

Chinese Frontier of Language
and Literature

李泽厚美学的思想基础还是历史唯物主义吗？
——兼与刘再复商榷

汉学家眼中的中国当代文学
——在浙江大学中文系的演讲

百年文学与中国形象的审美建构
——兼谈中国形象的跨域传播问题

《先秦汉魏晋南北朝诗》的成书过程和学术成就

词学访谈录

词心学脉的传承与拓展

《荀子》的儒学修辞观

低吟慢咏在传统与现代之间
——论琦君的文学世界

青年张闻天和他的《歌德的浮士德》

论英国玄学派诗歌中的自然意象

中文学术前沿

第一辑

《中文学术前沿》编辑委员会 编



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

Chinese Frontier of Language
and Literature

中文学术前沿

第一辑

《中文学术前沿》编辑委员会 编



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中文学术前沿. 第1辑/《中文学术前沿》编辑委员会编.
—杭州: 浙江大学出版社, 2011. 4
ISBN 978-7-308-08524-3

I. ①中… II. ①中… III. ①中文—学术研究—文集
IV. ①H12-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 048694 号

中文学术前沿(第一辑)

《中文学术前沿》编辑委员会 编

责任编辑 宋旭华

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 杭州大漠照排印刷有限公司

印 刷 杭州浙大同济教育彩印有限公司

开 本 889mm×1194mm 1/16

印 张 11.5

字 数 325 千

版 印 次 2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-08524-3

定 价 38.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571) 88925591

《中文学术前沿》编辑委员会

学 术 顾 问：(以姓氏笔画为序)

王元骧 严家炎 吴元迈 吴熊和 裘锡圭

委 员：(以姓氏笔画为序)

方一新 王德华 池昌海 孙敏强 汪维辉

李咏吟 吴秀明 吴 笛 张德明 周明初

胡可先 姚晓雷 徐 岱 徐 亮 黄笑山

盘 剑 楼含松

主 编：吴秀明

副 主 编：吴 笛 黄笑山 胡可先

本辑执行主编：吴 笛

目 录

美学专题

李泽厚美学的思想基础还是历史唯物主义吗?

——兼与刘再复商榷..... 王元骧(1)

求是讲堂

汉学家眼中的中国当代文学

——在浙江大学中文系的演讲..... [德国]沃尔夫冈·顾彬(15)

中国形象研究

百年文学与中国形象的审美建构

——兼谈中国形象的跨域传播问题..... 吴秀明 方爱武(25)

论老舍小说中的中国形象..... 谢昭新(35)

在域外的中国形象思考

——以南洋游记为研究个案..... [新加坡]夏 菁(42)

汉籍研究

《先秦汉魏晋南北朝诗》的成书过程和学术成就..... 陈尚君(48)

王朝公权的威严象征：略谈日本汉籍的一个重要特性..... [日本]陈 翀(53)

日本旧钞本《白氏文集》校勘方法..... [日本]静永健(63)

名家访谈

词学访谈录..... 吴熊和 陶 然(71)

词心学脉的传承与拓展

——吴熊和教授的词学渊源和贡献..... 胡可先(77)

国学研究

- 《荀子》的儒学修辞观..... 池昌海(86)
- 蒋伯潜经学成就发微..... 陈东辉(95)

校友创作论坛

低吟慢咏在传统与现代之间

- 论琦君的文学世界..... 陈力君(104)
- 琦君创作与佛教..... 章方松(111)
- 附：琦君书目..... 王晓康整理(119)

域外视野

- 青年张闻天和他的《歌德的浮士德》..... [斯洛伐克]马里安·高利克(124)
- 论英国玄学派诗歌中的自然意象..... 吴笛(134)
- 陀思妥耶夫斯基与中国的现代小说三题..... 汪剑钊(142)
- “瞬间”体验在卡夫卡小说中的存在论意义..... 张玉娟(151)

序跋书评

走近高山和大海的精神桥梁

- 读《鲁迅大辞典》有感..... 孙玉石(158)
- 《宋琬年谱》序..... 江巨荣(161)

学术会议综述

百年中国文学图景的“中国形象”之审视

- “百年中国文学与中国形象”国际学术研讨会述评..... 黄健 郑淑梅(163)
- “世界文学经典与跨文化沟通”国际学术研讨会述评..... 夏全荣 魏丽娜(171)

李泽厚美学的思想基础 还是历史唯物主义吗？

——兼与刘再复商榷

王元骧

内容提要：历史唯物主义作为马克思对历史哲学的伟大贡献，就在于它不仅从物质生产出发，而且从生产力与生产关系的辩证运动中来探讨社会与历史发展的规律，从而为人文社会科学，包括美学奠定了科学的思想基础。李泽厚后期的美学研究名之为以历史唯物主义为指导，但由于不仅把生产力与生产关系加以分离，把“使用—制造工具”视为人类生存发展的动力和社会存在的本体，而且以所谓“文化—心理本体”来取代“工具—社会本体”，从而使得他以“情本体”为核心所构建起来的美学理论，对一系列问题的论述都远离了历史唯物主义的基本精神，并非像他自己和刘再复所认为的是“马克思主义和康德美学的综合工程”，而实际上不过是以现代主义思想改造了的陆王心学。

关键词：历史唯物主义精神；“情本体”；二元分割；机械凑合

历史唯物论

我国的马克思主义美学研究是上世纪中叶美学大讨论中随着“实践论美学”的兴起而确立的，这里有李泽厚先生的一份功劳。我把“实践论美学”看作是我国马克思主义美学研究的起点，就是因为它建立在马克思主义的历史哲学即历史唯物主义的基础之上。

历史哲学是研究历史发展的原因和规律的科学，在近代由维科开创，并由孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、康德、赫尔德、黑格尔等人所发展而形成和确立的。但是他们不是把历史发展的原因归之于自然环境、种族和风俗，就是归之于超自然的天意、理性的意图和计划，因而都不能对之作出科学的解释；是马克思首先拨开了笼罩在历史上的这些迷雾，从物质生产以及生产力和生产关系的矛盾运动中找到了它的根本原因，并从物质生产出发来解释人类社会和精神生活的各种现象而使之建立在科学的基础之上。这是迄今为止无人所能超越的伟大贡献。

