

中國哲學原論

唐君毅／著

導論篇

唐君毅著作選

霍韜晦編選／導讀

中國社會科學出版社

中國哲學原論

唐君毅／著

導論篇

唐君毅著作選

霍韜晦編選／導讀

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学原论·导论篇/唐君毅著. -北京:中国社会科学出版社,2005.10

(唐君毅著作选)

ISBN 7-5004-5193-8

I. 中… II. 唐… III. ①古典哲学-研究-中国
②天命论-研究 IV. B215

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 089293 号

责任编辑 立 人 宋宜权
责任校对 林福国
封面设计 奇文云海·视觉传达
版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450(邮购) 010-64031534(总编室)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限责任公司 装 订 广增装订厂

版 次 2005 年 10 月第 1 版 印 次 2005 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710×980 1/16

印 张 27.625 插 页 2

字 数 436 千字

定 价 45.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

出版前言

唐君毅先生（1909—1978）是中国现代著名的人文学者，又是当代新儒家的领军人物。作为哲学家与哲学史家，唐先生对中国思想与中国文化建设作出了重要贡献。唐先生不仅学问博大精深，令人瞩目的是，他更有强烈的道德责任感和传统儒者的担戴精神，他的书中，字里行间透出他深切的悲悯意识与宗教情怀。中国文化的现代建设，中国现代思想的整理与发展，不可能离开像唐先生这样的思想家和道德家的精神财富。继承悠久的中国优秀文化传统，研究和整理二十世纪以来影响和推动中国文化学术进程的、为数不多的思想巨擘，我们就必须认真地阅读、深入地研究、全面地了解、实事求是地评价唐君毅先生的哲学成就。

唐先生是一位胸怀开放的现代儒者。他高扬中国的传统优秀文化精神，但也充分肯定全人类的，自然也包括西方文明的一切具有原创性的文化成就。他认为文化的核心在于道德理想的确立，一切伟大的哲学思想体系必然首先肯定人的生命内在价值理念。唐先生学贯中西，铸融三教，他的哲学，其核心是似二而一的性体与道体，而根据体、相、用三者的相依不离建立起彻上彻下、无不遍满的整个哲学体系。他一本最富传统特色的中国心性论，极大地张扬“道德自我”超越性，广泛地批判和吸收了西方与印度哲学中的本体论、认识论、解脱论（或救赎论）的成就，强烈地声张中国哲学的道德属性。人生的价值，生命的存有，在唐先生看来，都取决于道德自我的实现。一切人类的思想文化成就，也都必须放到这一重要甚至唯一的尺度上来加以校量。

感谢香港法住学会的霍韬晦先生为我们解决了唐君毅先生著作的版权等事宜，我社才能荣幸地向广大读者隆重地推出唐先生的这个著作集。

我们出版的这个著作集，包括了唐先生一生当中最重要也最有代表性的哲学作品。1979年，唐先生本人曾为其《中国文化之精神价值》一书第十版作序，他概括自己一生的主要著作为四类：一者“泛论人生文化

道德理性之关系之著”；二者“评论中西文化、重建人文精神人文学术”之著；三者“专论中国哲学史中之哲学问题，如心、理、性命、天道、人道之著”；四者“表示个人对哲学信念之理解及对中西哲学之评论之著”。

