

The Metaphysical Foundation of the Teachings of Confucius and Mencius

Base métaphysique de la doctrine de Confucius et Mencius

論孔孟之道的形而上學基礎

Zhang Qingwei

張青衛

Received 22 March 2005; accepted 30 April 2005

Abstract: Metaphysics is the common claim of both eastern and western philosophy, and the heaven is an important category of Confucianism advocated by Confucius and Mencius. The theory of heaven has provided the metaphysical foundation for Confucianism, providing not only the cornerstone of their belief, but also the ultimate basis of the value system centered by ethics and the knowledge system of Confucianism.

Key words: the theory of heaven, Confucius, Mencius, metaphysics

Résumé: La métaphysique est la recherche commune de la philosophie occidentale et chinoise, la Providence est une catégorie importante de la doctrine de Confucius et Mencius. La doctrine de Providence offre la base métaphysique du système confucianiste, elle est non seulement la base de la croyance de confucianisme, mais aussi le fondement définitif du système de la cognition et celui des valeurs qui considèrent le confucianisme comme le noyau de la vertu.

Mots-clés: théorie de la Providence, Confucius, Mencius, métaphysique

摘要: 形而上學是中西哲學的共同訴求, 天是孔孟儒學的重要範疇。孔孟天論為其儒學體系提供了形而上學的基礎, 它不僅為孔孟儒學提供了信仰的基石, 而且是儒家以倫理道德為核心的價值體系和知識體系的終極依據。

關鍵詞: 天論; 孔子; 孟子; 形而上學

孔子是儒家的創始人, 孔子的學說經孔子後學傳至孟子, 日臻完備。孟子全面繼承和發展了孔子的思想學說, 後人將孔、孟並列, 把他們的學說稱為孔孟之道。在反思孔孟儒學的過程中, 我們發現孔孟天論為其整個儒學體系提供了形而上學的依據。

眾所周知, “形而上學”一詞起于嚴復對“meta physics”的翻譯, 它來源於古希臘哲學家亞里斯多德的名著“meta ta physica”(《形而上學》), 其原意是“物理學之後”, 用來指代亞里斯多德所說的“第一哲學”, 即關於“是者之為是者”的學問。近代德國哲學家沃爾夫將形

而上學劃分為本體論、宇宙論、理性靈魂學和自然神學。千百年來, 形而上學一直是西方哲學的主要內容, 從古希臘泰勒斯提出“水是萬物的本原”到亞里斯多德以有、存在作為形而上學研究的物件, 再到康得對“形而上學何以可能”的追問, 都包含著對形而上學孜孜不倦的追求。康得說: “我們的理性像生了自己的珍愛的子女一樣, 生了形而上學; 而形而上學的產生, 同世界上其他任何東西一樣, 不應該看做是出於偶然, 而應該看做是為了重大目的而明智地組織出來的

一個原始萌芽。”¹ “世界上無論什麼時候都要有形而上學；不僅如此，每人，尤其是每個善於思考的人，都要有形而上學。”²形而上學是人類理性崛起的必然產物，它試圖在美中尋求一，在變中尋求不變，在有限中尋求無限，企圖以此達到永恆和超越。

當然，在康得之前，人們並沒有對理性能夠超越有限進入無限提出質疑，對形而上學的可能性進行考察，正是康得的批判顛覆了傳統形而上學的根基，造成了近現代哲學史上對形而上學的猛烈批判。但是，西方哲學對形而上學的追求和沉思並沒有因此而停止。

雖然中國古代哲學與西方哲學的表現形式不同，但中國古代哲學同樣存在對形而上學的追求，嚴複把“metataphysica”翻譯成“形而上學”時借用了《周易》中的話。《周易·系辭》說：“形而上者謂之道；形而下者謂之器。”這裏所謂形，即指現存的實在的世界。“形而下”實際上是現實世界的具體化，形而下之器，也就是現實世界中能被人們所感知的具體事物；“形而上”一方面是指不能被感官所感知客觀世界的本然之道，另一方面又指對本然之道的解釋、建構所形成的觀念世界，當思想家們為這個觀念世界尋找根據時，實際上它們已經了踏入了形而上學的殿堂。

