

论胡适的中西哲学之比较

许苏民

(南京大学 中国思想家研究中心,江苏 南京 210093)

摘要 胡适以“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”作为其中西哲学比较研究的根本宗旨,奠定了中国近80年来以西方哲学史的观点来整理和研究中国哲学的方法论基础。其主要贡献是在发掘中国哲学的知识论和方法论成就,使之与现代科学精神相接轨方面。但其局限性也很明显,对于以西释中的过于倚重,使他亦不免作出某些牵强附会的臆说。

关键词 胡适 中西哲学比较研究 先秦哲学 宋明理学 清代哲学

中图分类号 B261 **文献标识码** A **文章编号** 1003-8477(2012)07-0096-06

继严复、梁启超、王国维之后,胡适是又一位在会通中西哲学方面作出卓越建树的人物。在引进西方哲学方面,其最重要的论著是《实验主义》、《五十年来之世界哲学》;在中国哲学研究方面,则有《中国哲学史大纲》(上卷)、《中国中古思想史长编》、《中国思想史纲要》、《戴东原的哲学》等论著。其研究中西哲学的根本宗旨,用他自己的话来说,是“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”。他在中西哲学比较研究方面既有许多真知灼见,也有一些牵强附会之处。鉴于其巨大影响,仔细分辨其学理得失,对于提高比较哲学研究的水平,是十分必要的。

一、“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”

胡适虽然最尊实验主义,但他的哲学史观却主要来自德国人文主义哲学家文德尔班,其《中国哲学史大纲》导言之后所附参考书举要,就明白标出:论哲学史,看 Windelband's A History of Philosophy (页八至十八),论哲学史料,参看同书(页十五至十七注语)。^{[1](p183)}他在《中国哲学史大纲》第一篇《导言》中不仅回答了什么是哲学、什么是哲学史、什么是研究哲学史的目的,而且对中国哲学在世界哲学史上占有什么位置、如何作中西哲学比较研究、如何“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”等一系列问题作了论述。

胡适认为:世界上的哲学大概可分为东西两支,东支又

分印度中国两系,西支也分希腊犹太两系。初起的时候,这四系都可算作独立发生的。到了汉以后,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,儒家复兴,遂产生了中国近世的哲学,历宋元明清,直到于今。欧洲的思想,渐渐脱离了犹太系的势力,遂产生了欧洲的近世哲学。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。^{[1](p165-166)}

他认为中国哲学史可分三个时代:(一)古代哲学,自老子至韩非,为古代哲学,又名“诸子哲学”。(二)中世哲学,自汉至北宋,为中世哲学。这个时代,又可分作两个时期:自汉至晋为中世第一时期。这一时期的学派,无论如何不同,都是以古代诸子的哲学作起点的。如《淮南子》是折衷古代各家的,董仲舒是儒家的一支,王充的天论得力于道家,性论折衷于各家,魏晋有老庄之学。自东晋以后直到北宋为中世第二时期。这几百年是印度哲学在中国最盛的时代。印度的宇宙论、人生观、知识论、名学、宗教哲学,都能于诸子哲学之外别开生面,别放光彩。此时凡是第一流的中国思想家,如智顓、玄奘、宗密、窥基,多用全副精力发挥印度哲学。(三)近世哲学。唐朝以后,印度哲学已渐渐成为中国思想文明的一部分。印度哲学在中国,到了消化的时代,与中国固有的思想结合,

作者简介 许苏民(1952—),男,南京大学中国思想家研究中心教授,博士生导师,中国思想家研究中心学术委员会主任。基金项目:国家社会科学基金重点项目(06AZX003)。

由此产生中国近世的哲学。宋明哲学,或程朱,或陆王,表面上虽都不承认和佛家有何关系,其实没有一派不受印度学说的影响。这种影响,约有两个方面:一面是直接的。如由佛家的观心,回到孔子的“操心”,到孟子的“尽心”、“养心”,到《大学》的“正心”。另一面是对佛家的反动,反对佛家的出世主义,极力提倡伦理的入世主义。在这里,胡适以西方近代哲学冲破基督教束缚而独立发展来套中国宋明哲学,称之为“近世哲学”,这一说法是极其牵强的。须知印度佛教在中国远未起到基督教在欧洲中世纪那样的作用,宋明理学所起的客观社会作用毋宁说更接近于基督教经院哲学在欧洲中世纪所起的作用。但胡适以欧洲的文艺复兴时代来讲清代的学术变迁,则别具慧眼。

