



儒家邮报 2026 年第 20 期（总第 444 期）

中华人民共和国 77 年暨孔子 2577 年（耶稣 2026 年）10 月 26 日

主编：陈明

投稿订阅：rujiayoubao@126.com

全文下载：http://www.rujiazg.com

◆研究.....	2
《孔教论》的出版、传播与陈焕章地位的崛起 裘陈江.....	2
儒家伦理在近代民间社会的承续与变通——基于太行山文书的考察 邹蓓蓓.....	14
◆观点.....	24
经学义理的性命论诠释 吴飞.....	24
“独尊儒术”是极高明之举 许石林.....	27
◆纪念.....	30
人生三境界：拿起、看破、放下——怀念楼宇烈先生 张新民.....	30
◆读书.....	34
马楠《经学导论》目录暨后记.....	34
李强《儒学与现代民族国家建构》目录暨后记.....	37
彭林 著《礼学·经学·儒学》序言、后记.....	42
◆消息.....	48
第五届考亭论坛在福建南平举行，打造国际性朱子学研讨平台.....	48
聚焦儒学与东亚文明——孔学堂 2026 秋季辩会举行.....	53
“文庙释奠与礼乐文明”学术工作坊在孔子研究院举办.....	54
宋明理学的当代价值学术研讨会暨江西省书院研究会 2026 年年会举行.....	56
2026 衡水·董仲舒儒家思想研讨会在衡水学院举行.....	59
如何走出当前教育困局？尼山孔子教育论坛第二届年会召开.....	63

◆研究

《孔教论》的出版、传播与陈焕章地位的崛起 | 裘陈江

《孔教论》的出版、传播与陈焕章地位的崛起

作者：裘陈江

来源：原载《出版文化研究》创刊号，上海人民出版社，2026年

此为作者 word 版，转载自「书目文献」

【摘要】1912年10月7日，孔教会在上海发起成立。11月23日，孔教会上海事务所正式开幕。同一日，该会主持人陈焕章的《孔教论》也在商务印书馆公开出版。这样的巧合，显然是有意安排的结果。细究《孔教论》及书中各个组成篇章的创作、宣传、出版与传播，均为陈焕章和孔教会在创会初期带来了巨大的声望和影响。对于甫归国内的陈氏而言，其在政界、学界声望的急速拔高，显然与这本《孔教论》的出版密不可分。

【关键词】《孔教论》 出版 孔教会 陈焕章

民国元年大成节（1912年10月7日），孔教会在上海创立发起，这在民初思想史上是一场极为重要的标志性事件，此后十余年间掀起的国教运动，更是一度席卷全国。其与新文化运动的纠缠往复，也是重新思考近代新旧思想之争的重要关窍。作为孔教会的发起者和核心负责人，陈焕章（1880—1933）虽有神童之誉，入万木草堂学习，且一路科名顺利，但当他以末代进士身份于民初学成归国时，不过是一位三十岁出头、在国内尚无声望与根基的年轻人。其何以能在短时间内承担起孔教会事务的名与实？则离不开与孔教会同步出现的一本著作——《孔教论》给他带来的巨大名望和影响。[1]

一、康有为的办教指示与策略

1912年7月30日，身在海外的康有为，鉴于20世纪初年的儒学危机，尤其是辛亥鼎革后的国内情况，致信已经从美国留学回国并移居上海的学生陈焕章，指示其在上海创办孔教会。这一通《致仲远书》，可谓是孔教会在上海创办前的指导性文件，也是罕见存世的康有为和陈焕章的直接来往文字，且与本文讨论极为相关，故列全文如下：

仲远仁弟：

近者大变，礼俗沦亡，教化扫地，非惟一时之革命，实中国五千年政教之尽革，进无所依，退无所据。顷并议废孔教，尤为可骇，若坠重渊，渺无所属。呜呼痛哉！自吾中国以来，未危变若今之甚者也。虽然，时变之大者，必有夫巨子出济艰难而救之，今其时也。吾欲复立

孔教会以振之。

昔者吾中国号称天下，故人无国籍，举国亦皆覆畴于孔子，故人无教会籍。今则列国并立，必当有国籍，否则无公民权。诸教并立，必当有教籍，否则为无教之民，近于禽兽矣。今以人必饮食男女，则已为儒而非释。人必尊祖敬宗，则已为孔而非耶。以此语人，计必易人。趁方今旧学士夫诸生遍于全国，及今令人人入会，计必景从。议入会者，无分男女老幼，一律注册。人收二毫，妇女半之，未成丁者半毫，以为入会注册笔墨费。其高等者为特别会员，收二元特别会费，以备为值理讲生之地。每乡必一会，举讲生讲焉。以来复论孔子而说经，借地为之，不必迁设席。

吾注有《礼运》《中庸》《四书》《春秋》及《礼记》选，可以宣讲，发明升平、太平、大同之义，令人不以君臣道息而疑孔教之不可行。但以勇猛之力，精切之辨，忧大教之废，伦纪之坠，家人之失，启诱大众，计无不来归者。先行于瀛[沪]，徐推行于各省会，不及半年，人心愤激，必可令各郡县皆有孔会焉。今为政党极难，数党相忌，（以任之力）半年而无入手处。弟海外新还，始附党末，我始为仆，几时树勉难矣。

昔弟在美，以行孔教为任，研讲深明。今若以传教自任，因议废孔之事，激导人心，应者必易，又不为政党所忌，推行尤易。凡自古圣哲豪杰，全在自信，力以鼓行之，皆有成功，此路德贾味议之举也。及遍国会，成则国会议员十九吾党，至是时而兼操政党内阁之势，以之救国，庶几全权，又谁与我争乎，此又所谓远之而近之也。吾欲决开是会，欲付托于弟，而宪子、君勉皆强力者，相与成之，必能尽收全国，可断之也。

弟其许之乎？若弟身任其事，孺博今有他事，或不专办，亦必相助为理。援引二三耆旧，如吾故人沈子培先生及朱古微之流，自为发起，当可一鼓而成。即不然，吾筹款来，租地办会事，真积力久行之，亦必有效。办教会，吾亦可出名，可与孺商，弟其勉之。弟若专致身于教，实可与任为两大，若仅附托政党，则末之也已。吾顷欲取加拿大报之机器寄瀛[沪]办孔教会之报，即请弟主之，弟谓何如？日间即寄会章来。此问近祉，有为启。六月十七日。此书留示孺博、宪庵，吉甫实亦宜办此，可示之。[2]

此信内容甚多，此处不能一一展开，但与本文所讨论的孔教会和陈焕章在上海的出版事业相关的内容，则仍有必要加以提示。首先，在信中康有为称陈焕章在上海的孔教活动可借助同门之力：“吾欲决开是会（孔教会），欲付托于弟，而宪子、君勉皆强力者，相与成之，必能尽收全国，可断之也。弟其许之乎？若弟身任其事，孺博今有他事，或不专办，亦必相助为理。”信中提到宪子即伍庄，君勉即徐勤，孺博即为孔教会发起人之一的麦孟华，均为康氏门徒中的宣传能手。而鉴于孔教会在上海创办的事实，同时麦孟华在上海与众遗老交往密切，其与朱祖谋、沈曾植诸老多有诗词唱和和社集活动，[3]故可知康氏所言非虚。

其次，自晚清以来，特别是甲午、戊戌之后，办会、办报已蔚然成风。以报刊为例，1895—1898年间，中国报刊的数量从15家增加到64家，到1913年已是487家，到五四时代更为激增。[4]清末鼎革之际的上海，既是全国的出版与舆论中心，又是外国领事的聚集地。在此若能掌握舆论，办会之事自然会容易许多。故麦孟华如何相助，康有为信中虽未明言，但按保皇党擅长的运作思路，办会和办报是其长处。正如康氏在信中对陈焕章许诺：“吾顷欲取加拿大报之机器寄瀛[沪]办孔教会之报，即请弟主之。”可知康氏明确提出有“办孔教会之报”的设想，而且除了人员之外，还允诺为陈焕章提供印刷设备等。

到了该年9月，康有为又二度撰写《孔教会序》，再度帮助鼓吹宣传。不过以上种种，均显示陈焕章虽为直接筹备人，但康氏在孔教会发起时的作用和地位更为重要。陈焕章后来追溯，其回国后遵母命，欲专务于孔教事业，于1912年3月从广东移居上海，大成节当天孔教会正式创立。该会初创时，康氏虽不在上海，陈焕章也遥尊其为会长。正如康氏在1913年致信孔教会时也再次自道此事：“去岁夏，际亘古未有之变，俎豆废祀，弦诵绝声，大惊深忧，乃草序例寄门人麦孟华、陈焕章，令开会沪上。”[5]

二、《孔教论》的内容组成与媒体宣传

然则依照上述内容，似乎陈焕章办孔教会只是奉师命行事，故学界也长期认为在孔教会早期，陈焕章只是康有为的代理人而已。但要注意的是，清末在美国留学时，陈氏在办教事务上其实与乃师一度有过分歧矛盾，师兄梁启超还曾在二人之间担任传递消息的角色，[6]可见不能忽视陈氏在孔教事业上的自主性。陈氏能在短时间内确立自己在孔教会的核心地位，固然与其个人活动有关，但更关键的作用，无疑来自同期面世的《孔教论》为他带来的巨大声名。

在孔教会发起之初，乃至20世纪30年代初主体退出中国大陆后，有一本出版物一直在孔教会史上占有举足轻重的地位。这便是陈焕章在1912年11月23日，由上海商务印书馆出版发行的《孔教论》。[7]在研究孔教会的历史时，陈焕章的《孔教论》是一部绕不开的经典。按此书编排，首先映入读者视野的，便是卷首所汇聚的众多海内外名流序言，分别为李佳白、梅殿华[8]、李提摩太、费希礼和沈曾植，可谓“东西硕儒”俱备，这种借重名流、“挟洋自重”的痕迹极为明显（这几篇“西儒”序言，后在其他尊孔刊物上均有被转载的记录[9]）。

如李佳白（清末以来便同情维新运动）序中高度称扬：“高要陈君重远，以中国经学家之健者，为欧美留学界之闻人，目击时变，怒焉忧之。……陈君乃本其枕藉之所得，参以欧美之见闻，著为演说，缕晰条分，繁称博引，举以辟时人之谬，而阐至道之精。”[10]该书最末的《孔教会开办简章》后附加的发起人名单，也是一串长长的名流清单。加上《孔教论》的封面由立宪派领袖汤化龙[11]题签，这些或多或少与康有为给陈焕章的指示相合，也是康门自晚清以来创办会社、谋划串联的常用手段，为《孔教论》和孔教会壮大声势。

实则《孔教论》只是一本共仅百余页的册子，序言之后，接下来是主体部分，是由陈焕章在1912年9月的两篇演讲组成，题为《论孔教是一宗教》和《论中国今日当昌明孔教》，均为在美国传教士李佳白所创尚贤堂的演讲。关于这两篇演讲的具体情况，陈焕章在四年之后追悼孔教会发起人之一姚丙然的演说中自道：

“焕章乃四出奔走，联络中外人士。一日偶至尚贤堂访李博士（即李佳白），谈及立孔教会之意，博士极端赞成，即预约焕章于七月二十日及二十七日在尚贤堂演说孔教，树厥先声，以为大成节开成立大会之预备。其题为《论孔教是一宗教》及《论中国今日当昌明孔教》，皆博士所拟者也。届期焕携稿往读，而座中知名之士，先生（即姚丙然）及上海姚东木先生（即姚文栋），均于此时相识。时壬子七月二十日也，而孔教会之发轫基于是矣。”[12]

陈氏清末在美国时，与李佳白曾有旧交。而此次在尚贤堂的演讲，当时已经撰成讲稿，是到会堂宣读，且题目也是李佳白所拟。演讲同时，尚贤堂的宗教活动也成为陈氏串联名流创会的重要平台，如姚丙然、姚文栋等人均为孔教会在上海发起时重要倚仗的江浙绅士。

关于此次尚贤堂举办的陈焕章孔教演说，当时的上海报刊上亦有即时的报道。1912年8月31日，《申报》和《新闻报》刊发题为《尚贤堂定期演讲孔教》的报道：“法界宝昌路石牌楼尚贤堂，定于每礼拜日下午五点钟，讲演各教之理。下礼拜日即九月一号请陈重远博士主讲，题为《论孔教是一宗教》。再下礼拜即九月八号，亦由陈君主讲，题为《论中国近日当昌明孔教》。陈君邃于中学，毕业欧西，届时必有崇论闳议，足为儒教光者，当亦为留心世道者所乐闻也。”[13]因此可知，陈焕章所言的演讲日期为阴历，其对应的阳历日期便是1912年9月1日和8日。而同一日，革命党主办的《民立报》上也刊登了题为《尚贤堂讲孔夫子》的报道[14]，全文与《申报》完全一致，故很可能这三篇报道均为陈焕章或者尚贤堂主稿，用以宣传之用。

而在第一次演讲结束之后，第二次演讲的前一天，《申报》再次刊发宣传报道：“法界宝昌路石牌楼尚贤堂，曾于前礼拜日请理学博士陈焕章君演讲《孔教是一宗教》，经纪前报。兹闻下礼拜日即九月八号下午五点钟仍请陈君主讲，题为《论中国今日当昌明孔教》，想届时必又有精辟之语，足资研究也。”[15]而与8月31日如出一辙，同一天《民立报》《新闻报》上也再次刊登了几乎同样的报道，只不过内容较《申报》为详实：“法界宝昌路石牌楼尚贤堂，于前礼拜日特请理学博士陈焕章君演讲《孔教是一宗教》。闻一时到者多政、学界重要人物，蔡子民先生亦略抒意见。兹闻于下礼拜日即九月八号下午五点钟，仍请陈君主讲，题为《论中国今日当昌明孔教》，届时当必又有精辟之语，足为研究之资料者，亦盛举也。”[16]

9月初演讲结束之后，除了中文报纸，上海的英文报纸如《北华捷报和领事公报》等也刊文报道陈焕章在尚贤堂的演说。例如在9月14日，该报以较长篇幅报道了9月8日的第二次演说内容。[17]另外，既然陈焕章当时是“携稿往读”，可见文字工作早已准备停当。10月初开始，上海乃至全国的报纸开始连载这两次演讲的内容。目前所见的媒体中，光是1912年实时刊发的就有上海的《时报》《协和报》和奉天的《盛京时报》三家媒体，其中尤以上海的两份报纸为重要。

当然两次演讲的刊发状况略有不同，其中第一次演讲《论孔教是一宗教》在上述三家均有报道。而之所以说上海的两家媒体更为重要，首先，《时报》该报主持人狄葆贤与康有为及其弟子关系紧密，且自10月5日至27日，分15次连续（仅少数几日中断）刊登《论孔教是一宗教》的全文内容。[18]《协和报》虽稍晚但也极为重要，其原因在于主持该报的德国人费希礼同样也是《孔教论》的序言作者。

由于该报是周报，因此《论孔教是一宗教》在1912年第3卷第2至4期（分别于10月12、19、26日发行），分3次连载完毕（其中后两次题名为《论孔教为一宗教》）。[19]同时第二次演讲《论中国今日当昌明孔教》，则仅在《协和报》第3卷第5至8期（分别于11月2、9、16、23日发行）上接续第一次演讲分4次连载完毕。[20]当然《盛京时报》对于陈焕章的孔教主张扩展到北方，具有极大的意义。该报是从11月7日至24日，共9次连载《论孔教是一宗教》一文（未连载完毕）。[21]

综上可知，从8月底开始直至孔教会成立，光是围绕陈焕章的这两次演讲，几乎每天都有新闻媒体在进行宣传报道。《孔教论》中，在上述两篇尚贤堂演讲词后，还附有王振民跋语一则，王氏实为李佳白尚贤堂的协理[22]，故也是作为见证人和支持者，对《孔教论》中的核

心“二论”加以推崇，甚至将其比之于韩愈的《原道》。[23]

而演说以及报刊的宣传工作的宣传其实远不止“二论”，书中这两篇演讲之后，附有《〈孔门理财学〉之旨趣》一文，这是陈氏1912年6月27日在寰球中国学生会的演说稿（时间实早于前两次在尚贤堂的演讲）。演讲当天上海的《时事新报》报道称：“寰球中国学生会定本月二十七日晚八时，请陈焕章君蒞会演说，题为《孔门理财说》。闻陈君前肄业美国哥伦比亚大学，研究理财学极有心得，曾以英文著《孔门理财学》一书，风行欧美，传诵殆遍，其学识之优美，可见一斑，今蒞该会演说，定有一番伟论也。”[24]当日及翌日，《时报》和《民立报》也有完全相同的报道。[25]

寰球中国学生会成立于1906年，其宗旨原是“联络全世界中国学生情谊，互相扶助，交换知识，不涉政治宗教”，而事业中有一项便是定期请名人学者蒞会演讲。[26]而陈焕章作为刚刚回国的留美博士，应邀演讲顺理成章。而既然宗旨不涉宗教，故当时所讲为介绍其博士论文的基本内容，故该演讲稿实为陈氏在哥伦比亚大学所撰博士论文《孔门理财学》的摘要（这篇论文1911年由哥伦比亚大学出版，陈氏自序时间为1911年8月30日[27]）。而《〈孔门理财学〉之旨趣》一文，与《论孔教是一宗教》一样，均是在《时报》上首先连载，于1912年7月21日至29日，分6次连载完毕。[28]因此可知，这样的宣传工作至少可以再往前提早一个多月，且早于康有为的来信。

而《〈孔门理财学〉之旨趣》一文收入《孔教论》时，陈焕章在后面又附上论文全文目录的中文翻译版本，以及海内外名家为该论文所撰序跋和报端评论简介。这些序跋作者中包括陈焕章在美留学期间结识的哥伦比亚大学中文教授夏德（Friedrich Hirth 作序时间为1911.10.15）、政治经济学教授施格（Henry R. Seager 作序时间同为1911.10.15），以及国内伍廷芳、朱祖谋这样的新旧人物。而书评方面，有海内外外文报刊如《中国维新报》《独立报》（Independent 1912.1.11）《美人历史评论报》（The American Historical Review 1912.4）《东方评论报》（The Oriental Review 1912.5）《字林西报》（The North-China Daily News 1912.8.15）。

其实除了这些陈焕章自己放入的书评外，笔者还发现在同年7月1日的《教务杂志》（The Chinese Recorder）上有一篇极长的书评，数月之后陈焕章还进行了回信辩论，的确也反映出《孔门理财学》的影响力。[29]还需提一句的是，在《孔教论》初版的封底上还印有《孔门理财学》的英文原版销售广告（由商务印书馆代售），使得这本英文论文得与《孔教论》捆绑宣传。结合商务印书馆在民国初年的成功经营，其宣传能力和发行渠道，[30]定对《孔教论》和《孔门理财学》的销售有着巨大的加持作用。

最后，书中的末尾附有陈焕章所撰《孔教会序》一文，以及《孔教会开办简章》和孔教会十三位发起人的名单。尤其是《孔教会开办简章》，是孔教会成立伊始的纲领，也是各地分支机构想要借鉴参考的重要文件依据。《孔教论》最后于11月23日正式出版，阴历是壬子年十月之望，正好是孔教会在上海的正式事务所行开幕礼的日子（《孔教论》初版的版权页中，这两个日期同时标注，且极为醒目）。

三、《孔教论》的出版与传播

在孔教会的发起过程中，沈曾植可以说是陈焕章和孔教会在上海最重要的人脉资源。[31]而

《孔教论》的出版，也离不开沈氏的一手提调。沈曾植在上海的清遗民中地位极高，其作为孔教会成立之初的头面人物，也能拉拢诸多遗老参与其中。沈氏在辛亥后避地沪上期间，旅沪遗老多集会沈宅以图收拾时局大计。而在孔教会办会之初，上海事务所的接待活动也多由沈曾植出面主持。

而更为重要的是，《孔教论》一书也是在其帮助下出版，用以在孔教会创会之初作宣扬孔教之用。前提《孔教论》的出版是在1912年11月23日，正好是孔教会事务所开幕的日子。因为在孔教会成立以及稍后一段时间里，当时只能借在山东会馆行祀圣礼。所以到11月23日，是孔教会在自己所建事务所第一次正式举行典礼，意义非凡。

陈焕章自己曾回忆：“至（壬子年）大成节，乃开大会于上海山东会馆，恭祝圣诞，是为孔教会成立之期。至十月之望，始于所赁之事务所行开幕礼……而焕之尚贤堂演稿，为沈乙老所刻，而名曰《孔教论》者，亦于是日出版矣。”[32]其实据当时《申报》报道，本来《孔教论》一书计划于1913年元旦出版，但为了与孔教会事务所的开幕相配合，提前且早于《孔教会杂志》的创刊号出版。[33]从这么巧合的出版日期，我们应该可以推论，沈曾植帮助陈焕章出版《孔教论》应是动用了他极为重要且可靠的关系，很可能便是与商务印书馆和张元济的交情。

回顾沈曾植与张元济在清末民初的交往历史，二人虽年齿、科甲有所先后，但同是浙江籍，更为要紧的是二人在晚清均为清流中的开明人士，在戊戌维新期间引为同道。当1897年9月24日沈母病逝，沈曾植与其弟沈曾桐均报丁忧，张元济对沈母之死及沈氏昆仲前途耽擱均极表遗憾。当11月沈曾植正式离开总理衙门时，张元济更是在与汪康年的通信中说到：“缘子培出译署后，其中多系非洲太古之人，无可与言者。”[34]可见当时张元济新入总署，与沈曾植为知己之交，故在沈氏离京后有此担忧。

此后在清末新政时期，沈、张二人又同时参与南洋公学译书事务，最初在1901年盛宣怀倡议南洋公学东文学堂时，沈曾植是最早参与其中的，后因劳乃宣因病去职，沈氏提出由张元济相助。期间，张元济与沈曾植纵论变法事，倡议师法日本，翻译出版《日本法规大全》，得到沈氏赞成。而在1902年，沈氏因奉调到京师任职外务部，而同为译书主持的费念慈也因事离任，此后便由张元济负责，直至年末张氏离开为止。可见在事业上，沈、张二人过从甚密。因此在当时沈曾植的多封家书中，其私人款项也由张元济转交，可见信任之至。而到了民国后，沈曾植寓居上海，与张元济和商务印书馆应是更为便利频密。

目前从张人凤所编《张元济年谱长编》中发现，由于材料有限，二人直接联系的记载并不多，1912年可知的仅有7月31日张氏代沈曾植购入元板《国朝名臣事略》一部之事。[35]不过1913年1月中旬，沈曾植有一通长信，与张元济沟通借书、购书事宜。[36]目前虽然也没有直接的证据表明张元济参与到《孔教论》的出版之中，而且张氏对于孔教会活动并不热心，但既是沈曾植主持出版《孔教论》一书，则极有可能是通过其与张氏之间的私交促成的。

此后《孔教论》一书成为孔教会内部串联和外部交流过程中极具象征意义的出版品，对陈焕章及其孔教活动颇具宣传之功。另外据笔者所见《孔教论》的诸多版本，尤其是1941年由香港孔教学院重印的版本信息（保留最多版次印次信息）可知，该书自1912年11月23日初版印行后，很快便于当年12月13日再版，1913年5月31日三版，1913年10月14日四版，1914年5月五版，1915年6月六版。此后则陷入沉寂，要到1940年11月第七版，1941

