

《易傳》與《荀子》天人觀比較

趙衛東

1970年生，山東壽光人。

山東師範大學齊魯文化研究院教授，主要從事道教研究。

摘要

《易傳》與《荀子》在天人觀上有著明顯不同。《易傳》從道德角度規定“天”、“人”，《荀子》則從自然角度規定“天”、“人”。《易傳》主張“天人合德”，而《荀子》則主張“天人分職”。《易傳》有“天命之性”與“外在取法”兩種“天人合一”的模式，而《荀子》則只有“外在取法”一種模式。《易傳》的成聖方式是“窮理盡性以至於命”的內在超越之路，而《荀子》走的卻是“積善成聖”的外在超越之路。

關鍵字：《易傳》、《荀子》、天人觀、外在取法、內在超越

《易傳》與《荀子》天人觀比較

趙衛東

《易傳》^①與《荀子》^②是先秦儒家兩部重要典籍，按照戴君仁的說法，兩者作者時、地相近，可能是戰國晚期蘇、皖、魯、豫邊區一帶的南方儒者。^③然而，二千多年以來，兩者命運卻截然不同。《荀子》一直被視為儒家之“歧出”，未能得到應有的重視。《易傳》卻與《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》一起，成為思孟學派的重要經典，受到歷代學者的推崇。自上世紀八十年代以來，陳鼓應又提出《易傳》屬於道家之說，認為《易傳》與齊學關係密切，其部分篇章可能作於稷下學宮，^④而荀子作為稷下先生，曾三為學宮“祭酒”。不管是否同意陳先生的觀點，但學界目前幾乎都認同《易傳》與《荀子》曾受過道家思想的影響，尤其是在天人觀方面受道家思想影響更深。然而，《易傳》與《荀子》的天人觀並不完全相同。

一、道德天人與自然天人

在中國哲學史上，儒、道兩家皆以“天人合一”為最高人生境界，可以說，“天人合一”是中國哲學的一個基本特徵。張岱年曾言：“中國哲學有一根本觀念，即‘天人合一’。認為天人本來合一，而人生最高理想，是自覺的達到天人合一之境界。”^⑤然而，儒道兩家對“天人合一”的理解卻不同。儒家強調“以天證人”，重在“人”，所以荀子批評孟子“蔽於人而不知天”（《荀子·解蔽》）；道家強調“以人合天”，重在“天”，所以荀子批評莊子“蔽於天而不知人”（《荀子·解蔽》）。兩家關於“天人合一”的以上差異，源於它們對“天”、“人”的不同理解。儒家從道德角度規定“天”和“人”，而道家則從自然角度規定“天”和“人”。雖然《易傳》、《荀子》皆為儒家經典，但因《荀子》深受稷下道家思想影響，所以兩者對“天”、“人”的規定完全不

^① 《易傳》各篇非一時一人之作，且對於其作者與時代學界頗有爭論，但大多數學者認同其成書於戰國後期。

^② 《荀子》各篇並非一時之作，按照廖名春的說法，各篇作於荀子的不同時期，其云：“我們可以將荀子的著作大致分為三個時期：一是前 286 年遊學於齊前的作品，可考定的只有《不苟》篇；二是前 279 年以後至前 255 年以前荀子在稷下的作品，它們是《王霸》、《王制》、《正論》、《天論》、《勸學》、《修身》，還可加上《解蔽》、《榮辱》、《正名》、《性惡》、《禮論》、《樂論》；三是荀子前 255 年以後居於蘭陵時的作品，它們是《非相》、《臣道》、《君道》、《非十二子》、《成相》、《賦》，還可加上《富國》、《致士》、《君子》、《議兵》、《強國》、《儒效》反映的都是荀子前 255 年以前之事；《大略》反映的則各個時期都有；《仲尼》篇的前半篇反映的可能是其在稷下時的思想，後半篇反映的可能是其在蘭陵時的思想。”（廖名春：《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994 年，第 87 頁）除此之外，《荀子》中的有些篇章極有可能摻入了荀子後學的作品。對此，我們並不想作細緻的區分，而是以《荀子》一書為研究對象。

^③ 戴君仁：《談易》，臺北：臺灣開明書店，1961 年，第 28 頁。

^④ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，北京：商務印書館，2007 年，第 126—130 頁。

