

先秦子学到宋明国学的诠释理路

——朱熹《太极图说解》的理学述略

○ 郑忠平¹, 宁英烈²

(1. 华中科技大学 哲学系, 湖北 武汉 430074;

2. 广西师范学院 文学院, 广西 南宁 530001)

[摘要]朱熹处在中华国学南北转换时期,继承周敦颐《太极图说》以及子学讲习模式,重新以理学的立场对《太极图说》进行了诠释与发挥。学术宗奉二程,明确地把《太极图说》纳入“理”学思想体系,融合宋明道学中的诸多问题,由此推阐出理学体系的基本框架,完善国与学的进一步建构。

[关键词]朱熹;《太极图说》;周敦颐;国学复兴

在中国思想史上,诸子之学开拓了新的局面,而国学制度往往需要从经史子集进行新的诠释,目的就是适应新的国家人群制度。朱熹代表了将历史方法发展为“社会方法”的学问路线,而经学也通过朱熹发展为与“普遍概念”的方略。朱熹认为,前者在中国人群文化中来自“道”的基础社会属性,后者则是人群分化中对人群道德赋予的机制,也就是立足当下为世界立则。在这人群的整合与分化中,产生了国家体制下人群机制的诸子百家的哲学,甚至是科学体系下的知识百科。随着国家人群体系的王朝政治的形成,治国的争斗和治人的法律最终需要一个人群体系予以认同为普遍规律,学术人群化演化意味着学术的民间化和交流化,因此,学者们作为人群基础的学术主张就构成了这个交流和演化的基础,朱熹对太极体系予以复兴,这是中国文史哲的方法论使然。^[1]

一、整合与分化:封建文明高峰期的理学诠释

宋代,中国农业文明达到了高峰,北方制度和江南开发达到了高度的融合,

作者简介:郑忠平(1971—),华中科技大学哲学系博士生,研究方向为人群礼仪与管理学;宁英烈(1973—),硕士,广西师范学院讲师,研究方向为思想政治教育。

因此,江南庄园社会开发对儒家文化提出了一种“分化”形态的小国寡民的自在民本的观点。国家制度需要与基层社会结合,乃至基层社会实现群治,即所谓“天下大同”,这就导致了寻求治理路径的整合论向寻求自在发展的小社会群分化进行转化。儒家的“伦”就代表了社会整合的思想。鉴于中国社会的族群属性以及域众模式,整合就是礼教制度。《孟子·梁惠王上》也提到:“莅中国而抚四夷。”因此,儒家的伦,其终极目标就是“天下为公”。相反,道家的“理”代表了社会分化的思想。^[2]宋代这个转化的代表人物就是朱熹。

朱熹的理学路径经过了伦理到理性的嬗变。伦理路径达到的是儒家的整合目标,理性路径达到的是道家的分化目标。伦与理的转化,首先来自族群到域群的变化,族群公社制度与域群分化制度的转化是宋代以后中国社会文化的一次裂变。在这个裂变中,涌现了周敦颐、二程等一批北宋大家,然而,南宋社会的庄园体制进一步催生了朱熹的道学。宋代民间社会治理产生了诸子之学。周子(周敦颐,字茂叔)在民间人群文化体制下,汲取佛教民间教化机制,试图复兴道学的民间人群体系,宋代诸子学派影响力来自其学者的勇气和民间影响力,在其任职上形成自己的道德操守以及治理能力,因此,民间性不仅仅是学术问题,也是他们的行为模式。据记载,周敦颐复兴人群礼制的道学,首先就要提出民间人群,为民请命。因此,周敦颐筑书堂于庐山莲花峰下,被授予“濂溪先生”的称谓,周敦颐在处理一些民间案例上坚持礼制法理,形成人群私人学术活动,北宋真宗开始宋代实行祠禄制度,这就形成了知识分子人群文化。周敦颐显然是领了时代之先,在民间开创学术活动,构建了民间学术基地,因此被称为“濂溪先生”。宋代的这个风气到南宋一时形成了众多的学术交流和争鸣,庄园学术的道学蔚然成风,一时从个人修行的范畴扩大到了中国国学层面,将道学发展为一种社会性的学问。周敦颐被称为“宋明理学的开山鼻祖”是有历史依据的,其地位位居“北宋五子”之首也是有门人聚徒的事实为依据,不仅如此,周敦颐“诸儒辩论,惟周子之书最多”,周敦颐在《太极图说》上的学术建构奠定了这部学术著作作为人群制度的哲学工具的开山之作,更是不可分辨的事实依据。

