

大陸學界對孔子政治思想的新評論

熊自健

從四〇年代以來，中國大陸學界以歷史唯物主義的觀點評論孔子的政治傾向，已經有進步的、帶有革命性的、改良的、保守的、復古的、反動的、復辟的、動搖的、兩重性或多重性的種種說法。這些形形色色的說法都有簡化孔子政治思想的通病，那就是他們在論述孔子的政治傾向時，大都是摘引論語、左傳中某些孔子論政的言論，來說明孔子的階級立場，缺乏系統地研析孔子的政治思想體系。近年來中國大陸所興起的孔子學研究熱潮中，有若干學者克服以往公式化研究孔子的弊端，提出全面而深刻研析孔子政治思想的著作，頗具新意。本文評介匡亞明、楊景凡、任繼愈、張恒壽四人對孔子政治思想的新論，並說明其意義，指出大陸學界評論孔子政治思想的新趨勢。

一、匡亞明的論點

匡亞明在孔子評傳一書中，對於孔子的政治活動、政治思想與政治人格做了詳盡的論述。匡亞明指出孔子從三十而立起，就力求實現一個由聖君、賢臣、良民組成的封建社會的和諧的太平盛世。在當時的歷史條件下，可供孔子選擇的政治道路有三條：一是無原則地和封建貴族當權者同流合污，取得一官半職，享受富貴安樂；二是有原則地取得某一位賢明封建貴族當權者的信任，出仕，藉以實現其仁政德

治的理想；三是如果遇不到賢明貴族統治者，就利用一切可能條件，建立新王朝，實行王道，統一天下。第一條孔子不願幹，也不屑幹；孔子是決不犧牲自己的信念去獵取一官半職，去貪圖個人富貴安樂的。第三條孔子不能幹，也不敢幹；孔子曾對亂黨表示興趣，想尋找機會幹一番大事，但受到忠君尊王思想的限制，不敢造反。孔子只能選擇第二條尋求聖王明君實現其仁政德治的道路，而以一再碰壁告終（註一）。最難能可貴的是，孔子在多次碰壁之後已知自己的主張與抱負不能實現，仍然堅定地爲之奮鬥，被稱爲「知其不可而爲之」的人（註二）。孔子一生從政的時間不長，但是他的言論與行動都突出地表現了一個大政治家所特有的品格和才略。孔子優良的政治品格有堅定的原則性、作風正派、光明磊落、襟懷坦蕩、積極樂觀、主動靈活等。在政治參與去留的問題上，孔子的氣節爲後世樹立了楷模；在峽谷之會上，孔子表現了政治家的大智大勇（註三）。時代產生了孔子，時代埋沒了孔子，後世又大大尊崇孔子，這種矛盾現象只有從孔子思想體系本身的多面性和矛盾性的分析中，才能得到正確的理解（註四）。

匡亞明認爲孔子把古代社會加以美化，稱堯舜時代爲「大同」，文武周公時代爲「小康」，以懷古的方式憧憬未來，把大同作爲最高政治理想，小康作爲近期的政治目標。孔子的大同是徹底實現了仁的

美好社會，小康是一個經濟發展、人民安定的社會。孔子是一個注重現實的思想家，他一方面憧憬大同世界，加以宣傳，而以重建西周小康社會作為他一生為之奮鬥的近期政治目標。「禮記禮運篇」的大同世界是一幅理想化了的堯舜時代的原始社會圖景，是孔子政治理想的最高境界。西周初年文武周公的敬德保民、禮樂制度、尚賢等先王之道，也就是孔子小康的主要特徵。孔子不要革命，是要在「從周」的名義下建設一個他所理想的封建社會，以復古之名行改制之實。孔子堅持開明的貴族政治，一方面極力維護封建宗法等級特權，另一方面又照顧到了人民的利益。孔子想要改變現狀，但不願革命，而是希望統治階級自身「克己復禮」和對被統治者「導之以德、齊之以禮」的辦法來恢復仁政德治（註五）。

