

孔子法政哲学的现代性阐释

KONGZI FAZHENG ZHEXUE DE XIANDAIXING CHANSHI

● 聂长建 著



中国社会科学出版社

014043999

D909.22

07

■中南民族大学法学文库

孔子法政哲学的现代性阐释

KONGZI FAZHENG ZHEXUE DE XIANDAIXING CHANSHI

● 聂长建 著



中国社会科学出版社



北航

C1731214

D909.22
07

图书在版编目(CIP)数据

孔子法政哲学的现代性阐释 / 聂长建著. —北京: 中国社会科学出版社, 2013. 11

ISBN 978-7-5161-3735-2

I. ①孔… II. ①聂… III. ①孔丘(前551—前479) - 法哲学 - 思想评论 IV. ①D909.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第294029号

出版人 赵剑英
责任编辑 任明
责任校对 董晓月
责任印制 李建

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲158号(邮编100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010-64070619
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂
版次 2013年11月第1版
印次 2013年11月第1次印刷

开本 710×1000 1/16
印张 13.75
插页 2
字数 209千字
定价 45.00元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010-64009791

版权所有 侵权必究

目 录

导言 法治进行时中孔子法律思想的批判与继承	(1)
一 孔子时代并没有现代法治产生的物质生活基础	(2)
二 孔子的法律思想和同时代西方思想家相比毫不逊色	(3)
三 对孔子法律思想的现代性阐释	(4)
第一章 纯粹哲学	(9)
第一节 认识哲学：康德和孔子认识论之比较	(9)
一 康德认识论	(11)
二 孔子认识论	(13)
三 简要评述	(15)
第二节 思维哲学：从《易经》热来反思传统思维方式	(18)
一 《易经》的思维特征	(18)
二 直观性思维的优势和缺陷	(19)
三 既不拔高又不贬抑的心态	(23)
第三节 语言哲学：孔子的语言观和语言美	(23)
一 孔子的语言观	(24)
二 孔子的语言美	(31)
第四节 价值哲学：孔子的义利伦理学	(35)
一 利的逻辑梳理	(37)
二 利的逻辑辨析	(39)
三 利的逻辑升华	(41)
第四节 系统哲学：对“无友不如己者”的体系解读	(44)
一 不要结交不如自己的朋友	(45)

二 没有不如自己的朋友	(46)
三 从交友问题到学习问题	(46)
四 体系解读	(50)
第二章 政治哲学	(55)
第一节 “为政以德”的政治哲学解读	(55)
一 既往的误解	(55)
二 并非德治主张	(56)
三 对现代政府的三点要求	(60)
四 政治文明的理想预设	(65)
第二节 “六十而耳顺”政治哲学解读	(66)
一 语言哲学与政治哲学	(66)
二 “六十而耳顺”表达了民主协商的思想	(67)
三 孔子政治哲学思想的前瞻性和现实性	(73)
第三节 孔子的“和”论与“和谐社会”	(75)
一 建立“和谐社会”是时代理念	(75)
二 建立和谐社会的实践层面	(79)
第四节 孔子和马克思主义的民本思想	(84)
一 民本理论和专制实践的统合史	(85)
二 以人为本——马克思主义的根本命题	(88)
三 以人为本，重在机制建设	(93)
第三章 法律哲学	(96)
第一节 孔子法哲学的三个维度	(96)
一 孔子法哲学的本体论维度：正名	(97)
二 孔子法哲学的方法论维度：时中	(100)
三 孔子法哲学的价值论维度：人本	(102)
第二节 孔子“父子相隐”难题的法学意蕴	(105)
一 道德现实主义者	(105)
二 “父子相隐，直在其中”的正确解读	(108)
三 孔子难题和现代法治的通约性	(114)

