

儒學與李澤厚「積澱說」

• 夏中義

有人稱李澤厚是二十世紀大陸的新儒家，不是沒有道理。這不僅因為他提出了「仁學原型 = 儒家為主幹的中國傳統 = 民族文化心理結構」這一「李氏恆等式」，更因為其「積澱說」實是對傳統儒學的現代闡釋。奇怪的是，李澤厚在1949年以後長期堅持獨立思考，在70年代末便預見到傳統與現代化進程的激烈衝撞，並對新時期學界有深刻影響，又怎麼會如此懷古，以致走向傳統的不可擺脫或文化宿命呢？簡析儒學與李氏「積澱說」的思想淵源，或許有助揭開上述謎底。

其實，學界早有人在瞄準「積澱說」當靶子打了。因為此學說確有如下嫌疑：即贊同在單一文化框架中，對欽定的價值信息作單向度內化，這就與多元文化格局中的現代獨立個體對價值參照的自由抉擇相距太遠。依此推理，若人之所以為人，僅僅因為他是吸附或傳承官方教義的個性載體，那麼，「理學吃人」的歷史慘劇，歷代知識分子所患的政治依附、精神脆弱、行動搖擺等流行病症就不僅不

是壞事，反而成了天經地義。這既是在為古今專制辯護，同時也將對當代中國文化人的選擇鑄成新的困擾。

「積澱說」的兩個破綻

「積澱說」的這一破綻，在我看來，是源自其歷史哲學的誤導。這就是說，「積澱說」在李氏那裏並非純粹美學，而是包括美學在內的、重在系統闡釋人性的歷史生成的藝術—文化學。「積澱」的本義是內化。內化就是將受制於歷史具體的給定價值模式（即「理性」）消融於人的生理機制（即「感性」），使之轉化為「主體性」心理結構。用李氏的話說，即將「理性」積澱於「感性」，人才算從生物性自然存在出落為精神性社會存在，文化意義上的人性由此發生。作為假說，李氏如此解釋人性的生成，與早先學界或將人性視為「飲食男女」，或將人性等於「社會性」「階級性」相比，無疑更具唯物史觀的深邃眼光，而不像書呆子

歷史作為人的實踐活動的創造性展開，其幅度遠非李氏的「工藝—制度」範疇所能涵蓋。

只會摘引語錄。我承認，「積澱說」已為學界深化人性研究提供了新起點，但李氏於新時期十年又委實在原地踏步，而沒朝前跨出。疑點有二：

首先，作為「理性」的給定價值信息固然受制於歷史，但歷史作為人的實踐活動的創造性展開，其幅度遠非李氏的「工藝—制度」範疇所能涵蓋。這就是說，任何社會存在雖以「工藝—制度」為骨架，但骨架不等於軀體，相反，軀體倒包括且大於骨架，亦即價值模式的定型或變異不僅受制於基礎性「工藝—制度」，並且受制於非基礎性的人生境遇。如本世紀兩次大戰曾大幅度刷新現代西方的價值景觀，但那裏的基本制度卻未見質變。所以，當李氏屢屢將「理性」所稱謂的一般價值觀念暗示為受制於執政當局的倫理規範或國家意識形態，這就不免萎縮了「理性」的多向度邏輯外延，而使其凝聚為單一官方教義的代名詞。於是，「理性積澱於感性」這一李氏公式，在此也就很難不扭曲為人對專制文化的絕對臣服乃至奴化。

其次，當李氏將「主體性」界定為人性的內在形態，亦即看作是某一佔統治地位的社會「理性」的人格表徵時，顯然，李氏主要是從類或群體角度，通過人同動物的分野來規定人的屬性的，至於該社會「理性」是否真正尊重每個人的生存權益和個性追求，則忽略不計。似乎一個人活在世間，不必尋求自我身心的發展和健全，而僅僅是為了「感性」顯現某一「理性」的神聖，群體為實，個體為虛，群體是個體賴以生存的終極歸宿，個體是呈示群體權勢的偶然道具。這樣，近代意義上的人格獨立和個性自由也就化為烏有了。

