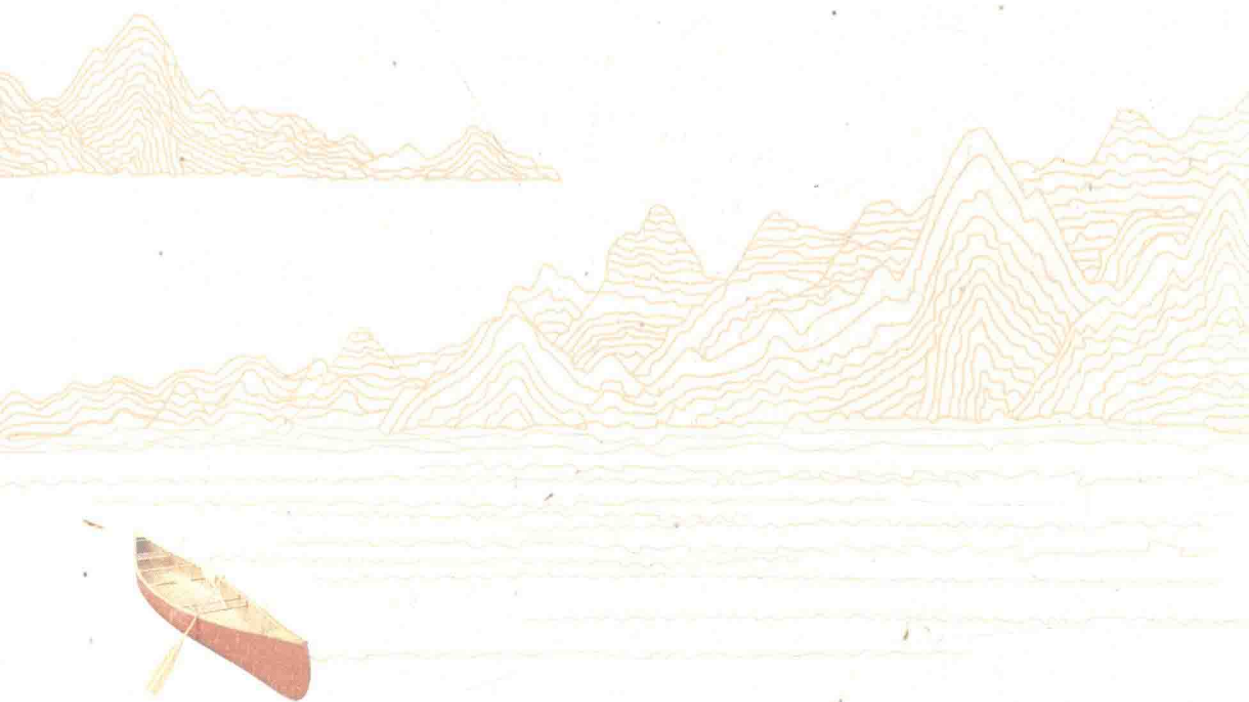


LÜ SHAO GANG WEN JI

吕绍纲文集

吕绍纲 著



 吉林大学出版社

吕

绍

纲

文集

吕绍纲 著



吉林大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

吕绍纲文集 / 吕绍纲著. — 长春: 吉林大学出版社, 2017.1

ISBN 978-7-5677-8868-8

I. ①吕… II. ①吕… III. ①吕绍纲—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第033663号

书 名: 吕绍纲文集
Lǚ SHAO GANG WEN JI

作 者: 吕绍纲 著
策划编辑: 邵宇彤
责任编辑: 邵宇彤
责任校对: 陈俊达 等
装帧设计: 林 雪
出版发行: 吉林大学出版社
社 址: 长春市朝阳区明德路501号
邮政编码: 130021
发行电话: 0431-89580028/29/21
网 址: <http://www.jlup.com.cn>
电子邮箱: jlup@mail.jlu.edu.cn
印 刷: 吉林市海阔工贸有限公司
开 本: 16开 787毫米×1092毫米
印 张: 46.5
字 数: 988千字
版 次: 2017年1月第1版
印 次: 2017年1月第1次
书 号: ISBN 978-7-5677-8868-8
定 价: 198.00元

版权所有 翻印必究

目 录

继承与攀登(代前言)	001
1980年	
生产力与生产关系的矛盾是社会历史发展的根本动力	009
1982年	
“刑不上大夫”的真谛何在——兼与陈一石同志商榷	022
论孟子	027
1983年	
中国古代不存在城邦制度——兼与日知同志商榷	036
金景芳和先秦史研究	051
漫评史论结合	056
1984年	
试论春秋前期和中期的道德	060
1985年	
谈孟子历史观的评价问题	067
1986年	
孟子论《春秋》	072
董仲舒与春秋公羊学	078
何休公羊“三科九旨”浅议	084
孔子不是有神论者	091
孔子研究的新突破——评《孔子评传》	101
1987年	
评《中国奴隶社会史》	107
《学易四种》序	114
1988年	
“理足神完”的佳作——评《周代家庭形态》	118
1989年	
《易大传》与《老子》是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷	121
论早期儒家的战争观念	133
早期儒家礼概念的历史考察	142
儒学万宗 一书总揽——评《中国儒学辞典》	153

