

论永嘉学派与程朱理学在“道”“法”

关系问题上的认识错位

——以陈傅良《唐制度纪纲》为个案

王宇¹

【摘要】：“道”与“法”的关系问题是永嘉学派与程朱理学的重要分歧，陈傅良《唐制度纪纲》一文正面披露了两派在“道”与“法”关系问题上的分歧立场，从而引起了程朱理学学者魏了翁的重视和批判。本文即以此文为个案进行分析，认为造成两派在这一问题上的分歧，既由于对“道”的不同阶段的认识错位，也关系到对“道”的不同取义。

【关键词】：三代之法 道法关系 陈傅良 永嘉学派

“道”，是中国思想史上含义最复杂、理解分歧最大的一个核心概念。在宋代儒学话语中，“道”既指以儒家价值观为核心的真理，也指通向真理的方法；“法”则指一系列礼仪和制度。一般而言，“道”必然包括了关于“法”所遵循、依据的一系列抽象原则，因此“道”与“法”本来不是一对并列的、可以比较的概念。但是，程朱理学兴起之后，“道”经常被狭义地理解为个体的“正心修身”之学，这就与面向社会、改造社会的“法”，形成了某种对立，于是，“道”与“法”在儒学功夫论中的顺序先后和地位高下，就变成了一个有争议的问题。永嘉学派与程朱理学的“道”“法”关系之争就是这样产生的。

《唐制度纪纲》是一篇南宋科举考试科目的“论”体文。在南宋科举考试的解试、殿试中，第二场考“论”一篇。作者陈傅良（1138—1203）是南宋永嘉学派的代表人物。此文被收入《止斋先生奥论》（本文简称《奥论》）卷一。《奥论》是陈傅良所撰科举时文中的“论”体文的集子，其卷一至卷六所收各文俱不见于通行的《止斋先生文集》（以及后人整理的《陈傅良先生文集》），可见属陈傅良或其弟子蔡幼学在编辑文集时所抛弃者。^{〔1〕}尽管如此，陈傅良在《唐制度纪纲》中既批评了“任道而废法”的观点，也批评了“徒法而已”的倾向。而理学学者魏了翁（1178—1237）点名批评了此文：“因说永嘉二陈作《唐制度纪纲论》，云：得古人天下法，不若得之于其法之外，彼谓仁义道德为法之外事，皆因荆公判道法为二，后学从而为此说。”^{〔2〕}可见此文的思想反映了永嘉学派与程朱理学在“道”“法”关系问题上的思想分歧，下面拟以此文为个案，做进一步的分析。

一、《唐制度纪纲》的基本观点

陈傅良在全文的开篇就提出：“天下无离道之法，离道非法也。”“法”离不开“道”，制度纲领应该以“道”为价值引领，从而提示读者，此文的核心关切正是“道”与“法”的关系问题。接着他写道：

“古之治天下者纯任道，后之治天下者纯任法，儒者固有是言。自儒者之为斯言也，而始离道于法，每以为后世徒法而已。”^{〔3〕}

¹作者简介：王宇，浙江省社会科学院文化研究所、浙学研究中心研究员。（杭州 310007）

基金项目：国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）；浙江省社科规划重点课题“求索道与法的统一：永嘉学派思想研究”（20JJDZD041）的阶段性成果

“儒者”对“道”“法”关系有一种偏颇的认识：三代盛世，只是以“道”来治理天下，而这种“道”可以不需要贯彻落实为“法”，便能“以道治天下”；三代以下的统治者们只懂得以“法”来治理天下，而完全不遵循“道”。在这些“儒者”看来，“道”与“法”水火不相容。而本文接下去要批评的正是“后之儒者”这种将“道”与“法”对立起来的观点。

陈傅良承认，后世确实出现过“任法不任道”的极端情况，而且“法”缺乏“道”的价值引导，必然会发生弊端：

其间固有彼善于此者，窃取先王之制而整齐之，使天下之无法为有法。然而分画益详，维持益密而道德之意益薄，是亦徒法而已。呜呼，徒法必不能以自行，而其失又在于徒法也。⁽⁴⁾

