

《现代中国哲学的追寻》述评

蔡世昌

Comments on *Pursue of Contemporary Chinese Philosophy*

关键词：现代中国哲学 文化观 形上学 心物论 境界论

提 要：本文通过对陈来著《现代中国哲学的追寻》一书的介绍，从文化观、形上学、心物论、冯友兰哲学中的神秘主义和冯友兰论中国哲学中的情感问题等方面评价了作者在现代新儒家哲学研究方面的特识和学术贡献。认为本书对建设 21 世纪中国哲学具有以下四点启示：（1）以多元文化主义的立场消解古与今、传统与现代、中与西的紧张；（2）解构“哲学”概念理解上的西方中心主义立场，发展起一种多元化的广义的哲学概念；（3）处理好工具理性与价值理性、道德性与现代性的冲突；（4）处理好中国哲学的现代化与民族化、认同与创新的关系。

作 者：蔡世昌(1974-)，甘肃武威人。硕士毕业于中央民族大学哲学与宗教学系。现为北京大学哲学系 2001 级博士生，导师陈来教授，研究方向为宋明理学。电子信箱：cscchina@sohu.com。

陈来先生著《现代中国哲学的追寻——新理学与新心学》一书最近由人民出版社出版。本书基于多元文化主义文化观的立场，以当代中国文化的视野和中西哲学的融合前景为研究和观照的出发点，选取后五四时代新儒家梁漱溟、冯友兰、马一浮和熊十力为个案视角，检讨了他们在近代化的历史语境中重构中国性哲学的经验，评价了他们理论建构的得失，以作为 21 世纪中国哲学建设的参考和借鉴。本书凝聚了陈先生在新儒家哲学研究方面的卓越成果，体现了陈先生对中国文化和中国哲学发展前景的深刻关切和思考。

本书收集了陈先生自 80 年代中期以来发表于学术刊物和学术会议上的部分论文，“虽然各章的写作时间早晚不同，但思路和问题意识则具有内在的一致性。”即通过对新儒家哲学实践活动的诠释，致力于讨论建构“现代的”“中国的”哲学的理据和途径。^①全书分为四大部分：文化观、形上学、心物论、哲学史。前有引言，后有附录和后序。下面就这本书讨论的主要问题作一简单述评，以供读者参考。

研究近代思想史的学者往往喜欢用保守——激进、传统——反传统等模式来评价五四以来文化论争中各派的立场和观点，这一模式固然有其合理性，但也难免归约主义（reductionism）之嫌。事实上，一些重要思想家的文化观本身展现出不同的内涵，需要具体的分析。作者在文化观部分深入探讨了梁漱溟的文化多元主义和冯友兰文化观中的现代性与民族性，从比较哲学的视野比较了梁漱溟《中国文化要义》与马克斯·韦伯《中国的宗教：儒教与道教》的中国文化观，并反思了冯友兰新理学的现代化论与现代性思维，一方面展现了二者文化观的丰富性与复杂性，另一方面也为我们理解他们的哲学诉求奠定了一个宏观的文化视域。

作者通过对梁漱溟早期著作《东西文化及其哲学》中文化哲学的剖析，指出梁漱溟根本不是反对西方文化，而是反对反东方文化；不是反对科学民主，而是始终称扬科学与民主；不是代表农业宗法封建思想，而是主张生产社会化的社会主义；他对东方文化的看法与其说是文化保守主义，不如说是文化多元主义；梁漱溟的思想不是站在过去而反现代化，乃是站在未来修正资本主义；五四前后有关中西文化的争论，其实并不是起于对科学与民主的诉求有何对立，而是全盘的反传统主义与其所引起的反反传统主义的论争；新文化运动的彼此争论的各派，是当时知识分子多元的进步观念的不同体现，都是 20 世纪中国进步过程的参与者和推动者。

^① 陈来：《现代中国哲学的追寻》第 367 页，人民出版社，2001 年 10 月版。

关于冯友兰的文化观，作者认为，冯友兰文化观的演进可分为四个阶段：20 年代完成了从文化冲突的东西说向古今说的转变。30 年代通过生产社会化程度把握古今社会类型的区别，并在整体上表现为受马克思历史哲学影响的近代化（工业化）的体用文化观。40 年代开始关注文化近代化过程中的民族化问题，通过质文模式以肯定文化形式的民族性，从而使得其文化观的结构和特质无法归结为某一种中西体用的模式，形成了前期冯友兰文化观的成熟形态。50 年代以后，与 40 年代以前注重“新命”不同，“旧邦”代表的文化意义即文化连续性与文化认同问题突出起来，重写中国哲学史的实践在文化观上是以历史唯物论与历史辩证法的结合为之论证，以此肯定过去在文化和历史发展中被作为现在的因素的必然性与合理性。

