

古典文獻研究輯刊

潘美月・杜潔祥 主編

第二七編 第九冊

20世紀中國《論語》學論要

劉 斌 著

花木蘭

古典文獻研究輯刊

二七編

潘美月・杜潔祥 主編

第9冊

20世紀中國《論語》學論要

劉 斌 著



國家圖書館出版品預行編目資料

20 世紀中國《論語》學論要／劉斌 著 — 初版 — 新北市：花
木蘭文化事業有限公司，2018〔民 107〕

目 2+192 面；19×26 公分

（古典文獻研究輯刊 二七編；第 9 冊）

ISBN 978-986-485-567-4（精裝）

1. 論語 2. 研究考訂

011.08

107012288

ISBN-978-986-485-567-4



古典文獻研究輯刊

二七編 第 九 冊

ISBN：978-986-485-567-4

20 世紀中國《論語》學論要

作 者 劉 斌

主 編 潘美月 杜潔祥

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎、王筑 美術編輯 陳逸婷

企劃出版 北京大學文化資源研究中心

出 版 花木蘭文化事業有限公司

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2018 年 9 月

全書字數 179131 字

定 價 二七編 24 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

20世紀中國《論語》學論要

劉斌 著

作者簡介

劉斌，1979～，男，山東鄒平人。曾師從著名學者龐樸先生從事儒家思想文化研究。在《社會科學研究》、《孔子研究》等刊物發表論文多篇。主要研究方向為《論語》學史，近期研究方向為上古中國術數文化。

提 要

20 世紀的中國《論語》學在總體治學取向上並未脫出晚清以來所形成的學術格局，或偏考證，或偏義理，或二者兼重，或二者兼重而又稍有偏尚。他如對 20 世紀《論語》研究和普及幫助很大的舊注整理工作、白話翻譯工作，也是承晚清遺緒。1911 年清朝滅亡，中華民國建立，20 世紀中國進入了一個新的歷史階段，中國與西方世界的交流大幅加深，西學對包括《論語》學在內的中國傳統學問的影響，比之晚清，有很大推進。大部分人開始改用新學問、新概念來分析《論語》，這種改變從表面上看是文言逐步變成了白話，從根本上看則是以西學釋中學，不再是以中學釋中學了。另外 20 世紀發現了一種古老的《論語》抄本，即《定州〈論語〉》，敦煌出土了《論語鄭氏注》殘卷，還有包括郭店楚簡在內的一些相關竹書文獻被發現，這些新材料對《論語》學的發展也產生了一定的推動作用。對這一時期的中國《論語》學進行探討，是我國學術轉型史探討的一部分，意義極其重要。書稿選取有代表性的六部著作，對其特色和整體成就進行初步探討，明其大要，見其規律，就正方家。

山東大學自主創新專項基金項目《論語文獻研究》
(項目編號 IFYT12014)



目

次

導 言	1
一、《論語》·《論語》學·《論語》學史	1
二、20 世紀中國《論語》學概論	4
第一章 簡朝亮的《論語集注補正述疏》	11
第一節 作者及成書	12
第二節 內容和特點	14
第三節 綜合評述	31
第二章 馬一浮的《論語大義》	35
第一節 作者及成書	35
第二節 思想及理論	39
第三節 內容及特點	52
第四節 綜合評述	60
第三章 程樹德的《論語集釋》	65
第一節 作者及成書	65
第二節 內容與體例	66
第三節 思想及特點	70
第四節 綜合評述	84

第四章 趙紀彬的《古代儒家哲學批判》(初版《論語新探》)	93
第一節 作者及成書	93
第二節 內容及特點	96
第三節 綜合評述	112
第五章 錢穆的《論語新解》	119
第一節 背景	119
第二節 編撰	124
第三節 特色	129
第四節 得失	143
第五節 反思	155
第六章 北大哲學系 1970 級工農兵學員的《〈論語〉批註》	161
第一節 背景	161
第二節 編纂	164
第三節 特色	168
第四節 價值	174
第五節 反思	181
第六節 結語	183
餘 說	185
參考文獻	189

