

# 李泽厚美学思想的内在张力

韩小龙

(北京语言大学 人文学院,北京 100083)

**摘要:**为探索当代美学家李泽厚一生的美学思想的发展轨迹,对李泽厚不同时期的美学著作做一番鸟瞰式的考察,分析其美学观中感性与理性、偶然与必然、个体与群体这些美学概念之间存在的不可调和的张力结构。分析认为,20世纪五六十年代的李泽厚因其“美是客观性与社会性的统一”美学观被称为“客观社会派”的代表人物;20世纪七八十年代的他在马克思主义实践观的基础上提出了“制造—使用工具”的“工具本体论”思想;20世纪90年代的李泽厚更加重视人的“主体性”,提出了“情本体”的美学观。分析结果表明,李泽厚前、中、后三期的美学观有其内在的逻辑规律:从机械主义走向神秘主义,从群体抽象的人到个体具体的人,从深层历史学到深层心理学,后期的李泽厚力图摆脱早、中期对理性的过分的崇拜、对必然性的依赖,转向倡导个体的感性自由、张扬人的个性色彩。

**关键词:**李泽厚;工具本体;主体性;情本体;张力;思想轨迹

**中图分类号:**B83-02

**文献标志码:**A

**文章编号:**1671-6248(2009)02-0082-09

李泽厚是当代美学家、思想家,20世纪80年代中国思想界的领军人物,他创立的实践美学以其经典性、权威性而一度成为中国美学界的主流话语形式。他参加了20世纪五六十年代全国性的美学思想大讨论,从此登上学术论坛,在与朱光潜、蔡仪、吕荧和高尔太等人的美学论战中脱颖而出,其美学观点是“美是客观性与社会性的统一”,后来他被人称之为“客观社会派”。20世纪八九十年代的李泽厚以马克思的《1844年经济学哲学手稿》为典范,以“劳动创造了美”为核心,合理利用黑格尔的辩证法和唯心历史观,吸收了俄国民主主义“美是生活”美学观和苏式哲学的精髓,创立了自己的唯物论美学,虽然有些观点现在看来显得幼稚而倔强。他从马克思、列宁、车尔尼雪夫斯基、黑格尔和毛泽东等人那里引经据典,证明其哲学美学观点是辩证唯物主义和唯物历史主义的。应该说李泽厚的美学思想在当

时学术界产生的轰动效应,活跃了当时的学术气氛,后来成为中国美学领域里主流话语形式。“文革”期间,李泽厚在钻研“康德书”(三大《批判》)的基础上写出了《批判哲学的批判:康德述评》(以下写做《批判哲学的批判》),此书应该他“实践美学”的代表作,在“美是客观性与社会性的统一”美学观的基础上进一步提出了“制造—使用工具”的“工具本体论”思想,“从起源上看,人的实践活动不同于动物的生存活动,最根本之点在于他使用工具,制造工具以进行劳动”<sup>[1]</sup>。“人的本质是历史具体的一定社会实践的产物”<sup>[1]</sup>。20世纪八九十年代,由于政治环境的宽松,主流意识形态的淡化,学术界多元文化观的引进和建立,李泽厚在现代和后现代哲学的影响下,在“实践美学”中加入了“主体性”,他进一步提出“情本体”的美学观,试图补充和修正前期哲学的遗留并且显得有些棘手的问题。

收稿日期:2009-03-20

作者简介:韩小龙(1969-),男,安徽怀宁人,文学博士研究生。

## 一、早期主客二分的思维模式

李泽厚早期美学思想存在严重的“一边倒”的僵化现象,锋芒毕露,观点率直而言语犀利,火药味浓厚。在与朱光潜的论战中,普遍存在“主题先行”的毛病,有些论证缺乏足够的说服力。如关于自然美的问题,他关于美的客观性的问题解释不如蔡仪具体微妙;关于社会性的问题也比不上朱光潜“美是主客观统一”的理论。鉴于当时的政治环境,李泽厚对自己哲学的弱点有着清醒认识,但他不能舍弃自己的观点去迎合他人,应该说他这时候是有条件地吸收了朱光潜“人化的自然”、“移情作用”的观点,前期表现出的客观性与主观性之间的内在张力,迫使他对美的本质问题重新进行思考,不得不在客观性、社会性与主观性的中间加入了人的主体性的作用,也就是说主体性就是李泽厚早期美学向中期美学转变的中介物。在回答有关康德不可知的“物自体”的来源时,李泽厚坚持人类学历史本体论即主体性哲学,强调人类作为本体对世界的现实实践关系。一方面是人类主体的外在客观进程,亦即物质文明的发展历史进程;另一方面即以构建和发展各种心理功能(如智力、意志、审美三大心灵结构)以及物态化形式(如艺术、哲学)为成果的人类主体的内在主观进展;进而在康德的“自然向人生成”基础上提出了“自然的人化”,重新阐释康德哲学包括认识论、伦理学和审美的先验性的现代意义,这是一个了不起的贡献。李泽厚用马克思的唯物史观颠覆康德的先验哲学,不失为探索马克思主义美学的一条新途径。

