

## 貳、東亞哲學的論証與安立 模式

陳榮灼\*

於上世紀中葉胡適與鈴木大拙曾有一著名之論戰，這一場論戰雖然原來是關於中國禪宗之歷史與方法，不過其結果卻影響了後來東方哲學研究之主要模式的發展。基本上，由於胡適之影響終居上風，於是「文獻學式進路」(philological approach)成爲了東亞哲學研究之主要模式，而文獻學語言則成爲東亞哲學研究之典範性學術語言。特別地，今天漢學界仍奉「文獻學進路」爲圭臬。

欲要進一步瞭解這場論戰之所以造成如斯重要影響，首先必須對於箇中的一些關鍵性的論點加以反思。首先，胡適之所以向鈴木大拙發難，原因在於他不滿鈴木將「禪」瞭解爲「是反邏輯、非理性、因此是超乎我們的知性理解。」<sup>1</sup>另一方面，在作出回應時，鈴木大拙重申：即使有大量的歷史知識也無助於對箇中人物之瞭解。他宣稱：「那些構成其

---

\* Department of Philosophy, Brock University (Canada).

<sup>1</sup> Hu Shih, "Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method", *Philosophy East and West* 3 (1953, Honolulu), 3.

個體性或主體性的因素並不能作為歷史探索的對象，因為這是無法客觀地展示其本身。」<sup>2</sup>換言之，在鈴木眼中，這些人物都是「獨一無二的存在，乃係永遠無法可複製的。而且這種形而上學意義之單一性……只可以由人一己之直覺來掌握。」<sup>3</sup>一言以蔽之，鈴木之結論是：「(1)禪是無法單靠知性分析便可說明。由於知性只管文字和觀念，它永無法觸及禪。(2)即使從歷史之角度來看禪，胡適那種將之囿於一歷史架構的途徑也不正確。因為他並沒有瞭解甚麼是禪。我必得強調：禪必得首先通過其本身而被瞭解，然後才可對之作歷史客觀的研究，如胡適所從事者。」<sup>4</sup>

由上可見，表面看來胡適和鈴木之衝突在一方主張以歷史之進路來研究禪，而另一方則堅持禪之本質只能透過體驗之方式來掌握，但在本質上此一論戰觸及了禪宗（乃至整個佛教）是否為一種「理性的宗教」的問題。從一歷史之角度來看，這場論戰與當年之「拉薩論爭」頗為相似。因為一方面與鈴木一樣，摩訶衍堅持只有通過「不思不觀」的「無分別智慧」方能達致証道。這是說，兩人都主張禪屬「超知性」之向度。但另一方面，深受中觀自立証派影響的蓮花戒則強調「觀智」之首要性。可以說，蓮花戒這種「重知性」與胡適十分相似。無獨有偶，這兩場論戰的結果都是由「重

<sup>2</sup> D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Huh Shih", *Philosophy East and West* 3 (1953, Honolulu), 25.

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上，頁 26。

知性」的一方獲勝，而且同樣產生了深遠的影響。所不同者只是蓮花戒的「重知性」表現在一「邏輯主義」的立場，而胡適的「重知性」則偏重於「歷史文獻學」之客觀性研究。其次，與蓮花戒之獲勝使得禪宗絕跡於西藏殊異，在胡適之影響下，禪宗史之研究則成爲了顯學。尤其是配合於二次世界大戰前德國「歷史主義」之流行，「文獻學之進路」成爲了漢學界之寵兒。以歷史之觀點來看，東亞哲學研究在現代學術語言形成上走向以「文獻學」爲主之途也並不純屬偶然，在中國方面這可說是承繼清代乾嘉以來之樸學傳統。

不過，近二十年來東亞哲學研究之模式卻出現了一些變化。雖然「文獻學之進路」仍居主流地位，但是卻同時出現逐漸重視邏輯論證分析之趨勢。這首先見諸於日本之佛學研究最新發展上。此中可以清楚見出因明學之研究現已蔚成主流，特別是關於法稱量論之研究更吸引不少年輕學人之投入。這使得在佛學研究方面有一重視邏輯論證之轉向，相應地在學術語言方面漸邁向一個典範性的變更：從一以「文獻學」爲主之語言變成一以「邏輯學」爲主之語言。<sup>3</sup>

