

由理論與實踐的對比， 論「儒學」與「儒教」

陳振崑*

摘 要

現代儒家學者們的哲學研究無不經歷過一番對於中國傳統哲學的詮釋或中國哲學史的清埋等紮根工作。對於傳統儒學的重新理解與詮釋是研究中國哲學最基礎的思想奠基工作之一。本文作者首先透過《論語》對孔子所建立儒家之思想原貌進行初步的把握。接著，作者針對曾以專文就「儒家」、「儒學」、與「儒教」等語詞提出不同界定的當代學者們的看法進行探討。最後，作者試圖以哈伯馬斯所提出的理論與實踐之對比架構，重新界定儒學與儒教的關聯，嘗試在經典文本與歷史變遷的辯證互動關係中，為儒學與儒教的未來發展提供一種新的邏輯連結，以釋放出儒學之全體大用與活力。

關鍵詞：儒家、儒學、儒教、理論、實踐

【收稿】2004/10/23；【接受刊登】2005/03/06

* 華梵大學哲學系助理教授

由理論與實踐的對比， 論「儒學」與「儒教」

陳振崑

壹、前言

面對現代與後現代思潮的激盪以及全球化與本色化兩個思想主軸的交錯，我們文化建設所面臨的理論奠基工作中，有一件極具重要性與價值的工作是：重新挖掘傳統儒家思想的思想精髓，發揮其普遍性與現代性的成素，並面對現代社會努力提揭儒家哲學可能的新發展。然而，若要用心於這個思想工作，有幾個關鍵的基礎工作必須先做：對於現代哲學與現代社會所討論的議題要有深入的理解、對於傳統儒學的精髓所在及其文化氛圍要有透徹的把握，唯有如此才能站在現代儒家學者們的既有基礎上，繼踵增華以開創別開生面的新格局，為未來國人的安身立命與文化整體建設奠定思想的根基。

對於傳統儒學的重新理解與詮釋是中國哲學研究與發展最基礎的思想奠基工作之一。因此之故，現代儒家學者們無不經歷過一番對於中國傳統哲學的詮釋或中國哲學史的清理等紮根工作。¹本文的目標在於對儒家之原貌有其初步的把握，在參照現代學者之不同理解之後，重新反省「儒家」、「儒學」、「儒教」的確切涵義，並試圖以理論與實踐之對比關係，嘗試為儒學與儒教提供一種新的邏輯連結，以釋

¹ 例如：唐君毅之《中國哲學原論》；牟宗三之《中國哲學十九講》、《佛性與般若》、《才性與玄理》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》；馮友蘭、勞思光之《中國哲學史》...等等。

放出儒學與儒教之全體大用與生命活力。

依據考據，在孔子所創立的儒家學派之前，已經有被稱為「儒」的人。²近代章太炎先生提出「儒有三科」的說法³：1.「達名之儒」泛稱：儒者是一種術士。在這個廣泛的界定之下，「儒」可以指稱一種以恭謙有禮為處世的態度，而專門從事於主持禮儀的特殊團體。⁴「儒」也可以泛稱諸如：「天文占候」、「本草」、「蓍龜」等等各種術士。2.「類名之儒」則特別指稱儒者為以「禮樂射御書數」六藝教導人民的人。3.「私名之儒」則專門指稱孔子所創立的儒家學派。⁵

孔子在中國文化中崇高的歷史地位與學術地位，曾經因現代西方文化新思潮的衝擊、現實政治因素與文化革命而受到極大的壓抑與扭曲。然而即使是受到馬列主義思想限制的當代學者馮友蘭先生，雖然指出孔子在繼承周公的封建宗法思想，對於社會與政治的變革，諸如試圖維護崩潰中的奴隸主貴族制度、反對各國的自鑄刑書與對於封建禮制的擁護等，孔子的立場是保守的，是擁護統治階級的利益的。然而馮友蘭仍不能不肯定孔子是中國歷史上第一個大規模開創私人講學而把知識普及於平民的人。他並肯定孔子的思想方法具有一定程度

² 參閱馬振鋒著，〈說「儒」〉，編入《儒佛道與傳統文化》，北京：中華書局，1993，65-66頁。馬振鋒先生論證「儒家前的儒」與「儒家外的儒」。

³ 章太炎《國故論衡》一書中，〈原儒〉一篇區分「儒有三科」是依據《墨子》區分「名」有三種：1.「達名」接近「普遍概念」或「全稱概念」，例如：「物」泛指所有存在的事物。2.「類名」接近「特稱概念」、例如：「馬」特指屬於馬這一類的事物。3.「私名」接近「專有名詞」或「單稱概念」。例如：「赤兔馬」專指三國時代關雲長的坐騎。參閱趙吉惠著，〈本世紀學者關於「儒」的考證與辨析〉，《哲學與文化》，21卷10期，1994.10。又勞思光著，《中國哲學史(一)》，香港新界：崇基書局，1980，269-270頁。

⁴ 參閱《說文解字注》：「儒，柔也。術士之稱。」許慎撰，段玉裁注，魯實先正補，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985，370頁。段玉裁引鄭玄的解釋：「儒之言，優也，柔也。能安人，能服人。」可知「儒」的處世態度是謙恭有禮的。

⁵ 參閱陳來著，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996，331-332頁。

的唯物主義的實證精神與辯證法的實踐意味，還有孔子和儒家思想含有民主與人道主義的因素。馮友蘭並推崇孔子最大的貢獻在於他的哲學觀點把古代思想從神學的束縛中解放出來，並把人的現實生活提昇到重要的地位，並教導人以積極的態度來面對人生。⁶

由此可知，孔子的歷史地位是經得起時代動盪的嚴酷考驗的、當今不僅是台、港、海外的學者，甚至連逐漸開放的中國大陸，也已有不少的學者回頭肯定孔子儒家哲學的價值。孔子哲學的重建無疑是儒學哲學溯源研究的首要工作。

貳、從《論語》看「儒家」的描述性特質⁷

有關孔子的儒家學派的起源，到底是出自於術士、祝史（史官）、司徒（地官）、職業、還是殷遺民？則引起了歷史考據上繁瑣的爭論，這不僅牽涉到經典文獻的考證，也牽涉到甲骨文與帛書的解讀，而至今仍仍有爭議。陳來先生已指出目前流行的字源學在考證、與解釋儒家思想之根源上的侷限性。⁸ 本文之撰寫策略嘗試從儒家之開創者——孔子的思想架構的重建，以界定出儒家作為儒家的基本思想輪廓。⁹

⁶ 參閱馮友蘭著，〈論孔子〉，《近四十年來孔子研究論文選編》，濟南：齊魯書社，1987，52-55 頁。

⁷ 儒家作為儒家，具有一些能夠清楚的描述它本身，並足以與其它學派（如墨家）相區別的特殊性質。雖然儒家所指涉的對象太廣泛，而且歷史與思想的變遷發展，讓我們不容易掌握一個確定不移與固定不變的嚴格意義的本質界定。但是即使如此，我們仍然可以為儒家建立一個「描述性」的特質界定，以作為思想概念之進行的運用。

⁸ 參閱陳來著，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，15 頁。

⁹ 當然，在重建孔子的思想架構與其思想根源的追溯上，存在著方法上的辯證循環，筆者限於學力著重於前者之探討。

(一)總說孔子之建立儒家學派

儒家學派的建立原始於孔子殆無疑義，雖然晚至司馬談《論六家要旨》才有學派意識的「儒家」稱法。孔子與其弟子的對話錄《論語》一書，實已描繪出孔子的一個思想面貌。《論語》一書的重要性在於：外可與思想史的歷史資料相符合，在考證檢驗下是較具可信度的文本資料；內則其思想的內涵較具代表性。¹⁰