从比较哲学的方法论上来说,胡适奠定了中国近80年来以西方哲学史的观点来整理和研究中国哲学的方法论基础。他指出:我做这部哲学史的最大奢望,在于把各家的哲学融汇贯通,要使它们各成有头绪条理的学说。我所用的比较参证的材料,便是西洋的哲学……须知东西的学术思想的互相印证,互相发明,至多不过可以见得人类的官能心理大概相同,故遇着大同小异的境地时势,便会产出大同小异的思想学派。东家所有,西家所无,只因为时势境地不同,西家未必不如东家,东家也不配夸炫于西家。何况东西所同有,谁也不配夸张自豪。故本书的主张,但以为我们若想贯通整理中国哲学史的史料,不可不借用别系的哲学,作一种解释演述的工具。”^{[1]p182}这一论述不乏合理因素,尤其是在注意到人类心灵的普同性,以及思想与时势的关系方面。借助于西方哲学的工具来整理中国哲学,也不失为一种沟通东西方文化的方式。

胡适力求在中西哲学之间寻找结合部,对中西两大哲学源头如何汇合,如何才能产生出“一种中国的新哲学”的问题作出了回答。他说:我们当前比较特殊的问题是:我们在哪里能找到可以有机地联系现代欧美思想体系的合适的基础,使我们能在新旧文化内在调和的新的基础上建立我们自己的科学和哲学,这就不只是介绍几本学校用的逻辑教科书的事情。”^{[1]p10}对于中国哲学和文化的走向,他提出了“把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来”的主张。他说:真正的问题可以这样说:我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化,使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展?这个大问题的解决,就我所能看到的,惟有依靠新中国知识界领导人的远见和历史连续性的意识,依靠他们的机智和技巧,能够成功地把现代文化的精华与中国自己的精华联结起来。”^{[1]p10}

他认为中国哲学的发展“有赖于从儒家的道德伦理和理性的枷锁中得到解放”,因为儒学只是盛行于古代中国的许

多敌对的学派中的一派,不能把它看作是精神的、道德的、哲学的唯一源泉,而只是灿烂的哲学群星中的一颗明星。^{[1]p10-11}他努力从中国传统文化中寻找科学与民主的知识论基础,认为在反对独断主义和唯理主义而强调经验,用历史的或发展的观点来看真理和道德方面,这些西方现代哲学的最重要的贡献,都能在公元前五、四、三世纪中那些伟大的非儒学派中找到遥远而高度发展的先驱”。因此,非儒学派的恢复是绝对必要的,因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。”^{[1]p11}他说到了清代,诸子学复兴,一般学者崇拜子书往往过于儒书,岂但是“附庸蔚为大国”,简直是“婢作夫人”了。我们中国到了这个古学昌明的时代,不但有古书可读,又恰当西洋学术思想输入的时代,有西洋的新旧学说可供我们的参考研究。我们今日的学术思想,有这两大源头:一方面是汉学家传给我们的古书(主要是指经过清代汉学家整理的诸子学说——引者);一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后,中国若不能产生一种中国的新哲学,那就真是辜负了这个好机会了。”^{[1]p168}

胡适在研究中国哲学史时,实际上是偏重于以西释中的,但他并不认为这一方法是完美无缺的。他强调指出:新中国的责任是借鉴和借助于现代西方哲学去研究这些久已被忽略了的本国的学派。如果用现代哲学去重新解释中国古代哲学,又用中国固有的哲学去解释现代哲学,这样,也只有这样,才能使中国的哲学家和哲学研究在运用思考和研究的新方法与工具时感到心安理得。”^{[1]p11}用现代哲学去解释中国古代哲学,是以西释中;又用中国固有的哲学去解释现代哲学,是以中释西,两者的结合,就是中西互释,互相印证,互相发明。他认为只有采用这样的方法,才能达到真正会通中西哲学的目的。这一观点应该说是更全面的。

