

李泽厚著 **历史本体论**

**A Theory of Historical Ontology**

2

生活·读书·新知 三联书店



李泽厚著 历史本体论  
**A Theory of Historical Ontology**

生活·读书·新知 三联书店

## 图书在版编目(CIP)数据

历史本体论/李泽厚著. - 北京:生活·读书·新知三联书店, 2002. 2

ISBN 7-108-01631-1

I. 人… II. 李… III. 哲学人类学 IV. B089.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 077368 号

责任编辑 舒 炜

封面设计 陆智昌

出版发行 生活·读书·新知三联书店  
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

排 版 北京春辰轩图文设计有限公司

印 刷 世界知识印刷厂

版 次 2002 年 2 月北京第 1 版

2002 年 2 月北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 4.5

字 数 83 千字

印 数 00,001—10,000 册

定 价 9.60 元

人们总想以最适当的方式来画出一幅简化的和易领悟的世界图像,于是他就试图用他的这种世界体系来代替经验的世界,并来征服它。这就是画家、诗人、思辨哲学家和自然科学家所做的。他们都按自己的方式去做,个人都把世界体系及其构成作为他的感情生活的支点,以便由此找到他在个人经验的狭小范围里所不能找到的宁静和安定。

——Albert Einstein

# 序

本书原来的标题是《己卯五说补》。因为《己卯五说》一书原拟作为自己封笔之作，即最后一本书，不料写完之后，觉得还有好些话没说或没说完，又随手写了些札记、提纲，整理了一下，便成了这个小册子，以作为《己卯五说》的补充。

之所以改题为“历史本体论”（原称“人类学历史本体论”或“人类学本体论”），则是因为这个词汇（指原称）在我多年论著中虽不断提及，却从未专门说明过。特别是作为这个“论”的要点那三句话——“经验变先验，历史建理性，心理成本体”，既然被人嘲笑，就似乎更有必要向读者交待一下，因之便改成了现在的书名和各章节；又因“人类学”三字易生误解，且为通俗起见，就由原称改为现在的简称，但意义未变。当然，这本书并非我这个“论”的全部或整体，相反，它实际上只是画个非常简略和相当片断的人体轮廓，还有好些话没说和没有说完。写得也粗糙之至，我以为重要的地方，如全书首尾两节，偏偏着墨太少，而好些部分又过份累赘，但都没有写好、写清楚。真个是仓促成书，因陋就简。

这也许会涉及所谓学术规范问题。如上所说,我这书只是随手札记,没有多少论证,也没多少引证,甚至有时是跳跃性的表达和书写。就性质说,它属于 Kant 所谓主观“意见”,而并非客观的“认识”,即不是追求被人普遍承认的科学真理,而只是陈述某种个人的看法。如果这些看法能对人有所启发,也就“是这种话语的理想效果”了(《己卯五说·说巫史传统》)。哲学本就属于这个范围。所以,如果本书被人认为根本没有“学术”水平,不符学术规范,应该批判或铲除,那我也心甘情愿,觉得没有什么关系。

十多年前我说过,中国将进入一个专家的时代,我们会有许多符合标准学术规范的各种各样的专家和专家们的专门著作。现在已开始如此,这是大好事。但 Heidegger 却很不满意这种专门化(professional)的哲学,而自称思想者(thinker)。吊诡的是,他的所有著作恰恰又只是少数专业的哲学家才能看懂和讨论的对象。他仍然是非常标准的专业化的哲学家。

我不想如此。在叙述上,这本书也采取了与当今哲学晦涩艰深大相径庭的“大众哲学”的通俗路途。我以为,“历史本体论”本是平易道理,毫不高深,因之也就直白道来,而不必说得那么弯弯曲曲,玄奥难懂。这可能又会被人嘲讽为“落伍”“过时”。可惜我素来不大理会这些,而且正准备请朋友刻一“上世纪中国人”的闲章,如可能,加印在书的封面上,以验明正身:这确是落后国家过时人物的作品,决非跨世纪英豪们“与国际接轨”的高玄妙著。

此外,本书还搞了个小改革。即外国人名一律原文(多是

英文),不作中译。原因是我觉得愿读、愿购这类书的人,大都英文已识之无,著名人物如 Marx、Kant、Hegel 等译成中文,实无必要,而那些不著名不熟悉的,译成中文,因并无统一译法,反而不知是谁,甚至有时猜也猜不出,我自己便有过这种经验,不如保留英文,更为方便。十五年前我在《美学四讲》一书中,已部份作过这种尝试,即一些人名故意不作中译,没听到什么反对。这次干脆正式提出,是否妥当,静候公论。

最后,抄当年《美学四讲》序文结语如下:

“岁月已逝,新见不多:敝帚自珍,读者明鉴。呜呼。”

2001年7月,时在香港

# 目 次

序 .....	1
<b>第一章 实用理性与吃饭哲学 .....</b>	<b>1</b>
<b>第一节 “度”的本体性 .....</b>	<b>1</b>
I “度”来自生产技术 .....	1
II 结构、形式与超越 .....	4
<b>第二节 回到根本 .....</b>	<b>9</b>
I 语言为本或生活为本 .....	9
II 所谓“经济决定论” .....	13
<b>第三节 历史建理性 .....</b>	<b>30</b>
I “客观社会性” .....	30
II “以美启真” .....	40



<b>第二章 巫史传统与两种道德</b> .....	44
<b>第一节 经验变先验</b> .....	44
I 宗教性道德 .....	44
II “礼”源于“俗” .....	49
<b>第二节 社会性道德</b> .....	56
I 形式正义和普遍性 .....	56
II 自由主义的问题 .....	62
<b>第三节 西体中用</b> .....	67
I 善恶与对错分家 .....	67
II “天地国亲师” .....	73
<b>第三章 心理本体与乐感文化</b> .....	84
<b>第一节 心理成本体</b> .....	84
I “便无风雪也摧残” .....	84
II “以美储善” .....	101
<b>第二节 “道由情生”</b> .....	108
I “七情正、天人乐” .....	108
II 善性与圣爱 .....	122
<b>第三节 文化心理结构</b> .....	124
I 人类的、文化的、个体的 .....	124
II 自由享受 .....	131

# 第一章 实用理性与吃饭哲学

吾有知乎哉，无知也。  
有鄙夫问于我，空空如  
也，我叩其两端而竭焉。  
——孔子

## 第一节 “度”的本体性

### I “度”来自生产技术

§1 什么是“度”？“度”就是“掌握分寸，恰到好处”。为什么？因为这样才能达到目的。人类（以及个人）首先是以生存（族类及个人）为目的。为达到生存目的，做事做人就必须掌握分寸，恰到好处。

人（人类及个人）要做的第一件事，就是维持肉体生存，即食、衣、住、行。要食衣住行，就要进行“生产”，所以，这个“恰到好处”的“度”首先便产生和出现在生产技艺中。动物也生

存,也掌握“恰到好处”,那是出生后生物族类本能不断训练的结果。你不看见过小动物的各种“游戏”活动吗?那就是为了训练、培育这种“恰到好处”的肢体及神经技能。由于人类是以使用—制造工具来猎取、采集、栽种、创造食物的生物族类(见拙著《批判哲学的批判》,下简称《批判》),其世代相传、相互模仿(mimes)而不断扩大的生产技能中所掌握的“度”,比之任何其他生物族类,便无比广阔。

我曾以“人类如何可能”从根本上回答“认识如何可能”。(见《批判》)“人类如何可能?”来自使用—制造工具。其关键正在于掌握分寸、恰到好处的“度”。“度”就是技术或艺术(ART),即技进乎道。可见,“度”之关乎人类存在的本体性质,非常明显而确定。没有这个技艺的“度”,人类就不能维持生存,族类(以及个体)就不存在。《周官·考工记》说:“天有时,地有气,材有美,工有巧,合此四者,然后可以为良”。“弓人为弓,……巧者和之”。<sup>①</sup>郑注:“和,犹调也”。所谓“和”、“巧”、“调”,都是描述生产技艺中这个无过无不及的“度”,真是“增之一分则太长,减之一分则太短”,“差之毫厘,失以千里”。

可见,“度”并不存在于任何对象(object)中,也不存在于意识(consciousness)中,而首先是出现在人类的生产—生活活动中,即实践—实用中。它本身是人的一种创造(creation),一种制作。从而,不是“质”或“量”或“存在”(有)或“无”,而是

---

<sup>①</sup> 刘师培:“巧字从工,亦训为技”。见劳舒编《刘师培学术论著》,第64页,浙江人民出版社,1996。

“度”，才是人类学历史本体论的第一范畴。从上古以来，中国思想一直强调“中”、“和”。“中”、“和”就是“度”的实现和对象化(客观化)，它们遍及从音乐到兵书到政治等各个领域<sup>①</sup>，其根源则仍然来自上述《周官》所说的“工有巧”，即生产技艺中的“和”、“中”、“巧”、“调”。“度”是“中”、“和”的本义，是“中”、“和”的实现行动。teche 的希腊文本义也是让事物从隐蔽中涌出，倒正好点明人通过制造—使用工具的“度”的把握而实现出的创造力量。用我以前的话说，这也就是在成功的实践活动中主观合目的性与客观合规律性的一致融合<sup>②</sup>。人的本源存在来自此处。

§2 人类既依靠生产技艺中“度”的掌握而生存、延续，而维系族类的存在。“度”便随着人类的生存、存在而不断调整、变化、扩大、更改。它是活生生的永远动态的存在。也只有从这里去解释“生生”(《易传》)，才是历史本体论的本义。从 Kant、Hegel、Marx 将哲学问题归结为主体性问题，而现象学的“一切原则的原则”也是通过主体性来论证其有效结构和组成中(也即在其构造中)的一切客体的客观性，所有这些，似

---

① 《孙臆兵法》：“弩不正，偏强偏弱而不和”。《左传·昭公 20 年》：“宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”《新书·道术》：“刚柔得适谓之和。”《广韵》“和，顺也，谐也，不坚不柔也”，以及“恭而不难，安而不舒，逊而不谄，宽而不纵，惠而不俭，直而不径”(《大戴礼·曾子立事》)，“易知而难狎，易惧而难胁，畏患而不避义死，欲利而不为所非，交亲而不比，言弁而不辞”，“宽而不慢，廉而不判，辩而不争，察而不激，寡立而不胜，坚强而不暴，柔从而不流”(《荀子·不苟》)等等等等，都是讲的这个“度”。

② 参见《批判》、《美学四讲》。

都应从此生产技艺中的“度”来解说,才能得到真正的本源。

“度”——“和”、“中”、“巧”,都是由人类依据“天时、地气、材美”所主动创造,这就是我曾讲过的“立美”。掌握分寸、恰到好处,出现了“度”,即是“立美”。美立在人的行动中,物质活动、生活行为中,所以这主体性不是主观性。用古典的说法,这种“立美”便是“规律性与目的性在行动中的同一”,产生无往而不适的心理自由感。此自由感即美感的本源。这自由感—美感又不断在创造中建立新的度、新的美<sup>①</sup>。

主观性—意识性恰恰可以缺乏“度”。这是由于没有客观物质生存的直接制约,主观性—意识性常常可以泛滥成灾。这从历史说,有时无可避免,有时甚至有益。但也有其有害的方面。有益在于能够明确和帮助“度”在人的意识中的建立,有害则因其随意性而阻碍、损伤实践中“度”的生存和发展。

## II 结构、形式与超越

§3 “度”作为物质实践(操作活动及其他)的具体呈现,表征为各种结构和形式的建立。这种“恰到好处”的结构和形式,从人类的知觉完形到思维规则,都既不是客观对象的复制,也不是主观欲望、意志的表达,而是在实践—实用中的秩序构成。人类在使用—制造工具的实践操作中,发现了自身活动、工具和对象三者之间的几何的、物理的性能的适应、对抗和同构,发现不同质料的同一性的感性抽象(如尖角、钝器、

---

<sup>①</sup> 参见拙作《美学三题议》(1962)、《批判》(1979)。

三角形等等),<sup>①</sup> 由于使用工具的活动使目的达到(食物以至猎物的获得),使因果范畴被强烈地感受到,原始人群开始了人的意识。以“度”作为本体的人类主体性对主观性的要求,展现为由后世形式逻辑及各类认识范畴所表达的认识功能。这个认识论的方面,拙作《批判》一书已加以检讨,即从实践(亦即“度”的本体性)来谈人类认识形式的建立。

这里要强调的只是,这种种人类意识的萌芽,都是在亿万次大量经验尝试错误中通由个体突发涌现出来的“完形”。出来之后,被原始人群不断模拟(mimes)而得到巩固和传授。它实际具有一定的偶然性,这也就是真正的创造性。这种创造和模拟带来了心理上的情感愉快,这就是“领悟”。这“领悟”的中心是想象——即对客观并不存在的事物的情感性的理解和知觉,这也正是上述美感即自由感的起源。

第二,“度”不仅使主体认识形式得以建立,而且主客体之分也是在“度”的本体性基础之上才能实现的。主客体在“度”的本体中本来混而不分,但在主观性的意识中,却逐渐需要区别。因为,“度”本是依据各种具体的天时、地利、人和(群体协作)而产生,从而,对天时、地利、人和等各种事物的性能、情境、状态的把握,便成为“度”和掌握、了解、认识“度”的具体内容。如《考工记》所云:“炼金以为及,凝土以为器,作车以行陆,作舟以行水”。兵刃、陶器、轮车、树舟……,各各以其不同的物质材料、以其不全的性能、状态如坚柔、曲直、长短、厚薄、

---

<sup>①</sup> 参见拙著《美学四讲》。

大小、锐钝、深浅……等等,使天时(如春夏秋冬),地利(如山、地、河浜),人(如群体关系),物材(如上述各种材料及性能)进入人的生存情境中,构成了“度”的本体性的众多的、形形色色的、各种各样的具体结构,并具有随时、空、条件不同的历史变异性。从而,“度”的本体性,作为本源,不仅是人为(主体的)发明(invention),而且又是对自然(客体的)的发现(discovery),所以,它的结构和形式能被普遍地应用于客观对象,不仅形式逻辑、认识范畴,而且像中国辩证法的阴阳、五行(声、色、味等等的杂多统一)也都是对“度”、“和”、“中”的主观解析。如前所述,在“度”的本体中,主客本是完全融为一体的,离开这个“一体”,主、客本无意义。也有如《考工记》所云:“凡为弓,各因其君之躬志虑血气”。作弓以及弓,其价值和意义均不在其本身(即不在制造工具和工具本身),而在不同的人(如人的身材、气力以至性格)的使用(“君之”)中。“度”的建立是为了“用”,也只有“用”中才能有“度”的建立。中国人说的“中庸”,即此意<sup>①</sup>。可见,主客体的二分是第二位的、次要的,它来源于人在实践活动中恰到好处的“度”的建立。后世一切理性的形式、结构和成果(知识和科学),也都不过是人类主观性对“度”的本体的测量、规约、巩固和宣说。可见,理性本来只是合理性,它并无先验的普遍必然性质;它首先是从人的感性实践(技艺)的合度运动的长期经验(即历史)中所积累沉淀的产物。它是被人类所创造出来的。完全离开这一根

<sup>①</sup> 参阅拙著《论语今读 6.29》等。

本基地的理性翱翔,可以(虽不一定)发生危险。这正是实用理性论所不同与一切先验理性论的地方。这一点本书后面还要讲到。总之,不是人与神的关系,不是人与人的关系,而是人与自然(包括内、外自然)通过“度”的历史构建所形成的关系及其前景,才是“历史本体论”所要探讨的课题,譬如过去拙著中再三提及的“自然的人化”“人的自然化”<sup>①</sup>等等。也正是它们规定了人与神、人与人的关系。

§4 “度”的本体(由人类感性实践活动所产生)之所以大于理性,正在于它有某种不可规定性、不可预见性。因为什么是“恰到好处”,不仅在不同时、空、条件、环境中大不相同,而且随着文明进展、人类活动领域的无比扩大,这个“度”更具有难以预测的可能性和偶然性。“度”的建立是各种创造发明和科学发现,也更是艺术的创造力量。这种似乎是神秘的动力即是我以前强调的“以美启真”,它“自然”地显现出某种新东西。我曾引述爱因斯坦,它不是经验的综合,不是逻辑的推演,即既不来自经验,也不出自推理,而是“自由的创造(想象)”。<sup>②</sup>也有如他所说,我们所能经验到的最美的事物就是神秘,它是所有真实的艺术和科学的源泉。

历史本体便建立在这个动态的永不停顿地前往着的“度”的实现中。它是“以美启真”的“神秘”的人类学的生命力量,也是“天人合一”新解释的奥秘所在。“度”的本体日日新,又

---

① 参阅《己卯五说·说自然人化》等。

② 参阅《批判》。



日新,推动着人类的生存、延续和发展。这“日日新、又日新”,也就是突破旧的框架和积淀,突破旧的形式和结构,这就是“超越”。人只有在不断创造和超越中才能前行不辍,停顿就是静寂和死亡。科技将日日新又日新,人类的生活也将如此。

历史本体论之所以不苟同各种反科技的潮流和思想,也在于它确认人类的生存、延续亦即人类的存在,就是通过使用一制造工具的实践活动,掌握“恰到好处”的“度”(即使最初是原始形态的创造石器)而实现的。其后,尽管形态日益复杂,社会结构及其思想意识、精神世界日益取得独立性质,这个本源性的人类存在(Marx称之为社会存在)仍然是其本根、基础。即使全世界的衣食问题解决,精神生产与物质生产已难区分(例如信息化占据统领地位和在生活中全面实现),也即是所谓人类史前期的结束,科技对人类生存的本根性也仍将持续不变。

概而言之,“实践”作为人类生存—存在的本体,就落实在“度”上。“度”隐藏在技艺中、生活中。它不是理性的逻辑(归纳、演绎)所能推出,因为它首先不是思维而首先是行动。它是本体的非确定性、非决定性(ontological uncertainty, indetermination),它与美、审美相连,所以也才充分地表现在艺术—诗中:准确又模糊,主客体相同—的感受……,如此等等。

§5 你看见那《周易》阴阳图的中线吗?那是曲线而非直线,这即是“度”的图像化。它不仅表明阴阳未可截然二分,不仅表明二者不仅相互依靠相互补足,而且也表明这二者总是在变动不居的行程中。这正好是对“度”的本体性所作的并

扩及整个生活、人生、自然、宇宙的图式化。那曲折的中线也就是“度”：阴阳（即动静，见拙作《己卯五说·说巫史传统》）在浮沉、变化、对应以至对抗中造成生命的存在和张力。

“度”的恒动性、含混性、张力性也正是今日的后现代状态的人生。它不是理性所能框定的轨道、规则或同一性，它充满不确定、非约定、多中心、偶然性，它是开放、波动、含混而充满感受的。所以，即使把它比拟于 Aristotle 的“中道”（mean），也迥然不同于 A 氏以理知思辨为最高最纯的幸福。幸福仍然在感性的“度”中。人不是神。波状曲折的中线作为人的命运所在，正是“度”的本体性的本真实在。

但科技（主要是现代工业化以来的科技）、机器、数字、大生产……，由于采取了极端理性化形式和形态，便反而扼杀、堵塞、阻断了这个人的本体性的“度”的本真展示。所以，一方面，科技展现了人类总体的“度”的本体存在；另一方面，科技又扼杀着个体的本体存在。于是出现响亮的反科技的呼号。回到根本，回到源头，来重新探索、重新解释，成了今日哲学的要务。对“度”的本体性的确认，正是如此。

## 第二节 回到根本

### 〔 语言为本或生活为本〕

§6 语言缺乏“度”。外交辞令中也许有之，那是因为有关生存利害甚至存亡，必需字斟句酌。归根结底，仍然是为了

人(国人或国君)的生存。出此范围,则或言而无信,或言过其实,或大言炎炎,或狂言乱语。总之由于无直接关乎人的生存一存在,从而无需“度”的严格讲究,语言总是被充分滥用着。孔老夫子早就有感于此,总是告诫弟子要谨言木讷。

语言必须使用概念(语词),概念本就是使经验、感知、想象固定化、僵硬化的产物。语言只有在具体使用中,亦即词语只有在句子中,句子在上下文中,上下文在整个文本中,文本在特定社会(时空条件)语境中,才能了解或才具有其“意义”。语言是为了使用,它服从于人们日常生活。所谓“服从”,就是说它的使用、变化、生成和消失在根本上依靠于人们的日常生活。后者是本源性的,前者是派生性的。语言需要有非语言的实体作为依靠。这个实体最终只能归结为人的吃饭(生存)问题,亦即“人活着”的问题。这就是语言的先验所指。我写这“人吃饭”、“人活着”,虽也是语言,但与活着、吃饭毕竟并不相等。人吃饭、人活着是活生生的直观的现象和事件,它本身并非语言、言语或文本。没有语言,它仍存在;但没有它的存在,也就没有语言。

各种语言亦即各人类群体(分布于不同地区、不同时期、不同环境、条件下)从古至今之所以能够相互交流和沟通,也正因为语言主要是人吃饭、人活着即人类生存一存在(食衣住行及各种技艺)的经验载体(即语义),是人类生活经验的历史声音。我曾强调人类语言的原始语义由于保存使用一制造工具为特色的生活经验,而区别于其他动物族类的“语言”。工具一“度”毕竟逻辑地优先于语言。也正因为任何时、空的人

群都需要吃饭、活、食衣住行,于是翻译才有可能,交流沟通才可能。可见,语言并无独立自足的本性。“人活着”只是文本吗?否,“人活着”并不只是“文本”,“文本”倒是“人活着”的呈现。其实,盛张语言的 Wittgenstein 和 Heidegger 都指出过语言以生活为本,应该沿着这一方向,继续探寻。

问题是走向何方?

