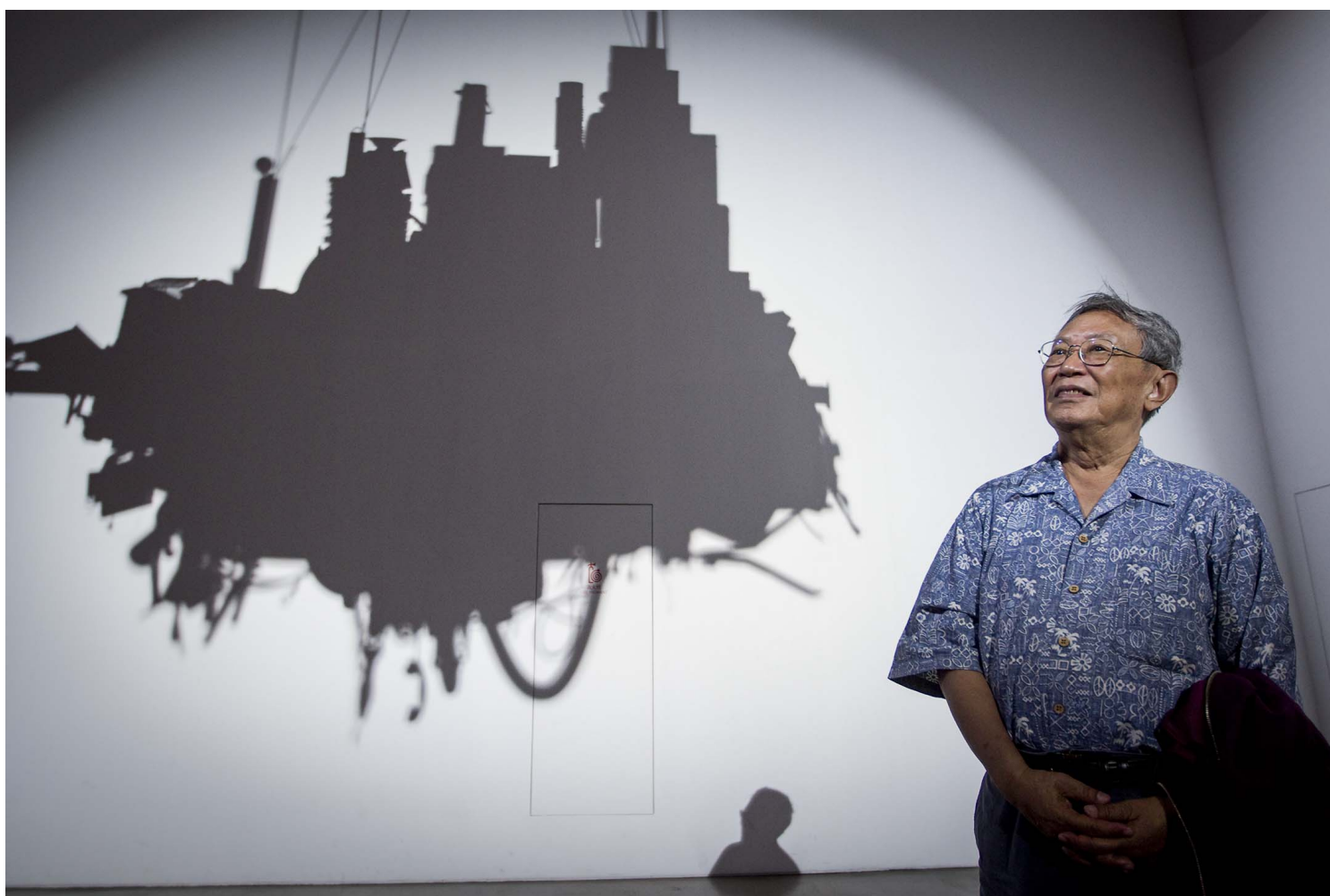


评论 大陆 深度

李泽厚——思想遗产无处不在，而他已不属于这个时代

讨喜的早已被吸收进“时代精神”，不合时宜的部分则最好和遗体一起埋葬。



2010年9月2日中国上海，中国哲学和美学学者李泽厚于上海世博会。摄：Lu Haitao/VCG via Getty Images



李大猫 [+](#)

