

李泽厚美学概论

刘再复 著



李澤厚美學概論

李澤厚題

劉再復著 范青題



Copyright © 2009 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

李泽厚美学概论/刘再复著. —北京:生活·读书·新知三联书店, 2009. 12

ISBN 978 - 7 - 108 - 03316 - 1

I. 李... II. 刘... III. 李泽厚 - 美学思想 - 研究
IV. B83 - 092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 171299 号

责任编辑 徐国强

封面设计 罗洪

封面题字 范曾

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2009 年 12 月北京第 1 版

2009 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米×965 毫米 1/16 印张 16.75

字 数 201 千字

印 数 0,001 - 5,000 册

定 价 29.00 元

自序：中国现代美学的第一小提琴手

2006年上半年，我接受台湾东海大学程海东校长和该校中文系主任王建生教授的邀请，到东海大学担任讲座教授。除了给中文系的研究生讲授“我的六经”、“中国的贵族文学”、“中国的放逐文学”、“中国的挽歌文学”、“红楼梦的哲学内涵”、“双典批判”（对《水浒传》与《三国演义》的文化批判）之外，还应美术系的邀请，给他们做了一次名为“李泽厚美学概论”的讲座。这个题目是美术系的老师与同学出的，尽管我很乐于讲述，但事前没有准备，只好临时抱佛脚，幸而得到系里的柳毅新同学帮忙。他为我找来三民书局出版的《李泽厚论著集》中有关美学的几本书，我便立即进入备课过程。靠着原来的底子（即对李泽厚的论著早已烂熟于心），加上课堂的逼迫，我干脆写出一篇论文似的讲稿。此次讲座，艺术系的师生和中文系的研究生全部参加，座无虚

席，好些没有座位的同学还站在教室的后面倚壁记录。讲完反响热烈，好几位老师同学告诉我，想不到李泽厚先生的美学学说如此新鲜、如此富有原创性与体系性。他们还说，除了明了李泽厚美学本身的丰富内涵之外，还有两点让他们留下特别深刻的印象：一是李泽厚既通西方哲学，又通中国哲学，因此，他的美学体系，真的是打通中西文化血脉，一切论述均是融会贯通后的表述。二是李泽厚先生的学术方法，不是寻找孤本秘籍的小证方法，而是点石成金的大证方法，即在基本事实中发现真理的方法。这一点对台湾学人特别有启发。听到老师同学们的反应，我很高兴，大约受到他们的鼓舞，回到美国后我便整理成章。今年年初，我因刚完成了《红楼四书》，便把这一讲稿翻出来，进行一些补充与提升，并和就在身边（我们两家的居所只有三分钟的距离）的李泽厚进行一些新的对话，再收入原来所写的《李泽厚与中国现代美的历程》，便构成此书。

写好此书后，我请泽厚兄读一遍我的《概论》。但他谢绝，说要等出版后再拜读，出版前不读。我很了解他，因此也没有勉强。我知道他是当代中国的一个独立不移的理性主义者，尊重他人对自己的评价，但不参与他人对自己的评价。我也深知，尽管李泽厚对我来说，亦友亦师，格外亲近。但对他的评价，则是面对真理的讲述，只能对历史负责，对文化负责，重要的是学术的严肃性，该说的就说，既不必在乎他人的评说，也不必在乎论述对象的意见。我的《概论》他不读，但对话不能不读。他是一个极其认真的人，每篇对话都认真校阅。有的对话稿已经打印好了，他在打印稿上又改动了几个字，虽是几个字，意思却大不相同。在阅读他的修改稿过程中，我真的受益很深。中国与人类的庞大文化事业，就是这样一个字一个字地写作、改动而累积起来的。光会攻击贬抑他人，不知建构，这不是文化。无论是东方还是西方，人性中都有一个弱点，就是“贵远贱近”、“贵耳贱

