

論李澤厚思想的新動向： 兼談近年來對李澤厚思想的討論

黃 克 武

摘 要

本文的主旨旨在探討當代中國大陸最著名的學者之一——李澤厚的思想變遷。在前言中作者描寫李氏的主要作品與基本理念，及其在海內外所造成巨大影響。無可否認地，他的思想是當代中國思想光譜中不可忽略的一環。近年來有不少人對李澤厚的思想感到興趣，引起熱烈的討論，主要有以下六類：1.中共官方與正統的馬列主義學者的看法；2.海外學者的看法；3.台灣學者的看法；4.大陸較年輕的學者，尤其是反傳統主義者，對李澤厚思想的評估；5.目前身居海外，在思想方面已經擺脫了馬克斯主義的意識形態，又較傾向自由主義之大陸學者的意見；6.墨子刻教授(Thomas A. Metzger)的看法。作者認為以往的研究主要都依靠1989年3月以前的作品，來顯示李氏思想中結構性的特點，而忽略了思想的變遷。本文則以李澤厚與劉再復最近所出版的對話錄《告別革命——回望二十世紀中國》(1995)為史料，注意到李澤厚思想發展的一條十分重要的線索，亦即是文中所提出的從「轉化」轉向「調適」的過程，作者很詳細地描寫此一變遷過程，並進一步分析其在當代思想史上的意義。

論李澤厚思想的新動向： 兼談近年來對李澤厚思想的討論*

黃 克 武**

一、前 言

二、近年來對李澤厚思想的討論

三、從《告別革命》看李澤厚思想的新動向

四、結 語：對於李澤厚思想變遷的分析與評估

一、前 言

1930 年出生於漢口的李澤厚是當代中國大陸最著名的學者之一，初中畢業之後考入湖南省立第一師範，開始廣泛閱讀哲學與社會科學的書，據事後的回憶，在當時所接觸的各種學說之中，讓他留下最深刻印象的是「馬克斯主義」。共產革命成功後的第二年，李澤厚以第一志願進入北大哲學系，師事後來治中國哲學史享有盛名的任繼愈先生。1958 年他將進入大學以來所發表有關改良派思想的五篇文章集成《康有為譚嗣同思想研究》一書，開始在學術界嶄露頭角。文革期間他在河南明港幹校接受勞動改造，並偷偷地閱讀康德的《純粹理性批判》，1972 至 1976 年依靠以前的筆記撰成《批判哲學

* 作者感謝美國 Stanford University 胡佛研究所高級研究員墨子刻教授(Thomas A. Metzger)在本文初稿完成之後，多次提出修改意見；荷蘭 Leiden 大學的顧昕先生與本院多位同仁，尤其是翟志成先生，給我許多批評，因此而避免了不少錯誤，謹致最高的謝意；當然文中不當之處仍由我個人負責。此外友人區志堅先生與同事羅久蓉小姐惠示相關資料，亦表謝忱。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

的批判：康德述評》，提倡將康德、黑格爾與馬克斯結合成的「主體性的實踐哲學」。¹

李澤厚在哲學、美學、文學史、思想史方面的研究成果，在數量上十分龐大，1978年之後是他的著述的高峰期，主要的作品有《中國近代思想史論》(1979)、《美的歷程》(1981)、《李澤厚哲學美學文選》(1985)、《中國古代思想史論》(1986)、《中國現代思想史論》(1987)、《美學四講》(1988)等書。李氏原為中國社會科學院哲學研究所的研究員，1989年六四事件之後，因同情民運，不容於當道，1991年底在多方支援之下獲准出國，目前在美國科羅拉多學院哲學系任教。²

李澤厚雖然廣泛地涉獵文學、史學、美學、哲學等科目，但其理論基礎無疑地是哲學，根據他的自白，在這方面主要的著作有1964年的〈人類起源提綱〉、1979年出版、1984年修訂的《批判哲學的批判：康德述評》，以及其後由此衍生出三個主體性論綱（即〈康德哲學與建立主體性論綱〉、〈關於主體性的補充說明〉、〈關於主體性的第三個提綱〉），最近的一篇則是1989年出版的〈哲學答問錄〉。³他自己將他在文革之後所逐步建立的哲學思想概稱為「中國的後馬克斯主義」、「人類學本體論」或「主體性的實踐哲學」。簡單地說，他嘗試一方面保持馬克斯主義最基本的歷史唯物論，以「製造和使用工具」作為認識社會與個體的根本，又反對重視階級鬥爭並壓抑個性的馬克斯式的革命理論；另一方面則主張保留中國傳統的精華（其中包括儒、釋、道及其它成分），並加入西方自由主義、人文主義的一些想法，而在上述思想綜合的過程之中，美學觀念是他思想的核心。他和一些德國學者一樣，給予美學以最高的地位，以為通過審美精神的培養，可以使個人獲得

¹ 早年的經歷見〈走我自己的路〉一文，收入《走我自己的路》（北京：三聯書店，1986），以及李澤厚《康有為譚嗣同思想研究》（上海：上海人民出版社，1958）的自序。雖然李澤厚常說他並無師承，但在後書的自序中他表示「特別感謝任繼愈老師在北大幾年對我多方面的教導和關懷」，頁8。

² 李氏對八九民運的看法見〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（下），《中國時報週刊》，美洲版(1992.5.10-16)，頁44。他認為這次流血鎮壓政府與最後拍板定案的人難辭其咎，但故意激化形勢製造對抗局面的廣場學生也要負責。

³ 這些文章後來都收錄在一起成為李澤厚，《我的哲學提綱》（台北：風雲時代出版公司，1990）。

自由，使社會得以改造，而天人合一的審美表現更可以「替代宗教」。李澤厚對傳統的肯定有許多地方是與他所謂的「現代新儒家」（唐君毅、牟宗三等人）等人很類似的，但很可惜，他並不肯定他們在「花果飄零」情況下的開創之功，反而說這些人雖有「一定的創造性」，但其作用比起馬列來，「渺不足道」。⁴

李澤厚的著作影響十分深遠，正如大陸中國社會科學院文學研究所兩位青年學人陳燕谷與靳大成所說的：

當「十年動亂」剛剛結束，很多人還處於思惟混亂的情感宣泄狀態時，大部分人還在撫摸昨日的「傷痕」時，李澤厚即以其獨到的洞察力和思想深度為創造成熟的歷史條件進行了寶貴的思想啓蒙工作。在相當長的時間內，他實際上成為中國人文科學領域中一個思想綱領的制定者，他的哲學、美學、思想史著作影響了整整一代人……（他的）思想像一股暗流潛伏在每一個熱血的思考人生的人心中。⁵

難怪有人認為從 1978 至 1988 的十年中，大陸學界四次有關意識形態的重要辯論都與李澤厚的作品有密切的關係。⁶另一位大陸著名的學者劉再復也坦言，他的「文學主體論」觀念的哲學基礎即為李氏的主體性的實踐哲學。⁷而教委在全國的調查竟發現，「幾乎所有文科研究生宿舍裏都有李澤厚著作」。⁸因為李澤厚影響力的廣大，1987 年 9 月香港《明報月刊》提名他為當代四大

⁴ 李澤厚，〈略論現代新儒家〉，《中國現代思想史論》（台北：風雲時代出版公司，1990），頁 337。

⁵ 轉引自李澤厚、劉再復，《告別革命——回望二十世紀中國》（香港：天地圖書有限公司，1995），頁 6-7。這樣的說法在大陸上是相當普遍的，例如後來被許多人視為共產黨御用文人的何新也說「在某種意義上，我們這一代學人，都曾或多或少地沾溉過李澤厚的啟蒙」；何新，〈李澤厚與當代中國思潮〉，收入《李澤厚集》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988），頁 5。在此要特別指出的是，李澤厚對自己並沒有那麼高的評價，1987 年在新加坡他曾與翟志成先生談到他認為他所寫的東西很快就會消失，而他在 80 年代中國大陸暴得大名，是一個「不正常時代的不正常現象」。

⁶ Lin Min, "The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978-88 —— the Case of Li Zehou," *The China Quarterly* 132 (1992), p. 976. 這四次辯論是有關真理標準、人道主義與異化觀念、中國文化傳統，以及美學等。

⁷ 《告別革命》，頁 6。

⁸ 《告別革命》，頁 5。

思想領袖之一，與方勵之、金觀濤、溫元凱齊名。1990年法國國際哲學院選他為院士，這是繼三十年代馮友蘭之後第二位當選的中國人。1994年合肥的安徽文藝出版社還為他出了一套作品集，在大陸各地廣泛流通。

他的聲名不但在中國大陸、香港與海外，在台灣也是炙手可熱，除了《美的歷程》一書享有盛名之外，他的三本思想史論也幾乎是所有關心中國思想史之學子的必讀書籍，在台灣各地書店也多半可以找到他的作品。

1995年李澤厚與同樣流亡在外的劉再復出版了一本對話錄：《告別革命——回望二十世紀中國》，以主體性實踐哲學理論批判二十世紀強調革命、壓抑改良的歷史文化現象，並主張由此重新評估中國近、現代史，這些看法再度引起了人們的重視。雖然有些人對於他高度肯定鄧小平經濟改革的看法表示質疑，認為他有「非學術的用心」，但也有不少人肯定他支持改良的立場。⁹

毫無疑問地，李澤厚的思想內涵與變遷是一個十分重要的課題，因為研究他的思想不但可以認識他一個人的想法，也可以了解受他影響的「整整一代人」的思想趨向；¹⁰換言之，在當代中國思想的光譜(*intellectual spectrum*)之中，李澤厚的思想是不容忽略的一環。

那麼他的思想有何特質？許多讀者或許也很想知道他是否脫離了馬克斯主義？又是否轉向英美的自由主義？在這篇文章中我無法對李澤厚的思想作

⁹ 香港《明報月刊》有兩篇書評，基本上都對此書持肯定的看法，一是千家駒，〈關於毛澤東的評價問題：讀《告別革命》〉（1995年7月號），一是李以建，〈站在第二框架之中的回望：讀《告別革命——回望二十世紀中國》〉（1995年8月號）。此外正在研究文革後中國大陸之文化與社會的瑞典籍教授 Torbjorn Loden 告訴我，部分海外民運人士對此書肯定鄧氏改革的看法感到不滿。該書在大陸雖不易看到，但《東方》雜誌曾介紹其觀點，有不少人支持他的看法，也有一些人大加駁斥；據我所知有些大陸學者懷疑此書別有用心，認為其否定革命說法不但反歷史，也是試探性地為將來鋪路。再者，居於荷蘭的顧昕在《香港社會科學學報》（1995年12月）上的書評以為此書是翻案性質的「歷史學話語」，其目的是為「鄧小平改革的合法性與歷史的合理性，提供理論上的論證」；在評估上，他以為此書「學術水平極低」。這是此書出版後各方面大致上的反應。

¹⁰ 誠如顧昕所說的「如果不了解李澤厚，那麼也就沒有辦法了解中國更年輕一代的思想走向」。顧昕，〈黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究〉（台北：風雲時代出版公司，1994），頁7。

