

從當代教育學角度探討荀子 〈天論篇〉的現代意義

洪如玉

國立台灣師範大學教育研究所博士班研究生

前言

當我們在情緒激動時，經常不由自主的呼喊：「天啊！」我們可曾想過，這個「天」是什麼意思？

當我們痛苦悲傷之際，也常低頭向上天祈禱，祈求平安或賜福。這個「天」又是什麼意思？

當我們上山下海，面對著雄偉壯麗的起伏山脈或浩瀚無垠的海洋時，自然美景又常令我們有「天人合一」的感動。這個「天」又代表什麼意義呢？

如果我們仔細反省，會發現每個人對「天」概念的使用與定義或許都不完全一樣；甚至同一個人對「天」概念的語意和語用，會隨上下文脈絡而有所不同。但是一個具有批判反省能力的完熟心靈的「教育人」(educated man)，應該具有一套意義明確、觀念清楚的思想體系，他要能明白的知道自己在不同脈絡中使用同一個字詞有何不同的意義，也能清晰的掌握不同字詞在不同的上下文，可能指涉同一個對象。這種清晰明白的理性能力，我們認為它符合羅素(Bertrand Russell)所說的「有條理的知識」(羅素，1986)的應用，也符合彼得斯(Richard S. Peters)對「教育人」所具有的掌握自己知識系統的特徵(趙祥麟主編，1995)。

在此，我們想要以荀子〈天論篇〉為「文本」(text)，探討「天」概念之教育意涵及方法論蘊義，此探討目的有二：

1. 從荀子的「天」概念系統的方法論考察之中，挑戰自我的「天」的概念系統。這是理性能力的方法論訓練。

2. 從荀子的思想中發掘借鏡，作為教育思維的啟示。

本文行文如下：首先就其〈天論篇〉實質內容作義理之解析：主要是「天」概念的意義，我們要從思想史的角度來觀照此問題，看荀子的觀點與前人或同時代其他儒家的天論有何異同，並就其方法論探討其中所含人與天的關係，最後從當代對天的理解的格局來提出評議。

一、荀子〈天論篇〉之內容分析——思想史的角度

荀子一向與孔子、孟子被並稱為中國先秦儒家思想者之代表，然而在對「天」

概念的看法與孔子、孟子有相當大的歧異，有學者將孔子之「天」的意義分析為包含了四種意義的概念：「自然界」、「關懷人世的主宰」、「使命感之本源」、「與命運結合的天」；而孟子「天」概念的意義被區分為「造生者」、「載行者」、「主宰者」、「啓示者」與「審判者」（傅佩榮，民 74），我們從字面就可以瞭解「天」在孔孟思想中所扮演的角色包括了當西方哲學與神學中「上帝」的角色，此外也有大自然的意義。然而「天」的意義在荀子思想中卻沒有那麼的複雜，我們在〈天論篇〉中看到這樣的表述：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。

把「天」視為「常」，常意謂著「常理」、「常道」，不會因為統治者是所謂的明君聖人堯舜之類，也不因為統治者是所謂的無道暴君桀紂之流而有所改變，相較於其他古代典籍如詩經、書經、左傳、國語的記載有相當大的差別，詩書左傳國語對「天」的描述關注於天子帝王在政治統治權上的正當性，以及君王的作為與天的互動，統治權的得失與帝王個人言行品格有密切關連，例如：

昊天有成命，二后受之。（詩經：周頌）

有命自天，命此文王。（詩經：大雅）

有命曰割殷，告猷于帝。（書經：多士）

有夏多罪，天命殛之。（書經：湯誓）

畏天之威，于時保之。（左傳）

禮以順天，天之道也。（左傳）

天道賞善而罰淫。（國語中）

至於在論語、孟子書中所載如：

子曰：大哉，堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。（論語：泰伯篇）

子曰：獲罪于天，無所禱也。（論語：八佾篇）

子曰：不怨天、不尤人，下學而上達，知我者其天乎。（論語：憲問篇）

子夏曰：商聞之矣，死生有命，富貴在天。（論語：顏淵篇）

書云：天降下民，作之君，作之師。（孟子：梁惠王下）

孟子曰：順天者昌，逆天者亡。（孟子：離婁上）

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。（孟子：盡心上）

在論語孟子中所談論的「天」雖然比春秋時期經典（註一）多了先驗的意味，但無可否認的，他們的「天」都緊密的關連著世俗人類（包括帝王天子與平民百姓）的言行舉止，而這層意義是荀子〈天論篇〉所沒有的，甚至是荀子要極力排除的。我們可以從「天」和「人」兩個角度來分析荀子的論述，從「天」的角度討論是正面的、直接的描述天的意含，並且排除原始經典的天的含意，與孔子孟子的天論作

