



中华文化论丛



商务印书馆

中华文化论丛

(第二辑)

彭庆生 主编

商务印书馆

1999年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中华文化论丛.第二辑/彭庆生主编. - 北京:商务印书馆,1999
ISBN 7-100-03039-0

I. 中… II. 彭… III. 文史哲-研究-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999) 第 10874 号

ZHONGHUA WENHUA LUNCONG

中华文化论丛

(第二辑)

彭庆生 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-03039-0/G·400

1999 年 12 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1999 年 12 月北京第 1 次印刷

印张 16 1/2

定价: 27.00 元

中华文化论丛编委会

主 编：彭庆生

副 主编：韩经太 方 铭

执行主编：方 铭

编委 (以姓氏笔划排列)

许树安	李庆本	杜道明	吕书荫	周思源
赵永新	徐 江	黄卓越	司纯德	韩德民

资 助：北京语言文化大学

主 持：北京语言文化大学中华文化研究所

地 址：北京市海淀区学院路 15 号

邮政编码：100083

序

夫朴斫成于丹牖，筱簜资于栝羽；升嵩霍而知乾行之峻，临溟渤始悟地载之厚。学塾庠序，所以弘风训世，发蒙启滞。是以柔慚情性，日用成器，莫不由之。北京语言文化大学向以弘扬吾国固有人文精神为己任，自忖任重而道远也，故自开馆迄今，起讲堂，筑门阙，崇明师傅，不舍昼夜，凡数十年。济济才士，栉风沐露，盛兹阶宇；祁祁髦俊，负笈担簠，亦集爰处。珪璋挺其惠心，英华秀其清气，璫之器学，岂谢前修。有扶之杜，生于道周，彼君子兮，噬肯来游，中心好之，曷饮食之。愚等忝为教习，依席不讲，岂式经义；下帷供奉，焉克倘佯。蒙执政诸贤深识鉴奥，慨然成就愚等拳拳之曲折，遂得编辑《中华文化论丛》行世。岂仅愚等个人之心愿得遂，亦弘扬中国固有传统、增进学术交流之一小盛事也。此所以足以致谢云者。

然则，《中华文化论丛》（北京语言文化大学资助，北京语言文化大学中华文化研究所主持）乃有关中国传统文化研究之同人论文辑录，兼及与传统文化相关之比较研究。冀以发明训故，董理传统，澡雪精神，备世之急。作者诸君大抵皆北京语言文化大学之二三同志。至于海内外方家之丽文高论，愚等亦有戚戚焉，若有垂顾，岂敢云废。

《中华文化论丛》期年为辑。赖中国文学出版社雅意，第一辑刊行于一九九八年，诸君于此所见，乃第二辑是也。

昔者，夫子以仁圣之智，集乎大成，述而不作，信而好古，传诗书礼乐易春秋，以期兴灭继绝，尊王攘夷，开中华民族万世太平。迄夫子之生，席不遑暖，汲汲焉以扶华夏文明之欲坠。荏苒乎时，敷赞圣旨，树德建言，振叶寻根，观澜索源，此等事业，先贤

所难，愚等岂不自量力而敢有所覬覦。惟省吾国文化之兴亡，愚等匹夫匹妇，亦有责任，故愿不自沉所闻，擘肌分理，尽心焉而已。

愚等既蒙责任，是以人无别长幼，道鲜问先后，澹泊闲居，一日二日，兢业尺寸之微；朝秦暮秦，索求一字之隐。应物稽疑，修德讲学，铨论大义，旁求儒雅，乾乾夕惕，不自满假，期去故取新，俾自树立。然知之不易，行之维艰，愧无博物之识，曷以启晨光，发微旨。姑放庸言，聊以足曲。大学之道，在明明德，在亲民，在至于至善。读者诸君若不吝赐教，愚等幸何如之。

方 铭 执 笔

编委会及作者简介(依在本书出现先后排名)

