

Roger T. Ames

「美」安乐哲

贾晋华

◎ 编

李泽厚 与儒学哲学

李泽厚与儒学有何关系？
他对儒学发展又有何贡献？
为什么说 he 是一位世界哲学家？

本书汇聚海内外著名学者
共同解读李泽厚！

Roger T. Ames

「美」安乐哲

贾晋华

◎编

李泽厚

与儒学哲学

图书在版编目(CIP)数据

李泽厚与儒学哲学/(美)安乐哲(Roger T.Ames),
贾晋华编.—上海:上海人民出版社,2017
ISBN 978-7-208-14525-2

I. ①李… II. ①安… ②贾… III. ①李泽厚(1930—)—
儒家-哲学思想-研究 IV. ①B262.5 ②B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 122393 号

责任编辑 于力平

封面设计 零创意文化

李泽厚与儒学哲学

[美]安乐哲(Roger T.Ames) 贾晋华 编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 23.5 插页 4 字数 324,000

2017 年 8 月第 1 版 2017 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14525-2/B·1276

定价 72.00 元

目 录

导论

- 安乐哲(Roger T. Ames) 美国夏威夷大学、北京大学
贾晋华 香港理工大学..... 1

答高更(Paul Gauguin)三问

- 李泽厚 18

第一部分 李泽厚与儒学现代化

李泽厚与现代儒学:一种新全球文化的哲学

- 罗亚娜(Jana S. Rošker) 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学 31

“西体中用”:李泽厚关于传统和现代性的思想

- 卜松山(Karl-Heinz Pohl) 德国特里尔大学 57

儒学现代化:李泽厚对此未竟之业的展望及其启示

- 顾明栋 美国达拉斯德州大学 73

李泽厚的决定论与个体自由问题

- 安德鲁·兰伯特(Andrew Lambert) 美国纽约城市大学 91

世界看起来应该如何? 李泽厚、孔子、康德和世界观察者

詹姆斯·加里森(James Garrison) 英国布里斯托大学 117

第二部分 李泽厚对儒学哲学的重新阐发

李泽厚《论语今读》书评

戴梅可(Michael Nylan) 美国加州大学伯克利分校 139

李泽厚对儒学情感伦理学的重新阐述

贾晋华 香港理工大学 159

李泽厚之“情本体”与儒学哲学

郑炳硕(Byung-seok Jung) 韩国岭南大学 187

李泽厚与实用主义

林琪(Catherine Lynch) 美国东康涅狄格州立大学 208

李泽厚的实用理性观

王柯平 中国社会科学院 227

第三部分 李泽厚的美学理论与儒学

李泽厚美学:循康德、马克思和儒学前行

刘再复 香港科技大学 255

李泽厚、康德和达尔文:积淀说

千孟思(Marthe Chandler) 美国迪堡大学 275

李泽厚美学和中国文化积淀的儒学之“体”:关于重新阐释儒学的探索

石井刚(Tsuyoshi Ishii) 日本东京大学 312

以跨文化的方法对李泽厚“积淀”理论和荣格“原型”说的批判性比较

沈德亚(Téa Sernelj) 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学 333

作为一种认知形式的李泽厚美学

拉法尔·班卡(Rafal Banka) 波兰雅盖隆大学 345

附录 李泽厚生平及著述简介

黄晨曦 澳门大学 365

导 论

安乐哲(Roger T. Ames)

美国夏威夷大学、北京大学

贾晋华

香港理工大学

2014年10月,世界儒学文化研究联合会(The World Consortium for Research in Confucian Cultures)在夏威夷大学举行了以“儒学价值观与变革中的世界文化秩序”为主题的首届会议。其中一个小组宣读了数篇专门讨论当代杰出哲学家李泽厚著作的文章,我们由此产生了编撰本文集的念头。2015年10月,在世界儒学文化研究联合会的支持下,集中研讨李泽厚哲学的“李泽厚与儒学哲学”的后续会议又在夏威夷大学举行。

