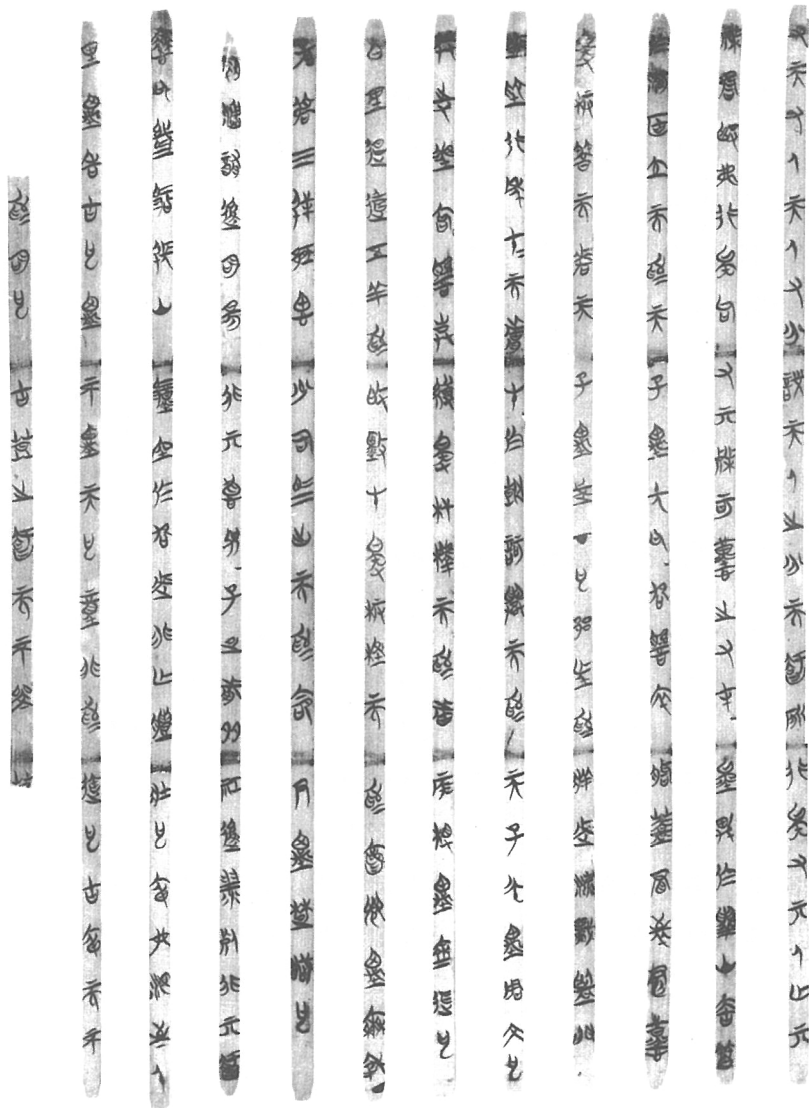


郭店楚簡《窮達以時》研究

(下)



寫著《窮達以時》的竹簡

池田知久

(日本 東京大學)

黃秀敏譯

參、《荀子》的「天人之分」和〈窮達以時〉

一、《荀子》「天人之分」的概念

本文貳—三節（〈窮達以時〉和《呂氏春秋·慎人篇》）之總結，筆者指出：

至於〈窮達以時〉，則可能是六種文獻中最早問世的。但是由於其中包括「天人之分」這個重要且具有特徵的思想，而這個思想馬上就給《呂氏春秋·慎人篇》繼承了，我們不得不認為〈窮達以時〉寫成於離《呂氏春秋·慎人篇》不遠的時候。（本刊第四期頁八六）

作為表現了「成書於離《呂氏春秋·慎人篇》不遠的時代」的「天人之分」之文獻，不用說誰都會馬上浮現《荀子·天論篇》的「天人之分」在腦海中吧！因此，我們可以推測是〈窮達以時〉基本思想的「天人之分」是與《荀子·天論篇》的「天人之分」之間有密切的關切。

可是，那〈窮達以時〉的「天人之分」和《荀子》的「天人之分」是相同的東西，或是不同的東西呢？又，哪個是先形成的，哪個是後形成的呢？——若對此自問自答，事先作出結論，則〈窮達以時〉的「天人之分」和《荀子》的「天人之分」基本上是相同的，且《荀子》的「天人之分」先成，在其影響下〈窮達以時〉的「天人之分」後成的。

（一）有關《荀子》「天」「人」概念的先行見解

首先，《荀子·天論篇》開頭含有「天人之分」之詞的文章，如下：

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〈循〉道而不貳〈貲〉，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〈生〉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。

★編者按：為便於排版印刷，本篇引用之古典文獻，視情況採用通行字體，請讀者留意。

★譯者按：據池田先生說明，引文中使用的符號各有不同意義：

- 一、（）中的字是異體字或假借字；
- 二、〈〉中的字才是正確的字，前面的字是錯的；
- 三、■表示原始文本中的符號；
- 四、□表示殘缺字；
- 五、〔〕表示作者推測的字；
- 六、☐表示缺字不只一個。

此「天人之分」，直接的是指區分了屬於「天」和「人」的世界，但是其「天」的概念，過去動不動就認為是自然現象、自然的存在，即以西歐近代所謂的 nature，外在的自然來理解，並非沒有過於狹隘之嫌。例如：中國的馮友蘭教授在《中國哲學史新編》第二冊（1983年修訂本）中敘述如下：³⁷

荀況說：「故明於天人之分，則可謂至人矣。」（〈天論篇〉）這就是所謂天人關係的問題，也就是人與自然的關係的問題。……荀況所說的「天」就是自然界。這個唯物主義的「天」與孔丘和孟軻所說唯心主義的「天」是對立的。

……荀況把天人之分提到哲學的高度。他把「天」和「人」的界限嚴格地劃分開來；這就把自然和社會、物質和精神、客觀和主觀的界限，嚴格地劃分開來。這樣劃分的一個主要的涵義，就是承認自然、物質世界是獨立於人的主觀意識而存在的，也就是說，自然、物質和客觀世界是第一位的，社會、精神和主觀世界是第二位的。荀況的「明於天人之分」這句話就把唯物主義哲學的一個最主要的命題明確地樹立起來。

另一方面，日本的內山俊彥教授也在《中國古代思想史における自然認識》中說：³⁸

《荀子·天論篇》是荀子對自然世界的思想之表明。其中說，……

在此所說的是，把「天」的運動（「天行」）由貧富、禍福、治亂等等人類的、社會的現象切斷，並以與這些無關，在獨自的恒常性（「常」「常道」）下之物來把握。在此，談到「天人之分」。這「天」是什麼呢？不論根據下文，或同篇的討論「天功」之文……

——藉「列星」「日月」「四時」「陰陽」「風雨」之自然作用，萬物生成，將其中作用的無定形的原因、過程，稱為「天功」，荀子所謂的「天」，是純粹的自然現象、自然存在，即認為是外在的自然，乃明瞭之事。

在內山教授最新的著作《荀子》中，也說：³⁹

更具體地，「天」是指什麼？〈天論篇〉中繼續說：

……（省略引文）……

若根據其說法，則荀子所謂的「天」，不外乎是自然 nature。「天職」，即在此自然中特有性能之領域，「天功」則為自然的作用。「天功」的表現，即

³⁷ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（1983年修訂本，1984年10月，人民出版社）第二十二章〈荀況——儒家思想向唯物主義的發展〉，第五節「荀況的唯物主義的自然觀」，頁369。

³⁸ 內山俊彥，《中國古代思想史における自然認識》（創文社，1987年1月），第四章〈荀子〉，一、「自然認識の構造」，頁80-81。

³⁹ 內山俊彥，《荀子》（上引），II章〈荀子の思想〉，1「天と人——自然と人間」、「自然としての天」，頁78-79。

日、月、星、四季、陰陽、風雨等等現象，即萬物之生成。

馮友蘭和內山俊彥的理解大致相同，在這當中雖也不是沒有正確的理解，但也有筆者認為在基本上是不恰當的地方。——那即：若根據《荀子》「天人之分」的實際內容，則「人」可以在馮友蘭教授所設定的「自然、物質、客觀」中看到其存在；相反地「天」也可以在馮友蘭教授所設定的「社會、精神、主觀」中看到其存在。但是馮友蘭和內山俊彥的圖式卻沒正視這項事實，那麼把《荀子》的「天人之分」捕捉為「自然和社會、物質和精神、客觀和主觀」之區別，基本上是否適當呢？兩位過於不符合《荀子》的實際，離開了實際而站在西歐近代的觀點由外面來觀看《荀子》的「天人之分」了。⁴⁰

確實《荀子·天論篇》在其開頭的文章中，提出了「天行」「為堯而存，為桀而亡」之類的命題，其目的是反對巫術性宗教性的主宰者或作為神格的戴「天」思想，由於舉了許多相當於「天」之中的「自然現象、自然存在」的事例，所以雖然也有如同兩教授誤解此文章的餘地，但是我們是否應該認為這是《荀子》為了讓讀者容易了解而採取的偶然處置呢？

（二）《荀子》的「天」「人」概念

若說為什麼，則首先開頭的「天行」一詞，是在《荀子》之前，或是同時代的（以下，簡稱為「先行」）。道家思想家們所使用的概念，其外延雖是以「自然現象、自然存在」為中心，但卻不收於其範圍內；進一步地向外廣泛地延伸到「社會、精神、主觀」的範圍，因此我們可以認為《荀子》也受道家用語法的限制，但卻使用在更廣的意義上。例如，《莊子·天道篇》作

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗。與天和者也。所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂。與天和者，謂之天樂。莊子曰：「吾師乎，吾師乎。齋萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地刻彫眾形而不為巧。」此之謂天樂。故曰：「知天樂者，其生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。」故知天樂者，無天怨，無人非，無物累，無鬼責。故曰：「其動也天，其靜也地，一心定而王天下。其鬼不崇，其魂不疲，一心定而萬物服。」言以虛靜推於天地，通於萬物。此之謂天樂。天

⁴⁰ 內山俊彥的「自然」一詞，對中國思想史而言，不是內在的東西，而屬外在的東西，是背負西歐文化史背景的自然概念，關於這一點，筆者的詳細批評見於拙稿〈書評 內山俊彥著《中國古代思想史における自然認識》〉，《中國——社會と文化》，第三號，1988年6月，頁302-312，東大中國學會出版。

樂者，聖人之心，以畜天下也。

又，〈刻意篇〉作：

故曰：「聖人之生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。」
不為福先，不為禍始。感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀，光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。……

故曰：「形勞而不休則弊，精用而不已則勞。勞則竭。」水之性，不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也。故曰：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行。」此養神之道也。

上面的「天行」，誠然也許原來是以「自然現象、自然存在」為範本而提起的，但卻是《莊子》對視為理想的「知天樂者」「聖人」這樣的人類的某種生活方式來敘述之詞，決非單純的「自然現象、自然存在」，而是極其滲透於「社會、精神、主觀」的概念。^④這點即使觀察與「天行」大致同義的「天地之德」「虛靜」或「天之理」

④ 從大致書寫於同時代的「天行」之用例中，列舉稍為重要者於下。

《呂氏春秋·貴信篇》：

天行不信，不能成歲。地行不信，草木不大。……天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事。君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧。處官不信，則少不畏長，貴賤相輕。賞罰不信，則民易犯法，不可使令。交友不信，則離散鬱怨，不能相親。百工不信，則器械苦偽，丹漆染色不貞。夫可與為始，可與為終，可與尊通，可與卑窮者，其唯信乎。信而又信，重襲於身，乃通於天。以此治人，則膏雨甘露降矣，寒暑四時當矣。

《淮南子·精神篇》：

夫悲樂者，德之邪也。而喜怒者，道之過也。好憎者，心之暴（累）也。故曰：「其生也天行，其死也物化，靜則與陰俱閉（合德），動則與陽俱開（同波）。」精神澹然無極，不與物散（散），而天下自服。故心者，形之主也。而神者，心之寶也。形勞而不休則蹶，精用而不已則竭。是故聖人貴而尊之，不敢越也。

馬王堆漢墓帛書《十六經·正亂篇》：

■力黑問〔大山之稽曰〕：「□□□□□□驕□陰謀，陰謀□□□□□□□□□□高陽，〔為〕之若何。」大山之稽曰：「子勿患也。夫天行正信，日月不處，啓然不台（怠），以臨天下。民生有極，以欲涅（淫）洫（溢），涅（淫）洫（溢）□失，豐而〔為殺〕，□而為既，予之為害，致而為費，緩而為□。憂桐（桐）而窘（窘）之，收而為之咎。繫而高之，部（踏）而救弗也。將令之死，而不得悔。子勿患也。」

