

西華大學
四川省文史研究館

蜀學研究中心主辦

蜀學

第六輯



四川出版集團
四川人民出版社

西華大學
四川省文史研究館
蜀學研究中心主辦

蜀學

第六輯

四川出版集團
巴蜀書社



圖書在版編目（CIP）數據

蜀學. 第6輯/西華大學, 四川省文史研究館, 蜀學研究中心主辦.
—成都: 巴蜀書社, 2011. 10

ISBN 978—7—80752—896—8

I. ①蜀… II. ①西…②四… III. ①文化史—四川省—文集
②巴蜀文化—文集 IV. ①K297. 1—53②K872. 71—53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2010) 第 191800 號

SHU XUE	西 華 大 學	蜀學研究中心 主辦
蜀 學 (第六輯)	四川省文史研究館	
責任編輯	周田青 王 雷	
封面設計	文小牛	
出 版	四川出版集團巴蜀書社 成都市槐樹街2號 郵編 610031 總編室電話: (028) 86259397	
網 址	www.bsbook.com	
發 行	巴蜀書社 發行科電話: (028) 86259422 86259423	
經 銷	新華書店	
印 刷	四川五洲彩印有限責任公司 (028) 85011398	
版 次	2011 年 10 月第 1 版	
印 次	2011 年 10 月第 1 次印刷	
成品尺寸	260mm×185mm	
印 張	21. 375	
字 數	450 千字	
印 數	1500	
書 號	ISBN 978—7—80752—896—8	
定 價	45. 00 圓	

本書如有印裝質量問題, 請與工廠調換

《蜀學》編輯委員會

顧問：張小南 孫衛國 唐建軍 張在德
王民樸 李勁松 胡 丹 王政書

編委（按姓氏筆畫爲序）：

王學東 安 山 江玉祥 李 誠
祝尚書 胡昭曦 紀國泰 施維樹
徐志福 張邦煒 張 帆 張志烈
黃開國 馮廣宏 曾加榮 曾紹敏
曾棗莊 曾德祥 鄒禮洪 劉復生
蒙 默 潘殊閑 謝桃坊 謝應光
譚繼和

主 編：潘殊閑

副主編：謝應光 曾加榮

執行編輯：謝桃坊

悼念龍晦先生

本刊編委龍晦先生於四月一日倏歸道山，享年八十有五。先生為蜀學研究發起者之一，大力支持我中心之工作，為本刊撰寫論文多篇。先生病中念及為本刊所撰之稿未完，猶引以為憾。我們謹對先生深表悼念。

先生於一九二四年出生於四川岳池，現為四川教育學院中文系教授。先生學識廣博，治學精謹，通熟外語，長於文字學，於經學、音韻學、敦煌學、宗教史、蜀學等領域，均能以獨特視角，沉潛深究，富於創見，成就卓著。

先生之文，美玉良金。先生之德，純粹和平。淵博通識，享譽士林。生涯澹泊，志在求真。哲人已矣，學術長春。

蜀學研究中心

二〇一一年五月二十五日

目 錄

試述蒙文通先生關於佛典與道經之研究	蒙 默 (1)
試論蒙文通的理學史觀	劉俊哲 (13)
民國學者李源澄學術簡論	王川 劉波 (21)
劉咸忻對新文化運動的態度	歐陽禎人 (40)
劉咸忻與學侶交往補述	劉復生 (48)
劉咸忻《蜀誦》的編纂體例與史學價值	劉開軍 (55)
論賀麟的法治觀	張邦鋪 (63)
讀向熹先生《簡明漢語史》	唐智燕 (68)
對古代文學史編著體例和視野的探索	
——評曾棗莊、吳洪澤先生《宋代文學編年史》	劉秀瓊 (73)
記《文史雜誌》創辦前後	方 磊 (85)
後蜀儒家經籍雕印的幾個問題	李東峰 (89)
陳子昂集版本源流考	王永波 (98)
何當窮蜀境 卻憶滯遊人	
——論薛能的入蜀詩及其對諸葛亮的評價	王定璋 (106)
閬中陳氏的家教和為政	張紹誠 (116)
范祖禹史學思想探析	曹鵬程 (121)
蘇軾蘇轍李杜比較觀述評	潘殊閑 (131)
哀傷與曠達：蘇軾《前赤壁賦》與莊子哲學	王小平 (138)
《碧雞漫志》劄記	彭東煥 王映珏 (144)
魏了翁的文學與理學之關係	張文利 (158)
論魏了翁的實學思想	樂海燕 (172)
魏了翁《周禮折衷》析論	楊世文 (182)
魏了翁家世考	龍 騰 (196)

鶴山書院考	李忠仁 (207)
論南宋合州陽氏易學	金生楊 (217)
費錫璜詩學思想初探	鄭家治 (227)
龍藏寺雪堂和尚與文人士大夫的交遊	馮修齊 (243)
劉光第的人才思想及其啓示	吳會蓉 (256)
郭沫若歷史劇的形式陌生化特色	陳鑒昌 (260)
陳銓的戲劇研究及創作初探	徐志福 (267)
鄧均吾與四川新詩的現代追求	王學東 (278)
北江棚碑釋文證都江堰史	馮廣宏 (285)
蜀學史料	伍 文 (293)
我的父親廖平	廖幼平 (293)
新都楊氏曲論	盧 前 (311)
貫通四部 圓融三教	
——蒙默先生談蒙文通先生的學術	吳銘能 (320)
治學貴踏實 學問忌空話	
——漢語史專家向熹先生訪談錄	李文學 (326)
《西華大學學報》(哲社版)《蜀學研究》欄目介紹	陳玉蘭 (333)

