

理亦异

——莱布尼茨与王夫之的连接点

无论怎样，倾听不被存在所感染的神的声音，是被视为从形而上学、存在—神学中引导出被忘却的存在之事同样重要的，并且它同样是脆弱的人的可能性之一。

（爱米尔·列维纳斯）¹

一 莱布尼茨的“自然倾向”

莱布尼茨（1646—1716年）在与雷蒙（De Remond）的书信《关于中国的自然神学》中²，批判了朗格巴狄（Longobardi）和圣·玛理（De Saint Marie）等神父的观点，努力拥护中国思想具有与基督教神学相类比的体系性的学说。为此，莱布尼茨所依据的是宋明的性理学。更确切地说，莱布尼茨与后来的黑格尔不同，他展示了中国思想中具有性理学的可能性。具体而言，在把确定“理”与基督教的神、“鬼神”与天使、“神（精神）”与人之魂相比较的基础上，他把第一原理的“理”作为“能够派生的自然 *Natura naturans*”，即创造性的力来理解。由是，他对于通过“理”而派生出来的万物作如下的论述：

而且，理的这种构造还奠定了能够追寻对于万物以后通过理自身的

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, p. X; 合田正人译《存在即以别的方式或致存在者们》，前言，朝日出版社，1990年，14页。黑体为原作者所强调。

2. « Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la philosophie Chinoise à M. de Remond », *G. G. Leibnizii Opera Omnia*, IV, L. Dutens, Hildesheim, Olms, 1989; 山下正男译《中国自然神论》，《莱布尼茨著作集10 中国学·地质学·普遍学》，工作舍，1991年。

自然倾向而具有各自的不同进路之预定和谐之能力³。

在此，我想考察的是这一“自然倾向 propension naturelle”⁴。莱布尼茨在其内在性的哲学·神学体系中，将“倾向”概念作为关键词之一来使用。例如，《形而上学书序说》第13节中这样写道：

由于各个人的个体概念曾经全部包含人身上所发生的所有事情，因此，只要清楚这个概念，就可以明了关于各自发生事情的真理的先验证明、或者为何发生此事而不是彼事的理由。但是，虽然由于这些真理是基于神与被造物及其自由意志、从而是确实的，但还是免不了偶然性。不过，在神的选择中，被造物的被选择也常常是有理由的，其理由是赋予倾向的 incliner，而不是强制的 sans nécessiter⁵。

正如这里所说的，“自然倾向”是为了缓和必然性，给通过自由意志的选择留下余地。换言之，莱布尼茨通过设定“倾向”，而肯定了对于不具有外部的被“预定和谐”的单子或“自然性的自动机械”⁶而言，不是“绝对必然性”，而是“虽然确实，但还是免不了偶然性”⁷的东西，即“假定的必然性”。

如果是这样的话，就不能把“自然倾向”仅仅作为静的即固定意义上的本质或本性来理解。它同时也是动的活动性的运动。换言之，如果从性理学的观点来看的话，虽然“自然倾向”当然相当于“性”，但它应当说是“势”。莱布尼茨在批判继承朗格巴狄时所论述的“天和地仅仅像火燃烧、石头落地那样根据自然倾向变动”⁸，而“火燃烧、石头落地”恰恰是趋势。

3. 同上，57页；日语译本42页。着重点为笔者所加，下同。

4. 这里按照日语翻译的习惯将 propension 译为“倾向”。由于莱布尼茨将 propension 和 inclination 几乎同义使用，二者没有区别，都被译为“倾向”。但如果区分开的话，propension 可译为“趋势”，而 inclination 则是“倾向”。

5. G. W. Leibniz (莱布尼茨), *Discours de métaphysique et monadologie*, Paris, J. Vrin, 1974, p.12; 清水富雄、饭冢胜久译《形而上学叙说》(《斯宾诺莎 莱布尼茨》世界名著25所收), 中央公论社, 1969年, 390页。

6. 同上, 57页; 清水富雄、竹田笃司译《单子论》, 第64页(《斯宾诺莎 莱布尼茨》世界名著25所收), 中央公论社, 1969年, 454页; 河野与一译《单子论》, 岩波文库, 1951年, 274页。

7. 同上, 12页;《形而上叙说》, 390页。

8. « Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la philosophie Chinoise à M. de Remond », p.178; 《中国自然神学论》, 33页。

二 王夫之的“势”