《周易全解》纂后剩语	155
1990年	
关于孔子思想的几个问题	158
早期儒家思想与中国传统文化	164
《周易阐微》序	171
1991年	
金景芳先生与孔子研究	174
1992年	
从儒家文化的渊源说到现代文明	181
《周易》热与传统思想文化	189
《尧典》新解(节选)	194
《先秦孝道研究》序	207
《周易辞典》前言	209
孔子学说与21世纪	221
1993年	
周易乾坤二卦浅说	231
咸恒渐归妹四卦浅解	239
《皋陶谟》新解	247
《甘誓》浅说	259
《吕刑》约解	267
孔子人才观浅议	276
孔子学习观浅议	280
甲子钩沉	284
《先秦思想史要论》序	290
一部有贡献的学术著作——读《儒道人生哲学》	292
由《李后主新传》说到历史人物传记的写法	295
1994年	
论《中庸》——兼析朱熹“中庸”说之谬	297
《禹贡新解》前言	309
论孔子的哲学体系	315
孔子教学观浅议	322
论孔子中的哲学	327
说老孔异同	335
“道法自然”	344
1995年	
略说卦变	345
说《禹贡》碣石	356

关于孔子及其思想的评价问题——兼评《跳出国学 研究国学》	360
古人的穿衣戴帽	369
在实践中弘扬优秀传统文化	375
儒学与《易经》研究的今后发展	377

1996年

胡煦易学平议	389
栗谷易学思想浅论	400
《系辞传》属儒不属道	408
《周易》的哲学精神	421
《汤誓》新解	431
《尚书·盘庚》新解	439
我师金景芳先生的学术精神	452
金景芳先生谈传统文化	461
孔子的教育观与中国未来教育	471
孔子·儒学·现代化	478
用马克思主义看传统与儒学	483
《金景芳九五诞辰纪念文集》序	488
读《求索集》	494

1997年

释“克己复礼为仁”	498
易学与史学	503
道德建设刍议	512
评《周易六十四卦通解》	518
评《道家哲学智慧》	521

1998年

中国文化史宜从尧舜讲起	522
《周易》辩证法的突出特点及其对中国传统的影响	530
退溪易学初论	537
谈《易传》对《乐记》的影响	549
金景芳《〈周易·系辞传〉新编详解》序	556
《知止老人论学》序	559
《易经——玄妙的思维模式》序	561

1999年

性命说——由孔子到思孟	563
辩证法的源头在中国《周易》	566
孟子与《易》	569
我与《周易》研究	575

退溪礼学初探	584
释“九族”	594
金毓黻及其《中国史学史》	600
《教养的本原》评介	613
2000年	
《郭店楚墓竹简》辨疑两题	617
论胡朴安《周易古史观》	622
《易辞新论》序	632
2001年	
儒学与中国传统文化之新世纪展望	635
《老子》思想源自《周易》古经吗?	648
《〈周易〉经传与易学史新论》序	653
《〈诗经〉婚恋诗与婚恋风俗研究》序	656
分析透辟 见解不凡——评《中国文化精神》	658
记金老最后三年半	660
2002年	
程朱解《易》比较	662
记与李衡眉的最后一面	669
2003年	
再论退溪易学	671
再议道德建设	676
《周易》——辩证法的源头	683
《易学新探》序	691
2004年	
楚竹书《孔子诗论》“类序”辨析	695
《周易参伍筮法》序	702
2005年	
守先待后,薪火常传——金景芳与马一浮的学术渊源	704
《周易郑氏学阐微》序	713
《二十世纪古史研究反思录》序	715
2006年	
《周易筮解》序	717
2007年	
《尚书·盘庚》新解(续)	718
2008年	
中和与道统	730
后 记	738

继承与攀登(代前言)

我祖籍安徽旌德,1933年4月生于辽宁盖县。日伪时代在那里读小学。祖国光复后来到长春,先后在省立第二中学、长春师范学校、吉林师专中文系读书,1954年入吉林大学历史系学习。1958年毕业,分配到黑龙江省当中学教员。1979年3月调回吉林大学历史系任讲师,而后晋升副教授、教授,现任古籍研究所中国古代史专业博士生导师。社会兼职有:国际儒学联合会理事、中国孔子基金会副会长、东方国际易学研究院学术委员、中国先秦史学会理事、曲阜师范大学孔子文化学院兼职教授、韩国大邱东洋古典学术研究所顾问。

我研究中国先秦史,侧重在孔学、易学、《尚书》、儒学和经学。如今我的学术略有成就,初具模样,与两位前辈有关。一是我的祖父,一是我的恩师金景芳先生。祖父给我以始,金师助我以成。为节省文字,突出重点,以下仅记述孔学、易学、《尚书》三个方面。

— 关于孔学研究

我研究孔子,多少有一点家学渊源,从我祖父那里接受过熏陶。我的祖父是晚清奉天乡试举人,因为儒家思想浓重,给官不做,在家开书馆教学,穷愁清贫一辈子。我小时候曾从祖父在书馆里念过《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。《易经》、《诗经》也涉猎一些。背书是主要的,篇义句义多不甚了了。但是耳提面命,耳濡目染,思想认识上不免受到影响。祖父常说的“巧言令色鲜矣仁”、“不义而富且贵,于我如浮云”两句话,我多少年不忘。当时我已知孔子是个聪明、伟大的人,他讲的话是我们应该做到的。还知道孟子对孔子特别崇拜,说孔子是“圣之时者”,比伊尹、伯夷、柳下惠等人更高明,他“中心悦而诚服”。小时候留下的孔子的好印象,扎下心底,一辈子难以改变。“文革”期间把孔子说成最坏的人,说成万恶之源,丝毫不曾破坏我心中孔子的伟大形象。“批林批孔”时,我所在县的县委领导命我写一篇批孔的文章,我一拖再拖直至拖黄,因为我下不得笔。

