

# 關於「實用理性」

• 李澤厚

林毓生教授提出的問題極其複雜，並且同許多別的問題密切關聯。限於時間，無法展開充分的討論，只能簡要作答。

1. 首先談術語。我最先是在1980年所寫的一篇文章〈孔子再評價〉中使用「實踐理性」這一詞彙的。在漢語裏，它與康德“practical reason”的中譯名「實踐理性」相同。為了避免造成混淆，我後來改用「實用理性」。這個術語與康德的實踐理性有一些共同點，因為儒家所強調的也是倫理行為。林教授說，我用這個概念是指「一種肯定現實生活的世界觀」。在儒家思想中，這種肯定現實生活的世界觀所關注的是倫理實踐，並與之緊密相聯。離開了倫理實踐，這種世界觀或生活態度便無意義。不過，實用理性並不只是倫理實踐，它也同思辨的思維模式形成對照。在這方面，實用

理性同杜威的實用主義也有着某些相似性：實用理性也將有用性懸為真理的標準，認定真理在於其功用、效果。

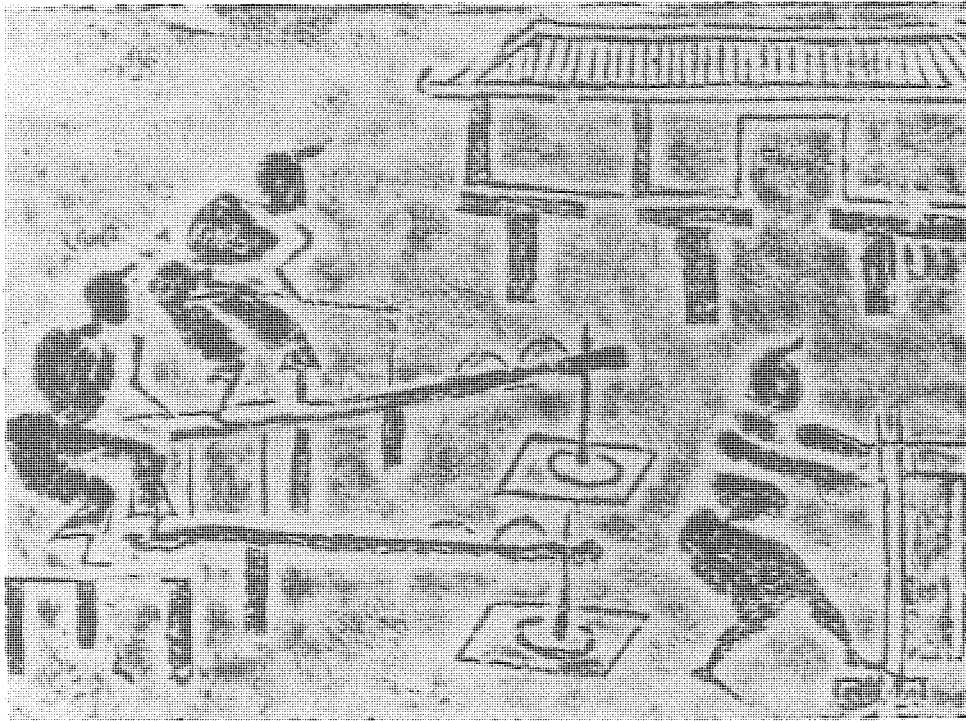
不過，實用理性又不能等同於杜威的實用主義，因為它承認、尊重、相信甚至強調去符合一個客觀的原則、規則或秩序，此一原則、規則或秩序在某種意義上乃是獨立於人的思維和經驗的，這就是天道，或稱天命。人道不能同天道分開，人道必須遵從天道，天道與人道是一而二、二而一的東西。

何謂天道？這個問題十分複雜。天道包括自然法則，例如，孔子說：「四時行焉，百物生焉，天何言哉？天何言哉？」同時，天道也包蘊着某種超自然的涵義，例如孔子說過，「天厭之！天厭之！」

