

中国传统思维中逻辑学意义的譬

黄朝阳

(厦门大学哲学系, 厦门 361005)

内容提要 本文重新审定逻辑和修辞的关系, 提出逻辑之譬和修辞之譬的区分标准, 并以墨家的逻辑理论论证了譬的逻辑学意义, 澄清了长期以来学界在譬的性质问题上的混乱观点。

关键词 譬; 逻辑之譬; 修辞之譬

如果说自亚里士多德以来西方的传统思维一直推重演绎法的话, 那么, 在一个更加悠久的历史中, 中国人更青睐一种颇似传统逻辑类比的思维方法——譬。¹ 中国传统文化中这一独特现象, 足以引起我们的浓厚兴趣。

在譬的性质和归属问题上, 历来存在着两种基本观点的分歧和争论: 修辞学家众口一词, 认为譬是修辞学的比喻; 多数逻辑史家则认为, 譬相当于传统逻辑的类比。然而, 无论是修辞学家还是逻辑学家, 都尚未认真对待对方的意见, 更没有做出相应的澄清工作。这一现状, 对两个学科、尤其是逻辑学的发展是相当不利的。

按照目前我们的看法, 中国历史上有两种譬: 逻辑学意义的譬和修辞学意义的譬(简称逻辑之譬和修辞之譬)。因此, 逻辑学家用逻辑学的观点去解释修辞之譬、尤其是修辞性的用譬实例时, 遇到了难以克服的理论困难; 同样地, 修辞学家(和部分逻辑学家)在用修辞学的观点去解释逻辑之譬、尤其是逻辑性的用譬实例时, 也遇到了同样的困难。从专业的需要和兴趣出发, 应当将逻辑之譬和修辞之譬区分开来, 为对前者在中国历史上的发展开展独立而系统的研究工作准备条件。而这一研究, 对于揭示中国古代逻辑的自身特点将具有重要的理论意义, 对于探讨譬或类推在当代知识创新、创造性思维中的作用, 以及重新评估传统文化都具有重要的现实意义。

我们首先考察“譬”的多义性, 修辞学家和逻辑学家各自遇到的难题, 并通过重新审定逻辑学和修辞学的关系, 初步给出逻辑之譬和修辞之譬的区分标准。

在古代文献里, “譬”一词有多种含义。如:

- (1) 取譬不远, 昊天不忒。(《诗·大雅·抑》)
- (2) 能近取譬, 可谓仁之方也已。(《论语·雍也》)
- (3) 是非其譬也。(《墨子·兼爱中》)

《说文》: “譬, 谕也。从言俞声。”《辞源》: “以彼谕此曰譬”。这是“譬”的本义。按照通常的说法, 它与现代汉语的“比喻”一词相当。再如:

- (4) 言之者虽戒, 而闻之者未譬。(《后汉书·鲍永传》)

“譬”训“晓”, 即“明白”、“通晓”。又如:

- (5) 譬如为山, 未成一簣, 止, 吾止也。(《论语·子罕》)

(6) 君子……譬若钟然，扣则鸣，不扣则不鸣。(《墨子·公孟》)

(7) 智，譬则巧也；圣，譬则力也。(《孟子·万章下》)

“譬”训“比”。如：“既生既育，比予于毒”²；“取食之重者与礼之轻者而比之”³。经常地，“譬”在语言形式上可以省略。如《孟子·公孙丑上》：“今恶辱而居不仁，（譬之）是犹恶湿而居下也。”但是，“是犹”（以及“若”、“如”等）前后句子所表述的对象仍然不失“比”的含义；甚而联系动词“是犹”等再作省略，情形也是如此。

“譬”的三义不是彼此独立的，而有密切的联系。比喻之“譬”，其喻体和本体之间有比拟说明和被比拟说明的关系；在设譬前，本体是未被说明者。这涉及“譬”的第二义。此外，一个“譬”被构造出来，在语言表达上往往是：“……譬之是犹……”、“……譬若……”、“……譬如……”等等。这涉及了“譬”的第三义。

训“比喻”的“譬”，在《墨辩》中为“辟”：

(8) 辟也者，举他物而以明之也。(《墨子·小取》)

有时，它又与“喻”相当：

(9) 王好战，请以战喻。(《孟子·梁惠王上》?)

