

儒家哲学论证的理性与逻辑

熊明辉^{1a,b}, 吕有云²

(1.中山大学 a.逻辑与认知研究所.b.哲学系,广州 510275;2.东莞理工学院 思想政治理论教学部,广东 东莞 523808)

摘要:儒家哲学论证是一种建立在自然语言论证基础上的哲学论证,其理性不是纯粹理性而是实践理性,且其逻辑也并不是十分重视追求西方式的线性推理或形式推演的理论逻辑,而是追求一种从问题求解和实践论证需要出发的工作逻辑。儒家哲学论证实质上是一种模式型论证,它并不满足于从理智上接受符合形式推论或纯客观的认知,而更重要的是讲究“合乎情理”,换句话说,既要诉诸理性论证,又要诉诸生命体验,以满足情感需要和价值期待,进而巧妙地融合理性的认知与生命的情感体验,确定人生的方向和价值选择。这种论证模式不是线性推理所构建的命题证明系统,而是融知、情、意于一体的“情理论道”的论证模式。

关键词:儒家哲学论证;工作逻辑;非形式逻辑;情理论道

中图分类号:B222 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2016)03-0018-10

哲学家的工作就是对自然界、人类社会和思维提出一般性的看法和观点,而这一工作必须建立在论证基础上,其中论证的好坏又直接影响着其思想的被接受程度。哲学论证是任何哲学家论证其哲学思想的基本工具,也是其哲学思想通达各个层次理性的途径所在。毫无疑问,儒家哲学对中华民族的文化价值体系产生了决定性影响。时至今日,构成中华民族文化结构的那些基本观念和信念,大都在儒学思想中可找到其根源和根据。那么,自诸子蜂起、百家争鸣的先秦时期以来,儒家如何论证其哲学思想以使其逐步取得主导文化观念的地位?其理性的逻辑根基会是什么?正是本文试图要回答的问题。

一 工作逻辑:儒家哲学论证的逻辑起点

理性既是人类的追求目标,又是人们行动的根据。作为目标,它是理性的最高层次;作为根据,它是理性的最低层次。无论是最高层次的理性还是最低层次的理性,它都与论证有关,与逻辑有关,因此,理性、论证和逻辑是三个不可分割的基本哲学概念。具体地说,论证是人们通达理性的桥梁和实现理性的工具,逻辑是区分论证好坏的规则或原则,逻辑学就是研究区分论证好坏规则或原则的学问。但有时人们并没有严格区分逻辑和逻辑学,而是交替使用。

虽然理性是一个具有层次上高低之分的链条,但它要求首先是要给出理由,讲出道理,这个理由便是理性的最低层次。理性的这种层次结构,主要表现为以下两个方面。一方面,从汉语词源上看,在现代汉语中,“理性”是一个外来词,但它与古汉语中的

收稿日期:2015-01-28

基金项目:本文系中山大学逻辑与认知研究所梁庆寅教授主持的教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“广义非形式逻辑研究”(12JJD720006)广东省高等学校珠江学者岗位计划项目(2013)之阶段性成果。

作者简介:熊明辉(1968—),男,贵州遵义人,哲学博士,广东省“珠江学者”特聘教授,中山大学逻辑与认知研究所、哲学系教授,主要从事非形式逻辑、法律逻辑、论证理论与批判性思维;

吕有云(1966—),男,四川华蓥人,哲学博士,东莞理工学院思想政治教学部教授,主要从事中国哲学、马克思主义理论研究。

“理”有密切联系。在古代汉语中，“理”的基本含义有“法”、“则”、“性”、“质”、“辩”等，用现代汉语来讲，那就是要“讲道理，说理由”，也即相当于后面我们所讲的“理由理性”，这属于理性的最低层次。但同时，包括孔子、孟子在内的中国古代思想家又在追求“道”。从老子的“道可道，非常道”^{[1]3}之说法来看，他们似乎又追求一种最高层次的理性，即与“天”相通。另一方面，从现代汉语的英文词源来看，“理性”一词主要来源于“reason”、“reasonableness”和“rationality”，汉语世界不同学科领域的学者有时在不同场合均把这个三个英文术语翻译成“理性”。有学者把“reason”译为理性，如大家所熟知的康德《纯粹理性批判》中的“理性”，英语世界哲学家把康德的“vernunft”译为“reason”，而中国哲学家将其译为“理性”。经济学家和心理学家通常喜欢把“rationality”译为“理性”，如“bounded rationality”（有限理性）。有学者在讨论罗尔斯的政治哲学时，把他的“reasonableness”译成“理性”^{[2]350}。但是，也有学者把三个术语分别译为“理由”、“合理性”和“理性”以示区别。在我们看来，这三个看似有所区别的概念正好体现了“理性”在层次上的高低之分。为此，我们可以把理性分为三个层次：最高层次的理性即价值理性（rationality），中间层次即推理理性（reasonableness，亦称合理性），最低层次即理由理性（reason）。其中，第一个层次正是人类追求的目标，后两个层次是人们行动的依据。人们无论是提出主张还是采取行动，都应当建立在某种层次的理性基础之上。

理性通达是一个从具体的理由理性到抽象的价值理性的思维过程。作为人类的追求目标的“最高层次理性”，只是一个抽象对象，人们永远无法真正达到，但总可以逼近它。判定我们的行动逼近最高层次理性的办法，就是看其通达理性所借助的工具及其使用是否得当。如果得当，那就是合乎理性的。但这实际上达到的只是合理性（reasonableness）。判断是否合乎理性的依据就是作为工具的论证之好坏。一个行动、观点或主张合乎理性，是因为它建立在一个好论证基础之上。如何判定一个论证的好坏呢？根据当代逻辑学观点，一个论证是好的，应同时满足三个条件：（1）要为特定主张、观点或行动提供理由；（2）以理由作为前提要能够推导出作为结论的主张、观点或行动；（3）主张、观点或行动不得与当下