“实践论美学”就是以历史唯物主义的观点为指导来探究审美关系产生和发展的原因的。它既不同于古典美学把美看作只是一种物理现象，把美感看作只是客观世界美的事物的一种反映，也不同于现代美学把美看作是一种心理现象，把美感看作是人的主观情感的一种投射；而是认为正是人类在生产劳动中改变了人与自然的关系，使自然由“自在”的变为“为我”的，由与人是对立、疏远的变为亲和的；并在这一改变客观世界的同时也发展了人类自身的感觉能力和心理能力，这才有可能使人和自然建立审美的关系而使对象对人来说成为美的，从而为我们解释审美现象找到了一个科

学的思想基础。当然,这些思想还只是一种对审美关系产生的根本原因上的说明,要使美学成为一门完善的科学,还需要我们在此基础上进一步向审美心理学、审美文化学等诸多方面推进,这还有一段很长的路要走。但美学界的不少人,特别是所谓“后实践美学”的倡导者不理解这一点,因为它不能直接解释一些复杂的审美现象而予以否定,这完全是没有道理的。

不过,我国美学研究中这一思想的逆转,我认为还不是真正始于“后实践美学”,李泽厚本人才是始作俑者。它是从李泽厚晚年对于历史唯物主义的思想背叛和理论篡改,提出所谓“主体性实践哲学”、“人类学本体论”、“情本体”开始的。这三者在他看来实在是同一的理论,它的出发点就是“人活着”。他的思想集中体现在他的后期著作《历史本体论》中,这部著作虽然以历史为题,但实际上是以“情本体”为核心所建构的美学著作,它的基本观点被刘再复誉为是对马克思主义作“穿透性阅读”之后所作出的“相当彻底的历史唯物论的表述”,是“真正的历史唯物论”,^①“在当今中国甚至世界范围,历史唯物论表达得如此彻底,也极少见”^②。那么事实是不是这样的呢?

把历史和人联系起来,从人的问题切入来看待社会历史和文化问题,无疑是历史唯物主义的一个基本的出发点,因为“历史就是追求自己目的的人的活动”^③，“有了人我们才开始有了历史”^④，所以“人类史与自然史的区别”就是由于它“是我们自己造成的”^⑤。这表明产生人类史的根本原因在马克思主义看来就是人的活动,首先是生产劳动。这种从事生产劳动的人不是抽象的,而是“有生命的个人存在”。所以马克思主义创始人特别强调与19世纪“德国哲学从天上降到地上”相反,“这里我们是从地上升到天上,就是说,我们不是从人们所说的、所想象的、所设想的东西出发,也不只存在于口头上所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发,去理解真正的人。我们的出发点是从事实际活动的人”。^⑥ 这些观点从表面上看与李泽厚的“人活着”似乎非常相似,但只要稍加分析,就会发现这两者之间有着根本区别。

马克思主义创始人把“有生命的个人的存在”视为历史的第一个前提,无非是说明“人们为了‘创造历史’必须能够生活。但是为了生活,首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此,第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身”^⑦,否则,人们就无法生存。但这对人来说并不仅仅只是为了“吃饭”、为了“活着”,而只是为了说明历史的创造以及它的发展变化的物质基础,决非历史唯物主义的全部内容。因为人不是可能作为孤立的、处在“与世隔绝、离群索居的人”从事生产活动的,在生产活动中还必然会形成人与人之间的关系,出现人与人之间的交往和合作,所以“生产本身又是以个人之间的交往为前提的”。因此,历史唯物主义“从直接生活出发来考察实际生活的过程”时,就必然要求把与“该生产方式相联系的、它所产生的交往形式……理解为整个历史的基础”。^⑧ 正是生产力和生产关系的这种辩证运动,推动着历史的发展和进步。同时也表明在人类社会,人总是处于一定的社会关系中的,都是“一定历史条件和关系中的个人”;^⑨反过来这种社会关系又通过一定的思想观念和社会意识,包括政治的、宗教的、伦理的制约着个人的思想和行动,这决定了凡是社会的人总既是个别的,又是普遍的人,“在其现实性上,他是一切社会关系的

① 刘再复:《李泽厚美学概论》,三联书店,2009年版,第4页。

② 刘再复:《与李泽厚的美学对话录》,《李泽厚美学概论》,三联书店,2009年版,第105页。

③ 马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,1957年版,第118-119页。

④ 恩格斯:《自然辩证法·导言》,《马克思恩格斯选集》第3卷,1972年版,第457页。

⑤ 马克思:《资本论》第1卷,《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社,1972年版,第409-410页(注)。

⑥ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1960年版,第30页。

⑦ 同上,第31页。

⑧ 同上,第24、43页。

⑨ 同上,第86页。

总和”^①。这种社会性反映在人的意识中就是人的理性，它集中体现在人对自身社会本性的自觉认识上；反过来也就是说，只有当人对自身的社会本性有了自觉的认识，人才开始具有理性。所以理性与社会性、普遍性在某种意义上是同一的概念，都是对于人的本质的一种理论上的规定。但这一基本道理却成了李泽厚所批判、否定的对象，认为“生存在马克思所说的既定的现存生产方式之下，人们交往关系之中，人活着就受它们的支配，控制甚至主宰”^②，“在哲学上，由笛卡尔的‘我思’到康德的‘先验统觉’，再由黑格尔的‘自我意识’和‘绝对精神’，翻转为革命的马克思主义，社会性集体性的‘我意识’将个体性的‘我活着’几乎完全吞食。人为物役，异化极峰”^③。他提出“我活着”就是“宣告人类史前期那种同质性、普遍性、必然性的结束，偶发性、差异性、独特性的日趋重要和凸出”^④。目的是“使人从集体、从理性、从各种约束中解放出来”，这“正是由理性、逻辑普遍性的现代性走向感性、人生偶然性的后现代之路”^⑤。为此，他按照他一贯使用的“六经注我”的思维方式，对历史唯物主义加以肆意的篡改，在谈物质生产时，把生产过程所形成的人与人之间的“交往活动”、“交往关系”亦即马克思、恩格斯后来所说的“生产关系”排除在外，借刘再复的话来说，就是“不侈谈生产关系，只论工具制作变革的巨大作用”^⑥。这样就把人从社会关系中抽离出来，而成为孤立的人。虽然他反复说明“个体的人总是出生、生活、生存在一定时空条件的群体中，总是‘活在世上’‘与他人同在’”^⑦。但由于排除了社会关系，这种“与他人同在”也就成了虚幻的，是没有社会根基的，与海德格尔的“人生在世”并没有什么不同。这就必然使他的“历史本体论”走向主观主义。所以他把心理建设看作是“本体论的回归之路”^⑧，认为“心理成本体这是海德格尔哲学的主要贡献”，并承认他的“历史本体论”是“承续海德格尔而来”^⑨。这样，历史发展也就不再是社会变革的问题而只是一个“心理建设”的问题。这就是刘再复所说的是对马克思作了“穿透性的阅读”之后对历史唯物主义所作的“创造性”的发展，“是独家创造的历史本体论”！^⑩