1. 信仰之基石

在中國古代哲學中，天和命經常連在一起使用，這就是“天命”。據張力文先生研究，殷周時期“命”字已經屢見於甲骨文和金文，命又作令，命與令古為一字。³因此，天命猶如天令，即天之所命，實際上仍然指天。

天命思想來源久遠，其形成當在殷周之際。

《尚書》的商書中有“有夏多罪，天命殛之”（《尚書·湯誓》）、“先王有服，恪謹天命”（《尚書·盤庚》）。《尚書》被認為是周人的作品，因此殷人

是否具有“天命”觀念，依據現存的資料已難以考證，但周人已具有“天命”觀念則是確定無疑的。陳夢家先生認為，“天”之觀念是周人提出來的。⁴其根本目的在於論證“周革殷命”的合理性，同時為保守政權提供理論根據。《尚書·大誥》中說：“予惟小子，不敢替上帝命。天休于甯王，興我小邦周，甯王惟荀用，克綏受茲命。”這裏的天也就是上帝，意思說，周王所以能夠振興小邦周，是因為承受了天命。因此，周人之天是主宰之天，帶有意志性和宗教性。當然，殷人也同樣宣稱他們掌握著天命，如商紂王就曾說：“我生不有命在天乎？”（《史記·殷本紀》）天命到底掌握在誰手裏呢？這是周人不得不思考的問題。周公從夏商周政權更替的歷史經驗中探求必然聯繫，認為道德得失是政權更替的根本原因，因此他提出，“皇天無親，惟德是輔”（《尚書·蔡仲之命》），主張以德配天。這樣，周人的天命不僅具有宗教性和意志性，而且加上了倫理道德的內涵。

孔子曾說：“周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。”（《論語·八佾》）殷周時期的天命觀對儒家思想的形成發展有重要影響，孔孟的天命觀在一定程度上保留了西周時期天命的宗教性含義，同時更強調天命的必然性，把天命看作一種外在於人的客觀決定力量，從而成為其信仰的基石。

孔子和孟子都相信天命，認為天是世界的主宰。孔子說：“獲罪於天，無所禱也。”（《論語·八佾》）即認為如果得罪了上天，祈禱也沒有用。孔子還說“五十而知天命”，認為君子應該敬畏天命，“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。”（《論語·季氏》）在《孟子》中也包含了對天命的信仰。《孟子·梁惠王下》記載，魯侯因聽信其寵倖之人臧倉的勸阻而未去會見孟子，孟子卻不認為這是臧倉勸阻的結果，反而說：“行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使子不遇哉！”在《孟子·萬章上》中，萬章問孟子“堯以天下與舜，有諸？”孟子回答說：“否。天子不能以天下與人。”意思說，堯沒有能力把天下

¹康得. 未來形而上學導論[M]. 北京: 商務印書館, 1978. P. 142—143.

²康得. 未來形而上學導論[M]. 北京: 商務印書館, 1978. P. 163.

³張立文. 中國範疇發展史·人道篇[M]. 北京: 中國人民大學出版社, 1995. P. 6.

⁴陳夢家. 殷墟卜辭綜述[M]. 北京: 中華書局, 1992. P. 581.

傳給舜，於是萬章又問：“然則舜有天下也，孰與之？”孟子回答說：“天與之。”這是說，舜擁有天下乃是上天的賦予。

孔孟天命觀雖然帶有宗教性的信仰，但本身是理性自覺的表現，它企圖探求制約人類的行為及其後果的依據。但由於時代和認識的局限，他們最終歸結到了天命。孟子曾對天和命有過解釋，他說：“莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·萬章上》）沒有人讓他去做，他卻做了，這就是天；沒有人讓他去，他卻去了，這就是命。在孟子看來，天命是制約人行為的最終依據，甚至是世界的主宰，具有外在於人的強制性和必然性。

孔孟對天命的信仰強化了外在必然性的制約作用，有導致命定論的傾向；但另一方面也增強了孔孟的弘道信念。孔子被匡人囚禁時曾說：“天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？”（《論語·子罕》）上天把復興周禮的使命賦予我，匡人又怎麼能殺得了我呢！孟子也說：“五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？”（《孟子·公孫醜下》）由此可見孟子以天命自居的心態，他認為自己繼承周公、孔子的道統就是承受了天命。孟子說：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓甯，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。”（《孟子·滕文公下》）

