



中国社会科学院
中国历史研究院

古代史研究所

请输入您要查询的内容

首页

本所概况

新闻动态

学术研究

刊物

学会中心

综合呈现

当前所处位置：首页>>学术研究>>古代思想史

选择文字大小 [大] [中] [小]

桑兵：理学与经学的关联及分别

发布日期：2020-10-30 原文刊于：

摘要：

由陈寅恪对冯友兰《中国哲学史》下册审查意见而引发的关于新儒学渊源的论争，关系理学的属性，却始终悬而未决。其主要分歧在于：唐宋诸儒上承道统，声言辟佛，究竟是避名居实，取珠还椟，以免数典忘祖，还是直探经学，反对异教；唐宋诸儒的义理之学，只是受到天竺势力大盛的时代影响（或压力），至多参酌佛禅性理之说，中心根本不出古儒家心学脉络，还是已经天竺为体，华夏为用，即利用儒家心性说谈论佛教性理，以沟通儒释，使得谈心说性与济世安民相反相成；没有佛教以及吸收佛教的道教影响，新儒家能否再发现孟子心学，并且改造为义理之学。皇权的认定和新儒家的自许，让理学占据了宋以后经学的正统地位，对于中华文化的传衍至关重要。而儒佛属性的模糊及其衍生的问题，使得理学是否属于经学的范畴变得难以捉摸，以至于出现二者的盛衰适相反对的认识。尽管内心排斥，清代的经学与理学以及汉宋之争，只能在经学的领域内与理学争正统，无法根本反理学。必须深入经学的堂奥，又跳出经学的局限，才能把握经学与理学的关联及分别。而要彻底破解这一世纪悬案，还须留待有心之人。至于理学的旧途径之于中国未来的意义，则有待于来者发扬光大。

关键词：

理学; 经学; 陈寅恪; 周予同; 胡适;

收稿日期：2019-11-15

基金：国家社会科学基金重大项目“近代国学文献汇编与编年史编纂”（17ZDA202）；

Relevance and Differences Between Neo-Confucianism and the Study of Confucian Classics

Sang Bing

Abstract:

Chen Yinque's examination report of Feng Youlan's History of Chinese Philosophy: Volume II had sparked off a debate on the origin of Neo-Confucianism. This debate failed to reach a consensus, which means the nature of Neo-Confucianism remains unsolved. There are three main pending issues. First, were the Confucian scholars' criticism of Buddhism and their emphasis on the continuation of Confucian orthodoxy in the Tang and Song dynasties consistent with what they really did or a rhetoric camouflage for a totally opposite practice? Second, was the rationalistic philosophy of these Confucian scholars a new development of traditional Confucianism under the influence (or pressure) of Buddhism, or essentially Buddhism in disguise so as to be applicable to the political and moral practices in China? Third, without the influence of Buddhism and Taoism, could the New Confucianists reinterpret Meng Zi and formulate the rationalistic philosophy? Imperial recognition and the New Confucianists' self-promoting helped Neo-Confucianism become orthodox after the Song dynasty, which was fundamental for the inheritance of Chinese culture. The ambiguity of the nature of Neo-Confucianism and its relevant problems made it difficult to decide whether Neo-Confucianism was within the category of the study of Confucian Classics. As a result, some scholars regarded them as competing systems. In the Qing dynasty, whether accepting it or not, anyone who participated in the discussion of Neo-Confucianism and the study of Confucian Classics or, in the debate of the Han School and the Song School, had to confine their arguments to the study of Confucian Classics. Consequently, Neo-Confucianism could never be fundamentally objected. Comprehension of the relevance and differences between Neo-Confucianism and the study of Confucian Classics requires both full understanding of the latter and immunity to its limitation. Thus, the nature of Neo-Confucianism still needs to be figured out while the old approach of Neo-Confucianism's evolution remains to be recognized and developed.

Keyword:

Neo-Confucianism; Study of Confucian Classics; Chen Yinque; Zhou Yutong; Hu Shih;

Received: 2019-11-15

*理学与经学究竟是何种关系，乍看似乎不言而喻，研究理学史的论著，基本不讨论这一问题。有的理学史，从先秦写起，仿佛理学古已有之，一脉相承。着重探究宋明理学的，也很少专门讨论这一问题，不知是未曾注意到这仍是一个有待解决的问题，抑或主观上认为不言自明，并非一个值得认真探究的问题。

其实，理学与经学的关系，是一个曾经聚讼纷纭，现在依然悬而未决的大问题。其症结在于，理学到底是不是经学，或者说，理学怎样才能归入（或剥离）经学的范畴。如果是，理学是经学的一般形态还是一种特殊形态？如果不是，应该怎样理解二者的联系及分别？解决问题的关键，在于弄清楚历史上理学何以、以及如何代经学而兴，成为新儒学。然而，正是在这一关键环节上，学界诸家存在难以调解的严重分歧，争议一直延续，导致近真的努力陷入僵局，迄今为止，仍然只能各执一端。

关于此事，笔者之前所写《求其是与求其古：傅斯年〈性命古训辨证〉的方法启示》¹、《民国学人宋代研究的取向及纠结》²等文时，已经从不同角度有所论列。值此再专就理学与经学的关系进一步深入探究，希望引起相关研究者的重视，以期破解这一世纪悬案。

一理学渊源及其属性

关于理学缘起的纷争，因缘于1932—1933年间陈寅恪对冯友兰《中国哲学史》下册的审查意见，陈认为该书“取西洋哲学观念，以阐明紫阳之学”，虽“宜其成系统而多新解”，可是完全用域外系统条理本国材料，未必可以解开新儒家渊源的诸多未发之覆，于是提出：“中国自秦以后，迄于近日，其思想之演变历程，至繁至久。要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生，及其传衍而已。”自晋至今的中国思想，可以儒释道三教代表。中国为伦理社会，重视人伦关系以及相关的制度法律，而不重形而上的玄想。宋明以来的虚玄冥想，主要来自道教以及道教所参酌的外来佛教。其较为详细的论述是：

六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗者，佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之与李习之之关系，实启新儒家开创之动机。北宋之智圆提倡中庸，甚至以僧徒而号中庸子，并自认为传以述其义。其年代尤在司马君实作中庸广义之前，似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间，其关系如何，且不详论。然举此一例，已足见新儒家产生之问题，尤有未发之覆在也。至道教对输入之思想，如佛教摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。此种思想上之态度，自六朝时亦已如此。虽似相反，而实足以相成。从来新儒家即继承此种遗业而能大成者³。

在陈寅恪看来，中国自秦以来思想演变的历程，主要脉络就是新儒学的产生及其传衍。本来儒家学说的影响最深最巨在于制度法律公私生活等方面，至于学说思想，则反而不如佛道二教。六朝以后，道教思想上便于融贯吸收各种外来新说，并影响其他，所以新儒家的学说，几乎都有道教或与道教有关的佛教为先导。道教一方面尽量吸收输入之思想，一方面不忘本来民族之地位，融成一家之说后，坚持以夷夏之论排斥外来教义。新儒家能够大成，就是因为继承了这种相反相成的遗业。据此，新儒家的思想学说其实是尽量吸收输入的佛教思想后，再取珠还椟，以夷夏之论排斥外来教义，以免数典忘祖。

陈寅恪的看法，并非灵光一现的议论，或是为提出意见而强作解人，早在留美期间，这一认识就已经酝酿成熟，并对吴宓详细解释，他说：

中国家族伦理之道德制度，发达最早。周公之典章制度，实中国上古文明之精华。至若周秦诸子，实无足称。老、庄思想高尚，然比之西国之哲学士，则浅陋之至。余如管、商等之政学，尚足研究；外则不见有充实精粹之学说。汉、晋以还，佛教输入，而以唐为盛。唐之文治武功，交通西域，佛教流布，实为世界文明史上，大可研究者。佛教于性理之学Metaphysics，独有深造，足救中国之缺失，而为常人所欢迎。惟其中之规律，多不合于中国之风俗习惯。故昌黎等攻辟之。然辟之而另无以济其乏，则终难遏之。于是佛教大盛。宋儒若程若朱，皆深通佛教者。既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷变夏也。乃求得两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹，以之注解四书五经，名为阐明古学，实则吸收异教，声言尊孔辟佛，实则佛之义理，已浸渍濡染，与儒教之宗传，合而为一。此先儒爱国济世之苦心，至可尊敬而曲谅之者也。故佛教实有功于中国甚大⁴。

也就是说，中国本来缺少精粹学说，佛教则于性理之学独有深造，深通佛教的程朱等宋儒，一方面喜其义理的高明详尽，足以补救中国思想没有抽象学说的缺失，一方面又担心援佛释儒导致用夷变夏，因而采用佛理的精粹注解四书五经，名为阐明古学，实则吸收异教，声言尊孔辟佛，其实是将佛之义理与儒教宗传浸染混合。如此，既能吸收外教，充实提升中国思想，又与中国的风俗习惯相契合，防止用夷变夏，从而达到爱国济世的目的。