价值取向相违背。当然，最低层次的理性就是给出理由，但论证者在这个层次上可能并没有考虑理由能否推导出结论。

逻辑学家在理性探寻过程中扮演着至关重要的角色。我们不能纯粹抽象地去讨论作为最高层次的“价值理性”，换句话说，最高层次理性也应建立在最低层次理性基础之上。具体地说，一方面，“价值理性”依赖于“理由理性”的运用。据诺齐克的观点，“哲学”一词是指“爱智慧”，但哲学家真正热爱的是推理（reasoning），他们阐明理论并整合理由（reason）来支持它们，也会考虑他人异议并试图应对它们，还会用他人观点来建构自己的论证（argument），从而为古希腊人提出的“人是有理性（rational）的动物”这一基本哲学观点进行辩护^{[3]xi}。可见，理性不仅应当包含康德哲学意义上的纯粹理性，即抽象理性或理论理性，它关心“理性应当是什么”的问题，而且也涵盖实践理性，也就是“理性实际上是什么”的问题，即决定如何行动的理由之运用。另一方面，从西文词源上考察，“理性”一词源于古希腊语“λόγος”，也就是“理由理性”（reason）之意，即要给出所提主张的理由之所在。“λόγος”虽有多重意义，但作为理由的“理性”（logos）是其重要的一种意义，被音译为“逻各斯”^{[4]454}。

无论是形式逻辑学家还是非形式逻辑学家，他们关注的焦点都是理性的通达。根据传统逻辑学观点，如果我们强调从理由推导出主张的过程，那就是推理（reasoning）；如果强调从主张出发寻找理由的思维过程，那就是论证（argument）。因此，推理通常被理解为从理由或前提推导出主张或结论的思维过程，而论证则被理解为主张或结论寻找理由或前提的思维过程。形式逻辑学家关心的是前一种思维过程，而非形式逻辑学家更关注后者。针对推理，形式逻辑学家从形式主义立场出发，去掉了论证的语用要素，抽取出了具有普遍性的形式结构，并在这种形式结构基础上对推理正确与否或者推理有效与否进行评价。自亚里士多德以来，推理一直是形式逻辑的研究对象。不过，形式逻辑只是一种“理想逻辑”（idealized logic）或“理论逻辑”（theoretical logic），像几何学一样，它研究的是不同种类命题之间的形式关系，从某种程度上讲，这种关系是一种具有普遍性的、永恒的数学模型^{[5]178}，它所要达到的目标大体相当于康德的纯粹理性。针对论证，非形式逻

辑学家在形式逻辑理论框架基础上引入了语用要素来分析与评价论证,关注的不仅仅是抽象的论证形式结构,还特别强调论证的语用因素,因此,他们把逻辑学定义为研究论证的科学,其目的是设定一组标准来区别好的论证与不好的论证。这种逻辑是一种实践取向的逻辑,因而,被图尔敏称为“工作逻辑”或“操作逻辑”(working logic),这是一种非形式的实践逻辑,其追求的是第二、三两个层次意义的“理性”,大体相当于康德意义上的实践理性。如史华兹所说,他倾向于否认中国古典语言缺乏抽象的能力,从总体上讲,中国思想并没有将其知性的注意力集中于抽象理论自身之上^{[6]11}。

二 实践理性:儒家哲学论证的理性根基

推理与论证的一个主要区别在于:前者是无目的性,而后者是有目的性。论证的目的性是由其实践性决定的。哲学论证是一种实践性很强的论证,其目的性体现在要证明某一哲学或哲学思想成立。毫无疑问,儒家哲学论证也不能例外。按照冯友兰的说法,哲学本质上就是说出一种道理来的道理。金岳霖认为,“所谓‘说出一个道理来’者,就是以论理的方式组织对于各问题的答案”^{[7]434-435}。换句话说,儒家哲学论证是一种实践性和目的性都很强的论证。

按通常说法,整个中国古代哲学的论证方式表现为逻辑意识的不发达。何谓“逻辑意识”呢?实际上这里主要指的是西方形式逻辑意识。可金岳霖先生提出了不同观点,他说:“这个说法的确很常见,常见到被认为是指中国哲学不合逻辑,中国哲学不以认识为基础。显然中国哲学不是这样。我们并不需要意识到生物学才具有生物性,意识到物理学才有物理性。中国哲学家没有发达的逻辑意识,也能轻易自如地安排得合乎逻辑;他们的哲学虽然缺少发达的逻辑意识,也能建立在以往取得的认识上。”^[8]显然,金先生讲的逻辑也是西方形式逻辑。历史事实表明,儒家哲学都没有出现追求纯粹理性的形式逻辑,也并不试图追求形式上的合理性。但儒家能将思想“安排得符合逻辑”,这和逻辑论证分不开。如果我们不局限于形式逻辑的理论形态,而是把儒家哲学的“用逻辑”和“讲逻辑”结合起来,去研究应用实例中所浮现的逻辑理论闪光和逻辑从应用中产生的机理,则至少可说儒家哲学中并不缺少工作的逻辑。

儒家哲学的理性取向走的是一条与西方不尽相同的道路,是一种非形式道路。在西方思想发展中,作为工具的逻辑学,西方逻辑学是由对逻各斯即语言、言词的反省而发展起来并最终成为研究思维的学问;在中国哲学中,语言的使用没有主词与谓词的严格分别,文法与句法的固定性不明显,语言使用往往遵从习惯、注重语境,不发生西方式的需要,故未形成亚里士多德式的逻辑,因而朝着论证逻辑的方向来发展的,这与印度逻辑学的倾向是一致的^{[9]113}。正如非形式逻辑把自然语言论证作为其研究对象一样,作为儒家哲学论证工具的逻辑也是一种建立在自然语言论证基础上的逻辑。不过,像形式逻辑那样,非形式逻辑关心的还是“讲逻辑”,即如何分析与评价自然语言论证的好坏;而儒家哲学论证关心的是“用逻辑”,即并不关心理论上的论证分析与评价。由于和实践运用紧密联系,没有从理论上加以提炼和总结,儒家哲学论证最终没有走向形式逻辑,也没有像印度逻辑提炼出固定格式,主要是结合复杂的实际应用而发挥其论证的功能,追求的是一种“工作的或操作的逻辑”,这是儒家哲学论证的逻辑起点。