但是李泽厚的早、中期哲学实际上是黑格尔唯心历史观的翻版,是黑格尔哲学与马克思主义哲学嫁接而成的中国式美学,只不过将黑格尔“美是理念的感性显现”做了唯物论的庸俗改版,把“理念”一律换成了“实践”、“社会性”,这一点朱光潜看得很清楚:“朱光潜又认为我的这个说法(美必须是具有具体形象的社会存在物)是黑格尔加车尔尼雪夫斯基”<sup>[2]</sup>。尽管他竭力否认这一点,他后来说自己是要康德不要黑格尔,但从他哲学观形成的早、中期看来是不正确的。韩德民认为:“有人批评这种所谓‘人的本质力量’背后游荡着黑格尔式‘绝对理念’的影子,不能说没有一点道理”<sup>[3]</sup>。但是,李泽厚美学从早期向中期的过渡有其内在张力的,即早期美学孕育了中期美学的胚芽,他早期实践美学源

于他对俄国民主主义思想家车尔尼雪夫斯基的“美是生活”观点和马克思的《1844年经济学哲学手稿》中的“自然的人化”学说,他引用车尔尼雪夫斯基的观点批驳蔡仪的“静观唯物主义”观点,运用马克思“自然的人化”学说批判朱光潜的“美是主客观的统一”的“唯心主义美学观”,标榜自己是绝对的、马克思的辩证唯物主义美学观,今天看来这一观点是绝对的主观和武断。

朱光潜在《美学怎样才既是唯物的又是辩证的》和《论美是客观与主观的统一》等文章中一再申辩自己的“主客观统一论”,他并没有走向高尔太“美是主观的”的极端,而是认为“……美感的对象是‘物的形象’(物乙)而不是‘物’本身(物甲)。……这物乙之所以产生,却不单靠物甲的客观条件,还要加上人的主观条件的影响,所以是主观与客观的统一”<sup>[4]</sup>。不可否认,朱光潜的美学观确实受到了克罗齐“艺术即直觉”观点的影响,但是他还是努力吸收马克思的实践论思想对自己的学说进行改进。应该说,朱光潜对美的本质的看法还是相当辩证的,相比之下,反而是李泽厚的美学显得庸俗化,把马克思的实践论做了教条式的改写。“美感的矛盾二重性,简单说来,就是美感的个人心理的主观直观性质和社会生活的客观功利性质,即主观直观性和客观功利性”<sup>[2]</sup>,这里虽然有条件地承认美感的直觉功能,但是它又淹没在理性的社会生活中。“人类独有的审美感是长期社会生活的历史产物,对个人来说,它是长期环境感染和文化教养的结果”<sup>[2]</sup>。这句话实际是用美感的客观功利性取消了主观直观性,或者说是表面上承认直观性而实际上跟它划清了界限,一提到美感的直观性就和资产阶级文艺观联系起来,仿佛无产阶级艺术就不存在直观性的问题,这样把艺术的直观性问题和资产阶级的享乐观联系起来,片面地强调美感的阶级性、民族性、时代性,说什么“焦大不爱林妹妹,健壮的农夫不欣赏贵族小姐的病态美,在这里美感的直觉有着阶级内容”<sup>[2]</sup>,这里就显得很荒唐了,大千世界都打上了阶级历史的烙印,但是李泽厚的庸俗阶级论美学在解释自然美时遇到的不可克服的困难,因为自然美不可否认地存在着,那么它的阶级性、社会性从何去体现呢?“我们一点也不想否定快感对美感的刺激和影响,……空气的净洁、阳光的舒坦,使人更感到自然的美”<sup>[2]</sup>,你总不能也把阳光、空气也进行阶级的划分吧!于是,李泽厚也不得不承认:“移情作用,的确是一种客观存在的现象,为批判朱光潜而

否认它的存大,是可笑的”,实际上,李泽厚已经意识到美的客观性与社会性的局限性,认识到“‘感时花溅泪,恨别鸟惊心’、‘把酒送春春不语,黄昏却下潇潇雨’……人们也常常把外物拟人化或将自己的情感抒发外射在外物上。所谓‘诗人感物,连类不穷’”。但他过分强调了“移情作用”的社会功利内容,“人能够在自然对象里直觉地认识自己本质力量的异化,认识美的社会性,这绝不是一件简单的事”,我们不禁要问:是不是人们在任何时间、任何环境下都能意识到自己的本质力量的异化存在呢?这话肯定是不对的。因为那样就把审美降格为一种简单纯粹的逻辑判断,审美还是一种人生的享受吗?那样的人生不是活得很累吗?这里存在一个对马克思劳动异化理论曲解的问题。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中是这样论述“对象化”的问题:“……在社会中,对于人来说,既然对象的现实处处都是人的本质力量的现实,都是人的现实,也就是说,都是人自己本质力量的现实,那末对于人来说,一切对象都是他本身的对象化,都是确定和实现他的个性的对象,也就是他的对象,也就是他本身的对象”。李泽厚把这段话解释为:“自然对象只有成为‘人化的自然’,只有在自然对象上‘客观地揭开了人的本质的丰富性’的时候,它才成为美。……自然本身并不是美,美的自然是社会化的结果,也就是人的本质对象化(异化)的结果。自然的社会性是美的根源。”马克思将“对象化”问题纳入社会关系的范畴中理解是合理的,他除了要强调自然作为人的对立面以外,也强调了作为本身“本质力量”丰富性的一面,“一切对象都是他本身的对象化”而不是别人的对象化,所以,作为“对象化”的成果肯定是千差万别的;也就是说,每个人都可能有自己的对象化,别人是无法代替的。况且,“对象化”的过程也是一个具体历史的过程,我们不能割裂“对象化”具体的环境,因为马克思本人对前人形而上学的研究方法是持批判态度的。李泽厚把马克思说的“人”理解为一种抽象意义的人是错误的,因为美必须落实人的本身才具有审美的意义,道理很简单:不“审”怎么“美”呀?这里也看得很清楚,李泽厚早期的哲学思想受到黑格尔“绝对理念”的影响,将“人”的一切社会关系内涵抽空,剩下形而上学意义上的“人”,再回过头来论证美的“社会性”,这样论证犯下了逻辑错误,形而上的论证只能得出形而上的结论,而不可能得出“自然的社会性是美的根源”这样形而下的结论。马克思之

