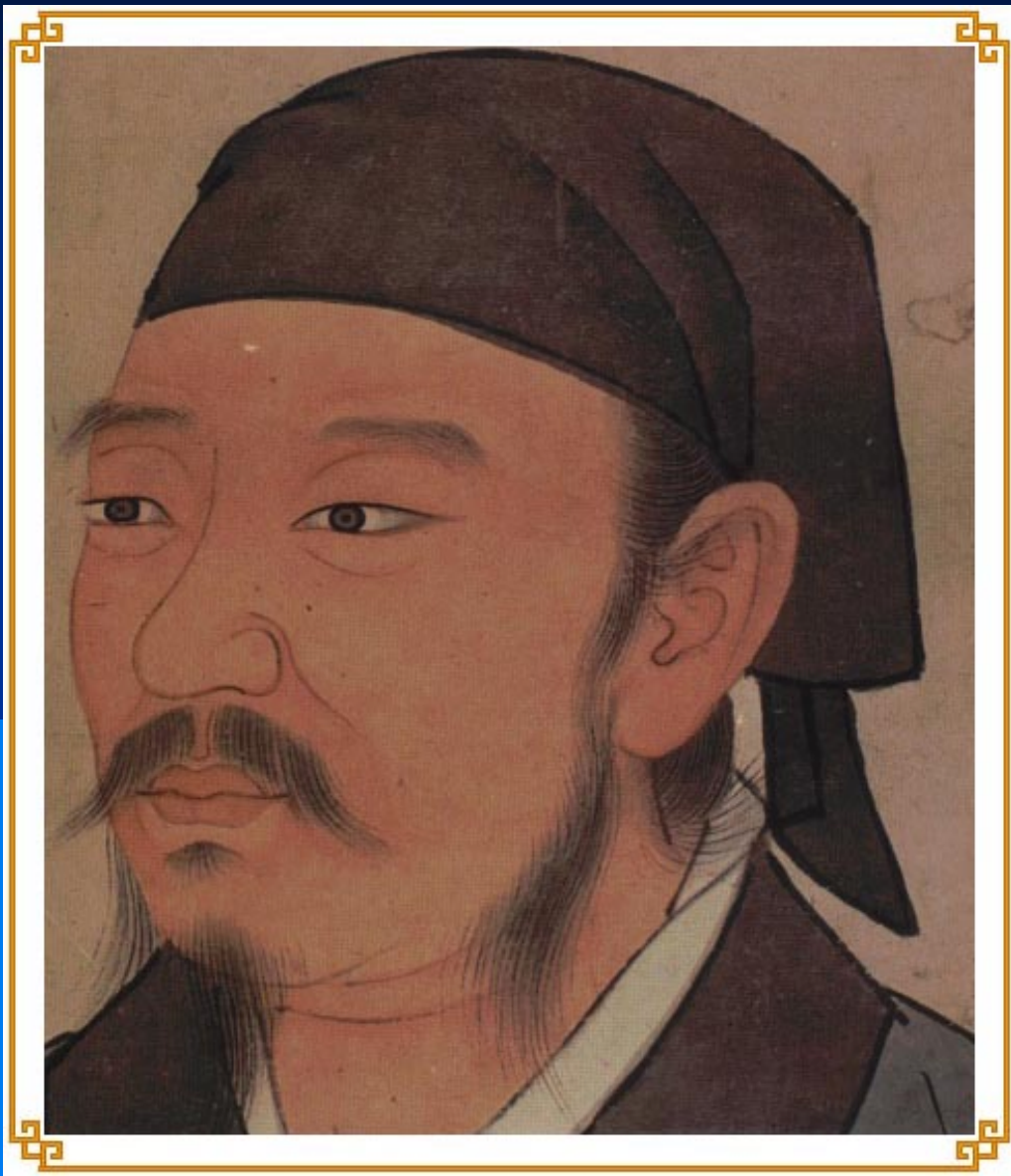


荀子哲學專題



二、荀子論「天」

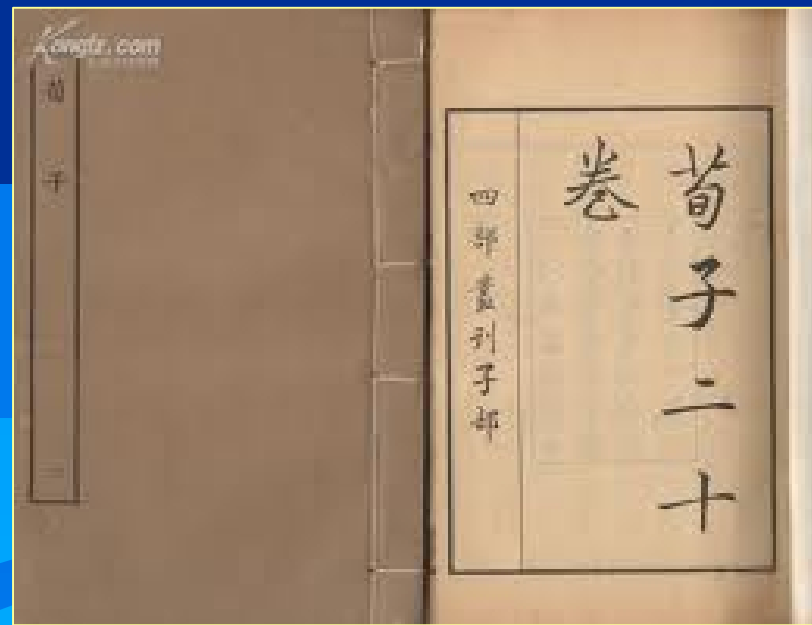
荀子對「天」的見解，主要出現在〈天論〉一文之中：

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；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。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，祆怪未至而凶；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。

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以強則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；審其時而動，則天不能病；循道而事，則天不能禍；故水旱不能涸，水旱不能涸，寒暑不能使之疾，然陰不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；本固而動罕，則天不能使之全。背道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而訖，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受時與治世

「天行有常，不為堯存，不為桀亡」一句中，明白顯示天之行與人之遇是兩無相涉的主張。因此，人之吉凶禍福與天無關，純粹視人的主觀作為如何而定。然如此主張，亦非對「天」的全然否定，只是強調人之作為的重要性罷了。因而荀子在討論人世的狀況時，並不單獨只以「天」的有所不能來作說明，舉凡一切外於「人」的事物都不被認為是能決定人間治亂的因素。他說：



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：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，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。（〈天論〉）



從以上兩段引文，我們可清楚看到，無論是個人的禍福以及國家的治亂，荀子都以為與所謂「天」沒有關係。荀子之「天」，對人言不再是一個明顯的意志實體，也不是含有道德意義的理勢原則，而視之為客觀存在於宇宙萬物萬象之上的一種特殊存在。也正因此，荀子不再將「天」之所為視為人無上的準則。