我这样说并不认为心理建设不重要，早在两千五百年之前苏格拉底就提出了“要为灵魂操心”；所以面对当今社会人们一心为财富操劳而忘却自己精神安顿的情况下，提出“心理建设”问题确是有其十分紧迫的现实意义，我在自己近年发表的论著中也在反复提倡和宣扬这个问题。^⑪ 但与李泽厚不同的是，我认为这只是属于人生论、伦理学和美学研究的领域的问题，而不能取代历史哲学特别是历史唯物主义的。所以我认为说马克思主义以社会性、集体性“吞食”了个人是轻率、武断的；试图把历史的问题转化为个人心理的问题，放到个人心理的层面上来探寻解决社会历史问题的方案，并以此来认定马克思主义无视人的个体存在那就更加片面！事实上，马克思主义创始人不仅把历史的出发点视为“有生命的个人存在”，而且始终把个人的自由解放看作是历史发展的归宿和最终目的，认为“要不是个人都得到解放，社会本身也不能得到解放”^⑫，共产主义社会就是以“每个

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年版，第18页。

② 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第131页。

③ 同上，第97页。

④ 同上，第130页。

⑤ 同上，第132、12页。

⑥ 刘再复：《李泽厚美学概论》，三联书店，2009年版，第37页。

⑦ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第13页。

⑧ 李泽厚：《哲学探寻录》，《李泽厚哲学文存》下编，安徽文艺出版社，1999年版，第525页。

⑨ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第91页。

⑩ 刘再复：《李泽厚美学概论》，三联书店，2009年版，第30页。

⑪ 参看拙著：《审美超越与艺术精神》（浙江大学出版2006年版）、《论美与人的生存》（浙江大学出版社2010年版），两书中的有关篇目。

⑫ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1979年版，第332-333页。

人的全面而自由的发展为基本原则的社会形态”^①，“在那里每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^②，这些言论都足以充分说明。当然，这些思想在马克思主义经典著作中只是提出而未能得到全面的展开。这我认为是因为历史唯物主义是一种历史哲学，它所着眼的是人类总体而非具体的个人，不是个人的心理建设，而“把历史看作人类发展的过程”，致力于探讨的是人类历史发展的基本规律。同时也决定了作为历史唯物主义的出发点的“有生命的个人存在”不是抽象的、偶然性的个人，他本身就是个人性与社会性的矛盾统一体，强调“人作为人类历史经常前提也是人类历史经常的产物和结果，人只有作为自己本身的产物和结果才能成为前提”^③。所以他们所说的“有生命的个人存在”既不是生物学意义上的也不是心理学意义上的，而只能是处在一定社会关系中的人。李泽厚认为“唯物史观将人的主题完全纳入生产力和生产关系中，以致个人的人看不见了，更不能解决‘为什么活’（伦理学）和‘活得怎样’（幸福，即宗教和美学的问题）”^④，从而提出要把立足点转移到人“为什么活”和“活得怎样”上来，认为“个人作为‘我意识我活着’得努力去自己寻找，自己决定，自己负责。即凭自己个体的独特性，去走向宗教、科学、艺术和世俗生活，以实现自己的人生”^⑤。这就把历史唯物主义与人生学、伦理学、美学混淆了。历史唯物主义是社会科学与人文学的理论基础，它能够涵盖人生学、伦理学和美学而本身不就是人生学、伦理学和美学。否则，还有什么科学分工的必要呢？如果抛开客观的、历史的视野，以个体的偶发性、差异性、独特性，以个体的心理、情感作为历史唯物主义的基本内容，那么这必然会把个体与社会、人与历史分割开来、对立起来，以人的个体性来否定社会性，这还算得上是马克思主义的历史哲学、历史唯物主义吗？

两个“人化”

把个体与社会、人与历史的分割和对立，集中体现在李泽厚对“自然的人化”这一命题的解释上。“自然的人化”是实践论美学的基本命题。它由马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出，最先由苏联美学家万斯洛夫与斯托洛维奇等人引入到美学研究。它的基本精神就是我们前面所曾经谈到的由于人在生产劳动过程中改变了自然与人的关系，使对象成为人的对象、美的对象，人类才能与对象建立起审美的关系。李泽厚早年就是按这一思想来解释美学问题的，认为“‘自然的人化’指的是人类征服的自然的历史尺度，指的是整个社会发展到一定阶段人和自然关系发生了根本改变”^⑥。“这是马克思主义实践哲学在美学上的一种具体表达或落实”^⑦，表明人与自然界审美关系的建立都是“人类实践的历史成果”^⑧。因而被后人概括为“实践论美学”。这表明它在哲学观上是“一元”的，即以人类的生产劳动为基础的。

