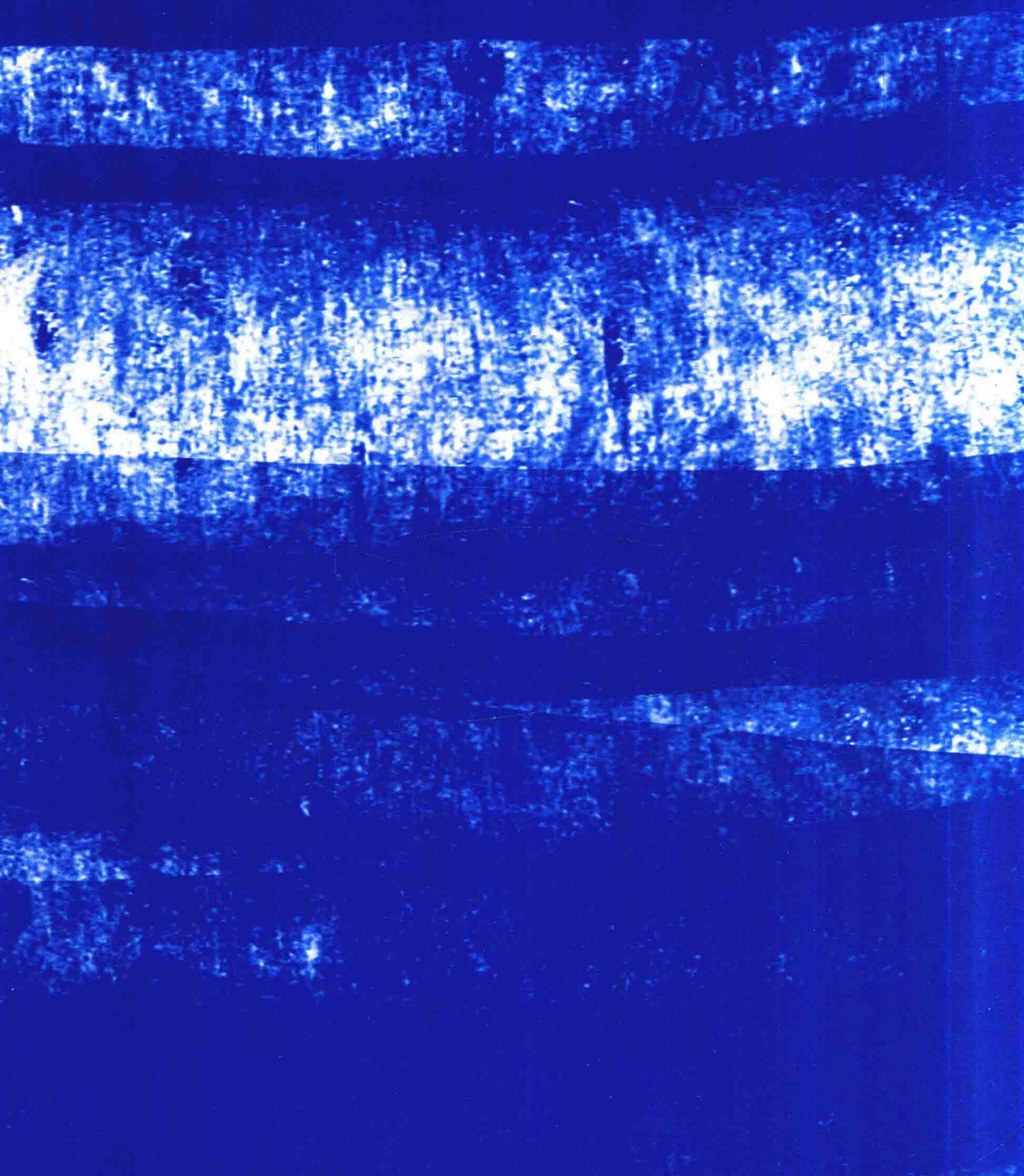


林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

十三編

林慶彰主編

第25冊

從勞思光的主體性觀念探究儒家思想之原型

陳逸郡著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

從勞思光的主體性觀念探究儒家思想之原型／陳逸郡 著 — 初

版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 2+136 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十三編；第 25 冊）

