

内在之道的诸相

——中国伦理与现代法国哲学

第一部 孟子与内在之道

序言

《孟子·梁惠王上》中关于“不忍之心”的那段论述众所周知。眼见到“无罪而就死地”的牛，感到可怜和残酷。已经不能再忍耐、感情盈溢的状态叫做“不忍”，齐宣王对被牵赴死地的牛感到了“不忍”。

但是，这头牛为什么要被牵赴死地呢？那是由于牛要充当牺牲，衅新铸之钟而使钟成为神圣之物。那是无论齐宣王如何“不忍”，也不能废止的行为。因为用牺牲来维系的，是使此世作为此世得以成立的政治原理。

用儒家的词汇说，那就是“礼”。有时组成仪礼和礼义这样的复合词，有时与音乐并称为礼乐。《孟子》所举的钟正是演奏这种音乐的乐器，为了乐更加不能废除牺牲。正因为此，尽管救了眼前的牛，由于没有废除牺牲本身，所以改成牺牲了羊。

饶有兴味的是人们对齐宣王所采取行动的评价。人们怀疑，是因为牛个头大，可惜，所以换成了个头小的羊。认为齐宣王是吝啬，舍不得花销。经济原理在此发挥着作用。亦即是说，牺牲原本就具有这样一种结构：通过奉献动物或植物等祭品，期盼着换得更大的回报。这种回报可以是获得某种神秘的力量，更恢宏的也可以是社会的安定。无论如何，牺牲在经济性这一意义上，是属于经济原理的。因此，以羊易牛的经济（节约）才成了问题。人们认为，理应操纵大规模经济的齐宣王节约这点儿小钱，实在鄙贱，甚至连牺牲的经济性都不明白。

那么，无论是齐宣王还是我们，看到什么难以忍耐的事物而心中可能产生的“不忍之心”，最终对于作为此世之根本的“礼”这一经济原理而言，是无足取的事件吗？然而从孟子回答齐宣王的话中可知，孟子认为齐宣王的行为中存在着超越牺牲之经济的可能。“是乃仁术也。”此话怎讲？仅仅是教导齐宣王成为一个更道德的统治者，把道德纳入经济从而更强化这种经济吗？抑或还留下了什么值得我们去思考？

一 在计算之前“直接采取的反应”

齐宣王说以羊易牛，人们说这是齐宣王吝惜牛，而孟子却代齐宣王申辩。他说：“见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死，闻其声，不忍食其肉。”

对这一节有各种各样的解释。现代法国中国学的代表人物之一弗朗索瓦·于连是这样理解的：

王的心中发生了什么，他的臣下们以及王自己都不知道，而贤者（孟子）于此解明了个中底蕴。贤者说，王无暇思考就提出以羊易牛，是因为“见”到了牛恐惧的样子，而未“见”到羊。王亲眼见到觳觫的一头牛。那种恐惧突然出现在他的眼前，他没能做出心理准备。但是，另一头动物的命运对他来说只不过是概念而已。那是匿名的、抽象的，从而也就没有任何效果。它没有出现在眼前，那向他者的恐惧敞开，其后也不能闭合的视线未曾到达那里。正因为此，羊的牺牲没有动摇王的心，王从一开始就把羊等同于事物。

反之，由于亲眼见到，王的心动了，内在逻辑一瞬间动摇了。因此，虽然王认为必须为自己的行为缺乏一贯性而感到羞愧，但他的优点却得到承认。王不“忍”“见”到痛苦的事物。他对于他者——即使那是动物——的命运也没有漠不关心。面对不忍的事物而直接采取的反应，才充分证明了他的德性 [《孟子·梁惠王上》]¹。

1. 弗朗索瓦·于连著，中岛隆博、志野好伸译《为道德奠基》，讲谈社，2002年，20-22页。

亦即是说，这是在牺牲的经济启动之前，齐宣王“面对不忍的事物而直接采取的反应”。那是没有任何媒介的、瞬间显露出的对他者的反应。这一解释的独到之处在于，一是指出那是反应 *ré-action*，即他者先于我们的行动，另一是指出反应是在计算之前。从而在不忍牛之斃觫而做出反应的那一瞬间，齐宣王在一切计算之前，脱离了牺牲的体制和社会的经济而自由地进行了判断。

同样的事例还有救将要落入井中的孩子这个故事（《孟子·公孙丑上》）。于连是这样解释的：

这既非“所以内交于孺子之父母也”，亦非“所以要誉于乡党朋友也”，甚至也不是“恶其声而然也”。面对他者之不幸，不忍之情的特征在于，那不是从任何计算中产生，也不是任何反省的对象，那种反应是自然形成的。在那里没有任何利害计较，想伸出援助之手而做出的行动是不假思索而完成的。故而这种状况可以作为范例。因为那是绝对脱离利害计较（公正无私）之行为的显现。在此，个人性的东西被超越。我们突然既不能主导自己的行动，也不抱持利己性目的。越过自己，为了他者，反自己的存在者出现了²。

