
回到康德：

李澤厚與八十年代的啟蒙思潮¹

涂航

1989年5月14日夜，十二名聲名卓著的知識分子接受學運領袖王超華的邀請，抵達天安門廣場向絕食學生發表演講²。這些知識分子、學者和作家在八十年代以直言不諱地批判毛式社會主義而著稱。文革的慘痛經歷在他們那代人的生命歷程中留下了深深的烙印，促使不少人熱情鼓吹西方啟蒙價值觀。作為一個特殊的社會階層，這些知識分子在八十年代中國社會轉型中逐漸成為意見領袖，引導公共輿論，而這一切皆得益於公眾對自由人文主義的熱情，相對寬鬆的政治控制，以及中共改革派對溫和批評的接納。1989年的北京學潮，與這些知識分子不遺餘力地宣傳啟蒙價值觀有著千絲萬縷的聯繫。儘管如此，當這場由胡耀邦去世而引發的默哀行動逐漸演變為一場激進的抗爭運動之時，知識分子們似乎認為他們能夠憑藉自己在學生中的威望而解決這場危機。面對廣場上激憤的學生，

-
- 1 本文由於2017年3月28-29日在哈佛大學召開的中國當代思想史工作坊的會議論文修改而成。
 - 2 這十二位知識分子分別為：戴晴、于浩成、李洪林、嚴家其、蘇曉康、包遵信、溫元凱、劉再復、蘇偉、李澤厚、麥天樞和李陀。見《天安門對峙》，http://www.tiananmenuizhi.com/2015/05/blog-post_13.html。

戴晴朗讀了剛剛寫就的〈我們對今天局勢的緊急呼籲〉，以一種居高臨下的口吻勸說學生停止絕食。學生們對於知識分子在政府和學運之間遊移不定的姿態極其不滿，學者們不得不在一片噓聲中撤離現場。

在這十二名知識分子當中，李澤厚或許是那個時代最具影響力的哲學家，甚至有人宣稱這場浩浩蕩蕩的新啟蒙思潮皆因李氏學說而興起。李澤厚早在1956年便在「美學大辯論」中以批判朱光潛的唯心主義和蔡儀的機械馬克思主義而嶄露頭角。七十年代伊始，他在極其困苦的條件下潛心研究康德哲學，最終寫就《批判哲學的批判：康德哲學述評》。在這本影響廣泛的著作中，李澤厚試圖以馬克思主義唯物論改造康德的唯心主義學說。不僅如此，繁複縝密的哲學推演之中暗暗隱含了他對文革成因的歷史反思。李澤厚致力於將抽象的康德主體論歷史化為具體的中國問題。因此，他的名言「回到康德」成為八十年代知識分子追尋學術自主反抗毛式政治的哲學表達。八十年代中期，李澤厚發表了一系列評述中國現當代啟蒙思潮的論文，明確提出了「救亡壓倒啟蒙」的著名論述，把重新發掘五四啟蒙價值作為知識界當務之急³。

在當今中國學界，李澤厚的哲學傳奇和對八十年代啟蒙黃金歲月的追憶已經不可避免地交織在一起。儘管李澤厚在八九風波之後選擇淡出知識界，然而他的名字卻被銘刻在中國知識分子集體文化記憶的深處。九十年代伊始，李澤厚的學說和論述不斷地在新左派和自由主義關於中國革命與啟蒙的論戰中被援引。李澤厚逐漸成為一個空洞的能指，一個地標式的存在，一個冷戰自由主義的天真擁

3 李澤厚，〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》，生活·讀書·新知三聯書店，2008。

護者。即使是對於李的同情者而言，他的康德哲學也只能被理解為八十年代老式自由主義和溫和改革派的遺產。對於受後現代主義和新馬克思主義的學術新潮洗禮的年輕一代學人而言，李的啟蒙政治早已隨著八十年代的終結而破產，無力應對當下全球資本主義引發的諸多社會問題。

這些標籤式的批判往往基於對李澤厚學說的一種去情景化（decontextualized）的理解，從而遮蔽了李式哲學和八十年代錯綜複雜的歷史關係。本文試圖從思想史的角度探討李澤厚的哲學體系。首先，從觀念史的角度來看，如何理解李澤厚對於馬克思主義的社會化的革命主體的揚棄，以及對康德主體論中自我立法的重新闡釋？其次，從歷史哲學的角度看，如何理解李澤厚以康德學說為基點重新闡釋五四啟蒙與中國革命的辯證關係？為了回答這些問題，本文嘗試解讀李澤厚學說的哲學與歷史內涵，並以此勾勒其學說與八十年代啟蒙思潮的內在聯繫。

思想史的方法：觀念史還是社會文化史？

對於李澤厚的研究不可避免地觸及思想史方法論的分歧，即注重重構哲學論述的觀念史學和注重歷史情境的社會文化史學之間的衝突。觀念史學代表著一支獨特的學術傳統：對於哲學概念的分析是其敘述思想史的主要方法論⁴。相比之下，晚近興起的文化史學更

4 觀念史的代表性著作見Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. Print; “Reflections on the History of Ideas.” *Journal of the History of Ideas*, No.1 (1), Jan. 1940, pp. 3-23.

注重理念和社會情境之間的互動⁵。兩者的分歧體現在各自對於思想與其社會背景關係的不同看法之中。觀念史學的開山祖師羅夫卓伊承襲了黑格爾的唯心主義哲學傳統，把哲學看做是在思想中被把握的時代精神。換言之，思想是對特定社會情境的抽象化（abstraction）：思想的形成意味著從具體的歷史情境中抽取一系列抽象的邏輯，並且把這些邏輯重新組合為一個封閉的哲學體系，因此這個體系本身可以脫離其社會文化背景而單獨理解。正因為如此，觀念史學家的任務便是把思想從特定的歷史語境中剝離出來，並把其看做自主的哲學體系來研究。然而對於文化史學家而言，任何抽象化的企圖注定是一場失敗：任何把思想從其歷史語境剝離的嘗試，不過是以哲學話語來掩蓋思想背後的社會政治意蘊。例如，對於像布迪厄這樣的極端情境主義者而言，任何思想背後都代表了特定的個人意圖和階級利益，抽象化則是一個把這些特殊利益普遍化的過程。因此，文化政治語境是理解任何思想的關鍵出發點。文化史學家的任務便是把思想還原到特定的歷史語境之中，並從中讀出思想背後的文化和政治意識形態。

根據兩種方法論之間的分野，對李澤厚的研究也可以粗略分為哲學角度的觀念史研究，和情境角度的社會文化史研究。哲學學者們傾向於從觀念史的角度分析李澤厚哲學對康德、馬克思，以及黑格爾哲學的借用。他們面臨的首要問題，便是如何理解李澤厚的馬克思主義與西方馬克思主義之間的深刻分歧⁶。從盧卡奇到法蘭克福

5 關於文化史學的興起及其對觀念史的挑戰，見Anthony Grafton, "The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond." *The Journal of the History of Ideas*, Jan. 2006, pp. 1-32.

