

# 从人本到逻辑的学术转型

——中国学术从传统走向现代的抉择

■冯胜利

爱因斯坦有言曰：西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础：一是形式逻辑，二是系统实验。平心而论，我们的血管里流淌的是辩证法，是“相辅相容、相反相成、执端取中、过犹不及”的历史基因。这是我们的长处，甚或是人类的幸运，它保证了人与自然以及世间一切“对立双方”的平和与协调。然而历史和现实还告诉我们：没有逻辑，我们的学术不会强大；没有逻辑，不会造就指导世界学术的大理论家，不会出现领导科学革命的大科学家。“逻辑”如同金融领域的金钱一样，有之虽不是万能的，但是离之则是断然不能的。这就是本文所欲阐明者：东土学术汲养必待逻辑化入吾人血脉而后可大补。

## 一、引言

自国门开启至今，中华经济已成腾飞之势。国策上，我们虽需韬光养晦、励精图治，而学术上，吾人则要奋起直追以期与世界学林精英争雄。为此，中国学术必需“贯古今、通中外”，广集博收而后能突破发展、导夫先路。诚如此，今天强调的“与世界对话”将逐渐成为一种手段，而做“世界学问”才应成为中国学人的最终目标。有志于来日的中华学者，不仅有幸而为此感到振奋，同时也有责而为此感到忧惧。我们处在一个令人振奋而又让人忧虑的学术时代。何以忧？近代大师陈寅恪有言曰：

此后若中国之实业之发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商业之长技，可得其用。而中国人当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等造诣胜人，则决难必也。

陈氏预断，中国人将来只能作“世界的富

商”而无望于“胜人的学问”。这何止可惧，直乃可悲者也。徐葆耕先生说：“就像在对待西方文化所碰到的两难处境一样，对中国的传统文化采取简单的肯定或否定都会使自己陷入尴尬的境地。”（《文化的两难处境及其他》）然而，“尴尬”只是面子的问题。面子解决不了无情的现实！真正可悲的是：如果“陈氏猜测”成真，那才“神州士夫羞欲死”呢！原则上说，徐先生的话丝毫未能减轻我们对陈氏猜测的忧惧。

事实上，陈寅恪的说法绝非一时的冲动。早在陈氏之前，王国维即已指出：“其（指子思）于思索，未必悉皆精密，而其议论，亦未必尽有界限。”“古人之说，固未必悉有条理。”（《书辜氏汤生英译中庸后》）又说：“中国古代文化，缺少精密的思辨。”“西洋之思想之不能骤输入我中国，亦自然之势也。”为什么呢？他说：“中国之民，固实际的而非理论的，即令一时输入，非与我中国固有之思想相化，决难保其势力。”（《论学术界》）这一点，即使是训诂大师季刚（黄侃）先生，亦不讳言：“尝谓方

外哲学,精思,每过华土先贤。”(《汉唐玄学论》)熊十力也说:“夫思辨精密,未善于西洋(思想规范,论议律则,西人皆讲之甚精)。”综此以观,陈氏之说,并非绝无缘由。前人的话,分看,各有其据;合观,更振聋发聩:“我们祖先,缺少思辨。”(黄、王之说)而更甚的是:“我们的学问,将不能胜人。”(陈氏猜测)这无疑是一幅中华学人所羞见的“图画”!将来如何,姑且不论,而眼下有一点可以肯定:如果要避免陈氏猜测的兑现,只有从现在的学术做起。往者不可谏,来者犹可追!陈氏猜测之可悲、可怖,还在于当今现状之可忧。请看世界著名语言学家王士元先生的评论:

当前中国语言学的现状是:材料丰富,理论贫乏。(《国际中国语言学会通讯》1993年第1期)

何九盈先生也说:

中国的语言学一直未能登上最高峰……中国没有产生一个具有世界影响的语言学理论家,也没有一部具有世界影响的语言理论著作。恐怕不仅语言学界如此,其他人文科学似乎也很难说谁的理论体系在世界范围内产生了巨大影响,登上了最高峰。(《中国现代语言学史》)

显然,时至今日,我们的语言学理论还落后于他人,而且不止语言学一门。王富仁先生直言不讳:

现代中国的独立形式很少。我们有西方的哲学,古代的哲学,但没有中国现代的独立哲学体系;我们有西方的文艺学,中国古代的诗学,但没有中国现代人的独立的文艺学。“完成从选择文化向认知文化的过渡”,(《中国文化研究》1993年第2期)

类似直面现实的评论已不只一人更不只一

科(自然科学也包括在内)。它反映出一批前沿学者的焦虑,更见出他们忧国忧学的卓识与胸胆。有人会说,所谓落后指的都是“理论”,而中国的学问是“求实”,我们岂能以自己的“理论之短”来贬低自己的“实学之长”?就传统学术而言,这或许不错。王国维有言曰:“我国人之所长宁在于实践之方面,而于理论则以具体的知识为满足。”(《论新学语之输入》)。然而,21世纪的今天,如果仍用“求实、实践”来开脱自己的没有“理论”,若非固蔽也属幼稚。依此治学,将永远无法登上世界学术的最高峰。陈寅恪说:“盖今世治学以世界为范围,重在知彼,绝非闭门造车之比。”(《我国学术之现状及清华之职责》)。恩格斯也早有言曰:“一个民族要站在科学的最高峰,就一刻也不能没有理论思维。”(《马克思恩格斯选集》第3卷第467页)。没有理论,无法攀登科学的高峰;排斥理论,等于拒绝站在科学的最高峰。恩格斯的话,不仅说明理论在当代学术的至高地位,而且也可由此推测将来的可能(仅以语言学为例):

没有理论不能处于科学的最高峰(恩格斯)

国内语言学至今没有(世界级的)理论(何九盈)

冀中国人以学问(语言学)胜人(科学最高峰),则决难必也(陈寅恪)

当然,这不是严格的三段论推理(故称之为推测而非推论),因为“今天没有的东西”并不能证明“明天也没有”。然而,这里仍暗示着一条必然的结果:中国的语言学如果始终没有世界级的理论,那么中国的语言学将永远不能“胜人”。语言学如此,其他学科也不例外:一日没有自己创建的理论,一日不能登上科学的尖端。学术思想发达与否,是一个民族文化是否发达的标志;一个民族对世界文化的贡献,其学术成果与有不灭之功焉(参刘梦溪《中国现代学

术要略》)。因此,中国人将来如何为世界的文化做出贡献,是颇值得当今学人严肃思考的重大问题。陈寅恪的预言并非绝无可能:如果我们的学术永远不能以理论的建树而“攻占”科学的高峰,那么“冀以胜人”“做出贡献”,岂只“决难”,恐有“不能”的危险。

中国的学术能否走在世界的前面,这需要当代以及将来几代学者的艰苦努力。然而,功欲善其事,必先利其器。发展学术必需了解、掌握现代化的治学工具与方法。古人云:“自知者明”“自胜者强。”中国学术的发展,不仅需要了解自己的长处,更需要发现自己的不足。什么是现代化的治学方法?什么是我们缺少而又必取的“他山之石”?百余年来,答案“熙熙攘攘”地层出不穷——持论者见仁见智、所成说亦合情合理。然而,立说虽众而仍有未尽。我以为,诸说之本、西学之粹,不是别的,而是逻辑。逻辑不仅是我们一向所缺少的,而且是科学所必需的立论工具。我们的祖先不好逻辑,这已成共识。古人往矣,又何求哉?问题是:中国将来的学术不能不弘扬逻辑。我们面对的是科学的时代,而科学的发展(无论自然科学还是社会科学),一刻也离不开逻辑。爱因斯坦有言曰:西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础:一是形式逻辑,二是系统实验。平心而论,我们的血管里流淌的是辩证法,是“相辅相容、相反相成、执端取中、过犹不及”的历史基因。这是我们的长处,甚或是人类的幸运,它保证了人与自然以及世间一切“对立双方”的平和与协调(冯友兰语)。然而历史和现实还告诉我们:没有逻辑,我们的学术不会强大;没有逻辑,不会造就指导世界学术的大理论家、不会出现领导科学革命的大科学家。“逻辑”如同金融领域的金钱一样,有之虽不是万能的,但是离之则是断然不能的。这就是本文所欲阐明者:东土学术汲养必待逻辑化入吾人血脉而后可大补。逻辑是西学的精髓、科学的科学。因此我们必须对逻辑加以重新的认识、充分的重视。自西学东渐百余年来,中

国有识之士也曾指出逻辑的重要,但一般强调的只是归纳(induction)。王国维曰:“西洋人之特质也,思辨的也,科学的也,长于抽象而精于分类,对世界一切有形无形之事物,无往而不用综括(Generalization)及分析(Specification)之二法。”(《论新学语之输入》)以“综括、分析”二法统概西学,是囿西学于归纳一端而已矣。“归纳”自然是科学研究的重要手段,而“演绎(deduction)”才是科学理论构建的不二法门。中华学术欲立于世界科学之巅,终必倡“演绎之学”。这一代完不成,下一代也要完成,直至将它融入国人血脉而后可大补。人或曰:先秦诸子,已有名学,何谓吾人传统毫无逻辑?此话不错,但我认为,先秦名学虽孕有逻辑,但古代圣贤多论人生。论人生则必然拒斥“死板僵硬”的形式逻辑,以至于“其后(名学)废绝,言无分域,则中夏之科学衰”(章太炎:《馥书·王学》)<sup>①</sup>。当然,失此而得彼,古人关注的对象(人生)以及所用以表述的工具(语言),使他们发现并走上了自己独特的“辩证”之路。需知:辩证与逻辑水火不容,“故我中国虽有辩论而无名学(指逻辑),有文学而无文法,足以见抽象与分析二者皆我国之所不长”。王国维的话足以发人深省:不长于逻辑还显示出“我国学术尚未达自觉(Self-consciousness)之地位也”。逻辑之于学术,亦大矣哉!因为逻辑是科学的命脉。

## 二、中国传统学术之本是人学

中国学术以人为本。这不仅因为“玄黄剖别,人道为尊”,更重要的是《论语》“问知,曰:知人”、《尚书·皋陶谟》“知人则哲”、《淮南子·主术训》“遍知万物而不知人道不可谓智”的缘故。“知人”是国学之本,是传统学术的最高标准、知识的终极境界。因此,冯友兰说:“在中国哲学的传统中,哲学是以研究人为中心的‘人学’。”(《中国哲学史新编》)<sup>②</sup>“知人”不仅是中国学者的目的,也是学者的实践。《礼记·中庸》曰:“能尽人之情则能尽物之情。”所以“圣人南面而治天下必自人道始”