導 言

一、《論語》·《論語》學·《論語》學史

中國文化的發展，文明的傳承，在技術層面有兩個核心的支撐，一是口耳相傳，一是文字載錄。口耳相傳者如後世所謂種種傳說，文字載錄者如所謂正史碑傳等。文字出現以前，以口耳相傳為主，結繩記事等為輔；文字出現以後，以文字載錄為主，口耳相傳等為輔。先秦時期流傳下來的經子典籍，多是兩種形式交互作用的結果。《論語》恰是如此。《漢書·藝文志》謂：「《論語》者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。」《經典釋文》云：「《論語》者，孔子應答弟子及時人所言，或弟子相與言，而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既終，微言已絕。弟子恐離居以後，各生異見，而聖言永滅，故相與論撰。因輯時賢及古明王之語，合成一法，謂之《論語》。鄭康成云：『仲弓、子夏等所撰定。』」（註1）關於《論語》名義、作者、編纂等，歷代討論頗多，迄無定論。筆者以為《論語》即孔門弟子在彙集、討論、選擇、條理孔子、孔門弟子及古今賢達相關言行基礎上，編纂而成的定位為「語」的教材。「語」，從弟子說即「請事斯語」之「語」，自孔子論即「德者之言」，所謂「有德者必有言」，就外人來看，如李斯所謂「《詩》、《書》、百家語」（《史記·秦始皇本紀》）之「語」。孔門後學彙集門內公認的孔子及其

〔註1〕〔唐〕陸德明撰：《經典釋文》，中華書局1983年版，第15頁。「合成一法」，盧校云：「法」疑為「秩」之訛。

親炙弟子等古今賢達的言行於一，用爲立身行事的指導和參考，意在以門內經典的形式在教學授受中傳之後世垂之不朽。

《論語》的編纂過程，因爲資料缺乏，已很難說清，現在能夠知道的是至晚在公元前五世紀末的時候《論語》已經成書〔註2〕，時距孔子離世約半個多世紀，其間可能還經過了多次的彙集、條理和編訂。學者推測子思很可能就是《論語》成書時的總編纂。

後世所謂《論語》學，也即對《論語》的學習和研究（主要指研究），涉及《論語》的成書過程、篇章結構、內容真偽、版本異同、章句訓詁、義理闡釋、刊刻傳播、價值影響等。

對《論語》的研究，對《論語》研究的研究也即對《論語》學的研究，可以從多個角度多個學科進行，小學、經學、史學、哲學、文學、文獻學、政治經濟學等等，不一而足，具體研究過程中往往還會有交叉。像《孟子》和《孔子世家》對《論語》內容的研讀在角度上便頗有不同，前者偏經學和哲學，後者偏史學。劉師培《經學教科書》對《論語》學的研究和《漢書·藝文志》的研究也不一樣，前者偏史學（具體的說是學術史），後者偏文獻目錄學。當然，目錄學研究中自有《論語》研究的歷史，學術史研究中也隱含著歷代《論語》著作的目錄。而且，《論語》學和《論語》學研究兩者往往也會有交叉，《論語集釋》等歷代彙集舊注間下己義的作品皆是例證。

我們說《論語》學指的是對《論語》的學習和研究，主要指研究，也包括一般意義的學習，因爲所謂研究無不發端於學習；學習是最初的研究，研究是深入的學習。通常人們會覺得對《論語》的學習沒有研究來得專業和深入，其實不然。共時地來看，容或不假，歷時地來說，則未必然。當年孔門再傳弟子學習《論語》的具體收穫和認知，恐怕有很多東西，後世學者研究再多也已無從勘破。而在當年，大約需要認真研究的還是《詩》《書》《禮》《樂》之類，新編訂的《論語》作爲門內格言和守則，做到誦讀熟知也就夠了。至於漢代，貴族階層仍多以蒙書視之約是同樣道理。畢竟去聖未遠，內容理解上大約還沒有太多後世所見的種種歧義之類。在學習即研究的意義上，《論語》學的開端可以上溯至子思時代，此由《中庸》引用、引申和發揮《論語》內容可以部分佐證。