孔子繼承了夏、商、周三代以來，主要是西周的禮樂文化的傳統。周公是他所最景仰的榜樣¹¹。堯、舜、禹、周文王、武王是他所推崇的古代聖王。孔子開創了一個以六經典籍：《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》為基本教材¹²；以「仁」、「義」與「禮」為教學宗旨；以君子之道「仁者不憂、知者不惑、勇者不懼」為人格理想¹³；以「為政以德」作為(為政者的)「行政原理」，及以「正名」、「民無信不立」、「君君、臣臣、父父、子子」作為(全民的)「政治原理」；以「德行，言語，政事，文學」為教導學生的四個科目¹⁴，培養著一種「志於道、

¹⁰ 錢穆著《孔子與論語》，台北素書樓文教基金會，2000.11，5頁。其中對於朱子的註解與二程相異處，有獨到的見解。陳大齊著《孔子學說》正中書局，其中〈研究資料〉、〈如何研讀論語〉諸篇，指出《論語》之可信度遠遠過於《孔子家語》、《禮記》、《大學》、《中庸》。又勞思光《中國哲學史》印證此說。

¹¹ 《論語》本文引用蔣伯潛廣解朱熹集註本，啓明書局印行。〈八佾〉10章：「子曰：夏禮，吾能言之；杞不足徵也。殷禮，吾能言之；宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵矣。」，15章：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」〈為政〉23章：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其後繼周者，雖百世可知也。」又唐先生論孔子繼承三代文化與周代禮樂之盛。參閱《中國人文精神之發展》，(v6，1957)，14--16頁。

¹² 《史記孔子世家》：「孔子以詩書禮樂教弟子，蓋三千焉。」《漢書李尋傳贊》：「幽贊神明，通合天人之道者，莫著乎易、春秋。」劉向《七略》：「儒家者流、游文于六經之中」

¹³ 《論語》〈憲問〉29章。

¹⁴ 《論語》〈先進〉3章：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓、言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。」

據於德、依於仁、游於藝」¹⁵之生活態度與文化理想的教育學術團體。這便是孔子儒者之學(Confucianist)的創始。《淮南子·要略訓》描述了孔子所創立的儒者之學：

孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。¹⁶

其中指出周公對於孔子的思想有決定性的影響。孔子重視教育，組合了一個以特殊衣冠為標榜的學派。而且他們重視古代典籍的研究與傳講。班固《漢書·藝文志》對於儒家學術的起源與內容做了更為完整的描述：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。¹⁷

這裡的描述所透漏出的消息，已經很接近《論語》中所呈現的儒家思想的面貌。特別是《漢書·藝文志》對於儒家學術的思想精義——「仁、義」以及六經經典已經有了描述性的把握。

¹⁵ 《論語》，〈述而〉，6 章。

¹⁶ 引自劉文典撰，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989，709 頁。

¹⁷ 引自百納本二十四史，台北：台灣商務印書館，1981，442 頁。

(二)以「禮」與「仁」、「義」為表裡的人文主義

孔子勉勵弟子子夏：「女（汝）為君子儒，無為小人儒。」¹⁸表達出孔子除舊佈新的開創氣度，及其對弟子的期許。孔子「人能弘道；非道弘人」的志趣與態度，奠定了中國哲學與文化之人文主義的顯著方向。¹⁹「禮」是他所繼承周代文化的主要內涵，但是他用「仁」與「義」給予了創造性的傳承，不僅使「禮樂文化」重新有了更充實豐盈的精神內涵，更建立了以「仁」為中心，涵蓋著其它德行的人格典型。²⁰

孔子沒有給「仁」一個普遍而抽象的概念界定。他回答弟子問仁，是具體地針對弟子的修養情境而給予不同的、肯定的指點。²¹相反地，「仁」作為一個人格修養的全德，他又不輕易稱許別人與自己為仁。²²因此，孔子所提出的「仁」的義涵，兼具了既肯定又否定的超越性質，為人類文明開拓了既平實又高遠的道德理想與文化格局。

(三)「祭神如神在」的鬼神觀

雖然孔子「不語怪力亂神」²³，以「未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？」²⁴回答季路事鬼神和死亡的問題。還有孔子生病時，對於向鬼神祈禱的建議，²⁵似乎都表現出「敬鬼神而遠之」²⁶的理性

¹⁸ 《論語》，〈雍治〉12章。

¹⁹ 參閱陳榮捷著，《中國哲學論集》，臺北，中央研究院中國文哲研究所，1994，48頁。

²⁰ 張祥浩先生重視孔子的綜攝精神，指出「仁」雖然不是孔子所創造，卻是他所綜攝。參閱張祥浩著，《唐君毅思想研究》，天津：天津人民出版社，429頁。

²¹ 《論語》〈顏淵〉1-3章，22章。〈子路〉19，27章。〈陽貨〉6章。〈雍治〉28章。

²² 《論語》，〈公治長〉5，8-10章。〈述而〉34章。又筆者認為：「君子」與「仁」的意境不同，君子只是立志於仁而已，並不即是仁。

²³ 《論語》，〈述而〉21章。

²⁴ 《論語》〈先進〉11章。

²⁵ 《論語》，〈述而〉35章：「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之：』誅曰：『禱爾于上下神祇。』」子曰：『丘之禱久矣！』又〈八佾〉13章：「王孫賈問

態度。但是他卻重視祭禮，也熱心參加祭禮。²⁷ 正因為他對於鬼神的這種看似模擬兩可的態度，使得他的鬼神觀成為後代學者的一個懸題。

首先我們可以肯定的是：一個人不向鬼神祈求福祉，並不能就判定他不相信鬼神的存在。因為以孔子「憂道不憂貧」的生命情調，個人的福祉並不是他所最關心的事項。再者，鬼神是不是客觀存在也不是他所關心的知識問題。以孔子「知之為知之，不知為不知」的態度，他從來沒有在理性認知層面肯定或否定鬼神的客觀存在。他認為鬼神的存在價值，其關鍵在於鬼神成為人的祭祀對象時，人的內心主體性是否有真實的虔誠！《論語、八佾》十二章：「祭如在。祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」朱熹集註引用二程的解說，已指出孔子重視祭祀時之「孝」與「敬」的誠意。²⁸ 如果沒有這個誠意，則就如同未曾祭祀一般。²⁹

筆者認為，在這裡孔子不僅透露了祭祀之禮的本質在於人的內心主體性的虔誠，因為一個人即使行了祭禮，如果欠缺了虔誠，那就與

曰：「與其媚於奧，寧媚於灶；」何謂也？」子曰：「不然！獲罪於天，無所禱也。」筆者認為孔子在人與神的關係上，看重人生活中的存心與實踐之能契合於神，卻不重視祈求於神的外在形式。李震神父在指出孔子對於宗教信仰有其不同於流俗的看法時說：「宗教合一是一種持續性的，崇高的及終極性的關係，也是一種生活的情境，有其合理的基礎，也不乏神祕的成份。」引自李震著，《人與上帝——中西無神主義探討》（卷六），臺北：輔仁大學出版社，1997，15 頁。

²⁶ 《論語》，〈雍也〉6 章。

²⁷ 《論語》，〈為政〉2 章：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」〈八佾〉15 章：「子入太廟每事問。、、」17 章：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮！」

²⁸ 有關朱子的宗教熱誠，請參閱陳榮捷著，《朱學論集》，〈朱子之宗教實踐〉，臺北：台灣學生書局，1982。

²⁹ 朱子引程子曰：「祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先祖於孝；祭神主於敬。愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。與，去聲。又記孔子之言以明之。言己當祭之時，或有故不得與，而使他人攝之，則不得致其如在之誠。故雖已祭，而此心缺然，如未嘗祭也。」

