

戴逸 主编

二十世纪

中华学案

哲学卷·2·

北京图书馆出版社

戴逸 主编

二十世纪中华学案

北京图书馆出版社

二十世纪中华学案

主 编 戴逸

副 主 编 房德邻 郑大华

曹鹤龙 刘卓英

本册编著者 胡伟希

目 录

导言：20 世纪中国哲学中的学术伦理：“日神类型”

与“酒神类型” (1)

- 一 前奏：西方文化的传入与新的学术伦理的
出现 (1)
- 二 “清华学派”与“日神类型” (6)
- 三 “酒神类型”及其它 (11)
- 四 余波和反响 (16)

张申府 (19)

- 一 人生观与价值论 (23)
 - (一)谈“人生” (23)
 - (二)理与欲 (42)
 - (三)人格独立与自由 (57)
 - (四)人生境界 (61)
 - (五)艺术与审美 (64)
- 二 科学理性与启蒙教育 (67)
 - (一)启蒙教育 (67)
 - (二)科学与客观法 (78)
 - (三)逻辑与辩证法 (95)
 - (四)哲学的功能 (106)
- 三 论中西文化 (110)

(一)论中国文化·····	(110)
(二)论西方文化·····	(129)
(三)中西文化比较·····	(132)
张东荪 ·····	(135)
一 道德哲学·····	(138)
(一)道德之起源·····	(138)
(二)道德与文化·····	(151)
(三)道德之养成·····	(158)
(四)道德之假设前提·····	(170)
二 认识的多元论·····	(173)
(一)论“名理”的先在性·····	(173)
(二)论“概念”·····	(180)
(三)知行关系·····	(187)
三 论中西文化·····	(193)
(一)西洋文明与中国·····	(193)
(二)中西文化异同·····	(196)
(三)中国文化之出路·····	(201)
金岳霖 ·····	(208)
一 本体论·····	(213)
(一)道是“式—能”·····	(213)
(二)现实的个体化·····	(223)
(三)无极而太极·····	(232)
二 知识论·····	(247)
(一)知识论与别的学问的区别·····	(247)
(二)摹状与规律·····	(259)
(三)归纳原则是接受总则·····	(277)

三 逻辑哲学·····	(291)
(一)论逻辑系统·····	(291)
(二)论思想律·····	(303)
四 论中西哲学·····	(312)
(一)思维方式·····	(312)
(二)天人关系·····	(316)
(三)哲学与政治·····	(319)
 洪 谦 ·····	(324)
一 现代哲学趋势·····	(327)
(一)逻辑与现代哲学思想的发展·····	(327)
(二)传统哲学问题的失效·····	(329)
(三)“形而上学的哲学”之不可能·····	(332)
(四)哲学是否一种科学? ·····	(338)
二 逻辑实证论的基本思想·····	(342)
(一)哲学概念与哲学方法·····	(342)
(二)逻辑、数学与几何学 ·····	(346)
(三)真理论与证明理论·····	(348)
(四)对“形而上学”的看法·····	(351)
三 科学哲学问题·····	(359)
(一)或然性的逻辑分析·····	(359)
(二)意义与真理·····	(365)
(三)自然科学与精神科学·····	(372)
四 论石里克的人生哲学·····	(378)
(一)石里克的乐观论·····	(378)
(二)石里克与伊壁鸠鲁·····	(382)
(三)石里克论人生意义·····	(383)

黄建中	(385)
一 何为伦理学	(390)
(一) 伦理学之界说	(390)
(二) 伦理学的研究方法	(396)
二 中西道德之异同	(402)
(一) 政治伦理与宗教伦理	(402)
(二) 家族本位与个人本位	(404)
(三) 义务平等与利权平等	(406)
(四) 私德与公德	(407)
(五) 尚敬与尚爱	(408)
(六) 恕道与金律	(410)
三 自我实现与物我一体	(411)
(一) 西方之自我实现说	(411)
(二) 中国之物我一体观	(423)
(三) 自我实现说之批判	(427)
四 突创和协之人生	(430)
(一) 个人身心关系之和协	(430)
(二) 社会关系之和协	(438)
(三) 国家民族之和协	(442)
(四) 世界人类之和协	(446)
(五) 宇宙万物之和协	(451)

导言：20 世纪中国哲学中的学术伦理： “日神类型”与“酒神类型”

