

文化傳統之派匯：論湯用彤、蒙文通的思想史研究

余一泓*

摘要

二十世紀上半葉的中國學界，對國故的史學研究與對本國文化主義理問題的關懷交涉甚深。此文以湯用彤與蒙文通具有代表性的學術史研究為例，描摹其間治史與明理旨趣之交織。引言說明，在「宋學」討論熱烈的背景下，以湯用彤為人脈網中心的舊派學人如錢穆者，嘗試在歷史研究中闡說外來思想文化如何成為中國文化演進的動因，而以宋代儒學為文化匯流之節點。此文隨後分析湯氏從《漢魏兩晉南北朝佛教史》開始的一系列論著，發明湯氏著眼「體用」觀、在「宋學」前史中勘探理學道脈的意圖，同時亦析論呂澂與湯用彤的隱秘交鋒。此後，此文著力分析蒙氏對儒學思想尤其是性善論在文化匯流中位置的探索，展示蒙氏如何證明漢宋儒學史是中國文化在兼收并蓄之中，不斷內植善性、外弘公平的思想表徵，並討論蒙氏對儒學當代意義的發揮。在結語部分，此文試探了湯、蒙等學人「以史明理」的時代困境。

關鍵詞：湯用彤、蒙文通、文化民族主義、理學

* 浙江大學文學院助理研究員。

一、引言

二十世紀三十年代初，陳寅恪（1890-1969）在審讀馮友蘭（1895-1990）《中國哲學史》下冊時論及宋代「新儒學」的產生與流行，推進了學人對宋代思想文化歷史定位的長期討論。¹ 此時，現代宋史的學科奠基人鄧廣銘（1907-1998）方在北京大學開始他的宋史研究生涯，分別受到過在討論中持有不同立場的學者傅斯年（1896-1950）、蒙文通（1894-1968）和錢穆（1895-1990）之影響。² 1943年，陳寅恪在為鄧廣銘《宋史職官志考證》做序時聲稱中國學術發展有賴「新宋學」之建立，而鄧氏扎實的考證工夫對此學之成立意義更為重大。在持續十餘年的「新宋學」討論之中，以務實之研史為高遠之義理築基，是許多學人治學的共性——當然，這種共性下面也存在不同的文化立場和研究旨趣。³ 圍繞「經史」、「義理與制度」等區分，研究者已對傅斯年、蒙文通等重要學人所堅持的這一旨趣、尤其是其中的文化民族主義關懷多有發明。⁴ 今欲承前人之說，進一步推進對「新宋學」思潮具體意義的探索，則需有分有合：分者，了知學人各自的著述之

¹ 桑兵，〈民國學人的宋代研究及其糾結〉，《學術江湖：晚清民國的學人與學風》（桂林：廣西師範大學出版社，2017年），頁289。

² 聶文華，〈鄧廣銘宋史研究學術淵源考——以蒙文通宋史課程的講授為中心〉，《史學月刊》2015年第3期（2015年3月），頁17-23。

³ 張凱，〈經史分合與民國「新宋學」之建立〉，《近代史研究》2013年第6期（2013年11月），頁94-113。為貼合語境，我用務實之史學與高遠之義理來指涉當時史學界在今天看來近乎事實與價值之分的複合式學術追求。實則這兩件分析範疇只是廣狹合適，在本文所述學思當中用起來最恰當，並不是說能覆蓋當時思想史中類似的複合式類別。比如「求知」與「應用」的二分法，在某些案例中用起來就更合適。參陳建守，《燕京大學與現代中國史學發展（1919-1952）》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，2009年），頁279-288。

⁴ 張凱，〈經史嬗遞與重建中華文明體系之路徑——以傅斯年與蒙文通學術分合為中心〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》2014年第2期（2014年3月），頁26-40。張凱，〈「秦漢新儒學」與近現代儒學之重建〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》2018年第2期（2018年3月），頁202-213。

意；合者，找到他們共同的論題作為切入點，進而從具體的史學討論上達義理。宋學之大宗「宋代新儒學」，就是這樣的一個切入點。⁵ 同時在京中上庠歷史學門有任教經歷的幾位學者，更為研究者提供了絕好的資料。

在這一時期，蒙文通側重學術思想「內史」的風格，也和更強調由「外史」角度考辨學術之跡的胡適（1891-1962）、傅斯年有一定差異。雖說都是無徵不信的史學，但後一路徑更接近今天的史學研究，比如同時從雙方受業的鄧廣銘，就「選擇」了後者。⁶ 除了論學之外，這種差異也折射在了人際交往之間。例如在 1933 年前後，蒙文通就和與胡、傅二氏學路不同的熊十力（1885-1968）、錢穆二人過從甚密。當然，正如新舊學風不至於全然不同，人際交往方面橫跨新舊的學人同樣存在。同時與上述三位舊派學人友善的房東湯用彤（1893-1964），又是胡適之好友。⁷ 在這四位學者中，熊氏以承繼宋明理學聞名，錢

⁵ 一個優秀的案例研究見張志強，《朱陸·孔佛·現代思想——佛學與晚明以來中國思想的現代轉換》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁127-148。

⁶ 參前揭聶文華〈鄧廣銘宋史研究學術淵源考——以蒙文通宋史課程的講授為中心〉一文。除了聶文討論的事實之外，我還想根據新披露的資料談一個例子。在蒙文通晚年與人論學的時候，他非常注重從具體的制度名物入手研史。但他以《文獻通考》舉例說明應該怎麼就制度研史的時候，卻特別強調該書多收陳龍川（名亮，1143-1194）、葉水心（名適，1150-1223）之文，下文又說《明夷待訪錄》對制度史事特別熟悉。總而言之，他在討論制度研史的時候仍然透出一股濃烈的子部之學風味，談話重點不自覺地就從制度名物上升到了學人議論和制度構想的內容上。另一方面，蒙文通又認為當時如陳寅恪、陳垣（1880-1971）等學者尚可承續制度名物的史學研究，但能研究哲學史的人卻沒有了。參賴皋翔著，張學淵編，〈蒙文通賴皋翔談話紀要〉，《賴皋翔集》（成都：巴蜀書社，2020年），頁287-288。所以蒙文通研史以明道的學路有很突出的義理面向，區別於當時很多史家，尤其是側重實證的史家。而且這種傾向他一直保留到了最晚年，如下文所示。

⁷ 錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊51，頁182-186。湯、蒙、熊三人在南京支那內學院籌備處時期已有同學之誼。在錢穆的回憶之外，另有名錄為旁證，參羅璋，《金陵刻經處研究》（上海：上海社會科學院出版社，2010年），頁77。上文講新舊學風并非全然不同，除了胡適認可湯用彤的考實工夫以外，錢穆也是一個例子，他中期的治學風格與胡、傅是

穆《國史大綱》論南北朝隋唐佛教與宋代新儒學亦有言：

蓋以當時中國政教衰息，聰明志氣無所歸嚮，遂不期而湊於斯途。此皆悲天憫人，苦心孤詣，發宏願，具大力，上欲窮究宇宙真理，下以探尋人生正道，不與一般安於亂世、沒於汙俗，惟務個人私期求者為類。故使佛教光輝，得以照耀千古。……禪宗自稱「教外別傳」，不著言語，不立文字，直指本心，見性成佛。而其後推演愈深，乃至無佛可成，無法可得，無煩惱可除，無涅槃可住；無真無俗，本分為人，呵佛罵祖，得大解脫；如是則世、出世之界劃盡泯，佛氏「慈悲」乃與儒家之「仁」，同以一心為應世之宗師。故論縮合佛義於中國傳統之大群心教者，其功必歸於禪宗也。蓋當隋、唐盛世，政教既復軌轍，群體亦日向榮，人心因而轉趨。私人之修行解脫，漸退為第二義，大群之人文集業，又轉為第一義。傑氣雄心，不彼之趨而此之歸，則佛門廣大，乃僅為人生倦退者遁逃之一境。繼此而開宋儒重明古人身、家、國、天下全體合一之教，一意為大群謀現實，不為個己營虛求。⁸

藉討論宋代新儒學前史的機會，錢穆此論對宋代新儒學在中國思想史中的地位做出了綜括性論述，他指出宋代儒者的學問是中國文化否極泰來的表徵，亦是中國文化吸收異文化的歷史典範。引文從大乘不私小己、救度群生的義理立場出發，點出大乘不沒於汙俗的宏願，在禪宗無煩惱可除、無涅槃可住的義理中得到充分發展。由是，個人出世解脫之私與應世合群的傳統教誨遂不相矛盾，禪宗因此也是縮合

有相契之處的。而下文所引《國史大綱》，就是錢穆學風有所變動後的產物，參王汎森，〈錢穆與民國學風〉，《近代中國的史家與史學》（上海：復旦大學出版社，2010年），頁156-161。

⁸ 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊27，頁408、417-418。

佛義於中國文化傳統的功臣。這種思想史研究，可說是將佛教義理發展的敘事與佛教作為外教贊襄本國文化的敘事熔於一爐了。在錢穆看來，這并非僅僅講求考訂、不探求歷史文化全體動態的一些新派講史學者可以夢見者。⁹ 按新、舊背景不同的學人研史雖在取材、論證的風格上有差，但正如學者之交游圈非有楚河漢界之森嚴，也不可說新學則實證、舊學則一味務虛。就下文將會討論的兩位學者而言，他們擁有和錢穆此處非常一致的論史旨趣，亦表現為對不同的史事的各種議論。從錢穆上文所抉發的思想史樞紐著眼，湯氏論述中國文化吸收、消化異文化之作用，側重宋代新儒學之前史魏晉南北朝體用論的研究；蒙氏則在論述中國文化兼收并蓄之外，以新儒學為支點上溯先秦、下及近世，從而突出中國文化與時俱進的儒學主脈。這些史論所折射出的問題意識、歷史處境也都有各自的特色。

