

研究論文

中西傳理溯源：「悅服」與「說服」之間

林升棟、宣長春、普非拉

摘要

說服是傳播學的元命題。「悅服」和「說服」之間展現出中西方早期各自的傳理脈絡。悅服的宇宙觀基礎是自然物之實中有虛，社會理想是德治，以「物之性」推類，用天人感通推理，借助意象影響對方，目標是心悅誠服，「悅」為解脫之意。說服的宇宙觀基礎是存在論和實體論，社會理想是法治，以「物之象」歸類，用主客相分推理，借助形式展開辯論，目標是願辯服輸。前者重心服，後者重口(言)服。

關鍵詞：悅服、說服、意象、形式、傳理

林升棟，中國人民大學新聞學院廣告與傳媒經濟系教授。研究興趣：文化心理學、廣告學。電郵：linshengdong@ruc.edu.cn

宣長春(通訊作者)，廈門大學新聞傳播學院廣告系助理教授。研究興趣：文化間傳播、廣告學。電郵：961659868@qq.com

普非拉，中國人民大學新聞學院傳播系博士生。研究興趣：文化間傳播、廣告學。電郵：pfl0825@163.com

論文投稿日期：2021年10月6日。論文接受日期：2022年5月4日。

Research Article

Tracing the Origin of Chinese and Western Communication Theories: *Yuefu* and Persuasion

Shengdong LIN, Changchun XUAN, Feila PU

Abstract

Persuasion is a meta proposition of communication. The contexts of communication theories were developed between *yuefu* (putting an uneasy heart at ease) in Chinese culture and persuasion in Western culture. The cosmological basis of *yuefu* is that in the real world of natural things, the void exists, and its social ideal is the rule of virtue. Analogies based on the subjective nature of things are often used. The Taoism of interactions between heaven and humankind is also used in Chinese reasoning. Its goal is to be completely convinced and to be followed willingly. In Western reasoning, the cosmological bases of persuasion are ontology and entity theory, and the social ideal is the rule of law. Evidence and categories based on objective forms of things are often used in Western reasoning. The goal of a debate is to determine a winner and a loser.

Shengdong LIN (Professor). Department of Advertising and Media Economics, School of Journalism and Communication, Renmin University of China. Research interests: cultural psychology, advertising.

Changchun XUAN (Assistant Professor, corresponding author). Department of Advertising, School of Journalism and Communication, Xiamen University. Research interests: inter-cultural communication, advertising.

Feila PU (PhD student). Department of Communication, School of Journalism and Communication, Renmin University of China. Research interests: inter-cultural communication, advertising.

Tracing the Origin of Chinese and Western Communication Theories

Keywords: *yuefu*, persuasion, image, form, communication theories

Citation of this article: Lin, S., Xuan, C., & Pu, F. (2023). Tracing the origin of Chinese and Western communication theories: *Yuefu* and persuasion. *Communication and Society*, 64, 63–93.

致謝

本文為國家社會科學基金項目「新時代國際傳播中的說理研究」(編號22BXW034)系列成果之一。

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

研究緣起

1968年，傳播學鼻祖施拉姆(Wilbur Schramm)的弟子余也魯在香港浸會大學成立傳理學系。¹他仿效物理學和心理學的譯名，譯為「傳理學」，簡稱「傳學」。1978年，余也魯提出「傳學研究中國化」的命題。他認為，「傳的藝術早已倘佯在中國人的血液中，對此作系統性、科學性的挖掘與整合，有助於全世界更為深刻地了解人類傳的行為，具體的研究路徑是從歷史的材料中找出觀念的源頭，然後在當代人的日常生活中求證」(余也魯，1985：13-26)。1993年，余也魯提議舉辦首屆「海峽兩岸中國傳統文化中傳的探索座談會」，是大陸首次研討中國傳統中傳的理論與實踐問題，會後出版《從零開始》的論文集。²

傳學東漸以來，一直處於涵化(acculturation)的過程。將傳播學引入中國，出現過兩種傾向：一是照搬西方傳播學理論與模型，在中國當代實踐中求驗證，有削足適履之嫌，二是拿西方現成理論套中國古代的例子，作「對號入座」的資料整理，有似是而非之嫌(劉家林，2013)。在三十餘年大規模引進過程中，西方傳學在帶來新鮮視角和觀點的同時，也造成了諸多困擾。現在很多學者離開西方的傳播學話語體系，似乎都不會自我表達了，擺脫西方的傳播學理論資源，似乎都不知道該怎麼做研究了。而用西方的理論和方法就注定會得出跟西方主流研究類似的結論。它折射出中國傳統的傳學尚無法在全球和當代的座標中自我言說的困境，直接造成了對外傳播「有理說不出，說了傳不開」。

法國漢學家朱利安(Francois Jullien)針對文化比較常採用的「同與異」的思辨工具，提出了「間距與之間」的概念，讓中西文化「面對面」相互反映，突顯彼此的特色、歷史深度及涵蓋的人文資源，以觀察出各自的「理」。理原意為玉石內在的紋理，每塊玉石的紋路不同，整體上形成各自獨特的理路。在兩套紋理之間作詳細的註解與描述，產生張力，創造出富有動力和創意的場域，就能從中開採出新的資源(卓立，2018)。循著這一思路，要想清晰展現中西各自的傳理，可能需要回到起點開始梳理。「說服」，無疑是傳播學最古老也是最基礎的命題。本文擬以中國的「悅服」和西方的「說服」為考察傳播的落腳點，就雙方的傳理脈絡展開平行描述，嘗試突破這一困境。

從漢字來看，「悅服」與「說服」之間的差異在於首字的左偏旁，一為「心」，一為「言」，這可能是中西方傳理的根源性分野。在對《說文解字》和《康熙字典》中關於「悅」和「服」兩字的出處和意涵進行辨析之後，筆者認為，儘管多數解釋傾向於「悅是歡喜，服謂聽從」（中國哲學書電子化計劃，日期不詳），但很明顯，這裡將「悅」視為形容詞，要讓人心情愉快地順從別人，而不是按照自己原來的意圖來行事，幾乎是一件不可能的事。追溯「悅服」一詞在古文獻中的表述，都沒有直接涉及傳播場景中的說服行為。中國古代語言文字的特點是非常靈活的，同一個字表達多個涵義，傳達同一概念的意義，可以使用多個不同的漢字表達，要提煉傳播學領域的概念不一定要膠柱鼓瑟式的固守於字典上通用或字面上的意思。本文將「悅」字視為動詞，與「說服」中的「說」相對，且為同一詞性。從傳播學的語境考慮，筆者更願意採納《說文系傳統論》有關「悅」的說法：「悅，猶說也，拭也，解脫也。若人心有鬱結能解釋之也」。也就是說，「悅服」是一種解脫式的服從或順服，是跟「心」有關的服從。解脫之後可能會有愉快，但愉快顯然不是解脫的必然結果，解脫還可以帶來心情的舒暢以及內心的安寧。準確地說，「悅服」是心不難受的行動順服。

「悅服」與「說服」都關心行為效果。「悅服」重在心，最理想的效果是心服口服，但心服在前，有時為了面子等問題，心服而口不服也是可以接受的，只要行動上順服即可。「說服」是本文涉及的另一個重要概念，筆者未在古代文獻中發現作為雙音詞存在的「說服」一詞。由此推斷，這是一個近代新詞。說服對應英文「persuasion」，該單詞沒有心服的意思。英文「persuasion」的反義詞是「dissuasion」（勸止），其動詞「persuade」源自中古法語和拉丁語，意為通過談話來轉變。從相關詞來看，「persuasion」具有很明顯的行為目的性，讓對方做或者不做。《柯林斯高階英漢雙解學習詞典》（*Collins COBUILD Advanced Learner's English-Chinese Dictionary*）的解釋，除說服、勸說之外，「persuasion」還有信仰、信念的意思，有明確的目標，開口就是為了說出甚麼。而中國的悅服則常常隨意而言，或環顧言他，不一定非得開口直接說出信念來，甚至可以不說。「說服」重在口服以後行動上順服，至於心服不服並不是關注的重點。近代以來，西方意義上的「說服」觀念很可能

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

隨著外來新詞的譯介、轉用、衍生而進入中國，進而與中國傳統的「悅服」觀念相互滲透，共同影響現代中國人的傳播觀念與行動，甚至中國人自己也無法覺知何種觀念正在支配當下的傳播行為，這是今天研究中國經驗中的傳播學思想資源所不能迴避的問題。因此，從中西文化大規模交匯前的古代說服/悅服論辯材料著手，拉開中西方文化的「間距」，對中西傳理進行溯源，能更好地形成對中國文化的自覺，在中西方文化碰撞的今天展開真正的文化間對話。

