



理則學與唯物辯證法

黎明文化事業公司

# 理則學與唯物辯證法目錄

## 引言

|               |   |
|---------------|---|
| 第一章 國父理則遺教的體認 | 四 |
|---------------|---|

|                 |    |
|-----------------|----|
| 第二章 中國固有的理則思想探要 | 一二 |
|-----------------|----|

|               |    |
|---------------|----|
| 第一節 堅白異同之說的評價 | 一二 |
|---------------|----|

|             |    |
|-------------|----|
| 第二節 儒家的理則思想 | 一七 |
|-------------|----|

|                  |    |
|------------------|----|
| 第三章 由西方傳統邏輯說到辯證法 | 三二 |
|------------------|----|

|              |    |
|--------------|----|
| 第四章 什麼是唯物辯證法 | 五四 |
|--------------|----|

|            |    |
|------------|----|
| 第一節 什麼是辯證法 | 五五 |
|------------|----|

|             |    |
|-------------|----|
| 第二節 黑格爾的辯證法 | 五八 |
|-------------|----|

|              |    |
|--------------|----|
| 第三節 什麼是唯物辯證法 | 六三 |
|--------------|----|

|                   |    |
|-------------------|----|
| 第五章 對於唯物辯證法一般性的批判 | 七〇 |
|-------------------|----|

第一節 我們憑藉什麼來批判唯物辯證法……………七〇

第二節 怎樣憑中國傳統哲學來批判唯物辯證法……………七八

第三節 怎樣憑一般哲學或科學的道理來批判唯物辯證法……………八八

第四節 如何依據民生哲學來批判唯物辯證法……………九八

第六章 對於唯物辯證法各主要定律的分別批判……………一〇五

第一節 矛盾統一律的批評……………一〇五

第二節 評量與質的轉化……………一一一

第三節 所謂否定的否定……………一一九

第四節 本質和現象與科學認識……………一二七

第五節 根據和條件與社會關係……………一三七

第七章 三民主義方法論的探討……………一四七

第一節 承受了古今聖哲立德立功立言的一般方法……………一四七

第二節 從民生哲學的原理中推論三民主義的方法論……………一五二

第三節 從國民革命的實踐中推論三民主義的方法論……………一五九

# 理則學與唯物辯證法

王冠青 著

## 引言

本書的內容實質，大概分爲四部份：

一、對於理則學的體認；

二、對於唯物辯證法的認識；

三、唯物辯證法的批判；

四、三民主義方法論的探討；

實質的內容雖僅四個部份，而結構的形式則分爲七章，何以故呢？因爲理則學一是國父的一種創說，其內容比較西方的傳統邏輯更爲廣大。邏輯已經是一種尚未成熟而不斷發展的學問，至於理則學的內容，究竟有多深多廣，一般人實在是莫測高深。——因此，我們對於理則學的體認這第一部門，便分爲三章來研述，即：

第一章 國父理則遺教的體認

第二章 中國固有的理則思想探要

第三章 由西方傳統邏輯談到辯證法

第二、第三章，實際是第一章的一個推廣與延長，爲了對於博大精深的國父理則思想能够充分體認，我們不得不回溯一下中國固有的理則思想，溫習一下西方的傳統邏輯，來伸引與發揮理則學的內容：

第四章、扼要的說明了什麼是唯物辯證法。但進到唯物辯證法的批判部份時，又感到內容複雜，需要分爲兩章來論述，即：

第五章 對於唯物辯證法一般性的批判

第六章 對於唯物辯證法各項主要定律的分別批判，然後由破而立，歸結到：

第七章 三民主義方法論的探討

以上是本書大致的體系與內容。至於本書的特點與缺點根據自己的體驗，也可略爲一提。因爲理則學與辯證法含有哲學的性質，所以已往有關這方面的論著，多偏重於哲學上基本問題的探討，如動與靜的問題，變與常的問題等，文字也多屬於哲學散文的體裁。本書嘗試以一般科學的體裁，從理則學上一個名詞意義的認定開始，然後從比較與沿革上來認定什麼是理則學，什麼是唯物辯證法。在批判時，也不僅大而化之的作原則性批判，而嘗試發展到各種定律具體細節的批判。用下學而上達，尋根而究底的態度，希望把自己弄明白，也盡力避免一般哲學論著易犯的通病——使讀者越讀越糊塗。