作者进而反思了冯友兰新理学的现代化论与现代性思维，作者指出，冯友兰以工业化作为现代性本质的看法，在以工具理性为基本内容方面，存在着对合理性的了解偏失，这种偏失忽视了韦伯关于形式合理性（目的—工具合理性）可能导致价值非理性的重要洞见，也忽视了哈贝马斯的交往理论旨在摆脱目的—工具理性的宰制而力求在现代性中恢复或包容价值合理性的意图。作者认为，我们在追求现代化的同时，也同时需要对“现代性”那种追求“现代”与“传统”不同特质的思路加以检讨。特殊主义的思考方式把现代性看作现代化之所以为现代化的特性，它的重点是掌握现代与传统不同之处，这当然是有意义的，如冯友兰就是从西方之所以强盛方面去追索西方现代性的共相。但特殊主义的现代性观念只是一个认识的范畴，而不是一个存在的范畴。如果不仅从这种特殊主义思考，而是从实存的意义去把握，即把握现代社会作为一个实存整体所需的各种条件，这样，现代社会之所以可能存在的诸条件中就会浮现出与传统相联系的一些质素。其中最重要的就是韦伯所说的“价值理性”或希尔斯所说的“实质性”传统或冯友兰所说的“基本道德”。

作者运用马克思·韦伯关于工具—价值理性的学说和哈贝马斯的交往理论对冯友兰新理学的现代化论与现代性思维所作的反思，具有普遍的现实意义。一方面可以使我们重新评价五四以来的文化论争，另一方面也可以使我们“摆脱特殊主义的宰制，增益整全的、实存的观照”。正如作者所指出的，科玄论战以来的文化保守主义者并不是要拒绝现代化，而是要求在现代性中容纳价值合理性；晚清以来关于中西体用的争论，说到底，是如何从实存的层面完整地理解近代性或现代性。其实，五四以来关于文化的古今、中西、传统与反传统的论争，固然有其特殊的历史背景，但在某种程度上也人为的造成了二者的对立。现代西方诠释学关于人的理解的前结构的理论及其语言世界观，也可以为我们消解传统与现代、古与今、中与西的紧张提供另外一个视角。如伽达默尔在反思西方浪漫主义启蒙运动后指出，前见（pre-judice）、权威、传统是理解的前结构，并不与理性对立；语言作为存在的家，表达了人和世界的一切关系，人总是以语言的方式拥有世界，每一种语言都是一种特殊的世界观，承认语言的多样性和复杂性也就承认了世界观的多样性以及世界的丰富性。按照哲学诠释学的立场，古与今、传统与现代、中与西并不是绝对对立的，任何西方中心主义立场和东方中心主义立场都是狭隘的，错误的。

二

形上学部分探讨了熊十力《体用论》的宇宙论、马一浮哲学的理气体用论和冯友兰《新理学》的形上学，考察了他们与西方哲学和传统中国哲学的关联性与不同，评价了他们理论建构的得失。

作者从“出入空有”，“体用皆实”，“即体即用、即用即体”，“性德”四个方面分疏了熊十力的体用论。作者指出，熊十力的体用论集中讨论的是宇宙实体与宇宙万象的关系，从根源上直接受到大乘性（法性）相（法相）之辩的影响，也受到西方哲学关于本体现象问题讨论的影响。熊氏“体用不二”说从否定方面来说有三个特征，即实体不是超越万有之上（如上帝）；实体不是与现象并存、而在现象之外的另一世界（如柏拉图的理念世界）；实体不是潜隐于现象背后。宇宙本体与宇宙万有的关系，在一定程度上正如水和冰的关系。水是冰的真实自身，水变成冰、冰由水成，水即是冰、冰即是水，离水无冰、离冰无水。实体和功用并不是异名同指，“即体即用”，是就实体变成功用而言；“即用即体”，是就功用以外无实体而言。实体既非精神、亦非物质，既含精神性、又含物质性。精神和物质都是实体的功用和现象。实体变动而成大用，

