



蕭蕙父先生的學術思想與教學方法管窺

【編者按】蕭蕙父先生 1924 年 1 月生于四川井研縣一個知識分子家庭，病逝于 2008 年 9 月 17 日。他離開我們已經 5 年了。正值先生冥誕 90 周年之際，我們從先生的及門弟子中選了 7 位作為代表，從不同的側面回憶先生當年的精神風貌，以紀念這位珞珈中國哲學學科點創始人。郭齊勇教授着重回憶蕭先生當年是如何培養學生，尤其是培養博士生的情況；李維武教授主要從“中國哲學史史料源流舉要”這門課程的教學，及《中國哲學史史料源流舉要》一書出版情況出發，回憶蕭先生是如何重視哲學史這門學科內部史料學、目錄學、校讎學等相關知識的；蔣國保、龔隽二位教授，則主要闡述了蕭先生在佛教哲學與佛教哲學史方面的慧解；李大華教授集中闡發蕭先生的理想人格；許蘇民教授的文章立意高遠，從中華民族文化自覺的靈魂的高度，來闡述蕭先生的哲學精神；吳根友教授則結合近年來從事國學教學、研究的心得，着重從先生子學方面的研究來揭示先生學術的某一側面，以及先生晚年立足中國、關心世界的博大文化胸襟。

在蕭先生逝世之後不久，《長江日報》（2008 年 9 月 23）曾經刊登了李琮的一篇文章，文章的標題是這樣的：一個人的高度標志一個城市的高度。現代城市的空間往往是由技術支撐的摩天大樓提供的一個有形的高度。人文知識分子的精神高度變成了一種虛無縹緲的幻相，沒有多少人在意，甚至沒有多少人還會想起。一座不生產思想的城市，只能是一座沒有靈魂的城市；一所不生產思想的大學，更是一所沒有靈魂的大學。一座理想的城市應該至少有一所或一所以上的好大學。而一所好大學不僅能夠培養成千上萬的有知識、有教養、有德性的勞動者、社會管理者，更應該是有學術大師、思想大師的地方。珞珈山的絕對地理海拔不高，但她有很多像蕭先生這樣能代表一個城市、甚至代表一個民族精神高度、人格理想的學術大師、思想大師，這是珞珈山最值得人眷戀與留戀的地方。武漢大學的校園是全中國最美麗的校園，武漢大學還應當是代表中華民族精神高度的聖地之一。

在蕭先生門下直接或間接受業的學生很多，僅在武漢大學哲學學院的還有童鷹、田文軍、徐水生、宮哲兵、呂有祥諸位教授，而胡治洪、歐陽楨人、丁四新諸位教授也曾親炙于蕭先生。至于在校外及外地工作的就更多，因學報專欄字數的限制，不能一一約請諸位撰寫紀念文章。此專欄僅是紀念蕭先生的方式之一，哲學學院還會召開紀念蕭先生的學術會議，屆時，蕭先生門下直接或間接受業諸生皆可以聚集一起，暢談蕭先生當年的為學、為人、教書育人的精神風貌；亦可以探討蕭先生的學術、哲學思想、教書育人的方法，進而為中國哲學在當代的发展提供有益的思想启迪。

睹物思人 手泽犹温

——感念萧蕙父老师的教诲

郭齐勇

恩师萧蕙父先生 90 冥诞的纪念日即将到来，同门诸友相约捐资敬立老师的铜质头胸塑像，并聚会重温老师的教诲，弘扬先生为人学为学的精神。近日清理部分书柜与抽屉，无意中找到恩师给我的数封手札与若干字条，睹物伤情，仿佛回到过去的场景，细细品味着老师教育我的细节，眼睛渐渐地湿润起来。兹以小文，略表对恩师知遇之恩的感怀。

一、萧老师的尊讳

萧老师的尊讳，早年用过竹字头的“箠”，书刊上署名用过“箠父”、“箠夫”或“箠甫”；中晚年用草字头的“蕙”，署名用“蕙父”或“蕙”。无论是竹字头还是草字头，“蕙”字部分，他的写法是一竖中间断开，中间一横右边不伸出来（现电脑中已无此字形）。我现保存先生的手札、字条与条幅，有 20 世纪 80 年代中后期至 21 世纪初不同年份先生的若干题签与签名，字形均为草头，“蕙”字部分一竖中间断开，中间一横右边不伸出来。而且他写“蕙”字的草字头，往往是分开为两半的，是两短横两短竖（两短竖均向内斜），而不是一长横两短竖。晚年用一长横两短竖的情况也有，但较少。这是“蕙”字的写法。

老师名讳的读音，主要是“蕙”字的读音是一个颇有争议的问题。自 20 世纪 80 年代初追随先生以来，直到师母、老师仙逝，我常听老师自称及师母叫老师，都是 jié fǔ。1988 年杪随先生一道赴香港，1995 年夏随先生一道去波士顿，以及此前后为先生办出境通行证、出国护照与签证等手续，姓名要用拼音与标准电码，我的一个笔记本上还记着老师与师母的相关资料。老师用的汉字是捷父，拼音为 jie fu，标准电码为 2212 3637。我现还保留着 1995 年 8 月 2 日至 17 日老师与我由北京经洛杉矶到波士顿，出席在波士顿大学举行的第 9 届国际中国哲学大会的往返机票的存根，老师的姓名栏写的是 XIAO/JIE FU。

一直以来，有不少学人批评我们萧门弟子误读老师的名讳，《武汉大学报》（校报）还刊发过小文章。后来，一度我也把老师的名讳读为 shà fǔ。萧老师晚年的一次会议上，我当着老师的面，向同学们介绍他老人家，读老师的尊讳为 shà fǔ，他当场就显出不太高兴的样子。几日后，我到老师府上拜访，他郑重地对我说，他的名字的正确读音应为 jié fǔ，并且说《康熙字典》明明注了几种音义，让我回家再查一下。自此之后，我不再动摇，坚持老师名讳的读音为 jié fǔ。

查《汉语大字典》与《故训汇纂》，释“蕙”字均引《说文·艸部》：“蕙，蕙莆，瑞草也。尧时生于庖厨，扇暑而凉。从艸，走声。”注音依《广韵》为 shà，引《论衡·是应》：“儒者言蕙脯生于庖厨者，言厨中自生肉脯，薄如蕙形，摇鼓生风，寒凉食物，使之不臭。”又引《白虎通义·封禅》：“蕙莆者，树名也。其叶大如门扇，不摇自扇，于饮食清凉助供养也。”

查《康熙字典》，注音除引《广韵》“山洽切”之外，另依《集韵》注：“疾叶切，音捷。义同。又脯名。”引扬雄《方言》：“扇，自关而东谓之箠，自关而西谓之扇。”按老师自己的解释，他肯定“蕙”读为“捷”，倾向于把“蕙”释为“扇”，而“甫”“父”则应为男子的美称。《颜氏家训》：“甫者，男子之美称，古书多假借为‘父’字”。管仲号仲父，范增号亚夫。

总之，我认为应尊重老师本人与师母对老师名讳的读音，如同陈寅恪的“恪”，不读 kè，而读 què 一样。

二、教书育人 严谨治学

萧老师很重视学术梯队的建设，亲自物色、培养德才兼备的青年才俊，充实我校中国哲学学科点。

吴根友兄于1992年在萧门获哲学博士学位,但当时哲学系中国哲学史教研室编制有限,只能暂时安排在社会学教研室,教中国社会思想史等课程。当时社会学教研室隶属于哲学系。考虑到我们几位年龄相差不大,从长远考虑,应有青年人接班,老师很想让根友兄正式到中国哲学史教研室工作。老师一直关心这件事,让我落实。直到1997年社会学系离开哲学系时,此事才得以实现。1997年1月13日,避寒在广西北海的老师给我写信,还在殷殷叮嘱:“社会学系调出,根友留下否?”以后,龚建平、丁四新博士毕业后留在我们教研室,也是由萧老亲自提议、确定的。老师言传身教,对青年教师寄予厚望。

老师很重视硕、博士生培养的诸环节(课程考试、开题报告、论文撰写、答辩),善于发挥学科点、教研室各位同仁的智慧,对学生严格要求,集体“会诊”。我还保留着我的硕士论文初稿、博士论文开题与初稿以及初稿写成后,教研室老师们评议会的记录。老师们很认真,批评得很严厉。近日检出老师亲笔写的一纸通知:

齐勇同志:

博士研究生刘泽亮、邓铭璞二君的学位论文,已初步择定题目,形成思路,兹定于九月26日(星期二)下午3—5时在我住处举行“开题报告”会,恳望届时出席指导,谨附上二君论文提要,盼审阅。

端此 敬颂

研安!

萧萑父

1995.9.20

先生落款后还盖上私章,可见他对博士生开题的重视。泽亮、铭璞二兄现分别执教于厦门大学与湖南师大,学有所成,身负重责,光大恩师的事业。邓辉是老师的关门弟子,很是聪明,颇得老师的钟爱。邓君的博士论文初稿完成过半后,寄老师审阅。当时老师身体欠安,患白内障等眼疾,盛夏中仍用放大镜亲自审阅邓君初稿,并让我与吴根友兄等分别审读。2002年7月初,老人家让我去他的府上,亲自把邓辉给他的一封信、邓辉论文初稿前半部、吴根友《邓辉论文阅后意见》(打印件两页)交我,嘱我细读,挑毛病,并亲笔写有“齐勇:此件存您处,便全面知情,统筹安排”云。我阅后把自己的意见与看法及时向老师汇报了,提供了书面材料,同时也给在湘潭大学执教的邓君打了电话。老师综合了根友兄与我提供的意见与建议,正式给邓辉君亲笔写了整整六页纸的长信,主要表达他老人家对邓君论文的评价与修改意见,以鼓励为主,批评为辅。老师把这一长函的原件寄邓,复印一副本给我保存。鉴于这封信具有方法论的意义,对我们学科点师生至今仍有教益,特敬录如下:

邓辉如握:

寄来部分论文稿(导论,第一、二章),我委托郭、吴二位老师先审阅。他们都认真看了。郭老师已给你电话长谈,并具体排定今年十月答辩。吴老师也在论文稿上作了详细批划。他们的意见,我大都有同感,认为大有助于你进一步思考,闻一知十,去芜存菁,使论文更完善化。当然,任何老师(包括我)的意见,都必须通过你的虚心涵泳,自觉消化,才会起作用。

我以衰耗日甚,炎暑中体力、视力皆不支,只能靠放大镜粗阅一过,除零星批划(红笔)外,仅就学位论文的学术规范要求,提些参考意见,盼酌:

总的印象,此稿虽尚粗糙,不少处杂越、重复,但立论颇有新意,力图引进从现象学到存在主义的西方现当代哲学的某些理论转向和方法更新,用以诠释船山哲学旨趣,比陆老先生(郭按:指陆复初)《船山沉思录》有所深化(论文定稿,可寄陆老一份,乞得评语),沿着张世英先生及张祥龙等人思路探索,有所拓展和论证;引用史料注意到《庄子解》等书的理论价值。凡此,皆应肯定。当然,既已走上这样高层次的“中西合流”、“古今会通”的巨大工程中,就应当充分估计到所面临的困难和矛盾的高度复杂性。掘井要及泉,需下苦工夫。沿张世英先生三书思路走,即学到张先生,就他所抓住的主题,讲得如此明白晓畅,层次分明,已非易事。千里之行,起于足下,从你的论文稿说起吧:

首先，明确主题。此次此文探究的主题（对象）究竟是“船山学”或“船山哲学”？或船山哲学中的（基础、核心、灵魂）的“船山历史哲学”？（郭按：此句下加有一行小字：如你生造“历史意识”）定了主题，自有主宾，不宜越位或错位。现稿第一、二章，花了大工夫，但未能阐明主题各层次的主宾关系，望再思索。

二、研究的出发点或生长点。不宜从某种概括的西方历史哲学分派或中西历史哲学的不同特点等宏观比较（往往不易周延，而流于独断）出发，而似乎应从研究主题的历史现实成果出发，如“二十世纪有关船山历史哲学的研究成果及发展轨迹”，也正是通过研究综述找到的进一步探究的生长点。顺理成章。从唐君毅、侯外庐、嵇文甫……到陆复初、许冠三、林安梧……可以含英咀华，述而兼评，可以写出特色。关于分章构建，吴根友老师的建议可取，宜参酌。

三、学贵涵化融通。西方近当代哲学的转向，是一大事因缘，自当努力研究。但引进、拿来，贵在神化（郭按：此句下加有引号与小字“过化存神”。此来自《孟子》：“君子所过者化，所存者神”），力求“为我所用”，“依自不依他”。中国传统哲学诸范畴及其所构成的诸命题，与西方生命哲学、现象学、存在主义哲学诸范畴及其主要命题之间，如何善于辨同异（同中之异，异中之同，似同而异，似异而同），别共殊，形成视域融合，须经笃学精思，力避穿凿附会、生吞活剥。现稿第一、二章中，有些范畴、术语的引用、诠释，是否贴切，存疑！

