

唐君毅对戴震以训诂释“理”之 回应

蔡家和

【摘要】顺应时代思潮，宋儒发展出一套理学系统用以诠释先秦儒学，此可谓耳目一新，深具意义。“当代新儒家”唐君毅先生更曾形容，宋代乃道德理想飞跃之时代。不过，发展至清代，知识分子有了不同的时代感触，认为宋学不能真正承继前学，而应改采字义训诂方式，才能还原先秦之大义。清儒乾嘉学派巨子戴震在其所著《孟子字义疏证》一书中，便认定自己的乾嘉学才是孔孟正统；于著作开篇便探讨“理”字，视先秦之“理”只是文理、肌理、条理等义，同时反对宋儒如朱子“如有物焉”之总持性天理。对此，怀抱着道德理想的唐君毅先生，评论戴震的做法虽具平实之风，却可能遗漏了先秦孔孟儒学之真正精神。本文将唐先生《原理》一文作为探讨依据，先对其中的历史争议做一描述，继而反思唐先生之说。其中牵涉汉宋之争，将先分析字义训诂之说，而后切入义理讨论。笔者认为，唐先生的说法鞭辟入里，甚是独到，可称之为“新宋学”。

【关键词】戴震 理 总持 分别 道德性命

【作者简介】蔡家和，哲学博士，台湾东海大学哲学系教授、博士生导师，《鹅湖月刊》社社长。

【中图分类号】 B26 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2024) 01 - 0049 - 18

“理”字之意义，自“程朱理学”兴起后，便成为中国哲学史上讨论的焦点。自程子（程颢，1032—1085年）尝言“天理二字却是自家体贴出来”^①之后，朱子（1130—1200年）志继程子而从学于道南派，同时亦从

^① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第424页。

游于张南轩（1133—1180年）。由南轩则可上溯至胡五峰（1105—1161年）。此二系皆源于“伊洛之学”。虽然朱子之后开创的体系未必全同于二程，但根本之宗义总是不会相差太多，故后世统称为“程朱理学”。

宋明理学之内容，其实也包括了心学、气学等，但广义上皆可置于理学之范畴。例如，心学纵言“心即理”，亦指由心之体会而与天道、天理感通合一。此中之天理，程朱与陆王并无差异，差别是在“心即理”抑或“心具理”。

到了清代，理学受到了反省。清代做学问的方式，转义理而为训诂；主张透过先秦的字义训诂来辨别“理”字之意义，主要指文理、物理。并且，借此检视宋儒所谓“一高挂总持之天理”是否合于孔孟思想。这是方法论的改革，方法虽为字义训诂，但终极还是以训诂趋近义理，从而判别义理对错。

清儒戴震（1724—1777年）为其中之佼佼者，是为乾嘉学派之代表人物，后继者包括段玉裁（1735—1815年）、焦循（1763—1820年）、阮元（1764—1849年）、刘师培（1884—1919年）等。方法论既不同，在义理上也产生了翻转。此一变革，遂令“理”字之争辩显题化，产生了“宗宋”或“宗汉”两个学派。

汉宋之争其来有自。朱子于《大学章句序》曾左、右批评，一边批佛老之高妙而无用，另一边亦贬经生之字义训诂，^①而未知安身立命之学。后者便是针对汉儒。故朱子顺着韩愈而言“轲之死不得其传焉”。^②其间汉儒之学皆非朱子眼中的正统，一直到了程子，方才能够上接孟子。

然而，时过境迁，清儒重新高举汉学，改为宗主郑玄（127—200年），以汉学批评宋儒，其间虽亦有合会者，如所谓的“汉宋兼采”。然清儒之特色已显，便是反对宋学，特别是程朱理学；认为“理”字之解读，如程朱

① “自是以来，俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用；异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。其他权谋术数，一切以就功名之说，与夫百家众技之流，所以惑世诬民，充塞仁义者，又纷然杂出乎其间，使其君子不幸而不得闻大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之泽，晦盲否塞，反覆沉痼，以及五季之衰，而坏乱极矣。”（见朱熹：《四书章句集注》，台湾鹅湖月刊社1984年版，第2页）这里批评了纵横家、阴阳家，又直指佛、老乃虚无寂灭之教。至于“俗儒记诵词章之习”，即指汉儒训诂辞章之学，朱子视其功倍于小学而无用。朱子心中的“小学”乃是“教之以洒扫应对进退之节，礼乐射御书数之文”。六艺，是为“小学”，还不到格物穷理的“大学”。《中庸章句序》又提到：“则吾道之所寄不越乎言语文字之间，而异端之说日新月盛，以至于老佛之徒出，则弥近理而大乱真矣。”（见朱熹：《四书章句集注》，台湾鹅湖月刊社1984年版，第15页）此批评汉儒章句训诂之学，而不知当作穷理工夫，以为安身立命。

② 朱熹：《四书章句集注》，台湾鹅湖月刊社1984年版，第198页。

所谓“理一分殊”者，在先秦则未有。

清学过后，再到“当代新儒家”，若狭义地以熊十力先生（1885—1968年）一脉为主，包括熊先生及其三大弟子等，大致皆对清儒无多好感。熊先生视清儒之训诂事业只是一种工具，既是工具便只是手段，而非目的本身；目的应是了解义理，使融浹于身而成就儒者。^①而徐复观先生（1904—1982年）虽专研汉学，却“鄙夷清学”。^②至于著作等身的牟宗三先生（1909—1995年），更是少有文章讨论清儒，大抵几句话带过，亦多属批评，如形容其思想为“自然主义”等。^③

本文欲讨论的唐君毅先生（1909—1978年）的思想近于宋学的道德理想主义，如谓程明道最能合于孔子之仁说，能够感通、感应而不麻木、不痿痹；又谓陆象山最能合于孟子之立人极、心性学等。唐先生《原理》一文分为上、下两章，畅谈“理”之六义，^④对“理”字之发展，探讨其演变的来龙去脉，亦对各家之言“理”进行调节、合会等，不专以一义为主而抨击他家。根据唐先生之研究，宋学“理”字之主体道德义，在先秦之学中亦是有效，甚至是当时“理”字之释义主流。

