

民国时期对朱熹“存天理、灭人欲”的不同观点

——以胡适与冯友兰为中心

乐爱国

[摘要]民国时期,对于朱熹的“存天理、灭人欲”,既有批评者,也有辩护者。胡适批评朱熹的理欲论,认为朱熹把“天理”与“人欲”对立起来,“绝对的推崇理性而排斥情欲”,但是又推崇朱熹理学对于理性的倡导以及其中所蕴含的人人平等思想。冯友兰赞同朱熹的理欲之辨,以为朱熹所要“灭”的“人欲”实为“私欲”,还从政治哲学的角度把朱熹的“存天理、灭人欲”看作是对统治者的道德要求。

[关键词]民国时期; 胡适; 冯友兰; 朱熹; 存天理、灭人欲

中图分类号: B244.7

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2014) 01—0065—05

基金项目: 教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“百年朱子学研究精华集成”(12JZD007) 阶段性成果。

作者简介: 乐爱国(1955—),男,浙江宁波人,厦门大学哲学系教授、博士生导师,研究方向: 宋明理学、朱子学。福建厦门 361005

朱熹提出“存天理、灭人欲”,后来的戴震予以批评。民国时期,对于朱熹的这一提法既有批评者,也有辩护者。胡适《戴东原的哲学》赞同戴震对于朱熹的批评,并认为朱熹理学既有提倡理性的“好的方面”,又有要求“存天理、灭人欲”的“坏的方面”。冯友兰《中国哲学史》则认为,朱熹讲的“人欲”,实为“私欲”,并从政治哲学的角度把朱熹“存天理、灭人欲”看作是对统治者的基本道德要求。胡适与冯友兰对于朱熹的“存天理、灭人欲”的不同分析,对后来产生了重要的影响。

一、“推崇理性而排斥情欲”

1910年出版的蔡元培《中国伦理学史》对朱熹有较高的评价:“宋之有晦庵,犹周之有孔子,皆吾族道德之集成者也。”^[1](P.177)]同时又赞同戴震对于朱熹“存天理、灭人欲”的批评。该书引述戴震所言“自宋儒立理欲之辨,谓不出于理,则出于欲,不出于欲,则出于理。……此理欲之辨,适以穷天下之人,尽转移为欺伪之人,为祸何可胜言也哉”,指出“其言可谓深切而著明矣。”^[1](P.194-195)]与之不同,汤用彤于1914年发表的《理学谰言》则完全赞同朱熹的“存天理、灭人欲”:“盖天理人欲有密私关系,不复天理以灭人欲,则天理蔽;不抑人欲

以助天理,则人欲滋,此进则彼退,此退则彼进,毫不可忽略,毫不可苟且。……故学者要着在先认定天理,躬行实践步步为营,久而久之则天性日长,私欲日退,君子道长,小人道消矣。”^[2](P.15-16)]并且还说“朱子之学欲收人之放心,退人欲以尊天理,惧学者之失于浮光掠影而言穷理以救之;惧学者之荡检愈矩而言主敬以药之;惧学者之偏于自觉而不反求诸己,乃以反躬实践之言鞭策之,使学者一本诸心,刻刻实在,有体有用。”^[2](P.13)]显然,在民国初年,对于朱熹“存天理、灭人欲”就已存在截然相反的观点。

1924年,胡适发表《戴东原在中国哲学史上的位置》,次年发表《戴东原的哲学》,1928年还发表《几个反理学的思想家》,不仅对戴震哲学作了阐述,而且还就戴震对宋儒“存天理、灭人欲”的批评做出了深入分析。

从根本上说,胡适并不完全否定程朱理学。他虽然赞同戴震对于程朱理学的批评,但是又说:“戴学实在是程朱的嫡派,又是程朱的诤友。”^[3](P.471)]他甚至明确认为,程朱理学在历史上有“好的方面”:其一,提倡理性;其二,包含人人平等思想。他说“学者提倡理性,以为人人可以体

会天理,理附着于人性之中;虽贫富贵贱不同,而同为有理性的人,即是平等。”^{[3] P. 375-376} 胡适还就理学对于当时社会政治的积极作用作了阐述,指出“这种学说深入人心之后,不知不觉地使个人的价值抬高,使个人觉得只要有理可说,富贵利禄都不足羡慕,威武刑戮都不足畏惧。理既是不生不灭的,暂时的失败和压制终不能永远把天理埋没了,天理终有大白于天下的一日。我们试看这八百年的政治史,便知道这八百年里的知识阶级对政府的奋斗,无一次不是拚着‘理’字的大旗来和政府的威权作战。”^{[3] P. 376} 所以,胡适要“颂赞理学运动的光荣”。