四、史料鉴别，是基本功。船山著作宏富，前后近五十年，“新的突破了旧的”，“死的又拖住了活的”，情况异常复杂。但选用资料，总有自立权衡的一定准则，诸如典型性、完整性、确切性、鲜明性……船山遗著，大体可作“心得之作”（如《思问录》《正蒙注》等）与“授徒之作”（如《四书训义》《礼记章句》等）的区别。（当然，不能绝对化。）更有出入于老释的著作，情态多样。现稿从《庄子解》等发掘出不少新史料，可喜！但也提出一个鉴别的难题，是船山自道语，或代庄立言语，或“因而通之”语，或“入垒袭轡”语……既已引证，就必须逐条辨识。

五、一般引文，也务必严谨核实，实践朴学学风与现代学术规范。现稿引文常有错夺字，抄写笔误、电脑迷失，人或谅之。但如第一章第五页的失误，则属学风问题，殊难取谅。

第五页三节抄《大全说》一段，竟抄掉了“复心”二字，以致把元代学者程复心误为“程颐”，铸成硬错。船山对程、朱均较敬重，书中多曾称为“程子”、“朱子”，此处贬称“程氏”，斥之为“不思而叛道”。本易发现校出，而竟瞠然不疑。其它引文，是否有同类问题，望定稿时严自裁定。一不慎，便成硬伤。

六、学位论文其它规范要求，亦应留意，如中英文提要、章节标题、附录、综述、参考书目等，亦应按规定弄好。

衡阳船山会，闻又将延期至十月。不知湘大、《湘学》是否酌定，你可否先抽出一篇论文，寄王兴国老师，作为湘大提供会议的论文。然后，奋力完成学位论文，由郭师等组织十月答辩（与问永宁、胡治洪同时举行），望及早抓紧。

匆此 不尽 颂

文祺！

萧蓬父

2002. 7. 20

老师这封长信对我们指导学生，对博士生们完成论文的意义极大。今天重读此信，我仍然觉得深受教益。体会老师的用心，感慨系之：

首先，老师善于发现学生的优良与尚在萌芽状态的思想火花，充分肯定学生的创造精神。在我与根友兄看来，邓辉君的论文初稿用了太多的西方哲学的概念、框架与有的研究者新的思路与成果，我们担心他不能消化，不能融会，可能影响论文的完成。例如，邓君引张世英先生的一处，我当时批的是：“没有论证。张世英先生此论未必准确。”但萧老师在提醒邓君注意消化与融会贯通的同时，却高度肯定邓君的立论有新意，充分地激励作者创新，让他继续发展新见，不压抑、不抹杀学生的创造性。这是非常大胆

的!他很了解他的学生,充分相信中西哲学素养甚好的邓辉君有中西古今交融会通的能力!这也体现了老师临阵不惧、指挥若定的大将风度!

其次,老师强调凝练并紧扣主题,通过深入地研究综述找到进一步探究的出发点与生长点,学贵涵化融通,为我所用,自立权衡,辨同异,别共殊等,都是治学的经验之谈,对博士论文的写作乃至我们的文科科研都有着方法论的意义。

再次,老师在研究王船山与古代哲学思想时充分注意省察、鉴别史料,分析研究对象的“心得之作”与“授徒之作”,发掘研究对象的自得之见,特别是不同于前人与同时代人的新的思想,予以创造性的诠释与转化。这是更重要的方法论原则。老师常引《学记》的话:“记问之学,不足以为人师。”与老师合著了两部大著、深得老师真传的学长许苏民兄近日在给我的电子邮件中,还谈到“萧先生论船山,说要分辨应酬之作与言志之作”。这一剥离当然需要眼光与工夫,尤其是要对论主及他前后左右的思想家的著作相当熟悉,分析剥离得好,就能有所发现与发明,做到古为今用。

最后,严谨治学,力避硬伤。邓君初稿中不慎把船山原文中“程氏复心”的“复心”二字抄漏,误以为船山此处是批判程颐的,进而说“船山批评程颐是不假思索,信口开河,而成离经叛道之徒”。这个瑕疵是我从他这句话里看出来的。我对《读四书大全说》还算熟悉,知道船山不会如此批程朱,称谓上也不会说“程氏”“朱氏”云云,故回溯上去,细查邓君误会的缘由。当时我也不知程复心其人,记得还专门跑到校图书馆查了资料,才知程复心是元儒,将其简历抄了下来,禀告老师。我认为这是我们都可能犯的毛病,属小的疏忽,而老师对此却看得很重,在信中严加批评。

从这一信中,我们再次体会到老师对弟子恩重如山,对每一位学生都循循善诱,诲人不倦。恩师的严谨治学及对学生的鼓励、关爱、帮助、提携,由此可见一斑。从这里也可以知道我们这个学科点在萧先生指导、主持下的传统,对每一篇博士论文初稿,都要由好几位老师分别审阅、批评,把关甚严。但是最近几年,这一传统似未能坚持下来,对学生的要求有所降低,值得我们警惕。

严师出高徒。邓辉君果然不负老师栽培与师友众望,完成了博士论文,以优异成绩通过了答辩,继博士论文《王船山历史哲学研究》出版之后,他近又出版了《王船山道论研究》等专著,成为船山学专家,是中国哲学史界的新锐,很有思想活力。这是我们特别感到欣慰的。

三、情文并茂 开放多元

萧先生晚年多次跟我说:人一生想做的事很多,但能做成的事不多,一下子就老了,做不动了。他老人家感叹主客观条件的限制,特别是政治文化生态,为学科发展不得不对应的俗务,再加上身体条件等的限制。尽管如此,他始终把教书育人放在首位,为培养我们这些后学的人格与学问,耗尽了心力。先生的研究成果、建树与贡献,我在几篇拙文中都有论述,这里只就新近找到的先生手札等资料,谈一点随感。

先生对完成体制内课题也是认真的,当然与他自己想做的事,毕竟有所不同。1988年,他申报的课题“中国传统哲学与马克思主义哲学中国化”获教育部批准,总经费1.8万元。这在当时不是一个小的数目。整个课题论证与成果设计,均为老师亲力亲为。表格中的“本课题国内外研究概况,本课题的基本内容,研究本课题的理论意义和实践意义,要突破哪些难题”、“完成本课题的条件分析”、“研究工作的进展情况”等,都是老师亲笔填写的,写得满满的。他另写有这一课题的成果设计,供我们教研室师友集体讨论。他拟定了大的纲目,如“从万历到五四”、“五四以来哲学文化思潮”、“马克思主义哲学在二十世纪中国”、“马克思主义哲学中国化的前景”等,让我们讨论,并说:“以上粗拟,仅作触媒,删、补、重铸,全赖集思;集思之利,无坚不摧;分工所琢,各骋异能;参差妙合,浑若天成!”实际上,如真能按他的设计完成,是会有很多突破的。后因形势大变,只能对付交卷了事。老师后来给我的批示是:“齐勇同志:拟题如何删补,既可行,成果如何抓,烦明年能交卷,了此一事。萧1月13日”课题原拟1991年12月交卷,因此老师这一批示估计写于1991年的1月。

有关《熊十力全集》的整理工作,则是我们自己想做的事,不属于任何项目或课题。这一工作持续了

多年,有很多同仁参与,我是主要的张罗者与参与者之一。关于全集的编辑思路,是老师与我反复商量后确定的。我现在还保留着老师在一张蓝格子500字武汉大学稿纸上用红色圆珠笔写的四条:“一、全集求全,旨在积累最完全、最准确的文化资料。二、大体按年代编,足见思想的衍变、发展。三、力求照原编原稿,整体直排。版式要求——行注、眉批、旁批,可适当调整加工,又便排字。原有序、跋、附录,基本全部保存。存真。《蔡序》新采入(郭按:指蔡元培为熊十力《新唯识论》文言文本所写序,原编中华书局版三卷本《熊十力论著集》已编入,此次湖北教育出版社的全集本再编入)。四、第八卷,估计不会到50万字。可否附录一卷评论?”这些设想在编书过程中,我们都逐步落实了。

为解决《论著集》与全集版之间的版权问题,我请萧先生与中华书局联系。我这里还留有老师转给我的1991年2月中华书局陈金生先生致汤一介先生函,及同年4月汤一介先生致萧先生函(有信封与邮戳)。这两函都是谈版权事。与这些材料放在一起的还有老师给我的一封信:

小郭:熊集“编者序”,勿作成。连同“后记”,通读后自会有些调整。您用繁体抄正时,在文字上可作些修改订补。文中引了马一浮、张岱年语,是否可补引数句任继愈、周辅成语?最后全书编法,在序文处交代者,您可增补。16条引文出处注,请补上。是否全要注?或单句引语即不注?您可酌定。

蔡兆华同志作编辑组成员,请补上。我已告知他。

合同仍宜早签订,备此法律手续。

中华处,待我十二月赴京与汤老师商后再去说,是否太迟?

我在成都通信处:成都人民南路三段24号四川教育学院财务科卢文英同志转我或卢文筠。有急事,可通知。

萧蓬父

10月2日

此信大概写于1990年或1991年,应是老师与师母回成都小住之前写的。老师《熊十力全集》编者序,即按师命加工补充。

老师的身体在20世纪90年代末渐渐衰弱。1997年1月北海函最后说:“我近日以北海气候较暖,喘得缓解,但视力(白内障)、体力已日衰。每日工作二、三小时。瞻念。怅然!无可如何!”1998上半年我在哈佛大学燕京学社做访问学者,听到老师因便血住院将做直肠手术且怀疑是癌症的消息,十分震惊!我与内子分外惦念、焦急,立即给师母写信并打电话问安。5月28日老师手术,术后切片化验结果出来,是息肉而不是癌肿,悬着的心才放下。在化验结果出来之前,老师从容乐观,还在手术台上吟诗四首(皆与肠有关)。师母及时给我们寄来了老师在病榻上的数张照片与写有小序与注文的“蕙吟稿”诗笺。其中第四首诗为:

解空龙猛千篇论,钵水投针慧业传。

一笑提婆肠委地,凝成百字重如山。

老师用了佛教典故,加了注文。解空句注:“龙猛,或译龙树,乃千部论主。”钵水句注:“提婆初见龙树时,心印故事。”龙树菩萨是大乘中观学派即般若空宗的创始人,主要著作有《大智度论》《中论》《十二门论》,被认为是解空第一人。提婆是龙树的弟子,有《广百论》四百卷。相传提婆与婆罗门教徒辩论的故事,老师末两句注:“外道论师弟子,往见提婆称:‘汝以舌破我师,我今以刀破汝腹’……提婆肝肠委地,一笑置之,乃以手指蘸血写出最后一篇论文《百字论》。”老师用提婆五脏委地的典故,表达他面对死亡的洒脱与超越的心态。

1999年10月,我与陈伟兄、徐少华兄等组织、操办了在我校举行的郭店楚简国际学术研讨会。早在这年3月2日,萧先生自广州从化的来信中,即转告刘笑敢先生来自新加坡的信,要求参加此会,嘱我寄一邀请函去。因为郭店楚简在当时是海内外学术界的热点,我们得地利之便,所以这次会议请到了不少中外名宿,算得上盛况空前。萧公一贯重视考古新资料,他在本次大会上提交并发表了《郭店楚简的价值与意义》的大文,尤其显现出他的多元开放的胸襟。

这次会议也促成了老师与饶宗颐先生的一段诗文因缘。2000 年 1 月 2 日老师赐下他与饶公唱和诗词与往还书札的复印资料,有的加盖了他自刻的私章与“楚天”闲章,并附一信曰:“齐勇同志:楚简会内外,诸多胜缘。一点花絮,供采摘。”信中讲他自己会中有诗,陈国灿先生陪饶公游黄鹤楼,“引出饶公水龙吟词相和。且不吝泼墨,会后寄来长卷及梅幅;同时澳门教科文中心寄萧请柬一份。书谢之,并 FAX 去二首贺诗,旋得饶公覆信,并寄赠书澳门展书画册一本。如此文字因缘,可感也。”信中又告吴根友兄 1999 年 12 月 3 日来自哈佛大学的电子邮件称,杜维明教授回哈佛后,盛赞珞珈楚简会云云。

