

赵纪彬文集

2

赵纪彬文集

2

赵纪彬文集

二

特邀编辑 郑 涵

河南人民出版社出版
河南第一新华印刷厂印刷
河南省新华书店发行

850×1168毫米 32开本15.625印张 359千字

1985年10月第1版 1985年10月第1次印刷

印数：1—2,640册

统一书号2105·31 定价3.30(平)4.60元(精)

目 录

《实用理则学八讲》与《论理古例》	(1)
读《性命古训辩证》	(7)
章太炎哲学思想评述	(15)
第一节 绪说	(15)
第二节 哲学家章太炎的剪影及其时代特性	(17)
第三节 哲学定义中的两个反对契机	(21)
第四节 宇宙根源论	(23)
第五节 唯物论“评议”	(33)
第六节 感觉与思维问题	(44)
第七节 理论与实践、现象与本质及真理问题	(55)
第八节 时空论、因果论、法则论	(62)
第九节 关于质量、同异及有无诸问题	(72)
第十节 无神论与宗教论	(81)
第十一节 关于哲学史诸问题上几点天才的发现	(94)
第十二节 结论	(109)
中国知行学说简史*	(113)
序	(113)
绪论	(116)
第一编 先秦时代	(134)
第一章 老子学派	(134)

2 赵纪彬文集二

第一节 老子	(134)
第二节 庄子	(137)
第三节 结语	(142)
第二章 孔子学派	(143)
第一节 “言行”与“知行”之别	(143)
第二节 孔子与曾子	(146)
第三节 子思与孟子	(150)
第四节 结语	(155)
第三章 墨子学派	(156)
第一节 墨经知行论中之三大问题	(156)
第二节 墨经知行论与它家之比较	(164)
第四章 荀子学派	(174)
第一节 荀子之知行论与其所谓“性”“情” “欲”“伪”“心”等概念之关系	(174)
第二节 由“群分”之行致个人之知	(177)
第三节 所知(对象)与能知(主体)	(179)
第四节 荀子与墨经知行论之异同	(180)
第五节 名(概念)与实(对象)之照应	(183)
第六节 荀子知行论与其戡天论及无神论思想之关系	(185)
第七节 荀子知行论之批评精神及其归结	(188)
第八节 先秦知行学说总结	(193)
第二编 两汉隋唐时代	(195)
第一章 汉儒	(195)
第一节 绪言	(195)
第二节 “知之匪艰行之惟艰”说	(200)
第三节 扬雄	(207)
第四节 王充	(211)
第五节 结语	(217)

第二章 佛教诸宗	(220)
第一节 绪言	(220)
第二节 三论宗与法相宗	(224)
第三节 华严宗与天台宗	(227)
第四节 禅宗及其他	(231)
第五节 佛教支配下之韩愈与李翱	(234)
第三编 宋明时代	(233)
第一章 邵周张程	(238)
第一节 绪言	(238)
第二节 邵康节与周敦颐	(240)
第三节 张横渠	(246)
第四节 程明道与程伊川	(250)
第二章 朱熹与陆象山	(258)
第一节 知行论上之程朱合一	(258)
第二节 朱熹知行论中之三个错误命题	(261)
(甲) 知先行后	(262)
(乙) 理具于心	(262)
(丙) 致知以敬为本	(263)
第三节 陆象山	(265)
第三章 王阳明	(266)
第一节 心即理	(266)
第二节 致良知	(272)
第三节 知行合一	(276)
(甲) “未有知而不行”之理	(276)
(乙) “知是行之始，行是知之成”之理	(277)
(丙) “知行原是两个字说一个工夫”之理	(278)
第四节 阳明学派知行学说简评	(279)
第四编 清代	(285)

第一章 考证学派	(285)
第一节 顾亭林	(285)
第二节 戴东原	(290)
第二章 颜李学派	(298)
第一节 颜习斋	(298)
第二节 李恕谷	(306)
第三节 颜李知行论之二破绽	(310)
第三章 王船山	(314)
第一节 王船山知行论中之王学批评	(314)
第二节 王船山知行论之超迈程朱	(318)
第三节 王船山“行可兼知”论略	(325)
第四章 公羊学派	(328)
第一节 康有为与梁启超	(328)
第二节 谭嗣同	(337)
(甲) 转识成智论	(338)
(乙) 贵知不贵行	(343)
伦理学的新生	(353)
进化论派伦理学说批判	(369)
思想史研究的新果实	
——评侯外庐著《中国古代思想学说史》	(389)
从中国思想史论思想自由	(398)
古代社会的“早熟”与“诸子思想”的“晚出”	(402)
董仲舒的公羊春秋学的中古神学正宗思想	(422)
两汉之际的折衷思想	(458)

