



香港教育大學

The Education University  
of Hong Kong

人文學院

中國語文教育榮譽學士課程（五年全日制）

2024-2025 年度

畢業論文

論先秦儒家天人關係的辯證統一：以〈窮達以時〉為例

學生姓名：李焯霖

指導教師：金夢瑤博士

（字數：21463）



The Education University  
of Hong Kong Library

For private study or research only.  
Not for publication or further reproduction.

# 論文目錄

<b>1. 引言</b>	
1.1 選題背景	3-6
1.2 研究目的及意義	6-8
1.3 研究思路	9-13
<b>2. 先秦儒家的天人論述</b>	
2.1 孔子與孟子的「天人合德」觀	14
2.1.1 孔子的天道觀	15
2.1.2 孔子對天命的理解	15-16
2.1.3 孟子的「命運之天」與「義理之天」	17-18
2.1.4 孟子的「立命」觀	18-19
2.2 荀子的「天人有分」觀	19
2.2.1 荀子的天道觀	19-20
2.2.2 荀子思想與〈窮達以時〉的天人關係比較	21
<b>3. 〈窮達以時〉中的「天人之分」詮釋</b>	
3.1 「天人之分」中的天：「世」、「時」、「遇」與窮達	22-31
3.2 「天人之分」中的人：賢者與窮達	31-36
3.3 天人辯證的倫理互動：「返己待命」	36-40
<b>4. 結論</b>	<b>41-42</b>
<b>5. 參考文獻</b>	<b>43-46</b>

# 第一章 引言

## 第一節 選題背景

「天人關係」自古以來即為中國哲學之核心命題。歷代諸子對「天」與「人」之關係多所論述，或言順天應命，或言修德俟時。見解雖異，然大抵皆奠基於對天人本質之理解，並由是建構各自義理體系，推動中國哲學之演進。若溯源至先秦，「以人合天」之說尤為鮮明，<sup>1</sup>不僅論及人在天道運行中所扮演之角色，亦關涉倫理實踐與社會秩序之維繫。順此觀之，《尚書》所載「天秩」、「天工人代」諸命題，一方面彰顯「天」之尊嚴與超越性，另一方面亦凸顯人之責任與承擔，遂奠定「天人有別」之基本架構，<sup>2</sup>使「天」與「人」之本質與地位日益分明。

進而言之，「天人有別」不僅止於順應天道之層次，實於先秦哲學演進脈絡中，漸趨關注人之主體性，尤著重倫理與秩序之相互關聯。諸論之中，尤以荀子《天論》所述為要。荀子於篇中明辨天人分際，曰：「明於天人之分，則可謂至人矣。」<sup>3</sup>此論不僅指出「天」與「人」各司其道，更進一步肯定人之主體地位，主張人當識天理、察天道，以道經世，而非徒然順命。

---

<sup>1</sup> 先秦時期有關天人關係之思考，整體以「以人合天」為主流，其所體現者，乃廣義之「天人合一」思想。此觀念強調人當順應自然運行之法則，並以之為行為準則，尤見於陰陽家與道家之思想體系中。相較而言，「以天合人」則屬狹義之「天人合一」，其核心在於以道德原則詮釋天道與人事之關係，較多體現於孟子與莊子等思想家之言論中。參閱曹峰：〈先秦時期「天人合一」的兩條基本線索——兼評余英時的兩重「天人合一」觀〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2019年，第1期，頁108-110。

<sup>2</sup> 《尚書》經周人整理編纂之後，「天」遂被視為發號施令之主體，而「人」則須恭順承受天命，並以之為政治正當性之根源。是以，「天命」不僅成為君主合法性的理論依據，亦為政權更替之正當理由所在。蓋古人以天意為政道之所繫，故受命與否，遂成為衡量政權存續與否的核心標準。參閱張文杰：〈從《尚書》天人關係思想探析先秦儒家天命觀結構〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》，2023年1月，第1期，頁23-25。

<sup>3</sup>（唐）楊倞注：〈荀子·天論〉，收入《四部叢刊初編》第312~317冊，景上海涵芬樓藏黎氏景宋刊本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月3日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77672&page=32>

與此相對者，尚有「天人合一」論，亦於先秦儒、道兩家學說中佔據重要地位。<sup>4</sup>此說重在強調「天」與「人」之和諧統攝，謂人當循道修己，涵養德性，以契天道，進而臻於內在心性與外在行為之統一。曹峰據張岱年之論指出，「天人合一」雖發軔於先秦，然其義理體系之完備，則至漢、宋諸儒始臻大成。<sup>5</sup>又如熊明與李永添所考證，此語彙雖至北宋方始見於典籍，然其思想淵源實可上溯至先秦儒家傳統，尤見於孔、孟之哲思。<sup>6</sup>尤當注意者，乃先秦儒者雖未明言「天人合一」，然其所論已蘊涵人與天內在契合之理，並強調人在天道秩序中所承擔之倫理責任，最終以臻「天人合德」之境界。

至北宋時，隨儒學對天人關係之討論日益深化，「天人合一」遂成理學之核心命題，深刻影響宋儒對道德修養與宇宙秩序之詮釋。其說首見於張載《正蒙·乾稱》之論，<sup>7</sup>張載云：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。」<sup>8</sup>此論昭示儒者當以「至誠」與「至明」為修養之本，最終與天地合德，臻於聖境，即所謂「天人合一」。然則，張載所倡之理，實本於《易經》天地之理。《易經·繫辭下》云：「天地之大德曰生。」<sup>9</sup>《周易注·繫辭下第八》釋曰：「施生而不為，故能常生，故曰大德也。」<sup>10</sup>所謂「大德」，乃指天地順應自然、無為而生之德性；天地循理

<sup>4</sup> 參閱羅彩：〈「天人合一」問題研究三十年〉，《東方論壇（青島大學學報）》，2015年，第4期91-94。

<sup>5</sup> 參閱李為學：〈顛倒的天人：「天人合一」論證中的問題和天人關係的重置〉，《社會科學研究》，2023年2月，第2期，頁144。

<sup>6</sup> 參閱熊明、李永添：〈「合一」與「相分」：論先秦儒家天人關係在自然生態中的辯證統一〉，《理論學刊》，2024年，第2期，頁152。

<sup>7</sup> 參閱熊明、李永添：〈「合一」與「相分」：論先秦儒家天人關係在自然生態中的辯證統一〉，《理論學刊》，2024年，第2期，頁152。

<sup>8</sup> 參閱張載：《張載文集·正蒙蘇昺序》，《同治正誼堂叢書》本，中國哲學電子化計畫，2024年11月3日讀取。<https://reurl.cc/bYL51E>

<sup>9</sup> 參閱（魏）王弼，（晉）韓康伯注、（唐）孔穎達疏：《周易正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計畫，2024年11月5日讀取。

<sup>10</sup> 參閱（魏）王弼，（晉）韓康伯注、（唐）孔穎達疏：《周易正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計畫，2024年11月5日讀取。

而行，故能生生不息，涵養萬物。夫「生」者，既為萬物之本，亦為天地運行之至理。儒者修身養性，悟道踐行，實為順「生」之道，以求天人契合。綜上所述，張載所倡「天人合一」之道，實根源於《易經》天地之理，融通古義，而闡其說，遂成一家之言。

筆者研讀有關「天人關係」之學術文獻時，注意到學界對「天」之義涵多有詮釋，普遍認為其意蘊深遠，且與人之現實生活息息相關。概而言之，「天」之內涵可分層析論：其一，於自然層面，「天」指氣象與天象諸現象，為古人宇宙觀之基礎；其二，於政治層面，「天」與「天命」相繫，象徵上天意志，為政治正當性與倫理權威之所據；其三，於義理層面，「天」關涉宇宙秩序與道德法則，於儒、道諸家論述中展現多重詮釋向度。由此觀之，「天」之概念涵蓋自然、政治與形上義理等多重範疇，學界因此多從不同視角加以探討。然而，若對「天」之研究僅止於義涵分類與語意析論，則未免流於知識羅列，難以觸及其在中國哲學體系中所承載之思想核心。蓋「天」之義蘊，歷經思想史之積澱與義理之闡發，其內涵不斷拓展，遂成中國哲學之要旨。即今而言，學界對「天」之探究仍未止歇，可見其詮釋空間與潛能，未有窮盡。<sup>11</sup>

與此相較，「人」之哲學內涵於學術研究中往往未獲同等重視，<sup>12</sup>其主體能動性與社會實踐之角色，亦未得充分闡明。此種研究取向之傾斜，不僅影響學界對天人關係之整體理解，亦或致限於中國哲學思想脈絡之全面把握。為了更全面

---

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80128&page=4><https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80128&page=4>

<sup>11</sup> 參閱袁玖林：〈中國「天人關係」的當代建構路向 —— 從天人二分到天人合一〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》，2020年3月，第2期，頁144。

<sup>12</sup> 李為學指出，當代學界對於天人關係之探討，多聚焦於「天」的概念層面，而對於「人」之具體內涵及其哲學意涵，則關注較少。尤須注意者，在有關「天人合一」之論述中，學者往往傾向於將「人」抽象化、普遍化，視之為一種泛化的象徵符號，從而忽略其在不同語境與思想體系中，所可能承載之特定意義與功能。此一傾向，無疑限制了學界對天人關係進一步深入理解的可能性。參閱李為學：〈顛倒的天人：「天人合一」論證中的問題和天人關係的重置〉，《社會科學研究》，2023年2月，第2期，頁144。

理解「天人關係」，本研究擬採均衡之析論視角，不僅細察「天」於哲學與文化層面之內涵，亦審視「人」於其中所展現之獨特貢獻及主體作用。透過此視角，筆者期冀揭示「天」與「人」在思想史上之相互作用，釐清其如何奠定中國哲學之理論根柢，並深刻影響倫理觀、宇宙觀諸層面。此不僅有助於深化學界對傳統思想之理解，亦可為當代關於人與自然、個體與秩序之思考提供參照，從而彰顯天人關係研究之學術價值與現實意涵。

## 第二節 研究目的及意義

本研究奠基於前人之論析，旨在深化學界對先秦儒家「天人關係」之理解。筆者擬由儒家簡文〈窮達以時〉入手，析其文義，探其旨趣，進而發掘儒家思想中所蘊之辯證統一思想<sup>13</sup>，揭示「天」與「人」之間的互補性及其動態互動機制。本文將論證，「人」非徒被動承受「天」之際遇，實可藉由道德修養而自塑其「遇」，甚且主動順時應變，以契天道之理。

近年學界論及先秦儒家「天人關係」，多依二元對立之模式，析孔、孟、荀三家異同。<sup>14</sup>其中，孟子之「天人合德」與荀子之「天人有分」，常被視為詮釋儒家天人觀之對立範式。此一分殊之說，固然有助於釐清儒家思想的內部分歧，然亦可能掩蓋其義理通貫之處，使其內在發展的辯證性未得充分彰顯。

若細觀儒家思想之發展脈絡，便可見「天人合德」之旨，非獨見於孟子，其源實可上溯至孔子。孔子之「天命觀」與孟子之「性善論」，皆以道德修養為天

---

<sup>13</sup> 「辯證統一」一詞源自辯證法，意指對立或矛盾雙方在相互作用之中，實現某種內在的統一性。此種統一並非簡單的同一或消解差異，而是在矛盾張力的運行與轉化中，達致更高層次之和諧。筆者認為，於中國哲學中，尤其在天人關係之討論上，儒家思想所揭示之「天人合德」與「天人有分」，正體現此一辯證思維：一方面強調天與人不可割裂，另一方面亦承認其分際與差異，從而於分與合之間，達成義理上的辯證統一；下文將就此進一步申論。