6 見Woei Lien Chong, "Combining Marx with Kant: The Philosophical Anthropology of Li Zehou." *Philosophy of East and West*, Vol. 49, No.

學派的西方馬克思主義哲學家們強調主觀意識和文化霸權在革命中的核心作用，以擺脫經濟決定論的束縛。與此相反，李澤厚卻試圖通過討論文化的物質基礎，來把馬克思主義轉化為一種有關經濟建設和物質生產的理論。為了避免把李澤厚視為庸俗唯物論的同路人，學者們試圖從社會歷史的角度解釋李澤厚對西方馬克思主義的拒斥：李氏對經濟基礎的強調旨在反抗毛澤東的唯意志論⁷。然而這種從哲學中讀出政治教誨的闡釋，違背了觀念史學的根本方法論，把哲學史變成了社會文化史。同時，社會文化史的學者們從情境主義的角度分析李澤厚哲學與八十年代文化政治的互動。例如，劉康認為李澤厚是八十年代鄧小平改革的意識形態代言人。李澤厚的美學論述促成了中國馬克思主義由強調階級鬥爭轉向物質生產實踐的範式轉移⁸。這種布迪厄式的闡釋把哲學等同於意識形態，忽視了李澤厚的哲學體系和哲學所激發的政治想像之間的區別。

本文試圖調和觀念史與社會文化史之間的張力。思想史的研究不需要重蹈黑格爾式唯心主義的覆轍，也不必追隨極端情境主義者把抽象思辨簡單化為一種粗糙的知識社會學。本文試圖解決的問題是：抽象的哲學思辨和具體的文化政治變革在何種程度上不可避免地相互作用？因此，本文對李澤厚的分析分為三個層面：李在概念層面上對康德和馬克思的借用；李在歷史哲學層面上對啟蒙與革命

(續)

2, Apr. 1999, pp. 120-149.

7 見Gu Xin, "Subjectivity, Modernity, and Chinese Hegelian Marxism: A Study of Li Zehou's philosophical Ideas from a Comparative Perspective." *Philosophy of East and West*, Vol. 46, No. 2, Apr. 1996, pp. 205-245.

8 見Liu Kang, *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries*. Durham: Duke University Press, 2000, pp. 145-166.

的重新闡釋；以及李著所激發的政治想像和社會影響。我對這三個闡釋層面的區分並不是試圖否認三者在很多時候相互重疊，而是堅持三者邏輯分析層面上的差別。首先，雖然李澤厚的哲學和他對毛澤東的政治反抗緊密相連，然而他的論述是在概念層面上重新闡釋馬克思和康德來建立自己的哲學體系，而非對時局的政治評論。這意味著思想史的闡釋不能僅僅從知識社會學的角度，把李澤厚的理論看做一種特定的歷史與政治意識形態，而需要追蹤概念演化的過程，並研究抽象概念的演變是如何與歷史政治背景發生互動的。因此本文的第一層闡釋框架關注李澤厚哲學的概念層面：將馬克思和康德結合在哲學上意味著什麼？換句話說，康德的自我立法預設了一個自為自主的個體，而馬克思的社會本體論則聲稱自我概念的形成離不開外在的社會性力量，李澤厚如何調節這兩種截然不同的自我觀念之間的張力？將會在下文指出，李澤厚的「積澱說」是對這兩種主體論的調和：李試圖在維護意識的內在心理結構的同時論證其社會和歷史成因。這種折中主義背後是對黑格爾式綜合的拒絕。

在第二個闡釋層面裡，我集中處理李澤厚的歷史哲學：第一個層面中抽象的普遍概念在這裡被轉化為中國現代性的歷史經驗。李澤厚對黑格爾的排斥源於他對中國現代歷史的認知：李堅信黑格爾式的絕對唯心主義深刻地影響了毛澤東的唯意志論的形成，從而造成了中國社會主義實驗的種種悲劇。因此，李澤厚的新康德主義不僅僅是對黑格爾的反抗，更是重新思考中國社會主義革命的必然性與合法性的嘗試。在對中國現代思想史的重新闡釋中，李通過發掘五四啟蒙運動的遺產來尋找中國現代化過程中被革命摧毀的其他可能性。這種歷史哲學，把中國現代思想史變成了一種關於啟蒙的萌芽如何在社會主義到來之前即被扼殺的悲劇敘事。這裡隱含的訊息是：中國社會主義實踐從一開始便走上了歧路，因為革命壓抑了啟

蒙主義的價值觀，並走向了一種帶有民族主義色彩的集體主義。在這裡，「回到康德」的哲學口號變成了一種特定的歷史政治意識，即回到五四時期對啟蒙普世主義的承認和尊重。李澤厚的歷史哲學以一種「未來先在時」（future anterior）的語態，通過回溯歷史上的五四，來寄託他對八十年代新啟蒙運動的展望和期許。