按照陈寅恪的看法，究明宋儒的心性之学，必须了解汉魏以来佛教性理之学由道教吸收融合对中国产生的深远影响。宋代的思想学说能力大幅度提升，重要原因是融汇了佛教的性理之学。而佛教的性理之学不易为占据主导地位、偏重政治社会制度的儒家所吸收，六朝以后，思想上易于融贯吸收外来学说的道教，居间起到了沟通联系的融合剂作用。新儒家继承道教对待中外思想的取径做法，使得吸收外教与爱国济世相反相成，一举解决了思想缺失与有碍国情的两难，取得大成。所以朱熹在中国，“犹西洋中世之Thomas Aquinas（托马斯·阿奎那斯，1225—1274，意大利神学家兼哲学家），其功至不可没”⁽³⁾。

据此，新儒家是在通过道教尽量吸收输入的域外学说思想之后，再以夷夏之论排斥外来教义。这一吸收影响的历史因为宋儒避名居实、取珠还椟的苦心孤诣，变得模糊不清，难以捉摸。宋儒所谓依据孔孟，本系拉大旗之举，并非真的是上承道统。换言之，宋儒建立道统其实正是为了将自己吸收外教言行正统化。

民国及以前，国人多认为宋儒义理学说渊源于唐，至于因缘儒经还是佛典以及何者为体、何者为用，则分歧严重。一般而言，历来学人都不否认理学受佛教道教的影响，分别在于如何影响以及影响了什么。如吕思勉的《理学纲要》，是依据自己1926年在上海沪江大学讲《中国哲学史》时所手编讲义略加修改而成书，认为“理学者，佛学之反动，而亦兼采佛学之长，以调和中国之旧哲学与佛学者也”。作者站在哲学的立场谈理学之原，基本的判断是，“中国古代之哲学，乃理学家之所取材也，佛教之哲学，则或为其所反对，或为其所摄取者也”⁵。这样的看法，为同时期理学史撰写的主流，虽然承认佛学和道教的渗透，但无论如何，几乎没有如陈寅恪所说，已经到了儒表佛里的程度，所以审查报告引起一些成名学人重新探讨和争论新儒学渊源的兴致。

作为当事人的冯友兰，自然不可能不注意到陈寅恪的说法与自己的著作立意有别。早在1932年5月，冯友兰就在《清华周刊》第37卷第9、10期合刊上发表论文《韩愈李翱在中国哲学史中之地位》，指韩愈极推尊孟子，以为得孔子正传，因缘孟子提出心性之学，由《大学》提出“道”与“道统”说；李翱则由《中庸》和《易辞》讲“性命之道”，于是认为“宋明新儒家之学之基础与轮廓，韩愈、李翱已为之确定”。韩愈谈心性，是因为孟子之学本有神秘主义倾向，“认为可与佛学中所讨论，当时人所认为有兴趣之问题，作相当之解答，故于儒家典籍中，求与当时人所认为有兴趣之问题有关之书，《孟子》一书，实其选也”。同样，李翱讲性命之书，也是因为当时人普遍关心如何成佛，欲从儒家典籍中寻求解答，使人以中国的方法成中国的佛⁶。照冯友兰的看法，汉以后中国思想的变化都发生在经学系统之内，是经学自身的变化，动因与外缘无涉。关于新儒学的来源，冯友兰虽然将儒学、佛学和道教三者并列，却把儒家思想放在首位，认为佛道的影响作用，只是在借助儒经以成佛方面。

同校教书，又共同关注相关问题的陈寅恪，应该看过冯友兰之前发表的文章，只是审查意见着重于评议关于紫阳之学的新解，并未详细论述六朝至唐这一大事因缘的具体情形。尽管如此，陈寅恪还是指出佛教传入，以唐代为盛，佛教宗派中最富道教意义的天台宗，其宗徒李翱等，“实启新儒家开创之动机”。所以“新儒家产生之问题，尤有未发之覆在也”⁷。如果陈寅恪先前的确看过冯友兰的文章，则这一意见很可能已经包含对文章主旨的异议。

冯友兰没有直接回应陈寅恪的意见，陈寅恪当然也就没有继续就此问题展开讨论。倒是傅斯年后来牵连进来，引发了傅与陈之间持续的议驳。傅斯年卷入战团，起初确是误打误撞。1936年夏，他开始撰写《性命古训辨证》，1938年交付出版社。该书绪篇探究先秦以来心性之学的源流演变，虽然注意到各时代诸说的异同，还是循着儒家思想自我演化的内在理路，形式上求其古，从发生演化顺下来，观念层面却暗藏着依照宋儒的自我塑造倒上去的潜在危险，或者说与宋儒的自我塑造相当合拍。

书稿写成后，傅斯年在一定范围内征求过意见，直接研究相关问题的冯友兰自然不会被忽略。两人专门见面交换过意见后⁸，傅斯年开始注意到陈寅恪关于新儒学渊源的看法，于是专门写了《论李习之在儒家性论发展中之地位》一文，发表于1943年1月《读书通讯》第57期，并作为《性命古训辨证》一书的附录。文章实际上是针对陈寅恪之说表达不同意见，认为李翱并不是借由佛教的性理之学开启新儒学，而是因为重新发现了上古的心学和汉儒的性情善恶二元说。这与陈寅恪所说宋儒义理源于道教吸收融贯佛教性理之学的看法适相反对⁹。傅斯年断言李翱学说与禅无关于儒有本，批评清代汉学家外，主要就是针对陈寅恪之前关于新儒学渊源的相关论断。

傅斯年的基本观点是，古代儒家原有心学一派，到了汉代，性情善恶二本已成习言，李翱的贡献在于认出古代心学之所在，所说未脱离古儒家；李翱虽然受时代影响甚至感化，并未变换儒家思想而为禅学，而且杂禅程度较浅。宋儒及清代朴学家误以为心性说来自佛教的性理之学，实际上反而是释家受儒家的影响更多。李翱所受时代影响，在中外之间应取较为接近的汉儒二元论，如果包含外来部分，则宁可说是受祆教、景教、摩尼而非佛

教的影响。此说可谓将陈寅恪的避名居实、取珠还椽说釜底抽薪，如果新儒家不是通过道教吸收禅学，而是直接上溯先秦儒家的心学和汉儒的性情二元说，并转而影响佛教，就根本谈不上旧瓶装新酒。

问题在于，宋代新儒家及其唐代先行者，究竟是如陈寅恪所说，先受到佛教道教性理之说的影响，再上溯先秦两汉儒学的心性说，以外书比附内典，融成新儒学，然后据以辟佛，还是如傅斯年所论，鉴于时代风气人伦道丧，先从先秦儒学中认出心学一派，形成理学，用以抵御佛教，两种观点，截然相反，的确颇费思量。相比之下，傅斯年的说法似乎不难找到直接证据，但也容易落入宋儒故意布置的迷局，因为将义理说成是儒学一脉相承的正统，以免夷变夏之嫌，恰恰是宋儒希望后人加以认定的结果。而陈寅恪的看法虽然曲折反复，不易获得直接证据，道理上却不无可信。人类历史上，必须借助外力才能突破精神桎梏的情况不止一端，欧洲中世纪思想就要借鉴儒学的天人合一才能突破神道一元观念的笼罩。同样，很少抽象思维的唐宋诸儒，如果没有佛道二教流行之下性理之学盛行的时代风尚影响，将内典外书相互比附，大概也很难跳出思想局限，形成深究义理的思维方式。只是陈寅恪的看法不易直接取证，反而傅斯年之说看似信而有征，令一般读者乃至多数学人容易接受传说，难以理解陈寅恪的曲证别解。史学研究中每每出现事实无实证，而实证并非事实的现象，造成诸多困惑，由此可见一斑。

一起加入争论行列的还有熊十力和张东荪，他们意见分歧，各不相下，于是以通信的形式，联名发表了一篇《关于宋明理学之性质》，1936年3月发表于《文哲月刊》第1卷第6期，表达彼此关于新儒学渊源的不同观点。张东荪认为：“宋明儒实取佛家修养方法，而实行儒者入世之道。其内容为孔孟，其方法则系印度。”熊十力反驳道：“夫孔曰求己，曰默识。孟曰反身，曰思诚。宋明儒方法，皆根据于是。虽于佛家禅宗，有所参稽兼摄，要非于孔、孟无所本，而全由葱岭带来也。”¹⁰此外，邓广铭认为韩愈、李翱仍局限于儒家学派本身的领域之内，只是拘守着儒家旧有的思想壁垒，作为反对佛老的基地，而王安石则把释道及诸子百家兼容并取，仍以儒家的学说义理为本位，所以王安石才是宋学的开山¹¹。无论如何，新儒家的本宗是儒学的义理，而非佛老的教义。

如果说傅斯年与陈寅恪意见不合实属无心，蒙文通就显然是有意与陈寅恪的宋代新儒学渊源说立异。他看过陈寅恪的冯友兰《中国哲学史》下册审查报告，并听陈谈过关于经学和宋代史学的看法后，从1935年起，陆续撰文讨论“由唐人论著中考论宋学之渊源”¹²。基本看法是：“唐自中叶以后……由天竺全盛之势力而力反求中国固有之文明，以究儒者之形而上学，此文化中一大关键也。”¹³不过其重点在于发现晚唐一批“异儒”借助诸子学以探求经学，由讲究心性义理而尊儒，佛老之焰因此而衰，并开启宋学的先河。他一面强调异儒借由诸子直探经学，一面肯定秦汉至明清中国始终处于经学一脉相承的统治之下，佛道的作用只是消极的反面，这等于变相支持傅斯年的观点¹⁴。越到后来，蒙文通越是少谈佛道的影响，而强调“异儒”的作用，凸显诸子学的复兴¹⁵。