這種主張，與春秋以來士大夫間流傳的天道觀完全相反，與孔孟對天的看法亦有不同。在孔子，由於承認有「天命」，因而人之作為不但不該背棄天命，即便客觀的「命」有所阻礙，猶應「知其不可而為之」（晨門評孔子語，見《論語·憲問》）。在孟子，人之於天，尤應「存其心，養其性」，以之而「事天」。從未有此種視「天」與人事無涉的主張。

從荀子用「天行有常」，以及「日月星辰瑞曆」描繪天之作用的情形看，荀子實視天為諸般存在物之上的一項特殊存在物。顯然，傳統之天的意志性被局限了，天的理勢原則性也被取消了；只保留原始天觀念中「生」的能力，即視「天」為宇宙間其餘萬物存在的總原因而已。然荀子在闡釋這項能力的時候亦非獨自保留為「天」所專有，經常以「天地」合稱。如：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。（〈王制〉）

天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者；治之本也。（〈禮論〉）

天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。（〈禮論〉）

天地生之，聖人成之。（〈大略〉）

因而，荀子在談論天時，就天的「生」之能力一項而言，只不過是重複引用傳統看法中的見解罷了。相反的，他對天之於人事作為上所提出的一些限定，卻在傳統思想中十分少見。除了前引〈天論〉中所提到的「不能貧」、「不能病」、「不能禍」、「不能使之富」、「不能使之全」、「不能使之吉」而外，更重要的，他還指出了：「天能生物，不能辨物也。地能載人，不能治人也。」（〈禮論〉）也正因此，荀子的「天」（或曰天地），對人而言，其功效純然只是個能生的事實。至於既生之後，則人之一切皆由人所決定。故而荀子主張「明於天人之分，則可謂至人矣」。

所以需明此「天人之分」，一方面是因為吉凶在人，皆為人所自致；另一方面也因為天有其「職」，天有其「功」，皆非「人」所能涉入。

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〉）

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。唯聖人為不求知天。（〈天論〉）

天有其職，人無由得爭；天有其功，人無法得成，因而結論便是「唯聖人為不求知天」了。而天、地、人各司其事，不相混淆，「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參」，若人「舍其所以參，而願其所參，則惑矣」。



