李泽厚与80年代中国思想界

■杜维明　徐友渔　李公明　刘悦笛　干春松　杨煦生　谢遐龄　尤西林　李泽厚　钱理群　黄子平 等

编　者　按

2011年9月3日至4日，北京大学高等人文研究院在北京大学临湖轩召开"80年代中国思想的创造性：以李泽厚哲学为例"国际研讨会，三十余名国内外学者与会，李泽厚先生提交了书面发言　本刊以"李泽厚与80年代中国思想界"为题，择要刊发此次研讨会部分内容　顺序及标题为编者另拟

以下内容已经过大部分发言者审订，高建平、李公明、钱理群、黄子平先生未审阅其发言内容

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

开场白

杜维明(北京大学高等人文研究院):我认为我们这次讨论会很有意义,李泽厚提出我们现在面临的挑战就是"该中国哲学登场了"。这是什么意思呢?我们现在不要再追问中国有没有哲学,西方的宗教和哲学是分开的,和我们太不相同,将来中国哲学会怎么样,我们必须走自己的路。

救亡和启蒙是大问题,"救亡压倒启蒙"也是大问题,但是不管是救亡压倒启蒙,还是启蒙压倒救亡,我们不加反思地认为我们追求的启蒙就是西方的启蒙,以科学和民主为代表,因此"启蒙是救亡唯一的路"。这种思路需要扩大,还有很多人类不可或缺的价值必须认真考虑。

还有一个"西体中用"的问题。这是李泽厚提出的观点,以西方(特别是马克思主义)为主导,讲的是体和用的关系,但跟张之洞所讲的不同。

再有关于转换和创造。不是创造的转换,而是转换性创造,这是个很深刻的问题。

另外是儒学四期的问题。他认为"三期说"似乎有些过于简单,"四期说"是强调汉代的重要性。

历史本体论的长处和短处在什么地方?"情本体"提出的问题是从什么角度出发?从经验变成先验,有没有可能?另外,能不能够从历史建构理性?能不能从文化心理积淀建立本体?这些都是非常重要的大问题。我想,哲学上有两个思考问题的不同方式:一种是综合考虑各种问题;另外一种就是集中一个问题,但是这个问题越来越大、越来越复杂,最后形成了一条有各种可能性的思路。李泽厚的思想框架在他很年轻的时候就建构起来,经过转化创造,在回应他人的批评和自己的学术发展,自觉地重新修订,建构,我认为这在中国哲学界并不多见。我们组织这个会议,主要是想重新了解80年代思想界的创造性。而以哲学的创造性为主,李泽厚先生毫无疑问是一个重点。我们对他的学术进行同情的了解,同时也进行批评的认识,可以让我们回顾80年代波澜壮阔的思想状况,同时也可以为我们的学术和思想工作提供参考。

一、80年代氛围中的李泽厚

徐友渔(中国社会科学院哲学研究所):80年代"文化热":主流思想及其超越

我们会议的题目是"80年代中国思想的创造性:以李泽厚哲学为例",我像中学生做命题作文那样,仔细研究了这个题目,它既要考虑80年代思潮的内容、特征及产生的背景,也要以李泽厚的思想为例子、为中心说明80年代中国思想界的主要潮流和成就。

和这个题目有关的,我想以李泽厚为例评论80年代中国主流社会思想的得失,即成就与不足。我注意到,今天会议上谈的,都是李泽厚的成就,没有批判性的反思。而不谈不足或缺陷,我觉得是一种缺失。

我在提交会议的论文中论述了80年代思想界代表人物的时代局限,以及80年代之后直到今天,中国社会思想的发展;分析了后来的思想、观点在精神上对于80年代的继承,以及在内容上对80年代的超越。这种超越具有很强的理论意义和现实意义。我认为,只有在超越中发展的背景下,才能深刻把握80年代的思想,包括李泽厚的思想,才能对他作出准确的定位和评价。我认为,因为中国思想文化与意识形态密切相关的传统,因为刚刚脱离了"文化大革命"这个时代背景,因为面临着思想解放和改革开放的任务,所以80年代思想界的主要任务是从思想文化方面为经济、政治改革开路。只有理解了"借谈文化讨论政治"这种大家都心照不宣的目的,才能理解当时为什么那样谈问题,恰当估量80年代思想

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

界的创造性。如果脱离了这个语境，以中国近代大思想家、大学问家为参照，那么我们根本没有“思想的创新”可言。以纯粹思想看，80年代大陆主要思想领袖、文化英雄的重大贡献其实借鉴了海外华裔学者和汉学家的观点，也谈不上有多少思想的创新。

李泽厚在2006年接受采访时说，80年代的“文化热”实际上是以文化代替政治。大家带着很大的激情讨论文化问题，关注的其实是改革开放的问题。总的来说，80年代思想理论界完成了时代赋予他们的任务，这就是破除以阶级斗争、专政理论或继续革命为核心的旧意识形态，大致树立了以人性或人道主义为旗帜的新观念，我就是用这个标准来看待80年代思想成就的，我的评价也只是在这个范围内，而不是以古往今来人类文明纯粹思想学术的标准。

80年代思想最有高度和深度、最成体系、影响最大的思想家，无疑是李泽厚，这得益于他在理论上巨大的吸纳综合建构能力。我认为他的基本思想观念明显来自马克思，这使他的观点在80年代当时的总体水平上，具有可理解性和可接受性。实际上80年代存在很多超前的思想，但是当时的总体水平没有能力接受，后来这些思想才会显现出来。李泽厚的思想基本来自马克思，只有这样，他才能被广泛接受、广泛赞扬。

不过，他之所以能脱颖而出是在于，与其他思想家相比，他扩大了自己思想的资源，丰富了马克思的基本概念，也就是说，比起其他理论家，他没有画地为牢，而是从马克思主义阵地向外跨出了小半步。这主要包括：

第一，他吸收利用了现代西方哲学的思想成果，比如利用卢卡奇、葛兰西等人的西方马克思主义来拓展正统的马克思主义，用结构主义来改造单因决定论和丰富认识论。

第二，他拥有相当丰富的中国思想史资源，这是其他思想家所没有的。

第三，他充分吸收了康德的哲学思想资源，将康德的主体性思想置于自己理论体系的核心。他摒弃了认为黑格尔哲学是西方哲学最高成就的旧说法，这种说法曾经统治我国哲学界很多年。虽然这一点对于了解现代西方哲学的人来说是常识，但是在中国当时的环境中，要提出这一点，需要相当的勇气和洞察力。记得当年在人民大会堂开了一个西方哲学研讨会，李泽厚提出“宁要康德，不要黑格尔”，引起震动。在中国，当时这简直是石破天惊之论。

第四，他把美学置于自己思想体系的核心位置，这大大增强了他学术的新颖性和丰富性，同时这也投合了一般人喜好文艺的气质。他受到广泛尊崇，与中国人喜欢文学艺术的气质有关系。

李泽厚无疑是80年代对年轻一代影响最大的人，他自己也在90年代的一次访谈中说，80年代每一个有思想文化追求的大学生，都是看他的书成长的。我要说，这句话基本正确，我同意，但是也有例外。

而且我还要说，他的影响既包含了革新方面，也包含了局限性。李泽厚比所有人高，但是他的高度是一个时代的高度，这个影响既包含他思想的创造性、革新性，也包括李泽厚本人思想的局限性。我们《文化：中国与世界》编委会的一些成员专门讨论过李泽厚的观点，他在他的代表作《批判哲学的批判》前言中说，分析哲学和存在主义是当代资产阶级哲学一个硬币的两面，我们感到这种说法很好玩，不知道李先生现在的观点是否还是这样，也不知道《批判哲学的批判》一书再版时是不是删去了这些话？李泽厚的观点被一些年轻的学者视为貌似新，实际旧，有年轻学者指出，虽然李泽厚最大的成就是提倡主体性，但他强调的是整体的主体性，而不是个体的主体性。当然我还是要说，年轻一代的观点、影响力

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

远远不如李泽厚,因为他们大多还是刚毕业的研究生,还没有什么资格和话语权,但这绝不意味着李泽厚是80年代思想最顶峰的人物。

到了90年代,中国社会急剧转型,思想文化也相应转型,社会中心问题从"要不要改革",变成了"要什么样的改革",公正问题牵动所有人的心;人们的兴趣也从安身立命的终极价值关怀转向了社会政治制度安排的原理原则,从人文修养转向了社会科学。90年代思想文化最活跃的领域在政治文化方面,我认为,90年代以后,思想界最大的进步是人们明确认识到宪政民主是未来要争取的目标。相比于80年代,90年代之所以有这种巨大的超越,在于80年代的理论家在社会制度安排的原则问题上缺乏自己的看法,他们满足于《共产党宣言》中这句抽象空洞的话:"(未来社会)将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人自由发展的条件"。80年代的文化英雄和思想领袖对政治改革的终极追求没有明确、具体的看法,说到最后,就归结到《共产党宣言》这句很空洞的话。这句话我们非常熟悉,它就只有这么一个模糊抽象的概念。

下面我具体分析他们的不足是怎么造成的。在我看来,以李泽厚为代表的80年代思想家的局限在于他们知识结构的偏颇和眼界的狭隘,以及教育经历方面的缺陷。80年代的根本问题是政治,但是他们的专长在美学、文学方面,没有人熟悉政治理论,所以他们谈美学、文学及有关的问题得心应手,谈到政治就比较捉襟见肘,他们在这方面的思想资源很少。

80年代的一些大家,如周扬、王元化等人是在中国左翼文学运动当中锻炼成长的,其中还有人受到了延安党文化的影响。李泽厚、刘再复是上世纪50年代在新中国教育路线下受培养的,他们既不是西南联大的教授,也不是西南联大的学生;他们对世界政治文明的进程是陌生的,对人类普世价值是隔膜的;他们对西方文化的了解限于马克思主义,其中最有学问的人,涉及了一点以黑格尔为代表的德国古典哲学、英国的古典政治经济学、法国的社会主义,还有俄罗斯文学,这是中国知识分子的拿手好戏。他们使尽浑身解数想解放思想,也取得了巨大的成就,即超越了毛泽东主义,达到了马克思的原点。他们以为这就是人类思想文化精华的全部,却不知道自己翻筋斗并没有跳出如来佛的手心。他们对于20世纪前半叶中国知识界在探索宪政民主时付出的努力和取得的成就是无知的,他们很可能没有读过萧公权、张佛泉等人的著作。而且他们未见得摆脱了50年代中国正统的意识形态,从而把胡适的自由主义传统看成是一笔正面的政治思想遗产,他们很可能还认为胡适是唯心主义者,甚至是一个反动的学者。至于研究借鉴现代台湾自由知识分子为争取民主宪政作的努力,这种工作不是他们做的事情,而是20年后下一代人做的事情。

现在,李泽厚不再是青年学生的导师,这不是坏事,而是好事,说明中国进步了,整体水平提高了。当然,我还是认为,与许多人的断言相反,李泽厚并没有退下中国思想文化舞台。有太多人对李泽厚并不是那么了解和尊重,他们过早地断言李泽厚退下了中国历史舞台,李泽厚没有发言权了,我觉得不是这样。李泽厚最近的著作和谈话显示了他思想的敏锐性和现实性。他不再是导师,但还是一个充满智慧、关注中国现实的思想家。他的思想来自历史、经验、日常生活的智慧,这种智慧是很多在西方念了不少洋书的人在考察分析中国现实问题时根本没有的。李泽厚有来自传统、来自源远流长的中国历史文化的智慧,这些都无人可及,这使他在关于"国学热"、少儿读经、启蒙这些问题上有着清醒的看法。在狭隘的民族主义和国家主义喧嚣一时的时候,他为国人敲响了警钟。

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

陈来(清华大学国学院):我觉得友渔有的地方对李泽厚不是很公平。我们应当避免那种政治中心主义或者政治自由主义评判的标准。如果把李泽厚讨论哲学的辩证智慧看作"妙不可言的戏法",这是不公平的,因为思想论述的层次不同。对自由主义者很简单,作明确的政治实践的选择,到底什么是自由,什么是专制,什么是个人,什么是国家。而李泽厚讲的辩证的关系是哲学中的一些基本关系,最典型的是感性和理性。我们不能不承认感性和理性的关系是辩证的关系,不能说只选择感性或只选择理性。所以,不能够要求把任何讨论都还原到政治实践的选择上来比较。哲学的问题,就是比较复杂、比较深刻,越深刻的问题越复杂。比如个人权利的问题,自由主义以个人权利为本,但是以个人权利为基础的思想,就是在今天的自由主义内部也受到很多的辩论、讨论。我觉得不同哲学层次的讨论,应该开放、区别,这样可能对李泽厚更公平。

高建平(中国社会科学院文学研究所):形象思维讨论在1979年以后被重提的意义

形象思维这个问题看似很小,其实曾经是一个非常大的问题,可以这么讲,50年代的美学大讨论到60年代,讨论的整个大的脉络过程是从美的本质到形象思维。谁是真正的马克思主义者?是李泽厚、朱光潜还是蔡仪?1966年第5期《红旗》杂志有一篇文章,形象思维被宣布是唯心主义,违反马克思主义认识论,猖狂向党进攻,这样一来,谁也不敢说了。

"文革"后,1977年12月31日的《人民日报》和1978年第1期《诗刊》同时登了毛泽东给陈毅的一封信,早已去世的老人给他老朋友谈诗的一封信。究竟有多大意义?意义很大,一下子引起了巨大的反响。李泽厚写了三篇文章,蔡仪写了三篇文章,朱光潜写了三篇文章;一个月内,湖南大学编了形象思维的资料集,三个月后出版;九个月后,我们社科院钱锺书、杨绛等很多人全力以赴地干,九个月里面,关于形象思维写了50万字。那时候还是手工排版,非常不容易,但大家就是对它那么有热情。

为什么?因为大家觉得终于找到了文艺界想做点什么事的抓手。"文革"后,我们怎么办?现在终于找到一个东西,毛泽东有一封信,找到一个抓手,大家想一起干。这个很重要,我们现在说"实践是检验真理的唯一标准",形象思维讨论在这个之前,而且完全是在不同的层面起作用。

关于形象思维讨论的基本内容,李泽厚有一个著名的观点:从形象到形象,不脱离形象,但是充满着情感在里面,充满着情感,不脱离形象,是形象本身的一种提炼。这个过程能不能不脱离形象?在当时思想的模式中,其实很多人私下认为,这个好像不对。"猖狂向党进攻"这个话是不是太尖锐?表象—概念—表象这个过程似乎不可违反,但是李泽厚是从形象到形象,中间不脱离情感,中间很多人争论,朱光潜有个微妙的态度,但是在1978年的讨论中,朱光潜在很多书中谈这个,朱光潜晚年花了很多时间就想证明这个东西。

后来形象思维慢慢过时,这是一个大的趋势,很多人有各种不同的观点,这是对艺术本质认识的三步。一开始的时候,认为艺术是认识,归结为认识论:当把艺术看作是一种特殊认识的时候,形象思维的意思是把艺术看做一种特殊的认识;当说艺术不是认识的时候,形象思维过时了。这个时候,李泽厚发表了文章《形象思维再续谈》,对形象思维判了一个死刑,形象思维从此划时代地终结。李先生的原话是这样:"思维这个词在极为宽泛的意义上使用,严格意义上,形象思维正如机器人,并非人一样。"李泽厚一直是形象思维最积极的倡导者,从50年代开始,到80

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

年代,说形象思维是机器人,不和人一样,这样导致了形象思维逐渐的消退。当然这是一个过程,80年代的"美学热",走了一个相反的过程。50年代、60年代美学大讨论从美的本质到形象思维,80年代是从形象思维到美的本质,形象思维被宣布为过时。这当然和一些认识有关系,对于形象思维的科学理解,能不能继续以人脑科学解决这些问题?当然这个和苏联体系有关系,但是是否需要这么彻底地走?