由此可见，在宋代新儒家思想渊源与儒释道关系的大事因缘问题上，民国学人虽然大都注意到来自天竺的佛教大盛于中土的影响，却罕有人认可陈寅恪的看法。除了张东荪主要由学理立论之说近似外，只有汤用彤所说“没有隋唐佛学的特点及其演化，恐怕宋代学术也不会那个样子”¹⁶，与陈寅恪的见解较为合拍。

面对众多不同意见，陈寅恪于1954年在《历史研究》第2期发表《论韩愈》一文，进一步探究新儒学的渊源，尤其凸显韩愈对新儒学发端的作用及其因缘。他认为：“华夏学术最重传授渊源，盖非此不足以征信于人。”两汉经学的传授即如此，唐代新禅宗也要建立新道统，以“证明其渊源之所从来，以压倒同时之旧学派”。而“退之自述其道统传授渊源固由孟子卒章所启发，亦从新禅宗所自称者摹袭得来也”。因为韩愈幼时“所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发，然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！”韩愈扫除唐代承继南北朝以来正义义疏繁琐章句之学，直指人伦，同样受到佛教的影响。南北朝后期及隋唐时僧徒渐染儒生之习，诠释内典，袭用儒家正义义疏之体裁，与天竺诂经之方法殊异，“如禅学及禅宗最有关之三论宗大师吉藏天台宗大师智顓等之著述与贾公彦、孔颖达诸儒之书其体制适相冥会，新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨，一

扫僧徒繁琐章句之学，摧陷廓清，发聋振聩，固吾国佛教史上一大事也。退之生值其时，又居其地，睹儒家之积弊，效禅侣之先河，直指华夏之特性，扫除贾孔之繁文，原道一篇中心旨意实在于此”¹⁷。

陈寅恪认为，《原道》所说“古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”，此说“为吾国文化中最有关系之文字”，目的是调适佛教与儒学的关系。“盖天竺佛教传入中国时，而吾国文化史已达甚高之程度，故必须改造，以蕲适合吾民族、政治、社会传统之特性，六朝僧徒‘格义’之学，即是此种努力之表现，儒家书中具有系统易被利用者，则为小戴记之中庸，梁武帝已作尝试矣。然中庸一篇虽可利用，以沟通儒释心性抽象之差异，而于政治社会具体上华夏、天竺两种学说之冲突，尚不能求得一调和贯彻，自成体系之论点。退之首先发见小戴记中大学一篇，阐明其说，抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，即尽量谈心说性，兼能济世安民，虽相反而实相成，天竺为体，华夏为用，退之于此以奠定后来宋代新儒学之基础”¹⁸。

综观之前关于儒释道关系争论的来龙去脉，可以看出《论韩愈》一文较陈寅恪之前的说法有两个显著变化或是强化，一是将新儒学的成型由宋代的朱熹提前到唐代的韩愈，更有利于凸显佛教影响的至关重要。二是断言佛教影响已经大到取代经学成为本体，韩愈正是以天竺为体，华夏为用，才能奠定宋代新儒学的基础。这显然是对傅斯年、熊十力、冯友兰、蒙文通等人认为唐宋诸儒祖述孟子心性之学，目的在于辟佛，甚至与禅无关于儒有本等说法的正面回应。更为重要的是，天竺为体的论断，表明在陈寅恪看来，后来宋代新儒学的内核其实已经超出儒学的范畴，不过是套上了经学的冠服，而华夏为用并非全盘外化，是让外来的天竺学说经过改造调整，适合华夏的政治社会和民族文化，使得谈心说性与济世安民能够相反相成。

概括而言，论争双方的主要分歧在于：其一，唐宋诸儒上承道统，声言辟佛，究竟是避名居实，取珠还椟，以免数典忘祖，还是直探经学，反对异教；其二，唐宋诸儒的义理之学，只是受到天竺势力大盛的时代影响（或压力），至多参酌佛禅性理之说，中心根本不出古儒家心学脉络，还是已经天竺为体，华夏为用，即利用儒家心性说谈论佛教性理，以沟通儒释，使得谈心说性与济世安民相反相成；其三，没有佛教以及吸收佛教的道教影响，新儒家有无可能再发现孟子心学，并且发展改造为义理之学。

显然，陈寅恪仍然坚执己见，非但没有因为傅斯年的辩驳而动摇改变，而且更加强了佛教影响的程度。如果韩愈是受新禅宗的影响才转而正心诚意，其弟子的复性论就很难说是与禅无关于儒有本。新儒学究竟是唐宋诸儒取珠还椟，还是所自称的古今一贯，或者说，古今心性义理一脉相承是唐宋诸儒苦心孤诣的托词，还是新儒学创制的渊源，禅宗道教的性理之说不过有所影响而非所本，还有待于来者进一步深究。

二理学传衍及其与经学的关系

陈寅恪、傅斯年等人辨析新儒学渊源不动声色的过招，看似并未涉及理学与经学的关系，实则对于认识理学与经学的关系至关重要。如果唐宋诸儒是先受到佛教道教性理之说的影响，再上探先秦两汉的儒学，以外书比附内典，构建新儒学，然后据以辟佛，那么，这样的学说是否仍然属于经学？如果理学实际上已经逸出经学的范围，应该如何论述理学的历史？即使认定理学仍然属于经学，也还有在什么条件下，才能说理学还是处于经学的脉络之中的问题，需要进一步深入探究，不能作为当然的前提。

后来的理学史，大都循着既有也就是冯友兰、傅斯年等人的路子，如侯外庐等人主编的《宋明理学史》就认为：“宋明理学是在经学、佛学、道教结合的基础上孕育发展起来的。以儒家思想的内容为主，同时也吸收了佛学和道教思想。”¹⁹迄今为止，在这一问题上与陈寅恪的观点最为接近，且应用于辨析经学与理学关系的，当属专门研究经学史史的周予同。不仅如此，从经学史史的视角，周予同谈佛学与理学的具体关系还更加清晰，更加明确。只不过由于经学本身的内涵外延就相当含混模糊，其心中的想法虽然清晰明确，却很难斩断理学与经学的联系，欲言又止的相关论述，反而令人有些难以捉摸。

在周予同看来，佛学影响宋学最久最力，无佛学即无宋学，宋学以儒学为号召，而其所以号召者实为佛学。要言之，宋学者，儒表佛里之学而已。原始儒家留意于修齐治平之道，疲精于礼乐刑政之术，虽间有仁义中和之谈，要不越日常道德之际。宋代理学始进而讨究原理，求垂教之本原于心性，求心性之本原于宇宙。故儒家之特色为实践的、情意的、社会的、伦理的，而理学之特色为玄想的、理智的、个人的、哲学的，二者殊不相

同。理学之所以异于儒家，完全是受佛学的刺激影响。佛学玄妙之说，非儒家所企及，后儒欲以儒抗佛，不能不于本体论或形而上学有所说明，不能不借助佛学。故宋明理学之徒，或仅因佛而释儒，或直援佛以入儒，其对于佛学之取舍多寡不同，而受佛学的刺激影响则无二致。儒佛混合，始于晋罗什广译经典，慧远创始莲社，儒释已有混合之机。晋唐名士多通内典，与名僧交好，后者亦援引儒书治佛学。宋代禅宗独盛，临济、沩仰、云门、法眼、曹洞、杨岐、黄龙，五家七宗，枝分派别。理学诸儒与高僧皆有相当的关系²⁰。

照此说法，理学能否算是经学，不能不打一个大大的问号。今文经学关于经的定义最为严格，具有今文经学背景的周予同内心从根本上应该是倾向于否定的，只是从经学的定性上（周予同认为经学必须由封建统治者所认定）不能断然排斥，才不得不相当勉强地承认理学的经学属性和地位。他认为，印度文化给与中国的，不仅是宗教，包括文学、建筑、雕塑、绘画、音乐、戏剧，尤其是思想方面给宋学以新的刺激与新的题材。宋学派所以产生，一方面由于训诂末流的反动，一方面实被佛学的本体论所引起。宋学家表面上自称孔孟道统的继承者，实际上所用力不是热情地拯救社会，而是理智地思考本体。孔子偏于伦理、社会、情意，宋学家偏于哲学、个人、理智。“就退一步承认他们是儒家，他们也是受了佛学影响后的‘新儒家’，而决不是原始的儒家的孔子的继承者。”²¹既然理学异于儒家，完全是受佛学的刺激影响，宋学实际上是儒表佛里，那么宋学就不是孔孟道统的继承人，即使勉强承认其为儒家，也是骨子里信佛学的新儒家，而不是作为孔子传人的儒家。

