

中国现代学人经典 主编 刘梦溪

李 济 卷

编校者 李光谟

河北教育出版社

(冀)新登字 006 号

中国现代学术经典 主编 刘梦溪

李 济卷

编 校 者 李光谟

责任编辑 刘贵廷

装帧设计 张慈中

美术编辑 刘 峰

出版 河北教育出版社

(石家庄市城乡街 44 号)

发行 河北教育出版社发行科

印刷 山东新华印刷厂德州厂

版次 1996 年 8 月第 1 版

印次 1996 年 8 月第 1 次印刷

印张 26.25

开本 880×1230 毫米 1/32

字数 600 千字

印数 1—3,900

书号 ISBN 7-5434-2835-0/K·65

定价 44.70 元

1997.7.29
三联韬奋图书中心
No. 7499616

《中国现代学术经典》编辑委员会

主 编 刘梦溪

编 委 (以姓氏笔画为序)

王守常

王钟翰

朱维铮

刘梦溪

汤一介

李光谟

李学勤

汪荣祖

张圣洁

陈平原

陈 来

夏晓虹

黄克剑

蒙 默

楼宇烈

裘锡圭

2268/01

1

总 序

学术盛衰，当于百年前后论升降焉。

——阮 元

刘 梦 溪

二十世纪走完了。二十一世纪走来了。

在此世纪转换之际，人们禁不住要问：二十一世纪将会是怎样一个世纪呢？谁都不是预言家，未来的事情不好预测。但鉴往可以知今，前瞻性思考的真理性往往即深藏于对往昔的回顾之中。特别是一个民族的学术思想，是一个民族的精神之光，特定时代学术精英的活动，往往蕴藏着超越特定时代的最大信息量。站在学术史的角度回观二十世纪的中国，简错纷繁的百年世事也许更容易获致理性的通明。

—

问题是到底什么是学术？学术思想究竟指什么而言？

二十世纪第一个十年刚刚过后的 1911 年，梁启超写过一篇文

章叫《学与术》，其中有一段写道：“学也者，观察事物而发明其真理者也；术也者，取所发明之真理而致诸用者也。例如以石投水则沈，投以木则浮。观察此事实以证明水之有浮力，此物理也。应用此真理以驾驶船舶，则航海术也。研究人体之组织，辨别各器官之机能，此生理学也。应用此真理以疗治疾病，则医术也。学与术之区分及其相关系，凡百皆准此。”^①这是迄今看到的对学术一词所作的最明晰的分疏。学与术连用，学的内涵在于能够揭示出研究对象的因果联系，形成建立在累积知识基础上的理性认知，在学理上有所发明；术则是这种理性认知的具体运用。所以梁启超又有“学者术之体，术者学之用”^②的说法。他反对学与术相混淆或者学与术相分离。严复对学与术的关系也有相当明确的界说，此见于严译《原富》一书的按语，其中一则写道：“盖学与术异。学者考自然之理，立必然之例。术者据既知之理，求可成之功。学主知，术主行。”^③用知与行的关系来解喻学与术两个概念，和任公先生的解释可谓异曲同工。

中国古代还经常讲道术，如《庄子·天下篇》：“道术将为天下裂。”贾谊《新书·道术篇》：“道者所从接物也。其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者言其精微也，平素而无设储也。术也者，所从制物也，动静之数也。”虽如此说，虚终是体是本，而术则是用是末。“道”标识着学问的方向，“道术”的内涵比学术更深邃，更具概括性。学各有别，学中之道是相通的。章学诚尝言：“学者果何物哉？学于道也。道混沌而难分，故须义理以析之；道恍惚而难凭，故须名数以质之；道隐晦而难宣，故须文辞以达之。”^④他由此抽绎出治中国学问的三要素，即义理、考据、词章。但对一个学人来说，比这三者更重要的是为学的目的。严复在为《涵芬楼古今文钞》作序时写道：

盖学之事万途，而大异存乎术鹄。鹄者何？以得之为至娱，而无暇外慕，是为己者也，相欣无穷者也。术者何？假其途以有求，求得则辄弃，是为人者也，本非所贵者也。为帖括，为院体书，浸假而为汉人学，为诗歌，为韩欧苏氏之文，樊然不同，而其弋声称、网利禄也一。凡皆吾所谓术，而非所谓鹄者。苟术而非鹄，适皆亡吾学。^⑤