言前出

在此，我们将本次出版的唐先生著作亦按四类列于次：

第一类：《人生之体验》、《道德自我之建立》及《文化意识与道德理性》。前二书及《人生之体验续篇》合集收入本次出版的《人生三书》；

第二类：《文化建设与道德理性》；

第三类：《中国哲学原论》，此书篇幅甚巨，原为四部，分别为《中国哲学原论·导论篇》、《中国哲学原论·原道篇》、《中国哲学原论·原性篇》、《中国哲学原论·原教篇》；

第四类：《哲学概论》及《生命存在与心灵境界》。

最后，还有一点需要特别说明。唐先生是20世纪的学术巨匠，其一生当中的大部分时间，生活、教学、著述都不在中国大陆。因之他在写作时的用字、遣词、造句、行文，自然不会一律合乎大陆读者在上一世纪后半期形成的阅读习惯，但他的这些文字风格仍然是上承悠久中国文化传统的表现。正是基于这一考虑，我们在出版唐先生这些思想著作时，有意保留了它们的原来风貌，未加改动。例如，我们在书中并未擅自替换随处可见的词汇，如宛转、本原、络续、连系、联接、包涵、工夫、笼罩、呈显等等。不过，在不得已时，我们又替换了一些很“刺眼的”词汇，例如我们就用“原泉”或“泉原”，而必为“源泉”或“源泉”。其实，就在书中，“原泉”、“泉原”附近赫然地便写着“本原”、“根原”，我们对后者却依旧“视若无睹”，听其自然。

中国社会科学出版社谨识

2005年8月

《唐君毅著作选》编序

霍韬晦

《唐君毅著作选》在唐先生逝世二十七年后方克有机会在国内出版，实在太迟。不要说国内读者引领以望，从国内开放、经济发展，亦极需要像唐先生这样的学者和这样的思想来作为社会和民族的支柱，使国人不致在五光十色的知识贩卖中和商业大潮中迷失。大家都知道，目前中国的社会危机正是在于失去了传统的教养。

这不是国粹主义和狭隘的民族主义，唐先生对此深有卓识。他一生的努力都奉献给中国文化的弘扬，但他的思想早已超出五四时代的東西文化对立与二十世纪意识形态之争。他超越于这些理论，但又不抹煞这些理论在某一时代中的贡献。他的思想波澜壮阔、高潮迭起，通达诸家，涵盖古今，更胜西哲康德对不同文化领域的判划和黑格尔的辩证的安排。可惜世人福薄，能得其咳唾、接其慧宝者甚少，和其它几位同时代的新儒家相比，似乎稍见寂寞。我认为：于时、于理这是很不相称的。

“大声希声”，之所以如此，不一定是和现代人的学术训练有关，反而是和现代人的生命有关。生命的反省要有深度，才能见出知识之本。现代人只知向外运思，视概念为砖瓦，辗转批削，以为严格，却不知只是技巧；貌似可观，而实智力之游戏，无关于生命之成长，亦无关于质素之提升，最后如庄子所说的“道隐于小成，言隐于荣华”，有甚么真实的贡献呢？

这样说不是否认学术、否认知识，唐先生亦深知学术与知识之价值，否则他不会写那么多书，对中、西、印哲学做了那么巨大的整理和会通。不过由于他的思想曲折回环，一般读者都觉得难以随顺，亦不明白唐先生何以如此细致包融，于是往往半途而废，十分可惜。总之，读唐先生书，读者必须平心静气，逐句体会，才能感受到其内容的丰富和精采，而且在风格上和进路上，感受到唐先生思维的特色。

唐先生思维的特色在哪里呢？就是即使讨论学术问题、知识问题，都不离其生命中的悲情。人生问题就更不必说了。唐先生生于忧患，受社会、文化、人情的冲击特多，其敏感之心灵亦特多感喟，发而为文，自然充满悲情。不过唐先生之思想并不以悲情止步，而是能够深入观照种种现实心境背后有其原始的性情与美善，于是可以化灰暗为光明。这就是唐先生毕生的信念，一直贯于他的学问、文化生涯，亦贯于他的思想和人格。因此，有人称他为理想主义者，唯心论者，或文化哲学家，“文化意识宇宙的巨人”，其实是唐先生对生命的觉醒，知道生命才是文化之根、学术之本，人的行为就不用说了。