近人論及荀子的「天」，多半判定為「自然性質的天」，並以為與道家之主張有關連（此說或始於馮友蘭，見氏著《中國哲學史》，頁355。徐復觀則評為「此殆非僅馮氏一人之見」（見徐著《中國人性論史·先秦篇》，頁226、頁260）。唯徐氏解釋荀子之「天」，亦順馮友蘭之基本觀點，並無大出入。近人論述，一概如此）。這種說法，其主要理由或許是與荀子未曾強調天之意志有關，然而未曾強調天之意志，並不等於說荀子認定天沒有意志。這兩種主張的差別，在表面上看來似乎不大，但卻足以在我們對荀子之「天」的理解上，造成關鍵性的影響。茲以陳大齊的看法為例，以展開這項檢討。陳氏以為：

荀子一反古來流行的見解，否定了天之有知有意，亦否定了天之福善禍淫。在荀子看來，天是昧然無知，且亦不具有意志。荀子此一主張，可於下引數則的言論中見之。

天地者，生之始也，禮義者，治之始也，君子者，禮義之始也。……故天地生君子，君子理天地，……無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。（〈王制〉）

天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。（〈禮論〉）不為而成，不求而得，夫是之謂天職。……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。（〈天論〉）

天能生人，能生萬物，而治理要靠君子，可見天是不能治理的。

然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹，明矣。（〈性惡〉）

由此推之，凡具有可以知仁義法正之質者，可以為禹，可以治理。天既不能治理，可見其未具有可以知仁義法正之質，亦即是不知不識的。「天……不能辨物也」。辨別是理智的作用，天既不能辨物，益可見天是昧然無知的。天之生成萬物，「不為而成，不求而得」，「不見其事而見其功」。為與求是意志的作用。天若有意志，其生成萬物，必有所為有所求，今既無所為無所求，所以天亦未具有意志。天沒有分辨的智慧，沒有治理的意志，所以要靠聖人來分辨，要靠君子來治理。（陳大齊，《荀子學說》，頁16-17）

但要瞭解「無君子，則天地不理」真正含義，或許還需要看它的下文。在陳氏所引〈王制〉篇的那段文字下面緊跟著的一句是：「君臣、父子、兄弟、夫婦；始則終，終則始；與天地同理，與萬世同久。夫是之謂大本。」我們合併起上下文來看，既云「無君子，則天地不理」，而君子「理」之之後的結果，又將會與「天地同理」，則兩者之間極不協調，甚至可說是兩相矛盾的描述。李滌生無法解釋這種表面的矛盾，於是將「同理」解成「即含『同久』之義」（李滌生，《荀子集釋》，頁179注七）。實則同理自是「同理」，而非「同久」。

。只不過此「同理」非同於「天地之理」，而應是與天地「同臻於理」。對這段文句中表面的矛盾，我們需由荀子「明於天人之分」、「不與天爭職」的主張來理解。荀子固然認為人之吉凶皆由自取，天不橫加干涉，但卻從未說無人之天本身為一團混亂，有待於人之整理安頓，方能使天地本身轉成合理序的狀態。天地自有其「理」，而絕非莫名的偶然。如此，則儘管人們只能發覺其「始則終，終則始」的「常道」，卻不能以此而堅稱天是無意志的。至多只能說我們未曾發覺天將其意志橫加於人事之努力上罷了。荀子以為：「道者，非天之道

，非地之道，人之所以道也。」（〈儒效〉）因此，「君子理天地」係指君子於天地間理成「人之所以道」。陳氏該段引文中節略之處為「君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也」，正好說明君子參於天地之間，所理之事只限於人道本身。而「無君子，則天地不理」的後果，也只是「禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂」的人道破敗而已。若天地自有其理，此一「理」之形成，荀子從未說它是無心而自然的成果，亦未說它僅只是由人認知歸納而形成的主觀知識成果。因此，由「無君子，則天地不理」一句來推衍說天無意志，並不十分恰當。

其次，若由天之「不能辨物也」，而說「辨別是理智的作用，天既不能辨物，益可見天是昧然無知的」，也不是深刻而明顯的理由。主要在於此一「辨」字，不能單純解為認知活動中的區判，而當與其下之「治」字互文連看。「辨」、「治」與「分」，均指人間禮文的作為。在《荀子》文中每將三者相互並舉時，都不是談認知的問題。



