



中国古代礼仪制度的几个特征

杨 华

摘 要: 礼仪制度是华夏文明的根本特征之一,它具有等级性、象征性和政治性三个特点,这从礼器、礼物、礼辞、礼仪动作、行礼的时间和空间等要素中都得到说明。中国古代礼制的繁复程度及其对民众生活的影响之深巨,它与专制政治、宗法社会结构结合之紧密,都为世界其他文明所罕见。由之可以透视中国传统文明的其他特点。

关键词: 礼仪制度;专制政治;宗法社会

礼仪活动,无非由行礼者、礼器、礼物、礼辞、礼仪动作和举行礼仪的场所等几个要素组成。从这些要素中可归纳出中国古代礼仪制度的一些特征,进而分析中国古代文明的部分特征。

一、“名位不同,礼亦异数”的等级性

中国历来是一个等级森严的社会。在上古时期,封国之间有公、侯、伯、子、男的等级,贵族之间则有公、卿、大夫、士的等级。社会的资源配备,包括宫室、车旗、舆服、器用之类都按照所谓“命”的等级来安排。比如,天子用九鼎八簋,诸侯七鼎六簋,大夫五鼎四簋,元士三鼎二簋。天子“九命”,享受桓圭九寸,纁藉九寸,冕服九章,建常九旒,樊纁九就,贰车九乘,介九人,礼九牢。侯伯一级则是“七命”,这些器用都按照七的数量来安排。其它以此类推,大夫一级“五命”,士“三命”。庶人无“命”,没有政治特权,也没有享受教育的权利。

礼制的等级性首先当然表现为礼器的差别。孔子说:“唯名与器,不可以假人。”因为“器以藏礼”^①,礼制通过礼器得以表现。一般来说,礼器规格与行礼者的身分成正比。但是并非所有的礼器都以多、大、高、文为上,有时则是以少、小、卑、质为上,总的原则是“唯其所称”,只要通过礼器差别来表现身分等级即可。据《礼记·礼器》的解释,“以多为贵”的礼制有庙制、牲牢、席荐、葬期和葬具之类,贵族等级越高,其数量越多;以“以少为贵”的礼制也有不少,比如有贵族吃饭时“告饱”的遍数(“天子一食,诸侯再,大夫、士三,食力无数”)。“以大为贵”的礼制有宫室、器皿、棺槨、坟丘之类;宗庙祭祀时献祭的酒具则是“以小为贵”,身分越高反而用的器具越小。“以高为贵”的礼制有如堂屋、台门之类;而先秦时期行礼时盛酒之器的托架,则是“以卑为贵”的。贵族的服饰是“以文为贵”的;但也有“以质为贵”的,所谓“至敬无文,父党无容。大圭不琢,大羹不和,大路素而越席”。

除此之外,礼制的等级性还表现在礼仪活动的细节上。清代礼学家凌廷堪将上古礼制的仪式总结出 200 多条礼例,第一条便是“凡迎宾,主人敌者,于大门外;主人尊者,于大

^①《左传·成公二年》,载《十三经注疏》,中华书局 1980 年,第 1894 页。

门内”^①。二人相见，尊卑贵贱不同，其出迎的方式便不相同，其它礼仪的差别就更不用说了。比如在居丧礼仪上，丧主一般专注于悲伤之情，不会迎送吊客，但当本国君主使人来吊、襚、赠时，则要迎送至外门外，郑玄谓之“唯君命出，以明大夫以下，时来吊襚，不出也”。不仅如此，他人来吊、襚、赠时，一般“拜而不踊”，当君主使人来吊、襚、赠时，则要“拜稽顙成踊”。丧礼有时还因为君主的来临而中断某些细节，例如“凡君临大敛，则主人拜稽顙成踊”^②。郑玄早就指出，丧服制度“隆杀”差别的实质，就是“亲亲、尊尊、长长”和“男女之有别”^③。历代礼制在细节上或有变化，但其总的原则并无大异，即使异族入侵，一旦认同了中华文明，也会加以坚守。元代脱脱等人所撰《辽史》，也一再标榜“尊卑之分，不可易也”^④。