第三节 孔子反对铸刑鼎的法哲学解读	(118)
一 法律的理论性争论	(119)
二 孔子的经验主义哲学立场	(121)
三 并非落后的思想	(128)
第四节 从哲学到法学：“温故而知新”新解	(134)
一 误解与正解	(134)
二 特殊和一般	(136)
三 创造性和机械性	(139)
四 判例法与制定法	(143)
第五节 孔子的法律修辞学研究	(148)
一 站在“言语行为”的高度重视修辞的力量	(150)
二 简洁明快——不用修辞方法的修辞学	(154)
三 把握好法律中修辞与正义的关系	(155)
四 修辞方法的娴熟运用	(157)
第六节 孔子的道德律和“见死不救”入法的道德困境	(158)
一 法律和道德的交叉关系和领域	(160)
二 见死不救入法的类型化分析	(164)
三 不救助罪：从实在法到自然法	(169)
四 见义勇为的入法选择	(172)
第七节 知识升质对知识增量的“正名”：以法学研究 为例	(174)
一 术语的“正名”	(174)
二 “知识增量”与“知识升质”	(176)
三 法学研究的“知识升质”	(181)
第四章 思想断章	(189)
一 “生而知之”的学术原创生成要素	(189)
二 法律人的三德	(193)
三 法律人当有子路之勇	(196)
四 “正名”的法哲学思想	(198)
五 以义取利：毒生姜事件的道德和法律省思	(203)

六	君子可以被欺骗，不可以被愚弄	(206)
七	儒家官学正解：学而优则仕	(207)
八	宁武子之“愚”对“精致利己主义”的破解	(208)
参考文献		(210)

导 言

法治进行时中孔子法律思想的批判与继承

法治永远是个历史的概念，每一个时代的法治都只是“进行时”，而非“完成时”。当今与孔子时代相隔两千多年，孔子的思想与现代法治没有必然的关系，孔子的思想既不必然阻碍现代法治，也不必然导致现代法治。面对现代法治的进行时态，孔子的法律思想属于过去时态，因此孔子的法律思想和现代社会并不完全吻合，这恰恰说明我们不能对孔子的法律思想抱有太多的希望，也不能把当前中国法制建设的问题归结于孔子的法律思想。尽管孔子的法律思想在今天亦有不合时宜的地方，但孔子作为轴心时代和老子并驾齐驱的大思想家，孔子的法学思想对于现代法治仍然有借鉴作用。

近年来，刘清平、邓晓芒和郭齐勇、丁为祥等人围绕着孔子的“父子相隐”与现代法治的关联度展开激烈的争论，前者认为孔子的观点导致腐败，是现代法治的大敌，后者则认为孔子的观点是现代法治的源头。如此强烈、鲜明的一贬一褒，正犯了孔子强调的“过犹不及”的方法论错误。如刘清平在分析了儒家的“父子相隐”和舜“窃负而逃”两个经典事例后指出：“孔孟儒学贬抑法治的负面效应主要在于：它把血缘亲情视为人的存在的唯一本根，并赋予家庭私德以不可侵犯的至上地位，将其凌驾于包括正义法律在内的一切行为准则之上；在这种血亲情理精神的指导下，它不仅通过不对称的比较强调‘德优于法’、‘德本法末’，而且主张为了维系家庭小团体的血亲私情，可以违背社会大群体的正义法律，结果使法律的尊严、法制的价值、法治的意义在血亲私情、家庭私德、团体私利面前显得微不足道。”^① 本书以后将分析，刘

① 刘清平：《论孔孟儒学贬抑法治的负面效应》，《江苏行政学院学报》2009年第5期。

清平对于这两个事件所得出的贬低儒学法律思想的结论出于误解。当然，孟子提出，舜放弃天子之位背父逃跑，这种方案放在法治的视角看也是可以商榷的，但总比舜徇私枉法、干涉司法、毁灭其父杀人证据或干涉法官皋陶对其父定罪要好得多。所以，孔、孟的主张不能看做否定法治而是寻求“良法”之治。