但是自上世纪80年代中期开始，李泽厚的思想就发生了变化，首先他抛弃了一元论的哲学观和历史观，把原本辩证统一的“外在自然的人化”与“内在自然的人化”这一“自然的人化”的两个方面作机械的分割，视为两个“本体”，认为“外在自然人化”是“工具本体的成果”，故称之为“工具—社会本体”；“内在自然人化”是“情感（心理）本体的建立”故称之为“文化—心理本体”^⑨。并声称前者

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第649页。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972年版，第273页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960年版，第515页。

④ 李泽厚：《关于马克思的理论及其他》，《李泽厚近年答问录》，天津社会科学出版社，2006年版，第269页。

⑤ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第131页。

⑥ 李泽厚：《美学四讲》，《美学三书》，安徽文艺出版社，1999年版，第494页。

⑦ 同上，第478页。

⑧ 同上，第486页。

⑨ 同上，第499页。

传承的是马克思的路线，后者传承的则是康德—海德格尔的路线。“传统的马克思主义更着重前一方面”，而他自己则“更注重后一方面”。认为在今天，精神世界支配、引导人类前景的时刻将明显来临。“历史将走出唯物史观，人们将走出传统的‘马克思主义’。从而‘心理本体’（‘人心’→‘天心’问题）将取代‘工具本体’成为注意的焦点。”^①这样，就把本属于“自然的人化”的统一的两个方面分割开来，并以“心理本体”来取代和排斥“社会本体”而使“社会本体”在他后来的美学著作中也就完全成了一种虚设，认为唯有“心理本体”、“情本论”才是美学所要论述的基本主题。这样，“情”与“理”、“心理”与“社会”、“人性”与“历史”也随之被机械地分割开来了。

我觉得李泽厚的这种解释是颇可商榷的。先来看看他是怎么解释“外在自然的人化”的。他认为“外在自然的人化”狭义的是指“人对自己生存环境的改造”；广义的是指“随着物质的进步，人与自然关系发生变化”，使自然“日后成为个人审美对象的前提、基础和根源”，而“具有了审美的性质”^②。这应该是不成问题的，问题在于对“外在自然化”的社会原因的解释上。李泽厚在谈到历史唯物主义时认为唯有“使用—制造工具即从原始时代起科技行为是维持延续人类生存发展的根本动力，在社会存在中占有本体位置”^③。这我认为是对历史唯物主义的根本篡改。马克思在谈到亚里士多德“人是政治的动物”这一定义时说：“这个定义标志着古典时代的特征，正如富兰克林所说的人天生是制造工具的动物标志着美国社会的特征一样”^④，表明这思想早在马克思一百年之前就已被富兰克林所提出，并非马克思的创造。此后，柏格森也认为人的智力就在于“制造工具”，利用工具进行劳动，“‘智人’应当界定为制造工具的人”，^⑤也表明这并非历史唯物主义的思想特色；唯有把生产力与交往方式统一起来，从生产力与生产关系的辩证运动中来探讨社会历史发展的规律，这才是历史唯物主义的精髓、真义所在。唯此才能科学地说明种种复杂的社会现象，如物质生产与精神生产的不平衡性等等问题；同样对于审美关系，我们也只有按生产力与生产关系统一观点来进行考察，才能作出科学的认识。这种交往方式和生产关系不仅通过以反映在意识领域内的价值观念（宗教观、伦理观）这样一种间接的形式，介入人对外在自然的感知，并在自然美中打上或明或显的印记，像我国汉代流传的谶纬神学，西方中世纪占统治地位的基督教神学中的天人感应、天人同构的思想，对当时人们审美观念的影响都是突出的事例。而且还直接影响着人对于现实的知觉方式，像席勒、马克思批判的资本主义社会的“异化劳动”所造成的人与现实的审美关系的异化就是。这种异化表现为它使人在对象面前丧失了审美的感觉而成为仅仅只是一种“占有”关系，“结果人（工人）只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为，至多还有居住、修饰等等的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用人的机能时，却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”^⑥但由于李泽厚在谈历史时不仅只谈生产力而刻意回避和排斥生产关系，而且认为人若是“生存在马克思所说的既定的现实生产方式之下，人们交往关系之中，人活着就受它们的支配、控制甚至主宰”，而使得“个体总是处在社会性的权力知识的话语之中”，这是人活着的“三重悲哀之一”^⑦。这样，工具的制造使用和进步，也就成了“外在自然化”的唯一的决定因素，并以此来说明“外在自然化”的历史就是人类科技发明和物质文明进步的历史。这样，“社会存在”也就被解释为“使用—制造工具的活动”，从而得出“历史规律性首先就是生产工具和经济的

① 李泽厚：《哲学探寻录》，《李泽厚哲学文存》下编，安徽文艺出版社，1999年版，第503页。

② 李泽厚：《美学四讲》，《美学三书》，安徽文艺出版社，1999年版，第496页。

③ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第15页。

④ 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第363页（注）。

⑤ 柏格森：《创造进化论》，华夏出版社，2000年版，第120页。

⑥ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，1985年版，第78-79、51页。

⑦ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第131页。

发展”^①的结论,并把工具和技术命名为“工具本体”。这个概念令人颇为费解,因为:一、按一般的理解,“工具”只不过是一种“手段”,它相对于“目的”而言,一旦目的达到,手段也就废弃了。它怎么会有“本体”的地位呢?李泽厚自己也说过,“工具只是第二性的存在,将它置于生活之上,便是本末颠倒、头足倒置”^②,现在又把“工具”视为“本体”,这在逻辑上说得通吗?二、基于上述观点,他还把马克思和杜威生硬地扯在一起。说他们“同样从黑格尔的理性主义脱身出来,走向日常生活的经验和实践”,“杜威的工具主义理论或如他自称的‘实践经验主义’,恰好可以看作是卡尔·马克思唯物史观的实践观念非常重要的具体开展和补充”^③,这就更令人百思不得其解。因为在我看来,虽然从宽泛的意义上来说,历史唯物主义和实用主义都可以说是“实践哲学”。但是马克思主义的“实际生活过程”与杜威的“日常生活”的含义是有本质的区别的,它不是一个“实在论”的概念而是一个“本体论”的概念,主要是指构成人类社会基础的生产劳动。不仅不同于杜威所理解的只是应对日常事务的实际操作,而且这种仅仅为了应对日常事务的实践正是被马克思冠之以“卑污的犹太人的活动”^④而加以批判的。所以把历史唯物主义和实用主义牵强附会地拉扯在一起,试图排斥生产关系,而把工具和技术的进步视为决定历史发展进步和“外在自然人化”的唯一原因显然是站不住脚的。这正如伊格尔顿在当年批评本雅明时所指出的,那种视“决定历史的因素不是技术力量在整个生产方式中所占的地位,而是技术力量本身”的观点一样,都是典型的工艺主义。^⑤ 所以在他后期的美学思想中,“外在自然人化”实际上已完全没有本体论的地位,他的全部精力都集中在试图立足于通过对“内在自然人化”的论证,从人的内在世界、从人的心理生活中去探寻历史的本体,亦即他所谓的“情本体”。他之所以还谈“外在自然人化”,并称之为“工具—社会本体”,无非是为了给人们以他的美学似乎还在坚持历史唯物主义的指导思想的一个障眼法。

