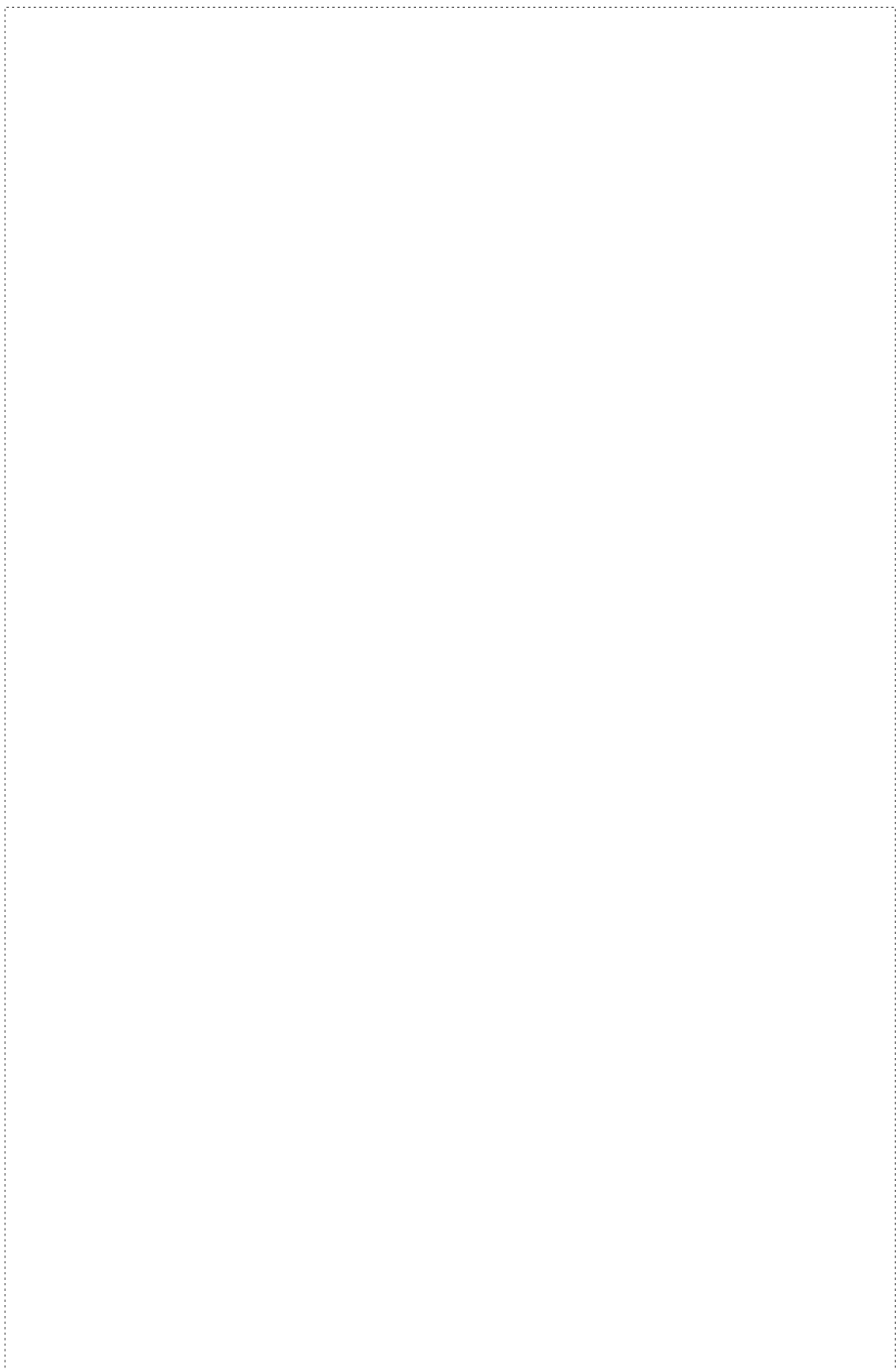


李泽厚与儒学哲学

[美] 安乐哲 (Roger T. Ames) 贾晋华 编

上海人民出版社



目 录

导论

- 安乐哲(Roger T. Ames) 美国夏威夷大学、北京大学
贾晋华 澳门大学..... 1

答高更(Paul Gauguin)三问

- 李泽厚 18

第一部分 李泽厚与儒学现代化

李泽厚与现代儒学:一种新全球文化的哲学

- 罗亚娜(Jana S. Rosker) 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学 31

“西体中用”:李泽厚关于传统和现代性的思想

- 卜松山(Karl-Heinz Pohl) 德国特里尔大学 57

儒学现代化:李泽厚对此未竟之业的展望及其启示

- 顾明栋 美国达拉斯德州大学 73

李泽厚的决定论与个体自由问题

- 安德鲁·兰伯特(Andrew Lambert) 美国纽约城市大学 92 1

世界看起来应该如何？李泽厚、孔子、康德和世界观察者

詹姆斯·加里森(James Garrison) 英国布里斯托大学 118

第二部分 李泽厚对儒学哲学的重新阐发

李泽厚《论语今读》书评

戴梅可(Michael Nylan) 美国加州大学伯克利分校 141

李泽厚对儒学情感伦理学的重新阐发

贾晋华..... 161

李泽厚之“情本体”与儒学哲学

郑炳硕(Byung-seok Jung) 韩国岭南大学 189

李泽厚与实用主义

林琪(Catherine Lynch) 美国东康涅狄格州立大学 210

李泽厚的实用理性观

王柯平 中国社会科学院..... 229

第三部分 李泽厚的美学理论与儒学

李泽厚美学：循康德、马克思和儒学前行

刘再复 香港科技大学..... 257

李泽厚、康德和达尔文：积淀说

玛思·钱德勒(Marthe Chandler) 美国迪堡大学 277

李泽厚美学和中国文化积淀的儒学之“体”:关于重新阐释儒学
的探索

石井刚(Tshuyoshi Ishii) 日本东京大学 314

以跨文化的方法对李泽厚“积淀”理论和荣格“原型”说的批判性
比较

沈德亚(Téa Sernelj) 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学 336

作为一种认知形式的李泽厚美学

拉法尔·班卡(Rafal Banka) 波兰雅盖隆大学 348

附录 李泽厚生平及著述简介

黄晨曦 澳门大学..... 368

“西体中用”：李泽厚关于 传统和现代性的思想^[1]

卜松山(Karl-Heinz Pohl)

德国特里尔大学