关于礼制的等级性问题，历来阐述得十分丰富，很多学者曾经一度把它视为奴隶主阶级的意识形态，视为中国古代奴隶社会的文化特征，引以为古史分期的基本证据^⑤。实际上，整个中国传统社会都讲礼制，其等级性规定向来庚续不辍，很难理解为某一时段或某一种社会形态的特点。始皇二十八年东巡，在琅邪刻石，其中就特别强调“尊卑贵贱，不逾次行”^⑥。西晋泰始十年，杨皇后死后，将迁葬于故峻阳陵，关于当朝天子及群臣是否服丧，朝臣们争论不休，杜预等人上疏说：“自上及下，尊卑贵贱，物有其宜。天子之与群臣，虽哀乐之情若一，而所居之宜实异，故礼不得同。”^⑦这说出了礼制的实质。清朝仍然如此，顺治十三年规定，对外藩之丧“自王以下，致祭如前仪，唯牲醴物品，则依其爵为隆杀”^⑧。礼制的等级性一以贯之，将它仅仅视为奴隶制度的特性，显然有失偏颇。

儒家被尊为中国古代社会的官方意识形态之后，其“尊尊亲亲”的根本特点也转化为中国传统社会的运作法则。历代的法令都有维护等级制度的功能。唐代的刑书有律、令、格、式四种，其中的“令”就是“尊卑贵贱之等数，国家之制度”^⑨。瞿同祖先生指出，中国古代的法律是“儒家化”的：“家族和阶级是中国法律的基本精神和主要特征”，“法律不仅明文规定生活方式因社会和法律身分不同而有差异，更重要的是不同身分的人在法律上的待遇不同”^⑩。换言之，儒家“名位不同，礼亦异数”^⑪的礼制原则在法律条文中得到了具体实施。

二、尚文饰物的象征性

礼仪活动其来有本，或源于敬天法祖，或源于田猎生产，或源于饮食男女，但它毕竟不是现实实务的重复和移植，而是一种浓缩性的再现，限于时间、场地、人数、规模等因素，仪式必须选取具有代表性的人，借助具有象征意味的礼器，在具有象征性的时间和空间，采取象征性的动作来完成。

礼器的象征性可以冠礼为例。冠礼有三次加冠，始加缁布冠，次加皮弁，三加爵弁。根据杨宽先生的研究，每一道都有象征意味，缁布冠象征着冠者具有贵族“治人”的特权，皮弁象征他有服兵役的义务和保护贵族的责任，爵弁象征在宗庙中参与祭祀的权利^⑫。古人早就指出，始加缁布冠是为了象征远古先民的布冠旧貌，因为上古“吉凶同服，惟有白布衣、白布冠而已”，惟有祭时染黑（“大古冠布，斋则缁之”）。

众所周知，西周金文中记载了大量的赏赐之物，有人口、土田、金属、币类、兵器、酒醴、车马器具等。如果说这些赐物都具有实用功能的话，那么，赏赐服饰、祭器、旗帜的象征意义则大于实用功能，如圭、瓚、璋、钟、玄衣、衮旗、芾（鞞膝）、黄（璜）之类，它们被当作礼器赏赐时，更多的是为了让下一级贵族获得政治权力的合法性，象征着周天子对臣下的权力控制。周初分封时，“分鲁公以大路、大旂，夏后氏之璜，

① 凌廷堪：《礼经释例》卷一，彭林点校，载台湾中央研究院中国文哲研究所《古籍整理丛刊》，2002年第6期，第71~74页。

② 凌廷堪：《礼经释例》卷八，第412~416页。

③ 《礼记·丧服小记》，载《十三经注疏》，第1496页。

④ 《辽史》卷71《后妃传·序》，中华书局1974年，第1197页。

⑤ 参金景芳《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1983年，第149~153页。蔡尚思：《孔子思想体系》，上海人民出版社1982年，第68~72、238~243页。

⑥ 《史记》卷6《秦始皇本纪》，中华书局1973年，第245页。

⑦ 《晋书》卷20《礼志》中，中华书局1974年，第620页。

⑧ 《清史稿》卷93《礼志·凶礼二》，中华书局1977年，第2722页。

⑨ 《新唐书》卷56《刑法志》，中华书局1975年，第1407页。

⑩ 参瞿同祖《中国法律与中国社会》，中华书局1981年，第326页。

⑪ 《左传·庄公十八年》：“王命诸侯，名位不同，礼亦异数，不以礼假人。”《十三经注疏》，第1773页。

⑫ 杨宽：《冠礼新探》，氏著《西周史》，上海人民出版社1999年，第770~789页。

封父之繁弱”,这些东西,与“祝、宗、卜、史,备物、典策,官司、彝器”一同被视为分封册命时的重要法器^①。张光直先生把它们称作“祭祀法器性的装饰艺术品”,视之为中国进入文明阶段的九大标志之一^②。