本文即就唐先生《中国哲学原论（导论篇）》第一、二章“原理”来做一解说，^⑤特别是第一章的第二节“先秦经籍中之理及文理”。这里，将以先秦“理”字之第一义作为判准来检视宋学与汉学孰是孰非，亦将借此了解唐先生为宋学所做之辩护是否站得住脚。

① “清儒所从事者，多为治经之工具，而非即此可云经学也。音读正、训诂通，可以读书。而书不尽言，言不尽意，夫子系《易》，已自言之……学者求圣人之意，要当于文言之外，自下困功。所谓为仁由己，与仁者先难而后获是也。必真积力久，庶几于道有悟，而遥契圣心。否则只是读书，毕竟不闻圣学。”见萧萐夫主编：《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年版，第566页。

② 黄俊杰指出，“胡适对（他所理解的）宋明理学的嫌恶，以及对中国文化中若干不合人道的风俗如缠足等具体事象的攻击之上……胡适对18、19世纪的清代考据学颇为推崇，他认为清学是做‘实事求是’的工夫，用考据作基础，考订一切古文化……徐复观对清代考据学颇为鄙夷，不能掩其厌恶之情”。见黄俊杰：《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，台湾大学出版中心2009年版，第79~81页。

③ 参见牟宗三：《牟宗三先生全集》第6卷，台湾联经出版事业有限公司，第144页。牟先生的批评是否允妥，自然还须讨论。

④ 六义者，有文理、玄理、空理、性理、事理、物理。

⑤ 《原理》之作，在《中国哲学原论》六书中排序第一。唐先生有意以此进行中西学之会通。盖西方之哲学概论通常始于“名理论”，讨论名言、逻辑，而近于认识论，故其以“理”字优先，而比配之。

一、宋儒之批评汉学及清儒之批评宋儒

朱子可谓宋明理学之集大成者。对前贤如周、张、程等，朱子有承继亦有创新，而自成一体系。明代之阳明虽亦体系庞大、追随者众多，然其学问绝大部分亦是绕着朱子转，或宗之，^①或反之，主轴仍在朱子学。故这里讨论宋儒之批评汉学，便以朱子为代表。下面略举三点，可知朱子甚是轻贬汉学。

上文提及，朱子曾批“俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用”，此大致指汉儒注疏训诂之业。再者，朱子又依韩愈之说，认为孟子之后，道统不得其传，^②要待二程出世方能接续。这中间跳过了汉、唐之学。^③可知朱子并不看重汉儒，并谓其学为“俗儒记诵词章之习”。

此外，朱子《四书章句集注》大多采用宋儒批注，如其言：“《集注》乃《集义》之精髓。”^④“《精义》是许多言语，而《集注》能有几何言语！一字是一字。其间有一字当百十字底，公都把做等闲看了。”^⑤《集注》指《四书章句集注》，乃《集义》一书精髓；而《集义》指的是《论孟精

① 例如，阳明“心之虚灵”的意思，便较近于朱子，而远于陆象山。

② 韩愈认为：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。”（《原道》）这里谈到孟子之后，道统不得其传；包括荀子与扬雄皆有小疵与不精之处，无法担起道统重任。荀子偏于性恶论，扬雄则属汉儒，主张性善恶混。

③ 朱子以为，孟子之后，道统衰落，直至程子方得其传。这中间跳过的儒者，包括汉、唐二朝儒者。唐代有文中子、韩愈、李翱等人，而韩、李一般被称为儒学开始复兴的标志性人物，如韩愈有《原道》之说，朱子也有道统说，认为从尧舜到孔孟等，至孟子后不得其传，二人亦同批佛、老。可见朱子所谓的“俗儒”，当以汉儒为主。唐君毅言：“至于就纯言义理之儒家之诸子而观，则如《四库全书》所著录，而属之儒家者，有梁元帝之《金楼子》。其书卷四谓：‘周公没五百年而有孔子，孔子没五百年而有太史公；五百年运，余何敢让焉？’……然《四库提要》考其书所及之文中子之事，则于时代皆不合。然据杨炯文，则其人实为王勃之祖，而尝讲学者。宋儒更称之为唐代之儒学之传人。然今读其书，亦不见精彩。”（见唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第329页）此谓唐代儒学，其中有梁元帝《金楼子》一书，便曾提到以道统自承云云。至于文中子（王通）则近于三教会通。而梁元帝之道统说，看来能与朱子相通。一般而言，汉、唐儒者皆为朱子略过，至于韩愈，则可为宋学之前导。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷19《论语一》，台湾文津出版社1986年版，第428页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷19《论语一》，台湾文津出版社1986年版，第440页。

义》，又名《论孟集义》，初名为《论孟要义》；^①此为朱子所编，主要是宋儒关于《孟子》之注疏，而以程子一脉为主，包括尹和靖、胡安国、谢上蔡等。^②

戴震《孟子字义疏证》《原善》等著作，主要是以训诂方法而进行义理诠释之作。^③戴震偏于气学之进路，而反对理学；认为先秦所言之“理”，只是“肌理、文理、条理”等义。此类标榜回归汉学者，在戴震之前有日人伊藤仁斋（1627—1705年），^④在戴震之后则有段玉裁、焦循、^⑤阮元、刘师培等。他们大多自承于汉学而批评宋学，不过后来也有提出“汉、宋兼采”之学者。

戴震《孟子字义疏证》采取了“训诂明，而义理通”之方法论，其中又以“理”字为第一条疏证之对象。相对于宋学来说，这种释义法显得较为平实，不过同时，道德理想也随之减弱。戴震的问题意识是：既然研究先秦之“理”，那么便应采取先秦之古义，而不能自做发明。

朱子结合了二程理学与周子《太极图说》，释“太极”为理，而且为总持义之天理；所谓“理”者，乃是一总持、高悬、如有物焉之“天理”，亦曰“理一分殊”，故既有分理，亦有总理。然戴震反对朱子的说法，认为理