周予同论经学史好以派分进行梳理，他将先秦至民国时期的整个经学历史分成经今文学、经古文学、宋学三派（有时加上民国的新史学派为四派），看似承认宋学在经学史上的地位，实则只是不能不将就历来的观念。他认为，今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所以偏重于“微言大义”，其特色为功利的，而其流弊为狂妄的。古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于“名物训诂”，其特色为考证的，而其流弊为烦琐的。宋学以孔子为哲学家，以六经为孔子载道之具，所以偏重于心性理气，其特色为玄想的，而其流弊为空疏的。因经今文学的产生而后中国的社会哲学、政治哲学以明；因经古文学的产生而后中国的文字学、考古学以立；因宋学的产生而后中国的形而上学、伦理学以成²²。拿后来的分科与古代的学术强行接驳，是近代学人好犯的通病，难免似是而非的附会。

具体到南宋理学，周予同又分为朱熹领袖的“归纳派”，陆九渊领袖的“演绎派”，叶适、陈傅良领袖的“批评派”，前两派立足于哲学的见解，以理欲心性为论究的对象，而同样借助于经学的解释。元明以来，朱学因为朝廷的提倡，侥幸取得正统地位，演绎派得王守仁生力军的加入，也颇得天才学者们的信仰。两派都假借经学以言理学，结果“尊德性”流于禅释，“道问学”空疏无物。于是元明二代成为经学史上的衰落时期，后来东汉古文学遂乘之复兴²²。

周予同对朱学和王学造成经学史上衰落时期的批评，在其著述中反复出现，连字句都几乎一模一样，可见这不仅是深思熟虑的结果，而且是他极想向学界和读者表达的重要意思，决不能解读为自我重复，同时也说明重复强调在学术著述当中的必要。问题是，如果理学属于经学，或者说理学就是一种形式的经学，那么理学盛经学自然也盛，指理学盛反而导致经学衰，结论只能是理学并非经学，至少理学与经学不是一回事。

经学三派说对各派都以经学以外的其他分科来衡量，似乎一视同仁，可是周予同并没有因为今文经学偏向政治古文经学偏向历史就怀疑二者的经学属性，唯独对宋学看法有别，认为经学与哲学，性质各异。哲学重个人的理智探索，故怀疑为创新见解之利器，经学则不免趋重于宗教性之因袭的训释，故怀疑的结论每易起无谓之纷扰。朱熹为怀疑派重要人物，经学成绩瑕瑜互见。宋儒皆以经学为哲学工具，故哲学虽可观，经学每多疵类。当经学权威鼎盛之际，以哲学托庇于经学，固有其不得已之苦衷，然其结果，哲学上之立论不免于附会，经学上之训释不免于纷扰²³。南宋的朱、陆两派为哲学，陈亮、叶适为史学，“所以，依正统派的见解，宋代只可说有哲学、史学与文学，而没有经学”。元明时朱、王盛，“都是假借经学以言理学”。尊德性禅释，道问学空疏，造成宋代的经学衰落。学术界宋学的影响只在怀疑经典，其余谋道统的继承，非愚即诬²⁴。这样的判断，显而易见是要将理学排除在经学的范畴之外。

宋学与汉学的最大区别在于讲“四书”。经学无论今古文，都着重经书，今文家的经书严格限定，古文家的经书因时而异。而宋学家不甚注意经的定义，所最为推崇的“四书”，本来甚至不在经书之列。朱熹的苦衷在于，汉学的“五经”比宋学的“四书”早1300年，可是宋元明“四书”的权威性却超

过“五经”。为了标举“四书”的地位，宋儒一方面建构道统，一方面则要扩经，二者相辅相成。

在建构道统方面，主要是“四书”内部编秩序。《论语》是孔门弟子记载孔子及其著名弟子的言行，《孟子》是孟子及其弟子记载自己的言行，《中庸》据说是子思写作，汉已有单行本。而《大学》要与其他三书并列，必须坐实其渊源。魏晋以来，佛教影响渐大，僧侣尊信，士大夫探究，动摇了支配社会的儒教的理论基础。朱熹深通佛教，深切感到仅仅依靠“五经”，决不能维持儒教的尊严，因其本体论方法论远不及佛教经典博大精深。要维持儒教的支配地位，非针对佛学的本体论与方法论，在旧有经典中另寻新材料，另加新解说不可。于是朱熹注意到学、庸两篇，《中庸》的中，是儒教本体论的核心，《大学》“致知在格物”，是儒教方法论的究竟。从致、格、诚、正、修到齐、治、平，是儒家内圣外王的一套理论，从喜怒哀乐未发的“中”，到发而皆中节的“和”，再到“天地位”“万物有”的境界，又是儒教内圣外王的一套理论。用儒教内圣外王的统治哲学与现世哲学打倒佛教的超凡入圣的反统治哲学与出世哲学，《中庸》《大学》确是相当利害的武器。所以朱熹与孔子一样，被后世君主利用，其思想体系成为统治者的代言。

这样的看法，与前引陈寅恪《论韩愈》之说相当近似，只是陈寅恪认为首先发现《大学》的是韩愈而非朱熹。《原道》一篇提出：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。”这与新禅宗直指人心见性成佛为中国佛教史上一大事相并列，为中国文化史中最有关系之文字。不过，“退之固是不世出之人杰，若不受新禅宗之影响，恐亦不克臻此”。历史上，首先由“新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨，一扫僧徒繁琐章句之学”。而韩愈“生值其时，又居其地，睹儒家之积弊，效禅侣之先河，直指华夏之特性，扫除贾、孔之繁文”。“又观退之寄卢仝诗，则知此种研究经学之方法亦由退之所称奖之同辈中人发其端，与前此经诗著述大意，而开启宋代新儒家治经之途径者也。”²⁵

《大学》原为经典第三级“记”类《礼记》中的一篇，朱熹要利用《大学》作论争的武器，非先抬高其地位不可。其办法是，将《大学》的内容强分为“经一章”和“传十章”，混淆经、传、记；又以主观意见任意移易窜改经典原文；再杜撰作者以利于自己论争²⁶。为达此目的，朱熹只能撒谎说《大学》是曾子的作品，以便建立道统。朱熹认为，孔子是中国古代唯一的圣人，儒家到战国分为孟、荀两派，而孔子的传人只是孟子，孟子以后，直到北宋二程，才继承道统。道统中孔孟有《论语》《孟子》为代表，孟子的老师据说是孔子的孙子子思，《中庸》据传说是子思的作品，只有《大学》，与孔孟关系不密切。于是朱熹根据子思是曾子的弟子的传说，硬说《大学》有经有传，以“经一章”为曾子述孔子之言，“传十章”为门人记曾子之意，复颠倒旧次，补缀缺文²⁷。这样《大学》在道统上也取得相应的地位。由孔子的《论语》传到曾子的《大学》，再传到子思的《中庸》，再传到孟子的《孟子》，“四书”因而构成了一套道统理论，从而为宋儒接续道统完成铺垫。

在扩经方面，则是在整个经学之中排系统。朱熹的所谓经学，以“四书”最为详慎，合论、孟、学、庸为“四书”，始于朱熹。《论语》汉文帝时曾立博士，《汉书·艺文志》附于“六经”之末。《孟子》本战国儒家一支派，《汉志》以来，向列于子部儒家，与《荀子》并称荀孟。《大学》《中庸》为《小戴礼记》中二篇。《中庸》别行，《大学》则向附《戴记》，李唐以前，未有别行之本。宋儒性理之学兴，升《孟子》以配《论语》，出《学》《庸》以别《戴记》。司马光有《大学广义》《中庸广义》各一卷，二程详加论说。朱熹承小程之学，以“四书”为其哲学上之论据，于是殚精竭力，从事训释，成《四书章句集注》19卷，《四书或问》39卷，另有《论孟精义》《论孟要义》《学庸详说》。“四书”次序，本首《大学》《论语》《孟子》《中庸》，以《大学》为初学入德之门，《中庸》为孔门传心之法，功力有深浅，故次第有先后²⁷。

具体而论，《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》都把《孟子》列入子部儒家。将《孟子》与《论语》并列，始于宋陈振孙的《直斋书录解題》，“自韩文公称孔子传之孟轲，轲死不得其传，天下学者咸曰孔孟。孟子之书，固非荀、扬以降所可同日而语也。今国家设科，语、孟并列于经，而程氏诸儒训解六书，常相表里，故合为一类”。其实此前已经尊崇孟子，《孟子》升经，始于唐代，完成于宋。宋淳熙间，朱熹以《论语》与《孟子》及

学、庸并列，“四书”之名始立。元延祐间，复行科举，“四书”一名见于功令，《孟子》由子部儒家上跻于经部。从二程表章《孟子》以后，孟子成为儒家哲学的重镇。朱熹撰《孟子集注》《论孟精义》《四书或问》，汇集宋儒二程等十二家之说，而下以己意，于是朱注《孟子》遂成为元明以来孟子学的中心²⁸。

《大学》是《礼记》中第四十二篇，无单行本，不知作者。北宋司马光著《大学广义》，始单行。程颢移易《大学》章节，成《大学定本》，以《大学》为孔子遗书，“初学入德之门”，由此《大学》在经典研究及儒家哲学研究上地位开始上升。程颐也移易《大学》章节，另成一种不同的《大学定本》。“改经”之举，最为汉学家反对，有两大毛病，一是强古人以就我，人各一派，经学无法研究；二是经典有宗教性，不能冒犯。“改经”是汉宋治学方法最大不同点之一。二程以后，专门研究《大学》者渐多。朱熹撰《大学章句》《大学或问》，指明该书由曾子及其门人所作。至此《大学》取得儒教经典的最高地位，但真面目反而更加模糊²⁹。