在第三個闡釋層面裡，本文關注李澤厚哲學的政治意蘊。李澤厚的歷史哲學把空疏的抽象思辨轉化為一種特定的政治訴求，這也意味著其理論獲得了政治性。在這一層面，思想被置於一個混亂的政治競技場，不同政治勢力都根據各自的意識形態來奪取對李澤厚體系的闡釋權，把一系列修辭，話語，戰略，和政治利益強加在哲學之上。我將集中考察新左派和自由主義的知識分子如何通過宣揚或是批駁李澤厚的哲學，來為自己的政治議程服務。雙方都企圖超越李澤厚的啟蒙／革命二元論：自由主義的知識分子希望以一種告別革命的姿態來啟動啟蒙主義的遺產，而新左派的信徒則要求拯救被新啟蒙運動汗名化的中國革命。我將論證，這兩種闡釋並沒有突破李澤厚二元論的局限性，因為新左派和自由主義知識分子的批判繼承而非摒棄了八十年代的啟蒙主義。

「要康德，不要黑格爾」

在其1979年發表的著作《批判哲學的批判：康德哲學述評》中，李澤厚系統討論了康德關於認識論、倫理，以及美學的有關論述。這本在文革期間構思並寫就的論著立即成為八十年代初知識界的一個關鍵文本。對於李著熱情洋溢的接受和評論，體現了知識圈中普遍增長的對文革政治的不滿情緒，伴隨而來的是一種要求徹底變革知識生產與政治體制的呼聲。隨著鄧小平的上臺，政府暫時放鬆了

黨對文化和知識生活的控制。以傷痕文學為首的一系列文學和思想作品不斷湧現，反映了文化大革命對於中國社會各個方面的災難性影響。有學者認為鄧小平暗中支持這股反思極左政治的思潮，因為這有助於削弱以華國鋒為首的毛式政治的堅定擁護者的合法性，鞏固改革派對於權力的控制⁹。與此同時，以鄧小平為首的改革派也在尋求辦法以促進經濟增長，在政治制度中引入有限的權力制衡，以及培養支持改革的新文學。然而，知識界對於極左政治的批判繼而引發了一種激進的思潮，這種激進主義通過揭露中國社會的文化、政治，以及社會的危機來表達根本性變革的訴求。這種啟蒙主義的升溫把知識界推入一種和黨國政治對立的緊張關係之中，結果便是兩個思想運動之間的不斷衝突和妥協：由共產黨的改革者發起的旨在改革社會主義制度的思想解放運動，和知識分子宣導的系統接納啟蒙價值觀的新啟蒙運動¹⁰。官方思想改革的擁護者試圖從馬克思主義的人道主義中獲取靈感，使鄧小平的現代化政策獲得合法性，而另一些年輕的知識分子則逐漸轉向擁抱以啟蒙價值為特徵的西方現代性。

李澤厚的立場似乎在這兩股思潮之間遊移不定：他試圖用官方改革主義的理論資源（馬克思主義的人道主義）來改造啟蒙議程（康德理論）。此外，李氏學說繼承了一個更為寬廣的思想譜系，即被壓抑的五四啟蒙遺產和中國馬克思主義之間的複雜律動。李澤厚在

9 傅高義，《鄧小平時代》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010，頁217-249。

10 思想解放和新啟蒙對立的觀點最先由李陀提出。李陀進一步認為這兩股思潮在八十年代中期開始由合作逐漸轉為對立。見查建英，《八十年代訪談錄》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006，李陀部分。

1956年的「美學大辯論」中以一個美學家的身分登場，提出了一種獨特的美學理論。這場學術辯論背後是毛澤東為系統清除五四時期資產階級知識體系而發動的一場政治運動，其目標是朱光潛的主觀唯心主義哲學。以蔡儀為首的馬克思主義理論家推崇列寧的社會主義反映論，聲稱思想只能被動反映物質世界¹¹。不同於朱光潛和蔡儀的學說，李澤厚認為美的生產包含了社會和個體心理的互動。李的學說一方面試圖解決個體對美的接受問題，另一方面強調美的社會性——即美是通過集體勞動生產出來的¹²。李澤厚並沒有完全否定朱光潛的唯心主義美學，而是試圖把布爾喬亞的孤立個體（bourgeois alienated interiority）納入社會性的人類歷史整體。如果毛澤東推崇的美學要求個人放棄內在性，擁抱無產階級的汪洋大海，李澤厚的折中美學卻為個體的內在性保留了一線生機。

為了對抗文革高潮期間歇斯底里的階級鬥爭風潮，李澤厚隱退到一種內在流亡（inner exile）的狀態，同時秘密編織著他對毛澤東的哲學反抗。在七十年代下放到五七幹校的艱苦歲月裡，李澤厚設法取得了康德的《純粹理性批判》，並藏在毛主席語錄下面閱讀¹³。回到北京之後，李澤厚開始把自己的閱讀筆記整理成一部完整的著作¹⁴。此時此刻，李澤厚僅僅打算從美學的角度撰寫一部康德哲學

11 見蔡儀，《論美學上的唯物主義和唯心主義的根本分歧》，文藝報編輯部編，《美學問題討論集》，第二集，北京：作家出版社，1957。

12 見李澤厚，《美的客觀性和社會性》；《論美感，美和藝術》，文藝報編輯部編，《美學問題討論集》，第二集，北京：作家出版社，1957。

13 見李澤厚，《走我自己的路》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1986，頁7-8。

14 見李澤厚，《走我自己的路》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1986，頁9-10。

的入門讀物。然而當《批判哲學的批判》出版時，書中對自我立法的複雜論證，對於僵化的馬克思主義教條的迴避，以及純粹學術類著作的常年缺失，使得李澤厚在青年學術圈中迅速走紅。不少讀者把這本書當做飽含微言大義的政治宣言，把其對康德體系的理論闡釋，例如自我立法、物自體，以及無目的的合目的性（*purposiveness without a purpose*），看做對文革暴力的哲學控訴。不僅如此，李著筆下的康德對法國大革命的矛盾態度，對德國君主專制的含蓄批評，以及他對啟蒙理性的渴望，無一不與剛剛走出文革的中國知識分子所思索的問題不謀而合。知識界普遍流行著一種文化恥辱感，即中國還未走出舊式封建傳統的桎梏，而這種文化落後性與康德提倡的啟蒙普世主義理想發生了衝突。這種歷史化的解讀，並不意味著李澤厚不惜用曲筆來把自己的政治訴求摻雜在哲學論述裡面。相反，正是由於李著純粹的哲學論調，反而賦予自身一種疏離世俗政治的批判性距離，並由此獲得了一種激發政治想像的力量。換句話說，康德哲學在李澤厚的筆下被賦予了一種特殊的歷史意識，引導著讀者反思毛澤東的革命實踐，但李著在方法論上仍然是哲學式的：李試圖回到他在1956年闡發的折中主義美學理論，調和心靈的內在性和社會性。這意味著利用馬克思主義來改造康德的唯心主義圖式論。

由二元論引發的主體自發性與被動接受的二律背反，貫穿了康德哲學的整個體系。這在康德認識論中格外明顯。正如康德所言，「沒有內容的思考是空洞的；沒有概念的直覺是盲目的」¹⁵，一方面人類主體具有被動接受外在世界感性資訊的能力，另一方面人類

15 見 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. New York: Penguin Books, 2007, Print, p.12.