汉代王符则以“譬”、“喻”连文：

(10) 夫譬喻也者，生于直告之不明，故假物之然否以彰之。(《潜夫论·释难》)

总的说来，在这一意义上，“譬”与“辟”、“喻”以及“譬喻”是通用的。

然而，根据修辞学家和语言学家的传统观点，将譬理解为修辞方法必然面临极大的理论上的困难。例如(2)，孔子的“能近取譬”实质上是运用在伦理学领域中的一种逻辑思维方法。这是因为，它通过认知主体自己的情感上的好恶来推知他人的好恶，并以认知结果为根据，作出伦理行为判断，指导个人的伦理实践活动。再如(8)是墨家对譬的定义，譬是有推理和论证意义的“说”的方法之一，其作用在于“出故”，为所立之辞（即立论）提供理由。很显然，譬的这一基本的理论特点修辞学家们是无论如何也解释不了的。再从譬的实践，即用譬实例来看：

(11) 故凡同类者，举相似也。何独至于人而疑之？圣人与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屣，我知其不为蒺也。”屣之相似，天下之足同也。(《孟子·告子上》)

(12) 子墨子曰：“世之君子，使之为一彘之宰，不能则辞之；使之为一国之相，不能而为之。岂不悖哉！”(《墨子·贵义》)

改为“……是犹……”表达式后，就是两个很规范的譬例。在此，我们很难同意修辞学家的观点，譬只是为了增强表达的效果才出现的；这是因为，改写后的表达式的后一部分（相当于一个命题）对前一部分（相当于另一个命题）明显有确定为真的证明作用。

由此可见，运用修辞学理论无法对譬的经典意义作出完满的说明和解释；在譬的理论和实践两个方面，有许多东西是“比喻”概念所涵盖不了的。这一部分的譬，正是逻辑学研究的对象。

正如修辞学的观点不能说明所有的譬一样，逻辑学的观点也不能做到这一点。例如：

(13) 王旅啍啍，如飞如翰，如江如汉，如山之苞，如川之流。(《诗·大雅·荡》)

之什》)

(14) 出门如见大宾，使民如承大祭。(《论语·颜渊》)

(15) 民之归仁也，犹水之就下，兽之走圜也。(《孟子·离娄上》)

本体和喻体可以都是一个词，也可以都是一个句子。在此，喻体只是对本体的形象化的描述或说明，而不是，也无需是证明了。同样地，逻辑学意义的譬显然也不能对诸如此类的实例给予令人满意的解释。

这里涉及一个关键问题：我们籍以区分逻辑学对象和修辞学对象的根本标准是什么？只有确立一定的标准，才能够最终把逻辑学意义的譬识别出来，开展专业研究工作。确立什么标准，取决于对这些重要问题的基本观点：什么是逻辑？什么是修辞？以及逻辑与修辞的关系如何？

根据传统逻辑的观点，逻辑是研究思维形式和思维规律的科学。“‘逻辑学’就其最广泛的讲，乃是和这门那门具体科学都不相同的、以思维的一般形式和一般规律为对象的科学。”⁴“思维形式”不是指“符号公式的外表结构”，而是指“思维的形式结构”。⁵比如，思维的形式在命题部分有直言命题、假言命题、选言命题等，在推理部分有演绎、归纳和类比。沈有鼎先生说：“人类思维的逻辑规律和逻辑形式（即思维形式——引者）是没有民族性也没有阶级性的。”⁶因此，这里我们讲的逻辑不是关于“完善的形式”的“形式逻辑”。

“完善的形式可看作是当我们用一些合适的变项代替所有看作是可变的成分时，从一个命题得出的表达式。”⁷亚里士多德的逻辑，尽管就其“涉及完善的形式来说，是一种形式逻辑”⁸，但同时又是上述更一般意义的逻辑⁹。沈先生称它为“普通逻辑”，并认为在它开始形成的时候，是以“一般的认识工具或认识方法的姿态出现的”，“始终不脱离各门科学的具体认识过程，始终和这样的认识过程以及日常思维紧密地联系着”。¹⁰印度的因明学、以《墨辩》逻辑为代表的中国古代逻辑都属于这一逻辑范围。譬之所以具有逻辑学意义，根据正在于此。

