
第二部 解构与重建 二

自-发的界限

——“朱子学”之解构

引子

本文试图探索作为自-发的哲学之极限的朱子学的逻辑，并在其界限范围内加以批判考察。

这里所谓的自-发的哲学，是使用了如下所举特征的一系列概念，并企图以之来为现实确立基础的哲学。这些概念是，[1]自然发生的概念，[2]与出自（起源）相关的概念，[3]自己发出的概念¹。易言之，它认为，充满颓落与危机的现实，原来应是从“自然”的根源性起源中出现的，但由于偶然或者由于外在的重要因素（不过，为何会存在超出“自然”的偶然或外在性，绝对说明不了）而失调，应该通过自己（自身贯彻自我发出的逻辑，不，是因为自己才是决定者）而复归于其正当的起源。由是，具体而言，它期望于改正表现起源于自然之意义（这里也包含着自身的意图）的语言或者“文”的混乱，再次恢复其纯粹意义。当然，这种自-发的哲学随处可见，所有对立的哲学的根基都支撑着它，而并不仅仅局限于朱子学。尽管如此，之所以认为朱子学是自-发的极限，是因为它使自-发的各种契机在自己内部内旋，使至此为止在各种哲学、各种文学、各种批评中未能完全还原于自-发逻辑所余的各种契机，即语言或者“文”、他人、时间、各种制度以及现实之外在因素内化，从而使自-发完成。其核心是，应该向自己复归。

从而，也可以把它改称为自己代理的哲学。自-发的逻辑以“文”那样的外在（不论缩减了多少）诸契机为前提，与纯粹的“自然”起源（例如

1. 着重号系作者所加，下同。

“道”或“天”、甚至“意”)被代理的看法相反,将自-发彻底化,并将外在契机完全,强调纯粹的起源仅仅是被自己代理而已。相对于外在代理并因其是外在代理之故、无论多么纯化的也只不过是自-发的代理而言,由于在结果上自己代理自己(即同义反复=自身的逻辑),由于达到了没有障碍、差异、外在的绝对代理,不,已经是没有代理的代理,因此,自己代理最好地保存了起源的纯粹性。从而,还可以称之为创造的哲学。因为它完全不依赖于外在物,只在自己内部依据着自己,所以它是独自的、对于自己保存着发端(起源),仅仅认定没有被代理的新奇东西之价值。通过自我革新而体现不断更新着的连续存在,不赋予外物代理作用时间,不让污染的机缘产生,从而保证了向纯粹起源的复归及其保存。

不过,这种极限性的自-发的哲学难道没有界限么?依据内化而自己拥有起源,抹消依存外物的代理,似乎可以看到自己决定的无限扩展的“真实无妄”的空间。然而,其无限性难道不是一定要与他人共有而不能仅仅是自我封闭的空间么!不过,自-发的哲学主张他人被自己全面性地且直接=没有中介性地代理,强调这一“公”性质的存在方式。这是因为,内旋运动这一自己(并非内旋之前从一开始就有自己)通过自己透明化而排除了其“私”的、个别的利害的契机,成为纯粹起源直接=无中介性地一致起来的领域;在此基础上,由于它是适合贯穿于他人或他物的“普遍性”的“公”的自己,是大写的自己,因此不能说是自我封闭。

然而,这种强有力的逻辑从一开始就以保障与自己具有同一性之理想性的他人作为前提。而且他还把适用于内化中所利用的自己,似乎从“私”的契机之中分离出的自己、即甚至不惜剥夺个别性的自己作为前提。不同意的他人或不能透明化的抗拒自己之“我”在这里预先被消除了。易言之,在这里不存在公共性的可能性或讨论的可能性。即是说,不存在政治的可能性。正是由于传达得到纯粹的保障,所以反而不存在传达的可能性。进而言之,这里没有伦理的可能性。这是因为,恶被当做外在的次要的东西,结果不仅被还原了,而且应该负有责任的“我”也被消解,进而导致伦理没有了对象。这也是由于自-发的哲学超越了限度而过于把自己与他人隔开或合一,从而剥夺了政治、伦理好不容易确立起来的自己和他人相互关系的场所。它剥夺了语言,剥夺了时间、空间。