一全盤性的研究，這需要分析他所有的作品，並評估對他思想的重要討論，可能要一本書的篇幅才能徹底處理。我目前只想扼要地回顧近年來對李澤厚思想，尤其是他的思想中意識形態之傾向的一些主要的評論，而將之置於當代思想發展的前後關係之中；其次則是針對這些眾說紛紜的說法，提出我的觀點。我認為以往的研究都看到了李氏思想中結構性的某些面向，而忽略了思想的變遷，尤其是沒有掌握李澤厚思想發展的一條十分重要的線索，亦即是我在下文將詳細討論的從「轉化」轉向「調適」的過程，因而對李氏思想的認識有所不足。上述李澤厚與劉再復所出版的對話錄《告別革命——回望二十世紀中國》可以支持我的假設，因此我將描寫這本書的思想內涵，藉此顯示李澤厚思想的變遷，並分析此一變遷在當代思想史上的意義，冀望對「李澤厚研究」乃至當代大陸思潮的了解有所助益。¹¹

二、近年來對李澤厚思想的討論

李澤厚作品的涵括面非常廣，創作的時間又跨越了 50 到 90 年代的四十年，其中自然表現出歧異性與矛盾性。在這樣的性格之下，他受到多方的抨擊，甚至遭到立場截然相反的人兩面夾攻，似乎不是一件讓人意外的事。綜而觀之，近年來對李氏思想的討論約略觸及了描述、因果分析與評估等三個層次。

在描述方面學者們希望澄清的問題有：李澤厚的主要觀念是什麼？有何變遷？他的思想是否受到一些不自覺的預設之影響，而呈現出混雜、紛亂的面貌？描述工作也包含比較，這樣一來他的思想與馬克斯主義、黑格爾思想、以彌爾(John S. Mill)為代表的西方自由民主理念，以及中國傳統主流的價值取向有何異同？在因果分析方面，學者們所問的問題包括：他的思想除了自身的努力之外，還受到那些因素影響？例如是否受到他所處的政治環境影響（有人以為政治的高壓使他表面上肯定馬克斯思想，但暗中加以唾棄；有人則以

¹¹ 《告別革命》是李澤厚與劉再復的共同創作，許多地方是兩人思想碰撞所迸發出的火花，故應合併討論，但本文的焦點是李澤厚思想的發展，對劉氏著墨不多，將來希望能以另一研究補足劉再復先生的角色。

為政治環境的鬆動，使他可以批評或調整正統馬克斯思想）？他的思想與文革後鄧小平所主導的經濟改革有無關係，是否為此一改革時代的反映？他的思想與心理上的苦悶有無關連？再者，是否因為他無法挖掘出某些來自傳統的思想預設而影響其思想取向？在評估方面，他的想法是對還是錯？或更精細地說，那一部分對而那一部分錯？而評估的標準又是什麼？以下將分別敘述近年來對李澤厚思想的評論，以及李澤厚對其中幾種評估的回應。

1.中共官方與正統的馬列主義學者的看法。1988年之前李澤厚與官方仍維持較好的關係，因為他在學術方面的卓越表現，1988年李澤厚曾當上全國人民代表大會的代表。官方對他的批評主要集中於六四之後至1991年底他獲准出國之前的一段期間。他們將李澤厚的思想描寫為反對馬克斯主義，主張「資產階級自由化」；因為對他們來說，馬克斯主義是正確的，所以李氏受到負面的評估，其思想被視為解構正統意識形態的毒素。在前中共中央宣傳部的部長王忍之與副部長賀敬之操控下，¹²有關方面曾召開了兩次討論會，¹³共有數十篇文章圍批李澤厚，所指控的罪名是「貶低或否定中國共產黨的領導和歷史功績，懷疑或否定馬克斯主義的指導地位，蔑視和否定中國人民對社會主義道路的選擇」。香港雜誌的撰稿人認為這些批判的語調、口吻與文革時的大字報是一樣的。¹⁴李澤厚自己則說這些人是以煽情的方式拿「資產階級」、「反馬克斯主義」的大帽子來唬人，缺乏論證，不講道理，但是對「早已戴慣了大帽子的我，只覺得好笑，甚至一點也不生氣」。¹⁵

2.海外學者的看法，多半與上述中共官方之觀點截然相反。他們將李澤

¹² 王忍之現為中國社會科學院黨委書記與副院長，最近在九六年工作會議中還表示「社會科學研究者需從各方面加強研究，以堅持和發展馬克斯主義」，見《聯合報》1996.1.15，第5版。賀敬之是一位文人，李澤厚在〈二十世紀中國(大陸)文藝一瞥〉中曾描寫他在「雷鋒之歌」等作品中對「解放」後中共政權的歌頌。《中國現代思想史論》，頁312-316。

¹³ 第一次是1990年5月5-8日在長沙舉行的「若干哲學、思想史問題討論會」，重點是批判李氏「救亡壓倒啟蒙」的觀點。第二次是1991年夏天由中國社科院、北大、人大等在北京召開的一個會議，目的是防止國內外勢力對大陸進行的「和平演變」的顛覆活動，會中李澤厚再度遭到批判。

¹⁴ 許華，〈文壇左派圍攻李澤厚〉，《九十年代》1990年9月，頁60-61。陳蘭，〈李澤厚出國與大陸學術重鎮西遷〉，《九十年代》1992年2月，頁86-87。

¹⁵ 李澤厚、劉再復，〈告別革命〉，頁83。此外在頁200-211，名為「回應迷信政治打擊的大陸批判者們」的一章內，有更詳細的回應。

厚視為反對（錯誤的）馬克斯主義的異議分子，因而予以肯定，此外也有一些描寫與因果的分析。例如有些西方中國問題專家以為李澤厚是代表知識分子的良心，他的作品中的馬克斯主義是在外在環境壓力之下，為自我保護所披的一件外衣，李氏的內心其實已經拋棄了馬列主義。¹⁶傅偉勳的意見與上述看法類似但略有不同，他認為李澤厚力圖打破馬克斯主義教條，但因為種種原因，無法掙脫枷鎖，從而陷入一種心靈的苦悶，所以李澤厚的思想一方面還堅持歷史唯物主義，表現出馬克斯主義教條在他身上的延續性，另一方面他對主體性的強調與美學上的努力則「有衝破馬列羅網之勢」。¹⁷

1992 年在英國出版的 *The China Quarterly* 之上，有一篇 Lin Min (林敏) 所寫的〈現代性的追求：1978 至 88 年間中國知識分子之論述與社會—李澤厚的例子〉("The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978-88 —— the Case of Li Zehou")，作者反對上述「拋棄」或「苦悶」的說法，而特別注意到現實環境與其思想的因果關係。作者以為 78 至 88 年之間，因鄧小平的經濟改革與相對來說較寬鬆的政治取向，使中國知識分子有一較自由的活動空間，對馬克斯主義進行反思，他認為李澤厚正是這種社會與思想狀況下的代表人物。李氏的理論與中國改革過程中兩個特色：一是鄧小平重視經濟發展的現代化方案，一是基於國家與歷史文化傳統認同之民族主義，有一種「結構上的親近性」。他說「李澤厚並不想完全拒絕現存的意識形態，而是想修正與改革它，使之不那麼教條化，而變成一種更為開放與具有動力的思想」。他以李澤厚對主體性的討論來作說明，認為李氏主體性的觀念仍在傳統馬克斯主義以經濟基礎與客觀情況為最優先的前後關係之中，只不過他強調人類實踐之客觀內容與主觀創造性是分不開的。總之，李

¹⁶ 馬漢茂，〈但開風氣不為師：中國八十年代的異議知識分子〉，《大陸當代文化名人評傳：公民社會的開創者》（台北：正中書局，1995），頁 7。此書和顧昕先生的幾個著作都屬於德國大眾汽車公司基金會所支持的「轉型的中國文化與經濟」研究系列，他們對大陸當代知識分子的研究已有很好的成績。

¹⁷ 傅偉勳，〈李澤厚的荆棘之路——大陸學界的「苦悶的象徵」〉，《文星》，第 101 期（1986）；後收入《「文化中國」與中國文化》（台北：東大圖書公司，1988），頁 197-222。傅氏對李澤厚的美學也很感興趣，他認為李澤厚所帶頭打開的中國美學與美學史研究的新路「最有突破馬列教條希望」，見傅著〈審美意識的再生——評介李澤厚與劉綱紀主編《中國美學史第一卷》〉，《「文化中國」與中國文化》，頁 173。

澤厚思想是在馬克斯主義陣營之內的調整，他企圖使官方的馬克思主義變成一種更廣闊與更開放的哲學。¹⁸

3.台灣學者的看法。主要是評估性的，其立場與中共官方之觀點也是針鋒相對。他們以為馬克斯主義是錯誤或是有局限性的，李澤厚的問題在於他沒有離開馬克斯主義。如朱泓源在評論《中國現代思想史論》時指出，李澤厚對共產社會雖有批評，但基本上他肯定官方學說與國家領導人的正統性，「他完全是深深護著馬列毛。為了讓馬列毛共產主義思想得以更加發揚光大，李澤厚勇敢地站起來，在共產的陣營裏，努力地在根處自我檢討」。他最後的評論是：因為「馬克斯主義根本不適合中國這塊土地」，「馬克斯主義進入中國的局限，也正是李澤厚這位思想史家的局限」。¹⁹

4.大陸較年輕的學者，尤其是反傳統主義者，給予李澤厚思想負面的評估。如劉曉波激烈地抨擊李澤厚較「保守」而肯定傳統之「精華」的立場。在《選擇的批判：與思想領袖李澤厚對話》(1989)一書中，劉曉波談到他和李澤厚的主要區別「在對中國傳統文化的態度上，他一分為二，精華糟粕分得清楚，我全盤否定，看不到精華，只見糟粕」，所以劉大力批判李澤厚所肯定的最深層的「中國的智慧」。²⁰例如對李澤厚來說，儒家「天人合一」的理想超越了倫理，達到了與宗教經驗類似的最高的審美境界，他認為此一境界不只是感性的愉悅，也是心靈的滿足或拯救，是人向天的精神回歸；²¹但是對劉曉波來說，天人合一卻是中國人形成依賴人格之淵藪，這種依賴人格使中國人無自主性、無能動性，走向極致的奴化人格。劉、李兩人對傳統的不同評價，使他們對於未來應採行的方法有不同的構想。李澤厚倡導「西體中用」，主張用新的現代化科技與本體意識來對傳統積澱或文化心理結構進行滲透，

¹⁸ Lin Min, "The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978-88 —— the Case of Li Zehou," pp. 967-998.