所谓“其间”，是指“后之治天下者”，“固有彼善于此者”，即指汉唐盛世，“善于此”的“此”，是指“先王之法”。“徒法必不能以自行”，语出《孟子·离娄上》“离娄之明章”：“故曰，徒善不足以为政，徒法不足以自行。”孟子主张“善”必须表现为一定的制度形态，能够在实际政治中得到推行；任何制度典章都必须有“善”的引领和规定，只有仁人才能施行仁政。陈傅良以孟子发端，论证了“古之治天下者”绝非“任道而废法”，相反，三代圣王正是运用了各种制度纪纲——即“先王法度”——才得以治理天下，才将“道”完美地贯彻落实于现实社会之中。因此，“道不离法、法不离道”。

为了论证“古之治天下者”离不开“法”，陈傅良写道：

三代而上，治天下之具，其凡见于《诗》《书》，其目见于《周礼》，其纤悉委曲见于《仪礼》《司马法》。所谓秩宗政典、九刑之书者，类不胜记。吾求其制度矣，自其身之衽席冕服始，而拔之于表著之位、乡校之齿、井牧之画、军旅之伍。吾求其纪纲矣，自其家之父子兄弟始，而达之于尊卑之秩、长幼之叙、内外之权、轻重之势。而所以分画甚详，而维持甚密也。当是时，清谈不作，而士大夫相与讲切，率不外此。

三代圣王治理天下的“三代之法”，可以分为具体的“制度”和抽象的“纪纲”，而“纪纲”是“制度”的原则和精神。陈傅良将三代之法的“纪纲”总结为“分画甚详而维持甚密”。所谓“分画”，首先是指各种政治、军事、社会秩序，也特指“分画委任”，指中央与地方之间实现清晰合理的事权划分；这种事权划分既不同于“强干弱枝”的郡县制，也不是尾大不掉的军阀割据。“维持甚密”则是指制度的原则应该是实现国家的长治久安，而非骤盛骤衰。由于三代讲求制度纪纲，故三代士大夫所研究讨论的也是制度纪纲，因此“清谈不作”。所谓“清谈”，指那种轻视“法”在“治天下”中的地位和作用，认为可以离开“法”而实现治理天下的观点。

三代之后，三代之治在历史时空中消失。于是，有一种观点就认为载籍所见的三代制度只是残篇断简，不足为据，应该根据《尚书·大禹谟》的“十六字箴”（“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，永执厥中”）把握“三代之道”的全体大用。陈傅良对此进行了批评：“盖至于舜、禹传心精微之论，寂寥简短，不能数语。夫岂不足于道，而数数于法守欤？夫诚非不足于道者，而犹数数若是，盖不若是，非所以为道。”⁽⁶⁾“十六字箴”寥寥十六个字远不足以概括体用兼备、规模宏远的“三代之道”。而经过孔子整理的《六经》还不厌其烦（“数数若是”）地记载各种三代制度，正是因为不这样不厌其烦，就不能准确、全面地把握三代之道：“盖不若是，非所以为道。”陈傅良进一步分析了“任道废法论”的缘起：“任道而废法之论，其殆出于周之末造。儒者伤今思古、直情径行者之说乎。大道之行，无所事法，盖记《礼》者以为仲尼叹鲁之言。噫，是非夫子之言也！”⁽⁷⁾“大道之行”出于《礼记·礼运》篇，但该篇并无“无所事法”一语。陈傅良注意到，《礼运》认为上古“五帝”统治时期是“大道之行”的“大同”时代，代表文明最高阶段，而“礼义制度”随后在夏商周三代出现，因此“礼义制度”的出现成了人类文明倒退堕落的标志。陈傅良将《礼运》的观点总结为“大道之行，无所事法”，并指出，这是伪托孔子之言，绝不代表儒家的观点。⁽⁸⁾《诗》《书》《周礼》《仪礼》等经典和历史记载保存了三代的一系列制度纪纲，足供后代学习、取法，有些“后之治天下者”继承、汲取了三代制度纪纲的部分精华，体现了“道”的价值追求，而唐太宗建立的均田制、府兵制、租庸调制、中央三省六部制等，最接近三代之道。⁽⁹⁾