《礼记·大传》。人道亲亲,所以“圣人作则……礼义以为器,人情以为田”(《礼运》)。什么是“礼义”的根据?“礼义之经也,非从天降也,非从地出也,人情而已矣”(《礼记·问丧》)。还是以人情为中心。正因如此,“人情者,圣人之道也……陈文以种之,讲学以耨之”(《礼运》)。这样一来,不仅政治以人为本,就是学术上的“陈文、讲学”也要一本人事,以至于“观乎人文以化成天下”(《周易》)。由此可以看出传统学术注重人本的浓厚色彩。

自古以来,凡学者均必“治学”与“为人”而两兼,始于“修身”而推之于“齐家、治国、平天下”。治学兼为人,此中国学术人本色彩的又一大特征。为学兼修身,这无疑是中华文化的优良传统。然而,当代学者必须清楚:为学与为人的根本原则截然不同。混淆两者的关系,用为学的原则来为人,或用为人的原则来治学,只能两伤,而不是两美。王富仁在《完成从选择文化学向认知文化学的过渡》中说要“明确区分认知与实践的界限”,也是这个意思。因为“政治实践以实践的成败为标准,认知活动以认知自身的完满性为标准,彼此不能完全混淆在一起”。认知是为学,实践是为人。为学在于辨真伪,为人在于求善美。为学讲精密,为人尚和合。我们知道,科学和逻辑都是单值的:要么错、要么对,所以“是非必究”不容两可。而人间世事,群居杂处,则非折中妥协、有进有退而不可。为学与为人的“道术”不同。胡适说:“做学问要在无疑处有疑,待人要在有疑处不疑”,可谓一语道破为学与为人的最大区别。显然,如果取“有疑处不疑”的原则来治学,必然一事无成;同理,如果用“无疑处有疑”的原则来“为人处世”,必然处处碰壁。人与人之间需要的是信赖与友善,学与学之间需要的是争辩与挑战。用信赖对待学术,将把学术变成宗教;用挑战来处事,则把世人变为仇讎。这是为学与为人不同的一个方面。而从王国维对哲学的议论中,我们还可以从另一角度

领略“人”与“学”的区别。他说:“哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。”“可爱”无疑有“情”的色彩、“美”的成分。然而,“美”与“情”往往因人而异,断不能靠逻辑来证明、来预测。因此“可爱者不可信(演证)”。精密的论证,必然排除人的情感与偏爱,因此虽然它或放诸四海而皆准,但铁定无情、冷酷如冰,所以“可信者不可爱”。现实社会中,没有人问:“你爱不爱 $2+2=4$ ?”,但是,没有人不相信 $2+2=4$ 。学理是“信不信(真不真)”的问题,而人世才有“爱不爱”的情结,二者不容混淆!金岳霖也有言曰:科学研究要用“超脱法”“外化法”“让自己对于客观真理的感情盖过研究中的其他感情”。做学问可以这样,但是为人处世则断然用不得“超脱法”或“外化法”。否则,家庭解体,亲友离叛,人将不人矣。

人事具体,因此不尚抽象(反之则有空谈无物之嫌)。人贵有情,所以不必较真(反之,斤斤计较则陷己于不义)。人世原则重兼顾,故不能孜孜于非此即彼。更重要者:人的行为无法预测——再完美的逻辑也无法预知人类明天的活动,所以解决人的矛盾不能极端。人事始于实,止于实,所以虚设假定常常徒劳而无益。人世固然讲是非,行为固然有对错,然而人间的是非标准是道德、是信仰,而绝非数学的公理、逻辑的真伪所能限定。更何况,道德还因时而异,信仰又古今不一。所以古人才有“此一是非,彼一是非”的慨叹。人间的是非不同于科学的真伪—— $2$ 的平方永远是 $4$ ;但殉夫,于古为烈女,在今则是愚昧。人事既不能用逻辑公式来定断,所以人间是非难有“定于一尊”“决于多数”之举。再严格的三段论也拆不散一对相爱的男女,再精密的逻辑也合不拢离婚的夫妇。逻辑上“抠字眼、认死理”,于人情世事(如爱情、仇恨、欲望、痛苦等等)非但无补反易乱之。

综此以观,如果说,中国的学术是人学,那么我们自然可以为学界长期关注的大问题推

导出一个与众不同的结论：中国学术所以没有创发出形式逻辑，是中国传统的学术特点所致：以人为主要对象的学术，不可能主动、积极地去发展逻辑。注意：这一结论的逻辑结果不是中国人不能发展逻辑，而是中国人没有去发展逻辑，即所谓“非不能也，是不为也”。据此，我们还可进而推出：中国传统学术缺乏逻辑，不是由中国人的思维特征决定的，而是由中国的学术特点决定的。换言之，以中国学术的目的而论，它必然不会走上抽象逻辑、演绎推理的道路。当然，最初是“不为也”（如孔子），后来才成了“不尚也”（如荀子），以致于后代“不惯也”。至于是否最终会成为“不能也”的局面，那要看今天以至于将来的学术发展了。

### 三、古圣先贤多论人生，故不尚甚至排斥“死板僵硬”的形式逻辑

学术离不开思维。学术思想是人类理性认识的系统化，是民族精神的理性结晶。学术不能没有思维，而思维不能没有工具。如果说中国传统学术没有逻辑，不啻于说中国人的大脑缺乏有条理的生理基础。古代的希腊哲学有逻辑学，古代的佛教也有逻辑学。为什么与之齐驱并驾的中国学术，偏偏缺少如此重要的思维工具——逻辑学呢？<sup>⑨</sup>这个问题的重要性起码有三个方面。第一，清楚地认识这个问题可以积极指导我们今天的学术活动和方向。第二，正确地认识这个问题可以避免盲目的自大或自卑。第三，恰当地解释这个问题可以防止善意或恶意的混乱概念（无知的夸耀或诋毁）。因此，“为什么”的问题，仍有必要认真、科学、深入地发掘。

前文指出，中国传统的学术是以“人事”（而不是以宇宙及自然知识）为对象，这才是决定它不去、也不可能去发展逻辑学的根本所在。人学是中国学术不尚逻辑的根本原因，因为以“人事”为对象的学术不会、不必甚至不能追求形式逻辑。为避免误会，得先声明一点：“以人事为对

象的学术不会追求形式逻辑”，并不意味着逻辑学不能用来研究人文。我的观点是：“人事之学不是形式逻辑所从产生的（最佳）土壤。”其实，从某种意义上说，人事之学不仅不培育形式逻辑，反而抵制它的生长。

孔子答“问知”曰：“知人。”中国学术的“人事”特点由此而一锤定音。近代学术大师黄侃先生更明确地指出：“大抵吾土玄学，多论人生，而少谈宇宙。至世界成立，万物由来，心行起缘，益鲜论述。”中国古代哲学重人这一点，举世公认。问题是：“人事之学”与“形式逻辑”的关系究竟怎样？我认为，人事之学与形式逻辑绝难兼容。因为人是“活”的，但形式逻辑却是“死”的。人事之学培育不出形式逻辑，其根本原因在于它以“人”为对象。试以儒家教人的根本原则“中庸”为例而说明之。

什么是“中”？朱熹进一步说：“中者，不偏不倚，无过不及之名。”然而，什么叫“不偏不倚”？事实上，没有“正（中）”就无法定“偏”。在逻辑上，“不偏之谓中”是不合格的定义，因为逻辑不容以否定的形式下定义，正如说“不好就是坏”（tautology）一样不合定义的标准。然而，就“人事之学”而言，它不需要逻辑上的严格定义。几千年来中国人没有追究它的数理性，也不需要它严格的定义标准，但他们都知道怎样不偏不倚地立身处事。这是人事之学的特性：它不需要严格的逻辑，却可以收到比严格的逻辑更大的社会效果。

有的时候，“人学”非但不需要甚而不允许严格的逻辑。譬如：“子曰：舜其大知也与！舜好问而好察迩言，引恶扬善，执其两端用其中于民。其斯以为舜乎？”（《中庸》）“执其两端（善与恶）而用其中”，这是中庸思想最现实的说法。然而，如果按照严格的逻辑来推断，中庸绝对不是“善行”，更不可能成为“天下之正道”。很简单，要想“执中”，必须先有“善”“恶”两端。若据“善（恶）”而定“中”，结果“中”必不是“善”（当然也不

是“恶”)。形式逻辑中最基本的公理叫做 The Law of the excluded middle (排中律):  $P \vee \sim P$ 。排中律说:一个判断(句子)要么真,要么伪,不存在第三种选择的可能。如果“善”是“善”,那么“中”就不可能是“善”。“中”既不是“善”,怎么能奉为“天下之正道”呢?反之,如果“中”是“正道”,那么怎么定“善”?更有甚者:根据排中律,根本就不存在“非善非恶”的“中”。同理,逻辑也不允许“不好不坏”的“好”。排中律是形式逻辑的基础(定理),动摇了排中律也就拆毁了形式逻辑。可见,逻辑与中庸的思想是相互对峙、彼此矛盾的,中庸的精神无疑是反逻辑的。逻辑以“非此即彼”为前提,而中庸则以“两兼”为根据,二者水火不容。其实,与其说中庸是反逻辑的,不如说逻辑并不能满足“人学”的需要。社会是复杂的,人事之理绝不能按照形式逻辑所谓“A是A”“B是B”那样简单机械地运作。不仅“中庸”的命题如此,古代哲学上其他著名的哲理如“过犹不及、物极必反、相反相成”等等,都不能用形式逻辑来说明,更不是通过形式逻辑的推导而产生的。从某种意义上说,形式逻辑对古人建立的人事哲学,不但没有帮助,反而还会搅乱视听,尤其是在形式逻辑刚刚萌芽之始。《荀子·非十二子》有言为证:

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。

“故”是理由、证据,“理”是根据、逻辑。问题是何以“持之有故,言之成理”的学说反而被视为“欺惑愚众”而大加鞭笞呢?我们知道,先秦墨家、名家等学派的超常命题,并非都是无稽之谈。如:

一尺之捶,日取其半,万世不竭。《庄  
子·天下篇》

飞鸟之影,未尝动也。《庄子·天下篇》

陈寅恪说:对古人要有一种“了解的同情”。对名家,我们也应当力图设身处地地理解他们何以提出此说、此说何以成立等问题。对荀子我们同样应该平心了解他的忧虑,才能解释为什么他要对名、墨如此的攻击。其实,不仅两千年前的荀子,就是晚近的国学大师黄侃(季刚)先生也主同样的看法。他说:

