

# 李泽厚美学原点探究

韩小龙

(中国传媒大学 艺术研究院,北京 100024)

**摘要:**李泽厚美学包括认识论美学、主体性哲学美学和“情本体”美学3个部分。其思想来源复杂,早、中、后三期美学价值取向分歧较大,其中理论观点互相掺和甚至前后矛盾,难以自圆其说。李泽厚的美学思想往往融合在哲学和中国思想史研究之中。具体地说,李泽厚以马克思主义为支撑,以中国传统文化为家园,以康德和黑格尔为营养,构筑了他独具特色的美学理论形态。分析认为,尽管李泽厚美学思想比较庞杂,但是其主线仍是比较清晰的,即以主体性实践哲学为骨架和灵魂,通过“自然的人化”、“人的自然化”、“美是自由的形式”、“积淀说”等命题或范畴的论述来建立起自己的实践美学体系。

**关键词:**李泽厚;美学;历史唯物论;马克思主义美学

**中图分类号:**B83

**文献标志码:**A

**文章编号:**1671-6248(2013)02-0077-09

李泽厚美学思想核心是早期的认识论美学,中期的主体性哲学和实践美学,后期的“情本体”美学。认识论美学源于他对前苏联文艺美学理论的研究;实践美学主要来源于马克思《1844年经济学哲学手稿》(又称《巴黎手稿》),主体性哲学来源于他对康德先验论哲学、马克思的历史唯物主义研究;晚年“情本体”美学思想源于他对西方心理学派(弗洛伊德、容格)和存在主义哲学家海德格尔的研究。李泽厚的美学思想往往融合在哲学、中国思想史研究之中。为了建构自己的美学体系,他将很多思想融入自己的美学之中,因而其美学思想显得颇为庞杂。具体地说,李泽厚以马克思主义为支撑,以中国传统文化为家园,以康德和黑格尔思想为营养,构筑了他独具特色的美学理论形态。

## 一、李泽厚美学与“苏式美学”

前苏联客观主义美学前奏是19世纪俄国革命

民主主义者的美学,民主主义美学形成于19世纪40~60年代,当时马克思主义学说在西欧已经形成,在俄国还不具备传播马克思主义理论的客观条件,但是当时先进的思想家已经把马克思以前的唯物论思想推向了一个较高的水平。别林斯基、车尔尼雪夫斯基、杜勃留波夫所创立的美学理论在美学史上占有杰出的地位。他们美学理论的重要特征是强调实践的目的性,使艺术为大众利益服务,反对“为艺术而艺术”。别林斯基认为,艺术的特征在于艺术家“用形象思维”,即用艺术形象来再现生活。典型论思想也是他对美学的贡献,他忠实地描写典型性格对于达到艺术的真实具有重大意义。“什么是创作中的典型呢?典型就是人中的那个人物,就是说,是对人物的这样一种描写:在一个人身上包括了许多人,包括了表现同一观念的整体人。”<sup>[1]</sup>李泽厚继承了这种典型观:“艺术典型是共性与个性的统一,亦即普遍性与个别性的统一,这是无可怀疑的。”<sup>[2]</sup>他还进一步认为,艺术典型是体现

收稿日期:2013-03-01

作者简介:韩小龙(1969-),男,安徽怀宁人,文学博士,博士后。

特定的社会生活和历史发展的本质必然和规律,而具有历史具体的特定的社会普遍性(共性)。车尔尼雪夫斯基对美学思想发展的贡献在于:他从理论上论证了艺术是艺术形象再现现实的唯物主义观点。车氏认为,艺术并非仅仅是由于人对美的需要,而是由于人的需要总和而产生的;艺术的内容不限于美,而是包括“普遍引起人的兴趣”的一切事物;艺术不仅是审美享受的对象,也是认识生活的手段。车氏提出了唯物主义的美学命题:“美是生活”,是“依照我们理解应当如此的生活”,车氏坚持了这样一个信念:美存在于现实本身,而不是由人移入现实的。李泽厚以此为根据,驳斥朱光潜倡导的“移情说”。朱、李二人争论的焦点在于如何看待美感中的“主观直觉性”问题。朱光潜认为美感直觉是一个“无沾无碍”、“独立自足”、与他物无关系的、有限的个别事物形象,因此美感经验的心理活动就可以归结为一种与社会、理知无关的个人主观的直觉。李泽厚根据马克思的矛盾辩证法(其实是苏式哲学,并不是马克思本人的观点)分析美感的矛盾二重性,即主观直觉性和客观功利性,前者是统一体的表现形式、外貌、现象,后者是存在的实质、基础、内容。李泽厚也承认审美直觉的存在,但坚决认为审美直觉中的个别具体形象包含有、复杂的社会内容。“没有社会生活内容的梅花是不能成为美感直觉对象的。所以没有足够社会知识的小孩以至原始人类就都不能够赏梅花。”<sup>[3]</sup>