据唐先生晚年自述，他二十七、八岁尝独游于南京玄武湖，见城墙上阳光满布，深感欢喜，忽由此而顿悟一切真理皆内在于人心，今人古人皆能得之而相互契合，所以真理之为真理，必有其普遍性。这可以说是唐先生见道式的体证，一般人以为神秘，或欠缺科学根据，其实这是生命与超越世界感通的必然。学者须先有此超越的向往，并对其自身之障碍有所反省，而诚意求通，方能一念涉入而得开启。这是唐先生生命的突破，旁人仅藉怀疑理性或思辨理性而向外运思，恰好南辕北辙，哪能得达呢？

由此我们可以微悟唐先生之所以寂寞的原因：时代未成熟，人生苦难尚未受够，所以另一方面的智能，也就是冲破障碍的智能不生，真是无可如何。达者对此，唯有起悲，所以唐先生的情感特别丰富，对不同学者之观点特多同情，而不忍全盘抹煞。论者每谓唐先生喜总持古今中外一切思想及文化，似亦欲吞没诸家而成一大系统，这是错的。唐先生根本不是要造一哲学系统，以囊括一切哲学。他曾说过，若这样作就有“杀机”，结果将“导致一切哲学之死亡”（《生命存在与心灵境界》第15页）。相反，他只是提供一道路、或一桥梁，以通于其它哲学，使人皆能如实承认一切哲学之价值。所以其归宗处，仍是仁义礼智之心。孔子所谓“依于仁”，即在此仁心下，方能尊重诸家，而知其言、尽其理，各不相害。由此，唐先生主张“即哲学史以言哲学”，使一切哲学在历史之开展下而各归其位，各得其价值，亦即各有其普遍永恒之意义。从另一角度看，这也是一种超越反省法，即超越各家，而翻至其前面、后面、上面、下面，以尽其可有可发之义，于是有途径会通于他家。所以唐先生对中国哲学的整理，乃至对世界各大哲学的研究，其实是做了一个巨大的融会、贯通、包举、分疏的工作，其胸襟之广、识见之精，可谓前无古人。

有人认为：唐先生这种思考方式，是一种本体思维方法，高扬心之内在性与超越性、道德性与圆满性，因此不可避免批判精神的削弱，这是循概念逻辑思维而来的误解。难怪更有人据此而说唐先生以其道德心灵之活动，裁剪各家；言下之意，是对各家有所扭曲，强为定位，亦未能充分发挥知识之独立性，这种批评更是无理，而且浅陋。从内容上看，一切知识与理论有其出发点，有其指向，亦即有所观、所及之境；若停于此境上，即有相对之独立性。但唐先生之心，更能反观此境所生起之源，从源头上知其可进可退、可升可降之道，于是通一切学术，任持一切学术而不失。这是唐先生超越学术门户的胸怀，也是唐先生著《生命存在与心灵境界》的旨趣，读者必须时时返其本，对此学术之源头、心灵之本体（其实是性情），加以体会，才能透入。所以这是最大的充扩，丝毫不存在着曲解或局限。局限的是境，是理论之内容，但能成此境、此论之心则无局限。

有关心之本体，唐先生早年说之为“道德自我”或“道德理性”，似太着迹，太概念化，亦易为读西方哲学者所执、所疑，晚年则但说之为“生命存在”，似笼统而实浑圆；一如孔子之“仁”、孟子之“性”，并未以语言界定，所以无此体会者根本不能入。唐先生反复叮咛，无非是表明一切学问之基地，必推原至此方见源头。成人成事，成理成学，在现实上总有具体对向，学者随境而趋，即说之不尽。但一念回顾，唐先生指出：则甚简单，全是不忍之情、无私之爱。这是层次之彻上彻下，超越之性情与现实之思考不相妨碍。一般人予以平面化，便不可解。从历史文化的角度言，唐先生这一文化进路、思想进路，是一大创见，其理论之所以波澜壮阔、涵盖古今，又层层冒起，上接天光，如日月星辰之共烁，交互辉映，遍及于人类精神之各个领域，可谓至矣、尽矣、无以尚矣，而唐先生之仁心、性情之全体大用，亦次第展现矣。必须指出：自有中国哲学以来，尚未有如此气度之哲学家。西方之学者，如亚里士多德、康德、黑格尔，亦似能全面论述人类之不同文化领域，但他们都是从思辨理性发端，提供一架设之道，完全不似唐先生，以生命之本根、无私之性情，方是文化与学术的活水源头。从这一点看，唐先生的写作文字虽是西方式的排列、铺陈，但精神上、思想上则完全是中国式的。唐先生是一位真正秉承中国先圣、孔孟之道的启迪而对生命有洞见的中国哲学家。

