

大陸學界研析孔子的方法論問題

熊自健

一、緣起

中共十一屆三中全會以來，大陸學界興起了「孔子學」的研究熱潮。

自一九七九年至今，大陸學者共發表了五百餘篇孔子研究的文章，對孔子哲學、倫理學、宗教、社會、政治、教育、美學、法律等各種思想，都進行相當深刻的討論。孔子思想體系、孔子研究、孔子評傳、孔子的法律思想、孔子學說精華體系……等研析孔子的專著，一本接一本地呈現在世人的面前（註一）。各種關於孔子思想的學術討論會，也一個又一個地舉行（註二）。當大陸學界對孔子思想展開百家爭鳴之際，研析孔子思想的方法論問題首當其衝，一再地被學者們提出來，熱烈地討論。其原因為：

（一）孔子並沒有留下親手撰寫的著作，以資為研究孔子的可信資料。一般學者均以「論語」為研究孔子最可信的資料，然而論語是由孔子的學生與再傳學生所記載孔子及其學生的言語行事，是若干斷片篇章的集合體。這種散漫的記錄方式，容易令人忽略它內在的統一性，往往產生斷章取義的誤解。同時孔子門下的學生在各種不同的情境之下分別記載，種種具體的情境後人難以明瞭，增加理解孔子的困難。如何避免各執一端的爭論，能較為完整地呈現出孔子思想的複雜體系，自然而然涉及研析孔子方法論

的問題了。

（二）中國馬克斯主義者深化馬克思主義的要求。中國馬克斯主義運動遇上孔子這樣強有力的對手，始終無法打倒，產生極為分歧的批孔觀。中共領袖陳獨秀、李大釗、毛澤東、劉少奇……各有一套孔子的評價，褒貶不一，而且每人也不是持一貫的立場。附隨中共領導人物的學術集團，各自以他們所謂的歷史唯物主義，在不同的政治運動中，對孔子進行解析與評價，爭論不休。中共十一屆三中全會前後，進行由上而下的思想解放運動，謀求中共的出路；如何總結中共過去批孔的經驗，吸取教訓向建立具有中國特色的社會主義邁進，是當今中國馬克思主義者重建理論的重要工作。於是批孔起了變化，同時探索孔子的方法論必然要求有所突破與再反省，如果不能修正以往的教條，將不會把孔子研究帶到新的里程，只能重彈過去的老調，無法走出困局。

（三）知識份子研究知識的興趣。中國大陸的知識份子在知識重新獲得肯定之後，從知識的旨趣來研析孔子的思想是自然產生的潮流。在建立各種分門別類的知識中，孔子成為中國哲學史、美學史、政治思想史、經濟思想史、法律思想史、倫理學、文學……各門知識的研究對象。在建構這些學科時，必須歸納出孔子在這門知識中的創見，並且說明它們與孔子核心思想間緊密的關聯性，辨析它們在孔子思想體系中的位置和價值的深淺層次。於是在建構各門知識中發展了研析孔子思想的方法，衡量這些方法的

利弊得失成爲學術界推動知識發展無可避免的課題了。

面對大陸學界如此熱烈蓬勃研析孔子思想的方法問題，筆者僅就李澤厚、匡亞明、楊景凡（俞榮根）、與張岱年四名最具代表性的觀點加以評介，並探討其特點與限制。

二、李澤厚的方法

中國社會科學院哲學研究所研究員李澤厚首先提出新的方法來研析孔子「仁的結構」。李澤厚指出孔子的仁學思想似乎恰恰是這樣一種整體模式，它由四個方面或因素組成，諸因素相互依存、滲透或制約。從而具有自我調節、相互轉換和相對穩定的適應功能。正因如此，它就經常能夠或消化掉或排斥掉外來的侵犯干擾，而長期自我保持延續下來，構成一個頗具特色的思想模式和文化心理結構，在塑造漢民族性格上留下了重要的痕迹。構成這個思想模式和仁學結構的四因素分別是（一）血緣基礎，（二）心理原則，（三）人道主義，（四）個體人格。其整體特徵則是（五）實踐理性（註三）。血緣、心理、人道、人格融合形成了這樣一個以實踐理性爲特徵的思想模式的有機整體。它之所以是有機整體，是由於它在這些因素的彼此牽制、作用中得到相互均衡、自我調節和自我發展，並具有某種封閉性，經常排斥外在的干擾或破壞。例如在第二因素（心理原則：愛有差等）的抑制下，片面發展第三因素人道主義的傾向被制約住，使強調「兼愛」「非攻」的墨家學說的進攻終於失敗。例如在第三因素的制約下，片面發展第四因素的傾向，追求個人的功業、享樂或自我拯救也不行不通，無論是先秦的楊朱學派或後世盛極一時的佛家各派同樣被吸收消失。每個因素都作用於其他因素，而影響整個系統，彼此脫離即無意義（註四）。李澤厚對他所提孔子仁學結構的各項因素及其彼此關連，作了簡要的解析。李澤厚認爲血緣紐帶是仁的一個基礎含義；「孝」「悌」通過了血緣從縱橫兩個方面把氏族關係和等級制度構造起來。這是從遠古到殷周的宗法統治體制（亦即