未嘗行祭禮沒有什麼兩樣；在這裡也透露了另一層意義，即鬼神的存在是要人以敬虔的誠心去感應或感通的。³⁰有了精誠所至的敬虔，才能感應到鬼神超越理性認知之上的存在。而這種經驗不是人能以言語可以和沒有過這種感應經驗的人充分溝通的，所謂「如人飲水，冷暖自知」。

(四)「天」的信仰，及作為使命的「天命」與限制的「命」

孔子對「天」、「天命」、與「命」的看法與態度和鬼神截然不同。³¹孔子對於「天」與「天命」的重視，甚至是天人相呼應的思想形態，已成為現代學者的一般共識。但對於孔子所信奉的「天」和「天命」之意含的界定則存在著分歧。³²

筆者認為，孔子對於「天」的體會，雖然不像基督宗教之信仰人格神的崇拜那樣，常常進行人與神在聖靈、意義、與能力的交流與對話，並注重祈禱、懺悔、崇拜等宗教儀式。可是孔子對於上天之偉大的讚嘆、對天充滿了敬意、以上天為知己、與在時窮之際對於上天的呼喚，³³ 諸多真性情的自然流露所表現出對於上天的真摯情感，實在

³⁰ 杜維明先生描述祭祀時靈魂回來的真實感。參閱《儒學第三期發展的前景問題》，184頁。

³¹ 參閱劉述先著，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒家的闡釋〉，第四屆當代新儒學國際學術會議論文，2頁。

³² 項退結先生指出：主張或不反對孔子的天為人格神的學者有馮友蘭、錢穆、李鏡池、傅斯年、楊寬、漢學家衛禮賢、德效騫、史華慈等；持反對意見的學者有勞思光、顧理雅等。參閱項退結著，《中國哲學之路》，臺北：東大圖書公司，88頁。其他學者也有不同意見。例如：唐君毅，〈中國哲學之原始精神——孔子之繼往開來與繼天道以立人道〉，《中國文化之精神價值》；〈孔子之仁道〉、《中國哲學原論——原道篇》；李杜，〈孔子的天、道、與天道〉、《中西哲學中的天道與上帝》；牟宗三《心體與性體》；傅佩榮，〈原始儒家的天論〉，《儒道天論發微》等等。

³³ 《論語》：「惟天為大！惟堯則之！」，〈雍也〉「天厭之！天厭之！」，〈述而〉「天生德於予，桓魋其如予何？」，〈子罕〉「天之將喪斯文也！」，〈憲問〉「知我者其天乎！」，〈陽貨〉「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」。又後代儒者之對天或上帝

令人無法接受這只是孔子對於大自然的寄情，或只是孔子自吟自唱的情緒宣洩而已。

再者，對於「天命」的敬畏明顯地正是孔子的信仰所在。³⁴筆者認為當一個人正奮勉其主觀的意志而有所作為時，如果遭遇到客觀環境的抗拒或不可預測的外在阻力時（命）³⁵，其意志的主體便產生了對於自身有限性的自覺。³⁶這個意志主體自身之有限性的自覺，並不等於所謂的「命運」。³⁷只有當意志主體甘心屈就於其自身的有限性之限制（命），而放棄了向上探尋超越之道的努力時，才淪為「命運」的限定。相反的，要是意志的主體面對其自身的有限性時，能向上更求超越之道，以致有所感通於人力背後無限之精神力量的扶持。這時，「天命」便成為意志主體的背後之積極的力量根源與堅固的後盾，足以支持意志主體面對阻力的抗拒，繼續堅持在客觀現實處境之下所應該堅持的理想（義）。此時「天命」成為人甘心樂意、生死與共的使命。³⁸

孔子一生能以「知其不可為而為之」的積極精神周遊列國，不得志時退而授徒講學，汲汲終世而樂以忘憂不知老之將至，便是根源於

不免其宗教敬虔之表現。如程伊川《程氏遺書》卷一：「『忠信所以進德』、『終日乾乾』，君子當終日對越在天也、故說，神『如在其上，如在其左右』，大小之事而只曰『誠之不可掩如此夫』。徹上徹下，不過如此」。朱熹《敬齋箴》：「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝、」。歷代儒者延續透過祭禮表現其宗教之誠敬。

³⁴ 《論語》，〈季氏〉「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人未知天命而不畏也、」又參閱唐君毅著，《中國哲學原論——原道篇》117 頁。

³⁵ 參閱李杜著，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版事業公司，1978，62 頁。

³⁶ 《論語》，〈為政〉：「五十而知天命」。

³⁷ 參閱《原道篇》123 頁。

³⁸ 參閱前書，121 頁。又參閱杜維明著，《儒學第三期發展的前景問題》，臺北：聯經出版事業公司，1989，183 頁。

他懷抱著來自於「天命」，並具現於現實世界的使命感。

(五)倫理的建構

孔子倫理道德的理論建構，是以人倫之間真實情感的感通(如父慈子孝、兄友弟恭)為基礎，推而及於天地、自然、器物，無不順乎其仁義之道。「孝」、「悌」、「忠」、「信」諸德行的培育，是以「義利之辨」為內涵；以「忠恕之道」為規矩；以「禮樂文化」為園地，期求實現一個有真感情(仁)、有真價值(義)、有高尚文化(禮)之人文文化成的生活世界。

再者，孔子與學生互道志向時，道出「老者安之、朋友信之、少者懷之」³⁹的心願，描繪出一幅平實而寓意深遠的社會倫理的理想藍圖。這是孔子的心願，也是今日我們關懷現實社會應該努力的實踐方向。

司馬談《論六家要旨》雖然站在不同的立場，批評孔子「知其不可為而為之」的人生態度，但是也不得不肯定儒家在倫常關係上的貢獻：

儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從，然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。⁴⁰

在孔子的倫理規劃裡，已具備了雙向形式之互為主體性的普遍人性尊重，頗符合現代性中的理性要求與平等價值。這與漢代儒者於《白虎通》所提出「三綱」：「君為臣綱、父為子綱、夫為婦綱」單向

³⁹ 《論語》〈公治長〉，30章。

⁴⁰ 引自《史記太史公自序》，百納本二十四史，台北：台灣商務印書館，1981，1199頁。

形式之權威性倫理規範，其中所立基之道德理念孑然有別，不可同日而語。

(六)為政的理想

孔子素以古聖先王的志業作為政治理想，然而最終王道的理想無法實現。他退而著述講學，卻更建立了整個文化的理想與人格的典型。作為一個政治家，他體驗出「為政以德」⁴¹是最為重要的行政原理。在君主政治制度下，為政之道的基本在於為政者的以身作則。為政者德行的自我要求，期使沒有制衡力量的權力免於腐化，也期使沒有知識與自治能力的百姓受到教化的文化提昇。但是，就像孔子所自己說的：「已矣乎！吾未見好德如好色者也。」⁴²「我未見好仁者，惡不仁者。」⁴³期待為政者的道德自我要求，終將遭到人性與歷史事實的挫敗。這也使得「為政以德」只能成為一個「為政者」的行政原理，卻不能成為一個「全民的」的政治原理。

孔子所建立的另一個更有價值的行政原理是「庶矣、富之、教之」⁴⁴的施政次序。一個國家的治理，有了繁庶的人口之後，要建設經濟的富足，然後實施以人為本的教育與培養高尚的文化。這是多麼實在的理想主義！

另外還有幾個行政原理，也可以作為政治原理，諸如：「民無信不立」⁴⁵指出一個政治團體或國家的穩固成立，建立在人與人之間的互信，特別是統治者與被統治者之間權力的交託與義務的承擔具有信

