

中國古代
思維方式
探索

楊儒賓・黃俊傑◎編

Thinking

中國古代
思維方式
探索

楊儒賓・黃俊傑◎編

Thinking

中國古代思維方式探索

編 者：楊儒賓・黃俊傑
發行人：武奎煜
出版發行：正中書局
台北地址：台北市衡陽路 20 號
台北電話：(02)3822815・3821496
郵政劃撥：0009914-5
FAX NO：(02)3822805
出版日期：中華民國八十五年十一月臺初版
版權所有・翻印必究
新聞局出版事業登記證：
局版臺業字第〇一九九號(9483)
分類號碼：120.00.051(版)(2,000)(4.80)文
ISBN 957 09-1080 1

定 價：二七〇元

海外分局
香港：集成圖書有限公司
地址：香港九龍油蔴地北海街七號
電話：3886172-4・FAX NO：3-886174
日本：海風書店
地址：東京都千代田區神田神保町一丁目五六番地
電話：(03)32914344・FAX NO：(03)2914345
泰國：集成圖書公司
地址：曼谷耀華力路 233 號
電話：2226573・FAX NO：2235483
美國：華強圖書公司
地址：41-35, Kissen Boulevard, Flushing,
N.Y.11355 U.S.A.
電話：(718)7628889・FAX NO：(718)7628889
歐洲：英華圖書公司
地址：14, Gerrard Street, London, W1V 7LJ
電話：(0171)4398825・FAX NO：(0171)4391183

序

◎楊儒賓

「思維模式」曾經是人類學、社會學領域內一個重要的學術課題，法國學者列維·布留爾在本世紀初期撰寫了一系列論原始思維的著作，在學界曾掀起了震天駭浪。原始思維熱潮的浪頭當然已經消逝了，但這不表示問題解決了，也不表示布留爾的「神祕參與」假說改頭換面、或改良出新之後，它沒有風雲再起的機會。如果我們認為人類的知覺呈現、時空定位、範疇應用及主要的知識論概念不是先驗的白板，它們依不同的文化體系、不同的心靈方向會有所改變的話，那麼，「思維方式」的問題就免不了會出現。

為什麼「思維方式」的問題在本世紀會大為走紅，此事真是費人猜疑，它顯然有許多面相可談。筆者認為其中有一條線索，至少顯示學者重視的領域多少開始由知識的客體轉向認知的主體，由主題學的知識對象轉向文化積澱塑造成的主體認知模式，這是種「統之有宗，會之有元」的追求。「宗」、「元」不是落在認知對象上的析辨、歸納、大造系統。而是構所歸能，落在主體自己都不一定意識到的前認知之「濾過模子」。透過了這個「濾過模子」，學者才可以將雜碎零亂的一般經驗，整理成「具有某某文化特色」的知識體系。

原始思維的概念因法國學者而風行一時，中國的思維模式之概念，也因法國學者的開拓，而得大顯於世。同樣在本世紀早期，同樣來自法國的默斯與葛瑞奈，他們曾分別撰文，專門討論中國人的思維模式。他們提出的中國人之五行觀念或關聯式的思考方式等，都相當引人注意。即使到了今天，他們的解釋依然沒

有過時，參考價值仍高。李約瑟、中村元、山田慶兒諸人討論中國人的思維模式時，雖不一定緊緊扣住這兩位先趨的論點，但鐘鼓相應之聲確實不少。一種立基於種族決定論的思維模式假說，大概比較難得共鳴，但如說中國的風土、文字、社會結構等等曾深深影響過中國的學者，並在他們的意識結構上烙下深入骨髓之烙印，這種說法或許是可以接受的。

「思維方式」的問題其實不新，但國內（以台灣地區為限）討論此問題的文章卻意外的少，專書更是鳳毛麟角，這種現象可能和「思維方式」一詞仍未充分釐清有關。籠統的講，從康德的範疇以至知識的主導概念，似乎都曾被列入思維方式的範圍，這樣的範圍未免太海闊天空了，本書的文章雖然大都沒有給思維方式下個明確的定義，但由行文看來，彼此的認知是有些出入的。我們編輯此書時，尊重原作者明文或隱藏的解釋。不是偷懶，而是共鳴中有雜音，這原來是此刻學術現實的寫照。我們除了取「不從主題－對象，而從主體的統攝模子立論」此其法外，其餘一無規定。