对于我们70、80年代所有的讨论,我现在很愿意回到一些细小的问题,看它们怎么过来的,我们重提80年代精神的时候,应该看它怎么过来的,我觉得形象思维被宣布不科学以后,逐渐淡化,实际上留下了丰富的成果,我们以后很多文学理论、美学讨论都跟这个有关系,比如第一思维和人类学的研究,直接导致人们对原始人思维的兴趣,导致后来对人类学的重视,一直进入到文学研究之中。

尤西林(陕西师范大学文学院):形象思维论的问题,不仅仅是作为特定人文学科的文艺学论题,而且是涉及人文科学公理及其表达式的大问题,这个问题在中国和苏联的特殊遭遇与政治深度相关。形象思维理论享受很高的政治待遇,主管文教的省委书记发表文章、进行宣判。在苏联,是以苏共中央书记处的规格讨论形象思维理论,对布罗夫的形象思维研究专著竟然有决议,以这么高的规格讨论,这是极不寻常的,反映了高度政教合一的体制下,对所有涉及思维核心的概念都要审查。理性的问题涉及意识形态本身的一个判断问题,他竟然敢在党的政治意识形态的思维核心概念之外有一个并列的,不需要政治思维,竟然通过形象也能够思维社会的本质,这是极为危险的,布罗夫理论跟赫鲁晓夫自由化有关,苏联十年后才承认他。

李泽厚在他最后那篇关于形象思维理论的文章结尾说了一句重要的话,这句话就是"形象思维不是认识,而是情感,艺术本质并不能以形象思维来判断认识"。他最本质的问题是情感,这个问题涉及情本体,实际是情本体非常早的一个表达。

高建平:重大的政治活动将形象思维放进了政治语境。当时,坚持形象思维,对于艺术家们来说是很直观的东西,后来受到种种打压。好在从俄国找到一些政治上正确的人,比如政治上正确的别林斯基、高尔基,这些人究竟有多重要,这本身不是问题,重要的是在苏联当时的语境中,他们政治上正确。但是提这些人,用他们的观点论证形象思维,是当时文艺理论非常现实的组成部分,这也是为什么中国从朱光潜到李泽厚、钱锺书他们后来对这个词那么兴奋的原因,这个是一个非常严肃的、某种心照不宣的东西。后"文革"的时候,大家用一个词改变我们整个文学理论的生态,怎样走出"文革"文学理论的话语体系,用什么方式,找到怎么样的突破口,怎么样往前走一步。

海因利希·盖格(Heinrich Geiger,德国天主教学术交流中心):李泽厚:"大传统"观念与《美的历程》

在70年代至80年代早期,也即在路德维希—马克西米利安—慕尼黑大学学习汉学、哲学、中国艺术和考古学期间,中国对我而言是某种不真实的存在。因其悠久的历史、深厚的哲学传统和她美妙的艺术,我把中国理解为一个遥远而神奇的国度。当我阅读由文物出版社1981年出版的李泽厚先生的《美的历程:中国美学研究》的时候,我如同进入了一个希望之地——一个熔铸传统与现代的美丽畛域。他的书让我这样一个西

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

方人忘记了对20世纪历史的恐惧，我想对于中国人或许也有同样的效果。

从《美的历程》中文版的出版到德文版受到德国公众的欢迎，即在1981年到1992年期间，我对中国美学的学术兴趣也发生了转变。一方面，当我发现李泽厚先生是一位百科全书式的著述者时，我更增加了对他的崇敬之情。从1955年至1980年，他共发表了36篇论文，而1981年又有4篇论文问世；另一方面，也就是在同一时期，我认识到我必须从更为广阔的视角来研究李泽厚先生的著作，当我阅读到1979年发表于《美学》杂志的《康德的美学》时，我意识到了这一事实。

1983年，在一次题为《关于中国美学的几个问题》的讲座中，李泽厚先生反思了《美的历程：中国美学研究》中的方法论问题，并且通过解释澄清了他的这部著作可以作为一次尝试，它试图揭示中国美学对今天世界的影响，无论是中国还是西方。他的这次演讲发表在《李泽厚哲学美学文选》（长沙：湖南人民出版社1985年版），而此篇是其中我最欣赏的论文。为此我还撰写了《伟大体系的实用性：基于李泽厚的论文对中国美学狭义和广义的思考》。

再说李泽厚与康德。康德对美学的贡献在于他把美学提升到理论和实践的高度，或者说达到认知和道德的领域，李泽厚的著述也适用这一点。康德致力于确证自然秩序、道德秩序以及道德与自然和谐的观念。因此，对于康德而言，自然、艺术和道德领域对应人类经验中非常真实的三个领域：自然对应于知性能力，艺术对应于判断力，道德对应于理性能力。李泽厚在强调自然秩序和道德秩序的和谐上保持了与康德的基本一致。但是如果深入研究，我们发现他对美学的处理是非常儒家性的，这就意味着“自然”并没有作为一个独立的领域独立于其他两个相互区别的领域即艺术和道德。根据儒家美学的看法，“自然”必须理解为道德和艺术成就的最高原则，道德和艺术在最高层次上就等于“自然”。

康德认为人的直观能力依赖于对象的存在，并且只有人的表象能力被对象刺激才是可能的。在这一点上李泽厚的美学是非常接近康德的。在他的论文《论美感、美和艺术》中，我们可以读到这样的观点：美学应该建立在对“客观现实的美”和“人类的审美感和艺术的一般规律”的研究基础上。他强调说，这个事实与我们是通过逻辑或直观的审美方式无关，重要的是我们在事物与他人的关系中来看它们。而且“美的直觉并不是一个单纯的生理学或心理学的概念”，在考察一个独立的人格时，它是一个社会生命以及文化教化的历史结果。

在东方的美学传统中，最高的知识是直觉知识，这种知识是前概念的。美的直觉一方面是通过分离与对象的主观自由，另一方面是由于脱离主观限制的自由而达到的。认识到这一事实，我们就能看到来自康德、黑格尔的重要影响，以及同样重要的马克思主义的思想家对李泽厚美学的影响。在他的论文《论美感、美和艺术》中，他说“普列汉诺夫的传统应该继续”，美感必须服务于人类。

依据我自己的看法，康德美学对李泽厚的主要影响在于它的普遍性概念。通过《美的历程：中国美学研究》这部著作，李泽厚提供了对于鉴赏判断力的普遍性问题的解决方案。李泽厚指出依然有某种东西能够作为普遍的指涉，也就是心理状态。这不仅仅指我个人的心理状态，而是与之有关的某种普遍性的东西，某种可以运用于你我的东西。正如上面所提到的，根据李泽厚的看法，审美主体的心理状态是在考察一个独立的人格时出现的，它是一个社会生命以及文化教化的历史结果。因为这样一个目的，他融会了马克思和康德。

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

李公明(广州美术学院美术史系):《美的历程》与80年代文化启蒙

当年作为大学生,《美的历程》这本书曾经对我有非常大的激励作用。我现在把我对个案研究初步的想法提出来,向各位请教。回顾20世纪80年代中国知识界的状况,人们有理由把李泽厚的著作放在重要的位置,无论我们今天学术界对这部著作的评价如何,他对历史的极大推动谁也无法否认。我翻阅了一下直到今天对于《美的历程》这个著作的评价,可以分两种情况:一个是继续介绍阐释这个著作的内容和思想,但是这阐释和内容的发挥没有更多创造性的问题意识显示出来,更多只是读者感想;第二,这本书当年出版以后,产生了非常大的影响,影响了77、78、79级的学生,但是也出现一些问题,正因为影响巨大,有一些问题容易被忽略,我们应该研究每个历程的传播历史和思想效应。

其中一个问题,我想研究他是怎么塑造我们80年代的读者群,以及怎么在中国形成这样一个思想效应的?更应该讨论的是,他所塑造的这样一种思潮,在80年代当时整个思想解放氛围中,究竟起了什么样的作用?我认为《美的历程》是80年代文化启蒙工作中最有代表性、最有哲学意味的文化启蒙。根据李泽厚自己的介绍,这本书写作的过程非常快,1979年交稿只用了几个月的时间,但是思考是50年代就开始了。《美的历程》应该属于50年代~70年代中国文艺美学最高的阶段,它的写作、出版、传播,实际是中国文艺美学从50年代以来发展、反思、飞跃的产物,标志着80年代美学方面的最高成就。

其后有两个不同的阶段:第一,美学的热潮;第二,美学热潮之后出现的"文化寻根"。这构成了80年代文化启蒙的工作。关于美学怎样与思想启蒙发生作用,我觉得是有两只手:一只手通向理论美感的区域,像关于美的问题、人性问题;另一只手拉扯的是生活的现实现象,包括服装、流行歌曲、发型等等。所以当我们谈到李泽厚《美的历程》具有明显的面向生活的性质的时候,我觉得对当时的年轻人而言,具有在生活里个体主观自由的解放获得了理性上的支持这么一个重大的作用。"文化寻根"谈到中国文化的主体意识怎么被推向思想的前沿,美学起到了一个很重要的精神平衡的作用,这既是面对西方思潮不断汹涌澎湃,对中国主体文化的支撑,也是在一种理性的、关于阶级、人性理论的带有非常审美感性色彩的思想,所以我认为在中国文化主体意识非常强烈的时候,这样一个审美文化无论如何不能被忽略。

关于《美的历程》研究的重要性,我想到一个问题,在我们的艺术历史研究里面,它的的确确可以产生非常重要的作用,所以当我们今天读美术史学,这么多年来我都把李泽厚《美的历程》介绍给学生。有很多教授,早期批判李泽厚"积淀说"的,说你这么做是不是表明当年的情结不能放下来?我说不是。我给学生推荐书目,并不是说里面所有的理论都是正确的,相反,我们必须了解当时的文化寻根,怎么样推向中国文化的主体,而美术部分是怎么起到应有的作用,我是关注这样一个知识形成的过程。

关于《美的历程》的知识生产周期,就我个人的体会来讲,非常重要。1980年《大美学》发表李泽厚的《杂记》,我当时还在读书,读艺术考古学,选择了一个题目:《半坡纹饰的造型、演变》,当时我已经更多是从半坡的考古材料寻找依据,但是对李泽厚书里关于再现表现、写实符号的说法,怎么样也看不下去。我在我的课程论文里面,很认真地介绍了李泽厚思想,结合半坡的材料和阅读的经验,结果这个论文获得了最好的成绩。

三年以后,我到广州美院教美术史之后,我第一次教中国美术史原始时代部分,我就把这个

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

书当年的阅读经验传授给学生。我在学生的论文里面,当发现对这个学说真的有个体经验阅读和反思的时候,我就欣然给了高分。后来我才发现,这就是一个《美的历程》传播知识的生产周期。我相信我的这种现象,在很多大学的中文系、人文学院、艺术学院的老师里,恐怕有一定的代表性。这样我回答一个什么问题呢?我们对于启蒙的反思是不是应该有更多的方面?我请问一点,我们怎么样寻找一种知识生产的场所,一个合适的支撑点?我们不可能在一个学者的学术圈里面,作为一个理论,作为一个著作出版,这是远远不够的。当代的知识传承,特别是当一个学说要为民族安身立命的时候需要传播,这样才能成为人们愿意接受的知识体系。

从当年我们经历的这个周期来看,是不是有启发意义呢?当时我有这样一个说法:我们从这样一个走红的美学读本所经历过的完整的学院派的周期,这个周期是指从阅读到学习,再从学习到教学,完成了文化传播到知识生产的过程。这样一个事情,对于今后我们做人文科学或者人文方面的研究,我们怎么样把我们的知识体系转化成为一个被普遍接受,通过知识的传承能够接受下来的事实,我觉得是有意义的。

后来,到了80年代后期,出现了批判黑格尔、批判李泽厚的思潮。当我们介绍公共理性的时候,我们自以为通过公共理性打倒了李泽厚,现在想起来,我们自己从80年代走过来的一个文化启蒙的问题,中国审美文化的主体性建立问题,远远不是依赖一个公共理性就能够解决的事情。所以现在重新看我读《美的历程》的过程,读书的时候接受,教学的时候一直作为一个学生阅读的书目,我觉得这里面包含这样一个过程。

关于对李泽厚的批判的历史文献回顾。1990年2月,《明报》月刊发表我的《为什么要批判李泽厚?》。那个时候比较敏感,我用的是一个笔名,主要谈在李泽厚的思想学说、著作传播过程中,官方主流意识形态对他的批判究竟起了一种什么样的作用?对他个人而言,他会受到影响,比如淡出、各种活动的减少,甚至对他的心情都有影响。在思想解放时期,你无法想象不受到思想批判和围剿。当时批判他的文章很多,但是没有人专门把这些文本收集起来,这是李泽厚个案研究里面要做的一个重要的事情,应该重视他思想传播过程中对他的批判。

我重点说说中国审美文化怎么样才能够成为今天或者未来中国人在心理上安身立命的核心部分。《美的历程》的成功是否具有某种启示的意义?明末清初,从董其昌到"四王",他们对传统的改写,这样一套理论,确实在明末清初表现出文化创造性。这个文化创造性表现在画家、文人终于发现他们所从事的艺术创作活动在精神上是什么意义、是怎么回事,认为不应该再用以前的画风、画像等外在的东西来约束自己的心灵。我觉得,这样的创造性问题,带来的就是一个主体性,所以,后来有很多西方学者对王原祁的绘画里面注重石头、山石的结构表示惊讶,他们甚至把王原祁称之为中国的塞尚,说这么具有立体观察能力和表现意识的人,在中国传统文化里面,怎么能够培养得出来?我想这里很关键的一点,还是跟"四王"继承了董其昌精神上的信念,即对自我的信心,我觉得有很大的关系。

当我们在50年代以后,一直到70年代远期,仍然以批判董其昌、批评"四王"作为美术史最主要部分的时候,我们忽略了很多东西,也回避了很多东西,在绘画领域里面表现中国文化主体性的创立和传承性的问题。这样,我试图把董其昌、"四王"与李泽厚的创造性工作做一个联系,当年董其昌、"四王"的时候没有学院派,但他们有弟子,他们拥有一种稳定的思想文化的氛围,保证这个东西成为这部分文人安身立命的东西。

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

到了清代末、民国初的时候，陈独秀他们看得很清楚，他们说，“四王”的命不革，中国画绝对没有前途。到了80年代的时候，中国画穷途末路这样一个论调的兴起，也同样是针对绘画文化领域里面某一种文化价值观念所发出来的一种误解的声音。

我刚才谈到，我如果继续做《美的历程》研究的话，我想就会把从董其昌到“四王”的个案与《美的历程》以及李泽厚的审美理想、他力图在中国文化里面所创立的主体性的问题，结合起来，我们就会获得一个很有意思的历史启示。为什么我们后来会那么拼命地批判董其昌、批判“四王”？直到今天，国内外越来越多人为董其昌和“四王”正名的时候，仍有很多人对他们思想的进步性表示不理解、不同意。我觉得这是一个很值得思考的问题。

吴重庆（广州市社会科学院）：从社会主义新传统看80年代中国思想界

我在80年代是受惠于李泽厚先生的思想的。我想结合80年代的生活经验，回过头来看80年代的中国思想界。我主要是想探讨这样一个问题：在80年代对传统文化的一片声讨声中，对传统文化深切同情并予以相当肯定的李泽厚先生的一系列著作，为什么会在当时一纸风行？

要回答这个问题，需要把80年代跟改革开放以前的中国社会有所连接，所谓承前理解。事实上在1978年中国启动改革开放政策时，为了克服社会主义的危机，“改革”被塑造为新的意识形态，并在八九十年代逐渐得到大多数人的信奉，人们于是在有意无意间割裂了改革前后的历史联系，并由此确立改革作为一种新的意识形态的正当性。这妨碍了我们对80年代的理解。

我报告的题目是“从社会主义新传统看80年代中国思想界”。有没有“社会主义的新传统”？社会主义的新传统是什么？对中国这么大一个国家来说，从共产主义运动到社会主义实践，历时近一个世纪，从高层精英到基层民众，彻底地卷入，蔚为人类历史上最壮观的社会运动。这么持久、这么广泛、这样深入的社会改造实践，即使激荡年代已去并遭污名化，也不可能不留下其履迹——精神遗产，即社会主义新传统。我试图将社会主义新传统归纳为：第一，诉求平等；第二，群众参与；第三，信奉社会的整体性改造；第四，追寻生活意义。经历过社会主义年代生活的人，或者是没有经历过、哪怕是在1978年以后出生的人，也多多少少带有上述四种理念，较为准确地说，它在程度上可能强烈于非社会主义国家的人群，这是社会主义留给中国人的精神烙印。