李泽厚《漫说“西体中用”》一文写于 1986 年，是他影响很大的著作《中国现代思想史论》里所收的最后一篇文章。该文题目从张之洞(1837—1909)作于 1898 年的《劝学篇》中的“中学为体，西学为用”脱出，这句话在 19 世纪晚期清末洋务运动中大行于世，可谓尽人皆知。张之洞道出了处于中国这一历史时期的很多知识分子的心声：他们认为中国应该保持儒学作为社会之“体”，同时以西方学说为“用”来发展中国的基础设施、军事以及经济。

本文讨论如下问题，即对颠倒了中学、西学关系的李泽厚来说，什么是“体”，什么是“用”？他认为什么才是中国传统与现代性之间富有成效的关系？李泽厚的思想，如何与其美学理论以及从 19 世纪末至今有关中国文化的形形色色争论相适应？

在将李泽厚思想放在历史背景中进行考察时，我将参考过去 150 年里中国在面对传统时出现的四种结构不同的阶段（在本文末尾我还将回到这一点）：

1. 维持作为基础的儒学传统。这是洋务运动(19 世纪 70—90 年代)采取的立场——中国在此时期尝试进行改革，尤其是在 19 世纪最后数十年里、在经历了对西方强权在军事上的很多失败以及割让后，将西方科学技术引进来。现在通常认为，随着中国在 1894—1895 年的

“甲午战争”中败给日本,洋务运动的双重目标,即保持社会的儒学基础而同时只允许西方科技进入中国,就以失败告终了。

2. 开放传统。被日本打败以后,在 1898 年“戊戌变法”期间,以康有为(1858—1927 年)为核心的改良派们根据西方模式试图进行机构和教育改革。他们在改革中明显参照了儒学传统,实际上他们声称改革就是儒学的最初议题(agenda)。一百天以后,该运动在以慈禧太后为首的保守派镇压下失败了。^[2]

3. 与传统割裂。1919 年的“五四运动”是一场反殖民化、爱国但同时也反传统、反偶像的运动。它的实际持续时间大约是从 1915 年至 1921 年,在此期间,儒学被视为帝制晚期中国社会问题的主要罪魁祸首。当“五四运动”变为“新文化运动”(包括白话语言和文学)时,西方模式在中国上升到重要位置,其最狂热的支持者要求实现“全盘西化”。在该运动深入发展期间,值得注意的是,随着中国共产党于 1921 年的成立,马克思主义登上了舞台。李泽厚将“五四运动”与欧洲“启蒙运动”相提并论,但是根据他的分析,“五四运动”是不可能成功的,因为反抗帝国主义的救亡需要决定性地限制了启蒙的目标。^[3]

4. 传统的政治工具化。在一直延续至今的当代中国历史的不同领域里,我们都可以看到对中国传统的政治工具化,例如在早期(20 世纪 30—40 年代)中国共产党就提出了利用“民族形式”来宣传社会主义思想的目标。从 80 年代以来,就一直有一种利用传统来巩固政权的努力,例如 1986 年中共中央决定进行的“社会主义精神文明建设”,或者,更近期的则有诉诸孔子和儒学传统来增强国家荣誉感。

为了尝试了解李泽厚对这个持续了 150 年的争论所做的贡献,我在下面会处理两方面内容,即“现代中国美学:与西方思想碰撞”,以及“传统和现代性:李泽厚对中国传统在最近历史框架里的评价”。在结论部分,我将把李泽厚的立场放入历史的背景下进行考察。