<sup>14</sup> 參閱熊明、李永添：〈「合一」與「相分」：論先秦儒家天人關係在自然生態中的辯證統一〉，《理論學刊》，2024年，第2期，頁152。

道在人間之彰顯，謂人若涵養內在德性，即可趨近天理，並在踐履實踐中展現天人契合之可能，由是逐步形成儒家「天人合德」之核心命題。荀子之見則異於孔孟，其所謂「天行有常」，主張天道自運，不以人事為轉移，進而奠定「天人有分」之思想架構。此一論點與〈窮達以時〉篇開首所言「天人有分」頗為契合，然其實踐態度是否相同，尚有討論空間，筆者將於第二章詳論。

郭店楚簡所出〈窮達以時〉，則為此傳統分類提供另一詮釋。梁濤於《竹簡〈窮達以時〉與早期儒家天人觀》指出，〈窮達以時〉強調天人之分，於彰顯人之主體性的同時，亦凸顯其尊嚴與價值，其中義理與孟子之「性命之分」說頗多契合。<sup>15</sup>此外，是篇竹簡既補益荀子天人觀之論述，亦呈異於荀說之義理取向，從而拓展學界對早期儒家天人關係的理解。筆者認為，文獻所揭示之思想脈絡，不僅對孔、孟、荀三家二元對立的詮釋架構構成挑戰，亦促使學界重新思考儒家義理之多重面向與內在流變，並引發筆者對其思想張力之再省思。

筆者亦發現，學界在探討先秦儒家天人關係時，多偏重出土文獻的考釋，而結合傳世文獻的整體性分析則尚待深化。此研究方法之侷限，導致學界對若干關鍵問題之解讀出現歧異，難以凝聚共識。<sup>16</sup>尤以釋讀〈窮達以時〉為例，因傳世文獻中孔子關於「陳蔡困境」之記述立場未一，學者對其中「人」之角色與功能，

<sup>15</sup> 參閱梁濤：〈竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉，《哲學研究》，2003年，第4期，頁66-67。

<sup>16</sup> 此分歧實可參照王國維所提出之「二重證據法」以資說明。王氏主張，出土文獻與傳世文獻應相互印證，不可偏廢其一，並明言：「惟能達觀二者之際，不屈舊以就新，亦不絕新以從舊，然後能得古人之真。」然於實際研究中，學者多有偏重某一類文獻而忽視另一類者，致使詮釋上出現歧異。此外，王氏亦強調，即使傳世文獻未獲出土材料所佐，亦不應全然否定其學術價值。是故，研究視角之偏倚與方法論之不平衡，誠為學界對天人關係難以形成統一理解的原因之一。參閱西山尚志：〈我們該如何運用出土文獻？——王國維「二重證據法」的不可證偽性〉，《文史哲》，2016年，第4期，頁45-52。繼王國維「二重證據法」之倡導，饒宗頤復進一步提出「三重證據法」，將「考古材料」細分為「考古資料」與「古文字資料」，以更為精細地辨析與處理出土文獻。此方法不僅為前說之延展，亦在研究層次上實現深化與提升。

尚未形成一致之見解，甚且或有選擇性援引，或失其義理之準繩。<sup>17</sup>此類片面詮釋，恐致學界對先秦儒學天人思想之整體理解產生偏差。

再者，孔子天人觀於不同層面上兼具唯物與唯心雙重特質，若以唯物辯證法析其內在互動關係，則可見其中蘊含理論張力與統一辯證結構，<sup>18</sup>此對本研究具有重要啟示意義。李宗桂於考論「天」、「命」及「天命」諸概念時指出，孔子論「天」多趨近自然之理，近於唯物；而其論「命」與「天命」，則偏重心性之義，近於唯心。此種表面似有矛盾之現象，實則映現孔子思想之多層次性與內在張力，促使筆者進一步思考其義理發展之辯證關係。

基於此，本研究擬借鑑唯物辯證法，重新審視〈窮達以時〉中所呈之天人關係，探究儒家思想如何在「天人合德」與「天人有分」之張力之間實現辯證統一。透過對兩者交互關係之析論，筆者冀揭示先秦儒者如何理解天道與人道之互動，進而發掘儒學如何在尊崇「天」之旨意之際，強調「人」之主觀能動性與道德實踐的價值，盼能為先秦儒家天人關係之義理詮釋，提供更為周延之視角。

---

<sup>17</sup> 相較於《荀子·宥坐》與《韓詩外傳》卷七等文獻，〈窮達以時〉並未涉及孔子「厄於陳蔡」之具體經歷或相關對話，而是採用論述體裁，集中闡發「天人有分」之思想。其所列舉之六位人物，亦與《荀子》及《韓詩外傳》所載七人略有出入；後二者所增之一人及其事（如伍子胥被殺），實發生於孔子「陳蔡之厄」之後。然此時間順序之差異，若未加辨識，則易於詮釋上造成混淆。部分學者在引用傳世文獻時，未能充分考察相關材料之時序與語境，遂將不具直接關聯之事件誤植於〈窮達以時〉的背景之中，從而導致理解上的偏差。參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀與道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁94-95。

<sup>18</sup> 孟妍於〈近20年關於先秦儒道天人關係問題的研究〉一文中，援引李宗桂之觀點，指出孔子對「天」之理解傾向唯物主義，而其對「命」與「天命」之詮釋則帶有唯心主義特徵，近似宿命論。此種理解上之張力，體現出孔子天命觀於唯物與唯心之間之辯證關係，亦反映先秦儒家天人觀之多重面向與內在張力。請參氏著：〈近20年關於先秦儒道「天人關係」問題的研究〉，《知識經濟》，2008年12月，頁167。

### 第三節 研究思路

承繼前節所述，本研究以郭店楚簡〈窮達以時〉為核心文本，旨在析論其所體現之天人關係辯證統一思想，藉此釐清先秦儒家對天與人互動關係的詮釋取向。須加說明者，在於本文無意涉及該篇之真偽問題，亦不論其版本流變與譯注等整理細節；研究重心在於回歸文本義理，探討其所蘊含之哲學意涵，尤以其所呈現之儒家天人關係的辯證結構為焦點，冀能為先秦儒學思想提供一隅之管見。

為確保論證之史實根據與學術之嚴整，準確釐定此文獻之時代背景，是為本研究開展之前提。據郭店楚墓考古發掘之成果，此墓定位於戰國中晚期，墓主人多被認為為時任東宮之師。<sup>19</sup>此考古證據為〈窮達以時〉提供明確之時代與文化脈絡，從而為其思想義涵詮釋奠定基礎。<sup>20</sup>

儘管目前國內對〈窮達以時〉天人觀的專門研究尚屬有限，然學界對出土儒家文獻之研究已日益深化，尤以思孟學派思想為焦點者，成果頗豐。其中，朱心怡的《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》和謝耀亭的《從出土簡帛看思孟學派的內聖外王思想》，均為本研究提供豐富參考依據。<sup>21</sup>朱氏透過郭店楚簡與傳世儒、道經典之比勘，拓展學界對先秦思想演進之理解；<sup>22</sup>謝氏則綜合分析

---

<sup>19</sup> 根據劉傳賓之研究，郭店一號墓所出土之一件漆耳杯，為墓主身份推測之關鍵線索。發掘初期，考古人員將杯上銘文釋讀為「東宮之杯」，據此推測其可能與東宮相關，顯示墓主具備一定之政治身份。隨後，李學勤重新釋為「東宮之巾（師）」，即太子之師，此一釋義促使學界對墓主身份展開更為深入之探討。基於此線索，學者遂提出多種假說，認為墓主可能為陳良、環淵、慎到或屈原等先秦歷史人物之一。參閱劉傳賓：《郭店竹簡研究綜論（文本研究篇）》（吉林大學博士論文，2010年），頁7；然而，彭華於其述評中援引李零之見，指出李氏認為「東宮之杯」之釋讀較為合理，並不涉及太子之師或東宮工師等身份。彭華據此認為，是類銘文對於確認墓主身份，或釐清其與出土書籍之關係，實所助有限。參閱彭華：《郭店楚簡研究述評》，復旦大學出土文獻與古文字研究中心，2024年11月3日讀取。<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1950>

<sup>20</sup> 須加說明者，在於本文並不以墓主具體身份之考辨為研究核心，而是更關注郭店楚墓年代之斷定。該墓出土資料已廣為學界認定屬戰國中晚期，其時代界定對〈窮達以時〉成書背景之推論，構成關鍵依據。

<sup>21</sup> 參閱史譽遐：〈《窮達以時》研究綜述〉，《文教資料》，2015年，第35期，頁55-56。

<sup>22</sup> 參閱朱心怡：《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》（台北：文津出版社，2004年5月）。

郭店簡、上博簡、馬王堆帛書與傳世儒典，系統釐析思孟「內聖外王」之義理構成。<sup>23</sup>是以，筆者選擇〈窮達以時〉為研究對象，不僅有助於深化學界對先秦儒家思想之理解，亦有助於開展中國古代哲學整體面貌之再認識。

關於〈窮達以時〉之研究，學界多聚焦其文本來源及體裁特徵。廖名春於《郭店楚簡儒家著作考》中指出，〈窮達以時〉或為孔子之作，然該篇並未明確標示「孔子曰」，此或與其體裁特徵及文本來源密切相關。<sup>24</sup>同時，竹簡整理者指出，〈窮達以時〉篇之內容散見於多部儒家傳世典籍，如《荀子·宥坐》、《孔子家語·在厄》、《韓詩外傳》卷七及《說苑·雜言》。<sup>25</sup>筆者細加比對，雖詞句略有異同，然其大旨相通，皆關涉孔子於陳蔡之厄中訓誨子路之事，並多援引舜、皋陶、呂望諸賢之事蹟，尤以後二者與〈窮達以時〉所述最為契合。此外，是諸文獻所共顯者，皆重「時」在士之窮達中的關鍵作用，蓋其思想或出一源。就思想內容言，儒家素強調「天人有分」之說，以明天命與人事之相涉與界限，此要旨於〈窮達以時〉之篇首即已彰顯，益見其重天時、審時勢之思想取向。

基於前述研究思路，筆者選取 1998 年出版之《郭店楚墓竹簡》所釋〈窮達以時〉一篇為研究文本。<sup>26</sup>該版本經整理者對原簡進行結構重構與文字校訂，為本研究奠定文獻基礎。然於研讀過程中，筆者亦識別若干值得關注之問題，包括抄錄訛誤、文本連續性及章節劃分等。其中，關於抄錄錯誤，已有學者多有討論，

<sup>23</sup> 參閱謝耀亭：《從出土簡帛看思孟學派的內聖外王思想》（北京：科學出版社，2011 年 8 月）。

<sup>24</sup> 廖名春指出〈窮達以時〉之思想特徵，與《荀子·宥坐》及《韓詩外傳》卷七中所見孔子言論多有契合，尤以「時」與「反己」等議題為甚。其間異同或反映孔子弟子在記錄與詮釋言論時之不同側重，且體裁差異亦可能導致〈窮達以時〉未以「孔子曰」之形式呈現。綜合上觀，〈窮達以時〉或可視為孔子自撰之論述，而非弟子記錄之言語傳承。請參氏著：〈郭店楚簡儒家著作考〉，《孔子研究》，1998 年，頁 72。