⁴¹ 《論語》〈為政〉，1 章。

⁴² 《論語》〈衛靈公〉13 章。（其它「道之以德」，「無為而治」、「其身正」、「君子之德風小人之德草」各章皆明此意。）

⁴³ 《論語》〈里仁〉7 章。

⁴⁴ 《論語》〈子路〉9 章。

⁴⁵ 《論語》〈顏淵〉7 章。

任的穩固基礎；「君君、臣臣、父父、子子」⁴⁶指出一個政治團體或國家的堅實架構，建立在其全體的組成份子都能肩負起其本身的權責，且權責層次分明使得團體有秩序，組成份子有規矩可循，行政運作有效率；「正名」⁴⁷是一個最基本的政治原理。它指出一個政治團體或國家的穩固成立，與一切行政事功、公共事務的推動，都必須立基在合理性與合法性的基礎上。有了合理性與合法性的客觀原則，全體的組成份子對外才能保有其合理合法的權力與地位；對內才能依據這些客觀原則來自我要求與互相監督個人的權責與利益。有名無實或有實無名，都不是國家長治久安之計。以上這些行政原理或政治原理，在現代政治中仍然有其客觀的普遍意義與價值。

(七)原始儒家的描述性特質

筆者認為以上從《論語》所展現的原始儒家的特質，即孔子所建立之儒家的思想理念、行為典範、與目標理想的根基是既深遠又開闊的。因此，從廣義上看，後世的人只要秉承孔子的理想與宗旨作為信念，來做人(立德)，做事(立功)，或做學問文章(立言)，即可稱之為「儒者」或「儒家型人格」。如「儒醫」，「儒相」、「儒將」。而「儒家學者」則專指秉承孔子之信念與價值理想，繼續做哲學反省和思想研究的哲學家或思想家。他們或者有所取於孔子的某一方面，或者有所進於孔子的另一方面，孔子的親炙弟子即有特質趨向的不同(如子游、子夏、子張、曾子等)，⁴⁸更何況孟子、荀子與後代儒者之發展的差異。可

⁴⁶ 《論語》，〈顏淵〉11章。

⁴⁷ 《論語》，〈子路〉3章。

⁴⁸ 高專誠先生依據對於韓非子：「儒分為八」的考察，分別從「為學的不同入門途徑」、「因材施教之教法的不同啟發」、「孔學的難點與不足」、「孔門先進、後進的差別」、「對孔子人格的不同理解」等等潛在的因素，分析孔子弟子的分化發展。參閱高專誠著，《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991，46-60頁。

知，儒門有其既寬廣又弘深的局面，不宜因後人的偏見使它陷於偏離或狹隘的境地。

參、「儒學」與「儒教」的討論

歷代儒家之學術思想與其社會實踐，有其理論建構與歷史現實交相錯縱糾結的多姿風貌。現代學者當中於儒學之全體大用有所詮釋、反省、與發展，而能深造有得，成一家之言者大有其人，諸如：熊十力、唐君毅、牟宗三、羅光、勞思光…諸先生等。在此筆者主要針對曾經以專文就「儒家」、「儒學」與「儒教」等語詞進行概念分析與語詞界定者為討論對象，故引用李杜、傅偉勳、杜維明、與中國大陸學者諸先生之見解。

(一)李杜論「儒學」與「儒教」

李杜先生對於儒學與儒教的區別，主要表述在中國傳統歷史的追溯，與現代中國之文化開創的理論建構兩方面。在中國歷史的追溯上，傳統儒學是由天道形而上的問題，與倫理、政治問題相結合而成立的。⁴⁹而傳統的儒教則具有「與宗教信仰相結合的宗教性儒教」，及「與君主政治相結合的文教性儒教」兩種形態。⁵⁰

再者，在理論的建構上，他從宗教、哲學與科學三學科之屬性的區別為基礎，⁵¹論述現代儒學作為「人的學問」，應該能表現出一個人

⁴⁹ 參閱李杜著，《二十世紀的中國哲學》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1995，200-2 頁。

⁵⁰ 參閱前書，211 頁。又李杜著，〈儒學與儒教〉，第四屆當代新儒學國際學術會議論文，在 10 頁。李杜先生說：「漢武帝用董仲舒罷黜百家獨尊儒術之議，乃由原來僅是一私家之學而成爲與君主政制相結合的儒教。」在 16 頁，李杜先生引述詩經的話：「上天之載，無聲無臭，儀形文王，萬邦作孚。」引據論證「上天」指的是神性義的天帝，

⁵¹ 參閱前書，206-207 頁。宗教屬於人的精神之超越性的嚮往；哲學屬於語言、概念、

的生命整體，即包含了自然生命、道德生命、藝術生命、政治生命與宗教形上生命等各種要求之人的生命整體，並且以此建立起相應於人的生命整體之各種要求的學統。⁵² 現代的儒教，則應該建立為一個「宗教性及文教性的儒教」。李杜先生說：

儒學若不限於現實的一般教化的表現上，實可如佛教或基督教一樣，獨立於政治之外，立根於社會大眾，建立為一宗教性的儒教，上承孔子、孟子、荀子、易傳、大學與中庸神性義的天道觀，建立一神性的宗教形而上學，而盡其宗教、道德、社會文化教育的功能，既對人的宗教要求有所肯定與滿足，亦對人的道德行為社會文化的教育有所倡導與輔助，對現實的政治可產生某種制衡的功用，對社會現存的因過份迷信而產生的弊害，亦可盡去除潔淨的功能，⁵³

筆者認為李杜先生對於現代儒學與儒教的理想，一方面受到了唐先生之重視宗教精神的態度與所顯揚之儒教理念的影響；一方面來自他本身在中西哲學傳統，與現代學術思潮方面的學養。他對於「現代儒學」的觀念，有清晰而周全的見解，釐析出「宗教性及文教性儒教」的重要性；但是在「宗教性儒教」的界定上相較於唐先生，則較欠缺宗教信仰之為宗教信仰之本質性的把握，因此未能為我們釐清儒

邏輯、與數學之分析及對問題的直覺；科學則屬於表現為形成概念關係之形式科學與實證檢驗之經驗科學。

⁵² 參閱前書，1-2 頁。又參閱李杜著，〈唐君毅先生與台灣儒學〉，《哲學與文化》，24 卷 8 期，1997.8，711-713 頁。

⁵³ 參閱前書，211-212 頁。

教之所以為一種宗教信仰的義理界限與歷史情境⁵⁴。

(二) 傅偉勳之分辨「儒教」、「儒家」與「儒學」

傅偉勳先生首先區別「廣義的儒教」與「狹義的儒教」。「廣義的儒教」指被日本⁵⁵、韓國或其他東亞國家（如印尼⁵⁶）所慣常使用，而包括了儒家傳統的義理、教誨、與習俗禮儀。

「狹義的儒教」(Confucian teachings)，才是傅偉勳先生要用來與「儒家」、「儒學」相分辨的主要論述對象。他援引「大傳統」(The Great Tradition)與「小傳統」(The Little Tradition)的概念，區別了「具有偉大思想文化體系的儒家傳統」與「庸俗的宗教」的不同；也區別了「儒者精英」與「無有創造性思想文化貢獻的一大半沈默群眾」的不同。⁵⁷他對於狹義的儒教(或孔教)的界定是：

⁵⁴ 有關儒教之宗教意識與基於道德意識之人文精神的分辨，請參閱筆者著，〈由唐君毅對於道德意識與宗教意識的對比分析，論宗教意識的「超主體性」〉，《哲學與文化》，第 25 卷 12 期，1998.12，1117-頁。又筆者著，〈現代意義內的儒家宗教意識〉，《哲學與文化》，第 30 卷 5 期，2003.5，41-68 頁。儒教有所表現出超越於人文理性之上，屬於不可思議境界與敬虔、神聖與奧祕等宗教特性。

