



上海市学术著作出版基金

20 世纪中国哲学建构中的 “情” 问题研究

方 用 著



上海世纪出版集团



上海市学术著作出版基金

20 世纪中国哲学建构中的 “情” 问题研究

方 用 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

20 世纪中国哲学建构中的“情”问题研究/方用著.
—上海:上海人民出版社,2011
ISBN 978-7-208-09952-4

I. ①2… II. ①方… III. ①哲学-研究-中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 074849 号

责任编辑 任俊萍

20 世纪中国哲学建构中的“情”问题研究

方用著

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.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 18.75 插页 4 字数 221,000

2011 年 7 月第 1 版 2011 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-09952-4/B·868

定价 36.00 元

序

谢遐龄

“情”在中国古代文献中很早就列为重要的基本概念。方用博士的论文告诉人们，在简帛新出土之前，中国哲学家就已经注意到这一情况。稍稍翻阅《礼记》，就可以在《礼运》篇中看到，论及礼在小康世之重要性时，孔子曰：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。”这个关于礼的简短论断有两个要点：一曰承天道，一曰治人情。“情”概念之重要凸显出来。这篇文献对人情有个著名的阐释：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者，弗学而能。”其中对欲、恶两项还有所展开，也属进一步阐释：“饮食男女，人之大欲存焉；死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。”

在《礼记》所收儒家文献中，《礼运》所述甚为独特：“礼之初始诸饮食”一大段列举各种制度、道德产生和形成的历史过程。^[1]要想深刻领会情、义、礼之间关联，不妨从其记述拓开去设想细节：一群饥肠辘辘的先民外出狩猎，看见一头猎物，心生狂喜；旋以险情而紧张、号令分派任务；得手即茹毛饮血——皆见情为先，义、礼随之。一般研究皆自事始——孟子语“必有事焉”；孰知情在事先。“情”者，有事之初，为事之基。

孟子论仁义礼智，建基于“情”。仁义礼智发端于恻隐、羞恶、辞

让(恭敬)、是非——皆为遇事时初始之情。孟子讲了遭遇孺子入井之事人们的反应。在此不妨看看孺子遇事的反应。婴儿行为不当，父母不快皱眉，甚或出言申斥，婴儿感此厌恶、现羞，此情为日后存养、扩充成义之端。

休谟把“情”看作人存在之基：情感乃源初生存，或曰生存之变状。^[2]研究休谟者甚夥，却罕见注意这段文字者。这段文字所出的《人性论》，论情感的篇幅在全书中三居一，其重要显而易见。休谟极论情感与各种德性关系，乃至所有权关系，对研究当今中国社会德性养育、产权维护富有参考价值；对深入研究中国哲学典籍同样富有参考价值，为不可不读之书。

以情为源抑或以为理为本，乃要点所在。朱子以来，理本似已成定论。《孟子》书既称恻隐、羞恶、辞让(恭敬)、是非为仁义礼智之端，又直接说为仁义礼智，且曰“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”据此而论，孟子似也主张理本。但存养扩充如何安放就成了难题。朱子有言：“人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心为其所塞而不发；有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心为其所塞而不发。水火亦然。”^[3]又曰：“若恻隐多，便流为姑息柔懦；若羞恶多，便有羞恶其所不当羞恶者。”^[4]虽然以“气质之性”说曲成理本论，毕竟否定了恻隐、羞恶等仁义礼智，须发而中和方得。

于是，怎样得到中和、扩充四端成仁义礼智之问题凸显出来。此为情问题之核心所在。孔子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”又曰：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”《论语·述而》皆称“择其善者而从之”，关键词在“择”字。择，判断也；善，中和也。择善即取中和。此义戴震得之，于所著《孟子字义疏证》中开口即说，“理也者，

情之不爽失也”；“无过情无不及情之谓理”。又引宋明理学、心学诸儒忽视或曲解的孟子言论“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳”，置于中心，细加发挥，释曰：“举理，以见心能区分；举义，以见心能裁断。”“理义非他，所照所察者之不谬也。何以不谬？心之神明也。”孟子所说“同然”即康德《判断力批判》所论共通感。康德第三批判专论情感能力(Gefühl, Vermögen des Gemüts)之先天原理。共通感得之于感性判断力。戴震所说心之照、察、区分、裁断，即此感性判断力之活动。