古人早就认识到,礼器的象征性意义往往大于其实用功能。《礼记·礼运》篇说,最初先民用“燔黍捭豚,汙尊而抔饮,蕡桴而土鼓”一样可以达到“致其敬於鬼神”的效果。这也就是孔子讲的“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉”^③。行礼者追求的是礼义而不是礼仪,更不是礼器。新出上博简《天子建州》篇中有“礼者,仪之兄也”^④,说的也是这个意思。周王室派周公到鲁国使聘,鲁国以昌蒲菹、熬稻、熬黍和虎形盐巴招待他,周公推辞说:“备物之殽,以象其德。”这场朝聘礼仪式上的招待之物,都有具体的象征含义,具体说来,熬稻、熬黍象征着文治,而虎形盐巴则象征着武功^⑤。又如,《周礼·大宗伯》说,不同等级贵族的相见之礼所执礼物不同,“孤执皮帛,卿执羔,大夫执雁,士执雉,庶人执鹜,工商执鸡”。之所以如此,是由于这些动物各有其象征意义:羔象征着卿“群而不失其类”,雉象征着士“守介而死,不失其节”,鹜象征着庶人“不飞迁”,而鸡则象征着工商者“守时而动”。这些礼物的设计,寓含了行礼者的身分和职守。

不仅礼器具有象征性,礼制活动的空间也具有象征性。在《仪礼》中,行礼的场所一般在类似于四合院的建筑中,又根据仪式的不同而分为门内、门外,堂上、堂下,室内、室外。总体来说,堂上尊于堂下,室内尊于室外,门内尊于门外。郭店楚简中有“门内之治罔(恩)弇义,门外之治义断罔(恩)”的说法(《六德》简 26-31)^⑥,这与《礼记·丧服四制》中“门内之治恩揜义,门外之治义断恩”之句相同。父、子、夫均属“内位”,即有血缘关系者;君、臣、妇属“外位”,即无血缘关系者。古代的血缘宗法关系,落实到根本,即来源于其日常生活起居的位置,他们在礼仪活动中的站位便据此而定。

即使同在门内,也有左右方或东西方的差别,总体来说,北方是主位,南方是客位,北方尊于南方;东方是主位(东阶、阼阶),西方是客位(西阶、宾阶),东方尊于西方。行礼之前有主客入门程序,其原则是:“凡入门,宾入自左,主人入自右,皆主人先入。”^⑦但是,当来宾的身分低于主人(以臣礼相见)时,来宾会主动从门右进入,以此来象征自己不敢以宾客自居;然后主人会辞其“入门右”,这时来宾便退出门,然后再以宾客之礼由门左进入^⑧。这样一套复杂的入门仪式,其象征意味不言自明。又例如,婚礼次日早晨,新妇行见舅姑之礼。一番仪式后,“舅姑先降自西阶,妇降自阼阶”,即新妇从主阶下堂,而公婆反而自宾阶下堂。《礼记·昏义》明言是为了“著代”,即通过下台阶的路径改变来象征新妇将来要代替公婆成为主妇。在冠礼中也是这样,“嫡子冠於阼,以著代也”^⑨,即通过在主位上行成人礼,来象征着这个被加冠的嫡长子将来要成为一家之主。

行礼的时间也有象征意味。《檀弓下》:“葬於北方,北首,三代之达礼也,之幽之故也。”为什么要北首而葬?古人认为南方属于阳位,北方属于阴位。“鬼神尚幽暗”,北方是幽暗的死位。在亲人始死时的招魂仪式上,要爬上屋顶朝北方呼号,叫作“望反诸幽”^⑩,即担心亲人的魂魄误入鬼神之域,含有把他从幽冥之地呼唤回来的意思。然而,在死后、葬前的“殡”这个环节,尸首却是南向的,为什么如此?经学家认为,“孝子犹若其生,不忍以神待之”,孝子此时仍以生者之礼待之。到了下葬环节,到居民区的北方择莹,北首而葬,象征着让死者“往诣幽冥”^⑪。同样是尸体,由于行礼时间的差异,其方位仪节都发生了变化,其间所象征的意味也不相同。

