

重审存在与道德

——评弗朗索瓦·于连
《为道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》

—

在进入讨论之前，首先简单整理一下弗朗索瓦·于连在《为道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》中的观点*。细读本书，就可以得知，于连的问题既不是要将道德正当化，也不是要否定道德，而是重新启动对道德的追问。亦即是说，将确立道德基础的欲望历史地相对化，批判西方思想的形而上学框架，同时发明另一种道德的言说方式。他将孟子作为对话者召唤出来的意义，也正正在此。

但是，其召唤的方式却是独特的。尼采抛弃哲学家确立道德基础的自负（那是道德的一种信仰方式，而非将道德作为问题），而宣称应该比较异彩纷呈的种种道德。于连高度评价尼采的主张，因此将欧洲的概念与中国的概念加以比较，并使两者展开对话，重新思考道德的基础（在尼采那里，即“道德的根本问题”）。这样一来，于连的比较就是通过动摇双方，从而暴露出构成各自的问题系的先入观、动机和自明性。易言之，不是比较后就放心

* 本文为该书（François Jullien, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1996）之日译者中岛隆博所作的导读（フランソワ・ジュリアン『道德を基礎づける——孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』，中岛隆博、志野好伸译，东京：讲谈社，2002年6月）。该书的中译本为弗朗索瓦·于连《为道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》（宋刚译，北京大学出版社，2005年）。因原文为译著所付导读，译者征得原作者同意，在翻译时作了一定的体例调整。日译本的副标题为“孟子 vs. 康德、卢梭、尼采”，在此以汉译本为准，以免查找时产生误解。——译注。

大吉了，反而是使自己陷入立足点坍塌的不安之中。（以上参第2章）

因此，书中论及的孟子，在各不相同的“我们”的眼中呈现出不同的形相¹。因为这个孟子不是那个讨论我们所熟悉的意义上的“不忍之心”、“四端”和“性善”的孟子。

于连在第一章的开篇，引用了两个故事，一个是齐宣王看到即将作为牺牲的牛从堂下走过而不忍杀之的故事，另一个是看到将要落入井中的孩子而无法不动恻隐之情的故事。众所周知，这两个故事都出自《孟子》。但于连举出这两个故事不是作为一种教诲，而是将之与西方的“怜悯”概念相比较，说明横贯于各个存在者个体的特征。也就是说，不忍之心，是反应=反作用（réaction），是从他者发出，而从内侧触动我的、横贯于情绪变化（引起运动之物 *é-motion*）的现象。卢梭确立了作为孤立的审级的自我，因而只能把怜悯解释为自恋的变形，而叔本华的立论方式则是把怜悯仅解释为神秘，于连与他们迥然不同，反而能够解决他们所陷入的困难。也就是说，在西方式的议论中，直接感受他者之痛苦而心生怜悯这一现象只能以如下的方式被追问：怜悯是在自己中产生的，还是在他者中产生的，抑或是相互主观的呢？但是通过孟子的把握方式，在西方式的问题之前，就可以阐明与他者之间的“感通”这一相互作用的过程。

然而必须注意的是，于连并没有匆忙地将中国思想与西方的个人主义式的结构对峙起来。他三复其言，中国思想不是个人主义式的东西，但也不否定个人性。需要思考的是，用与个人主义不同的方式，如何使个人化成立，在那种情况下，如何与他者（包括动物）相关联。（以上参第1章、第3章）

不过，既然不忍之心是感情，属经验范畴，那么岂非正如康德所批判的那样，其中欠缺原则的普遍性，无法成为由义务驱动的行为吗？这种批判是可以成立的。但是反之，如果像康德那样，将道德与经验隔绝，那么最终将无法说明为什么人能够关心道德的命法。于连指出，康德为了说明道德律，不得不再次诉诸宗教性传统，把神的命令作为定言律法加以世俗化。