社会主义新传统的四项内容是相互联系的，即在平等的诉求下，群众得以参与到社会的整体性改造运动之中，并由此确立个人的生活意义。对社会主义中国的人民来说，个人生活的意义总是与集体、国家、未来紧密相连，人们信奉人生的意义价值应该寄托在一个正确的历史方向中，或者正确的政治选择上，就是国家给我们一个正确的方向，或者我们要通过个人的努力来推动这样一个方向。1978年改革所确定的方向，使得人们一时间丧失掉了精神寄托，此前确立的人生意义被认为是错误的，这对敏感于追寻生活意义的青年一代尤其造成严重的精神断裂与意义危机。

基于平等的诉求，每个人都可以追问：我的生活意义在哪里？如果在一个传统社会里，社会有等级、有秩序，不至于导致每个人都问这个问题。但是对经历过社会主义实践的中国来说，很多人都会问这个问题，包括今天的中国人。在社会主义新传统的背景下，人们对生活意义的追寻则特别强烈。我们还记得80年代初那一场卷入了三四千万中国青年人的人生大讨论。1980年5月，《中国青年》刊出了潘晓的来信，追问“人生的

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

路为什么越走越窄”？潘晓在信里问的问题是，“我整个人生的寄托方向及支点没有了”。没有的话，我们经常会说，你不要理想，你作为一个很平淡的日常人，你去生活。潘晓说，朋友也靠不住了，父母跟我又有冲突，恋人也背弃了我。他即使还原到完全世俗的层面，也没有办法应对，人生的支点突然就没有掉了。

1980年6月《中国青年》、《中国青年报》和《工人日报》开始刊登来稿来信讨论潘晓的追问，这个讨论持续了大半年时间，从1980年6月到12月。潘晓的追问在千千万万青年人中引起强烈共鸣，据说《中国青年》编辑部每天都得用几个大麻袋接收这场讨论的读者来信。可以说，人生意义感的失落是改革开放之初中国青年人的共同问题。

贺照田在《从“潘晓讨论”看当代中国大陆虚无主义的历史与观念成因》（见《开放时代》2010年第7期）一文中指出，面对这样一种精神状态，当时中国思想界没有很好承接并回应青年人生活意义感的消失或者坍塌的问题，潘晓的人生讨论被架构到新启蒙思潮中去理解了，没有触及困扰个体的精神深层问题。我想当时的伤痕文学、人道主义与异化问题讨论以及新启蒙思潮等，都只是在声讨“文革”时期的非人道状态及专制文化，可以说，当时中国思想界的回应其实是配合了改革的意识形态，包括后来的《河殇》，也是要进一步确立改革的意识形态，认定1978年前后中国历史的割裂。

潘晓所代表的年轻一代人生意义感的失落是真切的，思想界却无心也无力接引。在这样的背景下，李泽厚的书，特别是《美的历程》、《中国古代思想史论》，在一定程度上对应了潘晓提出的问题，部分地满足了年轻一代的精神需求。所以，尽管那时候思想界对传统文化的声讨也在同时进行，但李泽厚的书却广受欢迎。徐友渔先生提到，李泽厚《美的历程》的表述很有文艺气质，中国人又有文艺的倾向，很容易契合、对接上去，我觉得这是一个表面的判断。

关键是李泽厚在著作中所探讨的民族的文化—心理结构以及“心理积淀说”，给读者带来的阅读愉悦不仅是感官上的，而且是精神上的，个体似乎可以借助李泽厚所揭示的民族文化—心理结构，在对传统文化的想象和神游中体会到安身立命之处。我们中国人，我们接受传统文化教育、熏陶、塑造下的中国人，还是有集体安顿心灵的地方的。当时我读《美的历程》的切身感受，就是这样一种感受，这种感受并非儒家讲的修身养性，而是安身立命。

也可以进一步引出，在李泽厚先生的著述中，除了启蒙的线索，是不是还有一种立命的追求在里面？套用他“救亡与启蒙双重变奏”的说法，有没有“启蒙与立命的双重变奏”？

走进北大高等人文研究院的大门，墙上挂着“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的字匾。我个人现在的感受是，李泽厚先生在80年代的著作中反映出来的，多少带有点“为生民立命”的味道，他的文化—心理结构、心理积淀说，还有主体性实践哲学、情本论，多多少少带有重建中国人的意义世界和精神世界的努力。

杜维明先生提倡启蒙反思，也有人提到我们要有一个“大启蒙”的概念。我觉得与其来反思启蒙、拓展启蒙，不如直接来说立命的问题。之所以需要反思启蒙，因为启蒙无法解决立命的问题，在现代性的框架下，人的精神安顿并无合适的处所。在反思现代性的今天，提出“启蒙与立命的双重变奏”，也许是合乎时宜的。

今天，在中国社会大面积溃败和大部分中国人的生活意义感丧失之际，谈到儒学复兴，需要更加突出儒学“为生民立命”的维度。从李泽厚

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

先生的思想在80年代获得热烈回应的情况看，儒学如果能够展现其“为生民立命”的功能，那么，所谓的儒学复兴，并非不可能。

杨煦生（北京大学高等人文研究院）：是不是可以这么理解：1911年之际，传统宗法社会开始崩溃，接下来救亡、抗日、国共，战争不断，这时候，精神性安顿的渴望被放到一个次要的地位。

1949年以后，主流意识形态对共产主义的信仰，对未来世界的描述，确实有很强的、为底层民众“解决”意义需求的作用。到了邓小平改革开放时代，在原有的意识形态开始转型的时代，李泽厚的成功，一方面是审美问题对政治功利主义的超越，一方面就是以《孔子再评价》为代表的对传统意义的重新诠释，恰恰提供了一种超越原有意识形态的东西，并且在我们的无神论国度，发挥了一点指向某种“准精神家园”的引导作用，这可能是李泽厚在80年代被50后、60后接受的原因。

1985年是一个界点。《孔子再评价》是一个标志性的成果。但在“文化热”中，当时我们这代人对李泽厚的传统转向，还是有相当的不解的。读了《孔子再评价》，我们说，你正从一个中年哲学家变成中年儒家（这句话的原创权大概出自于英年早逝的历史学者林伟然），他哈哈大笑。我说我感觉你现在正为你的学说的世界意义在牺牲它的现实意义，他表示，我们将来看。

二、启蒙：超越救亡，告别革命

刘悦笛（中国社会科学院哲学研究所）：启蒙与救亡的变奏：孰是孰非？

今天我想关注一个很重要的话题，就是启蒙与救亡。从当代分析传统的历史哲学来看，启蒙与救亡的变奏应该是一个“历史叙述句”，在一定意义上被作为中国近代发展史逻辑的归纳。大家都知道在1986年《走向未来》创刊号这个文章后部，他把“创造性转换”逻辑性反转为“转换性的创造”，认为这个创造应该通过社会体制结构和文化—心理结构两方面来转换。其实很多人提出质疑，首先是知识产权不归他，应该为美国女学者舒衡哲，1984年她在海外发表《长城的诅咒——现代中国的启蒙问题》，在里面更早提到救亡与启蒙冲突。当时关键词是“救国”，还没有用“救亡”这个词，她的核心观点是：中国第一次启蒙的时段是1915～1921年，中国启蒙不同于欧洲启蒙，特别不同于法国启蒙，启蒙的重点首先是摆脱封建伦理。后来她又提出一个“后政治”启蒙的问题。

更有趣的是，李泽厚把他80年代看过的英文资料都给我，我发现了舒衡哲给他那篇文章的复印件，这个复印件给他的时间是1985年12月16日，李老师读了这个文章，在重要的地方、讲救国的地方做了标记。而舒衡哲本人也声称，1982年她在卫斯廉语言大学讲座的时候，最早提出这个东西，并且在1986年正式的书里面，使这个观点确定下来，1986年这本书正式出版的时候，她改书名为《中国的启蒙：知识分子与1919年五四运动的遗产》。舒衡哲1980年在北大学习后曾见过他，1982年李泽厚受邀到美国又见到舒衡哲，他们有很多思想的撞击，但是，李老师说过两句话，第一句话，说舒衡哲抄袭我倒是可能的；第二句话，谁抄袭谁的问题此后我跟她再见面，她从来没有说过这些事。但是我觉得事实就是事实，我们只能给出两个判断，第一个是或然性的判断，“启蒙救亡说”可能被异曲同工提出的可能性非常大，尤其是1980年始他们的几次畅谈，可能两个人有一个思想上的交锋，我感觉可能是一个模糊的共识，但1979年李泽厚就提出了这个观点，当时还是潜意识，后来两个人用不同的观点讲述了这个想法。

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

另外一个是必然性的判断。无论是启蒙救亡还是启蒙救国，其实变奏这个说法，就是李泽厚说的，但是差异在于李泽厚更明确提出了压倒说，这是李泽厚明确提出的，而且从早年反帝成为压倒性主题，就是近代史一开始，他就明确确定救亡压倒启蒙，这是其一。

第二，李泽厚试图把这种压倒说贯穿到整个近代史发展逻辑当中，而舒衡哲并没有野心，现在我更加认为其实中国是一个未完善的启蒙运动，这是哈贝马斯的观点，就是现代性的任务并没有完成，中国的现代性更是如此。这里面也是一个非常有意思的话题。其实他们的视角不一样，舒衡哲更多是从历史到思想，而李泽厚更多是从思想到历史的不同的眼光。

但是我个人认为，其实在他们之前，美国汉学家史华兹在研究严复的时候，更早有了启蒙救亡思想的萌芽，从他主编的书《五四运动的思考》里面开始就有。这是第一部分。

第二部分，启蒙与救亡的历史逻辑到底怎么样？这就是从严复、邹容到陈天华，谁来启蒙、谁来救亡的问题。我们回到1964年史华兹的书《寻求富强：严复和西方》，那本书讲，在严复的关注中，占突出地位的仍是对国家存亡的极大忧虑，这些自由主义原则可能有它自己抽象的内在价值，但是引起严复最强烈反响的就是它作为达到富强手段这一直接价值。所以我们再回到严复1895年《原强论》当中，他也讲了很多类似的想法，比如他强调要富强压倒自由，外竞压倒内竞，其实质也是接近于我们说的救亡压倒启蒙。

但是从严复的论述当中，我们可以看到，救亡压倒启蒙，哲学上看，这到底说了一个什么哲学的问题，更高层次在说什么？其实，我个人认为，这可能是一个根本问题，对中国来说，我们到底要的是国家富强，还是个人自由？就是国富和自由哪个重要？这可能是近代以来思想史的核心问题，严复内心深处尽管选择了自由，但是他认为富强的目标在现实中始终是高于个人自由的。在情感上我们向往自由，但是在理智上我们毫不犹豫接受富国强民的基本目标，这恐怕是很多现代知识分子一个内在悖论的东西。

换句话说，李泽厚的启示来自哪里？在中国大陆，启示来自反帝压倒反封建，这种观念李泽厚在70年代末就已经形成，对反帝反封的阐释，可以看作启蒙救亡的一个基本的来源。特别是1979年《历史研究》第6期的《二十世纪初中国资产阶级革命派思想论纲》当中已经非常成熟地表露了这种思想，这种思想从历史上来说，按照李泽厚的观点，表露为讲求启蒙的邹容与讲求救亡的陈天华之间思想的对峙，李泽厚在1979年版的《中国近代思想史论》中，他的这篇文章后来修订很多，增加了这么一句话：如此紧迫痛切的民族种族的危机感，如此愤慨激昂的救亡呼声都证明了“救亡爱国”成为了压倒性的主题。如果说，在严复心目中，还纠结着我们要担当一个启蒙者还是救亡者的矛盾的话，那么，严复选择了前者，邹容想担当理想化的启蒙者，陈天华则是一个现实化的救亡者。

我们今天不必争论它的知识产权是谁先提出来的，我们更应该去追问，救亡和启蒙哪个理论对近代史有更多的新意，哪个对后代产生了更多、更重要的影响。但是事实在于，其实从严复开始，到邹容、陈天华，这些历史当事人都已经表述了这样的思想，而李泽厚这些人反倒是一些历史的阐释者。但是双重变奏的逻辑在于，启蒙在中国，从对立面来说，首先面对反封，进而从正面来说，才能实现科学民主、德赛先生的问题，而中国的救亡首先面对的是反帝，从正面来说有追求独立的民族解放的问题。反帝运动在近代历史上始终成为当务之急，然而，反封直到如今，这个问题恐怕还难以解决，因为我们现在面临着非常

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

复杂的情况。

最后我想提另外一个新观点，也是李老师提出的观点，在五四运动70周年时，他提出“启蒙就是救亡”的观点。在中国，启蒙无非是对西方德赛先生思想的追求；而在西方语境中，更多和个人自由有关。在中国还有反封反帝的话题，像中国这样的第三世界国家要获得解放和独立，需要民族解放的运动，首先面临反帝的任务，而反帝的最终目标不仅是民族国家（中国是多民族国家）走向国富民强，还有一个独立之后必然选择的“后发现代化”社会目标的问题，所以史华兹在一本书里面讲，启蒙时代关键的主流似乎在社会政治秩序中寻求人类困难和罪恶的根源。而它的乐观主义基于这样的假设：一个理性与自然协调的新社会制度能够建立起来。然而问题在于谁来建设？这是史华兹提出的非常重要的问题，谁来做启蒙者？

在近百年来中国知识分子的基本观念当中，存在这样的基本共识——启蒙乃救亡唯一的途径，这决定了中国社会设计者在文化启蒙观念上一个方法论的缺陷，就是林毓生讲的借思想文化解决问题的基本思路，特别强调文化变革先于政治、经济等社会变革的决定性和前导性。把现在我们20世纪80年代当做“第二次启蒙”，似乎也是证明启蒙在中国是一个正在进行时，启蒙并未结束。

李泽厚在五四运动70周年时提出“启蒙就是救亡”的观点，他说如果过去革命年代是救亡压倒启蒙，那今天启蒙就是救亡，争取民主、自由、理性、法治，是使国家富强和现代化的唯一途径，他所期待的启蒙走向是多元、渐进、理性、法治。我们知道，近代史意义上所谓救亡就是通过军事斗争的手段和途径完成救亡，完成压倒启蒙的任务，但是由此我们是否可以说甲午战争促进了维新变法，八国联军进京又逼出了预备立宪呢？显然历史是不会假设的。

我们看到上世纪二三十年代的国统区，国民党统治还是有启蒙的余绪存在，而在完全军事动员的解放区，非常遗憾，缺乏启蒙的内容，但是从1936年开始，中国知识分子做了一个“再来一次启蒙运动”。在这场启蒙运动中，出现了两个倾向，尽管其主要思想取向都是与五四运动的情感主义拉开距离的理性主义。一个倾向是张申府代表的自由主义倾向，另外还有陈伯达代表的所谓新哲学派的倾向，这两者是不同的，但是为什么这场新启蒙运动很快就夭折了呢？我觉得恐怕还是当时抗日战争救亡的重任压倒了启蒙的主要任务，正如启蒙者张申府认为，这就是中国团结救亡、民族解放、争取自由、民主政治的时候，这个顺序，团结救亡、民族解放、争取自由，最后才是民主政治，这跟李老师非常类似。按照这个组合，救亡和解放较之自由和民主无疑逻辑在先。

另外我想如果理解启蒙，我们再扩大视角到伽达默尔。伽达默尔说其实启蒙有两次，第一次是古希腊，第二次是18世纪。他说欧洲启蒙，后来的18世纪面对的对象是宗教，启蒙时代往往成为宗教批判的代理，但是除了对待宗教态度之外，欧洲启蒙还有一个重要的对象是科学，而科学在古希腊和文艺复兴之后，在18世纪的再次启蒙当中，角色是恰恰相反的：在古代，启蒙最终导致了对科学的反对；在近代，启蒙则完全依赖于科学。

中国式启蒙的特殊性在哪儿？中国式启蒙一方面没有宗教性的困扰，我们更多使用实用理性的文化去做事；另一方面，我们虽然在口头上接受科学精神，实际上接受是何其难也！进一步来看，特殊性更在于，无论中国是启蒙什么、如何启蒙，都要面对传统文化积重难返的问题。所以说，无论是创造性的转换抑或是转换性的创造，

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

这恐怕是我们目前面临的很多最基本的问题。

但是,在救亡基本任务完成以后,继续革命不但没有使得启蒙被推动下去,在一定时期内,却使传统的旧意识继续登场,比如说"文革"十年,我们就可以把它看作启蒙不彻底的结果。我写过一篇文章《如何重思文革的基本矛盾?》,在启蒙的意义上,不仅启蒙者,还有被启蒙者的自我建构变得非常重要,这样就回到康德意义的启蒙——掌握你自我的理性。

当代中国进行的启蒙在很大意义上,恐怕是回到30年代,而不是回到五四运动,那已经夭折的新启蒙文化,个人自由问题在中国仍要放在集体背景上来解决我们原子主义的问题。救亡在今天的意义上,我们说"启蒙就是救亡",这个"救亡"已非解放或独立意义上国家民族的救亡,而是指向一个更新意义上的文化救亡。另外市场经济在逐渐建立,民主体制也在逐渐完善,但即使这些任务都完成之后,什么样的中国社会才是一个"中国性"的社会?照此意义来讲,"启蒙就是救亡"所言说的还是一种很理想的乌托邦的状态,其实他还是期望着在国家富强和个人自由之间做到一个相互的补充而已。

如果我们再看李泽厚的思想,如果我们不把它放在一个思想史的语境上,而是放在哲学史的语境上,究竟如何定位李泽厚?特别是从比较哲学的角度来看,李泽厚最像西方的哪一位学者?我个人觉得李泽厚最像杜威。我把他看做是中国80年代哲学思想界的杜威。为什么这么讲?