綜上所述，與儒學有何關係？有



李澤厚的「積澱說」並非純粹美學，而是包括美學在內的、重在系統闡釋人性的歷史生成的藝術—文化學。

的。這不禁使人想起，以儒學為主脈的中國封建意識形態史並不存在「李氏恆等式」現象，卻不妨礙李氏《中國古代思想史論》(以下簡稱《古代》)仍環繞這一「恆等式」來鋪展，因為將「仁學原型 = 儒學為主幹的中國文化 = 民族文化心理結構」，有助於印證「積澱說」的思辨程序。這就是把文化進程描述為只有漸進性累積而無突破性調整，只有單向度內化而無多元型抉擇，個性生命絕對無權觸犯現存價值這一模式。說來也巧，儒學也確儲有類似遺產，正好被李氏拿來支撐「積澱說」。

當李氏將「主體性」界定為某一佔統治地位的社會「理性」的人格表徵時，近代意義上的人格獨立和個性自由也就化為烏有了。

「心理原則」的宿名

在仁學之要素(「血緣基礎」、「心理原則」、「人道主義」、「個體人格」)中，李氏為何最器重「心理原則」？是因為氏族政體的規範融化為先民的精神血肉後，遂使其古風合乎人道麼？李氏的興奮點並不在此，而在：「心理原則」將外在「禮」、「儀」解說成人心的內在要求，把原先的僵硬了的強制規定，提昇為生活的自覺理念，把這

種宗教性神秘性的東西變為人情日常之用，從而使倫理規範與心理欲求融為一體，「禮」由於取得這種心理學的內在依據而人性化，因為上述心理原則正是具體化了的人性意識^①。若將上述「禮」「儀」譯為李氏「理性」，將上述「人情」譯為李氏「感性」，事情就明瞭了：原來，「積澱說」的思想萌芽早在孔子時代便已萌發，仁學「心理原則」幾乎就是「積澱說」賴以孕育的中古胚胎。

「積澱說」與儒學的超時空神交，還體現在李氏對理學的傾心。原因有二。一是比起《論語》的語錄體，宋明理學的思辨純度無疑較高；二是理學在人性論方面的見解與「積澱說」甚合。張載的「天地之性」與「氣質之性」非常神似李氏的「理性」與「感性」，且按下不論，最妙的要數朱子，他的若干高論若譯成現代語，幾乎可與李氏「積澱說」直接接軌。譬如「人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之理以為形。其不同者，獨於人其間得形氣之正而能有以全其性」——這不正是說，人較之（動）物居生物進化之最高級即「形氣之正」，故能以文化動物之姿態「全其性」，即從自然向歷史生成而變為真正的人麼？應該承認，朱子的簡約古語已猜測到了人所特有的生理稟賦，使其有可能獲得不同於自然本能的超生物性即人性，這就極其貼近李氏的人性觀了。又如，朱子強調應在行動而非思辨中履行「天理」，並崇尚倫理學上的「自律」而反「他律」，這就要求「知」先於「行」：「義理不明如何踐履」，「若講得道理明時，自是事親不得不親，事兄不得不悌，交朋友不得不信」（「不得不」即不講價錢地恪守「天理」）——這一將「天理」切實轉化為內心欲求乃至外在行為的