第一次会议的目标是批判性地探讨在新出现的世界文化秩序中儒学文化的意义和价值。会议讨论了如下问题:何为“儒学”文化的当代模式?儒学文化的历史缺失和局限是什么?它能给新出现的世界文化秩序作出什么贡献?如果要成为推动积极变革的世界性资源,在我们这一代儒学文化必须如何革新?由“李泽厚小组”成员所作的四篇报告通过研究李泽厚的著作探讨了这些问题,其后其中的几篇论文共同构成了《东西方哲学》的一个特刊(*Philosophy East and West*,第66卷第3期,2016年7月)。

次年,世界儒学文化研究联合会启动了一个系列会议的计划,以研究那些对儒学哲学作出贡献的著名思想家。鉴于此前对李泽厚的著作已有初步探讨,联合会组织了题为“李泽厚与儒学哲学”的小型会议,借

以深化讨论、充分评价当代中国最重要的哲学家之一的李泽厚。包括李泽厚自己在内的 20 位学者与会。讲一口流利英文、不时迸发哲学锐思的李泽厚是活跃的参与者，在会议上作了五次非正式发言。会后，李泽厚同意将这些发言整理成题为“答高更(Paul Gauguin)三问”的对谈录。我们从是次会议论文里选出 15 篇文章，构成本文集三个相互关联的部分；每一部分包括结构平衡的五篇文章。文集最后附有李泽厚生平及著述简介。

本文集题为“李泽厚与儒学哲学”而非“儒学哲学家李泽厚”，首先是因为儒学对作为一名中国学者的李泽厚的思想影响至深，其次在于李泽厚的全部著作肯定能成为儒学哲学在当代持续演进的思想资源。但是，我们想进一步指出，首先同时也最重要的是，李泽厚是一位具有广阔的全球兴趣的、自成一格的哲学家，不应被削足适履以求符合任何现有的中国或西方派别。要探索作为世界哲学家(或许可说“具有中国特色”)的李泽厚的著作，我们首先需要一些历史和哲学的背景以建立阐释脉络。

盎格鲁—欧洲哲学是 20 世纪及 21 世纪初期专业哲学的主流，在北京、东京、首尔、德里、内罗毕和波士顿如此，在伦敦、巴黎和法兰克福也无二致。也就是说，在它们各自的文化地域里，东亚、南亚、非洲，以及包括美洲在内的各地本土哲学，已经在很大程度上被占据主导地位的盎格鲁—欧洲分析哲学和大陆哲学传统所边缘化了，这种传统继承了早期现代哲学叙述的英国经验主义和欧陆理性主义。我们就是试图在这一历史框架内去理解作为当今时代伟大哲学家之一的李泽厚的原创性贡献。而要做到这点，我们必须注意以下几个词的重要区别：“中国哲学”(Chinese philosophy)、“中国思想”(Chinese thought)、“在中国的哲学”(philosophy in China)和“世界哲学”(world philosophy)。

在一些学术圈里，“在中国的哲学”和“中国思想”史之间的重要区别自 19 世纪末以来即有所表现，当时的中国人以日人西周所造外来词“哲学”指代在中国教授的西方哲学，而以汉语原有词汇“思想”指代中国“哲学”之历史。后者被用来阐释中国哲学经典，并一直是中国哲学

系和文学系课程的组成部分。因此,要将独立于“在中国的哲学”(即西方哲学)的 20 世纪“中国哲学”抽离出来并加以讨论,我们需要进而辨析作为中国哲学阐释史的“中国思想”和中国哲学自身。在中国的学术机构里,以“在中国的哲学”形式出现的西方哲学课程,其本土传统在很大程度上被忽略;而对中国“思想”的阐释史经常被讲授于“中文”和文学系,并往往被认为没有必要参考西方哲学。同时,数十载以来,中国哲学家队伍中的一些重要成员,有意识地通过借用西方哲学经典,尤其是德国唯心主义及马克思主义哲学,来形成关于他们自己的传统的思想和著作。这些以西方哲学为资源来“哲学化”中国传统的既原创又混血的中国“比较”哲学家,其中的佼佼者后来被称作“新儒家”。新儒家这一名称出现于 20 世纪 80 年代中期,指一场肇始于 20 世纪初并延续至今的哲学“运动”。尽管中国哲学的这一仍然持续的新儒家运动与李泽厚的全球性哲学思辨有某种关联,他不仅并非其中一员,而且在很多方面他实际上可能最好作为他们的对立面来理解。