心靈必須主動地產生認知框架，將直覺式的感性經驗翻譯成有意義的資料。我們用於認知外部經驗的基本概念框架（康德在其先驗推論中稱之為「範疇」）必須源自理性本身，而不能訴諸直覺式的經驗。更重要的是，只有當被動接收的外在經驗和自發的概念框架一起合作時，我們才具有主體認識。接踵而至的問題便是：兩種截然不同的認知範式——概念和直覺——是如何結合在一起的呢？換句話說，如果來自外在世界的感性資料和我們內心的概念框架必須一一契合，那麼必須存在第三種認知能力將直覺式的經驗轉換成抽象概念。康德把這種認知能力稱為「超驗想像力」（*transcendental imagination*），一種能夠調和直覺和概念的能力。然而，第三種功能的介入似乎打破了主客體之間的微妙平衡：這意味著人類心靈不僅需要提供將經驗轉化為概念的準則，還需要提供如何應用該準則的先驗判斷。康德由此推論外在世界只有通過在我們腦海中呈現出表徵（*representation*）才具有意義，從而肯定了人類主體的自由——我們能夠制定關於如何認識外在世界的規則。然而，對現象世界的認知是以犧牲對實體世界的感知為代價的，即康德認為我們完全無法瞭解世界在人腦表徵之外的物自體的存在。因此，康德關於自我立法的論述肯定了人類主題的自主性，卻無法提供一種關於自我和外在的社會交互關係的辯證理論。

與此不同的是，李澤厚對康德二元論的改造始於對經驗/概念的優先秩序的顛覆。李對主「體」性（*subjectivity*）的理解迥異於西方哲學關於主「觀」性（*subjectivity*）的論述¹⁶。李澤厚認為對「體」的強調體現了人類心靈的物質基礎，因此康德的先驗論必須放在人

16 Li Zehou, "Subjectivity and Subjecticality: A Response," *Philosophy of East and West*, Vol. 49, No. 2, Apr. 1999, pp. 174-183.

類主體和物質世界交互作用的漫長的歷史演化過程中檢驗。換句話說，人類的認知能力起源於對自然的物質改造。通過製造和使用工具來進行物質生產實踐，人類不僅形成了關於這個世界的感性認識，也鑄就了主體內在的理性¹⁷。如果康德的主觀性預設了一個超驗的普遍認知框架，李澤厚的主體性則歷史地產生於內在心理與外在活動的交互作用。因此，李澤厚致力於修正康德的先驗學說，強調正是由人類物質實踐，而非先天的理性框架，構建了人類主體性。同時為了解決康德圖式論中直覺與概念二律背反，李澤厚從哲學家人類學的角度提出了文化心理積澱論。在李澤厚看來，人類在通過勞動改造外部物質世界的同時也改變了其內在本質。這個過程被李稱為「自然的人化」：人類在改造外在自然的過程中不僅把人性外化於自然，而且通過構建社會組織和集體文化心理，改造了內在的人性¹⁸。換句話說，人類通過勞動來改造外在世界，並且逐漸將這種「人與自然的新陳代謝」（men's metabolic exchange with nature）內化到自己的頭腦中。因此，正是人類的感性經驗構築了內在理性。為了印證自己的理論，李澤厚通過一個考古學的案例來闡釋「積澱說」的歷史合法性。在《美的歷程》中，李澤厚指出即使是最原始的圖騰圖像也具有一種粗糙的幾何形狀，而這種幾何形狀正是歷史積澱的產物。在考察中國新石器時代的陶瓷設計之後，李澤厚認為其設計原理並非單純模仿動物圖形，而是蘊含了幾何原理。這種從簡單仿製到程式化的抽象幾何的發展正是一種歷史積澱，正是人類勞動過程中的經驗積累把單純的內容變成有意味的形式，從而創造

17 李澤厚，《批判哲學的批判：康德述評》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007，頁28。

18 李澤厚，《華夏美學·美學四講》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008，頁34。

了比較純粹的美的幾何形式和審美感¹⁹。對於康德而言，美感在超脫的客觀性（detached objectivity）和主觀感覺之間徘徊不定。更重要的是，康德的美感是一種與感性經驗無關的普遍理性。相比之下，李澤厚的美感則源於人類與自然的直接感性關係。對於李澤厚而言，只有通過勞動的歷史過程，粗糙的感性經驗才能被轉化為抽象的美的形式。

李澤厚用馬克思主義的自然論克服康德二元論的辦法，迥異於後康德時代的德國哲學思潮。從費希特到黑格爾的德國哲學家致力於把客體主體化來克服內在理性和外在經驗的對立。對於後康德的時代的德國哲學家而言，主體與客體之間的鴻溝必須被消弭，使孤立的康德主體得以擁抱主客體合一的總體性知識²⁰。與此相反，李澤厚的哲學致力於把主體客體化：當內在主體主觀地改造世界之時，外在世界也通過改造主體來把主體客觀化。主體與客體的界線並未被揚棄。相反，李澤厚構建了一條雙向街道，保持著主體與世界之間的辯證運動，而非把兩者納入一種黑格爾式的絕對精神之中。

李澤厚與後康德哲學家的分道揚鑣並不意味著他成功解決了康德二元論的問題。李澤厚的積澱說過於依賴青年馬克思關於勞動是人與自然之間新陳代謝的理論，因為只有通過馬克思主義的勞動，李澤厚的主體才能和外部世界發生關係。李的浪漫主義視角把勞動闡釋為一個綜合調節的過程：通過勞動，人和自然，感性和理性，主體和客體得以互相轉化。然而，這產生了另一個問題：李澤厚能

19 李澤厚，《美得歷程》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008，頁28。

20 關於以費希特和黑格爾為首的後康德德國哲學家對於康德的揚棄，見Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Print.