故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。（〈非相〉）

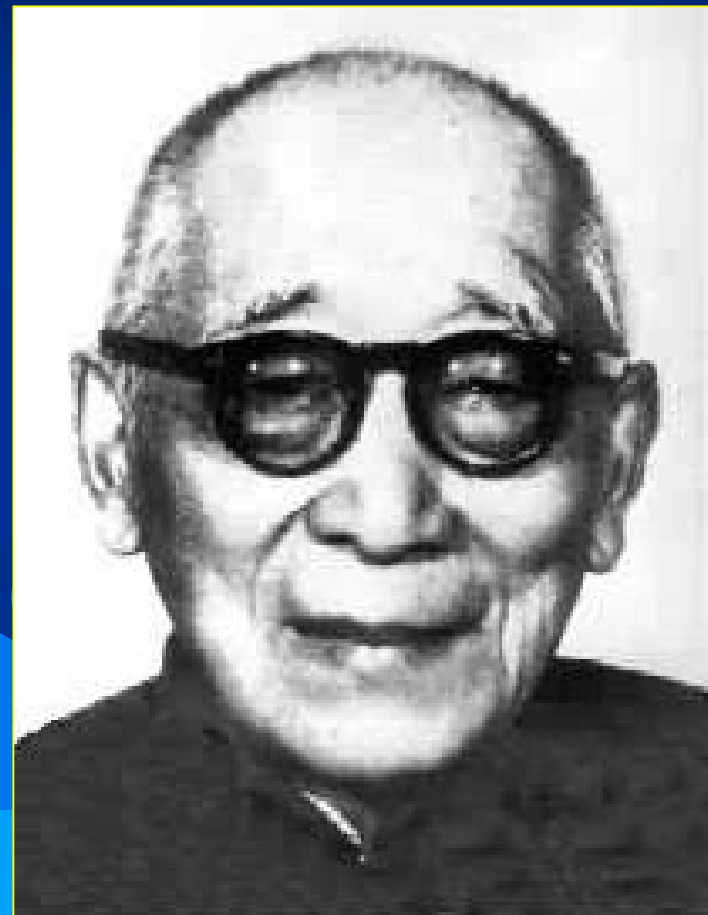
禮者，治辨之極也。（〈議兵〉）

（天下者）至大也，非至辨莫之能分。（〈正論〉）

故上者下之本也。上宣明則下治辨矣，……治辨則易一。……是治之所由生也。（〈正論〉）

凡此引文皆足以證明，荀子用「辨」字，不局限在狹義的知識區判上，需由上下來加以判斷。陳氏已深知荀子所謂「人道之有辨」，絕不同於「禽獸之有知」（參陳大齊，《荀子學說》，頁119-120），惜乎未

曾注意「人道之有辨」絕非只是認知活動。因此，「天能生物，不能辨物也」，只是說天未曾將物之貴賤上下作一實際的區別，使天下成為一有尊卑貴賤的禮文社會。這種天之「不能辨物」，放在荀子天人分治的觀點中，所顯示的含義便更為清楚了。



陈大齐

至於說天之生成萬物，「不為而成，不求而得」，「不見其事而見其功」，筆者以為，所反映的正是天之大能與無私的表現，故而荀子以一「神」字描寫其功之妙。「天」能如此，與「有求」、「有為」方能成事見功的「人」，自然有所不同；但其不同處，似亦不必然在於「意志」之有無。陳氏於此而謂「天若有意志，其生成萬物，必有所為有所求，今既無所為無所求，所以天亦未具有意志」，顯然論據十分牽強。陳氏殆將「為」字誤讀成表目的義之「為」（實則當讀成作為之「為」。觀荀子下文所言「不見其事而見其功」，「皆知其所

以成，莫知其無形，夫是之謂天」，則曉然可知）。

即使我們接受陳氏的讀法，然後再討論這「不為而成，不求而得」的「天」是否有「意志」，則寧以為「天」當單「意志」。理由十分簡單：「不為」、「不求」非「無為」、「無求」；天若「不為而成，不求而得」，正表示天之「意志」能作的如此「不為」、「不求」的選擇。



荀子塑像在河北邯鄲落成，
<http://www.sina.net> 2007年09
月10日 11:09 光明網-光明日
報 雕塑家李慶芳



另一項經常被人引述而以之證明「天」無意志的理由，是〈天論〉首段有關「天行有常」的敘述。陳大齊於此也有較深入的分析，他說：

天是不知不識，且亦不具有意志，只是遵循著一定的自然而然的軌道，以發揮其作用。

天行有常。（〈天論〉）

天有常道矣，地有常數矣。（〈天論〉）

常道、常數即是一定不易的恆常軌道，而為天地所始終遵行的。但天地之間不無變異，那些變異是否逸出常軌的現象？

夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。……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。（〈天論〉）