在進入的理路上，傳播學在本土化過程中一直存在概念上「以名求實，不作辨析」的問題。從宇宙觀進入，作為考察傳播的出發點，或許能打開一條新的通道(黃旦，2019)。中西宇宙觀的差異是最深層的結構性差異，「特定的宇宙觀已經沉澱於特定的文化及其系統結構之中」(安樂哲〔Ames〕，2009：224)。不同的宇宙觀不僅決定了一個國家、民族的內在傳統精神，同樣也深刻地影響著這一國家、民族的傳播行為。本文在中西方宇宙觀、社會理想、「類」與「理」之間拉開文化間距的基礎上，通過回溯中西雙方的說服原型，挖掘「說服」與「悅服」的傳理間距，或可為本土傳理言說與文化間交流探尋思想資源。

西方宇宙觀及其社會理想

西方宇宙觀最根本的所在，是認為世界由原子構成(范明華，2017)。在這種基於原子的宇宙觀，以及基督教上帝造世界的影響下，西方人認為自然本身有其內在的定律，持有自然的定律為一神所安置的信念，即世界萬物被一種在特別形之上的客觀、普遍、必然之真理或定律所支配。一切自然律皆可用數理表達，其本性亦可用其數量加以解釋。他們借助種類的定型，由普遍之形式因或目的因，規範物之發展與變化，從而超越具體的感覺世界，認識自然的普遍真理。他們先肯定物質實體性的觀念，確定了實而不虛的原則，再讓人以理性分析的精神深入物質，去尋找背後的定律(唐君毅，1978)。人作為自然或社會的存在，必須遵循自然定律或社會規律，從而實現上帝的理性與秩序意志。不同的宇宙觀結合不同的人觀延伸出不同的社會理想和制度設計。西方的人觀是「性本惡」，為了實現良政善治的工具理性，

其制度設計是「法治」為先。個體在不妨礙他人的前提下，可以獨立於社會之外。說服實踐服務於社會理想，既然人性不足信，就必須盡可能排除個人主觀性的干擾，公開直接的辯論以及客觀中立的證據是其必然的選擇。

宇宙觀無疑是考察傳播的重要基點，但傳播實踐是一種社會行為，因此探究傳播的概念還需回到其發軔的具體歷史語境和社會場景中作進一步挖掘。簡言之，要想知道西方早期的說服實踐就必須要充分把握古希臘的社會特徵(庫蕾[Coulet]，2005)。西方說服最早興起於古希臘城邦時期，廣場政治的發展和公共生活的發達成就了西方最早的說服實踐。在古代城邦中，公民為了建設一個理想國，「話語」成為了政治生活中可以合法使用的一種重要權力工具，修辭術和演講術就此發展和勃興起來，辯論甚至成為一種日常生活狀態。無論是解決個人間的利益糾紛，還是處理公共政策，都離不開辯論，辯論儼然成為希臘民主政治的重要象徵。古希臘司法中的對抗制(adversary system)和民主制，給那些能夠進行有效溝通和交流的公民帶來優勢。在法庭上，公民被要求為自己的利益辯護，公民在集會上也為自己的利益發言。所以勸服性的演講能力成了雅典公民所必須具備的技能之一。亞里士多德(Aristotle)區分的三類說服，即法庭辯論(forensic oratory)、商議辯論(deliberative oratory)和華麗辯論(epideictic oratory)，都是群體的或公共性質的說服活動(杜斯、布朗[Dues & Brown]，2018)。

若想對全體議員說話，就必須站在中央，這表示他要說的東西關乎眾人利益。這恰好便是城邦中心議事廣場的形制，一個公眾的空間，人人皆有對等的發言權。「漸漸地，希臘人摒棄了模稜兩可、語焉不詳的說話方式……一種新的表述方式佔了上風，人皆分享之，視為自己的特權：去廣場中央表達觀點，好便說好壞便說壞，呼籲大家支持自己，挑起辯論，以理服人」(朱利安，2016：31)。兩個人用語言正面交鋒，目的明確，雙方以自己的信念為名(賭注)，公開地反對和揭發對方論點中的問題，同時致力於維護己方的信念。辯論前雙方各執信念，辯論過程中雙方是行動平等的獨立主體，在說服的過程中，雙方都力圖用客觀的形式證據說話，開門見山，目的是按照定律或規律來引導一致的行動。而觀戰的公眾通過舉手的方式表決，辯論的結果

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

是一種信念戰勝另一種信念，接下來如何行動是水到渠成的事。基於原子的宇宙觀，西方的說服注重的是形式，是規律和原理。

中國宇宙觀及其社會理想

中國的宇宙觀則認為宇宙是氣化的(范明華, 2017)。其早期的宗教素有「天命」的思想, 認為宇宙不是由神外在賦予或者自上而下安置的, 道家思想把天地宇宙當作一個有機整體(李約瑟〔Needham〕, 1980)。中國古人相信, 自然萬物的律則內在於其運行變化之中, 唐君毅(1978)稱之為「物之性」, 是通過直接經驗而非超越得來的。他們通過特殊事物的發展歷程來認識其條理秩序。中國的自然宇宙觀視萬物之實中皆有虛, 虛實轉化才形成生生不息的過程。中國原始五行八卦的思想, 都不像西方只重視純粹的物質性與實體性。人的價值在於其洞察天之生生之機、生生之理, 與他物感通, 順天而行的德量。因為超越了實體的觀念, 萬物沒有相互衝突矛盾之理, 而是以人為媒相互感通歸於中和之理(唐君毅, 1978)。在天人合一的宇宙觀下, 人要替天行道, 循「天理」而為(王振復, 2015)。

「時序」和「位序」是理解中國古代宇宙觀的兩個基礎概念, 所謂「古往今來曰宙, 上下四方曰宇」。中國人正是在這一具體的時空之中與他物進行感通(唐君毅, 1978: 84-94)。由此, 任何事物都與其所在的時空不相離。這與西方的宇宙觀有著天壤之別, 西方在確立主客相分之後, 不斷尋求超越, 時空的超越亦是題中之意, 西方科學一直把尋求一種超越時空, 具有普遍解釋力的研究結論作為根本遵循。中國古人對萬事萬物的理解皆離不開其關聯性因素, 時空就是最為基礎且無法抹滅的。

西方的超越導致他們一直試圖尋找一種內在於事物的條理或規則, 他們對事物的本性(本質)有著孜孜不倦的追求, 這種本性是超越不同事物之特殊表象的, 換言之, 它是可以涵蓋諸多不同事物的一種共相。共相也好, 本質也罷, 都是脫離時間和空間關係的產物。中國的宇宙觀展現了不同的面向, 它並不像西方那樣關注所謂的「共相」, 追求具有普遍性的真理, 相反, 它始終在時間和空間關係中不得逃

脫。在中國的自然觀中，任何事物的生起，必由以前之物與其他之物相交感，所以，物之性包含一隨所感而變化之性，即與他物相感通之德量。簡言之，中國古人沉醉於事物隨情境變化而生起的創造性和流動性，在情境之中去感受一物涵攝他物而生起的具體事象之德性。由此，中國古代對物的理解完全不同於西方，西方的「物」是作為實體的物，是一種存在，而中國的「物」則實中皆有虛，也因此能涵攝他物（唐君毅，1978）。中國氣化的宇宙觀講究的是感通，注重的是感同身受，將心比心。

天人合一的宇宙觀中存在著一個總關係，即天人關係，中國的社會理想亦是依循這種思維而來，所以梁漱溟（2010）說中國是「關係本位的社會」。在這一社會中，「德治」優先，其制度設計是選賢任能。中國的人觀是「性本善」，個人由社會來定義，社會責任重於個人自由，各種社會規範和道德約束由此發展。「五倫」和「八德」均離不開具體的時空情境，個人的主觀性必須被納入，影響和教化是必然選擇。根據《漢語大詞典》的引證解釋，影之隨形，響之應聲，原意為影子和回聲。在不同的時空中，形與影的關係是相對的，同樣的形，同一位置，正午和傍晚時刻的影是不同的；同樣的形，同一時點，在不同的位置投影也是不同的。聲與響的關係亦如是，同樣的敲打，在曠野和小屋內的迴響是不一樣的。影響的大小跟時空大環境分不開，因其不可定形不屬於「存有本體」，因其無法經由時間流逝而消除也不屬於「非存有」。無論言傳，還是身教，都包含實的面相，如形如聲；又包括虛的面相，如影如響，受者參與體悟與感通，傳者無法直接言說或者只可意會。「下民從上，有同影響，爭騁文華，遂成風俗」（隋李諤〈上隋高祖革文華書〉），影響還有「風化」之意。黃星民（2000：27-35）提出儒家傳播效果的「風草說」：「君子之德風，小人之德草。風上之草，必偃」（《論語·顏淵》）。這種比喻隱含著天人感通與合一的世界觀，下民或小人為草，上或君子為風。