- 彭庆生 北京大学研究生毕业,北京语言文化大学教授
韩经太 吉林大学文学硕士,北京语言文化大学教授
方 铭 北京大学文学博士,北京语言文化大学教授
许树安 北京大学文学硕士,北京语言文化大学教授
李庆本 山东大学文学博士,北京语言文化大学研究员
杜道明 山东大学文学博士,北京语言文化大学副教授
吴书荫 中国艺术研究院文学硕士,北京语言文化大学教授
周思源 复旦大学毕业,北京语言文化大学教授
赵永新 南京大学毕业,北京语言文化大学教授
徐 江 中国社会科学院文学博士,北京语言文化大学副教授
黄卓越 北京师范大学文学博士,北京语言文化大学副研究员
阎纯德 北京大学毕业,北京语言文化大学教授
韩德民 中国社会科学院哲学博士,北京语言文化大学副教授
张耀南 北京大学哲学博士,北京行政学院副教授
程瑞钊 陕西师范大学文学博士,四川师范学院教授
杨翠薇 北京师范大学史学博士,北京语言文化大学副研究员
李金坤 北京大学高级访问学者,镇江师范学院副教授
徐文明 北京大学哲学博士,北京师范大学副教授
魏德胜 复旦大学文学博士,北京语言文化大学副教授
张希峰 吉林大学史学博士,北京语言文化大学副教授
任筱萌 陕西师范大学文学学士,北京语言文化大学助理研究员
郭 鹏 北京大学文学博士,北京语言文化大学副教授
孙琴安 上海社会科学院文学研究所研究员

吴兆路 复旦大学文学博士,复旦大学副教授
沈治钧 北京师范大学文学硕士,北京语言文化大学副教授
杜志军 北京大学文学博士,北京语言文化大学副教授
吴 双 复旦大学文学硕士,北京语言文化大学讲师
郑万鹏 东北师范大学毕业,北京语言文化大学教授
刘毓庆 北京大学文学博士,山西大学教授
张延凤 北京外国语大学毕业,北京语言文化大学教授
吴相洲 北京大学文学博士,首都师范大学副教授
宋尚斋 山东大学文学硕士,北京语言文化大学副教授
南志刚 复旦大学文学硕士,陕西渭南师范学院副教授
杨乃乔 北京师范大学文学博士,首都师范大学教授
麦永雄 广西师范大学教授,《东方论丛》副主编
杨胜生 武汉大学文学学士,中国文化报主任记者
许 欣 北京语言文化大学硕士研究生

目 录

古代思想及历史研究

- 君子人格:荀子社会理想的主体呈现 韩德民(1)
- 张东荪论道家 张耀南(30)
- 论洛蜀党争 程瑞钊(46)
- 论章献明肃刘太后 杨翠微(66)

专门文化研究

- 楚文化与中原文化渊源六论 李金坤(90)
- 迦腻色伽王与大月氏王系 徐文明(109)
- 《睡虎地秦墓竹简》复音词简论 魏德胜(125)
- 古代名物研究札记(十篇) 张希峰(150)
- 骊山附近“三皇”遗迹辨正 任筱萌(158)

诗词文赋研究

- 贞观诗歌系年考(上) 彭庆生(168)
- 清真词艺术风格申论 韩经太(188)
- 盛名累清节 悲吟诉长恨
——吴梅村命运悲剧心灵悲剧论略
..... 徐 江(211)

古代文论研究

关于《文心雕龙》中的几个问题

——兼与王元化先生商榷 方 铭(224)

北宋诗学思想札记三则 郭 鹏(242)

论李贽的文学评点及其地位 孙琴安(261)

也谈古代文论的现代转换 吴兆路(275)

古代戏剧小说研究

《浣纱记》版本概述 吴书荫(281)

《儒林外史》:中国知识分子的一面镜子 ... 沈治钧(290)

再论近代前期狭邪小说与《红楼梦》之关系

——以叙事结构为考察中心 杜志军(312)