严复所要求的是一种纯学术，做学问的目的就在学术本身，学术以外没有也不应该有目的，因而也可以称作“为己”之学。而诗词书法一类传统文士人皆能详的技能，不过是一种工具，也就是术。如果一个人学目的是为了猎取功名利禄，所掌握的术再精良，也只能是“为人”之学，真正的学者必不取此种态度。因为“为人”之学是不自由的，不可能达之于道。中国传统学术，既讲学，又讲道。道这个概念，讲起来很麻烦。“道可道，非常道。”老子的话，一言九鼎。现代一点的说法，倘若撇开历史上各家各派赋予道的特殊内涵，不妨可以看做是天地、宇宙、自然、社会、人情、物事所固有的因果性和规律性，以及人类对它的超利害的认知，甚至包括未经理性分疏的个体精神的穿透性领悟。学中之道，兼有这两个方面的特征。因此做学问贵在打通，无道则隔，有道则通。

学术思想则是人类理性认知的系统化，而且须有创辟胜解，具备独到性的品格。既系统又独到，属于思维的成果，具有形上之学的特点，这才是学术思想。叶瑛在论述章学诚的学术思想时写道：“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’道不离器，犹之影不离形。造学之途有百，而其要期于明道。”^⑥学术思想的根本特征应该是“即器以明道”。元朝时，罗马教皇以七大术介绍给元世祖，包括文

法、修辞、名学、音乐、算数、几何、天文。然而此七项大都关乎技艺,也就是器,属形下学的范畴,与学术思想迥然有别。一个民族或一定历史时代的文化氛围和精神气象,第一表现在社会习俗方面,第二表现在学术思想方面。社会习俗固然影响学术思想,同时有赖于学术思想对社会习俗加以提升。学术思想是否发达,是一个国家或者民族文化发达与否的标志。当我们习惯地称某些国家有悠久的历史文化传统的时候,其实就是说这个国家的学术思想发达。世界上四大文化圈,古希腊罗马文化、阿拉伯文化、印度文化和中国文化,都有悠久丰富的学术传统为之奠基。就中尤以中国的学术思想最为发达。早在周秦时代,自觉的学术思想就产生了。后来经过历朝历代的沿革,学术思想越来越走向成熟,就中经过了先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代汉学等不同的学术发展时期。可以说,中国历史上不同的阶段都有作为阶段性标志的学术思想。

当中国社会由晚周进入春秋战国时代,诸侯国之间的征伐虽然不能不引起我们的注意,更引起我们注意的却是诸子百家争鸣竞放的学术思想。于是我们知道有孔子、孟子、荀子、老子、庄子、墨子、韩非子、公孙龙子,这些闪光的名字成了我们民族智慧的象征,成了中华文化传统的象征。他们创造的学说,影响到后代,影响到世界。他们给一个民族带来的骄傲以及其学说所具有的永久的魅力是不可替代的。而当历史翻到宋朝和明朝这一页的时候,又一批思想巨子的名字首先映入了我们的眼帘:周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁、陈亮、叶适、罗钦顺、王廷相、王安石、司马光、郑樵、沈括、李贽,他们继先哲之遗绪,发潜德之幽光,使中国的学术思想进入了更加辉煌的时期。宋朝的经济、政治、军事和社会的状况,有大不能令人满意处,但学术思想多支并

秀,堪称传统文化的最高峰。试想,如果没有了宋明理学和宋代的史学,中国的学术史和思想史,甚或整个中国的思想文化传统将呈现怎样的缺憾呢?

