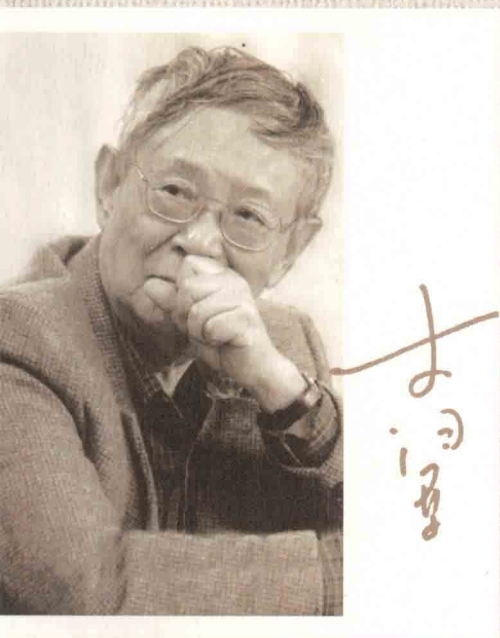


哲學綱要

李澤厚 著



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



哲學綱要

李澤厚
著

图书在版编目(CIP)数据

哲学纲要/李泽厚著. —北京: 北京大学出版社, 2011. 1

ISBN 978-7-301-18258-1

I. ①哲… II. ①李… III. ①哲学—研究 IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 243441 号

书 名: 哲学纲要

著作责任者: 李泽厚 著

组 稿: 王炜烨

责任编辑: 王炜烨

标准书号: ISBN 978-7-301-18258-1/B·0950

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> **电子信箱:** zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

出版部 62754962

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

720 毫米×1020 毫米 16 开本 25.5 印张 343 千字

2011 年 1 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 59.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: (010)62752024 **电子信箱:** fd@pup.pku.edu.cn

总 序

本书由《伦理学纲要》、《认识论纲要》、《存在论纲要》合成，三书均有小序，此处总序只想重申：三书均系旧货，并无新作，为一更醒目之书名，重新组装出版而已。如已有拙著《人类学历史本体论》，则此书无需再购。广告术乎？唯唯否否；告别人生、谢幕学术、留作纪念是实。呜呼，“匪贵前誉，孰重后歌；人生实难，死如之何”（陶潜）。月照四松，书以代牲，自祭尚飨。

庚寅五月李泽厚时年八十序于异域波镇

北京大学出版社来约此稿，当年沙滩、未名湖似又依稀如见。岁月如斯，伤痕犹在，怅惘何已。并此谢谢编辑王炜烨先生。

2010年8月再记于京华寓所

哲 学 纲 要 目 录

总序	001
伦理学纲要	001
序	002
内在自然人化说(1999)	004
两种道德论(2001)	013
关于情本体(2004)	039
答问(2006—2009)	064
认识论纲要	127
序	128
“度”的本体性(2001)	129
实用理性的逻辑(2004)	146
答问(2008、2010)	185
存在论纲要	207
序	208
哲学探寻录(1994)	209
双本体论(2001、2004)	232
建立新感性(1988、2006)	294
中国传统的述说(1988)	317
关于“美育代宗教”答问(2008)	364

伦理学纲要

序

本书《伦理学纲要》是从我著作中有关论议伦理学的部分摘取汇编而成，它们分别写于世纪交替以来的不同时日，这次汇集未作改动，加一短文《新一轮儒法互用》做结尾。

这些属于不同岁月的文字合成本书，形式结构上便自无系统条理之可言，而且还有不少重叠雷同反复陈说的地方，但内在脉络和论证说法倒相当一贯，而且不断有所补充扩展。总的说来，就是在中国传统情本体的人类学历史本体论哲学视角下，从“人之所以为人”出发，将道德、伦理作内外二分，道德作宗教性与社会性二分，人性作能力、情感、观念三分，提出“共同人性”、“新一轮儒法互用”等来讨论伦理学的一些根本问题。虽然挂一漏万，但自以为甚为重要。