这讲述的也是在计算之前的反应。在这种反应中，“越过自己，为了他者，反自己的存在者出现了。”

但是超越那种牺牲之经济的事态，难道仅仅是偶然的经验性的事件吗？那是因为眼前出现的这头牛或将落入井中的孩子这样的个别事件才有的反应，而不在眼前的羊就被置于度外。总之，不忍之心岂非仅是一时的感情，而不是具有普遍性的东西吗？

二 感情和普遍性

于连反驳了这种观点，称从这两个故事中可以引导出“普遍性原则”³。

2. 同上。

3. 同上，26页。

从这些例子中可以引导出普遍性原则。孟子总结说：“人皆有所不忍”。将这种不忍之情推及至（发生于他者身上的）可以忍的事物之上，那就是“仁”。“达之于其所忍，仁也”。《孟子·尽心下》31）不管对谁而言，当他人陷入不幸时，不能漠不关心，而是做出反应，那就是“仁”。不能漠不关心，是对在不幸的他者那里发生的任何事都无法平静，不能安享“轻松”和“安宁”的意思。（cf. 在孔子那里，就有心中“不安”的概念。）但是与此同时，谁都漠不关心、完全被忽视的他人之不幸实际上很多。因此，从中国观点来看，道德性没有任何吁求。其中既没有命令也没有规则，有的只是扩张⁴。将不忍之心，扩充到那些明知其困境却视而不见的事物上去⁵。

此处有些难解。于连关注的是《孟子》的定义，即把“不忍之心”作为道德的端绪，进而将之扩充至“所忍”。

恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母⁶。

孟子曰：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿踰之心，而义不可胜用也。人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也”⁷。

从这两段引文中可以看出，孟子的问题是，扩充端绪处的恻隐之心、不忍之心，使之达于可以忍耐的事物之上。就刚才的例子而言，就是要发挥想象力，推至因为没有出现在眼前而可以忍耐的羊那样的存在者。将不忍之心扩充到

4. 黑体强调为原作者所加，下同。

5. 同上，26页。

6. 《孟子·公孙丑上》。

7. 《孟子·尽心下》。

不在场的存在者，就是仁。

那么，“不忍之心”就不仅限于感情的维度。借用于连的说法就是，此“情”不是道德性的范例 *exempla*，而是其征候 *indice*，是在经验层面现身的“理”。“不忍之心”是经验性之物的同时，也与超验之物相关联。

三 仁的重新定义——横贯每个个体的现象

如此看来，“仁”的概念就是“不忍之心”被扩充和普遍化。那么，仅把孟子所说的“仁”人道主义式地理解为对亲近者的“人类之爱”，是不够的。“不忍之心”和“恻隐之心”的故事表现的就是受到非自己之近亲的动物或孩子（或者在其他的例子中，还有尸体）所触发的事例。无论是牛还是孩子，突然出现在那个人的眼前。这里想指出的是，由于时间或场合的不同，即使看到了牛，也许也不会产生“不忍之心”；即使看到落井的孩子，也许也不会跑过去救。并非有“人类之爱”就一定会产生“不忍之心”。

感情被深深撼动充其量只是偶然的。但是，一旦不忍之心产生，那个人对他者就已经不能漠不关心，其世界瞬间大变。换言之，人在感情层面偶然受到他者的触动，越是偶然，就越能证明人之心始终是向他者敞开的。不是抽象地设定了“人类之爱”，定义为对他者存在，就心安理得了。并非如此，而是即使人在为他者做什么的时候，或者相反，即使对他者的吁求充耳不闻的时候，进一步向他者敞开。那被认为是内在于我们的感情，其实是由他者制造出来的。

对此，于连如是说：通过孟子，在西洋式的问题之前，就可以解明与他者之间的“感通”这一相互作用的过程。不忍之心就是反应，是自他者发出的、从内侧触动我的情绪变化（=引起运动之物 *é-motion*），是“横贯每个个体的现象”⁸。

但是，在此之上，还必须构成“仁”。因为仁是超越经验的概念。让我们看下一节。

孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求

8. 《为道德奠基》，59-60页。

仁莫近焉⁹。

“万物皆备于我矣”是很张扬的说法，后来王阳明用这句话来表现他的唯我论世界。不过在接受阳明式的解释之前，让我们顺着上文的议论来领会这句话吧。孟子说的岂非是万物与我相连、或者说一切都与我相关这一“横贯每个个体的”状态吗？正因为此，紧接着才会说“强恕而行，求仁莫近焉”。此处的“强恕”难于理解，不过以前有“自勉强以忠恕之道”的注释。如果依据“恕”即是“仁”的解释，那不就成了强仁而行吗？也说是说，孟子所说的“仁”，不是自然而然就自行实现的，而是需要不断努力。