^⑤ 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版，1982 年，第 6 頁。

同。

在陳鼓應提出“道家主幹說”之前，《易傳》一直被視為正統儒家經典，因為其基本思想與思孟學派一致。比如，在對“天”、“人”的規定上，《易傳》與《中庸》、《孟子》如出一轍，即皆從道德意義上來理解“天”、“人”。《易傳》中天德主要體現在以下兩個方面：（一）生生不息。《象上》曰：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以禦天。”又曰：“至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。”乾為天，坤為地，乾元資始，坤元資生，天地具有生生不息之性，即“天地之大德曰生”（《繫辭》）“生”乃天地之內在本性，正是在此本性自不容已地作用下，萬物乃至人類纔得以生滅繁衍，所以“生”是《易傳》之“天”的首要品德。（二）健動不已。《象上》曰：“天行健，君子以自強不息。”《繫辭下》又曰：“夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知險。”在生生不息本性的驅動下，“天”又具有“健動不已”的品格。又曰：“大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也，時乘六龍，以禦天也。雲行雨施，天下平也。君子以成德為行，日可見之行也。”除生生不息外，天還具有健動不已的品格，以上“天行健”、“天下之至健”、“剛健中正”等皆是對天健動不已本性的描述。天雖然具有“生”、“健”等能動作用，但它並不是人格神。《繫辭下》曰：“子曰：天下何思何慮！日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。往者，屈也。來者，信也。屈信相感，而利生焉。”以上說明，《易傳》之“天”並非人格神的天，而是具有“生”、“健”本性的形上之天，即義理之天。

《序卦》曰：“有天地然後有萬物。有萬物，然後有男女。”萬物與人類皆天地所生，這便是中國哲學中“天生人成”的觀念。因人類乃天地所生，所以人類便具有與天地一樣的本性，即“乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞”（《象傳上》）。如上所述，天的“生”、“健”本性具有明顯的價值傾向，即皆屬善的本性，正因如此，其纔可以使萬物“保合太和”、“品物咸亨”。與此相應，由天地所生之人類的本性自然也應該是善的。《繫辭上》曰：“一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。”以上講的“繼善成性”與“乾道變化，各正性命”意義相同，徐復觀解釋云：“‘繼之者善也’的‘繼之’的‘之’字，我以為指的是由上文一陰一陽的變化而來的生生不息。一陰一陽的結果便是生育萬物，所以繼之而起的，便是生生不息的作用。一陰一陽的變化，與生生不息，照理論說，是同時的，也可以說是一件事。但為了表示創生的順序，所以用有時間性的‘繼’字。此生生不息的繼續，用另一語言表達，即所謂‘顯諸仁’，即天地仁德的顯露。既是仁德的顯德，便自然是‘善’的，所以便說‘繼之者善也’。”

①正因為“繼善成性”之“性”必然為善性，所以《繫辭上》又曰：“成性存存，道義之門。”因此，與《易傳》從道德角度理解“天”一樣，其也從道德角度來理解“人”，認為人性本善。

通過以上對《易傳》“天”、“人”的考察可以看出，其對“天”、“人”的理解與《中庸》具有一致性。^②《中庸》云：“天地之道，可一言而盡也：‘其為物不二，則其生物不測。’”又云：“《詩》云：‘維天之命，於穆不已。’蓋曰天之所以為天也。”“為物不二，生物不測”即講的天之“生生不息”，而“於穆不已”則是講的天之“健動不已”。《中庸》所云“天命之謂性”，即是“繼善成性”。正因如此，戴璉璋說：“《易傳》與《中庸》的作者，置身於同一時代，他們在儒學傳統中所承繼的修人道以證天道的教義是相同的，而由此再進一步，放眼於天地，游心於萬物，明天道以弘人道的觀點也完全一致。因此兩者的思想最為接近，甚至於在語言形式上都有類似的方面。”^③然而，《易傳》與《中庸》對“天”、“人”理解的一致，也恰恰反映出其與《荀子》對“天”、“人”理解的不同。

與《易傳》從道德角度規定“天”、“人”不同，《荀子》則從自然角度來規定“天”、“人”。《荀子·天論》云：“列星隨旋，日月遞炤，四時代禦，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。”又云：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。”顯然，《荀子》之“天”既無人格神的意味，也不是道德意義上的“天”，而完全是自然之天。^④所以，牟宗三說：“荀子之天非宗教的，非形而上的，亦非藝術的，乃自然的，亦即科學中‘是其所是’之天也。”^⑤《荀子》雖然明確講過“人之性惡，其善者偽也”（《荀子·性惡》）之類的话，但其對人之規定，即其人性論，卻並非性惡論，而是自然人性論。《荀