通行本《周易·乾卦象傳》：

象曰：天行健，君子以自強不息。潛龍勿用，陽在下也。見龍在田，德施普也。終日乾乾，反復道也。或躍在淵，進无咎也。飛龍在天，大人造也。亢龍有悔，盈不可久也。用九，天德不可為首也。

又，〈蠱卦象傳〉：

象曰：蠱，剛上而柔下，巽而止，蠱。蠱，元亨，而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日，後甲三日，終則有始，天行也。

又，〈剝卦象傳〉：

象曰：剝，剝也。柔變剛也。不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。

又，〈復卦象傳〉：

象曰：復，亨，剛反。動而以順行，是以出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎。

「天德」等，恐怕也知當然決不是單純的「自然現象、自然存在」等之事。

其次，《荀子·天論篇》在上引開頭文章中接著說：

不爲而成，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〔功〕。唯聖人爲不求知天。

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（態），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。聞其天君，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，則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。

此文章將位於「天人之分」中的「天」的「天職」「天〔功〕」「天情」「天官」「天君」「天養」「天政」分別簡單地下定義後，訴說了關於這些各種各樣具體的「天」，人類必須「知」「其所爲」和「知」「其所不爲」之事，然而這些各種各樣的「天」，超越了馮友蘭教授所設定的「自然和社會、物質和精神、客觀和主觀」這個領域的不同，或內山俊彥教授所設定的「自然、人類、社會」這個領域的不同，顯然透過《荀子》可看到其存在。至少

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（態），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。

上文的「天情」「天官」「天君」，說不定也是馮友蘭教授說的「自然、物質、客觀」，但比起此，勿寧多是「社會、精神、主觀」；說不定也是內山俊彥教授說的「自然」，但比起此，勿寧多是「人類、社會」，這點是否很明瞭？若是如此的話，已經該放棄兩教授有關「天人之分」的理解了。

而且，若非常注意地閱讀前面的引文時，就會發現《荀子》自己將「天人之分」用別的詞來說明。——見引文的末尾

如是，則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。

即此。可閱讀爲其「如是，則知其所爲，知其所不爲矣。」是詳述了「天人之分」

的文章之「故明於天人之分」的部分，而「則天地官而萬物役矣」則是詳述了「天人之分」的文章之「則可謂至人矣」的部分。因此，若根據筆者的理解，則「天人之分」是包括「自然和社會、物質和精神、客觀和主觀」或「自然、人類、社會」等諸領域的整個世界，在此世界中，人類的「其所為」，即在人為、人工能為或該為的範圍內的性質之事象為「人」；相反地，人類的「其所不為」，即在其範圍外，人為、人工不能為或不該為的性質之事象為「天」。⁴²

《荀子·天論篇》，再接著說：

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，已其見知〈和〉之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。

此文章是承接上述的文章，再次說明了：在包括「天、地、四時、陰陽」諸領域的整個世界中，在「為」「慮」「志」範圍的那一邊的性質之事象為「天」；相反地，在該範圍的這一邊的性質之事象為「人」。⁴³

第三，在《荀子》中，與〈天論篇〉的「天人之分」並列，在〈性惡篇〉中有「性偽之分」的思想和表現。

孟子曰：「人之學者，其性善。」

曰：「是不然。是不及知人之性，而不察人〈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〈之〉在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。今人之性，目可以見，耳可以聽。夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。」

孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性，故也。」

曰：「若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，

⁴² 若貼著引文而期待正確的話，則是否像「天職」「天〔功〕」「天情」「天官」「天君」「天養」「天政」這類有關各種各樣具體的「天」，這些皆存在著，以及是否人類的「其所不為」即天，相反地，人類的「其所為」即「人」？

⁴³ 同樣旨趣的文章，可在上述引文中看到：

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。

附帶一提，與其說這樣的「天」之概念，與道家的「天」親近，不如說是繼承了先行道家的「天」之概念，在該引文中說：

故大巧在所不為，大知在所不慮。
亦可由有假道家的表現中得到證明。

故曰目明而聰也。今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長而不敢先食者，將有所讓也。勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性，則不辭讓矣。辭讓，則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」

如同許多的研究者所承認，此「性偽之分」與前面的「天人之分」有密切的關係。問題是如何捕捉兩者之繫連方式，筆者根據

不可學，不可事而〈之〉在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。

認為「天人之分」為總論、一般論；「性偽之分」是具體論、分題論述之一。——即，「性偽之分」是出現在「天人之分」這個總論的人類這一個具體的領域的分題論述。若去掉總論、分論這個區別，武斷的且單純化的來說時，是否可說《荀子》基本上認為「性=天」「偽=人」。若是這樣的話，將內涵了這樣的「性偽之分」的「天人之分」的「天」理解為「自然界」或「自然現象、自然存在」，而且只要在與此對立下來理解「人」的馮友蘭、內山俊彥兩教授，基本上是錯誤的，這點恐怕誰來看也已很明白吧！⁴⁴

第四，《荀子》的「天人之分」的思想，也在〈天論篇〉以下的文章看到其表現。如同下文般：

大天而思之，孰與物畜而制〈裁〉之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待（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

⁴⁴ 內山俊彥，《荀子》（上引）Ⅱ章〈荀子の思想〉，1〈天と人——自然と人間〉、〈天人と性偽〉頁87-88，則一面引用《荀子·性惡篇》的此段落，一面作如下之解說：

……「性偽之分」是指，因而人類內在的自然，和應加諸於此之人爲、作爲之區別。

如此地，在荀子是認為外在的自然和人類的區別＝「天人之分」，同時也認為內在的自然和人爲的區別＝「性偽之分」。這兩個「分」，在邏輯上是互相關聯的，並認為對於「性」，「偽」運轉，同樣地對於「天」，「人」運轉。

但是，若根據筆者的想法，則內山俊彥在此段落顯示的，似乎將作為世界的基本性質的「天人之分」的「人」，和作為其具體的出現的領域的「人」混在一起了。——另一方面如下文的情況：

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〈之〉在人者，謂之性。

「禮義」即「偽」，是「聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。」其所謂的「人」是「天人之分」的「人」，但另一方面如下文的情況：

不可學，不可事而〈之〉在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。

「不可學，不可事而〈之〉在人者」、「可學而能，可事而成之在人者」所謂的「人」是「性偽」，即與「天人」沒有直接的關係，或者是跨越這些領域的「人」。因此，內山俊彥遵從顧廣圻之說，沒有任何文獻學上的根據，將下文中的「人」：

不可學，不可事而〈之〉在人者，謂之性。

改為「天」一事，必須批評其不瞭解《荀子》的「天人之分」了。

天，則失萬物之情。

在此文章中《荀子》決定目標來批判的，主要是道家，尤其是莊子及其周邊（即莊子學派）的「天人」關係的思想。而且，這其中六個句子的前半部分，分別為：

大天而思之……。從天而頌之……。望時而待（待）之……。因物而多之……。思物而物之……。願於物之所以生……。

是從《荀子》觀察到主要是莊子學派的「天」的立場或偏重「天」的立場。而後半部分的

物畜而制（裁）之。……制天命而用之。……應時而使之。……騁能而化之。……理物而勿失之也。……有物之所以成。

必定是《荀子》本身的「天人之分」的立場或合理地重視「人」的立場。在此，《荀子》一面主要充分地消化莊子學派的「天人」關係論的關鍵字或思想內容，然後完全掌握之，一面批判他們之偏重「天」，並且提出自己的合理地重視「人」的主張。因此，對於如何評價「天」和「人」，《荀子》雖然和莊子學派針鋒相對，但對於「天」和「人」的概念之內容，我想《荀子》充分地繼承了莊子學派，並且對其幾乎沒有任何不諧調的感覺。

另外，《荀子·解蔽篇》中《荀子》以批判莊子等先行諸子而有名的文章如下：

昔賓孟之蔽者，亂家是也。墨子蔽於用，而不知文。宋子蔽於欲，而不知得。慎子蔽於法，而不知賢。申子蔽於執，而不知知。惠子蔽於辭，而不知實。莊子蔽於天，而不知人。

故由用謂之，道盡利矣。由俗（欲）謂之，道盡嗛矣。由法謂之，道盡數矣。由執謂之，道盡便矣。由辭謂之，道盡論矣。由天謂之，道盡因矣。

此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上。此蔽塞之禍也。

孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王竝。此不蔽之福也。

在上文中《荀子》對諸子的批判，似是對他們雙重的「蔽」做批評。一個批評是對「墨子」只「觀」看「用」這個「道之一隅」，偏重它的結果，被「用」所「蔽」，反而不「知」「文」，結果就無法「知道」由「用」和「文」兩者而成的「道」之整體。⁴⁵

⁴⁵《荀子·解蔽篇》的開頭，有如下一段：

凡人之患，蔽於一曲，而闕於大理。

此「大理」是指整體的「道」，此事不言而喻，但是其含意未必分明。筆者如同在本文中所述，認為出現在《荀子·解蔽篇》的「大理」，即道，是否有兩層含意呢？

同樣地，「宋子」、「慎子」、「申子」、「惠子」、「莊子」也分別只「觀」看各自的「欲」、「法」、「執」、「辭」、「天」這個「道之一隅」，偏重這些的結果，被「欲」、「法」、「執」、「辭」、「天」所「蔽」，反而不「知」「得」、「賢」、「知」、「實」、「文」，結果無法「知道」分別由兩者而成的各自的「道」之整體。第二個批判是對「墨子」僅由「用、文」的「利」這個「道之一隅」來「舉」整體的「道」，因而站在「蔽」於偏重其「用」的觀點，只把「利」看作「道」，而無法「知道」貫徹於「用、文」「欲、得」「法、賢」「執、知」「辭、實」「天、人」等世界之諸性質整體中，綜合了「利」、「嗛」、「數」、「便」、「論」、「因」等整體的「道」。⁴⁶而且批判「宋子」、「慎子」、「申子」、「惠子」、「莊子」也同樣地無法「知道」是「利」、「嗛」、「數」、「便」、「論」、「因」等之綜合的整體的「道」。

以上所檢討的《荀子》之諸子批判，反而是對「墨子」、「宋子」、「慎子」、「申子」、「惠子」、「莊子」所主張的「用、欲、法、執、辭、天」，在整個「道」中賦予的位置之評價，及同樣對「利」、「嗛」、「數」、「便」、「論」、「因」等在整個「道」中賦予的位置之批判。換言之，即是對他們的思想不概括全體的一面觀，狹窄的視野之批判，並非對他們的「用、文」「欲、得」「法、賢」「執、知」「辭、實」「天、人」的一個個的概念或每個兩項對立的用語法之批判。若由這點來判斷，則我認為正因《荀子》深深受到莊子學派的「天」、「人」之概念和其兩項對立的用語法之影響，所以對其並不特別主張不同的看法。

二、《莊子》的「天人」關係論和《荀子》的「天人之分」

筆者上一節主要的論點是：《荀子》「天人之分」思想中，「天」和「人」的概念，並不是指「自然和社會、物質和精神、客觀和主觀」或「自然和人類、社會」之意，而是指在包括上述諸領域整體的世界中，人類的「其所不為」，即人為、人工之不能為，或不應為，是指在其範圍外的性質之事象，和人類的「其所為」，即人為、人工之能為，或在應為範圍內的性質之事象。而且，像《荀子》這樣的「天」和「人」的概念和其兩項對立的用語法，則與先行的道家思想家們，尤其莊子學派在「天人」關係論中所使用的「天」和「人」，基本上是相同的，若除去如何評價「天」和「人」這個問題，則《荀子》大大地受到莊子學派思想的影響，且是充分地繼承其而成者。

道家思想家們，尤其莊子學派自戰國時代中期，相當早的時期，在包括「自然、人類、社會」的諸領域之整個世界中，把所有的事象分為「天」和「人」這個基本的性質來捕捉，其重視「天」輕視「人」，或肯定「天」否定「人」的看法，是廣為人

⁴⁶ 同前註。

知的事實。⁴⁷這時，「天」是指沒有人類所行的各種各樣的作為，即無人為、人工之意。又，「人」是指有人為、人工之意。因此，莊子學派只要在關於何謂「天」、何謂「人」這個事實之範圍內，則早在《荀子》之前，相當早以前，就已主張與《荀子》幾乎同內容的「天人之分」了。

