

《中国学术史专题》（硕士课程）

大纲（2018.9）

【说明】

- 一，本课程将于 2018 年 9 月起讲授及讨论，每次 2 小时。
- 二，本课程分为八单元，分为两个部分。（1）课堂讲授的主要部分，是关于古代中国的思想学术部分，内容有经学、诸子学、佛教、禅宗、宋明理学、明代心学和清代考据学等领域的研究情况与研究方法；（2）课下阅读为主的次要部分，有关现代中国学术。目的是希望选课的研究生了解现代中国（以历史学为主的）学术史，从梁启超、夏曾佑、胡适、傅斯年、顾颉刚、陈寅恪、钱穆等个案，看中国学术从传统向现代的转型过程。
- 三，每个选课的研究生，除了需要阅读本课程古代学术部分各单元所涉及的参考文献，还需要阅读现代学术史部分的资料，每人作一至两次课堂报告。
- 四，本课程的最终考核评分，将根据(a)课堂口头报告、(b)两份读书札记(每篇 1000-2000 字)及 (c) 期末报告(3000 字以内)作出。

【目录】（临时会有调整）

- 第一单元：《经学史的研究方法》
- 第二单元：《〈太一生水〉与诸子学研究》
- 第三单元：《魏书·释老志》与佛教研究
- 第四单元：神会以及有关的敦煌文献
- 第五单元：《历史中的思想史研究：以〈宋史·道学传〉为中心》
- 第六单元：《明儒学案》以及明代思想与社会研究
- 第七单元：思想史中的人物研究：以戴震为例
- 第八单元：《清代学术概论》与清代学术史

第一单元：《经学史的研究方法》

【重点阅读文本】

1, 《礼记·大学》(用朱熹《四书集注·大学章句》);

大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！——右经一章

2, 《春秋谷梁传》定公十年传(《十三经注疏》本)

(经)春，王三月，及齐平。夏，公会齐侯于颊谷。公至自颊谷。

(传)……颊谷之会，孔子相焉。两君就坛，两相相揖，齐人鼓噪而起，欲以执鲁君。孔子历阶而上，不尽一等，而视归乎齐侯，曰：“两君合好，夷狄之民，何为来为？”命司马止之。齐侯逡巡而谢曰：“寡人之过也。”退而属其二三大夫曰：“夫人率其君与之行古人之道，二三子独率我而入夷狄之俗，何为？”

罢会。齐人使优施舞于鲁君之幕下。孔子曰：“笑君者罪当死。”使司马行法焉，首足异门而出。齐人来归郕、讙、龟、阴之田者，盖为此也。因是以见：虽有文事，必有武备。孔子于颊谷之会见之矣。

【讲义大纲】

引言：关于经学、经学史

一,什么是经学？

二,传统经学史三类著作的检讨

三,经学史中值得注意的大关节处

四,什么是中国经学诠释的特色？

五, 经学史研究方法例释(一)

——诠释史的变迁：以《诗经》为例

六、经学史研究方法释例(二)

——文本和文字的考证：以《大学》诸本为例

七、经学史研究方法释例(三)

——在历史和价值之间选择：以《谷梁传》定公十年记载为例

【讨论题】:

- (一) 经学史在学术史和思想史中的意义
- (二) 中国古代经典解释的价值和意义
- (三) 经学史中，在真伪和是非上有什么冲突，这种冲突能够化解吗？

【一般参考书】

- 皮锡瑞《经学历史》（周予同注本，中华书局，北京，2004年重印）
- 周予同《周予同经学史论著选集》（朱维铮编，增订本，上海人民出版社，1998）
- 本田成之《中国经学史》（孙俚工译本，上海书店，2001年重印本）
- 马宗霍《中国经学史》（商务印书馆重印本，北京，1998）
- 朱维铮《中国经学史十讲》（复旦大学出版社，2002）
- 姜广辉主编《中国经学思想史》一、二卷（中国社会科学出版社，2003）

【基本文献：《十三经注疏》（中华书局影印本）、《四书章句集注》（中华书局，1983）、朱彝尊编《经义考》（中华书局影印本）、《清经解》、《续清经解》（中国书店影印本）等。】

第二单元：《<太一生水>与诸子学研究》

【重点阅读文本】:

1, 《太一生水》（《郭店楚墓竹简》，文物出版社）

太一生水[1]，水反辅大一[2]，是以成天。天反辅大一，是以成地。天地【复相辅】也，是以成神明[3]。神明复相辅也，是以成阴阳。阴阳复相辅也，是以成四时[4]。四时复【相】辅也，是以成寒热。寒热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止[5]。

故岁者，湿燥之所生也。湿燥者，寒热之所生也。寒热者[6]，四时者，阴阳之所生【也】。阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。

是故大一藏于水[7]，行于时，周而又【始】，口口口万物母[8]。一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成[9]。君子知此之谓……[10]

下，土也，而谓之地；上，气也，而谓之天。道亦其字也。请问其名。以道从事者，必托其名，故事成而身长。圣人之从事也，亦托其名，故功成而身不伤。天地名字并立，故过其方，不思相【尚[11]，天不足】于西北，其下高以强。地不足于东南，其上口口口，口口口口[12]，天道贵弱，削成者以益生者，伐于强，责于【弱。是故不足于上】者[13]，有余于下；不足于下者，有余于上。