关于“势”和“理”，与莱布尼茨差不多同时代的思想家王夫之（1619-1692年）展开了独特的论述。王夫之在《张子正蒙注》太和篇中论述道：

气之聚散，物之死生，出而来，入而往，皆理势之自然，不能已止者也⁹。

这里所说的“理势”，结合了作为恒常原理的“理”和使其产生变化的力之“势”。因此，“气之聚散”是普遍性的自动的运动的时，留下了通过某种外在的方法介入力的余地。如果它和莱布尼茨对样式的区别相契合的话，“理势之自然”（在它处也说“理势之必然”）不是“绝对的必然性”，而大概相当于“假定的必然性”。因此，详细讨论过王夫之的弗朗索瓦·于连把“势”翻译为“不可避免性 inéluctable”¹⁰的原因也在于此。

那么，为什么王夫之认为“假定的必然性”是必要的呢？这是因为，从外面介入的力，认可了人的影响；从而保障了人的道德行为的可能性。王夫之批判朱子的鬼神论是“散尽无余之说”¹¹，和佛教徒的“灭尽说”没有显著的区别。之所以这么说，是因为如果人死散尽无余的话，活着的时候人们行善的根据就没有了。

使一死而消散无余，则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎！¹²。

那么，如果要设定人死后的善行能够被继承的理论框架的话，怎么办呢？王夫之在这里所参照的是张载的论述。其要点是，人死之后，虽然也许肉体消失了，但“气”并不消亡，生前的“气”的形态（“善恶治乱”）死后也被

9. 王夫之《张子正蒙注》太和篇，《船山全书》第十二册，岳麓书社，1992年，20页。

10. François Jullien, *La propension des choses pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Des Travaux, Paris, Seuil, 1992.

11. 《张子正蒙注》太和篇，22页。

12. 同上。

继承。王夫之对此做出如下的注解：

故善气恒于善，恶气恒于恶，治气恒于治，乱气恒于乱，屈伸往来顺来其故而不要。不要者，气之清通，天之诚也。散而归于太虚，复其氤氲之本体，非消灭也……散而乃得吾体，故有生之善恶治乱，至形亡之后，清浊犹依其类¹³。

但是，即使由人来保障如此善行的可能性，它在实际现实化的时候，似乎需要更强的条件。换言之，王夫之从张载的气学说当中引出气不是一般而是个别的气的存续之结构，如果这样的话，那么，就必须进而论述个别状况中的善行被现实化的条件。实际上王夫之在其历史论中开展了这方面的论述。

作为明朝遗臣的王夫之，从明朝灭亡的原因、进而从把握历史中的治乱兴亡的根据，来找出实现未来之“治”的线索。在这种情形中，对王夫之而言切实的问题是：某王朝（对他来说是明朝）在将要灭亡的情况下，人们对此能够采取什么态度的问题。旨在实现未来之“治”的历史观，如果是踏袭生前性善死后留下“善气”的道德论、与之同型的话，那么，王夫之就要面对这样的质疑，即在不能回避向善的状况下，性善的条件是什么。

王夫之在此诉诸于“势”。而且是两个“势”。按照弗朗索瓦·于连的分析，一个是支撑灭亡必至的“势”。这一“势”一旦发生，就不断增大，不可阻止。譬如，唐宋皇后对国事的干预¹⁴或唐末的农民起义¹⁵那样，“一动而不可止者，势也”¹⁶。同样也可以以此形容王朝的灭亡，王朝的晚期出现了“必亡之势”¹⁷。但这毕竟是“势”，虽似“理”而不是“理”。这种强烈的倾向是趋势，不是绝对必然性。总之，“势”常有的其他侧面，即与反转的可能性相联结。

王夫之在《易》的基础上根据“物极必反”¹⁸来思考，认为无论怎样的“势”只要穷尽极限必然反转。

13.《张子正蒙注》太和篇，19页。

14. 参阅王夫之《宋论》卷四《仁宗》，中华书局，1964年。

15. 参阅王夫之《读通鉴论》卷二十七《懿宗》，中华书局，1975年。

16. 王夫之《读通鉴论》卷十五《孝武帝》，511页。

17. 同上，卷八《桓帝》，245页（“汉之末造，必亡之势也，而兵强天下”）。

18. 王夫之《宋论》卷十四《理宗》，252页。

极重之势，其未必轻。轻则反之也易，此势之必然者也¹⁹。

那么，如果这样思考两个“势”的话，人们应该怎么面对王朝的灭亡呢？王夫之提出了两个态度。一是在王朝的灭亡必至之前，为了使朝向灭亡之“势”不至于显现出来，事先介入并掐掉其萌芽。为此，必须知道现在之“势”究竟处于怎样的发展趋向。另一个是，即使王朝的灭亡是必至的，时机何时一来的话，则“势”亦必反转，应该待其时之至。如果灭亡是必然的，在这种情况下还与之抗争，就是“与天争”²⁰，是无谋的表现。不过，待时而动的时候必须不错过“势”之反转的契机，从而，需要有能够看出“势”的智慧。那么，怎样才看出“势”呢？那就是要知“时（状况）”。“知时以审势，因势而求合于理”²¹。但是，要注意的是，王夫之是按照比例来看待“时→势→理”的关系的。由此，导出了如下惊人的结论：