萧老师原诗与饶宗颐先生《水龙吟》,我们已刊登在《郭店楚简国际学术研讨会》论文集卷首。老师致饶公书,祝澳门选堂书画展诗幅及饶公答书,都极其典雅,有待公布。饶公、萧公等文人修养,诗情画意,都不是我辈可望其项背的。他们的往还书札也是范本,包括敬词、谦词的运用,书写格式等,都有考究。这就是文人生活中的国学。老师有关书札、诗幅、论著中,有他这个活生生的人,既平实又有追求,其中的真、善、美、圣的意涵,具有永恒的价值,时时捧读,时时受益。

癸巳年头伏与二伏之间

萧蕙父先生与“中国哲学史史料源流举要”课

李维武

“中国哲学史史料源流举要”课,是武汉大学哲学系中国哲学专业研究生的必修课程。这门课程的创立、完善以及所产生的影响,是与萧蕙父先生的名字联系在一起。我是这门课开创时期的听课学生,也是以后接着讲授这门课的主讲教师,对于萧先生为开创这门课程所付出的心血有更多一点的感受,因此在这篇短文中结合自己的记忆、听课笔记及萧先生的有关著述,就这一段往事作一些回忆和说明,以此作为对老师 90 冥诞的纪念。

萧先生开始讲授这门课,是在 1981 年寒假过后,地点在理学院三楼的一间小教室。当时哲学系办公地点设在理学院,只有党总支和行政两个办公室,各个教研室都没有办公房间,学生上课的教室也大都安排在这里。听讲这门课的学生,主要是武汉大学哲学系中国哲学史专业 1979 级硕士研究生。此外,萧先生还通知了两个哲学系本科生前来旁听,一个是 1977 级的我,另一个是 1978 级的郭齐勇兄。这是我们第一次听萧先生讲授这门课。暑假过后,我们参加了研究生入学考试,成为武汉大学中国哲学史专业 1981 级硕士研究生。这样,在 1983 年寒假过后,我们又作为硕士研究生第二次听萧先生讲授这门课。由于我们这个专业没有 1980 级硕士研究生,因此这是萧先生第二次讲授这门课。连续两次听过萧先生讲授这门课的学生,大概就是我们两人。至今,我还完好地保存着这两次听课的笔记。

当时这门课,每周讲授一次,连续四节课,一学期讲完,共计 72 学时。每次讲授之前,萧先生都以很大精力进行备课,写成详细的讲授提纲。讲课时,他极为用心,十分投入,一边按提纲进行讲解,线索明晰,条理清楚;一边又补充许多内容,间有即兴评价,显示出知识的丰富和思想的深刻。讲课时,他时而站着,时而坐着,一讲就是半天时间,却始终充满激情。这样一来,使原本很枯燥的哲学史史料的讲解,总是散发出诗意的微笑,表现出哲理的深刻,对听课者产生出很大的吸引力和感染力。由于讲授的内容都是同学们并不熟悉的哲学史史料,而当时既没有讲义,更没有教材,因此萧先生讲课时需要花费很大气力,用粉笔在黑板上写出那些史料的题名与作者,让同学们能够准确地加以记录。一堂课下来,黑板上写满了白字,萧先生衣服上也布满了白灰。萧先生长期患哮喘病,在纷飞的粉笔灰刺激下,有时会发出不断的咳嗽声。但这些劳累和不适,都没有影响他讲课的投入与激情。同学们在喜欢这门课的同时,也往往对萧先生的健康状况表示关注,但在当时的条件下,谁也没有办法改善这种近乎原始的教学条件。后来我接着讲授这门课时,也经历过这种满身白灰的困境。只有进至 21 世纪后,武汉大学主要教

室都安装了多媒体教学设备,我自己动手制作了全套教学课件用于讲课,才彻底改变了这种困境。

萧先生开设这门课的目的,当然首先在于引导中国哲学专业的研究生以历史主义的态度,掌握中国哲学史的相关史料,这是开展中国哲学史研究的基本前提。在我的第一次听课笔记中,第一讲《绪论》的开头就记有萧先生的话:“从最顽强的历史事实出发,从中引出固有的规律性。轻视史料、臆造规律是错误的。”而更深入一层看,萧先生开设这门课的目的,还在于引导中国哲学专业的研究生了解和继承中国文化史上保存史料和整理古籍的两个传统。对于这一层目的,他在第二次讲课时作了重点说明。在我的第二次听课笔记中,《引言》部分所记萧先生有关这个问题的讲解就达4页多纸,可见老师对这个问题的重视。今天看来,萧先生讲的这两层目的实是相联系的:如果说强调从最顽强的历史事实出发,是马克思主义的历史主义的基本原则;那么继承中华民族保存史料和整理古籍的优秀文化传统,重视对中国哲学史史料的深入发掘和细致研究,则成为在中国哲学史研究领域坚持这一原则的具体体现。

在萧先生之前,已有冯友兰先生和张岱年先生先后在北京大学哲学系讲授“中国哲学史史料学”课。萧先生作为他们的学生,在开设这门课的过程中,既十分重视吸取老师的已有成果,又力图形成自己的新意与特色。正是这样,他为之付出了很大的精力,不仅对中国历代的哲学史料进行了广泛研究,而且对有关本课程的一些理论问题进行了深入思考。他在理论思考方面所下的艰苦功夫,可以从我的两次听课笔记中看得出来。比较两次听课笔记,可以看到萧先生的两次讲课并非前后重复,而是出现了很大变化。我感到有两个变化对于这门课的建设尤为重要。

一是课程名称的变化。第一次听课笔记上的课程名称是“中国哲学史史料学”,第二次听课笔记上的课程名称是“中国哲学史史料源流举要”。课程名称的改变,并非萧先生追求标新立异所致,而是他对课程性质深入思考的结果。在第二次听课笔记中,《引论》的开头即记有萧先生关于课程名称的“正名”。萧先生说,以“中国哲学史史料学”作为本课程名称不当,因为“这是综合性的专业基础课”,具体地说,“本课程类似过去目录学、校雠学、文献学之综合”。因此,这门课在于“序列文献目录,考辨学术源流”,但由于这方面内容太多,不能都讲,只举其要,所以名为“中国哲学史史料源流举要”。这就最终确定了这门课的名称,至今这个课程名称已沿用了30年。后来,萧先生在《中国哲学史史料源流举要》教材中,又对课程名称做了更确切的规定,指出:“本课不用‘中国哲学史史料学’之名,而称之为‘中国哲学史史料源流举要’,其内容主要是:以中国历代哲学思想资料及有关史料为对象,序列文献,综述目录,介绍研究成果,考辨学术源流,近于目录学、校雠学、文献学、史源学之综合,系综合性的专业基础课。”^①在这里,于“目录学、校雠学、文献学”之后,又增补了“史源学”,从而使这门课所涉及的内容更加全面。著名史学家陈垣先生在20世纪三四十年代所开设的“史源学实习”课,是萧先生十分推崇的;回忆陈垣先生治学生涯的文集《励耘书屋问学记》,也是萧先生向我们反复推荐的必读书。

二是课程内容的变化。第一次听课笔记共记有9讲:一、绪论;二、清代朴学简介;三、先秦史料源流举要;四、秦汉时期哲学史史料;五、三国两晋南北朝哲学史史料;六、隋唐哲学史史料;七、宋元明哲学史史料;八、明清之际哲学史史料;九、五四以来的中国哲学史战线。第二次听课笔记共记有引言和8讲:一、朴学简介;二、古史祛疑;三、先秦哲学文献;四、秦汉至南北朝哲学史料;五、隋唐五代哲学史料;六、宋元明哲学史料;七、明清之际哲学史料;八、五四以来的中国哲学史战线。两次听课笔记相比较,可以清楚看到萧先生在第二次讲课时增加了《古史祛疑》一讲,并将其放在第一讲《朴学简介》之后作为第二讲,显示出这一讲的重要性。根据第二次听课笔记的记录,这一讲中第一节的标题是《在古代研究中面临着扬弃泥古派和疑古派的双重任务》,萧先生在该节开头即提出:“从泥古到疑古再到科学的释古,是一个否定之否定过程。”这里“科学的释古”一词,为了避免引起歧义,萧先生在讲解时有过解释,是指通过科学的考古“恢复古代原貌”。在这方面,他特别强调了郭沫若、吕振羽、侯外庐等中国马克思主义历史学奠基者所开辟的“释古的道路”。后来,萧先生将《古史祛疑》这一讲作了进一步补充和修订,形成一篇阐述他中国古史观的代表性论文,收入他的第一部论文集《吹沙集》中。在《古史祛疑》一文中,萧先生

^①萧萑父:《中国哲学史史料源流举要》,武汉大学出版社1998年,第1~2页。

更为明确地指出：“人类对自身文明的童年时代的反思，经历了漫长曲折的过程。崇拜过去而迷信古史和蔑视过去而怀疑古史，曾经是历史研究中交替出现过的两种思潮。科学的古史研究，面临着扬弃泥古派和疑古派的双重任务。由泥古到疑古，再由疑古到科学的释古，是一个否定之否定的前进螺旋。”^①在这篇文章的后面，署有“初稿于一九八四年八月”的字样，表明从讲课提纲到形成文章用了一年多时间。后来，萧先生在《中国哲学史史料源流举要》教材中，又将《朴学简介》与《古史祛疑》两讲的排序加以对调，使《古史祛疑》一讲在先，《朴学简介》一讲在后。从这些变动中，可以直接感受到《古史祛疑》在萧先生思想中所占的重要位置，以及萧先生为此所进行的反复思考。

从第二次讲这门课开始，萧先生提出由听课的同学分别整理他的讲授内容，以便为进一步修订补充做准备，同时也给同学们一个专业训练的机会。这样一来，不仅要求同学们在上课时认真听讲、做好笔记，还要求大家在课后进一步查对核实有关文献。当时没有计算机、互联网可以作为文献检索的便利工具，我们只有在图书馆里一本书一本书地查检资料、核对文献，工作量相当大，都忙得不可开交。但也正是通过这种笨办法、慢功夫，使我们开始了解、逐渐熟悉中国哲学史研究的文献资料，在专业学习上得到了很大提高。我当时承接的任务是整理《朴学简介》一讲，就是花了很多时间、查了很多文献资料才完成的。当时的整理底稿，我至今保留着，成为这一段教学相长的见证。

20 世纪 80 年代与 90 年代之交，萧先生对这些整理稿进行了统一修订，交打印社用手摇打字机打印成油印讲义。这些油印讲义是按各讲分别装订的。讲义首页的目录共列有 13 讲标题：一、引论；二、古史祛疑；三、朴学简介；四、原始文字与古史文献举要；五、周秦之际哲学史料(上)；六、周秦之际哲学史料(下)；七、秦汉三国哲学史料；八、西晋南北朝哲学史料；九、隋唐五代哲学史料；十、宋元明哲学史料；十一、明清之际哲学史料；十二、近现代哲学史料；十三、中国历代学术史论举要。第十三讲之后，还有结束语。但实际上，打印成为讲义的只是前十一讲的内容，最后两讲和结束语并没有形成讲义。

20 世纪 90 年代中期，武汉大学研究生院规划出版系列研究生教材，《中国哲学史史料源流举要》被列入首批教材选题。萧先生十分重视此事，集中精力来完成教材书稿。他以这个油印讲义为基础，从文字到内容进行了再度修订，形成了书稿的主体部分。他命我撰写了第十二讲《近现代哲学史料》，形成了书稿对于中国哲学史史料从先秦至 20 世纪的完整论述。他又将自己的两篇已刊文章——《略论杨泉的〈物理论〉》和《〈推十书〉影印本序》，收入书稿作为附录，旨在为读者提供发掘史料、辨章学术的具体案例。最后，萧先生为教材撰写了《弁言》，回顾了这门课的开设过程，阐明了这部教材的基本特点。他指出：“本书内容如有某些特点，除上述在清理、评介史料中注意辨章学术、考镜源流以外，主要还表现在论述中熔铸了较丰富的文史考古知识，并特别注意评介‘五四’以来有关中国哲学史研究的新成果，使研究生继踵前修，尽快地进入学术前沿；同时，特别强调义必征实，言必有据，提倡严谨笃实的学风。”^②这些工作完成后，萧先生把完整的书稿送交武汉大学出版社。1998 年，这部教材由武汉大学出版社作为武汉大学研究生院系列教材之一种出版。

在这部教材出版之前，已有冯友兰先生著《中国哲学史史料学初稿》、张岱年先生著《中国哲学史史料学》、刘建国先生著《中国哲学史史料学概要》先后问世。与之相比，萧先生的这部教材属于晚出，但由于此书是在多次授课的基础上经过反复锤炼而成，融入了萧先生的诸多哲学思考与学术见解，因而具有自身的特色和风格，在学术界产生了相当大的影响。至此，萧先生经过近 20 年的不懈努力，从开讲课程到出版教材，一步步艰难走来，终于完成了“中国哲学史史料源流举要”课的建设工作。作为见证者，我总以为可以用“功德圆满”四字来评价老师的工作。

