

## 一

20 世纪下半叶,欧美汉学(或者说中国学)或出于打通学科界线的内在需要,或出于个人研究方法的转换要求,有不少学者开始反思传统汉学研究的范式,将西方现代人文科学的理论和方法用于汉学研究,而法国的汉学—哲学家于连的研究正是借助法国哲学与汉学的学术传统,在汉学领域进行了视阈的双重转移。与北美的汉学研究相比,法国汉学研究在历史考据、文献整理上有着良好的传承,为法国汉学的人文科学的理论化奠定了基础。法国当代汉学—哲学家于连的汉学研究对于西方汉学研究有着范式的意义。当代西方汉学界尤其是法语汉学界虽然对他的研究范式以及他的研究成果有着不同的看法,但都同意他的学术研究代表汉学的一种新的面向。而我们国内学界对西方当代汉学的理解不能绕过于连,甚至对中国哲学的现代建构的思考也不能回避他的成果。于连汉学研究的贡献不仅在于其基于西方哲学

---

\* 本文是国家社科基金《二十世纪下半叶西方汉学家的中国美学研究——以现代性审理为中心》(编号:09CZW010)的成果。

视野对中国思想的理解,还在于他所提出与运用的跨文化比较方法,他以中西差异为前提的解释架构为其揭橥中国思想的创造性有着不可忽视的作用。而他的方法在西方汉学界所引起争议也正在于此<sup>①</sup>。

于连与传统汉学在研究范式上的差异不仅来自对作为对象中国的理解不同,更来自汉学学术研究的问题意识的不同。于连从事汉学研究的问题意识就是根植于西方现代与后现代哲学的主题:如何反思现代性,如何才能走出现代性的困境?而这一问题在于连的汉学—哲学的研究中首先就是如何真正理解中国思想本身,从而以中国的原初思想审理现代性。事实上,于连对作为“知识形态”的汉学的贬抑与他作为哲学理论的中国思想的重视是一体的,毫无疑问,他与传统汉学研究的差异是学术的关怀旨趣不同所造成的,于连主张由现代性问题入手研究中国思想,正是作为“哲学”的中国思想应有的特质所在。这样,在于连那里,汉学就成为他跨文化批判的思想资源。而通过中国思想,于连对现代性的审理获得了比单一的西方哲学更广阔的思维背景和空间,他的哲学思考也因为中国思想而得以突破西方的哲学传统。

于连的汉学研究以审理现代性为问题意识<sup>②</sup>,而以此为考量,他认为对中国思想的理解首先必须摆脱西方现代学术研究的方法,以西方学术那种概念化和体系化的模式来重构中国思想,即不能将中国思想置于现代性

---

① 而在与西方汉学家的辩论中,影响最大的莫过于瑞士著名汉学家毕来德(Jean François Billeter)的《驳于连》,原文是以法语单行本发行(巴黎阿丽亚出版社2006年),赵毅衡《争夺孔子》(《新左翼评论》第44期[New Left Review 44, March-April 2007],中英文)最早对这场争论做出了反应,提出了自己的观点。其后该文被节要翻译成汉语,刊载于《中国图书评论》(2008年第1期),在大陆学术界引发了一系列的讨论。《中国图书评论》第5期连续刊发了李冬君《真理之辨——读毕来德〈驳于连〉》;张远山《为毕来德中国观作证》;刘军平《艰难的文本旅行》;毕来德《对李冬君、张远山、刘军平三篇文章的回应》。其后李春青发表《为于连一辩——兼谈对中国古代文化的阐释立场与方法问题》(《中国图书评论》2008年第6期)。这些论争的关键点主要集中在于连如何阐释中国,他对中国思想的定位以及其汉学研究的比较方法,由于这场论争所涉及的论题关乎汉学与中国思想的许多问题,笔者有论文专门讨论。

② 法国现代政治思想家、巴黎政治学院政治理论教授吉尔·德拉诺瓦(Gil Delannoi)将于连与美国的思想史家列奥·施特劳斯相提并论,后者重启古今之争,主张回到古希腊哲学传统重新反思现代性。只是,于连回归古希腊的过程中经过了中国的思想。参看 Gil Delannoi: *Traduction et D'interprétation La pensée chinoise, Esprit*, Juin 1999 No. 6。也正如叶隽所指出的,于连与布迪厄基本代表了距离我们最近时段的法国学术的总体倾向。叶隽同时将于连与德国的赫费比较尤其值得关注,而与赫费关注科技伦理不同,于连的学术关注点尤其在对现代性的审理(叶隽:《大风歌煮青梅——德法之争的学术史与思想史意义》,《博览群书》2008年第2期,第109页)。