可是，唐太宗的制度纪纲经过再传之后就出现了安史之乱，即所谓“法犹在而唐乱形已见”。陈傅良在提出自己的解释前，先批驳了一种“儒者”的观点：

儒者因是谓分画益详，维持益密，而道德益薄之效，遂将借口以尽去先王之旧。呜呼，吾独以为唐之三百年而存者，为其犹详且密也；唐之一再传而乱者，为其犹不详且密也。⁽¹⁰⁾

部分“儒者”将“道德”与“制度”对立起来，认为制度越周密、完备，“仁义之心”就越淡薄，道德就更加堕落。陈傅良反驳称，唐太宗的法度经历两代之后就走向中衰，并不是因为法度过于“详密”，而是不够“详密”，陈傅良解释了个中原因：

何也？身者，人之仪也；家者，天下之本也；宗庙朝廷者，州闾乡党之所从始也。唐世之法，大凡严于治人臣，而简于人主之一身；遍于四境，而不及于其家；州闾乡井断断然施之实政，而朝廷宗庙之上所谓礼乐者则皆虚文也。当是时，坊团有伍，而闺门无度，古人制度宜不如此；上下足以相维，而父子夫妇不能相保，古人纪纲宜不如此。若是而又曰唐法之病于详且密，夫详且密固阔略于其上而纤悉于其下，舍本而重末邪？⁽¹¹⁾

唐太宗的制度纪纲仅仅局限于国家政治层面，即长于治国、平天下，而在君主自身以及宫廷之内，毫无修身、齐家之法可言。这就违背了《礼记·大学》“天子以至庶人，壹是皆以修身为本”的教导，是“舍本而重末”。那么唐代制度应该怎样改革，参加纠正“舍本重末”的弊端呢？陈傅良说：

然则为唐之制度纪纲宜何如焉？曰：自其身之衽席冕服始，而放之于表箬之位、乡校之齿、井牧之画、军旅之伍，则唐之制度非唐之制度，而三代之制度也；自其家之父子兄弟始，而达之于尊卑之秩、长幼之序、内外之权、轻重之势，则唐之纪纲非唐之纪纲，三代之纪纲也。⁽¹²⁾

唐太宗应该以修身为本，然后推之于家庭、乡里、国家、天下，这样唐代制度纪纲才能长治久安，接近理想的“三代之纪纲”。

《唐制度纪纲》一文写作的时间无可考，但它浓缩了永嘉学派“制度新学”的理论成果。

第一，它主张“道”与“法”在任何时代都不能相离，反对“任道而废法”，反对将三代之治化约为“虞廷十六字箴”，而认为应该通过研究先秦典籍和梳理后世制度的沿革演变，重新还原三代制度。吕祖谦（1137—1181）在评价陈傅良的老师薛季宣（1134—1173）的思想学术时说：“于世务二三如田赋、兵制、地形、水利，甚曾下工夫。眼前殊少见其比。”⁽¹³⁾叶适（1150—1223）则用“制度新学”这个术语来指称：“时诸儒方为制度新学，抄记《周官》《左氏》、汉唐官民兵财所以沿革不同者，筹算手画，旁采众史，转相考摩。其说膏液润美，以为何但捷取科目，实能附之世用，古人之治可以复致也。”⁽¹⁴⁾这与《唐制度纪纲》的观点是一脉相承的。