一 前奏：西方文化的传入与新的学术伦理的出现

在谈到 20 世纪中国哲学特点的时候，人们常常会想起春秋战国时期。的确，自汉代董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”以后，只有到了 20 世纪，中国历史上才又出现了一个类似于春秋战国时期的“百家争鸣”的时代。而 20 世纪中国哲学的繁荣却又是与西方文化的输入和传播分不开的。20 世纪的中国是一个哲学和思想文化前所未有的活跃的时代，当时是，西方风行的各种思想学说竞相进入中国，并在中国大行其道；即便一些在西方曾经流行过而不再时髦的学说，也在中国出现和风行。而且，中国的一些传统思想，如儒家思想、佛学等等，也由于受到西方哲学和文化的挑战而被重新激活。人们将 20 世纪中国哲学的繁荣归之于西方文化的传入，是深有道理的。

但是，正因为思想纷争和学派繁多，要将 20 世纪中国哲学的特点加以归纳，反倒不易。通常，人们对历史上某一时期的思想特征加以概括的话，常常会选择这一时期的主流思想以为代表，如称汉代为经学时代，魏晋时期为玄学时期，隋唐为佛学时代，宋明为理学时代，清代为朴学时代，等等。但 20 世纪中国是一个学派蜂起的时代，要单独挑选出哪一种学派或思潮来作为这一时代思想的

代表是困难的。或者,就如同春秋战国时期那样,将 20 世纪中国视为中国思想史上又一个“百家争鸣”的时代罢,那末,这个“百家争鸣”的时代究竟与春秋战国时期有什么不同?当然,有人会说,20 世纪中国哲学的“百家”与春秋战国时期的“百家”在内容上完全不同:前者的“百家”主要是从西方传入的各家学说,而后者则是中国本土发生的各种思想,等等。即便如此,这种回答仍未能全尽人意。因为我们毕竟还是不知道,20 世纪的中国哲学与中国以往历史上的哲学相比,其基本不同点到底在哪里?

看来,对问题的解决可以换一个角度:我们得放弃列举 20 世纪中国哲学有多少思潮或寻找其中有没有主潮的做法,而主要关注这么一个问题,即看西方文化的传入到底给 20 世纪中国哲学导致了何种“后果”。这里所谓“后果”主要还不是指哲学思想内容方面的变化,如有没有出现新的哲学观念等等,而是指这些具体哲学思想和内容背后更基础的东西,也即“学术伦理”。因为哲学思想和哲学观念多变,而“学术伦理”一旦形成,则有相对的稳固性和延续性,会成为一种“学统”。在这种意义上说,考察“学术伦理”的变化,应更能判断一个时代或时期哲学文化变动的深刻程度。人们在常识上会将中国近现代哲学视为不同于中国古代的哲学。这所谓的“古代”实乃包括从先秦直到晚清这一漫长的历史阶段。这种“常识”上的看法,至少说明人们已模糊地认识和觉察到中国近代以来哲学变化的深刻程度,也可能到了近代,中国哲学出现了以往历史上没有的特征。但这种新的特征到底是什么呢?却感到难以用一语道出。那么,让我们从“学术伦理”的角度作一番观察,看看中国近代以来这方面到底有无变化。要解答这个问题,依然得从西方哲学文化输入中国的历史讲起。

上面谈到,近现代中国哲学的一个基本情况是西方文化的输入。西方文化的大量输入,使中国哲学的面貌彻底改观,20 世纪中国哲学的各种特征几乎都是由这一基本面所决定的。问题是:近现