我的恩师金景芳先生关于孔子的观点对我影响最大。20世纪50年代在吉林大学历史系读书时,曾从金师学《先秦思想史》,我心中朴素的孔子观与金师博大精深的孔学体系很容易接轨。1979年春我调回吉林大学,边教书边为金师做助手。从那时起至于今日,长期在金师的指导和影响下研究孔子,取得一些成果。我与金师合作(合作者还有吕文郁博士)写成《孔子新传》一书,还合作发表《从儒家文化的渊源说到

现代文明》、《论〈中庸〉》、《关于孔子及其思想的评价问题》等有关孔子问题的三篇论文。我自己发表有关孔子问题的论文有《孔子不是有神论者》、《关于孔子思想的几个问题》、《论孔子“中”的哲学》、《论孔子的哲学体系》、《说孔老异同》、《孔子学说与21世纪》、《孔子的教育观与中国未来教育》、《孔子教学观浅议》等16篇。我的孔子观大体上有一个体系，其要点是这样的：

1. 孔子是无神论者。“孔子说：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！’”这一段话中所说的天，与《易传》中所表达的‘天之道’的含义一致，指的都是自然之天。孔子认为人死后无知无鬼。孔子虽重祭祀，但并非相信鬼神，只是为了神道设教。孔子以后的荀子、王充是较孔子更为彻底的无神论者，然亦重祭祀。他们都出于政治上的考虑，而并不真信鬼神。孔子之所谓‘天命’，是指自然界和人类社会历史变化的客观规律。他所谓‘命’，是指人的寿命、运命而言。无论在形神关系上还是在天人关系上，孔子都不是有神论者”（《孔子不是有神论者》）。“孔子其实不是有神论者，他答学生问鬼神，不肯定也不否定就是证明。如果他心中相信鬼神，完全可以直言不讳。他支吾搪塞，说明他不信鬼神又不能挑破。挑破了鬼神便否定了祭祀，而祭祀是当时维持社会秩序所不可缺少的。孔子在鬼神问题上的这个秘密后来被荀子揭开（见《荀子·天论》）”。“本不相信鬼神，却又利用鬼神进行教化，这就是《周易》观卦彖传讲的‘神道设教’。‘神道设教’是历史的产物，它的产生自有它的历史必然性。不是某些思想家、政治家主观愿望决定的”（《关于孔子及其思想的评价问题》）。

关于孔子是无神论者的观点和神道设教问题，学术界有不少人不能接受。1993年6月我在台北辅仁大学主办的两岸中国哲学讨论会上发表题为《孔子的学说及其历史命运》的论文，里边言及孔子是无神论者。台湾大学的邬昆如、傅佩荣两位著名教授明确表示说孔子是无神论者他们难以理解和接受，他们认为孔子是有神论者是毋庸置疑的。

2. “中”的哲学构成孔子全部思想的基础和前提。“中是方法论的哲学，相当于古希腊哲人讲的辩证法。但是辩证法却不等于中。老子是辩证法大师，然而他不知道中为何物”。“有人说中就是孔子说的无过无不及。无过无不及当然是中，但是说中仅有无过无不及的意义，那就错了。人们讲中是无过无不及往往忽略孔子的另一段话。孔子说：‘我则异于是，无可无不可。’”“那么哪个是中的含义呢？都是，缺一不可。就是说，中有两个层次的含义，一是无可无不可，二是无过无不及。二者各自成义，不可混淆，且有先后次序”。“前者说，在可与不可二者之间选定一个，选的前提是时。时可则可，时不可则不可。后者说，在选定可或不可之后，施行时把握适当的度，使无过无不及，恰到好处”。孔子有时用另一说法表达“无可无不可”，《中庸》记孔子说：“执其两端，用其中于民。”这“执两用中”就是无可无不可之意。“《孟子·离娄上》‘男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手，权也’的比喻，最得‘执两用中’之真谛。‘男女授受不亲’与‘嫂溺援之以手’，这是两端；施行起来只能取其一端，或前者或后者依时而定，这是用中。取两者中间，所谓不偏不倚，是办不到的”（《论孔子的哲学体系》）。