本文下面所思考的，是关于如何批判以上所概括的自-发的哲学之逻辑。它在自-发的哲学自身的范围内将它运用于政治、伦理。这里所说的政治、伦理，不是集结于在自-发的哲学意义上的同一东西的政事、道德，这种政事、道德是政治、伦理的批判对象。这当然并非天真的相信政治、伦理自立于自-发的哲学及其政事、道德之外。由于政治·伦理不能简单地主张自-发的可能性，因此希望考察这一可能性，不，是考察其必要性。即不能完全以政治·伦理来支持它，也不能以政治·伦理来否定它，而是对它加以批判。自-发的哲学之界限划定与此相联系。

不过，在此之前，必须先追溯自-发的哲学之逻辑。通过利用了几个新的概念，它明显地被精炼化。

一 理想的他人——“自新之民”

我们先看看《大学章句》中通过解释新民而出现的“自新”概念。它典型地显示了自-发的内化和脆弱。

不过，朱子对于《大学》的解释是独特的，他在文中把“亲民”改为“新民”，使之与“明明德”连动起来。具体而言，如“言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也”²，他解释为，“自明其明德”当推以及人，去除“旧染之污”。即，自己向他人的启蒙不断扩大，自-发的扩大或外物的内化之图式出现在文本上。

但是，这从一开始就存在着明显的矛盾。之所以如此，是因为原来“明明德”被表述为“自明其明德”³或“自明己德”的启蒙，它是自我启蒙，尽管在自我启蒙中，他人无疑不能从外部窥视到自己行为的内部，但在这里，启蒙却又向他人不断扩大；而且，启蒙他人与自我启蒙的原理也不能相容。

不过，朱子的这一矛盾，似乎利用了他从一开始所举的自-发多样性而加以解消。这里的关键是“自新”。即，在自己本身的自新之意义上，它包涵着自然地和独自地变新的意义，从而使也已容纳了他人的自动过程开始展开。

2. 《大学章句》。

3. 《大学章句》。

盖我之明德既明，自然有以畏服民之心志⁴。

君德既新，则民德必新⁵。

盖己德既明，而明德自新，则得其本之明效也⁶。

这样，“自新”就意味着，君的“明德”明显地是自己革新，而民众之德也必然地、自然地、自动地新起来。支撑这一逻辑的，是人的本来的同一性。也就是说，人从天那里平等地禀受了明德，虽然有时由于人欲或肉体之故而覆暗，但因为“其本体之明，未尝有息者”⁷，所以，当然所有的人都能“自明”。然而，现实中很多人却不能自明。正因为如此，在这里，朱子这个已经能够“自明”的人，认为这不是“私”事；由于它的“普遍性”的事情，因此，为了让他们自然地觉悟“本来性”，必须“思有以救之”⁸。

然而，此所谓“救”，并不是单纯通过外在启蒙的拯救。它是正如劝使“自知”“自明”那样而着眼于自我启蒙。不是启之直接的拯救，而是象自我拯救那样劝使拯救。这里再次利用了自-发的多义性。虽然这一次意味着自然地、独自地变新，但已经被通过自身而自新的自我启蒙这一意义所替换了。但这种替换并不容易。这是因为，自我启蒙之始在于自己，但在这里却响应了从外在而来（无论如何“自然”）的自我启蒙之启蒙，而它并非起源于自己。不过朱子企图通过把本来就能够进行自我启蒙、并且拥有自我复归视线的人才视之为“民”来回避这一困难。它出现在“新民”的解释中。“新民”即“振起其自新之民也”⁹。此外，在《大学或问》中，在描述“新民”为“以去其恶而迁于善，舍其旧而乎新也”之后，又强调“然此岂声色号令之所及哉？亦自新而已矣”。服从外在的话或命令还是不能为新，只有靠民自己的“自新”。这样，自-发的逻辑限定了他人，而推出了自然地自我启蒙之民那样的理想的他人。

尽管如此，推出“自新之民”那样的理想的他人岂非选择了太方便的做法了么？在这里，从一开始就排除了无意于自我拯救的人，即排除了不把

4. 《大学章句》。

5. 《大学或问》。

6. 同上。

7. 《大学章句》。

8. 同上。

9. 同上。

自-发的逻辑内化的人。或者，也可以说排除了有不理解“自新”概念的人。但事实上，本来就既有不接受“自新”概念的人，也有不承认自-发的多义性活用的人。易言之，运用了本来考虑到所有的人并且当然也适合于所有的人之逻辑的朱子学，却从一开始就限定了人的资格。也就是说，只有把自-发的逻辑内化才是人。也可以这么说，希望自知、重显被蒙蔽了的本性而学的才是人。但他又补充说，当然没有不想学的人。至少朱子是这么思考的。