杜勃罗留波夫认为,文学是再现变化着的生活,生活真实的要求应该是对文学作品的第一个要求。李泽厚进一步认为,现实中的美虽然存在,但是不足以满足人民的审美需要,因为社会生活极为广泛、复杂,任何一个短暂的、片断的社会生活形象都不可能表现社会生活的本质真理。只有艺术创作才能把现实中个别的、片断的美集中起来,提炼出来,使它能更深刻、更全面、更普遍地反映出生活的本质、规律、理想,反映出生活的真理。李泽厚的美学观实际上是借用前苏联的话语形式附和当时的主流意识形态的结果。毛泽东同志说过:“人类的社会生活虽是文学艺术的唯一源泉……但是文艺作品中反映出来的生活却可以而且应该比实际生活更高,更强烈,更有集中性,更典型,更理想,因此就更带有普遍性。”<sup>[4]</sup>杜勃罗留波夫认为衡量作家的创作或个别文学作品价值的尺度是:“他们究竟把某一时代和人民的意向表达到什么程度。”<sup>[5]</sup>杜氏提出评价文学作品的标准就是要求作品具有先进的思想性、艺术性

和人民性。李泽厚继承了杜氏的再现观,更加偏激地将思想性和人民性理解为阶级性:他认为美在阶级社会里就应该表现为阶级性,阶级性就是美的客观性和社会性。“焦大不爱林妹妹,健壮的农夫不欣赏贵族小姐的病态美。”“任何一个人的‘超功利’和超理知的主观美感直感本身中,不自觉地包含了一个阶级一个时代一个民族的客观的理知的功利的判断。”<sup>[3]</sup>李泽厚早期的实践美学由于过分地追求美与美感的功利性,忽视了审美自身的规律与独立性,从而丧失了美学作为独立学科存在的必要性,成为了功利哲学的附庸。

普列汉诺夫是俄国第一个马克思主义者,他曾试图把美学问题和科学社会主义思想结合起来,并以历史唯物主义的观点来研究。《没有地址的信》是普氏坚持历史唯物主义关于人们的物质生活条件起着决定作用的基本原理适用于艺术的第一部著作。普氏认真研究了原始艺术,认为艺术从它产生时候起就和人们的物质生活条件有着密切的关系。在谈到审美感的起源时,他不止一次地指出,功用总是先于审美。他认真研究原始社会各民族装饰品时发现,功用的概念和美的概念之间甚至有某些联想的联系。他也指出,经济的直接影响并非总以纯粹的形式表现出来;早在原始公社制度中,这种影响是以魔法和神话为中介的。普氏还说:“在文明社会中,优秀艺术的演化由阶级斗争决定的。”<sup>[6]</sup>这些都是普氏关于美感的功利性观点,但除此之外,美感还有个人直觉性吗?普氏认为对个人而言,审美是一种无功利的判断,这表现在对待康德的审美观上。康德认为,审美享受是无关功利的,如果掺杂了一点功利关系,美的判断就要变成很有党性,而不是纯粹的鉴赏判断了。普氏很赞同康德无功利的审美观,并认为审美对于社会中的人来说,功利的观点和审美的观点经常处于分离状态:功用依靠悟性来认识,美则依靠直观能力来认识。前者属于思考的领域,后者属于本能的领域。所以在对审美性质的看法上,他要给康德留下一席之地:“鉴赏判断无疑地是以作这种判断的个人没有任何功利考虑为前提的。”<sup>[6]</sup>

与普列汉诺夫不同,早期的李泽厚没有给康德留下应有的空间。在与朱光潜的论战中,李泽厚极力排斥个人心理的主观直觉主义性质,就是在朱光潜接受马克思主义思想的影响基础上,承认了美是“主观性与客观性的统一”,认为美必须是依存于主体的实践,是社会实践作用于自然客体的结果以后,

李泽厚仍然抨击朱光潜的理由是朱光潜强调主观能动性,混淆了两种“主观”(实践与意识),从而混淆了两种主观能动性,即意识能动性与实践能动性。在李泽厚看来,朱光潜只是发展了人意识的能动性方面,也就是抽象的能动性,并不是人们真正感性现实的能动性的活动,也不是生产斗争的阶级斗争的物质实践。本来朱光潜的“实践”观点可以表述为:不只是把美的对象看成是认识的对象,而是主要地把它们看做实践的对象,审美活动本身也不只是一种直观的活动,而主要是一种实践活动。这种提法兼顾了“实践”与“直觉”二者之间的互动性,从而把人的主体与客观联系起来。可是李泽厚做出了“一边倒”的理解,仅从纯粹认识论的角度对实践做了僵化的理解。他只是把审美作为一种机械的认识论理解,过分地排斥人的主观能动性,陷入一种盲目自尊而又固步自封的境地。比起普列汉诺夫来,李泽厚早期美学体系中对美感功利性的强调,和普氏美学比起来,有过之而无不及,根本找不见半点康德的影子。但李泽厚从普氏那里学到了研究原始艺术的方法,对中国古典美学进行了系统的梳理,从远古的“龙飞凤舞”、“原始歌舞”到“青铜饕餮”、“线的艺术”,李泽厚告诉人们,美似乎起源于功利性的图腾,美从开始的一刹那起就并不是像人们想象的那样让人心旷神怡,而是人在自然面前无力回天的一种无可奈何的哀叹!