大用流行表现为两个基本方面的对立统一：一个是“翕”，一个是“辟”。翕是物化的趋势和作用，辟是神化的趋势和作用。熊十力的“体用不二”与程朱“体用同源”的不同在于：程朱虽然肯定体在用中，体不离用，但体是存藏于用之中的，与用不离不杂的一种抽象实体。熊十力则主张实体如大海，功用如众沓，求实体于功用之外，如同求大海水于众沓之外。总之，熊十力坚持实体不在功用之外、肯定精神对于物质的主导、认定实体自身是变动生生的，他的体用论可视为儒家刚健、崇德、用世等价值的本体论基础。

马一浮坚持古典哲学的论说传统，继承了程朱学派的理气观和华严宗体用论的理论思维，致力于建构理气体用论。作者指出，马一浮体用论的结构是一个正、反、合：从体起用——摄用归体——全体是用、全用是体。但这个模式不是黑格尔历时性的逻辑结构，而是脱胎于佛教的共时性统贯分析。“从体起用”，是从体上说，而落实到用；“摄用归体”是就用上说，而归结到体。而在对总体的把握上，则须把这一正一反结合起来，以达到合，即“全体大用”，亦即全体成用，全用是体。马一浮的“全气是理、全理是气”的本体论突出体现了一种与西方哲学传统中的二元论完全不同的另一种建构方式和理解，在这种理解中，理与气是本体与现象的圆融无间、互不相离的“互全性”的存在。马一浮思想中的全体起用、全用是体，全理是气、全气是理，既是一种对宇宙本然体段的叙述和把握，又是人生的理想境界，他的理气体用论既是存在的表述，又是实践的方式，也是分析的方法。

在《冯友兰〈新理学〉形上学之检讨》一章中，作者分疏了新理学形上学的一些基本概念（实与真、有与无、理与性、气与“气”、体与用），并比较了新理学的形上学与传统理学的理气论的同异，检讨了冯友兰在新理学哲学理论建构的得失。作者指出，新理学把认识问题混同于存在问题，导致了把逻辑上的语法上在先的当做存在上在先的、独立的。新理学与传统理学的形上学的差异主要体现在体用同源还是体用分离的问题。传统理学承认理在气中，理在事中，冯先生的理只在真际，不在实际，是超越时空的潜存，而不是实际在时空中的存在的物，这样一个柏拉图式的理只能作为实际事物形式所依照的原本，无法提供事物运动内在的法则，这与理学强调理是与气“不离不杂”而又为气之流行之所以然的思想不同。理学的结构中虽然物理、秩序是气质之理而不是本然之理，但气质之理仍是本然之理在气质之中发生的转化形态。而新理学的本然之理与气质之性则是两个世界，这个立场在传统理学看来就体用两橛了。

“体”“用”是中国哲学史的核心范畴。儒、释、道三家由于本体论的预设和对世界图象的看法不同，他们对体用的看法也呈现出不同。即使在不同的哲学家那儿，由于他们的思维方式和所处理与解决的问题不同，体用也表现出不同的内涵。从发生论的角度来说，体用可以展开为母与子的关系；从本体论的角度来说，体用可表现为本体与现象，实体与功能的关系；从逻辑结构上说，体用可表现为“理一分殊”、“理事无碍”的构造，从方法论的角度来说，体用可表现为“从体起用”和“摄用归体”的不同。另外，由于中国哲学概念特有的包容性和笼统性，“体”本身亦可指称不同的意涵。体可以指事物的本质，也可以指本来的体段和样态，还可以指流行变化的总体。在心性论上对心体与性体的看法不同，工夫路数亦截然不同。现代新儒家熊十力的宇宙论，马一浮的理气论，冯友兰的形上学代表了近代以来三种典型的体用模式，作者通过对三家体用论的分疏，一方面使我们认清了他们与传统哲学与西方哲学千丝万缕的联系，另一方面也使我们更加清晰的把握他们思维方式和哲学体系的根本不同。

三

心物论部分主要探讨了熊十力《明心篇》的明心论和马一浮哲学的心物论。

作者指出，熊十力的明心论以“保住本心、转化习染、以智主识”为宗旨，继承了唯识宗意识分析与儒家心性哲学的双重传统，兼涵知识意义与实践（伦理）意义，实质上相当于宋明理学的心性论与格致论。作者通过对“格物本乎致知（智）”、“致知必在格物”、“知识必为良知之流行”三个基本命题的详细分疏，深入探讨了熊十力的智识合一论。作者认为，在熊氏智识合一的模式中，一方面致智具有认知的与伦理的双重功能，提出致智必须展开为认识活动；而另一方面，仍坚持智对于识具有优先性，因之尚未充分实现知识的独立性。与传统心学不同的是，他虽以本心良知为知是知非的先验原理，但他明白表示不赞成心外无理之说，更反对心外