如此一来，孟子的议论就接近于荀子了。如果孟子的性善说意味着人生来本性即善的话，那么正如荀子的批评所指出的，像辞让这样的反自然的行为就不可理解，王者与礼义也无需存在。然而，孟子决不是说自然而然就是善。善不是轻易就能实现的，而是需要努力（扩充、强恕）。孟子仍然需要“作为”这一维度，仁是通过“作为”才出现的。

于连洞悉了“作为”这一维度在孟子的议论中是必不可少的，他说：

羞耻和怜悯的反应表现出的道德性之“端”或者开端，作为自然的性向，的确是我们生来就具备的，但是将之扩充，却关乎于我们的努力。换言之，道德只是作为事先设定的素质而自然具备。“善”即使是人本来就具备的，那也只是作为可能性而已¹⁰。

总之，孟子的性善指的是，正如“不忍之心”这一反应向我们透露出来的，向善的性向是生而具备的，而非生来就是善的。扩充善端，将之推广至普遍的“仁”的努力是不可或缺的。在这一点上，可以反驳说荀子的批评未中肯綮。亦即是说，荀子不过是将孟子的性善单纯化为生而即善而已。

可见孟子所理解的作为普遍性概念的“仁”，与《论语》中所说的“仁”不同。后者最终是与礼一体的。反过来说，孟子的“仁”中具有超越形成于牺牲经济之上的礼秩序的可能。因为，他的“仁”是通过反计算而开出的道

9. 《孟子·尽心上》。

10. 《为道德奠基》，104页。

德性维度。

不过，这种孟子的性善解释并非始于连。康德的同时代人、被目为清朝考据学泰斗的戴震，在其解读《孟子》的著作中已经展开了条分缕晰的讨论。

四 味、知

戴震（1724—1777年）作为清朝考据学泰斗而声名显赫。他批判朱子学，力图以不同方式建构道德的维度。在他看来，重要的是在肯定欲望的基础上发现道德的维度。

荀子认为人之欲望放任不管的话就会陷于恶，于是要从外部构筑礼秩序；而朱子学的观点既然是在“理”中寻求善之根据，那么仍然是想灭绝欲望，在此意义上与荀子无异。戴震追求的方向与两者不同。那么，戴震的根据何在呢？就在于孟子的性善。

让我们来看戴震具体的议论：

孟子曰：“心之所同然者，谓理也，义也；圣人先得我心之所同然耳”。于义外之说必致其辨，言理义之为性，非言性之为理。性者，血气心知本乎阴阳五行，人物莫不区别焉是也，而理义者，人之心知，有思辄通，能不惑乎所行也¹¹。

戴震认为，孟子所说的“理义”不在“性”之外，而是在“性”之内的“心知”。顺便提及，此处戴震引用的《孟子》，接下去是这样说的。

心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口¹²。

亦即是说，所谓“理义”就是动物的肉的味道，即是有肉，但并非味就自然存在，而是需要加上“品尝”这一判断，味才能出现。换言之，即使有“性”，

11.《孟子字义疏证·性》。

12.《孟子·告子上》。

却不是就有“理义”，而是需要加上“明察”和“审察”这样的知性活动，“理义”才出现的。

再看另一条：

故曰：“人莫不饮食也，鲜能知味也”[《中庸》第四章]。饮食，喻人伦日用；知味，喻行之无失；使舍人伦日用以为道，是求知味于饮食之外矣¹³。

此处也重复了同样的议论。不否定饮食这一对人之本性而言的根本性欲望，而引导出味这一维度，从中寻求善的位置。于是戴震所说的判断就像了解饮食之味 taste 那样的判断，用康德的话说，就是称为趣味判断那样的判断。那不是以“理”为前提，据之而判断有理还是无理的规定性判断，而是从具体的情况出发，去实现“理义”的反省性判断。

《中庸》中也有“鲜能知味”之说，但知味可不是容易的事，总是同时蕴含着机会和危险，而不是安全的判断。

在此需要注意的是，味的维度不在饮食之外。但说在饮食之内也不正确。对饮食的维度而言，味是作为超越论的差异而存在的，所以饮食与味的关系可以说是微分式关系。

五 自然与必然、抑或性与性善的微分式关系

饮食与味构成微分式关系。因为味是通过某种操作，作为饮食的差异而被发现的。这种微分式关系在戴震那里是至关重要的思考工具。这一点在他的讨论中随处可见：

欲者，血气之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悦理义者，未能尽得理合义耳。由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。如是而后无憾，如是而后安，