二、湯用彤論宋代新儒學之前史

（一）湯用彤論佛學之本土化與歷史意義

〈道德為立國之本議〉和〈理學譚言〉是兩篇刊於 1914 年的長文，代表湯用彤早期對學術與世務關係的思考。〈譚言〉一以力行為趣，而尤稱許朱熹（1130-1200）之知行並重。¹⁰ 〈道德為立國之本議〉則透露了湯用彤藉由章太炎（1869-1936）的相關論文而產生的、對國民宗教及道德問題的相當關注。有論者已經指出，這是湯用彤後來研

⁹ 劉巍，《中國學術之近代命運》（北京：北京師範大學出版社，2013年），頁333-335。

¹⁰ 湯用彤，〈理學譚言〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000年），卷5，頁27、31-32。就宋代而言，宋代新儒學的範圍較理學為廣（歐陽修（1007-1072）、王安石（1021-1086）各有革新學術之意，但一般不認為他們是講理學的儒者），但就宋以後、中國以外的範圍來說就相反了。本文論述中談到的宋代新儒學皆指理學。

討學術史的一篇綱領性文獻。¹¹ 在湯用彤學成歸國的 1922 年發表的〈評近人之文化研究〉一文當中，則可以看到他對改良文化事務當中學理問題的特殊重視。¹² 在〈評近人之文化研究〉發表後的十年間，湯用彤據守以學術改良文化的立場，始終致力於對早期漢傳佛學思想史的研究。在 1932 年發表的一篇專論中，湯氏道出了一條貫穿其學術史研究的重要論點：

佛性義在釋體，漸悟義在明證體之由，而感應義則在說體用關係，佛之應化乃就用言。然用不離體，故如一切諸佛，同一盧舍那，但只是跡上有異，故有應之不同。如《肇論》所謂「言用則異，言寂則同」也。¹³

湯用彤眼中，玄學「本無」義與佛學「真如」義的會通是魏晉「本體之學」吸納西來學說的關鍵。中國本體之學決不脫離人生實踐而談，此引佛教用上（應、跡）不同，本體（盧舍那法身）不異的觀點恰好與之相應。故僧肇（384-414）「體用一如，靜動相即」之論可謂融匯中「西」所成之果。¹⁴ 在相同之處以外，佛教還為中國文化提供了寶貴的特殊義理。在後來完成的一件提綱中，湯氏點出釋法瑤（約 400-約 475）對本體的理解包含有成佛之理（體）為眾生所本有的重要論點。此點正發後世地論學派、華嚴學派、理學之先聲。¹⁵ 跟仍主漸修證體的法瑤相比，湯用彤還尤其表彰了持有「激進」佛性說的竺

¹¹ 趙建永，《湯用彤與現代中國學術》（北京：人民出版社，2015 年），頁 90-97。

¹² 湯用彤，〈評近人之文化研究〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，頁 275。

¹³ 湯用彤，〈釋法瑤〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，頁 176。

¹⁴ 湯用彤，〈釋道安時代之般若學〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 1，頁 204-205；〈鳩摩羅什及其門下〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，卷 1，頁 253-254。對僧肇以《物不遷論》為主的，與印度中觀學有異的體用思想之分析，參王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 169-174。

¹⁵ 湯用彤，〈理字原起〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 2，頁 437。

道生（355-434），以為他是孤明先發。¹⁶ 道生的重要之處不在對體用關係的精密闡述，而在於掃除諸相、立見佛性的頓悟說，該說遙契禪宗的意義在湯氏筆下尤其重要。¹⁷ 不僅是頓悟說，就是道生對佛性「不離塵勞、當下即是」的理解也在思想史上有重要地位。有鑒於此，湯用彤成立了與前述《國史大綱》類似的論說，或為錢氏所采：

夫至極之慧，本以眾惡為種。又何能於塵勞之外，建妙極之道，另求妙極佛性以為因耶。《涅槃》佛性本含識所有之真性。真理湛然不變，故生死寂滅，原無二致。苟見其理，心性之真自然流暢。即在生死中當下即證無生。「當下即是」，雖後日宗門之言，而生公已意與密契矣。¹⁸

佛性與當下眾人塵勞不相離的義理，本是道生頓悟說當中的一個環節，從屬於當下頓悟的修行目標。但正是有了這一獨特的環節，在思想史的文化匯流中，道生佛性說對於中國文化的意義才如此重大。在《漢魏兩晉南北朝佛教史》出版之後，湯用彤立即上溯玄學，完成了後來結集成為《魏晉玄學論稿》的一系列論文，將此種意義呈現得更加完整。對於玄學的總體看法，湯用彤有比較傳統的批評，認為玄學之「本無」說「畫本末為兩截，因而蹈空」，故有前文所述會通始於玄學成於僧肇之談。¹⁹ 然而作為「不夠完善」的體用論，王弼

¹⁶ 湯用彤，〈竺道生〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷1，頁471。

¹⁷ 湯用彤，〈北方之禪法淨土與戒律〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷1，頁586。

¹⁸ 湯用彤，〈竺道生〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷1，頁475。

¹⁹ 湯用彤，〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁44-45。

(226-249)的玄學上承《易傳》、漢儒，轉宇宙論為本體論，²⁰ 也有相當之貢獻：

萬有由本體而得存在，而得其性（故不能以有為心）。而本體則超越形象籠罩變化（故本體寂然至無）。總之，宇宙全體為至健之秩序。萬物在其中各有分位各正性命。自萬有分位言之，則指事造形，宛然各別。自全體秩序言之，則離此秩序更無餘物，猶之乎波濤萬變而固即海水也。（此類譬喻不可拘泥，因水為一物而本體則非物也。……）²¹

夫劉子政既以動靜論性情，而陽動陰靜，故當持性陰情陽之說，自不得不與董生相反。而且既主情者性之動，則自可言性善者其動也善，性惡者其動也惡，……王弼學襲老氏，故其討論性情亦以動靜為基本概念。所謂「應物」是也。王氏自動靜言情性，故其說頗似劉向。……王弼主體用一如，故動非對靜，而動不可廢。蓋言靜而無動，則著無遺有，而本體遂空洞無用。夫體而無用，失其所謂體矣。²²

兩端引文分別從體、用兩邊解說了王弼玄學。第一段指明宇宙事物一本萬殊，無非本體之一部。該引文的最後一句，可能受熊十力習用之「大海眾漚」喻影響。²³ 後一段引文中對劉向（77-6 B.C.）性情

²⁰ 這被研究者認為是湯用彤在魏晉玄學史上研究的一大創見，參趙建永，《湯用彤與現代中國學術》，頁 253-266。誠然如此。但如本文所言，湯用彤之論「本體」，尚有串起民族文化脈動之意。

²¹ 湯用彤，〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 4，頁 59。

²² 湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 4，頁 70-71。

²³ 例見熊十力，《破破新唯識論 摧惑顯宗記》（上海：上海古籍出版社，2019 年），頁 49。此喻原本《大乘起信論》海水、水波不二之喻，與中國哲學的「體用不二」、「超越內在」等著名特質直接相關。對其思想意涵的批判性分析參馮耀明，《「超越內在」的迷思：從分析哲學

說的引述，當來自下文所述之蒙文通。在同一時段完成的文稿中，湯用彤更引述蒙文通早期著作《經學抉原》對荊州學派的研究，用以推斷王弼之學的漢學背景。²⁴ 回到《玄學論稿》本身來看，上述引文中稱許王弼體用一如說之餘，又說他陰陽、性情、靜動的二分受老氏之學影響。在此不妨做一帶有推擬意味的分析：相比宋學的體用學說，王弼帶有老學意味的體用學說還有待發展，成為一種更完備的應世之學。結合《玄學論稿》下文的評論和湯氏在別處的文字，此種分析當可以成立。

從湯氏在下文對王弼會通儒、道的聖人觀念之總評來看，王弼之學仍是君上之學的要素居多，而士人之學的要素居少，且後一方面的要素側重捨藏用行，²⁵ 不無消極意味。幸運的是，在「中國文化生命」的發展當中，側重君人的魏晉學術獲得了下沉發展的轉機。湯用彤在1947年發表的講義稿當中認為，出世的印度佛學影響了入世的中國玄學，個體成聖成佛的精神追求和對所處社會中名教的順應因而分途。²⁶ 又按玄學傳統中本即有「治天下者實自治」的「虛君」觀念，²⁷ 只是在玄學語境中尚不可說「人人為君而自治」。接續此一線索，竺道生的佛性說就呈現出了非凡的意義：

觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁183-184。

²⁴ 湯用彤，〈王弼之《周易》《論語》新義〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁75。蒙說參蒙文通，《經學抉原》，收入蒙默編，《蒙文通全集》（成都：巴蜀書社，2015年），冊1，頁259。

²⁵ 湯用彤，〈王弼之《周易》《論語》新義〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁82-87。

²⁶ 湯用彤，〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁112。

²⁷ 湯用彤，「The History of Chinese Thought from Han to Sui Dynasty」，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁245。此為湯氏1947-1948年間講義。另，湯用彤1945年寫就的提綱當中出現了「虛君主義」措辭，據《湯集》整理者所言，此提綱或受過陳寅恪的論文影響，參湯用彤，〈魏晉玄學與政治思想〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁300-301。

實則成佛之事，在魏晉玄談幾不可能，非徒不可思議也。自生公以後，超凡入聖，當下即是，不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，由禪宗而下接宋明之學，此中雖經過久長，然生公立此新義實此變遷之大關鍵也。²⁸