本書的缺點是稿約的期限甚爲迫促，在文字上無暇修飾整理，不免有些蕪雜而不够精簡的地方。再則因爲是以下學上達，登高自卑的態度來研撰，所以有若干的地方均從ABC說起，在對於邏輯及辯證

哲理已有修養的人讀來，有些部份或未免覺得粗淺而平凡；但由這些平凡之處步步求發展，推演到精密與深邃的部份，又時常感覺得文字的表達不易，爲了務求說個明白，有時不得不重重煩煩的講，反反覆覆的辯，可能使讀者厭倦，而厭倦之餘也許就會感到越讀越糊塗，倘有這些瑕疵，自問乃是行文的毛病，在理解上絕不敢自欺欺人。

有些反映的意見，以爲時下各種革命理論的著作中，——「國父說」……「總統說」……這類的徵引太多，有些八股文章之味，但本書却未能免俗，因爲理則學這名詞，就是國父所首創，如果我們不引國父的遺教，真所謂「數典忘祖」、「飲水忘源」，絕對不行。至於對唯物辯證法的批判，成熟的著作甚少，惟一有權威性的著作，就是總統所著「解決共產主義思想與方法的根本問題」那本小冊，我們自不能不多加徵引，譬如要論道德問題而避引儒家之說，那便是故意自外於正統而好爲標新立異的旁門。

## 第一章 國父理則遺教的體認

國父遺教中與理則學有關聯的部份頗多，而直接提到理則學，且開創理則學的名稱者，則在「心理建設」——即孫文「學說」中「以作文爲證」一章，故我們要體認國父的理則學，必從這一章的原文研讀開始，然後論及中國固有的理則諸說，以及西方的邏輯思想乃至於有關的辯證思想，以與國父的理則學相互發明，期有助於一般理則學的研究發展以及我們革命的一知一與「行」。本章即先從心理建設中的理則創論詳細體驗開始。

孫文學說第三章「以作文爲證」中，論述中國數千年來崇尚文事，多數才俊之士，廢棄百業，惟文是務，但對於「文法」「文理」之學，則殊未昌明，以見行文易而知文難。因論文理之學遂及於一般「邏輯」並創「理則學」的名稱。本欲節錄其文，但因此段乃是我們討論理則學的主要論據，節錄要點恐終有「斷章取義」之嫌，且爲免以後讀者於研讀深究時仍有查對遺教原文的麻煩，故不如照錄全文如下：

「『文理』爲何？即西人之『邏輯』也。作者於此姑偶用『文理』二字以翻邏輯者，非以此爲適當也，乃以邏輯之施用於文章者，即爲文理而已。

近人有以此學用於推論特多，故有翻爲論理學者，有翻爲辨學者，有翻爲名學者，皆未得其至當也。夫推論者，乃邏輯之一部，而辨者，又不過推論之一端，而其範圍更小，更不足以括邏輯矣。至於嚴又陵氏所翻之名學，則更遑東白冢也。

夫名學者，乃「那曼尼利森」一也，而非邏輯也。此學爲歐洲中世紀時理則學二大思潮之一，其他之一，名曰實學。此兩大思潮，當十一世紀時，大起爭論，至十二世紀之中葉乃止，從此名學之傳習，亦因之而息。近代間有復倡斯學者，穆勒氏即其健將也。然穆勒氏亦不過以名理而演邏輯耳，而未嘗名其書爲名學也。其書之原名爲「邏輯之統系」，嚴又陵氏翻之爲名學者，無乃以穆氏之書，言名理者獨多，遂以名學而統邏輯乎？夫名學者，亦爲邏輯之一端耳。

