

船山意倦興亡日●史筆如繩定是非(下)

淡江大學中研所碩士研究

陳旻志

——勞思光「基源問題研究法」的省察

三、基源法的實踐，兼評勞氏

〈新編中國哲學史〉

勞氏中國哲學史斯作，全書三卷四巨冊，耗時十載，這也是民國以來，寫作哲學、思想史之風潮下，第一部提出個人方法自覺與系統的著作，因此我們若要具體檢證基源法的原理和效用，勞氏哲學史著作中的具體實踐，就是最理想的驗證取徑。今分就其全書中論及基源問題、運用方法、設準、實例（即重要哲學主題之釐析），以及分期問題，作為探討的幾個側面，並進言其中國哲學史寫作的評價問題。

(一) 基源問題的揭示

基源問題既然是一個哲學思潮或一個哲學派興起，最根源的本質因素，由此觀之，在論述中國哲學的遞進歷程中，諸家各派的理論闡釋，當以基源問題的揭示，作為目的及主要訴求，綜觀勞氏全書中，曾實際言明基源問題者，凡數見：

如論荀子學說的基源問題：「如何建立一成就禮義之客觀軌道」，蓋荀子之價值哲學，於主體殊無所見，故其精神落在客觀秩序上，然以主體之義不顯，所言之「客觀化」亦無根。」（註16）

勞氏在標明荀子的基源問題之後，遂展示其主要理論「性惡與師法」、「心與天」、「君與禮」、「學」觀念與

「正名」，繼而陳述這幾個論題的理論關聯。再如論韓非學說中的基源問題：

「韓非思想中之基源問題僅是：『如何致富強』或『如何建立一有力統治？』至於心性論及宇宙論等方面，則韓非子實空無所有。」（註17）

如論佛教與印度傳統思想仍有一共同之基源問題。此即「如何離開生命之苦？」，亦可稱為「離苦」之問題或「離苦」之要求。」（註18）

上舉三例是勞氏在全書中，明確指出「基源問題」何在的段落。為何勞氏不在敘述各家思潮之前，即予以明定其基源問題，繼而輔以各家主要論題或次要論題，以求直接貫徹方法上的旨趣？勞氏個人的說明如左：

「第二卷的寫法基本上仍和第一卷相同；唯一的差異是我不會處處明顯他標出各家或各學派的『基源問題』——儘管我所用的方法並無大改變……」我們所發現的最根本問題，即是在理論意義上最能統攝其他問題的「基源問題」了。一個理論的基源問題可能不止一個，但只要我們找到一個基源問題，具有統攝大部或全部問題的理論功能，我們就不必多列基源問題；這是所謂「精簡原則」……自然，如果一個理論實在內容雜亂，含有好幾個基源問題，各不相同，我們也祇好多列幾個基源問題，作為我們「理論還原」的結果。」（註19）

前述引文，正可以作為勞氏方實際操作上的補充說明，透

過此一補充，我們大體可以瞭解，全書並不如同哲學史教科書般公式化地展示理論絡；反在剖析問題的意向性與理論關聯上，較能顯見勞氏的用心著墨所在，此即前文論及「本質問題」和「發生問題」的嚴格疏鑑所在，筆者據此訂名為勞氏哲學方法理論構作中的「二重思維」，此點即表現於勞氏個人對於問題的質性和相互關係上的前理解：

「對於哲學史的方法問題，人們的爭執和懷疑，主要是集中在『表述所關範圍中的學說時，應用何種方法』一點上。要對這個問題作一確實解答，我覺得有兩件事須先有明確了解。其一是：理論本身與其『發生歷程』的區分問題……至於理論本身的內含意義，卻與這種發生歷程沒有一定關係……哲學理論自然也不例外。在我們不了解哲學理論的嚴格意義時，每每不知不覺地忘記『哲學』問題的客觀性；因此常將『發生歷程』與『內含意義』相混；由之就有種種謬誤的看法出現……其實，一個理論本身是真是偽，自有客觀檢證可憑，與它由誰提出，為何提出，並無一定關係。」（註20）

勞氏構作基源法的進路，即可約化為「理論標準」（關涉了思想本質，以及哲學理論的根源問題與理論關聯的內因）與「歷史標準」（關涉了思想發生的外緣事件和歷史起源問題），而這兩個相對的問題剖析進路，在前提上是必須異質的截然分割，以利于面雜亂的哲學材料時，作進一步系統性的分析、界說，但在實際推論過程中，二者卻有相互影響的脈絡可尋，此為筆者「二重思維」的界說所在，這組二重思維的相互運用，可如下勞氏在是書中展現的成效說明。

「就中國哲學興起以前的古代思想而論，我們應該注意的範圍即是以下兩類觀念：第一：與後世哲學理論有內在意義的關係之觀念，例如詩經、書經中某些觀點。第二：與

後世哲學思想之演變有發生意義的關係之各種觀念，為早期信仰及風俗中所含有的觀點。」（註21）

此處勞氏即強調「理論意義」和「歷史淵源」這二組不同的思考面向。再如論漢代思想之淵源：

「就漢代而言，漢代政治制度之設計，最合先秦儒家之思想；而漢代之思想則適表現儒道二家之沒落。」（註22）

而此一歧異衝突的理據所在：

「一時代之思想，可影響後一時代之制度，但多不能影響當時之制度；反之，一時代之制度特色，亦大抵皆來自前一時之思想，而不必關涉同時之思想。此理至為淺顯，蓋思想影響制度，例必經一蘊釀過程；當某種思想表現為一新制度時，後起之思想可能另有新轉向。因此，一時代之思想與制度間，儘可呈現種種歧異衝突，並非必然互相配合。此點亦治哲學史及思想史者所宜留意。」（註23）

藉由「二重思維」的剖析，不僅思潮的內因外緣皆能予以有效的區別，進而放置「史」的宏觀中，即現思想和社會制度的關係；而二重思維更能在哲學論題上，判定一種思潮在整體哲學義理間架中的位址，例如在論及思潮駁雜的漢代哲學階段，評陰陽五行入主漢代之因故：

「但此種思想與儒學相距本甚遠。何以能支配漢儒思想，此則為中期中國哲學演變史中一大問題。此問題應由兩方面解釋。第一：就理論原因或內在因素講，則儒學自始即為「生活之哲學」；由孔孟之努力，此「生活之哲學」逐漸進展而成為「德性之哲學」；其系統甚大，造境甚高，然獨缺一「宇宙論」。嚴格言之，「宇宙論」為一種幼稚思想，儒學始能直見自覺心之大本，德性之真源……故在荀子之後，心性之本義不明；從事儒學者各入歧途。其中遂有尋求宇宙論者，而陰陽五行之說遂漸漸侵此類儒生心中。」（註24）

