



# 未來中國政治之走向

## ——關於“中國式自由主義”發展路徑的對話

李澤厚 / 干春松

(中國社會科學院 哲學研究所，北京 100732；北京大學 哲學系，北京 100871)



李澤厚 / 干春松

**[摘要]**中國自近代以來有三派：激進派，以譚嗣同為代表；保守派，以張之洞為代表；自由派，以康有為為代表。中國的自由主義是從康有為註《禮運》開始成為一個傳統的。從其發展路徑看，它與通常意義上的西方自由主義相比有着三個不同的特點，即歷史性、理想性、情感性。西方自由主義注重啟蒙理性，中國式自由主義更重視情感性。在此意義上，“情本體”將成為中國政治哲學的新開端，中國思想框架將呈現出由馬克思主義、儒學和自由主義互相交織的面貌，具有三個特點的中國式自由主義將是未來中國的政治走向。現在中國需要的是中國式的自由主義，而不是西方式的自由主義；需要的是社會理想，而不是理想社會；需要的是理性主義，而不是情感主義。中國必須經受現代性的洗禮，但也不能照搬西方。中國必須“走自己的路”，在形成中國特色經濟發展道路的同時，更應該開闢一條中國自己的政治發展道路。中國式自由主義的發展路徑，將會成為影響全人類的重大的貢獻。

**[關鍵詞]**中國式自由主義 近代 現代 未來

**[作者簡介]**李澤厚（1930—），男，湖南省長沙市人；1950年，考入北京大學哲學系；1954年畢業後，被分配到中國社會科學院的前身——中國科學院“哲學社會科學學部”；1983年，當選為巴黎國際哲學院院士；1988年，當選為全國人大代表；從1992年起，長期定居國外；1998年，被美國科羅拉多學院授予人文學榮譽博士學位；主要從事中國近代思想史和哲學、美學研究，出版學術專著十餘部，代表作有《美的歷程》、《中國古代思想史論》、《中國現代思想史論》、《華夏美學》、《美學四講》、《歷史本體論》、《實用理性與樂感文化》、《哲學綱要》等。

干春松（1965—），男，浙江省紹興市人，哲學博士，北京大學哲學系教授、博士生導師，主要從事儒家思想和近現代思想文化研究，代表性著作有《制度儒學》、《制度化儒家及其解體》、《重回王道——儒家與世界秩序》等。

**Title:** The Future of Chinese Politics: a Dialogue about "Chinese Liberalism" Development Path

**Abstract:** Western liberalism emphasizes rationality, while Chinese liberalism pays more attention to emotionality. In this sense, the "Qing-Oriented" (情本體) liberalism will serve as the new beginning of Chinese political philosophy. Meanwhile Chinese ideological framework will come into being in which Marxism, Confucianism and Liberalism are intertwined with each other. Chinese liberalism with the aforementioned features will serve as the political trend in China. At present, China is in need of Chinese liberalism rather than Western liberalism; social ideal rather than an ideal society; rationalism rather than emotionalism. China must undergo baptism of modernity, yet it cannot be the copycat of the West. China must find and explore its own way to achieve its economic and political development with Chinese characteristics. The development of Chinese liberalism will make a significant contribution to all mankind.

**Keywords:** Chinese-style liberalism, modern, present, future

**Authors:** Li Zehou was graduated from the Department of Philosophy at the Peking University. Currently he is the researcher at the Institute of Philosophy of the Chinese Academy of Social Sciences and is mainly engaged in the studies of the modern ideology history of China, philosophy and aesthetics. Email: zhli0407@yahoo.com Gan Chunsong is a PhD in philosophy. He is currently the professor of the Department of Philosophy at the Peking University and is engaged in the cultural studies of Confucianism and modern ideology. Email: ganc1234@gmail.com