【注释】

[1]大一，即太一，指天地形成之前的原初而幽玄状态，和通常所说的“道”相似。《吕氏春秋·大乐》“道也者，……不可为名，强为之谓太一”。之所以说“太一生水”，李二民《读“太一生水”札记》（《简帛研究 2001》上册，129-136页，广西师大出版社，2001）引《三命通会》引《灵枢经》佚文“太一者，水之尊号也。先天地之母，后万物之源”，说明古代可能有把“水”当作万物天地原初，命名为“太一”的思想。又，如果从五行与五方相配的数术观点来看，太一象征北极，而北方为幽暗与寒冷，属水。 [2]辅，相辅相成。 [3]

神明，幽明。 [4]四时，四季。 [5]岁，年，指阴阳季节的一个完整循环过程。这一段关于宇宙生成的论述，可以和《列子·天瑞》里面的“有太易，有太初，有太始，有太素”比较，古代中国常常有这种关于宇宙起源的想象，而这些想象好像都沿着一种从无到有，从虚到实的路子而来。 [6]寒热者，下面竹书原文或许脱数字，一般疑当补“四时之所生也”六字，与其他句子相配。 [7]大一藏于水，大一是不可感知的，所以这一逆推推至水就无可再推，在感觉上像是大一藏在水里。 [8]此处李零疑当为“以己为”三字。以己为万物母，是说大一生成万物。 [9]这是说大一的地位高于一切，超越一切存在者。 [10]“谓”字下原简残缺。 [11]思，令，使。尚，超过，高出，一说即“当”，相当。 [12]此句有脱字处，李零以为应当是“其上□以□。不足于上”。 [13]此句是后来以意补，故研究者中有多种补法，或作“(责于)□，□于弱，□于□”。

【参考论著】

裘锡圭：《〈太一生水〉“名字”章解释——兼论〈太一生水〉的分章问题》，载《古文字研究》，第二十二辑，北京：中华书局，2000年。

李零：《郭店楚简校读记》，增订本，北京：北京大学出版社，2002年。

陈伟：《郭店竹书别释》，武汉，湖北教育出版社，2003年。

2.《恒先》（据上海古籍出版社《上海博物馆藏楚竹书》第三册释文重新编排）

恒先无有[1]，樸、静、虚[2]。樸大樸，静大静，虚大虚，自厭不自忍[3]，或作[4]。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未【第一簡】有作行，出生虚静，为一若寂，梦梦静同，而未或明，未或兹生。

气是自生，恒莫生气，气是自生自作，恒气之【第二簡】生，不独有与也。或，恆焉，生或者同焉。昏昏不宁，求其所生。异（翼）生异（翼），鬼（畏）生鬼（畏），韋（悻）生非，非生韋（悻），哀（依）生哀（依）[5]，求欲自复[6]，复【第三簡】，生之生行。濁气生地，清氣生天，氣信神在，云云相生。信盈天地，同出而异生（性），因生（性）其所欲。察察天地，紛紛而【第四簡】多采。恒先者有善，有治无乱。有人焉有不善，乱出于人。先有中，焉有外，先有小，焉有大，先有柔，焉【第八簡】有刚，先有圆，焉有方，先有晦，焉有明，先有短，焉有长。天道既载，唯一以犹一，唯复以犹复，恆气之生，因【第九簡】复其所欲。明明天行，唯复以不废，知既而荒思不殄。

有出于或，生出于有，音出于生，言出于音，名出于【第五簡】言，事出于名[7]。或非或，无谓或，有非有，无谓有，生非生，无谓生，音非音，无谓音，言非言，无谓言，名非【第六簡】名，无谓名，事非事，无谓事[8]。【第七簡】

（下略）

【注释】

[1]《周易·系辞》里面的“太极”，马王堆帛书《易系辞》作“大恒”，见《马王堆汉墓文物》123页（湖南出版社，1992），饶宗颐认为“恒”应当是正字，可见“恒先”的“恒”既有本质上的终极不变之“恒”，也有起源上的原初之“先”。 [2]《文子》竹简本912说，“道”的性质就是“卑、退、敛、损，所以法天也”，这和《老子》说的“天道贵弱”一样，都是强调“道”或者“先”的柔弱、安静、混沌的性质。李学勤《楚简〈恒先〉首章释义》（《中国思想史研究通讯》第二期，19页）里认为，这个朴，应当读作“全”，即《庄子·田子方》里的“天地之大全”，可备一说。 [3]厌，意为足，忍，抑制，一说读作■（牛+刃），意为满。 [4]或，一说读如“域”，即《老子》里面所说的“道大，天大，地大，王亦大，