但是这显然是颠倒的说法，而且是潜伏于朱子学中心的巧妙的颠倒。因为无疑存在着不把、不能把“自知”、“自明”、“自新”之自-发的逻辑内化的人。不仅如此，甚至否定自-发逻辑，拒绝朱子所说的学以及作为所学之共同体的人也存在着。拒绝“救”的人存在着。

二 虚假的问题和意图之自我充实

在急于得出结论之前，让我们先概要地审视一下通过多义性的活用或顺序之颠倒而维持的自-发的逻辑及其细部特征。为此，有必要思考一下自-发的内化将什么样的问题作为其前奏。同时，作为“自明”从而“自新”的结果而实现的“至善”之静谧，克服了什么样的危机呢？

在这里，让我们看看刚才论及“自新”时所引用的几个句子的上下文。

引夫子之言，而言圣人能使无实之人，不敢尽其虚诞之辞。盖我之明德即明，自然有以畏服民之心志。故讼不待听而自无也¹⁰。

圣人德盛仁熟，所以自明者，皆极天下之至善。故能大有以畏服其民之心志，而使之不敢尽其无实之辞。是以虽其听讼以异于众人，而自无讼之可听。盖己德既明，而民德自新，则得其本之明效也¹¹。

这里加着重号的地方，即朱子所直接面对的、希望通过“自新”或“新民”而加以解决的问题究竟是什么样的问题经常出现。就是说，朱子的问题

10.《大学章句》。

11.《大学或问》。

是语言的问题，特别是怎样根绝虚假的言说，怎样消除争论的问题。欲知朱子给予怎样的回答，最好先看看他是怎样思考虚假的言说或争论的起源。正如上文所引，这种“无实”即从“不充实”而来。因此，充实之后当然就消除了虚假与争论。

那么，究意充实什么好呢？如传统上一直使用“正名”之说那样使语言在意义上一致的作法可行吗？无论如何，朱子采用了区别于传统的作法，他采用了自-发的逻辑之内化。即，所欲充实的东西从外部无以得知，他是从自己心中自然产生的“意”（意图）。更确切地说，这种充实不经由外在的输入，而是在自己内部通过自己来充实自己，是自我回归方式的自我充实。这是诚意概念所意味的。

言欲自修者，知为善以去其恶，则当实用其力而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色。皆务决去而求必得之，以自快足于己。不可徒苟且以徇外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而己独知之者，故必谨之于此，以审其几焉¹²。

但是，即使通过“诚意”而使自己充实自己的意图（这是有必要的），意图也并非非常纯粹的实现。无论如何，由于“意”之中存在着“不实”的契机，而自己一旦受到欺瞒，就出现了虚假。在这里，通过“慎独”这一自我回归、禁止欺瞒自己的一切不真实契机萌芽的途径，意图完全由自己来充实。通过这样自-发被加速的内化，使自己的逻辑逐渐被彻底贯彻下去。

三 防患于未然

那么，能够接受这一自己的逻辑么？正如朱子所说，充实不充实的问题，他人是不得而知的，似乎没有必要检证完善着的自己的意图是否在眼前完全呈现。但如此一来，经由“诚意”到“慎独”的不断内化之后，使意图充实的具体方法也都不见了。

12.《大学或问》。

诚然，朱子首先举出“审其几”作为达到自我充实状态的方法。这正如在《大学或问》中也同样指出的，“禁止其苟且自欺之萌”，要求事先禁止自我欺骗的可能性（我已经不能撒谎）。然而，这种撒谎的可能性依存于禁止撒谎的可能性自身和撒谎的可能性，这不就意味着实际上禁止最终是不可能的么？[《中庸章句》]以“遏人欲于未萌”作为“防患于未然”。易言之，所谓“防患于未然”，即：

幽暗之中，细微之事，迹虽未形，而已则已动；人虽不知，而已独知之。则是天下之事，无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉。所以遏人欲于未萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也¹³。

