论李泽厚的伦理思想

陈 来

【摘 要】在李泽厚的伦理思想中,理性凝聚是指“理性支配感性”。按照理性凝聚的思想,理性的主宰应是文化心理最关键和最重要之所在,而这样一来,李泽厚的思想就应该走向理性本体,而不是他实际走向的情本体。“和谐高于正义”是李泽厚对照“权利高于善”提出的,这是李泽厚后期伦理学提出的最重要、最有价值的命题和口号,具有重大的意义。但是李泽厚的伦理学体系并没有真正支持这一口号,因为只有完全奠基于儒家伦理,这个口号才能找到其坚实基础,彰显其伟大作用。

【关 键 词】李泽厚;伦理;理性凝聚;人性能力

【作者简介】陈来,清华大学哲学系教授、博士生导师,复旦大学上海儒学院院长(北京 100084)。

【原文出处】《复旦学报》:社会科学版(沪),2019.1.1~13

我们认为,李泽厚的伦理学思想的贡献可能主要不在两德论,而在其他地方。现在我们就以他的《哲学纲要》为中心,来讨论他的这些思想,其中主要是其人性理论及其有关现代社会的伦理主张。

一、自由意志与理性凝聚

李泽厚提出:“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。”这就是把“人之所以为人”作为人的本体,他认为这是伦理学的根本问题。

他还指出:“在康德那里,优先于思辨理性的实践理性是道德实践。它以绝对命令的先验形式主宰人的行为、活动,使人成为人。即是说,人之所以为人,有赖于它,所以它高于认识的理论理性,是‘本体’(numenon)所在。……康德做了最为准确地把握。他所把握的是伦理道德的人类心理特征,即人之所以为人在于行动实践中的自觉意志。”[①]这是说,人之所以为人在于实践理性,在于“自觉意志”,并认为自觉的自由意志是伦理道德的人类心理特征。

对于自由意志,李泽厚的理解如下:

> 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。[②]

简言之,自由意志就是感性服从于理性的指令。感性是个体性生存的欲望、利益,理性是反映群体社会性的要求、义务。因为从康德的角度看,摆脱感性的、外在的原因性的束缚,就是自由。这也是伦理道德的本质:

> 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”。[③]

人之所以为人,就在于有自由意志,能用理性的自觉克制、主宰感性的欲望,但是人并非天生自然地具备这一点,所以需要“学做人”,真正成为人,要塑造人

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

的内在的自觉的理性品德，塑造自由意志。

以上这些说法是李泽厚对康德的继承，同时，李泽厚提出“理性的凝聚”来把握自由意志的心理特征。

他说：

> 在各种即使不同的道德要求和伦理规范中，都同样是要求个体用理性来主宰、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”。④

> 道德是个体内在的强制，即理性对各种个体欲求从饮食男女到各种“私利”的自觉地压倒或战胜，使行为自觉或不自觉地符合规范。理性对感性的这种自觉地、有意识的主宰、支配，构成了道德行为的个体心理特征，我曾称之为“理性的凝聚”。⑤

理性对感性的自觉主宰，他称之为“理性的凝聚”。这种理性的凝聚，在不同的伦理学思想体系中有不同的表达，如康德称之为绝对命令，朱熹称之为天理，王阳明称之为良知：

> 人是经过理性的长期培育、训练而成为群体中的一分子的。道德在心理上是人类所特有的理性凝聚的成果，这种“理性凝聚”对个体感性存在所起主宰、支配力量之强大，使康德称之为绝对律令(categrical imperative)，中国宋明理学则冠之曰“天理”(朱熹)、“良知”(王阳明)。⑥

他强调，“理性凝聚”是人类特有的心理形式，也是人的道德行为的个体心理特征。他在早期使用“凝聚”一词时，与内化、积淀往往并列，表明当时还没有他后来强调理性凝聚时的那种自觉。

问题在于，只说理性的凝聚，并未能很好地指明理性作用的对象，理性的力量凝聚起来施于何处，从理性凝聚这个概念中并不能一览无余，必须加以解释，因此这个概念并不比“理性的命令”更为清楚。但不管怎么说，这种理性主宰论在伦理道德领域确实应当坚持。李泽厚在这方面的强调是很重要的。

> 问：再明确一次，你认为是道德精神的特征就在于此理性凝聚，由理性绝对主宰感性？
>
> 答：然也。我之所以要大讲康德，就是要强调道德行为的特质并非情感，不是什么“恻隐之心”，而是服从理性命令。所以才有违背个人一己之私(包括情感、欲望、利益以至生命本身)，即自我牺牲的道德行为，成为人们敬重、赞叹、仰慕、学习的崇高对象。它之所以崇高，正在于常常不是以经验苦乐为生存基础的生物个体的大多数人所能做到的。由于“理性凝聚”主宰情感和行为从而选择违抗生物生存避苦求乐的自然因果律，这才是“自由意志”。这是康德伦理学的要点，也是儒学伦理的要点。⑦

李泽厚强调理性凝聚是人类特有的道德心理形式，这就与把道德归结为生物自然本性的观点明确区别开来：

> Munro从社会生物学立论，认为儒家伦理具备大有前途的人类普遍性，这也是我所讲的。差别在于，Munro将道德根源基本归结为生物族类的自然本性(或动物本能，二词等同使用，下同)，在一定程度上轻视或贬低了人类“立意”(to will)心理的理性特征，与我强调人类作为超生物存在的“自然人化”基本观点相当不同。⑧

二、理性凝聚与理性内构、理性融化

按照李泽厚的看法，理性凝聚属于人的文化心理结构，但是人的文化心理结构中并不只有理性凝聚。他说：

> “理性的凝聚”并不能取代和控制一切。……完全无视和贬低作为理性凝聚的自由意志这一人所特有的文化心理结构，是片面的。另一方面，如康德或牟宗三，认为这种理性凝聚的道德自觉便是人的最高目的和最高境地，以之为“本体”，忽视和贬低人的动物感性情欲的正当和重要，也是片面的。⑨

李泽厚本来很赞许康德把自由意志视为本体的思想，但这里又认为，理性虽然重要，过分强调理性则是片面的。他主张：

> 历史本体论认为这里的关键是“情理结构”问题。即情(欲)与理是以何种方式、比例、关系、韵律而相关联、渗透、交叉、重叠着。从而，如何使这“情理结构”取得一最好的比例形式和结构秩序。成了乐感文化注意的焦点。⑩

