

The Moral Conception of “Emotion Noumenon” —On Li Zehou’s Thought of “Emotion Noumenon”

Xiaoxi Tie

School of Politics and Public Administration, Qufu Normal University, Rizhao Shandong
Email: 409388468@qq.com

Received: Apr. 14th, 2020; accepted: May 5th, 2020; published: May 12th, 2020

Abstract

Based on the traditional Chinese thinking that attaches great importance to the role of emotion in maintaining human existence and social existence, Li Zehou discusses the dimension of “emotion” as “noumenon” and as the fundamental reality of life from the perspective of ethics. By discussing moral nature, human moral psychological structure, two moralities and emotion ontology, Li Zehou thinks that ethics research is focused on the nature of moral problems. “Love” is a kind of psychological structure of “emotion-reason”, and morality is divided into religious morality and social morality. In practice, the ontology of emotion is embodied as inner push and outer push. Although Li Zehou’s thought of “emotion noumenon” has formed his own moral ideological system, he has creatively transformed modern Chinese morality. However, there are still many paradoxes in the thought of “emotion noumenon”, which need to be improved gradually with the development of social reality and human spiritual world.

Keywords

Ethics, Moral, Emotion Ontology, Li Zehou

“情本体”的道德意境 ——论李泽厚的“情本体”思想

铁小茜

曲阜师范大学政治与公共管理学院, 山东 日照
Email: 409388468@qq.com

收稿日期: 2020年4月14日; 录用日期: 2020年5月5日; 发布日期: 2020年5月12日

摘 要

基于中国传统思想重视情感在维持人类生存和社会存在方面的作用, 李泽厚从伦理学方面探讨了“情”

作为“本体”、作为人生的根本实在的维度。李泽厚通过对道德本质、人类道德心理结构、两德论和情感本体论的讨论,认为伦理学的研究重点是道德本质的问题。“情”是一种“情-理”的心理结构,道德区分为宗教性道德与社会性道德,情感本体论在实践应用中体现为内推与外推。虽然李泽厚的“情本体”思想形成了自己的一套道德思想体系,对现代中国道德进行了创造性的转化。但因为“情本体”思想中还存在很多自身的悖论,需要随着社会现实生活和人类精神世界的发展逐渐进行完善。

关键词

伦理学, 道德, 情本体, 李泽厚

Copyright © 2020 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

李泽厚为二十世纪后期中国的著名的哲学家,在哲学,尤其在中国哲学与康德哲学领域、美学和思想史方面他都有着丰硕的建树,同样,在伦理学领域也提出了许多创新的学术观点。情感本体论是李泽厚近二十多年的主要研究领域,李泽厚的“情本体”理念也贯穿其哲学、美学和伦理学的思想研究之中。因此,研究“情本体”理论是我们了解李泽厚伦理学重要路径。李泽厚建构的伦理学体系中将中国传统文化中儒家文化、新儒家文化和西方哲学史上黑格尔和海德格尔等人的思想糅合在一起。与此同时李泽厚又是一位深受马克思主义哲学影响的哲学家,受到马克思主义哲学的影响,使得他的伦理学思想显得十分庞杂,横穿古今中外,是一个宏大而又深刻的体系。李泽厚对伦理道德的定义是借鉴康德对于伦理学的界定而来的,他提出,伦理道德是高于认识论对应和处理的现象界,道德的基础就在于一种以人为本的情理交融。因此在道德的层面上研究李泽厚的“情本体”有极为重大的现实意义。

2. “情本体”: 现实的、哲学的

在李泽厚的著作中经常会看到一些他自己独创的新的哲学理念,像是“文化心理结构”“自然的人化”“工具本体”“历史本体”“情本体”等等都是他所创造的新的哲学理念。这也验证了李泽厚本人曾经多次说过的“哲学是制造概念,提供视角。”([1], p. 64)。研究李泽厚的思想观念首先要做到的就是去理解他提出这些创新概念的语境和含义。因此,充分理解“情”、“本体”和“情本体”这三个词语的哲学含意是研究李泽厚情本体思想第一步。