「第二：就歷史原因或外在因素論之，則秦火

一劫，經籍散佚。狹書之禁文獨寬卜筮之書；故易經之傳獨盛。而說易者文有孟喜之徒，多用陰陽災變之說，故陰陽五行之觀念，乃首先通過易經而侵入儒學。」（註25）再者，二重思維的施用，並非片面地以為「歷史決定論」或「思想可以主導一切」的兩種色彩，而是透過二重問題面向，還原思想的實然面目，繼而進一步強調思想根源所在，並以此為綜評哲學史之「設準」（設準之詳實，待後文再述），如論董仲舒思想之定位，即以德性根源的安立問題，作為二重思維的探討鵠的：

「即德性根源何在之問題。此不僅是儒學之大問題，亦一切哲學系統涉及德性價值時所必須注意之問題……凡「根源」不明時，談「完成」之過程即全無意義……荀卿不解「德性根源」之義，故有「師法」之說。而董氏所謂「教訓」，即荀卿所謂「師法」也……董氏則取陰陽五行之幼稚思想為基礎，遂有「天人」關係之謬說，而將價值及德性根源歸於一宇宙論意義之「天」矣。」（註26）

（二）方法的運用層面

勞氏基源法的構作模式，正是奠基於他個人之於哲學史寫作目的前提，以及哲學問題牽涉層面的解決取徑，「前修未密、後續轉精」的方法自覺，是勞氏之於方法實踐上的態度，由此觀點來察核全書時，我們可以具體比較出前章檢討發生、系統、解析研究法時，這三者的優長所在；而基源法之完成，也必須仰賴這三者在不同的問題脈絡中，實際運用的成效，今剋就全書中，涉及方法運用的實例，作為驗證。

1「發生研究法」，多半施用於剖析思潮的歷史起源問題，以及哲學文獻的考證層面，相當適用於哲學思想的起點探討和外緣考察，例如論中國古文化傳統之形成，認為「陳述已有之思想，不能不滿足某種史學意義的要求。本章論古文化傳

統之形成，則屬史學意義的陳述……實屬古代史之部分考證……蓋古文化傳統之影響於日後哲學思想者，主要即為殷周民族相爭所引生之南北文化傳統。」（註27）繼而論「綜合資料」（註28）與「原始史料」（註29）的處理態度；「原始史料與地下材料相輔，即為古代研究之最重要依據；至於綜合史料中雖間或亦有可信之紀錄，僅可視為輔助資料而已，故考證古史之第一設準即為：用未經綜合之傳說資料與地下資料相配，以檢定綜合資料，而不以綜合資料為依據。其次，專就傳說資料而言，大抵皆屬零星片段，運用時勢須另加解釋及組合……作古史論斷時，但能視為最高可能之說，而不應視為一定不移之論。此可為第二設準。」（註30）論老子思想之發生研究，則涉及了六大問題：姓名、孔子問禮，出關及著書、年齡、老萊子及太史儋、世系問題等（註31），繼而以此界定《道德經》之發生研究（時代問題），則關涉了如下數點：

A 道德經文體為顯明韻文體……考道德經時，祇能就其文體推知此書為南人著作，不能確定時代。

B 道德經中部分材料乃先於（莊子）天下篇而存在者，即此書有一部分材料應在天下篇之前。

C 道德經之成書雖僅可較晚，但凡相應於天下篇所述各觀念之部分，則應視為先於莊子。

D 今本經文中雜亂處甚多。但觀韓非子解老喻老各篇，所據者數十處，皆見今本道德經中……茲可作一假定，即：道德經文一部份材料先於莊子，另一部份則可能逐漸為後人增附而成。至韓非子時，今本已大致形成。（註32）

2 發生研究和系統研究法兩者，在處理較受爭議之哲學論題時，亦可收考證和義理上的效用，例如「中庸」的定位問題，即中庸究竟當定位於先秦亦或漢代思想中，勞氏即根據這一種研究法的進路，加以擘肌分理；透過發生研究，中庸之思

想脈絡和用語而言，如同禮記各篇的年代問題，當不早於戰國末期。就系統研究而言，中庸之思想內容是一個儒學的形上學理論，據整個先秦儒學系統考索下來，不屬於先秦儒家之旨趣，先秦之形上學觀念，祇見於道家及名家之說，荀子評這二家時，也只能就道德及政治問題著眼，並未就形上問題討論。復次結合二個方法的理據，中庸當視為禮記之一部分，且書中「天」的觀念，是取「形上天」之意義，實乃縮結戰國末年及秦漢之際形上學及宇宙論旨趣之轉盛，因此不能將其作為先秦儒學的典籍，勞氏並以此斷言：「便將中庸看成先秦儒學的重要資料，進而將中庸的『形上天』觀念看作先秦儒學的中心觀念。其實理論好壞是一事、作品時代又是一事。中庸縱好，不能代表先秦儒學。」（註32）

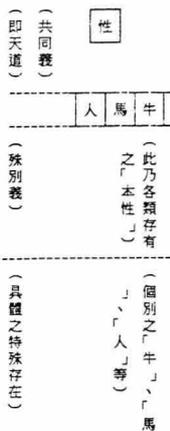
此外系統研究法，有助於匯統哲學史打破斷代，直取義理脈絡的綜合歸納，對於哲學問題在整個歷史間架中的承繼、轉化過程，可見其梗概，例如論宋明儒的共同課題之一「成聖工夫」，勞氏即透過系統法之綜理，而有此三系列之別（雙行、直貫、合一）：「宋儒自濂溪以下，言及成聖工夫，皆有分動靜之假定，蓋皆可溯源於中庸之言『中與和』、『未發』、『已發』……而濂溪之工夫亦遂有『主靜』與『知幾』……至伊川立『主敬』及『致知』為工夫宗旨……但朱熹自身對『未發』及『已發』工夫反覆思索，遂有種種較細之分別……其歸宿乃為『靜存』及『動察』之雙舉……象山強調『本心』及『先立乎其大者』，立場雖甚明朗，工夫論則甚簡單。陽明立『良知』以顯主體性……戴山之『意』即超驗主體之自覺定向能力……『誠意』亦既此能力之充足顯現也……故戴山之學可用『合一觀』表其歸宿。」（註34）