中国戏曲在西方的传播及西方戏剧

对中国戏曲的影响 吴 双(331)

美学史及艺术史研究

金、元时期雅俗文化的合流与雅俗共赏的审美趋势

..... 杜道明(345)

美学史方法论 李庆本(356)

现当代文学文化研究

我看中国女性文学 阎纯德(366)

哀而不伤论

——“伤痕文学”与“迷惘的一代”等思潮比较

..... 郑万鹏(371)

中国文化精神与澳门文化特质	赵永新(389)
民族文化的三次大交汇	刘毓庆(395)
论文化的内聚力和外张力的辩证关系	张延风(405)
论平等传统在现实生活中的作用	吴相洲(417)

文化交流研究

从中外文化的交融看文化交流的趋势	宋尚斋(429)
新时期外来文化译介的五大误区	南志刚(447)
从文化冲突到后殖民主义消解	杨乃乔(459)
关于文明的位移与磨合的思考	麦永雄(466)
亨廷顿:预言家还是西方中心论者	杨胜生(479)
错误前提下的危险结论 ——评亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》	周思源(495)
“面向二十一世纪:中外文化的冲突与融合” 学术研讨会综述	许 欣(512)

君子人格:荀子社会理想的主体呈现

韩德民

(一)

社会文化共同体的价值原则和组织理念,集中展现在其所推崇的理想人格之中。不同形态的理想人格塑造,能够以富于象征意义的文化代码的形式,对社会发展的方向起到有效的规范作用。特别是在中国这种人们的思维方式有着强烈的类比性特征的文化传统中,理想人格的导向作用尤其显著。正因如此,荀子才将深入体会漫长中国文化传统之内在精神的关键,放在对其代表性人物的透视上,声称:“欲观千岁则数今日,欲知亿万则审一二,欲知上世则审周道,欲知周道则审其所贵君子。故曰:以近知远,以一知万,以微知明。此之谓也。”^①传统的真精神,不在具体历史存留的断简残篇,而在承继了这种传统并将其发展到了更完善形态的当下现实。世事纷纭,“礼仪三百,威仪三千”^②,其所系者,道义而已。作为三代文化最高阶段的周文化,只有通过将其内在价值取向突出地彰显了出来,才能有效阐释。基于对文化结构与发展的规律的这种理解,荀子社会理想的学说的一个重要部分,就是对理想化的主体人格的设计。

当其之时,华夏文化圈内的大一统之势日益明朗。不同社会政治力量,都从自己的立场出发,试图将这种趋势纳入自己的利益或理念的轨道。荀子对儒家“君子”观念的发展,就是在这种背景下进行的。荀子极力强调儒家“君子”在社会政治实践进程中的特殊意义,所谓“天地者,生之始也;礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。……故天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也……。”^③“君子”被提到了与天地参,为礼义亦即人文之始的高度,其对主体人格的社会政治功能的强调,可以说达到了无以复加的程度。

在多元性的社会结构体系中,任何利益集团及其政治代表,都不可能摆脱其他利益集团的制约,都很难完全依照自己的意志规范共同体的发展。因此,在这样的体系中,对于社会的健康发展来说,最重要的,是通过什么样的方式使相互冲突的利益集团达成良性的互动。由此导致对游戏规则——制度的重视。相反,在一元性的社会结构体系中,既定权力系统往往以整个共同体唯一代表的面目出现,这种权力系统及其代表人物,通常不需要面对有实质意义的外在约束,因而其意志—观念—品质等因素,在一定时期,对社会的发展就会产生决定性的影响。这样的现实机制反映到政治理念上,就是对政治领导人主观素质——品格的极端重视。在这种社会结构体系中,即使有普遍性的规范或制度,由于没有处在反对状态的政治力量的支撑,也很难发挥其在多元性社会结构体系中的那种有效约束作用,而只能起到掩盖权力集团为所欲为的本性的面纱的效果。当然,一元性结构体系与多元性结构体系的划分只有相对的意义,任何文明系统,在经过一定的发展以后,都不可避免地出现内部利益分化,使不同社会集团的划分成为可能。绝对的一元永远不存在,相应地,不同利益集团及其政治代表之间的互相制约关系,也不