儒家哲学发展走上了这样一条独特的道路,这跟儒家的实践理性精神紧密相关。

首先,孔子只关注此生此世。孔子主张:“未能事人,焉能事鬼”?“未知生,焉知死”^{[10]760}?“不语怪力乱神”^{[10]480}、“敬鬼神而远之”^{[10]406}。死亡、鬼神之事皆为超乎此生此世的大问题,孔子一概存而不论。他只关注此人生此人世,既有此人生,则此生如何活才有意义和价值。由此之故,遂有“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”^{[10]1041}的理想追求,以及“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也”^{[10]439}的人生忧患。孔子的这种关注决定了儒家后学对佛、老虚无寂灭之教视作无用无益的异端加以拒斥,使儒家思想避免走入如印度思想一样的追求人生解脱之途。

其次,儒家的哲学思考总是立足实用立场,以解决现实政治与伦理问题为急务,而视冷静地追求客观知识和抽象思辨为后图。这从儒家对于诸子尤其是名家的批评,可见一斑。孟子拒杨、墨,是因其“为我”、“兼爱”主张不合儒家的现实关怀和礼乐精神。荀子则明确主张:“今夫仁人者,将何务哉?上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义,以务息十二子之说。如是则天下之害除,仁人之事毕,圣王之迹著

矣。”^{[11]97} 诸子之蔽在于“不合先王，不顺礼义，谓之奸言。虽辩，君子不听”^{[11]83}。对于名家，荀子的批评尤甚。名家“专决于名”，其论证的意义，根据冯友兰的说法，在于通过抽象思辨给中国思想以一个“超乎形象的世界”。从惠施的“历物十意”、公孙龙的“合同异”、“离坚白”和“白马论”以及《庄子·天下》所载辩者学说二十一事看，他们提出了不少不合常俗的奇谈怪论，其对象广泛涉及天地之间各种自然事物，方法上注重理性的分析和抽象的思辨，体现出较强的逻辑学和纯粹知识论的意义。而荀子对此持尖锐的批评：“山渊平，天地比，齐秦袭，入乎耳，出乎口，鉤有须，卵有毛，是说之难持者也，而惠施、邓析能之。然而君子不贵者，非礼义之中也。”^{[11]38-39}“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是惠施、邓析也。”^{[11]93-94}“惠子蔽于辞而不知实……由辞谓之道，尽论矣。……皆道之一隅也。”^{[11]392-393}从荀子的批评来看，他对诸子之说“持之有故，言之成理”的论证形式是基本认可的，对其论辩的内容则持否定态度，因其“不合先王，不顺礼义”。这说明，现实政治、伦理问题才是儒家关切的首务，而特别是名家思想不仅“遍为万物说”、“弱于德，强于物”、“散于万物而不厌”、“逐万物而不反”^{[12]1112}，不急、无用，离现实关怀太远，而且过于注重抽象的思辨，成了欺惑愚众的无用的“奸言”。荀子明确提出言辞只要足以表达思想情感即可，反对过多的思辨：“君子之言，涉然而精，俛然而类，差差然而齐。彼正其名，当其辞，以务白其志义者也。彼名辞也者，志义之使也，足以相通则舍之矣。苟之，奸也。故名足以指实，辞足以见极，则舍之矣。外是者谓之诋，是君子之所弃，而愚者拾以为己宝。”^{[11]425-426}本来，自孔子以来儒家都主张“正名”，但儒家的“正名”与名家之“专决于名”迥然有别，后者对“名”的思考已超越了政治、伦理范围，具有了一般认识论和逻辑学的意味，前者则主要集中在政治、伦理等急求现实效用的范围。

儒家这种实践理性精神传统主导的结果，使儒家的哲学之思没有走上抽象思辨和冷静追求客观知识的形式化道路。对此，李泽厚评论说：“从商周巫史文化中解放出来的理性，没有走上闲暇从容的抽象思辨之路（如希腊），也没有沉入厌弃人世的追求解脱之途（如印度），而是执着于人间世道的实用探

求”，“实用理性便是中国传统思想在自身性格上所具有的特色”^{[13]304}。儒家哲学的实践理性取向决定了哲人的思考主要围绕道德的完善、政治的改良、人生的境界来展开，以求“应”（该）为旨归，“六合之外存而不论”。

儒家哲学的实践理性取向决定了其工作逻辑的论证方法在思想学术中的定位和地位。与西方哲学求“是”求“真”、方法比结论更重要的精神传统不同，在中国思想传统中，圣哲们为我们树立的若干具有永恒价值的“应然”的观念（文化理想、人生价值、人生境界等）是第一位的，相应地，纯粹理性在儒家哲学中变成了第二位。这些观念往往不是纯粹的客观知识，而是兼具知行的生命修养，表现为一种“知行合一”的生活实践、人生修养的功夫。哲学家本人既是传道者又是实践家，他的生活与哲学合而为一。据葛瑞汉的说法，这种精神传统导致中国思想从先秦时代起对理性主义持这样一种态度：“理由理性（reason）针对手段问题的，因为生活的目的听从格言、榜样、寓言和诗歌的指导。”^{[14]7}纯粹理性作为整理和表达理性思维的手段，它服从和服务于目的，处于第二位。而且，儒家哲学乃至中国哲学论证主要偏重于政治伦理的实践领域，这决定了它主要是一种“工作逻辑”而非亚里士多德或弗雷格式的“理想逻辑”。