所以把实践放到一定的社会关系中理解,就是为了避免犯类似于康德那种先验唯心主义的错误,也可以避免黑格尔那种“理念”在先逻辑分析在后的客观唯心主义的弱点。恰恰在这一点上,李泽厚误解了马克思的实践观,将其运用在美学研究上就是取消了“人的本质的丰富性”,将美的本质做了庸俗化的理解。从某种意义上说,审美研究就是“审关系研究”,辩证法也认为矛盾双方既对立又统一,是一个不可分裂的统一体,所以,不能拆开“人”与“自然”的对立统一关系。

李泽厚在批判蔡仪认为自然美在于“个别的自然事物之中显现着种类的一般性”时说:“难道不相当接近于柏拉图、黑格尔等认为美是‘显现了’某个客观存在的抽象理念或共相(一般性)的客观唯心主义的美学观了吗?”<sup>[2]</sup>批判蔡仪的“美是典型”观点时认为“这实质上是一种僵死、机械的庸俗社会学和教条主义的典型论”,其实他自己又何尝不是教条主义?早期的李泽厚应该说是黑格尔的忠实信徒,他把美的本质的讨论引向了公式化与概念化的道路。李泽厚的哲学根据是车尔尼雪夫斯基的“美是生活”原理,而李泽厚把这里的“生活”理解成“不以人们意志为转移的客观物质的社会存在”,这种理解是非常狭隘、庸俗的。其实,车尔尼雪夫斯基是这样描述“美是生活”的:“任何东西,我们在那里看得见依照我们的理解应当如此的生活,那就是美的;任何东西,凡是显示出生活或使我们想起生活的,那就是美的”<sup>[5]</sup>。其实,车尔尼雪夫斯基的话具有理想主义色彩,“应当如此的生活”这句话让我们想起古希腊的亚里士多德,亚里士多德在《诗学》中论述诗人与历史学家的区别时说过:“诗人的职责不在于描述已发生的事,而在于描述可能发生的事,即按照可然律或必然律可能发生的事”<sup>[6]</sup>。诗是艺术,艺术是美的对象,车尔尼雪夫斯基的观点与亚里士多德的观点如出一辙,都没有将原模原样的现实生活作为艺术的对象,艺术必须经过艺术家的加工锤炼。如果像李泽厚早期理解的那样,“生活”是“不以人们意志为转移的客观物质的社会存在”,那么还有什么美学可言呢?李泽厚还煞有介事地批评车尔尼雪夫斯基的观点还不够激进,抱怨他的哲学基础还只是费尔巴哈的抽象人本主义。这一点上李泽厚与激进的普列汉诺夫站在一起,普列汉诺夫说:“在我看来,只有符合我们关于‘美好的生活’、‘应当如此的生活’的概念时才是美的,事物自身并非就是美的”。这是典型的庸俗唯物论哲学,将生活

僵化地理解为主观臆断的生活,为我服务的生活,“美好的生活”到底美不美不就是取决于“我们”的意识吗?李泽厚干脆说:“(应当如此的生活)在今天就是无产阶级,对生活的理想、概念和要求,才是真正符合或者基本上符合客观历史必然进程中的东西”。列宁曾经说过,机械唯物主义很容易站到客观唯心主义的立场上,这句话用在早期的李泽厚身上是很恰当的。

自然美的社会性问题是李泽厚早期美学最难解释的难题,他依然认为自然美的社会性最初主要表现为较直接简单的与人类生活的经济功利关系,如狩猎民族以某些动物为美的艺术对象,后来这种明确直接的功利关系大多被隐蔽间接的精神的娱乐休息所代替。李泽厚对自然美的这种如康德所言的不加概念的自由美的由来难以解释清楚,只好冠以“隐蔽间接”之类的词语。笔者认为,李泽厚的自然美的社会性问题与朱光潜自然美的“人化自然”问题并没有本质区别。李泽厚认为,自然美是社会历史形成的,可是这个大而空洞的结论如何落实与具体呢?很明显,除了是一个横断面的现象问题之外,社会历史也是一个纵向生长的规律问题,如果说人的审美心理是一个历史的积累过程还行,但是不经过人的心灵加工过程,审美意识又是怎样积累呢?可见,李泽厚早期的美学具有庸俗社会学的倾向。李泽厚也意识到这个问题,故在工具论的前提下又提出了“积淀说”,强调人的心理与外物历史的同形同构说,这一学说的提出迎合了当代哲学向分析实证发展的潮流,将皮亚杰的人类认知心理学与人类的童年心理进行类比的研究,具有开拓性的意义。

## 二、人类实践中的主体性

形成李泽厚美学对“人”的关注的转折点应该是1959年《〈新美学〉的根本问题在哪里?》一文的发表。在与蔡仪关于自然美的论辩中,李泽厚第一次具有里程碑式意义地承认了人的主观性意义。“由实践对实现的能动作用中来考察和把握,才能发现美(包括自然美)存在的秘密。”“实践在对于现实的关系上构成主观方面,这一主观方面对于它面对的客观现实起着客观作用,并将自己物化为客观现实”<sup>[2]</sup>。客观地说,这篇文章里李泽厚的美学基本上是靠近马克思的实践观。马克思说:“如同植物、动物、石块、空气、阳光等等理论地形成人类意识的一部分,……那在人类历史中……生成着的自然