ISBN：978-986-254-808-0（精裝）

1. 勞思光 2. 學術思想

030.8

101002175

ISBN-978-986-254-808-0



9 789862 548080

中國學術思想研究輯刊

十三編 第二五冊

ISBN：978-986-254-808-0

從勞思光的主體性觀念探究儒家思想之原型

作 者 陳逸郡

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

從勞思光的主體性觀念探究儒家思想之原型

陳逸郡 著

作者簡介

陳逸郡，臺灣高雄人，1985 年生。

2007 年中國文化大學哲學學士

2011 年中國文化大學哲學碩士

提 要

直至現今，學術界對於勞思光儒學觀的討論，材料似乎只鎖定在其代表作《中國哲學史》。筆者認為，若只把焦點集中於此，必定造成「只掌握一半」的後果，即只能掌握勞思光用「心性論」解釋儒學的一面，而忽略其用「引導型」解釋儒學的另一面。如此一來，既然沒有從更周延的角度來理解其儒學觀，就想作進一步的補充、批判，甚至超越，都是有待商榷的。

對此，本論文旨在提供學術界對於「如何理解勞思光儒學觀」的一個具體建議，即「理論設準研究法」的提出。簡言之，即從「勞思光的主體性觀念」衍伸的「文化精神」、「自我境界」、「世界觀」、「價值根源」、「道德心境域」五個問題設準，探究「儒家思想之原型」，該原型乃儒家「心性論」與「引導型」的合一，這是本論文的研究成果和用心。



目 次

第一章 導 論	1
第一節 釋 題	8
一、理論範圍的確立	8
二、原型意義的釐清	10
第二節 理論設準研究法	11
一、研究的兩條途徑	13
二、設準意義的釐清	16
第二章 勞思光的主體性觀念之釐清	21
第一節 勞思光提出主體性觀念的學思背景	23
一、進入學院前的階段	23
二、進入學院後的階段	26
第二節 勞思光對主體性觀念的定義問題	33
一、人的雙重性	34
二、條件系列的雙重性	34
三、主動意願的雙重性	36
第三章 勞思光的主體性觀念所衍伸之理論設準	39
第一節 文化精神問題的設準	40
第二節 自我境界問題的設準	45
第三節 世界觀問題的設準	50
第四節 價值根源問題的設準	52

第五節 道德心境域問題的設準	54
第四章 儒家引導型哲學的特殊內容	57
第一節 引導型哲學的普遍內容	61
一、認知型哲學與引導型哲學	62
二、轉化自我與轉化世界	67
第二節 儒家引導型哲學中的轉化自我	70
第三節 儒家引導型哲學中的轉化世界	73
第五章 儒家心性論哲學的特殊內容	77
第一節 發展觀念之釐清	80
一、有升有降的發展史觀	81
二、文化精神的發展史觀	83
第二節 儒家心性論哲學中的價值根源	86
第三節 儒家心性論哲學中的價值完成	96
第六章 儒家思想之原型的證成	105
第一節 勞思光對儒家引導型哲學的省思	106
第二節 勞思光對儒家心性論哲學的省思	114
第三節 勞思光主體性觀念下的儒家思想之原型	119
第七章 結 論	127
參考書目	133

第一章 導 論

從哲學領域來看，儒學是什麼？若此問題是可以且值得被討論的話，則必須滿足下列兩項條件：

第一：儒學必須能在哲學領域裡彰顯其特性。

第二：儒學必須能在哲學領域裡彰顯其功能。

第一項條件涉及「哲學定義」問題，第二項條件則涉及「哲學功能」問題。

就第一項條件而言，所謂「特性」蘊涵「不能被取代」的意義，否則「儒學之所以為儒學」的問題即無法成立，故找出某種「特性」，使儒學作為一門獨立的學說成為可能，則其「可以」被討論，是不言而喻的。

然而「可以」被討論的學說，並不非得要從「哲學領域」來看。譬如，我們可從民俗學或宗教學領域來看儒學，找出其特性。簡言之，我們可以不把儒學視為一種哲學理論，仍可以把儒學劃歸於其它學問領域來處理。〔註1〕

〔註1〕 勞思光著，《新編中國哲學史》（三下），頁835至836云：「歐美學人研究中國哲學思想，多半只是從事一種了解事實的工作。……他們並不關心中國哲學思想中那些部分『有價值』或『有意義』，也不想考慮某些學說是否能成立，而只是把這些資料當作中國人的『民俗』的一部分來作『描述的分析』（descriptive analysis）。換言之，他們只想對於『中國人有些什麼想法』，『中國人怎樣會那樣想』，以及『這些想法發生過什麼影響』等等多一些了解；並不將中國哲學思想當成一種理論或主張，而衡量其長短得失。……中國哲學研究，在歐美始終未獲『獨立』的地位。談論中國哲學思想的人雖不少，但或者當作古史研究，或者當作民俗研究，或者當作宗教研究；總之，並不當作『哲學』來研究。」共三卷四冊，臺北市：三民書局股份有限公司，2006年5月重印2版3刷。勞思光著，《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁11亦云：「所謂『中國哲學』，在西方學人看來，並不屬於哲學。他們研究中國文化時，會附帶將中國的哲學思想看成一個附屬科目。而這種研究工作，