回到禅宗、道宗的不可言说或神秘的私人语言?否。它将导向颓废或死的寂静,与“日日新”的“度”的本体性质即人的生存背道而驰。只能走向现实的生活—人生,即更勇敢地面向“人活着”。由于今日科技/权力的语言统治已无远弗届,在解构语言—文本中,人已成为碎片,无家可归。因之,这里要强调,生活—人生所产生的,不只是语言—文本,也不只是随写随抹的文字,而是抹不掉的作为人类历史的积淀实体的文化心理结构。只有“心理”才能成为人所诗意栖居的家园。“人活着”产生出它,它却日渐成为“人活着”的根本。(详第三章)

走出语言,回到根本,我以为,这就是 21 世纪的课题。

§7 从思想史看,自 Kant 把(人类的)理性—精神提到最高地位和最后主宰后,引起了强力反弹,开始把现代性推向后现代。继 Kant、Hegel 之后,各种不同的思潮、学派都在走向现实的、具体的人的生活。Karl Marx 是一支,它走向感性的物质生产。John Dewey 是一支,它走向感性具体的日常经验。Freud 走向性欲和无意识。Nietzsche、Heidegger 是一支,它或以富于生物性生命的超人,或以存在的当下把握,走向感

性的人生。Husserl 晚年的“生活世界”也如此。总之,都可以说是回到 Kant 认为不可知的“物自体”又再向前。“物自体”不再采取 Fichte、Hegel 的纯灵方向,而共同采取了现实生活的感性人生方向。这也正是由理性、逻辑普遍性的现代走向感性、人生偶然性的后现代之路。如果以“宏大叙事”来说的话,这可说是同一脉搏,不同音响;同一趋向,不同分支。现实人生(即日常生活、食衣住行,亦即人与内外自然的历史结构及前景)并非幻象,也非戏拟(simulation)。它不是文本,不是语言。它不是语言所能解构(一切归于能指),相反,它才是真正的“最终所指”。

这也才是真正的“Being”和“becoming”,是历史本体论所认定的“本体”。这“本体”依靠“度”而生成成长,它是感性的,动态的和历史的。

Being 还能是别的什么吗?是上帝吗?Being 与 being 不可分,离开诸 beings,也就无 Being 可言,从而它不可能是超验的、另一个世界的。而 being 却又总是 being in the world, being with others(活在世上,与他人同在),因之,所谓存在者的“本真的”存在与其“非本真的”存在总常在一起,难以分割。这里的“度”的关键恰好在于:只能重视二者(Being 和 being)的不同,不能强调二者的分割。那么,禅宗讲“担水砍柴,莫非圣道”,中国儒学讲“不即不离”便高于 Heidegger(下简称 H)?又不然。禅宗归宿于神秘体验、私人语言(包括敲打、公案、顿悟),H 没有。中国儒学停留在原始含混中使个体淹埋,H 没有。

本来,本体论(ontology)一词搬用于中国,便未必恰当。它的“存在论”、“是论”不同译名便显出这一点。因为它们探究的是一切实在万物的最终本质、本性或“最终实在”(The Being of beings)或如 Quine 所说,“本体论”就是问“what is there?”(有什么?)从而出现了各种设定:上帝、理性、绝对精神、物质世界,等等。而在中国“不即不离”,即现象与本体既不同又不分离的传统中从根本上便很难提出这个“最终实在”的“本体”问题。其极端者如郭象干脆认为“物偶自生”,并无共同本质或最终实在。其实,上述从生活出发的 Marx、Dewey 等人也反对这种“最终实在”的“本体论”。

因之,我所谓的“历史本体论”便只是为了强调以人与自然(外在自然与内在自然)的历史总体行程来作为一切现象包括“我活着”这一体己现象的最后实在。它丝毫不意味脱离每个“我活着”。如果离开每个“我活着”,又还有什么人类学历史“本体”之可言。所以,所谓“历史本体”或“人类学历史本体”并不是某种抽象物体,不是理式、观念、绝对精神、意识形态等等,它只是每个活生生的人(个体)的日常生活本身。但这活生生的个体的人总是出生、生活、生存在一定时空条件的群体之中,总是“活在世上”“与他人同在”。由此涉及了“唯物史观”的理论。

## II 所谓“经济决定论”

§8 这是“唯物史观”最为人诟病和最遭误解误说至今依然被认为的主要罪状。其实,可以首先看看够格的唯物史

观论者如何说的。Marx 和 Engels 说：“……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……即一切历史的一种基本条件”。<sup>①</sup> Engels 说，“按照唯物史观，历史过程中决定性因素，归根到底是现实生活的生产和再生产。马克思和我都没有肯定比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一的决定性因素，那么他就把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”。<sup>②</sup> Edward Bernstein 说，“马克思的功绩首先在于他作为社会发展的理论家，追溯到人类劳动手段的历史，把社会发展还原为生产工具——这一人类器官的发展”<sup>③</sup>。何谓“生产物质生活本身”？何谓“现实生活的生产和再生产”？不就是人们的食衣住行吗？也就是我讲的“吃饭哲学”。何谓“人类器官的延长”？不就是生产工具吗？也就是我讲的“使用—制造工具的实践活动”。人们大众的食衣住行和它们的基础——使用—制造工具的活动，这就是“生产物质生活本身”“现实生活的生产和再生产”。它们作为历史本体论的主题，具有绝对性质。“长期的饥饿使我知道，食物对于人多么的重要。什么光荣、事业心、理想、爱情，都是吃饱肚子之后才有的事情”<sup>④</sup>。当然对个人来说，可以有例外。有绝粒自杀的英雄，有饥寒不移的壮士，有投井守

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第32页，人民出版社，1972。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页，人民出版社，1972。

③ E·Bernstein，《社会民主党内的修正主义》§2。

④ 莫言，《明报月刊》2000年，5月号，第47页。

贞的巾幗,有将“光荣、事业心、理想、爱情”看得(也履行得)比自己的吃饭要高得多的个人品德、节操、气概、境界。但是,这远不可能有人类普遍性。将生命意义置于毁灭生命,只对数量有限的个体具有作用。对人类总体或整体(甚至对民族、阶级等群体结构而言也如此,当然也有例外的集体自杀等等),它将构成悖论。因为生命意义可以超乎个体生命,但不可能超乎人类总体。它甚至不可能在一定时空的人类群体生命之外。生命意义在于消灭生命,作为普遍性的伦理命题,对族类来说是矛盾的。

食衣住行、物质生产对人类生存一存在本具有绝对性,但今天许多学人却轻视、忽视、蔑视这个基本史实。尼人(人类学家因其使用一制造工具承认其为“人”)死灭,多少已高度发展了的古文明如埃及、巴比伦、玛雅、印加都不再存在,说明“生”——人类的生存、生活、生命及其延续很不容易。人们的吃饭(食衣住行和延长寿命)很不容易。从这个角度来阐释孔老夫子的“未知生,焉知死”,阐明中国传统的“生生之谓易”、“天地之大德曰生”,我以为将更为合理而准确。

在同样引述唯物史观各派中,我特别强调使用一制造工具的活动。从而也大有“科技决定论”倾向,即认为使用一制造生产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基础及动力,在社会存在中占有本体位置,这也是我把“度的本体性”作为第一页的原故。但这种“科技决定论”只是从哲学角度,就人类总体的历史而言,它既非机械公式,也非时时处处。例如,印加没有金属工具,中国铁器普及甚



晚,但都创造了高度文明,并不亚于生产工具更为先进的地域或时代。在每一文明之具体发生、发展过程中,生产工具以及科技在生产方式的结构中,和生产方式在整个社会结构中,到底处于什么地位、能起多大作用和占多大地位,需要历史学作实证的具体探究。这就是我一贯讲的哲学观点及角度不同于具体科学、具体学科的实证研究之所在。例如,究竟是先进的现代工业生产力还是海外市场使当时英国资本主义得到了大发展,这便不能简单套用科技—生产工具决定论而必须加以具体研究才能说明。这类的事例很多。既然不能简单地用生产工具—科技来直接、单向度地解说经济形态及其发展,当然更不能直接用它来解说政治和文化。同一石器时代、青铜时代、机械时代,可以有多种并不相同的生产力、生产关系、经济制度以及更为五花八门的政治制度、文化体系、思想意识形态。同等水平的生产工具、生产力可以产生奴隶制,也可以不产生,如此等等。因之,这里所谓“决定论”,只是就人类总体生存发展的存在本体亦即从千百年的历史鸟瞰角度而言,它只是哲学提示,并非某种可以直接搬用的公式和教条。

其次,在具体历史行程中,它常常只是社会变更的必要条件而远非充分条件。所以,我有时说不是“经济决定论”,而可说是“经济前提论”。譬如说,文化思想、意识形态常以一定社会经济生活为产生前提。原始社会不可能有现代个人自由观念,中国封建社会也不会出现存在主义的苦恼。所以,Engels才说只是“归根到底”。“历史过程中决定因素”,“归根到底”,是人们的物质生活、食衣住行。而物质生活、食衣住行中决定

因素,“归根到底”,是生产力和科技,亦即使用—制造工具的人类劳动活动(实践)。这就是“历史本体论”承继唯物史观或“经济决定论”的方面。科技对日常生活、人们食衣住行及延长寿命的地位、作用、价值,今天比任何时期都更清楚。而 21 世纪的科技—生产力,我以为,将把整个人类,从生活到心理,提到一个更为崭新的水平。

有意思的现象是,恰恰是科技—生产力—经济越来越大规模地决定、控制甚至主宰人们日常生活以及政治、文化等等,而且几乎一切均已商品化的今天,反经济决定论却成为最时髦的人文学院的语言。上述唯物史观在当代中国时髦学人中,更几乎是不值一谈的“陈旧”“过时”观念,大肆吹捧鼓噪的是当代西方的文化批判理论、后现代理论。但有如一本介绍后现代的著作说得好:“我们已看到,后现代理论家没有对经济,对资本主义的当代发展提供适当的分析,许多人完全避开政治经济学……也没有对经济、国家和其他社会领域及过程的关系的实际性分析。”<sup>①</sup>与 Marx、Engels、第二国际不同,自第三国际、左派马克思主义(自 G. Lukacs、A. Gramsci 到 Frankfurt School)以及今天的“批判理论”和各种文化左派,都极少对当代资本主义的经济,包括现代科技在经济中的意义、位置、作用作真正仔细的、系统的研究,反“宏大叙事”(grand narrative)、反普遍规律(反对科技—生产力—经济发展的普遍规律性)倒风行一时。它们在文化、思想领域内“破资”“灭

<sup>①</sup> Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Theory*, p. 260, N. Y., 1991.

资”。这种“否定辩证论”，我曾称之为今日资本主义的解毒剂和装饰品。资本社会把它放在学院院墙之内，以示众声喧哗、自由民主，而并不严重影响或真正触动资本主义的经济基础。它们也没有认真去研究这个基础。

§9 下面是三个经常质疑或反对“经济(科技)决定论”的问题。

第一个是老问题。即所谓欲望论，认为工具、科技之所以发现、发明、发展是由于人有生存欲望的原故，因此欲望才是根本的、“第一性的”推动力量。有人引证现代资本主义的工具改进、科技发展是资本家为了获取更大利润的欲望所导致，如机械化、福特生产线等等。这其实是唯物史观提出时便遇到的反对和质疑。这种反对的错误在于抽象地谈论欲望。欲望是包括人类在内的动物族类共同具有的生存本能。它是主观性的要求、愿望，即主观意向。但如何能实现欲望，却取决于客观时、空、条件、环境，特别是取决于所使用—制造的工具。与动物界不同，人之满足生存(吃饭)或其他欲望总与其满足时的手段，如获取食物的工具密不可分。Marx说过的名言：“饥饿总是饥饿，但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于手指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿。因此，不仅消费的对象而且消费的方式，不仅客体方面，而且主体方面，都是生产所生产的。所以生产创造消费者”<sup>①</sup>。其中就包括创造消费者的各种欲望。只有在主客体统一(或不分)即实现中的欲望，

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，第95页，人民出版社，1972。

才是对生存具有意义的欲望。你是欲望面包、米饭、玉米面、宴席抑或任何一种食物,这种种主观欲望的产生和满足都取决于特定客观条件。原始人不会欲望巧克力,现代人一般也不会欲望茹毛饮血。欲望是要求实现的欲望,而真要实现,就取决于当时的客观条件和可能。脱离能实现的欲望只是白日梦似的无目的的宣泄,它不需要社会生产环境和生产水平,但那对人类现实生存并无直接意义。人类恰恰是通过不断创造和改进生产工具,改变生产环境和生产水平(从狩猎、采集到农耕到工业)来实现人的生存欲望。主观欲望必需被客观化才能实现,实现需要依靠各种客观条件,其中生产工具便占了非常核心的位置。Lenin 曾引 Hegel 说工具(中介)高于目的<sup>①</sup>,意义就在这里。所以,不是抽象的欲望,而是具体实现欲望的生产—生活活动,才是人的生存即“人活着”的第一推动力。

第二个是反对“经济基础”“决定”“上层建筑”,这也是老质疑。

“基础”与“上层建筑”这两个语词都是语言中的形象转喻。因之,所谓“决定”,从 Marx、Engels 起到鄙人止,都一直强调它的相对性质。可以引用 Engels 的原话:“整个伟大的发展过程是在相互作用的形式中进行的(虽然相互作用的力量很不均衡:其中经济运动是更有力得多的、最原始的、最有决定性的),这里没有任何绝对的东西,一切都是相对的”。

<sup>①</sup> 见 Lenin,《哲学笔记》第 174—175 页,人民出版社,1956。

“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的。但是，它们又都互相影响。并不是只有经济状况才是原因，才是积极的，而其余一切都不过是消极的结果”。<sup>①</sup>这也就是说，经济与其他因素（政治、文化、宗教等）处在一个因时、空、条件不同而不同的具体结构中，经济并不直接决定一切，即使“决定”，也常常需要经过或依赖这个结构中的各种政治的、宗教的、文化等因素相配合或作为中介。G. V. Plekhanov 曾提出“五阶层”理论<sup>②</sup>。我提过“上层建筑相对独立性的强度”，即认为社会上层建筑和意识形态（从政治制度到思想学说）独立于经济的性质、水平、情况随不同时期和民族、文化、宗教传统而各有强弱的不同。这些都表明所谓“经济”（生产力、生产工具、生产关系、生产方式）“决定”政治、文化（文学艺术、思想观念、意识形态……），是非常曲折和复杂的，有时曲折复杂到根本看不出有什么“决定”；“决定”的是其他因素，如宗教决定了文艺（如儒家对中国文艺的控制），政治决定了经济（如毛的时代），等等。因之，这个“经济决定论”仍然只是在“归根到底”即比较长久的历史行程中的作用。例如毛时代尽管政治“决定”了经济，毕竟只是较短时期（几十年），迟早仍然被经济力量所纠正；邓的改革开放政策一出笼便势不可挡，它一扫中国社会数千年传统遗留的和数十年革命遗留的许多观念和思想。可见，政治体制、文化思想等等可以有

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第506页。

② 见 Plekhanov,《马克思主义基本问题》等论著。

独立性,并不直接取决经济或经济的发展;同一经济水平可以有完全不同的政治体制和文化思想。但政治、文化虽可以独立,迟早又必需适应经济体制的发展,例如专制政体迟早会被民主政体所取代,人身不自由的身份制(如毛时代的农民无粮票)迟早变到自由雇工制,如此等等。这又是“归根结底”由经济所决定的。为什么“归根到底”经济会决定一切?因为经济与人的吃饭(食衣住行)直接相关。人活着就要吃饭,就要求吃饱甚至吃好,即整个生活的不断改善。人的吃饭(食衣住行)毕竟是社会生存的存在本体。它是最后的实在,必然的力量,普遍的规律,它的状态、情境和发展在最终意义上决定(制约、影响、主宰)了人的各个方面。正是由于人民大众“吃饭”问题越来越成为世界历史的自觉主题,(不再是帝王将相少数上层阶级的“吃饭”),经济对政治、文化各个方面和领域的“决定”性作用在今天也越来越直接、越明显、越凸出,“上层建筑”的相对独立性的强度越来越削弱。而这,却反讽式地恰恰发生在学院院墙内大反经济决定论的时刻。<sup>①</sup>

第三,当前最有势力最有名气对“经济决定论”的反对,来自对科技、对启蒙、对工具理性的“后现代”批判。

由于科技—工业带来的生态破坏、环境污染,地球升温,另一方面由于现代生产—科技所要求的理性秩序使人们生活以及身心的异化和被控制、反启蒙、反理性、反社会化的权力/知

---

<sup>①</sup> 但这也正是经济史、日常生活史如法国年鉴学派比政治史(以前历史学的主角或主要部份)更“时髦”的背景原因。

识,成了当前强势的学院显赫话语。特别是当全球一体化,以跨国公司为代表符号的资本主义经济扩展,挟着科技的威力,正加速度地突破各种地域、种族、宗教、文化的制限,狂潮似地席卷全球的时候。所谓反“经济决定论”似乎更成为某种具有道德正义的伦理命题。

Marx 和 Engels 一百五十年前便已说过:“资产阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的产品,不仅供本国消费,而且同时供世界各地消费。旧的、靠国产品来满足的需要,被新的、要靠极其遥远的国家和地带的产品来满足的需要所代替了。过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的地方的文献形成了一种世界的文献”。<sup>①</sup>这一切不是在今天(而并非在 Marx 的时代)更为活龙活现在越来越强劲地演出么? 资本社会在全球的扩展,到第二次大战后才真正以上述的姿态充分展开。冷战结束使这个加速度更迈上新的“台阶”,终于达到今日开始的“全球一体化”的趋势。以美国为龙头,不仅金融资本、工业资本,而且从麦当劳、可口可乐到好莱坞、迪士尼的物质消费和精神消费正在全球推销。其间,科技的空前发展

---

<sup>①</sup> 《共产党宣言》。这几段描绘“资产者”的部分大概是该书中唯一精彩颇具预见性的章节。

和飞跃无疑是具有根本性的动力意义。人从使用—制造原始石器工具开始,到今天使用—制造电脑网络和明天克隆人的器官以至身体,它日益改变着整个社会的政治、文化、宗教各个方面,这是非常明显的事实。由现代科技带动的生产力以至生产关系、生产方式亦即经济的发展变化,由于与地球上几十亿人的“吃饭”(改善、提高生活水平生活质量)相关<sup>①</sup>,是很难予以阻抗或逆转的。尽管有人强调全球化是指文化和政治,但谁都清楚 WTO 首先是经济。所以还是 Marx 说得对,用感伤和道德正义来阻挡资本主义经济,是无济于事的。

§ 10 “新历史主义”是这种后现代反经济决定论的标本之一。因为它干脆甩开承认有最终所指的实在,将历史归结为文本。文本当然取决于叙述者、解说者的自觉或不自觉的意图、理解、认识、偏见(从一般的误会、误解到严重的意识形态的扭曲),所有这些又都在特定的时代—社会的权力/话语的支配、影响之下。历史始终是被别人写下来的历史。而人是在权力/知识支配之下进行活动的。这里当然就没有所谓“客观”经济法则之类的问题。也没有什么客观所指的历史,一切均人为的编造,何必再讲什么使用—制造工具等等行程,当然也就没有什么“经济决定论”的任何位置。

一位以凶残著称的现代大人物说过,历史是由胜利者书写的(大意)。为数代中国革命知识分子一度捧为圣书的《联

---

<sup>①</sup> 至于今天人的“吃饭(改善、提高生活水平、生活质量)”是完全由经济甚或市场引导还是政治、文化、宗教、传统要起一定(当然“要起”,但多少?如何?)作用,这是另一专门问题。



《共产党史简明教程》是一本实实在在的说谎大全。其实,中国古代帝王也有过类似做法。“圣明天子”从李世民到乾隆都做过删削篡改史实的事情。文本是由人写定的,甚至包括各种“实物”、遗迹,也都由后人在不同地解说着。任何历史只是当代史,都是被“当代”的权力话语所驱使。有的自觉、明显(如上述帝王、史臣),有的不自觉、不明显(如现代某些“史学家”、新闻报道者等等)。新历史主义凸出而极端推演的这一观念,在戳穿理性主义历史观所宣扬“价值中立”、“客观真理”、“科学研究”的虚伪方面,大有裨益。它指出历史究竟有否“真相”,大可质疑。它强调历史即文学,是在各种权力支配下的想象或虚构。这有其一定道理。

但新历史主义由此而完全否认任何“真相”,否认能指有任何所指,一切不过文本游戏,所谓历史不过是不同文本之间的竞争和选择,这当然也就完全否认有所谓“经济决定”之类,我以为是谬误的。

因为人们的食衣住行,日常生活并非虚构,也非文本。历史的主要部份本就应是这些衣食住行、日常生活的记录和记述。之所以记录和载述,是为了保存经验,巩固群体,传授后人,“归根到底”,还是为了衣食住行。因之,由考古发现的远古石器、农业陶罐、殷周青铜、希腊遗雕,……,尽管可以被人们作不同的文本解释,但毕竟不可能被文本所全部吞没,即使想象与虚构,毕竟难以任意飞翔。相反,各种文本总是围绕着特定的历史实物进行(无论是“科学的”、审美的、道德的、意识形态的等等)描述和解说。Auschwitz 集中营的大量头发、鞋子、

假牙,毕竟不是否认纳粹大屠杀的文本所能推翻。二里头或良渚遗址亦非否认夏代的外国史学文本所能抹杀。其他的历史文件、记录、叙说,在不同程度具有上述实物同样的地位和意义。它们恰好证明:历史非即文本,“能指”仍然不能全部取代“所指”,仍有“所指”存在。只要人类存在——人们的食衣住行、日常生活存在,历史最可靠的依据,仍然是这些生产—生活工具所标志出来的人们经济生活的遗物。其上的政治体制、文化特征、宗教信仰,文本的编造性和虚幻性的比重,显然要沉重得多。所以,新历史主义如同后现代其他“主义”一样,最喜欢在文化和政治文本上作文章。关于经济——亦即人民群众日常生活的食衣住行的历史,却总是轻描淡写,或视而不见,一笔带过。其实这恰恰是带不过去的,因为“经济”是“基础”,既然是人类生存生活的基础,当然也就是历史的基础。

§ 11 与此相关连的是“历史规律性”问题。新历史主义以及现代其他好些别的思潮、学派都坚决否认历史有所谓“规律”,从而否认历史有所谓“必然”。他们说,历史即使并非文本,但毕竟是由人创造,因此不可能存在所谓“不依人的意志为转移”的客观规律或必然。这是今日中外历史学的主流或强音,当然也是针对 Hegel—Marx 的历史必然性(规律性)等观念而发。

有没有“客观的历史规律性”或“历史必然性”呢。有没有所谓“不依人的意志为转移”的客观历史趋向在呢?

首先,似乎需要分析“不以人的意志为转移”这词句的含义。它倒底是什么意思?“人”指什么?个体?某种集体(家

庭、氏族、集团、党派、阶级、民族)或人类?“意志”又指什么?主观非自觉的意愿、欲望还是自觉的或明确的目的、命令?“不以……为转移”又是什么意思?指“依存”“因果”?还是别的什么?这些词义的析分和厘定,得由分析哲学家来仔细推敲,非本文所能胜任。我所理解的(也是比较笼统含混的)意思大概是:“历史规律性”问题是指有没有不依照人(包括个体和某些群体)的主观意愿、欲求、计划却一定会发生的事件、现象或趋向。这当然只就宏观言,所谓“宏观”,是指至少以千百年为单位作计算的人类的时间过程。

我以为是有的。这首先就是生产工具和经济的发展。

从考古学看,全世界各地区所不断发现的原始石器、陶罐,以及随后的各种宗庙建筑等等,似乎证明尽管有时、空和各种条件、环境的巨大差异,而且彼此又并无影响,却的确有某种客观普遍性的“一定要发生”的事情,即上述遗物所表示的各人类群体的几乎同步的生活状态。这就是我所谓的历史规律性或必然性。为什么会这样?我以为这正是因为它围绕着“人要吃饭”即“人活着”这一基本主题而展开的。人作为生物族类要求“活”(吃饭),人作为超生物族类以使用一制造工具为特征来维持其“活”(吃饭)。因之,为吃饱、吃好即为食衣住行而奋斗不息的人们日常生活进程便成了人类历史的基本内容。从而,食衣住行的维持和改善,亦即 Marx、Engels 所讲“现实生活的生产和再生产”,便具有客观普遍的规律性质。上述考古资料,是实物的证明。当然在漫长的人类历史中,如前所说,不排除也有某个群体特别是某些个人为某种目的、信

仰、理想、主张而不吃不喝,牺牲生命,即选择不活,但就人类总体而言,这毕竟是例外。规律总有例外,但并无损它的“普遍必然”,因为所谓普遍必然性也不过是客观社会性(详后)。而人类至今存在本身便是这一规律的证明。

由此看来,正由于“人活着”、“人要吃饭”,为了维持和改善人们生存、生活、生命的物质生产,人类由石器、青铜器、铁器、机器、电脑的进程便有其客观普遍性的历史必然规律。尽管各种科技的发现发明、各种经济体制包括资本主义出现等等,有其极大的偶然性,并不一定在某时某地必然发生。但人要吃饭、要求维持和改善食衣住行即人类的生活、生存的总趋势却仍然是这些发现发明(从科技到体制)必然会出现的根本原因。尽管可以有形式的不同,也可以有文明的停滞和倒退,甚至可以有整个文明的消亡、死灭等等。但只要人类还存在,就总体而不就局部或某些群体言,这种经济进展就必然会发生,尽管可以推迟千百年以上。即使有许多“尽管”,却仍然将迟早为“人活着”“人要吃饭”(要生存和改善日常生活)的铁则冲破,这也就是所谓“经济决定论”和“历史规律性(必然性)”的主要意思。“人活着”,“人要吃饭”是这个“经济决定论”和历史规律性的根本基础。由于与人民群众的食衣住行、日常生活直接相连,今天以科技为动力的社会进程和市场经济正不以人(个体或某些群体)的意志为转移,在不可阻挡地前行。即使许多人抱怨今天的物质文明,非难现代文明所带来的种种祸害和灾难,但真正愿意回到茹毛饮血的时代甚或回到夏无空调冬无暖气的数十年前去的人,毕竟不多。这就是我所

理解的“历史规律”或“必然性”，亦即“经济决定论”。

由于经济发展、生活改变所带来的人们社会关系的改变，从 Marx 所讲的“生产关系和交换关系”，到与政治制度有关的人际关系的变化，等等，也就具有一定的必然（规律）性。但是由于与“吃饭”、“活”的关系、联系远了许多，间接了许多，这种所谓规律性、必然性不仅形态、样式远为复杂多样。而且，其所谓“必然”“规律”也就远不及经济领域、生产工具领域内那么明显、确定，即“必然性”显示得并不必然。例如，随着工业革命所带来的资本主义的市场经济，生产—社会关系由人身依附的身份制改变到雇佣劳动的“自由人”，这几乎是普遍的世界性现象（规律、必然）。但它所采取的具体形态样式在各地、各民族、各国家便几乎完全不同：或急剧解放奴隶，或逐渐改革旧规，或由公社成员进城打工，等等。因之何种样式、形态、方法、步骤、其时间迟早、空间大小便五花八门，并不一致，完全由各种具体的主客观条件所规定和制约。这里并无“必然”“规律”可说。但全世界这个同一进程却仍然显示有由于经济“基础”的变化，“必然”会带来这一变化的普遍性的“客观规律”在。而所有这些“规律”，“必然”不仅不推翻，反而证实着“人主动创造历史”；因为人活着，要吃饭，便有这种主动性，并且由非自觉到自觉。

人主动创造历史。不仅在物质生产的经济生活中，而且更在其他方面。比起前者，后者具有更大的自由度，这正是为什么帝王将相和政治史、文化史在传统史学中占据显赫地位的原故。善于抓住时会、机缘，看准当时当地的人们生存生活

需要而进行改革,从军国大事到小小发明,从起义革命到创制某种作品感染人们传诵不绝,从英雄圣贤到诗人墨客,都可以大显身手而记入史册,或流芳百世,或遗臭万年。这不就是被书写着的历史么?当然,在这方面,文本的自由度便很大,“新历史主义”讲的那一套便有其合理处和真实处。因为在这些领域,各种偶发性、偶然性占居统治地位,解释的自由度随之而极为增大。各种记述常常是半真实半想象,后者大于前者。