主張，簡直是說到李氏的心坎上了。

當然也有區別：理學之「理」是客觀唯心論的，而李氏「理性」則是指受制於「工藝一制度」基礎的給定價值規範，故是與唯物史觀牽線的。但除此外，這兩者的互滲度確實高得不尋常。有人說李氏「積澱說」在美學上是受益於容格與貝爾，我倒想說，「積澱說」在哲學上似流露出將理學（或儒學）唯物史觀化之態勢。應該承認「積澱說」作為凝聚李氏新時期思想活動的學術鍵，確實充分表現了他學貫中西，通觀古今的特長，因為人們在其學說中既看到了康德主體論、黑格爾歷史理性、馬克思唯物史觀與現代結構主義，同時又看到了孔孟之道與宋明理學，更看到了他融古今中外於一爐，鑄出「積澱說」這一成果。「積澱」是「積澱說」的命根。不論對象是康德、黑格爾、馬克思還是孔子、孟子、朱子，凡是思想能與「積澱」掛上號的，他皆來者不拒，且給以褒獎。在「積澱」面前人人平等。因此，儘管他並不諱言宋明理學在歷史上曾扮過反人性的角色，但在邏輯上，他仍不惜以溢美之辭來歌頌理學「是一種倫理學主體性的本體論。這種本體論要求在平凡中見偉大」，「在普通日常生活實踐中展現出道理律令的普遍必然和崇高地位」^②。讓人納悶的是，理學在歷史上明明是為了「滅人欲」才在理論上正視「人欲」這一感性生命存在的，即理學明明是一種老謀深算的挖心術，是用人的智慧來泯滅人性，但所有這一切，仍不妨礙李氏在邏輯上讚揚理學「帶有人情化、生命化的意味」^③。看來，在李氏那裏，邏輯確實比歷史更有力量，因為歷史再嚴峻，再血淚滂沱，他也只是匆匆一瞥而過，置於腦後，旋即在邏輯路上走

有人說李氏「積澱說」在美學上是受益於容格與貝爾，我倒想說，「積澱說」在哲學上似流露出將理學（或儒學）唯物史觀化之態勢。



「文化」可不可以描象繼承，剷掉糟粕，只留下精華？

得很遠很遠，以致歷史望塵莫及。在李氏眼中，「積澱」本身遠比「積澱」甚麼重要，「積澱」高於一切：在我看來，應該倒過來，「積澱」甚麼高於「積澱」本身。假若人的腦袋真像麻袋，無選擇地順受既定的一切，表面看來它頗能說明傳統的悠久或冥頑，其實卻走向了傳統的無可擺脫，亦即走向文化的宿命，這不僅是學界所不敢苟同的，同時也是脫離李氏的價值情懷的。

李氏的價值情懷在《中國近代思想史論》(以下簡稱《近代》)體現得最強烈，其學術母題可說就在揭示封建傳統的冥頑，因為它已不僅是沒落階

級的精神潰瘍，並且還擴散為全民族的心靈創傷，以致就在英勇衝擊朝廷的人民英雄身上也深烙着小生產者印記和封建遺痕。所以當李氏說可把《近代》看作《古代》的「前導」④，這實在是順理成章的，因為《近代》所抨擊的封建傳統的嚴重惰性，正需要《古代》從更深層面來挖掘其根源，這也就是「國民性」即民族文化心理結構問題。但當李氏期望從「仁學原型＝中國傳統文化＝國魂」這一「恆等式」，非歷史地推導出民族文化心理結構的超穩定性並引為故國文化的壯觀時，他離開《近代》的立足點已很遠了。假如說，《近代》的研究動力是出於痛感

假若人的腦袋真像麻袋，無選擇地順受既定的一切，表面看來它頗能說明傳統的悠久或冥頑，其實卻走向了文化的宿命。

「死人拖住活人，封建的陳垢阻撓着社會的前進」^⑤，那麼，必然地，他也就不應低估國魂的食古不化，相反，應針對性地系統清洗封建精神污染。但一讀《古代》，不對了，作者似乎已把《近代》提出的任務擱置了，連篇累牘皆是「積澱」，獨缺「調整」，而不經總體「調整」的中國文化在近、現代世界絕無出路，這本是歷史所反覆證明了的。於是，人們發現，《近代》《古代》之間其實已出現嚴重的邏輯斷裂，對於《近代》所提的嚴肅命題，《古代》不僅文不對題，而且在價值導向上，似乎已走向《近代》的反面，這大概是李氏始料不及的。