2. 因此，我認為儒家思想確實

實用理性同杜威的實用主義有着某些相似性：實用理性也將有用性懸為真理的標準，認定真理在於其功用、效果。

\* 這是在洛杉磯美國亞洲學會年會(1993.3.25-28)「與李澤厚對話」圓桌討論(Session 23: Round Table: Conversation with Li Zehou)上的發言。參加討論者為林毓生(主持人)、史華慈(Benjamin Schwartz)、狄百瑞(De Bary)及聽眾。譯文經作者校訂。



蘊含着某種宗教的品格，它不是西方意義上的哲學。30年代，在馮友蘭《中國哲學史》的「審查報告」中，金岳霖提出「中國底哲學史」與「中國的哲學史」的區分。後者意味着有一種普遍的、一般的哲學，因此，中國的哲學與西方的哲學具有相同的性質，兩者都討論同樣一些問題，例如宇宙論問題、本體論問題、認識論問題等等。但是，「中國底哲學史」（本文以後改用「中國哲學史」，略去現已不習用的「底」字）所強調的卻是，中國哲學在性質和問題上根本不同於西方哲學。我本人傾向於這一觀點。我認為，哲學這個術語來自西方，用這個術語去討論中國文化不很準確，因此要特別注意。

所謂「中國哲學」，尤其是儒家學說，大體上只是半哲學。正因為它是半哲學，所以就不重視抽象的思辨論證、嚴密的邏輯推理、系統的理論建構等等。相反，它特別強調理論必須

具有實踐的和實用的品格。儒家試圖對普通人的日常生活，對他們的行為和活動施加直接的影響。對西方人來說，這是宗教而非哲學的任務。事實上，在傳統中國社會裏，尤其是在士大夫中間，儒學所發揮的作用是一種準宗教的作用。

但是，儒學又不是真正的宗教，它缺少一個人格神的上帝，缺乏特定的組織、儀式和信仰，而所有這些對宗教來說經常是不可或缺的。孔子本人秉持一種「敬鬼神而遠之」的態度，很少提到超自然力量對人事的干預或作用。他對鬼神的存在既不肯定也不否定，甚至也不提出懷疑，因為任何肯定、否定或懷疑，都必須以智性的探索和理論的思維為前提。古希臘哲學對感覺的懷疑、近代經驗哲學對理性的懷疑，都屬於理論思辨的範疇，而對儒學和實用理性來說，這沒有意義也沒有用途，因此不需要去探求。儒家更傾向於將這類問題棄置一旁，

不予討論。即使在今日，要想通過智性的手段去解決上帝、鬼神的問題，也是不可能的。

3. 正因為儒學將宗教與哲學融為一體，它就既不是宗教，也不是哲學。因此，在儒家思想中就不存在神聖與俗世、靈與肉、此岸世界與彼岸世界之間的緊張衝突，而類似的緊張衝突在諸多宗教中則是明顯可見的。對儒家來說，同樣也不存在經驗與理智、感性與理性、主觀與客觀之間的衝突，這一點也使它有別於諸多哲學理論。但是，儒家思想卻有其自身的尖銳衝突。儒家並不像林教授引述麥克斯·韋伯所說的那樣，認為「現實世界是『所有可能的世界中最好的一個』」。對儒家來說，恰好相反，現實世界是非常不完善的，最好的世界有待於通過人們努力去創造和復興。因此，儒家思想真正的緊張乃存乎理想的烏托邦遠古世界與污濁的現實世界之間。孔子夢周公，儒家老要「復三代(夏、商、周)之盛」。即使到了宋代，朱熹仍抱怨，較之三代，漢唐盛世也只能算是衰落。去創造一個不同於現實世界的理想世界，在地上建立天國，實現大同太平，這構成了中國士大夫知識分子偉大的使命感。這使命(mission)雖屬人事，卻關乎天命。因為這種使命感並不只是純粹的主觀意願和主觀理想，而是來自一種宇宙律令，一種神聖的召喚或天職(calling)。中國知識分子勇於獻身的熱情及其信仰心態絕不亞於宗教徒，「救民於水火」、「以天下為己任」這類信仰、目標和行動，可以同任何宗教對救贖的關注相提並論。

