

竹简《穷达以时》与早期儒家天人观

梁涛

长期以来,学术界存在这样一种看法,认为中国古代哲学尤其是儒家哲学是以天人合一为基本特征的,天人之分到战国末期才由荀子提出。然而1993年出土的郭店竹简中有《穷达以时》一篇,其中明确提到天人之分。据发掘报告,竹简的年代在荀子以前。这样看来,天人之分并非始于荀子,而可能是早期儒家的一个基本看法。那么,竹简天人之分的内容如何?与孟子、荀子是一种什么关系?在思想史上具有何种地位?透过竹简,我们将对儒家天人关系产生哪些新的认识?这些无疑是值得进一步研究的问题。

一、《穷达以时》“天人之分”的基本思想

《穷达以时》的内容可能与孔子“陈蔡之困”有关,它明确提出了天人之分:有天有人,天人有分。察天人之分,而知所行矣。有其人,无其世,虽贤弗行矣。苟有其世,何难之哉?人为什么有的穷困潦倒,有的显达富贵?面对穷达,又应该采取什么样的态度?千百年来,一直是无数哲人关注和思考的问题。在竹简看来,关系世间穷达的,不仅有人而且有天,天人各有其分。《礼记·礼运》郑玄注:“分犹职也。”故天人之分是说天人各有其职分、作用、范围,二者互不相同。而明白了哪些属于人,哪些属于天,便知道哪些该为,哪些不该为,知道如何行为了。竹简《语丛一》:“知天所为,知人所为,然后知道,知道然后知命。”这里的“天所为”、“人所为”就是其职分和作用,也就是天人之分。

竹简虽然对天人作了区分,但在人世的显达上,似乎更看重天的作用,这除了作者个人的立场外,与其对天的理解密切相关。竹简称:“遇不遇,天也”。这种“遇不遇”的天既不同于上古有意志、有目的的神学天,也不同于后来“不为尧存,不为桀亡”的自然天,而是一种命运天,具体到个人,又可称为命,合称为天命。既然天的作用如此之大,那么,是否意味着人便无所作为,只能听命于天的摆布呢?答案是否定的。这就又回到了天人之分:

动非为达也,故穷而不怨;学非为名也,故莫之知而不怜。芷兰生于林中,不为人莫嗅而不芳。无茗根于包山石,不为无人不……善否己也,穷达以时;德行一也,誉毁在旁;听之弋之,母白不●。穷达以时,幽明不再。故君子敦于反己。

在竹简看来,穷达取决于时运,毁誉在于旁人,这些都属于天不属于人;而一个人的德行如何则取决于自己,与天无关,所以完善德行才是人应该努力追求的目标。明白了这种“天人之分”,就不应汲汲于现实的际遇,而应“敦于反己”,“尽人事以待天命”。所以,竹简虽然强调天对个人际遇的影响,但并没有因此取消人的地位和作用,相反,竹简正是通过天人的区分,才使人的主体性得以张扬,显现出人之为人的无上价值和尊严。

从思想史的发展来看,竹简天人之分的提出不是偶然的,它是古代天命思想长期发展的产物,是古代天人合一思想的一种反动。我们知道,三代以来,尤其是周代主要信奉一种有意志、有目的的神学天。在古代天命思想的发展中,周人“以德配天”思想的提出具有重要意义,反映了天人关系的新阶段。周人肯定天的道德品格,将其看作道德法则的设定者,具有奖善罚恶的能力,并且认为通过“敬天”、“保民”、“疾敬德”就可以“受天命”,可以说反映了一种天人合一的思想,同时也包含了对命运问题的思考,其观点可称作道德定命论。不过周人的天命反映的是一族一姓的政权得失,在当时主要还是个政治概念。个人意义上的命运观可能要到周末春秋才出现,这一观念的形成同当时“怨天”、“骂天”的思潮密切相关。