可知它雖是「可以」被討論的，但結果必定不是一種哲學理論，這是顯而易見的。〔註2〕其實，「儒學之所以為儒學」的問題，皆可被任何學問領域所處理，不專屬於哲學所有。依此，若有人主張「儒學」不能算是一種哲學理論，顯然並非悖理，因該主張的意義是說，「儒學」確是一門獨立的學說，只不過與哲學無關。故我們若要主張儒學與哲學有關，則必須用嚴謹的態度「舉證」，〔註3〕不能單靠信念的態度避開問題。

就大方向而論，則涉及歷來對於「中國哲學是否為哲學」的問題之爭論。唯有解決此問題，得出「中國哲學確為哲學」的結論，作為中國哲學部門之一的「儒學」，才可從「哲學領域」來看。

然則，欲解決上述問題，我們必須面對一個更根本的問題：哲學是什麼？這雖是爭議很大的問題，或是根本無法有正確答案的問題，但我們仍須面對它。畢竟，對某問題採取避而不談的態度，並不能使該問題消失不見。若不以嚴謹的態度重新思考此問題，則所謂「中國哲學」即難確立，而隸屬其內的「儒學」，從「哲學領域」來看，將有無從談起之苦。

對此問題，勞思光以「實指定義法」嘗試解決，簡言之，即先預認「哲學」為「探求最後真相」的學科，接著由其內部找出有此特性的部門有哪些，最後將「哲學」作為這些部門的「總名」。〔註4〕至此，我們對「哲學是什麼」

可說是近於民族學或民俗學的研究。說清楚些，這樣研究中國哲學思想，只不過要了解這個民族『事實上』有些什麼流行的想法，而不考慮『理論上』是否能成立。……宗教研究則可用史密士（Huston Smith）作為一個代表。史密士在《人類之宗教》（The Religions of Man）一書中，將『儒』與『道』兩家都當成宗教看，與印度教、佛教、回教、猶太教、基督教並列。」《思光學術新著之二》，香港：中文大學出版社，2003年。

〔註2〕此為筆者開頭特別標明「從哲學領域來看」的理由所在。明確地講，我們必須先承認「儒學」在「哲學領域」下是「可以」被討論的學說。接著，以此領域作為進路，嘗試找出儒學的特性（嚴格地講，可稱之為「哲學性」）所在。唯有找出此特性，「儒家思想之原型」的討論才能成立。

〔註3〕勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁384云：「所謂『舉證』，其方式是隨所涉的論斷而不同的。例如，一個論斷涉及某種性質（或具有性質的事物）之『存在』時，我們可以要求提論斷的人將這種性質或事物指出來給我們看；因為，一論斷既然涉及『存在』，則這種『舉證』應是可能的。」共三卷四冊，臺北市：三民書局股份有限公司，2008年10月重印3版5刷。明確地講，我們要提出「儒學與哲學有關」的論斷時，表示「兩者的關係」是「存在」的，故「舉證」即為提此論斷的人應負之責任。

〔註4〕勞思光著，《哲學淺說新編》，頁12至14云：「實指定義法……是通過『個體』來界定『類』的。……以『人』這個概念作例子來說，……則我們只指著實

的問題已有初步共識。〔註5〕接著，進一步的問題：中國哲學是否為哲學？勞思光從「實指定義法」出發，以作為哲學部門之一的「心性論」來回應：

中國與印度的哲學有一個特殊的部門，是西方哲學中沒有的，那就是「心性論」。「心性論」和西方的道德哲學相似而實不相同。雖然二者都是關涉道德問題的，可是「心性論」所講求的是實踐中道德人格的完成，所以它不是像西方道德哲學那樣只主一套概念結構。人「了解道德」與「有道德」完全是兩回事。好像「彈琴」與「解釋樂理」是兩回事一樣。這裡可以看出東西方文化精神的差異來。如果我們說，只有合乎西方模型的哲學才算是哲學，則我們也可以說心性論大半不是哲學。但如果我們是以「對最後真相的探索」為哲學的特性，則我們不能不承認心性論也代表一種合乎哲學原意的工作；不過它所涉及的「最後真相」是這個「自覺的自我」的真相而已。〔註6〕