「影響」一詞現常指以間接或無形的方式作用或改變人或事的行為、思想或性質，與《易經·繫辭下》中「其言曲而中，其事肆而隱」一脈相承。採用繞道迂回的方式來表達，反而更有可能產生影響。如果說西方辯論是雙方在既定信念的基礎上展開理性爭辯，中國的影響雖

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

然也追求行為上的改變，既定信念卻常常輪廓不明，影響過程是流動、擴散和隨機應變的，傳者通常引導對方對某一事作出情理判斷，爾後在合適時機打通該事與目標事件的關聯。西方的說服是他力(外力)直接作用的結果，中國的悅服雖然也受他力啟發，但這個力試圖激發受者對自身內部狀態的思考，將看似矛盾的兩件事歸於中和，最終通過自力(內力)作出行為上的改變。也就是上文所提到的一種與「心」有關的解脫式的服從或順服。這裡不存在一種外來信念壓倒另一種內在信念的問題，只有傳受雙方同觀天道以立人道的德性昇華。

春秋戰國時期最重要、最頻繁的悅服實踐是臣下或食客的「諫言」。在關係本位的社會中，「諫言」的雙方首先要遵循既定的倫理法則，如「君仁臣忠」。《毛詩序》中有言：「主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒」，「譎諫」傳神地點出了中國古代諫言式說服的特色，「譎」是一種旁敲側擊，含蓄委婉。譎諫也好，諷諫也罷，都不以強迫的方式逼迫對方接受，而是試圖使對方頓悟而自行改變其態度以及行為(孫旭培，1997)。

古代中國也不乏直言的例子，直言者通常比較悲壯，史書中記載更多的是借譬。所謂「借譬」，就是一種推類的說服方式，《文心雕龍·比興》中說，「比之為義，取類不常：或喻於聲，或方於貌，或擬於心，或譬於事」。推類給中國的這些說客以極大的發揮空間，取譬者用心或別，著眼因殊，指同而旨則異；故一事物之象可以孑立應多，守常處變。「一物之體，可面面觀，立喻者各取所需，每舉一而不及餘」(錢鐘書，1986：39-40)。以宇宙秩序比擬社會組織，中西方先哲在架構社會組織時有著不同的想像和設計，導致中西方早期在推「類」和推「理」上的差異。

中西推類和推理

所謂「類」，從哲學層面上說就是「範疇」的概念，中西方雖然都強調範疇，卻各有路向。西方的哲學傳統中將範疇視為認識論和形而上學的本體論，亞里士多德的十大範疇中，首推就是「實體」，一旦確立

此「物體」的存在，接著其他九大範疇（量、質、關係、空間、時間、位置、狀態、主動、受動）便順理成章，依循數理邏輯魚貫而出。西方的範疇與邏輯並行發展，它聚焦結構，忽略動態過程，剝離具體情境。中國將範疇視為人類行為、價值和宇宙萬象性質。中國文化的總綱應是「仁」、「義」二字，以仁待己，以義待人，「人一己」結構是中國哲學的核心範疇。由此，中國的範疇在人與人的總關係下展開，更注重對過程的考察和觀照，強調在動態變化中把握具體的事物，所以講求作為主體的體驗（成中英，1996）。由於對範疇的認識和理解的不同，中西方在具體的說服實踐中，對推類的運用各有意趣。

推類是中國古代悅服中非常重要的實踐。中國哲學的最高概念「天人合一」便是推類的典型，董仲舒在《春秋繁露·為人者天》中說，「天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也」。西方相關的表述可謂少之又少。從古希臘傳統來看，推類並不是一種被廣泛認可的說服方式，即便都有類推的過程，西方的論證模式也比中國嚴格得多（安樂哲，2009）。西方傳統堅持將分析從其關聯的背景中完全剝離出來，免除作為源於模擬的鬆散論證的後者，西方在實際生活中需要它，但又從嚴密的邏輯中剔除它（葛瑞漢〔Graham〕，2003）。而在中國古代的悅服實踐卻將之運用自如，甚至加以理論化。

「類」對中西方都是基礎而又重要的概念。西方要對種類定型，依據是客觀存在；中國古人也講「同類相推，異類不比」，依據是主體融入體驗的「物之性」。推類是先秦及後世思想家採用的一種主導的推理形式（黃朝陽，2009）。西方邏輯歷史學家杜米特留（Anton Dumitriu）在討論中國古代邏輯時，將西方人看起來是「悖論式判斷」和「非形式表述」的中國推類理解為一種「滲透性歸納」。「滲透性歸納」是這樣一種模擬推理，它產生於一種張力，是一種旨在喚起人們心靈進行的、從特例概括出規律的推理，但它忽視了從一個特例過渡到另一個特例的「穆勒（Mill）式歸納推理」。其結論認為：「中國古代哲人的悖論性判斷在歐洲人看來很是奇特且難於接受，它是一種根本上不同於西方歸納邏輯的歸納；它是一種滲透性歸納，滲透到事物的本體論核心，揭示其存在的規律而並非自然的精髓」（任曉明、劉川，2015：37-41）。杜米

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

特留的自然精髓是建立在西式主客兩分的基礎上所形成的同一律名學，而中國只有「比附」的方式(張東蓀，1946)，推類是一種以暗示的方式讓人意會其象外之意，滲透天人感通的價值追求。

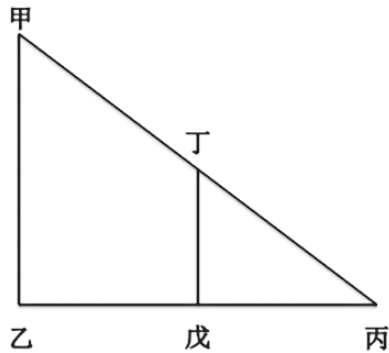
中國古代悅服中，推類的過程，尤其是意象的選擇往往需要融入主體的體驗，推類或喻於聲，或方於貌，或擬於心，或譬於事。這和西方的模擬有著明顯的不同，西方即便是作模擬，也是依據相對確定的屬性來行類比。林語堂曾說過，諸如生物學這樣的科學在中國從未獲得在西方那樣的發展，其原因就在於，西方人遇到一種未曾見過的植物或動物會問：「我怎樣才能把它加以歸類？」，但中國古人沒有這種分類意識(轉引自郝大維、安樂哲，1999：107)。中國沒有發展出西方的那套「形式」(form)，所以中國沒有西方那種「種」(genus)與所屬的「類」(species)的分類方式，中國推崇的是「比附」，具有強大的暗示力(張東蓀，1946：116-117)。中國的影響是情境的、流動的、意義豐盈的、不確定的。

總體來看，西方在說服過程中更習慣運用「形式」，較少使用推類，即便使用一些意象來進行模擬，也和中國的意象使用大異情趣。在西方的意象使用中，他們更願意將意象指向一定的概念內涵，意象具有較強的公共性。有別於西方從認識論的角度加以理解和認識意象，中國的意象使用更富有感性意味和審美情趣。中國古人按照主觀體驗的物之心性來推類，起點是「中」，亦即心物相合或主客相融；過程是「和」，即一多互補，在動態的「多種表象」的情境中捕捉「同一性」的神韻；結果是「庸」，即常易相生，表象的變與不變均來自物之性。³古希臘按照客觀物之具象存在來歸類和推理，起點是主客相分，注重客觀存在的象；過程是邏輯推演，前提的真可以借助有效的邏輯形式傳遞至結論；結果是一種好的信念戰勝了另一種不好的信念。古希臘的說服是不涉及心的，傳受雙方都聚焦於客觀的存在以及機械式的邏輯推理，說服是一種腦力遊戲，願辯服輸。

中西數學淋漓盡致地展現了中西之間的分野，西方早期數學是理性化的產物，最大化地分離出說服內容與情境的影響，而中國早期數學卻飽有情境的痕跡，隨之而來的是「物之性」與「物之象」的推理(類)差別。《九章算數》和《幾何原本》是數學史上東西方輝映的兩本巨著，

兩本書中均有古人如何在當時條件下求高的演算法。明代徐光啟在比較中西求高的例子時認為，此二例「其法略同，其義全異」（朱維錚，2001：611），但徐光啟並未具體解釋異在何處。

圖一



要求圖一中的甲乙高度，中國的解法：首先，必須滿足甲乙和丁戊兩物體在有太陽光照射的同一時空之中；其次，要想求得物體甲乙的高度，必須借助另一物體丁戊。當物體甲乙的高度不可求或不可測時，借助另一較短或可測的物體丁戊來獲得物體甲乙的高度。而實現這種推理的關鍵就在於，在同一時空條件下，物體和影子的關係是確定的，進而甲乙和丁戊的關係也就隨之確定。