二、论中西哲学的起源与先秦哲学中的本体论和名学

胡适论先秦哲学,开篇就有一段将中西哲学进行比较的气势恢弘的文字。他写道:中国哲学的最初阶段(公元前600年—前210年),是人类思想史上一个最重要的和最灿烂的时代。这是老子、孔子、墨翟、孟子、惠施、公孙龙、庄子、荀子、韩非以及许多别的次要的哲学家的年代。它的气势,它的创造性、它的丰富性以及它的深远意义,使得它在哲学史上完全可以媲美于希腊哲学从诡辩派到斯多噶派这一时期所占有的地位。”^{[1]p13}这一观点与梁启超的“地球盛运说”有异曲同工之妙。早在1901年,梁启超就以俯瞰人类文明发展的宏大气概,提出了中国、希腊、印度哲学几乎同时发生“实为全地球有生以来空前绝后之盛运”的观点。可是在西方,直到1949年雅斯贝尔斯才提出其“轴心时代”理论,1969年才有帕森斯的“哲学的突破”说。

关于中西哲学的起源,胡适提出了自己的独到见解。对

于学界流行的“哲学起于人类惊疑之念”的观点，他以为未必尽然：“人类的惊疑心可以产生迷信与宗教，但未必能产生哲学。人类见日月运行，雷电风雨，自然生惊疑心。但他一转念，便说日有日神，月有月神，雷有雷公，电有电母，天有天帝，病有病魔，于是他的惊疑心，便有了满意的解释，用不着哲学思想了。”他也不同意希腊哲学起源于惊疑心的说法，指出：即如希腊古代的宇宙论，又何尝不是惊疑的结果？那时代欧亚非三洲古国，如埃及、巴比伦、犹太等国的宗教观念和科学思想，与希腊古代的神话宗教相接触，自然起一番冲突，故发生“宇宙万物的本源究竟是什么”的问题。并不是泰尔史(Thales)的惊异心忽然劈空提出这个哲学问题的。”西方哲学既非产生于人类的惊疑心，中国哲学就更非如此了，中国最初的哲学思想，全是当时社会政治的现状所唤起的反动。社会的阶级秩序已破坏混乱了……老子观察政治社会的状态，从根本上着想，要求一个根本的解决，遂为中国哲学的始祖。”^{[1]p198}这一论述，廓清了自黑格尔以来普遍流行的一个似是而非的观点，充分体现了其独立思考的精神。

他认为老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志、有知识、能喜能怒、能作威作福的主宰。老子生在那种纷争大乱的时代，眼见杀人、破家、灭国等等惨祸，以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸；万物相争相杀，人类相争相杀，便是天道无知的证据。故老子说：“天地不仁，以万物为刍狗。”老子的“天地不仁”说，似乎也含有天地不与人同性的意思。人性之中，以慈爱为最普通，故说天地不与人同类，即是说天地无有恩意。老子这一个观念，打破古代天人同类的谬说，立下后来自然哲学的基础。他说：“老子的最大功劳，在于超出天地万物之外，别假设一个‘道’。这个道的性质，是无声、无形，有单独不变的存在，又周行天地万物之中，生于天地万物之先，又却是天地万物的本源。”^{[1]p199}他认为以老子的道论与西方哲学的本体论相比，若合符契。

他十分重视墨家名学在世界名学史上的地位。他说：“墨家的名学在世界的名学史上，应该占上一个重要的位置。法式的(Formal)一方面，自然远不如印度的因明和欧洲的逻辑，但这是因为印度和欧洲的‘法式的逻辑’都经过千余年的补绽工夫，故有完密繁复的法式。墨家的名学前后的历史大概至多不出二百年，二千年来久成绝学，怪不得他不会有发达的法式了。墨家的名学虽然不重法式，却能把推论的一切根本观念，如‘故’的观念、‘法’的观念、‘类’的观念、‘辩’的方法，都说得很明白透彻。有学理的基本，却没有法式的累赘，这是第一长处。印度希腊的名学多偏重演绎，墨家的名学却把演绎归纳一样看重。《小取篇》说‘推’一段及论归纳的四种谬误一段，近世名学书也不过如此说法。墨家深知归纳法

