

劉夢溪 主編

中國現代
學術經典

陳寅恪卷

河北教育出版社

卓太炎 劉師培 趙元任 嚴復 錢賓四 馮友蘭 唐君毅 太虛
陳垣 康有為 陳師曾 歐陽漸 楊樹達 楊文會 廖平 蕭公權
黃侃 蔡元培 吳宓 張君勱 洪業 李濟 陳寅恪 羅振玉
王國維 顧頡剛 馮友蘭 陳垣 余嘉錫 錢基博 馬一浮 蒙文通
湯用彤 唐君毅 梁漱溟 錢穆 呂澂 楊聯陞 方東美 楊樹

中國現代學術經典

主編 劉夢溪

陳寅恪卷

編校者 劉夢溪

河北教育出版社

圖書在版編目(CIP)數據

中國現代學術經典·陳寅恪卷／陳寅恪著·石家莊：

河北教育出版社，2000.11

ISBN 7-5434-4085-7

I. 中… II. 陳… III. ①社會科學—文集②陳寅恪—文集 IV. C53

中國版本圖書館CIP數據核字(2000)第36946號

中國現代學術經典·主編 劉夢溪

陳寅恪卷

編校者 劉夢溪

責任編輯 張慧芝

美術編輯 徐占博

出版 河北教育出版社

(石家莊友誼北大街330號)

發行 河北教育出版社發行科

印刷 山東新華印刷廠德州廠

版次 2002年1月第1版

印次 2002年1月第一次印刷

印張 31.375

開本 880×1230毫米 1/32

字數 722千字

印數 0001—2000

統一書號 ISBN7-5434-4085-7/C·21

定價 62.80圓

中國現代學術要略

——《中國現代學術經典》總序

學術盛衰，當於百年前後論升降焉。

——阮元

劉夢溪

二十世紀走完了。二十一世紀走來了。

在此世紀轉換之際，人們禁不住要問：二十一世紀將會是怎樣一個世紀呢？誰都不是預言家，未來的事情不好預測。但鑒往可以知今，前瞻性思考的真理性往往即深藏於對往昔的回顧之中。特別是一個民族的學術思想，是一個民族的精神之光，特定時代學術精英的活動，往往蘊藏着超越特定時代的最大信息量。站在學術史的角度回觀二十世紀的中國，簡錯紛繁的百年世事也許更容易獲致理性的通明。

一 學術思想是人類理性認知的系統化，是民族精神的理性之光；學術思想發達與否是一個民族文化是否發達的標誌；既順世而生又異世而立是學術思想的特點；轉移風氣、改變習俗，學者之理趣覃思與有不滅之功焉；對學術思想，不可簡單以功利計

問題是到底什麼是學術？學術思想究竟指什麼而言？

二十世紀第一個十年剛剛過後的一九一一年，梁啟超寫過一篇文章叫《學與術》，其中有一段寫道：『學也者，觀察事物而發明其真理者也；術也者，取所發明之真理而致諸用者也。例如以石投水則沈，投以木則浮。觀察此事實以證明水之有浮力，此物理也。應用此真理以駕駛船舶，則航海術也。研究人體之組織，辨別各器官之機能，此生理學也。應用此真理以療治疾病，則醫術也。學與術之區分及其相關係，凡百皆準此。』^①這是迄今看到的對學術一詞所作的最明晰的分疏。學與術連用，學的內涵在於能够揭示出研究的對象的因果聯係，形成建立在累積知識基礎上的理性認知，在學理上有所發明；術則是這種理性認知的具體運用。所以梁啟超又有『學者術之體，術者學之用』^②的說法。他反對學與術相混淆或者學與術相分離。嚴復對學與術的關係也有相當明確的界說，此見於嚴譯《原富》一書的按語，其中一則寫道：『蓋學與術異。學者考自然之理，立必然之例。術者據既知之理，求可成之功。學主知，術主行。』^③用知與行的關係來解喻學與術兩個概念，和任公先生的解釋可謂異曲同工。

中國古代還經常講道術，如《莊子·天下篇》：『道術將為天下裂。』賈誼《新書·道術篇》：『道者所從接

物也。其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者言其精微也，平素而無設儲也。術也者，所從制物也，動靜之數也。『雖如此說，虛終是體是本，而術則是用是末。』『道』標識着學問的方向，『道術』的內涵比學術更深邃，更具概括性。學各有別，學中之道是相通的。章學誠嘗言：『學者果何物哉？學於道也。道混沌而難分，故須義理以析之；道恍惚而難憑，故須名數以質之；道隱晦而難宣，故須文辭以達之。』^④他由此抽繹出治中國學問的三要素，即義理、考據、詞章。但對一個學人來說，比這三者更重要的是為學的目的。嚴復在為《涵芬樓古今文鈔》作序時寫道：