时异而势异，势异而理亦异²²。

不仅“势”异，而且“理”亦异。这里所说的“理”是构成世界的原理。总之，王夫之认为世界是以别的方式存在着的。当然，这大概涉及到世界的存在或者支撑此一世界的“气之聚散”之大原则。但是，在这里，如果能够确认王夫之认为人通过道德、政治的行为而拥有介入世界的余地，以及他思考着以改变世界自身的方式为结果的话就足够了。以此反衬莱布尼茨的话会怎样呢？

三 如果“神的选择”采取不同方式的话

正如开篇时所看到的，莱布尼茨设想“理”以及“神”是赋予“自然倾向”或“倾向”的东西。但是，按照王夫之的讨论，如果“倾向”发生了变

19. 同上，卷七《哲宗》，134页。

20. 同上。

21. 同上，卷四《仁宗》，106页。

22. 同上，卷十五《恭宗·端宗·祥兴宗》，260页。

化，则“理”也就不同。果然如此，是不是必须承认“神的选择”采取了别的方式、世界以别的方式存在着呢？进而，如果“理”即是“神”的话，“神”自身就成为以复数的方式存在的吗？莱布尼茨恰恰是忧虑此点，试图抑制这样的结论：

为什么呢？这是因为整个宇宙是能够以别的方式被创造出来的。易言之，对于时间、空间、物质等各种运动和形态来说是中立的，它选择无限的可能的世界中的最适合的存在者。但是，神既然做出了选择，就必须承认以下之点。即，所有的事情都包含在神的选择中，就神的选择而言是不能有变更的。因为神预见了一切的事情并一举整合了它们。神不可能不得要领的一点点地整合物事²³。

谈到“神的选择”或者自由意志，莱布尼茨承认世界“以别的方式”存在是可能的。但是，在众多的可能的世界中，一旦选择了这个世界，它就是最好的世界，已经不可能有选择的变更，所以就消泯了变更的可能性。但是，这种抑制究竟在多大程度上能够获得成功呢？在这里，让我们来看看同一时代的另一个人斯宾诺莎（1632-1677年）的探讨。

斯宾诺莎并不认可变更的可能性，他严厉批判了那些“认可神可以变更其决定”²⁴的人们，拥护神的完满性。斯宾诺莎所担心的是，如果认可事物“以不同的方式 *alio modo*，而且按照不同的秩序 *alio ordine*”之存在，就会得出“神的本性也已变得和现在不同”的结论²⁵。正因为如此，不认可一切的

23. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Bd.3, hrsg. von C.I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, p. 400; 清水富雄译《必然性与偶然性——致科斯特的信》(收入《斯宾诺莎 莱布尼茨》), 504页。

24. *Ethica Pars I*, in *Spinoza Opera*, Bd.2, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1924, p. 75; 斯宾诺莎《伦理学》第一部, 定理33, 注解2(收入《斯宾诺莎 莱布尼茨》), 114页。

25. *ibid.*, p. 73; 同上, 111-112页。

定理33：万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被产生。

证明：因为万物都是必然地出于神的一定本性（据命题十六），并且其存在与动作都在一定方式下皆为神的本性的必然所决定（据命题二十九）。所以假如事物能够具有另外一种本性，或者在其他方式下被决定而动作，从而自然秩序将会成为另外一种，那么神的本性也同样会存在，因而（据命题十一）这另外一种神的本性也同样会存在，结果就会存在两个或多数的神，（据命题十四绎理一）这是不通的。因此万物除了在已

变更可能性，也不认可任何意义上的偶然性。由此，斯宾诺莎断言道：

基于此，我非常明确地说明了事物中绝对不存在偶然的東西²⁶。

但是，如果将此议论推到极点的话，人们对于“善”的努力就完全没有必要了。为什么呢？因为神不是以任何目的而创造这一世界的，一切都“按照永远的必然性与最高的完满性”²⁷存在着。没有任何东西能够跨越神的规定，“目的”仅仅是人的想象的产物而已。