目”，总觉得远在古代（时间之远）和远在天边（空间之远）才宝贵，而身边与当下的人物却不值得珍惜与敬重。刘勰对于“知音难求”的解释就讲了这一人性弱点（参见《文心雕龙·知音》）。黑格尔在《精神现象学》里批评“仆役眼里无英雄”，也是在说明“贵远贱近”是人类普遍的弱点。我可以引为骄傲的是自己没有染上这种病症。我明白“资源就在附近”（美国散文家梭罗之语），高山就在眼前。我身边的好几位挚友，都是当代中国与人类世界的天纵之才。李泽厚是其中的一个，无论他是在哲学所（文学所附近）还是在美国落基山下（我家附近），我都深知他精神创造的价值，都在口里叫他“泽厚兄”时心里敬他为自己的老师，“兄长”与“师长”融合为一。1996年，我在《回望二十世纪中国》中如此称呼他并郑重评价他为“中国大陆人文科学领域中的第一小提琴手”，没想到，我的评价和我的称呼竟遭到许多攻击，说我未免太贬低了自己。对此，我写了《我的骄傲》一文予以回答。其中一段如是说：

我把李泽厚当做“师长”，不是我的谦虚，而是我的骄傲，不是我的自我贬抑，而是我的自我肯定。不用说李泽厚这样杰出的思想家，即使是一些普通的作家诗人，只要我能从他们的文字中得益，我也把他们视为老师。不耻相师，在少年时代我就懂得这一道理。我记得出生于智利的大诗人聂鲁达说过一句话，他说：“我把所有的诗人都称作我的老师，这不是我的谦虚，恰恰是我的骄傲，因为要不是我熟读了在我们国土上以及在诗歌的所有领域写下的这一切佳作，哪里会有我今天的一切。”这是他就任智利大学哲学教育系学术委员时在演讲中说的话，这句话在我心中共鸣了很久，而且使我知道他为什么会成为伟大的诗人。知道一个伟大的诗人在知识面前总有一种永恒的谦卑，并且把这种谦卑视为骄傲（参见《西寻故乡》第239页，香港天地图书公司1996年版）。

十几年前所作的“第一小提琴手”的评价，今天我仍然坚持。当年我从“学问”、“思想”、“文采”三者统一的价值尺度上去衡量人文科学，觉得他是三者统一的范例。人文科学似乎无需文采，但是他的《美的历程》、《华夏美学》的历史论述，却那么富有诗意，客观历史与主观感受乃至人生慨叹那么相融相契，这不能不说是一种人文异象。李泽厚美学的原创性，包括他的表述文体也是原创的，这也许正是《美的历程》一版再版、经久不衰的原因。严复说，中国学人重博雅、夸多识，西方学人则重新知、重见解。的确如此，所以我也不用博雅多识作为价值尺规观看人文科学。那么，如果以思想见解为学衡标准，说李泽厚为中国美学的第一小提琴手，应当不足为怪了。1988年，法国国际哲学学院的院士们进行每一年的无记名投票，选举三位当代世界上最杰出的哲学家。这一年，李泽厚被选上了。我为此高兴了好久，但没有一家报刊作出报道。最后，我只好请求香港《文汇报》的记者刘锐绍先生帮忙，他才写了一则通讯记载此事。20世纪下半叶，被投票选上巴黎国际哲学学院院士的只有李泽厚一人，我提及此事，并非“崇洋媚外”，而是想说明，我的评价尺度与远方的匿名选举者差不多。

我感到自己非常幸运，在出国后的二十年里能不断向泽厚兄学习和求教。历史把我们抛到一起，抛到落基山下的一个叫做博尔德（Boulder）的小城里，让我们可以常常一起散步，一起沐浴高原的灿烂阳光，一起领略人间精彩的智慧。真理多么美呵，智慧多么美呵，我常独自感叹。如果不是漂流到海外，如果不是离李泽厚先生这么近，我真不知道他除了具有天分之外，还如此“手不释卷”，如此勤奋；也不知道他除了对哲学、思想史、美学、文学深有研究之外，还对古今中外的历史学、伦理学、政治学、教育学具有如此深刻的见解。这才使我明白哲学家对世界、对人生见解的深度来自他们涉猎的