1956年马克思的《巴黎手稿》在前苏联出版,形成研究马克思主义美学思想的“手稿热”。当时苏联美学界也出现了类似中国20世纪五六十年代的美学大讨论,发表了大量文章,出版了大量专著。关于美的本质问题大体有两种看法,一是“自然说”;二是“社会说”。“自然说”认为美在于客观对象的自然属性,诸如“统一与和谐”、“对称性”、“生命的进化”等等,这些都是机械的、唯物的客观世界规律。其代表人物波斯彼罗夫认为,马克思所说的“美的规律”应该是物种的内在尺度,审美感受不能离开审美客体而存在。中国20世纪五六十年代美学大讨论中,蔡仪也有类似的看法,即“美在典型”。“社会说”从马克思《巴黎手稿》中引出“自然人化”的观点作为自己立论的基础,认为美来源于人类的客观实践活动,一方面是“人的本质力量对象化”,另一方面是“美的尺度”为人所掌握,在实践中来确证人的本质力量,从而产生美感。斯托罗维奇认为美存在于社会关系中,是社会实践的产物,那么怎样解释自然美呢?他认为自然并不在于自然的本身属

性,而在于自然作为人的社会关系的“背景”出现,必须从复杂的社会关系中去寻找自然美的本质,人能钟情于自然是因为人在自然对象中直觉地认识到自己本质力量的异化,认识美的社会性。鲍列夫也认为,审美与美是两个不同的概念,美是客观存在的,而审美关系依赖于人们的社会实践,只有在社会实践才能去认识客观存在的美的本质。“社会说”的观点和中国美学大讨论中李泽厚、洪毅然等人的客观社会派的观点很相似,也可以说前苏联的“社会说”是李泽厚实践美学观的一个重要来源。

1949年以后,中国政治意识形态全面苏联化,文艺学术思想也不例外,强调功利性的文艺思想,强调文艺思想的政治化,以及文学的阶级性、人民性,忠实于社会主义现实主义的创作方法等等。完全排斥西方各种美学思想。这种“一边倒”的美学观钳制了人们的思想,主客二分的思维模式将美学思维单一化。要么美在主观,要么美在客观,要么美在主客观的统一。朱光潜在学习马克思列宁主义以后,提出的“美是主客观的统一”,也被李泽厚斥之为反动的唯心主义资产阶级文艺观。有人说:“发生在我国的美学大讨论是在‘苏联模式’,在苏联理论为阅读范式的‘前理解’下展开的。”<sup>[7]</sup>这话是有道理的。

## 二、李泽厚美学与《巴黎手稿》

《巴黎手稿》是马克思的经典文献,写于1844年4月至8月。《巴黎手稿》并不是像我们想像的那样是一部哲学美学著作,它实际上是一部经济学文献,从经济学的角度研究了哲学问题。马克思认为经济学问题优先于哲学问题,即先谈“人如何活”的问题,接着再谈“人如何活得好”的问题。美学问题不过是哲学观念中的一个分支,所以马克思对于美学问题的探讨也不是很周密、很有逻辑性。论及美的观念来源时,马克思谈的也是只言片语,但是这些为数不多的经典话语确实经得起推敲,而且概念之间相互确证。马克思的美学思想与他的经济学哲学思想也能贯通,李泽厚早期正是基于马克思《巴黎手稿》中关于美的论断创造了中国式的实践美学。《巴黎手稿》中关于美的论述涉及到以下章节:第一手稿中的“异化劳动”;第三手稿中的“共产主义”和“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”。其余部分研究诸如“工资”、“资本”、“地租”、“私有财产”、“分工”和“货币”等等,属于经济学问题。由此

说来,马克思的美学问题研究只是经济学哲学研究中的一个小小的“插曲”,我们对其中的美学论断也不能抛开马克思的文本,断章取义地进行研究。虽然学者的治学提倡“六经注我”式的研究方法,但是文本都具有一定的语言环境,概念与体系之间只有相互印证才能言之成理。清代王夫之说:“言龟无毛,言犬也,非言龟也。言兔无角,言麋也,非言兔也。言者必有立,而后其说成。”<sup>[8]</sup>离开了一定的语境,概念势必失去能让它滋生的土壤,从而失去生活的活力。所以说,“我注六经”式的治学方式在研究经典文献时还是必须采用的。

劳动创造了美吗?不一定。我们看看马克思的论证逻辑。马克思认为,异化劳动使得工人创造的价值越多,他自己越没有价值、越低贱:“工人的产品越完美,工人自己越畸形;工人创造的对象越文明,工人自己越野蛮;劳动越有力量,工人越无力;劳动越机巧,工人越愚钝,越成为自然界的奴隶。”<sup>[9]</sup>在异化劳动存在的情况下,劳动不但没有创造美,而且替工人生产了“低贱”、“畸形”、“野蛮”等等大量丑恶现象。所以,以李泽厚为代表的实践美学派坚持的“劳动创造了美”的观点实在是站不住脚,违背了马克思原著的主旨,在学理上是将马克思的原著做了断章取义的歪曲理解。马克思明明是一分为二地看待劳动的功能,不同地位的人对劳动成果具有不同程度的占有,劳动成果占有得多的就表现为对“美”的观念的拥有,占有得少的就只有表现为对“畸形”的占有。如果我们可以说“劳动创造了美”,那么我们同样可以认为“劳动创造了丑”,让人不明白的是,马克思明明说的是问题的两端,为什么李泽厚实践美学偏偏要“执其一端”呢?这在学理上犯了以偏概全的逻辑错误。