依此，我們對「中國哲學是否為哲學」的問題已有初步共識。簡言之，從「實

際存在的個別的人說：『人』就指這個。因為這是『指』著『實際』的個體來界定一個類，所以稱為『實指』。……我們可以先將每一階段中研究『最後真相』的學科舉出來，然後我們以『哲學』這個字眼作為這些學科的總名或總稱。……（一）宇宙論（二）形上學（三）道德哲學（包括倫理學）（四）神學（五）方法論（六）知識論（七）文化哲學（八）邏輯解析……（九）心性論……依實指的定義法看，『哲學』就可以解釋成一個個研究最後真相的學科的總名。」《思光學術論著新編》（四），共13卷，香港：中文大學出版社，2000年1版2刷。明確地講，雖然各個學說皆以其自身選擇的途徑建構「最後真相的內容」不同，但以探求「最後真相本身」為目的則同。進而言之，我們雖然無法知道「真理本身」，但我們可以選定「探索真理的途徑」，由此出發，嘗試「描述真理」，即使一來最後得出的內容不能完全等同「真理本身」，二來由於每個人自身選擇探索途徑的不同，導致對「真理本身」的看法不同，但仍不妨礙這些不同的探索途徑皆有「共同目的」，即以「探索真理本身」為目的。此為「實指定義法」的正面意義。

〔註5〕 誠然，這種答案無法使每個人接受，故我用「初步共識」一詞，作為預認的暫時解答，以合乎本論文闡述的進程，目的是藉此逐步逼近「儒家思想之原型」的主題。

〔註6〕 勞思光著，《哲學淺說新編》，頁47至48。依此，「心性論」是一門探究「自我」的哲學理論，但此「自我」必須從「主體性」觀念來理解，與日常語言所用的「自我」意義不同。另外，有關「了解道德」與「有道德」的不同，勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁144云：「孔子認為意志本身之純化，遠較認知重要。此又與希臘哲學中蘇格拉底之思想有異。蘇格拉底以為『道德即知識』，忽視意志本身之問題，孔子則以意志本身為主，而不重視認知。」

指定義法」出發，我們找出哲學部門之一的「心性論」為「中國哲學」特有的理論模型，則作為中國哲學部門之一的「儒學」，是一門選擇以「自覺的自我」或「主體性」觀念為探求「最後真相」的途徑之學說。故從「哲學領域」來看，其特性為「心性論哲學」或「以主體性為中心的哲學」，〔註 7〕則儒學在「哲學領域」下是「可以」被討論的學說，是顯而易見的。如此，即可滿足第一項條件。

就第二項條件而言，任何有其自身特性的學說在哲學領域下「可以」被討論是一回事，某一學說能否彰顯其功能而在哲學領域下「值得」被討論又是另一回事。換言之，儒學能否通過「哲學定義」而被視為一種哲學理論，與其具備什麼樣的「哲學功能」能否在現今世界裡發揮影響力大異其趣。