三 富于暗示：儒家哲学论证的根本性质

西方哲学的体系往往追求从一个为真或普遍接受为真的初始命题出发，按照一定形式规则依次形成一个推论链，这种推论系统是一种线性推论体系。由于初始命题为真或被普遍接受为真，推理程序严密而规范（即形式有效），因而，冯友兰把这种西方哲学论证根本性质称为“富于明示”。不同的是，儒家哲学的概念具有多向性，并不太关心为真或被普遍接受为真的初始命题，而是将其综合成一个基本模式进行论证，以求达到论道之目的。因此，葛瑞汉把儒家等中国古代哲学家称为“论道者”或“道的争论者”（disputers of the TAO）^[14]。故“在中国古代哲学中，每个学派的代表人物都要建构一种‘世界模式’，这个模式就是一切推理的根据”^[15]。儒家哲学体系通常从一个基本的涵盖天、地、人、物、我诸多因素在内的模式中推出关于人生的方向与价值追求的系统，并呈现为一种网络体系，其外貌有如一座山。由于儒家哲学论证思想缺乏明确具体的形式规范，

因而有的比较清晰,有的比较模糊,总体上富于暗示,不如西方哲学那般清晰和明确,因为儒家哲学论证的特征是天人合一的整体观,在论证表达上则表现为整体思维的特点与方式。我们可以把儒家哲学论证乃至中国哲学论证的这种根本性质称为“富于暗示”。

正如西方哲学论证从某种意义上讲也具有“富于暗示”性质一样,儒家哲学论证并不排斥“富于明示”作为其性质,只不过,有谁为最根本的问题。这一点,我们从葛瑞汉的思想中不难发现。就整体而言,关于中国古代哲学论证,葛瑞汉提出了一个准三段论模式来说明儒家哲学论证的性质,该准三段论形式如下:“在知道与问题有关的所有情况之后,我发现自己倾向 X;而忽略所有与问题相关的某些情况之后,我则发现自己倾向于 Y。那么我将使自己倾向于哪个呢?既然知道与问题相关的所有情况,因此,应当让自己倾向于 X。”^{[14]29}

无论是孔子及其后学、道家乃至其他学派的论证实践,都可看作是围绕准三段论展开的,只是这个形式在中国古代哲学中从未被从理论上加以识别和提炼。对该“准三段论公式”,葛瑞汉补充说明:“所有与问题相关的情况’可以是在各个方向同时走向我的每个事实、感觉和情感。‘知道与问题有关的所有情况’会被认为是经典三段论中‘凡人皆有死’这样一个判断,如波普尔原则,即严格全称陈述是无法证实的,但如果人们始终不能反驳它,就得承认它。”^{[14]222}对葛瑞汉总结的逻辑形式及其补充说明,我们从两方面解读。其一,它是将儒家哲学论证等中国古代哲学论证纳入西方哲学式逻辑分析的一种尝试,说明中国古代哲学在形式系统上虽不如西方哲学尤其是亚里士多德之后的哲学,但诉诸逻辑分析,即可以发现中国古代哲学实质上具有一以贯之的思想系统;儒家哲学的伦理—政治思维决定了其思想体系及其论证都围绕道德—政治价值的认知、评价和选择展开。不同于西方哲学对存在、实在与真理的诉求,“中国人的问题总是‘道在何方?’,中国思想家孜孜于探知怎样生活、怎样治理社会,以及在先秦末叶怎样证明人类社会与自然宇宙的关联”^{[14]29-30}。也就是说,中国古代哲学论证关乎正确生活、行为的方向,儒家哲学论证也总是围绕这个方向展开。其二,葛瑞汉的“准三段论公式”显然缺少亚里士多德三段论法的简单性、清晰性和自明性,而

且在推理大前提上还附加了许多补充说明,大前提也并非简单明白的判断,而是融理智分析、价值判断和情感体验等多种要素于一体,很难抽象成为一个为真的初始命题。这恰恰说明了以儒家哲学论证为代表的中国古代哲学论证都是围绕具体伦理政治问题这个语境来展开论证,不便于纯形式化,也不能从某一个具体单一命题出发进行线性推论;其实质是一种模式型推理,有对各种因素的分析,但最终方向的选择还是在分析基础上依靠各种因素作出整体综合判断的结果。

从理性角度来看,这种“富于暗示”根本性质决定了在儒家哲学论证中纯粹的形式理性居于次要地位,而实践理性则居于首要地位。尽管纯粹理性在儒家哲学中作为手段只居于第二位,在论证形式性方面较西方哲学逊色,但逻辑在儒家哲学论证中并非付诸阙如。冯友兰认为:“哲学乃理智之产物;哲学家欲成立道理,必以论证证明其所成立。荀子所谓‘其持之有故,其言之成理’(《荀子·非十二子》)是也。孟子曰:‘余岂好辩哉?余不得已也。’(《孟子·滕文公下》)辩即以论证攻击他人之非,证明自己之是;因明家所谓显正摧邪是也。非惟孟子好辩,即欲超过辩之《齐物论》作者,亦须大辩以示不辩之是……盖欲立一哲学的道理,谓不辩为是,则非大辩不可;既辩则未有不依逻辑之方法者。”^{[16]6}其中的原因很明显:“因为,要想解释任何事物,就必然会求助于理性。如果否定了理性的效力,就无法找到理论的依据,我们就说不出道理来,就只好保持沉默。”^{[17]406}反对者要说出反对理由,仍然离不开论证。儒家哲学曾在先秦诸子蜂起、百家争鸣的大背景下蔚为一派“显学”,与其论证方法的探索和运用有关。从逻辑发展史现状来看,这种论证思路与当代西方非形式逻辑或当代论证理论中的论证研究理路相通,尽管中国并非真正形成像非形式逻辑那样的理论体系。

