

成德与经世

——魏源易学思想研究

○ 林瀚林

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要: 在魏源看来, 无论是《易经》还是《易传》, 其内涵皆是成德与经世。魏源的易学思想即围绕着成德与经世而展开。魏源认为, 圣人与他人的区别在于“知过密不密之别也, 复道远不远之别也”, 故圣学即迁善改过之学。依魏源之见, 成德与经世并非割裂的, 二者乃是体用的关系, 经世必须以道德为本。魏源不但强调经世必须以道德为本, 而且强调王道经世必须富强, 不能空谈道德心性。魏源治学, “初尚宋儒理学, 后主今文”。魏源的易学以成德与经世为宗, 圆满地融合了宋明理学与清代晚期今文经学的学术理论, 可谓其学术思想的核心部分。

关键词: 魏源; 易学; 成德; 经世

中图分类号: B252 文献标志码: A 文章编号: 1672-1012(2025)03-0013-06

Moral Cultivation and Statecraft

—A Study of Wei Yuan's Thought on Yiology

LIN Hanlin

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: For Wei Yuan, the *Yi Jing* (The Book of Changes) and the *Yi Zhuan* (Commentaries on the *Yi Jing*) fundamentally concern moral cultivation and statecraft. His interpretation of Yiology centers precisely on these dual themes. He posited that the distinction between the sage and others lies in the “ability to examine one's faults and promptly correct them rigorously”. Thus, saint theory is the study of reforming conduct and correcting errors. Wei Yuan viewed moral cultivation and statecraft not as separate but as an essence-function relationship, asserting that statecraft must be rooted in moral virtue. Moreover, he emphasized that kingly statecraft necessitates tangible outcomes such as national prosperity and strength, rejecting empty discourse on morality and mind-nature. Initially inclined towards Song Neo-Confucianism, Wei Yuan later championed New Text Confucianism. His thought on Yiology, synthesizing Song-Ming Neo-Confucianism and late Qing New Text Classical scholarship through moral cultivation and statecraft, represents the core of his intellectual legacy.

Key words: Wei Yuan; Yiology; moral cultivation; statecraft

收稿日期: 2024-11-01

作者简介: 林瀚林, 男, 山东大学易学与中国古代哲学研究中心博士研究生。

魏源的易学专著《易象微》已佚。廖名春认为,魏源所谓“易象”,并非指《易传》中的《大象》与《小象》,而是指《易经》的卦爻辞,书名中的“微”就是发掘《周易》卦爻辞的微言大义^[1]。虽然《易象微》已佚,但是魏源尚有易学著述《庸易通义》流传于世。除此之外,魏源还有许多易论散见于其他作品之中。

一、成德与经世——《周易》的内涵

《周易》分为《易经》与《易传》两部分,其中《易传》又称“十翼”。魏源认为,《易经》六十四卦的卦爻辞为周公所作,“十翼”则为孔子所作,“考学校所崇五经,《易》《诗》《书》《礼》,皆原本于周公而述定于孔子。如《周易》之六十四爻,皆作于周公,而传翼于孔子”^{[2]154}。

关于《易经》一书的性质,历史上存在着争议。汉儒肯定《易经》为卜筮之书。班固明确提出,正因《易》是卜筮之书,方才免于秦朝焚书之灾,乃至于传授不绝,“及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝”^{[3]1704}。魏晋时期的王弼以老庄注《易》,强调《易经》的义理性,客观上否定了《易经》的卜筮性。唐代官方所修《周易正义》以王弼注为定本,使王弼易学获得了政治上的合法性地位,并进而影响了宋代易学。程颐作《伊川易传》强调《易经》的义理性,提出“即事尽天理,便是易也”^{[4]31},成为义理易学继王弼之后的又一代表性人物。作为程氏后学,朱熹却认为程颐失之偏颇,强调《易经》本为卜筮之书,他说:“《易》本是卜筮之书,卦辞爻辞无所不包,看人如何用。程先生只说得一理。”^{[5]1651}

清代以朱子之学为官方哲学,且汉学兴盛,汉学于嘉道年间逐渐成为学术主流。魏源受此影响,认为《易经》是卜筮之书。虽然魏源认同《易经》是卜筮之书,但是他并未同术士之流那般仅仅视《易经》为卜筮之书。魏源认为,《易经》不但是卜筮之书,而且是天道之书,“《易》者,卜筮之书也,天道之书也”^{[2]20}。