就大方向而論，當我們承認「中國哲學確為哲學」的結論時，只是從實然層面的描述態度來處理，並未涉及「中國哲學有何功能」的問題。若要處

〔註 7〕 參閱勞思光著，《新編中國哲學史》（三上），頁 66，共三卷四冊，臺北市：三民書局股份有限公司，2007 年 1 月重印 3 版 4 刷。牟宗三著，《中國哲學的特質》，頁 4 亦云：「中國既然確有哲學，那麼它的型態與特質怎樣？用一句最具概括性的話來說，就是中國哲學特重『主體性』（Subjectivity）與『內在道德性』（Inner-morality）。中國思想中的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，然而只有儒家思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成為『內在道德性』，即成為道德的主體性。」（《牟宗三先生全集》（28），共 32 卷，臺北市：聯合報系文化基金會，2003 年 4 月初版。可見，以「主體性」觀念來詮釋儒家的道德心性之學，向來是當代儒學研究者的共法，參閱鄭宗義撰，〈心性與天道——論勞思光先生對儒學的詮釋〉，收錄於劉國英、張燦輝合編，《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，頁 67，香港：中文大學出版社，2003 年。故以「主體性」觀念解釋儒學並非勞思光的獨創。但這些儒學研究者如何理解「主體性」觀念？就勞思光與牟宗三而言，兩者是否同中有異？是值得後代儒學研究者探究的課題。擴大地講，馮耀明曾就錢穆、唐牟、勞思光三者對儒學的態度作一區分，大意是說：錢穆認為不應以西方哲學的觀念來詮釋儒學，故在立場上與後兩者相左，但肯定以「天人合一」的思想作為中國文化的精義所在，則與唐牟相同；而勞思光並不反對中西會通的嘗試，此與唐牟相同，但對錢穆、唐牟兩者皆肯定的「天人合一」思想卻持強烈質疑的態度。參閱馮耀明撰，〈勞思光與新儒家〉，收錄於同上，頁 88 至 89。可是勞思光質疑「天人合一」思想是就個人評價而言，並不是說「天人合一」思想「不存在」。在中國哲學史上，「天人合一」思想的「存在」為不可否認之事實是一回事，但對此「事實」持什麼態度又是另一回事。顯然，錢穆、唐牟在評價上持肯定態度，勞思光則持否定態度。這種實然與應然的界限必須劃分清楚。也就是說，若有人欲從實然義的「天人合一思想向來存在」，反駁勞思光從應然義質疑「天人合一」的思想是站不住腳的。

理此問題，則須以應然層面的評價態度來處理。對此兩面問題，勞思光說：

「哲學定義」的問題，如取「本質定義」的意義，則可以不談（因為可代之以「實指定義」）；但「哲學功能」的問題，卻是不能不談的。無論持什麼理論立場談哲學，總不能不對「哲學能做什麼」一問題作某種決定；……對於哲學功能……我認為哲學常常包含兩部分；一部分屬於「強迫性的知識」一面，另一部分則屬於「主張」。如果只包含前一部分，則它就與科學知識的模型極相近；但若涉及後一部份，則它就要求一種對人生有指引作用的功能。……我的意見是：哲學不僅提供一種知識，而且常常提供一種人生態度；……這樣，我眼中的哲學，便應有兩種功能；其一是知識一面的，其二則是屬於主張一面。談到中國哲學，只要我們面對歷史來講話，我想誰也不能有好理由否認中國哲學一向偏重人生態度一面。儘管當某個哲學家提出某種人生態度的時候，自然必須舉出一些理據——因此就涉及知識，但基本上中國哲學是一種以「主張」為重的哲學。這可稱作：“PHILOSOPHY AS PROPOSAL”。〔註8〕

依此，我們對「中國哲學有何功能」的問題已有初步共識。簡言之，從「哲學的兩大功能」出發，我們找出哲學功能之一的「主張」為「中國哲學」的主要功能，則作為中國哲學部門之一的「儒學」，自然也是一套以「主張」為其功能的學說，用勞思光的話講，即「引導型哲學」，以「轉化意識」為思考動力的哲學理論，特色是偏重於「改變世界」或「價值」一面，其與「認知型哲學」分別之處，是以「認知意識」為思考動力的哲學理論，特色是偏重於「了解世界」或「知識」一面。〔註9〕

〔註8〕 勞思光著，《新編中國哲學史》（三下），頁837至838。

〔註9〕 勞思光著，《中國文化路向問題的新檢討》，頁26云：「哲學思想基本上有兩大類型：第一種類型主張哲學提供人特別的知識，這個知識是別的學問無法提供的，但又為它們所需要。這是歐洲希臘以來的哲學傳統。這個傳統的極端形式，即認為一切問題最終都可以化為一知識問題（Plato即說過Virtue is Knowledge），此即認知的（cognitive）哲學。另外一種類型的哲學儘管也講知識上的問題，但根本目的不在提供一種知識，而是企圖改變你，使你從現實的狀態向另一個狀態轉化，此即引導的（orientative）哲學。」臺北市：東大圖書股份有限公司，中華民國82年2月初版。若用英文的專有名詞來指涉此兩型哲學，則「認知型哲學」為Cognitive Philosophy，「引導型哲學」為Orientative Philosophy，參閱吳有能著，《百家出入心無礙——勞思光教授》，頁56，臺北市：文史哲出版社，中華民國88年4月初版。

若我們承認在人與人相處的日常生活中，除了「知識的傳達」一面之外，尚有「價值的溝通」一面，兩者構成人類生活世界中的兩大要素，缺一不可，則觸及其中一面的「儒學」，在「哲學領域」下是「值得」被討論的學說，亦是顯而易見的。如此，即可滿足第二項條件。