《实用理则学八讲》 与《论理古例》

陈大齐先生的《实用理则学八讲》（中国文化服务社《青年文库》）与刘奇先生的《论理古例》（商务印书馆发行），这两部新出的逻辑著作，有许多同点，也有许多异点。但无论同点与异点，在逻辑研究上，都有其不可忽视的意义，所以我们要用比较的方法，由分析其同异之故，以明辨其优劣（姑以“优劣”名之，非敢谓其无误）所在。

所谓同点，这是说它们同是通俗读物（陈著是在中央训练团的讲稿，刘著是四川大学的讲稿，均见著者自序。在这一点上，都和专著性质不同），同是形式逻辑的立场。尤其值得我们特别注意的，是它们同样重视我国古籍中的逻辑思想。我们所以特别重视这一点，是因为我国古籍中，从先秦以至明清，本有丰富的逻辑遗产，而却一向未被逻辑学家所充分注意；能利用这些宝贵的遗产编著成书的，尤不多见。（闻章行严先生的《逻辑旨要》一书是此类著作，但亦尚未出版。）现在这两部通俗的逻辑学著作，不约而同地走上了这条道路，实在可以表现出今后逻辑研究所应趋赴的新方向。

所谓逻辑研究上的新方向，如前所述，就是使翻译过来的西

洋逻辑科学变成中国的逻辑科学。所谓中国的逻辑科学，不是排斥西洋的逻辑科学，而是吸收它，消化它，使它和我国固有的逻辑遗产接合起来，和我国现实问题打成一片，使中国人研究起来倍觉亲切有味，使用起来更能受益无穷。我们知道，西洋的逻辑科学翻译到中国来，且不必上溯明末李之藻的《名理探》，纵令从严几道的《穆勒名学》起算，到现在也已经有了四十多年的历史。西洋哲学史上所谓希腊哲学，所谓德意志古典哲学，其生成的时间，史家亦多定为四十年左右。从这一点看来，要求中国到现在产生出自己的逻辑科学，实在不算操之过急。因而，我们现在同时读到陈刘二先生的著作，也是势所必至，理有固然。

但是，陈刘二先生虽是同样走着逻辑研究上的新方向，其间却又有程度深浅的不同。这就是这两部著作的异点之一。在刘著中，上起先秦经史诸子，中经汉魏唐宋百家，下迄清代考证之作，靡不称引，其功力之深，钩稽之勤，诚属灼然可见；但就其内容来看，乃是将“有裨政教之文”，遴选其“‘持之有故，而言之成理者’，就论理程式，依次辑录”“合得三百余则”的《论理古例》（参照《自序》）。这就是说，我国固有的逻辑思想，在刘著中并没有被充分发挥，称量的利用；它所引用的材料，往往是与逻辑思想没有直接关系的“有裨政教之文”，仅按逻辑的“程式”加以分解，当作“例证”编列起来；而与原文的思想内容，则多不相干。

反观陈著，则大不相同。它所引用的材料，无论是古籍的原文，或现实的掌故，都是逻辑思想的结晶。从这些材料本身，或著者的引申分析中，都可以教给读者如何运用思想，如何避免错误。例如本书第八讲，在引用公孙龙的“白马非马”的诡辩逻辑思想以后，著者又说：