李泽厚在《伦理学纲要》中对“情”的概念就已经进行过探究,“情本体”中的“情”到底是一种什么样的“情”呢?他发现不论是古今中外,都对于“情”的描述与“爱”是分不开的。而“情”(爱)又明显与人的身体存在即人作为生物体的基本需要、欲望、本能又直接间接的联系和关系([2], p. 82)。当然,这个“情”不是动物天生带有的“欲”,而是经过一定的社会历史沉淀,形成的情与理相互交融的心理情理结构。李泽厚对比了中国传统文化和西方各种宗教对“情”的界定,中国儒家讲求的“情”是以有血缘关系的亲情为基础的,始终围绕着“亲子”这一概念作为核心,也就是“孝-仁”。但是,在西方的犹太教、基督教和伊斯兰教上所讲的“情”是与任何的动物本能的情感没有关联的,“理”在“情”之上,主宰着人们的感性行为。理性(知性的特定观念)不仅绝对地主宰着感性。而且是在自然感性万分痛苦的受虐、挣扎和牺牲中来确立自己的权威,即对上帝的信仰和服从,以斩断恋之情或诀别人世亲情,来奉行神的旨意([2], p. 84)。从这里可以看出,中国儒家所倡导“情”是由动物本能升华而来的,

由自然情感上升到理性情感。这一点中西方存在着巨大差异。“一个强调情(欲)理交融,一个重视情(欲)理差别”([2], p. 86)。李泽厚深知中国人民难以接受像是犹太教或是基督教那样理性绝对主宰的情感,中国传统都是以儒家文化中血缘关系为基础的“孝-仁”为情感,因此李泽厚对“情”这个概念有自己的认知,“情”不仅仅是单独的情感,如同情、怜爱或者“恻隐之心”,而是一种具有人类意识的理性情感作为人生的最终实在、根本。“情”是情感,也是情境。它们作为人间关系和人生活动的具体状态,被儒家认为是人道甚至天道之所生发([3], p. 55)。因此李泽厚所讲的“情”就带有两方面的含义,其一是情感,其二是环境。主观的情感与现实的环境是不可分割的,情感和环境相互交融下形成了社会发展历史。

随着人类社会的历史发展,“情”决不仅仅像是原来动物的情欲那样的情感,而是一种“情-理”的心理结构。当然世界上所有的情感的“情”并不是都可以作为“情本体”中的情感的,李泽厚在其《人类学历史本体论》一书中对“情本体”中的“情”进行描述说“即无所谓快乐与不快乐,而只是一种持续的情感、心境、mood、平宁淡远、无适无莫,这也就是某种生活境界和人生归宿了([4], p. 21)。李泽厚对“情”的这段描述明显的说明此“情”不是那种冲动的感情,同时也并不是带有极度消极的感情,而是一种内心平静的情感,具有理性的情感。李泽厚所说的“情”是一种“道德情感”,其实是一种理性情感,是“敬重”。这个“情”体现了人性能力、人性情感、善恶观念。这个“情”也正是代表着一种“情-理”结构相互之间的关系,不论内外,都达到高度的融洽。