与此同时,胡适又阐述了程朱理学的“坏的方面”:其一,将主观臆说认作天理;其二,把人的情欲视作仇敌。他说“理学家把他们冥想出来的臆说认为天理而强人服从。他们一面说存天理,一面又说去人欲。他们认人的情欲为仇敌,所以定下许多不近人情的礼教,用理来杀人,吃人。”^{[3] P. 376-377} 胡适还就理学家的某些言论作出分析,指出“譬如一个人说‘饿死事极小,失节事极大’,这分明是一个人的私见,然而八百年来竟成为天理,竟害死了无数无数的妇女女子。又如一个人说‘天下无不是的父母’,这又分明是一个人的偏见,然而八百年来竟成为天理,遂使无数无数的儿子媳妇负屈含冤,无处伸诉。八百年来,‘理学先生’一个名词竟成为不近人情的别名。……八百年来,一个理学遂渐渐成了父母压儿子,公婆压媳妇,男子压女子,君主压百姓的唯一武器;渐渐造成了一个不人道、不近人情、没有生气的中国。”^{[3] P. 377} 可见,对于程朱理学讲“存天理、灭人欲”,胡适明确持批判态度。

在胡适看来,程朱理学讲“存天理、灭人欲”,源于理论上的两大错误:其一,“把‘性’分成气质之性与理义之性两部分”;其二,“把‘理’看作‘如有物焉得于天而具于心’”。^{[4] P. 478} 胡适还说“从第一个错误上生出的恶果是绝对的推崇理性而排斥情欲”;“从第二个错误上生出的恶果是容易把主观偏执的‘意见’认作‘理’,认作‘天理’”。^{[4] P. 478}

胡适认为,程朱理学之所以提出“存天理、灭人欲”,其根源在于分理气为二元。他说“旧理学崇理而咎欲,故生出许多不近人情的,甚至于吃人的礼教。一切病根在于分理气为二元与分理欲为二元。”^{[5] P. 94} 他还认为,程朱理学在本体论上依

据《周易·系辞》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”而建立理气二元论,因而在心性论上,“把‘性’分成气质之性与理义之性”,“气质之性其实不是性,只有理性才是性;理无不善,故性是善的”^{[3] P. 363}。正是从这样的心性论出发,程朱理学把理性与情欲对立起来,“分理欲为二元”,结果是“绝对的推崇理性而排斥情欲”。胡适引朱熹所说“人欲云者,正天理之反耳”指出“这样绝对的二元论的结果便是极端地排斥人欲。他们以为‘去人欲’即是‘存天理’的唯一方法。这种排斥人欲的哲学在七八百年中逐渐造成了一个不近人情,冷酷残忍的礼教。”^{[3] P. 386} 在胡适看来,“存天理”本身并没有问题,而且如前所述,这是程朱理学的“好的方面”,但是,由程朱理学的理气二元论而来的把理性与情欲对立起来,并以为“去人欲”即是“存天理”的唯一方法,而导致对于人的情欲的排斥,则是程朱理学的“坏的方面”。他还说“理学最不近人情之处在于因袭中古宗教排斥情欲的态度。……人人乱谈‘存天理,去人欲’,人人瞎说‘得乎天理之极而无一毫人欲之私’,于是中国的社会遂变成更不近人情的社会了。”^{[5] P. 100-102}

胡适认为,程朱理学提出的“存天理、灭人欲”之所以造成危害,还在于“把‘理’看作‘如有物焉得于天而具于心’”。他针对朱熹所说“理在人心,是谓之性……性便是许多道理,得之天而具于心者”指出“理学家先假定一个浑然整个的天理,散为万物;理附着于气质之上,便是人性。他们自以为‘性’里面具有‘许多道理’,他们误认‘性即是理在人心’,故人人自信有天理。于是你静坐冥想出来的,也自命为天理;他读书傅会出来的,也自命为天理。人人都可以把他自己的私见,偏见,认作天理。‘公有公的道理,婆有婆的道理’。人人拿他的‘天理’来压迫别人,你不服从他,他就责你‘不讲理’!”^{[5] P. 97} 在胡适看来,由于朱熹把“理”看作“得于天而具于心”,所以会把个人的主观“私见”认作天理,并以此压迫别人,因而造成“以理杀人”。他还说“宋明以来的理学先生们往往用理责人,而不知道他们所谓‘理’往往只是几千年因袭下来的成见与习惯。这些成见与习惯大都是特殊阶级(君主,父母,舅姑,男子等等)的保障;讲起‘理’来,卑者幼者贱者实在没有开口的权利。‘回嘴’就是罪!理无所不在;故背理的人竟无所逃于天地之间。所以戴震说‘死矣!无可救矣’‘死于法犹有怜之者。死于理,其谁怜