蓋學之事萬途，而大異存乎術鵠。鵠者何？以得之為至娛，而無暇外慕，是為己者也，相欣無窮者也。術者何？假其途以有求，求得則輒棄，是為人者也，本非所貴者也。為帖括，為院體書，浸假而為漢人學，為詩歌，為韓歐蘇氏之文，樊然不同，而其弋聲稱、網利祿也一。凡皆吾所謂術，而非所謂鵠者。苟術而非鵠，適皆亡吾學。^⑤

嚴復所要求的是一種純學術，做學問的目的就在學術本身，學術以外沒有也不應該有目的，因而也可以稱作『為己』之學。而詩詞書法一類傳統文士人皆能詳的技能，不過是一種工具，也就是術。如果一個人為學的目的是為了獵取功名利祿，所掌握的術再精良，也祇能是『為人』之學，真正的學者必不取此種態度。因為『為人』之學是不自由的，不可能達之於道。中國傳統學術，既講學，又講道。道這個概念，講起來很麻煩。『道可道，非常道。』老子的話，一言九鼎。現代一點的說法，倘若撇開歷史上各家各派賦予道的特殊內涵，不妨可以看做是天地、宇宙、自然、社會、人情、物事所固有的因果性和規律性，以及人類對它的超利害

的認知，甚至包括未經理性分疏的個體精神的穿透性領悟。學中之道，兼有這兩個方面的特徵。因此做學問貴在打通，無道則隔，有道則通。

學術思想則是人類理性認知的係統化，而且須有創關勝解，具備獨到性的品格。既係統又獨到，屬於思維的成果，具有形上之學的特點，這才是學術思想。葉瑛在論述章學誠的學術思想時寫道：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」道不離器，猶之影不離形。造學之途有百，而其要期於明道。『學術思想的根本特徵應該是『即器以明道』。元朝時，羅馬教皇以七大術介紹給元世祖，包括文法、修辭、名學、音樂、算數、幾何、天文。然而此七項大都關乎技藝，也就是器，屬形下學的範疇，與學術思想迥然有別。一個民族或一定歷史時代的文化氛圍和精神氣象，第一表現在社會習俗方面，第二表現在學術思想方面。社會習俗固然影響學術思想，同時有賴於學術思想對社會習俗加以提昇。學術思想是否發達，是一個國家或者民族文化發達與否的標誌。當我們習慣地稱某些國家有悠久的歷史文化傳統的時候，其實就是說這個國家的學術思想發達。世界上四大文化圈，古希臘羅馬文化、阿拉伯文化、印度文化和中國文化，都有悠久豐富的學術傳統為之奠基。就中尤以中國的學術思想最為發達。早在周秦時代，自覺的學術思想就產生了。後來經過歷朝歷代的沿革，學術思想越來越走向成熟，就中經過了先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代漢學等不同的學術發展時期。可以說，中國歷史上不同的階段都有作為階段性標誌的學術思想。

當中國社會由晚周進入春秋戰國時代，諸侯國之間的徵伐雖然不能不引起我們的注意，更引起我們注

意的卻是諸子百家爭鳴競放的學術思想。於是我們知道有孔子、孟子、荀子、老子、莊子、墨子、韓非子、公孫龍子，這些閃光的名字成了我們民族智慧的象徵，成了中華文化傳統的象徵。他們創造的學說，影響到後代，影響到世界。他們給一個民族帶來的驕傲以及其學說所具有的永久的魅力是不可替代的。而當歷史翻到宋朝和明朝這一頁的時候，又一批思想巨子的名字首先映入了我們的眼簾：周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁、陳亮、葉適、羅欽順、王廷相、王安石、司馬光、鄭樵、沈括、李贄，他們繼先哲之遺緒，發潛德之幽光，使中國的學術思想進入了更加輝煌的時期。宋朝的經濟、政治、軍事和社會的狀況，有大不能令人滿意處，但學術思想多支並秀，堪稱傳統文化的最高峰。試想，如果沒有了宋明理學和宋代的史學，中國的學術史和思想史，甚或整個中國的思想文化傳統將呈現怎樣的缺憾呢？