<sup>25</sup> 【按】荊門市博物館編〈窮達以時〉說明：「竹簡形制及簡文書體與《魯穆公問子思》全同。其內容與《荀子·宥坐》、《孔子家語·在厄》、《韓詩外傳》卷七、《說苑·雜言》所載孔子困於陳蔡之間時答子路的一段話類似，與後二書所載尤為相近。今以篇中『窮達以時』一語為名。」參閱荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998 年 5 月，頁 145。

<sup>26</sup> 參閱荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998 年 5 月，頁 145-146。

如周鳳五與林素清對簡 7 墨點之分析，<sup>27</sup>李銳則指出簡 14 底片處理之誤。<sup>28</sup>此類問題雖具考證價值，然筆者以為，其對整體義理之理解影響有限。相較而言，文本連貫性與篇章結構對於把握〈窮達以時〉之思想脈絡更具關鍵意義，學者如魏宜輝、周言等曾提出簡 3 與簡 4 之間或有脫文，<sup>29</sup>王寧則推論簡 14 與簡 15 之間可能有簡片佚失，<sup>30</sup>皆對理解全文之流暢性與完整性有所啟示。至於篇章劃分，李零與陳偉主張將全篇分為兩段，對於筆者構建研究架構亦頗具參考價值。<sup>31</sup>是故本研究於版本選擇上，較少著眼於字句校對之細瑣，更重視對文本整體結構與思想脈絡之深入析論，此種研究方法旨在超越文字之表層校勘，致力於揭示文本思想的內在邏輯與哲學意涵。

此外，筆者參酌多位學者對〈窮達以時〉之重構與校讀成果，尤以王中江所據釋文為依歸。<sup>32</sup>王氏繼承前賢之釋讀基礎，結合當代研究成果，所作修訂為學

<sup>27</sup> 周鳳五指出〈窮達以時〉第 7 簡中「也」字有抄脫現象，脫漏處右下方存一較大墨點，形態近似墨塊。據其分析，該處簡文並未分章，故該墨點應作校讀符號理解，非書寫失誤。林素清亦持相同看法，並指出簡 7 中「遇秦穆」一節亦見「也」字抄脫，脫字處所見墨點，應視為校讀符號而非分章標記。參閱張紅：《郭店簡〈窮達以時〉集釋》（吉林大學碩士論文，2006 年），頁 10。

<sup>28</sup> 李銳於 2003 年元旦，在荊門市博物館舉行之「郭店簡考察·高級研究班」中，對〈窮達以時〉簡 14 進行實物檢視，指出簡文中「之」字右側並無圖版所示小墨點。據其分析，此墨點極可能為底片加工過程中產生之誤差，非簡本文物原有之特徵。參閱張紅：《郭店簡〈窮達以時〉集釋》（吉林大學碩士論文，2006 年），頁 10。

<sup>29</sup> 魏宜輝與周言指出，〈窮達以時〉簡 3 中「邵繇」當作「皋陶」，並認為其中與傳說相關經歷之記載出現錯置。據《書·說命》與《史記·殷本紀》記載，傳說乃在遇武丁後輔佐其成就大業，然簡文卻誤將此事歸於皋陶。此外，兩位學者通過對賢者與明主間對應關係（如皋陶遇舜、傳說遇武丁、伊尹遇湯）之比對分析，推測簡 3 與簡 4 之間或有重要內容脫佚，尤以皋陶遇舜與傳說遇武丁者為甚，故認為此處應存脫文，宜作補充與校訂。參閱張紅：《郭店簡〈窮達以時〉集釋》（吉林大學碩士論文，2006 年），頁 8-9。

<sup>30</sup> 王寧指出〈窮達以時〉簡 14 與簡 15 內容並不連屬，尤以其中「白」與「厘」兩字無法構成語意連貫之句，據此推測兩簡之間應有脫漏，當至少缺失一整簡內容。參閱張紅：《郭店簡〈窮達以時〉集釋》（吉林大學碩士論文，2006 年），頁 8。

<sup>31</sup> 李零據簡 7「遇秦穆」所示章號，推斷簡 1 至簡 7 應為一章，簡 8 至簡 15 則構成另一章，據此將全篇簡文劃分為兩部分。陳偉亦贊同此一觀點，惟認為簡 8 內容與簡 6、簡 7 關聯更為密切，主張將簡 8 前移，歸入前一章。裘錫圭則於其研究中肯定陳劍之編聯邏輯，並同樣支持將簡文分為兩章。參閱張紅：《郭店簡〈窮達以時〉集釋》（吉林大學碩士論文，2006 年），頁 9-10。本研究採用之釋文，亦依據李零與陳偉將簡文分為兩章之見解。

<sup>32</sup> 參酌王寧、陳劍、陳偉、魏宜輝、周言、周鳳五、裘錫圭、李學勤、李零、林素清等學者對〈窮達以時〉竹簡之編聯、簡序調整與內容詮釋，諸家見解各有特色。關於簡文之脫漏、分章與

界廣泛採納，已成主流參考。筆者據此構建釋文體系，並兼採諸家之考證意見，對其中若干關鍵段落進行思想辨析。另一方面，筆者亦對〈窮達以時〉與傳世儒籍加以對讀，藉由結構與主題思想之比較，深化本研究之學術貢獻。

再者，戰國時期諸子爭鳴，學派互動頻繁，對儒家「天人關係」思想的形成與演變產生深刻影響。因此，筆者將結合當時思想語境，考察〈窮達以時〉所處歷史情境，進而聚焦於先秦儒家以「天」與「人」為一體之辯證思想，亦藉此論證人在面對天命時，並非全然被動，實可透過道德修養，自我成就其「遇」，主動順應「時」，以趨近於天道之實現。

〈窮達以時〉釋文如下：<sup>33</sup>

有天有人，天人有份。察天人之分，而知所行矣。有其人，無其（簡 1）世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉？舜耕於厲山，陶埏（簡 2）於河澨，立而為天子，遇堯也。邵繇衣胎蓋，帽經塚巾，（簡 3）釋板築而佐天子，遇武丁也。呂望為臧棘津，戰監門（簡 4）棘地，行年七十而屠牛於朝歌，尊而為天子師，遇周文也。（簡 5）管夷吾拘囚棄縛，釋桎梏而為諸侯相，遇齊桓也；（簡 6）百里奚饋五羊，為伯牧牛，釋板而為朝卿，遇秦穆 [也]；（簡 7）孫叔 [敖] 三斤恆思少司馬，出而為令尹，遇楚莊也。（簡 8）

---

抄脫錯誤等問題，學界亦呈多元分歧之觀點。王中江則在前人研究基礎上，對簡序作精細調整與釋文校訂，所論較為詳備。請參氏著：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93-94。

<sup>33</sup> 參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93-94。

善否，己也。窮達以時，德行一也；譽毀在旁，聽之弋之。梅伯（簡 14）  
初醢醢，後名揚，非其德加 [也]；子胥前多功，後戮死，非其智（簡 9）衰也。  
驥厄張山，駿穴於邵棘，非亡體壯也。窮四海，至千（簡 10）里，遇造 [父]  
故也。遇不遇，天也。動非為達也，故窮而不（簡 11）[怨；隱非] 為名也，故  
莫之智而不吝。芷 [蘭生於林中]，（簡 12）[不為無人] 嗅而不芳；璵璐瑾瑜包  
山石，不為 [無人識而]（簡 13）不理。窮達以時，幽明不再。故君子敦於反己。  
（簡 15）

## 第二章 先秦儒家的天人論述

〈窮達以時〉篇首開宗明義曰：「有天有人，天人有份。察天人之分，而知所行矣。有其人，無其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉？」(簡 1-2)。<sup>34</sup>此段首先提出「天人有份」之命題，旋即申論「察天人之分」之必要。鄭玄《禮記·禮運》注云：「分，猶職也。」<sup>35</sup>據此注釋，「天人之分」可視為天與人各司其職、各安其位之義，蓋謂天與人各有所稟、有所職分，人當審識此分，方能知所進退，行有所據。

是以，「天人有份」與「天人之分」二論，不僅顯示天與人之職分差異，亦蘊含二者之關聯與互補。此一關於天命與人事互動之理解，既肯定天道之不可違，亦強調人所具之主體性與可行性，實與儒家關於天人關係之論述多所契合。是故，欲明〈窮達以時〉所彰天人關係之義理，尚須回溯儒家思想傳統，以資對照。蓋孔子與孟子多言「天人合德」，荀子則申「天人有分」，義理雖有歧異，然皆為儒家之重要命題。筆者認為，若能析論其中異同，則可進一步揭示〈窮達以時〉如何於「合德」與「有分」之間，尋求一種調和與通會之可能，從而深化學界對其天人觀之理解。

### 第一節 孔子與孟子的「天人合一」觀

在中國哲學之發展脈絡中，後世學者每以「天人合一」概括傳統思想對天與人關係之認識，然實則「天人合一」一語，於先秦儒家與宋明理學中所指殊異。前者偏重道德層面之契合，強調「天人合德」；後者則趨於形上統一，主張性天一致。故孔孟所論之「天人合德」，並非全然等同於後世理學所倡之「天人合一」，

<sup>34</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月，頁93。

<sup>35</sup> 參閱鄭玄注：《禮記正義·卷二十一禮運第九》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月3日讀取。<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=827496>

其旨在於申明，人雖受天命之感發，然得以由道德修身而與天道相應，非徒沒入天理，泯其主體。

### 2.1.1 孔子的天道觀

細究孔子之論述，其思想重心多著力於對「天」之理解與詮釋。孔子所言之「天」，非單指自然天體，亦寓意一種恆常運行、不以人意为轉移之秩序，即所謂「天道」。如《孔子家語·大昏解》所云：「貴其不已也。如日月東西相從而不已也，是天道也；不閉而能久，是天道也；無為而物成，是天道也；已成而明之，是天道也。」<sup>36</sup>此段所述，明言天道如日月之行，循環不息，無為而化，涵養萬物。其特質在於「不已」、「無為」、「不閉」、「能久」，足見天道自有其恆常之理與生成之勢，此不僅為宇宙運行之根本，亦為君子修身處世所當效法之準則。

此論述亦見於《禮記·哀公問》，其中言君子當順天之理，以成其德，與天地協和。<sup>37</sup>孔子雖未明言「天人合一」之語，然其對天道之詮釋，已蘊含人與自然協調、德與道相應之旨，即人如能順應天道，則可與天地合其德，成其道，此正是後世「天人合一」思想之核心所寄。

### 2.1.2 孔子對天命的理解

然孔子對「天」之理解，並不僅止於自然之運行與宇宙規律，亦賦予其宗教性與道德性之意涵。按《禮記·表記》云：「唯天子受命於天，士受命於君。」<sup>38</sup>此言明示，天子權威根於天命，天命不僅為君主之神授象徵，亦為其政治統治提

<sup>36</sup> (魏)王肅注：《孔子家語》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77666&page=39>

<sup>37</sup> 【按】(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏《禮記正義》：「貴其『不已』。如日月東西相從而不已也，是天道也；不閉其久，是天道也；無為而物成，是天道也；已成而明，是天道也。」參閱(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80210&page=29>

<sup>38</sup> 參閱(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80212&page=53>

供正當性依據。孔子承此觀點，乃以「天命」為人間秩序之最高依歸。<sup>39</sup>《論語·顏淵》亦有云：「死生有命，富貴在天。」<sup>40</sup>此處所謂「命」，一方面指涉人生禍福之不可控，另一方面亦寓示天道為主宰人事之原則，其運行有其必然性與不可違逆之特質。是以，人當安命而敬天，知其不可為而不怨天尤人，便足以展現君子風範。