儒家並不僅僅關注靈魂的拯救。靈魂的拯救自屬必要，因此新儒家宋明理學講究甚至專注於心性問題。然

而，靈魂的拯救是同社會的拯救密不可分的，這就是所謂的「內聖外王之道」。

4. 「聖」的根源何在？這個術語最初是同宗教儀式、巫術活動等等聯繫在一起的。在遠古時代，同神鬼交通的巫師成了聖者；此外，他還擁有至高無上的統治權力，他同時就是「王」。後來，在儒家那裏，「聖」逐漸演化成了一種道德修養。「仁、智、勇」最初本是對氏族首領作為典範的品質要求，到了儒家手中，則成了一種道德素養。「王」自然是有關統治的，因而屬於政治的範疇，這樣一來，倫理就同政治融合無間了。這就是中國式的政教合一，從理論上說，它正是來源於「內聖外王」。

中國缺少類似於基督教那樣的宗教，但儒家倫理卻具有如上種種宗教品格，其結果就產生出中國式的政教合一，倫理被視為政治，政治也被視為倫理。例如，自宋代以還，人們一直把官吏的道德人格視作為官好壞的評判標準。為官須清正廉潔、誠實不阿，至於政績如何，反而無足輕重。在文化大革命中，反對資本主義和修正主義的政治鬥爭，通通都被貼上了「公」「私」鬥爭的倫理標籤，舉國上下澎湃着「靈魂深處爆發革命」(林彪語)的道德激情。我在《中國現代思想史論》一書已經對這一點作過討論。在此我僅想強調一點，自五四到1989年，中國知識分子對「救亡」、「愛國」、「科學」、「民主」的滿腔熱情，實際上正是由這種準宗教的道德信仰激發起來的。我在別的文章中曾寫道，自五四以來，一直存在着一個「熱情有餘」的問題，也就是說，實理性中的激情要素在某些特定的情況下能夠製造出一種準宗教性的狂熱，

對儒家來說，現實世界是非常不完善的，最好的世界有待於通過人們努力去創造和復興。因此，儒家思想真正的緊張乃存乎理想的烏托邦遠古世界與污濁的現實世界之間。

雖然它始終不會像某些宗教狂熱那樣持久和極端反理性。

5. 如何解決這個問題？我們需要全盤否定儒學和實用理性嗎？需要全盤西化，如金觀濤引進「科學主義」，或如劉小楓引進基督教嗎？對此，我不敢苟同。

「實用理性」就如同「積澱」和「文化心理結構」一樣，並不是一個封閉的概念。它們都不是指某些一成不變的模式或形式，而是指一個活生生的過程中的結構原則或創造原則。它們指的是文化在人的心理中所發揮的作用和與個體相衝突和交融的歷程。人的心理不是死東西，如桌椅板凳那樣，它本身乃是一個不斷展開、不斷向前推進的過程。因此，無論是積澱還是文化心理結構(formation)都是一些活生生的過程。說「塑形」(shaping)和「形成」(forming)可能更準確一些，或許需要一個新詞「積澱過程」(sedimentating)來取代「積澱」(sedimentation)一詞。

儒家希望「塑建」人的情感和感性。例如，儒家認為「樂者樂也」，但同時又認為「樂以節樂」。人需要快樂，但若不對快樂加以節制，就會對個體身心和社會秩序產生害處。儒家既不禁止感官慾求又不放縱感官慾求。因此，我曾經講過，在中國缺少酒神精神。「樂」就如同「禮」一樣，其目的是要「塑建」人的感性，使之恰到好處。也就是說，儒家要求理性滲入到情感中去，情理交融。林教授將此點說成是「節制有度」，這種「節制有度」的意義就在於要給予自然情感以屬人的合理形式，它賦予情感以合理的度，要求情理交融。

另一方面，儒家又要求情感滲入理性，因此，儒家世界觀充溢着情

感。《周易》說，「天地之大德曰生」。天地自然具有一種肯定的情感品格。天道、天命、人性是善的、美的、有活力的，洋溢着健旺的生命力。當然，儒家對宇宙、自然和生命所作的這種界定並不是科學的，也不是思辨的、哲學的，而完全是情感的、審美的。因此，雖然儒學不是宗教，但它卻超越了倫理，達到了與宗教經驗相當的最高境界，即所謂「天人合一」。我把這種境界稱為審美境界。儒家的審美境界並不只是感性愉悅，而且也是心靈的滿足或「拯救」，是人向天的精神回歸。