本来在周人的观念中,天是有意志、有目的的,可以根据人们行为的善恶进行赏罚,然而生活中却发现,天并非那么绝对公正,行善者未必会有好报,作恶者也不一定会受到惩罚,天的公正性、权威性开始发生动摇。与对天的责难和怀疑相应,一种盲目命运观开始出现,人们不再认为命运与个人德行有必然的因果联系,而是将其归之于不可控制的外部力量,由传统的主宰之天中分化出命运之天。与此同时,自然之天的观念也开始出现。从古代天论的发展来看,主宰天乃是古人较早的观念,由这一观念衍生出自然之天与命运之天,而两者之间又存在密切联系:自然之天否定了传统的天命论,不再将命运归之于天的赏善罚恶,命运之天则试图对命运作出重新解释。原来在周人的天人合一中,天的赏善罚恶处于中心位置,行为合于义就得福,不合则遭祸;竹简的天人之分则将行为和祸福分离,行善不再是为了躲避惩罚或乞求福报,而是尽人之为人的职分。就哲学的角度看,这一分离乃是外在限定与内在自觉之分,是道德的觉醒与思想的进步。

二、《穷达以时》与孟子“性命之分”的联系

竹简《穷达以时》出土后,由于其中天人之分的内容,人们往往首先想到的是荀子。其实在先秦儒学史上,与竹简天人之分思想更为密切的是孟子而不是荀子。竹简的意义在于,它使人们发现孟子原来也讲天人之分,并纠正正在天人关系上将孟、荀简单对立的看法。

以往学者认为,孟子的天虽然具有多种含义,但主要谈论的还是道德天,孟子的天人合一就是在天与人(心)的道德意义上提出来的。其实,孟子不仅重道德天,也重命运天。据《孟子·梁惠王下》,鲁平公欲见孟子,嬖人臧仓却从中作梗,孟子评论此事说:“(鲁侯)行,或使之,止,或尼之,行止非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也。臧氏之子,焉能使子不遇哉?这里的天显然就是一种命运天。又比如,舜、禹都做了天子而益却失位于启,孟子对此解释说:“舜、禹、益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也。”(《孟子·万幸上》)孟子由此对天、命作出自己的定义:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(同上)与竹简一样,孟子提出命运天,并不是要人无所作为,而是要通过“察天人之分”,更好地发挥人的作用。所不同的是,孟子已不停留在天人之分上,而是更进一步,提出“性命之分”:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也;仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣(人)之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)孟子认为,“口之甘美味,目之好美色,耳之乐音声,鼻之喜芬香”,四肢贪图安佚,这都是人的本性,然而能否实现,往往由命运决定,所以君子不将其看作是性;而“仁者得以恩爱施于父子,义者得以义理施于君臣,好礼者得以礼敬施于宾主,知者得以明知知贤达善,圣人得天道王于天下”(赵岐注),虽然能否实现,一定程度上也依赖于施行者的时遇等等,但由于仁义礼智本身就根植于人性,所以君子不将其看作是命。不难看出,孟子的“性命之分”是对竹简“天人之分”的进一步发展。我们知道,竹简由于着眼于天人关系,所以只强调人的职分在于德行,而将穷达祸福归之于天;孟子则由于提出性,将“人”具体到性,便不得不承认,原来被竹简归之于天的感官需要以及由此而来的对显达富贵的追求,其实也是性的一个内容,也是人的一种需要。这样他便将感官需要以及仁义礼智这些原来分属于天和人的内容,重新统一到性之中,并要对二者关系作出说明。孟子认为,感官需要与仁义礼智虽然都属于性,但二者有根本区别,这种区别就表现在它们与天和命的关系上。“孟子曰:

‘求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。’（《孟子·尽心上》）仁义礼智内在于性，由于人具有意志自由，“求则得之，舍则失之”，是否实践完全在于自己，与命运无关，所以是“在我者也”；而感官需要以及希望富贵显达等虽然也出于性，但“求之有道，得之有命”，能否实现取决于命，所以只能看作是“在外者也”。这样孟子将天人关系具体为性命关系，提出与之有密切联系的“性命之分”：

孟子曰：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（同上）“广土众民”、“定四海之民”这些世间的富贵显达，君子虽然也“欲之”、“乐之”，但并不把它看作是性。君子“所性”在于仁义礼智，它不会因个人穷达与否而轻易改变，这是因为“分定故也”。对于“分定故也”一句，以往学者往往从天人合一理解，其实，“分定故也”主要还是从天人之分或性命之分来立论的。上面一段是说，天人或性命各有其职分，“广土众民”、“定四海之民”能否实现取决于天，所以是天和命的职分所在；而仁义礼智根植于心，是我的性分所在，确定了这种天人或性命之分，就不当为外在的际遇所左右，而当孜孜于我性分内的仁义礼智。所以，孟子的思想实际是包含着一种天人之分的；“分定故也”及孟子其它一些论述，只有放在天人之分下才可以得到理解。

