

中西哲学方法史研究

张全新 著

中国人事出版社

中西哲学方法史研究

张全新 著

中国人事出版社

责任编辑:段月芝

封面设计:泉心 冠一

图书在版编目(CIP)数据

中西哲学方法史研究/张全新著. —北京:中国人事出版社,
1996. 9

ISBN 7—80076—820—1

I. 中… II. 张… III. 哲学—方法—哲学史—对比研究—
中国、西方 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第18571 号

中国人事出版社出版

(100028 北京朝阳区西坝河南里 17 号楼)

新华书店经销

济军七二一三印刷厂印刷

1996 年 1 月 第 1 版 1996 年 1 月第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:18.75

字数:520 千字 印数:1—1000 册

SBN7—80076—820—1

B · 009

ISBN 7-80076-820-1



9 787600 768200 >

定价:58 元

目 录

绪 论

第一章 哲学方法的困难·····	(1)
第二章 寻找哲学方法的艰难历程·····	(5)
第三章 文明发端与中西哲学方法的不同特点 ·····	(14)

上篇:西方哲学方法的历史走向

(从逻辑追问的角度看过去)

第一章 物的构成和数 ·····	(24)
第二章 “逻格斯”与逻辑 ·····	(27)
第三章 “达逻克提卡”与辩证法 ·····	(31)
第四章 “来克顿”与同构性 ·····	(40)
第五章 “圣父、圣子、圣灵”与人 ·····	(55)
第六章 在语言逻辑的形式化中指向思维必然性 ·····	(67)
第七章 把逻辑先验化 ·····	(93)
第八章 走向辩证法的逻辑·····	(116)
第九章 贬低逻辑理性和拒斥形而上学·····	(137)
第十章 实践哲学的主题·····	(143)
第十一章 解“背反”“悖论”之谜·····	(148)
一、二律背反、思维矛盾和哲学研究 ·····	(148)
二、蕴涵怪论、非存在悖论和哲学研究 ·····	(166)
三、归纳问题、确证悖论和哲学研究 ·····	(204)
四、集合论悖论、哥德尔定理和哲学研究 ·····	(218)
五、整体悖论、系统思维悖论和哲学研究 ·····	(250)

第十二章 对哲学方法的多视角探索	(263)
一、“酒神”与“日神”	(263)
二、“哲学”与“科学”	(270)
三、“存在”与“人生”	(281)
四、“性”与“意识”	(296)
五、“异化”与“解放”	(304)
六、“结构”与“解释”	(314)

下篇：中国哲学方法的历史走向

(从伦理追问的角度看过去)

第一章 事的有成和易	(329)
第二章 “礼—仁”“利—义”“道—诚”	(343)
第三章 “性和心”“生和无”	(358)
第四章 “礼”“理”“法”	(371)
第五章 “天”“神仙”“佛”与人	(385)
第六章 “静观”“反观”	(454)
第七章 “大其心”	(464)
第八章 “定性”“主敬”“反身格物”	(473)
第九章 “理一分殊”“心即理”	(497)
第十章 践形论的意义	(531)
第十一章 合“名实”“知行”之辩	(544)
一、纠缠不休的“名实”“知行”问题	(544)
二、基于践形论的“名实”“知行”观	(555)
三、走向《实践论》	(565)
第十二章 对哲学方法的多视角探索	(569)
一、“生活”与“大意欲”	(569)
二、“表诠”与“遮诠”	(580)
三、“正的方法”与“负的方法”	(586)

结 论

绪 论

第一章 哲学方法的困难

哲学是一门很高的学问，这门学问主要问的是什​​么？简而言之，问的是“形而上”。这形成了哲学区别于其它任何学问或科学学科的特征。古中国的传统经典中有所谓“形而上谓之道，形而下谓之器”之说，古希腊的传统文献标出了有别于物理学的“物理学之上”的题目，…诸如此类的提法，就强调了应当有不同于重在探究形而下之学问的关于形而上的学问。

作为体现人类最高智慧的哲学，总是在那里追问普遍的“存在”必然的“成”。哲学史往往提出并力求回答这样的问题：世界的本原或根本是什么？思维或意识的必然性何以可能？人与自然的主体关系是如何成立的？对此，任何一门科学学科都不去主要地加以考虑，而哲学却一定要思考回答这些问题。当然，这些问题的解决又有赖于部门学科的发展。这是因为，形而上是统摄形而下的普照之光，形而下是支持形而上的殊相之火。科学不能离开形而上的统摄，哲学不能离开形而下的支持。如果说科学要在理性指导下探究形而下，那么哲学则要在经验支持中追问形而上。