晚期李泽厚把情理结构的问题视为最重要的问题。情理结构就是确立情和理的关系、比例。在李

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

泽厚这里，这种结构还是比较复杂的，不仅包含了理性凝聚中的理性主宰情感的关系、地位和比例，也包括在理性内构，特别是理性融化中理性与情感的那种与理性凝聚不同的关系地位。

在文化心理方面，他认为，除了理性凝聚之外，还有理性内构等：

> 从历史本体论来看，这个所谓道德特征、自觉意志和心理形式是人类经长期历史由文化积淀而成的“理性的凝聚”。“理性凝聚”不同于“理性内构”，它不是理解、知性、逻辑、思想，而是一种由理知渗入的确认，即执著于某种观念或规则。它与知性认识的理性内构同属于人的文化心理结构即人性能力，而具有独立的自身价值。康德形式主义伦理学的伟大意义就在于，它深刻而准确地揭示了这个作为人性能力的心理形式所具有的超功利、超历史的“先验”独立性格。康德所高扬的不计利害、超越因果(现象界)的伦理道德的绝对性，其实质正是高扬这个“理性凝聚”的人性能力。这种能力对人类生存延续具有根本的价值，它不依附更不低于任何外在的功过利害、成败荣辱，而可以与宇宙自然对峙并美，“直与日月争光可也”。[11]

理性内构指向理解、知性、逻辑、思想，理性凝聚指向道德、伦理、价值。理性内构是指向认识论，理性凝聚是指向伦理学，两者都属于文化心理结构，而文化心理结构又被称为“人性能力”。这个概念是比较少见的。既然人性能力是指文化心理结构或心理形式，为什么要用“能力”来表达这一人性的结构形式？

文化心理结构不仅包括理性凝聚和理性内构，还包括理性融化，他说：

> 由于历史本体论不以道德—宗教作为归宿点……从而它便不止步于“理性凝聚”的伦理道德，而认为包容它又超越它的“理性融化”或称“理性积淀”(狭义)，才是人的本体所在。即是说人的“本体”不是理性，而是情理交融的感性。[12]

理性内构是认识，理性融化是审美，这使得文化心理结构更为完整。正如他说过的：

> 所以我把康德哲学说成是“先验心理学”，即认为康德是从人性角度即“人之所以为人”的内在心理角度来研究“人是什么”这个大问题，这包括他的认识论、伦理学和美学。核心又仍然是理性与感性的关系、结构、形式，即我所谓的“自然人化”问题。[13]

人的文化心理的核心是理性和感性的关系，就其内容而言，包含着从认识论上处理理性和感性的关系，从伦理学上处理理性和感性的关系，从美学上处理理性和感性的关系。

按照理性凝聚的思想，理性的主宰本来应是文化心理之最关键和最重要的内容，而这样一来，就应该走向理性本体，而不是李泽厚实际走向的情本体。即使把理性凝聚与理性内构、理性融化三者都考虑到，那么不仅三者都以“理性”开头，而且其结果应该是情理交融的理性成为人的本体，何以由于理性融化的出现，“情理交融的感性”便成为本体，理性就不再成为本体了呢？理性凝聚地位的这种“沉沦”在理论上是不可思议的。正如李泽厚所说，儒家伦理的要点是理性主宰感性，也是儒家美德的根本精神，这是儒家所必须坚持的。而不能像李泽厚一样，由于审美的出现，就把理性的地位自动让位于感性了。既然李泽厚认为理性凝聚“是康德伦理学的要点，也是儒学伦理的要点”，那他的情本体不是从根本上背离了康德和儒家吗？

三、人性能力

李泽厚对“道德”与“伦理”的区分如下：

> 我将“伦理”界定为外在社会对人的行为的规范和要求，从而通常指社会的秩序、制度、法制等等。……与伦理的外在规范不同，我将“道德”界定为人的内在规范，即个体的行为、态度及其心理状态。我曾说过康德哲学是先验心理学的哲学，因为我以为康德哲学提出了人之所以为人的“心理形式”问题，我称之为“人性能力”或“心理形式”，或“文化心理结构”，其中便包括“道德”。[14]

对伦理和道德的区分是必要的，但他对伦理和道德的定义并不严谨，如以伦理包括法制，而道德既指行为又指心理。他的区分还是建立在黑格尔区分两者的基础上。他认为康德哲学中不仅把道德看作人之所以为人者，实际是提出了把道德看作一种心理形式的问题。心理形式即是“人性能力”，也是“文化心理结构”，道德只是其中之一：

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

> “人性能力”、“心理形式”或“文化心理结构”包含认识、道德和审美三者。……康德称之为先验实践理性。我称之为以“理性凝聚”为特征的“人性能力”,它区别于理性内构(认识)和理性融化(审美)。[15]

在李泽厚的哲学中,人性能力包括理性凝聚(道德)、理性内构(认识)和理性融化(审美)三者,这一结构打着康德哲学的印记。如果从中国传统哲学来看,人性能力是性,心理形式是心,文化心理结构即心性论,故李泽厚讨论的问题归根结底也可以说是心性论的问题。

所以,当有人说:“你的伦理学更重视人的内在的道德心理,而不是外在的伦理秩序,一开始你就区分伦理与道德。”他回应:“是这样。伦理学可以从多方面去研究。我重视的是‘人之所以为人’的内在文化心理结构各层面。”

李泽厚肯定人性能力的先验性,他说:

> 对于一时一地的经验来说,这心理形式或人性能力是先验的。所以它才能不顾任何经验环境、功利愿欲、生死恐惧而“立意”如此这般的行为活动,“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”。这种人性能力、心理形式的形成对人类的生存、延续具有极其重大的独立价值,而超乎一时一地的时空和因果。……它之所以如此重要和崇高,就在于它在不断树立人之所以为人的本体实在。[16]

李泽厚充分肯定人性能力的先验性,更肯定了理性凝聚作为人性能力的超功利的重大价值,这都是我们所赞成的。

> “人性能力”看来似是形式,其实却是人们心理中情理关系的某种具体结构,所以并不空洞。它虽然必须由历史上不断演变的各种伦理制度和规范所不断塑建,但这“形式”本身却超出这些伦理制度、规范的相对性和一时一地的历史性,而对人类具有绝对的价值和意义。这是由历史建成的理性,由经验变成的先验,由心理形成的本体。它超越任何个体或群体,代表的是人类总体(过去、现在和未来),从而具有神圣性或宗教性、绝对性。[17]