年1月第八版。[37]而与笔者所见第四版《孔教论》对照，则至少可以确定前四版均为商务印书馆印刷发行，[38]而因第五和第六版相隔时间如此之近，应该也是商务印书馆出版。

所以至少从印刷发行的角度来看，《孔教论》在当时行销一时。同时在《孔教论》一经出版之后，此前两次刊载陈焕章演说稿的《协和报》再度刊载《孔教论》的介绍文字。在介绍文中，该报极力赞颂陈焕章于“举世骚然”之际，“怒焉忧之，乃日夜奔走，联络硕彦，以昌明孔教为己任”。该文认为陈焕章该书乃是“崇文弘论，裨益世道人心之巨作”，因此“中华国民人人当手执一册，以作处世之指南”。[39]

仅以与之同期稍后出版的《孔教会杂志》（该刊总共只出版13号，时间跨度为1913年2月—1914年2月）所载“孔教会纪事”、来往函电等为线索，其中所记孔教会及其支分会的活动报道中便有诸多索寄、赠送《孔教论》的事例。如第1卷第1号（1913年2月发行）的“四川之部”消息中，在北京的四川宁远人李时品（时为国立北京法政专门学校学生），在此前便将其在京获见的《孔教论》转寄回蜀，“据云蜀中非常欢迎，成都支会成立之期，当不在远”。而且据不久后李氏来信可知，“四川各县支会，已有数处成立”。[40]如第1卷第2号（3月发行）中，澳门支会来书提到：“请即寄《孔教论》百本，列款示知，随即汇上。”[41]长沙孔道会来电也称：“贵会组织章程，暨发布言论，各速寄一份为禱。”[42]

电文中索要章程，即是《孔教论》中所附的《孔教会开办简章》，而所谓“发布言论”主要应是指《孔教论》中的几篇演讲。陈焕章当即将《孔教会杂志》创刊号十五份、《孔教论》十五册寄去（各地索要章程的记载更多，笔者搜求孔教会史料有年，目前未见有单行本《孔教会开办简章》行世，故很可能寄去的均是附有《简章》的《孔教会杂志》创刊号或《孔教论》）。[43]

第1卷第3号（4月发行）的总会纪事中记载，4月15日，山东青岛的德国传教士尉礼贤来沪访问，与沈曾植、陈焕章在沈宅会面。“陈君乃赠以本《杂志》一册，乙老（沈曾植）又取《孔教论》四册赠之。”[44]天津支会纪事中称：“太仓顾君根道拟在津组织支会，顷已有眉目，故特先购《孔教论》及本杂志各数十份以为传布孔教之计，顾君所至之处，皆以广立支会为事，自南自北，经之营之，可谓勇于任道者矣。”[45]

广州支会的叶翰华办有《商权报》，“该报前曾将本会所出版之《孔教论》逐日登载，阅者嗜之甚笃，多致函索取全书，故该报拟将《孔教论》翻印数千本，以饷阅者，本会不敢私其版权，已许之矣。”[46]第1卷第4号（5月发行）总会纪事中称：“本会发起人张君弼士最能为本会尽力，顷接其三月十一日由香港来信，言拟于月内放洋，请先将《孔教论》寄至槟榔屿，俟其到后，当尽力表章圣道。”[47]

山东孔道会会长刘宗国给陈焕章的信中也称：“陆续寄到先生所著《孔教论》十四册，及贵会所出《杂志》第一期十册、第二期一册。……宗览先生著述，宗旨宏深，议论正大，每一披阅，辄深钦佩。”[48]除了孔教会内部，时间早在《孔教会杂志》创刊（1913年2月）之前，陈焕章还曾致信同为尊孔组织的山西宗圣会社，其中也保留了通过《孔教论》进行交流的记录，信中称：“谨将本会《简章》呈览，另寄《孔教论》一册，就正有道。”[49]

此外还有诸多阅读《孔教论》的记录存世，也可佐证该书甫一出版受到的重视和欢迎程度。如1913年4月15日，尉礼贤访问孔教会，获赠《孔教论》后，便对陈焕章说：“吾辈久欲

得条举孔教大义之书，译作德文，以供德人之研究，而苦无善本，今得君之《孔教论》，殆可偿素愿矣。”[50]5月25日，王闿运撰写《书陈博士〈孔教论〉后》一文，记载其在湖南组织孔教会分支机构，便是学生辈“读陈君诸论而善之……至衡阳就闿运谋进行之法”的结果。[51]

6月5日，前文提及的恽毓鼎，在当日日记中还记载，其与汤化龙晤面后，因汤氏盛赞陈氏之学问，故恽氏“检陈著《孔教论》观之，极言孔子当为中国大宗教家。持论甚辨，阐明孔学，亦能自畅其说。”[52]《孔教会杂志》第1卷第2号上刊登顾思义所撰《重远先生以所著〈孔教论〉〈孔教杂志〉见示口占书后以志欣慕并发抒胸臆焉》的诗作六首（其诗作即为《尊天》二首、《尊孔》四首，后被《宗圣汇志》1913年第1卷第1号转载），从诗题即可看出其崇拜之情。[53]

山西宗圣会社的《宗圣汇志》1913年第1卷第4号（8月出版）上刊登陈焕章的宣传照片，冠以“高要陈焕章博士，著《孔教论》及《孔门理财学》者”[54]的称呼。8月21日，上海《时事新报》上刊登获奖诗钟作品时，甚至以《孔教论》一书作为奖品，其中有四人获赠《孔教论》一册。[55]1914年初，韩国士人李承熙来华访问孔教会时，时任孔教会干事的李时品亦向其赠送《孔教论》，李承熙评价道：“足见博雅而有苦心，但时有牵合时趣处，亦气数所迫也。”虽然不尽认同，但肯定陈氏苦心与无奈，且仍作《读〈孔教论〉》诗一首。[56]

之后几年虽然减少，但仍有不少记录。如1915年第4期《学生杂志》上刊登“四川工业专门学校电科一年生”萧公弼写给陈焕章的一通公开信，其主要内容便是抒发阅读《孔教论》后的感想，称颂其“微言大义，继业洙泗，望风引领，欢慰无状”。[57]1917年，《大公报》上刊登“云台”所作《题陈焕章〈孔教论〉寄友人》一诗，其中称赞“伤麟叹凤二千年，陈子今生绝学传”。[58]凡此皆可反映在孔教会成立之初，《孔教论》受欢迎程度之高。而《孔教会杂志》前12号每一号的版权页上，均有陈焕章《孔教论》和《孔门理财学》的宣传广告。

同时这两本书的广告，还被其他尊孔组织的刊物如山西的《宗圣汇志》上转载，更可证明宣传范围之扩大。[59]尤其是《孔教会杂志》上《孔教论》的广告，甚至是实时更新对最新版次的销售宣传。其广告语称：“此乃陈君重远之演说稿，出版后大受海内外欢迎，流通甚广，欲购者请将书价及邮费惠寄，空函索阅恕不能赔累”，[60]这显然也与20世纪40年代不计版权、欢迎翻印的情况不可同日而语了。

余 论

综上所述，《孔教论》及其书中各个组成篇章的创作、宣传、出版与传播，均为陈焕章和孔教会在创会初期便带来了巨大的声望和影响。同时伴随着国教运动的迅速开展，陈氏和孔教会成为举国上下热议的焦点。如在1913年第一次国教运动期间，《孔教论》中的言说甚至已进入宪法起草委员会的议场之中。

特别是赞成孔教定为国教的诸位委员，其发言中多受孔教会言论的引导。例如宪法起草委员会委员朱兆莘在1913年10月13日宪法起草委员会第二十三次会议中发言称：“孔子之教，说是宗教，亦无不可。不过孔子之教重在人道，而宗教则重神道，故偏重于迷信也。”[61]其所谓以人道、神道区分孔教与他教，则很可能出自陈焕章《孔教论》一书，该书第一篇《论

孔教是一宗教》即言：“是故有人道之教，有神道之教，道虽不同，而皆名之曰教。孔教兼明人道与神道。故《乐记》曰：‘明则有礼乐，幽则有鬼神。’是孔教之为宗教，毫无疑义。特孔教平易近人，而切实可行，乃偏重人道耳。” [62]

故借助上海中外媒体、出版机构和孔教会自办刊物的宣传报道，陈焕章在国内一下子俨若孔教宗主一般。其实自清末陈氏成为末科进士后，不久便留学美国，在国内并没有太多声望可言。但在民国元年归国后的短短一年之内，陈氏在孔教运动中可谓无人不知、无人不晓，这也使他在政界、学界的声望急遽拔高。凡此种种，固然伴随着陈焕章的不懈努力和孔教运动的热烈开展而来，但不可否认，造就民初陈氏声名的第一桶金，与其 1912 年底在上海商务印书馆出版的这本《孔教论》显然密不可分。

注释：

[1]重要的研究如：韩华.民初孔教会与国教运动研究[M].北京:北京图书馆出版社,2007:65.该书简要介绍了《孔教论》的基本内容，指出《孔教论》是民初孔教会的纲领性文件。

[2]康有为.致仲远书[M]//上海市文物报馆委员会编.康有为与保皇会.上海:上海人民出版社,1982:369-370.关于此信的详细考释，以及信中两处“瀛”为“沪”字之误的考证和孔教会上海发起的史事，参见裘陈江.民国元年孔教会上海发起史事钩沉[M]//近代中国研究集刊(8)多维视野下的思想史研究.上海:上海古籍出版社,2019:313-351.

[3]罗揆东.麦孟华传[J].中国实业杂志,1915,6(4).

[4]张灏.中国近代思想史的转型时代[M]//幽暗意识与民主传统.北京:新星出版社,2006:135.

[5]康南海先生来电[J].孔教会杂志,1913,1(10).

[6]丁文江、赵丰田.梁启超年谱长编[M].上海:上海人民出版社,2009:255、275.

[7]陈焕章.孔教论[M].上海:商务印书馆,1912.

[8]梅殿华为英国传教士，1912 年在上海曾参与发起世界宗教会，该会旨在挽救世道人心，消除各宗教互相立异诋毁之弊。据史料记载：1912 年 3 月，姚文栋与云南黎炳南、山东陈治镐，邀各教同人王人文、沈曾植、李瑞清、狄葆贤、张吾军、吴忠本、黎养正、濮一乘、陈彦通、陈焕章、哈摩、金煦生，英人梅殿华、李提摩太，僧谛闲、月霞、圆瑛、太虚，发起世界宗教会，以上海关帝庙后的江苏五属图书馆为事务所。世界宗教会出现[J].协和报,1912,2（21）.世界宗教会开会纪事[N].时报,1912-3-15(9).世界宗教会小引[N].神州日报,1912-3-26(9).

[9]李提摩太.孔教论序[J].宗圣汇志,1913,1(1).德国费希礼序《孔教论》[J].宗圣汇志,1913,1(2).德国费希礼君序《孔教论》[J].宗圣学报,1917,(18)附册.英国梅殿华君序《孔教论》[J].宗圣学报,1917,(18)附册.美国李佳白教士序《孔教论》[J].宗圣学报,1917,(18)附册.

[10]美国李佳白先生序[M]//陈焕章.孔教论.上海:商务印书馆,1912:1.

- [11]恽毓鼎.恽毓鼎澄斋日记(2)[M].杭州:浙江古籍出版社,2004:646.其中1913年6月5日,其与汤化龙晤面,汤氏“盛推高要陈焕章新旧学之精深”。另据《时事新报》1912年11月1日题为《补志民主党成立会》的报道,应是当时汤化龙在上海组织民主党,陈焕章列名其中,该党当时奉梁启超为首,故陈、汤二人有交往的可能,进而汤氏能为《孔教论》题签书名。补志民主党成立会[N].时事新报,1912-11-1(10).
- [12]陈焕章.孔教会追悼姚菊坡先生演说辞[J].宗圣学报,1916,2(5).
- [13]尚贤堂定期演讲孔教[N].申报,1912-8-31(7).尚贤堂定期演讲孔教[N].新闻报,1912-8-31(10).二者文字基本相同。
- [14]尚贤堂讲孔夫子[N].民立报,1912-8-31(10).
- [15]尚贤堂再讲孔教[N].申报,1912-9-7(7).
- [16]尚贤堂再讲孔教[N].民立报,1912-9-7(10).尚贤堂再讲孔教[N].新闻报,1912-9-7(10).
- [17]Lecture on Confucianism[N]. The North-China Herald and Supreme Court & Consular Gazette, 1912-9-14(745).
- [18]论孔教是一宗教[N].时报,1912-10-5、6、8、9、12、15、16、17、19、20、21、22、24、25、27(2).
- [19]论孔教论是一宗教[J].协和报,1912,3(2).论孔教论为一宗教[J].协和报,1912,3(3、4).
- [20]论中国今日当昌明孔教[J].协和报,1912,3(5、6、7、8).该文后于1913年6月在《宗圣汇志》第1卷第2期转载。
- [21]论孔教是一宗教[N].盛京时报,1912-11-7、8、10、12、14、16、17、21、24(1).
- [22]尚贤堂讨论国教[J].宗圣学报,1916,(17)附册.
- [23]陈焕章.孔教论[M].上海:商务印书馆,1912:64.
- [24]演讲孔门理财学[N].时事新报,1912-6-27(9).
- [25]演讲孔门理财学[N].时报,1912-6-27(10).演讲孔门理财学[J].民立报,1912-6-28(10).
- [26]寰球中国学生会简章、寰球中国学生会一览[M]//寰球中国学生会民国十五年特刊,1926.
- [27] Chen Huan-Chang. The Economic Principles of Confucius and His School[M].New York: Columbia University, 1911.陈焕章自序时间及下文夏德、施格两位教授的作序时间,均出自该书。

[28]《孔门理财学》之旨趣[N].时报,1912-7-21、22、23、26、27、29(10).该文此后还在《萃报》1912年第1期转载。

[29]Our Book Table[J].The Chinese Recorder, 1912-7-1.

[30]商务印书馆营业概况[J].中行月刊,1931,3(5).该文称:“其(商务印书馆)发行书籍之繁多与规模之宏大,国内出版业,实无与伦比。此外……遍设分馆,可谓中国最大文化机关之一。”

[31]参见裘陈江.沈曾植发起孔教会史事新证[EB/OL].澎湃新闻,2023-5-11;裘陈江.国教运动的幕后推手——《沈曾植致陈焕章手札》续考[EB/OL].澎湃新闻,2023-11-4.

[32]陈焕章.孔教会追悼姚菊坡先生演说辞[J].宗圣学报,1916,2(5).

[33]孔教会事务所开幕[N].新闻报,1912-11-31(8).

[34]张元济.张元济全集·第2卷·书信[M].北京:商务印书馆,2007:187.

[35]张人凤、柳和城.张元济年谱长编(上)[M].上海:上海交通大学出版社,2011:366.

[36]柳和城整理.张元济友朋尺牍(二)[M].南京:凤凰出版社,2025:551-552.书中前后几通内容相近的书信很可能也是同一时期,均可反映沈、张二人的交往。

[37]陈焕章.孔教论[M].香港:孔教学院,1941.

[38]陈焕章.孔教论[M].上海:商务印书馆,1913.

[39]介绍《孔教论》[J].协和报,1912,3(10).

[40]本会纪事·四川之部[J].孔教会杂志,1913,1(1).

[41]澳门支会来书[J].孔教会杂志,1913,1(2).

[42]长沙孔道会来电[J].孔教会杂志,1913,1(2).

[43]孔教会纪事[N].申报,1913-3-16(7).

[44]本会纪事·总会[J].孔教会杂志,1913,1(3).

[45]本会纪事·天津支会[J].孔教会杂志,1913,1(3).

[46]本会纪事·广州支会[J].孔教会杂志,1913,1(3).

- [47]本会纪事·总会[J].孔教会杂志,1913,1(4).
- [48]山东孔道会刘会长来书[J].孔教会杂志,1913,1(4).
- [49]陈重远先生来槭[J].宗圣汇志,1913,1(1).
- [50]本会纪事·总会[J].孔教会杂志,1913,1(3).
- [51]王湘绮先生最近之文字因缘.[N].亚细亚日报,1913-7-16(3).王闾运.书陈博士《孔教论》后.[N].神州日报,1913-8-8(10).
- [52]恽毓鼎.恽毓鼎澄斋日记(2)[M].杭州:浙江古籍出版社,2004:646.
- [53]重远先生以所著《孔教论》《孔教杂志》见示口占书后以志欣慕并发抒胸臆焉孔教会杂志[J].孔教会杂志,1913,1(2).尊天二首、尊孔四首[J].宗圣汇志,1913,1(1).
- [54]高要陈焕章博士著《孔教论》及《孔门理财学》者[J].宗圣汇志,1913,1(4).
- [55]诗钟披露[N].时事新报,1913-8-21.
- [56][韩]李承熙.韩溪遗稿(一)[M].首尔:国家历史编纂委员会,1976:137-138.
- [57]萧公弼.与陈重远君书[J].学生杂志,1915,2(4).
- [58]云台.题陈焕章《孔教论》寄友人[N].大公报,1917-8-15(9).
- [59]宗圣汇志[J],1913,1(2、5).
- [60]《孔教会杂志》[J],1913,1(1).
- [61]李贵连.民国北京政府制宪史料(第二册)[M].北京:线装书局,2007:51.
- [62]陈焕章.孔教论[M].上海:商务印书馆,1912:1-2.

儒家伦理在近代民间社会的承续与变通——基于太行山文书的考察 | 邹蓓蓓

儒家伦理在近代民间社会的承续与变通

——基于太行山文书的考察

作者：邹蓓蓓

来源：原载《国际儒学》2026 年第 2 期

摘要：太行山文书涵盖契约、分单、蒙书、家谱等多种类型，生动记录了儒家伦理在近代华北乡村基层社会的实践，呈现出“大传统”与“小传统”的交融与互动。契约文书以“差序格局”的中人与“信”的道德观念相结合，构建了情理法交融的民间信用体系；分家文书在“诸子均分”的同时兼顾“嫡长优先”，展现了家族秩序的平衡与现实折衷；蒙书以方言俗语与歌谣形式，将“仁”“义”“礼”等儒家核心价值观念转化为日常行为规范，实现了儒家伦理的日常渗透；家谱通过世系编修与族规的制定，构建了“尊祖敬宗”的家族伦理秩序，使儒家伦理观念在血缘共同体中制度化传承。这种“自上而下”的伦理渗透与“自下而上”的实践调适，不仅实现了儒家伦理民间化与在地化的重构，维系了近代民间基层社会的伦理秩序与文化认同，也为理解中国传统文化的社会根基提供了新视角，同时对当代乡村治理具有重要的借鉴意义。

关键词：儒家伦理 太行山文书 近代民间社会

作者简介：邹蓓蓓，邯郸学院太行山文书研究中心

在我国古代社会，儒学长期作为传统思想的核心，被奉为国家正统思想，影响着封建社会的方方面面，维系着地方社会的和谐与发展。儒家伦理在原始血缘亲疏关系的基础上，形成了一套尊卑有序的伦理道德规范。封建社会把血缘亲情关系进行整合规范，建立起具有儒家伦理道德的社会秩序。儒家伦理以血缘关系为基础，同时又超越了传统的血缘关系，把封建礼制进行道德规范，并将其上升为国家意识形态，成为整合社会力量和维持社会秩序的道德规范，使人们的道德行为规范从外在约束走向内在自觉。儒家伦理在近代社会的运行也产生了重要的影响。儒家伦理在社会运行中使“大传统”与“小传统”交流与互动，正如余英时所言“大传统中的伟大思想或优美诗歌往往起于民间；而大传统既形成之后也通过种种管道再回到民间，并且在意义上发生种种始料所不及的改变”。【1】

近年来，关于儒家伦理的研究涉及哲学思想史和社会史方面，且以哲学思想史为主，聚焦经典文本的理论阐释，形成了以冯友兰、牟宗三【2】等学者为代表的思想史研究模式，构建了儒家伦理的理论体系。随着社会史研究的发展，杜赞奇、科大卫、王铭铭、赵世瑜【3】等学者开始关注儒家伦理具体的社会实践。总的来看，儒家伦理研究视角逐渐下移，从宏观思想史向微观社会史转型。费孝通曾提出儒家伦理通过“差序格局”构建社会关系，其核心是将儒家的家庭伦理扩展至国家社会治理，形成“家国同构”的社会治理秩序体系。同时，陈来指出真正影响民间基层社会的并非经典儒学教义，而是渗透日常生活的“世俗化儒家伦理”。

太行山文书【4】作为华北乡村社会的民间一手文献，为观察儒家伦理实践提供了新的微观视角。这批文献涵盖契约、分单、蒙书、家谱等文书，生动记录了华北乡村基层社会的日常运作，不仅承载着近代华北乡村儒家世俗伦理观念，更展现了官方“大传统”与民间“小传统”之间的互动，体现了官方伦理思想与民间世俗伦理的有机融合。在一定程度上，反映了儒家伦理在民间社会的平民化和生活化。

基于此，本文以太行山文书为基本史料，深入考察儒家伦理在近代华北乡村基层社会的传播与渗透，从微观层面剖析儒家伦理在基层社会的实际运作及影响，分析儒家伦理与民间社会的互动关系，探讨儒家伦理参与地方社会秩序的构建与维护，全面把握儒家伦理在近代地方社会变迁的作用和意义，为理解中国传统文化的社会根基提供了新的视角，同时为当代乡村社会治理提供了重要的借鉴意义。

一、太行山文书中儒家伦理的表达与实践

儒家伦理作为维持社会秩序与传统家庭生活的重要工具，将家庭伦理关系和国家社会制度紧密结合。个人信仰与国家统治、家庭伦理的结合，适应了传统社会以血缘关系为纽带的农业社会发展的需要。陈来在《儒家伦理与中国现代化》中指出“庸俗化的儒家伦理”，“这里的‘庸俗’或‘世俗’，不是贬义的，是指一种理论渗入到普通人日常生活层面的表现”，“柏格认为，真正影响经济行为的并不是儒家理论中的教义，而是作为实际支配一般人的行为规范的儒家伦理，即儒家思想渗透到普通人日常生活层面所表现出来的一套道德规范”。【5】太行山文书涵盖契约、分单、蒙书、家谱等多种类型，生动系统地保存并记录了近代华北乡村社会百姓的日常生活，为我们探讨儒家伦理在近代地方基层社会的渗透与延展提供了一手资料，展现了儒家伦理在民间基层社会的日常实践，反映了儒家伦理的民间化、地方化与生活化。

(一) 契约

太行山文书中的契约文书包括买卖契约、典当契约、补契、收复契、换契等，记录了近代华北乡村民间百姓经济往来的伦理实践。这些契约文书体现了儒家伦理的“差序格局”社会建构理念，体现了中人身份的层级特征。HTX02B070040《同治十年十二月廿五日张氏卖地卖契》【6】言明土地四至，中人作保，契约中的中人身份由“地方乡绅”王魁元与“族人”张清和共同担任。而 HTX02B150017《民国卅五年十二月廿五日前掌村刘英林卖地卖契》【7】的中人身份由“村长”刘英贵、“主席”马聚生与“宗亲”刘重富、刘英贵担任。