凡以論理學、辨學、名學而譯邏輯者，皆如華僑之稱西班牙爲呂宋也。夫呂宋者，南洋群島之一也，與中國最接近，千數百年以來，中國航海之客，常有至其地者，故華人習知其名。而近代呂宋爲西班牙所佔領，其後華僑至其地者，則稱西班牙人爲呂宋人。後至墨西哥、比魯、芝利等國，所見多西班牙人爲政，亦呼之爲呂宋人。尋而知所謂呂宋者，尙有所來之祖國，於是呼西班牙人爲大呂宋，而南洋群島之本呂宋爲小呂宋，至今因之。夫以學者之眼光觀之，則言西班牙以括呂宋可也，而言呂宋以括西班牙不可也。乃華僑初不知有西班牙，而只知有呂宋，故以稱之。今之譯邏輯以一偏之名者，無乃類是乎？

然則邏輯究爲何物？當譯以何名而後安？作者於此，蓋欲有所商榷也。凡稍涉乎邏輯者，莫不知此爲諸學諸事之規則，爲思想云爲之門徑也。人類由之而不知其道者衆矣，而中國則至今尙未有其名，吾以爲「譯之爲「理則」者也。

夫斯學至今尙未大爲發明，故專治此學者，所持之說，亦莫衷一是，而此外學者之對於理則之學，



則大部如陶淵明之讀書，不求甚解而已。

惟人類之稟賦，其方寸自具有理則之感覺，故能文之士，研精構思，而作成不朽之文章，則無不暗會於理則者，而叩其造詣之道，則彼亦不自知其何由也。

讀了 國父上述遺教後，給我們主要的提示是：

一、國父因談「作文」而及「文理」，文理即西人之邏輯，但以文理二字譯「邏輯」，亦未能盡邏輯之義；又參證中國學者所譯邏輯諸名，亦均未妥。故創為「理則學」的名稱。

二、理則學的內容，大體言之「為諸學諸事之規則，為思想云為之門徑」。

三、此學至今尚未大為發明，故從此學者，所持之說，到現在仍然是莫衷一是。

由於此學至今尚未大為發明，故中西有關「邏輯」的書籍，只能作我們研究理則學的參考，而不能作為標準；根據 國父「諸學諸事之規則」與「思想云為之門徑」的提示，則又覺理則學的內容，較諸西方傳統的「邏輯」之學，更為廣大。除了以固定觀念為基礎的所謂靜態邏輯外，並可包括以變動現象為主的辨證法。

雖然理則學的境界是如此的遠大，但我們體認理則學，仍當從一點一滴的開始。實際上，理則學的最大功用，也可以說原始的功用，就在鍛鍊人們思想的精密，一個有理性修養的人與一個缺乏修養的人，其區別應在思想精密的程度不同。如果我們花費了工夫，來研究理則學，而不能因此促使我們的思想更加精密，更加有條理，到此項研究即屬浪費。中國前人指示為學之道，有所謂「蟻子其術之一」，那是

說像螞蟻採集食物或建設蟻穴一樣，一點一滴的用功，持之以恆，一個小螞蟻便能將一塊大食物搬盡乃至於所謂「一螞蟻堤」。我們探討這遠大的理則，也當從一點一滴的體驗開始。前舉 國父遺教中，提示了一些「話頭」：

一、推論；

二、辨；

三、名學與實學；

四、名理；

五、諸學諸事之規則；

六、思想云爲之門徑；

七、方寸自具有理則之感覺；

讓我們先就對這些話頭，來作一番初步體認，作爲我們的「入德之門」。

### 一、推 論

一般談到推論，就會想到所謂「三段論法」，的確，瞭解「三段論法」，是我們體認理則學的入門。三段論法 Syllogism 創始於西哲亞里士多德，時尚在紀元以前，迄今垂用數千年，仍爲西方談邏輯者的第一課題。三段論法中，最爲人所熟知的一種，稱爲 Barbara，其式如下：

、凡人皆死（大前提），

孔子是人（小前提），

所以：孔子會死（斷案）。

大前提和小前提，是已經知道的知識，由這已知的前提來推出未知的斷案，如果前提準確，則斷案亦準確，故謂之推理。從中國的說法來瞭解，就是一聞二以知三——譬如我們已經知道了「甲富於乙」與「乙富於丙」，不消說，甲當然也富於丙了。