框架之下来思考,而必须突破现代性的思维模式,回到中国思想的原初意义。这当然首先也是基于这样一种认识:中国思想与西方哲学有着根本的不同,是完全外在于西方哲学的另一种思想体系。唯有这种外在性使得中国思想能够成为审理西方现代性的有力的思想工具,才能使哲学从根本上摆脱西方哲学以及学术思维中根深蒂固的自体论思想。通过中国思想,于连对现代性的审理获得了比纯粹的西方哲学家更广阔的思维背景 and 空间,他对人类思维理性的多样性也就不局限于西方的理性。因此,他对现代性的审理思路也就比纯粹西方哲学家更宽阔,对中西思维的局限和优势也就有了更明晰的判断。

于连将其汉学研究根植于对西方现代哲学困境的思考之中。而在多数汉学家那里,西方哲学不仅在其研究背景上很少作为比较出现过,而且在现代社会中汉学研究如何开展也没有成为他们对汉学理解的核心。在于连看来,传统汉学由于多将目光集中于文献的考订,也多跟随中国本土的研究方法,以考据和史料的整理为目的,反而将真正的研究目的虚化了,从而使得中国思想的根本性成就成了汉学研究的盲区。如何在中国思想的庞杂的文献与注释传统中,重建中国思想的内在体系,是于连所致力思考的问题。而于连的研究方法之所以引起传统汉学家的批判<sup>③</sup>,也就在于他的研究从目的到方法都构成对传统汉学研究的否定。而这种批判最根本的误区就在于,传统汉学无法为西方真正理解中国思想的价值提供哲学上的认识,从而也无法为现代西方提供对中国现实理解的可能性。这意味着,汉学只是一个小圈子的知识活动,是为现代人提供一种对现实危机进行思考的理论<sup>④</sup>。无疑,对现代性的研究是当代人文社会学术研究的最根本问题,人文学术必须一方面加深我们对现代性的理解,另一方面对现代性所产生的负面影响提供具有价值的反思。于连的汉学—哲学研究就是要在现代性的同一性的文化霸权里,寻找对西方现代性的颠覆力量,而中西文化差异的意义就在于,这种差异可以构成对现代性的彻底批判。

---

③ 毕来德:《驳于连》,《中国图书评论》2008年第1期。

④ H. 凯帕:《汉学是一门科学吗?》,《国外社会科学》2003年第5期,第105-106页。

沿着西方哲学进行源头的回溯,西方能够回到和借以反思自我的精神源头是希腊和希伯来,这两者之间的紧张构成了他们思想的源泉。但是,这种张力思考至今还困顿于现代性之中,因此有必要寻找另一种思考,此时,中国古代思想就构成了另一种“根源性的话语”,让西方脱离在希腊和希伯来之间的紧张,接受中国思想作为一种文化间性的考验,带着他们向更深层源头回溯,或许能够让西方真正地站在一个新的起点重新审理自我,从而回归自身。于连致力探究的是“那些隐含的偏见和被隐藏的欧洲理性的选择,并借此从中国这一异域出发,确切地把握我们在思想上未曾涉及的领域(*impensée*)”<sup>⑤</sup>。即从西方局限中拓展开来,发现西方哲学所未能达到的领域,而在于连看来:“中国是行走在西方的存在概念、上帝概念、自由理想等这些伟大的哲学元素之外的:它按照它的轨迹思考:过程逻辑,作为机体的世界、调和的理想等。所以中国吸引我们把思想从自己的轨迹中解脱出来。”于连说:“为什么只要真而不要非真或无定无知。这个问题才有根本性。”<sup>⑥</sup>因为,哲学的反思不能真正有效地为西方哲学带来新的视野,开辟新的哲学里程,后现代哲学仍然囿于形而上学内部,没有走出本体论的思维方式,也就无法跨越二元论的鸿沟,超越印欧语系的语言限制。

于连指出,哲学的历史就是从提出一个观念开始,并不断地提出观念。哲学把一开始提出的观念当作原则,其他的观念都是由此而产生的,思想由此而组织成了体系。这个首先提出的观念成了思想的突出点,有人为它辩护,也有人驳斥它。从提出的这一观念开始,可以形成一种学说,可以组成一个学派,一场无休止的争论也就由此而开始了。“实际上,体系假设