广度。李泽厚用百分之九十的时间阅读，只用百分之十的时间写作，这种比例启发我更广泛地阅读，从而也使我更明白他的美学深渊具有怎样的奥秘以及他的美学语言为什么是眼界狭窄的美学家所书写不出来的。

编写好此书后，我突然升起一个念头，想把李泽厚《关于“美育代宗教”的杂谈答问》收入我的书中。这一答问录写于去年，是他宣布“封笔”前最后的作品，又是他对自己的美学观所作的总结性的精心之作。思、诗、史熔为一炉且不说，其思想的密度真让我惊讶。一年来，我读了不知多少遍，此次一说想把它拿来“增色”，他立即答应。那么，除了感谢泽厚兄之外我要对读者说：我的概论，你们可以不读，但李先生的这篇答问则非读不可，那可是他自言自语出来的“李泽厚美学概论”。

2009年3月于美国科罗拉多大学图书馆阅览室

目 录

自序：中国现代美学的第一小提琴手	i
------------------------	---

主 篇

李泽厚美学概论(2006—2009)	3
第一节 引论：真正的原创性美学	3
第二节 李泽厚美学体系图式	13
第三节 具有哲学、历史纵深度的美学表述	20
第四节 马克思与康德互补的历史本体论	29
第五节 美感心理数学方程式的猜想	37
第六节 近似曹雪芹的大观美学与通观美学	44
第七节 中国古代美学的现代阐释与“情感 真理”的发现	50
第八节 具有普世意义的中国现代话语谱系	59
李泽厚与中国现代美的历程(1991)	67
第一节 创立独特的现代美学命题	67
第二节 李泽厚对康德的重新阐释及 主体实践美学的提出	76
第三节 李泽厚的中国美学观和刘小枫的挑战	86

副 篇

与李泽厚的美学对谈录(2008)	99
一、人是历史的存在	99

二、“有人美学”与“无人美学”	106
三、审美判断与文学鉴赏	112
相关的哲学、历史、艺术思考——与李泽厚对谈选编	117
一、走出语言学世纪(2006)	117
二、关于存在的“最后家园”(2006)	122
三、老庄哲学与海德格尔的根本区别(2006)	126
四、对沟口雄三亚洲表述的质疑(2006)	132
五、反“反二分法”与“后现代主义”(2006)	137
六、世纪之交的哲学展望(1996)	141
七、理念与情爱的冲突(1996)	149
八、中国现代诸作家评论(1996)	164
九、哲学智慧和艺术感觉(1996)	172
十、个人主义在中国的浮沉(1994)	185
十一、历史行程的二律背反(1992)	194

附 录

李泽厚：关于“美育代宗教”的杂谈答问(2008)	203
一、语言是存在之家？	203
二、天地境界	216
三、感伤中的神意	226
李泽厚：漫谈美学——在香港国际创价 学会上的演讲(2002)	241
李泽厚著作年表	252
刘再复著作出版情况	253
后记	256

主 篇

李泽厚美学概论

第一节 引论：真正的原创性美学

在讲述李泽厚美学之前，我想对李泽厚在美国近二十年中的学术思考先作一点评介。

这些年，李泽厚进入他思考最成熟的时期，我有幸可以经常听到他最新的思路。他虽然迈入晚年，但思想仍然极为活跃，最近他在香港出版的《马克思主义在中国》，就对中国的未来走向提出一些很新颖又很负责的看法。他认为中国应当走自己的路。其实，他个人的全部学术态度，用一句话概括，就是“走自己的路”。他的学术原创性就来自他这种不屈不挠地走自己的路的精神，“两岸猿声啼不住，轻舟已过万重山”，不管耳边有多少贬抑、攻击、嘲弄，但他思想的船只终于跨越千山万水，走出可以引以为自豪的道路。