四 推类论证:儒家哲学论证的主导类型

论证通常被分为两大类型:一是演绎论证;二是归纳论证。在归纳论证中,还有一种比较特殊的论证类型,那就是类比论证。这种论证模式与儒家的“推类”模式有着某种内在的关联,但二者又不完全等同,因为传统逻辑学中把类比论证当作一种以个体证明个体的论证,而“推类”论证则强调从“类”到“类”的推演。在儒家哲学论证中,演绎论证和归纳

论证均是儒家使用过的论证类型。不仅如此,作为演绎论证核心部分的三段论模式在儒家哲学论证中也有着充分的运用。只不过儒家先哲在运用这些基本论证方法时,形式上不如西方那样明晰,有时省略了前提,有时省略了结论。如冯友兰所说,“中国哲学家多未竭尽全力以立言……少人有意识的将思想辩论之程序及方法之自身提出研究。”^{[16]38}从现代语言学角度来讲,儒家似乎始终在遵循着“语言经济原则”,也就是必须以保证完成语言交际功能为前提,同时人们有意无意地对言语活动中力量的消耗做出合乎经济要求的安排。由此可见,儒家在追求正确思维与有效交际中并非缺乏逻辑,也不是不懂运用逻辑,那些反映人类思维的共同形式及其规律的逻辑规则,中外思想家在理解和运用上其实有相通之处。正是这种相通,才使得翻译、交流、沟通成为可能。如果说西方哲学论证走的是一种以演绎法为主的逻辑道路的话,那么在儒家哲学论证中居于主导地位的是整套基于整体思维的“推类”论证方法,其他论证方法的应用都围绕、配合“推类”展开。

儒家的“类”概念和“推类”方法是一种不同于西方哲学的分析式论证。西方哲学论证建立在抽象分析传统基础上,总是将对象视为“实体”,进而考察其属性,再通过属加种差的定义方法加以界定,并且用“S是P”这种主谓式命题来表述。一旦确定了对象的内涵和外延,就可从概念外延上的种属关系进行推理。演绎推理便是在种属关系基础上的推理,传统形式逻辑实则作为一种“外延逻辑”。罗素曾说:“亚里士多德的逻辑学是靠大量与其形而上学相关的假设存在的。首先,他想当然地认为所有命题都是‘主谓’型的。日常谈话中很多命题就属于这种形式,这也正是‘实体与品质’的形而上学产生的根源之一。”^{[17]102}按亚里士多德的观点,论证的基本类型就是直言三段论。三段论是基于两个“主谓”型前提的论证,这两个前提有一个共同的项即中项,这个中项在结论中消失。如果前提为真,则经过有效形式推导出来的任何结论也是真的。因此,发现论证的有效形式和推论规则就显得十分重要。与此不同,“中国的主要文化倾向是将‘万物’视作一种不断相互作用的多样体,这个多样体以保持一种和谐统一为目的。统一的观念的主要象征是‘和’的原则”,“人的使命就是领悟‘万物’的相互依赖和相互关联性”^[18]。既然万物是一个调和的严整有序的整体,

“在那里,万物‘间不容发’地应合着。……它的存在无需依赖于‘立法者’,而只由于意志之和諧”^{[19]359}。在这个天地、万物及人相互联系的有机整体中,儒家看到的不是从西方分析、抽象的方法所看到的一个个“实体”及其性质,也不是基于外延的共相与殊相,而是种种关系和相互影响、相互作用。这样,儒家总是把一事物置于与其他事物的相互关联中加以认识,从而比较事物之间的同异关系。然而,李约瑟认为中国人的这种“关联式思考”(coordinative thinking)绝不是原始的思维方式或迷信,以为任何事物皆可相互影响,而是有着它自己独特的思想方式和逻辑机制,在这个整体之中只有同类的事物才能影响同类的事物,同类事物的概念与概念之间并不互相隶属或包含,它们只在一个“图样”(pattern)中平等并置^{[16]352}。因此,我们认识某个对象,就把它置于与同“类”的关联中,利用对同类事物已有的认识和理解,合理地推广、延伸、推论出对它的理解。这就是儒家“推类”思想得以成立的思维方式基础。如上所述,在儒家的“类”概念中,“同类”之间不是外延的包含关系,而是平等并置的,因此同类的两个或多个概念之间没有严格的层次性与过度,人们并不关注外延上的隶属,而是关注于内涵上的“理同”。但是,事物间的同类关系不是单一的,同类事物的相互影响和作用是多相性的和不断变化的,所以,建立在“类”基础上的概念的内涵不是单一的,而是多相的、开放的和可扩充的,随着具体问题和论证语境而变化;与此相应,建立在“类”概念基础上的“推类”也没有明确的初始命题,而是依赖于具体的论证语境,论证根据也是有关“类”的知识中合理的、有力的、能为对方接受的观点。显然,这种论证模式难以形式化。因此,儒家哲学的“以类度类”^{[11]82}的“推类”逻辑是一种“内涵逻辑”。正如温公颐所言:“中国逻辑不纠缠于形式,而注重思维的实质性的研究,所以它可以避免西方或印度逻辑的繁琐之处。……这样的逻辑,我们也可称之为‘内涵的逻辑’。”^{[20]48}

儒家的“推类”论证具有如下特征。首先,由近及远的论证思路。他们总是从人们熟知的某个浅近道理合理外推,推论出更深远的道理,从价值较低的道理推出价值较高的道理。比如孔子的推类强调“推己及人”,“己”为近者,“人”为远者,由己之所欲或不欲,推论出人之所欲或不欲,“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也