稿 約

試述蒙文通先生關於佛典與道經之研究

蒙 默

先君子文通公宿治經史，此學林所知，然先生早年曾研習佛典，五十以後又嘗浸漬於道經者數年，並皆有所撰述，此亦學林所知。經史為傳統文化之所薈萃，其所習之也固不足異，然其所習佛道則因事出偶然，此世所鮮知。今既結集先生佛道之論為一編，則略述其踐履二氏之軌迹，或於讀者有所裨益也。

1922年，先生時任教於重慶聯中及省立二女師，嘗應友人之約作《近二十年來漢學之平議》，載於重慶《友聲》雜誌雙十增刊。友人楊叔明先生1923年春節返蓉度假，讀呈廖季平先生，廖先生不以其或違己意為忤，且盛贊先生識力。時廖先生已偏癱，猶左手書意見二紙，末言：“蒙文通文如桶底脫，佩服佩服，將來必成大家，謹獻所疑，以待評定。”然此文稍長，刊載數期後，餘稿竟在編輯部丟失。此文係先生全面講論經學之處女作，頗多獨到之見，友人咸以未睹全文為憾。先生既受廖先生之獎飾，更以友朋之促勉，於是就草稿重行整理，以舊稿多述己意而少評論，與“平議”之名不切，乃更易其名而改寫為《經學導言》，並自印若干冊以為友朋交流之用。

是年秋，先生“南走吳越，博求幽異，期觀同光以來經學之流變，而戎馬生郊，故老潛遁，群凶塞路，講論奚由”。原為經學重鎮之江浙地區學風早已大變，六經之道已不為學林所重，使先生大失所望。適宜黃歐陽竟無大師上年正式成立支那內學院於金陵，講論唯識法相之學，學界名流梁啟超、梁漱溟並自北京南來聽講，本年又開辦“研究部試學”（“試學”猶今言“試讀”）。先生於友人處得此信息，遂前往報名。據先生回憶，報考時，大師問：為何前來學佛？答以“受用”。及既入學，始悉大師最不樂聞“學佛受用”之言，答此者常遭訶斥，而先生當時竟未受斥責，以為異事。然此亦未必是異，蓋大師青壯時嘗受經於皮錫瑞，且又嘗用功於陸王之學；先君子則學於廖季平，廖學為皮氏所承；先君又受理學於皂江曾習之先生（學傳），曾亦主象山學者，皆與大師宿學相契，未受訶斥，固其宜也。其是異者，翻為先生於次年四月內學院第四次研究會上提出研究論文《中國禪學考》，為時入學甫

五月，竟有成果。且內學院爲講論唯識法相之所，而先生竟以禪學爲題，斯則頗足爲奇者。緣先君 1916 年卒業於四川國學學校後，曾受學於鄉人楊太虛先生，楊早年出入釋老，多得秘術，先君所學雖爲儒術，當亦側聞二氏之事，或不誣也。且家舊藏有《指月錄》一部，朱墨圈點，幾於滿紙，顯爲多次謄讀文迹，疑先君未去內院前即嘗讀此書，而此書適又備載西天二十八祖事略，並及初祖達磨來華下傳各代。以所載各祖卒年核之：西天一祖迦葉爲釋迦弟子，《錄》載釋迦卒於周穆王五十二年，而達磨卒於東魏天平間，其間略爲千四百年；《錄》載六祖一世至十六世略爲四百年，下至三十五世略爲九百年，則是東土諸祖世均爲二十五年，而西天諸祖世均爲五十三年，爲東土諸祖世均二倍以上，豈東土諸祖並皆命短，而西天諸祖盡皆長壽，是顯不合情理（即以《中國大百科全書》所說一般認爲佛滅於公元前 544 年衡之，下至達磨卒略爲一千一百年，亦即世均三十八年，仍遠較東土諸祖世均長十三年，略爲東土諸祖世均之一倍半，仍不合情理）。此等年代世系之爭爲舊日治史者之習慣思維，先君文中雖未揭出，而問題之提出或當由此則無疑也。惟世事不爲一般治禪學者所重，且當時蜀中文化初開，佛典匱乏，不便考論，乃姑置之。比至內院，實正當時，故於聆聽唯識講論之餘暇，從事此問題之考論，乃決二十八祖之說終爲誕辭；天寶《祖圖》所引宜可信據。核以他典，菩提達磨實乃西天五十四祖，則是西天諸祖世均二十年，以近世印度人均壽命較我中華爲短衡之，則此世均略少五年之數可信。此篇於考論世系外，並論東土禪學有古禪、今禪之異趣，謂“今禪自六祖（慧能）創之，其實無所從受”。六祖係於市邸聞客誦《金剛經》，至“應無所住而生其心”，遂豁然開悟，從而開出頓教一派，遂改變自達磨至五祖以坐禪爲主之道，並改誦《楞伽》爲習《金剛》，提出不定不亂不坐不禪是如來禪之說，主張道由心悟，直指人心，見性成佛，遂爲東土獨有之禪，而與西土所付授差辨曉然矣。文中論此雖至簡略，然竟與近世學者之論禪宗多以六祖爲中國禪宗真正創始者之說相合。此文深得歐陽大師贊賞，即以刊於是年《內學》（內學院院刊）第一輯。

先君住內學院一年，仍返重慶任二女師教職，爲時雖僅一年，然獲交湯用彤（錫予）、王恩洋、熊十力等佛界人士，而呂徵（秋逸）則師友之間，友誼皆厚，終生不渝，而受竟無大師之感染則尤爲深刻，不僅學得唯識義旨，且於德業並皆受用終生。