這說明學術思想自有其獨立性。既順世而生又異世而立，是學術思想的另一個特徵。順世而生，自不待言。沒有哪一種學術思想不是特定時代和世代的產物，連虛幻的不結果實的花朵也可以振葉尋根，找到它賴以開放的或直接或間接的社會環境的根源。但我們需要注意，是順世而生，可不是順勢而生。學術思想與權柄和勢力天然地缺少緣分。不僅如此，它順世卻不隨俗，就其發生來說有順世的一面，而就其存在來說又有異世甚或逆世的特點。正如章學誠所說：『與一代風尚所趨，不必適相合者。』^①相反，學術思想是引導風尚的，轉移風氣，改變習俗，學者之理趣覃思與有不滅之功焉。梁啟超曾經說過：『學術思想之一國，猶人之有精神也。而政事、法律、風俗及歷史上種種之現象，則其形質也。故欲覘其國文野強弱之程

度如何，必於學術思想焉求之。」^⑧不獨中國，歐洲亦復如是。王國維說得好：「無論古今東西，其國民之文化苟達一定之程度者，無不有一種之哲學。而所謂哲學家者，亦無不受國民之尊敬，而國民亦以是為輕重。」^⑨又說：「光英吉利之歷史者，非威靈吞、納爾孫，而培根、洛克也。大德意誌之名譽者，非俾思麥、毛奇，而汗德、叔本華也。即在世界所號為最實際之國民如我中國者，於《易》之「太極」，《洪範》之「五行」，周子之「無極」，伊川、晦庵之「理氣」等，每為歷代學者研究之題目，足以見形而上學之需要之存在。而人類一日存此學，即不能一日亡也。而中國之有此數人，其為歷史上之光，寧他事所可比哉？」^⑩他甚至強調：「提倡最高之學術，國家最大之名譽也。」^⑪陳寅恪也說，學術的興替「實係吾民族精神上生死一大事者」。^⑫梁、王、陳三位現代學術巨子都把學術思想提到了至高的位置。

然而覆按歷史，一種學說或一種學術思想的遭遇卻沒有我們想象的那般幸運。往往越是具有獨創性的思想，越不為當世所重。所以孔子有陳蔡之厄，孟子有「不得已」之辯；韓非飲鳩，孫子膺足，史遷官刑，班氏獄死；阮籍臨歧而痛哭，嵇康佯狂而不羈；羅什折翮於北國，玄奘歷險於西土；韓愈受黜行三千裏路，蘇軾遭貶困瓊海之濱；陽明承廷杖之辱，朱子遇罷祠之變；戴震中歲衣食不濟，顏元苦行骨肉難全；李卓吾嘗鐵窗自刎而死，王夫之築土屋匿於深山。一部學術史，可以說是批批學者為創造學說為追求真理而獻身的歷史。

這種情況說明，對待學術思想，是不可以功利計的。『正其誼而不謀其利，明其道而不計其功』，董仲舒這句被後世目為近乎愚妄的話，恰恰道出了學術思想的真諦。而學人、思想家被目為愚妄、狂癲，為世人所

竊笑，歷史上屢見不鮮。正因為他們先覺、異世或逸世而獨立，世人才有充分理由疏遠他們。天才的歸宿到頭來總逃不過《紅樓夢》中的一支曲——『世難容』。

二 中國是學術大國，學術思想的隆替與衍變是中國文化史上最壯觀的一幕；就與歷史行程的比較而言，可以說一代有一代的學術；一定歷史時期如果沒有另外的學說相互撞擊，占踞主流地位的學說內部，便會分裂、內耗乃至自蔽；盛清學者的治學方法中已開始含有現代學術的一些萌芽

中國傳統社會歷朝歷代統治勢力對學術思想的選擇是極為嚴格的。雖然學人的妙悟哲思，即使庸員俗吏也不至於簡單地認為有害於邦國天下，至少於世道、人心、社會、家國的長遠利益還會有所小補的道理，人們是明白的；但處於權力中樞的執掌權柄的人物，更看重與本集團相關的眼前的利益，不免輕忽學者們為窮追事物之理而開出的趨向更多顧及人類普遍性的長遠利益的各種藥方。而歷史上許多以學術為職業的人，偏偏知其不可而為之，似乎抱定了『不說白不說，說了也白說，白說也要說』的宗旨。因此學術思想在中國幾千年的傳統社會裏呈現出異常錯綜紛繁的景觀。