的用处，故有‘同异之辩’，故能成一科学的学派，这是第二长处。”^{[1]p306-307}

他进而论述了墨家名学的四大贡献。他说儒家极重名，以为正名便可以正百物；个人主义的杨朱一派则以为只有个体的事物，没有共名；别墨”于两种极端派之间，别寻出一种执中的名学。他们说：“所谓‘实也’，所以谓‘名也’。”实只是“主词”(Subject)，名只是“表词”(Predicable)，都只有名学上的作用，不成为“本体学”(本体学原名 Ontology，谓万物本体的性质与存在诸问题)的问题了(别墨以前的实，乃是西洋哲学所谓 Substance，名即所谓 Universals，皆有本体学的问题，故有“有名”、“无名”之争)。这是墨家名学的第一种贡献。中国的学派只有“别墨”这一派研究物的所以然之故，根据同异有无的道理，设为效、辟、侔、援、推各种方法。其方法不但可为论辩之用，实有科学的精神，可算得“科学的方法”。这是墨家名学的第二种贡献。墨家论知识，注重经验，注重推论。看《墨辩》中论光学和力学的诸条，可见墨家学者真能作许多实地试验。这是真正科学的精神，是墨学的第三种贡献。墨家名学论“法”的观念，上承儒家“象”的观念，下开法家“法”的观念，这是墨家名学的第四种贡献。”总而言之，古代哲学的方法论，莫如墨家的完密，墨子的实用主义和三表法，已是极重要的方法论。后来的墨者论“辩”的各法，比墨子更为精密，更为完全。从此以后，无论哪一派的哲学，都受这种方法论的影响。”^{[1]p307-308}

他似乎早就预料到有学者会以先秦文献中缺少系词“是”来质疑中国哲学有本体论和名学的观点，所以在《先秦名学史》一书中对这一质疑作了廓清。他说：“一个中文的命题或者辞和西方的与之相当的东西的不同在于系词。系词在西方的逻辑中具有十分重要的地位，而在中文的命题里却被省略，它的位置仅用短暂的停顿来表示。于是，苏格拉底是‘一个人’成了‘苏格拉底，人也’。在结构上，用荀子的话来说一个命题或者辞是，‘兼异实之名以论一意也’(《荀子·正名》)……在西方逻辑中国绕系词发生出来的一切神秘的晕就这样被消除了。”他还对这一陈述作了一个注释：参看霍布斯：“但是有些民族，或者说肯定有些民族没有和我们的动词‘is’相当的字。但他们只用一个名字放在另一个名字后面来构成命题，比如不说‘人是一种有生命的动物’，而说‘人，一种有生命的动物’；因为这些名字的这种次序可以充分显示它们的关系，它们在哲学中是这样恰当、有用，就好像它们是用动词‘is’联结了一样。(《哲学原理》第一篇，第三章，第二节)。也参看穆勒的《逻辑》，第一卷，第四章，第一节。”^{[1]p42}

墨家固然重视科学，即使是儒家，也未尝不受当时科学发展的影响。例如，在《孟子》中，有如下的引用语：“圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方圆平直，不可胜用也；既竭

耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也……’（《离娄上》）
天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至可坐而致也。’（《离娄下》）还有许多相似的段落可以引证。”^{[11]99}这里所引证的孟子所谓“苟求其故，千岁之日至可坐而致也”的论述，正是晚明徐光启致力于发掘中国古代科学思想的精华、借以会通中西科学方法时所特别重视的一条最重要的论据。胡适又说：荀子的《正名篇》虽攻击当时的辩者，其实全是墨学的影响。孟子虽诋骂墨家，但他书中论方法的各条（如《离娄篇》首章及《博学而详说之》，‘天下之言性也，则故而已矣’诸章），无一不显出墨学的影响。”^{[11]308}应该肯定，胡适的这些观点都是讲得很有道理的。