① 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年，第181頁。

② 徐復觀先生認為，在性命問題上，《中庸》與《易傳》有同有異。其云：“《易傳》以《繫辭》、《說卦》為主，所表現的性命思想，若以之與《中庸》相比較，則可以說‘一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也’的思想結構，是《中庸》‘天命之謂性’的更具體的說法。”（徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年，第189頁）這顯然是肯定了兩者在人性論上的同質性，但同時他又指出：“《易傳》之言性命，《中庸》之言性命，雖同出於孔門，並且也是同一思想結構；但《易傳》卻於性與命之中，介入了陰陽的觀念，便在不知不覺之中，卻劃分了某一界限，發生了不同的影響。”（徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年，第190頁）

③ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989年，第54頁。

④ 馬積高云：“《荀子》中的‘天’有兩種含義：一種是指‘地’及地上生物以外的自然現象，包括日月星辰的運行，四時寒暑的反覆運算，風雨水旱的變異等，《天論》中的‘天行有常’之天即指此。……一種是指人的自然秉賦，包括人生下來就具有形體、感官功能、情欲和社會地位。這個意義上的‘天’常作形容詞用，如《天論》中的‘天官’、‘天情’之類。這兩種意義是有聯繫的，即均指自然而然，不假人為者。”（馬積高：《荀學源流》，上海：上海古籍出版社，2000年，第37頁）

⑤ 牟宗三：《名家與荀子》，臺灣學生書局，1994年，第214頁。

子·正名》云：“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。”《性惡》云：“今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。”又云：“凡性者，天之就也，不可學，不可事……不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性、偽之分也。”通過以上不難看出，《荀子》“論人之性完全從自然之心理現象而言”^①，其對“人”的規定是自然的，而非道德的。

從道德還是自然角度來規定“天”、“人”，是《易傳》與《荀子》天人觀的首要差異。《易傳》從道德角度來規定“天”、“人”，這是對先秦孔孟精神的繼承，屬儒學主流思想。《荀子》從自然角度來規定“天”、“人”，或許正如學者們早已指出的那樣，這是受到了稷下道家的影響。兩者對“天”、“人”的不同規定，直接導致了它們在天人觀上的不同。

二、天人合德與天人分職

《易傳》在天人觀上，既強調天與人的區別，又追求天與人的合一。區別的主要體現有兩個：首先是天文與人文的劃分。《象傳上》云：“剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。”這說明，雖然《易傳》區分了天文與人文，但並未割裂二者，“觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下”，觀天可以知人，觀人可以化天，天與人不可分割。其次是天道、地道與人道“三才”並立。《繫辭下》云：“《易》之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者，非它也，三材之道也。”六十四卦，每卦六爻，初、二為地，三、四為人，五、上為天，所以有天道、人道、地道之別，即“三才之道”。然而，因為“《易》之為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易。不可為典要，唯變所適。”（《繫辭下》）所以，天道、人道、地道之間並非固定不變，而是周流六虛、唯變所適，通過易變，天、地、人實現了貫通。

天、地、人貫通的哲學基礎乃是“天生人成”的觀念。“天生人成”是中國哲學的共法，儒、道、墨、法等各家皆遵遁這一原則，作為儒家正統經典的《易傳》當然也不例外。《序卦》云：“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。”又云：“有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，放受之以《屯》。”《繫辭下》還云：“天地氤氳，萬物化醇，男女構精，萬物化生。”以上皆是《易傳》對“天生人成”這一原則的描述。正是在此“天生人成”原則的基礎上，《易傳》提出了“天人合

^① 牟宗三：《名家與荀子》，臺灣學生書局，1994年，第214頁。

德”的理想追求，即“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！”（《文言》）因此，《易傳》的天人觀可以歸結為在“天生人成”基礎上的“天人合德”。