可是在中國的學問上，從前沒有這種「三段論法」，但有相類的提示。論語說：「回也聞一以知十，賜也聞一以知二。一聞一以知十」與「一聞一以知二」，也就是推理，所以廣義的說，凡是據其所知以推斷其未知的一切思想方法，均可謂之推理，而不必拘於三段論法。推理在我們日常生活中，時時應用，處處應用，但我們不自覺。就因為「我們方寸中自具有理則之感」，所以我們並不需要學了邏輯，才會推理。但是我們如乏理則學的修養，有時候這種推理是錯的，我們都無能辨別。舉一個淺近例子來說，如謂：

甲種的氣壓現象則天氣必晴，（大前提）

明天是甲種氣壓現象，（小前提）

故明天天晴。（斷案）

然而結果明天不晴，這推理得不到實驗，毛病在那裏呢？因為你那「小前提」是揣測或武斷的，因為「甲種的氣壓現象則天氣必晴」這大前提，是根據氣象學，經過多少學者的考驗與事實的實驗而建立

的，錯的機會是極少的。至於「明天甲種氣壓現象」是一個揣測而不是一個科學的判斷，如果是一個判斷，它也要有充分的大小前提，如說因為怎樣怎樣的前提具備，所以推理出來，明天必是甲種氣壓。他這小前提是一個前提的或前提不足的假設，所以「明天天晴」的斷案，因為沒有可靠的小前提而歸失敗。

根據上述的簡例，給我們一種啓示，是一理則學一不僅是指導我們如何推理，而且是幫助我們來考驗推理的。通常的人，人人有推理，但推理有時正確，有時不正確，如無理則學的修養，則不知如何發展正確的推理，並減少推理的不正確。

我們一般讀書或研究學問的人，是在胸中早存儲着若干正確的大前提，然後在事實經驗上獲得確實的小前提，結合起來便能推論出正確的判斷。沒有學問的人，胸中很少大前提，所以見一件事，就只知道此事，是「見一以知一」；稍有學問的人，可以「見一以知二」，學問更大的人，有一肚子的大前提，所以遇見一個實際問題，便可從各種角度去推理出很多的判斷，這就是「見一以知十」。譬如說我知道「某甲是中國人」，可是我老早知道中國人的種種特性，如中國人是黃種人，因此「某甲是黃種人」；中國人是東方人，所以「某甲是東方人」；中國人有悠久的文化歷史傳統的，所以某甲是有……等等，如果你知道中國人十種特性，你便可推出十種的判斷。然而這些判斷有時是正確的，有時也許不完全正確的，因為大前提會錯誤的。有些有學問的人，學了一種錯誤的學說，據以判斷事理，往往發生偏差。所以大前提還要經過考驗。所以理則學不僅是「推理」，而且是一諸學諸事之規則一。

## 二、「辨」與「名理」

「辨」與「名理」兩者，可以合而討論。所謂「辨」，就是辨別是非異同。如前所舉之例，謂「某甲是中國人」，另一人亦可說「某甲不是中國人」，甲認為「是」，乙認為「非」，這種「是非之分」，就是因為人類的心靈中有一種「辨」的機能。進一步看，「辨」又基於「同異」，所謂「某甲是中國人」即表示「某甲」和中國人有所「同」，而謂其不是中國人，就是說他有異於中國人。所以同異的觀念又為辨別是非的基礎，如果一個人連此物與彼物的同異都不清楚，他也就不能辨別此物是否彼物了。

三段論法中，無論是大小前提或斷案，都要以「什麼是什麼」，或「什麼不是什麼」為內容，如果無是非異同的「辨」，則三段論法即無原始的材料或依據了。三段論法如房子，「辨」却是其磚瓦木石。所以國父說：「辨者，又不過推理之一端，而其範圍更小」。

我們的日常生活中，天天要用是非異同之辨，也天天在用推理，例如我們說：「某人是好人」，「這個橘子是可以吃的」，——這樣簡單的語句中，就已包括有「辨」及推理了。然而你若不從理則學上去理解，便只是行其自然而不知其所以然。