教育部顧問室對推動學術發展不遺餘力，對推動新領域及整合學術人力更是關心。1994年1月，教育部委託清大中語系主辦一場名為「中國古代的思維方式」之研討會。時間不長，場次不多，但討論仔細，辯析入微。那次會議的論文即構成本書文章的主幹，但我們也居間增損了兩三篇。本書由邀稿到定稿，皆由兩位主編分頭負責，導論由黃俊傑教授擔綱，書目則由本人收尾。本書在開完會兩年後，終得面世，我們除了感謝教育部及清大中語系外，更要感謝七位作者在百忙中參與會議，並撰稿、修訂、完稿。本書如有任何缺失，責任當然還是要由我們負擔。

引言

■黃俊傑

前言

在中國思想史研究領域中，「思維方式」是一個極具價值而尚待開發的研究課題。在說明「思維方式」研究的重要性及概況之前，我們可以簡單回顧戰後臺灣學界的中國思想研究成果。

近四十年來，臺港學界的中國思想史研究，固然流派甚多，方向不一，但是如果從研究取徑來看，至少可以分為以下三個主要派別：

●歷史學的中國思想史研究

第一個流派比較強調在文化傳統或歷史背景中，探索中國思想的內涵及其發展。這種研究立場，在縱剖面上強調中國思想的持續性與發展性；在橫切面上重視儒家思想與當時時代精神或社會文化氛圍的有機互動關係。採取這種研究途徑的學者可以錢穆先生（1895-1990）和徐復觀先生（1901-1980）為代表。海外華裔

學者余英時、劉廣京及張灝等先生雖長居海外，但著作均在臺灣出版，研究取徑也與這個流派相近。

●哲學的中國思想史研究

戰後臺灣研究中國哲學思想的第二個流派是採取唐君毅（1908-1978）先生所謂「即哲學史以論哲學」的研究方法，從各種途徑入手重建中國哲學，其中貢獻最多影響最大的有採取形上學進路的方東美先生（1899-1977），採取唯心論進路的唐君毅先生，以及援康德哲學入儒家哲學的牟宗三先生（1909-1995）等，久居香港但著作流行於臺灣的勞思光先生及劉述先先生取徑亦相近。

●社會科學的中國思想研究

戰後臺灣關於中國思想研究的第三個流派，可以稱為社會科學的中國思想研究。這個流派所採取的，大致是以社會科學問卷及計量的方法，企圖研究儒家思想與現代東亞地區的現代化發展的關係，特別是與臺灣地區現代化發展的關係。這個研究流派所關心的是儒家思想與東亞現代化的問題。他們的問題意識源自於國際學術界對韋伯（Max Weber, 1864-1920）學術論點的再反省與再批判，近年來蓬勃發展，而成為臺灣社會科學界研究儒家思想的新動向。從已發表的著作來看，這個研究取向具有代表性的學者，包括心理學楊國樞與黃光國等人。黃光國的《儒家思想與東亞現代化》（巨流圖書公司，1988），以及楊國樞近年來在《中央研究院民族學研究所集刊》所發表的一系列研究儒家價值體系的論文，均可視為此一流派的代表論著。（以上所論，請參考拙作：“Confucianism in Postwar Taiwan,” *Proceedings of National Science Council*, Part C, July, 1992, 收入：Chün-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and*

the State in China, Leiden: E. J. Brill, 1994)

以上關於中國思想研究的三大主流，不論其研究取向或方法有何差異，其所探討之問題皆屬「第一序」(first order)的問題，如經世思想的實際內容如何、儒家道德形上學如何與康德哲學結合、儒家價值在臺灣社會中如何轉化等問題，較少涉及屬於「第二序」(second order)之問題，如中國思想家之思維方式有何特徵等。從研究方法論之立場言之，過去四十年來臺港學界關於中國思想史的研究，成果固然頗為可觀，但對思想背後之思維模式或理論基礎進行論述之作品較為少見。為了對這個新領域而有所獻替，這部書收集了8篇論文分別從不同角度對「中國古代的思維方式」這個課題，進行初步探討。