〔註2〕 俞志慧《〈論語〉編纂年代考》，俞著《君子儒與詩教：先秦儒家文學思想考論》，北京：三聯書店2005年版，第259～285頁。楊朝明《新出竹書與〈論語〉成書問題再認識》，《中國哲學史》2003年第3期，第32～39頁。

迄今可見的最早的《論語》學研究仍是《漢書·藝文志》中所載《論語》類相關內容。因為內容不多，不妨摘錄如下：

《論語》古二十一篇。出孔子壁中，兩《子張》。

《齊》二十二篇。多《問王》、《知道》。

《魯》二十篇，《傳》十九篇。

《齊說》二十九篇。

《魯夏侯說》二十一篇。

《魯安昌侯說》二十一篇。

《魯王駿說》二十篇。

《燕傳說》三卷。

《議奏》十八篇。石渠論。

《孔子家語》二十七卷。

《孔子三朝》七篇。

《孔子徒人圖法》二卷。

凡《論語》十二家，二百二十九篇。

《論語》者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記。夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。漢興，有齊、魯之說。傳《齊論》者，昌邑中尉王吉、少府宋畸、御史大夫貢禹、尚書令五鹿充宗、膠東庸生，唯王陽名家。傳《魯論語》者，常山都尉龔奮、長信少府夏侯勝、丞相韋賢、魯扶卿、前將軍蕭望之、安昌侯張禹，皆名家。張氏最後而行於世。

〔註3〕

這裡面有版本學、目錄學研究，也有史學的研究，可以說是後世《論語》學學術史研究的鼻祖。《論語》學學術史研究也即通常所謂《論語》學史的研究。從學術史的角度研究《論語》學，有通史研究，有斷代史研究，有學派研究，有專書專人研究。通史研究像唐明貴的《論語學史》（中國社會科學出版社2009年版），斷代史研究像朱華忠《清代論語學》（巴蜀書社2008年版），學派研究像柳宏《清代常州學派〈論語〉詮釋特點新論》（《文學評論》2012年第01期），專書專人研究像陳居淵《論焦循的〈論語〉學研究》（《雲南大學學報（社會科學版）》2007年01期）。報告選擇20世紀代表性的《論語》

〔註3〕〔漢〕班固撰：《漢書》，中華書局1962年版，第1716～1717頁。

文獻進行研究，在斷代研究的範圍內。從學界既有成果來看，這一問題的研究還比較薄弱。

二、20 世紀中國《論語》學概論

《論語》是儒家最爲重要和核心的典籍之一。《論語》學的歷史發展同儒學的歷史命運緊密相連、息息相關。

晚近以來，頗多海外學者喜歡用儒教文明或儒家文明來概括中國的文明情態，比如亨廷頓、杜維明等。因爲有「文明衝突」或「文明對話」這樣影響巨大的學說作背景，特別是基於兩大學說進行進一步研究的宏大思維熱情的需要，此一概括迅速在全球學界蔓延，乃至慢慢成爲許多學人在討論和解讀中國文明時慣用的思考模式。其中也包括很多中國學者在內。以儒家文明或儒教文明來概括中國文明自然有它的道理，畢竟漢代以來儒家文化在中國的社會地位顯赫且重要，影響巨大且深遠。也有些學者不大同意這種以儒家文明標識中國文明的簡單概括，強調魏晉已降中國文化實爲儒釋道三教共存，以儒家文明來標誌和論說中國文明有失於片面。這種說法也很有道理，在國內學界特別流行。其實筆者覺得，中華民族一直以來就是一個缺乏統一信仰的民族，中華文明的成長絕非哪一種或幾種學說和理論所能承載和負擔的住。孔子「君子喻於義，小人喻於利」的論斷一定程度上正是中國社會信仰多元的說明。