另外再谈谈李泽厚“情本体”中的“本体”一词的具体意义。“情本体”中的“本体”与西方哲学中的“本体”和“本体论”中的“本体”的概念都不相同,不能一概而论。“本体”(noumenon)从比较接近的源头是来自康德的理论,是与“现象”相区别、分离,是超验的,是不可认知之物。在西方哲学史上,“本体”与“本体论”也并非等同的概念,它们在本质上还是具有很大的不同。“本体论”中的“本体”是“始基”、“原初”也就是作为西方哲学传统的形而上学,是以理知方式对存在(Being)的探求。在西方,“本体论”是存在论(ontology),与本体(noumenon)一词并不相关。但中国人却经常把两者混联在一起。“本体论”成了讲“本体”的哲学。这也好像是一种“西语中用”,没什么不可以,但需要说明白。这种误读误用有其浓厚文化底蕴,只要说明白就无可([5], p. 66)。李泽厚对“本体”的定义不仅受到康德“本体”理论的影响,更大的程度上则是受到中国传统文化中对“本体”的理解,像是在中国汉语中“本”与“末”是相互对立的词语,意为“根本”、“基础”、“根基”。读李泽厚的著作中,我们不难发现,他在书中多次说道有关于“本体”的各种创新的哲学词语,像是“工具本体”、“历史本体”、“情本体”等。如何做到真正深刻地理解李泽厚的“本体”到底是什么?另外这些“本体”之间的关系是什么?还是要根据具体的语境进行研究。

“情本体”中的“本体”,不是康德所说与现象界相区别的 noumenon,而只是“本根”、“根本”、“最后实在”的意思([2], p. 61)。“情本体”的实质其实是无本体,它不是我们通常认为的西方传统的形而上学,不是对世界本源性的探究,也不是康德所提出不可认知的事物“物自体”,这里的“本体”是一种形而下的,是让我们在生活中才能寻找到的“本体”。李泽厚所说的“情本体”是人类学历史本体论所讲的中国传统作为乐感文化的核心。“情本体”,是以“情”为人生的最终实在、根本([2], p. 61)。是否正确的认识与理解李泽厚所说的情感本体论正确的哲学含义,不仅仅是局限于对其伦理学学科的研究,在其美学和实践哲学领域也是同等重要。“情本体”关注的焦点是全部人类和每个单独的个体,探讨的具体问题是,在这个现实生活之中,什么才是人类生存的基础,而人类的最终目的又是什么呢?

“情本体”就是去寻求人生的终极意义,是人生的最后实在,它是一个形而下的概念,是在具体的生活情境中出现和反映的。李泽厚的“情本体”就是在衣、食、住、行满足人类的基础之上之后去追求精神方面的富足,去达到人生的最高境界。李泽厚探讨经济决定论时,强调人的衣、食、住、行终究是人类社会生存的根基。它是最后的实在,必然的力量,普遍性规律,在最终意义上制约、影响、主宰了人的

各个方面([4], p. 75)。李泽厚的“情本体”就是在衣、食、住、行满足人类的基础上之后去追求精神方面的富足，去达到人生的最高境界。

在李泽厚看来，人类的基本物质需求已经基本满足，接下来的主要问题就是人们的精神生活的满足。他在为我们寻求一个精神信仰和寄托，他提出了建构一个心理本体，进一步说也就是建构一个“情本体”。李泽厚以中国传统“一个世界”作为“情本体”的哲学基础。在中国没有像西方一样神的存在，也没有什么所谓的上帝的存在，只能在现实社会生活中寻求人生的根本，人生的归宿。在后现代的哲学中，之前制定的所有规则都被打破了，人类精神变得空虚，就像是德国哲学家尼采说的上帝死了，因此人类失去了精神的支柱，灵魂无处安放，人们如何继续生活，不知道人生的归宿到底在何方。人们必须有精神的寄托，因此李泽厚就在这种前提环境下提出“情本体”来解决。“‘情本体’既是现实生活的，又是哲学自身的。”([1], p. 9)。“情本体”这个哲学概念贯穿于现实世界，并以此来指导人们的精神生活。

3. “情本体”的产生：道德的绝对性与道德的相对性

因为什么才使得李泽厚提出“情本体”这一思想呢？这大概需要从李泽厚先生他对道德的认识这一层面上来讲起。肖群忠教授将李泽厚的道德观主要概括为以下几方面：道德的本质及其心理形式理论，宗教性与社会性的两种道德结构说，情理结构的道德心理基础理论[6]。