那么，如何才能避免怜悯与义务、感情与理性、经验与超验之类的二元对立呢？于连着眼于《孟子》中把不忍之心作为道德性之端绪的定义。亦

1. 这里所说的“我们”，既是西方人，也是中国人，也是日本人或者其他的什么人，但却不是普遍的我们。

即，不忍之心是感情，但此“情”不是道德性的范例（*exempla*），而是其征候（*indice*），是在经验的层面可以窥见的“理”，从一开始即与超验相关联。在此没有“情”与“理”的对立。通过“情”之反应，我悖离于“意”，突然之间触及到内在的根元，那就是作为道德的命法的人之本性（“性”）。并且，那在终极意义上可以追溯到“天道”这一绝对者或者超越者。（以上参第7章）

附带指出，书的正文及注中屡屡提及，内在与超越这一问题系从1950年代开始出现在新儒家²的议论中。其中，康德的三批判书的译者牟宗三讲述“即内在又超越”，试图通过贯通天道这一超越与性命这一内在，突破康德的两难，确立“道德的形上学”。于连在第15章第1节的注中批判了牟宗三的这一尝试，称在不将世界二分化的中国思想中没有本来意义上的形而上学。但是，既然牟宗三基于执拗的坚信将“形而上学”引入中国，并将之最大限度地加以利用，那么关于于连与牟宗三之间的差异，即作为内在之绝对化的超越与即内在又超越的议论之间的差异，尚有待更深入的讨论³。

下面让我们来看一看孟子所说的性善。性善是说向善的性向是生来具备的（不忍之心的反应证明了这一点），而非人生来即是善的。扩充善端至付诸实行的努力是不可或缺的，故而在这点上荀子的批判未免无的放矢。也就是说，荀子不过是把孟子的性善单纯化为生来即是善的而已，而且，荀子主张通过圣人的人为而化性，并实现道德，却未能充分说明人为在圣人那里如何可能。可是即使避开了荀子的批判，恶的问题仍然存在。如果性善，那么人为什么会作恶呢？（以上参第6章）

对此问题的回答众所周知，是因为丧失了本来之性而堕落了缘故。在这一点上，康德、卢梭，以及孟子并无分别。但是，把这种堕落看作原罪这一人类的宿命，从堕落了的存在之性，经由基督的中介，回归本来之性，这一西洋式的计划在孟子那里却找不到。人是各人自己丧失其本性，而重新发现本性也靠其自身。重要的只是“存心”，即思考自己的心，并将之时刻保持。那不是将道德性作为目标确立起来，强制行为服从这一目标的当为，

2. 所谓新儒家，指的是力图重新构筑传统的儒学思想，一方面确立中国思想的独立性，另一方面对现在的普遍性的诸种问题有所贡献的中国哲学家们。
3. 关于新儒家如何探讨内在与超越的问题，请参阅郑家栋《断裂中的传统——信念与理性之间》，中国社会科学出版社，2001年，尤其是第四章《“超越”与“内在超越”》。

而只是顺应本性的命法，是与这一本性的命法相契合而已。行为只要是顺应事态状况并且是适宜的，那么那就是道德的。（以上参第7章）

如果用一句话说明这种当为与存在，那就是“人是人性的”=“人是仁”。中医把麻痹称为“不仁”，那么可以说，所谓仁就是从对他者的麻痹的心中脱离开来。封闭于个别性之中的心，通过不忍之心而重新恢复了与他者的活生生的联系，并且政治性的“治”也只有通过这种“连带”才能获得保证。这样，存在与道德以及政治一旦走向内在的道，就被用等式连结起来。然而，以此定式，不是不能对抗恶吗？（以上参第8章）

但是，这一问题的产生是由于中国与西方的思维框架不同。比如说，对于责任的看法，在西方，人通过自由意志可以犯错，也可以不犯，罪责感与良心的呵责都无法与责任分开。但在中国的责任，是一种任务的责任，所谓任务指对这个世界的忧虑，即对他人的责务没有圆满完成而感到的责任。前者是向超越者、即神这一大写的他者敞开自身，使责任在形而上学的维度上深化，反之却削弱了对此世的责任。后者把道德与政治相结合，也许能够确保人的所谓主体性，但却没有抵达与他者的内面的、无限的相遇。（以上参第9章）