中的哲学“促使孔子对客观世界和人类自身表现出全面的关注和旺盛的热情。他从人类社会虑及天道自然,又从天道自然回顾人类社会,最后把思维的重心落在人上。他相信人和天道自然本来存在着一致性,主张人遵循天道自然,努力展现自己,创造自己,保持质的一面又开拓文的一面,力争达到文质彬彬的效果。他重视自然,更重视人为,归根结底是个现实主义者。他关心的事情特多,历史、现实和未来都在他的视野之内,人伦、道德、政治、经济、法律、教育、军事、音乐等等凡属人事一一涉及。孔子之所以如此,与他始终贯彻着执两用中的方法论不无关系。相比之下,老子的情形大不同。老子哲学走着一条极端的路,绝对排斥中道。他虽然和孔子一样相信天与人本是合一的,但是主张人回归自然,让人消弭早已产生的自觉意识,重新成为自然的一部分。所以他尚质朴而轻人为,乃至宣布一切人文的东西都是本不该产生,产生了亦应消除的赘疣。哲学上的不切实际,缺乏责任感,反倒造成他身后的轻松。当人们精神上需要超脱的时候,自然想到他的清静无为,而有时追究历史失误却总是忘掉他。他对历史似乎不负有责任,因为他的哲学把道和自然推得最高,而关于积极意义上的现实人生问题几乎什么也未曾说”(同上)。

3. 孔子的仁义礼三者是不可分割的统一体。“在孔子那里,仁义礼三者是一个人生论的体系,不是各自单独立义的”。“当他讲到仁的时候,义与礼也在内了;当他讲到礼的时候,仁与义必也在其中”。“说孔子思想的核心是仁义也可以,但我以为说是仁义礼三者的统一更为妥当”。“说礼是孔子思想的核心,那就距离实际更远。仁义是本,是内容;礼是末,是形式。离开本的末,抽出内容的形式,是不存在的。孔子绝不可能丢掉仁义而空言礼。言礼的不是孔子一人,言仁义的也不是孔子一人,孔子的过人之处是他把仁义礼三者作为一个整体考察,看到了人的本质,并据以给人们指出一条仁义礼三位一体的修养目标和途径”。“孔子用仁义礼三者界定人的本质,仁义是人的本质内容即两种社会关系的总和,礼是人的本质内容的表现形式。仁义的内容和礼的形式的统一,就是人”。“仁义礼三者也是孔子提出的道德规范。依孔子的要求做去,人将求得主体与客体的和谐统一,并且在血缘关系与政治关系制约的此岸世界中争得最大限度的自由,从而做一个完美的人。这完美的人是具体的,现实的,他有明确的独立人格,其志不可辱不可夺。他这独立人格的本质特征是:讲修养,对己不对人;讲利益,为人不为己”(《关于孔子思想的几个问题》)。

4. 孔子的道与宋儒不同。《论语》言道颇多,都存在于各类事物之中,不是超然物外的抽象物。《系辞传》“一阴一阳之谓道”,“形而上谓之道,形而下谓之器”,这是孔子给道下的定义。“孔子言道,至‘一阴一阳之谓道’为止,往上不再说。这个道不具有宇宙本体论的意义。《易传》中具有宇宙本体论意义的范畴是太极,不是道。太极与道不同。老子的道包括两个层次,就是说,老子其实有两个道。一个道是具体的,含在万事万物之中,与孔子的道相当。一个道是抽象的,超越万事万物之外而与时空无涉,它具有宇宙本体的意义”。朱熹说:“统体是一太极,然又一物各一太极。”“把道视同太极,以为二物乃一物。这与孔子及其《易传》是不同的。朱熹虽承

认道只有一个,但是他强调‘理一分殊’,理既在万物之外,又分散在万物之中。不说道有两个,实际也等于承认道有两个。这与孔子及其《易传》更是不同,而与老子如出一辙”(《说老孔异同》)。

5. 孔子的天人合一观与老子不同。“孔子天人合一的观点,天即自然而然,指天地,且到天地为止,不再上推,主张人的行为要效天法地,顺天应人。老子的天人合一观点则有不同的主张,老子的‘自然’概念在天地之上,与道等同,其含义是自动自足,自然而然,无为而无不为。老子所说‘人法地,地法天,天法道,道法自然’,‘弱者道之用’,‘道常无为而无不为’,就是这个意思。老子讲法自然,这个法字值得体味。法是效法,孔子讲效法,是效法天地,不言效法自然。老子讲效法,是效法道,效法自然,不讲效法天地。老子的道和自然具有清静无为柔弱质朴的品格。孔子效法的天地则是生动活泼,自强不息的。所以孔子主张学习,通过感官认识世界,以为达到精义入神、穷神知化的程度为最好,与老子迥然不同。老子号召超越天地,直接效法道,效法自然,以达到两种效果,一是人要像道像自然那般无为和柔弱;二是整个社会都要抱朴返真,绝圣弃智,回到结绳以治,小国寡民的原始状态,以为重新成为大自然的一部分为最好。因此老子否定学习和感知的意义,主张‘致虚极,守静笃’,通过直觉直接体悟道与自然,走着一条‘为道日损’的道路。与孔子的‘为道日益’不同”(《说老孔异同》)。

6. 孔子的历史观虽不是科学的,但是很正确。孔子不可能具有只有资本主义社会化大生产时代才能产生的历史唯物主义观点,却并不妨碍他对历史问题产生某些正确的认识。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也”。又说:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”这两段话有深刻的理论意义。孔子“认定历史是连续有序发展的,因而是可知的。就是说,历史有继承性,不能割断。后代对前代势必要因要损要益。因损益与今日常语说的批判继承实无根本的不同”。“三代相比,夏商为古,周为今。周在后,后来者居上,最盛最好。孔子宣称他从今不从古,当然是正确的。过去曾有人据此指责孔子复古倒退,是不妥当的”(《关于孔子及其思想的评价问题》)。