近二十年来，他的研究重心不是美学，而是中国文化学，是中西文化的比较。这是宏观性、本源性的文化比较。“五四”运动时期，

为了学习西方，不少思想者都作了尝试，但较多的是表象比较，比如说中国好静、西方好动，中国“好吃”、西方“好性”等。李泽厚则直追文化源头。20世纪下半叶，文化比较研究比“五四”时期深化了，如牟宗三先生比较基督教的恐惧意识和中国的忧患意识，但论其根源，即论其为什么会有如此重大差别，则是李泽厚近年来“狠下工夫”之处。最近十年，他提出的“一个世界”（孔子所讲的“尘世世界”）与两个世界（西方多了一个“神世界”）、“巫史传统”（理性化的巫传统和巫传统的理性化）、“情本体”、社会性伦理与宗教性伦理的分合、历史主义与伦理主义二律背反等重要命题，都属于大文化的比较。他对中国美学的阐述，也与他中西文化大背景的认识有关，他的美学思想就完全是在上帝缺席条件下的表述，即相当彻底的历史唯物论的表述。

而他的创造性，又恰恰不是照搬历史唯物论，而是仅仅吸收历史唯物论的合理基础（即先有衣食住行而后有文化、意识等），然后突出发挥人类制造改善工具这一关键点，并借助康德的主体功能学说（同时又以“实践”取代其先验认识论），从而完成了具有双重建构（工艺—社会本体和文化—心理本体）的“历史本体论”的表述。我认为，这是让马克思与康德互补而重构的原创性哲学工程。下面我还要详细讲述。

在一系列原创性的文化命题中，最重要的是“巫史传统”这一命题。“巫史传统”是李泽厚在中国文化研究中的一个重大发现，又是他找到的中国“一个世界”文化包括中国美学的总源，等会儿我要讲的“乐感文化”也正是从这里派生出来的。李泽厚认为，中国文化是只有“一个世界”的文化，即只有尘世、现世的文化，没有彼岸世界、神世界的文化，因此，中国没有形成西方那种“天主”的概念，只有模糊的“恍兮惚兮”的“天道”概念，这也是从巫史传统开始的。东西

方都有“巫”，我们在莎士比亚的悲剧《麦克白》里就见到“巫”的预言。但是，在西方的大文化系统中，“巫”的地位很低，与产生万物万有的“神”不能相提并论也没有什么关系。但李泽厚发现“巫”在中国的地位很高，他虽不是神，却是人与神的中介。甚至以巫代替神，以对巫君合一、天人合一的“宇宙——自然协同共在秩序”的敬畏取代对上帝的信仰与崇拜。因此，中国的情感本源与西方的情感本源也就很不相同。同样讲爱，西方确认的爱是：上帝要你爱你才爱，你听从上帝的旨意才是爱，这是理性的对上帝神性的服从，是自上而下的由上帝灌注下来的大理性情感，并非自然情感。中国的情感本源则来自尘世，来自下方。爱父母、爱子女的情感，动物也有，但这只是自然情感，中国的儒家只是把这种自然情感加以提升，把它理性化。中国的理性（道），重在生存智慧；西方的理性（逻各斯），重在思辨艺术。古希腊就崇尚理性，亚里士多德就把人界定为政治理性动物，发展到黑格尔，便是“理性至上”，理性变成“绝对理念”。一切都是绝对理念所派生。“绝对理念”又成了第一主宰。在中国则不然，中国认定生命、生活才是根本，情感才是根本，理性只是工具，只是为生命、为生活服务的工具和手段。这些重大区别从何而来？李泽厚认为，关键是“巫”，是中国文化有一个巫的源头、巫的传统。在中国文化的发展历史中，巫起了关键性的作用。由巫到礼的过程（即巫理性化、制度化的过程）是周孔时代最伟大的文化成果。鲁迅说他进入不了陀思妥耶夫斯基的世界，因为在中国君临的不是神，而是礼。鲁迅说明了中西文化的根本差异，但没有回答为什么？这个问题，由李泽厚作了回答。他直追历史根源，抓住要害。他发现，中国不讲存在，只讲功能，只讲过程，只讲变易，也来源于这个要害。甚至美的起源，也可以从巫中得到说明。因为把握了中西大文化的本源性差异，所以他在接触西方大哲学家康德、黑格尔、海德格尔时，也发现他们尽管没有

