

近代中国学人对哲学的理解

欧阳哲生

〈北京大学〉

摘要

“哲学”一词对中国学人来说，是舶来之语。哲学这一学科也是在近代中、西学术的冲突与交融中逐渐构建并发展起来的。中国学人对哲学的理解与认识经历了一个从引进外来术语到确立自身的哲学体系的过程。追溯中国学人对哲学的认识过程，可以帮助我们把握中国近代哲学学科的建设思路及其特点。

一、从王国维到蔡元培： 西方“哲学”观念的输入

哲学 (Philosophy) 一词非为中国所本有，而是一外来名词，它源自古代希腊，原意为“爱智”。近代中国在引进、传输“西学”的过程中，译介 Philosophy 时先后出现过两个中文译名：“智学”和“哲学”。“智学”译名大约出现于19世纪70、80年代，西方传教士花之安、李提摩太等在介绍西方学校的分科制度时，都提到了“智学”一词¹⁾。中国士人接受了传教士的影响，彭玉麟在1883年所写《广学校》一文亦提到仿效欧洲学校设“大学院”，分经学、法学、智学、医学四科。“智学者，讲求格物性理，各国言语语文系统之事。”²⁾1896年严复翻译的《天演论》，将 Philosophy 直译“斐洛苏非 (译言爱智)”，³⁾提到希腊哲学家时，或曰“智学家”、或称“理家”、或略“诸智”。可见，中国学人最初对 Philosophy 的理解与西方的本意并无区别，其所取译名也明显是直译。“哲学”译名最早出现于1887年 (光绪十三年) 黄遵宪撰就的《日本国志》一书，黄氏在述及日本东京大学校的分科时，提到该校分“法学、理学和文学三学部”。“文学分为两科：一、哲学 (谓讲明道义)、政治学及理财学科，二、和汉文学科”⁴⁾。但此书稿本仅抄写

四部，分别呈送总理各国事务衙门、李鸿章、张之洞和自存一部，当时并未引起当局的重视，被束之高阁，故此书内容几无外人所知，“哲学”的译名也未见人采用。“哲学”译名的流行是在甲午战争以后，由于中国败于日本的惨痛现实，中国士人自然高度注意吸收日本经验。康有为在1898年6月所上《请广译日本书派游学折》，已明确提到“哲学”诸科“皆我所无，亟宜分学”⁵⁾。他同时所上的《请开学校折》，也提到欧美大学“其教凡经学、哲学、律学、医学四科”⁶⁾。此说与早先彭玉麟对西方大学分科制度的提法雷同，只是将“智学”换成了“哲学”。康有为的这一处理明显是受到日本的影响，同年刊行的康氏著作《日本书目志》，在“理学门”中即列有“哲学”一科⁷⁾。将 Philosophy 译为“哲学”反映了日本人对 Philosophy 所含哲理、玄想、形而上的深刻理解，可以说它更准确地把握了 Philosophy 与 Science (科学)、Religion (宗教) 之间的区别，加上日本将自然科学归于“理学”一类，故其放弃了将 Philosophy 可能译为“理学”的做法。

真正对“哲学”概念最先做出科学解释的中国学者是王国维。近代中国介绍西方哲学，首推严复，他主要译介英国哲学，如赫胥黎、穆勒、斯宾塞等人著作。次推王国维，他主要介绍德国哲学，尤重康德、叔本华、尼采的哲学。蔡元培先生曾谓：“王

氏介绍叔本华与尼采的学说，固然很能扼要；他对于哲学的观察，也不是同时人所能及的。”⁸⁾可谓一语中的。王国维在《哲学解惑》一文中首次对 *Philosophy* 译为“哲学”一说做了解释：“夫哲学者，犹中国所谓理学云尔。艾儒略《西学（发）凡》有‘费禄琐非亚’之语，而未译其义。‘哲学’之语实自日本始。日本称自然科学曰‘理学’，故不译‘费禄琐非亚’曰理学，而译曰‘哲学’。我国人士孩于其名，而不察其实，遂以哲学为诟病，则名之不正之过也。”⁹⁾他接着详解“哲学非有害之学”、“哲学非无益之学”、“中国现时研究哲学之必要”、“哲学为中国固有之学”、“研究西洋哲学之必要”等问题。这不啻是一篇“哲学”发凡。针对时人对哲学的“诟病”，王国维建议将“哲学”易为“理学”，“吾国人士所以诟病哲学者，实坐不知哲学之性质故，苟易其名曰‘理学’，则庶几可以息此争论哉！”¹⁰⁾此说虽不被人采用，但后来的哲学家如冯友兰、张岱年诸人，则亦以为哲学与中国“义理之学”可对应。冯氏认为：“西洋所谓哲学，与中国魏晋人所谓玄学，宋明人所谓道学，及清人所谓义理之学，其所研究之对象，颇可谓约略相当。”¹¹⁾张岱年也有类似冯氏的看法¹²⁾。在《论哲学家与艺术家之天职》一文中，王国维强调哲学研究的独立性，批评“披我中国之哲学史，凡哲学家，无不欲兼为政治家者，斯可异已！”“故我国无纯粹之哲学，其最完备者，唯道德哲学与政治哲学耳。”“愿今后之哲学、艺术家，毋忘其天职，而失其独立之位置，则幸矣。”¹³⁾在《教育偶感·大学及优级师范学校之削除哲学科》一文中，王国维一方面认同叔本华的观点：“大学之哲学，真理之敌也。真正之哲学，不存于大学，哲学惟恃独立之研究始得发达耳。”一方面又认为教育与哲学关系密切，“师范学校之哲学科仅为教育学之预备，若补助之用，而其不可废亦即存乎此。”¹⁴⁾王国维以其深厚的中西哲学素养，对“哲学”的理解和中西哲学对应关系的理解，的确表现了许多个人的卓识。