就历史有其真实性一面而言,这里的根本问题,如我二十年前提出的,是偶然与必然的关系问题(拙著《中国近代思想史论》)。即任何历史事件、现象、人物,其主动创造历史的成就和失误,到底有多大程度、多大比例是必然,即制约于时、空、环境、条件而会出现;多少是偶然,即由于个人主观的思想、品格、信仰、意志、情感等原因,是一个非常重要而复杂的问题,值得仔细研究。我常说,没有毛泽东(他的思想和个性)便没有“文革”,“文革”非常“偶然”,并无必然性;但“文革”之所以能够发动,而且如此轰轰烈烈,又并非仅有毛的思想和个性便能做到,又仍有其历史的、社会的、心理的某些“必然”因素。这些“因素”是什么?它如何产生?如何展现?以及它们今天仍否存在?它们作为“文革”事件的“必然”因素在当时和今后是怎样、会如何?是否可以有不同引导方向?等等,便是应通过“必然与偶然”这一历史课题进行探讨以获取经验和认识的问题,而不是以“必然通过偶然出现”之类的公式来论证它的“合理性”、“必然性”。我所讲过的辛亥革命也如此。这既不是“一切均必然”,也不是“一切均偶然”,更不是“偶然是

必然的呈现”所能处理。人一方面主动创造历史,同时又被历史所规定、制约。即使在最自由的文化领域,Shakespeare不可能出现在原始社会,如同今天也不可能再有屈原、杜甫一样。英雄豪杰圣贤人物是应该承认的,但不可能完全是英雄造时势。A. Einstein的飞跃,充满了偶然性,但也不是没有前人的“必然”准备。秦始皇的统一中国有其成熟了的“必然”势态,但其个人的偶然作用却仍然极其重要。因之,不能把历史事情,也包括前述食衣住行日常生活领域内的所有事件,都一律解说成“必然规律”、“不可避免”。恰恰相反,必然(规律性)与偶然(创造性)是什么关系,在结构中各占何种位置,才是问题的真正所在。因为所谓“必然”与“偶然”在各种事件中的比例、成分、结构是并不相同甚至大不相同的。这才是历史研究的主题和核心。所有这些,便都包含在这个所谓“经济决定论”即我所理解的唯物史观范围之内。这似乎是乏味的老生常谈,却依然是重要的基本知识。

### 第三节 历史建理性

#### I “客观社会性”

§ 12 “理性”是现代和后现代的重要题目,或肯定之,或否定之。如果说,从中世纪脱身出来至19世纪的Kant、Hegel、Comte、Marx等人,使作为思想主流的理性主义达到顶峰;那么,以Nietzsche为代表, Freud、Heidegger等人的反理性

主义也在 20 世纪后现代主义(Post-modernism)中达到顶峰。

显然,“理性”问题与现代化的进程密切相关。在哲学上,从 Descartes 到 Kant,由理性开道的启蒙将主客二分、普遍必然、价值中立、客观真理树为认识论的基本准则;在伦理学,天赋人权、独立个体、社会契约,也成为似乎无需证明的先验准则。所谓具有普遍必然性的理性高踞万物之上,甚至超过人(类)本身,如 Kant 的先验理性,Hegel 的绝对精神。这一直可以算到 Marxism 所讲的“历史必然性”。今日 John Rawls 的伦理规则,仍可说是这种理性主义(rationalism)的潮流。理性主义与现代科技的迅速发展、社会组织、科层结构的日益细密、政治制度的工具化等等相互推动和促进,使工具理性主宰、控制着现代人类社会各个方向,而且日益浸入普通日常生活的方方面面。

于是,也就产生了反对这些理性原则的反理性主义和后现代主义。其实,自启蒙时期开始,在各个领域,从经济、政治、文化到文学,就都有与理性主义相对抗相反对的浪漫主义思潮,从当年文学中的浪漫派到今天的后现代。反理性主义作为理性主义的解毒剂,恰好成为现代化进程和建立、巩固资本社会的必需品。它们相反相成,即相互依赖、相互斗争又相互补充,以共同构成资本社会或现代化进程的思想基础和前进动力,有似中国的阴阳两面。但迄今为止,却又仍然以“阳”(理性主义)占据了主导方面,“阴”(反理性主义)的抨击、对抗、“革命”、“解构”,仍然只是造成动态平衡而不能取代“阳”面。理性、理性主义仍然是当今资本世界的主流。

20 世纪科技大发展,食衣住行的普遍改善,寿命的延长,



都依靠也证明理性的意义、作用和价值,这很难被后现代所一笔抹杀。尽管相对论、量子力学、熵(热力学)、混沌等等观念似乎与后现代的相对主义、不确定性、约定论相关相似,尽管某些后现代论者将这些自然科学观念或成果硬行拉入后现代的反理性主义范围,尽管科技创造作为心理的自由想象不能列入理性范围,如此等等,但就任何自然科学和技术工程说,都包括必需经过严格的逻辑推理程序和实验验证过程,其整体仍然是理性和理性主义的。人际世间的现代社会结构、组织、行为、规范等等,亦然。包括好些反理性主义的论说、著作也仍然只能通由理性的秩序和逻辑来表达和宣说。

从而,当被中国学人喜欢引用的 Heidegger 说,“唯当我们已经体会到,千百年来被人们颂扬不绝的理性乃是思想最冥顽的敌人,这时候思想才能启程。”<sup>①</sup> 当 Wittgenstein 说“don't think, but look”(别想,只看),以及 Max Weber 等人从社会学对“工具理性”所造成“铁笼”(Iron cage)的揭示,都可说是要求从启蒙以来的理性统治(主客二分,普遍必然,客观规律,本质追求、形上构思……)下解放出来,“走向事物本身”“走向生活本身”,其实际效果,倒恰好是给予已被理性弄得非常疲惫、紧张、局限的现实人生再一次冲击、解放和充电。这些主要从人文学院发出的喧嚣呐喊,通过青年知识群体,通过文学艺术,构成了理性—资本社会整体所急需的精神、心理上

---

<sup>①</sup> 转引自《读书》2000年第3期第53页。见《林中路》“尼采的话:上帝死了”一文的结语。

的解毒剂。后现代倡导“彼亦一是非,此亦一是非”,并无所谓真正的是非,一切不过是在权力下的知识,充满相对性、特殊性;理性主义所倡奉所构造的真理、客观、普遍必然、不过是“假、大、空”的“宏大叙事”,只有走向并无达诂的诗意的语言栖居,才能获得真正属于个体自己的存在家园……,凡此种种,对个体的精神世界、心灵境地确乎造成了空前的震撼和解放。带着这种解放了的心灵进入机器(科技机器和社会机器)统治秩序的理性世界中的个体,其行为和思想便可以给这个理性秩序以调整、以冲击,却又并不摧毁、打碎这个机器。从浪漫派到<sup>①</sup>后现代的真正意义也许就在这里:不是去摧毁、否弃理性,而是补充、解毒理性,也就是前而我讲的阴阳。

后现代作为对现代的反思、补充、解毒,始终处于次要而必要的地位,可以作为今天社会发展的某种新动力。但是,一旦反理性主义成了主导方面,影响、控制整个社会的物质统治时,便必然走入纳粹、“文革”等等。理性在这里也仍然是工具,如纳粹杀人的高效率性,“文革”时煽动情感的理性理论,等等。我已多次说过,将后现代观念搬进目前大部份地区、情况尚处在工具理性远未成熟的前现代状况的中国,需要特别

---

<sup>①</sup> 后现代在1970年代以来蓬勃昌盛,与1968年法国学生运动失败后,由社会造反退到书斋造反(语言领域里的颠覆)大概有关。它貌似急进地否定理性、整体、一致、“宏大叙事”,实际上是由群众性宏大社会革命走向专业改良(原专业领域内的“造反”),恰好成了资本社会在其发展进程中所需要甚至必需的补充品和“解毒剂”。最近 Richard Rorty 所猛烈批评书院里的“文化左派”与社会运动无关,也说明了以学院“文化左派”为代表和标志的后现代非理性主义作为资本社会的装饰和补充的方面。

小心。我以为,应该在输入强调“颠覆”的后现代理论中注重“重建”问题。不能一谈“建设”就陡然色变,好像任何设立新规范就是重新再用绳索来约束个人。

理性本只是生活的工具,那么,生活本身是理性抑或反理性的呢?

生活,如同语言,既非理性,也非反理性,它只是非理性(non-rational)<sup>①</sup>。所谓“非理性”,是指它只是某种合理性(reasonableness)、可理解性(understandable),而不是与 the world of ideas(理式世界)、the absolute spirit(绝对精神)、transcendental reason(先验理性)相连系的理性(rationality),即不能把生活、现实、人生、语言归结为超验、先验或既定的范畴、程序、结构、逻辑。恰好相反,一切既定的程序、结构、逻辑以及语言、思维都是从这个“合理性”的活生生的经验生活中涌现和产生出来的。理性只是作为生活的“工具”即第二性的存在,才享有其价值和意义。将它置之于生活之上,便是本末颠倒,头足倒置。Hegel 所谓辩证逻辑和绝对精神有此谬误,Plato 的理念世界、Kant 的先验理性,Husserl 的纯粹意识,也有同样或类似问题。

在这意义上,有如 Hayek 所强调,理性产生于历史,历史是理性之母,how 产生 what(“如何做”产生“是什么”),这就可以与我先前反复申说的中国“实用理性”相衔接(见《论语今读》等书)。“实用理性”恰恰是将理性作为现实生活的工具来

① 参阅 Wittgenstein, *On Certainty* § 559.

定位理性,重视的是功能(function)而不是实体(substance),也从不把理性悬之过高,作为主宰。这也有如 Hayek 所认为,行动乃智慧之母,行动中的尝试—错误的经验创造,最为根本,它所达到的未可预计的革新,便正是某种改善、改进和改良。所以,我一开始就指明“实用理性”与实用主义(pragmatism)有相契合处。从而,中国的 Being 也就不是那具带神秘、难以捉摸知晓的“是”(存在),而只是与自然、宇宙相关联的人类总体的生活进程本身。

我也指出“实用理性”与实用主义又仍然不同。由于巫史传统,尽管一方面强调“用”即“体”,“过程”即“实在”,工夫即本体,毋需发展出对象化的存在设定(客观性的人格神或物质世界或自然律 the law of nature),也毋需发展出一整套主观的逻辑范畴即先验理性,从而有与实用主义契合相通处;但另一方面,也由于这个“巫史传统”,“实用理性”仍然设立了虽由人道上升却要求“普遍必然”的“客观”天道(而不像实用主义者从不设定这些客体对象),以作为自己行为的信仰和情感的依托。中国“实用理性”并不直接以“有用与否”作为真理标准,所以它才有“正其谊不谋其利,明其道不计其功”的宣言。中国实用理性是以人可以参预的“客观”天道为最终法则。这样,它既不等于实用主义,又不等于实在主义(realism)。但既可包容前者,也可包容后者。

§ 13 这样,也就到了我在《批判》一书中再三说的“客观社会性”。

《批判》一书解说康德的理性主义的“普遍必然性”时,一

律把它归结为“客观社会性”。《批判》从康德的时空观的普遍必然开始这个论证，现摘抄一整段如下：

尽管个体对时、空的心理感受，也可以有如对声、色、香、味以及冷暖等等同样的主观性和差异性。例如，时间便有很不相同的主观体验。“对于个人，存在着一种我的时间，即主观时间”。<sup>①</sup>“真实的”时间本是一种个体的、主观的、不同质的，但这一方面除了在艺术中和某些日常生活中，一般处于次要的地位。更重要的是，它们在社会生活和科学认识中的一致性。时间所以取得一种同质性的规定，正是社会的缘故；即使是强调时间的所谓“绵延”(duration)特性(时间相互渗透，不可分割为过去、现在、未来)的唯心主义直觉论者柏格森也承认，与他着重心理感受刚好对立，社会生活的要求产生了时、空的科学观念。柏格森说，“我们的知觉、感觉、情绪、观念却呈现两个方面。一方面是清楚准确的，不属于任何个人；另一方面是混杂紊乱的，变动不停、不可言状的”；“语言把后者变成前者，成为公共的东西”；“这是由于……社会生活实际上比我们内心生活和私人生活更为重要，我们本能地倾向于把印象凝固化，以语言表达之”；“科学要从时间中去掉绵延，从运动中去掉可动性，才能处理它们”。<sup>②</sup>柏

<sup>①</sup> A. Einstein,《相对论的意义》,《爱因斯坦文集》第1卷,许良英、范岱年译,商务印书馆,1976年版,第156页。

<sup>②</sup> H. Bergson,《时间与自由意志》第71、79、80节。

格森企图贬低这一方面的哲学意义,认为它们不是时间的“本质”,真正具有本质意义的时间是那种不可言状的个体主观时间。但是,它却恰恰相反地说明了,时、空的观念本质正在于它们的客观社会性。也正是社会给时、空一种规范式的表现方式,如年月、钟表、舆图、指标等等,使人们在生活、实践中协调一致,正是这一方面具有人类学(历史总体)的哲学内容和意义。

.....

空间化的时间观,尽管似乎不符时间本性,但在历史上有其合理的存在根据。在远古,原始人们的时、空观是如孩童般地混杂不清、“绵延”一片的。随着社会的进步,才开始有了初步的区分形式,但古代人们的时、空观也还经常与现实生活或某些特定事物密不可分地相联系,与特殊的内容纠缠在一起,还没有什么普遍的形式。例如,时间与季节或节令,空间与方位(中国古代东、南、西、北中与农业生产的关系等)。原始人与儿童的时、空观的狭隘性和具体性,更是众所周知的。它们都表现出人们对客观时、空的认识和把握,制约于社会实践的历史性质。它们相对的普遍必然性,正是一定的客观社会性的表现。(《批判》第三章)

从时、空开始,《批判》把各种康德所谓的先验的“普遍必然性”作了人类学的历史解释,即解释它们是人类生存所必需具有“客观社会性”的合理性,认为这种对个体来说的“先验理

性”，实际是合理性经由历史积淀而成的心理形式，并通过广义的教育传递给后代。它们只是工具，是人类通过实践而历史地构建出来的。可见，所谓“历史”在这里含有两层含义。一是相对性、独特性，即“历史”是指事物在特定的时空、环境、条件下的产物（发生或出现）。二是绝对性、积累性，指事物是人类实践经验及其意识、思维的不断承继、生成。人是历史的产儿，同时具有这两个方面的内容。传统的马克思主义更着重前一方面，我更注重后一方面。因为后一方面（历史的积累性、绝对性）正关乎人类的本体存在。人类通过其各地区各种族各文化传统亿万人体成员的有限性、相对性、独特性来获取其积累性、绝对性和普遍性。人类因之而对个体成员提供历史创造者的必要的前提和条件，任何个体的创造性、独特性都是站立在这块人类历史的基地上而不断开拓和升高的。

不仅在物质生产，如工具改进和发明，生产结构和组织的演变和进化是如此；而且在精神领域，亦然。这精神领域也不仅是已经物态化了的文化成果，如文学艺术、理论学说等等；而且也包括当下活生生的思维、意识、智慧亦即整个心理本身。所谓“普遍必然性”其实就是历史的客观社会性，它不超出人类活动、思维范围，包括对宇宙、自然的研究，也以观察者或经验的人为其不可或缺的要害或方面。理性是历史地建立起来的。理性的基础是合理性。“实用理性”正是合理性的哲学概括，它是对先验思辨理性的否定。它强调的正是相对性、不确定性、非客观性，但又不是相对主义。因为第一，它毕竟建立在“人活着”——吃饭哲学这一绝对准则的基础之上。第

二,它仍然认为,由这种相对性、非确定性、非客观性,经由积累,却建立了人类共同适用从而被一致遵守的“客观社会性”,即所谓“普遍必然性”。

重复一次:不是先验的、僵硬不变的绝对的理性(rationality),而是历史建立起来的、与经验相关系的合理性(reasonableness),这就是中国传统的“实用理性”,它即是历史理性。因为这个理性依附于人类历史(亦即人类群体的现实生存、生活、生命的时间过程)而产生,而成长,而演变推移,具有足够的灵活的“度”。例如,中国传统并不重视与现实功利无关的抽象思辨及逻辑形式,但当现代科技证实这种抽象思辨和逻辑形式对人类生存和现实生活的重要性时,实用理性便可以毫无扞格地接受容纳。今天以实用理性为传统的中国人正在抽象思辨领域、理论科学领域开始显示才能。素无契约论传统的中国人也相当自然地接受现代生活的契约论原则。“实用理性”不以自身为自足的最高鹄的,相反,它清晰地表明自己作为人类生存的工具性能:在实用中证实理性对于人类生存确乎是有用的和有益的。“实用理性”不是先验的理性,也不是反理性,它只是非理性的生活中的实用合理性。它是由历史所建构的。正如A·Einstein所说:“关于自然界作严格因果解释的假设,并不起源于人类精神,它是人类理智长期适应的结果”。“这种需要(指因果律必然性——引者)无疑是在文化发展过程中所获得的理性经验的产物”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《爱因斯坦文集》第1卷第234页,商务印书馆,1976。



如果 19 世纪哲学常以 sense-data 作出发点,20 世纪哲学围绕语言而旋转,那么 21 世纪,我希望实践—生活中的“历史的人”将成为核心。理性、反理性、合理性,都将由“历史的人”来裁决其意义、价值和地位。<sup>①</sup>

## II “以美启真”

§ 14 所谓“以美启真”也即是认知对偶然性的开放。如我已不断提示,“实用理性”可以与后现代某些合理部份相衔接来重建理性。

以反理性为根本特征,后现代强调不可通约、不可比较、不确定、非逻辑、独特性、差异性、碎片、多元、混沌等等,反对理性或现代性的普遍、必然、客观、中立(价值)、秩序、中心、确定、封闭、统一、整体,也就是反对任何具有本质主义的趋向或因素。

“实用理性”恰恰由于不设定客观对象,它不存在 What 问题,它不提出 Bting 问题,它只有 becoming 即过程、运动、功能。它无先验(或超验),无核心,无实体,也就无本质。从而它不可能推崇理性至上。“实用理性”实际乃含认识与信仰、理知与情感于一身,常常不去作严格的辨识区分。它确乎混沌,也不甚确定,但又仍然不离开人类实践和生存,主体性的实用功能非常凸出。可见,后现代的反本质主义,反“客观”真

---

<sup>①</sup> 本节或可与 John Dewey, *The Quest for Certainty* 同读,其异同、关系容后申论。

理、反二分法、反普遍必然,反价值中立等等,都在一定意义上可以与“实用理性”相沟通相衔接。但“实用理性”又并不会等同于后现代的这些观念。如前所说,实用理性仍然承认理性的许多范畴、方法、标准的有用性,包括“二分法”、“宏大叙事”“本质主义”等等,而不会向“后现代”那样与理性对着干。例如“二分法”,它本来就是人类创造出来以处理实践行为(如我再三举例的“红灯停绿灯走”)以及思维方式(如形式逻辑、因果范畴),它们至今仍大有用途。所以,“实用理性”不会同意后现代的肆意解构、摧毁、否定理性,而是把理性搁置在一定的范围、意义、领域中并充分使用之,同时又非常注意其负面效应(如僵硬化、机械化、绝对化等等)。

后现代的反理性造反的一个主要对象是理性决定论,与决定论相对立的就是自由。何谓“自由”?

自由对理性主义者如 Hegel 言,是对必然的认识。沿此线索,对马克思主义是对必然的认识而实践,都是以知(认识)的自由为行(精神的行或物质的行)的自由的前提。在这里,自由虽可以属于物质实践的行,但毕竟以理性的“知”为前提条件。它突出的是知行问题的必然性。但对经验主义者如 Hayek 言,自由是人具有“尝试—错误”这种行动的权利。它不是以知而是以无知为前提。自由在这里是一种非理性认识的行动现实性。这里突出了由行动所自发产生的发现发明的不可预料性,即偶然性。另外,还有一种“自由”观,认为“自由”是从一切束缚解放出来,做一切自己想要做的。如 J. Bentham 说,任何法律均罪恶,因为它反自由。这种自由观在

逻辑上也可以算作 Hayek 的极度延伸, 尽管 Bentham 比 Hayek 早。不过这一延伸却成了幼稚加荒谬。

遵循 Hegel 和 Marx, 将“自由”规定为认识必然或认识必然而行动, 显然过于机械、理性, 容易走入决定论。将“自由”规定为不可预计的“尝试—错误”则太盲目, 太随意, 实际乃自发论(Hayek 本来就强调“自发秩序”)。但后者重视偶然性与前者重视必然性, 在“实用理性”里, 刚好可以相互补足。

这个相互补足的具体论点, 就是我以前讲过的“以美启真”, 即自由直观。它包含知性而大于知性, 它是大于知性概念的想象力活动。禅宗说可解而不可解, Kant《判断力批判》说“无目的的的目的性。”前者由于是宗教, 更倾向于不可解的神秘; 后者因为是哲学, 更倾向于可解的理性。前者更就个人体验说, 后者更就人类成果说。其实二者都相当接近于我所讲的“以美启真”的自由直观, 它是思维的原创性契机(creative moment)或源泉(source)。

Darwin 指出, 自然界的竞争, 并无必然法则(law)可寻, 关键正在个体偶发, 是个体的自发变异开放着进化的必然。个体为适应环境所作的奋斗、努力, 可以造成种类的革新和延续。在人类, 亦然。个体所具有的意识(包括无意识)的这种偶然性和自发性, 正是包含情感、想象在内的合理性, 而与审美相通。它可以表现为灵感、顿悟种种形态, 而与以概念、范畴为形态的理性认知相区别。“以美启真”, 正是这种领悟、感受、体验和把握, 而非普遍、抽象的认识和理解。“以美启真”可以成为对个体独特性的开发, 亦即对人的自发性、偶然性的

开放,这即是自由。尽管个体是历史的儿女,心理是文化积淀的产物,但由于个体由先天、后来的不同从而所积淀的文化成果有巨大差异,这种由个体承担的偶然性,便极具个别性、差异性、独特性、具体性和多元性,成为实践操作活动中和认识思维领域中创造性的真正源泉和动力。个体存在的价值在这个认识论中也鲜明地凸显出来。如第三章还要讲到,此在时间的主体性是这偶然的创发性。关键在“此”,这个独一无二的此时此刻与世界、与自然、与他人相联的存在。这个存在既是客观的历史成果;却又是主观孤独的处境,更是向前原创的基地。只有它,能超越那普遍必然的客观社会性,不断开创出自己(扩而及于群体—人类)的自由天地。

## 第二章 巫史传统与两种道德<sup>\*</sup>

我不相信个体的不朽,我认为伦理学只是对人的关怀,并无超人类的权威立于其后。

——A. Einstein

### 第一节 经验变先验

#### 1 宗教性道德

§ 15 何谓道德? 道德和道德学的基本问题是什么? 道德究竟能否作为一门科学或学科来研究? 作为研究道德的伦理学(Ethics), 主要研究道德语言的中性分析如元伦理学

---

\* 本章曾在吉隆坡(马来西亚)《21世纪文明对话:诠释与沟通》国际学术会议上宣讲(2001年12月15日)。

(Meta-Ethics)还是规范性(normative)的法则、范畴或主张(快乐主义、先验论、功利主义)?凡此种道德领域中的诸多问题,都是众说纷纭,莫衷一是。本章只拟从文化心理结构的角度对道德作些现象描述:即认为道德是个体对社会人际(某群体如家庭、宗族、集团、民族、国家、党派、阶级等等)关系在行为上的承诺和规范。说它是“行为上”,因为它必需履行、执行,即是实践性的,是会产生现实后果的。重要的是“承诺”和“规范”,这二者说明它对个体行为是自觉意识到的活动(虽然不一定自觉意识这一承诺、规范本身),是有认识—理解—判断等知性因素起作用,甚至起主要和支配作用的活动。这也就是所谓“理性”主宰的活动。它在个体心理上展现为有意志或意志力量的活动。

道德不同于法律的外在强制。遵循法律的活动是合法行为,它对个体的规范以至束缚、压抑是强制性的外在服从,即所谓服从法令、遵守纪律等等。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”的自觉的压倒或战胜,使行为自觉或不自觉地符合规范。理性对感性的这种自觉的、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”。<sup>①</sup>

这种主宰、支配,可以成为不自觉甚至无意识的,例如孔子讲的“从心所欲不逾矩”。这常常是在特定文化传统中,经由漫长的训练、培育、修养,而才出现的。中国古代的“习礼”,

<sup>①</sup> 参阅拙著《李泽厚哲学文存》(下)、《己卯五说·说自然人化》等。

孔夫子讲的“立于礼”，俗话说说的“学做人”，以至今日儿童教育中的种种区分对错好坏、判断行为举止等等，都是这样训练和培育。孟子说，“人之异于禽兽者几稀”，中国古来号称“礼义之邦”，都强调人禽之别在于道德，即以此故，即认为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 Kant 称之为绝对律令(categorical imperative)，中国宋明理学则冠之以“天理”(朱熹)，“良知”(王阳明)。

可见，道德并非幸福；此点 Kant 论文甚详。对个体来说，道德常常以与个体幸福(以快乐为根本基础)相冲突、对抗而展现，常常要求个体牺牲自己的幸福。它以超越甚或否定个体的感性幸福、快乐以至生命、生存而取得崇高的尊严地位。一个宁死不屈的敌人和一个举枪投降的敌人，从现实功利上，你会喜欢、奖励甚至赞扬后者，你会仇恨、惩罚甚至杀戮前者。你也会嘲笑、蔑视前者宁死不屈所坚持信奉的“主义”、宗教、主张、原则。但是，从内心深处，你又似乎不由自主地仍然会尊重甚至钦佩他(她)。为什么？因为它超乎现实功利，它以人选择死亡宣布理性原则(所信奉的“主义”、宗教等等)对感性存在的无比优越和胜利。文天祥在监狱中曾写有表达宁死不屈的《正气歌》：“天地有正气，杂然赋流行，下则为河岳，上则为日星，于人曰浩然，沛乎塞苍冥”。与 Kant“位我上者，灿烂星空；道德律令，在我心中”一样，也是说人的道德之“浩然正气”可以与宇宙天地相比美相连接。它的崇高超出和超越

了个体感性生命的存在。既然超出和超越感性生命,道德的本性特征当然便与任何经验无干。所以 Kant 说它是超验或先验的,与经验性的幸福无关。幸福是美学问题,因为即使是心灵的“幸福”也包含感性因素如愉悦、满足在内。道德或伦理却非如此,它是研究人的行为准则及其“理性”依据。对个体来说,它并不管人的经验(苦乐、利害等等)如何。

问题是:个体的这种“理性凝聚”的伦理意志或道德力量,它超越了个体的幸福、经验、利害、要求,到底从何而来和所为何呢?这也就是问:康德讲的“绝对律令”、中国传统讲的“天理”“良知”,究竟从何而来?个体绝对地服从和履行它们,又为了什么?