⁵⁵ 在日本，儒教與佛教並稱，是從近世（江戶時代）後期到現在通用的名稱。日本學者子安宣邦界定儒教為「包括儒學的學術體系，且作為「社會教說」來發展的文化、思想體系」。子安宣邦提出一個很重要的觀念：他認為以「儒學」來回顧過去的文化思想所完成的「儒學史」或「中國哲學史」為了符合近代西方哲學的專業學術要求，以致長期以來被拘限在一再重複構成的抽象又固定的儒學文本內部中。現在則相反方向要從「儒教」的社會空間的教說立場，來取代「儒學」的文本內部的理論構成。這是剛好與傅偉勳反向的研究路線發展，頗具啟發性。參見子安宣邦著，〈從當今日本質問儒教〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集（上）》，國立成功大學中國文學系主編，1997，393-395 頁。

⁵⁶ 印尼的學者也以「儒教」代替「儒家」。例如筆者手邊的四篇印尼學者的文章：陳克興著，〈簡論儒學的宗教性〉；哈克蘇、T、T、茵哥著，〈神性之信仰乃儒學倫理道德之精髓〉；鍾成康著，〈我的信仰是儒教〉；拉西約著，〈儒教在印尼〉，（編入《儒學與二十世紀》1013-1059 頁）都更重視其信仰的層面。

⁵⁷ 參閱傅偉勳著，〈現代儒學發展課題試論〉，《佛學思想的現代探索》，臺北：東大圖書公司，1995，25 頁。

專指帶有民俗宗教意味(如祖先崇拜、祭天掃墓、日常禮俗、生活習慣之類)的小傳統而言，並不帶有高度的哲理反思或我所常說的「批判的繼承與創造的發展」精神。⁵⁸

我們可以很清楚的看出傅偉勳先生以大傳統與小傳統的思想架構來對比「儒者精英」的思想創造與現實生活中的儒教實踐。「儒家」(Confucianism)的概念，在傅偉勳先生的界定裡是較為嚴謹地指謂孔孟荀等古典儒家、宋明理學、現代新儒家，及其所創造出來的高度思想與文化。傅偉勳先生認為在擺開道統的考量下，也可以把董仲舒所代表的秦漢儒家；陳亮、葉適所代表的功利派；與清代戴震等人的思想包含在儒家裡面。可知「儒家」是指以繼承孔孟荀哲學為信念的哲學家或思想家和他們所創造出的思想文化。

「儒學」(Confucian learning or studies)則指在內容上有關儒家，儒教及其典籍的一切學術性研究。在形式上較具客觀性(指相對於儒家之把傳統的繼承與開創當成主觀的信念或信仰)，諸如經學、禮學、史學、考據之學、及義理之學，而可成其為學統。⁵⁹

筆者認為傅偉勳先生以簡單的二分法運用大小傳統的概念來論述「儒家、儒學」與「儒教」的關係，不僅自限在理論的框架中，也未能呼應人類學、民俗學、或民族學已成為專門學科而日漸受到重視的現代學術發展潮流。但他對於「儒家」與「儒學」的分辨「主觀信念」與「客觀研究」的想法，則具有重要的釐清價值。可惜他的「儒家」概念太過狹隘，特指儒家的哲學思想的傳承，而未能涵蓋歷史上儒家型人物在生活世界各領域的豐富生命表現。

⁵⁸ 引自前書，26頁。

⁵⁹ 參閱前書，26-27頁。

(三) 杜維明論「儒家傳統」與「儒教中國」

杜維明先生之分辨「儒家傳統」與「儒教中國」，源於列文森 (Joseph Levenson) 《儒教中國及其現代命運》(Confucian China and Its Modern Fate) 一書之判定儒教中國的沒落已成不可回復的命運⁶⁰。因此，杜維明先生要去蕪存菁地從儒教中國腐敗沒落的現實處境中，描畫出儒家之理想價值的傳統來。杜維明先生所界定「儒教中國」是指：

以政治化的儒家倫理為主導思想的中國傳統封建社會的意識形態，及其在現代文化中各種曲折的表現。⁶¹

因此，儒教中國的政治與社會現象是屬於社會之風俗習慣的層面。而「儒家傳統」則是指歷代儒者，諸如：孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、陸象山、許衡、吳澄、王陽明、劉宗周、王夫之、黃宗羲、顧炎武、戴震等等通過自覺反思，並批判地創造人文價值所塑造。⁶² 杜維明先生進一步論述儒家傳統與儒教中國的互動關係。他認為儒家傳統雖然是中國學術思想的主流，但是也只是中國民族文化的構成要素之一，因此與儒教中國之間存在著「既排斥又吸收、既抗爭又融合的長期過程」。⁶³

⁶⁰ 參閱杜維明著，《現代精神與儒家傳統》，臺北：聯經出版事業公司，1996，289-頁。
《儒教中國及其現代命運》(Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy, Berkeley, 1968.)

⁶¹ 參閱杜維明著，《儒學第三期發展的前景問題》，臺北：聯經出版事業公司，1989，296-7 頁。

⁶² 參閱前書，299 頁。

⁶³ 參閱前書，301-302 頁。又杜維明先生以「道」、「學」、「政」論述儒家的三個方面。

筆者認為杜維明先生的「儒學傳統」與「儒教中國」的區分，和傅偉勳先生之論大傳統與小傳統的說法相類似。但傅偉勳先生則是純粹從儒家的哲學思想與學術的理論價值上著眼；而杜維明先生則較能扣緊現實社會條件，及洞悉現實處境與理想價值之間的互動、分合關係⁶⁴。再者，杜維明先生「儒家傳統」與「儒教中國」的對比，使得「儒教」概念跟著「儒教中國」之現實政治、社會意義的遭受貶抑，而不再存在正面的價值與普遍性的意涵，以及欠缺足以包含儒家宗教信仰的超越精神與人文教化義涵的理性精神，這是這一組對比概念的最大缺陷所在。

(四)中國大陸學者論「儒學」與「儒教」

1. 首先任繼愈先生代表的是一種馬列主義意識形態下的制式看法。任繼愈認為儒教之成爲一種適應封建統治的宗教，經過了兩次的改造。第一次發生在漢武帝及董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」以及白虎通會議訂定出「三綱五常」的神學目的。第二次的改造產生於宋代強化中央集權的封建宗法專制制度。⁶⁵任繼愈上溯唐代韓愈以〈大學〉，李翱以〈中庸〉來對抗佛教的宗教神秘主義。經歷與隋唐佛教、道教，三教合一的互相交融，及封建帝王的有意推動，到宋明理學的建立，標示著中國儒教的完成。而信奉天地君親師的信仰，便是一種

「道」是儒家的基礎理論；「學」是儒家的學統；「政」是儒家的實踐。而儒家的實踐包含了經濟、政治、社會、文化四個層面。參閱《儒學發展的宏觀透視》，臺北：正中書局，1997，146頁。

⁶⁴ 杜維明先生「儒家傳統」的說法受到了蕭蓬父先生的質疑。蕭蓬父先生〈傳統、儒家、倫理異化〉一文指出中國傳統文化的多元性與流動性。儒家雖然有其「顯學」的歷史階段，但不足以成爲中國文化傳統的主流。而且儒家的傳統或道統之說，只是論者習用的名詞而已。他論證儒家內部發展的雜多與分歧，認為道統之說不符合歷史發展的真實。此文編入《儒學發展的宏觀透視》，124-126頁。

⁶⁵ 參閱任繼愈主編《儒教問題爭論集》，北京：宗教文化出版社，2000，70頁。

封建君權的宗法制度與神秘神權的宗教世界觀之有機地的結合。⁶⁶在任繼愈的觀念中，宋明以後的儒教，以「存天理，去人欲」為中心觀念，所提倡忠君孝親，尊孔讀經，復古守舊，都是文化遺產中的糟粕，是中華民族的精神贅瘤。⁶⁷