李泽厚实践美学的意图显而易见,那就是他替我们设置好了审美乌托邦。马克思不是说人们在劳动异化的情况下,不可能有审美的观念形成吗?人类要形成自己的审美观,就必须去掉“异化劳动”,人什么时候能从“异化状态”中摆脱出来?李泽厚说,只有在共产主义社会里,人们才能得到审美的愉快,当人类不再存在剥削与压迫,不再为各种异化力量和因素所控制、支配而劳动,即不再是为吃饭,为权利、地位、金钱、虚荣而劳动,同时也日益摆脱作为机器的各种附属品的单调劳动之后,体现人的创造性和个性丰富性的劳动活动及其他实践活动将大量以美的形式展现出来。就个体而言,李泽厚的观点是站不住脚的,因为审美是人的一种近乎先天的本

能,从没见过女人的小和尚也觉得姑娘很美,虽然他的师傅告诫他“女人是老虎,老虎会吃人”。就群体而言,李泽厚的观点也无可厚非,因为人毕竟是一种社会的存在物,个体的美感具有某种程度的无序性,反而导致审美的不自由,如果通过某种审美的共通感把个体的美感集中起来、归纳起来,摒弃“小我”而存“大我”,按照“类人”的概念,抛开个人的喜怒哀乐、悲欢离合、恩怨情仇,设计出多数人能够接受的审美乌托邦也不是没有道理的。因为时代需要这种整齐划一,需要一种共同信仰。由此说来,审美也是一种“社会契约”,这是一种理性优先的美,李泽厚的实践美学应该是一种“善”美,不是“真”美,是伦理道德之美。这一点是基于康德的纯粹理性精神。

马克思考察美学现象是有道理的,他将“美”置于特定的历史氛围中,并不是孤立、闭门造车式的研究学问。“劳动为富人生产了奇迹般的东西,但是为工人生产了赤贫。劳动创造了宫殿,但是给工人创造了贫民窟。劳动创造了美,但是使工人变成畸形。”<sup>[9]</sup>马克思论证的逻辑很清楚,劳动生产具有两面性,由于阶级的对立,不同阶级之间利益的占有形式不同,劳动的价值也不相同。劳动创造了美,那是指为富人创造了美,可是替穷人创造了畸形。这里的“美”与“畸形”是一对意义完全相反的名词,“畸形”应该相对的是“美丽的形体”,马克思所讲的“美”也应该是美的形象,而并不是人们的审美观念,可是这一点恰恰为李泽厚的实践美学所曲解。李泽厚认为审美观念起源于人类的劳动,马克思本人并没有这样说过。有人认为实践美学最大的弊端是将美的起源论与本质论混为一谈。其实这句话说得有道理,它认为李泽厚的实践美学只是对马克思原著的一种曲解。因为马克思本人论“美”的时候,只是把“美”当作劳动的附属产品,美是劳动的衍生物,是劳动的产品。马克思“劳动创造了美”这一论断并不具有形而上的意义。劳动创造了美的形象,这句话是有道理的。

### 三、李泽厚美学与康德哲学

马克思论述了人的“类特性”是自由的意识的活动,可是动物也劳动,它们为什么没有审美意识呢?人与动物的劳动到底区别在哪儿呢?就在于“自由意识”。人类通过实践创造对象世界,即改造无机界,人证明自己是有意识的类存在物。但是,

“动物也生产。它也为自己营造巢穴或住所,如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西;动物的生产是片面的,而人的生产是全面的;动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产;动物只生产自身,而人再生产整个自然界;动物的产品直接同它的肉体相联系,而人则自由地对待自己的产品。”<sup>[9]</sup>“人则自由地对待自己的产品”,马克思的论断是从生产劳动的角度区别物质与意识的界限的,并且提出了人类美感来源问题,尽管说得不是很清晰。在这一点上,李泽厚是借题发挥,应该说是借马克思“生产劳动与产品”的大题目,用康德的“自然向人生成”的命题加以补充和发挥。李泽厚认为,康德写《判断力批判》并不是为了提出某种独立学科的问题,而是为了沟通认识与伦理即《纯粹理性批判》和《实践理性批判》,以联系自然与人。审美判断力以自然形式的合目的性与人的主观的审美愉快相联系,目的论则以自然具有客观目的与道德的人相联系。但是康德哲学是先验目的论哲学,自然的合目的性与人的主观性只能在《纯粹理性批判》中所说的“理知直观”(即“最后原因”)中实现。但是康德的“自然存在及其有机规律是属于不可知的超感性世界中的,在那里,目的论与机械论便合而为一。康德总是假设整个自然的背后有一个总的设计师,但它又不是能被证明的,“它证明有这样一种灵知存在者吗?肯定不!……一个灵知的原始存在不能客观地被证明,而能作为一种命题,在对自然的反思中,主观地为我们判断力所运用……。”<sup>[10]</sup>康德认为,形形色色的自然不管如何符合目的,但没有人类是毫无意义的。人才是自然不断创造的最终目的。康德的“自然向人生成”,指的是所谓“文化-道德的人”。只有这种服从道德律令的人,才是有超感性(即自由)能力的自然存在物。只有作为道德本体的人的自然存在,才是无条件的目的自身,才是作为现象界的整个自然的最终目的和归宿。