换言之，在中国思想中缺乏意志与自由的概念。在基督教化的西洋，意志与罪的经验同时登场。也就是说，具有说不、违背和叛离神的力量，那就是意志。其后，意志被规定为选择和决断的能力、以及原因性。但是，在尼采的意志的判断（属印欧语系的语言只不过让我们思考，意志也是属于这一概念的生态系统的）以前，中国思想中没有与之相当的概念，并且没有也无所谓。中国思想不是以选择和行动这样的模式来理解人，而是从赋予了良好条件的植物自然成长的模式来理解。亦即是说，在个人的层面减低欲望，在社会的层面充分保障物质财富，并且创造道德的环境，设定了这一系列的条件之后，就像植物生长一样，自然会产生好的结果。在此仍然是存在=道德=政治，这三者是“自然地”结合在一起的。但是在其中却无法思考恶、尤其是根源恶。因为在这一框架中，恶原本就不能存在。然而恶在现实中当然存在。那么中国思想只是巧妙地回避了恶这一难题吗？（以上参第10章）

自由的概念中也同样存在这一问题。在西洋，能够选择并行动是因为自由，是因为把自己想定为自由的原因；但在中国，如同上文中提及的植物生

长的模式那样，自然才是理想。在西洋，无论康德还是卢梭，都把世界二分为自然法则支配的决定论的世界和与之不同的另一个世界，即形而上学的（=自然之后 / 超自然）世界，视后者为自由的王国。与此相应，人也被分为灵魂与身体。但孟子却没有把世界和人二分化。在现实中有的是价值的不同，而非本质的不同。必要的是具体地接受这一现实，并进行实践。（以上参第 11 章）

由是观之，在中国思想中，所谓道德，不外乎是在此世实现正义，带来幸福。唯有德才能实现最大的利。在此没有如基督教那样在另一世界的德的补偿，道德的报偿始终是内在的。可以说这种德与康德式的德（vertu）和马基雅维里式的力（virtu）是两立的，孟子因此说“仁者无敌”。但是，（中国思想）为什么能够主张这一定式（存在=道德=政治）呢？那最终以何为基础？

于连认为孟子诉诸于天。于连理解的天有两个，一个是更为古老的宗教阶段的、主宰世界的人格神的天，另一个是将之哲学地合理化了的天。于连总是用“调整 *régulation*”一词来表述。*régulation* 一词甚难翻译，大致可以理解为给予诸种事象的冲突、相克、矛盾以规则，带来某种恒常性之调和的调整作用，因而难以找到与之直接对应的中文和日文词汇。强言之，在此或应译为“道理”“天理”吧⁴。

于连认为孟子是诉诸于后者的天，也就是说，仁之行为被充分扩充，因为它与作为调整作用的天道相契合，与天之运行合为一体，所以是最强有力的。在此仍然维持着这样一种结构，即，作为自然的存在支持着道德与政治的结合。我想关注的是，这个天被理解为是在内在的边界处看到的超越，孟子既然不把世界二分化，那么他原本就不是二项对立式地把捉内在与超越、地与天。两者是相对的，也是相通的。而且，既然西洋式的超越者在孟子那里没有被确立起来，那么看起来是超越的东西，就只是内在得以充分展开的样相罢了。（以上参第 12 章、第 13 章、第 14 章）

但是，无论如何尽仁，无论如何道德地行动，实际上得不到报偿的事例不可胜数。总之，有恶存在，恶不容许道德=政治的等式存在。于连说孟子意识到这一问题。然而，孟子不是树立另外一个审级来裁决那种不正义从而

4. 于连自己翻译《中庸》时，就将“中”译为 *régulation*。

做出报偿，或者归于内心，扩展主观性的领域，从而希图问题的解决，而是选择了斯多噶式的退却，即努力成善，以后则俟诸命运。最终的归趋只能是任天。至此，于连认为孟子回归了古老意义的天，那正好等同于康德与卢梭在道德的界限上重新拾出信仰。但是据孟子之见，为了理解天作为命运而下达的这种命令，就必须理解自己的本性；为了事天，就必须保持自己的心，必须养性。孟子最终没有离开存在的层面，他一味固守着内在之道。