匡亞明從忠君尊王、仁政德治、明夷狄諸夏之別、舉賢才、庶富教五方面來說明孔子具體的政治主張。孔子恪守君臣之禮，「論語鄉黨篇」生動地記述了孔子對君的敬畏，「八佾篇」也記述了孔子對不守君臣之禮的抨擊。孔子非常尊崇周天子，在「春秋」中盡量維護周王的絕對權威。孔子繼承西周敬德保民的思想，提出仁政德治的政治主張。孔子一貫主張重教化，省刑罰，薄稅賦，厚施予，企圖使封建社會各色人等都能過著安居樂業的生活，這些都是孔子為政以德的內容。孔子一面要求統治階級克制生活上的奢靡，政治上的僭越，提高遵周禮、行仁政的道德自覺性；孔子也提倡把原來作為貴族專利品的禮擴廣到羣衆之中，使每一個社會成員都納入禮的規範之中，以道德禮儀上的平等，沖淡和掩飾階級地位上的不平等。孔子這種「上說」與「下教」結合，使得儒生士大夫階層在長期中國封建社會的政治結構中一直能夠起某種緩衝和調節的作用，這是中國封建社會政治生活中一個重要的特色。孔子覺察和意識到當時民族鬭爭的嚴重性，從維護周禮到自覺地維護諸夏的團結統一，充份肯定管仲「九合諸合、一

匡天下」的功績，指出它在夷狄與諸夏鬭爭上的意義。孔子的明夷狄諸夏之別，的政治主張，到秦漢以後逐漸以「明華夷之辨」的命題為歷代儒家所繼承和發揚。這種民族意識的自覺的繼承發揚光大，就成為一種民族的向心力與凝聚力。此外，孔子提倡舉賢才，賢人在位就會有好的政治。孔子強調賢才必須德才兼備又要以德為主。在孔子的教學活動中，除了以仁禮薰陶弟子並以文獻充實知識之外，還教他們處理政務，管理賦稅，主持典禮，接待賓客等，使他的許多弟子成為幹練的賢才。孔子舉賢才的理論與實踐，衝破宗法制度任人唯親的禁錮，給貴族政治注入新鮮血液。庶（人口興旺）、富（生活富裕）、教（發展教育）是孔子仁政德治的重要組成內容，是達到小康境界的三個重要目標。孔子提出改善人民生活的辦法是「節用而愛人」、「使民以時」、「薄賦斂則民富」、「擇可勞而勞之」、「因民之所利而利之」等惠民政策。孔子非常重視教育的作用，反對「不教而殺」、「不戒視成」，這就是主張統治者應該把法律、法令所禁止和所要求的，廣泛進行宣傳教育，使人民知道，從而免觸刑律。孔子還說「以不教民戰，是謂棄之。」可見孔子雖然反對君主窮兵黷武，但看到戰爭不可避免時還是主張以軍旅之事教民，使他們不致在戰爭中白白犧牲。孔子主張教化民衆的根本內容還是在德與禮，從「民免而無恥」到「有恥且格」（註六）。

匡亞明相當平實地論述孔子的政治思想、政治活動與政治人格，並沒有特別強調孔子的階級立場。在評價孔子的政治思想上，匡亞明雖沒有背離批判繼承的原則，却賦予若干新意。匡亞明指出孔子竭力宣揚的鞏固封建等級的所謂禮治思想、忠君尊王思想等等都是我們必須與之實行徹底決裂的特定的傳統觀念。當然，和它們決裂，並不意味否定它們在特定歷史條件下存在的合理性。這些觀念對於建立當時等級制階級社會政治的生產的正常秩序，維護國家的統一，都起過某

種積極作用。而孔子「庶富教」、「政者正也」等政治思想，雖然是在維護封建社會秩序前提下講的，但其意義已遠超越封建社會的框框，而在一定程度上成了任何一個國家、民族、社會走向興旺發達的基本要素。它已成爲一個帶普遍性的真理，值得社會主義借鑒（註七）。經過全面而嚴謹的研究之後，匡亞明認爲孔子是中國偉大的政治家、政治思想家。

二、楊景凡的論點

楊景凡在孔子的法律思想一書中，對孔子的政治思想有獨樹一格的論述，是把它放在孔子法律思想的體系中來論述的。楊景凡認爲民本思想、宗法思想、君權思想、大同思想是孔子法理學的四大原則。這四大原則之間互爲條件，互相制約，都是孔子仁學不同角度的展開，是孔子法律學說在立法、司法、守法問題上的指導原則（註八）。楊景凡從法理學的角度論述孔子的民本思想、宗法思想、君權思想與大同思想，說明其意義。