既然讲哲学要追问普遍的“存在”必然的“成”，那么就应当说

哲学研究所面对的是“世界整体”或“宇宙整体”。然而，面对这所谓的“整体”哲学应特别强调，它主要在于追求关于“整体大全”“普遍必然”的形而上。人们常常满足于这样来说明哲学的对象：哲学所要研究的是自然、社会、思维的一般规律。但是这并不足以把哲学同科学学科区分开来。因为许多科学学科面对的也是“世界整体”或“宇宙整体”，是自然、社会、思维的一般规律。不仅如此，如果仅仅意识到这一点，还往往会使哲学只限于关于物在本体的研究，甚至只是在那里找感性物质最小的砖块基质。哲学史已表明，哲学若只限于这样的研究，实际上完不成哲学的任务，不可能真正解决在整体大全、普遍必然意义上把握哲学所追问的问题。因为这会导致：把哲学研究的方法与部门科学学科的方法一样地看待，从而不管思维的必然性是何以能够成立的，认为哲学也只是对思维本身必然性不必加以证明就事先确定了的，并且是以完全站在经验对象之外的既定思维主体去反映外在的世界。这就会带来一系列很难缠的哲学问题：如果说哲学的考察也只是对经验对象进行反映的结果，那一个个的反映则永远是不完全的。这样，完全的整体、普遍的必然就是没有法被证明的。在哲学史上，欧洲有人提出所称的“归纳问题”，就涉及到这一点；中国有人论到可称之为的“格物诘难”，也涉及于此。而更要命的是：就算是这种基于对外界反映的认识、致知有达到“完全”的可能性，如果认为哲学只是站在经验对象之外的思考者对它之外的事物进行反映，这显然就把思考者自身排除在对象之外了；于是，对于包含一切的整个世界大全来说，这又成为不完全的。这里的问题在于：既然面对的是世界大全，那么它就是“至大无外”的“一切”，就应当包括去认识的作为思考者的那个“人”或“人脑”；当说到这“人”或“人脑”非得站到这“一切”之外成为不是这“一切”中的东西才能认识，这里的“一切”当然就又成为不是包括一切的“一切”了。也就是说，要是站在外面研究“至大无外”，那整体大全、普遍必然是否真正如此是值得怀疑的。

这里有与数学史上有人曾经提出的“集合论的悖论”相类似的情况。看来，一涉及整体大全、普遍必然等等，若对以上问题等闲视之，这门学问就很难成立。哲学应当确立这样的立场：哲学不是站在世界之外去思考世界，而是作为世界中的一种物质形态反过来思考包括其自身在内的整个世界；“至大无外”的“一切”不能把作为思考者的人或人脑排除在外。总之，哲学的对象不只限于思考之外而且思考者本身也在其内；哲学是世界自己认识自己；这种情况是任何科学学科都不能实现的，只能由哲学来完成这个任务。

在哲学研究中常常出现两种情况：

一是认定，要把握哲学对象实现哲学的任务，只能诉诸于外在于思考者的非人为感性自然之物。这种只诉诸于关于对外物之感知的见解是不足取的。因为单凭经验证明不了必然性。把哲学研究的对象看成是只在“人脑”之外并只由其面对的东西，固然可认为能得到关于物在形而下的某种认识，但这样的哲学研究只注意了外在世界却忘记了人自身。那哲学研究只能是陷于关于世界的经验材料之中，这会使哲学不成其为哲学。

二是认定，要把握哲学对象实现哲学的任务，只能诉诸于内在于思考者的人心之理性。这种完全诉诸于对内思之反省的见解也是不足取的。因为十分显然，哲学的研究必须统摄整个世界，把哲学研究的对象看作只是在“人脑”之内及由其所反省的东西，这固然可以设想能得到关于心在形而上的某种认识，但这样的哲学只注意了人自身却忽略了外在世界。那哲学就可以不依赖于关于世界的经验材料之支持，这会使哲学丧失科学性。

看来哲学的很大难题在于：怎样才能把握住完全的对象。如果把思考者自身只作为“去思考者”来看待，但因为思考者自身又是整个世界的一部分，在进行哲学思考时把此只划成“去”的而不划成“被”的，即站在“至大之外”去研究“至大无外”，那就变成了“至大有外”；那“被思考者”就成为不完全的，确立不起完整意义上的