由此再回到本编《唐君毅著作选》的出版。唐先生逝世后，承唐师

母之嘱，我忝为《全集》主编，与同门搜集遗文珍作，与唐师母亲赴台湾各大书局统一版权，前后十年，编成三十巨册，凡一千多万言，由台湾学生书局出版（1989），成为当年港台学术界之盛事。嗣后唐师母更盼《全集》能在国内印行，以继唐先生之志；1998年遂以国内版权授余，嘱余设法，数年未果，心甚愧疚。现蒙北京中国社科会院出版社慨诺，又蒙香港喜耀教育文化基金捐资，先印行第一批，使我愧疚之情稍减。所遗憾者，乃唐师母已于2000年仙去，不及见此书在国内之出版，十分遗憾，人生之事，本无圆满，惟望性情可入于幽冥，则其昭昭者，终得感应耳！

公元2005年夏日，门人霍韬晦敬序于香港东方人文学院

附《唐君毅著作选》第一批书目

本编题名《唐君毅著作选》，虽曰《著作选》，内容实已包涵唐先生论人生、论文化、论哲学、特别是中国哲学专题研究之重要著作在内，足以代表唐先生之思想、人格及对人类文化世界、哲学世界之贡献。全编十卷，书目如下：

一、《人生三书》：包括《人生之体验》、《人生之体验续篇》和《道德自我之建立》；

二、《文化意识与道德理性》；

三、《哲学概论》上；

四、《哲学概论》下；

五、《中国哲学原论》〈导论篇〉；

六、《中国哲学原论》〈原性篇〉；

七、《中国哲学原论》〈原道篇〉上；

八、《中国哲学原论》〈原道篇〉下；

九、《中国哲学原论》〈原教篇〉；

十、《生命存在与心灵境界》

以上十书，均以《全集》校订本为底本，以简体字重排出版。此十书，是可代表唐先生思想之根本立足点与哲学研究之巨大贡献。复考虑及唐先生思想之博厚与文字之繁杂，一般之读者不易深入，因不避浅陋，为写《导读》，置于每书之前，聊作方便而已；非谓可赅尽唐先生思想之精义也，读者幸留意焉。

《中国哲学原论》(导论篇)(1966) 导读

霍韬晦

唐先生对中国哲学问题之研究，始自早年在中央大学任教时，即已注意到中国哲学之核心观念，环绕一名之诸家义理，宜先分别其方面、种类与层次。一方面当本诸文献，作名辞训诂，一方面亦当克就义理本身，以疏通其滞碍。清儒说训诂明而义理明，唐先生谓：“当补之以义理明而后训诂明”（〈导论篇〉自序）。义理有不同形态，皆本其问题之原或名辞训诂之原而出。唐先生认为：各皆言之有据，因此可以并行而不悖；虽有分歧，若知其所以歧，则歧者亦未尝非道，于是作《中国哲学原论》，以见中国哲学在环绕一名讨论中，丰富而多端。最先发表者为〈导论篇〉（1966），包括原理、原心、原名、原辩、原言与默、原辩与默、原致知格物、原道、原太极、及原命等诸文。后以“命”不离于“性”，于是专就人之面对天地万物，而能有其理想，必因其“性”之义而加以论列，遂成〈原性篇〉。