## 自由是最重要的一種妥協

干春松：李老師，我在《從康有為到李澤厚》<sup>①</sup>的文章中提到，您從20世紀50年代到21世紀初，對康有為一直持續地關注，寫過數篇關於康有為（1858—1927）的文章。您將康有為視為中國自由主義的鼻祖。這個論斷很有趣。因為，中國近代思想的豐富性和複雜性曾經被革命史的敘述而簡單化。這種簡單化既表現為用進步和落後、自由主義與保守主義的標籤來區別不同人物的不同思潮；也表現為以革命成功為終極標準來判定以前各種類型的思想探索的高下。所以，儘管在晚清時期，康有為也曾被張之洞（1837—1909）批為自由主義，但很多學者仍然不贊同將康有為視為自由主義者。您怎麼看？

李澤厚：我是講中國式的自由主義，因此不能嚴格地按照西方自由主義的框子來定義它合不合適，哪一點不行就排除在外。況且，西方自由主義本身的派別多，裏面的分歧甚至衝突也很多。所以，不能拿某一種西方自由主義來作框框，祇能是從大的方向來講，就是這個自由主義思潮。我認為，從晚清起有三派，即譚嗣同（1865—1898）、張之洞、康有為，一直延續



譚嗣同



張之洞



康有為

至今。我這裏想引用張之洞一段大家很少提到的話：“古人云：文以載道。今日時勢，更兼有文以載政之用。……近日少年習氣，每喜於文字間襲用外國名詞諺語，如團體、國魂、膨脹、舞臺、代表等字，固欠雅馴；即犧牲、社會、影響、機關、組織、衝突、運動等字……報告、困難、配當、觀念等字……令閱者解說參差，於辦事亦多窒礙”，“文體大乖”從而必須“戒襲”，“以存國文、瑞士氣”。<sup>②</sup>近來被學人高捧的中體西用代表張之洞，作為保守派應該很合適。譚嗣同“誓殺盡天下君主，使流血滿地球”<sup>③</sup>，當然可以稱為激進派，但在1949年後，學術界都把譚嗣同視為改良派，那他就不是激進主義的源頭了，孫中山

（1866—1925）成為激進主義的源頭。這其實是不對的。譚嗣同在思想上或者行動上，都是開了頭的。所以，你到譚嗣同故居門口能看到梁啟超（1873—1929）寫的四個大字：“民國先覺”。他確實是先知先覺。這樣的一個劃分其實老早就有，但是沒有被承認，也沒有被認真地討論過。看到你那篇文章，我比較高興，開始有人注意康有為。

你的文章中提到自由與妥協的關係。其實，“自由主義”的一個重要特徵就是講妥協，講寬容。伯恩斯坦（E. Bernstein, 1850—1932）講，修正主義就是改良主義。改良主義就是向自由主義靠攏，就是講妥協，講寬容，不強調階級鬥爭。馬克思主義的修正主義後來與自由主義合流，是有道理的。而康有為為什麼到死都不讓《大同書》發表？他始終要搞改良式的妥協。

干春松：對。他強調“三世說”（據亂世、升平世、太平世）。他要用“三世說”的框架，把激進的步子給壓下來。

李澤厚：對，是這樣的。康有為為什麼秘而不宣《大同書》？他認為一旦《大同書》公之於世的話，會釀成天下大亂。所以，他要講“三世”，決不能超越。他把自由主義與儒家理論結合了起來。康有為始終不願意跟孫中山合作，他有他的道理。包括後來梁啟超在觀點上倒向孫中山，康有為一把又把他拉回來。這裏有許多歷史的偶然，誰能想到光緒皇帝（1871—1908）活多長？光緒如果活得長，情況可能大不一樣。

歷史是有很大的偶然性的，  
歷史的偶然性使每個人都有歷史責任感，  
每個人都在參與歷史

干春松：您關於歷史偶然性的說法招致很多人批評，批評的理由是認為您建立在假定的基礎上。

李澤厚：歷史當然有很大的偶然性。光緒皇帝面臨的情況不比彼得大帝（П.А. Романов, 1672—1725）更困難。如果光緒才幹稍微強一點的話，康有為能使他的力量比彼得大帝大十倍不止。或者，假使是慈禧太后（1835—1908）晚死也好；要麼就是慈禧太后死、光緒皇