在清末民初介绍西洋哲学（特别是德国哲学）方面，蔡元培发挥了重要作用，他以自己所掌握的

日语、德语的优势¹⁵⁾和在日本、德国多次游学的经历，持续地跟踪日本、德国两国的哲学动态，并迅速地将其成果介绍给中国学术界。蔡元培曾经三次译介、撰写“哲学概论”一类的教科书，成为当时西方哲学观念的主要代表。1903年9月商务印书馆出版的蔡元培翻译的《哲学要领》，此书系德国教授科培尔在日本文科大学授课的讲稿，先由日本下田次朗笔述，蔡元培再从日文转译，这可能是中国最早译介的“哲学概论”一类的教科书，该书内容包括四部分：“哲学之总念第一”主要讨论哲学的含义；“哲学之类别第二”则将哲学分物界、心界两类，心界又分知识、感情、意志；“哲学之方法第三”则介绍了归纳法、演绎法、类推法和辩证；“哲学之系统第四”则讨论了哲学的形式（独断、怀疑、批评、折衷）、人间知识之机关（合理说、经验说、感觉说）、世界之价值（厌世教、乐天教、厌世教之进化说）¹⁶⁾。虽名曰“哲学要领”，实则对西方哲学各家各派做了系统评介。1915年1月商务印书馆出版蔡元培编译的《哲学大纲》，据该书《凡例》称：“本书以德意志哲学家厉希脱尔氏之《哲学导言》*Richter: Einführung in die Philosophie* 为本，而兼采包尔生 *Paulsen*、冯德 *Wunde* 两氏之《哲学入门》(*Einleitung in die Philosophie*) 以补之。亦有取之他书及参以己意者，互相错综，不复一一识别。”“本书可供师范教科及研究哲学之用。”¹⁷⁾此书至1931年8月已印行十一版，是“五四”前后十余年间最为流行的“哲学概论”一类的教科书，对当时中国学人的哲学观念的形成有着重要影响。1924年8月商务印书馆出版的蔡元培编译《简易哲学纲要》一书，是蔡氏贡献给学界的又一部译著。是书在《凡例》中交待：“是书除绪论及结论外，多取材于德国文得而班的《哲学入门》(*W. Windelband: Einleitung in die Philosophie*)。文氏之书，出版于1914年及1920年。再版时稍有改订。日本宫本和吉氏所编的《哲学概论》，于大正五年出版的，就是文氏书的节译本。这两本都可作为本书的参考品。”¹⁸⁾在《绪论》中蔡先生探讨了“哲学的定义”，其定义虽仍取自西义：“哲学是希腊文 *philosophia*

的译语。这个字是合 *philos* 和 *sophia* 而成的, *philos* 是爱, *sophia* 是智, 合起来是爱智的意思。所以哲学家并不自以为智者。而仅仅自居于求智者。他们所求的智, 又不是限于一物一事的知识, 而是普遍的。”但他对于中文的对应词提出了新见, “若要寻一个我用过的名词, 以‘道学’为最合。”他以韩非子《解老》篇解释了古代的“理”与“道”之间的区别: “他所说的理, 是有长广厚可以度, 有轻重可以权, 有坚度感到肤觉, 有光与色感到视觉, 而且有存亡死生盛衰的变迁可能记述。这不但是属于数学、物理学、化学、天文学、地质学等的无机物, 而且属于生物学的有机物, 也在其内; 并且有事实可求, 有统计可考的社会科学, 或名作文化科学的, 也在其内, 所以理学可以包括一切科学的内容。至于他所说的道, 是‘尽稽万理’, ‘所以成万物’的, 就是把各种科学所求出来的公例, 从新考核一番, 去掉他们互相冲突的缺点, 串成统一的原理。这正是哲学的任务。”“但是宋以后, 道学、理学, 名异实同, 还不如用哲学的译名, 容易了解。”¹⁹⁾ 以下接着论述“哲学的沿革”、“哲学的部类”和“哲学纲要的范围”, 其内容与前此两书虽有雷同之处, 但它毕竟是蔡先生以自己的语言表述对哲学的理解了, 尤其是在揉合中西哲学方面, 蔡先生也有其自觉意识。另外, 蔡元培与北大学生傅斯年就“哲学门隶属文科之流弊”的讨论²⁰⁾, 就“大战与哲学”关系在北大“国际研究”演讲会上所发表的演说词²¹⁾, 就“哲学与科学”的区别与联系所展开的探讨²²⁾, 在“五四”时期的哲学界都有一定影响。1923年12月《申报》出版《最近之五十年》一书, 其中《五十年来中国之哲学》一文请蔡元培撰写, 可见蔡先生在中国哲学界之地位, 已为学界承认。蔡先生在文中自认为: “最近五十年, 虽能渐渐输入欧洲的哲学, 但是还没有独创的哲学。所以严格的讲起来, ‘五十年来中国之哲学’一语, 实在不能成立。现在只能讲讲这五十年中, 中国人与哲学的关系, 可分为西洋哲学的介绍与古代哲学的整理两方面”。²³⁾ 蔡先生对1923年前五十年中国人与哲学的关系所作的这一评价, 可谓恰如其分,

也可以说是自我定位。实际上, 中国学人(包括蔡元培先生本人在内)对哲学的理解, 在当时基本上处在接受西方哲学的层次。

“哲学”被纳入新教育体制的时间稍晚。京师大学堂开办后, 初拟设政治、文学、格致、农业、工艺、商务、医术七科, 其中在文学科下设经学、理学、诸子学等, 其所分门类和内容与传统学术无别; 后增设经科, 由原七科扩为八科, 并在经科之下分周易、尚书、毛诗等十一门²⁴⁾, 实际是更为突显经学的地位, 反映了清朝欲延续经学正统地位的意图。在这样一种情形下, 自然不可能将西方意义上的“哲学”纳入教学体制。民国元年, 蔡元培制定新的教育方针, 颁布新的《大学令》, 明令取消经科。1914年北大进行学科调整, 在文科新增设中国哲学门, 是为中国大学将哲学科目纳入体制内之始, 由此也开启了传统的经学教育向近代哲学教育的转型。值得一提的是, 在北大增设哲学一科时, 曾就哲学的分科问题展开了一场讨论。问题是因北大学生傅斯年投书蔡元培“论哲学门隶属文科之流弊”而起, 傅君以为“哲学与科学之关系长, 而与文学之关系薄也”, “为使大众对于哲学有一正确之观念, 不得不入之理科; 为谋与理科诸门教授上之联络, 不得不入之理科; 为预科课程计, 不得不入之理科。”²⁵⁾ 显然, 这是一种将哲学科学化的观点。蔡先生不同意傅斯年的看法, 他以为“治哲学者不能不根据科学, 即文学、史学, 亦何莫不然。”“如以理科之名, 仅足为自然科学之代表, 不足以包文学, 则哲学之玄学, 亦决非理科所能包也。”²⁶⁾ 应该说, 蔡元培对哲学的玄思性质有比较恰当的理解, 对哲学与自然的关系及其分际有较为准确地把握。“五四”以后就科学与人生观展开过一场激烈的论战, 科学派强调人生观与科学的密切关系, 玄学派则主张人生观与科学区别开来, 虽然论战并未直接涉及哲学的学科属性, 但因人生观属于哲学的重要内容, 故它实际上也关涉到对哲学的理解。玄学派表达了对纯粹哲学的追求, 因而他们更偏向于哲学的人文、玄思和感悟的一面, 而科学派(以丁文江、胡适为代表)把人生观科学化, 断然否定哲学玄思

的一面，对哲学的理解则倾向于实证、实验、怀疑的一面，由此他们与哲学的关系也日渐疏离。因此，在科学与人生观的论战中，科学派虽然大获全胜，但他们以后在哲学界的地位和影响则呈现出日渐下降的趋势，这与他们对哲学理解的歧异应有一定关系。

二、胡适：西方化的中国哲学

胡适是中国哲学创建过程中的关键一环。他的这一地位很大程度上得自于他最早系统地接受了西方哲学的教育和训练，并成功地将之与中国哲学研究结合起来，从而真正在近代的意义上开创了中国哲学史这一学科。