---

⑤ 弗朗索瓦·于连:《建议,或关于弗洛伊德与鲁迅的假想对话》,《跨文化对话》第17辑,上海三联书店2005年,第116页。

⑥ 弗朗索瓦·于连:《圣人无意:或哲学的他者》,闰素伟译,北京商务印书馆2004年,第19页。

它们是已知的,而这就是它能够走得更远的原因……”<sup>⑦</sup>而按罗蒂的说法,“真理是被制造出来的,而不是被发现的”<sup>⑧</sup>,而关于本体论的想象一直就占据着西方哲学的核心。正是从提出观念开始,哲学就通过理性的演绎推理构建了体系,体系就是和逻辑联系在一起的,在体系内部它的逻辑是严密的,但在其外部则是封闭的,它只是试图把任何其他的相异学说整合在自己的体系之中,而有时为了逻辑严密性体系不惜牺牲活生生的事实,因为有大量的事实是无法归类进入它的体系之中。正如梅洛-庞蒂所说:“的确,体系在其姿态上是毫不客气的:因为它将它们并入一个整体的哲学中,他因此自以为比他们更好更远地推进了哲学事业。”<sup>⑨</sup>体系的统一性具有强大的简单化倾向,每一个哲学观念对其他的观念来说都是偏见。体系哲学是一种概念哲学,它从概念来理解世界,不是从现实的生活来理解世界,世界因此就变成了一种概念,哲学也就变成了“概念的游戏”,“生活世界”不是哲学所关心的事情。胡塞尔虽然提出了“生活世界”,但在他的思想里,“生活世界”只不过是通向先验还原的一个途径。而正如梅洛-庞蒂认为中国和印度哲学:“一直寻求的不是主宰生存,而是寻求成为我们与存在的关系的回响与共鸣。”<sup>⑩</sup>不过,他依然有这样的一种认识,中国或东方哲学不是因为“东方的‘幼稚’有某种我们可以学习的东西,这种看法不过是我们的成熟观念的狭隘性”。这种狭隘性就是黑格尔为代表的一种观念:“在东方和西方之间,正像在儿童和成人之间一样”,是一种无知和知识、哲学和非哲学的关系<sup>⑪</sup>。而在于中国哲学或者东方哲学是另一种理性的思想,真正成为一种文明和有成就的文化,从而能够成为西方强有力的参照系。梅洛-庞蒂认为在中国或者东方思想那里,有一种西方人所忽略的理性。“关键的不是在低于科学与哲学意识的东西中去寻找真理和拯救,也不将神话片段原封不动地照搬到我们的哲学中;而是面对我们

⑦ 梅洛-庞蒂:《哲学的赞词》,杨大春译,北京商务印书馆2000年,第98页。

⑧ 理查德·罗蒂:《偶然、反讽与团结》,北京商务印书馆2003年,第11页。

⑨ 梅洛-庞蒂:《哲学的赞词》,前揭,第98页。

⑩ 同上书,第115页。由于梅洛-庞蒂对中国和印度思想的了解的局限,他不能像于连那样,对中国思想与印度思想之间做出更精细的区别,不能看到这两者之间的实质性差异。

⑪ 梅洛-庞蒂:《哲学的赞词》,前揭,第115页。

的制度形成对照的种种理论以实际的意义,去重新发现它们得以产生的生存场和它们被我们所忽略了长期成功。”<sup>⑫</sup>

### 三

于连意识到:“在哲学传统内部很难进行彻底的问题探讨,因为在哲学中必然保留一种未被提问的基础——我们总是由之提出问题,而对这个基础我们不能提出问题。”<sup>⑬</sup>这同时回答了为什么他没有像海德格尔、列奥·施特劳斯等西方哲学家那样从西方传统内部解构,而是利用“迂回”的策略,从外部(中国)这样一个“异域”来进入西方哲学传统,于连的本意不在解构,而是解决,如他所说的,“我们如何思想”的问题,从而“为理性打开一扇门”,而迂回中国进而回到希腊就是他所选择的途径。于连试图颠覆这种偏见:“西方发现自己的思想是狭隘的,但仍认为哲学的历史画出了人类思想的主线。”<sup>⑭</sup>而要超越西方哲学的视野,就必须要从外部对西方哲学进行反思,尝试一种非本体论,非二元论,非印欧语系的哲学思考方式。他相信如福柯所说,福柯面对当前不可避免的哲学枯竭大胆勾画出他的哲学观:“如果有一个未来的哲学的话,它可能诞生于欧洲与非—欧洲之间的碰撞结果之中。”<sup>⑮</sup>虽然“哲学不断地自我怀疑,不断地要同自己决裂这一事实本身构成了它的特质和连贯性,它的固定形态及其自身的稳定性”<sup>⑯</sup>。哲学能够不断地对自己进行反思,就现代哲学而言,从胡塞尔的现象学到海德格尔的存在论都试图回到哲学的根基进行重新反思,重新开启哲学的新途。如于连所说:“这种总是重新开始的决裂是始终束缚欧洲的