此即要求将阻止自我充实、产生自我欺骗的“人欲”在其出现之前的萌芽状态就予以消除。然而，为什么要从根本上消除人欲呢？如果人欲不能无条件地消除，如果不通过现实化的活动途径就不能加以禁止的话，那么，人欲不就是不能彻底消除的么？朱子当然是以完全消除人欲为目的的。然而，结果不就是只能了解到它是绝不能实现的么？

暂且撇开这个问题。但防患于未然中已经存在着另一个无法解决的难题。这就是，在自己身上抢时间、事先掐掉虚假之芽的逻辑，只能想象性地恢复纯粹的起源或者起源的纯粹性。所谓防患于未然，即把现实事件到来意义上的时间完全象忘却似地视而不见，把过去和未来置于自己的面前；这里虽然主张控制的可能性，但时间并非据此就能还原，由于不可回收的时间横亘着，它就仅仅成了基于想象性的立场之上的梦想而已。实际上，从后而回来溯起源并加以纯化，然后表象出它宛如从一开始就是纯粹的，这也仅仅是一种颠倒。

不过，朱子并没有在象这种存在着困难点的防患于未然之外再谈到自我充实意图的方法，大概是认为防患于未然就足够了么？不，并非如此，而是因为找不到从外面来推动自我充实意图的途径。对于自-发的内化而言，正是因为它的纯粹性，它不需要从外在而来的推动手段。反之，也可以说，他

13.《中庸章句》。

认为，意图的自我充实正是从废弃与之相关的手段开始实现的。

四 语言是问题所在？

如上所述，朱子面临着语言的问题，特别是虚假的问题。但是，如果认真思考的话，所谓语言的问题，实际上不就是怎样不以语言为问题而解决问题么？这是因为，语言是打动意图的最强有力的外在手段，会引发阻止自我充实意图的问题。这里，朱子并没有以虚假的问题作为语言的问题从正面来加以论述，而是对自己论及自我欺骗重新表示关注。虚假的问题游离语言而在。但是，正因为如此，即，尽管虚假是语言的问题，但在语言完全不被当做问题来看待意义上，可以说，虚假仍然是语言的问题。如此，又为什么不能在语言之中来讨论呢？

为了澄清这一问题，先看一看朱子的“文”论。在《朱子语类》的最后部分的《论文》中，朱子彻底主张“道”为“本”、“文”为“末”。这是对于古文家关于人以“文”的“明道”、“贯道”（后来程式化为“载道”），即“文”仅仅是“道”的代理，使“文”再次从属于“道”的见解的继承。不过，朱子将此彻底化，认为他们依然把“文”视为从“道”中独立出来而至于不能充分体现道本，并予以批判，强调“文”应该完全还原为“道”¹⁴。

陈曰：“‘文者，贯道之器。’且如六经是文，其中所道皆是这道理，如何有病？”曰：“不然。这文皆是从道中流出，岂有文反能贯道之理？文是文，道是道，文只吃饭时下饭尔。若以文贯道，却是把本为末。以末为本，可乎？其后作文者皆是如此”¹⁵。

正如这里所示，“文”为“贯道”的主张，被视为本末颠倒而受到批判。易言之，有人（苏东坡等）认为，“文是文，道是道”，这是将“文”和“道”

14. 参阅：《中国文学批评史》中册，第四编第二章第三节《朱熹和理学家的文学观》，上海古籍出版社，1979年。林田慎之介《中国中世文学评论史》第六章《隋唐时代的文学思想（附论朱子的文艺论）》，创文社，1979年。

15. 《朱子语类》卷139。

误解为两种不同的事象。因此，这种误解反而有损于道。从而，“苏文害正道，甚于佛老”¹⁶。

与此相反，朱子主张，“文”“一本”于“道”，即“文”是“从道中流出”的¹⁷，或者，“文便是道”¹⁸，由于作为“末”的“文”是不足取的外在的东西，故必须还原为“本”之道。

如前所述，这里重新审问了为什么语言不能的问题。但是，为什么至此为止打算取消“文”呢？这是因为，他认为，以“文”作为“道”的完全代理是不充分的。朱子所强调的，正是因为这种代理、即代“道”并加以表象的“文”之制度存在着问题。由于“文”性质的其他东西对于道的代理存在着危机，为了克服它，朱子重新审视了代理关系。

五 绝对性的自我代理和传达必然性 ——前语言的“诚意的交通”