① 干春松：“從康有為到李澤厚”，《讀書》3（2012）。

② “奏定學堂章程·學務綱要”，《東方雜誌》3（1904）。

③ 《譚嗣同全集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1954），下冊，第343頁。



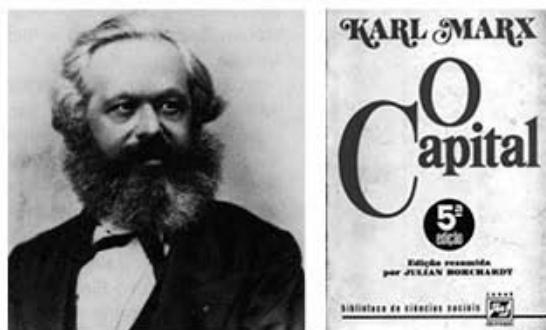
帝沒死（哪怕多活幾年也好），情況便會很不一樣。可是，歷史的偶然就出現了。這種歷史的偶然，意味着光緒的死使每個人都受灾難。

**干春松：**這個問題也涉及您的“四階段”（即中國現代化“四順序”：經濟發展，個人自由，社會正義，政治民主）理論。您現在仍然認為需要“四階段”嗎？

**李澤厚：**不是“四階段”，而是“四順序”，我已多次講過。講“階段”，就死了。現在贊成的人越來越多，但當時國內外激進學人把我罵得一塌糊塗，講我要投靠共產黨，想當官什麼的，等等。因為我強調其他都有偶然性，祇有經濟發展有必然。經濟是什麼？經濟就是每個人的吃飯，每個人都想吃點好飯；關係到衣、食、住、行，我後來又增加了四個字——性、健、壽、娛。這是一種不可抗拒的力量。歷史偶然性說明什麼？說明每個人都有歷史責任感，每個人都在參與歷史，而政治領導人責任極大。一個政治決策或決定可以極大地影響歷史，而歷史一曲折可以數十年或百年，影響億萬民衆和好幾代人。所以，歷史經常總以政治史為主幹是有道理的。而我強調歷史偶然性和不確定性，正是對歷史必然性和經濟決定性的一種補充和糾偏。我講經濟有必然性，是從相當長期的角度講的。它受制和受挫於政治的偶然並不少見。原因在於，人為經濟的必然，為了自己吃飯、吃一口好飯，為了衣、食、住、行、性、健、壽、娛的不斷改進，而努力在各方面包括在政治上去奮鬥、抗爭、促進、爭取，又是非常必要的。要促使偶然變必然，必然並不是躺着不動能夠等來的。

**現在中國需要的是中國式的自由主義，而康有為就是中國式自由主義的源頭、鼻祖**

**干春松：**您提出“改革的馬克思主義”，將毛澤東(1893—1976)時代的馬克思主義說成是“軍



馬克思與他的《資本論》

事馬克思主義”，對馬克思(K. H. Marx, 1818—1883)《資本論》中的有些說法也提出了批評，但大家認為，您事實上是個馬克思主義者。您認同嗎？

**李澤厚：**我對《資本論》的批評很重要，但至今沒人注意。既無人贊成，也無人反對。我認同鄧小平(1904—1997)的改革路線。20世紀90年代初，有一篇批判我的重要文章，標題我還記得：“李澤厚與鄧小平完全一致的神話？”發表在當時著名的《中流》雜誌上。可見很多人都認為我跟鄧小平是一致的，當然就認為我是馬克思主義者了。