可能是绝对均衡的,其中总有处于主导地位的强势集团和处于非主导地位的弱势集团;所谓的多元也是相对的。但尽管如此,不同文明,由于历史传统和生存环境的差异,内部结构关系及相应的权力运作模式,确实存在着差异。

就中国文明与渊源于古希腊罗马的欧洲文明比较,前者内部的利益分化及由此形成的社会阶层的划分,始终没有突破传统血缘伦理的包裹而获得明确的价值合法性,没有建立起代表不同利益阶层的政治力量同时共存的权力格局。所以梁漱溟等现代学者就否认传统中国是阶级社会。处于合法地位的政治集团永远是唯一的,代表整个天下从事组织领导活动,所谓“权出一者强,权出二者弱”^④,就是这种状态在观念领域的反映。此种观念的前提,有两个方面,一是说“四海之内若一家”^⑤,既是一家,利益当然一致,不需要多个代表,甚至有多个代表或自称的代表,本身就是不祥之兆;二是说“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,^⑥既然“王”是天下的唯一所有者,“王”之外的任何独立权力,乃至“王”之外的任何独立存在本身,都理所当然地被认为属于僭越或说“不道”。

《韩非子》中有个故事,生动地反映出中国式的权力格局:“太公望东封于齐,齐东海上有居士曰狂矜、华仕昆弟二人者立议曰:‘吾不臣天子,不友诸侯,耕作而食之,掘井而饮之,吾无求于人也。无上之名,无君之禄,不事仕而事力。’太公望至于营丘,使吏执杀之以为首诛。周公旦从鲁闻之,发急传而问之曰:‘夫二子,贤者也。今日殒国而杀贤者,何也?’太公望曰:‘……彼不臣天子者,是望不得而臣也;不友诸侯者,是望不得而使也;耕作而食之,掘井而饮之,无求于人者,是望不得以赏罚劝禁也。且无上名,虽知,不为望用;不仰君禄,虽贤,不为望功。不仕则不治,不任则不忠。且先王之所以使其臣民者,非爵禄则刑罚

也。今四者不足以使之，则望当谁为君乎？……已自谓以为世之贤士而不为主用，行极贤而不用于君，此非明主之所臣也，……是以诛之。”^⑦这与其说代表了某种思想观念，不如说反映着确定的物质现实。《荀子》记孔子在鲁国代理宰相，上台第七天就杀了少正卯，并解释说：“人有恶者五，而盗窃不与焉：一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰记丑而博，五曰顺非而泽。此五者有一于人，则不得免于君子之诛，而少正卯兼有之。故居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之桀雄也，不可不诛也。”^⑧这件事史无实据，《宥坐》篇也不能作为研究荀子思想的主要依据，但类似议论在各家著作中的普遍存在，说明为政者在社会结构系统中的专擅地位，绝非特定学派观念性创造的结果，而毋宁说是全部中国化的政治理论必须由以出发的现实。就连庄子这么潇洒的人物，都不能不感叹孝之于亲，忠之于君，乃无所逃于天地间的“命”。

在共同体内部实际存在的利益冲突，因为这样那样的原因激化而导致既有政权垮台之后，新的政治权力也会马上宣布继承原有权力集团的唯一合法性，成为整个天下的新的唯一代表。在这种系统中，代表不同利益集团的政治力量的关系，不是强势与弱势的关系，而是合法与不合法的关系，是正统与异端的关系。所以说：“君者，国之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而乱；自古及今，未有二隆争重而能长久者。”^⑨在常规的政治运作层面，不存在多种政治利益集团间的互相制约。这是我们所谓一元性社会结构系统的含义。当然说不存在制约也不是绝对的，既然客观上存在着利益分化及建立在利益分化基础上的社会成员分层，则不同政治倾向的相互制衡客观上必然存在，但这种制衡却只能以非常隐晦和间接的方式进行。隐晦的意思是说，制衡常常以处于合法性地位的权力系统的自我克制，而非来