从这些契约文书来看，中人身份呈现明显的层级特征，构成了地方层级的差序化格局。交易往来一般由乡绅、族人、乡民组成，同时又遵循亲缘、地缘、业缘的差序原则。普通的买卖交易多由邻里乡民担任中人，遵循地缘优先原则，而重要的田产交易则多为地方乡绅或族老担任，这种身份差异反映了儒家亲疏有别的伦理关系，在契约文书的经济往来交易中多有体现。

另外，契约文书语言的儒家道德约束，展现了儒家伦理的“信”。HTX02B170022《民国二十三年二月十五日西高社七甲陈孟兴卖核桃树、栗子树卖契》【8】中“两家请愿，恐后无凭，立卖契永远存证”。HTX01B090231(1)《民国十一年十二月卅日桃城村刘永才卖地卖死契》【9】中言明“粮足价明，两家请愿，并不反伏。恐口无凭，立卖死契文约为证”。HTX06B01(10) 0038《民国十三年十二月廿四日杜庄村赵全出卖庄房卖约》【10】中言明“断契画字，一切在内。

两家请愿，各无反悔。恐口无凭，立卖约为证”。从太行山文书的契约文书来看，道德性的表述“两家请愿”“恐后无凭”“并不反伏”“断契画字”等，实为儒家伦理“信”的具象化，在一定程度上规避了买卖交易产生的纠纷，同时也强化了签订契约文书的神圣性。

(二)分单

太行山文书中的分家文书包含分单、分书、阉书等，生动展现了儒家伦理在民间财产分配中的具体实践，反映了民间百姓在家族财产继承中的伦理抉择，这些分家文书构成了华北乡村微观的社会关系谱系。HTX02B150021《民国三年七月十六日崔路村赵金钗同意三股均分祖父财产分单》、HTX02B150001《民国三年七月十七日第四区崔路村赵从圪、赵金钗、赵从贞分单》，【11】以邢台县崔路村赵氏兄弟的两件分单为例，文书中明确记载兄弟三人均分祖父遗产，这些分家文书普遍遵循诸子均分的原则。

为避免兄弟争产导致家族分裂，儒家推崇“家无二尊”，在民间社会普遍采用诸子均分制，其源自《唐律疏议》卷一二“同居应分，不均平者，计所侵，坐赃论，减三等”，对析产不均的规定。太行山文书的分家文书中常见“三股均分”“按老门三股”“四股平分”等字样，但在实际分配中长子除获得与其他兄弟等额的田产外，还享有额外份额如继承祖宅等，这种分配模式体现了儒家宗法观念“诸子均分”与“嫡长优先”的二元统一原则，其源自《礼记·内则》中“嫡子庶子，祇事宗子宗妇”的礼制。值得注意的是，分家文书中常见“恐后无凭，立分单为证，谁要反悔，罚大洋××元入官”的记载，展现了儒家伦理话语体系的渗透，反映了儒家“礼法合一”在地方基层治理的微观体现。

(三)蒙书

太行山文书中的蒙书种类齐全、内容多样，涵盖“识字习字类、道德教育类、史地常识类、诗韵文赋类、日用应世类、自然算书类、科举教科类及红色读物类等”。【12】这些蒙书将儒家伦理观念通过教育的途径“自上而下”地渗透到地方基层民间社会之中，体现了儒家伦理在地化与实践化进程。我国儒家伦理宣扬仁、义、礼、智、信、恕、忠、孝、悌等观念，“礼既是人伦以序的人道之规范，即具有处理人与人的关系的意义”。【13】这些蒙书将其具象化为可操作的生活细节和行为规范，成为民间基层社会教化的重要载体。

在道德规范方面，太行山文书中的蒙书以通俗易懂的语言将儒家伦理具象为民间百姓的日常行为规范与准则。《小学韵语》【14】宣扬儒家基本伦理，“亲亲为仁，敬长为义。凡而后生，罔敢轻易。若夫婚姻，万世之始。先有夫妇，乃有父子”(见图1)。《名贤集》【15】载“国正天心顺，官清民自安。妻贤夫祸少，子孝父心宽；白云朝朝过，青天日日闲”。同时，还强调“义”的观念，“君子喻于义，小人喻于利；贫而无怨难，富而无骄易；百年还在命，半点不由人……君子当权积福，小人仗势欺人；人将礼乐为先，树将枝叶为圆；马有垂缰之义，狗有湿草之恩”(见图2)。

《传家必读》【16】详细规定了“礼”的日常实践，“入则孝顺父母，出则和睦乡邻；长上有问必答，在坐定要抬身；不可虚言戏谑，不可斜侧骄矜；莫呼长上名号，开口就要尊称；饮食先让长者，行路当随后行”(见图3)。《经训集》【17】倡导“忠”的伦理观念，“行一于忠，政无不举矣。夫忠者政之本也。行之以此，而政有不举者乎。且以真实无为之念，此固人人

所有事也”(见图4)。这些蒙书将抽象的儒家伦理观念转化为具体的行为准则,使儒家伦理在民间社会有效地传播与普及。

在家庭伦理方面,“儒家提倡血缘亲情,爱父母、兄弟、家人,由爱亲人推广至爱家人以外的朋友和天下之人,最终形成贯通儒家学说的忠恕之道,成为实践中儒家处理人际关系的基本原则”。【18】蒙书宣扬儒家伦理的“孝”“悌”观念,《杂字必读》【19】中详细记述了“孝”的行为规范,“孝顺爹娘,不敢怠慢;爷爷奶奶,伺候当先;祖宗坟茔,祭扫必虔;伯母婶母,只得重看;要待继母,亲娘一般;问安视膳,不笑不言;看见父兄,站立一边;端茶打座,点火装烟;安安稳稳,谁不敬咱;乡邻称孝,街坊美谈;同胞姊妹,接叫莫烦;兄弟伙居,休积私产;凡事商量,莫听妻言;内外竭力,才制庄田”(见图5)。《传家必读》则阐述了“悌”的实践规范,“兄弟同胞一体,弟敬兄爱殷勤;须要同心竭力,毋分而我异心;后世因听妻语,争论视若仇人;假使和伤骨肉,悠悠四海谁亲”。这些内容不仅传承了儒家的家庭伦理观念,更通过具体的行为规范使其成为可操作的日常实践。

在社会人伦方面,蒙书构建了完整的民间基层社会伦理价值体系。《绘图增注历史三字经》【20】明确提出了“十义”的人伦观,“人之伦,父子恩;夫妇从,兄则友;弟则恭,长幼序;友与朋,君则敬;臣则忠,此十义”(见图6)。《传家必读》则更为详细地记录了人伦具体的行为规范,“圣贤千言万语,无非纲纪人伦。竭力孝养父母,劬劳恩似海深。晨昏省候安否,凡事顺颜体情。当效返哺之义,还思跪乳之恩。追想父母爱我,爱子之心爱亲。为子出入必告,倘如有事可寻。有病不离左右,汤药扶持辛勤。不幸百年归世,后治棺槨衣衾”。这种将家庭伦理扩展至社会关系的表述,体现了儒家“修身齐家治国平天下”的价值取向。

此外,蒙书还注重将伦理教化与知识传授相结合。《初等国文教科书》【21】提倡劝学观念,传递儒家重视教育的理念,“幼而好学,如日出之阴。壮而好学,如日中之光。老而好学,如炳烛之明。诸生可不好学乎?”这种将伦理教化融入识字教育的做法,使儒家思想在知识传播过程中自然渗透到基层社会。

综上所述,这些蒙书生动地记载了儒家伦理思想,涉及道德规范、家庭伦理、社会人伦关系等方面,从儒家基本伦理道德到为人处世之道,再上升到人生信仰,是儒家伦理日用的礼仪实践。太行山文书中的蒙书不仅传递了儒家伦理的核心价值,在一定程度上还发挥着重要的媒介和桥梁作用。民间基层社会通过蒙书这一载体,实现了“化民成俗”的教化目标。它将儒家伦理融入识字教育,促进了儒家思想的社会化,展现了民间社会与国家政策的“上下互动”。这些蒙书,在一定程度上发挥了连接“大传统”与“小传统”的桥梁作用,使儒家伦理在日常生活中得以延展与重构。儒家伦理以蒙书为载体,通过民间教化下沉至地方基层百姓,使礼义廉耻等儒家伦理观念深入人心,成为基层社会民间百姓普遍遵循的伦理道德规范。

(四)家谱

太行山文书中的家谱文献不仅系统记录了家族世系脉络,更成为儒家伦理在家族内部制度化传承的核心载体,其展现了儒家伦理观念通过宗族组织实现代际延续的过程。它通过家谱、族谱、家规、族规、家训等形式,将抽象性儒家伦理观念制度化地渗透到家族成员的日常生活之中,并使之内化为家族成员共同遵循的伦理价值观念。

首先，家谱的世系编排与体例结构，深刻体现了儒家尊卑有序、亲疏有别的伦理观念。以邯郸县《王氏家谱》【22】为例，清晰地记载了“三代高祖王齐，曾祖维藩，祖父吉有”的直系传承，其下分支严格按照“长廷璨、次廷瑞、三廷瑛”的序列进行排列，并后续延续“树”“治”“元”等字辈的世代脉络。这种严谨的世系记录，不仅明确了家族成员间的血缘关系，更通过辈分的严格区分，确立了家族内部长幼有序、尊卑有等的伦理秩序。值得注意的是，家谱在记载旁支时也同样遵循这一原则，如“叔父吉功，其下分支长延珮、次延环、三延璋”的书写方式，再次强化了儒家“长幼有序”的伦理要求在实际生活中的应用。

其次，家谱中的族规、家训等内容，将儒家伦理核心精义具体化为可操作的行为规范。山东沂南县《宋氏族谱》【23】包含“序”“告族人书”“凡例”“谱系”等部分，构成了一套完整的家族规范体系。十一世孙树田在“序”中阐述了重修族谱的缘由，强调承续宗绪、彰明伦常的重要性；十二世孙会文在“告族人书”中则详述了家谱自光绪年间创修后，因“兵毁水灾全部遗失”，幸赖“碑碣尚存”而得以依据重修的历史，凸显了家族在逆境中维系伦理传承的不懈努力。尤为重要的是，家谱在“凡例”中明确规定命名的规则“吾家命名年久且多重复，今拟十字每一字祇一字，随便配合一字以成名，俱用双名。庶无卑幼上犯尊长之弊，树会学正义继超士英杰”。

可见，宋氏族人依照伦理观念在名讳字辈上重新编排，强调“庶无卑幼上犯尊长之弊”，且拟定十字，按照“树”“会”“学”“正”“义”“继”“超”“士”“英”“杰”的长幼顺序依次编排十一世、十二世、十三世……后续字辈的名讳。这些“树”“会”“学”“正”“义”“继”“超”“士”“英”“杰”等一系列充满着儒家观念内涵的字符，将修身、齐家、治国、平天下的理想追求，以及仁、义、礼、智、信等儒家核心思想，潜移默化地植入家族成员的内部，实现了儒家伦理教化与个体生命的息息相通。此外，凡例中“拟十字每一字祇一字，随便配合一字以成名，俱用双名”，这种拟十字并以双名配合的革新，展现了家族在遵循儒家伦理概念的前提下，在具体实践中进行适应性变通的智慧。

最后，家谱的编修过程与仪式活动也是强化儒家伦理认同的重要途径。从《宋氏族谱》来看，家谱的编修依据残存碑碣考订世系，到族人共同参与修订，再到最终成谱告慰先祖，这不仅是对家族历史的追溯，更是对“慎终追远”“敬宗收族”等儒家观念的集体重温与身体力行。此外，庄重的仪式活动还强化了家谱的神圣性，其通过集体参与的方式加深了家族成员对儒家伦理的认同。这种跨越世代、族人共襄的修谱事业，使儒家伦理超越了书本上的抽象教条，而转化为联结族众情感、强化血缘认同、规范群体行为的一种儒家观念在地化的实践活动。

综上所述，太行山文书中的家谱文献通过其严整的世系编排、蕴含伦理意涵的字辈体系、细化的行为规范以及充满敬意的修缮仪式，共同构筑了一套维系家族伦理秩序的完整机制。它使儒家倡导的尊尊亲亲、长幼有序、修身励行等核心价值，在家族的代际传承中获得了稳定而持久的制度化传承，成为儒家伦理深入民间社会肌理、实现世代维系与传承的重要见证。

二、太行山文书所见儒家伦理在近代民间社会的运行与延展

太行山文书中的契约、分单、蒙书及家谱等文献，生动展现了儒家伦理在近代民间基层社会的渗透。太行山地区的民间百姓根据当地民俗生活、礼俗传统的实际，有选择地将儒家伦理消化、吸收并转化为适宜当地百姓的伦理价值规范，使其扎根于百姓的日常生活之中，从而达到儒家

伦理在民间地方社会的落地生根。这样儒家伦理下渗至民间基层社会，展现了儒家伦理在近代民间社会的传输、运行、调节与影响。

(一)契约文书：伦理调适与情法融合

从太行山文书中的契约文书可见，民间基层社会的经济往来虽然遵循了儒家“信”的伦理规范，但在具体实践中还融入了浓厚的情理因素，形成一种情、理、法交融的契约伦理观念。在土地买卖契约中，除了官颁的合法绝卖契之外，还有当契等，存在回赎的现象。这种现象在民间社会普遍存在，并且成为民间社会百姓普遍认可的行为，这体现了儒家伦理的仁恕之道与民间社会礼俗文化的适度调节和地方化融合。此外，契约文书的中人，多由乡绅、族人等担任，其遵循了地缘、亲缘优先的差序原则，在民间地方社会具有较高的威望和权威。

他们在处理民间基层社会日常纠纷时，不仅是见证的作用，而是超越中人的身份，承担起调解纠纷、处理矛盾、督促履约的道德责任。他们往往依照“情理”综合考虑来处理，体现了儒家伦理在地方化的变通与生活化的运行。然而，中人的责任与权威，源自乡村差序格局中的道德声望，展现了儒家伦理的德治思想在民间基层社会微观经济的体现。还有一些纠纷的处理，当地社会往往不需经过官府，而是在民间宗族内部遵循儒家伦理道德规范来处理，在一定程度上维护了地方社会的秩序。

(二)分家析产：秩序平衡与现实折衷

太行山文书的分家文书生动展现了儒家伦理在家族财产传承中的分配与折衷。这些分家文书为我们呈现了乡土秩序的微观运作，如财产分割、赡养义务、祭祀权力等。房屋、田产的分割，维系着家族成员的经济平衡；赡养父母义务的契约化分担，将抽象的儒家孝道伦理转化为可量化、可监督的经济责任；祭祀权力的制度化，将凝聚家族精神纽带的祭祀与权力仪式，以制度化的形式植入家族结构内部。这些分家文书通过契约化制度规定，实现了家庭财产的有序传承，维系了代际关系的和谐稳定，保障了家族文化传统的延续发展。

太行山文书的分家文书体现了“诸子均分”的原则，但结合地方社会实际还存在一些张力与调节，具有灵活性和地域性。“诸子均分”是儒家“仁爱”“公平”观念在家庭内部的体现，目的在于避免兄弟之间争夺家产，维持家族的和睦。然而，在具体实践中分家文书并非僵化地遵循“诸子均分”原则，而是维系伦理观念、经济财产与礼俗人情之间的平衡与折衷。从这些分家文书来看，长子在家庭财产分配中往往享受诸子均分外，还能获得祖宅、祖产等额外的田产。这既是儒家宗法制度“嫡长优先”的延续，也是家族宗祠香火绵延不绝的现实需求。长子继承祖宅，确保宗族祭祀场所的稳定与延续，是“敬宗收族”伦理直观的体现。

这并非简单的财产分配，更是一种文化责任与家族荣誉的赋予。分家不仅是析产，也是债务与义务的分配。分家文书末尾常常出现“恐后无凭，立分单为证”以及“倘若反悔，罚大洋××元入官”的罚则，赋予了分家文书具有法律约束的效力。分家文书将诸子对父母的养老义务和责任，转化为家族成员应当履行的契约条款。这种“礼法合一”的实践，将内在的伦理道德自觉与外部的法律约束紧密结合，确保了家族伦理秩序的稳定。

(三)蒙书教化：伦理下沉与雅俗共赏

太行山文书中的蒙书通过语言、内容、形式的在地化表达，使儒家伦理深入民间百姓的日常生活。它将儒家伦理从“雅言”转化为民间“俗语”，维护了国家秩序的和谐与稳定。“儒家认为教化是要政之本，是施行政治统治的重要方式和手段。那么，统治者为维护封建统治如何对百姓进行思想教化，使儒家思想深入到民间呢？这就需要传统的蒙学教育。蒙学教育肩负着承载和传播儒家思想的任务，并具有化民成俗、文化普及和道德教化的功能”。【24】

在语言上，蒙书利用汉字的韵律之美，采用方言俗语与歌谣体、韵文等形式相结合的手法，将枯燥、抽象的儒家伦理教条编成韵语，转化为朗朗上口、易于记诵歌谣体形式的日常行为规范，使儒家伦理在百姓不自觉间进行传播、教化与践行。《劝家良言》中“为人父，尽其道，小儿无知要训教。贫力耕，富勤读，总要走条正经路。是生灵，莫教害，养成一片好心德。一草木，莫妄取，长大必然知廉耻。见长上，知尊卑，起坐先后有礼义。莫骂人，莫打人，和言悦色待同群”。【25】

在内容上，这些蒙书侧重选择与百姓日常生活密切相关的伦理规范，如勤俭持家、邻里和睦、诚实守信等，还赋予具体、可操作的行为规范。这种儒家伦理的传播，“包含内容十分广泛，既是社会规范，又是政治制度，可以用来进行教化，也可以用来规范人们的日常行为”。【26】

《传家必读》中“勿以善小不为，勿以恶小可行”，“亲近有德君子，远离无益小人”，“五谷须当珍重，颗粒来自艰辛”，“行藏存乎天理，动静存其良心”等等。此外，蒙书将儒家伦理与生活实用技能、为人处世之道乃至民间礼俗信仰等相结合，推广与传播儒家伦理，使其地方化、生活化。关于百姓日常生活的实用技能，《绘图老百姓日用杂字》中“修房盖屋，木料当先。石头石灰，牢固省钱。盖顶用瓦，铺地用砖。门窗宽大，炕设窗前。席子铺炕，新被毛毡。桌摆当中，椅凳两边。长箱立柜，钥匙锁栓”。【27】(见图 7)

关于处世之道，《小学韵语》中“朋友之交，列于无伦；劝善规过，以辅吾仁……志同道合，择而友之……交友之道，惟敬乃久……惟德是友，同心共济”。关于民间信仰，蒙书借助民间信仰的力量增强了儒家伦理在民间的说服力和约束力。在民间信仰中的善恶报应观，《灶君经》中“一家人，凡作(做)事，看的分明；谁行善，谁下恶，观察虚实；每月里，三十日，上奏天庭；只要你，肯行善，存心正大；自古道，积善家，必有余庆；你若是，作了恶，心地奸诈；老天爷，降灾殃，决不徇情”。【28】(见图 8)

综上所述，太行山文书中的蒙书实现了儒家伦理“大传统”与民间“小传统”在民间教化中相互妥协、融合与创新。它们通过化雅为俗的语言、伦常与实用的内容以及形式上的创新等，打破了文化阶层的壁垒，促进儒家伦理下沉并内化为民间百姓的日常行为规范。

(四)家谱编修：血缘认同与地缘秩序的整合

太行山文书中的家谱文献不仅体现了儒家伦理在血缘宗族内部的维系，更展现了其在整合地缘社会秩序中的能动作用。家谱的编修往往与地缘关系相结合，体现了儒家礼法秩序的构建与调节。家谱的编修通过追溯祖先，强化“尊祖敬宗”的观念，构建“父子有亲，长幼有序”的儒家伦理秩序。家谱成为连接国家“大传统”与民间“小传统”的重要载体，其将抽象的儒家伦理转化为可操作的家族规范，实现了伦理教化的组织化。

编修家谱的目的在于，使后世子孙继承先祖遗志，恪守儒家伦理，维护提升家族在地方社会的地位与声望。家谱所承载的儒家伦理，仁、义、礼、智、信、恕、忠、孝、悌等，成为维系地方社会的文化纽带和行为准则。在一定程度上，儒家伦理成为连接家族历史、社会地位与未来发展的重要纽带，激励着后世子孙践行家族伦理规范，不忘初心，砥砺前行。

太行山地区的家谱编修，不仅是儒家伦理在血缘家族内部世代传承的载体，更是其渗透并塑造地缘社会秩序的重要途径。它通过将家族伦理规范向外推展，构建地方社会的文化认同，实现了儒家伦理从“家内之礼”到“乡里之规”的创造性转化，体现了儒家伦理在民间社会世俗化与普世性。在当今时代，家谱文献不仅生动展示了“修身、齐家、治国、平天下”的传统理想，还被赋予了新的时代内涵，体现了从个人修养到家庭责任，再到时代使命的升华。这种儒家文化的传播与渗透，“使中华文化濡染中华儿女，内化心灵深处……推动中华文化传播与发展，为推进中华民族的伟大复兴凝聚力量”。【29】

结语

太行山文书中的契约、分单、蒙书、家谱等民间文献，展现了儒家伦理在近代华北乡村基层社会的实际运行。它并非一套僵化的教条，而是在民间日常生活的深度融合中进行调适与发展。儒家伦理通过契约的“信”、分单的“均”、蒙书的“俗”以及家谱的“序”等普及性教化渗透到民间基层社会的经济交易、家族治理、社会秩序与日常生活等各个领域，构成了近代民间基层百姓日常行为的基本规范与道德观念，体现了“大传统”与“小传统”间的相互渗透与转化。最终，国家正统伦理观念深入百姓的日常生活，成为百姓遵循的伦理道德行为准则。这种儒家伦理的实践，既是国家“大传统”向地方“小传统”渗透的结果，也是“小传统”能动选择、吸收、再创造“大传统”的体现，共同维系了我国传统基层社会稳定的伦理秩序与文化认同。

注释

【1】余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第132页。

【2】冯友兰：《贞元六书：新理学》，北京：北京大学出版社，2014年；冯友兰：《中国哲学简史》，北京：中华书局，2024年；牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年；牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，2005年。

【3】杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2010年；科大卫：《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2010年；王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京：商务印书馆，2021年；赵世瑜：《狂欢与日常：明清时期的庙会与民间文化》，北京：北京大学出版社，2017年。

【4】太行山文书是近年来邯郸学院从晋冀豫交界的太行山地区征集的民间社会历史文献，时间上起明万历年间，下至20世纪80年代初人民公社解散前夕，目前总量达25万件以上。

【5】陈来：《孔夫子与现代世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第122页。

【6】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第1册，桂林：广西师范大学出版社，2021年，第31页。