3 解析研究法是勞氏全書中，運用最多的取徑，因為勞氏分外強調哲學問題在哲學史中的「理論關聯」所在，而邏輯意義的解析、推論，則有助於鑑別問題的脈絡和盲點，例如論墨

經中之邏輯理論，即牽涉有四點問題：同異、堅白、「名」與「謂」，一般知識。（註35）

論荀子的「正名」說，則界說「共名」、「別名」和「普遍」、「特殊」的邏輯意涵，以及外延的問題（即荀子正名篇所謂「大」）。而於墨經之論題中，解析經文中「小故」即「必要條件」、「大故」即「充足必要條件」；「此二者皆表命題之真值關係。」（註36）

又如疏別義理性最強且論題糾葛最甚的宋明理學階段時，解析法亦能奏效，例如論程明道一節中，對於「性」之義界，就有「共同」、「殊別」二義和三層次之解析；所謂「共同義」，乃指天道之性，即人同於物者，「殊別義」乃指天道之性，即人異於物者，「殊別義」乃本性所在，是人異於物者；據此進而有三大理論層次之分類，勞氏並附圖解及說明：



「專就第一層看，則即是以『性』為『天道』，或『天地之大德』；若將第一層與第三層之個別存在直接連通，則可說在每一個別對象中均表現『性』或『天道』，如此即只有『共同義』之『性』，而無『殊別義』之性。如此結構之理論，必有宇宙論成分，因下落之第三層，即當前之宇宙現象界也。倘肯定第二層之『本性』……故即可成爲一形上學系統，而不必含有宇宙論成份。」（註37）

再如論陽明學之哲學問題時，即運用解析法將「良知」說為

「非認知」和「非理性主義」；將「理」分別為「規律義」和「規範義」二途，並綜合「心」、「理」、「良知」三大論題，作一斷言：「第一：陽明之「心」乃就自覺活動之主體言；而「理」則取規範義。故「心即理」即指一切規範源於主體……

第二：作為規範義之「理」就其整全而言，在陽明即稱之為「天理」，以與「人欲」互別……分說時，固可將「天理」說為「所知」，但就主體自身言，「良知」即是建立規範之能力；故又說「良知即天理」或「天理即是良知」。

第三：「天理」非事物之理，「良知」亦非對事物之認知……決不可與歐洲之「理性主義」比附。」（註38）

4 解析法雖長於分析問題之盲點；卻不能處理貫穿的觀點，而系統法卻能加以綜合連貫，若能二法相互配合，則系統法不能解決的歧出與旁生部分的問題，恰可以由解析法的長處來勝任，因此在勞氏全書中，這種結合的實例甚夥，例如論先秦哲學之主要命題：「天」，既有「人格天」（重主宰性有意願可言），「形上天」（重實體性有理序和規律）之別，又分屬於兩個不同的二組系列思想，前者如詩經中，乃至墨家；後者如儒家；又如論「命」，下分「命令義」、「命定義」二別，且各有代表性之思想家之論點；此一方法最見清晰的的效果，則當以鑑別宋明儒之論「天極」的爭議，據勞氏的解析分判，太極之論至少有三個系統，筆者簡表如下：



「就「太極」與「無極」而言，朱式之說以為「太極」表示「有理」，而「無極」表示「無形」，即以此二語為平行描述語……此點在前章論濂溪之學時已及之。此說固與濂溪原文不甚合。」（註39）

朱子與濂溪之大異處，即在於視太極和無極乃道體的兩面描述（創生和超越），「無極」在濂溪系統中視為太極之上的根源實體，在朱子則視為描述義，因此二家之系統乃大相逕庭。復次王船山謂太極乃主「陰陽之渾合」：「所謂「太極」只是贊詞，並非在陰陽外別有所指。此與朱熹之意、濂溪之意皆不同，蓋船山始終以陰陽兩種功能之流行為「道」，並無在陰陽之上立一太極之意向也。」（註40）

此乃奠基於勞氏判定王船山之學，在於其實在論和發展觀的系統上，藉由前述之疏別，論太極的旨趣，即可因解析法之義界，以及系統法的表述，豁然開朗；繼而我們在方法的處理層次上，將牽涉到基源法所強調的「全面判斷問題」，亦就是如何透過「設準」的安立，以統攝相關理論和分判位階的問題。

(三) 設準的效應

勞思先生據世界哲學史的配景，探討中國哲學的特性時，認為基本上中國哲學是一種以「主張」為重的哲學（Philosophy as proposal）（註41），因此在研究態度上，勢必對這些「主張」作一衡量，而有關「理論效力」的標準提出，就有其運用的必要：

「而支持主張的又有一套套的理論。我們研究這些理論或主張時，可以處處測定其「理論效力」。即如宋明儒有種種工夫論；其中皆包括確定主張以及支持主張的理論。我們如果弄清楚這些主張落在實踐生活上會指引人去怎樣生活，然後即可立出一些設準，來衡度它們的理論效力……而

不陷入門戶意氣之事，並且也可以由此遙遙顯出這種哲學思想對人生問題的普遍意義。」（註42）

勞氏全書中，有數處即具體表明其鑑別理論效力的「設準」，例如論自我境界之安排，而有一設準，即為：

1 形軀我——以生理及心理欲求為內容

2 認知我——以知覺理解及推理活動為內容

3 情意我——以生命力、生命感為內容

4 德性我——以價值自覺為內容（註43）

並據此判定孔子為「德性我」境界，以及在疏理老子思想問題時，亦可顯見其特重「情重我」之境界，而否定其他三者。又如論孟子性善之說，其判準即有「本質歷程」和「發生歷程」之別：

「若就發生歷程講，則說『性善』時，即指實然之始點為價值意識所在；換言之，將以為人在初生時（實然始點）為『善』。此自不可通……孟子欲肯定價值意識為自覺心所本有，只能就本質歷程講。此所以孟子就四端而言性。」（註44）

藉由本質歷程的貞定，方能結合價值哲學的「應然問題」，一切自覺和實踐的「完成」才有理論關聯上的切合。並進而論及價值哲學的設準，而認為價值根源之歸宿不外以下幾種：

第一：歸於「心」即歸於主體性，如儒學及德國觀念論。

第二：歸於「天」，可分兩類：

1 非人格化之「天」。如道家所言之「自然」。

2 人格化之「天」。如墨家所言之「天志」，或其他權威主義之外在主宰。

第三：歸於形軀——即歸於「利」。如墨家之部分思想，及其他功利論者所持。（註45）

由此來判定荀子之理論效力及歸屬，則顯見其困境，乃不入於前二者，而出路儘有二個可能，一是歸於形軀，另一則是

權威，由此判定荀子實為儒學之歧出，概有理據也。其實此一設準的提出，也能適用於其他哲學思潮，並具有一定程度的普遍性。此外設準之施用，亦系統為哲學史上較易混淆的專家或門派，予以理論上的鑑別，和系統上的獨立，如勞氏在宋明理學部分，判定邵雍學非儒家（註46），又如以「客觀化」與否，界定劉蕺山學說，在宋明理學上之理論效力及遺留問題。（註47）