胡适晚年自述，“中国古代哲学的基本著作，及比较近代的宋明诸儒的论述，我在幼年时，差不多都已读过。”²⁷⁾证之于他此前写作的《四十自述》，胡适早年阅读的哲学典籍主要是朱熹注释的儒家经典和《十三经注疏》²⁸⁾，这构成他留学前的“文化背景”。他进入哲学专业是在留美时期，1910年9月他初入康乃尔大学农学院学习农科，1912年2月他转入文理学院学习文科，主修哲学，副修是英国文学和经济等课程。不过在他未转学前，胡适自称曾选修了克雷敦教授（J. E. Creighton）所开设的“哲学史”，并因此萌发了“研究哲学——尤其是中国哲学”的兴趣。²⁹⁾康乃尔大学哲学系主要由“新唯心主义”（New Idealism）统治，它是十九世纪末期英国思想家葛里茵（Thomas Hill Green）等由黑格尔派哲学衍变而来，与当时在美国颇有影响的“实验主义”哲学尖锐对立。胡适“在聆听这些批杜的讨论和为着参加康大批杜的讨论而潜心阅读些杜派之书以后”，“对杜威和杜派哲学渐渐的发生了兴趣”³⁰⁾。1915年暑假，他“发愤尽读杜威先生的著作”³¹⁾，转向信仰实验主义。在康大时，胡适已表现出他在哲学方面的才赋，大多数哲学科目的成绩为优秀³²⁾，并被委任为该校学生会“哲学教育群学部委员长”³³⁾。1915年9月他进入哥伦比亚大学文学院哲学系，当时的哥大哲学系“实是美国各大学

里最好哲学系之一”，这里有着全美最强的教授阵营，胡适的学术天地大为扩展，在此他接受了终身受用的哲学训练和实验主义理论，形成了自己的哲学理念³⁴⁾。与近代中国的许多思想家、哲学家思想多变的历史表现不同，胡适终身持守实验主义的理念，表现了惊人的坚强思想个性。

1917年9月胡适登上北大讲坛，此前北大的中国哲学门教授阵营主要是由传统学者（如陈黻宸、陈汉章等）和留日学生（如陈大齐、马叙伦等）这两类人组成，故哲学一门的教学具有浓厚的传统色彩或日本影响的痕迹。陈黻宸、陈汉章讲授的中国哲学史一课分不清神话与哲学的区别，其大部分内容为叙述周代以前的神话传说³⁵⁾，中国哲学史亟待按照“哲学”的要求重新构建。胡适的到来无疑是北大哲学门的一个异数，以他所受系统的西方哲学教育和训练加上自学苦修的“汉学”，在知识结构上明显表现出他人无可替代的优势，时任北大校长的蔡元培正是看中的这一点³⁶⁾。

在传统经学向近代哲学转型时，中国学者主要面临两大问题：一是需要正确理解西方的“哲学”理念，它是中国学者建构自己的哲学体系可能凭借和依傍的范式；二是必需处理西方的“哲学”与“中学”的对应问题，即“中学”那些部分可以作为“哲学”素材来处理。前者需要西方哲学的训练，后者需要传统“中学”（特别是经学）的修养。“五四”前后，近代中国学术界几乎无能就西方意义上的“哲学”问题与西方学者展开平等的高层次的对话，学者们限于自己的学力和兴趣主要是传输西方哲学理念和致力于建立“中国哲学”，更为确切地说是依傍西方哲学理论构建一套“中国哲学”，这是传统经学意识形态被解构后的基本趋向。胡适是这一背景下应运而生的领军人物，他对“哲学”的理解紧紧伴随在其“中国哲学（史）”的研究过程中，既反映了西方“哲学”理念进入中国的历史进程，也表现了中国哲学自我探索的独立意识。故追溯胡适对“哲学”（包括“中国哲学”）的理解，实有助于我们从一个侧面把握中国近代哲学产生、发展的历史过程。

胡适对“哲学”理解的最初层面是关注哲学与逻辑的关系。他认识到，“哲学是受它的方法制约的，哲学的发展是决定于逻辑方法的发展的。”³⁷⁾这实际上是西方学术界对哲学与逻辑关系普遍持有的一种观点。胡适从不讳言自己与“实验主义”的密切关系，他强调哲学与逻辑的相互依存也是这方面的一个例证。胡适晚年曾明白交待：“我治中国思想与中国历史的各种著作，都是围绕着‘方法’这一观念打转的。‘方法’实在主宰了我四十多年来所有的著述。从基本上说，我这一点得益于杜威的影响。”³⁸⁾胡适特别提到杜威的《实验逻辑论集》(*Essays in Experimental Logic*)中的《逻辑思维的诸阶段》(*Some stages of Logical thought*)一文，这篇论文着重谈到了“亚里斯多德的形式逻辑之所以能在中古欧洲更完满地复振的道理，就是因为教会正需要形式逻辑来支持一种信仰体系。这一思想体系如无形式逻辑的支持，便要支离破碎，根基动摇。”³⁹⁾胡适因此联想到了古代印度的“因明学”和中国先秦的墨子名学。在他看来，“近代中国哲学与科学的发展曾极大地受害于没有适当的逻辑方法”⁴⁰⁾。

胡适对“哲学”的这一理解直接制导着他对中国哲学史的研究。胡适写作博士论文《先秦名学史》(*The Development of Logical Method in Ancient China*)在理论上的一个重要缘由就是挖掘中国先秦的“名学”，借以向西方世界展现中国的古典哲学。一般人认为，“中国哲学的特点之一，是那种可以称为逻辑和认识论的意识不发达。”⁴¹⁾西方哲学界甚至有一种权威观点，东方（主要包括中国和印度）缺乏实体、普遍和客观的知识，“所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外”，“真正的哲学是自西方开始”⁴²⁾。基于逻辑(Logic)在哲学中的特殊地位，要研究中国哲学，首要的问题是证明中国古代哲学有其自身的“逻辑”(名学)。胡适写作《先秦名学史》即是为了重现“中国古代逻辑理论与方法”。他说：“我渴望我国人民能看到西方的方法对于中国的心灵并不完全是陌生的。相反，利用和借助于中国哲学中许多已经失去的财富就能重新获得。更

重要的还是我希望因这种比较的研究可以使中国的哲学研究者能够按照更现代的和更完全的发展成果批判那些前导的理论和方法，并了解古代中国的自然的和社会的进化理论没有获致革命的效果，而达尔文的理论却产生了现代的思想。”⁴³⁾

西方的“逻辑”概念最早经严复译介传入中国，严氏将英文的“Logic”译为“名学”，而后来的章士钊则径直音译为“逻辑”。胡适当时采用了严氏译名，其中隐含的深意，则在证明逻辑在中国古代并非无，先秦所谓“名学”，其意可与西方“逻辑”同。从这个意义上说，胡适的英文本《先秦名学史》实际上表现了他个人的民族主义情结。而他重视对非儒学派（特别是一度与儒家并行的墨家）思想的阐释，明显表现了他自觉与当时的孔教运动的领导者及其信徒区隔的态度。