一、现代中国美学:与西方思想碰撞

象、典故以及文学、艺术、宗教和哲学的文化框架,或者简单地说象征和美学的定位(即共享的文学感觉或者审美感觉),构成了全球各地文化身份的基础。就现代中国而言,在其与西方思想的角力中,美学占据着特殊位置。首先,美学构成了一个相对独立于政治的领域,也因此它在 19 世纪末吸引了中国学者自由地探索西方思想,不受政治限制。其次,作为美学组成部分的艺术哲学,是一个让中国知识分子有可能跟自己的传统思想联系起来的领域。这很重要,因为跟主流的中国传统社会和政治思想(尤其是儒学)不同的是,中国的美学传统并没有因为接受西方思想以及 1919 年左右“五四运动”激进的反传统主张而被贬得一钱不值。正相反,当 20 世纪初中国人开始以与西方的关系来定义自身时,他们将自己的文化理解为本质上是一种美学文化。因此,直到今天,美学对理解所有与中国身份(中国性)有关的讨论,都很重要。

一方面,跟西方思想的碰撞给中国人带来了许多颇有吸引力的新思想。另一方面,这让他们寻求可与自身传统相协调的熟悉概念。“五四”时期出任北京大学校长的蔡元培(1868—1940)是首批阐述对中国的文化—美学自我理解的人之一。他曾留学德国,熟悉西方哲学,尤其是康德和席勒。他认为西方人大多被宗教塑造,而对中国来说,美学(礼仪、艺术和伦理的合成体)是发挥着西方宗教功能的“精神”等价物。因此,他要求现代中国“以美育代宗教”^[4]。其时,在文化保守主义的知识分子中间流行着以中国“精神”文化来对抗西方“物质”文化的假定^[5],蔡元培对中国美学“精神性”面向的确认增进了对中国文化的此种理解。

著名学者王国维(1877—1927)代表了在美学领域里中国跟欧洲思想的早期碰撞。他为 20 世纪创造了诸如“境界”、“意境”^[6]之类的基本美学概念,来传达将艺术观念(或者感觉)与一种具体情景的完美的美学融合。王国维一开始只将“境界”用于诗歌,并没有做出任何理论上的阐释,但是这一术语很快就获得了一种普遍的美学意义,既代表一种美学观念也是一种最高的思想境界。王国维从中国传统(使用佛教

词汇)中提取出自己的概念,但是它们也浸透了他从康德和叔本华处找到的意义(康德的“审美理念”)。因此,它们代表着早期中国与西方之间发生的思想交换。

刘纲纪在其文章《德国美学在中国的传播和影响》中揭示^[7],现代中国美学大多是通过处理德国美学传统(例如,德国唯心主义)而形成的。因为翻译方面存在的巨大问题,中国接受从康德、席勒到马克思、海德格尔这一美学传统有着大约 100 年的时间差。在此背景下,20 世纪中国美学的论题大半由 18、19 世纪德国哲学的范畴和问题所塑造,这并不令人奇怪。对马克思主义相当严格的接受只是加强了这种倾向。这种执著也解释了为何中文将 aesthetics 译为“美学”——该词如果译回英文,意为 study of beauty 或者 beautology (美的学问)。对中国来说,这一最早来自日本的译法有某种误导(如果不是不幸的话)作用,因为“美”这一范畴——不管是自然美还是人工美——都不曾在传统中国发挥过重要作用。^[8]现代中国美学家因此狂热地在其自身的传统里寻求美,这从很多方面看起来像是一段朝着错误方向进行的旅程;但是,正如此类旅程中所常见的,这也让他们发现了未知、有趣的领域,例如在中国与西方美学之间存在的为数不少的相似,以及马克思主义美学在中国创造性的本土化。

值得注意的是,即使是在意识形态压力十分严峻的 20 世纪 50 年代(1956 年到 1962 年之间),美学在中国也是一个相对来说允许进行自由辩论的领域,虽然局限在马克思唯物主义的美学方法范围内。^[9]除了“美”的概念,马克思主义的“实践”概念至此也被李泽厚加入讨论之中,李泽厚从此作为美学领域的重要学者开始赢得大名。

“文化大革命”期间(1966—1976),美学讨论停止了。但是,“文革”之后(20 世纪 80 年代),中国经历了前所未有的“美学热”,这股热潮主要由著名美学家朱光潜(1897—1986 年)、宗白华(1897—1986 年)以及最重要的李泽厚的著作所引发。李泽厚是这一时期的杰出人物。除了“实践”,他还引入了其他一些新概念,例如“主观性”,或由他自己所创造的“主体性”。^[10]李泽厚的思想结合了康德和马克思主义(例如,“人

化的自然”这一概念即出自马克思《1844年经济学哲学手稿》》。^[11]对他而言,“实践”是具有物质生产性的行为,例如制造和使用工具。^[12]他在1981年初版、广受大众欢迎的《美的历程》,对于中国美学传统给出了极具启发性的阐释。