本书之写法，除依《原论》之“原”外，即上文所提及的“即哲学史以言哲学”。唐先生把历史上中国先哲言人性之种种理论顺次展示，但这样做，并非以先哲之言为某一时代之产物，受某一时代之影响而改变，而是各有其所是，亦即各有其普遍永恒之价值。陆象山所谓六经注我，即信其所见实遥契于古人本义，由是而有慧命相续之自许。所以唐先生指出：历史不过是使本义重新显现之条件，而非凌空而来随意制造新思想之主因。思想有流变，但不是无端而来。所以唐先生说，即哲学史以言哲学，须“兼本吾人仁义礼智之心”（〈原性篇·自序〉）。甚么是“仁”？“遥通古人之心思，而会得其义理，更为之说，以示后人。”甚么是“智”？“顺其本义而评论之，不可无据而妄臆。”甚么是“义”？“古人之言，非仅一端，而各有所当，今果能就其所当之义，为之分疏条列，以

使之各得其位。”甚么是“礼”？“义理自在天壤，唯贤者能识其大；尊贤崇圣，不敢以慢易之心，低视其言。”（同上）唐先生谓：由此四端，以论古人之学，则情理俱到，各家如互相揖让于心中，融和于一义理世界；这就是“超越于任何特定之历史世代之永恒、普遍之哲学义理”（同上）。

唐先生认为：运用这种方法来处理哲学问题，便可以解决各家义理表面上的冲突，以“不同还之不同”，“以同者还之同”，冲突矛盾乃无可解。再进一步，同一名言，所指不同、方向不同、深度不同，便会有种种不同之义理分别显示。人只要不自限其方向与层次，便可以善为会通。哲学上之义理世界，一如天枢自运，一一呈现于吾人心灵之前，而得辉映并存。本书就是以“性”作为线索，以见唐先生对哲学问题思考之圆熟。

“性”是甚么？唐先生首先从文字结构上指出：“性”字由“心”与“生”两字合成，即“象征中国思想自始即把稳‘心灵与生命之一整体以言性’之大方向”以言，“心”，非心理现象义，“生”亦非仅限于生理现象义，而是通于宇宙人生之全体上说；故两者必统一。但一般人往往着眼于有生长变化之具体生命，所以以“生”说性，如告子之类。孔子教人下学上达，所习者为礼乐，便无不变之性，人与天道亦无割裂。所以不须特言性，而只言学。孟子继之，厘清人能学者，或人能求者为何事？“求则得之，舍则失之”，唯有心方能有此自主、自悦、自行、自命之功能，所以孟子是即心言性。人之所求，如果是自然生命的舒适安逸，便有“命”的限制，终无自由；唯有提升一层，以仁义礼智为人所应实现的理想为人之性；在此理想之性下，人之自然生命甚至可成为实践之场。此即“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子》〈告子上〉）依此再进，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（〈滕文公下〉）可见人之性，在此而不在彼。若问孟子之心，何以能如此？唐先生再进一步指出：孟子之心有生长义，如所谓四端，恻隐、羞恶之情因感而起，扩而充之，即为仁义之性，故性情亦无别。人最重要的，是操存此心，莫使其陷溺。

孟子之性情既明，唐先生以下即顺中国哲学之开展，由先秦、汉、魏到佛教传入之后，佛家所言之性，然后回到宋儒之性理论与心性论。经历如许变化之后，心、性、理遂成为中国哲学的核心问题，也是中国文化的精神命脉所在，学者无不深究。唐先生在本书中予以一一疏释，

包括了庄子之复心言性、荀子之对心言性、《中庸》之即性言心、《易传》之即道言性与即成言性，《礼记》则改以人情言性，由情反本而见德，至秦汉，随着政治上大一统局面的来临，学者言性亦从个人修养渐向成就客观政教而趋，如《吕氏春秋》(《吕览》)、《淮南子》，主张养性、全性、率性、循性，以为行事与政教之本，董仲舒更将人性视为一客观之论题，而与阴阳合论，于是说性善情恶，或自广义之性中即有此不善之情。班固之《白虎通义》亦踵其说，以为唯有如此王者之政教方有意义。及至三国，材性观念出，于是有刘劭之《人物志》教人循九征以观人之材性，以论其能，首开魏晋对人物之品鉴，于是有《世说新语》所笔记之种种重视个性之可欣赏之人物。唐先生指出：有个性或有风度，不一定品格高尚；其超世脱俗之行，亦不一定有积极的意义，由此再推论道家之圣人，超越时空，行事如神龙之见首不见尾，为真正的特立独行之人。但此种人物，不能真见于历史，故王弼注《老子》，郭象注《庄子》，都强调“体无”或“见独”，以超拔一切世俗概念。如此论性，是道家精神的必然归结。