民族使命與現代文化危機

能否稱李氏為「封建衛道士」^⑥？似於心不忍。

李氏畢竟是大陸近四十年來堅持用自己的大腦來獨立思考的，極其難得的學者之一。就在營構「積澱說」的日子裏，他那奇崛的深層情懷仍不時顯露崢嶸：他對古詩十九首的刻意辨解，對魏晉風度的遙深領悟，對李白風神的嚮往，對《牡丹亭》憧憬主題的讚美，對清兵入關後中國文化倒退的憂憤……等等，無一不在提醒學界別忘了他精神世界的另一面。他也承認：「其實我的興趣也許更在老莊玄禪。」^⑦

那為甚麼轉向儒學？這將涉及到作者的學術個性。李氏顯然不屬那種在審美琴弦撥弄生命之歌的詩哲。他是研究中國近代思想史起家的，憂患深重的歷史感和使命感，不能不讓這位極富哲學才華的美學家兼文化史學家沉思：到底寫甚麼才對民族命運更

具緊迫性而又不失學術本色？……他明白他應該幹甚麼。他看透了新民主主義革命的勝利，「政權的取代卻不等於封建主義的自動全面消失，相反，從體制到觀念，留下了農民革命的深重印痕，從而由改良派到革命派提出的人權民主等歷史必然要求反而也以高一級的新形態更突出地展示在人們面前了。掃除一切封建殘存，實現祖國富強和人民民主，成為中國當代歷史的神聖任務」^⑧。嚴重的「封建殘存」就思想而論，首先與儒學有關。因此，轉向儒學，用李氏的話來說：「這不是因為我特別喜歡儒家，而是因為不管喜歡不喜歡，儒家的確在中國文化心理結構的形成上起了主要作用，而這種作用又有其現實生活的社會來源的。」^⑨這也就是他所謂「不寫五十年前可寫的書，不寫五十年後可寫的書」之底蘊^⑩。

顯然，是不無危機感的區域性縱向景觀使李氏從《近代》走向《古代》。但當他真的投入儒學和民族文化心理結構研究時，另一片全球性橫向景觀又展現眼前。他發現，陷於現代文化危機的西方所渴求的心身和諧與溫馨人情，似乎本為原型仁學的土特產。於是，他又有了新目標，即除了在「意識形態領域」「努力配合」國內體制改革外，「也應該高瞻遠矚，為整個人類和世界的未來探索某些東西」^⑪。也因此，他將自己驅入了左右為難的夾縫地帶。從區域性縱向角度出發，他無疑重在清洗封建殘存；但從全球性橫向角度看來，他又應重在保護傳統細軟，以免它被「改革開放」大潮衝個淨光。這一情懷與心智間的微妙糾葛，其實早在寫《美的歷程》時就已流露。一方面，他盡情推崇李白、張旭為代表的「盛唐之音」，是對舊的社會

李氏的《近代》所抨擊的封建傳統的嚴重情性，正需要《古代》從更深層面來挖掘其根源，但《古代》不僅文不對題，而且在價值導向上，似乎已走向《近代》的反面。

規範和美學標準的衝突和突破」，「不受形式的任何束縛拘限，是一種還沒有確定形式，無可仿效的天才抒發」；但另一方面，他又清醒看到以儒教為哲理基礎的杜詩顏字雖是宋儒所崇奉的藝術正宗，但「卻不止領了數百年的風騷」，「他們對後代社會和藝術的密切關係和影響，比前者(李白張旭)遠為巨大」^⑫。某種史學家的理智不能不使李氏正視歷史，而某種思想家的深摯又不能不使他堅執情懷。唯一的出路是搞平衡。現在再看李氏是如何緩解區域縱向同全球橫向這對視角矛盾的。他的手法是「抽象繼承」。