在同時期的演講當中，湯用彤已經明白地講出了他心目中王弼—道生—禪宗—宋明理學的這條脈絡。²⁹ 可以說，湯氏在四十年代³⁰ 點明之前引而不發的玄學與宋明理學之關係乃是他學思中的一大突破。由此，道生成為了這兩大思想傳統中間的大關鍵。如前文所說，王弼、僧肇在闡發玄遠的體用不二之學上面成績彪炳，然道生當下即是佛性說卻讓體用不二的義理下沉、澤被眾生，客觀上促進了中國義理之學向進步、平等的方向發展：經道生發明，入世、務實的中國文化將印度文化中的成佛精義消化為本國士民可學而知的作聖之理。由1943年的〈文化思想之衝突與調和〉一文可知，中西調和、西化於東的觀念，對於湯氏判斷佛教思想史事實也是一大關鍵：

外來思想之輸入，常可以經過三個階段：（一）因為看見表面的相同而調和。（二）因為看見不同而衝突。（三）因再發見真實的相合而調和。這三段雖是時間的先後次序，但是指著社會一般人說的。因為聰明的智者往往於外來文化思想之初來，就能知道兩方同異合不合之點，而作一綜合。……在這個過程中

²⁸ 湯用彤，〈謝靈運〈辨宗論〉書後〉，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁101-102。

²⁹ 湯用彤，〈隋唐佛學之特點——在西南聯大的講演〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷2，頁327-328。

³⁰ 湯氏對此脈絡最早的表述見鄭天挺（1899-1981）1941年2月6日的日記。不過在最早的表述當中，湯用彤尚未揭出中古思想和理學的鏈接，僅提到玄談「棄名教專體自然」的激進面和專究內聖的佛教思想之發達相似、相通。參鄭天挺著，俞國林點校，《鄭天挺西南聯大日記》（北京：中華書局，2018年），上冊，頁376。

與中國相同相合的能繼續發展，而和中國不合不同的則往往曇花一現，不能長久。比方說中國佛教宗派有天臺宗、華嚴宗、法相宗等等。天臺、華嚴二宗是中國自己的創造，故勢力較大。法相宗是印度道地貨色，雖然有偉大的玄奘法師在上，也不能流行很長久。³¹

結合前文分析，僧肇、道生，無疑就是此處所說「聰明的智者」。他們在第一階段所做的綜合，間接影響了宋代儒者在第三階段的消化工作。有順應「消化綜合」主流的智者，也就意味著有立說「不能長久」的思想支流。由於湯用彤晚年未能完成隋至宋的佛教思想史著作，他對此期文化匯流之主脈、支流的具體分析無從得知，只能在留下的講課記錄當中窺得只鱗片爪：

隋唐以降，玄學思想與帝王貴族及文人分家。當時之上層階級多信淨土長生之教，於是思想完全與出世之僧人結合。唐代佛學，重系統與分析者，多不免經師氣息。唯重心性者對於思想才有真正的貢獻，此方面，道生實開其端，而禪宗發揚之。又，既說頓悟，則對於坐禪禮拜之法忽略。禪宗說直指心性，不講印度之教儀規律，日用平常之事皆可明心見性。說心性之學不出於日用平常，為宋人之學。³²

也許是因為私下授課，湯用彤這裏的表述比公開出版的文字更具

³¹ 湯用彤，〈文化思想之衝突與調和〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷5，頁281。

³² 湯一介等整理，〈魏晉玄學聽課筆記之一〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，頁394。具體講課時間不詳。今人將湯用彤佛教史研究的學思發展定為三期：一、以北朝佛教上接漢代經學、下啟隋唐佛學，南朝佛教上接魏晉玄學；二、以魏晉玄學當本土文化精粹——宋學之先河，故南朝佛教尤其禪宗對隋唐佛教正脈形成有後發先至的作用；三、以兩晉隋唐佛教之變化為從「宗派」至「教派」，更無南北之分。參楊劍霄，《唐代法相唯識宗興衰史研究》（北京：宗教文化出版社，2020年），頁7-19。這一分析側重湯氏學思前後之異，拙稿則側重其異中之同，冀讀者兩存之。

鋒銳。玩其辭氣，對「未能消化」、「不能長久」之法相宗的態度同樣微妙。鑒於《佛教史》將北朝「淨土長生之教」視為不脫漢代「佛道」的順俗之教，缺乏思想內涵，³³ 可以推知湯氏上述講詞對「出世之僧人」是有貶義的。刻深而論，湯用彤把對「經師」的批評附在批評達官貴人迷信的「淨土長生」之後，無非是暗示二者都不是以理智入世之心性學說，無法跟「本來民族」之思想文化融合，頗為尖銳。由於湯氏性格溫厚，在公開的文字中並未像陳寅恪那般寒光四射地諷刺內學院。³⁴ 課堂上的這番重話，已是蔑以加之。非常巧合的是，與章太炎、熊十力等圍繞心性之學問題有過筆戰的內學院經師呂澂（1896-1989），³⁵ 在「本土佛教」和「印度佛教」的議題上，也有可資比較的主張。

（二）湯氏思想史論的未竟之處

由上節考察可知，湯氏所研之史乃是漢唐之間的思想匯流史事，所明之道是包括有體用不離、自力證體等要素的入世的義理之學，虛實二輪相輔相成。恰好就在這兩個方面，呂澂都持有與湯氏不同的意見，並且點出了湯氏佛教史論中的裂隙。受限於現存文獻，為了概觀呂澂的佛化義理學立場，我們不妨將目光稍稍往後移動。在 1953-1955 年間，應《中國佛教百科全書》撰寫需要，呂澂作有詞條數種，他對「本土佛教」放棄「印度佛教」革命性的猛烈批評即在其中。從對吉

³³ 湯用彤，〈北方之禪法淨土與戒律〉，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 1，頁 601-602。

³⁴ 〈中國哲學史審查報告三〉言「近雖有人焉，欲然其死灰；疑終不能復振」，諷刺意味遠甚湯用彤。參陳寅恪，〈中國哲學史審查報告三〉，《陳寅恪先生全集》（臺北：里仁書局，1979 年），下冊，頁 1364。

³⁵ 參林鎮國，〈《起信論》與現代東亞主體性哲學——以內學院與新儒家的爭論為中心的考察〉，收入中山大學哲學系佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第六輯）》（上海：上海古籍出版社，2018 年），頁 13-17。

藏（549-623）中道說的批判入手，呂氏認為「立處皆真」是一種肯定現實的鄉原觀點，和主張現實為妄境的攝論學派有消極、積極之別。³⁶不僅如此，攝論學派之後的慈恩宗唯識學說，也因過於積極而遭到打擊，反而是「新一代」肯定現實、「清淨本然」的鄉原觀點能因迎合統治階級而暫時得志：

無著世親等所主張的種姓說，即帶著當時社會階級轉化情形的反映，而他們用佛家一貫反對階級制度的主張來貫穿，基本上原有爭取不定種姓由小入大成就一乘（相對的說）的用意。至於唯識觀的提倡，以轉依為歸宿，這不只發明一切現象的實相為止，並還要轉變顛倒、染汙的現象都成了如理、清淨，顯然須從現實的革新下手。這些在當時具備積極、進步的意義。而其精神到後來也得著隨分發揚，未盡消失。慈恩宗尊崇所聞，如實傳播，雖說走向極端，卻依然能令人於中領會此意。我們只看，梁代時真諦初翻無著世親之書，就招致「有乖治術」的批評，備受阻礙，不能流行，到了慈恩宗對無著世親學盡情宣佈，興盛一時之後仍舊歸於衰歇，不也可見它的本質未變，也會和當時的「治術」不協調而間接受到打擊嗎？³⁷

無盡緣起說既然膠著在自然現象的看法上，喪失了社會的意義，而轉依離垢的踐行也變成根據於一切現成的反本還源。這樣變化的原因，一方面是由於華嚴思想原有的社會根源不存在於我國就難以索解那些思想的實質，另一方面又由於受了當時盛

³⁶ 呂澂，〈三論宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年），卷5，頁2916-2917。

³⁷ 呂澂，〈慈恩宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》，卷5，頁2951-2952。最新研究顯示，除去「不適應中國文化」的思想史因素外，法相宗的衰落與窺基（632-682）、慧沼（650-714）跟朝廷不睦的史實直接相關。呂澂的猜度亦非無因。參楊劍霄，《唐代法相唯識宗興衰史研究》，頁328-336。

行的《起信論》思想的影響，不期然地會和它聲氣相通(……)。

《起信論》思想發生於周末隋初，正當佛教一再受到破壞而重行抬頭的時候，佛徒和統治階級相結合著要求鞏固經濟方面共同的利益（特別是有關土地的剝削），它恰給以有力的幫助。所以它的思想實質會那樣肯定現實基礎的價值（所謂清淨本然），又那樣採取保守的途徑（所謂歸元還淨）。³⁸

呂澂此處持論非常尖銳。他認為恰恰是宗奉《大乘起信論》、提倡各色「本然」和「現成」理論的中國佛教思想，例如「華嚴宗」，才是有礙世務、有礙實踐的。用當時的術語來講，就是「反動」的。³⁹相反，保留印度本色的慈恩之學是因為過於進步，才不被當時的統治階級消化，才「不能長久」。在他看來，脫離印度的語境固然是佛教入華所不可避免者，然而在此同時能保持本色的破妄求真學說，才能為國人提供真正進步的義理之學。毫無疑問，湯用彤不會認可這樣的佛教觀和義理判斷，他在 1944 年的講演時說：

唐朝前期佛學富北方的風味，後期則富南方風氣。北統傳下來的華嚴、天臺，是中國佛學的表現；法相宗是印度的理論，其學說繁複，含義精密，為普通人所不易明了。南方的禪宗，則簡易直截，明心見性，重在覺悟，普通人都是可以欣賞而加以模