1994 年的一天，萧先生约我前往他的家中，向我谈了他的安排，让我来接着讲授“中国哲学史史料源流举要”课。他还特意找出一套油印讲义送给我，以便我备课时参考。这一简单而郑重的课程交接，使我深深感受到老师的期望和自己的责任。从那以后直到今天，在近 20 年的时间里，我一直主讲这门

① 萧蓬父：《古史祛疑》，载《吹沙集》，巴蜀书社 1991 年，第 101 页。

② 萧蓬父：《中国哲学史史料源流举要》，弁言第 1 页。

课。而每一次讲授这门课，我总感到自己不仅是面对课堂中的学生，而且也是面对不在课堂中的老师，唯有认认真真、踏踏实实地讲好课、教好学，才是自己应尽的职份，因为当年萧先生讲课的情景和那一天的课程交接，对我来说都是难以忘怀的。

萧萑父先生：我们时代文化自觉的灵魂

许苏民

根友兄约我为纪念萧萑父先生 90 冥诞撰文，促使我重读《吹沙集》三卷。时当炎夏，酷暑肆虐，蛙虫之声盈耳，鸾凤之音罕至。于漫漫长夜中抚读先生遗编，静思先生教诲，不禁百感交集，心往神驰。恍惚中似看到先生燃心为炬的形象（先生喜言丹柯燃心为炬，有“重塑丹柯火样心”的诗句），一个题目——“萧萑父先生：我们时代文化自觉的灵魂”——蓦然在心中闪现。

论及萧先生的文化自觉，固不自今日始。早在 1986 年我就提出：萧萑父先生发表于《中国社会科学》1983 年第 1 期的《中国哲学启蒙的坎坷道路》，“代表了中华民族文化自觉达到的最新水平”（见《青年论坛》1986 年 11 月号上发表的拙文《论中华民族的文化自觉》开篇）。1983 年以后，先生又发表了许多论著，直到其绝笔之作《〈吹沙三集〉序言》，都坚持、发展和深化了他在“哲学启蒙”一文中提出的基本观点。如今重读先生遗著，对先生思想的理解似乎又加深了一些，所以我要说，萧萑父先生是我们时代文化自觉的灵魂。先生走了，但其论著还在，故其灵魂不灭。

与海内外普遍流行的观点不同，萧先生认为：历史上占统治地位的儒家思想不是“人文主义”，而是“论文主义”；程朱理学不是“人文觉醒”，而是“伦理异化”；现代精神文明建设的源头活水不是程朱理学，而是作为传统与现代之“历史接合点”的明清之际早期启蒙思潮；启蒙思想在自我反思中前进，不断完善着其对自身基本价值的贞定；中国文化的主体性不是儒家的所谓“道统”，而是“外之不后于世界之潮流，内之弗失固有之血脉”的自我发展和更新。这里有五个关键性的概念，即：论文主义、伦理异化、历史接合点、启蒙的自我反思、中国文化自我发展和更新的主体性，这五个基本概念和相关原理，都是萧先生原创性的理论贡献。

如今的莘莘学子也许会对萧先生的学说感到陌生和诧异，因为他们中的多数人已经接受了与此相反的观点。他们除了信奉儒家思想是“人文主义”、程朱理学是“人的觉醒”等说法以外，还天真地相信，秦汉以后社会是钱穆所说的“中国特色的民主社会”，因为非如此则不能与儒家士大夫作为执政者的事实和儒学作为统治思想的事实一致起来；即便不相信钱穆此说者，也相信宋以后 700 年是胡适所说的“理学士大夫捐着‘理’字的大旗争自由的斗争史”。仿佛是宋儒再世，这些年轻人往往“援笔辄效圣贤，开口自任道统”，以代表天地、生民、往圣、万世自许，且自信掌握了绝对真理，自信道成肉身，自信其心一发用就可泽及宇宙万物。他们的“牛”气，简直令我这个常常反思自己、问一声“你以为你是谁”的人感到不可思议。

我年轻时也曾“牛”过，但自从 24 岁跟了先生学习以后，就再也“牛”不起来。1976 年早春二月，先生给我讲明清之际史实直至深夜，使我深感自己读书实在太少了；1980 年 5 月先生叫我好好读洛克的《人类理解论》，使我开始确立“认识你自己”的哲学精神，更深感以往之孤负不可恃。先生强调人是要有使命感和责任感的，但不赞成儒者自我崇拜的虚妄，特别赞赏“平民化的自由人格”，这一思想是建立在对人性的洞察、对人的认识能力的审视、对人类权利平等的贞定、对历史的反思和总结等深刻哲理基础之上的，需要好学深思才能体会。我之所以至今对先生的学说信奉不渝，就在于先生教给了我一整套如何做学问的规范和方法，遵循他指明的方法去读书学习，书读得越多，就越觉得先生的观点精审而不可易。我想，对于如今某些远比我年轻时要“牛”不知多少倍的博士生和青年教师们来说，了解一下萧先生

讲的学术规范或治学方法,或许是有益的。

萧先生讲的学术规范或治学方法的第一条,就是正确运用概念。他强调决不使用未经自己批判地审定过的概念,反对范畴错置,也决不生造概念,但又要善于以哲学的眼光洞察事物之本质而创造新的概念,以推动学术发展。这既是一种着力于提高学生的学术鉴别力和判断力的训练,也是一种注重培养学术创造力、指明创新路径、将严格遵守学术规范与发挥创新能力二者融为一体的训练——在这方面,萧先生的学术研究和学理创新为我们树立了典范。他反对以“人文主义”这一概念来笼统论定儒家思想的性质,乃是他决不使用未经自己批判地审定过的概念的表现之一;而他创造的“论文主义”和“伦理异化”这两个概念,正是基于对历史上占统治地位的儒学之本质属性的深刻洞察。

不错,古希腊有 Paideia,古罗马有 humanitas,古代中国有“观乎人文,以化成天下”,但这一切都是指古代的人文教化。一个无可辩驳的事实是,“人文主义”这个词 1808 年才由德国教育家尼特哈麦所创(德语是 humanismus),由此而来的是历史学家乔治·伏伊格特《人文主义的第一个世纪》(1859)、雅各布·布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》(1860)将其运用于指称文艺复兴,并赋予其全新内涵和本质,即:主张自由平等,宣扬个性解放,追求人生幸福,崇尚知识理性,反对等级特权和专制蒙昧等等。这种全新的内涵和本质显然不是历史上的正统儒家所具有。海内外的大师们以宋儒“反二氏(佛、道)”来附会西方近代学者的反对宗教异化,从而论定其为“人文主义”,显然又是生搬硬套西方概念而不管其是否具有实质上的可比性的做法。萧先生自创“论文主义”一词来论定正统儒家思想的性质,将中国古代的人文教化与近代的人文主义明确区分开来,实在是非常贴切而深刻的。

萧先生以程朱理学为“伦理异化”的典型形态,在其论著中已有不少论述。先生当然不是说程朱以前没有伦理异化,而是说程朱理学维护伦理异化的理论更为精致、更具有强制力。如今重读先生的论著,更深切地感受到其揭露和抨击“伦理异化”之观点的深刻和正确。程朱理学的“伦理异化”,不仅在于通过哲学形上学的绵密论证织就了一张专制统治秩序的天罗地网,更在于其形下层面上自以为严气正性、不愧不怍、毫无忌惮的专横铁腕。以儒家士大夫为执政者的皇权官僚专制主义的官本位体制靠什么维持?靠资源垄断、权力垄断、意识形态垄断。正是程朱理学空前地(比以往更不含糊地)确立了“凡土地之富,人民之众,皆王者之有”,“在下者何敢专其有”(程颐语)的资源垄断原则,确立了“王与天同大”(程颐语)、“与士大夫治天下,非与百姓治天下”(文彦博语而为程朱所认同)、“君尊臣卑,天下之常理”(程颐语)、“君臣之际,权不可略重,才重则无君”(朱熹语)的权力垄断原则,确立了“道统心传”、“三纲之要,五常之本,人伦天理之至,无所逃于天地之间”(程颐、朱熹语)的意识形态垄断原则,迫使所有人都必须依附、顺从于这一体制才能生存。而其所谓“格君心之非”,不过是要皇帝真正成为专制统治秩序的“天理”的化身,以防止政治运作脱出常轨而已。

与海内外普遍流行的中国文化不可能孕育出现代性因素的观点相对立,萧先生坚定地认为中国有自己内发原生的现代性根芽,有自己的文艺复兴或早期启蒙思潮。他立足于人的全面性及实践和认识活动的多向展开,以大量史料为依据,揭示了近代科学精神、民主精神和新道德在中国文化中的生成,不仅有力地批判了国际上对中国文化的错误认识,也开阔和深化了国人对我们自己文化传统认识的视野,针砭了形形色色的民族文化虚无主义的观点。他对船山哲学的研究说明,船山在哲学上开出的新生面,显然比那些株守道统、在 20 世纪还大讲需要经过“良知坎陷”才能开出知性精神的海外儒学研究者要高得多。他告诉我们,明清之际哲人对圣王崇拜、道统崇拜、伦理异化的批判,特别是对专制主义的资源垄断、权力垄断、意识形态垄断的犀利挑战,都在哲学思维和社会认识上达到了很高的水平。明清之际早期启蒙思潮的客观存在说明,中国人同样具有开创近代世界历史的主动性和创造性,走向现代化是中国文化发展的内在要求。

批评“论文主义”,抨击“伦理异化”,以明清之际早期启蒙思潮为传统与现代之“历史接合点”,并不意味着萧先生不重视明清之际以前的中国哲学和文化。《吹沙集》中有两篇宏文,一是《传统·儒家·伦理异化》,二是《道家·隐者·思想异端》。这两篇论文,全面论述了中国文化多元发生、多极并立、多维演进、多维互动的发展规律,深刻揭示了思想文化的多极并存、多元互动是中国思想文化生生不息的活

力之源的真理,认为“分惟其殊,人之所以必珍其独”的自由思想和独立人格在整个中国哲学史上都闪耀着不可磨灭的光芒。我们民族这种坚韧的内在精神力量主要不是来自秦汉以后日益狭隘僵化的正统儒学,而是更多地来自反抗伦理异化的思想异端,它们与早期启蒙思潮有着更多的内在精神的联系。坚持中国文化的主体性不是承续儒家“道统”,而是要珍视我们民族“殊途百虑之学”的传统,深刻总结晚明以来近400年的曲折历程和经验教训,真正冲决历史地形成的“一张极大的精神网罗”,摆脱旧的拖住新的、死的拖住活的历史惰性,来实现中国文化的自我发展和更新。

萧先生很重视学生的史学训练,十分强调“不为迂儒,必兼读史”、“穷性命者,必究于史”,以及“工夫所至,即其本体”这三个隐然具有内在逻辑联系的命题所具有的重要方法论意义。1979年3月,他以侯外庐《中国思想通史》为例,要我在学习和研究中国哲学史的时候,必须懂得中国的土地制度史、赋税制度史、政治法律制度史,对官制的变迁也要有所了解,认为史学素养不够就不可能做到孟子所说的“知其人也,所以论其世”。先生的这一教诲,使我受益无穷。我之所以不相信胡适关于宋以后700年是“理学士大夫争自由的斗争史”的说法,就在于我遵循先生的教诲去读了大量的史书,既包括“正史”,也包括野史笔记。由此再回过头来读侯外老的思想通史、王亚南的《中国官僚政治研究》、瞿同祖的《中国法律与中国社会》等书,对萧先生关于“论文主义”和“伦理异化”的论述的理解也就更深了。在了解了古代制度和思想以后,对于明清之际哲人的思想究竟新在何处的认识也就更加清晰,从而对侯外老、萧先生所坚持的“早期启蒙说”更加深信不疑。

先生对史学训练的重视,使我确立起这样一种治学态度,就是一切从史料出发,只认得事实,只跟着证据走,而不是用任何先验的模式去套思想史和哲学史。所谓知人论世,是在读了古人的论著以后去探究他何以会有这些思想,在梳理了一个时代思想发展的脉络以后去探究何以会发生此种思想的变迁,给以恰如其分的说明。讲明清之际的早期启蒙思想,也只能遵循实事求是的原则,有一分事实说一分话。明清之际的中国,并不是每个学者都有启蒙思想,确实有才能说有,没有就不能说有,更不能作过度诠释。如政治上是不是有启蒙思想,就似乎只能从其思想是不是构成了对程朱理学的资源垄断、权力垄断、意识形态垄断原则的挑战去加以判别;如哲学形上学和认识论上是不是有启蒙思想,似乎也应以是不是质疑传统儒学的自我崇拜、圣王崇拜、道统论这些作为专制主义之哲学基础的学说去仔细、审慎地加以分辨和说明。当然,也不排除其他确实可以从本质属性上区分新旧思想的标准,如理欲观、情理观、义利观等方面。

我于2002年9月从湖北省社会科学院调往南京大学,先生一直在关心着我的学业,继续指导我如何做学问。可是由于两地相隔,毕竟与先生见面的机会少了,因而对于其晚年心境远不如齐勇、维武、晓芒、赵林、文军、水生、根友、张杰(欧阳祯人)诸兄和经常陪伴先生的萧远和萧萌、齐勇兄的博士生向珂了解得真切。但我依稀感到,先生晚年心情是沉重的。他有一颗非常敏感的心灵,喜欢像船山那样“设身于古之时世为己之所躬逢”,社会现实中出现的那些在历史上似曾相识的情形常常会深深刺痛他的心。先生屡言船山晚年“云中读史千秋泪”,先生的心境或许亦与此相似。秉笔至此,我的心情也同样沉重和悲凉。但愿我对先生晚年心境的描述大致不错,能够得到他老人家在天之灵的印可。

以我有限的视野、学识、鉴别力和判断力,我认为先生在三卷《吹沙集》中所论述的深刻思想,远比海内外许多大师们的观点更合乎那可以通过拿证据来加以验证的历史实际,更具有“认识你自己”、认识历史和现实的哲学深度,更合乎我们时代的要求。尽管如今许多青年学子不信萧先生的思想,尽管历史上也曾经不止一次地出现过恩格斯所说的那种比通常的悲剧矛盾冲突更为深刻的悲剧——“历史的必然要求而实际上却难以做到”——但我还是要说,萧蓬父先生是我们时代文化自觉的灵魂!这灵魂将永远不灭!