【7】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第1册，第49页。

【8】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第1册，第74页。

【9】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第5册，第27页。

【10】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第4册，第462页。

【11】冯小红主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·明清文书》第1册，第53、34页。

【12】邹蓓蓓、孙继民：《民间蒙书与文化嬗变：太行山文书蒙学类文献的类型、特点及价值》，《宁夏社会科学》2020年第3期，第208页。

【13】邓国宏：《以礼论为中心——清儒蒋彤的荀子学》，《邯郸学院学报》2024年第1期，第40页。

【14】《小学韵语》，太行山文书，编号 HTX01B080004，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【15】《名贤集》，太行山文书，编号 HTX01B130003，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【16】《传家必读》，太行山文书，编号 HTX01B240004，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【17】《经训集》，太行山文书，编号 HTX01B170001，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【18】张欣、刘巍：《墨子“兼爱”思想的伦理内涵及当代意义》，《邯郸学院学报》2021年第2期，第55页。

【19】《杂字必读》，太行山文书，编号 HTX01B200003，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【20】《绘图增注历史三字经》，太行山文书，编号 HTX01B200016，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【21】《初等国文教科书》，太行山文书，编号 HTX01B200014，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【22】康香阁主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·太行山文书精粹》，北京：文物出版社，2017年，第28页。

【23】康香阁主编：《邯郸学院藏太行山文书系列丛刊·太行山文书精粹》，第26—27页。

【24】邹蓓蓓：《太行山文书杂字类文献所见儒家教化思想的社会化》，《邯郸学院学报》2016年第3期，第55页。

【25】《劝家良言》，太行山文书，暂未编号，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【26】石洪波：《道贯与废起：荀子对儒家历史理性的坚持与开拓》，《邯郸学院学报》2025年第1期，第51页。

【27】《绘图老百姓日用杂字》，太行山文书，编号 HTX14B010026，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【28】《灶君经》，太行山文书，编号 HTX01B240025，邯郸学院太行山文书研究中心藏。

【29】邹蓓蓓、李雪：《太行山红色歌谣教材所见中华民族文化认同及其建构》，《邯郸学院学报》2025年第2期，第130页。

◆观点

经学义理的性命论诠释 | 吴飞

经学义理的性命论诠释

作者：吴飞（北京大学哲学系教授）

来源：作者授权儒家网发表，原载《社会科学报》第 2021 期第 5 版

时间：孔子二五七七年岁次丙午九月十二日戊辰

耶稣 2026 年 10 月 21 日

现代哲学往往深陷于存在论传统所带来的二元对立困局。如何依托本土思想资源构建自主的哲学体系，是当代中国哲学的重要课题。性命论哲学植根于中国经学义理，以中国固有的思想脉络回应自由、自然、文明等现代性核心问题，通过重构混沌一体的天道观与性命节律的时空观，为本土哲学体系建设提供富有启发的理论路径。

从存在论到性命论

随着近四十年来中西哲学史研究的深入，中国自主哲学体系的构建已经提上日程。在诸多尝试中，我们提出“性命论”，旨在通过对中国经学义理的系统哲学阐释，建构一种基于本土资源的性命论哲学。

六经是三代文明的文献留存，记录了中华文明基本精神的最初基因，即巫史传统的人文化；而孔子及其弟子对经学文献的整理与诠释，则是对这一文明精神的理论总结与提升。先秦诸子虽然立场不同、观点各异，但都是对三代巫史传统的诠释。因此，我们在立足于儒家解经传统的同时，综合吸收诸子思想，特别是兼采儒道两家，以构建应对现代文明基本问题的性命论哲学体系。起源于西方的现代性提出了三个最基本问题：自由、自然、文明。性命论哲学试图在中国文明的脉络中予以回应，即人（自由的性命主体）、天（混沌自然）、地（以历史哲学建构的文明共同体）。

西方现代哲学虽然触及这三个根本问题，但都是在存在论框架中来理解。存在概念自巴门尼德以来便是西方哲学的核心，而存在论主要指希腊哲学与希伯来一神教传统结合形成的哲学传统。存在论的基本特征在于将“绝对存在”设定为永恒，而将其他有生有灭的事物视为时间中的生成。尽管现代哲学中存在的“永恒”含义常常被掩盖或遗忘，但仍根深蒂固地留存在西方哲学传统的深处，从而衍生出永恒与时间、精神与物质、善与恶，构成了存在论哲学中的二元论框架。笛卡尔哲学从主体自我出发，建构精神与物质的二元宇宙论；其后的哲学形态，要么偏于精神一元，形成精神决定论的形而上学，要么偏于物质一元，形成机械唯物论，这两者是西方现代哲学的基本形态。20 世纪以来，西方哲学界已深刻认识到这一二元

论困境，并试图修正。性命论哲学旨在接续当代西方哲学的努力，以中国智慧克服二元论。

性命论哲学的基本出发点是“性命”，而非“存在”。它并不设定永恒的存在，而是认为任何性命体都处于时间的流变中，并位于天下的某个空间点。在此，性命论哲学首先重新界定了时间与空间：时间是性命展开的内在节律，空间是不同性命体之间的外在相对关系，二者相互影响，共同构成性命体展开的节律。性命论哲学是一种主体性哲学，其主体既非笛卡尔式的认知主体，亦非康德式的道德主体，更非意志主体或欲望主体。性命主体之间的关系不是认识、欲望、意志或使用的关系，而是生活体认的关系。每个自我都从性命主体出发体认自己所在的世界，但性命主体并非单子式的个体，而是在时空关联中认识自我。因此，性命论哲学设定了“天道自然”，其呈现即为“天下共同体”。这并非人为建构，而是先在于任何性命主体的自然共同体。凡是服从于混沌天道的性命体，都是天下共同体的成员，但大部分性命体没有理性反思能力，自然天道只能以蒙昧自然的方式向其呈现。性命主体具备反思能力，能够自觉认识到自我的性命节律，从而摆脱蒙昧自然，以理性方式认识局部自然。当性命主体试图认识混沌自然整体时，便开启了文明共同体的建构。从蒙昧自然，经局部自然，朝向混沌自然，这既是人类文明发展的轨迹，又是性命主体完善自我的道路。在此过程中，自然本身并无变化，变化的只是人类认识自然的角度和视野。

“文质论”是性命论的辩证方法论。质是性命自然，文是自然之上的纹理。文质论吸收了亚里士多德的形质论，但没有将其推进到形而上学的层面，而仅限于人类文明制作的讨论，不能用来理解性命的本体问题。因此，文质论被明确界定为性命论的辩证方法论，其辩证法包含三个层次：第一，所有的“文”必须从属于“质”；第二，人类文明中的“尚质”同样是一种“文”；第三，作为自然之“质”，需要有蒙昧自然、局部自然、混沌自然三个层次的区分。

性命论主体

为避免陷入任何一种二元论形态，性命论主体首先应确立身心一体观。精神并非异于身体的存在物，而是身体中起主宰作用的部分。性命论所讲的“身体”，并非剥离了精神的、纯粹物质性的肌体，而是每个性命主体之总体。在先秦的许多文献中，心被喻为身体的君主，君主虽为主宰，却与臣民同类，因此须高度依赖于臣民。心与身的关系亦是如此：心不能独立于身体而存在，它是身体最中心的部分。郑玄云“统之于心曰体”，意指身统之于心曰体。范缜坚持神灭论，他对从慧远到梁武帝“神不灭论”的批评，同样可用于批评柏拉图在《斐多》篇中关于灵魂不朽的论证。

性命主体的基本结构由“情”与“性”构成。从重理性到重情感，是西方现代哲学的一个重要转向；性命论由情出发理解主体建构，正与此转向相呼应。在中国哲学传统中，“情”兼具情感、情实、人情三重含义，我们将其界定为“性命节律的初级波动”。而“性”则是混沌天道在每个性命主体中的具体呈现，此即“天命之谓性”和“性自命出”的含义。如何理解性情关系，是中国人性论史的核心议题。我们接受了朱子“心统性情”说，以确立性善论，但结合郑玄“统之于心曰体”的观点略加修正：心并非独立的主体，而是身体的主宰性功能，故“心统性情于身”，由此形成性命论主体，使其摆脱蒙昧自然，朝向混沌自然。在此意义上，良知也是混沌天道在性命主体中的呈现，需要通过“慎独”加以体认。然而，体认良知并非将自我隔离于生生共同体之外，恰恰相反，它是在生生共同体中，通过确认自身的时空定位，来完成性命自我的建构。

基于对身心与性情的辩证思考，我们进而探讨“气”与“理”。气究竟是物质还是精神，是现代中国哲学中的一个重要争论，但这本质上都仍未摆脱存在论的二元思维。性命论认为，所谓“通天下一气”，并非指万物皆由气这一元素或质料构成，而是指万物皆以气之“一翕一辟”的方式展开其性命。因此，气之聚散，并非元素的组合与分离，而正是对翕辟的理解。王夫之在《张子〈正蒙〉注》中，正是以这种方式回应朱子的批评。所谓阴阳二气，也不是两种不同的气，而是性命展开的两种状态，即辟与翕。天理不是先于气而存在的实体，而是性命展开过程中的翕辟纹理。明清哲学对朱子过于实体化的天理说的修正，已为此提供了有力的理论澄清。

性命论天道

气理是性命主体理解天道的桥梁。由人的视域所理解的混沌天道，即是万物生生之道。在巫史传统中，殷商的上帝、周人的天、楚地的太一，三大传统相互融合，共同构成了中国天道观的原初形态。不过，这一形态并未演变为至上的人格性一神，而是经由先秦至两汉诸子的哲学诠释，升华为混沌一体的天道。在历代祭天传统中，虽然天帝有人格性的呈现，但是这种祭祀仍是巫史传统的延续，通过大小传统的互动，形成了多层次的中国天道观。天道观的中心特征在于混沌一体、化生万物。因此，天既非创世神，亦非审判神，中国天道理解中并不包含西方式的神义论形态。体认混沌天道，是性命主体的永恒愿望。人类文明的建立、差序格局的推展以及理性科学的推进，都是认识整全天道的努力，且已取得显著成就。然而，人类理性认知的对象仅限于天道之“文”，而对于混沌天道之“质”，只能通过现实生活中的性命展开来体认。理性认知只是生活的辅助，而不能喧宾夺主。

对天道的理解主要在两个维度展开。一是对人类命运的理解。《周易》作为占卜之书，为什么成为中国形而上学的不竭源泉，是经义哲学亟需诠释的课题。天道生生并不保证绝对的神义论，因此，人力与命运的关系，成为殷周之变后中国文明面临的首要问题。“皇天无亲，惟德是辅”，构成了中国文明理解天人关系的首要层面。体现在《周易》占筮体系中的天道把握，并非对必然命运的猜测，而是对天道运行大势的确认，以及对自我行为的调整。二是性命论时空观的具体展开。阴阳五行体系与《周易》体系的相结合，呈现出性命论时空观的基本形态。《尚书·尧典》的“观象授时”与《洪范》的“五行畴”相结合，形成了四方、四时与五行相配的时空体系；再经过《月令》和董仲舒的阐释，至汉代与易学传统深度融合，最终形成了以性命的时空节律理解天道与人事的形而上学形态。这种时空理解方式，是性命主体体认混沌天道的重要途径，而公共时空的确立则是人类文明共同体建构的必由之路。

[本文系国家社科基金项目“比较哲学视野下的性命论哲学研究”（20AZX010）成果]

“独尊儒术”是极高明之举 | 许石林

北大哲学系教授、北大宗教文化研究院名誉院长楼宇烈先生辞世。

看到某公号推出悼念文章，标题为《楼宇烈：“独尊儒术”恰恰遮蔽了中华文化发展的真正动因》。内文有云——

『楼宇烈先生认为，儒家思想虽居中国文化的正统地位，却并未独占传统文化的全部阵地，中华传统文化并非单一的儒家文化，即使是儒家思想本身，也早已失去原始的单纯性，而不断融入不同思想成分。就此而言，中华传统文化实为一个复数结构，绝不可忽视在其发展过程中起过作用的各种思想、学派之间的对立和渗透，排斥和融合。其中，儒道两家与儒佛两家的矛盾斗争和相互融合，尤为重要。』

他认为，自战国中后期直到魏晋，特别是在有“经学时代”之称的两汉时期，儒道的相互融合渐入佳境。以至太史公司马谈不无偏爱地认为，道家是博采众长、融会贯通的至为完善的学派。实际上，西汉儒学意识形态体系的建立离不开对道学体系的借鉴与融贯。自佛教东传之后，儒佛之间的融合与冲突逐渐成为思想发展主线。儒佛之间就人伦关系、政教关系以及神学理论等问题进行了上千年的争论与融合。唐宋之后，佛学与中华本土文化的融合进入一个高峰，大量新兴教派涌现。实际上，宋明理学的心性之论，即深刻借鉴佛学体系的核心内涵，蔚为壮观。由此，中国文人出现了一面尊儒、一面尊佛的特殊思想与表达体系。总体而言，儒释道三教合一，是理解中华传统思想资源不可或缺的价值与义理体系，它或可为思考中华传统文化的创造性转化提供历史视野与理论资源。』

根据介绍，楼先生此文原载《文史知识》1986年第8期，原题为《漫谈儒释道“三教的融合”》。距今已经40年。40年间，未知先生有无对此文的观点有所修正或者改变？

依愚见，标题所标榜者，实乃陈词滥调！平庸之见。

汉代并无“罢黜百家，独尊儒术”之名，如《汉书》中多用“罢黜百家，表章六经”或“推明孔氏，抑黜百家”。

然而考其往史故实，“罢黜百家，独尊儒术”确有其事。

汉武帝采纳董仲舒建议，通过“罢黜百家，表章六经”尊奉儒家为正统，这便是后世“罢黜百家，独尊儒术”之来源。

经过百年前易白沙、蔡元培等人宣扬，“罢黜百家，独尊儒术”之表述最终定型，且演变为成见、俗说。也成为百年来一直受指责诟病的八个字。孔孟儒家也因此饱受诋毁与误解。

依愚见，董仲舒、汉武帝“罢黜百家，表章六经”即“独尊儒术”不仅无错，而且是极高明之举。非此不能使圣人之光照彻中华历史长河，汉代也因为“独尊儒术”成为中华历史上伟

大的时代，对后世历史延续的意义和价值至大。

至于其他各家，要弄清楚一个问题：天下尊儒，则儒能容各家；若天下尊儒之外的别家，则诸家彼此争相斗殴，互不相容，最终必然使天下终无一家。

然而，天下、国家、历史不可用来实验，尤其是幅员辽阔之大国，只能沙盘模拟。不可以举国实验。所以，攻击“罢黜百家，独尊儒术”者，应该自义理梳理，不可流于短视，浅薄狭隘。

对董仲舒的攻击，已经成为许多人标榜炫耀其学问宏博的棍棒，很轻易就抡起来耍花样儿。

前日观一视频，引用的是葛剑雄的话：你所攻击的儒家不是真正的儒家，真正的儒家是先秦原始儒家，而不是董仲舒出以后的儒家云云。

某复云——

不必如此分儒家。这种分法，流弊极大。对一个儒家信徒来说，儒家历代先贤并无一句话是错的，他们的思想，组合起来，犹如高高的药橱上一个个抽屉，装着各种药，这些药发明配制于各个时代，目的是治不同时代的病，以药性之偏，纠治时弊人心之偏。如理学之兴起，便是针对性治疗那个时代的病。

如此，药本身并没有错。如见用药有错，则错在开药方、抓药配药之人。

后之庸医用药每每有失，实非关药方药石，在医之愚心庸手而已。

某固不敏，每每读前人之书，什么原始儒家、后世儒家云云，浑然不觉，更无有意区分之心。倒是每见近世以来所谓学问家言语文字，屡屡分儒家为原始与后世、先秦与汉以后云云，便十分憎恶，皆妄人心术不正，或愚蠢鄙陋，将原本明晰之事有意说晦涩，夸己之博，矜人之短。又有剿袭此说者，人云亦云，诋毁董子及其后世儒家圣贤。

某常对师友辄云：凡持此说者，不论其名声多大、地位多高，皆可屏蔽，不值一顾，抑或击之可也。

至于那些认为后世儒家误国的，比如王朔陈丹青之流，本身就不读儒书。对这种人，误不误有啥关系？误了他们的国又怎么样？误了他们的国对他们来说更好。

误不误，根本不是他们有能力关心的事。

他们不过是贪妄无度，迁怒诿过于人又不知所当责者何。一个个骂起儒家来，振振有词，说得好像无论世道如何，他们都应该无条件该活得更好似，从来不问凭什么。他们这种贪妄，渴望的是一种大忽悠：无论你是谁什么德性，只要还喘着气，则不需要付出丝毫代价、不需要承担任何责任，却有权获得你想要的一切。

这种混话一上头，万劫不复。这便是“亡天下”。

由此可见，幸亏“独尊儒术”，否则依照诸家对人的忽悠与蛊惑，亡天下必然成为现实。

2026年10月10日

本文原标题《“独尊儒术”是极高明之举》，作者许石林先生授权儒家网暨“儒家观察”微信公众号发表。

◆纪念

人生三境界：拿起、看破、放下——怀念楼宇烈先生 | 张新民

人生三境界：拿起、看破、放下

——怀念楼宇烈先生

作者：张新民（贵州大学中国文化书院）

来源：作者授权儒家网发布

时间：西元 2026 年 10 月 16 日

楼宇烈先生以九十二寿龄仙逝，庄子若在世，必先汨泣，然后浩歌。盖其此行必到与其德福相应之理想乐境，留下我辈昏昏噩噩混世，当哀而哭者谁何？当乐而歌者谁何？余向无答案，一任世人猜之。

一、鸡足山忘己忘人谈禅

余与宇烈先生相识，乃在一九九八年初秋，是时同受云南宾川县政府邀请，赴鸡足山参加禅学研讨会，下榻山内宾馆，与传灯寺紧邻。与会海内外学者人数颇多，年纪稍长者除宇烈先生外，尚有黄心川先生。宇烈先生兼治儒释道三家之学，心川先生则专治印度哲学及中印交流史，天赐良缘，遂得以交流请益。今心川先生已先五年逝世，宇烈先生亦同往矣。鸡足山法会早已云散，再聚遂成痴人说梦。嗟夫！天不忍废，地不忍荒，人事代谢，迅疾如此。缘起缘灭，岂不凄然？

余入鸡足山，与川大陈兵兄同住一室，白日与会，共论禅史，夜则连床，宣吐心迹。惟晨昏日起日落，必顺山势平坦处散步。晨常两人听鸟语溪声独行，昏则多人聚群同步。路途必遇宇烈先生，心川先生偶亦参加。

鸡足山景奇古，非仅山分三脉向外延伸，形似鸡足，尤要者即西土迦叶寂定以待弥勒，择地即在此山，虚云和尚禅修并一显神迹，亦以此山传闻最多。故历来汉地入山为僧者不少，即西域僧侣挂单者亦颇夥。每日穿行山间，惟见古松苍雄，林竹修密，寺庙四处散落，俱在深翠浅藹中。

散步往返途中，必见一参天空心洞树，非仅树身可四五人围抱，即洞亦能容十余人共坐。询其年寿，僧人俱以七百作答。相传虚云大师曾于洞内入定，飞鸟走兽闻之俱来护法。故每过必驻足赏景，与宇烈先生交谈亦以此处为多。

是时宇烈先生校释之《王弼集》，一印二印而三印，坊间流传已广，余亦购得通读。诧异王氏言有说无，竟以老庄诠释《周易》，奇气溢纸，妙句扑面，诠释多与他人有别，卓然自成一家。遂屡以此询问宇烈先生。先生随机作答，时或讨论，兼杂商榷，如切如磋，如琢如磨，态度蔼然和悦可亲，仿佛知己老友之交。故叩之与鸣，身之与心，无不契应，移时方归。

今先生往矣，余之所问，先生之所答，浑然已忘。惟先生温然和润之语音，以及忽远忽近之风吟鸟啼声，有似天地麓川配合说法，不觉身与心俱融入落日辉光之中，恍然天梯可接，似已不在人间。夜静踏月光咏返，松风淅沥伴行，玩味先生所言“一即一切，一切即一”精义，则想起宋儒程明道所言：“自见茂叔后，吟风弄月以归，有吾与点也之意。”（《河南程氏遗书》卷三《二先生语三》）。

二、江南书院沦肤浹髓说儒

与宇烈先生再次见面，越年竟已二十载。时应江南书院之邀，前往共讲儒家哲学。江南书院地在无锡，紧邻太湖，无鸡足山之奇古苍雄，却有江南水乡之秀美佳丽。是时宇烈先生讲学金陵，得暇半日，遂转道无锡，当日讲当日返，并无机缘深谈。余虽早两日赴会，开讲却晚一日。见面相视无语，默然胜过万言。匆忙相聚，倏忽告别，天不赐缘，徒叹奈何。

无锡再晤，宇烈先生寿高已八十又四，面色较前清癯，声音依然温婉，蔼蔼然一团和气，颇有长者气象。演讲时强调人禽之辨，突出成人之学，故引荀子之说云：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）所讲掌故例证虽多，核心题旨则一：人有心知，有灵觉，非惟人禽有别，即君子儒小人儒亦当区分。而人有天植灵性，有道义原则，厄穷不能屈，劳辱不能苟，富贵不能淫，权势不能屈。人能知耻知辱，能好善恶恶，自当先立乎其大，堂堂正正做人，如此方能维护人格之尊严，彰显人性之光辉，扩充独立之精神，张大自由之思想，上下与天地同流。故学问亦当以做人为第一义，不如是则不足以言学。或许由于其执教京师，能化高深为浅易，所讲虽卑之无高论，却句句动人心志神魂，令人不禁想起宋人陆象山历阶升堂，主讲“义利之辨”，听者无不动容之历史场景。

宇烈先生讲毕，众人簇拥送行，余亦远眺告别，不意竟成永诀。今人回顾其一生学问：早年以校释《王弼集》得名，又曾点校多部儒家经典，整理汇编佛教文献，撰有多部学术著述，成就固然令人叹羡，然亦难以大家称名。究其原因，则如象山所说：“天下学者，唯有两途：一途朴实，一途议论。”（杨简《象山先生行状》引）“朴实”必重考据，“议论”则重义理。

揆以宇烈先生之学，“朴实”固然不失特点，议论亦颇为突出，二者折衷并取，恰为中间道路。故学不可谓不博，精则相对稍逊。以朴学言，雠校好妄改，文意多臆测，考据缺佐证，未必真得乾嘉学术之正传；就义理看，说理少创见，体悟多肤廓，下笔少灵气，亦难说已入宋明儒之堂奥。

然读其书，观其人，出入于释老，归本于儒学，举凡儒释道三家之说，无不融会而贯通，以近己之性为得；又以“拿得起”说儒，以“看得破”说道，以“放得下”说释，皆出于史实，验诸身心，概括不可谓不精。盖长期修心笃行，世间少有能与其比肩者。人以其久执京师大

学之讲席，遂称其为“国学大师”，实则不过一读书人，葆有传统士人精神气象而已矣。

三、情理双彰示人不言之教

宇烈先生乃真读书人，终生以学问为职志，穷心典籍，深研三教之余，又兼通音律，擅长吟唱，潜修艺道，为性情中人。余于太湖湖畔送别先生时，落日余辉映入湖心，地上已积有梧桐黄叶，遂再次想起鸡足山古松之苍翠，忆及会议结束后登山览胜之情景。是时与会者分组参观铜佛寺、祝圣寺、金顶寺，与僧人共坐蒲团；复游华首门、舍身崖、袈裟石，攀登天际金顶，饱览山川雄姿。沿途崖壑泉涧，如珠串银练，时急时缓，溪声欢响。山顶有楞严塔，凡十二层，极尽壮豪之姿。俯瞰远近山川，巨细尽入眼底，隐约处冷枫红舞，游人无不叹为奇绝。是日宇烈先生游兴甚高，时或低吟，偶亦浅唱。询之，乃知其能昆曲，擅古琴，通艺事。历来主张以艺臻道，以道统艺，道艺并进，陶冶情操，升华境界。