魏晋之后，佛学东来，论事物之性、众生之性、万法之性、价值之性，更形丰富，唐先生首先将之与中国先哲言性之方式作比较，指出佛教之思维由对一切法之反思而来，最后识一切法之虚妄，于是说空、说般若、说唯识。但佛教毕竟不在穷玄，而在转出成佛境界，于是再说种姓之性、与成佛之性、自性清净心之性。唐先生由此而详论中国南北之佛性论、涅槃论，及天台、华严之争辩，指出“性具”、“性起”之“性”两家之涵义不同，最后归结于惠能《坛经》之自性与施教方式。在当时来说，无异为一篇综摄疏自六朝以来到唐宋之交的佛教思想流变的大论文，为前所未有的。

不过唐先生之论性，并不止于佛学，而是从佛学再回到儒学。唐先生指出：佛家之心性论无疑博大精深，但未必能穷尽天地学问之性，不少儒道两家亦各有其独到之心性论。尤其是儒家，重视人内心之真实无妄之诚，即非佛家所有。故唐韩愈著《原性》，李翱作《复性书》，虽未深细，但却开宋儒言性之思路。继之而起者为周濂溪，以诚为无思之本，由此方可“几善恶”；张载则以性为万物同源之太和状态，依气之清通变化而出，所以“非我所得而私”(《诚明篇》)。人唯有穷理尽性，方能达“民，吾同胞，物吾与也”(《西铭》)之境。唐先生指出：这就把一般人

以为事物有固定内容或具备某一形式之性相观念去除，而体其内部之虚；“合虚与气，有性之名”，所以此“虚”不能作佛家之“空”解，唯有体之方见其异。从张子之体物，唐先生谓，即可进而了解邵康节之以物观物为性之义。盖由观一物，至遍运于一切物之上，更不滞留，可称为神，故邵子亦以神言性，意者欲成其心之清明广大。但此境地如何成？则必有其成长或实现之道路。唐先生指出：二程之性即理、性即道便是依此而立。此中之性，可使人自内开拓，向上提升，以达于高明之境；由此通达，于是使我之生命，与天地万物之生命、圣者之生命得一贯通，所以性即理，生即理；性即气，气即性。程明道称：“天理二字，是自家体贴出来。”物固依理而生，人能成道，与天地万物相感，而知吾人亦具生之理；此亦即是人之性，亦为天之所命，合此内外上下而见人之生命之上进无疆，浑然同体。唐先生说：这是一种动态之性，为程明道所重；至于伊川，则因其对人之理想与现实之距离，感受较为深刻，于是把理气分判为二，不过此理一方面仍然内在于吾人之生命中，但一方面又超越吾人现实生命（气）之外，对人有所要求，所以不可以现实之生命为性，只能以气之所以流行之理为性，所以说“性即理”。以气从理，以理率性，这也就是说，通过生命之践履，使理气复归于一。不过从践履之根据上说，则是理先气后。唐先生指出：这也就是朱子言性之所本。朱子受伊川影响，说理气为二，但更落入于具体之人物世界中，说气之分别与理之分殊，人之实践与理气关系有一共变，故首先重视气质之性，人各有厚薄强弱，似形成一生命层级，但人又可以依理而加以提升，所以主张格物穷理之说。此理内具，即名为性，在人为心；若表现于气，则发为情。性情内外相对，一隐一显，全赖心兼有寂感之二面，以为统摄，所以说心统性情。未发为性，已发为情；性见乎情，即理形于气，唯心主之。心具众性，而应万事。若顺此以往，唐先生指出：亦可达至陆王之心即理义，但朱子究竟未能将之上提至宇宙论层次，反而对理说心，说心为能觉，理为所觉，便判分为二。这正如牟宗三先生所指出：朱子以讲知识的态度来讲道德，把两者混淆了。