我曾为突出特色而片面地说过，中国哲学是“生存的智慧”（如“度”的艺术），西方哲学是“思辨的智慧”（如 Being 的追寻）；十多亿人口和五千年未断的历史是前者的见证，迅猛发展的高科技和现代自由生活是后者的见证，各有优长和缺失。我所想探究的，正是中国传统的优长待传和缺失待补，以及如何传如何补，我以为“转化性创造”是关键。这对我来说，就是以孔老夫子来消化 Kant、Marx 和 Heidegger，并希望这个方向对人类未来有

所献益。

由于各种主客观制限,我的文章大多匆忙写成,未及锤炼,是以论证疏略,语言平浅,资料不多,概括稍快。诸作如此,本书亦然。但钩元提要,别见洞天,旨意深淳,自成一统,亦不遑多让。“阐旧邦以辅新命,极高明而道中庸”(冯友兰),为多代学人所深望,亦拙诸作所向往,幸希读者三留意焉。

此序。

2009年10月

内在自然人化说(1999)

至少从存在主义开始,当然也可以从康德算起,哲学重心已经转移到伦理学。但伦理学今天实际也已一分为二,即以“公正”(justice)、“权利”(human rights)为主题的政治哲学—伦理学,和以“善”(goodness)为主题的宗教哲学—伦理学。本文暂不谈这一区分。总之,近代哲学从康德起,伦理道德被认为是人所以为人(人的本体)之所在。它高于认识论所对应和处理的现象界。从而,这个崇高的“伦理本体”,作为我所谓的“文化心理结构”中的“自由意志”,究竟是什么,便应是伦理学的重要问题。

我以为,作为人类伦理行为的主要形式的“自由意志”,其基本特征在于:人意识到自己个体性的感性生存与群体社会性的理性要求处在尖锐的矛盾冲突之中,个体最终自觉牺牲一己的利益、权利、幸福以至生存和生命,以服从某种群体(家庭、氏族、国家、民族、阶级、集团、宗教、文化等等)的要求、义务、指令或利益。可见,第一,它是个体自觉意识的行动、作为和态度。动物也有为群体生存而牺牲个体的事例,但不可能有这种自觉的具有理性认识在内的“意志”。第二,由于它常常是相悖于个体生存的利益或快乐,因而是不顾因果利害而如此行为动作的。由于它不屈服于利害因果的现象世界,所以说它是“自由”意志。动物自然也没有这种“自由”的意志。这里的关键在于,

人的这种“自由意志”本身具有崇高价值,它为人类对自己和对他人(包括对后人)培育了具有社会文化内涵的普遍性的心理形式,使人获得不同于动物界的社会性生存。这就是所谓高于现象界的“伦理本体”。

拙作:《批判哲学的批判——康德述评》(北京:人民出版社,1979年。下简称《批判》)曾举儿童教育中的“勿”(勿贪吃、勿贪玩等)为例指出,社会对个体行为的伦理要求,是从小起便培育用理性的自觉意识来主宰、控制、支配自己,这就是中国人讲的“学做人”(learn to be human)。从孔老夫子讲“克己复礼”、“立于礼”,直到今天许多中国人教训儿女,都是这个意思,都是指出:人(human being)并不只是一个生物体而已;要成为一个人,必须有内在的自觉的理性品德。概括到哲学上,这也就是塑造作为“伦理本体”的“人性”心理,也就是我所讲的“内在自然的人化”中的“自由意志”。可见,这“自由意志”不在天理,而在人心。此“心”又并非神秘的感召、先验的理性或天赐的良知,而是经历史(就人类说)和教育(就个体说)所形成的文化心理积淀。康德的重要贡献就在于,他把人的伦理行为这一理性主宰的特征,以“绝对命令”(categorical imperative)的崇高话语表达出来,并以之为超越因果现象界的先验的普遍立法原则。于是,伦理话语有如神的旨意,即使无理可说也必须绝对服从。有了它,人便无所畏惧,也无所希冀,处变不惊,一往无前,“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”。据说康德讲伦理学时,曾使听众落泪。正由于他非常准确地揭示了这一人之所以为人即具有“自由意志”的伟大庄严,表明这个“伦理本体”的地位远在任何个体的感性幸福、快乐以及任何功绩、事业之上。只有宇宙本身能与之相比:“位我上者,灿烂星空;道德律令,在我心中。”