当然，古文运动并非单纯地归向以“文”正确地代理“道”。它是主张将“文”的自-发性彻底化，即提出“自立”的、自我代理的“文”之新的代理关系¹⁹。“道”被自己所反映，“文”自己代理它。但朱子认为，这是不彻底的。他强调必须将代理者“文”彻底还原，达到绝对自我代理。

这里想提请注意的是，朱子为了达到自我代理的绝对化，使口头语言优先于书面语言的“文”。即，尽管追求绝对自我代理，但并非完全废弃语言，而是因为对于“意”而言的外在物的书面语言之“文”必须得到还原，从而使“意”纯粹自我代理的口头语言反而具有优先权。

问《离骚》卜居篇内字。曰：“安义从来晓不得，但以意看可见。……想只是信口恁地说，皆自成文。林艾轩尝云：‘班固、扬雄以

16. 同上。

17. 同上。

18. 《朱子语类》卷 137。

19. 参阅：韩愈《南阳樊绍述墓志铭》：“必出于己，不袭蹈前人一言一句”，“惟古为文必己出，降而不能乃剽贼”。《答刘正夫书》：“师其意不师其辞”，“能自树立，不因循是者也”。

下，皆是做文字。已前如司马迁、司马相如等，只是恁地说出。’今看来是如此。古人有取于‘登高能赋’，这也须是敏，须是会说的通畅。如古者或以言扬，说得也是一件事，后世只就纸上做。如就纸上做，则班、扬便不如此已前文字，直时如苏秦、张仪，都是会说。《史记》所载，想皆是当时说出”²⁰。

如上所示，通过嘴巴所说的口头语言被认为比在纸上书写的书面语言具有先行性一优先性。这是因为认为先有口头语言而后才有书面语言之故。虽然在传统上也存在对于二者金字塔式的结构的支持，但朱子仍要求对于“文”进行还原，回到话语。正如“今人解文字不看大意，只逐句解，意却不贯”²¹所说的，尽管解释了“文”，意图反而更加不易把握；而这里所说的，正如“这也须是敏，须是会说的通畅”所示，即强调即时传达意图。相对于空间中所写而在时间中留存下来的“文”成为不纯的意图的代理来说，所说的、所被说的东西因为能够在瞬间留下意图而自消，故能纯粹地代理意图。这并非为了别的原故，而是贯彻了绝对自我代理。

通过自我消失的口头语言而达到的绝对自我代理，似乎可见它恰恰因为没有代理关系而完成。之所以如此，是因为，这种口头语言的理想是内在的独白，由于不具有音声或节奏的空间性，如不可称之为语言的语言或者在语言之前的“根源性语言”，能避免语言的不纯的代理，而直接表现意图。从中也可见如上所论的自古以来的达成抹消语言的欲望。然而，它却达成了变更控制外在代理意图的语言之结构。即，通过语言的自我抹消和自我抹消语言，代理关系消失，意图内在地自我代理。通过语言的内化而使自我代理绝对化。

当然，这就已经涉入了别的问题。易言之，不经由外在的语言之后，就出现了这样的问题：怎样保证正确地表现意图。这里引出了欲求达到“真实无妄”或“不敢尽其虚诞之辞”结果的“诚意”的讨论。总之，朱子不是诉诸语言，而是诉诸自我内部的意图的自我充实。但问题并没有解决。这是因为，如上所述，对于消退语言代理的自我充实而言，其中存在着“不实”的契机在逻辑上无法说明（虽然于此通过防患于未然而得到修补）的问题；或

20.《朱子语类》卷139。

21. 同上。

者因为它是绝对的自我代理之故而使充实与否从外在方面无法得知，从而仅仅成为作为自我满足的自己的逻辑之问题而已。

但是，尽管如此，怎样重新确立与外在的关系，没有外在语言之后怎样传达和了解“诚意”已经不可忽视，这样，怎样实现和他人的交流就成了问题的核心。

在这里，让我们参照一下《近思录》所收录的程子的言论。

门人有曰：“吾与人居，视其有过而不告，则于心有所不安；告之而人不受，则奈何？”曰：“与之处而不告其过，非忠也。要使诚意之交通，在于未言之前，则言出而人信矣。”又曰：“责善之遣，要使诚有余而言不足，则于人有益，而在我者，无自辱矣”²²。