大略言之,中国哲学,尤其是儒学,从最初开始的决定性特征之一为可渗透性。当儒学在汉代(公元前 206—公元 220)崛起为后来一直延续至 20 世纪的国家正统思想时,它已经从作为竞争对手的“百家”学派如道家、墨家、兵家、名家、法家等汲取了诸多营养并巩固自身。在早期中国的哲学生态中,作为入侵物种的印欧学术的影响,开始于 2 世纪时南亚佛教哲学的输入和消化。这第一波西学浪潮对于中国本土哲学叙事的影响是如此之深重,以至于要理解玄学和理学的演变,就必须参考这两种本土传统对强大而极具启发意义的佛教思想力量的回应。同时,最初自域外移植而来的东亚佛教哲学,在与中国本土的思想系统及儒、道宇宙观的互动过程中,转化得如此之彻底,以至于作为它后来表现形式的天台、华严和禅宗哲学,都与中国自身的哲学土壤有密切关系。因为有此综合过程,在现代之前出现的“三教为一”这一传统说法经常被援引来描述中国哲学的混合构成:这是一种互相包含的、渗透性的传统,跟亚伯拉罕式宗教和神学传统互不联属的、排他性的自我理解形成了鲜明对比。

更近期的西学浪潮带来了中国哲学的第二次巨变,使传统的“三教为一”恰当地更新、修正成了“四教为一”(儒学、道教、佛教及西学)。第二波西学进入,早在16世纪末随着耶稣会传教士的到来即已开始。他们除了宗教经典以外,也带来了奥古斯丁和阿奎那的柏拉图和亚里士多德,以及全套西方古典哲学文献。随着新教传教士接踵而至进入中国,尤其是大量医学、天文、数学和自然哲学的西方著作被译为中文,过去数百年里西学逐渐渗透入中国世俗教育中。而在哲学方面,随着革新派学人如严复(1853—1921)、谭嗣同(1865—1898)对后达尔文主义西方哲学家,尤其是赫胥黎和斯宾塞的引介,其变化步伐在19世纪末急剧上升。

在1949年新中国成立之前的一个半世纪里,中国一直备受西方帝国主义的蹂躏。在达尔文和马克思思想先后进入中国以前,这些西方思想家已经在自己的国家推动了革命运动,在最根本的层面上挑战了那些作为欧洲学界全部学科基础的、行之已久的前提。在中国,进化伦理学的流行,一如后来对马克思社会主义思想的借用,在很大程度上由实际的社会需求所驱动,其中学术专业的专业动机则很微弱。还有,由革新思想家在这些域外革命运动和自身传统的哲学感悟之间找到的共鸣,提供了一种改革中国哲学的方法,使其能有效地应对步步紧逼、可能威胁中国文化完整性——如果不是影响其生存的话——的西方侵略。最终,这些面貌各异的中国哲学家,因为共同肩负复兴中国文化的使命,并以他们对传统中国哲学的多种修正,来为其文化传统因受四面攻击而受的损伤止血,被当代中国哲学史家统一归称为“新儒家”。新儒家认为自己是活动于中国哲学道统的代际传承中的中国哲学家,这一自我理解是其身份认同的基础。

有鉴于多个世纪以来可渗透性和同步性一直是中国哲学传统的不变特征,我们就不应把带着所有混杂成分的20世纪中国哲学视为与其早期历史的断裂。实际上,我们可作如是观:中国哲学这一哲学汇聚体持续地整合外来成分,由此补充、丰富并最终强化了它自身所传承不息的哲学感悟。为此,“儒”一词虽然可以追溯到三千多年前商朝那个“审