是人的现实的自然,……是真实的人类学的自然”,“历史本身是自然历史的一个现实的部分,是自然的向人的生成”,“自然的人类的本质对于社会的人类才第一次肯定地存在着……”<sup>[7]</sup>。李泽厚这时确认了自然是“人的本质力量的现实”。“自然的人化”观点在李泽厚的早期著作中第一次闪耀着人性的光辉!人到底在“人的本质力量对象化”的过程中扮演什么样的角色,马克思这样说:“……动物只依照它所属物种的尺度和需要来造形,但人类能够依照任何物种的尺度来生产并且能够到处适用内在的尺度到对象上去;所以人类也依照美的规律来造形”。李泽厚这时候已认识到只有实践才能日益冲破现实对实践的限制,克服它对实践的否定(敌视)态度,而迫使它肯定着自己,使其“造形”肯定着人们的实践(生活),这样的造形也是美的。因此人们在反映它时,能在精神上把握和肯定自己的实践(生活),即是美感的实质。李泽厚终于从精神的层面上把握美的本质,摈弃了前期对人的主观世界的漠视,为后来美学观的转变奠定了内在的张力基础。

由于主客二分、非此即彼思维模式的制约,李泽厚早期哲学、美学缺乏宏观的哲学视野,也不具备包容性;由于不懂心理学、伦理学和社会学等其他学科的理论,实际上他的哲学只有僵化的认识论内容,把世界看得过于僵死,不是主观就是客观,割裂二者之间的联系是一切庸俗论者的共同特点。朱光潜一针见血地指出:“把‘社会性’单属客观事物。‘不以人的意识为转移’,就很难说通了,把人(主观方面)抛开而谈事物(客观方面)的社会性,那岂不是演哈姆莱脱悲剧而把哈姆莱脱抛开”。问题的关键是对“实践”一词的理解,李泽厚也认识到这个问题:“当然,在某种意义上,实践与意识(认识)都可以说是主观的活动,因为它们都是人类主体的活动,而区别于人类以外的物质运动形态,相对于作为对象的客体自然”<sup>[2]</sup>。但是由于庸俗论思维的影响,李泽厚最终还是很难认同朱光潜的观点。相对于李泽厚的实践美学,朱光潜的实践美学表现出很大的灵活性,他不只是把美的对象(自然或艺术)看成认识的对象,而主要是把它们看作实践的对象,审美活动本身不只是一种直观活动,而主要是一种实践活动;生产劳动就是一种改变现实、实现自我的艺术活动或“人对世界的艺术掌握”。朱光潜还区别对待了反映论与实践论两种不同的文艺观:“从生产观点去看文艺与单从反映论来看文艺,究竟有什么不同呢?单从反映论去看文艺,文艺只是一种认识活动,而从

生产的观点去看文艺,文艺同时又是一种实践过程”。朱光潜的看法是比较辩证的,认识与实践毕竟是两个动态的过程,实践是一种互动、主体与客体不断地交流磨合,审美的过程既是理性又是感性、既是动态又是静观、既是直观又是合乎概念的复合物。李泽厚批评朱光潜“用艺术实践吞并生产实践,精神生产(劳动)吞并了物质生产(劳动)”的看法,是片面的。因此,严格意义上说,李泽厚早期的美学应该不能算是实践美学,而只能是片面的“先入为主”的认识论美学。

李泽厚 1963 年发表的《审美意识与创作方法》,仍然沿袭早期主客二分的思维模式,将“美”与“审美”截然分开。李泽厚认为,审美意识是人们反映现实、认识现实的一种方式。李泽厚认为,作为客观存在,美的本质是真(合规律性、客观现实)与善(合目的性、社会实践)的统一;作为主观意识,审美感的本质便是理(理解、认识性活动)与情(意志、情感实践活动直接相关)的统一(从心理功能上看),也是感性与人性的统一(从认识论上看)。这种看法实际上是不对的,因为“审”与“美”不能孤立分开,不“审”怎么“美”呢?“审”是“美”的前提,虽然“审”既是实践的过程又是人的精神活动,但是人的精神生产也是人类的生产方式之一,同样创造了人类的文明。所以说,李泽厚早期的实践美学应该是非常狭隘的功利美学。中期哲学美学是李泽厚在批判康德“物自体”不可知的时候所提出的关于自己人类本体论思想,带有神秘色彩的康德哲学,以“自我意识”为认识论的核心,不过康德的“自我意识”是先验的,李泽厚在此基础上进一步提出人类最早的能动的心理特征正是产生于使用工具、制造工具的劳动创造人类的过程中,是这一过程所获得的最早的心理成果,是人不同于动物的最早的“理知状态”,所以认识的能动性来源于实践的能动性。人类心理特征的原始根源在于使用工具、制造工具的劳动活动,并且通过一系列的巫术、礼仪等社会意识活动在群体中固定、巩固起来,最终转化为心理一逻辑的形式。在回答“认识如何可能”的时候,李泽厚认为只能建立在“人类(社会实践)如何可能”的基础上来解答。尽管他还是认为认识的主体不是个人,出发点不是静观的感觉、知觉,但是认识的主体是社会集体,出发点也只能是历史具体的能动的社会实践活动。马克思说:“人应该在实践中证明自己思维的真理性”<sup>[8]</sup>。恩格斯也认为,康德时代由于人们认识水平有限,可能猜想每一件事物的背后