返程驱车经丽江，过大理，抵昆明，转乘飞机，途经大理三塔时，宇烈先生购得一傣族弦琴，双手紧贴抱回车内。人多好奇不能解，问之亦笑而不答。惟心川先生以“老顽童”三字笑之，盖深知其天性本有轻松活泼之一面，故针对其贪娱耽玩，宛如天真孩童而言乎？故晚年身心俱入艺境，悠悠然大得游戏三昧之乐，诚乃潜修身范，示不言之教焉。

车行将近昆明，余忽然忆及王士禛《香祖笔记》记人于鸡山见迦叶，迦叶劝其持戒为善事。下车话别时，遂告先生云：鸡足山之迦叶，非仅久久入定以待弥勒，亦时常出定救人身心性命，有清人笔记可供佐证。宇烈先生闻后大笑，余亦自叹此说甚妙。惟当时记忆模糊，交谈所涉人之与事，俱有错位夸张，否则先生何以仰俯大笑，几致涕泪俱出。归家后复核原书，乃王士禛引陈寒山（函辉）之说。其言云：“王立穀，少入鸡足山，忽逢伽叶，引入石壁中，语之曰：‘汝堕火宅中，行慈忍戒，他日勇退急流，桥下前身犹在。’既出，壁合如故。王遂持戒杀终身。”士禛既记王立穀事，又谓“高念东侍郎游山阴道上，有句云：‘筇杖古松流水外，蒲团修竹绪风间。’”自称其颇“爱之，命画师禹鸿胪之鼎写为二图”（《香祖笔记》卷四）。高念东之诗，与鸡足山无涉，然迳来形容吾人当时登山情景，则甚允洽。惜余不擅绘事，宇烈先生今亦辞世，即擅亦无人共赏，徒留遗憾而已。

宇烈先生生前著述颇多，有其新近出版之八卷本《文集》可证；身后世人有褒有贬，均见诸网络文字。令人不禁想起王船山《鹧鸪天》句云：“龟于朽后随人卜，梦未圆时莫浪猜。”（《王船山词集》）而无论是褒是贬，其所针对者皆为学术，鲜见涉及人品，俱非史笔，无关定论，自可各抒己见，容许自由讨论。余所欲言者，处今之浊世，功利喧嚣，物欲泛滥，名场胶漆盆中之学者，不高自炫耀夸诩，即借他之口狡黠扬己。文章虽多，不过缘饰之具；名气愈大，愈能扇炽私利之焰，所谓“大世界不享，却要占个小蹊小径；大人不做，却要耍小儿态，可惜”是也（《陆九渊集》卷三五《语录》）。更甚者，如狗之噬人，唯豢养者之命是从。

大道不明，人心陷溺，独宇烈先生以为“尊德性”与“道问学”不可分为两门，真能“道问学”者必能“尊德性”，求真与求善乃一体之两面。遂总结儒释道三家精神，以“拿得起”承担人生社会责任，以“看得破”不染名场尘灰，以“放得下”回归本真自我。既承担人生社会责任，则自一身以至于家国天下，无一事不可学，必以儒家为本，兼容释道两家。其学不恃才，其情不离性，虽离造道之境尚远，已不啻世间清流。

知其人，论其学，如清人钱大昕所言：“祛其疑，乃能坚其信；指其瑕，益以见其美。拾遗规过，匪为齟齬前人，实以开导后学。而世之考古者，拾班、范之一言，撻沈、萧之数简，兼有竹、素烂脱，豕、虎传讹，易‘斗分’作‘升分’，更‘子琳’为‘惠琳’，乃出校书之陋，本非作者之愆，而皆文致小疵，目为大创，驰骋笔墨，夸曜凡庸，予所不能效也。”（《廿二史考异序》）即如《王弼集校释》一书，误校错释可指瑕之处固多，亦不可谓用力不深，凡治魏晋玄学者，皆不能绕过不读。超越其书之新本，迄今未见。钱氏严正自律告诫之语，足堪三复玩味深思也。

宇烈先生今已远去道山，自可不必与闻世间名场之纷争，如何看待其所留下之精神遗产，则为后来者理当面对之严肃问题。

余与先生交，始终以其为真读书人。读书人好仁重义，知理守礼，可为人格之表率，能成世间之楷范，如此则一生知足矣，又何必他求焉。故虽才拙识浅，仍敢抛砖引玉，请教四方贤达，敬俟回应诤言云尔。

丙午年深秋谨识于筑垣水心溪梦馆之晴山书屋

◆ 读书

马楠《经学导论》目录暨后记

書名：經學導論

作者：馬楠

出版社：中華書局

出版时间：2026年8月

叢書：北京大學中國古典學系列教材

【内容简介】

《经学导论》由北京大学马楠老师撰著，是一部系统梳理中国传统经学发展脉络的入门性学术著作。全书以《综论》为纲，分设《周易》《尚书》《诗经》《三礼》《春秋与三传》《论语》《孝经》《五经总义》《尔雅》《字书》十章，紧扣经书文本构建特点和历代诠释传统双线展开，厘清各经的核心争议与演变路径。

本书融通传世文献与出土材料，综合运用归纳、类比、分节考辨等方法，既回应历代经师之说，亦提出独到见解，构建起清晰的经学认知框架。全书不囿于考据，注重思想脉络的贯通，深入浅出地呈现经学作为中国学术核心的结构性地位及其自先秦至近代的兴衰轨迹。

书中配有百余幅图表，直观呈现经文流传、版本流变与师承谱系，极大增强文本的可读性与学术参考价值，是理解中国传统经学研究不可多得的导引之作。

【作者简介】

马楠，女，1982年生，北京人，清华大学历史学博士，现为北京大学中文系长聘副教授。主要研究方向为古典文献学、经学与经学史、先秦两汉文献与出土文献。著有《唐宋官私目录研究》、《比经推例：汉唐经学导论》等书。在《文史》、《古典文献研究》、《中国典籍与文化》、《中国经学》、《中国史研究》、《出土文献》等刊物发表论文多篇。

【目录】

综论

（一）王官学与百家语

（二）孔子与六经

一 周易

（一）源出数术

(二) 象数到义理

二 尚书

(一) 概说

(二) 今文与古文

三 诗经

(一) 概说

(二) 三家诗

(三) 毛诗

四 三礼

(一) 概说

(二) 仪礼

(三) 礼记

(四) 周礼

五 春秋与三传

(一) 概说

(二) 春秋经

(三) 左传

(四) 公羊传与谷梁传

(五) 兼采三传与舍传言经

六 论语

(一) 概说

(二) 齐论

(三) 鲁论古论

(四) 郑玄注本与何晏集解

七 孝经

(一) 概说

(二) 今古文孝经

八 五经总义

(一) 五经杂议 石渠论

(二) 博士与章句

(三) 章句内容与发展变化

(四) 详考同异，整齐经传：异义与通义

(五) 遍注群经：章句之学的收束与出口

九 尔雅

(一) 概说

(二) 五经之训诂

(三) 小尔雅、古今字等

十 字书

(一) 概说

(二) 史籀篇与苍颉篇

(三) 说文解字

【后记】

《經學導論》源自我十餘年來開設相關課程的講義，主要涉及經書及其早期闡釋。既然以經書形成及早期傳注章句為主題，兩漢經學自然是本書研討的核心內容。

晚清、民國學者所構建的“今古文之爭”與“今文經學”“古文經學”這一研究框架可謂影響深遠。它不僅塑造了近代經學史敘述的基本格局，更成為幾代學人理解兩漢經學發展的基本範式。“今文經學”與“古文經學”的數次“鬥爭”，似乎串聯起了漢代經學四百年的發展史，也為《左傳》《周禮》《毛詩》的興起提供了一套看似合理的解釋方案。

百餘年來，也有很多學者提出商榷，指出兩漢時期“今文”“古文”所指實非學派，今古文之爭出於晚清以來的建構，並不能真正反映漢代經學發展的內在理路與真實面貌。時至今日，我們可以說，今古文鬥爭框架建構的目的，本在於解釋兩漢經學的長時段演變；而其建構過程，卻處於現代史學尚未充分發展的歷史階段。我們也可以很確定地說，這一研究框架對兩漢經學的解釋其實是失效的：以今古文升降來分析兩漢經學史，既無法說明時間上先後事件的關聯邏輯，也難以構成學理上的發展線索，自然也無法實現其建構的初衷。以“今文”與“古文”、“守文”與“博通”這樣簡單對立的範疇來分析賈逵、李育、班固、王充、許慎、馬融、何休、鄭玄、蔡邕，既不能彰顯其共通特點與相異之處，也不能申明其解經思路的獨特創革與時代關懷。

然而真正的困境在於：學者們已經充分認識到今古文經學對立框架出於後來建構，卻又無法在“對立”“鬥爭”以外，尋找到新的、更具解釋力的敘事線索。正如漢學宋學、吳派皖派等學術史概念，固然在總結歸納上存在種種問題，據之演繹推論更是方枘圓鑿，但二元對立的敘事框架因其簡明清晰，始終是最易被接受和記憶的認知捷徑。

我在《唐宋官私目錄研究》後記中提出過一個思路——“重啟試試”，也就是回到問題的原點，重新推導古代書目的登錄編纂過程。在本書中，我期望對經學與經學史進行一次這樣的“重啟試試”。經學豐沛的生命力源於持續不絕的闡釋實踐；經學雖然極具本土特色，其演進脈絡也依然契合學術史發展的一般規律，如果從經學闡釋形式與內容的發展變化入手，應當可梳理出一條更貼近歷史實際的新線索。

本書的主要線索分為兩個層面，一是經書本身是如何構建的，經文本具有怎樣的特點，文本如何編纂、組織、架構，存在哪些被解釋、被分析解構的可能性。二是在經學研究的歷史中，經書實際是怎麼被解釋的，上述可能性是否得到了實現，是否真實地兌現了出來，又是通過怎樣的方式兌現出來的；浩如煙海的經學著作中，哪些是上述可能性真實的兌現，哪些則是刻意的曲解。只有釐清這些問題，我們才能客觀而全面地審視經學的成就與局限，審視作為文本、文獻的經學，作為中國古代學術史重要組成部分的經學，它的歷史演變、起伏漲落與最後的衰敗。

雖然本書源於本科生課程，寫作重心集中在第一個層面，少有經學史方面的延展，但我仍希望為第二個層面預置便于操作的路徑和更為廣闊的空間。事實上，第二個層面——即經學史的若干構想——也在很大程度上左右著第一個層面的寫作取向：我希望解釋元成、新莽時代經師宏大而切實的理論創新能力，解釋明章時代經師精湛的論辯技巧和整合手段，解釋何休與鄭玄的執簡御繁與綜包百家，解釋齊詩和京房隱秘而深層的影響。這些設想雖未在書中充分展開，卻始終是支撐全書寫作的動力所在。

李强《儒学与现代民族国家建构》目录暨后记

《儒学与现代民族国家建构》

李强 著

中国社会科学出版社 2026 年

【内容简介】

本书聚焦 20 世纪中国文化保守主义关于儒学与现代民族国家建构之间关系的思考，在儒学失去制度承托变为“游魂”之后如何重新制度化，而作为强势的现代民族国家如何与以儒学为核心的中国文化之间融合协调，成为他们思考的基源问题。在考察以梁启超、张君勱、牟宗三、徐复观和唐君毅为代表的 20 世纪中国文化保守主义关于现代民族国家建构必要性论述的基础上，本书分别从政治方面的民主主义、经济方面的民主社会主义和文化方面的保守主义展开其现代民族国家三重维度立体建构的论述，讨论其间继承而发展的关系。而另外需要强调的是，此一 20 世纪中国民族国家建构，始终是在“天下主义”“世界主义”的关照下而展开的。

【作者简介】

李强，陕西蒲城人，武汉大学哲学博士，西北大学马克思主义学院副教授，研究生导师。主要研究方向：中国近现代哲学、马克思主义中国化研究。已在《中国哲学史》《武汉大学学报》（哲学社会科学版）《教学与研究》《浙江社会科学》《人文论丛》等期刊发表论文十余篇。

【目录】

绪论

第一章 以民族主义建构现代国家

第一节 20 世纪早期中国文化保守主义民族国家建构的发展与走向

一 梁启超：“凡国而未经过民族主义之阶级者，不得谓之为国”

二 张君勱：“改建旧邦为近世国”

第二节 牟宗三：建国是民族自尽其性的工作

一 道德理性实现的角度

二 文化创造的角度

第三节 徐复观：中国文化的前途在建立现代国家

一 思辨的逻辑：工具主义的国家观

二 历史的逻辑：辛亥革命的历史意义

第四节 唐君毅：民族国家之统一建立是中国数十年之历史使命

一 民主建国与中国文化未来发展

二 五种与当时“建国精神不相应”的观念气习

第二章 民主政治与民族国家建构

第一节 20 世纪早期中国文化保守主义的民主政治论述

- 一 梁启超的政治民主与国家建构
- 二 张君勱“修正的民主政治”

第二节 牟宗三政道与治道的批判与重建

- 一 民主政治的必要性与必然性
- 二 民主政治产生的根源
- 三 政道与治道：批判中的重建

第三节 徐复观“德治”的自由民主观

- 一 中国传统“一人专制”政治批判
- 二 从民主的原则到民主的制度

第四节 唐君毅人文精神基础上的民主政治

- 一 民主观念与中国文化的融合
- 二 民主政治在近代中国的落实
- 三 民主政治的未来发展

第三章 民主社会主义与民族国家建构

第一节 20 世纪早期中国文化保守主义的经济主张

- 一 梁启超的基尔特社会主义思想
- 二 张君勱的民主社会主义

第二节 牟宗三具有儒家伦理精神的社会主义建构

- 一 牟宗三社会主义思想的缘起及发展
- 二 民主社会主义与伦理社会主义
- 三 具有儒家伦理精神的社会主义
- 四 儒家价值与社会主义的融合

第三节 徐复观“自由的社会主义”主张

- 一 徐复观思考社会主义问题的原因
- 二 自由的社会主义

第四节 唐君毅“人文经济”的主张

- 一 经济问题的重心不在生产交换分配
- 二 人文主义经济

第四章 民族文化与现代国家建构

第一节 20 世纪早期中国文化保守主义文化观

- 一 从“新民”到“国性”的主张
- 二 “造成以精神自由为基础之民族文化”

第二节 牟宗三：道德的理想主义

- 一 道德理性：即内在即超越的心性论
- 二 现代民族国家建构的文化内涵

第三节 徐复观：文化的民族主义

- 一 民主政治的性善论基础
- 二 德性自由作为政治自由的文化根基
- 三 寻找适合中国的自由民主模式

第四节 唐君毅：中国文化的复兴与重建

- 一 政治现代化以中国传统文化现代化为基础

- 二 以人文精神为中心的中国文化重建
- 三 人文主义教育

第五章 民族国家与世界大同——以牟宗三的“天下观”建构为例

第一节 从天下主义到民族国家

- 一 现代中国想象中的国家与世界
- 二 国家建构的儒家道德理想主义根基

第二节 从国家到天下

- 一 天下观念的证成
- 二 世界大同关照下的民族国家

结语

参考文献

【后记】

我们经常需要一个契机从而对自己走过的生活学习之路时时进行反省，更重要的是在反省的同时对在关键时间节点对我们有重大帮助的人表示感谢，而这本书稿的后记即是这样一个契机。

这本书虽然脱胎于 2018 年度国家社科基金青年项目：“二十世纪中国文化保守主义民族国家建构理论研究（18CZX034）”，但其主题可以说酝酿于博士论文写作阶段。博士论文我以牟宗三的社会政治思想为题目，在写作的过程中，虽然对牟宗三早中晚期所有有关社会政治思想的论述进行了巨细靡遗的搜集和研读，包括当时还没有整理出版的另外一些早期佚文[现已出版，具体可参看牟宗三著、李明辉编：《牟宗三先生早期文集补编》，新北：联经出版公司，2023 年]。在此基础上，像一般研究牟宗三政治哲学的论文一样，文章从社会主义、自由论、民主观、内圣开出新外王、良知自我坎陷等方面展开论述，看似面面俱到而无遗漏，但对于牟宗三社会政治思想所为何而作，也就是他政治思考的核心理论关切和问题意识，当时并没有多少把握。

随着论文的写作，直到初稿即将完成的时候，才模模糊糊地意识到建立一个现代的民族国家、实现传统中国向现代中国的转型，是近现代中国所有思想倾向、所有政治派别知识分子（包括牟宗三在内）的理论出发点。现代中国想象，成为 20 世纪中国知识分子的“基源问题”。但是已临近送审，无法再对论文进行大规模的修改，只能在增添一些新的内容之后，带着一篇现在看来比较算作初稿的博士论文离开美丽的武汉大学，回到西安，开始新的人生阶段。

但是这一问题意识从此埋藏心底，牟宗三的政治思考应该有他的理论渊源，也应该有他所要解决的具体理论问题，更应该有思维模式、价值认同相近的理论同道。这样，纵向方面，我就从牟宗三上溯到与他有甚深学术渊源的张君勱，再从张君勱联系到他的学术前辈和师友梁启超，横向方面则从牟宗三扩大到他的学术同道徐复观和唐君毅，构成了一条以梁启超开端的、中经国家社会党的张君勱、最后汇归于牟宗三、徐复观、唐君毅等的 20 世纪中国文化保守主义的政治哲学传统。这一政治哲学传统有明确的问题意识，有共同的思维模式和相似的理论倾向，在建构现代民族国家的共同理论关怀之下，形成了继承并发展的学术关联。这构成了国家社科基金最初的理论框架，也成为这本书稿的起点。

想法是有了，但是进一步论证、扩大自己的观点却并非那么容易。也是自己对这一理论建构工程的难度估计不足，其实现在想想，这里提到的每一个名字可以说都是在中国近现代思想史、哲学史上影响巨大的标志性人物，仅仅从著作体量方面来看，也不是我一个初出茅庐的小子所一时半会能够消化得了的。正是存在这一目标与现实之间的巨大差距，虽然自己也下了一定的功夫，但所得并不一定太多。

目前这一部书稿可以说就是在现代民族国家建构这一主题之下，研读几位先贤著作所得到的一点成果。其实也谈不上成果，可以说本书稿所铺陈和阐述的观点、论证，所提出的想法、看法，大部分是对先贤和前辈学者观点的撮述，偶有自己的一点心得体会，所思所感，也不过是融合前辈观点之后自然而然的结果，不一定对学界相关的研究能有多大的推进，只能算是自己思想历程的印记和记录。

虽然如此，这一步近现代中国文化保守主义文献的涉猎对于回过头来继续博士论文未完成的工作，也许不无意义。我们只有将牟宗三的社会政治思考放在近现代中国文化保守主义的脉络中，放在近现代中国思想演变历程中，从现代中国想象与新世界展望的角度，才能对其有更深入的把握和更精准的定位。通过他，我们也能理解近现代中国政治思想史的复杂性和多元性，也才能理解传统中国向现代中国转换的必然性和艰巨性。这也可以说是自己接下来想继续做的事情，重新探索牟宗三的社会政治思想，算是对自己从大学以来研读牟宗三哲学的一个小小交代。

当然，自己在这十多年时间里能够安心读书，乃至后来的工作生活，可以说每一步都得到许多人的帮助。最应当感谢的是我的博士研究生导师吴根友教授，与吴老师的缘分可以说开始于在山东大学读研的最后一个学期，那时候已临近毕业，却苦于出路，恰在此时吴老师来山东大学参加学术会议，我负责接待。在来回机场的出租车上，吴老师关心我的学业，跟我聊了很多学术问题，当时即被吴老师宽广的学术视野、宏大的学术气象、豪爽的性格所吸引。

后来在博士考试的时候即抱着试一试的想法联系吴老师，没想到吴老师爽快地答应了。接下来经过初试面试，终于成了吴老师的学生。现在我还记得面试完后去老师家，老师给我说不要放过暑假这段时间，回去好好把《史记·五帝本纪》找来读一读，把《五帝本纪》读明白了，你就懂得中国的政治哲学了。虽然《五帝本纪》读过很多遍，但却不敢说读懂，愧对师恩。

在博士四年中，老师不仅指导我学习读书，更教导我要学会做事，不能做书呆子，要在一点一滴的小事中学会做人，将做事与做学问结合起来。教我们思考历史问题要有现实感，思考现实问题要有历史感，经常用王充《论衡》中“知古不知今，谓之陆沉；知今不知古，谓之盲瞽”的话来教导我们。唯限于学力和资质，不论是博士学位论文还是做人做事，都不能完全达到老师的要求，但是老师的教导却不敢忘怀，唯有在以后的学习生活中努力实践。并且不仅于此，在工作以后，老师也时时关心我的学习生活情况，国家社科基金项目的申报书，第一篇正式学术论文，都得到了老师的指点和修改，现在我还保留着老师对我项目申报书所写的修改意见，这些都成为支撑我工作生活起步的关键力量。

还应该感谢我的硕士研究生导师邓联合教授。在山东大学的三年是自由自在、无忧无虑的三年，我是邓联合老师在山大的第一个研究生，师生之间联系自然很紧密，老师有道家的洒脱豪爽，平易近人，对我也比较宽容放任，让我顺着自己的兴趣读书找题目做研究。但是另一

方面老师对待学术又特别严格认真，现在还记得他在我硕士论文初稿上密密麻麻的批改，小到标点符号、遣词用语，都留下了老师的心血，让我感到汗颜的同时也逐步学习怎么去写作学术论文。毕业工作之后，老师每次路过西安，师生总有相聚，在欢声笑语的同时总会关心我最近的生活工作状况，指点迷津，勉力我继续努力。

感谢华中科技大学哲学学院廖晓炜老师。廖师兄可以说是在学术上与我交流最多的人，从有用的学术资料、各种好玩的话题，到他最新的学术思考和想法，都第一时间发给我，与我分享。即在此刻，他还分享了阅读萧公权著作的心得体会，“我以为萧公权对儒家的洞见跟新儒家大体一致，把握很精准；更妙的是，他史学家的身份，还能结合时代的差异。把孔孟在政治上的差异讲得很精彩。”师兄与我的交流有如此。有时候觉得，廖师兄给我的微信聊天记录，整理整理即可出版。他经常给我以鼓励，觉得我的想法和思路值得坚持下去。廖师兄可以说是一个纯粹的学者，有对学术的执着和坚持，心无杂务，跟师兄的交流，使我时时想起孟子赞颂伯夷的话，“故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志”，师兄对于我有如此。

还有很多的师友需要感谢，他们每个人在我困难困惑的时候给我以各种各样的帮助，同门的情谊在给我各种温暖的同时，也给我继续努力下去的动力，这些唯有时时记在心间，不敢或忘。