讲“四书”要在经学系统里说出所以然，就必须扩张经典。《论语》原来作小学教科书用，虽然重要，毕竟不能与“五经”相提并论。北宋时强调《论语》代表孔子的思想，南宋更加重视，朱熹《论语集解》就是代表作。《孟子》则从子部升到经部。北宋二程赞成《孟子》，朱熹的《孟子集注》更是关键著作，标志着宋学的建立，解决了宋学的道统问题。十二经再加上《孟子》，成为十三经。学、庸也由单篇的记升格为专经。记原是单述或借题发挥经义的，如经《仪礼》有冠礼、婚礼，《礼记》则有冠义、婚义。传是直接注经的。《大学》讲修齐治平的内圣外王之道，由内而外，从个人到社会，构成一套完整的体系³⁰。

本体研究是宋学唯一的特点，但因为方法论不同，也有发生演变与派分等问题。就本体论而言，朱熹为理气二元论，陆九渊为“心即理论”，一切现象均由心生，离心则一切现象不能存在。就人性论说，朱熹分为“本然之性”与“气质之性”，陆九渊认为“性”“情”“才”是一物异名。就方法论说，朱熹主归纳、潜修，自外而内，自物而心，自诚而明；陆九渊主演绎、顿悟，自内而外，自心而物，自明而诚。所以朱熹主张“道问学”，陆九渊提倡“尊德性”。鹅湖之会，两派争斗最明显。浙东学派以政治经济为中心，凭借《尚书》《周礼》等书，蔑视玄虚，归宿事功。朱、陆则假借《周易》《中庸》，专究理气心性。以浙学批评朱陆，为弃实趋虚，以朱陆批评浙学，为舍本逐末。朱、王两派假借经学谈哲学，流于禅释或趋于空疏。明末经典研究非常衰落，思想方面也无可观。一般学人，非腐儒即狂生³¹。

尽管内心极不情愿，周子同仍然不能不承认宋学仍然属于经学。他说，宋学是破汉学，建立新经学。广义地说，宋学也是经学³⁰。宋学之所以还是经学，主要有列原因：其一，经与经学本身存在歧义。经学的经典认定，具有双重性，一是与孔子有关，二是朝廷认可，二者未必一定要同时具备。经典本来不是儒家专有，孔子的精神也不是全部存在于“六经”，《春秋》以外的“五经”为何取得与《春秋》同等的地位，与孔子密不可分，将孔子崇拜与经典研究混为一谈，完全出于统治阶级的政策。其二，朱熹等人虽然儒表佛里，可是意在防止用夷变夏，自称是道统的承继者，坚持纲常伦理，抵拒佛教的无君无父之说，又得到元明清历朝统治者的认定，取得儒学的正统地位。其三，理学在建立道统的同时，提倡舍传治经，直面经书文本，对于经学有着重要贡献，尤其是在疑古辨伪和扩经方面，不无建树。当然，也由此引发不少的争议。

尽管周子同好以派分论经学史，却十分清楚汉学宋学各有研究的对象方法，因为汉武帝尊孔，后来士大夫沉迷于道统、学统之争，其实孔子自是孔子，汉学自是汉学，宋学自是宋学³¹。

三清代经学与理学之争以及汉宋之争

周子同称宋学是破汉学，建立新经学。广义地说，宋学也是经学。宋人疑古辨伪，旨在破除汉唐的经学，所以一面返诸本经，一面又不断扩经。宋学始于疑经，疑经之极，于是自抒其心得而形成一种哲学。王应麟《困学纪闻》称：“自汉儒至于庆历间，谈经者守故训而不凿；《七经小传》（刘敞）出，而稍尚新奇矣；至《三经义》（王安石）行，视汉儒之学若土梗。”司马光《论风俗札子》谓：“新进后生，口传耳剽，读《易》未识卦爻，已谓十翼非孔子之言；读《礼》未知篇数，已谓《周官》为战国之书；读《诗》未尽《周南》《召南》，已谓毛郑为章句之学；读《春秋》未知十二公，已谓《三传》可束之高阁。”可见当时怀疑经传之风之盛。总之，胡瑗、孙复实形成宋学之雏型，而为朱学第一期之前驱者。及周敦颐、邵

雍、张载、程颢、程颐相继崛起，深涉哲学之渊，而宋学益灿烂可观。然五子天禀有慧钝，涵养有深浅，故其所蓄之思想与所发之言论亦各不同。北宋哲学界仅有近似之风气，而无统一之局势，二程手足之亲，见解亦复各异，可窥一斑。及朱熹出，始凭借五子之所得，而自以其学为去取，形成权威。故北宋五子为朱学第二期之前驱者³²。

朱熹的格物致知即穷理，“穷理之要必在于读书”。“天下之物，莫不有理，而其精蕴，则已具于圣贤之书，故必由是以求之。”“夫道之体用盈于天地之间，古先圣人既深得之，而虑后世之不能以达此，于是立言垂教，自本至末，所以提撕诲饬于后人者无所不备。学者正当熟读其书，精求其义，考之吾心，以求其实，参之事物，以验其归。”由此而论，“读书已是第二义。盖人生道理合下完具，所以要读书者，盖是未曾经历见许多。圣人是经历得见许多，所以写在册上与人看；而今读书，只是要见得许多道理。及理会得了，又皆自家合下原有底，不是外面旋添得来”。读书为穷理捷径，入手之方，流弊则是末流无大创见³²。读先圣之书，必然返诸本经，可是直面文本，放任自我，又难免断章取义，走捷径反而误入歧途。

关于汉宋纷争的名实问题，康有为在《长兴学记》中有所论列，他说：“后世学术日繁，总其要归，相与聚讼者，曰‘汉学’，曰‘宋学’而已。若‘宋学’变为‘心学’，‘汉学’变为名物训诂，又歧中之歧也，至于今日，则朱、陆并废，舒、向俱亡，而新歆之伪书为经学，荆舒之经义为理学。于是，‘汉学’、‘宋学’皆亡。盖晦盲否塞极矣。”只是他有时还承认汉宋皆出于孔子，分别传承孔子的经世和义理之学，不过清代所谓汉学，其实是新学³³。有时则将汉宋与经学的关系一刀斩断。《新学伪经考》即称：“凡后世所指目为‘汉学’者，皆贾、马、许、郑之学，乃‘新学’，非‘汉学’也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。‘新学’之名立，学者皆可进而求之孔子，汉、宋二家退而自讼，当自咎其夙昔之昧妄，无为谬论者矣。”³⁴同样具有今文经学背景的周予同心中也不愿承认理学是经学，口头又不能彻底否认理学是经学，这样的进退两难，才会造成理学盛则经学衰的评价。其实如此这般的进退维谷，清代已经两度出现，即经学与理学之争以及汉学与宋学之争。

严格说来，宋学与汉学之分，是清代学人的观念，与汉代宋代的学问不无出入。汉宋之学虽然名义上讲的是汉宋学问之事，问题意识却是清代学人的问题。清代朝廷尊程朱理学，定为正统，可是明末阳明心学空谈误国的惨痛教训，已经引起明清诸儒的反省，重新提倡古学，复兴经学，而首要解决的问题，自然就是如何评价及看待理学。这一争议，将理学究竟是否是经学的问题提上台面。

大张扬汉抑宋旗帜的其实是毛奇龄，只是他的人品可议，言辞偏激，不能见信于士林。学界论及清前期复兴经学批评理学心学的的倡导者，均以顾炎武为代表，其著名论断即“舍经学无理学者，或“经学即理学”，并奉为清代经学的开山。此说为全祖望的概括，并非顾炎武的原话。全祖望的《亭林先生神道表》，指顾炎武“晚益笃志《六经》，谓古今安得别有所谓理学者，经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不知舍经学则其所谓理学者，禅学也。故其本朱子之说，参之以慈溪黄东发《日抄》，所以归咎于上蔡、横浦、象山者甚峻，于同时诸公，虽以苦节推百泉、二曲，以经世之学推梨洲，而论学则不合。其书曰《下学指南》，或疑其言太过，是固非吾辈所敢遽定，然其谓经学即理学，则名言也”³⁵。看出舍经学的所谓理学其实是禅学，从经学正统的角度，也就是异端邪说，而强调经学即理学，正是为了在恢复经学本相的基础上维护其正统地位。

有学者指出，顾炎武的理学是义理之学，不是专指程朱理学。梁启超《清代学术概论》谈及《顾炎武与清学的“黎明运动”》，认为经学即理学一语有二病，其一，以经学代理学，是推翻一偶像而别供一偶像；其二，理学即哲学，实应离经学而为一独立学科。钱穆1974年在台湾讲《经学大要》，第29讲说，写《清三百年学术史》时未讲清楚经学即理学，后来写《顾亭林学述》，讲清楚了。此言指明代王学，宋代理学有经学，明代则没有。所以顾炎武反王学不反理学。钱穆站在宋学的立场，力图缓解与顾炎武观点的矛盾。顾炎武不承认宋明理学的独立学术形态的地位，即哲学义理学的经典诠释进路，不免偏颇³⁶。