如我在前面指出的，正因為在實用理性中，情與理是相互交織在一起的，這種情便不是非理性的狂熱或盲目的屈從。較之某些宗教，實用理性更有可能去調適情與理的關係，限制非理性的情感，使之不致對接受新事物構成大的障礙。實用理性更注重吸

「實用理性」就如同「積澱」和「文化心理結構」一樣，它們指的是文化在人的心理中所發揮的作用和與個體相衝突和交融的歷程。



取歷史經驗以服務於社會生活的現實利益。例如，中國傳統向不重視抽象思辨、邏輯推理和科技發明，然而，當現代科技自西而來並證明了其效用之後，中國人很快便接受了它，而且還接受了從形式邏輯到各種哲學理論等一整套西方的思維模式，並在科學領域大顯身手。

因此，在今日現代化的進程中，實用理性便完全有可能找到合理有效的方法去解決諸如政教合一、倫理與政治混融不分、狂熱的革命激情等問題。清初黃宗羲、唐甄等人吸取歷史的經驗教訓，衝破傳統的藩籬，提出了接近於現代民主觀念的思想。由此，似乎可以得出一個結論：實用理性作為中國人文化心理活動的結構原則，並非靜止的、一成不變的形式，它重視的正是變化、擴展、更新和發展。從而中國傳統、儒學和實用理性不會對現代化構成障礙。

6. 最後簡略談談林教授所提的啟蒙與救亡問題。這問題也十分複雜，在大陸和海外都有種種批評和討論。我同意林教授的說法，啟蒙運動本身存在着許多問題。我在1979年出版的《中國近代思想史論》中，討論了革命派（我稱之為法國學派的追隨者）如何壓倒了改良派（英國學派的追隨者）。為甚麼？是因為救亡。為甚麼嚴復翻譯的赫胥黎的《天演論》如此受人歡迎，而他翻譯的孟德斯鳩的《法意》和亞當·斯密的《原富》則沒有發生影響？為甚麼五四時期「科學」的口號後來成了「科學態度」、「科學精神」、「科學世界觀」這類意識形態，而「民主」的口號則成了毛澤東的民主集中制？所有這一切都是由於同一個原因：救亡。

可見，「救亡壓倒啟蒙」的含義之

一正是，啟蒙本身所接受和宣揚的思想是同救亡聯繫在一起的，並受其主宰和制約。從表面上看，啟蒙和救亡似乎對立，但實際上兩者卻是相互滲透，難解難分地糾結在一起的。啟蒙最初由救亡喚起，但到了後來，特別是30年代以後，在共產黨控制的組織和地區的軍事化環境中，救亡完全壓倒了啟蒙。要不是20年代以後救亡的任務變得日益緊迫，林教授所鍾愛的蘇格蘭學派的啟蒙思想，對具有實用理性的中國知識分子和中國人來說本是不難接受的。

雖然我並不同意某些青年學者全盤否定儒學的觀點，但對「當代新儒家」仍然堅持想用道德形而上學為現代民主制度開闢道路的理論，我也頗不以為然。我認為這是根本不可能的。在今日，要想繼承和發揚中國傳統，應該重視的倒是實用理性，去研究它，進行創造性地轉換。一方面，堅持和發揚那種重視經驗、歷史和現實效果的「冷靜合理、現實主義的」（林教授語）思維方式，並以此將道德與政治明確地區分開來。另一方面，保持和發展實用理性中那種樂觀而韌性的人生態度，去重建那超越倫理的準宗教的心靈境界。這樣，我們或許能夠突破綿延至今的政教合一，克服目前日趨嚴峻的道德頹喪和信仰危機。

這就是我的簡要答覆，謝謝各位。

劉鋒 譯

李澤厚 中國著名學者，現任美國科羅拉多學院哲學系訪問教授。

我對「當代新儒家」仍然堅持想用道德形而上學為現代民主制度開闢道路的理論，也頗不以為然。我認為這是根本不可能的。