胡适对“哲学”理解的第二个层面是哲学与人生的关系。新文化运动是一场个性解放运动，它关注的焦点问题是人的问题、伦理的问题。胡适归国时，正值新文化运动轰轰烈烈地开展之时，他在北大教授“中国哲学史大纲”一课，由于语境的变化（受众从美国人转到中国人，写作语言从英语转到中文），问题的视点也不同了，胡适对“哲学”理解有了新的调整，强调哲学与人生的关系。他给哲学所下的定义是：“凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决，这种学问叫做哲学。”⁴⁴⁾后来他在一次《哲学与人生》为题的演讲中进一步展开了这一看法，即“哲学是研究人生切要的问题，从意义上着想，去找一个比较可普遍适用的意义”。哲学的起点是由于人生切要的问题，哲学的结果，是对于解决人生问题的适用。“人生离了哲学，是无意义的人生，哲学离了人生，是想入非非的哲学。”⁴⁵⁾胡适对哲学的理解建立在“人”的基础上，他给哲学提出的一系列问题，也表现出对人生现实的、终极的关怀，这些问题包括：(一)“天地万物怎样来的(宇宙论)”;(二)“知识思想的范围、作用及方法(名学及知识论)”;(三)“人生在世应该如何行为(人生哲学，旧称‘伦理学’)”;(四)“怎样才可使人有知识，能思想，行善去恶呢(教育哲

学)”;(五)“社会国家应该如何组织、如何管理(政治哲学)”;(六)“人生究竟有何归宿(宗教哲学)”⁴⁶⁾。一部哲学的历史也就是哲学家们关于种种人生切要问题思考、探讨和解决的历史。

胡适对哲学的这种理解既是继承了中国哲学重视人伦哲学的传统,也是为中国哲学本身的主体内容所决定。在“五四”时期它深刻地影响着当时中国哲学界,对人生问题的探究几成为哲学界关注的焦点,梁启超的《欧游心影录》、梁漱溟的《东西文化及其哲学》、冯友兰的英文博士论文《人生态度之比较研究》和后来出版的《人生哲学》、《一种人生观》,以及一度热烈展开的科学与人生态度论战,都是以讨论人生观为主题,尽管梁启超、梁漱溟、冯友兰、张君勱这些人在文化立场上与胡适截然相反,因而彼此在哲学上的“竞技”是不言而喻的,科学与人生观的论战实际上是这种“竞技”的爆发,但大家对人生观和人生问题的关注却是惊人的一致。

胡适对“哲学”理解的第三个层面是哲学与新旧思想冲突的关系。1925年5月17日胡适在北大哲学研究会演讲“从历史上看哲学是什么”这一题目时,表示“一方面要修正我在《中国哲学史》上卷里所下哲学的定义”,“一方面要指示给学哲学的人一条大的方向,引起大家研究的兴味”。胡适新看法是以为“无论以中国历史或西洋历史上看,哲学是新旧思想冲突的结果。而我们研究哲学,是要哲学当成应付冲突的机关。现在梁漱溟、梁任公、张君勱诸人所提倡的哲学,完全迁就历史的事实,是中古时代八百年所遗留的传统思想,宗教态度,以为这便是东方文明。”⁴⁷⁾显然,经过“五四”时期新旧思想的激烈冲突,特别是科学与玄学论战,胡适对哲学又有了一番新的体认,这就是哲学与新旧思想的冲突密不可分。

胡适对哲学的这一理解同样与实验主义的影响亦密不可分。胡适曾翻译了杜威在《哲学的改造》一书的第一章《正统哲学的起源》,杜氏明确表示:“哲学的目的是要尽力做成一个应付这些冲突的机关。凡是化成了形上学的区别,便觉得很真实的

东西,现在联上了社会上种种信仰和理想的竞争大武剧,便觉有很深的意义了。哲学若能抛下它那没出息的‘绝对的,最后的本质的专卖’,他是不会吃亏的;因为以后的哲学能教导那些变动社会的精神动力,若能对于人类想做到一种更有意义的快乐之希望上有所贡献,那就是很大的酬报了。”⁴⁸⁾近代哲学自笛卡尔以来,把自然科学引为自己的思维范型,以思维与存在、主观与客观作为自己研究的主题,这种情形发展到黑格尔那里达到极至,变成了建立一套追求“绝对真理”的庞大哲学体系。后黑格尔时代的种种哲学潮流都以突破黑格尔的哲学体系为目标,实验主义哲学亦表达了一种追求新哲学的声音,杜威把“经验”、“生活”、“应付冲突”作为新哲学的目标,撇开“本体的争执”,撇开“那些关于绝对本体的性质的种种无谓的玄谈”,“只看见一班深思远虑的人在那儿讨论人生应该是怎样的,在那儿研究人类的有意识的活动应该朝着什么目标去着力。”⁴⁹⁾这就使“哲学的性质、范围、方法,都要改变过了”,⁵⁰⁾胡适专取《哲学的改造》第一章翻译的目的,即在于向人们展示实验主义重视人生经验的这一特性。

胡适曾有一篇未刊的《杜威的“正统哲学”观念与中国哲学史》文稿,试图将杜威的上述观点直接应用于中国哲学史研究,这篇文章开首介绍杜威“正统哲学”的观念,其实不过是《哲学的改造》第一章的摘要介绍,“正统哲学”的三种性质为:(1)哲学的使命是要从那些已经动摇的旧信仰里提出精华来;所以哲学总不免给传统的信仰礼俗作辩护。(2)哲学因为要替传统的东西作辩护,因为要替那向来全靠感情契合和社会尊崇的东西作合理的辩护,所以不能不充分运用辩证的工具。(3)那些传统的信仰,起于人类的欲望与幻想,靠群居生活的影响而成为一种有权威的共同信仰,他的性质是无所不包的;在民族生活的各方面,他是无往而不在的⁵¹⁾。胡适运用杜威“正统哲学”理论分析中国哲学,以为“杜威的正统哲学起源论竟可以完全适用于中国哲学史”,“中国的正统哲学也是有使命的:他的使命是要给传统的旧信仰作辩护,要从那些已

经动摇了的旧信仰之中，提出一些精华来，加上理性化的作用，组成哲学系统。他的来源也是那些已经整统了的古代经典；他的动机也是旧信仰与新知识的冲突与调和。”⁵²⁾ 胡适以这一理论具体讨论了儒家哲学，遗憾的是，他只讨论了第一期的“显学”（儒与墨）就截稿了，第二期的“儒教”和第三期的“宋明理学”只能凭借他的其它著作，如《从历史上看哲学是什么》、《中国中古思想史长编》和《中国传统与将来》等文来想象了。