第一,从经验论上,他们都反对先验主义,但是杜威讲的自然经验主义与李泽厚讲的自然人化,杜威的经验的自然主义与李泽厚讲的人的自然化是何等相似。

第二,从社会观上,杜威和李泽厚都以人类物质生活作为基础,但是杜威强调有机体与环境互动的反射弧,李泽厚强调社会客观性的集体实践的历史进程。

然后是在实践观上,杜威强调实践的"做"与"受"的统一,李泽厚强调实用理性合规律性与合目的性的普遍必然的生产实践。

最后是符号上,杜威强调把符号作为集体意识,而李泽厚也关注动作思维和符号生成。

不同的地方是:杜威强调以生物适应不同的环境。

李泽厚超越杜威的地方在于:

第一,强调制造工具本源,从而使实用理性具有超生物性。

第二,强调历史积淀和文化对心理的积淀,从而走向人类学历史本体。

第三,设定"准先验"的物自体作为经验和信仰的来源,这个是他通向儒家的地方,他拿这个与本土儒家的"天道观"做了一个最终的接轨。

所谓"人道主义的马克思主义"这个想法可以再往前推30年,去年李老师回来的时候,给我一个手稿。作为第一个读者我觉得这个里面,提出了一系列重要的思想的源头,他所有的哲学根源在这个手稿里面出现了,后来他叫《积淀论手稿》。李老师是理论上的轻骑兵,论证的时候,没有那么深入。

在这个早期手稿中,他说马克思主义是人类学的唯物主义,这是人类学历史本体论的源头。他在里面大量使用"实践理性"这个词,但并未用"实用理性"这个词。第一次提出了"积淀"这个概念,但是有一个括弧,"积淀"是"积累沉淀"的缩写。他大部分的哲学思想都来自这里,人道主义的马克思主义恐怕要上推30年,但李泽厚本人并不认同人道主义的观念。这个里面有一个尚未出现东西,就是"情本体",尽管在他80年代的书里面已经出现了,但这个是他晚期的思想,这个不是实践理论的思想。正是情本体思想,使得李泽厚认为这个恐怕该出场了,正是它代表中国

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

哲学该出场了。

干春松(中国人民大学哲学院):李泽厚,告别革命

我从两个角度来讨论李泽厚的"告别革命"论说。一是他对康有为的讨论,二是他对于中国马克思主义的讨论。

从我自己的阅读来看,在思想史上,李泽厚最看重的人,或者说他持续发生兴趣的人可能就是康有为。对此,也可以从他对自己学术历程回溯里面得到印证。他说他从1950~1958年主要研究兴趣就是康有为和谭嗣同。1958年他出版了《康有为和谭嗣同思想研究》,在80年代以后,他看上去把注意力转移到美学上,但他依然对康梁的思想有很大兴趣。

1980年前他写了一篇《二十世纪初中国资产阶级革命派思想论纲》,文中比较了康有为、孙中山对中国发展道路影响的不同。这篇文章还没有完全脱离前期康有为的思想研究的范式。

1990年之后出版的他与刘再复先生的对话集《告别革命》一书里,他们大量地提到康有为。2006年,李先生还发表了《漫说康有为》,对康有为的思想做了粗线条的评述。我做这个回溯,目的是要说明,从1950年到现在漫长的研究过程中,康有为几乎是他经常在写、在谈论的一个关键人物。值得提出的是,他谈论的方式在不断地变化,这个变化,他自己也承认,即1950~1958年的讨论的主题词是革命和改良,立场是褒革命和贬改良,即要说明革命才是中国社会发展的正确道路。虽然,他比同时代的许多人更同情改良,为此还跟汤志钧先生有过争议,但是他的基调就是褒革命、贬改良。他有很多分析特别有那个时代的影子。比如他说,康有为代表地主阶级的思想,采用了当时流行的阶级分析方法。由此他得出了这样的结论:康有为的阶级立场导致他不能摆脱传统的儒家思想对他的禁锢,因此他的政治立场必然倒向改良,反对革命。

但是在1980年前后,在发表于《中国近代思想史论》的《二十世纪初中国资产阶级革命派思想论纲》一文以后,他开始不断地反省他早期对康有为的研究。用他自己的话说,"文革"以后,他对康有为的评价是越来越高。他认为康有为所选择的是英国式的改良方式,这种方式可以避免暴力革命,保持社会相对稳定和和谐,避免由革命所造成的破坏。与推崇英国革命相比,他所要贬低的是法国革命的方式,因此,他对不同的启蒙形态进行了辨析,即对苏格兰启蒙、法国启蒙方式的辨析。

从这样的角度来展开对康有为改良思想的讨论,具有巨大的超前性。现在,很多人阅读康有为著作的时候,没有太注意到这样一个问题:如果我们完整地阅读康有为著作的话,我们就会发现,康有为有长期的流亡和游历的经验,他去过英国、法国、希腊、意大利、美国、墨西哥等国家,其中,墨西哥的经历对他刺激很大,为什么这么说?因为他从美国和墨西哥的不同发展程度看到,落后国家单纯地模仿西方发达国家并不必然导致国家的富强。通过墨西哥的例子,康有为坚定了他一直坚持的推崇改良、反对革命的社会变革方式。康认为,一个比较合理的社会变革的方式,不应该采取急遽的、破坏性的方式。

李泽厚在80年代的讨论很大程度上是对康有为的重新认识。当然康有为有一部分论述没有被李泽厚注意到,就是他对德国经验的了解,使他一直坚持"虚君共和"是中国的合理的政治形态。德国的经验让康有为觉得,有俾斯麦这样的宰相很重要。从这样的角度,我们可以看到康有为内心的期许,他自己的期许,光绪皇帝可以是一个很"超脱"的皇帝,但是他只要作为"君"的位置性存在就行了,而他自己则期待成为俾斯麦这

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

样的宰相，这样的搭配，可以让中国变成一个后发崛起、超越英法的局面。这是康有为的看法。

李泽厚对康有为的评论，特别有意思的地方，是他对中国思想版图的描述。在李先生的思想史谱系的划分里面，康有为被他视为是中国自由思想源头，而不是一般所说的严复。李泽厚除了早期短暂认为谭嗣同在哲学上比康有为更深刻以外，80年代以后，基本上肯定近代中国最深刻、最有洞见的人就是康有为。

当他把康有为作为中国自由主义思想的源头的时候，他同时又描述了他自己和康有为思想的关联。他说康有为是“西体中用”思想的先驱。他举了一个《大同书》的例子，说康有为在《大同书》中强调，现代工业生产重视社会经济生活，因此，决定社会本质的是生产工具。《大同书》中强调家族、国家对于个人幸福的破坏，很大程度上，与儒家重视家族的传统不同。我这么说的目的是想提出这样一个问题：既然李泽厚认为他是康有为“西体中用”思想的继承者和发扬者的话，那么，李泽厚把自己放在一个什么样的思想谱系中呢？他到底是不是愿意把自己划到80年代自由主义思想的脉络里面？吊诡的是，自由主义是早期中国革命的一个重要的支持力量，我们能否把一个支持“虚君”的、坚持儒教的康有为与猛烈攻击他的陈独秀他们放入同一个世界谱系中去呢？

从李泽厚对康有为研究的一个线索里，我们还可以引出一个线索，就是康有为与马克思主义的关系。因为，所有的近代史作品都会将《大同书》与中国的马克思主义的传播联系起来。

李泽厚和马克思主义的关系是一个非常有意思的议题，他在《中国现代思想史论》里面，有一篇五六十页的长文《试谈马克思主义在中国》。那篇文章里面，他对1976年之前中国的马克思主义的发展分了三个阶段：1918～1927年、1927～1949年、1949～1976年。他认为1918～1927年，当时的代表人物是陈独秀和李大钊。李泽厚说那个时候，中国人接受马克思主义中的唯物论思想，但是同时掺入了民粹主义、道德伦理主义和实用主义。他说道德伦理主义和实用主义成为以后几个阶段重要的基调。1927～1949年，这个时段所设定的代表人物是瞿秋白和毛泽东。李泽厚认为这个阶段和第一阶段马克思主义的发展有一个很大的变化，即这个阶段特别强调辩证法，这个时期，毛泽东写了大量的哲学著作，比如《实践论》、《矛盾论》等。在这个阶段中，毛泽东特别强调主观能动性。1949年以后，他认为毛泽东继续强调主观能动性，但是毛泽东作为一个国家领导人，跟实践层面的一些实际有所疏离。这导致了毛泽东的思想里缺乏了经验层面的制约，这就是毛泽东对能动性的强调缺乏限制。另一方面，毛泽东的思考越来越倾向于思想道德层面的问题。

李泽厚讨论这样一些问题，显然不是为了单纯地梳理马克思主义在中国发展的历史，而是要展开自己的理论创造，他将之命名为“改革的马克思主义”。

他认为中国和世界一样，都在发生变化，所以需要有一种新的马克思主义。他分析了改革开放初期几种典型的马克思主义论域。一个是“实践是检验真理的唯一标准”，另一个是关于人道主义的讨论，还有一个就是当时逐渐开始传入中国的西方马克思主义。他认为这三种马克思主义，包括历史上的马克思主义，都不能符合当时中国的需要。他指出，当时的中国，最需要的就是发展经济，所以，当刘再复问他，“改革的马克思主义”的提出是否有主动为邓小平改革路线做论据的时候，李泽厚表示承认。他承认就是要为邓小平的改革开放政策做理论支持。他认为邓小平的好处在于强调“吃饭第一”，把中国人吃

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

饱来代替毛的“造反有理”的一套，而且在方法论上有一个很重要的东西，就是中国传统的心理和思维方式的体现，即实用理性的体现。

在这个问题上，他的历史观建构中存在着一种内在的冲突。一方面，他特别强调历史决定论，就是在什么样的阶段，应采取什么样的政策；另一方面，他又肯定主观能动性，强调主体性哲学那一面。认为个人在历史发展过程中有很重要的作用。这样，历史决定论和个人的作用就呈现出尖锐的矛盾，历史阶段有不可逾越性，但依然会强调个人在历史创造过程中的作用，他认为邓小平就是这样一个历史的创造者。

这样一个框架里面，他发展出一套他的历史本体论的思想，其中，最重要的概念是“度”。目的就是要在历史的规律性和个人能动性里面，找到一个平衡，这个平衡就是度，这个度是实践理性的表现，这个度不是先验的、不变的、绝对的理性，而是理性和经验之间的一个复杂的混合物。

从康有为和“改革的马克思主义”中，李泽厚自然地得出，中国的发展是要告别革命，提倡改良。他也给中国社会的发展提供了一个路线图。他认为中国发展循序渐进地体现为四个阶段：第一是经济发展，第二是个人自由，第三是社会正义，第四是政治民主。这个路线图是受到批评的，他在《告别革命》一书里面，有很多具体的论述。这四个阶段受人质疑，是因为他把经济发展和个人自由、社会正义、政治民主分开，分为不同的阶段的东西。对这样一个说法，李泽厚做了一个辩解，他说，在中国这样一个大国，保持国家稳定非常重要，因此政府干预和思想自由之间，应该保持一定的度。这样李泽厚甚至在某种程度上支持必要的权力体制，所以我觉得，当他宣扬英国式的改良，就是有一个君主存在的时候，令人感觉里面有一种强调权威的东西，这种自由不是真正英国式的自由主义。

李泽厚认为，中国的发展要告别革命，之所以要告别革命，是为了让社会获得一种平顺、良性发展轨道。但是我的疑问是，如果经济发展不能有效导致其他改革目标的实现，那么如果社会正义和政治民主、个人自由并没有随着经济发展而得到顺利的展开，或者说，当某一种权威阶层没有继续改革动力的时候，那么，革命是否也可以是一个选择呢？这个问题，是我本来想问李泽厚的问题，可惜他现在不在现场。

伍晓明（新西兰肯特伯雷大学）：启蒙救亡都是大话题，也都是大话语，我有一个担心，如果我们接着这个命题说，不能够跳出一步的话，我们整个思考会从根本上受到局限。为什么这样讲？救亡的话语只是当时的（各种意识形态）话语之一，如果李泽厚现在开始更多地肯定康有为，就是说他想当时也可以不革命，当时并没有那么危急的救亡问题，或当时中国也可以有一条不同的路，那么李泽厚自己，在某种意义上，已经开始质疑了所谓的救亡话题，因为救亡话题当时是一个话语。不应该将这个话语等同于对现实的“客观描述”，假使真能有所谓“客观描述”的话。救亡话语在那儿说，中国即将亡国，但是否如此？究竟哪些问题？多严重？中国要亡到什么程度？如何救？这些是我们首先需要考察的问题。这个救亡话语本身首先需要被问题化、复杂化。

启蒙这个概念，至少在汉语语境里，也是一个需要首先问题化和复杂化的问题，我们的“启蒙”在这里是什么意思？你可以说是科学、民主，但是我觉得，这个问题本身、这个话语本身还是需要首先来解读。我们如果想讨论李泽厚的启蒙与救亡，我们今天能不能既接着这个话题说，又能够跳出这个话语？它其实有意无意地给我们一种限定，这是我的担心。这只是我的一个评论而已。

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

刘悦笛:在表面意义上,救亡启蒙与"告别革命"是两个相互对峙的东西,但其实内在逻辑是相通的。最开始的时候,尽管强调救亡压倒启蒙,但是思想重心仍在如何启蒙上面;到了提出"告别革命"理论的时候,内在诉求就是不希望革命影响启蒙进程;最后就是"启蒙就是救亡"的观点,直接将启蒙与救亡等同起来。李泽厚在这个意义上就是一个纯粹启蒙者,具有世界眼光的中国启蒙者。

另外一个与杜维明老师直接相关,我们怎么反思启蒙?我认为,我们不能抛掉启蒙,而是要"扩充启蒙",然后把中国的要素放到里面,走向"大启蒙"才是明智之途。我们还是在启蒙中,现代性尚未完成,启蒙需要中国的拓展,而不是中国的消解。

杨煦生:中国现代性面临的一个巨大缺口,就是在器物、制度这些层面之外,还需要某一种精神性的立法。在西方,这种精神性的立法,在康德的实践理性、黑格尔的自我醒觉(如果我们分解一下Selbst-bewusst-sein,那么"自我醒觉"显然胜于通译的"自我意识")层面,有基本明确的基督教背景。而在中国,这个背景却不甚明晰。所以,李泽厚的意义,除了今天谈得很多的救亡、启蒙、革命这些关于社会历史转型的问题之外,还有另外一个层面,就是对精神性层面的执著。他的矛盾,在于在"吃饭第一"、"工具制造"优先、"造反有理"之外,还有另外一个他自己也特别强调的问题,那就是关于内在精神性的建立的问题。