這其中，學術思想的隆替與變異是最壯觀的一幕。

就與歷史行程的比較而言，可以說一代有一代的學術。就中國傳統社會各種學術思潮的比較而言，儒學的地位長時期至為顯赫。但這也祇是就一定的歷史條件相對而言，深為之說，並不如此簡單。秦政統

一，春秋戰國時期百家競放的燦爛局面黯然中歇。孟子說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」^⑮秦火之後，諸侯斂迹，處士禁聲，思想受到鉗制，學術失卻空間。但秦代同時有七十博士之設，包括後來傳教《尚書》的伏生、為漢初起立朝儀的叔孫通，都列名顧問，儒學也不是完全立而無地。迨至兩漢，經學蔚為大宗，蓋起因於武帝獨尊儒術，對儒家經典的闡釋一時成為顯學。可是通觀漢代學術，決不祇是經學的一統天下。漢初崇尚黃老，因此司馬談撰《六家要旨》，置道家於儒家之上，先黃老而後六經^⑯，暫不置論，就是儒學獨尊的武帝時期，仍存在與儒學爭衡的各種潛勢力。董仲舒用陰陽五行學說解釋儒學，已給儒學摻進雜質，尊之適足以卑之。而經今古文學的論爭，無異儒學內部的自我耗散。要想動搖一種學說，再沒有比宣布一種學說所依據的經典是偽作更具有摧毀力了。古文經學打擊今文經學和今文經學打擊古文經學，用的就是此種策略。肇始者為劉歆，首先攻擊今文經殘缺不全，要求立古文經於學官。今文十四博士則奮力反擊，提出所謂古文經是偽托，揚言要對劉歆治以亂經之罪^⑰。直至鄭玄遍注群經^⑱，采今古文而融通之，持續一二百年的這場論爭，纔告平息。

學說的一統局面，祇不過是朝政執掌者和固陋的臣僚們的一種願望，歷史的真實情形反是，學術思想的多元化和多樣化倒是一種常態。如果一個社會祇有一種學術思想，這種學術思想的存在理由也就失去了。一定歷史時期之內，假如沒有另外的學說與之相抗衡，則占據主流地位的學說內部，便會分裂、內耗乃至自蔽。兩漢經學的命運就是如此。鄭玄後來兼采今古文之長注釋群經的學術貢獻，自無疑義；但泯家法、齊今古的結果，問題也由此而生。何況經學內部漸次滋生出不利於自身發展的諸多因素，前此已露端

倪。起初是博士弟子們講經，必須嚴守「師法」和「家法」，使經學的傳承走進了死胡同；後來是經生解經，便辭巧說，流於支離破碎。班固對此一變異現象的敘論最為警闢，他在《漢書·藝文志》裏寫道：

後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體；說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言；安其所習，毀所不見，

終以自蔽。此學者之大患也。^⑩

桓譚和王充也都有極中肯的批評。桓譚說一位講《堯典》的經師，篇目兩個字就講了十多萬字，其中「曰若稽古」一詞講了三萬言^⑪。王充說：「儒者說五經，多失其實。前儒不見本末，空生虛說；後儒信前師之言，隨舊述故，滑習辭語。」^⑫兩漢經學之末流終於走向了獵取功名利祿的自蔽之路。

但這時佛教已經傳入，道教開始勃興，社會變亂，玄學盛行，經學和儒學事實上退居到了次要的地位。這時中國歷史進入了魏晉南北朝時期。我們把玄學視做此一時期的代表性學術思潮，一方面鑒於歷史的本真，另一方面也是出於研究者把握歷史現象的方便。實際情形，魏晉南北朝是中國學術思想最呈紛亂的時期，學術思想重組重建大變動大動蕩，各科學說相斥相融，交錯互動，究竟哪一種學術思潮為主，頗不好遽然論定。所以如此的緣故，是因為東漢末年有一種全新的學術思想悄然而入於華夏，這就是佛教的傳人。

佛教的傳入中土，使我國固有學術面對一生命力的挑戰，從此儒、道、釋三家互相消長隆替、合縱連橫、迎拒排擊、分化化合，演成中國學術史上極具戲劇性的「三國演義」。單就這一點，如果得出中國傳統社會