美化”的社会阶层,在始终处于变通中的中国哲学里,它却能继续被用来称呼那种表面上很新而实际仍旧熟悉的潮流。

梁漱溟(1893—1988)常被视为第一位新儒家,这相当恰当。在他最早期的著作里,梁氏提出了一种“逆黑格尔叙述”(“reverse Hegelian narrative”)的哲学发展阶段说,并在此后漫长的职业生涯中对其进行润饰和扩充。也即是说,哲学的第一阶段是西方阶段,在此阶段人类意志能够通过改造我们生存其中的环境满足人类的基本需要。第二阶段是中国阶段,使人类意志与自然环境和谐共处,这样的协调带来了欣悦的智慧和满足。第三阶段也是最后一个阶段,即直觉地否定自他分别的佛教哲学,提供通过自我修养的程序以达到真正的精神实现的可能。

在很多方面,梁漱溟自己的创造性哲学是王阳明(1472—1529)心学的延伸,而阳明心学则深受佛教瑜伽行派唯识观念的影响。跟王阳明一样,梁漱溟的哲学倾向于哲学和宗教并重,是一种对儒学体悟的存在主义的、充满期望的寻求,而非试图对某种假定的客观实在建立一种系统的阐述。

对于新儒家里最杰出并且实际上最有希望的一支,学者们似乎已有共识,即新儒家的创建者和导师熊十力(1885—1968)及其两位著名弟子牟宗三(1909—1995)和唐君毅(1909—1978)。熊十力哲学的形成,所受的最大外来影响是第一波西学浪潮——佛教哲学,而欧洲哲学经典他只是捎带涉猎。熊十力对人类经验本质的最深刻洞见,可能出自《易经》。在构成儒学和道家哲学感悟的宇宙论基础的经典中,该书是最早的一部。

为了集中了解熊十力对新儒家的持久影响,我们先简要地说明一下他的“体用不二”这一核心观点。他的基本看法,是“体”和“用”乃解释性的、非分析性的词汇,用以描述人类经验引人注目的、无休无止的展开。例如,“我们如何思考”以及“我们思考什么”是同一连续过程的两个毗连层面。经验充满活力的、创造性的持续性可由一个共同来源(即“体”)来解释,而经验的多种变化和多种意义可由事物持续的转化

来解释(即“用”)。在经验的现象世界和隐藏其下的活力来源之间,并无本体论区别。现象世界的知识给我们提供了习惯性的、可计算的理解(即“良知”),让我们能够辨识事物,区分异同,但是本然的理解(即“性质”)则给我们直觉的智慧以理解经验并使其充分道德化。前一种知识是由西学最为有效地提供的科学,后一种知识则是由中国本土传统最为有力地提倡的哲学洞见。鉴于完整的经验包括人心和对世界的体验,熊十力以《易经》的自然宇宙论作为人类自我修养的模式。也就是说,人的创造性和宇宙意义的提升是同一实在不可分割的部分。

熊十力最著名的两位学生牟宗三和唐君毅延续了这一儒学世系。他们翻译并切实地改造了他们所最称赏的外国哲学,使之成为与他们自己的前提相一致的词汇。对于牟宗三,康德是开始认识道德的真实本质的西方哲学家。的确,牟宗三为康德所迷倒,以至于采用他的超越语言来阐释中国哲学的独一无二特性。牟宗三十分清楚地指出,中国古典思想中他解释为“超越”的东西既非独立于自然世界也非神学。根据牟氏的解说,与西方超越模式的二元性相去甚远,古典的中国世界秩序完全是“此世的”。