與《易傳》主張“天人合德”不同，《荀子》則提出了“天人之分”的說法。《荀子·天論》云：

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

對於以上這段話的理解，重點在於如何解釋“天人之分”的“分”字，以往主要把“分”解釋為“區分”、“區別”、“分開”等，這樣以來，“天人之分”就與“天人合一”具有了對立的意義，“天人之分”強調的不是天與人的一致或合一，而是天與人的區別。然而，假若細檢這段引文，按照荀子的意思，似乎並不完全如此。雖然“天人之分”的“分”字有區別之意，但這並不是荀子所真正要表達的，其真正要表達的不是“天人分立”，而是“天人分職”，即天有天的職責，人有人的職責，天與人應各司其職，不能相互僭越，這纔是荀子的真實意圖。在另外一段話中，荀子對此表達的非常清楚，其云：“不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。”（《天論》）荀子提出“明於天人之分”，提倡“天人分職”，並不是要走與“天人合一”相反的理路，而是針對當時的時弊而發，路德斌曾說：“荀子的‘天人之分’論並不是或者說主要不是針對孟子的‘天人合一’論而來，他的矛頭所向乃是另一種意義上的‘天人合一’論，即墨家的天志、明鬼理論，陰陽家的天人感應學說，以及瀰漫於全社會的巫祝、迷信觀念等等。”^①正如以上所說，荀子提出“天人之分”的目的，並非是反對“天人合一”，而是反對或批判“天人感應”。

然而，除了“明於天人之分”外，荀子還提出了“制天命而用之”的命題，這個命題歷來被視為荀子主張“人定勝天”的證據。《荀子·天論》云：“大天而思之，孰與

^① 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010年，第43頁。

物畜而制之，從天而頌之，孰與制天命而用之。望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與騁能而化之。思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有物之所以成。”另外，《荀子·王制》還云：“天地生君子，君子理天地。”要正確理解以上兩段話的意思，關鍵在於搞清楚其中“制”、“理”二字的義涵。其中“制天命而用之”的“制”字無疑是“裁制”或“制裁”之義，而“君子理天地”的“理”字則是“治理”之義。但問題是如何“裁制”、“治理”，假若以“天人對立”的思維來“裁制”、“治理”，以上兩段話自然就有了“人定勝天”的意味，反過來，假若以“天人合一”的思維來“裁制”和“治理”，那麼，就有了人道應順應天道的意味。按照荀子的理路，應該是後者，即“制天命而用之”、“君子理天地”並沒有“人定勝天”的意思，更非“天人對立”的證據，而實際上是天道與人道統一的表述。因為荀子的天人觀並不像過去所理解的那樣，主張“天人對立”，而是提出了一種與思孟學派不同的“天人合一”模式。

荀子主張“天生人成”，而“天生人成”的觀念中便暗含著“天人合一”的意味。荀子認同“天生人成”這一點已經得到諸位先賢的認同，比如，牟宗三就把“天生人成”視為“荀子之基本原則”，^①韋政通也云：“荀子‘天生人成’一原則之構造，即純由禮義之效用問題之思考中而導引出。故‘天生人成’的理論，實即荀子效用論的主要部分；荀子的基本精神，亦即由禮義效用的追逼下而步步彰顯。”^②所以，“天生人成”不僅是荀子天人觀的基礎，而且還是其整個哲學的基本原則，這一點已經成為學界的普遍共識。牟宗三從荀子的“天生人成”中看到的是“天”與“人”的“被治”與“治”，其云：“荀子之天是負面的。因是負面的故在被治之列，亦如性之被治然。性惡之性亦是負面的。天生人成，自天生方面言，皆是被治的，皆是負面的。此無可云善也。自人成方面言，皆是能治的，正面的。此方可說是善。而其所以善則在禮義法度。”^③牟先生是為了突顯孔孟與荀子的不同纔這麼說的，而實際上在中國哲學中，“天生人成”是“天人合一”的基礎。以儒、道兩家為例，雖然它們對“天”與“人”的理解不同，但都認同“天生人成”這一觀念。在此基礎上，也都認同“天人同性”，即天與人的本性是相同的，只不過儒家認為此本性為道德，而道家則認為是自然。荀子既然也認同“天生人成”，那麼，他當然也主張“天人同性”，與道家一樣，其認為這個“性”是自然，而非道德。假若我們視“天人同性”為“天人合一”的一種表述，那麼，就不得不承認荀子也贊同天人合一。

^① 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1994年，第213頁。

^② 韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，第50頁。

^③ 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1994年，第214頁。

通過以上考察可以看出，荀子的“天人之分”，並沒有“天人對立”的意思，正如魏元珪所言：“荀子所說的天人之分，並非反對歷來儒家所倡的天人相契，天人合一的精神，其主要關鍵乃在於天有其職，人有其分，故應各盡其當盡之職。人不能廢弛其職分而妄求天，天亦不能奪人所應負之職，故倡天人分工說。”^①既然如此，荀子的“天人之分”與《易傳》的“天人合德”的不同，並不在於是否主張“天人合一”，在這一點上，兩者並沒有差異，它們的差別主要在於是否承認“天人交感”，即《易傳》認同“天人交感”，而荀子卻堅決反對這一點。