在西方的邏輯中，在言推理之前，常先言「概念」，我們懂得了概念是什麼，就懂得「辨」與「名理」的由來。世界上沒有兩個絕對相同的實物，然則「同」與「異」是何由發生呢？那便是要通過一種概念的媒介，才能辨別異同。所以概念（Concept）是西方傳統邏輯的起點。從某種觀點，這種概念似乎是人類所獨具，或至少是人類的心靈中才有充分的概念感覺，且讓我們來詳細討論一下。

在西方傳統邏輯中，初曰「概念」，後來亦有稱爲「詞」(Term)者，「Term」一字，亦可譯爲「端」、「項」或「名」等等。因爲人類有充分的概念，這種在心上的概念，發爲語言，每一概念，便成爲一個「詞」。一般動物的概念感覺不充分，所以不能有明確的「詞」，以及由「詞」而組成的語言，因此概念也可以說是人類能言，而一般動物不能言——至少是無充分的語言——之故。

舉例來說，我們簡單的說一個「白」字，這「白」在心上便是一種概念，在口中便是一個「詞」。此「白」字是從我們日常見到的種種白物中，抽象歸納而成。客觀的世界中，似無一個純然的「白」這件東西存在，純然的「白」的概念，僅存在於人類的腦中。在客觀世界上，只有「白馬」「白牆」「白紙」等載有白色的實物存在，就是純白如白色的染料，其中仍含有化學的質料，而不純粹是「白」。而況白馬之白與白紙之白有多少的區別；這張白紙與那張白紙之間的白，也有細微的區別，不是絕對的相同。純然的「白」只存在於我們的心目中，而是從無數白的經驗中抽象而得。由此類推，一切人類的語言中，除了特別名字如「孔子」「亞里斯多德」等，非由許多相類的對象抽象而成者外，所有用語或「詞」，大都是基於抽象的概念表達而成。

「概念」與「記憶」的印象又不同，動物許多都有記憶，但概念則不足。對於特定的事物，我們只有從經驗與記憶中來認識，此特定事物如與其他的一切事物無其共同之點，我們即不能用語言來加以傳達。例如我們說「阿花」，到底是一隻狗呢？還是一隻貓呢？還是一個人呢？聽者是無法知道的。除非這人昨天在你家看見過這隻狗，而你叫他做「阿花」，他便能由記憶中曉得這是一隻狗，而非由「阿花

「這一詞的概念就可以推知其爲狗的。人類如果只有記憶而無概念，便不能發展爲充分的語言。充分的語言是要將一種你從未遇到過的事實，也就是不能從記憶中回想的事實，經過語言的媒介，而使你如見其事，如見其物，那便非以概念爲媒介不可，我和你談「阿花」，而你不知「阿花」爲何物，問我什麼叫「阿花」，我答復你「阿花」是隻狗，狗便是一項概念，你雖未見過阿花，可是見過其他的狗，而腦中有狗的抽象概念，於是你便知道阿花是一隻具有狗的通性的事物。」

大多數的「詞」是由概念而產生，但專用名詞則是某一特定事物的符號 (Sign)，而不代表一種概念。所以大多數的詞雖代表概念，但說一切的詞都是概念，仍不全妥。

### 三、名學與實學

基於上面所論，爲區別特定事物的專名，與代表「共相」或「概念」的「共名」，文法以及文理或邏輯學者便有「專名」與「共名」之分，更進也可將「共名」所代表概念的廣狹，更劃分爲「類名」與「普名」。例如「狗」是指動物中的一類，其範圍較小，可稱「類名」，而「動物」一詞則包括狗類乃至於其他的各類動物，故相對之下，動物一詞所代表的概念，較「狗」更爲普遍，即可稱爲「普名」，而「物」的一詞包括「動物」「植物」「礦物」等等，又較動物爲普遍，所以相對之下，「物」爲普名，動物又成爲「類名」了。可見一般類名與普名是相對的存在，而非絕對的肯定的。