这说明学术思想自有其独立性。既顺世而生又异世而立,是学术思想的另一个特征。顺世而生,自不待言。没有哪一种学术思想不是特定时代和世代的产物,连虚幻的不结果实的花朵也可以振叶寻根,找到它赖以开放的或直接或间接的社会环境的根源。但我们需要注意的是,顺世而生,可不是顺势而生。学术思想与权柄和势力天然地缺少缘分。不仅如此,它顺世却不随俗,就其发生来说有顺世的一面,而就其存在来说又有异世甚或逆世的特点。正如章学诚所说:“与一代风尚所趋,不必适相合者。”^⑦相反,学术思想是引导风尚的,转移风气、改变习俗,学者之理趣覃思与有不灭之功焉。梁启超曾经说过:“学术思想之在一国,犹人之有精神也。而政事、法律、风俗及历史上种种之现象,则其形质也。故欲观其国文野强弱之程度如何,必于学术思想焉求之。”^⑧不独中国,欧洲亦复如是。王国维说得好:“无论古今东西,其国民之文化苟达一定程度者,无不有一种之哲学。而所谓哲学家者,亦无不受国民之尊敬,而国民亦以是为轻重。”^⑨又说:“光英吉利之历史者,非威灵吞、纳尔孙,而培根、洛克也。大德意志之名誉者,非俾思麦、毛奇,而汗德、叔本华也。即在世界所号为最实际之国民如我中国者,于《易》之‘太极’,《洪范》之‘五行’,周子之‘无极’,伊川、晦庵之‘理气’等,每为历代学者研究之题目,足以见形而上学之需要之存在。而人类一日存此学,即不能一日亡也。而中国之有此数人,其为历史上之光,宁他事所可比哉?”^⑩他甚至强调:“提倡最高之学术,国家最大之名誉也。”^⑪陈寅恪也说,学术的兴替“实系吾民族精神上生死一大事者”。^⑫梁、王、陈三位现代学术巨子都把学术

思想提到了至高的位置。

然而覆按历史,一种学说或一种学术思想的遭遇却没有我们想象的那般幸运。往往越是具有独创性的思想,越不为当世所重。所以孔子有陈蔡之厄,孟子有“不得已”之辩;韩非饮鸩,孙子腴足,史迁宫刑,班氏狱死;阮籍临歧而痛哭,嵇康佯狂而不羁;罗什折翮于北国,玄奘历险于西土;韩愈受黜行三千里路,苏轼遭贬困琼海之滨;阳明承廷杖之辱,朱子遇罢祠之变;戴震中岁衣食不济,颜元苦行骨肉难全;李卓吾尝铁窗自刎而死,王夫之筑土屋匿于深山。一部学术史,可以说是一批批学者为创造学说为追求真理而献身的历史。

这种情况说明,对待学术思想,是不可以功利计的。“正其谊而不谋其利,明其道而不计其功”,董仲舒这句被后世目为近乎愚枉的话,恰恰道出了学术思想的真谛。而学人、思想家被目为愚妄、狂癫,为世人所窃笑,历史上屡见不鲜。正因为他们先觉、异世或逸世而独立,世人才有充分理由疏远他们。天才的归宿到头来总逃不过《红楼梦》中的一支曲——“世难容”。

二

中国传统社会历朝历代统治势力对学术思想的选择是极为严格的。虽然学人的妙悟哲思,即使庸员俗吏也不至于简单地认为有害于邦国天下,至少于世道、人心、社会、家国的长远利益还会有所小补的道理,人们是明白的;但处于权力中枢的执掌权柄的人物,更看重与本集团相关的眼前的利益,不免轻忽学者们为穷追事物之理而开出的趋向更多顾及人类普遍性的长远利益的各种药方。而历史上许多以学术为职业的人,偏偏知其不可而为之,似乎

抱定了“不说白不说,说了也白说,白说也要说”的宗旨。因此学术思想在中国几千年的传统社会里呈现出异常错综纷繁的景观。

这其中,学术思想的隆替与变异是最壮观的一幕。

就与历史行程的比较而言,可以说一代有一代的学术。就中国传统社会各种学术思潮的比较而言,儒学的地位长时期至为显赫。但这也只是就一定的历史条件相对而言,深为之说,并不如此简单。秦政统一,春秋战国时期百家竞放的灿烂局面黯然中歇。孟子说:“圣王不作,诸侯放恣,处士横议。”^①秦火之后,诸侯敛迹,处士禁声,思想受到钳制,学术失却空间。但秦代同时有七十博士之设,包括后来传教《尚书》的伏生、为汉初起立朝仪的叔孙通,都列名顾问,儒学也不是完全立而无地。迨至两汉,经学蔚为大宗,盖起因于武帝独尊儒术,对儒家经典的阐释一时成为显学。可是通观汉代学术,决不只是经学的一统天下。汉初崇尚黄老,因此司马谈撰《六家要旨》,置道家于儒家之上,先黄老而后六经^②,暂不置论,就是儒学独尊的武帝时期,仍存在与儒学争衡的各种潜势力。董仲舒用阴阳五行学说解释儒学,已给儒学掺进杂质,尊之适足以卑之。而经今古文学的论争,无异儒学内部的自我耗散。要想动摇一种学说,再没有比宣布一种学说所依据的经典是伪作更具有摧毁力了。古文经学打击今文经学和今文经学打击古文经学,用的就是此种策略。肇始者为刘歆,首先攻击今文经残缺不全,要求立古文经于学官。今文十四博士则奋力反击,提出所谓古文经是伪托,扬言要对刘歆治以乱经之罪^③。直至郑玄遍注群经^④,采今古文而融通之,持续一二百年的这场论争,才告平息。