三、天命之性與外在取法

《易傳》與《荀子》在天人觀上還有一個共同點，即兩者都主張人道取法於天道。對於這一點，《易傳·繫辭》中有明確表述：

天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。（《繫辭上》）

易與天地准，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說。（《繫辭上》）

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。（《繫辭上》）

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（《繫辭下》）

按照以上所說，易道乃取法於天地之道，是聖人“仰以觀於天文，俯以察於地理”，取法於“天生神物”、“天地變化”、“天地之象”的結果。《易傳》認為，《周易》之八卦乃包犧氏所作，當年包犧氏“仰則觀象於天，俯則觀法於地”，“近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦”。不僅如此，具體地講，《周易》中的象、爻、圖也是聖人取法天地之道而作。“天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之”，這是講的聖人取法天地之象而作河圖、洛書。“聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象”，這是講的《周易》之象乃聖人取法“天下之賾”而來；“聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻”，這是講的《周易》之爻乃聖人取法“天下之動”而來。既然易道乃聖人取法天地之道而來，那麼，《易傳》中的天、地、人三才之道，便通過易道得以貫通，天地之道可以通過易道來教

^① 魏元珪：《荀子哲學思想研究》，台中：東海大學出版社，1983年，第55頁。

化人，而聖人也可以通過易道來上達天德，從而實現了天、地、人三才之道的合一。

與《易傳》不同，《荀子》中人道取法天道的說法，主要體現在荀子有關禮之來源的闡述上。荀子“隆禮義而殺詩書”，禮在荀子思想中佔有非常重要的地位，對於禮之來源，荀子採納了“聖人制禮作樂”的傳統說法。《荀子·禮論》云：

禮起於何也？曰；人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。……是禮之所起也。

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。

荀子認為，禮並非像孟子所說的那樣，是人生來既有的，而是先王（聖人）所制。人生來就有各種欲望，這些欲望若得不到節制，就會引發爭亂，為了防爭避亂，先王“制禮義以分之”，這便是禮的起源。正是從這一意義上，荀子纔講“禮生於天地”，但這個“生”並非孟子所說的“我固有者也”，即其不是天地所賦予人類的，而是人類取法天地而來的。所以，這個“生”是從取法的意義上來講的。而且，僅有天地並不能產生禮，除了天地之外，還需要先祖和君師，只有三者皆俱，禮方能產生。若“三者偏亡”，則禮將無由產生。先祖即上面所說的先王、聖人，作為“類之本”，其作用是取法天地以制禮，而君師的作用則是“治之本”，即禮的落實者與實施者。所以，荀子纔講“禮，上事天，下事地”。

荀子認為，聖人的主要作用乃在於取法天地，其云：“聖王之用也，上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約。故曰：一與一是為人者，謂之聖人。”（《王制》）聖人“上察於天，下錯於地”，即是《易傳》所云的“仰觀俯察”，只有通過取法天道來制定禮義，並用禮義來治理天下國家的人，纔能算得上是真正的聖人，取法天道乃聖人的職責之一。除了天地之外，聖人還要取法四時與陰陽，《荀子·天論》云：“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，已其見知之可以治者矣。”聖人通過取法天、地、四時和陰陽來制定人類社會的規則，並以這些規則來治理天下，從而實現天下太平的理想。

當然，天地之道是日新月異的，作為人類社會法則的禮義也不是一成不變的，聖人在取法天道以制禮義的同時，還要根據天道的變化來適時的調整禮義。所以，荀子在《禮論》中說：“天地則已易矣，四時則已遍矣，其在宇中者莫不更始矣，故先王案以此象

之也。”既然荀子主張人道取法于天道，那麼，人道即等同于天道。禮作為聖人取法於天道所制定的規則，就不僅適用於人類社會，而且還適用於天地萬物。《荀子·禮論》云：“天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當。以為下則順，以為上則明，萬物變而不亂。”如此以來，天地、日月、四時、星辰、江河、萬物乃至於人類，便具有了同樣的規則，在荀子看來，這個規則即是禮義。既然天地萬物與人類社會遵循同樣的規則，那麼，天與人自然就在這一點上得以合一。