更甚者，《論語·述而》載：「天生德於予，桓魋其如予何？」<sup>41</sup>孔子自言德由天授，桓魋雖欲加害，然終不得逞。此外，此句昭示「德」之根源在天，天命既以德授人，則人之行為當以德為準；逆德即逆天，不可不慎。正如《論語·八佾》所云：「獲罪於天，無所禱也。」<sup>42</sup>意謂人一旦違逆天道，即使禱告亦無補於懲罰，足見孔子對天命之敬畏與慎守。<sup>43</sup>是以觀之，孔子所論「天命」，既具超越性之神聖地位，亦與道德實踐緊密結合。人在天地之間，當體天之德，以德應命，方能立身行道。此一觀點，實為儒家「天人合德」思想之樞紐所在，亦為後世「天人合一」理念奠定思想基礎。

<sup>39</sup> 【按】（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏《禮記正義》：「言皆有所受，不敢專也。唯當為雖，字之誤也。」注中指出無論是天子還是士人，兩者皆須依循授命行事，不得恣意妄為。此外，鄭玄指出「唯當為雖，字之誤也」中的「唯」應作「雖」，強調即使天子受命於天，亦需遵循天道，而其權力的行使也需受到道德規範的約束；此表明「天命」不僅是統治合法性的來源，更是對統治者行為的道德約束。參閱（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80210&page=29>

<sup>40</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=192>

<sup>41</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=118>

<sup>42</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=49>

<sup>43</sup> 【按】（宋）朱熹《四書集注章句·論語集注》：「天，即理也；其尊無對，非與灶之可比也。逆理，則獲罪於天矣，豈媚於與灶所能禱而免乎？言但當順理，非特不當媚灶，亦不可媚於與也。」注中指出「天」即指天道或理，為宇宙萬物的根本法則，具有至高無上的地位，無可比擬。同時，違背天道即是犯下天理不容的過失，這種過失無法通過向低階神靈如灶神等祈禱而免除。因此，人在面對天道時，應當順應天理，而不應寄望於任何形式的禱告來逃避懲罰。這解釋了天理的至高權威，以及「獲罪於天」的不可挽回性。參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=49>

### 2.1.3 孟子的「命運之天」與「義理之天」

孟子承繼孔子之天道觀，進一步闡發人性與天道之內在一致，並以是為修身、齊家、治國、平天下之根本。尤當注意者，乃是其於「天」之理解，較孔子之見更具層次性，並視語境賦予「天」以多重意涵：或為主宰人事之「命運之天」，或為統領道德之「義理之天」。此諸「天」義雖有層分，然義理互通，終歸於天人契合之旨，足見孟子天道觀之深邃。

首先，孟子對「命運之天」之理解，揭示人在面對不可抗力時之侷限。此「天」超越人之主觀意志，乃指不可控之命運力量。《孟子·萬章上》評孔子周遊列國之不得志曰：「孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。」<sup>44</sup>是言孔子雖行有道，然成敗之際，終歸於命。此「命」即所謂「命運之天」，表明人生際遇未必由人決定，而有賴於天命之所施。<sup>45</sup>然孟子並不因此主張消極順命，反而強調，即使身處不利之境，人亦當堅守「禮」與「義」，不失其所當為。亦即，人在命運面前雖有其限，然於道德實踐上仍具主體性。

其次，孟子提出「義理之天」作為其天道觀之核心，此「天」不僅寓自然法則之自主運行，亦為道德法則之依歸，強調天道與人道之內在統一。《孟子·萬章上》有云：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」<sup>46</sup>此處之「天」，

<sup>44</sup>（清）焦循：《孟子正義》（中國：上海古籍出版社，1993），頁 294。

<sup>45</sup>【按】（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏《孟子注疏》：「顏讎由，衛賢大夫，孔子以為主。彌子，彌子瑕也，因子路欲為孔子主，孔子知彌子幸於靈，不以正道，故不納之，而歸於命也。孔子進以禮，退以義，必曰有天命也。若主此二人，是為無義無命者也。」此注表明孔子在處理與顏讎由和彌子瑕的關係時，依據「禮」與「義」行事，並將最終成敗歸於「天命」。此處的「命」指的是一種超越個人掌控的力量，決定了行事結果。孔子相信，無論人如何努力，最終能否達成目標取決於天命，而非僅憑個體的意志或行動；這一觀念呼應了孟子「得之不得，曰有命」的思想，即個體的努力雖不可或缺，但最終能否實現目標，仍取決於天命的安排。參閱（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=118>

<sup>46</sup>（清）焦循：《孟子正義》（中國：上海古籍出版社，1993），頁 290。

一方面指自然之理自成不息，另一方面亦象徵倫理之原則恒常不變。孟子藉此闡明，道德秩序與個體命運並非兩不相關，實有其內在之聯繫。<sup>47</sup>人唯有持之以恆地修養其德，方能體悟天道之理，踐履於行，與天合其德。由是觀之，「義理之天」不僅標舉天道之規範性，亦昭示人性之可由修養而契合於天，是為「天人合德」思想之深化。

#### 2.1.4 孟子的「立命」觀

同時，孟子於論天命之際，區分其義理層面與境遇層面，尤強調人在面對不可抗之命運時，當守其道德之本心。最終，孟子所言之天人關係，歸結於「立命」之道，<sup>48</sup>蓋人當由修身養性以趨近天命，並於德行之中安頓自生，此正是人道與天道相契合之實踐方式。

《孟子·盡心上》有云：「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。」<sup>49</sup>此言申明孟子之「立命」之義：惟有修養其內在之心性，方能明性而知天，踐履於道。<sup>50</sup>然「立命」並非對天命之消極順受，實

---

<sup>47</sup> 【按】（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏《孟子注疏》：「莫，無也。人無所欲為而橫為之者，天使為也。人無欲致此事而此事自至者，是其命而已矣。故曰命也。」趙岐在注中指出，「莫之為而為者」指人在無意圖的情況下被迫行動，這是天命的驅策；「莫之致而至者」則指未曾追求的結果自然到來，這是命運的安排。此處的「天」既象徵外在的命運力量，也代表道德的最高指引。天命具有不可抗拒的特質，個體的行為與結果最終由其主導。同時，若違背天命，即便事後試圖挽回，破壞的後果亦不可逆轉。孟子由此揭示了道德秩序與天命的統一性：天命既決定行為的方向，亦左右事物的成敗，唯有順應天道，方能避免懲罰。參閱（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80282&page=41>

<sup>48</sup> 參閱孟祥才：〈先秦儒家關於天人關係的三個維度〉，《海岱學刊》，2022年10月，頁19。

<sup>49</sup> （清）焦循：《孟子正義》（中國：上海古籍出版社，1993），頁390-391。

<sup>50</sup> 【按】（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏《孟子注疏》：「盡心者，人之有心，為精氣主，思慮可否，然後行之。猶人法天，天之執持綱維，以正二十八舍者，北辰也。《論語》曰：『北辰居其所，而眾星拱之。』心者，人之北辰也。苟存其心，養其性，所以事天也，故以『盡心』為篇題。」注中提到的「心」不僅是思慮與判斷的根源，更是精氣的統率者，對個體的行為具有決定性作用。趙岐借用《論語》中的「北辰」比喻，進一步闡釋了「心」在個體內在秩序中的中心地位：如同北辰居於天中央，眾星拱衛其運行，人的心亦是其他精神活動的核心，主導思維與行為。因此，孟子所提倡的「存其心，養其性」，正是通過修養內在心性以順應天道，藉此保持道德純正，最

為人在道德實踐中修己以俟命之至，又如其所云：「天壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>51</sup>誠然，命運之變不可由人自主，然人猶可由德性之修養而與天命相契，立命於其中。而此種對天命之理解，非徒一味被動聽命，實乃發乎人之內心德性。蓋可見，孟子之「立命」，乃以道德修養契合於天命，貫通天人，合德為一，誠為其天道觀之所歸。

## 第二節 荀子的「天人有分」觀

至於荀子所倡「天人有分」之說，與孔孟「天人合德」之論，在天人關係之理解上本已存異，其中分歧不僅體現於二者對天道與人事之詮釋，更關涉其對人之主體性及社會秩序建構之立場。荀子指出，雖人不可妄改天命，然人猶可藉禮法制度以成理想之治，正如〈彊國〉所云：「人之命在天，國之命在禮。」<sup>52</sup>是言個人生死壽夭，聽於天命；而國家興衰，則繫乎人事，如禮法制度。人雖不能控馭自然之運行，然可循其理以制禮立法，建立秩序，以定社會與邦國之發展趨向。荀子由是彰顯人之主體地位，謂天道雖恆，人道可修；即天不可變，人猶可由禮之踐行與教化之推展，漸成理想之社會秩序。

### 2.2.1 荀子的天道觀

然而，荀子對天道之見，並非使人消極順從天命、坐待命運之安排，實則勉人於尊天知天之餘，仍當盡己之道，發揮其主觀能動性。〈天論〉有云：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其自然，養其天情，以全其天功。」<sup>53</sup>此所謂

---

終達至與天命的契合。由此可見，孟子所言的「立命」之道，並非僅限於外在的行為規範，而是內在心性的修養過程。這一過程既深化了對自我與本性的認識，也體現了對天命的順應與承擔，進一步揭示了孟子道德哲學與天道觀念的內在統一性。參閱（東漢）趙岐注、（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80284&page=2>

<sup>51</sup>（清）焦循：《孟子正義》（中國：上海古籍出版社，1993），頁391。

<sup>52</sup>（唐）楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77672&page=3>

<sup>53</sup>（唐）楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77672&page=36>

「順其自然」，非謂屈從天命之不可違，而在於聖人能審時度勢、通達天理，順其常則，以智慧與德行實踐其應盡之責，從而成就「天功」。<sup>54</sup>是故，與其謂荀子主張「順天命」，不如言其立論乃基於天道恆常不變之理，而人則可藉由道德之踐履，發揮其主觀能動性，於有為之中調整命運之勢，實現對人生境遇之部分掌控。

由是可見，荀子思想之核心，在於分明天道與人道之界限，強調二者各有所司，不可混淆。正如〈天論〉所云：「天行有常，不為堯存，不為桀亡……故明於天人之分，則可謂至人矣。」<sup>55</sup>天道運行自有其則，無論人事盛衰，皆不為之所動。此主張彰顯了荀子思想中「天人有分」之積極意涵，即人當在認識天命不可違的前提下，專注於人道之踐行，透過道德修養與制度建設，致力實現理想之秩序。亦即，雖人力有限，然仍可於有為之中，盡己所能，達致至善之境。

綜上所述，筆者認為，荀子所論與孔孟對於天人關係之詮釋，實有迥然之別。其差異所繫，孔子強調敬天與順天，主張人當依禮而行，以踐履天道；孟子則進一步提出天命內寓於人性，認為人可透過道德修養，達致天人契合之境。然荀子則尤重天人之分際，認為天道運行有其恆常之理，不為人力所撼，是故人當專注於人道之建構，藉由禮法與制度，規範人倫及社會，以成太平之治。

---

<sup>54</sup> 筆者認為，荀子的「天功」包含了兩個層次：第一，天道作為自然運行的規律，保持著穩定不變；第二，人作為天地的一部分，應以智慧和德行去順應這些規律，並在此基礎上發揮主觀能動性，實現對自然的合理運用與人事的治理。這意味著荀子並非主張消極接受命運的安排，而是強調通過自我修養和理性的實踐，主動承擔和完成天命賦予的責任，從而「全其天功」。由此可見，荀子的「天功」思想實質上強調了一種積極的德行實踐觀，即個體通過修養內在和治理外在，最終實現人道與天道的統一。