① 陈澧说：“朱子《集注》，多本于何氏《集解》，然不称‘某氏曰’者，多所删改故也。”见陈澧著，黄国声主编：《陈澧集》第2册，上海古籍出版社2008年版，第38页。此说不可信，因有些注疏乃汉、宋共有，朱子亦不能违背。而《集解》在朱子《四书章句集注》之先，故朱子有所采用，但也强调，其精神在《论孟精义》一书，则指宋学。又如朱子的《大学章句》，虽亦采用他人之注，如郑玄注、程子注等，然郑氏三处，其中二处皆在辨析音读如何，并非重点，而且亦未隐“郑氏曰”为“某曰”。至于最重要的“纲领”处，朱子言：“子程子曰：‘大学，孔氏之遗书，而初学入德之门也。’”（见朱熹：《四书章句集注》，台湾鹅湖月刊社1984年版，第3页）用的是程子宋学，而且称以“子程子”，以表继承程子之志。朱子于《中庸章句》亦用了“子程子”，列于前文。

② 如《论语·颜渊》第一条，朱子引程伊川与谢上蔡之言：“程子曰：‘非礼处便是私意。既是私意，如何得仁？须是克尽己私，皆归于礼，方始是仁。’又曰：‘克己复礼，则事事皆仁，故曰天下归仁。’谢氏曰：‘克己须从性偏难克处克将去。’”（见朱熹：《四书章句集注》，台湾鹅湖月刊社1984年版，第132页）朱子多引宋儒之注，汉儒注者，较少引用。

③ “戴震论‘理’精神价值的第二要义，是倡议科学精神、实事求是地考核经典文献的底蕴，回归语言训诂的基础，而探求其义理。这也是人文科学未来无可回避的康庄大道。”（见郑吉雄：《戴震“以理杀人”说兼义衍释》，台湾《当代儒学研究》2021年总第31期，第130页）此论戴震以训诂论理，而有重视个体之优点。

④ 如伊藤氏所著《论语古义》《语孟字义》等，即主张返回古学，反对宋学。

⑤ 焦循《孟子正义》一书义理，可谓以戴震为主。“《孟子字义疏证》性道之谭，如风如影，先生明之，如昏得朗。先生疏之，如示诸掌。”见戴震撰，杨应芹、诸伟奇主编：《戴震全书》第7卷，黄山书社1994年版，第387页。

者皆是分理、别理，而无总持义之天理，并且只是客观地、自物上观之理，而非主体道德之理。戴震释“理”如下。

理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理……天下事情，条分缕析，以仁且智当之，岂或爽失几微哉。《中庸》曰：“文理密察，足以有别也。”《乐记》曰：“乐者，通伦理者也。”郑康成注云：“理，分也。”许慎《说文解字》曰：“知分理之可相别异也。”^①

“古人之言天理者何谓也。曰理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。天理云者，亦言乎自然之分理也，自然之分理，以我之情絮人之情，而无不得其平是也。”（《疏证》上二）“情与理名何以异？曰在己与人皆谓之情。无过情，无不及情之谓理。”（《疏证》上三）“心之所同然始谓之理，谓之义。凡一人以为然，天下万世皆曰是不可易也，此之谓同然。分之各有其不易之则，名曰理，如斯而宜，名曰义。”（《疏证》上四）“理义者在，事情之条分缕析，接于我之心知，能辨而悦之。……思者，心之能也，如火光之照物，所照者不谬也。不谬之谓得理，疑谬之谓失理。惟学可以增益其不足，而进于智。故理义非他，所照所察之不谬也。”（《疏证》上六）^②

这里，戴震引用了《孟子》《中庸》《乐记》等书，视先秦之“理”皆为分理、条理，如“义理之悦我心”（《孟子》）、“不能反躬则天理灭矣”（《乐记》）、“文理密察”（《中庸》）等。这里，“理”并无如宋儒所言总持义“天理”“理一”等意思，只是客观之条理，不具备主体道德之意义。

戴氏认为，理是客观的，而人具备血气心知之性，以此心知去面对客观之理，能够知之而不谬其条理者，则为正。关于这一点，余英时（1930—2021年）称之为“智识主义者”，^③或称为“道问学”，即以心知面对客观之分理，而无分缕之差谬，如实而知，谓得其理。又或曰，知理而回应以既仁且智，恰到好处，亦是得理。

戴氏之说既有拥护者，亦有批评者。拥护者如前述；而批评者，如方东

① 戴震：《戴震集》，里仁书局1980年版，第265页。

② 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第6页。

③ “一言以蔽之，东原的哲学彻头彻尾是主智的，这是儒家智识主义发展到高峰以后才得出的理论。”见余英时：《历史与思想》，台湾联经出版事业公司1976年版，第152~153页。

树（1772—1851年）、朱一新（1846—1894年）等。^①当代如牟宗三、刘述先（1934—2016年）等，亦批其说造成了道德自觉、主体理想性之减少等过失。^②

二、“当代新儒家”对前贤之反思

民国以后，西风东渐，戴震平实之学风，亦受到某些学者之拥戴，如胡适（1891—1962年）、梁启超（1873—1929年）等。梁氏称戴震具备实证主义精神，堪称一哲学革命家。^③胡适则为美国实用主义哲学家杜威（1859—1952年）的学生，讲求实事求是，同样称许戴震。

但是也有另一种声音，来自“当代新儒家”之熊十力先生，以及他的三位重要学生——牟、唐、徐等。此派学风标榜“返本开新”，其实也就是所谓“中西会通”，主张须在儒家固有传统之上吸收西学之长。当面对汉、宋之争，此派则大致倾向宋学，对汉学或戴震并无太多好感。于此前文已述及。

这里仅就唐君毅先生的观点来做讨论。面对戴震，唐先生有所批评，亦有所同情与理解。同情的一面，如赞许戴震之谓宋学“以理杀人”，此可补宋学之失。而批评的一面，则是多过赞许，如戴震曾解“天命之谓性”之“命”字，是为“命定”，此一改宋儒所释“命令”，而唐先生认为不妥，甚至形容此举不啻“哲学之贫乏”，尽管具有学风平铺实然之优点，但缺乏道德理想。