域中有四大，而王居其一焉”，河上公注中，把域改成“八极”，所以可以训为“界”，指宇宙空间而言；一说“或”即如“道”一样，是一种不可确定的或然性存在，所以是一切的原初状态。又，庞朴《恒先试读》（《中国思想史研究通讯》第二期，21页）把“或作”解释为“某个区域在躁动”。[5]这一句，庞朴改为“异生异，畏生畏，韦生韦，悲生悲，哀生哀”。[6]自复，指自己复制自己。万物都是在不断循环，周而复始。[7]这一段，表达了一个宇宙生成过程，即不确定的原初存在（或）产生确定性的存在万有（有），万有（有）产生了生命（生），生命（生）发出声音（音），声音（音）构成语言（言），语言（言）产生了概念（名），而概念（名）则构成万事万物（事），这种逻辑过去未曾见到。[8]《公孙龙子·名实论》中说，“夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在此也，为不谓也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也”。这一说法，大体上是为了区分词和物（或者按照现在流行的新词即“能指”和“所指”），指出这个词只是概念（能指），不是物（所指），不要以为物（所指）就是词（能指）。比如第一句，就是“如果知道原本的‘或’不是所说的‘或’，就不必一定要称之为‘或’”。

【讲义大纲】

引言：从何柄棣的“画龙点睛”论说起：为什么重视诸子学？

二、诸子年代的公案——冯友兰的苦衷：不列出年代能写“史”吗？

三、诸子时代究竟是什么样子？

四、考古发现与诸子时代的再认识

五、和儒家学说一样重要的古代诸子学说

【讨论题】：

（一）考古发现与思想史。

（二）先秦六家如何重新看待？

（三）先秦学者们讨论的主要话题是什么？

【参考文献】

章太炎《国故论衡》卷下《诸子学》。

钱穆《先秦诸子系年》，商务印书馆，原出版于1939年。

罗根泽《诸子通考》、《诸子续考》，载其编《古史辨》第四、第六卷，上海古籍出版社，1982重印本。

郭沫若《十批判书》，科学出版社，1957。

李零《简帛古书与学术源流》，三联书店，2004。

葛瑞汉《论道者——中国古代哲学论辩》，张海晏译，中国社会科学出版社，2003。

史华兹《古代中国思想世界》，程钢译，江苏人民出版社，2004。

李学勤《太一生水的数术解释》，《本世纪出土思想文献与中国古典哲学研究论文集》，台湾，辅仁大学出版社，1999。

郑吉雄《〈太一生水〉释读研究》，载《中国典籍与文化论丛》（增刊）第十四辑，2012。

第三单元：《魏书·释老志》与佛教研究

【重点阅读文本】：

1, 《魏书释老志》卷一一四《释老志》（中华书局校点本）

（汉武帝）开西域，遣张骞使大夏[1]，还，传其旁有身毒国，一名天竺，始闻有浮屠之教[2]。哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪受大月氏王使伊存口授浮屠经[3]，中土闻之，未之信了也。后孝明帝夜梦金人，顶有白光，飞行殿庭，乃访群臣[4]。傅毅始以佛对[5]。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺，写浮屠遗范，愔仍与沙门摄摩腾、竺法兰东还洛阳[6]，中国有沙门及跪拜之法，自此始也[7]。

【注释】：

- [1] 张骞（前 167? -前 114）奉汉武帝之命出使西域在建元三年（前 138 年），经历各种磨难到达大夏，并在那里滞留一年多，元朔三年（前 126 年）回到长安，《史记》卷一二三《大宛列传》曾经记载他听到的关于身毒的见闻：“臣在大夏时，见邛竹杖、蜀布，问曰：安得此？大夏国人曰：吾贾人往市之身毒。身毒在大夏东南可数千里，其俗土著，大与大夏同，而卑湿暑热云。其人民乘象以战，其国临大水焉”。
- [2] “始闻有浮屠之教”，据学者的研究，在《史记》、《汉书》关于张骞出使西域的记载中，并没有佛教的见闻，这应当是《魏书》的撰者魏收加进去的。浮屠，这是佛教传入中国初期，对佛教创始人释迦牟尼的汉文译名之一，又作浮图、佛图、浮陀等等，皆为 Buddha 的音译，意为觉者。
- [3] 关于哀帝元寿元年（前 2 年）秦景宪受浮屠经一事，最先见于《三国志》卷三十《乌丸鲜卑东夷传》裴松之注引《魏略·西戎传》，但“秦景宪”记为“景卢”。这一记载也有人怀疑，如日本的白鸟库吉就认为，贵霜王朝前两代不信佛教，大月氏在贵霜之前，是否有佛教流传，很有疑问，特别是传经的人身份如果是王的使者，那么这只有在佛教成为官方宗教才有可能，所以这一记载的可靠性值得怀疑。但是，也有人认为这一记载很可靠，如汤用彤就说“最初佛教传入中国之记载，其无可疑者，即为大月氏王使伊存授《浮屠经》事”，因为自张骞通西域以来，“葱岭以西诸国皆颇有使者东来，则大月氏是时有使人至中国，亦可信也”。而且《三国志》裴注和《世说》刘孝标注引文相同，年代也比较早，所以这是可靠的记载。
- [4] 汉明帝夜梦金人的故事，约在永平七年（64 年）最早见于牟子《理惑论》，后来成为中国传入佛教的象征性传说。关于此故事的讨论与考证，见梁启超《佛教之初输入》附录一《汉明求法说辨伪》，载《佛学研究十八篇》21-23 页。但是吕澂却从中看出问题的另一面，即从这一传说中可以推想“首先传来中国的不是佛经，而是佛像……（因为）永平八年正当贵霜王朝，其时受到希腊人画像的影响，开始创制佛像了”，《中国佛学源流略讲》第一讲《佛学的初传》20 页。
- [5] 傅毅，字武仲，扶风人。汉章帝建初年间为兰台令史，拜郎中，曾与班固、贾逵一道掌管校书，传见《后汉书》卷八十上《文苑传》。
- [6] 摄摩腾，据《高僧传》卷一，他是中天竺人，曾经往天竺的附属小国讲《金光明经》，