**干春松：**剛纔您提到鄧小平，我的文章裏引用了劉再復先生的一句話，說您事實上是鄧小平改革路線理論的重要來源。

**李澤厚：**我認為，來源不是我，但我們共同是這個社會趨勢要求的反映。別人也講過這種話，所以纔有批判我的文章。還有人認為鄧小平受我的影響，我講，這可能是分岔開的兩條平行線。我祇能說是平行線。海外也有人說我是替鄧小平辯護。別人評論的對與錯，那就得後世歷史學家考證了，我不喜歡吹牛皮。例如，這次《中國哲學如何登場》<sup>①</sup>書中刊登錢學森(1911—2009)來看我的照片，以前除了我老婆以外，任何人都沒有見過，包括我弟弟、妹妹都沒見過。我不喜歡炫耀。這次是因為談到錢學森的事情了，記者們看了覺得很好，就拿去發表了。

**干春松：**我自己還是比較多地關心中國現當代的思想。因為您是“改革的馬克思主義”，那麼，您心裏是不是也一直在思考未來中國的設計？未來，是不是也將會是一個馬克思主義與儒家相結合的這樣一個走向？當然，我所講的這個馬克思主義是指“改革的馬克思主義”。

**李澤厚：**對，也要有自由主義參與其中。我在《說儒學四期》<sup>②</sup>裏面講了，將來中國的走向，會是一種中國式的自由主義。像我講“情本體”的“內推”和“外推”，“外推”就是政治哲學，政治哲學肯定有自由主義、馬克思主義和儒家。但是，我對自由派的基本理論和“一人一票”一直是反對的。20世紀80年代我就反對，現

<sup>①</sup> 李澤厚、劉曉源：《中國哲學如何登場？——李澤厚2011年談話錄》（上海：上海譯文出版社，2012）。

<sup>②</sup> 李澤厚：《說儒學四期》（上海：上海譯文出版社，2012）。



在也還是反對。現在祇要“一人一票”，中國肯定會出現天下大亂的局面。

我很高興看到你講我與康有為的文章。你可以從康有為那裏梳理出一條自由主義的路來。康有為就是中國自由主義的源頭、鼻祖。自由主義就是自由、平等、人權、民主，就是普世價值，就是康德（I. Kant, 1724—1804）講的“人是目的”。但是，重點是中國的自由主義。它與通常我們所講的西方自由主義有着很大的不同；或者說，它有三個特點。

特點一：中國的自由主義是歷史性的自由主義。西方自由主義認為自由、平等、人權、民主是天賦的，中國的自由主義並不認為是“天賦人權”——不是“by nature”，也不是“given by god”，也不是基督給予、上帝給予的，而是歷史進化出來的。康有為的“三世說”，由據亂世、升平世到太平世，但是康有為強調，要經過“據亂”、“升平”。所以，中國的自由主義是歷史的、改良的、漸進的。康有為把每“世”又劃分為“小三世”，並認為“人權”、“民主”是現代經濟的產物，把個人自由與現在大工業生產聯繫了起來。而人民群衆的生存，衣、食、住、行的不斷改善、不斷進步，康有為講得很多。這也就是儒家講的“生生之謂易”<sup>①</sup>在現代的發展。他把儒家與自由主義結合了起來。

特點二：中國的自由主義是理想的自由主義。西方的自由主義認為資本主義就是最好的社會，就是“歷史終結”；中國的自由主義不認同歷史的終結，認為還有更好的社會，會有超越資本主義的新社會。所以，它是有理想的。康有為的《大同書》認為，西方資本主義世界並非完

美無缺，不能停留在這兒。現代資本主義社會的自由、平等、人權、民主，都是在保護私有財產這個基礎之上的；而將來會是公有財產，人人平等自由，沒有官員、政府，祇有大仁人、大智人，當然更沒有資本家。當然，這個是不是會有，還可以討論。但是，至少是比現代社會要好得多的這樣的社會。康有為的《大同書》第一章就說，衆生皆痛苦嘛，包括皇帝都有苦。人們覺得很荒唐，說皇帝哪有苦。就是說，康有為是有理想的。