¹⁹ 朱泓源，〈李澤厚著《中國現代思想史論》〉，《中國現代史書評選輯》第 12 輯（台北：國史館，1994）。孫廣德先生在評李澤厚《中國近代思想史論》一書時有類似的看法，見《中國現代史書評選輯》第 7 輯（台北：國史館，1991）。

²⁰ 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)，頁 15。

²¹ 李澤厚，〈關於「實用理性」〉，《二十一世紀》，第 21 期(1994)，頁 101。

從而造成遺傳基因的改換，亦即對傳統文化作出「轉換性的創造」；²²劉曉波則主張「全盤西化」，認為中國現代化的失敗主要在於五四以來反傳統與西化做得不夠徹底，他驚世駭人般地說：中國要實現一個真正的歷史轉變需要「三百年的殖民地……才會變成今天香港這樣」。²³

李、劉兩人的爭論也涉及雙方對理性與感性的不同看法，誠如顧昕所指出的，劉曉波受盧梭、尼采與沙特的影響，有非理性與道德相對論的人生觀，肯定浪漫的偶像破壞情懷；李澤厚則強調「理性」的重要性，認為劉曉波是「紅衛兵心態」，他的文章「只有情緒意義」，是極壞的學風與文風。²⁴

5.目前身居海外，在思想方面已經擺脫了馬克斯主義的意識形態，又較傾向自由主義（尤其是英國學者伯林與卡爾波普之思想）的大陸學者的意見，他們的看法有描寫性也有評估性。這些學者認為李澤厚思想的根基是黑格爾，而不是他所宣稱的康德，有人並指出李澤厚的黑格爾思想是和儒家傳統的思想預設交織在一起；因為黑格爾思想及其相關的預設從自由主義的角度來看是錯誤，李氏不自覺地陷入黑格爾主義，因此也是錯誤的。

較早提出此一觀點的可能是甘陽，²⁵他在 1989 年所出版的《我們正在創

²² 此處所謂西體按照李澤厚的說法是「從科技、生產力、經營管理制度到本體意識（包括馬克斯主義和各種其它重要思想、理論、學說、觀念）」，而中用則是將西體運用於中國，以及以中學作為實踐西體的途徑和方式，見〈漫說「西體中用」〉，《中國現代思想史論》，頁 426-427。

²³ 齊墨，〈劉曉波評傳〉，收入顧昕，〈中國反傳統主義的貧困：劉曉波與偶像破壞的烏托邦〉（台北：風雲時代出版公司，1993），頁 195-286，引文見頁 233。

²⁴ 關於劉曉波思想的研究，請見顧昕，〈中國反傳統主義的貧困：劉曉波與偶像破壞的烏托邦〉。用劉曉波自己的話來說他和李澤厚的不同是「在哲學上、美學上，李澤厚皆以社會、理性、本質為本位，我皆以個人、感性、現象為本位；他強調和突出整體主體性，我強調和突出個體主體性；他的目光由『積澱』轉向過去，我的目光由『突破』指向未來」，見《選擇的批判：與思想領袖李澤厚對話》，頁 15。李澤厚對劉曉波的批評見《告別革命》，頁 62、81-82，在此書中劉再復也談到他對劉曉波的評估，這與李澤厚的看法是相呼應的，他說「在文化大革命（的激進與瘋狂）之後，劉曉波還大批理性。在文學領域中，過去確實用國家意識形態也就是所謂『馬克斯主義理性』來扼殺生命感覺，扼殺偶然和個體，反對這一點，強調一下生命哲學，這本來是好的，你（指李澤厚）一直這樣強調，所以我開始也支持劉曉波的議論。但後來才看出他在一切領域中反理性，表現一種仇恨一切、敵視一切、橫掃一切的反社會人格，這是危害極大的破壞性人格，這是紅衛兵性格消極的那一面在八十年代的延續和發展」。

²⁵ 實劉曉波在 1989 年的書中也有類似看法，他說「李澤厚雖然專門研究過康德，但

造傳統》一書中就說「儘管李澤厚 1980 大叫一聲要康德不要黑格爾，其實李公之『康德』正是黑格爾式的『康德』，其《批判哲學的批判》全然是從黑格爾來看康德的，道理很簡單：李澤厚若把康德與馬克斯相連，不通過黑格爾為媒介，根本辦不到。根本差異就在於：康德所謂的以『審美』來調和，乃是『虛』調和，而非『實』調和，亦即只是在『藝術』中的調和，決非『社會』實際上的調和。在『社會』實際中，『工具理性』與『價值理性』不可能調和」。²⁶

上述的論點在顧昕 1994 年出版的《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究》一書中有更充分發揮，他提出對李澤厚思想的一個類似的詮釋：黑格爾主義是李澤厚思想中的一個幽靈。顧昕首先批評了上述傅偉勳（我認為也包含部分台灣學者）的意見，他認為為了了解中國大陸知識分子，不能從外部政治壓力來解釋，而應注意到這些人思想之中「未加反省的思想預設」，這樣才能認識到為什麼這些異議人士一方面批判「官方正統馬克斯主義意識形態的教條」，另一方面又是「堅定的馬克斯主義者」。

顧昕指出李澤厚的黑格爾式的馬克斯主義其實是混雜了從中國傳統而來的「不自覺的」預設。他指出的預設例如：一元論與本質主義的思想情懷，由此導致一種壯觀的「形上學建構」，以期為終極的為什麼問題提供一勞永逸的解答；一種與目的論歷史觀結合在一起的「進步」觀念；以及墨子刻所說的「樂觀主義的認識論」、「精英主義」等（下詳）。顧昕認為李澤厚「主

康德對人類自負的批判，在李澤厚那裡似乎沒有留下一絲印痕，他仍然想成為黑格爾式的哲學家」，《選擇的批判：與思想領袖李澤厚對話》，頁 18。

²⁶ 甘陽，〈我們正在創造傳統〉（台北：聯經出版事業公司，1989），頁 20。墨子刻先生對甘陽的想法持懷疑的態度，他認為此一觀點是粗糙且易於引起爭端的，墨氏以為在《批判哲學的批判：康德述評》（台北：風雲時代出版公司，1990）一書中，李澤厚並沒有說他要跟著康德，而不跟著黑格爾，他所說的是康德與黑格爾都各有長短，而黑格爾的歷史辯證的觀點是很有價值的，因為他解決了康德所未能解決的問題。換言之，在此書中，他描寫了一個西方思想漸變的過程，其主線是從康德到黑格爾，最後到馬克斯與恩格斯而集大成。這樣一來我們不能簡單地說他要康德，不要黑格爾。如果我們說：李氏透過黑格爾來整合康德與馬克斯，這個說法是正確的，可是這一思想取向是他自覺地採取的，而不是一個不知不覺的錯誤。再者，批評李澤厚是從黑格爾的角度來理解與描寫康德思想，也是一個不恰當的說法，因為李氏很嚴格地將描「述」康德與「評」估康德分別開來。見 1996.4.25 他給筆者的信。

「體性實踐哲學」就是以上述的預設為基礎，他的結論是李澤厚將康德的主體性和馬克斯的歷史唯物論納入了一個黑格爾主義的龐大框架之中，他是一個深受傳統思惟模式影響的黑格爾式的馬克斯主義者。²⁷

他進一步表示李氏的思想中歷史決定論、目的論與極權主義的深切聯繫。因為根據自由主義大師伯林(Isaiah Berlin)的說法，在目的論的體系之下的「不可避免」的觀念將使人們喪失選擇的自由，僅能聽從精英分子的領導，跟著他們所提供的唯一解答前進。所以：

儘管李澤厚在極權主義意識形態的強大統治依然堅固的中國是一位勇敢的不合作者，但是他在精神上卻和這種意識形態有著牢不可破的合作……這不是由於言論自由的缺乏而導致的一時的歷史現象，也不是深受極權主義政治迫害之苦的中國知識分子所採取的權宜之計，而是中國文化危機之深的一個集中表現。

總之，顧昕認為雖然李澤厚是一個自由的愛好者，也對極權主義有強烈的批判意識，但是他在批判時所持的理由、思惟模式或思想預設同極權主義「如出一轍」，這種吊詭的現象就是他所謂當代「中國文化的危機」。²⁸

齊墨在 1995 年論李澤厚的一篇文章中對李澤厚的生平有翔實的敘述，至於思想方面的討論，他基本上同意顧昕上述的論斷。他說「顧昕在一項研究中通過詳盡的分析，令人心服地指明了李澤厚思想體系與黑格爾主義的聯繫」；他也跟著顧昕強調李澤厚思想的預設：李澤厚美學思想要將人類引向「人間天堂」，而他的主體性哲學表達了他對真善美統一，與創造理想社會的信念。再者李在論證「美是自由的型式」時又說「真正的自由必須是具有客觀有效性的偉大行動力量。這種力量之所以自由，正在於它符合或掌握了

²⁷ 李澤厚所理解的康德是否如顧昕所說黑格爾式的是個十分複雜的問題，據專門研究康德的李明輝先生告訴我，我們不能從歷史目的論的角度來認定康德與黑格爾的差異，因為兩人都有歷史的目的論，只是這兩種目的論有所不同，見李明輝，〈歷史與目的：評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文〉，《台灣社會研究季刊》，第 3 卷第 1 期(1991)，頁 204。另一個相關的研究是李明輝，〈康德的「歷史」概念〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第 7 期(1995)，頁 157-182，此文中作者也嘗試澄清康德的歷史目的論與黑格爾歷史目的論的根本差異。

²⁸ 顧昕，〈黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究〉，頁 144-147。

客觀規律」，齊墨認為其中透露出目的論與決定論的歷史觀。接著他再次跟著顧昕從西方像伯林那樣的自由主義者的角度將李澤厚思想的預設與極權主義的意識形態連在一起：

現代西方自由主義學者已經反覆證明，歷史決定論和一元論將導向極權主義。所以，儘管李澤厚在極權主義意識形態的強大統治下，依然保持了一個異議知識分子的身份，但在思想上卻有與這種極權主義意識形態相通之處。²⁹

上述甘陽、顧昕與齊墨等人的看法成為近年來對李澤厚思想最有力的批判，對於這樣的批評，李澤厚認為他們和上述中共御用文人對他的指控是類似的，「大陸是『資產階級』、『反馬克斯主義』等帽子，海外的是『馬克斯主義』、『本質主義』等帽子，帽子不同，模式一樣」。³⁰很可惜李澤厚只是一語帶過，並沒有仔細地反駁這樣的指控。

然而這些指控是很成問題的。比方說，顧昕等人認為因為李澤厚將美學領域之精神自由與政治自由混為一談，形成以審美精神為歸趣的目的論的歷史觀，因而不自覺地成了極權主義的幫凶，此一說法有值得商榷之處。此一分析的前半段是正確的，李氏的確有以審美為歸趣的目的論，但問題是這種目的論與極權主義有無關係。顧昕用伯林的消極的自由與積極的自由的區別，³¹認為李澤厚所有的積極的自由觀以及在此基礎上的歷史必然性的觀念，使李氏一方面是自由的愛好者，另一方面與暴君和迫害者「形同伯仲」。這裡可能有對伯林的誤解，伯林在〈兩種自由概念〉演講中的論證是十分細膩的，他認為積極的自由可能但不必然支持集體主義或極權主義，有時它和消極的自由一樣會融入自由的個人主義傳統。³²顧昕與齊墨卻說李澤厚所主張的「自由」，因為帶有歷史目的論的思想預設，因而不自覺地「配合」甚至「增

²⁹ 齊墨，〈李澤厚：轉型期的哲學家、美學家和思想史家〉，《大陸當代文化名人評傳：公民社會的開創者》，頁 57-58。有關「美是自由的型式」之論證完全引自顧昕《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究》，頁 159。