总之，情问题或曰感性判断力(die ästhetische Urteilskraft)问题，要在二义：先为情，继为判断——感性判断(Ästhetische Urteile)。休谟、康德立论虽异趣，仍不妨视为互补关系：康德重点在后者；休谟重点在前者。康德所论，现今已得重视；休谟所论，方才引起注意。

方用，同济大学哲学教师，善于深思，自有主张。在教务、家务繁忙条件下孜孜不倦于博士论文写作，毅力难能。她独立选题，广泛阅读，汇集资料，揣摩辨析，用功甚勤。既有女性运思缜密、文风细腻特长，又有把握潮流之聪慧、抓住要点之敏锐。涉及的问题属前沿，难度极大，虽然方用所选研究范围是20世纪中国学者关于“情”的思考，毕竟坚实的学术功力为必不可少前提。此作把“情”问题鲜明地提到哲学研究者面前；在铺叙、评析中国哲学家关于“情”的论述中既有自己独到见解，同时也提出与“情”相关的哲学问题，启发后来的研究者进一步研究下去，贡献不凡。我相信她会拓展自己的研究范围，扩大领域，立足今日国人情感状况，全面阐明情感、道德、制度之间的关系，为中华民族提供更丰硕的学术成果。

即以上述赘语充当序文。

注 释

- [1] 较详细的文本读来极似社会发展史教本所述,反疑教本摹自《礼运》:言偃复问曰:“夫子之极言礼也,可得而闻与?”孔子曰:“我欲观夏道,是故之杞,而不足征也,吾得《夏时》焉。我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义,《夏时》之等,吾以是观之。”

“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,污尊而抔饮,蕡桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。及其死也,升屋而号,告曰:‘皋某复!’然后饭腥而苴孰,故天望而地藏也。体魄则降,知气在上。故死者北首,生者南向。皆从其初。”

“昔者先王未有宫室,冬则居营窟,夏则居橧巢。未有火化,食草木之实、鸟兽之肉,饮其血,茹其毛;未有麻丝,衣其羽皮。后圣有作,然后修火之利,范金,合土,以为台榭宫室牖户。以炮,以燔,以亨,以炙,以为醴酪。治其麻丝,以为布帛,以养生送死,以事鬼神上帝,皆从其朔。”

“故玄酒在室,醴盎在户,粢醢在堂,澄酒在下。陈其牺牲,备其鼎俎,列其琴、瑟、管、磬、钟、鼓,修其祝、嘏,以降上神与其先祖,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以齐上下。夫妇有所,是谓承天之祜。”

作其祝号,玄酒以祭,荐其血毛,腥其俎;孰其肴,与其越席,疏布以幕,衣其浣帛,醴盎以献,荐其燔炙。君与夫人交献,以嘉魂魄。是谓合莫。然后退而合享,体其犬、豕、牛、羊,实其簠、簋、笱、豆、铏、羹。祝以孝告,嘏以慈告,是谓大祥。此礼之大成也。”

- [2] 休谟:《人性论》。A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. D. Hume, Treatise of Human Nature, p. 415. 注意:休谟用词为“passion”。

- [3] 《朱子语类》,第74页。

- [4] 同上书,第65页。

目 录

序	谢遐龄	1
引言		1
第一章 从“情”到“理”——梁漱溟论“无私的感情”		12
一、“无私的感情”——情感的动		13
二、“无私的感情”——理性		26
三、从“情”到“理”——梁漱溟之“情”的特点及意义		36
第二章 “情”“理”之争——“科玄论战”中的“情”		55
一、“情”在“科玄论战”中的逐步显现		56
二、“情”“理”之争		62
三、“科玄论战”之“情”的特点及意义		74
第三章 唯“情”独尊——朱谦之的“唯情论”		82
一、“情”与形而上学		83
二、性情之辩与“情人”、“真我”		94
三、“唯情论”的意义与困境		104