通過以上闡述可以看出，雖然對人道與天道的理解不同，但《易傳》與《荀子》在取法于天道這一點卻表現出極大一致性。然而，以上所講的人道取法于天道都是外在的取法，而非內在的取法。什麼是外在的取法與內在的取法呢？外在的取法即人對天道外在表現的模仿，比如“仰觀俯察”，其中包括人對天道運行規則或規律的歸納。內在的取法是通過“天生人成”的過程來實現的，即平常所說的“天賦”，比如《中庸》所講的“天命之謂性”。外在的取法是一個經驗的過程，而內在的取法卻是先天的稟賦。通過外在的取法，只能實現人道與天道的形似，而不能最終實現兩者本質的相同；通過內在的取法，人道與天道可以實現本質意義上的統一。因此，以外在的取法為基礎上的“天人合一”是不徹底的，而以內在的取法為基礎的“天人合一”則是純粹而徹底的。《易傳》與《荀子》的不同，並不在於外在的取法，而在於內在的取法。《易傳》除了有以上所說的外在的取法系統之外，而有一個內在取法的系統，即“天道變化，各正性命，保合太和，以利貞”，即“一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也”，而《荀子》則只有外在的取法，而無內在的取法系統。因此，當我們說《荀子》也主張“天人合一”時，指的只是經驗的、外在的“天人合一”，而非內在的、先天的“天人合一”。

四、窮理盡性與積善成聖

雖然《易傳》在天人關係上，具有“天命之性”與“外在取法”兩個系統，但其中占主要地位的仍然是前者。以上已述，《象上》所云“乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞”，《繫辭上》所云“繼之者，善也；成之者，性也”，所表達的就是《中庸》“天命之謂性”的意思。《易傳》認為，人的本性稟承自天，人性與天德相同。聖人通過仰觀俯察取法天地之道所制之易，並不是人之本性，乃是對天地萬物之理的模畫。易是術，由術可以達道，但把握術只是達道的條件之一，僅有術並不能必然得道。因為術屬形下之域，道則屬形上之域，由形下之術通往形上之道，需要有一個超越，僅憑術本身是不能完成這個超越的，它還需要其他的條件。所以，在達到“天人合一”的道路上，把握術只是一個必要條件，而非充分必要條件。在《易傳》看來，要實現上達天德，達到“天人合一”的境界，“天命之性”與“外在取法”這兩個系統缺一不可，但其中“天命之性”比“外在取法”更為根本，因為它不僅是人實現內在“天人合一”的先決

條件，而且還是“外在取法”的最終歸趣。

雖其如此，但《易傳》畢竟存在一個“外在取法”的系統，而這個系統所成就的主要是知識而非德性，所以，與《論語》、《孟子》、《中庸》相比，《易傳》對知識更加重視。其云：“仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說。”（《繫辭上》）仰觀俯察屬於知識性活動，而幽明、終始、死生則屬於形上之域，以上顯然認為，通過仰觀俯察等經驗性的認識活動，可以實現由形下到形上的超越。同時，《象上》又云：“君子以多識前言往行，以畜其德。”“前言往行”屬於知識的範疇，“多識前言往行”說明了《易傳》對知識的肯定，然而，“多識前言往行”可以“畜其德”則表明，《易傳》認為，由知識可以通於道德。《繫辭上》又云：“夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。”不管多麼深不可測，多麼微妙玄通，但無論“極深”還是“研幾”都屬於知識的探求，所以通過它們可以“通天下之志”、“成天下之務”。而且，由“極深”、“研幾”可以“通神”，可以達到“不疾而速，不行而至”的不可思議之境。

然而，以上並不是《易傳》上達天德的通途。《說卦》云：“昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德，而理於義，窮理盡性，以至於命。”按照以上說法，人要上達天德需要經過三個階段，即“窮理”、“盡性”與“至命”；或者說，只有兩個階段，即“窮理”、“盡性”，因為“天命之謂性”，所以，“性”即“命”，“命”即“性”，“盡性”即“至命”，這是對同一階段的不同表述。以上所提到的“仰觀俯察”、“多識前言往行”以及“極深”、“研幾”等，皆屬於“窮理”這一階段，但“窮理”並不是《易傳》的目的所在，其目的是“盡性”，所以，“窮理”只是“盡性”的手段，“盡性”纔是最終目的，因為只有“盡性”，方可“至命”。“盡性”不能靠《易傳》外在取法的系統，得通過內在超越方可成就。《繫辭上》云：“《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。”無思無為，寂然不動，感而遂通，皆不是“窮理”，而是“盡性”的過程。《中庸》云：“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。”按照《中庸》的以上說法，“盡性”需要依賴“誠”，只有達到“至誠”，方能盡天地萬物之性，而盡了天地萬物之性，纔可以與天地參，即達到“天人合一”之境界。《易傳》以上所說的無思無為、寂然不動，即是誠的工夫，“感而遂通天下之故”即盡天地萬物之性。為什麼這麼說呢？《中庸》又云：“誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。”又云：“唯天下至誠為能