行礼的仪式过程尤其具有象征性。在汉代以前,中国人祭祖礼中用“尸”代替祖先来享祭,此尸多由

①《左传·定公四年》,载《十三经注疏》,第 2134 页。

②张光直:《论“中国文明的起源”》,载《文物》2004 年第 1 期。

③《论语·阳货》,载《十三经注疏》,第 2525 页。

④马承源:《上海博物馆藏战国楚竹书》六,上海古籍出版社 2007 年,第 125~153,309~338 页。

⑤《左传·僖公三十年》,载《十三经注疏》,第 1830~1831 页。

⑥参拙作《楚简中的上下与内外——兼论楚人祭礼中的神灵分类问题》,载《楚礼新研》,商务印书馆 2012 年。

⑦凌廷堪:《礼经释例》卷一,第 75~77 页。

⑧凌廷堪:《礼经释例》卷一,第 77~79 页。

⑨《仪礼·士冠礼·记》,载《十三经注疏》,第 958 页。

⑩《礼记·檀弓下》,载《十三经注疏》,第 1301 页。

⑪《礼记·檀弓下》孔疏,载《十三经注疏》,第 1302 页。

孙辈的幼孩充当；汉代以后，祭祖多用木主或神像。无论以尸代祖，还是以主代祖，或以像代祖，都是“祭神如神在”，是对祖先神的模拟。从尸的享祭过程，尤其可以看到这种代享过程的细节。主祭者要迎尸、妥尸、侑尸、饭尸（十一饭）、献尸、宾尸，尸要穿着祖先生前的旧衣，享受祭者为之准备的酒、食，尸还与主祭者之间往还献酢，然后尸又命祝向主人致祝辞。俨然享祭的祖先还魂回到现实中来了。

再举射礼为例。大射在大学举行，乡射在乡学举行，都具有军事训练的性质，同时又通过射箭比赛来选拔人才。射礼的指挥和掌管者叫司马，要在庭中张侯（靶子），侯上画有虎、熊、豹、麋、鹿、豕等动物，射中谓之“获”，可见整个仪式都是上古田猎活动的模拟再现。将野外田猎活动移植到学校，一是受到了时间和空间限制，二是增加了若干具有象征意味的仪节，显得更“文”了。举行射礼的要点在于“三耦射”，即二人一组进行三次象征性的射箭竞赛，这完全是野外驰逐竞赛的再现，只不过是站在固定的位置、从固定的距离、按照一定的节奏来进行的射击。大射礼的射侯（靶子）之前，有祭侯的祝祷环节，念“嗟尔不宁侯，为尔不朝于王所，故亢而射汝”的祝辞^①，这实际上是对那些不来朝拜周王的诸侯进行的一种诅咒巫术^②。“不宁”的地方国君叫作“侯”，而射击的靶子也叫作“侯”，这本射就具有语言的象征性。

行礼者通过周旋揖让、迎送馈受、兴坐行止来表达礼仪的内涵。总之，所有的视听言动都富于象征意味。例如，孟春之月的藉田礼中，天子亲载耒耜，率领三公、九卿、诸侯、大夫去田间“躬耕”，实际上他们都不可能完成亲自耕地的动作，只是“天子三推，公五推，卿诸侯九推”，即象征性地做了几个耕地的动作而已。后来历代帝王都行藉田礼，无非也是通过简单的农耕动作来号召天下紧扣农时、开始春播。再比如，“祭先”是中国上古饮食礼的起始环节，所有的饮食活动都离不开它。其具体动作是，每道饮食前先取出一部分，置于面前的俎豆之间。其寓意是为了“不忘本”，即不忘“先代造食之人”，以此动作来表达行礼者的怀念和报恩之情^③。

孔子说“郁郁乎文哉，吾从周”，表达了他对礼仪复杂变化的追慕和认同。

三、“经国序民”的政治性

“功成作乐，治定制礼”^④，每当新的统治集团夺取政权之后，便着手礼乐制度建设。历代都有所谓“议礼”，通过这种礼制大讨论，制定符合本朝的礼乐大典，如隋朝有《开皇礼》《仁寿礼》和《江都集礼》，唐代有《贞观礼》《显庆礼》和《开元礼》，宋代有《政和五礼新仪》，明代有《大明集礼》《大明会典》，清朝有《大清会典》《大清通礼》等等。在 25 部历代正史中，有 17 部专门列有《礼志》《乐志》或《礼乐志》；有 15 部列有《律历志》（或《历志》），其中有 8 部专门讨论过乐律。还有一些正史，另外列有记载专门礼仪活动的《祭祀志》《郊祀志》《舆服志》等名目。