古史记载,中古时期颛顼命重、黎绝地天通,以使人神不扰,各得其序。魏源认为,绝地天通之后,天人渐远,人不但轻视上天,而且不信仰敬重上天。圣人(周公)想使天道昭告于世人,然而上天又不言语。于是圣人便借助卜筮与上天沟通,上天因而给予响应,遣鬼神来告。因此,卜筮能够使天人相参,使天

地相通,“故卜筮者,天人之参也,地天之通也”^{[2]20}。《观卦》的《彖传》曰“观天之神道,而四时不忒;圣人以神道设教,而天下服矣。”^{[6]150}在魏源看来,《诗》《书》《礼》这些圣人所著的经典皆是以人道设立教化,唯有《易经》是以神道设立教化,“《诗》《书》《礼》皆人道设教,惟《易》则以神道设教”^{[2]20}。

魏源认为,《易经》依神道所设之教的内容是利、命、仁,其言“圣人利、命、仁之教,不谆谆于《诗》《书》《礼》而独谆谆于《易》。”^{[2]20}关于利、命、仁三者的关系,魏源指出“是非之与利害一也,天道之与人事一也!知是非与利害一,而后可由利仁以几于安仁;知天道之与人事一,而后可造命立命以成其安命。”^{[2]20}在魏源看来,圣人所教之“利”并非功利之“利”,而是与是非合一的利害之“利”。此“利”关涉天人之合,并进而影响“仁”与“命”。

“仁”为德,“命”为性命,圣人所设之教实为基于天道人事之合所阐发的道德性命之理。因此,依魏源之见,《易经》是以卜筮为形式、以道德性命为内涵的天道之书。

魏源不但视《易经》为以卜筮为形式的天道之书,而且视其为言王道以彰显天德的政典。魏源说“《易》之为道,与《范》表里。《范》言天德,以章王道,体九而用八;《易》言王道以章天德,体八而用九。”^{[7]238}《尚书》是虞、夏、商、周上古时期的政治图谱和政治伦理典要,《洪范》则是《尚书》综论治道的冠极之作,是三代之治的经纶大法^[8]。魏源认为,《易经》与《洪范》之道互为表里,《洪范》言天德以彰显王道,《易经》则言王道以彰显天德。因此,依魏源之见,《易经》是阐发王者经世之道以彰显天德的政典。

西汉今文易学大家京房将《易经》视为“理人伦、明王道”的政典,“故《易》所以断天下之理,定之以人伦,而明王道”^{[9]467}。清代晚期今文经学兴起,强调经世之学,既反对宋学之空疏,又反对乾嘉汉学落训诂名物之窠臼,认为“六经皆先王之政典也”^[10]。魏源治今文经学,又推崇今文易学,否定古文易学。因此可以推断,魏源视《易经》为言王道以彰显天德的政典,应当是受到了汉代今文易学与清代今文经学风气的影响。

魏源认为,孔子晚年作《易传》,以成德为旨归,而阐发天人性命之理、进修聚辨之方、

无咎寡过之要,故其实际上视《易传》为道德性命之书。

盖《易》《论语》明成德归,《诗》《书》《礼》《春秋》备经世法,故《坊记》以《春秋》律《礼》,《缙衣》以《诗》《书》明治,体用显微,同源共贯,于道之大而能博者,其亦具体而微矣。^{[2]144}

虽然魏源认为《易传》与《论语》皆以成德为旨归,但是他认为二者亦有所区别,《易传》蕴含着孔子于《论语》中所未阐发的天人性命之理以及利、命、仁之教,魏源说“《论语》与弟子言,从不及《易》,即《孟子》七篇、《曾子》十篇,亦未尝一言及《易》。所谓‘性与天道不可得而闻’者也,所谓‘子罕言利、与命、与仁’者也。”^{[2]101}

魏源认为,《易传》以成德为旨归,《诗》《书》《礼》《春秋》则蕴含着经世之法,前者与后者是同源共贯的体用关系。换言之,《易传》之中所蕴含的天人性命之理与《诗》《书》《礼》《春秋》之中所蕴含的经世之法是体用同源、显微无间的关系。经世之法是天人性命之理的发用与彰显,天人性命之理则是经世之法的根据,二者相互统一且不可割裂。因此,《易传》不仅仅是道德性命之书,其学亦有经世之用。