代中国人传播西学到中国想得到的到底是什么?要回答这个问题,有必要探索一下近现代中国人介绍和传播西方文化的心理动机。近代中国人对西方思想文化的介绍始自严复。1895年,严复在《论世变之亟》一文中说:“夫与华人言西治,常苦于难言其真……今之称西人者,曰彼善会计而已,又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻,如汽机兵械之伦,皆其形下之粗迹,即所谓天算格致之最精,亦其能事之见端,而百命脉之所在。其命脉云何?苟扼要而谈,不外于学术则黜伪而崇真,于型政则屈私以为公而已。”^①同年,在《原强》的修订稿中,他又谈到西方“其为事也,一一皆本诸学术;其为学术也,一一皆本于即物实测,层累阶级,以造于至精至大之涂,故蔑一事焉可坐论而不足起行者也。”^②这两段话有着内在的逻辑性。在严复看来,西方之所以富强,其奥秘之一是重视学术,而西方近代以来学术的根本特征是“即物实测”和“黜伪而崇真”。这“即物实测”和“黜伪而崇真”,狭义地理解,是指一种实证主义的方法论;而其广义,则指一种近代科学理性精神。这种近代科学理性的实质,就是要求在科学研究和学术活动中,实事求是,严格采取一种“工具理性”的立场,而摒除任何基于价值的和情感的考虑。所以,严复在传播西方文化到中国的过程中,固然花大力气介绍和提倡实证主义哲学,而其骨子里,更看重的是西方实证主义哲学中寄寓的这种科学理性和工具理性精神。也许在严复眼里,实证主义哲学方法与科学理性方法和工具理性精神本来就是二而一、一而二的。所以说,严复对中国近现代学术文化的贡献,与其说在引进了西方的实证主义哲学,不如说在引进了一种基于“价值中立”的学术伦理更为恰当。严复本人也是这么看的。他比较中西学术的差异说:“中土之学,必求古训。古人之非,既不能明,即古人之是,亦不知其

① 《严复集》(一),中华书局1986年版,第2页。

② 同上书,第23页。

所以是。”^①而西方学术“言学则先物理而后文词，重达用而薄藻饰。且其教子弟也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，贵自得而贱因人，喜善疑而慎信古。”^②在严复看来，中西学术的最大差异在中国学术盲从古人，西方学术则善疑而慎信古。这是两种不同的学术传统。当然，严复也谈到，西方在近代以前，其学风也同中国一样；到了近代，其学风才为之一变。可见，严复要引进的是一种西方近代以来的学术伦理和学术传统，并通过提倡这种新的学术伦理和学术传统，来同传统的中国学术划界。

中国传统学术除了有“崇古”的倾向之外，其另一特点是学术的伦理化和政治化。在历史上，中国的学术文化，尤其是儒家思想，一直被用来当作施行“教化”和服务于政治的工具。对此，王国维曾提出尖锐的批评意见。他说：“披我中国之哲学家史，凡哲学家无不欲兼为政治家者，斯可异已！孔子大政治家也，墨子大政治家也，孟、荀二子皆抱政治上之大志者也。汉之贾、董，宋之张、程、朱、陆，明之罗、王无不然。岂独哲学家而已，诗人亦然。”^③在他看来，这对于学术文化的发展是极其不利的。因此，王国维介绍起西方学术文化来不遗余力。他介绍给国人的欧洲大陆的理性主义哲学和非理性主义哲学，例如康德和叔本华、尼采哲学等等。与严复一样，他在向中国人介绍和传播这些西方学术思想时，重点还在提倡和推广这些学术思想背后寄寓的学术伦理思想。在王国维看来，西方学术之所以繁荣和发展，是因为西方有一种“为学术而学术”的传统。而中国学术之不发达，则是由于中国缺乏这么一种传统。因此，王国维大力提倡学术独立和学术自由。针对当时学术界普遍存在的追求学术讲求“有用”的倾向，他大倡学术乃“无用”之学。表面上看，王国维的学术路数与严复不同：一提倡大陆理性主义和非理性主

① ② 《严复集》（一），第29页。

③ 《王国维文集》，北京燕山出版社1997年版，第243页。

义哲学，一提倡英国经验论哲学，而在骨子里，他们提倡和传播的学术伦理是一样的，即提倡学术独立，要求在学术研究中遵守“价值中立”的立场。

五四新文化运动时期是近现代中国思想史上思想最为活跃的时期，也是西方文化在中国传播最为迅猛、影响更为广泛的时期。这时期，传播介绍西方文化最为得力，且有最大感召力的人物无疑是胡适。胡适介绍和提倡的是杜威的实用主义。作为一种哲学思想体系，实用主义包括的内容很广，而在胡适心目中，实用主义却主要是一种科学方法论。或者说，胡适是为了在中国提倡和宣传科学方法而选择介绍实用主义的。在《实验主义》一文中，胡适解释“实用主义”（他在文中称之为“实验主义”）说：“‘实验主义’虽然也注重实际的效果，但他最能点出这种哲学所最注意的是实验的方法。”^①他甚至说：“实验主义不过是科学方法在哲学上的应用。”^②而“实验的方法”或“科学方法”，也就是一种严格的工具理性的方法。这种方法与其说是注重目标本身之“价值”，不如说更注重如何达到这种目标的方法和手段。也正是在这种意义上，胡适认为杜威式的实验主义还可称之为“工具主义”。应该注意到，胡适认为，作为一种哲学的方法论，实验主义并不仅仅是一种“工具”，它其实还是一种思维方法的训练，要培养的是一种“实事求是”的科学态度和科学理性精神。胡适还身体力行，将这种科学态度和科学理性精神运用于他的具体学术研究。他谈到他为什么要从事“整理国故”的工作说：“这些都只是思想学问的方法的一些例子。在这些文字里，我要读者学得一点科学精神，一点科学态度，一点科学方法。科学精神在于寻求事实，寻求真理。科学态度在于撇开成见，搁起感