中国历代统治者为什么热衷于制礼作乐呢？笔者认为，其目的在于通过礼器的所有、礼仪活动的举行、礼仪活动的渲染，来获得并彰显统治的合法性。

礼制可能是推动中国文明起源的最重要因素之一。张光直先生曾指出，中国文明的形成过程中没有物质条件的飞跃，没有所谓“突破”（Breakthrough），只有政治权力和阶级分化所造成的财富集中。中国早期文明越是辉煌，越说明那时候阶级分化明显，愈显示其国家对基层民众的剥削强度之大。如何彰显国家的强大？如何彰显阶级的分化？正是通过文明初现的一些标志性内容，如文字、青铜器、城市之类。中国古代城市大都具有礼仪性建筑，这些礼仪性建筑是什么呢？这就是礼书中归纳的“面朝后寝，左祖右社”，可以说没有宗庙建筑，就谈不上城市。另外，中国最早的文字（如甲骨文、金文），记载的正是祖先祭祀内容。中国最早的青铜器，并不是生产工具，而是作为祭祖礼仪的法器而存在的。越来越多的学者相信，中国早期文明的出现并不是靠生产技术的突破作为推动力的，而以祖先崇拜为核心的礼制活动可能是中国文明出现的直接推动力，这也是中国早期文明区别于世界其他文明模式的特点之一。从

①《周礼·考工记·梓人》，载《十三经注疏》，第 926、930 页。

②参杨宽《“射礼”新探》之附录“关于射‘不来侯’或‘不宁侯’问题”，前引氏著《西周史》，第 739~741 页。

③《礼记·曲礼下》：“主人延客祭”下郑注：“祭，祭先也。君子有事不忘本也。”，载《十三经注疏》，第 1242 页。

④《礼记·乐记》，载《十三经注疏》，第 1530 页。

礼制的视角可以重新谱写西周以前近万年的中国早期历史^①。

进入文明时代之后,礼制便成为彰显统治者合法化、神秘化和神圣化的文化手段,这可从以下几个方面得到理解。

第一,名号之制。孔子说:“唯名与器,不可以假人。”礼器之重要性已如上言,“名”的重要性与之相同,它也是“君之所司”,不可由他人染指。礼书记载:“君天下曰‘天子’,朝诸侯、分职、授政、任功,曰‘予一人’。”^②自称上天之子,统治者在称谓上便把自己神化了。不仅是天子,诸侯、大臣也有专门的名号:

凡自称,天子曰“予一人”。伯曰“天子之力臣”。诸侯之於天子,曰“某土之守臣某”;其在边邑,曰“某屏之臣某”;其於敌以下,曰“寡人”。小国之君曰“孤”,接者亦曰“孤”^③。

郑玄等经学家认为,天子称“余一人”是“谦自别于人”(《白虎通义》亦如是注)。恐非如此,它将最高统治者与其他人区别开来的独尊性质,非常明显。秦始皇二十六年统一天下后,以“皇帝”名号独尊,天子自称曰“朕”,命为“制”,令为“诏”^④。历代沿袭了这种独专之制,从名号上确定了皇权的惟一性和合法性。