可能存在一种神秘的自在之物。但是工业的发展能让我们制造出某一自然过程,就足以证明“物自体”不存在。恩格斯是用自己思维的现实性和力量证实自己思维的客观真理性,也就是自己思维的“此岸性”,而“此岸性”是相对于康德的不可知的“彼岸性”而言。李泽厚一再强调这里的实践是人类的活动实践而不是个体的感知经验,他在人类实践论的基础上提出人类学本体论,强调人类作为本体对世界的现实实践关系。

李泽厚认为康德美学是形式主义艺术的理论渊薮,而形式主义美学对李泽厚有着深远的影响,尤其是对他后期美学思想的影响。康德在《判断力批判》中提出趣味的“二律背反”,就是所谓的判断力的辩证论。经验派美学否认概念,主张美在感官愉快;唯理派美学认为美在感性认识的概念完善。他们或把审美当作纯主观的(经验派),或把它当作纯客观的(唯理派),都无法解决这个“二律背反”。但李泽厚认为康德美学最大的悖论为美学是“纯粹美”与“依存美”的对峙中,一方面,美之为美美在于它的“非功利”、“无概念”、“无目的的合目的性”,这就是“纯粹美”审美、趣味的本质特征;另一方面,真正具有更高审美价值的是具有一定目的、理念、内容的“依存美”、崇高、艺术和天才,是后者才使自然(感性)到伦理(理性)的过渡成为可能。而康德美学并没有统一这个形式主义(趣味)与表现主义(天才)的尖锐矛盾。康德美学的两条线索各有其继承者,一是“为艺术而艺术”、“有意味的形式”(贝尔、佛莱)、“距离说”(布洛)……种种现代形式主义的前驱;一是各种浪漫主义、表现主义、反理性主义的先导,到现代便变为反理性的“性欲”(弗洛伊德)、“经验”(杜威)、“集体无意识”(荣格)等。李泽厚的“积淀说”和后期的“文化心理结构”有形式主义倾向,“情本体”是现代反理性的表现主义思想的翻版和中国化的改造。

《批判哲学的批判》一书的核心思想是马克思对于人与美关系的论述:“人是依照美的尺度来生产的”。康德提出的“自然向人生成”,实际上是通过人类实践自然服务于人,人的目的对象化。但是,由于康德的思维与存在同一性建立在不可知的“物自体”的基础上,于是人们只好在“灵知世界”中去寻求二者的统一。在那里,思维不仅是认识存在,而且创造存在。而马克思不同于德国古典哲学,他是在人的物质实践中讲思维与存在,人的实践利用客观规律,把自己的意识转变为现实,使思维转化为存

在,使自然打上人的烙印。李泽厚进一步把这种实践规定为“使用工具、制造工具”为特征的物质实践。在这一实践过程中,外化的物质成果就是从原始人类的石头工具到现代的大工业的科技文明,即工艺—社会的结构方面。这种成果的内化方面就是内在心理方面,即内化、凝聚和积淀为智力、意志和审美的形式结构。这就是人类实践的两大成果,李泽厚称之为“双螺旋结构”。这里可以清楚地看出,李泽厚是克服了早期将物质实践做僵化理解的倾向,由关于美的本质问题外在物化的形而上研究转向内在心理积淀的审美情感研究,在人类社会实践中注入了人的审美心理这一不可忽视的重要因素,为后来“情本体”学说的发展留下了必要的学术空间。“一方面是坚持理论的整体性视角,强调制造、使用工具的物质性实践及相应的群体、理性之类概念的本体地位;另一方面,又试图给这种整体性框架灌注新的活力,给个体性留下适度的活动空间。这种双重性努力决定了‘主体性实践哲学’的内在紧张。‘积淀’观念某种意义上就可以视作这种内在紧张的结果”<sup>[3]</sup>。

李泽厚一方面要坚持早期“美感的矛盾二重性”,即主观直觉性和客观功利性,他认为它们是互相矛盾又互相依存的不可分割的统一体,前者是表现形式、外貌、现象,后者是存在实质、基础、内容。李泽厚早期虽然口头上承认这个统一体里有主观直觉性,但他无限制地夸张了客观功利性,美感直观性处于一种卑微的地位,甚至可以说是名存实亡。“美感直观与这种一般直觉不同的是,它具有着更高级的社会生活和文化教养的内容和性质。……美感直觉里有阶级内容,……任何一个人的‘超功利’和超理知的主观美感直觉本身中,即已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判断”<sup>[2]</sup>。这种八股式的论调不管谁听了都觉得荒唐,但的确是那个时代的产物,因为 20 世纪五六十年代强调集体主义、群体观念,不需要发挥人的主观能动性,主观能动性那是“资本主义的论调”。另一方面李泽厚的思想又是渐进的,即使是《批判哲学的批判》也只给个体性留下很小的发展空间,不可能到了 20 世纪 80 年代他就将早期的美学思想一笔勾销,他的学术思想是很谨慎的,个体性或者说主观直觉性在他的学术空间的地位是慢慢放大的。只能这么说,《美的历程》中的“积淀说”在《批判哲学的批判》的“人类主体性‘自我’的两方面结构(工艺—社会结构和文化—心理结构)”的基础之上已