① 《胡适哲学思想资料选》（上），华东师范大学出版社1981年版，第45页。

② 同上书，第50页。

情,只认得事实,只跟着证据走。”^①可见,胡适之介绍和提倡西方实用主义乃为了提倡和建造一种新的学术伦理,这与严复的介绍和提倡西方实证主义哲学,其动机如出一辙。

严复、王国维和胡适,是中国近代以来介绍和传播西方哲学文化到中国来的最有代表性的三位人物。尽管他们的具体哲学理念不同,介绍的西方哲学流派不同,但他们在最根本的学术文化理念上是一致的,这就是要提倡一种“实事求是”、注重“工具理性”的学术伦理和规范,以保持学术的独立性。这种新的学术伦理是中国传统学术所不具备或欠缺的。下面我们看到,到了本世纪30—40年代,这种学术伦理终于导致一个新的学派的出现。

二 “清华学派”与“日神类型”

30—40年代是中国现代哲学的繁荣期。这种繁荣景象不只表现在形形色色的西方哲学都相继进入了中国哲学的视野,而且表现于在消化吸收西方哲学的基础上,出现了具有中国特色的哲学学派。在这些学派当中,值得重视的是“清华学派”、马克思主义学派和现代新儒家学派。

应当注意的是,我们这里提出的是作为“哲学学派”的概念而非“哲学思潮”的概念。学派与思潮有密切联系但却不是同一码事:学派是从学术史的角度立言,而思潮则从思想史的角度立言,“思潮”的涵盖面要大于“学派”的涵盖面。而从另一方面来看,“学派”又是一个较之“思潮”更具体、所指更明确的概念:一般来说,凡可称之为“学派”者都会有一个共同的学术宗旨,其成员是通过这一共同的学术宗旨而联结成为“学术共同体”;而所谓“思潮”则是一种思想的潮流或趋势。就30—40年代而言,影响较大的哲学思潮

^① 《胡适哲学思想资料选》(上),第349页。

有辩证唯物论思潮、经验主义思潮和唯心论思潮等,显然,尽管会有联系,它们与我们上面说的马克思主义学派、新实在论学派和现代新儒家学派并不是同一回事。应该说,作为哲学思潮,辩证唯物论哲学、经验论哲学和唯心论哲学在本世纪 20 年代就已流行,而作为学派出现的马克思主义学派、清华新实在论学派和现代新儒家学派则是在 30 年代以后的事情。此外还要注意到,以上三个学派和三个思潮并非一一对应的关系,如唯心论思潮除以现代新儒家为典型之外,还包括新康德主义;而同一学派中的哲学家们虽有共同的学术宗旨,却不排除他们的哲学思想有不同的学术渊源。举例来说,“清华学派”有一共同遵照的学术宗旨,即以提倡“新实在论”著称,但这不妨碍其中成员有的吸收了辩证唯物论思想,有的接受了唯理论或唯心论思想的影响。

从“学派”的角度出发对 30—40 年代的中国哲学进行典型考察,除了可以加深对 30—40 年代中国哲学的了解之外,还有助于我们对整个中国现代哲学特征的整体把握。上面我们谈到,近现代中国哲学与中国传统学术的一个根本不同是出现了一种新的学术伦理:强调学术独立,学术不必依附于政治或伦理;并且强调在学术研究中要恪守“价值中立”的立场。但是我们注意到,在 30 年代以前,这种学术伦理还处于从西方“引进”的阶段,只有到了 30 年代以后,这种学术伦理才真正体现于中国哲学家的学术研究中,并且开花结果。这方面,“清华学派”是一个典型的例子。