人性能力是一种心理形式,又是一种心理结构,一种情理关系的结构。所谓形式,是说它超越规范的具体性,代表普遍的价值。可是,心理形式又有其具体内容。李泽厚的这些说法也是合理的。

> 我所说的人性能力等等都是“先验”心理学,不是经验的实证科学,而只是一种哲学视角。人性能力包括“理性内构”(认识能力,如只有人有数学和逻辑等等)、“理性凝聚”(意志能力)、“理性融化”(审美能力)。也如以前多次强调,审美能力由于理性与情感的关系不同,不是前者排斥、控制后者而是参与、交融,使之不同于认识能力和意志能力而更为复杂多样,在审美这里,“能力”与“情感”经常混而为一。而自我克制自我牺牲等意志能力习而久之,进入某种特定情感状态即美学—宗教的“圣贤”境地,就是美德,这也就是“以美储善”。[18]

这就是李泽厚的情理结构论。在此种结构中,理性对感性的关系在三个领域中各有不同。在理性凝聚的道德实践领域,理性控制感性;而在审美领域,理性不是控制感性,而是和感性参与、交融在一起,甚至混而为一。可是,凭什么交融混一的感性就成为人性的本体,而理性就不能成为其本体?

在《批判哲学的批判》时期,李泽厚认为人性即人类的主体性,是人类的主体力量结构,是主体性的内在方面。[19]看来,后期李泽厚的人性论还是继承了他前期的基本观点。此外,他在《康德哲学与建立主体性论纲》中提出,道德继承性不是具体内容的继承,具体内容随时代、社会而不同;也不是语言形式和道德名词的继承,认为继承的“应是这种人类心理结构(理性凝聚)的内形式”。[20]李泽厚的意思应该是指要继承绝对伦理,但在表达上受到其所接受的康德哲学的影响而有其限制。如果人类心理形式就是人性,那我们总不能说道德的继承是要继承人性、继承人类的主体性。继承是人类的主动的文化活动,必然是以文化为对象的,是一种文化的继承,所以我们至多只能说要继承那些真正反映了人性的绝对伦理及其文化形态,而不能说只继承心理结构。

四、人性“一体三分”

李泽厚自然重视人性能力,但又指出,人性能力虽为主要核心,但仍非人性全体。[21]前面说过,人性能力包含三方面,即理性凝聚、理性内构、理性融

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

化。其实,对于李泽厚来说,人性能力也只是“人性”的三要素之一。人性全体是“一体”,三个部分是“三分”,这叫做“一体三分”。所谓三分,即人性可分为三个要素,这就是人性能力、人性情感、善恶观念。他说:

> “人性”一词古今中外用得最多,但最不清楚,最为含混模糊。我这里把它在伦理学方面做出人性能力、人性情感、善恶观念的区分,也只是初步研讨。[22]
>
> 如我以前所说,作为人性能力,理性凝聚的自由意志只是一种心理结构形式。它本身并非原始动力,相反,常常(虽然并不一定或必然)是某种原始力量推动这人性能力而实现道德。[23]
>
> 总之,人性能力与人性情感都属人性。人性能力是人之所以为人的骨干主体,人有动物无。情绪、情感,人(动)物俱有,但性质不同,它是血肉。人要生存,血肉和骨骼不可离异。[24]

这就是说,仅有理性凝聚的人性能力还不够,理性凝聚提供的是形式,在人性中还必须提供原始动力,来推动人性能力的实现。李泽厚主张,这个动力就是人类情感。

在人性能力、人性情感外,还有“善恶观念”。他说:

> 所谓“善恶观念”也就是各种“宗教性道德”和“社会性道德”所设立、培育的社会(群体)的规范、准则和秩序,它一方面具体指挥着人的自觉意志即人性能力;另一方面又深入渗透人的情感,内在的道德与外在的伦理在这里便合为一体。[25]

如果说人类情感扮演原始动力的角色,那么,善恶观念就扮演着具体指挥的角色。李泽厚承认人性能力、人性情感与善恶观念的区别及其相互交错的复杂性。[26]他进一步提出:

> ……Hume正可补足康德,有重要的教育学意义。即重视“同情心”作为实现人性能力的肯定性的“自然天性”而加以培育。如对儿童的爱心培育,这样便可尽量避免理性凝聚的人性能力为邪恶观念或否定性情感所左右或支配。因为在某些否定性情感(如仇恨)或邪恶观念的支配或冲力下,也可以“义不顾身”地滥杀无辜,酿成大错,尽管它也可以展现出人的勇敢、顽强等等理性凝聚的意志力量即人性能力。[27]

情感是动力,但否定性情感推动的人性能力的实现就不是善的了;善恶观念是指挥,可是若邪恶观念指挥了人性能力,其结果也不是善的了。这样看来,还是王阳明所说的良知,既知是知非,又能好善恶恶,既是动力,又是指挥,才能扮演好人性需要的角色。

> 问:那么,你所提出的人性情感、人性能力与善恶观念是一种什么关系?请简单说说。
>
> 答:由人性情感作为动力,经由善恶观念的知性裁定,而由人性能力(即意志能力)执行之,构成了人类的伦理道德行为。这是一个十分复杂的过程。尽管有时呈现得非常迅速,似乎是一种“良知”、“天性”的道德“直觉”或本能,实际仍然是长期历史—教育的积淀成果。所以有时也呈现为较长时间的明确思索,如文天祥(不投降)、洪承畴(投降)。前者之所以受人尊敬钦仰,不仅在于他所选择的善恶标准,而更在于他不管如何困苦艰难却坚决顽强地执行这个道德律令的人性能力。可见,人性(意志)能力仍然是三者之中占据核心地位而最为重要的骨干、枢纽。这也就是为什么我在上次答问中突出康德的原因。[28]

李泽厚的这一套人性论,言之成理,自成一家。但其中也有不协调处,如照此说,情感作动力,知性定善恶,意志能力只是被决定、被鼓动的执行者。这与李泽厚承认意志能力作为自由意志的重大价值,就不一致了。李泽厚的人性论与康德不同,康德主张的是人性恶的观点,而李泽厚的人性论近于性善论,这从理性凝聚的思想可见。这里所说的人性意志能力即是理性凝聚。[29]

而且,如果从中国传统理学的心性论来看,则会提出,李泽厚所说的人性所包含的三个要素,即人性能力、人性情感、善恶观念,都是心或情,而不是性。知、情、意都不是人性层次的概念,心理也不是人性层次的概念,只有他所讲的心理结构,才可能具有性的意义。但结构可以是深层的,如性一样;也可以是平列的,非深层的,这就不一定具有性的意义了。

五、宗教性道德与社会性道德

这里又涉及到宗教性道德与社会性道德问题了。

> 问:你区分人性能力作为道德行为的理性主宰,人性情感作为道德行为的感性动力,善恶

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

观念则是这主宰和动力的具体内容。看来,这"一体三分"是你的道德哲学的要点。而"宗教性道德"与"现代社会性道德"的"两种道德论"则是你的伦理学—政治哲学的要点。这"三分"和"两分"又是什么关系?