这便是道德问题或伦理学的关键所在。

Kant 和一切宗教,也包括中国的儒家传统,都完全相信并竭力论证存在着一种不仅超越人类个体而且也超越人类总体的天意、上帝或理性,正是它们制定了人类(当然更包括个体)所必需服从的道德律令或伦理规则。因之,此道德律令的理性命令,此“天理”、“良心”的普遍性、绝对性,如“人是目的”、“三纲五常”,便经常被称之为“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“宗教性的道德”。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。人生在世,就在于尽此义务,以做上帝的忠实的仆人,或做慈父良母孝子贤



孙。生活真理就是在是，“我就是道路、真理、生活”。这种“绝对命令”对人的内心从而人的行为具有不能抗拒、无可争议的规范性和规范作用。它是超验或先验的理性的命令，却要求经验性的情感、信仰、爱敬、畏惧来支持和实现。例如犹太—基督教的《旧约》、《新约》，伊斯兰的《古兰经》，中国古代的《论语》、《孝经》等等。这样，伦理学的基本课题——一个体的人为什么活的问题，便以这种超个体甚至超人群集体为依据为鹄的，而获得了某种回答。人们以之作为个体的自觉行为准则和内心规范，来实现人的存在价值。这种“宗教性道德”，不仅以某种超有限人世的对象或理论为依据，而且常常伴随有各种仪式性的活动、举止和组织，并重复进行，来传布、加强、巩固内心和情感。其由来久远，从远古的巫术礼仪(Shamanistic rituals to rites)以及各种 Tapoo、Totem，到基督教、伊斯兰，到现代各种各样宗教半宗教甚至非宗教的群体集会。包括近世世俗性的某些“主义”，也都以某种先验(虽不是超验，不是超世间人际)的理论、理想将世上“天国”的乌托邦作为个体追求的人生意义、生活价值的崇高目标，以规范、决定、制约人的内心世界和行为活动，强调个体的幸福应该纳入或设置在此先验目标之下；也有一套宗教性的仪式、集会和组织来强化情感和信仰，这种现代式的“政治宗教”与传统的宗教一样，其空想的乌托邦对个体追求的道德完善、心灵安顿、精神满足也就是个人的安身立命、终极关怀，无容置疑地具有极为重要的意义。“人总是要有点精神的”，“人总是要有点理想的”，“宗教性道德”以提供这种理想、精神，使人们可以如醉如痴如狂地

沉浸其中而感到快乐无比。即使是牺牲生命,即使是艰苦异常,即使是历尽磨难,也决不回顾,决无反悔。它常常显示出人的崇高、尊严,显示出人之不同于动物,不同于仅满足于感性快乐、世俗幸福之中的人的“真正的”主体所在。

## II “礼”源于“俗”

§ 16 那么,这种“宗教性道德”究竟从何而来?

如果相信上帝,那么它们应都来自上帝。但如果上帝只有一位,世上为什么会有这么多不同的宗教、不同的教派、不同的信仰而且常常争斗不休冲突不已呢?当然,上帝的事情是人所不能理解、不能过问的,那就不必问、不该问。但是假若有怀疑心有好奇心而偏偏想问,该如何办呢?

上帝不会回答。人们只能试图回答。我的尝试回答是:宗教性道德本是一种社会性道德。它本是一定时代、地域、民族、集团即一定时、空、条件环境下的或大或小的人类群体为维持、保护、延续其生存、生活所要求的共同行为方式、准则或标准。由于当时的环境和主客观条件,这种社会性道德也必须也必然以一种超社会超人世的现象出现。从图腾时代的动物崇拜到宗法社会的祖先崇拜,从多神到一神,从巫术到宗教,甚至抽象到哲学理论上,都如此。即都以世上人间的各种道德准则、人的行为规范、心性修养,本源于超越此有限人际、生活世俗的“天理”“良心”“上帝”“理性”,因为只有这样,人群才能慑服,万众才会信从。

道德本是维系群体人际关系的原则、准绳,它是一种逐渐

形成并不断演化、微调以适应不断变化着的生存环境的产物，是一种非人为设计的长久习俗。但从远古巫师、古代教主到近代的领袖，它又常常凭借某种传奇性的伟大人物的行为、言语而赋以超越这个世界的严重的神秘性质，经验便由此变成了先验。世间的习俗、经验、法规披戴上神秘光环，成了神圣教义。神圣性使它获有了普遍必然性的语言权力，具有非个体甚至非人群集体所能比拟所可抵御的巨大力量，而成为服从、信仰、敬畏、崇拜的对象。各宗教教主如耶稣、释迦牟尼、穆罕默德，以及中国的周公、孔子，以及某些近代领袖，都如此。“宗教性道德”本来源起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。我仍然欣赏这位深窥宇宙奥秘的人所说，“道德不是什么神的东西，它纯粹是人的事情”<sup>①</sup>。但由于各种主客观需要，人的事情变成了神圣。

再简单复述一遍：人是群体动物，“人没有锐爪、强臂、利齿、巨躯而现实地和历史地活下来，极不容易。不容易而又奋力活着，这本身成为一种意义和意识”<sup>②</sup>，亦即人的生存本身构成了人生价值所在。从猿到人，人类一开始便是某种群居生物族类，其个体生存是与该群体生存紧密连接在一起的。个体为自己也就必需为群体（氏族、家庭、团体、民族、阶级、国家）的生存而奋斗。这种奋斗甚至牺牲，成了人之所以为人的

① 《爱因斯坦文集》第1卷第283页，商务印书馆，1976。

② 《李泽厚哲学文存》，第660页，安徽文艺出版社，1999。

最后的伦理学的实在。任何群体都需要这种伦理要求,并将它变为自觉意识来约束、统治个体,以维护其群体与族类的生存延续。这也大概是最初的具有公共特性的语言本身的重要内容,一开始它就具有权力性和命令性。从发生学说,命令句式恐怕就在陈述句式之前。而这也就是这一特定群体社会的伦理道德的规定形式的开始。从原始宗教到近现代的各种“主义”哲学以及意识形态,这种社会性的伦理道德语言之所以常常要以神圣的或神秘的言说和形式来宣讲出现,就是因为只有以这种形式的言说才拥有使渺小的个体所不能抵抗、不可争辩、无法阻挡的力量而被认同、服从和履行,使它成为个体自觉意识到人生意义、生活价值、安身立命、终极关怀之所在。在古代各文化传统中,伦理、政治、道德一般都具有神圣或神秘的宗教性能,政治与道德、社会性道德与宗教性道德常常混而不分。中国二千年来传统的“三纲五伦”具有“天理”、“良知”的至上神圣性和“普遍必然性”。西方的基督教义(《圣经》),阿利伯国家的《古兰经》,更是以神的旨意宣讲伦理道德的普遍必然的绝对性。实际上,这种“先验”或“超验”的普遍必然只是一定历史时的客观社会性的经验的幻想和提升。有如 Hume 所言,道德本是为社会利益而设定的人为措施的经验产物,但“给经验以权威”,便成了原始的神圣<sup>①</sup>。

“宗教性道德”本源于“社会性道德”,在中国“礼源于俗”的历

---

<sup>①</sup> 参阅 David Hume,《人性论》第三卷。但他将道德归结并建立在情感上,我是不同意的。

史学的考察中显露出来。章学诚认为贤智学于圣人,圣人学于百姓。刘师培说,“上古之时,礼源于俗”<sup>①</sup>。具有神圣性、要求“普遍必然”的中国的礼制是以民间经验性习俗为来源。它来源于远古至上古(夏商周)的氏族群体的巫术礼仪,经周公而制度化,经孔子而心灵化,经宋明理学而哲学化,但始终保存了原始巫术的神圣性,成为数千年来中国传统社会的行为准则、生活规范,即所谓“礼教”。“礼教”正是被论证和被相信为“放之四海而皆准,历时古今而不变”的中国人的“宗教性道德”。

例如,作为这个“礼教”的轴心和中国古代诸道德根基的“孝”,本是氏族群体为维护、巩固、发展其生存延续而要求个体履行的一种社会性的道德义务。它是以家庭为单位、以宗族为支柱的小生产的农耕经济的时代产物。但经由巫术礼仪到礼制化和心灵化之后,“孝”便成为“天之经、地之义”,成为先验或超验的“天理”、“良知”,即某种具有超越此世间人际的神圣性的绝对律令。“不孝”不仅违反人际规则,而且是触犯天条,当遭天谴。从汉代《孝经》宣告“孝”是天经地义,到历代小传统中关于孝和不孝的传奇故事,都说明“孝”曾经长久是中国人的“宗教性道德”。

不仅是“孝”,从汉儒制定“天人感应”的图景、以神圣性的宇宙系统来规范人的世间行为、甚至成为制约皇帝的活动的政治规范,到宋儒建立天理人欲的道学,以先验的“天理”、“良知”来论证宣说人际的伦常纲纪,都是将“社会性道德”的经验

<sup>①</sup> 参阅《己卯五说·说巫史传统》。

内容塞入“宗教性道德”的超验形式,以成为普遍必然、神圣崇高的绝对律令。使个体在履行这道德行为中,其内在心理境界超出狭隘的经验范围,具有某种独立自足无待乎外的强大力量,从而富贵不淫,贫贱不移,威武不屈。这也就是超越于现实功利的道德伦理领域中的“自由意志”,作为“人”的标准永远激励后世,甚至千古不灭。经验性的社会道德内容以先验的宗教性道德的形式出现,便能产生这样巨大的功能和效果。谁能不为耶稣上十字架,孔子“知其不可而为之”,以及屈原的执着、文天祥的刚毅、岳飞的勇敢,以及鲁迅的硬骨头,而感到如 Kant 所谓的“道德律令在我心中”那种唯人独有而可与日星辉映的庄严神圣?!

“礼者,履也”。中国圣贤的“修(身)齐(家)治(国)平(天下)”的学理却把这种由“社会性道德”(救世济民)上升为“宗教性道德”(个体的安身立命、终极关怀),而又由后者主宰前者的真情实况暴露得最为清楚。也就是说,由于巫史传统,缺乏由人格神直接颁布的道德律令,中国的“宗教性道德”都是以远为含混的“天道”、“天意”的名义出现;而“天道”、“天意”又经常与“人道”、“人意”相连,<sup>①</sup> 从而二者的升降渗透,比西方(特别是中世纪以降政教分离)要远为紧密。“天道”即“人道”,人事与天意相呼应认同,成了中国人的基本信仰方式和道德准则。千百年来,个体儒生就是在这条道路上求得生命和真理,以安身立命,而不必另找精神安息、灵魂寄托。中

<sup>①</sup> 如“天视自我民视,天听自我民听”等著名话语。

国传统士大夫甚至现代知识分子之所以较难真心信奉其他宗教,对超验事物始终大体采取“敬鬼神而远之”(既不肯定也不否定)和“祭如在祭神如神在”的(假设它们存在的情感态度)立场,也是这个缘故。人们常说儒家是人世的宗教,这就是因为在中国,“宗教性道德”与“社会性道德”始终没有真正分开。从哲学上讲,中国人只是超越(超越此有限的个体人生),而不是超验(超出人类经验范围)。余英时说,中国是“内向超越”(inward transcendence),而不是“内在超越”(immanete transcendence)。基督教是外在超越,即必须承认具有与人异质的人格神,“内在超越”在西方是泛神论以及基督教中某些神秘教派的主张,包括基督教各正宗教派教义以及 Kant 哲学都认为“内在超越”是神人混同的悖论。

Durkheim 认为将世界二分为神圣与世俗,是宗教思想的特征。从 Max Weber 到 Clifford Geertz 也都认为宗教状态及经验是少量或变态的,以与常态的大量的日常经验和状态相区别。这也涉及上述两种道德问题。在现实生活中,这两种道德的联系和区别,非常复杂,可以出现多种不同的情况和形态。C. Geertz 对同一伊斯兰宗教在摩洛哥和印尼的不同,曾作过具体的分析。在摩洛哥,两个世界(世俗世界和宗教世界)截然分开,从而宗教教义渗透日常生活范围小而力度大。印尼相反,两个世界更为溶合,渗透力度小而范围大<sup>①</sup>。可见

---

<sup>①</sup> 参阅 C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971.

两种道德的关系、范围、力度大小在不同文化环境中会大有差异。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”。而它们的混同合一,便使个体更为集中关注于现实世界和日常经验的生活、行为、情感和心境。

尽管有不同于儒家并追求摆脱礼教(从政治统制到行为规范)的佛、道两教,但道教追求长生、灵肉不分(道家追求的也只是逍遥人格);佛教来自西域,在中国或变为士大夫“担水砍柴,莫非圣道”、不舍弃世俗生活只求超越心境的禅宗,或成为老百姓去灾免祸、求吉避凶、为世间现实利益服务的净土,在对己待人的诸多方面,仍大多沿袭儒学礼教,仍然是仁义忠信、孝亲爱人,只加上或决然避开朝野政治(道),或扔弃各种世俗生活(释)。这种“宗教性道德”实际只是在儒家“独善其身”基础上加上某种或神秘或超验的解说而已。它们虽有一定组织、仪式和教义,但并未能建立真正完全不同于儒家学说专属于自己的整套道德律则。相反,倒常常是与传统儒学相互渗透和转化。释门师弟以父子相称,并常以之为关系一行为准则。士大夫“出人释老”,不失儒生。老百姓三教合流,同堂祭拜。如以前拙著所认为,这也是为什么中国知识分子和一般老百姓易于接受马克思主义,将信仰、情感和理性调整到“宗教、政治、伦理三合一”的宇宙观和人生观的模式中,关注



现实人生,成了与古代传统某种“自然”的组接。但由于长期处于斗争环境,对信仰统一的严酷要求,完全埋葬了旧传统在交融和合一中仍然存有的宽容性、偏离性和异议性,包括儒生“出入佛老”,可以舍弃社会,信奉多元而独立的宗教性道德。独一无二的现代政治宗教包囊一切,使人的行为、语言、思想、情感已无所逃于天地之间。

## 第二节 社会性道德

### I 形式正义和普遍性

§17 由于现代大工业社会的来临,科学技术、生产力、生产方式和“经济基础”的巨大改变,也就是我上章说的社会存在的“本体”(工具—社会本体)的改变,先在思想领域继而在习俗、政治、法律各个领域,对由巫史传统而采<sup>①</sup>的“宗教、政治、伦理三合一”,亦即对社会性道德与宗教性道德相交融的中国传统,不管是“封建”传统还是革命传统,造成了极大的挑战。从戊戌到五四是第一次,20世纪八十年代至今是第二次。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。因之,新旧道德观念的冲突斗争,社会行为中的无序混乱,内心世界的矛盾重重,思想

<sup>①</sup> 参阅《己卯五说·说巫史传统》。

理论的含糊杂乱,形成了今日所谓“道德危机”、“信仰危机”的症候群。百年前,Marx 和 Engels 在我上章中所征引的那段落中曾这样描叙过:“生产的不断变革,一切社会关系不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级的时代不同于过去一切时代的地方;一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了;一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了,人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系”。现在中国正是如此,这也就是说,今天中国人在现代经济发展中,已经有意识和无意识地在突破两种道德合一的传统状态,而追求建立适合现代要求的“社会性道德”。

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、个人在行为活动中所应遵循的自觉原则和标准。由于涉及面极为广阔,从政治体制和日常生活,直到个人的内心情感、信仰,它只能是多种学科(社会学、心理学特别是政治哲学和各种职业伦理学)所共同研究的课题。它所处理的社会生活中的人的行为和道德特性,与现代法律、政治、经济直接攸关。

§18 以法律形式出现的现代经济政治体制的特征,是以个人为单位的基础上的社会契约论思想。这当然也是极为繁复的问题,是政治哲学专门家的领域。我估计政治哲学在今后相当长的时期内会成为中国的重要显学,所有这些问题将被仔细梳理、研究,远非本文作者这种门外人所应置喙。因

之,这里只能简单化地说明几点:

第一,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。而且,所谓“社会”和“公益”也都建立在个体、私利的契约之上,从而必需有严格的限定,不致损害个体。因为社会本由个体组成,它不能也不应高于个体。相反,社会只能服从、服务于个体(生存、利益、幸福)。但各个个体并不相同,生存、利益、兴趣和所追求的幸福、快乐也并不一致,于是才有契约。基于个体利益之上的人际之间的社会契约,是一切现代社会性道德从而是现代法律、政治的根本基础。

Hayek 认为利他主义只是社会生物学的本能,它源出于原始小团体的需要。现代的传统是个人为本,基本原则必需是“不能为了普遍利益而牺牲个人权利”。相反,个人权利才是具有普遍性的必然命题。个体的一切伦理义务和责任,包括牺牲自己,也只是建立在这个契约基础之上。“敬业”、“修德进业”、“忠于职守”等原具有宗教性神圣的“敬”、“德”、“忠”转化为具有同样崇高地位的现代职业伦理学的范畴。

因此,我为什么牺牲自己?从客观说,是因为我必需履行社会契约,从而最终也正是为了保卫个体原则。如服兵役因战争而牺牲,为救火而丧生,以及各种职业伦理,都属此范围。他(她)们同样是为人们景仰崇拜的英雄、模范,但并不是“宗教性道德”那种在苦难中获超升的圣徒或“替天行道”的“圣主”。

从主观说,18 世纪法国唯物论 Helvetius 等人早充分论证

过,牺牲自己也是为了自己精神上的快乐。如此等等,此处不赘。

第二,现代的社会性道德是以抽象的个人(实质的个人各各不同,其先天、后天的各种情况均各不同)和虚幻的“无负荷自我”的平等性的社会契约(实际契约常常没有这种平等)为根本基础的。它的这种类似宗教性道德所宣称或要求的所谓“普遍必然性”,只是自文艺复兴时代以来的数百年习俗历史地形成的。它的个人主义原则、自由主义原则等等现代社会性道德,也都是历史的产物。所以即使在启蒙思潮顶峰 Kant 那里,当将这些原则变为一种普遍必然性的先验道德律令时,它也仍然只能是“使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理”,“在任何情况下把人当作目的,决不只当作工具”这样一种形式主义的律令。Kant 形式主义伦理学的缺陷,我已在别处作了充分讨论<sup>①</sup>。这里要说的只是,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”。因此这种道德不能也不应是宗教性道德,即它不是宗教,不是信仰的对象只是行为的理性法规。

道德从一开始本即是个体与个体、个体与群体的关系问题。在现代社会以前,经常是个人从属于群体,个体以群体生存、延续作为生活的目标和原则,并且这种社会道德性经常笼

<sup>①</sup> 见拙著《批判哲学的批判》第八章,《己卯五说·说自然人化》。

罩在宗教性道德的直接管辖或间接支配之下。前述中国宗教性道德之“三合一”，便是突出代表。现代社会以降，自启蒙主义突出了理性和个人，个人成为轴心并以之来建立这种契约性的道德以来，现代社会性道德在实际上便与宗教性道德逐渐脱钩。但脱钩至今也并不完全。在政治上，如美国总统就职需手按《圣经》宣誓（尽管这只是一种仪式）；在生活中，“实质正义”（大都与传统宗教性道德有关）也经常干预形式正义和程序公正。但就整体世界进程来说，现代社会性道德毕竟逐渐占居统治地位，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。

现代社会性道德既以个人为基本单元，所谓“个人”和“个人自由”就成了某种聚焦。

“自由”据说可以有 200 种左右的不同含义。自 Isaiah Berlin 区分“积极自由”（free to, 有自由去做什么）和“消极自

由”(free from,有自由不受某种干预)以来,“自由”的两种相关联却并不相同的特色及有关问题和困难,也更为清楚。

在我看来,所谓“free from”的“消极自由”是更为历史地对待“自由”。即现代社会的个人自由是逐渐从传统的各种“宗教性道德”的束缚管制下解放而取得的。所以重点突出了历史具体性,即个人为自己的利益去解除或摆脱原有约束的自由,它突出了个体的选择和“解放”。

“积极自由”则更具理想的特色。虽也包括追求从传统束缚下解放出来,但具有一定抽象性。由于重点在于表述个人能做什么的自由,便可以与造反、革命等相联结以打破常规、法律和传统。从而,它常常反使个体自觉不自觉地或从属或服从在以各种名号的群体行为和观念中(如以自由名号的革命暴力),个人的选择自由反而被剥夺。现代历史已多次有过这种经验。我以为,在现实行程中,前者(消极自由)经常是改良性的,后者经常是革命性的;前者多是具体经验的转换性创造,后者则多有乌托邦理想的号召与向往。

依照一般常态,这两种“自由”的共同点是都必须依靠法律来保护。因之就涉及国家干预(包括政府管制)与个人自由等以及国家与个人的关系等极为复杂的政治哲学问题。

国家(以法律为具体形式,以政府为执行机构)应不应该或在何种程度、范围内干预个人的自由,如经济自由、言论、结社、集会的自由以及各种伦理行为的自由(如家庭、婚姻、爱情、受教育、同性恋、堕胎、宗教信仰……等等的自由),都是大有争论的问题。并且因时、空、条件的不同,也很难或不可能

有完全一致的回答或规定。当然更不属本文论议之列。

但其中一个问题似乎需要在这里重复谈论。这就是自由主义所宣称的“个人自由”以及民主政制这些与现代社会性道德相关的原则,是否真“放之四海皆准”从而具有世界普遍性的问题。从历史看,即从现代社会特别是第二次世界大战以后和近十年来的所谓全球一体化的经济过程来看,如前所说,似乎已在证实着世界各个不同地域、不同种族、不同宗教、不同文化的社会都在或迟或早、或慢或快地以各自不同甚至千差万别的形态,在逐渐或急剧推行上述自由主义这些基本原则。一般首先在经济上,而后在政治和文化上。以至有人过分乐观地呼喊“历史的终结”:门户开放(自由贸易)、财产私有、身份自由、权力分散、言论自由、议会民主,等等等等,是否真有如孙中山在一个世纪前所说,“世界潮流,浩浩荡荡;顺之者昌,逆之者亡”,亦即自由主义所倡导的自由、平等、人权、民主和与之有关的现代社会性道德,其世界普遍性正在实现?!

但自由主义所强调的这种“普遍性”,即使在理论上,仍然有一些重要疑难并没很好解说。

## II 自由主义的问题

§ 19 第一,这种个人自由的“普遍(必然)性”来自何处?何以可能?一般是一种先验的回答,如“天赋人权”说、“神意说”(与原罪说,与《圣经》最后审判人人平等有关)、人性说、理性说,以及包括 J. Rawls 的“原始状态”“无知之幕”等等理论。Hayek 等人则是“经验传统”说,即“个人自由”非人为设计,乃

传统演化,逐渐形成。Kant 等人的先验说的非历史性,似为人所公认。Hayek 的经验说,则并未说明这传统实际来自近数百年的现代社会,并非人类社会一开始就存有。资本主义以前,例如中国社会,这种个人自由的经验传统并不存在,从而它的所谓“普遍性”的依据及原由,仍然是理论上并未有证明的非历史性的假设。

在这问题上,我仍然接受 Marx 的“经济决定论”的讲法,以为这“原由”和依据是现代经济基础即日益社会化的工业大生产化的产物。尽管文化传统(如 Max Weber 所说的新教伦理)曾经有过重要作用,但它之所以可能在世界范围内铺开、扩展,主要仍然是由于经济的变迁。只有在社会稳定,人民生活日趋温饱的现代工业生产社会的基础上,并必须发展到一定水平或阶段,接受自由主义的可能性才最大。中国目前便是如此,而以前并不然,其他地区也如此,如伊斯兰许多地区。没有物质基础即社会存在本体的根本改变,便很难健康成长这种自由主义的“普遍必然性”。自由主义、个人主义并不是某种天生的人性或先验的原则。

第二,这个“普遍性”有没有限制?能“普遍”到何种范围、何种程度?能“普遍”到作为某种情感信仰、人生准则,要求人人内心服从笃信而履行的原则吗?有自由主义或自由主义者共同信奉的宗教吗?