第二,敬天法祖的祭祀之礼。古人认为,“国之大事,在祀与戎”^⑤,祭祀之礼制竟然与战争一样,成为维系国家存在和发展的要务,这在其它民族文化中恐不多见。首先,通过祭祀天、地显示出王权来源的合法性。甲文中天、帝之神已常受祭,周代郊天礼也明载于礼书,其祭祀的时间在夏历二月,要在高处筑坛而祭^⑥。其实质是营造与天最接近的环境来实现与天神的沟通,而沟通的根本目的自然是获得天神的认同。后代皇帝登基便要郊天,改元也要郊天,如晋明帝太宁三年南郊,当年九月崩逝,晋成帝即位,“明年改元即郊”^⑦。秦朝和西汉前期在西方关中建立了完善的郊天系统,但秦皇、汉武仍不满足于此,还要到东方泰山去封禅,因为东方儒家学说构建了一个以泰山为中心的天神崇拜系统,只有亲临泰山、秘祝天神,才算是获得东方天神的正式认同^⑧。东汉以降,南郊圜丘祭天、北郊方丘祭地之制成为一般常礼。历代正史《礼仪志》首卷记载的大都是郊祀制度,因为这关涉到开国皇帝的合法性问题。皇帝印玺上云“奉天承运”,是这种观念的集中概括。其次,通过祭祀祖先显示出皇帝血统的沿续性和惟一性,进而彰显其政权的合法性。历代正史《礼仪志》的次卷大多是明堂祖祭之礼,其中争论最多的是庙制问题。由于历代王朝中都出现过“非嫡长子继位”的现象(如兄终弟及、叔侄相继乃至祖孙传位等),那么其法统的合法性往往受到挑战,于是礼学家便通过庙制的争论(如七庙五庙之争、昭行穆行之争)来表达政治见解,或加以质疑,或加以维护。再次,历代都要以祖先配祭天神,更是将天、人的合法性联系在一起了。《孝经》说:“孝莫大于严父,严父莫大于配天。”据说上古没有以父配天之礼,周公始行此礼,他郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝。后来历代也以始祖配天,并选择明王圣宗陪祀,意在打通天神和祖先神,强化法统的合法性。总之,历代统治者都热衷于祭天和祭祖,其目的在于昭告天下,自己是天意的代表,其法统具有神授的依据。在敬天法祖的仪式中,皇帝执圭向天神和祖先神进献,以示他是天之子、天之臣;然后在朝堂上,大臣们又向皇帝执圭而朝,据说这时候“天子执冒四寸,以朝诸侯”^⑨,即用一种叫作冒的玉器来覆盖朝臣之圭,象征着天子之德亦能覆盖天下。此种身分的转换非常具有象征意味^⑩。

第三,营建都城和陵墓。儒家理论认为:“王者受命,必徙居处,改正朔,易服色,殊徽号,变牺牲,异器械,明受之于天,不受之于人。”^⑪都城建设与国家的历法、服色、徽号一样,也是受命于天的表征。左祖

① 张光直:《从商周青铜器谈文明与国家的起源》、《连续与断裂:一个文明起源新说的草稿》,载《中国青铜时代》,三联出版社 1999 年。卜工:《文明起源的中国模式》,科学出版社 2007 年。许宏:《礼制遗存与礼乐文化的起源》,载《古代文明》第 3 卷,文物出版社 2004 年。

② 《礼记·曲礼下》,载《十三经注疏》,第 1260 页。

③ 《礼记·玉藻》,载《十三经注疏》,第 1485 页。

④ 《史记》卷 6《秦始皇本纪》。

⑤ 《左传·成公十三年》,载《十三经注疏》,第 1911 页。

⑥ 参杨天宇《西周郊天礼考辨二题》,载氏著《经学探研录》,上海古籍出版社 2004 年,第 57~69 页。

⑦ 《南齐书》卷 9《礼志上》,中华书局 1972 年,第 122 页。

⑧ 参拙作《试论秦汉帝国的神权统一:出土简帛与〈封禅书〉〈郊祀志〉的对比考察》,载《历史研究》2011 年第 5 期。

⑨ 《周礼·考工记·玉人》,载《十三经注疏》,第 922 页。

⑩ 参见 Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1985.

⑪ 《春秋公羊传·隐公元年》何休《解诂》,载《十三经注疏》,第 2196 页。

右社、南坛北丘的都城设计,包含了天、地、人三大神祇系统对朝代合法性的认同和庇护,此种都城布局影响了中国古代几千年。隋唐长安城的建设采取“象天设都”的理念,帝王居住的宫城如同北极星周围的紫微垣,城内的建筑根据居住者的等级身分展开:宫殿地势最高,政府机关次之,寺观和官僚住宅又次之,一般居民等而下之。此种“天人合一”的建筑格局无疑神化了统治者的等级身分,强化了王权的合法性。