胡适理解哲学的第四个层面是未来哲学的趋向。在《哲学的将来》这篇演讲提要中，胡适表达了对哲学新的理解，他以为“过去的哲学只是幼稚的，错误的或失败了的科学”，“过去的哲学学派只可在人类知识史与思想史上占一个位置，如此而已。”哲学的将来或面临更换问题，或面临根本取消。“将来只有一种知识，科学知识。将来只有一种知识思想的方法：科学证实方法。将来只有思想家，而无哲学家；他们的思想，已证实的便成为科学的一部分，未证实的叫做待证的假设 (Hypothesis)。”⁵³⁾ 按照这一理解，胡适的治学倾向明显表现了三个特点：一是越来越重视证实的事实，这一取向导致他“历史僻”和考据僻的发作；二是强调“科学证实方法”，将之视为哲学、历史学唯一的方法到处宣传；三是越来越轻蔑哲学，疏离哲学，他中断了中国哲学史的写作计划，转而开始写作《中国中古思想史长编》。胡适“取消哲学”的这种倾向，究竟是个人对哲学自信心不足的表现，还是内心深处“历史僻”使然，这是一个值得探究的问题。现在保存的《哲学的将来》这篇演讲提要是一份未公开发表的文稿，它虽然反映了胡适内心的思想和“取消哲学”的倾向，胡适后来日渐疏离哲学的表现由此也有迹可循，但它毕竟是一个“孤本”，故对此文本的解读，我们不能随意地夸大和发挥。

尽管哲学对近代中国人来说是一门外来学问，胡适确实是实验主义的门徒，胡适哲学理念的形成也受到西方哲学（特别是实验主义）的塑造。但从胡适对哲学的理解过程来看，他更多地是表现在他研究中国哲学史的著述中。事实上，胡适本人既没

有留下一本哲学概论之类的著作，甚至也没有写出一篇纯粹哲学理论的论文，胡适对“哲学”的理解是与他的中国哲学史研究密不可分，他对“哲学”的理解与“中学”（国学）有着直接的关系。如使用“名学”而不用“逻辑”，实际表达了胡适对中国哲学独立性的认同；强调哲学是“研究人生切要的问题”，这与中国古代哲学偏重人生哲学（伦理学）的这一特性有关；以为只有实证的知识才是科学的知识、实证的方法才是科学的方法，这与清代汉学家的“实事求是”的理念一脉相承；预测未来要取消哲学，这与“中学”本身缺乏“哲学”的传统和胡适反“玄学”的立场有关。有的论者以为，胡适的这种研究倾向，至多只能将他定位为哲学史家，而不能看作是哲学家。而胡适本人似乎也并不反感这样一种评断。

胡适对哲学的理解带有他个人的“偏见”或成见，这里所谓成见是指胡适拘宜于实验主义而言。金岳霖曾批评说：“哲学中本来是有世界观和人生观的。我回想起来胡适是有人生观，可是，没有什么世界观的。看来对于宇宙、时空、无极、太极……这样一些问题，他根本不去想；看来他头脑里也没有本体论和认识论或知识论方面的问题。他的哲学仅仅是人生哲学。”⁵⁴⁾ 这种说法略带偏见，胡适的确重视人生哲学在哲学体系中的地位，但他对于方法论（尤其是他认为具有科学性质的实验方法或实证方法）也是颇为重视的。他一再公开地宣称自己是实验主义的信徒，实验主义“本来是一种方法，一种评判观念与信仰的方法”。⁵⁵⁾ “只是一个方法，只是一个研究问题的方法”。⁵⁶⁾ 除了个别哲学家追求建立完整的哲学体系外，大多数哲学家往往只能就其所长，在某一方面加以发挥。在中国构建自己的哲学学科的初始阶段，胡适对中国哲学学科的建立可以说具有奠基的作用。他是第一个在北大哲学门开设“西方哲学史”课程的教授，也是最早以现代意义的哲学观念写作“中国哲学史”讲稿的学者。他在吸收、介绍、运用西方哲学理论的同时，注意到中国哲学的特殊性，并试图摸索描述中国哲学（中国思想）特殊性的叙事方式，尽管在这一点

上他还未成熟到运用自如的地步，但在一个依傍西方哲学方法建构中国哲学的时代，这几乎是任何一位中国哲学家都难以避免的局限。

三、现代新儒家： 中国哲学的现代化与民族化

对中国哲学的现代化和民族化的自觉认识，要推现代新儒家的两位主要代表梁漱溟和冯友兰，他们分别是“中国哲学现代化时代中的”理学和心学的主要代表⁵⁷⁾。

在新文化运动初期，许多学人喜以东（中）西文化对比的方式表达自己的文化见解，如陈独秀的《东西民族根本思想之差异》、李大钊的《东西文明根本之异点》，他们的总体倾向是抑中扬西，这是新文化运动的主流选择。在这样一种主流选择的支配下，衍生出一股强大的“西化”潮流。第一个对此潮流提出挑战的是梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书。本来在梁氏以前，胡适在《中国哲学史大纲》的导言中，曾将世界哲学分成东西两支。东支分为中国、印度两系，西支分为希腊、犹太两系。汉代以后，“犹太系加入希腊系成了欧洲的中古哲学。印度系加入中国系成了中国的中古哲学”，“到了近代印度系的势力渐衰，儒家复起，遂产生了中国近世的哲学”。“欧洲思想渐渐脱离犹太系的势力，遂产生了欧洲的近代哲学”。胡适预言“到了今日这两大支的哲学互相接触互相影响，五十年后一百年后或竟能发生一种世界的哲学也未可知。”⁵⁸⁾梁漱溟沿用了以往学者（包括胡适在内）将世界文化（哲学）分成东、西两大支的做法，但他强调西洋、印度、中国三大系统的各自特点，并对它们在宗教、哲学（形而上部、知识部、人生部）的各自特点及主张列表做了区隔。⁵⁹⁾梁氏表明了自己对哲学的看法，“所谓哲学就是有系统的思想，首尾衔接贯成一家言的”；哲学包括形而上部、知识部和人生部。中国哲学在形而上部“自成一种，与西洋、印度者全非一物，势力甚普，且一成不变。”知识部“绝少注意，几可以说没有。”人生部“最

盛且微妙，与其形而上学相连，占中国哲学之全部。”⁶⁰⁾梁漱溟预言“世界未来文化就是中国文化的复兴，有似希腊文化在近世的复兴那样。”⁶¹⁾他明确批评新文化运动中胡适这一派的主张，“有人以清代学术比作中国的文艺复兴，其实文艺复兴的真意义在其人生态度的复兴，清学有什么中国人生态度复兴的可说？有人以五四而来的新文化运动为中国的文艺复兴；其实这新运动只是西洋化在中国的兴起，怎能算得中国的文艺复兴？若真中国的文化复兴，应当是中国自己人生态度的复兴；那只有如我现在所说可以当得起。”⁶²⁾梁氏赞成新文化运动向西方学习科学、民主的态度，但不同意新文化运动对孔子和儒家所作的负面评价，他对于孔子和儒家的“仁”做了新的解释，以为孔子和儒家的“仁”才是其思想的中心。冯友兰认为“梁漱溟的哲学思想是陆王派所本有的，但梁漱溟是‘接着’陆王讲的，不是‘照着’陆王讲的。”“梁漱溟比以前的陆王派进了一步”。所以冯友兰认定梁氏是“中国哲学现代化时代中的心学”的代表性人物⁶³⁾。梁漱溟对中国文化及其哲学特性的认识并不新鲜，他的创新之处在于他自觉追求对这种特性的肯定，以及对中国文化及其哲学在未来世界的地位的自信，这是新文化运动前所未有的新见。梁氏的观点在新文化运动进入高潮之时若如投石击水，引起了巨大反响，但他对于中西文化相互关系的重新思考，对中国哲学的特殊性的重视和认可，对后来的中国哲学界的确有着先导的作用，现代新儒家从此开始崛起，义无反顾地朝着建立中国化的哲学体系这一方向迈进。梁漱溟对中国人生哲学的价值体认，也成为他一生持续不断地研究中国人生哲学的内在动力。