自外在的监督的方式进行。如荀子对当政者的告诫：“马骇舆则君子不安舆，庶人骇政则君子不安位。……‘水则载舟，水则覆舟。’”^⑩这也是历来君主代代相传的座右铭。间接的意思是说，这种利益冲突对政治权力运作的影响，往往不是马上表现出来，而是积累相当长的历史过程，最后通过总爆发的方式从根本上推翻既有权力体系。而这种推翻的过程同时内化为新权力系统的有关自我克制的新的自觉。适应这样的政治与社会现实，几乎所有的中国式政治理论，都极端重视具体统治者的个人属性对社会发展的意义。这些理论认为，在保证权力者人格品质的前提下，应该允许他们根据具体情况采取任何必要的手段，不应该用僵化固定的没有人情味的规则来约束好的权力者，只有这样，才符合最大限度的社会利益。姜太公之诛狂鬻、华仕兄弟，与《宥坐》篇作者笔下的孔子之诛少正卯，其合法性或说价值合理性依据都在这里。荀子的君子人格理论，就是在这样的文化观念土壤基础上生长起来的。

(二)

《君道》开篇谓：“有乱君，无乱国；有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。”荀子这里所说的“法”，主要是“做法”或“术”^⑪的意思，与作为制度规范的“法”有区别，但对政治人物个性品格的强调，在对有关“君子”与“法”不同作用的比较中，却表现得非常清楚。荀子的这种强调，贯通《荀子》全书。如《王制》篇说：“故有良法而乱者有之矣；有君子

而乱者，自古及今，未尝闻也。”《致士》篇说：“君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。”圣君贤相的人格，具有根本性的决定作用，得其人，则国家必然安定，不得其人，任何法都不能达到应有的效果。禹这样的圣王在世，则万方来朝，四海晏然，而尽管他的做法理论上没有消失，夏朝却并非每代都能看到 he 这样的王。这体现了儒家一贯的思想传统，如《中庸》就说：“文武之政，布在方策，其人存，则其政举；其人亡，则其政息。”孟子也认为：“徒法不能以自行。”^⑩汉代陆贾发挥这种意思，进一步说：“尧舜之民，可比屋而封，桀纣之民，可比屋而诛者，教化使然也。”^⑪

君主的人格状况，直接影响他对统治方式的选择。明智的君主，其明智同样表现在对人的重要性的认识上，那就是着力于贤能之士的拣择，而昏庸之君，则致力的是如何强化自己的专擅之权，如此则不可避免地会导致对君子的排斥和奸佞宵小之辈的亲近。拣择任用了君子，则虽优游从容，而可保证国泰民安，声名日隆；否则，纵然宵衣旰食，夙兴夜寐，也会致令社稷危亡。质诸中国历史实际，荀子所言确乎不虚。但问题是，他正确地看到了“法不能独行”的事实，认识到了“法”作为治世者手中工具的被动属性，却只是把这种现象作为既定前提接受下来，至于为什么“法”没有提升为超越性的普遍原则并发挥对统治者的独立规范作用，却根本没有成为问题，当然更不可能对这种法与人关系模式的合理性进行批判性的讨论了。针对这种情况，牟宗三曾提出，传统中国有“治道”而无“政道”，所谓“治道”，即有关统治技术或手段的理论，“政道”则是有关统治合法性的理论。^⑫没有有关政权合法性的讨论，是因为不发生这样的问题。在这种一元性的结构系统中，政权作为专擅之权，其理论来源是“天”，其现实来源是实力乃至直接就是武力。“天”作为最高意识形态