文化哲学概论是唐君毅对世界哲学最重要的贡献,而这让一些学者明确地把他跟黑格尔唯心主义联系了起来。但是,通过进一步的考察,从唐君毅提出的一系列作为中国文化独特性基础的不同寻常的假想中,我们可以看出他远离了德国唯心主义以及启蒙目的论和普世主义。唐君毅一再坚持指出,儒学与封建主义、专制主义及历史上与之相关联的宗法制等政治形式的任何可能的传统联系,都是次要的和暂时的。对于中国自然宇宙观的特征,他忠实于其师熊十力,以对实际经验之实在性和自足性的肯定为开端,而不寻求对其超越。

唐君毅将此自然宇宙观应用于他关于人性的大量著作之中。他把中国古典哲学家关于人性意义的对话跟当代心理科学脱钩,认为后者存在着一种将人类当作客观现象对待的倾向。对于唐君毅来说,本能而主观的存在意识是儒学“人性”概念的根本性突出特征。实际上,创造性变化的不确定性,正是唐君毅所确定的情境化的、原初的人类倾向

的最显著特征。人性中与生俱来的、最重要的是成长、修养和提升。此处的要点在于，唐君毅宣称儒学应强调“第二人性”，以其作为文化重心以及未来世代文化适应的资源。

20 世纪与新儒家哲学的发展有关的另外三位重要人物，大多属于更为传统的儒学哲学史学派和注疏派：冯友兰（1895—1990）、钱穆（1895—1990）和徐复观（1904—1982）。参照上述背景，我们可以简单地说，当代思想家李泽厚作为一位中国哲学家并不属于新儒家世系。相反，不论根据他的自我理解还是大家的广泛认同，他都是一位在哲学最广泛范围内汲取自己哲学思辨资源的世界哲学家。他大量汲取儒学、康德和马克思，但他是以“哲学家李泽厚”而非儒学者、康德主义者或者马克思主义者的身份来使用这些资源的。

同时，跟康德和马克思在他们自己的欧洲历史背景中一样，李泽厚是当代中国最知名的社会批评家之一。例如，他的康德述评，是他反对唯意志论（即相信“人定胜天”）的不可缺少的基本部分。唯意志论并不新鲜，它出自传统的儒学立场并跟其保持一致，即人的自我实现有赖于直接的道德意志的转化性力量。对于李泽厚来说，对道德意志不加制约的信心——这种信心在改革开放前变成了意识形态驱使下的大众运动——应对中国近现代从被西方殖民化直至“大跃进”和“文化大革命”的重重危机负责。

这种主张，简单地说即是自古典时期以来，中国哲学家们在人类与自然环境之间所发现的一致性，由“天人合一”这句话所表现。但是，这种一致性经常被误解而损害了自然科学。它并非主观与客观之间的一致，既尊重人类群体建设性地改造其生存环境的能力，又承认自然界对于这种人类改造的反抗；相反，占据其主导地位的是相信道德主体对于具有无限可塑性的自然界拥有绝对的改造力量。它变成了某种粗糙的主观主义，将人类在科学技术方面集体努力的需求打了折扣；这种努力是“人化”自然及在主客观之间建立创造性关系之所需，而李泽厚认为这种主客关系是人类自由的前提。

康德的思想体现在哪里？李泽厚认为康德面对的是跟当代中国知

识分子相似的问题。在康德自己的世界里,他面对的哲学挑战是如何协调两个方面,一方面是牛顿式机械论科学、教会教条以及莱布尼兹理性主义,另一方面是卢梭的人文主义自由。而在马克思主义的中国,挑战则是如何在“决定性”的科学发展和作为其政治表述的社会主义与人类自由之间取得调和。

在认识论方面,康德认为科学的形式和范畴不能独立于人类而存在,而是构成了人类心灵的活跃结构。既然心的这种先验结构综合了我们的经验并且建构了我们科学认识的世界,康德认为科学的认识不会跟人类自由的可能性发生冲突,而是这种自由的表达。