已”^{[10]428}。朱熹评论此种类推思维说：“古人必由亲亲推之，然后及于仁民；又推其余，然后及于爱物，皆由近以及远，自易以及难。”^{[21]209-210}其次，同类相推的推论策略。同类相推的两个或多个事物或情景之间只要类同或类似，则理同或理似。它们之间不一定有着必然的联系，也缺乏必要的层次过渡，只要能从“此理”推论出“彼理”，从“此情景”推出“彼情景”，论证参与者愿意接受即可。例如，“智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射于百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也”^{[22]674}。第三，由此及彼的推理技巧。他们总是借助于具体情景，抓住此情景中的“此理”，而推出彼情景中的“彼理”。如孟子从齐宣王见牛之觳觫而不忍杀之，推论出其有行“王政”之能，以不忍之心扩而充之为不忍之政，即是“王政”，“故王之不王，不为也，非不能也”^{[22]85}。荀子提出：“故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。”^{[11]82}第四，听众接受型论证。由于这种推类只具有或然性，所以往往只能以恰当或不恰当、有力或无力来评判，但只要对方愿意接受，就达到了论证的目的，甚至在论辩中双方的论证都有不恰当之处，只要一方的推类比另一方更有说服力，也算达到论辩的目的。如孟子与告子关于人性的论争，双方皆以“水”之性推论“人”之性，但都缺乏严密的论证。如果首先以水喻性的是孟子，则取胜的一方就可能是告子，但在当时的语境下，孟子的论证稍占上风。

五 情理论道：儒家哲学论证的说服策略

儒家哲学论证在论证模式上走的是一条持中道路，它既不是无视理性的直觉体悟型，也不同于西方哲学主流中强调的纯形式推演，而是一种“理性与情感体验的调和折衷”的模式。这主要体现在以下四个方面。

第一，生命体验与理性分析相互渗透。作为一种“人生实践之学”，一方面，儒家主张“道在伦常日用之中”，但它对“道”的回答和讲述同样具有哲学的理性品格；另一方面，它具有终极关怀的“宗教品格”，执着地追求人生意义，有对“天地境界”的体认、追求和启悟，从而成为人们安身立命、精神皈依的归宿。它的主要功能在于塑造中国人的心灵和文化心理。儒家哲学作为一种境界型的哲学，“重视人的心灵的存在状态、存在方式而不是认识能力（并不一概否认认识），将人视为一种特殊的‘生命’存在，并且

在心灵超越中实现一种境界。所谓境界，就是心灵超越所达到的存在状态，可视为生命的一种最根本的体验，这种体验和人的认识是联系在一起的”^{[23]2}。正如朱熹、吕祖谦所说：“为学大益，在自求变化气质。不尔，皆为人之弊，卒无所发明，不得见圣人之奥。”^{[24]49}既然讲生命的存在问题，就不能离开情感，“因为情感，且只有情感，才是人的最首要最基本的存在方式。中国的儒、道、佛都清楚地看到这一点，因而将情感问题作为最基本的存在问题纳入他们的哲学之中，尽管具体的解决方式各不相同”^{[23]3}。儒家追求“仁者以天地万物为一体”的生命境界，它比其他任何哲学都更重视情感问题，更强调人的“真情实感”，因为“仁不是别的，就是情感，更确切地说，是道德情感。仁从原始亲情开始，进而展开为仁民、爱物，直到‘天地万物一体’境界，最后找到了人的‘安身立命’之地”^{[23]7}。在儒家视野中，人首先是情感的动物，特别是道德情感，是人之异于禽兽者，也是人类价值的主要标志。因而，儒家哲学之旨远非知性的认知，而是人之为人的人性情感的塑造培养以及人生的境界，此非理性分析或概念认知即可达到，而必须诉诸生命情感的体验。因此，历代儒家圣哲论道，都提倡“亲证”，提倡“反求诸己”、“力行”、“切己”、“玩味”。

第二，理智分析与情感动人相互交融。儒学之所以不是某种抽象的哲学理论，正是在于它把思想直接诉诸情感，把某些基本理论建立在情感心理根基上，总要求理智与情感交融。当今中国人仍爱说的“合情合理”，便是其表现^{[25]28}。儒家从来不以任何外在的抽象枯槁的道德形而上学来规范、裁剪人的心理与行为，而是从人的自然生命情感出发，在日常生活、道德义务、大自然以及艺术中诉诸生命情感的体验、体会、体认，“下学而上达”^{[10]1019}，融理于情，情中有理，培育、塑造真正人化的情感，体认到人生的意义、价值和归宿。儒学的许多范畴如“诚”、“义”、“忠”、“恕”、“敬”、“庄”、“信”等，均有不同程度的情感培育功能和价值。当然，儒家哲学对这些核心观念均未作出抽象的定义，也不要求人们盲目听信他人主张，而总是要人们反躬自问，依据自己的生活及情感体验开启自己内心的自觉。对此，王阳明主张学问之道就是要“在人情事变上做功夫”，“除了人情事变上则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动，以至富贵贫贱患难死生，皆事变也。事变亦只

在人情里,其要只在致中和,致中和只在谨独”^{[26]43}。不仅如此,儒家圣贤皆主张以礼来“节”人之情、“文”人之情,使其“发而皆中节之和”,而“节”“文”当然需要依靠理智来进行。人之“情”常与动物性的本能、欲望、生理因素相关,包含非理性成分;而“理”则来自群体意识,常与某些道德规范、群体生活原则乃至文化理想相联结,它常常要求理性。对此,梁漱溟的总结是:“孔子之作礼乐,其非任听情感,而为回省的用理智调理情感。”^{[27]148}李泽厚的评论是:理性不只是某种思维的能力、态度和过程,而是直接与人的行为、活动从而与情感欲望有关的东西,它强调重视理性与情感的自然交融和相互渗透,使欲理调和、合为一体^{[25]98-99}。总之,在儒家哲学中,由于讲求合情合理、人情入理、情理交融,使得情、理均未获得独立的发展,而是在两者间演绎着一种折衷与调和。