經由以上析論，我們對「儒學」的初步認識，可歸納為以下兩點：

第一：儒學是以「自覺的自我」或「主體性」觀念為課題的學說，就「哲學定義」而言，即「心性論哲學」。

第二：儒學是以「轉化意識」為思考動力的學說，就「哲學功能」而言，即「引導型哲學」。

然則，這只是說「心性論」與「引導型」構成「儒學」的兩大特色，並不是說「心性論」與「引導型」等同於「儒學」，兩者不可混淆。故進一步的問題是：當我們從「心性論」與「引導型」來看「儒學」時，它有何特殊內容？此則涉及「儒家思想之原型」。至此，即可略述本論文的研究動機與目的。

本論文的題目為：從勞思光的主體性觀念探究儒家思想之原型；問題意識則為：儒家的「心性論」與「引導型」哲學的特殊內容為何？

就研究動機而言，直至現今，雖然學術界對勞思光的儒學觀已有不少討論，但有關對其儒學觀作系統探究的論文，仍如鳳毛麟角。究其原因，在於大多數學者往往只見勞思光用「心性論」解釋儒學的一面，忽略其用「引導型」解釋儒學的另一面。筆者認為，這或許是選定題目所涉及理論範圍的限制所致，但他們未觸及另一面，則是事實，故對勞思光的儒學觀只知一半，未能一窺全貌，實不在話下。

就研究目的而言，本論文旨在提供學術界對於「如何理解勞思光儒學觀」一個具體建議，即「理論設準研究法」的提出，此構想來自吳有能對其代表作《中國哲學史》作出如下的評價：

民國初年以來《中國哲學史》的著作本來就不多，胡適之先生的沒有寫完，馮友蘭先生是寫完了，其成就大家也都有定評，勞先生的書不但是寫完了，還有一個很特別的地方就是方法意識，是前人寫

有關 Philosophy as proposal，勞思光著，《思光人物論集》，頁 84 云：「Philosophyas proposal 直接牽涉的是目的性問題，若從目的性往進一步推，就通到所謂自覺性、自主性這一套觀念。」《思光學術論著新編》（十二），香港：中文大學出版社，2001 年。此自覺性、自主性可與「自覺的自我」相通，與「主體性」觀念相應。

中國哲學史所沒有的，這在中國哲學的發展史上，我呼籲應記上一筆。〔註10〕

可見，若要深入理解勞思光的儒學觀，就必須從其「方法意識」下手，所謂「理論設準」即此意識的具體化。進一步的問題是：勞思光的「方法意識」之立足點為何？如題目所言，即「主體性」觀念，由此找出其探究儒學的「理論設準」為何，以「心性論」與「引導型」為線索，建構其「儒家思想之原型」。

既然勞思光以「主體性」觀念為其「方法意識」的立足點，他如何論證「主體性」觀念？則是不可略過的問題。但至今很少有人作嚴格探究，〔註11〕充其量僅對其「自我境界」諸觀念提出意見。〔註12〕但我們必須明白，「主體

〔註10〕 吳有能著，《百家出入心無礙——勞思光教授》，頁104。另可參閱鄭宗義撰，〈心性與天道——論勞思光先生對儒學的詮釋〉，收錄於劉國英、張燦輝合編，《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，頁60至66。

〔註11〕 相關論文，可參閱張燦輝撰，〈勞思光先生早期思想中的自我問題〉，收錄於劉國英、張燦輝合編，《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，頁29至37。