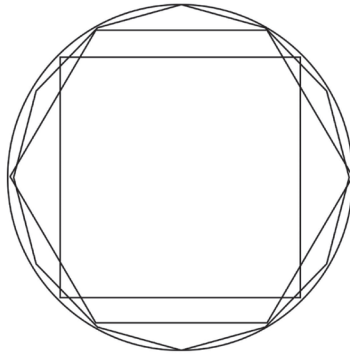
西方解法的重點在於「形式」。具體到這道題，涉及到兩條定理，首先通過兩個三角形是直角三角形，且滿足一銳角相等，得證兩個三角形為相似三角形。進而推演到兩三角形邊長之間的關係，即相似三角形對應邊成比例，因此當已知其中三條邊的邊長，即丁戊、乙丙和丙戊，以及甲乙與丁戊，乙丙與丙戊之間的同比關係時，第四條邊甲乙的長度自然可求。

二者在最終解法上殊途同歸，都是借助線段的比例關係進行求解。然而，《幾何原本》是通過「形式」來獲得了對兩個三角形的認知——當判定三角形為直角三角形時，有任一銳角相等，即為相似三角形，這一定理放之四海而皆準。它是高度抽象的結果，擺脫了具體時空情境的限制。求高的例子並不是孤證。圖二是《九章算術》求圓面

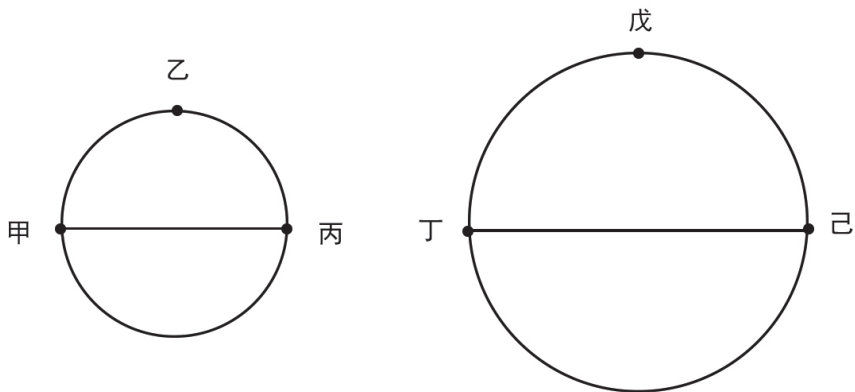
《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

積的方式，而圖三是《幾何原本》的解法。中國人的解法是「以方求圓」。在同一時空條件下，即在一個確定的圓內，方通過不斷地割邊，進而和圓越來越趨於重合，這種重合也就意味著面積上的越來越接近，即「割之又割，所失彌少。割之又割，以至於不可割，則與圓周合體而無所失矣」。西方人的解法是給出了一個圓的面積和直徑之間的關係式。只要知道小圓的面積，通過兩圓的直徑之比就可以求出大圓的面積。這一抽象出來的「形式」可以不受具體時空條件或情境的限制(宣長春、林升棟，2019)。還有求井深等例子。下文僅以求高為例展開論述。

圖二



圖三



銳角及其與底和高的關係，就是西方人超越具體感官追求的、可用數理表達的普遍真理或必然律，代表了西方人試圖將一切「存有化」的努力。為此西方人開發出量角器，用於精確地測量各種角度，其信度表現為採取同樣的儀器對同一角度重複進行測量時，其所得結果相一致的程度。反觀《九章算術》的解法，中國古人似乎對抽象的直角、銳角不感興趣，在他們看來，要順應天道調整自我，化作宇宙生生不息的力量，就應該從天道中獲得啟示。天道無常，日頭在不斷變化，同一時空條件下物體越高影子越長，物影的關係是確定的。個體只要抓住這種動態的關係，就可以不管上下午，不管銳角變大變小，拿著一根小短棍丁戊，尋找陽光剛好沒其杆頭的位置，在主客相融中找到「中」的位置。

在此過程中，人不是消極被動的，而是積極觀天道，尋找無常中的有常，並且利用身邊現有的短棍，在陽光剛好沒杆的瞬間，借助這一恰到好處的「點」，達到了測量甲乙之高的目的。中國古人借助簡單樸素的道理，可以在不同時空動態中重複測量甲乙的高度，使之具有歷時檢驗的信度。唐君毅（1978）認為萬物皆實中有虛，在此一例中，實即「甲乙」，虛即「乙丙」，或者更準確地說，是陰影。中國古人所講的與虛相對的實，跟西方存在論或實體論的「實」還不是一回事。中西對話根本就是兩個體系的對話，簡單地將某個概念等同，只會造成「以名求實」的後果。

中國古代推理有自己鮮明的特色。西方傾向於從推理的形式擔保去尋找推理的擔保機制，強調形式的準確性；而中國則主張同類同理的實質性擔保，重視非形式的合理性，與主體性緊密聯繫在一起，具有經驗性、實踐性和情境敏感性（晉榮東，2014）。

中西說服原型比較

在對宇宙觀、社會理想、「類」與「理」拉開中西間距之後，本文進一步從古代材料中闡釋觀念的源頭。案例選擇是去找尋「原型」，也就是中西方津津樂道的傳學典故。所謂「原型」，希臘語中本就是指印刷

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

用的模子或人工製品的最初形式。這一概念的源頭可以追溯到柏拉圖(Plato)，柏拉圖視之為形而上的理念、理式和範型，而真實的東西只是這些理式的摹本(榮格，1997)。簡單來說，「原型」可以被理解成「最初的模式」，這種最初模式既可以是具體的，如某一形象符號，也可以是抽象的、如形而上的理式(夏秀，2012)。這種「最初的模式」具有使人產生同樣想像和觀念的傾向(斯托爾[Storr]，1990)。

一切原型都無法脫離具體的文化而存在(夏秀，2012)。考察中西傳理原型需要回歸到中西方各自具體的社會、歷史、文化脈絡之中，抽離了具體情境和背景的原型考察容易失焦，甚至失真。本文從中西傳理原型著手，回溯到傳學發軔的最初場景，進而勾勒出中西方傳學的初始樣態，並借此了然中西方最初對傳學的想像和理想。

從西方源流來看，亞里士多德在批判和總結了前人說服理論和實踐的基礎上，從哲學的深度寫出了西方傳播學史家公認的第一部系統、科學的說服理論著作《工具論》(*Organon*) (龔文庠，1994)。中國沒有類似的說服理論專著，但卻有著豐富的實踐，中國的經史子集中隨處可見那些胸懷天下、縱橫捭闔的謀士說客。墨子在其著作中有意識地展開了悅服的探討(譚戒甫，1964)。此處呈現《工具論》和《墨辯》中一對有關戰爭的案例，作細緻的考察和分析。儒、道、墨三家沒有絕對相反，其不同主要見於引申部分，而非原始部分(王僉崇，2018；張東蓀，2010)。故此《墨辯》具有中國的代表性和典型性。

在《工具論》中，亞氏首先通過對「底比斯(Thebes) — 福申(Phocis)」這一個案的描述抽象出一個「形式」——「同鄰國戰爭就是罪惡」，即「同鄰國戰爭 = 罪惡」，這就意味著判斷戰爭罪惡與否是有一個清晰而又明確的客觀標準，滿足同鄰國的戰爭這一條件即可。所以，判斷雅典人同底比斯人的戰爭究竟是否罪惡，只要對照「同鄰國戰爭 = 罪惡」這一客觀形式即可，符合這一形式要求，就是罪惡，反之，就不是罪惡。雅典人與底比斯人的戰爭滿足同鄰國戰爭的形式，自然就會推導出其戰爭「罪惡」的結論。這就是亞氏三段論。

亞氏的三段論無法複製到《墨辯》〈公輸篇〉中，〈公輸篇〉找不到西方所謂的「形式」，即超越個體直覺體驗的抽象的形式存在。究其根本，墨子的悅服就不是從客觀的視角出發，更不用說從「客觀」視角抽

象出「形式」。墨子採用的悅服方式是「推類」，選取了諸多「意象」，即將「強國攻鄰」類推為「富人竊鄰」，具體來看，墨子將楚王攻打宋國的行為一連作了三個模擬，選取了「舍其文軒，鄰有敝輿欲竊之」、「舍其錦繡，鄰有短褐而欲竊之」和「舍其梁肉，鄰有糠糟而欲竊之」等意象。這種意象的選取和類推的過程是從一種主觀體驗到另一種主觀體驗。