日蝕月蝕等現象是通常所視為變異的，而荀子謂其「是無世而不常有之」，則此等現象並未逸出一定不易的常軌，依然出於天的常道。王先謙云：「群書治要常作嘗，是也。」「無世」與「不常有」相聯成句，其義甚順。若改為「無世而不嘗有之」，意謂任何時都曾有的，雖亦可通，究不若用常字之順。不過既有此說，亦不妨姑且存疑。「夫星之墜，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」荀子於此，雖未明說星墜木鳴亦有其一定不易的常軌，但變化不一定沒有軌道，罕至只是不常常發生，更不能謂其不遵循著一定的軌道。所以雖有日蝕月蝕、星墜木鳴等變異現象，並不與「天行有常」、「天有常道」有所牴觸，「天行有常」這一原則亦因而無可動搖。天行遵循著一定不易的自然法則，並沒有意志作用存乎其間。

，變異只是罕至的現象，並不是天的示威與警告。日蝕月蝕不若「日月遞炤」之常見。少見不免多怪，故「怪之可也」。日蝕月蝕等既不是有意志的示威與警告，若妄加臆測，視為天的發怒，因而畏懼，直是愚蠢之極，故「畏之非也」。荀子此說，根本上推翻了畏天敬天的觀念，連孔子的「迅雷風烈必變」亦在所非之列了。（陳大齊，《荀子學說》，頁17-18）

陳氏列舉出「天行有常」之外，荀子仍有「物之罕至者也」的表述，而以物之罕至並不能動搖天行有常的規則。這種見解就「罕至」與「有常」這層面看，當然足以自圓其說。但我們要質疑的是「天行有常」其義是否果真如陳氏所言，「不具有意志，只是遵循著一定的自然而然的軌道，以發揮其作用」而已？

「天行有常」及「天有常道」，所顯示的含義有兩種可能。第一種如陳氏所言，「天行」僅為依自然而然的規則而產生出的現象，因這種規則本身（或曰軌道）無從改變，故而自然現象的秩序始終處於「有常」的狀態。第二種可能則是「天」自行其常，不因「天」以外的因素而有任何的改變，故而於此自然世界中所呈顯出的現象始終處於「有常」的狀態。這兩種不同的解釋，簡單的說，前者直接以為「天」等同於自然世界，天之作用即自然世界之現象；後者則以為「天」超出於自然世界，而「天」為此一自然世界一切現象背後最終的支持者與發動者。

顯然，荀子的「天」，應是前述兩者中的後者，天行有常，是「天」自行其常。我們所持的理由如下：荀子的〈天論〉，在「天行有常」之下，立刻接著「不為堯存，不為桀亡」。所顯示是「天」之行，不因為人間之善惡而有所改易。既曰「不為」堯存，「不為」桀亡，則十分清楚表達出天實自行其是，人無能更改天之所行。當然，於此我們或許仍可考慮，以為荀子如此修辭，只是在強調天行與人事間並無交互關連，而不是指向天本身，說天有意志決定自己的作為。然而荀子若果真如此，則天行之「常」必應是自然界現象中所呈顯的恆定性，可在自然界中直接找尋出來。但荀子在〈天論〉中全無一言及於此；反而只說到「水旱」、「祆怪」、「寒暑」等難以預期，卻足可使人或蒙殃禍的自然現象，反而認定人對於「天」的

理解，只能發現其「不為而成，不求而得」的偉大力量，只能對於此一力量所形成的結果，「皆知其所以成」，對於它本身卻「莫知其無形」。如此的天行之「常」，若說即是自然規律本身，頗難令人信服。況且〈天論〉中「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」一段，分明指的是「天」在此世界所展露的功蹟，而非指「天」本身。〈禮論〉篇中「天能生物，不能辨物也」，更將「天」與世間之「物」截然區分開來，則天本身絕不可能是一自然而然的抽象理序，而應是產生萬物，並推動萬物間之理序的大能者。至於天行之「常」，亦不應是一無因而然的機械規律，而是「天」自行其常的結果（徐復觀以為荀子的「天」，為「自然性質的天」，「對於自然的天，也會感到