在信仰多元的中國社會，儒家學說，包括其價值體系和禮儀制度等，雖非一家獨大，但漢代以來一直是指導和規範個人和社會行爲的重要座標體系，尊信者大有人在。當然知而不信、信而不篤，乃至持敵視態度的也不在少數。所以晚清以降，當傳教士伴著西方的堅船利炮來中國宣教時，他們一方面不得不借助儒學來論證自己的價值乃至自稱是「真儒教」，另一方面又公開蔑視儒學在中國社會不被踐行的尷尬境遇。1878 年第 490 期《萬國公報》第 11 頁有《論爲何不敬孔子》一文，作者謂：「儒教之敬孔子，均莫若吾教。敬則必遵其言、學其行。試問今之儒教者有如是之敬者乎？試觀吾耶穌教有一言一行不合孔子者乎？虛偽也而真實求之，刻薄也而忠厚敦之，逐末也而返本救之。吾故曰世人莫如吾敬孔子也。」傳教士自稱信耶穌才能真正做到敬孔子，不免有些故爲高論，但其所指出的儒學作爲「信仰」在社會層面之零落確是極有見地。其實所謂「儒教」的稱呼，根本是在中西文化比較中產

生的，儒家在中國算不得宗教。且不說歷代統治者多陽儒陰法，便是在大眾層面，真正完全按照儒家學說，或者說孔孟學說，做事的人也很是有限。習儒者自稱儒生而不稱儒士（士者任重道遠死而後已）正是來自儒家內部的一個注腳。其實這種情況孔子時代便已存在，所以他一邊強調君子於仁造次顛沛於是，一邊又不得不承認學生當中能夠日月至焉者都不甚多。

當然，即便對儒學的踐行「生」而未「熟」，習儒、信儒、行儒者在中國社會依舊是至為可觀的一個群體，儒家學說依舊是社會上至為重要的一種價值存在。所以來華傳教者無論如何都不能忽視儒家學說。以儒學與基督教的互動為重要內容的中西文化交流融合是近代以來包括信仰層面在內的中國社會生活的一條主線。弘教之初的交流中，自然是儒學佔有優勢。後來隨著清朝的進一步衰落，在近代科學的羽翼下的，基督教的優勢日漸凸顯，漸漸取得主動。與之相反，儒學則因為國家的衰微而被目為阻礙社會進步的障礙，漸漸為社會所冷漠、敵視乃至唾棄。於是內外夾擊中的儒學開始積極的向對手學習，於是有了中體西用，有了孔子改制等等。1900年泰順廩生周耀樞居然幹起了給傳教士著作寫序的活計，在《天儒辨證》一書的序言中，其謂：「耶穌之教，實有補儒家之未備者。《新約》專記耶穌救世奇行，成己成物，盡皆明德新民之道。非若腐儒空言泛應，於世道人心絕無關係。」〔註4〕內部人士的不屑充分反映了20世紀初年儒學的悲哀和落魄。可以說儒學是背著滿身罵名進入20世紀的。1903年通達之士陳俠有言：「中國之無儒，中國之不行儒教，此我所觀於嬴劉以下，而決言其必然者也。」「今之儒，皆偽儒，非真儒，皆死儒，非生儒。」「我安得起我文明祖國數十古聖人於九幽不知紀極之天地，假其靈魂毅魄，為我民撥出無量深黑地獄，致之青雲之上，以雪我儒數十年深詬厚辱於萬一之餘？此在讀古書者深思之而力行之。」〔註5〕「數十年深詬厚辱」的話或許有些誇大其詞，但近代以來儒學之無奈無助不難由此看出，背著一身罵名進入20世紀也是不爭的事實。

儒學所以遭受詬病，與其自身關係不大，相當程度上是拜對手所賜。這個對手就是近代西方科學技術與政治思想。近代中國物質文明和制度文明方面的落後，都與儒學有一定的關係，但不是直接的和根本的關係。一者統治者對儒學本不甚相信，百姓亦然；二者，儒學本具開放品格，所謂四海之內