现代法治归根到底是由现代的物质生活方式决定的，古代的思想 and 现代法治没有也根本不可能有决定性的联系。孔子那个时代，根本就没有现代意义的“法治”，刘清平关于“孔孟儒学贬抑法治的负面效应”的论断是一个伪命题。即使古代有“法治”这一术语，那也和现代的“法治”术语具有完全不同的意义。这正如古时也有兵器“枪”，但那时的“枪”是和刀、矛、剑相并列的在长柄的一端装有尖锐的金属头的兵器，而现代意义的“枪”是指口径2厘米以下发射枪弹的武器，虽然都称作“枪”，但外形、功能是不同的，战斗威力更不能相提并论。

一 孔子时代并没有现代法治产生的物质生活基础

马克思学说认为，法的关系正像国家的形式一样，既不能从它的本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系。马克思还认为，在中世纪，人们的生活和国家的生活是同一的，而在现代（市场经济）社会，国家和（市民）社会则是分离的，“由于私有制摆脱了共同体，国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在”。^① 马克思的这些论断就指出，真正的法治只能建立在个人摆脱共同体的束缚、确立产权关系的市场经济的经济基础之上，在此之前的自然经济、家族经济或小农经济下的个体对于共同体的严重依附关系，是不可能产生法治的，那时人们的法治思想只是探索阶段而非完成状态。就此来看，“轴心时代”的先贤们如孔子、老子、柏拉图、亚里士多德等就他们所处的物质生活方式，都不可能有现代人的法治思想；不管他们何其睿智，他们的法治思想都只是处于人类法治史的婴幼儿阶段；从他们那里找到现代人所期望的完整法治思想，

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第70页。

那真是水月镜花。

在孔子之后，中国有两千多年和现代法治相排斥的专制社会，如果把后者的账算在孔子的身上，那么出现在柏拉图和亚里士多德之后的欧洲中世纪的黑暗是否也要算在柏拉图、亚里士多德的头上。同样把中西方的现代法治记在孔子或柏拉图的头上那也是言不由衷地戴高帽，他们尽管很有智慧，但也不是超越时空的神，他们的思想是他们那个时代的产物，最多只能超出一点点。

二 孔子的法律思想和同时代西方思想家相比毫不逊色

有些学者总认为即使在古时代，西方的法治思想也比中国先进。其实我们进行实证考察后发现，事实并非如此。虽然亚里士多德有着关于法治的经典定义：“已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律。”^①但是亚里士多德对他那个时代何为良法的看法令现代人匪夷所思、大跌眼镜，斥之为指鹿为马亦不为过。在现代人看来，奴隶制是罪恶的，关于奴隶制的法律是恶法。但作为大思想家的亚里士多德却公然为奴隶制唱赞歌，认为奴隶制是自然的、合法的、正义的，主奴与夫妇、父子是家庭的基本要素之一。他不遗余力地为奴隶制辩解说：“人类确实原来存在着自然奴隶和自然自由人的区别，前者为奴，后者为主，各随其天赋的本分而成为统治和从属，这就有益而合乎正义。”^②亚里士多德进而认为，禀赋低的人天生就是奴隶，其民族就是充满奴性，而希腊人天生就是禀赋优良的优种人，天生的自由人而非奴隶，那么只有其他民族该做奴隶了，这就是先于黑格尔和纳粹的种族主义思想。当今奴隶制固然已销声匿迹，但种族主义仍兴风作浪，仍是仇恨、排外、屠杀、战争、动荡的根源，是人类文明的大敌，亚里士多德毫无疑问是种族主义的始作俑者。轴心时代的其他大思想家，中国的孔子和老子，希腊的苏格拉底和柏拉图，都没有亚里士多德这样强烈的奴隶制和种族制情结。两千多年后的今天，当我们读到“人们所服从的法律又是制定得良好的法律”会举手赞成；当我们进