形式主義的抽象繼承

所謂「抽象繼承」，按李氏的字面解釋，是指對儒學傳統在「徹底消除它的特定封建作用之後」^⑬，發掘其純思辨的、至今不乏啟迪性的合理種子，為我所用。可見，「抽象」一詞，在此不僅指心智性提純，並且亦含去蕪存菁的揚棄之意，這就與「批判性繼承」相距不遠，同時又跟被「文革」所扭曲的「批判」劃了界限。將此落實到民族文化心理結構一題，則又具體顯示為去掉封建傾向而維持其結構形式不變。彷彿這麼一平衡，就既保留了縱向視角的尖銳性，又顧全了橫向視角的寬容性。但疙瘩並未解開，人們會問：難道傳統內容與結構形式的關係真如李氏設想的那末簡單，可輕易地一刀兩斷而不藕斷絲連？且不論如此「只要結果，不要原因」是否合乎辯證法；也不說文化是否真像蘋果，剝掉一點爛的，剩下的全是香甜：我只想說：根據李氏的美學「形式積澱」理論，既然那些已簡化為純裝飾性的

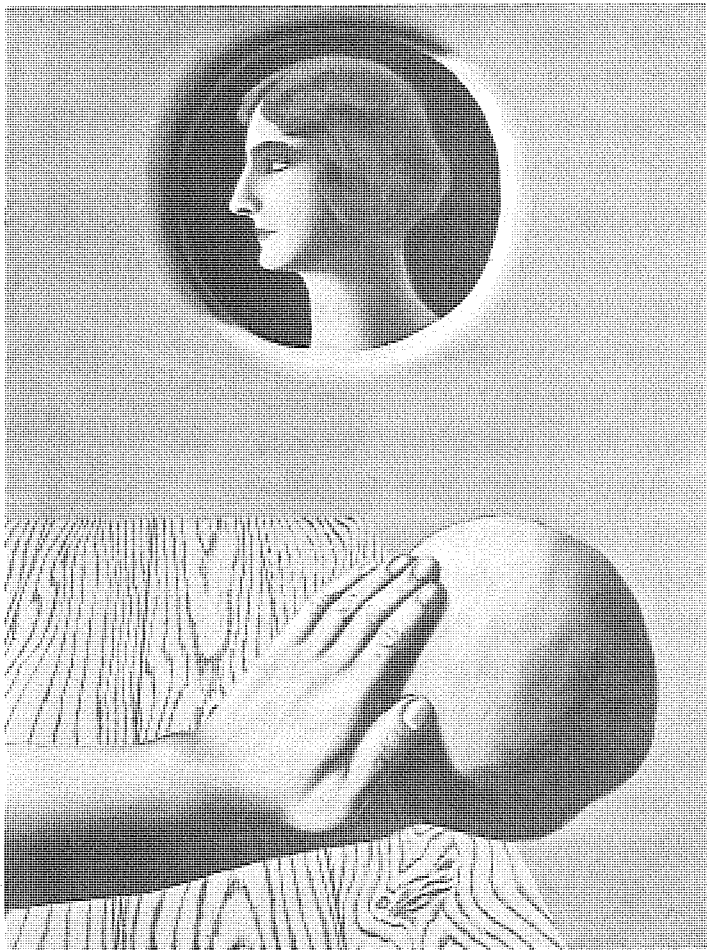
抽象圖紋仍黏連、滲透甚至濃縮着原型具象的文化意味，那麼，李氏又怎能做到既「徹底消除」封建毒素而又使心理結構形式無損如故呢？「徹底消除」的「底」在哪裏？不在別處，正在心理結構本身。傳統心理結構形式正是在千年專制高壓下才鑄造定型的。假如只喊幾聲「反封建」卻不觸及心理結構形式的深層調整，歷史的狡慧是否會用其溫床而借屍還魂？這就像吃河豚魚，若不開膛剖腹，傷筋動骨，系統消洗，如此「抽象繼承」，勢必具體中毒。