并没有。这也就是上面讲过的,这种现代社会性道德本身不能也不应成为宗教性道德。它只是一种公共理性(public reason),而不是与非理性可能相牵连的私人良心(private con-



sciousness)。它只是要求人们共同遵奉的“公德”，而非涉及个人追求安身立命、终极关怀的“私德”。否则，便恰好与自由主义原则相矛盾。自由主义强调个人选择的权利，特别是有关个体私人事务，有关信仰、情感、性爱、婚姻、嗜好、兴趣、思想、学说等等方面，“不强加于人”是基本原则。无论是以国家、政府、社会、团体、舆论、宗教的名义都不可以。这正是“自由”（free from）的要义所在。自由主义应容许反自由主义的其他主义、信仰、思想、学说发表和发展的权利，当然也有抗拒它们的权利。但国家、政府、法律一般不能干预，当这种的个人奉行、宣传、信仰的“私德”危害到“公德”，需要政府干预时，政府干预到何种程度，这个“度”如何掌握，那就是专门的政治学所应讨论的具体问题。

§ 20 第三，也是最重要的，当代自由主义在北美、西欧的充分发展似乎走向了它的反面。这有许多情况、许多现象和问题。例如，一个具体事例是个人应否积极参与政治的问题。自由主义回答是，各人可自由选择。参与或不参与，这是个人自由。但其实际结果却是大多数人认为“事不关己，高高挂起”，相当消极或不参与，总统、议员投票率经常相当之低，人民大众的政治冷淡，便为有各种利益集团支持的“有心”人所操纵，带来的可以是对大多数人的不利。倡导个人自由的自由主义似乎反而使大多数人可能在政治上处于无能为力的不自由状态。如自由主义提倡“新闻自由”，结果成了人们被媒体控制的不自由。自由主义提倡宽容，结果可导致并不宽容的强权。自由主义提倡多元、多样，结果变成了一元化、同

质化。自由主义提倡启蒙,结果竟成了愚民。自由主义提倡理性,结果理性成了反理性的有效工具。自由主义倡导的个体自主,结果变成了个体全面被异化,被商品化,成了对个人从心灵到生活的枷锁和奴役。在物质生活方面,由不干预即放纵的经济自由贸易,使贫富分化厉害,加强了经济控制下的寡头话语权以及由于种族、性别、文化、宗教对经济自由的适应能力不一而增大了社会生活的紧张和冲突。不问实质,只求形式公正使弱势群体或个体处于不利境地。在文化—精神领域,以个人为本位为中心日益原子化的社会,带来的是人情淡薄、人际冷漠、心理躁动、精神空虚。在衣食基本无忧的情况下,人生无目的、世界无意义、即人生意义、生活价值没有着落,分外突出。吸毒、暴力和性放纵在个人自由保护下可以泛滥成灾。而在全球一体化的行程(这将是一个相当漫长的时期)中,各个国家和各个社会群体如何能协调、处理其不同利益,个体如何能理想地作为普遍性的“世界公民”和现实地作为特殊性的国家公民,其间的矛盾、差异和冲突,等等,便是尚待解决的法哲学、政治哲学的难题。自由主义的当今行程显露出它的弱点和缺陷。于是出现了各种宗教复兴,以及哲学理论上的社群主义(communitarianism)。

社群主义驳斥并反对以个人为本体单位的自由主义,强调社会(群体)优先。Charles Taylor 强调,任何个人不能脱离社会,社会之外不可能有真正的个人,所以自由主义认为个人权利优先并无哲学基础。Alasdair MacIntyre 认为,个人享有的权利是以某种具体的社会规则和社会条件为前提的。而这

些特定的规则和条件只存在于特定的历史时期和特定的社会环境,它们决不是人类的普遍性,不是人类社会从来就有的。也不是社会生活所必需的。的确,客观事实也展示,如果彻底斩断经验传统中的人际关系去追求所谓纯粹个体,恰恰可以成为走向屈从于“集体”、“同志”、“组织”的桥梁。这一点也已为历史验证。可见,非历史的自由主义不可能成为一种理想的价值,它也不是一种历史的或现实的情况。Hayek 也指出个人主义只能是“方法论上”的,因为无论历史上和现实中都没有那种纯粹的“个人”、“自我”或“自由”。

从理论说,社群主义确有一定道理,因为自由主义倡导的个体(权利)第一,如本书作者所一再说明,本就是一种非历史的假定。但是,关键在于,不能抽象地谈论理论。在中国,如果按照实用理性,就应该从中国的历史和现状出发。而从这一角度看,自由主义比社群主义在今天中国有更大的合理性。后者虽理论上振振有辞,在中国的客观现实中,却容易成为倒退的依据:再度抹杀个人,重回过去年代。社群主义重新将善恶的价值问题提到首位,反对程序优先,强调实质正义,抨击“自己选择”即个人自由的理性主张,强调传统、文化对自我形成和个体行为的价值和意义,从根本上否认有普遍性即普世性的道德律,从而各国家各民族各文化应尊重、继续其各自的道德,与自己的传统、历史、文化相衔接。如前所述,现代社会以前的传统道德,例如中国的传统道德,是宗教性道德与社会性道德混同融合,而以前者作为标尺来规范人的行为和内心。尽管换上革命新装,仍然是在善恶实质标尺和绝对性、神圣性的“宗教性道

德”的大旗下,把亿万个体的利益、权力甚至生命统统牺牲埋葬掉。这在中国是殷鉴不远,年老一代都有切肤之痛的。在理论上,《共产党宣言》便未能真正回答当时人们因质疑而提出的人性懒惰即“利己”问题,社会主义国家甚至福利国家的历史实践也证实这问题确乎存在。经验似乎说明,只有自由主义的个人主义、自由竞争反而使社会较快发展,而众多个体亦因而受益。早在二百年前,Kant便以密林高且直之例来肯定个人竞争。经济上如此,政治、文化也如此。

总而言之,关于整体与个人,“我仍然持历史的看法。我以为,人是从‘个人为整体而存在’,发展而成为‘整体为个体而存在’的。强调后者而否定前者是非历史的,强调前者而否定后者是反历史的”。<sup>①</sup>自由主义偏重“整体为个人而存在”,甚至以之为先验原理(如“天赋人权”说),是非历史的;社群主义偏重“个体为整体而存在”,在今日中国则可以是反现代化潮流,从而是“反历史的”(在西方则并不是)。

那么,如何办?

### 第三节 西体中用

#### I 善恶与对错分家

§ 21 如所再三说明,虽然我不同意从“天赋人权”到“无

---

<sup>①</sup> 见《南方文坛》2000年第1期拙答问文。

知之幕”等等自由主义的基础理论，却仍然赞成自由主义所提出或提倡的以个人为本位的现代道德及法律，并强调在中国巫史传统<sup>①</sup>下要特别重视建立这种道德。从而主张首先要作出两种道德的区别，也就是作出“善恶”与“对错”的区分，这就是政治—文化领域中具体的“两体中用”。

所谓“对错”与“善恶”的分家，亦即权利（对错）与价值（善恶）、社会性道德与宗教性道德的分家。孟子的“是非之心，人皆有之”在这里应一分为二。“人皆有之”的“对错”之心，与法律、政治紧相联结；“人皆有之”的“善恶”之心，则与宗教、文化、传统相联结。它们之所以“人皆有之”，都是经验变先验而已。由于巫史传统的一个世界和神人同质，不像西方政（政府的行政、立法、司法）教（基督教会）分离且历史悠久，使今天区分“宗教、政治、伦理三合一”，不仅必要，而且艰难。即使在理论上也是如此。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。我以为，Rawls 这一理论正合适于我前述的两种道德的区分。即将现代世界各社会、各地域、各国家、各文化中人们基本的行为规范、生活准则，与各种传统的宗教、“主义”所宣扬的教义、信仰、情感、伦理区分开，割断它们的历史的或理论的因果联系。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

<sup>①</sup> 参看《己卯五说·说巫史传统》。



理的只涉及调整人们行为的客观规则、权益、界限、利害、冲突,既与个体的灵魂拯救、终极关怀、安身立命可以无关,也与中国传统教导的“父慈子孝,兄友弟恭”、基督教《圣经》“打你左脸送上右脸”相矛盾无关。“对、错”与“善、恶”的分开和脱钩,也就是使政治、法律所处理的日常生活与宗教、意识形态、文化传统所处理的精神世界有一定的分工和疏离,从而使后者既不过分干预前者,也使个体对后者具有更大的选择自由。当然,也包括允许某些人选择这种现代社会性公德作为自己的信仰、意识形态或宗教性私德的自由。但不能由这一部分人去强加给其他人。这样,二者便可以各行其是,各自发挥其专长,而不致相互干扰,弄成一团,剪不断,理还乱。

既然经济生活的时代发展是现代社会性道德和自由主义政法的真实基础,如上所述,没有这种经济生活的社会便不容易成长自由主义道德原则;在已在这种经济生活的社会,便并不必要从理论上输入西方的基督教义的“原罪”观念或希腊文化的个体公民,也不需要硬从中国传统中寻找“幽暗意识”,或民主、个人传统(如从孟子到李卓吾、黄宗羲等等)来作为资源和依据。与其从传统(不管是外来传统或本土传统)寻找支撑,不如重视二者的矛盾和冲突,及时作出合适的协调。协调的逻辑(理论)前提,不是去“求同”(不管是去寻找本上传统资源还是搬来外来基督教义与自由主义之同),而是去“别异”,即明确“对错”与“善恶”有别。不应从后者,不管是儒家的性善论或基督教的性恶论来建立、构造或干扰前者的法律制定和道德裁决。这也就是我

多年强调的两种道德分家的基本原则。作为现代社会性道德体现的法律精神和观念信仰，不应涉及人性善恶、人生意义、终极价值之类的宗教性课题。现代社会性道德不应以任何教义、“主义”为依据，要只是宣告保证每个个体有在不违反公共基本生活规范下去选择、追求信仰任何一种价值、意义、主义、教条的自由，亦即个体在现代社会生活中的基本权利。

§ 22 但是两者真能一刀两断、彻底割断吗？“善恶”的价值观念对人们行为的“对错”准则难道就真的没有关联、作用和影响？

当然不是。

例如美国的堕胎问题。即使在强调人权、开始实现现代社会性道德已有两百年的环境里，传统的宗教性道德仍然强有力地干扰堕胎的合法性。以《圣经》的名义确认胎儿即人，堕胎即杀人的逻辑顺理成章。它在实践中形成了强大的公众反堕胎运动，要求修改允许堕胎实现妇女人权和个体自由的法律条款。在中国，因为没有这种文化心理，因之也就不会有这种公众性的强大势力和运动。但是也有许多传统文化心理例如“不孝有三，无后为大”的儒家思想在阻挠着有关现代社会性道德包括妇女人权的实现，如弃、溺女婴，同工不同酬以及强调社会、家庭的“稳定”优先于个体自由等等。

可见，刚才讲到的两种道德的区分，“善恶”与“对错”的分家，也只是一种“理想型”的理论构建。在实际运行和现实生活中，两者的相互影响、渗透和难以分割，又是非常突出的。



正因为这样,强调这种区分和分家,也才有重要的意义。但更要看到,它是一桩艰难而漫长的工作。特别是历史经验说明,具有根深蒂固传统的宗教性道德,可以以原教旨主义或强势意识形态等形式,与一定社会、集团的实际力量相结合,常常鼓惑、控制或发动某种“群众运动”,使很不容易争取得来的个人自由一夜之间便“改变颜色”,踪迹全无。从而,注意两者复杂关系,并根据具体情况作具体分析,其中特别是掌握“度”的艺术,更显重要。

这两种道德的一个重要不同,也可以说与“情—理”问题有关。现代社会性道德主要是种理性规定,宗教性道德则无论中外,都与有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作的“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“社会性道德”(公德)可以有“范导”而非“建构”的作用。

## II “天地国亲师”

§ 23 前述美国总统必须于按《圣经》而宣誓,展现着虽政教分离已久,宗教和教会无权干预政治,但个人在履行现代“社会性道德”时,仍可具有某种宗教献身精神和情感。关于基督教的伦理道德与现代自由主义以及社会性公德的讨论和文献已汗牛充栋,非本文所能涉及。我所注意的问题只是,强调两种道德区分之后,中国传统的宗教性道德即以儒家学说为主干,以“天地国亲师”(1911年改“君”为“国”)①为代表符号的情感、信仰、观念对现代社会性道德,对今日和今后中国人的行为规范能否或有否作用或影响,它们之间可以是或“应该是(?)”何种关系。

问题异常复杂,需要伦理学家们的专门论著。这里仍然只能作些简单化的“哲学视角”的表述。

首先,一个似乎有趣的问题是:西方基督教所宣讲的情感,由于与上帝、圣爱相关,爱人是由上帝的旨意、命令而来,即使在这“人情”中,理性成分仍然很重。希伯来和希腊的自然环境均非常艰苦,最高情感指向对全知全能的上帝的神秘敬畏和崇拜,神人绝不同质,两个世界区分清楚。这个世界的

---

① 它可追溯到荀子“上事天,下事地,尊先祖而降君师,是礼之本也”。(《礼论》)

规则(包括自然界的自然律)都是上帝所赐予而由理智去把握。至于上帝本身则是超乎这个世界,也非理智或理性所能认识或把握的自体。从而人的情感一方面是非理性化的,另一方面则又是非理性和反理性的。二者既可同时并存,又可分途发展。再由于希腊—罗马奴隶制的充分发展,一方面理性主宰、支配情感;斗兽场上人兽相搏,基督教的观众也可以无动于衷,兴高采烈,没有丝毫“恻隐之心”,这是由于理性认定奴隶非自由民即非人之故?另一方面,情感又可以完全越出理性,纵欲狂欢,“行同禽兽”。Nietzsche 歌颂的酒神精神的原始生命力量影响至今。理性与情感在西方文化中都有充分的发展空间。其中的情理结构和心理状态,值得很好研究。中国文化似乎与此有所不同。也许由于黄河长江流域地理环境优越,定居农业非常之早且久,畜牧业也不特别发达,人工按时作息努力耕作即可收取明显可见的巨大成果,从而那种对命运不可抗拒从而对上天的极度畏惧并不强烈存在。相反,由于祖先崇拜始终作为主干,使神人同质,两难分离。情感和理性均停留和发展在人际关系之中,十分重视历史经验。自然界也与人际混同一气,并不分离。更由于不同于奴隶制的中国氏族社会的悠长传统,使以亲子为核心的血缘宗亲关系和世间情感成了主轴。不是因为上帝叫你爱人而如此履行道德行为,而是亲子自然生物感情的提升和扩展而爱人(“老吾老以及人之老”,“迩之事父,远之事君”)。理性在这里不是主宰情感,而是渗透在情感之中。动物性的本能既没有让其有充

分展露,又未受理性的绝对抑制<sup>①</sup>,即既不纵欲,也不禁欲,而是让它们在理性的渗透、控制下发展为一整套细腻、多样的人情形态。理性与情欲没有分家,常常交融混同,合二而一。甚至在日常语言中,情理也总连在一起作为标准,以判断人的行为、活动,如合情合理、合乎情理、心安理得,等等。它(情理的统一和谐)既是认识论(实用理性)也是伦理学(巫史传统)的准则。在情理结构上,在处理情感、欲望、理知、认识上,中国传统与西方基督教传统形成的文化心理差异,使来自西方但以现代经济生活为依据的现代社会性道德落脚中国,会发生一些新的问题。

八十年前(1922年),作为留美学生的冯友兰曾在读梁漱溟《东西文化及其哲学》一书后写信给梁,其中说:“东方之长在能阐明物我一体之理,有精神之大我以笼罩一切个体,而其弊在抑制欲望冲动。西洋在满足欲望、冲动,而其弊在只知有个体而不知有大我,人与人之间只有外的关系而无内的关系。此不但科学如此说,即耶教亦如此说也。(耶教人与人、人与上帝皆无内的关系)。今若设一说,一方阐明一切欲念、情感皆善,即大我所希冀亦不过一切人之欲念之和,故今日之务而是满足欲望,不过因为我一体之故。故满足欲望时不专为自己一人打算耳”。<sup>②</sup>

这个中西比较当然粗糙、简单,但仍然很有意思。例如说

---

① 后世理学因强调“明天理灭人欲”即追求以较为纯粹的理性标准来管制人们,便遭到“以理杀人”“礼教吃人”的猛烈反击。

② 《学人》第4辑第4页,江苏人民出版社,1993年。

西方无“内”的关系，<sup>①</sup>“不知有大我”等等。而注意到西方对情、欲、理的处理大有差异，是自现代中国人接融西方文明便一直感受到（不一定理解）的问题。偏重中医传统的梁漱溟的主要著作，《东西文化及其哲学》、《中国文化要义》如此，通晓西方文化的金岳霖也如此<sup>②</sup>。其他一些人也有大同小异、详略不同的类似论述。我以为这点颇为重要，并将这种不同归结为神人异质（有超验主宰从而“两个世界”）和同质（“一个世界”）；以为后者来源为缺乏人格神上帝观念的“巫史传统”。那么中国这种来自巫史传统而以儒家为主干的宗教性道德与现代社会性道德，亦即传统的“天地君（国）亲师”的情感、观念和信仰，在现代生活的社会性道德中会起和应起什么作用，占什么地位，便似乎是这问题（两种道德的关系）的要点所在。

冯友兰等人仍然希望将两种道德合一，将“满足个体欲望”的现代要求（实即个人本位的自由主义）作为中国传统“物我一体”的“精神大我”（亦即“天地国亲师”）的基础，而仍以后者“笼罩”前者，成为“内的关系”。而忽视了这两者的重大差异和根本矛盾。这倒可说与后来所谓“科学的人生观”（胡适的“科学的人生观”和共产主义的革命道德）一脉相通。后者使本应是价值中性的自由主义的人权、民主等社会性道德，从

---

① 有趣的是七十余年后几乎同样的说法：“在自由主义的社会中，虽然我们尊重别人的权利，但除此之外，人与人之间就没有什么内在关系”。石元康《自由与社会统一：德我肯论社群》，《第四届美国文学与思想研讨会论文选集：哲学篇》，台北，1995年，第31页。

② 参阅金岳霖《论道》。

五四以来具有了非中性的反传统的人生使命感,使它们成了现代先进人士选定的“宗教性道德”,仍然是两种道德混而不分。这过程无可厚非,其结果却可以造成灾难。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攸关,亲子情(父慈子孝)不仅具有巩固社会结构(由家及国)的作用,而且和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 Kant,“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(“服丧三年”;“父母之命、媒妁之言”等等),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。例如,五四以来、历经革命以及“文革”,传统礼俗早已一扫而空,但即使如此,在对欧美已为习惯的子呼父名,仍感格格难入;对长辈仍自然持

有一种扶助、尊敬的态度,赡养父母,“常回家去看看”,仍然是一种相当自然的道德态度和义务感情。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。它是与情感紧相连系的宗教性道德,也只是凭由个人选择的私德,而不是必须共同奉行的公德。

也许其中少数一些,如儿女赡养父母之类的道德义务可以用法律形式作为公共理性即现代社会性公德,而不同于西方。但绝大多数却只能是个人自己的选择和决定。例如爱父母或爱子女应高于(优先于)还是低于(次于)爱上帝?爱父母优先还是爱子女优先?等等,便都不能由社会性公德来规定。因此哪一些私德(宗教性道德)可以由范导而进入规定公德(社会性道德),哪一些不可以,便是需要进一步研讨的问题。例如儒家“不患寡而患不均,不患贫而患不安”,道家“剖斗折衡,而民不争”等等,是否可以作为左派自由主义或社会民主主义的经济主张的传统资源,由私德而进入公德,即进入我在《告别革命》顺序论中所说个人自由基础上的“社会正义”问题呢?此外,又如教育学方面,除遵守秩序服从纪律外的礼仪的训练培育,以陶情冶性感受人生,凡此种种,当由政治学、经济学、法学、社会学、教育学、心理学等来研究,仍然不是讨论最一般原则和只作提示的本文所能论及。

§ 24 “天地国亲师”中的“师”似乎需要单独说一下。“师者,所以传道,授业、解惑也”(韩愈)。“传”什么“道”,“授”

什么“业”，“解”什么“惑”？我以为，从中国传统来说，这指的是历史的经验教训。经验的历史主义不仅是中国实用理性的特性，而且也是中国整个文化的特征。“师”的真实意义就在这里。对历史、对历史人物、历史事件、历史经验教训的认识、理解和情感，从甲骨、金文的记述到诗词歌赋中的大量怀古、咏史，就都在这个“师”的范围之内。培育对历史经验教训无可否认的绝对性情感，正是摒弃各种相对主义的重要方式。它是值得倡导的宗教性私德内容之一。从现代史说，例如培育对纳粹和日本人屠杀的历史事件的绝对性的伦理感情（憎恶），这里涉及“善恶”，而并不涉及言论自由，即可以容许有人去否认、论辩这些历史事件的有无（这里涉及的是“对错”）。这样，便使关注于“对、错”的社会性公德受到情感上关注“善、恶”的宗教性私德的影响。这也就是“范导”。有这种与情感、信仰相连结的宗教性道德，对现代社会性道德不仅大有帮助，而且甚至成为社会健康存在和发展的某种必要条件。由政府、国家去强迫人民接受、信奉某种即使是正确的、“进步的”学说、思想、主义、宗教、艺术、科学，违反了社会性公德的形式正义，从而是错误的。但国家或政府却可以倾向于支持、倡导某些有关培育宗教性私德的学说、思想、主张、观念。这里，政府“倾向于支持”是哪一种私德和支持的“度”，便是关键所在，它可以随时随地而颇不相同。这又是政治哲学所应讨论的政治艺术问题。总之，如《己卯五说·说儒法互用》所描述，中国古代儒家曾以情感关系融入注重形式平等一致的法家体制中，说明“儒法互用”在今日尽管有根本不同（古代“儒



法互用”后，儒家宗教性道德主宰了社会性道德，今日恰恰要排除这种主宰的残余），但在情感上“天、地”（自然界或神灵）“国”（乡里、故土）、“亲”（父母亲、祖父母、祖先、亲戚、朋友）“师”（老师、历史经验和事件）仍然可以作用于现实生活，并协助建立起当今迫切需要的中国的现代社会性道德，使两种道德混淆无序、杂乱并陈的状况逐渐改变，重构两种道德分途而又协作的新的“礼义之邦”（但不是作乌托邦式的具体理想或筹划）。“周虽旧邦，其命维新”，即此之谓。《己卯五说·说自然人化》从“自然人化”的哲学角度讨论了伦理学基本问题，最后说：

还要作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、情感相连系相交融。这就是我在思想史著作中一再解说的儒学的“仁”。人类学历史本体论即以相对伦理的社会性道德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”“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”的锤炼便又是经验性的，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，就可为操作性莫立基础。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，由近到远，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”的本体世界是与经验的现象世界截然两分。前者影响、决定后者，却决不能由后者提升而来。这样，伦理道德将保持其宗教性的本体崇高而不致沦为只有相对价值的时代社会性能。人类学历史本体论和中国“乐感”的儒学传统，由于“一个人生”的背景，本体即在现象中，并由此现象而建立。没有超越的上

帝或先验的理性,有的只是这个“人类总体”,它是现象,又是本体。从而“绝对律令”等等作为文化心理结构,必须与特定时空条件下的经验“现象界”相联系相贯通,并由之塑造、积淀而来。

这即是“人类学历史本体论”与中国传统儒学相融会而成的“自然人化”理论,它追求“极高明而道中庸”。即第一,它将康德的理性绝对主义视作人类伦理本体的建造,并具体化为文化心理结构的塑建。这“心理”并非经验科学的实证研究,仍是哲学假定。第二,它将中国儒学的“仁”的情感性注入这一伦理本体,使“先验”理性具有经验性的操作可能。“实用理性”,亦此之谓。第三,从而为区分今日“宗教性道德”与“社会性道德”提供理论基础。这也就是本文主旨所在。<sup>①</sup>

“历史本体论”如同“无知之幕”“原始状态”一样,都是一种理论的假设。后者为自由主义的个人权利的绝对性作有关“对、错”的社会性道德假设,前者为群体的历史优先性作有关“善、恶”的宗教性道德的假设。历史本体论提出“天地国亲师”作为自己伦理学的具体范导理想(它只是社会理想,而不是理想社会),以重人情的儒家和中国传统为基地,希望对在一体化的现实世俗生活不可逃避、即必然带来现代社会性道

<sup>①</sup> 《己卯五说》第153—155页,中国电影出版社,1999年。

德极人扩展延伸的未来时日里,提供某种意见和建议。能否可行,很难逆料。它们可以充满丰富的人间情味,但能否具有如“位我上者,灿烂星空;道德律令,在我心中”那样庄严伟大、无比崇高呢?看来,这得取决于每个个体主观心态和美学品格了。下面一章也许就要谈到。

## 第三章 心理本体与乐感文化

绝望之为虚妄，正  
与希望相同。

——鲁迅

### 第一节 心理成本体

#### 1 “便无风雪也摧残”

§ 25 St. Augustine 曾说，不问我，时间是什么似乎还清楚，一问，反而不清楚了（大意）。

Heidegger 写了巨著《存在与时间》，但似乎也没有使人对时间更清楚了多少。

朱自清的散文《匆匆》里如此描写时间：

……我的日子滴在时间的流里，没有声音，也没有影子，……洗手的时候，日子从水盆里过去，吃饭的时候，日

子从饭碗里过去,默默时,便从凝然的双眼前过去。我觉察他去的匆匆了……在逃去如飞的日子里,只有匆匆罢了……又剩些什么呢?

