

中西哲学比较论

张再林 著

A Comparative Study of Chinese and Western Philosophies

西北大学出版社

中西哲学比较论

张再林 著

西北大学出版社

责任编辑 柴生秦
封面设计 郭学功
责任校对 柴生秦

中西哲学比较论

张再林

西北大学出版社出版发行

(西北大学校内 邮编 710069 电话 8302590)

新华书店经销 西安煤航地图制印公司印刷

850×1168 毫米 1/32 开本 11.25 印张 282 千字

1997 年 7 月第 1 版 1997 年 7 月第 1 次印刷

印数: 1—1000

ISBN 7-5604-1222-X/B·26 定价: 20.00 元

序

赵 馥 洁

“梅雪争春未肯降，骚人阁笔费评章。梅须逊雪三分白，雪却输梅一段香。”中西哲学，犹如争春的雪梅，各有所长，亦各有所短。其高下优劣、利害得失，的确难以比较，不易品评。故此长期以来，中外哲人、学者，虽并未畏难到“阁笔”的地步，但确是常常为之伤神，为之劳思，为之争辩不已，甚至为之困惑不安。

中西哲学比较之所以成为颇费评章的难题，除中西哲学本身各有自己的丰富的内涵和复杂的特点之外，从研究主体方面考虑，大体有如下一些原因。一是研究者总是囿于自己的文化背景之中，深受本民族文化传统的熏陶和制约，因而对于异于自己文化传统的哲学思想，难以全面准确地把握，更难以透彻深入地理解；二是从事中西比较哲学研究，需要有深厚的学术功底和广博的学识修养，需要具备语通中外、学贯中西的功力，而要达到这一点，相当不易；三是中西哲学比较是中西文化交流的产物，受中西文化交流的制约。不同社会条件下中西文化交流的态势，不同历史时期中中西文化交流的课题，都会对研究者形成这样或那样的影响。

然而，尽管“其事之难也如此”（严复语），学者们并没有知难而退。他们或出于中西文化交流的主观需要，或迫于中西文化

交流的客观趋势，不辞艰辛地在这片学术园地里辛勤耕耘，努力探索，为解决这一难题，付出了大量的心血。远者勿论，即就中国近代以来言之，致力于中西哲学比较研究的学者，可谓代有其人。严复、梁启超、胡适、陈独秀、李大钊、梁漱溟、冯友兰、贺麟、黄建中、朱谦之、唐君毅、牟宗三、张君勱、庞景仁、金岳霖、程石泉、韦政通等，都在这一研究领域中作出了自己的贡献。80年代以后，随着改革开放的推进和中西文化交流的扩展，中西哲学比较研究，更是形成了继本世纪初期高潮之后的又一次高潮。很多学者特别是青年学子，都着力于此，试图通过中西哲学、中西文化比较，探索中国哲学乃至新时期精神文化的发展道路。正是这种知难而进的探索，坚持不懈的努力，才为我国中西比较哲学的研究，奠定了进一步发展的基础。

张再林同志，也是在80年代以来的中西哲学、中西文化比较研究的高潮中，步入比较哲学研究领域的。先是有《弘道——中国古典哲学与现象学》一书的出版，后又有胡塞尔《观念——纯粹现象学的一般性导论》一书的翻译和《治论——中国古代管理思想》一书中的写作，现在又为读者奉献出了这部专著《中西哲学比较论》。身处于大言炎炎、小言詹詹、议论纷纭、歧见迭出的学术氛围之中，面对中西哲学比较这一难题，张再林同志却能不蹈故辙，不囿成说，独辟蹊径，别开生面，惟陈言之务去，寓新意于特识，使该书呈现出了角度新、观点新、方法新的鲜明特色。

和那种从总体上进行宏观比较的角度不同，《中西哲学比较论》选取了专题深入、由点及面的新视角。所选的12个专题，大多是中西哲学的深层次问题，因之具有突出的典型性和重要性。这些专题，虽然是“点”，但却涉及到了中西哲学的本体论、认识论、人性论、方法论、语言论、道德论、管理论等诸多方面。研究视角的这种转换不但具体地表现了以“点”摄面、以“点”映“体”的特征，也大大避免了以往宏观总体研究易于陷入空泛、笼