哲学对象。而如果把思考者自身也作为“被思考者”，又形成用自己的思考去思考自己的思考，难又难在如何使“去思考者”本身获得处于本身思考之外的“被思考者”的地位。也就是说，要把握完全的对象又有个如何使思维意识主体的思维意识本身得以对象化的问题。

第二章 寻找哲学方法的艰难历程

古代希腊的亚里士多德曾经讲到：“自古已经提出，我们今天仍在提出，将来还会提出的一个永远使人困惑的问题就是：在是什么？”通常认为，哲学史上从巴门尼德提出与有形物相对立的“存在”并把它当作世界的本原以来，人关于世界的二重化意识开始正式明确地变成人们的哲学思考。二重化的实质是这样的：我们面前的是一个个感性的“存在”，而概念却是“一般”，这是超越了诸“个别”的。那“一般的”存在是不是一个独立的存在？与个别是什么关系？由此，划分为个别和一般及现象和本质的哲学范畴为人所重视，哲学家纷纷在这个问题上表明自己的看法，从中找出了许多关于如何确立一般概念的方法。“辩证法”（达逻克提卡）这个词最初就是指谓一种拟于确立某些一般概念的论辩。苏格拉底在明确一般概念时采用了这样一种“论辩术”：在对话的论辩过程中，首先提出问题，使对方对概念做出个最初定义；其次引进一些事实，若该定义用于这些事实引起矛盾就暴露出此定义不中用；如此不断进行，直至得到一个令人满意的定义。苏格拉底把这种议论方法叫作“达逻克提卡”即“辩证法”，并称之为“助产术”。后来不少人把这看作是“归纳法”的最初表现。显然，这种方法对于确立一般概念来说是很粗燥的，更谈不上可以确立“存在”这样的最一般概念。但是，这样的论辩术毕竟使个别和一般的问题成为中心内容，由此“达逻克提卡”逐渐地不仅指论辩，而且带有了后来被叫作“辩证法”的那些理论含义。这样，基于在“达逻克提卡”中发展的对意识二重化结果的辩析，出现了许多不同的哲学体系以回答本体论的问题（如柏

拉图、亚里士多德等等)以至认识论的问题(特别到近代以后)。在一定意义上讲,的确可以认为,近代的“归纳法”是在苏格拉底“助产术”基础上发展起来的。从古代哲学以本体论为重心,关心世界的本原是什么,到近代哲学以认识论为重心,关心如何去认识世界,作为总结怎样才能很好地通过观察实验来认识世界的科学归纳法应运而生。近代的培根以及穆勒等人由经验论哲学观点所提出的归纳方法,对于如何整理经验材料上升到一般,对于如何判定因果关系了解规律,在方法论上作了充分的总结。这对近现代科学认识论的发展起到了非常重要的奠基作用。但是这只能成为科学认识方法的一个方面,由此并不能真正解决关于必然性的证明问题。当把这看作是哲学方法,那就更不足以奏效了。因为,由这样的方法所提供的思想,是认为要得到一般的普遍的规律性认识,在认识中得经历一个从感知的经验开始不断撇开事物差异撇开复杂的现象因素而抓住共同点向普遍上升的抽象过程。这样,一般是越来越简单的。如果这样来理解“存在”这样的最一般概念是怎样得到的,就得认为:要实现于此,在思考中也得有一个不断撇开事物差异而找到其最一般规定性的抽象过程,其结果一直到带有极简单的性质,以至到了无法用什么来规定。哲学史上追求世界万物的本原,追溯到“存在”这个范畴,的确达到了思维抽象所能足以达到的程度,其中关于事物有差异的具体属性可以说是趋于“零”的,当把事物属性都去干净了,那就是“无”。正因为这样,有的哲学就是把“无”当成其最高范畴。而实际上,以哲学思考的抽象来把握“存在”,所撇开的应当只是万物的形而下属性,是要用形而上的内涵来统摄形而下的万物属性。“存在”撇开了万物的种种复杂属性,但万物种种复杂属性又都归于“存在”。虽然对于人们从其面对的眼前世界去思考所做出的哲学抽象来说,“存在”这个概念确实是极度形而上的,却不能把它只归结到简单性,因为其中应包含着真正的普遍必然性。但是,严重的问题是,正如一些哲学家所看到的,