³⁸ 呂澂，〈華嚴宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》，卷 5，頁 2971-2972。按佛學與政治，佛學與共和、革命思潮之關係，時賢如蔣海怒、張志強等已多有討論。呂澂始自《大乘起信論》批評的「革命佛學」動機，也有麻天祥、姚彬彬曾點出。前揭林鎮國文亦有涉及。然這三段評論尚未見學者引述。不可否認，在特殊情況下，呂氏的表達會顯得特有批判性。但這三段評論用來呈現其成熟時期的佛教立場概貌，作者認為是合適的。

³⁹ 這就涉及到了現代在中日兩國都出現的「批判佛教」思潮。這一思潮的矛頭直指「舊佛教」思想中匱乏的現實批判能量。但就中國而言，大量吸收了「舊佛教」資源的理學也是可以回應此批判的。消化了「天演」思想的熊十力以及下文的蒙文通，都是顯例。有關批判佛教思潮及其影響，參林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒文化事業公司，1999 年），頁 21-44、69-96。

擬。所以天臺、華嚴那種中國化的佛教行不通，而來自印度的法相宗也行不通，只有禪宗可以流行下去。禪宗不僅合於中國的理論，而且合乎中國的習慣。⁴⁰

在「消化」的評判標準下，華嚴尚且「不夠」成為合於中國的義理之學，更何況是慈恩法相之學呢？

結合前文可知，湯氏口中普通人可以欣賞模擬的學說，對應著不離塵勞、當下即是特徵，這也是呂澂所不喜的。進言之，宋儒傳自「立處皆真」、肯定現實的體用論，更是反動至極。呂澂之師歐陽竟無（1871-1943）曾批評宋儒體用一如的觀念缺乏對真理之超越性的認識，故不免於模糊義與利、淨與染的界限，乃至驅人於無恥。⁴¹ 上面引述的這一番批評注破了「本土佛教」的反動根源，與歐陽之論異曲同工，但更加凌厲。在五十年代，呂澂的這些看法（尤其是對華嚴宗）還對政治漩渦中的巨贊（1908-1984）法師產生了影響，衝擊了他承自太虛（1890-1947）的佛教史觀。⁴² 言歸正傳，在更早撰成的〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉當中，呂澂其實對湯氏盛讚的道生一禪學一系和「體用」學說早已表示不滿。以上是觀察呂澂與湯用彤不同的義理觀念，而以下的詰難則是從不同的義理觀念出發，在史實方面詰難湯氏之失：

至於因我國佛教與玄學有關，遂從體用漫為論斷，既謂佛說真如同於本體（見原著一四八頁），又視大乘妙諦法性法相無往非體用一如（見原著三二〇頁，三三五頁，又七八三頁），甚

⁴⁰ 湯用彤，〈隋唐佛學之特點——在西南聯大的講演〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷2，頁330。

⁴¹ 程恭讓，《抉擇於真偽之間：歐陽竟無佛學思想探微》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁180-183。

⁴² 參宣方，〈音調未定的現代性——巨贊法師的「新佛教」敘事〉，收入方立天、〔日〕末木文美士主編，《東亞佛教研究·第五輯》（北京：宗教文化出版社，2014年），頁222-227。

至推論眾生一見佛性煩惱即是菩提云云（見原著六三六頁）。實則佛教從無本體之說，法性法相所謂真如實相者，不過為其「轉依」工夫之所依據，而在工夫中染淨因果絲毫不可紊亂，安有即煩惱而為菩提者哉？著者固嘗以體用相即為我國佛徒之言（見原著三三三頁），卻又以為印度學說亦復爾爾。是則佛教云者，無華無梵，無古無今，全屬同一面目，復何有於歷史之說歟？此實著者對於佛教最為誤解之點，亟有待於矯正者也。……是著取材博而不精，論斷泛而寡當，僅敘次有緒，可資參考而已。予以三等獎勵尚無不合。⁴³

這段批評跟前述引文有強烈的思想關聯性。雖然未曾語及前述「中國化佛學」在義理上的「反動」性，但對「中國化」史觀在史學知識上的合法性卻提出了強烈質疑。他從玄學體用關係和大乘性相關係的格義問題說起，反對把此期思想和後來的「煩惱即是菩提」（無疑是他反對的）相關聯。在呂澂看來，印度正宗的佛教絕無中國語境內的本體之說，因而不會在實踐中抱有淨不離染、以因該果這類謬誤的想法。從義理觀念下順至於史實判斷，呂澂指出了湯氏在構造思想史中的文化匯流之際的錯誤。湯氏錯誤地把一些尚未「中國化」的思想看作後來已然「中國化」的禪宗、理學之先河，納入了「立處皆真」、「不離塵勞」的入世思想主脈中間。對正宗佛教的言說，尚且可說是義理方面見仁見智的判斷，很難說呂澂就比湯氏正確。但是思想史系譜的勾勒使得中、印思想事實上的差異有被抹煞，乃是湯書白璧之瑕，并非誣詞。⁴⁴ 由是，呂澂將湯書判為「三等」。

⁴³ 呂澂、柳詒徵原作，姚治華整理，〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第三輯）》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁6-7。

⁴⁴ 有學者指出，呂澂從湯書當中得到了不少知識，並且在後來的著作中對湯書十分尊重。但與此同時不可忽視，呂氏受用的主要是佛教初傳時期史實的知識，湯書對思想家比如廬山

結合今日研究者所論，呂澂深察名實的批評，凸顯了湯用彤著作在考核史實之外，還有「默應古人」的義理性格。⁴⁵ 只是因緣際會，在當時的中古思想史研究領域中，還沒有呂氏以外的學者基於史實優先的立場，挑戰湯用彤兼綜義理、史實的《佛教史》——甚至在湯氏本人眼中，或也沒有此種對手的存在。⁴⁶ 聯繫上文的分析，可以推論，正因認同印度佛學該被「體用不二」的中國文化所消化，湯氏才會作出上述被批評的思想史觀察。由於在呂澂和柳詒徵（1880-1956）之外的另一名匿名評審人也給予了湯書以一等獎的評估，因此《佛教史》成功列名一等。不過，呂澂指出的湯書研史之瑕仍然存在。就義理看，呂澂對華梵匯流思想史敘事的整體質疑說引而未發，但也值得思考。這就有待於湯用彤覆核史實，並把研史明理的工作下延至唐宋時期的

慧遠（334-416）思想中印度成分的評估，呂是不接受的。參王路，〈呂澂《湯用彤〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉審查書》讀後（一）〉，<https://weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404561797264048490>，瀏覽日期：2023年10月30日。而且上面所引述的呂最核心的批評，跟他和湯在義理上的分歧乃是一貫，後來也沒有鬆動的跡象。

⁴⁵ 賴嶽山，〈考論：「民國教育部『著作發明及美術獎勵』（1941-1949）」與「呂澂柳詒徵〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉」〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第三輯）》，頁84-94。龔雋認為湯氏的佛學史研究不關心「歷史知識中的價值問題」，參龔雋、陳繼東，〈導論 作為近代「知識」的中國佛學〉，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》（北京：商務印書館，2019年），頁15。此論有待修正。反倒江燦騰在更早的研究中指出，《佛教史》的史學研究並不是後來人認為的如此客觀，參江燦騰，〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第18期（2012年6月），頁146、154-155。

⁴⁶ 據其子回憶，湯用彤在得知書稿獲一等獎後，評論說：「多少年來一向是我給學生分數，我要誰給我的書評獎！」其孤高之意可見。參湯一介，〈我的父親湯用彤〉，《尋找溪水的源頭》（深圳：海天出版社，2016年），頁13。以文化匯流視野擺脫宗派區分，乃是湯氏的研史手法。結合後來研究魏晉南北朝佛教史的作品來看，能與湯氏佛研對壘的其實不是簡單求實的取徑，而是從隋唐宗派坐標倒溯，以及從北印—西域佛典東傳角度順下的兩種佛教史研究手法。參季羨林、湯一介主編，張雪松著，《中華佛教史·漢魏兩晉南北朝佛教史卷》（太原：山西教育出版社，2014年），頁3-12。在當時的中國佛學界，尚未出現代表這兩類手法的重要研究。

思想。〈審查書〉自然是保密的，⁴⁷《現代佛學》刊登的那些詞條和呂澂的私下言論，或可推測湯用彤會瞭解之。然而目前并無證據表明他看過呂澂的上述言說，並為之所動，所以無法得知湯氏會如何在研究中回應上面這兩點問題。另一方面，如今之所以看不到可以「回應」呂澂之間的著作，更具體的外因與湯氏的健康有關。《佛教史》告成以後，苦於病體的湯用彤先後擱置了隋唐佛學史和玄學史的研究計劃。這為湯氏的思想史論留下了不知多少未竟之處。⁴⁸

博采多方義理之長，湯用彤在他對玄佛學術發展的評騭和會通中貫徹了觀念論的立場，發現了體用論演進的線索，進而實現了對宋代新儒學「前史」研究的重大突破。⁴⁹ 而與其他研究義理之學的舊派學者不同，湯用彤的寫作方式得到了實證史學「主流」學者胡適的認

⁴⁷ 據姚治華所說，呂氏學生張春波就反對發表該文，可見其非公開的性質。參呂澂、柳詒徵原作，姚治華整理，〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第三輯）》，頁 8。

⁴⁸ 分參錢穆，〈憶錫予〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011 年），頁 16；蒙文通，〈致湯錫予論《魏晉玄學論稿》書〉，收入蒙文通編，《蒙文通全集》，冊 6，頁 76。需要指出的是，湯用彤沒能展開的研究計劃中有著和呂氏之批評，例如對《大乘起信論》的批評相關聯之處。例如湯曾經告訴學生，華化佛教的一大歧途就體現在《大乘起信論》上，特點是把真如理解成恆常不變的實體。所以完全有理由期待，健康的湯氏所完成的研究，可以和呂氏構成互動。參韓鏡清，〈湯用彤先生的一些微言大義〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》，頁 30-31。