楊景凡指出民本思想是產生於我國古代農業社會中一種以民爲立國之本的政治法律思想。民本思想和民主主義有質的區別，它僅僅是要求擁有國家權力的君主重視人民在治國安邦政策中的地位和作用，其核心觀念無非是「民惟邦本，本固邦寧」。孔子的仁學，從政治思想和法律思想的角度而言，首先體現了民本思想。孔子回答子貢問政，把「民信」放在第一位，認爲統治者能爲民立信，人民對國家就會有信心，才能聚民，才能使民，也才能立國。孔子反復強調的「使民以時」、「使民如承大祭」、「擇可勞而勞之」、「因民之所利而利之」都是從民本出發的施政方針。孔子在君主的耳旁常常發表重民的主張，反對他們棄民和輕民的政策。孔子的民本思想形成孔子法律學

說重人和講人道的精神；注重在道德教育上感化和禁犯罪於未萌，不取刑罰威嚇主義，不認爲有天生的罪犯；立法上主張寬簡，執法上要求中罰，要求以忠恕的仁道來哀矜折獄，原心論罪，並追求無訟的理想境界；這些都是民本政治的最高目標（註九）。

楊景凡接着指出宗法思想的根本要素是孝悌，而孔子對殷周以來孝的思想做了補充和發展。孔子認爲孝的根本要素是心理上的「敬」、「色難」，從人類道德理性的自覺提高孝的境界。同時孔子也論證孝的心理基礎在於親子之情的自然流露。此外，孔子溝通了孝與忠的聯繫，肯定了宗法制度及其倫理道德與政治的一體關係。從倫理觀念上看，孝是忠的基礎，忠是孝的延伸，所以孝慈則忠；從政治實踐上看，家是國的細胞，君權是父權的放大，所以「邇之事父，遠之事君」，「出則事公卿，入則事父兄」。這樣，孔子就在舊的同姓血緣基礎上的君父一體制崩潰之際，爲確立新的非同姓血緣的君父一體制奠定了理論基礎。在孔子倫理法律學說中，以宗法思想爲指導的家族主義原則是一根最茁實的支柱。維護孝是立法、司法的基本宗旨之一，孝也是決定罪與非罪、罪輕與罪重，以及懲罰輕重的重要依據。二千多年的封建法制從家爲本位出發，廣泛地干預家庭生活 and 個人自由，這種立法和司法的理論根據往往可以追溯到孔子。然而孔子注意發揚孝的道德戒律作用，使之成爲預防犯罪的有力手段，這與殷周以來只重視嚴懲不孝罪的消極懲罰主義大相逕庭（註十）。

楊景凡進一步論證孔子認爲實行民本政治的主體是君主，君主又是全國的最高家長，於是民本思想、宗法思想、君權思想三位一體。楊景凡指出孔子試圖改變春秋無道的天下，建立「禮樂征伐自天子出」的政治秩序和法律秩序，表達了統一的願望。孔子的王道大一統君主政治思想是符合歷史潮流的。孔子理想的君主是堯舜禹湯文武：堯舜禹有天下而不據爲己有，隱含有天下爲公的禪讓之意；湯文武則征

誅暴君、吊民伐罪。禪讓是爲聖王設計的，征誅是用來對付暴君的，如此就不會有私天下的君主獨裁專制了。其次孔子持一種相對君臣關係的主張，提倡君禮——臣忠的秩序。如果君有過，孔子認爲可諫則諫，不可諫，或諫而不聽則去。同時孔子也不認爲君主生來有治國安邦的才能和獨斷擅行的權利。孔子的君權思想在一定程度上承認君、臣人格上有某種意義的平等；在權利在義務上是相互的，而不是片面的；是一種民本的君權思想（註一一）。

楊景凡最後提到孔子的大同思想，認爲孔子天下爲公大同世界的理想，作爲一種社會思想提出來，絕不是要求復辟原始社會，而是設計着一個理想的社會制度，表達了對美好未來的追求和嚮往。孔子認爲「博施於民而能濟衆」、「修己以安百姓」是比「仁」還高的「聖」，是大同社會的政治境界。孔子的民本思想、宗法思想、君權思想都是當時現實社會的反映，他的大同思想則給解決現實社會問題貫注了一種積極向上的精神（註一二）。