以下，主要從討論莊子學派的「天人」關係，數量眾多幾乎不勝枚舉的文章中，提出筆者認為重要且顯著的幾個特徵，一面整理顯示，並加上一些檢討。

（一）《莊子》的「天人」關係論——「無為」和「有為」

首先，莊子學派中「天」和「人」的基本意義是如上所述，沒有人類所行各種各樣的作為，沒有人為，即「無為」；和相反地，有人為，即「有為」。例如：《莊子·在宥篇》作

何謂道。有天道，有人道。無為而尊者，天道也。有為而累者，人道也。主者，天道也。臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。

又，〈秋水篇〉作

河伯曰：「然則何貴於道邪。」

北海若曰：「知道者，必達於理。達於理者，必明於權。明於權者，不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也。言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。故曰：「天在內，人在外，德在乎天。」知天人之行，本乎天，位乎得（德），躋躅而屈伸，反要而語極。」

曰：「何謂天，何謂人。」

北海若曰：「牛馬四足，是謂天。落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：『無以人滅天，無以故滅命，無以得（德）殉名。』謹守而勿失，是謂反其真。」

又，〈至樂篇〉作

天下是非，果未可定也。雖然，無為可以定是非。至樂活身，唯無為幾存。請嘗試言之。天無為以之清，地無為以之寧。故兩無為相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎。芴乎芒乎，而無有象乎。萬物職職，皆從無為殖。故曰：「天地無為也，而無不為也。」人也孰能得無為哉。

《莊子·秋水篇》之例，雖然並沒明言「天=無為」「人=有為」，但其中的

牛馬四足，是謂天。落馬首，穿牛鼻，是謂人。

是否可理解為敘述了大體上相同旨趣的內容。而且，如同在上述引文中所見，道家直到後代大體上始終重視、肯定「天」，而輕視、否定「人」。

⁴⁷ 其詳情，請參照拙著《老莊思想》（放送大學教育出版社，1996年3月），10〈「天」の立場と「仁孝」の否定〉，頁213-241。

（二）《莊子》的「天人」關係論——在倫理、政治上否定「人」

第二，人類所行作為的領域，當然數量非常多，例如：感覺、知識、學問、倫理、技術、生產、政治、戰爭等等。莊子學派則在這些無數的領域中，分別假想「天」和「人」，將諸事象二分爲「天」和「人」，然而他們站在重視、肯定「天」的立場，尤其將重點努力於輕視、否定「人」之經營上，那是即使在「自然、人類、社會」中，也是與「人類、社會」有關的倫理、政治之領域。例如：《莊子·養生主篇》作

公文軒見右師而驚曰：「是何人也。惡乎介也。天與，其人與。」曰：「天也，非人也。天之生是，使獨也。人之貌有與也。以是知其天也，非人也。澤雉十步一啄，百步一飲，不蘄蓄乎樊中。神雖王，不善也。」

此文章是將稱爲「右師」的宋國的某位高官，因爲在政治世界上的爭執，而被處以切足之刑，賦予此事非「人」，而是「天」之意義。⁴⁸

又，〈大宗師篇〉作

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友。……

莫然有間，而子桑戶死。未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌。……

子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎。」二人相視而笑曰：「是惡知禮意。」

子貢反，以告孔子。……

子貢曰：「敢問畸人。」曰：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰：「天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。」」

此文章是揶揄、嘲笑儒家所倡導的「禮」，特別是「葬禮」，說是違反了「天」的「人」。

又，〈天道篇〉作

昔者舜問於堯曰：「天王之用心何如？」

堯曰：「吾不敖無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺者，而哀婦人。此吾所以用心已。」

舜曰：「美則美矣。而未大也。」

堯曰：「然則何如。」

舜曰：「天德而出〈土〉寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。」

堯曰：「膠膠擾擾乎。子天之合也，我人之合也。」

⁴⁸ 與《莊子·養生主篇》有相似點的是〈庚桑楚篇〉的一段：

備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼。若是而萬惡至者，皆天也，而非人也。不足以滑成，不可內於靈臺。

夫天地者，古之所大也，而黃帝堯舜之所共美也。故古之王天下者，奚爲哉。天地而已矣。

這篇文章是說「堯」的統治方式

吾不赦無告，不廢窮民，苦死者，嘉孺者，而哀婦人。此吾所以用心已。

爲「人」而擯斥之，而說「舜」的統治方式

天德而出〈土〉寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。

爲「天」而贊揚之。後者的「天」雖也不是不能看作如同內山俊彥所說的指「自然現象、自然存在」，但始終只不過將「舜」的統治方式並非人爲的一事，象徵性的表現出來而已。

又，今本《老子》（王弼本）第七十七章，有如下之一段：⁴⁹

天之道，其猶張弓與。高者抑之，下者舉之。有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。

本段認爲讓有錢的貴族拿出多餘的財產，來救濟貧窮人民的生活的統治方式爲「天」；相反地，剝削貧窮人民，效力有錢的貴族的統治方式爲「人」。但不只第七十七章，在《老子》則無法看到以「無爲」和「有爲」來敘述「天」和「人」的內容之說明。

（三）《莊子》的「天人」關係論——戰國末期以前的嚴加否定「人」

第三，若極其粗略地把握莊子學派思想史上，對「天」、「人」展開全面性的評價之變遷，我們可以總結爲：直至戰國時代末期，「天」的概念範圍非常狹窄，且對其較少肯定，而「人」之概念正相反，不但範圍廣，且對其嚴加否定；但是到了戰國末期以後，「天」的範圍逐漸廣闊，對其肯定也多，而「人」的範圍則逐漸狹窄，對其否定也緩和下來。筆者先檢討莊子學派到戰國末期爲止的「天人」關係論。

⁴⁹ 附帶一提，馬王堆帛書《老子》甲本第七十七章，作：

天下〔之道、西（猶）張弓〕者也。高者印（抑）之，下者舉之。有餘者 𠄎（損）之，不足者補之。故天之道，𠄎（損）有〔餘而益不足。人之道則〕不然，𠄎（損）〔不足而〕奉有餘。孰能有餘而有以取奉於天者乎。〔唯又（有）道者乎。是以聲（聖）人爲而弗又（有），成功而弗居也。若此亓（其）不欲見賢也。〕

又，乙本第七十七章，作：

天之道，西（猶）張弓與也，高者印（抑）之，下者舉之。有余（餘）者云（損）之，不足者〔補之。故天之道〕，云（損）有余（餘）而益不足。人之道，云（損）不足以奉又（有）余（餘）。夫孰能又（有）余（餘）而〔有以〕奉於天者，唯又（有）道者乎。是以 𠄎（聖）人爲而弗又（有），成功而弗居也。若此亓（其）不欲見賢也。

例如：《莊子·齊物論篇》作

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，而照之于天。亦因是也。

這裡是說名家思想家惠子的「彼是方生之說」的「知」為「人」，因此「聖人」「不由」此知識論，並否定之，而產生撥無其之結果。

天地一指也，萬物一馬也。

承認即自的齊同世界為「天」。⁵⁰惠子的這個知識論是站在感情判斷、價值判斷的撥無之上的一種事實判斷，所以把那也視為「人」，並否定它的〈齊物論篇〉的作者，必定將凡是可想到的一切的「知」（感覺和知識等等）視為「人」來否定之。對於這樣的作者而言，唯一剩下能肯定的「天」，最終是「無」我直接地融和於「無」我的世界這個內容的「一個無」，也沒什麼不可思議吧！難怪在此，將基礎放在人類的「知」上面的所有人為、作為（倫理、技術、生產、政治、戰爭等等）視為「人」而整個被否定。

又，〈德充符篇〉作

闔跂支離無脰說衛靈公，靈公說之。而視全人，其脰肩肩。甕盎大瘿說齊桓公，桓公說之。而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘。人不忘其所忘，而忘其所不忘。此謂誠忘。

故聖人有所遊，而知為孽，約為膠，德為接，工為商。聖人不謀，惡用知。不斲，惡用膠。無喪，惡用德。不貨，惡用商。四者，天鬻也。天鬻也者，天食也。既受食於天，又惡用人。

有人之形，無入之情。有人之形，故群於人。無入之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也。瞽乎大哉，獨成其天。

又，〈列御寇篇〉作：

莊子曰：「知道易，勿言難。知而不言，所以之天也，知而言之，所以之人也。古之人，天而不人。」

以上的引文，未必可當做古代的著作，但彼此有稍微類似之點，〈德充符篇〉和〈列御寇篇〉分別將「知、約、德、工」和「言」視為「人」來否定，在撥無推開這些後，卻有視為「天」來肯定者，如此描繪著。兩者是否皆是將撥無〈齊物論篇〉的一切的「知」「言」視為「天」，在此思想之影響下而成的呢？

⁵⁰ 請參照拙著《老莊思想》（前引）6〈「萬物齊同」の哲學〉頁121-142。

（四）《莊子》的「天人」關係論——戰國末期以後所發生的變化

第四，至戰國末期以後，莊子學派的「天人」關係論發生了在（三）指出的事實和其他方面的變化，本節討論這些變化。

一、到了戰國末期以後，「天」的範圍逐漸變廣，其肯定也增多，相反地「人」的範圍變窄，其否定也緩和下來。例如：上面的第一所引用的《莊子·秋水篇》是戰國末期道家的代表性著作，但在此，作者所提倡的「人」被說明為「落馬首，穿牛鼻，是謂人」，說是「人在外」，給予很低的評價。但是並非完全否定「人」，只是「以人滅天」被否定而已。^{⑤①}換言之，在「無以人滅天」的範圍內，「人」是被容許的。相反地，「天」被說明為「牛馬四足，是謂天」，說是「天在內」，給予很高的評價，但實際上，上文的

知道者，必達於理。達於理者，必明於權。明於權者，不以物害己。……
言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。

等的主要以「知」和養生為內容的作為，反而是以在「天」這邊積極地受肯定。——可知「天」的範圍變廣且其肯定也增多，相反地「人」的範圍變窄，且其否定也緩和了。

時代降到前漢時代初期，則「天」的範圍變更廣，其肯定也更多，相反地，「人」的範圍變更窄，且其否定也更緩和了。例如：《莊子·大宗師》作^{⑤②}

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也。知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知。終其天年，而不中道夭者，是知之盛也。

雖然有患。夫知有所待而後當。其所待者，特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎，所謂人之非天乎。且有真人，而後有真知。

在此文章，知「天」和知「人」幾乎以同等的資格被肯定。

二、到了這個時代，作為莊子學派研究思想上的主題，新增了過去所沒看到的「性」或「生」的問題。——站在重視「性」的立場，即作為出現在人類這一個具體的領域的「天」，認為仁義、禮樂等的儒家之倫理、政治，損傷其「性」「生」的只有「人」，持否定之立場。

⑤①《莊子·大宗師篇》作：

古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

「不以人助天」是否也應以同樣的方向來理解呢？

⑤②請參考根據此之文章，《淮南子·人間篇》，有如下之一文：

知天之所為，知人之所行，則有以任〈徑〉於世矣。知天而不知人，則無以與俗交。知人而不知天，則無以與道遊。

過去，莊子學派對「天」、「人」關係的論點，不論「天」或「人」的內容皆比較單純，兩者只不過相反而對立而已。但到了戰國末期以後，兩者錯綜複雜的關係開始出現，例如「人」之中有「天」這個「性」、「生」的主題，是莊子學派非解決不可的問題，我們不得不說以此問題登場正是該問題的顯現之一。同時，這也可在形而上學、存在論之範疇看到「道」內在於「萬物」之中，而發生在此學派的新趨勢，在「天人」關係論這個其他的範疇，或者可以說是較小規模的嘗試之一。⁵³

明確地承認「人」之中的「天」，即「性」（「生」）這個問題，並有所討論的文本，現存的《老子》、《莊子》中，並不存在。⁵⁴但可見於《呂氏春秋·誠廉篇》：

石可破也，而不可奪堅。丹可磨也，而不可奪赤。堅與赤，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而為之也。豪士之自好者，其不可漫以污也，亦猶此也。

作者似是道家系統出身，果真如此，那麼莊子學派是否也有大致相同的思想呢？⁵⁵

⁵³ 請參看拙著《老莊思想》（上引）9〈「萬物一體」の思想と宇宙生成論〉〈宇宙生成論——もう一つの「道」と「萬物」〉頁203-210。

⁵⁴ 《莊子·列御寇篇》有如下之一文：

鄭人緩也，呻吟裘氏之地，祇三年而緩為儒。河潤九里，澤及三族。使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。其父夢之。曰：「使而子為墨者，予也。闔胡嘗視其良。既為秋柏之實矣。」
夫造物者之報人也，不報其人，而報其人之天。彼故使彼。夫人之以己為有以異於人，以賤其親，齊人之井飲者相掣也。故曰：「今之世皆緩也。」自是，有德者以不知也。而況有道者乎。古者謂之遁天之刑。