从而，我们可以清晰的看出李泽厚对道德的构建体系主要分为以下几个方面：道德本质和人类道德心理结构、两德论(宗教性道德和社会性道德)和情感本体论。李泽厚对道德体系的构建可以看出他对人类的道德心理结构的重视，他提出的伦理学也是对道德心理特征进行了着重论述。这体现在他将伦理与道德进行了一定程度的区分，伦理是外在的道德规范，道德是内化于心的心理自觉。李泽厚对伦理道德的定义借鉴康德对于伦理学的界定，伦理道德被认为是人所以为人(人的本体)之所在。因此，李泽厚将“伦理本体”(文化心理结构)中的“自由意志”到底是什么作为伦理学的重点应探究的问题，也就是道德究竟是什么的问题。“道德正在于自己决意如此行动，从而自己负责。作为伦理道德的核心自由意志正在于，它标志主动选择。不是外在的环境、条件、规范、要求，而是由自己自觉自愿地选择了、决定了自己的行为，这就是道德。”([3], p. 226)。在李泽厚看来，“自由意志”只能是人类所特有的，这点是与动物存在着巨大的差异，人有了这种自由意志，体现出人之所以为人的崇高性与人性光辉，这也是其对道德的界定。

这个被称为道德特征、自觉意志和心理形式是经过人类长期的生产生活实践并经由历史的文化积淀而形成的“理性的凝聚”。“理性凝聚”它不是理解、知性、逻辑、思想，而是一种由理知参与的确认，即执著于某种观念或规则([2], p. 67)。人类之所以有了这种自由意志和心理能力，才有了高于动物的崇高性，这种理性凝聚是人类生存发展的基础。要成为一个“大写的人”必须要具备这种内在的自觉性的理性品德，从小就要养成用道德意志来主宰和支配自我，这恰恰是在中国传统文化中，我们所说的“学做人”的概念。自由意志是从哪里而来的呢？李泽厚对这个问题的回答是：自由意志不在天理，而在人心。“心”是经过历史的沉淀和教育而形成的，经过学习教育和后天的逐渐修养渐渐形成的个人意志品格。

李泽厚认为伦理学的重点就是对道德的研究。进而，李泽厚怎样看待关于道德的问题这就涉及到他提出的一个非常重要的两个道德概念：宗教性道德和社会性道德。对于道德的定义来讲，学术界对此说法不一，从古到今一直处于争论不休的状态。李泽厚也提出了自己对道德的认知：“道德是个体对社会人际关系在行为上的承诺和规范。”([7], p. 49)。人类个体必须服从理性对其的主宰、支配和约束，这也就是“理性凝聚”。

李泽厚所论述的道德需要我们去服从理性的主宰和约束，是一种道德意志的活动，那么这种道德的源头从哪里来呢？李泽厚秉持着道德的崇高性和绝对性，但也承认道德具有相对性，关于道德的来源历史上给出了两个答案，这就是绝对伦理学和相对伦理学。

不管是绝对伦理学还是相对伦理学都有其自身的优点和无法调和的致命性缺陷。李泽厚就是用“情本体”这一理论来解决伦理学的困境——绝对伦理学和相对伦理学的问题。以康德为主要代表的绝对伦理学，认为道德来源于上帝或者康德所提出的不可认识之物——“物自体”。是一种非常之崇高的道德，超越人类的生死，超越人类自身所具有的动物性。像在中国历史上，“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”的文天祥，“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”的林则徐等等民族英雄们，他们面对民族的危难，宁死不屈，这种精神是非常崇高的。但是这种绝对主义伦理学在现实的生活中也存在着自身巨大的局限性，例如康德提出的“人是目的”，在这一点上，如果一个人因保家卫国而牺牲自己，那么这还算作道德吗？在这个问题上，相对伦理学就很好的解释了这一方面，它认为人们可以随着环境的变化而随之道德的变化，但在这一问题上又有一些缺点，比如，人人都会根据自己情况说自己是道德的，道德本身的崇高性就会被渐渐磨灭，变得没有那么严谨。例如，保家卫国的战士们根据相对伦理学的观点，他们因畏惧死亡，可以根据情形的变化而认为自己临阵脱逃是道德的，但是这就违背了他们作为保卫国家战士的职责，道德的崇高性荡然无存。