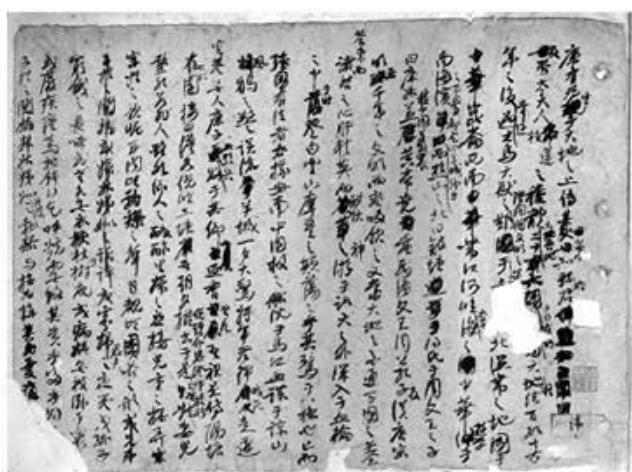
特點三：中國的自由主義是情感性的自由主義。西方的是啓蒙理性，而中國是具有情感的。康有為的哲學是“仁”，20世紀50年代我專門討論過。所以，我講“情本體”，講兩種道德，講情感信仰的宗教信仰。

以上這三點是中國自由主義不同於西方自由主義的主要方面，這纔是一條真正的道路。就目前來說，具體實踐的方法，就是由開明專制到君主立憲。中國自由主義是理想的。但我們目前要從現實出發，立足點就是今天的中國現狀。

### 中國現在需要的不是理想社會， 而是社會理想

干春松：我有兩個問題，首先，還是從情感性的角度來講。人們一般認為自由主義特點之一是理性化，批評中國人不夠自由主義的理由之一就是認為中國文化中包含了太多情感性的因素。當然，您在《中國哲學該如何登場》的書中強調了“情本體”這個論述。但我總覺得，理性化和自由主義似乎是更能協調的。其次，是關於您說的中國的自由主義所具有的理想的問題。我認為，《大同書》很難被定義為是自由主義的；或者說，我們可以把自由主義放在康有為說的“升平世”裏面，因為到了“太平世”以後，就無所謂自由、保守了。所以，如果設定一個理想的話，康有為的自由主義是不是應該從“升平世”講起？

李澤厚：康有為寫《大同書》的時候，認為現在是處於“據亂世”與“升平世”之間，他也是從當時現狀出發。所以，他的《大同書》最重要的章就是“破界限”。因為，當時傳統的“三綱五常”是把人捆死了。康有為要把個人從各種傳統特別是從大家庭、大家族中解放出來，成為獨立



《大同書》手稿

① 《周易·繫辭上傳》（北京：中華書局，2006）。



自主、自由平等的個體，即他所謂的“天民”，這不就是自由主義的基本觀念嗎？這纔是譚嗣同之所以佩服康有為的原因。譚嗣同當時是欣賞墨家的、欣賞耶教的，因為他受夠了綱常之苦，他在家庭中受繼母虐待是很厲害的。譚嗣同死的時候，康有為哀悼他的詩中提到了孔教，說“聞吾談《春秋》，三世志太平；其道終於仁，乃服孔教精”。康有為有比較高明，寫了書不出版。他講，出版以後，把遠景作為當前奮鬥的具體目標，會大亂。他很有遠見。我在很多文章中講，中國現在需要的不是理想社會，而是社會理想。因為，你搞了一個理想社會，你就得琢磨怎麼纔能到那兒去？馬克思並沒有搞理想社會，但他的邏輯指向卻誤導了後人。1958年的時候，我在農村，那時提出“苦幹三年達到共產主義、建成共產主義”，這不可笑嗎？但當時卻是認真的，把社會理想搞成一種理想社會的指定目標了。