否繞開黑格爾來討論馬克思？眾所周知，青年馬克思的新陳代謝論依賴於黑格爾的一個重要觀點，即人和自然之所以能夠辯證互動，正是因為兩者已經屬於一個有機的整體，消弭了主/客體的界線。換言之，在馬克思的理論框架中，人與自然之間的新陳代謝必須建立在一個前提之上——即內在心理與外在世界的黑格爾式綜合已經完成。因此，李澤厚把主體客體化的嘗試並不成功，因為他的理論基點——青年馬克思的哲學觀是建立在黑格爾的絕對唯心主義之上的。此外，即便李澤厚在一定程度上有別於黑格爾的絕對唯心主義，其積澱說中的主客體分野並未脫離康德圖式論的二元論色彩：李澤厚對文化心理結構和技術社會結構的區分，難道不是對康德的心物二律背反的反復嗎？

李澤厚的哲學嘗試不僅觸及了一個普遍的哲學問題，也代表了一種特殊的歷史意識。李氏對於黑格爾的拒斥與貫穿二十世紀的新康德主義思潮隱隱相合。從某種意義上而言，黑格爾對於理性的社會性闡釋（socialized reason）是克服康德圖式論內在缺陷的必然後果。康德哲學的諸多方面已經蘊含了黑格爾式綜合的思想萌芽，這使得康德和黑格爾之間的分歧並沒有許多人想像的那樣勢同水火。然而問題在於，康德愈是靠近黑格爾，愈是顛覆了自身關於個體自由的論述²¹。黑格爾認為康德式個體自由忽略了「他者」（the other）的存在。在黑格爾看來，主體的自我意識是處在與「他者」的衝突之中了克服「他者」的異質性，主體需要在更為廣闊的社會場域中

21 以Yovel 為首的新康德主義學者認為黑格爾理論的諸多方面——綜合式的邏輯，歷史哲學，和社會主體論——都可以在康德學說裡找到萌芽，然而康德拒絕突破二元論體現了其對黑格爾式綜合的後果的警惕，見Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 300-302.

與「他者」搏鬥，從而獲得絕對理性。為了獲得更高的社會性的存在，自我意識不得不揚棄個體自由，來擁抱總體性的絕對精神。對於李澤厚和他的新康德主義同道而言，黑格爾對康德二元論的克服付出了慘重的代價，因為黑格爾放棄了自我立法的可能性。正因為如此，李澤厚八十年代對康德的重新闡釋，實際上更加接近朱光潛的布爾喬亞美學——李氏論述肯定了孤立個體存在的合法性，並且拒絕黑格爾式的自我和社會的融合。儘管如此，李澤厚仍然堅持在馬克思主義的理論視野下，把內在心靈的塑造歸功於集體的社會性。這種折中主義反映了李澤厚在康德式的自我立法與黑格爾式的社會性之間不斷遊移的姿態。在下一節，我將闡釋李澤厚的諸多哲學命題——對康德的同情、對黑格爾的拒斥，以及對青年馬克思的迷戀——是如何影響他對中國思想史的闡釋的。

重新闡釋五四啟蒙思潮

從八十年代初開始，李澤厚撰寫了一系列闡釋中國近現代思想史與啟蒙思潮的論文，對二十世紀的中國思想主潮——新儒家，五四啟蒙運動，以及馬克思主義——進行了系統反思。這些論著體現了一種強烈的歷史意識——重建被壓抑的啟蒙普世主義傳統。李澤厚的哲學體系變成了一種歷史敘事：康德與黑格爾之間的張力被歷史化為啟蒙世界主義與革命民族主義之間長達半個世紀的糾纏。換言之，李澤厚的中國思想史在方法論上是一種歷史哲學。在歷史哲學的層面，李澤厚的折中主義涉及了康德與黑格爾對於歷史進步觀念的迥異看法。康德認為，理性不僅僅表現為一種個體意識，而且是一種真實存在的歷史力量。因此理性可以通過制度化的形式在具體的歷史發展過程中得到實現。雖然康德悲觀地認為人類本性的問

題——被其稱作「非社會性的社會性」(unsocial sociability)的劣根性——無法通過歷史演化來根除，然而康德承認大自然有其隱秘的宏大計畫(the hidden purpose of nature)——在歷史進步中實現理性和自由²²。儘管如此，歷史演化論與康德關於人是歷史最終目的的倫理學自相矛盾：歷史進步論意味著人類理性有其缺陷，需要在發展中得以完善；然而歷史發展卻意味著不完美的人性本身並非自然的最終目的，從而取消了人在歷史中的核心地位。黑格爾的解決管道是超越個體理性的限制，通過歷史的辯證運動將個體理性的特殊性融入絕對知識之中。諷刺的是，黑格爾成功地建立了一套完整的進步史觀，卻完全抹殺了個體理性，因為人性本身不過是實現黑格爾式的歷史目的過程中的一個媒介罷了。偏激地說，黑格爾的歷史觀是一種自動主義(automatism)：絕對精神的演進預設了歷史的軌跡，而歷史進步甚至不依賴於個體意識的參與。與此相反，康德認為歷史是根據人的欲望、意圖，和行動而不斷變動的，人類理性參與了重塑世界的浩大工程。這種分歧從根本上塑造了康德和黑格爾對於法國大革命的不同看法。康德受到了大革命的激勵，卻試圖告誡世人不要輕易把大革命視為歷史進步本身。康德非常含混地說，正是歐洲公眾對革命的普遍同情，而非大革命這個歷史事件本身，顯現了道德進步的歷史跡象²³。康德沒有同黑格爾一般把大革命等同於歷史的客觀發展，而是通過細緻地區分對革命原則的肯定與作為真實事件的革命本身的意義含混性，來展現抽象理性與其歷史實現之間的差別。由此可見，正是因為他再度回到了二元論，康

22 Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," in *Kant: Political Writings*, edited by H.S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, Print, p.41-53.