《周易》分为《易经》与《易传》两个部分。在魏源看来,《易经》不但是以卜筮为形式、以道德性命为内涵的天道之书,而且是阐发王者经世之道以彰显天德的政典。此外,魏源又视《易传》为蕴含着经世之用的道德性命之书。依魏源之见,无论是《易经》,还是《易传》,其内涵皆是成德与经世。魏源的易学思想亦正是围绕着成德与经世展开的。

二、魏源易学的成德成圣思想

汉唐经学视《易》为“群经之首,大道之源”宋代湖湘大儒周敦颐提出“大哉《易》也,性命之源乎”^{[1]14},开启了儒家天人易学的心性论转向。周敦颐以《易》为资而阐发天人性命之理,并进而提出“圣希天,贤希圣,士希贤”^{[1]22},以成德成圣为人生理想。魏源以道德性命为《周易》的内涵,视成德为《周易》的旨归,故其实际上承续了周敦颐所开启的宋明理学时期的性命易学转向,并以成德成圣为理想追求。魏源认为:

圣人之过,圣人知之,贤人不知也;贤人之过,贤人知之,众人不知也。假年学《易》,可无大过,小过虽圣人不免焉。众人之过,过于既形;圣人之过,过于未形。故惟圣人然后能知过,惟圣(人)然后能改过。“不远复,无祇悔。”“颜氏之子,其殆庶几乎?”“其心三月不违仁,其余则日月至焉。”知过密不密之别也,复道远不远之别也。^{[2]9}

《中庸》曰“或生而知之,或学而知之,或困而知之,及其知之之一也;或安而行之,或利而行之,或勉强而行之,及其成功一也。”^{[12]29}《中庸》将“知”分为生知、学知、困知三个层次,将“行”分为安行、利行、勉行三个层次。后学又进而将其分为生知安行、学知利行、困知勉行三个层次,并认为圣人是“生知安行”者。在魏源看来,圣人并非“生知安行”者。圣人既非“生知安行”者,则圣人亦会有过。圣人虽有,但却不同于他人之过。一方面,圣人之过,唯有圣人方能知晓;另一方面,“圣人之过,过于未形”^{[2]9}。

对于为什么唯有圣人方能知晓圣人之过,魏源没有给出明确的解释。但是根据魏源之言,却可以一窥究竟。“圣人之过,圣人知之,贤人不知也;贤人之过,贤人知之,众人不知也。”^{[2]9}圣人、贤人与众人是不同的人格境界,圣人高于贤人,贤人高于众人。魏源之言表明,人所知之过与其境界有关,境界越高,则知过越多。魏源说“知过密不密之别”,其意即指圣人知过多于他人。明儒聂豹曾言“圣人过多,贤人过少,愚人无过。盖过必学而后见也,不学者冥行妄作以为常,不复知过。”^{[13]373}聂豹之言与魏源的观点相类。依聂豹之见,境界越高则过越多。圣人之过多于贤人与愚人,并非因为圣人所犯之过多于贤人与愚人,而是因为圣人为学深于贤人与愚人,所以能够更好地觉察自身之过。

所谓“圣人之过,过于未形”,是指圣人之过并未显现出来,形成有形之过。换言之,圣人于过错尚未显现之际便知其过,并于当下改过,从而使得其过没有成为有形之过。这里还需要指出的是,“未形之过”指心中的不善之念。此念无形,然而一旦不加以制止,使得此念流行发见,便会成为有形之过。魏源引孔子赞颜回“其心三月不违仁”之言,即表明圣人的“未形之过”是心中的不善之念。

《复卦》的初爻言“不远复，无祇悔，元吉。”^{[6]174}所谓“不远复”，意为失之不远而复，指于过错未形之时而改过。魏源说“复道远不远之别”，其意即指圣人与他人的区别在于，圣人能于过错未形之际改过。所谓“无祇悔”意为不至于悔恨。虽有过，然于过错未形之时而改过，故不至于悔恨。能改过的前提是能知过，能改过者必然能知过。孔子道：“颜氏之子，其殆庶几乎！有不善，未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰‘不远复，无祇悔，元吉。’”^{[6]453}孔子认为，颜回的为人合乎《复卦》初爻所言，能知过改过。魏源引《复卦》初爻之辞与孔子之言，正是为了强调圣人与他人的区别在于“知过密不密之别也，复道远不远之别也”。