四新見與爭議——「中庸」、「易傳」以及

「一系說」論題

綜觀勞氏哲學史全書，可見其方法在理論構作，以及具體實踐上的一貫性，前二冊大體把握著哲學文獻的理論還原及基準貞定的工作，並藉以疏通前人糾結不分或貿然自作解人（如濫用西方哲學或主義之論釋）的謬誤，第三卷之寫作，則較顯個人對於哲學史觀的重構企圖：

「我打算借這一本書，將我對中國哲學研究的幾個重要觀點表述清楚，以供研究者參考——從一九七〇前後開始，我對哲學上的基本問題已漸漸形成一些確定看法。事實上，近幾年我的注意力可說只有一半落在中國哲學上。另一半注意力則落在那些哲學問題上。」（註48）

第三卷分為上下二冊，問題涵蓋了宋明理學以迄乾嘉學風，終於戴震，是勞氏界定中國哲學史之下限（西潮東漸以後，則視為近代思想史），這二冊顯然在體例上、義理陳說、問題解析、系統比較上，均視前二冊猶顯精彩，翔實之舉證或評價，固於筆者目前的學力，尚無法作全盤性識斷，但大體上仍能體察出勞氏在陽明學之本質問題、境界問題，客觀化問題之界說與判別的精湛，以及對於爭訟較多的「乾嘉學風」，在思想史上的發生問題與理論關聯上的意義，作了一定程度的廓清作用；而總觀勞氏中國哲學史的結構，筆者認為和其方法論模式

最具契合性與爭議性的論題，當屬「中庸」、「易傳」的定位，以及「宋明理學一系說」二大新見，並可由此二個論題，加以確認、呼應前文闡述的勞氏方法建構的實踐問題。

1「中庸」、「易傳」的定位問題

中庸、易傳的定位問題，在問題的跨度上相當大，所牽涉的爭議已不純是專書的考證問題，而是義理間架的定位問題，因此既界於先秦、兩漢思潮的中介，又下啓宋明理學的義理與實踐的進路問題。

勞氏之於中庸、易傳二書的態度，仍秉其「二重思維」的理念旨趣，強調理論關聯所在，其推論過程如中庸先就發生、解析研究（文體、文中用語、思想特色）為起點，特別關注於其中心性論和形上學混合，以及「神秘主義」傾向（即陰陽家人言入侵儒學，造成變質之梗概），而斷言其大致成書時代，必在秦至漢初階段，並就系統研究（即秦以降之儒學發展為主脈，判定中庸之位址）：

「總之，中庸思想，就內容而言，乃漢儒型之理論——即以「天」與「人」為基本觀念，又以「天」為價值根源之混合學說……然其說既不能建立「主體性」，則不能視為孟子一支之學說……故中庸之說，可視作漢儒型理論中最成熟、最完整者，但就儒學心性論而言，則中庸是一旁支，不能作為主流之一部。」（註49）

同理，在涉及易傳義理之定奪時，勞氏仍主其思想祇能視之為漢代編成之資料，不能劃歸於先秦哲學，並透過三個層面的考評，即「易傳所涉及之哲學問題」、「和孔孟之說關係為何」、「此種思想對後世之影響」，作為進路。就第一個層面而言，勞氏就價值問題，解析為三組關係，即（應然——價值、實然——事實、必然——規律）（註50），而易傳理論通過「存有」以解釋「價值」，乃有根本上的困難：

「則凡一切訴於「存有」以說價值之理論，無論如何複雜精

巧，基本上必不能成立；由此，一切以「形上之規律」或「宇宙之規律」為依據，而欲解釋「價值」之說，亦皆有根本困難。……」（註51）

復次，以此設準（即價值問題，只能就「主體性」一面獲得解釋），考辨其和孔孟儒學之關係，亦可明判其不相應處，因孔孟乃心性論之哲學，以「主體性」為本者，而易傳和漢儒乃代表以「形上學」、「宇宙論」為興趣者，皆是「客體性」為本者，「決不能與孔孟之學者一談，此是論中國儒學時一大關目。」（註52）

繼而申說其影響層面，尤以下啓宋明理學為甚，據勞氏之「宋明理學」一系三階段說（細節將在下節表述）的認定，中庸、易傳影響了理學第一階段（即以北宋周濂溪、張橫渠為代表之「形上學與宇宙論之混合階段」）的義理關聯（註53），「然而宋明儒者用語中，經常涉及易傳及中庸之詞語；蓋此類用語被儒者採用，已成習慣，而易傳及禮記中庸二篇之地位，一直未被嚴格評定，於是，由戰國至秦漢之儒者所建立之形上觀念，對後世之影響，乃有時超過孔孟之說，而其結果，則使後人誤解孔孟、並誤解儒學之基本立場。」（註54）

勞氏之於中庸、易傳的定位問題，更積極地表現出他個人對於「儒學」義理規模的根本立場，例如之於「天道觀」在整個儒學心性論義理中的地位，勞氏即認為心性論已具備主體性之價值，不需要透過建立「天道」觀念，作為最高或圓滿型態，且若「心性論」須建立一對「存有」之價值肯定，則此肯定只能是心性論本身之一部分，而不能另歸入一「天道觀」。順此立場，中庸、易傳在義理和歷史判定上，就呼之欲出了：

「自易傳中庸至於宋儒諸說，並非視「天道」為次級觀念而繫於「心性」者；反之言「天道」無不以此「天道」為最高級之觀念……故今日學者謂，「心性論」發展出「天道」觀念，乃成為「圓滿狀態」，則是另一說……蓋此類文件所顯示之

理論立場，實乃以「天道觀」統「心性問題」，非以「心性論」立場，安頓「天道問題」。(註55)

此一儒學立場，顯然和牟宗三、蔡仁厚等新儒家立說乖異，不僅涉及及中庸、易傳的時代的問題，亦涉及形上思想在儒學義理規模的安頓，蔡仁厚之見解即和勞氏相左

：「故就哲學史之線索而言，列中庸易傳於孟子之後、荀子之前，應屬允當。若將中庸、易傳向後拖，與董仲舒宇宙論中心之思想等同並觀，則大誤。中庸易傳並不是對價值作存之解釋，而是對存有作價值之解釋；此仍然以道德主體為中心的思想。」(註56)