可推測那「其人之天」是「其人之性」之意吧！

⁵⁵ 在類似的思想表現中，本文所引用的《荀子·性惡篇》的

凡性者，天之就也，不可學，不可事。……不可學，不可事而〈之〉在人者，謂之性。

似是最古的文章。《呂氏春秋·蕩兵篇》作

古聖王有義兵，而無有偃兵。兵之所自來者上矣，與始有民俱。凡兵也者，威也。威也者，力也。民之有威力，性也。性者，所受於天也，非人之所能為也。武者不能革，而工者不能移。兵所自來者久矣，黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣。遞興廢，勝者用事。人曰：「蚩尤作兵，蚩尤非作兵也，利其械矣。未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長則猶不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也出於君，君之立也出於長，長之立也出於爭。爭鬥之所自來者久矣，不可禁，不可止。故古之賢王有義兵而無有偃兵。」

這段文章可能是出自《荀子》之後，受其思想上影響之儒家系統的作者之手。因此，在迎接戰國最末期以前的思想界中，似已超越學派之歧異，而形成了有關「性」之由來的這種共同的認識。又，在《淮南子·精神篇》中，也有將人類二分為「精神」和「形體」之文：

夫精神者，所受於天也。而形體者，所稟於地也。故曰：「一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。」

其旨趣和《呂氏春秋》的〈誠廉篇〉沒有什麼兩樣。又，《莊子·漁父篇》有如下之一文：

孔子愀然曰：「請問何謂真？」

客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。……真在內者，神動於外。是所以貴真也。……禮者，世俗之所為也。真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天，而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之早湛於人偽，而晚聞大道也。」

這也可以看做是自「天」承受「性」這個思想的變體（variant）之一吧！又，《禮記·中庸篇》有名的文章：

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。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。

舊說一直相信是成於孔子之孫的子思（西元前483年—前402年）之手，但我想應該認為是與上述所舉的《荀子》《呂氏春秋》《淮南子》等大致同時代的儒家之作。附帶一提，《淮南子·齊俗篇》作

率性而行謂之道，得其天性謂之德。性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣，是非形則百姓眩（眩）矣，珠玉尊則天下爭矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。

關於此「性」，會受儒家提倡的仁義、禮樂等之斷傷，如《莊子·馬蹄篇》作

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物竝。惡乎知君子小人哉。同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。

及至聖人，蹇蹇爲仁，踉蹌爲義，而天下始疑矣。澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲犧樽。白玉不毀，孰爲珪璋。道德不廢，安取仁義。性情不離，安用禮樂。五色不亂，孰爲文采。五聲不亂，孰應六律。夫殘樸以爲器，工匠之罪也。毀道德以爲仁義，聖人之過也。

這裡是根據《荀子》的「禮樂」思想，將其定爲反批判的目標來書寫的。「聖人」所「爲」的「仁、義、禮、樂」對莊子學派而言，最終根源實際存在的「道」和其作用的「德」或「道德」，損傷了出現在人類這個領域中的「性」、「情」，嚴厲地譴責此事。此「道德」即「天」之同義詞，此事不用再說。

此外，《天地篇》作：

百年之木，破爲犧樽，青黃而文之。其斷在溝中。比犧樽於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。

且夫失性有五。一曰：五色亂目，使目不明。二曰：五聲亂耳，使耳不聰。三曰：五臭薰鼻，困懷中顛。四曰：五味濁口，使口厲爽。五曰：趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂，自以爲得，非吾所謂得也。夫得者困，可以爲得乎？則鳩鴉之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫趣舍聲色，以柴其內，皮弁鷩冠，搢笏紳脩，以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，睆睆然在纏繳之中，而自以爲得，則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊（鞶）檻，亦可以爲得矣。

此文章是在「眼、耳、鼻、口、心」的感覺器官、知覺器官中追求「五色、五聲、五臭、五味、趣舍」，並警告過度的慾望滿足、深思明理和「皮弁鷩冠，搢笏紳脩」的位階秩序、社會制度，會使人類「喪失」「性」「生」，即「天」的危險性。在此的確不出現「天」「人」之詞，但即使解釋作：那樣的慾望滿足、深思明理和位階秩序、社會制度已被視爲「人」，也不致於太離譜。

三、甚至也出現「天」之中有「人」，又「人」之中有「天」等，這類互相滲透錯綜複雜的關係論。例如：《莊子·達生篇》作

聖人藏於天，故莫之能傷也。復讎者，不折鏃干。雖有忮心者，不怨飄瓦。是以天下平均。故無攻戰之亂，無殺戮之刑者，由此道也。不開人之天，而開天之天。開天者德生，開人者賊生。不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真。

根據本文，「天」有「人之天」和「天之天」兩類，而「人之天」是人為的追求的「天」，「天之天」是自然的得到的「天」，並說值得受肯定的是後者的「天之天」。

又，〈庚桑楚篇〉作

羿工乎中微，而拙乎使人無己譽。聖人工乎天，而拙乎人。夫工乎天而侷乎人者，唯全人能之。唯蟲能蟲，唯蟲能天。全人惡天，惡人之天。而況吾天乎人乎。

又，〈徐无鬼篇〉作

於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意。以目視目，以耳聽耳，以心復心。若然者，其平也繩，其變也循。古之真人，以天待之，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死，得之也死，失之也生。

又，〈則陽篇〉作

冉相氏得其環中，以隨成。與物無終無始，無幾無時。日與物化者，一不化者也。閻嘗舍之。夫師天，而不得師天，與物皆殉。其以為事也，若之何。夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物。與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也若之何。

以上引文旨趣大致相同，皆謂「天」不可人為，必須自然得到。這些思想是「天」逐漸朝「天之天」純化之路，但同時「人」也如同《莊子·達生篇》的

不厭其天，不忽於人，民幾乎以其真。

和同〈庚桑楚篇〉的

夫工乎天而侷乎人者，唯全人能之。

其肯定逐漸朝增大的方向進展。

「天」的純化和肯定「人」，如此地同時且乍看互相朝相反的方向發展，但要在莊子學派之內部中尋找思想上的理由也是可能的。例如上引《莊子·則陽篇》：

夫聖人未始有天，未始有人。

本文上篇（貳之三）〈窮達以時〉和《呂氏春秋·慎人篇》引用過《莊子·山木篇》：

「何謂『人與天一』邪。」

仲尼曰：「有人，天也。有天，亦天也。人之不能有天，性也。聖人晏然體逝而終矣。」

希望超越過去的相對的「天」和「人」，而站在其上高一級的「天」，一方面在「天」則一面要求那樣的絕對的「天之天」，另一方面，在「人」則可能因為欲在過去的「人」之中承認一定的相對的意義吧！然而，不光只有這個，其背景還有外部對莊子學派所施加的強烈的壓力。——來自當時思想界的主流派，儒家的荀子學派所潑澆的那個批判，刊載於《荀子·解蔽篇》那銳利的一刺

莊子蔽於天，而不知人。

果然是很厲害的重壓。⁵⁶

（五）《莊子》的「天人」關係論和《荀子》的「天人之分」

如上文所述（暫不論第四個特徵），《荀子》之前的莊子學派「天人」關係論，當然對《荀子》「天人之分」思想的形成，有過重大影響。換言之，《荀子》自莊子學派的「天人」關係論承襲了「天」、「人」概念，以及其兩項對立的用語法，充分消化後自出機杼，形成自己的「天人之分」思想。

若就上述的第一個特徵來說，則《荀子》的「天人之分」，是莊子學派的「天」，沒有人類所行的各種各樣的作為，沒有人為，「無為」之意。又，同樣「人」是有各種各樣的作為，有人為，「有為」之意，對此沒有特別不同的主張，採納並完全繼承之。關於這個問題，已反覆地討論，所以在此不再做深入地說明。

又，針對上述的第二個特徵而言，則《荀子》的「天人之分」，是莊子學派的「天人」關係論最重點的致力之領域，包括了「自然、人類、社會」，在整個世界中是與「人類、社會」有關的倫理、政治之領域，對此同樣沒有異議地接受而繼承之。關於這個問題，已討論了好幾次，但只再加一個例子。

《荀子·天論篇》：

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。夫日月之有食，風雨之不時，怪星之黨（僮）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。夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。物之已至者，人祲則可畏也。桔耕傷稼，耘〈桔〉耨〈耘〉失歲〈歲〉，政險失民，田歲稼惡，糴貴民飢，道路有死人，夫是之謂人祲。政令不明，舉錯不時，本事不理，夫是之謂人祲。勉力不時，則牛馬相生，六畜作祲，禮義不脩，內外無別，男女淫亂，父子相疑，上下乖離，寇難竝至，夫是之謂人妖。祲是生於亂。三者錯，無安

⁵⁶ 請參照拙著《老莊思想》（前引）6〈「萬物齊同」の哲學〉、〈「萬物齊同」の哲學への非難〉頁136-139。

國。其說甚爾，其蓄甚慘。可怪也，而不〈亦〉可畏也。」傳曰：「萬物之怪，書不說。無用之辯，不急之察，棄而不治。」若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，則日切磋而不舍也。

此文章將屬「自然現象、自然存在」的「星隊木鳴」說成「怪之可也，而畏之非也。」較輕視之，⁵⁷相反地，將「人類、社會」的有關倫理、政治的諸多「人妖」，說為「可怪也，而不〈亦〉可畏也。」較重視之。⁵⁸

其次，就上述第三個特徵而言，則《荀子》的「天人之分」，大體上接納並繼承了到戰國時代末期的莊子學派的「天」的概念，其範圍狹窄；相反地「人」的概念，其範圍寬廣。（不用說《荀子》並沒有接納莊子學派之輕視、否定「人」，針對此將於下敘述。）《荀子》的「天人之分」，特別是〈天論篇〉的「天人之分」，其「天」是僅指「自然現象、自然存在」，給讀者那樣的誤解，或是其「人」被研究者過度強調為對「天」做工作（例如：改造自然等）的能動性和積極性，我想可能是來自此一——《荀子》自莊子學派接收過來且接受了「天」的概念之狹窄和「人」的概念之寬廣。

再次檢討本篇起首（參、一）《荀子》「天人之分」的概念）引用的《荀子·天論篇》：

大天而思之，孰與物畜而制〈裁〉之。從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而侍（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。

根據《荀子》，則僅將六個句子的各前半部分的

大天而思之。……從天而頌之。……望時而侍（待）之。……因物而多之。……
…思物而物之。……願於物之所以生。

「天、時、物、物之所以生」作「思、頌、侍（待）、多、物、願」而已，概括而言，只是「思」而已，對這些什麼也不為，因為是「無為」，所以是「天」或偏重「天」。

⁵⁷ 由於此文章是許多研究者誤解的段落，所以想就著引文再度解釋《荀子》的「天人之分」。——《荀子》並不是說「星隊木鳴」就等於「天」。並非如此，而是說對這樣的「自然現象、自然存在」，如同下文所見，採取「書不說」之處置態度，是「天」；或是這樣的「自然現象、自然存在」應採「書不說」處置之性質的事象，即「天」。

而且，《荀子》將有關這樣的「自然現象、自然存在」也假想了「人」，如同在〈天論篇〉作：

雩而雨，何也。曰：「無佗〈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。」

也可由賦予「非以為得求也，以文之也。」之意義下，肯定了「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事。」之事實而明白。

⁵⁸ 與⁵⁷同；《荀子》在這樣的「人類、社會」的倫理、政治之領域也假想了「天」，由下文建議應採取「無用之辯，不急不察，棄而不治。」之處置態度之事實亦明白。

又後半部分的

物畜而制（裁）之。……制天命而用之。……應時而使之。……騁能而化之。
……理物而勿失之也。……有物之所以成。

對「物、天命、時、物之所以成」，如同「制（裁）、用、使、化、勿失、有」各種各樣地「爲」，因為是「有爲」，所以是「人」或合理地重視「人」。⁵⁹而且，前半部分的「無爲」，由於被莊子學派獨特的哲學的思辨性所左右，其結果「天」的概念範圍不得不變狹窄；相反地，後半部分的「有爲」，其對象是所有的「萬物」，而且由於各種各樣的人爲皆被肯定的結果，「人」的概念範圍變寬廣，似具有這樣的結構。