第三,普遍概念与具体情景相互贯通。注重论证的对话语境这种语用要素也是儒家哲学论证的重要特征之一。如前所述,儒家哲学的模式型论证通常没有对概念作明确的定义,而且也不是从一个清晰明白的初始命题为出发点进行推论。这是因为儒家哲学的旨趣在于伦理政治问题以及人生方向与境界。而人生问题、政治问题的“实际”是复杂多变的,富于弹性,喜活忌死,是无法封闭的。儒家哲学论证经常需要以实际问题为出发点,结合具体语境来展开。同时,儒家哲学观念不仅仅是理智分析的产物,同时具有很强的实践意义,不停留在“概念王国”,是知和行的高度融合,需要在具体的人生践履中才能体现它的全部意义。在儒家哲学中,许多概念都具有模糊性,即没有明确内涵和外延,但放在具体语境中,其意义又是明确的,理性的论证参与者差不多都能准确理解论证者的意图。在《论语》中,学生或其他人士在问及“孝”、“仁”、“礼”、“为政”、“君子”等时,孔子均不做一般意义上的抽象界定,而是根据对话参与者面临的个人实际情况和具体情景予以不同回答。据李泽厚的看法,这一点不但说明孔子完全根据具体情况给与各不相同的回答,因此,儒学哲学确认“真理”总是具体和多元的,即在此各种各样的具体人物、事件、对象的活动应用中,即所谓的“道在伦常日用之中”^{[25]55}。孔子的这一方法在《孟子》《荀子》及后儒的为学之道中一以贯之。这种对论证语境的重视,正是实践理性在儒家哲学论证中的重要体现。西方哲学式的抽象定义是僵死的、封闭的,而

“实际”是变化的、开放的。

第四,修辞技巧与形象手段相互补充。在亚里士多德的论证分析与评价理论中,分析方法、论辩方法和修辞方法是三种一般方法,其中,分析方法即今天的逻辑方法居于首要地位。毫无疑问,这三种一般方法在儒家哲学论证的分析与评价中也得到了充分体现,居于首要地位的是修辞方法而非分析方法。儒家善于巧用修辞技巧和形象手段来表达深刻道理。儒家一方面强调“修辞立其诚”^{[28]18},要求言行为要真诚朴实;另一方面强调“言之无文,行而不远”^{[29]1176}，“谈说之术,……分别以明之,譬称以喻之,……如是则说常无不受”^{[11]86},要求在论证时言辞要通过“文”即修辞手法来增强其说服力和影响力。从先秦的孔、孟、荀起,历代儒家思想家都很重视修辞手法的运用。例如,“苗而不秀者有矣夫!秀而不实者有矣夫!”^{[10]614}这是以禾苗的秀、实即生命的成长来比喻人生与学问;“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱之”^{[10]61},这是以众星拱北斗喻有德之君以“德”王天下而致全民拥戴的政治理想。至于《孟子》《荀子》乃至后儒典籍中,比喻、夸张、反复、排比、寓言、类比等各种修辞手法的运用都非常普遍。修辞在儒家典籍中的大量运用,除了它的美学功能之外,还有很强的说服功能,其目的就是要把说服目标听众放在首位。

总而言之,儒家哲学论证并不满足于从理智上接受符合形式推论或纯客观的认知,其更重要的是讲究“情理”——“合情合理”,既要诉诸理性论证,又要诉诸生命体验,以满足情感需要和价值期待,进而巧妙地融合理性的认知与生命的情感体验,调和平衡,最后综合性地确定人生的方向和价值选择。这种模式不是线性推理所构建的命题系统,而是融知、情、意于一体的“情理论道”的哲学论证模式。

六 非形式逻辑:儒家哲学论证的逻辑终点

西方哲学以求取关于客观世界的客观知识与真理为首任,往往从一个为真或被普遍接受为真的初始命题出发,遵循一定的形式规则而推论出一系列命题,这个命题系列在逻辑上要求有它自身的自治性、自足性,从前提到结论的整个推论过程最好能够体现“必然地得出”,即所有前提真而结论假是不可能的。尽管不同哲学家的理论体系要做到这一点在程度上有所差别。无疑,这种哲学论证是一种刚性的、封闭的体系。显然,西方哲学论证把追求纯粹理

性放在首位,而把追求实践理性放在从属地位。因而西方哲学家对其论证的分析与评价,甚至会走向像数理逻辑学家或分析哲学的人工语言学派那样,仅仅追求从符号语言的纯粹语义和语形分析,而不惜排除所有语用因素,从根本上忽略语用要素在论证中的重要地位。

相反,儒家哲学乃至中国哲学则把追求实践理性放在首位,把纯粹理性放在次要地位。儒家执着于人间世道的伦理政治关怀,其问题与方法也就有着自身特色,面对复杂多变的政治伦理实践,有关正确思维与有效交际的一切手段,都可以在其论证模式之中有所体现和运用,以至于很难对它做出一种明确的界定。一般说来,它并不十分重视西方线性式推理的形式逻辑,而是追求一种从问题和论证实际需要出发的另一种工作逻辑。在这种逻辑中,一切方法、一切有益于支撑其道理的材料皆可为我所用,其推理的根据是一种“人同此心,心同此理”的人心共识^[30]。我们可以将这种逻辑视为一种开放性的、柔性的非形式逻辑,以别于西方哲学所强调的形式演绎逻辑。中国哲学思想在逻辑上的柔性特征,这种不求“必然地得出”的思想程式,是在形式分析和理智的思辨之外,为情感体验、直觉体悟和生命之间的相互感通留下了较大的空间。这种论证模式既满足了人们的头脑,也满足了人们的心灵。