13.《孟子字义疏证·道》。

是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也；故归于必然，适完其自然¹⁴。

此处可以见出戴震的区分。首先区分了属于“血气之自然”的欲望与属于“心知之自然”的“理义”，然后区分了“自然”与“必然”。但两者决非风马牛。因为是通过“审察”欲望而知“理义”，且完成“自然”就是“必然”。在此戴震也将两者理解为微分式关系。

再进一步深入：

夫人之异于物者，人能明于必然，百物之生各遂其自然也¹⁵。

性者，飞潜动植之通名；性善者，论人之性也¹⁶。

[动物之行为]合于人之所谓仁义者矣，而各由性成。人则能扩充其知至于神明，仁义礼智无不全也¹⁷。

由此可见，戴震把微分的关系也加于动植物与人之间。动植物仅止于“性”和“自然”的维度，而人则能够开拓“性善”和“必然”的维度。亦即是说，唯有人才能够脱离“自然”而解明“必然”。

六 戴震的“权”

然而，仅指出微分式关系并不能到达“必然”，还需要“扩充其知至于神明”。上文已经说过，孟子的“性善”也将“作为”的契机纳入其中，戴震亦不曾忽略这一点。

那么，如何“扩充知”呢？那还需要“权”。

权，所以别轻重；谓心之明，至于辨察事情而准，故曰“权”¹⁸。

14.《孟子字义疏证·理》。

15. 同上。

16.《孟子字义疏证·性》。

17. 同上。

18.《孟子字义疏证·权》。

“权”是对各个事件下判断，赋予其正确意义的判断力。因而“权”不是适用于轻重千古不易地确定下来的“常”，而是适用于轻重失准的“变”的。然而戴震认为世人（大多）只固执于谁都认可的轻重，却不想实际下判断，尤其是宋儒“执理无权”¹⁹。

必要的不是从“理”开始，而是从具体的判断达至“理”。戴震说：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理”²⁰。

结果，也许可以说戴震通过把孟子式的内在之道彻底化，而开启了主观性的公共空间。因为，每次的具体判断所获得的理或理义是人们所共有的。但是，正如“味”那样，那最终是立足于趣味判断这一主观性判断的、超越论式的差异之层面上的东西，而非客观的公共空间。具体的判断怎样才能具有主观的普遍性呢？戴震之说成立与否，正系于此。

七 面对巨大的东西

再回到孟子。戴震的议论凸显出超越论式的差异之层面，我们从这一层面来返观孟子。请看下面一段：

孟子曰：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳”²¹。

此处讨论的是“生”与“义”的关系。用戴震的说法就是，在欲望之中有自

19. 同上。

20. 同上。

21. 《孟子·告子上》。

然的欲望（好生恶死的欲望）和必然的欲望（取义欲望），这一点尽人皆知，但只有贤者能够持之勿丧。孟子接着又说：

一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。噍尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心²²。

在绝对性的财富面前，我们“丧失本心”，蔑视比生命更重要的事。孟子的这一洞察，活现了人的欲望之形态。亦即是说，对于远远超过自己身高的财富，人的想象力无法企及，“权”不发挥作用。

而且，令人印象深刻的是，在获取财富的理由中有接济穷人一条。即使说“性善”是超越计算、脱离经济的，但计算和经济却不断回归。这种肯定欲望的同时又超越欲望的战略的困难就在于此。孟子决不认为可以轻易地走到经济的外部去。人面对过于巨大的东西时，抛弃了反计算的计算。尽管如此，如果要反计算的话，该怎么办呢？那就需要努力把想象力扩充到极限。

我们请孟子的对手庄子出场吧。

第二部 庄子与内在之道

序言

通过关于具体判断的“知”，“扩充”因他者的偶然触发而在感情的层面萌芽的端绪。通过这种内在之道，孟子构想出了他的道德。然而中国还存在着与这种从感情开始导出道德的议论截然对立的议论。不过，那既不是诉诸神这一超越性规范，也不是像荀子所做的那样，诉诸外在的礼秩序。那是另一种内在之道，不设定感情这一朝向他者的通路，而是彻底享受自己的“此

22. 同上。

世界”，却由此而变成其他的东西。“横贯每个个体”这一于连的用语依然保存着“自己”（戴震毫无疑问以“自己”为前提），而这种内在之道可以说是通过深入“自己”而使之变成其他东西。这恐怕是最反道德的思考了。

在此我想到的是庄子的“物化”概念，我们还是从众所周知的蝴蝶梦的故事开始吧。

一 不站在他者的立场上

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化²³。

“物化”一词是指人变成人以外的其他东西、化成别的状态、变成别人的事态。它不能还原为儒家的“教化”这一概念。因为“教化”是支撑小人变成君子或圣人这一启蒙过程的变化，最终不过是被目的论所引导的变化而已。“物化”与此迥异，是与那种政治性、伦理性、经济性体制和利益相对的未被整序的变化。