统的弊端。

与有些将比较仅仅停留于异同辨析和优劣评判的研究有别,《中西哲学比较论》的致思趣向在于,为人们展现由中西哲学相反相成所构成的人类哲学的整体,为人们揭示中西哲学由对立而走向同一的趋势。作者说:“在中西文化和哲学的比较问题上,本书则力图向人们展示一种兼容并蓄的、更为辩证的理解,即坚持中西两种哲学实际上是‘互为本体’地你中有我、我中有你的,二者的关系是服从于一种解释学的‘问答逻辑’的。在二者之间的对立之中恰恰隐含着其深刻的同一。或换言之,如果说中国哲学是‘正题’,西方哲学是‘反题’的话,那么,一种正确的人类哲学的结论只能是二者之兼综的‘合题’。”这一致思趣向,既是贯穿于全书的中心点,也是作者观照中西哲学异同的制高点。依据这一论点,作者认为传统西方哲学是“一种以认知性的、主客关系为其主导方面的理论”,而传统中国哲学则是“一种偏重于价值性的、主体间关系的理论”,二者的一体两面、互补互动,就构成了“普遍性的世界性的人类哲学的结构”。这种颇有见地的看法,不但是对中、西哲学本质特征所作的新解,而且也是以“全球史观”研究中西哲学比较新拓出的新境。此即所谓“夫道,天下之公道也”。

也和某些仅作简单类比、只进行横向把握的方法相异,《中西哲学比较论》坚持运用了史与论结合、横向与纵向兼重,即历史与逻辑相统一的研究方法。在各专题的研究中,既有逻辑理论上的“异”“同”分析,更有历史动态中的“分”“合”观照。从而,使读书不但具有高度的思辨性,而且具有深沉的历史感。

学术探索,贵在提出创见;历史研究,贵在关注现实。再林同志以新颖的致思趣向和新鲜的运思方式,进行中西哲学比较研究,其宗旨可归结到一点,就是促进中西文化、哲学的交流和融合,探索人类哲学的出路和前景。对于中国传统哲学来说,则是

“把它置身于一个新的更大的视野中予以现代化的再阐释,即在对话中丰富自己。”这正是我们今天在现代化过程所亟待解决的时代性的文化课题。于是,我深切地感受到了这部著作中所寄寓的现实情怀和所细缊的时代精神。

张再林同志是一位勤奋扎实、笃学深思的中年学者,他的累累研究成果已为学术界所瞩目,六年前的《弘道》就是一本见解别致,新意颇多的书。而今,他又以这部续篇推进和发展了《弘道》的研究。这说明,张再林同志在学术研究上,有着一种勇于进取,勤于提升,乐于更新的精神,也说明,中西哲学比较研究是一个动态的历史过程,随着社会历史的发展,文化交流和融合和演进,以及人们认识的深化和提高,中西哲学比较这一研究课题也会不断开发出新的意蕴来。由此,我满怀信心地期待着再林同志的新成果,也满怀喜悦地企盼着中西哲学比较研究的新进展。

1997.6.28 于西北政法学院静致斋

自序

(一)

近代以降，由于西风东渐，尤其是由于中西经济、政治、军事诸方面的正面碰撞和交锋，中西文化比较已成为被学界炒的沸沸扬扬的热门话题。这里所谓“文化比较”中的“文化”显然是指与人的基本认知、行为模式有关的“大文化”，而非那种囿于某一专门领域的“小文化”，因此，究其实质，中西文化比较不过就是中西基本文化观念的比较，即中西哲学的比较。而这种比较所要解决的问题是，中西两种哲学各自的实质，二者的异同和优劣，以及一种更具普遍性和前瞻性的人类哲学的出路和前景的问题。

“五四”新文化运动的出现，在中国历史上毋宁说代表了中西哲学比较史上的一个重要的里程碑，它对中西哲学比较的讨论几乎起了一锤定音的作用。“五四”新文化运动的代表人物的主导性观点是，与西方哲学相比，中国传统哲学是一种理性光芒不足和可操作性欠缺的纯价值性的哲学，从这种哲学中当然开不出为现代人万众仰慕的“赛先生”和“德先生”。故现代中国文化重建的任务就是对中国传统文化予以彻底的荡涤，就是以无条件地学习西方为其理论纲领和思想旗帜。从美国实用主义的哲学的弟子胡适的“全盘西化”以及“西化等于世界化”的文化纲领的公开