《批判》接着叙述黑格尔批判康德的伦理学,认为它是形式主义,空无内容。因为康德描述谈论的,实际上是伦理行为的心理形式(理主宰欲)的特征,康德把这一特征当做伦理行为的普遍性的“立法原则”,落实到具体规范上,如举出“不说谎”、“勿自杀”、“助他人”、“禁怠惰”(发展自己才智)等等,便突出地显示由于脱离具体社会历史情境而难以成立。战争中,对敌人能不说谎吗?被捕不说谎而出卖同伴,难道反而更道德吗?自杀在好些情况下比苟且偷生也要更为道德。“助他人”和“勿怠惰”(即发挥自己的才

智能能力)在各种具体情境中,也各有非常复杂的状态,其道德与否很难脱离具体境遇和事实来作一般论定。包括康德提出的“人是目的”,作为普遍立法的伦理原则,在好些情况下,也不成立。例如在战争中和革命中,个体的人很难是“目的”,而常常必须是自觉作为工具、手段和螺丝钉,以服从于民族、国家和革命的利益,才更“道德”。又如,在长期的奴隶社会中,奴隶作为工具而生存,吻合当时历史条件下的“道德”。所以,柏拉图、亚里士多德不提出康德的命题。凡此种种,说明康德的“自由意志”、“绝对律令”只要具体化,便很难作为自古至今普遍适用的立法原则,以规范人们的行为。相反,任何个体都处在一定的家庭、氏族、集团、阶级、民族、国家等等具体人群关系中。这些具体人群各各被制约于特定时空条件,从地理环境、生产水平、经济状况到文化传统、宗教信仰,他们所具体实现的伦理关系和所要求的道德规范,常常各有特征,并不一致,有时还有尖锐矛盾和冲突。有的原始部落杀老,有的却尊老,它们是在各自不同的具体历史环境下为维持生存所要求的产物,它们都是“道德”的。妇女贞操问题,也如此。文化人类学证实了许多这种相互不同和冲突的道德行为和道德观念,从而认为一切道德、伦理都是相对的,都是特定时空条件下即历史的产物。伦理从属于历史。只有历史主义,不可能有独立的伦理主义。从黑格尔到马克思,也是这种看法。功利主义更是如此。总起来看,与康德以及各派宗教哲学的绝对伦理主义相对立,相对主义伦理学早已是今天的主流。大量经验事实似乎证实着并没有超经验、超时空条件、放之四海而皆准、具有普遍必然性的先验的“绝对律令”。所有道德都与特定的因果、利害相关联,都只能有条件地服从,并无绝对的神圣性。时空条件的变迁,使道德义务也变迁。

但是,情况却有更为复杂的一面。例如,为什么好些时候人们对敌人宁死不屈这种对己方并无利益的行为态度,内心会产生赞叹和敬重的道德感受?包括有时对恶人的刚毅、勇敢、智慧也会起某种敬重赞赏之情,而大盗比小偷一般也更受尊敬?为什么总有很难用利益或功利(无论个体或集体)来解说的道德行为,如孟子讲的看见小孩快掉下井,常常是本能似的去救援?为什么一些坏人干完坏事,深夜扪心又仍感自愧不安?而康德所举出的“不说谎”、“不自杀”等等,也确乎是任何社会在一般情况下所要求的