李泽厚认为,康德哲学沟通了认识与伦理、自然与人,而提出判断力批判,结果归宿于上帝的怀抱中。在人与自然的现实统一方面,康德未能向前迈出一步。李泽厚进一步认为,康德“自然向人生成”实际上提出了一个伟大的论题,即要高扬人类的社会实践的主观能动性,改造自然,从而使自然向人生成。由此认为,李泽厚的实践美学发端于康德的“自然向人生成”学说。“自然向人生成”,是一个深刻的哲学课题,又是美学的本质所在。自然与人的

对立统一关系,历史地积淀在审美心理现象中。它是人所以为人而不同于动物的具体感性成果,是自然的人化和人的对象化的集中体现。所以,从唯物主义实践论观点看来,沟通认识与伦理、自然与人、总体(社会)与个体,并不需要上帝,不需要目的论,只需要美学。真、善、美,美是前二者的统一,是前二者交互作用的历史成果。美不只是一个艺术欣赏或者艺术创作的问题,而是“自然的人化”这样一个根本哲学-历史学问题。康德的主观唯心主义美学后来由席勒加以客观化的修正。席勒也正是从自然与人、感性与理性这个哲学课题的关系作为出发点,来修正康德美学。康德把自然与人锁定在审美“主观的合目的性”中解决,席勒则代之以“感性冲动”与“理性冲动”:一方面要使理性形式(伦理的人)获得感性内容,使它具有现实性;另一方面又要使千差万别、错综不齐的感性世界(自然的物)获得理性形式,使它服从人的必然。在席勒那里,自然与人的相互作用与转化开始有了比较现实的方式。但席勒仍然是抽象的,他主张用“审美教育”实现人的境界的提升。李泽厚认为,尽管席勒把康德拉向了现实和社会,但他不懂现实生活和社会的物质实践,企图以教育概括和代替改造世界的实践,仍然是十足的唯心主义。到了黑格尔,他以实体化的绝对理念作为一切的归趋,自然与人被统一在精神不断上升的历史阶梯中,自然的有机体不过是绝对理念的一个环节,人与自然的关系在黑格尔美学中并不占重要的地位。黑格尔说:“美是理念的感性显现。”黑格尔只关注精神理念如何历史地实现问题,自然只作为实现理念的一种材料而已。李泽厚认为,“历史总体的辩证法是黑格尔所长,个体、感性被淹没在其中则是黑格尔所短。”<sup>[11]</sup>重视个体、自然、感性的启蒙主义的特征为康德所保存和坚持。作为历史,总体高于个体,理性优于感性;但作为历史成果,总体、理性却必须积淀、保存在感性个体中。因此,黑格尔美学是一部思辨的艺术哲学史。

#### 四、李泽厚美学与历史唯物主义

费尔巴哈继承了康德、席勒等人的美学传统,力图恢复感性的应有地位。费氏认为,艺术表现感性事物的真理。但这个感性仍然是抽象的、超时代阶级的。李泽厚认为,费氏只知道感性的人,不知道实践的人。实践的人远不只是自然感性的人,而是具有具体现实活动即一定历史内容的社会、时代、阶级

的人。费氏不懂得在实践基础上谈自然与人、感性与理性的历史统一关系,从而也不懂得美作为人(理性)与自然(感性)统一的真实基础究竟是什么。费尔巴哈的门徒车尔尼雪夫斯基也不懂得怎样去批判德国古典哲学。在李泽厚看来,只有马克思主义的唯物主义哲学才能解决康德提出的“自然向人生成”的问题,因为所谓自然界的最终目的是道德文化的人,实际上乃是通过人类实践,自然服务于人,即自然规服务于人的目的,亦即人通过实践掌握自然规律,使之为人之目的服务。这也就是自然对象主体化(人化)、人的目的对象化。李泽厚认为,主体(人)与客体(自然)、目的与规律彼此依存、渗透和转化,是完全建筑在人类改造世界的长期历史实践的基础之上的。马克思主义把德国古典哲学提出的思维与存在同一性问题颠倒过来,做了唯物主义的解答。马克思主义从人的物质实践来讲思维与存在、精神与物质的相互转化。人的实践利用客观自然规律,把自己的意识和目的变为现实,使思维转化为存在,从而也就使整个自然打上了自己的印记。列宁说,“人的意识不仅反映客观世界,并且创造客观世界”<sup>[12]</sup>。

李泽厚“工具论本体”实践的雏形应该是来源于黑格尔。列宁曾经引用过黑格尔的话:“手段是比外在的合目的性的有限目的更高的东西;……工具保存下来,而直接的享受却是暂时的,并会被遗忘的。人因自己的工具而支配外部自然界的力,然而就自己的目的来说,他却是服从自然界的。”列宁对此一再指出是:“黑格尔的历史唯物主义的萌芽”<sup>[12]</sup>。李泽厚借题发挥,人在为自然生存的目的而奋斗的世代的社会实践中,创造了比这有限目的远为重要的人类文明。人使用工具、创造工具本是为了维持其服从于自然规律的族类生存,却由于“目的通过手段与客观性相结合”,便留下了超越这种有限生存和目的的永远不会磨灭的历史成果。这种成果的外在物质方面,就是由不同社会生产方式所展现出来的从原始人类的石头工具到现代大工业的科技文明,就是分别内化、凝聚和积淀为智力、意志和审美的形式结构,这就是文化-心理的结构。