他们[这些认为生存着的所有的东西都是为了自己而生存着的人们]，为了找到说明事物的本性的手段，必须发明善、恶、秩序、混乱、暖、寒、美、丑等概念²⁸。

从而，如果谈到善的话，就是如下这样：

善是作为不断接近我们观念中人的本性的典型的手段，是我们所熟知的东西²⁹。

就是说，只不过是它而能够带来利益的手段而已。

莱布尼茨认为斯宾诺莎的思考“是危险的东西”³⁰而加以批判。神也进行选择，而且是基于“善的规范”而进行的。不过，应该明白的是，神所选择的善是什么，以及何时何地被实现不是属于人而是属于神的事情。从而，关于恶，他提出了如下的论述：

尽管神已经预见其罪，但因为认可了犹太的存在为善的，因此，

经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。此证。

26. *ibid.*, p. 74; 同上，注解一，112页。

27. *ibid.*, p. 80; 同上，附录，120页。

28. *ibid.*, p. 81; 同上，附录，122页。

29. *ibid.*, p. 208; 《伦理学》第四部，序文，266页。

30. G. W. Leibniz (莱布尼茨), *Discours de métaphysique et monadologie*, p. 2; 《形而上学叙说》第2节，376页。

恶在宇宙中一定得到十二分的补偿，神通过这样的恶而带来更大的善，最终，包含罪人存在的事物的系列一定是其它所有可能的做法中最完全的存在。但是，毫无例外说明这一选择之值得令人震惊的摄理 économique 而言，因我们是现实的过客而不可能。但是，不需要理解，而是知道它就足够了³¹。

总之，由于这个世间留有恶的余地（不过，因为已经预定了由恶而能够收回更大的善），人必须全力以赴努力向善。而且，正如我们可以明白他在第 30 节中所写的“神仅赋予我们的魂以倾向，而不是强制”一样，由于人被赋予选择善的“倾向”，可以认为人自己不是必然被规定的，而是能够通过自由意志做出选择。莱布尼茨在谈到“倾向”或“自然倾向”时所拥护的核心是保证善行。

可是，不是莱布尼茨才是“非常危险”的吗？也许在行善而达到终极的善之前会带来恶，或者如果终极的善绝不能实现的话，那么，此时此地就没有行善的迫切性。而且，如果恶是实现终极的善的必然步骤的话，就没有拒绝选择恶的决定性理由。为了排除这样的危险性，就必须保持行善时改变现有世界存在方式的可能性，而且，有必要承认不能回收于善的恶，即承认这个世界不是最善的这一可能性。但是，这样就会导致神的选择是错误的结论。斯宾诺莎所担心的正是这一点。

如开篇所述，莱布尼茨认为可以“理性地”理解中国思想，认为可以比定自己的哲学=神学体系。也许这是将中国思想纳入基督教的尝试。但是，如果莱布尼茨真正接受中国思想可以和基督教相媲美的结论的话，他的哲学=神学体系大概会发生改变。为何呢？因为相当于神的“理”也是不同的。但是，这并非单纯意味着“神的选择”自身是错的或者变更是可能的。因为对王夫之来说，理的改变也仅仅被想像为在封闭的体系（即由太极而阴阳二气相互作用而产生运动变化=由“气的聚散”生成万物，再复归于太极的体系）中的变化而已。因此，即使“理”亦异的话，“神的选择”本身也只是加以若干内容的修正而已，还是可以强辩说它也是“神的选择”。这样，虽然莱布尼茨说“所有的事情都包含在神的选择当中”，即使选择内容的变更

31. *ibid.*, p. 35; 同上, 第 30 节, 423 页。

(可能世界的变更)包含在当中(虽然莱布尼茨并不期望如此),也可以确保“神的选择”本身的善。

但是,如果“理”的变化超越了王夫之及莱布尼茨所设定的限制的话,那会怎么样呢?易言之,不仅是“事物以别的方式存在”,而且是及于“存在即是以别的方式”(列维纳斯)的话?在这种情形下,“势”或“自然倾向”就不是停留在“自我保存的努力”(斯宾诺莎)上了。换句话说,不是在善行的保证当中被确认,而是从间隙中可见别的“善”和别的伦理。与此同时,它诱惑人们去思考不被善所包含的恶=“根源恶”。神在此也超过斯宾诺莎所担忧的程度而无能为力。这就不仅仅是“本性不同”,而是不具有“本性”,即存在的神只显示了这一痕迹而已。“倾听不被存在所感染的神的声音”,列维纳斯在碑文上所标揭的这句话,指向了这一震撼性的事情。