之!’”^{[3] (P. 390)} 胡适甚至还认为,“存天理、灭人欲”这本身也是一种“偏见”,指出“这种人生观把一切人欲都看作反乎天理,故主张去欲,无欲,不顾人的痛苦,做出种种违反人情的行为。这正是认一种偏见为天理了。”^{[5] (P. 102)}

需要指出的是,胡适对于朱熹理欲论的批评,与他对朱熹理学的推崇联系在一起。他推崇朱熹理学对于理性的倡导以及其中所蕴含的平等观念,但是反对把“天理”与“人欲”对立起来,“绝对的推崇理性而排斥情欲”,同时也反对把人的主观“意见”认作“天理”,并以这样的“理”杀人。

继胡适对朱熹理欲论的批评之后,1935年,李石岑的《中国哲学十讲》也对朱熹理欲论作了批评,指出“他的天理人欲说,是从他的绝对观念说而来。在他的绝对观念说里面,把世界截成真实界和迷妄界,因此在他的修养法里面,就有天理人欲说。他主张天理宜存,人欲宜去,但人欲如何可去呢?……欲望在人类,正是一种生机,‘饮食男女,人之大欲’,如何可去,如何可无?晦庵把世界截成两段,当然从他的玄学演绎到他的伦理学,不能不得出这样一种结论。”^{[6] (P. 335-336)} 他还说“晦庵主张存天理、去人欲,东原则明目张胆地认天理和人欲并非两事,……东原对晦庵的攻击,可谓达到百尺竿头,但所持的理由,却是很正确的。”^{[6] (P. 339-341)} 应当说,李石岑从理欲不可二分的角度对朱熹理欲论的批评,与胡适是一致的。

二、“人欲”亦称“私欲”

关于“存天理、灭人欲”,朱熹曾说“盖天理在人,亘万古而不泯;任其如何蔽锢,而天理常自若,无时不私自意中发出,但人不自觉。正如明珠大贝,混杂沙砾中,零零星星逐时出来。但只于这个道理发见处,当下认取,簇合零星,渐成片段。到得自家好底意思日长月益,则天理自然纯固;向之所谓私欲者,自然消磨退散,久之不复萌动矣。”^{[7] (P. 2080)} 汤用彤《理学谰言》引此言,并说“学者要着在先认定天理,躬行实践步步为营,久而久之则天性日长,私欲日退,君子道长,小人道消矣。”^{[2] (P. 15-16)} 显然是把朱熹“存天理、灭人欲”中的“人欲”解读为“私欲”。

1932年,冯友兰发表《朱熹哲学》。该文在诠释朱熹“存天理、灭人欲”时指出“性为天理,即所谓‘道心’;而因人之有气禀之形而起之欲,则皆人欲,即所谓‘人心’也。人欲亦称私欲。就其为因人为具体人而起之欲而言,则谓之私欲;就其为

因人之为个体而起之欲而言,则谓之私欲。天理为人欲所蔽,如宝珠在浊水中。然人欲终不能全蔽天理,即此知天理为人欲所蔽之知,即是天理之未被蔽处。”^{[8] (P. 17)} 明确认为,朱熹“存天理、灭人欲”所要“灭”的“人欲”,即私欲。这一观点,后来融入1934年出版的《中国哲学史》,并作了进一步修正,其中把“人欲”解说为“因人之有气禀之形而起之情,其‘流而至于滥’者”^{[9] (P. 918)}。