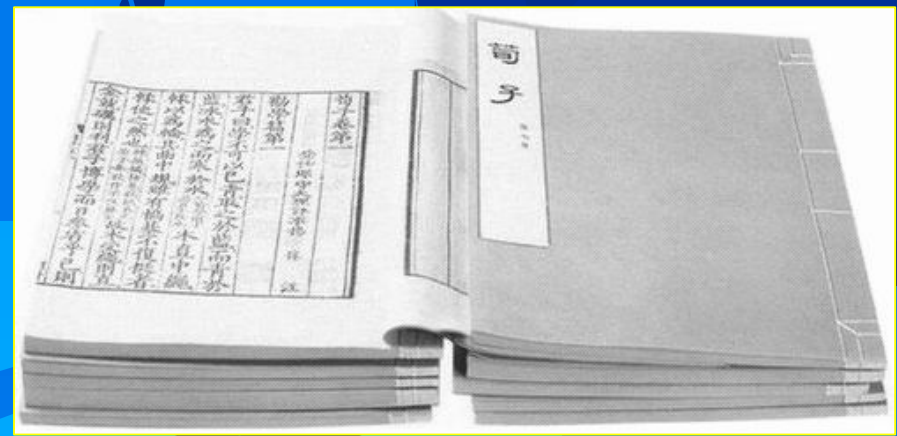
是種法則的存在；但這種法則是自然科學的法則，…
…而自然科學的法則，則只是機械的運行，因而只會
給人以冷冷地概括性的關係或暗示，道家及荀子所說
的天，都是順著此一方向發展下來的。」見《中國人
性論史·先秦篇》，頁226。顯係因徐氏將荀子的「天
」等同於自然現象本身，方會有如此結論。）若天能
自行其常，而猶謂「天」沒有意志，實為不可思議的
結論。況且，荀子除了指出「天行有常，不為堯存，
不為桀亡」而外，還說：

天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遼遠
也輟廣，君子不為小人匈匈也輟行。天有常
道矣！地有常數矣！君子有常體矣！（〈天
論〉）

以「天」、「地」與人之「君子」並舉，而皆以相同之「不為」及「輟」來描寫，雖然可辯說這只是類比的修辭，而非直接界定，但其中若無相似甚或一致之處，類比本身亦無從產生。於此，我們必然面臨一項選擇：若不承認荀子的「天」為有意志的實體，便必得宣稱荀子以為之君子所行所持之「常體」，只是一種不知其然而然的無意識行為。而後者顯然不是荀子的主張。



在對陳大齊的意見作了一番檢討後，我們的主張可整理如下：荀子所言的「天」，實為一超乎萬物之上的實體，而非含具在萬物運行中的抽象規則。「天」為一切存在及自然現象的總原因。「天」非無意志，所謂「天行有常」乃指「天」自行其「常」，自行展現其意志，為一有意識之作為，而非一無心的自然現象。唯「天」之意志，只直接展現在自然世界之中，而不涉及於人事的吉凶禍福。



「天」之意志若不展現於人事之中，由表面看，似乎是荀子對「天」本身的一種設限，然若深入探索，則我們可發覺事實未必如此。舉凡荀子所言之「天不能」云云，應只是對天所成就之已然事實的描述，並非直接對天能力的一種否定。筆者提出這種看法，主要理由是荀子對「能」字有以下兩種特殊的定義：「智所以能之在人者，謂之能。能有所合謂之能。」（〈正名〉）顯然，同一「能」字，荀子作了兩種不同的定義。前一「能」字，專指行動主體所含具的能力而言，後者則指此一能力發動後所造成之實質效果而言。前一「能」只謂為虛為靜之含具狀態，後一「能」則指其動其實之已然成效。

而荀子對「天」所說的「不能」，究竟是使用了那一個含義的「能」呢？由於兩種含義的「能」在字形上皆相同，因此我們實無法直接判定，只能間接由荀子思想中的其他成份來揣測。荀子此二「能」字，皆視之為「散名之在人者」，顯然皆就「人」而言「能」，但前一「能」指名「智所以能之在人者」，必不可能用來直接描述「天」，而後一表述已然效果的「能」字，則應無此等限制。荀子對「天」所呈顯之已然效果，在〈天論〉篇中列論甚詳，舉凡列星、日月、四時、風雨、陰陽之旋照行化，萬物之各得其生，各得其養，皆為天之已然功效，且以「神」字形容此功效之難知難測。在此情況下，「天」若不含具使人遇吉逢凶之力量，殊難理解。且荀子以為：

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〉）

所志於天者，已其見象之可以期者矣。（〈天論〉）

天職既深、既大、既精，則必有天現之象而人未可以「期」者存在，唯人難知難識，無從理解而已。因此，所謂「天之不能辨物也」，「不能貧」、「不能病」、「不能禍」、「不能使之富」、「不能使之貧」、「不能使之全」、「不能使之吉」……等的「天」之「不能」，應不是指天未含具促成此類結果的能力