学说的一统局面,只不过是朝政执掌者和固陋的臣僚们的一种愿望,历史的真实情形反是,学术思想的多元化和多样化倒是一种常态。如果一个社会只有一种学术思想,这种学术思想的存在

理由也就失去了。一定历史时期之内,假如没有另外的学说与之相抗衡,则占据主流地位的学说内部,便会分裂、内耗乃至自蔽。两汉经学的命运就是如此。郑玄后来兼采今古文之长注释群经的学术贡献,自无疑义;但泯家法、齐今古的结果,问题也由此而生。何况经学内部渐次滋生出不利于自身发展的诸多因素,前此已露端倪。起初是博士弟子们讲经,必须严守“师法”和“家法”,使经学的传承走进了死胡同;后来是经生解经,便辞巧说,流于支离破碎。班固对此一变异现象的叙论最为警辟,他在《汉书·艺文志》里写道:

后世经传既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体;说五字之文,至于二三万言。后进弥以驰逐,故幼童而守一艺,白首而后能言;安其所习,毁所不见,终以自蔽。此学者之大患也。^①

桓谭和王充也都有极中肯的批评。桓谭说一位讲《尧典》的经师,篇目两个字就讲了十多万字,其中“曰若稽古”一词讲了三万言^②。王充说:“儒者说五经,多失其实。前儒不见本末,空生虚说;后儒信前师之言,随旧述故,滑习辞语。”^③两汉经学之末流终于走向了猎取功名利禄的自蔽之路。

但这时佛教已经传入,道教开始勃兴,社会变乱,玄学盛行,经学和儒学事实上退居到了次要的地位。这时中国历史进入了魏晋南北朝时期。我们把玄学视做此一时期的代表性学术思潮,一方面鉴于历史的本真,另一方面也是出于研究者把握历史现象的方便。实际情形,魏晋南北朝是中国学术思想最呈纷乱的时期,学术思想重组重建大变动大动荡,各科学说相斥相融,交错互动,究竟

哪一种学术思潮为主,颇不好遽然论定。所以如此的缘故,是因为东汉末年有一种全新的学术思想悄然而入于华夏,这就是佛教的传入。

佛教的传入中土,使我国固有学术面对一生力军的挑战,从此儒、道、释三家互相消长隆替、合纵连横、迎拒排击、化分化合,演成中国学术史上极具戏剧性的“三国演义”。单就这一点,如果得出中国传统社会不仅文化连同学术也是多元的这一结论,也足以获得理据的支持。早在南北朝之时,即有名卫元嵩者写过《齐三教论》^⑧。至隋唐之际,又有大儒王通者,主张三教合一,开宋明理学的先河。有唐一代,释、道两家的地位经常不让于儒家,所以韩愈起而作《原道》,发道断之叹。但经学在唐代也曾有过一个小小的高潮,那是太宗临朝、学识渊博的国子祭酒孔颖达为五经重新作义疏的时候,儒家经典再一次被确立为官方的教科书,只不过时间不长,高宗武后统治时期随即发生变异。陈寅恪曾说:“至李唐之世,遂成固定之制度。如国家有庆典,则召集三教之学士,讲论于殿廷,是其一例。故自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论。”^⑨儒释道三家并立,标志着我国传统学术思想多元化格局的进一步形成。

宋明理学的出现,说明中国学术思想走到了空前成熟的时期。已往的宗派界分变得不那样重要了,尽管儒、释、道之间仍有冲突,学者们可以继续搜寻三家不能并立的种种翔实的理由,以及程朱和陆王两派的分歧有多么严重,但它们都已经以自己的方式在理学的新天地中得到了升华,并进入了人们的精神世界,进入了社会生活。佛教的禅宗一支,是先秦儒学演变成宋明理学的真正的阶梯。禅宗是完全中国化了的宗教,甚至已经不是宗教,无法作为信