李泽厚曾经区分了美学在狭义与广义上的两种意义。^[13]狭义美学只包括与美学有关的文字资料(文学或者艺术批评之类),而广义美学涉及物质文化的所有层面(从工具制造和洞窟绘画开始)。据此区分,《美的历程》探讨的是广义上的中国美学。

李泽厚美学理论的核心,同时也是《美的历程》的核心,是“积淀”说,即社会和个人在历史进程中融合,形成了“文化心理结构”。经过很长时期以后,理性的概念积淀进入审美的一感官的情感之中,而内容则积淀入形式如艺术之中。李泽厚以史前艺术为例,阐明了中国新石器时代的一种发展,即如何从早期动物速写(带有具体的内容,例如图腾人物)变成仰韶、马家窑陶器或者饕餮铜面具上的抽象线条及象征图案。李泽厚说:

但是凝冻在、聚集在这种种图像符号形式里的社会意识、亦即原始人们那如醉如狂的情感、观念和心里,恰恰使这种图像形式获有了超模拟的内涵和意义,使原始人们对它的感受取得了超感觉的性能和价值,也就是自然形式里积淀了社会的价值和内容,感性自然中积淀了人的理性性质,并且在客观形象和主观感受两个方面,都如此。这不是别的,又正是审美意识和艺术创作的萌芽。^[14]

因此,美并不仅仅是美丽的形式,而是有积淀在它里面的社会内容,即“有意味的形式”——他借用了英国艺术批评家克莱夫·贝尔(Clive Bell)(1881—1964)的说法。^[15]积淀因此是和社会和历史现实的一种具有文化特殊性和感官可感性的形成过程。在《美的历程》的后记里,李泽厚思考着艺术的永恒性,讨论了浓缩于其“文化—心理结构”以及甚

至“人性”中的这些论题：

解决艺术的永恒性秘密的钥匙究竟在哪里呢？……凝冻在上述种种古典作品中的中国民族的审美趣味，艺术风格，为什么仍然与今天人们的感受爱好相吻合呢？为什么会使我们有那么多的亲切感呢？是不是积淀在体现在这些作品中的情理结构，与今天中国人的心理结构有相响应的同构关系和影响？人类的心理结构是否正是一种历史积淀的产物呢？也许正是它蕴藏了艺术作品的永恒性的秘密？也许应该倒过来，艺术作品的永恒性蕴藏了也提供着人类心理共同结构的秘密。……心理结构是浓缩了的人类历史文明，艺术作品则是打开了时代魂灵的心理学。而这，也就是所谓“人性”吧。^[16]

“积淀”的形象尤其具有描述性。它暗示了一个由不同沉积物也即历史所组成的结构。在那里，较深的层次尽管无法直接可视，但它仍然构成性地为上面的层级提供了结构，并且仍然可通过发掘或者训练如教育等方式接触到。

但是“积淀”和“心理结构”应放在一个更大的背景下进行考察：如果积淀可以被理解为社会和个人在历史进程中的融合，也即历史性的内容积淀进入文化或者民族形式和身份（包括人类行为和思维模式、情感态度及艺术），“心理结构”也可被理解为积淀经过漫长（数千年）实践而形成的结果，即“人性”。因此，“人性”一词虽然出自儒学，在此却获得一种普遍意义。

人们可以这样认为，这些自 20 世纪 80 年代初形成的思考，除了对体现于传统艺术可感形式上的伟大中国文化的全面表现外，也成功地给发生于该十年中关于中国传统和身份的辩论提供了决定性的——如果不是触发性——的推动力。

对于中国现代美学以及李泽厚对该领域的特别贡献的这一概述^[17]，也许已经足够我们下文在更大的背景中定位和评价它了。

二、传统和现代性

说到传统和现代性,让我们首先来回答一个问题:在 19 世纪末期,什么被认为是“传统”的?有趣的是,当时还没有出现我们现在所使用的“传统”一词。在中国最常用的现代词典《辞海》里,其 1938 年和 1956 年版都没有收录“传统”一词;该词条最早见于 20 世纪 70 年代的版本。“传统”作为一个借自日语的外来词,正如当时的不少其他词一样,似乎是在 20 世纪初才进入汉语而被使用的。它的字面含义是“传递”(传)“统一”的教义(统);“统”在此处必须在“道统”或者“正统”的意义上理解,即是说像宋代理学家所传播的对“道”的正统解释。

现在,“传统”在中国词典里的解释跟西方的 tradition 一词相同,意为起源于过去的、带着象征意义或特殊重要性的、在一个群体或社会内部传递的行为;它表达出一种身份感。这种解释与中文维基网站的解释大体相似。^[18]但是,在 19 世纪末期,“传统”所指的,正是众所周知的与“西学”对举的“中学”一词。