³⁰ 《告別革命》，頁 83。

³¹ 積極自由指可以做什麼的自由，即個人成為自己主人的期望；消極自由則是免於某種形式的約束或壓迫的自由。

³² 伯林，〈兩種自由概念〉，《自由四論》（台北：聯經出版事業公司，1986），頁 251。

強」了極權統治。這顯然忽略了伯林所說兩種自由之間複雜的因果關係，也給李澤厚戴了一頂具有高度爭議性的帽子。

6. 墨子刻先生(Thomas A. Metzger)的看法，多半是描述性的。他以為李澤厚仍然跟著二十世紀中國思想界主流的一些思想預設。在 1994 年香港中文大學錢穆講座，墨氏以中國學者杜維明、楊國樞、金耀基與李澤厚和英國學者 John Dunn 的思想為例，建構二十世紀中、西兩種十分不同的政治討論的論域。中國的主流思想他稱為論域一(discourse#1)，西方像 Dunn 那樣的想法則是論域二(discourse#2)。他所說的兩個論域實際上包括了墨子刻先生以及我的一些作品中所多次提到的認識論方面「悲觀主義的認識論」與「樂觀主義的認識論」的對立，以及歷史觀方面韋伯與黑格爾、馬克斯對歷史本質與因果關係的互異看法。此外他還討論到兩者在群體之目標(goal)與實踐目標之方法(agency)兩方面。

首先要對樂觀主義認識論與悲觀主義認識論兩詞略作說明，此一對立的概念由墨子刻先生所首先使用，代表了他在分析中國思想史時所提出的一個新的角度，最近顧昕的書中也多次引用。過去對「認識論」(epistemology)的探討多數是哲學家研究「人們應該如何區別合理與不合理(sense and nonsense)的觀念」。墨氏的用法則不談應該的問題，他強調的研究取向是儘可能中立地描寫歷史人物對於這個區別的看法。他所謂的樂觀與悲觀即是為了描述人們對於獲得正確知識所有的態度。根據他的區別，強調樂觀主義認識論的人傾向於表達人類在獲得知識上的信心；而強調悲觀主義認識論的人則注意到彌爾所謂的「個人在本質上的易犯錯性」(fallibility)的觀念，認為人類在本質上有很強的犯錯的傾向，所以知識的獲得是比較困難的。當然此一區別不是一種二分法，因為幾乎在所有人的思想中，樂觀與悲觀的傾向都是交織在一起，只是有些人較悲觀，有些人較樂觀，問題是結合的方式與兩者的比重。墨氏認為中國儒家傳統與二十世紀中國主要思潮（包括三民主義、馬克斯主義、自由主義與人文主義，當然李澤厚也在其中）都表現出對掌握真理的較強的信心，所以是傾向樂觀主義認識論的，即以為無論是在實然方面（此處所謂的實然包括情感性與形而下的現象，以及宇宙的本體，也包括文化的本質與歷史的法則），還是在應然方面，客觀的真理是存在的，人心能完全了

解這些真理，並能將所有的真理會通起來，建立一個完整的體系。而西方懷疑主義、相對主義以及彌爾的自由民主理念則較傾向於悲觀主義認識論。從悲觀主義認識論的角度來看，對於上述樂觀主義認識論所提出的命題，如人心可以了解應然的真理、了解宇宙的本體、能建立完整的體系等，都抱持著懷疑的態度。然而，不容諱言的是，西方也有傾向樂觀主義認識論的思想，如黑格爾主義，更何況基督教思想。從墨氏的觀點來看，要評估那一個認識論最合理完全是另外一個問題。所以李澤厚的樂觀主義認識論是否合理也是很有辯論餘地的課題。³³

墨氏認為以二十世紀中國知識分子為代表的論域一與以 Dunn 為例的近代西方政治論域二，不但在認識論方面是格格不入，也在關於群體的目標、現實世界（例如宇宙與歷史），與達成目標的方法等方面很不相同；換言之，兩者對於界定目標、知識、歷史、方法等四項之「理性」有其自身的看法。

上文已討論過認識論方面的問題。就目標來說，論域一較具烏托邦色彩，傾向將道德、知識、政治權力、個人自由融合在一起，以追求無私的政治，並冀望能解除束縛與終止異化。論域二則較避免烏托邦理念，認為無法將知識、道德、政治權力與個人自由結合在一起，在上述四者之中特別強調個人自由的選擇，這樣一來人際的衝突、妥協是不容易避免的，而政治生活只能減低而無法消除自私、偏見、束縛與異化等現象。

在歷史方面，論域一傾向主張歷史的發展並非雜亂無章，而是有很大規

³³ 墨子刻先生有關西方悲觀與樂觀主義認識論的說法，主要是基於 Richard H. Popkin 與 Alasdair MacIntyre 兩人的著作，見 Richard H. Popkin, "The Skeptical Origins of the Modern Problem of Knowledge," in Norman S. Care and Robert H. Grim, eds., *Perception and Personal Identity* (Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1969), pp. 3-24; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). 悲觀主義認識論最典型的例子是西方的懷疑主義，這一看法可以追溯到不僅是笛卡兒的時代，也包括希臘時代所說的「知識」與「意見」之區分。雖然對希臘人來說，超越意見而臻於知識是可能的，但「意見」的想法中指涉有一些觀念其真理價值是尚未確定的，有了這一範疇，人們可以防止將錯誤的觀念視為真理，而劃入意見範疇之想法也正代表了對一些觀念的真理性質的懷疑，這樣一來，怎麼區別合理與不合理的觀念變成一個非常關鍵的問題。從這一角度我們可以說希臘人思想中有悲觀主義認識論之傾向。顧昕在論李澤厚思想的書中將此一西方的看法叫作「對理性的幽暗意識」，《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究》，頁 137-139。

模的方向或有很清楚的系統，例如用「封建」或中國文化的「超穩定結構」等概念來描寫歷史；並對每一個系統加以評估，以為它是一個壞的「幽靈」、「魔咒」，或是一個好的「精神價值」等等。再者世界歷史被認為是朝向目標發展的過程，而在此過程中，當代中國，和西方比起來，因為由其系統所導致的諸多病症，無法正常地發展。論域二則不那麼強調大規模的模式（或系統）、清楚的歷史法則與進步的觀念，但吊詭的是，論域二的許多思想家也同意歐美是文明發展的模範，而中國則因各種因素逸出常軌。

在實現目標之方法方面，論域一有精英主義的色彩，認為人群之中可以清楚地界定某些具有道德與知識的群體，引導大家追求目標，像所謂的「先知先覺」者；論域二則以為正確的領導不那麼容易找到，即使有也可能是暫時性或試驗性的。³⁴

墨氏主要依賴上述的分析架構以及李澤厚的三本思想史論來探討李氏思想的特點，他認為李澤厚和二十世紀很多其他中國知識分子有相同的思想預設，李氏屬於馬克斯主義版本的論域一的思路(Marxist version of discourse #1)。其思想有以下六個特點：1.主張馬克斯的唯物主義，此一唯物主義成功地將主體與客體結合在一起，而無論二元性的康德或一元性的黑格爾思想卻沒有達到此一主客統一的目的。（這一點他同意顧昕對李澤厚思想的研究）2.唯物主義包含了決定性的歷史則律，亦即辯證式的歷史發展。3.人們應以

³⁴ 墨子刻的題目是「政治理性與當代中國的政治議程」(Contemporary China's Political Agenda and the Problem of Political Rationality)。此一演講內容將由香港中文大學出版。墨氏對 discourse #1 一些基本預設的描寫請見他的“Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou,” *Ancient China*, no 11-12(1985-1987), pp. 61-117; “T'ang Chün-i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China,” *The American Asian Review*, 3:1(1985), pp. 1-47; “Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues,” *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990), Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds., pp. 263-292; “The Sociological Imagination in China: Comments on the Thought of Chin Yao-chi (Ambrose Y. C. King),” *The Journal of Asian Studies*, 42:4 (November 1993), pp. 937-948;與他關於 Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* 之書評，*Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54:2 (December 1994), pp. 615-638.

積極而革命的方法來遵循此一歷史的則律。4.此種革命的過程包括個體爲群體的犧牲。5.歷史的法律也指明人類歷史發展是從封建社會到資本主義社會，再到社會主義社會的必然的過程，這是一種階段性的、目的論的歷史觀。6.毛澤東成功地以革命的方法推翻了「封建」，但是卻錯誤地，在物質基礎未有充分進步之前，冒然推行社會主義，因而釀成悲劇。³⁵

他的看法與顧昕追求李澤厚「思想預設」的努力有不少是相互配合的，顧昕在他討論李澤厚的書中即多次引用墨氏所說的「樂觀主義的認識論」（其中包括將實然與應然結合在一起的看法，頁 83、138、281）、「目的論歷史觀」（頁 194），和「精英主義」（頁 142）等，顧氏並對這些看法深表讚賞。

墨氏也以爲顧昕的書有其長處，但他覺得顧氏在該書中所顯示與李澤厚的對話，不如李澤厚在他的書中與康德之間的對話來得平衡與深入。而且顧氏雖然區別了西方自由主義與中國人對西方自由主義的了解，但是他卻沒有區別黑格爾與「中國思想中的黑格爾」，更何況如果這方面沒有徹底的討論，就很難決定思想的「幽靈」是什麼。比較重要的是，顧氏以爲李澤厚主客合一的目標是從黑格爾來的，可是李澤厚自己卻明白表示這個目標與宋明理學「天人合一」的理想相同，而宋明理學與黑格爾的看法卻不一定一致。關於「一」這一個哲學範疇，在西方與中國哲學都扮演著非常重要的角色，可是此一概念在這兩個哲學傳統中的意義很可能是不同的。所以如果說李澤厚思想中有一個幽靈，這個幽靈的來源不一定是黑格爾，而很可能只是一些當代中國思想主流所共有的預設，即墨氏所謂的論域一。他更指出當代台灣自由主義思想到某種程度也帶有這些預設，難道這也是黑格爾的影響嗎？³⁶顧昕針

³⁵ 這六項特點見 Thomas A. Metzger, "The U.S. Quest for Morality in Foreign Policy and the Issue of Chinese Democratization," in Thomas A. Metzger and Ramon H. Myers, eds., *Greater China and U.S. Foreign Policy* (Stanford: Hoover Institution Press, 1996), pp. 84-103.