竺法兰，据《高僧传》卷一，也是中天竺人，能诵经论数万章，“为天竺学者之师”。但是这一记载是否可信，还有待推敲。

关于佛教在中国传播之始的这一传说，塚本善隆《魏书释老志译注》指出，在《释老志》之前，已经有牟子《理惑论》（《弘明集》卷一）、《四十二章经序》（《出三藏记集》卷六）、东晋袁宏《后汉纪》卷十、宋范晔《后汉书》卷一八一、梁慧皎《高僧传》卷一等等的记载，在魏收撰《魏书·释老志》的时候，已经是普遍的说法了，但是他认为这不一定是史实，因为在汉明帝时代（57-75）不仅关于佛教的知识已经在洛阳的朝廷和知识人中间存在，连皇帝的异母兄弟楚王刘英一家都是奉佛者，这一点据皇帝给楚王的诏书可以证明，而且当时已经有了沙门、优婆塞等语词，大概这也是尊敬和供养那些在汉族文化区域传教的若干外来佛教僧人的汉人对他们的称呼。

2, 《魏书释老志》卷一一四《释老志》（中华书局校点本）

凡其经旨，大抵言生生之类[1]，皆因行业而起[2]。有过去、当今、未来，历三世，识神常不灭[3]。凡为善恶，必有报应[4]。渐积胜业，陶冶粗鄙，经无数形[5]，澡练神明[6]，乃致无生而得佛道[7]。其间阶次心行，等级非一[8]，皆缘浅以至深，藉微而为著。率在于积仁顺，蠲嗜欲，习虚静而成通照也[9]。故其始修心则依佛法僧，谓之三归[10]，若君子之三畏也[11]。又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒[12]，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳[13]。云奉持之，则生人天胜处，亏犯则坠鬼畜诸苦。又善恶生处，凡有六道焉[14]。

【注释】

[1]生，梵语揭谛，指流转轮回，生生不息的普通生命。

[2]十二因缘之一，又名行支，指能够招致罪福因果报应的身、口、意诸业，用现代语言来说，就是由于具有了身体、语言、意识能力，招致了种种欲念、行为和渴求，于是落入了“因果”的流程。

[3]识神，指人的精神或魂灵，即佛教所说“薪尽火传”的“火”。

[4]报应，虽然古代中国也有“应”，但主要指“承负”，即下一代人承受上一代人的罪过或善行，所谓“积善之家必有余庆”，但因为不直接对本人的行为负责，所以，对人的道德约束力却很低，只能为现世命运作一个消极的解释，并不能刺激行善的决心。古代中国虽然也讲“报”，但是那是后人对先人的祭祀和奉献，像殷商就有对先王的“报”（如“报甲”、“报丁”等）。直到佛教才有这种明确的报应说法。

[5]“形”指人的肉体，它一直流转循环，转世成人，经历了无数身躯，所以佛教说身体是“臭皮囊”、“背个死尸路上行”，“躯壳”等等。一本此句作“经无数劫”，“劫”指极为久远的时间。婆罗门教一劫等于大梵天一天，一千时，人间的四十三亿二千万年。佛教指宇宙的成、住、坏、空的一个循环。据说，人在劫初，从每世十岁，每百年增至一岁，增至每世八万四千岁，又从每百年减一岁，又减到每世十岁，这是一个中劫，二十个中劫为成住坏空一个环节，合四个环节为一大劫。主要是形容时间的久远和漫长。

[6]澡，即清洗、磨炼、陶冶，使之纯粹。束皙《读书赋》“澡练精神吸清虚”。

[7]无生，佛教名词，是对人之存在的终极境界的称呼，与宇宙本原中的“实相”、“法性”，宗教修炼中的“涅槃”一样，佛教认为，人之生存，有生死者都是因果缘起的幻相，是虚假不实的，但是人没有意识到时，就以为是真实，总在欲望和想象中挣扎，无法超越生死轮回和虚幻假相，而真正能够破除幻想，了达生死只是虚妄，便可以达到“无生”、“无死”的超越境界。

[8]指佛教修行的不同阶段与深浅等级，《十地经论》里面讲有人天、声闻、缘觉、菩萨等不同。后来，佛教的“教相判释”就是从这里引申开去，来区分各个流派的不同经典、不同方法、不同境界和不同结果，论证不同教派也有等级差异。

[9]积仁顺，即积善之意。佛教也用了传统中国的“仁”和“顺”象征一切善行。习虚静，用了到家语言比喻佛教追求的绝对空明境界，注意“虚静”和“空”的不同。通照，澄澈透明、无欲无念的心灵境界。