无物论，强调心外有理有物，故须科学格物之学，但笼统地倡导智识合一就可能致良知要参与一切认知活动的误解，使得知识论领域与伦理学领域的界线变得模糊起来。

智识问题一直是中国传统哲学讨论的内在课题之一，无论是朱陆“道问学”“尊德性”之辩，还是王阳明的“致良知”学说，乃至后来牟宗三的“良知坎陷”学说，都涉及如何处理道德与知识的关系的问题，但传统哲学，特别是心学往往将二者混淆在一起，表现出一定的反智主义与泛道德主义的倾向。作者通过对熊十力智识合一论的分疏，一方面对熊氏坚持道德理性优先的立场下容纳科学与知识地位的努力予以称扬，另一方面则主张应严格区分二者的界限，认为知识论所研究的知识之起源、发生、发展与道德无关，知识的求取也有其独立运作机制而不依赖于良知，也不需要良知的参与，智识合一的原则不应涉入认识论，因为知识的社会应用并不属于认识论的范畴，认识过程、教育过程有其独立的规律，由是才能彻底避免泛道德主义的种种消极效应。这无疑可以帮助我们厘清在这个问题上的种种纠缠不清。

《马一浮哲学的心物论》一章探讨了马一浮的唯心思想和近代心学传统“即内在即超越”的理论形态和现实处境。作者通过对马一浮心物论中“心外无物”、“万法唯心”、“离心无境”三个基本命题的分析，认为马一浮在心物论上继承了陆象山、王阳明唯心论和包括禅宗在内的整个佛教的“唯心”传统，是中国传统哲学的唯“心”论的一个综合。作者进一步指出马一浮区分传统的“圣贤之学”与西洋所谓“哲学”和熊十力主张反求实证、反诸内心，反对用分别事物的理智一往向外求理、观物思想特质，如果从明代理学“本体”与“工夫”的区分来看，在本体上，从起信论到华严和禅宗，其唯心思想的形态与结构呈现为“既超越又内在”的特点。就是说，一方面主张有真如本体的存在，另一方面又认为真如本体亦显现、存在于个体心中。而本体的真如与个体心中的真如二者之关联，则采取“一即一切，一切即一”，“月印万川”等特殊逻辑营造起来，使得个体心中的真如具有与本体的真如同等的圆满性。在工夫上，由于真如本体同时完整地显现、存在于每个人心中，所以人追求圆满完善，只需向内用心体悟。儒家思想中心学的传统，表现在本体上，是“既超越又内在”；表现在工夫上，是“由内在而超越”。前者的代表性命题如“即体即用”，后者的代表性命题如“尽心知性知天”。严格地说，由于心学中有主张“天人本无二，不必言合”，“尽心知性知天”，“三事一时并了”，内在的真实体悟已经同时就是知天合天，并不意味着需要经过一个过程再去接通超越，从而，在它的本来规定上，是即内在即超越的。心学的这样一种本体—工夫的结构，简单地用“内在的超越”这样的说法尚不能完整、准确地表达它。

当代海外新儒家常借用超越（Transcendent）与内在（Immanent）这两个概念来诠释传统儒家思想，强调儒家的天道或基本精神是“超越而内在”，以与西方宗教中的“超越而外在”的基本模式相对比，如牟宗三在《中国哲学的特质》一书中写道：“天道高高在上，有超越的意义，天道贯注于人身之时，又内在于人而为人之性，这时天道又是内在的。”^①杜维明亦把“既超越又内在”的特性视为儒家精神方向的特色。如果我们不仅仅在康德的意义理解“超越”一词的含义，而认为“超越”一词尚包含“超现实性”，“理想性”等意涵时，海外新儒家的主张的确有所见，但亦难免笼统之嫌，作者挖掘传统理学的智慧，从心体与工夫的角度对这一提法重新做了进一步的厘正，不但可以澄清哲学用语的混乱，而且有助于我们更准确地把握中国传统心学的特质。