³⁶ 有關墨先生對顧昕一書的意見，引自他於 1995.8.18、1996.1.5 與 1996.4.24 紿筆者的 3 封信。李氏感覺到他的主體性的實踐哲學所追尋的「合一」是配合宋明理學的理想，也配合馬克斯的觀點。李澤厚說「只有在美學的人化自然之中，社會與自由、理性與感性、歷史與現實、人類與個體，才得到真正內在的、具體的、全面的交溶合一。……這種統一是最高的統一。也是中國古代哲學講的『天人合一』的人生境界」，見《批判哲學的批判：康德述評》，頁 559，類似的觀點亦見頁 579，上文也已談到李澤厚對儒家天人

對這個批評，表示或許是因為中國天人合一的理想與黑格爾的觀念很接近，所以許多當代中國思想家對黑格爾情有獨鍾。³⁷

以上我簡單地敘述了六類對李澤厚思想的討論，這些學者一方面對於描寫與因果分析有不同看法，另一方面在評估上則有更大的分歧，要如何看待這些眾說紛紜的意見呢？下面我嘗試提出我的看法。

三、從《告別革命》看李澤厚思想的新動向

對於以上六個研究取向可以提出的一個問題是：他們是否切實地掌握李氏的思想、充分地描寫了他的思路，並儘可能公正而仔細地評估此一思路？誠如我在前言中所說的，要仔細檢驗這些說法，須要對李澤厚的思想作一全面性的研究，這不是本文的篇幅所允許的，在此我僅能初步地對李氏思想所涵括的議題作一探討。很明顯地，上述六類的討論幾乎完全依賴李氏 1989 年 3 月所寫的〈哲學答問錄〉以前的作品，³⁸沒有機會詳細分析李澤厚後來的演變，³⁹特別是他在 1992 年發表的〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉一文，以及最近出版的《告別革命——回望二十世紀中國》一書，我認為因此而對李氏思想的內涵與動向的認識有所不足。這兩個作品的一貫看法是要改良，不要革命，代表了李氏對過去革命性馬克斯主義理念的一個新的反省。這兩個作品對於我們了解李澤厚的思想有什麼幫助呢？在 1990 年代，所謂「黑格爾主義的幽靈」是否仍然存在強調改良、反對革命的李澤厚的身上？到底我們現在還可不可以用「馬克斯主義者」或「英美式自由民主主義者」（資產階級自由化）的「帽子」扣在李澤厚的頭上？下面我將先描寫李澤厚新的觀點，再針對這些課題，談談我的想法。

李澤厚於 1991 年底獲准離開中國大陸後，在海外他所發表最引人注目的第一篇文章即是 1992 年 5 月所發表的〈和平進化，復興中華：談「要改良，

³⁷ 合一思想的看法與劉曉波對李氏觀點的批評。

³⁸ 顧昕在 1995.10.17 紿我的信中曾回應墨氏的批評。

³⁹ 此文收入李澤厚，〈我的哲學提綱〉，頁 1-41。

³⁹ 齊墨的作品是一個例外。

不要革命」〉。⁴⁰在此文中他明確表示在 1980 年以前他還肯定大陸人文學界既定結論，歌頌革命而貶抑改良，他的《康有為譚嗣同思想研究》(1958)與《中國近代思想史論》(1979)基本上反映了此一想法。在書中他熱烈地讚頌孫中山的革命，以為「只有革命，才是推動中國政治、社會、歷史前進的動力」，而將改良派視為是「阻礙歷史前進」的東西。1980 年代禁忌逐漸解除以後，他才開始私下地說「改良並不一定壞（錯），而革命並不一定好（對）」，而就本世紀來說，一味地提倡革命、歌頌革命並不是一件好事。饒富趣味的是在 1992 年這篇文章的標題中，他將大陸視為罪惡淵藪的「和平演變」改為具有正面意義的「和平進化」，反映出他對正統意識形態的背離。⁴¹

此一從革命到改革的發展到了 1995 年出版的李澤厚、劉再復的對話錄《告別革命——回望二十世紀中國》，可以說有了更為充分的展現。《告別革命》並不是一本體裁嚴謹的學術論著，而是 1992 至 1995 年之間李澤厚與劉再復兩人的對話錄，部分曾在香港的《明報月刊》登載。開始時兩人因為流亡在外，互通聲息，所以「隨便聊聊」，但劉再復很快地就發現「李澤厚談論的內容許多是他著作中未曾表述過的……『真知卓（灼）見』」（頁 1），⁴²由此可見此書可以反映李澤厚思想的最新面貌。我認為這一本閱讀起來相當輕鬆的書，對中國近代史的研究來說有著十分嚴肅的意義，它不但顯示李澤厚思想的一個新階段，更代表了李、劉兩人對二十世紀中國以「革命」為中心之歷史觀的一個深刻反省。

要細緻地描寫《告別革命》一書的思想內涵不容易，因為它包含了歷史追思、人物評說、理論思考、哲學漫談、文學評議等複雜的議題；然而其中心主軸卻很明顯：是為了「解構」二十世紀中國以革命為中心的基本思路。他們所謂的「革命」意指「以群眾暴力等急劇方式推翻現有制度和現有權威的激烈行動（不包括反對侵略的所謂『民族革命』）」（頁 4）。按照劉再

⁴⁰ 此文登於《中國時報週刊》，美洲版，分兩次刊出，一為 1992.5.3-9，一為 1992.5.10-16。

⁴¹ 六四之後江澤民即高唱反「和平演變」，最近鄧力群集團又上「萬言書」，認為和平演變是中共最大的威脅，企圖否定鄧小平改革開放路線。見《中國時報》，1996.4.24，第 9 版。

⁴² 此一數字表示在《告別革命》一書中的頁數，下同。

復的說法這些思路的不同表現與他們的反省是：

這些流行於社會並被我的心靈接受過的思路，除了……暴力革命有理的思路外，還包括歷史決定論思路、辯證唯物論思路、政治倫理宗教三位一體的思路、階級鬥爭與暴力革命有理的思路、兩項對立的思路、意識形態崇拜的思路等等。與這些思路不同，對話錄主張以經濟為本，主張階級合作、階級調和，主張多元共生，主張改良漸進，主張開放輿論，主張政治與文學的二元論，主張社會與政府的區分，主張注意歷史發展的二律背反，主張重新確立人的價值等等。（頁 10）

以上的主張很明顯地反對毛澤東式的極權統治，而支持改革開放，或很廣義的「自由民主」體制。當然這是一種內在自白式(emic)的觀點，而連這一觀點中也有不少的徧徨（譬如一方面懷疑「辯證唯物論思路」，另一方面又強調「經典馬克斯主義」，見下文）。但是如果我們從局外觀察(etic)的角度來看，值得剖析的是李澤厚的自由民主與反極權的思想之中到底有沒有顧昕所說的「未經反省的預設」？為了解答這一問題，我將描寫李澤厚在《告別革命》中的看法，再由此提出我對李澤厚思想之變遷及其與「馬克斯主義」與「彌爾式自由民主思想」之異同的一些想法。

在《告別革命》一書中，李澤厚所嚮往的理想境界是什麼呢？就此而言有兩個很關鍵性的問題，第一，李澤厚追求的是完全而徹底的成功，還是有等級性、漸進性的成就？第二，他的思想是環繞著個人的價值，還是環繞著群體的生活？

李澤厚心目中理想的中國的圖像，顯然不再是共產主義那種烏托邦式的「一體化」的理想（頁 11）。他的「社會理想」要有中國特色，而不應跟著一套外國的理論，「不一定叫資本主義，也不一定叫社會主義……它應符合中國實際、應超越既定的主義系統和意識形態」（頁 55）。⁴³簡言之，是注意自身獨特的時間、空間與歷史條件，建立一個具有一元化的物質文明與多元化的精神文明之「現代社會」。達到此一社會有四個程序性的目標，即「經濟發展一個人自由一社會正義一政治民主」：

⁴³ 在〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（下）一文，李卻以為「這種理想名之為『社會主義』，又有何不可？」，頁 46。

我主張現在的當務之急還是發展經濟，壯大這個社會之本，目前經濟快速發展勢態最好再持續一段時間。但這僅僅是第一步；第二步將是在經濟發展的基礎上增多個人自由，也就是有個人擁有資產、經營、僱傭、遷徙、選擇工作和選擇存在方式的自由以及言論的自由、出版的自由等等。這當然也是逐步實現，不可一蹴即得。……達到這一步之後，才應較響亮地提出「社會正義」問題，而最後才是「政治民主」問題……像民選總統，反對黨（多黨）制度等。（頁 23-24）

他進一步說，這四者「是大致的四個邏輯程序，也是大致的時間（歷史）順序」。

其中揭橥個人自由一項，顯示李澤厚已避免中國近代史上流行的將個人自由視為國家富強之手段的看法，而到某種程度肯定終極性的個體自由與主體解放。此一重視個人自由的觀念與他所謂建立「民間社會」的主張是相呼應的，李澤厚說「全靠政府吃飯，哪來的人格獨立？」（頁 17），對他來說民間社會之基礎是「市場經濟發展起來，形成各種獨立的經濟力量……不僅是吃飽飯，還可以贏得私人的生活空間和廣闊的社會活動空間」（頁 44）。他甚至主張「對性愛要寬容，不要太多地干預和指責個人的私生活」。（頁 99）

在社會正義，亦即是追求財富的平均分配方面，李澤厚強調要富了之後再求均。至於「什麼時候把『社會公平』作為重點，什麼時候不應把它作為主要目標」，他提出「度」（所謂過猶不及的中庸之道）的觀念，以社會調查、研究分析的方法，使矛盾性的富與均「取得一種合適的調和」。（頁 22-23）

但是無論是經濟發展還是民間社會的建立，李澤厚是否與西方自由民主理論支持者一樣，主張完全依賴「個人」以及個人與個人之間的競爭呢？在這方面似乎要有所保留，很重要的一點是，他一方面強調歷史的「二律背反」(antinomies)，而另一方面好像又覺得他所提出所有的人生目標可以同時實現，並行不悖，卻不太注意到同時實現這些目標的困難。例如，他一方面強調主體自由與個性發揮，另一方面又要避免完全的競爭。他這種要減少競爭的主張顯然與西方自由主義不完全配合。

他同意劉再復所說的「社會調節機制」的重要性：

中國將來也不可能把整個國家的發展建立在個人潛能的充分發展之上，它恐怕還應當保留強大的社會調節機制，對個人的限制恐怕要比美國多一些……否則，社會將會有貧富過分懸殊的傾斜。（頁 9）

因此在經濟方面，他也不支持資本主義式的私有競爭，提出「以市場經濟為主、以計劃調節為輔」（頁 113），以防止「社會失控」（頁 24）。在所有制方面，他要求「多種型式的所有制的共生」，「國營、私營、公私合營、城鎮企業，中外合資企業都讓它『各盡所能』，這可能是最聰明的辦法」（頁 43），而目前「要保持一定的國有資產，否則政府權威和宏觀調控就會失去足夠的基礎和必要的力量」。（頁 42）

以上對未來理想的討論顯示李澤厚所肯定的不是烏托邦式的完美境界，而是階段性地慢慢提高生產力，促進經濟發展，建立民間社會，最後希望能夠實現一個可以保障自由民主價值的社會；這樣的看法與毛澤東思想和馬克斯主義重視階級鬥爭，強調平等之優先性與意識形態掛帥的看法似乎是不同的。⁴⁴但另一方面李澤厚又無法完全忘情社會正義的理想，以及群體之團結與安定的考量，而要以政府的調節對個人自由加以限制。在政治與思想方面，這種主張與約翰彌爾在 *On Liberty* 一書中所強調個人自由的範圍應儘可能地廣的看法有所不同。在經濟方面李澤厚不贊成以私有制為基礎的市場競爭，不同意完全放任「看不見的手」去作自我調節，也無法容忍較大的貧富不均，這又與一般所謂資本主義的經濟理念完全異趣。⁴⁵

上述對理想境界的描述無疑地是奠基於他對真理與理性的看法，李澤厚思想是基於一個全面性、解答所有問題的真理體系，還是基於較情境性、因時因地制宜的原則呢？在這方面他有一些複雜，他一方面以為「經典的馬克斯主義」（尤其是重吃飯哲學的唯物史觀）是絕對的真理；但另一方面他又