周禮）的核心，這也就是當時的政治（註五）。孔子不僅把整套「禮」的血緣實質規定爲「孝悌」，又把「孝悌」建築在日常親子之愛上，這就把「禮」以及「儀」從外在的規範約束解說成人心的內在要求，把原來的僵硬的強制規定，提升爲生活的自覺理念，把一種宗教性神秘性的東西變成爲人情日用之常，從而使倫理規範與心理欲求溶爲一體。正由於把觀念、情感和儀式引導和滿足在日常生活的倫理——心理系統之中，其心理原則又是具有自然基礎的正常人的一般情感，這使仁學一開始避免了擯斥情欲的宗教禁欲主義，抵制了捨棄或輕視現實人生的悲觀主義與宗教出世觀念（註六）。正因爲建立在這種情感性的心理原則上，仁學思想在外方面突出了原始氏族體制中所具有的民主性和人道主義。即由「親」及人，由「愛有差等」而「泛愛衆」，由親親而仁民，即以血緣宗法爲基礎，要求在整個氏族——部落成員之間保存，建立一種既有嚴格等級秩序又具有某種博愛的人道關係。這樣就必然強調人的社會性和交往性，強調氏族內部的上下左右，尊卑長幼之間的秩序、團結、互助、協調；仁的主體內容是這種社會性的交往要求和相互責任（註七）。同時與外在的人道主義相對應並與之緊相聯繫制約，仁在內在方面突出了個體人格的主動性和獨立性。孔子再三強調「爲仁由己，而由人乎哉」；「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」……等表明仁既非常高遠又親切可行，既是歷史責任感又屬主體能動性，既是理想人格又爲個體行爲。而一切外在的人道主義，內在的心理原則以及血緣關係的基礎，都必須落實在這個個體人格的塑造上。正是由於對個體人格完善的追求，使孔子提出了一系列有科學價值的教育心理學的普遍規律，爲樹立和表彰作爲個體偉大人格的仁（註八）。

李澤厚解析了仁學結構所構成的四個因素之後，進而探討這個結構整體的特性——實踐理性。李澤厚指出作爲結構，部份之和不等於整體，有機整體一經構成，便獲得自己的特性和生命。仁學結構整體的特性爲實踐理性。它不是用某種神秘的狂熱而是用冷靜的、現實的合理的態度來解說和對待事物與傳統，不是禁欲或縱欲式的扼殺或放任情感欲望，而是用理

智來引導、滿足、節制情欲；不是對人對己的虛無主義或利己主義，而是在人道和人格的追求中取得某種均衡。這種理性具有極端重視現實實踐的特點。即它不在理論上去探求討論、爭辯難以解決的哲學論題，並認為不必要去進行純思辯的抽象思考。重要的是在現實生活中如何妥善地處理它。與此相當，不是去追求來世拯救，三生業報或靈魂不朽，而是把不朽、拯救都放在此生的世間功業文章中。在這裏，重要的不是言論、不是思辯，而是行動本身。孔子所建立或塑造出的實踐理性，透過孔子的教育，後來儒者們的傳佈，日益滲透在廣大人們的生活、關係、習慣、風俗、行為方式和思維方式中，它終於成爲漢民族的一種無意識的集體原型現象，成爲了一種民族性的文化——心理結構（註九）。