楊景凡不僅把孔子的政治思想從法理學的角度來論述，而且放在孔子的立法、司法和守法的思想中論述。楊景凡認爲孔子的正名思想，提出了一個重要的立法原則。孔子主張「禮樂征伐自天子出」，同樣講的是立法權問題。在古代中國，不但禮法不分，而且兵刑一致，制禮樂、定征伐實際上是個立法問題。孔子的「正名」就是試圖實現「禮樂征伐自天子出」的「君君臣臣」王道大一統政治秩序和法律秩序（註一三）。在司法方面，楊景凡指出孔子主張「爲政在人」的治人思想，涉及到舉賢、正己和有關的司法道德等方面。孔子提出的「治人」，意指文武爲政之道雖載之於文書，定爲法典，但只爲道德高尚的人才能實行，沒有這樣的賢人，這種政治就無法推行。堯舜時代和周初都因得人才而致治。孔子舉賢才的原則有兩條，一是舉直錯諸枉，二是不拘一格，不論門第出身。孔子這種主張顯然符合從士階層

中形成封建官僚班底的政治需要。孔子及其弟子一度爲官，正是這種封建官僚的雛型。同時孔子也強調只有當權執法者自身奉法守法，法令才能行得通；不然任你三令五申也無濟於事。孔子還提出司法道德，要求執法者具有不避親疏、不媚權貴，不徇私情、剛正不阿的直道品德（註一四）。

楊景凡匡正大陸學界把孔子法律思想附筆於他的政治思想之中這種學風，別開生面地從法學的角度來論述孔子的政治思想。楊景凡用心地整理出孔子法律思想的體系，把孔子的道德哲學、政治思想都整合於其中，呈現出孔子倫理法學體系的特質。楊景凡一再強調孔子是一個面對現實的思想家和以救世爲己任的政治家，他沒有放棄法這個治國工具。孔子本身會是一個很好的法官，孔子的法律思想影響中國的法學甚爲深遠。孔子這套倫理法學體系對於發展具有中國特色的社會主義法治，還有「酌古鑒今」的作用，值得深入地研究與批判繼承。

二二、任繼愈的論點

六〇年代初，任繼愈在「孔子政治上的保守立場和哲學上的唯心主義」一文中，認爲孔子講「仁」，是要求統治者主動地關心勞動者（奴隸）的生活和社會地位的改善，其實質是爲了維護垂死的奴隸制度，孔子是站在貴族奴隸主階級的思想家（註一五）。一九八三年任繼愈在他的中國哲學發展史一書中，從原來的觀點做出更完整地論述。

任繼愈認爲孔子政治傾向保守，基本上代表奴隸主舊貴族的利益。孔子一生致力於維護和保衛周禮。孔子對當時禮的破壞深感痛心疾首，要求當時貴族們按周禮行動。孔子把夏殷周三代視爲理想的社會

，而周代最爲繁榮發達，是奴隸制的黃金時代，它的典章制度蔚爲壯觀。孔子認爲後來的朝代只能在周禮的基礎上有所損益，不會有根本的變化。孔子對周禮的態度，反映了对奴隸制氏族統治體系和這種體系所保留的原始禮儀的維護。孔子維護周禮的態度雖是保守的，甚至是反動的，但他反對殘酷的剝削壓榨，要求保持、恢復並突出地強調相對溫和的遠古氏族統治體制，又具有民主性和人民性。周禮在孔子時代被破壞，表現爲奴隸制的倫常秩序的顛倒和混亂，孔子站在周天子的立場，以正名、修春秋來進行撥亂反正。孔子一方面抨擊當時不守禮的僭越現象，同時自己對周禮身體力行，表現了对禮的嚴肅和虔誠，對恢復周禮有重要的意義。孔子執禮甚嚴，但他又提出「權」，主張有某種權宜，防止執禮過死，以利于禮的更好貫徹。孔子的權完全視如何利于禮爲轉移。孔子爲了嚴守周禮爲尊者諱，不議論君父之非，只好把魯昭公的違禮說成知禮。孔子說了假話，却維護了君臣之義，這是權。孔子認爲掌握權很不容易，因爲權用不好就流於詐，會偏離禮而做出不道德的事業。只有深通天道，忠實於禮而又善於變通的人才會用權；而掌握權變，便能以萬變不離其宗。孔子的權並非陰謀權術，不因權變而喪失原則，乃是原則的堅定性和方法的靈活性相結合。孔子認爲在貫徹周禮當中，對於某些無傷於禮的實質性的變通，是可以允許的。孔子也非常注重禮的實質，而反對追求禮的形式。孔子認爲禮的真義在中和，用禮樂作爲調節社會矛盾的手段，突出了禮樂的倫理道德價值（一六）。