⁴⁹ 賀麟（1902-1992）盛稱湯氏佛學、玄學史論之價值，以為其有取於 Eduard Zeller（1814-1908）與 Wilhelm Windelband（1848-1915）的哲學史研究，能客觀而入乎其內地呈現各派義理。在賀麟看來，湯氏的方法論突破出自其高明的哲學識見：「他嘗說，真正高明的哲學，自應是唯心哲學。然而唯心之心，應是空靈的心，而不是實物化或與物對待之心。這已充分透露出他的哲學識見了。」參賀麟，《五十年來的中國哲學》（上海：上海人民出版社，2012 年），頁 33-36。確如賀麟所言，湯用彤的哲學史研究方法和 Zeller 的《前蘇格拉底時期希臘哲學史》一書的研究方法有共通之處，參 Eduard Zeller, *A History of Greek Philosophy From the Earliest Period to the Time of Socrates* (London: Longmans, Green, and Co., 1881), pp. 21-25. 對上述兩位哲學史家的新康德主義背景之介紹參 Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

可。⁵⁰ 但正如前文所說，他的思想史研究實則兼該考史、明理兩端，不過限於時代變化和身體狀況，未能充分展開。他的好友蒙文通，嘗試圍繞著儒家性善論的發展重構儒學海納百川、隨時進步的思想史事實。這種貫通先秦宋明儒學的思想史研究，實可呼應、補充湯用彤對「新儒學」前史的研究。

三、蒙文通據宋學以觀儒史相資的嘗試

(一) 蒙文通儒學史論之旨趣

跟接受過系統現代大學教育的湯用彤相比，蒙文通的學路頗為多元。其人學思橫跨經史、地理、佛老與宋學諸領域，前三者的成文著述以考證方法為主，而最後一項乃是蒙文通把握最高的默證之學，但又並無專論。相應的，在蒙氏所過從的前輩當中，先後出現過廖平（1852-1932）、劉師培（1884-1919）、楊太虛（1876-？）、⁵¹ 歐陽竟無和章太炎等人。經學史學者楊向奎（1910-2000）曾經記錄過蒙文通對其師從諸先生的這樣一個評價：

「先生，您從廖先生學經，從歐陽先生學佛，又曾問故於太炎先生，比世三大師您都親炙，您說，就影響說、就成就論，三先生孰高？」蒙先生不慮而答：「歐陽先生。」⁵²

蒙文通的回答過於簡略，楊向奎本人也未給出合理的解釋。按歐

⁵⁰ 見胡適 1937 年 1 月 17-18 日的日記。參胡適，《胡適日記全集》（臺北：聯經出版事業公司，2004 年），冊 7，頁 372-373。

⁵¹ 楊氏理學對蒙文通的影響參蒙文通，〈我之求師〉，收入李孝遷、任虎編校，《近代中國史家學記》（上海：上海古籍出版社，2018 年），下冊，頁 602-603。

⁵² 楊向奎，〈我們的蒙老師〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年），頁 64。

陽竟無在去世前數月，還在回覆蒙文通的論學書信中宣稱「研學必革命」，對蒙文通重振洙泗之傳抱有相當的期待。⁵³ 有鑒於此，論者敏銳地指出歐陽的唯識學影響了蒙氏對性善論的理解。後者進而將人之善性視為發展的過程，而不是現成的、僵化的本體。正是基於這種義理上的抉擇，《儒學五論》得以將儒家的性善理想與中國歷史的進程關聯起來，構造了人性之善和國家文化在歷史中輾轉相成的儒史相資敘事。⁵⁴ 在師承之外，蒙氏以歷史取徑發明性善「真理」的選擇，實與前述「新宋學」討論的時代背景相關。論者有言，「在啟蒙主義的背景下，一切經學思想都必須經由現代歷史學的檢驗才能成立。」⁵⁵ 用蒙氏自己的話來說，「《經學抉原》、《古史甄微》兩稿蓋推陳之，而與言託古改制、六經皆史者皆異其趣」，⁵⁶ 前者治經明理以史學知識作為地基（不同於託古改制），後者研史以發明長遠之義理為的（不同於六經皆史）。可見蒙氏折中經、史的學術趣味。受其經學影響，蒙文通的史學工作是從先秦開始的，即源於廖平「今古之分」問題意識的「三系」說：

儒家六經所陳，究皆魯人之說耳。蓋魯人宿敦禮義，故說湯、武俱為聖智；晉人宿崇功利，故說舜、禹皆同篡竊；楚人宿好鬼神，故稱虞、夏極其靈怪。三方所稱述之史說不同，蓋即原

⁵³ 歐陽竟無著，趙軍點校，〈覆蒙文通書〉，《歐陽竟無著述集》（北京：東方出版社，2014年），上冊，頁533-535。

⁵⁴ 張志強，《朱陸·孔佛·現代思想——佛學與晚明以來中國思想的現代轉換》，頁141-143。具體來說，為歐陽稱許的〈唯識新羅學〉重新表彰奘門圓測（613-696）一派折中眾生「悉得成佛」和根器差別的努力，就反映了蒙文通受歐陽影響、以唯識學說性善的問題意識。參蒙文通，〈唯識新羅學〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊2，頁333-336。最新的研究參楊劍霄，《唐代法相唯識宗興衰史研究》，頁211-230。

⁵⁵ 傅正，《古今之變：蜀學今文學與近代革命》（上海：華東師範大學出版社，2018年），頁264。

⁵⁶ 蒙文通，〈論先秦傳述古史分三派不同〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊2，頁561。

於其思想之異。⁵⁷

三系分表儒、道、法。蒙文通嘗試掃除經說門戶，讓經典所載古代史事如實呈現其多層次的面貌。在另一方面，作為史家的蒙氏亦堅持以儒家為正宗，為多元的歷史文化找到百川歸海之趣向。⁵⁸ 實現後面的統合乃是蒙文通在三十年代之後研學的重心所在。蒙文通將「三系」的歷史研究成果轉化為周秦哲學的基石，一大契機自然是歐陽令其撰寫《中國哲學史》的意見。⁵⁹ 但考慮到廖平早有「今文為哲學」的舊說，他對蒙文通學思的激發作用也不可忽視。⁶⁰ 又，雖深受歐陽竟無影響，但在內院劉定權（1900-1987）肆意攻擊《新唯識論》時，蒙氏並未站在內院一邊。其原因或正在於內院墨守印度佛學立場，不明學術理應交通之義。回到〈致湯錫予書〉的內容來看，湯用彤「論六代佛法」所啟發蒙氏的，正是為湯用彤所盛稱的「消化」理論。檢蒙文通抗戰時期所寫〈周秦民族與思想〉講義可知：「三晉北方之國，殆久漸於戎狄之化，奚止武靈王之胡服騎射，……法家者，戎狄之教，而最適於秦，戎狄之民也。」⁶¹ 在中華民族強韌的文化精神主宰下，屬戎狄之風的法家同樣可為文化之主脈所吸收：

由〈王制〉以至乎〈禮運〉，而儒者外王之法，已鎔法家、墨

⁵⁷ 蒙文通，〈自序〉，《古史甄微》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊3，頁5。

⁵⁸ 王汎森，〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》，頁283-302。

⁵⁹ 〈致湯錫予書〉：「弟刻住內院，擬將年來欲作之文一一作成。就中尤要者為《周秦之民族與文化》。……竟公令弟作一《中國哲學史》，此事體大。擬先從史說入，以見周秦之哲學根本……各題作成，合為一冊，殆六七萬言，使稍後有當於學問之事，皆先生論六代佛法啟之也，略陳大意而已……《破破新唯識論》已收到。禍結兵連、患無時已，而學術實被其殃。內院更自益其敗，無能為一言，唯歎息而已。」參蒙文通，〈致湯錫予書〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊6，頁74-75。

⁶⁰ 蒙文通，〈論經學遺稿三篇〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊1，頁308。

⁶¹ 蒙文通，〈周秦民族與思想〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊2，頁12。

家而取其英華，以補綻孔氏之制也。……儒者發為《公羊》家之新井田制。何休之說，與班固同，其理想之農村，已盡乎美善。自宋之《呂氏鄉約》，及乎《元史·食貨志》著陳遂、張文謙之所建白，若猶未極其致也。由民族之錯綜，極乎學術之爭鳴，相激相蕩，以成此燦爛之儒學。然後知一民族之愛其文化，百折而不撓，他山攻錯，不過翻足以增彪炳而已。⁶²

蒙文通在「抗戰建國」時期的這些有為之言並非簡單強調民族立場，而是為了發明漢、宋儒學當中不斷發展的應時精義。這一精義的歷史表徵則是兩漢到宋元時期的各種社會制度。可以看到，兩漢時期的井田說只算是完備的理想，宋元時期得到實踐的善制也「猶未極其致」。其中一個原因在於，儒家性善論的真諦要等到明代才得到徹底抉發，而這正是理想社會制度的義理基石。

主體部分在 1937-38 年前後創作完畢的《儒學五論》考察從「周、秦之變」到明季的思想史脈動，其學思又和側重外王的清季學人有批判性的承繼關係。蒙文通的旨趣可以說是：究外王必究內聖，言革命必道性善。⁶³ 不同於對宋學持否定態度的廖平，他並未用「心性之學，古出於樂」把心性之學一筆帶過。⁶⁴ 另一方面，蒙文通將尊西京、退性理的龔自珍（1792-1841）、康有為（1858-1927）視為不見道、不夠「革命」，他判斷理學恰是對先秦兩漢之學的承繼。⁶⁵ 正如在制度方面不同文化會互相「攻錯」和綜合，心性之學的發展史中也有這種現象：

⁶² 蒙文通，〈周秦民族與思想〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，頁 26。

⁶³ 蒙文通，〈儒學五論題辭〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 27。文中引《儒學五論》文本皆省去自注的引文出處。