西方說服所展現出來的思路是：首先是從客觀視角出發，對「個別」進行歸納，進而抽象出一定之「形式」，然後，再利用這一「形式」進行具體演繹和論證。在西方，「底比斯人同福申人戰爭是罪惡」這一既定的前提帶來的直接後果是「形式」的確定和明晰，通過這一客觀標準的確立，整個說服效果的判斷也變得簡單明瞭：符合「形式」，即為罪惡，不應該去打戰；不符合「形式」，則未必為罪惡，可以選擇打戰。所以，整個西方說服的焦點就落在以下幾個環環相扣的步驟中：(1) 既定前提是否正確；(2) 推演「形式」的過程是否有問題；(3) 在明確「形式」後，只要套入其形式，即可作出對錯判斷。

墨子沒有亞氏那種通過「個別」提煉出具有普遍適用性的「形式」的說服邏輯。西方從個別到一般的歸納邏輯在中國人看來，無疑是一種一刀切式的、剝離了具體情境的推理方式，而這種推理方式和中國傳統文化語境格格不入，中國文化向來反對過於絕對的、脫離情境的、抽象靜止的判斷，而充分尊重事物的情境性，並認為一切事物都處在變化發展之中(梁漱溟，2010)。中式悅服中有揮之不去的「人」的影子，人的主體性和能動性以及由此衍生出來的人的價值觀都在悅服實踐中體現得淋漓盡致。在「強國攻鄰」和「富人竊鄰」的類推中，就帶著一致的「不恃強凌弱」的價值觀。

這種「不恃強凌弱」的價值觀是墨子「貴義」的體現。唐君毅(1986: 158)在釋墨時認為，「墨子之所謂義以古語釋之，即『天下之公義』，以今語譯之，即一客觀普遍之義道，而不必自覺其本在內心之仁者」。所謂「義」，就是做應當做的正當之事。在墨子看來，義是人之為人的根本，是放之四海而皆準的根本準繩，無論是人與人的交往，還是國與國之間的交往都應遵循這一基本規範和依循。墨子勸楚國不要攻打宋國亦是遵循了「義」的要求。如果從墨子的思想來理解，「不兼愛是天下一切罪惡的根本，而天下最大的罪惡就是『攻國』」(胡適，2011：

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

136)，這裡楚國攻打宋國就是犯了墨子「非攻」的價值追求。「義」是物之性的判斷，「同鄰國的戰爭」是物之象(形式)的判斷。

中式悅服是主觀的、從心出發的，墨子見公輸般，是讓公輸般幫他去殺一個欺侮他的人，並且給十金讓公輸般幫這個忙。結果惹得公輸般很不高興，說自己堅守道義，從來不會無緣無故殺人。這個時候，墨子將之與楚國攻宋聯繫起來：「楚國在土地方面有富餘，卻在人口方面不夠。損失不足的人民而去爭奪多餘的土地，不能叫明智的行為。宋國沒有罪卻攻打它，不能叫做仁愛。明白道理卻不向楚王進諫，不能叫做忠誠。諍諫卻沒有達到目的，不能叫做堅強。你崇尚仁義不願意幫我殺死一個人，卻願意幫楚國攻打宋國殺死很多人，不能叫做明白事理」(節選自《墨子·公輸》，譯為白話文)。公輸般幫墨子殺一人與其幫楚攻宋兩件事的性質，一下子就關聯起來。接著墨子見楚王，也是採用類似的手法，將富鄰想偷窮鄰與富楚攻打窮宋兩件事的性質，關聯起來。天道損有餘而補不足，而人道損不足補有餘，墨子的勸說正是讓公輸般與楚王順應天道，這才是中式悅服背後深層的世界觀與宇宙觀。

這種讓楚王反躬自省的迂回策略，容易讓被說服者跳出原先的思維框架，從另一個視角頓悟自己行為的錯誤所在。中式悅服貼近說服對象的心境，讓被悅服者自己在模糊的地帶中穿越，進入柳暗花明的另一村。在這一點上，邵培仁、姚錦雲(2020: 149)通過中西理論與文化傳統的對話，提出一種「傳播的接受觀」，即在中國古代文人雅士「觀」、「味」、「知」傳播觀的基礎上，建立「受者」眼中的「接受主體性」。這種「接受主體性」指向的是能動的、具體的、個體的受者，而非被動的、抽象的、群體的受眾。雖然從本例中，楚王的態度並沒有立刻被墨子的言辭所改變，但楚王內心已經明白理在哪一方。在明理之後，墨子繼續曉以利害，解下衣帶，用衣帶當作城牆，用木片當作守城器械，來一場模擬戰爭，公輸般多次用了攻城的巧妙戰術，均被墨子一一化解，才最終使楚王決定「無攻宋」。中國民間常有「人教人教不會，事教人一次就好」的說法。在悅服中，行動是言語的自然延伸，行動本身也作為一種言語，成為悅服的組成部分。人言講明事理，行動進一步印證事理。言與行的結合，時機的把握，最終促成楚王撤回攻

宋的決定。觸龍說趙太后、鄒忌諷齊王納諫等都是悅服的案例。在這些故事中，被勸說者的內心本來就存在著一種隱隱的不安，儘管被外顯的行動所遮蔽，一旦勸說者將之彰顯出來，他們不僅得到了「解脫」，而且心甘情願地接受了勸說者的建議。

悅服與說服之間

梁漱溟(2010)將世界文化大體分為三種類型，西方文化首出「人與物」的關係，而中土文化首出「人與人」的關係。具體而言，西方文化是將人與人的關係也物化成人與物的關係，關注的是物之「實體」(即「實在」)，釋物的方式是邏輯推演，必須通透「實體」，即利用實驗、計算等析出因果邏輯，才能成就他們的科學精神，科學幾乎統轄一切。中土文化是將人與物的關係泛化成人與人的關係，關注的是心性道德，而非物之「實體」，我們注重「道」、「德」的感通和攝取，嚴依「天人合一」的思想去彙聚我們的生命空間，言說心性世界。西方逐物文化需要依靠數學和邏輯統轄，而中土心性文化，講求道德化育。「說」以「言」為始基，「悅」以「心」為開端，兩者分野躍然紙上。「言」之有物，西方的說服無法逃脫邏輯推演體系，而「心」悅誠服，中式的悅服強調德性仁心的感通。晚明大儒黃梨洲在其《明儒學案》之《序》中說：「盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也」。「心之萬殊」和「物之萬殊」恰是中西分野。

從傳播學角度來看，西方一直追求「以言盡意」，以確保說服者內心之意和被說服者理解之意基本一致。這種傳播得以實現的前提在於，借助於「形式」這一仲介，說服超越了說服者和被說服者雙方，實現了外在於兩者的統一客觀標準。西方追求的「外向型超越」，其主要特點就是超越世界和現實世界分離，超越世界是現實世界的一切價值之源，它不但高於現實世界，並且也外在於現實世界(余英時，2004)。正是這種分離，西方走上了「主客二分」的道路，其中最為突出的表現就是他們對「外在實體」的追尋和探索，而「形式」就是這種探索的具體表現。「形式」具有普遍性、單義性和靜止性。

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

所謂「形式」的普遍性主要在於它擺脫了對情境的依賴，將本質和由具體情境構成的現象進行了深刻的分離，分離了那些具體的、特殊的東西，試圖走向最純粹的可能性。在西方，「形式」展現出了強大的約束力和強制性，它拒絕一切情境和過程，一切情境和過程都可以被化約為「形式」。「形式」的這種普遍性也決定了欣賞它的人不會去關注獨一無二的特殊事物。「形式」的單義性，某種程度上是「形式」的普遍性的前提。西方文化的起源向我們展現了一幅從無序、非理性到有序、理性的圖景，而這種有序和理性的深層指向就是單一秩序。以「形式」為核心特徵的邏各斯(logos)，正是在西方由混沌走到有序，由非理性走向理性的進程中不斷彰顯。「形式」為西方邏輯提供了穩定的支點，也因此使得它是一種趨於靜止的存在。

從中國的悅服實踐來看，言有盡而意無窮，因此經常「言不盡意」，而且還有「言外之意」。王弼「言一象一意」的觀點中，「言」借助「象」，進而成為一定之「意象」。《易傳》中認為「象」是近取諸身，遠取諸物而得來的卦象，由此可以表示人事的「吉凶悔吝」，進而言之，「象」的主要作用在於通過具體的形象來表達抽象的事理，以達到譬喻的作用。所以在陳望衡(1998:202)看來，《周易》中的「觀物取象」也好，「象者，像也」也罷，不似西方的那種模仿，而是通向象徵。

中式悅服中「意象」發揮著重要的仲介作用，成為溝通「言」和「意」的重要介質，恰如王弼在《周易略例·明象》中所言：「意以象盡，象以言著」。「意象」既滿足了說服者的主觀創造和建構，同時也容許被說服者的主觀理解和詮釋，雙方都積極地攝入到這一「意象」之中。「象」是具體而又顯露的，「意」是深遠而又幽隱的，「意象」是流動的、情境的、主觀的。