如同上述，《荀子》的「天人之分」思想，雖在先行莊子學派的「天人」關係論之強烈影響下，一面充分地消化並完全變爲囊中物，自然形成，但在極重要的一點，卻將莊子學派的「天人」關係論加以改變，並提出荀子自己的新思想。那別無他，正是推翻莊子學派之輕視、否定「人」，而肯定、重視「人」這點。我們必須說在中國思想史上具有革新且劃時代的意義，這是如何強調也不嫌過分強調之事。但是，關於這個題目，已有許多著作談到，請讀者自行參考。⁶⁰在此，僅討論與以下的行文有關的兩、三個問題。

⁵⁹ 雖與注釋44的引用文一部分重複，但內山俊彥《荀子》（上引）II章〈荀子の思想〉，1〈天と人——自然と人間〉、〈天人と性偽〉，頁88-89，一面引用《荀子·天論篇》的這個段落，並指出：

如此地，在荀子是認爲外在的自然和人類的區分=「天人之分」，同時也認爲內在的自然和人爲的區分=「性偽之分」。這兩個「分」，在邏輯上是互相關聯的，並認爲對於「性」，「偽」運轉，同樣地對於「天」，「人」運轉。

但是，這項指出，雖適用在〈性惡篇〉的「性偽之分」，但是否並不適用在〈天論篇〉的這個段落呢？

⁶⁰ 內山俊彥，《荀子》（上引），II章〈荀子の思想〉，1「天と人——自然と人間」，「莊子から荀子へ」，頁94-96。

內山俊彥，《中國古代思想史における自然認識》（上引），第四章〈荀子〉，三「歷史的意味」，頁105-106、109。

任繼愈，《中國哲學史》第一冊（人民出版社，1963年7月），第二編〈中國封建社會確立時期（戰國）哲學思想的發展〉，第十章「荀子的唯物主義哲學思想」，第一節「唯物主義自然觀」，頁210。

任繼愈主編，《中國哲學發展史》先秦（人民出版社，1983年10月），〈荀子的唯物主義哲學思想〉，二「唯物主義自然觀」，頁676-683。

吳乃恭，《儒家思想研究》（東北師範大學出版社，1988年8月），第四章〈荀子對先秦儒家思想和唯物主義思想的總結〉，二「明於天人之分」和「制天命而用之」，（四）「制天命而用之」，頁130。

板野長八，《中國古代における人間觀の展開》（岩波書店，1972年7月），第六章〈荀子〉，三「人間觀」，1「天人の分」，頁180。

張岱年，《中國倫理思想研究》（上海人民出版社，1989年5月），第十章〈天人關係論評析〉，（三）「天人之分」與「天人交勝」，頁203-205。

馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（上引），第二十二章〈荀況——儒家思想向唯物主義的發展〉，第五節「荀況的唯物主義的自然觀」，頁372-374。

馮契，《中國古代哲學的邏輯發展》上冊（上海人民出版社，1983年），第一篇〈先秦〉，第四章「先秦哲學的總結階段」，第一節「荀子對“天人”、“名實”之辯的總結——樸素唯物主義與樸素辯證法的統一」，二「明於天人之分」——天道觀」，頁271。

楊憲邦主編，《中國哲學通史》第一卷（中國人民大學出版社，1987年9月），第二編〈從中國原始社會到封建制確立時期哲學思想的萌芽、產生和發展〉，第十七章「集先秦哲學之大成的荀況唯物主義哲學思想」，第三節「“明於天人之分”和“制天命而用之”的唯物主義天道自然觀」，頁359。

第一，我認爲《荀子·天論篇》的「天人之分」中，以肯定、重視「人」作爲目標的是，莊子學派基本上輕視、否定「人」，且將它完全收回到「天」之中，因此對在世界中爲具壓倒性的發威的「天」這個性質的事象，在其存在範圍內設一定之界限，透過認定不超越「天」來作用一事，確定在該範圍內，位於這邊的「人」這個性質的事象之獨自存在之意義。

打個比方說，那是被「天」奪去的「人」，收復失地，或是充其量「人」和「天」之和平共存。正因爲是那樣，如同在本篇（下）篇首（參、一〈《荀子》的「天人之分」的概念〉）所引用的〈荀子·天論篇〉：

不爲而成，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。

主張「深慮、大能、精察」的「人」不可和「不爲而成，不求而得」的「天」「爭職」。〈天論篇〉還說：

其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。故大巧在所不爲，大知在所不慮。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，已其見知〈和〉之可以治者矣。官人守天，而自爲守道也。

可見由「天、地、四時、陰陽」構成的世界中，位於「爲、慮、志」範圍那邊的「天」，和位於該範圍這邊的「人」，皆具有重要的意義，也必定是出於同目的的思想。

那麼，內山俊彥在《荀子》一書所言：在《荀子·天論篇》中有對「天」、「人」運轉

的思想，⁶¹是否並不存在呢？

第二，假定《荀子》的「天人之分」對「天」和「人」的評價，是單純地討厭莊子學派的「天人」關係論，並反駁之，且只是推翻其對「天」之肯定、重視和否定、輕視「人」的話，則說不定變成重視、肯定「人」，而相反地輕視、否定「天」的結果。但是，實際上並沒變成那樣的結果，《荀子》的「天人之分」，特別是〈天論篇〉的「天人之分」的「天」是與「人」並列地非常被重視的。

這是爲什麼呢？可想到的原因和理由有各種，但其原因和理由之一，是否也有這樣的情況呢？即《荀子·天論篇》自莊子學派的「天」之思想受到強烈的影響，將其充分地消化完全變作囊中物，並且對其抱持相當的親近感和敬意。尤其已引用了幾次的《荀子·天論篇》，對「天」給予很高的評價之一文中

⁶¹ 請參看注釋44及59。

不爲而成，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。

和如下之文中

大巧在所不爲，大智在所不慮。

看到附著了濃厚的道家色彩後，我想上面所舉的原因、理由之一，也未必是荒誕無稽吧！

如果是這樣的話，則具有上述情況背景的《荀子·天論篇》，我想可能是荀子遊學於齊國稷下的時代，與莊子學派接觸中，在該地成書之文章吧！

第三，試把目光轉到《荀子·性惡篇》的「性偽之分」並檢討之，則內山俊彥《荀子》一書中說：

認爲對「性」，「偽」運轉，同樣地對「天」，「人」運轉。

其前半部分，的確如其所指出。^⑫例如：《荀子·性惡篇》的開頭作

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉。順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉。順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分（文）亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

故枸木必將待槩括烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。今人無師法，則偏險而不正。無禮義，則悖亂而不治。古者聖王以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，使皆出於治，合於道者也。今之人，化師法，積文學，道禮義者，爲君子。縱性情，安恣睢，而違禮義者，爲小人。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

此文章是以「天人之分」這個總論之出現在人類這個具體的領域的各論之「性偽之分」爲前提，並訴說使用以「聖人之偽」而做的「禮義」「法度」等^⑬欲「矯飾、擾化」

^⑫ 同前註。

^⑬ 關於「禮義」「法度」等，來自「偽」，《荀子·性惡篇》作：

問者曰：「人之性惡，則禮義惡生。」應之曰：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而爲器，然則器生於工（陶）人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於衆，其不異於衆者，性也。所以異而過衆者，偽也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是則兄弟相拂奪矣。且化禮義之文理，若是則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。」

明言了「禮義法度」是將「性」作爲所給予的素材，但皆係「聖人之偽」之作。

「人之情性」。此時，《荀子》中的「人」對「天」起作用，正確地說，應該看到「偽」對「性」起作用的能動性積極性吧！

《荀子·性惡篇》提倡如此地「人」、「偽」的能動性積極性，不用說，如同
人之性惡，其善者偽也。

與已反覆了好幾次高舉的標語有密切的關係。在此，「性」「天」被評價為「惡」，並被否定、輕視，相反地，「偽」「人」被評價為「善」而受肯定、重視。然而這卻是《荀子·天論篇》中沒包含的思想，因此，我們必須說〈天論篇〉和〈性惡篇〉之間有一些齟齬、相異。

而且，將「性」視為「惡」來否定，將「偽」視為「善」來肯定的這個思想，同時也是就在上面的第二所敘述的莊子學派的「天人」關係論中，僅單純地推翻了肯定、重視「天」和否定、輕視「人」這形式而已。在此，《荀子·性惡篇》對莊子學派實際上的反對和批評，與〈天論篇〉比較，無疑地是加強了。⁶⁴試推測其原因和理由，則可否考慮也有這樣的情況，即：《荀子·性惡篇》已在離莊子學派諸思想相當遠的距離，且大致完全擺脫了其「天人」關係論的影響。

若是這樣的話，則具有上述情況背景的《荀子·性惡篇》，是否是荀子離開齊國稷下，赴楚國蘭陵後，在該地渡過晚年時成書之文章呢？⁶⁵

最後，針對上述第四個特徵而言，至戰國末期以後，發生在莊子學派的「天人」關係論的幾個變化，大體上是來自以荀子和其週邊（即荀子學派）的「天人之分」為始的諸思想之批判性的壓力和啟發性的刺激下所發生的變化。——但是，關於這個問題要進行詳細的分析，將離開本稿所期的目的，故在此從略。

三、《荀子》的「天人之分」和〈窮達以時〉

（一）《荀子》的「天人之分」和〈窮達以時〉的共通點

〈窮達以時〉的基本思想「天人之分」，筆者已在上篇（貳〈〈窮達以時〉之「天人之分」〉）詳細論述了。亦即在本篇第一、二節（參、一〈《荀子》「天人之分」的概念〉；二〈《莊子》的「天人」關係論和《荀子》的「天人之分」〉）所檢討的，其與《荀子·天論篇》的「天人之分」思想，內容大致相同。

⁶⁴ 《荀子·天論篇》中大量包含假《老子》《莊子》的思想和表現，卻完全不出現在〈性惡篇〉，這也可以舉為其證據之一。

⁶⁵ 在上面也引用的《荀子·性惡篇》中也反覆登場好幾次的標語：
人之性惡，其善者偽也。

此文章作法，在其執拗、頑固上，比起中年期以前的思想家，反倒較適合老年期的思想家。

第一，〈窮達以時〉的「天」和「人」的概念，是在包括諸領域的整個世界中，人類所行的作為，即人為所及範圍之外的事象為「天」，相反地，人為所及範圍之內的事象為「人」。

這些不僅可在〈窮達以時〉開頭所揭示的「天人之分」之原理論中看到，且是整個〈窮達以時〉中大體上始終存在，可感取到的兩項對立的概念。例如：在上篇貳、三（〈窮達以時〉和《呂氏春秋·慎人篇》）所指出的

舜耕於鬲山、陶拍於河匠。

邵繇衣胎蓋、帽經冢巾、釋版築。

邵望為臧棘津、戰監門棘地、行年七十而屠牛於朝歌。

管夷吾拘繇束縛、釋桎梏。

百里奚餽五羊、為伯牧牛、釋板棧。

孫叔三斥邠思少司馬。

驥軛張山、騏塞於邵棘、非無體壯也。★

都被放在「人」之位置上，而

立而為天子、遇堯也。（舜）

而佐天子、遇武丁也。（邵繇）

舉而為天子師、遇周文也。（邵望）

而為諸侯相、遇齊桓也。（管夷吾）

而為朝卿、遇秦穆。（百里奚）

出而為令尹、遇楚莊也。（孫叔）

初治鹵，後名揚，非其德加。子胥前多功、後戮死、非其智衰也。（虞丘、子胥）

窮四海致千里、遇告古也。（驥、騏）

都被放在「天」之位置上。如此地在具體的思考「天」和「人」這一點，〈窮達以時〉的「天人之分」，可說大體上與《荀子·天論篇》的「天人之分」是相同的。

第二，〈窮達以時〉的「天人之分」最致力重點在：包括「自然、人類、社會」的整個世界，都是與「人類、社會」有關的倫理、政治的領域。在這一點，〈窮達以時〉大體上與《荀子·天論篇》相同，確實如同在〈窮達以時〉第三章、第四章所見：

驥軛張山、騏塞於邵棘、非無體壯也。窮四海致千里、遇告古也。…〔芷蘭生於深林，非以無人〕嗅而不芳。無蒼根於坵山石、不為〔無人不〕☐

★編者按：為便於排版印刷，本小節內引用之簡文，一概採用通行字體，讀者如需要嚴格隸定之釋文，請參考本文上篇，《古今論衡》4（2000），頁59-61。

並非沒有列舉到「自然現象、自然存在」的情況，但這也並非對「自然現象、自然存在」特別抱持關心，而應理解為「人類、社會」的倫理、政治之比喻。

第三，〈窮達以時〉的基本思想是，「天」依然極為重要，但「人」與其並列也很重要，或者「天」在某個管轄範圍內極重要，而「人」也在別的管轄範圍內非常重要。對此，《荀子·天論篇》的「天人之分」，則收復因「天」被奪去的「人」之失地，或以「人」和「天」和平共存為其目的，在這一點，〈窮達以時〉也與《荀子·天論篇》大體上相同。