思維方式研究的重要性及其概況

一、重要性

我想先從兩個角度，說明「思維方式研究」在當前中國思想史研究上重要性：

(一)中國思維方式的研究可以針對中文學術界的中國思想史研究中尚未充分開發之課題，力求創新突破，開創新的研究視野：

「思維方式」的研究長久以來是哲學上的重要課題，自本世紀初，布留爾(Lucien Levi-Bruhl, 1857-1939)的《原始思維》(丁由譯，北京：商務印書館，1987)一書發表以來，更吸引了人類學家及社會學家投入此一領域之研究。近年來，隨著計算機科學以及人工智慧(artificial intelligence)研究的發展，「思維方式」研究更取得了嶄新的意義。

然而在中國思想史研究領域中，思維方式之研究卻一直是較少人問津的原野荒地。傳統的歷史學研究側重在歷史事件的重建與疏證，或是對歷史現象提出因果解釋，也就是上文所謂的第一序之研究。至於第二序的思維方式，也就是創造歷史的人，如何去認識他們自己及其所處的世界；人以何種方式去思考問題，建立其世界觀；這種世界觀與外在的自然環境、社會環境又如何交互滲透或影響等問題，則一向為傳統歷史學家所忽視。「思維方式」這個課題的分析與解答，對未來的中國思想史研究之所以特具重要性，乃是因為這個課題直接觸及中國文化傳統中所謂「隱默之知」（“Tacit Knowing”，用美國當代哲學家 Michael Polanyi 所著 *The Tacit Dimension* 書中之名詞）的層次的問題。對於這個問題進行深入剖析，可以加強我們對中國文化及思想傳統中所謂的「深層結構」的了解。

(二)中國思維方式研究可以與國外學術界正在發展中之中國思維方式之研究成果相互切磋：

關於中國思維方式之研究，近年來國外學術界頗為興盛，尤其是電腦科學中的「人工智慧」（artificial intelligence）成為熱門領域以後，所謂 cognitive science 就成為學術界新趨勢（參考：《科學發展月刊》20卷6期，1992年6月，洪裕宏等人對「認知科學」所作的介紹），而思維方式即為其中一個重要項目。英國的中國科學史大師李約瑟先生（Joseph Needham）與挪威學者何莫邪先生（Christoph Harbsmeier）合撰之《中國科學技術史》第七卷之二，題為 *Language and Logic in Traditional China* 即為中國思維方式研究之專著（該書剛完成初稿，尚未出版）；此外，中國大陸近年來所謂「思維科學」之研究亦風起雲湧，舉例言之，錢學森主持之「思維科學研究會」，即頗為活躍，並出版《思維科學

學報》、《思維科學通訊》等刊物，錢氏亦主編《關於思維科學》（上海：人民出版社，1986），羅炤研究因明學，亦涉及思維方式的問題。日本方面，自中村元之《東洋人の思惟方式》之後，思維方式之研究在日本一度沈寂，然近來亦頗有復興之趨勢，如末木剛博之《東洋の合理思想》（孫中原譯，《東方合理思想》，南昌：江西人民出版社，1990）即為最新之研究成果。

二、中國思維方式研究概況

關於中國思維方式，較早期而全面性的論著，當推日本學者中村元在1948-1949年間發表的《東洋人の思惟方法》。簡而言之，中村元的研究方法有二：第一，是經由語言的表現方式，尤其是語法結構，藉以說明其中所反映出來的思維方式。第二，以印度為中心，先從語言的反映探討印度人的思維方式，再藉由印度佛教傳播到中國和日本的過程中，由中日兩民族在接受外來文化的方式中，探討其思維方式。由於中村元對印度佛學有較深的造詣，以印度思維方式作為研究進路在方法上亦頗為可取。中村元的第一項研究方法則涉及思維研究上的一大課題，或謂語言決定思維，因為語言是思維的唯一工具。這種觀點近來頗為流行，中村元大致是採取這個觀點。但近年來大陸學者陳新夏等人（《思維學引論》，長沙，湖南人民出版社，1986）認為思維決定了語言。其實不論是主張語言決定思維，或是相反地主張思維決定語言，兩方面的共同意見則是語言與思維有密不可分的關係，因而從語言入手，可以反映出一定程度的思維方式。

中村元結合了上述兩種研究方法，討論中國的思維方式。如以漢語中無確切表達“to become”之意者，說明中國人靜態地理解事物現象的傾向；中國人不重被動語態，所以，中村元認為儘