既然圣人与他人的区别在于“知过密不密之别也，复道远不远之别也”，那么依魏源之见，圣学便是迁善改过之学。程颐注解《复卦》即认为“学问之道无他也，唯其知不善则速改以从善而已”^{[14]136}。

人之有过，根本原因在于人心有不善之念。在宋明理学那里，人心的不善之念即是人欲，所以宋明理学主张“存天理，灭人欲”。魏源继承了宋明理学的这一观点。他认为：

故光明者，人身之元神也。神聚于心而发于目，心照于万事，目照于万物。目不能容一尘，而心能容多垢乎？诚能心不受垢如目之不受尘者，于道几矣。回光反照，则为独知独觉；彻悟心源，万物备我，则为大知大觉；自非光明全复，乌能“与天地合德，与日月合明”哉！^{[2]13-14}

宋明理学尤其是阳明心学，认为人的本心光明。受此影响，魏源认为，人心本然光明，能够照见万事，如同人目能够照见万物。但是魏源又指出，人心会被污垢所染，从而遮蔽本然的光明状态。如果能够祛除污垢的遮蔽，即能几于道，达到《易传》所说的“与天地合其德，与日月合其明”的状态。遮蔽人心光明状态的污垢即是人欲，所以魏源主张“无欲”。魏源认为：

《易》言愆忿、窒欲，忿亦欲也。忿起于好胜，故好勇、好斗与货、色同病，好即欲也。凡不学之人，患莫甚货、色；学道之人，患莫甚好名；而皆起于我见。世儒多谓孟子言寡欲，不言无欲，力排宋儒无欲之说为出于二氏。不

知孔子言无我，非无欲之极乎？^{[2]11}

《损卦》的《大象传》曰“山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。”^{[6]259}所谓“惩忿窒欲”，意为惩止忿怒，窒塞欲望。世人所言之欲一般为好货、好色之类，但是在魏源看来，“忿”起于人的好胜之心，而“好”本质上即是欲，因此“忿”亦是欲。既然“好”是欲，则人莫不有欲。无论是不学之人，还是学道之人，皆有欲。不学之人，其欲为好货、好色；学道之人，其欲为好名。因此，学道之人不但应该消除好货、好色之欲，而且应该消除好名之心，方能做到真正的“无欲”。

孟子曾言“养心莫善于寡欲”^{[12]374}，主张以寡欲为养心工夫。周敦颐提出了异议，认为无欲才是养心工夫之要，是成圣成贤之径，他说“予谓养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。”^{[11]52}周敦颐以无欲为修养工夫之要，影响了宋明理学。无论是程朱理学，还是陆王心学，皆肯定“存天理，灭人欲”。然而，佛道二教亦主张“无欲”。因此，有儒者出于捍卫儒家道统之故而排斥宋明理学的“无欲”之说。《论语》载“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。”^{[12]109}魏源以“毋我”为“无我”，认为孔子言“无我”即是言“无欲”，以此肯定“无欲”之说。

魏源以成德成圣为理想追求，但是孟子指出圣人亦有差别。孟子说“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。”^{[12]315}那么，魏源理想中的圣人是什么样的呢？他认为：

柳下、伯夷、伊尹，方以内之圣也；老聃、墨翟，方以外之圣也。惟圣人时乘六龙以御天，潜龙飞跃，无有定在，时惠时夷时尹而非惠、夷、尹也；有时似老似墨似杨而非老、墨、杨也……若夫学者循焉而得其性之所近，即偏至一诣焉，或狷而隘，或狂而不恭，能祛利欲而未能化其气质，已超乡愿倍蓰矣，超少正卯、仪、秦万万矣。^{[2]29}

在魏源看来，不但柳下惠、伯夷、伊尹这些儒家公认的道德楷模是圣人，而且道家的老子、墨家的墨子这些被儒家视为异端的诸子也是圣人，只是前者与后者有所区别。魏源认为，柳下惠、伯夷、伊尹是方内圣人，老子与墨子是方外圣人。在魏源看来，孔子作为“圣之时者”，是圣人之中的集大成者。