### 現在中國缺乏的恰恰是理性主義， 而不是情感主義

李澤厚：現在中國缺乏的恰恰是理性主義，而不是情感主義。中國是人情太多，但中國社會與西方社會相比，最好的一個地方又是講人情。人情有很多好的方面。例如，大家做生意，西方是面對面，一杯茶；中國則是大圓桌，請吃飯。其實，這並不壞。但是，中國搞得過多了，方方面面都講人情就不好了。所以，需要公共理性，需要理性主義。在這個基礎之上，我們纔可以把這個人情協調理性。所以，我講兩個道德論（宗教性道德、社會性道德）。人的情感這些東西，可以用來範導社會性。但是，兩者必須先區分它，然後纔能範導。首先是區分，宗教性道德與社會性道德區分；是公共理性第一。現在啓蒙理性作為基礎的就是自由主義這一套，但這一套是不夠的。所以，現在西方有着很大的問題。我講，中國兩百年到五百年內將成為世界文明，因為“情”這個東西恰恰是普世性的。中國的自由主義將來要達到一個理想的目標，而且有普世性，而這個普世性又恰恰承認西方現在講的“普世價值”，然後再在這個基礎上把中國的東西加上去。這不但會引導中國走出一條新路，而且這條新路會對全世界有很大的意義。

干春松：就是說，“情本體”與儒教這個思

路是可以結合起來的？

李澤厚：你所講的儒教，就是我講的“情本體”。但我從來不贊成建立儒教。

干春松：我當然認為康有為身上有很強的自由主義的面向，因為人權、民主、議會這些觀念都是康有為所強調的。同時，我們也可以看到，康有為的《大同書》大概成書於1903年、1904年前後。但是他為什麼要在1903年、1904年把《大同書》寫出來呢？事實上是因為另外一個背景，就是革命派越來越成為一個主流，康的學生中有很多人開始相信革命，令康有為有點擔心。

李澤厚：《大同書》他未發表，但是，在萬木草堂的時候，《大同書》的思想他已經跟學生講過，而且他的基本思想在那個時候就已經形成了。他說自己三十歲已成熟，以後就不需要再進步了。至於他寫《大同書》的時期，正是在印度的時期，想來是他最清閑可能最苦悶的時候，那時成的書。

### 中國自由主義正是“不徹底”的自由主義， 是儒家“闡關”的可行方案之一

干春松：我有一點質疑在於，自由主義可能祇是康有為思想的一個面向，是他思想的一個階段。如果我們梳理一條自由主義的線路，從康有為那裏說起，這個沒有問題。反過來，您不能用自由主義的框架來說他。

李澤厚：我沒有“框”他，恰恰講他是中國的自由主義源頭。康有為的思想始終一貫，祇有策略上的變化，基本觀點沒變。

干春松：我有一個基本的預設，認為包括儒家也好、其他的學說也好，都必須經受現代性的洗禮。但是現在您提出一個中國式的自由主義，是否可以把它理解為儒家“闡關”的一種方案呢？這個問題其實有一個基本前提上的差別，就是中國要往哪兒走？我前兩天寫文章引了您一句話，說文化心理結構的問題，這是躲不開的。你是中國人，這是天命！你想不成為中國人都不行啊。在這樣的一個前提下，儒家是吸納自由主義的一些東西呢，還是先有一個自由主義這樣的目標，再讓儒家去調適？這裏面有很大的一個差別，這就是牟宗三（1909—1995）講的“坎陷”的問題。我個人認為，其實它是先有一個目標的。而儒家在“闡關”的過程中，怎麼纔能進



牟宗三與他的《從周易方面研究中國之元學及道德哲學》

行這個方案呢？我剛纔為什麼說情感和理性的差別是很大的一個問題，因為中國是很強調情感、強調關係的一個社群，但是，情感、關係與民主這個制度在建立起來的過程中所需要的理性是有矛盾的。例如，用“情本體”來說，您是我前輩，無論是學問還是別的，我都尊重您。但是，我如果理性地來考慮，咱倆都是公民。我如果要拋開“情本體”的這一面，我要做中國的自由主義，我是應該拋開那部分還是怎麼着呢？