初稿于2013年7月,修改于同年8月15日深夜

哲学家视角下的佛学研究

——读萧萐父先生的佛学研究论著

蒋国保

我藏有几千本书,平时乱堆乱放,每每为找要用的书而烦,唯独萧先生的书很容易找到,因为我总是将他的三部《吹沙集》放在我书架的显著位置,一眼就能看到。为了撰文纪念萧先生 90 冥诞,我从书架上取下三部《吹沙集》翻阅,希望先确立一个泛泛的论题,再仔细研读与之有关的论文。再三翻阅之后,我决定写研读萧萐父先生佛学研究论著体会方面的文章。之所以从这个方面写文纪念萧先生 90 诞辰,是因为我认为对萧先生佛学方面的研究,我们尚缺乏足够的认识,这不利于全面、系统、深入地研究萧先生的学术思想。这只要对萧先生的学术有全面的了解,就不难理解。正如师门学兄所强调的,萧先生“漫汗通观儒释道,从容涵化印中西”,其学术思想明显具有儒释道融会贯通之特色,若不了解其佛学研究,势必使其融会贯通儒释道流为空说,也就不能准确地把握其学术研究特色。

萧萐父先生的佛学研究论著,刊发者共 9 篇,即收于《吹沙集》的《禅宗慧能学派》;收于《吹沙二集》的《浅析佛教哲学的一般思辨结构》《关于〈大乘起信论〉的思想源流》《关于〈大乘起信论〉的历史定位》《佛家证悟学说中的认识论问题》《略论弘忍与“东山法门”》《石头希迁禅风浅绎》;收于《吹沙三集》的《序王仲尧〈隋唐佛教判教思想研究〉一书》《佛教哲学简介》。认真研读这 9 篇论著,细致推敲其中的奥义,就不难体悟萧萐父先生的佛学研究具有三大特征:

首先,萧先生的佛学研究,较之诸多佛教史、佛教思想史的研究,最显著的特征就是,他不是以宗教家、史学家的眼光研究佛学,而是以哲学家的眼光研究佛学。在某些自负的佛学家看来,以哲学家的眼光研究佛学,未必不是“‘史’不够,‘理’来凑”,然而若如此看待萧先生的佛学研究,则大谬。就学养讲,萧先生对佛教与佛教思想之历史及其典故的了解相当全面而系统,例如对小乘佛学到大乘佛学的演变历程以及小乘佛学与大乘佛学在仪轨及教义和学理上的差异,大乘佛学之空、有二宗的形成历程及其思想差异,禅宗兴起于东山法门而衍为五家七宗的历史,中国化佛教形成发展历史及中国化佛教与印度佛教的差异等,萧先生都把握得十分准确而系统,甚至对《坛经》4 个本子的先后及其优劣、对《大乘起信论》的真伪问题、对“乘”(车)、“般若”(音读作“波惹”)、“真如”或“如如”(如实的那样)的含义与读音、对法藏的“五教”判教说、对禅宗的五花八门的公案等,萧先生也都能如数家珍,道个明白。由此可明:萧先生完全具备了著述佛教史、佛教思想史皇皇巨著的学养与学识,他的佛学研究之所以未循这个方向进行,完全是因为他不想在佛教史、佛教思想史研究方面锦上添花,而希望在佛教哲学研究方面开垦处女地。这个愿望,萧先生自己说出来,当然说得十分谦虚:“我这次讲的很粗糙,很多资料没引用,有的问题只点了一下。但是,我有个想法,是试图用马克思主义理论来分析哲学史上的这些问题,从而反过来思考一些马克思主义尚未解决、或尚未完全解决的问题,这样才有意义。还有一个意思,就是马克思说的,应该把哲学家的语言,还原为现实的语言,把看来很玄的哲学问题,还原为现实生活中的问题。史论结合,古今通气,这样学习,才能锻炼和提高我们的思维能力。”^①

这番话,是萧先生在“佛教哲学”课结束时对听课的研究生说的,从中可以看出萧先生以哲学家的眼光研究佛学所关注的重点:非一般地研究佛教,而是重在研究佛教中国化;非一般地研究佛教中国化,而是将中国化佛教纳入中国哲学史范畴来研究。其具体的做法,就是透过佛学讲哲学,将很玄的佛学问题还原为一般的哲学问题,将佛教哲学的语言还原为普通的哲学语言。这种性质的还原,贯穿于萧先生佛学研究所有论著,显示了萧先生佛学研究在形式上的鲜明特色。概而言之,其特色有三:(1)将佛学特殊

^①萧萐父:《吹沙三集》,巴蜀书社 2007 年,第 391 页。

名相还原为一般哲学概念,诸如以精神现象、物质现象解“心、尘”名相,以共同性、差别性解“一、多”名相,以结合现象、分离现象解“成、坏”名相,以部分、全体解“别、总”名相,以自我意识本身解“真如(心体)”名相等,就属于这类还原;(2)将佛学问题还原为一般哲学问题,例如大乘佛学的基本问题就是对“真如”的证悟,它被萧先生论述为试图回答两个哲学问题:“一个是‘本体’和现象之间的关系问题,另一个是主体和‘本体’之间的关系问题”^①;(3)将佛学思辨还原为哲学思维,例如佛学之“二谛义”,本来贯穿于佛教一切经论,是佛教用来解决它所说的“真理”和常识之间的矛盾,以便强调用常人的眼光观世界与以佛教世界观来观世界有着本质上的不同,前者观到的只是“假象”,后者观到的才是“实相”(真相),但在萧先生的论述里,它被解释为:“把人的认识进行了一番多层次的分析”,且它之分析绝非全是诡辩,实际上触及到“认识无穷深化的问题”,即“接触到了认识过程中的本质和现象,由现象到本质,通过现象排除假象而接近本质,由一级本质到二级本质”^②等认识深化问题。

其次,注重研究中国化佛教,使萧先生在选择研究对象上出现了明显的偏向,就佛学经典而言,被中国佛教徒比较重视的《金刚经》《大般若经》《维摩诘经》等,他并不十分看重,反倒十分重视《肇论》《大乘起信论》《华严原人论》《坛经》;就宗派而言,他未论述三论、法相、天台三宗,却对华严、禅宗二宗情有独钟,专门论述。这一选择,其实取决于萧先生关于中国化佛教形成过程的独特认识。在萧先生看来,华严宗和禅宗为中国化佛教的典型,然而在臻于典型之前,佛教中国化却经历了曲折的过程,先是印度佛学本体论的中国化,其标志为《肇论》;其次是印度佛学心性论的中国化,其标志是《大乘起信论》;然后是印度佛学人生观、价值论的中国化,其标志是《坛经》。此后,禅宗与华严宗在宋代以后基本合流,予中国哲学思想的发展以巨大的影响,一个(华严宗)“直接成为程朱理学的理论来源”,一个(禅宗)“直接成为陆王心学的理论来源”^③。正因为萧先生对佛教中国化的过程如此认识,所以他有那样的偏向就不足为奇。但必须强调的是,萧先生有那样的偏向,只反映他当下的佛学研究偏重之所在,并不意味着萧先生的佛学研究从根本上轻视三论、法相、天台三宗。

再次,以哲学家的眼光研究佛学,决定了萧先生的佛学研究尤其关注从认识论上分析佛教思辨结构,揭示其所包含的合理的辩证认识因素。萧先生认为,佛教基本上是一个自我意识的哲学,从哲学角度把握之,它就是一种唯心主义的本体论以及对于本体的证悟论;佛学之证悟“本体”(真如),其实就是通过佛学思辨以确立“自我意识本身”,此确立过程,被萧先生论述为“自我意识”之“思辨循环”。根据马克思在《神圣家族》中对自我意识之循环的分析,萧先生进而大致描述了其循环步骤:“最初是人的自我意识;自我意识上升为一个脱离人的、绝对自我意识;而这个自我意识再进一步到第三步,就转化为一个客观的绝对的本体,客观世界就是有一个绝对本体在背后支持它;第四步,人又要去认识这个绝对本体,人这个主体又要去和这个本体冥合,最后复归为人的意识,重新回到自我意识中去,这时已经是被神化了。”^④

萧先生关于佛教思辨结构既有上述宏观整体分析,亦有微观具体剖析。后者最值得重视的是他关于禅宗思辨结构的分析。禅宗标榜“不立文字”,其思想资料主要就是由故事以及简单对话构成的“公案”。透过“公案”胡话把握其所言之真实含义,已近似破解天书,若再进而把握其真实说法背后的内在逻辑结构,就难于破解天书。然而萧先生却对禅宗的思辨结构做出了独到的分析。按照萧先生的分析,禅宗思辨就结构看大体上有三个相贯的环节,即由“即心是佛”(本体论)转入“亲证顿悟”(认识论)再转入“凡夫即佛”(境界论)。就思辨的内在逻辑讲,这三个环节环环相扣的联系就取决于禅宗以“无念”为宗。“无念”不是什么都不想,而是在想时不把“想”对象化。非对象化的“想”也就是念念不著相,直接顿悟人“心即真如”,觉悟了普通的人也可成为佛。俗人与佛的区别,就看有没有这个觉悟。

就上面三点而论,萧先生的佛学研究之学术价值是毋庸置疑的。可如何去评价它在佛学学术史上应有的地位呢?要回答这个问题,我们认为有必要将萧先生的佛学与方东美、牟宗三的佛学研究做

① 萧蓬父:《吹沙集》,巴蜀书社1991年,第255页。

② 萧蓬父:《吹沙二集》,巴蜀书社1999年,第255页。

③ 萧蓬父:《吹沙三集》,第389页。

④ 萧蓬父:《吹沙三集》,第335页。

简单的比较,因为方牟也是以哲学家的眼光研究佛学,他们三者之间有可比性。

方东美的佛学研究著作作为《中国大乘哲学》《华严宗哲学》,牟宗三的佛学研究著作作为《佛性与般若》。研读这三部著作就可发现方牟佛学观之同异。其“同”显著者有二,一为他们都将中国佛学纳入中国哲学史来研究;二为他们固然都承认禅宗对于中国佛教的重要性,然都未专门论述禅宗思想,究其理由,是因为他们认为“禅家多对境施宜,驰骋机锋,闪烁灵明,莫由划归统一之理趣”^①,与他们的佛教研究旨趣不合;其“异”显著者有三,一是方东美承认佛学中国化,而牟宗三则强调“佛教并未中国化而有所变质”^②,只承认中国佛教是佛教继续发展的最后阶段;二是方东美基于机体主义哲学立场,判华严宗哲学代表中国佛学的最高水平,而牟宗三则基于“二层存有论”的哲学立场,以为天台宗哲学代表最高成就的中国佛学;三是方东美固然以为《大乘起信论》产生之后对佛教后期许多如来藏系统的经典衍生有重要的影响,然而断定它不能算是纯正的佛教,其“二元论”(一心开二门)思辨未能消解“《楞伽经》中谈到善恶二元对立”^③,而牟宗三则予《大乘起信论》以十分高的评价,以为自《大乘起信论》依如来藏系统的经典而“提炼出一个真心后,佛教的发展至一新阶段”^④。