---

<sup>⑫</sup> 梅洛-庞蒂:《哲学的赞词》,前揭,第115页。

<sup>⑬</sup> 杜小真:《远去与归来(希腊与中国的对话)》,中国人民大学出版社2004年,第46页。

<sup>⑭</sup> 弗朗索瓦·于连:《为什么西方人研究哲学不能绕过中国》,邹蹊译,《跨文化对话》第5辑,上海文化出版社2001年,第142页。

<sup>⑮</sup> 弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯:《(经由中国)从外部反思欧洲——远西对话》,张放译,大象出版社2005年,第14页。

<sup>⑯</sup> 同上书,第204页。

推力构型之原则。”<sup>①7</sup>但西方的哲学反思在于连看来,“只要您被哲学所吸引,或毋宁说是陷入哲学,就再也没有办法从哲学的混战和梳理中脱身。除非是借用外部力量进行破坏”<sup>①8</sup>。他认为中国思想相较于西方哲学的异质性显示了西方可能的道路,中西的差异可以为哲学提供新的方向,中国思想可以成为西方审理自我的外在视角。他说:“首先,改变思维的环境。哲学一直在寻找自己的‘他者’,但是,在哪里才能找到这一‘他者’的可能性条件?我所依靠的不仅仅是中国思想和我们的思想如此不同,而是两者在发源期就存在的互逆的漠视,这一点长期存在着。另外,更为根本的一点,就是通过迂回的策略,试图阐明欧洲思想中隐含的进出和暗藏的一致性,正是这种一致性在不断的革命之上构建了欧洲思想本身。向中国后退使我可以去探索欧洲的根基。”<sup>①9</sup>

在于连看来,中国思想具有颠覆西方哲学的力量就在于,“根本点的不同在于在中国没有产生本体,没有现实与超现实的一分为二,肉体与精神的一分为二。没有二元分离和形式辩证,正是在此意义上中国与西方拉开距离,而哲学与基督教成为同谋。中国是从全整性的连续性的自然演化中从过程和时机的角度来思考意义的。”<sup>②0</sup>笛卡儿说,“我思故我在”,即“我”可以怀疑一切,但是我不能怀疑进行怀疑的这个我。但是,“思”与“在”之间的这个关系仍然是值得怀疑的,因为在笛卡儿那里,通过反思,

---

①7 弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯:《(经由中国)从外部反思欧洲——远西对话》,前揭,第204页。

①8 同上书,第202页。

①9 同上书,第225页。

②0 弗朗索瓦·于连:《圣人无意:或哲学的他者》,前揭,第56页。于连认为中国不存在西方哲学的那种本体论,但是,他并没有否定中国存在自己的本体论,他认为中国的本体论就是中国的美学(《圣人无意:或哲学的他者》)。于连论述过西方本体论这种哲学和语言的关系,他认为:“西方传统意义上的Etre,在古典中文中找不到相对等的概念。因为正如本弗尼斯特告诉我们的,Etre的话语,即‘本体论’,只是说明在某些希腊的语义根源和语法范畴中意谓的东西也是西方哲学中的逻各斯传统,也就是语言学传统所意味的东西。”(杜小真:《远去与归来——希腊与中国的对话》,前揭,第52页)也正如倪梁康所指出的,于连认为中国没有形而上学,因为他是按照希腊以来的西方哲学传统,把形而上学定义为“对世界的感性/理性的二重区分”(于连:《道德奠基》)。而这与海德格尔把感性世界和超感性世界的两分称为“西方形而上学的基础”的说法一致。正是在这种意义上,可以说中国没有形而上学。但是,中国有另一个意义上的形而上学。这种形而上学,不是基于感性/理性两分之基础上的认识论形而上学,而是基于本原/生衍两分之基础上的发生论形而上学。前一种形而上学与名词有关,后一种形而上学与动词有关。在中国古人那里缺乏的是前一种形而上学,而不是后一种(倪梁康:《零与形而上学——从数学、佛学、道学到现象学的有无之思》,《同济大学学报》(社会科学版)2006年第1期)。