在《中国哲学史》中,冯友兰还就戴震对于宋儒理欲论的批评作了分析。对于戴震批评宋儒把“天理”与“人欲”对立起来,冯友兰特别强调朱熹所谓的“人欲”为“恶欲”,指出“饮食男女之欲,宋儒并不以为恶,特饮食男女之欲之不‘正’者,换言之,即欲之失者,宋儒始以为恶耳。朱子谓欲为水流之至于滥者;其不滥者,不名曰欲也。故宋儒所以为恶之欲,名为人欲,名为私欲;正明其为欲之邪者耳。”^{[9] (P. 1005)} 至于戴震批评宋儒以为理具于心而把人的主观“意见”认作“天理”,冯友兰则予以赞同,指出“此批评宋儒,甚中其弊。盖宋儒皆受佛学之影响,理学家虽以为万物莫不有理,而同时以为万理皆具于心中。至于心学家更以为心即理,故其所言之理,虽不必皆非理,然其只是主观的意见之可能,则甚大也。”^{[9] (P. 1003)}

1939年,冯友兰的《新理学》出版。该书指出“照宋儒的说法,人之性即人之所以为人者,是天理,其反乎此底生理底心理底要求是人欲。……人欲一名,最易引起误会,以为凡人所有之生理底、心理底要求,皆是人欲,皆为以前道学家所认为是非道德底者。戴东原说‘宋以来儒者,举凡饥饿愁怨,饮食男女,常情隐曲之感,则名之曰人欲。故终其身见欲之难制。其所谓存理,空有理之名,实则绝情欲之感耳。’”(《孟子字义疏证》)东原以及其他反对宋儒所谓理欲之辨者,大都如此说。这完全是误解,此误解之起,由于对于宋儒所谓人欲,望文生义。”^{[10] (P. 154-155)} 显然,在冯友兰看来,戴震以及其他反对宋儒所谓理欲之辨者,都只是误解了宋儒关于“人欲”的涵义。因此,冯友兰说“若知‘宋以来儒者’所谓欲或人欲之意义,则所谓理欲之辨,实是没有什么可以批评底。批评之者都是由于误解。”^{[10] (P. 155)} 但同时他又认为,为了免除此种误解,需要对欲、人欲和私欲的各自涵义做出明确区分。

冯友兰《中国哲学史》将朱熹“存天理、灭人欲”的“人欲”解说为“私欲”,为当时的范寿康、张

岱年所接受。1937年出版的范寿康《中国哲学史通论》在阐述戴震的哲学时指出“他攻击宋儒,以为宋儒分理与欲为二,把二者看做互不相容,乃是大谬。但是由我们看来,他的攻击虽具一面之理,其实,宋儒所谓人欲,实即欲之失于私的那种私欲,并非指一切的欲望而言。(宋儒把正当的欲望归入于天理之中。)”^{[11] (P. 431)}

张岱年于同年撰写的《中国哲学大纲》指出:“人欲一词,最易起误会。《乐记》所谓人欲,指一人之欲,实与私欲同义。宋代道学中所谓人欲,亦即是私欲之意。”^{[12] (P. 459)}还说“道学家之排斥人欲,其实并不是否认一切欲,而是将最基本的欲提出不名为欲;将欲之一词,专限于非基本的有私意的欲。”^{[12] (P. 463)}至于戴震对宋儒理欲论的批评,张岱年说“东原对于宋儒理欲之辨之真义,稍有误会,认为持理欲之辨者是否否认一切欲,所以他对于理欲之辨的驳论,并非完全中其肯綮。”^{[12] (P. 467)}当然,张岱年又说“宋儒持理欲之辨,虽未一概否认饮食男女之欲,究竟制欲太甚,使所谓礼教成为严酷的。……东原之贡献,在分别欲与私为二,不善原于私,而欲非即私。宋儒不分欲与私,且将不私之欲认为理,不名为欲,实不妥当。”^{[12] (P. 469)}因此,他认为,程朱理学的天理人欲之辨,“不能照旧维持了”^{[12] (P. 583)}。

1948年出版的蒋伯潜《理学纂要》在阐述戴震对于宋儒理欲之辨的批评时指出“宋儒所云与天理不并存之‘人欲’,乃指‘私欲’而言,即东原亦有‘欲之失为私’之言。东原所云资以遂其生之欲,吾人血气心知自然而有之欲,则指人人所同具之饮食男女之欲,亦即孟子所云‘食色性也’之食色;则宋儒岂能无之?且情欲之不爽失者,即是情而不失于偏,欲而不失于私者,宋儒亦未尝以为恶而欲无之。所以这争论,乃由所谓‘欲’者,外包内含之不同而已。”^{[13] (P. 192)}显然,这与冯友兰《中国哲学史》所持的相关观点是一致的。