李大猫 | 2021-11-07

李大猫

评论

2021年11月2日，李泽厚在科罗拉多家中逝世，享年91岁。看到这个消息，人们与其说是悲痛，不如说是如梦初醒：李泽厚，竟然此前一直还健在！曾经的青年导师，八十年代引领多个领域的“文化总指挥”，在21世纪的第二个十年已经迅速被遗忘；由“实践美学”、“文化心理结构”、“启蒙压倒救亡”和“告别革命”等观点引发的赞者视其神，毁者欲其死的争论已成明日黄花，封笔的李泽厚本人也被放入陈列大师的“先贤祠”，在那里安静地将生命延伸到不属于他的21世纪第21个年头。

然而，李泽厚本人虽被遗忘，他的学术遗产，尤其是在七十、八十年代散见于著作中、九十年代集中阐释的传统文化部分，却经过不断选育和移植，蔓生出各种各样的子代和亚种，开枝散叶，繁茂无比。今天的学界中流时常忆及李泽厚对今日中国文化自信和学术繁荣的功劳——虽然大洋彼岸的李泽厚本人仅在零星的谈话录中表达对学术现状的担忧，并越来越频繁地探讨死亡。

李泽厚一生丰赡而略不成体系的观点中，讨喜的早已被吸收进“时代精神”，不合时宜的部分则最好和遗体一起埋葬。

如今，他真的去世了，大陆媒体连篇累牍地用追悼国学大师的通稿模板写作“哲人其萎”“大先生走好”“伟大的头脑停止了思想”……但却甚少回顾他的思想观点——或许是因为李泽厚一生丰赡而略不成体系的观点中，讨喜的早已被吸收进“时代精神”，不合时宜的部分则最好和遗体一起埋葬。

生平：高峰过总会有下坡

李泽厚生于1930年的湖南，是那一代“生于旧社会，长在红旗下”的学者，在湖南第一师范学校接受的新式教育（因此他谈论传统文化时，总担心自己旧学功底不够，同时不客气地指出当代儒学复兴者的水平并不比自己高明）。在风气保守的校园里，他却对马克思主义产生了兴趣，从手抄稿和禁书中习得新知并向同学们宣传，以至于师生都以为他是共产党。虽然后来造化弄人，他一生不曾入党，但马克思主义的确是他驳杂的思想底色的重要部分，尤其是实践论和历史唯物主义，贯穿了他的美学时期、思想史论时期、传统文化时期等阶段，堪称是他的思想线索。

由于保守校方的“关照”，李泽厚毕业即失业，直到1949年才勉强找到乡村小学教师的工作，并于次年考取北京大学哲学系，成为新中国第一批哲学专业大学生。大学期间，大部分老师忙于自我检讨，西哲、苏哲和中国哲学主要靠自学，李泽厚的兴趣点则一是多年后“告别革命”时期才继续展开的康、梁、谭维新思想，一是美学。他持美是物的客观社会属性观点，以此反驳蔡仪的纯客观说和朱光潜的“主客观统一”说。50年代的美学大讨论中，朱光潜被扣过各种帽子，只有李泽厚的批评，让朱觉得是在好好谈问题。

80年代的青年，无论追求自由民主，还是向往文化复兴，均以李泽厚为火炬。

30岁的锋芒毕露，让李泽厚暴得大名，但也让他在之后的反右斗争扩大化中成为了出头的椽子，作为“白色专家”被下放到河北，之后又断断续续在干校劳动直到1972年。在劳作间隙，他写成了《康有为谭嗣同思想研究》、述评康德的《批判哲学的批判》，以及影响最大的《美的历程》的主体。