他将“思”本身等同于“在”。他这个“在”是没有实体的思维意识,超越时间的“存在”。这同样值得怀疑,因此,海德格尔对笛卡儿进行了逆转,他将时间纳入到存在的链条中,从“我在”来展开“思”的旅程。但是,无论怎样,西方哲学的在一思之间无法超越自我,就像人无法将自己拉离地面一样,人对自我的反思,无法找到一个超然的角度。无论如何,这个从自我的在一思为起点的哲学之途,要到达普遍的形而上学,从根本上说,从一开始就充满了矛盾,不具有自明性。正如于连所说,这个“我要探询的就是这个‘我’的可能性的支柱和条件:这个‘我’在自身阴影下保留的先一范畴、先一概念,甚至先一问题的一切成分。当我说‘我思’的时候,什么是通过‘我’思考‘我们’? 不仅仅是语言或意识形态的‘我们’,而且也是不言明的范畴,最初的分割的‘我们’”<sup>①</sup>。可见,本体论所预设的那种二元论从根本上只能是一种思维的设计,形而上学的痼疾就在于这种自我中心。因此,于连认为“在哲学传统内部很难进行彻底的问题讨论”,因为,真正超越自我的反思,只能通过外在性(exteriorite)的思想来到达。而在于连看来,“通过中国,就是要突出对我曾视作事先定物的东西的思考”<sup>②</sup>。也正如法国哲学家让-玛丽 Schaeffer 在评价于连借由中国思想对西方的审理时所说:“于连所做的研究为哲学自身所坚持的某些观点敲响了丧钟:即哲学是自主建立的,再通过对其内在原则和自生根源的探讨而自行重建的思维模式。实际上,于连指出,这种自我反思的回归仅有一个自我参考的维度:提出问题的方式本身——甚至提问题这个简单事实——就预先假定了要得出我们将要探讨、将要建立的东西。换一种方式说:起源只是通过提问题得出实验性的假象。”<sup>③</sup>在她看来,于连的工作就完成了颇具战略性的一步:他超越了自我参考和自我预先假定的圈子。他从另一个角度,即从中国思想的角度来研究哲学。这使得他勾画出了哲学的轮廓,揭示了哲学内在的稳定性。他没有将哲学又带入自主建立的模式,而是把它放在一

① 杜小真:《远去与归来——希腊与中国的对话》,前揭,第33页。

② 同上。

③ 让-玛丽 Schaeffer:《从哲学到人类学》,《跨文化对话》第17辑,前揭,第153页。



种前瞻的地位上,用“另一种”思想来思考哲学,向我们揭示了哲学的本土性、地区性和由此而来的偶然性<sup>⑭</sup>。因此,于连强调哲学是西方的特殊产物,强调中国思想的差异,这样的区分,不是一种西方中心主义的傲慢。正如德里达指出的:“哲学本质上不是一般的思想,哲学与一种有限的历史相联,与一种语言、一种古希腊的发明相联,它首先是一种古希腊的发明,其次经历了拉丁语与德语‘翻译’的转化等等,它是一种欧洲形态的东西,在西欧文化之外存在着同样具有尊严的各种思想与知识,但将它们叫做哲学是不合理的。”<sup>⑮</sup>

#### 四

中国思想让于连发现在希腊的哲学理性之外可以进行哲学思考的另一种理性可能,避免在对哲学理性颠覆之后,理性走向非理性主义的解构。于连在智慧与哲学的比较当中,他所最关注的乃是以下三个特点:“第一,哲学主张论辩(斗争),而智慧主张和平共处,不赞成任何冲突;第二,哲学是对话体的,并需要得到别人的赞同,而智慧则是独白式的,甚至通过对话,极力挫败争论;第三,哲学是排他性的,为了真理它不得不这样,而智慧则是包容的,从一开始,不用通过辩论的方法,便囊括了所有相对立的观点。”<sup>⑯</sup>而通过王夫之,于连发现中国智慧之所以能够避免二元的撕裂,是通过调节来运作,而不是论辩:“变化(世界和意识的)不断调节,在本质关系中可见与不可见之间的来一往,对于在自然范围内标明的价值的肯定,而又避免了任何二元断裂,也没有任何形而上学的‘存在’。”也即说明,中国思想以关联性思维作为思考方式,关联思维运用的类推逻辑,关联思维从根本上否定了本体论的建构,它建立了事物之间的普遍联系,虽然在关联思维中必然阴阳可以构成二元关系,但是这种二元的区分并不构成对

