

中华文化论衡

第一辑

中国文学出版社

此书的出版得到了北京
语言文化大学的资助

中华文化论丛编委会

主 编：彭庆生

编 委：（以姓氏笔画为序）

方 铭 许树安 杜道明

吴书荫 周思源 赵永新

阎纯德 彭庆生 韩经太

执行编委：方 铭

作者简介(按论文顺序排列)

- 韩德民 中国社科院研究生院毕业,哲学博士,讲师
张希峰 吉林大学毕业,史学博士,副教授
魏德胜 复旦大学毕业,文学博士,副教授
黄新亚 陕西师范大学毕业,文学硕士,副教授
杨翠微 北京师范大学毕业,史学博士,讲师
方 铭 北京大学毕业,文学博士,副教授
宋尚斋 山东大学毕业,文学硕士,副教授
臧 清 北京大学毕业,文学硕士,讲师
徐 江 中国社科院研究生院毕业,文学博士,副教授
吴书荫 北京大学毕业,文学硕士,教授
沈治钧 北京师范大学毕业,文学硕士,副教授
周思源 复旦大学毕业,教授
杜志军 北京大学毕业,文学博士,讲师
郭 鹏 北京大学毕业,文学博士,讲师
黄卓越 北京师范大学毕业,文学博士,副研究员
李庆本 山东大学毕业,文学博士,副教授
阎纯德 北京大学毕业,教授
郑万鹏 东北师范大学毕业,教授
肖 立 中国社科院研究生院毕业,文学博士,讲师
赵永新 南京大学毕业,教授
李润新 南开大学毕业,教授
王 宁 北京大学毕业,文学博士,教授
郑春苗 中国人民大学毕业,教授

目 录

儒家文化研究

- “礼法”范畴与荀子对儒家社会理想学说的发展
..... 韩德民(1)

历史名物研究

- 古代祭祀名物丛考 张希峰(24)
《睡虎地秦墓竹简》中的副词 魏德胜(34)
诸葛亮挥泪斩马谡钩沉 黄新亚(81)
论宇文护之死 杨翠微(92)

诗词文赋研究

- 论宋玉唐勒景差“好辞而以赋见称”..... 方 铭(107)
纪游文学的发展与曹氏父子的纪游诗赋..... 宋尚斋(129)
咸通十哲诗歌艺术论..... 臧 清(142)
吴梅村的前期政治活动与诗歌艺术..... 徐 江(152)

小说戏曲研究

- 明清戏曲存目钩沉录..... 吴书荫(170)
求索文行出处之道:《儒林外史》主题思想重议
..... 沈治钧(190)
《红楼梦》“二书合成”说指质疑..... 周思源(207)

论近代前期狭邪小说与《红楼梦》之关系:

以叙事风格为考察中心…………… 杜志军(225)

诗学及美学研究

欧阳修以文为诗及其诗学思想析论…………… 郭 鹏(247)

心源说:唐宋派文论中佛学要素之考辨 …… 黄卓越(266)

王国维与古典美学的现代转型…………… 李庆本(289)

现当代文化研究

论 20 世纪中国女性文学的发展道路 …… 阎纯德(307)

新文化运动与中国传统文化…………… 郑万鹏(325)

礼失求诸野:论钟敬文的民俗学研究 …… 肖 立(343)

传统文化与现代

中国艺术精神与二十一世纪…………… 赵永新(362)

论当代社会儒家价值观的意义…………… 李润新(378)

传统文化与东西方文化

中国比较文学研究的国际背景、研究现状及未来走向

…………… 王 宁(388)

印度佛教与中国医学的发展…………… 郑春苗(402)

“礼法”范畴与荀子对儒家 社会理想学说的发展

韩德民

(一)