任繼愈接着論述孔子爲了恢復周禮，提出仁的學說，作爲禮的理論基礎。孔子的仁加強人的道德訓練和修養，提高人的道德思想境界，便能更好地執行禮。孔子認爲周禮是最完善的倫理規範和制度，而仁則是最完美的道德觀念和品質。禮是道德的標準，仁是道德的屬性，只有具備了仁才不會做違背禮的事情。仁和禮互爲因果，以維護奴

隸制的宗法制度。但是由於仁着重於培養人的道德精神，它的作用比禮更爲廣泛，禮必須經過仁的充實才可發揮「和爲貴」的作用。仁的思想體現出時代精神，是孔子保守的體系中所表現的進步因素。這可以由「仁者愛人」的主張看到。孔子的愛人，亦推己及人，主要是將忠君孝親敬長慈幼一套倫理道德而廣之，使人人自覺遵守，它是以嚴格維護宗法血緣關係爲內容的。然而孔子所說的愛人亦包含了對勞動者要寬，把勞動者當人看待，施行惠民政策，是順應奴隸解放的趨勢，無疑有進步意義。但施行小恩小惠，也會對勞動人民的反抗起麻痺消解的作用。孔子強調對人民灌輸仁的觀念，是於刑罰之外加強道德教化，以使人民更好地服從統治者的治理（註一七）。

任繼愈從孔子擁護周禮，以仁恢復周禮論證孔子的政治傾向是代表奴隸主貴族利益之後，又論述孔子具體的政治主張。任繼愈指出孔子把德政作爲他最理想的政治。德是和刑相對而言的，實行德政即是注重教化。孔子主張用德和禮感化人民，提高人民的道德水準，就可以使其自覺地消除犯罪觀念。孔子這種德政思想，着眼於收買人心，成爲儒家的政治統治術。孔子認爲德政易於得到民衆擁護而收到治理的效果。孔子爲復興奴隸制而奔波，但他承認某種變化了的現實，施行某些改善措施，因而在孔子德政的內容中還表現出減輕賦歛，注意發展生產等進步主張。孔子主張藏富於民的小康政策，使庶民富裕起來再施以教化，就可以收到德政的效果。這種主張是從物質和精神兩方面來維持社會的安定。孔子還認爲富民和富國是辯證關係，勸說統治者剝削不可太重、殺雞取卵的剝削辦法將自食惡果。孔子富民政策要防止貧富過份懸絕，避免兩極分化太烈造成勞動者的貧困破產；要使人民能夠生活下去，才能保持政治穩定。孔子的德政注重爭取民心，看到失去民心，統治者的寶座是坐不牢的，這是孔子強調民信的原因。孔子認爲實行德政，必須尚賢，有了賢才就會實行好的政治，發

揮移風易俗的作用。孔子強調賢才要德才兼備，而以德爲先。賢才可以爲君股肱，但不能枉道從人。孔子自己的抱負正是要做「以道事君、不可則止」的大臣，他一生中擔任要職的時間雖短，始終不肯喪失原則以屈從人君。孔子生不逢時，他以周公爲榜樣的王佐之志無法實現。孔子的政治主張與時代的脈搏並不合拍，空有政治抱負，哀嘆「吾道窮矣！」以終（註一八）。

任繼愈本着教條主義的論證方法，從階級的觀點來突出孔子保守的政治傾向，是代表奴隸主舊貴族利益的思想家。任繼愈也注意到孔子政治思想有進步的一面和創新的地方，但把它解釋爲是時代的因素促使孔子不得不順應潮流對傳統稍加損益以利於維護傳統。孔子的政治思想既然不合時宜，那麼爲什麼對後來中國封建社會的影響如此深遠呢？任繼愈的解釋是中國的封建社會和奴隸社會都是宗法社會，都需要用禮作爲維持血緣宗法倫理的紐帶，這樣便在禮的問題上存在着繼承性。從這個意義說，孔子對禮的傳授是大有益於後來封建社會的（註一九）。此外漢代統一的封建國家形成之後，歷代封建統治者及其思想家們改造孔子的思想，使之有利於中央集權制度的鞏固。像孔子維護周天子的最高統治地位，主張禮樂征伐自天子出，反對僭越，嚴格等級制度，相信天命，維護忠孝等宗法倫理道德等思想，對於鞏固封建中央集權也是有用的。因此，孔子思想便逐漸被重視，成爲封建大一統的統治思想（註二〇）。

四、張恒壽的論點

張恒壽在中國古代著名哲學家評傳一書中撰寫孔丘評傳，敘述了孔子一生的活動與思想。張恒壽以記傳體的方式，具體地、生動地論述孔子的政治思想。把孔子描寫成一個以進步傾向爲主導的政治家。