语言学界对修辞的认识比较一致。修辞学研究修辞的现象。“一个内容可以有几种具体表达方法，修辞所要研究的，就是这些具体的表达方法。”¹¹这些“具体的表达方法”，无疑关系着语言运用的效果；在这个意义上，也可以说修辞学是“研究语言运用的效果的科学。”¹²《汉语修辞学史》说：“所谓修辞，即是语言运用的方法和技巧，换句话说，也就是调整或修饰语言以提高表达效果的活动或规律。”¹³把语言的表达方法和表达效果直接联系起来。这一修辞观也是为修辞学家们所普遍认同的修辞观。

那么，逻辑与修辞（和语法）的关系如何？修辞学家似乎比逻辑学家更关心这个问题。“话的内容对不对，合不合客观现实的规律是逻辑学的范围；句子造得通不通，合不合一般的习惯是语法学的范围；话说得好不好是修辞学的范围。”¹⁴我们认为，语法与逻辑、修辞的区别是不成问题的，作者对逻辑学和修辞学的界限也分别的比较清楚，只是“话的内容对不对，合不合客观现实的规律”不仅仅是逻辑学的范围，还是具体学科的范围；逻辑学所能关心的，只是“思维形式和思维规律”，只是该范围的一部分。林裕文先生说：“从它（语句——引者）的结构规律着眼是语法的事；从它所表达的思维方法着眼，是逻辑的事；至于从表达效果着眼，便是修辞的事了。”¹⁵“思维方法”是思维形式和思维规律的体现。我们认为，迄今为止，这是对逻辑学和修辞学分界最清楚的，也是最好的说明。

根据上述观点，具体地说，如何识别并确定逻辑学意义的譬呢？我们认为，关于譬的逻辑方面的理论和修辞方面的理论的区分并不困难，因为修辞之譬的功能在于“美辞”（王力语），逻辑之譬的功能在于推理和证明。困难的是区分许许多多具体的譬的运用实例。一个譬例总是“x 是犹 y”，或者可以这样改写的表达式。本文区分的基本标准是：如果 x 的真由 y 确定，y 对 x 有推理和证明的功能，这是一个逻辑学意义的譬；如果 x 由 y 加以形象化

描述或说明，y对x有“美辞”功能，这是一个修辞学意义的譬。例如（11）、（12）是逻辑之譬，（13）、（14）、（15）是修辞之譬。一个譬例，只要分析得知其功能，就能够对之分门别类了。

需要指出，由于譬在语言表述上很简略，用上述标准并不足以判明任何一个“x是犹y”表达式的性质。其更深刻的原因是，证明和美辞在说服他人的最终目的上是一致的。因此，设譬者没有必要以这样或那样的某种方式告诉对方，y对x的作用到底是什么。假如不存在一致性，设譬者为了不同目的，自己会作出这种分别的，至少会努力这样做。但是，遗憾的是，由于这一一致性，设譬者在无需进一步说明的情况下，谈辩的对象可能已经被轻易说服，而困难最终留给了研究者们。这应当就是沈有鼎先生所说的：“类比推论与比喻之间本来没有固定界限。”¹⁶ 时至今日，我们还没有发现克服困难的更好办法。然而，有相当多的一部分譬例，无疑可以通过上述标准加以识别。这对于逻辑学的研究工作而言应当是足够的。

下面我们主要以墨家的有关思想为根据，对譬的逻辑学意义加以简要论证。

尽管譬在孔学中是主要的思维方法，但孔子并没有对它作出哪怕是起码的理论说明。墨子引进了“类”、“故”、“法”三个概念，尝试着为包括譬在内的所有推论方法寻找推理和证明的理论依据。正是以这三个概念为发端，墨家后学提出了“故”、“理”、“类”三物范畴。借助它们，譬也得到了更充分的理论阐述。墨子稍后的孟子，尽管视墨学有如洪水猛兽，但其思想和谈辩的重要论证方法——譬，无疑来自墨子，并用“类”概念加以说明。战国末期的荀子更是如此。可以说，自墨子的理论创新之后，先秦以及后世思想家们在谈譬用譬时经常地把它与“类”、“故”两个概念，特别是“类”概念联系在一起，将譬视为一种逻辑方法。然而，总的说来，墨家后学的集体成果《墨辩》代表了中国古代逻辑的最高成就，譬在其逻辑理论背景下能够得到更好的阐释。

三物范畴首见于《墨子·大取》：

三物必具，然后辞足以生。……夫辞¹⁷以故生，以理长，以类行者也。立辞而不明于其所生，妄¹⁸也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明于道，其困也，可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。