李澤厚：我不知道你該如何做。

干春松：但是如果拋開這個情感性的東西，自由主義就不太徹底了。

李澤厚：就是不要徹底的自由主義。

## 走我自己的路，我希望中國也走自己的路

干春松：您與童世駿談話的文章裏面提到了中國模式的問題<sup>①</sup>。您有兩句話我印象挺深的，您說：“中國要探索自己的發展道路，但是不能說現在就是‘中國模式’，那是非常危險和錯誤的。說現在就很好了、就可以固定下來是不行的，我們還在探索之中。”“老實講，這三十年發展得相當不錯，避免了很多國家、很多社會制度在原始積累階段的苦難。”您的本意是想說，我們現在這樣的一個情況，起碼有它好的地方。現在的確是一個特別關鍵的時候。這個時候討論“中國模式”，正好是中國不知道該怎麼走的時候，不是因為知道該怎麼走而討論的時候。童世駿也是如此認為，他說：“在這一點上，我們的政府還是很清醒冷靜的。就講經濟方面，中央一直在講經濟發展方式的轉變，如果中國模式已經有的話，何必還要講經濟發展方式的轉變呢？”我注意到，您在一些文章中專門提到“新左派”，我想您不大願意被歸為“新左派”，但因為您是“改革

的馬克思主義”，即使是加上反對“一人一票”的自由主義，是不是也容易被人歸到“新左派”的陣營中？在您的理論體系中，您需要用馬列主義來解決吃飯哲學所涉及的問題，解決生活的問題；而儒家呢，也需要精英政治的那部分理論。因此，可能會有人將您劃到“新左派”裏面去。

李澤厚：這實在是很有意思的事。其實，把我劃為“自由主義”的可能更多一些，劃為“新儒家”的也有，反正都有。所以我講，我是“跳出三界外，不在五行中”，不管哪一派我都不是。但是，至於我跟“新左派”的區別，我跟易中天對話裏<sup>②</sup>，講得很清楚。

干春松：對，是“警惕民族主義和民粹主義合流”，標題是這樣。

李澤厚：另外還有一個採訪，這是我十年前講的。我講，我們要找一條自己的路，不能完全模仿西方、一人一票，那樣就天下大亂了。恰恰可能是打着“國家主義”、“愛國主義”、“民粹主義”旗號的人上臺，這很危險。

干春松：您與易中天的對話是這樣講的：“當年新左派提出中國走自己的路，我非常贊成，但十年來他們要走的自己的路是照搬西方的‘後現代、後殖民主義、文化相對主義’，後來又與新儒家、新國學結盟，高唱民族主義等，我就非常不贊成了。”

李澤厚：因為這是個非常現實的問題。民族主義與民粹主義一結合，就是“納粹”。“納粹”本就是國家（或民族）社會主義的簡稱。所以，不能走那條路，那是很危險的。所以，近三十年前，我就講走自己的路。不僅是我自己的路，我希望中國也走自己的路。

干春松：那麼，您認為中國將來要走的這一條中國自由主義的路，並不等同於通常意義上講的西方自由主義，祇是我們自己一種特有的路嗎？

李澤厚：對。我們把它們的價值吸收過來，結合中國傳統。我們在經濟上走的這條路就跟西方不一樣，“宏觀調控”、“各級政府出面招商引資”，西方就沒有做吧？既然中國經濟上可以走出一條現代化、市場化商品經濟之路，而且走得這麼好，政治上為什麼不可以呢？

① 李澤厚、童世駿：“關於‘體用’、‘超越’和‘重疊共識’等的對話”，《哲學分析》1（2012）。

② 李澤厚、易中天：“警惕民族主義和民粹主義合流”，《新京報》，2010-09-18。



## “情本體”將深刻地影響中國政治哲學

干春松：李老師，您能不能給中國式自由主義下一個定義？

李澤厚：定義和名號都不重要，內容纔重要。你可以說它是“中國式自由主義”，也可以說是“社會民主主義”，也可以說成是“後馬克思主義”，也可以認為是馬克思主義中國化，都可以，我不反對。現代西方的自由、平等、人權、民主，這個價值是近代形成的。但是在西方，包括羅爾斯（J. Rawls, 1921—2002）自由主義的理論，也包括哈貝馬斯（J. Habermas）的法蘭克福