现代新儒家中的另一支——“新理学”的代表冯友兰，对“哲学”有着更为自觉的认识，因而他对“哲学”的理解较前此诸家，都向前推进了一大步，这种进步不仅表现在对“哲学”概念本身的理解上，而且表现在对中西哲学对应关系的把握上，冯友兰都有了更为到位的诠释。

首先，冯友兰更为准确地确定了哲学的范围。在《人生哲学》一书中，冯氏明确“哲学”包涵三

大部：“宇宙论，目的在求一对于世界之道理（a theory of the world）。人生论，目的在求一对于人生之道理（a theory of life）。知识论，目的在求一对于知识之道理（a theory of knowledge）。”这种三分法“自柏拉图以后，至中世纪之末，普遍流行；即到近世，亦多用之”。⁶⁴宇宙论分两部：“一研究‘存在’之本体，及‘真实’之要素者；此是所谓本体论（ontology）；一研究世界之发生及其历史，其归宿者；此是所谓宇宙论（cosmology 狭义的）。”人生论有两部：“一研究人究竟是什么者；此即人类学，心理学等；一研究人究竟应该怎么者；此即伦理学（狭义的），政治哲学等。”知识论亦有两部：“一研究知识之性质者；此即所谓知识论（epistemology 狭义的）；一研究知识之规划者；此即所谓论理学（狭义的）。”冯友兰对哲学系统的这种看法，比起此前胡适在《中国哲学史大纲》一书不分一般哲学（宇宙论、人生论、知识论）和哲学分支（政治哲学、教育哲学、宗教哲学）的做法，明显进了一步。

其次，冯友兰明确了哲学与科学的分际。关于科学与人生观的关系，在1920年代初，思想界曾有一场讨论。以丁文江、胡适为代表，主张科学可以运用于人生观领域，人生观受科学的支配；以张君勱为代表则强调科学与人生观的分隔，双方的分歧构成所谓科学与玄学之争。冯友兰在双方论战正酣之时，也曾发表过一篇演讲——“对于人生问题的一个讨论——在中州大学讲演会讲演稿”，但他并没有就双方争执的焦点表明自己的态度⁶⁵。随后发表的《对于哲学及哲学史之一见》一文对此问题有了明确的立场。“哲学与科学，即在科学之目的在求真；而哲学之目的在求好”。不过，冯友兰并不同意张君勱、梁漱溟将“直觉”纳入哲学方法的做法。他表示：“我个人以为凡所谓直觉，领悟，神秘经验等，虽有甚高的价值，但不必以之混入求知识之方法之内。无论科学、哲学，皆系写出或说出之道理，皆必以‘严刻的理智态度’表出之。”“故谓以直觉为方法，吾人可得到一种神秘的经验（此经验果与‘实在’（reality）符合否，是另一问题）

则可；谓以直觉为方法，吾人可得到一种哲学则不可。换言之，直觉能使吾人得到经验，而不能使吾人成立一个道理。”⁶⁶冯友兰以为“哲学方法，即是科学方法，即是吾人普通思想之方法。”⁶⁷对哲学与科学的联系与区别，冯友兰与科学派、玄学派的认知明显区隔。

值得一提的是，冯友兰在美留学时，曾有《为什么中国没有科学——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》一文，其探讨的问题是“中国产生她的哲学，约与雅典文化的高峰同时，或稍早一些。为什么她没有在现代欧洲开端的同时产生科学，甚或更早一些？”冯友兰根据自己的中国哲学史研究，所得结论是“中国没有科学，是因为按照她自己的价值标准，她毫不需要。”⁶⁸“中国哲学家不需要科学的确实性，因为他们希望知道的只是他们自己；同样地，他们不需要科学的力量，因为他们希望征服的只是他们自己。在他们看来，智慧的内容不是理智的知识，智慧的功能不是增加物质财富。在道家看来，物质财富只能带来人心的混乱。在儒家看来，它虽然不像道家说的那么坏，可是也绝不是人类幸福中最本质的东西。那么，科学还有什么用呢？”⁶⁹这样一种将近代科学未能首先在中国产生归究于哲学家所树立的“价值标准”的观点，似乎简化了近代中国科学落后的原因，但它对中国传统哲学的反省，却至少表明冯友兰在“五四”时期，并不象梁启超、梁漱溟那样，对中国哲学表现出强烈的依恋感、认同感，冯友兰有其自身的批评态度。

再次，冯友兰对如何把握西方哲学与中国哲学的关系，有了更为深入的认识。关于中西哲学的对应问题，冯友兰明确指出：“西洋所谓哲学，与中国魏晋人所谓玄学，宋明人所谓道学，及清人所谓义理之学，其所研究之对象，颇可谓约略相当。”⁷⁰故处理中国哲学有两种办法：一是按照西洋所谓哲学之标准，取中国义理学中可与之相对应者，写作中国哲学史。二是以中国义理之学本身的体系为主体，作中国义理学史；甚至可就西洋历史上各种学问中，将其可以义理之学名之者，选出而叙述之，以成西洋义理学史。在这两种选择中，冯友兰以为

后者不可行。因为“就原则上言，此本无不可之处。不过就事实言，则近代学问，起于西洋，科学其尤著者。若指中国或西洋历史上种种学问之某部分，而谓为义理之学，则其在近代学问中之地位，与其与各种近代学问之关系，未易知也。若指而谓为哲学，则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作，而无西洋义理之学史之作也。以此之故，吾人以下即竟用中国哲学及中国哲学家之名词。所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某学者，可以西洋所谓哲学家名之者也。”⁷¹⁾冯友兰以为“无论科学哲学。皆系写出或说出之道理，皆必以严刻的理智态度表述之。”⁷²⁾哲学有形式上的系统和实质上的系统区别，“中国哲学家之哲学之形式上的系统，虽不如西洋哲学家，但实质上的系统，则同有也。讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学，找出其实质的系统。”⁷³⁾从内容与形式的关系把握上，冯友兰尽管与胡适并无本质的区别，两者都是依傍西方哲学的形式来写作中国哲学史，但是因为冯友兰有了寻求中国哲学“实质的系统”的自觉，他的《中国哲学史》则有了明显不同的效果，这可从金岳霖对该书的《审查报告》里看得出来。

金岳霖先生在《审查报告》中指出：“哲学是说出一个道理来的成见。”“哲学中的见，其理论上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰，严格的说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想。”写作中国哲学史的态度，“一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一种特别的学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。”金先生以为第一种态度在现代中国已不可能，而如取第二种态度，“我们可以根据一种哲学的主张来写中国哲学史，我们也可以不根据任何一种主张而仅仅以普通哲学形式来写中国哲学史。胡适之先生的《中国哲学史大纲》就是根据于一种哲学的主张而写出来的。我们看那本书的时候，难免一种奇怪的印象，有的时候简直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人；