推出，到科学主义者在“科玄论战”中对“玄学”的全面出击，都无不反映了“五四”新文化运动这一历史的主题。

因此，从某种意义上来说，自“五四”以来的中国现代史几乎成了一部中国人对自己民族文化、民族哲学痛自刻责的清算的历史，而且这种清算大有欲罢不能而愈演愈烈的趋势。70年代“文化革命”中的全民“批孔”可谓是其中的又一个高潮，而80年代后期对所谓“黄色文化”的鞭挞的《河殇》思潮的出现更是把这一清算推向了极致。《河殇》思潮的代言人以“五四”精神的继任者自居，以科学和工业的“现代化”为人类历史发展的终极目标，断言中国传统文化业已行将就木，“中国传统文化早该后继无人”，认为中西文化的比较的讨论理应在今天已无须赘言地划下了一个圆满的句号。

同时，在这一“西方压倒东风”的整个历史浪潮中，人们也听到了另一种理论的呼声。这就是为“现代新儒家”所不渝宗守的反对“全盘西化”而坚持“中国文化本位”的主张和观点。与“全盘西化论”者不同，现代新儒家们他的更多看到的不是现代西方文明的辉煌的物质成果，而是这种文明所内涵和引发的深刻的人文危机。因此他们主张我们不应从人类文化的“用”的层次出发，而是应从人类文化的“体”出发而重新审视中西哲学的比较问题。也正是从这一新的视角和思维出发，现代新儒家们并不讳言其学说中鲜明的“保守主义”的性质。他们推出所谓“道德的理想主义”、所谓“内在超越”、所谓“道德良知自我坎陷”等一系列命题和理论，认为从根本上讲不是西学优于中学，而恰恰相反是中学优于西学，故中国文化的出路不是像“全盘西化论”者那样一味地屈尊和效颦于西学，而是“返本而开新”，即重新返回中国传统文化心性之学这一根本，从“内圣”开出“新外王”，从中国传统的道德理念开出现代的民主科学之精神。

因此，在中西文化、中西哲学的比较问题上，我们毋宁说正

面临着各执一端、非此即彼的两种理论遗产。这一切也正是本书展开自己的思考的特定的背景和出发点。和这两种各执一端、非此即彼的文化观、哲学观相反，在中西文化和哲学的比较问题上本书则力图向人们展示一种兼容并蓄的、更为辩证的理解，即坚持中西两种哲学实际上是“互为本体”地你中有我、我中有你的，二者的关系是服从于一种解释学的“问答逻辑”的，在二者之间的对立之中恰恰隐含着其深刻的同一。或换言之，如果说中国哲学是“正题”，西方哲学是“反题”的话，那么，一种正确的人类哲学的结论只能是二者之兼综的“合题”。

得出这一答案的本书的结论实际上是和作者所运用的方法论是一致的。和那些单纯地横向把握理论的方法不同，本书则试图坚持一种为老黑格尔所提倡并为其得心应手所运用的“历史和逻辑相一致”的方法。从这一方法出发，本书既留心于横向的“论”的分析，同时又注重于纵向的“史”的分析，把自己的目光集中于对那些更能代表历史发展倾势、更具“转型”意义的哲学流派，即以现象学为其代表的现代西方人本主义的哲学流派的分析上。书中通过对这些哲学流派的描述和分析，向人们揭示了西方传统哲学如何由于其自身不可克服的内在的矛盾而产生了对自己传统的背离，如何不能自己地从一种认知性的、主客关系的哲学向一种更具价值性的和主体间关系的哲学的转移^①，如何在这种战略性的转移中和中国古代的传统哲学的许多思想不期而遇而深深相契。与此相应，本书同样也未忽视对在整个历史发展过程中的中国传统哲学自身内在的矛盾的分析。书中通过对以儒家学说为代表的中国传统哲学的描述和分析，旨在向人们表明，中国传统哲学亦具有一种理论上的单向度取向的欠缺和不足，它对价值性和主体间关系的片面的执着同样也需要一种坚强有力的认知性的和主客关系的哲学作为其必要的补充。

这样，通过上述的分析，本书向人们揭示出了一种更具普遍

性和“世界性”的哲学的“合题”。关于这一“合题”的内容，正如在本书的“西方现代主体间性理论与儒家的人际哲学”这一篇里所指出的那样，“人之‘社会化’和人之‘对象化’毋宁说走着同一条道路，人与人的关系包含着人与物的关系，主体间关系和主客关系密切交织和互为补足，这才应该是真正的主体与主体的关系的理论（同时也是真正的主体与客体的关系的理论）的应有答案。而所有这些，也正是主张把‘德性之知’和‘见闻之知’予以兼综的以王夫之为代表的后宋明哲学，以及主张把‘对话哲学’和‘意向性学说’加以结合的西方新对话主义哲学力图揭示的主题”。而这一“合题”的得出，不仅是得助于一种理论的思辨的分析，而且亦是一种历史的辩证运动的必然产物。因此“合题”之“合”不是两个互不相涉的命题的一种机械的拼凑，而同一个命题的两个侧面在否定之否定的运动中的一种“历史的统一”的结果。