李泽厚利用了康德的这种人类认识的“范畴”概念,但是通过对其历史化和特殊化而完全重新构想了它们的构成和内容。他是如何做到的呢?首先,与马克思主义的被动“反映”论相反,中国在传统上肯定和接受“心”是主动的观念,表现为知识的行动性和“本体性”力量。李泽厚扩展了这一观念,提出共时的、历时的和发展的“积淀”论,亦即文化心理结构。人类认识的“结构”(李泽厚实际上喜欢用更体现发展过程的“formation”一词来翻译“结构”)并非由先验赋予,而是动态的和发生的,这是人类具有历史性和文化特殊性的共同经验的功能。随着人类改造了各种各样的环境,被改造的环境也形成了他们认识的范畴。

积淀是一种持续的社会记忆的聚积,通过它人类个体被社会化并且适应某种文化。正如庄爱莲(Woei Lien Chong)所指出的,积淀开始于人类设计和制作工具的阶段:

自然的人化有两种方式:人类将外在自然人化使之适于人类生存,同时,这些努力也越来越让他们去动物化以适应在组织起来的社会里的生活,从而使自己的身体和思想人化了。^[1]

李泽厚坚持认为中国学者在形成关于中国未来的看法时必须依靠自己的传统资源,此处他的论点已从作为类的人转移到了具体的文化地区和经验。庄爱莲将她和李泽厚的对话简括如下:

说到文化重建,李泽厚认为中国人应回归自己的文化遗产而不是以来自西方的世界观如基督教、自由主义和弗洛伊德主义的前提为开始。……李泽厚认为这些西方前提无法在中国的集体意识中扎根,因为后者的基础截然不同。[2]

简·卡维尔(Jane Cauvel)在探讨李泽厚的艺术哲学时,概括出积淀的三个而非两个维度:

我们每个人都有“物种积淀”(全人类共有的形式)、“文化积淀”(我们的文化所共有的思维和感受方式)以及“个体积淀”(那些我们从自身的生活经历所积累的观察世界的方式)。[3]

李泽厚确乎是一位世界哲学家,而非一位新儒家。但他是一位具有明确中国特色的世界哲学家。李泽厚运用其积淀理论,如同康德一样调和因果科学和人类自由。但是李泽厚的调和是以从中国的视角反对康德的心理形而上学的方式而进行的。李泽厚早期对康德的述评,后来转化成与儒学传统的潜在前提相一致的哲学,以之释放中国龙,使之充满新的活力,永不气馁地持续发展。康德的范畴并非作为提供发现普遍观念的基础,而是成为表述和尊重文化差异的动态过程。这标志了李泽厚对儒学审美传统的持续注重,他相信文化积淀的最高形式表现于艺术。

在此简短的导论中,我们无法充分讨论李泽厚哲学生涯的贡献。即使是这部出自真正国际化的知名学者之手的文集,我们最多只能期待它考察这位真正的原创思想家的某些最突出贡献。鉴于中国在当今时代正在经历历史上最重要的变革,融合的中国哲学将被目前虽然尚不清楚,但肯定会推动中国生活和思考方式剧烈转化的一些事件所影响。可以肯定的是,李泽厚无疑是,并将继续是这场大戏里的显著角色。但是,可能更为重要的是李泽厚作为世界哲学家所产生的影响。在一个我们见证了世界经济和政治秩序经历了天翻地覆变革的时代

里,我们可以期待李泽厚成为形塑这一变化中的世界文化秩序的突出重要力量。

现在来谈谈本文集中所收录的论文。第一部分的核心主题是李泽厚与儒学的现代化。百余年来,中国内外的学者一直在坚持不懈地推动儒学现代化。这种努力意义重大,不仅在于它对中国自身现代化的转化性影响,也在于它对人文主义的进一步发展及普遍意义上的世界文化秩序重建所作的贡献。这一仍在进行中的事业目前已经收获数量庞大的重要贡献,其中李泽厚的著作属于最值得注意、影响也最广泛的贡献,对中国现代化的持续性进程已经产生了深刻影响。