尽管张之洞只是在 1898 年“百日维新”时才提出了“中体西用”,但是这一口号的实际含义自 19 世纪 60 年代以来即已在知识分子中广泛传播。^[19]张之洞在此处使用了理学形而上学中常见的“体一用”思想模式,其目的在于从保守主义的视角批评如康有为那样的改良派。他的立场是必须维持社会的正统儒学基础,如果要接受西方思想也只是为了加强社会的物质基础。考虑到从第一次鸦片战争(1839—1942)以来西方对中国的蚕食侵吞,他尤其强调需要加强军事装备。

张之洞对此早已成熟、广为人知的“体一用”模式之使用,就儒学哲学来说绝非正统,却是很有创造性的聪明之举。与此相似,李泽厚对张之洞提法的颠倒使用,也相当天才。在 20 世纪 80 年代,他的说法在知识分子圈子里激起了相当大的波澜。但是,也有一些批评家认为,这根本上不过是“新瓶装旧酒”^[20]。

特别之处在于,李泽厚是参照马克思“经济基础/上层建筑”的区别

来进行论证的。对于张之洞来说,儒学思想是“体”;但对李泽厚来说,套用马克思主义的话这只是“上层建筑”。李泽厚学习马克思将黑格尔辩证法“头足颠倒”的例子,将张之洞的说法打个颠倒,强调只有人们的真实生活、生产模式和经济才能被认为是“体”。

“学”——不管是“中学”“西学”,不管是孔夫子的“中学”还是马克思的“西学”,如果追根究底,便都不是“体”,都不能作为最后的“体”。它们只是“心理本体”或“本体意识”,即一种理论形态和思想体系。严格说来,“体”应该是社会存在的本体,即现实的日常生活。这才是根本、基础、出发点。^[21]

但是,“西学为体”到底指什么?对于张之洞来说,它是19世纪的“四个现代化”(修造军舰和铁路等的技术)。对于李泽厚来说,它既意味着西方现代的自然科学和技术,又包括了能使技术知识发展的政治、社会和经济思想,还包括启蒙和法国大革命(卡尔·马克思是其中一部分)的思想传统。“西学为体”因此意味着社会存在即由生产模式决定的日常生活现实(根据西方模式)的现代化。

以这种“西学为体”为背景,“中体为用”意味着给予已经现代化了的生活一种特殊的中国形式。但是形式并非某种完全外在或者表面的东西;根据李泽厚的美学思想,它由内容所形塑——内容积淀进入形式,由此形式和内容融合在了一起。

另外,跟张之洞似乎将“体”和“用”分成两个截然不同的范围不同,李泽厚坚持“体”和“用”的传统(理学)意义,即“体用不二”^[22],它们不能被分成两种东西。而在他的语境中这意味着现代化就是中国化!

但是,问题是如何以中国的方式来应用“西学”?李泽厚在此提到自己的“文化心理结构”概念。对于他来说,这是一个多少有些模棱两可的概念,其中否定性、肯定性的内容俱存。他也在自己的另一篇文章《孔子再评价》里讨论了这些问题。对中国而言,李泽厚认为带有“实用理性”^[23]的儒学是最具影响力的学说。儒学认为人的行为和动作应

促进社会中人际关系的和谐。在李泽厚看来,这种实用理性以及儒学的人道传统,在塑造中国方面比任何其他东西都更为有力,也对漫长而持续的中华文明作出了贡献。^[24]

在李泽厚看来,孔子的面貌在不同的历史时期并非一成不变,后来世代的人们只挑选他的那些合乎自己目的的特性。因此,“五四”时期被打倒的孔子之形象,大半是禁欲、宗族主义和保守主义的宋代理学的产物。李泽厚也认为,出现在前现代小村落经济中的阿 Q[鲁迅(1881—1936)著名小说中的主人公],其狭隘、保守的思想也是宋代理学的晚近产物。

在调整的过程,例如“中学为用”(中国化)中,重要的是避免让负面因素破坏正面因素。作为“西学”中国化的一个重要负面例子,李泽厚深入讨论了 19 世纪的太平天国运动。这场运动的参加者在某种程度上可被看作一个异端的基督教群体,同时也是以西方“平等”价值为基础的原始共产主义的农民民兵组织。

因此,李泽厚认为,对“中学”(传统)既不要全面摒弃也不要全面继承,而应该用一种由现代化了的社会存在所塑造出的新意识来检择和转化它。该传统的积极因素,应该被带入到他所称的“遗传基因的改换”的过程中。^[25]在实践中这意味着:在一个生活方式和价值观由商业和高科技塑造并威胁的时代,本土的中国伦理“实用理性”应该开花结果。^[26]而且,相较于个人利益,中国伦理将普遍的和集体的价值放在优先位置,这一点应该被保持下来。因此,传统包含的一些因素,应被理解为是对现代生活过度放纵的修正。在李泽厚看来,即使在西方资本主义社会里,也保存着一些传统的因素以修正纯粹的物质主义,如基督教的德行“关怀”。^[27]

中国过去的其他一些积极因素,可以在中国美学的丰富传统里发现。^[28]李泽厚和刘纲纪使用王国维影响深远的“境界”一词,已经在别处强调过,传统中国美学的一个最重要特征是以审美境界为“人生所能达到的最高境界”。^[29]