「意象」的流動性主要體現在「意」的流動性上。隨著「象」在不同情境中的轉化和騰挪，其「意」也就流動了起來，借用張岱年(1982:94)的比喻就是一「變易不息的大流」。「意象」的情境性強調悅服過程無法忽略情境因素。情境的作用就是為「象外之意」的達成提供具體語境。某種意義上，我們可以把「意象」看作一個具有不確定邊界的意義域的集合體，「意」潛伏在「象」之下，只有結合情境才能打開由「象」達「意」的通道。情境與象的結合必須依靠直覺進行體悟。在通道被打開的過

程中，「象」被深刻挖掘後失去了其表面普遍的特徵，才能獲得「象外之意」。直覺體悟都是具體且特殊的，具體之所以為具體，特殊之所以為特殊，從形式上來說就是時間和空間。由時間和空間構成的具體情境是一種主觀之形式，它由主體而發，為心靈之主觀構造(牟宗三，2007)。「象外之意」的意涵在於「象」的不斷轉換和騰挪是用來組成和確定意義的，它是要參與到「意」的最初生成過程中的，而這其中勢必融入了主觀的視角。古人常說「立象盡意」，「立」字充分體現了這種主觀性，其結果就是我立於物中，物立於我中，物載著我，我游化於物。

由此觀之，「形式」就像一面鏡子，一面外在於人的，被完全客體化的鏡子，所以說服過程往往就是：鏡在身外，一切都要放在鏡子下照一照(和已有的「形式」進行對照)，是即為是，否即為否。而中國悅服所依憑的「意象」更似心中有境。悅服的過程往往是：意象的創構或理解需要結合心中之「境」不斷思考和體悟(獲得象外之意)。由是觀之，西方的身外之鏡在和中國的心中之境的最大分野就在於，西方講求主客二分，而中國則追求主客相融、天人合一。

「象」是從具體情境出發的，「意」也不是一個從外部的根源——某種上帝的觀念或自然法或柏拉圖的理想的世界中「無中生有」而來，而是隨「境」而生，心入於境而神會於物，言理相應而不涉理路。本文認為「境」至少包含了三個層面的意涵：其一為情境，強調的是「觀物取象」必須發生在具體的時空條件下；其二為心境，「境」與「心」俱起而應，境為心所感通而心與境相互為用(唐君毅，2016：46)，這裡強調的是任何「象外之意」的獲得都需要依靠直覺進行體悟，而這種體悟是由心發出；其三為「道」，「中國思想中最崇高的概念似乎是道」(金岳霖，1985：16)，即我們對任何「象外之意」的體悟必須受到一定之規的約束，這一標準既是「天道」也是「人倫」，受到中國宇宙觀的深刻影響。

中國古代悅服實踐的形式和特點深深地影響了我們對傳播的想像，時至今日，中國人都還試圖通過意象以一種間接而含蓄的方式去影響別人，而不是直截了當的方式。在中國人看來，採用繞道迂回的方式來表達，消除了雙方的主客對立性，更可能產生好的影響。在意象建構和影響的過程中，原本作為客體的被說服者也參與到意義的建構之中，悅服的內容不是簡單聯結主體(說服者)和客體(被說服者)的

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

一種機械式存在(如西方的三段論)，而是一種以「意象」為仲介的有機體存在，當作為主體的說服者適度淡出，而作為客體的被說服者又適度的攝入時，意象處於一種動態建構的狀態，它不是靜止的存在，而是不斷注入新鮮血液的有機體。

西方說服的效果在受眾這一方。傳者剛開始就具備明確的信念，施之以受者，效果衡量是看受者在態度與行為方面發生甚麼變化。態度的認知、情感和行為意向三維度經常用於測量傳播效果。認知是受者對傳者信念的感覺、知覺、記憶；情感是對傳者信念的喜歡程度；行為意向是受者按照傳者意向行動的主觀意願。然而，西方社會心理學面臨最大的困境在於，態度與實際行為的關聯性很弱(巴倫、伯恩〔Baron & Byrne〕，2004)。其原因就在於，他們假定只要程式的合法性讓一種信念擊敗另一種信念，後面的行為改變完全是水到渠成的事。

悅服的效果主要體現在意象的影響過程之中，意象是否可以在說服者和被說服者之間順暢流動直接影響了傳播效果。效果的判斷不是依靠對外在事物或實體的本質與規律的把握，而是意象和自身合和之狀態。在此過程中，主體的情志與客體的物象不斷化合，通過象與意的合，希望達到的是心與物相融通的效果。程頤說：「與其非外而是內，不若內外之兩忘也，兩忘則澄然無事矣」。這一「忘」字既表達了「意」(心)與「象」(物)相合之狀態，更彰顯了意象絕非西方那種認識論範疇的產物，而是審美範疇的，是由心之所起，心悅而誠服。在希臘人看來，真理是在外面的，是那個客觀的形式，而在中國人看來，真理是自我的真誠表達。

與西方說服強調傳者信念的保真傳遞不同，中國的意象影響允許受者以自身經驗積極參與內容建構，換言之，受者與傳者之間、不同受者之間對內容的具體理解各有不同，但人同此心，心同此理，「一」與「多」互補，其行動亦是有區別的同心圓。在意象發揮影響的過程中，受者不是被動地接受資訊，而是主動地建構與調和資訊，這種主動性是使得受者內心的鬱結得以解脫的原因。有別於從腦出發孕育的西方文化，從心出發涵養的中國文化展現出明顯的主觀能動特徵。中國追求一種與自然和諧共生的狀態(徐復觀，1987)，最終希望達到「心」與「物」的同一，就如莊周夢蝶，已不知是自己夢到蝴蝶，還是蝴

蝶夢到自己。有別於西方的外向型超越，中國文化是由外在天命不斷地向內在人性聚斂，一切都歸結到人本身上來，人的主觀能動性終不可避免（張岱年、程宜山，1990）。

所以悅服的效果測量，應該先由傳者捫心自問，反省自己的誠意，不斷提升自我修養。這種自省主要是自我批評，使心靈得以淨化，使身心達到完美的境界。這其中包括，努力做到設身處地為別人考慮，換位思考，想他人之所想，而不是像西方那樣去尋找一個外在的「形式」。其次，才是對受者的測量，其題項可能要不同於西方的知情意三維度。對受者的影響包含三個面向：第一，受者是否認同天人感通的宇宙觀；第二，受者對傳者所言他物與目標物之間交感的感知程度；第三，受者與傳者打交道後內心的鬱結獲得解脫的程度，可以表現為愉快、舒暢或內心安寧，即「心悅誠服」。三者是層層遞進的關係。至於行為上是否改變，是不強求的，也是無需問的問題。實際上，以上三個面向都是積極的話，行為的改變是自然而然的事。

餘論

本研究提煉出「悅服」這一概念，意圖照亮原先被遮蔽或者被忽略的有關傳學的中國實踐和中國經驗中的某些東西，努力回到中國的社會文化語境之中、回到中國悅服的實際場景之下，開採出切中中國實際的理論資源。從概念入手，以「名」求「實」，探討不同含義背後的說服實踐及其奧義。中西傳理各有意趣，中國的悅服是主客相融的過程，通過流動允許主客雙方共同參與「意象」的建構和解讀，意圖達到「心悅誠服」。西方的說服是主客相分的過程，通過「形式」的推理來完成說服過程，效果如何取決於和「形式」對照的結果。悅服的宇宙觀基礎是自然物之實中皆有虛，物之性表現為與他物感通之理（唐君毅，1978），途徑常常是潛移默化，藉由「心和」達成有區別的、同心圓的行動，即和而不同；說服的宇宙觀基礎是存在論和實體論，追求客觀的、超越的必然律，途徑常常是就事論事，直指「行同」，目標是達成無區別的、一致的行動。

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

在拉開中西方「間距」的同時，研究者認識到中西方傳理的樣態並不是截然分開的兩道平行線。本研究從未主張西方僅有形式，沒有作為主體的體驗和情感以及審美。亞里士多德認為，說服伴隨著三種要求的混合：氣質(ethos)，即演講者個人要求，今天稱之為來源的可信度；理性(logos)，即演講者提供的邏輯支援，今天稱之為討論；同情(pathos)，即情感要求，回應聽眾的情感激發，因此他認為，「勸服既是一個邏輯過程又是一個心理過程」(轉引自杜斯、布朗，2018：13-14)。亞里士多德亦寫成《詩學》、《修辭學》等不朽著作，但亞氏「並未因此克服一般模仿說的共同缺點，即排斥藝術中的自我表現，從而陷入公式化、概念化、類型化，包含著陷入形式主義美學中去的必然傾向」(鄧曉芒、易中天，2019：107)。同樣，本研究亦不認為，中國只講天人感通推理，完全不見形式和邏輯，《墨辯》的選擇在一定程度上就是對西方理性主義的靠近，但即便如此，兩者亦是區別甚遠，《墨辯》並沒有脫離具體情境和內容，形成西方那一套關於說理方式的形式化思考(楊立華，2021)。