李澤厚用結構分析法拓展了歷史唯物主義的視野，打破拘禁中共學界的教條，較爲全面而且公允地提出一個包含多元因素、多層次交錯依存的仁學結構。這種結構分析法啓發許多大陸學者們的靈感，繼續深入探討孔子思想的結構。郭碧波指出孔子思想系統是由多種相互矛盾的因素按一定的結構方式構成的有機整體。這些矛盾因素爲：(1) 嚴守周禮而又提倡仁；(2) 主張親親而又力求尚賢；(3) 信奉天命而又注重人爲；(4) 強調祭禮而又遠於鬼神；(5) 主張生而知之而又強調學而後知。而孔子用執兩用中的中庸原理，將這些相互矛盾的思想合二爲一（註十）。此外，曹錫仁提出另一套仁學的結構，它的框架爲：孝弟——仁的基礎；忠恕——仁的原則；愛人——仁的精神；復禮——仁的目的。並且進一步解析孔子仁——禮的結構，指出「仁」與「禮」互爲手段和目的，體用同源、互爲裡表，共同組成孔子儒學體系的基線（註十一）。

李澤厚等人的結構分析法考察了孔子思想內部各種思想因素的聯繫，以及它們構成整體的結構和層次，從它們的有機聯繫中把握孔子思想自身的規定性，呈現出孔子思想的體系與精神。這樣的分析一方面把論語散漫的記錄，融合爲一種內在統一的思想，另一方面則又深化歷史唯物主義，找出中國文化——心理結構形成的因果關係，探索馬克思主義者如何批判繼承傳統中國文化，走出一條具有中國特色的社會主義道路來。李澤厚指

出：由孔子創立的這一套文化思想，在長久的中國奴隸制和封建制的社會中，已無孔不入的滲透在廣大人們的觀念、行爲、習俗、信仰思維方式、情感狀態……之中，自覺或不自覺地成爲人們處理各種事務、關係和生活指導原則和基本方針，亦即構成了這個民族的某種共同的心理狀態和性格特徵，值得重視的是，它由思想模式已積淀和轉化爲一種文化——心理結構，是一種歷史的和現實的存在。它經歷了階級、時代的種種變異，却保有某種形式結構的穩定性。構成了某種民族文化和民族心理的特徵，它具有其完全不直接服從、依賴於經濟、政治變革的相對獨立性和自身發展的規律。一方面，它不是某種一成不變的非歷史的先驗結構，而是歷史地建築在和制約於農業社會小生產的經濟基礎之上，這一基礎雖歷經奴隸制、封建制、半封建半殖民地各個階段而並未遭重大破壞，宗法血緣關係及其相應的觀念體系也長久保持下來……，這正是使孔學這一文化——心理結構長久延續的主要原因。但另一方面，它既已成一種比較穩定的心理形式和民族性格，就具有適應於各種不同階級內容的相對獨立的功能和作用，否認這一點，便很難解釋一個民族的文化、心理、思想、藝術的所具有的繼承性、共同性種種問題。歷史主義固然不能脫離階級分析，但階級分析、階級觀點又並不能等同或替代整個歷史主義。階級性並不能囊括歷史現象。有些東西——特別是文化現象，儘管可以具有某種非階級的性質，卻沒有非歷史，超社會的性質，它們仍是一定社會歷史的產物，雖然並非某個階級或某種階級鬥爭的產物（註十二）。李澤厚從他調製過後的歷史唯物主義來評價孔子，指出孔子仁學結構的弱點與長處，並提出如何批判繼承孔子，走出一條具有中國特色的社會主義來。

三、匡亞明的方法

一九八一年匡亞明辭去南京大學校長職位，全力以赴地從事對孔子的研究工作。一九八五年齊魯書社出版匡亞明的孔子評傳；匡亞明醞釀四十多年經歷了不少曲折的願望終於實現；對孔子作出較全面的、公正的歷史

評價。該書全面地探討與研究了孔子的生平、社會背景、思想、業績以及孔子學說對後世的影響，從而得出了作者自己的見解。這部著作，以其史料翔實、內容博大、見識新穎、邏輯嚴謹、文風樸實，顯示出它鮮明的特點，為中共學界研析孔子的力作（註十三）。該書的序言與導論說明匡亞明研析孔子的方法，其要點為：