，而只是在事實的呈顯上，「天」未曾將其能力涉入這一類的事務中。這顯然是由於「天」本身「意願」的問題，而非真正的「能力」問題。然而依荀子的理論，「天」之意願人不可知，荀子何以猶能直指天為「不能」云云，則顯然是由過去的經驗推知，天果未施其「能」於人之吉凶治亂之中。〈天論〉篇中「治亂天邪？曰：日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也……」一段，充分顯示出這種論證的方式。

綜上所述，我們以為荀子的天之「不能」，並非直接否定天於人事吉凶的能力，而是指出「天」未曾涉及人吉凶禍福的遭遇，吉、凶、禍、福只是人事之齊與不齊的結果，而非由「天」所造成。所以他才會說：「受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。」（〈天論〉）

由於荀子主張「明於天人之分」，禍福治亂皆因人所自致。因而在孔、孟中皆承認的那種對人有莫大影響力的「莫之致而至者」之「命」，在荀子思想中幾乎完全看不到蹤影。他對於「命」，只簡單地作了一中性的描述：「節

遇之謂命。」（《正名》）恰巧遇上的稱之為「命」，如此之「命」，於人之吉凶禍福實無輕重可言。荀子於此「節遇」之「命」未曾明言是否由天所出，但由其「自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者窮，怨天者無志」（《榮辱》）來看，「命」應非由「天」所出，唯於有「志」之人不能造成實質的影響而已（王先謙引王念孫，《經義述聞》、《左傳·昭二十六年》，謂古知識字通作志。於此「怨天者無志」之「志」，當讀如「識」，並引《法行》「怨天者無識」為證。依此義，則唯無識之人，方誤以為命由天出。荀子的「命」，性格

上亦如孔、孟之「命」，皆為宇宙間盲目之偶然事實。但荀子以「節遇」名之，則似乎未曾強調「命」的背後有一強大力量驅使著「命」的出現，而僅視為人之巧遇而已。〈彊國〉中「人之命在天，國之命在禮」，所言之「命」，為壽命義之「命」，不可引以為證（徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁227）。



荀子雖以天之意志與能力均不直接干涉人事，但在這種情況下，「天」與「人」之間的關係卻絕非如某些論者所以為會造成「天人分途」的情形。關於「天」本身是否有意志，前辯之已詳。此僅就天的偉大作為之一——「生」——論究天與人之關連。徐復觀以為「天」之「生」，「乃是無意志，無目的之生；一生之後，便與天沒有什麼關係」，這點若不包含「人」之生，而只指其餘事物的存在，我們不敢全然否定。因有意志之實體亦非不可能產生無意志的行動，我們雖認為荀子的「天」是為一含具意志之大能者，但天之生萬物，荀子卻未曾明顯指出為一含具目的的意志行動。但在於「人」之生一事上，卻有些跡象令人懷疑，荀子是否隱然以為天有意人於世間完成人文創化的活動。

按荀子看法，「人」的原始狀態，絕非「君子」。

堯禹者，非生而具者也；夫起於變故，成乎修。修之為，待盡而後備者也。人之生，固小人；無師無法，則唯利之見耳。人之生，固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。……人無無師無法，則其心正其口腹也。（〈榮辱〉）

人的原初狀態，既然是「固小人」，則對「天地生君子」唯一能作的解釋必是天地意欲君子的出現，以成就此一世間的人文化成。荀子之「明於天人之分」、「不與天爭職」，皆是就人的角度來說的。他從未說「天」拋棄「人」於此世，任其自生自滅。所謂「天不能使之吉」、「天不能禍」之「不能」，非真不能，而係不為。因此，荀子認為天不直接干預人事吉，

應指天為人留下一片創化的空間，而非天有絕人之意。否則「天地生君子」，以及君子既理天地之後，人間狀態終將與「天地同理」，皆成為不可解之懸謎。何況人之秉賦，皆來自於天之生（〈解蔽〉：「人生而有知」、「心生而有知」。〈榮辱〉：「目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人所常生而有也，是無待而然者也。」），絕非論者所言的「天的功用，與人無關」，「一生之後，便與天沒有什麼關係」。

荀子固然不認為「天」所促成的自然現象中含有對人之啟示，人的行為應由自己作主，但這絕不表示天與人之間沒有任何內在的關連。依荀子主張言，人行為的能力，均來自於天，唯其行為之意願及方向，由人自主罷了。天人分工的共同目標，是同臻於「理」

，人能達至人道之「理」，皆因人有從天所賦之「質」與「具」（〈性惡〉：塗之人皆有「可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具」）。