不僅文化連同學術也是多元的這一結論，也足以獲得理據的支持。早在南北朝之時，即有名衛元嵩者寫過《齊三教論》^⑧。至隋唐之際，又有大儒王通者，主張三教合一，開宋明理學的先河。有唐一代，釋、道兩家的地位經常不讓於儒家，所以韓愈起而作《原道》，發道斷之嘆。但經學在唐代也曾有過一個小小的高潮，那是太宗臨朝、學識淵博的國子祭酒孔穎達為五經重新作義疏的時候，儒家經典再一次被確立為官方的教科書，祇不過時間不長，高宗武後統治時期隨即發生變異。陳寅恪曾說：「至李唐之世，遂成固定之制度。如國家有慶典，則召集三教之學士，講論於殿廷，是其一例。故自晉至今，言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。」^⑨儒釋道三家並立，標誌着我國傳統學術思想多元化格局的進一步形成。

宋明理學的出現，說明中國學術思想走到了空前成熟的時期。已往的宗派界分變得那樣重要了，盡管儒、釋、道之間仍有衝突，學者們可以繼續搜尋三家不能並立的種種翔實的理由，以及程朱和陸王兩派的分歧有多麼嚴重，但它們都已經以自己的方式在理學的新天地中得到了昇華，並進入了人們的精神世界，進入了社會生活。佛教的禪宗一支，是先秦儒學演變成宋明理學的真正階梯。禪宗是完全中國化了的宗教，甚至已經不是宗教，無法作為信仰對象來存在，祇是知識分子進行心理體驗和心理調適的特定方式，以及單憑悟慧達致自我精神解脫的工具。沒有禪宗的滲入，不可能有宋明理學。當然理學也吸收了道教和道家的思想。周敦頤畫的那張有名的《太極圖》，用的就是道教的表述方法。陳寅恪把宋明理學的出現與佛陀出世相提並比，同作為思想史上的「一大事因緣」看待。他說：「中國自秦以後，迄於今日，其思想之

演變歷程，至繁至久。要之，祇為一大事因緣，即新儒學之產生，及其傳衍而已。」^②宋明理學就是當時的新儒學，學者後來也稱作二期儒學。

宋明學術由理學發展到心學，是傳統儒學的又一次大變異。這次變異使儒學在一定程度上從傳統儒學的束縛下解放了出來。理學是往外走，心學是往內走。依心學家的觀點，往外走走窄了路，往內走走寬了路。陸九淵的名言是：「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。」^③王陽明則說：「學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎？」^④他還竭力證明，每個人都可以成為聖人。這些地方表現出陸、王心學的自由境界和獨立不倚的精神，甚至也可以說王陽明是在轉着彎推行一種非孔子化的政策。試想，如果每個人都可以成為聖人，滿街都是聖人，聖人還尊貴麼？也就無所謂聖人了。陽明之學作為中國學術史上儒家之學的一個脈係，無法掩蓋它的離經叛道的傾向。當然王學主「知行合一」，又與孔門「文行忠信」之設教閤合。雖然王學沒有像朱子學那樣得到官方的認可，在士林的影響卻是很大的，特別在晚明，幾成籠罩之勢。但晚明的主學，其末流已入於空疏之途，遂遭致學者的不滿。

職是之故，清代實學家和漢學家對包括理學和心學在內的宋學施行攻訐，就不令人感到驚異了。

顧炎武說：「昔之清談，談老莊；今之清談，談孔孟。未得其精，而已遺其粗，未究其本，而先辭其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務。舉夫子論學、論政之大端，一切不問，而曰一貫，曰無言，以

明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」^⑤黃宗羲說：「明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經為根柢，束書而從事於游談。」^⑥顏元說：「宋家老頭巾羣天下人才於靜坐讀書中，以為千古獨得之秘，指辦干政事為粗豪、為俗吏，指經濟生民為功利、為雜霸。究之使五百年中平常人皆讀講集注，揣摩八股，走富貴利達之場，高曠人皆高談靜敬，著書集文，貪從祀廟廷之典。」^⑦這還是就一般學風及其影響說的。毛西河說：「道學本道家之學，兩漢始之，歷代因之，至華山而大張之；而宋人則又死心塌地以依歸之，其為非聖學，斷斷如也。」^⑧這不是說宋人有非聖的傾向麼？戴震說：「宋以來儒者，以己之見，硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知。其於天下之事也，以己所謂理，強斷行之，而事情原委隱曲實未能得，是以大道失而行事乖。」^⑨這不是明指宋人離經叛道麼？前面我們講了，是有是事。包括錢大昕說的「晉人尚清談，宋賢喜頓悟」、惠棟說的「南宋俗儒，空談道學」、焦循說的「宋儒言性理，如風如影」等等，其鋒芒所向幾不留余地，從而演成清初思想界的漢宋之爭。為宋學辯護者亦不乏其人。例如寫《漢學商兌》的方東樹，就曾把經比作良禾，他說漢儒是勤於耕耘除草的農夫，宋儒則是把得到的糧食舂成米，蒸熟了吃，以「資其性命，養其軀體，益其精神」^⑩。他看宋儒比漢儒要高一籌了。但總的看，清前期和中期的學術界，宋學不敵漢學，占優勢的還是以經世致用為旨歸的實學和考據學即漢學的天下。