答:所谓"善恶观念"也就是各种"宗教性道德"和"社会性道德"所设立、培育的社会(群体)的规范、准则和秩序,它一方面具体指挥着人的自觉意志即人性能力;另一方面又深入渗透人的情感,内在的道德与外在的伦理在这里便合为一体。[30]

应该说,李泽厚的理论在这里是不够严格的。本来"善恶观念"和"人性能力"、"人性情感"都属于人性,现在,照这里所说,善恶观念就是道德规范、准则,这就把人性和道德两个层次混为一谈了。而且,人性能力中的理性凝聚是自由意志的绝对伦理,社会道德则是具体伦理,这两个层面也不应混同。

作为现代社会性道德的最高准则,即为康德所概括出的"人(个人)是目的",乃公共理性,与情感无干,很有必要。前次答问说过,我对康德的解释有两个层面,即人性能力的心理形式层面和现代社会性道德的时代内容层面。虽然两者都被认为具有普遍必然的绝对性,实际上只有前者如此,后者仍然只是特定(即现代社会)时空条件下的产物。[31]

按照李泽厚的看法,康德所谓"人是目的",意指个人是目的,反映了启蒙时代以来的社会内容,这与人类生存整体要求的普遍必然的绝对性并不相同。应该说,这一观察是非常重要的。

现代社会性道德只是公共的理性规范,即以遵守法律为重要特征的一整套行为准则和它们在个体心理中的自觉呈现。[32]

现代社会性道德并不以"原子个人"、"社会契约"等自由主义理念为真实根基,而是以现代人的生存、生活("人活着"的现代经济—生活存在)为根基。而这种"公共理性"、"政治自由主义",当作为理性凝聚和心理形式的具体内容,成为人的自觉意识和自由意志时,它本身即是道德,即现代社会性道德(公德)。[33]

在他看来,绝对伦理或理性凝聚的根基是人类整体生存与延续,每一时代的社会性道德则以该时代人的生活存在为根基。现代人的社会性道德就是以现代经济生活的存在为根基,并作为这个时代人的理性凝聚的具体内容,也成为这个时代中社会的公共理性。这就是所谓现代社会性道德。至于他把现代社会性道德叫做公德,看上去似乎可以,但是具体而言,他所说的"原子个人"、"政治自由主义"等是难以作为"公德"的。

"人是目的"的现代人权要求,尽管作为其理论基础的"原子个人"是非历史的,却仍然是趋向于这个最高的善的重要的历史步骤,从而,"对错"与"善恶"在这里可以结合起来。[34]

这里李泽厚再一次指明,"人是目的"的理论基础是原子个人的主张。他虽然承认这一主张是非历史的,但并没有证明这样的非历史的主张如何能够具有走向人类生存整体的历史性,便轻易地宣称这一主张是走向最高善的主要历史步骤。原子个人和人类整体显然是具有对立的两者,而且,很难把原子个人和自由主义作为"理性凝聚"在现代的具体内容。因为理性凝聚的概念本身就是指向"个体最终自觉牺牲一己的利益"。

在现代社会,我主张由现代经济生活所决定的权利优先,也就是社会性道德优先,正因为此,我主张政教分离,反对由各种宗教和传统文化来构建现代政治和现代伦理道德。但同时清醒意识到,各种宗教和文化传统仍将以各种方式作用于社会性道德,这不可避免而且可以予以适当认同。[35]

这里李泽厚明确赞成"权利优先",认为这是现代经济生活所决定的社会性道德。换言之,李泽厚主张经济生活决定论,在现代社会,经济生活所决定的社会性道德优先。虽然他也认为对传统宗教和道德传统可以给予"适当认同"。这种"适当认同说"表明,李泽厚对于他大力称颂的绝对伦理、大写的人、理性凝聚只要求给予"适当认同",而主张必须把"优先"让位于以个人权利为中心的现代自由主义价值观。这样的立场当然并不是儒家的立场。他所说的"适当认同"也就是范导。

所谓"现代社会性道德",主要是指在现代社会的人际关系和人群交往中,个人在行为活动中

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

所应遵循的自觉原则和标准。……现代社会性道德以个体(经验性的生存、利益、幸福)为单位,为主体,为基础。个体第一,群体(社会)第二。私利(个人权利,human rights)第一,公益第二。[36]

现代社会性道德的"普遍必然性"乃来自现代经济政治生活,并非先验或超验的原理,也不是圣人的英明或上帝的旨意。其所谓"普遍必然性"正是"客观社会性"。因此这种道德不是宗教性道德,即它不是宗教,不是信仰的对象。只是行为的理性法规。[37]

李泽厚主张,现代社会性道德如"个体第一、群体第二",如果说这是普遍必然的,则此种普遍必然来自现代社会生活,就这一点来说有合理性,也是他反复强调的。但这只是现代社会生活的一个方面,现代社会生活仍然有人类总体生存的一面,而他始终未能处理好现代社会性道德和反映人类生存整体延续的绝对伦理那一方面的关系。

就整体世界进程来说,现代社会性道德毕竟逐渐占据统治地位,而且取得了法律形式的确认和支持。随着形式正义、程序第一、个人利益基础上的理性化的社会秩序在发达国家中历史性地建立和稳定,这些现代社会性道德的基本命题,随着历史经济的进程日益广泛地在全世界传布开来。尽管有各种曲折困难,以及与各种传统道德或宗教的严重冲突,但它似乎总能最终冲破各地区、种族、文化、宗教的传统框架和限定而"普遍必然",成为"现代性"的重要标记之一。今日中国也在逐渐脱去"祖宗成法"和革命神雾的各种束缚,理性作为人们追求物质生活、衣食住行等的必要工具使社会生活许多方面日益程序化、规范化和形式化。形式正义、程序第一优先于实质正义、内容第一,将成为中国走向现代化的必经之路。理论的任务是自觉明确这一点。[38]