三、对统治者的道德要求

1941年,李相显写成了民国时期以朱子学为专题的最大部头的学术著作《朱子哲学》。该书全面阐述了朱熹哲学的诸多概念和思想,并按照一定的逻辑框架进行归类 and 编排,形成了一个宏大的朱熹哲学体系,分为“道”、“理气”、“性理”、“伦理与政治”、“工夫”五大编,其中“伦理与政治”分为“伦理”、“政治”两章,而“政治”章又分两节,即“天理人欲”、“王霸”。明确把朱熹的天理人欲说

归属于政治哲学。

从李相显所引朱熹关于“天理人欲”的论述来看,其中有不少是出自朱熹的奏札、封事。比如,李相显认为,朱熹在其辛丑(1181年)五十二岁之《延和奏札二》中所谓“天理者此心之本然,循之则其心公而且正,人欲者此心之疾疢,循之则其心私而且邪”,此乃谓心为人欲蔽则为恶也。^{[14] (P. 581)}李相显还说“朱子于其戊申(1188年)五十九岁十一月一日之《戊申封事》中,亦言及天理人欲的意义”;“朱子于其戊申五十九岁之《延和奏札五》中,亦言及天理人欲的意义。”^{[14] (P. 582)}此外,李相显还引朱熹于其甲寅(1194年)六十五岁十月与闰十月之《经筵讲义》和甲寅六十五岁之《行宫便殿奏札二》中有关天理人欲的言论。^{[14] (P. 587)}应当说,朱熹的“天理人欲”思想,既具有心性论或伦理学的价值,又具有政治哲学的价值。李相显《朱子哲学》从政治哲学的角度阐述朱熹的“天理人欲”思想,可以反映出朱熹这一思想主要是针对统治者的,要求统治者“存天理、灭人欲”;因而可以避免对于朱熹“天理人欲”思想的诸多误解。

事实上,从政治哲学的角度把朱熹的“存天理、灭人欲”看作是对于对统治者的道德要求,在1931年陈钟凡发表的《两宋思想述评(七)十二章“朱熹之综合学说”》中已有论及。该文把朱熹政治论分为“心术”、“仁义”、“王伯(王霸)”、“官制”、“任贤”、“财赋”、“军政”、“刑罚”等八个方面,并在论“仁义”时引朱熹所言“古圣贤之言治,必以仁义为先,而不以功利为急。……盖天下万事,本于一心,而仁者,此心之存之谓也;此心既存,乃克有制;而义者,此心之制之谓也。”^{[15] (P. 27)}又在论“王伯”时引朱熹所言“尝谓天理人欲二字,不必求之于古今王伯(王霸)之迹,但反之于吾心义利邪正之间,察之愈密,则其见之愈明;持之愈严,则其发之愈勇。”^{[15] (P. 27)}该文最后还说“统观熹之政见,‘以仁心行仁政’一语,足以赅之。”^{[15] (P. 28)}显然,在陈钟凡看来,朱熹的“存天理、灭人欲”是对统治者“以仁心行仁政”的道德要求。但是该文又认为,朱熹的“存天理、灭人欲”“辨之过严”,“虽适合于诸夏众庶之心理,终为奸雄所凭借,以之维系一世之人心,借以保持其一姓之君统”^{[15] (P. 31)}。

冯友兰的《朱熹哲学》认为,在朱熹看来,要实行圣贤之君的王政,就必须有“惟精惟一”工夫,“不使人心得以杂乎道心”,“不使天理得以流于人

欲”只有这样,才能“于天下国家,无所处而不当”,“若英雄豪杰之君,本无此修养,其行事往往出于人欲之私;故其政治上之设施,虽有与天理暗合者,然不合者亦多矣。此其所以只能有小康之治也。”^[8] (P. 20-21) 显然,这里把朱熹的“存天理、灭人欲”看作是对于对统治者的道德要求。

范寿康的《中国哲学史通论》认为,朱熹的政治哲学在于他以为“在统治国家上面实有一定的道理永远存在着”,所以,“人君首先应该对人心与道心、天理与人欲加以区别,自己的一切行动与措置都须合乎中的原理”^[11] (P. 361)。