“清华学派”孕育于 20 年代末,形成和发展壮大于 30—40 年代。1934 年,清华大学哲学系的讲师孙道升在《现代中国哲学界之解剖》一文中首次从“学派”的角度对清华大学哲学系的情况作了描述,指出中国哲学界存在着一个以“新实在论”为标识的哲学学派,其大本营在清华大学哲学系,人物有张申府、邓以蛰、金岳霖、冯友兰、张荫麟、沈有鼎……诸人,而其首领当推金岳霖。应该说,“清华学派”的“新实在论”哲学倾向是有目共睹的,而其背后的学

术伦理尤其不应被忽视——这就是注重学术独立、强调在学术研究中要恪守“价值中立”立场以及实事求是的科学理性态度。1934年,金岳霖借为冯友兰的《中国哲学史》一书写审查报告之机对这一学术伦理作了明确的表达。他说:“我们可以根据一种哲学的主张来写哲学史,我们也可以不根据任何一种主张而仅以普通哲学形式来写中国哲学史。”^①而他主张写哲学史是要避开作者本人的哲学“成见”的。他说:“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。成见他当然是有的,主见他当然也是有的,据个人所知道的,冯先生的思想倾向于实在主义;但他没有以实在主义的观点去批评中国固有的哲学。”^②反过来,他对胡适之写的《中国哲学史大纲》评价不高,一个重要原因是认为胡适的这本著作是根据一种哲学的主张来写的,其中有太多的“实用主义”的成见。他说:“哲学既离不了成见,若再以一种哲学主张去写哲学史,等于以一种成见去形容其它的成见,所写出来的书无论从别的观点看起来价值如何,总不会是一本好的哲学史。”^③这段话将冯著与胡著对比,与其说是对冯、胡两人著作的评价,不如说是对“清华学派”所应遵守的学术伦理和学术道德规范所作的说明。关于保持学术“价值中立”立场的学术伦理,冯友兰有更自觉和更清醒的认识。1934年,他发表《中国现代哲学》一文,将维新运动以来的中国哲学发展分作维新运动、五四新文化运动、30年代以后三个阶段,第一阶段的哲学代表人物是康有为和谭嗣同,第二阶段的代表人物是胡适和梁漱溟,他说:“我们现代所关注的不是像第一二两个时期的知识分子那样,用一种文化来批评另一种文化,而是用一种文化来阐明另一种文化,因而就能更好地理解这两种文化。我们现在所注意的是东西文化的相

^① ^② ^③ 《金岳霖学术论文选》,中国社会科学出版社1990年版,第281页。

互阐明,而不是它们的相互批评。”^①在他看来,处于中国近现代哲学发展第二期的胡适尽管在主观愿望上意识到确立一种新的学术伦理的重要,而他在具体的学术研究中,比如说《中国哲学史大纲》的写作,其主观的价值评判仍不能免;真正要将“价值中立”这一学术伦理要求体现于学术研究活动中的,只能是其他人了。而冯友兰就是以此自许。在同时期的其它一些文章中,他还将中国近现代史学研究的方法划为“信古”、“疑古”和“释古”三种,其中“信古”和“疑古”都具于一种“价值判断”的立场,而他赞成的是一种基于“价值中立”立场的“释古”态度和方法。

看来,“清华学派”作为一个学派出现,它在中国近现代哲学史上的意义,主要还不在它的“新实在论”的哲学主张,而在它对“价值中立”这一学术规范的自觉认同。由于对这一学术规范的认同是以学术共同体的形式出现的,它终于导致中国学术史上以往从未有过的一种学术类型的出现。这种新的学术类型,我们可以将它称之为“日神类型”。所谓“日神类型”是由这种学术共同体所共同遵照的学术伦理规范来定义的,它赋予这一学术共同体以特有的学术风格和精神气质,从而与其它学术类型区别开来。从“清华学派”来看,这种“日神类型”具有哪些特征呢?首先,它强调“学术独立”,有一种“为学术而学术”的精神。我们看到,“清华学派”人物大多属于“经院派哲学家”:他们在大学讲坛上讲授哲学,并从事专业性的哲学研究;在他们眼里,哲学应当是一门相当专业化、只为少数人所从事的“职业”。由此,他们强调哲学应与社会现实,尤其是政治保持一定的距离,这所谓“保持距离”并不是说作为哲学家的他们不关心社会问题和现实,而是说他们主张哲学家在具体的哲学研究中应保持对社会和政治的“超越性”,避免哲学成为现实社会生活的简单图解。所以,他们强调哲学是一门“反思”的学问而不