胡适论先秦哲学，在以西释中时也有牵强附会之处，例如他说“庄子发明生物进化论”就是最明显的一例。梁启超批评说：“万物皆种也，以不同形相禅”这两句，章太炎先生拿佛家“业力流注”的意义来解释，胡先生拿生物进化的意义来解释，我想还是章先生说得对……胡先生拿出唯物观的眼光看庄子，只怕全不是那回事了。”^{[12]65}晚年胡适接受了这一批评。他在《中国古代哲学史》台北版自记中说：“《庄子·寓言》篇说：万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫知其伦。是谓天均’……说的不过是一种循环的变化论罢了。我在当时竟说：万物皆种也，以不同形相禅’，此十一个字竟是一篇《物种由来》。这真是一个年轻人的谬妄议论，真是辱没了《物种由来》那部不朽的大著作了！”^{[11]159}这种自我批评精神是十分可贵的。

三、论宋明理学之逻辑方法及“理”的二重性

胡适对宋明理学也有较深入的研究。他既注意到了程朱理学“即物以穷理”的逻辑方法与培根、笛卡尔学说的形似之处，又说明了其方法何以对科学的发展没有作出任何贡献的原因，既注意到程朱理学标榜“理”字是为了维护礼教，充当了威权主义压迫人民的工具，又注意到确有一些士大夫借助“理”字来与威权主义相抗争的事实，这些论述都具有启发意义。但他把理学与西方近代科学方法和自由主义相比，又是犯了牵强附会的错误。

他说哲学的发展决定于逻辑方法的发展，在东西方的哲学史中都可以找到大量的例证。欧洲大陆和英格兰的近代哲学就是从笛卡尔的《方法论》和培根的《新工具》开始的，宋明理学在逻辑方法上也提供了更多有教益的事例。他说宋代的哲学家，特别是程颢和程颐要振兴孔子的哲学，在一篇名叫《大学》的小书中找到了他们认为可行的逻辑方法。这本书的主旨是：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正。”因此，程氏兄弟及朱熹皆主张物必有理，格物在于寻求特殊事物中的理，所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于

理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。”以积蓄学问开始引导至豁然贯通的最后阶段的方法，在明代王阳明加以反对之前，一直是新儒学的逻辑方法。王阳明坐在庭前格竹子七日而病，遂反对宋学的方法，创立他所认为是《大学》本义的新学。他的新学认为“格物”中的“格”字并不是宋儒所主张的“穷究”，而是“正”的意思，有如孟子所说的“大人格君心”的“格”。所以，“格物”并不是指研究事物，而是“去心之不正，以全其本体之正。”用致知格物之功胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行便是致其知，知致则意诚。”宋学与明学之间的全部争论，就是关于“格物”两字应作“穷究事物”或“正心致良知”的解释问题的争论。他把程朱理学的逻辑方法与笛卡尔的《方法论》和培根的《新工具》相提并论，明显又是犯了范畴错置的错误。朱熹的格物不是寻求特殊事物中的理，在他那里，理一殊，如“月映万川”，而所谓“一旦豁然贯通”也只是伦理学上的境界论。程朱的“即物以穷理”与培根和笛卡尔的学说相比，可谓形似而神异。

在进一步的论述中，他的观点就比较切合实际了。他说程朱给“格物”一语的解释十分接近归纳方法，即从寻求事物的理开始，旨在借着综合而得最后的启迪，但这是没有对程序作出详细规定的归纳方法。而王阳明企图穷究竹子之理的故事，就是表明缺乏必要的归纳程序的方法而终归无效的极好例证。这种空虚无效迫使王阳明凭借良知的理论，把心看作与天理同样广大，从而避免了吃力不讨好的探究天下事物之理。但是宋明哲学家也有一点是一致的。朱熹和王阳明都同意把“物”作“事”解释。对这一个字的解释，决定了宋明哲学的全部性质和范围。即把哲学限制于人的事务和关系的领域。王阳明主张“格物”只能在身心上做，即使宋学探求事物之理，也只是研究“诚意”以“正心”。他们对自然客体的研究提不出科学的方法，也把自己局限于伦理与政治哲学的问题之中。因此，在宋明哲学的这两个伟大时期中，都没有对科学的发展作出任何贡献。可能还有许多其他原因足以说明中国之所以缺乏科学研究，但可以毫不夸张地说，哲学方法的性质是其中最重要的原因之一。^{[11]99}