将萧先生的佛教研究与方牟的佛教研究一比较,不难明白,萧先生与方牟二先生固然都是以哲学家的视角研究佛教,但萧先生是站在马克思主义哲学的立场,而方牟二先生则站在西方非马克思主义哲学的立场,在研究的方法论原则上萧先生与方牟二先生存在着明显的差别。此外,萧先生认定《大乘起信论》为中国学者所著,以为它作为佛教中国化的一个标志,在佛教中国化的过程中具有承先启后的地位,这与方牟二先生关于《大乘起信论》的地位与作用的评价明显不同;萧先生还着重从认识论层面对佛教思辨及其结构,尤其是对禅宗思辨结构的分析,一定程度地弥补了方牟二先生佛教研究内容上的缺失,推进了中国现代佛学研究的拓展与深入。正是从这三方面来看,我们认为萧先生的佛学研究在中国现代佛学研究史上应占有重要的一席,值得进一步深入研究。

神游鸟道贯中西

——萧师与佛学研究

龚 隽

我的导师萧萐父教授是中国哲学史的大家,20 个世纪 80 年代以来,他有关明清哲学史的论述蜚声海内外,而他所主编的《中国哲学史》(上下卷)也成为国内许多大学哲学教材的一时首选。我自己最初对中国哲学史的入门学习,除了冯友兰先生早年撰述的《中国哲学史》外,就是从先生主编的这部《哲学史》中去作解读与领会的。大体说来,佛家与儒、道两家共同构成中国传统思想与哲学的纲骨,这一点即使现在看来也不为过^⑤。于是,佛学理所当然地应该成为理解中国哲学史中的一个重要面向。自近代中国哲学史的书写开创以来,大凡哲学史家无论对佛学的轻重存在着如何不同的意见,都对佛学的观念有所论评。佛学成为中国哲学史创作中一个不可绕过的环节。无论是对六朝或是隋唐哲学史的理解、书写,都不能回避佛学的议题,甚至对宋明理学乃至近代中国哲学史的论述,也无法抛开佛学的影响于不顾。而困难在于,作为中国哲学史重要一环的佛学本身又是一个相对独立与外来的思想系统,这需

①方东美:《中国哲学精神及其发展》(上),中华书局 2012 年,第 12 页。

②牟宗三:《佛性与般若·序》,台北学生书局 1997 年。

③方东美:《中国大乘哲学》,黎明文化事业股份有限公司 1984 年,第 464 页。

④牟宗三:《佛性与般若》,第 475 页。

⑤陈寅恪先生在为冯友兰《中国哲学史》所撰“审查报告”中就说“自晋至今,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”。见冯著《中国哲学史》“审查报告三”,华东师范大学出版社 2000 年,第 439 ~ 440 页。

要我们对佛学的理解与研究不能仅局限在中国思想和哲学的脉络下来作论述,而是要贯通中印,即对印度佛学,甚至印度学具有一定的知识准备,才能够对佛学的思想获得恰当的理解。这是近代汤用彤、吕澂等一批佛学史大家所共持的见解。

自胡适截断众流地以现代知识史的方式首创中国哲学史的书写以来,就一直萦怀于佛学的问题而上下求索。胡适自己完成他的《中国哲学史》上卷后,处理到中古中国哲学史的议题时就碰到棘手的佛学问题,这使他放下原有哲学史的思考而转入到专门的禅学史研究。这一做法也表明,佛学问题之复杂而使他无法简单地在原有哲学史的脉络下来作论述了^①。冯友兰先生续著《中国哲学史》,对现代中国哲学史的著述具有“典范”的效应,虽然其第二篇“经学时代”对六朝隋唐佛学的许多观念皆有述义,颇费周章,但中国佛学的论述仍然成为其哲学史论述中较为薄弱的部分。可以说一直到今天,中国哲学史上不少议题缺乏突破性的新见,在一定程度上也是缘于中国哲学史界对佛学的论述,缺乏有系统与深度的研究。

先生对佛学素有兴趣,他治中国哲学史其中一环就是要“玄化通观”地把中国思想与印度所传佛教进行贯通。他在1996年纪念石头禅及曹洞宗学术讨论会中曾经占诗一首,表达了他学贯中印(即传统所谓西学)的志致^②。虽然他仍然是在中国哲学史脉络下来解读和处理中国佛学的观念,在佛学的研究上不见其细密,但是他对中国佛学思想史上的一些重大问题和史观却经常能别出新见,开未发之覆。先生对中国佛学思想的问题是着重于从哲学意识去加以掘发,如他对中国佛教重要“证悟学说”的研究,就是从其“认识论问题”为中心来进行检视的^③。特别值得一提的是他以和的观念来通观和爬梳中国佛学思想史上许多关键性概念的形成及其演化。有趣的是,他发现和合异流恰恰是佛教思想的一个殊胜之处,“显密各宗合一脉,如来欢喜百家鸣”^④。在先生看来,和合诸家思想不仅是中国哲学的活水源头,也成为中国化佛学最重要的标志之一。他对中国佛教各宗思想之阐论,也就特别集中在对其和合观念的抉择与分析方面。如先生对六朝佛教思想的发展——这是中国化佛教重要的时期——提出了一个意味深长的洞见,他认为印度佛法作为一个理论体系为中国文化所吸收、消化,从其宏观大势看有几大段落,首先《肇论》的出现是一个标志,其把印度般若中观学与中国老庄玄学进行“格义互释而逐步融通”,从佛学本体论方面形成中国化佛学思想的关键;而《大乘起信论》则融摄南北朝地论、摄论、涅槃诸宗心性论问题的论争,作为“群诤之评主”而成为佛教心性论中国化的一个标志。对于隋唐佛教的论义,先生同样秉持了这样一种见地,特别是对禅学的讨论,他提出北禅南义两家都是沿承《肇论》《起信》以来和合诸家的宗义,对传统禅学旧义进行改造,而与中国的儒、道人生修养论“互相涵融”,到东山法门的出现,则完成了佛学人生观与价值观方面的中国化^⑤。在先生关于中国化佛学的论述中,和合涵融的思想包容观成为其观察中国佛学思想的一大法眼。1996年先生撰述《石头希迁禅风浅绎》一文时,还是以“圆融思想”与“回互学风”为中心来加以讨论,认为石头一系的禅法精要就在于其“求同存异,观其会通”。先生甚至对中国哲学史上的文化史观,始从《易传》《中庸》《六家要旨》《庄子·天下篇》一直到唐代禅学史家宗密之《华严原人论》等,作了一番通观释论,认为其中一以贯之的一个要旨就是,各家皆主张“会通本末”、并行不悖的多元思想史观^⑥。

从现在学术史的立场来看,先生的中国佛学之论当然有不少可以再行商量之处,先生之佛学论述中的宏远疏阔或许失之不够精密。而我以为,论衡先生之学,不能仅就其佛学知识史的内涵来作判断,必须放到他所处的时代脉络中去作系谱学的观察,方能见其价值所在。先生之论究学思大都涵藏了以史论今、以古为鉴之笔法。从20世纪80年代末到90年代中期,先生的论学是与他当下社会生活及文

①关于胡适禅学研究与其中国哲学史研究关系,可以详见拙作《胡适与近代形态禅学史研究的诞生》,刘笑敢主编:《中国哲学与文化》第5辑,广西师范大学出版社2009年,第241~270页。

②其诗云:“玄化通观涵渐顿,神游鸟道贯中西”,见其文《石头希迁禅风浅绎》,载《萧蓬父文选(上)——思史纵横》,武汉大学出版社2007年,第194页。

③参考先生论文《佛家证悟学说中的认识论问题》,载《萧蓬父文选(上)——思史纵横》,第183~188页。

④见先生《五行行吟稿》五,载《萧蓬父文选(上)——思史纵横》,第189页。

⑤见先生《略论弘忍与东山法门——1994年11月黄梅禅宗与中国文化国际学术研讨会开幕词》,载《萧蓬父文选(上)——思史纵横》,第190~193页。

⑥均见《石头希迁禅风浅绎》一文。

化处境的判断密切关联的,他试图以和合多元的开放心态来作中国文化的再思考。于是,他也努力以此观念来重新解读和组织对中国哲学,包括中国佛学思想在内的一些重要观念,从而有意识地发掘其中具有思想启蒙性质的思想元素。从他此时期所著有关易庸之学、道家隐者与思想异端以及道家风骨等论来看,都鲜明地贯彻了新的批判与启蒙的思想主题。先生的哲学史著作是史亦是论,是传统的亦是当代的。他同样赋予他的佛学史论以这样一种启蒙主义的思想性质,如果不明于此,我们就无法深刻领会先生哲学史论述背后的微言大义。

我与先生第一次深入谈论学问与人生问题是在1990年的夏天,记得先生当时的处境与身体都很不好,却仍然非常认真地要求我这个刚入师们的后学谨守“德业双修、学思并重、史论结合、中西对比、古今贯通”的二十字箴言。特别让我当时印象深刻的是,先生要求我不断努力扩充自己的知识视域,告诫我说,“一事不知,儒者之耻”。先生对弟子们的期许成为我调整自己治学方式的动力之一,虽然我们现在哪怕对治一个很小的问题都需要面对浩瀚的专业材料,很难竭泽而渔地穷尽一切。而取法其上,得乎其中,先生的教诲逐渐让我在治学中养成一种态度与习惯,即尽量在研究过程中去消化古今中外的相关成果,而不要闭门造车、鼠目寸光。

个人与佛学研究的结缘,是在我博士二年级时,先生要求我协助其完成点校注释《大乘起信论》。此前,我在硕士期间已经学习过吕澂先生关于中、印佛学史的讲义,对佛学初有接触与了解。先生对疏解经典的要求很高,希望我对所疏经典中的每个字义都不能够轻易放过,对原典中的每项重要概念都要皆知源流。在先生的督促下,我不仅对流传的《起信论》版本作了一些调查,对古来各家《起信论》疏也要有较为系统的解读,后来居然以此为主题完成了博士论文。现在看来,20多年前的那部博士论文限于当时的条件而在材料、方法上都颇显粗陋,但是一直到今天,我对中国佛学思想史的研究,还离不开当初跟随先生作经典疏解的那段训练。可以说,先生在佛学上的许多具体观点现在对我的治学影响不大,而其治学的开放态度与方式却让我终身受益。

诵业易成,风骨难得,先生不仅以其博大的胸怀来平章学术,也以此来教我们做人。先生对我学术事业影响最为深刻的方面在于,如何养成一种思想与学术上独立而又包容的心态。我自己的佛学研究很久以来都与国内主流颇有不同,这使我经常面对国内佛学界不同的声音与批判,我一直能够坚持独立走自己的路,精神上面与先生的教诲是分不开的。我毕业后每次有路过武汉的机会都会去看看先生,每次谈话中,他最关心的还是我的学问。让我感到非常温暖与感动的是,他身体不好,有时读书都成问题,却还一直关注甚至阅读弟子的研究成果。对我这样有些异类的学术方式,先生不仅没有责备,还给予了很大的肯定与鼓励。他经常用禅门中说的“见与师齐,减师半德,见过于师,方堪传授”来鞭策我走出自己的学术道路,不要拾人牙慧,人云亦云。我在先生身上看到了真正老一代学人的风范与修养。他自己在学术与文化的理想上追求殊途百虑,异以贞同,也同样在现实生活中以这样达观的生命原则来面对和欣赏弟子们各自不同的学术成长与发展。

先生不仅引领我走进佛学,更重要的是,他为学与为人的境界风范留给我永恒的精神遗产。

九转丹成道者言

——缅怀恩师萧萑父先生

李大华

转眼间,萧先生仙逝四年多了。在那之前,我回武汉参加华中师范大学的会议时去看望他,知道他有时还下点围棋,我当即许诺,以后每年回去陪他下棋,没想到竟无法兑现了。从那以后,无时不在想念他,然而,却不曾写过任何有关他的文字,直接的原因是有关先生的文字并不好写。先生的文章素来诗

哲并重，情理兼达，学风精思凝重，文风却行云流水，这既表明他的才高，又表明他的实行，因为情的表达总是作者身心的倾注。可是，情最伤人。这也是我不愿触及的私心。但根友兄嘱我为先生写点纪念的文字，自知这是难辞之责。