改革开放后，在特殊的政治文化环境中，美学意料之外、情理之中地成为了知识分子和青年学生谋求思想解放的突破口，李泽厚的“美学三书”先后出版，主编的一系列美学丛书和《美学》期刊也大获成功。同时，《中国近代思想史论》《中国古代思想史论》和《中国现代思想史论》完成，显示出他的兴趣从哲学向历史学的过渡（冯友兰曾戏谑地化用曾国藩名句，说他是“刚日读经，柔日读史”）。这一变化既是因为他认为审美和文化是层累的历史“积淀”；也是因为他受到文化热中“传统文化何处去”议题的影响；更和对早年经历的反思、对当下政治的关切有关。



2006年11月11日中国江西省上饶，中国哲学和美学学者李泽厚于婺源县旧村保护和新农村建设论坛上发表讲话。图：VCG via Getty Images

此时，李泽厚在海内外华语学界的影响无人能出其右，还当选了巴黎国际哲学院院士。据说他工作的社科院哲学所招收研究生，导师意向栏填写李泽厚的考生塞满了好几个考点。80年代的青年，无论追求自由民主，还是向往文化复兴，均以李泽厚为火炬。

八九学潮时，李泽厚因声援学生成为社科院哲学所的边缘人，并在1991年移居美国，和朋友刘再复一起任教于科罗拉多大学。此后，他的思考大多由对谈、访谈录和文章的形式发表，出版较少。90年代，除了引起极大争议、被新左和自由派一致诟病的《告别革命》，他还关注传统文化延续至当代的特点，有《论语今读》、《世纪新梦》、《己卯五说》等作。

退休后，李泽厚坚持：不开会、不讲演、不上电视，除了偶尔接受访谈之外，希望“静悄悄地活，静悄悄地死”。在新左自由之争落幕、社会议题大变的二十一世纪，他本人也的确逐渐被尘封，而他曾经的学生刘东、赵士林，尤其是赵汀阳，则成了新一代文化名人的代表。

不被承认的马克思主义者

90年代，左翼、自由派、新儒家都批评他为对手张目，可谓“既获罪于左派巨室，又得罪于青年朋友”，左右皆不逢源。

李泽厚的学术生涯或许可以用十几年的时事造就和漫长的不合时宜概括——在80年代，观点激烈冲突的各方都同时援引李泽厚，而90年代，左翼、自由派、新儒家都批评他为对手张目，可谓“既获罪于左派巨室，又得罪于青年朋友”，左右皆不逢源。李泽厚自认为原因是他不想讨好、站队，而是实事求是地选择通常最有利的中间道路。

这的确是重要的一方面，另一方面，他又几乎是典型地表现了所谓“80年代拿来主义”，尽管是从真诚、迫切的实际需求出发，但他试图融合马克思主、中国传统思想和西方人文主义哲学的努力（或许是更早版本的通三统？）外在于三者各自的动机和范式，各采其长的方式虽然承载着超越性的希望，但无法真正缝合，也难以进入各自语境。

李泽厚自己一直坚持、而社会选择性遗忘的一重身份是马克思主义者。师范学校毕业时他在赠言簿上写下“不是血淋淋的斗争就是死亡”，署名KM即是卡尔·马克思，他还是国内最早专门论述马克思主义中国化过程的学者之一。然而，很少有人将李泽厚归类为左派，遑论马克思主义者。社科院“胡风分子”“白色专家”“西化分子”的定性自不必说，80年代马克思主义人道主义转向自由主义人道主义时，李泽厚被视为最重要的大旗。

确实，李泽厚对马克思主义也是“拿来主义”式吸收的，他钟爱实践论和唯物主义，还试图用康德、杜威和本土士大夫传统调和，而阶级斗争理论则被他委婉批评为过激，在《中国现代思想史纲》中他甚至谨慎地表示，在民族危机的背景下李大钊等领导人为了动员民众向民粹妥协，导致小农意识进入了马克思主义思想，这个观点是“启蒙压倒救亡”的先声。1987年，李泽厚又以人大代表的身份提出中国过早抛弃了新民主主义阶段，太快进入社会主义，这无疑也预告了后来“告别革命”提法的渐进vs激进内核。