蔡氏立說，乃鮮明地以先秦儒學其義理傳承和語脈淵而言，區分「宇宙論中心」和「道德形上學」的分際，但此點正是勞氏的質疑所在：

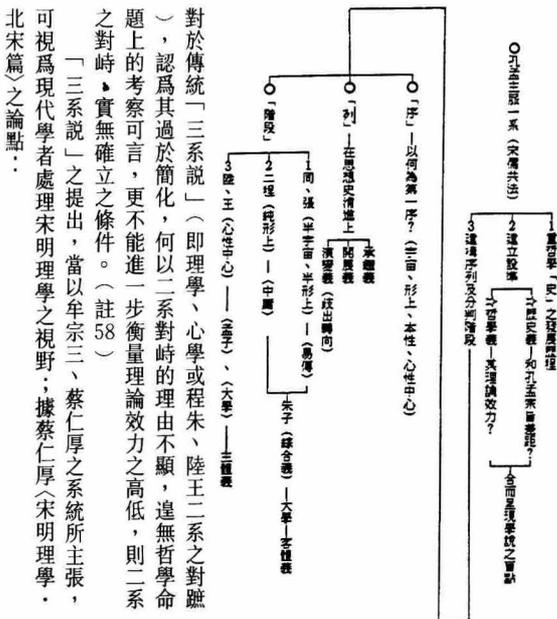
「我不認為『心性論』必歸於『道德形上學』。在這一點上，我不僅與強調形上學的中西哲學家大有不同，甚至與康德的觀點也不全同。這個問題所涉甚大，我在舊作『哲學問題源流論』稿中，曾有初步闡釋。」(註57)

「我對大學、中庸及易傳的看法，與宋儒頗有不同，因此與當代為我敬重的儒學名家所持理論也大有距離。學術是非，無法強人同己，也無法屈己從人。我想聲明的只是我提出的論點。」(註58)

勞氏對於中庸、易傳的定奪，在一定程度上反映了其「二重思維」的史觀（歷史和理論標準），且進一步廓清新儒家所既存的謬誤（如典籍考證問題）、道統問題、朱子「集大成」之問題等，均見其書第三卷上），但最能體現勞氏方法構作之完整性和理論性的論題，當見乎其「宋明理學一系三階段說」，此說據筆者整理後，擬作表解，並說明之：

2. 此一架構實際牽涉了宋明理學的「分系」問題，勞氏檢討歷來學者普遍分系的概況——「二系說」和「三系說」：勞氏

陳旻志 船山意倦興亡日·史筆如繩定是非(下)



對於傳統「三系說」(即理學、心學或程朱、陸王二系之對峙)，認為其過於簡化，何以二系對峙的理由不顯，遑無哲學命題上的考察可言，更不能進一步衡量理論效力之高低，則二系之對峙，實無確立之條件。(註58)

「三系說」之提出，當以牟宗三、蔡仁厚之系統所主張，可視為現代學者處理宋明理學之視野；據蔡仁厚(宋明理學·北宋篇)之論點：

「所以宋明『新儒學』的新，應落在伊川朱子的系統上說，……一般以朱子為正宗，籠統地稱之為程朱，其實只是伊川和朱子，明道並不在內。朱子能開新傳統，當然很偉大。但他取得正宗的地位，實在只是別子為宗。所以牟先生分宋明儒學為三系，是恰當的——(北宋前三家：周濂溪、張橫渠、程明道，同為一組，不分系。至程伊川而有義理之轉向，南渡以後，分為二系：一、胡五峯紹程明道(亦兼契周、張二人)而開湖湘之學……至明末劉戡山，時隔五百年而呼應五峯，亦盛發以心著性之義，是為五峯巖山系。二、朱子廣泛地講習北宋諸儒的文獻，但他實只繼

承伊川一人……是為伊川朱子系。三、陸象山直承孟子……明代王陽明承之……是為象山陽明系。(註59)

並進而以義理之分殊，而有「以心著性」、「心性分立」、「心性合一」三系之界說(註60)，此一論據，大體把握著宋明理學在義理消融和脈絡上的實況，勞氏肯認此項成績，唯其所抱持之存疑態度在於：

「以『天』、『理』、『心』三觀念中孰為第一序作為判別標準，則『三系說』即可成立。但此種劃分之理論確定性，仍須預認另一理論斷定，此即：如此三思想或思路，乃不能有共同裁斷之標準者(此點與講『三系說』之情況大致無異)。否則，正如『二系』未必有確定之對峙理由，『三系』亦未必有確定之分立理由。」(註61)

總之，「二系」和「三系」之根本困難，即在於缺乏是否有一「共同判斷標準」的理論關聯，而不能進一步完成理論效力的判斷，勞氏遂根據其二重思維與設準意義的前提，構作其「一系說」的模式(參見前圖)，其立場乃視整個宋明理學為一整體，學說之差異皆視為整體過程中的階段特徵，進而依整體過程之原始方向或要求，而成為一「共同判斷標準」，可確定所謂「發展」的意義；復次，就理論結構及效力問題而言，亦可有一共同標準，以裁定各階段學說之得失，而明其升降進退。

就勞氏考索其發生研究，以及根源意向的進路，則無疑的，回歸先秦孔孟儒學的本來方向，可視為此一運動之基本目的(或云基源問題)，因此在外緣上，漢儒傳統和佛教文化成為排拒的對象；順是則可以先秦儒學為設準，考析各家和孔孟之學之「距離」遠近，而判其理論效力之成熟與否，此點即涉及了「二重思維」的考慮，就歷史標準而言，判定其說與孔孟原旨距離如何；就哲學標準而言，觀各學說，作為理論體系看，其效力如何。最後，即依此二重標準，決定各學說之地位及得

失後，依時間次序，界定其發展之梗概。

再者，就哲學理論之間架，以及前文論中庸、易傳的定位時，勞氏所堅持的立場(即特尊心性，罷黜形上的理由)可發現勞氏在哲學史觀中，所謂「成熟」的理論，乃為摒除形上、宇宙論之學說，因此理學各家，究竟以何為「第一序」(客體或主體？存有或活動？心、性或天理等等)，即決定了其理論效力的問題，亦影響其在分判位階的關鍵，此點固是勞氏個人之於整體哲學史反省的觀點，筆者尚持保留態度，但這個立場確乎是勞氏在書中一貫的「史觀」，也是其理論構作的基礎所在。