近人解释公孙龙子者，谓白马是小类，马是大类，性质不全相同，其所统摄的数量亦有多寡的分别，而俱不相等，故曰白马非马。此种解释也未尝不合道理，可是只顾到了小类大类间的不相等，未能兼顾到大类小类间的摄属关系，见异不见同，依然无补于公孙龙的偏颇。我们现在再从实用方面来看：“儿说，宋人，善辩者也。持白马非马也，服齐覆下之辩者。乘白马而过关，则顾马之赋。故藉之虚辞，则能胜一国，考实按形，不能谩于一人。”（《韩非子·外储说左上》）此尚不过说明白马非马论之无用，试更进一步说明其有害：譬如征收屠宰税，章程上规定，杀猪一匹，收税若干。假如我们大家都信奉白马非马的理论，则此项屠宰税便要无从征起。白马既不是马，依照同样的理由，则白猪黑猪肥猪瘦猪老猪小猪都应当不是猪。章程上规定，杀猪才收税，屠户每日所宰的总是白猪或黑猪，肥猪或瘦猪，老猪或小猪，屠户可以依照章程拒绝纳税，收税人员虽四处察访，也一定找不着一处杀猪的地方。如此，试问屠宰税又从何处收起呢？不但屠宰税如此，其他一切政令都可以得到同样无法推行的恶果。……山渊不平，白马是马，是人人的常识，……由此可见，平淡的见解往往含有至理，而怪僻的议论大抵是无足取的。”（页七三至七五）

象这样，一方引用韩非子的逻辑思想以证明公孙龙的诡辩逻辑之无用，另方面又就现实中的实例而指出其有害，将承受遗产与发扬名理冶为一炉，实在值得我们学习。陈著类此之处甚多，恕不具引。它这种方法较之刘著泛引古书，单单从逻辑“程式”方面分解与逻辑思想毫不相干的“有裨政教之文”，确乎高出一筹。

因此，在我们读刘著时，虽见其“例一”“例二”的渊博引征，终觉中国逻辑思想的精髓尚别有所在；在我们读陈著时，对此不满四万字的小书，则深感中国逻辑遗产的丰富。所以我们认为，刘著的字数（十八万四千字）虽超过陈著四倍有半，它在创建中国逻辑科学上的贡献，似尚远在陈著以下。

如前所述，刘著不及陈著之点，在于它离开我国固有的逻辑思想的研究，单从一般古著中寻摘逻辑程式的“古例”。并且它的寻摘方法，也往往陷于“制造”，或“欠妥”。例如用欧阳修的《秋声赋》作为思想起源的“古例”，似不如改用苏东坡的《日喻》较为妥当。因《秋声赋》的认识论的顶点，在于“此秋声也，胡为乎来哉？”而《日喻》则描绘出“离开感觉不能有思维”这一认识论真理的活例证。又如用孟子“王坐于堂上有牵牛而过堂下者”一段，作为构成论思想五步历程的“古例”，亦颇令人生牵强之感。这是因为此等“古例”，其本身不属于逻辑范畴，纵强为分解，恐于读者终难有所启示。

但刘著虽如此强行寻摘，而著者又明知我国逻辑遗产的无限丰富性，所以说：

论理一科，……我国古已有之，周末最盛。名家者流，与儒道法，分庭抗礼。别墨扬分，徒众如云。惠施多方，其书五车。公孙龙子坚白同异之辞，推为智辩之撮。良以春秋之时，诸侯并立，贤士大夫，聘问交驰，属词比事，连类相及。洎乎战国，此风益盛，约纵连衡，言语相结。盖不仅辞逊，而益畅其流，与希腊辩士时代，若合辙焉。”（《自序》）

在这里特别惹我们注意的，就是刘著既已肯定中国本有其丰富遗产，何以反从与逻辑思想无干的古书中寻摘“古例”呢？这

似乎和著者对于形式逻辑的态度有密切关系。

我们前面说过，刘著与陈著的根本立场都是形式逻辑，但她们对于形式逻辑的已成系统的态度，则又颇不相同。具体说来，陈著对于形式逻辑曾酌予修正，刘著对之则墨守成法，忠实到底，这又是它们的异点之一。

陈著之修正形式逻辑，见之于其所持之“思想三要”，即所谓“契合事实”，“辨别同异”，“众端参观”这三个正确思想基本条件，而“契合事实”一项则又是基本中的基本（《自序》及三至五）。因为以“契合事实”为首要，则逻辑的“程式”自然就退于次要的地位。所以说：

今假有人作推理云：杀人者应处死刑，刽子手杀人，所以刽子手应处死刑。这个推理，衡以三段论法的轨式，丝毫未有违犯，应当是没有过失的论式。然其结论断非事理所许。因为若果照结论所说去实行，则杀一犯人，即有一刽子手处死刑，而此刽子手的死刑，又须第二刽子手去执行，于是此第二刽子手又处死刑。如此依次处刑，势非杀尽刽子手不止，天下岂有是理。（页三七）