① [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆1965年版，第202页。

② 同上书，第18—19页。

一步读到他赞美关于把奴隶当做财产、允许奴隶买卖、剥夺奴隶的选举权和受教育的权利等奴隶制法律时，也不得不举双手反对了。

亚里士多德确实说过法治是良法之治，但却赞美奴隶制，认为奴隶的劳动为从事政治和科学的人提供闲暇时间，把剥夺奴隶财产、人格和自由的法律当做良法，这现代人的法治常识都是违背的。而在孔子的言论中，并没有对野蛮奴隶制的赞美之词。比较一下孔子和亚里士多德的法学思想，也看不出亚里士多德在这个问题上有多少进步，我们倒觉得儒家还稍占上风。

三 对孔子法律思想的现代性阐释

我们把儒家思想当做潜移默化的传统，《论语》对于中国人就像《圣经》对于西方人一样是不可以绕过的。但是从“法治进行时”来考察，我们不应该把儒家思想当做教条，更不能把儒家当做独尊的思想，《论语》更不是如《圣经》那样的宗教学说，不具有思想上的垄断地位，恰恰相反，儒学的生命力是在和其他学说的竞争中发扬光大的，儒学在“学格”上和其他学说是平等的。任何一种学说只是对特定时间、特定对象的相对的、不完全的反映，任何一种学说在理论上都不具有绝对性和垄断地位，曾经存在过的学说绝对性和垄断地位是人为造成的。而一种学说当其处于平等的竞争地位时，其积极的一面得以显现，爆发出勃发的生机；而当一种学说处于一种垄断地位时，其消极的一面得以显现，在自我膨胀中枯萎窒息。在百家齐放的春秋战国时代，儒家只是争鸣百家中的普通一员，孔孟处处碰壁，郁郁不得志，但儒家的生命力正是在原始儒家时代。到了汉代董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”并为统治者采纳，儒家的发展戛然而止，其正面因素偃旗息鼓，负面因素大行其道。董仲舒本想拔高儒家，却害了儒家。“始作俑者其无后乎！”今天的新儒家还企图把儒学上升为具有垄断地位的国家宗教，对此我们的评论是两句话：其一，这是害了儒学，宗教能给人最大的担当和希望，因为宗教就是虚幻的，所以才是超自然的和万能的。如果把儒学当做宗教，它对人们的宗教式许诺注定不能兑现，当人们从虚幻中清醒过来时，对儒学的顶礼膜拜就会被变成失望诅咒。其二，这是误解儒学。孔子是经验主义者，儒学是世俗的学说而非宗教学说。就如18世纪英

国经验主义哲学家休谟把历史上关于上帝存在的证明排除在知识之外：第一，上帝的观念不能通过经验证明；第二，上帝的存在不能通过必然推理证明，存在是一个“事实”，而“事实”的反面总是可能的，不能先天地证明一个事实问题；第三，上帝存在的道德证明也不可靠，人类的不幸和痛苦提供了反证。^① 休谟认为，形成“上帝”观念的心理根源是无知和幻想。孔子也并非角色类似于一个布道的宗教领袖，这与经验主义立场相悖，也与孔子的言论相左，“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）“樊迟问知，子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”（《论语·雍也》）宗教是虚幻的，儒学是真实的；宗教是万能全知的，孔子则承认自己的无知，所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”（《论语·为政》）；宗教是独自为大、自我中心的，儒学是宽容的、非自我中心的，“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”（《论语·子罕》）；宗教许诺的是天堂，儒学兑现的是世俗生活。把儒学当做宗教真是外行，何以新儒家自居？正如西方苏格拉底是第一个把哲学从天上拉回到人间的人，孔子也把哲学从当时的宗教拉回到世俗的生活，孔子的思想与宗教联系最少，与其以前的哲学思想相比，孔子的思想具有去宗教的色彩，因此那种企图把儒家上升为宗教的思想是对孔子的背离；至于韦伯所言称的“儒教”更是一个不严谨的、杜撰的概念，孔子有着关于人世此岸的哲学，并不在意关于天国彼岸的宗教，孔子的学说应是“儒学”而非“儒教”。