張恒壽指出孔子三十歲時，正是政治家子產病死的一年。孔子對於當時的著名人物，都曾有過不同程度的批評和贊許，而對這位政治外交家子產，則特別尊重，只有贊許而無貶抑，並且懷着深厚的感情，表示景慕和追念。子產執政時期，實行過一些政治改革，改革的內容，包括對田制封洫的整理，對泰侈貴族的裁抑，以及整理財賦，公布法律等項，可以說近似於法家的先驅。但子產尊重民意，實行惠政，和法家有根本的不同。正是這種介於禮法間的政治傾向，把他和孔子的思想感情聯繫起來，成爲孔子最傾倒的人物。在孔子對子產的評價中，不僅反映出孔子的整個政治態度，而且看出他思想中的若干要義，在他三十歲時，已相當成熟了。第一個是有關對待人民的仁的思想；另一個是有關改變君子一詞所含的地位和道德意義的思想。孔子把前人有關仁的片斷議論加以集中概括，把先前多半和宗族內部忠孝禮讓相連的仁，推廣到一般人民相連的較大範圍。同時孔子把有地位的君子改變爲有道德的君子，標誌着價值的重新估定，標誌着平民階級的士敢於公開指出有權勢者和道德的分離，公開提出以道德的標準和權勢地位對抗，這在社會意識形態上是一個很大的進步和突破（註二一）。

孔子三十五歲離開魯國到齊國去，三十七歲又回到魯國。張恒壽論述其經過是：魯國自宣公以後，政權就掌握在以季孫氏爲首的三桓手中，經過宣、成、襄三代，公室和三桓的鬭爭，日益加劇，到昭公初年，三家重新瓜分了魯君的兵賦軍權，魯君就只有一個空頭名義了。魯昭公曾依靠其他貴族和左右親信，企圖奪回政權，但終於被三家擊敗，流寓在齊國的邊境上。就在魯昭公失敗那一年，魯國在襄公廟裏舉行禘祭時，公室只剩下兩個舞樂的人，其餘都到季孫家去了。這件事觸發了孔子的感慨，對季氏的佾舞提出過責難。按照古禮，只有天子才能用八佾的樂舞，可是現在的魯太夫季氏也以「八佾舞於庭」

，並且把公室的舞者先占有了，所以孔子說：「是可忍也，孰不可忍也。」表示了極大的憤慨。孔子是有政治理想，並且很緬懷周公之制的，他看到魯國的混亂情況，沒有從政的機會，就離開本國到齊國去。在齊國，齊景公問政於孔子，孔子回答：「君君、臣臣、父父、子子」。孔子本來是有一套政治理想的，他說過「節用而愛人，使民以時」，「導之以政，齊之以刑，民免而無恥；導之以德，齊之以禮，有恥且格。」等語，就比較具體，但在回答齊景公時，却講了一番空洞的原則，有點不切實際。也許孔子是針對當時陳氏在齊國的勢力膨脹，已不像個臣，而景公的奢侈柔懦也不像個君的情況而發。齊景公有一天對孔子說：「吾老矣，不能用也。」孔子聽了這種辭謝的話，就趕快離開齊國（註二二）。

張恒壽娓娓道出孔子的政治活動與政治言論，論述其具體的意義。限於篇幅，僅舉上述二例來說明其風格。讀完張恒壽的「孔丘」，給我們描述出一個積極救世、愈挫愈奮、有原則、有理想的政治家孔子。此外，張恒壽也描述出思想家孔子、教育家孔子的精神面貌，並說明它與政治家孔子的關聯。例如這段敘述：孔子三十七歲從齊國回到魯國後，魯國的實權，仍操在以季氏為首的三桓手中，而實際上是操在以陽虎為首的家臣手中。面對這個局面，孔子決意導心從事教育事業，為改造社會政治，培養人才。在教育實踐中，孔子的思想更加成熟，尤其是仁禮學說，是他全部思想的中心。從孔子學說的整體看來，仁是最高的最根本的理想或準則，這從孔子自述其志願，以及從人們對他的稱讚和他對人的評論中，都可以得到證明。仁的最初提出，有充實禮儀內容的意圖，但不能說是以復禮為唯一的目的，特別是仁說形成以後，早已超越了禮的範圍而成為衡量禮的準則，更不能說是以復禮為目的了。仁屬於主觀的道德情操，它必須體現在行為中，才能發生作用和影響。而行為的表現，一定要有一個形式、秩序，這