李泽厚认为,康德虽然强调审美的判断力,但他是在“灵知世界”中寻找思维与存在的同一性,黑格尔虽然有历史观,但他在“绝对理念”基础上抹杀了思维与存在的同一性。他们都不免走向神秘主义、信仰主义,最后还是回到了上帝(目的论)。马克思主义则不然,它的思维与存在的同一性把自然的人

化看作是这种同一性的伟大的历史成果,看作是人的本质之所在,是深刻的历史唯物主义和实践论哲学,并指向审美领域。但李泽厚并没有停留在实践历史的层面,而是继续向人的“超生物性”方向延伸和拓展自己的美学视野。马克思主义认为,集体的、社会的、亿万劳动群众的实践历史,使自然成为人的自然。不仅外在的自然界服务于人的世界,而且作为肉体存在的人本身的自然,也超出动物性的本能而具有了人(即社会)的性质。这意味着,人在自然存在的基础上,产生了一系列的超生物性的素质。审美就是这种超生物的需要和享受(康德称之为“判断力”),人性就是这种生物性与超生物性的统一。可是,李泽厚并没有说清楚这种超生物性是怎么回事,它是怎么来的?是社会达尔文主义式的进化论吗?是康德所说的“灵知世界”里的先验形式吗?都不是,李泽厚把它当成了历史实践过渡到个体的人的心理的一座桥梁。李泽厚说:“认识领域和伦理领域的超生物性经常表现为感性中的理性,而在审美领域,则表现为积淀的感性。”“在认识领域和智力结构中,超生物性表现为感性活动和社会制约内化为理性;在伦理和意志领域,超生物性表现为理性的凝聚和对感性的强制,实际都表现超生物性对感性的优势。在审美中则不然,这里超生物性已完全溶解在感性中。”<sup>[11]①</sup>

## 五、李泽厚美学与现代心理学派

李泽厚使用的“内化”、“溶解”等词语,词义模糊不清。这里是不是受到了弗洛伊德的精神分析学说“本我”、“超我”、“自我”的影响?我们可以把李泽厚的超生物性理解成弗洛伊德的“力比多”。弗氏认为,个体人的人格结构有3个层次:本我、超我和自我。“本我”位于人格结构的最底层,是由先天的本能、欲望所组成的能量系统,包括各种生理需要。“本我”具有很强的原始冲动力量,弗洛伊德称其为“力比多”。“本我”是无意识、非理性、非社会化和混乱无序的,它遵循快乐原则。“超我”位于人格结构的最高层次,是道德化了的自我,由社会规范、伦理道德、价值观念内化而来,其形成是社会化的结果。“超我”遵循道德原则,它具有3个作用:

① 这两段引文在1979年版中并不存在,是作者在1981年修订版中的增补内容。这里也反映了李泽厚前后思想的不一致性,前期过分强调社会性和理性,中后期开始关注个体的感性。

一是抑制“本我”的冲动;二是对“自我”进行监控;三是追求完善的境界。“自我”是从“本我”中逐渐分化出来的,位于人格结构的中间层。其作用主要是调节“本我”与“超我”之间的矛盾,它一方面调节着“本我”,另一方面受制于“超我”。它遵循现实原则,以合理的方式来满足“本我”的要求。在人格结构里,“本我”、“自我”和“超我”三者相互交织在一起,构成完整的人格。它们各自代表了人格的某一方面,“本我”是生物本能我,“自我”是心理社会我,“超我”是道德理想我。“本我”是非理性的,它是冲动的,时刻要满足自己的欲望。但是,人的社会性的一面使它无法直接满足自己的欲望,因而它就不得不潜伏在人的内心深处,运用其他的途径来变相地满足“本我”的欲望。这就是借助于和社会价值观近于一致的“超我”力量来满足。“本我”设法把自己乔装打扮,或用其他的物件来代替自己,潜藏在“超我”的领地之中。“自我”是“本我”与“超我”之间矛盾的调和者、仲裁人。它们各自追求不同的目标,“本我”追求快乐,“自我”追求现实,“超我”追求完美。当三者处于协调状态时,人格表现出一种健康状况;当三者互不相让,产生敌对关系时,就会产生心理疾病。李泽厚所说的在认知领域中,超生物性表现为感性活动和社会制约内化为理性,这里的理性可能就是弗氏所说的“超我”;在伦理和意志领域,超生物性表现为理性的凝聚和对感性的强制,这里“对理性的凝聚和对感性的强制”就是弗氏所言的“遵循现实原则,以合理的方式来满足本我的要求”的“本我”。李泽厚认为,在审美领域中,“超生物性已完全溶解在感性中”,是不是就等于说“本我”(力比多)处于一种放任状态,它存在于感性之中,但又完全不同于感性,如果把“力比多”完全等同于感性,那么李泽厚实践美学的哲学基础就会被“架空”,前期主张的“美是客观性与社会性的统一”观点就会无处着落、无家可归。