儒学诞生于极其贫瘠的法治土壤，而我们现在的法治土壤相比较而言要富饶得多，要实现二者在土壤质量上的衔接，就要求我们对原始儒学进行现代性的阐释。

要承认儒学最多是法治进程的起点，儒学的法治形态无论在理论还是实践上都远远落后于现代的法治形态。我们不能抬高儒学和现代法治的关联度，把儒学视为现代民主法治源头的观点是孤芳自赏，也就是把孔子当做超越时空的智慧之神。法治不可能由两千多年前的孔子完成，

① 赵敦华：《西方哲学简史》，北京大学出版社2001年版，第229页。

我们现在还处在法治的进行时，更多的法治问题是由我们这个时代提出的，也是由我们这个时代解决的。如果我们把法治的思想和实践都寄托在儒学上，那注定是要失望的，儒学不能承担现代法治的担当。在法治问题上，如果我们对儒学希望太多，失望也会更大。

但是，我们还是相信儒学经过现代性的转化，对现代法治还是有助益的，把儒学视为现代法治大敌的观点也是无稽之谈。对现代法治而言，儒家的法学精华是：

其一，强调法治是良法之治，恶法非法。孔子通过“正名”思想而对法律本身的合法性进行追问，仁义在儒家法学中具有本体论的地位，我以为这是儒家思想的最重要价值。孔子所说“苛政猛于虎”（《礼记·檀弓下》），意味着为政者的德性不如禽兽而更甚于猛虎，这样的政权是不符合“名分”、没有合法性的；由此出发，孟子更进一步指出“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣也，未闻弑君也”（《孟子·梁惠王下》）。孔子曰：“觚不觚，觚哉？觚哉？”（《论语·雍也》）为什么他老先生有此感叹？因为觚这种酒器，是人所创造的社会事实，这种社会事实本身就要求一定的价值：在形状上上圆下方，寓意是智欲圆而行欲方，和天圆地方的世界图式相吻合；在度量上较为适中，容积不过两升，表明饮而有度的中庸之道的行为方式。但是后来，觚的形状和容积都改了，饮酒由一种愉快的事变成乐极生悲的不快之事，所谓一醉方休，破财、耗时、伤身，是不理智的。孔子认为，使饮酒性质变味的一个原因在于酒器违背了价值要求，虽然在名称上仍然称作觚，但在实质上已不具有“觚”的本真意义。但我们不能说，树要像树，山要像山，鸟要像鸟，鱼要像鱼，因为自然事实不存在价值判断的标准。对于社会事实而言，事实性要受到价值性的审核把关，事实性不可能自在自为地存在。儒学注重事实与价值中价值对事实的统帅作用，把这个思想家以发挥，就要求法律不能想象实证主义所主张的那样，由权威机关制定出来作为一种社会事实就完事大吉了，还要对法律这种社会事实本身的价值维度进行追问，这就解决了事实与价值二分的难题。所以，儒学不会像实证主义凯尔森之辈发出“纳粹的法律也是法律”哀叹，这就显示出儒家的法学智慧。