就是禮。仁的積極作用能否體現，不是取決於它脫離禮而獨立。而是取決於它在什麼樣的禮中表現出來。如果當時的禮已是一種僵化的東西，就和仁的作用不能相容；如果禮是根據仁的原則製定並且不斷改進的，那就可使仁的作用更加發揮。孔子所謂「吾從周」，決不是原盤接受周禮，而要有所損益。大體說來，孔子要用「舉賢」來損益「親親」；用「導之以德、齊之以禮」來損益「禮不下庶人」；用「有教無類」改變「學在官府」；用「節儉」來改變「奢侈」；用「哀戚」來改變「講究」；用「謙敬」來改變「驕泰」。總之要用仁的原則來改造舊禮，製立新禮，發揮仁的積極作用，這才是克己復禮的真正意義（註二三）。張恒壽這段敘述，充份說明了孔子哲學、教育與政治間緊密的關聯性；也說明孔子是一個進步的思想家，是當時推進社會文化發展的動力（註二四）。

五、大陸學界評論孔子政治思想的新趨勢

從以上四名最具有代表性的論著中，我們可以歸納出大陸學界評論孔子政治思想的新趨勢來：

(一) 不少學者突破階級鬥爭的分析架構，並不以論述孔子的政治傾向為主，冠以代表奴隸主階級利益、代表地主階級利益等頭銜。大多數的學者注意到孔子政治思想多元因素、多層次的複雜體系。楊景凡理出民本思想、宗法思想、君權思想、大同思想彼此互為條件、互相制約的孔子政治思想體系。匡亞明則指出孔子一方面極力維護封建宗法等級特權，另一方面又照顧到人民利益的二重性，以及大同為最高政治理想、小康為近期政治目標的階段性。有的學者不採取把論語、左傳零散記載孔子論政的言語分類整理，一般地論述孔子言政的方式；特別注重孔子論政的具體環境與具體意義，採取記傳的方式，具

體地疏解孔子的政治言行。由於突破階級鬭爭的分析架構，使得大陸學界評論孔子政治思想產生多樣化的成績；結構分析、理論分析、具體分析都用來說明孔子的政治思想，深化歷史唯物主義，提高學術研究的水平。

(一)肯定孔子政治上的貢獻愈來愈多。中國大陸學界在五〇、六〇年代對孔子政治思想的評價毀譽參半，文化大革命期間則是全盤否定。近年來大陸學界肯定孔子政治上貢獻愈來愈多。首開先例的是肯定孔子優良的政治品格，稱譽孔子是中國偉大的政治家。匡亞明認為孔子在政治參與去留的問題上樹立了氣節的楷模，孔子在峽谷之會上表現了政治家的大智大勇。此外，孔子優良的政治品格有堅定的原則性、作風正派、光明磊落、積極樂觀……等。楊景凡也指出孔子是一個面對現實的思想家和以救世為己任的政治活動家，孔子為魯司寇時執法認真嚴肅、公平無私、具有人道的精神。其次是摘掉孔子為君主專制理論家的帽子，肯定孔子具有反專制、民主性、人民性的思想蔚為風潮。教條主義色彩最濃厚的任繼愈也承認孔子維護周禮的態度雖是保守的，甚至是反動的，但他反對殘酷的剝削壓榨，要求保持、恢復並突出地強調相對溫和的遠古氏族統治體制，又具有民主性和人民性。其他竭力證明孔子愛人思想是具有普遍意義，為孔子思想民主性的精華，不在話下。最引人注目的還是從超階級的觀點，來肯定孔子的政治思想。匡亞明認為孔子「庶富教」、「政者正也」等政治思想，雖然是在維護封建社會秩序前提下講的，但其意義已遠超越封建社會的框框，而在一定程度上成了任何一個國家、民族、社會走向興旺發達的基本要求。它已成爲一個帶普遍性的真理，值得社會主義借鑒。