7. 用对比方法评价孔子及其哲学。“老子热衷于自然而对一切人文文化持极端冷漠的态度,号召人们以柔弱退缩求生存。这种消极的哲学精神作为人们精神生活的补充部分,的确曾经多次引起士人和政治家们的浓厚兴趣,但是毕竟未能成为中国传统文化的主流。孔子哲学则以全部的热情投入到人类自身上来,因此人生论成为它的重心,从而道德哲学、政治哲学成为它关注的焦点,它的积极的哲学精神使之构成中国传统文化的主干”。“但是,当人们把孔子哲学同与他同时代的希腊哲学家赫拉克里特相比较时,往往会以为赫氏哲学中形上学居第一位,道德的部分是次要的。孔子似乎全神贯注于道德和政治方面的说教,不涉及形而上学问题。因此不仅外国人,连中国人自己也不大情愿承认孔子是哲学家。其实这是误解。赫氏并非不讲道德和政治,孔子也并非不言形上学。就各在自己民族哲学与全部文化发展中的地位来说,哲学家孔子比哲学家赫拉克里特更伟大更深刻。孟子对孔子哲学及其历史意义最为了解,他

敏锐地看到了孔子是集大成者，孔子哲学是金声而玉振，始条理终条理，是智之事、圣之事。智之事、圣之事就是形上学之事。所谓集大成，正是孔子哲学独具的特点。《中庸》说“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土”，孔子自谓“述而不作”，并与集大成同意，都说明孔子哲学渊源有自，不是忽然独创。说孔子哲学是中国古代早期哲学的结晶和代表，实不为过”（《论孔子的哲学体系》）。

二 关于易学研究

我的恩师金景芳先生是海内外闻名的易学大家，我自1979年春以来一直跟金师学易，于易学用功最多。少小时曾在易学方面受过祖父熏染。祖父通易，而且也是义理派，不务术数，反对算卦。只是我年纪太小，理会不了。今从金师学易，我已是中年，进展相当快。80年代初期，金师先后给硕士生、博士生、进修生讲5次《周易》，我5次都听。金师平时单独向我授易的机会更多，有问必答，可谓诲我不倦。1986年金师给研讨班讲易，我据记录整理成《周易讲座》一书。金师出《学易四种》，作序不请名家，一定叫我作，金师对我之看重，可见一斑。以后写《周易全解》，金师竟邀我合作。金师指导，润色，审定，由我执笔苦干一年完成。书成，金师至为满意，于序中褒奖有加。我敢说，金师的易学观点，我已吃深吃透；金师的易学体系已为我所理解、融会、继承。同时我有自己的开拓和发展。1990年我出了一本易学专著《周易阐微》，随后主编了一部《周易辞典》。金师审读过《周易阐微》，评价甚高。金师在一封信中说：“《周易阐微》一书，我读了以后觉得全书都写得很好。其中一二三和七八九六章是在《全解》之基础上又做了深入的、系统的阐发。四五六三章则自出新意，尤为难得。我看这本书不但写得好，对当前的易学研究已起到实际效果。即一方面它对真正要学易的，能起到普及作用，另方面对滔滔者则是一个有力的批判。我估计此书可以传世”。后面又强调了一句：“‘人生论’一章写得特别好”。金师的鼓励增强了我的自信。我还发表了一些易学论文，其中比较重要的有：《周易乾坤二卦浅议》、《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系》、《〈周易〉热与传统思想文化》、《〈系辞传〉属儒不属道》、《略说卦变》、《咸恒渐归妹四卦浅解》、《儒学与〈易经〉研究之今后发展》、《周易的哲学精神》、《〈周易辞典〉前言》、《胡煦易学平议》。

总的说来，我的易学体系承自金师，但是我有我的特点。兹将我有所开拓有所发展之处，撮其要者记述几点。

1. 1990年前后学术界有人提出新见解，说《易传》是受道家思想影响的战国人作品，甚至干脆说《易传》就是道家著作。我不同意。我认为《易传》与道家《老子》属于两个根本不同的思想体系。我的根据是：“《易传》的天道观与《老子》根本对立。《易传》的最高范畴是太极，太极是物质性实体。《老子》在太极之前加上一个道。道是老子虚构出的超物质的规律，也是观念性实体。《老子》提出‘弱者道之用’的命题，强调守柔抱一，主张自然无为，使它的辩证思维实际上半途而废。而《易传》

‘一阴一阳之谓道’的命题和‘知柔知刚’、‘变通趋时’的特点把它对世界的辩证认识推向较高的程度。在辩证法这两个体系最容易接近的领域里,《易传》与《老子》却相去甚远。只有在不承认上帝鬼神的存在上它们是共同的,然而由于《易传》主张‘神道设教’,它们又远远分开。说到思想渊源,《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深,而《易传》与《坤乾》有着截然不同的思想内涵,它的思想理所当然地来自《周易》古经,又与孔子及其儒家学派一致。我们的结论只能是:《易传》与《老子》是两个不同的思想体系,《易传》的思想骨干得自孔子及儒家,而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》,它绝不可能是《易经》与《易传》发展的中介”(《〈易大传〉与〈老子〉是两个根本不同的思想体系》)。