化。”還云：“至誠通神”、“至誠前知”。因此，與《中庸》一樣，在《易傳》看來，要實現由“窮理”至“盡性”的超越，必須要通過誠的工夫。誠是一種態度，也是一種工夫，^①若以誠的態度來窮理，則窮理便成為了一種工夫，這種工夫可以把窮理的外在行為內化，從而達到盡性的目的，實現由窮理至盡性的超越，即達到“天人合一”的境界。

《荀子》在天人關係上除了“天生人成”外，其最注重的就是外在的取法，並因此在成聖工夫上尤其重視知識的積累。《荀子》認為，“性者，本始材樸也；偽者，文理隆盛也。”（《荀子·禮論》）因受道家思想的影響，荀子在人性論上主張自然人性論，認為每個人生來就具有自然的本性，知識與道德皆後天教化的結果。不僅普通人如此，聖人也是如此，《荀子·性惡》云：“故聖人之所以同于眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。”聖人與眾人在本性上是相同的，它們的區別不在於本性，而在於後天的教化與學習。因知識學習是成聖的重要途徑，所以荀子非常重視學習，他專門撰寫了《勸學》篇，主要闡述了學習的重要性。在荀子看來，學習不是一個暫時性的、階段性的過程，而是一個終身的追求，《勸學》云：“學不可以已。”又云：“學至乎沒而後止也。”荀子認為，學習是一個永不可停息的過程，它將伴隨人之終生，直到死為止。

然而，《莊子·養生主》云：“吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！”人的生命是有限的，而知識卻是無窮的，以人有限的生命去追求無限的知識，這在莊子看來是一件很愚蠢的事情。這一點荀子也認識到了，《荀子·儒效》云：“君子之所謂賢者，非能遍能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也；有所正（止）矣。”君子比普通人高明的地方，並不在於他無所不能、無所不知，而在於他有所止、有所終。君子的學習並不是盲目的，而是有一定的追求目標，這個目標就是成聖。《解蔽》云：“故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。”《勸學》云：“學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。”《禮論》云：“學者，固學為聖人也，非特學為無方之民也。”然而，因荀子只有外在的取法的系統，所以其所說的學習主要指的是知識的學習，但單靠知識的學習卻無法成聖。

^① 當然，在《中庸》中，誠並不僅僅是一種態度，一種工夫，而且還是一個本體，即誠體。

正如荀子以上所說，聖王既是“盡倫者”，又是“盡制者”，“盡倫”即是內聖，“盡制”即是外王，“盡倫盡制”實際上即是“內聖外王”。知識的學習只可以說有助於“外王”的實現，卻無關乎“內聖”即道德的培養。其實，荀子也認識到了這一點，所以他在提倡學習的同時，又提出了“積善成聖”的觀點。《性惡》云：“今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。”以上說明，荀子認為，聖人乃人之所積而致，其所積者有兩個方面，即學與善，聖人由積學、積善而成，積學可以“盡制”，積善則可以“盡倫”。《儒效》又云：“故積土而為山，積水而為海，旦暮積謂之歲。至高謂之天，至下謂之地，宇中六指謂之極，塗之人百姓，積善而全盡謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。”以上提到，“積善而全盡”，則可以稱之為聖人，所以說“聖人者，人之所積也。”不管是積學也好，還是積善也好，既然是“積”，則必然為一經驗的過程。然而，從荀子以“盡倫”、“盡制”、“盡善”規定聖人來看，既然聖人能“盡”，那麼，其必然是一超越的對象。通過“積”這一經驗的過程，如何來實現這一超越的對象呢？這是荀子所必須要解決的問題。