(一) 文獻資料的處理。匡亞明提出在文獻資料的徵引上，要堅持既不迷古，也不盲目疑古的原則。所謂不迷古，就是不要認為所有自稱孔子傳授的文獻都是可靠的；所謂不盲目疑古，就是不要認為凡是被人懷疑過的有關孔子的古代文獻都不可靠。在資料的使用上既要做到寧缺毋濫，另一方面又要力求不遺棄可取的材料。春秋戰國和秦漢的典籍，由於時代上較接近孔子，其中有關於孔子的記載，都應予以重視。同時一面對比出土文物、一面利用歷代學者尤其是清代和現代學者在考證上取得的成果，分別情況，或作為論證的依據，或作為旁證參考。尤其要善於區分歷史上存在著一個本來面目的孔子和後來人們出於不同的目的而塑造的孔子。所謂真孔子，那是指存在於中國歷史上春秋後期的偉大政治家、思想家、教育家、文獻整理家的孔子；所謂假孔子，那是指存在於中國歷史上漢代以後的，為人們人為造作的偶像。前者為布衣，後者為素王。不嚴格區分這樣兩個孔子，就不能對孔子的形象和思想學說作出實事求是的評價。只有從孔子的生平、社會背景、思想學說、實踐活動以及他的業績方面，通過大量文獻史料進行分析研究，才能得出結論來（註十四）。

(二) 孔子所處的時代背景問題。匡亞明特別專闢一章，從文獻、考古和民族學三方面來論證孔子的時代背景問題。為了弄清西周的社會性質，他還不顧高齡親自到西雙版納進行田野調查，用活的材料進行印證。此外，他又提出「以人論世」的方法，即以人的思想言論印證他所處時代的特點。至於從時代背景去探討歷史人物的階級意識上，匡亞明反對機械地套用「存在決定意識」這個馬克思著名的公式，指出「共產黨宣言」提到當階級鬥爭處於十分激烈的時刻，就會有一小部份統治階級的人看到歷史運動的前景，脫離本階級而在思想上投向掌握未來的階級。像過去貴族

中有一部份人轉到資產階級，資產階級有一部份人轉到無產階級方面來一樣；孔子在其所處的歷史條件下，大概就是這樣既受封建社會條件制約又能朦朧察知歷史運動前景的一位偉大思想家（註十五）。

(三) 孔子的思想體系。匡亞明用仁的人本哲學思想體系來說明孔子的思想體系。仁就是人與人之間關係的總和，是研究人之所以為人（異於動物、高於動物、更與鬼神無涉的人）、如何為人（不斷提高品德修養和知識水平），人與人之間各種關係的協調和妥善處理可能出現的各種問題（合理的政治社會），以及人類的延續（社會生活資料的再生產和人類自身的再生產）等等的總的哲理概括。仁作為封建社會人與人之間關係的總和來說是包羅萬象的，凡現代意義上所說的哲學思想、倫理思想、社會政治思想、教育思想、文藝思想以至音樂、體育等方面，都統括在他以仁命名的哲理思想中（註十六）。匡亞明用四章的篇幅整理出孔子仁的思想體系，並且特別注重其實踐活動，因為仁的人本哲學，在一定意義上表現為一種實踐哲學。

(四) 批判繼承原則。匡亞明認為對待孔子思想遺產可以實行三分法。這就是：(1) 凡是孔子思想中直接為維護封建社會統治階級特殊利益服務的東西，必須加以徹底批判，並徹底和它決裂。(2) 凡孔子思想中在一定程度上帶有遠見的智慧和這種智慧萌芽的東西，都必須加以認真的批判和清理，做到古為今用。(3) 凡孔子思想中至今仍保有生命力而具有現實意義的東西，都應予以繼承和發展（註十七）。匡亞明在全書中，針對每個具體的問題、思想與實踐活動都用這三分法加以細密的思索，提出他一家之言的評價。

匡亞明的孔子評傳就是以這幾點方法原則所構成。全書精彩之處不在於作者對方法論本身的反省與建構，而是他超出歷史唯物主義的束縛，把握到孔子人格的偉大與不朽之處。匡亞明說：

「我們應該承認，孔子身上雖然帶有必須認真批判並嚴肅之決裂的封建主義的污泥，這是『存在決定意識』這一規律的必然產物，但同時還應看到孔子又是一個偉大的在封建社會時期所能產生的人類許多優良品質的