區隔；從「人」的角度來看則說明了人對天應有的態度，釐清人與天的關係。

1. 關於「天」的直接描述

本篇對「天」的直接描述主要在說明自然意義的天，包括名詞意義的「大自然」(Nature)與形容詞義的「自然的」(natural)，但是形容詞用法的「天」不僅用於指稱大自然的事物，也用於指稱人的身體功能，以說明身體各種功能是非目的性、無關乎道德倫理，因此我們對天直接描述可進一步分為兩個部份，一為對大自然(Nature)、與提及大自然的(of Nature)作用與造物所使用的「天」；其二是專用以描述人的身體的自然(natural)屬性時的「天」。

A：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。

彊本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。脩道而不貳，則天不能禍。……受時與治世同，而禍殃與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。……天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。

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。

天不畏人之惡寒而輟冬，地不畏人之惡遼廣也輟行。天有常道矣……

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……

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之……故錯人而思天，則失萬物之情。

B：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，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。

從上述對天的描述來看，荀子所說的天顯然是自然主義的天，人世治亂、喜怒哀樂對自然界絲毫不能影響，地水風火等變化只是自然現象，並沒有其他意義，更不具原始儒家所設想的預兆、象徵、啓示與卜筮宗教之意，我們從書經、詩經、左傳與國語對天的說明可知：天對於政治權力正當與否有相當大的影響，在政權更替、改朝換代時，新政執政者取代舊政權的理由就是天命。而人的身體作為生物體之一，身上所具備的情緒、感官、思考都是生物的生命現象，是自然而然的生理作用，沒有任何超驗意義，也沒宗教的神秘意涵，更無道德意味，而這樣的觀點顯然與孔子孟子的觀點大相逕庭，孔子孟子的天具有先驗的意義，除了做為自然界、主宰、命運等意之外，還蘊含強烈的道德意義，可說是個人的良知良能的先驗根源，然而這個意義全被荀子所否認，天就是天，大自然的天與人世一點關連都沒有，至於人身上的各種官能與意識活動都是生理的自然作用，既無目的，亦無關乎道德。

2. 人與天的關係

既然人與天是兩個界線分明、沒有神秘關連的領域，我們要如何對待天，亦即如何對待大自然呢？荀子說：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而與之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而物失之也；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。

由此可知，荀子對天抱持著「制天」、「用天」、「應時使天」、「騁能化天」、「以物理天」、「以物成天」的觀點，其中含有「控制」、「改變」、「主宰」的觀念，有學者認為這是「科學主義」的立場（傅佩榮，民 74），或者我們亦可稱之為「實用主義」。

二、天論探微與批判比較

從上述的討論，我們可掌握荀子〈天論篇〉中「天」的主要意涵：大自然（註二）。如果我們對照孔子孟子對天的解釋，可知荀子對天的看法並沒有如孔孟一般豐富，他的天缺乏意志與目的，如果我們比較西方神學對上帝的種種神性的探討，更可以清晰的看出：荀子的天不但沒有上帝的位格（或人格 personality）特徵，也沒有泛神論（pantheism）的特色，缺乏此先驗與超越意義的天，當然無法作為世俗人道德良心的根本，因此，不同於孔子孟子，荀子的天無法作為倫理學的基礎，異於康德，荀子的天也不能作為良知與理性的皈依。荀子的天，是純粹的自然天。因此有學者稱他為「唯物論」傾向的哲學家（馮友蘭，1970）。如此的自然天有幾點特徵：

1. 無意志，因此不左右個人的言行舉止，亦不影響國家政權交替。
2. 無目的，自然現象的變化就只是純粹的現象，背後並無終極目的。
3. 無道德意義，無所謂善惡。
4. 無宗教意義，無神格。
5. 人世與天是兩個互不相干的界域。
6. 純粹的物質天，人與其讚嘆大自然的偉大，不如努力去控制主宰它以為人類謀福利。

從上述五點天的特徵來看，第一點到第四點已無疑義，第五點與第六點則有再澄清的必要。在〈天論篇〉中荀子一再強調：

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。

在此我們清楚的看到荀子主張不要將人類的力量（慮、能、察）介入自然界，因為自然運行有其律則，因此荀子又說：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」以說明天地與人界為各行其是的領域，人無須殫精竭慮去理解或改變

它，否則就是「惑」。這樣的論述的確與道家學說有所類似，但荀子對天的描述並不一致，他在天論篇中又說：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而與之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而物失之也；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。

他主張我們應該改變並控制大自然，不要只是為大自然的偉大豐富而驚嘆，讚嘆無助於人類的幸福。這個觀點顯然與前述所言頗有出入，不過，這個矛盾是就天論篇而言，如果將荀子其他篇章放入考量，會發現荀子天的概念應該是偏重後者，此考據與全書探討不在本文研討範圍之內，在此亦不贅言。