李公明:在李泽厚研究过程的里面,当年提出来的救亡、启蒙这样一个概念,当时的讨论已经终去,今天我们讨论,李先生提出问题,你是不是还坚持一种道德革命,坚持启蒙救亡这种东西的时候,真的有同样的概念混在一起的危险?所以我倒不觉得,你应该提出问题,如果李先生在,你会问他,你现在是不是坚持"告别革命",因为革命这个概念已经很复杂,你问知识分子是告别革命还是支持革命?他会首先问你这个革命是什么语境中的东西,应该问你在现在目前价值判断的立场怎么样,至于怎么样改良,那是第二个问题,所以李泽厚研究这个过程里面,如果把过去的思想延续到现在和未来,分出不同的时段,这个必要性相当重要。

杜维明:在"五四"的时候,因为亡国灭种的忧虑,所以要救亡。今天面临的是道德沦丧、市场社会,跟那时候所讲的确实有语境的不同。另外,关于杨煦生讲的内在精神性建立的问题,韦伯讲得很深刻,韦伯一生考虑最多的就是宗教问题,尤其是宗教在现实政治经济中的问题。但是,他自己承认对宗教他是"音盲"。可是我认为他有强烈的终极关怀,有强烈的精神素质。可是他的精神性和终极关怀是隐性的,外人不易察觉。

为什么我现在认为"救亡唯一的道路就是现代西方的启蒙"大有问题,应该说有两大问题:第一个是终极关怀问题。马克思主义不强调修身哲学。我认为冯契最大的贡献之一是"智慧说",就是把儒家的修身哲学和马克思的社会实践结合在一起。我所考虑的问题,不是有组织形式的宗教,而是指宗教性、精神性追求。另外一个问题就是认同问题。我是谁?我们是谁?今天族群、语言、地域、文化的矛盾与冲突常常都与认同有关。可是现代西方的启蒙心态对宗教和认同问题的了解很不够。

三、李泽厚哲学的张力与创造性

杨煦生:李泽厚的当代精神史意义

非常高兴,今天有机会在这个场合,把一些

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

跟李泽厚相关、受到李泽厚启发的问题提出来，向大家请教。

昨天谈到李泽厚的定位问题，杜维明先生讲到，李泽厚是“做哲学的，而不是研究某一种哲学的”，他是一个以生命从事哲学活动的人，这种说法很准确。自从“哲学”这个词在现代汉语中出现，就从来是一个名词，没有动词和动名词形态。我们知道，在德语中则有动词形态的das Philosophieren。孔子所谓的“志于道”者，大概最接近这种意思，可惜在现代汉语中没有一个相应的简明的表达方式。一个从事哲学工作的人首先该是一个“志道者”。把自己的生命置于这么一种情态，让生命成为这么一种跟时代共同历险、共同焦虑的过程，正是李泽厚的特点。应该说这个特点不少学者不同程度地都具有，但是其表现形态却是各异。因为在现代，特别是我们这个专业分工貌似很森严的科层化时代，思想家型人物、思想者都往往得先拥有一个貌似学者专家的职业。古往今来，“思想家”都并不是一个职业，而在现代学界，哲学家一般也往往只能以某一种哲学的研究者的身份出现。80年代以来，学界一直经历着经商、从政、乘桴浮海、脱离体制走向民间各种浪潮，一直经历着分化。当然还有很多人坚持在原来的思想领地和专业领地上。这些人中，有很多人成了专业教授、成为专家，而有的人只是在“专家”的面具底下从事着他们的思想活动。这是典型的现代现象，在这个意义上，李泽厚是坚持得最好的思想家。他拒绝或者回避了非常多的东西，他一直从事着坚韧的、甚至可以说是悲壮的思想活动和哲学活动。

我想讨论的问题主要是，如何在李泽厚思想的统一性和丰富性之间，从其思想在特定时代语境中的广泛社会效应的角度来考察李泽厚独特的思想命运，以此透视李泽厚的当代精神史意义。

在这次会议的讨论中，我有一个印象，我们更多注意一个比较统一的李泽厚。当然有一个“吾道一以贯之”的李泽厚，他本人也非常强调思想的连续性和一贯性。然而，作为李泽厚的学生，从80年代以来，我一直更多体会着的是一个充满悖论的李泽厚，并且作为他的思想成果显现出来的很多悖论，起码在他目前的精神努力中、在当前学术界的努力中，是未必就能够立刻得到解决的。这种悖论色彩，从表层看，首先与李泽厚的丰富性紧密相关，或者一体两面。而正是在此基础上，李泽厚的学术活动和思想活动获得了奇特的广泛社会效应。自从80年代至今，李泽厚的思想命运一直如此。不像很多学者的工作，只在一个狭窄的专业学术圈内发生效应。李泽厚在此特别幸运——假如我们重新审视中国思想界的状况，自80年代直至今日，我们很难找出提出这么丰富、不是立刻可以解决的问题的思想者。正因为他的这种丰富性跟矛盾性的紧密纠结，使他的思想成果和思想活动，成为一个我们无法回避、必须直面的问题——假如我们想清理当代的思想史、当代的思想问题的话。我认为，这也是我们今天这个会议之所以召开的一个重要动因。

为什么李泽厚有这种罕有的幸运（在某种意义上说，这种幸运又是这个时代所有真诚的思想者都共同享有的）？如何在总体的时代语境中理解这些？我总是品味陈寅恪在王国维墓前那一句很突兀的话，“三千年未有之大变局”，为什么偏偏是三千年？为什么不是两千年（秦汉以降）？为什么不是两千五百年（从孔子以降，换句话说，从轴心期的“轴眼”以降）？陈寅恪的话可能不是一个很准确的表述，但大略而言，以三千年立论，指的应该正是西周时代。假如我们从陈寅恪的话出发，中国文明自从周公“制礼作乐”开始——我们不妨把所有这些理解为广义的社会规则的确立和制度建设，理解为一种人向社会立法的行动，为社会、个体生活提供意义、提供归属

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

感和家园感的活动——礼乐制度以及与此同期确立的宗法制度,成为中国文明的制度范式。到了20世纪,这一切全面坍塌崩溃了。以前汉季佛教东来,唐代景教、伊斯兰教入华等等,虽然都不同程度地导致冲突和碰撞,但无法改变中国文明的基本范式。独独20世纪,所有的痛苦和危机都被西来的现代进程毫不留情地放大了:一方面是制度性的冲击。从1912年的民初"约法",到1949年开始的"土改",1958年的"人民公社",到1978年的改革开放,这个古老文明制度层面的方方面面都面临崩溃和改塑。一方面则是与制度危机紧密关联的意义危机。从生存哲学和宗教哲学的角度,意义危机可能与人类相始终。但是,20世纪中国的意义危机的惨烈程度,我们不妨想想梁巨川和王国维,便可窥一斑。

所以,可以这么简单地说,不管自觉程度如何,20世纪中国思想界的任务,事实上一直是两端——立法(Gesetzgebung,为现代转型进行制度建设)和立义(Sinngebung,为生活世界建立意义)。对制度难题和意义危机的问题意识,应该说在80年代重新萌发并日益明晰化,这才有"文化热"和"美学热"以及在90年代的延伸如"国学热"和"自由"、"新左"之争等等。就问题实质而言,不论80年代也好,90年代也好,都不过是在新的时代语境中不断刷新的制度问题和意义问题。

在这种背景下,李泽厚穿梭劳作于美学与思想史、康德与马克思、儒家传统与西方课题、历史与伦理、心理—情感本体与社会—工具本体、宗教性道德与社会性道德这些表面上非常难以调和的论域和论旨之间,并不断彰显强化这些问题。而对所有这些问题最集中、最简便的表述,就是他"经验变先验、历史建理性、心理成本体"的"三句教"。从专业哲学的角度,这"三句教"疑窦甚多。什么叫经验变先验,怎么变?历史怎么建立理性?心理如何成为本体?这三句话、三个命题,本身都包含了大量悖论式的难以逾越的东西。这背后大概可以让人窥见他的雄心——把制度建设和意义设定都融于一种思想努力、一个体系之中。

我们想用一个世纪甚至是用数十年的时间,重蹈或者跨越西方几百年的进程。我们用这么短的时间,自觉地或者被迫地面对整个西方、世界史近现代以来提出的所有问题,这是我们这个时代很窘迫的问题,这也是李泽厚特别幸运、特别矛盾的地方。现在重要的问题不在于李泽厚"解决"了这些问题中哪一个,而在于,他的思想活动,让所有这些问题的矛盾性、悖谬性困扰着我们,成为社会和大量的思想者必须直面的问题。作为一个思想者来讲,他的思想历险有此社会效应,意义就非常巨大。这像王国维的"可信"与"可爱"的问题,一直困扰着20世纪以来的诚实的中国知识分子一样。李泽厚以他的敏感、他的理论洞见、他的坚韧,不断变换各种方式回到他所关心、所提出的问题,根据当下特殊的语境,不断重新面对这些问题。正是这样,他把我们这个时代面临的很多矛盾和困境不同程度地凸显了。从专业学院哲学的角度,"工具本体"和"情感本体"的问题,的确很难论证。当然很多地方可能不够明晰,并且他的努力,多多少少有点悲壮的地方——他致力于把各种不同的论域聚拢在一个体系里解决。

不论其悖论色彩有多浓,我个人认为,李泽厚一个很大的贡献,就是融合康德与马克思的尝试(这里的"康德"和"马克思"都不妨看成一种便于表述的象征符号),以及在中国当代语境中将马克思主义传统与中国的儒学传统进行创造性融合的努力。用李泽厚自己的话说,"要用中国传统来融化马克思、康德(把他的先验理性改成经验通过历史累积而成)……并用中国传统来丰富它,这非常重要"(李泽厚、刘绪源:《该中国哲学

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

登场了?》,上海译文出版社2011年版,第78页)。

具体从学理上说,康德哲学把人类的整个精神能力分成感性(Wahrnehmung/Sinnigkeit)、知性(Verstand)和理性(Vernunft)三个层面,又把纯粹理性与科学认知、实践理性与道德立法、判断力与审美能力相对应。在德国观念论的传统中,关于"人"的批判和探索,是从一个观念的理想角度出发的,这一部分在康德的体系中是静态的,也就是说,康德把人类的精神能力以一种理想化的、体系化的和结构化的方式展开。非常粗疏地说,李泽厚将马克思与康德融合的努力,在我看来,其"秘密"正在于:第一,通过马克思(以及为马克思提供了动态历史时间逻辑的黑格尔)将康德的那种具有典型观念论色彩(idealistisch)的理想的"人"历史地加以展开。所以他坚信,经验是可以变先验的,人性的先验结构终究是人类历史实践和工具制造历程的作品。故而有所谓的"历史本体论"或者"哲学人类学的历史本体论"。第二,将荣格宏观的"集体无意识"观念和"原型"理论与皮亚杰微观而动态的儿童心理建构历程的理论相融合,个体生命的心理进程与人类总体的文明历程是可以互相契印的。故而有了"积淀说"和近年来特别集中讨论的"情本体"问题。李泽厚用这种马克思/黑格尔式的方式,把萦绕康德终身的那个伟大的"人"的问题通过心理学给历史化了。他对历史的痴迷执著,几乎可以说是一种强悍的历史信仰。他对先验问题的距离和警惕,跟这种信念息息相关。

在用中国传统来"融合"、"丰富"康德与马克思的重要论旨的这个方面,李泽厚的中国思想史研究,他的"思想史三论","美学三书",以及《己卯五说》也成为一种很独特的东西。李泽厚三卷的思想史论著,为什么不用"思想史",而用"思想史论"?为什么《美的历程》不是一部一般意义的"审美意识史"而是一部"审美理想史"?我们不妨先简略断言,在这个领域,李泽厚开辟了一种精神史的范式,尤其以《中国古代思想史论》和《美的历程》作为标志。与他的清醒的历史意识相应,中国文明的古老精神历程,一直是在动态的建构之中。但是,另外一个角度,李泽厚是一个普遍主义者,甚至还多少有点他自己所警惕的文化本质论的色彩(如果我们粗陋地对待《试论中国的智慧》这样的篇章的话)。

所有这些,注定了李泽厚的思想成果不能不充满悖论式的矛盾。正也是这种矛盾,使他常常成为我们的一个问题,他让我们跟他遭遇了很多很难逾越的沟壑,这是他最大的问题,也是他最大的幸运,这也是李泽厚今天之所以成为问题的意义的所在。如果我们从学理的角度,发现了李泽厚思想成果中的悖论色彩,那么这种学理上似乎悖谬的思想建构,恰恰泄露了我们这个时代社会生活中的有待克服的巨大的悖谬和荒诞!正如李泽厚所坚信的,所有这些都必须由当代中国人的精神活动和社会实践来回答。

谢遐龄(复旦大学社会发展与公共政策学院):我们需要建立一个什么样的中国哲学——从理论理性进展到实践理性

以李泽厚为例讨论80年代中国思想的创造性,要偏重于大陆改革开放引发的思想解放的创造。如果聚焦这个问题的话,就是到底创造了什么东西呢?非常凑巧,今年年初,《上海文学》连载李泽厚和刘绪源对话集的几个部分,这个对话集取名是《该中国哲学登场了?》,李泽厚以他非常敏锐的眼光提出我国哲学界近年千呼万唤的中国哲学。看80年代的创造,聚焦点是创建当代中国哲学。

80年代创造性的意义是接续前辈的创造。之所以叫做接续,因为早有前辈创立,中间又中断了。那么谁中断了?借用冯友兰先生的子学

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

一经学模型，我们假设，中国哲学中断是被新经学所中断。新经学的意图是担当中国哲学，虽然新经学不足以挑起这副重担。加之它的排他性太强，导致中国哲学的发展中断。李泽厚当时发表《批判哲学的批判》，他表现的创造性，挣脱了新经学狭隘的眼光，通过与世界思想家广泛的对话，接续了中国哲学的创建。

因为这个题目具有根本性意义，应该说本人在这方面的研究也很粗浅，所以提出这个问题或许过分大胆。为什么一定是讲哲学呢？因为这么多年观察整个社会的演变和思想的发展，我认定，哲学问题如果没有解决清楚，许多问题的根本性判据就无法确立。所以说，哲学研究是能把中国社会面临的困境理清楚的基础。

哲学，我认为，现在我们要跳出“中体西用”和“西体中用”这个问题的讨论，中国哲学应该涵盖中西，而高出中西，类似于康德对经验论和唯理论的综合。他对二者的综合是创立先验论，超越它们。这个综合不是把两个加起来，而是提出一个新的东西，涵盖二者。现在我们要建立的中国哲学，应该是这样一个，既不是中体西用，也不是西体中用，而是比中和西都要高的东西。

所以，要综合所有已知的世界思想的资料，尽可能寻求一个统一的完满解读这个资料集的方案。哲学应该是活的，所以我粗略地分成三个大端入手：一个是怎么看待知识，就是我们面对的世界，特别是妥善解读中、西两方的哲学资料；再一个，既然是中国哲学，就是汉语的自我反思，这个汉语是当代的汉语——因为通过语法和数理化教学，汉语和国民思想已经掺杂进大量西方因素，大大西化、面目全非了；第三，就是对我们现在的生活、人际关系或者社会各项制度有清楚的了解和洞察，充分认识到中国社会结构的西化程度。这三个方面，都应该在哲学研究中得到重视，充分表现。

五四运动以来，民主、科学深入人心。“民主”二字引发无尽量的争端。民主一词比较简单，当代生活已经扩展为民主政治、市场经济、法治和公民社会四项。前三项已经得到文件的承认，公民社会现在也正在写入文件的过程中。当局步步接受，耗力巨大，成就不小。但是我们换了衣服，身体没有法子换。接受了名词，是不是会有实际的变化？我觉得这个问题就聚焦在一个问题，涉及启蒙到底是启什么蒙？在我看来，这个启蒙的要点是有问题的。启蒙本应该聚焦于实践理性，但是我们以往的启蒙并没有抓住这个要点。所以，我发言的副题就是怎么样进展到实践理性。