23 同上，pp. 41-53.

德才能夠抵抗黑格爾式的歷史目的論的誘惑。

康德關於理性原則與其歷史實現的區分，在李澤厚的思想史研究中起著至關重要的作用。李澤厚認為，中國革命與黑格爾式的融合有著異曲同工之妙：兩者均熱衷於揚棄個體意識和理性。在其最為著名的論文〈啟蒙與救亡的雙重變奏〉之中，李澤厚提出，五四啟蒙運動伊始，中國知識分子企圖通過彰顯個體自由來推動文化的革新，使中國大眾能夠接受康德式的啟蒙觀念。不幸的是，這場文化革新運動被一連串的内戰、民族主義運動，以及政治鬥爭所壓倒，因為戰爭的威脅使個體自由不得不讓位於集體主義。自由主義的軟弱性，使得部分知識分子開始尋求能夠賦予中國人民更為強大的歷史意志、激發政治行動的思想資源，即馬克思主義。以馬克思主義的中國接受史為例，李澤厚指出馬克思主義在中國的興起源自無政府主義思潮的傳播。然而在政治鬥爭的過程中，無政府主義逐漸被馬克思主義列寧主義所取代，因為馬列主義能夠系統而具體地指導革命鬥爭。隨之而來的國共內戰進一步加劇了革命的激進化，以及對個人權利的壓制²⁴。

李澤厚進而把毛澤東思想看作馬克思主義中國化的重要代表。李澤厚認為毛澤東思想中濃厚的唯意志論是黑格爾主義和王陽明心學的結合產物。在其著作《青年毛澤東》中，李澤厚探討了毛澤東早期思想與黑格爾式絕對唯心主義的隱隱相合之處。李著認為青年毛澤東思想的幾個顯著特徵為「動」「鬥」「貴我」以及「通今」²⁵。青年毛澤東認為宇宙處於永無止境的運動和衝突之中，並由此領悟

24 李澤厚，〈救亡與啟蒙的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007，頁21-27。

25 李澤厚，〈青年毛澤東〉，《中國現代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007，頁127。

了一種強調自我與他者，人與自然之間不斷鬥爭的倫理學。對毛澤東來說，萬變宇宙中唯一恆常不變的便是不斷抗爭和抵抗各種外力的主觀戰鬥精神。此外，毛澤東的絕對主觀倫理拒絕一切康德式絕對律令。毛的倫理近乎尼采式的超人意志，以克服混沌宇宙中的永恆鬥爭。李澤厚認為這種倫理學夾雜了龐雜的思想靈感——從《水滸傳》中的個人英雄主義，到五四啟蒙運動中的無政府主義，都深刻影響了毛澤東的唯意志論²⁶。

李澤厚進一步認為，毛澤東早期的唯意志論，從根本上塑造了他在戰爭年代對於馬克思主義的理解。李澤厚認為毛澤東對於馬克思主義的鑽研大多集中在延安時期。唯意志論和緊張的革命鬥爭，使得毛澤東把馬克思主義看做一套軍事策略：辯證唯物主義有助於理解戰場上瞬息萬變的局勢。毛澤東這一時期的重要著作《矛盾論》中宣稱，萬事萬物處在永恆的運動之中，而運動則產生了無數矛盾。同時，矛盾的普遍性與矛盾的特殊性相依相存：在每一個特定的歷史時期，一個特定的矛盾主宰著歷史運動的軌跡。對於特定矛盾的克服並不能恢復宇宙的秩序，而僅僅是將主體推向由另一個矛盾主宰的鬥爭運動之中。因此，毛的辯證法無法導向黑格爾式的辯證演進，而是使得主體陷入永無止境的鬥爭之中，並不存在著克服矛盾的可能性。對與李澤厚而言，毛式辯證法近乎道家關於恆常變化的學說，並且加強了毛澤東對於政治鬥爭永恆存在的信念²⁷。

李澤厚認為，中國社會主義實驗的悲劇來源於毛澤東唯意志論中對鬥爭的推崇。正是這種存在主義式的邏輯，把毛變成了一個永遠革命的信徒：矛盾的恆常性使得毛澤東相信，即使是在建立了社

26 同上，頁132。

27 同上，頁145。

會主義制度之後，由矛盾引發的暴力鬥爭也無處不在。如果無法客觀地發現矛盾，中國人民必須主動創造矛盾，以便將潛在的鬥爭敵人轉化為社會主義主體的一員。對於毛澤東來說，從農業集體化、工業現代化到無產階級文化建設中的所有問題，都可以通過階級鬥爭來解決。

毛澤東憑藉著他的軍事鬥爭經驗，認為社會主義的敵人無處不在。毛澤東不斷地通過批鬥從知識分子、民族資產階級到黨內走資派的一系列社會階層來印證「敵我矛盾」的存在。在他著名的「批評-團結-再批評」的口號中，毛澤東不斷地通過找到人民內部的敵人來擴大社會主義的外延，把一切個體身分都納入社會主義革命的總體性之中。這是一種癡狂的黑格爾邏輯：每一個把個體融入總體性的階段並沒有帶來歷史的辯證演進，而是將主體不斷地驅趕回循環往復的激烈鬥爭之中。每一種身分、階級和個體都可能被定義為社會主義的敵人，需要被否定、批判、和改造，然而每一次改造又將導向另一輪激烈的敵我鬥爭。在這個無限迴圈中，無產階級革命的勝利總是一個將來到來卻並未到來的存在。黑格爾邏輯演繹到極致的後果，不僅僅體現在個體自由的湮滅，更體現在永無止境的階級鬥爭之中。

在系統審視了毛澤東思想和社會主義革命的內在聯繫之後，李澤厚呼籲創造性地轉化啟蒙傳統²⁸。更具體地說，李澤厚希望從毛澤東的黑格爾邏輯回到五四啟蒙時期的康德主義。他警告讀者，八十年代新啟蒙運動可能如五四啟蒙一般，導向另一輪政治激進主