對於以上這個問題，荀子提出了兩個解決方案，即行與誠。（一）行，即道德的實踐。《儒效》云：“不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也。明之為聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失豪厘，無它道焉，已乎行之矣。”荀子認為，知識的學習並不是最終的目的，其最終的目的是把理論運用於具體的實踐，即“學至於行之而止”。聖人是一個道德與政治的實踐家，而不是一個純粹的理論家，要成聖首先要化知識為實踐，即把學轉化為行。荀子在《勸學》篇中曾云：“真積力久則入。”“入”即生命化、內在化，要把知識生命化、內在化，就需要通過“行”，只有通過道德與政治的實踐纔可以把外在的倫、制、善內化於主體的生命之中，成為主體自身生命的一部分，從而成為盡倫、盡制、盡善的聖人。（二）誠，即虔誠的態度。《不苟》云：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。操之則得之，捨之則失之。操而得之則輕，

輕則獨行，獨行而不捨則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初則化矣。

“誠”在《中庸》中是一個非常重要的概念，其具有本體的地位，其云“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。”然而，從以上所云“誠心守仁”、“誠心行義”來看，荀子所謂的“誠”與《中庸》有天壤之別，它只是一種虔誠的處事態度，而尚未上升到本體的地位。那麼，荀子為什麼還這麼重視誠呢？剛纔提到，“行”有一個重要的功能是“入”，即內在化的過程，而“誠”同樣也有一個重要功能，這個功能是“化”。雖然我們經常講“變化”一詞，但在古漢語中“變”與“化”意義並不相同，“變”主要是指量變，而“化”則是指質變。在荀子看來，假若一個人懷著誠的態度來做事情，時間久了就會產生化的效果，即使自身發生質的變化，由普通人變為聖人。顯然，荀子所說的“行”與“誠”仍然帶有明顯地的經驗痕跡，比如，他講的“真積力久則入”、“長遷不反則化”，皆是以經驗的積累為“入”、“化”的前提。而且，荀子最終也沒有說清楚如何通過經驗的途徑來實現超越。但是，荀子引入了“行”、“誠”兩個概念，並試圖以此來打通形上與形下的通道，無疑開闢一條不同於思孟學派的超越之路。

總之，《易傳》與《荀子》在天人觀上有同有異。首先，它們從不同角度對“天”、“人”做了規定。《易傳》從道德角度規定“天”、“人”，“天”乃義理之天，“人”乃性善之人。《荀子》則從自然角度規定“天”、“人”，“天”乃自然之天，“人”乃自然之人。其次，雖然兩者皆認同“天生人成”的觀念，但在天人關係上卻截然不同。《易傳》承認“天人感應”，主張“天人合德”。而《荀子》則堅決反對“天人感應”，提出“明於天人之分”，主張“天人分職”。再次，兩者皆認同“天人合一”，只是合一的方式不同。《易傳》在“天人合一”的模式上，具有“天命之性”與“外在取法”兩種，而《荀子》則只有“外在取法”一種。所以，《易傳》的“天人合一”是本質的、內在的，而《荀子》的“天人合一”則是經驗的、外在的。最後，兩者都以成聖為最高理想目標，但在成聖的途徑上卻有明顯不同。《易傳》秉承孔孟之精神，提出了“窮理盡性以至於命”的超越方式，主張通過內在超越的途徑來達到“天人合一”，從而實現聖人的人生境界。而《荀子》則提出了“積善成聖”的超越方式，主張通過積學積善來成就盡倫、盡制、盡善的聖人人格。

參考文獻：

- [1]王先謙撰《荀子集釋》，中華書局 1988 年版。
- [2]周振甫譯注《周易譯注》，中華書局 1991 年版。
- [3]楊祖漢著《中庸義理疏解》，鵝湖出版社 1986 年版。
- [4]牟宗三著《名家與荀子》，臺灣學生書局 1994 年版。
- [5]韋政通著《荀子與古代哲學》，臺灣商務印書館 1997 年版。
- [6]周群振著《荀子思想研究》，文津出版社 1987 年版。
- [7]楊柳橋著《荀子詁譯》，齊魯書社 1985 年版。
- [8]戴璉璋著《易傳之形成及其思想》，文津出版社 1989 年版。
- [9]陳鼓應著《易傳與道家思想》，商務印書館 2007 年版。
- [10]傅佩榮著《儒道天論發微》，臺灣學生書局 1985 年版。
- [11]廖名春著《荀子新探》，文津出版社 1994 年版。
- [12]馬積高著《荀學源流》，上海古籍出版社 2000 年版。
- [13]趙衛東著《分判與融通——當代新儒家德性與知識關係研究》，齊魯書社 2006 年版。
- [14]路德斌著《荀子與儒家哲學》，齊魯書社 2010 年版。