形式逻辑之所以成为形式逻辑，就在它不管事实、单看程式。刘著对它就是全盘承受，所以不但“程式”为首要，且进一步能以在事理为真者从程式方面断其为误。例如《论语》“富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之。如不可求，从吾所好。”此在表达事理上本无错误可指。而著者则云：

此论事中之小前提“如不可求”句，乃破斥大前提之前件，致结论亦破斥其后件，此乃违犯规律二（按即指违犯破斥后件，则前件亦当破斥之规律）。（页六八至六九）

于是，便将于事理为真者，列入所谓“假言论式之错误”的

古例之中。此外，由于过重“程式”，本书中所提出的“古例”，不但有强为分解之嫌，且亦往往流于烦琐。如关于“定义”（第十四章）举例至九十八个之多，其“古例”的分类对于原文的本义亦不免有妄生分别之感。固然这些缺点，主要是来自形式逻辑的本身，不能单由著者负责。但是，我们对于著者墨守形式逻辑成法的愚忠态度，却不能不表示遗憾。

最后，我们认为刘著亦有两点可取：第一，关于分类、援例、归纳、推理及归纳五法（即十五至十八章）等项，不仅持论相当简练，而且对于中国的逻辑思想，也表现出若干独立的研究，在这一点上，颇可与陈著比美。第二，关于类概念与种概念的关系，著者以为“种类二义，并非固定不变，乃视其对上下之关系而转移。如动物一名对鸟而言，则为鸟之类概念，而鸟为种概念。动物对生物而言，则为种概念，而生物为动物之类概念矣。如马对白马而言则为类概念，而对家畜而言，则又为其种概念矣。”此一论点，亦为甚精确可佩。

（发表于1943年《读书通讯》第66期）

读《性命古训辨证》·

傅先生此书，系一九三六年所写，抗战军兴方在香港出版，全书虽不过十一万多字，而于考证及义理方面，则甚多重要发现，其中许多论题及论证，大都精确至当，无可移易。兹分别述之如下：

第一，即所谓“性命说”之真谛及其演变是。傅先生之解决此问题，系以语学观点与历史观点言之，颇似戴东原之《孟子字义疏证》，及阮元之《性命古训》。但傅先生之语学观点实与明末以来所谓汉学家有异。分析言之：

（甲）于古训古音之外，兼采甲骨金文，以及西方学人在古史、宗教、民俗与哲学思想等方面之研究，而无材料之蔽。

（乙）志在求真，不受道统观念之束缚，敢于冲破“建置宗教”势力之网罗，而无时代偶像之蔽。

（丙）平心静气，对可靠材料作客观之分析，而无门户之蔽。

此三点皆汉学家所不敢为，且不能为者。

第二，傅先生此书，尤为汉学家所不及者，即其语学观点与

* 傅斯年著《性命古训辨证》，一九三六年中央研究院历史语言研究所出版。

历史观点之结合。盖语学所以识字词之原，历史所以疏义理之变，此二者在价值上同其重要，傅先生在本书中亦连环并用之。因此，傅先生遂亦对单纯的语学观点有所批评。如云：

采字原以明义训，……以为史的研究则可，以为义之当然则可。文字孳乳而变，思想引伸而长，后起之说，不得以古训诂灭之。深察名号者，可以为语言历史之学，不足以立内圣外王之论。（下卷页二至三）

此虽系用以评董仲舒者，而一般汉学家方法之失，亦正坐不知此义。

第三，语学观点倘与历史观点脱节，纵令材料齐备，态度客观，且又无所畏惧，充其极亦不过为静止的归纳方法；必与历史观点相结合，然后始可以左右求其是，前后通其变，则虽“思想家陈义多方，若丝之纷”，其“有条不紊者”，亦灼然可见。但汉学家之方法，不惟不能用历史观点，其语学观点本身，亦复因时代限制，不能免所用材料之蔽，时代偶像之蔽，有此三蔽，是又欲成为静止的归纳方法，而仍为残缺不完者。总之，汉学家之方法，乃归纳法之未臻乎完全境地者，而傅先生之方法，则系于归纳法之外，又益以演化论之历史观点。故此书就解决问题之方法而言，傅先生虽自称“不敢昧其方法之雷同”（《引语》页二），而实则既去汉学家之所蔽，复益汉学家之所无，谓为新创，亦无大过。