《乾卦》的《象传》言“六位时成，时乘六龙，以御天”^{[6]10}，认为乾卦的六爻按照不同的时位构成，如同顺时驾乘六条巨龙以统御苍天。魏源认为，孔子作为“圣之时者”，如同《易传》所说的“时乘六龙以御天”，当潜之时则潜，当飞之时则飞，当跃之时则跃，随时变易。因此，作为“圣之时者”的孔子，当作柳下惠之时即为柳下惠，当作伯夷之时即为伯夷，当作伊尹之时即为伊尹，但是孔子并不会限制自身，使自己一直作为柳下惠、伯夷、伊尹这样的方内圣人而存在。根据外在境域的变化，孔子有时也会像老子、墨子、杨朱这些方外圣人一样存在。

魏源认为，学者当以孔子这样的圣人为目标，即使所学偏颇，沦为狂者或狷者，去除了利欲之心而未能变化先天的气禀，仍远超乡愿数倍，远超少正卯、苏秦、张仪这类人万万倍。

三、魏源易学的王道经世思想

魏源的易学以成德与经世为宗，在他看来，成德与经世并非割裂的，二者乃是体用的关系，经世必须以道德为本。

治天下之具，其非势、利、名乎……人所聚而势生焉，财所在而人聚焉，名义所禁遏而治乱生焉。圣人乘天下之势，犹蛟龙之乘云雾，不崇朝雨天下而莫知谁尸其权。大哉神器，亿万生灵之所托命也，而智可闇奸，而力可覬图乎？夫惟使势、利、名纯出乎道德者，可以治天下矣。^{[2]43-44}

魏源认为，治理天下的工具无非势、利、名三者。《系辞传》曰“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”^{[6]432} 圣人之势由天下之人所聚而生；圣人之利为财，圣人以财聚天下之人；圣人之名为义，圣人以义禁天下之人。因此，“圣人以其势、利、名公天下”^{[2]43}，而非以其势、利、名私一身。圣人之所以“以其势、利、名公天下”，是因为天地以生为其盛大之德，圣人之位接续天地盛大之德，为天下生灵所托付性命。故此，魏源认为，必须使治理天下的工具——势、利、名三者出于道德，方可以治理天下。

魏源不但强调经世必须以道德为本，而且强调王道经世必须富强，“自古有不王道之

富强，无不富强之王道”^{[2]36}。《系辞传下》的第二章，描述古代的圣人效法离、益、噬嗑、乾、坤、涣、随、豫、小过、睽、大壮、大过、夬等十三卦而制作。魏源认为，古之圣人效法《易》卦制作，以田渔、耒耜、市易之事为首，并且制作舟车以通达远方，又发明敲梆和弓箭以防卫，无非以食与兵为治理天下的关键。因此，富强是王道经世的必然结果。在魏源看来，虽然王道广大悉备，以道德性命为本，井牧、徭役、兵赋等皆是道德性命的流行发用，但是治天下不能空谈心性，而置具体的经世实践于不顾，“口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习，国计边防之不问”^{[2]36}，否则王道便会沦为无用之道。

魏源认为，君主治理天下，应当遵循天地的易简之道。君主遵循易简之道，体现在两个方面。一方面，君主应当平易近民。《史记》载周公训长子伯禽之语“夫政不简不易，民不有近；平易近民，民必归之。”^{[15]1524} 魏源以《易》释之，他认为“平，地道也；易，天道也。易则易亲，简则易从，易简天下之理得矣。”^{[2]59} 依魏源之见，平易是天地之道，平易之道即是易简之道，以平易之道近民，则民众易亲易从。

另一方面，君主立法应当以易简为原则。“然繁重而弊愈滋甚，易简而弊无从生，是易简之中严密存焉。”^{[16]441} 魏源从实践的角度指出，立法繁重则容易滋生弊端，立法虽易简，弊端却无处丛生。《系辞传》认为，黄帝、尧、舜三位圣人效法乾坤，垂拱而治，却能“神而化之，使民宜之”。魏源受此影响而认为：“《易》曰‘夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。’又曰‘穷则变，变则通。’‘神而化之，使民宜之。’故知法不易简者，不足以宜民；非夷艰险而勇变通者，亦不能以易简。”^{[2]411-412} 依魏源之见，黄帝、尧、舜等圣人效法乾坤，实际上是效法乾坤的易简之德，以易简之法治天下。