在《马克思主义在中国》中，李泽厚提出早期共产党领导人是从实用主义的角度选择的马克思主义，这个判断其实反映了他自己选择马克思主义的心路历程：在水深火热社会环境中，出于杜威的实用主义观点和士大夫关心国祚民瘼的传统心理，他被马克思主义提供的可实行方案、尤其是俄国已有的实践吸引。然而，李泽厚自始至终模糊了政治问题的关键几点：救国，是从什么中救国呢？从愚昧中？落后中？饥寒中？专制凌虐中？外国侵略中？又及，救国的主体是谁，对象又是谁？

尽管是从真诚、迫切的实际需求出发，但他试图融合马克思主、中国传统思想和西方人文主义哲学的努力，无法真正缝合，也难以进入各自语境。

国祚民瘼终究太宽泛了，国与民、民之间的利益总是参差的，朝廷和劳工需要的改善肯定不同。李泽厚将中国对马克思主义的选择归因于其实用性，恰恰遮蔽了问题背后的权力结构和立场矛盾，退一步说，如果俄国的大规模社会实践让李泽厚看到了希望，但若不是夺取政权的激烈斗争，俄共哪里来的进行实践的机会？

晚年定居美国后，李泽厚曾在杜克大学与杰姆逊进行“马克思主义者之间的对话”，杰姆逊批判晚期资本主义、痛呼马克思主义未死；李泽厚则畅想建设方案，通过提倡科学、健全教育改善社会，二人大半场都是鸡同鸭讲。从这次谈话其实就可看出：李泽厚的哲学永远装着实际的生活，然而他关于谁改善、改善什么始终笼统而天真，始终想像有一个可以同声相应的启蒙知识分子“我们”，也难怪在学术阵营林立、社会矛盾激烈的九十年代，很多人都想问一句：你跟谁“我们”呢？





李泽厚于华东师范大学演讲。图：网上图片

缺乏政治敏感的自由派

类似的尴尬也存在于李泽厚和自由派的关系中。关于80年代的回忆录中经常出现这句话：那时候所有人都是自由派，而带头以美学倡导人道主义、几乎最早将80年代比作“新启蒙”的李泽厚，更是自由派的导师。“新启蒙”的说法一方面重提了五四“爱国救亡”之外的个人解放价值，另一方面用五四为新时期对人道主义、个性解放的追求赋予了合法性。

然而，在新启蒙运动在广场上悲剧终结之前，李泽厚已经开始和崇拜他的青年学生们渐行渐远。虽然在六四前期，他和其他11位知名学者签署了联名信《我们对今天局势的紧急呼吁》，用行动支援了学生并给自己遭致灾祸，但另一方面，李泽厚也一直感到学生“理性不足、激情有余”。

在新启蒙运动在广场上悲剧终结之前，李泽厚已经开始和崇拜他的青年学生们渐行渐远。1991年他的“告别革命”，引发了仍在六四余波中的大陆青年的强烈不满，甚至有海外声音说他此言是为了讨好当局。

在1989年五四70周年的纪念仪式上，李泽厚对青年人发表了《中华民族需要建设性的理性》谈话，呼吁“多元，宽容，理性，法制”，希望大家克制激情；而1991年他出国后第一篇文章就直指“告别革命”：《和平进化，复兴中华：谈“要改良不要革命”》，既谴责了当局镇压，也谴责了学生“故意激化事态”，引发了仍在六四余波中的大陆青年的强烈不满，甚至有海外声音说他此言是为了讨好当局。

在后来与刘再复对谈的《告别革命》中，李泽厚提出了“激进”和“渐进”的对立，并认为辛亥革命本无必

要，反而打乱了康梁变法的节奏，只有经济充分发展，社会才有改良的可能。这个颇为经济决定论的观点几乎和同时期兴起的以萧功秦为代表的新威权主义如出一辙。虽然李泽厚明确表示反对新威权主义的“中体西用”，因为威权主义可以发展经济，但永远不会发展民主。

类似地，影响力最大“启蒙和救亡的双重变奏”是说，20世纪初的五四新文化/爱国运动本来是启蒙和救亡一体两面，因为救亡的迫切需求，启蒙被压倒为未竟的事业。这个观点使用了大量他认为是同义的反复：启蒙vs救亡、渐进vs激进、知识分子vs农民、改良vs革命……