大抵吾土玄学,多论人生,而少谈宇  
宙。至世界成立,万物由来,心行起缘,益鲜  
论述……而宋世如朱子,且曰“天之上更有  
何物?”当时叹以为奇妙,不悟其思智之纷  
纭,议论之支离,皆坐此。《汉唐玄学论》

显然,荀子所反对者,乃非人生之学。而其所以必须如此者,正是“其思智之纷纭、议论之支离”皆源于此的缘故。不仅荀子,韩非子也认为名家的“微妙之言”是“非民务也”(《五蠹》)而大加斥责,并作为不通人情的“忘(妄)意度”(《解老》)。由此可见,中国故学一以“人事”为旨归,所以凡谈宇宙世界之成立、万物之由来、心行之起缘等与人生无关者,不但“益鲜论述”,而且大加鞭笞。人事之学不仅不能培育出形式逻辑,反而抑制它的生长。这是由人事之学本身的特点决定的。因此,我认为:逻辑并没有力量帮助中土的先贤建立他们所欲建立的人事之学,此所以逻辑或名学在中土难以植根发展的重要原因。太炎先生曰:“中西学术本无通途,适有会合,亦庄周所谓射者非前期而中也。”如果中土学术“法本人事”而西方学术“理宗逻辑”,那么“中西学术本无通途”确可前期而知者也。

上述诸端可归为一句:人学忌逻辑。这一点更可从司马谈评鹭名家的论述中见其底蕴。《论六家要旨》云:“名家苛察缴绕,使人不得反其意。专决于名而失人情。”司马谈谓名家“专决于

名而失人情”，这正击中了古今逻辑“不涉（合）人情”的要害<sup>④</sup>，同时也是中国古代逻辑没有得到充分发展的重要原因。冯友兰曾指出：“辩者所持之论，皆与吾人常识违犯。”这就是名家所谓“然不然，可不可”的论辩方术。正因如此，当时的学者皆视之为“琦词怪说”而竞相驳之。尽管名辩家的理论均有名理的根据，但由于“失于人情”则为世不容。冯氏谓：“儒墨乃从感觉之观点以解释宇宙；而辩者则从理智之观点以解释宇宙。”其实，与其说儒墨从感觉解释宇宙，不如说他们从人之情感情上解释宇宙。因此，理智最终还是输给了感情与人事。

荀子承认名家的理论“持之有故，言之成理”，而他所以对如此“有故、成理”的理论大加鞭斥，其中还有一个重要的原因就是名家逻辑所用的“超脱法”“外化法”，可以把世人引入抽象的世界，使之离开了有血有肉的事功现实。所以越言之成理越“足以欺惑愚众”。韩非子也承认名家的理论是“微妙之言”，而所不取的也是他们的“非民务也”。评判理论的标准仍是“民务”，而不管它是否“微妙之言”。总之，离开人情、无益于事功的说法和理论，都没有价值，以至后代非洞明“事理”不成学问、非练达“人情”不为文章。由此可见，名家学说所以遭到排斥正是中国学术必须以现实中的人为评鹭标准的缘故。注意：“理”有真伪，但人讲“是非”。真理可由逻辑判断来衡量，而“是非”则惟以伦理道德为标准。衡量的标准既不同，建立标准的方法也不一。因此，主“人道是非”的理论无法接受逻辑真伪的评判系统，故反对名学的人，皆以人事价值来断其是非。据此，名家所以“欺惑愚众”，一言以蔽之，就是以“理”乱“德”，因为辨察名实的结果往往“使天下人混然不知是非”。难怪荀子谓名家：“虽辩，小人也！”（《非十二子》）

“辩”是名学的工具，是其立说取胜重要手段。从先秦“知士”“辩士”“察士”的相提并论中（《徐无鬼》），可知辩士于诸家学术中的独立地位。

《庄子·天地》有云：“辩者有言曰：‘离坚白若县寓’，若是则可谓圣人乎？”据此可想见当时辩士的影响及其势力。“辩士无谈说之序则不乐”（《徐无鬼》），由此可知当时的辩者是通过语言及其组织结构来立论的，这无疑后来逻辑发展的必要前提。然而，从先秦儒道诸家对“辩”的态度上，我们又可看出古代名学与逻辑后来发展的必然命运。儒家的人学特征最突出，故其反辩也最坚决。在神、自然与人三者之中，人是中心<sup>⑤</sup>；对人（社会）而言，“礼”是最高政治理想。纲领既定，故不容置辩。否则便是“以辩言乱旧政”（《尚书·太甲》）。辩言何以乱政？因为“析言破律，乱名改作”，于是“辩言”和“析言”都被视为旁门左道，因而必须杜绝“执左道以乱政”（《礼记·王制》）。既然“小辩害治”（《淮南子·泰族》），因此更要严加防范“无以利口乱厥官”。基于此，“辩言，辩说”等行为，在儒家看来都有“辩佞，便巧”之嫌。影响之大，甚至“辩”与“谰”二字在训诂上竟可通用。儒家对辩言辩说的憎恶，可谓登峰造极：

辩而不德，必加于戮。（《左传·襄公29》）

行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而泽以疑众，杀。（《礼记·王制》）

析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。（《礼记·王制》）

虽然有“不德”作“杀辩”的条件，但如果“辩”是求“知”、“德”是求“善”<sup>⑥</sup>，那么二者本属不同的范畴。范畴不同，怎能用“德”来衡量“辩”呢？再者，以“德”定“辩”则无辩而为德，因为“辩”的前提是“异议”、是“异说”<sup>⑦</sup>，而礼教、道德、伦理等均不容异说，所以凡“辩”均可视为政教的大敌，故荀子云：“辩不惠而察，治之大殃也。”因此，从维护礼教的责任而言，凡“辩”均为“不德”。正因如此，不仅儒家憎“辩”，法家也持同样的看法：“辩智非所以持国也。”（《韩非子》）“文辩辞胜而反

事之情。”(《韩非子》)⑧倒是道家对“辩士”稍微客气,但是也绝不容许他们的存在,因为:

辩士,一曲之士也。(《天道》)

辩也者,有不见也。言辩而不及。(《齐物论》)

辩士对儒家而言是“异端邪说”,但对道家来说则是“可怜无补”。因为,道家主齐物,齐物就是要“离言说相,离名字相,离心缘相”(参太炎《齐物论释》)。如果心存彼此,智有是非,则不得言“齐”。道家就是要破除人间一切是非善恶的界限,以达到不齐而齐的上哲之境。因此,纠缠名相,虽能“困百家之知,穷众口之辩”,也不过是自设藩篱又自我超越,与自然真谛毫不相干。在道家看来,名家所执无非是自己跟自己“较劲”,所谓“形与影竞走”,故而只能枉费精神,可怜无补。名辩虽无用,但因“俗惑于辩”(《胠篋》),因而“辩足以饰非”(《盗跖》)。所以即使道家,也不允许名辩之学的存在。

儒家把辩士视为小人,道家则认为他们是一曲之士,究其实,都是因为名辩对他们的人治原则有大不利的缘故。用今天的眼光看,儒道法家反对名辩之学并非全无道理。因为时至今日,逻辑本身并解决不了社会的问题,即使科学也代替不了道德。纯粹理性的真伪取代不了人世间的的是非情缘。古代圣贤对此似乎十分敏感,颇有所察,所以中国哲学家把“伦理、政治、反思和认识集于哲学家一身,在他那里,知识和美德是不可分的一体”(金岳霖说)。这正道明了中国学术“以人为本”的特征。据此,荀子所谓的“寡功”,韩非子所谓的“非民务”“反事之情”,司马谈的所谓“失人情”,均可看作名家学说在学术价值取向上所以衰微的根本原因:传统国学的价值取向是“是非”,而名家(或逻辑)的所据只是理性的“真伪”。劳思光《新编中国哲学史》说:“题目,名家追求的是逻辑与形而上学;不是正直与伦理;争论,名家依靠的是推

理、逻辑或者玄学理论;而不用历史文化为证据。”质言之,一方是逻辑推理<sup>⑨</sup>,另一方是文化人伦;一边是冷酷无情的“理”,一边是活生生的“人”。理辩据真伪,人治凭是非。但真伪≠是非,所以从深层意义上讲,名家在判定的标准上,与传统的人事之学背道而驰。宜哉!名学之衰于人学之兴也。

然而,值得今人反思借鉴的是:是非与真伪各有各的职域和权限,不容混淆。逻辑、科学以至于纯学术的争论是“真伪”的问题;伦理、道德以至于政治文化则是“是非”的问题。是非取代不了真伪,真伪也代替不了是非。尽管二者之间常有相互交叉而难解难分之处,但大界必清。在真伪的问题上加进是非(价值)的评判,势必妨碍真理的发现与科学的发展;而在是非的问题上混入真伪的论断,也会导致强人从己、激发矛盾的结果<sup>⑩</sup>。总之,混淆二者的界限,对学术和社会的进步,均有不利。此当今学者“知人干世”与“为学立论”时所必当区分者也<sup>⑪</sup>。

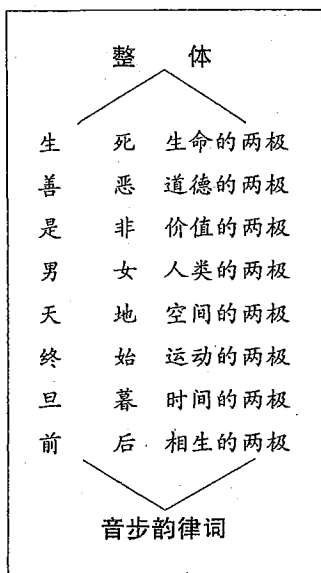
#### 四、辩证思维的必然与条件

如果中国圣贤主尚人本之学,那么他们所发展的思维工具必然是一套适用于人文学的思维工具。如果形式逻辑无法满足人本之学,那么中国发展的思维工具必然不同于西方的形式逻辑。从这个意义上说,不仅思维工具的发展是必然的,而且发展出不同于西方的形式逻辑的思维工具也是必然的。因为思维不能无工具,无论用何种工具。据此,如果中国人的思维习惯源于中国古代的学术取向,那么中国人的思维工具的发展也必须从中国学术的人文特点上去寻找。人学的特点是反逻辑的<sup>⑫</sup>,因此,由此产生的思维工具与方式必然不是“非此即彼”的单值运作(真理)。其实,否定单值就等于否定逻辑,而人生世事的多变与多值,则无疑可以诱发古人变异不居的观念。对古人来说,理解变化最直接的途径莫过于把握变动的阶段一