第二，它肯定唐太宗的制度纪纲在汉以下各朝中最接近三代之法。因此，若要接续三代道统，必须把研究六经和研究汉唐历史结合起来，从六经中发掘三代制度的原则和精神，又从历史中追溯三代制度是如何一步一步地变异、沿革，通过比较分析，追寻汉唐制度设计之中有哪些部分尚保留了三代制度的原则和精神，从而汲取、应用于南宋的社会改革之中。这样一来，“制度新学”在儒学中的地位和价值就凸显出来了。

第三，《唐制度纪纲》肯定唐太宗有“行仁义之心”：“自今观之，若世业、若府兵、若租庸调，其制度粗立如此；若内之省府、外之方镇，其纪纲粗张如此，非真有行仁义之心欤？”陈傅良从唐制度纪纲收获了“贞观之治”这一结果出发，可以肯定其制度纪纲在汉以下各朝中最接近三代之法。此一逻辑与“王霸义利之辩”中的陈亮完全一致。而这场辩论中，朱熹根据唐

太宗主观动机的不纯就全盘否定了唐太宗的全部功业。⁽¹⁵⁾

第四,《唐制度纪纲》虽然高度重视对“法”的研究,但并未忽视修身、齐家的重要性,强调推行“法”是为了“行仁义”:
“夫以太宗之英明,可与行仁义矣,而才若此。”⁽¹⁶⁾陈傅良还引述《大学》“凡为天下国家有九经,所以行之者一也”一语,强调“法”是“待其人而行”⁽¹⁷⁾的,强调了“法”必须具有道德伦理属性,突出了“身心”功夫改造主观世界的重要性。他批评李世民所行仁政“彼固出于好名,非由内心以生”,李唐皇室家法不正,就是明证。不过,陈傅良又强调,修身齐家虽然要改造主观世界,但也需要通过外在的制度纪纲相配合才能实现,制度纪纲是一以贯之地贯穿于《大学》“八条目”始末的。

二、程朱理学学者对《唐制度纪纲》的批评

由于《唐制度纪纲》将“法”抬高到与“道”并列的地位,并公开地贬低了《尚书·大禹谟》“十六字箴”的理论地位,而且作为科举时文的范本在南宋流传极广,它的理论锋芒引起了理学学者的重视和批判。其中,魏了翁有一段对陈傅良《唐制度纪纲》的点名批评,阐述了两派的理论分歧:

鹤山先生云:“荆公常以道揆自居,而元不晓道与法不可离。如舜为法于天下,可传于后世,以其有道也。法不本于道,何足以为法?道而不施于法,亦不见其为道。荆公以法不豫道揆,故其新法皆商君之法,而非帝王之道,所见一偏为害不小。”因说永嘉二陈作《唐制度纪纲论》,云:“得古人为天下法,不若得之于其法之外,彼谓仁义道德为法之外事,皆因荆公判道法为二,后学从而为此说,曾于南省试院为诸公发明之,众莫不伏。”⁽¹⁸⁾

魏了翁首先批评王安石就不懂得“道”与“法”的关系,而主张“道”与“法”可以分离。接着,他批评“永嘉二陈”的《唐制度纪纲》犯了同样的错误。因为陈傅良主张宋人应该“得古人为天下法”,其学术研究的重点在“法”,而不是理学所主张的“道”。然而,魏氏又批评陈傅良主张“彼谓仁义道德为法之外事”,却有失片面。因为《唐制度纪纲》一文开始就说:“天下无离道之法,离道非法也。”就功夫的最终结果而言,“道”与“法”是有机结合,密不可分的。何况上文已经指出,《唐制度纪纲》始终强调“仁义道德”、改造主观世界的重要性。公允地说,魏了翁所指控的永嘉学派“谓仁义道德为法之外事”,不能理解为陈傅良抛弃了“仁义道德”,而应理解为他取消了“仁义道德”相对于“法”的首位重要性,使“仁义道德”沦落到与“法”平起平坐的地位。无独有偶,朱熹虽然没有提及陈傅良这篇论文,却在《朱子语类》中有一段对叶适的批判,措辞与魏了翁非常相近:

(叶适)言世间有一般魁伟底道理,自不乱于三纲五常。既不乱于三纲五常,又说是别个魁伟底道理,却是个甚么物事?也是乱道,他不说破,只是笼统恁地说以谩人。⁽¹⁹⁾

所谓“他不说破”,是指叶适没有解释清楚“自不乱于三纲五常”的“世间有一般魁伟底道理”到底为何物;但从《唐制度纪纲》一文可以得出答案,这个“魁伟底道理”就是“法”。

那么,在程朱理学学者看来,“仁义道德”与“三代之法”到底应该是什么关系呢?对此,朱熹在庆元四年(1198年)批评“浙中近来有一般议论”时说:

今于在明明德未曾理会得,便先要理会新民工夫,及至新民,又无那“亲其亲、长其长”底事,却便先萌个计功计获底心,要如何济他?如何有益?少间尽落入功利窠窟里去。固是此理无外,然亦自有先后缓急之序。未曾理会得正心修身,便先要治国平天下,未曾理会自己上事业,便先要开物成务,都倒了。⁽²⁰⁾

《大学》三纲领“明明德、新民、止于至善”中,“明明德”代表了主体对“仁义道德”的领会,对制度的研究则是“新民功夫”。如果制度研究失去了正确的价值体系的引领与规范,那么只会走向邪路。所谓“自有先后缓急之序”,是指永嘉学

派的“制度新学”研究的重要性远远不如“正心修身”。朱熹接着说：“而今诸公只管讲财货源流是如何，兵又如何，民又如何，陈法又如何，此等事固当理会，只是须识个先后缓急之序，先其大者急者，而后其小者缓者。”⁽²¹⁾“法”（制度）不可不讲，但属于小者、缓者，“明明德”才是大者、急者。

朱熹批评道，由于永嘉学派颠倒了学问次序，因此其“制度新学”是从功利的动机出发，而落实为功利的：“永嘉学问专去利害上计较……正其谊不谋其利，明其道不计其功。正其义则利自在，明其道则功自在，专去计较利害，定未必有利，未必有功。”⁽²²⁾永嘉学派片面突出“制度新学”与其“功利”色彩之间存在着逻辑关系。陈傅良的《唐制度纪纲》体现了这样一个逻辑：因为唐代的制度纪纲确实收到了有目共睹的“仁民爱物”的客观效果，因此可以肯定唐太宗有“行仁义之心”，这就是从客观效果逆推其主观动机。按照这一逻辑，王安石变法虽然在整体上是被否定的，但因其某些具体的制度尚有合理性（如“免役钱”之类一直存续到南宋），那么是不是就可以由此肯定王安石具有“仁义之心”呢？从“制度新学”的视角看，王安石变法也好，元祐更化也罢，其具体制度的合理性都应该吸收，不合理者应该扬弃，而总体的价值评判与对局部制度细节的吸收、借鉴，并不相互否定。这一逻辑突出了客观效果的重要性，当然遭到了朱熹的猛烈批判。

同样在庆元四年，朱熹在另一场合更明确地指出他与陈傅良的分歧在于“次序”：

君举（按：陈傅良字君举）所说，某非谓其理会不是，只不是次序。如庄子云“语道非其序，则非道也”，自说得好。如今人须是理会身心。如一片地相似，须是用力仔细开垦。未能如此，只管说种东种西，其实种得甚么物事！⁽²³⁾