不过，严格来说，朱子所讲的知识，不是现代人所说的知识，朱子之格物穷理，是为了找寻经验事物所以立之理，由此而通向宇宙秩序，成就终极之悟。朱子之起点为下学，而要求上达，所以面对现实人生，须生分解，心、性、才、情、志、欲，都在论述之列，又还分人心与道

心、人性之欲，目的都是为了转化气质之性，以成就圣学。所以唐先生指出：朱子其实是上承汉宋诸儒之讨论，综合各家，“其学问规模之广大弘阔，为秦汉以还所未有。”（〈原性篇〉第 235 页）但其宗旨，则不外成一大教。教，即不能无的放矢，而必须有现实上之对应，所以朱子特重工夫。唐先生于全书讨论心性之后，更附一文：《原德工夫》，说工夫艰巨，兼论朱陆异同；指出朱陆之异，未尝不可相资相涵，而不须如世人之分判。盖朱子之归趣，即象山论学立志之始。象山认为：只要先立乎其大者，发明本心，即与圣贤无别，更不待外求；所以说心即理，并叹朱子歧出，不能见道。唐先生知其然，并顺此一思想之发展，论杨慈湖之心之精神义、陈白沙之觉义，乃至王阳明之良知义，再从阳明之四句教指出阳明学之进于先儒之处，良知能知善知恶，又能好善恶恶，然后为善去恶，以止于至善，直贯到底，体用不离，即情见性，即气见理。最后，全幅是善不见善，全幅是理不见理，故唐先生谓此即“高于朱子之念念不忘人欲与天理之相对之境界。”（〈原性篇〉第 292 页）亦为朱陆之学之综合。其下王龙溪、罗念庵以至刘蕺山，以诚意发明阳明之旨，唐先生皆指述之。宋明心性之学，至此而极。

宋明之后，清儒受时代刺激，转向建制立法，以明外王之学。其中真能上承宋明，对心性有所见有所立，以补宋儒不足者，唐先生谓：唯王船山而已。所以本书末章言船山对性道之开拓，性之客观表现，亦即于气之流行上说情、才之大用，理气相生，乾坤重建，日新不息，以成就历史文化之悠久无疆。唐先生谓：此是由“明人心性之学之高明精致，而更还求于致广大”（〈原性篇〉第 330 页）用心不可谓不深。惜船山之后，中国言心性之学渐归沉寂，晚近受西方影响，以西方之心理学、哲学、神学释中国心性，彼此相杂，唐先生指出：“未能相观而善，其言遂多混淆失实者矣。”（〈原性篇〉第 331 页）中国哲学传统之断绝，正是今日中文化之痛，则唐先生著此书之深意，亦可见矣。