一 变动的开始与结束。由此则可进而导发对事物“整体性”(起迄阶段的完整性)的观察习惯。其最显著者就是从“生死”“昼夜”等运动的重复性变化过程上来把握对象<sup>⑧</sup>。因此,古代的两极观念(polarity)<sup>⑨</sup>很可能源于运动的起止过程。就是说,运动的观念导源于多变的人生现实;而变化的观念则来源于对人(当然也包括人化的自然)的活动和行为的关注与理解。重视人事是中国上古乃至后代的学术根本——万物原理皆可归源于或并入于人(人化的自然,其“天人合一”也是合天于人)。进而推之,由两极而及过程,由过程而及整体。由此则可产生“两极/整体”这种独特的“对立统一”的(辩证式)思维的视角:生死=生命的两极,天地=空间的两极,旦暮=时间的两极,始终=运动的两极,阴阳=万物的两极。

凡物,无体则无端。所以凡有两端者必居于一体。张载所谓“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”者(太和篇),正是此理。因此“一生二(一分为二),二生三(合二与一为三)”以及“不有两则无一”等“相异相成”的观念与思维,也便应运而生。请看:



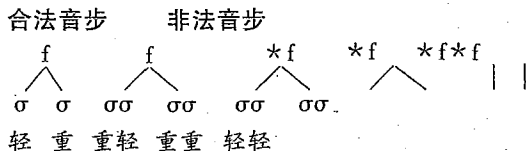
根据我们的研究,自春秋以来,汉语明显地开始运用以两个音节为一个音步的韵律结构(参

冯胜利,1997)。这种以双音节为节奏的韵律模式,在构词与造句上,导致了双音短语、双音词汇以及骈比对偶的语言现象。韵律上的“二合一”(两个音节一个音步),导致了表达上的“二合一”(两字短语、两字词)。而它们又和当时“两极合一体”的思维方式,冥合无间。因此,有人主张:汉语的双音决定了汉人的两极性思维。然而,殊不知语言只是思维的工具之一。它能帮助甚至影响思维,但很难说语言可以决定思维(如 Sapir 所持),因为哑人不能说没有思维。也有相反的主张,认为汉人两极性思维决定了汉语的双音与骈偶。然而,殊不知语言自有其独立的规律与结构。思维可以通过语言来表达,但思维的特点(不是本能)不能改变其所用以表达的语言法则。因此,思维的方式不可能决定语言的法则,同样,语言的法则也不可能决定思维的方式。然而,没有汉语,中国的辩证思维绝无如此尽致的发挥;汉语为辩证思维的表达提供了独一无二的工具,并为它的充分发展创造了积极必要的有利条件<sup>⑩</sup>。我们说:两极性思维与骈偶式表达之间的“相符相应”,本质上虽说是“巧和”或“偶合”,但它们在各自的形成及发展的道路上,因彼此的“相行不悖”而可“相兼相容”。这无疑可以使它们相互促激以至于最终达到融为一体、难解难分的“化合”结果。今人持“化合”的结果而谓开始的“相应(correlation)”为“因果”(国内及国外均有此说),殊不知“correlation is not causation”(相应不等于因果)。显然,否认它们之间的因果关系,并不等于否认它们之间“互宜互利”彼此渗透的相互作用。相反,虽然对应的双方(两极思维与骈偶语言)在发生学上彼此独立各有其源,但其最终的“化合”则是预知的,甚至必然的,因为:

- 1) 人事之学“堵住”了逻辑发展的道路;
- 2) 学本人事则理求辩证;
- 3) 汉语结构的特性为辩证思维的发展开辟了道路。

第一点否定了中国古圣先贤发展逻辑思维的可能；第二点决定了他们思维方式的必然取向；第三点则为该思维方式的发展奠定了“物质”的基础和必要的条件<sup>①</sup>。因此，我们认为，人事之学的思维取向加上语言刺激的双重作用，才促进了中国古代辩证思维的极尽发展，才把它推到了令后人“叹仰”的高度。换言之，没有学术自身的取向，语言本身不能独立促发出某种特定的思维方式；反之，没有语言的力量，也很难想象思维可以如此顺畅地发展以臻于如此高度纯熟的境地。辩证思维的发展，语言之功不可灭焉。然而，问题是：语言究竟采取什么手段、利用什么方式来影响思维？在以往语言与思维的研究中，这个问题一直没有切实具体的答案。我们认为，汉语具有促发辩证思维的作用，是因为人类语言规则的辩证特点在汉语里赋有独具的“穿透性”。正是汉语这种独具的“辩证特征的穿透性”，为中国的辩证思想的高度发展提供了得天独厚的表达工具。

人类语言系统中，普遍存在一种辩证的模式。我们知道，语言的研究一般分为句法学、构词学、音系学与语义学四大系统。在传统的语言学分类中，无论哪一系统，均无所谓“辩证模式”。语言中的“辩证模式”是20世纪70年代兴起的韵律学的产物。韵律学的对象是节律与重音。根据李波曼(Lieberman)的发现，人类语言中的韵律“重音”并非由单独一个成分所构成，相反，“重音”必须理解为一个相对的概念。“重”不是绝对的，而是相对另一个“轻”的成分而言。换言之，没有“轻”就没有“重”。因此，“轻”与“重”是辩证的：(1)“轻重”是一种关系，不是两个孤立的对象；(2)“轻”与“重”相互依存、相反相成，而不能彼此独立；(3)“轻”与“重”在语流的运动中可以相互转化，如果“轻”变成“重”，那么“重”必然相对地变为“轻”；(4)一个轻重组合单位就是一个音步。如下图所示(“σ”代表音节，“\*”代表不合法的形式，“f”代表音步)：



“轻重”这种辩证的关系，在不同的语言中有不同的反映。它们一般表现在语音层面，偶尔也在词法层面上崭露头脚，而大多数的情况都压在词汇层面之下，被句法的表层结构深深地掩埋起来。然而，跟其他语言不同，轻重的辩证模式在汉语里具有极强的穿透性，各个层面之间的韵律结构都可以是对应的、透明的，亦即：

韵律层面上的轻重关系，直接表现为两个音节的轻与重；

两个音节的轻重组合直接表现为双音步的实现；

双音步的实现直接表现为双音节单位(韵律词)的形成与发展；

韵律词(双音节单位)的实现直接表现为两个字的组合；

两个字的组合直接表现为两字短语的自由运用；

两字短语的普遍使用直接导致两字成语的固化与词化。

这就是为什么春秋以来汉语出现越来越多的双音节短语的根本原因。反过来说，双音节短语的出现是双音节音步的要求，双音音步的出现是韵律模式辩证属性(轻与重缺一不可)的必然结果。由此可见，潜藏于韵律层面的辩证关系，在汉语中可以直接透射到构词造句的运作中来，直接对应到两个字的组合。正因如此，在古人属文造词中才有“单不成辞”“双则始安”的要求。即使在语义层面上，人们也可以看到这种辩证关系的直接结果。以“国”与“家”二字为例。春秋以前，“国”与“家”二义有别；战国

以后,则为同义:“残亡其国家,损弃其社稷。夫仇由贪大钟之赂而亡其国,虞君利垂棘之璧而禽其身。”(《淮南子·精神训》)其中“亡其国家”与“亡其国”同篇互出,别无二致。就是说,“国家”这个概念可用单字也可用双语。然而,尚未引起人们足够注意的是,在一定的情况下,非双不足以成辞,譬如:“人多利器,国家滋昏。”(《老子·道德经》),如果说成“人多利器,国家滋昏”则诘屈聱牙;而《庄子·则阳》:“饮酒湛乐,不听国家之政;田猎毕弋,不应诸侯之际”如用单音:“不听国之政”则属“不辞”。这就是说,用词虽有单双的选择,但是该双的时候,不能用单。其实,双音词“国家”出现的语言环境,一般都是并列骈偶句。请看:

其绪余以为国家,其土苴以治天下。  
(《庄子·让王》)

国家必有文武,官治必有赏罚。(《韩非子·解老》)

故【社稷常立,国家久安】。(《韩非子·安危第二十五》)

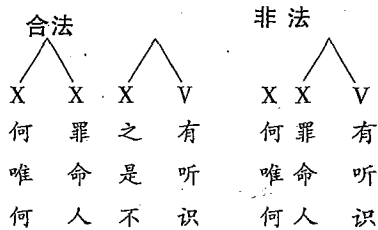
晋阳之事,寡人【国家危,社稷殆】矣。  
(《韩非子·难一》)

所任者得其人,则国家治,上下和,群臣亲,百姓附。

所任非其人,则国家危,上下乖,群臣怨,百姓乱。(《淮南子·主术训》)

百事之变化,国家之治乱。——(《淮南子·人间训》)

在对句当中,上句用双则下句不得不双,否则便节律失衡,噉口聱牙。须知:双字(韵律词)的使用并非修辞的要求,究其本乃句法的必然。根据我们的研究<sup>⑩</sup>,先秦汉语中有“何知”(1+1),但是绝没有“何事知”(2+1);可以说“有何事”(1+2)但绝不能说“何事有”(2+1)。这说明,动词居末,必双音而后能独立,因此:



这就是说,单音不成步,故非双不能立。这一点至关重要,因为正是“必双”的要求才造成了语言表达中的“连类而及”:

擅兵而别,多他利害。(《史记·吴王濞传》)

生女不生男,缓急无可使者。(《史记·仓公传》)

先帝尝与太后有不快,几至成败。(《后汉书·窦何传》)

训诂学上的“连类而及”即词汇学上的“偏义复词”。这种现象很奇怪,其原因至今仍是一个谜。然而,根据韵律构词学的研究,连类而及的出现并不奇怪,它们是双音步要求下的典型结果中的一种特殊表现。换言之,在为满足音步必双的地方,一个字不够,于是必须再加一个字。但加字不能漫无边际,于是就出现由“市”而连及“朝”(“肆诸市朝”《论语》)、由“羔”而连及“羊”(《诗》“羔羊之皮”孔《疏》:“兼言羊者,以羔亦羊,故两言以协句。”)这种“类及”现象的大量产生。就是说,“音步必双”的要求,强迫属词造句必须连类而及;而连类而及则迫使人们必须从该字的种属关系中找出一个最直接的相类概念与之结对儿。质言之,即:音步迫使双音节,双音节迫使[字+字],[字+字]则促使寻找相属相配的概念,连类而及由是而生,而连类而及无疑就导致了“两极对立”这种表达方式的层出不穷。因此,论自然则由“天”而及“地”;谈距离则由“近”而及“远”;伸道德则由“善”而及“恶”;言性别则因“男”而有“女”;缘此而行则无往而不双:言父则及母、言