第四，可以指出〈窮達以時〉受到道家尤其莊子學派比較強的影響。例如〈窮達以時〉第四章：

善否己也、窮達以時。德行一也、譽毀在旁。聲之代、毋之白。

似乎受到《莊子·德充符篇》的影響：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。

（本文上篇貳、一〈〈窮達以時〉之構成及其邏輯上的展開〉之注釋⑩引用過）

又本文上篇貳、三〈〈窮達以時〉和《呂氏春秋·慎人篇》〉引用的《莊子·山木篇》：

始用四達，爵祿竝至而不窮，物之所利，乃非己也。吾命有在外者也。

必定也與〈窮達以時〉之間有往來關係而形成的。在這一點，〈窮達以時〉與《荀子·天論篇》大體上同樣受到莊子學派「天」論的強烈影響。

（二）《荀子》的「天人之分」和〈窮達以時〉的相異點

雖然如此，《荀子·天論篇》的「天人之分」和〈窮達以時〉的「天人之分」之間，筆者卻發現了圍繞著某個重大的問題，有相異之處，那就是對「時」的評價。

《荀子·天論篇》有如下一段：

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。」時邪。曰：「繁啓蕃長於春夏，畜積收臧於秋冬，是又禹桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非時也。」地邪。曰：「得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也。禹以治，桀以亂。治亂非地也。」詩曰：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」此之謂也。

這是將「治亂」這個屬於「人類、社會」領域的事象，規定為「人」而不是「天、

時、地」，是《荀子·天論篇》中典型的「天人之分」思想之一的表現。在此，「時」與「天」、「地」並列被放在「天」、「地」系列，即被放在性質為「天」之中，但是，卻以對「治亂」沒任何影響，而完全切斷了與「治亂」的關係。⁶⁶對此，〈窮達以時〉第一章：

有其人，亡其世，雖賢弗行矣。苟有其世、何難之有哉。

又第四章：

善否己也、窮達以時。德行一也、譽毀在旁。聲之代、毋之白。不釐。窮達以時，幽明不再。故君子悼於反己。■

與《荀子·天論篇》同樣地，規定與「人類、社會」領域有關的「世」和「時」為屬於「天」之性質，但是卻與《荀子·天論篇》相異，承認這些具有左右「行」和「窮達」的力量。在這一點，顯然〈窮達以時〉是比《荀子·天論篇》，更近於後代的《呂氏春秋·慎人篇》、《荀子·宥坐篇》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言篇》、《孔子家語·在厄篇》。若是這樣的話，〈窮達以時〉是否是《荀子·天論篇》的「天人之分」問世不久後，在其影響下由荀子的後學所成書之文獻呢？

本篇參、一／參、二（《荀子》「天人之分」的概念）及《莊子》的「天人」關係論和《荀子》的「天人之分」）引用過的《荀子·天論篇》，也有如下之一段：

……望時而待（待）之，孰與應時而使之。……故錯人而思天，則失萬物之情。

此段文章是將「望時而待（待）之」認為是莊子學派的「天」的立場，或偏重「天」之立場，而將「應時而使之」認為是《荀子》自己的「天人之分」的立場，或正當地重視「人」的立場。據此可以判斷「時」究竟指「天」還是指「人」。那麼，〈窮達以時〉論述的「世」、「時」，是指「天」還是指「人」呢？與其說是「人」之「應時而使之」，不如說是「天」之「望時而待（待）之」吧！

可是檢查後代的五文獻，可以發現《呂氏春秋·慎人篇》：

⁶⁶ 在《荀子·天論篇》，除了本文所檢討的以外，如同在貳、二〈與〈窮達以時〉相關的文獻〉中所引用的，有如下之一文：

楚王後車千乘，非知也。君子啜菽飲水，非愚也。是節然也。若夫心〈志〉意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。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。故君子之所以日進，與小人之所以日退，一也。君子小人之所以相縣者，在此耳。

我想此「節」之概念，具有大體上與「時」相同之內容，但由在下文被替換為「其在天者」的句子，也許是與「天」大致相同意思，或是內涵於「天」之下的下位概念。作者將「楚王後車千乘」的榮達和「君子啜菽飲水」的貧窮這個屬於「人類、社會」領域的事象，規定為「節」，即屬於「天」之性質，而且承認其具有左右榮達和貧窮的力量。（可是卻主張不須「羨慕」那樣的在「天」的「楚王後車千乘」的榮達，而應「尊敬」在「我」「己」的「夫心〈志〉意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古」的「人」，在客觀上整體上是以「天」和「人」之和平共存為目標，在主體上實踐上，則比起「天」較重視「人」。由上述各點，此段落較《荀子·天論篇》的中心部分，更接近後代的〈窮達以時〉和《呂氏春秋·慎人篇》。說不定可以說關於《荀子·天論篇》的「時」和「節」的思想，還停留在兩面價(ambivalent)的階段。

舜之耕漁，其賢不肖與爲天子同。其未遇時也，以其徒屬，掘地財，取水利，編蒲葦，結罟網，手足胼胝不居，然後免於凍餒之患。其遇時也，登爲天子，賢士歸之，萬民譽之，丈夫女子，振振殷殷，無不載說。舜自爲詩，曰：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」所以見盡有之也。盡有之，賢非加也。盡無之，賢非損也。時使然也。

這也可說是「望時而待（待）之」之意。又，在《荀子·宥坐篇》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言篇》三文獻中，分別有以下的段落：⁶⁷

故君子博學深謀，修身端行，以俟其時。（《荀子·宥坐篇》）

故君子務學脩身端行，而須其時者也。（《韓詩外傳》卷七）

故君子疾學修身端行，以須其時也。（《說苑·雜言篇》）

這些皆屬《荀子·天論篇》所貶抑的「望時而待（待）之」，當無異議。光憑這一點，也可判斷〈窮達以時〉去《荀子·天論篇》已遠，較接近後代的五種文獻吧！⁶⁸

肆、結論

一、〈窮達以時〉之成書

根據以上所檢討之事項，記下有關〈窮達以時〉成書的總結，作爲大概的結論。我認爲《荀子·天論篇》「天人之分」的思想，是戰國時代後期，遊學於齊國稷下的荀子，與莊子學派接觸後，雖受到其「天人」關係論很深的影響，但荀子卻掀起推翻他們的否定「人」，轉爲肯定「人」之思想革新中，在齊地形成該思想的。

〈窮達以時〉是《荀子·天論篇》問世不久後，在其影響下大體上忠實地繼承「天人之分」的思想，然後由荀子的後學揮筆成書之文獻吧！成書之地則與其是楚國蘭陵，反倒是能讓荀子從莊子學派的「天人」關係論之影響，幾乎完全自由的那以前的齊國稷下較合適。

雖然大體上忠實地繼承了《荀子·天論篇》「天人之分」思想，但是〈窮達以時〉也有修改了《荀子·天論篇》「天人之分」思想的地方，關於這一點，〈窮達以時〉較《荀子·天論篇》更接近後代的《呂氏春秋·慎人篇》、《荀子·宥坐篇》等，此

⁶⁷ 《孔子家語·在厄篇》，沒能找到類似的文章。

⁶⁸ 《荀子》以後，從戰國最末期至前漢初期，在以荀子學派的「天人之分」爲始的儒家等的「天人」關係論，開始發生了顯著的變化。關於這個問題，請參看拙論〈儒家の「三才」と《老子》の「四大」〉（《中村璋八博士古稀紀念東洋學論集》，汲古書院，1995年12月），三〈荀子以後の「三才」その（一）〉及び四〈荀子以後の「三才」その（二）〉，頁8-13。

事已如前所述。因此，我們可以認為〈窮達以時〉的成書年代，是在《荀子·天論篇》的成書年代至《呂氏春秋》編纂年代（西元前239年至235年）之間。

二、荀子之生涯和事蹟

那麼，荀子在其生涯和事蹟中，自何時住在齊國稷下，然後到何時為止在該地活動，又，何時去齊前往楚國蘭陵的呢？——這對筆者而言是非常困難的問題，也覺得要得到正確的解答幾乎是不可能的事。在此，僅由弄清〈窮達以時〉之成書年代和地點等這個觀點，簡單地介紹兩位具代表性的研究者之見解，並以此為基礎加上若干的檢討。

（一）有關荀子生涯和事蹟之先行見解

根據內山俊彥《荀子》（前引）一書，荀子的生涯和事蹟之概要如下：

荀子在西元前314年時生於趙，前265年前後，即齊襄王（在位期間為西元前284年～前265年）末年或王建（在位期間為西元前264年～前220年）初年，以五十歲之齡訪齊。在國都臨淄的稷下，被三推為祭酒（最長老）等，在齊國度過了約十年的期間。然而，他似乎遇到必須離開該國的命運，前255年，即楚考烈王（在位期間為西元前262年～前238年）八年，荀子去齊赴楚，不久春申君任命他為蘭陵令。而且在離考烈王薨的前238年不太遠的某年，卒於蘭陵之地。⁶⁹

因此，若根據內山俊彥，荀子大概在西元前265年前後～前255年的十年間，在齊國稷下活動，同時自西元前255年～前238年稍後的十數年間，在楚國蘭陵生活。

不過，在這類問題做過前驅工作的錢穆，結論與內山俊彥相差很多：

荀子在西元前339年時生於趙，在前325年時，即齊威王（在位期間為西元前357年～前320年）晚年，以十五歲初次游學於齊。前320年時，即燕王噲（在位期間為西元前320年～前316年）元年一度離齊赴燕，但不久在前316年時，去燕返齊，其後，成為齊國稷下的列大夫。前286年，即齊湣王（在位期間為西元前300年～前284年）十五年至十六年間，因遭讒言，去齊移楚，不久在前284年，被任命為蘭陵令。其後，到襄王（在位期間為西元前283年～前265年）時代，前278年時，再回到齊國稷下，成為其老師。以後至襄王薨為止，三度成為祭酒。前265年，襄王薨，王建即位後，荀子去齊游於秦。前261年時，自秦歸出生地趙國。前257年，在趙孝成王（在位

⁶⁹ 內山俊彥，《荀子》（上引），I章〈荀子の生涯とその時代〉、2「戦國最後の儒家——荀子の生涯」、
「姓名、生年」、「齊國にて」、「蘭陵の令」、「晩年と死」，頁39-41，49-51，54-56，63-65。

期間為西元前265年～前245年）面前議兵為止，尙能證實荀子的生存，但其後是否還活著則不明，其弟子李斯入秦的西元前257年至前247年似已卒的樣子。^⑩

因此，根據錢穆則荀子在西元前325年時～前320年時，前316年～前286年，前278年時～前265年共三次，合計約五十年間留在齊。又西元前286年～前278年時的九年間，在楚度過。

但錢穆以上的見解，是在資料操作上，相當勉強的情況下獲得的。

第一，亦即他將能相當信賴的古資料，例如：《荀子》《韓非子》《史記》等之記事，和與之相較信賴性較低的後來的資料，如劉向的《孫卿書錄》、《鹽鐵論》、《風俗通》等的記事，同列地放在資料性的價值上，並且恣意地引用這些資料來描繪荀子的生涯和事蹟。

第二，錢穆將《史記·荀卿列傳》：

荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。

即荀子到齊國稷下游學的年齡「五十」，認為是錯誤而改為「十五」。而且將此「游學」的年代，無視《史記·荀卿列傳》的文脈，而認為是「威王晚世」，其結果不得不將荀子描繪為非常長壽的人，而陷於不合理。

第三，《史記·荀卿列傳》：

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。

他幾乎不信賴有關荀子與楚國關係的記事，他不按文字理解，因此或是輕視荀子與楚春申君、李斯的關係，或排斥明文有的「因葬蘭陵」，反而說歸返出生地的趙。僅終於提出這樣稀奇的見解。

（二）荀子的生涯和事蹟

荀子這位思想家比較完整的傳記，最早見於《史記·荀卿列傳》。如上所述，在描繪荀子的生涯和事蹟的資料中，應優先採用比較能信賴的古書如：《荀子》、《韓非子》、《史記》等，其中《史記·荀卿列傳》必須優先檢討。