这里从极端相反的两面来思考“诚意”和语言。值得注意的是，“诚意”基于语言之前的“交通”并通过语言而使其传达得到确证。此即，向他人“诚意”的传达，并非仅仅是传达的一种形式，而是一般传达的可能性之条件。如果这种思考与朱子一致的话，那么，朱子思路中的“诚意”的传达，就成了保证传达的一般的依据，而并不是保证传达本身。这样，作为传达可能性条件的“诚意”之传达就被认为是绝对的传达或传达的必然性。

然而，尽管如此，这里仍然可以审问“诚意”的传达如何可能，至少可以审问传达的必然性是怎样的一种结构。这里想考察的是，即使不能明确是否直接保证“诚意”传达的必然性，为了完全确保“诚意”，朱子再次参照了外在的东西。

六 通过“格物致知”之“诚意”的保证及“文”的再现

外在的参照即是关于“格物致知”的讨论。据朱子之见，“诚意”在“格物致知”之后始为完全。

22.《近思录·政事》。

程曰：“欲诚其意，先致其知”。又曰：“知至而后意诚”。盖心体之明有所未尽，则其所发，必有不能实用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此，则其所明，又非己有，而无以为进德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然后有以见其用力之始终，其序不可乱而功不可阙如此云²³。

“格物致知”历来讨论较多，它既是朱子学体系的核心，同时也是蕴涵威胁这一体系的概念。王阳明极力加以批评的焦点即在于，既然还原外在的东西并求内化，为何还要致力于外。

当然，朱子也并非仅仅诉诸于外在的求索。因为“格物致和”虽是极尽明晓和知解外“物”之“理 [= 意义]”，但被知解的意义只不过是内心的事象而已。按照朱子之说，外既不是直接的外部，也不是置于向内还原的外，而是作为意义被理解的“外”，它并非与内相异质。因此，当然就不能将外部性全部抹去。正由于“诚意”的保障不能仅仅在内部完成，所以又特意写了补传、打出“格物致知”，这样，和树立了不能从外部窥察的内之问题相反，如何说明外就成了他的课题。内的保障和外的说明必须兼顾。这样，朱子之所以打出“格物致知”，是为了同时解决似乎正相反的两个要求。这里的关键是“理 [= 意义]”。“理”赋有既是外之“物”而同时又被内之自己知解的特征。易言之，外是有意义的“物”，因此由内知解的可能得到说明；由于内之意图的对应意义来自外，如果能够完全明晓和知解外，则意图的充实能够保障。

这样，通过介入“理 [= 意义]”而使内、外互为基础的解决办法似乎很巧妙。特别是，如果“诚意”成就意图之内蕴的意义由外能够完全得到明晓和保障的话，因为外当是与他人共通的，那么，或许这样一来，向保持着纯粹性的他人传达之事就能够得到保障。

然而，事情并非如此顺遂。试见下文：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟于理有未穷，故其知有不尽

23.《大学章句》。

也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至于其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。²⁴

正如“惟于理有未穷，故其知有不尽也”所示，通常，穷尽知解事物之“理”并不简单。但是，更巧妙的是，朱子为格物找到了防止“诚意”受损的理由和学问、教育的存在理由。也就是说，因为作为事实之“理”不能全明，则“诚意”有所不足；但因为它作为权利又是可能实现的，所以必须努力朝此方向学与教。

不过，完全穷尽事物之理而至于豁然贯通难道不是不可能实现的么？之所以如此，是因为，即使并非完全列举出事物一一之“理”而仅仅限于重要之“理”，以及通过类推而补完“穷理”，但由于事物有其多面性，因此，对于它的知解从时间中特定的透视是不能达到的。这样，象“众物之表里精粗无不到”所说的超越时间的所谓透视角度而被见到明白之“理”并不能求诸于人。此外，对于事物的各个方面的把握，如果不限定其被知解的意义，则会暴露出脱离本性的问题。而朱子对于万物是否存在具有被人知解可能性之“理”这一前提却一次也没有斟酌过。

据上所论，即使接受了“穷理”的逻辑，也不够解决如何穷“理”的问题。如果只是直接面对事物问其意义，则会象王阳明一样伤了精神。而在这里，朱子再次打出了“文”。“格物致知”的核心实际上是“读书”，已经有了象圣人那样完全穷尽了“理”的人所写的书，通过读这些书，我们也能够穷“理”。