## 六、李泽厚创立的马克思主义美学

李泽厚认为,审美的范围极为广大,在日常生活的感性经验中都可以存在,它的实质是一种愉快的自由感。“吃饭不只是充饥,而成为美食;两性不只是交配,而成为爱情;从旅行游历的需要到各种艺术的需要;感性之中渗透了理性,个性之中具有了历史,自然之中充满了社会;在感性而不只是感性,在形式(自然)而不只是形式,这就是自然的人化作为

美的基础的深刻含义,即总体、社会、理性最终落实在个体、自然和感性之上。”<sup>[11]</sup>李泽厚认为,马克思主义的唯物主义的立足点是人类社会或社会化的人类,它的理想是全人类的解放,其中包括要把人从所有异化状态中解放出来。美正是一切异化的对立面。席勒认为,只有把“游戏冲动”作为审美和艺术本质时,人才是自由的。李泽厚进一步认为,个体的人只有在自由的、创造性的劳动和社会活动中,才是美的。

马克思主义美学的出发点是物质生产劳动,即人类的基本社会实践,也就是“自然的人化”。马克思说过:“在人类历史中即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界;因此,通过工业——尽管以异化的形式——形成的自然界,是真正的、人本学和自然界。”<sup>[9]</sup>“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成过程。”<sup>[22]</sup>李泽厚认为,人类通过工业和科学,认识了和改造了自然,自然与人历史具体地通过社会的能动实践活动对立统一起来。不是由自然到人的机械的进化论,也不是由自然到道德的神秘的目的论,而是唯物主义的思维与存在同一性即人能动地改造自然的实践论,才是问题的正确回答。通过漫长历史的社会实践,自然人化了,人的目的对象化了。“自然界,就它本身不是人的身体而言,是人的无机身体。人靠自然界生活。这就是说,自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系,也就等于说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分。”<sup>[9]</sup>这样自然为人类所控制、征服和利用,成为顺从人的自然。

李泽厚认为,自然与人、真与善、感性与理性、规律与目的、必然与自由,在这里才有了真正的矛盾统一。真与善、合规律性与合目的性在这里才有了真正的渗透、交融与一致。这样,理性才能积淀在感性中,内容才能积淀在形式中,自然的形式才能成为自由的形式,这也就是美。美是真、善的对立统一,即自然规律与社会实践、客观必然与主观目的的对立统一。审美是这个统一的主观心理上的反映,它的结构是社会历史的积淀,表现为心理诸功能(知觉、理解、想象、情感)的综合,其各因素间的不同组织和配合便形成种种不同特色的审美感受和艺术风格。李泽厚断言,美的具体形式将来应可用某种数学方程式和数学结构来做出精确的表述。李泽厚认为,真、善的统一表现为客体自然的感性自由形式就

## 七、结 语

由于其哲学、美学具有得天独厚的马克思主义哲学基础,一度 and 主流意识形态非常地合拍,李泽厚实践美学思想在相当长的一段时间内成为美学领域的主流话语形式。20世纪七八十年代形成的主体性实践哲学是原实践哲学的延续和发展。20世纪90年代,李泽厚的实践美学在当代多元价值观的氛围中遭遇挑战。在论争中,不仅形成了后实践美学,也促使李泽厚实践美学自身进行了反省和革新。后实践美学坚持了审美超越性,确立了主体间性的美学观,试图用主体间性代替主体性,实现与现代美学的接轨。笔者分析认为,尽管李泽厚美学思想比较庞杂,但是其主线仍是比较清晰的,即以主体性实践哲学为骨架和灵魂,通过“自然的人化”、“人的自然化”、“美是自由的形式”、“积淀说”等命题或范畴的论述来建立起自己的实践美学体系。

## 参考文献:

- [1] 别林斯基. 别林斯基论文学[M]. 上海:新文艺出版社,1958.
- [2] 李泽厚. 美学论集[M]. 上海:上海文艺出版社,1980.
- [3] 李泽厚. 论美感:美和艺术(研究提纲):兼论朱光潜的唯心主义学思想[J]. 哲学研究,1956,2(5):43-73.
- [4] 毛泽东. 毛泽东选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1991.
- [5] 杜勃罗留波夫. 杜勃罗留波夫选集[M]. 辛未艾,译. 上海:上海文艺出版社,1959.
- [6] 格·瓦·普列汉诺夫. 普列汉诺夫文选[M]. 张光明,编. 北京:人民出版社,2010.
- [7] 章 辉. 实践美学:历史谱系与理论终结[M]. 北京:北京大学出版社,2006.
- [8] 王夫之. 思问录·俟解·黄书·噩梦[M]. 北京:中华书局,2009.
- [9] 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 刘丕坤,译. 北京:人民出版社,1985.
- [10] 康 德. 判断力批判[M]. 韦卓民,译. 北京:商务印书馆,1964.
- [11] 李泽厚. 批判哲学的批判[M]. 北京:人民出版社,1979.
- [12] 列 宁. 哲学笔记[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,1974.