[10]三归，又叫三皈依、三归戒。是信仰佛教的所有信徒必须遵循与接受的最基本戒律，见昙无讫译《优婆塞戒经》。

[11]五戒，守五戒才可以成为“优婆塞”即清信士，即在家男居士，又叫“伊蒲塞”。又，出家要授“具足戒”，即大戒，与小沙弥比起来更加完足，故称具足。中国佛教依四分律受戒，比丘戒二百五十条，比丘尼戒三百四十八条，年二十，受此方正式为僧、尼。

[12]名为异耳，《颜氏家训》的《归心篇》里说“仁者不杀之禁也，义者不盗之禁也，礼者不邪之禁也，智者不酒之禁也，信者不妄之禁也”，也说佛典和儒书的说法相同。

[13]六道，指佛教所说人轮回的六种情况，即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上。

3, 《隋书》卷三十五《经籍志》(中华书局校点本, 1095 页)

其所说云：人身虽有生死之异，至于精神，则恒不灭[1]，此身之前，则经无量身矣。积而修习，精神清静，则成佛道。天地之外，四维上下，更有天地，亦无终极[2]。然皆有成有败，一成一败，谓之一劫。自此天地已前，则有无量劫矣。每劫必有诸佛得道，出世教化，其数不同。今此劫中，当有千佛。自初至于释迦，已七佛矣[3]。其次当有弥勒佛出世[4]，必经三会，演说法藏，开度众生[5]。由其道者，有四等之果：一曰须陀洹，二曰斯陀含，三曰阿那含，四曰阿罗汉[6]。至罗汉者，则出生死，去来隐显，而不为累。阿罗汉已上，至菩萨者，深见佛性，以至成道[7]。每佛灭度，遗法相传，有正、象、末三等淳漓之异[8]。年岁远近，亦各不同，末法已后，众生愚钝，无复佛教，而业行转恶，年寿渐短，经数百千载，乃至朝生夕死，然后有大水大火大风之灾，一切除去之，而更立生人，又归淳朴，谓之小劫，每一小劫，则一佛出世。

【注释】:

[1]这就是著名的“神不灭论”，中国的佛教信仰者中，最早对此有所阐述的是传说为汉末的《牟子理惑论》，“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实，根叶生，必当死，种实岂有终已？得道身灭耳”。六朝时最著名的思想争论之一，就是围绕着“魂神”或者“识神”是否消灭的问题而展开的。

[2]这里说的是佛教想象所谓“三千大千世界”，也是关于宇宙存在无限的空间和时间，据《大智度论》卷七说，虽然有一千日月，一千须弥山，一千个四天王处，一千个三十三天等等，也只是一千小世界，一千个小世界，叫做二千中世界，一千个中世界，才叫作三千大千世界。

[3]七佛：指毘婆尸佛、尸弃佛、毘舍浮佛、拘那孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛以及当下的释迦牟尼佛。

[4]弥勒佛，是佛教传说的未来佛。据说它出生与婆罗门家庭，后为佛陀的弟子，先于佛入灭，经过五十六亿七千万年以后，将降生人间。

[5]三会，鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》说，弥勒降生人间以后，将在华林园说法三次，

称作三会，初会将九十六亿人得阿罗汉，二会将九十四亿人得阿罗汉，三会将九十二亿人得阿罗汉。

- [6]四等之果，指小乘佛教所说的修习佛教者的四种不同阶次和等级。《杂阿含经》卷二四：“尔时世尊告诸比丘，于四念处多修习，当得四果，四种福利”。须陀洹，即“预流”，指正在断除见惑并开始趋向正道的修行阶段，斯陀含，又译“一来”，指较预流更进一步，正在断除修惑的修行阶段，三曰阿那含，又译“不还”，指较一来更进一步，正在断除欲界修惑的修行阶段，四曰阿罗汉，这是小乘佛教修行的最高阶段，据说修习到这一阶段的佛教徒，可以破一切烦恼，得一切世间诸天人供养，不再进入生死轮回。
- [7]菩萨，又作“菩提萨埵”，意译为“觉有情”、“道众生”，还被称为“大士”等。按照大乘佛教的说法，这是位于阿罗汉以上的佛教修行者，是修行大乘佛法，求无上智慧，能利益众生，于未来成就佛果的修行者，佛典中常可见到的菩萨有观世音、文殊、普贤、龙树、世亲等等。
- [8]正、像、末，佛教认为释迦之后，佛法日益衰落，分为正法、像法、末法三个时期，尚具备教（教说）、行（修行）、证（证悟）三者的时代为“正法时”，即正确的佛法时代，只有教、行二者，是“像法时”，即还大致像佛法的时代，只剩下教，而无行无证，就到了“末法时”即佛法的末期。关于正、像、末的时限有各种说法，有人说正法只有五百年，像法一千年，末法一万年。见窥基《大乘法苑义林章》卷六。

【提纲】

- 一、魏晋以后佛教大盛的原因
- 二、《魏书释老志》的背景解说
- 三、《魏书释老志》佛教部分之意义
- 四、与《隋书·经籍志》佛教部分的一个比较

【讨论题】:

（一）思想史、宗教史在这个时代常常讨论的是佛教哲学和它的概念，比如“空”、“涅槃”、“如来藏”等等，但是，在普通的生活世界中，人们对佛教的理解和接受，是这些东西吗？