蝴蝶梦叙述了自他关系的变换，本来应有所区分的庄周与蝴蝶在梦中被置换。在此不可忽视的是，自他虽然置换，却决非消泯了自他的区分。很多论者认为，此处追求的是自他融合的万物一体的世界。果然如此，则原本无须“物化”这一变化，而更重要的是，原文所说“周与胡蝶则必有分矣”就无法解释了。

让我们来参看过去的注释。注《庄子》的郭象说：

夫觉梦之分，无异于死生之辩也。今所以自喻适志，由其分定，非由无分也。夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此，而劳心于其间哉！方为此则不知彼，梦为胡蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生

23.《庄子·齐物论》。

之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也²⁴。

郭象解释“物化之谓”，认为即是在区分的前后，分别满足于各自的世界而变化。此处重要的是“方为此则不知彼”这一原则。在“物化”的前后，十分享受和自足于各自的立场，认为决“不能站在他者的立场上”。易言之，一个世界有两个立场，既不是互换立场，也没有设想一个贯穿各种变化的同一主体，更何况是另外设想真实的世界呢。

在庄周与蝴蝶、梦与醒以及死与生的区分之下设想的是，一方面，庄周作为庄周、蝴蝶作为蝴蝶，在各自的被区分的世界和现在，绝对地自我满足地存在着，对其他的立场漠不关心；而另一方面，是庄周或蝴蝶的“性”变化，化为其他东西，其世界本身也变样了。

典型的例子是郭象的注释中提及的丽姬。

予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟。及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之薪生乎？²⁵

丽姬是被献公以暴力抢夺到晋国的女性。然而她受到献公的宠爱，过着舒适的生活，其后为了让自己的儿子继承君位而接连杀害了其他孩子。献公死后，她连同其子一起被大臣们杀死。

丽姬的一生都与暴力相联，但庄子（包括郭象）非但对暴力发出道德的诘问，甚至对暴力根本漠不关心。反而说流泪的丽姬预先为另一个世界烦恼是无益的。没有必要担心化为他物，因而也无须恐惧死亡。死是决不可能由生而理解的另一个世界，重要的是生时肯定生，死时肯定死。

24. 郭象《庄子注》。

25. 《庄子·齐物论》。

二 缺乏能动性的受动性

“物化”的议论经常被批评为只不过是肯定一切，让人恬然接受命运。这种批评是不可避免的。但是，这种肯定是超出我们想象的不可思议的肯定。亦即是说，对与自我享受相连的此世的肯定带有一种想象某种可能性的激进性，这种可能性即想象此世发生根本性变化而成为一种解放空间的可能性的。它解明了不转化为能动性的受动性之意义。

为此，让我们再来看看《庄子》中关于服丧的记载：

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国，固有无其实而得其名者乎？回壹怪之”。仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣，唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死。不知就先，不知就后。若化为物，以待其所不知之化已乎。且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！”²⁶

在儒家的礼秩序中，服丧是争论的最大焦点。庄子深悉于此，却让孔子和颜回出场，称颂缺乏悲痛感情和真诚性的孟孙才的服丧。这里的逻辑与上文所述无异。也就是说，孟孙才的高明之处在于，“不知所以生，不知所以死”，所以“以待其所不知之化”。

这里没有理智地把死当作事物的过程来把握，也没有洞烛一切而视死如归的崇高，有的只是不会转化为能动性的极度的受动性。那是肯定一切、恬然接受命运，甚至那种肯定与接受中都欠缺能动性。

欠缺能动性的受动性在下面一段中达到极致：

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉，夫造物者将以予为此拘拘也”。曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天，阴阳之气有沴，其心闲而无事，胼胝而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也”。

26.《庄子·大宗师》。

子祀曰：“女恶之乎？”曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鶉炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”²⁷

真是不可思议的一段。在臂化为鸡和弹，尻化为轮，心化为马的“物化”中感到痛快。而庄子仅仅是肯定了这一“物化”。那么结果如何呢？庄子说是将之从一切束缚中解放出来。“县解”一词即指此意。该词还出现在《庄子·养生主》中，说的是“帝之县解”。总之，束缚我们的是“帝（上帝）”，“帝”把我们朝天吊起来，但通过彻底的肯定，反而可以从那种束缚中逃脱。那么是怎样的束缚呢？那就是与物相关联。脱离束缚即脱离与物的关联，而能够自由地与物相联结。