以上匆匆浏览一过，可以看出，于连最终似乎认为，孟子没能充分对抗恶。在这一点上，对话者无论是康德还是卢梭，即使依然没能逃脱神学的窠臼，但就恶的问题，都做出了进一步的深化，而孟子与他们不同。正如存在=道德=政治这一等式所代表的那样，中国思想使内在彻底化，止于自然的维度，亦即不诉诸超越、不设定形而上学的维度就试图确立道德的基础。于连赞赏这一点，但也从中看出了中国思想的所谓瓶颈。把恶作为恶来思考，就不得不由信仰与理性的对决，或者意志·神·自由这一西洋式的问题系吧。这也尤其是对存在=道德这一等式的质疑。

于连看到的中国思想的另一个不彻底性，是关于政治秩序的。道德=政治，把政治置于道德的延长线上的中国思想的意义，于连是认可的，但他认为，其中几乎没有赋予政治秩序以法律依据，以及发明政治制度（最重要的是民主主义）的可能。他的批判是严厉的：“没有严格意义上的法和制度。有的只是权力的齿轮（国家装置），而且这一空白直到现在仍然可以看到”（第8章）。尤其是，孟子虽然在民意中看到了天命的代理，但没能将之发展成民主制度，对此，于连认为与孟子的道德之自立性奠基的定式本身的后退相关。（以上参第13章）

二

然而，事态当然不是那么单纯，让我们也参与到对话中去吧。

首先，关于恶，即使是康德的根源恶的议论，使恶植根于自由意志或者自然的倾向性，从而切实地思考了作为自由意志或者自然的倾向性的恶，但结果，正如于连指出的那样，康德的解决方案仍然是把神学的工具重新拿了

出来。而且最重要的是，那完全没有触及到 20 世纪以来我们所经验的绝对恶（比如二战时纳粹对犹太人的大屠杀）。

而在中国思想方面，本书主要谈论的是孟子，然而，比如说荀子的性恶论等，也可以用与于连不同的方法去解读。荀子之说的整体框架，正如于连所整理的那样，性原本是为了求利，因而发生争夺，以至于乱，因此只有通过礼和法这一圣人“伪”（人为），从外部化人，实现作为公共性之善的“治”。于连指出这种议论中有两个弱点，一个是，如果性是恶的，那么何以受到外来的化就能够实现善呢？也就是说如果不想定某种向善的性向，一切善的可能性都不复存在。这一问题荀子自己也承认，在这一点上他与孟子是相同的。另一个弱点是，圣人的作为如何可能，也就是说，在圣人人性中，必须具备构成礼与法的条件。这一问题荀子没能完满地回答。

这种批判本身由来已久，并不特别令人耳目一新。而且，如果一定要维护荀子的话，也可以说，这种批判本身即被性这一本质所束缚，将制作与权力这两个不同的维度，还原到性这一存在的维度。亦即是说，荀子批判树立性的本质主义的言说（换言之，批判存在=道德、即把道德回收于存在的言说），力图在外部寻求善的根据。当然，即使说是外部，那也不是天这一超越的审级。荀子的工作在于切断天与人，按照于连的定义，是因为荀子同时拒绝古老的人格神的天和在内在的边界处看到的作为超越的天。从而那个外部就是人为这一制作（*poiësis*）的维度。我以为那也可以定义为准一超越论的维度。因为，那不是与本性这一内部相对置的实体性的外部（正是因为这样理解，这一外部的维度才立即被还原为内部），而是对于本性的差异，是与人之行为的可能性的条件相关联的维度。

而且，在那里被制作出来的礼与法，或者语言，都并非从无中创造出来。正如“习伪古”⁵的说法所示，那只是模仿古代的作为，是历史性的东西。因而，这种创造性的传承、传达，从一开始就以向他者的传达可能性为前提。正因为如此，荀子可以在这一维度上讨论君主的权力（“势”）、以及契约和约定。