在此，在與下面行文有關的範圍內，筆者略述荀子之生涯和事蹟，主要的材料來自《史記·荀卿列傳》：

荀卿，趙人。年五十始來游學於齊。駢衍之術迂大而閎辯。爽也文具難施。淳

⑩ 錢穆，《先秦諸子繫年》（上冊、下冊）（香港大學出版社，1956年6月增訂初版），一〇三「荀卿年十五之齊攷」、一三六「荀卿自齊適楚攷」、一四〇「春申君封荀卿為蘭陵令辨」、一四三「荀卿齊襄王時為稷下祭酒攷」、一四九「荀卿赴秦見昭王應侯攷」、一五一「荀卿至趙見趙孝成王議兵攷」、一五六「李斯韓非攷」，頁333-335，424-425，431-434，437-438，458-459，460-461，477-480。

于髡久與處，有得善言。故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭，炙轂過髡。」田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。

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，序列數萬言而卒。因葬蘭陵。

根據此記事，荀子出生在趙國。生年為西元前315年前後。——他「游學」於齊的年代，由下文可判斷為襄王（在位期間為西元前283年～前265年）末年或下一位的王建（在位期間為西元前264年～前220年）初年，即前265年或前264年，因此由此倒數，追溯到「五十」年前，則得西元前315年前後的年代。

始游學於齊，是在「年五十」時。錢穆懷疑該項記事為「年十五」之誤，反而是錯的。

因為第一，若正確的是「年十五」的話，則《史記·荀卿列傳》會做其他種種列傳的寫法，似也可將荀子描寫為趙國早熟的秀才樣子，但卻完全沒有那樣的描寫。^①

第二，錢穆將荀子以後再三赴齊的事實放在念頭，所以解釋作司馬遷使用「始」之詞，但這也是錯誤。這「始」是就在下面的「來游學」的副詞，他並沒有再三到齊「來游學」的事實，同樣這是否須解釋為強調荀子不尋常的晚學（再者是熱忱）之詞，即到了「年五十」才到世界的文化、學問的中心地來留學。

第三，若照原文作「年五十」的話，則下文作

田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師。

則可認為是適合的年齡設定。

此游學，據《史記·荀卿列傳》：

田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師。

可判斷為襄王末年或王建初年，即西元前265年或前264年。此時以後至前255年為止，荀子基本上在齊生活，其間被尊為最長老，被任為「列大夫」，三度成為「祭酒」。

可是，由於遭到某齊人的讒言，荀子去齊適楚，受到春申君的庇護，被任命為蘭

①《劉向·孫卿書錄》作如下之描寫：

是時，荀卿有秀才，年五十，始來游學。

可認為這是後代加以潤色的。

陵令。這期間的情形，《史記·荀卿列傳》敘述如下：

齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。

又，《春申君列傳》亦有如下之一段記載：

春申君既相楚，是時齊有孟嘗君，趙有平原君，魏有信陵君，方爭下士，招致賓客，以相傾奪，輔國持權。

春申君爲楚相四年，秦破趙之長平軍四十餘萬。五年，圍邯鄲。邯鄲告急於楚，楚使春申君將兵往救之，秦兵亦去，春申君歸。春申君相楚八年，爲楚北伐滅魯，以荀卿爲蘭陵令。當是時，楚復彊。

若根據該記載，則荀子適楚成爲蘭陵令，是在春申君成爲楚相的八年，即西元前255年。

不久在西元前238年，因發生春申君被李園殺害之事件（《史記·春申君列傳》），又如同在《荀卿列傳》之記載：

春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。

失去庇護者的荀子也被免了蘭陵令之職，之後就那樣在蘭陵蓋房子，度過餘生，卒於該地的樣子，但卒年不明。

以上是筆者主要採用《史記》的記事作爲資料，略述了荀子的生涯和事蹟，其結果確認了先前介紹的內山俊彥的見解是正確之事。^⑫

（三）《荀子》「天人之分」中的齊和楚

以上所略述的荀子之生涯和事蹟中，他在齊（西元前265年或前264年～前255年）和楚（西元前255年～前238年以後）之體驗，與《荀子》「天人之分」的思想具有什麼樣的關係呢？——這恐怕也是只有舉幾個客觀的大形勢之狀況證據，進行含糊的議論之方法的問題，但也是左右《窮達以時》之成書年代、場所等的問題，故以下，就注意到的兩、三點列舉資料來檢討。

第一、荀子出生於趙國。他在西元前315年前後—前265年前後的五十年間在趙國度過。可是，戰國末期黃老思想最初誕生在趙國，這是屬於比較熟爲人知的事實。^⑬該黃老思想的派系描寫於《史記·樂毅列傳》的論贊，其派系如下：

太史公曰：「始齊之蒯通及主父偃讀樂毅之報燕王書，未嘗不廢書而泣也。樂臣〈巨〉公學黃帝老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期

⑫ 附帶一提，在現代日本爲《荀子》研究先驅者的重澤俊郎《周漢思想研究》（弘文堂書房，1943年8月）〈荀況研究〉、〈荀況の稱號年代著作等に就いて〉，頁49-55，已表明了類似的見解。

⑬ 有關「黃老」概念之筆者的見解，已記載於拙著《老莊思想》（前引），4〈「黃老」から「老莊」を経て「道家」へ〉，頁80-99。

生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣〈巨〉公，樂臣〈巨〉公教蓋公。蓋公教於齊高密膠西，為曹相國師。」

在這個派系中，被視為黃老思想創始第一代的河上丈人之實在性極為可疑，是後世假托的人物無誤。又即使懷疑第二代的安期生的實在性，^⑭但至少第五代的樂巨公和第六代的蓋公這兩人，是可以充分地弄清其實在性的人物，且以黃老思想家活動的情況，被寫在《史記》等書上。^⑮若由這點推測，則第三代的毛翕公和第四代的樂瑕公在戰國後期的趙國展開了黃老思想的活動之事實，大概不須懷疑吧！荀子生在這個

^⑭ 關於安期生這個人物缺乏實在性，請參考金谷治教授《秦漢思想史研究》（加訂增補版）（平樂寺書店，1981年8月）第二章〈漢初の道家思潮〉、第三節「黃老の術について」（二），頁165-170。安期生，其名見於《史記·孝武本紀》〈封禪書〉、〈田儼列傳〉等。《史記·孝武本紀》〈封禪書〉作：

（李）少君言上曰：「祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見。見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生。安期生食巨棗，大如瓜。安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。」於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊為黃金矣。

（引用據〈封禪書〉，以下亦同），又〈孝武本紀〉、〈封禪書〉作：

欒大，膠東宮人，故嘗與文成將軍同師，已而為膠東王尚方。……天子既誅文成，後悔其蚤死，惜其方不盡。及見欒大，大說。大為人長美，言多方略，而敢為大言，處之不疑。大言曰：「臣常往來海中，見安期羨門之屬。願以臣為賤，不信臣。又以為康王諸侯耳，不足與方。臣數言康王，康王又不用臣。臣之師曰：「黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，僊人可致也。」然臣恐效文成，則方士皆菴口，惡敢言方哉。」上曰：「文成食馬肝死耳。子誠能脩其方，我何愛乎。」

又〈孝武本紀〉、〈封禪書〉作：

（公孫）卿因嬖人奏之。上大說，乃召問卿。對曰：「受此書申公，申公已死。」上曰：「申公何人也。」卿曰：「申公，齊人。與安期生通，受黃帝言，無書，獨有此鼎書。曰：『漢興復當黃帝之時。』……」

又，同樣〈田儼列傳〉的論贊作：

蒯通者，善為長短說，論戰國之權變，為八十一首。通善齊人安期生，安期生嘗干項羽，項羽不能用其策。已而項羽欲封此兩人，兩人終不肯受，亡去。

^⑮ 有關蓋公的事，《史記·曹相國世家》記載如下：

孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參為齊丞相。參之相齊，齊七十城。天下初定，悼惠王富於春秋。參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公。蓋公為言治道貴清靜，而民自定，推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術。故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。

又如同〈太史公自序〉，作：

自曹參薦蓋公言黃老，而賈生晁錯明申商、公孫弘以儒顯，百年之間，天下遺文古事，靡不畢集太史公。

蓋公是教授曹參（在職期間為西元前201年-前193年）「黃老術」的人，而曹參於惠帝元年（西元前194年）以齊丞相在任。又，關於蓋公請參看金谷治，《秦漢思想史研究》（加訂增補版）（前引）第二章〈漢初の道家思潮〉，第三節「黃老の術について」（一），頁154-155。樂巨公是戰國中期樂毅的子孫，根據《史記·樂毅列傳》，則說：

其後二十餘年，高帝過趙問：「樂毅有後世乎。」對曰：「有樂叔。」高帝封之樂鄉，號曰華成君。華成君，樂毅之孫也。而樂氏之族有樂瑕公樂臣〈巨〉公。趙且為秦所滅，亡之齊高密。樂臣〈巨〉公善修黃帝老子之言，顯聞於齊，稱賢師。

又，他在《史記·田叔列傳》亦登場如下：

田叔者，趙陘城人也。其先，齊田氏苗裔也。叔喜劍，學黃老術於樂巨公所。叔為人刻廉自喜，喜游諸公。趙人舉之趙相趙午，午言之趙王張敖所，趙王以為郎中。數歲，切直廉平，趙王賢之，未及遷。

他教田叔的時期，似乎是張敖在趙王在位的西元前202年-前199年以前之事。

世上以來過了五十個年頭，在趙國接受了成爲其後基礎的思想和學問的訓練，而在趙國正好這樣的道家系統的思想新誕生了，且開始展開了活躍的活動。若是這樣的話，荀子在這段期間是否自黃老思想受到了某種刺激和衝擊呢？——而且，此青年時代，在趙國受到了黃老之刺激和衝擊一事，亦形成了後來《荀子·天論篇》的「天人之分」自道家接受思想性的影響之可能之基礎。

第二、荀子留在齊國稷下的期間，是西元前265年前後～前255年的約十年間。這時期稷下的文化、學問活動已過了威王、宣王時代的最高點，已經逐漸朝向衰退，乃無可懷疑之事，但即使如此，火焰也並非完全消滅，文化、學問的餘燼則仍持續煙燒，其火種也勉強維持著。^{①⑥}

在稷下進行文化、學問活動的團體（即學派）有道家系統，其思想家們的數目也不少，其活動也很活躍。關於此事，始於具先驅性的武內義雄《老子と莊子》之第六章〈齊における道家思想〉^{①⑦}和郭沫若《十批判書》的〈稷下黃老學派的批判〉，^{①⑧}至（注釋^{①⑥}引用的）最近白奚的《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，^{①⑨}是多數的論著所指出之點。

因此，可說荀子從他們汲取豐富地思想性的營養之可能性極高。就《荀子》書來思考時，一方面在全書各處使用了道家的思想和表現，如：「有天有地，而上下有差。」（〈王制篇〉）和「虛壹而靜」（〈解蔽篇〉）等；另一方面再三地批評道家系統的思想家們，如：老子（〈天論篇〉）、莊子（〈解蔽篇〉）、慎子（〈非十二子篇〉、〈天論篇〉、〈解蔽篇〉）、田駢（〈非十二子篇〉）等，我想像這是因爲荀子日常即不斷地親近道家系統的書籍，並與道家系統的思想家們交往的緣故，是否不致太離譜呢？——而且包圍荀子的這個思想性的環境，成爲荀子在〈天論篇〉的「天人之分」（又，荀子的後學在〈窮達以時〉）可能自道家接受思想性的影響的直接要因。

第三、荀子居住在楚國蘭陵的期間，爲西元前255年前後～前238年後之大略十八年間。這段期間在楚國蘭陵入荀子門下，受其教者，有韓非和李斯兩人。《史記·韓非列傳》作：

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以爲不如非。

又《荀卿列傳》作：

李斯嘗爲弟子，已而相秦。

①⑥ 白奚，《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》（生活、讀書、新知三聯書店，1998年9月）第三章〈稷下學宮的盛衰〉，四「衰落、中興與終結」，頁49-53。

①⑦ 武內義雄，《老子と莊子》（全集本，角川書店，1978年9月），第六章〈齊における道家思想〉，頁68-79。

①⑧ 郭沫若，《十批判書》（全集本，人民出版社，1982年9月）〈稷下黃老學派的批判〉，頁155-187。

①⑨ 白奚，《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》（上引），第六章〈稷下的主流學派黃老之學〉，頁92-153。