日而及月、缘治而乱，缘轻而重，以至于凤凰、凶吉、阴阳、鸳鸯、轻重、利害、是非、爱憎、福祸、好恶、公私、虚实，往来、赏罚、存亡……等等，均应运而生，不一而足。

这些今天仍然使用的词，早在先秦就已十分活跃。程湘清在《先秦双音词研究》中指出：“双音化倾向早在先秦两周时期就已开始了，特别是进入战国以后更加快了双音化的脚步。”双音化是双音步的结果。因此，“同义”“反义”“类义”等双音形式的出现，都是韵律的产物。更值得注意的是：音步当中的两个音节是辩证的产物；因而，由此产生的并列形式也受着深层辩证关系的支配。表面看来简单的并列，其深层的原因以及所在的环境，都受着相互依赖、缺一不可的制约。尤其是并列结构中的两极词义的合并，就更清楚地对应着音步中两个成分相反相成的辩证关系。

这种为语言规则所迫的行文手段，从效果上说跟后世作对子一样，可以潜移默化地把人训练成两极性思维的习惯。不仅如此，在先秦，单字可合，双字可分，这就更加强了使用者对单双之间的相互转化意识。请看：

刚愎而上悍，刚则犯民以暴，愎则不得民心。（《韩非子·十过》）

故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常也。（《解老》）

由合而分，是一分为二；而由分而合，则是合二而一。这种语言规律的运用，与辩证的统一的要求不谋而合。中国古典辩证法的集大成者是老子。不难想象，如果我们上面的分析合理的话，那么，《老子》中的并列双音的组合以及对立短语的使用，必然相当普遍。因为它们既是表达辩证关系的最佳手段，又是使之不断纯熟与发达的催化剂。

通观《老子》八十一章，几乎章章都有典型的“对立词”与“对偶语”。这就向我们透露出一个强烈的信息：辩证的思想用辩证的语法来表达，二者的结合达到了天衣无缝的妙境。西方学者论中国的语言与思维，常用词语表面的“polarity”来说明古人“类比论证”的思维特征。我们看到，所谓“polarity”不过是汉语规则的表现——字必成对而后能独立。辩证离不开“对儿”，而汉语不仅词成对儿，词组、短语甚至句子都依句法而成双结对儿。这种语言的特征直接导源于汉语音步内部辩证关系的“穿透性”，而古人发达的辩证观不能说对其得天独厚的语言没有一种直接的依赖。维特根斯坦说：“我的语言的极限就是我的世界的极限”——语言对认知的作用亦大矣哉！要之，人学的天下尚辩证；汉语的结构重韵律。如果这两点可以成立，那么自然可以推导出后来“语言形式”与“思维方式”最终融为一体的必然结果。

### 五、辩证与逻辑水火不容

辩证与逻辑水火不容，此一愚之见，因与传统颇相易异，故不免有“过激、绝对”之嫌。然而，评者若据学理而驳其罅漏，是余之所望也；如果仅据价值而评鉴学理，则非余之所敢知也。其实，如果仔细考查一下“辩证”与“逻辑”二者所据之理，这个说法不仅“持之有故、言之成理”，庶可对学术发展大有裨益。因为二者的性质、对象以及研究的方法，均有不同。就学理而言，逻辑的基础是“排中律”与“矛盾律”。此亚里士多德以来的逻辑定律。排中律要求的是“A与B之间不容中介”；矛盾律要求的是：“A不可能是非A”。倘若容A稍变而成非A，或A与B之间可容中介，整个逻辑体系顷刻倒塌。辩证思维则正相反，它强调的是“A与B间的相互依存和转化”、主张的是“否定之否定”。因此，它要求“A不能永远是A，B不能永远是B”。显然，这与逻辑“A必永远为A，B必永远为B”的要求，彼此

对立、水火不容。逻辑讲推理,所以推演中的定理和前提均不能随机而变;辩证讲运动与转化,所以“一成不变”是其死敌。在变与不变的规定上,二者互不兼容、有你无我。这是学理上的“水火不容”。

在运作上,形式逻辑的推演不能用辩证,而运用辩证的场所则需首先排除“矛盾律”。科学家在哲理上可能用辩证,但在运算推理中则绝无辩证的程序。爱因斯坦的相对论含有辩证的思想,但相对论的公式则是(数理)逻辑的产物。辩证思想可以用来理解世界,但不能用来具体推演。它能宏观地设想,但不能具体地操作;能提供深刻的思想,但不能保证具体的预测。因此,“辩证逻辑根本证明不了形式逻辑领域所取得的成果”,当然“形式逻辑根本解决不了辩证逻辑领域所取得的成果”。形式逻辑解决不了与“世界观”“历史”有关的问题,因为它“只考虑形式方面的问题,对涉及内容的东西从不考虑……它只解决形式方面的问题,不能解决内容方面的问题”(王路:《逻辑的观念》)。更重要的是:“辩证逻辑不是逻辑”,所以它们分属不同的领域,解决不同的问题。

从某种意义上看,辩证法与科学逻辑似乎并不矛盾,但这是不同领域间的“协作”或者“补充”,而它们所以能够“互补”,正在于彼此之间的不同。因为它们本是不同领域和不同对象的产物。辩证法可宏观地指导操作,但不能代替操作的程序与手段。万有引力的定律不是靠辩证法推出的,黑洞的存在也不可能是辩证法运作的直接结果。

有趣的是,如果根据辩证的思维,一切都是相对的、可变的,那么将无法提出和解决“A为什么是A”的问题,因为“A本来就可以不是A”,或“A相对B才为A”。对前者来说,无法得到一个固定的定义。定义不固定,则无法推演。对后者而言,我们必须首先知道B,才能了解A。但是,当我们要知道B的时候,又发生了先要知道A

的问题:什么是B? B相对A才为B。

辩证与逻辑的矛盾在于:不排除辩证,无法进行逻辑的推导与运算。辩证与逻辑的矛盾还可以从它们的历史发展上看出来:中国是辩证法的故乡,故辩证的王国(中土)缺逻辑;希腊是逻辑的发源地,所以逻辑的天下(西欧)少辩证<sup>⑧</sup>。辩证法(Dialectic)在西方哲学史上,虽然早自Zeno,但与华土先贤的辩证法绝然不同。第一,在希腊,辩证法只是一种辩论的工具,而非系统的哲学观。第二,在西方哲学史上,有的哲学家不但批评,甚至认为辩证法不过是一种“幻象逻辑(the logic of illusion, 康德);而在中国哲学史中,没有哲学家不以辩证为其立论的武器,并因此而不断深化它的意蕴和影响。第三,虽然Fichte与Schelling把古典辩证法发展成了一种“对立与综合”概念,但直到黑格尔,辩证法才得到系统的理论发展,将辩证法中的对立与矛盾的概念,从逻辑范畴发展到哲学范畴,辩证法不再是论证的手段,而是历史过程和规律。然而,黑格尔攻击形式逻辑则不遗余力<sup>⑨</sup>。

亚里士多德是逻辑学三段论的创始人。如果我们上面的推断不错的话,那么亚里士多德不会对辩证法有兴趣。事实正是如此。亚里士多德的玄学虽含有相辅相成的辩证思想,但是他的逻辑学却没有这样的辩证法。亚里士多德本人对辩证法并不甚重视,不仅如此,他的逻辑学给西方的辩证法增加了很多难处。形式逻辑必须严格遵循排中律,其结果必然对世间相辅相成的事物,均区分为真与假、对与错、黑与白等的对立。在此基础上的辩证法,只能用“否定”的方式将对立的一方加以排斥(视之为假)或赋予对立一方以定值(或善或恶等等)。这不仅不是逻辑辩证法的必然归宿,也是逻辑辩证法的“逻辑必然”。否则,就只有像康德那样,把辩证法视为“诡辩者用来攻击理性的暴动”。人本是一个二元体(物质的与精神的),但逻辑只能

进行单值运算(对与错、真与假)。因此,逻辑无法综合人的二元性,进而也就不能用来计算人(就事论事可也,但综合则不可)。从这里,我们可以推导出两种偏激的结果来:要么只把人看作精神的,于是产生唯心主义;要么只把人看作物质的,这就是唯物主义。

西方的辩证法是寻求真理的工具。而真理只能有一个,所以对立的双方必有一错。中国的辩证法是寻求万事万物之间的关系。关系则必不单一,因此人与人、人与天以及物与物之间,都在辩证法的范围之内。我们在这里不是要评鹭辩证与逻辑的高低,而是意在指出二者的不同。如果辩证与逻辑本来就难以兼容,那么发展逻辑必不利辩证,此所以西方当代逻辑学派不言辩证之故;相反,发展辩证则不利逻辑,此所以中国缺少逻辑的又一原因也。

#### 六、归纳与演绎的抉择

传统逻辑一般由两个部分组成:归纳与演绎。我认为,归纳固然是学术研究的重要工具,然而惟有演绎才是科学革命、理论创建的瑰宝。中华学术欲立于世界科学之巅,终必倡演绎之学。换言之,当代的学术转型不仅面临着人学与逻辑的抉择,同时面临着更为艰难的归纳与演绎的抉择。

事实上,人学向逻辑的转型,自有清一代即已开始。清初以来所以有“义理—考据、宋学—汉学”之争,我认为即可由学术思想及方法论的转型上得到进一步的解释。我们知道,以顾亭林、戴东原为旗帜的清朝考据之学,是建立在严格的“考查、验证、推理、求是”的基础之上的。王鸣盛在《尚书后案》中推奖当时学者说:“方今学者断推两先生,惠君(定宇)之治经求其古,戴君(东原)求其是。”值得注意的是这个“是”字。它不是道德规范上的“right”,而是客观事实的“truth”(阎若璩考证《古文尚书》真伪可为早期代表)。从学理上看,考据学