28 李澤厚關於「創造性轉化」五四傳統的觀點受到了林毓生的影響。見林毓生，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，穆善培譯，貴州：貴州人民出版社，1986。

義。李澤厚從「積澱說」的角度提出，走出思想困境的關鍵在於創造性地改變中國的技術社會結構和文化心理結構，而這種創造性轉化的思想靈感來源於五四啟蒙運動。因此，李澤厚對於五四啟蒙傳統的發掘是一種「未來先在時」（future anterior）：啟動歷史的目的在於對未來的展望。根據這種敘述模式，李澤厚從根本意義上改變了中國現代思想史的結構和意義，因為李氏學說重新闡釋了五四啟蒙運動與毛式社會主義的歷史關係。在毛時代的歷史學家筆下，無產階級革命的登場克服了五四啟蒙內在缺陷，因此具有政治合法性和歷史必然性。這種敘述試圖強行建立一個穩固的因果關係，把社會主義革命實踐視為不可逆轉的歷史進步。與此相反，李澤厚顛覆了啟蒙與革命之間的歷史因果關係，把這部社會主義革命成功的「喜劇」變成了啟蒙失敗的「悲劇」：中國革命的勝利是以系統摧毀啟蒙傳統為代價的。

八十年代的啟蒙與知識分子的政治

李澤厚的歷史哲學把抽象的康德學說轉化為關於中國現代歷史的具體敘述，使得空疏的哲學論述充滿了政治想像與歷史意識，在八十年代的知識界產生了廣泛的社會影響。從這種意義上來看，李澤厚的學說具有深刻的政治性。本文試圖拒絕把哲學看做是意識形態，然而這並不意味著哲學不具有特定的政治功能。李澤厚的每次哲學創舉都產生於中共對意識形態作出路線調整的變革關頭。1956年的「美學大辯論」的展開，與毛澤東試圖通過公共辯論來清除資產階級思想資源的意圖息息相關。李澤厚的成名離不開馬克思主義正統化的時代潮流。同樣，鄧小平的改革開放迫切需要一種修正主義的馬克思主義理論，來印證其摒棄階級鬥爭發展經濟的合法性。

李澤厚對於物質生產實踐的論述，似乎又與改革派的意識形態轉向隱隱相合。李氏哲學與其時代的微妙互動彰顯了中國獨特的文化傳統：學術與政治、哲學與現實，個人反思與公共批判相互融合。這種獨特的文人傳統鼓勵知識分子介入公共政治，而非投身疏離世俗的形而上學，在前現代中國、士大夫的文化理想和道德義務與投身合法的政治訴求息息相關²⁹。學術的政治化集中體現在綿延千年的科舉制度上：這種細緻的旨在為封建王朝選拔人才的學術性考試，指導著文人如何思考政治、文化、與道德³⁰。同時，對於「政治」的詞源學考察，揭示了中國統治階層對於政治與學術互為表裡的認知：以「文」為首的學術成就與政治權術都是構成善政的不可或缺的組成部分³¹。因此，「政統」與「道統」之間的分分合合構成了前現代中國士人與政權關係的主軸³²。這種獨特的文化傳統，深刻影響了民國乃至共和國時期的學術與政治。在毛澤東的時代，幾乎每一次重大的政治運動都是通過政治化的學術批判而開始的。更重要的是，毛澤東把自己視為在新儒家「知行合一」理想下融合政治與學術的完美典範：他氣勢恢宏的七言律詩，對馬克思主義文學理論的強力干預，以及對古今中外偉大人物的精到論述，無一不體現了政統與道統、哲學王與立法者的完美融合。正因為如此，毛澤東

29 關於士大夫文化理想的詳細闡釋，見余英時，《士大夫與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003。

30 關於科舉制度的考察，見 Benjamin Elman, *Civil Exams and Meritocracy in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

31 見 Peter K Bol, *Neo-Confucianism in History*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, pp.132-142.

32 例如，葛兆光從政統與道統的關係出發重新梳理了中國思想史，見葛兆光，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001。

格外強調哲學的政治化：哲學的沉思必須為政治參與讓路，從而使得思考與行動、學術與意識形態合二為一。

李澤厚哲學的政治影響必須放在這種文化傳統之中理解。八十年代政治對學術的控制日漸鬆弛，然而知識分子與政權的緊密關係意味著哲學在公眾生活中仍然佔有重要地位。鄧小平的改革開放始於一場關於真理與實踐關係的哲學辯論。當權者需要一套系統理論來印證經濟發展優先於階級鬥爭，然而放鬆思想控制所引發的關於社會主義異化以及人道主義的激進反思超出了黨的預期。自由主義思潮的反彈不僅僅是對毛時代政治化學術的反抗，也意味著政統與道統的重新分化。在這種時代背景下，像李澤厚這樣的哲學家被賦予了一種特殊的歷史使命，來重振知識分子失落已久的道德理想，即通過批判政權來介入社會議程。李澤厚的哲學論著並不是在象牙塔中獨自沉思的結果。與此相反，李澤厚的哲學總是對接踵而至的社會危機和政治例外狀態的一種回應。李著最重要的兩個部分——康德哲學與對五四啟蒙的反思——均是對時局危機的思想闡釋。因此，李的著作中充滿了抽象哲學思辨與現實政治隱喻的緊張關係。在整個八十年代，李澤厚關於哲學、美學和政治改革的每一個論述，幾乎都對知識界產生了重大衝擊。他的主體論哲學被用來支持從尋根文學到現代主義的各種文學流派。他的美學論述引發了一場空前絕後的「美學熱」，在八十年代初期橫掃中國學界。他對新儒家傳統的發掘成為八五「文化熱」中文化保守主義的重要思想資源。八十年代興起的諸多思潮——人道主義、新儒家、現代化理論——都或多或少地需要藉著回應李澤厚來建立自己的論述。

八九風波之後，李澤厚的影響日漸減弱。即便如此，他仍然成為新左派與自由主義論戰中無法迴避的存在。九十年代中國知識界分裂背後的根源，在於對李澤厚的啟蒙／革命二元論的不同理解。