从大家都看得见的事实观察，我们知道，今天中国国民堕落的速度非常快。其原因就是只有理论理性觉醒，没有实践理性觉醒。我举一些经济学家的代表言论说明。有的经济学家认为，道德就是掠夺者通过角力行动达到彼此相容共生的平衡状态。这些经济学家看道德，完全是从理论理性的角度，全然不知实践理性。李泽厚的创新和贡献有两点很突出：一个是解释马克思的思想，强调了实践；第二是突出主体性。我认为李泽厚的《主体性论纲》揭示了我们这个时代的主题。

李泽厚的《批判哲学的批判》在当时起了极大的解放思想作用，但也有令人感到遗憾的地方。在这本以讲康德哲学为题的书里面，讲到马克思的实践，对实践做了阐释，篇幅不少，但是重点讲制造工具的实践，有心理主义倾向，表现出来仍然是理论理性的色彩较浓。突破的同时，没有完全挣脱旧体系的影响。对马克思的误解从列宁开始。列宁称历史唯物主义是辩证唯物主义推广到社会历史领域而成，但是马克思在《资本论》序里面明确讲，研究经济范畴，既不能用显微镜，也不能用化学试剂，而要用抽象力代替二

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

者。这个学说是从康德区分自然、自由两个领域的学说发展来的,所以马克思在《资本论》中一上来就区别自然存在和社会存在,把德国古典哲学和英国古典经济学结合在一起。而按照列宁的说法就是要运用以显微镜和化学试剂为代表的理论理性思路研究社会历史问题。这个理解对中国的影响非常深。毛泽东认为,历史唯物主义就是以阶级斗争解释历史。这是局限在理论理性的领域看问题。

马克思历史唯物主义的代表作应该是《资本论》,讲劳动生产社会结构。这是他早年"异化劳动"学说的实证化,就是把"异化"这个哲学说法,实证化为经济学理论。马克思经济学(也可看做社会学)是从康德—费希特—黑格尔的法哲学中的一部分延伸、扩展出来的,这属于实践理性的领域。但是李泽厚当年没有涉及康德的法权哲学。李泽厚的书中反复强调劳动,在克服把历史唯物主义解释为阶级斗争史方面有积极作用,但是未涉及法哲学,对实践理性的阐述不够。

《资本论》第二章讲交换,一开篇大谈意志,充分显示马克思思想的德国唯心主义基础,表现马克思的深厚哲学功底:马克思正视实践理性。但是,我国对自由意志(也就是实践理性)阐述是不够的,以致到今日,我们一般的老百姓把自由理解为为所欲为地满足欲望。而康德对自由的阐释是指对感性、欲望的管制。这是对实践理性的了解,在我们这儿很少有人知道。

《实践论》也是一个代表。《实践论》有大智慧,主要是两句话:一句是讲要知道梨子的滋味必须亲口尝一尝,还有一句是讲要认识中国革命的规律必须亲自参加中国革命的实践。这是《实践论》主旨所在,继承了中国思想传统,前面一句话是禅,后面一句话是从禅语化出来的。所以这里面运用的心智能力是直感判断力。然而,《实践论》这篇文章是用洛克知识论的语言叙述的,也就是说,是从理论理性的角度讲的。可见我们整个的哲学思考只知道理论理性,不知道实践理性,更不知道直感判断力。实际上直感判断是我们思想的传统,关于这一点,牟宗三先生"智的直觉说"讲得相当清楚。相比李泽厚,牟宗三讲康德哲学突出实践理性,对大陆产生了积极影响,是值得肯定的。因为讲中国思想,从我们大陆人的角度,是统一的中国,所以也必须把牟先生包括进来。杜维明院长把牟先生的研究介绍到大陆,对中国哲学有很大的贡献。

所以80年代,中国思想在哲学上最大的进展,是从只知道理论理性扩展到了解心智能力三分。李泽厚《批判哲学的批判》起了重要的开启作用,然后牟宗三著作被介绍过来使得人们对实践理性有了具体、细致、深入的理解。我想,80年代的创造性是不是可以认为是从理论理性进展到实践理性?

关于主体性问题。当时人道主义、新启蒙风行天下。有位马哲派的学者说,人是马克思主义哲学的出发点。我认为这是一个错误观点。为什么呢?"以人为本"可以作为政治理论,但是它不是政治学的理论,更不能作为哲学理论。哲学要求从根基建构理论。我们现在接受西方逻辑哲学的思路,要求出发点是简单概念,不能是复合概念。人不是简单概念,而是复合概念。所以人不能成为哲学的出发点。当时的各种论点,最好的还是李泽厚的主体性说法,但是这个说法,还不够高。黑格尔在《法哲学》中讲主体时说,主体也可以是动物,人格、人格性是更高的概念。从哲学看,需要进一步解决的是,承载主体性的主体是什么?主体是怎样建构的?主体怎样进展到人格?这个问题,到现在还没有得到认真的解读。这涉及启蒙的方向。在这里又碰到实践理性的问题。主体的建构在康德是实践理性自我意识。"意识"这个概念按现在的翻译,其实译

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

成“观照”更好。自我意识就是反观(观照自身)。实践理性反观自身就创建了道德主体。康德这个学说和阳明思想的“良知返照”高度一致。牟先生把阳明良知返照说发挥得很透彻,对中国哲学建设是重要贡献。但他误读康德,是其不足。

所以道德主体之建构,回过头来讲,中国的启蒙是什么时候开始的?我们现在讲启蒙有一个误导,好像晚清才有启蒙。我认为从程朱理学开始就是中国人的启蒙时代,宋明新儒学是中国的启蒙运动,它的最高成就就是良知自我反观。这与实践理性、自我意识基本相当。中国思想家那时就追求与康德—费希特—黑格尔主张的人格性相当的良知明觉。我们80年代以来这点没有抓住。80年代讲思想解放,现在我们要提的问题首先是:如果80年代是新启蒙,这个启蒙要挣脱什么?要追求什么?解放思想解放的是什么?是解放了思想,还是解放了情欲?改革开放的动力是神性还是魔性?我们现在反思回顾的时候,要提出这样的问题。

尤西林:李泽厚与中国马克思主义现代转型

我们喜欢用文化讨论概括80年代,但是实际上,文化讨论涵盖有政治文化,政治有一个很集中的领域,就是马克思主义。而马克思主义,作为执政党的政教合一形态,具有社会存在的性质,并不是纯精神的意识形态。80年代发生了历史转型,这个变化表面看是执政党自身的意识形态变革造成的,包括我们熟悉的“实践是检验真理的唯一标准”的讨论,“关于若干历史问题的决议”党内问题的讨论,但是重要的是,在整个讨论和这样一个变化过程中,有一种新的话语方式出现,这个就是我要说的人文科学公理问题。这种人文科学公理逐渐取代了意识形态的独断论裁断模式。这一历史转变对于中国社会和中国执政党的现代化具有同样根本的意义。我要强调的是,从无产阶级专政转变为发展生产力,这一执政党意识形态具体内容转变固然关系根本,但是,意识形态话语方式的转变比意识形态内容的转变更为根本。而人文科学公理并非意识形态的派生物,它比意识形态有更深层的现代关系。这也可以表述为中国马克思主义的现代转型。在这一转型中,人文科学学者在一定意义上比意识形态专家起到了更加重大的作用,李泽厚即是一个代表。李泽厚通过美学意义论(情本体)、社会存在论(工具本体)、现代性人性论(主体性)哲学,以及将人文学科的专业性与现实评论出色融合的思想史研究,深广影响了当代中国人文科学公理的话语方式,并成为中国马克思主义现代转型的代表性人物。

传统上,前现代威权的意识形态,类似于中世纪社会生活和精神结构的体制政教合一,在“文革”达到了顶点。“文革”之后,80年代文化讨论的显著现象却是大量学科的知识传播,自然科学、社会科学、人文科学大量引进,其实质意义不仅是要取代极“左”意识形态内容,而且为包括意识形态和马克思主义在内的思维提供现代的表达方式。而在此之前的意识形态专家和领袖对马克思主义解释权的垄断独断,却是党内与全社会的权威表达方式。苏斯洛夫的意识形态解释甚至可以威胁到勃列日涅夫的总书记地位。

但是在80年代出现了以学术史的方式陈述论证问题,这成为包括意识形态的马克思主义和其他文化的话语方式。21世纪今天的中国公共话语已经普遍援引学科学理,这是当代中国公共话语最重大的转变,也是80年代文化讨论主要的贡献之一。此前由于权威意识形态占据着人文科学位置,不仅具体的、特定的人文学科如文学、艺术、宗教学、伦理学不独立,而且社会科学,甚至自然科学如遗传学、心理科学也没有独立地位。所有的学科都被意识形态直接或间接支配,

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

作为一种最终根据，所有的学科都要回溯到意识形态，以之来说明本学科工作的根据。这个情况远超过梁启超所说20世纪初叶思想界巨无霸的进化论。当人们以学科专业的方式来谈论社会问题，就实现了吉登斯所说的专业学科承担社会思考判断与政府决策根据论证的现代性转变。

80年代所有的学科知识引进背后都有对现代化有作用、有意义的价值取向。这样的时代精神会聚焦到中世纪政教合一结束以后现代社会一个结构性的精神文化定位，那就是人文科学作为最高的价值的指引。它潜在指导着各门人文学科，然后又由人文学科对社会科学包括法学和经济学这些学科的价值规范，以及对于自然科学和技术的运用，构成了社会意义的有机体。这样一个变化，我们知道发生在19世纪末期，出现了Geisteswissenschaften，狄尔泰、胡塞尔到海德格尔强调Geisteswissenschaften的“科学”性质，其意向是，在中世纪以宗教来对人心进行教化和管制这种不言自明的地位被取消之后，还是否可能存在超越了原子自由主义所导致的虚无主义的一种更高精神追求和社会统一体的东西？这已成为西方反思现代性的领域，如阿伦特、哈贝马斯所强调，康德美学实质要完成一部政治哲学，而这个政治哲学就是通过审美共同体，然后达到社会的克服自由主义原子涣散状态，使它达到一种更高的统一。这个在晚清民初已经是明确的意识，从王国维、梁漱溟开始，梁启超一直到蔡元培。李泽厚的特殊影响力和他的美学主业有一定关系，他和高尔泰使美学在中国现代转型中成为激进的一翼，所以他成为“文革”之后马克思主义意识形态重建的关键人物。我去年曾经在一个会议上提及，他类似卢卡奇在西方的地位。当然，审美救赎主义自身在今天已经受到反省。

我注意到，包括余英时先生，国内外学者不喜欢谈人文科学。林毓生先生讲，人文学科绝对不可以叫人文科学，这当然是强调人文思想抗衡科学主义的特性，但在上述德国思想界对科学理念的坚持中，它不是牛顿、伽利略的自然科学。人文科学与人文主义最早以德文在19世纪出现，其对立面不是神学，而恰恰是与经过现代化洗礼的自由主义神学结合的产物，作为现代性反思，他们面对的是工商科技主义，他们反对科学独占王冠，而强调把“人文”叫科学，不是自然科学为范型的science，而是费希特知识学所强化的wissenschaft。Geisteswissenschaften结合了诸多人文学科而是复数，它继承了希腊以来哲学爱智的终极真理的信念。如果在现代性的时代，没有终极真理的信念，就会堕入原子个人主义的相对主义与虚无主义。人文科学并不能取代宗教，变成一个命令式的教义，而是吸引人们进入对最高境界的向往，必须有这样一个理念方向，而不可以降格为特定专业性的人文学科。“学科”的拉丁词本来就是支撑自然科学的概念。

有一个可能会引起的问题，意识形态的终结，使我们的执政党进入现代执政党的轨道和发展，但大家会说现在禁令性的东西越来越多。其实今天的禁令已经不具有韦伯所说的“魅力”，它是技术性对策行为。这一变化起始于胡乔木的文献，那个文献就是关于人道主义的批判，这个文献是一个转捩点，也是整个80年代文化讨论的转捩点。这个文献实际上在继实用主义以一种弱化和消极的方式放弃威权意识形态之后，以一种强势、相反的方式要维护第二国际式的意识形态，不允许把它解释为以人为本的价值本体人道主义，但在否定了马克思人道主义的理想后，也就失掉了崇高。“马克思《手稿》热”与“美学热”同时迅速衰落，此后才出现了“文化：中国与世界”，思想界从美学与马克思主义大规模转向了西学，然后出现刘小枫的《拯救与逍遥》，这也是一个小的标志，是对审美救赎主义的终结，转向了基督

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

教即现代性的精神渊源层面。

这两个事件的勾连关系，表面上造成意识形态威权性的衰落，但是却为执政党开辟了一个更光明的前景，那就是，不是再作为前现代的无限威权意识形态的政教合一统治党，而是作为一个现代的执政党，即作为有限责任的政府，以人文科学公理论述方式阐释与指导社会意义。但若放弃这一基点也就仅仅成了行政机构而不再是政党，人文科学公理化程度已成为执政党避免韦伯所说的现代化行政科层化结局的关键，而马克思的人文理想则是执政党保持马克思主义执政党性质的意义制高点。当然即使威权意识消失了，中国仍然没有摆脱精神的危机，这就是我们面临着西方一样的更加深重的现代性带来的虚无主义的问题，正因为这样，人文科学的使命并没有终结。

刘康（上海交通大学人文艺术研究院、美国杜克大学中国研究中心）：李泽厚与西方马克思主义

我们说“80年代中国思想界的创造性：以李泽厚为例”，其实李泽厚不是为例的问题，他是中国80年代思想的一面旗帜。借用福柯的说法，他是一个话语的发明人。李泽厚发明了一种说话的方式，但是他对于语言问题一直很纠结，有抽象的层面也有具象的层面。一个具体操作层面的问题就是，李泽厚的思想通过什么语言来传播？我今天发言题目是《李泽厚与西方马克思主义》。李泽厚与西方马克思主义有没有可比性？我讲的是可比性的问题，不是他与西马学者的交接。李泽厚跟西方马克思主义的交接非常少，他曾经跟西马代表人物杰姆逊讲了三个小时，但基本是各谈各的，没有交接。

我的第一个看法是，应该把李泽厚作为一个思想家来理解。他是一位跟马克思永远纠结在一起的思想家，不管是“后马克思主义”还是“新马克思主义”，他的思想脱不开马克思。马克思主义是李泽厚思想的根基，是他思想的烙印。他自己从来不否认，一直说自己是后马克思主义。他这个看法跟西方马克思主义说法比较一致，西方马克思主义者在语言表述上都说他们是后马克思主义或者新马克思主义。

李泽厚思想产生的时代环境、时代背景，或者他的语境是什么？他在那个语境下发明了什么话语方式？这是我们今天来理解李泽厚的一个重要角度。我们要把他的知识做一个历史还原。这种还原切忌从某种抽象的“普世价值”出发，来挑剔李泽厚的局限、偏颇、狭隘，说他不懂宪政等等，这就像指责孔子为什么不会发微博一样荒谬。李泽厚的文本很复杂，有不同层面的社会文本、政治文本。各种政治运动、社会思潮都需要作为文本来解读，要通过文本解读的方式来理解他的复杂性。这么多文本中，有很多漏洞和缝隙，要用福柯的知识考古学来分析。李泽厚在某种程度上像福柯，经常在各种各样文本缝隙中间钻来钻去，思考一些大的问题，福柯在别人看来莫名其妙的事如精神病、性变态等找出一些很有意义的东西来反思西方文明和现代性。李泽厚不搞一些莫名其妙的事，他喜欢宏伟叙事、大叙事，比如提出实践主体、物质实践、工具制作、吃饭哲学，这都是大事。我们怎么定义李泽厚？他就是一个提出很多问题的话语发明家或曰思想家。这基本上是福柯的一个说法，如果我们参考后现代思维角度的话，思想跟本质的东西要靠话语才能串联，思想肯定是一个行动的思想，是话语的社会行动或社会实践。

我的第二个看法，李泽厚的话语的特征是什么？他的话语不是一个经济学和政治学的话语，而是一个审美—历史的话语。他把哲学的问题、人类的问题审美化了、历史化了，他用一个审美