说顾炎武的理学是义理之学，固然不错，但是义理之学与程朱理学密不可分，是受佛教影响后上溯秦汉而成，所以不能根本否认亦指程朱理学。应该说，顾炎武认可的理学是秦汉以经为本的义理之学，凡是谈论义理，符合这一标准的理学，就是经学，不符合这一标准的，就不是经学。至于理学是否可以另立学术形态，如哲学之类，不是顾炎武那一时代的人所能想象的。即使用哲学来解读理学，究竟是中国固有还是天竺佛学，至少在陈寅恪等人看来，结论恐怕只能是后者。

朱熹之于中国，影响极大，与本文相关的问题是朱熹的理学究竟是不是经学。梁启超、周予同等都认为理学是哲学，可是哲学的概念更加后出，至多只能说类似于后来的哲学，而且不无附会之嫌。勉强说，理学也是佛教的性理之学，而非经学的义理之学。理学貌似不离经学的脉络，实际上自成一统，很难说是经学。否则，理学心学盛，亦即经学盛，不会导致此消彼长。

正因为此，顾炎武对以理学传家的施闰章（愚山）说：“理学之传，自是君家弓冶。然愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰：‘君子之于春秋，没身而已矣。’今之所谓理学，禅学也，不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。”³⁷所引晋人范宁的《春秋穀梁传序》解释古之所谓理学即经学，显示此处的古并非专指宋代，而今之理学即禅学，无疑涵盖整个宋明时期的不取五经而但资语录，很难说是专指阳明心学而不及程朱理学。由于程朱理学力图上溯孔孟，仍是朝廷认定的正统，清儒不能公然否定理学的经学地位，他们批评理学读书不过经生之章句，穷理不过字义之从违，矛头看似仅仅对准理学心学的流弊，实则主张返经，并以两宋之前的汉唐经学为本原正道，都意在否定理学的经学属性和地位。他们对朱熹的认可，只限于研经的部分，对义理之学的承认，并非理学的禅释。显而易见，在他们看来，理学之理，不是先秦圣贤的本意，而是宋人援佛的臆断。只是碍于朝廷的旨意，他们不能公然斥理学为异端，于是不得不退而求其次，在经学的脉络里面与之争正统的地位。

朱熹治经，主张义理训诂并重，只是义理先从四书入手，再及五经，而四书的义理未必是孔子和经书的本意，甚至可能与孔子毫无关系，不在经的范围。不过，朱熹主张读经应了解全篇本义，又构建出一套格物致知的办法和内圣外王的理念，解经虽然不无可议，考据辨伪却贡献不小。可以说，理学以其义理的高明，切中了汉唐经学的短处，对于经学的发展确有不小的推进，不但造成理学长时期的统治地位，对于清代汉学较汉唐经学更上层楼，也有相当大的影响作用。

尽管如此，朱熹的训诂所得义理，究竟是先圣的意思，还是禅说佛理，仍是很大的问题。朱熹穷理以致知，反躬以践实，目的仍在坐实自己缔造的道统。尝谓：圣贤道统之传散在方册，圣经之旨不明，而道统之传始晦。于是竭力穷研圣贤之经训。于百家释老，不惮深辩而力辟之³⁸。朱熹的经学，用力最勤为“四书”，其次即《诗经》。四书所以为其哲学上之论据，治诗或本其平素爱好之习性。其怀疑精神，在经学史上实罕俦匹，周予同认为可惜不能彻底，未能使《诗经》脱经学之轭而跻于文学之域³⁸，这是近代学人用分科即科学的眼光看待古人经学的视差。朱熹由四书讲五经，以训诂明义理，如果四书及其所体现的道统为朱熹以己意所构造，由此而来的性理之学并非孔子的本意，而是因缘佛学附会出来的禅说，无论崇汉抑宋的反理学还是崇宋抑汉的理学，坚持理学与经学一脉相承，都是以假定理学所说是经书圣意为前提，等于承认理学的经学属性和地位。

朱熹的学术思想以儒家思想为中心，著作以子部儒家为重，经部的《四书集注章句》，性质仍可隶于儒家类³⁸。指程朱理学为儒学，大体可通，称为经学，则多有不合。周予同无奈地说，宋承隋唐义疏派之后，学者研究之封域愈隘，欲自逞才识，于势不能不别求途径。故宋代学者，杰傲者有“六经皆我注脚”之语，而中庸者亦不惮以臆见解经而出于删改。宋代经学之衰落在此，宋代哲学之勃兴亦在此。总之，训诂学之反动，实宋学产生之消极的有力的因素³⁸。正如《四库全书总目提要》毛奇龄《孝经问》条所说：“汉儒说经以师传，师所不言，则一字不敢更。宋儒说经以理断，理有可据，则《六经》亦可改。然守师传者，其弊不过失之拘；凭理断者，其弊或至于横决而不可制。”³⁹

清初诸儒的经学与理学之辨，开启了汉宋之分先河。《四库全书总目·经部总叙》初次划分汉学、宋学。或谓宋学萌芽于中唐的赵匡、陆淳等，《四库全书总目提要》指陆淳著《春秋集传纂例》《春秋集传辨疑》《春秋微旨》等书，“舍传求经，实导宋人之先路。生臆断之弊，其过不可掩；破附会之失，其功不可没也”。不过，破虽然有功，立却是臆说。而且宋学的观念，其实是清人的意识，而非宋人的实事。有了汉宋之分的此疆彼界，才能把握宋学的内涵外延。

经学与理学的辨析，促成了汉学的兴盛，可是并未将理学排除于经学之外，反而坐实了理学的经学地位。乾嘉汉学鼎盛，虽然朝廷和士林都有推重汉学之意，但是并不偏废理学，以考据义理并重，甚至以义理为最终目标。只是除戴震等少数人外，一般都无力完成全过程达到终点。这实际上等

于认可理学的义理之学就是孔子先圣的意旨。清儒大都不敢公然挑战四书与群经的关系，不能否认四书的正统性，所怀疑和希望改变的，只是宋儒的解读是否符合孔子的本意以及理学的方法能否正确解经，主张治经文以求经义，反对凿空逞臆。

不过，在治经的过程中，汉学家日渐将宋儒所说义理排除于经义之外，不再认同宋儒的义理之学。虽然戴震等仍以义理为高，所得义理却是直接从研究经典文本而来，与程朱理学分道扬镳了。只是这样的分离，仍然是在经学脉络中进行，即使在汉学鼎盛之时，与之相对的理学即宋学，没有也不可能完全被排除于经学体系之外。

胡适关于理学的兴起看法与陈寅恪等人有些形似，他认为“宋儒凭借汉、唐的经学，加上佛家与道家的影响，参考的材料多了，他们对于古书的了解往往有确然超过汉、唐之处。但他们为中兴儒教起见，虽得力于佛、老而不得不排斥佛、老；又为自尊其说起见，虽得力于汉、唐而不能不压倒汉、唐”⁴⁰。并把清代经学与理学之争称为反理学运动。1927年，胡适以清代的顾炎武、颜元、戴震加上当时的吴敬恒四人作为三百年中“反理学”趋势的代表，后来又标举他们为“几个反理学的思想家”。他将中国的近世哲学分为理学（1050—1600）和反理学（1600—今）两个时期，认为“理学是挂着儒家的招牌，其实是禅宗、道家、道教、儒教的混合产品。其中有先天太极等等，是道教的分子；又谈心说性，是佛教留下的问题；也信灾异感应，是汉朝儒教的遗迹。但其中的主要观念却是古来道家的自然哲学里的天道观念，又叫做‘天理’观念，故名为道学，又名为理学”。反理学运动有两个方面，一是打倒（破坏），打倒太极图等迷信的理学（黄宗炎、毛奇龄等），打倒谈心说性等玄谈（费密、颜元等），打倒一切武断的、不近人情的人生观（颜元、戴震、袁枚等）；二是建设，建设求知识学问的方法（顾炎武、戴震、崔述等），建设新哲学（颜元、戴震等）⁴¹。顾炎武用考文知音的证据取代理学的空虚想象，开启了经学的新局。

颜元本来笃信程朱，后来虽然醒悟，“尚有将就程朱，附之圣门支派之意”。57岁时他南游河南，“见人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对”，才改弦易辙，“必破一分程、朱，始入一分孔、孟——乃定以为孔孟与程朱判然两途，不愿作道统中乡愿矣”⁴²。戴震一方面要推翻半宗教半玄学的旧理学，否认理气二元论，反对将天理人欲相分割，另一方面，要建立新的理学，主张理在事中，理存乎欲。只是戴震的传人没有一个能够继承他的建设的思想，所以影响不能彻底改变理学的潜势力继续作用的局面⁴¹。要说戴震反理学，多少有些言过其实。顾炎武的理学即经学，主要还是针对阳明心学的流弊。即便其内心不以程朱理学的义理为然，也只能就学理上有所争议，而不是正面打倒程朱。戴震要建立新理学，所本仍是经学，在经学系统内争是非，反的是理学的正统性，而不是根本上反对理学。直到清季民初，尤其是五四运动前后的新思潮与新文化运动时期，从反对专制王权的立场，人们才根本否定理学。这一时期朱熹成为众矢之的，反孔的主张虽然以孔子为标靶，靶子其实是打在朱熹身上，批判矛头的锋芒所向，就是朱熹重新条理解读后的孔子，也就是说，是蒙在朱熹脸上的孔子像。