不同于孔孟之注重礼的道德教化功能及其与血缘亲情的历史性关联,荀子的礼论,强调的是它所包含的相应于法的规范功能,他并由此创造性地提出了“礼法”的范畴。“礼法”是荀子有关社会秩序之建构模式的核心性概念,其内涵集中显示了儒家社会理想学说在战国末期的新发展。这个概念所要昭告的,既是新的社会结构模式,也是新的政治法律制度。它表明,一方面,荀子不同意从单纯现实利益之争夺的层面理解与结构人类群体,不认为春秋以来新兴的君主集权国家体制意味着统治方式的完整性,另一方面,他也不赞同僵化地固守宗法封建时代形成的那套所谓礼的规则。当然,“礼”与“法”并称,并非就是完全不承认礼与法间的区别。以礼率法、纳法入礼,与以法释礼、援礼接法,在荀子那里,都是以礼与法间的确定界限为前提的。《强国》、《天论》、《大略》等篇章中,都提到“隆礼尊贤而王,重法爱民而霸”的话,“隆礼”联系着的是“王道”,“重法”联系着的是“霸道”。“王”、“霸”虽可兼用,而终有理想与权宜之别。同样,

“礼”、“法”虽不妨相济互补，却毕竟有本末之异。《性恶》中说：“礼义生而制法度”，也即要把礼义作为法度的渊源和创制法度的根据。《劝学》中说：“故隆礼，虽未明，法士也；不隆礼，虽察辩，散儒也。”取法乎上，仅得其中。荀子认为，从根本上入手，抓住礼这个社会秩序的核心，即使未臻极致，也起码能够正确地体现法规的要求。“法士”，即能严格执法、正确地把握法的儒者。否则，即令在听讼决疑时明察善辨，也只能是“不知法之义而正法之数者”^①的“散儒”。这些人表面上死死地抱住法律条文，但由于不明礼义，也就从根本上丧失了法之为法的合理性基础。这种强调礼法的统一而又意识到二者的区分的立场，使荀子的社会政治理论既避免了法家那种由排斥礼、排斥传统而导致的价值关切的丧失，也避免了孔孟式的由于过分执着于传统、执着于传统中寄寓着的超越性价值理念而导致的对现实具体情形的轻视。

荀子探讨了礼与法二者在实践过程中的相互关系，认为应注意区别善与不善，以礼与法（刑）分别待之：“以善至者待之以礼，以不善至者待之以法。两者分别，则贤不肖不杂，是非不乱。”^②他在《富国》中称：“由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”“以礼乐节之”的具体内容，就是天子至各级贵族要坚持与其身份相应的服饰礼仪，要具备与其责任地位相应的才德，这样的要求在他所设计的“礼法”制度中属于核心性的部分，需要较多的精神自觉性。“以法数制之”的具体内容，就是要通过明确的行政组织、赋税规定、劳动分工等，来组织百姓的生产生活，使他们能顺利地从事自己的工作，能获得与劳动相应的报酬，能维持基本的生存而又保留一定的余裕。这在荀子统一的礼法制度中属于比较具体的操作部分，与礼乐的“节之”相比，此种“制之”显示出更多的强制规范色彩。《议兵》篇也有

类似论述：“故凝士以礼，凝民以政；礼修而士服，政平而民安；士服民安，夫是之谓大凝。”以“礼”与“政”相对称，也是要表明“礼法”的不同部分的不同适用性。但这并不意味着礼仅仅适用于贵族而不适用于庶人，也不意味着法仅仅针对庶人而不适用于贵族。如《大略》中就说：“礼之生，为贤人以下至庶民也，非为成圣也。”又说：“治民不以礼，动斯陷矣。”以“礼”与“政”相对，仅仅是想强调礼与法在适用对象上有不同的侧重。

在荀子所理解的才德等级阶梯上，有所谓“俗人”、“俗儒”、“雅儒”、“大儒”的区分，这些人对礼义有不同的理解与把握程度，因而适合于从事不同等级的职责。《儒效》认为“雅儒”是可以充任官吏之才，至于“大儒”，则是能够自觉地“法后王，统礼义，一制度，以浅持博，以今持古，以一持万”的人中之杰，是可以充任天子三公的人才。在荀子看来，诸如君主、三公、诸侯、大夫这些人，都是能够自觉地“隆礼义”的，都具有道德的自主判断，从而也相应地具有自我约束能力，所以只要以“礼乐节之”就可以了。东汉荀悦就此有过很好的议论：