事實上，因明學早於唐代經由玄奘師弟之傳播而於中國盛行一時。其中，玄奘本人翻譯了陳那之《因明正理論》和商羯羅主之《因明入正理論》。而其弟子如窺基、神泰和文

<sup>3</sup> 關於日本之佛學研究於因明方面之成果，請參中井本秀：《認識論・論理學》；塚本啓祥等編：《梵語佛典の研究 IV 論書篇》第4章（京都：平樂寺書店，1990）。

測等均分別對這兩部經典作出注疏。這因而使得當時「佛學語言」有一「論証性轉向」(argumentative turn)。例如窺基之《成唯識論述記》便充分體現了因明論証的進路。就是說，對於唯識哲學之主要命題，窺基都能依因明之規則作出安立；而在批判外道之論點時，他亦能做到從因明之角度來加以論破。可惜的是，隨著禪宗之興起與流行，這種重論辯之風氣便如曇花一現般消失了。

當然，從一反思之角度來看，我們可以進問：是否東亞之「思維模式」不利於「論辯性學術語言」(argumentative academic language)之開出？要充分回答這一重大問題無疑並非本文所能負擔；不過，在邁向此一問題之解答上，本文首先嘗試指出中國傳統思維模式一些特質，然後以「墨辯」為代表之「類比邏輯理論」作為架構，來分析孟子、告子和荀子關於「性善 v.s. 性惡」一論爭所提出的論証。基本上，我們的論點是：「墨辯」表現了中國之「思維模式」是屬於「類比思維」，而先秦哲學之「學術語言」不但富於「論辯」性，且其「論証模式」是建基於「類比邏輯」。事實上，從墨家之文獻可以見出當時「仁人以其取捨是非之理相告，無故從有故也，弗知從有知也。無辭必服，見善必遷。」（《墨經》〈非儒〉）特別地，「今告子言談甚辯。」（《墨經》〈公孟〉）即使自承「予豈好辯哉？予不得已也」的孟子亦被人皆稱好辯。（《孟子》〈滕文公下〉）由此可知辯論風氣之盛。

## 第一節

簡單來說，在中國哲學中，語言與邏輯有如下之互動關係：首先，作為象形文字之漢語有利於類比邏輯之開出——因為兩者之基本概念都是「相似性」；而類比邏輯之發展則有助於先秦哲學之論證性學術性語言之建立。基本上，「中國邏輯」是「類比邏輯」。<sup>6</sup>正如拙文〈作為類比推理的「墨辯」〉所指出，「墨家邏輯」是一相當完整之類比推理的理論。<sup>7</sup>茲將其箇中之主要內容表列如下：

	I	II	III	IV
名稱	辟	侔	援	推
類形	屬性	關係	証自	破他
定義	辟也者，舉他物以明之也	侔也者，比辭而俱行者也	援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也	推也者，以其所不取之同於所取者予之也。是猶謂也者，同也。吾豈謂也者，異也。

<sup>6</sup> 請參拙論：《中國傳統思維模式：名家 vs. 墨辯》（臺北：國科會專題研究計畫成果報告，1992）（NSC 80-0301-H-029-12F1）。

<sup>7</sup> 載於《鶴湖學誌》第二期（1988，臺北：東方人文學術研究基金會），頁 1-26。

推論規則	以類取	以類予	有諸己不非諸人	無諸己不求諸人
目標	認知性	認知性	論辯性	論辯性
方法	屬性比較	關係比較	模仿比照	否証
結構形式	P 與 Q 屬於 C P 是 C 所以 Q 是 C	P 與 Q 好比 B 與 C 現 P 與 Q、B 所以 C	你肯定 a 是 F 所以你也 要肯定 a' 是 F'	(i) 間接否証： P 與 Q 相似 但你肯定 P 卻否定 Q (ii) 歸謬証法： 你否定 P 卻肯定 Q 但 P 與 Q 其實相似