第四章 衡“情”度“理”——方东美论“情理集团”	114
一、生命与“情理集团”	115
二、“情理集团”与哲学	124
三、“情理集团”与中国哲学的特点及复兴	128
第五章 “理”难达“情”——体、道、理哲学中的“情” ..	146
一、体用不二视域中的“情”——熊十力论“情”	147
二、“道”视域中的“情”——金岳霖论“情”	160
三、新理学视域中的“情”——冯友兰论“情”	171
第六章 以“情”显“理”——牟宗三：“情”与道德的形上学	196
一、由“理”到“情”	197
二、“情”与自律道德	203
三、从“觉情”到“智的直觉”	215
第七章 融“理”入“情”——李泽厚论“情本体”	235
一、“人活着”与“情感本体”	236
二、“情本体”与“理性的融化”	244
三、“情本体”与中国哲学的重建	252
结语	275
参考文献	281

引 言

“情”何以会成为“20 世纪中国哲学”中的一个问题？

“情”成为问题首先是因为 20 世纪的中国学人不得不面对“中国哲学向何处去”的时代主题。20 世纪中国哲学的自我建构面临着“古今中西之争”下范式的冲突与转换的问题——即中西之争与古今之争以及如何由古转今、由西转中，从而建立起中国哲学的现代形态。如我们所知，对于现代中国来说，这些范式的冲突与转换不仅是一个理论问题，也就是说，它不仅是我们通常说的站在中立立场上进行中西学理之比较的问题；更是一个指向中国学人情感的满足与实现、中国哲学理论自我确立等意义上的实践问题。“情”成为一个值得关注的问题，是因为在很多 20 世纪的中国学人看来，“情”正是这个冲突与转换的关键、枢纽。

就“情”这个特殊的概念而言，同样也面对着中西思想处理“情”的两种不同范式：在西方哲学中，“情”一般放在“知—情—意”三分的框架下，“情”(feeling、emotion)常常由“知”(逻辑、科学等)主导、规定；在中国古典思想中，“情”往往被放置于“性—情”相对的理论模式中，“情”为“性”所主导、规定。正是在这两种范式的撞击与融合中，20 世纪中国哲学中的“情”呈现出了新的内容，形成了新的特点，开

辟了新的视域,逐渐成为 20 世纪中国哲学确立和建构并生成自身精神传统的独特思想标志。不仅如此,在 20 世纪的中国学人看来,“情”也是中国传统文化中能够贡献给世界文化,参与世界文化重建的特殊而有效的思想资源。“情”因此与“20 世纪中国哲学”结下了不解之缘,甚而,“情”已经成为“20 世纪中国哲学”中不可忽略的一环。

一、“知—情—意”框架中的“情”

虽然知—情—意的三分法并不是肇始于古希腊,不过,在古希腊哲学中,将完整的灵魂一分为三倒也颇为常见。比如柏拉图认为,灵魂是世界的本质,灵魂的内涵是“理性”：“灵魂内涵了理性和和谐。”^[1]灵魂中当然也包含着情感,在《理想国》中,特殊的情感——“激情”就被规定为灵魂中与理性、欲望并存的要素：“正如国家由三等人组成一样,在灵魂里也这样地有一个第三者即激情(它是理智的天然辅助者,如果不被坏教育所败坏的话)。”^[2]在他看来,激情总与欲望参合、与肉体接近,因而会使灵魂受到污染,陷入虚假的世界：“每一个人的灵魂如果受到了强烈的快乐或痛苦,就一定觉得引起他这种情感的东西非常亲切,非常真实。其实并不是的……每一种快乐或痛苦就像钉子似的把灵魂和肉体钉上又铆上,使灵魂带上了躯体。因此,凡是肉体认为是真实的,灵魂也认为真实。灵魂和肉体有相同的信念和喜好,就不由自主,也和肉体有同样的习惯、同样的生活方法了。”^[3]他认为快乐、痛苦等情感具有肉身性质,而肉身性则是灵魂堕落的重要原因。

亚里士多德对灵魂亦有类似的三分法,他说：“在灵魂中有三种东西生成,这就是感受、潜能和品质……所谓感受,我说的是欲望、愤怒、恐惧、自信、嫉妒、喜悦、友爱、憎恨、期望、骄傲、怜悯等,总之它们