营造陵寝的初旨是为了朝拜已故的帝王,从这种朝拜中可以获取自己法统的合法性,其作用与上文所言的祭祖礼相同。陵墓的存在与明堂祖庙的存在性质相同,都是用实物和建筑来对其法统加以昭示。汉高祖死后,惠帝即位,此时大家都不知道园陵寝庙的相关礼制(“先帝园陵寝庙,群臣莫习”),于是惠帝令故秦博士叔孙通为奉常,“定宗庙仪法”^①。此时的宗庙仪法,与此前他演练大臣的朝堂仪法意义相同,都是为了建立君臣秩序。问题是,为什么皇帝即位伊始便开始为自己营造陵墓呢?始皇初即位,即在骊山开始建造陵墓,兼并天下后又谪发天下刑徒70余万人为之建造,其意何在?当然,其目的之一是让自己死后在阴间世界也延续帝王的奢华享乐。另一个更重要的目的,是通过巨大的陵墓将自己神圣化、神秘化。所以历代皇帝都有禁止接近皇陵的专法,以保护陵墓不受侵犯。“君子虽贫不粥(鬻)祭器,虽寒不衣祭服,为宫室不斩于丘木”^②。唐朝的《盗贼律》规定:“诸盗园陵内草木者,徒二年半。”^③如同为皇帝的出生编造神话一样,统治者的死亡也被神圣化、神秘化。

不仅营建都城和陵墓,而且建得十分壮观,通过它们来显示帝王的威严。西汉八年,刘邦带兵东征反叛的韩王信,丞相萧何在都城大兴土木,营作未央宫,立东阙、北阙、前殿、武库、太仓,高祖回京,见其宫阙“壮甚”,大为恼怒,认为天下苦战连年,国力弊端,这样过于浪费。但一向稳健的萧何却说:“天下方未定,故可因遂就宫室。且夫天子以四海为家,非壮丽无以重威。”^④这个回答非常明确。壮丽的宫阙建筑,是为了增加天子的“威”。秦朝末年,秦二世胡亥夺取帝位后,继续建造乃父秦始皇就开始的浩大工程阿房宫,当李斯、冯去疾、冯劫等人进谏,劝其停止建造阿房宫时,胡亥大为恼火:“作宫室以章得意,而君观先帝功业有绪。”他认为建造华丽的宫室,一可显示出自己为所欲为的至尊权威,二可显示出乃父的事业正在得到承续^⑤。

《左传·隐公十一年》载,礼的功能是“经国家,定社稷,序民人,利后嗣”。大而言之,君权的合法性通过礼仪活动来获得,并在礼仪活动中得到彰显;小而言之,族权的合法性、夫权的合法性,也必须通礼仪活动来获得,并在礼仪活动中得到彰显。

四、古代礼制与中国文明的特点

上述中国古代礼制的特点,是否为中华文明所特有?这是值得思考的问题。

首先,必须认识到中国古代的礼仪制度的行用范围本来就不限于中国本土,它影响到东亚文化圈的其他地区。由于地域、种族和文化等方面的原因,长期以来在东亚形成了一个以中国为中心的“东亚文化圈”,它包括朝鲜半岛、日本、越南以及东南亚、蒙古高原、青藏高原的部分地区。日本学者西岛定生早就指出,构成这个历史性文化圈的要素大约有汉字、儒教、律令制度、佛教等几项^⑥。其中,儒教和律令制度都与礼仪制度有关。借助中原王朝的强力政治,这几大要素逐渐向外辐射,礼仪制度传播到整个“东亚世界”是历史的必然。至今,当礼仪制度在中国本土出现缺失时,“礼失而求诸野”,在东亚文化圈的其他地区还可见到中国传统古礼的遗踪,比如朝鲜半岛、日本部分地区还保留有冠礼,东南亚部分地区还保留藉田礼,等等。

其次,上述等级性、象征性和合法性是否中国古代礼制独有的特点?这涉及民俗学、人类学、民族学、社会学、文化人类学等多种学科,还需要文化比较研究,一时很难做出回答。笔者浅见,等级性、象征

①《汉书》卷43《叔孙通传》,中华书局1963年,第386页。

②《礼记·曲礼下》,载《十三经注疏》,第1256页。

③《唐律疏议》卷19“盗园林内草木”条,刘俊文:《唐律疏议笺解》,中华书局1996年,第1369~1373页。

④《史记》卷8《高祖本纪》,中华书局1963年,第386页。

⑤《史记》卷6《秦始皇本纪》,中华书局1963年,第271页。

⑥西岛定生:《东亚世界的形成》,载《日本学者形容中国史论著选译》二,中华书局1993年,第88~103页。

性和合法性这三个特性,在世界其它民族的礼仪制度中或多或少都有反映。例如,中国祭祖礼仪中的祭品与西方文化中进献于墓前的鲜花,其实质并无差别,都是以象征的形式来表达对祖先的情感。