胡先生于不知不觉间流露出来的成见，是多数美国人的成见。”“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史；但他没有以一种哲学的成见来写中国哲学史。”“他说哲学是说出一个道理来的道理，这也可以说是他主见之一；但这种意见是一种普遍哲学的形式问题而不是一种哲学主张的问题。冯先生既以哲学为说出一个道理来的道理，则他所注重的不仅是道而且是理，不仅是实质而且是形式，不仅是问题而且是方法。”⁷⁴⁾金先生区别了在中国的哲学史和中国的哲学史两个概念，以为“中国哲学史就是在中国的哲学史”⁷⁵⁾金岳霖这段话中所提以一种普遍哲学的形式研究中国哲学，实际上提出了中国哲学研究的一个方向。但在当时的历史条件下，这种普遍哲学的形式也非取法西方哲学不可，1930年代，冯友兰发表了类似蔡元培的观点，“中国哲学，没有形式上的系统，若不研究西洋哲学，则我们整理中国哲学，便无所取法；中国过去没有成文的哲学史，若不研究西洋哲学史（写的西洋哲学史），则我们著述中国哲学史，便无所矜式。据此，可见西洋哲学之形式上的系统，实是整理中国哲学之模范。”⁷⁶⁾冯先生认定现在只有“西洋哲学之形式上的系统”可供人们效法。而金岳霖所提到的冯著“没有以一种哲学的成见来写中国哲学史”这一点，自然很难成立。但冯友兰在寻求中国哲学“实质的系统”上确比胡适迈出了一步。

金岳霖在评价冯著所表现的这种扬冯抑胡的做法，多少表现出他的宗派之见，这就是他与冯友兰一样，对中国传统的宋学、理学、道学有偏爱的一面，而与喜好清学、汉学、朴学的胡适异趣；但他们对哲学的形式与内容之间的关系的把握，多少有助于对中国哲学的特殊性（民族性）的“同情的理解”，而这也应是中国学人对待本国哲学的基本立场（态度）。

冯友兰、金岳霖力求表现中国哲学民族性的倾向在后来冯友兰的《贞元六书》和金岳霖的《论道》中淋漓尽致地表现出来。关于《论道》一书，冯友兰如是评价：“《论道》这个体系，不仅是现代化的，而且是民族化的。关于这一点，金岳霖是自觉的。”

“现代化与民族化融合为一，《论道》的体系确切是‘中国哲学’。”⁷⁷⁾冯友兰的《贞元六书》构造了一个“新理学”体系，他宣称自己的“新理学”“是‘接着’宋明以来底理学讲底，而不是‘照着’宋明以来底理学讲底”。“中国需要现代化，哲学也需要现代化。现代化的中国哲学，并不是凭空创造一个新的中国哲学，那是不可能的。新的现代化的中国哲学，只能用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学中的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来，这就是‘接着讲’与‘照着讲’的区别。”⁷⁸⁾也就是说，冯友兰的“新理学”，其历史的出发点虽是宋明理学，但他逻辑的起点却是近代逻辑学，这是他区别于旧理学的所在。

综上所述，以冯友兰为代表的新理学和以梁漱溟为代表的新心学在“五四”以后对胡适的哲学观有了新的反动和超越。这种反动和超越主要是以强调中国哲学的特殊性（指中国哲学“实质的系统”）和追求建立现代性与民族性相统一的中国哲学体系为指向。值得关注的是，在西方文化处于强势文化的时代，这样一种趋向并没有因全球化的浪潮而稍减其发展的势头，这说明中国哲学自身有其强大的生命力。经过一个多世纪的交流和学习，中国学者已经将西方哲学引进中国，并以其解析中国的传统哲学。与此同时，中国学者（尤其是现代新儒家）也强烈地意识到中国哲学内容的特殊价值及其表现样式的差异性，他们希望表现中国哲学的这种精彩，使之在现代世界重放光芒，这样一种使命感在民族文化面临危亡之时愈加显现，在1930年代以后中国现代哲学的发展中逐渐成为一种主流选择。

注释

- 1) 参见花之安：《德国学校论略》，同治十二年（1873年）刻本，羊城小书会真宝堂藏本。李提摩太：《论不广新学之害》，收入陈忠倚编：《皇朝经世文三编》卷四十一，宝文书局1898年刊印本。
- 2) 彭玉麟：《广学校》，收入陈忠信编：《皇朝经世文三编》卷四十一。
- 3) (英)赫胥黎著、严复译：《天演论》，北京：商务印书馆，1981年10月版，第65页。
- 4) 黄遵宪：《日本国志》卷三十二《学术志一·西学》，收入陈铮编：《黄遵宪全集》下册，北京：中华书局，2005年3月版，第1412页。
- 5) 康有为：《请广译日本书派游学折》，收入汤志钧编：《康有为政论集》上册，北京：中华书局，1998年6月版，第303页。
- 6) 康有为：《请开学校折》，收入汤志钧编：《康有为政论集》上册，第306页。
- 7) 康有为：《日本书目志》，收入《康有为全集》第3册，上海：上海古籍出版社，1992年12月版，第652-653页。
- 8) 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，收入中国现代学术经典丛书《蔡元培卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年8月版，第336页。
- 9) 王国维著、佛雏校释：《王国维哲学美学论文辑佚》，上海：华东师大出版社，1993年12月版，第1页。
- 10) 王国维著、佛雏校释：《王国维哲学美学论文辑佚》，第6页。
- 11) 参见冯友兰：《中国哲学史》第一章《绪论》，收入《三松堂全集》第1卷，郑州：河南人民出版社，1988年5月版，第9页。
- 12) 参见张岱年：《中国哲学大纲》，第1-3页，北京：中国社科出版社，1985年3月版。
- 13) 王国维：《论哲学家与美术家之天职》，收入《静庵文集》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年3月版，第120-121页。
- 14) 王国维：《教育偶感》，收入《静庵文集》，第124页。
- 15) 蔡元培在翻译《哲学要领》一书时，特别强调“通德语”对“专攻哲学者”的重要性，“其理有三：一、哲学之书，莫富于德文者；二、前世纪智度最高学派最久诸大家之思想，强半以德文记之；三、各国哲学家中，不束缚于宗教及政治之偏见，而一以纯粹之真理为的者，莫如德国之哲学。观此三者，德语与哲学有至要之关系，亦已明矣。”这大概是蔡元培个人经验的总结。参见《哲学要领》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第1卷，第177页。
- 16) 《哲学要领》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第1卷，第176-228页。
- 17) 《哲学大纲》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第2卷，第345页。
- 18) 《简易哲学纲要》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第4卷，第390页。
- 19) 《简易哲学纲要》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第4卷，第391-392页。
- 20) 参见《傅斯年致蔡元培函——论哲学门隶属文科之流弊》及蔡元培案语，原载1918年10月8日《北大日刊》第222号。收入高平叔编：《蔡元培全集》第3卷，第194-197页。