与快乐和痛苦相伴随。”^[4]“感受”(pathee)通常也译为“情感”或“感情”。译者特别在《述要》中指出,古希腊人有着与现代人不同的观念,他们认为情感是“受难”的结果:“感受出于受难,他们把喜怒哀乐都看成是种受难。”^[5]这就是亚里士多德所谓的“在感受方面,我们说是被运动”^[6]。“被运动”意味着情感是他者对自身作用之反应,在他看来,情感不是人先天拥有的品质,而只是被动产生的东西。

柏拉图、亚里士多德将情感规定为灵魂三要素之一,以及对情感采取的消极、否定的态度,这些观点都深深地影响了西方哲学情感观的形成与展开。

近代以来,认识论哲学不断以“科学”的名义强化着“知性”、“逻辑”、“理性”的地位与作用,并逐渐确定了知—情—意的三分架构。^[7]在此架构中,“知”(“知性”、“逻辑”、“理性”)统治且规定着“情”乃至“意”的基本内涵;而在此观念主导下的学科建制常常将“情”划归文学艺术或宗教领域。

康德的三大批判尽管涉及实践优先与理论优先之争,但他在道德领域对纯粹实践理性的高扬与追求,实质上仍是强化而不是减损了理性的地位;^[8]黑格尔哲学更是确认了逻辑理性帝国无以复加的嚣张。所以,尽管近代以来,曾有休谟、帕斯卡尔、斯宾诺莎、卢梭等人的努力,使得情感在认识、伦理等领域中的积极作用得到一定程度的正视;尽管黑格尔之后曾有叔本华、克尔恺郭尔、尼采对理智的主宰说不——但西方近代哲学的主“知”特征似乎仍是坚不可摧的。

然而,西方近代哲学把人的心理明确区分为知—情—意的三重结构,主“知”的大潮却最终导致了现代科学主义与人本主义的对峙,“情”(“意”)因此成为对抗“科学”、“知”的特殊旗帜。王国维那著名的“可爱与可信”的苦恼^[9]所昭示的,正是西方哲学中以“伟大之形而上学,高严之伦理学,与纯粹之美学”为主要内容的人本主义,与以

“知识论上之实证论,伦理学上之快乐论,与美学上之经验论”为主要内容的科学主义之间的尖锐矛盾。西方文化知、情、意三分的格局使“情”成为精神三维之“一维”,但对“知”之维的极度高扬以及“知”对“情”的主导与定位——日渐强势的科学文化最终在西方引起了人文精神的反动。

二、“性情之辩”中的“情”

相较而言,中国古典思想缺少稳固的知—情—意三分架构,而更多地展示为“性情”^[10]之辩。按照张立文先生的梳理,中国传统哲学中的“性情”约有五义:第一是指人性与情感;第二是指人的本质与情感活动;第三是指道德本体与道德本体的作用和表现;第四是指道德理性与感性情感;第五是指成佛的佛性与有情无情的人或物。^[11]与人性、人的本质、道德本体、道德理性、佛性相对的“情”首先与善恶、与人性的修养相关,而不像西方哲学那样首先与认知相联。

“性”与“情”合用在先秦诸子文本中已经非常普遍,如《管子·君臣上》中“明君顺人心,安情性,而发于众心之所聚”,《庄子·马蹄》中“性情不离,安用仁义”,《庄子·缮性》中“无以反其性情而复其初”,《易·乾·文言》中“利贞者,性情也”,《荀子·性恶》中“夫好利而欲得者,此人之情性也”,《韩非子·五蠹》中“人之情性莫先于父母”,等等。

在中国古典哲学中,“性情之辩”展开的框架通常是“未发已发”、“阴阳”、“动静”、“体用”、“本末”等。如《中庸》中“喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和”,此即以“未发已发”论“性情”。董仲舒的《春秋繁露·深察名号》中“身之有性情也,若天之有阴阳也”、邵雍的《皇极经世·观物外篇》中“阳性阴情”等,这是以“阴阳”论“性情”。李翱的《复性书》中“情者性之动也”,王安石的《临川先生文