2. 近两年又有人不从思想体系着眼,抓住《系辞传》的某些词句与道家相似,便说《系辞传》是道家作品。我从四方面反驳这一似是而非的观点;一、《系辞传》的道不是道家的道。二、《系辞传》的太极(或太恒)不是道。三、《系辞传》的“天尊地卑,乾坤定矣”,不是道家思想。四、《系辞传》讲仁义礼知,讲文明进步,讲知柔知刚,并是儒家本色,与道家绝不相谋(《〈系辞传〉属儒不属道》)。

3. 《周易》的思维方式问题,近年学术界多有讨论,意见颇多分歧。我认为“《周易》思维的独特之处在于它所用不是语言符号。八卦、六十四卦、三百八十四爻不表示音节、字义、概念,不是语言。用非语言符号组成一个完整圆融的系统,把具体世界和价值世界囊括无遗,除《周易》这个哲学体系之外,找不出第二个”。孔子把《周易》的非语言符号称作象。“它不是具体的形象、影象、画象,它是由具体达于抽象的象,是超越语言 and 任何具象的象。它具有普遍意义,能反映具体世界和价值世界的各类关系以及形上之道”。“《周易》这种思维方式极其特别,它归入任何一类思维方式都不合适。艺术创造如文学、绘画、音乐、雕塑等等的思维是形象思维,即借助具体、个别的形象表现一定的思想或美感经验。《周易》的象是抽象的、普遍的,当然不属于这一类。理论作品如古今中外众多的哲学、经济学、政治学、教育学等著作的思维是抽象思维,即借助语言符号通过概念、命题、推理等逻辑手段表现思想,《周易》不使用语言文字符号和概念、命题、推理的办法表达思想,故也不属于这一类。还有一种实质是直觉思维的所谓灵感思维,《周易》的思维与这种思维尤其不相干。《周易》的思维是特殊的抽象思维,即非语言符号的浑沦思维”(《周易的哲学精神》)。

4. 《周易》的重点在人生论。“《周易》由天道说起,而其终极关怀在人间。《周易》的自然哲学毕竟落实在人文精神上,所以《周易》讲伦理讲道德。《周易》最令人折服的一点是它把人立于顶天立地的地位。人在《周易》中是主体也是客体。首先是主体。人是主体,且人本身就是目的。人为了完善自己才须修养,修养不是为了任何别的目的。孔子讲‘古之学者为己’是也。这是《周易》人文精神之根本处”(《周易的哲学精神》)。

5. 《周易》将自然哲学与道德哲学统一起来的原理是这样的:“《周易》的天道地道皆有道德价值,都是善的。人间修养的最高目标就是仿效这个善,成就这个善。

故有‘天行健，君子以自强不息’，‘地势坤，君子以厚德载物’之说”。“《周易》首先把具体世界的条理性、秩序性揭示给人看，然后告诉人们人间行为相互关系亦当如此。事实不如此，那么人就须从自身做起，调整之，克服之。就是‘进德修业’，‘学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之’，‘敬以直内，义以方外’，功夫全在践履上。这与古希腊、近代西方根本不同，与中国道家大为不同，与后世儒家有所不同”（《周易的哲学精神》）。

6. 我一直在怀疑卦变说，受清康熙年间胡煦《周易函书》的启发，我得出以下结论：一、《周易》只讲卦之生成，不讲卦变。卦变是汉人宋人发明创造的。二、卦变是汉人所创众多易例中的一种，不能说互体、反对、旁通、升降等也是卦变。三、卦变说建立在对《象传》上下往来内外终始八字错误理解的基础之上，其要害是认为六十四卦生成之后卦体继续变动，继续相互生成，故卦变说是一个混乱的、错误的生成论体系。四、苏轼、程颐、李惇未能从根本上批倒卦变说。在理论上彻底批倒卦变说的是清初胡煦的《周易函书》。胡氏发前人所未发，用“体卦主爻”说解释《象传》上下往来内外终始八字，至为正确。可惜书入四库，知者不多，影响不大（《略说卦变》）。

三 关于《尚书》研究

近些年金师与我把研究重点转入《尚书》，正在合作撰写四卷本的《尚书新解》。今第一卷《虞夏书新解》业已完成，辽宁古籍出版社已于今年4月出版。另在杂志上发表《〈汤誓〉新解》、《〈甘誓〉浅说》、《〈尧典〉新解》、《〈皋陶谟〉新解》、《〈禹贡新解〉前言》、《〈盘庚〉新解》等6篇单篇文字。我自己发表《〈吕刑〉约解》、《说〈禹贡〉碣石》两篇单篇文字。我们研究的办法是：金师指导，共同讨论，由我执笔，金师审定；对古人近人今人的观点进行尽可能全面的分析研究，正确者取之，错误者弃之，歧异者折中之，大小问题一一提出我们自己的见解。难以遽下结论的则存疑。我们在《尚书》研究方面已存在一个与别人不同的体系。因篇幅有限，这里只作为举例记述几点。

1. 司马迁说《尚书》是孔子论次（即编定）的。孔子编定的《尚书》本子可能就是汉初伏生口授的今文29篇。鲁共王坏孔子宅所得《尚书》古文本子当是未经孔子论次的另一种本子，其中有29篇与孔子编定的本子相同，另有16篇是孔子所不取的。因此，今文29篇之写定成篇必在孔子之前，大多在周平王东迁后不久。