<sup>55</sup> (唐)楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。  
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77672&page=31>

### 2.2.2 荀子思想與〈窮達以時〉的天人關係比較

儘管荀子所倡「天人有分」之說自成體系，然學界亦注意到其他儒家典籍中，存在若干與之相近的思想表述，<sup>56</sup>尤以〈窮達以時〉篇為然。該篇開首即云：「有天人有人，天人有分」，此表述與荀子之說頗為接近，遂引發學者對二者關係之深入探討。

張羽於其研究中指出，關於〈窮達以時〉與荀子天人觀之關聯，學界歧見迭出。<sup>57</sup>一說，如池田之久所主張者，認為二者對天人分際之理解頗為相似：<sup>58</sup>皆主張人當專注於可控之事，並承認外在環境與天命之不可抗。惟亦有異說，如龐朴所論，則指出二者雖同以「天人有分」為論述前提，然其命運觀與行動取向實則迥異。<sup>59</sup>〈窮達以時〉偏重順命守分，主張審時應變，體現以德性自持、靜觀時運之賢者風範；荀子則強調積極踐履人道，主張盡人事以待天命，認為人在不可控之外，仍可憑藉禮法與制度，塑造人生境遇，實現理想社會秩序。

筆者傾向採納龐朴之見。誠然，〈窮達以時〉與荀子《天論》皆主張天命不可違，表面上似有一致，然若細察其應對態度，則可見分殊。前者強調順勢而安，在不可為之處保持內在德行之穩定；後者則肯定人之主觀能動性，於有限中謀求有為，以制度建構與實踐應對命運挑戰。是故，二者雖在語義上似有契合，然其背後所蘊之實踐態度，實構成兩種迥然有別的天人觀：一者趨於被動順應，一者則主張主動掌控。而其間張力，正是儒家思想內在辯證關係之所繫。

<sup>56</sup> 參閱李英華：〈荀子天人論的幾個問題——兼論郭店竹簡《窮達以時》〉，《海南大學學報（人文社會科學版）》，2001年6月，第2期，頁13-17。

<sup>57</sup> 參閱張羽：〈《窮達以時》中的天人之辨〉，《華夏文化論壇》，2006年9月，頁27。

<sup>58</sup> 【按】池田知久述〈窮達以時〉之邏輯開展：「〈窮達以時〉第一章首揭「天人之分」一詞。這個詞，眾所周知，在傳世的古典文獻中，僅《荀子·天論篇》有一例。因而，我們可以推測〈窮達以時〉的思想和《荀子·天論篇》的思想之間，是有密切關係的。」參閱池田知久：〈郭店楚簡《窮達以時》研究（上）〉，《古今論衡》，第5期，2000年12月，頁64。

<sup>59</sup> 參閱龐朴：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》，1998年9月，頁88-95。

### 第三章 〈窮達以時〉中的「天人之分」詮釋

前章論及先秦儒家思想中「天人合德」與「天人有分」兩大命題，並透過對孔子、孟子與荀子天人觀之考察，揭示儒家思想在「天」與「人」、「命」與「德」之間，所呈現之理論取向。二者雖在義理上各具側重，然實可相互補充，合構儒家天人觀之基本架構。本章將以〈窮達以時〉篇為核心，析論其對「天人之分」之詮釋方式，進而探究其如何於天人關係之論述中，調和「合德」和「有分」兩種思想，從而展現一種辯證統一的天人觀。

#### 第一節 「天人之分」中的天：「世」、「時」、「遇」與窮達

於〈窮達以時〉篇中，「天」已不復為抽象之自然力量，而是轉化為「世」、「時」與「遇」三項外在條件，共同構成賢者於現實人生中之命運際遇。與此相應，篇中所言「窮」與「達」，亦不僅指物質境遇之貧富，或社會地位之高下，而是用以描述賢者在特定歷史條件之下，其德行與志業能否得以實踐之處境。「達」者，謂賢者得以用世，行道於天下；「窮」者，則指其志不得伸，道不為世用，陷於困頓之境。篇中有云：

「有其人，亡其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉！」（簡 1-2）<sup>60</sup>

「窮達以時，幽明不再。」（簡 15）<sup>61</sup>

「遇不遇，天也。」（簡 11）<sup>62</sup>

<sup>60</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>61</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

所謂「世」，乃指時代與社會背景，涵括政局形勢、制度結構與文化環境等宏觀條件。此類條件非賢者所能自主選擇，然其所構成之時代格局，往往決定其道能否為世所用，其志能否付諸實踐。如篇首所言「亡其世，雖賢弗行矣」<sup>63</sup>，正顯示即便賢者德才兼備，若所處之時代不容其道，亦終難顯達。由此觀之，「世」不僅為賢者命運之所繫，亦決定其道能否得以施行，其志能否有所伸展。賢者之成敗，固然繫於其德行修養，然尤取決於時代能否容納其道。

至於「時」，則指足以促成局勢轉變的關鍵時刻，相較於「世」之穩定與持續，「時」更具偶發性與不可控性，往往稍縱即逝，難以預期。〈窮達以時〉篇所云「窮達以時」<sup>64</sup>正寓此義，即使賢者處於政治與文化條件相對有利之「其世」，若時勢未見轉機，則其道終難施展，其志亦無由伸張，終將陷於「窮」之境。然而一旦「時」已至，賢者便可能審勢應變，因機而動，以展其所道。是以「時」之於賢者，雖屬天命所設，實亦為外在條件之一環，非人力所能致，惟德者可待之。

「遇」則為賢者與明主、權勢之人相遇之機，表面上似屬人際關係，然其本質亦屬外在條件，難由主體主動求取。篇中言「遇不遇，天也」<sup>65</sup>，明確將「遇」歸屬於「天」，顯示其是否發生，亦非賢者所能操控。若無賞識者之接納與任用，即便賢者德才兼備，亦終難有所施展。然而，「遇」雖為天命所致，其發生並非全然偶然。篇中所列人物，如舜、傅說、呂望、管仲諸人，無一不具備道德修養

<sup>62</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>63</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>64</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>65</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

與治世之能，堪為儒家所謂「賢者」之典型，蓋儒家之「賢」，不僅指德性之圓滿，亦涵括治理天下及感召時命等能力。是故，雖曰「遇不遇，天也」，然其發生之可能，實以德才兼備為前提，非賢者不足以致之。所謂「遇」，正以所遇者為賢，方得成立。

綜上觀之，「世」、「時」、「遇」三者雖性質各異，然皆非主體所能全然掌握，實為外在於賢者之不可控條件，構成〈窮達以時〉對「天」之具體詮釋。為釐清此義，筆者將〈窮達以時〉與《說苑·雜言》<sup>66</sup>及《韓詩外傳·卷七》<sup>67</sup>中所載歷史人物之事蹟加以對照，藉以分析「天」在促成賢者窮達際遇中的作用。下表列舉若干賢者事蹟，並對照三部文獻對其經歷之記載：

歷史人物	〈窮達以時〉	《說苑·雜言》	《韓詩外傳·卷七》
舜	舜耕於厲山，陶埴於河滸，立而為天子，遇堯也。(簡2-3) <sup>68</sup>	舜耕歷山而逃於河畔，立為天子則其遇堯也。 <sup>69</sup>	虞舜耕於歷山之陽，立為天子，其遇堯也。 <sup>70</sup>
邵繇 / 傳說	邵繇衣胎蓋，帽經塚巾，釋板築而佐天子，遇武丁也。(簡3-4) <sup>71</sup>	傳說負壤土、釋板築，而立佐天子，則其遇武丁也。 <sup>72</sup>	傳說負土而版築，以為大夫，其遇武丁也。 <sup>73</sup>

<sup>66</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=104>

<sup>67</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=34>

<sup>68</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>69</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>

<sup>70</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>71</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

呂望	呂望為臧棘津，戰監門棘地，行年七十而屠牛於朝歌，尊而為天子師，遇周文也。(簡 4-5) <sup>74</sup>	呂望行年五十賣食於棘津，行年七十屠牛朝歌，行年九十為天子師，則其遇文王也。 <sup>75</sup>	呂望行年五十，賣食棘津，年七十，屠於朝歌，九十乃為天子師，則遇文王也。 <sup>76</sup>
管夷吾	管夷吾拘囚棄縛，釋桎梏而為諸侯相，遇齊桓也。(簡 6) <sup>77</sup>	管夷吾束縛膠目，居檻車中，自車中起為仲父，則其遇齊桓公也。 <sup>78</sup>	管夷吾束縛自檻車，以為仲父，則遇齊桓公也。 <sup>79</sup>
百里奚	百里奚饋五羊，為伯牧牛，釋板而為朝卿，遇秦穆。(簡 7) <sup>80</sup>	百里奚自賣取五羊皮，伯氏牧羊以為卿大夫，則其遇秦穆公也。 <sup>81</sup>	百里奚自賣五羊之皮，為秦伯牧牛，舉為大夫，則遇秦繆公也。 <sup>82</sup>

<sup>72</sup> 參閱 (漢) 劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>

<sup>73</sup> 參閱 (漢) 韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>74</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009 年 7 月)，頁 93。

<sup>75</sup> 參閱 (漢) 劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>

<sup>76</sup> 參閱 (漢) 韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>77</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009 年 7 月)，頁 93。

<sup>78</sup> 參閱 (漢) 劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>

<sup>79</sup> 參閱 (漢) 韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>80</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009 年 7 月)，頁 93。

<sup>81</sup> 參閱 (漢) 劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>

<sup>82</sup> 參閱 (漢) 韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024 年 11 月 6 日讀取。 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

伍子胥	子胥前多功，後戮死，非其智衰也。 <sup>83</sup>	伍子胥前多功，後戮死，非其智益衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。 <sup>84</sup>	伍子胥前功多，後戮死，非知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。 <sup>85</sup>
孫叔敖 / 沈尹	叔〔敖〕三斥恆思少司馬，出而為令尹，遇楚莊也。(簡 8) <sup>86</sup>	沈尹名聞天下，以為令尹，而讓孫叔敖，則其遇楚莊王也。 <sup>87</sup>	虞丘於天下以為令尹，讓於孫叔敖，則遇楚莊王也。 <sup>88</sup>
伍子胥	子胥前多功，後戮死，非其智衰也。(簡 9-10) <sup>89</sup>	伍子胥前多功，後戮死，非其智益衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。 <sup>90</sup>	伍子胥前功多，後戮死，非知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。 <sup>91</sup>
驥	驥厄張山，駿穴於邵棘，非亡體壯也。窮四海，至千	夫驥厄罷鹽車，非無驥狀也，夫世莫能知也；使驥得王良、	夫驥罷鹽車，此非無形容也，莫知之也，使驥不得伯樂，安

<sup>83</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>84</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>

<sup>85</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>86</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>87</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>

<sup>88</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>89</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>90</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>

<sup>91</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

	里，遇造〔父〕故也。(簡10-11) <sup>92</sup>	造父，驥無千里之足乎？ <sup>93</sup>	得千里之足，造父亦無千里之手矣。 <sup>94</sup>
--	----------------------------------	---------------------------	--------------------------------

據列表可見，〈窮達以時〉、《說苑·雜言》及《韓詩外傳·卷七》所載歷史人物，雖在細節上略有差異，但其核心觀點一致：皆強調賢者之命運，與其所處的「世」、掌握的「時」，以及是否「遇」到合適明主息息相關。