南宋(1127-1279)由宋室皇族在江南建立,依据庄园经济,构建了中国历史上经济发达、文化繁荣、科技进步的社会体系。朱熹之学承前启后,他在继承周敦颐“无极—太极—阴阳五行—万物化生”的人群演化道德论的基础上,坚持了这个道德论的政治本体价值。浙江学者周震豪在2002-2009七年间关于天台宗与浙东学派的专题论述中,提出了人群治理的宗教研究路径,其专著《从周延体验向普世回归的大众本体论》被收录到其主编的《儒苑文荟》丛书,系统整理了宋明理学的人群本体的思想,阐明了周敦颐到朱熹的道家宇宙论,这个宇宙论就是人群依托自然生态的本体论,“心性”作为社会政治道德本体,宋明理学确实是诸子之学的一次圆融,将人群发展与庄园社会很好地落实到“经世致用”的学术体系。“天道性命”之学成为了圆融无碍的宋明理学。周敦颐的太极学术在北宋时期声名并不显赫,恰恰通过朱熹对周子之学的“钩玄探隐”,这就是

后世研究者看到的学术现象：“宋明诸儒说《太极图说》，实由朱子发其端，亦以朱子之说影响最盛。”^[3]

根据周震豪先生“天台宗与浙东学派”研究以及台州文化学者周绮对朱熹先后六次求学天台的考证，朱熹从整合与分化的社会基础形态的转化还受到浙东学术的影响。天台之学在于圆融，就是整合之法与分化之妙。这个过程与佛教止观法门，就是一切学术在于反观后的自省，这个自省就是对人生死的了断，朱熹经过了一番静坐修行的体验，获得了自己消融个人与社会的奉献伦理，也就是天下为公的儒学道德，落实到天下大同的心性。这个修行过程也反映了中国国学哲学体系的社会思想品格。据《周子通书后记》记载，朱熹在初步验证周敦颐的太极理论的时候，在身心体验上依旧停留在社会意识的政治道德主体上，这就无法脱离国家体系的束缚，无法建立人群礼教的路径。周先生对朱熹乾道六年作《太极图说解》研究理路指出，中国学术试图完成人群道德向社会国家体系的转型，同时保留人群文化的核心理念，这在中国学术的第一次分化就有“四书五经”的整理，其中民间性就保留在《诗三百》中。而《易》学作为南方氏族人群的基础哲学，与北方公社制度的理学，一直存在一个如何圆融的问题。中国国学的复兴从礼学到理学的路径，就是宋明学案的本质所在。这是周震豪的一个学术假设，在其依据朱熹、张栻、吕祖谦诸人书信往返的文献研究，对乾道九年基本定稿的《太极图说解》以及《注后记》进行了文献考证，证明了江南庄园文化下中国国学经过两湘时期逐步转向浙闽的一番脱胎，最终作为大众本体哲学的提出，朱熹理学被阳明理学突破。随后，浙东学派研究的学者依据文献学，从稿本到定本，研究朱熹对《太极图说》的讨论与修订，发现了太极学说的人群本体价值，这就有别于佛教的空性以及因果道德因缘本体观，为经世致用的提出奠定了大众化的基础。笔者也注意到，朱熹注解《太极图说》是经历了一番文化修为的提高，这个提高依据的是民间形态下的自由研究以及人群体验。

二、融贯性：以“太极说”为当代立气象

“万物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，则其理之用不一”（《朱子语录》卷十八），融贯性的“太极说”，发现了一个制度体系，制度应该是一个学习过程、修为过程，这即是“道”的系统的“学习”，太极不仅仅是系统内的变化之学，也是系统结构性变化过程中的规律之学，太极本身就是一种支持体系，保证了政治以及文化作为制度系统的支持，能够支持其对外界的响应。这个反应是一种内在的体验而不是行为上的应对，因此，它是系统本身的演化。系统体系的普世回归是没有历史和现实的分离，而是持续不断地刺激以及圆融无碍地应对，故太极作为系统成效本身取决于系统的资源优势。系统的后备资源越是充分，系统的融汇力量越是强大。这即是周震豪先生在其著作中描述的太极境界。人群理论的价值在于保证了人群生态的文化属性，作为科学方法的普世价值，建立在人文精神或者人群伦理的基础之上，一切法的性质在于精神归属。^[4]这才是