正因为不论是绝对伦理学还是相对伦理学，它们自身都存在着不可修正的局限性，而绝对伦理学与相对伦理学之间也存在着一条巨大的鸿沟，这是不可跨越的。正是在这样的背景之下，李泽厚提出了情感本体论的学说，统一于一个世界背景之下，根据历史线索，他寻找到了道德的源头。在历史的进程中，一部分道德随着时代的发展被人们遗弃，还有一部分道德被人们保留传承了下来，而这部分道德具备着人类历史的情感，容易被社会大众所接受。因此，这种观点就很好解释的道德内容的来源，并且又没有损坏道德的原则的崇高性和独立性。因此，“情本体”可以称之为一种调和者，它既解决了在伦理绝对主义中存在的理性对感性的绝对控制，将情感置于其中，调和两者关系，让人们对于伦理绝对主义更容易接受，并且又很巧妙地规避了伦理相对主义中感性不受控制，将道德本体置于一个崇高的地位。

李泽厚是一个集大成者，他赞同康德的绝对伦理学，理性对人的绝对主宰，另一方面又借鉴中国传统文化中的“情”的本体地位。他用“情”来调和伦理学中的绝对主义和相对主义，虽然一定程度上面很好的解决了这个问题，但这样必然会存在一些矛盾。反观李泽厚借鉴的康德的道德概念，其实是一种“绝对律令”，它所着重强调的是意志自律和道德原则的普遍有效性，康德认为只有能普遍应用的道德才是真正的道德，同情却是没有普遍的有效性的。关于“同情”这一情感是否具有普遍有效性的讨论中，西方的休谟与中国的孟子都在情感上面提出过论证，他们都认为情感是行为的动力。虽然说李泽厚对康德和休谟的对于道德的观点都有所借鉴，但他还是表明了自己的立场，做出了抉择，理性就是不讲任何具体的情境，它是一种崇高的命令。他更为认同康德对道德的概念，李泽厚在这里就举了个贴切的例子说明什么是才是理智的命令和道德的行为。在战场上由于刚刚出生的孩子哭声太大会引起敌人的注意，因而你可能要闷死自己的孩子，才能顺利突破敌人防线([8], p. 115)。理性就是不讲任何具体的情境，它是一种崇高的命令。

因而，李泽厚在解决伦理绝对主义和伦理相对主义提出了“情本体”概念，用以调和绝对伦理学和相对伦理学不可跨越的鸿沟。另一方面，“情本体”的提出也是基于中国国情的，这就与他所定义的宗教性道德和社会性道德密切相关。有关现代性道德，我们知道，它具有理性的性质，而对于宗教性道德来讲，不论中外，似乎都是与信仰和观念息息相关。人不是机器，在现实生活中即使循理而行，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、影响与其中，人和人际关系不可能纯理性，而总有情感方面。“宗教性”道德(私德)对“社会性道德”(公德)可以有“范导”而非“构建”的作用([2], p. 49)。“‘情本体’主要与宗教性道德相联系。”([8], p. 118)。

同时，李泽厚提出的“人类学历史本体论”是与中国的传统儒学相互融合，进而形成“自然人化”，更进一步将道德划分成为了宗教性质和社会性质的。将道德划分为了宗教性道德与社会性道德。他的

这一道德二分的理论，将中国传统政治、伦理和宗教三者合一的状态彻底打破，他借鉴康德和中国儒家对道德的理解，形成了自己的一套道德思想体系，对现代中国道德进行了创造性的转化。