经是前进了一大步。

### 三、“情本体”是对主体性的突破

李泽厚早期的马克思主义美学观点主要来源于马克思《1844 年经济学哲学手稿》中的两大论断:“自然的人化”、“人的本质力量对象化(李泽厚后来弃之不用,因为人的意志、情感、思想都可以说成是“人的本质力量”,于是主观意志就产生了美,这与朱光潜的主、客观统一理论不谋而合)”和“人是依照美的规律来造形的”。这两大论断为什么给李泽厚的美学观点早、中、后三期都注入了如此之多的活力,换句话说,为什么李泽厚的美学本身为什么能实现实践美学到人类本体论(主体性哲学)的转型呢?道理很简单,关键是他对这两大论断中的“人”做了不同层面意义的阐释:早期实践美学的“人”是集体、理性、共性、历史、必然和抽象的人;中期以后的美学,李泽厚依然坚持这两种学说,但阐释的意义明显发生了转变,这时的“人”是个体、感性、个性、现象、偶然和具体的人。为什么会发生这种逆转?李泽厚自己也承认:“(马克思主义美学)正由于高度重视和主要着眼于艺术对现实生活和革命斗争的实际效用,从而强调艺术对现实生活的某种模写、反映、认识,便成了基本美学理论”<sup>[9]</sup>。可是这些学说在 20 世纪 80 年代很难给青年学生一个满意的交代,李泽厚认为:“坚持不是发展,发展才是坚持”。马克思除了革命事业的美学,《1844 年经济学哲学手稿》和《政治经济学批判(1857~1858)》中不是有很多尚未详细论证的、珍贵的思想被忽视或者被搁置了么?于是,李泽厚就找到了学术的突破口和学理上的依据!因此,李泽厚美学思想的这种转型可以说是审时度势、与时俱进,既能赢得青年学子们的青睐又与当时改革开放的主流意识形态合拍,这是合乎情理的事。

西方的美学观点和派别对李泽厚美学思想影响较大的有朗格的符号说、科林伍德的表现说、贝尔的形式说、杜威及其继承者门罗的实用主义美学、心理学的美学(阿恩海姆格式塔的心理完形研究、弗洛伊德的性升华说、容格的“集体无意识”)。应该说,这些哲学美学观点直接影响了李泽厚中期的“主体性”美学,尤其是后期“情本体”美学,甚至可以说“情本体”就是“心本体”的翻版。李泽厚“文革”期间写作的《批判哲学的批判》和 1979 年出版的《美的历程》更多是运用西方美学的原理建构自己的美

学,《批判哲学的批判》中提出的“内化”与“积淀”,《美的历程》中的“有意味的形式”等都是用西方理论建构自己的学说。可以这么认为:李泽厚 20 世纪 80 年代的“凝冻”、“积淀”学说是早期实践美学“自然的人化”与“人的对象化”中关于“人”的内涵重新阐释的结果,由群体、理性的“人”向个体、感性的“人”的回归。但这种回归并没有完全抛弃以往的关于“美是客观性与社会性的统一”的观点,而显示出一种过渡的痕迹。可以这么说,“人”的内涵在其 20 世纪 80 年代美学中显得无处着落,有时是群体的“人”,有时是个体的“人”。但李泽厚始终无法说清楚:历史观中的“人”的观念是如何通过“积淀”的方法“凝冻”在具体的“人”的心理中,而且慢慢地保存下来。高建平先生曾经问,这种“积淀”是生物学的遗传吗?李泽厚当然回答不是遗传,而是通过教育实现的。如果是遗传,明显是庸俗进化论,可是教育是后天的行为,后天的行为是如何“积淀在民族的血管中”的?“它们(龙飞凤舞)是原始艺术—审美吗?是,又不是。……它们只是山顶洞人撒红粉(原始巫术礼仪)的延续、发展和进一步符号图像化。……但是凝冻在、聚集在这些观念符号形式里的社会意识,亦即原始人们那如醉如狂的情感、观念和心理,恰恰使这种图像形式获得了超模拟的内涵和意义,使原始人们对它的感受取得了超感觉的性能和价值,也就是自然形式里积淀了社会的价值和内容,感性自然中积淀了人的理性性质,……这不是别的,又正是审美意识和艺术创作的萌芽”<sup>[9]</sup>。这里的“原始人们”学理上概念是不清晰的,是“人的本质力量对象化”中的“群体、理性的人”吗?不是,因为哲学上泛指的人为何又是“历史”中的原始人?是“个体、感性的人”吗?也不是,因为个体的审美感受应该是具体的、即兴的,谁也无法把当时的审美感受记录下来,现代人也不是人人都是艺术家,更何况是只有朦胧审美意识的原始人?即便是“这些观念符号形式”里“凝冻”、“积淀”了“社会意识”,难道这种“社会意识”是经过“原始人们”的集体讨论后由某个具体的人创作并保存下来的?后来的“原始人们”又是如何读懂它的呢?所以,李泽厚的“积淀”说中的“人”的概念并不清晰,飘忽不定,游走于“群体”与“个体”之间,具有一种混淆视听的欺骗性。王夫之说:“凡言必有所立,然后其说乃成”。这就是说任何概念都必须有一定范围的规定性后才能论证一定的有限的命题。泛泛而谈的命题是空洞的,没有任何理论价值,有哗众取宠之嫌。