在李泽厚思想中明显有一种向现代性的妥协,即只承认那些他所谓现代社会性道德的普遍必然,而不关注理会绝对伦理的普遍必然。其实,人类生活中,无论哪个时代或社会,总是同时存在普遍伦理和相对伦理,在流行适合当时社会的各种道德的同时,也存在更高更普遍的道德价值,前者是随着时代变化而变化的,后者则是不随时代变化而变化的。

他认为,绝对伦理即他所谓"宗教性道德":

此道德律则的理性命令,此"天理"、"良心"的普遍性、绝对性,如"人是目的"、"三纲五常",便经常被称为"神意"、"天道"、"真理"或"历史必然性",即以绝对形式出现,要求"放之四海而皆准,历时古今而不变",而为亿万人群所遵守和履行。这就是所谓绝对主义伦理学,也就是我所谓的"宗教性道德"。它把个人的"灵魂拯救"、"安身立命"即人生意义、个体价值均放置在这个绝对律令之下,取得安息、安顿、依存、寄托。[39]

"宗教性道德"本来源于一定时空内的某种社会性道德,被提升为"普遍必然性"的信仰、情感的最终依托,成为敬畏崇拜的神圣对象。[40]

在这种说法中,宗教性道德所代表的绝对伦理来源于一定时空内的某种社会性道德,而一定时空内的某种社会性道德的根基则是该时代的经济生活。这种说法是可疑的,也与李泽厚自己曾经对两者做出的分析不合。照李泽厚对绝对伦理与相对伦理的分析,绝对伦理根源于人类生存整体的需要,而相对伦理才是根于该时代社会生活的需要。根据这一分析,绝对伦理并不是来源于相对伦理,相对伦理自身无论如何也不能变为普遍必然的绝对伦理。

李泽厚最反对的,是中国历史上宗教性道德和社会性道德的渗透与合一,而谋求打破这种合一:

中国由于历史传统没有形成真正具有人格神的"上帝",两种道德的全面渗透合一更是一大特征。数千年中国的儒家礼教强调的是"道在伦常日用之中",礼制几乎无所不在,贯彻到衣食住行起居饮食各个方面,将社会统治体制与精神信仰体制紧相捆绑,造成了"宗教、政治、伦理三合一"。[41]

建立在现代化的工具—社会本体之上的、以个人为基地、以契约为原则的现代社会性道德,对上述传统的"三合一"、两交融开始形成巨大的威胁和破坏。[42]

现代社会性道德当然对传统道德形成冲击和威胁,但是难道我们不应该坚守传统道德,坚守反映人类生活总体需要的绝对伦理吗?

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

六、对错与善恶

从20世纪70年代罗尔斯发表《正义论》以后，在美国，政治—伦理学成为最受关注的学术思想领域。如李泽厚所说：

> 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”(justic)、“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。[43]

以美国为例，据李泽厚的观察，即今天的伦理学已经一分为二，这是对的。美国学界流行的认识是，政治哲学关注的是“对错”的问题，而真正的伦理学关心的是“善”的问题。

> 今天区分“宗教、政治、伦理三合一”，不仅必要，而且艰难。即使在理论上也如此。这里，我非常愿意引用J. Rawls：《政治自由主义》一书中的“重叠共识”(overlap consensus)理论作为支援，将“对错”与“善恶”、将政治哲学与伦理学分别开来。[44]

如李泽厚自己承认的，把对错的问题和善恶的问题区分开，把思考更多向政治哲学转移，是受到罗尔斯《政治自由主义》的影响。

> 例如不必将现代社会所要求的自由、人权、民主一定追溯或归功于基督教或希腊文化之类，而明确认为它们只是现代人际关系中共同遵行的政治、法律原则(政治哲学)。它们要解决的是“对错”问题，权利、义务诸问题，实际乃是现代经济生活(西体)的产物，所以才有世界性的客观社会性。其普遍性和必然性来自我所谓的工具本体，而并非来自“天赋人权”或基督教义。至于各民族各地区各文化所讲求的传统伦理学，实乃宗教性道德。宗教性道德要求普世性，却恰恰没有普世性，因为它涉及“善恶”问题，各宗教各文化对善、恶有不同的教义和观念。[45]

他认为，自由、人权、民主要解决的是对错问题，是现代经济生活的要求，是政治哲学要解决的问题。这些是现代社会性道德，与宗教传统或道德传统无关，不必把这些观念和文化—宗教传统联系起来。而传统伦理学关注的是涉及“善恶”的问题，这才是与宗教和道德传统有关联的问题。

> 自由主义和“现代社会性道德”所要求的只是个人履行现代生活的最低限度的义务、遵行最低限度的公共规范和准则，如履行契约、爱护公物、遵守秩序、遵循各种职业道德、服义务兵役、不侵犯他人等等。违反它们，可以涉及也可以不涉及法律，但由于破坏共同生活秩序，有损他人权益，从而是“不道德的”。这里基本上是个“对错”问题，不是“善恶”问题。[46]

但是“对错”的问题不等于不是道德问题，只是在李泽厚看来，这是社会性道德，是公德问题。“善恶”的问题也是道德问题，但属于宗教性道德。问题在于，自由主义反对社会对以善恶为焦点的道德有所要求，认为这完全是个人的选择，社会所能要求的只是“最低限度的义务、遵行最低限度的公共规范和准则”。如果李泽厚赞成这种自由主义，那么，对于他所给予肯定的根于人类整体生存延续的普遍伦理和理性凝聚，社会要不要提出要求呢？从这个角度看，自由主义在伦理道德方面的主张难道不是片面的吗？

> 今天，在发达国家，以公共理性和自由主义为基础的现代社会性道德在其原则基本实现后，早已不能满足人们对人生价值、生活理想、生命意义等等安身立命、终极关怀的追求，于是便激起了人们对各种非理性、反理性的宗教教义、信仰和情感的向往、追求或复归。“善优先于权利”响彻一时，便以此故。但我以为至少这对当前中国并不适用并不合宜。[47]

其实，自由主义伦理学的局限并不是在后现代社会才有或才体现出来，而是从一开始就脱离了普遍伦理和理性凝聚的人类整体需要。只是人们在现代社会的意识形态的鼓吹中，真正对此加以认识，需要一个过程。学理的澄清和当下适不适用，是两个不同的问题。在这一点上，李泽厚与20世纪80年代的思想家一样，总是把学理的澄清放置一边，把适不适用置于首位。事实上，对适不适用的判断本身就常常是错误的。20世纪80年代对传统的强烈反叛就是以这种理由实行开来的。李泽厚选择“权利优先于善”，显然是出于这种“只看当下”的立场。