## 第二節

若要瞭解於何義上中國哲學之安立模式是以類比論証為主，最好莫過於對先秦哲學關於「性善性惡」一論戰所提出之論証作具體之分析。

眾所週知，孟子與告子是直接對辯的，但孟荀之辯則只屬單向的。不過，我們現集中對他們所提出的「論証」作「邏輯分析」。就其各自之論點而言，則十分鮮明地孟子主

張「人性本善」、荀子主張「人性本惡」，至於告子則持「人性中立說」：「性無善無不善」或「性可以為善，可以為不善。」（《孟子》〈告子上〉）

首先，為了証成其「人性先天中性、而善惡是後天所成」一論旨，告子提出以下之論証：

K1：

「性猶杞柳也，義猶栝菴；」(Ri)

「以人性為仁義，猶以杞柳為栝菴。」(Rii)

（〈告子上〉）

這十分明顯是一類比論証。在結構上這是一「侷」式論証。不過在語意上其後面之兩句存有歧義。傳統之解釋是：「把人的本性納於仁義，正好比用杞柳樹來製成杯盤。」<sup>8</sup>可是，若將這兩句理解為「把人性等同為仁義，正好比把杞柳等同為栝菴」，那麼告子之論証的成立關鍵在於對方也不會「把杞柳等同為栝菴」。換言之，其目標是要指出「把人性等同為仁義」是錯誤的。無可置疑，不論依從任一解讀方式，都無改於告子原有之論旨。然而，從「語用」之角度來看則兩者有本質上之差異，因為當解作由一「侷」論証時，告子之論証目標只是在於「自立」；但若將之理解為一

<sup>8</sup> 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1960），頁 253。這裡我們以「杞」取代「櫟」。

「推」式論證時，則其論證目標便是在於「破他」。不過，從孟子之回辯卻可以支援前一種解讀方式。

另一方面，在回應告子上述之論證時，孟子作出以下之反擊：

M1：

「子能順杞柳之性以為栝樛乎？將戕賊杞柳而後以為栝樛也？如將戕賊杞柳而以為栝樛，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」  
（〈告子上〉）

由於這一反擊是孟子順著告子原來之類比論證而提出，所以也明顯是一類比論證。而在本質上這是屬「推」之推理形式。因為其成立關鍵在於對方也不會接受「將戕賊人以爲仁義」之說法。而其論證目標在於指出：如果告子主張「以人性爲仁義，猶以杞柳爲栝樛」，則他要承認此一「成爲」是「順其本性而成」，而非「戕賊其本性」。其言下之意是：「人之本性是善。」這裡，孟子之前提是：「人之可能性高於其現實性。」

告子隨即提出另一論證：

K2：

「性猶流水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」  
（〈告子上〉）



從「類比邏輯」之觀點來看，基本上這是一「侷」之推理形式。因為其主要結構是一「關係類比」：「人性」與「善惡」之關係好比「流水」與「東西」之關係。當然告子之意旨在於強調：正如水之流向東或流向西完全是由外在之環境所決定，人性之好壞亦是完全由外在之環境所造成的。這裡，為了與孟子唱反調，告子亦暗中引入「現實性高於可能性」之立場。於是上述孟子之論證便會失效了。

孟子當然深知告子之用心，因而順著告子之原來論證作出以下之回應：

M2：

「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過頰；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉）

此中其實包含兩個論證。第一個論證之結構如下：

M2a：

「人性之善」好比「水之向下流」

這是一「侷」式推理，因為「人性」與「善」之關係正如「水」與「向下流」之關係。

而第二個論證之結構如下：

M2b:

「水之引上」好比「人之為不善」

這也是一「倅」式推理，因為「水」與「向上流」之關係正如「人」與「為惡」之關係。

相當明顯，孟子之「第一個論證」(M2a) 旨在表示：「人」不但是有「本質」，而且其本質是善的。至於其「第二個論證」(M2b) 則要指出：「人」之「為惡」只係外在形勢使然而非屬於其「本質」。