的对象及方法均与宋人的义理之学大相径庭:前者必需有客观的标准——无征不信,后者则只凭主观的思辨——言心言性。实事求是、无证不信,自然要运用归纳与推理。章太炎所谓“顾炎武戴震以形名求实之道约之”者,即谓此也。所以,遵循逻辑、注重验证的考据之学,和宋明以来言心言性的“心传之学”,在方法论和思维方式上,是根本无法通融的。正因如此,有清一代的朴学大家均视一切抽象玄谈之论为“空疏无物”之学,其攻击之猛、诫忌之深,实为历史罕见。恐怕只有先秦儒道法等诸家反对名辩之学的声势可与之相比。前面说过,先秦诸子的反对名辩有其方法论上水火不容的内在原因;而有清一代的“宋汉之争”同样有其方法论上相互排斥的内在理路。两相对比,颇能发人深思。前者以人学的最终统治告捷;但后者却未能以逻辑的建立而改化学术。太炎先生说这是因为“来者虽贤,众寡有数矣”。数千年来“人学”的陶冶与风化,岂二三百年的考据所能移易?<sup>⑨</sup>

我们不否认,考据学的出现有它思想史上的内在理路:考据、求实最初直接为反对义理思想服务<sup>⑩</sup>。但后来的事实也不容否认:到了考据之风取得全面胜利,到了为考证而考证的清代中期,反义理之学的风气反而有增无已。其所以然者,则需归因于两种治学理论之间的“互不相容”:一种是可以推理验证的逻辑科学<sup>⑪</sup>,一种只是只凭心思领悟的人性哲学<sup>⑫</sup>。如果这种推断正确的话,那么由此还可以得出如下两个结论:一是研究的对象促发(如果不是决定)研究方法,亦即:考据学导发归纳、验证、推理的逻辑(科学)方法。这又反过来证明上文所述“传统人事之学阻碍逻辑发展”的结论。由此可得的第二个结论是:中土学术不仅可以运用而且可以发展逻辑科学。就是说,章太炎所谓“中西学术本无通途”的说法,对传统旧学而言则可,谓近三百年来来的新学演变则非。

当然,清代的考据虽运用逻辑,孕有科学,但仍未脱胎成学。然而,它的出现即足以说明我们的文化血型与逻辑并非“本无通途”。显然,说中国传统学术没有逻辑学,这并不意味着没有逻辑思维;同理,传统学者赋有逻辑思维,也并不等于他们建立了逻辑学。我认为,在传统学术中,归纳性思维普遍存在,但演绎性思维则绝无仅有。试比较:

归纳	演绎
始于个例	始于一般
尽量包括特殊	必须排除例外
力求全面	不避极端(全称判断)
强调描写	强调推演
直观、具体	抽象、虚玄
无以推必然	可以推必然
不能预测	必能预测
最高的结果是概括	最高的结果是预测
概括必有实可据	预测可无实虚设
概括必据已知	预测可推未知
归纳概括出局部规则	演绎推出内在联系

什么是归纳?归纳的内容不外系联(Association)、分类(classification)和概括(generalization);什么是演绎?演绎的本质不出推演必然和预测未知。换言之,归纳是实践的自然结果;而演绎则是理性自觉和极端的产物。二者的性质绝然不同。而我们所缺少的,不是前者而是后者。此当代学术转型的方向所在。

人们都承认中国传统学术缺少逻辑,但什么是逻辑,却莫衷一是。严格地说,只有演绎逻辑堪称逻辑(王路:《逻辑的观念》)。这并不是说学术研究只用演绎不用归纳,这里强调的是:归纳和演绎的功能及其性质,必须区分清楚。在学术研究中,了解事实不能没有归纳,但是创造理论不能没有演绎。注意:归纳不能告诉我们“必然性”,必然是演绎的结果。没有必然则不能预测;

不能预测则不是科学<sup>⑤</sup>。所以,不能“预示必然”的理论不是科学理论。预示必然,非演绎而莫属,所以说:演绎是科学之本。从这个意义上,我们说,逻辑是科学的科学而演绎才是科学的精髓。我认为:逻辑不仅是传统所缺少的,而且是当代学术所不足、将来学术所必需的。赖布尼茨以及他同时的哲学家和传教士曾一致认为:西方在天文学和思辨哲学(逻辑学与玄学)方面较中国先进,但在实用思想、伦理和政治范畴内却远远落后于中国。他揣想,传教士一旦把逻辑、形而上学、数学等知识无偿的奉献给中国之后,西方便“在每一个值得称道的学术范围内,都不及中国人了”;中国从此之后再也不需要西洋人了(耿升:《莱布尼茨与中学西渐》,《中国文化研究》1998年)。问题当然不会如此简单,但其中逻辑之重要,则较然可知矣。

这里有一个问题必需交代:“逻辑冷落”主要指当今学术整体(各个学科)在立论、创说、评判、辨伪等学术活动中所表现出来的不重逻辑、不合逻辑以及逻辑贫乏以至于无知的现象<sup>⑥</sup>。老实说,当今学术上诸多的“假”与“伪”,在注重逻辑的学风下,是不会有市场的。反之,如果没有逻辑的根据,就连“实践检验”这一标准都将成为问题,真假混淆自然也就在所难免。从这个意义上,我们认为:与其“打假”不如“弘扬逻辑”。

#### 七、什么是理论和理论的构建

弘扬逻辑的目的地是发展理论,因为逻辑是理论建设的惟一工具。什么是理论?严格地说,理论无非是一套逻辑体系,是一套可供证明、证伪、推演和预测的逻辑系统。因此,理论不是说法,不是看法,更不是想法。黄季刚(侃)先生说:“夫所谓‘学’者,有系统条理,而可以因简驭繁之法也。明其理而得其法,虽字不能遍识,义不能遍晓,亦可谓学。不得其理与法,虽字书罗胸,亦不得名学。”“理论”就是“系统条例(逻辑)”“因简驭繁(推演)”的方法。从作用上说,理论不过是一种认识世界的

工具和方法。因此,有逻辑可推演、凭推演可预测的学说,方可谓之理论;反之,则不可谓之“学”,也不可谓之理论,无论它怎样顺应时宜、鼓舞人心,怎样天花乱坠、耸人听闻,怎样丰厚博大、通古贯今(谓之知识尚可,谓之理论则否)。理论必须由科学来鉴定,绝非人之好恶所能左右。理论是驭驾、发现、发明知识的工具,而不是知识的汇集。“指功力以为学,是犹指林黍以为酒也”(《文史通义·博约》)。没有功力不成学,仅有功力也不成学。

明确了什么是理论,继之而来的就是如何构建理论。构建理论首先要有出发点。出发点可因人因时因地而有不同。所谓出发点就是从什么角度、从什么立场(学术立场)来观察对象。以语言构词学为例,语义、句法、语用等都是观察构词的不同角度。最近我提出的汉语韵律构词学,则是从韵律的角度,站在韵律的立场来观察词汇构成的现象。观察对象自然可以从不同的角度进行。然而,角度不同,则结果大异。角度稍移,观察立变。苏子瞻所谓“横看成岭侧成峰”者,即此之谓也。因此,观察若无全新的角度则不会有全新的发现。从韵律的角度观察构词,可谓角度全新,因此所发见的现象亦新<sup>②</sup>。观察不仅讲究角度,更重要的是角度要准、角度要正。只有如此,观察者才能“深探其曷”,才能揭示对象的本质。否则,虽可接近要害,但仍不得要旨(如同击中箭靶而不得靶心)。譬如从韵律的角度观察汉语的词语,重音固然十分重要,因为“阅读报”“种植树”所以拗口,便是“头(动词)重脚(宾语)轻”的结果。重音属韵律的范畴,从重音的分布来研究汉语的词语可谓“角度全新”。然而,如果用重音来研究汉语的构词法,则属于“角度趋偏”,所得的结果便有“擦边”之感。因为说汉语的人的“词感”是语串的长度,吕淑湘先生早有言曰:

说这些(“大型彩色记录片”“汉语大词典”“同步稳相回旋加速器”等形式)都只是

一个词,行吗?从语法理论这方面讲,没有什么不可以,但是一般人不会同意。一般人心目中的词是不太长不太复杂的语音语义单位,大致跟词典里的词目差不多。(《汉语语法分析问题》)

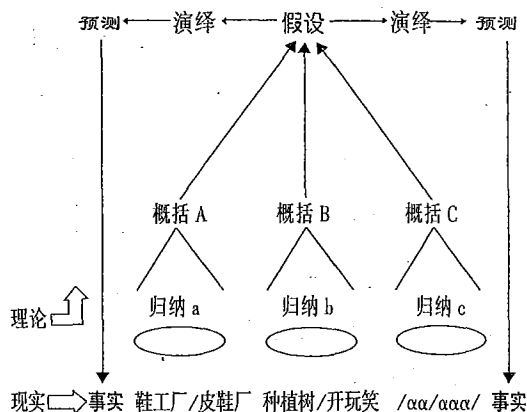
因此,韵律构词的“靶心”是“长度”,而不是重音。射箭不仅要中靶,更重要的是要击中靶心;不仅要击中靶心,而且要依90度角,直贯其核。

构建理论的角度很重要,摄取角度的要求更严格:不仅要新、要准、要正,而且还要“专一”。这就是说,角度既定则要一追到底,不得真谛绝不罢休。浅尝辄止、见异思迁是不会得到最终结果的。事物总是多方面的,不同角度的探讨往往产生不同的结果。但是,不“惟精惟一”,企图“兼说并叙”面面俱到,其结果往往适得其反。不仅如此,角度不稳则极易流为不伦不类,结果看似全面,实则肤浅,终为方家所不取。必须清楚:角度一正则势必片面(因为不全)。然而,不正不能得其真,不正不能达其深。天下没有全面无遗的理论(好在没有,否则便不会发展)。因此,专一虽有局限,学者却不必盲目求全。所应警觉的反而倒是:面面俱到者常以牺牲精深为代价。传统治学一向提倡博大精深,其实,求知需尚博大,而为学贵在精深<sup>③</sup>。治学立言,选择立足点尚不甚难,难在角度直正而又穷追不舍,难在不忘片面而又自知局限,更难在穷极绝对而又自省极端。其实,人一立足便已片面。学者贵在自知所为而又不为所蔽则已矣。

有了立足点(特定的角度)则需进而了解对象。了解事实不能没有归纳,但是创造理论不能没有演绎。没有归纳无法区别事物;没有演绎则不能探测结果。无法推演、不能预测不可谓之理论,至少不是科学的理论。中国学术长时期内忌谈理论,而最近数年又无不理论。其实,构建理论也需有可循的程序及必要的模式。兹将近年构创汉语韵律构词学及句法学之方法与体会,