这只能使人感慨,仍然不知道时间是什么。时间问题始终是那么困扰着哲人、诗家,好像谁也讲不清,道不明。一般问人,人们看看挂在墙上的钟、戴在手上的表。这就是“时间”。“时间”是被人用来作为规范生存、活动的公共标尺,以维持秩序,按时作息,充满了“客观社会性”,如第一章所说。

那么,时间便如此而已?

又不然。由于时间作为单一向度,与人的“是”、与人的生存直接相连。人意识到自己的青春、存在不再复现,由知晓那无可避免的死亡而意识当下,从而感受到“时间”。这“时间”好像混“过去”、“现在”、“未来”于一体。它不再是那墙上的钟、手上的表,那某年某月某日某时的客观标尺,而是我的存在自身。“在物中,我们哪儿也找不着存在”,“存在并不在时间中,但存在通过时间,通过时间性的东西而被规定为在场、当前”,“此在是时间性的,没有此在,就没有时间”。但是,也正由于对自己“此在”的珍视,知觉自己存在的“有限”,和追求超越此有限存在,便与“时间”处在尖锐矛盾以至斗争中。总想停住或挽回“时间”。“时间”在这里似乎成了希望自己不断延伸或缩短的情感意向。

客观公共的时间作为公共假定,是人们活动、存在的工具;主观心理的时间作为情感“绵延”,与个体有限存在血肉相

连；从而既时有不同，也人有不同。有人悲金悼玉，叹惜哀伤；有人强颜欢笑，置之不顾；有人寻寻觅觅，无所适从。人在时间面前，可以丑态毕露。也由之而不断生产着各种宗教和各种艺术以停住“时间”。

时间逼出了信仰问题。要不要信从一个超越时间的“神”？人是动物，生无目的，要超越这生物的有限和时间，便似乎需要一个目的。“神”当然是这种最好的目的，可供人存放生的意义。这“神”可以是另一个世界的上帝，也可以是这个世界的某种永恒理想。或者，它也可以是某种个体心境或“境界”？总之，要求“时间”从这里消失，有限成为无限。这无限，这消失，可以是不断的追求过程，也可以是当下即得“瞬刻永恒”？

信一个全知全能、与人迥然异质从而也超越时间的神（上帝）？它超乎经验，也非理性所能抵达。理知止处，信仰产生；“正因为荒谬，我才相信”。这个彻底超有限、超时间、当然也超人类总体的“真神”，由它主宰一切，当然从根本上否定了“人类中心”。也就可以扔掉、摆脱、超越人世中由主客观时间带来的种种烦恼，无此无彼，非善非恶。这里不仅舍去肉体，甚至舍弃情感—灵魂。人的情感—灵魂在此世上已沾满尘垢，早被人化，舍去才能与神认同，才能摒去那由于与肉体相连而带来的客观时间的此际生存和主观时间的情感焦灼。不仅万种尘缘，七情六欲，而且包括“得救”、“救赎”之类，也属“凡心”、“俗虑”，最多只是归依于神的拐杖，并非归依于神的本身。

从而，宗教区分出许多层次和种类，从各种类型、性能的

人格神崇拜到仅有某种主观体认的“终极关怀”，以及由正统宗教衰落而反弹出的各种“邪教”。它说明面向死亡而生存，亦即面向那不可说而又偏偏实在的“时间”，人追求依托，想作成对自己有限性的超越。而其力度可以如此之强大，以致 Nietzsche 一声“上帝死了”的狂喊，便使整个西方世界惊骇至今。上帝死了，人自为神。但自我膜拜到头来可以走向个体膨胀的反面，引出法西斯和整个社会机器的异化极端。从这一角度说，这也仍然是人生有限的时间性问题带来无归宿的恐惧感而导致的深渊。

正是 Heidegger 给了这么一个深渊。Heidegger 的 Being 异常繁杂难解，众说纷纭。我以为有两点至为重要。第一，由于与时间有关，Heidegger 的 Being 并非纯精神性的，它具有强大的现实物质性能和动态样状。第二，它总是那样的不确定，终 Heidegger 一生，并未对 Being 作出明确的阐释。在我看来，它成了上帝神秘性和生物生命性某种独特的结合，也是基督教和 Nietzsche 的奇异统一。我以为这是关键所在。Being 通由 Dasein 而敞开、现出，Dasein 是意识到那死的无定的必然而“烦”、“畏”。除去了一切“非本真”“非本己”（即世俗的，亦即 being-in-the-world，活在世上）之后，“本真本己”与上帝的会面，便构成了一个空洞深渊。<sup>①</sup>因为“烦”、“畏”，而追求对自己有限性（时间）的超越，“最本己的存在”只属于自己而

<sup>①</sup> W. Kaufmann 在论 Heidegger 中引 Hegel 批评浪漫派的“空的深度”（an empty depth），我以为颇有意思。见 Walter Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, Anchor Books, N. Y., 1960, p. 336.



无关乎他人或共在,它实际乃是一种虚无。由于H的Being所具有的神秘物质(现实)性,使对人生意义作这种“本真本己”即除去与他人共在的绝对自我的追求,实际是将这一高蹈的精神性注入原始物质冲力中。由于空洞总要被填补,又否定存在与伦理学相关,于是“先行到死之中去”、“先行到无有关连的可能性中去”的Dasein,可以使人在特定环境条件下,成为客观时间历史中某种反理性实践的、一往无前的冲锋士兵,以作为面临这无底深渊的现实出路。<sup>①</sup>

苏东坡词云:“长恨此身非我有,何时忘却营营”。人的自我被抛掷、沉沦在这个世界上,为生活而奔波忙碌,异化自身,终日营营,忘却真己。纳兰词说,“驻马客临碑上字,斗鸡人指佛前灯,劳劳尘世几时醒?”也是同一个意思。但是,如果真正从尘世“醒来”,忘却一切“营营”,舍弃所有“非本真本己”之后却仍要生存,那么,这生存又是什么呢?那只是一个空洞。尽管人间如梦,悲欢俱幻,“小舟从此逝,江海寄余生”(前引苏词),也还要生。如果连这也除去(除非死亡,这除得去么?),即除去所有这如梦如幻似的人生,除去一切悲苦欢乐,那又还有什么?不就是那空洞的无底深渊么?这本是人生最根本、最巨大、最不可解的痛苦所在。所以中国人早就慨叹“闲愁最苦”,醒又何为?“还睡,还睡,解道醒来无味。”而总以佛的一切虚幻,不如无生为最高明。生必带来生老病死,无可脱逃。

---

<sup>①</sup> “血与土”(Blood and Land)终于成了纳粹和这位壮健农夫(Heidegger)的结合点。

“畏之所畏，就在在世本身”，这就是“便无风雪也摧残”。

但“最好不要生出来”却仍是生出来的人的想法。想出“最好不要生出来”的人却又不能无生，不能都去自杀；相反，总都要活下去。这样，归根结底，又仍然是不仅身体，而且心灵如何活下去的问题。“担水砍柴，莫非圣道”，禅宗懂得人活着总得打发日子，打发无聊，以填补这“闲愁最苦”的深渊。所以不但让“本真本己”与“非本真本己”妥协并存，而且还合二为一，即不但打坐念经与担水砍柴并存，而且在担水砍柴中也便可以成佛，这就是使心魂达到“最高境界”。这“最高境界”让时间消失，存存不再，超出有限，逃脱摧残。

这回到了我以前讲的“如何活”、“为什么活”和“活得怎样”的问题（《哲学探寻录》）

既要生存，“活下去”便并不容易，这对群体和个体都如此。各种宗教和伦理由是提出“活的意义”，佛家大乘的“普渡众生”、耶稣基督的救赎原罪，佛教小乘和其他学理或教派的自我完善，凡此种种，都或将美妙的未来或将大众的“幸福”作为“为什么活”的理想、目标或动力，使人区别于物，使个体的生理性生存获有超生物性的“意义”、“目的”、“价值”和“内容”。人以人生理想、生活价值等等肯定着、许诺着和装饰着人们的生命和生存，使自己的有限性和主客观时间都具有或可无限延伸的“内容”和“意义”。这也就是上章伦理学探讨过的那些问题。

“后现代”反对这一切，特别将人生本无目的这一特性充分展露出来。反对所谓理想、价值，反对人生或生活意义，强

调当下即实在,快乐在此刻。流传到中国,一个极小圈子里的中国知识青年在诸如卫慧《上海宝贝》小说中现出他(她)们的“前卫”模样:

“某种意义上,我和我朋友们都是用越来越夸张、越来越失控的话语,制造追命夺魂的快感的一群纨绔子弟,……是附在这座城市骨头上的蛆虫。但又万分性感、甜蜜地蠕动,城市的古怪的浪漫与真正诗意正是由我们这群人创造的。

有人叫我们另类。有人骂我们垃圾,有人渴望走进这个圈子,从衣着、发型、谈吐与性爱方式,统统抄袭我们……”(第235页)

但这也仍然是活着,仍然是让有限性和时间所操纵的“当下”。这种“前卫”一方面在解构自我,使之成为当下的碎片。另一方面连续起来又只不过是享受消费的游戏人生而已。其实,中国古代早有过“惟酒是务,焉知其余……无思无虑,其乐陶陶”(《列子·杨朱篇》),以及“为君持酒劝斜阳,且向花间留晚照”(晏殊词)。那是古典牧歌时代对有限生命的觉醒悲哀,今天也许可算作后现代青年对异化世界的猛烈反抗。但是,也正因为此,正因为无法对抗那有限性和时间的威胁,而仍要活着,活着又并无目的,百无聊赖,于是也可以是这同一批讲究穿着、奢侈度日、疯狂作爱、写诗、玩艺术的“蛆虫”,在同一个夜晚去激情满怀高歌慷慨地为《切·格瓦拉》真诚地狂呼喝彩。由颓废到革命,由纵欲到禁欲,由享乐人生到救世济民……正是因为“闲愁最苦”,人总需要点什么来打发人生,来对付他(她)这个“人活着。”于是人也就在这有着千差万别的

谋生、工作、职业、行当、作为以实现自己的生存和生活中，力图取得、说明、筹划、宣扬其“意义”“价值”和“使命”，并以此获取心灵的慰安、精神的依托、人生的幸福和生命的快乐。这也就是 Heidegger 所谓世上总“是”点什么、不是什么都不“是”，失去英雄的现代散文生活，把它更为凸现出来。把有限性——时间问题更凸显出来。当然，对大多数人来说，迄今为止，生存并不容易，还需要努力奋斗；而且还有各种现实的苦难、饥饿、战争、革命。就世界说，历史远未终结，散文生活来临尚远。但是它毕竟已在开始。

一个世纪前，仅仅是现代散文世界的前景便使 Nietzsche 自问自答了那么多极端狂妄的问题，以展示上帝死了，信仰全失后的超人自我，至今引人崇拜和模仿。其实，Nietzsche 最应提出的一问是，“我为什么会发疯”？从古典中国哲人的“德润身”、“醉面盎背”理论来看，Nietzsche 哲学正好是现代散文世界的失败之作：超人自我仍然没法对付这个“我活着”。连自己的自觉意识也不能保持，终于发疯，又遑论其他。这评论似乎太粗暴太简单？否。

也是这现代散文生活使 Heidegger 前瞻式地托出了上述无底深渊。“烦”、“畏”确乎不只是心理，也不是意识，它就是那非常实在的现代人当下感性生存的状态本身。所以它具有“本体”性质。此人生“情”况即是本体。“心理成本体”，我以为这是 Heidegger 哲学的主要贡献。“历史本体论”提出了两个本体，前一本体（工具本体）承续 Marx，后一本体（心理本体）承续 Heidegger，但都作了修正和“发展”。结合中国传统，

前者得出“实用理性”，后者得出“乐感文化”。两者都以历史为根本，统一于人类历史的本体。大概有多种读法（包括误读）来读 Marx、Nietzsche、Heidegger，这是我的读法。

#### § 26 让我们重头再说。

“我活着”，这是那个抹不掉的“绝对性”。否则我没法在“此时此地”写这些字，你（你的“我”）也没法在“此时此地”读这些字。

“我活着”是什么意思？什么叫“活”？

“我”吃饭，睡觉，做爱，休息，当然，还可能有“工作”。“我活着”首先是维持我肉体生存的基本需要有满足的可能，和之所以可能的种种要求和条件。“我活着”首先是肉体存活着。那么，是否可以推论出，没有肉体存活便不能叫“活”呢？

某些宗教徒也许不同意，也许他（她）们会认为不需要肉体存活的灵魂也能够“活着”，而且那才是真正的“活”。从科学讲，中国近代如康有为、谭嗣同便设想过“除去体魄，但留灵魂”的“人活着”，（见《大同书》、《仁学》）。当代人也开玩笑似地说着：“...replace our own mind in a machine, so that we could live on without the wetware of a biological brain and body.”（将我们的心放置在机器中，那我们就能甩开这个充满水份的生理的脑袋和身体而活着了。）<sup>①</sup>Kierkegaard 对上帝的追求和献身，使他暮年说他已“剥夺了生活里的一切快乐，变得对生活抱有最大的厌恶。”但是，究竟有多少人能够这样或愿意这样

<sup>①</sup> Time, 1999, 1, 11, p. 43.

对待肉体(包括肉体带来的一切世俗生活:衣食住行、做爱、工作、娱乐、休闲……),似乎也有疑问。并不是每个人都能一生作厌恶、舍弃肉体生命的圣徒,无论是基督教的圣徒或其他的圣徒。

由于知晓生存之无可逃脱,中国传统思想倒是相反地干脆肯定、赞赏、欢庆肉体的生存和人世的生活。如我曾经多次说明,中国文化以肯定生、欢庆生为基调,包括朱熹、王阳明甚至刘宗周,也并不以“人欲”(“正当的”或“合式的”、“适度的”衣食住行)为罪恶,即仍然承认和肯定肉体的“活”的必要性。没有“事”,也就不好说什么“理”。离开“活”,还有什么“为什么活”呢?其实,包括基督教在内的许多宗教,也具有这方面的教义。

但是,我肉体活着就是“我”吗?

如果可能 cloning(复制)一个“我”,这个“我”肉体确实活着,但那是“我活着”吗?那个“我”的肉体与我完全一样:同样的身高体重,同样的内脏外貌,同样强度、长度的本能、欲望,但那个“我”、那个“我活着”就是我的这个“我活着”吗?

似乎并不相同。肉体存活的两个“我”,并不能把“我”等同。那么,那个不能等同的“我”又何在呢?例如我在“我意识我活着”怎么能保证他(那个复制的我)也在意识他的“我意识我活着”呢?“我意识我活着”不能离开我肉体的存活,但“我意识我活着”确乎又不同于我肉体活着,而且也不能保证复制的我会像我现在如此这般去“我意识我活着”。

于是“我意识我活着”便成为“我活着”的不可重复、不可

复制之所在。我肉体的存活可以复制和重复,我如此这般地意识我活着却至今尚未能证明可复制或重复。那个复制的“我”可以去意识他那“我意识我活着”,但仍然不同于我现在如此这般地意识“我活着”。

为什么?

因为那个“我”(他)的具体的“活”——衣食住行、做爱睡觉的具体时、空、环境、条件、机遇与我现在具体的“活”并不相同。每个“我”的“活在世上”(being-in-the-world)并不相同。那个复制的“我”比“我”晚生。可见,每个“我”因为有“活”的不同时、空、条件的具体性,复制的“我”不同于我的经历,各有不同的“客观的”历史。从而那个“我”有不同的“我意识我活着”。这就是说,即使硬件的“我”相同或相等,软件的“我”却仍然殊异。因之,我之不可重复在于我没法复制我的意识给予那个复制的肉体的我(他)。他意识他活着不能等同我意识我活着,我意识我将死去不能由他意识他将活着来代替。总之,我的意识(这不只是思想,而是包括全部感情、感觉等等在内的心理整体)不能成为他的意识。只有把我的意识整体制成软件放进他脑袋,那他才是我。那,我也就能不死——永生。

但目前科技即使从纯粹理论上,也尚无此可能。于是“我活着”便意识我会死去,即使那个复制的我仍然活着。

我死,不只是我的肉体不再活,而更要紧的是支配肉体的“我意识我活着”的这意识不再活。它会死,它不再记得它是什么。

如果我是植物人,我还活着么?否!因为我已不意识我活着。

我在睡梦中还算活吗?在无梦的觉中,我每天都死去,在睡梦中,大概可算半活。你有过(当然有过)突然梦醒时不知你是谁、身在何处的感受吗?这正是“我意识我活着”的意识暂时消失。于是你(我)很快把它找回,以延续我活着的“我”,即把我又重新放进某个具体的客观时空条件下而作出认同。

婴儿算活吗?他(她)有意识而没有自我意识,只能在客观(人类学)意义上算活着。他(她)还没有“我意识我活着”,没有对自己处在特定时空条件下的认同。“我意识我活着”是在一定的“客观”时空即历史条件下培育出来的,它是一定时空下的社会(集体)产物。Marx所说的“人将自己的生活活动本身作为自己意志和意识的对象”(《经济学—哲学手稿》)也就是这个意思。与动物不同,尽管人即“我活着”确乎是个体的,但人的“我意识我活着”却充满了客观社会性质。前者不可能不是个体的,因为人是动物。后者则不可能不是社会(集体)的,因为人的意识是社会历史的产物,很大一部分取决于、制约于非常具体的社会环境、文化传统等等。而且,甚至包括个体动物性的本能欲求、生理需要等等也或多或少被这种种社会意识所制约甚至渗透,而采取了种种不同的社会表现形式或方式。这就是问题所在,就是前述的“心理成本体”的历史根源,即“活”在这意义上是一种心理的事实,是“我意识我活着”的整体心理。



从这意义说,“活”是非常具体的。所谓“具体”,就是上面所说那对处在特定客观时空条件下的认同。它的衣、食、住、行、做爱、睡觉,总是在某个世界之中与人共在,与物共在。“从而打交道,结恩怨,得因果,忧乐相侵,苦甜相扰”。<sup>①</sup>这就是具体的“我活着”。它们虽由生物性的“我活着”所生发、所引起、所支撑,却并不等同于那生物性的“我活着”。“我意识我活着”如同“我活着”一样,始终是一种历史的存在。历史才是存在的本体,渗透、沉积在工具—社会和心理—情感两个方面之中。仍如 Marx 所说,“正如社会使人成为人一样,人则造了社会。活动和消费,不论是其内容或其存在形式,两方面都是社会的。……自然的人类的本质首先为社会的人而生存。因为只有在这里,自然对他说是与人的纽带……”(《经济学—哲学手稿》)。即使不与人打交道的自然科学和工艺技术,也如此。它们归根结蒂服务和服从于人在具体时空条件下的生存,从而为社会意识或权力/话语所渗透甚至主宰支配。

那么,是否回到“我思故我在”?我意识我在的意识引申出证明我存在<sup>②</sup>?又不然。因为由此可以导致失去“我活着”的我。因为意识是社会性的。我的意识是社会性的。我的意识、思想都只是语言中的关系、结构,是那社会公共交往机器中的部件、齿轮。肉体服从于它,“我活着”便成了我活在关系

① 《李泽厚哲学文存》下册,第499页。

② 这说法并不符 Descartes 的原意。

里：五伦关系、种族关系、党派关系、公民关系。“我意识我活着”的“活”，或有自觉意识的人的“活”，也就等于在这语言权力关系中的衣食住行，谋生作事。在哲学上，由 Descartes 的“我思”到 Kant 的“先验统觉”，再由 Hegel 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。

在中国，庄子很早反抗异化，要求干脆摒除意识，浑浑噩噩，“居不知所为，行不知所之”、“同与禽兽居”，与文明告别。在西方，反抗 Hegel，Kierkegaard 突出个人意识的存在性即受苦受难的主观性，可以说是“我苦故我在”。与庄子的走向似乎相反，庄子是不要社会性的意识，去掉“机心”“机事”而活着，Kierkegaard 是要那受苦意识而不要活。他的解脱之道是人们舍弃梦幻似的感官(aesthetic)满足，经由清醒理知导引的伦理生活，以进入回归上帝怀抱的灵魂欢欣，这才是真“活”。但这“活”已不是“活”。它没有肉体的任何位置，在这里，真“活”成了消灭“活”。我以为这与 Heidegger 要求分开“本真本己”与“非本真本己”以追求 Being 一脉相承，Kierkegaard 由“我苦故我在”，追求超越而蔑视、扔弃“活”的一切，视它为污秽，认为只有这样，才能由此回归上帝。但这个回归上帝的“我”还有什么、究竟是什么，似乎更不清楚了。“我意识我活着”也就这样在这个不可解的矛盾中，即前面讲的“长恨此身非我有”与“闲愁最苦”的矛盾中永远挣扎着、苦痛着、轮回着。中国禅宗其实已参透此中消息，而想消灭“我意识我活着”，但又仍需活

着。于是,非有非无,无因无果,不言不示,不去不来,心中已空无一物,却还需活着,于是只能是“担水砍柴,莫非圣道”了。

如冯友兰等所已说明,禅宗下一转语,便到了宋明理学(见冯著《新原道》)。我也曾说,“朱熹评说佛家只见得个大浑沦的大道理,关于精细节目则未必知。Heidegger 等人也适用”<sup>①</sup>。这即是认为,具有“畏”、“烦”品格的 Dasein 就是这种“大浑沦”,人生——“我意识我活着”的“精细节目”并未被发掘。七十年代末,拙作《批判哲学的批判》一书由 Marx 回到 Kant,是由人类生存的总体回到个体和个体的心理,但并未舍去前者作为基础;亦即由历史到心理,论说心理是历史的积淀物,自由直观、自由意志是建立在理性内化、理性凝聚基础之上。在那里说明人的“活”不同于动物的“活”,人的“活”是在有意识支配下的“活”。从认识论、伦理学到美学,《批判》一书论述了这一点。1990 年末,拙作《己卯五说》一书则由 Heidegger 回到 Hegel,但不是在社会、政治、道德上而只是从心理上回到 Hegel,即回到历史、回到关系。它也不舍弃前者,而且以前者为基础。即以 Heidegger 所揭示的死亡这无定的必然所造成的“烦”、“畏”,即个体存在的心理本体的基础上,再次回到人际世间的各种具体情境中,亦即在有巨大深度的空渊(“无”)基础上,来展开这个“我意识我活着”所能具有的丰富复杂的客观历史性的“精细节目”(“有”)。把 Heidegger 追求了一辈子也没能解说的 Being 权且当作那无可奈何的“活”本

<sup>①</sup> 《李泽厚哲学文存》第 661 页。

身。它没道理可讲,但谁也躲避不开。如其抽象任使它成为可怕的深渊,便不如使它具体化落实到人世的情感中来。但这并不是人类中心论。“人活着”与世界甚至与宇宙相连,“人活着”只是它的一部份。人的情感也远远不仅只关乎人或人类,恰恰要处理的是人与内外自然的关系。

高行健《对话与反诘》- -开头:

女人:完了?

男人:完了。

女人:怎么样?

男人:挺好,(片刻)你呢?

女人:也不错。(片刻)应该说,也挺好。

男人想说什么又没说。

女人:就这样……

男人:怎样?

女人:不怎么样?

男人:怎么不怎么样?

……

男人:这就完了。

女人:这不很好?