而為反對「善屬於人之本質」之說法，告子遂宣稱：「生之謂性。」（〈告子上〉）其意在指出：所謂「人之本質」只不過是指其「天生的資質。」這一立場除了有訓詁學上之根據外，最重要的是我們要從「自然主義」（而非「先驗主義」）之角度來看人之本質。這樣一來，我們一定要回到「經驗」之層次來論人之本質內容。

為了維護「人性是善」一命題之「必然性」，孟子追問：「生之謂性也，猶白之謂白與？」（〈告子上〉）顯然，這是要迫告子承認：「稱天生的質資為性」好比「稱白色為白」。<sup>9</sup>基於告子之贊同這一類比，加上在其後與告子對話，整體來說孟子實際上是提出下列之論證：

---

<sup>9</sup> 此依楊伯峻，將「生」解作「天生的質資」。參《孟子譯注》，頁255。

M3:

如果你同意「生之謂性也，猶白之謂白」以及「白羽之白，猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白」，那麼這意涵著你也會接受「犬之性猶牛之性；牛之性猶人之性。」（〈告子上〉）

從邏輯之觀點來看，這在本質上是一「推」式論證。因為整個論證之目標在於指出：既然告子不會贊同「牛之性猶人之性」，那麼他要放棄「生之謂性也，猶白之謂白」之主張。但這表示了「生之謂性」不能像「白之謂白」般是一「必然命題」。換言之，「性」不必然等同於「生」。因為「白之不謂白」是「不可能的」；而「天生的質資」只屬「氣性」，這是一「現實的概念」(ontical concept)，若果將「性」瞭解為一「存有論概念」(ontological concept)，則兩者不同層次的。在這種情況中，否定「生之謂性」不但是「可能的」而且是「必需的」。

於是告子退而求其次地說：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」（〈告子上〉）這是說，由於「飲食男女是人之本性」所以「人之本質內容」包括「仁」，但是「義」卻是外在的。為了支持其「義外」一論旨，告子作出以下之論證：

K3:

「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」（〈告子上〉）

這顯然是一「侷」式推論，因為這是一「關係類比」：於敬長者時，年長是外在於我。這好比於視白物為白時，白色是外在於我。

孟子順著告子之類比所作出之以下之反擊：

M4：

「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」（〈告子上〉）

這裡孟子詰問：無疑大家會對白馬的白與白人的白一視同仁，可是告子會將老馬之老與老人之老完全等量齊觀嗎？因為所謂義究竟「在於老者呢？還是在於恭敬老者人呢？」<sup>10</sup>從一邏輯之角度來看，此中包含了一「推」式之論証。因為如果告子不會接受將老馬之老與老人之老完全等量齊觀，則他把敬老時老者之老與謂白馬為白時白馬之白相提並論之做法不能用以証明「義外」，根本的理由是：義是在於對老者之恭敬。

不過告子認為對老者之恭敬正表示「義外」，因而他作出下列之回應：

K5：

「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者

<sup>10</sup> 楊伯峻：《孟子譯注》，頁256。

也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾人之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」（〈告子上〉）

此中告子基本上透過「悅者同是老者」來支持「義外」的主張。這一反駁應是由下列兩個「辟」之論證所組成：

K5a：

仁是內，正如我愛吾弟而不愛秦人之弟是由我主觀的喜好所決定。

K5b：

義是外，正如楚人之長與吾人之長客觀地同屬老者而使之悅。

孟子立即提出以下之論證來加以批判：

M5：

「者秦人之炙，無以異於者吾炙，夫物則亦有然者也，然則者炙亦有外與？」（〈告子上〉）

正如牟宗三先生所指出：「這是孟子反問告子：既然你以因長說義外，那麼，對於炙有同嗜，這個嗜炙也是外嗎？」<sup>11</sup>箇中之論證顯屬一「推」之推理形式，因為這是孟子順著K5中告子「是以我為悅者也，故謂之內」一論旨而作出之反擊。其完整之論證結構應如下：