冷战期间，柏林墙东面的东德士兵英格·亨里奇射杀了一名越墙偷渡者，随着柏林墙的倒塌，这名东德士兵被推上法庭。柏林法庭最终的判决是：判处开枪射杀克利斯的卫兵英格·亨里奇三年半徒刑，不予假释。他的律师辩称，他们仅仅是执行命令的人，罪不在己。法官当庭指出：不执行上级命令是有罪的，但是打不准是无罪的。作为一个心智健全的人，此时此刻，你有把枪口抬高一厘米的权力，这是你应主动承担的良心义务。如果把法律当做是统治者制定的并以国家强制力保证施行的行为规范，那么法律就犹如柏林墙东西方的对立一样呈现出双向面孔：正义的法律亲切和善，保护人民；邪恶的法律狰狞可畏，残害人民。正义是法律的灵魂，法律是正义的表现，法律的效力之源和正当性基础正在于它是合乎正义的；一旦法律邪恶附体，那它就徒具法律的空壳，就没有效力和正当性可言，也就不应当成为人们行为规范的依据。遵守法律也不应该仅仅是形式的，只有正义的法律才值得尊重和遵守；邪恶的法律唯有违背它才算是维护正义和真正遵守法律，遵守邪恶的法律要受到正义法律的调整、纠正和惩罚，邪恶的法律不应该成为人们的行为依据。柏林墙射杀案是现代法治的经典之作，和孔子对法律善良价值的强调是一致的，邪恶的法律不能作为邪恶行为的免罪符，也不能当做裁判的依据。

其二，主张言论自由，和现代社会的民主协商与法律商谈相契合。孔子提出：“天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）称赞子产不毁乡校^①是施行仁政^②，从语言哲学上开创了民主协商、法律商谈的先河。能否让老百姓自由言论，是专制社会和法治社会区别的最核心标志。孔子的这个主张和现代法治是相容的。在经济上，一件产品如果不交换出去就不能变为商品，就不能实现价值；在法政上，一个人的思想如果不交流出去就不能变为治国谋略，也不能够实现价值。产品的交换以货币为媒介，思想的交流以话语为媒介。一个国家越是实现商品的自由交

① 原文为“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也。”（《左传·襄公三十一年》）

② 孔子说：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”（《左传·襄公三十一年》）

换，经济越发达；一个国家越是实现话语的自由交流，法政越文明。“话语”对于政治社会的重要性丝毫不亚于“货币”对于经济社会的重要性；“货币”使经济社会充满活力，“话语”使政治社会充满活力，没有“话语”的政治社会就像没有“货币”的经济社会一样是原始的、落后的、沉闷的、毫无生机的。

其三，儒家的“无为而治”思想也和现代法治的法律实现形态相容。孔子明确说过：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》）孔子称赞弟子宓子贱“鸣琴而治”无为思想，现代法治社会是需要法律的，但以必要为限，孔子反对制定过多的法律，反对通过法律处处牵制人们的自由生活。孔子编纂的《诗经》说“毋教猱升木，如涂涂附”，意思是猴子天生会上树，老百姓也有一种天然的自我生存能力，统治者不要过于干预百姓生活，而是要顺其自然、发乎天性、自我发展。无为而治就是意识到人民的伟大，人民有权利决定自己做什么，政府之无为就是说政府没有权力干涉人民的自由活动。我以为，无为而治是我们的先哲在法政哲学上的伟大创举，轴心时代的西方大思想家如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都没有提出这样的思想，而这种思想和当今的民主、法治都有内在的统一性。把中国法治的落后归于传统文化之理据并不充分。

其四，孔子提出宽柔相济的司法方法论：“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（《左传·昭公二十年》）这对我们把握法律的尺度也提出了很好的借鉴。孔子所提出的“父子相隐”的司法伦理原则已体现在新修订的刑事诉讼法中。孔子称赞柳下惠“直道而事人”（《论语·微子》）对当今法官的职业伦理培育也具有借鉴和激励作用。

由于任何一种学说本身都有固有的局限性，由于时代之间隔，我们不能苛求孔子，但我们要承认孔子是伟大的思想家，因此，现代法治对儒学的正确态度应该是：有一点期待，不可夸大或贬低儒家法律思想与现代法治的关联。