〔註4〕周耀樞：《天儒辨證·序》，《中西教會報》1900年第六卷第65期，第5頁。

〔註5〕陳俠：《悲儒上》，《新世界學報》1903年第15期，第2～5頁。

皆兄弟也，而且非常強調因革損益革故鼎新。其實晚清社會對儒學「愛之欲其生惡之欲其死」的做法，本就不是儒學的態度，這種情況下再說自己的不幸是因為身在儒門中所致未免有些「欺儒」。儒學確實有些委屈。且不說在本土晚清以來中國社會星星點點的進步多賴儒學的引導和參與，便是在歐洲，在啓蒙思想的孕育和發展過程中儒學的貢獻亦十分突出。自然，西方近代科技和政治思想上的許多成就確有儒學不足或未備之處，但，用西方近代的東西來和兩千多年前產生的儒學進行比較，本就不太公平。何況儒學中本有許多地方可與近代文明相通相濟。所以，晚清時期，爲儒學鳴冤叫屈者比比皆是。《新民叢報》1902 年第 8 期，第 81～84 頁有篇《小慧解頤錄：孔子訟冤》。作者借「懷疑子」與「尊聖子」二人之「論學」，讓「尊聖子」好好替儒學出了口氣。「懷疑子曰：《論語》曰：『天下有道，則庶人不議。』夫今世所稱第一等文明之國，何一不有議院？庶人之議政天下之公理也。孔子爲此言，是永陷我國於專制地獄，使之千萬億劫而莫能救也。尊聖子曰：子未通古訓耳。子不讀《爾雅》乎。《爾雅》云：不顯顯也，不承承也。古書多有以不字足句者，其例不可勝數。孔子此言，正謂天下有道則庶人議耳。不顯不承亦作丕顯丕承，故不議亦可作丕議。丕者大也，言天下有道則庶人大開議會耳。懷疑子無以應。」又：「懷疑子曰：《論語》曰：『拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違眾，吾從下。』夫古者君臣坐而論道，漢制猶有天子爲丞相起、天子爲丞相下輿，蓋君不甚尊，臣不甚卑焉。何也？君之與臣皆受民之委託而治事者耳，而僕僕亟拜胡爲也？時制拜上，已嫌其過。孔子猶以爲未足，復等而下之，無乃大貶損人格耶？何怪乎人以爲諂也！尊聖子曰：下字，當訓不恥下問之下，指國民也。孔子以爲崇拜國民禮也，今乃崇拜君主則驕泰矣。故孔子必從國民也。今世歐美大政治家，皆拜下從下者也。故專制國媚於一人，立憲國媚於庶人。孔子示政治家以運動之方耳。懷疑子無以應。」這篇文章的作者究爲何人，一時還搞不清楚，但他旨在爲孔子訟冤的新訓詁倒是很藝術。而且，一來一往中話題的中心竟然是討論儒學與立憲、自由、議會政治等的關係。一方面是懷疑人士對儒學的不解乃至擯棄，另一方面是儒學經由新的闡釋竭力跟上時代的努力，這正是 20 世紀初，清末最後一段時間裏儒學糾結的生存狀態。