體現者。他不僅留下了不少有益的箴言，同時還在自己的實踐中留下了值得敬慕的人類的優良品質。這些品質是值得我們深思學習和借鑒的。」（註十八）

匡亞明於孔子評傳一書中，企圖在不背離歷史唯物主義之下，處處發揚孔子偉大的人格，贊譽孔子是一個言行一致、學識淵博、品德高尚的偉大思想家、政治家、教育家，他集以往文化思想之大成，開後世儒家學說之先聲（註十九）。

四 楊景凡的方法

中共「西南政法學院」副教授楊景凡和他的助手俞榮根於一九八四年出版孔子的法律思想一書。該書的第一稿在西南政法學院作為教學參考書印行時，匡亞明親筆提用「論孔子」書名；稍後修改為「孔子的法律思想」出版。該書為中國第一部研析孔子法律思想的專著，意義深遠；其方法為：

(一) 確定孔子法律思想的性質。楊景凡指出在孔子的思想體系中他的哲學思想、政治思想、倫理思想、教育思想都可一目了然，不會產生有無的問題，唯獨他的法律思想是否存在而成系統，一直受到非議。因此在研析孔子的法律思想時首先要確定孔子有一套法律思想再加以定性。楊景凡用兩種方法來確定孔子具有一套法律思想體系：(1) 破除歷代攻擊孔子只講仁義而反對法律的言論；(2) 指出中國自漢武帝之後，中國的法律思想家一再徵引孔子所提出的立法、思法原則，加以損益補綴而成為中國的法律系統，由此證明中國封建的法律系統源於孔子，孔子確實有一套法律思想。進而楊景凡確定孔子的法律思想是倫理法律思想，是熔法律和倫理於一爐。它的含義可初步表述為兩個方面：(1) 倫理與法律相須而成，倫理統率法律，凌駕於法律之上；(2) 大量的道德規範被直接賦予法的性質，具有法的效力。周公的「明德慎罰」已是這種倫理法律說的權輿，孔子是直接繼承周公的思想而發展出來的。這種倫理法律說的產生，同中國社會特有政治、

經濟結構密切有關。在宗法社會裏，家國一體，政教不分，維繫血緣家族的倫理道德同維護階級統治的國家法律之間就更有了一致的地方。孔子的倫理法律思想的生命力正在於他植根於這樣的社會土壤之中。它後來成為封建社會長期占統治地位的法律學說，決不是幾個封建皇帝的個人喜好所使然。從這個意義上說，孔子可以說是一位古代農業社會影響最大、最有權威的法律學家（註二十）。

(二) 整理孔子法律思想的體系。楊景凡確定孔子的法律思想為倫理法律的性質，於是就不能把孔子的法律思想抽離出孔子龐大的倫理體系，孤立地進行研析，必須把它放在孔子倫理體系中來討論，才能明白它的位置與價值深淺的層次。楊景凡指出：如果把孔子以仁為核心的思想體系看成是一個博大的母體系，那麼，他的倫理法律學說不過是這個仁學母體系派生出來，而又從屬於母體本身的一個子體系。這個子體系與母體的特點一致，性質相同，內容上有不少重疊和交錯，但它畢竟是一個獨立的結構。它通過仁與禮、仁與孝、仁與忠恕、仁與中庸、仁與大同、禮與法、德與刑等孔子學說中固有關係的環節，展開成以仁為基礎的多層次理論結構。

民本思想、宗法思想、君權思想、大同思想是這個結構的四大支柱，尤以民本思想和宗法思想為主幹。這四者都是仁的不同角度的展開，是孔子法律學說在立法、司法、守法問題上的指導性原則。四大原則之間互為條件、互相制約，譬如說，體現君權思想的君主主義政治法律觀以宗法思想為基點，又受到民本思想的制約，所以不能獨自發展到君主獨裁專制主義的極端。仁的思想又通過民本思想、宗法思想、君權思想、大同思想四原則貫徹到正名、教育預防、治人、刑中、原心論罪、父子相隱、輕誣薄賦等立法、司法、守法的具體原則與政策中去。而這種貫徹在指導、滲透的同時又包含著制約，最終形成孔子倫理法律學說的總體特徵——德主刑輔（二十一）。楊景凡以三章的篇幅一層層剖析孔子仁學母體——法律學思想——立法、司法、守法思想的法律思想體系以及其德主刑輔的總體特徵。