现在我们再来看看他对“内在自然人化”是怎样解释的。李泽厚认为“内在自然人化”可分为“感官的人化”和“情欲的人化”。关于前者,他的解释基本上是以马克思的《手稿》为依据的,在此不予论述;关于后者,他认为就是把人的动物性的生理情欲塑造成为超生物性的需要和享受,而达到“生物性与超生物性的统一”。但是他认为这统一在审美领域与认识和伦理领域是不同的:“认识领域和伦理领域的超生物性质经常表现感性中的理性,而在审美领域则表现为积淀的感性。在认识领域和智力结构中,超生物性表现为感性活动和社会制约内化为理性;在伦理和意志领域,超生物性表现为理性的凝聚和对感性的强制,实际上都表现超生物性对感性的优势。在审美中则不然,这里超生物性已完全融解在感性中”,而成为一种“新感性”^⑥。他所说的“新感性”根据他自己的解释就是“人的自然化”,就是说人的自然本性不受强制而达到与外部世界的协调和契合。所以他认为“人的自然化”就是情感(心理)本体的建立。^⑦ 这样“内在自然人化”也就成了他的“情本体”的理论支点,所以要说明他的“情本体”能否成立,第一步我们还得先来看看他对“内在自然人化”的解释。

“内在自然人化”和“外在自然人化”原本就是“自然的人化”的两个侧面,因为凡是“关系”,总是由两个事物或事物的两个方面互相依存、相互作用而形成的。我们通所说的“审美关系”,也就是指在审美活动中这两个侧面所构成的辩证统一的关系。所以我们在研究任何一方时就不能离开

① 李泽厚:《历史本体论》,三联书店,2002年版,第26页。

② 同上,第34页。

③ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,三联书店,2005年版,第14页。

④ 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1972年版,第16页。

⑤ 伊格尔顿:《马克思主义与文学批评》,人民文学出版社,1986年版,第66页。

⑥ 李泽厚:《美学四讲》,《美学三书》,安徽文艺出版社,1999年版,第516-517页。

⑦ 同上,第499页。

对方作孤立的说明,而必须看到它们之间的相互作用。“相互作用首先表现为互为前提、互为条件的实体的相互的因果性”^①,对于“审美关系”来说,也就是前述的在实践过程中改变了人与自然的关系,使自然从“自在”变为“为我”的同时,也改变了自身的内部条件,使人的自然感官变为文化的感官、审美的感官,然后才有可能使对象对人来说成为美的对象,同时也决定了作为审美关系的客体——“外在自然的人化”的成果与主体——“内在自然的人化”的成果都是在实践的过程中相互作用而不断发展的。这里,实践总是具有基础性的地位。因此,正如我们不能离开人的活动来谈“外在自然的人化”那样,我们同样不能离开“外在自然的人化”来谈“内在自然的人化”。历史唯物主义的精神就是要求我们“从物质实践出发来解释观念的东西”,认为“个人的真正的精神财富完全取决于他的现实关系的财富”。^②然而由于“外在自然人化”作为形成审美关系的前提性条件被李泽厚在解释两个人化时虚化了,从而使得他作为“情本体”的理论支柱“内在自然的人化”一开始就缺乏科学的根基。他把“情本体”看作是历史积淀的成果,说他自己从“1956年提出‘美感的矛盾二重性’那时起,就一直在研究理性的东西怎样表现在感性中,社会的东西怎样表现在个体中,历史的东西怎样表现在心理中”^③。为了判断他对这一转化的内在机制的解释是否科学,我们就得进一步来看看他的“积淀”说。

“积淀”说

“积淀”说发源于荣格,它被李泽厚引入作为建立“情本体”的心理机制。荣格认为任何个人的心理意识都不只是个人经验的产物,它还包含着由历史沉积而来的“集体无意识”在内。所以他把作家看作是一个“集体的人”,在他的作品中回响着“整个族类”乃至“全人类的声音”。^④表明人的心理是历史的积淀物,是历史工作的成果,这我认为不是没有道理的。马克思、恩格斯把人看作是历史的产物,认为“个人的发展取决于和他直接或间接交往的其他人的发展,单个人的历史决不能脱离他以前或同时代其他人的历史,而是由这种历史所决定的”。^⑤他们在谈到拉斐尔的作品时说“和其他任何艺术家一样,拉斐尔也受到他以前的艺术所达到的技术成就……等条件的制约”,表明在他的身上都有一种由历史所造成的“既得的力量”在起作用。这些“既得的力量”是“以往活动的产物”,不是“任何个人所能自由选择”的。^⑥这在某种意义上也可以理解为“积淀”说。但要使“积淀”说成为科学,我认为还须对它的内在机制有一个正确的认识,这就关涉到内在机制与外在机制以及人与“历史”关系的问题。按照前文所引的“历史就是追求一定目的的人的活动”的观点,表明历史与人的活动是不能分离的,离开人的活动也就没有历史。这就要求我们看待历史时必须注意这样两点:一、由于人的活动总是在一定现实关系中进行的,而现实关系是一种共时态的存在,是以空间的形态而出现的,所以我们在看待历史时就不能把时间性与空间性加以分离,否则,就会把历史虚化和抽象化了;二、作为构成历史的活动主体的人也不是抽象的,而是“有生命的个人存在”,是作为知、意、情统一的整体的人投入活动的。所以历史的动力就不是像黑格尔所说的是抽象的理性精神,而只能是马克思所说的现实生活中“从事实际活动的”、具有“使用实践力量的人”。