太极理论的融通性——法法圆融，一念三千。朱熹确立了宋代一代理学的融贯性，解释了社会发展包容制度伦理的庄园经济特征，因此，朱熹不是一个抽象的理论家，而是社会转型期的理学的开拓者。

理学的基本就是人与万物平等圆融，这是江南庄园经济特有的文化传承，魏晋以来代表了一种理想精神。^[5]先秦儒家的社会学，视天下为原始公社认同体，人际关系服从公社制度建立伦理礼教体系，这个“公共体系”被称为“仁学”。^[6]浙学的融贯性集中在天台与禅宗性相之学。朱熹确实确认了“二程”受学于周敦颐的理论路径，并且进一步探究了二程在太极理论中本体与性理之间的玄妙，在“性命之际”的立论上沿用周敦颐的太极核心思想，“未尝不因其说”，但却是深有学术的研习内涵在其中的。朱熹试图在《太极图》解释这个圆融，进一步把儒家整合伦的一致性融合起来，那就是为当时的社会确立一种国学气象和人文梦想。凡是人群学派的分化作为百家争鸣的社会现象，往往都是社会转型的标志。张栻代表湖湘学派，朱熹代表的闽学派，以及浙东学派中的四支：陆九渊的心学，叶适的永嘉学派，陈亮的永康学派，吕祖谦的婺学派，我们看到这些学派不仅仅是学术团体，其实也是政治力量。他们都在国家政治中发挥重要的作用，坚持了民族精神的核心价值，探讨治国之道的民心价值。国学，所谓主宰万物而为万物主宰者，人群之本也。因此，这些学者都有家学传承来体现这种修身齐家治国平天下的学术实践。

朱熹乃徽州婺源（婺源今属江西）人，生于建州尤溪（今福建省尤溪县），父亲就是一个刚直学人，在宋代政治内忧外患中蒙受政治迫害。朱熹太极论将一种道学升华为理学，建立在儒学伦理礼教基础上讨论人群法理，所谓“理在先，气在后”，就是确认了一种普世回归的人群理性，因此，坚持教化就有了理论前提。将儒家伦理教化升华为普世人群教化，讨论了人群天命之性（“道心”）和教化气质之性（“人心”）之先后发生，这即是太极中“存天理，去人欲”的教化观。朱熹居官与退居武夷，注重问道讲学，在闽浙赣湘形成规模宏大的学派。朱熹的太极理论恰恰是他教化理论的哲学依据。这一点不同于浙东学派，浙东学派以心学为教化途径，抛弃了人群政治体系，直接讨论人群蓄养的制度体系。浙东之学不再要求人群去迎合学术，而是经史直接反映人群社会历史。陆九渊在贵溪象山精舍，探讨人群“本心”，这与朱熹太极发生论其实就是一个原理，不同的是陆九渊的“易简工夫”是回归普世价值的“固有良知”。浙西吕祖谦在建阳寒泉精舍访学朱熹，为国学填写了多家关于周敦颐太极理论的参究，而且聚集为《近思录》一书，这本书标志了太极理论的重新定型。吕祖谦访学朱熹互相讨论学理，随后朱熹相送鹅湖寺，为了进一步深究和探讨，吕祖谦邀请陆九渊兄弟，于是有了鹅湖寺学案。朱熹的道问学体系，“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”就是《太极图说》首句提到的“道为先”，这个根本说就是来自二程，二程认为“理”是天地万物的本源，这一点上，诸子本无差异。但是，争议点在朱熹“太极即理”。因此，朱熹需要说明自己的道德发生的机制。太极

发生,首先是“无极而太极”,也就是说世界的本源是空性的,一切来自空性的伟大的一体。因此,太极是无形的。而却是可以体会的。不仅仅如此,太极的抽象不是理论,而是一种决定发展机制的道德。遵守这个法则就知道邈邈无极的境界,违背这个法则就会导致相互的矛盾。“太极者,如屋之有极,天之有极,到这里更没去处,理之极至者也。”(《朱子语类》卷九十四)无极是人群治理的根本礼法超出了儒家礼教,太极则是因人而化的人群制度,这两者都是一切政治的本源。显然,在朱熹看来,其他观点都是虚幻的禅学。朱熹学术以他鲜明的人群政治主张被后世国家政治体系接纳,作为一代儒学大师,这是有着深刻社会历史渊源的。因此,在讨论《太极图说》“无极而太极”,朱熹理解了周敦颐的时代合理性,“不言无极,则太极同于一物,而不足为万化根本;不言太极,则无极沦于空寂而不能为万化之根。”(《朱文公文集》卷三十六)。这既回答了陆九渊的问题,也体现了朱熹在国学修行的深刻价值。其次,朱熹的天理人欲之说也不仅仅是一个教化概念,乃是基于人群产业的概念,就是说,人群蓄养不仅仅是礼制问题,而是民间基础性的构建。