当然,也有学者并不赞同把朱熹的“存天理、灭人欲”仅仅看作是针对于统治者的。1939年出版的周谷城《中国通史》认为,朱熹“存天理、灭人欲”作为政治原则,“统治的君主要依循这个原则以施政”,“凡受治的人民,也必须依循‘存天理、灭人欲’之原则以守秩序,以作顺民”。^[16] (P. 955-956) 该书还说“‘存天理、灭人欲’这个原则,君民两方,都用得着。君主用此以统天下,为令主;人民依此以守秩序,为顺民。但君主未必愿意执行这个原则,以规范自己,人民未必懂得这个原则,奉行无少差池。于是介于君民之间的知识分子重要了。知识分子依据着‘存天理、灭人欲’之原则以保种族,以辅君主,以导人民。”^[16] (P. 957) 同年出版的赵纪彬的《中国哲学史纲要》在阐述戴震对宋儒理欲之辨的批评时指出“在戴东原看来,宋儒这种去欲存理的学说,在实践上乃是统治阶级残杀被压迫大众的工具。”^[17] (P. 596) 这可能就是后来把朱熹的“存天理、灭人欲”看作是统治者压迫百姓生活欲求的始作俑者。

结语

从以上所述可以看出,民国时期对于朱熹“存天理、灭人欲”,具有截然不同的观点。胡适批评朱熹的理欲论,认为朱熹把“天理”与“人欲”对立起来,“绝对的推崇理性而排斥情欲”,但是又推崇朱熹理学对于理性的倡导以及其中所蕴含的平等观念;冯友兰赞同朱熹的理欲之辨,以为朱熹所要“灭”的“人欲”是指“私欲”,而戴震对于朱熹的批评属于望文生义的误解。重要的是,这些观点对于当今朱子学的研究以及对于朱熹“存天理、灭人欲”的理解,乃至对于当今处理“天理”与“人欲”

关系,仍具有重要的学术价值。

尤其是冯友兰从政治哲学的角度把朱熹的“存天理、灭人欲”看作是对于对统治者的道德要求,这对于理解朱熹的理欲之辨颇具新意。2011年,朱子学研究者陈来就“儒学在中国的现代功用”接受“网易读书”的采访时论及朱熹的“存天理、灭人欲”,认为朱熹讲“存天理、灭人欲”并不是要去掉人的所有感情欲望,而是要去掉“违背天理的”、“跟道德原则冲突的、相违背的”的那些感情欲望,去的是人的“私欲”;而且,“不是讲给老百姓的,是讲给皇帝和士大夫自己听的”。^[18] 显然,陈来所陈述的关于朱熹“存天理、灭人欲”的观点,与冯友兰、张岱年在民国时期提出的观点是完全一致的。

参考文献:

- [1] 蔡元培. 中国伦理学史[M]. 上海: 商务印书馆, 1910.
- [2] 汤用彤. 理学谰言[A]//汤一介. 汤用彤选集[Z]. 天津: 天津人民出版社, 1995.
- [3] 胡适. 戴东原的哲学[A]//胡适全集(第6卷)[Z]. 合肥: 安徽教育出版社, 2003.
- [4] 胡适. 戴东原在中国哲学史上的位置[A]//胡适全集(第6卷)[Z]. 合肥: 安徽教育出版社, 2003.
- [5] 胡适. 几个反理学的思想家[A]//胡适全集(第3卷)[Z]. 合肥: 安徽教育出版社, 2003.
- [6] 李石岑. 中国哲学十讲[M]. 上海: 世界书局, 1935.
- [7] (宋) 黎靖德. 朱子语类(七)[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [8] 冯友兰. 朱熹哲学[J]. 清华学报, 1932(2).
- [9] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海: 商务印书馆, 1934.
- [10] 冯友兰. 新理学[M]. 长沙: 商务印书馆, 1939.
- [11] 范寿康. 中国哲学史通论[M]. 上海: 开明书店, 1937.
- [12] 宇同(张岱年). 中国哲学大纲(下册)[M]. 北京: 商务印书馆, 1958.
- [13] 蒋伯潜. 理学纂要[M]. 南京: 正中书局, 1948.
- [14] 李相显. 朱子哲学(下册)[M]. 北平: 世界科学社, 1947.
- [15] 陈钟凡. 两宋思想述评(七) 十二章“朱熹之综合学说”[J]. 学艺, 1931(7).
- [16] 周谷城. 中国通史(下册)[M]. 上海: 开明书店, 1939.
- [17] 向林冰(赵纪彬). 中国哲学史纲要[M]. 重庆: 生活书店, 1939.
- [18] 陈来. 谈儒学在中国的现代功用[DB/OL]. 网易读书 <http://book.163.com/11/0503/18/735BT7MI00923IP6.html> [2011-05-03].

收稿日期: 2013-11-10 责任编辑 尹邦志