- 21) 《大战与哲学》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第3卷，第200-205页。
- 22) 参见《哲学与科学》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第3卷，第249-254页。
- 23) 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，收入高平叔编：《蔡元培全集》第4卷，第351页。
- 24) 有关京师大学堂分科的情况，参见萧超然等著：《北京大学校史》（增订本），北京：北京大学出版社，1988年4月版，第18-26页。
- 25) 傅斯年：《致蔡元培：论哲学门隶属文科之流弊》，原载1918年10月8日《北京大学日刊》。
- 26) 蔡元培案语见傅斯年：《致蔡元培：论哲学门隶属文科之流弊》，原载1918年10月8日《北京大学日刊》。
- 27) 参见唐德刚译注：《胡适口述自传》，收入《胡适文集》第1册，第211页。
- 28) 参见《四十自述》，收入《胡适文集》第1册，第47、101页。
- 29) 参见唐德刚译注：《胡适口述自传》，收入《胡适文集》第1册，第212页。但查证胡适在康乃尔大学的成绩表，胡适是转入文理学院后，才修了“哲学”课程，选修课程未登入成绩表则不得而知。
- 30) 参见唐德刚译注：《胡适口述自传》，收入《胡适文集》第1册，第263页。
- 31) 《胡适留学日记》自序，收入《胡适全集》第27册，第104页。
- 32) 参见拙作《胡适与哥伦比亚大学》（上），载2004年12月台北《传记文学》第85卷第6期。
- 33) 《胡适全集》第27册，第306页。
- 34) 参见唐德刚译注：《胡适口述自传》第五章《哥伦比亚大学和杜威》，收入《胡适文集》第1册，第257-269页。
- 35) 参见陈黻宸：《中国哲学史》，收入《陈黻宸集》，北京：中华书局，1995年6月版，第413-503页。关于陈汉章的授课，参见冯友兰：《三松堂自序》，收入《三松堂全集》第1卷，郑州：河南人民出版社，1985年9月版，第186-187页。
- 36) 参见蔡元培：《中国哲学史大纲》序，收入《胡适文集》第6册，第155页。
- 37) 胡适：《先秦名学史》导论《逻辑与哲学》，收入《胡适文集》第6册，第6页。
- 38) 唐德刚译注：《胡适口述自传》，收入《胡适文集》第1册，第265页。
- 39) 唐德刚译注：《胡适口述自传》，收入《胡适文集》第1册，第266页。
- 40) 胡适：《先秦名学史》导论《逻辑与哲学》，收入《胡适文集》第6册，第9页。
- 41) 金岳霖：《中国哲学》，收入胡军编：《金岳霖选集》，长春：吉林人民出版社，2005年5月，第67页。
- 42) 参见（德）黑格尔著、贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》第一卷，北京：商务印书馆，1983年版，第98页。
- 43) 胡适：《先秦名学史》导论《逻辑与哲学》，收入《胡适文集》第6册，第12页。
- 44) 《中国古代哲学史》第一篇《导言》，《胡适文集》第6册，页163。
- 45) 《哲学与人生》，原载1923年12月10日《东方杂志》第20卷第23期。收入《胡适文集》第12册，第282页。
- 46) 《中国古代哲学史》第一篇《导言》，收入《胡适文集》第6册，第163页。
- 47) 胡适：《从历史上看哲学是什么》，收入《胡适文集》第12册，第285、288页。
- 48) 杜威著、胡适、唐肇黄译：《哲学的改造》，合肥：安徽教育出版社，1999年10月版，第17页。
- 49) 杜威著、胡适、唐肇黄译：《哲学的改造》，第16页。
- 50) 《实验主义》，《胡适文存》卷二。《胡适文集》第2册，第229页。
- 51) 胡适：《杜威的“正统哲学”与中国哲学史》，收入《胡适全集》第8册，第366-368页。
- 52) 胡适：《杜威的“正统哲学”与中国哲学史》，收入《胡适全集》第8册，第370页。
- 53) 胡适：《哲学的将来》，收入《胡适文集》第12册，第294-295页。
- 54) 刘培育主编：《金岳霖的回忆与回忆金岳霖》，成都：四川教育出版社，1995年7月版，第29页。
- 55) 《五十年来之世界哲学》，《胡适文存》二集卷三。《胡适文集》第3册，第286页。
- 56) 《我的歧路》，《胡适文存》二集卷三。《胡适文集》第3册，第365页。
- 57) 有关这方面的论述，参见冯友兰：《中国现代哲学史》，广州：广东人民出版社，1999年8月版，第84、174、218页。
- 58) 胡适：《中国古代哲学史》第一篇《导言》，收入《胡适文集》第6册，第165-166页。
- 59) 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第四章《西洋中国印度三方哲学之比较》，收入《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，1989年5月版，第396页。
- 60) 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第四章《西洋中国印度三方哲学之比较》，收入《梁漱溟全集》第1卷，第396页。
- 61) 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第五章《世界未来之文化与我们今日应持的态度》，收入《梁漱溟全集》第1卷，第525页。
- 62) 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第五章《世界未来之文化与我们今日应持的态度》，收入《梁漱溟全集》第1卷，第539页。

- 63) 冯友兰:《中国现代哲学史》,第84页。
- 64) 冯友兰:《人生哲学》,收入《三松堂全集》第1卷,郑州:河南人民出版社,1985年9月版,第353-354页。
- 65) 冯友兰:《对于人生问题的一个讨论——在中州大学讲演会讲演稿》,收入《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社,2000年12月版,第58-63页。
- 66) 冯友兰《对于哲学及哲学史之一见》,收入《三松堂全集》第11卷,第66-67页。
- 67) 冯友兰《对于哲学及哲学史之一见》,收入《三松堂全集》第11卷,第67页。
- 68) 冯友兰:《为什么中国没有科学》,收入《三松堂全集》第11卷,第32页。
- 69) 冯友兰:《为什么中国没有科学》,收入《三松堂全集》第11卷,第52页。
- 70) 冯友兰:《中国哲学史》第一章《绪论》,《三松堂全集》第2卷,郑州:河南人民出版社,1988年5月版,第9页。
- 71) 冯友兰:《中国哲学史》第一章《绪论》,收入《三松堂全集》第2卷,郑州:河南人民出版社,1988年5月版,第9-10页。
- 72) 冯友兰:《中国哲学史》上册,收入《三松堂全集》第2卷,第7页。
- 73) 冯友兰:《中国哲学史》上册,收入《三松堂全集》第2卷,第13-14页。
- 74) 金岳霖:《审查报告二》,收入《三松堂全集》第2卷,第379-380页。
- 75) 金岳霖:《审查报告二》,收入《三松堂全集》第2卷,第379页。
- 76) 冯友兰:《怎样研究中国哲学史?》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社,2000年12月二版,第403页。
- 77) 冯友兰:《中国现代哲学史》,广州:广东人民出版社,1999年8月版,第195、198页。
- 78) 冯友兰:《中国现代哲学史》,第200页。