李泽厚在其《试探中国的智慧》一文中详细阐释了“天人合一”这一

传统观念:考虑到日渐迫近的生态灾难(如气候改变),李泽厚在生态的意义上将“天人合一”解释为人与自然的和谐关系。这样,中国思想的一种传统准则不仅对当代情形具有校正功用,而且也获得了一种世界性的或者普遍的意义。〔30〕

总而言之,“西体中用”意味着将一种现代的生活方式介绍到中国来,并参考中国的传统文化对其进行调适,即赋予这种现代生活一种中国形式。刘康(Liu Kang)将李泽厚的立场,放在一个更大的背景下做了阐释:

李泽厚主张,现代的“体”,正是曾经由现代西方启蒙很好地构想和表达(如果尚未被完全实现的)的一种主体性。李泽厚的诉求,是以马克思主义的“人性的自然”为基础去激活中国“天人合一”的古典理性,由此去创造一种现代的中国主体性。〔31〕

李泽厚的思想在20世纪80—90年代的接受情况如何?他的“西体中用”说遭到激进的自由派知识分子和正统的马克思主义者的强烈批评。对于激进的自由派来说,李泽厚坚持中国知识分子中流行的对中国和西方的两分,在他们看来这只能导致回归老套的内容与目标:为中国富强而进行现代化。他们也批评李泽厚把自己的观点混同于毛泽东的“批判性继承(中国和西方传统)”的指示。李泽厚的“西体中用”说将导致回归中国传统,复兴儒学思想如“天人合一”。就中国现代化的需求而言,这将只会成为障碍。

另一方面,正统的马克思主义者又如此评价李泽厚的“西体中用”:他的“西体”包括西方资产阶级思想,因此他的主旨完全是要求“全盘西化”,将资本主义引入中国。在1989年以后,这样的批判愈趋激烈。〔32〕

因此,李泽厚被夹在中间:对于激进的亲西方的自由主义者来说,他是一个传统主义者,或者甚至是一个保守的反动分子。对于坚定的马克思主义者来说,他是“全盘西化”的倡导者。实际上,尽管李泽厚并非一个正统的马克思主义者,在他强调传统对文化身份(美学)的重要性的时候,他的立场确实跟一些正统的马克思主义者有颇多相同之处。

他的“批判地继承”的观点跟毛泽东的思想也有相似之处。最后,虽然李泽厚几乎只服膺于写作《1844年经济学哲学手稿》时期的青年马克思,他基本上保持了马克思主义的逻辑和推理。他的写作方式和所使用的术语/词汇,是相当马克思主义的(一位批评家曾说他的文章和遣词造句属于20世纪50—60年代^[33])。

跟提倡重新评价传统以强化文化身份和国家富强的文化官员相比,李泽厚认为传统并非某种可以被“用”(就其字面意义来说)之物。正好相反,一方面李泽厚在中国儒学哲学的意义上,解释“用”为“中用”,即它是一种不能跟其现代化生活方式的内容分割开来的中国形式(体用不二)。另一方面他以一种马克思主义的方式,将“体”释为生产和生活的现代模式。他因此不只微妙地以他自己对于马克思主义的运用消蚀了正统的马克思主义立场,也天才地在其对“体—用”模式的解释中将马克思主义和儒学观念结合在了一起。

最后,让我们回到李泽厚“文化—心理结构”上来。对他而言,这是一个经由漫长的历史时期形成的文化和社会积淀,它也处理了文化身份的问题。一方面,这一结构应在教育的过程中被继承下来,因为现在的人应该认识到塑造了其现状的历史力量。另一方面,这种结构应该被不断更新,因为它不受积淀所限定,能够通过中国及西方传统中的积极性因素而改变(在“改变的遗传因素”的意义之下)。实际上,李泽厚要求结合两种传统中的最好因素,这可能形成一种新的中国身份,甚至可能对世界文化(人类未来)作出贡献。

在其近著《论语今读》里,李泽厚对聚讼不已的“西体中用”给出了如下解释——他在大约30年之后写下的这些话应该是权威性解释:

有趣的是,鄙人主张“西体中用”,而与传统的和今日的“中体西用”者对立。但“体”既为科技工艺和生产力及方式,则“中体西用”论者因允许和推行“西用”,其“中体”也必不能坚持而将逐渐改变,不论其是否自觉是否自愿。

而逐渐改变(改良而非革命)却又正是“西体中用”论所主张。

于是,“西体中用”竟可通过“中体西用”而实现自己,如此吊诡,岂非黑格尔所谓“历史之狡计”^[34],和可悲可喜之时代迷藏么?