宗教性道德与社会性道德在其起源层面上来说，这两种道德属性的不同。宗教性道德是具备社会属性的，来源于儒家的传统思想礼源于俗，是一种从社会性道德中提升出来的普遍性的道德。但与此同时，李泽厚还是将两者的区别划分的很清楚，现代性道德不应当成为一种强加的宗教性道德，只要求人们遵守“公德”，而并不涉及“私德”领域。因此，宗教性道德对社会性道德可以有“范导”而非“建构”的作用。从伦理学的视角上来看李泽厚的两德说，道德就是个体的德性与社会德性的统一，私德与公德的统一，以儒家思想为本的宗教性道德对指导现代中国人的道德道路依然起着一定的“范导”作用。“情本体”与两德论息息相关，与宗教性道德更是联系紧密。可见李泽厚的宗教性道德与社会性道德学说不仅是在中国伦理学界理论创新，更具有一种世界性视角的理论，指引当今中国和世界的道德文明建设。

4. 情感本体论的实践应用

“内推”与“外推”在情感本体论的现实实践应用方面有着深刻体现。“情本体”内推为“以审美代宗教”的宗教哲学，外推就是“乐与政通”“和谐高于正义”的政治哲学[9]。李泽厚提出“情本体”的内推与外推，表面上看是在探究理论层面问题，实质上情感本体论的内推与外推置于实践之中恰好解决了人们在日常生活中面临的那些道德问题。

首先是“情本体”的内推，不论是西方还是中国，人们在生活之中总会存在一些信仰，像是我们众所周知的，在西方以基督教“先验律令”和中国朱熹理学中的“存天理灭人欲”为代表的等等，都属于一种用于压制人的情感的理性，是人们不得不服从这样的一种理性。经过一段的历史发展，理性压制情感持续一段时间之后，也随之出现了以尼采为代表的否认理性的哲学家，冲破了理性对情感的控制，一切都没有了规则和分寸，人们又像是原始社会或是动物一样，失去了理性的任何控制。在这种状态的现代性社会之下，“理性”已经被我们否定了，我们生活在茫然之中，不禁思考人生归宿到底在何方，人生的终极价值是什么。李泽厚“情本体”的“内推”就很好地回答了这一问题。

李泽厚将中国传统文化中的“天地国亲师”作为我们现代社会中人生目的和归宿。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协作的新的“礼仪之邦”([2], p. 56)。李泽厚把情感提升至本体的地位，就是为了给情感一个崇高而又至上的地位。而中国的情感又不像西方的理性本体或是中国传统文化中“心性之学”那样，理性对人的情感进行极度的压制，同时，李泽厚所言的情也不仅仅是受理性的控制、毫无规范的感情随意扩展，而是“道始于情”，情由理而产生，情让人们找到生活的本质和人生的目标，实现人生价值。“天地国亲师”不是西方的纯粹性宗教，不能从根本意义上代替宗教的作用，可以说它仅仅只是有着一一种接近宗教的作用，而并不是宗教，更不能取代宗教，这就是李泽厚所说的“以审美代宗教”。

“情本体”的“本体”并不是贯穿于西方传统哲学中的“本体论”研究超越时间和空间之上的大千世界各种物质现象背后之“本体”的学问，同样也不是康德所说的“本体”，而是与“现象”相区别、分离，是超验的“本体”。李泽厚定义的“情本体”而只是“本根”“根本”“最后实在”的意思。“情”为人生的最终实在、根本([2], p. 61)。“情本体”只能为人们提供情感寄托，人生的终极意义在于情，这个“情”并不能成为一个像西方传统哲学研究的实在本体。这个“情”具有相对性，它可以随着环境的改变而进行变化，它不是一个绝对的东西而是一个相对的东西，并不能将它归为类似于基督教神学让人们信仰。因此，它并不等同于宗教。而情本体在现代浮躁社会又很难去很好地解决宗教性的问题，因为