第四，傅先生在其语学与历史方法之下，首先从金文、周诰、《诗经》、《左传》、《国语》、《论语》、《孟子》、《荀子》《吕氏春秋》等先秦古籍中，统计性命诸字而分析其本义。由此周详的统计与客观的分析中，指出“命自天降，而受之者人，性自天降，而受之者人，故先秦之性命说即当时之天人论。至于汉

儒天人之学，宋儒性命之论，其哲学思想有异同，其名号不一致，然其问题之对象，即所谓天人之关系者，则并非二事。”（上卷页四六）尝考性命之说，自孔子以至今日，前后二千余年，各家陈义，虽极尽见仁见智之妙，而将此问题之真谛，确定为天人关系之讨论，则为此书之一重要发见。且傅先生此一论断，系其严守“因形识字，因音读词，因一词一音之微变识词性之作用，因词性之作用以辨字义”（同上）的方法所得之结论，较之架空立说以谈性命义训者，自为确实可靠。

第五，上述四点乃是此书上卷“释字”之提纲。而上述之结论，则又是中卷“释义”及下卷“释绪”之基础。故傅先生自谓：

以上语学的观点与历史的观点两义，作者据之以成书者也。第一卷曰字篇，统计先秦文籍中之性命字，以求其正诂也。第二卷曰义篇，综论先秦儒家及其相连者论性命之页，以见其演变者也。第三卷曰绪篇，取汉以来儒家性说之要点分析之，以徵宋儒性说之地位，即所以答戴阮诸氏论程朱之不公也。（《引语》四）

吾人据此，不惟可知此书之系统构造，又可知傅先生哲学思想之立场亦系与汉学家立于反对地位者。汉学家之哲学立场，在“以训诂的方法以摇程朱之权威”，傅先生之哲学立场，则在于以新的训诂学方法“以徵程朱之地位”，其相反如此，但傅先生又能采用语学观点以补宋学之不足，且能排除道统观念而不为程朱所囿，此较诸曾国藩所谓“一本宋儒，不废汉学”之义，则又更进一步矣。

第六，按傅先生有“历史无定例”之说，推其用意，似在反对公式主义。倘通观中外古今历史演化之事实，从中归纳其律则，

以为明因识变之用，似亦傅先生所主张者。故此书中卷“释义”即以明证先秦性命说因革之故为论题，所立之断案亦正可认为思想史上之通则。兹分举如次：

（甲）此书中卷开始，即提出天人论上之重大问题、即所谓“抽象之帝天自何演出”？傅先生根据印度、美索不达米亚、埃及、希腊、以色列各地古宗教材料，对此问题解答云：

抽象之上帝皇天决不是原始时代之天师观念。早年之图书标帜，自然物与自然力，以及祖先，乃是初民崇拜之对象，从此演进，经若干步程，方有群神之主宰，方有抽象之皇天，方有普照之上帝。由宗神进为上帝，由不相干之群神进为皇天之系统，必经过甚多政治的，社会的，思想的变化，方可到达。（中卷页一）

（乙）此项论断，显为通则性质，其应用范围亦自不限于“性命说”。且傅先生亦曾以此通则而论及中国古史：

就中国论，古来一切称帝之神王皆是宗神，每一部落有其特殊之宗神，因部落之混合，成为宗神之混合，后来复以大一统思想之发达，成为普遍的混合。……两民族或两部落攻战之后，一败一胜，征服人者之宗神固易为被征服者所采用，有时被征服者之宗神，亦可为征服人者所采用。文化高者之宗神固可为文化低者因文化接触而采用，有时亦可相反。本非一系一族之部落，各有其宗神，后来奉大一统思想者，亦可强为安置，使成亲属。此种实例，累百累千，世界各地之古史皆有之，不以中国为限矣。（同上）

傅先生于论宗神混合之际，对各部落之文化有无特性？其特性在混合之中作用为何？外来文化固有文化中发生作用之“强为安置”是否尚有更深之客观基础？以及混合后其因革之故何在？