但是,将这些礼仪特点与中国文明的其它更深层次的根本特点联系起来考察,便会发现,它对于中国文明特质的构筑发挥着极为重要的功能。

第一,中国古代礼仪制度的复杂程度及其对民众生活的影响之深,在其它文明中少见。现存《仪礼》十七篇不能肯定是上古礼仪的全部记录,实际的名目恐怕要比这丰富得多。仪礼的分类就足以让人炫目,《礼记·礼运》把古礼分为八类(丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘),《礼记·昏义》分作五类(冠、昏、丧祭、朝聘、乡射),《礼记·王制》分作六类(冠、昏、丧、祭、乡射、相见),《周礼·大宗伯》分作五类(吉、凶、宾、军、嘉),《礼记·祭统》亦与之同。孔门弟子对礼仪活动各有侧重,分类自然不会相同。历来理解的春秋战国之际的“礼崩乐坏”,并不是礼制的消亡和减少,而是指礼制的下移,实际上东周出土的礼器要远比夏、商和西周时期量多、复杂、精致。后来历代统治者(包括以法家立国的秦朝)在夺取政权之前,都要打倒礼制,但建国之后无不重视礼制。《礼记·礼器》所谓“经礼三百,曲礼三千”,并不限于先秦时期,后代何尝不是如此。

中国礼仪制度不仅门类多、数量多,而且复杂细密。《仪礼》十七篇所叙述的每种礼仪,其仪节记载之详,世界其它文化罕有可比。其流程简直就是一部多幕剧,可以用西方学者的“礼仪剧”(Ritual Opera)为之命名^①。

第二,中国古代礼仪制度与专制政治的结合程度超过任何民族。各民族人类的人生历程、时空概念和宗教情感从本质上并无大异,所以世界各地都存在生命礼仪、岁时礼仪和宗教礼仪。中国文化中这些礼仪活动的特点是,它们都与专制政治结合在一起,皇帝和大臣、贵族们从生到死的各个人生环节,都有国家性的礼仪规定,规定了他们必须采用的等级性的礼器和仪式。皇帝的生日成为全国大典,皇帝的死日成为国家祭日。岁首有全国朝贺,国家的惠民行为通过大酺、赐牛酒这类礼制行为来实现。皇室成员的礼仪活动(如加元服、结婚、生子)都有可能引起全国放假。而具有政治身分的大臣和贵族,他们所有礼制活动又受到天子和上级官吏的干预,例如,大臣死后国君要为之赐谥或赐葬具,官府会按照等级规定来直接介入私人的葬礼,而民间会引以为荣。总而言之,礼法合一,礼制活动直接参与国家的政治运作,或者就是国家政治的一部分。

第三,中国古代礼仪制度与宗法社会结构的结合程度,也为其它民族文化所罕见。众所周知,礼制的起源与血缘宗法制度有关,这几乎是世界各民族共有的现象。但是,由于宗法制度在中国特别早熟、延续时间特别长、扎根社会土壤特别深,故而导致中国社会结构的种种特点。礼制无疑根植于这种社会结构,并且加剧了这种社会结构的稳定性。《仪礼·丧服》:“大宗者,收族者也,不可以绝。”郑注:“收族者,谓别亲疏,序昭穆。”中国古代礼仪活动的核心部分是冠、婚、丧、祭,而从《仪礼》记载看来,举行这些活动的基本单位是家族,即以父子、昆弟、兄弟等人作为行礼的主体来展开。家族、宗族的“别亲疏,序昭穆”,为礼仪制度的存在和延续提供了直接需求。即使在战国末年、魏晋南北朝、五代十国这样的动乱时期,礼制并未因为国家的动荡而消亡,反而被稳定地继承下来,沿袭不辍。同时,由于中国传统社会的“家国同构”,这些基于宗法制度的礼仪活动又被移植或放大到国家层面。

●作者地址:杨 华,武汉大学中国传统文化研究中心;湖北 武汉 430072。Email:horace48@163.com。

●责任编辑:桂 莉

①David Johnson, *Ritual Opera, Operatic Ritual: Mulien Rescues His Mother in Chinese Popular Culture*. Berkeley: University of California, 1989.