此部分以罗亚娜(Jana S. Rošker)对李泽厚和现代儒学的讨论开篇。她观察到李泽厚对中国现代化所持的观点,跟上述现代新儒家学者一样,都建立于这种转化不等于西化的信念的基础之上。罗亚娜将李泽厚思想跟这场对话中的其他观点比较,就李泽厚哲学体系的具体特点作了概括性评价,重点关注他创造性地修正马克思主义理论和改革中国传统哲学尤其是儒学的努力。该文对这种方法带来的许多跨文化方法论问题作了批判性审视。李泽厚哲学尽管在试图综合植根于不同参考框架的思想体系时出现了一些显而易见的困难,但仍然具有高度的创新性,对于全球范围的当代哲学论争作出了重要贡献。罗亚娜视李泽厚著作作为重新发现和更新儒学思想传统的持续努力,由此不仅能在未来的物质和精神发展之路上助中国一臂之力,而且对世界哲学也是一种独特的、珍贵的贡献。

卜松山(Karl-Heinz Pohl)的研究专注于李泽厚的“西体中用”说,这种说法颠倒了19世纪末流行于中国洋务运动中的“中学为体,西学为用”说。传统中国学者坚持中国应保持自己的儒学意识形态,以之作为中国叙述的“体”,但同时以西学为“用”来发展基础建设和经济。李泽厚以他对“体”和“用”的新解以及他所认为的中国传统与现代性之间最有建设性的关系,颠倒了这一组合。卜松山将这些问题放在从19世纪末至今的多次争论的背景中进行探讨,指出李泽厚关于“一种物质文明,多种精神文明”的论题重申了他自己的观点,即一方面所有与“中

学”和“西学”有关的思考必须以物质福利为基础,另一方面与传统理学的“理一分殊”的洞见相一致。

顾明栋考察一个世纪以来儒学现代化的思想运动,观察到这场运动尽管投入了大量努力,却仍是未竟之业——最多只能说是仍在进行中的事业。它的这种未完成状态跟许多因素有关,包括历史的、政治的、经济的、思想的、文化的因素以及儒学自身的性质。顾明栋认为,儒学现代化仍未完成的主要原因,是因为在现代化进程中,儒学饱受多种意识形态的、思想的和美学的竞争性议程的影响。他发现李泽厚对伦理学的哲学探索具有极大的价值,而他的儒学研究也富于启发意义。顾明栋考察了李泽厚的视野、见地以及他对儒学研究的主要派系的批评,其结论为李泽厚对儒学性质的看法非常重要,是更完整地理解儒学的关键,也可以作为重建的起点,帮助将这项现代化事业进行到底,取得最大收获。在李泽厚的视界、方法以及研究的启发下,顾明栋将儒学分成两大类别:狭义儒学以及广义儒学,并进行了一个实验,为尽可能广义地建设儒学构造了一个框架。他还以“儒体他用”为原则,提出了“全球化儒学”的说法,以便从世界上的“百家”思想中汲取思想和精神资源。

安德鲁·兰伯特(Andrew Lambert)研究李泽厚思想中的决定论和个体自由之间的张力。他首先指出,李泽厚对马克思主义思想进行改造后产生的概念,例如“文化心理结构”、“积淀论”等,其中暗含着社会决定论。接着他探讨了李泽厚著作对个人主义和自由的论述,指出这些论述可为当前人们对更多自由、更多人权尊重的期待提供哲学正当性。其中一些论述,特别是那些援引康德关于理性和意志的著作的论述,可能是成问题的,但是李泽厚的美学著作的确提供了对于自由的新鲜见解和一种有价值的带有儒学特色的个人主义形式。这种自由将欲望和情感导向共同的目标和经验,让欲望与其产生美、愉悦及安适等美的事物的能力充分地结合起来。这种自由由修养而形成,不只是作为权力而被拥有;它出现于各种由修养而成的心理反应中,并根源于稳固的社会结构和人际关系。最后,兰伯特评估了李泽厚关于美学自由