> 这两种道德的一个重要不同点，也可以说与“情—理”问题有关。现代社会性道德主要是一种理性规定，宗教性道德则无论中外，都与有

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

一定情感紧相联系的信仰、观念相关。如基督教的圣爱、原罪感、对上帝的无比敬畏崇拜、赎救的追求等等，中国则与亲子情、家族情、乡土情等等伦常感情相关。现代社会性道德以理性的、有条件的、相互报偿的个人权利为基础，传统的宗教性道德则经常以情感的、无条件的、非互相报偿的责任义务为特征。人不是机器，在现实中即使循理而行，按社会性道德的公共理性规范而生存和生活，但毕竟有各种情感渗透、影响于其中，人和人际关系不可能纯理性，而总具有情感的方面。两种道德的纠缠渗透，于群体、于个人，都是非常自然甚至必然的事情。把它们相区分，是为了对实践有利所做的“理想型”的理论分类，特别是针对今日中国处在传统社会向现代社会的转型期而言。但区分之后的联系、关系，又仍然是理论和实践中特别重要的事情。我所强调的是，只有先区分，而后才好讲联系。这种联系，也就是我已提出过的“宗教性道德”(私德)对“现代社会性道德”(公德)可以有“范导”而非“建构”的作用。[48]

其实，把社会性道德说成是理，把宗教性道德说成是情，这对李泽厚自己而言肯定是不周全的，也不能反映两种道德区分的本质。因为，所谓宗教性道德在本质上就是绝对伦理，这是李泽厚早就说过的，而绝对伦理体现为理性凝聚、理性主宰感性，这当然不是建立在情感基础上的了。说“传统的宗教性道德则经常以情感的、无条件的、非互相报偿的责任义务为特征”，这没有错，但传统的普遍伦理道德，并不仅仅是作为情感渗透于现代社会，而更是超越信仰、道德信念、个人德性地作用于社会。李泽厚并没有完全否定宗教性道德在现代社会的意义，但他明确主张，宗教性道德在现代社会，应该发挥其“范导”而非“建构”的作用。建构就是从根本上确立其基础，范导就是予以适当的调节，而不能决定、管辖之，两者的地位和作用是差别很大的。作为启蒙主义者，李泽厚的立场算是对传统有同情的了解了，但这终究不是我们从儒家的角度看待道德传统的立场，“善优先于权利”不仅是当代社群主义哲学家的反思结果，也是儒家的一贯立场。

但是，中国这一传统和宗教性道德却可以在与现代社会性道德作出区分之后。对后者起某种“范导”作用。由于与重生命本身的根本观念直接相关，亲子情(父慈子孝)不仅具有巩固社会结构(由家及国)的作用，而且在文化心理上也培育了人情至上(非圣爱至上)的特征。我认为它就可以在现代社会性道德中起某种润滑、引导作用。将个人基础上的理性原则予以适度“软化”，即以“情”来润“理”。“亲”如此，“天”、“地”、“国”、“师”亦然。“天”、“地”既可以是自然界，也可以是一切神灵的代称；“国”是故土、乡里、“祖国”，它是亲情的扩展、伸延和放大。“天”、“地”作为超越有限的个体(以及人群、人类)而又生长、培育、养息个体、人群和人类的根由，对其培育感恩、崇敬、崇拜和亲近、亲密的情感。这正是一种中国的宗教性的道德感情，而与西方有所不同。西方因为由圣爱和理性而来，从“耶教”到康德，“敬畏”成了道德的主要情感。中国因为由亲子、乡土自然感情的提升而来，合理性的人间情爱，如“仁义”、“合情合理”便成了中国传统的道德感情。今天如除去其产生时代的各种具体内容，这种传统的“仁义”感情和“天、地、国、亲、师”的信仰，对今日现代生活仍然可以有引导、示范但非规定、建构的作用。……它不应该建构或规定现代经济生活(如家族用人)、政治生活(如论资排辈)，即它不能规定个体独立的契约基础上的社会性道德，却可以作为个体心安理得甚至安身立命的私人道德。它是与情感紧相联系的宗教性道德，也只是凭由个人选择的私德，而不是必须共同奉行的公德。[49]

当然，李泽厚这里所说的以情润理，还是含有深刻意义的。他对中国社会注重“仁义”、“合情合理”现象的揭示，对中国文化重视人情的肯定，也是重要的。但是，宗教性道德是私人道德吗？只是凭由个人选择的私德？如果普遍的绝对伦理是根于人类总体的生存延续，它不是宗教信仰，怎么能是由个人随意选择的私德？它必须是普遍必然的道德价值。儒家本不是宗教，把儒家伦理视为宗教性道德本来就不妥当。其实李泽厚后来自己也说过：“从人类学历史本体论来看，既然至善是人类的生存延续，道德作为本体价值无需与神意、天命或上帝有关，也有其绝对

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

性。”[50]如此,宗教性道德这个概念就失去意义,应该改为普遍道德或绝对道德。

七、和谐高于正义

“和谐高于正义”应该是李泽厚对照“权利高于善”提出的,这是李泽厚后期伦理学提出的最重要、最有价值的命题和口号,具有重大的意义。可惜的是,李泽厚的伦理学体系并没有真正支持这一口号,这从我们前面的所有讨论都可以看出来。其原因不言自明,只有完全奠基于儒家伦理,这个口号才能找到其坚实基础,彰显其伟大作用。

> 而“和谐”(人际关系的和谐、人与自然关系的和谐、人的身心和谐)则成为最高准则。我以为,这可以为中国现代社会性道德、为中国的现代性创造出某种既具民族资源也有人类普遍性的新东西。这是我所讲的中国传统的宗教性道德对现代社会性道德的某种范导和适当建构,这也就是“西体中用”和“转换性创造”。[51]

那么,作为最高准则,和谐是什么道德?是社会性道德还是宗教性道德?李泽厚自己也没有讲清楚。如果说这是为中国现代社会性道德创造出新东西,那和谐似当属于社会性道德。如果说这就是中国传统对现代社会性道德的范导,则和谐应属宗教性道德。很显然,中国文化重视的“和谐”不是一般所说的现代性价值,而更接近传统的价值。这也是李泽厚最后不得不肯定“善本身”的原因。