“普遍法则”。所有这些,似乎又显示出,的确存在某种超越个体、己方以至某一集体利益的、更为崇高伟大的普遍价值。相对于一切时空条件中的事物,它是某种绝对的存在。“砍头不要紧,只要主义真”,但这“主义”仍然只是人间的相对事物。那么,这超越一切相对事物的绝对存在又是什么呢?如此庄严肃穆可比于灿烂星空的道德律令,它究竟来自何处?它那不容置疑无可争辩的绝对根基到底在哪里呢?这就是伦理学特别是伦理绝对主义的一个关键问题。

这一问题有各种回答。宗教徒说它来自上帝。理学家说它乃“天理”或“良知”。康德说它是“先验理性”。文化人类学、功利主义和各种相对主义伦理学,如前所述则根本否认它。本文所主张的人类学历史本体论承认并重视它的意义。但认为它不是来自上帝,也不是来自“天理”、“良知”或“先验理性”,它仍然来自“人”。这“人”不是有时空限制的任何社会、民族、阶级、集团,当然更不是任何个体,而是作为过去、现在、未来以及或可无限延长的人类总体,也就是《批判》一书中所说的“大写的人”。这“大写的人”的生存延续便是康德所宣讲“应当”服从的“绝对律令”或“先验原则”的根源。因为它代表的是人类总体的存在和利益。对个体说,它就像是“先验原理”:作为人,生来就有此服从义务;不服从它,也就不是人。这是一种似乎无道理可讲的“先验的”理性命令。康德的“绝对律令”实际来自此处。康德举出的“不说谎”、“不自杀”等思想规范正是人类作为维系其生存和延续在一般情况下所不可或缺的基本要求。康德提出的“人(个体)是目的”,则是人类总体发展到现阶段的必然要求和至上理想。它们的根源实际都在这个“人类学历史本体”。

也正因为这一绝对原则(人类总体的生存延续)是理性的,与个体的经验和情感可以无关;所以也如康德所尖锐指出,“绝对律令”在前,道德感情在后。前者与任何经验也与任何情感无关。从而道德感情的特征是敬重,而非爱、同情、怜悯、怜悯之类。“铁肩担道义”是来自对“绝对律令”的敬畏、服从,而非出于任何人道主义或人文精神的同情、怜悯或爱。

这一点极其深刻。它从具体经验的道德情感上,揭示出了上述人之所以为人的理性特征。即人应当以强大的自觉理性而不是任何经验型的感

情,包括爱的感情,来战胜个体的所有物欲和私利,包括战胜动物性的巨大生存本能。人去救快落井的“孺子”,人敬重勇敢不屈的敌人,不是出于“爱”,而是出于对理性律令的服从。这才是人的“自由意志”,是使人之所以成为人的力量所在。“自由意志”是理性原则,而不是爱的感情。

我以为,以康德为代表,伦理绝对主义所审验的这种具有普遍必然性的“绝对律令”,有其合理内核,是人类学历史本体论对传统进行转化性创造的重要资源。简单说来,仍然是如下几点:第一,任何时空条件的人群作为人类总体生存延续的一个部分,就一般言(虽有特殊或例外),大体有着共同的或相似的要求和规范(如“不说谎”、“不自杀”等等)。第二,在各种即使不同的道德要求和伦理规范中,都同样要求个体自觉用理性来主宰、支配自己的感性行为,直至牺牲自己的感性存在(生命)。在这“理”、“欲”的剧烈冲突中,“理”占上风,从而完成伦理行为、道德品格。所以我称之为“理性的凝聚”。伦理绝对主义突出了这一特征,却以“上帝”、“先验理性”、“天理”、“良知”等等名义来令人信从。其实,这一特征只是心理形式,而非具体内容。它们所提出的具体内容都只是相对伦理,都服从于特定时空条件的社会要求。第三,其结果却是通过各种相对伦理,历史地积淀出了某些共同性原则,特别是积淀出人类这一文化心理的结构形式,即“自由意志”,它是“内在自然人化”的重要组成部分。这就是关键,这就是成就。第四,可见,这个心理形式,被称为“伦理本体”或“自由意志”,是以人类总体(过去、现在、未来)的生存延续为根本背景、依据和条件,也在根本上服务于这个“总体”。从而它的“普遍必然”,如同认识论的逻辑形式和自由直观的“普遍必然”一样,是以人类总体为限度。它实际是由“经验”上升而来的所谓“先验”。它作为似乎超越时空条件的“宗教性道德”(先验原则)的“绝对伦理”,是以一定时空条件下的社会性道德的相对伦理为其真实的产生基地。这也就是“绝对伦理”与“相对伦理”的辩证法。