不妨以「敬老尊長」為例。李氏以為，「敬老尊長」作為儒學遺風不僅是傳統禮儀，而且已沉積為民族文化的「心理—情感」動力定型，至今乃至未來仍可起「稠密人際關係的良好作用」，值得肯定且保存，但它又有「貴經驗而不重創新，講資歷而壓抑後輩等等」壞作用，又應否定或排除。顯然，對「敬老尊長」的「抽象繼承」應體現為：既「在制度上思維中排除它」，又「在心理上、情感上有選擇地保留它、肯定它」^⑭。「制度—思維」層面之否定即反封建，「心理—情感」層面之肯定即「抽象繼承」，因為已將封建毒素「抽象」掉了，故可放心地全盤「繼承」傳統心理結構形式。現在的問題仍在於：「制度—思維」與「心理—情感」(亦即傳統內容與結構形式)的關係能否像李氏所臆測的那樣刀切豆腐兩面光？事實上，假如真在「制度—思維」層面消除了封建等級陳垢，則對長老的「心理—情感」就不會全盤復古。那已是人格平等意義上的尊敬而非等級上的臣服，是某一獨立人格對另一獨立人格的敬重，而不是卑賤者對高貴者的畏懼，唯唯諾諾乃至「尊者以理責卑，雖失猶順，卑

李氏發現，陷於現代文化危機的西方所渴求的心身和諧與溫馨人情，似乎本為原型仁學的土特產，因此，他將自己驅入了左右為難的夾縫地帶。

者以理爭之，雖得猶逆」。這就是說，當「敬老尊長」不再是封建專制賴以維繫的戰略手段，長老所贏得的社會尊敬也就不具宗法制意味，而是被注入某一近代人文精神。因為每人都有權享受人格尊嚴，鑒於人都不免衰老，故敬老也就由此轉為普遍人權；其次，每個人的生命都有限，都只能在給定歷史背景中延續，故人們精力衰竭，經驗背時或思維遲鈍，皆不應成為他人格受辱的理由，假如他不因此阻擋社會進步的話。這也就是說，當「制度—思維」變了，「心理—情感」或早或遲也得變，於是，「敬老尊長」的內涵和外延必將在更新了的文化心理格局中得以重新界定。不涉及傳統心理結構總體調整的「抽象繼承」，恐怕只是消極因襲的委婉說法而已。

當文化理性和歷史理性合而為一，並轉換為壓制個人的普遍秩序，我們還需要這種「理性」嗎？



這麼看來，「抽象繼承」不只是李氏偶爾一用的平衡術，它是「積澱說」的直接補充，作為某種操作性思辨工藝，它甚至可說是「積澱說」賴以矗立的，貫穿始終的腳手架。某特點在於：不對儒學傳統作系統批判或清洗，但也不說不批，而是先泛泛地在原則上予以否定，旋即便跳開要害，將某種極功利的古典統治術或政治學「抽象化」為純思想文化現象，以便後人「繼承」。

李氏對仁學便是這麼做的：先承認仁學是周禮闡釋學；又說「禮」為前朝所有，「仁」才是孔子獨創，且「仁」高於「禮」，使「禮」「仁」分離；接着便用客觀、公允、冷靜的中性詞彙來突出仁學的實用性、入世性和理智性。但就是不說成或很少說其實用是政治實用而非家居日常，其入世是涉足官場而非追求塵世幸福，其理智是恪守秩序而非合理舒展個性——這就把仁學的政治底色沖刷得難以辨析，亦即它已被「抽象」為純人生觀念了。於是人們震驚：想不到在饕餮爭奪的青銅時代和哀鴻遍野的春秋戰國，竟還有如此美妙絕倫的生命樣式：「這裏沒有浮士德式的無限追求，而是在此有限中去得到無限：這裏不是陀斯妥也夫斯基式的痛苦超越，而是在人生快樂中求得超越。這種超越即道德又超道德，是讓認是信仰。它是知與情，亦即信仰、情志與認識的融合統一體。實際上，它乃是一種體用不二，靈肉合一，即具有理性內容又保持感性形式的審美境界。……」^⑮現代世界文化危機所亟需的五色石，幾乎全珍藏在仁學寶庫，這還須「批判」麼？大洋彼岸在苦苦地期待它去補天呢。平衡術顯不平衡。天平終於傾斜。