須予說明者，乃是本文所稱之「賢者」，泛指具備道德修養、治世之能，並為儒家典籍所推崇之歷史人物。至於「驥」，雖非實際人物，亦未具政績德譽，然其形象具明顯人格化特徵，象徵具潛能而不得其時、不得其遇之才士，亦可視為「賢才不遇」之寓言化呈現。因此，本文將上述對象一併視為賢者，並以其事蹟作為分析對象，析論「時」「世」「遇」三者對促成賢者窮達之關鍵影響。

### (1) 舜

舜之事蹟，足以說明「世」、「時」、「遇」三者對賢者命運之影響，尤以「遇」為關鍵。舜雖德才兼備，若無堯之賞識與提拔，縱有高行，亦難踐履天子之位。〈窮達以時〉特別強調舜之所以由庶人而登帝位，非徒憑德行，實因時際適至，得堯發掘而行其道於天下。<sup>95</sup>《說苑》與《韓詩外傳》亦載堯舜之事，並皆以「遇堯」為命運轉折之語，顯見三書一致，皆視堯之賞拔為舜得達之本。<sup>96</sup>由此觀之，

<sup>92</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>93</sup> 參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>

<sup>94</sup> 參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>95</sup> 【按】荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「舜耕於厲山，陶埴於河澗，立而為天子，遇堯也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>96</sup> 【按】(漢)劉向撰《說苑·雜言》：「舜耕歷山而逃於河畔，立為天子則其遇堯也。」參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

賢者之成雖繫乎德行，然能否得行於世，終繫乎所遇之人。舜之例，誠為「遇」在人事命運中所具關鍵意義之明證。

## (2) 邵繇 / 傳說

傳說，或稱「邵繇」，其經歷與舜相類，皆見命運受制於外在條件。然其所彰顯者，尤在「時」與「遇」結合於賢者命運中所發揮之關鍵作用。據〈窮達以時〉所載，傳說本為從事卑微之版築工，地位低下，直至商王武丁識其才，方得拔擢為相，輔佐國政，施展其志。<sup>97</sup>是以言之，其致達之道，固賴德行與才具為基礎，然更繫於時機成熟與明主賞識；若非時運相合，即使賢者德兼才備，亦難獲任用。《說苑》與《韓詩外傳》皆載傳說「負土版築而佐天子」之事，並以「其遇武丁也」為結語，雖未詳其早年困厄，然語旨已明，言其成功關鍵，在於際遇之至。<sup>98</sup>此足證賢者之「達」，固需德才為本，然亦須時勢與際遇相隨。「時」與「遇」二者互為表裏，共構命運之轉機；倘若時未至、遇未臨，則賢者雖具大才，亦恐埋沒泥塗，終難施展其道。傳說之例正說明，賢者之「達」，實為「時」與「遇」合力之所成，非獨德才之果。

---

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>；【按】(漢)韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「虞舜耕於歷山之陽，立為天子，其遇堯也。」參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>97</sup>【按】荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「邵繇衣胎蓋，帽經塚巾，釋板築而佐天子，遇武丁也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》(第一輯)，2009年7月)，頁93。

<sup>98</sup>【按】(漢)劉向撰《說苑·雜言》：「傳說負壤土、釋板築，而立佐天子，則其遇武丁也。」參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>；【按】(漢)韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「傳說負土而版築，以為大夫，其遇武丁也。」參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

### (3) 呂望

呂望之事，亦足以彰顯「世」、「時」、「遇」三者交互於賢者命運中之作用，尤以「遇」為其致達之關鍵。〈窮達以時〉記載呂望至七十歲猶屠牛於朝歌，地位卑微，德才雖備，久未見用。直至周文王識其才而加以任用，始得顯達，遂為天子之師，參與興周之業。<sup>99</sup>其由賤役而登顯位，誠賴際遇之至，足見「遇」於命運轉折中所具之決定性作用。此外，《說苑》與《韓詩外傳》亦載呂望五十歲時賣食於棘津之事，進一步顯示其雖具濟世之志與應世之才，然時未至、人未遇，終無由施展。<sup>100</sup>蓋賢者之「達」，非僅繫乎內在德性與才幹，亦須外在時勢與人物之會。呂望之命運，非因才德之增損而異，而在於時機之臻與明主之遇，其七十而遇文王，實為命運之轉，而抱負之伸，由此而啟。是以觀之，賢者之「達」，非僅憑己德，亦須得其時、遇其人，然後方可行其道，濟其世。

### (4) 管夷吾、百里奚、伍子胥

此三位歷史人物之事蹟，亦共同反映「世」、「時」、「遇」對賢者命運之影響。管夷吾曾為囚徒，身陷囹圄，然齊桓公賞其才而釋之，遂得輔佐霸主，躍為名相，興齊強政；<sup>101</sup>百里奚早年為人所擒，流落為奴，然秦穆公識其賢而購之以五羊之

<sup>99</sup>【按】荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「呂望為臧棘津，戰監門棘地，行年七十而屠牛於朝歌，尊而為天子師，遇周文也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>100</sup>【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「呂望行年五十賣食於棘津，行年七十屠牛朝歌，行年九十為天子師，則其遇文王也。」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>；【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「呂望行年五十，賣食棘津，年七十，屠於朝歌，九十乃為天子師，則遇文王也。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>101</sup>【按】荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「管夷吾拘囚棄縛，釋桎梏而為諸侯相，遇齊桓也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93；【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「管夷吾束縛膠目，居檻車中，自車中起為仲父，則其遇齊桓公也。」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>；【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「管夷吾束縛自檻車，以為仲父，則遇齊桓公也。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢

皮，終得委以國政，成秦國之名臣；<sup>102</sup>相較之下，伍子胥之命運更為多舛，其初於吳闔廬時期佐國有功，戰敗楚國，然及夫差繼位，君主易心，終遭猜忌，卒以身殉。其德才並無減損，然命運之轉折，實繫於君主之異與時局之變。<sup>103</sup>三人事例雖異，所揭示之理則卻一致，即賢者之成敗，固根源於其德行與才能，然能否致達，亦深受所處時勢與所遇人物之影響。德才為內在基礎，而「世」、「時」、「遇」則為外在條件，內外條件二者缺一，皆難以成就大業。

### (5) 驥

驥之事蹟則提供了另類視角，揭示即便賦有卓越才能，若賢者無知音賞識與扶持，亦難以展其所長。〈窮達以時〉載，驥非因體弱或力乏而困於道途，實由眾人不識其才，致使千里之能久埋於野。伯樂未至，則驥終為凡馬；造父不御，則其奔馳亦無由顯現。<sup>104</sup>此外，《說苑》與《韓詩外傳》亦補所未載，詳述驥於

---

刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>102</sup>【按】荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「百里奚饋五羊，為伯牧牛，釋板而為朝卿，遇秦穆。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93；【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「百里奚自賣取五羊皮，伯氏牧羊以為卿大夫，則其遇秦穆公也。」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=127>；【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「百里奚自賣五羊之皮，為秦伯牧牛，舉為大夫，則遇秦繆公也。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

<sup>103</sup>【按】荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「子胥前多功，後戮死，非其智衰也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93；【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「伍子胥前多功，後戮死，非其智益衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>；【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「伍子胥前功多，後戮死，非知有盛衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>104</sup>【按】荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·窮達以時》：「驥厄張山，駿穴於邵棘，非亡體壯也。窮四海，至千里，遇造〔父〕故也。」參閱王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93。

未遇良主之前所遭之困境，<sup>105</sup>進一步凸顯「遇」於賢者命運之關鍵作用。由此足證，無論千里之馬，抑或千古之才，皆須得識才之人提攜，方能脫困而達。若無其人，即使德才兼備，亦恐淪於沉寂，難以成就輝煌。

綜上所述，經典文獻所載諸多賢者，於時代不合或未遇明主時，屢遭困厄，難以施展抱負；惟有當機遇來臨，且德才兼備者，方能順應天時，成就大業。此諸事例足證「世」、「時」、「遇」對賢者命運雖具關鍵影響，然非唯一決定因素；若無自身德行與能力，即便外在條件有利，亦難轉「窮」為「達」。〈窮達以時〉即透過對「天」的具體化詮釋，於「天人合德」與「天人有分」之間建立辯證統一觀，既承認天命之不可控，亦不失對人的德行與應時能力之重視，成為儒家天命論中的關鍵詮釋之一。

## 第二節 「天人之分」中的人：賢者與窮達

〈窮達以時〉一篇，雖立論於「時」對賢者命運之關鍵影響，然其所揭示者，並不限於外在時勢之變，尤重賢者德行之自守與穩定。篇中有云：「窮達以時，德行一也；譽毀在旁，聽之弋之。」<sup>106</sup>明言賢者無論處於「窮」或「達」之境，其德行皆應始終如一，不因外界的稱譽或毀謗而有所動搖。此觀念不僅延續早期儒家對君子德行之要求，亦可視為對「天人有分」與「天人合德」兩種命運觀之辯證統一，體現儒家思想中關於天命與人道互動的內在張力。

<sup>105</sup> 【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「夫驥厄罷鹽車，非無驥狀也，夫世莫能知也；使驥得王良、造父，驥無千里之足乎？」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>；【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「夫驥罷鹽車，此非無形容也，莫知之也，使驥不得伯樂，安得千里之足，造父亦無千里之手矣。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>106</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

首先，《論語·里仁》有云：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」<sup>107</sup>《四書章句集注·論語集注》釋曰：「思齊者，冀己亦有是善；內自省者，恐己亦有是惡。胡氏曰：『見人之善惡不同，而無不反諸身者，則不徒羨人而甘自棄，不徒責人而忘自責矣。』」<sup>108</sup>此處所謂「賢」，即指德行卓著之君子。儒家一向重視君子之修身功夫，強調以他人之善惡為鑑，反求諸己，以達道德自覺之目的。此觀念正與〈窮達以時〉所主張之「德行一也」構成延續關係，皆強調賢者應於順逆之境中保持德行之恆常與一致，毋為外在毀譽所動。

進而言之，〈窮達以時〉所揭示之「德行一也」，不僅重申儒家一貫所強調之自我省察精神，亦拓展賢者之定義。所謂賢者，不獨在其德行之堅定，亦在其應對時勢之能力，能於變動之中持守其道，施展其才。此觀點正與《論語》中所強調君子德行穩定之說相輔相成：德行為賢者立身之本，而在此基礎上，若能審時度勢，應變行事，則更足以彰顯德性之實踐。由此觀之，自我省察與應對時勢之能力並非相斥，實構成一種互補關係，共同構成儒家對賢者德行之標準。

除了自我省察，孔子對顏回的讚美亦體現賢者於困境中堅守德行之方式，進而彰顯「天人有分」之要旨。《論語·雍也》載孔子稱曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」<sup>109</sup>《四書章句集注·論語集注》云：「顏子之貧如此，而處之泰然，不以害其樂，故夫子再言『賢哉回也』以深歎美之。」<sup>110</sup>程子亦指出：「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以

<sup>107</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=65>

<sup>108</sup> （宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=65>

<sup>109</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=93>

<sup>110</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=94>

貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。」<sup>111</sup>顏回之樂並非源於外在物質享受，而是源於對道德之堅守，此與〈窮達以時〉所塑之賢者形象如出一轍，即賢者不以貧困而喪志，亦不因顯貴而驕奢。此種對道德自主性的強調，正是「天人有分」思想之具體展現：天命或不可控，然德行可由己立；賢者之道，在於持其本心，不為境遇之遷而動搖其志。