任教重慶一年後，先君應成都佛學院聘返蓉，所教不得其詳。宜既有佛學，亦兼文化課。後余於 1962 年嘗侍先君往訪寄住大慈寺之王恩洋先生，於寺內茶肆閑話間，忽來一半百僧人，自稱係先君教佛學院時學生，法號晉超，時任峨眉山報國寺方丈，遂共交談。法師邀先君子遊峨眉，先君漫應之，然不果行。約當 1946 年冬後，先君時任華西大學哲學歷史系教授，曾應安排講授“佛學概論”一課，未編講義，惟據《成唯識論》略說之。後又曾講授“中國哲學史”一課，其中包括佛道二氏之學，亦未編寫講義，惟以所寫有關論文爲教材。此所知先君在大學課堂講授佛道學之僅有情況。

先君任教成都佛學院兩年間，余及弟敏先後出生是時，先君小字默曰惕生，小字敏曰果生，宜先君是時正研治佛法，故有是命，因疑先君之《唯識新羅學》一文即肇始於此時。此文雖刊布於 1937 年，而其寫作顯當更早。蓋於內院研習唯識時，已見圓測之說偶與窺基不

合；圓測所著皆已佚，而其遺說則見於諸書，析其意旨，亦迭見勝義，於是鉤稽其遺文與基師所述相對勘，較比其異同，兼考其淵源，乃見二師雖同為奘公弟子，所言亦並據奘公，然基師所述多奘公初說，測師所述則奘公後義（如三性與七如相攝）；或亦同據護法，基師述護法第一釋，測師所述則第二釋（異熟心心所是否能熏）；或同出護法弟子，基師所宗為調伏光，導源護月，測師則宗最勝子，而勝子則導源難陀（論種子來源）。而二師諸異說中，奘公又或明測義，而基旨至或違奘說（惡業與異熟果應否成因緣）。類此尚多，並見文中，此不贅述。是測說雖迭異基師，而未必不符奘公，基師之異測說，又未必皆會奘義，其所以如此，殆有深故焉。唯識之說雖遠肇釋迦、彌勒，而實創自無著、世親，尤以《唯識三十論》最為典要，為世親晚年傑作，然尚未及親自注解遽爾謝世，是後釋者紛紛，其最著者，稱十大論師：一親勝，二火辯，三難陀，四德慧，五安慧，六淨月，七護法，八勝友，九勝子，十智月。雖對世親之說皆有闡發，並亦各有勝義，然咸各抒己見，異解孔多。大家著作，東土未譯，無由得見其全，竟無大師據《成唯識論述記》所載，稽其異同，勒為二十一日，可窺異說之多，秋逸先生謂無著《大乘莊嚴經論》“獨能存無著、世親立說之本真，堪為唯識古今學之衡量”。因以唯識有古、今學之別，“祖述二家（無著、世親）學說而推闡之者是為古學，演變二家之學而推闡之者是為今學”。“於印度十論師求之，親勝、火辯、難陀三家，古學也；護法，今學也（安慧則折衷二者之間）。於東土唯識譯家求之，則真諦，古學也；玄奘，今學也。”先生又言：“夫唯識之有古、今學，實行解之差別致之，其間先後精粗，容可作比較，然而是非未易言也。奘門盛傳今學，遂將古學概歸諸舊譯而非之。……今謂無著、世親之學，存非難陀及真諦所傳者更多，尋繹真諦等譯籍更易得其實在，此不關譯文之精當與否，彼此各有學說淵源，實不容輕相是非也。”（《論莊嚴經論與唯識古學》）故古學未必皆過時，今學未必盡勝義。奘公之遊印度，於那爛陀寺從戒賢學時間最長（五年），又從勝軍學二年，受二人影響最大。戒賢乃護法弟子，勝軍雖戒賢之徒，又承難陀、安慧之說，故奘公之學可說是以護法所傳為主，然而其氣度恢弘，包舉諸家，擇善而從，並傳衆說。是基、測，皆有所受，而溯其源，則基師多取調伏光、護月之新說，而測師則篤守難陀、勝子之舊義。難陀、勝子名在十大論師，而調伏光、護月不與焉；似又未可以基師之說並皆正義、而測師所說並不正義也。以基師力主之五種姓說論之，此為慈恩宗之根本義，實則深受印度三代社會喀斯特制度（種姓制度）之嚴重影響，釋迦普度衆生，豈容有無性者在；其為說又與中土“人皆可以為堯舜”之義顯相悖謬，而西土大德亦有不主五性永別者，故奘公本意亦不同五種姓之說，而不擬傳之東土，唯為戒賢所厲責而不得不從，斯實顯違奘公初衷，此亦窺基、慧識所明知；然慧沼猶著論以駁法寶、圓測，名為簡料異說，實則孟子所說“今之君子，過則順之，豈徒順之，又從而為之辭”者也。是測師之不接受五種姓說，不僅情有可原，且亦其義可欽！然測門諸書多已遺佚，後世學人不得見測之全，而但見基門片面誣斥之詞，遂以測師所論多出私義而擯斥之，此顯有失偏頗。先君此文蓋欲揭櫫測師所說並皆有據，基師之說翻多別義，布之學林，以求公是。且二師並奘公所傳，各執一端，不可偏廢，苟若進而理其統緒，明其宗趣，不僅可為往聖繼絕學，且使唯識之學得不有於窺基