最后但却是最重要的，感谢我的父母家人。感谢父母养育之恩，正是他们的默默付出，使得我能够安心学业，如果没有他们的支持，我不可能读到博士。感谢我的妻子李琳，是她给了我一个完整的自己的小家，让我能够安定下来而不再漂泊，心有所归、心有所止，她在生活学业上给我巨大支持的同时，总是宽慰我要放轻松，顺其自然，不要给自己太大的压力，每当我自我怀疑一无是处的时候，她总是给我以鼓励，“你是最优秀的”。

这本书能够顺利出版还要感谢许多人，感谢国家社科基金匿名评审专家所提出的许多中肯的意见和建议，许多已经吸收到本书中，当然还存在很多的问题和不足，只能留待以后努力克服。感谢学院同仁对我工作学习生活的各种帮助，也感谢西北大学“双一流”建设项目对本书的资助，还要感谢中国社会科学出版社孙萍老师，她在本书的审核、编辑过程中，提供了很好的意见和专业的指导，使本书增色不少！

彭林 著《礼学·经学·儒学》序言、后记

书名：《礼学·经学·儒学》

作者：彭林

出版社：中华书局

出版时间：2026年9月

【内容简介】

本书为彭林先生四十余年礼学、经学、儒学研究论文的自选集，分论本位文化、国学与经学、礼学的学理、礼治古今谈、中外文化交流五部分，共四十一篇。

【作者简介】

彭林，清华大学文科资深教授，中国经学研究院创院院长。长年从事中国古代史与儒家经典的教学与研究，兼任国际儒学联合会顾问，日本京都大学、法国人文之家等访问学者。国家社科基金重大项目“《仪礼》复原与当代日常礼仪重建”首席专家。著有《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》《中国礼学在古代朝鲜的播迁》《礼乐文明与中国文化精神》等。在清华主讲的“文物精品与文化中国”与“中国古代礼仪文明”课，均被评为“重量精品课程”，前者还是中国首批入选哈佛大学 Edx 网络公开课平台的课程之一。曾获重量教学成果二等奖、北京市优秀教学成果一等奖、北京高校教学名师奖、清华大学首届“靠前教师”、首届清华大学新百年教学成就奖等奖项。

【目录】

自序

一、论本位文化

中国传统文化封闭性质疑

创新与继承不可偏废

中华传统文化的核心意蕴及对世界文明的贡献

本位文化、多元文明与中国方案

周代的人文觉醒与天文探索

儒家孝道的再认识

中华传统祭礼的人文内涵

孔子历史分期学说的理论与现实意义

论汉字融会外来文化的能力

二、国学与经学

“国学”三题

论经学的性质、学科地位与学术特点
经学应该成为独立的学科
经学的性质、价值与学科地位刍论

三、礼学的学理

《周礼》《仪礼》《礼记》与儒家的人文关怀
“礼治”背景下的中华“软法”
儒家人生礼仪中的教化意涵
《三礼》与礼学研究
礼与中国人文精神
儒家礼治思想的缘起、学理与文化功用
礼，中国文化的“核心元素”
公孙尼子作《乐记》说新证

四、礼治古今谈

从《仪礼·乡射礼》看中国古代体育精神
周代祭服、命服、朝服述略
德主刑辅，道一风同——《周礼》所见古代地方首长的治政理念
古代中国怎样听取民意
论我国民俗的未来走向
国家元气，全在风俗——汉代民风扶正祛邪启示
延续我们的“家风文化”
论清代王府祭祀制度中的中原文化因素
阮元实学思想丛论
礼仪与情感
北京奥运如何人文
传统礼仪与当代文明
《中华传统礼仪复原图册》出版记

五、中外文化交流

朴趾源《热河日记》所见之长城
中国古礼与朝鲜半岛的儒家化
丁茶山与《周礼》
论丁若镛对朱熹《中庸章句》心性说的批评
中国礼学在古代朝鲜的播迁
儒学与当代韩国
从《畴人传》看中西文化冲突中的阮元
后记

【自序】

从业以来，我的学术研究领域主要是在礼学、经学与儒学，三者如同心圆，由内及外，由近及远。坐拥书城，终日伏案，忽忽已四十余年，春秋流转，冷暖自知。今借由论文集出版的契机，约略所学所思如下，以飨读者。

礼学 1986年，我遵导师赵奉生（讳光贤）先生之命，以《周礼》的成书年代研究为题作博士论文，自此走上礼学研究之路。中国自古有礼义之邦的美称，《三礼》（《周礼》《仪礼》《礼记》）乃礼乐文明的理论形态，以礼法、礼义为主要研究对象。《周礼》六篇，是以设官分职的形式展示治国方略的煌煌大典，体大思精，竝纤毕贯，历来为朝野所重。三年攻读，得出《周礼》主体思想多元一体，乃由儒、法、阴阳、五行等家融汇而成，其成书年代当于汉初的结论。博士毕业后，拟继续研究《周礼》，然全书三百六十职，经纬交织，彼此呼应，颇不易措手。《孙子·九地》说常山之蛇，“击其首则尾至，击其尾则首至，击其中则首尾俱至”，此之谓也。故博士论文通过之后的二十余年中，鲜有所作。直至前年读《大司寇》，忽有所悟，乃与《书·吕刑》反复对读，终得窥见《周礼》刑法思想的微妙所在，于是撰得论文两篇，虽属敝帚，却是千虑所得，私为喜之。

《仪礼》十七篇，记载周代冠、婚、乡、射、聘、觐、燕、飧、丧、祭诸礼，堪称上古社会生活的生动画卷，深获我心。五年前，我赴瑞士洛桑参加一非遗的国际学术研讨会，发言介绍《仪礼》，欧洲学者听后大为惊愕：两千多年前，世上竟有如此详尽记载典礼仪式的专著，闻所未闻！此书珍稀，举世无双，而学界真知其价值者无多。此书自古有“名物度数之学”之称，宫室、服饰、鼎俎、牲牢、钟虞、车马等，加大小之度，差等之数，非考据不能明。我曾倾十年之力穷究之，而迟迟不能入其腠理，不免郁郁寡欢。2015年，我以《乡射礼》复原研究为主题的课题，获批国家社科基金重大项目，由此对《仪礼》涉及的名物度数、仪节、礼义等展开系统研究，其间，时时得到刘家先生的鼓励与指导。多年反复研读，终于有左右采获之喜，不少考证之作皆完成于此时。古人云功不唐捐，诚非虚言也。

《礼记》四十九篇，乃孔门七十子后学者追述孔子的礼乐之教、阐发礼乐文明大义的文集，博大精深，无远弗届，读之，大有煮海为盐、铸山为铜之感。儒家不以宗教治国，亦反对以暴力、苛政治民，而主张礼治，从周公、孔子，到张载、朱熹，再到梁启超、钱穆，几无异议。然而礼何以能治国，诸家多语焉不详。其中的理路，亟须揭示。《礼记》包罗虽众，而多为碎片化叙述，且多有缺环。1993年，湖北荆门郭店乡一号楚墓出土千枚战国中期偏早的竹简，其中《缁衣》《五行》《性自命出》《六德》《尊德义》《语丛》等篇内容与《礼记》关系密切，且是属于孔、孟之间的子思学派的佚篇。经反复披览，蓦然回首，发现子思学派礼学的逻辑链环，即在灯火阑珊处，何其之幸！于是我又投入《礼记》的传世与出土资料互证的二重研究，于儒家礼治之道，终能成一家之说。

礼学研究以考据与义理为大端，我于两者皆有涉猎，前者较专业，普通读者不易接近；后者文字相对平易。为方便读者，兹将考据相关论文，辑为《四行堂三礼探微》一书；研究《三礼》义理与相关论文，编入此书；二书别行，大旨则归于一。

经学 《三礼》之学是经学的组成部分，做礼学必然会旁及经学。认识经学，要了解两点。首先，经学与孔子密不可分。中国文化源远流长，《文心雕龙·宗经》说，从伏羲到尧舜，文明初曙，相传已出现《三坟》《五典》《八索》《九丘》等元初时期的文本，可惜“岁历绵暖，条流纷糅，自夫子删述，而大宝启耀”，坟典久被岁月的灰尘湮没，条理纷杂，真伪莫辨，精粗不别。其后，经过孔子删述，整理为《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》

“六艺”（秦火之后，《乐》失传，故后世称五经），历史的瑰宝方才重现光耀。六艺是中国学术文化的元典，是孔子对中国历史与文化作出的最重大贡献。孔子既是上古历史与文化的总结者，亦是未来历史的指示者，厥功甚伟。

古人将最重要的典籍称为“经”，《宗经》云：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”所谓经，是超越时空的“至道”，是不会被后人推翻的“鸿教”，是古代文化中最高层次的学术。《左传·隐公元年》孔颖达疏亦云：“经者，常也，言事有典法，可常遵用也。”五经是在中国历史与文化的土壤上循着自己的逻辑自然形成的，所载乃天地人三才之常道，义理精深而源远流长，以人的道德成长为核心，是修己、治人之学，主旨是教化民众，陶冶人的心性，重人格，守仁义。在社会层面上，追求的是人与社会发展的“常道”，旨在为社会进步提供正确的价值观体系。

《宗经》对五经的评价不仅很高，而且是多方面的，认为“《易》张《十翼》，《书》标七观，《诗》列四始，《礼》正五经，《春秋》五例”，为中国学术制定了各种原则与规范。又说，它是中华一切文章的宗祖，如“太山遍雨，河润千里”，后世的各种文体无不源于此：论、说、辞、序，皆源于《易》；诏、策、章、奏，皆源于《书》；赋、颂、歌、赞，皆源于《诗》；铭、诔、箴、祝，皆源于《礼》；纪、传、盟、檄，皆源于《春秋》；堪称“群言之祖”，虽“百家腾跃，终入环内者也”，无一能脱离其藩篱。

鸦片战争之后，某些“知识精英”欲走“全盘西化”之路，最根本的障碍是孔子与五经，胡适处心积虑，借用章学诚语义含混的“六经皆史”一语，抹煞经学与史学的区别，犁经为史，在学术上造成极大混乱，在政治上则迅速达到了“将孔子与六经拉下神坛”的目的。随着西方大学制度的整体引进，经学又被排除在大学学科体系之外，传统的四部之学惨遭斩首，成为中国学术史上最大的悲哀。

由此造成的混乱，首先是如何在新的文化体系中安置经学。经学是中国过去一二千年中最重要的学科，你可以冷淡它，但不能没有起码的容身之地。

若胡适推崇的“六经皆史”可以成立，那么，经学就应该悉数并入史学。可是，十三经中唯有《左传》可以勉强归入史学，其余均不能。今日大学，《周易》在哲学系，《诗经》在中文系，《论语》《孟子》《尚书》《三礼》等均无系可归。即此可见，“六经皆史”之说大谬。

胡适鼓吹“六经皆史”，给人的印象是，章学诚反对孔子，反对经学。其实，只要一读章学诚的《文史通义》即可知，章氏尊孔子为圣人，以六经为最高学术，可惜大家都不读书，所以被胡适误导。章氏“六经皆史”语义不清，胡适并未读懂，故后来改口说是“六经皆史料”。此言若能成立，请问诸子、诗词、卜筮、秦砖汉瓦、考古工地上的灰坑，哪样不是史料？岂非所有学术都可归结为“史学”一门？

西学东渐，中国学术界群起拥抱哲学。中国固有文化中，并无“哲学”一门。《四库全书》共收书三千四百六十多种，分为四十四类，没有“哲学”类。19世纪70年代，日本学者将西语“philosophy”翻译为“哲学”，其后引入我国。如今的中国图书分类法，“哲学”类下设“B2 中国哲学”：先秦诸子、儒释道思想、近现代哲学流派。如此，所谓中国哲学，

实际上是中国思想史。中国学者奋起追慕，开始用西方哲学的体系与范畴解读、重构中国文化，通过“削足适履”的论证，使之变成本体论、认识论之类的概念体系，力图证明中国有着与西方相通或者雷同的哲学，而经学修齐治平的灵魂则被逐步消解。

取消经学，如何向国内外学术界释疑：中国号称文献大邦，历代学者居然分不清经学与史学？中国学术体系分类以经学为首，不过是笑话。

近百年逝去，孔子在中国历史文化上的地位已经恢复，截至 2026 年初，我国在海外 142 个国家和地区创办孔子学院 516 所、孔子学堂 1172 个，便是强证之一。令人费解的是，与孔子关系最为紧密的经学，却没有丝毫变化，依然不见于大学的学科名单。少数大学课程中有经学，亦不过是教师的个人行为，这种不正常的现象正阻碍中国自主学术体系重建与发展。

收入本书的几篇有关经学的论文，旨在讨论其学术地位、价值、特色，希冀为经学正名，恢复经学的一级学科地位。此外，既然要为往圣继绝学，就得深入了解经学的神髓，使自己的研究能与前贤接榘，而非仅仅是貌似。

儒学 儒学是以经学为核心而外延更广的概念。春秋战国之时，阴阳、儒、墨、名、法、道，百家蜂起，竞献治国之策，而以孔子创立的儒家影响最大。历史给法家于秦、黄老于汉的治国机会，可惜皆未成功。儒家则在汉初吸收法家、阴阳、五行思想，借以丰富、完善自身，有了更强的适应社会发展的能力。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，确立了治国以儒学为主导的大政方针，乃是历史的郑重选择。若说这是汉武帝文化霸权主义的错误决定，则无法解释武帝歿后的历朝历代，为何无人起而纠偏；魏晋南北朝，五胡乱华，乃至辽、金、元、清等少数民族建立的政权轮番入主中原，为何都认可儒学、发展儒学。关键是儒家思想的内在合理性。

儒家将走向“天下为公”的大同世界，作为人类社会奋斗的终极目标；将修身、齐家、治国、平天下，作为走向大同的四个台阶；将人的道德成长，即通过学习与修身，从动物意义上的人成长为道德理性意义上的完人，作为从天子、诸侯、卿、大夫、士，以至于庶人的人生必修课，成为中国人价值观的核心，由此凝聚为举国认同的中华学统。两千年来，尽管政统屡屡更迭于上，而学统则不变于下，所以中国依然是中国。

百年之前，西学东渐，出现举国反儒倒孔的思潮，大家很少静心思考，西方人眼中的儒学，是否也是如此不堪？其实，大量的资料表明，早期来华的西方传教士，关于孔子与儒家的评价非常正面，今略举数例如下。

葡萄牙耶稣会士曾德昭说：“孔夫子这位伟人受到中国人极大的崇敬，他撰写的书，及他身后留下的格言教导，也极受重视，以致人们不仅把他当作圣人，同时也把他当作先师和博士，他的话被视为是神谕圣言，而且在全国所有城镇修建了纪念他的庙宇，定期在那里举行隆重仪式以表示对他的尊崇。”

法国耶稣会士李明说：“孔子是中国文学的主要光辉所在……这正是他们理论最清纯的源泉，他们的哲学，他们的立法者，他们的权威人物。尽管孔子从未当过皇帝，却可以说他一生曾经统治了中国大部分疆土，而死后，以他生前宣扬的箴言，以及他所做出的光辉榜样，他在治理国家中所占的位置谁也无法胜过他，他依然是君子中的典范。”

法国学者贝尼埃撰文说：“中国人在德行、智慧、谨慎、信义、诚笃、忠实、虔敬、慈爱、亲善、正直、礼貌、庄重、谦逊以及顺从天道诸方面，为其他民族所不及，你看了总会感到兴奋，他们所依靠的只是大自然之光。”

英国人约翰·韦伯在其《论中华帝国的语言是最初语言的可能性》一文中说，中国君主政治是“依据正确性的政治原理形成的、世界上唯一的君主政治”，并主张“英国君主应该模仿中国古代皇帝”。韦伯在另一部著作中盛赞孔子为“中国的柏拉图”。他说：“时至今日，存在于公元前 500 年的孔子仍然深受爱戴，这在除了中国以外的任何国家和任何民族群体中都是闻所未闻的。如果世上的某个君主根据正确、理性的命令与政治原理执政，那一定是中国的君主政治。”

在西方殖民主义者统治全球、欧洲启蒙运动取得成功之后，西方人开始制造“欧洲文化中心论”，认为有色人种是落后民族，肆意贬低中华文化。而国内某些偏激的知识分子将周礼与奴隶制画等号，将孔子说成是腐朽、愚昧、反动的封建文化的总头目，是中国被动挨打的根源，全盘抹黑，反复渲染，致使人人谈儒色变，避之唯恐不及。所幸，这一局面正在改变。本书所收论文，不乏对此文化自戕行为的反思。

收入本书的还有几篇访韩的笔札。历史上，朝鲜半岛是中国本土之外、儒家化最彻底的地区，尤其是宋明时代《家礼》传入之后，儒家化礼仪的普及，使其面貌焕然一新。近代以来，中韩睽违五十多年，彼此隔绝。恢复邦交后，我曾多次赴韩参加学术研讨、踏勘古迹、查阅资料、寻访学者，亲身感受儒风犹在的今日韩国，收获良多，而撰成《中国礼学在古代朝鲜的播迁》一书，详记儒学东传的史实。希望这几篇文章能帮助读者从更丰富的视角观察当今的东亚儒学。

彭林

2026 年元宵节于清华大学荷清苑寓所

【后记】

本书所收论文，发表的时间前后跨越四十余年，因论题相对集中，研究则反复切入，行文不免有重复之处，望读者谅解。此外，学术杂志刊文最初并无统一格式，故论文的样式（主要是分节标题与注释）多有歧异。如今，出版社推出统一格式，细节具体，要求作者一体遵行。为此，本书的编校工作极其繁重，幸得张逸轩、张甲林、贝承熙、刘技鑫诸君的竭诚相助，以及本书责任编辑高天层层把关，终得完成，于本书即将付梓之际，谨致三申敬谢之意！

2026 年小满后二日

◆消息

第五届考亭论坛在福建南平举行，打造国际性朱子学研讨平台

考亭故里，弦歌不辍。10月17日至18日，朱子学与多元文明对话大会暨第五届考亭论坛在福建省南平市举行。

大会认真践行“两个结合”特别是“第二个结合”，紧扣“四大全球倡议”，以“明理崇礼，知行相须——文明对话与人类社会秩序构建”为主题，来自境内外的近两百名专家学者齐聚考亭故里，共赴一场跨越时空的文明对话。

活动举办地南平，历史文化底蕴深厚，是朱子理学的重要发源地之一。大儒朱熹一生七十余载，有超过半世纪的时间在此度过，其足迹遍布武夷精舍、考亭书院、寒泉精舍等数十处讲学著述之所，吸引汇聚了不远千里负笈而来的学者，形成影响深远的“考亭学派”，南平也因此被誉为“闽邦邹鲁”“道南理窟”。

活动由中国社会科学院、国际儒学联合会与福建省人民政府共同主办的。

福建省政协主席滕佳材、国际儒学联合会常务副会长郝平、中国社会科学院副院长赵芮出席开幕式并致辞，省委常委、宣传部部长张彦主持。

本届论坛在延续往届学术性、国际化定位的基础上，进一步聚焦“明理崇礼”的实践维度，将朱子理学置于当代全球治理的语境下加以审视。

论坛采取“主论坛+平行分论坛”模式，设置开幕式与主旨演讲、平行分论坛、共植朱子理学林、“书院文化”主题学术考察暨采风传播等系列活动。

开幕式上，多位中外学者发表主旨演讲，对朱子学的当代价值及文明交流互鉴路径展开深入阐发。

平行分论坛围绕“朱子学与‘两个结合’的理论融通与时代实践”“朱子学与全球治理中国智慧”“朱子学与数智时代人文关怀”“朱子文化遗产与两岸融合发展”等话题，把朱子学与当代文明议题的对话引向深入。

考亭论坛自2021年举办以来，已连续举办四届。

首届论坛以“新时代朱子学与人类文明新形态”为主题，迈出了将考亭论坛打造成为国际性

朱子学专题学术研讨平台的重要关键一步。

此后历届论坛主题各有侧重，但始终围绕朱子学的当代价值与文明互鉴这一主线展开，议题从学术阐释逐步延伸至社会治理、生态伦理与人工智能伦理等前沿领域，学术视野与时代关切不断拓展，影响力亦从学界辐射至更广阔的社会层面。

大会期间，为让与会专家学者在实地行走中感受朱子理学的深厚底蕴与当代传承，主办方特别设置了“书院文化”主题学术考察暨采风传播活动，考察地点覆盖了朱子生平讲学、著述与传道授业的重要遗迹。

此外，作为大会配套活动，“合和天下 民为心声”2026年全国儒学基地书画展暨笔会、“墨香、书香、茶香”朱子文化主题联展暨万里茶道与朱子茶道国际对话、朱子祭祀典礼、“心归山水·静品武夷”短纪录片创作评审展播、“理行天下：朱子文化的海外传播”主题展、经典儒学古籍保护传承发展研讨会暨“传承之道·经典儒学古籍”专题展，以及与三明、漳州等地市联动文化交流等将陆续开展，全方位展现朱子文化传承发展成效。

现将主旨报告环节7位专家学者发言，转发如下。

李文堂

中央党校（国家行政学院）副校长（副院长）

朱子思想在“第二个结合”中的作用

朱子作为理学集大成者，作为四书体系的创立者，对中华文明的后续发展影响深远。今天，我们有必要思考朱子思想中有哪些精华，可在“第二个结合”中发挥作用？

第一，格物致知的政治德性。朱子的一大贡献就是将《大学》这一重要古典政治哲学文本纳入四书体系，加以理学阐释，强调政治德性的培养始于格物致知，充满理性精神，对后世影响极大，由此转化出实事求是的政治德性。

第二，明明德于天下的文明使命。朱子改“亲民”为“新民”，也就是贯彻明明德之理。自明其明德，又当推己及人，使有明德而不能明者去其旧染之污，这就是自新而新民，大有理性启蒙之意。朱子阐发的内圣外王之道依然存活在我们的文明形态之中。

第三，遵循中和之道的治理思想。朱子阐发的“止于至善”、“致中和”的追求，既是我们认识世界、也是我们改造世界的生命境界与治理原则。习近平总书记关于治国理政的一系列新思想新观点新论断，充盈着古老的中和思想。

在马克思主义中国化的历史进程中，朱子思想已经发挥并将进一步发挥其重要作用。

陈来

中央文史研究馆馆员，清华大学国学研究院院长、文科资深教授，国际儒学联合会副会长

从文明冲突到文明互鉴

文明交往，贵在包容互鉴。

当今世界正处于百年未有之大变局，资本主义世界体系的结构性危机正在以空前的广度和深度显现。美国单边主义霸权横行，武装干预不可一世，帝国主义战争、国家间暴力正在回归，个别大国率先回到了丛林法则，背弃联合国宪章所规定的规则。中国始终是联合国事业的坚定支持者，主张世界只有一个体系，即以联合国为核心的国际体系，坚持真正多边主义，反对单边霸权，朝着构建人类命运共同体的目标稳步前行。