礼教荣辱以加君子，化其情也；桎梏鞭朴以加小人，治其刑也。君子不犯辱，况于刑乎？小人不忌刑，况于辱乎？^③

“刑不上大夫”原意即在于“大夫”能自觉地遵守礼法而不犯辱，更遑论受刑。而庶民百姓作为体力劳动者，不仅身份低贱，而且才德浅陋，不能主动地修养自我的秉性，不能自觉地把握、判断、遵守礼义，连刑也不在乎，更谈不上计较荣辱了，因而不能不借助刑法的强制与威慑，不能不主要借助简易明了的法规条款规范其行为，从而免于刑戮，所以不能不“以法数制之”。这也

即所谓：“礼者，众人法而不知，圣人法而知之。”^④《荣辱》篇中也说：“孝弟原惑，拘录疾力，以敦比其事业，而不敢怠傲，是庶人之所以取暖衣饱食，长生久视以免于刑戮也。”在荀子看来，作为才德资质都不高的庶民百姓，只有努力做到忠厚诚实，勤劳勉力，才能保证衣食饱暖、免于刑戮而终其天年。

在古代社会，由于生产力水平的极度低下，绝大多数人都只能是被束缚在最简单化的生存劳作中，谈不上任何主体的自由，尽管是人类文明的真正创造者，却没有能力体会理解自身作为人的活动的真正意义，而显得似乎只是在生存本能的支配下消极地适应着环境的压力。反倒是那些占据了统治者地位的社会成员，尽管严格地说来，他们只是脱离了人之为人的真正创造性存在的寄生者，却利用对别人劳动成果的剥夺而摆脱了对生存必须的屈服，从而有可能感受到某种所谓的生存自由，并据此而发展了人类长期物质实践积累结晶的精神文化。所以结果是，人类文化的真正创造者是没有文化的，是麻木的、缺少丰富的精神意识的，因而也没有能力感受作为主体的应有尊严。而那些与文化创造无关的成员反倒似乎成了文化的承载者，反倒似乎是富于精神的尊严的。这是不公平的，也是不健康的，却是无法否认的。从黑格尔到马克思对此都有深刻的阐发。站在这样的角度，荀子的所谓“以礼乐节之”和“以法数制之”的分别，不能说没有任何历史根据。对精神性的存在才谈得上施以精神性的惩罚，对被剥夺了精神的存在则只能施以肉体的刑创。

但问题是，作为一种哲学方法的理论和作为一种政治构想的设计是应该有所区别的，本体层面的相对合理与实践层面的绝对荒谬往往并不互相排斥。实际上，以外在身份为依据来判断主体道德素养的高低在实践上是绝对不可能的，荀子对此也十分清楚。古往今来，可以举出作为反证的例子所在多有。事

实上,许许多多的“君子”可能并不由于脱离了现实的物质生产的沉重负担的束缚而一定获得精神的高贵。特别是经周秦之变,社会结构大解体、大组合,每个人的社会身份都可能很快发生急剧的变化,礼乐专家流落民间而衣食无着,上层贵族没落潦倒而混迹里巷之间,而江湖盗匪倒有可能通由军功等途径名列显赫。更不用说自古而然的时世不公,圣贤没为下僚,而奸佞端居上位等等。《荀子》很多篇目中都流露出圣贤不遇的愤懑。《儒效》中说“彼大儒者,虽隐于穷阎漏屋,无置锥之地,而王公不能与之争名。”类似话语很多,说明荀子并不主张根据外在身份的等级标志来给人群划分适用于礼或法的界限。但如果说他一点也没有传统的“礼不下庶人,刑不上大夫”^⑤的观念的影响,也不符合事实。

(二)

“法”字在《荀子》书中出现计达一百七十余次,是除礼之外出现频率最高的词之一。这些众多的“法”字,用法各有不同。主要的可分作下述几类。一是效法、遵循、模仿的意思,如说“法先王”^⑥,说“不法先王,不是礼义”,说“上则法舜禹之治,下则法仲尼子弓之义,以务息十二子之说”^⑦,都属于这一类。二是指一般意义上的规范制度,如说“礼者法之大分”,说“以是尊贤畏法而不敢怠傲”^⑧,说“其言行已有大法矣”^⑨,等等。三是指政治性国家具体制定的法律规章,如说“故有良法而乱者有之矣,有君子而乱者,自古及今未尝闻也”^⑩,说“慎子蔽于法而不知贤”^⑪,说“若是则百官莫不畏法而遵绳矣”^⑫。还有就是与其他字组成一些合成词,如说“法士”,说“法行”,说“法数”等。这些用法以第三种最为近似今日之所谓法律。