宋明理學的實質

比起仁學，宋明理學是更值得李氏去「抽象繼承」的理由有二：一是李氏以為理學的純理論成果有「世界意義」^{①6}；二是具「世界意義」的成就卻又被「宋明理學的巨大現實禍害完全淹沒了」^{①7}，故，亟待李氏去打撈搶救。李氏如此高估理學，大抵是因為其人性論與「積澱說」甚合，對此，前文已述：眼下，我想分析李氏是如何論證理學的純理論性，以期為「抽象繼承」打伏筆的。

理學的政治功利性本是不言而喻的，這可從它的發生見出。自北宋起，中國的絕對君權已膨脹到沒有任何外力足以制約，宋儒出於無奈，才把原儒的「內聖」說抬到空前高度，企圖借此來「格君心之非，正心以正朝廷」，即制約君權，同時又以「明理無欲」訓導百姓服從治理。「內聖」的本意是要求政治首領才德卓絕，發展到宋儒的「心性之學」後，則「內聖」的涵義也就愈見豐富。它不僅強調「內聖」為本，「外王」為末，須先「內」後「外」，先「正心誠意」後才有權談「治國平天下」；並且將「內聖」捧到本體高度，似乎有「內」自有「外」，只要「正心誠意」必然「國治民安」，「外」成了「內」的線性延伸。最後走向極端，「內」高於一切，只講心性修養，若提「外」反招嫌疑，清談性理，鄙棄事功，如遇外侮，則束手待斃，「臨危一死報君王」。

這裏有個疑問：能否將宋儒的不務事功，作為證明理學的純理論性的根據？不能。理學的本性仍是實用理性而非純粹理性，它對人性的探幽與其說是想認識人是甚麼，毋寧說它是想借此施以靈魂手術，以利統治。這

也是經世致用。為何經世致用的理學後又變得不實用了？這也不是因為理學的思辨純度過高，而是因為封建專制之安穩既需理學又不能光靠理學，理學在政界只能務虛，它可以直接觸及政治靈魂，卻不務實，那是帝王將相的用武之地。理學的歷史挫折不過證明：任何政治學說作為精神現象，其本體闕限皆在於不能直接改觀現實存在，假如它不能轉化為行動的話：倒過來，武器的批判不能代替批判的武器，則從反方向表徵了物質活動的闕限。正是因為理學的有限政治功能被誇張到了萬能之境，故作為懲罰，它才沉沉地從天上掉下來。這一歷史景觀其實並不陌生：將理學看得高於一切，這不過是北宋的「政治掛帥」或「政治可以衝擊一切，壓倒一切」，結果適得其反，捧得愈高，跌得愈痛。這也從特殊角度表明理學純屬實用性意識形態，倘若作為「純理論」，它對朝廷也就不會釀成巨禍。

李氏着力渲染「內聖」與「外王」，「由離異而走向對立」，從而「抽象」出理學的「獨立自足的價值和意義」即純理論性^{①8}——這一舉動，不免使人想起他為了突出仁學的普遍必然，也曾使用過類似的分離術兼避諱術。退一步講，即使理學在人性論方面說過一些前人未說的新意，其價值也未必巨大到「空前地樹立了人的倫理學主體性的莊嚴偉大」^{①9}，倒是冤魂凝結的貞婦碑與「文革」時紅裝素裹的「靈魂深處鬧革命」，無時不在警告人們：古今理學都「吃人」。令人費解的是，李氏也承認理學「吃人」，但他何以能在「吃人」理學中「抽象」出「主體性的莊嚴偉大」？只有一個解釋：實在是理學人性論的思維定式與「積澱說」太相通了，遂使李氏非「抽象繼承」不可。