它具有相对性，很难让人们去寄托，所以它一定程度上还会加剧宗教信仰的问题。

然后是“情本体”的外推。李泽厚提出两种道德论，先区分了宗教性道德和社会性道德的异同，又讲“宗教性道德”(私德)对“社会性道德”(公德)可以有“范导”作用。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([7], p. 60)。现代社会性道德像是如今我们所说的现代的公德一样，起着一种约束生活在社会中的人们，像是一种行为准则规范和社会秩序管理，从而走向了政治哲学。

李泽厚虽大讲“情本体”，但他也深刻认识到了中国的当务之急应是“构建”。中国在当下更多地是需要建立社会秩序规范和法律法规体系。而“范导”更多地则是对未来的指引，只有“构建”做好之后，“范导”才能更好地充分发挥其作用。李泽厚强调宗教性道德是以个体为单位的，每个个体对于信仰都会存在着或多或少的差异，与此不同的社会性道德则是针对生活在社会中广泛的人群的。现代社会性道德是一种公众自发形成的一种社会契约，人人都发自内心地去遵循地一种具有普遍性的规则。现代社会性道德是一个基础，普遍大众都可以做到，但是宗教性道德则不同，并不是社会中每个人都有着对生活意义的终极向往。

李泽厚费了很多的心思在区分这两种道德上面，但是在现实现代社会之中，宗教性道德与社会性道德却是难以划分的很清楚的。那么，“范导”与“适当建构”如何界定呢？李泽厚说，“‘范导’一种情感性的东西。”“‘适当建构’，就是使这种情感变成理性的东西。”([10], p. 302)。就例如李泽厚所倡导的在中国现代的法律中加入情感的元素，可以对某些具体案例进行将功折罪的情感法律。在像中国这样一个传统的大国里面，非常讲求感情，在法律之中加入情感，既避免了法律的无情，又让法律法规变得更贴近中国国情。李泽厚“情本体”的“外推”对构建一个符合中国国情的道德规范具有一定的启示作用。

“情本体”不仅仅是解决中国道德问题，也可以运用于全世界道德问题。李泽厚早前就说过，“我现在提出的情本体，或者说人类学历史本体论，这是一种世界的视角，人类的视角，不是一个民族的视角，不只是中国视角。但又是以中国的传统为基础来看世界。所以我说过，是人类视角，中国眼光”([11])。这就要从中国的实用理性的来源说起，中国的实用理性是从动物本能中上升出来的，因此中国的“情”也是一种具有普世价值意义的情感，这个情是从本能中升华而来的，因此对全人类都予以适用。

虽然李泽厚在调和绝对伦理学和相对伦理学中出现了一些必然性的矛盾，但是我们不可否认他对于伦理学所做出的巨大贡献，毕竟在李泽厚的视角下来看，“情本体”的范导作用还需要在构建之后才能发挥其深刻作用。

5. 李泽厚“情本体”的价值与未来

研究李泽厚“情本体”思想对现代哲学发展有着重大影响，他提出的许多创新哲学问题都具有极大的前瞻性和发展性。“情本体”思想是用全人类视角和中国眼光看待问题的。我们在研究李泽厚的“情本体”思想不仅要充分理解他的思想的深刻内涵，另外还要在此基础上进一步的批判和超越。

赵士林评价“情本体”为一个全新的哲学命题，从世界哲学视野来看，它的提出和阐释都具重要的哲学意义([12])。赵士林肯定了“情本体”的新貌，“情本体”思想对中国传统的创造性转换是“情本体”，而并不是传统的我们经常探讨的像是“理本体”那样的道德的形而上学，李泽厚则是在对西方哲学的转换性创造是在黑格尔达到理性的顶峰之后，西方哲学的视角开始转向感性，李泽厚继承了这一潮流并将其转换成多元化的情感，这才是人生的终极归宿，人生的意义之所在。