作为国家制定的法律规章,荀子虽没有限定其所应有的具体条目,但就他对这种法在实践中的施行方式及现实效果的描述看,主要内容不脱刑罚之类。制定法律就是为了对罪错施以惩戒以恢复被破坏了的秩序。当然就其积极形式而言,还有与刑相应的赏,但赏之与刑,不过是同一种法观念的正反两种不同体现罢了。这样的法的存在效用,不论就其对官抑或民而言,都首先是一种威慑(及相应的劝诱)。所以说“百姓莫敢不顺上之法”,“顺”与“罚不用而民服”的“服”是一个意思,“法”与“罚”也是一个意思。^⑬所以说“百吏畏法循绳”,“刑赏已诺信乎天下矣,……如是则兵劲城固,敌国畏之。”^⑭

与法的这种实际内涵相联系,荀子也广泛地论述了有关刑惩的问题。刑字在《荀子》三十二篇中虽没有法字出现得多,但也高达一百多次。关于刑,荀子强调的主要是这样几个方面的内容。首先是与其德主刑辅、出于礼者入于刑的理论相应,提倡教而后诛:“故不教而诛,则刑繁而不胜;教而不诛,则奸民不惩。”^⑮这同孔子在《论语·尧曰》篇中所谓“不教而杀谓之虐”的观点是完全一致的。只不过作为一位儒家学者,荀子紧接着正面强调了另外一个极端——“教而不诛”的危害。这表明“刑”在他这里获得了较孔孟更重要的地位。

其次是强调要刑当其罪。《君子》篇中说:“故刑当罪则威,不当罪则侮;爵当贤则贵,不当贤则贱。古者刑不过罪,爵不逾德。故杀其父而臣其子,杀其兄而臣其弟。”刑罚只有在与所针对的罪错相当时,才能真正发挥禁绝犯罪的效用,在人民中间确立起它的威力。妄赏妄罚的结果都只能是造成人们据以作出选择的行为准则的混乱,降低法律规章在人们心目中的地位。基于刑当其罪的观念,荀子也反对家庭株连的司法传统。株连乃是与儒家家族本位观念相连的刑罚积习,但荀子与孔孟等一样

却对此持反对的态度,可见家族本位观念可有两种不同之运用,儒家以之助成教化,以之为人伦之本,法家却以之作为刑罚运用范围的依据,以之作为实行社会恐怖的有利条件。与刑当其罪的原则相应,荀子强调不能以私情害法,不应因个人一己私人性的好恶来影响刑赏的施行,而应严格依循圣王制定的礼法。所谓“怒不过夺,喜不过予”,^⑩法律的公正性就在于它是某种普遍的理性化的意志的体现。也因此,法律的惩罚才从根本上有别于以个人感情为基础的复仇,才能保证作为一种刑创,它所导致的是和谐的恢复而非新的复仇。对于刑罚的这种原则,荀子反复加以强调。在《成相》篇中也说到:“刑称陈,守其银,下不得用轻私门。罪祸有律,莫得轻重威不分。”《荣辱》中要求官人百吏“谨守其数,慎不敢损益”,要求诸侯“听断公”等。荀子还认为,在无法保证刑赏的量的绝对准确的情况下,则宁愿“赏僇……利及小人”,而不“刑滥……害及君子”,因为“害善”之恶大于“利淫”。^⑪与此相关,荀子还提出“严令繁刑不足以为威”,“刑罚省而威流,……赏庆、刑罚、势诈不足以尽人之力,致人之死”^⑫,提出“刑弥繁而邪不胜”^⑬，“刑罚綦省而威行如流”^⑭等。这些思想的立足点当然是其一贯性的儒家价值观念。他引用《尚书》所谓“义刑义杀”^⑮的范畴,所反映的,也是这同一种思想倾向。