2. 孔子编定《尚书》以《尧典》为第一篇，尧以前不取，非出偶然，必有深意。第一，《尧典》的材料确凿可信。第二，尧这个人物和他的事迹具有划时代的意义。华夏族的血缘之根在黄帝，中国人传统思想文化的源头却在尧。尧的事迹主要保存在《尧典》里，《尧典》是中国远古历史的重要史料。

3. 疑古派学者断言《尧典》是战国儒家精工编造而成，“非先秦之旧”，甚至说“其编定成书当在秦并六国之后”，是不能成立的。《尧典》所记“十有二州”、“同律

度量衡”、“五载一巡守”诸事，必是尧时史实之反映，载入简策流传下来，绝非到秦并六国之后由某人照抄秦制而成。《尧典》之写定成篇当出于周平王东迁之后不久某熟悉官方档案的大家之手。

4. 《皋陶谟》的“九德”反映人的性格、心理以及行为能力方面的特点，尚不具有后世仁义礼知信忠孝等道德范畴的意义。“宽而栗”、“强而义”的句式，反映一种过犹不及的思想，与孔子表述的中庸之道一致。“九德”与《尧典》之“直而温，宽而柔，刚而无虐，简而无傲”似有渊源关系。《洪范》之三德正直、刚克、柔克正是《皋陶谟》“九德”之概括。《吕刑》亦有三德之说。这说明《尚书》各篇是贯通的，也证明《皋陶谟》“九德”的早期性和真实性。

5. 《禹贡》不可能叙结成篇于虞夏之时，更不会是禹本人手定。最可能的情况是，虞夏之时记录留下了禹别九州，任土作贡的史料，传至后世，到了周平王东迁之后，即春秋初期，经过一位大学者加工润色而写定成篇。今之学者有人断定《禹贡》是战国作品，我们不敢苟同。

6. 《禹贡》之“九州”，纯粹是地理概念，根本不具有行政区划的性质。当时不是国中有州，而是州中有国。有人说“九州”之说出于战国时代，故断言《禹贡》之作不会早于战国。这一说法不能成立。“九州”作为自然条件分区，必是禹时的事实。若说“九州”是行政区划，则战国时代也不存在。战国七雄割据，全中国范围内不存在一个中央政权，怎可能有“九州”之划分。战国之九州说是从禹时流传下来的。

7. 《禹贡》碣石，谭其骧70年代作《碣石考》，正确地指出即今河北昌黎县北偏西10里之碣石山。但是谭先生同时确认此碣石山亦即后世秦皇、汉武、魏武登临的碣石。80年代辽宁、河北两省考古工作者分别在绥中和秦皇岛、北戴河发现秦皇、汉武留下的建筑遗址，且在相应的海滨水中发现碣然特立的碣石。辽宁人说碣石就在山海关外之绥中，河北人说碣石就在秦皇岛、北戴河。我们认为三种说法都不错，谭其骧说碣石是昌黎县之碣石山，是《禹贡》碣石。绥中、秦皇岛、北戴河之碣石是秦皇、汉武、魏武登临过的碣石。两者不必是一回事。

8. 自汉迄今讲《盘庚》者都说民不愿意迁移，盘庚强制他们迁于殷，因而把《盘庚》篇根本讲错，其原因是他们对篇首“盘庚迁于殷，民不适有居”两句理解有误。其实“盘庚迁于殷”当是篇题，不是正文首句。首句是“民不适有居”，此适字应训悦训乐，不当训往。民不喜欢现在的居处，希望迁走。这样理解，全篇皆顺。

以上记述了孔学、易学、《尚书》三大块。余如经学、儒学及史学其他方面的情况，姑且从略。

最后照抄金师《学术自传》的一段话作为结束：“吕绍纲同志最能理解和阐释我的学术观点，我认为他最有条件在学术上接我的班，做我的学术传人。我的治学方法他已基本掌握，我的学术观点他能够正确理解，准确阐述，而且能够补充、发展。现在他在我最熟悉的史学、经学、孔学诸领域已有自己相当可观的成果。”

（原载《我的学术思想》，吉林大学出版社1996年）

生产力与生产关系的矛盾是社会历史发展的根本动力

最近一年来,我国史学界热烈地讨论社会历史发展动力的问题。什么是社会历史发展的动力呢?这个问题,据我们看,马克思主义早已解决。今天所以有必要提出这个问题,在于过去一个时期内,思想上和政治上片面地强调阶级斗争,把阶级斗争看作是社会历史发展的唯一动力,因而一个紧接着一个无休止地搞政治运动。其结果,不但社会主义建设不能正常进行,而且使整个社会长期陷入灾难性的动乱之中。这个教训太惨痛了。今天,在政治上已经拨乱反正,适时地强调安定团结,而在思想理论上,人们还有不少糊涂观念,亟需通过社会历史发展动力的讨论,加以澄清。