一家，更可另啓新途以發揚光大之，豈不盛哉！此竟無大師之所以甚贊也歟？圓測，新羅王子，其徒亦多新羅人，故名《唯識新羅學》焉。

任教佛學院兩年後，先君受張瀾先生之聘改教國立成都大學，與吳虞（又陵）先生同任中國文學系教授。據《吳虞日記》載，後內院同學劉定權（衡如）亦來成大，二人皆向吳言佛學，而又陵後遂多讀內典。又陵亦詢及竟無大師及內院情況，先君對吳言：大師於佛學外，於經學、宋學皆有研究，宋人語錄皆能上口，是先君在內院時固嘗與大師共論經學、宋學也。言間，先君透露有重返內院之意，其意或在續研測師之學也，又陵亟嘆為有志之士。1929年秋，先君踐師門五年之約再至金陵，留住內院，後遂改任中央大學歷史系教授，雖課事較忙，而猶時就教於歐、呂二師，則又意中事也。《唯識新羅學》文或即成於是時。此後，先君曾多次至金陵，並多寄寓內院。

唯識之學係一思辨精微、析理深邃、議論圓融、組織嚴整之思想體系，通過研習唯識，先君思維能力得到極大鍛煉，特以在竟無大師指導下常作儒佛相通互解之思，所獲尤深。其文雖僅見於晚年所作《理學札記》，而此種理論之思考則當肇始研習唯識時也。故唯識之學於先君心性義理之日益深入蓋大有助益焉。先生嘗憶1933年春陪同餘杭章太炎先生遊無錫，小住三數日，幾於無所不論。“一日談次，先生論及孔佛優劣，謂：孔子不過八地菩薩耳，未易與釋迦齊量。余請其所以，先生曰：孔子不解阿賴耶識。余舉慈湖之言以問：慈湖謂目之出色，耳之出聲，鼻之出香，舌之出味，心之出物，因問慈湖解前六識否？先生曰然。但宋時佛家書未盡亡佚，楊氏殆猶及見。余復舉陽明事以問：弟子有問天地萬物一體義者，陽明指道旁冢曰：此人既死，此人之天地萬物安在？陽明解第八識否？先生曰然。余復舉象山言：‘宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。’此是第八識？先生曰然。余曰：孟子言‘萬物皆備於我’，宜亦第八識也。先生慨然曰：孔子固解阿賴耶識也。余請益於先輩者多矣，毋固毋我，未有如餘杭先生之可感者也。”太炎，竟無大師贊友，著名國學大師，兼明佛典，嘗以唯識義釋莊生《齊物論》，受稱於世，然於儒佛互通之精微猶折衷於先君，是先君子斯時儒佛之學固未可以等閑視之也。

先君雖屢住內學院，亦極尊竟無大師之教，然終無矢志於佛之願，此亦大師所知，嘗致先君書云：“吾弟能以所學會友，孔門生趣將自發動，昔以洙泗之傳期諸漱溟與弟，果不負所期哉！”大師晚年大好儒學，1937年夏，大師召諸弟子講晚年定論，提無餘涅槃三德相應之義，融《瑜伽》、《中觀》於一境，且以攝《學》、《庸》格物誠明，佛學究竟洞然，而孔家真面目亦畢見矣（呂澂《親教師歐陽先生事略》）。先君子與梁漱溟、湯錫予二先生並自北平南下金陵，柳翼謀、李澄剛二先生亦每日必至。甫講畢而日寇挑釁盧溝，道場遂成抗日會場，諸先生皆厲譴日寇，而三老則主張尤烈。及寇日深，大師率院衆運所刻經版遷蜀之江津，建支那內學蜀院，一仍舊貫，講學以刻經。翌年初春，召諸弟子為人日大會，先君子與彭雲生、韓文畦、劉衡如、曾義甫諸先生並赴會，大師甚為欣悅，以為“雖那爛陀不是過也，奚論鵝湖鹿洞哉”，並提出“儒佛之焦點都在涅槃”，大師孔佛通之義日益成熟矣。1940年大師著《中庸傳》，即以涅槃之義釋《中庸》，書初成，為油印本，即以寄先君，拜附函

云：“孔佛通，通於此冊，漸非七十三年不能說是，幸毋忽之。一字一句皆有根本，孔書本孔，不牽於佛，解經家法，法爾如是，唯我文通始足與談。孔學聊發其端，大事無量。甚望我弟繼志述事，奈何經年不遺我一字。”次年，《中庸傳》版刻出版，大師又再寄並附書云：“《中庸傳》改好刻竣，先寄此，此唯我弟能知，個中人談個中事，欲其速達也。數年不見，又改就蓉事，何日西窗燭，共作刻入談。余老矣，風燭龍鍾，半空霹靂，精神肌肉與境奪盡，全持觀行一絲九鼎，繼續大難，德孤鄰寡，亦不可悲矣！”是見大師暮年鍾情於闡明孔佛通之際，其思念期望先君子殷切之情溢於言表。蓋欲講明孔佛通之義，不僅應有妙解佛法之資，且更應深明孔孟儒學之義，大師諸弟子中“始足與談”者，殆捨先君子或無其人也。尤其在自覺“風燭龍鍾”大事無量之時，更盼能繼志述事有人也。1943年2月，大師臨終前二十日復先君子書，提出振興孔學最盛三事：第一道定於一尊，第二學得其根本，第三所學必革命。“根本者，性道文章”，禮為文章之幹，《易》、《庸》乃性道之本。並指出：“禮須囊括宇宙，《易》則必超於六合之外，禮唯集中國之大成，《易》則必契《般若》《瑜伽》之妙，而得不可思議之神”。“自來說經唯《易》采道語，而猶未能融佛氏理，發菩提心超祖越佛者，干雲直上唯見遍周沙界真幻一味，則必不遺《易》與《瑜伽》之參究。”最後說道：“《中庸》之素隱不已與修通，語語皆與涅槃寂靜相符，斷既揭之矣，而《易》之契《般若》《瑜伽》者，留待賢者可乎！”此誠可謂大師之學術遺囑矣！豈人之將死，其言固既善且亦哀乎？！然先君子雖時作儒佛互解相通之思，而終以儒與耶、佛迥殊（《致張表方書》），且謂“宋明儒者雖持論各別，然其囿於先天論則一”，“此皆印度之論、禪宗之說誤之耳”（《致鄺衡叔書》、《致張表方書》），從而提出應以陳乾初、王船山所講論之發展論以挽救之（《答洪廷彥》）。即不能“徒言性善”，而應“曉然於孟子擴充之說”，“聖人為發展其本然之性”（《致張表方書》），於董事、韓生以禾米、繭絲、卵雛之喻論性，獨許韓生“夫人性善，不納之以道，則不成君子”之說。張志强先生認為先君此說係得竟無大師唯識種子說之啟發，更證以先世儒者之確論，將儒家舊說之“性善”發明為“善根”，從而構建起一批判性儒學。張先生之說頗中肯綮，讀者欲知其詳，請參張君原文（《經、史、儒關係的重構與“批判儒學”之建立》，載《中國哲學史》2009年第1期）。先君雖未能秉承竟無大師之囑托完成其儒佛會通之事業，然在大師唯識思想啟發下竟亦構建一具有新意之批判儒學，則亦可謂佛法無邊終生受用矣。