管中國人以人爲中心來思考一切事物，但中國人未能客觀地理解人。這種說法頗有新意，但亦有可商榷之處。暫且不論細節，就整體而言，中村元對中國思維的研究還有許多問題值得商榷。第一，在語言反映思維的研究方式中，中村元大量仰賴經典上的文字資料，對於言語資料則有所忽略，事實上，口頭語與書面語有時候可能有不同的表現方式，甚至是不同的語法結構。第二，上下數千年，縱橫數萬里的研究方式，難免掛一漏萬，以偏概全，不能嚴密細致地檢討更完整的資料。第三，全書的論述頗爲零碎，較不成系統。陳榮灼在最近的國科會研究報告《中國傳統思維模式：名家 VS. 墨辯》（NSC80-0301-H-029-12F1, 1992）第二章，對中村元的研究成果就提出銳利的評論。陳榮灼認爲，中村元之局限在於將「思維方式」等同於一種「哲學方法」（甚至「哲學立場」），以致常有只滿足於將某些哲學立場或觀點（如《周易》之自然觀）的一些通性式特徵或某種方法論上之觀點加以描劃的作法出現。他認爲：這種進路本質上是犯了將作爲「認知手段」的「思維方式」，和作爲成就某種「哲學」體系的「方法」之「思維方式」混淆爲一之謬誤。無可置疑的，這兩種意義的「思維方式」之間存有十分密切之關係；但是兩者之間仍有其本質性的差異。概括言之，前一義的「思維方式」之基本形態只有三種（即「類比思維」、「演繹思維」和「論證思維」）；另一方面，無人會否認後一義的「思維方式」有爲數甚多之不同類型出現。

此外，近年來大陸學者對中國思維方式的研究方興未艾。如劉長林的〈文化基因與中國思維的女性偏向〉一文，認爲中國傳統文化作爲一個整體，有明顯的陰性偏向。這篇文章論述雖有新意，但較爲粗疏。劉長林最近撰寫《中國系統思維》（北京：中國

社會科學出版社，1990），從整體性的宇宙觀、管理哲學、辯證性的醫學理論、審美觀以及生態農學等五個方面，分析中國的系統思維方式。李志林撰〈論中國傳統思維的兩重性〉，以為中國人在邏輯思維方面，重視辯證邏輯，而忽視形式邏輯。他認為，中國人在哲學思維方面，整體關聯、體用不二、矛盾和諧三項是正面的辯證思維；而其負面則是籠統的整體直觀妨礙了思維的精確化，神祕的直覺代替了思維的理性化，經學獨斷式思維遏制了思維的個性化。羊滌生的〈略論中國古代辯證思維的特點及其對世界的貢獻〉一文，從(1)過猶不及與和而不同；(2)物極必反與以柔克剛；(3)陰陽互補與動態平衡等方面，分析中國古代辯證思維的特色。王葆玟的〈魏晉言意之辨發展與意象思維方式的形成〉一文分析言、意、象之間的問題。從微言盡意論對象思維方式的衝擊，到妙象盡意說為意象思維方式的形成提供了營養。他認為，在「言意之辨」盛行時，「言」「象」只是達「意」的工具；而在言意兼忘的命題流行後，人們追求的最終思想境界與修養境界變得更為神祕，「意」便下降為與「言」、「象」層次矣（以上各篇論文均刊於：《中國文化月刊》，122期，臺中，東海大學）。此外，宋德宣等著《中日思維方式演變比較研究》（沈陽：沈陽出版社，1991），及日本峰島旭雄所編的《東西思惟形態の比較研究》（東京：東京書籍株式會社，1977），則從比較文化立場探討思維方式。

在「思維方式研究」這個領域裡，最新的研究成果是1991年5月31日至6月2日，國立清華大學中國語文學系、文學研究所及太平洋文化基金會共同主辦的《中國古代思想中的氣論及身體觀》國際研討會。這項研討會共宣讀論文20篇，並邀請國際學術界頗有成就的學者如日本的湯淺泰雄、美國的南樂山（Robert Neville）等先生與會。這20篇論文的内容，約可粗略分為四個範疇（以下所