(三) 從歷史唯物主義的觀點評價孔子的法律思想。楊景凡從歷史唯物主義「基礎——上層建築」的架構分析孔子法律思想與中國農業社會、封建

五.張岱年的方法

社會之間的相互關連與作用，並且進行評價。楊景凡認為孔子法律思想的積極方面有：(1)重人事輕鬼神，講人道遠天道，主張製定積極有爲的人定法，而不取消極無爲的神創法，強調人應把握自己的命運，法律不是高玄莫測的上天或冥冥中的鬼神的意志，也不是宗教的教義，表現出高度的理性精神，(2)仁道高於王權，唐虞和三代聖人之法高於時君世主之法。孔子提倡立公天下之法，廢私天下之法。(3)注意上層建築各個部門，意識形態各個領域的互相配合並發揮它們在治國中的積極作用。孔子不相信刑罰萬能，反對訴諸刑殺威嚇，主張法律和道德、政治和教育緊密結合起來，使上層建築意識形態的各個部門互相交錯、互相滲透，充分發揮它們在治國中的作用。孔子法律思想的消極方面是互生的，它主要表现在：

(1)過份地誇大了道德感化的作用，具有道德決定論的傾向。它作為一種法學理論，有它嚴重的缺陷。由於它偏重道德義務，而不重視法律權利，在政治生活和司法實踐中也就容易導致忽視或無視人們的法律權利。它不利於，或者說阻礙了法與道德的分門立戶，並使法作為一門專門的學科得到發展。中國在長達兩千多年的封建社會中，法律學說基本上沒有擺脫倫理法學的思想體系，中華法系基本上停滯在倫理法體系之內；這當然有許多政治經濟方面的原因，但與孔子法律學說的影響不無關係。(2)惰性與保守性。孔子思想具有嚴重的保守色彩，在一定程度上窒息了他的法律學中損益、改良、維新和變革的活力，在後世的政治實驗中還被運用為反對改革的理論依據。當這種保守性存在的合理性喪失之後，就必然成為反動性（註二十二）。

楊景凡的孔子的法律思想是以研究中國法律思想史的旨趣撰寫成書的。雖然楊景凡對研究方法並沒有做太多的說明，但是他撰寫這本書的方式却提供出一種研析孔子法律思想的範式。他確定了孔子法律思想的性質與體系，並且說明它們與孔子核心思想之間的緊密關聯性，辨析它們在孔子思想體系中的位置和價值的深淺層次，也論述它所產生的社會根源與思想傳承的因果聯繫；構成中國第一本研析孔子法律思想的專著，立論有據，為一家之言。

大陸「北京大學」哲學系教授張岱年在中共十一屆三中全會之後，發表許多討論研究中國哲學史方法論問題的文章，引發大陸研究中國哲學史學者們熱烈的反響。本文不處理中國哲學史方法論的問題，只就張岱年以哲學史的方法研析孔子的成果，做簡要的評介：

(一)突出理論分析法在研究哲學史的重要性。張岱年認為：研究中國哲學史，首先必須正確理解每一時代的每一思想家的哲學學說的真實涵義，對於每一思想家的哲學體系進行全面的歷史的辨證的分析。哲學的思維是理論思維。理論可以說是具有條理性和綜合性的經驗總結，也就是對於客觀實際中的普遍聯繫或普遍規律的理解。理論分析也就是對於每一時代、每一思想家的理論思維的形式和內容（主要是內容）的分析。歷史上的思想家們所提出的哲學命題往往具有複雜的涵義。許多命題的理論意義又可分為一般的與特殊的兩層理論意義。哲學命題的一般意義即對於客觀實際中普遍聯繫或普遍規律的一般理解。哲學命題的特殊意義即對於客觀實際中普遍聯繫或普遍規律的具有時代局限的理解。哲學命題大都是普遍命題。凡含有兩層意義的命題，都是關於事物之間的普遍聯繫或事物的普遍規律的命題；如中國哲學史上變與常、形與神、道與器、理與事都是關於客觀世界中的基本關係的命題。其一般意義表示一種普遍聯繫，其特殊意義則表示此普遍聯繫在一定範圍內的表现形式和特殊例證。通過哲學命題一般與特殊兩層意義的區分，有助於瞭解哲學思想的發展與確定一家哲學學說的唯物主義或唯心主義的本質。同時也應注意到許多哲學命題只有理論意義，有些哲學命題則既有理論意義，也有階級意義。因此在哲學史研究中要反對兩種錯誤傾向：(1)要反對脫離階級分析的抽象概念分析；(2)要反對以階級分析代替理論分析。哲學思想的理論分析和階級分析是有區別的，然而又是相互統一的，在哲學史研究中必須把兩者結合起來（註二十三）。