所谓“庄子云”出自《庄子·天道》：“宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。语道而非其序者，非其道也；语道而非其道者，安取道！”所谓“君举所说，某非谓其理会不是”，说明他也注意到了陈傅良“天下无离道之法”的表述，承认研究“三代之法”、展开制度建设的实践并无不当，朱熹本人在某些情况下也十分热心制度研究和制度改革实践。他热心改革社仓法，孜孜不倦地编辑《礼书》，都是明证。问题的要害是，应该要先“明明德”、先理会“自己上事业”，而不是先要“开物成务”。但从《唐制度纪纲》一文看，陈傅良认为“三代之法”与《尚书·大禹谟》的“十六字箴”同等重要，批评那种轻视“三代之法”研究而专注于“十六字箴”的作法是“任道而废法”，这在魏了翁、朱熹等程朱学者看来，就是将制度研究抬高到了与“正心修身”等量齐观、并驾齐驱的地步，混淆了对“道”的正确理解，因而是完全错误的。

三、余论

在永嘉学派与程朱理学围绕《唐制度纪纲》一文展开的争议中，我们可以观察到三种“错位”：在理解“道”的不同阶段时，双方产生了本体论与功夫论的范畴错位；在理解“道”的取义时，双方产生了广义与狭义的层次错位；《唐制度纪纲》一文在宋元明时期流传过程中，则产生了文体形式与思想内容的表达错位。

第一，本体论与功夫论的范畴错位。首先要看到，永嘉学派与程朱理学双方都主张“道法不相离”。可是在具体论述中，永嘉学派批评那种“任道而废法”的观点是“清谈”，反对把“十六字箴”认定为“三代之道”的全体大用，而只是对“三代之道”的部分总结；程朱理学则直接批评永嘉学派是“彼谓仁义道德为法之外事”“言世间有一般魁伟底道理，自不乱于三纲五常”。可见，双方相互指责对方割裂了“道”与“法”的内在有机联系，违背了“天下无离道之法”的基本规定，从而犯了“道法二元”的错误。这说明，双方对“道”之本体形态的认识是基本一致的，即“道”既包括了“十六字箴”代表的“身心”功夫，也包括了“三代之法”代表的制度之学。但是到了功夫论层面，二者的分歧就暴露出来：永嘉学派论证“制度新学”正当性的前提就是肯定三代之道寓于三代之法中，因此可以“由法求道”，朱熹则恪守“十六字箴”，强调道寓于人心之中，千五百年之间不增不减，有待于人这一主体加以认识发现，因此只能通过“正心修身”“由心求道”，永嘉学派的“由法求道”是错误的。

第二，广义之“道”与狭义之“道”的层次错位。

如果把双方认同的大前提“道与法不相离”之“道”称之为广义之“道”的话，那么显然还存在着一一种狭义之“道”。由于程朱理学认为“十六字箴”代表的“身心”功夫是寻求“道”的功夫的灵魂和主脑，而对“三代之法”的认识则是由此派生的、因而是次要的，因此出现了一种“道”的狭义表述：“道”即是“心法”。当陈傅良说“天下无离道之法”时，其所谓“道”是广义之“道”；而他在批判“任道而废法”时，“道”又变成了程朱理学主张的狭义之“道”。问题在于，陈傅良在同一篇文章中混用“道”的广义和狭义，难免引起混乱，这反映了写作此文时陈傅良思想不完善、不成熟的缺点，反映了永嘉学派在思想表达上的困境。