論參考楊儒賓在該項會議「綜合討論」中的發言內容）：

(一)討論中國思想史裡的專家專書問題：池田知久、黃俊傑、朱曉海、蔣年豐、胡孚琛、胡奐湘、館野正美、楊儒賓、吳光明等諸位先生的論文屬於這個範疇；

(二)分析社會或文化進路下與身體概念相關的問題：如祝平次、王健文及廖炳惠三位先生的文章屬於這個範疇；

(三)處理中國思想中的一般性問題：如劉長林、石田秀實、丸山敏秋、湯淺泰雄、阪出祥伸及 R. Neville 諸位先生的論文屬於這個範疇；

(四)作為重要背景參考的論文：如李豐楙、木村清孝二位先生的論文屬之。

這次研討會的論文牽涉到以下幾個重要的理論問題，可以分別加以歸納如下：

(一)中國身體觀的特色：在解剖學觀點下的五臟六腑系統外，另有氣——經脈的系統。前者是“the visible”，後者是“the invisible”，這種流動性的「身體」是更基本的。緊接著這個觀念而來的，乃是「身——心」問題的論述模式，應被「身—氣—心」的模式取而代之。

(二)在「身心醫學」或「身——心」觀點觀照下的氣到底具有甚麼特色？它是精神的？物質的？與雍格（Carl G. Jung）所說的“psychoid”關係如何？與「共時性」（“synchronicity”）的關係又如何？它是否與“body thinking”相關？

(三)在氣一元論的格局下，如何解釋世界的現象？這是一種訊息的作用？還是一種「流出」的作用？

(四)身體的意象與社會秩序的建構或破壞到底具有何種的關係？

(五)氣與其他文化部門間的聯繫如何？尤其是與科學史的關係如何？

以上這些問題均可以再進一步探索，並為「思維方式」之研究，另開蹊徑。這次研討會所宣讀的論文，已由楊儒賓編輯出版《中國古代的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。現在這本書所收集的八篇論文是在「思維方式」研究領域中，在上述對「身體思維方式」所作的研究成果之外，較新的研究論著。

本書主要內容

這部書共收輯八篇論文，所討論的思想派包括儒家、道家、《易傳》、《墨辯》、《公孫龍子》……等，涉及歷史思維、「興」式思維、「感通」思維、類比思維……等不同形態的思維方式。我想在這裡先提綱挈領地說明本書各篇的主要內容。

第一篇論文是黃俊傑的〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉（原刊於：《中國文哲研究集刊》，第3期，1994年3月，頁361-390，中央研究院中國文哲研究所），這篇論文探討作為中國具體性思維方式的歷史思維在古代儒家思想中的展開及其運用。這篇論文歸納古代儒家思想方法，指出古代儒家歷史思維呈現兩種方式：（一）比興式思維方式。這是儒家從歷史經驗中創造當代意義的主要方法。（二）反事實性的（counterfactual）思考方式。儒家在評斷當前處境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實性思考」（counterfactual mode of thinking）的工具，他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性。經由這種「反事實性的思考」，

儒家將回顧性與前瞻性的思維活動完全融合為一體，並將「價值」與「事實」結合。

本書第二篇論文是吳光明的〈古代儒家思維方式試論——一個文化詮釋學的觀點〉（英文原稿曾刊於：《漢學研究》10卷2期，1992年12月，頁53-98），這篇論文更擴大視野，通觀古代儒家思維方式的突出面相。作者認為，古代儒家的思維方式是一種很典型的具體性思維方式。他們不論在對現象進行理解或進行論證時，都採取具體性的思維方式。他們理解現象的方法是「指示性的」、「肯定性的」以及「否定性的」思考方法；儒家的論證也以隱喻性的、緊湊性的和反諷性的方式提出。

第三篇論文的作者蔣年豐接著探討儒家思維方式中的一個特殊面向——所謂「興式思維方式」。這篇論文提出的基本看法如下：在傳統的儒家經典的解釋背後，存在著一個共同的解釋學基礎。這個解釋學基礎可稱之為「興」的精神現象學。發現這個精神現象學的線索在於《詩經》、《周易》與《春秋經》共同採用了充滿「興象」的思維方式。「興」的精神現象也讓我們發現，先秦儒家持有「原始語言」的觀念。所謂「原始語言」，乃意指一種「風」的存有活動，事物因此才得以存在。這種思維模式也建立了一個重要的論點，那就是：《春秋》之中的價值判斷所運用的語言，也就是「名」，所扮演的乃是存有論意義的角色。「興的精神現象學」也揭露了我們在閱讀《春秋三傳》時所引生的三種不同的「興」的形態。這篇論文論述這三種不同形態的「興」造就了一種精神教養。在這種精神教養之下，傳統的中國讀書人乃對自己民族的歷史、文化，以及道德責任產生了深刻的體認。這篇論文已發表於《清華學報》，新22卷1期（1992年3月）。