那么,李泽厚在阐释“积淀”说时是怎么理解历史和作为历史主体的人的呢?这就得先从他

① 黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆,1976年版,第230页。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1960年版,第43、42页。

③ 李泽厚:《美学四讲》,《美学三书》,安徽文艺出版社,1999年版,第516-517页。

④ 荣格:《论分析心理学与诗歌的关系》,《心理学与文学》,三联书店,1987年版,第121页。

⑤ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1960年版,第515页。

⑥ 同上,第459页。

“积淀”的理解说起。他对“积淀”这个概念有过多解释,他认为积淀可以“从‘人类共同的’、‘文化共同的’和‘个体的’三个层面来剖析。认识是‘理性的内化’,表现为百万年积累形成似是先验的感性时空直观、知识逻辑形式和因果观念;伦理是‘理性的凝聚’,表现为理性对感性欲求的压抑、控制和对感性行为的主宰、决定;审美则是‘理性对感性的渗透融合’。‘积淀’理论重视理性与感性、社会与自然、群体与个体、历史与心理之间的紧张以及前者如何可能转换成后者,最终落脚在个体的独特性和创造性,以获取自由,认识的自由直观,伦理的自由意志,审美的自由享受等等”^①。并认为“‘积淀’三层,最终也最重要的是个体性这一层”^②。按个体性是“积淀”的最终的落脚点这一思想,后来,他又把“积淀”分为广义的和狭义的。广义的是指“不同于动物又基于动物生理基础的整个人类心理的产生和发展”,包括“理性的内化”和“理性的凝聚”;狭义的是专指“理性在感性(从五官知觉再到各类情欲)中的沉入、渗透和融合”。前二者“主要是理性在建造、主宰、控制着感性”,因为理性“是为了‘与人共在’、‘活在世上’而组建的共同规则”,是“群体对于个体此在的生活规范和生存规范”,“其人类普遍性非常突出”,所以这种“理性心理乃是‘非本真本己’存在中的历史组建”;而审美作为“理性的积淀”由于把“理性融化在‘我’的感性中,在这里,‘非本真本己’的存在沉入‘本真本己’的存在中”^③,这就使得在审美中“由各不同文化(民族、地区、阶层)所造成的心理差异,即理性与感性的结构、配合、比例,便可以颇不相同”而最能显示个体的心理特征。^④且不说这样的分析是否存在着机械分割的倾向,至少有一点我认为是值得商讨的,即这里所说都只是就“积淀”的内在机制所作的静态的考察,而毫不涉及它的外部根源。这显然是与他把人与历史分离,而导致对历史作时空分离的解释是分不开的。而在我们看来,历史作为对人的活动在时间的延续上的一种把握,既然它的发展动力是人的活动,活动总是在一定的现实关系中进行的。所以只要承认历史是人的活动的产物,在历史研究中,我们就不能把时间与空间作机械的分离,把空间性排除在历史的视野之外。空间性的特征是广延性和共时性,是一切物质系统中各种要素得以共存并互相作用的根本条件。所以奥古斯丁认为“一样不被空间所占有的东西,即是虚无,绝对虚无”。^⑤马克思主义创始人把人的活动看作是社会历史的基础,就包含着对人的生存的空间性维度的积极的肯定在内。他们批评“过去的一切历史观”的错误之一,就是“完全忽视了历史这一现实基础”,把历史的东西“说成是某种脱离日常生活的东西,某种处在世界之外和超乎世界之上的东西,这样就把人对自然界的关系从历史中排除出去了,因而造成自然界和历史之间的对立”。^⑥这就表明空间性乃是时间性的前提,正是这种处在特定空间条件下的人的活动的延续和发展,才会有以时间承续的形式而出现的人的历史。否则,就等于把历史虚化、抽象化了。尽管从文化的角度来看,人类的活动不会是完全没有历史前提的,任何空间条件下的人的活动,都总是这样那样地承载着历史的经验和成果;但从世界的物质性的观点来看,我们就不能不把特定空间条件下的人的活动置于基础的地位。而恰恰在这一点上被李泽厚在解释“积淀”说时任意地给排除了,他认为“历史会有两层含义,一是相对性、独特性,即指事物在特定的时空、环境、条件下的产物(发生或出现);一是绝对性、积累性,指事物是人类实践经验及其意识、思维的不断的继承和生成。人是历史的产儿,同时具有这两个方面的内容”^⑦,这并没有什么不对。但按一般的理解,相对性是指处在特定的时空条件中的,因而是有

① 转引自刘再复:《李泽厚美学概论》,三联书店,2009年版,第36页。

② 李泽厚:《历史本体论》,三联书店,2002年版,第130页。

③ 同上,第105页。

④ 同上,第125页。

⑤ 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆,1963年版,第113页。

⑥ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第44页。

⑦ 李泽厚:《历史本体论》,三联书店,2002年版,第38页。

限的,特殊的,暂时的;而绝对性是超越时空条件的,因而是无限的,普遍的,永恒的。这两者原本是不可分割地联系在一起的,总是在相对之中包含绝对而绝对体现在相对之中,比如对于某些伦理道德观念像诚信、仁义等,我们一方面承认它有超历史、超时空条件的绝对价值,但另一方面更应看到它的内涵总是因历史的发展而发生变化的,在不同的历史年代,它的具体内涵和现实意义也不完全一样。但李泽厚对相对性和绝对性作这样的分解目的不是说明两者的内在联系,而是为了强调“传统的马克思主义更着重前一方面”,而他则“更注重后一方面”。因为前一方面都“用特定的社会存在来解释”,强调的是相对性,而后一方面(历史的积累性、绝对性)“正关乎人类的本体存在”^①。这样产生的实际效果就把原本辩证统一不可分割的时间性和空间性机械地分割开来,并由此把空间性的内容,如人所处的特定的社会关系、人的活动和外部环境和条件等客观因素排除在他的历史的视野之外,这与他前面排除生产关系来谈生产力的思想是一脉相承的。所以李泽厚虽然表面上也承认历史的空间维度,但既然认为唯有时间的维度才“关乎人类的本体存在”,这不就是说明以空间的形态而出现的人的活动中的各种要素的共存和互相作用是没有基础性、本体论的地位的。这实际上就是把人与历史加以分离,使他的“情本体”论趋向封闭,而这种历史也只能说是他主观虚构的而实际上是不存在的。