（二）佛教的一般观念、修行与信仰的特征是什么？五世纪至六世纪普通民众的佛教信仰是什么。

（三）《魏书释老志》和《隋书经籍志》关于佛教的论述，有什么不同，这不同说明了什么？

【参考文献】

- 梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局重印本，1989。
- 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979。
- 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局重印本，1983。
- 镰田茂雄《简明中国佛教史》，郑彭年中译本，上海译文出版社，1986。
- 白化文《佛光的折射》，香港中华书局，1988。
- 许里和《佛教征服中国》，李四龙等中译本，江苏人民出版社，1998。
- 释慧皎《高僧传》卷一，汤用彤校注本，中华书局，1992。

第四单元：以神会资料为例说到禅宗史的文献研究

【重点阅读文本】

1, 《景德传灯录·神会传》(《四部丛刊》影印本或《大正藏》本)

西京荷澤神會禪師者，襄陽人也。姓高氏。年十四為沙彌，謁六祖，祖曰：“知識遠來大艱辛，將本來否？若有本，則合識主，試說看。”師曰：“以無住為本，見即是主。”祖曰：“遮沙彌爭合取次語。”便以杖打。師於杖下思惟曰：“大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命。”自此給侍。他日，祖告眾曰：“吾有一物，無頭無尾無名無字無背無面，諸人還識否？”師乃出曰：“是諸佛之本原，神會之佛性。”祖曰：“向汝道無名無字，汝便喚本原佛性。”師禮拜而退。

師尋往西京受戒，唐景龍中，卻歸曹谿。祖滅後二十年間，曹谿頓旨沈廢於荆吳，嵩嶽漸門盛行於秦洛。乃入京。天寶四年，方定兩宗(南能頓宗北秀漸教)。乃著《顯宗記》，盛行于世。一日鄉信至，報二親亡。師入堂白槌曰：“父母俱喪，請大眾念《摩訶般若》。”眾纔集，師便打槌曰：“勞煩大眾。”

師於上元元年五月十三日中夜奄然而化，俗壽七十五。二年，建塔於洛京龍門。敕於塔所置寶應寺。大歷五年，賜號“真宗般若傳法之堂”，七年，又賜“般若大師之塔”。

2, 唐独孤沛编《菩提达摩南宗定是非论》，载《神会和尚禅话录》(杨曾文编校，中华书局，1996)

- 一、 关于神会时代的禅宗文献
- 二、 敦煌文献的发现及其启迪
- 三、 关于神会在禅宗史上意义的重新发掘
- 四、 重新检讨的结果

【讨论题】:

- (一) 禅文献的问题何在？
- (二) 胡适的方法及其意义。
- (三) 敦煌文献的价值。

【建议阅读文献】

葛兆光《仍在胡适的延长线上——有关中国学界中古禅史研究之反思》，《岭南学报》(上海古籍出版社，2017)复刊第七辑。

胡适《荷泽大师神会传》，载《胡适文存》四集卷二，亚东图书馆，1930。又载胡适编《神会和尚遗集》卷首，胡适纪念馆，1970。

印顺《中国禅宗史》，江西人民出版社，重印本，1990。

杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993。

葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995。

铃木哲雄《唐五代禅宗史》，山喜房佛书林，1985。

忽滑骨快天《禅学思想史》，朱谦之译，上海古籍出版社，1997。

宇井伯寿《禅宗史研究》第一、第二、第三，岩波书店，1939-1943。

John R. McRae(马克瑞): *The Northern School and the Formation of Early Ch'en Buddhism*, university of Hawaii Press, Honolulu, 1986.

荣新江《敦煌学十八讲》第十二章《敦煌佛教道教文献的价值》，北京大学出版社，2001。

田中良昭《敦煌的禅宗灯史——其出现的意义》，《戒幢佛学》第二卷，145-154页，2002。

第五单元：历史中的思想史研究：以《宋史·道学传》为中心

【重点阅读文本】：

《宋史》卷四二七《道学一》（中华书局校点本，12709-12710页）

道學之名，古無是也。三代盛時，天子以是道為政教，大臣百官有司以是道為職業，黨、庠、術、序師弟子以是道為講習，四方百姓日用是道而不知，是故盈覆載之間，無一民一物不被是道之澤，以遂其性。於斯時也，道學之名何自而立哉？

文王、周公既沒，孔子有德無位。既不能使是道之用漸被斯世，退而與其徒定禮樂、明憲章、刪《詩》、修《春秋》，讚《易》象，討論墳、典，期使三五聖人之道昭明於無窮。故曰：夫子賢於堯、舜遠矣。

孔子沒，曾子獨得其傳，傳之子思以及孟子。孟子沒而無傳，兩漢而下，儒者之論大道，察焉而弗精，語焉而弗詳，異端邪說起而乘之，幾至大壞。千有餘載。至宋中葉，周敦頤出於舂陵，乃得聖賢不傳之學。作《太極圖說》、《通書》，推明陰陽五行之理，命於天而性於人者，瞭若指掌。張載作《西銘》，又極言“理一分殊”之情，然後道之大原出於天者，灼然而無疑焉。仁宗明道初年，程顥及弟頤寔生，及長，受業周氏，已乃擴大其所聞，表章《大學》、《中庸》二篇，與《語》、《孟》並行，於是上自帝王傳心之奧，下至初學入德之門，融會貫通，無復餘蘊。