（二）

本书是由12篇专论结集而成，以这种由点及面的形式，试图从本体论、认识论、语言学、伦理学、人性论、管理思想等多个层次和角度全面深入地展开中西哲学比较这一主题，以避免过去人们在这一问题的论述上所容易流于的泛泛和空疏。下面，作为一种导读，有必要对各篇的主要内容作一梗概的介绍。

1. 在“现象学与中国古代哲学”里，作者从现代西方现象学的所内涵的彻底经验主义、人本主义、唯生主义这三个特征出发，揭示了现代西方哲学运动之于中国古代哲学的历史趋同，并在此基础上，从“夫道，天下之公道”这一哲学思想出发进一步向人们展示了外的内化、内的外化和西学中化、中学西化这一人类哲学的深层结构。

2. 在“现代西方显现学与易学本体论”里，作者通过对现代西方现象学把现象理解为“显现”，而把“显现”理解为“敞开”与“遮蔽”之间的互为其根、对立统一的生命整体的运动这一思想的发掘，向人们揭示出了现代西方的现象学本体论与中国古老的易学中的“阖辟成变”、“显微无间”思想的哲学的一致性，并进一步地论述了这一哲学趋同的逻辑和历史的必然性。

3. 在“胡塞尔的意向性理论与王阳明的‘意’的学说”里，作者通过对胡塞尔的意向性理论与王阳明的“意”的学说之间的深入的理论比较，指出了二者之间的哲学的一致和差异性，并指出由于王学的意向性所具有的鲜明的伦理学色彩，因此其意向性学说毋宁说代表了人类的一种更加根本、更加始源的意向性理论。

4. 在“西方科学理想的危机与中国古代的辩证理性”里，作者通过对作为欧洲科学危机的反思的产物的胡塞尔的严格科学的哲学学说，以及对在胡塞尔之后的海德格尔与伽达默尔的解释学的哲学学说的介绍，揭示了现代西方科学理想自身难以克服的内在的深刻的矛盾和危机，最后指出，人类的认识的问题的解决实际上有赖于伦理问题的解决，故一贯坚持道德合一、理仁不二的中国古代哲学有可能为人类哲学走出科学的危机提供一条正确的途径。

5. 在“胡塞尔的本质直觉学说与中国古代的直觉主义”里，作者首先详述了胡塞尔的本质直觉学说产生的背景、形成的过程以及其重要的内容，接着又对中国古代哲学中直觉主义的认识论学说予以了较为深入的论述和分析，最后指出，由于一种伦理化的“德性之知”和“良知”学说的提出，中国古代的直觉主义实际上进一步完善了西方的直觉主义的理论。

6. 在“胡塞尔语言哲学与中国古代言意理论”里，作者阐述了有别于西方科学主义语言哲学的胡塞尔的语言哲学的发展过程、主要思想观点以及这些思想观点在其现象学后继承人海德格

尔和伽达默尔的学说中的体现，然后又对中国古代的“言意学说”中的思想内容予以了较为深入的理论分析，认为就其实质而言，中国古代的语言哲学与以胡塞尔为代表的现代西方语言哲学一样，是一种非科学主义的意向论的、人本主义的语言学说。

7. 在“现代西方主体间性理论与儒家的人际哲学”里，作者通过以胡塞尔、海德格尔及萨特学说为代表的现代西方主体间性理论，与以儒家的仁学为代表的中国古代的主体间性理论的对比，指出前者是一种从“我”出发、以主客关系为取向的理论，而后者则是一种从作为交互的“我”的“你”出发、以本真的主体间关系为取向的理论，在此基础上，肯定了中国古代主体间性理论之于现代西方主体间性理论的优越性，同时也指出了其所存在的相应的不足之处。