不可諱言地，漢武帝董仲舒之獨尊儒術使得儒家思想被政治體制與專制所吸收與轉化，其價值運作雖然仍然以儒家的觀念系統為名，然其實質已變質為權威式的權力宰制結構。這從社會主義的批判觀點來看，的確可以指出其異化的歷史情勢。然而在任繼愈的偏見中，不僅是儒教甚至連儒學，包含兩漢儒學與宋明理學都成為一無可取之處的「糟粕」和「贅瘤」。這從歷史情境的評判或客觀性理論的推敲上，都是落入意識形態框架中極為偏頗的看法。

2. 李申先生在〈儒教、儒學與儒者〉中指出何光滄的《多元化的上帝觀》和賴永海的《佛學與儒學》，都明確指出儒教的客觀存在。再者，牟鍾鑒的〈中國宗法性傳統宗教試探〉一文中指出中國古代在佛道二教之外，還存在著一個「正宗大教」，即儒教，並描述其神靈系統和禮儀制度。北京城內，目前還完整保存著明清時代陸續建設起來的一些宗教設施：天壇、日壇、月壇、社稷壇等等。翻開《明史》和《清史稿》的《禮志》，可以看到，這些宗教措施都對應著一定的神靈系統⁶⁸。往上追溯，則這套神靈祭祀系統見於歷代正史的《禮志》或祭祀志。再往上追溯，又可一直上溯到周、商和遙遠的古代，他是遠古一脈相傳並為歷代國家奉為正宗的宗教信仰。這個宗教的最高神是天或上帝，二者異名而同實。上帝的名稱，經過了許多變化。最後

⁶⁶ 參閱前書，9-10 頁。

⁶⁷ 參閱前書，20 頁。

⁶⁸ 參閱前書，385-386 頁。這些神靈主要有三類：1. 以昊天上帝為首的神靈系統 2. 祖宗神靈系統 3. 以孔子為首的神靈系統。

定名為昊天上帝。其根據在於《周禮·春官宗伯》：「大宗伯、以禮祀昊天上帝」⁶⁹後來，程伊川做了進一步的說明：

「天者，理也；神者，妙萬物而為言者也；帝者，以主宰事而名。」

70

程伊川的上帝觀，得到朱熹的支持，並為此後的儒者們所認可。朱熹說：「為壇而祭，故為之天；祭於屋下而以神祇祭之，故謂之帝。」朱熹的解釋，後來也成為對祭祀實踐的正宗解釋。⁷¹

3. 郭齊勇先生認為儒學是具有宗教性品格的人文精神。難能可貴地，他能突破大陸思想的框架而深切體認到牟宗三、唐君毅（不同於熊、胡與馮等或貶低宗教、或只重視知識論、邏輯學側面），所著力闡發儒學有不同於世俗倫理實踐的宗教意蘊，並試圖發掘儒家道德背後的超越理據。他援引唐、牟、徐、張 1958 年的《中國文化與世界宣言》並指出在中西文化比較中，要肯定中學或儒學的價值，應當把西方的宗教而不是科學當作參照系。換言之，過去批評(或褒獎)中國文化的，是說它發不出(或實際上有)科學和民主，現在則變成了中國文化中有無宗教精神，足以使人安身立命。他並推崇《宣言》的起草人唐君毅先生所提揭出發掘先秦、宋明儒學的宗教意蘊是面對西方文化的要務。⁷²這代表了現代中國對於儒學傳統的理解，在突破意識形態的框架之後，將有一番長足的進步。

⁶⁹ 參閱前書，388 頁。

⁷⁰ 參照「上天之載，無聲無臭，其體則謂之道，其用則謂之神，其命於人，則謂之性。」《二程遺書卷一》「天，專言之，則道也，天且弗違是也。分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用為之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。」《程伊川易乾傳》

⁷¹ 參閱任繼愈主編《儒教問題爭論集》，北京：宗教文化出版社，2000，388-389 頁。

⁷² 參閱前書，416-417 頁。

肆、以「理論」與「實踐」的分判，論「儒學」與「儒教」

(一)「理論」與「實踐」之理論結構的建立

筆者嘗試用「理論」(theory)與「實踐」(praxis)的對比來論述「儒學」與「儒教」的關係。若我們回溯中國哲學的發展過程，在儒家哲學的傳統方面，例如：《中庸》之「道問學」與「尊德性」的對比；⁷³又如朱子之並重「即物窮理以致知」、與「居敬涵養此心之虛靈明覺」；又如陽明之論「知行合一」，雖意味著即理論即實踐的合而為一，卻仍隱含著「理論」與「實踐」的對比義涵。在中國佛學的傳統方面，例如華嚴宗法藏「五教十宗」的判教論之分辨「宗」與「教」，也呈現出「理論」與「實踐」的對比義涵：「宗」是立教所根據的根本義理；「教」是佛法教人如何修行的實踐工夫與體證內涵。⁷⁴

筆者常嘗試從西方哲學的發展過程中，「實踐」概念之不斷具體實現而釋放出其動力的過程，來掌握並且深化「理論」與「實踐」的對比義涵。早在亞里斯多德(Aristotle, B.C.384-322)就將人類的活動區分為「理論」(theoria)、「實踐」(praxis)與「製造」(poiesis)三類活動。在《尼可馬安倫理學》〈第六卷〉中，亞里斯多德一開始便區分「科學」(science)與「實踐智慧」(practical wisdom)的不同特性。科學的性質在於成立認識作用的知識，而科學知識的對象是必然的、不變的事物。且科學知識可透過教導而學習，由已知的事物開始透過演繹(induction)或歸納(deduction)的思惟方法，追求普遍原理與個別事物之間的關連，這是屬於「理論」活動。⁷⁵

⁷³ 《中庸》〈二十七章〉：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」引自朱子《四書集註》，啓明書局，39 頁。

⁷⁴ 參閱唐君毅著，《中國哲學原論——原道篇(三)》，(v16, 1973)，274 頁。

⁷⁵ 參閱 Aristotle' *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*(vol.1),

實踐智慧的性質在於人的實現活動的能力。人的實現活動不是必然的、不變的，而且這活動是以活動本身的善為目的；不同於技藝(art)的製造活動是以其他的事物作為目的。再者，實踐的實現活動不僅關係著普遍的原理，也關係著活動的特殊情況。因為實踐智慧所處理的是特殊情況的事。因此，亞里斯多德強調有時經驗比知識更為重要，使得沒有知識的人做起事來比空有知識而缺乏經驗的人更為成功。總之我們不僅需要認識的知識；也需要行為的實踐智慧。⁷⁶

再者，更重要的是，亞里斯多德全書的主旨在論證人生追求的對象不是柏拉圖的「善」理型；而是在現實政治中實現的「幸福」(happiness)。⁷⁷因此，在亞里斯多德的實在論哲學裡，「倫理學」與「政治學」相對於「形上學」或「知識論」而呈現出實踐理性的性質。多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1227-1274)則從人的「理智」與「意志」的相互關連，把「理論」與「實踐」的關係追溯到人類的心靈作用上。他從對象的純粹程度論證了「理智的能力高於意志的能力」，因為理智的對象(可欲求的善之觀念)比意志的對象(可欲求的善)更為單純而高級。⁷⁸他從活動目的所引起的動機，論證了「理智之最先地推動意志」，因為意志的推動必須以理智的理解為前導。且理智

ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, p1799。

⁷⁶ 參閱前書，p1802。

⁷⁷ 參閱前書，p.1730-1732.