^① 《三松堂学术文集》,北京大学出版社 1984 年版,第 289 页。

是“实践”或“行动”的学问。因此，他们将主要时间和精力用于较“纯粹”的哲学问题的探究，或致力于西方哲学问题源流的讨论，或埋头于自己哲学体系的建造。其次，在中西文化观上，他们大多采取一种“客观”的心态，对中西文化作平行的观照。这也就是冯友兰氏所说的要对中西文化作出客观的“阐明”而不是“批评”。而对于新的哲学文化的建造来说，他们认为，中西哲学文化各有其所长，亦各有其所短；因此，一种理想的哲学文化应是在融会贯通中西文化的基础上建立起来的哲学文化。再次，提倡文化的多元和兼容。这里所谓“多元”和“兼容”，主要还不是说提倡中西文化的并存和共处，而是主张对中西哲学文化中不同成分和思想流派的“兼容”。我们看到，尽管都主张和提倡“新实在论”，但“清华学派”中各人的哲学成分并不一致，比如有人对西方的唯物论和辩证法多有吸取，有人则对唯理论哲学表示好感，更有人强调逻辑分析法和维也纳学派的贡献，等等；就中国传统哲学而言，有人重视道家哲学，有人强调对宋明理学的继承，也有人突出孔子“仁”的思想学说，等等。

值得注意的是，以上我们将“清华学派”作为“日神类型”的代表，其实，属于“日神类型”或“日神精神”气质的还不限于“清华学派”，只不过就“日神精神”作为一种学术精神气质，它在“清华学派”当中具有集团优势。在20世纪中国哲学史上，还有其它一些个别的哲学家，他们在从事哲学研究或对西方哲学的探索中，亦曾恪守“价值中立”的立场，从严格学术的立场上对某些哲学问题进行过探讨，而且，他们的学术态度和立场可以采取不同于“新实在论”甚至于反“新实在论”的立场，这当中有张东荪、洪谦及其他人物。从这一意义上说，他们的哲学活动亦可说是“日神类型”的。另外，当我们这里提出“日神类型”这一概念时，是仅就哲学家的哲学活动而说的，这并不排除哲学家他们还同时可以从事社会活动和政治活动，而这些活动则与他们的“日神类型”的学术活动可能是不搭架的。这方面，我们可以举出“清华学派”的张申府和非“清华学

派”的张东荪的社会政治活动作为例子。

三 “酒神类型”及其它

我们注意到,无论是严复、王国维或胡适,尽管他们介绍西方哲学和学术文化的目的是要提倡一种新的学术伦理,但其最深层的思想动机,依然是立足于对中国现实与社会问题的解决。只不过在他们看来,要解决中国的现实与社会问题不能“急功近利”,完全着眼于目前,而是要从“学术”这一根本做起。这我们从严复如下关于如何开“民智”的一段话看得很清楚。他说:“其开民智奈何?今夫尚学问者,则后事功,而急功名者,则轻学问。二者交失,其实则相资而不可偏废也。顾功名之士多有,而学问之人难求,是则学问贵也。东土之人,见西国今日之财利,其隐赈流溢如是,每疑之而不信;迨亲见而信矣,又莫测其所以然;及观其治生理财之多术,然后知其悉归功于亚丹斯密之一书,此泰西有识之公论也。是以制器之备,可求其本于奈端;舟车之神,可推其原于瓦德;用电之利,则法拉第之功也;民生之寿,则哈尔斐之业也。而二百年学运昌明,则又不得不以柏庚氏之摧陷廓清之功为称首。学问之士,倡其新理,事功之士,窃之为术,而大有功焉。故曰:民智者,富强之原。此悬诸日月不刊之论也。”^① 胡适之提倡“实用主义”,将“实用主义”理解为一种“方法”,其要求其“实用”的意思是很明显的。至于王国维,虽然他大倡“学术”乃“无用”之学,可依然强调学问之“无用”和“有用”的辩证关系,而非认为学术可以脱离和无俾于社会与人生。而从他的最终放弃他醉心的哲学形而上学而去研究上古史,也还是由其潜意识中学术应当“有用”的情结所决定的。所以,以严复、王国维、胡适为代表的西方哲学文化在中国的传播者,实际上在他们

^① 《严复集》(一),第29页。