朱熹没有将学者政治的经史之学扩大为学术精神,而只是视为修养本体,而将人群蓄养作为文化的基础,这是一个人群制度的伟大传统,而不是人群政治的霸道王道。朱熹在《太极图说》第三部分就提出了人群制度演化的进程,“太极之有动静,是天命之流行也”,三代之学与春秋之学,都是试图复兴人群传统,这个人群的复兴就是礼仪的演化,“所谓‘一阴一阳之谓道’”,因此,信念是大道理性的根本性依据。人类必须遵循自然天地的普遍道德,才能建立生命万物之间的关系。对于学术的境界,显然,学术应该回归于人群,而不是探究自身的理论体系。宋代书院制度前身或者僧人讲所,或者隐居之所。本着宋代民间产业社会的繁荣,中国国国民间化进程发生了转型升级。因此,朱熹发现了先秦儒学的人群礼教价值,进一步恢复民间讲学的儒家传统,朱熹任安抚使兴学岳麓,朱熹在任职南康军所订《白鹿洞书院揭示》(亦称学规),坚持了“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”的儒家人群教化原则,提出了修为过程的人群道德进程,建立“博学之,慎思之,明辨之,笃行之”的“为学之序”;同时,朱熹也改进了建立在人群制度中的学术创新,他认为人群制度在于人心,因此,“修身之要”在“言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过”;“处事之要”为“正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功”;“接物之要”为“己所不欲,勿施于人,行有不得,反求诸己”。对于教学方法,朱熹提出规范与影响的人群礼仪观:“讲明义理,以修其身,然后推己及人”。周敦颐的《太极图说》虽然提出了宇宙万物生成的历程性图式,但未对存在界作形而上与形而下的区分,朱熹为了突出理与气的主题,进行了分解式的区分:太极的动静是本然存在的,为形而上者,不可离开形而下的气。换句话说,太极虽然是冲漠无朕,神秘深奥,但却隐藏着动静阴阳之理。太极的动静生生,不是太极自身的动静,而是太极所乘气的动静。理随气动而动,气的动静则是理的外在表现,太极与阴阳的关系是“理”与“气”的关系,所谓

“一阴一阳之谓道”是气在理的支配下运动的过程。这一解说,既是对太极阴阳动静的诠释,也是对二程理气关系的运用和发展,“朱熹高度肯定周敦颐对‘太极’的标示,正因为周敦颐标示‘太极’的着眼处在于阴阳二气的统合,而统合便必然有其构型,‘理’正成为这个构型的内在依据。”^[7]这表明《太极图说》的诠释以二程之学为归依的特点。可以说,理性在中国乡村模式下,研究者个体之间和他们所关心问题的差异,强烈影响着他们选择(或建构)理论及分析框架的目的。因此,朱熹对“理一分殊”的构建,是哲学本体论意义上的构建,他不是片段历史的人群哲学,而是历史哲学的人群理性。换言之,他对程颐的经学理性进行了批判,也对浙东诸子经史之学的理性进行了批判,朱熹的太极学术理路在国学人群属性的历史传承上,是一个哲学的命题。