熊十力先生亦先君內院之友，唯何時初識則不詳。蓋先君1923年入內院時，熊已於年前去北大，次年先君即離金陵返蜀，皆未能相值。1929年，先君再至金陵，適熊南下養病，相識或在是時也。後先君亦至北大，相見日多，議論上下者亦繁，錢賓四先生《師友雜憶》蓋記之也。先君於熊氏批世親之論，初亦不嫌於心，後明其本非講論唯識，乃以佛氏名相講論一己之學，則宜無可苛責者矣。時熊在北大哲學系講唯識，一日因采薪而欲小休，擬請先君代課，事雖未果，是先君唯識之學乃至熊氏新唯識之論，並皆為熊氏所首肯則無疑也。抗戰軍興，熊氏嘗講學於馬一浮復性書院，時先君撰《從社會制度及政治制度論〈周官〉成書年代》，載《圖書集刊》創刊號，謂《周官》所載乃徹助並行、國野異制、貴賤之級嚴之制



度，野不立學，亦不得爲甲士，亦不得參選士，爲周公之所以處置殷人，事至卑陋不足，觀慘刻不足取。熊氏見之，馳書相難，先君接書，不爲隻字之釋，全文載於《圖書集刊》第二輯。默嘗以問爲何不辨，先君謂：吾以《周官》爲一古史資料，用之以講周史，熊先生則以爲聖人之經，乃治國平天下之道，意趣相去太遠，無法辨，亦毋庸辨。抗戰八年，二老皆在蜀中，除論《周官》一事外，似未通音訊。新中國成立後熊老返北庠，1950、1951、1958三年曾各致先君一函，皆言寄書事並訴遲暮孤寂無人相面之苦。1951年函云：“吾已衰年，際茲茲之佳會，念平寡交遊，而式好無尤，文通要爲二三知己中之最。別來忽忽十餘年，再見焉知何日！上京孤寄，暮境無談心之侶，風辰月夕，一旦悲來，願挾慧日以西沉，何戀浮生於剎頃，然先聖之靈，若警余夢寐中，厭捨非大乘之根器，天下有道，丘不與棄也。”此信將孤寂鬱悶思念之情透露尤深，然先君皆未作覆，非疏之也，蓋熊老有一怪習，其作書常順手拈用他人來信翻面書寫。此函亦然，先君慮其疏忽或將引出不幸也。此函許先君爲“二三知己中之最”一語，其意頗重，默嘗以問先子，熊老何據而云然，先君曰，其意殆謂吾能懂其學問耳，然吾之學亦與彼不盡同。蓋學者問學問之能互通即心靈之能互通，是爲最大快事。錢氏《雜憶》所記但言二老之相爭，而於“相視而笑莫逆於心”則忽之也。而熊老則深銘於心未忘也。1963年冬，先君赴京出席中科院哲社學部擴大會議，住民族飯店，會畢出飯店之日，適全國政協次日開幕，熊老亦來京出席政協，二老竟在飯店大堂不期而遇，相別已二十餘年矣，然正值飯店送往迎來之際，熙熙攘攘，不可久留。二老話語匆匆，輕捋長髯，互道平安，噙淚而別。殊料此別竟成永訣，1968年二老竟同年逝世。

湯錫予先生亦內院聽講舊友，抗戰前往北平時，經常在茶館談天，無所不談，最爲相契。亦見錢氏《雜憶》。先君嘗讀譯本《法住記及十六阿羅漢考》，深嘆其一縱一橫條理井然，有全中國家法條例之說，胡今人之言科學方法者與之不類。嘗與湯先生言及，湯謂西人之具此識力者但數人耳，其他則亦僅辨一枝一節之文字而已。先君因深嘆古人云：賢者識其大者，不賢者識其小者，古今一揆，中西皆然。抗戰軍興，湯先生隨北大移居昆明，先君則還蜀中，長期未能謀面。新中國成立以後，先君數次赴京，皆必抽暇至北大看望老友，學術之交固以談學爲最快事，雖湯老當時已是風後臥床休養，然每至必作竟日晤談，蓋談鋒既起則萬事皆忘也。二老別後，先君最愜意事莫過於新開拓之道家研究，而湯老亦於《漢魏南北朝佛教史》完成後，繼作大量魏晉玄學研究，此必爲二老交談中心話題。先君1957年夏嘗致書湯老云：“讀大著《魏晉玄學論稿》，體大思精，分析入微，實魏晉以後之奇書。論諸家異同，如辨淄澠，於古人思想體系和造詣，論之極深，於各家學術問題，所論亦廣，如此艱深之思，而後知兄病有必然者……”此顯爲難得之知心之辭。而湯老於1956年亦嘗面告蕭蕭父先生：“蒙文通先生有先秦道家分爲南北兩派之說，甚精。”（蕭文：《秦漢之際學術思潮簡論》，載《燕園論學集》）嗣於1957年，湯老在中科院哲社學部委員會作書面發言稱：“現在很多人知道蒙文通先生是個中國史學家，並且是個上古史學家，但很少人知道蒙先生在中國思想史方面也有特長……他對唐宋思想的發展極有研究，特別注意了過去向未被人注意的那些思想家。”此顯爲先君對湯老言及其對道教學者成玄英、李榮、司馬承禎、陳搏、張無