⁷⁸ 多瑪斯之論證理智的能力高於意志，是從相對面與絕對面兩方面得到結論：理智的對象比意志的對象更為單純(simple)與絕對(absolute)，因為意志的對象是「可欲求的善」，理智的對象則是這可欲求的善之觀念。而事物愈是單純、抽象，便愈是高尚而高級。因此絕對地說，理智的對象比意志的對象更為高級，理智的能力也就高於意志的能力。參見 St. Thomas Aquinas' *The Summa Theologica*, Question 82, in *Basic Writings of St. Thomas Aquinas (vol.2)* ed. by Andon C. Pegis, New York: Random House, 1945, pp780-781。

的對象關連於普遍的目的，而意志的對象則只關連於特殊的目的。⁷⁹ 阿奎那作為亞里斯多德的詮釋者及主智主義傳統在中古時代的代表，他把理論與實踐的課題特別發揮於道德行為的領域。他主張理智與意志兩者互相推動，且理智的認識作用帶領著意志的決定，共同形成道德的行為。

康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的意見，視「理論」與「實踐」是同一理性的兩種作用，且實踐理性有其優先性。在康德先驗的道德哲學中，依據道德法則，即人的意志為自己訂立法則的自律原則，以表現道德主體之意志自由的「實踐」義涵。⁸⁰ 因此，我們要在這個「實踐」義涵的基礎上，理解康德所作「理論理性」之知識建構與「實踐理性」之道德行為的分辨。

黑格爾(Friedrich Hegel, 1770-1831)認為康德所指的「道德」(Moralität)意義的實踐，只是「主觀的意志」，還不是真正的實踐；黑格爾指出：「倫理」(Sittlichkeit)意義的實踐，才是在外在現實(諸如：家庭、社會、國家、乃至世界史)中取得歷史實在性的原則。⁸¹ 馬克斯(Karl Marx, 1818-1883)批判黑格爾的實踐概念仍然停留在抽象的意識層面。⁸²他以「社會勞動」(social labor)的基本結構，作

⁷⁹ 多瑪斯之論證理智最先地推動意志，是從「目的」與「結果」看活動的動機：從目的看活動的動機，可知已被理智認識的善才能成為意志的對象。例如道德行為的完成是始於理智的認識善與惡。而且關連於「普遍的目的」之行動力量最後推動著關連於「特殊的目的」之行動力量。因此，結論是理智最先於所有其它的力量。參閱前引書，pp782-783。

⁸⁰ 參閱李明輝著，〈當前儒家之實踐問題〉，《儒學與現代意識》，臺北：文津出版社，1991，27-28 頁。

⁸¹ 參閱前書，30-31 頁。

⁸² 參閱 Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*, trans. by David E. Green, New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, pp 94-95.

為進行諸如經濟、政治、社會等客觀活動的「人」與其客觀環境---「自然」之間的綜合。因此，實踐應該表現為人的經濟、政治、與社會等真實生活的現實改造。⁸³

最後，哈伯馬斯(Jurgen Habermas, 1929-) 揚棄了把實踐當成思辨理性之應用的錯誤看法。他洞察出在人所創造出的科技社會中，理性的觀念被窄化成經驗科學中純粹技術性(technical)控制的工具，更反過來宰制人在社會、政治生活中的實踐性(practical)活動。⁸⁴這使得理性之理論與實踐之間應該存在著的辯證關係被破壞無遺。哈伯馬斯於是進行了一番把人的理性從科技宰制中重新釋放出來的工作。他分析知識的構成，建立在人的三種認知趣向(interests)上，因此也就成立了三種學科。它們是技術性(Technical)的認知志趣成立了經驗分析性的學科；實踐性(practical)的認知志趣成立了歷史詮釋性的學科；與解放性的(emancipatory)的認知志趣成立了批判反省性的學科。⁸⁵

從此，理性不再只是侷限在科技技術中經驗分析的運作而已。理性對於人的社會、文化的實踐，可以展開重新創造性的詮釋。理性更可以以其批判反省的趣向，進行種種扭曲人性的意識形態與權力結構的批判。只有理性之理論與實踐存在著真實的辯證關係，理論才不會淪落為純粹的幻想；實踐才不會偏離或拘限人性。

⁸³ 參閱 Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. by Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, pp30-31.

⁸⁴ 參閱 Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, Trans. by John Viertel, Boston: Beacon Press, 1973, p269-272, 281-282.

⁸⁵ 參閱 Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. by Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, pp308-311。

(二)「儒學」與「儒教」的分判

筆者認為儒學與中國甚至世界文化的前途的思考，不能仍然主觀地埋首在主觀意識裡。也就是對於它們的反省不能僅停留在經典的文本結構裡；而是要以分析、詮釋、批判的理性，在傳統與現代，還有主觀觀念與客觀環境中的辯證互動關係中，尋求最合理性的理解、意義與價值，以及最適切的實踐途徑。

儒家的學問是成己成物之學，具備了學術理論與生活實踐的兩個側面。現在我們從理論與實踐的辯證關連來重新審視儒學與儒教的傳統發展與現代建構，當有一番開創嶄新局面的視野。

由此可見，批判反省之理性的運用在儒教的生活實踐中的重要性。而傳統與現代之間價值與意義的轉折更有其重新詮釋與釐清的必要。歷代儒家學者們的哲學理論(如天道論、人性論)與舉凡宗教，政治，社會，經濟，教育，文藝等等學術思想文章，經過因革損益地研究發展，已然形成一門具有歷史傳承的獨立學術領域。在現代專業學術分科與整合的要求之下，展望儒家哲學理論的研究與發展(如「先秦古典儒家哲學」，「宋明理學」，「儒家的社會哲學」等)只是儒學中一個最重要的部門而已。舉凡人的生活世界的整體，諸如：宗教、政治、社會、經濟、教育、文藝等都包含在它所應包含的領域中。這是筆者所界定之「儒學」(Confucian theory)的涵義。

就生活實踐言，歷代儒家之明宗立教，在(1)政治經濟法制、(2)道德倫理規範及人文教化、與(3)宗教信仰各層面，都產生著決定性的影響，已然塑造了儒家文化傳統中獨特的文化特性與民族性，例如：重視「傳宗接代」、「孝順」，期待「聖君賢相」等。而未來儒家的生活實踐更要涵蓋人的生活世界的整體。從哲學的普遍性思考而言，充分運用理性的分析、詮釋、與批判能力，重新恢復儒學與儒教之間

理論與實踐之辯證的活力，以培養合理合法的經濟、社會、政治生活；充實人的道德、藝術、宗教、與哲學諸精神價值，實現一個宗教、自然、與人文相和諧，即儒家傳統「天」、「地」、「人」三才之道相和諧的生活世界，是為筆者所界定的「儒教」(Confucian praxis)。

在儒教的政經法制之實踐上，不可諱言地當歷史上儒家思想被政治體制與專制所吸收與轉化，其價值運作雖然仍然以儒家的觀念系統為名，然其實質已變質為權威式的權力宰制結構。權力的宰制使得儒家思想與其在社會政治中的生活實踐，的確存在著理論與實踐之間的異化現象。但是不可抹滅地，史實中的歷代儒者仍然存在著挑戰權勢，以道德理性對抗權威的批判精神。張灝在〈儒家的超越意識與批判意識〉中指出儒家的批判意識有其源遠流長的根源：在孟子思想中是以道與勢對抗的形式表現出。陸象山則以理與勢對抗。⁸⁶而陽明後學王畿、王艮、何心隱與李贄等陸續在批判意識上都有突破性的發展。最後黃宗羲在《明夷待訪錄》中把儒家的批判意識發揮得最為徹底，提出「有君不如無君」的革命性主張。⁸⁷

儒教亦呈現出宗教信仰的向度。⁸⁸若我們能虛心審視西方現代宗教思想家們在現代文化與宗教意識之間所努力的觀念探險，他們從「敬虔」、「奧秘」、「終極關懷」、「主體性」與「互為主體性」等向度試圖釐清宗教信仰與道德實踐甚至整個文化實踐之間的分際與關