<sup>11</sup> 牟宗三：《〈孟子〉演講錄(四)》，《鵝湖月刊》第三十卷第三期（2004·臺北），頁9。

M5'：

既然你先前說「以我為悅者也，故謂之內」，可是卻以對於炙有同嗜——這個嗜炙為外，這豈非自身不一致？

告子本人雖然不再直接回辯，但其弟子孟季子卻仍向孟子的門人公都子作出挑戰，其論證結構如下：

K6：

你贊同當「鄉人長於伯兄一歲」時先敬兄，但要「先酌鄉人」。（〈告子上〉）

「你心裏恭敬的是大哥，卻向本鄉長者敬禮。」<sup>12</sup>這表示你自身不一致。所以「義是外」。

這也顯屬一「推」之論證。由於公都子本人未能回辯，而向孟子求助。孟子遂教他以下之反擊：

M6：

你平常恭敬的是大哥，卻於飲酒時先向本鄉長者敬禮；這好比平常恭敬叔父先於恭敬弟弟，但當你之弟弟做了受祭之代理人時要先恭敬弟弟。

孟子這一論證應屬於「倅」式，因為這是一「關係類比」。不過，季子聽了之後大不以為然地說：

---

<sup>12</sup> 楊伯峻：《孟子評注》，頁 258。

K7:

「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」  
（〈告子上〉）

此論證有下列之形式：

K7':

恭敬非由內  
如敬弟，其準則是外在的，  
敬叔父，其準則也是外在的。

這屬一「辟」之論證。大抵從孟子處得到啓示，公都子遂作出以下之反擊：

M7:

「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲水亦在外也？」  
（〈告子上〉）

牟宗三先生認為：「公都子這個辯說不行，一場糊塗，是個大混亂。表面看，這似與孟子前面說『善秦人之炙，無以異於善吾炙，然則善炙亦有外與？』一樣，差不多。其實不一樣。孟子的說法是對的，公都子的這個說法就不對。『冬日則飲湯，夏日則飲水。』這個說法正好說明告子的說法是對的，是義外。可見公都子這個人頭腦糊塗得很。孟子說『善秦人之炙，無以異於善吾炙。』所講的是『嗜』，嗜可以說由內發。」<sup>13</sup>其實，牟宗三先生這一批判是預設了一「行為

<sup>13</sup> 牟宗三：《〈孟子〉演講錄(四)》，頁9。

主義」之立場。公都子這個辯說並非不行，因為好比孟子之言「嗜食」是內在的，公都子也可以說「喜喝」是內在的，這樣一來，其準則並非在外了。不過從我們與牟先生的分歧可以清楚見出「類比論證」是「依賴立論者之意向(intention)的。」一般而言，「類比推理」是依賴脈絡的。

現在讓我們對荀子之論證作分析。雖然荀子無法與孟子直接對辯，但是其立論卻針對孟子而發。因此，他所提出之論證是分成兩類：一是「証自」，另一是「破他」。

首先，在「証自」方面荀子給出下列兩個不同之論證：

H1：

人之性本惡，其善乃後天所為。

例如當今之人，其天性是好利，如果順其發展則會引起爭奪而無辭讓；必須透過教化和學習禮義，方有辭讓出現。

又例如當今之人，其天性是善妒和憎厭他人，如果順其發展則會引起互相殘害而無忠信；必須透過教化和學習禮義，其行為方合規範。

再又例如當今之人，與生俱來便有耳目之欲，因而喜好聲色，如果順其發展則會產生淫亂而無禮義；必須透過教化和學習禮義，方歸於治。

H2：

「今人之性惡，必將待師法然後正，待禮義然後治。」



好比「枸木必將槩括、蒸矯然後直；」

又好比「鈍金必將待礪厲然後利。」（《荀子》〈性惡〉）

從邏輯之角度來看，這兩個論證都是屬於「辟」式推理。在〈非相〉篇中荀子嘗言：「談說之術……譬稱以明之，分別以明之。」這表示他十分喜用「辟」式論證。

而在「破」孟子「性善論」時，荀子所提出之理由基本上仍以「類比論證」為主。

首先在反對孟子「人之學者，其性善」一論點時，他指出這是由於孟子昧於「人之性偽之分」。基本上，性是「天之就也，不可學，不可事」。另一方面，「可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。」（〈性惡〉）言下之意，如果性善成立，則根本不用學習禮義之道了。