冷战结束前后，西方学界先后出现“历史终结论”与“文明冲突论”等代表性理论。其中，弗朗西斯·福山提出“历史终结论”，伯纳德·刘易斯最早提出文明冲突相关观点，后由塞缪尔·亨廷顿拓展完善，形成系统的文明冲突理论。“文明冲突论”自问世以来，在东西方学术界引发长期、激烈的争论与批判，该理论将错综复杂的国际关系简单归结为文明的冲突，过度强调文明差异，忽视了政治、经济、民族主义等更为根本的冲突动因，混淆了相关性与因果性，秉持西方对抗性世界观，还衍生出错误的“中国威胁论”，其关于冷战后文明间冲突将加剧的预言并未应验。

作为对“文明冲突论”的反思与超越，中国提出全球文明倡议，倡导以文明交流超越文明隔阂、以文明互鉴超越文明冲突、以文明包容超越文明优越，为破解文明冲突、促进文明共生提供了中国方案。我们应当摒弃文明优劣论、文明冲突论，尊重世界文明多样性，弘扬全人类共同价值，不将自身价值标准强加于人，推动不同文明各美其美、美美与共。

贝淡宁

香港大学治理与政策学院政治理论讲席教授、国际儒学联合会副会长

荀子与朱熹论“礼”

荀子和朱熹都十分重视“礼”，他们认为，“礼”的一个重要作用是教化。它无处不在，旨在改善我们当下的生活方式，并从人性本身出发，改善人性，使缺点最小化。

“礼”是什么？礼是一种社会性的实践，不是个人的习惯和活动。荀子的“礼”，包括乐礼、婚礼、乡村酒礼、丧葬之礼，等等。“礼”是建立在传统之上的，荀子赋予“礼”以一种“神圣的光环”，使人们更可能在意和遵循“礼”。“礼”还包含了情感和形式，其细节会依据情境的不同而变化、调整，以服务于其目的实现，即教化人的欲望。同时，“礼”是非强制性的，且具有社会合法性。

关于“礼”，朱熹否定了荀子“性恶”的观点，也不认为礼是先王为了道德进步而设计的文化产物。朱熹赞同孟子“性善”的学说。他认为，礼是内在的理的外在表现，与人的心相契合。

那么，朱熹论家礼，是荀子思想的延伸吗？朱熹为什么要写《家礼》？朱熹的《家礼》，作为一部通俗易懂、切实可行的家庭礼仪指南。他基于儒家礼仪，规范了包括婚礼、葬礼、祭祀礼等“礼”的仪式，其中，篇幅最长的部分是关于葬礼。他致力于推广儒家礼仪，因此《家礼》中的内容，是能让更广泛的受众轻松理解的。

此外，对比荀子关于“礼”的观点，在《家礼》的序言中，朱熹指出：“三代之际，礼经备矣”，即在“三代”（夏、商、周）的时候，儒家的“礼”已经得到了完美的阐述。“礼”的原则是永恒的，即朱熹指出“名分之守，爱敬之实”，但具体细节则需顺应时代而变。

冯俊

原中共中央党史研究室副主任、中共中央党史和文献研究院原院务委员、二级教授

交流互鉴和朱熹哲学

宋明理学特别是其中的朱熹哲学，自宋朝至明清一直是中国官方哲学的代表，在西学东渐和中学西传的文明对话中，朱熹哲学发挥了重要作用，成为文明交流互鉴的一个典型案例。

朱熹哲学国际传播的故事加深了我对于习近平文化思想的学习理解。我们在文明交流互鉴中首先要坚守文化主体性。我们要开眼看世界，学习和借鉴人类文明的一切优秀和有益的成果，但是不能丢了我們自己的文化主体性，中华优秀传统文化是我们的根脉，我们要守好这个根脉，文化主体性是文化自信的坚实根基。

其次，在文明交流互鉴中要承认文明是多样的、平等的。不同文明、不同文化、不同哲学之间，要“加强相互交流、相互学习、相互借鉴，而不应该相互隔膜、相互排斥、相互取代，这样世界文明之园才能万紫千红、生机盎然。”

第三，在文明交流互鉴中要学会开放包容。“文明是包容的，人类文明因包容才有交流互鉴的动力。”海纳百川，有容乃大。一切文明成果都值得尊重，都要珍惜。

第四，在文明交流互鉴中要提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓，加快构建中国话语和中国叙事体系，增强中华文明传播力影响力。我们要讲好中华优秀传统文化的故事，继续做好朱熹哲学研究和国际传播，更重要的是我们要讲好中国特色社会主义新时代和中国式现代化的故事，讲好中国故事、传播好中国声音，展现可信、可爱、可敬的中国形象。我们要进一步学好用好习近平文化思想，用习近平文化思想指导朱熹哲学的研究，进一步推动文明的交流互鉴，为弘扬全人类共同价值、推动构建人类命运共同体作出贡献。

杨祖汉

台湾著名哲学教授、东方人文学术研究基金会董事长

朱子与康德道德哲学之比较

朱子强调格物致知、知先行后，并非以性理为外，而是通过格物致知由“常知”到“真知”。

“常知”，即人对道德本有所知，人一反省行动原则，道德法则便呈现，人人皆有，不待经验证明，故朱子说道心人人本有、下愚亦有明德，这至愚而至神，与康德所谓“理性的事实”，可相应解通。

“常知”虽为人人本具，但康德同时指出，人虽有道德意识，但无条件为善的要求会引发“欲望的反弹”，私欲借机混入，使善的动机不纯，甚至产生自欺。朱子论“诚意”时也看到，

若对为善去恶之理知得不够真切，就会有力量在后牵扯，使善念被恶所乘。因此，必须从通常的道德理性了解提升至哲学的道德理性了解，以思辨抽象、严格分辨道德法则。因此，我提出“思辨于成德为必要”，并认为这可证成程伊川“真知与常知异”之说。

持敬涵养与穷理也不是空头外部工夫，而有内在根源。明理到十分，如光照满室，能防私欲乘虚而入，并生尊敬之情。我借康德“道德法则与自由意志互相涵蕴”说明，认识无条件实践，应以道德法则为先。朱陆之争，实为契入道德实践以何为先？伊川、朱子重明理，以法则为先；象山、阳明重本心，以自由意志为先。二者并非自律与他律之别，而是工夫入路之别，可以会通互补。

基于对朱子学研究多年的积淀，我对朱子思想的理论形态进行了反思，通过运用康德道德哲学辨析道德的根本原理，以此作为明辨善恶的标准。并进一步延伸到对朱子理学中的心与理、格物致知等核心范畴的理解。正如此次论坛的主题“朱子学与多元文明对话”，通过多元文明对话，推动彼此从更加全面和创新的角度，去理解朱子理学的理论形态、道德秩序的构建完善。

欧阳康

华中科技大学原党委副书记、国家治理研究院院长、哲学研究所所长，二级教授

中国式现代化的独特文明观与当代世界多元文明对话互鉴

中国式现代化的独特文明观系统回答了现代化进程中如何看待文明起源、文明多样性、文明发展路径、文明交流方式等根本性问题，对于理解中华文明及其当代价值，推进当代世界多元文明对话互鉴具有根本性理论指导和实践意义。

文明没有高低优劣之分，只有特色与地域之别，不同文明都是人类共同精神财富。文明相处应当以交流超越隔阂，以互鉴超越冲突，以包容超越优越。中华文明具有连续性、创新性、统一性、包容性、和平性五个突出特性。要坚守中华文化主体性，深刻理解和把握“两个结合”，实现中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展。

文明差异不等于文明冲突，冲突根源不是文明本身，而是霸权思维、利益掠夺与文化霸权。要用文明交流、互鉴、包容替代隔阂、冲突、优越的对抗范式，用实践证明不同文明完全可以和平共存、携手发展。中国式现代化的独特文明观创造性升华中华传统文明观，要坚持文化主体性，推动中华文明现代转型，建设中华民族现代文明，彰显中华文明现代力量。

世界文明的对话与互鉴，以全球发展倡议来缩小文明发展的鸿沟，以全球安全倡议来营造文明对话的和平环境，以全球文明倡议为文明的真正对话提供根本价值取向，以全球治理倡议来拓展全球文明共治的体系。全球发展倡议、全球安全倡议、全球文明倡议、全球治理倡议相互支撑，共同构成完整的中国全球治理方案，服务构建人类命运共同体。

多元文明对话互鉴不是文明趋同，也不是文明隔绝，而是各美其美，美人之美，美美与共，天下大同，我们要通过持续文明交流互鉴，凝聚全人类共同价值，推动构建人类命运共同体。

崔英辰

韩国成均馆大学名誉教授，韩国哲学研究所理事长

孟子与朱子道德心存在论证方式分析

孟子哲学的核心课题之一是证明人性本善，但更关键的是说明“心”何以具有向善的内在依据。孟子以“孺子将入于井”为例，指出人在面对他人遭遇危险时会自然生发恻隐之心，并将这种普遍心理经验提升为人人皆有的道德心根据。然而，孟子的论证虽然能够说明“不忍人之心”确实存在于人的实际心理经验之中，却难以从逻辑上充分证明其普遍性与必然性。

朱子则在继承孟子基础上引入“天地”概念，以“天地生物之心”为理论前提。天地以生物为心，万物由生生之理获得生命；人作为天地所生之物，自然禀受天地生物之心。于是，人的仁爱与恻隐并非偶然心理反应，而有宇宙论依据：“不忍人之心”正是天地生生之德在人心中的呈现。

从论证方式来看，孟子与朱子之间存在着明显的差异：孟子在“人”的领域内，从现实心理经验说明道德心“存在”，具有经验性、归纳性；朱子则超越人的领域，将道德心追溯至天地生物的宇宙论根据，由宇宙论原则推及人心，具演绎性与形上学特征。

由此，朱子不仅深化了孟子关于“不忍人之心”的思想，而且为道德心的存在开辟了新的论证领域，在中国儒学思想史上具有重要的理论意义。

儒家网综合自福建日报、中国社会科学报、闽北日报等媒体平台

聚焦儒学与东亚文明——孔学堂 2026 秋季辩会举行

10月10日，“中国心学与世界”孔学堂四季辩会2026秋季辩会在孔学堂举行。此次辩会聚焦“儒学与东亚文明”主题，开展多维度、深层次的思想论辩与学术交流，旨在汇聚东亚学术智慧，探讨儒学与东亚文明的历史脉络与当代价值。

首尔大学哲学系教授、国际儒学联合会副会长郭沂担任学术主持人。参与本次辩会的论辩嘉宾为：山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授、国际儒学联合会副理事长、台湾元亨书院院长林安梧；香港教育大学文学与文化学系讲座教授郑吉雄；韩国朝鲜大学哲学系教授、Woori哲学研究所所长、国际儒学联合会理事李哲承；浙江大学马一浮书院暨哲学学院教授、教育部长江学者特聘教授、国际儒学联合会理事、中国哲学史学会副会长、孔学堂学术委员会副主席吴根友。贵阳孔学堂文化传播中心党委书记、主任，国际儒学联合会副理事长戴建伟作学术总结，党委委员、副主任肖立斌主持会议。

论辩分为宏观概述、深度探索、自由论辩等五个环节。四位嘉宾结合本土情况，畅谈儒学与东亚文明的渊源与影响；围绕四项核心议题作分享，并在自由交流中激荡思想，氛围热烈。活动回望历史、关照当下，探寻儒学在时代变局中的现实价值。

此次秋季辩会秉承“以论弘道、以辩明理、以学联通”为宗旨，依托儒学纽带，搭建东亚思想文化交流平台，进一步深化孔学堂两岸文化交流。活动立足中华文脉，聚力区域文化互通，推动文明互鉴、守正弘文。

来源：贵阳孔学堂

时间：西元 2026 年 10 月 11 日

“文庙释奠与礼乐文明”学术工作坊在孔子研究院举办

9 月 20 日，“文庙释奠与礼乐文明”学术工作坊在孔子研究院举办。与会学者围绕文庙释奠的历史源流、礼乐形态、典章制度、东亚传播与当代实践展开深入研讨，共同探寻这一延续千余年的古老礼仪在当代“活”起来的现实路径。孔子研究院党委副书记、院长、研究员孔德立出席活动并致辞，党委委员、副院长、研究员刘续兵、魏衍华参加活动。孔子研究院文庙书院与礼乐文化研究中心执行副主任、尼山世界儒学中心“尼山青年学者”房伟主持活动。

释奠溯源：崇德报本与教化人心

孔子研究院特聘研究员孔祥林认为，崇德报本、教化人心是文庙释奠的根本价值。国家通过加封谥号、建庙奉祀、制定释奠制度体现对孔子的尊崇，文庙因此由孔子家庙发展为国家尊崇传统思想文化的象征；明洪武年间一度停祀，钱唐、程徐上疏力陈“祀其教、祀其道”，终恢复通祀，说明释奠重在报本；释奠礼重在培养后备官员，以“人皆可以为尧舜”为理论基础，从祀榜样由“传经”“明道”扩展到“行道”，并辅以名宦祠、乡贤祠形成教化网络。其根本指向是孔子之教与帝王之政相辅而行，实现国家长治久安。

孔子研究院文庙书院与礼乐文化研究中心主任、特聘研究员程奇立认为，释奠礼起源于周代祭祀先圣先师的学校礼仪，定型于隋唐、完备于明清。其文化意义有三：礼制上，作为唯一存续的古代官学礼仪，完善华夏礼乐体系；文脉上，通过配享从祀树立儒家传承谱系；教育上，固化尊师重道传统。当代价值有四：守护文明根脉、筑牢文化自信；赋能立德树人；敦风化俗、涵养新风；打造礼乐品牌、推动文明传播。

河南大学教授、信阳学院特聘教授赵国权以“祭”与“学”关系为线索，将“庙学”历史分为三阶段，先秦至魏晋“有学无庙”，唐宋元明清庙学合一，清末新学堂兴起后“学退庙存”。在“有学无庙”阶段，祭祀并非空白，周代已将祭祀纳入国家礼制与教育体制，礼书所载先圣先师及释奠、释菜、释币等学祭礼仪，正是学校祭祀的具体形态。若以祭祀礼仪而非庙宇建筑为标志，学祭从先秦时代已开始，由此庙学则有两千年以上历史。先秦孔、孟、荀及《礼记》的学祭理论，构成后世庙学祭孔的理论来源。

中共中央党校（国家行政学院）文史教研部副教授何青翰认为，文庙始终受到政教秩序的牵引。中国传统政教是行政与礼教内外贯通的实践，西方则是神圣与世俗二元对立。就中国而言，既有孔子“有德无位”，又有历代不断回复“君师合一”，二者并不截然分离。近代康有为倡孔教终归失败，既因文庙教化本非独立教权、无法导出西方式教权，也因借复辟定国

教有逆民主潮流。今天应立足百姓朴素情感，坚持“有教无类”，为文庙论证新的伦理秩序，使其成为活着的传统，服务当代文化建设。

孔子研究院文庙书院与礼乐文化研究中心执行副主任房伟认为，孔子祭祀由自发走向自觉、由个体追思走向国家祀典，绵延两千余年。据《史记·孔子世家》，孔子卒后，形成了最早三个祭祀群体，构成“三脉”，即孔氏后人的血缘性家庙祭祀，孔门弟子的非血缘性学庙祭祀，鲁人的公共性国庙祭祀。柳下惠论祀典提出“法施于民”等五原则，表明鲁地早有成熟的祀典土壤。三脉同源，使文庙兼具家庙、学庙、国庙性质；曲阜孔庙集三者于一身，州县文庙以学庙为主兼承国家祀典，这正生动体现了中华文明多元一体、和合共生的文化特质。

礼制考辨：典章器物与庙学空间

安徽大学徽学研究中心助理研究员覃力维以《南齐书·礼志》王俭“释奠议”为核心，强调文本次序不等于历史次序，王俭重新编排陆纳、车胤、范宁、范宣诸说，将其还原为东晋成帝、穆帝、孝武三朝立学释奠。王俭议确立两个标准：释奠定为中祀，开创唐宋以后的主流礼制；爵位“引同上公”，用轩县、六佾，避开王者与亭侯两端。另从史志的书写模式看，并非释奠由嘉礼移入吉礼，而是“立学”由嘉礼移归吉礼；《通典》已分学校“释奠”与家族“孔子祠”两类，代表着古代孔子祭祀的主要形态。

孔子研究院党委委员、副院长、研究员刘续兵认为，先秦、唐代和当代，是释奠礼最值得关注的三个阶段。先秦释奠与军事、田猎、外交密切相关，经历从武到文、由庙到学、从“非时”到“常时”三个转向，承载着传承文明、凝聚共识、培育敬畏三层内涵。贞观四年诏令州县立孔子庙与开元二十年《大唐开元礼》颁行是唐代释奠礼定型的两大标志，形成了制度与空间的双向互动，具体表现为祭祀对象层级化、仪节流程规范化、礼器乐舞符号化。他认为，新时代文庙释奠礼的守正创新可以从历史中得到镜鉴：坚守“敬”的精神内核，把握礼的损益之道，拒绝机械复古；接续庙学合一、使文庙成为活着的传统；统一范式与在地调试结合，重视“自下而上”；立足人文内涵，推动释奠礼世界传播，促进文明交流互鉴。

中国社会科学院世界宗教研究所副研究员常会营指出，庙学即孔庙与官学一体化，典型为北京孔庙和国子监，形成“左庙右学”的形制。庙学合一源于三代“祭教合一”，唐贞观四年州县立庙后正式形成。其功能有六，祭孔讲经、礼乐教化、古代教育、科举基地、儒学道统物质载体、治统与道统交汇。庙学三礼中，释奠规格最高，释菜礼轻，是最早“开学典礼”，释褐礼由新科进士脱布衣换官服，结合登进与尊师。他强调“富而后教”，认为各类公祭有利于凝聚华人、增强文化自信，而儒学以礼乐治国化民，对国家乃至世界长治久安贡献深远，应保护、研究并活化庙学遗产。

孔子研究院文庙书院与礼乐文化研究中心研究实习员刘峻朋依据明代冠服制度，结合明代文庙规格、祭孔类型和参祭人群之别，归纳介绍了六种明代祭孔常用冠服，认为其中以品官祭服和乐舞生红绢大袖袍最具代表性，前者是包括青罗衣、赤罗裳、白纱中单、梁冠、蔽膝、后绶、大带、革带、组佩、笏、履在内的套装，在孔府旧藏文物中存留有实物样本；后者为圆领袍，胸背处画绘葵花图样，配黑介帻，目前各地祭孔乐舞服饰多脱胎于此。他指出服制与实践间存在张力，建议当代祭孔服饰应配伍齐全、用途分明、风格庄重，同时体现民族特色，并关注女性祭服研究。

山东大学历史学院历史学系副主任、副教授孔勇指出，雍正朝是自唐开元确立孔庙从祀体系之后，制度变动最为剧烈的时期，年羹尧在其中起到了推动作用。他利用新见档案，大致还原了雍正朝孔庙从祀体系的厘定过程：先是雍正元年议大成殿配享，次年转向讨论两庑从祀。经年羹尧密奏、群臣商议、皇帝谕准，最终确定复祀六人、增祀二十人。此次孔庙从祀变化，折射出雍正初期“道统”的丰富内涵及其表现，但就其缘起而言则存在偶然性。

交流互鉴：域外薪传与当代“两创”

山东大学外国语学院副教授李月珊认为，释奠礼中的“讲”指讲经，“诗”指赋诗，二者原本是释奠的附属环节。《礼记·文王世子》已有“合语”记载，魏晋、唐代于视学时行释奠讲经，明清皇帝也有以诗训政之举，但讲经、赋诗在中国并非释奠必要环节；日本却将其固定为常设项目，形成特色。奈良时代日本仿唐制，吉备真备携回唐礼；至平安时代9世纪上半叶，日本开始施行“七经轮转讲读”及讲经后赋诗，《延喜式》进一步固定讲经、内论义、赋诗等仪程，以补偿未行科举而缺少的礼仪能量。江户时代，林家将讲经赋诗纳入释奠祭仪，地方藩校则多在祭仪后举行；至今，日本释奠仍有征集汉诗的传统。她认为，讲经赋诗是对经典的阐发、对孔子尊崇的再确认，正是让经典在当下活化、使礼乐教化落到地方的一种方式。

山东大学儒学高等研究院博士后魏子尧以正定文庙与韩国成均馆为例，比较释奠礼现代“两创”的两种形态及其限度。他强调，义理发挥不能凭空制作仪节，现代化不等于西洋化，改造须以不丧失文化属性为前提。正定文庙按《雋宫礼乐疏》小规模复原，将领导讲话、学生诵读、乐舞融入其中，是温和的“两创”路径；成均馆则延续“庙学合一”，其释奠大祭为韩国重要非物质文化遗产，形式以存古损益为主要特征。近年成均馆、韩国各地乡校的相关礼仪又推进了女性献官的设立。他认为，应对在保留文化属性前提下顺时微调，使释奠成为活化的文脉。

近年来，孔子研究院持续加强学术建设，组建六个研究中心，推动有组织科研、聚力攻关重大课题，以高水平学术建设牵引高质量发展。本次工作坊由孔子研究院文庙书院与礼乐文化研究中心主办，是该中心凝聚学术力量、推动文化“两创”的具体举措。下一步，该中心将持续深化文庙释奠与礼乐文明研究，搭建高水平学术交流平台，为传承弘扬中华优秀传统文化、促进文明交流互鉴贡献更多学术力量。

来源：中国社会科学网，2026年10月12日

宋明理学的当代价值学术研讨会暨江西省书院研究会 2026 年年会举行

为深入挖掘宋明理学的时代内涵，推动中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展，10月16日至18日，由江西省书院研究会主办、庐山白鹿洞书院管理处承办、九江文化研究院协办的“宋明理学的当代价值学术研讨会暨江西省书院研究会 2026 年年会”在白鹿洞书院成功举办。

来自清华大学、北京大学、中山大学、湖南大学、南昌大学、江西师范大学等全国高校和科研机构的专家学者，省外岳麓书院、嵩阳书院、关中书院、石鼓书院、莲池书院、厦门书院协会代表，省内白鹿洞书院、鹅湖书院、白鹭洲书院、豫章书院、濂江书院代表以及江西省书院研究会会员等 150 余人齐聚庐山，围绕宋明理学的当代价值与书院文化的传承创新展开深入研讨。

白鹿洞书院位列中国四大书院，是江西书院文化的核心发祥地。当年朱熹兴复书院、订立《白鹿洞揭示》，开书院会讲之风气，千百年间，理学弦歌在此绵延不绝。

10 月 17 日上午 8:30，大会开幕式于白鹿洞书院游客服务中心会议室举行，由中国文明和中国道路研究中心主任、清华大学国家战略研究院研究员、白鹿洞书院山长谢茂松主持。

江西省社科联党组书记、主席郑志军，江西省社科联学会工作与组织联络处处长饶晶，庐山市委常委、宣传部长刘永安等出席开幕式。

郑志军在讲话中指出，今年以来，江西创新推行“传统书院+文明实践”融合发展模式，依托白鹿洞、鹅湖、白鹭洲等书院挂牌设立新时代文明实践阵地，推动书院讲学、藏书、教化功能与新时代文明实践有机贯通，让古老书院焕发新的生机。他要求，要深耕学术研究，系统整理阐释理学文献与书院史料，产出一批厚重扎实的学术成果；要坚持古为今用，将理学优秀内核融入文明实践、社科普及与青少年德育；要广聚各方力量，深化跨区域学术对话，持续擦亮江西书院文化品牌，让千年书院文脉在新时代绽放璀璨光华。