当然，这里所应读的经典之“文”是那些具有特权的“文”，是正如朱子所说的那样，至少象《史记》那样登载了话语而又与道完全一致的“文”。然而，这是朱子的愿望，而即使象《四书》，用特定的语言写在纸上，传承已久，但作为教科书，仍有必要订正字句的异同；而且一离开注释，便成了难于理解其“意”之“文”（正因为如此解释才可能）。因此，由于“文”和所谈议的理想的东西不同，它不断在反复着，一直以不纯的方式代理着“意”，所以绝不能达到终极的意义，从而就使“格物致知”的达成不断延期下去。

24.《大学章句》。

如此，象“格物致知”那样对于外的参照，即使打出“文”，不，正因为诉诸于“文”，从而不能完全保障“诚意”。由于对于所参照的外绝不能处处明白，因此，“诚意”的必然传达应更向前一步。如果思考一下的话，则显然因为“诚意”的传达是绝对的，而且既然包含着语言或者“文”的还原，通过“文”的保障是不适当的，因此必须从别的角度来保障。

七 完全代理

让我们再次审视一下自-发逻辑的扩展。如前面概览中所见，朱子提出象“自新之民”那样理想的他人，进而活用自-发的多义性，使自-发的逻辑自然地延扩至他人。如果认同了它，则“诚意”无疑也一样自然地与他人传达。

然而，即使这是向理想的他人传达，那为什么自-发的逻辑也自然地被扩展了呢？《中庸章句》²⁵以“盖天地万物，本吾一体”为理由来加以说明。这一本体同一性的主张支持着自-发逻辑的扩展。易言之，由于在本体上我和他是同一的，因此，毋需媒介，我的“明”“新”或者“诚意”就直接地自动地被另一自己所映。

但是，这一本体同一性的主张开始于谁言传于谁？需具备何种条件始为可能？确实，如果象朱子的思考那样，从“理·气”那种“普遍性的”概念开始，将其作为“性·形”种别化，并进而先验地提出通过“人欲”或“气质”而得到个别化之顺序；那么，既然在本体之“理”的意义上所有的存在是同一的，或许可以得出万物一体是自明的。然而，企图从“理·气”开始将个别向“普遍”回收，并不具有充分的说服力（既然并不希望证明，那就仅仅说当然如此）。这是因为，如果以顺序为问题所在的话，那么，从个别的开始来追求普遍化（尽管从结果上说极有可能不能达到），则在一定的条件下当然也是可能的。此外，与此相一致，在自己的自然扩展方面也没什么说服力。这是因为，与从自己开始达到他人（仅仅是另一个自己而已）

25. 自-发的逻辑的扩展在《中庸章句》中也是一贯的。例如，“诚虽所以成己，然既有以自成，则自然及物，而道亦行于彼矣”。

相反，从他人开始，至少从与他人的交流（即使这是被去除了不纯的代理或传达）开始，也存在条件的限制。但它却被朱子所忽视。

至此为止，不管是从“理·气”开始，还是自-发逻辑的扩展，究竟谁言传于谁？它并没有设想从所言之对象开始，难道仅仅是独白？

在这里，既然没有指出向特定的谁言说，那就可以反证出，是向所有的人言说，而绝不会闭锁在内心向自己独白的吧。其原因在于，因为自己内部既然绝对的封闭的，那也就会是绝对地开放的。易言之，如果不是自己单纯地扩展，那么，通过外在东西的内化，外在的东西就彻底地充实了封闭的自己的内部，从而“私”的东西完全没有²⁶；这样，它就向“普遍性”敞开，直接代理了所有的存在物和所有的人，当然也就适合于所有的人。这里的自己既不是个别的他，也不是“我”，而是代理着一切的扩充了的大写的自己。易言之，所谓内化，即是在作为自-发之根源的大写的自己内部内旋，由于这一大写的自己是“无私”的“公”，因此就与“普遍性”的“道”、“理”相一致。其思路是这样的，由于在这里个别的“我”完全被还原，他人也没有在这一特异性当中被对待，那么，应被大写的自己所代理的就是另一个自己。这样，“诚意”已经和一般意义上的传达不同，而是直接地即时地被传达。因为传达必须绝对地受到保障，所以其指证的结论也就必然如此。