仰对象来存在,只是知识分子进行心理体验和心理调适的特定方式,以及单凭悟慧达致自我精神解脱的工具。没有禅宗的渗入,不可能有宋明理学。当然理学也吸收了道教和道家的思想。周敦颐画的那张有名的《太极图》,用的就是道教的表述方法。陈寅恪把宋明理学的出现与佛陀出世相提并比,同作为思想史上的“一大事因缘”看待。他说:“中国自秦以后,迄于今日,其思想之演变历程,至繁至久。要之,只为一大事因缘,即新儒学之产生,及其传衍而已。”^②宋明理学就是当时的新儒学,学者后来也称作二期儒学。

宋明学术由理学发展到心学,是传统儒学的又一次大变异。这次变异使儒学在一定程度上从传统儒学的束缚下解放了出来。理学是往外走,心学是往内走。依心学家的观点,往外走走窄了路,往内走走宽了路。陆九渊的名言是:“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙。”^③王阳明则说:“学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎?求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎?”^④他还竭力证明,每个人都可以成为圣人。这些地方表现出陆、王心学的自由境界和独立不倚的精神,甚至也可以说王阳明是在转着弯推行一种非孔子化的政策。试想,如果每个人都可以成为圣人,满街都是圣人,圣人还尊贵么?也就无所谓圣人了。阳明之学作为中国学术史上儒家之学的一个脉系,无法掩盖它的离经叛道的倾向。当然王学主“知行合一”,又与孔门“文行忠信”之设教闇合。虽然王学没有像朱子学那样得到官方的认可,在士林的影响却是很大的,特别在晚明,几成笼罩之势。但晚明的王学,其末流已入于空疏之途,遂遭致学者的不满。

职是之故,清代实学家和汉学家对包括理学和心学在内的宋学施行攻诘,就不令人感到惊异了。

顾炎武说：“昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟。未得其精，而已遗其粗，未究其本，而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务。举夫子论学、论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”^⑤黄宗羲说：“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈。”^⑥颜元说：“宋家老头巾群天下人才于静坐读书中，以为千古独得之秘，指办干政事为粗豪、为俗吏，指经济生民为功利、为杂霸。究之使五百年中平常人皆读讲集注，揣摩八股，走富贵利达之场；高旷人皆高谈静敬，著书集文，贪从祀庙廷之典。”^⑦这还是就一般学风及其影响说的。毛西河说：“道学本道家之学，两汉始之，历代因之，至华山而大张之；而宋人则又死心塌地以依归之，其为非圣学，断断如也。”^⑧这不是说宋人有非圣的倾向么？戴震说：“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知。其于天下之事也，以己所谓理，强断行之，而事情原委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖。”^⑨这不是明指宋人离经叛道么？前面我们讲了，是有是事。包括钱大昕说的“晋人尚清谈，宋贤喜顿悟”、惠栋说的“南宋俗儒，空谈道学”、焦循说的“宋儒言性理，如风如影”等等，其锋芒所向几不留余地，从而演成清初思想界的汉宋之争。为宋学辩护者亦不乏其人。例如写《汉学商兑》的方东树，就曾把经比作良禾，他说汉儒是勤于耕耘除草的农夫，宋儒则是把得到的粮食舂成米，蒸熟了吃，以“资其性命，养其躯体，益其精神”^⑩。他看宋儒比汉儒要高一筹了。但总的看，清前期和中期的学术界，宋学不敌汉学，占优势的还是以经世致用为旨归的实学和考据学即汉学的天下。

中国学术的考据传统发源甚早。汉之经注，唐之义疏，都离不

开考据。而考据的前提是要有训诂的基础,所以传统的图书分类方法,经部之下常附以小学。清儒的常谈,是读书必先识字。在这点上,宋儒留下了遭诟病的口实。清代汉学家提出由宋返汉的口号,实包含对宋儒治学方法的轻蔑的意思。钱大昕说:“穷经者必通训诂,训诂明而后知义理之趣。后儒不知训诂,欲以乡壁虚造之说求义理所在,夫是以支离而失其宗。”^④又说:“圣人之言,因其言以求其义,则必自诂训始。谓诂训之外别有义理,如桑门以不立文字为最上乘者,非吾儒之学也。”^⑤认为训诂之外便没有义理的存在,未免太武断了。宋儒何尝完全不懂得训诂,只不过为学次第有所轻重罢了。朱熹的学问无论在义理方面还是在训诂方面都堪称一流。当然就一代学术的总体成就而言,清代的考据学是前无古人,也可以说是后无来者的。乾嘉巨子把古代典籍翻了一个过,作了一次总检查,他们中的一些人真正把学术当做了一种职业。梁启超强调盛清诸大师为学问而学问的态度,称赞他们能够做到“治一业终身以之,铢积累寸,先难后获,无形中受一种人格的观感,使吾辈奋兴向学”^⑥,无疑是直中肯綮之论。因为认真说来,清代的主流学风和宋代的主流学风确有不同,学术史上的汉宋之争,渊源有自。