面對第六點的物質天，荀子主張利用、開發、控制。在「物畜而治之」、「制天命而用之」、「應時而使之」、「騁能而化之」、「理物而勿失之」、「有物之所以成」的字裡行間，我們可以發覺到生機、亦可發覺危機。從積極面而言，荀子之言早就預示了西方哲學數百年來知識、理性優位的想法，運用理性掌握知識就可以駕馭大自然，獲取自然界裡無窮盡的資源與能量，這是西方自啟蒙時代以來「知識即力量」所帶來的光明前景，我們在荀子身上可窺見同樣的痕跡。然而從負面而言，將人的理性與知識作為宰制大自然的手段，隱含著人與大自然（天）的主客對立，也隱含著人面對大自然時所持的功利、實用心態，這種主客對立、天人不和諧的關係在二十世紀已經造成許多嚴重弊病，尤其是自然環境的破壞與生態危機更值得吾人警醒，數年前發生的賀伯颱風土石流災變、林肯大郡之意外、甚至九二一集集大地震，都說明了人與大自然的衝突矛盾。但是人與大自然之間的衝突要用什麼方法消除呢？人類數百年來對大自然剝削利用到無以復加的程度，我們似乎一直嗜著開發、利用大自然之後的果實，但是當大自然無法承受人類過度破壞而反撲的時候，恐怕我們只有自食惡果了。

從環境倫理學的角度來看荀子的天論，荀子的環境觀仍停留在以「人」為出發點的思維，人類至上、人類中心的倫理學（human-centric ethics；anthrocentric ethics），然而我們在面對當代諸多生態危機，似乎應該重新去反省我們習以為常的人類中心環境觀與倫理學，把大自然視為主體，而不是供人利用剝削的對象，人是大自然的一部份，與其他生物一樣在大自然裡孕育生長，因此所有生物都同樣值得珍惜保護，也值得同等的尊重，這種新的、以生態系整體的環境倫理觀——就是「生態中心倫理學」（ecocentric ethics）——為思考前提，可以打開我們面對大自然的新觀點，也是現代人在面對二十世紀末種種生態危機所產生的新思維，非常值得我們思考反省，而正是我們閱讀荀子〈天論篇〉時更需要提醒自己的另類觀點。

三、荀子「天」概念對當代教育學的啟示

荀子〈天論篇〉於今讀來仍具有相當的時代意義，首先，荀子為了破除當時對天子國君政權的超越性與神秘意義，極力說明天乃自然之天，「不為堯存，不為桀

亡。」消解政權興替的宗教意謂，把政治問題劃歸人世範疇，「讓上帝的歸上帝，讓凱撒的歸凱撒。」因此政治問題要由人類自己負責，不要推給超驗的天，也不能假借天意行專制之實。然而，當荀子把天的超越地位拉到物質的形下天時，不知不覺又把人的地位抬高，把天當作人可隨心所欲處置利用的對象，他忽略了一點：即使天喪失超越意義，天變成大自然的同義詞，大自然的地位並不一定就比人類的位階低。不經思索的「人類中心環境觀」使人自以為大自然與萬物是附屬於人類生命之下的存在，因此，在此種觀念下，人類理所當然的認為，大自然應該提供各種資源豐富人類的生存，因此人類可以予取予求、人也可以無情的把自然萬物掠奪殆盡。這種人類至上的基本觀念在科學尚未發達之前，危害不大，但是在工業革命以後，人類科技的進步已經造成大自然巨大的浩劫了。數百年來人類盡情享受了自然的成果，一直到現代，種種生態警訊才讓人類驚醒：當大自然被人類耗竭用盡之時，就是人類毀滅的時刻。其實人的生存與大自然的生機是不可二分的，因此我們應該重新思考：千百年來我們根深蒂固的人類中心環境倫理觀是否該有所修正？我們應該如何去教育下一代正確的環境觀？閱讀荀子文本，我們不是單純的接受古人的主張，而要加入當代新知予以批判取捨，如此才不負古人智慧。

註釋

註一：根據考據詩書成書所涵蓋的年代雖然甚久，可上溯西周初年（西元前 1122 年），最晚到春秋時代（西元 722-481 年），但大部份在西周結束之前時期已完備；而左傳與國語從文法結構、記載事件內容而言，則為東周春秋時期可信典籍。參考傅佩榮（民 74），《儒道天論發微》，台北：台灣學生書局，26-27 頁，73-75 頁。

註二：可參見傅佩榮（同上），155-157 頁；羅光（民 67），中國哲學思想史（一），台北：台灣學生書局，532-538 頁；馮友蘭（1970），中國哲學史附補編，香港，太平洋圖書公司，355-359 頁。

參考文獻

- 王忠林（民 61）。新譯荀子讀本。台北市：三民。
 吳璵（民 66）。新譯尚書讀本。台北市：三民。
 傅佩榮（民 74）。儒道天論發微。台北市：台灣學生書局。
 馮友蘭（1970）。中國哲學史附補編。香港：太平洋圖書公司。
 趙祥麟主編（民 83）。外國教育家評傳（四）。台北市：桂冠。
 羅光（民 67）。中國哲學思想史（一）。台北市：台灣學生書局。
 羅素（民 80）。西方的智慧。（何保中等人合譯）。台北市：業強出版社。