墨家后学无疑认为，“立辞”、立言必须具备“故”、“理”、“类”三个依据。譬尽管属于墨家“名”、“辞”、“说”中的“说”，是“说”的具体方法，但用譬“立辞”仍然不能摆脱三物范畴的规范。譬之所以具有逻辑学意义，主要根据正在于此。

“故”是什么？

以说出故。（《墨子·小取》）

故，所得而后成也。（《墨子·经上》）

“故”应当指理由或根据。《辞源》：“妄，无知也。……妄人，无知妄作之人也。”立辞要有理由或根据；不然，便是无知妄作了。就传统逻辑的角度看，该原则是思想具有论证性的必要保证。《墨辩》作者在提出某个定义或一般性的观点后，往往以“说在……”的叙述方式给出立辞的理由。这一做法在论证实践中贯彻了“辞以故生”的原则要求，也是对墨子“明故”思想的继续发展。

与“故”、“类”不同，《墨辩》对“理”未作定义，也没有具体的说明。孙诒让说：“道与理同，此释以理长之义，言不循道则辞不可行。”¹⁹ 谭戒甫先生把“理”与因明的“喻”作比较：“……故已正矣，辞已成矣，究未知之者能常遍否？于是由一物以推及多物，由已知而推及未知，因而得一综例，谓‘凡如是者皆必如此’；遂令所立之义，得以增长，故曰以理长。”²⁰ 据此说法，“理”与因明的“喻”相当。沈有鼎先生的解释与谭说基本一致。他

认为：“凡能把结论确实证明了的有说服力的证据，一定是有规律地与结论的内容联系着的。这客观规律就名为‘理’。‘理’是普遍规律，这普遍规律使我们确信：从这样的证据一定可以得出这样的结论来。这“理”、这普遍规律便是演绎推论的大前提，而原来的“故”、那证据在演绎推论中便成了小前提。”²¹ 并认为，“类”是“理”的具体表现，“知类”就是“明理”。²² 因明的“喻”与传统逻辑的三段论的大前提位置相当，删去喻依的“喻”就是大前提。在《墨辩》里，处于这个位置上的正是“理”。概括而言，那就是：所立之辞和立辞之故是彼此分离、相对独立的，“理”的作用在于联系二者，由“故”达“辞”。

什么是“类”？

有以同，类同也。（《墨子·经说上》）

不有同，不类也。（《墨子·经说上》）

对象有相同属性，是“类同”；没有相同属性，是“不类”。《墨辩》的“类”是对象的本质属性的反映。“类同”是指本质属性相同，“不类”或异类是指本质属性不同。如：

小圆²³之圆与大圆之圆同。不²⁴至尺之不至也，与不至千里²⁵之不至，不异。其不至，同者，远近之谓也。（《墨子·大取》）

第一、三“圆”字是名词，第二、四“圆”字是形容词。小圆和大圆都是圆形

的。它们有一个共同的本质属性，即“一中同长”²⁶或“规写交”²⁷。“一尺”与“一千里”虽然远近不同，但不及一尺和不及一千里，在“不及”这一点上也是相同的。相反，本质属性不同的对象，就不属于同类。

客观对象的类同类异关系必然反映到人的思想中。基于对“类”的上述认识，《墨辩》提出了推论和谈辩的一般原则：

以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。（《墨子·小取》）

“以类取”的含义是，a、b两个对象同类，那么，a具有什么属性，b也具有什么属性，a不具有什么属性，b也不具有什么属性；我们对b的观点来自对a的观点。“以类予”的含义是，a、b两个对象同类，那么，对方承认a具有什么属性，对我们提出的b具有什么属性就不得不承认；承认a不具有什么属性，对b不具有什么属性就不得不承认。相应地，我们自己对a持有什么样的主张，就不能反对他人对b持有同样的主张；这是“有诸己不非诸人”。同时，自己对a不持有什么样的主张，就不能要求对方对b持有这个主张；这是“无诸己不求诸人”。²⁸ “以类取，以类予”是关于谈辩中推论过程本身的原则。以该原则为基础，“有诸己不非诸人，无诸己不求诸人”是关于谈辩者对待对方的态度原则的。伍非百先生称之为“辩者所应遵守之规律”²⁹。