三、《穷达以时》与荀子“天人之分”的区别

竹简《穷达以时》公布后，学界曾就其中天人之分与荀子天人之分的关系展开热烈讨论。然而在讨论这一问题时，人们往往忽略了一点，即荀子的天人之分内涵较为复杂，其本身是个需要澄清的问题。《荀子·天论》说：天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫。养备而动时，则天不能病。修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富。养略而动罕，则天不能使之全。倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。以往学者往往将荀子的天理解为自然界，或认为荀子的天命是指自然规律，这些看法虽有一定道理，但没有准确、全面反映出荀子天人之分的思想。在上面一段后，荀子接着说：不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职……

列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施。万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功。唯圣人为不求知天。这里提出了天职、天功，以说明天生成万物的功能和作用。在荀子看来，天之所以生成力物，既不是上帝或神意的体现，也不是人为的结果，而是一个自然过程，他将这称作是天职；同时，他将星辰的旋转变换，日月的交替出现，四时的季节更替，阴阳的相互作用以及万物在这一过程中所得以出生、成长，称作是天功。如果天职、天功也可以称作是“规律”的话，那么，荀子显然不主张认识、利用这些“规律”以控制自然，因为他明确表示“唯圣人为不求知天”，这里的“天”就是对天职、天功而言。

但在万物产生以后，其自身往往具有某种特征、规律，如“财非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政”。这里之所以称天养、天政，就是因为它们具有自然法则、规律的意思。但这种法则、规律本身就是对人而言的，是人应该遵从、实行的。从这个意义上说，它实际又是天人合一的。

因此，荀子的天人之分实际包含着不同涵义：一方面对天职、天功，荀子认为这是天的作用和职分，人是无法了解也不必了解的；另一方面，对于天养、天政，他主张积极利用这些规律来造福人类。荀子的名言“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！”就是在这种意义上提出来的。在前一种情况下，天人之分是强调天人互不相干，人不必去求天、知天；后一种情况则是说，天的活动有自身规律，不依人的意志而改变。

根据以上分析，荀子的天主要是一种自然天，荀子的人主要是一种社会人，荀子的天人之分就是在此基础上提出来的。它与《穷达以时》的天人之分显然有所不同。人们之所以

将二者等同起来，主要是看到《天论》篇中下面一段文字：

楚王后车千乘，非知也。君子啜菽饮水，非愚也。是节然也。若夫(心)[志]意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日进也。小人错其在己者而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日进，与小人之所以日退，一也。君子小人之所以相悬者在此耳！这里的“节然也”有两种解释，一是杨惊注曰：“节谓所遇之时命也。”刘台拱引《正名》篇“节遇谓之命”证之。二是俞樾认为“节犹适也”，“节然也，犹曰是其适然也。”（参见王先谦）若按前一种理解，那么这段文字与竹简一样，都是将穷达归于时遇，而它反复强调“敬其在己者而不慕其在天者”也同于竹简的“敦于反己”，似乎与竹简的天人之分是一致的。其实这是一种误解。荀子固然可以有“节遇谓之命”的思想，也可以赋予天以时运的内容，但问题是，作为荀子思想核心的天人之分究竟是在何种意义上提出来的？就在这段文字前，荀子对此有明确说明：“天不为之恶寒也，地不为之恶辽远也，地不为之恶广，君子不为小人之匈匈也，地有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣。”这里的天显然就是前面的自然天，所以这段文字仍然是前面天人之分的内容的延续。

四、“天人之分”与“天人合一”

通过对竹简以及孟、荀思想的讨论，使我们对先秦儒家的天人关系有了新的认识。首先，先秦儒家的天往往具有多种含义，与此相应，其天人关系也具有不同层面。对孟子来说，他重视的主要是命运之天和道德之天，他对天人关系的探讨，就是围绕这两种天展开的，但他同时也承认自然之天的存在，如孟子认为：“七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗然兴之矣。”（《孟子·梁惠王上》）

同样，荀子主要重视的是自然之天和道德之天，但他也谈到命运之天：“故人之命在天，国之命在礼”（《荀子·强国》）；“节遇谓之命”（《荀子·正名》）。在《荀子》中也有一段与竹简近似的文字：