事實上，隨著近現代以來中西方文化的大規模交流，這兩條平行線早已交織在一起。比如在對「理」的理解中，中西雙方既有「普遍法則」這一共通的意義，又有「事理」與「情理」的偏向。全球化和互聯網並沒有帶來世界大同，其根源可能在深層的宇宙觀及形成的傳理，矛盾和衝突只是表象。在用詞方面，比如對西方人來說，不在場是使用意象的前提條件，中國卻沒有這一規定和要求。同一詞因宇宙觀基礎不同而無法通約。借道西方，反觀中國，本文使用一些質料來建造溝通雙方的橋樑，言依然未能盡意，但除此之外，似乎又別無他法。悅服及掩藏在其背後的邏輯可能是一種好的質料，文化範圍之大，可以從各角度、各方面來看，但向內收縮到最核心的地方，應當是邏輯和哲學的範疇。邏輯，是可以形成真正重要的解釋性構造的一個源頭，它依存於一定的文化之中，同時又以富有意義的方式持續規定著、建構著一定的文化。

正如外審專家所指出，本文主要採取理論概念比較演繹的方法，先存了一個主觀概念，先從個別例子中獲得靈感，再加以理論化演繹形成邏輯表述。這和歷史與邏輯結合，從歷史演進的脈絡中梳理出觀

念類型的論證方法有所不同。而且，中與西都是很大的地理範圍，其內部的文化異質性也很大，本文所觸及的，是中西傳理的原型，或者說，是其早期文獻中所追求的基礎傳播理想。同樣的基礎可以發展出風格迥異的流派。「悅服」與「說服」兩個詞，它們是不同的，並且無法直接比較。中西傳理的源頭有這麼大的差別嗎？筆者的回答是肯定的。中西文化有些表象看起來很相似，實際上「其義全異」，需要耐心分析與剝離。兩個概念的解釋力如何，可能見仁見智。感謝外審專家與其他讀者給予的建設性意見！

註釋

- 1 參見香港浸會大學傳理學院網站「學院發展歷程」部分，取自http://www.comm.hkbu.edu.hk/comd-www/chinese/about_comm/m_timeline_1960-1969.htm。資料截至2019年2月19日。
- 2 參見廈門大學新聞傳播學院傳播研究所簡介，取自<https://comm.xmu.edu.cn/13935/list.htm>。資料截至2019年2月19日。
- 3 廈門大學黃星民教授很早就提出「中一和一庸」的方法論，參見黃星民(2000)。〈禮樂傳播初探〉。《新聞與傳播研究》，第1期，頁27-35。

參考文獻

- 中國哲學書電子化計劃(日期不詳)。〈尚書正義·卷十一武成第五〉。上網日期：2023年3月17日，取自<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=949581#p38>。
- Zhongguo zhexue shu dianzi hua jihua (n.d.). *Shangshu zhengyi · juan shiyi wu cheng di wu*. Retrieved March 17, 2023, from <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=949581#p38>.
- 巴倫、伯恩(2004)。《社會心理學(上冊)》(黃敏兒、王飛雪等譯)。上海：華東師範大學出版社。(原書Baron, R. A., & Byrne, D. [2003]. *Social psychology*. New York: Pearson Education.)
- Balun, Boen (2004). *Shehui xinlixue (shang ce)* (Huang Miner, Wang Feixue et al., Trans.). Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe. (Original book: Baron, R. A., & Byrne, D. [2003]. *Social psychology*. Pearson Education.)

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

- 王振復 (2015)。《王振復自選集》。上海：復旦大學出版社。
- Wang Zhenfu (2015). *Wang Zhenfu zixuanji*. Shanghai: Fudan daxue chubanshe.
- 王僉崇 (2018)。《東西文化之辨：梁啟超的哲學思考》。北京：中國社會科學出版社。
- Wang Qianchong (2018). *Dong xi wenhua zhi bian: Liang Qichao de zhexue sikao*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- 安東尼·斯托爾 (1990)。《榮格》(陳靜、章建剛譯)。北京：中國社會科學出版社。(原書 Storr, A. [1973]. *Jung: A modern masters (Fontana modern masters)*. London, UK: Harper Collins Publishers Ltd.)
- Andongni Sitouer (1990). *Rongge* (Chen Jing, Zhang Jiangang, Trans.). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe. (Original book: Storr, A. [1973]. *Jung: A modern masters (Fontana modern masters)*. London, UK: Harper Collins Publishers Ltd.)
- 安樂哲 (2009)。《和而不同：中西哲學的會通》(溫海明等譯)。北京：北京大學出版社。(原書 Ames, R. T. [2002]. *Seeking harmony rather than uniformity*. Beijing: Peking University Press.)
- Anlezhe (2009). *He er bu tong: Zhongxi zhexue de huitong* (Wen Haiming et al., Trans.). Beijing: Beijing daxue chubanshe. (Original book: Ames, R. T. [2002]. *Seeking harmony rather than uniformity*. Beijing: Peking University Press.)
- 成中英 (1996)。《論中西哲學精神》。上海：東方出版中心。
- Cheng Zhongying (1996). *Lun zhongxi zhexue jingshen*. Shanghai: Dongfang chuban zhongxin.
- 朱維錚 (編) (2001)。《利瑪竇中文注譯集》。上海：復旦大學出版社。
- Zhu Weizheng (Ed.) (2001). *Limadou zhongwen zhuyiji*. Shanghai: Fudan daxue chubanshe.
- 朱利安 (2016)。《論普世》(吳泓渺、趙鳴譯)。北京：北京大學出版社。(原書 Jullien F. [2008]. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard.)
- Zhulian (2016). *Lun pushi* (Wu Hongmiao, Zhao Ming, Trans.). Beijing: Beijing daxue chubanshe. (Original book: Jullien F. [2008]. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard.)
- 牟宗三 (2007)。《中西哲學之會通十四講》。上海：上海古籍出版社。
- Mou Zongsan (2007). *Zhongxi zhexue zhi huitong shisi jiang*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

- 任曉明、劉川 (2015)。〈中國「推類」邏輯的歸納特性剖析〉。《福建論壇·人文社會科學版》，第12期，頁37–41。
- Ren Xiaoming, Liu Chuan (2015). Zhongguo “tuilei” luoji de guina texing pouxi. *Fujian luntan renwen shehui kexue ban*, 12, 37–41.
- 李約瑟 (1980)。《中國之科學與文明 (第二冊)》(陳立夫、黃文山譯)。台北：台灣商務印書館。(原書 Needham, J. [1956]. *Science and civilisation in China: Volume 2, history of scientific thought*. Cambridge University Press.)
- Liyuese (1980). *Zhongguo zhi kexue yu wenming (dier ce)* (Chen Lifu, Huang Wenshan, Trans.). Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan. (Original book: Needham, J. [1956]. *Science and civilisation in China: Volume 2, history of scientific thought*. Cambridge University Press.)
- 余也魯 (1985)。〈中國文化與傳統中傳的理論與實際的探索 (代序)〉。宣偉伯 (編)，《傳學概論——傳媒·信息與人》(余也魯譯) (頁13–26)。北京：中國展望出版社。(原書 Schramm, W. [1973]. *Men, messages, and media: A look at human communication*. New York: Harper & Row.)
- Yu Yelu (1985). Zhongguo wenhua yu chuantong zhong chuan de lilun yu shiji de tansuo (dai xu). In Xuanweibo (Ed.), *Chuanxue gailun——Chuanmei xinxi yu ren* (Yu Yelu, Trans.) (pp. 13–26). Beijing: Zhongguo zhanwang chubanshe. (Original book: Schramm, W. [1973]. *Men, messages, and media: A look at human communication*. New York: Harper & Row.)
- 余英時 (2004)。《現代危機與思想人物》。北京：三聯書店。
- Yu Yingshi (2004). *Xiandai weiji yu sixiang renwu*. Beijing: Sanlian shudian.
- 克琳娜·庫蕾 (2005)。《古希臘的交流》(鄧麗丹譯)。桂林：廣西師範大學出版社。(原書 Coulet, C., & Robert, J.-N. [1996]. *Communiquer en Grèce ancienne: Ecrits, discours, information, voyages*. Paris: Belles Lettres.)
- Kelinna Kulei (2005). *Guxila de jiaoliu* (Deng Lidian, Trans.). Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe. (Original book: Coulet, C., & Robert, J.-N. [1996]. *Communiquer en Grèce ancienne: Ecrits, discours, information, voyages*. Paris: Belles Lettres.)
- 邵培仁、姚錦雲 (2020)。《華夏傳播理論》。杭州：浙江大學出版社。
- Shao Peiren, Yao Jinyun (2020). *Huaxia chuanbo lilun*. Hangzhou: Zhejiang daxue chubanshe.
- 金岳霖 (1985)。《論道》。北京：商務印書館。
- Jin Yuelin (1985). *Lun dao*. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- 卓立 (2018)。《暢活存在：進入朱利安的思想》。台北：開學文化。