其次針對孟子所言「今人之性善，惡皆失喪其性故」，荀子指出：

H2a：

若依人性則只會「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休。」

例如順情性則子不會讓父，弟不會讓兄；子亦不會代父，弟亦不會代兄。

H2b：

人性本惡，辭讓乃係悖於人之情性，例如「子之讓乎

父，弟之讓乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄」都是「反於性而悖於情」。

而面對以下來自性善論者之挑戰：「人之性惡，則禮義惡生？」荀子作出了這樣的回應：

H3：

「凡禮義者，是生於聖人之偽，故非生於人之性也。」

好比「陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，故非生於人之性也。」

又好比「工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，故非生於人之性也。」（〈性惡〉）

十分明顯，這是一「辟」式論證。

又爲了否定孟子之「人之性善」的論點，荀子主要提出了下列之論證：

H4：

「人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。」若果「去君上之號，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁。」則立即招致「強者害弱而奪之，眾者暴寡而誅之，天下悖亂而相亡。」

但如果性善、則便應像「直木不待櫟括而直」；可是現在卻不可無禮義之化，好比必需「櫟括之生，繩墨

之起」，這表示人性本惡、故需要如「枸木必將待槩括、烝矯然後直。」

這論證之結構雖較複雜，但基本上也是一「辟」式論證。

還有針對性善論者之辯說：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也。」荀子提出下列之論證予以追擊：

H4：

「夫聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。」

正如「陶人埴埴而生瓦」，我們不會以瓦埴為陶人之性；又如「工人斲木而生器」，我們不會以器木為工人之性；因此，禮義積偽者，非人之本性。

在結構上這是由一「侷」式和「辟」式結合而成的複合論證。

總觀荀子於安立其「性惡」時之論證，基本上都屬於「類比推理」。而從其強調「辨異而不過，推類而不悖」（〈正名〉），可見與孟子和告子相同，他也是服膺於「類比邏輯」的。

### 第三節

由上可見，基本上，在先秦時代中國哲學的論證主要是類比推理，因而類比論證成為其「哲學安立模式」(mode of philosophical justification)中之主流。

不過，值得補充的是：在本質上類比論證只能是「或然推理」，因為它之有效性是「依賴脈絡」(context-dependent)的。若果忽視這一特質便往往會產生謬誤。因此之故，《墨經》〈小取〉便宣稱：「夫物有以同而不率遂同。辭之俛也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異、轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類，異故，則不可偏觀也。」這段文字實質上分別指出了於「辟」、「侔」、「援」、「推」四種類比推理方式中導致謬誤產生的成因。

首先，「辟」是一「舉他物以明之」的推理方式，其成立基礎在於兩物之性質有相似之處。可是，這裡必須注意的是：「物有以同而不率遂同。」換言之，兩物之「類同」往往只是在一定之程度上（或一特定範圍內）存在，而並非完全地「等同」。若果在進行「辟」一推理方式時忽略了這一差別，而誤將局部之「類同」推廣為「全同」，即將兩物的所有性質都作等量齊觀，那麼會導致「遠而失」這一謬誤出現了。

其次，「侔」是一「比辭而俱行」的推理方式，其成立基礎在於兩物之關係有相似之處。可是，這種按比例而作擴充的推理方式並不是可以毫無限制地適用，而乃係「有所至而正」。換言之，「比辭」只是在一定之範圍內方能「俱