> “和谐高于正义”仍然是这一传统的理论承续。但承续的却不只是经典文本,它仍然以现实中国人的生存特征为依托为基础。[52]

这里李泽厚承认和谐是承续了传统理论,但又说以现代生活为基础,说明他在理论上还没有梳理清晰。和谐应当是人类的普遍价值,“宗教性道德”与“社会性道德”的框架在这里都没有真正的意义。

按照李泽厚对“正义”的理解,当代自由主义的正义观念是现代社会性道德,[53]那么,从“和谐高于正义”这一命题,应该得出的平行结论是“宗教性道德高于社会性道德”,或者“普遍伦理高于相对伦理”。

然而,李泽厚自己往往是矛盾的,如他一方面讲和谐高于正义,一方面又反对和谐论:

> 我一直认为,目前首先要重视的,还是公共理性、正义、现代社会性道德在中国政治和社会生活中的严重缺位,所以仍然要强调“权利优先于善”(指优先于各宗教、文化、哲学所宣讲的善恶观念),尤其要警惕各种“性善论”、“和谐论”来掩盖、贬低和阻挠以“正义”为基本准则的现代社会性道德特别是其制度的真正建立。[54]

可见,和谐的确不是公共理性,不是现代社会性道德,那么和谐只能是普遍的绝对道德。

> 我虽然赞赏历史主义,认为今天的善恶主要是公德的对错。但也认同不同文化、不同宗教所追求的道德“至善”或“最高的善”、“自足的善”、“绝对的善”等等,我称之为“善本身”或“善的本源”。正是这种宗教性道德对“善本身”的追求,显现了伦理在历史相对性、时代性中积淀出的人性能力、人性情感以及某些善恶观念的绝对价值和独立意义。[55]

李泽厚终于承认并肯定了“善本身”!“善本身”不是所谓公德,不是所谓社会性道德,它是人性的根本善,是人类社会的绝对价值。和谐正是属于这种“至善”或“最高的善”。它根于并反映了人类生存总体的需要。

> 任何群体或个体的实践都不是人类总体,“总体”还不同于“整体”,因为它不只是当下人类全体或整体,而且还包括过去与未来在内的整体和个体。[56]
>
> 问:那么你这个“人类总体”和“人类主体实践活动”不就是空概念吗?
>
> 答:不空。但它作为目的性的范导理念,与经验性的知识概念不处在一个层面;因之,不能把善本身、善的本源与由社会时代决定的善恶观念混为一谈。[57]

可惜,李泽厚刚刚提到“和谐高于正义”,又马上用“权利优先于善”打了一个大折扣。他说:

> 但所谓“和谐高于正义”,是就人类未来远景、是就中国对未来世界的贡献来说的。作为它的哲学基础的“情本体”是我上世纪就提出的。但从当时至今,我一直认为,目前首先要重视的,还是公共理性、正义、现代社会性道德在中国政治和社会生活中的严重缺位,所以仍然要强调“权利优先于善”(指优先于各宗教、文化、哲学所宣讲的善恶观念),尤其要警惕各种

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

"性善论"、"和谐论"来掩盖、贬低和阻挠以"正义"为基本准则的现代社会性道德特别是其制度的真正建立。[58]

这就是李泽厚,每当他提出一个重要而深刻的伟大思想,立即又用一个当下的目光对冲了它,他更想做一个指导当下的精神导师。

"和谐高于正义"在李泽厚属于"范导"或"范导和适当构建":

在内圣方面,我以"未知生,焉知死"来渗入海德格尔,在外王方面,我以"新一轮儒法互用"来化解自由主义。我以为,从上述庆生、厚生、乐生和天地人共存的珍惜、爱恋的情本体出发,以维护血缘家庭并扩而充之为基础,它所产生的己群和谐以及身心和谐、天人和谐,将高于主要以理性裁决为特征的"正义"。这就是上面讲的中国传统宗教性道德(天、地、国、亲、师)对现代社会性道德(自由、平等、人权、民主)的"范导和适当构建"。[59]

内圣的问题这里略去不论。[60]于是,和谐高于正义,是在范导的意义下,而不是在建构的意义下,这当然就降低了这一"高于"的高度,而成为对它的限制。

问:你这个"儒法互用"并不突出宋明儒学和现代新儒家的道德主义,也未突出主张私人美德的精英主义或人治德治。

答:我坚持法治,辅以人情,而不是相反。但又重视传统德治人治中的情本体精神如何能注入到现代法治中。我也重视作为"治人者"的各级官员们的道德,但首先仍然是公德,即遵循法律、按章办事、尽忠为国、献身职守,包括救火队员、战场官兵的奋勇牺牲,这都是公德。至于这些公德如何与他们的个人信仰和对人生价值、生活意义的追求(私德)相衔接或不衔接,那就属于宗教—美学范围了。[61]

所谓李泽厚的儒法互用,是指以儒家为价值范导,以法家为制度构建,他认为这是汉代开始的中国文化基本结构。而他自己主张的新一轮儒法互用,是指以包括儒家价值在内的宗教性道德为范导,以现代自由人权等社会性道德为构建。他只从"人情"来理解儒家伦理道德,有很大的局限。他对私人美德的轻视和对公德的强调,与20世纪初以来中国人的道德偏向是一致的。

八、关于美德伦理

由于"美德伦理"是我关注的焦点,因此我们最后来讨论一下李泽厚对儒家伦理和美德伦理的看法。

李泽厚在晚近提出"关系主义"以说明中国文化的特质,这个主张也影响到他对美德伦理的认识。他说:

许多社群主义者如麦金太尔和桑德尔都赞赏和倡导亚里士多德的美德伦理,这个传统当然也是美德伦理,但二者便很不相同。关键也仍在这个"关系"与"个体"的不同。[62]

他还认为,中国的美德伦理从关系中体认价值和意义,"它与亚里士多德以自由个体在平等友谊基础上的美德伦理相当不同"。[63]他认为中国传统的美德伦理"完全不同于希腊以个体为单位的平等而同质的美德伦理学"。[64]所以,他把儒家的美德伦理看作"关系主义的美德伦理",而把亚里士多德的美德伦理看作"平等成员的美德伦理"。但他用这个关系主义的说法只是对中国文化加以批判,所以他也主张关系主义的宗教性道德可以对现代社会性道德的个人主义有"范导"作用,但是范导并不是否定。[65]