八 自-发的界限

然而，至此为止的强有力的内化逻辑，其核心也还是靠不住的。在从自己身上消除“私”的契机、使自己成为“公”的大写的自己之时，难道从最初开始割舍“私”的契机的自己不是成为前提了么？而且，那时，与“私”的契机一起作为“内在性”的“我”不是也被排除了么？这样，大写的自己所高唱的“公”的“普遍性”，即使从数量上能函摄多数（被称为万物）的事物或人，但由于它们被回收为“一”，这样，它从最初开始就无视不能还

26. 朱子以去除一切“私”的东西来思考“诚意”的究极状态，并追求它。所谓“私”，即是欲望、利害，是真正的“伪”。参阅：“无一毫人欲之私”（《大学章句》）；“无人俗之私”（《中庸章句》）；“然唯诚之至极，而无一毫私伪留于心目之间者，乃能有以察其几焉”（同上）。

原为同一的复数的“我”之间所支撑的“公共性”（即使这并不具有普遍性）。

让我们解释一下这些疑问。首先，这里当然不能把“私”和“我”混同，不过，“我”的内在性如果是可以言说的话，那么，它就处于“私欲”那样的利己主义的顶点当中，因为在此之上“我”的“无私”（自抗）也成为可能。即使“私”和“我”不同，但它也不是应该消除（能够消除）的障碍，因为它在和“我”之间保持距离的同时难道不也成为其条件么？这样，还原了“私”的自己绝非是内在性，因为由于二者间的距离被撤去，违反了自己的我也不需要负责任，这不就反而成为最坏的利己主义了么？一言以蔽之，这里没有伦理的可能性。

当然，如果按照朱子的看法，则消除一切“间隔”的“私”之还原²⁷是最好的“公平无私”。然而，既然“私”的还原不仅是与自己的距离，而且是与他人或事物之间距离的还原，那就不能继续往下讨论了。不仅如此，为了“诚意”必然得到传达，就必须抹消语言，通过语言就没有传达的可能性。这样也可以说，没有政治的可能性。易言之，由于在复数的不同的人之间、在询问讨论的可能性的同时也必须保障这一可能性的“公共性”、从而进行意见交换这一意义上的政治的可能性已不存在。更进而言之，这里不存在时间。“诚意”在瞬间被传达，完全契合。所有的时间都被回收为永远的瞬间。这样，究竟是否还有记忆或者历史的权利呢？

朱子本来当然并不否定伦理、政治、历史。相反，朱子谈道德、政事、道统，希望从根本上确立其基础。然而，如果这一基础在于自-发的逻辑的绝对化和内化的结果所实现的“公平无私”的话，那么，由于缺乏“我”和“他”，或者由于缺乏“间隔”，它反而仅仅成为非伦理、非政治、非历史的。

那么，以上那种意义上的暴露了非伦理、非政治、非历史的界限的朱子学，作为自-发哲学的极限，它以自己代理一切的哲学为前提；对于我们而言，接受这种自-发哲学尚需何种必要的东西呢？让我们最后来考察一下。

27. 所谓“私”即造成“间隔”或者“间隔”本身。参阅：“此意思，才无私意间隔，使自见得人与己一，物与己一，公道自流行”。（《朱子语类》卷6）

结语

对于我们所必要的，并非仅仅在伦理、政治、历史方面提出与朱子相对抗的主张。因为如果那样的话，就会很容易地被内化问题所困扰。相反，敞开伦理、政治、历史的可能性，即尊重“间隔”才是必要的。易言之，承认与自己之间设置距离而自抗的“我”和异于不被还原为大写的自己之“我”的“他者”，同时以不同的方式尊重最能体现“间隔”的语言和历史，都是必要的。但是，为敞开可能性所必要的场所在哪里呢？朱子学——朱子学对于自身所期望的，大概并非一种之学，而是学本身的吧。如此，则至此为止，朱子学大概一次也没有终止过——自己占有了一切。从而，也正因为如此，首先，必须对于消除那种可能性并消泯“间隔”的朱子的言说进行批判。这种批判不能仅仅从其内部或从其外部展开。由于朱子的言说追寻着由外向内的绝对占有，从而他便逸出了自己所期望的结论，因此，这种批判本身已经成了伦理性、政治性、历史性的行为。本文所期待的批判正是如此。从而这是一种解构，是必要的多数解构中的一种解构。