普遍的必然性从根本上说,是不可能从归纳中得到证明的。现已被人公认的是,在实际上,经验的归纳的确总是不完全的。哲学史上的唯理论曾在反面特别重视演绎的作用。由于人们在逻辑总结方面所作的一系列工作,使人们更加看到逻辑带有一种无可证明的普遍必然性。而这种普遍必然性又不是从经验归纳而来的,那它是怎样来的?作为在近代哲学史上起了重要作用的休谟,他在提出“归纳问题”时把这样的问题更加明朗化了,从而把经验论和唯理论的争论推到了山穷水尽的地步。如前所说,难就难在,要保证对世界的认识就得有经验的支持,这就不能没有经验的归纳,可是经验的归纳却证明不了普遍的必然性;而思维的理性又是可以带有普遍必然性的,它能提出带普遍必然性的初始概念、范畴公理,以及推理的格、式等等,而这又不是从经验归纳中得来的。为解决这些问题,康德从“先天综合判断如何可能”入手展开了他的哲学体系;黑格尔提出了一个思维与存在一起演化的哲学体系……等等,都在某些方面有所偏颇。马克思主义哲学诉诸于实践证明思维的必然性,这是对以往哲学的一个重大突破,并基于此提出了一种体现于《资本论》方法的辩证法逻辑。但实践对于证明思维的必然性所具有的判决性,在一定意义上说,只是对思维是否有真理性的否定判决具有充分性,对于确证还有待于作出相当多的补充说明。在19世纪末到20世纪初还出现过叔本华、尼采、柏格森等人关于生命哲学的方法和直觉主义方法,这种方法与经验论注重实验的见解形成对照,其追求形而上的哲学取向对人也十分有启发意义,其中的哲学思维方法很值得认真研究。但这些哲学方法带有很突出的否定逻辑理性的倾向,并没能基于科学对逻辑理性展开很好的说明。除此之外,就更为触及哲学难题的意义上说,胡塞尔提出的现象学方法对现代哲学产生了重大的影响。这里引起我们注意的是他现象学还原中的“本质还原”和“先验还原”。胡塞尔关于现象学的学说,可认为是旨在达到一种既是科学的又不同于作为科学

学科的真正是关于形而上的哲学。为此他特别反对以心理主义和历史主义的方式来解决哲学问题。然而，胡塞尔是一个思想多变的思想家。在1894年以前他主要接受19世纪传统哲学的影响，主要是一个心理主义者，认为逻辑必须从心理学那里得到最终解释；后来他受弗雷格和托尔普的影响转变为反心理主义者。前段注重本质还原的思想，后段更加注重先验还原的思想，他把“先验还原看作是真正意义上的现象学还原”。关于什么是胡塞尔所讲的“本质还原”，要对之加以理解，须得对胡塞尔所讲的“本质”和“现象”有所弄清，这是在此还来不及认真去详细阐述的。出问题之处很大程度上在于关于“本质的循环”，后来胡塞尔对“本质”强调要用柏拉图的Eidas加以说明，但实质问题并没有解决。作为补充，胡塞尔强调“悬置”“加括号”的方法，以保证所谓“纯粹的现象”。然而在实行那个“悬置”“加括号”时怎样区分是否“纯粹现象”，又得有标准。一讲标准就涉及到“本质”，这就不能不又陷入本质的循环。为此，胡塞尔诉诸于主体，强调“意向性”、“意和性结构”的问题。而意向性结构是怎么来的？所以有的人说现象学只在解释学上有意义。然而，胡塞尔毕竟重视了先在给予性。那先在给予性如何获得其被科学研究所去考察的、能作为对象的意识之外的地位？这仍存在着我们在论对象问题时所揭示的问题。因此，胡塞尔不停地改变谁先谁后，并不得不讲二者相辅相成，而意向性的根本问题其实是回避了的。可是若是不回避就难以使现象学的整个原理成立。正因这样，后来的存在主义利用了基尔凯郭尔的存在即我的学说，提出“存在”，从“此在”开始，而此在就是人的存在。这实际上把哲学只限于了人学，甚至局限在了伦理学。这些学说有非常深刻的道理却不是完整意义上的哲学。但胡塞尔等人的学说是非常的创见的，给我们以很多的启示，特别是海德格尔“语言是存在的家”这一命题与解释学思潮相交融，这被人称为“语言的转向”，对后人很有启发意义。另一面作为科学哲学的思潮，对于发展科学认识起到了重要作