当然，即使这样为荀子辩护，最终还是不能避免如下的批判，即荀子只不过依靠了圣人这一超人的力量，其他的人只是被随意地组织进去，因而在

5. 《荀子》性恶篇。

人为这一制作的维度中发现的道德之根据，并非所有人都完全共有的。在这一点上，再次重新思考孟子所取的内在之道，是极有意义的。

不过，为此不应仅限于《孟子》这一文本，还有必要将后世解读《孟子》的中国思想也纳入视野，尤其是与和康德、卢梭同时代的中国思想进行对话是不可或缺的。其中，与康德仅差一岁的同时代人，被目为清代考证学泰斗的戴震的《孟子》解读尤为重要⁶。

在具体分析之前，先来看一看从明至清对欲望问题的种种议论。被称为王学（阳明学）左派的思想家们把孟子式的内在之道彻底化。比如，王龙溪承认善的根据在性，但不认为性即是善，而认为是“无善无恶”、“至善”，为了复归那样的心之本体，他主张通过良知而“尽性”。他说：

若徒知食色为生之性，而不知性之出于天，将流于欲而无节，君子不谓之性也⁷。

龙溪不是把食欲、性欲所代表的欲望原封不动地作为性加以肯定，而是通过良知使之变成有节度的欲望之后才加以肯定：

见食知食，见色知好，可谓之知，不得谓之良知。良知自有天则，随时酌损，不可得而过也。孟子云，口之于味，目之于色，性也，然有命焉。立命正所以尽性⁸。

性并非本来即是善的，而是经由良知的判断，通过尽性而达至善。

李卓吾也将道德的基础置于欲望之上：

穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣⁹。

6. 以下的叙述依据拙文《中国思想与虚无主义——从自然到必然》，竹内整一、古东哲明编《从虚无主义的出发》，东京：中西屋出版，2001年。

7. 王龙溪《龙溪王先生全集》卷三，《答中淮吴子问》。

8. 同上。

9. 李卓吾《焚书》卷一，《答邓石阳》。

但其后他接着说：

学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物……明察得真空，则为由仁义行，不明察，则为行仁义，入于支离而不自觉矣¹⁰。

重要的是，李卓吾与王龙溪一样，也不是原封不动地肯定欲望，而是通过洞察欲望，使之成为道德性的。没有这种洞察，只是实践事先设定好的道德，决不能说是道德性的¹¹。

无论谁都不是单纯地肯定欲望而主张性善，而是强调知（进而言之，修养）的必要性。戴震的议论也同样。戴震重新考量孟子的性善说，但把性与性善区别开来：

性者，飞潜动植之通名，性善，论人之性也¹²。

也就是说，性适用于动物与植物，而性善只适用于人。那么，不同在哪里呢？

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，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¹³。

动物与人，以及性与性善的区别，最终是自然与必然的区别。但戴震说那并非两件事，必然是完成自然的极则。亦即是说，自然与必然不是实体性的不同，必然是作为对于自然的差异而显现出来的。戴震把通过自然而完成的自

10. 同上。

11. 顺便提及，这种“由仁义行”和“行仁义”的区别，出自《孟子》离娄下19，于连也依据朱熹的注释而关注到这种区别的重要性。参第7章。

12. 戴震《孟子字义疏证·性》。

13. 《孟子字义疏证·理》。

然称为“扩充”，然而为此需要“审察”这种知。那是一种什么样的知呢？

戴震与王龙溪一样，使用了“味”的概念。说：

故曰：“人莫不饮食也。鲜能知味也”。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¹⁴。

由此可见，戴震追求的是康德意义上的趣味（爱好、嗜好）的判断，重要的不是吃，而是知味。

戴震用“权”一词来阐释这种趣味的判断：

权，所以别轻重，谓心之明，至于辨察事情而准¹⁵。

“权”是对各个事件下判断，赋予其正确意义的力量。因而权不适用于轻重千古不易地确定下来的“常”，而适用于轻重混乱的“变”。但是，世人大多只固执于谁都承认的轻重，却不想实际下判断。尤其是宋儒“执中无权”¹⁶。必要的不是从理开始，而是从具体的判断达至理：