李泽厚对亚里士多德的解读肯定要受到麦金太尔的批评。针对有的学者强调儒家美德是基于人伦关系和政治关系、而亚里士多德美德是基于独立个体这样的看法,麦金太尔早在2002年即指出,其实亚里士多德和儒家接近,在亚里士多德看来,个人如果放弃了参与政治关系和社会关系,就不再是一个人。而脱离了政治共同体,就意味着丧失了培养出只为人所拥有的高尚的可能性。只有在家庭和政治共同体的关系中,并且是借助这些关系,人才有可能作为人来发展。所以,亚里士多德认为,作为独立个人的个体正是由其社会关系和纽带建构而成的。[66]可见,李泽厚的比较并不能成立。

那么,儒家美德伦理是不是只是关系主义的呢?同样是麦金太尔,他认为,自我和关系不是不可相容的,在关系的背景下,儒家深刻地将个体解释为一种具有实质性的存在,因此真正的独立性的自我概念和有关自我的关系概念并非不可相容。所以,儒家文献中,自我受到重视,个人的完善受到重视。[67]

"理性支配感性,和谐高于正义"虽然都取自李

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

泽厚的原话，但也反映了笔者之所取。因为，全面地讲，理性支配感性，只能代表他所讲的理性凝聚的一面，而不能代表理性融化等方面；“和谐高于正义”是我最欣赏的口号，但不是李泽厚的终极主张。但这两句话，在我看来，是李泽厚伦理思想体系中最值得重视的两句话。

注释：

①②李泽厚：《哲学纲要》，北京：北京大学出版社，2011年，第41、4页。

③④⑤⑥⑦李泽厚：《哲学纲要》，第5、8、14、14、106页。

⑧李泽厚：《哲学纲要》，第102页。李泽厚还说：“将生物的自然本性提升为一整套观念体系和制度秩序，以之定出是非观念、善恶标准，这也就是‘缘人情而制礼’(司马迁：《史记·礼书》)，并将培育三者(情感、能力、善恶观念)合为一体……这是中国文化伟大的‘转换性创造’即自然人化：人由自然人变为社会人。”(《哲学纲要》，第110页)

⑨⑩⑪⑫⑬李泽厚：《哲学纲要》，第50、51、43、50、103页。

⑭⑮⑯⑰李泽厚：《哲学纲要》，第65、65、69、66页。

⑱㉑㉒㉓㉔㉕㉖李泽厚：《哲学纲要》，第104、86、100、88、94、96、95页。

⑲⑳李泽厚：《批判哲学的批判》(修订本)，北京：人民出版社，1984年，第424、432页。

㉗㉘㉚李泽厚：《哲学纲要》，第89、99、96页。

㉙李泽厚自己没有说他是性善论：“我是自然人性论者。人生下来如同动物生下来一样，其本性无所谓善恶；但由于成长在人类的历史环境中，在动物本能基础上，才培育和积淀出人所特有的人性能力、人性情感和某些共同的善恶观念而区别于动物，即中国古人所谓的礼义乃人禽之别。”(《哲学纲要》，第116页)

㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲李泽厚：《哲学纲要》，第111、113、72、73、72、22、23页。

㊳㊴㊵㊶㊷李泽厚：《哲学纲要》，第24、15、16、20、21页。

㊸㊹㊺㊻㊼李泽厚：《哲学纲要》，第4、30、30、30、75页。

㊽㊾李泽厚：《哲学纲要》，第32、36页。

㊿(53)李泽厚：《回应桑德尔及其他》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第96、33页。

(51)(52)(54)(55)李泽厚：《哲学纲要》，第114、115、124、117页。

(56)(57)(58)(59)(61)李泽厚：《哲学纲要》，第118、118、124、121页。

(60)李泽厚认为：“在‘哲学’上，海德格尔的‘未知死，焉知生’与孔老夫子的‘未知生，焉知死’便可做一个对照。……‘未知生，焉知死’强调的是，以普通日常生活为本根实在，以细致、丰富、多样的人世冷暖为‘本真本己’，以‘活在世上’的个体与他人的你、我、他(她)的‘共在’关系，来代替个体与Being或上帝的单向却孤独的‘圣洁’关系。‘未知生，焉知死’将‘神圣’建立在这个平凡、世俗、具体的现实生活之中。这就是‘道在伦常日用之中’，就是‘布帛寂粟之中，自中有许多滋味，咀嚼不尽’。……在中国传统，‘死’的意义和价值由‘生’来敲定，‘将死放在生的历史系列中去考察、诠释’。不是死，而是生(人活着)，是唯一的衡量标准。……在日常世俗、平凡生活本身中去建立或追求人生目标和生命价值。”(《哲学纲要》，第60页)他又说：“将最高最大的‘乐’的宗教情怀置于这个世界的生存、生活、生命、生意之中，以构建情感本体。这也就是前面讲的由‘理性的凝聚’而最终转化为‘理性的融化和积淀’，由‘立于礼’而‘成于乐’，由‘知之好之’而‘乐之’。在这里，生命与事物、灵与肉并不两分，它们同在一个现实的世间人际中。中国的‘彼苍者天’不是heaven，它超自然又仍是自然(sky)。地亦然。它是那‘厚德载物’可崇奉托付的‘坤德’，又是那非常具体的山水花鸟、乡土草木。从而，中国哲人总强调与自然天地、与山水花鸟、与故土家园相处在浓厚的人世情、人情味的流连依恋之中。就在这里而不必在超自然超人世中去追寻道路、生命和真理。这也即是中国人的‘天、地、国、亲、师’的情感—信仰。”(《哲学纲要》，第63页)

(62)(63)(64)(65)李泽厚：《回应桑德尔及其他》，第25、51、52、55页。

(66)(67)麦金太尔：《孔子与亚里士多德美德概念的再讨论》，载《中国学术》2002年第1期。

On Li Zehou´s Ethical Thoughts

Chen Lai

Abstract: In Li Zehou´s ethical thoughts, rational cohesion means "reason´s domination of sensibility." According to the thoughts of rational cohesion, the domination of reason should be the most important and crucial part of cultural psychology. In this way, it should move towards rational ontology rather than emotional Noumenon which Li Zehou actual trended."Harmony above Justice" was put forward by Li Zehou in contrast to "right is higher than good," which was the most important and valuable proposition and slogan put forward by Li Zehou´s ethics in his later period of great significance. But Li Zehou´s ethics system did not really support this slogan, because only based on Confucian ethics, this slogan can find its solid foundation and demonstrate its great role.

Key words: Li Zehou; ethics; rational cohesion; ability of human nature

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/