張岱年所強調的理論分析法發展為整理中國哲學史的範疇研究，基本

哲學命題概念與發展的研究等，引發大陸研究中國哲學史學者們強烈反應，在此不表。張岱年所運用的理論分析工具具體地解析孔子哲學如下：

(二) 孔子的哲學體系。張岱年認為研究孔子以論語、左傳、國語、禮記檀弓篇為最可信的材料。從論語看，孔子確有一個簡單的哲學體系，至少有一個倫理學的體系。孔子學說可以舉出十個特點：(1) 述古而非復古；(2) 尊君而不主獨裁；(3) 信天而懷疑鬼神；(4) 言命而超脫生死；(5) 標仁智以統禮樂；(6) 道中庸而疾必固；(7) 懸生知而重聞見；(8) 宣正名以不苟言；(9) 重德教而卑農稼；(10) 綜舊典而開新風。張岱年一一加以評述，進行理論分析；並指出孔子的學說中，那些論點是唯心主義，那些是唯物主義，那些論點具有階級性，那些論點又不具有階級性，那些論點是保守的，那些論點是進步的（註二十四）。此外，張岱年認為孔子在整理文化典籍的過程，總結了堯舜湯文武的統治經驗，並且總結了古代積累下的文化知識，第一次提出了一個簡單的認識論學說，第一次提出了一個比較系統的倫理學說。孔子的學說對於中國的民族文化形成有重要的積極作用。中國傳統文化、中華民族的共同心理素質與孔子思想有密切的關係，應該進行全面的辯證的解析。

張岱年是以研究中國哲學史的觀點來解析孔子的哲學。他整理出孔子哲學的體系，並且說明孔子哲學體系的性質、特點以及傳承的關係。張岱年着重在孔子哲學理論的分析，把握住孔子哲學的本質，並檢查孔子哲學正負面的價值，全面地客觀評論孔子。

六特點與限制

近年來，中國大陸的學者們以種種的方法解析孔子，興起「孔子學」

的研究熱潮。它一方面說明孔子是中國馬克思主義者強有力的對手，中共

必須對孔子重新認識與評價；另一方面它也說明中共深化中國馬克思主義

的趨勢，向具有中國特色的社會主義邁步前進。總括中國大陸學界解析孔

子的種種方法論，似乎顯示出下列的共同特點：

(一) 超出簡單階級分析的模式，深化歷史唯物主義的方法論。中國大陸學者們都沒有背離歷史唯物主義的方法來解析孔子，然而在處理孔子思想時，除了分析孔子的階級意識之外，也都注意到孔子思想與人格超越時代與階級的地方，不任意地戴上奴隸主、新興地主、封建領主……等大帽子的。更值得重視的是，中國大陸的學者們用種種新的方法來解析與整理孔子思想的體系與特點。結構分析、歷史分析、理論分析、系統分析都拿來作為解析與整理孔子思想的方法，深化歷史唯物主義的方法論。也就是說研究思想人物不但只從「基礎——上層建築」的方式進行解析，並且要深入挖掘出構成思想體系的整體結構和層次，來說明其獨創性與歷史發展的關連性。

(二) 注重孔子思想整體的統一性。由於孔子本人沒有留下親手撰寫可信的著作，散在各處有關孔子言行的記載應如何統一起來，構成一種思想與人格的整體，是解析孔子必須克服的方法問題。中國大陸的學者們自覺到這個問題，努力地整理出孔子思想的體系，整體地去貫穿孔子的言行。他們從不同的方式入手，都深入到孔子思想的核心以及整體的特徵。儘管中國大陸的學者們對於孔子思想的核心是什麼，大有爭論。但是他們辨析孔子思想多元因素、多層次交錯依存的結構與探索孔子思想內在的統一性具有方法論的自覺，要求避免各執一端片面地理解孔子。

