

胡適中國哲學史批判

嚴靈峯 著

中華書局出版

嚴靈峯著

胡適中國哲學史批判

中華正氣出版社印行

生諸計國學大其其

中華民國三十二年九月初版

胡適中國哲學史批判

每冊實價國幣

外埠酌加運費

貼版權

中國

名著

嚴

史

靈

伴

所有

發行人

彭

健

華

發行所

中華正氣出版社

江西贛縣生佛壇前四十八號

電報掛號三六五二

印刷所

中華正氣出版社印刷廠

靈雲

本書校對：貢丙照

自序

胡適之先生是近代中國文化界的巨人。是「五四」新文化運動的領導者之一。無疑地，他的名字在中國文化史上可以與「五四運動」這一輝煌的名詞分不開，而且可以並垂不朽的！

他所著的這部中國古代哲學史（原名中國哲學史大綱）的問世，當時就轟動了整個社會；大家都認為這是中國哲學史的一部空前的傑構。那時候，不但這部書有「紙貴洛陽」之概，即是胡先生的任何作品或著述在中國文化市場上都是「不脛而走」的。

可是，這一部風行出版界二十年的名著，近數年來也遇見了不少的批評和指摘；尤其是那些所謂新進的「辯論家」或「通俗化的哲學家」之流之不客氣的文筆和非難。然而，無論如何總不能完全抹煞胡先生這部著作之存在的理由與其所具有的科學的價值。

這當然不足說明先生的中國古代哲學史書乃是人經地義而不容非議的「經典」；不是的，即因為他的著作具有許多的缺點和錯誤，作者纔打算來寫這部小冊子：「胡適中國哲學史批判」。當然地，胡先生的個人修養和治學精神很值得我們傾佩的！但是，站在學術和真理探討的立場上對於他的著作缺點

的批評，也只好『當仁不讓』了。然而，作者也不敢武斷地說，這本小冊子本身的理論，方法以及對胡先生所指摘的都是純正無疵的標準論據，不過作者尚能自信個人的態度是比較鄭重，客觀和無成見的；同時有許多見解也不是『人云亦云』的。至於書中所提出討論和商榷的問題，也僅限於重要部分的理論或方法，如：老子，孔子，楊朱，別墨……等等的哲學思想和方法，其他如胡先生已經做過很細心的考證工作以及許多有獨到見解的地方，作者是不用多費筆墨的。

從中國古代哲學史全書的結構上說來，我們立即會發見一個缺點，即關於『名學』的材料佔了大部分。這也許因為胡先生本人對於形式論理學具有特殊的興趣和研究的結果。然而，這本著作之所以風行一時，也就因為胡先生能够採用形式論理學的方法來作考證和整理的工作。至於胡先生的理論與方法之不澈底或不充分的地方，作者在這小冊子中有很詳盡的指出，讀者會自行看到的。但作者需要特別聲明：這本小冊子因為戰時的影響，以致參考材料的缺乏，所以不太涉及考據方面的問題；這也可說作者不能忍耐煩雜工作的結果。

在後面附刊一篇：老莊哲學的新檢討文章，是作者於民國二十四年春天在南京寫作的，這篇文字本是準備在國內頗銷行的某『季刊』上發表的。文稿交去將近半年，始終沒有得到發表的機會；結果，就

退回來了。在「八一三」淞戰不爆發前，因為上海軍事新聞副刊的索稿，當時正沒有時間寫作，只好把這篇「落選」的文章拿去發表。在該報的「星期學燈」上僅僅發表全文的三分之一，而「學燈」突因戰事「係宣傳停刊」於是這篇文章又弄到不能全部與讀者相見。文章也有牠的「運命」和「遭遇」這絲毫也不是奇怪的！

現在正值抗戰建國的最嚴重關頭，本來不應以這種「不合時宜」的著作問世的。好在學術與知識是任何時代和環境所需要的，所以，作者也不加謙辭大膽地刊行此書。相信高明的讀者一定曾原諒的。