他还试图从传统的士大夫文化中汲取与威权主义作抗争的精神动力。他认为程朱理学标榜的“理”具有二重性：理与势战时，理还可以得人的同情，而理与势携手时，势力借理之名，行私利之实，理就成了势力的护身符。”^{[13]1267}程朱理学标榜“理”字，一方面固然是为了维护礼教、被威权主义利用来作压迫的工具，但另一方面，也正是这个“理”字，激发了士大夫们与威权相抗争的勇气：我们试看这八百年的政治史，便知道这八百年的智识阶级对政府的奋斗，无一次不是打着“理”字的大旗来和政府的威权作战。北宋的元祐党禁

(1102),南宋的庆元党禁(1196),明初成祖的杀戮学者(1402),明代学者和宦官或权相的斗争,直到明末的东林党案(1624-1627),无一次没有理学家在里面做运动的中坚……我们试想程子、朱子是曾被禁锢的,方孝孺是灭族的,王阳明是廷杖后贬逐的,高攀龙是自杀的,——就可以知道理学家在争自由的奋斗史上所占的重要地位了。在这一方面,我们不能不颂赞理学运动的光荣。”^{[3]p267}——这是一段对中国哲学史研究具有深远影响的文字,成为推崇宋明理学、将其附会为西方式的自由主义的学者们所持的主要理论依据,新儒家学者将其称之为士大夫与皇权的“博弈”。但这一论述却经不起胡适自己所主张的“拿证据来”的检验和具体分析。

诚然,从历史上士大夫的道德气节中汲取力量,无疑是具有积极意义的,但把历史上士大夫与皇权的矛盾都说成是“争自由的奋斗史”,却未必恰当。从历史上看,理学家们与皇权的博弈主要有三种情形:一是为了维护士大夫阶层的特殊利益,这从理学家们反对王安石变法和张居正改革的事实可以清楚地看出。元祐党禁就与王安石变法有密切关系,而所谓庆元党禁,按照李贽和王夫之的观点,乃是因为朱熹及其弟子卷入了统治集团内部的权力争斗,这种争斗根本无正义与不正义可言。二是为了防止皇权的运作脱出礼教的常轨,如方孝孺反对朱棣篡夺皇位,如嘉靖年间的“大礼议”,如王阳明反对宦官专权等等。三是确有少数为民请命的士大夫,如东林党人反对矿监、税使的斗争,客观上代表了早期市民阶层的利益,但东林党人并不见得就是自由主义者,高攀龙就是坚决主张“人心放他自由不得”(《高子遗书》)的。把自由主义和威权主义的矛盾与士大夫与皇权的矛盾相提并论,其实是不自觉地降低了自由主义的价值和意义。

四、论“清代朴学确有科学的精神”

胡适在《中国近一千年是停滞不进步吗?》一文中驳斥了西方学者关于中国近一千年停滞不进步的观点,认为十七世纪的中国哲学“开始了一个新时代”。^{[4]p100}在《中国哲学史大纲·导言》中,他把清代学术与“欧洲的再生时代”(即文艺复兴时代)相比拟,指出:“综观清代学术变迁的大势,可称为古学昌明的时代。自从有了那些汉学家考据、校勘、训诂的工夫,那些经书子书,方才勉强可以读得。这个时代,有点像欧洲的‘再生时代’(再生时代西名Ponnaissance,旧译文艺复兴时代)。欧洲到了‘再生时代’,昌明古希腊的文学哲学,故能推翻中古‘经院哲学’(旧译烦琐哲学,极不通。原文为Scholasticism,今译原文)的势力,产出近世的欧洲文化。”^{[1]p168}他认为“中国旧有的学术,只有清代的‘朴学’确有‘科学’的精神”^{[5]p288}。正如欧洲文艺复兴时代可以产出近世的欧洲文化一样,清代朴学的科学精神也可以与现代精神接轨。他主张:“用科学的知识来修正颜元、戴震的结论,而努力改造一种科