(三) 知識旨趣與現實旨趣並重。中國大陸的學者們大都激烈地反對中國古代儒者注疏論語的寫作方式，認為他們是代聖賢立言，不敢背離孔子的非標準。中國大陸的學者從知識與現實方面的旨趣對孔子提出評價，一方面把孔子當成研究的客體，來成就自己一家之言的孔子研究；另一方面又把孔子當成中國的現實，進行反封建式的批判。於是贊美孔子具有無神論的宗教態度、非議孔子輕視婦女與非薄生產勞動的作風……等言論，充塞在解析孔子的字裏行間。學術研究的背後，洋溢着政治的使命。

伴隨着這些特點而來的是它的局限性：中國大陸的學者不能避開政治的使命對孔子進行更為公允的研究；不能背離馬克思主義的立場，從更廣闊的胸懷來瞭解孔子。稍有學術良知的中國大陸學者，內心一定明白孔子

與馬克思主義在價值系統、思考方式、人生安頓之處相衝突的地方甚多，以歷史唯物主義的方法去研析孔子、評價孔子是有所扞格。宋明儒者從道德實踐的工夫來體認孔子，津津樂道地提出「尋孔顏樂處」、「觀聖賢氣象」、「涵詠經典」、「入手工夫」……等等（註二十五），要比中國大陸學者用乾巴巴的歷史唯物主義來解析孔子的實踐理性，更具有活潑動人的生命。中國大陸的學者雖然努力地探索出許多新的方法來研析孔子，深化歷史唯物主義，但是仍舊不敢跳出馬克思主義的基本立場，更自由地提出獨創一格的孔子研究。學術不能獨立於政治控制之外而自由活潑地發展，仍然是中國大陸學界的致命傷！

註釋

- 註一：蔡尚思、孔子思想體系，上海人民出版社，一九八二年。鍾肇鵬，孔子研究，北平中國社會科學出版社，一九八三年。匡亞明，孔子評傳，濟南齊魯書社，一九八五年。楊景凡、俞榮根，孔子的法律思想，北平羣衆出版社，一九八四年。杜任之、高樹幟，孔子學說精華體系，山西人民出版社，一九八六年。
- 註二：重要的學術討論會有：一九八四年八月中國法律史學會在濟南召開孔子法律思想討論會；九月中國教育學會、曲阜師院孔子研究所等單位在曲阜召開孔子教育思想學術討論會；九月二十八日中國哲學史學會在北平召開孔子思想座談會等。
- 註三：李澤厚，「孔子再評價」，中國社會科學一九八〇年第二期，北平中國社會科學出版社。
- 註四：同上，頁九〇。
- 註五：同上，頁八三。
- 註六：同上，頁八五。
- 註七：同上，頁八六—八七。
- 註八：同上，頁八七—八八。

- 註九：同上，頁八九—九一。
- 註十：郭碧波，「孔子思想核心的再認識」，哲學研究一九八二年第四期，北平中國社會科學出版社，頁四五—四八。
- 註十一：曹錫仁，「論儒家思想的基線問題」，哲學研究一九八二年第四期，北平中國社會科學出版社，頁四八—五二年第四期，北平中國社會科學出版社，頁四八—五三。
- 註十二：李澤厚，孔子再評價，頁九二—九三。
- 註十三：辛冠潔，「評匡亞明同志著孔子評傳」，哲學研究一九八六年第二期，北平中國社會科學出版社，頁七三。
- 註十四：匡亞明，孔子評傳，頁二九—三二。
- 註十五：同上，頁三一—六。
- 註十六：同上，頁二七—二八。
- 註十七：同上，頁一一—二四。
- 註十八：同上，頁四一—一九。
- 註十九：同上，頁二。
- 註二十：參閱楊景凡、俞榮根，孔子的法律思想，第二、三章。
- 註二一：同上，頁一六九。
- 註二二：同上，頁一七二—七五。
- 註二三：張岱年，「論中國哲學歷史研究中的理論分析方法」，收編在張岱年，中國哲學發微，山西人民出版社，一九八一年，頁二—五—二三—四。
- 註二四：張岱年，「孔子哲學解析」，收編在張岱年，中國哲學發微，頁三四七—三六三。
- 註二五：請參閱牟宗三，心體與性體，台北正中書局，一九六八年台初版。

（轉載自「中國大陸研究」第二十九卷第八期）