行」。若果在進行「侔」一推理方式時忽略了這一限制，則便會招致「行而異」之毛病出現了。

再者，「援」是「子然、我奚獨不可以然也」之推理方式，其成立基礎在於主客兩方之論點（或立場）有相似性。不過，這裡注意：「其然也，有所以然也；其然同，其所以然則不必同。」換言之，這種存在於雙方主張之相似性可能只屬表面，因為兩者主張之理由不一定相同。因此，當其背後之根據有所差別時，那麼這一推理方式便會失效。這種只偏執「其然同」，而枉顧「其所以然不必同」之推論則會產生「轉而危」之過失。

最後，「推」是「以其所不取之同於其所取者予之」之推理方式，其成立基礎在於對方於相似之論點上自相衝突。可是，這裡必須注意：「其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。」這是說，若果對方立論背後之選取標準並不是完全相同，那麼便不能咎責其論點自相衝突了。所以，如果漠視了對方之選取標準可能不盡相同，而一口咬定其立場自相衝突，那麼便會陷入「流而離本」的謬誤了。

值得補充的是：基於上述之對「墨辯」的「謬誤論」之展述，便可以見出那種將「墨家邏輯」作為「演繹邏輯」或「形式邏輯」之解釋的錯誤了。而正面來說，其「謬誤論」之特質則卻印証了我們將「墨家邏輯」理解為「類比邏輯」之立場。此外，這清楚表示任何試圖把「墨家邏輯」「形式

化」(formalization)的做法，都無法將其「類比性格」反映出來。

純從邏輯之角度來看，「類比推理」於「證明力量」(demonstrative power)上容有不及「演繹邏輯」之處。因為前者只屬一種「或然推理」，而後者則是一種「必然推理」。不過，作為「哲學安立模式」，「類比推理」於「論證力量」(argumentative power)卻有優勝於「演繹邏輯」之處。除了一般來說類比論證都比較具體外，而由於其「依賴脈絡」的特質，類比論證可隨立論者之意向的改變而靈活地使用。特別地，類比論證於「言效力」(performative effect)之層面可以產生「曉喻性」作用，這可增強其「說服力量」。而且「類比邏輯」中之「援」與「推」兩種論證方式都涉及「主客兩方對立」之格局，因而比「演繹邏輯」更具「論辯之性格」。尤其當今哲學十分強調「論述」(discourse)，而在一「論述」中無論提出論證或作出安立都是一種溝通性的互動，必須顧及論敵之反應，此中，基於其解明的「語用性格」(pragmatic character)與「對話格局」(dialogical pattern)，「援」與「推」兩種論證方式在「証自」和「破他」方面之所起之作用是「演繹邏輯」無法替代的。

無論如何，從先秦哲學家在提出其論點時能夠做到以論證之方式加以安立，可以見出這是一個「理性的哲學時代」。以史為據，我們應瞭解到中國哲學之發展並非以「獨斷的」(dogmatic)表現為主，反而其原本之精神是非常尊重

「理性討論」的。而在邁向解答「東亞之思維模式是否不利於論證性學術語言之開出？」一問題之解答上，我們上述之分析成果顯示了：至少於先秦哲學中，中國之類比性思維模式於論證性學術語言之開出上作出了正面性的貢獻。

## 國家圖書館出版品預行編目資料

傳統思維方式與學術語言的基本特性論集 / 吳展良編  
—初版—臺北市：國立臺灣大學出版中心，2010〔民99〕  
240面：15\*21公分。（東亞文明研究叢書；89）  
含名詞索引及人名索引  
ISBN：978-986-02-3062-8（精裝）

1. 學術思想 2. 語言哲學 3. 文集

110.7

99006632

統一編號 1009901393

東亞文明研究叢書 89

### 傳統思維方式與學術語言的基本特性論集

編者：吳展良

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞經典與文化」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：李嗣澤

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文哲律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：[ntuprs@ntu.edu.tw](mailto:ntuprs@ntu.edu.tw)

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

責任編輯：張峰貴

封面設計：中朗企業有限公司 (<http://lyonfish.myweb.hinet.net>)

出版時間：2010年8月初版

定價：新臺幣 200 元整

GPN: 1009901393

ISBN: 978-986-02-3062-8 (精裝)

著作權所有，翻印必究