2. 價值之根據

形而上學在哲學史上一直為人的生存境域和價值存在尋找根據，沒有形而上學的奠基，人的存在及其價值就會像無根的浮萍，變得飄蕩不定，喪失了存在的信念和追求。當形而上學在古希臘和羅馬時期第一次遭到懷疑論的批判時，它最終帶給人的是虛無主義和享樂主義的盛行。近代尼采喊出“上帝死了”的口號時，實際上是對整個傳統價值體系的顛覆。“形而上學在其發端之時，乃是力圖在終極層面上把握自己與世界的關係而形成的人對自身存在於其中的世界的一種

整體的、終極的看法。”⁵其實，形而上學作為人存在的終極依據，不僅存在其發端之時，而且貫穿於人類思想發展的整個過程之中。對形而上學的訴求是人的本性，“世界上無論什麼時候都要有形而上學”。人要超越有限進入無限，使自己的生命存在獲得永恆的價值和意義，就需要形而上學的根據。

孔孟儒學的鮮明特徵，在於其以仁義道德為核心的價值體系，因此儒家哲學有時又被稱為道德形而上學，而這個價值體系的根據則是孔孟的天論思想。如前所述，西周時期的天具有宗教性和道德性雙重蘊涵，就其道德性而言，它為孔孟儒學的價值體系提供了形而上學根據。孔子及其後學認為，人的善的價值觀念是人的本質屬性，它是天道、天命的體現，天是道德的來源和人的道德行為的根據。

孔子把自身所體現的德性歸之於天，他說：“天生德於予，恒魑其如予何？”意思是說，天在我身上生了這樣的品德，那恒魑能把我怎樣呢？孔子所謂“德”即是以仁為核心的道德原則，他把這種原於人自身的道德原則看作是天道、天命的體現，繼而強調人們實踐道德原則的必要性與合理性。孔子說“道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也。”（《論語·憲問》）這裏的所謂“道”即是由天命二來的仁道。《孟子·離婁上》引孔子的話解釋說：“道二，仁與不仁而已矣。”並且說：“為仁由己，而由人乎哉？”（《論語·顏淵》）又解釋“仁”說：“克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。”（《論語·顏淵》）因此，在孔子那裏，仁是由天命而來並且發自於內心的道德律令，禮則是外在的制度性規定，仁與禮的統一也就是他所追求的理想境界。

孔子的這種思想在《中庸》和《孟子》中得到了進一步發揮。《中庸》和《孟子》都說：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。”《說文》雲：“誠，信也。”真實可信就是“誠”，因此“誠”被解釋為“真實無妄”、“實有”。後儒極重視發揮這個“誠”字，宋代周敦頤說：“誠者，聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。”

⁵顏昌武. 形而上學的價值論底蘊[J]. 中山大學學報(社會科學版), 2002. 1.

《通書·誠上》王夫之則說：“說到一個誠字，是極頂字，更無一字可以代釋，更無一語可以反形，盡天下之善而皆有之謂也，通吾身心意知而無不一於善之謂也。”（《讀四書大全說》卷九）“誠”就是至善，是孔子後學，特別是思孟學派價值體系的最高原則，它被看作是天道的根本屬性，而又內涵於人道。

《中庸》又說：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”儘管學者對“天命”的解釋不一，但從這裏我們可以看出它實際上勾畫了從天命到人性的轉化，即認為人性之成原於天。孟子則進一步把仁義禮智看作根源于人心的道德本性，即人性的本質。《孟子·告子上》說：“仁義禮知，非由外爍我也，我固有之也，弗思而矣。故曰：求則得之，舍則失之。”並且說：“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。”（《孟子·公孫醜上》）孟子認為仁義禮知等道德規定乃先天、內在地包含於人性的規定之中，《孟子·盡心下》說：“仁之于父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。”仁義禮知等是天命的體現，所以是命；但又內涵于人心，是人性，所以“有性”。因此，孟子又說：“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》）這樣，孟子把心、性、天連為一體，通過天論證了人的道德原則和道德生活的必然性，從而為儒家所宣揚的倫理道德尋找到了形而上學的根據。

3. 知識之依據

人類思想和文化的發展總會有一個前提或依據，正如葛兆光先生在《中國思想史》中說，一種文化或思想需要有一個支援的起點，這個起點有時候被稱為“基石”、“預設”、“共識”或者“依據”。⁶人類的知識總是在某一個基點上衍生、展開和擴大。當人企圖認識外部客觀世界時，人和外部世界之間就會產生認識和被認識的關係，從而使人成為認識的主體，世界成為認識的