將理學看得高於一切，不過是北宋的「政治掛帥」，結果適得其反，捧得愈高，跌得愈痛。這也從特殊角度表明理學純屬實用性意識形態，倘若作為「純理論」，它對朝廷也就不會釀成巨禍。

令人費解的是，李氏也承認理學「吃人」，但他何以能在「吃人」理學中「抽象」出「主體性的莊嚴偉大」？

歷史文化理學

現在再回到「積澱說」上來吧。

當我說「積澱說」與理學人性論的思路甚合，我是指這兩者用不同術語傳達了極其相似的思想：即人只有單向度地吸附，運載且信奉既定秩序所欽定的價值信息，才能完成從自然到歷史的生成。這一秩序在朱子那裏被神化為「天理」，在李氏那裏則升華為「歷史」。

甚麼叫「歷史」？李氏心中的「歷史」不是人的創造物，它是一個任憑規律馳騁的舞台，規律「超過和壓倒了任何主體」^⑩，人便成了侍從或道具。凡是歷史上存在的，只要「必然」，也就「應該」。歷史被如此絕對化合理化，人也就沒有位置。學界驚訝：以前理學以「天理」名義來抑壓人，如今卻置換成以「歷史」名義來抑壓人了。於是也就不難解釋：李氏在「抽象」認同宋明理學閹割人的靈魂的同時，為何還「具象」地讚嘆青銅饕餮對人的吞噬？因為理學這一柔性暴力系統和饕餮所象徵的剛性暴力系統，皆是歷史上曾存在的某一秩序賴以維繫的文武之道，一張一弛，前者用於行為層面的鐵血鎮壓，後者用於心理層面的無聲蹂躪。牧師與屠夫雙管齊下，既務實又務虛，就像屠夫務實包含了歷史的必然（歷史確實曾以野蠻手段來擺脫野蠻），牧師務虛也蘊藉着歷史的規定（封建專制的實現只能以個性窒息為代價）。無怪，李氏會以近乎冷酷的非「感傷態度」去欣賞那歷史的沉痛^⑪，因為「歷史」在追求目標的過程中有權踐踏無辜的小草。是誰給了「歷史」這一特權？黑格爾。正是黑格爾的歷史理性主義，像媒婆促

成了「積澱說」與宋明理學的聯姻。李氏在接受黑格爾的辯證思維和偉大歷史整體感的同時，無疑也接受了他那漠視人的價值的歷史理性主義，且有所深化。因為黑格爾歷史理性對人的本體統轄，從未深入到文化心理層面去系統闡述，而今李氏卻將歷史理性的種子播在黑格爾未曾涉足的心靈深處，這既可說是對黑格爾歷史哲學的發展，也可說是對他的歷史理性的文化心理闡釋。故此若有人稱李氏「積澱說」為「歷史文化理學」，以期標明它與黑格爾歷史理性及宋明理學的思想淵源，似並不為過。

若有人稱李氏「積澱說」為「歷史文化理學」，以期標明它與黑格爾歷史理性及宋明理學的思想淵源，似並不為過。

註釋

①②③④⑦⑨⑩⑪ 李澤厚：《中國古代思想史論》（人民出版社，1986），頁20；頁236；頁237；頁325；頁324；頁300-1；頁324；頁325。

⑤⑧ 李澤厚：《中國近代思想史論》（人民出版社，1979），頁472；頁479。

⑥ 劉曉波：《選擇的批判——與李澤厚對話》（上海：人民出版社，1988）。

⑫⑬ 李澤厚：《美的歷程》（文物出版社，1981），頁143；頁38。

⑭⑮⑯⑰⑱⑳ 《中國古代思想史論》，頁254；頁301；頁309-10；頁257；頁254；頁269；頁257；頁288。

夏中義 1982年畢業於上海華東師範大學中文系，現任該校文學研究所講師。撰有心理美學專著《藝術鏈》和論文〈歷史無可避諱〉、〈別、車、杜在當代中國的命運〉等。目前致力於二十世紀中西美學關係研究。