中國學術的考據傳統發源甚早。漢之經注，唐之義疏，都離不開考據。而考據的前提是要有訓詁的基礎，所以傳統的圖書分類方法，經部之下常附以小學。清儒的常談，是讀書必先識字。在這點上，宋儒留下

了遭詬病的口實。清代漢學家提出由宋返漢的口號，實包含對宋儒治學方法的輕蔑的意思。錢大昕說：『窮經者必通訓詁，訓詁明而後知義理之趣。後儒不知訓詁，欲以鄉壁虛造之說求義理所在，夫是以支離而失其宗。』^①又說：『聖人之言，因其言以求其義，則必自詁訓始。謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字為最上乘者，非吾儒之學也。』^②認為詁訓之外便沒有義理的存在，未免太武斷了。宋儒何嘗完全不懂得訓詁，祇不過為學次第有所輕重罷了。朱熹的學問無論在義理方面還是在詁訓方面都堪稱一流。當然就一代學術的總體成就而言，清代的考據學是前無古人，也可以說是後無來者的。乾嘉巨子把古代典籍翻了一個過，作了一次總檢查，他們中的一些人真正把學術當做了一種職業。梁啟超強調盛清諸大師為學問而學問的態度，稱贊他們能够做到『治一業終身以之，銖積累寸，先難後獲，無形中受一種人格的觀感，使吾輩奮興向學』^③，無疑是直中肯綮之論。因為認真說來，清代的主流學風和宋代的主流學風確有不同，學術史上的漢宋之爭，淵源有自。

梁啟超曾把盛清學者的學風概括為十大特點：（一）凡立一義，必憑證據；無證據而以臆度者，在所必擯。（二）選擇證據以古為尚。（三）孤證不為定說。（四）隱匿證據或曲解證據，皆認為不德。（五）喜歡羅列同類事項，作比較的研究，以求得公則。（六）採用舊說，必明引之，抄說認為大不德。（七）所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避，受之者從不以為忤。（八）辯詰以本問題為範圍，詞旨務篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見。有盛氣凌轢，或支離牽涉，或影射譏笑者，認為不德。（九）專治一

業，為窄而深的研究。(十)文體貴樸實簡潔，忌言有枝葉。^④如果把第二條的以古為尚改為或理解為重視原始證據，這十個方面的特點，置諸今天，不僅完全適用，而且應該成為以學術為職業的學人理應遵守的學術規範。

我們現在所缺少的正是清儒的這種學問精神。因此我們有理由說清中葉的學風和治學方法中，已經開始有了現代學術的一些萌芽。這就是為什麼「五四」前後受西學影響很深的一批現代學人，用新的方法解讀中國古典，卻強調科學的考據，甚至在治學方法上自覺不自覺地要回到乾嘉去。這不是學術的倒退，恰恰相反，這是有淵源的出新。同樣，清儒以由宋返漢相標幟，也不能認為是倒退，而是以古為新的策略。

三 多元並立是中國傳統學術的特點；不同學術思想與流派之間不管爭論得怎樣激烈，總是以相互吸收為條件；不是由於儒家思想的保守性使得傳統社會的發展受到阻滯，而是傳統社會各種學術思想的多元文化制衡形成的表面張力，減緩了中國古代社會結構變易和更新的速度；把做學問和做人合起來，是中國學術的固有傳統

我們通過對中國傳統學術思想隆替嬗變過程的大體梳理，可以看到一種現象，即學術思潮的生成和發展，總是到得峰巔就跌下來；研究的人越多，離學說原創的宗旨越遠；流行於全社會，全社會即與之疏