末了，這本小冊子雖然是在不及兩個月的短時間內草成的，但書中的許多見解還是從前研究的結果！尤其是關於老子的哲學思想大部是取材於老莊哲學的再檢討一文。因此，內容便有不少重複或雷同；但是，同時也有相當的更改或修正。至於本書的價值和意義如何，這也只有讀者能有評判的權利。不過作者此時是掙十二萬分的誠意準備接受學術界的朋友之客觀的與善意的指正或批評！

中華民國二十一年一月十三日
續編於福州

胡適中國哲學史批判 目錄

自序	(一)
----	-----

一、評胡適的『哲學的定義』	(一)
---------------	-----

二、老子的『道』之新解釋	(六)
--------------	-----

三、『易』的性質和意義	(一七)
-------------	------

四、楊朱的『兼利主義』	(四六)
-------------	------

五、何謂『別墨』	(五四)
----------	------

六、儒家之言『性』與『天道』	(六七)
----------------	------

七、附錄：老莊哲學的新檢討	(九七)
---------------	------

胡適中國哲學史批判

一 評胡適的『哲學的定義』

胡適之先生在他所著的中國古代哲學史內，開宗明義在第一篇的導言中，對於『哲學』，就下了一個很不恰當而且又是十分含糊的定義。他說：

哲學的定義從來沒有一定的，我如今也暫下一個定義：「凡研究人生切要的問題，從根本上著想，要尋一個根本的解決：這種學問，叫做哲學。」例如行為的善惡，乃是人生一個切要問題。平常人對着這問題，或勸人行善去惡，或實行賞善罰惡，這都算不得根本的解決。哲學家遇着這問題，便去研究什麼叫做善，什麼叫做惡：人的善惡還是天生的呢，還學得來的呢？我們何以能知道善惡的分別，還是生來有這種觀念，還是從閱歷經驗上學得來的呢？善何以當爲，惡何以不當爲；還是因爲善事有利所以當爲，惡事有害所以不當爲呢；還是只論善惡，不論利害呢？這些都是善惡問題的根本上方面。必須從這些方面着想，方可希望有一個根本的解決。因爲人生切要問題不止一個，所以哲學的門類也有許多種，例如：

一、天地萬物怎樣來的。（宇宙論）

二、知識思想的範圍，作用，及方法。（名學及知識論）

三、人生在世應該如何行爲。（人生哲學舊稱「倫理學」）

四、怎樣纔可使人有知識，能思想，行善去惡呢。（教育哲學）

五、社會國家應該如何組織，如何管理。（政治哲學）

六、人生究竟有何歸宿。（宗教哲學）（胡著中國古代哲學史，商務印書館「萬有文庫」版，

導言，一——二〇）

依上面這段意見看來，胡先生對於『哲學』所下的『定義』，主要的不外如下兩點：

一、研究人生切要問題；

二、對此種問題，要尋求一個根本的解決。

這也可說是胡先生所認為哲學的基本任務。再依胡先生的詳細解釋，以爲哲學家與平常人不同的地方，就在乎哲學家對每一個問題，會去探尋牠的因果關係；平常人祇是知道這樣或是那樣便够了。換言之，平常人只「知其然」；而哲學家要問「爲什麼」，而要「知其所以然」；且又從而根本解決之。我們以爲胡先生這種見解與一般科學家的見解沒有多大分別；因爲一般科學的任務，差不多也和胡先生上面的那個『定義』一樣，大抵一般科學都有研究人生切要問題並尋求根本解決的方法的。雖然，哲學和科學兩者不能完全分立；可是，我們如果把科學的定義和哲學的定義混爲一談，那是會使讀者淆亂的。這就是說，胡先生的『哲學的定義』並沒有把哲學的任務和特點與一般的科學的任務和特點區別起來。

其次，如果說，『研究人生切要的問題』：纔算得哲學上的問題；那我們要問，胡先生在自己的哲學史中所提出的許多問題，如：『雞三足』，『藏三耳』，『郢有天下』，『丁子有尾』，『指不至

『，『意不心』等等……未必都與人生有『切要的』關係，然而，這些都可以說是『哲學』上所應該研究和討論的問題。

我們此地還可以舉一個例子說：『蛋先生雞呢？還是雞先生蛋？』這是『哲學』上一個極有趣而著名的問題；可是，這與人生有什麼了不起的切要或直接關係呢？如果照胡先生的『定義』，這個便算不得是『哲學』上的問題了。從以上各點證明，我們不得不認為，胡先生的『哲學的定義』，是不適當的，多元的，含混不清的。