实际上,李泽厚也承认自己的“积淀说”是一种历史假说或者猜测,并没有哲学上或者科学上存在的根据。康德最早指出诸如人类的因果律等思维范式起源于人类先天的心理结构。新康德主义者也认为将来总有一天能把康德的《纯粹理性批判》翻译为生理学。但早期的李泽厚是一位马克思主义美学家,他相信总能找到一种物质形态的根据来支撑他的“积淀说”。“因为历史的进化在人们大脑皮层等生理结构中可能会留有某种影响,这是值得探索的生理科学的艰难课题。特别从积淀的哲学观念来看,正是需要生理学—心理学来具体科学地找出由社会(历史)到心理(个体)的通道。也可以说,由深层历史学到深层心理学,由社会实践和历史成果到意识和无意识的心理机制,也许正是未来哲学和科学的前进方向之一”<sup>[1]</sup>。李泽厚的哲学美学总是这样,说到难以解释的地方往往嘎然而止,要么出现一些似是而非的带有神秘色彩的词句,他曾经多次说过,美学就是哲学加上诗。诗总是不可捉摸的,美学当然就带有几分神秘。不仅如此,“积淀说”还犯了循环论证的错误。“什么叫‘原始积淀’?主要是从生产活动过程中获得,也就是在创立美的过程中获得。……对自然的秩序、规律,如节奏、次序、韵律等等掌握、熟悉、运用,使外界的合规律性和合目的性达到统一,从而才产生了最早的美的形式和审美感受”<sup>[9]</sup>。这里的“目的性”让人无所适从,是人的主观目的性还是康德说的人的先验意识,即上帝按照自己的意图的设计?如果是人“自身的主观目的性”,那么不就说明了“美感”在先么?这也就是说原始人首先觉得符合自己的美感,然后才能谈得上“合目的性”的问题,接触没有美感的东西,怎么说有“目的性”呢?这样论证是假设“美感”在先,再用这种“假设”的美感论证“美的形式”,这是典型的循环论思想。如果这种“目的性”无须让原始人认同,那么这种“目的性”和康德讲的“目的性”就没有什么区别,即美感具有先验的形式,无须人们去证实。“目的性”一词用在这里似是而非,和康德的先验论思想如出一辙。从表面上看,李泽厚好像是用马克思的实践观颠覆了康德的先验论思想,其实不然。

在前期“人化的自然”的基础上,李泽厚进一步提出了“自然的人化”,并且说这里的“自然的人化”分成两部分,前期论述最多的是“外在自然的人化”,中期强调提出“内在自然的人化”,是指人本身的情感,意欲以至器官的人化,也就是使人成为生理性的人,即人性的塑造。从美学上讲,前者是使客体



世界成为美的现实,后者使主体获得审美情感,前者是美的本质,后者是美感的本质,它们都通过整个人类的社会实践来达到。其实,李泽厚总是割裂美与美感的本质,逻辑上是错误的,美与美感应该是同一审美过程的两个层面,从形而上的角度就可以理解为美的本质,从形而下的角度就可以理解为美感的本质。或者如前所述,“外在自然的人化”中的“人”是抽象化、理性化、群体的人,“内在自然的人化”是具体化、感性化、个体的人。“内在自然人化”的结果是通过“积淀”产生了人类独有的文化心理结构,哲学上叫“心理本体”,“心理本体(也称‘情本体’)”的提出标志着李泽厚后期新感性哲学的成熟。李泽厚说,“新感性”不同于旧感性在于它是由人类自己历史地建构起来的心理本体。它仍然是动物生理的感性,但已区别于动物心理,是人类将自己的血肉自然即生理的感性存在加以“人化”的结果。它可分为三部分:一是认识的领域,即人的逻辑能力、思维模式;二是伦理领域,即人的道德品质、意志能力;三是情感领域,即人的美感趣味、审美能力。可见,审美不过是这个人性总结构中有关人性、情感的某种子结构。其实,这“新感性”哲学的提出,理论上并无创新意义,它不过是再次回到康德。康德的三大批判依次研究认识、伦理和审美的问題,李泽厚摒弃了康德的先验理性,加入了“历史唯物主义”这一“贴标签”式的观念,这一观念与其说来自于马克思,不如说来源于黑格尔更恰当些。至此,早年游荡在李泽厚美学灵魂深处的马克思的“人的本质力量对象化”中的群体性、客观性和必然性的幽灵已经淡出,取而代之的是个体性、主观性和偶然性。

李泽厚强调:“内在自然的人化,是我关于美感的总观点”<sup>[9]</sup>。它可以分为两大部分,一是感官的人化,二是情欲的人化。审美就是超生物的需要和享受,与认识和伦理两大领域不同的是,认识和伦理中的超生物性表现为感性中的理性,而在审美领域则表现为积淀的感性。这里看得很清楚,李泽厚早期认为,美学就是认识论,强调客观性、社会性等理性成份,到了后期颠倒过来,认为审美就是感性。“积淀”二字只是一个幌子而已,是在历史唯物论的外衣下对新主观主义的一种重新包装而已。说实在的,李泽厚不忍心扔掉早年自己苦心经营的老家当,但对自己的学说如不加以改造就会不合潮流,陷入无人问津的境地,这对于20世纪80年代独领风骚的青年人的“精神导师”李泽厚来说,则是不能接受的。即便这样,李泽厚也没有走得太远,远得离谱,