迄宋南渡，新安朱熹得程氏正傳，其學加親切焉。大抵以格物致知為先，明善誠身為要，凡詩、書、六藝之文，與夫孔孟之遺言，顛錯於秦火，支離於漢儒，幽沉於魏晉六朝者，至是皆煥然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之學所以度越諸子，而上接孟氏者歟。其於世代之污隆，氣化之榮悴，有所關係也甚大。道學盛於宋，宋弗究於用，甚至有厲禁焉，後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法矣。

邵雍高明英悟，程氏實推重之，旧史列之《隱逸》未當，今置張載后，張栻之學亦出程氏，既見朱熹，相與博約，又大進焉。其它程、朱門人，考其源委，各以類從，作《道學傳》。

【提纲】

引言：宋代理学史脉络的来源

一、余英时《朱熹的历史世界》的典范意义

二、“遗失的环节”：朱熹入朝与孝宗晚年部署

三、对《朱熹的历史世界》的一些讨论

四，打通思想、学术、政治和社会史领域：在历史背景中的“新思想史”

【讨论题】：

(一) 学术史的回顾：关于道统叙事和哲学史传统。

(二) 重新检查历史文献的记载：理学中的高调理想主义及历史中的现实考虑

(三) 如何沟通思想史、政治史、学术史和社会史。

【参考文献】

刘子健《中国转向内在》，赵冬梅中译本，江苏人民出版社，2002。

刘子健《两宋史研究汇编》，联经出版事业公司，1987。

陈荣捷《朱学论集》，台北，学生书局，1982。

包弼德《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁中译本，江苏人民出版社，2001。

余英时《朱熹的历史世界》，允晨出版事业公司，2003。

【有关朱熹研究的基本文献】

《朱文公文集》（四部丛刊本。又有《朱子全书》，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002；《朱子全集》，台北，德富文教基金会，2000）

朱熹《朱子语类》（中华书局，1988）

王懋竑《朱子年谱》（中华书局，1998）

钱穆《朱子新学案》（巴蜀书社，1986）

束景南《朱熹年谱长编》（华东师大出版社，2001）

陈来《朱子书信编年考证》（上海人民出版社，1989）

又，《宋史》（尤其是《儒林传》及孝、光、宁宗本纪）、《宋史全文》（尤其是卷二十七、二十八）、《续修两朝纲目备要》（尤其是卷三）、《续资治通鉴》（尤其是卷一五一）、《宋元学案》等

第六单元：《明儒学案》以及明代思想与社会研究

【重点阅读文本】：

《明史》列传第一百七十《儒林传一》（清代张廷玉等）

粤自司马迁、班固创述《儒林》，着汉兴诸儒修明经艺之由，朝廷广厉学官之路，与一代政治相表里。后史沿其体制，士之抱遗经以相授受者，虽无他事业，率类次为篇。《宋史》判《道学》、《儒林》为二，以明伊、雒渊源，上承洙、泗，儒宗统绪，莫正于是。所关于世道人心者甚巨，是以载籍虽繁，莫可废也。

明太祖起布衣，定天下，当干戈抢攘之时，所至征召耆儒，讲论道德，修明治术，兴起教化，焕乎成一代之宏规。虽天亶英姿，而诸儒之功不为无助也。制科取士，一以经义为先，网罗硕学。嗣世承平，文教特盛，大臣以文学登用者，林立朝右。而英宗之世，河东薛瑄以醇儒预机政，虽弗究于用，其清修笃学，海内宗焉。吴与弼以名儒被荐，天子修币聘之殊礼，前席延见，想望风采，而誉隆于实，诟谮丛滋。自是积重甲科，儒风少替。白沙而后，旷典缺如。

原夫明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁笃践履，谨绳墨，守儒先之正传，无敢改错。学术之分，则自陈献章、王守仁始。宗献章者曰江门之学，孤行独诣，其传不远。宗守仁者曰姚江之学，别立宗旨，显与诸子背驰，门徒遍天下，流传逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而后，笃信程、朱，不迁异说者，无复几人矣。要之，有明诸儒，衍伊、雒之绪言，探性命之奥旨，锱铢或爽，遂启岐趋，袭谬承讹，指归弥远。至专门经训授受源流，则二百七十余年间，未闻以此名家者。经学非汉、唐之精专，性理袭宋、元之糟粕，论者谓科举盛而儒术微，殆其然乎。

今差别其人，准前史例，作《儒林传》。有事功可见，列于正传者，兹不复及。其先圣、先贤后裔，明代亟为表章，衍圣列爵上公，与国终始。其它簪纓逢掖，奕叶承恩，亦儒林盛事也。考其原始，别自为篇，附诸末简，以备一代之故云。

《明儒学案》卷十《姚江学案》

有明学术，【白沙开其端，至姚江而始大明。盖】从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐。所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱耳”。高忠宪云：“薛敬轩、吕泾野语录中，皆无甚透悟。”亦为是也。自姚江指点出良知，人人现在，一返观而自得，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。