人類社會的發展與人類知識的進步，使『科學』和『哲學』研究的範圍也漸漸擴大和系統化起來，所以，『哲學的定義』，從來哲學家都不曾給予公認的，一致的和最後的答案；甚至，各有各的不同的『定義』。我們在西洋哲學史上，可以找到各種各式的『哲學的定義』；上面胡先生說法便是其中之一種了。然而，雖然從古代到近代有過許多的『哲學的定義』，但牠總有一個共同的特徵，即，哲學所研究的問題無論如何比起特殊的科學所研究的問題來，其內容要較廣泛而抽象；這是不可否認的，胡先生的錯誤就在於他並沒有把『哲學』和『特殊科學』加以區別；所以他就排列了許多的『哲學』的單位或部門，如果在一切特殊科學部門內都一一建立起『哲學』的單位來，那我們又把各種特殊科學安置到何處去呢？那世界上只有『哲學』而無須乎再有『科學』的稱謂了。即因為『科學』與『哲學』有極密切的關係，所以我們不能把兩者嚴格地分離起來；可是，在合理的分類上，特殊科學還是特殊科學；這就是使我們很難下個正確的定義。

一般上說來，人類知識的進步及其對客觀事物的認識，是經過許多階段的，最初他們對於自己認識的對象或現象，僅僅知道牠是這樣或那樣；隨後，進一步便知道，為什麼會這樣或那樣；再進一步便

知道，爲什麼會這樣而不那樣，反之，爲什麼會那樣而不這樣，更進一步就知道，既然會這樣或那樣，那人們就應該怎麼樣？這裏，是經過：「知其然」，「知其所以然」，「知其或然」，「知其必然」，乃至「防患未然」，種種階段的。從直覺接觸對象，至探尋對象之因果關係，認識對象之發展的可能性與必然性；最後，由於這些經驗和認識，於是就知道如何去應付或處理當前的環境或對象，以上都是『科學』成立應從事的工作和基本條件；同時，也是『哲學』所必須具備的基本條件；那麼，我們又怎麼能够把『哲學』與『特殊的科學』分家呢？

然而，自古代到目前的各派哲學家，雖因各個人所處的時代環境與觀點之不同而有各種各色的『定義』，但在大體上多數哲學家均認爲『哲學』是一種比較抽象並帶一般性而系統的學問或原理。如稱爲：『原理的科學』，『思維與存在之先驗定律的科學』，『普遍性的綜合科學』，『人類精神思想的科學』，或更明白地說是：『科學之科學』。至於近代唯物論者則多數認爲：『哲學』上的根本問題，乃：精神與物質，人類與自然，主觀與客觀，我與非我，思維與存在，部分與總體之間的相互關係的問題。

總之，『哲學』二字，在古代希臘爲『愛智』(Philosophy)，它並沒有與『科學』絕對地分離。哲學家所研究的對象，並不注重於特殊科學所直接研究的對象。諸凡特殊科學只是爲哲學供給系統的材料；而『哲學』則是提供特殊科學以普遍性的原理。所以，『哲學』也可以說是：『諸科學原理之綜合的科學』；與特殊科學成爲總體與部分的關係。凡是特殊科學所研究的對象，在哲學方面儘可從更高的原理上加以探究，使成爲哲學研究的對象；反之，凡是哲學所研究的對象，未必都可以作爲各獨立的特殊科學研究的對象。例如：我們研究政治問題，我祇好採用政治科學或哲學的原則或理論；但不可採用

天文學物理學或化學的特殊原則或理論來說明，縱然彼此間還存在着相互的聯繫。——即由哲學的最高原理貫通於各種科學中所發生的這種共同的聯繫。

所以，『哲學』這一名詞，從牠的原始的意義看來，牠的任務僅僅一個『學』字，就是：『求知』或『愛智』。如果我們更進一步從『學以致用』的立場上以爲求知的目的在乎能把所獲取的知識應用於實際，以增進人類的福利；這就涉及理論和實踐的問題。因此，我們若僅限『知』的範圍對『哲學』下一個『定義』，我們很可以說：『哲學是探究萬有（包括自然界，人類社會和思維……）之運動，變化和發展之法則的知識學』。此地，我們很可以不管牠所提出的問題究竟與『人生』有無『切要』的關係。這當然不是說，研究『哲學』完全是無『目的』的，反之，即因爲牠與『人生』有關係，所以，纔研究牠。可是，哲學的研究往往包括許多抽象問題，不一定與人生有切要或直接關係的問題。因此，我們認爲胡先生的『哲學的定義』是不正確的！