三、一致性:坚持儒家国学正统思想

朱熹既然为一代宗师,其在儒家思想史上的地位,绝对不可能限于饱学之士。儒家提倡在整体的社会理论体系和具体的实践研究之间建构一类与特定领域和实际问题相关的教化层次的概念体系——礼教。朱熹批判了当时的社会学理论偏好宏大叙事的潮流,指出在社会学发展中建构儒家理论的重要性和迫切性。《太极图说》在朱子之前,作为中国国学的根基,确实是一个文化标识性的门派。儒家、道家、佛家都不乏有人进行过学术性探究。中国禅宗以及性理学说确立了一个社会理性与人心的学术路径,这个路径在唐代大放异彩。因此,道学作为被摒弃出国家礼教体系如何实行文化复兴,其寻求的路径就是国学南移。朱熹在这个学术路径上具有一个社会学家的眼光,他探究了古学的哲学本体,立足人群传统确立中华文化的认同模式。因此,周敦颐及其太极说进入了朱熹的性理探索视野。朱熹并没有简单地整理国故或者研习旧学,而是探究古学,重新确立立国的文化机制。周敦颐的无极说,是以普世价值为导向的一种启蒙思想的萌芽,因此,周敦颐学说经过朱熹的发挥,形成了国学新的内涵。加之宋代南方社会进入主流文化阶段,私利书院崇尚的学者精神成为一种社会主导精神,形成了不同于春秋霸业的崇尚虚静的新儒学气象,这其实就是中国文化正统的进一步深化与普及,因此,宋代书院据统计不下于七百余所,而其中几乎80%在南方,著名的六大书院,四所在南方,究其全体而论,南方书院已经成为国学之主体。因此,朱熹力推周敦颐的太极说,反复强调《太极图》的核心地位,在周敦颐的学说体系中,《太极图说》“果先生所自作,而非有所受于人者”,而且,这个学说的核心在于复兴了古学的人群价值。

基于此——周敦颐《太极图说》,朱熹开创一代新理学,他指出《太极图说》的普世价值和经史标杆,“立象尽意,剖析幽微”,极力辟佛、道归儒。在立足基层族群的古学传统上,朱熹从“理”的高度坚持了儒家整合论,进行了一致性的阐发。朱熹在注解《太极图说》所坚持的命题就是“盖人物之生,莫不有太极之道焉。”直接指出人群属性与国家社会属性的一致,人群道德是“人禀阴阳五行

之秀气以生”是人群的太极之生，“而圣人之生”，由于“其处之也正，其发之也仁，其裁之也义”，因而是社会国家之太极之学。周敦颐《太极图说》“天道”伦理，已经包括了人群礼教的天理向国家政治的伦理的转型，这是继汉代国家伦理之后的一次人群伦理的转型，当然，浙东之学在此基础之上又一次向人群产业伦理转型，为近代中国开辟了新的人文境界。

在学术方法上，尽管朱子之学还是脱胎于周子的禅静修行，但是，朱子已经体现了印证古学的实践精神。朱子古学甚至推翻了老庄的有无说，“老氏之言有无，以有无为二。周子之言有无，以有无为一。正如南北水火之相反。”（《朱文公文集·答陆子静六》卷三十六）也就是说，朱熹说的人群文化精神，那是一种基础社会的本源，不是一般玄学的道理。朱熹指出，不能以玄学理解无极，也不能以观念理解太极，因此，朱熹将周敦颐的理论奉为《周子之书》，全面继承了儒学中人群制度的正统论，不允许在这个正统之外存在一个文人的理学。“周子恐人于太极之外更寻太极，故以无极言之。既谓之无极，则不可以有底道理强搜寻也。”（《朱子语类》卷九十四）这就是朱熹没有在《易经》以及汉代的太极混沌学说中讨论远古哲学的本元，而是在周敦颐结合佛教的大众本元的无极理论上，于人群哲学的本源探讨当下学术界的精神归属，这样，朱熹为了给人的国家社会属性开拓出更加广阔的多元形态，就与周敦颐的无极理性发生了共鸣，显然，这与周敦颐“公暇频陪尘外游”（《游山上一道观三佛寺》），“是处尘劳皆可息，时清终未忍辞官”以及朱熹六上天台的学术路径有关，也与其坚持儒学正统的文人传统有关。无论周子、朱子，都不是闲适之学，而是适时与适世的古学复兴，是止于至善的体用之学。宋代文人坚持的依旧是儒家道德体用，虽然孔子提出的是基于原始公社制度下的“性相近，习相远”，在朱子儒学中就是“大学之道”，体用之道，莫过于“修身齐家治国平天下”。朱熹重新建构了整个《周易》之学，从文化整合论看，“太极”是实有，避免了“无中生有”而失之空泛。