第三，文体形式与思想内容的表达错位。

虽然程朱理学在元明两代被朝廷确认为科举考试的权威典范，但是由于永嘉学派的科举时文所体现的精湛技巧仍能应用于科举考试之中，导致其部分科举时文仍得到了广泛传播。收录《唐制度纪纲》的《止斋奥论》，本属宋人为准备科举考试而刊刻的四十卷《十先生奥论》的一部分（共八卷），而此八卷之中的前六卷内容出自《止斋论祖》，第七、第八两卷选文则出自《止斋集》。到了明代，书商仍将《止斋奥论》单行出版，现存明刻本达四种之多。明代的出版者在《凡例》中指出，此书自南宋迄明末崇祯年间传刻不绝，“海内悦慕已久”，被推崇为“其后场尤为制举急务”。⁽²⁴⁾笔者此前曾讨论过陈傅良的《春秋》经义传播永嘉学派思想的情形，并列举了朱熹在《朱子语类》中批评陈傅良在《春秋》经义中宣扬“只知有利害，不知有理义”的错误观点。⁽²⁵⁾而《唐制度纪纲》则属于科举考试中的另一种文体——“论”，所触及的与程朱理学的分歧更加尖锐、更加要害。这就是说，虽然承载着“异端”思想的文本在代代流传，但其中的“异端”思想由于脱离了思想对话的特定语境而明珠投暗，被人遗忘。这种形式与内容错位的情况，不但出乎将《唐制度纪纲》屏蔽于《止斋集》之外的陈傅良的意料，也出乎朱熹、魏了翁等期望用理学思想彻底改造南宋科举考试的理学学者的意料，反映了思想创新在进行大众传播的过程中仍有不为人知的特定管道和空间。

注释：

1 《止斋先生奥论》的版本情况，参见孙诒让撰、潘猛进校补《温州经籍志》卷二十，上海社会科学院出版社 2005 年版，第 894~895 页。本文所据版本为中国人民大学出版社藏崇祯八年七卷（卷首一卷、正文七卷）刻本，收入《中国人民大学图书馆藏古籍珍本丛刊》，第 118 册、第 119 册，北京燕山出版社 2012 年版。

2 《鹤山先生大全文集》一百〇四《周礼折中》第 32 页，四部丛刊本。按：“二陈”，当指陈傅良与陈武，魏了翁为什么认为陈武也是此文作者之一，原因不详。

3 (4) (5) (6) (7) (10) (11) (12) (16) (17) 《止斋先生奥论》卷一《唐制度纪纲如何》，《中国人民大学图书馆藏古籍珍本丛刊》第 118 册，第 375、376、377、378、378、381、381~382、383、383、383~384 页。

4 程朱一派的学者也认为《礼运》篇中“大同、小康”的划分是黄老道家思想，可以参见元人陈澧《礼记集说》卷四，凤凰出版社 2010 年版，第 169 页。朱熹在《朱子语类》卷八十七中两次提到此事，但态度有所不同，一方面，当弟子质疑《礼运》“似与老子同？”，朱熹承认此篇“不是圣人书”，也不可能如胡寅所言是子游所作，因为文义过于“浅”；但另一方面朱熹又认为三代不如上古之说“有理”（中华书局 1986 年版，第 2240 页）。

5 关于《唐制度纪纲论》对唐太宗执政得失及其道德动机的分析有大段论述，详见本章第三节。

6 《东莱吕太史别集》卷七《与朱侍讲》（某阖户待尽），《吕祖谦全集》第一册，浙江古籍出版社 2008 年版，第 412 页。

7 《水心文集》卷十四《陈彦群墓志铭》，《叶适集》中华书局 1961 年版，第 258 页。

8 参见王宇《道行天地：南宋浙东学派论》，中国社会科学出版社 2012 年版，第 206～209 页。

9 《鹤山先生大全文集》一百〇四《周礼折中》第 32 页，四部丛刊本。按：“二陈”，当指陈傅良与陈武，魏了翁为什么认为陈武也是此文作者之一，原因不详。

10 《朱子语类》卷一二三，中华书局 1986 年版，2966 页。

11 此条语录的记录者为沈侗（字庄仲），系于庆元四年（1198 年）所录，参见方彦寿《朱熹书院与门人考》，华东师范大学出版社 2000 年版，第 206 页。

12 《朱子语类》卷七十三，中华书局 1986 年版，第 1847～8 页。

13 《朱子语类》卷三十七，第 988 页。

14 《朱子语类》卷八十四，第 2180 页。记录者仍为沈侗（字庄仲），系于庆元四年（1198 年）所录。

15 版筑居主人：《止斋先生奥论·凡例》。

16 王宇：《永嘉学派与温州区域文化》，社会科学出版社 2007 年版，第 188 页。