⁴⁴ 在此我雖然指出李澤厚式的「自由主義」與毛澤東思想在這些方面的差異，但還有一個很值得考慮的認識角度，亦即在李澤厚的思想中兩者其實不是矛盾的，下文會提到李澤厚在不少地方還是肯定毛思想。因此我們或許可以說，在李氏的心目中「自由主義」是一個目的論過程中的一個階段，而此一目的論的進程最後包括了毛澤東與儒家理想的實現。這一假設還需要史料的證實。

⁴⁵ 李澤厚在〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉一文中，明言他不贊成今天的資本主義。

反對一個「一勞永逸」的真理體系，而傾向因時、因地制宜。他表示不相信社會的總體設計，以為精英分子「可以設計一套治國方案、社會藍圖，然後按照這套方案和藍圖去改變中國，完全是一種幼稚病」（頁 60）。⁴⁶他一再地強調，以常識為基礎、而實踐性較強的「實用理性」，而他所謂的實用理性不是固定不變的教條，而是「對待不同層面的東西採取不同的態度和處理方式」（頁 55）。同時理性不但有調節性，也有妥協性，亦即是放棄一種「真理在握唯我獨尊」或迷信「主義」的心態：

現在的中國需要的是卡爾·波普的「你可能對，我可能錯，讓我們共同努力以接近真理」的理性精神，而不是「只有我對，你們都要不得」的非理性態度。（頁 3）

講民主，特別要注意民主程序，注意實行民主過程中的商量、對話、討論、妥協，注意到民主需要 Karl Popper 講的那種「你可能對，我可能錯」的態度，才算是理性。現在那種真理在握唯我獨尊的心態，無論在政治上或學術上，則完全是一種反民主和反科學的非理性心態。（頁 84）

通過否定一切來確立自己和表明唯我掌握真理、老子天下第一，這不是理性態度。理性態度是承認雙重可能，可能你對我錯，不是我一定對。（頁 62）

換言之，真理是從妥協、讓步之中產生出來的。（頁 83-84）這種容忍的態度也使他反對理性與感性的絕對對立，或以理性的名義扼殺生命、扼殺感性、扼殺個性與人性。（頁 88）

上述的觀點有其模糊的一面，李澤厚顯然是將墨子刻所謂的悲觀主義認識論與樂觀主義認識論結合在一起，而其中樂觀的成分還是很強。例如「經典的馬克斯主義」對他來說似乎是沒有缺點的；再者，他也不像一些悲觀主義認識論之思想家那樣，強調將實然與應然作清楚的劃分，並以為應然不能從實然之中引伸出來，他還是要從歷史中找到客觀規律。

⁴⁶ 在〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（下）一文中，他也說這幾十年來斯大林的社會主義已證實烏托邦的社會工程（包括財產國有、計畫經濟等）是行不通的，頁 47。

然而從另一方面來看，他與馬克斯主義者對自身理論體系的高度樂觀的態度也是不同的，而表現出像自由民主理念那樣對真理的徧徨（即悲觀主義認識論的一面）。李澤厚所說的「你可能對，我可能錯」的話即與彌爾所謂「個人在本質上的易犯錯性」的看法有關。但兩者又不完全一致，彌爾的推理是：因為個人那麼容易犯錯，所以要保障言論自由，並提供開放的相互辯論機會，藉此儘可能地追尋真理。⁴⁷因此在彌爾的思想中，理性的最大敵人即是此種人類在本質上、認知上的缺陷；他當然也同意理性會受感情的蒙蔽，但此種對感性與激情的疑慮在彌爾的思想中是屬於「個人在本質上的易犯錯性」所導致的問題。李澤厚對「個人在本質上的易犯錯性」所賦予的重視顯然是不及彌爾的，他觸及了「你可能對，我可能錯」觀念中對自己意見的懷疑，卻沒有提升到對人類認知本質的反省；對李氏來說理性最大的敵人，不在於人在本質上認知的缺陷，而是感性的「激情」、「狂熱」、「鼓吹、讚賞非理性或反理性」等。他進一步地指出二十世紀普遍性的激情是源於進化論，亦即生存競爭、弱肉強食的意識形態所造成知識分子的巨大的危機感。

（頁 258）

李澤厚對知識與真理的寬容態度和他對歷史的看法也有關，他不再教條式地強調馬克斯主義的歷史階段論，也不同意金觀濤在《開放中的變遷》所談的「歷史意志」與「結構」的必然性。⁴⁸他說「政治、軍事、文化等事件有很大的偶然性，並非都能由『結構』決定或由『模式』解釋」，例如「個人的偶然因素可以在歷史上起很大的作用」，常常會改變歷史的面貌。但是李澤厚也不忽略歷史中絕對的因素，他反對福科（Michel Foucault，中譯多為傅科）「把歷史完全相對化」的做法，他仍然認為他以前所說的「歷史的積澱」是很重要的。⁴⁹總之，他認為歷史是結合了偶然與必然，所以歷史研究的

⁴⁷ 有關彌爾自由思想與中國知識分子對它的認識可參考黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 24 期，上冊(1995)，頁 81-148。

⁴⁸ 有關金觀濤一書的討論可參考黃克武，〈解除歷史魔咒的迷思——從《開放中的變遷》看金觀濤、劉青峰的中國近代史觀與政治思想〉，《近代中國史研究通訊》第 19 期(1995)，頁 130-155。

⁴⁹ 關於「積澱」一觀念的分析見顧昕，〈黑格爾主義的幽靈與中國知識分子：李澤厚研究〉，

中心任務就是「仔細分析每個歷史環結、事件這兩者的不同關係與比例」。
(頁 38-39)

這樣的歷史觀與李澤厚的政治思想有沒有關係呢？我認為在《告別革命》一書中，他的積澱的觀念是支持漸進調節、維護傳統，反對以革命方法推翻一切，再重新建立完美新秩序的看法。另一方面，他對歷史中偶然因素的強調和他肯定各個領域的多元化，以及講階級合作、文化調和的思路是相關的，而他將偶然與必然結合在一起的主張也反映了他所說的「天人合一」的理想。

這種結合偶然必然、傾向漸進發展的歷史觀也表現在他對具體歷史情境的評估之上，例如他批評中國近、現代史上的知識分子將西方看得太理想，所以變得太激進，在《告別革命》之中他提出「世界上並沒有什麼理想國」，西方社會也「處在種種嚴重的異化狀態中」，「有的問題依我看比中國的問題還難以解決」(頁 6-7)，這無疑地和他這幾年在國外的生活經驗有密切的關係。對於毛澤東忽略經濟的根本，迷信意識形態改造與文化批判的力量，迷信戰爭經驗，發動文革，又企圖建立「沒有市場甚至沒有貨幣亦即沒有貧富、沒有等級、沒有差別」的共產主義烏托邦，他給予負面的評價。(頁 18、29)對於八九年天安門事件中「主張堅決不撤、『革命到底』的學生」，他亦嚴加批判。(頁 74)

因此，很一致地，他十分肯定康有為、梁啟超的漸進改良主張(頁 67)，以及近年來鄧小平所推動的經濟改革。他認為鄧小平發揮了重視實際的「實用理性」，從「發展生產力這個角度去總結蘇聯、東歐的教訓是對的」(頁 16)：

近幾年來國內所進行的經濟改革，就是從政治為本走入經濟為本，也是從以政治為統帥（所謂「政治掛帥」）的國有經濟的一元體制走向

頁 182-185，他認為李氏此一觀念「意味著一個歷史繼承和累積過程，經由這種繼承和累積過程產生的產物，在一個社會中，成為人們普遍接受並不假思索地加以運用的東西。社會心理、文化傳統、思想預設，都可以被看成是這種歷史累積過程的產物，也可以被說成是『積澱』的結果」。他並指出李澤厚積澱的觀念用來表達歷史發展的規律性，以及「人性結構中最高的、也是最重要部分的歷史形成過程」，所以他預設了「黑格爾主義式的歷史的最終目的的觀念」。

國營、私營、集體經營多元體制。對於這種變革，我非常贊成，非常高興。（頁 14-15）⁵⁰

至於隨著經濟發展所帶來的負面性的現象，例如物價上漲、貧富不均與貪污腐敗等，他似乎也同意是「推動歷史的槓桿」（跟著恩格斯「惡是推動歷史的槓桿」的說法），也是不可避免的代價，不應從道德的角度義憤填膺。（頁 32）其中對歷史黑暗面的認識已部分顯示他具有張灝所說的「幽暗意識」。

⁵¹

李澤厚也能肯定台灣的成就，他認為台灣追求的是「均富」，它的經濟與教育都發展得很好，而這些成就與和平的土地改革所造成的條件有密切的關係，他認為此種土改是「符合經典馬克斯主義的」。（頁 30、頁 122-123）除了經濟方面之外，他對蔣經國晚年所推動的民主化有很高的評價。（頁 146）他較為不滿意的是台灣近年來貧富差距的加大。

李澤厚認為上述政治理念的實踐不能依靠一種「一抓就靈」的手段，無論這個宣稱有效之手段是某種「主義」，或是暴力革命、階級鬥爭、意識形態掛帥與文化批判等。他在全書的許多地方都強調他贊成英國式的改良，不贊成法國式的、暴風驟雨式的大革命。（頁 66）他主張要針對實際的問題作具體的研究，要「一步一步地來」、「一點一滴地改良」，不斷地調整、建設，不斷地調和矛盾；「要有實際的步驟、程序和轉換性的創造」。譬如說，要「逐步完善法律體系，並逐步但堅決執行之」，像新加坡那樣「用法律手段來逐步制止貪污腐敗」，而不是用道義、革命來解決問題。（頁 32）此外還要開放輿論與重視教育。

那麼在實現理想的過程中知識分子要扮演怎麼樣的角色呢？他是否像杜維明與楊國樞一樣，認為知識分子可以在道德上轉化整個社會，並成為實踐理想的火車頭？李澤厚對於從「傳統社會」到「現代社會」的轉型過程中，知識分子之角色有一新的體認，亦即是從中心位置向邊緣移動，或是從英雄

⁵⁰ 在〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（下）一文中他已肯定鄧小平，「我始終擁護鄧小平緊抓經濟建設和社會穩定這兩條，並也認為一切有關的政治改革，包括各方面的民主、自由，也只有在這前提下，根據中國的情況，有計劃和有步驟地，由上而下和由下而上相結合地逐漸前進、推行，才能真正搞好」，頁 45。

⁵¹ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版事業公司，1989）。

化到專業化的轉變（頁 60），他說：

知識分子有一點要充分意識到，就是走進現代社會之後，就不能再當英雄，再當歷史的主角出大風頭了。……現代社會的特點恰恰是沒有也需要主角或英雄，這個時代正是黑格爾所說的散文時代。所謂散文時代，就是平平淡淡過日子，平凡而瑣碎地解決日常生活中的現實問題。沒有英雄壯舉，沒有浪漫豪情。（頁 57）

上述對知識分子角色的體認，實際上與他在目標之上放棄「指點江山」、「總體設計」的全盤改造方案，與方法上重視點滴調整的看法是相配合的。他苦口婆心地強調，今日中國問題的解決正是需要處在邊緣地帶的「知識分子、學者、專家下苦功夫」，針對目前重大的問題，「重新檢驗研究」，而提出「一個一個的解決具體問題的辦法和方案」。（頁 60）以上是李澤厚在《告別革命》一書中所擗棄的主要的政治理念。