二 老子的『道』之新解釋

胡先生對於老子哲學思想的研究，大部著力於他的時代背景和年代的考證工作；關於這方面的論述，是相當審慎的。可是，他對於老子哲學中最重要的觀點或概念，如：『道』的本質及其與『有』和『無』兩個概念的關係，却也同樣因襲從來中國學者的見解，並沒有什麼新的發見，這是研究老子學說之嚴重的缺點。我們現在除對胡先生的缺點加以指出外，並大膽地對於這問題作一空前的翻案；容我們嘗試嘗試吧。

胡先生說：

『老子是最先發見「道」的人。這個「道」本是一個抽象的觀念，太極妙了，不容易說得明白。老子又從具體的方面著想，於是想到一個「無」字，覺得這個「無」的性質，作用，處處和這個「道」最相像。老子說：

三十幅，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器。當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。

無即是虛空。上文所舉的三個例，一是那車輪中央的空洞，二是器皿的空處，三是窗洞門洞和房屋裏的空處。車輪若無中間的圓洞，便不能轉動；器皿若無空處，便不能裝物事；門戶若沒有空洞，便不能出入；房屋裏若沒有空處，便不能容人。這個大虛空，無形，無聲；整個的不可分斷，

卻又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。這幾項性質，正合上文所說：「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，」的形容。所以老子所說的「無」與「道」，簡直是一樣的。所以他既說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

一方面又說：

天地萬物生於有，有生於無。

道與無同是萬物的母，可見道即是無，無即是道。大概哲學觀念初起的時代，名詞不完備，故說理不能周密。試看老子說：「吾無以名之」，「強名之」，可見他用名詞的困難。他提出了一個「道」的觀念，當此名詞不完備的時代，形容不出這個「道」究竟是怎樣一個物事，故用那空空洞洞的虛空，來說那無爲而不爲的道。卻不知道無是對於有的名詞，所指的是那無形體的空間，如何可以代表那無爲而無不爲的「道」？只因爲老子把道與無看作一物，故他的哲學都受這個觀念的影響。」（中國古代哲學史五二——五四頁。）

從上面這一段意見看來，胡先生對於老子的「道」與「無」和「有」的關係問題，可歸納如下幾點：

（一）道即是無，無即是道；

（二）道與無同是萬物的母；

（三）無即是虛空，無形，無聲，整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。

我們先來研究第一點，即在老子本身的見解，「道」這個東西究竟是什麼？牠有什麼性質？老子

說：

『道』，沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗……湛兮似或存。』（老子第四章）又云：

『道』者萬物之奧。』（全上第六十二章）

這兩節文字，就是形容『道』的本體了。這還不够，他又說：

『有』物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰『道』，強爲之名曰大。』（全上第二十五章）

在老子看來，『道』這個東西是生在天地之先，就是說，在整個宇宙未建立以前便存在了，這種思想很類似於康德（Kant）和拉普拉斯（Laplace）的『星雲說』（Nebular Hypothesis）又十分吻合。因爲『星雲』（Nebula）十字原來是拉丁名詞。牠的意義是漆霧、濛雨，水氣或濃厚的空氣之類的東西。好像中國人所謂『漆黑一團』的情景。照星雲說的科學假設，星雲是成雲狀的大團，有時和煙成的團圓一樣。牠當太陽系中的物質尚未聚集形成爲堅密的天體以前便很廣泛地散佈空中。至於老子所說的『有物混成』，正是這個撲朔迷離的星雲團之另一說法。同時，這『混成』之『物』又是『先天地生』的；那就是說，『道』之爲物在天地未形成以前就有了。