<sup>⑭</sup> 让-玛丽 Schaeffer:《从哲学到人类学》,《跨文化对话》第17辑,前揭,第153页。

<sup>⑮</sup> 雅克·德里达:《书写与差异》上册,张宁译,生活·读书·新知三联书店2001年,第10-12页。

<sup>⑯</sup> 弗朗索瓦·于连:《圣人无意》,前揭,第102页。

立,毋宁可以视为一种连续性的变化,从而也就避免在二元之间形成断裂。可以说,在中国思想中,构成对应关系的概念之间是互相变化,互相依存的,而非对立的,就像阴阳之间是互相关联,乃至互相转换,而不是对立。于连说:“我感到变化的思想在中国文化中的重要地位;诗被理解成为在‘外’与‘内’、‘情’与‘景’(而不是西方人的创世秘密)之间的不断相互作用。”正是因为中国思想的这种“变化”与“创造”之间的交替,让于连更深刻地发现“深藏在西方人‘我思’中的各种成见”<sup>②</sup>。

由中国进入对现代性的反思,对欧洲来说,是一种迂回的策略。中国思想遵从的是关联性思维,呈现出网状的结构,具有迂回的特性和非线性逻辑关系。西方哲学的逻辑是线性的,哲学的思辨以线性的结构展开。中国的关联性思维以其网状逻辑构成了对西方思辨哲学线性逻辑的迂回,从中国迂回进入西方,也就避免落入西方哲学反思的线性思维导致的非此即彼。迂回从根本上来讲的智慧,它不是哲学反思,其目的就是为了避免线性逻辑思维的局限性。因为,线性的反思必然以二元对立的思维架构为模式,它无法摆脱本体论。而迂回的智慧就在于其能够从根本上摆脱二元对立,从而为哲学开辟一个更为广阔的空间。这就是为什么在于连看来,中国思想具有“拆散”哲学本体论的智慧。

通过中国思想研究,于连将中国带入现代性的思考。他最终将中国古代思想置身现代的困境,从另一面他的思考正对着现代性的两难。在此,于连又回到了西方的立场,希望在中西的来回诘问和对话中,推进我们对现代性的更深层认识。如此一来,在于连的研究中,中国传统思想被放置于以现代性为坐标的大的现实背景之中,也就为我们从一个更广也更新的角度研究中国思想提供了启示,同时为我们思考现代性找到一个中国视角。而这个中国思想的原创性恰恰来自它不是被西方化的。于连的汉学—哲学研究强调中国思想具有的异质性对西方哲学的批判意义,这与美国汉学—哲学家安乐哲有着共鸣,安乐哲同样自觉地把自已汉学研究定位

---

<sup>②</sup> 杜小真:《远去与归来——希腊与中国的对话》,前揭,第39页。

为比较哲学或者跨文化比较研究,就在于他所思考的问题,仍然是哲学的问题,而不是严格学科分类下的汉学,因此,从一开始他所要思考的问题域就与汉学家有着根本的差异。对于于连来说,也是如此。对“哲学”问题的关注也就决定了安乐哲的汉学研究是哲学问题,而在安乐哲那里,现代最根本的哲学问题就是现代性危机的解决,因此他对“哲学”的重视要超过对“史”的重视,他对中国哲学史所进行的阐释在很大程度上表达了他对现代性的哲学思考,但这并没有妨碍他对中国哲学理解的合理性。如果说,中国思想在西方哲学的比较中凸显了某种特征的话,那么这种特质并不是安乐哲刻意建构的,而是在一种还原式的理解中,中国思想自身所显现出来的。这恰恰推进了中国哲学在现代的发展,而中国哲学作为一种普遍性的理论其价值就表现在为现代性的思想提供更深刻的批判,以推进对当代日益深重的现代性危机的拯救,中国思想如果不能为此提供更具创造力的理解,其被西方忽视也是必然的。