唐先生还认为，戴震的学说近乎荀学。戴震曾提出“血气心知”“以情絮情”等说法，唐先生对此进行补充，认为应当视其为“两层存有”。此因一己之悦于食色，好像是自然不过的事，然而若是要求舍弃自己的食色之欲，改为给人食色，这便不是容易的事了。因此，该将“对己、对人”分为两层，若只如戴震所谓“气论”之一层，则难以达成“以情絮情”之“达情遂欲”。

限于篇幅，接下来仅针对唐先生对戴震论“理”之看法来做探讨。戴震以先秦“理”字古义而来驳斥宋儒，甚是于理有据。不过唐先生却凭借自身之钻研，回辩戴震关于先秦“理”字之解释并非如其所言。于此可见

① 朱一新说：“读书穷理，足以自娱，乐行忧违，贞不绝俗，愿勿以有用之身而逐于无涯之知也。”（见康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，中国人民大学出版社2007年版，第320页）有人说此论近似朱子“格物穷理”，亦或视此论为汉、宋之调和者。而方东树著有《汉学商兑》，亦对戴震提出异议。

② 刘述先说：“梨洲突出流行中之主宰义，还能不失宋明理学之基本规模。但如再滑落一步，把理当作流行中的秩序看待，如戴震的说法那样，则超越义尽失，反而背离了孟子的精神，此不可以不察。”（见刘述先：《黄宗羲心学的定位》，浙江古籍出版社2006年版，第137页）此视梨洲尚未下堕，而视戴震为下堕之学。

③ 参见梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社2005年版，第35页。

唐先生治学之精深以及毫不马虎之态度，实乃“当代新儒家”中能如此回应戴震而侃陈深义之第一人。^①

三、唐先生评戴震之“理”

(一) 宋儒可言“理先气后”

唐先生总摄中国哲学所言之“理”，归纳而为六义，并且六义之间各有攸当，不可相非。例如，清儒秉持先秦古义，将“理”解为“肌理、分理、条理”，宋儒则解为“如有物焉之太极之理”，此既是“主体自觉之理”，亦是“总持之理”。二解各有攸当，不应相非。

然而，若是以先秦孔孟、诸子之“理”为标准，既有标准，则可论断是非。只是经过了一番研究，唐先生反倒认为，朱子所崇之“理”正是先秦“理”字之第一义，戴震之解则倒是先秦“理”字之第二义。

宋、明儒所言之性理，代表着高举之道德天理与道德理想，至于清儒所解之条理、分理等义，则不具备道德理想性，只是现实客观的各别之理。唐先生认为，程朱之“天理”并不先从外在客观上谈起，而是从人心之体会开始，继而向上赋予天道。

那么，唐先生为何能说，宋学如程朱所言性理、天理，是人心先体会的道德之理呢？此因朱子曾提出“理先气后”，故知“性理”当为优先；若如王船山讲究“事理”，有其事，方有其理，则理不当在先。唐先生强调，若是道德之理，才可言“理先”，如先要有个道德自觉之想法，而后其气依此跟进，即所谓的“以志帅气”。故唐先生判程朱理学之“理”，是为道德之理，而且为理先之理，^②至于事理或客观之理，则不可如此。

① 宋儒批汉儒，到了清儒，站在汉学立场，反批宋儒，其中以戴震为首。到了当代新儒家，特别是熊十力一系下来，站在宋儒观点，反批清儒。徐复观先生认为清儒不能继汉儒，但面对戴震处，未能一一辨析；熊十力批清儒所治者乃读经之工具，而不是经典本身，更不是生命学问，但细节处皆未能辨析；牟宗三批清儒为下堕的学问，亦没有说明理由。唯有唐君毅先生，以论理的方式，一一响应戴震之质疑，这是最能说服人心的，而不只是如上述之前贤，流为情绪之反对。故本文讨论唐先生之说法。

② “因而天地未有生人之事时，说天地已有生人之理，已有能生‘具何种生理心理之人’之理，已有能生‘行何道之人’之理，亦复可说。至于克就人之性理言，则人未作成圣成贤之事时，吾人仍可说人有当成圣成贤之性理。如人不先具此性理，吾人又如何能责诸他人与自己？故克就性理对尽性之修养之事而言，毕竟是理先事后，由此亦可说理先气后。此即朱子之论所由生。”（见唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第50页）依唐先生，道德先在之理，称为“形上学之先在”，用以反对如冯友兰所说“逻辑性之先在”。此形上先在之理，乃是真实之自我之理，亦是一切真实存在之根据。则现实之我，反而不真，也必须以形上之理为本。

(二) 批评戴震之“理”

对戴震所解先秦古义之分理、客观之理，唐先生提出以下两点予以驳斥。

此种视理为分的、别的，又属于所察见之客观对象方面之说，是否即先秦经籍中所谓理之主要含义？如从鳃理^①腠理肌理^②色理一类名谓看，则理诚可说是属于察见之客观对象上之形式或相状。然笔者下文将说明，此并非理原来之主要含义。至于谓理皆从分与别方面说，而与道之从总的与合的方面说者不同，则虽大体上能成立，亦有未尽然者。^③

这里先提示两点：一者，“理”作为客观形式、相状之肌理、色理等义，虽亦大致无误，却非先秦言“理”之主要含义；二者，彼“理”字之第一义，应是主观的道德之理。戴震所言先秦之“理”重于分别说，是为分理、别理，却不尽如此。此因“分理”还可再区分为“平铺而割裂之分理”“整全中相续之分理”两种。试予以说明。

1. 在物之理并非先秦主要古义

(1) 文字书类中“理”字何义？

依唐先生，先秦诸子中较为接近戴震之“理”者，如分理、文理、事理等，可举《韩非·解老》为例。^④文曰：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：“道，理之者也。”物有理，不可以相薄，物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。^⑤

“道”为万理，是为客观万物之理；^⑥而“理”也是别理、文理、事

① 《说文解字·玉部》：“玉，石之美，有五德：润泽以温，仁之方也；鳃理自外，可以知中，义之方也；其声舒扬，专以远闻，智之方也；不挠而折，勇之方也；锐廉而不技，絜之方也。”（见许慎：《说文解字》，天津古籍出版社1991年版，第10页）“鳃理自外，可以知中”，意指由外部之理而得知其内。“鳃理”通于“鳃理”。