筆者謹認為，〈窮達以時〉所論賢者，較孔子所論者，其所指略有開拓。孔子所稱之賢者，重在德行之純粹，無論處順境或逆境，皆能守其本心，以德立身，不為外物所奪。然〈窮達以時〉所稱之「賢」，則不徒論德之高尚，亦兼論才之卓越與行之通達。其所謂賢者，既能恆於窮困之中而不失其操，亦能審時應變，因勢利導，終能突破時勢之桎梏，而顯達於世。此觀點體現了「天人合德」思想，即賢者之成，不僅仰賴德行之充實，亦須契合天命與時運之所至。此說不獨見於〈窮達以時〉在儒家其他經典中亦多有所述，可為此說之佐證。

《荀子·宥坐》云：

「夫賢不肖者，材也；為不為者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。

今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有！」<sup>112</sup>

《韓詩外傳》卷七云：

「賢不肖者，材也，遇不遇者，時也，今無有時，賢安所用哉！」<sup>113</sup>

<sup>111</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=94>

<sup>112</sup>（唐）楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77674&page=67>

<sup>113</sup>【按】（漢）韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「伍子胥前功多，後戮死，非知有盛衰也，前遇闔閭，後遇夫差也。」參閱（漢）韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=41>

《說苑·雜言》云：

「賢不肖者才也，為不為者人也，遇不遇者時也，死生者命也；有其才不遇其時，雖才不用，苟遇其時，何難之有！」<sup>114</sup>

以上傳世文獻皆見「賢不肖者，材也」、「賢不肖者才也」之論，指出賢與不肖之別，不僅繫於德行，亦關乎才能。以《荀子·宥坐》為例，言人即使具備德行，若未遇其時，則德與才皆難以發揮。又如《韓詩外傳》，亦強調時勢之重要，認為若無其時，則賢者之才終將無所用武。至於《說苑·雜言》，則指出賢者若得其時，方能展其所長，成其顯達。由是觀之，賢者之達實賴德行、才能與時勢三者之相輔相成；而此，正是〈窮達以時〉中賢者形象之核心所在。

此處尚須說明，與後期儒家文獻相比，早期儒家經典如《左傳》、《詩經》及《論語》，並未見「賢」與「不肖」對舉之例，亦無「不肖」一詞之出現。<sup>115</sup>此類典籍對賢者之界定，多所著重於德行之修養，未嘗強調其是否具備才能，抑或能否審時乘勢。是故，此與後期儒思想中對賢者內涵之轉變，形成鮮明對比。如《論語·學而》所云：「君子務本，本立而道生。」<sup>116</sup>此處強調君子當專注於德行之根本，惟其本立，方能衍生萬理與實踐之道。此觀亦可推及孔子所論之賢者：其所重者為德，而非才識之高下，亦未必在於是否善於察時而行，是以孔子主張賢者當先修其德，視德行為其影響力之根本，而非寄望於其他外在條件。

<sup>114</sup> 【按】（漢）劉向撰《說苑·雜言》：「伍子胥前多功，後戮死，非其智益衰也，前遇闔廬，後遇夫差也。」參閱（漢）劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=126>

<sup>115</sup> 參閱李雷東：〈郭店楚簡《窮達以時》「天人之分」析論〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》，2019年8月，頁25。

<sup>116</sup> 參閱（宋）朱熹：《四書集注章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=9698&page=15>

相較之下，〈窮達以時〉及《荀子》等後出文獻，則在尊德之餘，尤重才識之備，並強調賢者當審時度勢，使其德行得以因時而施，契理而行。賢者之義，遂由德行一端，拓展為德才兼修，而「時」亦由此成為實踐之關鍵條件。此一賢者內涵之伸展，足以觀儒家思想之演變軌跡：自先秦時期專尚德行，漸趨於才德並重，繼而凸顯「時」於賢者行道中之重要性。

〈窮達以時〉篇亦列舉諸多賢者，如管仲、百里奚、孫叔敖等，此輩皆出身微賤，時為世所遺；然若得明君垂青，復能憑其卓越才識與堅定德行，顯達於世。以管仲之事為例，〈窮達以時〉篇云：「管夷吾拘囚棄縛，釋桎梏而為諸侯相，遇齊桓也。（簡 6）」<sup>117</sup>，正點出其早年遭際與命運轉機。《史記·管晏列傳》亦記載：「及小白立為桓公，公子糾死，管仲囚焉。鮑叔遂進管仲。管仲既用，任政於齊，齊桓公以霸，九合諸侯，一匡天下，管仲之謀也。」<sup>118</sup>可見其仕途雖多舛，甚至一度身陷囹圄，然得鮑叔牙舉薦，適逢齊桓公即位，遂得重獲任用。其後管仲盡展經綸之才，輔佐齊桓整飭內政，聯合諸侯，使齊國成為春秋首霸，開啟「九合諸侯，一匡天下」之局。此例足證，賢者縱處微時，若得其時、遇其主，終可一展長才，濟世有為。

更有甚者，《史記·管晏列傳》載管仲自述曰：「吾嘗三仕三見逐於君，鮑叔不以我為不肖，知我不遭時也。吾幽囚受辱，鮑叔不以我為無恥，知我不羞小賤而恥功名不顯于天下也。」<sup>119</sup>此語道出其對命運之省思，認為窮達不在於德才之有無，而繫於是否「得時遇主」。此一見地與〈窮達以時〉所揭之命運觀相契，

<sup>117</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月），頁93。

<sup>118</sup>（漢）司馬遷：《史記》，《欽定四庫全書》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=56916&page=25>

<sup>119</sup>（漢）司馬遷：《史記》，《欽定四庫全書》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=56916&page=26>

即賢者之達，固賴德才，亦須時勢與人事之配合；德才為本，時遇為緣，缺一則難以致其志。

不僅如此，管仲之所以終能濟世立功，正由於其不為一時之屈辱所困，亦能於命運轉折之際，審時度勢，乘機而起。此一事例不僅彰顯其卓絕之政治才略，亦足以印證賢者之立於世，必須兼具應時之智與識時之明。是以賢者之所以為賢，非徒在其德行堪為世範，尤在其能於時勢流轉之中，洞悉機遇，隨機應變，成就一番功業，而此正為〈窮達以時〉所闡發之賢者形象。

### 第三節 天人辯證的倫理互動：「返己待命」

最後，〈窮達以時〉篇所揭示之天與人關係，並非二元對立，而是一種辯證互動，而當中的辯證性，尤見於其所蘊之「返己待命」思想架構中。雖篇中未明言「待命」一詞，然其義理已隱含於「返己」之旨。所謂「返己」，乃指人在面對不可知之天命與外在境遇時，當反求諸己，涵養德性，使道德自覺於心，內在修養得以確立；而「待命」則意味著順受天命，安於限制，並在其中堅守本分，實現道德的自我完善。此思想於〈窮達以時〉篇中得到了具體體現，篇中有云：

「芷蘭生於林中，以不為人莫嗅而不芳。」（簡 15）<sup>120</sup>

「窮達以時，幽明不再。故君子敦於反己。」（簡 15）<sup>121</sup>

<sup>120</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93。

<sup>121</sup> 此編聯及校改後之釋文，依據王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀和道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁93。

首句引文以芷蘭為喻，旨在彰顯賢者之道：無論外界賞識與否，皆當堅守本性，不改其德。即使處於幽谷無人之地，亦當如芷蘭之芳，不因人知與否而增減其香，此正是所謂「返己」之義。次句則進一步說明者雖有德才，然通達與否終繫於時，非人力所能自主，是故賢者當敦於反己，於任何境遇中專注修身，不為外在得失所動，此正是儒家內向道德實踐之要旨。

因此，「返己待命」在此並非兩個相互分離的觀念，而是內在辯證的統一：賢者於「返己」之修為中，即已涵攝「待命」的準備，因為唯有透過內在的反省與德性的涵養，方能真正順應天命，而不為外在環境的變化所困擾。此種「返己待命」的辯證思維，正是將「天人合德」與「天人有分」這兩種看似對立的觀點，統攝於一體之中，從而實現儒家思想中對天人關係的整合與統一。以下幾段儒家經典文獻，亦可佐證此一思想：

《荀子·宥坐》云：

「且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非為通也，為窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。」<sup>122</sup>

《說苑·雜言》云：

「芝蘭生深林，非為無人而不香。故學者非為通也，為窮而不困也，憂而不衰也，此知禍福之始而心不惑也，聖人之深念獨知獨見。」<sup>123</sup>

<sup>122</sup> (唐)楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77674&page=67>

<sup>123</sup> (漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>

《韓詩外傳·卷七》云：

「夫學者非為通也，為窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之始，而心無惑焉，故聖人隱居深念，獨聞獨見。」<sup>124</sup>

儘管以上三段引文皆出自不同儒家典籍，然其所指皆歸於「返己待命」之核心義理，並以相近之譬喻，闡明賢者在面對天命與困境時，所當持守之態度與內在修為。

首先，《荀子·宥坐》與《說苑·雜言》皆使用了「芷蘭」或「芝蘭」這一植物作為比喻，強調賢者應如這些芳香植物，即使身處深林、無人欣賞，依然保持其內在的芳香。此比喻象徵了賢者在困境中應堅守道德修養，不因外界的忽視或惡劣環境而改變自身的本質，體現了「返己」之思想。同時，此種自我堅守也呼應了儒家「內聖外王」之理想，<sup>125</sup>強調賢者的德行不應隨環境變遷而動搖。正如芷蘭無論是否有人欣賞，仍然散發芬芳，賢者在逆境中亦應始終恪守道德倫理規範。

其次，三段引文皆言「窮而不困」，尤足以闡發「待命」之義。即使賢者身處艱難多變的外在環境，所當致力者，乃是內在德性之涵養，不因處境困厄而失其所守。《荀子·宥坐》有云：「君子之學，非為通也，為窮而不困，憂而意不衰

<sup>124</sup> (漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

<sup>125</sup> 此種自我堅守與《大學》所倡之「明明德」理念內在契合。陳敏指出《大學》所推崇之「內聖外王」理想，其核心在於「內聖」之修身與「外王」之齊家、治國相輔相成，最終達致「止於至善」之境。而芝蘭作為賢者象徵，正體現此思想之具象化：賢者唯有先在內心實踐「明明德」，方能於外在環境順逆之中，踐行「外王」之道。此亦契合儒家所強調之觀點：真正之「王道」，非僅外在權勢與政績，實以內在德性為本，進而致於有序之治。參閱陳敏：〈「內聖外王」：儒家人格理想的歷史演進〉（山東師範大學碩士論文），頁7-15。

也」，<sup>126</sup>此言君子之學，非以求通達於世，而在於處困境而不失其志，於憂患中仍保持志氣。《說苑·雜言》與《韓詩外傳》亦主張，賢者面對憂患時，當堅其志節，洞悉禍福之由與時勢之變。是以「窮而不困」之觀念與「待命」思想相呼應，說明賢者雖身處無可為之境，仍當順從天命，安於所遇，並於困厄之中涵養德性，實現內在的道德自覺與心志之安定。

再者，《說苑·雜言》與《韓詩外傳》亦強調了聖人的「深念」與「獨知獨見」，<sup>127</sup>此表明賢者不僅應順應外在天命，更應通過內在的深刻反思來洞察禍福、天命，並於面對困境時保持心無惑亂。此彰顯了「返己」之過程，表明賢者應通過深入的內在修養與反思，以應對外在的挑戰，從而實現更高層次之「待命」。