就整個 20 世紀前半期來看，儒學在信仰領域的主要對手正是資產階級民主思想。1917 年段祺瑞政府制定修憲草案，擬訂國民教育以孔子之道爲修身

大本。這是民國初年廢止小學讀經以來，曾經顯赫的儒學嘗試依靠各種力量「借屍還魂」、重回廟堂的又一壯舉。這在全國範圍內引起巨大波瀾，贊成者有之，反對者亦有之。來自直隸商會的一份反對電文謂：「竊自憲法立案，第十九條第二項擬訂國民教育以孔子之道爲修身大本一語，全國反對。今輿論譁然，議院迭次審議迄未准予刪除，人心益爲危慮。伏查民國以五族合成，族各有宗教，各有其修身大本。若強迫歸一勢必互相牴觸，相爭相尤、禍靡有底。約法既言人民信教自由，實合世界公理。設使憲法背道而馳，恐艱難再造之共和將因一言而破壞。我政府國會何必愛惜此招禍之條文而不給予刪除耶？弊會等爲擁護人權鞏固國本起見，特電請願，虔祈將草案第十九條第二項迅予刪除。擁護信教自由，以免教爭而安人心。」事實上，無論是民國初年廢止讀經還是五四時期打倒孔家店等，背後都是資產階級的自由、平等、民主、共和等思想在支持。而且，相比晚清時期始終不能居於主導地位而不得不在廟堂儒學壓制下艱難生長的格局而言，民國時期資產階級民主思想已經成爲社會思想的主流，裁定儒學生存合法性的權利就掌握在後者手裏，此由上引文字每以自由、人權、共和等觀念爲據要求刪除以儒學爲修身大本的條目可以看出。不過既然是民主思想，又推重信教自由，那麼儒學作爲信仰之一種當然也可以合情合理地在社會上繼續存在下去。這正是新中國成立以前的中華民國時期，尊孔讀經所以能夠長期存在的關鍵原因所在。不過，就算官方因爲「新生活運動」等穩定社會秩序、推動文明進步之舉措的需要，而一度對儒家觀念、儒學典籍等大力提倡，後者在民國社會始終也只能居於思想領域的支流位置，這也與後來大地主大買辦相結合的統治集團權力結構中前者地位稍遜一些的情況正好相符。當然，此類運動一定程度上極大恢復了儒學的尊嚴和光榮，只是在一個西學知識大量引入、新式教育廣泛流行的時代，儒學的生存空間終究是今非昔比，可以說十分痛苦。因爲再怎麼尊孔讀經，儒學也已回不到官方哲學的位置，而且，再怎麼尊孔讀經，讀經尊孔的人終是越來越少。真實的情況是，在不少人出於各種目的提倡尊孔讀經的同時，進入民國以後，更有不少人在新社會思潮的引導下主動加入到了反孔批孔的陣營裏，這裡面既包括全盤西化人士，也包括運用唯物主義理論分析和研究中國文化及革命道路的馬克思主義學人，以及許多思想進步的左派人士，像眾所習知的魯迅同志。

儒學雖然形成於春秋末期，但就學說內容而言，特別適合地主政權的統治需要，所以能自漢至清兩千年盡享廟堂哲學的尊隆。中國共產黨是在對大地主、大資產階級的鬥爭中成長起來的，所以，新中國成立以後，儒學的存在和傳承一度命懸一線。倒是退處臺灣的國民黨政權，出於政治的需要，對儒學表現了極大的興趣。於是以海峽為界，一邊淒風苦雨，一邊豔陽高照，儒學的生存狀態因政治需要而呈現出地理分佈上的陰陽二重天格局。至於 1990 年代，隨著改革開放的拓展，中外文化交流日益頻繁和密切，這種背景下，強調「仁者愛人」、「和而不同」等等價值理念的儒家學說的魅力和價值再次獲得官方認可，孔子因而迅速成為中外文化交流中的「明星」人物，儒家文化也因此在經歷了早年被踩在腳下永世不得翻身的悲苦歲月後，重新迎來了蓬勃發展的又一個春季，1990 年代中期大陸地區迅速興起的以儒學普及與傳播為核心的「國學熱」正是其表現。

進入 21 世紀，隨著中國綜合國力的提升，在國際上塑造良好的國家形象，借助文化軟實力不斷提升國際地位和影響，成為了國家對外交往的戰略急需。當下來看，孔子及其學說依舊是實現此一戰略不可或缺的最為有力的文化支持和價值依據。所以就有了更多的孔子學院，有了國內各種各樣的讀經班，有了國家層面的祭孔活動。一百年前從廟堂被驅離，一百年後重新被捧起，一百年前飽受詬病和屈辱，一百年後全國上下趨之若鶩，這是輪迴的運數，也是辨證的諷刺，是需求中的復出，更是衰變後的雄起，這就是儒學在中國 20 世紀的傳奇，也是《論語》學在 20 世紀中國的生態境遇。