魏源虽主张以易简之法治天下，却认为“非夷艰险而勇变通者，亦不能以易简”，故其实际上又主张变法，“天下无数百年不弊之法，无穷极不变之法，无不除弊而能兴利之法，无不易简而能变通之法”^{[16]432}。魏源的变法主张，一方面受《周易》“穷则变，变则通”与“易简”思想的影响，另一方面则是受

《革卦》思想的影响。《革卦》的《彖传》曰：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”^{[6]298}魏源则言“小变则小革，大变则大革；小革则小治，大革则大治。”^{[17]291}

治理国家，人才不可或缺。魏源认为，君主应当效法《谦卦》，以谦卑之心对待人才，“夫惟人君不以高危自处，而以谦卑育物为心，人人得而亲近之，亦人人得而取给之。地山之谦，卑不可踰；岂弟如此，而何匱竭散亡险哀之有”^{[2]57}。《文言传》曰“天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。”^{[6]50}魏源据此认为，君主应当积极主动地求取人才，“故人材者，求之则愈出，置之则愈匱”^{[2]57}。

人才之中，有德才兼备之大人，亦有无德而有才之小人。魏源认为，对于无德而有才之小人，不可不用，但亦不可视为心腹而重用，他说“天下小人不可尽诛，小人之有才者，尤不能不用，但止可驱策于边疆而不可用于腹心密勿之地。故《易》言‘内君子而外小人’也。”^{[2]56}

四、结语

魏源治学，“初尚宋儒理学，后主今文”^{[18]685}。魏源的易学思想既继承了湖湘大儒周敦颐所开启的宋明理学成德成圣的人生理想追求，又受到了清代晚期今文经学以六经为先王政典、强调王道经世的学术风气的影响。可以说，魏源的易学以成德与经世为宗，圆满融合了宋明理学与清代晚期今文经学的学术理论。

学界对魏源思想的研究，往往侧重其经世维度，因而目光更多地集中在魏源的今文经学思想上。然而魏源的学术思想不仅受到了今文经学经世维度的影响，还继承了宋明理学的成德成圣追求。《默觚》为魏源的读书笔记，反映了其学术思想，分为“学篇”与“治篇”。“学篇”的内容以道德修身为主，“治

篇”的内容以王道经世为主。由此观之，成德与经世是魏源思想的核心宗旨。魏源的易学以成德与经世为宗，与其学术整体思想的理路一致，可谓其思想的核心内容。因此，学界应当对魏源的易学思想予以更多的关注。

参考文献：

- [1]廖名春.魏源易学初探[J].清华大学学报(哲学社会科学版),1995,10(1):26-33.
- [2]魏源.魏源集:上册[M].北京:中华书局,2009.
- [3]班固.汉书[M].颜师古注.北京:中华书局,1962.
- [4]程颢.程颐.二程集[M].王孝鱼点校.北京:中华书局,2004.
- [5]朱子语类[M].黎靖德编.王星贤点校.北京:中华书局,1986.
- [6]宋本周易注疏[M].王弼,韩康伯注.孔颖达疏.于天宝点校.北京:中华书局,2018.
- [7]魏源.魏源全集:第二册[M].长沙:岳麓书社,2004.
- [8]刘梦溪.《尚书》是三代之治的经纶大法[J].文史哲,2022(2):5-17,165.
- [9]京房.京氏易传[M].陆绩注.景印文渊阁四库全书:第808册.台北:台湾商务印书馆,1986.
- [10]成庆.被压抑的“乌托邦”:魏源的经世思想与净土观[J].华东师范大学学报(哲学社会科学版),2015,47(1):97-104,154-155.
- [11]周敦颐.周敦颐集[M].陈克明点校.北京:中华书局,1990.
- [12]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [13]黄宗羲.明儒学案[M].沈芝盈点校.北京:中华书局,2008.
- [14]程颐.周易程氏传[M].王孝鱼点校.北京:中华书局,2011.
- [15]司马迁.史记[M].裴骃集解.司马贞索隐.张守节正义.北京:中华书局,1982.
- [16]魏源.魏源集:下册[M].北京:中华书局,2009.
- [17]魏源.魏源全集:第三册[M].长沙:岳麓书社,2004.
- [18]钱穆.钱宾四先生全集:第17册[M].台北:联经出版事业公司,1998.