夢、陳景元等所作研究之故。當湯老此言見報（《光明日報》1957年5月24日），友朋中竟有人稱，湯蒙系內院同學，故其言如此。苟言者能試讀先子之書，則其然，豈其然乎？是作此言者既不知湯老之為人，亦不知蒙老之為學，固可慨嘆也。六十年後，湯老病體漸有好轉，於是恢復科研工作，寫有《康復札記四則》及《讀〈道藏〉札記》，皆研究道家工作，豈先君之過訪有以誘引之耶！惟憾湯老道教所究甫啓端緒，年僅七十又一，竟溘然謝世，先君對此不勝悲嘆。

先君子晚年之頃心於道家、道教，其事亦發自偶然。蓋1945年春夏間，先君子《儒學五論》編校既畢，受友人之托主修《營山縣志》，於是有營山之行。然是時成都一營山間尚無直達公路，僅至南充而止，南充以上須乘肩輿（蜀中稱“滑竿”，與“轎”有別），先君思此一日靜坐肩輿上，豈不虛擲，乃攜《抱朴子》一部，可便中翻閱。緣舊日讀葛書，但讀其《外編》，以其關涉史事，而《內編》則盡言仙道方術，未嘗用心，今可一觀所記究說何事。讀至《微旨》，分方術之事為玄素、房中，吐納、行氣，導引，藥餌四類，憶其皆見於先秦兩漢諸書中，於是歸而核之，因見古之仙道亦可別之為三：行氣（含導引、吐納）為南方之道，藥餌為東方之道，而玄素乃秦中之道，與舊論古民族、古文化分南、東、北三系之說於此又得一主，因作《晚周仙道分三派考》。

先君以考晚周仙道而重讀諸子幾遍，乃見“陽生貴己”實乃“楊子為我”之異辭，而全生、重生、貴生、尊生、自貴、重己亦皆為一義之異說，苟不拘於師承授受，以“貴己”、“重生”為核心論之，則詹何、子華、它翬、魏牟、陳仲、史鰌、田駢、慎到並皆楊朱之徒，是“楊墨之言盈天下”並非虛語，於是《楊朱考》又以重生者流可以“縱情性”與“忍情性”分為二派，其徒實衆。又據《史記》、《漢志》並言田駢、慎到、尹文、宋鈃、環淵、捷子、申子、韓非皆“本於黃老”，據諸書論之，其學以靜因之道為根莖，因性任物，因時為業，聖人行其所行而百姓被其利；而老莊但言以虛無為本，順應自然，否定一切認識與作為。莊生之齊物論以取消萬物之差別是非、主相對主義之詭辯以為齊；田慎之“齊萬物以為首”則因萬物之不齊以各得其宜為齊。楊朱、田慎並不廢仁義，而老莊則絕仁棄義。是田慎者正司馬談《六家要旨》所言道家：“以虛無為本，以因循為用，有法無法，因時為業，有度無度，因物與合。”“因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化。”其人並在稷下，相激相蕩，融合為一，漢人並以黃老稱之，非先有黃老之道而後諸人學之。黃老諸家多為齊人，而老莊並皆楚人，是以道家當為南、北二派。惟晉後莊學大盛，田慎之書並佚，莊書遂以庶孽而為冢嗣，則後師不察之過也。於是作《黃老考》。二文初載於《靈巖學報》創刊號。後以陽正所立“全性葆真，不以物累形”，與田慎所主“因性任物，而莫不宜當，彭祖以壽，三代以昌”全相契合，以田慎實源出楊朱而術益進，故合為一篇，題寫《楊朱學派考》，以載《圖書集刊》第八輯。二文之載《靈巖學報》也，同刊亦唐君毅先生《佛學時代之來臨》，是唐君必見二文，唐君《中國哲學原論》之論楊朱、陳仲、史鰌、它翬、魏牟、田駢、彭蒙、慎到諸家，雖論斷或與二文不盡同，而其受二文之影響，則不可誣也。