梁启超曾把盛清学者的学风概括为十大特点:(一)凡立一义,必凭证据;无证据而以臆度者,在所必摈。(二)选择证据以古为尚。(三)孤证不为定说。(四)隐匿证据或曲解证据,皆认为不德。(五)喜欢罗列同类事项,作比较的研究,以求得公则。(六)采用旧说,必明引之,抄说认为大不德。(七)所见不合,则相辩诘,虽弟子驳难本师,亦所不避,受之者从不以为忤。(八)辩诘以本问题为范围,词旨务笃实温厚,虽不肯枉自己意见,同时仍尊重别人意见。有盛气凌轹,或支离牵涉,或影射讥笑者,认为不德。(九)专治一

业,为窄而深的研究。(十)文体贵朴实简洁,忌言有枝叶。^④如果把第二条的以古为尚改为或理解为重视原始证据,这十个方面的特点,置诸今天,不仅完全适用,而且应该成为以学术为职业的学人理应遵守的学术规范。

我们现在所缺少的正是清儒的这种学问精神。因此我们有理由说清中叶的学风和治学方法中,已经开始有了现代学术的一些萌芽。这就是为什么“五四”前后受西学影响很深的一批现代学人,用新的方法解读中国古典,却强调科学的考据,甚至在治学方法上自觉不自觉地要回到乾嘉去。这不是学术的倒退,恰恰相反,这是有渊源的出新。同样,清儒以由宋返汉相标帜,也不能认为是倒退,而是以古为新的策略。

三

我们通过对中国传统学术思想隆替嬗变过程的大体梳理,可以看到一种现象,即学术思潮的生成和发展,总是到得峰巅就跌落下来;研究的人越多,离学说原创的宗旨越远;流行于全社会,全社会即与之疏离。正如黄梨洲所说:“学问之事,析之者愈精,而逃之者愈巧。”^⑤《红楼梦》里一位乖巧姑娘的话:天下“没有个不散的筵席”。没想到在这人烟稀少的学术史领域也能够得到证验。

当然学术思想的聚散不同于别的事物,即便体现共同旨趣的学术群体瓦解了,所主张的思想处于极度的低潮,甚或被世人冷落,只要是曾经流行于世的学术思想,便不会骤然寂灭。代之而起的学术思想,总是以融汇前行者的思想资源为特征的。所谓经学的今古文之争、汉学与宋学之争、朱陆异同之辨,不论争论得如何激烈,都是以互相吸收为条件的。因此就学术本身的发展而言,不

同历史时期的学术思想之间,常常远姻近缘,后果前因,此起彼伏,互相勾连。最明显的是长时间成为中国传统社会学术主潮的儒释道三家,如前所说,彼此表现为不能并立固然是它们存在的一种形态,互相吸收、彼此妥协、三教合流,更是它们存在的表现形态。历史上各种学术思想流派之间的对立,与其说是思想与学术的对立,不如说是与此种思想和此种学术有关的学人之间的对立更具有实在性。社会化了的人的头脑比学术思想本身复杂得多,学术思想常常受学术以外因素的干扰。张载《正蒙·太和篇》里的四句话:“有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解。”用这四句话解释不同学术思想之间的隆替与变迁,同样可以找到契合之处。

中国传统社会学术思想多元并立的确是一个不容忽视的特点,而这种多元并立的表现形式则多种多样。就以儒家思想、道家思想和佛教思想三者的关系为例,它们在传统社会长期并存之事实本身,已经是学术思想多元化的一种表现。汉以后儒家思想的地位上升,长时间里基本上成为占统治地位的思想,可是在单纯的学术思想领域,道家思想和佛教思想的影响丝毫没有示弱。陈寅恪先生对此有极深刻的论述,他在给冯友兰的《中国哲学史》所写的审查报告中写道:

二千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面,而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。^{②6}

这说明佛教和道教以及道家的思想,并不因为没有成为占统治地位的思想而减弱它的影响力。所以如此,是由于在中国传统社会里自始至终存在着完整的民间社会。在民间,佛道两家是相当有