自古以来,各个时期人类社会都有一大堆的礼仪、习俗、制度、法律、宗教和艺术,其现实功能在于组建当时的“社会性道德”,即“相对伦理”;其长远的本体功能,却在塑造作为“绝对伦理”和“宗教性道德”寓所的“自由意志”。就中国说,大传统中的儒学教义固然如此,小传统中,即使作为娱乐

的戏曲如《生死牌》、包公戏中强大的伦常情感,至今感人,也如此。就是说,伦理相对主义以其历史的具体经验性的社会性道德,来不断地构造、组建积淀作为绝对伦理主义寓所的文化心理的结构形式或伦理本体。“绝对”通过“相对”来构建。这也就是我以前说过的“经验变‘先验’(经验之所以可能的条件),历史建理性,心理成本体”^①。

下面不嫌重复,再抄一段过去说过的话:

“自由意志”和“绝对律令”有关。康德曾指出,必须使你的行为具有普遍性才是道德的。这就是所谓“实践理性”。这“实践理性”从何而来,康德认为不可求解,只是先验形式。但依人类学历史本体论看,这个所谓“先验”仍然来自维护人类总体(不是任何特定时、空中的群体)的生存和延续。个体一出生,即有此道德“义务”。你出生在一个没法选择的人类总体的历史长河(衣食住行的既定状况和环境)之中,是这个“人类总体”所遗留下来的文明—文化将你抚育成人,从而你就欠债,就应准备随时献身于它,包括牺牲自己。这就是没有什么道理可说,只有绝对服从、坚决执行的“绝对律令”和“实践理性”的来由。这是一种“宗教性道德”,是一种伦理绝对主义。“实践理性”、“绝对律令”之所以具有至高无上的地位,它之所以高于一切,不仅高于个体存在,也高于任何群体、民族、阶级、社会、时代的功绩和利益,高出任何具体的历史事件和任务,正因为它所代表的是人类总体的生存。它就是“天”、“神”、“上帝”。在这种“宗教性道德”面前,任何个体都无限渺小,从而才会产生那无比敬重的道德感情。在这一点上,康德完全正确:“绝对律令”(实践理性)在先,道德感情(个体心理)在后。在这里,道德伦理、“实践理性”与幸福、快乐、利益与个体甚或群体的经验便无关系,而且还经常与个体的幸福、快乐、利益、快乐相敌对相冲突,并以牺牲它们而显示自己的无比优越和无上崇高。所谓“战战兢兢,如临深渊,如履薄冰”,所谓“读圣贤书,所学何事;而今而后,庶几无愧”,便

^① 参阅拙作:《走我自己的路》中《人类学示意图序》,台北:三民书局,1996年。

都是这种“宗教性道德”的自觉意识,亦即所谓“良知”、“灵明”。

但历史行程总是具体的。所谓“人类总体”又离不开一时一地即特定时代、社会的人群集体。因此这种“绝对命令”、“实践理性”或“良知”、“灵明”,都只是某种形式性的建构。它的具体内容却常常来之于具体的时代、社会、民族、集团、阶级等等背景、环境而与特定群体的经验利益、幸福相互关联,从而具有极大的相对性和可变性。任何被人们执行或履行的伦理法规,都是产生在特定时空具体条件之下,这就是黑格尔、马克思、孔德(Auguste Comte)以及现代文化人类学家们用伦理相对主义来反对康德的原因:并没有那种先验的“实践理性”,那只是空洞的形式;显示存在的是随时代、社会、利益、环境不同而各不相同的伦理法规和道德原则。它们由法规、规约、习惯、风俗等等形式表现出来,常常是由外在的强制,经过长久的历史,化为内在的自觉要求。这可称之为“社会性的道德”。