② 指肌肉皮肤的内部纹理。

③ 参见唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第9页。

④ 兹举戴震所言理之一处，云：“情得其平，是为好恶之节，是为依乎天理。（《庄子》：庖丁为文惠君解牛，自言：‘依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大軱乎！’天理，即其所谓‘彼节者有间，而刀刃者无厚，已无厚入有间’，适如其天然之分理也。）”（见戴震：《戴震集》，里仁书局1980年版，第266页）戴震既举《庄子》为证，则唐先生便举《韩非·解老》与之相应，并做进一步的说明。

⑤ 王先慎撰，钟哲点校：《韩非子集解》，中华书局1987年版，第146~147页。

⑥ “兹按《韩非》之《解老》篇代表一方向之发展，此则为纯视道为客观之物之道者。吾前尝引《韩非·解老》之文谓：‘道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也。道者，万物之所以成也……’此即明是以道为成此各有定理之万物之客观的道或大理。”[见唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社（转下页注）

理。^①此说相当接近戴震之说。

不过，类似《韩非子》之“理”者，是否即先秦之主流释义呢？唐先生强调，如果戴震正是为了反对儒家朱子性理之说，而且书名又为《孟子字义疏证》，则应当聚焦于儒家此时期“理”字之说才对。唐先生言：

谓理之主要涵义，乃指吾人所察见之客观对象上之形式相状，首与“理，治玉也”（《说文》）“理，顺也”（《广雅》）“顺，犹理也”（《说文》）“理，犹事也”（《玉篇》）之言不合。治玉之事明为人之一种活动，顺是人之顺，事是人之事。皆不直接指客观外物而言。……由是再引申，而以治与理同义，治民之官乃亦称理官，而法亦可以称理。至于上文所引“理万物”，“理财”，“刚强理直”，“疆理天下”，“别交正分之谓理”，皆同是自人之活动方面说，而涵“治理”之义者。此类之言，在古代经籍中，正远较用理以指客观外物上之鳃理腠理肌理等形式相状者为多。^②

这里，唐先生找了《说文》《广雅》《玉篇》等文字训诂一类书籍，以及儒家经书《诗经》为证，认为“理”字若以客观在物之理为主，则与文字书类所述冲突。这是因为从这些文字书来看，“理”字要义概有三。（1）治玉：引申为治理的意思。（2）顺：人之依理而行。（3）理：事也，或从事。三者皆可当动词，亦皆指主体之活动。其中第三项，“事”若当名词，是事物之理。而“事物之理”究竟属于客观，还是主观？究竟是主体之事，还是客体之事？此则见仁见智。其实可以既主观又客观，乃人之主体面对事物时，有其该当如何之应然判断，以及该当如何完成之构设，此为事理。

那么，上引《韩非·解老》虽亦言事理，亦难说是单指客观在物、在事之理。此如伊川所言“在物为理，处物为义”：^③事物之理，虽为客观，

（接上页注）2016年版，第298页]意思是，《韩非·解老》一篇，代表着老子道论于客观面之义理，如以“道”为大理。若是王弼之解老，则近于主观境界之道，因此牟宗三与唐君毅皆视王弼老学为主观境界之形上学。因此，老子的道论可往客观义，亦可往主观义发展。

- ① “人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害”。（见王先谦撰，钟哲点校：《韩非子集解》，中华书局1987年版，第135页）其中“事理”者，指事上之理：事物之当该而然的道理。此近于客观与主观之间，然万物有万理，依唐君毅之判，此近于客观个别之理。
- ② 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第9页。
- ③ “不失其时，则顺理而合义。在物为理，处物为义，动静合理，义不失其时也，乃其道之光明也。”（见程颐：《易程传》，台湾泉源出版社1982年版，第352页）此段似以理为客观外在，然此非伊川本义。伊川主张“性即理”，此性理亦是处物之理，而为主观、主体义。

然人见此客观，而于心中生起该当如何之道理。此则属于主观、道德之理。依此，唐先生认为，理者，治理，乃人之主体性活动，并非就客观性而言。若说成了客观之文理、肌理等，反倒是引申之义；系依着治理玉石，从而引申出了玉之纹路、条理等意思，也才发展出所谓客观之肌理、腠理等。

至于《诗经》“我疆我理”亦是引申义，系由最初之“治玉”以至此处之“治理土地”、治民之事等；而在此引申过程中，不管是治玉或治土，人的主动性与主体义不变。这反而是先秦言“理”之大宗，不仅数量多，重要性亦居首，而非戴震所言之以客观文理为第一义。

(2) 在儒家典籍中“理”字何义？

唐先生为回辩戴震，旁征博引先秦时期文献甚多，包括墨家、道家、儒家等。这里特别选定儒家经典来做说明。以下分述之。

关于《孟子》，唐先生提到：

《孟子》书中言理，上文已说只四见。“理义之悦我心”之理，是从我心方面说甚明。“始条理者智之事，终条理者圣之事”一段中之“智”“圣”是人之精神上之德性。此条理亦是从小心方面说。“稽大不理于众口”一语之意，是说稽之为入，他人皆不以之为然，亦是自入心态度方面说者。^①

“理”字在《孟子》中出现仅四处。如“……心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，“理义”者，道德之规范，乃入心之所同然。“然”之字义，原本指“以火烤肉”，而有犬在旁垂涎不已。此虽是众人同悦，亦先要从个人之道德体证开始，此一过程乃是主观而普遍的。

又如“始条理者智之事，终条理者圣之事”一段，“始条理”“终条理”本指金声、玉振之演奏，而后延伸出需要达到“智、圣”之程度或努力，方能完成圣贤事业。这些都与道德性理有关，而为“理之先在”，自是从主体之道德体验而言。

最后，“稽大不理于众口”一句，意思是，众人之口都认为稽之为入不讲道理，或说稽之为入不合于入心之所向。此可与“理义之悦我心”者同义。故唐先生以为，《孟子》此四处“理”，大致都是主体道德义，而不如戴震所言“客观事物之条理”等义。