同樣《李斯列傳》作：

李斯者，楚上蔡人也。……乃從荀卿學帝王之術。學已成，度楚王不足事，而六國皆弱，無可為建功者，欲西入秦。辭於荀卿曰：「斯聞得時無怠，今萬乘方爭時，游者主事。今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳騫之時，而游說者之秋也。處卑賤之位而計不為者，此禽鹿視肉，人面而能彊行者耳。故託莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困。久處卑賤之位，困苦之地，非世而惡利，自托於無為，此非士之情也。故斯將西說秦王矣。」

首先關於韓非。

第一、是形成韓非法治思想之基礎的，有關人類本性的思想，即理解為人類誰也有追求安利，逃避危害的想法，這是在其師荀子性惡說之影響下而成的，在今日這可說是不動的定說。^⑩例如《韓非子·五蠹篇》：

民之政〈故〉計，皆就安利，如辟危窮。今為之攻戰，進則死於敵，退則死於誅，則危矣。棄私家之事，而必汗馬之勞，家困而上弗論，則窮矣。窮危之所在也，民安得勿避。故事私門，而完解舍，解舍完則遠戰，遠戰則安。行貨賂而襲當塗者，則求得，求得則利。安利之所在，安得勿就。是以公民少而私人眾矣。

又，〈姦劫弑臣篇〉作：

國有擅主之臣，則群下不得盡其智力，以陳其忠，百官之吏，不得奉法以致其功矣。何以明之。夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今為臣盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害。為姦利〈私〉以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤。人焉能去安利之道，而就危害之處哉。治國若此其過也，而上欲下之無姦，吏之奉法，其不可得亦明矣。

又，請看〈難二篇〉作：

好利惡害，夫人之所有也。賞厚而信，人輕敵矣，刑重而必，夫人不北矣。長行徇上，數百不一，喜利畏罪，人莫不然。

這些見於先前引用過的《荀子·性惡篇》（本篇參、二節）：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉。順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉。順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。……用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

^⑩ 請參看例如木村英一，《法家思想の研究》（弘文堂書房，1944年3月），第四章〈韓非子〉第三節「思想的特徵」，頁152-153，及內山俊彥《中國古代思想史における自然認識》（上引），第五章〈韓非と《呂氏春秋》〉一「韓非」，頁118-121等。

又，注③所引用的同〈性惡篇〉作：

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。

由來自荀子有關人類本性的思想，且依據它，再施以韓非流的修正，此事是否很明白呢？

而且，與《荀子·天論篇》之間有若干分歧、相異的〈性惡篇〉，其有關人類本性的思想，大體上被楚國蘭陵時代的弟子：韓非所繼承，此事實應是決定〈天論篇〉和〈窮達以時〉成書年代的下限。

第二、是在被視為是韓非後學的著作《韓非子·難勢篇》^⑧中，表明了如下之思想，即：關於被定位為政治統治中重要位置的「勢」，認為「自然」得到的「勢」為不可，並否定之，反而只肯定「人之所設」，即人為的追求的「勢」。^⑨

復應之曰：「其人以勢為足恃以治官。客曰：「必待賢乃治。」則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也。〔今曰：『堯舜得勢而治、桀紂得勢而亂。』吾非以堯舜為不然也。雖然，非一人之所得設也。〕夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也。桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者，則不可亂。而勢亂者，則不可治也。」此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言〔勢〕，謂人之所得勢〈設〉也而已矣。賢何事焉。」

這段文章，可認為是比較忠實地再現韓非自身的思想，可捕捉為依據具有否定「自然」要素的《荀子·性惡篇》的思想，再施以韓非流的修正的吧！^⑩

而且，〈性惡篇〉的「人」對「天」工作的能動性、積極性，大體上已被楚國時代的弟子韓非繼承這個事實，應也是決定不曾否定「自然」的〈天論篇〉和〈窮達以時〉成書年代的下限。

其次，關於李斯，如同在上引的《史記·李斯列傳》：

乃從荀卿學帝王之術。學已成，度楚王不足事，而六國皆弱，無可為建功者，

⑧ 雜亂無章沒有系統的《韓非子》五十五篇，分別推測其作者、成書年代、分類等的研究以木村英一，《法家思想の研究》（前引）、附錄〈韓非子考證〉，頁195-251，為優秀。

⑨ 關於「韓非認為政治的秩序並非自然地成立的」這個問題，內山俊彥，《中國古代思想史における自然認識》（上引），第五章〈韓非と《呂氏春秋》〉一「韓非」，頁116-122，有更多方面的論述，可作參考。

⑩ 在《韓非子》五十五篇中，包含了相當多受到道家思想影響的文章，是與本文所述面貌完全不同的，例如：與道家同樣肯定「自然」（〈喻老〉、〈安危〉、〈功名〉、〈大體〉諸篇），甚至廣泛地對黃老思想表明了贊同（其代表為〈解老篇〉、〈喻老篇〉）。但是，這些是韓非的後學或其周邊所做的工作，必須與韓非自身的文章作區別來處理。請參看木村英一，《法家思想の研究》（上引），附錄〈韓非子考證〉五「黃老思想に基いた韓非子後學」及六「比較的晚い韓非子後學の手に成った諸篇」，頁223-239。

欲西入秦。辭於荀卿曰：「斯聞得時無怠，今萬乘方爭時，游者主事。今秦王欲吞天下，稱帝而治，此布衣馳騖之時，而游說者之秋也。處卑賤之位而計不為者，此禽鹿視肉，人面而能彊行者耳。故託莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困。久處卑賤之位，困苦之地，非世而惡利，自托於無為，此非士之情也。故斯將西說秦王矣。」

欲去楚赴秦，向其師荀子告別時，所留下的話。其中認為作為「士」之處世態度，不應採「不為」、「無為」，包含了對「不為」、「無為」的批判。這是否原來是其師在楚國教給弟子的思想，而由弟子的口中擲回給其師，作為赴秦之理由呢？

然而，《荀子·性惡篇》完全沒有肯定「不為」、「無為」的情形，但〈天論篇〉則如同上面引用了好幾次，作：

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。

闇其天君，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。

故大巧在所不為，大知在所不慮。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，已其見知〈和〉之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。

和「為」同時肯定「不為」。⁸⁴

而且，〈性惡篇〉的處世態度為否定「不為」、「無為」的能動性、積極性，大體上已被楚國時代的另一位弟子李斯所繼承這個事實，也應是決定不曾否定「不為」的〈天論篇〉成書年代的下限。

⁸⁴ 附帶一提，《史記·李斯列傳》中還有李斯受教自荀子的教導，描寫如下：

斯長男由為三川守，諸男皆尚秦公主，女悉嫁秦諸公子。三川守李由告歸咸陽，李斯置酒於家，百官長皆前為壽，門廷車騎以千數。李斯喟然而歎曰：「嗟乎。吾聞之荀卿曰：『物禁太盛。』夫斯乃上蔡布衣，闔巷之黔首，上不知其駑下，遂擢至此。當今人臣之位無居臣上者，可謂富貴極矣。物極則衰，吾未知所稅駕也。」

此「物禁太盛」、「物極則衰」，乍看之下讓人覺得是來自《老子》之思想，但在《老子》的郭店楚簡本、馬王堆帛書本、今本（王弼本）皆沒出現。筆者認為反倒是來自戰國末期儒家開始著手研究的《周易》之思想。例如：今本《周易·繫辭下傳》作：

易窮則變，變則通，通則久。

構成其原型的馬王堆帛書《周易·繫辭篇》作：

易冬（終）則變，迥（通）則久。

又，〈要篇〉作：

道窮〔焉而產，道窮焉益。益之〕始也吉、汙（其）冬（終）也凶。損之始也凶，汙（其）冬（終）也吉。

另外，成於戰國末期至前漢初期的馬王堆帛書《周易》的諸傳，很多文章提倡謙抑之德，亦應一併注意。

若根據以上的檢討，則有關《荀子·天論篇》和《窮達以時》的成書，可作如下之結論。——《荀子·天論篇》的成書年代，是在荀子逗留齊國稷下的西元前265年前後～前255年之間。而《窮達以時》則在那稍後，由荀子的後學成書的吧！但這也是在荀子移至楚國蘭陵的西元前255年之前吧！

三、對郭店一號楚墓的下葬年代之疑問

郭店一號楚墓到底是何時下葬的呢？下葬年代很重要，此事不用再說，因為下葬年代是成為推測這次出土的諸文獻之成書年代和抄寫年代是何時的基礎。關於這個問題，中國的研究者已有見解，例如：湖北省荊門市博物館的劉祖信館長〈荊門楚墓的驚人發現〉說：⁸⁵

該墓的下葬時代應屬戰國中期偏晚。

又，湖北省荊門市博物館〈荊門郭店一號楚墓〉說：⁸⁶

綜上所述，從墓葬形制和器物特徵判斷，郭店M1具有戰國中期偏晚的特點，其下葬年代當在公元前4世紀中期至前3世紀初。

又，崔仁義教授〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉，則有更詳細且具體地敘述：⁸⁷

竹簡《老子》的入葬時間早於公元前278年。郭店1號墓位於以紀南城為中心的楚國貴族陵墓區，是楚國貴族墓（詳見文之《一》），而公元前278年，秦將白起拔郢，「燒先王墓夷陵。楚襄王兵散，遂不復戰，東北保於陳城。」楚都紀南城的廢棄，意味著楚國貴族集團的轉移和公墓區內楚國貴族墓葬的終止。同時，該墓出土的方形銅鏡與包山楚墓出土的方形銅鏡制作一樣，形制相同，紋飾一致，出土的漆耳環等也均與包山楚墓出土的同類同型器接近。包山二號墓入葬於公元前316年，郭店1號墓的入葬年代應與之不相上下，即約當公元前300年。

在今日的中國學界，似乎以最後的西元前300年前後的下葬之見解最為盛行。

然而，筆者根據以上所作之檢討，對於此盛行之見解，表示懷疑。

（1999年12月30日攔筆）

（2000年1月12日加筆、修正）

⁸⁵ 劉祖信，〈荊門楚墓的驚人發現〉（《文物天地》1995年第6期，1995年11月），頁3。

⁸⁶ 湖北省荊門市博物館，〈荊門郭店一號楚墓〉（《文物》1997年第7期，1997年7月），頁47。另外，荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（文物出版社，1998年5月）〈前言〉，頁1，也肯定地引用之。

⁸⁷ 崔仁義，〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉（《荊門社會科學》1997年第5期，1997年10月）四「竹簡《老子》的年代」，頁34。

上篇勘誤（本刊第四期）

- 一、註⑬(p.74) 原〈耕柱篇以下の五篇ゑらびに非儒篇〉，應改爲〈耕柱篇以下の五篇ならびに非儒篇〉。
- 二、註⑰(p.74) 原〈解説《淮南子》の成立—《史記》と《漢書》とそ讀んご—〉，應改爲〈解説《淮南子》の成立—《史記》と《漢書》とを讀んで—〉。
- 三、註⑳(p.76) 沼 正隆，應改爲沼尻正隆。
- 四、註㉒(p.77) 原〈世に傳へられこゐる孔子のことば〉，應改爲〈世に傳へられてゐる孔子のことば〉；原〈孔子に關する物語のことば〉，應改爲〈孔子に關する物語のうちのもの〉。
- 五、註㉗(p.78) 原内山俊彦《荀子》，「あと」，應改爲「あとがき」；原〈前書の〉，應改爲〈前書き〉。

編輯室啓事

本刊第四期刊出之〈明成化本說唱詞話刊於北京說獻疑〉，出現一些錯誤，特此更正，並向作者賈二強先生致歉。

40頁：圖下說明“明朝成化年間（1465-87）說唱詞話書影”圖文不符，當刪。

41頁第2行：“刊印碑記”當作“刊印牌記”；“即定明爲明…”作“即定名爲明…”。

第4行：“明成化本”之“本”字當刪。

第12行：“全相本話”當作“全相平話”。

第20行：“書名部分”後逗號當刪。

第24行：“向左”當作“左向”。

第25行：〈談明成話刊本《說唱詞話》〉當作《談明成化刊本「說唱詞話」》。

第27行：“全相本話武王”當作“全相平話武王”。

第28行：“三國”當作“三國志”。

42頁第27行：“江浙”當作“浙江”。

43頁第9行：“魚尾”當作“花魚尾”。

第20行：“包龍圖公斷”當作“包龍圖公案斷”。

第30行：“勤德唐”當作“勤德堂”。

44頁第14行：“王氏所說於”當作“王氏所說出於”。

第16行：“1924年”後逗號當作句號。

第17行：“1985年”當作“1958年”。

第18行：“北京杭州各地”當作“北京杭州二地”。

第19行：“1985年”當作“1989年”。