所以勞氏以哲學「史」之發展歷程，作為一動態之整體，並運用「二重思維」為本論題之設準，進而建構「序」「列」，分判階段，構成其「一系說」之理論模式，據其判定：

「其發展則有三階段，周張、程朱、陸王恰可分別代表此三階段。若就各階段之中心觀念言，則第一階段以『天』為主要觀念，混有形上學與宇宙論兩種成分(按：此即前述各學說之第一序)；第二階段以『性』或『理』為主要觀念，淘洗宇宙論成分而保留形上學；第三階段則以『心』或『知』為主要觀念，所肯定者乃為最高之『主體性』，故成為心性論型態之哲學系統。其中朱熹地位特殊，乃綜合前二階段之思想家；然在此發展過程中，仍應劃歸第二階段。」(註64)

若就理論效力和二重思維的進路觀之，前述三階段可分別以「天道觀」、「本性論」、「心性論」為簡稱，就理論標準而言，「本性論」之理論效力，低於「心性論」，此即牽涉到實現問題(天道觀則更低)，由此可明顯判定陸王一系之學，實代表宋明儒學之較高發展，再就歷史標準而言，宋明各家無不以恢復孔孟為宗風，因此考量其學和孔孟本旨之差距；當能作為一共同標準。就理論標準而言，此三階段之理論效力高低

，亦可作為一共同標準，可據以統攝諸家之言而定其地位；最後，在時間次序上，分別予以合理之安頓，即「以歸向孔孟原旨為目的，以層層加強理論效力為演進之主脈」（註65），即為「一系三階段」說之完成。

此一構作模式全然呼應本文在勞氏方法理論上的陳述，因此勞氏認為「一系說」恰與歷史標準及理論標準相配，則實無必要強分數系，此可視為他對宋明儒學整體反省的結果。

勞氏《中國哲學史》三卷之寫作，因為不同時間、外緣條件下寫成，但藉由本章的內容展示，其寫作理念，方法仍能保持一貫性的實踐，這種對於問題的自覺和方法構作上的努力，多多少少已足為思想史，哲學史的寫作，有了相當深厚的基礎，而裁量與評價仍屬難免，後章將綜評勞氏方法和寫作上的遺留問題，以及勞氏個人近年來的新實踐方面的成績。

四、裁量與新實踐

勞氏方法論的遺留問題及反思

「立本象山輕小節，投荒舜水抱孤琴
披肝漫笑多狂語，學統如絲嘆劫深」

——勞思光（註66）

「每侮多言刪少作，久排眾議感孤明」，很能表彰作為思想史家的勞思光自寫，畢竟思想上的自覺，哲學上的「所見」，勢必有其披沙揀金、抑或盈科後進的歷程，進而擴充為個人方法理論之建構，特別是哲學史觀的識斷，莫不有其一定範圍的裁量及審察；勞氏之於學術的態度，可由本文所多番提及的，強調「理論關聯」，甚於其他外緣關聯的治學堅持，對晚進和後輩的啟發性甚劇，因此側重於現象、文獻的理論還原，而不依傍舊說、門戶、權威、流行，正為哲學與問題事實思考的必要條件，但若究其方法和寫作上的檢討，除了前述的零星問

題外，韋政通和楊祖漢先生亦有若干裁量及反思。

韋政通就其方法論而言，肯定其為當代中國哲學史家中，第一個提出自己的方法論，並應用於寫作，且方法意識的提昇，「已表示作者的工作是希望能在一定設準控制下進行，並明顯地表示出作者的定見。」（註67），但韋氏認為勞氏未能處標明各家各派的基源問題。乃是其限制性：

「可能是在實際的工作中，感覺到這種方法的限制，當一種方法反而使束手束腳，而又無法有效處理複雜問題時，自不能不有所更張了。處理哲學史或思想史這樣複雜的問題，不能不講究方法，但絕無定法」（註68）

另者韋氏認為基源法不能有效處理對立型態的哲學家 and 學派，因為彼此可能有完全不同的假設和前提，在這種情形下，如何了解他們之間經由互相刺激互相辯論，以促進思想史的發展，這不是基源法能完全處理得了。

就此一評價而言，筆者認為「方法」固有其效力「有效半徑」，自然會有「局限」問題，但勞氏不處處明示「基源問題」，並尚未涉及其方法之局限的問題，即如前文屢處提及的「二重思維」、設準問題，各種次要方法之施用（即發生、系統、解析法），仍為基源之環節，因此在整體寫作上，仍一秉其方法構作模式的目的和要求。第二點的評斷，尤為片面，基源法所要解決的，並不限於同一系統的學派或思潮，對於不同派別之思潮，同樣地可以各自標明不同之「基源問題」，例如漢代階段，儒家和道家的思潮方向，即和先秦階段不相一致，而兩家彼此亦屬對立，仍若剋就發生研究，加以尋繹二家何以在漢代皆有轉向或扭曲的理由，此一論題即有哲學史觀的意義（詳見《新編本》（二），漢代哲學部分），此為筆者據勞氏具體實踐之體認，補充之。

楊祖漢的批評則分為較多論點：（註69）

1 批判勞氏「一系三型」說與對《中庸》、《易傳》的定位。

- 2 以中國哲學尚未有共識，就不當或為寫作和教學之條件。
- 3 作者應力求客觀，讓文獻原典自己說話。
- 4 以「情意我」作為道家之說明，不夠完備。
- 5 評勞氏之於漢代、魏晉和佛教階段之說明及評價，不夠公允。

針對前述五點題，筆者同意3的看法，而這也是一本理想史的哲學史應具備之條件，勞氏固然在方法理論上有其建構的用心，但在第三卷中顯然表達過多個人之於哲學問題的見解，易犯下「系統研究的謬誤」（即楊氏所謂：使自己對哲學問題的看法影響到歷史上哲學家本身原有的思想面貌），畢竟「個人哲學觀」和「哲學史上的哲學觀」仍分屬不同的問題範疇。第4點是基於勞氏「設準」的要求，有過度化約之弊；而第1點所關涉的問題較大，楊氏在牟宗三的理解進路上，認為勞氏對《易》《禮》和《系三》說是有誤的，更進言：「如果勞先生這個了解是不對的，則他對整個宋明六百年儒學的論述便有偏差，這是他這部哲學史中最嚴重的問題。」（註70）筆者認為將形上學摒除於心性論架構之外，是否恰當，是一個問題；而勞氏在其理論設準的要求下（參見前文論中庸；易傳和一系說部分），判定宋明儒學的發展就是逐步揚棄宇宙論和形上學的過程，則是勞氏個人理論貫徹的問題。這兩個問題牽涉了兩個系統的進路問題，若貿然以勞氏的判定為謬誤，則亦犯了「系統研究的謬誤」，因為儒學的理想是否為「道德的形上學」，和哲學史上的儒學發展實況，皆是見仁見智的問題，勞氏基於個人論點、方法的一貫性，這也是哲學史觀的具體表現，這是該確認的成績。