四

冯友兰的境界论一直是冯学研究中的重点和难点，本书的学术贡献之一，就在于作者通过对冯友兰哲学中的神秘主义和冯友兰论中国哲学中的情感问题的梳理，为我们解读冯友兰的境界说开启了两个重要的视域。

《冯友兰哲学中的神秘主义》一章历史地检讨了有关神秘主义的理解在冯友兰思想中如何发展、演变，以及在其哲学体系中所扮演的角色，指出冯友兰哲学实际上是一个理性主义与神秘主义结合的体系，《新原人》所说的天地境界是以神秘主义为其原型的。冯友兰对神秘主义的

^① 牟宗三：《中国哲学的特质》第 26 页，台湾学生书局，1974 年版。

了解包括三个层次，即体验的神秘主义、境界的神秘主义、方法的神秘主义。体验与境界不同，神秘经验是瞬间获得的、短暂的，而境界是代表相对持久和稳定的觉悟水平；神秘经验是依靠反省的直觉来获得的，而天地境界是要通过理智的了解即知天为基础。人必须有对理、对真际、对共相、对大全的认识和理解，才能上达至新理学所推崇的同天境界。这个分别就是宗教的神秘主义与哲学的神秘主义的区别。所谓方法的神秘主义，是指对于理智所不能描述的界线彼岸的东西，只用语言说它不是什么，而不说它是什么。哲学以经验为出发点，但形上学的发展使它最终达到超越经验、超越思议的“某物”。既不可感又不可思者，是超越理智的，人必须用否定理性的方法才能达到它。这种否定的方法就具有神秘主义的性质。作者指出，与一般的神秘主义所不同的是，冯友兰所理解的神秘主义不是一种短暂的心理体验状态，他始终强调的是一种作为哲学境界的神秘主义，而非作为宗教经验的神秘主义；始终强调理智和理性的分析综合是基本的哲学方法，是达到最高精神境界的必由之路；强调逻辑分析与负的方法两者之间的相互补充的关系。冯友兰把神秘主义作为最高精神境界的表现，根本上体现了他不同于西方的哲学观。

作者从 80 年代末就开始了儒家神秘主义的研究，并建立了本领域研究的范式。本章通过对冯友兰神秘主义思想的挖掘，一方面揭露了冯氏早年受到新实在论宗教观的影响，另一方面也显示了源于中国古代的心灵神秘主义是冯氏新理学体系的重要组成部分。这对重新评价冯友兰的哲学体系具有重要的意义。

作者认为，冯友兰从早年起，通过对道家、玄学的研究，分两个方面切入精神境界的问题，一个是神秘主义，以万物一体为主题；一个是应付情感，以有情无我为核心。冯友兰对情感的来源和对待情感的方法的问题的了解，既是他把握中国哲学精神的重要进路，也影响了他的哲学思想的建构。作者指出，冯友兰基于对无情无累说的同情了解的立场，不仅不能说明道家、玄学、道学的分别，更突出的问题是，这种立场很大程度上是把情感主要理解为消极否定的情感，冯友兰所说的有情无我是强调无我，而不是强调有情；他所说的有情也只是不能无情，并没有主张、利用积极的情感的意思。这是因为冯友兰只讲无小我的一面，而没有讲有大我的一面，偏于“无”，而未能重视“有”，所以不能提出如何对待积极情感的说明。

作者上述对冯友兰的评价，是建立在其对中国传统哲学的特质与新儒家(Neo-Confucianism)的精神性的深刻洞见的基础之上的。作者在《有无之境》一书中指出：“从人生态度与精神境界来说，中国文化与哲学不过是两种基本形态。一种是以儒家为代表的强调社会关怀与道德义务的境界，一种是以佛老代表的注重内心宁静平和与超越自我的境界。”^①前者是有我之境，后者是无我之境。新儒家一方面把儒学的“有”之境界推至极至，另一方面又充分吸收佛道的生存智慧，其追求的终极境界体现了有无之境的融合。在应付情感方面，新儒家一方面主张“以情从理”，克制一切消极的情绪，另一方面又认为伟大积极的情感（如民胞物与的仁心，社会苦难的忧患，文化嬗延的关怀、对道德律令的敬畏，以及对历史、价值承当的使命感与责任感）并不与安宁的心境相矛盾，有我之境与无我之境是可以相统一的。如二程就曾说：“圣人于忧劳中，其心则安静，安静中却是至忧。”（《二程遗书》卷六）^②因此，佛道与儒的分野，在某种意义上正体现在对正面的价值和情感的态度上。