由是可見，無論是「返己」所展現的內在反省，或是「待命」所體現的外在順應，儒家文獻普遍強調賢者應在天命與人事之間尋求平衡，並於不可控的變局中安頓其身心。〈窮達以時〉所揭示之「返己待命」思想，於立場上既有別於《荀子·天論》對天命不可干預的強調，避免陷入消極的宿命論；同時亦區別於孔孟「天人合德」論的理想化傾向，轉而主張在現實條件下反求諸己，並於順逆之間涵養德性，實踐有節度的應世之道。

---

<sup>126</sup> (唐)楊倞注：《荀子》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77674&page=67>

<sup>127</sup> 【按】(漢)劉向撰《說苑·雜言》：「芝蘭生深林，非為無人而不香。故學者非為通也，為窮而不困也，憂而不衰也，此知禍福之始而心不惑也，聖人之深念獨知獨見。」此處強調聖人以「深念」(深刻內省)與「獨知獨見」(獨特洞察)洞悉禍福之始，於困厄之境亦能持心之定與神之明。是以賢者不僅須順應天命，亦當透過反思以窮理達性，從而強化「返己」之修養歷程，實現德性內化與身心之平衡。參閱(漢)劉向撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77688&page=128>；【按】(漢)韓嬰《韓詩外傳·卷七》：「夫學者非為通也，為窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之始，而心無惑焉，故聖人隱居深念，獨聞獨見。」此處所言「聖人隱居深念，獨聞獨見」，旨在強調聖人透過深刻內省與獨特洞察，以窮理致知、體悟天命。此種洞見非源於感官經驗，實由內在反思而來，藉以洞察禍福之本質。由是可見，賢者於困厄之際，應以內省固守清明之志，進而達致更高層次之「待命」境界，從容應對命運之變。參閱(漢)韓嬰：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77370&page=42>

在此思想架構下，賢者不僅須順應天命，亦應以道德修養與智慧識見，開拓其「遇」，主動契合於「時」。此種態度體現出一種中庸而理性的抉擇：既不消極依憑天命，亦不盲目追求與天命之絕對契合，而是在承認天命不可控的前提下，通過自我修持與德性涵養，實現內在價值之提升與超越。是故，「返己待命」思想，實強調賢者於命運之前，當持道德自覺之心，恪守其本性之修養，從而達於「順命而不屈命、應命而不盲命」之境界。此觀不僅映現儒家天人關係中道德主體之能動性，更凸顯天命與人事之間所蘊含的動態互動與互補張力，為理解中國哲學中的天人關係提供一種另類詮釋視角。

## 第四章 結論

本文通過運用傳世文獻和儒家經典，對〈窮達以時〉篇中所揭示之天人關係進行析論，並在此基礎上延伸探討其思想內涵：〈窮達以時〉將賢者的命運置於「天人之分」的框架中，強調天命與賢者德行、才能之間的相互關係。儘管賢者具備德才，然若無「時」、「世」、「遇」之相應，則難以施展抱負；而當以上外在條件俱備，賢者便能順勢而行，顯達於世。此觀點與《荀子》、《說苑》與《論語》等儒家文獻多有呼應，均於「天人合德」與「天人相分」之間呈現出辯證張力，並闡明賢者當於時勢變化之際，持守德行與才能之統一。

總括而言，〈窮達以時〉對天人關係的詮釋，不僅承繼儒家思想傳統，亦體現其義理之深化。學界多將是篇視為荀子「天人有分」思想之延續，強調天命與人事之區分；然而，筆者認為〈窮達以時〉於強調天命不可逆的同時，亦未流於消極順命之論。其核心在於「返己」與「待命」的雙重向度：人在無法改變天命之處，應透過德性修養與內在反省，與時勢建立和諧關係。而此種「返己待命」之思，不僅未削弱人的主體性，反而突顯人在天命面前的自我塑造能力。人雖不控天命，卻可由內而修，以德應時，進退有據，展現出一種動態的天人關係。

因此，筆者認為〈窮達以時〉可視為儒家天人觀發展中的一脈獨特思想。其「返己待命」之說，既與荀子「天人有分」的理性立場相通，亦契合孔孟所強調之道德修養精神，於德性與命運之間尋求平衡。此一觀點，既可補益儒家天人論之義理體系，亦有助於重新審視古儒所論「人與天」之關係，拓展其當代詮釋空間。

誠然，受限於篇幅與時間，筆者尚難對文中所涉諸多議題一一深入闡發。舉凡儒家思想中天命與人道之具體結合方式，抑或天人關係於不同典籍中所展現之

辯證統一結構，皆屬值得進一步探究之處，惜未能悉數論及，實為未竟之志。然而，筆者以為，對天人關係的理解應超越「是否有變」的表層判斷，進而追問其「變化為何」與「何以變化」，亦即思考天與人如何在歷史與思想演進中，經歷重構與再詮釋，最終承載不同時代之理論功能與價值意涵。是以，若未來得以於研究生階段續有所研，筆者將以本研究為基礎，拓展學術視野，兼及橫向與縱向之比較研究。橫向方面，將探討先秦諸子、兩漢天人感應、宋明理學等不同思想體系中對天人關係之理解方式；縱向方面，則擬追蹤其內在結構與詮釋邏輯之流變，以更全面地揭示其思想轉化之歷程與特質。

此外，隨著簡帛、竹書等出土文獻的持續發現，儒家天人思想之研究亦將獲得新的詮釋資源與歷史視角。此類材料不僅有助於補足傳世文獻之不足，亦可揭示不同時期天人觀的細節差異，從而佐證或修正既有學術論點。透過文本義理與歷史語境的綜合分析，筆者期望未來能更完整地呈現天人關係思想的演化脈絡，並進一步探索其在中國哲學史中的理論定位與當代意義。

## 第五章 參考文獻

### 專書

朱心怡：《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》，台北：文津出版社，2004年5月。

司馬遷（漢）：《史記》，《欽定四庫全書》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77325>

何志華、沈培、潘銘基、張錦少主編：《古籍新詮：先秦兩漢文獻論集》，中國香港：香港中文大學，2020年。

朱熹（宋）：《四書集章句·論語集注》，《乾隆御覽四庫全書薈要》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=984>

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探（二版）》，臺北：聯經出版，2023年。

余英時：《中國思想傳統的現代詮釋（三版）》，臺北：聯經出版，2023年。

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年5月。

張載：《張載文集·正蒙蘇昺序》，《同治正誼堂叢書》本，中國哲學電子化計畫，2024年11月3日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=80341>

張覺：《荀子譯注》，中國：上海古籍出版社，1995年。

馮友蘭著、趙復三譯：《中國哲學簡史（第二版）》，中國香港：三聯書店（香港）有限公司，2019年。

焦循（清）：《孟子正義》，中國：上海古籍出版社，1993年。

黃兆漢：《內聖外王：荀子的修身與治國思想》，香港：鸞達文化出版公司，2021年。

楊倞（唐）注：〈荀子·天論〉，收入《四部叢刊初編》第312~317冊，景上海涵芬樓藏黎氏景宋刊本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月3日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77396>

鄭玄（漢）注、孔穎達（唐）疏：《禮記正義》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月5日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77717>

趙岐（東漢）注、孫奭（宋）疏：《孟子注疏》，《武英殿十三經注疏》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=984>

劉向（漢）撰：《說苑·雜言》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77402>

謝耀亭：《從出土簡帛看思孟學派的內聖外王思想》，北京：科學出版社，2011年8月。

韓嬰（漢）：《韓詩外傳·卷七》，《四部叢刊初編》本，中國哲學書電子化計劃，2024年11月6日讀取。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77345>

## 文集論文

池田知久：〈郭店楚簡《窮達以時》研究（上）〉，載中央研究院歷史研究所編：《古今論衡》，廣州：中央研究院歷史語言研究所古今論衡編輯小組，2000年，頁58-86。

李松儒、張紅：〈郭店簡《窮達以時》與傳世文獻關係簡論〉，載遼寧省博物館編：《遼寧省博物館學術論文集》（第三輯），遼陽：遼寧省博物館，1985年，頁281-292。

## 期刊論文

王中江：〈《窮達以時》與孔子的境遇觀與道德自主論〉，《浙東學術》（第一輯），2009年7月，頁94-95。

史譽遐：〈《窮達以時》研究綜述〉，《文教資料》，2015年，第35期，頁55-56。

西山尚志：〈我們該如何運用出土文獻？——王國維「二重證據法」的不可證偽性〉，《文史哲》，2016年，第4期，頁45-52。

李為學：〈顛倒的天人：「天人合一」論證中的問題和天人關係的重置〉，《社會科學研究》，2023年2月，第2期，頁144。

李雷東：〈郭店楚簡《窮達以時》「天人之分」析論〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》，2019年8月，頁25。

李英華：〈荀子天人論的幾個問題——兼論郭店竹簡《窮達以時》〉，《海南大學學報（人文社會科學版）》，2001年6月，第2期，頁13-17。

李加武：〈郭店楚簡《窮達以時》天人關係新探〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》，2015年，第2期，頁23-28。

孟妍：〈近20年關於先秦儒道「天人關係」問題的研究〉，《知識經濟》，2008年12月，頁167。

孟祥才：〈先秦儒家關於天人關係的三個維度〉，《海岱學刊》，2022年10月，頁19。

袁玖林：〈中國「天人關係」的當代建構路向 —— 從天人二分到天合一〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》，2020年3月，第2期，頁144。

郭偉濤：〈出土文獻的四重維度與「二重證據法」之再檢視〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，2024年，第2期，頁53-55。

梁濤：〈竹簡《窮達以時》與早期儒家天人觀〉，《哲學研究》，2003年，第4期，頁66-67。

梁濤：〈二重證據法：疑古與釋古之間——以近年出土文獻研究為例〉，《中國社會科學》，2013年，第2期，頁151-162。

曹峰：〈先秦時期「天人合一」的兩條基本線索——兼評余英時的兩重「天人合一」觀〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2019年，第1期，頁108-110。

彭棟：〈郭店簡《窮達以時》研究略述〉，《文教資料》，2017年，第33期，頁73-76。

張文杰：〈從《尚書》天人關係思想探析先秦儒家天命觀結構〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》，2023年1月，第1期，頁23-25。

楊現昌：〈郭店楚簡《窮達以時》篇文字闡釋〉，《齊魯師範學院學報》，2018年，第6期，頁125-128。

熊明、李永添：〈「合一」與「相分」：論先秦儒家天人關係在自然生態中的辯證統一〉，《理論學刊》，2024年，第2期，頁152-156。

羅彩：〈「天人合一」問題研究三十年〉，《東方論壇（青島大學學報）》，2015年，第4期，頁91-94。

龐朴：〈孔孟之間——郭店楚簡的思想史地位〉，《中國社會科學》，1998年9月，頁88-95。

### 學位論文

張紅：《郭店簡《窮達以時》集釋》，吉林大學碩士論文，2006年，頁10。

劉傳賓：《郭店竹簡研究綜論（文本研究篇）》，吉林大學博士論文，2010年，頁7。

### 網絡資源

彭華：《郭店楚簡研究述評》，復旦大學出土文獻與古文字研究中心，2024年11月3日讀取。<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1950>

簡帛網（網址：<http://m.bsm.org.cn/?article/>）

郭店楚簡資料庫（2001）（網址：<https://www.history.cuhk.edu.hk/tc/elkt/guodian/>）