⁶⁴ 廖平，〈群經凡例〉，收入蒙默、蒙懷敬編，《中國近代思想家文庫·廖平卷》（北京：中國人民大學出版社，2015 年），頁 372。

⁶⁵ 蒙文通，〈漢儒之學源於孟子考〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 419-420。

惟古之哲學，恆依於宗教而不可分離，哲學中心思想之命，與宗教中心思想之命，亦混而不可分。故言命而死生、夭壽、吉凶之說隨之。……天與命之界說既相雜而不清，故來墨子非命之譏。墨子言天志，志者若天有人格，因人之善淫以降殃祥，且寄視聽於民以察伺之。志者謂可朝令而夕改，則不得有前定之論。此孟子以後言性而鮮言命，性之義一躍取命之實而代之，哲學亦離宗教而獨立。⁶⁶

荀卿曰虛、曰靜，於是庶物明、人倫察而仁義立，此又荀學出於道家而高於道家者也。荀之〈天論〉、〈禮論〉、〈性惡〉，皆鄰於申、商之途，而其所以立仁義者，實又出於老、莊之旨，蓋明不足以知孔、孟之微，而彷徨以亂探索之旨，激而攻難孟子之義，亦可悲也。由荀學言之，則宋、明諸儒之知孟子者蓋寡，其不陷於荀氏之論者無幾，則亦陽孟而陰荀者歟！⁶⁷

法家者流，以較量於事物之際，而未達人心本然之理，故滯於有。道家者流，以物誘為累，遂遺物而遊心於虛無之鄉，不達宇宙、吾心之不可二，故淪於無。荀卿之學，源於法家，性惡之論、察物之說，皆法家言，此儒之鄰於法者也。《管子·心術》源於道家，雖歸於禮義，有合於儒家，而裁物、使物之論，終不免心與物對，此儒之鄰於道者也。是皆未曉然於形上、形下之旨，故終不得合於聖道之正。儒家之高於道家，孟子之高於荀卿，端在是耳。⁶⁸

第一段引文的論述中，蒙文通與傅斯年的《性命古訓辨證》共享

⁶⁶ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊1，頁31-32。

⁶⁷ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊1，頁37-38。

⁶⁸ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊1，頁44。

了一個由「重天走向重人」的敘事：墨家為宗教，蔽於天而不知人，不知禮雖本天，但亦本人情，可以義起。⁶⁹ 與傅斯年的看法不同的是，蒙文通在此直接將儒家定為哲學而非泛神論宗教學說。在第二、三段引文中，他更直接批判了性惡論的嚴重後果：道、法兩家乃至明白「蔽於天而不知人」問題的荀子（約 313-約 238 B.C.），都未能發現仁民愛物的根源在人之善性。諸家不解性善之體，則立說只能為專制之爪牙，這一觀點和熊十力同期著作《讀經示要》中的議論相契。⁷⁰ 蒙文通指出，無論是荀子還是道家的禮義觀都使心與物對。惟有孟子（372-289 B.C.）推〈中庸〉、〈樂記〉之言，使體用相即、天人相成。⁷¹ 不過，孟子推闡至微的義理思想并未獲得實踐為外王之道的空間。不僅如此，儒者要構想出一種和仁民愛物的義理學相適配的制度，為實踐外王之道的思想奠基，也非常困難。宋、元儒者的努力還遠遠不夠。從《儒學五論》之後的論述來看，這恐怕正是儒家之道在歷史中的命運。

（二）蒙氏儒學以史明理之艱難

與湯用彤《佛教史》—《玄學論稿》中的王弼—道生—禪學的「體用動靜相即」、「當下即是」的線索相近，蒙文通也探索著體用學說的

⁶⁹ 蒙文通，〈論墨學源流與儒墨匯合〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 97。
《性命古訓辨證》對孔孟程朱性善論的分析，跟上述引文頗有對照之趣，此處不暇細談，僅對比墨學和天人這一點：「古宗教立天以制人，墨子之進步的宗教，則將人所謂義者歸之於天，再稱天以制人。孟子之全神論的、半自然論的人本主義，復以人道解天道，而謂其為一物一則一體，儒家之思想進至此一步，人本之論成矣。」參傅斯年，《性命古訓辨證》，收入歐陽哲生主編，《傅斯年全集》（長沙：湖南教育出版社，2003 年），卷 2，頁 633。

⁷⁰ 熊十力，《讀經示要》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001 年），卷 3，頁 576-580。

⁷¹ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 33-34。

歷史軌轍。只是蒙氏的敘述越過了中古和宋代，進入了在民國依然受到大量討論的王棟（1503-1581）⁷² 處：

孟子之精深，為庸庸者所不能知，而荀卿之偏激，又非其所願，於是依公孫尼子之說，以立性善而情不必善之論，一世儒學，大抵若是。子政以不發言性，正〈樂記〉以靜言性之義也。……既曰王教在性外，則仁義禮智皆由外鑠，非我固有之。充董生之說，安在性善而情惡，直曰性無善可也。……翼氏而下，至漢末之許、唐初之孔，性善之說，未之或昧。……仲舒言性、情，亦大約同他之經師。〈深察名號〉曰：「柢眾惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之為名柢也。」亦孟子「心之官則思」之說。故曰漢師之說雖不必得孔、孟之精微，然典型猶在，……〈樂記〉、《孟子》猶未得窺〈大學〉之旨，而況漢之人乎？漢人固未足以盡孟氏之旨、知〈大學〉之微，然其見猶得與〈樂記〉、〈中庸〉齊，……氣之或暴，心之或放，而意無不知，能自知者意也，祇「毋自欺」而本體工夫一言直了，外此固無他道。舍心與知而言學，則舍本而逐末，惆恍而不實，此多歧所以亡羊歟！王一菴棟言：「自身之主宰而言謂之心，自心之主宰而言謂之意。」陽明致知之說，至心齋言格物而致知即格物之義明。一菴言誠意，而後致知、格物即誠意之義明。〈大學〉

⁷² 與蒙文通友善的章太炎、熊十力和劉咸忻（1896-1932）對王棟的誠意學說都有表彰，分見章太炎，〈與吳承仕〉，收入上海人民出版社編，馬勇整理，《章太炎全集·書信集》（上海：上海人民出版社，2017年），上冊，頁407-409；熊十力，〈答謝石麟〉，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》，卷8，頁93-95；劉咸忻，《推十文》，《推十書（增補全本）·戊輯》（上海：上海科學技術文獻出版社，2009年），冊2，頁604-606。其中劉咸忻和蒙文通交往最密，歷史觀、義理觀的結構跟蒙氏最相近，參余一泓，〈論劉咸忻之理事說及其困境〉，《人文中國學報》第33期（2021年12月），頁179-213。他對泰州學派的看法可能對蒙氏有最直接的影響。

正義微言，闡發盡矣。即孟氏所謂盡心之旨也。⁷³

蒙文通將漢代的性情二元論視為無法充分吸收孟子性善論的惡果。正如上節引文所說，宋明許多儒者在蒙氏看來都未成功擺脫這一惡果、走出荀子的陰影。他嘗試把陸王之學的流裔泰州學派解釋為發明先秦儒學性善之旨的完成者。這一闡釋面臨的問題主要在於，內聖的歷史發展並未開出更進一步的外王構想。「滿街堯舜」的泰州學派在理解了性善之旨後，並未創造出超越前述宋元土地制度、回返今文學者政治理想中的「新井田制」。如何完成從性善到革命的實踐之躍？這是《儒學五論》所未解決的疑惑。如果說「新宋學」的討論在三十年代激發了蒙文通對性善論之為儒學發展的內在動力的思考，那此後的現實處境又將蒙文通帶進了新的問題之中。「哲思」既已定於泰州，在革命的潮流中，儒家政治思想的發展、施行應該定於何處呢？⁷⁴ 和《儒學五論》關聯緊密的〈儒家政治思想之發展〉止於西漢今文家之托周制言新法。在新時代，另一半內容遲遲未能寫定，這暗示了蒙氏學思發展的命運。⁷⁵

根據蒙默（1926-2015）的記述，蒙文通在 1958 年以後提及：「我

⁷³ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 45、48-49、55。蒙文通早在 1923 年已經有《孟子》精義由泰州學派發明的認識，參蒙文通，《經學導言》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 221。

⁷⁴ 下文的敘述側重說明蒙文通之所以沒能完整地回答這個問題，部分原因是外部文化環境變化對他學思的制約。但必須指出，蒙氏研究宋代儒學、政治側重傳統史部集部資料的精讀（參前揭聶文華〈鄧廣銘宋史研究學術淵源考——以蒙文通宋史課程的講授為中心〉一文），跟他的好友劉咸忻很像，或受其影響。當他根據《明儒學案》等文獻發現了泰州學派的義理學造詣的時候，當時的文獻狀況就要求他遍訪各圖書館，爬梳方志，找到那些傳統文獻沒有囊括的明代儒者在地方的外王實踐。所以也應意識到，蒙的治學方法在當時的文獻條件下也會制約他完成儒家政治思想發展史之寫作。

⁷⁵ 吳天墀（1913-2004）：「蒙先生寫〈儒家政治思想之發展〉這篇論文，從構想到完成，足足花了十多年時間，而且實際只寫成了一半，還有一半未寫。」參吳天墀，〈蒙文通先生的治學與為人——為百周年誕辰紀念淺談體會〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》，頁 190。