绘为下图,作为构建及检验理论的基本模式,同时希望引起讨论而不断完善。



该模式分上下两段:上段是思维的产物,只存在于我们的大脑之中;下段则是现实世界中的具体现象。模式本身又分为内外两层:内层是归纳,外层为演绎。归纳的底层是现象,顶端是假设;演绎的起点是假设,终点是事实。归纳与演绎以假设为枢纽而相互连接;而假设又以归纳和演绎为中介而兼取现实为基础。这个模式的构建,虽不排斥归纳,但却重在演绎。从由内及外的次序而言,它基于归纳而旨在演绎。换言之,它是以内层为手段来发挥外层的推演作用——外层是该模式的最终目的和最高理想。注意:这个模式只是研究过程的一个片断。事实上,它可以也必须循环往复以至无穷深入。下面不妨以语言学为例而说明之。

根据观察,我们得到:电影院、皮鞋厂等合法的【名词+名词】复合词;同时得到:皮工厂、鞋工厂等非法形式。我们于是将这种现象归纳起来概括为:汉语中的复合词构造,[2+1]合法但[1+2]不合法。与复合词相反,我们还观察到:开玩笑、动手术、泡蘑菇等[1+2]型合法动宾短语,以及“种植树、阅读书、打扫街”等[2+1]式非法动宾形式。据此,我们可以得出另外一条概括:汉语的动宾短语[1+2]合法但[2+1]不合法。此外我们还

发现下列现象:

赛因斯	德谟/克拉西
柴米/油盐/酱醋茶	55/55/555

这些无义字串或并列字串均取[2+1]、[2+3]或[2+2+3]的节律格式。根据韵律学条例,它们只能是从左向右组合音步的结果,故名之曰“右向音步(=2+1)”。

根据以上诸方面的归纳与概括,我们可以推导出这样一种假想:汉语的构词不仅受到音节多少的控制,而且是“右向音步”的直接结果。据此,我们可以建立一个简明的假设:“右向构词,左向造语”,亦即:[2+1]构词,[1+2]造语。

假设是否真实要看它的预测效果,而假设的预测内容及范围,则取决于对该假设内在潜力的充分发掘<sup>⑧</sup>。因此,对“右向构词,左向造语”,我们也要穷掘其蕴。首先,如果“左向造语”那么[1+2]格式的三字串必不成词。这是预测,结果如何?于是我们被迫为上述的理由找现象。请看:

1. “开玩笑”是[1+2],因此凡是1+2格式的动宾形式都必不成词。事实正是如此:开玩笑他(比较:关心他)。凡是三个音节的动宾均不能再带宾语,可证均不能成词。

2. “小雨伞”是[1+2],因此凡是1+2格式的名形组合都必不成词。事实正是如此:红小雨伞(比较:红小豆)。凡是三个音节的形名均不能被颜色词修饰,可证均不能成词。

3. “可怀疑”是[1+2],因此凡是1+2格式的[助+动]组合都必不成词。事实正是如此:非常可怀疑(比较:非常可疑)。凡是三个音节的助动均不能被“非常”等修饰,可证均不能成词。

4. “看透彻”是[1+2],因此凡是1+2格式的动补组合都不能成词。事实正是如此:看透彻问题(比较:看透问题)。凡是三个音节的动补均不能再带宾语(除了V-干净、V-

明白、V-清楚几个可以轻读的以外),可证均不能成词。

显而易见,预测的结果和客观的事实契合符合符。这样不仅可以证明假说的成立,同时也表明了它的实践价值,直至新的事实出现对该假说形成挑战,它便进入“假设→推衍→预测→观察→新假设→新推衍→新预测→新观察”这一不断深化的探索系统。

由此可见,逻辑之所以重要在于它可推必然;理论之所以重要在于它可供预测。对理论来说,解释并不是最重要的,能够预测才是理论的精魂所在。事实上,预测本身就是最好的解释。我认为,逻辑是理论的筋骨,预测才是理论的灵魂。从这个意义上说,没有逻辑、无法预测的学说,不啻于没有灵魂、没有筋骨的血肉。而构建理论就是为“血肉(现象)”添加筋骨、赋予灵魂。

求必然、重推测,此演绎之功用。而演绎的操作全赖假设的建立。假设是“探照灯”。对理论构建的人来说“探照式”的研究最关键、最深入,同时也最令人兴奋不已。因为“探照灯”不仅可以告诉我们要观察什么、怎么观察,而且还告诉我们要到哪儿观察,应该得到什么,不应得到什么。我们可以借此设定新的、不同的观察视角,寻找新的、预知的客观现象,而且还可以发现从来未有过的观察结果。这种凭借理论(假设和推演)探照出来的(predicted)新现象,不仅是归纳性观察得不到的,甚至是归纳性观察不可能得到的。我们前面所强调的中国当代学术转型中对演绎抉择,就是要把我们从盲目繁琐的收集材料中解放出来,而从事一种更需要思辨能力、更具有理性挑战的推衍预测和科学实验的工作。

从归纳到演绎的转变,并不是简单的方法上的取舍,转型的结果直接导致研究工作的性质的不同。归纳的基础是收集,演绎的本质是推理。归纳要为现象找理由,演绎要为理由找现象。“为理由找现象”似乎颠倒了理由与现象

的关系。其实,惟有如此,才能使我们的研究更加科学化。因为“为理由找现象”实际就是“做实验”——用客观材料来核实预定的设计方案。爱因斯坦把当代科学的发展归为两点:逻辑与实验。“为理由找现象”正是在演绎逻辑指导下的“有目的的求证于实”。求证于实正是实验的工作。由此可见,演绎是把思想转化为实验的必由之路。与此相比,为现象找理由,理由出则工作止;而为理由找现象,现象出则工作始。为什么?因为按照一定的理由(假设和预测)去寻找现象,一定会发现与该理由(预测)相互矛盾的材料,解释工作便由此而兴。发现矛盾是研究深入的表现,而解释矛盾则是理论完善的动力,更不消说从中还可以揭示现象的规律、逼近事物的本质了。

矛盾是演绎的必然。当然,科学的终点是解决矛盾,但科学的过程则是发现矛盾。因此,我们对矛盾理应持欢迎的态度,因而对例外也应采取宽容的态度。因为有规律必有例外:1+2的“泡蘑菇”是短语,但是1+2的“纸老虎”却是词。说1+2是短语音步则“纸老虎”是反例;说1+2是构词音步则为“泡蘑菇”所不容。更有甚者,“小雨伞”既非语又非词,两不相协,无论怎样都是反例<sup>⑨</sup>。须知:天下不存在没有例外的规律,没有真理可以放诸四海而皆准。因此,研究规律与描写事实,所持之术大相径庭:寻找规律可以(先)不管例外(如“纸老虎”和“小雨伞”),而描写事实则不能不穷尽例外;探索规律者必注重一般(亦即“泡蘑菇”与“电影院”的普遍对立),而从事描写者必搜集特殊。此外,从学界对“硬伤”的理解上,也可看出二者的不同:归纳式研究的传统以知识性错误为硬伤;而演绎式研究的路数则以逻辑性错误(fallacy)为硬伤,尽管知识欠缺与逻辑无效(invalid)都是双方公认的缺陷。值得深思的倒是:一向注重功力的章黄学派大师——黄季刚先生却说:“明其理而得其法,虽字不能

遍识，义不能遍晓，亦可谓学。”由此可见，“理法”重于知识。因为创学立说，不是收集现象，而是发掘规律。注意：规律是理论的产物，因此，推翻或者否定规律首先要推翻或者否定其理论，其次才看规律以外的事实（例外）；逻辑可通而与事实不符的理论，无疑是没用的理论，但不一定是错误的理论。理论是认识世界所凭借的工具。既是工具，则只有好坏、优劣之分，而无绝对正确与错误的区别（筷子可以吃饭，刀叉也未尝不可）。常言说“实践是检验真理的标准”，这没有错。但须知：学术上，实践只是检验理论功能和作用的标准；更需知道的是：逻辑才是检验理论的标准——检验理论真伪或者能否成立的标准；实践验其结果，逻辑验其结构，因为逻辑是其体，实践是其用。如果理论是逻辑的体系，那么，其真伪的检验就首先是逻辑上的真值测验。逻辑上有效的推理和运算是理论所以成立之“本”，而是否与现实（实践）相符，则是其“用”。正因如此，理论的检验必先观其体而后察其用。“体”之不存“用”之焉附？所以逻辑上成立与否是鉴别理论的核心所在。简而言之，理论的真伪与优劣是看：

- (1) 该理论是否具备严密的逻辑体系，是否可以推演和预测；（基本条件）
- (2) 现实有无该理论所预测的现象；（证实）
- (3) 现实有无该理论所不容的现象；（证伪）
- (4) 该理论所解释的现象的普遍性；（功能大小）
- (5) 该理论所揭示的“表面无关，实则相连”的现象的普遍性；（威力大小）
- (6) 该理论的解释力是否大于/强于同时存在的其他理论。（优劣）

## 八、结语

本文意在说明“治学立说”中逻辑的重要，而逻辑的重要又表现在演绎的运用。我们强调逻辑，不只因为“伪学之兴，则由于不知正名，

致谬说频仍，相沿莫革”的缘故<sup>①</sup>，更重要的，逻辑是理论建构的必备工具，是学术突破的必由之路。老实说，逻辑（或者演绎）对我们来说仍然是陌生的，因为我们的血液里流淌的始终是辩证。为此，本文从传统的人学论起，提出人学与辩证“相因相亲”，但与逻辑则“分道扬镳”。传统的思维方式所以走向辩证的道路，不仅是其学术取向的必然，汉语自身的特点与有不灭之功焉。然而，当代学者应该清楚的是：辩证与逻辑的性质与功用，截然不同。质言之，二者均非包治百病之术，学者必先因质以别之，而后能兼利而用之。尽管如此，拒伪学不能不知正名，尊科学不能不尚逻辑。因此，文章最后讨论“什么堪称理论”，并提出理论构建的一般模式及其验定的标准，以为有意于此者问难焉。本文所涉问题尚多，限于篇幅，很多地方只能简述观点而未遑详密，故而有的只说而未论，有的只论而未证。修葺补苴，容当来日，而是耶非耶，则尚祈方家是正。◎

附记：本文在构思及写作中，先后得到师友诸方面的建议和帮助，在此谨表诚挚的谢意。尤其要感谢刘梦溪、周质平、杨玉圣、苗德岁、蓝桦、陆丙甫、周建设、马克梦（Keith McMahon）、柯罗克（Anthony Kroch）等诸位先生的鼓励与帮助。他们不惜时间与精力跟我讨论、给我启发，并帮我校阅全文，使文中多处论点和论证得到不断的充实与完善。尽管如此，文中错误仍属难免，但概由笔者自负。