〔註12〕 有關對勞思光提出自我境界問題設準的意見，高柏園撰，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，收錄於《鵝湖學誌》第十二期，頁73云：「今姑不論將道家歸為情意我是否恰當，即就此設準的周延性或統一性而言，既將儒家歸為德性我，試問：中國大乘佛教之唯識、華嚴、天台諸家之自我境界又將何屬？形軀、認知、情意顯非佛教之自我的重心，而德性我又歸給儒家，除非泯除儒佛之差異，否則便無法合理安頓佛教之自我。」東方人文學術研究基金會·中國哲學研究中心，1994年6月。其實，中國佛教三宗的「自我境界」是「德性我」，勞思光著，《新編中國哲學史》（二），頁299至300云：「就大處而論，佛教自與任何其他學派，在理論及精神方向上根本不同。但專就中國佛教所強調之特有觀念（即為印度佛教所不甚重視或未明確決定者）而論，則至少有兩點，仍是接受中國本有之哲學思想或價值觀念之影響者。其一是德性之『自由』觀念，其二是德性之『不息』觀念。……德性之自由乃中國觀念，非印度之普遍觀念也。但中國佛教三宗，對此點皆採取中國式之肯定。」共三卷四冊，臺北市：三民書局股份有限公司，2007年1月重印3版4刷。此處問題關鍵為：若儒佛於「自我境界」上皆是「德性我」時，表示兩者無差異嗎？我們必須明白「形式義」與「內涵義」不同，從「形式義」來看儒佛皆為「德性我」是一回事，從「內涵義」來看儒佛的「德性我」兩者是否有內容上的差異又是另一回事。若不掌握此處的理論分寸，則道家與「原始佛教」皆為「情意我」。參閱同上，頁196。這表示兩者沒有差異嗎？顯然不是，因在「內涵義」上，儒釋道三家皆明顯不同，我們不應執著於「形式義」的相同而忽略「內涵義」的不同，否則，將落入概念遊戲而不自知。最後須補充者，若從「心性論」與「引導型」來看儒佛的「德性我」將至為明顯，儒佛「形式義的德性我」相同是就「心性論」而言，而儒佛「內涵義的德性我」不同則是就「引導型」而言，這是高柏園只能觸及勞思光儒學觀一半的旁證。

性本身」與「對主體性內容的描述」是兩回事，不可相提並論。換言之，「自我本身」不等同於「自我境界」。故在理論程序上，要嚴格探究勞思光的儒學觀，其對「主體性」觀念的論證是首須探究的課題，接著才能進至探討「心性論與引導型」兩面，以「理論設準」作為進路，探究其儒學觀。

無論如何，此「原型」是以勞思光的「一家之言」為主，也就是「儒家思想之原型」不能與其哲學立場分開，這是本論文在「研究哲學家」的途徑下所涉及「理論範圍」的限制，要明辨清楚。至於本論文所涉及「理論範圍」為何？「理論設準研究法」究何所指？以下依次析論之。

第一節 釋題

所謂「釋題」，即對題目所涉理論範圍與重要詞語的解釋。此解釋之所以必要，可涉及表達與理解兩者的關係問題。我們要知道，表達任何一種理論時，「表達者」須自覺地明白自己所表達的理論是什麼，換言之，他必須明確「理解」自己所「表達」出來的理論，若在「理解」的過程中無法說服自己，則必須不斷修改，直至能夠「理解」為止，才能夠正式將該理論「表達」出來，與其它「理解者」討論，此即哲學活動中「反思」的重要性。若不重視理論建構過程中的嚴格性，只是一味要求他人接受自己的主張，則不是「表達者」應有的態度。誠然，或許某一理論確實具嚴格性，只是礙於「理解者」的學力不足，導致對該理論的宗旨不能完全掌握，甚至有所誤解，但這與「表達者」無關，其責任只是將自己建構的理論表述清楚，至於「理解者」的責任，則是明確掌握他人所表達的理論，唯有如此，進一步的批判、補充，甚至超越才有可能。但本節重點只在「表達」一面，故「釋題」的意義是相關於「表達者」的，下面就「理論範圍」與「重要詞語」兩部份析論之。

一、理論範圍的確立

所謂「理論範圍」，勞思光說：

我們作一注目點的擇定，即決定一理論範圍；相干不相干皆隨理論而決定。我們所擇定的注目點，自然不表示所涉對象的全部；因之本質一詞所涉的範圍，亦不一定是整個對象的本質；我們以身長為注目點而觀察兩個嬰兒，我們即擇定一理論範圍；隨此擇定，則以

決定身長因素為本質的；姓王及父親職業等等成為不相干的事實。倘若另擇定一注目點，則情形自然不同。〔註13〕

依此，本論文題目的「注目點」，也就是「勞思光的主體性觀念」，由此探究「儒家思想之原型」，故於「理論範圍」上即被前者限定，若跳脫此範圍，將失去主題而輕重不明，終究越說越遠〔註14〕，不知道自己所「表達」的為何。

就理論範圍而言，本論文主要分為三個部份：第一部份為「勞思光的主體性觀念與其衍伸的理論設準」（第二、第三章），第二部份為「儒家引導型與心性論哲學的特殊內容」（第四、第五章），第三部份則為「儒家思想之原型的證成」（第六章）。故就論述程序來說，必須先討論「主體性」觀念，接著分別探究「引導型」與「心性論」，最後反思「儒家思想之原型」如何可能。