职是之故，左臂是左臂的同时，即绝对地自我满足于左臂这一状态的同时，将左臂重新放置于“化”的加速度中，自由地变更那作为“臂”而固定下来的结构。左臂由此而得以与其他物自由联结，甚至能变成报时的鸡。这种变化没有目的论式的方向性。在那一刻，在“物化”的前后，世界也变成了别样时间组成的世界。此处所谓“时”，不是可以年代学式地计算的时间，而只能是“正是此时”的永劫之时。

三 反道德之道

现代中国是如何解释庄子之“物化”的呢？我们来看一个例子。那就是凭《中国哲学史》而名重一时的冯友兰。冯友兰认为《庄子·齐物论》的主旨是“一切存在之形式，亦皆无不好”，“所谓死者，不过是吾人自一种存在之形式转为别一存在之形式而已。如吾人以现在之存在形式为可喜，则死后吾人所得之新形式，亦未尝不可喜”²⁸。进而冯氏也提及前面的那段引文，他这样说：

27.《庄子·大宗师》。

28. 冯友兰《中国哲学史》上册，上海商务印书馆，1934年，294页。

“哀乐不能入”，即以理化情也。斯宾诺莎以情感为“人之束缚”。若有知识之人，知宇宙之真相，知事物之发生为必然，则遇事不动情感，不为所束缚，而得“人之自由”矣。譬如飘风坠瓦，击一小儿与一成人之头。此小儿必愤怒而恨此瓦，成人则不动情感，而所受之苦痛亦轻。盖成人之知识，知瓦落之事实之真相，故“哀乐不能入”也²⁹。

令人惊诧的是，冯友兰说正因为“以理化情”，才能够不动感情地肯定发生的事件。他认为，肯定无方向的物化的现实需要“理”，或者从他引用了斯宾诺沙来看，即“理性”。

但是读者会立即发现，庄子的议论中没有出现“理”。化为他物与“知宇宙之真相，知事物之发生为必然”的理智决不相干。那是“不知之化”，是理智不能企及的状态。

令人迷惑不解的是冯友兰自己在《中国哲学史》第七章述及此事，而且在谈到大宗师篇的相关部分时说，“任自然者”，则必须“弃知去己”³⁰。

那么，成为具有理智分别的成人，明白瓦落在头上的原因，“以理化情”，就不是问题。所谓“安时而处顺，哀乐不能入”，就是愕然肯定瓦落在头上的事，并尽情享受这件事。

由此可以得知，庄子的“物化”是不诉诸超越，绝对自足于自己及其世界，而化为他物。那是通过欠缺能动性的受动的肯定而预想此世之根本变化的内在之道。其中没有孟子、戴震（以及于连）发现的“理”、“理智”的契机。亦即是说，没有从受动的感情出发，以“理”或“知”将之扩充而开拓出的道德的维度。这反而成为对“理智”的彻底抵抗，是不承认道德的反道德的尝试。

换言之，庄子通过无视孟子讲述的故事中的暴力与死亡，而试图避免从暴力与死亡中引发生益（也包括道德性利益）的一切经济。摆在我们眼前的是，抗拒“通过理智把捉受动性的道德”的、“欠缺能动性的受动式肯定带来的反道德”。

29. 同上，295页。

30. 同上，196页。

四 德勒兹——反自然的共感之统合

庄子“欠缺能动性的受动式肯定带来的反道德”的议论，与现代法国思想家的代表人物之一吉尔·德勒兹的议论尖锐交错。

德勒兹的哲学也被定义为内在的哲学，在他的哲学中，“中国”标示了重要的一点：

穿越墙壁，大概中国人做得到。但是以何种形态呢？通过变成动物、花或者岩石，甚而变成不可思议的无从知晓的东西，变成与爱一体的硬质³¹。

这非常奇妙的一节出自他与费利克斯·加塔利合著的《千高原》。连基督都无法穿越的墙壁，“中国人”却可以穿越。为什么呢？因为“中国人”变成动物、花或者岩石，甚而无从知晓的东西。只有“中国人”才能“成为其他的东西 *devenir*”。在此德勒兹把他的“生成变化”这一关键词给了“中国人”，关注到“物化”的思想。而“生成变化”的思想对德勒兹而言，是与道德相关的问题。

1953年，德勒兹在其论休谟的书中讨论了朝向主体的“生成变化”如何达成的问题，是在与道德的关联上加以论述的。具体说来就是，作为引导出道德的一般规则（“正义”）的东西的、独立个体间的“共感 *sympathie*”问题。