四、結語：對於李澤厚思想變遷的分析與評估

整體觀察在《告別革命》一書中李澤厚所反映的政治理念，我想或許很多人會同意他已逐漸脫離一部分馬克斯主義的想法，而轉向自由民主思想。以上所描寫的看法中，有不少是較接近自由民主思想的，但是上述兩頂「帽子」似乎都不適合他，他不但要「走自己的路」，也希望中國走出一條自己的路來。

《告別革命》一書顯然與李澤厚八十年代以前的看法有顯著的不同。要如何分析李澤厚思想的變化？我覺得從「轉化」到「調適」的變遷或許可以顯示此一過程中的一個比較重要的方面。

在黃克武《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》一書中，我藉著墨子刻先生所提出的轉化—調適的分析架構，說明在 1980 年代以後在中國近代史的研究上有一個從肯定「革命性的轉化思想」轉變到推崇「改革性的調適思想」的典範性的變遷，此一變遷不僅反映在張朋園、朱法源與余英時等歷史學者的作品之上，也反映在李澤厚的思想之中。

我所用的轉化—調適的區別實際上與李澤厚早期在〈論嚴復〉一文中所

作的法國派民主主義政治思想與英國派自由主義政治思想的區別是相關的，李澤厚以為前者傾向以革命的手段達到平等，後者則重視漸進改革的方式來保障個人自由。⁵²我所用的轉化—調適，雖是一組抽象的分析架構，但其在西方政治思想史上的基礎與所謂「盧騷—黑格爾—馬克斯式的民主思想」與「彌爾式的自由民主思想」(Millsianism)之對立，也多半是一致的。簡單地說我認為傾向「轉化類型」的思想家，主張以一套高遠的理想徹底改造現實世界，以達到「拔本塞原」的目的；而傾向「調適類型」的思想家則以為不可只看理想而不顧現實，因此他們主張小規模的局部調整或階段性的漸進革新，並反對不切實際的全面變革。在中國近代史上譚嗣同的思想是轉化思想的鼻祖，後來主張革命的國、共兩黨均傾向轉化類型，而梁啟超、嚴復等改革派則傾向調適類型。⁵³李澤厚在《告別革命》一書中所反映的政治理念，雖然還受到馬克斯主義與傳統思惟模式影響，仍有轉化的意味，但無疑是較傾向調適思想的。極有意義的是在清末思想界有無比媚力的梁啟超在 1903 年前後也經歷了一個從擁抱革命到告別革命的心路歷程，從轉化轉向調適，梁、李兩人前後輝映，形成二十世紀中國思想史上很有意義的現象。

從我所提出的轉化到調適的觀點來觀察李澤厚，可以對上述眾說紛紜的解釋提出一個綜合性的說法，因為上述二手的詮釋都將李澤厚的思想當成一

⁵² 李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 281。後來李氏多次提及此一區別，如〈關於「實用理性」〉(1994)，頁 102 說到「我在 1979 年出版的《中國近代思想史論》中，討論了革命派（我稱之為法國學派的追隨者）如何壓倒了改良派（英國學派的追隨者）」。在《告別革命》，頁 141、161-163 又提到「個人主義、自由主義的英國派與法國派的區別，它即改良與革命之異，嚴復、康有為可說都屬前者，儘管康並不懂外國理論，嚴所介紹約翰穆勒也已受法國派的影響，不算標準的英國派。但總的傾向上他們與革命黨所崇拜的盧梭等法國派仍是大不相同的」，「中國的個人主義提倡者們常常倡導的是盧梭一派。直到今天，好些年輕人仍然如此。他們不知道所謂原子式的絕對獨立、自由、平等的個體，正好是走向集體主義、集權主義的通道」，「我強調要區分這兩派（英國派與法國派）。在一九七八年我發表的講嚴復的文章，就非常含蓄地點出了這一點。我始終認為這一點非常重要，而且愈來愈重要」。我認為這一區別在了解李澤厚對中國近現代史的研究與他自己思想的轉變之上都十分的關鍵。

⁵³ 關於轉化調適的討論見墨子刻教授的作品，在黃克武《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 3-6 也有所介紹。

個整體，作一結構性的靜態觀察，認為可以找到「一個或幾個特色」來說明李澤厚思想的全貌。這些特色或是馬克斯主義、或是突破或顛覆（中共官方）馬克斯主義、或是顧昕等人所謂的黑格爾主義、或是墨子刻所謂的論域一等看法。但無論如何看待這些觀點，我們都應該將目光集中於李澤厚從轉化到調適的思想變遷，尤其是注意到轉化階段中的調適成分與調適階段中的轉化成分，如此可以釐清許多問題。

例如顧昕與墨子刻的看法觀點，主要是在描寫李澤厚傾向轉化思想之時的看法，而忽略此時期之中隱藏了的一些調適的觀念。顧昕敏銳地指出來自黑格爾主義的思想預設，如一元性的整體主義、本質主義、歷史目的論與決定論等，在李澤厚的思想中，與來自傳統的一些思惟模式（如墨子刻所謂的樂觀主義的認識論、目的論歷史觀、精英主義等）結合在一起，這是很見地的。但是此一以盧騷、黑格爾、馬克斯思想為基調的想法在 1980 年代以後，尤其是在 1990 年代初期經歷了一個轉變，用這樣的說法來描寫 1992 年以後，「調適」傾向較強的李澤厚，並不完全恰當。

在觀察李澤厚思想中這兩個階段時，首先我們要注意到兩者之間極有意義的重疊之處：他的轉化階段有調適的方面，反之亦然。甚至可能早在 60 年代他的思想中就存在一些調適的傾向。⁵⁴他說文革時他對「造反有理」、「革命總是正確的」的觀念曾產生懷疑，至 1979 年〈論嚴復〉一文，他又「膽戰心驚」地插入一句「與主題並無直接關係」的話來肯定改良，他說：走改良路線的英國「數百年來的確建立了比其他資本主義國家（如法國）更為穩定、鞏固和適應性強的政治體系和制度。其優越性在今天仍是一個值得研究的課題。嚴復當年的眼光是銳利的」。⁵⁵1980 年代他開始私下宣講「戊戌變法可能成功，辛亥革命一定失敗」，但仍不敢訴諸文字。而在 1987 年出版的《中國現代思想史論》，李澤厚也談到一些漸進的想法，認為中國在物質基礎奠定之後，才能實施社會主義；又說中國是從「前現代社會」進到「現代社會」，與西方由現代到後現代不同，所以要注意歷史發展的階段，不能「要求在現

⁵⁴ 根據翟志成先生與李氏的親身交往，他覺得有一些我所謂「調適」的觀點，早在 60 年代就已經存在李氏的心中，只是當時時機不成熟，他沒有說出來而已。

⁵⁵ 李澤厚，〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（上），頁 42 。

代化中注意後現代問題」；他甚至已提到物質的一元主義與精神的多元主義、在戰爭時有效的方法在和平時期行不通等觀念。⁵⁶1989 年他在紀念五四的一篇文章〈啓蒙的走向〉，也呼籲五四的問題在「激情有餘，理性不足」，在此精神的影響之下人們有著「急進地激烈地要求推翻、摧毀現存事物、體制和秩序的革命情緒和感情」，值得深刻反省。甚至在墨子刻所特別注意的〈哲學答問錄〉(1989)中，李澤厚也明白表示對於馬克斯本人與其他馬克斯主義者所提倡的階級鬥爭、無產階級專政、暴力革命「是有懷疑的」；個人不應成爲任何集體的犧牲品；他並強調要將革命的學說創造性地轉換爲建設的哲學。⁵⁷這些觀點都和後來傾向調適的想法十分配合。

但同時我們也應注意，他的調適階段與轉化階段之間有重要的連繫。誠如朱浤源所指出的，在《中國現代思想史論》中他仍然熱烈地肯定毛澤東、魯迅與馬克斯主義等，並將之奉爲正統；墨子刻先生指出 1989 年的李氏還有烏托邦思想的傾向，屬於論域一；當 1990 年他的三本史論在台灣出版時，他沒有警告讀者說他的思想已有轉變，對革命部分的評估要有所保留。顯然 1989 至 1992 年之間是李澤厚從轉化轉向調適的關鍵時期，他自己可能也不完全意識到此一發展路徑。李澤厚思想的變遷再次地顯示了思想轉變的複雜性，人類思想的變遷絕非清楚地從甲觀點到乙觀點，無寧說是諸種觀點在人們心中的一個競賽。在競賽的過程中可能造成表面性說法(claims)的改變，也可能是較深層思想預設(premises)的轉移，更常見的是兩者的混合。總之思想變遷包括思想的雜揉、混亂與徬徨，以及對未來的無所適從等，而在這方面李澤厚並不是一個例外。

綜合以上的討論，我認爲李澤厚的思想到目前爲止大致有四個相互之間或有重疊的階段。第一階段是 1980 年之前，他仍肯定毛澤東的共產革命（值得注意的是即使在文革之後，他仍表現出對毛主義的信仰）；第二個階段從 1980 年到大約 1987 年，他開始傾向改良，但仍具有墨子刻所指出的六個思想特點；第三階段大約從 1987 至 1989 年，也包括他出國前的一段時間，他發展出所謂中國後馬克斯主義的歷史演變與異化的理論，並表示拒絕馬克斯的

⁵⁶ 尤其見他的〈漫說「西體中用」〉《中國現代思想史論》，頁 397-433。

⁵⁷ 見該文頁 4、6、8。

階級鬥爭與革命的觀點，但是此時他對革命的拒絕仍是猶豫與徧徨的，而墨氏所說的思想特點與反對暴力革命的觀點是交織在一起的；第四階段是從 1992 至 1995 的海外流亡生涯，他對改良與西方自由民主理念又有更進一步的認識，但是即使在這個階段，他的思想中轉化的成分還是存在。

這個問題當然牽涉到他對馬克斯主義所抱持的徧徨態度。我在上文描寫《告別革命》一書時已多次指出，李澤厚思想與約翰彌爾所代表的自由民主傳統與資本主義的看法有許多格格不入之處，他並不完全接受環繞著市場競爭的觀念。他雖然肯定個人自由、民間社會、市場經濟等，但自己仍聲稱他「贊成唯物史觀，自認仍然屬馬」，而此馬是「經典馬克斯主義的看法」。⁵⁸這個看法與早期的思想特點比起來，我們發現李氏雖然不肯定馬克斯式的階段性的歷史觀與革命的手段，但他還有某種程度的辯證的歷史發展觀念、重視群體的想法，更有明顯的唯物史觀的傾向。與墨子刻所說論域一的特點比起來，在目標方面他還有某種烏托邦的成分，要超越資本主義與社會主義，「要更多更好地避開如貧富不均、苦樂不均、壓迫掠奪、無安全感、種族歧視、吸毒盛行、精神空虛、道德淪喪等等弊病和禍害」，⁵⁹而「西體中用」說法也有道德轉化的意味，暗示接受此一公式可以徹底解決中國的問題；在知識方面，他的悲觀主義認識論之傾向，以及人性論上的幽暗意識的傾向也顯然不夠強，例如他還是習慣於把應然從實然之中引伸出來，對於隨著經濟發展而來的「惡」感到忐忑不安；在方法上對精英份子的角色還有一定的依賴（尤其是在建立「現代社會」之前），這些都是他思想中的「轉化的痕跡」。這些證據顯示雖然李澤厚已開始較明顯地轉向調適，但絕非走向「資產階級自由化」，而是一方面肯定自由民主思想的一些說法，另一方面又與早期思想有切不斷的關連，他基本上並沒有放棄《批判哲學的批判》與《哲學答問錄》中所擗棄的「哲學提綱」，換言之，所謂黑格爾或馬克斯的「幽靈」到某種程度仍然存在他的身上。無論如何，李澤厚從轉化到調適的變遷過程以及此過程中的連續性與非連續性仍是一個迷人而尙待進一步澄清的課題。