学的致知穷理的中国哲学。”^{[3]p342}

关于戴震如何推倒程朱,建立新的哲学体系,胡适之讲得最为透彻。他说打倒程朱只有一条路,就是从穷理致知的路上超过程朱,用穷理致知的结果来反攻穷理致知的程朱。戴震用的就是这个法子。戴氏说程朱“详于论敬而略于论学”,这九个字的控诉是向来没有人敢提起的。只有在清朝学问极盛的时代可以产生这样大胆的控诉。陆王嫌程朱论学太多,而戴氏却嫌他们论学太略,程朱说穷理,戴氏指出他们的根本错误有两点:一是说理得于天而具于心,一是说理一分殊。他主张理在事情,不在于心中;人的心知只是一种能知的工具,可以训练成能审察事情而准的智慧。他又主张理是多元的,只是事物的条理,并没有什么“浑然一体而散为万事”的天理。穷理正是程朱说的“今日格一物,明日又格一物”“今日穷一理,明日又穷一理”,但这种工夫并不是“明善以复其初”,并不是妄想“一旦豁然贯通”的大彻大悟,格物穷理的目的只是戴氏自己说的“一事豁然使无余蕴,更一事而亦如是;久之心知之明进于圣智,虽未学之事,岂足以穷其智哉?”所谓“致知”,只是“致其心之明,自能权度事情无几微差失”。这真是清朝学术全盛时期的哲学,这才是用穷理致知的学说来反攻程朱。至于戴氏论性,论道,论情,论欲,也都是用格物穷理的方法,根据古训作护符,根据经验作底子,所以能摧破五六百年推崇的旧说,而建立他的新理学。戴震的哲学,从历史上看来,可说是宋明理学的根本革命,也可以说是新理学的建设,——哲学的中兴。^{[3]p282}

胡适在论述戴震思想时,随时引述西方哲学家的思想来与戴震哲学相比较、相参证。例如他说:“戴氏之说颇似莱卜尼兹(Leibnitz),他并不否认经验学问是从外来的,但他同时又主张人的才质‘有于内’,所以能‘资于外’。”^{[3]p260}又说:“戴氏的主张颇近于边沁(Bentham)、弥尔(J.S.Mill)一派的乐利主义(Utilitarianism)。乐利主义的目的是要谋‘最大多数的最大幸福’。戴氏也主张:‘圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。’道德之盛,使人之欲无不遂,人之情无不达,斯已矣。’他虽不明说乐利,但他的意义实很明显。”^{[3]p275-276}他认为吴敬梓、袁枚、汪中、俞正燮等人,都可算当日的人道主义者,都曾有批评礼教的文字,但他们只对于某一种制度下具体的批评;只有戴震能指出这种种不近人情的制度所以能杀人吃人,全因为他们撑着“理”字的大旗来压迫人,全因为礼教的护法诸神——理学先生们——抬出理字来排斥一切以生以养之道,虽视人之饥寒号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,无非人欲!”^{[3]p277-278}胡适肯定戴震对程朱理学的批判,反映了五四时期个性解放的时代精神。