……

这是做爱完后的男女对答。

既然“没有主义”,逃脱一切社会的要求、律令、规范甚至

意识,剩下最快乐的人的“活”,在不饿饭的基础上,当然就是性交。但即使这样,性交后也总希望还有点什么。也就是说总有点某种社会性的意识、心理、情感。“爱”?女人说这是男人的虚伪。但女人却更需要肉体欢乐之外的某点东西,性爱?母爱?某点心意?人总无可如何地要由动物转入社会,要由动物性的生理需要转为社会性的意识、心理需要。而这种需要又是那样的复杂多变,毫不牢固可靠,从而又要求舍弃它,以实现“真我”、“真活”、“真自由”。但所谓这些“真我”、“真活”、“真自由”以及“自由自在的活着”、“使用自己生命的自由”、“人活着”的“本义”,如果完全脱去具体历史性的社会内容(人际情感、思想、意识、意向……)也就只是动物的生、性、死。如果不脱去,又觉得自己是在为别人(从时间、关系到意义到“主义”等等)活。这个难解的永恒课题,逼出“吾所以有人患者,为吾有身”、“我讨厌我这身体”(高剧中入语)。无生最好,又已生出,生出也就在这语言/人际/关系/权力/意义的社会性中。

梦游者:词依然是词,并没有意义。你尽可以把黑、白、吃、作爱、救世主、受难、扯蛋全部唬弄一气,或组合为原则或程序,或者再打碎,再搅乱,再联缀,再振振有词,无非废话再说一遍。废话不废话,并不重要。要紧的是你还在说。你之所以为你,只因为你还有言词。

妓女:你是不是也是个词。

梦游者；也是也不是。<sup>①</sup>

词说着人、人就是词，是词的各种组合支配下的一部份、一分子。这不是“真”的你，然而又正是你。人生就是如此怎么办？没奈何！这也就是“我活着”——人生的无奈。高的作品那么多的性爱描写，我以为真正突出的就是人活着的无目的性：人生无目的，世界无意义。也许作者本人并不认同甚或反对这一解释，但这正是我要提出的问题。烦、畏、深渊、性爱、这动物性个体的人的生存如何了结？除自然需要生理欲求而外，还“是”点什么？还“有”点什么？我以为，这不得不历史具体地“回到”特定客观时空条件下的社会一人的社会性的意识和社会性的存在中。

欲望与情意如何区别？如梁漱溟所说，欲望是以个人个体为重，情感则以对方及双方关系为重。可见，由欲到情，也就是由个人动物性、生理性的欲到有人际、关系、社会性渗入的心理一情。扩而言之，所谓“生老病死”便不只是生理性的苦，而同时更是社会性的苦。也由于后者，使这痛苦变得更为丰富、细致、复杂、深刻。这也就是人生。

## II “以美储善”

§ 27 梁漱溟又说，“生活意义就在生活本身，而不在他处。”但生活(命)是个体，生活(命)意义则可以不是个体而是

<sup>①</sup> 高行健《夜游神》。

在个体生命、生活之上、之外的神或集体或人类总体。如前所说,生活(命)意识本就是社会的。这动物生理性之外“是”点什么、“有”点什么,便只好从这里寻觅。

这样,便回到中国传统。

Fingarette 说,孔子之忧乃忧具体事物,非忧内心之罪。<sup>①</sup>这一中西不同,也正是上述“精细节目”与“深度空洞”差别的资源来由。西方神人异质,天人关系紧张,生理的活的“是点什么”,可以是上帝。中国灵肉不分,灵魂流连往返并安息在这个尘世中,那“是点什么”便只能在这世上生活本身之中寻觅。从而繁复多样,日趋精细,在平凡生活中求神秘品格,世俗情爱也要求人圣超凡。“人生自是有情痴,此恨不关风与月”。“水流心不竞,云在意俱迟”。“我意识我活着”便可以干脆执着此生活情境, enjoy my life(享受生活),此即“诗意地栖居”。这“栖居”,作为人类总体一分子,经由历史和教育,显现在“我意识我活着”的自我心理中,在特定具体时空条件下可以变而为伦理的“先验”命令。既然“逝者如斯夫而未尝往也”,个人死去,人类仍存,那就“能近取譬”,就在这你—我—他(她)的人生世界中,以充满人际情感的心理去履行那“先验”的至上命令,获取人生意义生活价值。心空万物,无适无莫,却又可以杀身成仁,从容就义。即使这样,心灵仍然是快乐的成长史。心灵的快乐当然包含着肉体以至心灵本身的苦痛艰辛,但它不再为上帝的身影、空洞的虚无所掩埋或覆盖,

<sup>①</sup> 见氏著, *Confucius — The Secular As Sacret* .

人性善可以建筑、归结为人世情感之中。在这里,流动是情,长住为性;性由情定,乃成境地,此即品格。借用 Martin Buber 的话,既不必自失,被淹没在上帝中;也不必自圣,误认万物皆备于我。这也就是由 Heidegger 的深度的空回到 Hegel 具体的实。但并不需要 Hegel 的辩证法和绝对精神,“绝对精神”仍然是神(上帝)的身影。情基于肉体、神无肉体;情必多元,神则一元;情有待(条件性),神无待。将神作为情的唯一对象去追求,舍去世间的“精细节目”,便可以成为被牵引的盲从羊羔。从而只要一声“上帝死了”、“此在”掏空,灵魂便一无所有。“活着”便可全部陷在动物性的生存需要里,或陷入盲目寻求某种信仰中。中国传统以其“精细节目”,“凡”可“圣”,生活即艺术,幸福不成为“为什么活”的伦理学和神学所苦苦追求的问题,而是“活得怎样”的感性具体的美学问题。它是自由享受的个人选择,而非要求普遍的理性至上。

郭店竹简说,“道由情生”。它的形而上的逻辑是“天”——“命”——“性”——“情”——“道”。情者,情感,情况。情感与情况相交叉,就是非常现实非常具体并具有客观历史性的人与万事万物相处的状态。情况与情感两者交互作用,而成为“人道”。《论语》:“得其情,则哀怜而勿喜”。《周易》:“以类万物之情”。“情”在这里正是某种本体的存在。所以,“道”由之而生,“仁”、“诚”、“庄”、“敬”……等伦理范畴、道德理念由之而出。对个体,它化而为“天地境界”,就成了具有潜在势能的“善”,成为“道”的执行者。文天祥尽管纵情声色,放浪形骸,但遇道德“应该”(ought to),则三年楚囚,此志不改,从容就义,完成人生的



最后实在,其根基止在此无适无莫,寥然自得的“以美储善”的“天地境界”<sup>①</sup>。这里的审美—天地境界,便不只是泯灭一己与自然万物同一而已,它成了一种超自然、超经验的人生态度和个体品格。它既超越了“人生不满百,常怀千岁忧”的死亡感伤,也不复是“战战兢兢,如临深渊”那纯由理性主宰、服从绝对律令的道德意志,这也才是宋明理学所说的“才讲用得着,便错了”的“孔颜乐处”。它不只是“夸”,而是“乐”,即所谓“知之者不如好之者,好之者不知乐之者”。所以它是“储善”。“善”在这里已成为几乎是无意识的潇洒,但又并不是金圣叹“杀头本大事,无意中得之”的故作姿态。与 Heidegger“山不是山,水不是水”的行动超越不同,这里是“山仍是山,水仍是水”的心境超越。在前者,善恶由自己的行动决断;在这里,善恶凭自己的心境了悟。前者本体在行动,这里本体在境界,这也才是“无善无恶心之体”。此体并非寂然不动,而恰好就在日常情感又超此情感之中。Heidegger 仍然具有理性主义的抽象普遍性之嫌,这里则恰好是非常具体的实在。Kant 那森严可畏的绝对律令在这里化而为充满情感生意的“孔颜乐处”。

但由此也可见,“我活着”的个体便难以成为理论的根底。以之为根底最终可以导致的,就是 Heidegger 空洞深渊的死亡进行曲。“我意识我活着”的社会性要求把根底放在历史具

---

<sup>①</sup> 中文以审美一词译 aesthetic,常误导西方读者,因 aesthetic 乃用感官来感知,并无精神—灵魂含意在内。所以 Kierkegaard 以之为最低状态,与中国正好相反。我之所以坚持审美释“天地境界”,正由于中国心灵的最高状态亦并不舍弃感性,此乃中国文化之最大特征之。

体的客观时空条件之下。由此进一步的推论便是：告别极端现代，回归古典传统。再次承认存在者、非本真者的时空、科技，以及古典哲学传统，包括 Heidegger 所否定的 Plato、Aristotle，比起所谓“本真本己的存在”，比起 Nietzsche 的 will to power（权力意志）的超人，更具有优先性。在中国，“入行健”、“生为贵”的儒学具有优先性，而后才有庄子。“未知生，焉知死”优于“未知死，焉知生”。理性在这里具有优先性，而后才是非理性；后者是前者必要的补充和解毒。前者规范后者，后者又突破前者。如此矛盾冲突，才有生生不已。

如第一章所说，理性心理乃“非本真本己”存在中的历史组建。它是为了“与人共在”、“活在世上”而组建的共同规则，成为群体对个体此在的生活规范和生存规范：包括道德（实践理性 = 理性的凝聚）和科技（思辩理性 = 理性的内化），此即前述之“历史建理性”。

情感心理亦然。在“与人共在”、“活在世上”的“我意识我活着”的情感心理，包括它的各类具体的意识、意向，也大都是在这“非本真本己”的存在的历史（客观社会性的公共时间过程）中被理性塑建。但它不是理性的内化或凝聚，而只是理性的积淀，即理性融化在“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。“此在”也只能在历史中展开，它是“在这个世界中”“与人共在”，因此“我活着”的悲欢、情爱、苦痛、哀伤即是“本真本己”。既然如此，又岂能一味斥责传统只专注于存在者而遗忘了存在？岂能一味否定价值、排斥伦理和形而上学？回归古典，重提本体，此其时矣。

A. H. Smith 说中国人如竹子,内部是空的,即无灵魂(soul)之意。西方基督教造一个超验的对象以越出此有限的人性、人际、世界,以便灵魂有所安顿。但在此超验的安顿中,却难分神魔,执着于此,反倒可以服从于黑暗的蛮力。所谓由自我站出来开显世界,让存在者成其所是的生存(existence),也仍然逃脱不了这个由历史性的权力/知识的威逼力量所约束的有限人生。追求超验的灵魂、抽象的“倾听”,反而可以盲听误从,失去一切。倒不如“莫笑田家腊酒浑,丰年留客足鸡豚;山穷水尽疑无路,柳暗花明又一村”;人生本旅居,如能使岁月在情感中淹留,有时如画。乡关何处?家园何在?此即是也。又何必他求?愿情本体能安顿日的天、地、神人。

总而言之,人之为人的内在精神资源从哪里得到?先验理性的上帝?基督的爱?还是此世间人际的历史积累?从而,是服从先验理性?是回归上帝怀抱?还是依托在此历史人生中?

如果是依托在历史—人生(或人生—历史)中,又如何依托?

人作为历史的存在者,“我”便难以否认地怀有着过去,积淀着过去。过去成为我的一部份,不管自觉意识与否。其中又特别是所谓“情感”。情感乃交感而生,是 being-in-the-world(活在世上)的一种具体状况。人本来就生活在情感—欲望中,佛家希望“不住心”,甚或要消灭掉“七情六欲”,但喜怒哀惧爱恶欲,以及嫉妒、恼惧、骄贪、耻愤、同情、平静、感激……,却正是人们日常生活中的非常实在且常在的情结、激

情、心境。即使那无喜无悲、无怨无爱，不也是一种情境、心绪？它是生物—生理的，却历史地渗透了各各不同的具体人际内容。社会性与生理性这种种不同比重、不同结构、不同组合使情感心理经常为理知、观念、思想所说不清，道不明，讲不准。它就是人的具体生存，是“烦”“畏”的具体形式，即“精细节目”之所呈现。在认识论，理知常常要求排开所有这些情绪—情感性的心理，以达到“认知”事物；在伦理学，理知要求主宰、控制这些情绪—情感性的心理，以履行其义务和责任的行为活动。只有在审美中，理性无拘无束，感性也无拘无束，二者随意交融，不断积累，从而不断丰富人的心灵——“情”（情感、情况）。

如果回到生死主题。从丧礼为首的亲子哀到墓前挂剑的朋友谊，它不仅是认知（确认关系），不仅是伦理（义务行为），而更是审美的情感（情况）呈现。它即是前述“诗意栖居”的敞开、绽出、展露。

所以，回到人生有限，这是无可奈何的。无常而有限，使人伤春悲秋，询问归程何处。此本体悲情，包括抵抗与追求，包括虚构来生，指意无限，总是在活动中变化中（becoming）。这活动、变化其实也即是存在（Being）自身。它虽不限于存在者，却只有常住在存在者中，才有其实在。在西方，上帝死了，无家可归，追求超人或重建宗教；在中国，人情淡薄，无家可归，只好重建七情，珍惜有限。在这里，世俗可神圣，亲爱在人间。强颜欢笑，度此人生，此即真、善、美。此即“天一命一性—情—道”。“此在”的“此”已集过去、现在、未来于一身，这

也就是活生生的“我意识我活着”的我。这不只是心理,而正是存在的本态。“闲愁最苦”与“何时忘却营营”便从而统一在这个“道在伦常日用之中”,在“居家自有天伦乐”中,在自然观赏旅游中,在男欢女爱中,在艺术、科学的情感追逐中。于是,不昧因果,不落因果;消失时间,永恒瞬间。这样,也才不是道德至上主义,也不是科学乐观主义,那些才真是失去存在的存在者的哲学。

## 第二节 “道由情生”

### I “七情正、天人乐”

§ 28 本节将再次申说上面所提问题。

彻底掏空的个体(包括从希腊悲剧到尤利西斯),可以走向怕的深渊;为世情纠缠的人生(包括从屈原到鲁迅)可以走向异化。到底生命之外是否别无生命意义?如有,便是那上述虽称超验实际仍为历史、限定、约束的“天道”、理性、上帝、Being。如无,则只好干脆到历史性的此世人际间去寻寻觅觅。寻觅到的是“七情正、天人乐。”

什么是“七情”?《礼记·礼运》:“何谓人情,喜怒哀惧爱恶欲,七者弗学而能”。下面紧接着说,“何谓人义?父慈,子孝,兄良,弟恭,夫义,妇听,长惠,幼顺,君仁,臣忠,十者谓之人义”。《礼记》要求以“礼”即上述十项“人义”来“治”那“弗学而能”的生理性的“七情”。使“七情”成为人世的“情”,即人化的

自然,不只是动物性的喜怒哀惧。如果去掉那些过去特定年代的内容规范,从今日说,这经过了历史洗礼和文化积淀的情感形式,倒恰好可分为七种:即亲情、友情、爱情、人际关系情、乡土家园情、集体奋进情、科学艺术情。这已不是那“喜怒哀惧爱恶欲”七种自然情欲,却恰好是渗透了社会理性的七种“人”情。个体生理的七种在这里获得了人化,得到了“礼”的“人义”安排和宣泄,这也就是郭店竹简所说的“道由情出”。它是“人道”,也即是“天道”。“七情正”是指个体的“喜怒哀惧爱恶欲”等生理自然情感的“正道”而行,它们成了人生意义、生活价值最后的心理本体。把灵魂,把寄托,把“赎救”,把皈依,都放在这里,这便是中国传统所宣说的。

在《华夏美学》中,我曾提出时间的凝固成为超时间的永恒。它既不是认识论,也不是伦理学,而只是美学。它不是纯理性的先验观念,而只是某种经验性的情理结构。人生本偶然,以此偶然来追求必然,于是才有上帝、不朽、永生、绝对孤独,同时也可以被折磨、被掏空、发疯、绝望。

中国传统的乐感文化把上帝、不朽(永恒)建筑在此际人生中,情况(情感)可有所不同。拙作《哲学探寻录》如此说:

“山静似太古,日长如小年”。在工具本体到心理本体的行程中,时间也由客观的空间化派生出主观的情感化,即时间不只是供计算的钟表数字(人在群体活动中的生物—生理—生活—社会的参照系统),而成为某种情感的强力绵延。在情感中,空间化的时间停止了,时间成为

超时间。与俄罗斯东正教圣像文化强调苦难即拯救，不是走向光明而是走入黑暗才永恒才得救，从而如陀斯妥也夫斯基残酷地折磨心灵相反，中国重视的是似乎更在这心灵的超时间中得到“天乐”的永恒。在基督教，空间化的时间终止在上帝怀抱，那是既非理性又排除日常感性的情感体验。在中国，空间化的时间终止在人的怀抱，那是既融化理性又不排除日常感性的情感体验。你看那宋元山水画，那就是这种心境、精神、“天乐”的物态化，显现是一种情感的时间即超时间。中国画论之所以将“逸品”放在“神品”之上，正因为前者标志着这种超时间的人生境界，它不只是精神、意象、兴趣、道德，而是“逸”的韵味。那高山流水，茂林修竹，那茅屋半间，行人几个，它超脱可计量的空间化的具体时间，无需日影，没有晨昏，但又仍有四时景像，这景像体现着人际关怀，人间情爱。它指向的是一种生活境界和人生归宿。这才是“境(人生境界)生象(艺术图景)外”，“得其圈中”。

前人说：“禅而无禅便是诗，诗而无诗禅俨然”；“以禅作诗，即落道理，不独非诗，并非禅矣”；陶潜、王维之所以比寒山、拾得，比宋明理学家们的诗似乎更使人“闻道”“悟禅”，就因为“本体”已融化在此情感中，此诗此情即是真如。“以禅作诗”便是以一个玄虚的“本体”硬加在所谓“现象”之上，它与感情始终两概。可见，如前所说，“情本体”恰是无本体，是以现象为体。这才是真正的“体用不二”。熊十力讲“大海水即此一泓”，但又无端构建“辟、

翕”的自然宇宙论。其实“大海水”并非那思辨的天体、道体、心体、性体以及“辟翕”等等，那“一一沕”也并非那万事万物的心性现象；它们只是种种具体的人生情感，而“大海水”，即因融化理性于其中而使它们成为“本体”者也。

一切均消逝而去，唯艺术长存。这正是因为艺术使人体验艺术中的时间，从而超时间。在此体验中，情感泯灭、消化了分、定、位、所（空间化的时间），既超越了此时此地即日常生活的时间，却又与此时此地的日常时间的情感融合在一起。从而人们在废墟、古城、图腾柱、哥特教堂、石窟佛像、青铜礼器……这些在当时有关宗教、道德、功利等时间性的实用物前，所感受、领悟、体验的恰好是对人类总体存在的非实用非功利非道德的超时间的情感确认，常表现为对时间的无限感叹。这也就是人对自己存在的“本体”把握。一切情深意真的作品大都如此。“活”不只是“如何活”和“为什么活”，而是“活”在对人生、对历史、对自然宇宙（自己生存的环境）的情感的交会、沟通、融化、合一之中，人从而不再是与客体世界相对峙（认识）相作用（行动）的主体，而是泯灭了主客体之分的审美本体，或“天地境界”。人历史性地生活在与他人共在的空间化的时间中，却让这些空间化的时间经验进入艺术凝冻，它们便超时间而永恒常在，而使后来者的人性情感愈益丰足，这就是“德不孤，必有邻”，这就是变易中的不易。这“不易”并不在别处，就在这人生情感之中。《华夏



美学》说：“日午画船桥下过，衣香人影太匆匆”……生活、人生、机缘、际遇，本都是这么无情、短促、偶然和有限，或稍纵即逝，或矢之交臂；当人回顾时，却已成为永远的遗憾……不正是从这里，使人更深刻地感受永恒本体的谜么？它给你的启悟不正是人生的目的（无目的），存在的意义（无意义）么？

人沉沦在日常生活中，奔走忙碌于衣食住行、名位利禄，早已把这一切丢失遗忘，已经失去那敏锐的感受能力，很难得去发现和领略这目的性的永恒本体了。也许，只在吟诗读书、听音乐的片刻中，也许，只在观赏大自然的俄顷和久长中，能获得“蓦然回首，那人正在灯火阑珊处”的妙悟境界？……

永恒是无时间性的存在，它曾经是巴曼尼得的“不动的一”，是《易经》的流变，是庄周的“至人”，在这里，却只是如此平凡却又如此神妙的“蓦然回首”。……任何自然和人事又是时空的存在。所谓无时间、超时间或宇宙（时空）之前之外，都只有诗和哲学的意义。……它不关涉真正的自然、人世，而只建设心理的主体。

这“心理主体”不也就是“本体”所在么？传统哲学经常是从感性到理性，人类学历史本体论则从理性（人类、历史、必然）始，以感情（个体、偶然、心理）终。“春且住，见说得天涯芳草无归路”。既然归已无路，那就停留、执着、眷恋在这情感中，并以此为“终极关怀”吧。这就是归路、归依、归宿。因为已经没有在此情感之外的“道体”、

“心体”,Being 或上帝了。“木末芙蓉花,山中发红萼,涧户寂无人,纷纷开且落”,天心人心在此便浑然一体,无由分辨,言断路绝,无可寻觅了。呈现在如此美妙的超时间的艺术中的神秘经验,既非思辨理性,又非生物情欲,仍然是某种理欲交融的审美境界,让这种审美情感去引领你“启真”、“储善”(见拙作《主体性提纲》),去体认宇宙、自然的诸多秘密吧。这是没有人格神、没有本体现象两个世界之分的审美的、艺术的、情感的神学。

艺术只是供片刻观赏或创作的“作品”,如果生活、人生本身即艺术,该多么好。杜威曾讲艺术即经验。儒家也讲生活即艺术(梁漱溟、冯友兰、钱穆等,见《华夏美学》),均无非求艺术于人生,使生活成艺术。既无天国上帝,又非道德伦理,更非“主义”、“理想”,那么,就只有以这亲子情、男女爱、夫妇恩、师生谊、朋友义、故国思、家园恋、山水花鸟的寄托,普救众生之襟怀以及认识发现的愉快、创造发明的欢欣、战胜艰险的欢乐、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。为什么不就在日常生活中去珍视、珍惜、珍重它们呢?为什么不去认真地感受、体验、领悟、探寻、发掘、“敞开”它们呢?你的经历、遭遇、希望、忧伤、焦虑、失望、欢快、恐怖……不也就是你的实际生活么?回忆、留恋、期待、执著、追悔……种种酸甜苦辣,即使作为自体验不也重要吗?一切事件、事物、景色、环境,不也都围绕着它而构成意味吗?不正是在这里,你才真正活着么?人生无常,能常在

常住在心灵的,正是那可珍惜的真情“片刻”,此中大有深意在。只有它能证明你曾经真正活过。于是在这日常、平凡的似乎是俗世尘缘中,就可以去欢庆自己偶然的生;在这强颜欢笑中,这忧伤焦虑中,就可以去努力把握、流连和留住这生命的存在。使四大非空,一切如实,宇宙皆有情,万物都盎然生意。何必玩世逍遥?何必诅咒不已?执著它(体验)而又超脱它(领悟),不更好么?这就是生命的故园情意,同时也就是儒家的“立命”。“命”并非别的,它关注的正是这个非人力所能主宰、控制的人生偶然。别让那并不存在的、以虚幻的“必然”名义出现的“天命”、“性体”、“规律”主宰自己。重要的是让情感的偶然有真正的寻找和家园归宿:“山仍是山,水仍是水”,在这种种似如往昔的平凡、有限甚至转瞬即逝的真实情感中,进入天地境界,便可以安身立命,永恒不朽。何况,人类的生存延续虽不神秘,但宇宙的存在仍是神秘的。用什么来参透这神秘?欲望和理性均难以为力,于是也只有通由此诗意的感情了。

“不知何事萦怀抱,醉也无聊,睡也无聊”。如此偶然人生,如此孤独命运,怎能不“烦”、“畏”?但与其去重建“性”、“理”、“天”、Being、“上帝”、“五行”……等等“道体”来管辖、统治、皈依、归宿,又何不就皈依归宿在这“情”、这“乐”、这“超时间”、这“天人交会”——总之这“故园情意”中呢?这里不更安全、熟悉和亲密吗?君不见,流行歌曲唱道:“一场恶梦醒来后,只见夕阳挂山头。再多回

忆,再多少理由,也是杯苦酒”;“掌声响起来,我心更明白。多少青春不在,多少情怀已更改,我还拥有你的爱。……”《美学四讲》说,“把社会氛围转化入作品,使作品获有特定的人生意味和审美情调,生活积淀在艺术中了。在那么吵闹毫无思想的 Disco 舞蹈中,也仍然可以有人生的深深刻意味,青年们之所以为此‘疯狂’,其实并不是件浅薄的事。”它一定程度上呈现了对偶然—命运的情感探寻的后现代人生。

“慢慢走,欣赏啊。”活着不易,品味人生吧。“当时只道是寻常”,其实一点也不寻常。即使“向西风回首,百事堪哀”,它融化在情感中,也充实了此在。也许,只有这样,才能战胜死亡,克服“忧”、“烦”、“畏”。只有这样,“道在伦常日用中”才不是道德的律令、超越的上帝、疏离的精神、不动的理式,而是人际的温暖、欢乐的春天。它才可能既是精神又为物质,是存在又是意识,是真正的生活、生命和人生。品味、珍惜、回首这些偶然,凄怆地欢庆生的荒谬,珍重自己的情感生存,人就可以“知命”;人就不是机器,不是动物;“无”在这里便生成为“有”。<sup>①</sup>

§ 29 关于上述人世“七情”的记述所在多有,不必再说。也许,今天和今后越来越重要、越普通、越突出的科学艺术情(为科学而科学,为艺术而艺术的情感、情况和愉快)还需要进

<sup>①</sup> 《李泽厚哲学文存》第 522—526 页。

一步阐释。但科学家艺术家本人也已经谈得不少。他们说,在科学研究中,在艺术创作中,人与对象、人的生活 and 科学研究或艺术创作可以溶为一体,从而得到最大的享受。它完全不是为了现实的功利,也不止于认识的愉快,而可以成为“是点什么”的人生依托。这其实也就是 Marx 讲的真正的人的非异化的“劳动”及其快乐。劳动不是谋生,也不成为社会或机器的奴隶,而是一种如 Schiller 讲的“自由游戏”,也就是我以前讲过的“自由享受”。这种“为科学而科学”“为艺术而艺术”的享受、游戏、愉快和人生依托,包括科技的发现发明,哲学的思辨,艺术、诗歌的幻想,甚至也可以包括考证《红楼梦》、钻研 Kant 或 Heidegger 哲学,等等。它们都可以使人人而不出,乐此不疲,成为一种非常快乐的价值和人生意义。科技的发现发明如此,诗人艺术家的幻想、哲学的思辨,也如此。A. Einstein 说,“人们总想以最适当的方式来画出一幅简化的和易领悟的世界图像,于是他就试图用他的这种世界体系来代替经验的世界,并来征服它。这就是画家、诗人、思辨哲学家和自然科学家所做的。他们都按自己的方式去做,各人都把世界体系及其构成作为他的感情生活的支点,以便由此找到他在个人经验的狭小范围里所不能找到的宁静和安定”。<sup>①</sup>这正是“安身立命”的情感—情况的一种。