戴震在考订之后建立新义理的努力，引起不少非议，后来者株守考据，使得汉宋之争演变为考据与义理之争，由考据寻求文本以及圣贤真意的目标无形中迷失了。江藩的《国朝汉学师承记》，严分汉宋壁垒，兼采汉宋者也一律排斥，指经术“一坏于东西晋之清谈，再坏于南北宋之道学”⁴³。龚自珍认为书名不妥，应改为《国朝经学师承记》。其实以汉学为名，只是在汉学的脉络中不认理学，若是标名经学，则是明目张胆排斥理学于经学系统之外，争议恐怕更大。后来江藩著《国朝宋学渊源记》，虽然坚持尊汉抑宋，可是认为“苟非汉儒传经，则圣经贤传久坠于地，宋儒何能高谈性命耶？”⁴⁴等于承认宋学仍是延续汉学所传递的经学。只不过汉学应为正统主流，宋学应居旁支而已。而方东树的《汉学商兑》，维护程朱理学的正学地位之外，着重反对江藩尊汉抑宋的门户之见。汉宋之争，其实是在经学脉络里面争正统。由此转入汉宋调和或汉宋兼采的风气，进一步巩固了理学的经学地位。

四跳出经学的藩篱

胡适关于清代的经学与理学，说过一段颇值得玩味的话：

清代考据之学有两种涵义：一是认明文字的声音与训诂往往有时代的不同；一是深信比较归纳的方法可以寻出古音与古义来。前者是历史的眼光，后者是科学的方法。这种态度本于哲学无甚关系。但宋明的理学皆自托于儒家的古经典，理学都挂着经学的招牌；所以后人若想打倒宋明的理

学，不能不先建立一种科学的新经学；他们若想建立新哲学，也就不能不从这种新经学下手。所以戴震，焦循，阮元都是从经学走上哲学路上去的。然而，我们不要忘记，经学与哲学究竟不同：经学家只要寻出古经典的原来意义；哲学家却不应该限于这种历史的考据，应该独立地发挥自己的见解，建立自己的系统。经学与哲学的疆界不分明，这是中国思想史上的一大毛病。经学家来讲哲学，哲学便不能不费许多心思日力去讨论许多无用的死问题，并且不容易脱离传统思想的束缚。哲学家来治古经，也决不会完全破除主观的成见，所以往往容易把自己的见解读到古书里去。“格物”两个字可以有七十几种说法。名为解经，实是各人说他自己的哲学见解。各人说他自己的哲学，却又都不肯老实说，都要挂上说经的大帽子。所以近古的哲学便都显出一种不老实的样子。所以经学与哲学，合之则两伤，分之则两受其益⁴⁵。

这番意思用来说清代的经学和理学，未必吻合，用来批评后来的经学与理学研究，则不无可取。晚清的汉宋调和与汉宋兼采以及主张义理、考据、词章并重，都是在经学内部立论，以吻合孔子经书与否为标准。实际上，梳理理学与经学的关系，如果只是站在经学的立场，以经学的眼界视野，很难看得通透，往往陷入之前派系纷争的此是彼非而难以自拔，限于经学范围谈理学与经学以及汉宋关系，本身就已经分不清汉宋了。可是完全门外文谈，也只能隔靴搔痒。必须深入经学的堂奥，又跳出经学的藩篱，才能正本溯源，辨识清楚。陈寅恪、周予同等都大力表彰程朱理学吸收外教，相比之下，陈寅恪撤去经学的藩篱，或者说没有经学的束缚，而周予同仍然不免经学的局限，讲理学、经学的关系与评价理学的是非功过，多少有些左支右绌，自相矛盾。胡适则深入的部分不够，超出的部分又不免附会，因而总觉得似是而非。

今人治理学史，几乎不提当年影响广泛的新儒家儒佛渊源的争论，即使谈到儒佛关系，也基本因循冯友兰、傅斯年的理念，很少尝试陈寅恪的思路。不过，20世纪后期围绕儒学宗教说的论争，从一个侧面反映出学术界关于儒释道三教合流的想法，远远没有达到形成共识的程度。认定宋明理学的建立，标志着中国儒教的完成，而佛教是不具宗教之名而有宗教之实的独霸的支配力量⁴⁶，这实际上是新儒家儒佛渊源之争的一种变形的再现，显示了理学即新儒家与佛教道教关联的内在紧张。可见这一问题并未得到切实的解决，依然聚讼纷纭，持续困扰着学术界。

依照常理，即使不同意陈寅恪的主张，也应该加以验证，不能视而不见，或是想当然。问题显然在于，陈寅恪的观点一般人不具备验证的能力，因为研究理学必须跳出经学的范畴，以儒释道三教合一的俗说为视域，首先要依照时序比较梵文、巴利文、藏文、蒙文、满文、汉文的佛经文本，理解教义的本旨、错误及其变化；其次要研究佛教入华的历史及其与道教的关系，考察佛教如何影响道教以及佛教自身如何因应华夏社会而变异；再次要梳理佛道与儒学的关联及其相互影响；最后才能切实综观三教合流的情形。可见儒学的禅释、禅宗的讲理，道家的杂糅，你中有我，我中有你，难分彼此。这样的取径，百年前钢和泰关于宝积经的研究已经身体力行，不过主要还在文本比较的阶段。在分门别类的专家时代，很难有训练全面、视野通贯、志向远大之人，不畏艰辛，披荆斩棘，沉潜用心。而相关的问题，单纯直经学理学的文本是无法得到有效的梳理和解析的。

这一取径的重点方向有二，一是教史，二是教义。教史方面，应当打破儒释道分别立论的偏蔽，贯通儒释道的历史，不受后来观念和界域的限制，从三教的维度考察其如何合流以及相互影响。例如从道教的角度看其与佛、儒的关系，深究道教吸收佛教并影响儒学的历史，亦即陈寅恪所说：“然新儒家之产生，关于道教之方面，如新安之学说，其所受影响甚深且远，自来述之者，皆无惬意之作。近日常盘大定推论儒道之关系，所说甚繁（东洋文库本），仍多未能解决问题。盖道藏之秘籍，迄今无专治之人，而晋南北朝隋唐五代数百年间，道教变迁传衍之始末及其与儒佛二家互相关系之事实，尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾，更有俟于后贤之追补者也。南北朝时，即有儒释道三教之目（北周卫元嵩撰齐三教论七卷。见旧唐书四七籍志下）。至李唐之世，遂成固定之制度。如国家有庆典，则召集三教之学士，讲论于殿廷，是其一例。故自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论。”⁴⁷只有将先秦尤其是六朝以下的一大要事因缘梳理清楚，揭示新儒家、新道教和禅宗产生的各种未发之覆，认识才能更上层楼。

教义方面，本来是宗教研究的本宗，可是东亚文化的宗教大都系传播而来，理解教义，反而有赖于教史。应从佛教角度看其与理学的关系，深究佛教性理之学与理学心性之学的关联及分别。也如陈寅恪所论：“二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。如六朝士大夫号称旷达，而夷考其实，往往笃孝义之行，严家讳之禁。此皆儒家之教训，固无

预于佛老之玄风者也。释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则绝难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。近虽有人焉，欲然其死灰，疑终不能复振。其故匪他，以性质与环境互相方圆凿枘，势不得不然也。”⁴⁷尤其是佛教的无君无父，与华夏的纲常伦理尖锐冲突，必须调适改造，才能兼容无碍，显现生机。

迄今为止，恰好在这两个至关重要的环节上，研究者明显功力不足。此事涉及比较语言学、比较宗教学和比较历史学，必须兼通儒释道的教义与历史，并且能够将三者融会贯通，才能逐渐近真。80余年过去，陈寅恪当年所说教史有待研究的问题，进展依然不够显著。尤其是教义方面，僧俗两界意见迥异，连熟悉教史的陈寅恪也不敢轻易论及。汤用彤的看法与陈寅恪接近，或许与其治佛教史有关。可是即便他写的《汉魏两晋南北朝佛教史》专书，学术界评价极高，奉为经典，教内人士或与教相关者的看法却大幅度降低。不通教义，要想理解新儒学即理学至当，恐怕是可望而不可即之事。如何能够使得历史的发生衍化以及教义学理的融会贯通相辅相成，不是望文生义，格义附会，更不能门外文谈，当为研治理学者今后努力的方向。

经学在中国承载道统，必须通经致用，但凡面对危局，人们不可避免地首先质疑当道的经学是否有用。这样的指摘不一定恰当，危局未必是由于经学的有用与否所造成，所有的空疏、琐碎，都曾经有用于时，而一旦时过境迁，也就难免过时。危机的压力，每每刺激经学的应变和革新，于是新的流派应运而生。其变化的幅度之大，甚至可以儒表佛里。理学的形成，表明中国思想学术具有极强的吸收内化能力，这也是中国文化能够经久不衰的秘诀。任何一种文化，只要固步自封，不能自我更新，无论曾经多么优秀强大，都势所必然地走向没落。