皈依上帝，骨子里也不承认上帝存在，但其学说的大文化背景，却都有神的影子，上帝的背景，两个世界的背景。对中西大文化基本差异有了准确的把握，对“批判哲学”（指康德的三大批判）进行批判就有可能。同样，在追索美的根源和美的本质时，说明美的发生乃是“自然向人生成”、“自然的人化”，也就有了一个扬弃先验存在（上帝）的说明。康德讲到源头，归结为一种“先验”（超经验）的东西，但是，先验的东西怎么来的？就说不清，就进入“神秘”，就见到上帝的影子。而李泽厚则抓住美的源头是人类的历史实践（人类本体论），是人类总体的大行为过程，而这，恰恰有中国文化的巫史传统作底子。巫不是专业性的巫术活动，而是广义的人类的物质实践中的祈求控制自然、调节天人关系的精神活动。

我讲这些文化背景，既是引论，也是本论。了解大文化背景，才能了解李泽厚的美学，是上帝缺席条件下的中国现代美学，是无神论的美学，最后又是把审美视为高于宗教并替代宗教的美学。中国近代以来，中国学人王国维、蔡元培等倡导“美育代宗教”，但都是倡导而已，到了李泽厚，才有了一个体系性的说明。如果再往后推演，中国哲学按照冯友兰先生的阐释，最后的高于道德境界的“天地境界”也被李泽厚作了体系性的说明。他说明，这种中国文化所追求的至高境界，并不是神的秩序，而是人与宇宙自然和谐共在的审美秩序。

以上是从宏观的层面上说。如果从微观的层面上，我们要了解李泽厚具体的某一美学观点甚至对某一美学范畴、某一美学概念的分析，也都与大文化背景有关，例如对“崇高”的分析，一旦离开大背景就抓不住要点。李泽厚在谈论伯克、康德美学时，用不少篇幅论述“崇高”这一审美现象。

尽管崇高也是一种审美现象，但是美的欣赏与崇高的欣赏不同。对美的欣赏只须注意对象的形成就够了。对崇高的欣赏，则要通过对

象的“无形式”（即不符合形式美的形式）唤起理性理念，亦即主体精神世界的伦理力量。因此，崇高的本质在于人的精神，也就是内在“力量的崇高”，而不是外部“数量的崇高”。我个人在二十年前阅读李泽厚对“崇高的分析”时，似懂非懂，二十年后了解了大文化背景，就明白“崇高”完全属于西方的文化概念，与中国的“壮美”范畴全然不同，也与中国通常所讲的“崇高”概念不同。西方的“崇高”范畴，其关键是具有对神的敬畏。崇高以及相关的悲剧观念，均产生于古希腊。那时的人类感到无法主宰自己的命运，产生悲剧。与此同时，也产生对神的恐惧和崇高概念。中国没有上帝、神的大背景，因此只能产生与崇高相近的“壮美”概念，所谓“高山仰止”，也只是“数量的巨大”，其中不包含恐惧感与敬畏感。李泽厚在《美的历程》中就讲壮美与崇高不同，而这种不同，又反映出中国美学与西方美学的区别。他说：

正因为重视的不是认识模拟，而是情感感受，于是，与中国哲学思想一致，中国美学的着眼点更多不是对象、实体，而是功能、关系、韵律。从“阴阳”（以及后代的有无、形神、虚实等）、“和同”到气势、韵味，中国古典美学的范畴、规律和原则大都是功能性的。它们作为矛盾结构，强调得更多的是对立面之间的渗透与协调，而不是对立面的排斥与冲突。作为反映，强调得更多的是内在生命意兴的表达，而不在模拟的忠实、再现的可信。作为效果，强调得更多的是情理结合、情感中潜藏着智慧以得到现实人生的和谐和满足，而不是非理性的迷狂或超世间的信念。作为形象，强调得更多的是情感性的优美（“阴柔”）和壮美（“阳刚”），而不是宿命的恐惧或悲剧性的崇高。所有这些中国古典美学的“中和”原则和艺术特征，都无不可以追溯到先