除了蔣年豐所研究的「興式思維方式」之外，古代中國另一種具有中國文化特色的思維方式就是以《易傳》為代表，而以「感應原理」和「同時性原理」為特色的思維模式。楊儒賓在本書第四篇論文中，探討《易傳》對占卜現象的解釋，他指出：透過《易傳》的解釋，我們可以看出《易傳》客觀面的理論基礎，乃是由感應原理與符象原理所合成的「有秩序性之機體符應關聯」。所謂「有秩序性的」，意指這種感應雖神妙無方，然其間卻有理路可循：必須「同聲」的，乃能「相應」；必為「同氣」的，乃能「相求」，一切現象皆「各從其類」。所謂「機體符應」，是指符象之間雖秩序井然，可作為撑起觀念、理論及一切組織層位參考架構。然而其對列排比之間，卻有神氣貫乎其中，使其在位的符象，隨時都可導致象之變形，甚或非象，以至於重新定象。這種「有秩序性之機體感應關聯」，不能視作純為運行於自然世界的自然法則，它有賴於參與者心靈之介入，才能使其呈現（能徹底使之呈現者，則為「聖人」「大人」）。這種作為呈現原理的心靈，其所使用的方式，不同於用曲折性的理智，去追求物相的結構。相反地，它運轉的一個方向乃是要內斂心氣，極深研究，深入於神化奧秘；另方面則當憑虛凌觀，窮理盡性，以掌握萬物萬象之所以然——致廣大與盡精微兩者同步而進。此外，還當以道德意識觀《易》，使原來為帶強烈功利性質的卜筮之書，徹底翻轉其價值的意義，變得一一皆是道德的開顯。如再往上提升，往深探求，則進入心性形上學的領域，碰觸到宇宙萬象（猶不僅是《易》）存在的根本原理了。

本書第五篇論文探討莊子思想中的人的特質——得其環中，以應無窮。本文作者狐安南（Alan D. Fox）首先指出：莊子並不是一個神祕主義、相對主義或懷疑論的思想家。狐安南認為，莊

子對待世界的態度是要找到使自己不去較量那些不能控制的事物，不把任何界限都看成約束，不和這些約束枉費氣力地頑固對抗的中心點。這樣一個處於中間地位的人也可以用來說明將自己調整得完全適應於形勢的真人。莊子思想中的真人已經位居中心，因而能夠經驗對諸方的橫豎左右（即太極）而不致失去平衡。從知的意義上講，心齋則明，使人有一種開闊的思想境界，可以遇事泰然自若，而不為變化所顛簸、驚慌或困擾。從行的意義上講，找到就是找到最恰當、最自然的途徑並輕而易舉地順勢而下，也就是無為。

本書第六篇及第七篇的作者是陳榮灼。陳先生長期關懷一個課題：「在中國傳統思維模式之中，何以只有『類比思維』較為發達，而『演繹思維』未獲重視？」他透過對公孫龍與後期墨家爭論的研究，思考上述問題。他認為，公孫龍是中國第一個意識到「演繹思維模式」的存在性與重要性的思想家。陳榮灼認為當代學者如 Graham、Chmielewski、成中英等學者採用西方的數理邏輯或者當代分析哲學中的語言哲學理論來重新解釋《公孫龍子》的作法，都是一種過度解釋的立場。陳榮灼認為，這些學者的作法不但不能幫助我們正確地了解《公孫龍子》，反而使得公孫龍的論點受到扭曲。陳榮灼指出，從公孫龍及其論敵所提出來的論證結構看來，可以發現：這種論證方式並不是一種「科學的證明」（scientific demonstration），或是數學上的證明（proof）。所以，不但他們所提出來的論題本身不是必然的真理，而且他們所提出的論證也缺乏必然的保證。也就是說，這都不是一種必然的推論。而就整個論辯的格式而言，基本上並非一種獨白式的結構，而是一種對話式的結構。

陳榮灼在第六篇研究對中國古代類比推理思維方法貢獻最大