“宗教性道德”和“社会性道德”之作为道德,其相同点是,两者都是自己给行为立法,都是理性对自己的感性活动和感性存在的命令和规定,都表现为某种“良知良能”的心理主动形式:不容分说,不能逃避,或见义勇为,或见危受命。其区别在于,“宗教性道德”是自己选择的终极关怀和安身立命,它是个体追求的最高价值,常与信仰相关联,好像是执行“神”(其实是人类总体)的意志。“社会性道德”则是某一时代社会群体(民族、国家、集团、党派)的客观要求,而为个体所必须履行的责任、义务,常与法律、风习、环境相关联。前者似绝对,却未必每一个人都能履行,它有关个人修养水平。后者似相对,却要求该群体的每个成员坚决履行,而无关个体状况。对个体可以有“宗教性道德”的期待,却不可强求;对个体必须有“社会性道德”的规约,而不能例外。一个是最高纲领,一个是最低要求;一个是范导原理(regulative principle),一个是构造原理(constitutive principle)。(借用康德术语,非其原意。)

“宗教性道德”和“社会性道德”关系极其错综复杂,有时判然有别,并不沟通;有时互相重合,似为一体。经常可见的是人(特定群体)的规范以神的旨意出之:“社会性道德”以“宗教性道德”的身份与名义

出现。这在没有宗教的中国式的“政教合一”的传统中,特别突出:在道德主义的话语、文本中,政治、伦理、宗教交融混同三合一。^①

这里,还要做一个极为重要的补充。康德的“绝对律令”的来源是超乎经验(transcendent)的“先验理性”,其中不容许存留任何经验性的情感。人类学历史本体论讲“绝对律令”的依据,是经验性的人类总体的生存延续,它并不是“天理”、“上帝”或“纯粹理性”。因之,这个理性原则和“绝对律令”,由于并不脱离感性存在的人类,便可以渗入经验和感情。虽然它本身仍然是理性的,却可以与人的经验、情感相联系相交融。这就是我在思想史著作中一再解说的儒学的“仁”。人类学历史本体论既以相对伦理的社会性道德内容来建构绝对主义的心理形式,这就涉及“情”与“理”、“仁”与“义”等等关系。中国文化特别是如儒学,在这方面有大量的论述。从上古的礼乐、孔子的归“礼”于“仁”、孟子的“养气”和“持志”,到宋明理学朱熹的“格物致知”、王阳明的“致良知”、刘宗周的“诚意”等等,都是强调经过艰苦的道德锤炼以建构理性凝聚的心理形式。这种“理性凝聚”的锤炼便是经验性的,而且不脱离人际感情。

康德的伦理学有极高的神圣性,却很难有具体的操作性。但如果将中国儒学的“仁”灌注于伦理的理性本体,就可为操作性奠立基础。这即是将“天理”落实到人情,将理性情感化。传统儒学或以“天心为仁”(汉),或以“仁”为“爱之理”(宋),从而落实为等差亲疏的人际关系和情感关系,由近及远,由家而国,由乡土及四海,形成“仁仁亲民、泽及万物”的一个有机世界。但由于这是以“人类总体的生存延续”为基础,将经验性的仁爱输入实践理性,便并不丧失后者的普遍必然的神圣性,即伦理道德仍然不是以经验性的仁爱而毋宁是以“人类总体的生存延续”这一理性的“绝对律令”为出发点,为道德感情的根源。我曾说:

由于“两个世界”的背景,康德较易使绝对伦理主义亦即“宗教性道德”自圆其说;因为“实践理性”、“自由意志”、“绝对律令”的本体世

① 拙作:《世纪新梦》中《哲学探寻录》,合肥:安徽文艺出版社,1998年。