1961年，《新建設》（略當今《中國社會科學》）來函約稿，先君因有《略論黃老學》之作，於論田慎“靜因之道”及“齊萬物以爲首”，並皆有所發展，且更論黃老除源於楊朱，更有源於墨翟。宋鉞、尹文本皆墨徒，《尚賢》言“可使治國者使治國，可使長官者長官，可使治邑者使治邑”，此即田慎“因萬物之不齊而以各得其宜爲齊”之所本。宋尹“聖人任道以通嶮，立法以理其差，使賢愚不相棄、能鄙不相遺。能鄙不相遺則能鄙齊功，賢愚不相棄則賢愚等慮，此至治之術也”亦顯來自墨子。至《淮南》則所論又更進，其言曰：“愚者有所修，智者有所不足，馬不可以服重，牛不可以追遠……各用之於其所適，施之於其所宜，即萬物一齊，而無由相。”又言：“使各便其性，安其居，處其宜，爲其能。”此《淮南》之齊物也。而“各便其性”則以率性爲說，是於理爲更進，而推齊物之論於至精。田慎之言齊物也，固有倚於“因靜之道”，然不可如《天下篇》之訾田慎“人不倡不和，天不始不隨”，“是非生人之行，而至死人之理”，以爲皆呆板被動之論。《呂覽》固以“因病之萬變而藥亦萬變”以言變法，七十一代之法不同，蓋皆因時而變也。是自其“因”言，似若有呆板被動之嫌，然自其“變”言之，則固又極主動靈活也。且自《管子》“能若夫風與波乎，唯其所欲適”言之，則更不可以呆板被動視之，而此“所欲適”又正捷予“若感使之”（或使）之謂，而即今言“主觀能動性”也。此爲靜因之道之發展與補充。若但見其“因”而不見其“變”，則僞矣。變之與因固相即而不可離，是靜因之道亦於此而至於至精也。故此篇所論皆較舊作大有發展而所見益深。然此應約之作竟未能發表，亦未退稿，僅寄回排印稿一帙，斯不審何故。豈文中於戰國諸子多所評駁，其是非好惡之準有與時風未能相洽者存乎其間耶！此則素非先君子撰文時思慮所及者也。

此篇後全文刊於《道家文化研究》第十四輯。

《楊朱》、《黃老》二考所用材料，並出衆人常讀之書，然先君於諸家義理發掘之深透，辨析之精微，識見之邃密，迥非常人可及，所論亦多前人所未發；而時賢或以楊朱即莊周、或以《莊子·齊物論》爲田慎所造，誠可謂於楊朱、莊周何所道，田駢、慎到何所說，並皆夢囈，其相去遠矣。故先君於二文之成，頗感欣慰。於是擬進而求之《道藏》，欲以探道論之究竟。於時蜀中無《道藏》，僅有涵芬樓影印之《道藏輯要》，因取而讀之。讀至張思齊《道德經玄德纂疏》及顧歡《道德注疏》，見所引有稱成玄英者，義高詞美，時以釋氏爲說。及所讀漸多，乃見其義有符《中觀》之旨，而說出羅什。成釋“玄之又玄”曰：“有欲之人，唯滯於有，無欲之人，又滯於無，故說一玄以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣之又遣，故曰玄之又玄。”此顯爲釋氏二邊雙遣、非有非無之義。因其以“玄之又玄”爲宗致，故被稱爲重玄宗。此一理論適與先君論孫盛“超有無以立論”之旨相契，以爲最符老氏古義，亦最與儒學相近，然而書佚道絕，至足憫嘆。於是決意鉤輯之，殊知竟得全籍，後得羅振玉影敦煌《古籍叢殘》，中有羅氏疑爲梁道士孟智周《老子義疏》者，以之相較，乃知實成氏書，起六十章盡八十一章，乃知所輯竟能不佚一家，而唐寫本翻奪誤纍纍也。錢賓四先生見而嘆曰：“有清二三百年間，

所輯佚書率多殘帙，何意今日竟得全編，非治學精勤者惡能獲此！”輯校既畢，1946年獲當局專款由四川省圖書館用連史紙石印，印紙通高三十一厘米，每頁八行，行十七字，全書由先大父君弼公泐藥紙漬石，彭雲生先生署簽，謝无量太夫子書內封面，次以楊正勞先生摩繪宋公麟《九歌國殤》圖，背面篆書“抗日戰役期中，校輯《老子成疏》，竣工之日，適逢勝利，唯兵不祥，群生芻狗，拳願國殤毅魄早證三清，並禱永弭甲兵，天下安泰”。蓋以此書奉獻抗日英豪，祈祝烈士英魂早證三清，並禱從此天下太平。此書用深灰紙扣皮，雙白絲綫裝訂，分訂六卷，其裝幀之精緻，為當時所罕見。然此精美幀幅，於整理再印時皆以印刷不便被刪除，而先君之高致孤懷遂亦沉霾。惜夫！

輯《成疏》時，得見有李榮《老子注》，多與成同被徵引，亦宗重玄道之錚錚者，因並輯出。李書較幸，《道藏》尚存其上經，可資校補；後又得巴黎國民圖書館藏敦煌寫本膠片及北平圖書館鈔寄敦煌寫本，故亦校得完書，亦於1948年石印面市，格式一如《成疏》。校事畢，先君寫有《跋》文，於校事及李榮籍貫生平考之綦詳，然漏引《古今佛道論衡》所載李事，是為不足。《論衡》雖多為貶辭，然於貶辭中結合李書究之，或亦可見其深義，然必佛、道皆有相當功力者乃克為之，故以為憾耳，豈先君以李書思想已見於《成疏叙錄》，遂忽之耶！《跋》文又以所見敦煌寫本不全，因謂“於李注輯校，致力尚勤，猶覺有未當者，當於再版時竭力精校”。故余於整先君《文集》時，遂遵遺意據敦煌完本及遂州、易州本，敦煌《成疏》殘本，進行再校；又稍有改易，其詳並載“整理後記”中，以不敢必其皆有當也。

嚴君平《道德指歸論》，《正統藏》存其後半，文高義奧，唐宋道家頗取為說。先君因輯校其佚文，並辨明後學者以之不得為舊籍之說。先君初以其為晉時人作，後以為漢末蜀之隱君子所作，托名君平，近人有謂《指歸》中多漢人用語，宜君平自作。然《指歸》中每引“莊子”，此當為後之人稱君平語，托為君平之說當更可能。此輯又嘗載1948年《圖書集刊》第八輯，近年中華書局印《指歸論》時取以補《道藏》之缺。