胡适认为科学的方法就是“尊重事实,尊重证据”,从达尔文、赫胥黎到斯宾塞的实证主义可归结为“拿证据来”四个

字,在应用上,科学的方法只不过是“大胆的假设,小心的求证”。以此为参照,中国近三百年的考据学与西方近三百年的自然科学使用的都是“大胆假设、小心求证”这一方法。他说他的这一观点是受杜威思想的启迪而形成的。杜威的《思维术》(How We Think)一书认为,有系统思想通常要经过五个阶段:一是困惑、疑虑的阶段,导致思想者认真去思考;二是决定这疑虑和困惑究竟在何处;三是为解决这些困惑和疑虑而寻找一个解决问题的假设,或面临一些现成的假设的解决方法进行选择;四是在假设中选择其一作为可能的解决方法;五是他大胆的假设小心地证明出来。他说:杜威对有系统思想的分析帮助了我对一般科学研究基本步骤的了解。他也帮助了我对我国近千年来——尤其是近三百年来——古典学术和史学家治学的方法,诸如‘考据学’、‘考证学’等等。〔这些传统的治学方法〕我把它们英译为 evidential investigation (有证据的探讨),也就是根据证据的探讨〔无微不信〕。在那个时候,很少人(甚至根本没有人)曾想到现代的科学法则和我国古代的考据学、考证学在方法上有其相通之处。我是第一个说这句话的人,我之所以能说出这话来,实得之于杜威有关思想的理论。”^{[6]p268}

胡适强调,他宣扬实验主义的科学方法的根本目的,是要“教给人一个不受人惑的方法”。从纯粹的学理上看,这句话是颇能反映科学态度之精髓的。中国古代禅宗讲“不受人惑”,明清之际哲人讲“不被人瞒过”,都是教人要善于怀疑、独立思考,这与科学态度有相通之处。胡适讲“不受人惑的方法”,并没有局限于清代考据学,他说“菩提达摩东来,只要寻一个不受人惑的人”,就是来自佛教禅宗的语录;他还从南宋哲学家吕祖谦的《东莱博议》中发现了“善未易明,理未易察”的理性幽暗意识,并用这句话来教诲北大学生。^{[4]p499}

他认为与西方近代哲人相比,清儒的局限性也很明显。第一,故纸的材料限死了科学的方法,所以近三百年的学术总不出故纸堆的范围;而在西方,伽利略、波义尔、牛顿是以大自然为研究对象。第二,考据学只能跟着材料走,只能尊重证据,却不能创造证据。而自然科学则不限于搜求现成的材料,还可以创造新的证据,实验的方法便是创造证据的方法,如伽利略的自由落体实验、牛顿的光谱分析实验等等。第三,清代学者以科学方法去钻故纸堆,所以其最高成就不过是几部古书的整理,而西方近代学者从自然的实物下手去从事科

学实验,则造成了科学文明、工业世界。300年的古韵学成就抵不过瑞典学者珂罗屈伦运用活方言的实验,瑞典学者安特赫发现了几处新石器,把中国史前文化拉长了几千年;法国教士桑德华发现了一些旧石器,又把中国史前文化拉长了几千年。他们之所以能在中国文史研究方面作出惊人的成就,就在于他们善于运用实验的方法,而不是只钻故纸堆。^{[7]p114}

胡适晚年曾自我总结说:我治中国思想和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。从基本上来说,我这一点实在得益于杜威的影响。”^{[6]p265}他又说:事实上治学方法,东西双方原是一致的。双方之所以有其基本上相同之点,就是因为彼此都是从人类的常识出发的。”^{[6]p269}有人批评他是“以西方哲学的眼光看中国,而他则说他所看到的是人类心灵的普同性。胡适在中西哲学比较研究方面的主要贡献确实如他所说,是在发掘中国哲学的知识论和方法论成就并使之与现代科学精神相接轨方面。但其局限性也很明显,对于以西释中的过于倚重,使他亦不免作出某些牵强附会的臆说。梁启超曾批评他:‘凡关于知识论方面,到处发见石破天惊的伟论。凡关于宇宙论人生论方面,什有八九很浅薄或谬误。’^{[2]p60}如今看来,这一批评虽然重了一些,但也还有几分合理性。

参考文献:

- [1]胡适.胡适文集:第6册[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [2]梁启超.饮冰室合集:第5册[M].上海:商务印书馆,1936.
- [3]胡适.胡适文集:第7册[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [4]胡适.胡适文集:第12册[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [5]胡适.胡适文集:第2册[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [6]胡适.胡适文集:第1册[M].北京:北京大学出版社,1998.
- [7]胡适.胡适文集:第4册[M].北京:北京大学出版社,1998.

责任编辑 高思新