儒家哲学论证模式,与20世纪70年代以来在逻辑实践转向中兴起、现已取得蓬勃发展的非形式逻辑看起来是同一路向,它们都是基于自然语言、关

注日常论证实践的逻辑类型,与形式逻辑形成相互补充的关系。当然,我们说“同一路向”,并不是认定儒家哲学论证的逻辑工具就是非形式逻辑,因为这样说显然没有道理,因为它们时间没有先后性,理论上没有渊源关系。我们要表达的是:无论是在儒家哲学思想还是西方古代哲学思想中,实践理性和纯粹理性都曾是哲学家论证其思想所追求的目标,但亚里士多德之后,西方哲学走向了以追求纯粹理性为主的哲学论证道路,而以儒家哲学为代表的中国古代哲学则走向了以追求实践理性为主的哲学论证道路。正是在这种意义上,我们可以说,如果以形式逻辑为标准,中国古代就没有逻辑;如果以非形式逻辑为标准,中国古代肯定有逻辑,而且可能比当代西方非形式逻辑更精彩,更具有针对性。

我们要倡导的是:当我们将儒家哲学论证视作一种非形式逻辑或论证理论时,非形式逻辑或论证理论的方法就为发掘、整理儒家哲学论证模式提供了方法的参照和指引。为此,我们就需要“确立自觉的历史意识,就是要认真地贯彻‘不理解现在,就不能解释过去’的思维原则”,把“理解现在”作为“解释过去”的前提^[31]。非形式逻辑是在形式逻辑发展到一定阶段之后出现的一种新的逻辑类型,已经发展到比较成熟的理论形态,形成了比较系统的研究方法。因此,运用西方非形式逻辑的理论和方法来指导中国传统哲学论证模式的发掘、整理和研究,揭示它的方法和特征,是十分必要的,也是可行的^[32]^{101,104,125,301}。

参考文献:

- [1]朱谦之(撰).老子校释[G]//新编诸子集成.北京:中华书局,1984.
- [2][美]罗尔斯.政治自由主义[M].万俊人译.南京:译林出版社,2000.
- [3]NOZICK R. *The Nature of Rationality* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- [4]汪子嵩,等.希腊哲学史:第一卷[M].北京:人民出版社,1988.
- [5]TOULMIN S. *The Uses of Argument* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- [6]史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢译,刘东校.南京:江苏人民出版社,2004.
- [7]冯友兰.中国哲学史:下册[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [8]金岳霖.中国哲学[J].哲学研究,1985,(9).
- [9]孙中原.中国逻辑研究[M].北京:商务印书馆,2006.
- [10]程澍德.论语集释[G]//新编诸子集成.北京:中华书局,2014.
- [11]王先谦(编).荀子集解[G]//新编诸子集成.北京:中华书局,1988.
- [12]郭庆藩(撰).庄子集释[G]//新编诸子集成.北京:中华书局,1961.
- [13]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1986.
- [14]GRANAM A C. *Disputers of the TAO: Philosophical Argument in Ancient China* [M]. Chicago: Open Court Publish-

ing Company, 1989.

- [15]刘文英.论中国传统哲学思维的逻辑特征[J].哲学研究,1988,(7).
- [16]冯友兰.中国哲学史:上册[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [17]罗素.西方的智慧[M].亚北译.北京:中央编译出版社,2007.
- [18]斯捷潘尼扬茨.对哲学史的重新思考[J].杜鹃译.第欧根尼,2010,(1).
- [19]李约瑟.中国古代科学思想史[M].陈立夫等译.南昌:江西人民出版社,1999.
- [20]温公颐.先秦逻辑史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [21]朱熹.四书章句集注·梁惠王章句上[M].北京:中华书局,1983.
- [22]焦循(撰).孟子正义[G]//新编诸子集成.北京:中华书局,1987.
- [23]蒙培元.情感与理性[M].北京:中国人民大学出版社,2009.
- [24]朱熹,祖谦.朱子近思录[M].上海:上海古籍出版社,2000.
- [25]李泽厚.论语今读[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004.
- [26]王阳明.传习录[M].南京:江苏古籍出版社,2000.
- [27]梁漱溟.东西文化及其哲学[M].北京:商务印书馆,2007.
- [28]春秋左传正义[G]//十三经注疏.北京:北京大学出版社,2000.
- [29]周易正义[G]//十三经注疏.北京:北京大学出版社,2000.
- [30]胡伟希.中国哲学:“合法性”、思维态势与类型——兼论中西哲学类型[J].现代哲学,2004,(3).
- [31]俞吾金.人体解剖是猴体解剖的钥匙——历史主义批评[J].探索与争鸣,2007,(1).
- [32]KURTZ J. *The Discovery of Chinese Logic* [M]. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011.

Rationality and Logic of Confucian Philosophy Dialectics

XIONG Ming-hui^{1a,b}, LU You-yun²

(1. a. Institute of Logic and Cognition, b. Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou, Guangdong 510275; 2. Teaching Department of Ideological and Political Theory, Dongguan College of Science and Technology, Dongguan, Guangdong 523808, China)

Abstract: Confucian philosophy argument is based on natural language argument of practical rationality instead of pure rationality, with whose logic more of a work-based logic satisfying needs of problem solving and practical demonstration rather than a theoretical logic pursuing western linear reasoning or form deduction. Confucian philosophy argument is actually a model demonstration, not confined to the cognition of form deduction or pure objectiveness and it goes further to be reasonable. In other words, it resorts to not only rational argument but also life experiences to meet emotional needs and value expectation. It combines rational cognition with life emotional experience to determine the direction and value of life. Thus, this mode of argument is not a proving procedure constructed by linear reasoning, but an emotional and rational argument mode combining cognition, emotion and understanding.

Key words: Confucian philosophy argument; work-based logic; informal logic; emotional and rational argument

[责任编辑:苏雪梅]