雖然上述提到本論文題目的「注目點」為「勞思光的主體性觀念」，以此限定其「理論範圍」，但就「重要詞語」而論，首要解釋者乃「原型」這個詞語，原因有下列三點：

- 第一：因站在「理解者」的立場，當他看到本文題目時，或許能大致理解「勞思光」、「主體性」、「儒家思想」這三個詞語的意涵，卻不一定能夠理解「原型」的意涵，故「原型」意義的解釋是首要之務。
- 第二：「原型」是筆者所提出，非勞思光使用的詞語，故應在導論裡優先解釋。然則，對此詞語的解釋，仍須以勞思光自身的觀點為進路，即上述所提及的「心性論與引導型」兩者，否則會有喧賓奪主之嫌。
- 第三：須分辨者，即「注目點」與「理論成果」不能等同。換言之，「勞思光的主體性觀念」是本論文所擇定的「注目點」；「儒家思想之原型」才是本論文所要建構的「理論成果」。在重要性方面，後者誠然大於前者，故對「儒家思想之原型」的解釋應先於「勞思光的主體性觀念」。

〔註13〕 勞思光著，《哲學與歷史》，頁89，《思光少作集》（二），共七卷，臺北市：時報文化出版企業有限公司，中華民國75年10月31日。

〔註14〕 與「理論範圍」有關者，勞思光著，《新編中國哲學史》（三下），頁830亦云：「由於這本書是『中國哲學史』，所以重點在於展示中國哲學思想的演變過程，而不在于其中某一支某一派。因此，一切評述只能順著一條主脈進行。許多在一般思想史中可以詳加討論的問題，或者在特殊學派的研究中應做詳細析述的問題，在這本哲學史中則只能涉及其大略，甚至根本略而不談，這是理論範圍及工作範圍的限制。倘若離開這種限制，則一本書就很可能失去主題而輕重倒置了。」

二、原型意義的釐清

此處的討論進程，是先解釋「原型」的意義有哪些，再以「儒學」的詞語代入，解釋所謂「儒家思想之原型」。以下分三點逐步論析：

第一：就發生意義而言，「原型」是「始點」，即「開始」的意義。落至「儒學」來講，則可用「先秦儒學」表示，以別於後來的「兩漢儒學」、「宋明儒學」。但就勞思光的哲學史立場而言，他將「先秦儒學」裡的荀子判為旁支，不列入所謂儒學正統，〔註 15〕故用「先秦儒學」代表「儒學的開始」則有問題。至此，必須換個說法，可用「先秦孔孟儒學」表示。

但「原型」只有發生意義可言嗎？若是如此，則題目改成「儒學的開始」或「先秦孔孟儒學」即可，不須用「原型」兩字。故「原型」的解釋除發生意義外，仍須另尋它途，此即轉至第二點。

第二：就本質意義而言，「原型」是「理論模型」，即「本來面目」的意義，落至儒學來講，則可用「心性論」表示，以別於後來的「宇宙論」、「形上學」，換言之，即「以主體性為中心的哲學」與「以客體性為中心的哲學」兩者的不同。若將此本質意義與上述的發生意義合而觀之，則所謂「原型」，即為「先秦孔孟心性論儒學」。

以上皆只從靜態義解釋「原型」，故進一步的問題是：「原型」只有靜態義可言嗎？若是如此，則動態義的「演變或發展」如何安頓？嚴格言之，只以靜態義來解釋「儒家思想之原型」，範圍自然限於「先秦孔孟心性論儒學」，而導致「兩漢儒學」與「宋明儒學」兩者在此「靜態義的原型」下皆成為被排斥者。此中原因，在於上述「原型」的發生意義只涉及「思想的開始」，不涉及「思想的完成」。若只有「開始」沒有「完成」，則思想的「演變或發展」在此意義下成為不能探究的課題。〔註 16〕但拋棄此課題，「儒家思想之原型」終究只有「部份」沒有「整體」，只涉及「先秦」，後面缺「兩漢」與「宋明」兩段，無法涉及「理論的完成」。

有鑑於只從靜態義解釋原型時可能導致的弊病，故對「原型」的解釋仍須作更進一步的探索，即從動態義來解釋原型，此即轉至第三點。

第三：就理論的開始與完成而言，「原型」是某一哲學理論在歷史演變中

〔註 15〕 參閱勞思光著，《新編中國哲學史》（一），頁 315 至 329。

〔註 16〕 「不能探究」是指靜態原型意義下理論範圍的「不涉及」，而非指其「不存在」，此中分寸，須明辨清楚。