我想，先生是大家，学通古今中西，在中国哲学领域，他也贯通儒、道、佛、易，从学弟子中，依各自所好皆有所开通，于是会形成如此的格局，从事于儒者说先生是儒家，从事于道者说先生是道家，从事于佛者说先生是佛家，从事于易者说先生是易家，又可有人说先生是启蒙家，这可以说是先生学术的复杂与泛滥，尽管如此，我还是要说先生是一个道家。这么说不是要为道家抢山头，而是为要确切地道出他的学术价值倾向与心意所往。记得许多年前，与学长齐勇兄谈起先生的时候，他说道：萧先生在思想倾向上是道家，在为人上他是一个儒家。我想这么说大概是实情，这或许是他的生活经历与个性修养造就了如此的格局。说他是儒家，不仅因为他为人的信义、德性的修养以及伦理规范的讲求，更因为他对中国人现实处境的倾注，对中国现代化进程的关心，对政治与社会事务的参与。而要说他是道家，则又是由于他对历史与现实的哲学反思，尤其是对于儒家、对中国社会的影响的反思，对现实生活中人生百态的洞察所产生出来的结果，不过，这是一个主动选择与实现的结果。这如同说，立于儒家的土壤，却生出了道家的果实。

萧先生对儒家思想的反省，应当是延续明末清初的启蒙思想，他推崇那个时期从传统儒学中来，却充满了历史理性、批判与反叛精神的思想家，诸如李贽、何心隐、戴震、黄宗羲、方以智、王夫之、傅山、唐甄、颜元等，认为他们主张“相反之论”，反对“以水济水”的思想，是特定条件下封建主义的自我批判，是旧思想即将崩溃、新思想快出现之前的先声，是一种启蒙的运动。由于历史的原因，这种启蒙运动虽然曲折坎坷，没有完成，但毕竟出现过。故此，应当继续完成这样的启蒙与思想解放运动，完成“补课”任务。我们知道，人类文明与社会进步是通过不断地自我批判与反省才实现的，没有沿着一条永不改易的路线走下去。西方社会之所以能够实现其近代化与现代化，正是在于出现了意大利的文艺复兴运动、英国的宪章运动、法国的大革命，以及基督教的宗教改革运动；在思想界，则有理性主义及其非理想主义的迭起。至今在西方思想界看来，一个社会丧失了自我批判能力是非常危险的，如同人类丧失了反思的自我意识。中国社会之所以在很长历史时期里止步不前，如同做着类似简单重复的游戏一样，从哪里出发，还回到哪里，永在原地打转，就在于缺乏像西方社会所发生的那种思想解放运动。作为统治意识形态，儒家的思想，尤其是道学所发挥的作用，是不能不反思的。

对待儒家，萧先生的确是多有批判，但是，他并非不加分别地批判。在《传统·儒家·伦理异化》这篇重要论文中，他根据《韩非子·显学》所指出的“儒分为八”的史实，质疑后来的儒家所宗奉的传统到底是哪个“统”？就董仲舒所宗奉的那个“统”来说，是把儒家的宗法伦理意识落实到国家政治生活中了，“屈民而伸君，屈君而伸天”（《举贤良对策》），并由此织成了“三纲”的大网，网罗百代。而程朱、陆王等理学家所宗奉的那个“道统”与“天理”，无非是继承了董仲舒的思想传统，加以自家“体贴”，从本体论与功夫论上落实了董仲舒的“道”与“统”。然而，“这种伦理至上主义，绝非人文精神，相反的，乃是一种维护伦理异化，抹杀人文意识的论文主义。它不仅取消了人的主体性，尤其抹杀了人的个体性，把个体消解于异化了的群体人伦关系之中。”正是根据这个总体的认识，萧先生强烈主张，只有冲破论文主义的网罗，才可能唤起人文主义的觉醒。与此相关，他认为，将儒家文化作为整个传统文化的代表，把传统文化单一化、凝固化和儒家化，这是不符合历史实际的。

对于道家文化精神，萧先生可以说是心向往之。他为何向往道家文化精神呢？从根本上来说，就是他赞赏道家学者的那种社会批判意识。他对道家有一个基本的认知。在他晚年写的一系列重要论文中，诸如《道家·隐者·思想异端》《道家风骨略论》《道家学风述要》等，认为道家“植根于没落贵族下降而形成的逸民或隐士集团，以失势退隐的在野派自居”。也就是说，道家的社会基础在于那些受过良好的教育、身份却是布衣的群体，他们被褐怀玉，“学而优却不仕”，这些“避世之士”往往是一些奇才。他们总是处于被罢黜、受排斥的境地，然而，这些遭遇并不能使他们改变自己的信念，反而遭遇使其更显“风骨”，他们与权力结构保持距离，保持独立不阿的批判态度，“固执天道自然，抗议伦理异化”，故而一直被

视为思想异端。道家对社会、自然的观察采取了一种客观冷静的观察、研究态度,因而它比儒家把“道”局限于伦理纲常的论文至上、及其道统心传,更具有理性价值,更接近于科学的智慧。道家虽然对社会保持了一以贯之的批判态度,却从不褊狭,也从不视他者为“异端”,而是自始至终保持了一种开放包容精神,像老子所崇尚的“知常容,容乃公”,庄子所坚持的“物论可齐”,司马谈所推崇的“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,皆为道家学风的典型性表达。如果一个社会异口同声,万马齐喑,听不到一点异样的声音,无论在哪个意义上,都是一件可悲的事情。缺乏批判力,也就是缺乏自我更新的能力。这正是萧先生在晚年大声呼唤道家精神的根本原因,也是他主张“研究历史要有现实感,研究现实要有历史感”的具体体现。

在学术界有一种现象,一个学者从事于某个研究领域,这学者也就逐渐变成了这个领域的学者了。不过,这只是所从事的研究对象给一个人带来的改变,如同做了某个方面的研究,就吃这碗饭了。要想成为研究对象那样的人,拥有那样的人格,需要两个条件,即研究者与研究对象之间既有价值观念上的认同,也有生活经验上的相通。萧先生向往道家风骨,人所共知,然而,萧先生之所以成为一个道家学者,则要归因于个性化的经历,尤其是晚年的生活经历。记得在跟他做学生的时候,许多其他专业的同窗经常说起先生,说他有一身傲骨,我们也是认同这样的看法的。然而,要做有傲骨的人,就要为有傲骨付出代价。没有经过考验的傲骨,只是外在气象上的;只有经过了考验,而且挺立住了,那才是透骨的超越人格。先生一生经历过许多自不用说,没想到的是,到了晚年还经历了人生的大考验,无意当中被漩进运动洪流当中,“小路寂寞觅多时,尘埃散尽报春迟”。在那个需要耐心和等待的岁月里,先生耐得住寂寞,抗得住诱惑,不计个人得失,只关注民族国家前途命运,始终拥有丹柯一般火样的心和澎湃的热情,翘首以望未来,完成了自己的人格。先生有一篇文章,专谈船山的人格美,我想那是他借船山故事勉励自己和学生,所谓“师生同好”吧。此前不久,我又一次与齐勇学长谈起先生的时候,我说道:先生晚年的那些遭遇,正好成全了他的人格。这话得到了齐勇学长的认同。跟随先生学习,自然是受益很多,但先生作为一代学人的那个格、那个范,还是最大的。

最后那次去看先生的时候,他的身体已经很虚弱,他拿自己的经历,对我说了这样的话:“好像刚刚开始,却马上就要画句号了。能做的事情赶紧做!”这成了先生对我说过的最后的话,这时常在耳边响起的声音,也成了永久的记忆。

浅谈萧蓬父先生的子学^①思想

吴根友

记得萧先生晚年多种场合都拒绝别人以“国学大师”的称号来称他。这其中的原由还有待仔细探讨。但有一点是可以肯定的,那就是萧先生对中国传统“四部之学”皆有自己的独特心得。现已经出版的三卷本《吹沙集》可以为证。仅就经学的研究而言,萧先生对《周易》与易学可谓是别有会心,他提出的“人文易”观念,以及“人文易与民族魂”的关系问题,可谓是当代易学研究中非常值得深入开掘的思想观念与学术问题。而在史学方面,他虽然未对任何一部具体的史学著作发表研究论文,但他所写的《古史

^①“子学”,此处并不局限于“先秦诸子”,而是指包括先秦诸子在内,在汉以后“经学”之外的百家思想。刘勰“博明万事为子”的“子学”定义,大体上可以作为本文所讲的“子学”概念的内涵。而从外延来讲,“子学”是包含了先秦诸子与汉代以后经学、史学、集部以外的“子部”之学术,大体上可以《四库全书》中的“子部”典籍为其外延。如果我们要认真地梳理中国学术史的话,经与经学要给予恰当的分梳。“六经”(实际上是“五经”)是汉以后中国传统文化根基,然而关于“六经”研究所形成的“经学”,则可以看作是广义的“子学”著作——尽管这些著作多是“依经立义”的。至于汉代以后,儒家的少数子部著作被升格为“经书”,使得中国传统文化中经与子、经学与子学的关系变得异常的错综复杂,但“子学”是中国传统学术未能恰当加以研究的部类学问,需要我们认真加以研究。在今天,有人提出“新子学”(方勇)的概念。我想,这也可以促进我们认真研究“子学”以及经与子、经学与子学的关系。有鉴于此,本文对萧蓬父先生的子学思想作一初步的探索,也可以看作是对子学研究的一个有机组成部分。

祛疑》《历史科学与历史感情》(演讲稿)《历史科学的对象——冯友兰先生史学思想的商兑之一》《古史研究与马克思主义理论的拓展——马克思、恩格斯对人类学研究的方法论启示》等一系列史学与史学理论论文,以及一系列有关中国哲学史的理论与方法问题的论文,均体现了萧先生在新史学方面的学术成就。集部之类的研究文章也很少见(早年有《原美》篇,晚年有《序方任安著〈诗评中国哲学史〉》),但萧先生的诗歌创作本身就体现了他在集部与文学方面的深厚涵养,非一般研究集部类的学人所能企及。而现行的三卷本《吹沙集》,最能体现萧先生在中国传统学术方面的成就,但是用力最多的,还是子学。

晚年的萧先生,在发表的文章与私下的谈话中,多次提到要敢于参与世界范围内的“百家争鸣”,将中国传统的“子学”概念加以泛化,用以描述当今世界范围的诸子百家争鸣的现象。在《世纪桥头的一些浮想》一文中,萧先生要求我们把“‘全球意识’与‘寻根意识’结合起来,通过‘两化’实现中国文化的新陈代谢、解构、重构,作出新的综合和理论创造,从而有充分准备地去参与‘百家争鸣’”^①。很显然,萧先生将当今世界范围内各家各派的学术争论,视为当年发生在中国先秦的诸子百家的争鸣。这种带有比喻性质的说法,体现了萧先生深邃的学术洞察力与以平等的眼光对待西方,以及其他各民族的思想的学术态度。笔者认为,当代中国哲学研究正可以从萧先生的子学思想中吸取思想的启示,活化熊十力先生“以平等心究观百家”的学术平等精神,平视西方哲学各流派的思想,并要用批判的眼光对待西方哲学中的诸观点与方法,做到为我所用,而不是亦步亦趋。

平实地讲,萧先生对子学有精深的研究,然未必有明确的子学思想。本文仅想通过萧先生的子学研究的具体成就,结合他晚年一再谈到的“文化包容意识”、多维互动、杂以成纯的诸观念,对其诸子学思想作一初步的探索,以求正于诸位学兄及学界的同行。

一、中国文化的多源发生与多元并进

要理解萧先生的诸子学思想,首先当理解他对中国文化发生与发展的观点。萧先生认为,中国文化是多源头发生的,这就从发生学的角度揭示了中国文化的发展也将是多元并进的。《古史祛疑》一文,一方面要批评西方学者、前苏联学者关于中国人种、文化西来说的观点,另一方面要扬弃近百来的疑古与泥古思想,走向科学的“释古”,以期对中华文化与中华民族的发展历程作出比较符合科学的、考古学的描述与说明。通过对上古文化的研究,萧先生得出了一个基本的结论,即史前的中国文化大体上可以分为三大文化区,“即海岱文化区”、“河洛文化区”、“江汉文化区”,而这些文化区,“大约在距今七千年——五千年都已经确立了父权制,产生了私有制,走到了阶级社会的门槛。”^②这三大文化区大体上经历了三个时期:炎帝、黄帝、少昊时期,颛顼到尧、舜、禹时代,夏王朝建立的时代。因此,统一的夏王朝其实是经过漫长的多元文化区的历史融合而形成的。

对于春秋战国以后中国文化多元并进的客观历史的描述与论述,比较集中地体现在他的两篇代表作——《传统·儒家·伦理异化》《道家·隐者·思想异端》之中。前一篇文章主要从传统的多元并进的角度,揭示传统文化并非铁板一块,更不是儒家文化一家独大。儒家文化仅是传统文化的一环。而且,更进一步地说,儒家文化内部也不是铁板一块,也是多元并进的。他极力反对儒家内部的“道统”说,对儒家夙以善“杂”见称的历史文化现象情有独钟,仅就先秦儒家而言,《荀子·法行》篇讲:“夫子之门,何其杂也!”《韩非子·显学》篇则指出了“儒分为八”的现象:“有子张之儒,有子思之儒,有颜面氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲裁委员会良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。”至于汉代的儒家也非一统,经分今、古文,而即使是今文经学内部也有分歧,如“三家诗义”与“公羊春秋”在政治主张上就是对立的,而且学术争论还导致政治诛杀^③。