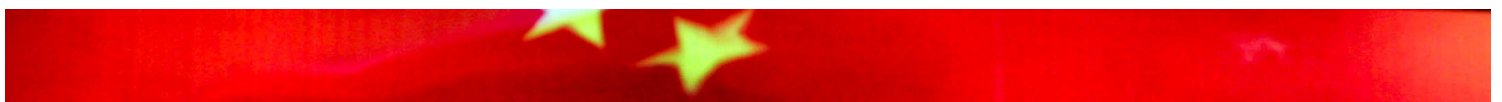
“启蒙压倒救亡”基本是90年代新左派知识分子练习辩论的必备靶场，大家的批评观点集中于：启蒙其实是为了救亡；启蒙的西方也是压迫的西方；启蒙本身就是西方中心的。这些批评不无道理，李泽厚本身也不否认（除了“启蒙是西方人的”中文化相对主义的部分）。此外，“启蒙压倒救亡”还进一步暴露出李泽厚一贯的特点：对团结一致的“我们”的想像，以及对思想观点背后的权力关系的不敏感。在表层上，这个表述能够成立，需要有一代立场一致，和人民立场也一致的知识分子，一个集体大主体，站在历史的十字路口选择激进还是渐进，救亡还是启蒙。

但正如北岛所说，这完全是知识分子式的憨厚和天真，革命总是被各种力量推动爆发，而不是被个人选择。往深层说，全球扩张、民族主义、国家权力、生产关系、经济结构等无数现代性的重要政治维度都在几个去历史化的二元对立中简化了。

“启蒙压倒救亡”还进一步暴露出李泽厚一贯的特点：对团结一致的“我们”的想像，以及对思想观点背后的权力关系的不敏感。终其一生，李泽厚都在努力让学术从政治中剥离，但他又忍不住触碰政治，并试图把政治问题简化为“吃饭哲学”。

或许，这种简化是有意为之。终其一生，李泽厚都在努力让学术从政治中剥离，但他又忍不住触碰政治，并试图把政治问题简化为“吃饭哲学”——任何合法的政治都要以解决老百姓的衣食住行、性健寿娱为基础。在此基础上他仿照康有为将政治改良分为四步：经济发展、个人自由、社会正义、政治民主。“吃饭哲学”建立在他半生匮乏，对民生疾苦的深刻体认上，有朴素而绝对的正义性。

矛盾之处在于，四个步骤是否真能割裂地逐步进行？就算可以，如何知道带来经济发展和适度自由的整体，愿意将权力拱手让人呢？





2008年3月1日北京，中国人民革命军事博物馆，保安走过中国国旗。图：China Photos/Getty Images

走向反面的传统文化研究

很遗憾，学术是无可能从政治中逃离的，正如陈独秀所言，“除非逃在深山人迹不到的地方，政治总会寻着你”。对学术话语中的政治权力缺乏敏感性，甚至试图以个人言行抵抗学术政治化的李泽厚，不仅难以获得90年代后分裂（且在短暂专业化后迅速再度政治化）的学术界的认可，还让他自己和他的学术成果被裹挟着走向难以逆料的方向。晚年在访谈中，李泽厚曾表示：“我当时不知道我会造成这么大的影响力，现在很后悔。”

传统文化曾经是李泽厚诸多学术领域中最珍爱的一部分，他对传统文化的关注早于绝大部分同侪，可追溯到1970年代，起因是探讨美和美感如何产生。从实践论和历史唯物主义出发，他认为美是在人们改造世界的社会实践中层层积淀的结果，经过世代传承，美的经验变为先验，理解融入感性。“积淀说”意味着美有文化属性，在著名的《美的历程》中，李泽厚开始探讨中华美学的特点：青铜时代天真而狞厉之美、楚汉融合时期浪漫飞动之美……从中华美学起，他又在文化热中探讨中国的文化特点，并得出类似结论：民族的传统文化经过世代积累形成了一种具有稳定性和传承性的“文化心理结构”，在90年代他逐渐将这种结构总结为“巫史传统发展出的，融合儒、道、释的‘实用理性’和‘乐感文化’”。