春秋战国时期的大变革过程中,有过礼制抑或法制、任德抑或任刑的争论。站在法家立场,觉得为了确立以君主为轴心的官僚政治运作系统对社会人群的有效控制,应该打破此种控制系统之外其他各种人际间的联系方式,而一切“一任于法”。站在儒家的立场,则刑不过是一种消极的补充性的手段,“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”^⑯刑法的存在本身就意味着一种缺憾,一种不完美,仅仅在作为消除它自己的存在本身的手段这一点上,才是可以接受可以肯定的。基于这样的思想传统,荀子虽

正面肯认了刑的必要,却仍然强调“宁僭勿滥”,希望能够“刑错而不用”,或起码是“杀一人刑二人而天下治。”^②

在德刑关系上,荀子坚持“明刑弼教”,认为赏刑的意义在于促使百姓服从教化,治国的原则应是导之以德礼,施之以教化,待之以忠信,如此则倘仍有人公然违背礼义犯上图乱,则百姓就会自觉地像痛恨妖孽一样要除掉他们,如此则刑罚才能真正起到敦化民俗的作用,才能真正有助于社会秩序的维护。为了强调主体价值理念对工具性的刑罚的绝对无可争议的涵摄作用,他曾提出“行一不义,杀一无罪,而得天下,仁者不为也。”^③《儒效》篇也曾有这样的表述,这同孟子“杀一无罪非仁也”的价值观是完全相通的。道德义务的崇高性,首先就在于它所具有的绝对性,在于它的对感性个体的强制性地无条件地必须服从的要求。义务主义伦理学高度推重善的意志的道德意义,而所谓善的意志,无非是人们对源于纯粹理性的道德律令的绝对的顺从。真正的道德是没有价钱可讲的。儒家对道德之为道德的根源的理解,与西方义务主义伦理学固然不同,但在强调道德原则的优先性这一点上,却是一致的。对于此一点的强调,在儒家偏于心性一路的学术传承中,居有核心之地位。正是由于荀子坚持价值理念的这种绝对的无条件存在的地位,他的法、他的刑才有可能不在实践中堕落为比如法家人士所鼓吹的那种术,而有理由自称为圣道王道的辅佐。《成相》篇中说:“治之经,礼与刑。君子以修百姓宁。明德慎罚,国家既治四海平。”“明德慎罚”就是德主刑辅、德本刑用,就是要省刑慎刑。荀子为此反复强调“无罪不罚”^④,告诫听讼官吏要:“听之经,明其请,参伍明谨施赏刑。显者必得,隐者复显民反讫。”^⑤并借三代故事说:“故圣王之诛也,綦省矣。文王诛四,武王诛二,周公卒业,至于成王则安无诛矣。”^⑥从此种立场出发,他明确否定了背弃礼义

而以赏罚为治国主要手段的观点。时君世主往往迷信“赏庆、刑罚、势诈”之类似乎是最实在可靠的东西去诱劝、威逼臣民，而将礼义忠信看作迂阔空洞的无用之物，结果却很可能是关键时刻反受其害。

故赏庆刑罚势诈之为道者，佣徒粥卖之道也，不足以合大众、美国家，故古之人羞而不道也。^⑧

因为人若只是为奖赏才去做事，就不可能全身心无保留地投入，这样的臣民，一旦大敌当前，势危城孤，就很可能转而投敌，使君主的统治地位顷刻间崩溃。同样，臣民若果仅仅是由于害怕刑罚才不违犯法禁，那么一旦有隙可钻，就会产生恶行，就会让在上位者防不胜防。

人们常说，儒家以礼为维持社会秩序的行为规范，法家以法律为维持社会秩序的行为规范，儒家以德教为维持礼之力量，法家以法律制裁为推行法律的力量。其实，就维持社会秩序的手段而言，儒法虽有不同的强调侧重点，但仍是可以相通的。法家固然极端排斥礼仪在社会政治层面发挥影响，但对礼所标示的社会等级差异并不是简单化地否定的。而儒家更从来没有全盘否定过法对治世的必要性。就历史事实看，儒家所祖述的尧、舜、禹、汤、文、武、周公，都曾以刑施助成德治。如尧、舜时曾殛鲧，流共工，放驩都，窜三苗，迁四苗之族。舜任命有专门的司法官，皋陶就是当时著名的士，五刑、鞭扑之刑、赎刑，都是这一时期制定的。汤的誓辞中常常附有关于刑罚制裁的记录^⑨。周公诛管蔡，并作誓命^⑩。孔子本人虽以无讼为理想目标，但也承认“听讼吾犹人也。”^⑪儒家与法家间的根本对立，在于据以确立这种社会秩序的价值理念依据。法家既以“竞力”为社会建构的根