凡此种传统特征即实用理性之重要精神,亦在“西体中用”中展现出来。由此,又何惧乎“西体中用”将丧失传统?其实相反,它适足以发展传统,使之光大并影响于世界也。^[35]

三、结语:李泽厚在历史背景中的位置

让我们简短地回顾一下李泽厚“西体中用”说的历史背景。在过去受西方影响及自“鸦片战争”开始的150年里,中国存在着一种身份危机。在其早期阶段即19世纪末和20世纪初,这种身份危机在一场激烈的以“中学”(儒学)作为社会的意识形态基础的讨论里显现了出来。一派想要保持这种“中学”,另一派想要开放,而第三派则要完全抛弃。

到了20世纪80—90年代,中国再次出现了关于传统和文化身份的新讨论。但是,这也是一场在另一层面上的、秘密的关于新传统、新“中学”合法性的讨论;这种新“中学”即作为社会意识形态基础的中国特色的马克思主义。

有趣的是,这两场辩论的结构几乎一模一样的,只不过“中学”的内容由马克思主义代替了儒学——实际上,马克思主义是“西学”的一个特殊派别。这场新争论的启动因素跟19世纪的那场相似:“文化大革命”后对“西学”的重新接触。社会上再一次出现了三种群体:正统的、激进的自由派,以及温和派。正统派跟“洋务运动”的支持者相似:他们坚持以马克思主义作为社会的意识形态基础(以新“西学”即马克思主义代替作了“中学”),只想要作为“西用”的“四个现代化”。他们跟中国传统文化的关系可以用“工具化”来形容:他们的确诉诸文化遗产,但是程度非常有限,主要目的在于维持他们的马克思主义意识形态的力量。

激进自由派分子采取了跟“五四运动”的激进分子相似的立场,反传统——不管是旧传统(儒学)还是新传统(马克思主义),在一种新的伪装之下要求“全盘西化”。

温和派可跟 1898 年“百日维新”中的改良派,或者如蔡元培那样的人物相比:他们想要开放新传统(马克思主义),寻求中国文化传统和新“西学”之间的和谐共存。

李泽厚的立场属于最后一派,将他跟康有为放在一起做进一步比较可能并不算太离谱。康有为在其时代引入西学思想以提倡改良,但是将之伪装成儒学议题——康有为提出,孔子最初的改制思想都是“古文”经在其死后伪造的(见其《孔子改制考》和《新学伪经考》)。李泽厚的方法跟“百日维新”的改良派们有某种程度的相似,因为他介绍了新思想但是将其呈现为马克思主义理论。李泽厚保持着马克思主义理论的框架,但他仍然在尝试开放马克思主义的立场。可以说,跟努力把孔子说成是改革者的康有为相似,李泽厚也把卡尔·马克思说成了改革者。话虽如此,李泽厚通过寻求“马克思主义和儒学的结合”——通过以一种独特的方式结合美学(文化身份的基础)和社会—政治思想,也通过他对“体—用”的创造性解释——试图打通这两种传统。

李泽厚在其 1999 年发表的《人性和人类未来:马克思和孔子的结合》一文中,用如下方式总结了他备受争议的“西体中用”说:“一种物质文明,多种精神文化。”^[36]这句话一方面重申了他所有关于“中学”或“西学”的考量必须以物质福利为基础的观点,另一方面也(或许并非偶然地)跟传统的理学“理一分殊”思想保持了一致。^[37]

(赵凌云译)

注释

[1] 本文是在我已经发表的德文文章基础上,经过相当大的扩充和更新而成,也参考了一些二手资料。德文见 Karl-Heinz Pohl, “Zu Beiträgen Li Zehous in der Debatte um Tradition und Identität in den 80er Jahren in der Volksrepublik China” (On Li Zehou's

contributions to the 1980s debate on tradition and identity in the People's Republic of China) in Ralf Moritz, ed., *Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschung*, Leipzig 1993, pp.41—56.

[2] 李泽厚在其著作《中国近代思想史论》中广泛探讨了洋务运动以及百日维新的多位主要人士。李泽厚:《中国近代思想史论》,人民出版社1979年版。

[3] 见李泽厚:《启蒙与救亡的双重变奏》,载《中国现代思想史论》,东方出版社1987年版。对这一运动的复杂性和影响的不同看法,可参考 Lin Yü-sheng(林毓生), *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1979。

[4] Liu Gangji(刘纲纪), “Verbreitung und Einfluss der deutschen Ästhetik in China”(The spreading and influence of German aesthetics in China), K.-H. Pohl(ed.), *Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier*, July 1996(Special Issue #10), pp.8—13.

[5] 梁漱溟(1893—1988)及其出版于1922年的著作《东西文化及其哲学》影响力很大。

[6] Adele Rickett, *Wang Kuo-wei's Jen-chien Tz'u-hua—A Study in Chinese Literary Criticism*, Hong Kong 1977, p.23.