從馬列主義解決了宋明理學的幾個大問題，但還沒有把我的理學見解推翻。從馬列主義來看，是否必須把理學推翻，在我還是個疑問。」⁷⁶事實上直到最晚年，蒙文通的思考仍受理氣舊論所範圍，⁷⁷尚未將儒學中的「發展論人性觀」和「馬列主義」真正熔於一爐。前述呂澂對「體用不二」論提出的挑戰，也是對蒙文通的一次挑戰——擁有保守、反動的「體用不二」論構造的儒學，怎麼能支持革命實踐？如果說呂的問題只是他從自己佛學立場提出的口號，跟不同立場的人其實不相應，蒙氏根本就沒必要回答他，那麼不妨換一種問法：中國的歷史發展到了新的階段，儒學還能像湯用彤、蒙文通發現的那樣「消化」掉新的文化嗎？在舊學匯入新潮之後，儒家體用不二、內聖外王之學的地位會是什麼？

湯用彤在新時代未再發聲，其思想變化雖有痕跡可窺，⁷⁸但具體內容卻難以探知。檢蒙文通在 1961 年前後的〈孔子和今文學〉、〈略論黃老學〉等文稿，倒是可以看到顯著的變化。他曾稱許董仲舒（179-104 B.C.）的外王構想，⁷⁹然此時卻轉而說：「董仲舒的今文學，已經是被閹割了的學說」，「董仲舒既用改制論以阿附漢武帝，而清末變法

⁷⁶ 蒙文通，〈儒家哲學思想之發展〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 6，頁 89。

⁷⁷ 例見蒙文通，〈理學札記〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 397。

⁷⁸ 梅謙立（Thierry Meynard）注意到了湯用彤在 1955 年版的《佛學史》中刪去了對古哲抒發「理解之同情」的跋語，參 Thierry Meynard, "Introducing Buddhism as Philosophy: The Cases of Liang Shuming, Xiong Shili, and Tang Yongtong," in John Makeham ed., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012), p. 204.

⁷⁹ 如：「凡歐洲史中封建貴族與工商資本之爭、資本與勞動之爭，為患稽天者，於中國史悉無之。一若中國民族獨不解階級鬪爭之事，而孰知即晁錯、董子之消息於無形耶？歐美今日所不能解決者，中國於二千年前已處之有其方。是安得以我自然科學之後於人，而謂我歷史亦後於人耶？」參蒙文通，〈漢代之經濟政策〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 136。

之士最後也淪為擁護清朝的保皇黨，前後如出一轍」。⁸⁰ 另外，老、莊思想在此時並不是有待消化的資源，倒更像亟需反省的事物：「《莊子》、《老子》……對人類社會缺乏熱情，黃老學派不能由它來代表。黃老應該以東方（齊人）為中心，它和儒、墨一樣都是主張仁義的，……清靜不足為害，像老莊那樣的自以為智、自以為能，就大為有害了。他們絕無法瞭解群眾的智能，又怎能和眾人合作共事呢」。⁸¹ 在此類言論中，最為直率也最見艱難者，莫過於 1961 年的一份講辭：

我們在總結和批判繼承我國古代文化遺產的工作上，對於孔子的思想給以正確評價是必要的。既要看到他的思想的落後面，即局限性；也要做到不苛求於古人，而看到孔子思想中進步的一面……《齊詩》講「革命」，《公羊》講「素王」，但兩者是不能分割的，是不能孤立起來講的。很顯然，如果沒有革命來「易姓改代」，聖人如何能受命而王？故祇講素王而不講革命，稱王便失掉根據。反過來，如果沒有素王的「一王大法」，「革命」便將無所歸宿。如祇講革命而不講素王，革命便失掉行動目的。……孔子以後的思想家，在某些方面也常有超過孔子的，但這些儒者總是愛把自己所見到的認為這纔是孔子的真傳，而他們所舉孔子的主要話句，多是孔子很少談到的。宋儒就是明顯的例證，宋儒又認為這一部分是孔子的微言。其實，認為他們接觸到了孔子，或導源於孔子都沒有什麼不可以，如其把全部歸之於孔子，就不對了。漢、宋儒者之所謂微言，都是孔子

⁸⁰ 蒙文通，〈孔子與今文學〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，頁 329。熊十力在 1956 年出版了《原儒》，其中對董仲舒的看法可以跟上引蒙文通之語對比，參熊十力，《原儒》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》，卷 6，頁 427-428。他在 1961 年出版的《乾坤衍》也值得參看，此處不贅。

⁸¹ 蒙文通，〈略論黃老學〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，頁 71。

所謂「權」的一部分……⁸²

蒙文通在以性善和革命兩端概括了「孔子思想中的進步面」之後指出，漢、宋儒者的發現也並不都來源於這些「進步面」。可是「祇講革命而不講素王，革命便失掉行動目的」——孔子（551-479 B.C.）的牌位仍然是不可或缺的。在不斷更新的革命實踐當中，蒙文通認為，只要不把所得「全部歸之於孔子」，那麼儒學的根脈就仍然可以通過闡發微言大義的應時之道而保住。就像對《周官》態度不同的舊友熊十力在同一時間所做的那樣，⁸³ 蒙文通的這些反應是在歷史的激流面前行權——「能把孔子保住便可以了」。⁸⁴

四、結語：「新宋學」的終點

二十世紀三四十年代的中國學術界對「宋代新儒學」發生了研究興趣，「新儒學」是為「新宋學」討論之主要部分。湯用彤和蒙文通與理學發生交涉的學術史研究，正是在這一背景下開展的。他們共同秉持務實研史以明理的宗旨，在歷史研究中重構本民族消化異文化、創生新文化的歷史事實。基於過去成功的文化匯流事實，二人都表彰了以儒學為代表的中國文化所具有的生命力。湯用彤著力探究的「體用」之體，與蒙文通著力探究的「內聖外王」之內聖，都是人人可共的。以此，清季儒者「復古即維新」的思想傳統，在民族本位、文化

⁸² 蒙文通，〈孔子思想中進步面的探討〉，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊1，頁17、21、24-25。當時某位後勁史家不無真誠的評價，可與此處的演講合觀：「在向祥海說他在川大的指導教師是蒙文通時，他評論說：『蒙文通，我看是蒙「不通」，號稱今文學家，他那一套學問現在根本就沒有什麼用處。』」參孟祥才，〈從遠征軍戰士到著名歷史學家——憶田昌五先生〉，《春秋》2013年第5期（2013年9月），頁26。

⁸³ 蒙默，〈蒙文通先生學行簡譜〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊6，頁258。

⁸⁴ 牟宗三，〈熊十力先生追念會講話〉，《時代與感受》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），冊23，頁289。

保守的民國學人筆下呈現出了新的展開方式。

有論者指出：強調中國哲學（包括儒學）傳統的發展由「內在理路」主導，是近年來文化民族主義上揚的表徵。細繹論者之意，此種「內在」不必推崇過甚，以免障礙治學之時中西交通的必要性。⁸⁵ 誠然如此。然本文即試圖說明：在解釋近代學者構建思想史譜系的「動力」時，這種學術活動的本土性與歷史性，在理解他們的學思時仍應是第一位的。⁸⁶ 此即恆言「不忘本來民族地位」所指。

時代的「進步」在迫使學術和思想不斷「現代化」，湯、蒙所闡釋的傳統思想也在這一急遽的現代化過程當中碰觸到了自己趨新的極限。隨著「新宋學」討論的消歇，湯、蒙激蕩的學思在新時代也都歸於寂靜。與之同時，馮友蘭、賀麟從「新理學」、「新心學」的回轉，熊十力的尷尬處境，都暗示著時代變化對學風的重大影響。⁸⁷ 1958年，馬一浮（1883-1967）在與沈尹默（1883-1971）的通信中，也預示了新時代儒學的處變之道，茲以為本文結語：

今時措之宜，乃在工業化，所需者莫先於科學技術。若為之稱道儒術，不重知識而貴德性，則聞者掩耳矣。……果使共產主義社會實現，則齊變至魯，魯變至道，儒術亦何所用之？或與希臘哲學同科，不廢專家研討，然非今日之事明矣。若夫河清可以力致，此機械之效，固非理論可期。儒者用舍行藏，無所加損，其不為某一階級服務至明。道者天下所共，非由一家所

⁸⁵ John Makeham, "Epilogue: Inner Logic, Indigenous Grammars, and the Identity of Zhongguo zhixue," in John Makeham ed., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, pp. 361-366.

⁸⁶ 葉翰 (Hans van Ess) 對此已有認識，但他是從負面（與「求真」的科學研究相悖）角度去看待這個特點的，參 Hans van Ess, "The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got It Wrong?," *T'oung Pao* 80/1-3 (1994): 170.

⁸⁷ 余一泓，〈弘道與護學——從賀麟論王安石說到熊十力論張居正〉，《鵝湖學志》第 62 期（2019 年 6 月），頁 91-126。

得而私。儒術雖廢，亦何所憾？⁸⁸

（責任校對：李泓）

⁸⁸ 馬一浮，〈與沈尹默〉，收入吳光主編，《馬一浮全集》（杭州：浙江古籍出版社，2013年），冊2下，頁728-729。

引用書目

一、近人論著

王汎森，〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，頁271-302。

_____，〈近代中國的史家與史學〉，上海：復旦大學出版社，2010年。

王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年。

江燦騰，〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第18期，2012年6月，頁142-175。

牟宗三，《時代與感受》，《牟宗三先生全集》，冊23，臺北：聯經出版事業公司，2003年。

余一泓，〈弘道與護學——從賀麟論王安石說到熊十力論張居正〉，《鵝湖學志》第62期，2019年6月，頁91-126。

_____，〈論劉咸忻之理事說及其困境〉，《人文中國學報》第33期，2021年12月，頁179-213。

吳天墀，〈蒙文通先生的治學與為人——為百周年誕辰紀念淺談體會〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，頁184-193。

呂澂，〈三論宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》，卷5，濟南：齊魯書社，1991年，頁2900-2917。