一般研究冯友兰境界说的学者似乎只注意到冯友兰在《新原人》中对境界说的表达，认为冯氏强调对“理”、“宇宙大全”的觉解，其境界说具有浓厚的理性主义的特色，就冯氏的主导倾向来说，这一看法是有根据的，但却忽视了冯氏早年对神秘主义的兴趣和晚年在《中国哲学史新编》中用大量的笔墨对道家、玄学、道学对待情感的方法的论述，忽视了神秘主义和对情感的态度同样是冯氏境界论的题中应有之义。事实上，人的存在是多方面的，人不但是一个理性的存在，也是一个非理性的存在，不但是一个认知的主体，也是一个道德的主体，情绪的主体，从神秘主义与情感的进路，同样是契入天地境界的两个必要的环节。

^① 陈来：《有无之境》第 5 页，人民出版社，1991 年 3 月版。

^② 同上书，第 273 页。

五

本书的特识还表现在对在哲学这一概念理解上的西方中心立场的解构。这就是作者提出的哲学“共相说”和“家族相似”说。作者通过对胡适、冯友兰和张岱年在中国哲学撰述的内容、范围，以及中国哲学史与其他研究中国思想的进路之间的同异问题上看法的考察，指出哲学是一“共相”，是一个“家族相似”的概念。是西方关于宇宙、人生的理论思考（西方哲学）、印度关于宇宙、人生的理论思考（印度哲学）、中国关于宇宙、人生的理论思考（中国哲学），是世界各民族对宇宙人生之理论之总名。在此意义上，西方哲学只是哲学的一个殊相、一个例子，而不是哲学的标准。哲学一名不应当是西方传统的特殊意义上的东西，而应当是世界多元文化的一个富于包容性的普遍概念。

“家族相似”说是维特根斯坦晚年针对对语言进行逻辑分析的形式化倾向提出来的。维特根斯坦认为，在一个家族中，每个成员都和另外的某些成员有相似的特征，比如，在身高、相貌、肤色、身段、发型、性格、气质以及其它各种遗传特征方面，同一家族的成员不是在这一点，就是在是那一点上彼此相似。但是，是不是家族的所在成员都肯有某一种共同的特征呢？如果我们用实际观察的方法来对比。我们将不大可能在几代人中间找到一个人人都具有的特点。但是，这个家族所有成员又都冠以同样的姓。受到这种语言现象的迷惑，人们可能会宣称，这个家族一定有一个区别于其他家族的本质特征，否则的话，为什么我们要用不同的名称来称呼这两个家族呢？这种理由显然是站不脚的。^①可见，“家族相似”说反对传统逻辑中“种加属差”的下定义的本质主义，允许概念的模糊性，强调的是概念外延的个别性和多样性。这两者是一元化思维和多元化思维方式的对立。

作者运用“共相说”和“家族相似说”对中国哲学的范围的分析，同样强调“哲学”概念外延的个别性与多样性，从而解构了基于一元化本质主义的思维方式在哲学概念理解上的西方中心主义立场，有助于发展起一种多元化的广义的“哲学”的概念，反映了继冯友兰和张岱年之后中国知识分子在理论层面上自觉的对中国哲学的内容、范围和地位的问题加以解决的有意义的尝试。

陈来先生自 80 年代后期以来致力于文化问题与现代新儒家的研究，先后发表了多篇重要的论文。如果说，《人文主义的视界》一书侧重于从学理上对五四以来新文化运动到 20、30 年代中西古今之辩到 80 年代“文化热”做一回应和反思，那么，本书则侧重于在宏观的文化视域中从哲学和哲学史的角度对现代新儒家的哲学实践活动做一诠释，致力于讨论建构“现代的”“中国的”哲学的理据和途径，以作为 21 世纪中国哲学建设的参考和借鉴。这种借鉴作用在笔者看来至少体现在：第一，在文化观上消解古与今、传统与现代、中与西的紧张，以文化多元主义的开放姿态正视传统，积极面对西方文化的挑战；第二，解构“哲学”概念理解上的西方中心主义立场，发展起一种多元化的广义的哲学概念；第三，处理好工具理性与价值理性、道德性与现代性的冲突；第四，处理好中国哲学的现代化与民族化、认同与创新的关系。这也是本书给我们的启示。

^① 赵敦华：《当代英美哲学举要》第 92—93 页，当代中国出版社，1997 年 5 月版。