正是由于否定了历史的空间的维度,否定了在特定现实关系中的人的活动在历史发展过程中的作用,所以在他的“积淀”说中,作为构成人的心理活动知、意、情这三个部分,也就不再是一个有机的整体,这样,就为他在“积淀”说中把认识、伦理、审美三者作机械分割埋下伏笔。而事实上在人的实际活动过程中,知、情、意这三者总是互相联系、互相转化、互为前提的。因为实践是人的有目的的意志行为,所以为了使实践获得成功,从逻辑上来说,人们首先必须认识世界,掌握世界发展变化的客观规律,然后才能按照规律提出切实可行的目的,并通过意志努力在对象世界实现自己的目的。但是“思想根本不可能实现什么东西,为了实现思想,就要有使用实践力量的人”^②。这里所说的“实践力量”,按我的理解不只是指一定的工具和技术,更包括推动人去从事实际活动内部意志和精神动力,如目标、意向、愿望、激情等等,其中无不包含着鲜明的情感的成分。正是由于情感在从认识向意志过渡过程中所起的动力作用,才有可能使得认识和意志由理性的强制转化为个人主观的意愿;同时通过实践,反过来又使得认识和意志获得进一步的深化和巩固,把原先间接认识到的变为自己体验到的,从而使原先外在于人的变为内在于人的。这就是一个理性与感性、社会意识和个人意识相互作用、转化和融合的过程。表明人在实际活动过程中,人作为“有生命的个人存在”总是以一个整体的人而出现的。所以人的心理的成长和发展既不可能只限于情感,情感也不可能完全脱离人的整个心理背景而获得成长,而都总是以整体的形式来实现的。要是没有整体的心理背景的发展,就不可能有其中单一心理元素的提升。就李泽厚所说的作为“内在的自然的人化”的基本标志“情欲的人化”来说,不就是由于理性的介入而使本能的欲望上升为人的情感 and 情操,亦即由情欲的理性化而实现的吗?所以情的积淀是离不开理的积淀的,情的提升从根本意义上说也就是理的提升。因此把积淀分为“理性的内化”、“理性的凝聚”和“理性的沉入”,并认为前二者都是“非本真本己”的,唯有后者才是“本真本己”的东西,从而把认识论、伦理学和美学这哲学之中的三个分支,完全机械地分割开来,以贬低认识论和伦理学来提高美学在对人的本体建构过程中的地位和作用,那完全是由于他离开了人的活动这一历史前提,对之作抽象的、静态的、纯心理的分析所致。所以在我看来,李泽厚的积淀说虽然不像荣格那样,把个人身的集体无意识归之于“遗传”,认为“它不

① 李泽厚:《历史本体论》,三联书店,2002年版,第38页。

② 马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,1957年版,第152页。

是从个人那里发展而来,而是通过继承与遗传而来,是由原型这种先存的形式所构成的”^①,但实际上都是脱离人的活动所作出的一种主观唯心的理论假说,这就决定了他由“积淀”说所引申出来的“情本体”是缺乏科学基础的。

“情本体”

“情本体”是李泽厚美学思想的核心,它被刘再复认为是“最有原创性”的思想。他提出“情本体”的目的用他自己的话来说,就是“反对理性统治一切,主张回归感性的真实的人”。^②

理性是西方传统哲学的精神。亚里士多德就曾提出“人是理性的动物”,认为人之所以不同于动物就在于他有理性。这一传统经笛卡尔等人的发展到了黑格尔那里被推到了极端,认为人只不过是理性的工具,都必须宿命地接受理性的主宰,从而招致了叔本华、尼采、狄尔泰、柏格森、海德格尔以及当今流行的“后现代主义”的猛烈攻击,并都以对理性的批判来作为他们自己哲学的开路。李泽厚把“心理”、“情感”视为历史的本体,即沿承以上思想传统而来。他的理由是:一、由于“理性”对人来说都是一种外来的强制,是“非本真本己”的东西,所以“人性的塑造、陶冶不能只凭外在律令,不管是宗教的教规,革命的‘主义’。那种理性凝聚的伦理命令使所塑造的‘新人’极不牢靠,经常是在这所谓‘绝对律令’崩毁了后便成为一片废墟,由激进的‘新人’到颓废的浪子,在历中上屡见不鲜”^③。这种情况应该说是存在的,但原因非常复杂,需要我们作具体的分析,笼而统之地借此来贬低和排斥理性是缺乏科学态度的。二、在否定理性对人的支配地位的基础上,他主张把理性视为“实用理性”,是一种“经验合理性的概括和提升”,它只能“作为现实生活的工具来定位,重视的是功能而不是实体”^④。这样,也就从根本上否定了理性对于塑造人的作用以及从理性中寻找人生的归路,而把它完全指向于“情”。认为人生无常,一切都是偶然的、当下的、即时的,“与其在重建‘性’、‘理’、‘无’、‘Being’、‘上帝’、‘五行’等等道德来管辖、统治、皈依、归宿,又何不皈依、归宿这‘情’”。所以对于人生来说,也“只有以这亲子情、男女爱、夫妇恩、师生谊、朋友义、故国思、家园恋、山水花香的寄托,普救众生之襟怀以及认识发现的愉快、创造发明的欢欣、战胜艰险的悦乐、天人交会的皈依感和神秘经验,来作为人生真谛、生活真理了”。因为“能常在常住心灵的,正是那些珍惜的真情‘片刻’,只有它能证明你曾经真正活过……‘命’非别的,它关注的正是这个非人力所能主宰、控制的人生偶然”。他提出“情本体”就是要求人们“停留、执著、眷恋在这种情感中,并以此为‘终极关怀’。这就是归路、归依、归宿。因为已经没有在此情感之外为‘道体’、‘心体’、Being或上帝了”。所以就“让这种审美情感引领你‘启真’、‘储善’吧”。^⑤认为这就是对理性瓦解后的虚无人生的一种心理疗救。