用,但对于哲学却出现了一种拒斥形而上的倾向,这实际上否定了哲学,而且形成一种严重的哲学非哲学化的问题。

在古代中国,随着人们对于世界的二重化意识发展,在哲学追求中达到了所能达到的高度。古中国哲学经过孔子的“仁”、墨子的“利”、老子的“道”……等等,子思更明确地区分了人之道和天之道,提出了“诚者自成”的根本即“诚(成)”。在这过程中,伴随着人的概念思维的发展,起初出现过一种可称之为“名辩”的方法,辅助着人们的哲学追求。孔子提出了所谓“正名”说;墨子则认为是“以名取实”;惠施着重论述“合同异”;公孙龙重在讲“离坚白”;后期墨家强调“以名举实”;荀况强调“制名以指实”;等等。这里面名家所论的概念辨析方法和墨家所论的墨辩逻辑,极富有特色,渗透着一种从差异中寻同一、在“别名”与“共名”中思考,等等的卓越思想方法。而荀况提出的“推而共之”“无共然后止”便可到“大共名”,“推而别之”“无别而后止”便可到“大别名”,等等,这成为对思维方法(在当时也是哲学思维方法)的重要总结。这样的总结一方面反映出人的意识二重化的发展,另一方面也对于在哲学思想体系上确立起真正带一般性的根本起到了方法论的作用。然而,中国哲学由一系列社会历史条件决定,是和从古希腊哲学走过去的西方哲学传统不一样的。如果说,西方哲学是从重在研究自然事物再联系人来看世界的本原,来追究真的必然性何以能够成立,从而确立哲学的形而上;那么,中国哲学则是从重在探究社会事理再联系自然来看世界的根本,来追究善的必然性何以能够成立,从而确立哲学的形而上。这样,中国哲学作为世界根本的最高哲学范畴往往不是从人外的自然事物提取出的本原,而是从人内的社会人事提取的根本。所以,象“大共名”“大别名”这样的名辩逻辑方法后来多与一些诉诸于“体悟”的方法相融汇,以至于在有些学说中由一种常被人们称之为带有直觉主义性质的方法所代替,而且把这种哲学提升与道德修养紧紧地联系在一起。这在孟子哲学关于“尽心”“知性”而

“诚”便“万物皆备于我”的论述中；在庄子哲学关于“以明”“见独”须去好恶爱憎忘生死得失“离形去知同于大通”的看法中；在荀子哲学关于要养成“无蔽”的心境、“解蔽”、以及由分推全的见解中；在道家佛学去污取净的修持方法中；等等；都有所体现。特别在中国哲学由探究世界的根本进而探讨何以能确立根本，即发展到以致知论为重心时，一系列关于体悟的方法纷纭而出。北宋周敦颐“无思本也，思通用也”，是讲“思然后能通微，无思然后能无不通”强调“主静”。邵雍讲“观物”“非观之以目，而观之以心”“非观之以心，而观之以理”，是讲以心来“反观”体会，此心一循于理以观物，当我观物如物自观便是以物观物了。张载的“大其心则能体天下之物”，是讲要以心体天下之物，不能物身而累于身，体物即视物为我与物合一，如此方能神而体道、穷神知化。程颢的“天理”靠“体贴出来”，是讲“心便是天，尽之便知性，知性便知天”“言天下之化，已剩一体字”，他强调“定性”“诚敬”；程颐的“格物穷理”，是讲格物至穷得多后，乃恍然有悟于万物共有之理，理会得多“自然豁然有觉处”，他强调“涵养”“主敬”。朱熹的“欲致吾之知，在即物而穷其理”，是讲“欲穷理”“须养得心地本原虚静明澈”“用力”于“考之事为”“察之念虑”“求之文字”“索之讲论”“使于身心性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变”等等，“不知不觉，自然醒悟”。陆象山的“诚能反而思之”，是讲“义理之在人心，实天之所与而不可泯灭者焉也”，由其心即理说而来，以为天下万物之理皆蕴于吾心中，只启发吾心，则自明众理了。王阳明的“求理于吾心”，是讲“万事万物之理不外于吾心，而必穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也”。……。后来在中国思想史上有许多人提出践形论对道德的必然性何以能够成立进行深入探讨。王船山十分强调一种基于他所谓的实践之上的方法论，他说“非格物则知非所用”“非致知则物无所载”；他所谓格物以观察为主，他所谓致知以辨析为主；彼有点把归