⁸⁶ 參閱張灝著 儒家的超越意識與批判意識，〈《儒學發展的宏觀透視》台北：正中書局，1997，288 頁。

⁸⁷ 參閱前文，290 頁。

⁸⁸ 筆者在〈現代意義內的儒家宗教意識〉，《哲學與文化》(348 期，2003.5，41-68 頁)一文中對照西方現代宗教思想家對於宗教意識的探索，嘗試重新理解當代心性論儒者勞思光、牟宗三與唐君毅諸先生的宗教意識與宗教觀。能肯定儒家之宗教意識而或批評或闡發其現代可能性者，就筆者所知，尚有劉述先、杜維明、李杜；蒙培元、鄭家棟、金春峰、何光滬、賴永海、牟鍾鑒、李申；羅光、傅佩榮、鄭志明、諸位教授。

聯。對照他們的思想與體驗的結晶，對於我們重新反省傳統儒學與現代儒學的宗教意識具有莫大的幫助。不僅可以藉此回頭肯定儒家平實而高明的宗教性，而會通於佛教與基督宗教，更可以發揚儒教貼近於人文與自然而將有所貢獻於未來世界之普世宗教的特性。

誠如張灝所已指出：自孔子始即已開啟一種立基於內化之德性的形上體驗與宗教信仰。孔子在《論語》中即透露出個人與天之間存在著一種特別相契合的關係，且其德性觀蘊含著以天為主的超越意識。孟子本著孔子這種超越的體驗，進而推擴地認為任何人如果能發揮本性中天賦本有的善，均可上與超越的天形成內在的契合。而宋明儒者，特別是陸王心學，例如王陽明「心即理」之說更把成德的潛能完全放在更為深化的內化超越的基礎「心體」或「良知本體」之上。張灝指出這個超越意識讓歷代的儒者在面對天子以承受天命所樹立的政治與社會的權威的同時，依據任何人憑著個人人格的道德轉化，可以樹立另一個直接上契於天的內在權威。⁸⁹也就是這種從個人道德人格所樹立而上契於天的內在權威，表現出傳統儒家不僅可以安身立命更可以外抗權威的超越意識與批判意識。

儒家之超越意識的具體實現，在傳統上不管是在士宦社會或世俗社會，除了作為個人安身立命的內在信仰之外，其社會的制度化有一大部分是透過祭禮的形式在政治生活甚至文化生活中所表現出。儒教宗教禮俗研究也是現代儒學研究重要的一環，不僅是實現文教性的儒教，亦表現出宗教性的儒教，而足以在現代社會中善盡文化重建之功。⁹⁰

⁸⁹ 參閱張灝著 儒家的超越意識與批判意識，《儒學發展的宏觀透視》，台北：正中書局，1997，280 頁。

⁹⁰ 筆者〈唐君毅「三祭說」的宗教涵義初探〉一文，（《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》，成功大學中國文學系主編，1999，275-309 頁。）對於儒教之重要祭禮之

伍、結論

孔子之創始儒者之學，依據我們就《論語》的初步分析，具備了廣大弘深之義理內涵與踐履途徑。孔子所提出的「仁」作為一個人格修養的全德，兼具了人性之自我肯定與以人性貫通天道的成德途徑。孔子所標舉的君子之道，兼具仁、智、勇等道德理想與「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的文化生活態度。其它主張諸如：為政者的道德自我要求，或統治者與被統治者之間權力的交託與義務的承擔具有信任的穩固基礎等行政原理或政治原理；有教無類的教育理想；忠恕之道的倫理道德建構；「老者安之、朋友信之、少者懷之」的社會關懷理想藍圖、等等，無非期求實現一個有真感情（仁）、有真價值（義）、有高尙文化（禮）之人文化成的生活世界。孔子一生能以「知其不可為而為之」的積極精神，汲汲終世而樂以忘憂，不知老之將至，正是根源於他懷抱著來自於「天命」，並具現於現實世界的使命感。總之，孔子開啓了一個儒家天、地、人三才和諧之道，即一個敬畏天命、與自然相和諧、並崇尚人文化成之文化生活的的生活世界。

孔子之儒學傳承歷經不同時代之挑戰，而呈現出不同之局面。戰國時代孟子、荀子即有不同方向之發揮：孟子闢陽墨異說，以良知良能性善之論建立道德主體性，透過存心養性講究盡心知性知天之道，並主仁政而重視王霸之辨、夷夏之辨。荀子融合儒道，以聖人化性起偽而生禮義，以解蔽心虛壹而靜之道開拓儒學人文統類之禮制與經學學統。漢儒在獨尊之政治優勢中得以通經致用，於政治規模與國家法制上多有發揮。宋儒承淡泊之勢面對佛道心性本源精深之論，遠溯孟子、學、庸、易傳天道性命之教，盡心建立自家本體心性價值理論。

宗教涵義有所探討，屬於宗教理論的研究領域。

明末清初諸儒持亡國滅種之恨批判心性之論而崇尚實學，以求國族救亡圖存之道。由此可知，歷代儒家之學術思想與其社會實踐，呈現出其理論建構與歷史現實交相錯縱糾結的多姿風貌。

如今面對現代與後現代之巨大挑戰，現代學者當中於儒學之全體大用有所詮釋、反省、與發展，而能深造有得以成一家之言者大有其人。此文筆者主要針對曾經以專文就「儒家」、「儒學」與「儒教」等語詞進行概念分析與語詞界定者為討論對象，故引用與略評李杜、傅偉勳、杜維明、與中國大陸學者諸先生之見解。

最後筆者援用哈伯馬斯之論「理論」與「實踐」的對比來論述「儒學」與「儒教」的關係，期許在儒學的傳統與現代，主觀觀念與客觀環境的辯證互動關係中，尋求最合理性的理解、意義，以及最適切的實踐途徑。歷代儒家學者們的天道、人性哲學理論與舉凡宗教，政治，社會，經濟，教育，文藝等等學術思想文章，經過因革損益地研究發展，已然形成一門具有歷史傳承的儒學學術領域。在現代專業學術分科與整合的要求之下，展望儒學之研究應涵蓋哲學理論與宗教、政治、社會、經濟、教育、文藝等專業學術領域。就生活實踐言，歷代儒家之明宗立教，在（1）政治經濟法制、（2）道德倫理規範及人文教化、與（3）宗教信仰各層面，都產生著決定性的影響，已然塑造了儒家文化傳統中獨特的文化特性與民族性。而未來儒教的生活實踐更要涵蓋人的生活世界的整體。從哲學的普遍性思考而言，充分運用理性的分析、詮釋、與批判能力，重新恢復儒學與儒教之間理論與實踐之辯證發展的活力，以期培養合理合法的經濟、社會、政治生活；充實人的道德、藝術、宗教、與哲學諸精神價值，實現一個宗教、自然、與人文相和諧，即儒家傳統「天」、「地」、「人」三才之道相和諧的生活世界。

On the Contrast of the Confucian Theory and its Praxis

Chen, Jen-Kuen

Abstract

Those modern Confucian scholars, without exception, make an effort to reinterpret the traditional Chinese philosophy. To understand and interpret the traditional Confucianism is one of the basic works for us to study and develop Chinese philosophy.

The author of this article concentrates his main ideas on three steps. At first, he tries to understand the doctrines of Confucius on the basis of The Analects (論語). The second, he progresses along the different definitions of those terms: 'Confucian'(儒家), 'Confucian studies'(儒學) and 'Confucianism' (儒教) which discussed in several papers of some scholars in the present age. The third, by making an allusion to Jurgen Habermas' idea of the contrast of a theory and its praxis, the author tries to constitute the dialectically dynamic connection between the Confucian classical text and historical change. And according to this connection, the author wishes the Confucian Theory and its Praxis could be spreaded deeply and lively.

Key terms: Confucian, Confucian theory, Confucian praxis, theory, praxis