羅爾斯(素描)



哈貝馬斯

馬克思主義，他們都沒強調這個價值的基礎是什麼。我認為，基礎就是現代經濟生活。我在這個方面是接受馬克思的。你看我每次談話都強調的是經濟。所以，把這個中國的自由主義說成是“馬克思主義中國化”，也沒有什麼不可以。我為什麼說把它叫儒學也可以呢？因為經濟還是圍繞着人的生存的，而人的生存我以為是儒學的根本出發點。孔子（前551—前479）說，“博施於民而能濟衆”<sup>①</sup>，孟子（約前372—前289）說的“不忍人之政”<sup>②</sup>、“五畝之宅，樹之以桑”<sup>③</sup>等等，都是以人民大眾的生存、生活為基礎。所以，我在1994年發表的《我的哲學提綱》裏面講，我的哲學第一是人活着，就是我活着，這是不可懷疑的。首先是活着，人活着也就是人生在世嘛。海德格爾講回到大地，也得人活着。沒有人，沒有人在大地上，就沒有意義嘛。不要以為自由就是知識分子的言論自由，其實，農民進城打工就是最大的一種自由。這在改革開放之前是不可想象的。農民為什麼要進城打工？為了生存和生

活嘛；為了吃點好飯，從生活到娛樂好一些，不像農村那麼單調嘛！這是馬克思主義，也是儒家。

干春松：牟宗三先生的書裏曾經提到，儒家可以彌補自由主義。比如說，可以彌補“一人一票”制度。因為，“一人一票”制度下選出來的人並不一定能夠保證這個人道德上的價值。他們拿美國總統小布什（G. W. Bush）、克林頓（B. Clinton）做例子，或者是拿陳水扁做例子，說臺灣民主政治選出來的領導人可能並不是一個道德完美的領導人。我相信，您的儒家能彌補自由主義的說法，肯定跟牟先生的說法不一樣。可是，儒家跟自由主義的結合，這個難度其實還蠻大的。它到底從哪些方面能夠結合呢？

李澤厚：完全不一樣。我恰恰要把公德與私德分開。我說過，美國人選克林頓是選總統，不是選聖人。美國人至今對克林頓有好感，在他任上經濟搞得不錯嘛。這就是我講的兩種道德——宗教性私德和社會性公德的區別。

干春松：我看您有一本書寫到社會心理結構，在《說儒學四期》裏面也談到過。您說，雖然表面上儒家的那套東西崩潰了、制度性的東西都崩潰了，但事實上，在老百姓的心裏，或者說文化的積澱上，仍有很多儒家的東西存在。這個東西，是您要說的“宗教性的私德”的一部分嗎？

李澤厚：對，所以我提“文化心理結構”。這在1980年的《孔子再評價》<sup>④</sup>一文中就講了。我多次講過，農村的老百姓並不知道孔夫子，也不拜孔夫子，孔夫子主張的禮制和政治體制都崩潰了，但老百姓的價值觀念、行為模式、生活態度、思維方法、情感表達、人生看法等等卻還是孔夫子的那一套，這纔是儒學的真正根本所在。把這非自覺的潛能變為自覺的力量，這纔是我主張的儒學，而不是什麼建個教、立個廟、拜個像、穿個唐裝、叫喊個聖人等等。

[編者註：該文為中國社科基金重大項目“當代中國哲學史”第六子課題（干春松負責）的階段性成果，由中國人民大學哲學學院楊瀾潔老師整理。]

① 《論語·雍也》（北京：中華書局，1986）。

② 《孟子·公孫丑上》（北京：中華書局，1986）。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 李澤厚：“孔子再評價”，《中國社會科學》2（1980）。