因为对社会而言，障碍不在于利己主义，而在于种种共感本身。诚然社会始于各个家庭的集聚，但各个家庭的集聚不是家族式的集聚。诚然各个家庭是社会的单位，但是各个单位的特质在于不能加在一起。易言之，作为单位的各个家庭是互相排斥的。它们是偏颇的，但不是部分的。一个人是某人的父母，但对其他人而言却永远是路人。自然之中凸显出矛盾。在这种意义上，社会的问题不是（利己主义的）限制的问题，而是（共感的）统合的问题。统合各种共感，就是以共感超出其自身的矛盾和自然性偏颇。那样的一种统合，把一个积极的道德性世界折叠起

31. 德勒兹、葛达利合著，宇野邦一等译《千高原》，河出新房新社，1994年，213页。

来，在那种世界的积极设想中成立³²。

“自然之中凸显出矛盾”。因而扩张“共感”，使之与其他“共感”相“统合”，就不是属于自然的东西，而是人为的实践。所谓自然之底脱落。因此，为了满足和完成人的自然欲求和利害计较（利己主义），必须扩充“共感”，创造制度或文化。在此不是自然（欲求）与文化（制度）相对立，而是后者被置于前者的反自然式的扩充之上。

因此，所谓人的倾向得以满足，不是符合倾向本身的事态，而是符合反射（被反省、被弯曲）之倾向 *la tendance réfléchie* 的事态。在那里，与本能相区别的制度具有意义。我们终于可以得出结论——自然与文化、换言之，倾向与制度，仅当倾向在制度中获得满足时才是一体的，相反，当制度不能由倾向说明时，就是不同的³³。

“自然”与“文化”，以及“倾向”与“制度”既成一体，又相区别。而且，联系这两者的“反省=弯曲 *réfléchir*”只有在反自然式的“想象力”中才能够发挥。

读者也许注意到了此处与前文论及的戴震（休谟的同时代人）“善，其必然也；性，其自然也；归于必然，适完其自然”³⁴、“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也”³⁵的命题之间的相同性。

关键在于，无论是休谟还是戴震，都是通过想象力或“审察（反省性的判断力）”，无限制地扩充自然的倾向性，来构筑伦理规范。那不是从自然直接引导出来（“自然主义的误谬”）的规范，而是经由反自然式的“反省”。

德勒兹思考的正是这个“反省”。反省使各个主体成为主体的同时，又使对其他主体的超出和文化世界的相互调和成为可能。亦即是说，一方面，如果有效利用 *réfléchir* 的古义（反复 / 相互弯曲）来解读的话，那就是由精

32. 德勒兹著，木田元、财津理译《经验主义与主体性》，河出新房新社，2000年，38页。

33. 同上，56页。

34. 《孟子字义疏证·道》。

35. 《孟子字义疏证·理》。

神构筑主体的“se réfléchir”（自我反省、自我反射、自我弯曲），另一方面，则是主体超出自身，为满足欲望而创造出文化世界的“se réfléchir”（互相反省、互相反射、互相弯曲）。德勒兹大为赞赏把这两种事态都用 réflexion 来表达的做法。它表明了，这不是应该问为什么的东西，而是事实。

从德勒兹的莱布尼茨论可以得知，此问题一直延续到他的晚年。总之，德勒兹的相互“生成变化”是通过反自然式的“自我反省”的彻底化而得以保持，在其中实现道德的维度与此世的根本变化。“中国”之被召唤，也正是在这一基础上。

五 内在的伦理

不过，以上探讨的《庄子》的“物化”与德勒兹的“生成变化”未必相同。的确，“物化”也不诉诸超越，而是绝对满足于“此性”而化成他物，并且通过肯定“恶魔的现实性”而预期着此世的根本变化。但是，那仅是缺乏能动性地完全肯定此世，其中没有德勒兹所维系的、反自然式的“自我反省”这一介入的契机。

当然，缺乏能动性的肯定亦非易事。因为那也是对理智的彻底反抗。反过来说，德勒兹的“生成变化”实际上是方法性的、伦理性的。因为，为了“生成变化”而需要技术（线的技法），是以“一个积极的道德世界”为目标的。

然而，其伦理究竟何指呢？那不是直接的这个历史性世界中的道德。因为它没有设想对历史的具体性负责，也没有设想还他者以正义。在《庄子》中，甚至反诘暴力（强夺丽姬、以及死亡）的契机都不存在，因而是非伦理性地肯定“物化”。但德勒兹却没有对暴力闭目塞听，反而始终对现实的暴力异常敏感。然而诘问暴力时，德勒兹的伦理不是直接面向他者，而是面向自己，追求自己的变化。可以说，那是依托于对他者之审慎和达观的内在伦理³⁶。

36. 松垣立哉称这一内在的伦理为“个体的伦理”，与召唤他者、面向他者的伦理尖锐对立。请参阅松垣立哉「ドゥルーズ 解けない問いを生きる」（《德勒兹 为求索不可解的问题而生》），NHK 出版，2002 年，94-99 页。