他没有像马尔库塞那样把“新感性”理解成一种纯自然的东西,即性爱、性解放。他认为“新感性”的建构是丰富复杂的社会性与个体性的交融、矛盾和统一。因此,李泽厚的哲学尤其是过渡时期的哲学显得温和,没有狂风骤雨般的突变。李泽厚认为,人类新理性的建构不同于康德提出的个体感官和审美的主观普遍有效性和先验的共同感,是康德—席勒—马克思的哲学美学具体延伸,同时是由马克思回到康德再向前行进。应该说,这种研究的思路是可取的,哲学不能走极端,否则很危险,尼采、海德格尔就是例子,他们成了法西斯的代言人。李泽厚属于温和派,尽管他后期思想目标是高扬感性,但他始终在如何使感性与理性达到和谐统一上做文章,大有谦谦君子的风度。

毫无疑问,“情本体”的提出,是在后现代社会的大背景之下,对个性的张扬,对感性的呼唤,对理性的嘲弄,对人格价值、尊严的崇拜。这与中期的“积淀说”形成了巨大的张力,也表现了李泽厚哲学观在现实条件下的一种无可奈何。当今天无深度、无意味、无主流、无中心的商业艺术和所谓的“后现代”文化兴起的时候,他深感自己早年主张的理性破灭,而后起的“情本体”又无法领导学术的潮流时,心中不免有一丝丝的失意和叹息。“积淀说”与“情本体”在同一个体身上如何实现,李泽厚也陷入了深深的矛盾之中,“积淀既由历史化为心理,由理性化为感性,由社会化为个体,从而这公共性的、普遍性的积淀如何落实在个体的独特存在而实现,自我的独一无二的感性存在如何与这共有的积淀配置,便具有极大的差异。……这差异具有本体的意义,即那似乎是被偶然扔入这个世界,本无任何意义的感性个体,要努力去取得自己生命的意义”<sup>[9]</sup>。因为这意义不能逻辑地产生出来,而必须由自己通过情感的心理来寻索和建立,所以人必须回到自身,回到个体、感性和偶然,从而回到日常生活,不受任何观念上的控制支配,原有的积淀被打破,于是审美常新,情感万岁。

## 四、结 语

纵观李泽厚早、中、后三期的学术思想,可以发现其学术思路的连续性、内在思想的矛盾性。但也正因为其学说本身存在着不可克服的内在张力,他的学说才能不断地推陈出新。究其原因,主要是李泽厚一生的思想始终存在着矛盾,即要康德还是要



黑格尔的问题。早期对客观性的绝对化的强调源于他对黑格尔的信仰,他的美学思想游荡着黑格尔的绝对理念的灵魂。还有对青年马克思的崇拜,因为早年的马克思也属于“青年黑格尔派”。中期的实践美学的提出在某种程度上对早期过激的美学观进行了纠正,实现了由客观绝对性向主观能动性的回归。这种过渡的媒介是基于对康德哲学的批判,李泽厚对康德主体性哲学的态度与其说是进行了批判,不如说是对它进行了褒扬,因为李泽厚中期哲学的主体性来源于康德。后期的“情本体”与其说是本体,不如说是中期主体性哲学的“末体”,它是中期主体性哲学的衍生物。相对于实践中的主体性哲学而言,“情本体”对“工具本体”有矫枉过正之嫌。

#### 参考文献:

[1] 李泽厚. 批判哲学的批判:康德述评[M]. 北京:三联

书店,2007.

- [2] 李泽厚. 美学论集[M]. 上海:上海文艺出版社,1980.
- [3] 韩德民. 李泽厚与 20 世纪后半期中国美学[J]. 安徽师范大学学报:人文社会科学版,2000,28(1):10-17.
- [4] 朱光潜. 美学怎样才既是唯物的又是辩证的:评蔡仪同志的美学观点[N]. 人民日报,1956-12-25(2).
- [5] 车尔尼雪夫斯基. 艺术与现实的审美关系[M]. 周扬,译. 北京:人民文学出版社,1979.
- [6] 亚里士多德. 诗学[M]. 罗念生,译. 北京:人民文学出版社,1962.
- [7] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿[M]. 刘丕坤,译. 北京:人民出版社,1957.
- [8] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第 1 卷[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,1972.
- [9] 李泽厚. 美学三书[M]. 天津:天津社会科学出版社,2003.

## Internal tension structure of LI Ze-hou's aesthetics

HAN Xiao-long

(Institute of Humanities and Social Sciences, Beijing Language and Culture University, Beijing 100083, China)

**Abstract:** LI Ze-hou's works are discussed in this paper in order to find the course of all his life, and make a discovery of the internal tension structure between perceptual and reason, between continence and inexorable law, between individual and collective. In the 1950's and the 1960's, LI Ze-hou was acknowledged as the representative of "objective socialist" for his aesthetic idea of "the integration of objectivity and sociality". Then he advanced a theory of "tool ontology" of "manufacture - utilization tool" in the 1970's and the 1980's. In his later stage, LI Ze-hou attached more importance to "man-oriented" direction, and furthered his aesthetic view of "patho-ontology". LI Ze-hou's life-long philosophical aesthetics has developed under an internal logic rule, exclusively presented an internal tension, and betrayed a limitation of his aesthetics on the interpretation of the classic aesthetic texts. However, LI Ze-hou's aesthetic, from mechanism to mysticism, from people abstracted to concrete individual and from deep-layered history to deep-layered psychology, is somewhat not so argumentative with its logic confusion, thus difficult for self-justification.

**Key words:** LI Ze-hou; tool ontology; man-oriented; patho-ontology; tension; thought track