关于《礼记》，唐先生提到：

至于《礼记》中之言理，则又偏在入之意志行为之活动方面说。《乐记》“人生而静”一段，言“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬

^① 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第10页。

而天理灭矣”，明是就人内部对好恶之节以说天理，而与对外感物之事分开而说。故郑注谓“理犹性也”。《祭义》谓“理发乎行”，《乐记》谓“理发诸外”，亦是自人之内心之情之表现于“容貌之进止”上说者。《乐记》谓“乐者通伦理者也”。此所谓通伦理，宜即指此文上下所谓乐之能使“君臣上下听之，莫不和敬；在族长乡里之中，长幼听之，莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟听之，莫不和亲；合和父子君臣，附亲万民”而通人伦间情谊，而与礼之重别之义相对说。此正不宜如郑注之训为分。至于《丧服四制》中“知者可以观其理焉”，郑注“理义也”，又《乐记》“礼也者，理之不可易者也”，郑注“理犹事也”。此二理字，皆指人在丧礼及其他行乐之事，能合当然之义上说。是见《礼记》中所谓理，大皆自人之意志行为活动上说者也。^①

这里有两个重点。第一，反对郑玄于《乐记》“乐者，通伦理者也”中视“理”为“分”，因为“乐”之要旨在于使人伦“和合”，使成一和谐整体。^②第二，证明《礼记》各篇章常就人之主体意志与活动而言。

唐先生此处之所以反对郑玄，理由在于，《荀子》与《乐记》具有共同之说，所谓“乐以合同，礼以别异”，故礼之理是为分、为别；但乐之伦理，则为合同，应为大理，而非分理。伦理虽可分为五伦之理，但《乐记》原文亦提到：“君臣上下听之，莫不和敬……合和父子君臣，附亲万民。”这是令五伦合同，而为“独乐乐，不如众乐乐”，以至整个家国天下之和同。

关于《荀子》，唐先生提到：

《荀子》一文言“理”处甚多，代表着由春秋至战国时代“理”字之分析愈趋精密。^③《荀子》所言“理”有着各种面向，而非单一定义所能制约。

唐先生言：

然荀子虽承认有不关人之道德之纯知之思想活动中之理与物理，荀子同时又不重视此类理，而不视之为真正之理。乃喜用大理之一名，以拣别此类之理。荀子在《儒效》篇既言：“知说有益于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中说。”后即更曰：“若夫充虚之相施易也，坚

① 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第10~11页。

② “乐记曰：‘乐者，通伦理者也。’郑康成注云：‘理，分也。’”（见戴震：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第265页）唐先生与戴震皆引用了郑玄之言，然戴震视郑氏往客观事物之理走，唐先生则视其往主观之理走。郑玄乃清代汉学家之所宗主，而唐先生亦大抵唯有此处反对郑玄。若如《乐记》“天理灭矣”，郑氏解此为“天性灭矣”，天性者，指好恶于内之天性，此本是主体之事。唐先生对此则不反对。

③ 例如，《论语》无“理”字。《孟子》言“理”，亦仅有四处。

白同异之分隔也……虽有圣人之知，未能倭指也。不知无害为君子，知之无损为小人。”《礼论》篇亦谓：“礼之理诚深矣，坚白同异之察，入焉而溺。”是见荀子所谓理，又可不包涵一切纯知之思想上之推理。彼于《解蔽》篇既言“以知，人之性也；可以知，物之理也”以后，又谓：“以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万，已不足以决万物之变。与愚者若一。”是见荀子既承认一切客观存在之物理，而又以人不当求遍知此类之理。荀子所以不重纯知之思想上之理与物理，其根据之理由，正在荀子之唯以礼义文理之理为理，为真正之理，为大理。荀子常提及大理，如谓“制割大理”，“人之患在蔽于一曲，而暗于大理”（《解蔽》），又谓尧舜禅让之说，“未可与及天下之大理者也”（《正论》）。^①

唐先生认为，《荀子》所言之“理”，大致包括三种：一者，“大理”“礼义之理”；二者，“物理”；三者，“认知之理”。第三种意涵的出现，应是荀子为了“正名”，而与当时的名家、墨家激辩所致。第二种“物理”的意思，则与戴震所言“文理、条理、客观之理”等甚为接近。

不过，后面两种“理”却非荀子看重之“理”，唯有“礼义之理”才是真正之理、“大理”。此因荀子总是“隆礼义而杀诗书”，也经常使用“大理”一词，以与后面两种“理”做拣别。既有“大理”之称，也就显得“物理”“认知之理”之偏小，不受重视。故知，戴震之“理”义，在《荀子》处亦不能证成。

2. 先秦古义具备且重视总持义

(1) 先秦之“分理”又有两种

唐先生辩戴震的第一个策略，是反对其只有客观在物之理而无主观道德之理，如《荀子》喜谈“大理”，“物理”等则不受其青睐。第二个策略，则是探讨戴震所言“分理、别理”。

唐先生认为，先秦所言分理、别理可有两种意涵：一是“横的平列的分别”，即静态平铺下万物散殊之分别；二是“纵的或先后的分别”，即动态历程下相继次序之分别。特别是后者的分别或分理，乃是大理（即一总持者）其中的一部分，各分理之间必定关联，无法独立出现。而后者方为先秦“分理”之原始义，前者反而是引申义。而戴震之“分理”只是前者静态之分别义，此如韩非所重者，然他家则未必如此。唐先生言：

至于由韩非子至戴东原以降所谓理是从“分”从“别”之方面说，则大体上亦未为非是。朱子曾谓：“道字宏大，理字细密。”故先秦思

^① 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第12~13页。

想家中孔孟老庄皆重道，唯荀子重分重别而重礼与理，《墨辩》亦较《墨子》本书更重理。由重道而重理，乃表示思想分析能力之增加。然如谓先秦经籍中只有此涵分别义之理，而无涵总持义之理，亦复不然。在此吾人首当分别“分别”有二种：一种是横的平列的分别，如一眼所见天高地下万物散殊之分别。一种是纵的或先后的分别，如“物有本末，事有终始”中之本与末、终与始之分别。前者是静的分位上之相差异，后者成动的历程次序。理之一名，可用在各物之静之分位之差异上，亦可用在一动之历程之次序上。韩非子之说理，明是从各物之方圆、白黑之分位之分别上看。戴东原说理条分缕析，察之几微，以使人我之情得其平上说，亦是指人我分位上之分别。依吾人之意，则韩戴二氏以降所谓分别之理，在先秦经籍中乃第二义或引申义分别之理，而非第一义原始之分别之理。在先秦中第一义原始义之分别之理，应是指动之历程中之分别之次序，而且是指人之内心思想态度行为之历程之次序者。^①