在這些趨勢中還是有舊教條框框。中共成立以來，一向把孔子視爲中國封建社會的靈魂人物而大加討伐，爲社會主義革命首先要打倒

的對象。爲中共政權所控制的中國大陸學界也一再攻擊孔子政治思想的封建性質。近年來中國大陸學界已經對於中國封建社會進行廣泛而深刻的研究，不再簡單地把封建罪名全部放在孔子的頭上，然而孔子還是脫不了封建的舊外套，遭受批評。楊景凡指出二千多年的封建法制從家爲本位出發，廣泛地干預家庭生活和个人自由，這種立法和司法的理論根據往往可以追溯到孔子頭上。楊景凡還認爲古代歐洲和印度人的政治借助於「神」，那麼中國則借助於「孝」，把政權的根扎在人的入倫情感和自制力上。這種孝的說教，雖然不是宗教，却做到了宗教的作用，它爲我國封建制度鑄起了一個世界上罕見的堅固外殼（註二五）。匡亞明也指出孔子竭力宣揚鞏固封建等級關係的禮治思想、忠君尊王思想等，都是我們必須與之實行徹底決裂的特定的傳統觀念。孔子禮下庶人似乎是提高了庶人的地位，實際上是在被統治者的脖子上增加了一副道德枷鎖，把被統治者的肉體和精神全部交給了統治階級支配，最終成爲統治者驅使奴役的牛馬。孔子德禮結合的仁政，雖然比暴政對統治者有利得多，但歸根到底，從一定意義上說也是爲歷代的封建統治者提供了一套十分精巧的對庶民進行攻心的方術，爲森嚴的等級秩序裹上一層帶有濃厚民族倫理色彩的溫情脈脈的紗幕，這當然是孔子本人所始料不及的（註二六）。任繼愈更是一再強調孔子思想的核心就是尊尊親親，維護君父的絕對統治地位，鞏固專制宗法的等級制度，這種學說稍加改造就可以適應封建統治者的需要。中國封建社會的歷史特點和歷史過程，造就了以儒學爲核心的封建意識形態，這種同封建宗法制度和君主專制的統一政權相適應的意識形態，對勞動人民起着極大的麻醉欺騙作用，因而它有效地穩定着封建社會秩序（註二七）。批評孔子政治思想中的封建性質是中共政權學界中一再重彈的老調，近年來大陸學界對孔子政治思想的新評論，還是無

法走出這一個框框。此外，在中國大陸學界重新評論孔子的政治思想中，似乎都以馬克思主義的觀點提到批判繼承歷史遺產的問題，各自提出他們對孔子政治思想「剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精華」的一家之言。然而中國大陸的學者並沒有深思如何把它在現實社會上落實下來。具體地批判中共政治封建性的遺毒，以及吸收孔子政治思想民主的精華，發展具有中國特色的社會主義民主問題，似乎是中國大陸學界在重新評論孔子政治思想之後，應該再進一步努力的方向。中國大陸學界不能落在現實政治生活反省封建性的遺毒，只埋首於故紙堆中批孔子的封建思想，這是無法把中國大陸救出封建的苦海，只徒增中共把政治缺失的責任推給二千年前的古人罷了。至於說到吸收孔子政治思想民主的精華，發展為具有中國特色的民主政治，還有待中國大陸學界再努力地深思。

註釋

註一：匡亞明，孔子評傳，濟南，齊魯書社，一九八五年，頁六一。

註二：同上，頁二六七—二六九。

註三：同上，頁二六九—二七一。

註四：同上，頁二七一—二七二。

註五：同上，頁二四九—二五五。

註六：同上，頁二五六—二六七。

註七：同上，頁一五—二〇。

註八：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，頁一六九。

註九：同上，頁九七—一〇二。

註十：同上，頁一〇二—一一一。

註一一：同上，頁一一—一二三。

註一二：同上，頁一二三—一二六。

註一三：同上，頁一二九。

註一四：同上，頁一三九—一四七。

註一五：任繼愈，「孔子政治上的保守立場和哲學上的唯心主義」，收編在任繼愈，中國哲學史論，上海人民出版社，一九八一年，頁一五一—一六四。

註一六：任繼愈主編，中國哲學發展史（先秦），北平人民出版社，一九八三年，頁一七二—一八一。

註一七：同上，頁一八二—一八七。

註一八：同上，頁一八七—一九三。

註一九：同上，頁一七三。

註二〇：同上，頁一六〇—一六一。

註二一：張恒壽，「孔丘」，收編在辛冠潔等人主編中國古代著名哲學家評傳，濟南，齊魯書社，一九八〇年，頁二二—二五。

註二二：同上，頁二五—二八。

註二三：同上，頁二五—三三。

註二四：同上，頁六七。

註二五：楊景凡，前引書，頁一〇七。

註二六：匡亞明，前引書，頁二六〇。

註二七：任繼愈，前引書，頁一六一。