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

- Zhuo Li (2018). *Changhuo cunzai: Jinru Zhulian de sixiang*. Taibei: Kaixue wenhua.
- 郝大維、安樂哲(1999)。《漢哲學思維的文化探源》(施忠連譯)。南京：江蘇人民出版社。(原書 Hall, D. L., & Ames, R. T. [1997]. *Thinking from the Han: Self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture*. State University of New York Press.)
- Haodawei, Anlezhe (1999). *Han zhexue siwei de wenhua tanyuan* (Shi Zhonglian, Trans.). Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe. (Original book: Hall, D. L., & Ames, R. T. [1997]. *Thinking from the Han: Self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture*. State University of New York Press.)
- 胡適(2011)。《中國哲學史大綱》。北京：商務印書館。
- Hu Shi (2011). *Zhongguo zhexueshi dagang*. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- 范明華(2017)。〈中國古代哲學宇宙觀的美學向度〉。《中南民族大學學報(人文社會科學版)》，第5期，頁122–128。
- Fan Minghua (2017). *Zhongguo gudai zhexue yuzhuguan de meixue xiangdu. Zhongnan minzu daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)*, 5, 122–128.
- 宣長春、林升棟(2019)。〈管窺中西方傳統說服的原型及其內在邏輯〉。《學術研究》，第6期，頁30–36。
- Xuan Changchun, Lin Shengdong (2019). *Guankui zhongxifang chuantong shuofu de yuanxing jiqi neizai luoji. Xueshu yanjiu*, 6, 30–36.
- 唐君毅(1978)。《中國文化之精神價值》。台北：正中書局。
- Tang Junyi (1978). *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi*. Taibei: Zhengzhong shuju.
- 唐君毅(1986)。《中國哲學原論：原道篇卷一》。台北：學生書局。
- Tang Junyi (1986). *Zhongguo zhexue yuanlun: Yuandao pian juanyi*. Taibei: Xuesheng shuju.
- 唐君毅(2016)。《唐君毅全集(卷廿三)》。台北：學生書局。
- Tang Junyi (2016). *Tang Junyi quanji (juan nian san)*. Taibei: Xuesheng shuju.
- 徐復觀(1987)。《中國藝術精神》。瀋陽：春風文藝出版社。
- Xu Fuguan (1987). *Zhongguo yishu jingshen*. Shenyang: Chunfeng wenyi chubanshe.
- 孫旭培(編)(1997)。《華夏傳播論》。北京：人民出版社。
- Sun Xupei (Ed.) (1997). *Huaxia chuanbo lun*. Beijing: Renmin chubanshe.
- 陳望衡(1998)。《中國古典美學史》。長沙：湖南教育出版社。
- Chen Wangheng (1998). *Zhongguo gudian meixue shi*. Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe.
- 夏秀(2012)。《原型理論與文學活動》。北京：中國社會科學出版社。

- Xia Xiu (2012). *Yuanxing lilun yu wenxue huodong*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- 晉榮東 (2014)。〈推類理論與中國古代邏輯特殊性的證成〉。《社會科學》，第4期，頁127-136。
- Jin Rongdong (2014). *Tuilei lilun yu Zhongguo gudai luoji teshuxing de zhengcheng. Shehui kexue, 4*, 127-136.
- 張東蓀 (1946)。《知識與文化》。北京：商務印書館。
- Zhang Dongsun (1946). *Zhishi yu wenhua*. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- 張東蓀 (2010)。《思想與社會》。長沙：岳麓書社。
- Zhang Dongsun (2010). *Sixiang yu shehui*. Changsha: Yuelu shushe.
- 張岱年 (1982)。《中國哲學大綱》。北京：中國社會科學出版社。
- Zhang Dainian (1982). *Zhongguo zhexue dagang*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- 張岱年、程宜山 (1990)。《中國文化與文化論爭》。北京：中國人民大學出版社。
- Zhang Dainian, Cheng Yishan (1990). *Zhongguo wenhua yu wenhua lunzheng*. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.
- 梁漱溟 (2010)。《東西文化及其哲學》。北京：商務印書館。
- Liang Shuming (2010). *Dongxi wenhua ji qi zhexue*. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- 黃星民 (2000)。〈禮樂傳播初探〉。《新聞與傳播研究》，第1期，頁27-35。
- Huang Xingmin (2000). *Liyue chuanbo chutan. Xinwen yu chuanbo yanjiu, 1*, 27-35.
- 黃朝陽 (2009)。〈中國古代邏輯的主導推理類型——推類〉。《南開學報》，第5期，頁92-99。
- Huang Chaoyang (2009). *Zhongguo gudai luoji de zhudao tuili leixing——Tuilei. Nankai xuebao, 5*, 92-99.
- 黃旦 (2019年7月23日)。〈宇宙觀：考察中國傳播的一種尺度〉。《中國社會科學報》，第5版。
- Huang Dan (2019, July 23). *Yuzhouguan: Kaocha Zhongguo chuanbo de yizhong chidu. Zhongguo shehui kexue bao*, pp. 5.
- 葛瑞漢 (2003)。《論道者：中國古代哲學論辯》(張海晏譯)。北京：中國社會科學出版社。(原書 Graham, A. C. [1989]. *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Open Court.)
- Ge ruihan (2003). *Lundaozhe: Zhongguo gudai zhexue lunbian* (Zhang Haiyan, Trans.). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe. (Original book: Graham, A. C. [1989]. *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Open Court.)

《傳播與社會學刊》，(總)第64期(2023)

楊立華(2021)。〈《墨辯》中的物〉。《北京大學學報(哲學社會科學版)》，第6期，頁19–25。

Yang Lihua (2021). *Mobian zhong de wu*. *Beijing daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 6, 19–25.

榮格(1997)。〈本能與無意識〉。馮川(編)，《榮格文集》(頁1–11)。北京：改革出版社。

Rongge (1997). *Benneng yu wuyishi*. In Feng Chuan (Ed.), *Rongge wenji* (pp. 1–11). Beijing: Gaige chubanshe.

鄧曉芒、易中天(2019)。《黃與藍的交響：中西美學比較論》。北京：作家出版社。

Deng Xiaomang, Yi Zhongtian (2019). *Huang yu lan de jiaoxiang: Zhongxi meixue bijiao lun*. Beijing: Zuoja chubanshe.

劉家林(2013)。〈傳學東漸考——紀念施拉姆來華講學30周年〉。《暨南學報(哲學社會科學版)》，第4期，頁146–152。

Liu Jialin (2013). *Chuanxue dongjian kao——Jinian Shilamu lai hua jiangxue 30 zhounian*. *Jinan xuebao (zhexue shehui kexue ban)*, 4, 146–152.

錢鐘書(1986)。《管錐編(第一冊)》。北京：中華書局。

Qian Zhongshu (1986). *Guanzhuibian (di yi ce)*. Beijing: Zhonghua shuju.

邁克爾·杜斯·瑪麗·布朗(2018)。《追溯柏拉圖——傳播學起源概論》(王海譯)。北京：科學出版社。(原書 Dues, M., & Brown, M. [2004]. *Boxing Plato's shadow: An introduction to the study of human communication*. McGraw-Hill Education.)

Maiker Dusi, Mali Bulang (2018). *Zhuisu Bolatu——Chuanboxue qiyuan gailun* (Wang Hai, Trans.). Beijing: Kexue chubanshe. (Original book: Dues, M., & Brown, M. [2004]. *Boxing Plato's shadow: An introduction to the study of human communication*. McGraw-Hill Education.)

譚戒甫(1964)。《墨辯發微》。北京：中華書局。

Tan Jiefu (1964). *Mobian fawei*. Beijing: Zhonghua shuju.

龔文庠(1994)。《說服學——攻心的學問》。北京：東方出版社。

Gong Wenxiang (1994). *Shuofuxue——Gongxin de xuewen*. Beijing: Dongfang chubanshe.

本文引用格式

林升棟、宣長春、普非拉 (2023)。〈中西傳理溯源：「悅服」與「說服」之間〉。
《傳播與社會學刊》，第64期，頁63–93。