唐先生谈到，孔孟老庄重道，道者，总持义，即皆重道之总持，如《论语》“吾道一以贯之”，《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”，《庄子》“夫道有情有信，无为无形……自古以固存，神鬼神帝，生天生地”。至于理者，因其有分，故荀子重礼之别异与理之分别。而如《墨辩》则重思辩之理。又依朱子：“道字宏大，理字细密。”故“形而上者，谓之道”一处，朱子解为太极之道。至于理，在朱子既言大理，亦言分理，即所谓“理一分殊”。

唐先生在此先是承认戴震所言之分理、别理，然又强调其说未得先秦古义之全部。原因在于“分理”可有二种。一种是静态下之区分，如韩非所言物态之白黑长短、戴震所言理之条分缕析。

另一种则是动态相继、总持意义下之分理，如《大学》：“物有本末，事有先后。”此中先、后之各事，或本、末之别物即其所指，并且必定置于一总持、动态历程之下而彼此关联。而这才是先秦“分理”之原始义，“而且是指人之内心思想态度行为之历程之次序者”。比如孝顺之理，为人子该当知晓各别温清之节，如温之理与清之理两者不同，然皆总持于一动态历程之孝子心中。

唐先生认为，戴震只继承了韩非而未继承他家，而且先秦原始义“别理、分理”最重要者亦指动态相续且总持于一大理之下的分理，而非静态、分立下的分理、别理。

^① 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第16~17页。

(2) 由纵贯分理而成一总持之理

唐先生又举《孟子》、《诗经》与《乐记》等，来说明此前后相继别理之总成一大理。其文曰：

吾人谓理之原义，是指人之活动之历程中之次序条贯，因而不只有分别义，且有总持义。此亦可由理为治玉，理从里，里为人所居，里从田，田为人之治土所成等处以知之。治土、治玉，皆为人之一活动行为之历程。《诗经》之“我疆我理”，旧注曰分地里也。此分地里，自为我之一活动。孟子说理义之悦我心，亦非谓理义为一对象之谓。孟子最反对行仁义而主张由仁义行，则理义悦心云者，即谓人由仁义行之活动，使我心自悦而已。孟子又谓：“金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智譬则巧也。圣譬则力也。”礼之由金声至玉振，修德之由智至圣，射之由巧至力，皆在人之一整个之动的历程中。则此所谓条理，乃指一历程中之次序条贯甚明。曰始条理终条理者，言始终乃一条理之始终也。……又《乐记》人生而静一段说：“感于物而动……物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬而天理灭矣。”人之感物而动以生好恶，原为一不断发生之动的历程，而天理之节好恶，亦为一不断显其主宰好恶之动的历程。^①

唐先生认为，“理”字之先秦原义，大多是总持义下历程相续之中的分理。举《孟子》为例，其言“始条理、终条理”者，本指典礼上乐章演奏之起始与终结，并由此比喻人之成德之由智至圣，或是射箭功夫之由巧至力。而虽各为分理，却能汇归于一整体之纵贯相续的动态历程，此时便具备一整全义。若套在孟子身上即“理义之悦我心”。以仁义内在，若令此生生之理不断发生、相续纵贯，则吾心自悦。此孟子主张“由仁义行”，而反对“行仁义”之深意。

又如《诗经》“我疆我理”，理者，治地。言就一整体之地而来分配、给予治理。例如，井田之地，分给八家，中为公田；八家虽各治，而终归一整体。

至于《乐记》“好恶无节于内，而知诱于外，不能反躬，则天理灭矣”，郑玄解此“天理”乃天性也；唐先生同意此说。然郑玄视《乐记》之“理”、此处“天理”是为分理，唐先生则不同意。理由在于，此虽为分理，然如前述，“分理”可分为两种：一是静态、各别独立之分理，二是动态、相续关联之分理。而唐先生认为只能是后者。以人之感物而动，由此生起好

^① 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第17~18页。

恶之心，这是一个动态连续的生发过程，而非静态，并将归汇于一生发好恶之心的“天理”之下。

由上数例，可知在先秦儒家经典诸如《诗经》《孟子》《礼记》等书中，“理”字含义未必同于戴震所说。

四、对唐先生说法之反思

以下，就唐先生前述论证，提出若干看法。

（一）“理”字诠释，各家不同

戴震批评朱子，唐先生则站在朱子这边予以回辩，认为朱子之“理”义，在先秦不仅有凭据，更是大宗。不过，戴震是如何批评朱子的呢？其言：“（程朱）以理为如有物焉，得于天而具于心。”^①此“如有物焉”云云，似是以“理”为一客观外物。而唐先生之主要诠释，则是以“理”为一内在、主观之道德理想。二说之含义不同，似未能有效响应。

唐先生认为，朱子之推高如有一物之天理，乃由吾人心性之理之自觉体会，继而往上规定于天的。然而，朱子之“理”是否如此？却不可如戴震所言：乃先得于天，而后具于心者？这恐怕是见仁见智了。

唐先生解朱子所言“理先”，乃形上学之先在，而不只是逻辑之先；系以人之道德自觉理想为先，而后身上之气依此理而提升，即所谓的以志帅气、以理生气。不过，这也只是一种诠释。“理先”之说，并非所有人肯认，也有视为逻辑之先者，如冯友兰。又或如客观外在之“理神论”，近似老子的“道”，亦可言“理先”。

（二）戴震之“理”，皆为客观？

唐先生论辩之第一策略，视戴震所言肌理、条理、分理、文理等为一客观在物之理，“性理”则是主观之理。然此主观、客观之说，在《戴震集》中是看不到的。例如，“文理”一词，是为人文之理，通于“伦理”，如《乐记》“乐者，通伦理者”，戴震举郑玄之说而为“分理”。然此人伦之理在戴震而言，便只是客观而没有主观义吗？