当然，在肯定李泽厚“情本体”的积极意义下也不乏有很多当代学者对其理论的质疑与批判。陈来指出李泽厚提出的“和谐高于正义”思想并没有发挥其深刻作用，并且李泽厚本身提出这个思想中前后

也有很多矛盾之处。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。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？[13]。关于这点，显然李泽厚没有对和谐这种道德划分的十分细致，李泽厚显然更想站在一个精神层面下去指导人们，每当他提出一些新的理念和思想时，他都会以现实情境再次对冲这一思想，仍然强调“权利优先于善”对现代社会的重要作用，这点在他所构想的理论中是完满的，但在实践上却是困难重重。

徐碧辉也指出李泽厚的观点在实践层面有一定的局限性，“无论在什么社会，‘和谐高于正义’都只能是一种理想或设定的高远目标，不可能成为现实。”[14]。也许“情本体”对于一个相对狭小一些的范围可能行之有效，但是我国是一个人口大国又拥有着五千多年来的历史文化传统。我国人数众多，幅员辽阔，并不是李泽厚所理想的小范围可以施行的，在小范围的社会活动中，和谐是重要的，但在一个泱泱大国中，正义则必须在和谐之上。李泽厚对于此问题并没有进行深层次的考虑，他虽然划分出“宗教性道德”与“社会性道德”，但却始终没有对中国传统礼教伦理进行超越，“情本体”中的“和谐高于正义”看起来似乎只是一个崇高理想，并未实际落地，也并没有真正解决中国现实问题。

李泽厚的“情本体”思想是针对后现代哲学缺乏对人生的信仰和对人生根本问题的探求所提出的中国式的回答，当然，李泽厚本人也说“情本体是人类视角，中国眼光”[11]。它是一种全新的哲学思想体系，也让我们有了对未来新的希望。虽然当代学术界发现李泽厚“情本体”思想存在一些自身矛盾和局限，但李泽厚用人类视角来看待问题的全局理念，在现代社会中仍有不可磨灭的价值意义。同时，李泽厚也随着社会生活和时代的变化发展进一步完善其思想体系，又尝试变化多样的方式去看待他以前所提出的一些哲学问题。虽然“情本体”思想中现今还存在很多自身的悖论，但是就像李泽厚先生自己所说的，“情本体”的实现过程不是一朝一夕的，这些问题只有在随着社会现实生活和人类精神世界的发展一步步地进行完善，因此，对于“情本体”真正切实有效地应用于实践中还有很长的一段路要走。

参考文献

- [1] 李泽厚, 刘绪源. 该中国哲学登场了?李泽厚 2010 年谈话录[M]. 上海: 上海译文出版社, 2011.
- [2] 李泽厚. 伦理学纲要[M]. 北京: 人民日报出版社, 2010.
- [3] 李泽厚. 实用理性与乐感文化[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [4] 李泽厚. 人类学历史本体论[M]. 天津: 天津社会科学院出版社, 2008.
- [5] 李泽厚. 中国哲学如何登场[M]. 上海: 上海译文出版社, 2012.
- [6] 肖群忠. 李泽厚道德观述论[J]. 社会科学战线, 2012(9): 24-28.
- [7] 李泽厚. 历史本体论·己卯五说(增订本)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [8] 李泽厚. 李泽厚对话集·中国哲学登场[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [9] 李泽厚. “情本体”内推与外推[J]. 学术月刊, 2012(44): 15.
- [10] 李泽厚. 李泽厚对话集·廿一世纪(二)[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [11] 李泽厚, 刘绪源. “情本体”是一种世界性视角[J]. 读书, 2011 (1): 61.
- [12] 赵士林. 略论“情本体”[J]. 哲学动态, 2011(6): 95.
- [13] 陈来. 论李泽厚的伦理思想[J]. 复旦学报(社会科学版), 2019(1): 11.
- [14] 徐碧辉. 论李泽厚实践美学的情本体理论[J]. 四川师范大学学报(社会科学版), 2015(9): 62.