譬和“侔”、“援”、“推”一样，都是“说”，即推理的基本方法。从《墨辩》对譬（“辟”）的定义“举他物而以明之”来看，譬中涉及“他物”和“之”物两个对象。可以说，譬的关于“之”物的知识是从关于“他物”的知识推导而来的。联系三物范畴，可以对譬的推理过程表述为：如果两个对象属于同一类，那么，一个对象所具有的某一属性也为另一个对象所具有；也就是说，我们断定一个对象具有另一个对象所具有的某一属性的理由（“故”），就在于两个对象属于同类，而同类的对象都具有同样的属性（“理”）。试举（12）为例分析：为相一国与宰杀一猪，皆是为事，若两不能，便是一类；后者既然要推辞，前者也要推辞。“为相一国，不能则辞之”，是从“为一彘之宰，不能则辞之”推导得到的，其根据（“故”）就是两个事态属于同类，而此同类者都服从“辞之”的规律性（“理”）。先秦时期，乃至中国古代的许多用譬实例，都可作如上分析。

将譬置于三物范畴理论框架之内阐明其性质，对逻辑史家来说是自然而然的事，修辞史家却从来不曾这样做。为与不为，在此不决定于学者的主观愿望，而决定于学科本身的特点。为与不为，也照应了《墨辩》等文本本身实际情况。在此框架内，逻辑之譬有正确和错误之分，人们可以对譬的有效性问题进行讨论；相反，不在此框架内，修辞之譬无正误之分，人们对之只能作出恰当与否的修辞学评价。就此而言，为与不为都无可厚非。然而，修辞史家把《墨辩》、甚而《墨子》的用譬实例一概视为比喻实例而加以引用的时候，犯下了阉割文本的重大错误。³⁰这是因为，墨家的譬例、至少是大部分譬例，有而且只有在该框架内才能阐明其经典含义。无视或漠视文本的完整性和一致性，在理论上是荒谬的，在实践中是有害的。其它学派的许多譬例，也可作如是观。一些逻辑史家倒向修辞学的立场，以譬为修辞之譬，也犯有同样的错误。

至此，我们可以对逻辑之譬的基本特点作些补充说明，并得出本文的结论：

首先，在两对象 **a** 和 **b** 中，设 **a** 为被研究者，**b** 为取譬之物。对逻辑之譬而言，**a**、**b** 不仅本质属性相同（同类），而且，还有另外一个属性相同（**a** 的属性 **F** 正是通过 **b** 的属性 **F** 推知的）。对修辞之譬而言，**a** 和 **b** 只要有一个属性（往往是非本质属性）相同就行；它只及一点，不及其余。陈望道说：“要用譬喻，约有两个重点必须留神：第一，譬喻和被譬喻的两个事物必须有一点极其相类似；第二，譬喻和被譬喻的两个事物又必须在其整体上极其不相同。”³¹ 逻辑之譬的功能是推理和证明，因此涉及两个属性，其中一个由前提表述，一个由结论表述。修辞之譬要实现美辞的功能，一个属性相同（或相似）就能满足要求。我们认为，逻辑之譬区别于修辞之譬的最深刻的根据正在于此。

其次，在逻辑之譬中，取譬之物 **b** 与被研究者 **a** 在本质属性上相同（即类同）是设譬者的一个原则性的自觉要求。在同类之内，选择 **b** 还是其它同类对象是有自由可言的。然而，同类是对自由的最终限制；因为一个譬式推论得以成立的依据就在于 **a**、**b** 同类。在修辞之譬中，仅有的一个相同（或相似）属性则往往是非本质属性。“不同处愈多愈大，则相同处愈有烘托；分得愈远，则合得愈出人意表，比喻就愈新颖。”³² 因此，设譬者往往不取近譬，而取远譬；取譬之物多是异类，甚至远类。这就是修辞之譬的原则：一方面“凡比必于其伦”，另一方面“凡喻必以非类”。³³ 这一点是与修辞学、特别是文艺性修辞学的要求相适应的：“在语言运用上，要求形象、具体，富有想像，富有情韵和含蓄，……”³⁴。在先秦部分思想家的作品中，的确存在这种舍近求远、重视新奇效果的设譬倾向。因此，设譬是否涉及对象的本质属性可以看作是逻辑之譬区别于修辞之譬的重要一点。