这次讨论是由戎笙同志的一篇文章引起的。戎笙的文章提出,^[1]农民战争不是中国封建社会的唯一动力,阶级斗争也不是阶级社会发展的唯一动力。文章认为,人类社会历史发展的动力是生产力与生产关系的矛盾,它因时而异,有不同的表现形式。有时表现为用阶级斗争去改变旧的落后的生产关系以解放生产力;有时表现为用武装斗争去摧毁保护旧的落后的生产关系的上层建筑为生产力的发展创造条件;有时表现为国家权力保护先进的生产关系以促进生产力的发展;有时表现为劳动人民用生产斗争和科学实验去发展生产力。

我们认为,戎笙同志的看法很有价值。尽管关于四个“有时”的概括和把“生产斗争”做为一种动力的提法,尚有待于进一步推敲,但是他的基本观点以及思考问题的方法是正确的,是符合马克思主义的。不管人们怎么看,这些意见对于被“四人帮”搞乱了的史学研究领域,无疑会起到拨乱反正的作用。问题是我们长期以来已习惯于搞绝对化,认定什么东西重要,那就是绝对的重要,别的什么都不重要。在林彪、“四人帮”横行时期,阶级斗争被吹成万能的药方,成了现实生活一切领域的永恒的主宰。在它面前,一切一切都成为多余的,都要回避。这种情况不可避免地也影响到史学研究领域。阶级斗争、农民战争的作用被夸大到荒谬的地步,其他历史因素都置于不顾。甚至经济的发展也成了阶级斗争、农民战争的附属物。遇到发展,就是阶级斗争、农民战争的推动;遇到发展缓慢,就是统治阶级压迫和剥削的结果。纷繁复杂的历史过程变成了比简单的数学公式还简单的公式。问题的严重性还在于,直至今日有人仍然坚持认为这才是马克思主义。谁一提出阶级斗争、农民战争不是历史发展的唯一动力,除阶级斗争、农民战争以外,还要考虑别的,就被认为是贬低阶级斗争、农民战争的作用,离开了马克思主义。一些同志感到戎笙的观点不好接受,其原因即在于此。

马克思主义真的认为阶级斗争是历史发展的唯一动力吗？不是的。我们知道，马克思、恩格斯、列宁谁都没有专门论述过历史发展动力问题，谈到一些也是在论述别的问题时涉及到的。因此，每一次都不可能谈到动力问题的一切方面。尤其应当注意的，是他们的著作不是学术论文，而是针对现实生活所提出的问题，很多是为了同敌人论战而写。马克思、恩格斯处于无产阶级革命兴起的时代。列宁所面临的问题，是如何取得无产阶级革命的胜利。他们根据现实斗争的需要，突出强调阶级斗争、社会革命的伟大作用，是必要的。我们要从他们的著作的总的联系中去把握马克思主义的思想实质，理解它的完整的思想体系，而不要热衷于某些个别词句。只要我们全面地研究他们的思想，便不难发现，阶级斗争唯一动力说并不是马克思主义的原义。

从历史实践来看，30年的现实和数千年的历史已经无情地证明：人类社会的发展，既需要急剧的革命变革，也需要和平与稳定。革命固然是“助产婆”，但“助产婆”对于婴儿的孕育和出生后的成长，毕竟无能为力。戎笙同志的文章，从历史实际出发，提出阶级斗争、农民战争能够为生产力的发展开辟道路，提供可能性，但要使生产力的发展由可能变为现实，尚需有别的因素起作用，我们认为，他抓住了问题的关键所在。我们见到的所有力主阶级斗争、农民战争唯一动力说的文章，迄今尚无一篇能够在这一点上拿出令人信服的论据来驳倒戎笙。

《光明日报》1979年12月18日，发表了一篇题为《农民战争是推动中国封建社会历史发展的动力》的文章，在坚持农民战争唯一动力说方面，可以说是代表作。但是即便是它，也没有解决戎文提出的问题。文章认为，战国秦汉时期奴隶制残余的消灭，魏晋隋唐时期农奴制为租佃制取代，均田制的衰落等等，都是农民战争打击的结果。宋元明清时期，宋如果不是被蒙元所灭，而是被农民战争推翻，中国的资本主义萌芽可能会早于西欧诸国。想要以此证明农民战争是中国封建社会发展的唯一动力。但这是有问题的。首先，奴隶制残余的消灭、租佃制的兴起、均田制的衰落，每一个都是长达数百年之久的历史过程，造成这个过程的有多种因素，其中起决定作用的，是经济因素自身。一种生产关系当它尚未发展到熟透的程度时，任何力量也不能使它消灭。如果单靠农民战争能够变革生产关系，那么为什么大小数百次农民起义、农民战争，有的甚至明确提出过“均贫富”、“等贵贱”、“均田免粮”、“有田同耕”的口号，竟终于未能消灭封建土地所有制呢？

其次，资本主义萌芽出现的早晚，尤其同农民战争扯不上。西欧资本主义萌芽出现早，而且发展成为典型的资本主义生产方式，可是那里极少发生农民战争。我国在元朝以后有朱元璋、李自成领导的两次大规模农民战争，而资本主义萌芽却始终是萌芽。这是为什么呢？原因很明显，资本主义生产方式的产生，必须有一个小生产者被剥夺而成为一无所有的雇佣劳动者的过程。为什么欧洲出现了这一过程，而中国没出现这一过程，这要从两者社会经济结构的不同上去探究其根源，从农民战争上找不到答案。

文章还提出“两个根本动力”说，说除生产力与生产关系矛盾这个根本动力外，