开幕式上，刘永安代表庐山市向与会嘉宾表示欢迎，他表示，庐山市深入践行“两个结合”，坚持“修旧如旧、最小干预”原则实施白鹿洞书院系统性保护修缮，重启“白鹿讲坛”、复兴传统会讲之风，打造“白鹿六艺”研学项目，依托古书院阵地建设新时代文明实践中心，持续激活千年书院活力，期待携手专家学者打造中华优秀传统文化“两创”高地。

江西省书院研究会会长、南昌师范学院教育学院院长张劲松，九江文化研究院理事长唐进波，湖南大学岳麓书院党委副书记、副研究员谢丰先后作交流发言。

开幕式结束后，全体参会嘉宾在游客服务中心门前集体合影留念。

主旨演讲环节分上、下两场，由张劲松主持，多位知名学者登台分享前沿研究成果。

谢茂松教授作《建构新道统：“两个结合”视野下的宋明理学的当代价值》主旨演讲。

北京大学访问学者、中山大学哲学系教授李兰芬作《精神之实学——汤用彤学术研究中的理学问题》主旨演讲

北京大学访问学者、美国盖茨堡学院司马黛兰（Deborah Sommer）作《白鹿洞书院研究在西方》主旨演讲。

湖南大学岳麓书院教授陈力祥作《宋明儒学平民化之先声——朱熹理学革新与社会伦理体系的重构》主旨演讲。

南昌大学教授、白鹿洞书院研究会会长杨柱才作《朱子的书院讲义及其现代价值》主旨演讲。

五位嘉宾从多元视角切入，视野开阔、见解独到，对宋明理学与书院文化的深入阐释，既有理论高度，又有现实关怀，为与会者理解宋明理学的当代价值提供了丰富启示。

当天上午，江西省书院研究会 2026 年年会同步举行，由江西省书院研究会副会长、豫章书院山长毛静主持。

会长张劲松作 2026 年年会工作报告，法人、副会长杨德胜及副会长胡长春、徐永文、叶正林分别发言。

会议全面总结了过去一年研究会在学术研究、文化普及、组织建设、书院联动等方面开展的工作和取得的成绩，并对下一阶段工作作出部署。

江西省书院研究会 2026 年年会期间，省外专家学者及书院代表则前往白鹿洞书院参观考察，实地感受“天下书院之首”的千年文脉。

17 日下午，大会设置四个平行分会堂进行分组讨论。

第一分会堂（国学研究中心一楼会议室）

本会场研讨内容分为三大板块：一是儒学与宋明理学研究，围绕儒家心性学说、周敦颐濂溪学、钱时朱陆和会思想、王阳明边疆治理思想展开研讨；二是书院源流考证，探讨白鹿洞书院儒释道多元起源；三是书院文化当代活化，结合栖霞书院、白鹭洲书院、鹅湖书院、兴国红色研学、濂溪书院数字人文项目，探索传统文化落地路径。

第二分会堂（国学研究中心二楼会议室）

本会场研讨内容涵盖朱子学义理辨析、清代省会书院学术变迁、东佳书院历史价值；深挖白鹿洞摩崖石刻的山水人文内涵；梳理清末江西书院改制历程、紫阳书院乡土教材编撰，探讨浚江书院红色文脉融合；聚焦书院育人转化、书院空间活化，同时分享阳明书院运营、岳麓书院文脉接续的实践经验。

第三分会堂（文会堂）

本会场围绕“理障”概念诠释、周敦颐道统思想、朱陆太极之辩开展理学义理深度阐发；梳理关学精神、庐陵书院文化、朱子门人杨方的理学治政实践；总结“书院+高校、书院+文旅、书院+文明实践、书院+对外交流”四种活化模式，推介白鹭洲书院融入新时代文明实践的工作经验。

第四分会堂（国学研究中心图书室）

第四分会场设在国学研究中心一楼南侧会议室，围绕《太极图说》宇宙论、周敦颐启蒙之道、朱熹工夫论、书院精神当代转化等议题深入交流。

各分会场讨论热烈、新见迭出，既有对宋明理学经典命题的重新审视，也有对书院文化当代价值的积极探索。

17日下午17时，大会闭幕式在国学研究中心二楼会议室举行，由叶正林主持。

第一分会场代表、浙江师范大学马克思主义学院刘玉敏教授作汇报发言。

第二分会场代表、江西省书院研究会副秘书长、江西科技师范大学黄漫远教授作汇报发言。

第三分会场代表、江西省社科院哲学所副所长陈德明副研究员作汇报发言。

第四分会场代表、安徽大学哲学院周建刚教授作汇报发言。

江西省书院研究会法人、副会长、白鹿洞书院负责人杨德胜作总结讲话。

10月18日上午，与会代表在庐山进行文化考察，实地感受庐山深厚的文化底蕴与秀美的自然风光。会议于当天中午圆满落幕。

本次盛会搭建起全国书院与学界交流互鉴的交流平台，汇集多方文化支持，助力庐山书院文化遗产保护、研究与活化利用，为庐山文旅融合注入深厚文化底蕴，亦是践行中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展的生动实践。

文脉永续，薪火相传。未来，白鹿洞书院将继续深耕理学文化研究，持续办好学术交流活动，讲好白鹿洞故事，让千年理学智慧在新时代焕发新生。

来源：白鹿洞书院

时间：2026年10月19日

2026 衡水·董仲舒儒家思想研讨会在衡水学院举行

2026年10月17—18日，“2026衡水·董仲舒儒家思想研讨会”在衡水学院举行。本次会议由国际儒学联合会指导，政协衡水市委员会、中华孔子学会董仲舒研究专业委员会主办，衡水学院承办，中国实学研究会、河北省董仲舒研究会、河北省高等学校人文社科重点研究基地“董仲舒与传统文化研究中心”、上海交通大学董仲舒国际儒学研究院协办。海内外百余位董仲舒与儒学研究领域的专家学者齐聚一堂，共襄盛会。

17日上午，研讨会在衡水学院开幕。衡水市人民政府市长侯晓平出席开幕式并致辞。市政协主席张学锋主持开幕式。市政协副主席宋鸿杰，衡水学院党委书记牛泽彬，衡水学院党委

副书记、校长肖士恩出席开幕式。

侯晓平在致辞中说，衡水历史悠久、文脉绵长、名人辈出，涵养出崇文重教、崇德向善的城市品格。近年来，衡水坚持古为今用、守正创新，深入挖掘董子文化的时代价值，“董子故里”“大儒之乡”“道德高地”成为彰显其独特魅力的文化标识。他表示，一定认真吸纳各位专家的宝贵意见，当好学术交流的服务者、文脉传承的践行者，推动优秀传统文化在衡水大地绽放新的光彩。

牛泽彬在致辞中表示，衡水学院积极承担文化传承与创新职能，把深化董仲舒研究作为贯彻习近平文化思想、弘扬中华优秀传统文化的重要抓手，搭建起多层次、立体化的学术平台体系，形成知名学术品牌、连续成果产出、有序代际传承等良好发展格局。董仲舒研究学术共同体的凝聚力和影响力显著增强，科研、育人、国际交流传播和文明互鉴等取得丰硕成果。

国际儒学联合会副会长、四川大学教授、海南省东坡文化研究与传播中心首席专家舒大刚致辞。他指出，国际儒学联合会始终高度关注并全力支持衡水在董仲舒研究领域的探索与实践。董学具备从地方走向全国、走向世界的学术潜力，应推动其创造性转化和创新性发展，使其成为展现衡水文化形象的重要窗口，成为京津冀发展重要的文化推手，也成为具有广泛国际影响力的学术品牌。

中华孔子学会董仲舒研究专业委员会副主委、德州学院原党委副书记季桂起教授致辞。他指出，作为董学研究的重要学术平台，衡水学院董仲舒研究院与中华孔子学会董仲舒研究专业委员会始终保持着密切的学术合作，共同见证并推动了董学研究从传统论题向多学科、跨文化领域的拓展。这种学术共同体的协同发力，正是董学研究不断走向深入的重要保障。

第一场主旨演讲（上）

开幕式之后，进行了第一场专家主旨演讲。上半场由河北省社科院梁世和研究员主持。

中山大学李宗桂教授、四川大学舒大刚教授、山东大学杨朝明教授、韩国高丽大学申昌镐教授分别做了主旨演讲。

李宗桂教授演讲的题目是《董仲舒“调均”思想的当代价值》。他指出，儒家的“均平”思想的主调是“调均”，即调节以致均衡，其理论化、政治化完成于董仲舒。董仲舒“调均”思想，不仅在历史上影响深刻，对于塑造民族文化心理、促进经济社会发展产生了巨大作用，而且对于今天建设公平、正义、和谐的社会具有重要的思想价值。

舒大刚教授演讲的题目是《六学皆大：董仲舒的“经典”观》。他指出，作为西汉经学奠基人，董仲舒构建了系统完备的儒家经典观。他整合先秦和汉初诸家学说，明确六经的文本次序与政教分工，将其升维为大一统王朝的官方教化核心；确立儒家经典的权威性与实用性，并独重《春秋》与《孝经》，形成“六经为基为体、《春秋》《孝经》为用”的经典架构。

杨朝明教授演讲的题目是《祛蔽重估：董仲舒“三纲”的本源、本义与异化》。他指出，长期以来学界与大众舆论对董仲舒“三纲”说形成根深蒂固的片面误读，究其根源，是近代以来学界整体性低估中国上古文明成熟度、割裂本土天道信仰体系与儒家原生伦理脉络所致。

董仲舒提出的“王道三纲”学说是以天道阴阳为逻辑基底，构建起的一套双向权责伦理体系。

申昌镐教授演讲的题目是《董仲舒儒家思想与现代中国社会主义核心价值观的相关性》。他指出，社会主义核心价值观国家层面的富强、民主、文明、和谐，呼应了董仲舒重民生、天人合一等主张；社会层面的自由、平等、公正、法治，契合了董仲舒仁义、民本、调均等理念；公民层面的爱国、敬业、诚信、友善，贯通了董仲舒忠、敬、五常等思想。

第一场主旨演讲（下）

主旨演讲下半场由扬州大学吴锋教授主持。

河北师范大学秦进才教授、河北大学程志华教授、韩国启明大学金基柱教授、德州学院季桂起教授分别做了主旨演讲。

秦进才教授演讲的题目是《新时代董仲舒研究大有可为》。他指出，二十年来董仲舒研究机构日益完善、队伍壮大、成果丰硕，已由冷门向显学转化。新时代董仲舒研究仍大有可为：时代赋予历史使命，传世文献奠定基础，出土文献增添活力，不断发现新资料、运用多元化新方法，在深化上做文章、细化上下功夫，并借助现代科学技术与优质专栏平台，定能取得新成就。

程志华教授演讲的题目是《内在悖论、自我解悖与现代消解——论董仲舒的正名论》。他指出，董仲舒以“深察名号”将先秦伦理“正名”提升至宇宙论与神学目的论，为汉政权提供合法性论证。然而其正名论内含深刻悖论，董仲舒虽设“警君”“教化”“经权”三重解悖机制，但缺乏刚性制度保障，故解悖既脆弱又暂时。

金基柱教授演讲的题目是《董仲舒的春秋公羊学与帝国原理：从兼并到凝聚》。他指出，董仲舒与春秋公羊学的问题意识在于维系庞大帝国的凝聚原理，并以此区别于其他学派的回应。春秋公羊学提出了政治共同体凝聚的目标、方法与判断标准：凝聚的目标是大一统，凝聚的装置见于受命改制，凝聚程度的标准则通过异内外确认其界限与资格。

季桂起教授演讲的题目是《董仲舒与德州关系之考辨》。他指出，董仲舒与德州的关系是历史上遗留的复杂问题，明清以来多有讨论。董仲舒故里虽在古广川、今景州，不在今德州境内，但德州主城区汉代曾属广川管辖，后世行政区划亦多有交错。德州将董仲舒列为乡贤，并非故里、名人之争，而是因历史、地缘关系形成的情感纽带与文化认同，应视为合理的文化现象。

分组研讨

17日下午，进行分组学术研讨。本次会议共收到论文91篇，涵盖了董仲舒儒家思想的多维面向。与会学者围绕前沿课题展开深入交流，不同视角相互激荡、彼此启发，新思路新见解在对话中不断涌现，生动反映出董学研究领域扎实的学术根基与旺盛的生机活力。

第二场主旨演讲

18日上午，进行了第二场专家主旨演讲。由曲阜师范大学刘星教授主持。

韩国启明大学洪元植教授、美国芝加哥森林湖学院杨效斯教授、海南大学吴龙灿教授、洛阳师范学院吴涛教授、衡水学院代春敏副教授分别做了主旨演讲。

洪元植教授演讲的题目是《汉代董仲舒哲学与宋代朱子学》。他针对宋明道统论造成的“断裂”认识，重新评价董仲舒哲学在儒学史上的地位，指出董仲舒吸收阴阳五行说，将儒学视野由“人”扩展至“天”，致使道德人本色彩减弱。宋明儒学继承其宇宙论而转向义理天，重建道德形而上学，最终宣告与汉唐儒学决裂。

杨效斯教授演讲的题目是《儒家的“家学仕王”四分》。他指出，儒学是一个从家庭到朝廷、从理论到实践都贯通的有机整体。家、学、仕、王，本质上是儒家“内圣外王”之道在社会结构中的空间展开。在这个体系中，每个人都既是内圣的修行者，也是外王的参与者。唯有四者各尽其分、一体贯通，儒家的“大道”才能真正行于天下。

吴龙灿教授演讲的题目是《董仲舒与王阳明性命论比较》。他指出，董仲舒与王阳明均属儒家性命之学，都肯定人性有善的根基，主张人应当修善、顺天命，都区分先天禀赋与后天实现，重视道德实践。差异之处在于：董仲舒以天人感应为根基，性命源于天命，侧重外在教化以成性；王阳明以心学为本，性命根于本心良知，侧重向内致良知以立命。

吴涛教授演讲的题目是《董仲舒〈春秋〉学的经世特征》。他指出，汉代儒生研读《春秋》具有明确的现实指向，作为公羊学大家的董仲舒尤为显著。董仲舒不仅通过《天人三策》以《春秋》系统阐释儒家王道、呼吁对西汉政治进行“更化”，还在任江都相、胶西相及晚年任国策顾问的政治实践中，留下了以《春秋》治国的具体范例。

代春敏副教授演讲的题目是《从“人之为人”到“天人合一”及“人机协同”：董仲舒文化主体精神的传承与创新》。她指出，董仲舒开创性地为传统文化主体性注入新的天人哲学范式，从“人之为人”到“天人合一”，系统论证了人的主体性和主动性。当前，重构文化主体性的关键在于回归“人之为人”的传统价值，重序天人关系，构建人机协同共生的文化范式。

十三场主旨演讲议题贯通古今、横跨中外，既见文献考据之扎实，更显理论创新之锐气，充分彰显了董学研究在方法自觉与视野拓展上的长足进步。专家们以扬弃的方法审视传统、阐发新义，坚守董学核心命题的精神内核，剔除其历史局限，在批判继承中发掘其时代价值。

闭幕式

第二场主旨演讲结束后，大会举行闭幕式。河北省董仲舒研究会会长、衡水学院魏彦红教授主持闭幕式。

扬州大学吴锋教授作学术总结时指出，会议成果呈现四大特点：实证研究扎实，多篇考证考辨严谨有力；问题意识鲜明，生态、AI、共同富裕等当代议题有机接入传统文本，古今对话得以实现；视野跨越国界，海外学者参与使董学研究成为世界性学术议题；内容涵盖广泛，经学、文学、比较学等多范畴成果拓展了董学研究的时空界限。

衡水学院党委副书记、校长肖士恩致闭幕词。肖校长强调，学校将认真吸收本次研讨会的成果，进一步凝练研究方向，加强有组织科研，推动董学研究及相关学科建设深度结合；继续办好学术平台和传播载体，让董学研究成果既能在学术前沿立得住，也能在大众传播中活起来；同时深化国际交流合作，推动董学多语种传播和跨文化对话，让董子思想在更广阔的学术视野中展现时代价值。

大会闭幕式结束后，与会专家学者到衡水美术馆参加了第九届“董子杯”全国书法大展开幕式。开幕式由衡水市政协党组书记、主席张学锋主持。中国书协副主席、行书委员会主任，河北省文联副主席、河北省书协驻会副主席兼秘书长刘月卯致辞。衡水市市长侯晓平宣布展览开幕。

书法展开幕式结束后，与会专家学者、获奖作者、衡水书法爱好者，市政协、衡水学院人员及衡水儒学研究学者兴致勃勃地参观了书法展。本届大展由河北省书法家协会、衡水市政协主办，衡水市文化广电和旅游局、衡水市文学艺术界联合会、衡水学院董子学院协办。参展作品延续往届主题，以董仲舒名言名句、历代名人对董仲舒的评价等为书写内容，旨在让更多人了解书法艺术、品读儒家经典。

扬弃承大道，开新启华章。习近平总书记指出：“要加强对中华优秀传统文化的挖掘和阐发，使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调，把跨越时空、超越国界、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来。”本次研讨会的召开，正是对这一要求的学术响应。与会专家学者秉持高度的学术自觉和强烈的时代担当，深入探讨董仲舒儒家思想，为中华优秀传统文化的创造性转化、创新性发展提供了扎实的学理支撑。

来源：“董子与儒学研究”微信公众号 2026 年 10 月 19 日

如何走出当前教育困局？ 尼山孔子教育论坛第二届年会召开

金秋时节，圣地尼山，雨过天霁，万象更新。

2026 年 10 月 17-19 日，一群深具教育情怀的学者和在一线辛勤耕耘成效斐然的校长们，齐聚孔子诞生圣地尼山东麓的尼山圣源书院，成功举办了尼山孔子教育第二届年会。

本年会由尼山圣源书院、上海浦江学堂、中国教育三十人论坛联合主办，旨在借鉴孔子的君子人格思想，探索诸多教育问题的解决之道。

开幕式由圣源书院院长赵法生教授主持，孔子第七十九代嫡孙、至圣孔子基金会会长孔垂长先生，上海文史研究馆馆员、浦江学堂创办人鲍鹏山教授分别致辞，国内近百位知名学者与各地校长欣然与会并踊跃发言，共同研讨孔子君子人格思想对于化解当今教育困难的意义。

孔垂长先生在开幕式上深情地说道：“尼山是先祖孔子的诞生地，也是儒家教育精神的发轫

之所。每次来到这里，我都感到一种跨越两千五百年的文化召唤”。

他指出，孔子教育的精髓是“君子不器”，宗旨是“学以成人”，让人成为更好的人，即拥有独立人格、能够自主判断、不断朝向“全人”发展的完整的人。这与当下教育中某种“重器轻人”的倾向形成鲜明对照，我们太容易把教育窄化为分数、技能、升学率；而当学生被当作待加工的材料，教育就失去了最珍贵的部分——对人之为人的尊重。他期待孔子的君子人格理念能够重新照亮我们的课堂和校园。圣人后裔的殷殷叮嘱，展现的是仁者爱人的胸怀气象。

研究中西哲学的学者韩星、鲍鹏山、李洪卫、孙宝山、李长伟、张凝、鹿永建、杨阳等，分别就孔子的君子之道及其现代转化、胡适和吴宓教育理念之比较、卢梭的教育思想、孔孟的人性论和修养论、君子不器与劳动教育等主题发言，探讨教育哲学的古今之变，并回答听众的提问。

学者们指出，作为人类轴心期的伟大思想家教育家，孔子的教育思想体现了贵族教育的精华，注重自我修身与人格培养，具有永恒的魅力，完全可以与现代教育理念相融合。在工具理性肆意扩展和人性遭遇前所未有的挑战的背景下，当代教育比任何时候都更需要孔子教育思想的启迪。

除了学者论道外，会议还邀请了三十多名来自全国各地的知名校长，组织了校长论坛。

校长们就如何借鉴孔子的教育之道，推动教育改革创新，解决当前棘手的教育问题，尤其是青少年的身心健康和人格成长问题，作出各具特色又卓有成效的探索，令人精神为之一振，让深具忧患意识的与会者看到了解决教育问题的希望。

西安外事学院校长黄藤、厦门大学实验附属中名誉校长姚跃林、杭州西湖区公益中学校长潘志平、北京日日新学堂校长王晓峰、北京昌平兴寿学校副校长李建、山东潍坊文翰学校校长孙颖、安徽肥西实验高级中学校长韩远兵、山东泗水尼山孔子博雅学校校长陈效军、北京东方圣贤教育科技研究院院长杨才清、曲阜洙泗文化传承中心理事长杨颀、北京修身学堂负责人任宝菊、南京汉江路小学张高洁校长等先后发言，引发了热烈反响。

校长们以高度责任感，以孔子“不可为而为之”的精神，从学校自身的特点出发，实事求是，勇于探索，尊重以人为本的教育规律，尊重每个学生的个性成长需求，在立德树人方面取得了显著成就，学生的身心健康状况明显改善，学习积极性也大大提升，实现了德行修养和知识学习的双向提升。

一线校长们的实践，证明了孔子说过的一句话：“人能弘道，非道弘人”，他们的探索经验值得载入史册，嘉惠后人。

借鉴古代书院的会讲对话模式，年会继续安排了今年的尼山教育会讲，由知名学者鲍鹏山主讲，主题是“什么是理想的教育？”，会讲邀请四名学者与校长作为对话嘉宾。

鲍教授的讲座兼具教育哲学思辨与现实关切，颇有吸引力；四位对话人则基于不同的学术和工作背景提出问题，与主讲人开展对话争鸣，带了一场丰富的精神盛宴，成为书院会讲的现

代版本。

会讲中，围绕文明基本价值即儒家所谓常道，到底是来自历史传承还是来自于对话讨论形成的共识，王晓峰校长与鲍鹏山先生各陈己见，往复辩论，思想火花儿闪烁，会讲的魔力尽显，令与会者受益匪浅。

如何走出当前应试教育的困局？如何解决学生的空心化与心理健康问题？教育如何应对 AI 革命的挑战？如何培养出心中有爱、眼里有光、植根传统、面向世界的现代君子？

对这些问题，本次年会从教育哲学理论和教育实践两个方面进行深入探索，发言与案例富有启发和建设性；其中既有古典圣贤智慧的当代回响，又有当代教育工作者的艰苦努力，在与会者中产生了鼓舞人心的力量，也昭示着教育改革与发展的未来和希望，使人不由得想起朱熹的著名诗句：“胜日寻芳泗水滨，无边光景一时新。等闲识得东风面，万紫千红总是春。”

原标题 | 胜日寻道泗水滨——尼山孔子教育论坛第二届年会侧记

作者 | 盛书远

来源 | 澎湃新闻 2026-10-22

儒家网长期提供《儒家邮报》全文下载：<http://www.rujiazg.com>

《儒家邮报》欢迎投稿，投稿邮箱：rujiayoubao@126.com

订阅《儒家邮报》请发一封空白电邮到：rujiayoubao@126.com，标题为“订阅”。

退订《儒家邮报》请发一封空白电邮到：rujiayoubao@126.com，标题为“退订”。

本期责编：美琪