集》卷六十七中“性者情之本，情者性之用”，《河南程氏遗书》卷二上中“性为本，情是性之动处”等，即是以“动静”、“体用”、“本末”等论“性情”。

总的说来，在中国传统思想中，“性情之辩”的主流是“性”主“情”、“性其情”，具体表述即是：“性”是未发，“情”是已发；“性”是体，“情”是用；“性”为阳，“情”为阴；“性”静“情”动；“性”本“情”末等。自魏晋王弼倡言“性其情”而行“情之正”^[12]以来，“性情之辩”在肯定“情”之存在的必要性的同时，更强调用“性”来引导、制约“情”；而作为被规定者，“情”也较多地处在被动的、被宰制的地位。宋明时期，“理欲”成为最重要的哲学范畴，程朱强调“性即理”^[13]，尽管他们并不全然否定“情”，但在存理灭欲的两极对抗模式中，“情”也常常与“欲”相通而成为无情打压、封锁的对象。

与此同时，“情”的正价值又常常是在与“性”的抗争中一点点被给予。自魏晋阮籍主张“性情一体”、嵇康提出“触情而行”、向秀倡导“称情则自然”等，^[14]到明清之际李贽的“童心说”、汤显祖的“至情说”、冯梦龙的“六经皆以情教”、戴震的“情之至于纤微无憾是谓理”等命题，“情”也一直在与“性”、“理”的相摩相荡中努力为自己谋求地盘；不过，他们所阐发的“情”之善、真、如理、自然等品格往往是从“性”而出，也就是说，“情”总是按照“性”的内涵而被给予诸品格，性情模式中“性”仍位居主导。

三、两个范式的冲突与融合中的“情”

19世纪以来的“古今中西之争”对于“情”来说亦有醒目的表现，具体而言，就是“性情”之范式面临着“知情意”之范式的巨大冲击。当然，正是这两个范式之间的冲突与融合，才逐渐生成了20世纪中国哲学思考“情”的新视域、新范式。

这两个范式有其一致之处，即“情”都是被主导者：“知情意”中“情”被“知”（理论理性、逻辑、科学）主导；而在“性情”中“情”则被“性”（道德理性、本体、道、理等）主导。不过，两者之间的差异也是显明的：“知情意”之知、情、意皆是人性之部分，以“知”主“情”即是将人性之一部分上升为普遍性，并以之主导“情”，这实质上是以人性的一部分压制另一部分；而“性情”中的“性”首先有“整体”、“普遍”等义，“性主情”更意味着将“情”纳入人性整体，即在人性整体中寻求、安置“情”的位置。更重要的是，近代以来，“知”的理论品格不断强化，这与“性”所指向的气质变化、修养之实践品格亦多有不同。

所以，20 世纪的中国哲学将在何种范式下理解“情”？一“情”二主，“情”何去何从？原本只有一重压制者，现在却变成了两重——这无疑激发起“情”双倍的反抗；而作为宰制者，“性”与“知”并不能分享对“情”的统治，两者激烈的冲突使得此时此域的“情”更加尖锐化、复杂化、主题化。

我们更不能无视展开这两个范式之争的特殊的历史场域：一方面，救亡、启蒙等迫在眉睫的时代主题强化了国人对西方之科学、知的大力推崇与追随；另一方面，被动受役的特殊心态又与此形成了鲜明对比，并使得中国学界荡起了一股对代表西方文化的科学、知的质疑和对抗之潮——当然，这当中一直夹杂着中国学者自身的情感诉求与理论上自我确立的愿望。

另一方面，20 世纪以来，西方哲学亦始终贯穿着“情”对“知”的反动，这些同时态的思考又不断强化着中国哲学家对“情”问题的执著。西方哲学中以“情”（意）对抗“知”（理性、逻辑、科学）的资源自然特别引起了 20 世纪中国学人的注意和兴奋。

如我们所知，科学主义与人本主义的对峙构成了 20 世纪西方哲学的重要图景。在 20 世纪初，作为西方人本主义思潮主要代表的倭

铿、柏格森等的生命哲学一度深刻地影响过中国思想界,包括玄学派、梁漱溟、朱谦之、方东美、熊十力等都曾服膺其学,生命哲学中的“情”及直觉的方法曾在中国赢得了众多的同道。