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¹⁷。

结果，可以说戴震通过把孟子式的内在之道彻底化，而开启了某种公共空间。因为，每次的具体判断所获得的理或理义是人们所共有的。但我已反复强调过，那不是事先被给予的东西。在此意义上，那不是客观的公共空间，而是在客观性的公共空间之前，作为使之成为可能的条件而应该被当作其前提的主观性的公共空间。具体的判断具有（主观的）普遍妥当性。戴震之说成立与否，正系于此。不仅戴震，将内在之道彻底化的王学左派之说也一样。而且，本书中于连未曾言及的《判断力批判》中，康德力图在存在（自然）与

14.《孟子字义疏证·道》。

15.《孟子字义疏证·权》。

16. 同上。

17. 同上。

道德（自由）之间架起桥梁时，就把趣味判断的主观的普遍性作为一个立足点¹⁸。戴震之说对于康德而言，正是一个同时代的呼应。进而，汉娜·阿伦特将康德的这一议论转换到政治层面，认为是政治性的公共空间的根据¹⁹。倘参之以阿伦特之说，那么与于连的断定不同，中国思想中“政治性的东西”的可能性应该能够被重新解读吧。

此时我所想起的是王龙溪和李卓吾之后、戴震之前的两位东林派的士人缪昌期与黄宗羲。缪昌期说：

公论者，出于人心之自然而一似有不得不然²⁰。

他不是在天子和公卿大夫，而是在愚夫愚妇这样的一般人中寻求“人心之自然”。并且说，由于这些愚夫愚妇没有表现自己的权力，因而需要士大夫作为代理。亦即是说，他认为，自然如果仅仅是自然，那么就什么也不是，需要权力完备的公共空间。

黄宗羲将这一点更加明确化。他在《明夷待访录》中讨论君主时，把君主的出现解释为：

有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害²¹。

也就是说，他将君主定义为为了让人们充分追求“自私自利”的调整装置。然而现在，君主反而变成追求欲望的障碍，“以我之大私为天下之大公”²²。故而需要另外一个审查政治权力的公共空间，那就是“学校”。

天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而

18. 康德《判断力批判》第一部第一编第一章第六节。

19. 汉娜·阿伦特《康德政治哲学讲义》，滨田义文监译，法政大学出版社，1987年。

20. 缪昌期《从野堂存稿·公论国之元气论》。

21. 黄宗羲《明夷待访录·原君》。

22. 同上。

公其非是于学校²³。

黄宗羲的这种民主思想在二十世纪初期尤其受到瞩目，以至被称为中国的卢梭。其中尽管有来自当时中国的政治状况的夸张，但也的确表明，在中国思想史曾有过对于“政治性的东西”的别样想象。

若是如此，也不得不说，这种“政治性的东西”在其后的中国没有充分展开。仅说中国也曾有过民主主义的萌芽，那并没有超出自我满足的领域。应该追问的是，引导出存在=道德=政治这一结合的中国式思考的根本框架。但是，为此仅从西洋思想中借来超越和意志或自由这些范畴来动摇这一框架是不够的，还有必要去理解与孟子式的内在之道不同的想象力（比如，荀子把这一等号切断，提示了既非内在也非超越的维度），关注以其他方法把孟子式的内在之道彻底化的尝试（比如，戴震变更了这一等号的含意）。而且，如果这种努力能够重新跳回到西洋式的思考，动摇它的框架的话，那么于连所期望的对话就可以进一步持续下去。

在这一点上，即在认识到刻印于中国思想内侧的差异这一点上，从日本的角度来参与这一对话也许是有某种意义的吧。但实际上，我有些悲观。对于中国思想，日本已经仅剩下乡愁式的兴趣，或者根本漠不关心，在这样的日本，还可能参与对话吗？迫近中国的思考的现实性，将其中使用的诸种概念和思考的框架作为实践的方法，直面“我们”的现实并加以充分利用，还是有意义的吧。弗朗索瓦·于连的看似时代错位的、“至今竟依然故我”的实践，在此赋予了我们一往直前的勇气。

23.《明夷待访录·学校》。