再者，第5點，卻乎是勞氏所作，明顯不足所在，其對漢代儒學之斷言，與忽略了魏晉思想的若干重要命題，是整體哲學演進脈絡不足的遺憾，而佛學部分的闡明，筆者認為針對初學者而言，勞氏之陳說大體已能勝任，畢竟這不是一本佛教思想史。

想史。

復次，個人針對第2點，有較多意見，楊氏認為中國哲學史的寫作，和西方哲學史比較起來，尚未具備相當之「共識」，因此不利於寫作；筆者卻認為所謂「共識」的形成，原原本本就必須提供一個廣泛的空間，百家爭鳴，各種哲學史論、史觀、史作相互駁辨、討論，如此才有趨進共識的可能，全然要求客觀，就如同要求真理一樣的困境，不如要求在不同的寫作、史觀中，有一「相互主觀性」的溝通空間，亦即彼此皆有自覺到個人立論的方法進路、問題意識，剋就文獻事實而論，而非斷然以某一系統為尊，扼殺其他進路之論點；同理，胡適和馮友蘭早期的哲學史著作，固然在今日的考察之下，其價值已大不如前，但因此就將斯作全面揚棄，實為學術研究的偏見和排斥性所在，在這樣的體認之下，更應該鼓勵各種方法構作的實踐，祇要言之成理，既便有其理論效力，誠如勞氏之感觸：「一個理論如是接觸到人生的真問題的，則它必含有一些有普遍意義的成分；另一方面，這種理論既成為一個具體理論，也就一定有某些受特殊制約的成分。有普遍意義的成分……因此可稱作『開放成分』；另一面受特殊的歷史、社會、心理等等條件制約的成分，則其功能在特殊條件變化時即不能保持。這即可稱為『封閉成分』。一個理論的『封閉成份』最容易失效，因此歷代抨擊前人學說的論辯，大半都落在這種『封閉成份』上……我們如果能認真區別理論的『開放成分』及『封閉成份』，也就不致於只曉得去攻擊前人理論的失效部分，而不會承受那些有普遍意義的成績了。」（註71）

基於這曾理論的「開放」和「封閉」成份而言，筆者仍有一點關注於「基源法」的理論問題，亦即「基源法」固然已在勞氏手中完成一套構作模式，設若不同的人由這套方法來處理同樣的哲學史問題，是否能確保論證的一致性？（如重新界定

荀子的基源問題），甚且每個人可以對任何一個思潮，給予不同的基源問題；復次基源法在二重思維和理論設準的制約下，考析各家思想的理論效力、分判階段，固是其一貫的目的，但對於其所謂「理論效力」較低的學說，當有其定位所在，勞氏對此則較少給予同情的了解（如漢儒思想除了不能在主體心性的設準下，產生效力，卻有助於魏晉思潮的諸多問題脈絡），此二大質疑，是勞氏在方法論上，或說明未充足或未能有效照顧的所在。

因此，總觀勞氏斯作，筆者甚至於有一較大膽的結論，亦即完全貫穿於勞氏寫作哲學史的共同設準，當為「原儒」的二重思維；這也是為何全書莫不集中澄汰任何非關儒學實然或本質的因素，而取於貞定儒學基源問題，與重構儒學在中國哲學史上的定位及義理規模。順此而言，其書所以在義界中庸、易傳、漢儒、魏晉思潮時，會有個人濃烈的取捨及定奪，以及在處理宋明理學的分系、中國哲學史的分期問題上，力陳己論，率有一儒學的還原目的。

所以勞氏確乎是在企圖以還原儒學義理的問題層面上下功夫，也唯有還原問題之後，才能進行比較和評價的問題，儒學的義理，才能有效地和「儒教」、「封建」等混淆論題相區別；「實然」問題既已顯現，續論儒家的「應然」問題，才有積極建樹的可能。

另一方面，勞氏在構作其哲學史觀之餘，亦留意於近代中國與當代社會現象，如其《思光少作集》系列，即涵括中西文化之闡釋、歷史和學術社羣，以及關諸國家、政體、民主自由等時論文字（註72）；近作《中國文化路向問題的新檢討》一書，更可側見其承繼哲學史方法理論構作的最新實踐。（註73）

中國文化在近代西潮的進襲之下，面臨「橫的移植」與「傳統轉化」兩大意識型態的衝突，其間思想來歷之駁雜、消長、現象之紛亂、價值之沈顯，不得不通過一定層次的疏清，

方能表述梗概；勞氏在論述本書時，即把握其一貫的理論興趣，藉由方法的自覺進路，試圖還原文化路向的本質問題，並且將發生外緣的種種現象，予以安立。

在方法論的立場上，勞氏即鮮明地揭示了文化的「二重結構觀」，亦即如圖左的「生活領域」和「理念領域」。（註74）



勞氏認為一切的價值意識，自覺要求，都屬於理念領域，它是有所進展的；同時內部自成規律；另外則有一存在世界，即生活領域（乃一已有的情境和世界），屬於外緣社會現象；亦有其規律。勞氏更在此一文化的「二重結構觀」下，區別思想所涉及的「理論脈絡」和「歷史脈絡」（又分別為內在歷史脈絡、外在歷史脈絡），用此考察思想發生的研究（如內在歷史脈絡則涉及中國自身的思想理念與實際社會運作結構；外在歷史脈絡則涉及西方現代化之理念特性和制度層面的問題），進而探討理論發展脈絡下的檢討問題（如文化變形的可能模式或變形問題之再省察的具體方案）。而此一理路的釐析，顯然已較寫作哲學史的方法上，益臻細密，近代史上的思潮接引、轉化、創生的問題，才有具體的定位理由及評價標準，而勞氏在此亦安排了理論設準，亦即：

1 價值世界與歷史情境的劃分

2 發生歷程與內含品質的劃分（註75）

此一設準之界分，實亦承其哲學史之「二重思維」而來，（即歷史標準、理論標準），而有進一步之增潤、整飾，由此來作中國近代文化運動之轉變歷程探討，才有具體意義，不致於如近代疏理問題時，每每慣以「由觀念轉變成主義」（註76）的曲解或幻化現象；並能積極地提供未來中國文化路向的具