一般所谓的客观，亦是由多数主观形成的。当戴震反对“理”之“如有物焉，得于天而具于心”时，似乎正是反对一客观、外在而独存之物。而戴震亦尝言：“子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’《大学》言治国平

^① “问：宋以来儒书之言，以理为‘如有物焉，得于天而具于心’；今释《孟子》，乃曰：‘一人以为然，天下万世皆曰是不可易也，此之谓同然’，‘是心之明，能于事情不爽失，使无过情无不及情之谓理’，非‘如有物焉具于心’矣。”见戴震：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第267~268页。

天下，不过曰‘所恶于上，毋以使下，所恶于下，毋以事上’，以位之卑尊言也，‘所恶于前，毋以先后，所恶于后，毋以从前’，以长于我与与长言也。‘所恶于右，毋以交于左，所恶于左，毋以交于右’，以等于我言也。曰‘所不欲’，曰‘所恶’，不过人之常情，不言理而理尽于此。”^① 这里引了《论语》《大学》等说，最后评道：“不言理而理尽于此。”为何理能尽于此？乃是一种絜矩之道：以情絜情、以己度人之同理心。这也是得理。若然，亦难归类戴氏所言之理只是客观外在的条理、分理，而没有主观自觉道德之理。

（三）程朱之“理”，皆为主观？

至于“程朱理学”之“理”，唐先生视其乃从人之主观道德自觉而生，而后上提于天，故曰“理先气后”，如明道所言“天理二字却是自家体贴出来”。此明确指出人之主体自觉。然另一方面，亦曰其“理”“不为尧存，不为桀亡”。又如只当言“服牛乘马”，而不谓“服马乘牛”，正是客观地顺任马性、牛性。再如“所怒在彼”，故能不迁怒等，这些都有客观意思，而不全是主观之理。

（四）客观或主观，区分不易

话说回来，“服牛乘马”一语，看起来固然是尊于客观之牛性、马性，然若如庄子所言——落马首、穿牛鼻，亦皆人之主观，则所谓“服牛乘马”云云，亦岂非人类中心主义？唯当牛马之生而四肢、驰骋旷野，方为客观。再如阳明：“没有我的良知，谁仰天的高？”又说良知是“乾坤万有基”，乾坤者，看似客观，而在阳明却是主观。故知欲区分出绝对之主观或客观，并非易事。

例如，《玉篇》言“理”，常训以“事”，是为事理。唐先生解船山之“事理”，即指客观之理。不过，他却又说道：“‘理，犹事也’（《玉篇》）……治玉之事明为人之一种活动，顺是人之顺，事是人之事。皆不直接指客观外物而言。”^② 结果，“事”又成了“人之事”，已非客观外物。如此，一个“事理”，既是客观的，又是主观的，无法清楚定义。

五、结语

关于“理”字之阐释，唐先生大致是站在朱子这边而来回辩戴震的。他首先归纳出“理之六义”，并分析各义特色与彼此关联，从而形成一整套诠释系统。如言，先秦重文理，宋明重性理，而船山至清代则重事理；而且

^① 戴震：《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第269页。

^② 唐君毅：《唐君毅全集·中国哲学原论·导论篇》，九州出版社2016年版，第9页。

在性理可言“理先”，在事理则不可；又事理、文理等，虽近乎客观之理，但亦有回到人之整治、管理等主观之义；而关于“分理”，又可分析为两种，一种是平铺而个别独立、相对的，另一种则是分立却相续于一纵贯序列之中的，而后者才是儒家看重的等。

唐先生将此整合而成一套“原理”之“原论”，此《原理》共上、下两章，在那个没有计算机可以辅助检索的年代，该文共引用了包括阮元《经籍纂诂》、刘师培《理学字义通释》、朱骏声《说文通训定声》、训诂字义书《玉篇》《说文》等，以及“哈佛燕京学社”编辑之索引等，此非具备相当程度博学强记之能力无法写就。而个中之论证亦鞭辟入里，就相关著作而言，至今可说无能出其右者。

至于戴震论“理”号称返回原义与古义，此须再做斟酌。例如，先秦字义是否便是最古之义？而且在先秦时，业已有一字多义的情况，如前文荀子之“理”，便已有物理、思辨之理、文理等多义。甚至唐先生以为，“理之六义”，在先秦时代已大致成形。^①故戴震所言“先秦重文理”固然不能算错，却非完整事实，甚至并非先秦第一义之理。

然戴震之反省理学，还是有贡献的。唐先生对此亦不否认。例如，戴震提醒，将“理”崇高化与绝对化，容易造成“以理杀人”，而非“以理絮情”。而朱子二分“气质之性”与“义理之性”，将使得“性相近”云云之性变成“气质之性”，此使孔子近乎告子，朱子难辞其咎。

唐先生可归属为一道德理想主义者，向往人文精神之飞跃，主张以理制气、以理生气，因此偏好宋明之学。他在《原理》中以主观、客观来区分宋学与清学，其实存在着困难。如前文所说，主观、客观二者本难绝对区分。又主客或心物交融之说，亦早为中国哲学特色之一。

不过，唐先生亦提出了重要观点，即中国哲学之重总持义多，故多谈“道”，而少析“理”，如孔、孟、老、庄都重“道”，宋明理学刚开始亦称“道学”。纵使谈论“理”，各理之间亦可连贯为一总理。此“理”之概念，在唐先生的诠释下，如同黑格尔（1770—1831年）之概念，将自动转变而不断上扬。然唐先生思想远不止于此，更多的是诸如道家庄子的六通四辟，无所不运，或是佛家华严学之相摄相入、一多相即等，而为一中西大总持之思想体系。

（责任编辑：李 涛）

^① “理之六义”之一的“空理”，虽说当出自佛教，然唐先生以为，先秦时已有若干线索。例如，《庄子·养生主》之“依乎天理”，此如依着牛骨之缝隙而游刃有余，概可近于佛教空理。