第一章

纯粹哲学

这一章是对孔子哲学的研究，称为“纯粹哲学”是和后两章的“政治哲学”和“法律哲学”相对应的。孔子的经验主义哲学对其政治哲学和法律哲学具有基础性作用。

第一节 认识哲学：康德和孔子认识论之比较

中西方哲学的差异不在于哲学结论本身，而在于得出结论的方法和对结论的表述上。本节试图通过对康德的认识论命题“先天综合判断”与孔子的认识论命题“生而知之”、“学而知之”的比较来证明这个观点，并从思维方式差异上初步回答，为什么中国的思想和科学开始领先于西方而最后又为西方所反超。

毋庸置疑，中西方哲学是有差异的，但是，这种差异不在于哲学结论本身，而在于得出结论的方法和对结论的表述上。在方法上，中国人长于综合直观，西方人长于分析论证；在表述上，中国人综合归纳能力强，惜墨如金，生动形象，西方人分析演绎能力胜，洋洋洒洒，阐幽发微。综合直观的速度远快于分析阐发，所以中国的认识论早于西方，甚至还要全面一些，这是值得自豪的一方面。如，黑格尔辩证法的三大规律，长篇累牍地论述，《老子》中寥寥数语就说到了：“有无相生，难易相成”即指对立统一规律，“大音希声，大象无形”即指否定之否定规律，“千里之行，始于足下”即指质量互变规律；孔子的“中庸”（《论语·雍也》）之道、“叩其两端”（《论语·子罕》）以及“一阴一阳之谓道”（《易传·系辞上》）即指矛盾分析法，“过犹不及”（《论

语·先进》)是对事物“度”的分析,“善不积,不足以成名;恶不积,不足以灭身”(《易传·系辞下》)是对量变、质变关系的分析,甚至康德艰难论述的“自在之物”和“现象”(表象),中国人轻松地描述为“知人知面不知心,画虎画皮难画骨”。但另一方面,我们必须看到这种传统思维方式及其表达方式的不足之处:不能普及,不能深入,能先天夺势却没有后发之势,中国的哲学和科学先于西方后来却为西方赶超不是没有原因的,思维定式是一个很重要的因素(当然,更为深层次的原因在于明清以后中国生产方式的落后,缺乏科技应用和发展的土壤,这不是本书所讨论的问题)。反观西方,哲学家们对理论的论证达到了“用墨如泼”的程度,这种功夫的作用在于化难为易,使天才发现的真理转化为普通人能够理解的常识,并产生推此及彼的良性效应。一个民族,它的哲学思维方式即使不是决定也极大地影响科学思维方式。科学的突破口在综合上,而落脚点在分析上,唯有分析才能细化、量化、精确化,辨毫厘之差而步步深入,所以马克思非常强调数学在科学发展中的作用,他认为一种科学只有当它达到了能够运用数学时,才算真正发展了。唯有分析,才能把道理说得清楚、透彻、明白,把知识普及化、细化、量化、深入化。固然,定性是定量的基础,整体性是中国传统思维定式的先发优势;但是,定量是定性的精确化和提高,15、16世纪西方自然科学的发展也正是由定性研究到定量研究的发展,这恰恰是中国传统思维定式的后发劣势,以致西医传到中国时,享有盛誉并确实有雄厚理论根基的中医居然不知道人体有多少块骨头这个基本常识,并有理由嘲笑西医“头痛医头、脚痛医脚”的弊端。从中国传统哲学重整体综合、重“和合”而轻局部分析、轻“离分”的思维定式看,出现这种情况并非偶然。中国的圣贤们确实没有注意到这一点,道理不讲清楚,推给后人,普通人有那样高的悟性吗?《老子》说“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道”,上士又有多少呢?孔子也说“中人以上,可以语上矣;中人以下,不可以语上也”(《论语·雍也》),而圣人所说的“中人”亦在吾辈芸芸众生之上。所以圣人的思想固然博大精深,却难以理解,毋说运用,误解误用却俯拾皆是。因此,对中西方认识论比较之研究是一项有益的工