至于“集体奋进之情”,则如军歌、战歌所激发的慷慨激昂

---

<sup>①</sup> 在 Max Planck 六十岁寿辰会上的讲话,见《爱因斯坦文集》第 1 卷,第 101 页。

之情。以及如我在《中国现代思想现代史论·二十世纪中国(大陆)文艺一瞥》中提到的“知识分子与工农兵打成一片”时的颂歌,钱理群在《四十年前的历史叙述》<sup>①</sup>中所描述的集体感情等等。它们也可以是生活中重要情况、情感和人生的最终依托。现在可以质疑这些感情的客观内容、历史意义、社会价值,但它们非常忠诚,绝对真实,并无虚假,不容否定。它们同样可以作为人生意义、生活价值的归依和寄托,在当年也确乎如此。金戈铁马时代需要的正是这种激昂慷慨、猛志豪情。它们是非常真实和非常忠诚的人生,是“我意识我活着”和“是点什么”的存在。这当然还包括其他各种其他的人生奋发之情。当代社会性道德与宗教性道德发生尖锐冲突带来个体自我摧残和死亡的各种悲剧感情,也属于此类。

“天人乐”则在拙著中曾多次说到。它也是多种多样的。它包括《美学四讲》中说到的“悦志悦神”中的天人感通交会之情,也包括禅宗公案中所指向的那种种追求、心境或意向,那“看破红尘”,心空一切的“佛性真如”。它既可以是神秘的、也可以并无神秘感受而只是平静的安宁、愉悦,或狂喜的快乐,或自卑的虔诚。其形态不一,品类繁多。A. Einstein 多次提到,在优美的宇宙构造面前,将使得爱思考的人产生一种谦卑和真正虔诚的感觉。这就是一种包含敬畏而并无神秘的“天人乐”。这在科学家艺术家那里可以发生,在一般人那里也可以发生。记得牛顿也说过类似的话,而牛顿当然是虔诚地信仰上帝的。

<sup>①</sup> 《读书》2000年11月。

§ 30 既然中国传统的“孔颜乐处”可在人尘；那么，还要不要“怕”？

当然，可以有“怕”。

上面引述的爱因斯坦，就可以有“怕”。那灿烂星空，无垠宇宙，秩序森严，和谐共在，而自我存在，却如此渺小，不怕吗？

那厚德载物，生发万事的水、地，或无声无息，或玄奥黑暗，都柔而坚，静亦动，既生生不已，死又归属于它。不怕吗？

如前章已说，“国”者，家园，乡土。“亲”者，父母、祖先、亲朋戚友。“师”者，传统。都有关文化，是养我、育我、形成我的历史积淀，是 being-in-the-world”（活在世上）的必要条件。没有它们，也就没有“我”。不怕吗？

“天地国亲师”也即是“天道”和“天命”，它们与此际人世、与人的肉身存在相关连，不只是灵魂寄托。它们并不完全离开“我活着”这个感性生命的存在者，却又并不完全等同于你一我一他（她）的全部总和，这就是“乐感文化”的“神”。它不同于 Heidegger 那否定哲学人类学的神。<sup>①</sup> 正如上述的“虔诚”、“爱”、“怕”仍然大不同于有上帝背景的西方传统中的“虔诚”、“爱”、“怕”一样。

有一篇评介林语堂的文章说，“林语堂对中国文化的神的理解，与后来李泽厚所谓中国文化是乐感文化的结论，颇有不谋而合之处。”<sup>②</sup> 这篇文章说，林语堂认为“在中国人看来，生活

① 参看 H 的“康德书”（*Kant and the problem of Metaphysics*）第 148 页。

② 沈湘致，《中国图书商报》，1999 年 12 月 21 日。

就是一种快乐,享受愁闲之乐,家庭之乐,大自然之乐,旅行之乐,文化艺术之乐……,凡生命与生活所给予和创造的,无不是人生享受之乐”,“明知此生有涯,仍保留着充分的现实感,走完人生应走的道路,尘世是唯一的天堂”;“西方重规律,而中国重人情。中国人对自然与人世的一切,总揣着一颗孩童般的爱心。风花雪月,礼仪人伦,莫不关乎人情。林语堂称中国人的人生是‘诗样的人生’,这不正是西方哲人海德格尔所追求的‘诗意地栖居’的理想吗?”<sup>①</sup>不约而同,台湾一篇评论高行健的文章说,“它们(指《等待戈多》)注意只是个人而非社群,只是生存的本质,不是生存的全部,只是个人生命的短暂,不是社群生命的延续。高行健的剧本则不然。或直接或间接,它们总含容着社群生命的现实性、物质性、历史性和延续性。李泽厚说得很清楚,仁的文化,正是要在现实世间的生活中,追寻理想的完成”;“李泽厚说道,在仁的世界里,可以感觉到社会理想的实现,个体人格的完成,心灵的满足或安慰。高行健最大的贡献就是把哲学戏剧化,藉以诱导我们的直觉,启发我们的悟性,让我们向往那个世界。”<sup>②</sup>

是耶非耶?“没有主义”的高行健也许会反对这一评说,因为他的作品着重出世,向往庄禅。但他作品所展示的却恰恰是除非人变成爬虫,又总得人世。它所提示的也就是前面讲过的那人生——“我意识我活着”的悲剧。而林语堂则的确

① 沈湘致,《中国图书商报》,1999年12月21日。

② 明耀恒,《百年耕耘的丰收》第78页,83页。台湾帝教出版社,1995。



说过“to find beauty in common life(在日常生活中找美)”。他们都决不是 Kierkegaard 那种弃生活如敝屣,苦求灵魂的纯净和依归,也不是 Dostoevsky 的残酷拷问以达超升和寄托。它们都在无意识地展示出中国人因背后一无依托只得自求建立人生意义的悲苦,即缺乏人格神宗教信仰的悲苦、那种“无”而必需“有”的悲苦。

§ 31 那么神秘经验呢?即使没有人格神,难道没有神秘经验吗?当然有。上面“天人乐”已经说过了。中国传统中的儒、道、释都有以某种天人交会的神秘经验作为底线,来建立情感信仰。释、道无需说,以儒家论,前述的“天地国亲师”中的“天,地”即可以成这种神秘经验所树立的崇拜对象,而为人世归依所在。中国儒家“哲学”之所以具有宗教性也在于此。以抽象性、思辨性极强的现代新儒家牟宗三的哲学为例,他就这么说过:

“康德有时候,说话也不小心,他说我们所了解现象的关系是怎样怎样,是在时间空间的关系中、是在十二范畴的决定之下。至于这物自身本身的关系是不是如此,我们完全不能知道。……这说法是不对的。实则不但我们不知道,乃是它根本没有。所以当他说:物自身的关系是不是如其呈现于我眼前者那样,我们不知道,他说这些话时他心中就不明透。他所以不明透的缘故并不是他不行,而是由于他没有像中国学问传统那样的传统,所以他常常出毛病。假如叫中国人一看,叫王阳明一看,他就知道你这个话有问题。又假如叫龙树菩萨一看,他定会说你这话是不对的。为什么不对呢?依龙树

菩萨,当该怎么说呢?当该说物自身没有纹路,也没有自己一套关系摆在那里。”<sup>①</sup>

牟强调在 Kant 那里只有上帝才有的“智的直观”(intellectual intuition),人也具有。本来,Kant 说“物自体不可知”是指明知识有它的限度,上帝作为物自体只是信仰对象,不可认识。牟宗三说“物自体没纹路”,已是在说对物自体有所知,这“知”就是“没纹路”。这“没纹路”好像什么也没说,它等于“无”,实际是种神秘情态。

正因此故,牟宗三把外在的人生“礼制”(维系社会生存的体系、制度)最后归结为“本心”的神秘。他说“礼由何出?礼由心出。……由于圣人能澄明他的心,虚一而静,……达到这样的境界,他才能制礼作乐。依孟子就直言礼是出于人的本心,此本心就是是非、恻隐、辞让、羞恶等四端之本心,故礼乃由本心而发。”<sup>②</sup>

可见,由“本心”而制礼作乐,这种“内圣开外王”的最终依据,实际是一种神秘经验,即“圣人”所达到的“虚一而静”的“境界”。宋明理学讲的“孔颜乐处”、“未发气象”,与佛家“父母未生我时面貌”一样,都包含有这种神秘经验在内。当代学者陈来对王阳明心学的神秘经验有揭示(见陈著《有无之间》),杨儒宾则对现代新儒学的神秘主义(杨称之为冥契主义)也有所论述。我以为都非常中肯和重要。中国由于巫史

① 《中西哲学会通十四讲》第 222 页,台湾学生书局,1990。

② 同上,第 125 页。

传统,通天人的神秘经验未采取基督教神宠天恩的人格神方式,而以主观“境界”即心理(仁、诚、德、本心、良知呈现等)方式来展现其超出认识、超出理性、也超出一般经验的宗教性格。王阳明说,“无声无臭独知时,此是乾坤万有基”,如此。熊十力说,“夫证会者,一切放下,不杂记忆,不起分别,此时无能所,无内外,唯是真体现前,默然自会”<sup>①</sup>,“心与物冥会为一,即心物浑融,能所不分,主客不分,内外不分,……乃真实之知识也”<sup>②</sup>,也如此。这种“独知”和“证会”“知识”与客观认知无关,只是某种神秘经验。这便是“自悟当下便是长存”(梁漱溟)的“良知呈现”。牟宗三遵循熊十力传统,对实际上更为接近 Kant、崇尚理性的程(小程)朱斥之为“别子”。现代新儒学中冯友兰不讲这种神秘经验,牟当然更大加指责<sup>③</sup>。以神秘经验为本体或最终依托,尽管形态不同,甚至多种多样,都已经没有认识论的意义,也不是伦理学的课题,它只属于宗教或美学的范围。“怕”或神秘经验可以构成天地境界中的某一种。它很难是如 Kant 那样的道德的神学,而只能是非理性的审美的神学。

## II 兽性与圣爱

### § 32 尽管中国传统中有神秘经验,也有“怕”,但由于巫

① 《十力语要》卷三。

② 《唯识新论》语体本卷下之一。

③ 如牟宗三记述熊十力斥责冯友兰“良知是呈现,你怎么说是假设”的著名故事,参阅拙著《中国现代思想史论·略论现代新儒家》。

史理性化的“礼”(周公)“仁”(孔子)传统,以及虽逃世却重生的道家和禅宗的传统,中国文化缺乏人格神那种深重无垠的圣爱,同时也缺乏充满动物生理性的酒神精神的酣畅发扬。特别是更缺乏兽性与圣爱相冲突又相渗合的那种种虐待与受虐情感心理的充分呈露。

随着百年来传统礼教的崩溃和传统心理的急剧转换,以及革命道德重建的失败,这一情况在逐渐消失,性欲和兽性作为生存意志的核心、作为个体存在价值甚至归宿的感受、体验在当代文化中已大有呈露。但圣爱和圣爱与兽性相纠缠,肉体与精神的虐待与受虐等等心理情感,则仍然相当缺如。性爱中的虐待与受虐也应是“人化”了自然情感。圣爱中的受虐,当然更是如此。由于中国缺乏基督教中世纪苦行僧长年身心折磨的重要传统,这方面便显得极为苍白。中国出不了 Dostoevsky,出不了鲁迅讲的那种“灵魂拷问”。出不了包括鲁迅在内的中国人较难接受的那种“充满爱心,忍受苦难,走入黑暗,才能得救”、黑暗即是超升即是荣耀之类的思想情感。灵魂拷问和满心欢喜地走入黑暗,当然残酷而极端痛苦,但在此痛苦、残酷中可以得到超升,得到或如 Aristotle 论悲剧时所说的净化。中国对此传统相当陌生。中国人更满足于天人合一式的肉体 and 心灵的大团圆,重视的是愉悦、宁静。其最高境界不是那山高谷深的心灵的追求苦痛、死的自我折磨,而毋宁更是“采菊东篱下,悠然见南山”、“平畴交远风,良苗亦怀新”的生的欢欣平远。由于巫史传统,巫通天(神)人,凡人可以为圣王,“人皆可以为尧舜”,人的地位相对高昂,使华夏文明对

人的有限性、过失性缺少深刻认识。“天行健”“人性善”容易漠视人世苦难和心灵罪恶,沉沦在大团圆的世俗,从诗文到哲学,中国都缺乏那种对极端畏惧、极端神圣和罪恶感的深度探索。因此,如何可能吸收、消化西方文化的这方面,纳人与之并不相投的自己文化心理结构里,与上述“七情”交织会通,使中国人的心灵变得更为丰满、富足和更有力量,成为更为自给自足的个体,使差异性、独特性更发展和更显要,而不只停滞在人伦、社会或与自然的和谐合一的情志上,确是重要问题。但同时我完全不同意西方传统的这种高远、深远一定优越于中国的说法<sup>①</sup>。其实,由于缺少足够的平面展开,即人情世事的温暖支援,人只与上帝有内在关系反而容易陷入绝对隔离和怪异孤独的境地。

### 第三节 文化心理结构

#### 1 人类的、文化的、个体的

§ 33 我曾分“积淀”的广狭两义。广义的“积淀”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。它包括“理性的内化”即作为认识功能的诸知性范畴、时空直观等等;它包括“理性的凝聚”,即人的行为、意志的感性现实活动中的伦理道德(均见诸《主体性论纲》)。而狭义的“积淀”

<sup>①</sup> 刘小枫《拯救与逍遥》,上海三联书店。

则专指理性在感性(从五官知觉到各类情欲)中的沉入、渗透与融合(见《美学四讲》)。前二者(认识功能、道德意志)因为主要是理性在建造、主宰、控制着感性,尽管语言不同,各种生存状况、时空条件不同,但为了同一生存(衣食住行),其人类普遍性非常突出。传统中国没有“名学”(形式逻辑),中国人的思维仍然遵守同一律、矛盾律;尽管各种伦理道理有巨大的差异甚至冲突(例如我举过的杀老与尊老、守贞与开放),但其心理形式即由理性观念主宰着感性行为的“自由意志”,又是共同的。文化的差异常常只具有表面的意义。

狭义的“积淀”即审美,却有所不同。它常常直接呈现为人的整个“情理结构”即整个心理状态,而限于认识和行为从而由各不相同的文化(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。这是一个尚待开发的课题,特别应是当今比较文学艺术研究的一个新的出口。

前面已多次说了,这里最后再重复一遍,中国文化及其审美的情理结构是以此世人生为根基、为极限。明人书札说:

万望赐之手书,且要长篇。多说些朋友踪迹,近时大兄之景况,云间之景观,琐事闲话,拉拉杂杂,方有趣。切不可寥寥几行,作通套语……专此磕头。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 转引自《周作人代表作选》第140页,香港同文书局,1975。

那么重视“琐事闲话”、“拉拉杂杂”。为什么？因为生活意义就在生活之中，就在自觉地享用这状似琐碎平凡却正是人生实在之中。无需惊涛骇浪，无需梦想天国，无需神恩狂喜，就在这半平凡凡琐琐碎碎的日常生活中，你就可以找到“道路、真理和生命”。对自然界，也如是。自然界的现象，并不虚幻，也非他在。它是实在的，这实在在于它处于人的情感之中。天籁、地籁均因人的情感而具有了“本体”意味：

晴凉，天籁又作。此山不闻风声日甚少，泉声则雨霁便止，不易得。昼间蝉声、松声，远林际画眉声，朝暮则老僧梵呗声和吾书声，比来静夜风止，则惟闻蟋蟀声耳。

朝晴、暖，暮云满室，作焦曲气，以巨炸击之不散。炸烟与云异、不相溷也。云过密则反无雨，令人坐混沌之中，……鼻之内无非云者。窥书不见，因昏昏欲睡，吾今日可谓云醉。<sup>①</sup>

这就是平常的生活，平常的环境，平常的起居作息，平常的人和自然。对它们的自由享受，便可以打发“烦”“畏”，消除泯灭对时间的情感焦灼。但如此耳，何必他求？Dasein 和我的有限性，可以安息在这情感本体的积淀里。也正是这样，自己的情感本身便可以变得更丰富、更细致、更深刻，也更了

---

<sup>①</sup> 《游山日记》，转引自周作人散文。

悟人生。

下面是三首诗词：

淮左名都，竹西佳处，解鞍少驻初程。过春风十里，  
尽荠麦青青。自胡马窥江去后，废池乔木，犹厌言兵。渐  
黄昏，清角吹寒，都在空城。杜郎俊赏，算而今，重到须  
惊。纵豆蔻词工，青楼梦好，难赋深情。二十四桥仍在，  
波心荡，冷月无声。念桥边红药，年年知为谁生。（姜白  
石《扬州慢》）

山松野草带花挑，猛抬头，秣陵重到。残军留废垒，  
瘦马卧空壕，村郭萧条，城对着夕阳道。……问秦淮旧日  
窗寮，破纸迎风，坏槛当潮，目断魂消，当年粉黛，何处笙  
箫？罢灯船，端阳不闹；收酒旗，重九无聊。白鸟飘飘，绿  
水滔滔。嫩黄花，有些蝶舞；新红叶，没人瞧。你记得  
跨清溪半里桥，旧红板没一条。秋天长水人过少，冷清清  
的落照，剩一树柳弯腰……（孔尚任《桃花扇》）

秋来何处最销魂，残照西风白下门。他日差池双燕  
影，只今憔悴晚烟痕。愁生陌上黄骝曲，梦远江南乌夜  
村。莫听临风三弄曲，玉关哀怨最难论。

桃根桃叶镇相怜，眺尽平芜化欲烟。秋色向人犹旖  
旎，春闺曾与致缠绵。新愁帝子悲今日，旧事公孙忆往  
年，记否青门珠络鼓，松枝相映夕阳边。（王渔洋《秋柳》  
八首选二）



这都是人所熟知的名篇。诗、词、曲算全了。这里将它作为一个例子,是因为它们的“主题”和情感非常接近,可说都原由“故国之思”引出的人生慨叹。《桃花扇》是明代刚亡,异常沉重的哀痛伤感外露无余,也符合“曲”的特征;①姜白石是战乱之后,南宋尚在,但“夜雪初霁,茅麦弥望,入其城则四顾萧条,寒水自碧,暮色渐起,戍角悲吟,予怀怆然”(姜白石该词自叙)。但这所谓的“黍离之悲”比之《桃花扇》,便婉约含蓄得多。王渔洋则明亡也久,“黍离之悲”在政治高压的环境下,反倒裹上了一层奇异的流畅清快,变得迷离恍惚,却仍感慨系之。感知、想象、理解、情感在这三诗中的结构很不一样。拿“理解”一项来说,第二首(《桃花扇》)最明白,指向的概念最清楚。第三首(《秋柳》诗)则最不明白、最不清楚,却仍然极有风致。你讲不清、道不明那是什么,有感伤、有哀怨,但又那么轻灵快畅,不可捉摸。难怪此诗一出,和者哄起。这三首诗词近似而又大有差异的意义,在于它们在诉诸人们的情感感受中又在不断陶冶人的情感,使人的情感(情理结构)变得更为复杂、细致、丰富、深沉,即使同一情感,同一“主题”,仍可以有千差百异,可以去仔细捉摸、体会或领悟,这样也就发展了这情感本身。这里并没有神秘天启,也不是灵魂超越,这里只是平常的人生情感和感伤,但同样可以是“我意识我活着”。它是不同于动物生理性的心灵成长。这种文艺现象,当然中外都有。但中国传统由于执着于此际人生,使这种种尘世的感伤、

① 参阅拙作《美的历程》。

怀古、议政、惜别、思旧，忆故……等等，普遍生活和普遍情感，更突出在琐细、多样中见深沉，于平凡、表面中出丰富。上面只是一个例子而已，一部《红楼梦》更是明证。

可见，所谓人性的塑造、陶冶不能只凭外在的律令，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建造的“新人”极不牢靠，经常在这所谓“绝对律令”崩毁之后便成为一片废墟；由激进的“新人”到颓废的浪子，在历史上屡见不鲜。只有“以美启真”、“以美储善”的情感的陶冶塑造，才有真正的心灵成长，才是真实的人性出路。它必然是个体的，个性的，自然与社会相合一的。本章一开头便强调如果从日常生活即所谓“非本真本己”中完全抽离，个体心理将被掏空，便或容易为邪恶牵引，或沦为纯动物生理性的“存在”。看来，也许只有握住“生活意义即在生活本身”，即使前一个生活意义可以在个体自身生活之外，只要不陷入抽象乌托邦，仍然可以使心理趋向“本真本己”，趋向那超有限超时间的境界。一切都将消逝，你什么也挡不住、留不下，除了你独有的这份人世体验和心理情感。这一份存留在你自己心底的酸甜苦辣，却是有价值有意义的。不要轻视，不必低估。也许，只有它能丰富你的“此在”，只有它能使你感到自己独特的存在。在这里，Sisyphes 的荒谬也可以成为激情。因此，“桥边红药，知为谁生”？答案只能是，“涧户寂无人，纷纷开且落”。不为谁生，也不为谁落。你（我）不再有此身，一切也仍将如旧。花自开，水自流。“月似当时，人似当时否”？当然不似。不似何妨？只要你生活过，你便可以心空万物而潇洒如故。

可解而不可解,此即人生。人总得活着,唯一真实的是积淀下来的你的心理和情感。文化谓“积”,由环境、传统、教育而来,或强迫,或自愿,或自觉,或不自觉。这个文化堆积沉没在各各不同的先天(生理)后天(环境、时空、条件)的个体身上,形成各个并不相同甚至迥然有异的“淀”。于是,“积淀”的文化心理结构(Cultural-Psychological Formation)既是人类的,又是文化的,从根本上说,它更是个体的。特别随着今日现代全球一体化经济生活的发展,各文化各地域的生活方式,以及由之带来的文化心理状态将日渐趋同。但个体倒由之更方便于吸取、接受、选择不同于自己文化的其他文化,从而个体积淀的差异性反而可以更为巨大,它将成为未来世界的主题。就在这千差万异的积淀中,个体实现着自己独一无二的个性潜能和创造性。这也许是乐观的人类的未来,即万紫千红百花齐放的个体独特性、差异性的全面实现。它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、独特性将日趋重要和凸出。每个个体实现自己的创造性的历史终将到来。可见,“积淀”三层,最终也最重要的仍然是个体性这一层。它既是前二层的落实处,也是个体了悟人生、进行创造的基础和依据,是“我意识我活着”的见证。主体的人并没死亡,活在自己的“情—理”世界的心理构造里。如我以前所说,不同于“道”、“气”、“心”、“性”、“理”,“情”无体而称之为“体”,乃最后实在之谓,并非另有一在此多元之外之上的悬绝的存在或存在者。“情”是多元、开放、异质、不定、复杂,它有万花齐放独特和差异,却又仍然是现实的。实在而又空灵,正如

我所最爱的李白名句之一：“明月直入，无心可猜。”

## II 自由享受

§ 34 总结起来，“我意识我活着”在三重悲哀中。第一层是，生即苦恼，人生下来便不得不活。于是生老病死，苦难重重，即前述的“何时忘却营营”和“闲愁最苦”的根本矛盾。第二层是，个体总处在社会性的权力/知识的话语之中，生存在 Marx 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。第三层是，个体特别在社会转型期的历史与伦理的悲剧性的两律背反之中，常顾此失彼，无所适从（参阅《己卯五说·说历史悲剧》）。

于是，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。即凭着自己个体的独特性，去走向宗教、科学、艺术和世俗生活，以实现自己的人生。这将比有上帝指引更为悲苦、艰辛，这就是命运，这命运是由自己去决定的。

20 世纪中国在走进现代，西方世界则在走出现代。十五年前我评论鲁迅曾以“提倡启蒙，超越启蒙”八字概括。鲁迅最敏锐地感受到了现代中西的差异，中国既需要理性的启蒙，又需要那超越理性与启蒙而对人的有限性、悲剧性生存有深刻体认。“提倡启蒙”则倡理性，崇普遍，重必然，讲绝对，求一致，说真理。“超越启蒙”则非理性，崇自我，重偶然，求实用，主相对，尚多元。与西方这两者对立、冲突相比较，企图走出一条自己的路的中国，如何既“提倡启蒙”又“超越启蒙”，既吸取西方的高远深远以及后现代话语，又不埋葬于其中，仍然是

值得思量的事情。中国传统资源的“实用理性”(不同于先验理性的经验合理性)和“乐感文化”(没有超验世界而以现实生活为本体)的重新发掘和解释,可以是一个重要的视角。其中的主轴,就是如何安顿这个个体性。而所谓“天地境界”或审美境界,即以对生活、自然、艺术的自由享受,使个体从集体、从理性、从各种约束中解放出来,其目标、前途、遭遇并无一定之规,从而不可预测。命运偶然性、个体特异性、人的有限性、过失性和对它们的超越,在这里充分绽出。这就是生命,就是道路,就是真理,就是“情况”,也就是自己,就是你的、我的、他的、她的“我活着”和“我意识我活着”。整个“历史本体论”也就归宿在这里。

人类是动物族类,而工具—社会和心理—情感都由群体历史地形成,但落实在个体的物质生存、精神存在上。可见,所谓两个本体,不管从人类说或从个人说,都以人与内外自然的关系(自然的人化和人的自然化)而展开,而最终归结为“历史”,此之谓“人类学历史本体论”或“历史本体论”。于是,回到了本书标题,以此作结。