「天」的能生能力，荀子總不忘另外再加上些「人」當如何的敘述，如「聖人成之」，「君師者，治之本也」的話，幾無例外。這充分顯示荀子理論中的「天」，只是為「人」而襯托出的背景。其理論的主角是人，為了強調人之作為的重要性及決定性，因而將天的能力束限在能生一事之中，將天之意志束限在自然現象之中。然而我們卻不能因荀子主張天行無涉於人事而以為荀子將傳統天人格局思考模式中的天人關係徹底斷絕了。事實上，天的影響力在荀子的理論中以另一種形式，更隱藏但卻更廣泛地潛入了人之中。

天職既立，天功既成。形具而神生，好、惡、喜、怒、哀、樂臧焉，夫是謂天情。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。暗其天君，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。其行曲治，其養曲適，其生不傷。夫是之謂知天。（〈天論〉）

這段引文，荀子將人之「所以參」的能力全部交代了出來。由於荀子未曾強調天對於人的主宰性，因而或許我們不必說這些「天官」、「天君」、「天情」皆為上天明意之賦予，「天政」、「天養」俱是天意當然之展現；但視之為天之能力落入於人身及人生之中的已然事實，則絲毫沒有問題。更值得我們注意是，荀子並不視此類事實為人生中莫可奈何的消極限制，卻以為它們是能成就「天功」，使「天地官而萬物役」的積極材具。只要人願意將之「清」、「正」、「備」、「順」、「養」，則人於天地之間就可成就一番大功業，此即所謂之「能參」。而如此，方才是「知天」。

荀子認為人是否能善用天生之能力，將形成兩種不同的結果，一則為「全其天功」，一則為「以喪天功」。若天之所欲僅止於自然世界中成就出一有常的理序，且若人所為全然與天無涉，則人之自暴自棄，或「全之盡之」的結果，亦只是人之自貽伊戚與自求多福，於「天功」之「全」與「喪」，應絲毫沒有關連。顯見「天」雖於人事之齊與不齊未曾橫加干預，卻藉由人的能力以實踐「天功」之全。於此，更可看出荀子的「天」，並非全無意於人世之治亂盛衰，只不過實踐天之意志的過程中，天主動將人間治理的事務，放手交由人去處理罷了。而君子之得以「敬其在己者而不慕其在天者」（〈天論〉），實因天已將人能踐全天功之材具，全然交付於人形之中。因此，論及荀子的「明於天人之分」，絕不能僅由「人盡人的職

」、「天盡天的職」這種外表的層面來看，否則必然會得到如徐復觀以為的「天人分工而各不相干」的結論。

因此，所謂的「唯聖人為不求知天」中的「知天」，是指不明天人之分，而試圖跨入那「莫知其無形」、「不見其事而見其功」的天中，加之以「慮」，加之以「察」。這當然是聖人所不求的。而真正的「知天」，則是「明於天人之分」，「不與天爭職」，積極調適運用天之在於人的種種材具，以完備人間的「治」、「適」、與「不傷」。因而他分別說出「不求知天」、與「知天」，非但不矛盾，反而更清楚的顯示出荀子對天人分際的看法。

綜上的分析與討論，我們可以發覺，荀子的「天」實與道家的旨趣大不相同。因他所主張的天，對人言是能力的交付者，而非命運的支配者。與儒家的孔、孟相較亦有差別。孔子承認「天」於人之實際行事上，有著明確的意志，因而有所謂的「天命」。荀子則雖未明言否認「天」之於此事上的意志，但實持存而不論的態度，至於所謂天命，則更是絕口不提（荀子唯在〈天論〉中一句「從天而頌之，孰與制天命而用之」內使用了「天命」一辭。然而就文義看，此「天命」不具任何德性或政治人文意義，純為天所生成之材質而已。故楊倞注：「制裁天之所命而我用之。謂若曲者為輪，直者為桷，任材而用也。」）而孟子則以為人心與天道應共行於同一理勢原則之下，荀子則根本以為天行僅及於自然事實，與人心所應成就之人道沒有直接的牽連。

若單就儒家系統內部的思想發展來看，則荀子的理論亦顯然有其獨到之特色。那便是他對於「天」的探究，不再走傳統德性意志的方向，轉而強調其無私的大能，對於「人」的考察，則繞過了道德心性的層次，而先行進入感官知能之中。這些在於人身的感官知能之事實雖不如仁、義、禮、智等道德層面的精奧，實據常識即可自知，但以之作為立論的基礎，予以理論化的解說，則荀子堪稱第一人。而由於荀子視此等官能為天之在人的已然事實，因此，雖然荀子的天，只是一個能生之天，雖然能生之天未曾直接干預人事作為，但若從根源處來說，則荀子亦未斬斷天與人之關係。只不過在「天」與「人」的連繫方式上來說，他與孔、孟的見解確有不同罷了。