先君輯校成、李諸書時，見六朝之注《老》者實衆，雖多殘篇斷簡，而其義旨亦略可見。社光庭《廣聖義》別為六宗，然多不越重玄之軌，而王、何虛無之流，張、葛仙道之屬則微矣，故先君亦並輯之以為《晉唐〈老子〉古注四十家輯存》，可以概見六朝老學大勢及采考重玄源流。然輯補之方數易其旨，故迄未成書。余近年整理先君遺著，乃補輯完稿，並略考諸家著錄及作者事略，又作遺文索引，以便檢閱。河公、王弼二注，自來為學者所研習，流傳亦多，然無善本，異文奪訛亦甚。近世頗有校者，然以未見《道藏》，多有漏失。先君亦校其經、注，以存古說。然而不幸，除《道德經》王弼本校稿尚存外，餘皆失之“浩劫”中。惟其校理簡議二紙尚存，有意校事者不妨參照也。

唐代道家頗重成、李，宋人則重陳景元，於徵引之多可以見之。陳景元亦羽流，號碧虛子，其《老子·序》言：“此經以重玄為宗，自然為體，道德為用。”是碧虛亦係重玄學者，而其義旨則又更近於儒。陳於《老》、《莊》皆嘗作注，《老》有二書，詳略不同，後定更為精約，名之曰《注》。《莊》似為未完之作，有“章句”，有“總章”，有“餘事”，今存《藏》

中，且稍有缺佚。於是先君子自褚伯秀《義海纂微》中錄出，並會劉（惟永）、彭（耜）、李（霖）、薛（致雲）四家引文校之，合“章句”、“總章”、“餘事”爲一，而整理重編《莊注》，使碧虛之書萃於一編，以便讀者，倘抑碧虛之意耶！及考碧虛爲學淵源，乃知碧虛學於天台鴻濛子張無夢，而無夢又與劉海蟾、种放具師事陳希夷，於是乃知碧虛之學實出陳搏。然碧虛之書不言圖書象數，而“其所常用之詞語，所常引之經傳文句，及其思想旨要，全同於二程而與周邵不類”。碧虛少周敦頤七歲，長於二程七八歲，大致同時而年輩相若，先君以爲碧虛、二程之學皆當出於希夷，則希夷之學固非如世人所知盡爲圖書象數而已也。先子謂：“以碧虛《注》校之理學而究之，於其同處可以見陳搏之精髓，於其異處亦可見儒道之終有辨，分析其同異而批判其得失，此道教史一大事也。”愚案此豈止道教史一大事，於儒學史亦一大事也。然此一大事先君則究言，實先君子未竟之業也。碧虛《老》、《莊》二《注》雖整理畢而未能印出，2001年巴蜀書社出版先君《道書輯校十種》始初次刊布，然默不學，不敢有所論列，苟學林有能注意及諸，則幸矣。

先君校理道書雖有多種，皆非爲校理而校理，並皆有其學術價值，故咸別撰專文以述其學術意義，而以《校理〈老子成玄疏〉叙錄》最爲特出。此文長幾二萬言，爲先君少有之長文之一，於詳論輯校《成疏》經、疏之甘苦外，更多言道家學術。《成疏》之輯蓋因重玄之論，而重玄學之興起、發展及其衰微，則不可見於《疏》中，因據他書考之，乃知重玄肇始於東晉孫登，蓋受其叔孫盛《疑問反訊》之論有無，而杜光庭以爲魏文、明二帝時人，誤矣。而用二邊雙遣之義以釋老，則始於羅什，羅什之注《老子》“損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲”曰：“損之者無粗而不遣，遣之至乎忘惡；然後無細而不去，去之至乎忘善。惡者非也，善者是也，既損其非，又損其是，故曰損之又損。是非俱忘，情欲既斷，德興道合，至於無爲。己雖無爲，任物之自爲，故爲不爲也。”顯爲成、李立說之先導。羅什係東晉晚期始至長安，譯經弘法，影響皆大，住十餘年，晉義熙九年卒。其《老注》宋前不見著錄，是否什公作不可必，然其遺文與羅什所至畢竟空義相契，則又不可必其非什公之作。然孫登宜不得見此書也。什公卒後，關中爭戰頻繁，於是學士僧人多有南下者，什公之學遂亦南傳，釋氏之解入於羽流，殆在齊梁之世乃漸盛，故杜光庭言明重玄之道者雖多達十一家，而其較早者爲“梁朝道士孟智周、臧玄靜，陳朝道士褚粲，隋朝道士劉進喜”。及至唐初乃有成玄英、蔡子晃、黃玄蹟、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興，故先君謂重玄之興始於梁陳，而其盛在唐初。諸書又或言有“以道德爲宗”，“以非有非無爲宗”，又或並有無以爲宗，“以三一爲歸”者，其義皆與重玄之理相通，是其爲朋亦衆也。先君又考其傳承接受，所涉人士亦多。當先君究論道家之時，完《藏》尚未翻印，敦煌逸書亦未結集，所見資料有限，故其所言多略，唯揭其大概而已；後有見其端緒而繼之者，首爲東洋人，後乃有內地學人，而近年則更漸興盛矣。

先君之究論道家學，重玄而外更及“坐忘”之論，嘗作《坐忘論考》。據諸書所載，唐世作《坐忘論》者，有司馬承禎（子微）、趙堅、正一、吳筠四家，正一、吳筠之文已不可考，司馬承禎書存《正統藏》，其言略謂：“夫欲修道，先去邪僻，端坐內觀，但滅動心，不