孔子南适楚，厄于陈蔡之间，七日不火食，藜羹不糝，弟子皆有饥色。子路进而问之曰：“由闻之：为善者天报之以福，为不善者天报之以祸，今夫子累德积义怀美，行之日久矣，奚居之隐也？”孔子曰：“由不识，吾语女……夫贤不肖者，材也；为不为者，人也；遇不遇者，时也；死生者，命也。今有其人，不遇其时，虽贤，其能行乎？苟遇其时，何难之有！故君子博学深谋，修身端行，以俟其时。”这里，荀子对“为不为”与“遇不遇”作了区分，并主张“修身端行，以俟其时”，与竹简的思想无疑是相近的。从这一点看，可以说荀子思想中也蕴涵着类似于竹简的天人之分思想。不过这种天人之分在荀子思想中只处于从属、次要的位置，无法与孟子相提并论。上文中有一处不同于竹简和其它文献的地方，即子路在问话中提到“为善者天报之以福，为不善者天报之以祸”这种传统道德定命的思想。荀子提出自然天，认为“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，正是要对此进行批判、否定。但荀子在否定意志天的同时，又不得不对人

的命运作出解释、说明，故提出“节遇谓之命”，用盲目命运观取代传统的道德定命论。所以如我们前面所分析的，荀子的天人之分主要是在人与自然的关系上提出来的，“节遇谓之命”只是对其进行了补充和说明，并不构成其思想的主要内容。

其次，与天人关系的多种层面相应，孟、荀实际上都是既讲天人之分，也讲天人合一，只是在具体层面上有所不同而已。由于儒家的天具有多种涵义，其天人关系至少可以分为人与命运天、人与自然天、人与道德天等不同层面，这些不同层面既可以是天人之分的，也可以是天人合一的。前面说过，孟子在人与命运天的层面上主张一种天人之分或性命之分，通过性命的区分，要求人们不必在意于外部的祸福得失，而专注于性分内的仁义礼智，突出了人的道德主体性。在此基础上，他进一步将仁义礼智与天道统一起来：

孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天

也，夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）“知天”的“天”是一种道德之天，“尽其心”、“知其性”、“知天”既是要知道仁义礼智来自于天，也是要将其上达天道，上升为宇宙的普遍本质。这样，心、性、天被统一起来，“存其心”、“养其性”也就是“事天”，所以是天人合一的。但这种天人合一与性命之分又是密切相关的，所以下面接着说“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”：对仁义礼智的扩充、培养，不会因为个人的寿夭祸福而改变，修身以待命运的

降临，这就是“立命”。孟子的“立命”和“知命”一样，都是要确立对待命运的正确态度。这种态度我们前面说过，是以性命之分为其基本内容的。这样，孟子实际是由性命之分走向了天人合一，二者构成其思想的逻辑环节。同样，荀子在人与自然天的层面上提出天人之分，并赋予其多种涵义。但如我们前面分析的，天人之分只是荀子天人关系的一个层面——尽管是十分重要的层面，并不能代表荀子思想的全部，在其它层面上，荀子也可以说是主张天人合一的。如荀子十分推崇礼，常常把礼看作是沟通天人并将二者联系在一起的原理、原则。荀子说：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！”（《荀子·礼论》）天人共同依据礼而存在变化，表现为某种共同的秩序性和规律性，因而是天人合一的。所以荀子既讲天人之分，也讲天人合一，二者构成其思想的整体。

长期以来，学术界存在着这样一种看法，认为天人合一是中国古代哲学尤其是儒家哲学的基本特征，而天人之分的观念却长期被人们忽视，没有形成一股足以与天人合一相抗衡的思想洪流。但根据竹简的内容，天人之分其实也有深刻的历史渊源，而且从思想史的发展来看，天人之分与天人合一总是相伴而生的，没有不讲天人之分的天人合一，也没有不讲天人合一的天人之分。

参考文献

古籍：《穷达以时》，《孟子》，《荀子》。

王先谦：《荀子集解》。

（作者单位：中国社会科学院历史所）

责任编辑：冯国超

[回主页](#)

中国社会科学院哲学研究所 版权所有
地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)85195507 传真：(010)65137826
E-mail: tzs-zxs@cass.org.cn