_____，〈慈恩宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》，卷5，濟南：齊魯書社，1991年，頁2930-2952。

_____，〈華嚴宗〉，收入李安整理，《呂澂佛學論著選集》，卷5，濟南：齊魯書社，1991年，頁2952-2972。

呂澂、柳詒徵原作，姚治華整理，〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心主辦，《漢語佛學

- 評論（第三輯），上海：上海古籍出版社，2013年，頁5-8。
- 孟祥才，〈從遠征軍戰士到著名歷史學家——憶田昌五先生〉，《春秋》2013年第5期，2013年9月，頁25-32。
- 季羨林、湯一介主編，張雪松著，《中華佛教史·漢魏兩晉南北朝佛教史卷》，太原：山西教育出版社，2014年。
- 林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化事業公司，1999年。
- _____，〈《起信論》與現代東亞主體性哲學——以內學院與新儒家的爭論為中心的考察〉，收入中山大學哲學系佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第六輯）》，上海：上海古籍出版社，2018年，頁3-24。
- 宣方，〈音調未定的現代性——巨贊法師的「新佛教」敘事〉，收入方立天、〔日〕末木文美士主編，《東亞佛教研究·第五輯》，北京：宗教文化出版社，2014年，頁201-229。
- 胡適，《胡適日記全集》，冊7，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- 桑兵，《學術江湖：晚清民國的學人與學風》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年。
- 馬一浮，〈與沈尹默〉，收入吳光主編，《馬一浮全集》，冊2下，杭州：浙江古籍出版社，2013年，頁726-729。
- 張志強，《朱陸·孔佛·現代思想——佛學與晚明以來中國思想的現代轉換》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 張凱，〈經史分合與民國「新宋學」之建立〉，《近代史研究》2013年第6期，2013年11月，頁94-113。
- _____，〈經史嬗遞與重建中華文明體系之路徑——以傅斯年與蒙文通學術分合為中心〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》2014年第2期，2014年3月，頁26-40。
- _____，〈「秦漢新儒學」與近現代儒學之重建〉，《浙江大學學報（人

- 文社會科學版》2018年第2期，2018年3月，頁202-213。
- 章太炎，〈與吳承仕〉，收入上海人民出版社編，馬勇整理，《章太炎全集·書信集》，上冊，上海：上海人民出版社，2017年，頁397-491。
- 陳建守，《燕京大學與現代中國史學發展（1919-1952）》，臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，2009年。
- 陳寅恪，《陳寅恪先生全集》，臺北：里仁書局，1979年。
- 傅正，《古今之變：蜀學今文學與近代革命》，上海：華東師範大學出版社，2018年。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，收入歐陽哲生主編，《傅斯年全集》，卷2，長沙：湖南教育出版社，2003年，頁499-666。
- 湯一介，《尋找溪水的源頭》，深圳：海天出版社，2016年。
- 湯一介等整理，〈魏晉玄學聽課筆記之一〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁305-394。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷1，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- _____，〈隋唐佛學之特點——在西南聯大的講演〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷2，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁325-331。
- _____，〈理字原起〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷2，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁435-437。
- _____，《魏晉玄學論稿》，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁1-113。
- _____，“The History of Chinese Thought from Han to Sui Dynasty”，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷4，石家莊：河北人民出版社，2000年，頁187-255。
- _____，〈魏晉玄學與政治思想〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，

- 卷 4，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 297-301。
- _____，〈理學譚言〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 3-32。
- _____，〈釋法瑤〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 169-176。
- _____，〈評近人之文化研究〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 273-276。
- _____，〈文化思想之衝突與調和〉，收入湯一介主編，《湯用彤全集》，卷 5，石家莊：河北人民出版社，2000 年，頁 277-281。
- 程恭讓，《抉擇於真偽之間：歐陽竟無佛學思想探微》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。
- 賀麟，《五十年來的中國哲學》，上海：上海人民出版社，2012 年。
- 馮耀明，《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：香港中文大學出版社，2003 年。
- 楊向奎，〈我們的蒙老師〉，收入蒙默編，《蒙文通學記（增補本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年，頁 63-68。
- 楊劍霄，《唐代法相唯識宗興衰史研究》，北京：宗教文化出版社，2020 年。
- 廖平，〈群經凡例〉，收入蒙默、蒙懷敬編，《中國近代思想家文庫·廖平卷》，北京：中國人民大學出版社，2015 年，頁 310-395。
- 熊十力，《讀經示要》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》，卷 3，武漢：湖北教育出版社，2001 年，頁 551-1109。
- _____，《原儒》，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》，卷 6，武漢：湖北教育出版社，2001 年，頁 307-797。
- _____，〈答謝石麟〉，收入蕭蓬父主編，《熊十力全集》，卷 8，武漢：湖北教育出版社，2001 年，頁 91-95。
- _____，《破破新唯識論 摧惑顯宗記》，上海：上海古籍出版社，2019

年。

蒙文通，《儒學五論》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 1-184。

_____，《經學導言》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 191-222。

_____，《經學抉原》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 234-275。

_____，《論經學遺稿三篇》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 307-314。

_____，《孔子和今文學》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 315-363。

_____，《理學札記》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 378-414。

_____，《漢儒之學源於孟子考》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 1，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 415-420。

_____，《周秦民族與思想》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 3-31。

_____，《略論黃老學》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 50-73。

_____，《唯識新羅學》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 332-336。

_____，《論先秦傳述古史分三派不同》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 2，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 556-561。

_____，《古史甄微》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 3，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 3-124。

_____，《致湯錫予書》，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 6，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 74-75。

- _____，〈致湯錫予論《魏晉玄學論稿》書〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 6，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 76。
- _____，〈儒家哲學思想之發展〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 6，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 80-90。
- _____，〈我之求師〉，收入李孝遷、任虎編校，《近代中國史家學記》，下冊，上海：上海古籍出版社，2018 年，頁 600-603。
- 蒙默，〈蒙文通先生學行簡譜〉，收入蒙默編，《蒙文通全集》，冊 6，成都：巴蜀書社，2015 年，頁 237-277。
- 趙建永，《湯用彤與現代中國學術》，北京：人民出版社，2015 年。
- 劉咸沂，《推十文》，《推十書（增補全本）·戊輯》，冊 2，上海：上海科學技術文獻出版社，2009 年。
- 劉巍，《中國學術之近代命運》，北京：北京師範大學出版社，2013 年。
- 歐陽竟無著，趙軍點校，《歐陽竟無著述集》，北京：東方出版社，2014 年。
- 鄭天挺著，俞國林點校，《鄭天挺西南聯大日記》，北京：中華書局，2018 年。
- 賴皋翔著，張學淵編，《賴皋翔集》，成都：巴蜀書社，2020 年。
- 賴嶽山，〈考論：「民國教育部『著作發明及美術獎勵』（1941-1949）」與「呂澂柳詒徵〈湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》審查書〉」〉，收入中山大學人文學院佛學研究中心主辦，《漢語佛學評論（第三輯）》，上海：上海古籍出版社，2013 年，頁 11-122。
- 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，臺北：聯經出版事業公司，1998 年。
- _____，《八十憶雙親師友雜憶合刊》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，臺北：聯經出版事業公司，1998 年。
- _____，〈憶錫予〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》，北京：

生活·讀書·新知三聯書店，2011年，頁13-16。

韓鏡清，〈湯用彤先生的一些微言大義〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年，頁29-32。

聶文華，〈鄧廣銘宋史研究學術淵源考——以蒙文通宋史課程的講授為中心〉，《史學月刊》2015年第3期，2015年3月，頁17-23。

羅琿，〈金陵刻經處研究〉，上海：上海社會科學院出版社，2010年。

龔雋、陳繼東，《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》，北京：商務印書館，2019年。

Ess, Hans van. "The Old Text/New Text Controversy: Has the 20th Century Got It Wrong?." *T'oung Pao* 80/1-3 (1994): 146-170.

Makeham, John. "Epilogue: Inner Logic, Indigenous Grammars, and the Identity of Zhongguo zhexue." In John Makeham ed., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012, pp. 347-372.

Meynard, Thierry. "Introducing Buddhism as Philosophy: The Cases of Liang Shuming, Xiong Shili, and Tang Yongtong." In John Makeham ed., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012, pp. 187-216.

Zeller, Eduard. *A History of Greek Philosophy From the Earliest Period to the Time of Socrates*. London: Longmans, Green, and Co., 1881.

二、網路資料

王路，〈呂澂《湯用彤〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉審查書》讀後（一）〉，<https://weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404561797264048490>，瀏覽日期：2023年10月30日。

Differences and Convergences in the Chinese Cultural Tradition: On Tang Yongtong and Meng Wentong's Studies of Chinese Intellectual History

Yi-Hong Yu*

Abstract

In the first half of the twentieth century, Chinese historical scholarship was deeply concerned with the question of normative values in Chinese culture. Under the larger topic of “Song Confucianism,” this article investigates these concerns through case studies of Tang Yongtong’s and Meng Wentong’s writings. The article begins by describing Qian Mu’s account of the development in Chinese thought from Sinitic Buddhism to Neo-Confucianism. Then, it analyzes Tang’s works and reveals Tang’s intention to explore Neo-Confucianism in the Song dynasty. This part of the article also constructs a dialogue between Lü Cheng and Tang Yongtong, which further reveals Tang’s cultural concerns. The next section of the article examines Meng’s explorations of the Confucian theory of the good human nature and its institutional expressions in Chinese intellectual history. It then describes his efforts to prove that through cultural convergence, Confucianism from the Han to the Song continued to develop and advocate the above theory. This portion of the article also discusses how Meng argued for the contemporary relevance of Confucianism as well as the difficulties he met late in life. Through this analysis, this article

* Assistant Research Fellow, College of Liberal Art, Zhejiang University

shows the logic, complexity and predicament faced by modern Chinese scholars who had cultural nationalist concerns and conservative ideas.

Key words: Tang Yongtong, Meng Wentong, cultural nationalism, Neo-Confucianism