在80年代空疏而有紧迫感的学风氛围下，甚至直到今天，李泽厚几乎是唯一一个尝试具体讨论传统文化由何组成、有何特征、得出并非陈词滥调的结论、而不是直接对尚不知为何物的对象批评或讴歌的学者。尤

行逻辑、行行得道，行出外儒内法的温文尔雅，而不是直接行行不仁行恶的野蛮行侠仗义的目的。尤其是他基于考古证据提出的“中华文明多中心起源”观点，对打破汉族中心视角、扩展民族叙事格局有很重要的意义。

在今日传统文化研究鲜花着锦、烈火烹油的环境中，这些观点无人问津。而他讨论的前提判断：“文化心理结构”以及民族文化特征的存在，则在显而易见的政治趋力下以最直白甚至庸俗的方式流行开来。

遗憾的是，在今日传统文化研究鲜花着锦、烈火烹油的环境中，这些观点或者过于书卷气而不够宏大，或者对“大一统叙事”不利，均无人问津。而他讨论的前提判断：“文化心理结构”以及民族文化特征的存在，则在显而易见的政治趋力下以最直白甚至庸俗的方式流行开来。

“文化心理结构”说最早的子孙是“寻根”一代，他们满怀现代化的焦虑哀叹于无法摆脱早熟早衰的传统文化。随后在90年代，随着民族主义，尤其是国家民族主义的兴起，“文化心理结构”中又生长出“中华民族性非常伟大，不仅可以为世界做贡献，还可以作为资本主义之外的另类方案拯救世界”这样的骄傲情绪。尤其是“积淀”说，在后殖民语境下对于否定资本主义文化霸权、乃至否定启蒙有很大帮助。

无论是从去西方中心发展到建立中国大历史叙事的国家主义新左派，还是寄希望于政治哲学重回舞台中心，内圣、外王一起开的新儒家，都称李泽厚为他们的“老师”，帮他们找回中华民族的自豪感，以及中华文化走向世界的可能性。

反讽地是，李泽厚本人却是旗帜鲜明地反对民族主义，厌恶《中国可以说不》，他对激进化的反感并不因为对象的变化而改变。在晚年的采访中，他直言“民族主义是最容易煽动民众感情的一种主义。如果有人鼓动，我们和日本打一仗，那一定是许多青年人争先恐后。”他甚至困惑发问：为什么关注传统文化，一定要热爱它，热爱传统文化，一定要在现代社会复兴它？

李泽厚本人却是旗帜鲜明地反对民族主义，厌恶《中国可以说不》，他对激进化的反感并不因为对象的变化而改变。

他屡次澄清：自己并不是热爱传统文化才做研究，而是知道这个文化还活着，不可能彻底抛弃，在现代社会复兴更是痴人说梦，要走上尊孔复古的老路。只有创造性转化，将“实用理性”和“乐感文化”中积极的部分融合进现代文明，传统才有长久的生命力，甚至能为世界做贡献。这个“创造性转化”的观点，无疑延续了他自己的拿来主义和马克思主义辩证思想。然而在文化民族主义已经成为绝对正确的21世纪，李泽厚的

辩驳只能收获新儒家的揶揄：不爱中国文化，那您真是世界公民啊！

显然，全面政治化、民族主义压倒一切的21世纪不欢迎“世界公民”，不欢迎不服务于民族主义的传统文化研究，不欢迎没有阵营的发言，也不欢迎用宽泛的“改善社会”来和政治耍花枪的学者。这样的人，如果不是一生默默无闻，则最好被安全地封存在大师的神龛里，作为学术纯粹性的标本展示，从而避免任何尴尬。

在生命的最后几年，李泽厚频频提及孤独，“我一直是孤独的”，“外人看我笑容满面，但内心不是这样”。或许在此时，他已经逐渐意识到，从来想像中的“我们”，都只有他一人而已。