《明儒学案》卷二十五《南中王门学案》

南中之名王氏学者，阳明在时，王心斋、黄五岳、朱得之、戚南元、周道通、冯南江其著也。阳明歿后，绪山、龙溪，所在讲学，于是泾县有水西会，宁国有同善会，江阴有君山会，贵池有光岳会，太平有九龙会，广德有复初会，江北有南谯精舍，新安有程氏世庙会，泰州复有心斋讲堂，几乎比户可封矣。而又东廓、南野、善山，先后官留都，兴起者甚众。

【讲义大纲】

引言：明代思想史研究的基本脉络及其定型

一、明代思想史的背景：道德成为制度、政治作为理想与历史成为记忆

二、正德、嘉靖以后的社会危机与王学

三、讲学、结社的意义

四、区域研究的意义与局限

五、《南中学案》解说

【讨论题】:

- (一) 明中叶讲学风气的意义。
- (二) 社会史与思想史研究如何结合。
- (三) 区域研究的意义与问题。

【参考文献】

- 《王阳明全集》卷一至卷三《传习录》，上海古籍出版社，1992。
- 《明儒学案》（中华书局点校本）。
- 容肇祖《明代思想史》，原出版于1940年，齐鲁书社重印本，1992。
- 嵇文甫《晚明思想史论》，原出版于1943年，东方出版社重印本，1996。
- 吕妙芬《阳明学派的建构与发展》，《清华学报》新二十九卷二期，1999。
- 吕妙芬《阳明学讲会》，《新史学》九卷二期，1998。
- 陈来《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》，《中国学术》第四辑，2000。
- 吴震《明代知识界讲学活动系年（1552-1602）》，学林出版社，2003。
- 邓志峰《王学与晚明的师道复兴运动》，社会科学文献出版社，2004。

第七单元：思想史中的人物研究：以戴震为例

【重点阅读文本】:

- 1, 戴震《与段茂堂书第九札》，张岱年主编《戴震全书》第六册，540-543页，黄山书社，1995。
- 2, 戴震《与是仲明论学书》，张岱年主编《戴震全书》第六册，369-370页，黄山书社，1995。
- 3, 章学诚《文史通义》内篇卷三《朱陆》后附《书朱陆篇后》，叶瑛校注本，中华书局，1985。

【讲义大纲】

- 引言：思想史中的人物研究
- 一，同时代人和后辈学人的戴震回忆
 - 二、考据学家还是哲学家、民族主义者还是启蒙主义者？戴震的研究史
 - 三、梁启超和胡适：1920年代对戴震的解释
 - 四、在历史背景中重新理解戴震
- 结语：取代顾炎武？在梁启超与胡适推动下，作为新思想典范戴震的形象

【参考文献】

- 王国维《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》（《静庵文集》）
- 刘师培《东原学案序》、《戴震传》（《刘申叔遗书》下册，江苏古籍

出版社影印本，1997)

章太炎《释戴》(原载《太炎文录》，收入《章太炎全集》第四册，上海人民出版社)

梁启超《戴东原先生传》(《梁启超全集》第七册，北京出版社，1999)

胡适《戴东原的哲学》，《胡适文集》，北京大学出版社，)

余英时《戴震与章学诚》，三联书店新印本，2000.

丘为君《戴震学的形成》，联经出版事业公司，2004。

路新生《理解戴震》，载其《经学的蜕变与史学的转轨》上海古籍出版社，2006。

第八单元：《清代学术概论》与清代学术史

【重点阅读文献】

梁启超《清代学术概论》(朱维铮校注并导读，上海古籍出版社，1998)

【大纲】

引言：清代学术和思想研究的问题在哪里？

- 一、清代学术史的学术史
- 二、两种研究和解释的“典范”
- 三、若干值得讨论的问题

【参考文献】

杨向奎《清儒学案新编》，齐鲁书社，1985年以后。

梁启超《中国近三百年学术史》，原出版于1926年，现收入《梁启超论清学史二种》，朱维铮校注，复旦大学出版社，1985。

钱穆《中国近三百年学术史》，原出版于1937年，中华书局重印本，1986。

余英时《清代思想史的一个新解释》，载《历史与思想》，联经出版事业公司，1976，1981。

余英时《清代学术思想史重要观念通释》，载《中国思想传统的现代诠释》，联经出版事业公司，1987。

艾尔曼 (Benjamin A. Elman) 《从理学到朴学》，赵刚中译本，江苏人民出版社，1995。

艾尔曼 (Benjamin A. Elman) 《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，赵刚中译本，江苏古籍出版社，1998。

葛兆光 《十八世纪的学术与思想》，《读书》1996年6期。

张维屏 《纪昀与乾嘉学术》，台湾大学文史丛刊，1998。

漆永祥 《乾嘉考据学研究》，中国社会科学出版社，1998。

山井涌 《明清思想史の研究》，东京大学出版会，1980。

近藤光男 《清朝考据学の研究》，研文出版，1987。

滨口富士雄 《清代考据学の思想史研究》，国书刊行会，1994。

木下铁矢 《清代考据学とその时代——清代の思想》，创文社，1996。

冈本さえ 《清代禁书の研究》，东京大学东洋文化研究所，1996。