中国二千年的皇朝历史，其变化大体可分为前后两期，前期孔子管了一千年，儒表法里，等级分封，适宜宗法制社会。后期韩愈、朱熹借孔孟之名管了一千年，儒表佛理，内圣外王，适宜庶民社会。所谓儒表，并非表面表象，而是无论内里为何，不能不以儒家所体现的家族伦理之道德为基准，从思想到制度，无不受此制约。

经学的性质地位与统治者的认定关系匪浅，这在王朝的兴衰与种族的存亡息息相关的历史时期无疑是首要的，可是当王朝体制与社会发展的矛盾尖锐对立之时，依附于王朝体制的经学应该何去何从，就相当尴尬。此外，理学吸收外教，本来是创新，但是不能数典忘祖，还是要以孔子为先圣。理学在经学脉络内与其他派系之争，焦点不过是哪一家更符合孔子和经典的本意。这样的准则与取法，在一定的历史时期固然有其道理，可以说是中国社会文化长期延续的重要支撑，指责这样的延续为负面，不过是后来人的臆见。可是时过境迁，皇权崩溃之后，明经致用无法始终有效，在经学内部的改头换面或轮番登场不起作用之后，经学的效率及其地位自然岌岌可危。

近代中国面临西学的全面冲击，范围之广，程度之深，远较汉唐之间佛教的影响为大，而西学以欧美列强的国力为后盾，显示出高度的先进性，很难为中国固有文化所同化，中学内部纷争不已的各派，都不得不起而应对西学的冲击，康有为名义上尊奉孔子，实际上模仿朱熹，章太炎等也吸收西学，夷夏大防全面崩溃，中体西用名存实亡。历来的吸收内化已然失效，又不能两套知识并列共存，纳西学于科举不成，改为纳科举于学堂，中西乾坤颠倒，号称融汇中西而成的新学，其实已是西体中用，用西学改造和重组中学，经学也逐级退出学制和学术思想。新文化运动偏向于尽力吸收，本位文化和新儒家偏向于不忘本位，可是皇权退去，中学解体，经学失位，中国文化的本位究竟何在，如何吸收与不忘相反相成，以何为凭借，才能做到。或者说，吸收一面已经到了全盘西化或充分世界化的地步，不惜用夷变夏，完全以西为尊为准，而不忘本来却无所依托，西体已成事实，中用尚无着落，如何才能取珠还椟，成为国人面对的一大世纪难题。

有鉴于此，还是要不厌其烦地再次引用80多年前陈寅恪所说：

窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也⁴⁸。

陈寅恪治学论世，常有出乎意料的惊人之语，乍听以为奇谈怪论，匪夷所思，日久则愈见其高明，或如预言般应验，令人服其深谋远虑，远见卓识。获得真精神，找到旧途径，早已不仅是学术问题，更加关乎国运的兴盛昌明。吴宓称陈寅恪对待中外文化的宗旨为中体西用，大意不错，但多少有些出入。严格说来，陈寅恪甚至可以接受西体中用，只是不能用夷变夏，必须取珠还椟，以免数典忘祖。来自域外，也要说华夏固有，并且从历史文化中找寻可以格义的基因。他不反对尽力吸收输入文化，却肯定不赞成全盘西化。中国文化经久不衰的秘诀，就在于有韩愈、朱熹之类的苦心孤诣，避名居实，爱国济世，可以居中国思想史上的最高地位，而永不歇绝。历史发展至今，再度呼唤有识者起而救世，凭借真精神，找到旧途径，进而成就中国文化第三次高峰期的到来。

注释

- 1 桑兵：《求其是与求其古：傅斯年〈性命古训辨证〉的方法启示》，《中国文化》第29期，2009年春季号，第138~149页。
- 2 桑兵：《民国学人宋代研究的取向及纠结》，《近代史研究》2011年第6期，第52~74页。
- 3(1)陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版，第282~285页。
- 4(2)(3)吴宓著，吴学昭整理：《吴宓日记》第2册，北京：生活·读书·新知三联书店1998年版，第102、103页。
- 5(1)吕思勉：《理学纲要》，民国丛书第二编，上海：上海书店1990年版，第3、24页。
- 6(2)冯友兰：《三松堂全集》第11卷，郑州：河南人民出版社2000年版，第252~254页。
- 7(3)陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，第282~285页。
- 8(4)王汎森、杜正胜主编：《傅斯年文物资料选辑》，台北：傅斯年先生百龄纪念筹备会1995年印行，第107页。
- 9(5)傅斯年：《论李习之在儒家性论发展中之地位》，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》第2卷，长沙：湖南教育出版社2003年版，第664~666页。
- 10(1)熊十力、张东荪：《关于宋明理学之性质》，《文哲月刊》第1卷第6期，1936年3月，第1页。
- 11(2)邓广铭：《王安石在北宋儒家学派中的地位---附说理学家的开山祖问题》，《邓广铭治史丛稿》，北京：北京大学出版社1997年版，第177~192页。
- 12(3)《四川省立图书馆工作报告表》（1946年4月），四川省档案馆藏，四川省立图书馆档案，109/1，参见张凯：《“义与制不相违”：蒙文通与民国学界》（博士学位论文），中山大学2009年，第五章第三节之二“宋学渊源：‘内’、‘外’之别”。
- 13(4)蒙文通：《文中子》，《益世报·读书周刊》第9期，1935年8月1日，第11版。
- 14(5)蒙文通：《论经学遗稿三篇·丙篇》，《经学抉原》，上海：世纪出版集团、上海人民出版社2006年版，第209页。
- 15(6)蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋役制度及学术思想的演变（节录）》，《中国史学史》，上海：世纪出版集团、上海人民出版社2006年版，第187~192页，原载《四川大学学报》1957年第2期，第98~101页。
- 16(1)汤用彤：《隋唐佛学之特点》，《图书月刊》第3卷第3、4期合刊，1944年5月，第4页。
- 17(2)陈寅恪：《论韩愈》，《历史研究》1954年第2期，第105~107页。
- 18(3)陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版，第319~322页。
- 19(1)侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上，北京：人民出版社1984年版，第9页。
- 20(2)周予同：《朱熹》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），上海：上海人民出版社1996年版，第114~115页。
- 21(3)周予同：《“汉学”与“宋学”》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第326~328页。

- 22(1)(2)周予同：《经学史与经学之派别》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第94~95页。
- 23(3)周予同：《朱熹》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第148~150页。
- 24(4)周予同：《群经概论》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第220页。
- 25(1)陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》，第319~322页。
- 26(2)周予同：《〈大学〉和〈礼运〉》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第406~410页。
- 27(3)(4)周予同：《朱熹》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第168~169页。
- 28(5)周予同：《群经概论》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第289~290页。
- 29(1)周予同：《关于中国经学史中的学派问题》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第663~664页。
- 30(2)(4)周予同：《中国经学史讲义》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第932~935、893~899页。
- 31(3)(5)周予同：《“汉学”与“宋学”》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第326~328、324页。
- 32(1)(2)周予同：《朱熹》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第117~118、148~150页。
- 33(3)康有为：《长兴学记》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，北京：中国人民大学出版社2007年版，第347页。
- 34(4)康有为：《新学伪经考》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第1集，第356页。
- 35(5)全祖望撰，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》上，上海：上海古籍出版社2000年版，第227~228页。
- 36(6)吴长庚：《试论顾炎武的“经学即理学”思想》，《江西社会科学》2007年第10期，第66~70页。
- 37(1)顾炎武：《与施愚山书》，《亭林文集》卷三，《顾亭林诗文集》，北京：中华书局1983年版，第58页。关于施闰章的家学及其学问，详见吕妙芬：《施闰章的家族记忆与自我认同》，《汉学研究》2003年第2期，第305~334页。
- 38(2)(3)(4)(5)周予同：《朱熹》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），第123、156、180、113页。
- 39(1)永2)等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局1965年版，第266页。
- 40(2)胡适：《费经虞与费密---清学的两个先驱者》，欧阳哲生编：《胡适文集》3，北京：北京大学出版社1998年版，第60页。
- 41(3)(5)胡适：《几个反理学的思想家》，欧阳哲生编：《胡适文集》4，北京：北京大学出版社1998年版，第63~65、68~86页。
- 42(4)李埏编：《明末颜习斋先生（元）年谱》，台北：台湾商务印书馆1978年版，第182页。
- 43(1)江藩：《国朝汉学师承记》卷一，北京：中华书局1983年版，第5~6页。
- 44(2)江藩：《国朝宋学渊源记》卷上，《国朝汉学师承记》附录，北京：中华书局1983年版，第153页。
- 45(3)胡适：《戴东原的哲学》，欧阳哲生编：《胡适文集》7，北京：北京大学出版社1998年版，第313~314页。
- 46(4)任继愈：《儒教的形成》，任继愈主编：《儒教问题争论集》，北京：宗教文化出版社2000年版，第10页。
- 47(1)(2)陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，第283~284页。
- 48(1)陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，陈美延编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，第284~285页。

重要地址链接: [国学网](#) [中华文史网](#)

版权所有: 中国社会科学院古代史研究所

地址: 北京市朝阳区国家体育场北路1号院1号楼中国历史研究院 邮编: 100101 [网站首页](#)

E-mail: hbliu@cass.org.cn

欢迎转载, 敬请注明: 转载自 [中国古代学术网](#)