宋元明清以后,首先是儒、释、道三教分立,各成一系。而儒家内部更是学派林立,从未有过一统局

①萧蓬父:《吹沙二集》,第66~67页。同一说法,在《东西慧梦几时圆——1998年11月香港“中华文化与二十一世纪”国际学术研讨会上的发言》一文亦重新得到阐发。参见萧蓬父:《吹沙三集》,第8页。

②萧蓬父:《吹沙集》,第120页。

③萧蓬父:《吹沙集》,第134页。

面。就儒家文化的传统而言,大体上可以分为“儒经的传统”、“儒行的传统”、“儒学的传统”、“儒治的传统”。而这四个侧面的传统,也都是学派林立,稳中有变而自成体系,并不是纯而又纯的一家一派之学。

后一篇文章则主要从道家思想与中国传统文化中儒家、法家的分与合、合与分的复杂过程的揭示,以及儒道互补对中国传统文化的贡献等角度,揭示了中国传统思想与文化相互影响、多元并进的历史进程,显示了中国传统思想、文化的内在活力与诸多面向。

在该文中,萧先生首先揭示了“道、法由相分而分驰”、“儒法由相乖而合流”、“儒、道由相黜而互补”的复杂历史现象,接着着重论述了作为中国思想传统“异端”的道家文化,如何抗议“伦理异化”,对中国文化的自我更新与发展所做出的异于儒家文化的贡献。下面一段文献的引文稍长,但基本上能比较完整地反映萧先生对道家文化传统的正面价值评判。他说:

在中国,自秦汉统一,汉承秦制,儒术渐尊,儒法合流,形成了封建法统与学统的正宗以后,道家思想以其被罢黜、受排斥的现实遭遇,更以其固执天道自然、抗议伦理异化的理论趋向,便一直被视为思想异端。秦皇、汉武的雄才大略,百年之中以思想罪兴两次大狱,一诛吕不韦集团,一诛刘安集团,株连镇压大批优秀学者,尤其道家(如“淮南八公”等)遭到严酷打击。但道家并未因此而掩旗息鼓,相反地,历代道家学者仍然以与封建正宗相对立的异端身份,倔强地从事于学术、文化的创造和批判,不断地取得许多重要成果,尤其在发展科学、文艺和哲学思辨方面作出了超迈儒家的独特贡献,从而形成了我国历史上别树一帜的道家文化传统。^①

作为与正统的儒家思想相对立的道家思想,在 17 世纪的早期启蒙思潮中也发挥了作用,其中最为典型的人物便是傅山。傅山旗帜鲜明地批评“奴儒”,明确地宣称是一个道家之徒:“老夫学《庄》、《列》者也,于此间诸仁义事,实羞道之。即强言之,亦不工!”^②对于傅山这位早期启蒙思想家,萧先生给予了高度的肯定,认为他是“继承道家传统的思想异端,挣脱封建囚缚而转化为早期启蒙者的典型人物”^③。不仅如此,萧先生在《傅山三百周年祭》一文中,别出心裁,用组诗(共 14 首)来纪念傅山的人品与学术,将傅山放在明清之际早期启蒙思潮历史交响乐之中加以评价:“船山青竹郁苍苍,更有方、颜、顾、李、黄。历史乐意凭合奏,见林见树费商量。”^④

二、重视非正统与“异端”思想家的研究

在萧先生的子学研究中,特别重视对非正统思想的研究。上文所说的对道家思想的研究,是其中的突出表现之一。除此之外,萧先生还对早期阴阳家思想,魏晋时代杨泉、鲁褒、何承天、禅宗中的慧能学派,唐代思想家柳宗元、刘禹锡等作了研究。一般思想史上基本不讲杨泉(三国、西晋时人),他是该时期“与玄学思潮相比较而存在的另一种思潮的一个优秀代表,是当时哲学上两条路线相斗争而发展的一个环节,乃至一个重要环节”^⑤。

鲁褒则是西晋的隐逸之士,其所作的《钱神论》,深刻地揭露了当时统治阶层口谈玄理、而心在多钱的虚伪本质。何承天则是晋末到刘宋时代的一位科学家,祖冲之继承了他的科研成果,确定了岁差推算和回归年、交月点等天文数据。

在佛教中国化的过程中,逐渐形成了中国佛教。而最能体现佛教中异端的当数慧能创立的禅宗及其后来法脉。萧先生对弘忍、慧能、石头希迁均有文章论及。早年(1962 年)写的《禅宗慧能学派》一文带有很强烈的时代印痕,即站在唯物主义立场批判唯心主义哲学,将慧能学派看作是宗教唯心主义的一种理论代表。但即使如此,萧先生仍然高度肯定了慧能学派在中国哲学史发展环节中的重要作用,尤其是肯定了慧能所代表的禅宗学派的思想对于后来“不少的进步思想家”起到了正面的、积极的作用^⑥。

① 萧蓬父:《吹沙集》,第 162 页。

② 转引萧蓬父:《吹沙集》,第 162 页。

③ 转引萧蓬父:《吹沙集》,第 166 页。

④ 萧蓬父:《吹沙集》,第 312 页。

⑤ 萧蓬父:《吹沙集》,第 233 页。

⑥ 萧蓬父:《吹沙集》,第 281 页。

晚年在两次禅宗会议上的发言稿,更多的是肯定新禅宗对于中国思想界发展的积极作用。在《略论弘忍与“东山法门”》的讲话中,高度肯定了中国禅宗开创者的独立开拓精神,这种精神可以概括为三个方面,一是勇于破旧立新的改革精神,二是善于取精用宏的创造精神,三是敢于广开法门的宽容精神。而这三种精神,则“属于传统文化中至今仍具有活力的文化基因”^①。在《石头希迁禅风浅绎》一文中,对石头希迁在中国南禅史中的重要地位及其对整个禅学理论的影响,都给予了高度的评价。他认为,“石头希迁始终循着中国化佛教的致思途径去推进禅学的发展。他从理论上契入佛慧,首先是从中国化的佛教哲学精品《肇论》得到启发”^②。而且,由于“石头禅强调‘唯达佛之知见’,重视理性思维,坚持禅宗既‘不立文字’,又‘不离文字’的传统,善于把遮诠和表诠巧妙地结合起来”^③。尤其是在石头禅学影响下的曹洞宗风,提出了“权立五位”、“正偏”、“明暗”等的辩证联合,正可以为灵动地解决“有语”与“无语”、“知识”与“智慧”、“认知”与“体知”的关系问题,提供一种有价值的哲学启迪,进而对近代以来西方哲学中科学主义与人文主义、实证主义与非理性主义的长期对立,无法会通的哲学现象,提供一种新的哲学致思路^④。

在对非正统与异端思想家的高度关注方面,当然是他在对明清之际诸反理学思想家的高度肯定与赞扬方面。他对黄宗羲、傅山、王夫之等明清之际早期启蒙思想家的高度肯定与赞扬,最能体现他子学思想的鲜明倾向性,而他对王夫之哲学思想的系统阐发,对王夫之人格美的高度赞扬,在相当大的程度上表达了萧先生自己的学术理想与人格理想。他对王夫之哲学的深入研究与阐发,已经成为20世纪中国学术界,乃至国际学术界一个无法绕过的“典范”,亦可以视为他在子学研究方面所树立的一种新典范。

三、“文化包容意识”与“杂以成纯”的文化理想

与重视子学思想具有内在精神联系的是,晚年的萧先生特别重视“文化包容意识”与“杂以成纯”的文化理想。子学思想极其丰富,很少有“正统”之说,也很难建立所谓的“正统”。无论是从子学的内涵还是外延来看,“子学”本身就是文化、思想多元的一种隐喻。子学研究本身就需要一种文化的包容意识。

集中体现萧先生“文化包容意识”观念的是在对“文化中国”观念^⑤阐述的一文里。在该文中,萧先生通过对中国传统文化的“合”与“分”的历史分析,揭示了中国传统文化多元发生、多维互动、多途发展的实际进程。学界习惯地将程朱理学、陆王心学看作是宋学的主流。萧先生不太认同这一习惯性的看法,而是给我们揭示了宋学多元化的实际状态:“实际上,北宋新儒学一产生,就有范仲淹等凸显‘易庸之学’,王安石父子又独创‘荆州新学’,周敦颐创‘濂学’,张载创‘关学’,司马光创‘朔学’,二程创‘洛学’,三苏创‘蜀学’,他们之间的各种观点,复杂对立;到南宋,既有朱熹、陆九渊、吕祖谦之间的激烈论争,又有陈亮、叶适别倡经世事功之学;郑樵、马端临更首辟文化史研究新风,一反‘欺天欺人’的心性空谈,而独步当时。”^⑥

从上述这一段相对完整的学术史叙述与分析之中可以看到,萧先生将两宋学术内在的复杂性、多维关系及其多途发展的实情揭示出来了,展示了后期中国社会诸子百家争鸣的实际样态。这比学术界惯用“宋明理学”的概念更能揭示两宋学术的实际情况。

萧先生的“文化包容意识”还涉及到对世界上其他各民族文化的吸收,这里既包含对散居世界各地的华人的思想、文化的吸收,也包含着对其他民族思想、文化的吸收。如他对“文化中国”的范畴作这样的解释道:“‘文化中国’这一范畴,既涵摄世界华人文化这一综合性概念在内,又包容了世界各国学者、

① 萧蓬父:《吹沙二集》,第302页。

② 萧蓬父:《吹沙二集》,第308页。

③ 萧蓬父:《吹沙二集》,第309页。

④ 萧蓬父:《吹沙二集》,第311页。

⑤ 该文的题目是:《中国传统文化的“分”“合”“一”“多”与文化包容意识》,载萧蓬父:《吹沙二集》,第3~11页。

⑥ 萧蓬父:《吹沙二集》,第5页。

作者和友好人士对中华文化日益扩大和深化的多种研究成果,这就使其内涵广阔而生动,富有而日新。”^①

很显然,萧先生对“文化中国”范畴的解释,恰恰是对世界范围的诸子百家当中对于中国文化有特殊兴趣与研究的那部分学人的贞定。

仅就中国文化的发展趋势而言,萧先生虽然赞同百家争鸣,并且要参与到世界范围内的百家争鸣的行列当中,但他对中国文化的发展方向及其前景的预测,不同于《庄子·天下》篇所悲叹的“百家往而不返”的结局,而是趋向于“同”。只是这种“同”是以“异”为基础的“同”,如王船山所说,“杂统于纯”,“异以贞同”。当中国文化在过去经历了一段必要的分殊发展之后,“在未来必将进入一个兼综并育的整合期”^②。而这一“兼综并育”的新文化,即是在中西、古今的交汇中形成中国传统文化的现代性转化。这时的中国文化将是一个“矛盾、杂多的统一”的“和”的文化状态^③,而不是单向度的纯之又纯的新文化。

四、结 语

仅就思想史、哲学史而言,“子学”其实就是研究诸多思想家、哲学家的学问。中国传统文化当然有自己的主流,但并不因此而能过多地奢谈“正统”,争抢所谓的“正宗”。思想与文化的发展恰恰要在诸子百家争鸣的状态下才能健康地向前推进。中国传统文化很少有西方思想界的“自由主义”传统,但诸子百家的争鸣在实质上就反映了学术自由与思想自由的实质。在纪念萧蓬父先生诞辰 90 周年之际,探讨他的子学思想,对于重新认识中国传统学术的自由精神,对于新世纪的中国哲学与文化的发展,都将会从中获得新的思想启迪。

● 作者简介:郭齐勇,武汉大学哲学学院教授,博士生导师;湖北 武汉 430072。Email:qyguo08@gmail.com。

李维武,武汉大学哲学学院教授,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

许苏民,南京大学中国思想家研究中心教授,博士生导师;江苏 南京。

蒋国保,苏州大学哲学系教授,哲学博士,博士生导师;江苏 苏州 215021。

龚 隼,中山大学哲学系教授,哲学博士,博士生导师;广东 广州 510275。

李大华,深圳大学哲学系教授,哲学博士,博士生导师;广东 深圳 518052。

吴根友,武汉大学哲学学院教授,哲学学院院长,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

Email:dapeng.chen@aliyun.com。

● 责任编辑:涂文迁

①《吹沙二集》,第 9 页。

②《吹沙二集》,第 9 页。

③《吹沙二集》,第 5 页。