中國文化素以連綿不斷為人稱道。《論語》學也是如此。20 世紀的中國《論語》學是沐浴著清代《論語》學的餘暉一步一步走向現代中國歷史舞臺的。前者在許多方面都受到後者的潤澤和影響。這其中，包括研究方法的繼承，也包括研究問題的接續，更包括研究成果的汲取。晚清時期，諸子學興盛，滲透到《論語》學中表現為學人對《論語》或者說孔子同諸子學關係問題的研究，此一研究 19 世紀末開始興起，後漸漸成為《論語》學（孔子）研究中一個不大不小的問題，有的學者目《論語》為諸子，有的學者就《論語》明諸子，有的學者說諸子之學出孔子，等等不一而足，此是 20 世紀中國《論語》學在問題上前後接續。清代人對《論語》流傳過程中的版本問題下過很大力氣，代表人物如馮登府、阮元等，後來他們的成果成為了 20 世紀學人繼續研究此一問題時最為重要的參考文獻之一，至於 20 世紀學人研究《論語》多參

劉寶楠《論語正義》，研究《論語》學史多參《四庫全書總目》，這都是成果的汲取。

最重要的還是治學方法的繼承和延續。進入 20 世紀以後，雖然經學的地位大不如前，《論語》不再像經學時代那樣為人尊崇，乃至大多都是在子學和史學的領域裏進出，但晚清時期形成的經學研究格局在 20 世紀上半期，甚至可以說是整個 20 世紀都還有較好的保持，即便中間因為某些政治的原因有所中斷，但在整體上清代，尤其是晚清時期的經學研究格局或者說經學研究的路數，在 20 世紀的《論語》學中依舊在延續。清代經學有所謂漢宋之分，漢學又有古文學和今文學之分，這種區別在晚清尤其明顯。進入 20 世紀，包括中華民國成立以來，這種經學分野所型構的治學取向的差異在《論語》學中表現得仍很突出。像章太炎的《廣論語駢枝》、康有為《論語注》便分別代表了古文學和今文學兩種不同的治學取向。馬一浮的《論語大義》則是典型的宋學製作。再如 20 世紀頗有成績的舊注整理工作，相當程度上也是接續晚清學人的路子，眾所周知的《論語集釋》出現之前，清人潘維城的《論語古注集箋》、清民之間姚永樸的《論語解注合編》都已取得了相當成績。至於 20 世紀中國《論語》學中廣泛存在的補正《論語集注》的工作，在清代更是所在多有，毛奇齡的《四書改錯》最為著名，潘衍桐組織編寫《朱子論語集注訓詁考》也是出於類似目的。這一工作在 20 世紀被接續而光大之，簡朝亮《論語集注補正述疏》、程樹德《論語集釋》以及錢穆的《論語新解》皆在此數。20 世紀大為流行的白話翻譯，同樣也淵源有自，像清代陳澧所撰《論語話解》便是用通俗的白話文來解釋和翻譯《論語》文句的專著。至於結合西學知識來研讀《論語》的例子晚清時期也已多見，此由前引相關材料已可觀見。就 20 世紀中國《論語》學而言，以西解中式的研讀《論語》是一大趨勢，純傳統的研究與此前相比倒是有些趨於衰落。就西學解讀來看，以基於歷史唯物主義和辨證唯物主義來研究和解析《論語》的一系最為興盛。當然，相當多的時候以西解中不免會犯機械主義的錯誤，趙紀彬早年出版的《古代儒家哲學批判》是個典型。漢宋路徑也好，白話普及也好，舊注整理或哲學解讀也好，基本上 20 世紀中國《論語》學的主要面向在 20 世紀之前的清代學術中都已萌芽和興起，而且有些方面清代學者還要更有優勢，比如訓詁考據，不過講到西學式解讀，白話文普及等等，還是要看 20 世紀，此正《論語》所謂「損益」。