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

眼光讲历史,从历史的角度讲政治、讲社会。李泽厚提了很多问题,从哲学思辨和逻辑推论的角度、从形而上的抽象哲学学理角度来看,他的许多论断确实是经不住推敲的,但是他的思路不是这种"纯学术"和抽象思辨式的,他的思路是审美、历史的。大家耳熟能详的李泽厚的著名观点是"启蒙与救亡的双重变奏"。大家都在不厌其烦地争论是救亡压倒启蒙还是相反?救亡和启蒙的二元对立是不是太简单化了?几乎没人重视"双重变奏"这部分。但在我看这才是最有意思的部分,涉及这一话语表述的形式和结构。这里他用了一个音乐的比喻,音乐话语是艺术和审美的话语。"双重变奏"这种音乐、艺术、文学的比喻在80年代的"文化热"里比比皆是。大家在提出很多重大问题时,往往都用文艺的比喻和修辞。比如风靡一时的艺术性、政论性的电视片《河殇》,你可以说它学理上不严谨,但在80年代"文化热"中的作用巨大。80年代末的政治风波跟这种激情澎湃的话语形式难道没有关联?李泽厚毫无疑问是审美和文艺性话语的发明者。

最后要讲到李泽厚跟西方马克思主义的对应性。如果有对应,是什么?首先,李泽厚实际上关心的都是当代问题,是一个社会积极干预的思考者。在这个意义上,我认为他不是个哲学家,他对所谓哲学、所谓本体论或终极关怀等的思考,都是从现实社会的问题出发。李泽厚是中国少有的最具问题意识的思想家、理论家。用美国新马克思主义思想家杰姆逊的话来讲,李泽厚关心的是理论,而不是哲学。这句话是什么意思?杰姆逊认为理论关心的都是当代问题、实际问题,哲学研究的是思辨和抽象的问题。李泽厚针对都是中国的"文革"、五四、中国的马克思主义以及中国的各种现实问题。在这点上,李泽厚的思想路径跟西方马克思主义的平行相似就好理解了。西方马克思主义早期从卢卡契开始,关心人的异化的问题,到后来对古典马克思主义的经济主义问题进行批判,一面批判西方资本主义现代性,另一面批判斯大林的专制独裁式的苏式"现实存在的社会主义"。西马的重要思想家阿尔都塞指出,他的理论思考本身就是实践,是通过理论思考来干预社会变革的实践。

西马与中国有没有实际的交接?当然有。到了西方马克思主义鼎盛时期,中国与西马有非常密集和深刻的思想交接。这就是60年代~70年代,马克思主义的激进思想成了西方社会风潮的主导思想。现在在西方活跃的思想多半是这一时代的产物。其中有这么一批人,即福柯讲的话语的发明家,在60年代~70年代都是左翼的社会活动家,是激进的青年学生。福柯、德里达、杰姆逊,最后回到书斋,回归校园,西方马克思主义成为人文和社会科学的学问。但实际上他们关心的问题永远是一个当下和历史的、政治的问题。需要一提的是,在这些左翼思潮中,中国化的马克思主义成为一种另类的普世价值,跟其他另类的激进思想一样,挑战、质疑西方现代性普世价值。

现在要讲李泽厚。他的思想在60年代~70年代跟西方左翼思潮并无交接。但他的思路总体上跟西方马克思主义结构相似,值得我们关注。他们有没有局限?在结束时,我讲一点他们的局限。西方马克思主义的局限是:他们自始至终一直走的都是批判、否定的道路,他们从来没有提出积极参与社会重构,他们觉得自己在社会革命运动上失败了,结果退回书斋里,他们选择了体制化、边缘化的道路,很多时候沦落为行为艺术的表演者,街头卖艺的状态,如这些年在西方和中国都很火的齐泽克,基本上是个娱乐化的学术明星。

李泽厚也走了一个边缘化的道路。他是自我流放,这当然跟中国的现实政治有关。李泽厚

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

现在也在与时俱进，但他提出的问题与当下中国社会有多大关系？另外一点，李泽厚虽然是话语的发明家，但他的话语远不够强大，因为他的话语没有形成一个体制、一个制度。很多西方马克思主义者，从阿尔都塞、法兰克福学派到齐泽克，全世界都在传播、讨论他们的思想，这是因为他们有一个非常好的话语传播机制或学术机构。西方话语在今天的世界依然占支配地位，但李泽厚比较可惜，他基本上丧失了这个机制。这个是李泽厚所处的时代的局限，不能完全归结于他自己。我一开始就讲李泽厚的思想靠什么语言来传播？哈贝马斯的思想翻译成各种文字在全世界学术界广泛讨论，中国有没有这样的思想？今天在世界上孔子的思想引发了新的关注，四五十年前毛泽东的思想很流行，但就学者而言，中国今天还没有一个人的思想引发世界关注。

李泽厚是一个与时俱进的人，八十高龄的人，思想依然是三四十岁的状态，睿智而有锋芒。他现在提出来一个新的说法：中国哲学要登场。这个说法很与时俱进。我们现在中国要登场了，哲学要登场，究竟怎么个登场法？安身立命？新儒家？还是后马克思主义？我们不能强求李泽厚先生，毕竟他创造的是80年代的话语，而不是现在一个更加复杂时代的话语。

刘悦笛：李泽厚这个人，从思想比较的角度到底像谁？刘康老师说像福柯，其实恰恰不像偏执的福柯，李泽厚本人也说福柯较之马克思太过浅薄，而他更像强调社会根源的社会学家布尔迪厄。但如果从他思想的“总体性”上来看，他更像西方马克思主义创始者卢卡奇；如果从80年代“思想导师”的地位上说，他更像法国存在主义思想家萨特；如果从哲学的“实用理性”角度来看，他则更像杜威。还有人说他像中世纪的一个思想导师阿伯拉尔，是思想寥落时代的孤星。

李泽厚（中国社会科学院哲学研究所）：让哲学走出语言牢笼（书面发言）

上次你问我答，讲了好些我思想几个阶段之类，其实几十年来，一直萦绕着我的，是如何突破语言的问题。

20世纪是语言学的天下。卡尔纳普反对形而上学，把哲学归结为句法研究；维特根斯坦把哲学弄成语言用法的纠误；分析哲学成为英美的哲学主流几十年。欧陆亦然，海德格尔说“语言是存在之家”，德里达说“文本之外无他物”，等等等等。上世纪这个哲学的“语言学转向”统领了一切，气势极盛，把杜威、怀特海这样一些颇有见地的大哲学家也挤到了边缘。在学术界也几乎是公认语言是人区别于动物的主要关键所在，现代高科技的数字语言也似乎充分证实了、推动了这一点。所以哲学这一潮流也席卷了许多学科，影响遍及全球。

但是，我一读中国传统典籍，却非常惊异地发现，中国古代哲人对语言采取了非常审慎、严格、怀疑甚至告诫的态度。《论语》中充满了“君子欲讷于言而敏于行”、“巧言令色鲜矣仁”、“听其言而观其行”、“刚毅木讷近仁”以及“天何言哉”那样的话；《老子》则有“知者不言，言者不知”；《庄子》有“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”；禅宗更是“不立文字”，读无字书。如此等等，使我困惑。

我想这大概涉及一个根本问题。我一直不大相信语言是人的家园或人的根本。我想用中国传统使哲学走出语言。

首先，差异是如何来的？我把它归结为“太初有言”与“天行健”即“太初有为”，前者是《圣经》、希腊哲学的Logos，后者是中国的“天道”和巫史传统。这就是Logos—理性—语言—两个世界，与行动（天行健）—生命—情理—一个世界的区别。我希望这个中国传统（不说“哲学”二字也

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

罢)在未来的生理学—心理学亦即脑科学高度发达的帮助下,来个现代化的转换性创造,盼它引领哲学,走出语言的画地为牢,从而登场世界。

当然,问题在于,能走出语言吗?人的一切活动包括我所强调的使用—制造工具的实践活动,也脱离不开语言,特别今天有许多高科技领域的工具实践活动本身也就是语言。

这就要回归到我认为比语言更根本的"生"——生命、生活、生存了。中国传统自上古始,强调的便是"天地之大德曰生"、"生生之谓易"。这个"生"或"生生"究竟是什么呢?我认为这个"生"首先不是精神、灵魂、思想、意识和语言,而是实实在在人的动物性的生理肉体和自然界的各种生命。其实这也就是人的"活着"。人如何活主要不是靠讲话(言语—语言),而是靠食物。如何弄到食物也不是靠说话而是靠"干活",即使用制造工具的活动,说话只是人活着的必要条件而非充分条件,"干活"却是必要兼充分。当然说话在干活中起了极为重要的作用,极端重要,但无论如何毕竟是第二位的。这就是当年(上世纪60年代)我为什么要从人类起源来探究这个"走出语言"的可能出口。

这是否真是出口呢?今天请大家批评。我只是提出问题,但我以为这是个重要问题。

我在好多书里都讲"回到康德",包含了一些不同的意思,有不同的内容和含义。既然你提到了,趁此机会我概括梳理一下,当然也只是非常简单地说一说。

1979年出版的《批判哲学的批判》讲的"回到康德",是从黑格尔的总体、理性、必然,回到个体、感性、偶然,同时也由社会回到心理。

2008年出版的《批判》第六版的"回到康德"加上了一层意思:从近现代强调的特殊性和现实性,回到康德的普遍性和理想性。

2006年出版的《李泽厚近年答问录》中,则强调康德的辩证篇,区分先验与超验,反对超经验地运用范导理念造成先验幻象,同时谈了由列宁回到伯恩斯坦。

我们上次和这次再谈"回到康德",那是要重复突出研究心理和人性。这"心理"、"人性"不是休谟式的经验心理学,而是先验心理学,是从哲学上说的心理的结构和形式。它落实到经验证实是未来脑科学的课题。

可见,"回到康德"并非真正回到康德的先验哲学,而是恰恰相反,把康德翻过身来,即以马克思工具本体来做康德心理本体的物质基础,而这基础,又是以人的物质生存—生活—生命亦即中国传统的"太初有为"为核心和出发点的。这和上面说的由Logic—理性—语言为核心和出发点的西方哲学,就有很大区别。

说到底,还是上次说的"三句教":经验变先验,历史建理性,心理成本体。

"学而第一",从上面说的"走出语言"和"回到康德"可以看出,在逻辑上,这是由外而内,由工具本体而心理本体,用中国话说就是"由礼归仁",重视历史(经验)和教育(广义),"不学诗无以言","不学礼无以立",无论就人类或就个体说,均如此。

不知你有没有想过,《论语》开篇,为什么是"学而第一"?

其实不光《论语》,《荀子》也以"劝学篇"为首,这反映了中国古人一种很基本的思维。

前面我说了,"由礼归仁",这就是由文化而心理,是"文化—心理结构",而不是"心理文化结构"。记得上世纪80年代芝加哥大学邹谠教授问我:"你这个概念是从哪里来的?我们常说的是心理文化结构。"我说"是我自己想出来的"。其实这也就是"积淀说"。

我不赞成用心理或从心理出发解释文化,例如用同情心、恻隐之心来解释道德;我也反对道

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

德直觉主义，不管把“直觉”、“同情”说成是先验或超验（如康德和牟宗三），还是把它们说成是“动物本能”（如今日的社会生物学把人称为“裸猿”）。我强调人之所以为人，人之所以有不同于神性和动物性的人性，人之所以拥有动物所没有的各种能力和情感，是人类自己通过历史和教育创造出来的，人造就了人自己。人所以能如此造就，是因为“学而第一”。

这里一个重要环节是：外在的经验、知识、伦常制度，常常是一时一地即暂时的（历史的一种含义）、相对的，但所造成的内在心理形式结构却是积淀的（历史的另一种含义）、长久的，甚至是绝对的。例如为群体而自我牺牲的外在状貌是千差万别、颇不相同的，但积淀的心理形式却是相同的，前者（伦理内容）是外在的、相对的（如尽忠守节），后者（道德形式）是内在的、绝对的（如理性命令）。这也正是我要明确区分伦理（人文）与道德（人性）的根本原因。而所谓“宗教性道德”和“社会性道德”则是指个人道德自觉形式（同一心理）中的两种不同的内容（伦理）。

可见，“学而第一”也就是通过学外在的人文（礼）而建立起内在的人性（人）。“苟不教，父之过；教不严，师之惰”，就是这个意思。

我说了这许多，有些我们后面还会谈到，到时或许还可以再做些“论证”。

王柯平（中国社会科学院哲学研究所）：让哲学走出语言牢笼，这无疑是一个有趣的说法。但如果把语言抛开，又怎么去做哲学？我记得2004年，在北京第二外国语学院与李泽厚等国内外一些学者开会时，也讨论过这个问题，也问过李先生。他对分析哲学倒是评价不低，认为中国学者研究哲学，最好要学一学分析哲学的一些论证和分析方式，这样就会把所想说和所要说的东西表达得清楚一些。但他随后也指出，不能把哲学思考限定在语言里面，他不认同海德格尔所谓“语言是存在之家”这类太过绝对的说法。我想，在座的各位都熟悉这样一种现象：在传统上，中国学者写文章，大多是给圈内同仁阅读的，通常，相关的背景知识与推理过程几乎略去不论，直接就跳到结论部分。这样做省事是省事，但久而久之，就形成了一种大而化之的文风，现在看来这种写法的学理性和科学性多多少少成了问题。因此，提倡学习分析哲学的研究套路，是很有必要的，这实际上也是对语言哲学或分析哲学肯定的一面。但不能“画地为牢”，把“语言转向”后的语言哲学当做哲学的全部。其实在西方，情况也不完全是这样。1998年我在多伦多大学时，就碰到几位研究哲学的，有的认定康德之后的哲学不值得研究，有的则认为罗素之后，英美哲学没有值得关注的东西。我自己觉得，这些说法都是根据个人的兴趣和标准而发的，难免有些偏颇，但却说明一个问题，那就是：语言哲学不是哲学的全部。这本来是一个常识，无需大惊小怪。譬如研究美学，这需要哲学思辨，也需要艺术感觉，尤其在分析和欣赏具体作品方面，更是如此，经常会遇到“只可意会，不可言传”的东西。但如果仅仅将作品分析限定在语言里面，从符号到符号，从抽象到抽象，从逻辑到逻辑，把整体性的生命体验和直觉性的审美体验抛在一边，把诗性的智慧与灵思妙悟抛在一边，那就如同把一幅美的人体肢解成干巴巴的碎片，结果肯定是没有多少“审美”的味道了。

杜维明：不是说转向本身出了问题，而是这个转向把很多了不起的大思想家边缘化了。李泽厚提到了怀特海、杜威，如果说怀特海、杜威，是不是就不要说胡塞尔或海德格尔了，牟宗三则对康德特别关注，有时甚至说康德之后皆不足观矣！当然陆象山直承孟子也有类似之处。这是

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

个值得思考的问题。牵涉到用哪一种语言,乃至语言本身的问题。道家不只把语言当做工具,也是思想的最终源泉;而维特根斯坦说,能讲得出来的就要讲得清清楚楚,不能讲就保持缄默。Galia Patt-Shmir专门讨论过周敦颐的《通书》,就是从维特根斯坦的问题切入,其实也就是最终体验能不能说的问题。

我们说"用语言",哲学家的工作必须通过精致的语言。但是还有一些非哲学家或者超越哲学家的、塑造人类文明的大师,比如孔子、苏格拉底、耶稣和佛陀,我们应当如何通过语言来了解他们?

另外,我们需要从语言的牢笼里跳出来。但是这个牢笼本身具有模糊性,把模糊的地方弄清楚,这是哲学上的基本功。但是目前没有办法弄清楚的模糊性,需要保存,不能武断地扬弃。维特根斯坦讲有两种问题:一种是可以解决的问题,另外一种是不能解决的问题。李泽厚讲的人生意义的问题,是不能解决的,但是还要不要面对呢?如果没有这种意识,还研究什么哲学?语言学的转向和知识论的转向,使得英美哲学逐渐走向越来越技术化的道路。而我们需要重新反思:我们是否应该有自己的转向?

任何一种哲学思考,都有一个空间和时间的限制,一个人可能扎根在某一个时段,但是普世的价值不应该扎根在一个时段。21世纪应有各种具有普世价值的地方知识?李泽厚所做的工作是不是具有全球意义的本土哲学?他自己如何定义自己?