自由主義的信徒強調當今中國需要重新啟動李澤厚發掘的普世啟蒙主義的遺產。對於像李慎之和王元化這樣的知識分子來說，李澤厚所代表的啟蒙理性在八十年代後半葉被政治激進分子劫持，學術日益僵化為激進主義的政治口號，因此八九風波不是啟蒙的宿命，而恰恰是由於偏離啟蒙議程所導致的悲劇性後果。因此，李慎之和王元化宣稱當今知識分子的使命在於再次拯救被打斷的啟蒙進程³³。與此相反，九十年代興起的新左派認為當今中國社會病症的根源，在於啟蒙主義對於西方現代性毫無批判的全盤接受。九十年代肆虐的全球資本主義正是八十年代啟蒙運動的後果。因此，需要被拯救的恰恰是被啟蒙打壓的社會主義革命的遺產。在汪暉對中國革命的重新闡釋中，毛澤東領導的革命代表了一種「反現代性的現代性」，並由此推論中國知識分子需要重新發掘中國社會主義的批判性力量，用以抵禦新自由主義秩序的侵襲³⁴。在後現代主義學界新潮的影響下，汪暉和他的新左同道們致力於通過解構啟蒙運動的普遍主義，來揭露八十年代的中國新啟蒙運動的內在缺陷。更具體地說，自由派哀歎啟蒙的終結，而新左派則把李澤厚的啟蒙哲學視為一種「去政治化的政治」，認為九十年代崛起的全球資本主義是八十年代啟蒙普遍主義的延續。例如，張旭東認為，李澤厚的「回到康德」預示著新時期布爾喬亞個人主義的興起：「在中國後社會主義的文化語境裡，從馬克思、黑格爾回到康德，就是要從歷史回到規範，從革命、烏托邦、大敘事回到一種過日子的常態，回到常態所需要

33 見李慎之，《風雨蒼黃五十年》，《李慎之文集》，張貽編，自印，2004；王元化，《九十年代反思錄》，上海：上海古籍出版社，2000。

34 汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《去政治化的政治：短20世紀的終結與九十年代》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008。

的穩定的形式和範疇。」³⁵ 同樣，賀桂梅將李氏哲學放在冷戰自由主義的意識形態光譜之中檢驗，認為其哲學背後的政治議程是復辟資產階級的道德與法律權力³⁶。汪暉更加有力地反駁了李澤厚關於五四啟蒙與中國革命的論述。在汪暉看來，毛澤東的革命並沒有推翻五四啟蒙的遺產，而是啟蒙最激烈的表現形式，是民族獨立與個體自由的有機結合。因此，李澤厚的啟蒙議程被看做是系統推翻毛澤東革命遺產——階級政治、革命世界主義，以及無產階級文化意識——的意識形態³⁷。

新左派與自由主義的紛爭仍然無法擺脫李澤厚的幽靈。從某種程度上來說，兩者的核心理論資源都建立在李澤厚的啟蒙／革命二元論基礎之上，並試圖通過重新啟動啟蒙／革命的遺產來解決當今中國的社會病症。諷刺的是，兩者對於過去的闡釋都是片面的。對於新左派而言，自由主義者的「救亡壓倒啟蒙說」是充滿問題的：這種二元的歷史闡釋一方面質疑中國革命的合法性，另一方卻不加批判地全盤接受啟蒙普遍主義的價值觀念。同樣，對於自由派而言，新左派企圖啟動革命遺產來抵抗全球資本主義的嘗試也是可疑的：這種同樣二元論式的歷史哲學在抬高社會主義遺產的同時，忽視了革命與暴力糾纏的陰暗面。這兩種方法都企圖用一種決定論式的歷史哲學，來論證啟蒙／革命是現代中國唯一的合法道統。兩者都遵循著一種二元的、非此即彼的歷史闡釋方法，而這種理論的源頭正

35 張旭東，《全球化時代的文化認同：西方普遍主義話語的歷史批判》，北京：北京大學出版社，2005，頁37。

36 賀桂梅，《「新啟蒙」知識檔案：80年代中國文化研究》，北京：北京大學出版社，2010，頁1-25。

37 汪暉，《短二十世紀：中國革命與政治的邏輯》，香港：牛津大學出版社，2015。

是李澤厚關於啟蒙／革命的二分法。從這個意義上來說，新左派和自由主義都是八十年代啟蒙政治的遺產，雖然兩者以迥異的方法企圖超越李澤厚的啟蒙議程，但終究殊途同歸，無法擺脫八十年代時代精神的束縛。

後世的思想史家或許會禁不住地困惑：九十年代伊始的一連串「主義」與「紛爭」的鬧劇究竟是克服新啟蒙運動內在缺陷的嘗試，還是回歸毛澤東時代政治化學術的歷史倒退？知識場域中政治的回歸（return of the political）是否已經偏離了李澤厚的啟蒙議程，還是對八十年代啟蒙遺產的辯證揚棄？思想史家們或許會不得不一次又一次回到1989年5月14日的那個夜晚，那個李澤厚的哲學與時代精神擦肩而過的歷史性時刻。當李澤厚和他的同伴們試圖用康德式的理性來說服學生抗議者之時，啟蒙的理念和真實的歷史力量之間的對立彰顯無遺：對於李澤厚來說，主導這場學生運動的激進主義無疑是毛式政治的延續，而這正是整個八十年代的啟蒙運動想要竭力阻止的；對於青年學生來說，李澤厚刻板的啟蒙議程與毛主義一樣企圖為了「大我」而壓抑「小我」³⁸。八十年代的啟蒙思潮引發了這場學生運動，然而當理念成為一種真實的歷史動力之時，理念自身卻被歷史所揚棄。六四學潮乃至整個新啟蒙運動的最終悲劇或許不在於其被激進政治所吞噬，也不在於其陰差陽錯地促成了改革派的黯然退場與保守派的上臺。更深層的悲劇是，啟蒙思潮以疏離政治開場，卻以回到政治而終結。

涂航，哈佛大學東亞語言與文明系博士研究生。主要學術興趣為中國當代思想與文學，知識分子研究，及德國政治哲學

38 劉曉波，《選擇的批判：與思想領袖李澤厚對話》，台北：風雲時代出版公司，1989。