这一内在的伦理是“能动的伦理”。正如冯友兰提到的，斯宾诺沙试图“以理化情”。但那却是从悲伤与喜悦的受动，朝向立足于作为完善之认识的理性的能动性的喜悦之情而去的，并非“哀乐不能入”³⁷。德勒兹正是接受了这一能动性的喜悦之情的。

那无论采取何种样态，基于何种理由，悲伤的受动都表现了我们力能的最低程度。那是我们被最大限度地从自己的能动性的活动力能上分割开来，被最大限度地自我疏离，被迷信的妄想和暴君的欺骗俘获的状态。《伦理学》[生态的伦理]必然是喜悦的伦理。因为只意味着喜悦，只剩下了喜悦。唯有喜悦才令我们能动地、趋进能动性活动的至福³⁸。

德勒兹之内在的伦理充满了能动性的喜悦之情，不同于庄子通篇彻底化的“物化”以及归结于“物化”的“欠缺能动性的肯定带来的非伦理”。虽然它与后者同样拒绝道德，但却“以伦理（Ethica）取代道德（Morale）”³⁹。肯定“生成变化”的内在的伦理，在连暴力都肯定的“物化”与归还受暴力威胁的他者以正义的要求之间，开拓了伦理的实践。

但这也决非容易的实践。因为，一方面，“物化”在“生成变化”上不认可一切伦理，另一方面，道德声称立足于“生成变化”的内在伦理无法对应事件的“过去性”。

因而我想说：“穿越墙壁，也许德勒兹办不到。”他为了他的内在的伦理，

37. 斯宾诺沙《伦理学》第三部《关于感情的起源及其本性》中说：

定理五十九 有关构成行动[能动性的]的精神的一切感情，都只是关于喜悦或欲望的感情。

证明 从我们赋予的定义可以得知，所有感情都与欲望、喜悦或悲伤相关。但我们知道，悲伤是减弱或阻碍精神之思维能力的（根据本书上部的定理十一及其备考）。因此当精神只感到悲伤时，精神之认识能力即（根据本书上部的定理一）其活动能力会被减弱或阻碍。故而，任何悲伤的感情都不能归着活动[能动性的]的精神。能够归着的只有与活动[能动性的]的精神相关（根据前面的定理）的喜悦和欲望的感情。（『エチカ』（《伦理学》）上，畠中尚志译，岩波文库，1951年，233-234页）

亦即是说，要通过精神的理性活动将受动性的悲伤和喜悦转换为能动性的喜悦。关于此问题，亦可参阅工藤喜作『スピノザ』（《斯宾诺沙》），清水书院，1980年，156-158页、160-164页。

38. 《斯宾诺沙》，46-47页。

39. 同上，38页。

必须穿越墙壁，但同时又不允许穿越。1995年11月4日，当他跃身窗外时，他穿越了内在的伦理，如栩栩然蝴蝶。死应该已不是恶⁴⁰。

参考文献

- François Jullien, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Paris, Bernard Grasset, 1995. フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎付ける』（弗朗索瓦・于连《为道德奠基》），中岛隆博、志野好伸译，讲谈社，2002年。
- 冯友兰《中国哲学史》上册，上海商务印书馆，1934年。
- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980. ジル・ドゥルーズ、フェリックス・ガタリ『千のプラトー——資本主義と分裂症』（吉尔·德勒兹、菲利克斯·葛达利著《千高原——资本主义与分裂症》）宇野邦一、小泽秋广、田中敏彦、丰崎光一、宫林宽、守中高明译，河出新房新社，1994年。
- Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 1953. ジル・ドゥルーズ『経験論と主体性——ヒュームにおける人間的自然についての試論』（吉尔·德勒兹《经验主义与主体性——试论休谟的人性自然》），木田元、财津理译，河出新房新社，2000年。
- Gilles Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981. ジル・ドゥルーズ『スピノザ 実践の哲学』（吉尔·德勒兹《斯宾诺沙 实践哲学》），铃木雅大译，平凡社，1994年、1997年。

40. 斯宾诺沙认为死不仅仅是变成了尸骸，而是身体被以不同的方式重新构成。所以他说，“我相信，即使血液循环等被认为是证明身体生存着的诸种特征得以持续的状况下，人的身体也不是不可能变成与其本性完全不同的其他本性。因为，没有任何理由必须认为，人只有变成尸体才算是死了”。而且，这种“生成变化”本来是恶，是有害的。

但是，只要精神能够充分理性地发挥作用，就能缩减那种恶，进而在广阔的意义上不再恐惧死亡。“精神具有的明瞭判然的认识越大，精神对神的爱越多，死就不再是有害的。”（『エチカ』（《伦理学》）下，第五部定理三十八、备考，132页）