自序（写作缘起、本篇大意与未及之义）

一 缘起

本篇诸文，大皆吾十余年来，所已分别发表，略经修改，重加编订而成。故有一贯之宗趣，合具一规模，而初无全盘计划，以形成一完整无漏之系统。然溯吾个人动念写此书诸文，则可谓远始于约三十年前。时吾初于母校中开设一课，名中国哲学问题，并发有若干讲义。当时即欲就中国哲学诸问题，分别加以论述，意在以哲学义理发展之线索为本，而以历史资料，为之佐证。然继感一家思想之各方面，颇难分别孤立而论，遂弃置其事。数年后，改教中国哲学史，觉断代分家讲述，果顺而易行。亦尝应当时之教育部之约，写一通俗之中国哲学史，约十五六万言。顾其中宋明儒学一部，初只占三四万言，觉其分量太轻，逾二年乃加以扩充。不意宋明儒学一部，又达三十余万言，与其他部分，比例不能相称。其中之王船山一篇，更独占十余万言，尤为凸出。吾学问兴趣，既时在转变进步之中，旋即于旧稿之率尔操觚，不能当意，故除已发表之小部分外，余皆等诸废纸。近二十年来，任教中国哲学史一课，其讲授内容，不仅轻重详略之间，年有不同；而觉今是而昨非者，亦不可胜数；乃不更以写一教科书，为当务之急。唯时感中国哲学之中，环绕于一名之诸家义理，多宜先分别其方面、种类与层次，加以说明；而其中若干数千年聚讼之问题，尤待于重加清理。说明与清理之道，一方固当本诸文献之考订及名辞之诂训，一方亦当克就义理之本身，以疏通其滞碍，而实见其归趣。义理之滞碍不除，归趣未见，名辞之诂训，将隔塞难通，而文献之考证，亦不免唐劳寡功。清儒言训诂明而后义理明，考核为义理之原，今则当补之以义理明而后训诂明，义理亦考核之原矣。然义理之为物，初无古今中外之隔，而自有其永恒性与普遍性。今果如

中国哲学义理之为义理而说之，亦时须旁通于世界之哲学义理，与人类心思所能有、当有之哲学义理以为言，方能极义理之致。然虽曰旁通，吾人又不能徒取他方之哲学义理，或个人心思所及之义理，为预定之型模；而宰割昔贤之言，加以炮制，以为填充；使中国哲学徒为他方哲学之附庸，或吾一人之哲学之注脚。欲去此中之弊，唯有即本文献，以探一问题之原始，与哲学名辞义训之原始；亦进而引绎其涵义，观其涵义之演变；并缘之以见思想义理之次第孳生之原；则既有本于文献，而义理之抒发，又非一名之原始义训及文献之所能限。过此以往，若谈纯粹哲学，又尽可离考订训诂之业以别行，虽徒取他方之哲学义理，或个人心思所及之义理以为论，自亦无伤。然缘中国哲学史中之名辞，而说明其义理，清理其问题，则又舍此上之途莫由。循此途以多从事于下学而上达之功，亦较写一教科用书之哲学史，更为当务之急；抑必先有此，而后之为哲学史者，乃更有所取资。此即吾之所以弃置哲学史之业，而本书诸文之所以得次第写出，若还契于吾三十年前之愿也。

此依名辞与问题为中心，以贯论中国哲学，亦自有其困难。即哲学名辞之涵义，有广有狭，问题所关涉，又可大可小。自其狭且小者言之，则凡有一哲学命题之处，即有所用之名辞与一串问题。一一论之，非一人之力。又一名与他名之义相涵，一问题与他问题相生，殊难斩截划分；则如对每一名义、每一问题，皆通全部哲学史而论，纵横错综，必将不胜其重复。此则唯有就吾所视为其名之涵义最广，问题之关涉最大者，择出若干，暂加孤立；而或通全史以为论，或选数家之言，以至一家之言以为论；于其义之相涉入者，则详略互见；而要以既见中国之哲学义理，依其有不同之方面、种类、层次，而有不同之形态，实丰富而多端；而又合之足见一整个中国哲学之面目以为准。则吾此书之不能成一完备无漏之系统，固势所必然，而吾亦初未尝有一全盘之计划，然后写此书也。

吾书既欲见中国哲学义理有不同之形态，实丰富而多端，而又欲其合之足以见整个中国哲学之面目，故吾之说明中国哲学义理之道，既在察其问题之原，名辞义训之原，思想义理次第孳生之原；而吾于昔贤之言，亦常略迹原心，于诸家言之异义者，乐推原其本旨所存，以求其可并行不悖，而相融无碍之处。盖既见其不悖无碍之处，则整个之中国哲学面目，自得而见。世有交连而相碍之枝叶，而观枝叶之发端于本干，