客體。張世英先生說：“把人作為認識的主體，世界作為被認識的客體，要求主體把握和認識客體的本質，這就必然使認識具有無窮追逐的特性，也很容易產生一種在已認識的東西之上或背後總有某種未被認識者甚至不可認識者的思想，這背後的、在上的東西也就是形而上學。”⁷尤其在近代西方哲學中，西方哲學發生認識論的轉向，主客二分成為西方哲學的一種思維模式，對人類知識根據的追溯，更成了形而上學存在的理由。近代西方哲學的奠基人笛卡爾之所以提出“我思故我在”的命題，目的就在於為人類知識大廈尋找堅實的形而上學基礎。

從知識論的角度來看，天也是孔孟儒學有關知識形成的形而上學根據。在孔孟看來，思想文化來源於對天的效法和模擬，人類的文化創造和知識形成都是以天為根據，所以天是隱蔽在孔孟之道背後的形而上學根據。孔子說：“大哉堯之為軍也，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也。煥乎，其有文章。”（《論語·泰伯》）堯的偉大神武，就在於他以天為法，擇天而行。

天作為孔孟儒學的知識論根據，在《周易》中表現得尤為明顯。《周易》在長期的演變過程中形成了易經、易傳和易學三部分。今本《周易》分為易經和易傳，傳說經文為文王所作，傳文為孔子所作。易傳是對易經的解釋，易學則是對經和傳的解釋。儘管學術界對《易經》和《易傳》是否為文王和孔子所作存在爭論，但《周易》被後世儒家奉為經典則是不容置疑的，從某種意義上來說，它為儒學的發展提供了知識論上的形而上學根據。

《周易·彖》曰：“大哉乾元，萬物資始，乃統天。”“至哉坤元，萬物資生，乃順承天。”《周易》把天地人納入到一個系統中，人的思想及其文化創造就是對天地的模擬個效法，由此而建立起一個有關宇宙萬物和人事變化的知識體系。《周易·文言》說：“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。先天下而天弗違，後天而奉天時。”《周易》中的象和爻都是對“天下之賾”、“天下之動”的模擬，“聖人有以見天下之賾，而擬諸其

⁶葛兆光. 中國思想史·導論[M]. 上海：復旦大學出版社，2001. 第40頁.

⁷張世英. 天人之際[M]. 北京：人民出版社，1995. P. 115.

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，系辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。”（《周易·系辭上》）同樣，八卦的產生也是對天地事物的觀察，《周易·系辭下》說：“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。”（《周易·系辭下》）

在此基礎上，《周易》形成了一套自己的話語系統和範疇，如陰陽、剛柔、健順、三才、太極、兩儀、太和、象、位、時、數、神、幾、道、器、形而上與行而下等，正是依據這些基本範疇，以《周易》為原點擴展到政治學、哲學、倫理學、美學以及自然科學等各個領域，繁衍出豐富多彩的思想文化。如“歷代易學闡發的陰陽五行觀，就成了古代自然科學的理論基礎，對古代的天文氣象學、物理學、化學和醫學都產生了深刻影響。”⁸（P. 596）這樣，《周易》由對天的模擬效法而建立起一個龐大的思想知識體系，成為中華民族的精神之原，被列為五經之首，為後世儒學的發展奠定了基礎。因此，《漢書·藝文志》說：“六藝之文：《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。”

這樣，孔孟從“天”出發，認為天是世界的主宰。把天命看作一種外在於人的客觀決定力量，人的思想信念、倫理觀念、知識體系的最終根源都來自於天，從而為其以倫理道德為核心的儒學體系的找到了形而上學的基石。

作者簡介: Zhang Qingwei (張青衛)(1972—)，男，

湖南祁陽人，國防科技大學人文與社科學院 講師，北京師範大學哲學與社會學學院在讀博士，主要研究方向：管理哲學、文化哲學。

通信地址：

Zhang Qingwei, College of Philosophy and Sociology, Beijing normal university, Beijing, 100875, P.R. China.

⁸朱伯崑. 朱伯崑論著 [M]. 瀋陽: 瀋陽出版社, 1998.