我们并不否认情感的培育在人的心理建设中的重要。这不仅由于在人的活动过程中,情感是由认识过渡到意志行为的心理中介,一切为人所认识了的东西,只有经过情感体验,化为自己的内心的需要和追求,才能成为人的行动的动力,在人的行为中得以落实,而且唯有强烈的情感的支撑和维护,人的行为才能得以持久,才会最终实现自己的人生目标。所以狄德罗认为“只有情感,而且只有强大的情感,方能使灵魂达到伟大的成就”,“情感淡泊使人平庸”,“情感衰退使杰出的人物失

① 荣格:《集体无意识的概念》,《心理学与文学》,三联书店,1987年版,第94-95页。

② 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,三联书店,2005年版,第71页。

③ 李泽厚:《历史本体论》,三联书店,2002年版,第129页。

④ 同上,第34-35页。

⑤ 李泽厚:《哲学探寻录》,《李泽厚哲学文存》下编,安徽文艺出版社,1999年版,第524-525页。

色；勉强就消灭了自然的伟大力量”^①。这也就是马克思在批判资本主义异化劳动所造成人的异化时，并不认为由于知识和技能的退化，而从根本上把原因归之于情感的物欲化和荒漠化的理由。这充分说明情感在人格结构中的重要地位。问题是对于情感与理性的关系应如何作辩证的理解。李泽厚的失误我认为不在于强调情，而在于没有看到甚至完全否定两者之间的辩证关系，具体表现为：

一、以强调“情”来贬低、否定和排斥“理”。不加分析、笼而统之地把“理”一概视为“工具”，认为它只有功能性而没有实体性的意义。这认识是片面的。其实，“理”所指的不仅是人对外部世界的科学认识，而且也包括人对自身社会性的自觉意识。它无时无刻不在支配着人的行动。所以康德一方面接受自“智者派”以来把希腊理性主义哲学冠以“独断论”来加以批判的同时，而另一方面又把“理性”二分，把知识理性作为认识论中的构成原理，把实践理性作为伦理学中的范导（调节）原理，像人生理想、信念、信仰等等都属于此。它们在一个人的行为中是至上的，是人生存的思想根基；要是连这个根基也摧毁了，那么他的灵魂也就无处安顿，行为也就失去依托。正是由于这样，康德才把它看作是一种“先天的律令”、“道德的自体”，并认为实践理性与知识理性不同，由于它最终目的为了付诸实行，这就必须要求进入人的内心，化为人们“对法则的爱”而使人“乐意执行”，^②这才有可能在人的行为中落实。他在写了《实践理性批判》之后还写了《判断力批判》，在我看来就是为了探讨如何通过审美而使先天原则，使“思辨规律”而成为一种“感觉意识”，一种“活在心中的对于人性价值的感觉”而“进入人的心灵”成为主体人格主导意识。^③这表明康德的伦理学不像李泽厚说的“只是一套理智主义的空论”^④，一种“森严可畏的绝对命令”^⑤，它的最终目的就是为了如何进入生活。如果把实践理性也视为一种工具，它只是用来应付日常事务的，甚至是求“经验的合理性”而可以放弃原则的；那么，伦理学岂不成了处世哲学甚至市侩哲学？

二、当然，李泽厚也并没有完全否定理，他强调“道由情生”，认为它作为一种生存的智慧，应从自然情感中产生、提升而来，“只有‘以美启真’、‘以美储善’，才是真正的心灵成长、真正的人性出路”^⑥。但若是承认在情提升为理的过程中是不可能完全自发的，而是经由主体意识的评价和选择这一中介环节来实现的，那就不可能完全排除理的介入。自近代情感主义伦理学的创始人休谟以来，人们就认为伦理学的基本命题不是以“是”与“不是”为连系词，而是由“应该”与“不应该”联系起来的。而“应该”与“不应该”不只是认知，而且更是一种体知，是经由自身体验所得的认识，亦即是休谟说的是“由道德感得来”的。^⑦如在生活中，当我们帮助了别人，从别人的快乐中获得自己情感上的满足的时候，我们同时也会从中认识到自己的行为应该怎样而不应该怎样。这难道不包含着理性的评价和选择吗？这表明没有理的参与和介入，“情”是无法上升为“道”，上升为李泽厚所说的“情感信仰”的。但是由于李泽厚认为在当今社会，理性已被消解，也毋须再去重建，人们不需要“并不存在的，以虚幻的‘必然’名义出现‘天命’、‘体性’、‘规律’主宰自己”^⑧，所以为了这偶然的人生有个归宿的家园，只能求助于所谓“神秘经验”，并认为“中国传统中的儒、道、释就是以某种天人交会的神秘经验作为底线，来建立情感信仰”^⑨。断言这种“以神秘经验为本体或最终依托，尽管形态

① 狄德罗：《哲学思想录》，《狄德罗哲学选集》，商务印书馆，1983年版，第1-2页。

② 康德：《实践理性批判》，商务印书馆，1999年版，第90页。

③ 康德：《论优美感与崇高感》，商务印书馆，2001年版，第14页。

④ 李泽厚：《中国思想史论》下，安徽文艺出版社，1999年版，第1132页。

⑤ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第104页。

⑥ 同上，第129页。

⑦ 休谟：《人性论》下册，商务印书馆，1980年版，第510页。

⑧ 李泽厚：《实用理性与乐感文化》，三联书店，2005年版，第106页。

⑨ 李泽厚：《历史本体论》，三联书店，2002年版，第120页。