## 注：

① 章太炎又说：“悲夫！一二三四之数绝，而中夏之科学衰。”所谓“一二三四之数”即“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决”（《庄子·天下篇》），亦即章太炎所谓必“缘循干条”，有“组织经纬”，不仅无“违于论理”而又可以“推究之”的持说要则。质言之，即古之“名学”或

今之“逻辑”。由是可见,太炎先生实乃提出并回答“为什么中国没有走上和西方一样的发展科学的道路”的第一学者。章说之旨,以今言读之,即:逻辑废绝则科学衰微。这与本文提出的观点正互为表里。章氏这一观点,在其《学蛊》一文中表达得更明确:“(苏)轼使人跌蹶而无主,设两可之辨,仗无穷之辞……难乎有恒矣!……幸有顾炎武戴震以形名求实之道约之,然犹几不能胜。何者?……来者虽贤,众寡有数矣。不知新圣哲人,持名实以遍诤国民者,将何道也?又不知齐州之学,终已不得齿比于西邻耶?”其忧虑之情不亚于陈寅恪,而其禁症结之所在则实过之。

② 中国哲学是入学,故先秦诸子各派持说虽不尽同而其归旨则一。《论六家要指》曰:“夫阴阳儒墨名法道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”

③ 下文可见,中国学术以辩证思维为其特征。

④ 其实,求真者必认死理,认死理则必“失于人情”,故西方学术精英也常常冠以 eccentrics or odd balls(怪人)的绰号。

⑤ “天道远,人道迩”(《左传·昭公十八年》)“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》)“未能事人焉能事鬼”(《论语·先进》),均可说明人的中心地位。

⑥ 儒家求善与仁、名家求智与知(参牟宗三《名家与荀子》)。

⑦ 冯友兰说:“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。”(《中国哲学史》)

⑧ 《吕氏春秋》说:“子产治郑,邓析务难之。”此名家“乱政”的具体写照。

⑨ “既辩则未有不依逻辑之方法者。其辩中或有逻辑的误谬,然此乃能用逻辑之程度之高下问题,非不用逻辑之问题也。”(冯友兰《中国哲学史》)

⑩ 罗素说:“自然哲学是一回事,价值哲学又是一回事。将二者混为一谈,有百弊而无一利。”(《自然与人》)

⑪ 20世纪50年代,中国跟前苏联批“遗传理论”、推行“李森科主义”(Lysenkism);70年代,天文界还在批“Big Bang”及“Expansion of the universe”;“文革”中地质学界独尊李四光的“地质力学”而斥其他地学理论为邪说,甚至庐山究竟有无第四纪冰川的争论也要等待独尊去世才能恢复等等,均可视为“真伪”与“是非”界限混淆的沉痛教训。故辙历历,惟患是忧!

⑫ 逻辑问题均可通过证明验其真伪,而人事问题

则不尽然。譬如“什么是美好的人生?”罗素说:

“我不能证明我对美好人生的看法是正确的”,因此他只能“说出我的观点,并希望得到尽可能多的人的赞同”而已。(《美好的人生》)

⑬ 古人对生命及自然现象的“终始过程”有很强的意识:“始终象四时”(《礼记·乐记》)、“时有始终,物有变化”(《庄子·则阳》)、“弦望晦朔,终始相巡”(《骢冠子》)、“生死始终,将为昼夜”(《庄子·田子方》)、“终则有始,天行也”(《易》)、“人有生死,物亦有终始”(《论衡·辨崇》)、“物有本末,事有终始”(《礼记·大学》)、“有生者必有死,有始者必有终,自然之道也”(《法言》)……基于这种强烈“终始”观念,古人不仅可以“见其(所)始而知其(所)终”(《淮南子·谬称》),而且还自觉利用“终始观念”来把握事物的本质:“凡学者,能明于天下之务,通于治乱之本……见其始终,可谓之略矣”(《淮南子·泰族》)、“(立法设政)必察其始终……必原其本末”(同上)、“言道而不明终始则不知所仿依”(《淮南子·要略》)。可见“终始”不仅仅是一个很重要的观念,而且是一个衡量学术与人治的重要方略。显然,“终始过程”对古人思维方式的形成确曾起过非常关键的作用,颇值得深入研究。

⑭ 西方很多学者在讨论中国的语言与思维的关系时,经常用“polarity(两极)”“dualistic expression(二元式)”“relation of opposite(对立关系)”等术语来说明汉语中的双音结构(参Derk Bodde Chinese Thought, Society, and Science, 1991, Richard J. Smith China's Cultural Heritage 1994, 及其中的引文)。但是,他们分析语言现象的方法及其所得出的结论,均与本文不同。

⑮ 赵元任说:“我甚至怀疑作为交际手段中单双音节的灵活转变影响了中国人的思维范式。”(Aspects of Chinese Sociolinguistics, P. 289)

⑯ 如果说逻辑的产生以屈折语言结构为其必要条件的话,那么汉语的韵律结构则为辩证的的出现提供了必要条件。下文可见,语言和思维的相互作用中,否定性(非法)比肯定性(合法)材料更能激发使用者的思维活动。

⑰ 参冯胜利《汉语韵律句法学》。

⑱ 苏格拉底酷好辩证,但他所关心的不是自然,而是人事;亚里士多德首创逻辑,所以他的哲学不是为了道德而是为了求知;霍布斯认为哲学是推理的知识,所以哲学必须排除历史。从中也可看出[入学→辩证]与

[→逻辑]的不同走向。

⑮ Morton White 在 *The Age of Analysis* 一书中说：“Because the idea of change and development was so central to his thought, Hegel was forced to conclude that the traditional, formal, and (as he called it in derogation) static logic of Aristotle was hopelessly inadequate, and that it had to be replaced by what he called a dialectical logic more adequate to deal with the fluid workings of the Absolute.”可见，黑格尔反对形式逻辑是迫于他“主变化、重发展”的理论要求。作者又指出：“Recent Philosophers are in the tradition of Moore's attack on Hegel; indeed some of them even outdo Moore by calling Hegel's doctrine meaningless rather than merely false. Some of them are not only connected with the tradition of British empiricism, particularly with David Hume, but also with an international movement in philosophy that sprang important logical, mathematical, and scientific developments in the nineteenth and twentieth centuries: logical positivism.”当代哲学家攻击黑格尔也是出于十九、二十世纪以来逻辑、数学以及科学发展的必然结果。

⑯王国维、陈寅恪都认识到“转型”的艰难，王说：“西洋之思想之不能骤输入我中国，亦自然之势也……中国之民，固实际的而非理论的，即令一时输入，非与我中国固有之思想相化，决难保其势力。”（《论学术界》）而陈氏总结宋儒“引佛入儒”之法时说：“乃求两全之法：必取其名而居其实，取其珠而还其椽。”（《吴宓与陈寅恪》）。可见，学术较政治经济之转型更为艰难。

⑰参余英时《论戴震与章学诚》。

⑱胡适即谓清朝考据运用的是科学方法，同时十分推崇 T. H. Huxley，以为乾嘉考据学的方法与 T. H. H. 研究古生物学的方法如出一辙。

⑲刘师培也谓：“宋儒说经，侈言义理，求之高远精深之地。又缘词生训，鲜正名辨物之功。故创一说或先后互歧，立一言或游移无主。”（《汉宋学术异同论》）

⑳ Karl Popper 认为：惟有可证伪（falsification）的理论堪为科学理论。注意：不能预测的理论则无法充分证伪，所以这里提出的标准较 K. P. 的“证伪说”更为具体。

㉑这里仅试举一例。譬如，在一篇比较文学的文章里，我们读到：“《诗经》中联绵词之所以触目皆是，更有一个原因是诗歌的对偶不是词的对偶而是音节的对偶，为

了体现诗的和谐和韵律，诗歌排斥用一个字代替两个以上的音节；于是语言里的多音词，在《诗经》里就用多音节来记录了”。这段论述的核心思想是：“因为诗歌对偶是音节对偶，所以诗歌排斥两个音节的字”。显然，作为逻辑推理，其中少了一环。完整的推理形式应当是：因为诗歌对偶是音节对偶，但是两个（以上）音节的字不能构成音节对偶，所以诗歌排斥两个音节的字。但是，这样一来就造成了逻辑上的矛盾：既然诗歌对偶是音节的对偶，两个音节的字代表两个音节，为什么“两个音节的字不能造成音节对偶”呢？可见结论中的“排斥”不能成立。此外，若依作者所说，连绵词的使用倒应该是“字”的对偶的产物。这里作者把“字”、“词”和“音节”的概念混淆了，且不说到底有无“一个字代替两个以上的音节”的现象。在当代学术论文中还存在另一种不合逻辑的普遍现象，就是惯用一种“不经证明”或者“根本无法证明”的论断来推论。譬如，古人的听觉敏感远远胜于今人，所以连绵词多于后代。然而，听觉和联绵词有什么必然的因果关系？不得而知。最近，堪萨斯大学古生物学家苗德岁先生写给笔者说：“连自然科学工作者都患‘逻辑贫乏症’，怎么了得？我替国内同行改稿，改逻辑错误比改语言错误更频繁。”可见自然科学中的逻辑毛病，亦不乏其例。

㉒潘文国、黄月圆、杨素英在《当前的汉语构词法研究》一文里谓：“从韵律角度研究汉语构词法乃至汉语句法，不仅仅是一个切入角度问题，而是抓住了语言研究之本。”

㉓《汉学师承记》：“戴编修震尝谓人曰：‘当代学者，吾以晓微为第一人’。盖东原毅然以第一人自居。”余英时论曰：“盖晓微虽博雅，毕竟所为者只是抬轿子的学问；而东原之学则贵精而不务博，以问道为归宿，这才是坐轿子的学问。”（《论戴震与章学诚》）

㉔宇宙膨胀的发现，是 20 世纪最伟大的知识革命之一。然而，根据牛顿的引力理论，宇宙膨胀的结论早应在 19 或者 18 甚至 17 世纪晚期就被预测出来（参 Stephen Hawking: *A Brief History of Time*, P. 42）。可见，在自然科学中，理论的预测仍有尚未穷尽的遗憾。故凡一假说，非穷推极演而不能尽其精蕴（或谬误）。余之所谓治学不忌极端者，盖谓此也。

㉕参冯胜利《论汉语“词”的多维性》（《当代语言学》2001 年第 3 期）。

㉖刘师培《理学不知正名之弊》。