最后，孔子和孟子的能近取譬是伦理认知的逻辑方法（将有另文介绍），可见存在着一种譬，它属于思维层面，确切说是抽象思维层面的东西，与语言层面的东西——比喻有本质区别。结合逻辑和修辞的基本知识，我们可以说，对一个对象的属性认知的任务是由逻辑之譬（或其它逻辑方法）承担的，而在认知任务完成并有相关的认知成果之后，对一个对象的属性的语言描述的任务可以由修辞之譬（或其它修辞方法）来承担。一般认为，认知活动是思维活动，思维活动凭借语言工具，因而逻辑之譬也必须凭借语言工具；并且，修辞之譬也是一种思维——形象思维。但是，不难看出，这与上述说法并不矛盾。

Logical Meaning of *Pi* in Traditional Chinese Thinking

HUANG Chao-yang

(Philosophy Department of Xiamen University, Xiamen361005, China)

Abstract: This paper reviews on the relations between logic and rhetoric, putting forward a criterion to distinguish logical *pi* from rhetorical *pi*. The author demonstrates that *pi* has logical meaning in the light of Mohist logical theory, clarifying the confusing views on the essence of *Pi* in academic circles.

Key words: *Pi*; Logical *pi*; Rhetorical *pi*

作者简介: 黄朝阳, 男, 1964年10月生, 哲学博士, 副教授, 主要研究方向: 逻辑哲学、逻辑史, 工作单位: 厦门大学哲学系 [邮编: 361005]。

注释:

- 1、思维方法指抽象思维方法而非形象思维方法, 通常认为它包括辩证思维方法和逻辑思维方法两种。譬属于逻辑思维方法或逻辑方法, 文中有时称它为思维方法。
- 2、《诗·国风·邶风》。
- 3、《孟子·告子下》。
- 4、沈有鼎:《论“思维形式”和形式逻辑》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第246页。
- 5、沈有鼎:《论“思维形式”和形式逻辑》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第246页。
- 6、沈有鼎:《墨经的逻辑学》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第377页。
- 7、亨利希·肖尔兹:《简明逻辑史》,商务印书馆1977年中文版,第8页。
- 8、亨利希·肖尔兹:《简明逻辑史》,商务印书馆1977年中文版,第9页。
- 9、沈有鼎先生的代表作《墨经的逻辑学》(中国社会科学出版社1980年出版),正是这一逻辑观的产物。
- 10、沈有鼎:《论“思维形式”和形式逻辑》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第248页。
- 11、陈望道:《陈望道修辞论集》,安徽教育出版社1985年出版,第243页。
- 12、周振甫:《中国修辞学史》,商务印书馆1991年出版,第1页。
- 13、袁晖、宗廷虎主编:《汉语修辞学史》山西人民出版社1995年出版,第1页。
- 14、张志公:《谈修辞》,载于《语文学习》,1951年第1期至1953年第3期。
- 15、林裕文:《词汇·语法·修辞》,新知识出版社1957年出版,第77页。
- 16、沈有鼎:《墨经的逻辑学》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第345页。
- 17、旧作无“夫辞”两字,从孙诒让校增。
- 18、“妄”旧作“忘”,从谭戒甫校改。
- 19、孙诒让:《墨子间诂》,上海书店1986年出版,第249页。
- 20、谭戒甫:《墨辩发微》,中华书局1964年出版,第449页。
- 21、沈有鼎:《墨经的逻辑学》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第335页。
- 22、沈有鼎:《墨经的逻辑学》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第337页。
- 23、“圜”通“圆”。
- 24、“不”旧作“方”,从孙诒让校改。
- 25、“千里”旧作“钟”,从孙诒让校改。
- 26、《墨子·经上》。
- 27、《墨子·经说上》。
- 28、参见沈有鼎:《墨经的逻辑学》,《沈有鼎文集》,人民出版社1992年出版,第338-339页。
- 29、伍非百:《中国古名家言》(上册),中国社会科学出版社1983年出版,第443页。
- 30、参见周振甫著的《中国修辞学史》(商务印书馆1991年出版)和袁晖、宗廷虎主编的《汉语修辞学史》(山西人民出版社1995年出版)。
- 31、陈望道:《修辞学发凡》,上海教育出版社2001年出版,第76页。
- 32、钱钟书:《读〈拉奥孔〉》,《七缀集》,上海古籍出版社1994年出版,第43页。
- 33、钱钟书:《读〈拉奥孔〉》,《七缀集》,上海古籍出版社1994年出版,第43页。