體建議。

理論的建構和方法的實踐，是一種人文自覺之於存在和歷史感受的體現，面對過去思想上的火花與今日思潮亂象的紛紜，兩者實有共同的根源及意義，在當代理論、批評風起雲湧的時代裡，儼然像勞思光這般苦心孤詣、專注於學術慧命、不媚流俗、時見的學人，更可透過其一系列的著作、時論中，領略到思想的剖析，原來可以不自限門戶、權威，而能藉由一己方法之構作，暢其本懷，而於治學方法上的啓益，亦可在理論設計和具體實踐（哲學史的寫作、時事之定奪）上，彼此相應，勞氏之於中國文化深沈的慨唱，其實正是思想上的未濟之夢

註釋

- 註 16：新編本（一），頁三三一。
 註 17：新編本（一），頁三五三。
 註 18：新編本（二），頁一七九。
 註 19：新編本（二），頁三四七、三四八。
 註 20：新編本（一），後序，頁四〇七、四〇八。
 註 21：新編本（一），頁七五、七六。
 註 22、23：新編本（一），導言，頁七。
 註 24：新編本（二），頁一三。
 註 25：新編本（二），頁一四。
 註 26：新編本（二），頁二八、二九。
 註 27：新編本（一），頁二一。
 註 28：「綜合資料」乃謂戰國至秦漢間，託古之風既盛，民族交往又繁，故產生綜合不同傳說而據后世觀念予以改編之種種說法，例如《史記》中之五帝本紀及殷本紀，說見《新編本》（一），頁五七。
 註 29：「原始史料」，乃謂古代文件所存者極少，且就上古而

論，基本史料皆在傳說中，而非有一定文件可據。大抵未經綜合之史料，即屬傳說之紀述，此種傳說雖常含有早期社會中種種幼稚觀念，但細加審察，皆可透顯某種客觀事實，說見《新編本》（一），頁二二。

- 註 30：新編本（一），頁二二、頁二三。
 註 31：新編本（一），頁二一四。
 註 32：此四點論據，乃綜理《新編本》（一），頁二三五、二三七。
 註 33：新編本（一），頁四〇六。
 註 34：新編本（三下），頁六〇七、六〇八。
 註 35：新編本（一），頁三一七。
 註 36：新編本（一），頁三二三。
 註 37：新編本（三上），頁二二二。
 註 38：新編本（三上），頁四一八。
 註 39：新編本（三上），頁二七九。
 註 40：新編本（三下），頁六九五。
 註 41：新編本（三下），頁五九四。
 註 42：新編本（三下），頁八九六。
 註 43：新編本（一），頁一四八、一四九。
 註 44：新編本（一），頁一六三、一六四。
 註 45：新編本（一），頁三三八、三三九。
 註 46：新編本（三上），頁一六八。
 註 47：新編本（三下），頁六二一。
 註 48：新編本（三下），頁八八六。
 註 49：新編本（二），頁六一。
 註 50：新編本（二），頁一〇一。
 註 51：新編本（二），頁一〇三。
 註 52：新編本（二），頁一〇四。
 註 53：新編本（二），頁一〇五。
 註 54：新編本（二），頁一〇五。

註 55：新編本（三上），頁七一。

註 56：蔡仁厚《中國哲學史大綱》一書，頁五七。學生書局出版。

註 57：新編本（一），頁四〇三。

註 58：新編本（三上），頁四二一。

註 59：蔡仁厚《宋明理學、北宋篇》，頁一五、一六。學生書局出版。

註 60：三系說又有另一界定方式，即「天道觀」（北宋前三家）、「本性論」（程朱）、「心性論」（陸王），但仍沒有說明三者何以分立的理論關連。

註 61：新編本（三上），頁四五、四六。

註 62：新編本（三上），頁四六。

註 63：歸自《新編本》（三上），頁四七。

註 64：新編本（三上），頁五〇、五一。

註 65：新編本（三上），頁六一。

註 66：勞思光詩《丙午仲秋，偶與龍宇純先生車中間話，各驚老大。夜歸戲為長句，即柬宇純先生》，節选自《思光詩選》，頁五九，東大出版社。

註 67：韋政通主編《中國思想史方法論文選集》，頁一一，水牛出版。

註 68：同上，頁二一。

註 69：據楊祖漢《勞思光《中國哲學史》的檢討》一文，刊於《鵝湖》月刊，期，頁五〇—五五。

註 70：同上，頁五一。

註 71：新編本（三下）頁八九六。

註 72：參見時報學術叢書《思光少作業》共七冊。時報出版。

註 73：勞思光《中國文化路向問題的新檢討》一書，為作者在一九九一年於師大演講之記錄，東大出版。

註 74：同前，頁二〇。

註 75：同前，頁五。

註 76：史華慈「關於中國思想史的若干初步考察」一文，收於《中國思想方法論文選集》，頁三一—七。

（上接第23頁）

*AW2408之1

如上所述，實學思想家都能立足現實去批判理學教育理論對時代的脫軌，同時又不同程度地借助歷史上古聖賢的旗幟以倡明自己的實學教思想，提倡經世人才和重視實用科技是他們共同的學術主張。但是，在具體如何經世致用的問題上，各自的學術重點仍有所不同。如：顧炎武「篤志經史」（《日知錄集釋》卷前，《又與人書二十五》），王夫之也主張「推明經史」（《船山遺書·噩夢》），黃宗羲則更明確地指出：「問學者必先究經，經術所以經世。不為迂儒，必兼讀史也。」（《清史稿·黃宗羲傳》）顧、王、黃都十分重視經史經史，但顏元則不然。從「無無用之體」的思想出發，篤信實用科技之學而不怎麼相信經史知識的價值。他雖然在漳南書院中辭有「經史儒」，但他極力反對在經書上「耗費有用精神」，以為「實學不明，言雖精，書雖備，於世何功，於道何禮！」（《存學編》三，《性理評》）甚至稱：「讀書人便愚，多讀更愚。」（《四書正讀》卷一）這些說法與顧、王、黃的學術路徑確有距離。又比如：李顥，在培養經世人才和容納實用科技方面，與顧、王、黃、顏均無本質不同；但他折衷朱王二學，強調先「明體」而後「適用」：「由知、意、心、身，深究密詣，循序漸進，本立然後家、國、天下可得而言矣。」（《二曲全集》五）這顯然沒有從根本上突破理學教育思想先「內聖」後「外王」的思維定勢。這與顧、黃、王對理學教育理論所持的審視批判態度，略有不同。但李顥畢竟在教育內容實施上考慮到外王的因素，引入了大量的實用科技知識，確又在一定程度上溢出理學教育理論的範圍，而並始思索和探究時代的社會需求。

*AW2301