8. 在“现代西方‘交往理性’与仁学”里，作者首先从传统西方的“认知理性”的局限入手，揭示了一种崭新的现代“交往理性”概念产生的理论必然，然后对这种“交往理性”概念的思想内容予以介绍和阐述，最后又对古老的儒家的仁学中交往理性思想予以了理论分析，认为儒家的仁学恰恰可以看作是一种人类早熟的交往理性的学说，同时又指出了这种东方式的交往理性的学说的现代意义以及其历史的局限性。

9. 在“康德二元论哲学与儒家天人合一哲学”里，作者以康德二元论哲学和儒家的天人合一哲学为线索，为人们揭示出了以“主客”的认知模式为取向和以“我你”的伦理模式为取向的中西两种根本不同的本体论理论，并以此为基础，指出了海外新儒家牟宗三先生试图用康德哲学来诠释中国哲学这一作法的失误，最后，通过对西方后现代主义的理论的“伦理学转向”的揭示，为人的进一步展示儒家本体论思想内在的深刻的和不朽的生命力。

10. 在“西方近代人本主义与孟子的人本主义”里，作者从“强调人的尊贵”、“主张人的平等”、“尊重人的潜能”、“推崇人的

理性”等四个方面揭示了西方近代人本主义与孟子学说中的人本主义在其基本精神上的一致性，与此同时又指出了二者之间的不容忽视的理论差异性：比起近代西方的人本主义学说来说，孟子的人本主义学说更强调人与人之间、人与天之间的内在的、固有的联系，因此孟子的人本主义学说代表了一种极具中国文化特色的“民胞物与”的人本主义。

11. 在“《孙子兵法》与现代管理思想”里，作者从“道德本位”、“实用理性”、“权变机智”、“辩证法则”这四个特征出发，为人们揭示了《孙子兵法》中的体用不二、经权兼统的哲学思想，认为这一思想是对现代西方管理学说中的体用对立、经权分离的倾向的超越和克服，从而提出《孙子兵法》管理思想是对人类管理学说的杰出贡献，它为我们提供了一种“后现代主义的管理学”的理论模型。

12. 在“中国古代哲学的重新阐释”里，作者试图超越传统的眼光，以一种全新的观点和站在可与当代人类哲学对话的高度对中国哲学中的一些基本问题予以一种现代化的阐释。该篇是由以下五个专题组成：

(1)“中国古代哲学的基本特征”主要论述了作者对中国古代哲学主要精神的认识和理解。其把中国古代哲学的基本特征概括为三个方面，即“彻底经验主义”、“人本主义”和“唯生主义”。而在这三个基本特征中，如果说“彻底经验主义”体现了中国古代哲学的“显微无间”的认识论，“人本主义”体现了中国古代哲学“道德合一”的伦理学的话，那么“唯生主义”则是使这一认识论和这一伦理学得以确定和完成的最终的本体论。

(2)“论礼的精神”主要考察了作为中国古代的始源文化形式的“礼”的哲学本质、其历史的流变以及其现代的意义。作者指出，在中国古代哲学中，礼是对作为宇宙之本和人道之极的自在自为的生命形式的表述，中国古代最初的所谓“礼治”不过这是

一生命形式在人类社会活动中的体现和完成；而作为阶级政治的工具的礼并非是礼的原义而是礼的异化形式，是礼“朴散为器”的结果。因此，对礼的原始精神的重新揭示在今天具有着积极和现实的意义，它将为人们克服人与自然的关系的异化和人与自己族类的关系的异化提供借鉴和路引。

(3)“谈儒道互补”主要从哲学上分析了中国古代文化史上的“儒道互补”这一极其重要的现象。作者认为，“儒道互补”实质上是主体间关系的哲学（儒）与主客间关系的哲学（道）之间的互补，是一种具有逻辑和历史的必然性的互补。因此，“儒道互补”并非一种人为的社会意识行为，而是服从于社会文化运动自身的内在的和固有的需要的。正是这种“儒道互补”使中国古代的社会文化运动成为一种具有回馈功能的自调、自组、自稳的生命控制论系统。

(4)“两个儒家”主要考察了儒家学派在中国古代历史上的异化和演变。作者指出，在中国古代历史上实际上呈现出立意不同、风格迥异的两个儒家：早期的代表了“以天下为己任”的“士”的呼声的儒家，与晚出的代表了官方意识形态的儒家。早期的儒家的学说旨在确立一种双向的、平等交往的社会关系，而晚出的儒家学说则以鼓吹单向的、强制服从的社会关系为内容。作者认为，导致儒家学说的异化的重要的原因是由于儒家的法家化。因此，文章对儒家法家化现象进行了深入分析和探讨，认为其既与一定的社会历史条件有关，同时又与儒家学说内倾性格这一理论的局限性不无联系。