『道』既是混成之一物，『有物』，爲什麼說牠是就是『無』，與『無』一樣，是『空虛』呢？這就是胡先生對於老子哲學的基本觀念認識的錯誤。反過來，爲什麼我們敢大膽地說『道』不是『無』而是『有』呢？這是需要明白解答的，老子說：

『道可道，非常道，名可名，非常名。』無，名天地之始；『有』，名萬物之母。故常『無』，欲以觀其妙；常有』，欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，衆妙之門。』（老子

第一章

上面這段文字，無名有名無欲有欲四句，各家句讀不一。司馬光，王安石，蘇轍皆以『有』，『無』爲讀；河上公，王弼諸家皆以『名』字『欲』字爲讀。丁易東云：『老子曰，「道常無名，始制有名」，則上二句以『有』，『無』爲讀者非也。』胡先生在中國古代哲學史第三篇內亦徵引此文，並註云：『常無常有，作一頓。舊讀而欲字爲頓，乃是錯的。』胡先生雖然指出這一點，可是他在上半段則仍原襲取舊說以『無名』，『有名』爲讀。這就因爲他曾把『無』與『道』認爲同一事物的結果。

我們知道，在老子書中，以無名，有名及無欲，有欲爲相對待的名詞，固未嘗不可；但言『有名』與『有欲』的文句極少，而且以『無』與『有』爲相對待的名詞時，其意義至爲顯明。如云：『「有」，「無」相生，』（第二章）『「有」之以爲利，「無」之以爲用。』（第十一章）『「有」生於「無」，』（第四十章）等等，假使我們以老子之『有』，『無』兩字爲其哲學思想中之重要概念，且可以與『道』這一概念相對當的話，那麼，我們依據老子整個哲學體系及其中心思想來研究，則這段文章內應以『有』，『無』作斷句爲是。

上面我們引過老子的話說：『有物混成，先天地生。……可以爲天下母。吾不知其名，字之曰「道」。（按：傳本本作：「故強字之曰「道」。」韓非子解老篇亦云：「強字之曰「道」。」）可見在此地的「道」，就是指「天下母」的「字」。「天下母」三字的意義近於「萬物之母」，則「「有」，「名萬物之母」，即無異說，「有」與「道」是同一個事物之兩種稱謂。即，「有」，爲「萬物之母」的「名」；「道」是同一個事物之「字」了。這樣看來，我們可以說，道即是有，有即是道。這還不够，我們還必須進而討論『有』與『無』的關係，然後纔能澈底了解『道』究竟代表什麼。老子怎樣形容『道』與

『有』及『無』之情狀呢？他說。

「『道』之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」（老子第二十一章）

這裏老子分明說『道』之爲『物』，恍惚中有『物』。可見『道』之爲『有』又多了一個有力的證明。胡先生自己也感覺到把『道』與『無』看做同樣的東西說不過去，於是馬上拐個彎兒。在第三篇第五十四頁內，他引了上段的話之後，接着便加以解釋道：『這也可見老子尋相當名詞的困難。老子既說道是『無』，這裏又說道不是『無』。乃是『有』與『無』之間的一種情境，雖然看不見，聽不着，摸不到，但不是完全沒有形狀的。』胡先生在這裏雖然退了一步，可是他還沒有澈底解決他自己所遭遇的困難。既『有形狀』，說牠『聽不着，摸不到』，還可以的；若說『看不見』，那就完全把客觀現實的『道』變做主觀想像的『道』了。『道』既然爲『有』，那麼老子又怎樣形容『無』呢？他說：

『視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一，其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍。』（全上第十四章）

我們看到這段文字，很巧妙地發現老子用字的嚴格。他在上一段用『恍惚』二字以形容『有物』；在這兒便用『惚恍』二字以形容『無物』，『無狀』。兩字顛倒一下，則意義全異。我們以爲上述這段文章正是對於『無』，名『天地之始』，『的正確的解說。』『無』的情狀既是如此，這是否也與胡先生所說的『無即是虛空』呢？不是的！因爲胡先生是崇拜形式邏輯的人，所以他把『有』與『無』兩個概念看做完全獨立的互相對立而不可踰越的分離着。最多他只能在『有』與『無』之間找個例外的『情境』以