我们的讨论,就是要使过去能够被重新激活,使过去成为未来的记忆,通过我们现在的努力。假如中国哲学能够走出来,80年代的哲学会成为我们未来的记忆,而不只是过去的回忆。

王柯平:讲到哲学转向,我们曾问过李先生:你说哲学要走出语言,然后该往哪里走?他说要走进心理。从他的整个思想结构来看,他所说的"心理",不是一般意义上的心理学,而是文化心理与社会心理。前者可以接着他所提出的"文化心理结构"来谈,后者关系到现实的社会文化心理问题。李先生一直感叹心理学水平太低,因为脑科学水平不高,所以常把希望寄托在未来的脑科学与心理学研究进展上,有时还用有关基因遗传学的"双螺旋模式"来预见科学突破的可能性,这是一种良好的意愿,虽然有一些玄虚。而社会文化心理,是就目前人的存在现状、困境以及心理疾病等社会问题来谈的。这意味着哲学不应只限于玩弄文字游戏或概念游戏,而且要关注人生,关注人的现实生存状况,也就是我们常说的"the human condition"。这样有可能给现代哲学研究打开一条新路子,注入一些新活力,避免把哲学做得像一架conceptual skeleton,一架概念骷髅,那肯定没有多少人待见。

杜维明:我没有办法接受这种观点。为什么?我不相信脑的研究可以解决心灵哲学的问题。心理学目前还没有达到取代心性之学的高度。

余论:知识分子承前启后的社会担当

尤西林:李泽厚作为思想家、学者给人深刻印象有两点:一是他独立的个体思想方式,二是对时代深层精神大问题的把捉意识。后者极其重要,不需要刻意持守一门一户,中国问题自然会诞生中国思想与中国哲学。李泽厚风格之魅力并非流行的所谓审美生动云云解释,而是在其高度专业学术化语言深处自然质朴传达出的人文激情,这使他同时与那些肤浅的情绪宣泄和无问题意识、无人生深情的纸面讨生活学者(孔门

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

所说“为人之学”和阳明所说“口耳相传”之学者)区别开来。

值此人文精神空前沦丧时代,我们不会也不可能像前现代的宗教人士,给社会造成一个意义共同体、一个意义的系统,而应该像李泽厚,立足于本时代,把脉、体会自己本民族深切的精神危机和意义渴求,做出自己创造性的回应。

李泽厚是个体活动,但是我们也完全可以通过某些学术机构进行协调性、群体性、跨学科的精神文化事业,以及社会科学和人文学科相结合的更具有实践意义的工作。我们如何能够从立足于本学科专业,共同指向人文科学的意义阐释,在我看来这也是李泽厚给我们提供的最高经验:我们不仅要研究李泽厚的理论术语和概念系统,如果我们有更高的责任,就应该使自己比他更有勇气地正视与更深切地理解这个时代的问题,同时以更加融通的专业方式说出来。

杜维明:我顺着尤教授说。知识分子要建立一个群体,而且要具备批判的自我意识。知识分子都应该参加,这不是一个学科建立的问题,也不是人文科学能够在现代学科上面有突出贡献的问题,因为每个人都可以做自己的工作,不论这些工作的规模大小如何,都有其自身的意义,都很重要。但既有群体性又有批判性的“自我意识”,是开展公共领域的先决条件。

最后我谈谈对李泽厚先生的一个理解,这个侧面一般人不熟悉。他在80年代重新进入儒学的领域,是他思想上的深化。1982年2月26号李泽厚到卫斯廉大学访问,我们前面提到的舒衡哲让我做一个学术报告,关于儒学和人文精神,请李泽厚先生做评论,而且要求他从马克思主义的立场做一个批判。但使我和到场听众都感到惊讶的是李先生内心深处对儒学的体会和认同,李先生对儒学的认同不是一般的认同,而是一种既开放又多元的认同。

《孔子再评价》是1984年出的。1984年《孔子再评价》出版后,年轻人对他的批评非常厉害。1986年,李先生在复旦大学一个很重要的关于儒家的学术会议上,提交的论文叫做《我为什么不是新儒家?》,他后来发表了很明确的说法:第一,他注重儒学,要突出荀子,因为荀子是孔子的真传;第二,他特别重视董仲舒、重视汉代,也特别重视朱熹,而对王阳明一派却提出异议;第三,他对当时新儒学做了一个判断,说新儒学是现代宋明理学;第四,如果儒学真的要发展,就要向西方学习,而西方最突出的思想就是马克思主义思想。据我的理解,他这几点,很多从事儒学、而自称“新儒家”的人,都不会断然反对。

钱理群(北京大学中文系):我退休8年以后,基本不参加学术会议了。我对李泽厚先生确实没有任何研究,我对哲学一窍不通,我非常紧张,不知道到底要讲什么。

我想了几个问题:

第一,李泽厚按自己排的话,80年代,他是属于第二代学者,第一代就是冯友兰、朱光潜他们,我们的导师都是第一代学者,他是第二代学者,当时我是被称为第三代学者。实际我自己应该算是第二代,我刚才算了一下,李泽厚先生是1930年出生,我是1939年出生,我们都是30后,他是头,我是尾,但是上大学的时候,我是1956年上的大学,跟李先生都是50年代的。

当时研究生第三代人,最佩服第一代,对第二代一般不是太瞧得起。李先生自己也说过,他那一代和我这一代是最糟糕的一代,这个不是谦虚的说法,恰好,李先生在这一代脱颖而出,而且产生巨大的影响,这个原因到底是什么?如果我们现在真正研究李先生的话,大概要考虑这个问题,从他成长的过程,这代人,有几个特点或者几

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

个弱点:第一,他是在批判"封资修"的背景下成长起来。知识结构非常重要,李先生这点比较好,他的知识结构相对合理一些,至少比我们合理,这可能是他脱颖而出的重要原因。

第二个特点,他跟马克思主义、跟革命有非常深刻的关系。大家谈到李先生是马克思主义者,归根到底他和马克思主义摆脱不掉,我自己有非常深刻的感觉,我们这代人跟马克思主义、跟革命没办法摆脱。对我们来说,我们在其中,革命的问题和马克思主义的问题,跟我们的生命都是有一定关系的,我们不可能采取决绝的态度来对待革命和马克思主义,这是一个非常残忍的问题,又要摆脱它,也知道它的问题在哪里,但是无论从思想各个层面,很难摆脱。

当然我们这代人有几种选择,有一种僵化马克思主义,还有一些人过分轻率地和马克思主义告别,但是李先生不这样,我自己不这样,而是跟马克思主义有非常缠绕复杂的关系。从李先生身上看出来,我们非常艰难的任务,一方面批判马克思主义,从当中跳出来;另一方面,在更高层面接受某些东西。我觉得李先生这个是比较成功的一个点,但是他既批判马克思主义,同时在更高层面上继承坚持马克思主义,这些方面是非常值得研究的。

这代人还有一个特点,有很强的社会责任,有很强的政治意识、人文关怀。中国革命有一个特点,把最边远的地方都卷入历史潮流,不可能离开历史潮流。你们可以批判有些人有历史情结,我完全理解,我们就是在历史大潮中成长起来的,我们跟历史、马克思主义都有非常复杂的关系,同时又有很强的社会关怀、人文关怀。他是面对现实的一个人,面对现实问题做理论的一个思考,大概是这一代的一个特点。

李先生好在哪里?这个特点是他的弱点,但是李先生发挥得比较好。有人感觉李先生很悲壮,我理解他的艰难和悲壮、无奈,很多真是无奈的。我从我的体会来感受李先生的意义和价值,如果把李泽厚作为一个研究的对象来说,可能对这个人50年代以来的成长背景,需要做更深入的研究,才能完全理解他的一些东西。

回过头看改革开放几十年的历史,有一个奇怪的现象:在80年代,影响思想文化界全局的有李泽厚,但到90年代,李泽厚没有了。当然有人提到王元化先生,但是他不是全局性的影响,只是局部的,不像李先生那样全局性的影响,甚至对青年的影响。这样的人物只出现一个,而且应该说,李先生所发挥的影响主要在80年代,到了90年代,他的影响越来越弱,当然这跟他离开国内本土有关系。李先生很痛苦,因为学者和现实的联系是天然的,脱离本土,对李先生是很大的损害。

我们回顾这几十年,我们现在能举出来的就是李泽厚,这样一个全局性影响的就这一个,而这一个,还有很重大缺陷,这是什么原因?我觉得非常值得我们思考。

我想,我们当下的中国知识分子,我分了几种类型:

第一个类型,就是批判型的知识分子,即公共知识分子,有他们的社会理想、价值理念,就是当下受到很高评价的;

第二,实践知识分子,进行思想文化具体建设、教育、有很强实践性的知识分子;

第三,专业化的知识分子,管理自己专业,对自己专业发展有很大贡献,这个也是社会需要的。

这三种知识分子在中国都有,但是缺一种类型的知识分子,而这种知识分子是最需要的,就是真正的思想家、哲学家。因为我们现在正是一个信仰缺失、价值混乱的时候,需要有真正的哲学家、思想家,能够为社会提供新的思想价值观

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

念、新的理想，所以在我看来这是最重要的知识分子。最基本的是这个问题，倒不在前面的批判、实践、专业，但是我们中国最缺少这样的知识分子。

尤西林先生说的也是这个意思。知识分子对社会的最大贡献，是解决社会的精神问题，特别是当下中国的精神危机。中国有各种危机，我认为精神危机是最重要、最基本的。我们知识分子应该用自己的专业来回应精神危机问题，给这个时代提供一个精神性、建设性的东西，这就是思想家、哲学家。我觉得我们现在缺的是思想家、哲学家，我们至少要李泽厚式的，所以从我的观点，虽然我对李泽厚不很满意，我想要更高、更全面，但是至少，我们需要李泽厚这样的思想家。我们今天开这个会，最重要的意义在这里，就是呼吁这样思想家和哲学家的出现。

尤西林先生希望形成一个有影响的群体，我现在觉得这个比较难，即使思想家、哲学家也需要群众形成。这个问题我比较悲观，我看不出有这样的思想家和哲学家出现。我们不要谈大师，我们要谈思想家、谈李泽厚式的思想家。我们需要李泽厚式的思想家，李泽厚式的哲学家。我们不是超越李泽厚，我们要达到他的水平，我觉得这可能是当下中国知识界、思想界很迫切的问题。

最后顺便讲一点，如果放大来讲，我们讨论80年代的中国思想，还有一个很大的维度我们关注不够。我现在在做的研究工作，就是研究中国民间思想。我觉得，中国从1957年开始，有了自觉的民间思想运动，这个运动一直是延续的，从1957年到60年代，到“文革”，特别是“文革”后期到改革开放开始、80年代初期，以西单民主墙和民间刊物为中心，同时也是社会思想文化运动。

1980年以北大竞选为中心的大学校园竞选，提出中国改革的各种设想，都有很高政治思想内容，其中也有一些思想的成果，但不是特别多。以后，这里的中国民间思想运动的转折点是在1981年初，中共中央、国务院通过一个取缔民间组织和民间刊物的通告，我觉得这是一个转折点。当时高层内部有争论，如何看待这些不同意见异端的思想群体，或者这种组织，最后还是禁止了民间刊物和民间组织。

这是一个很大的转折，这个转折之后，民间思想依然存在，只是在灰色地带存在，当时主要方式是通过一些刊物或者编委会，“文化中国”、“中国与世界”、“走向未来”这些丛书，还有湖北的《青年论坛》，还有王元化的《新启蒙》，以刊物、丛书方式存在的，是灰色地带的。

到了新时期，现在有三大民间运动，一个是文学运动，一个是网络，再一个是社会组织、志愿者组织，我觉得这是当下中国三大民间运动，都有很多知识分子参与。这方面民间思想很有很大的发展余地，特别是网络。网络提供了广阔的天地，这是需要我们关注和研究的。我从反右开始，到“文革”，现在正在做80年代民间思想，我希望年轻人做90年代和21世纪以后的民间运动，将来建立中国思想史，特别是中国现代思想史。我们不能只有一个正史，还需要一个民间思想史。这两者关系很复杂、很有意思，这是一个很宽阔的研究领域，我希望有更多年轻人参与，我们可以从中吸取很多宝贵的思想资源。我们中国由于政治原因，强力割断了，很多思想达到相当的高度，又要从头开始。80年代对“文革”时期全盘否定，使“文革”时期的思想都被遗忘了。“文革”时期有一些思想达到相当的高度，当时云南有一个工人，讨论社会主义条件下，为什么会出现特权阶级？当时他提了一个概念，叫“权力资本”。那是在70年，我极其震撼，这种思想极其可贵。至少有不少思想可以让我们往前进，我们老是切断，一切从头开始，而且都忘掉了。我们每一次都要从头开始，用政治强迫切断、强迫遗忘，

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

是我们的思想史不太令人满意的一个重要的原因。民间思想会给我们提供今后研究的思想资源的基础，这里面蕴含了非常可贵的精神，这个精神的财富，要考虑到当时各种条件的复杂性。如果从纯粹学理角度看当年的文本，会觉得很幼稚，但是这种精神财富非常重要。

黄子平（香港浸会大学中文系）：从80年代至今，30年来，有一个人的书出一本我买一本，目录也不看，只有一个人，就是李泽厚。很多书买了也没有看，但是很多是反复看，这个很有意思，有一些我不能进入，有一些对我来讲一直有很大的启发。

当年我插队的时候，也乱看书。那个时候是我们的启蒙时代，可以看出来，我们的资源非常可怜，非常狭窄，要说80年代思想界的创造性，创造性的资源何在？只出一个李泽厚，也可以理解，我们开玩笑，当年那么多压抑十年的民间思想家，每天早上从北大宿舍双人床上下来，都有十几个体系产生，当然第二天就破产了。李泽厚突然在好几个领域发表他这些丰富的著作，谢遐龄经常提到三本“史论”，我经常看，他里面有一篇《二十世纪中国文艺一瞥》，三个人费劲地弄，他一瞥就完了，我们非常震撼。

精神危机在我们这种非常狭窄的文学史上，我们都觉得得到了某种思想的支撑，但是我自己综合地来回想，这几个形象思维、美学、人类学本体论等等的话，好像多多少少有一个我自己体会到的焦点，经过这么一个灾难浩劫以后，人怎么样活得像个人样，可能要聚焦到这样一个焦点。因为我们确实活得非常狼狈、非常窝囊，活得非常咬牙切齿，终究活得不像个人样，所以他的形象思维、美，都可以归结到他的“度”，如果把这个度降低到不那么本体论的话，就是人怎么进入他的生活世界。

当年大家都是李泽厚粉丝的时候，有很多传说，关于他50年代在北大念哲学系的时候，不上课，整天穿着西装，不打领带——这在50年代是非常显眼的生活姿态。在燕园里面走来走去，然后娶了一个舞蹈演员。传说当然是八卦，但它后面的是优雅、风度，跟当时我们文学界有一种说法，就是要“换一种活法”，是联系在一起的。“四一二”大屠杀之后，鲁迅做了一个演讲，讲的就是“魏晋风度”，他为什么在这么一个背景下突然讲风度，讲那时候人在一个乱世怎么样活着，怎么样活出优雅的姿态，现在回过头想，这跟我们对所谓人、仁义等儒学里面最主体性的概念那么感兴趣有关。

我特别想在这方面做一些思考，就是风度的问题，怎么样优雅的问题。现在的确是道德沦丧的时代。一种人是白痴，一种人是混蛋，改革开放之前，是个白痴的时代；改革开放之后，是混蛋的时代，能捞一把就捞一把。后来用政治来分析的话，左派是白痴，居然相信有一个美好的未来在等着我们，右派是混蛋；现在倒过来，现在右派是白痴，觉得市场经济可以解决一切，左派是混蛋。用两分法看我们的时代，如何恰如其分地活着，是一个严重的问题。

杜维明：有一句话我要先引述一下：“我始终不是学问中人，想了许久我是什么人？我大概是问题中人。”这个是谁讲的？梁漱溟。问题意识是非常重要的，李先生为我们提出的问题，我们不一定能解决，但他提出的问题对我们有理论也有现实的意义。如果他的问题成为我们的问题，而我们的问题又成为大家的问题，那么真正具有时代性的“公论”就为期不远了。

责任编辑：周 慧

?1994-2018 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net