[7] 参考注释4。

[8] Karl-Heinz Pohl, “Chinese Aesthetics and Kant”, in: Mazhar Hussain and Robert Wilkinson(eds.), *The Pursuit of Comparative Aesthetics: An Interface Between the East and the West*, Aldershot 2006, pp.127—136. 关于李泽厚的美学观,参考 Li Zehou and Jane Cauvel, *Four Essays on Aesthetics. Toward a Global View*, Lanham 2006, pp.47—79。

[9] 详细讨论可参考 Gao Jianping(高建平), “The ‘Aesthetics Craze’ in China: Its Cause and Significance,” *Dialogue and Universalism*, 3—4/1997, pp.27—35。

[10] Timothy Cheek(ed.), “‘Subjectality:’ Li Zehou and his Critical Analysis of Chinese Thought”, Special issue of *Philosophy East and West* 49.2 (April 1999), pp.113—84.

[11] 刘纲纪,第19—32页。李泽厚1979年于北京出版的《批判哲学的批判:康德述评》影响尤其大。也可参考 Jane Cauvel, “The transformative Power of Art: Li Zehou's Aesthetic Theory”, *Philosophy East and West*, Vol.49, No.2(April, 1999), pp.150—173; Woei Lien Chong, “Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of

Li Zehou,” *Philosophy East and West*, Vol.49, No.2(April, 1999), pp.120—149.

[12] 详细讨论见 Liu Kang(刘康), *Aesthetics and Marxism. Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries*, Durham 2000, p.167.

[13] 李泽厚:《关于中国美学史的几个问题》,载《李泽厚哲学美学文选》,台北(无年份),第472页。

[14] Li Zehou, *The Path of Beauty, A Study of Chinese Aesthetics*, Gong Lizeng, transl., Oxford, 1994, p.9. Cf. also the German translation: *Der Weg des Schönen*, Karl-Heinz Pohl and Gudrun Wacker, eds., Freiburg 1992.这段话中文版出处见《美的历程》,中国社会科学出版社1989年版,第10—11页。——译者注

[15] Li Zehou, *The Path of Beauty*, p.20.“有意味的形式”这一说法由贝尔在影响很大的著作《艺术》中提出,1914年出版。也可参考 Susanne K. Langer, *Feeling and Form*, London 1953, p.33.

[16] Li Zehou, *The Path of Beauty*, p.235.中文版《美的历程》,第201—202页。

[17] 李泽厚于1989年出版了另一本中国美学概论《华夏美学》。该书由 M.B.萨梅(Maija Bell Samei)译成英文出版(*The Chinese Aesthetic Tradition*, Honolulu 2010)。有关李泽厚美学,也可参考 John Zijiang Ding, “Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective” in Chung-Ying Cheng and Nicholas Bunning(eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Malden 2002, pp. 246—259; Ban Wang, *The Sublime Figure of History: Aesthetics and Politics in Twentieth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

[18] 传统指历史沿传而来的思想、道德、风俗、艺术、制度等。

[19] 例如在冯桂芬(1809—1874)《校邠庐抗议》中。参考 Immanuel Hsü, *The Rise of Modern China*, Oxford 1990, p.276.

[20] 方克立:《评“中体西用”和“西体中用”》,载张立文等编:《传统文化与现代化》,中国人民大学出版社1987年版,第326—340页。

[21] 李泽厚:《中国现代思想史论》,安徽文艺出版社1991年版,第333页。

[22] 同上书,第337页。

[23] “实践理性”是康德哲学术语 practical reason 的中译。李泽厚有时将 pragmatic reason 译为“实践理性”,有时也用“实用理性”,甚至“实践(用)理性”。关于李泽厚在此语境中对这一术语的使用,参考李泽厚:《孔子再评价》,见《中国古代思想史论》,人民出版社1986年版,第29页。也可参考他较后期的解释,见《关于“实用理性”》,载《二十一世纪》1994年第21期,第98—103页。

- [24] 李泽厚:《孔子再评价》,第 29 页。
- [25] 李泽厚:《漫说“西体中用”》,第 337 页。
- [26] 同上书,第 320 页及以下。
- [27] 同上书,第 338 页。
- [28] 同上书。
- [29] 参考李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》(第 1 卷),中国社会科学出版社 1984 年版,第 33 页。
- [30] 李泽厚:《试探中国的智慧》,见《中国古代思想史》,第 37 页及以下。
- [31] Liu Kang, p.177.
- [32] 正统批评家对李泽厚的攻击,参考《当代思考》1990 年第 3 期,其中收录了四篇批判李泽厚的文章。
- [33] 何新:《李泽厚与当代中国思潮》,载《光明日报》1988 年 5 月 16 日。
- [34] 据我所知,黑格尔在其《历史哲学》中并没有谈过“历史之狡计”(cunning of history),他谈的是“理性之狡计”(cunning of reason[*List der Vernunft*])。康德和马克思似乎使用过“历史之狡计”(List der Geschichte)的说法。
- [35] 李泽厚:《论语今读》,生活·读书·新知三联书店 2004 年版,第 531 页。
- [36] Li Zehou, “Human Nature and Human Future: A Combination of Marx and Confucius”, in Karl-Heinz Pohl, ed., *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999, pp.129—144.
- [37] Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p.499.