钱穆先生后期参究理学，他对朱熹的《太极图说解》有一番评价：“理究不能说是无，理先于气，较之自无生有更妥惬，此为朱子发挥濂溪《太极图说》之圆通精明处。”^{〔8〕}可以说明朱熹理性与儒学一致性的就是坚持国学传承与认同的族群属性，或者说，朱熹是最早提出“大中华国学”的正统论。朱熹的理性论是进一步确立传统中国“士”之阶层的儒学作用。钱穆先生干脆开出《再论中国社会演变》的研究，直接论述中国国学的济世在于家学、官学、国学的相互关系，他是以家学为依据，以官学为正统，以国学为根基的学术体系，这个体系的来历就不能不提到周敦颐到朱熹的贯通圆融以及体用的开拓。当时，围绕朱子继承周子的太极理论，所有的纷争都是在这个整合的济世理论上。我们研究朱熹《太极图说解》后作《附辩》就可以厘清这个纷争。官学层面“大抵难者或谓不当以继善成性分阴阳”，家学层面“或谓不当以太极阴阳分道器”，国学层面“或谓不当以仁义中正分体用”。究其内涵，一是不了解朱子国学一体的太极说，也不理解仁学一统的无极说，“或谓不当言一物各具一太极。又有谓体用一源”。在学术

路径上不了解朱子人群为本,因此无法接受“体立而后用行”的理性内涵。(《太极图说解》,《朱子全书》六八)因此,朱熹在学术整理上不得不对文人传承的理学中道器体用以及形意理象进行分析,(《二程集·周易程氏传序》)确立了人群制度的研究方法。但是,应该看到,朱熹在正统形态下解释人群“理一分殊”,显然是有很大的时代局限性,朱子理论毕竟不是现代民主制度下的人群制度,甚至还没有脱离修行模式的道德体验范畴,这也是我们应该肯定的。

四、一个结论:朱熹子学与国学复兴的整合价值

朱熹理学的意义在于将儒学回归新的人群制度,朱熹确立了“无极生太极”,为我们确立了虚心待人,无为而治的理学体系,这个体系一直是国家人群最好的制度预设。在我国民间社会,乃至目前影响整个世界,虚心听取才是可行的,低调才是有效的,谦卑才是正确的,这就是理学可以圆融子学和官学,最终发展为国学形态的重要维度。

宋代中国追求政治通达,使得中国国学从远古之学到春秋两汉之学乃至宋明之学的复兴。朱熹没有在人群制度上看到政治有效性的现代模式,但是,儒家强调“政通人和”,其合法性、组织性、有效性和稳定性在于人群,^[9]这是十分重要的历史贡献,并为后代大儒所指出。“依他起性”,“依体起用”,种种方便亦是太极性理学研究的焦点。到了清代浙东学派,在黄宗羲那里,“一本万殊”贯穿于浙东学派哲学体系,可见浙东学与朱熹之渊源。实际上,黄宗羲倡导“经纬天地”的豪杰人格、强调事功、重视工商等不同的存在畿域,这些都表征着非道德之维在明清之际的新发现。甚至我们在韩国朝鲜时期的退溪李滉(1501 - 1570)那里也看到朱子之学已经有了全面的继承:“盖学圣人者,求端自此,而用力于小大学之类,及其收功之日,而溯极一源,则所谓穷理尽性而至于命,所谓穷神知化,德之盛者也。”(《退溪全书·进圣学十图札》卷七)因此,今天讨论复兴中国文化,或许也会在这里获得某些启示。

注释:

- [1] [德] 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店,1987年,第33页。
- [2] 胡仕钧:《政治沟通:当代中国政治制度研究的新途径》,载陈明明主编:《革命后社会的政治与现代化》(《复旦政治学评论》第一辑),上海辞书出版社,2002年,第98页。
- [3] 杨柱才:《道学宗主——周敦颐哲学研究》,人民出版社,2004年,第221页。
- [4] 《费孝通文集》(第五卷),群言出版社,1999年,第368页。
- [5] 王铭铭:《想象的异邦——社会与文化人类学散论》,上海人民出版社,1998年,第118页。
- [6] [法] 费尔南·布罗代尔:《十五至十八世纪的物质文明、经济和资本主义》(第一卷),三联书店,1992年,第125页。
- [7] 何俊:《南宋儒学建构》,上海人民出版社,2004年,第131页。
- [8] 陈荣捷:《朱熹集新儒学之大成》,《朱学论集》,华东师范大学出版社,2007年,第58页。
- [9] [美] 塞缪尔·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,三联书店,1989年,第103页。

[责任编辑:黎虹]