本原则,则其刑罚本质上也就成了没有合法性依据的以暴易暴,由此而形成的秩序归根结底也就只能是一种无秩序,是一种对应有的真正属于人类社会的文明的秩序的压制与反动。儒家站在现实的立场上,尽管也可以接受刑罚这样的工具措施,但却把它们置入渊源于三代社会的一套价值理想准则的规范框架内,使它们在现实中的运用获得某种超越其本身之上的更高的神圣性,以求得其与人类不同于自然的人文性间的起码是在理论上的统一。如此一来,纵然儒家不可能保证现实社会在自然法意义上的合法性,却为追求这种合法性的主体理想保留了在现实中的位置。

表现在具体的刑法理论上,则法家探究的重点是如何施以刑罚,以及如何借助重刑来控制社会,而儒家则十分注意对犯罪原因及犯罪预防的思考。这是其德主刑辅的原则立场的又一种体现。当然,荀子也清醒地看到,有些天性顽劣之徒,注定了是不可教化的,对这样的人,则只好借助刑罚:“以善至者待之以礼,以不善至者待之刑。”^③

引人注目也发人深思的一点是,尽管儒家法家及其他各家就有关法的作用范围、作用限度等问题有过争论,却从未有人对法本身到底是什么或应该是什么产生过提问。法家之法固是意味着各种械具刑罚,儒家之法也毫无二致:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”^④汉儒亦谓:“法能刑人而不能使人廉,能杀人而不能使人仁。”^⑤儒家批评法家者,仅在其一任于法的态度,而不在其对法的理解。法就是刑,就是罪有所惩,罪当其惩。三代社会的法律,名目众多;诸如禹刑、汤刑、殷罚、吕刑、刑书九篇、九刑、五刑等等。这些繁多的种类,究其实,所指的都无外乎关于身体的惩罚,相应于今之所谓死刑、肉刑。如《集韵·阳韵》所释:“创,或作刑。”沈家本《历代

刑法考》引有下述资料：

《天文志》：左角李，右角将。孟康曰：“兵书之法也。”师古曰：“李者，法官之号也，总主征伐刑戮之事也，故称其书曰《李法》。”^③

以征伐刑戮并提，反映的是早期社会兵刑不分的基本事实。对此《国语·鲁语》所记臧文仲语有很好的说明：

大刑用甲兵，其次用斧钺；中刑用刀锯，其次用钻笮；薄刑用鞭扑。故大者陈之原野，小者致之朝市。

《汉书》亦有类似说法。故《通典》卷一百六十三谓：“黄帝以兵定天下，此刑之大者。”兵之与刑，同属王者专有，都是通过暴力手段显示威权，镇压抗命者。由此而形成的法律传统，其内容上当然显示出的是以暴力为本的特性。无论刑，抑或律、法，所指的都不外乎通过肉体惩戒使人屈服的东西。法即刑，律也是刑，都是专属王者的暴力性工具手段，这一点始终没有受到过什么怀疑。对于这样的法律观念的形成，显然不能单从荀子个人、也不能单从儒家学派身上找原因，它所反映的，应该说是一种文化的属性，是一种拥有自己独特的历史道路和生存环境的文化生态的内在的价值理念。文化可以表现为物质的、精神的、政治的、经济的等等各种各样的样式形态，但在其深层，它不能不拥有一个制约各种具体行为的价值观念体系。这种核心性的价值观念的强大涵摄作用，保证了所谓的文化共同体不是作为各种不同材料的杂乱堆积，而是作为一个富于活力的生命有机体的存在。这样的价值观念通过具体生活方式而呈现为更具体的行