(5)“儒墨辨异”主要分析了中国古代儒家学说与墨家学说的本质区别。作者认为，儒墨两家学说的主要区别表现为三个方面：儒尊“人文”墨尚“功利”，儒尊“从道”墨尚“从君”，儒尊“差等”墨尚“兼爱”，而这一切区别又最终推原于一种内在超越式的思想文化路线与一种非超越的经验式的思想文化路线之间的

深刻的分歧。最后，作者从儒兴墨亡这一中国古代的历史事实出发，从逻辑与历史的相统一的高度进一步肯定了儒家学说所内涵的合理的、积极的意义。

(三)

本书是《弘道——中国古典哲学与现象学》一书的续篇。《弘道》是笔者六年前出版的一部关于中西哲学比较的专著。在该书里，笔者通过以消除主客对立为宗旨的西方现代现象学哲学与以天人合一为宗旨的中国古代哲学的比较研究，试图从中为人们揭示出二者基本精神的一致性，并基于对这种中西哲学从对立趋于同一的认识，提出了外的内化、内的外化这一“世界性”的文化和哲学的基本模式的构想。该书出版后，引起了各种不同的反响，赞扬和批评之声兼而有之。其中一主要批评意见是，认为该书过分强调和夸大了西方现代现象学与中国古代哲学之间的同一，而忽视了其由于不同的文化和历史背景所造成的差异。尽管对批评者所坚持的中西文化、中西哲学不具有可比性的观点笔者始终不能苟同，但是今天看来，这些批评对自己认识的进一步深化的确是建设性的而不无裨益，它们实际上成为推动笔者坚持不懈地从事中西哲学比较问题的思考的巨大动力。

在《弘道》出版后的几年里，我先后完成了胡塞尔《观念——纯粹现象学的一般性导论》一书的翻译，以及《治论——中国古代管理思想》一书的写作。无疑，这些工作都极大地丰富和深化了对西方哲学以及中国古代哲学的理解和体认。同时，也正是在此基础上，导致了自己对中西哲学比较问题的一系列进一步的思考和重新认识，并产生了写作《弘道》续篇的念头。

与《弘道》相比，作为《弘道》的续篇的《中西哲学比较论》一书的认识进展主要体现在以下几个方面。

第一，对传统西方哲学的本质的认识。在《弘道》里，与传统中国哲学的本质相比较，笔者曾把传统西方哲学定义为以“外化”为其主要价值取向、以主客对立为其主要表现形式的理论。后来我逐渐认识到，这一定义仍然失之肤浅和笼统，它没有注意到传统西方哲学的一个极其重要的特征及其缺失，即其重认知轻伦理而对主体间关系的忽视。因此，在《中西哲学比较论》一书中，我已经开始纠正这一对传统西方哲学的定义，把传统西方哲学主要考虑为一种以认知性的、主客关系为其主导方面的理论。

第二，对传统中国哲学的本质的认识。在《弘道》里，与传统西方哲学的本质相比较，笔者曾把传统中国哲学定义为以“内化”为其主要价值取向、以“天人合一”为其主要表现形式的理论。后来我亦认识到，和对传统西方哲学的定义一样，这一定义也是表面化的和不够准确的。它没有注意到传统中国哲学始终存在着一种先天的不足，即其重伦理轻认知而对主客间关系的忽视。因此，在《中西哲学比较论》一书中，在对传统西方哲学的本质重新界定的同时笔者也开始对传统中国哲学的本质予以了重新规定，把传统中国哲学主要把握为一种偏重于价值性的、主体间关系的理论。这也说明了为什么与《弘道》一书相比，不是对中国古代的道家学说而是对中国古代的儒家学说的分析占据了越来越重要的地位。

第三，对一种普遍性的、世界性的人类哲学的结构的认识。在《弘道》里，笔者主要从自我意识的“外的内化”与“内的外化”这二者的互补互动关系来把握这种普遍性的、世界性的人类哲学的结构。而在《中西哲学比较论》一书，我则更多地试图从超自我意识的“主客间性”与“主体间性”这二者的互补互动关系来说明这一结构。我开始意识到，主体与客体之间的矛盾和对立，仅仅依靠主客关系本身是不可能真正解决的，而还必须诉诸于对主体与主体的关系的正确把握。反之亦然。也就是说，我开始意识