其后,情感经验作为人本主义的重要主题不仅作为一般的哲学主题出现,而且由于现象学、存在主义的特殊成就而成为哲学的基本问题。舍勒有“爱优先于认识”之说:“爱首先推动认识,通过认识的中介才进而推动欲求与意愿。”^[15]情感质料本身就具有本质性,而且还为理论认识提供价值秩序即提供方向性指导。海德格尔进而从存在论上强化了舍勒“爱优先于认识”的命题:“情绪一向已经把在世作为整体展开了,同时才刚使我们可能向着某某东西制订方向。”^[16]与此存在一致的是情感作为通达此存在的方法:“从存在论原则上看,我们实际上必须把原本的对世界的揭示留归‘单纯情绪’。纯直观即使能深入到一种现成东西的存在的在最内在的脉络,它也绝不能揭示可怕的东西等等。”^[17]存在与方法一致,有“情”的世界必须由“情”而入。萨特承继、发展了情绪理论,他指出:“情绪以其方式意味着意识中的全部,或者如果我们从存在方面来说,它意味着人的实在中的全部。”^[18]情绪不仅是意识的全部,不仅是人的实在中的全部,它同时也对着世界,是感知世界意味的方法:“情绪的意识首先是对世界的意识……情绪时刻返回对象,并从中吸取营养……情绪就是感知世界的某种方法。”^[19]

方东美、唐君毅、牟宗三等港台学者先一步把握到了舍勒、海德格尔与萨特等人的思路,而在 20 世纪 80 年代以后,现象学、存在主义也逐渐风靡中国大陆。因其与 20 世纪中国哲学对“情”之思考的若合符契而被认同,亦被消化而成为中国哲学思考“情”问题重要的养料。

结果,有关“情”的两个范式之争进而演变为两范式之中诸要素

之间更为复杂交错的关系。比如,在“科玄论战”中科学派主张以“知”来理解、制约“情”,而玄学派则借“情”来反抗对科学之“理”的顶礼膜拜;^[20]梁漱溟、朱谦之、方东美等借西方柏格森等反“知”的“情”论来论证“情”之必要性与合理性,以知情意三分中的“情”(意)来与科学、知相抗衡;“五四”时期,“情”借“知”以反“性”(理),以科学、民主反对“吃人的礼教”,反对“以理杀人”;胡适、鲁迅、朱谦之等努力以自由恋爱、新的人伦来确立“新情”;冯友兰的“新理学”等哲学体系提倡以“性”(“理”)来规定、化解“情”;熊十力、牟宗三等新儒家则借含“情”之“性”来超越科学之“知”;李泽厚借反“性”的“情”为自体以反“知”……

两个范式之中诸要素的冲突、交织、融合,不仅使“情”成为 20 世纪中国哲学中一个特殊的理论问题,更为“中国哲学向何处去”这个实践问题提供了重要的理论准备与铺垫。自从梁漱溟以重“情”为中国文化之特征以来,“情”无疑也为中国思想、中国哲学的自我确立提供了极其重要的思想资源,乃至成为其重要的思想标志:如方东美强调中国哲学重“情之蕴发”、牟宗三力图以“性之情”来重建中国哲学、李泽厚尝试以“性之情”融合“知之情”来复兴中国哲学,等等。他们进而认为,这个凝聚了中国传统、又打上现代烙印的“情”正是中国思想积极参与世界文化建设的重要环节。

时至今日,全球化不断深入,知识结构、生活方式、价值观念、理论问题似乎都随之趋于接近,古今中西之间的差异与陌生似乎已经渐渐被救平。但“性”与“知”之间的差异并不会自然消失,“性”之“情”与“知”之“情”也不会自然融合,理解“情”的新范式也正在 20 世纪中国哲学家的努力中逐渐生成。不管这些努力结果如何,不可否认的是,“情”已经成为“20 世纪中国哲学”之网的重要纲目,已经成为我们必须面对的“问题”。