纳和演绎结合于一起的意思；由此他说，“诚者心之独用也，明者心依耳目之灵而生者也”，“善言道者，由用以得休”。颜习斋特别注重实际习行的作用，他说“格物谓犯手做其事”，“致知在格物”“且如讲究礼乐，虽十分透澈，若不身为周旋，手为吹击，终是不知”，“心与手忘，手与弦忘，私欲不作于心，太和常在于室，感应阴阳，化物达天，于是乎命之能琴”。关于哲学方法论，如果说在西方思想史上原先的生长点主要在于科学（知识）的方法论，那么在中国思想史上最初的生长点主要在于经世（修养）的方法论。实际上，现在常用的方法论一词，在通常意义上主要是从西方引入的，重在于从知识论的角度，进行哲学追问。也正因为这样，正如张岱年所说的：“至于方法论一词，中国以前实在没有相当的名称”。与此相联系，在中国思想史上的种种哲学见解与科学的联系比较薄弱。所以到近现代以来，随着西方思想的引入，一些学者注意把西方哲学中的方法论思想同中国传统哲学相融汇，以此来改造中国传统哲学，形成哲学体系。这里，有过的一种情况是，把孔孟程朱王的思想作为中国哲学的根本精神，以它为主体来吸收和改造西方近代思想和西方哲学，寻求中国传统哲学的现实出路；所谓的现代新儒家就是如此。他们之中有的人也提出了一些十分有特点的哲学方法。如冯友兰在提出他的新理学时强调了一种“正的方法”和“负的方法”。冯友兰认为“真正底形上学”，除了“逻辑分析”的方法（这是“正的方法”）以外，还有“直觉主义”的方法（这是“负的方法”）。他说“一个完全的形上学的系统，应当始于正的方法，而终于负的方法，如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法，它就缺少作为哲学实质的清晰思想。神秘主义不是清晰思想的对立面，更不在清晰思想之下。无宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的；它是超越理性的”。因为“对于超越于经验者底观念，我们称之为超越底观念，就是形上学底观念”。“康德似乎看出，靠纯粹理性的帮助，没有越过界限的道路。在

他的体系中,不论纯粹理性作出多大努力去越过界限,它也总是在界限的此岸。这种努力有些象道家说的‘形与影竞走’,但是后来道家却用纯粹理性直地越过界限走到彼岸了。道家的越过并非康德所说的辩证的使用理性的结果,实际上这完全不是越过,而无宁是否定理性,否定理性,本身也是理性活动”。这样,肯定的是理性的东西,否定的也是理性的东西,如道家用“无”来表示,这也是理性的东西。“最后连这个否定的符号也必须自身否定之”,到了最后就无可言说,只有静默,“在静默中也就越过界限到达彼岸”。然而,“讲形上学不能讲,即对于形上学的对象亦有所表显。对形上学的对象有所表显是讲形上学”。这就好象“画家画月的一种方法,是只在纸上烘云,于所烘云中留一圆的空白,其空白即是月”。“冯友兰说,“这是我所谓的形上学的负的方法,道家使用得最多,禅宗也使用它”。在禅宗的哲学里“形上学”作为“第一义”来说,是不能直接用语言表述的,因此总是或做一些莫名其妙的动作或说一些答非所问的话来启发学僧自己去体认“佛心”。可见,冯友兰提出新理学,本来面对着中国以往的传统哲学的薄弱方面,试图在方法论上引入“逻辑分析”方法而使之接近科学化,但最终仍难于实现“逻辑分析”与“直觉体悟”在哲学中的统一。在他那里哲学的形而上仍是被归于来自一种神秘直觉的东西,与科学的理论与理性的东西仍旧难以协调。近现代中国的许多哲学在这一点上是有共同之处的。所以这些哲学的影响后来是一种逐步减弱的趋势。另外的情况是,以随着马克思列宁主义传过来的辩证唯物论历史唯物论为主导,用中国传统哲学中卓越的思想来丰富之,形成了对于中国具有强大影响力的哲学思想。当然这种哲学在一些根本问题以及体系构成上也仍需要完善,其中也遇到不少方法论上的困难。

以上我们对东西方哲学的方法论作了一个简要的回顾性例举,可能是挂一漏万,也可能是挑出了一些主要的。无论怎样评说,这里意在说明,人们在追求哲学的根本问题过程中对于哲学方法