關於共相、概念、共名等問題，在哲學史上，便曾發生了針鋒相對的二派。一派是唯名論者 (Nominalist)，一派是唯實論者 (Realist)。這兩個名稱，如果望文生義，往往會得到相反的錯覺。因爲我們

照常識的想法，總以爲「唯名論者」是傾向於形而上學或哲學的，而「唯實論者」是傾向實用與科學的，而真義則恰恰相反。一般傾向於科學，實用或經驗論的學者多半是贊同「唯名論」(Nominalism)的，而一般傾向於哲學的形而上學，理念或先驗的學者，則多半是贊同唯實論(Realism)的，所以唯實論不可與「實用主義」「實驗主義」等，因同有一個「實」字而混爲一談。

「唯實論」在西方哲學中，可溯遠源於柏拉圖的實在論。他對人類的心理與語言上所具的「共相」「概念」與「共名」，加以反省，而認爲「共名」所表現的「理念」——即概念或共相——自身爲真實的存在，且較現實的個體事物更真實者，其目標乃在成一形而上的理念世界超乎現實世界之上，其學說亦成爲一種頗超常識的哲學。

爲瞭解柏氏前述的學說，仍以「白」字爲例，依我們以前的論述，「白」的概念，乃一抽象的「共相」，客觀世界上並無一「純粹的白」存在，只有白紙白馬等附於其他物質的「白」。抽象的「白」，僅爲存在於人類心目中的一種概念，而非真實的存在。但柏氏的意見則以爲只有這種人類心目中所能認識的概念，才是真實的存在，白馬白紙的白，還不如人類心目中所認識的「白」的概念，較爲真實。柏氏的見解似乎遠於常識，但也有他的理由，因爲柏氏是稍偏於唯心論者或唯理論者。他以爲理先物而存在，先有概念的白，然後有白馬白紙之白。

柏氏的學說，可以從兩方面加以理解：先從唯心論方面來理解，例如色聲香味這一類的東西，本來是基於人類或動物的目耳鼻舌等感官的感覺而認識，沒有了眼睛便無色的感覺，既無色的感覺，又焉知客觀世界上有無一種白的存在。一種氣味，人間着是臭的，狗聞着是香的，足見香臭的區別並不真實存



在於客觀的世界，而僅存在於主觀的嗅覺。然則所謂「白」，也許就是我們人類特有感覺上的一種印象，我們看見的白，也許火星看來是「紅」或其他的顏色亦未可知。由此類推，則五色存在於人類的目中，五聲存在於人類的耳中，五臭五味存在於人類的鼻與舌中，是真實的，反之，客觀世界的「白」，也許你看來是白，他看來不是白，人類看來是白，動物看來不是白，所以反是靠不住的。

再就「唯理論」方面來看，理的存在於人類的心中，正如色聲香味等存在於人類的目耳鼻舌，但其境界更高一層。譬如「是非善惡」，乃至於「仁義禮智信」等道德，如果沒有人心，沒有人性，如何看得出它存在呢。中庸上說：「率性之謂道」，宋儒謂「心即理也」，可見有人性人心，才有道理。沒有人性人心，你從客觀世界上那些爲「是」，那些爲「非」，那些爲「善」，那些爲「惡」呢？可見真實的是非善惡，只存在於人類基於人性而發生的「善」的概念或「惡」的概念之中，客觀世界被認爲的某一善事，或某一惡事，如果在動物眼中看來是不存在的，甚至於人類之間對於某一事物善惡是非的評價也是相對的。只有存在於人性中的善的概念等，才是絕對真實的。

把前述的黑白乃至於善惡等概念認作真實，而把現實世界中的白物或善事等中的「白」與「善」，認爲不太真實的相對真實，便是唯實論的特點。

柏氏之論，雖然不盡與常識相符，然而也能言之成理，現在且讓我們來暫作一些評價。談哲學或理則學與辯證法等，頂怕是自己談糊塗。因爲無論中西哲學家，總有一些超乎常人的智慧，所以我們研究它們的學說，往往會落入它們的圈套，而不能自拔。有時談革命哲學犯了這種毛病便會連作者與讀作