⁵⁸ 有關馬克斯主義者的自白見李澤厚，〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（上），頁 45。在《告別革命》他多次表示他支持經典馬克斯主義，如頁 18。

⁵⁹ 李澤厚，〈和平進化，復興中華：談「要改良，不要革命」〉（下），頁 46。

其次是因果分析的問題，李氏思想的內涵與變遷究竟受那些因素影響？在這方面上述一些學者（如林敏）已有很好的分析，對於這一點我所秉持的是韋伯式的多原因(multi-causal)的歷史觀，認為所有因果的分析只能達到某一定程度的有效性，因此折衷的立場是較穩當的。我想李澤厚轉化時期的看法很明顯地與年輕時代所接受的馬克斯思想以及毛澤東所領導之共產革命所形成的時代氣氛有密切的關係。而從轉化轉向調適的思想動向則涉及李氏的個人經驗和八十年代以來的共產世界的歷史變局；一方面他對毛澤東的極權體制、文革對人性的扭曲感到深惡痛絕，又對鄧小平的改革開放抱有憧憬；另一方面六四慘劇（官方的殺人與學生的拒絕妥協）以及蘇聯、東歐的巨大變化，再加上他被流放之後在歐美等民主國家的生活經驗，共同地形塑出他在《告別革命》一書中對中國未來的看法。⁶⁰綜言之，從毛澤東的轉化政策到鄧小平「摸著石子過河」的調適取向是了解李澤厚思想變遷時所不能忽略的社會背景。⁶¹

最後我們應如何評估李澤厚的思想轉變呢？首先我想我們應避免認為：因為馬克斯主義是正確的，李澤厚放棄它，所以是錯誤的，或者因為馬克斯主義是錯誤的，李澤厚仍固守它，所以是不應該的，這兩種評估都帶有教條主義的意味而且奠在對李氏思想的不精確的描寫之上。比較嚴肅的問題是李澤厚的思想是否促成了對毛澤東思想作更充分的批判與反省？我想在這方面答案是肯定的。但是他的貢獻又是否因為來自馬克斯主義、黑格爾主義與中國傳統等「不自覺的預設」而打了折扣呢？顧昕與墨子刻在這方面提出了發人深省的論點，雖然這些看法可能還有爭論的餘地，卻是我們反省李澤厚

⁶⁰ 顧昕指出李澤厚告別革命的觀點與大陸知識界 90 年代以來「反對革命」的時尚有關，不但流行的「新保守主義」反對革命，激進的劉曉波也在批判革命，李氏的想法與此氣氛不無關係。有關新保守主義的討論見 Gu Xin and David Kelly, "New Conservatism: Intermediate Ideology of a 'New Elite'" in David S. G. Goodman and Beverley Hooper eds., *China's Quiet Revolution: New Interactions between State and Society* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 219-233.

⁶¹ 從毛澤東之轉化政策到鄧小平之調適政策來看中國大陸的社會變遷見 Thomas A. Metzger and Ramon H. Myers, "Introduction: Two Diverging Societies" in Ramon H. Myers ed., *Two Societies in Opposition: The Republic of China and the People's Republic of China, After Forty Years* (Stanford: Hoover Institution Press, 1991), pp. xiii-xiv.

思想時所不容忽略的。

我認為對李澤厚思想的評估所不能不問的核心問題是：李澤厚拒絕一部分彌爾主義、接受一部分馬克斯主義，又結合了從中國傳統而來的「實用理性」，這樣的思想趨向有沒有道理？我認為這要看我們對「現代化」所作的定義，如果現代化僅是指韋伯所謂的工具性理性，那麼他應該完全接受調適思想中實際的方面，但是如果說現代化指工具性理性與最高道德價值的結合（如牟宗三所說的「曲通」），⁶²那麼轉化取向中一部分超越實際而追求理想的精神顯然也是必要的。問題是要如何將轉化與調適結合在一起。李澤厚顯然已經在從事調和的努力，誠如他所反復強調的，毛澤東式過度高揚理想的烏托邦精神是不可取的，它所帶來的極權統治與經濟落後是二十世紀中國歷史給人類最慘痛的教訓。就此而言，李澤厚一方面對環繞著革命情緒的轉化精神口誅筆伐，要求重視實際、鼓勵以漸進的方法推行改革開放（以促成物質基礎的進步）；另一方面又不願放棄個人自由與社會正義之理想，主張面對剝削與異化的問題，這種精神是十分值得讚賞的。在二十世紀中國思想發展史上，他選擇地繼承了嚴復與梁啟超等人對中國前途的看法，期望中國能走向一個更合理的路子，在二十一世紀即將來臨之際有其歷史的意義。

由於他的思想中重視實際的精神使他對鄧小平經濟改革持肯定態度，雖然此舉使海外一些民運人士感到不滿，但他的正面觀點和吳弘達等人從人權的角度所作的負面批評結合在一起，可以讓我們對鄧小平時代有一個多面向的了解。這也是很有貢獻的。

但是李澤厚的新思想顯然還在發展、演變之中，他必須進一步地意識到思想整合(*intellectual coherence and integrity*)的問題。按照李氏所主張的漸進的唯物史觀，亦即將非革命性的物質進步，尤其是製造與使用工具上的進步，當成「實踐」(*praxis*)的關鍵，台灣經驗在物質上的進步正是歷史發展的「正途」，然而他卻沒有以唯物史觀的邏輯來評估台灣經驗。他只是像一個遊客那樣很膚淺地輕描淡寫，而沒有將此從一具體歷史環境所得到的例證（即本土根源的現代化模式）從實踐哲學的角度給予高度肯定，也沒有將之譽為歷

⁶² 牟宗三「曲通」的說法見《政道與治道》（台北：學生書局，1980），頁56-57。

史性的突破。這或許牽涉到在他思想中所隱含的烏托邦的成份，亦即如果一個社會還沒有解決異化、剝削等問題，它在政治、經濟上的進步有沒有價值？值不值得模仿？但是按照「主體性實踐哲學」與「西體中用」理論之邏輯，物質上的進步是所有進步的基礎，而台灣至少已經建立了這樣的基礎。如果他無法肯定台灣的成就，是不是表示他拒絕了馬克斯的歷史唯物論？⁶³李澤厚會不會面對這樣的矛盾？

當然，李澤厚已經意識到許多毛澤東那樣烏托邦式社會工程的問題，但如何再將一些思想中隱藏性的烏托邦理念挖掘出來，是很需要面對的挑戰。在這方面要借鑑於西方自由主義傳統所針對的一些問題，例如是否可能有分配平均的資本主義或市場經濟的發展？是否可能有沒有政客與政商勾結的民主？又是否可能有沒有思想紛紜、混亂、「邪說」橫行的「多元的精神生活」？如果不可能的話，「惡」或幽暗面要容忍到什麼程度？這些都應再作思考。

這牽涉到李澤厚所談到的異化的問題，在《告別革命》之中他並沒有仔細討論異化與審美的人生觀和制度層面的社會經濟發展的關係。在這方面李澤厚似乎有些不清楚。我認為如果把消除異化與追求自由當作個人的事情，而嘗試從審美的角度解決此一課題，再以制度方式處理政治權力的分配，那麼這是傾向彌爾式調適取向的思路。但是如果把消除異化當成歷史社會演變的根本目標，而在具體經驗中又無法肯定像台灣那樣的成就，這種對「惡」的態度與李澤厚所強調的實際精神是背道而馳的。

在認識論方面也有類似的矛盾問題，李澤厚顯然意識到西方民主的基礎是一種拙文談到的「悲觀主義的認識論」，亦即了解到真理不那麼明顯，自己的想法可能錯誤，而別人的意見可能正確；如果缺乏此一精神很難產生「容忍異己」、「溝通討論」的寬容心胸。但是李澤厚卻沒有完全接受悲觀主義認識論的推理，他的思想中還有不少樂觀主義認識論的傾向。例如他對人的「理性」有很強的信心，而不像彌爾那麼注意到 fallibility 的問題。又如他對

⁶³ 李澤厚無法將台灣經驗與他的實踐哲學結合在一起，當然涉及許多因素，可能他對台灣經驗所知有限，也可能是他把大陸的面子放在知識追求之上，認為大陸可以超越西方與台灣，以一種不同的方式實現社會、經濟與政治的理想，並解決西方與台灣都無法解決的異化的問題。

所謂經典馬克斯主義（至少其中的唯物史觀以及將實然與應然結合在一起的看法）有接近宗教性信仰，而沒有反省到馬克斯所說物質與精神的必然的「決定」關係如果從韋伯的說法來考量是很有問題的。

李澤厚顯然無法開放心胸接受在西方發展出韋伯式、科際整合式的方法論（此即墨子刻所說的論域二）對馬克斯主義的挑戰。韋伯對於人類生活中比較物質之層面與比較精神之層面之複雜關係有不同於馬克斯的看法，這一重視經驗的傳統構成了西方學界歷史方法論的主流。根據此一觀點，歷史是一個多原因交織成的過程，精神與物質是互動性，而非單面向的某一因素必然「決定」其它因素所能說明的。⁶⁴當然韋伯與馬克斯之辯論不容易說有絕對的是非，但忽略韋伯的思考而完全固守馬克斯的唯物史觀，顯然也是不妥的。

而且，一種開放心胸的多元主義應儘可能地對所有的學術貢獻採取虛心接納的態度，很可惜的是，李澤厚對康德的「述評」雖是此一精神的展現，然而他對中國文化的許多看法只是回映新儒家的貢獻，卻沒有給新儒家一個合理的評估。

總而言之，在繼承與修改中國文化的過程中，或說在人類進步的過程中，一個很有意義的問題是，了解到轉化與調適究竟應該有何種的比例或關係？這要比接受純粹轉化或純粹調適的觀點都要困難。或許在下一世代，當人們有更多調適之歷史經驗，或說能更成熟地將調適與轉化結合在一起的時候，人們或許能夠找到一個比較合理的共識。在二十世紀的歷史上，轉化氣氛高漲的時候，改革或反革命被貶為開歷史倒車，當歷史的鐘擺轉到調適時代的時候，革命又成了萬惡不赦的罪人，人類總在震盪之中摸索一條前進的路子，而李澤厚思想的變遷，無疑地代表了二十世紀後半葉某些中國知識分子的一段心路歷程，他們在困頓中嘗試為中國該往何處去的永恆難題，尋覓一個合適的解答。

⁶⁴ 從韋伯方法論的角度對馬克斯主義式方法論之評估，可參見黃克武〈解除歷史魔咒的迷思——從《開放中的變遷》看金觀濤、劉青峰的中國近代史觀與政治思想〉。