① 布贝尔(Martin Buber)反对我—它关系,强调我一你关系才是人的真实存在。

是美,表现为主体心理自由感受(视、听觉与想象)就是审美。形式美(优美)是这个统一中矛盾的相对和谐状态;崇高则是这个统一中矛盾的冲突状态。崇高的基础不在自然,也不在心灵,而是在社会斗争的伟大实践中。客观的美与主观的审美意识的根本基础不是康德所说的神秘的“超感性基质”,而是人改造自然的胜利。这才是“自然向人生成”,成为人所特有的感性对象和感性意识。它们是社会的产物、历史的成果。美的本质与人的本质紧密联系在一起。可以说,工业与文明标志着自然与人的历史关系,作为历史的象形符号美与审美也是收藏在人类记忆中的人类文明的尺度。美的本质标志着人类实践对世界的改造。所以,马克思说:“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造,而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去;因此,人也按照美的规律来建造。”<sup>[9]</sup>其实,马克思设想的是人类的理想社会,在不存在异化劳动的世界中,人才能自由地支配自己的一切,包括“把内在的尺度运用到对象上去”、“按照美的规律来建造”等等。但是,社会总体的物质文明和消费生活是发展了,个人的孤独、忧郁、恐惧随之而来,“上帝死了”,人类的精神失去了皈依,人处于各种形式的异化状态中,现代人总是被各种各样的非理性主义所困扰,卢梭提出的文明与道德的二律背反再次具有了现实意义,海德格尔、萨特和马尔库塞等人不断地强调为黑格尔总体主义所淹没的个体主义。早、中期的李泽厚实践美学是总体主义压倒个体主义的,所以,被存在主义者津津乐道的“人的无人称性存在”主题,<sup>①</sup>并不为李泽厚所关注。李泽厚认为,资本主义现代社会中的人与自然、社会与个体之间的矛盾和分裂,根源是特定社会历史条件下的阶级剥削和压迫,而不应归咎为高速的科技与文明。

李泽厚认为,存在主义所突出的个体的真实存在的丧失,表现为现阶段资本主义社会人际关系的冷漠、人间情味丧失、个体存在的意义被吞噬,因而才有必要去追寻真实个体存在的意义和价值。本来,自然的生命存在没有什么独特性和无可重复性,它的独特和无可重复恰恰在于其自觉地意识和选择,这就正是其历史具体的社会内容和价值。在个体自然中充满了极其丰满的社会性,这才是真正的个性意义之所在。这正如马克思、恩格斯所指出的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>[12]</sup>。

[12] 马克思,恩格斯. 共产党宣言[M]. 中共中央编译局,

译. 北京:中央编译出版社,2005.

## Establishment of LI Ze-hou's aesthetics system

HAN Xiao-long

(Institute of Art, Communication University of China, Beijing 100024, China)

**Abstract:** The aesthetics system of LI Ze-hou is composed of three parts: epistemological aesthetics, subjectivity philosophy aesthetics and sentiment aesthetics. Its ideological source is complex, aesthetic value orientation varies from early period to mid-term and to late term. Even ideological contradictions have penetrated into the overall aesthetic theory of LI Ze-hou, so it is very difficult to make out a good case. LI Ze-hou aesthetic ideas are often integrated into the philosophy and Chinese intellectual history studies. In order to build his own aesthetic system, he puts a lot of thoughts into his aesthetic system, hence his aesthetic thoughts appear to be quite heterogeneous. Specifically, LI Ze-hou regards Marxism as a support to his aesthetic theory, taking the Chinese cultural tradition as a home, and taking Kant and Hegel as his nutrition, to build his unique aesthetic theory. The conclusion is that although LI Ze-hou's aesthetic system is heterogeneous, the principal line is clear. Subjective practice philosophy is the framework and soul. The aesthetic system is constructed within certain propositions and domains.

**Key words:** LI Ze-hou; aesthetics; historical materialism theory; Marxist aesthetics

(上接第70页)

### 参考文献:

- [1] 麦克斯·缪勒. 宗教学导论[M]. 陈观胜,李培荣,译. 上海:上海人民出版社,1988.
- [2] 威廉·詹姆士. 宗教经验种种[M]. 钱 铨,译. 北京:商务印书馆,2002.
- [3] 斯特伦. 人与神:宗教生活的理解[M]. 金 泽,何其敏,译. 上海:上海人民出版社,1991.
- [4] 吕大吉. 宗教学通论新编[M]. 北京:中国社会科学出版社,1998.

- [5] 陈麟书. 宗教学原理[M]. 成都:四川大学出版社,1986.
- [6] 张志刚. 宗教研究指要[M]. 北京:北京大学出版社,2005.
- [7] 罗竹风. 宗教学概论[M]. 上海:华东师范大学出版社,1991.
- [8] 段德智. 宗教学[M]. 北京:人民出版社,2010.
- [9] 杨玉辉. 从有限到无限:宗教与人类生活[J]. 哲学与文化月刊,1993(6):598-602.
- [10] 杨玉辉. 宗教的本质特性与社会职能新论[J]. 中国社会科学季刊,2000(秋季号):127-135.

## Study on science of religion as an independent social science

YANG Yu-hui

(Institute of Religious Studies, Southwest University, Chongqing 400715, China)

**Abstract:** Science of religion is a subject which concerns with the comprehensive and systematical studies on various religious problems in an objective and reasonable way. It is an independent subject with its own specific research subjects, methodology and theoretical structures different from that of philosophy. It is not theology which focuses on why and how people build faith in that they are different in essence in terms of research subjects, research questions, methodology and theoretical logic. Therefore it is necessary and urgent to make science of religion an independent social science.

**Key words:** science of religion; independent social science; philosophy; theology