

中国礼仪文化

葛晨虹 著



图书馆

中国礼仪文化

葛晨虹 著

经济科学出版社

责任编辑：赵广宁
责任校对：杨晓莹
版式设计：代小卫
技术编辑：董永亭

中国礼仪文化

葛晨虹 著

经济科学出版社出版、发行 新华书店经销
社址：北京海淀区阜成路甲 28 号 邮编：100036
总编室电话：88191217 发行部电话：88191540

网址：[www. esp. com. cn](http://www.esp.com.cn)

电子邮件：esp@esp.com.cn

北京天宇星印刷厂印刷

河北三河韩各庄装订厂装订

787×1092 毫米 32 开 10 印张 200000 字
2001 年 7 月第一版 2001 年 7 月第一次印刷
印数：0001—2000 册

ISBN 7-5038-2384-4/F·1976 定价：15.00 元

(图书出现印装问题，本社负责调换)

(版权所有 翻印必究)

中国有礼仪之大，故
称夏；有服章之美，谓之
华。华夏一也。

序

中国具有五千年文明史，礼仪文化作为中国传统文化的重要组成部分，具有十分丰富的内容。

中国古代的礼仪内容非常广泛，包罗各方面的内容，一般划分为吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼五大类。吉礼是有关祭祀的典礼，列为“五礼”之首。凶礼是有关丧葬的仪礼，其中还包括对天灾天祸的哀吊等。军礼是有关军事活动的典礼，包括校阅、出师、献捷、田猎时的礼仪。宾礼则是指诸侯对天子的朝觐、各国诸侯之间聘问和会盟时的礼节。嘉礼是古代礼仪中内容最为庞杂的一种礼仪，它涉及到王位承袭、宴请宾朋、日常生活等多方面的内容，大致包括冠礼、婚礼、射礼、宴礼、立储等等。总之，礼仪所涉及的范围几乎渗透于古代社会生活中的各个方面，成为维系血缘纽带、协调人际关系和维护社会秩序的重要手段。正是由于中国古代的礼仪渗透在社会生活的各个方面，在长期的历史发展中，积淀成为中华民族的一种心理习惯，正是在这无意文生，而中国文化也在特色意文生被称作“礼仪文化”。

“礼仪”，是中国古代“礼”和“礼治”的一项重要内容，因此，在谈到“礼仪”的同时，我们还必须要谈谈对“礼”和“礼治”的理解。

礼的广生非常遥远，最早可追溯到远古时期的祭祀活动，到后来，祭祀之礼被引入到宗族社会人们日常的行为规

则中，又延伸为区分尊卑贵贱、亲属等级的严格的礼法礼典，进而扩展到政治体制，形成为一整套维护统治秩序的系统而完整的社会治理程式。《礼运》记载孔子论礼的话说：“夫礼，夫王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生，……是故失礼必本子天，殺子地，列子卑神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘，故圣人以礼示之，故天子国家可得而正也。”^①可见，礼不仅是一种日常生活的行为规范，它同时也是者代神会政治制度、经济制度的体现，礼作为社会规范制度，可以起到秩序社会、协和丁邦、调理万民的作用，因而修身、齐家、治国、平人不也就式为古人的一以贯之的思想体系。在中国古代，“礼”天体生包括三会方面的内容，一是政治、经济等制度的规定，二是指道德的核心、原则和规范，三是指重要活动和日常生活中的礼节仪式等。

古人一贯认为“礼可以为国”，“礼，经国家、定社稷、序人民、利后嗣者也”。所以孔子认为，一子有道德的天，应当“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”。礼是人格修养和各种人论关系的基础，人人践礼而行，就能处理好失妇、又子、又弟、君臣、朋友五论关系，就不会有犯生之举，天下由此和谐古平。所以，一个人的道德个的完善，要认日常修身做起，这也就是孔子所特别强调的“克己复礼为仁”。由子在“治国”中强调了“礼”的重要作用，“礼治”或者“德治”就成为中国治国夫略中的一个重要内容。自西汉武帝始，“礼治”或“德治”成为封建社会的正统思想。

^① 《礼记·礼运》

因此，我们可以说，“礼仪”既是礼的一个组成部分，又是礼在各种礼节仪式中的体现，是礼借以实现的载体。从一定意义个来看，礼仪文化，是了解研究中国古代社会的一个重要方面，不了解礼仪文化，就不能会面了解中国古代文化，不能深刻了解中国封建社会德治模式及其社会运行机制。

但很多年来，中国古代礼仪文化的研究，并没有得到很深入、很充分的挖掘，大多停留在对大代礼制成礼俗生活做梳理性描述的层面，对许多深层的问题，如，为什么“礼仪文化”会成为中国古代历史又化的特色现象？为什么中国古代形成了独特的“礼治”模式，等等，都还缺乏一种比较深入展丁的探讨。

研究中国又化、历史，有一个非常需要重视的问题，即，我们不但要了解中国文化“是什么”、“怎么样”，更要探究我们中国文化“为什么是这样”的问题。也就是说，仅仅知道中国是“礼仪之邦”、拥有独样的东方礼仪文化还远远不够，我们述又须知道造成“礼仪之邦”和东方礼仪文化个性的背后的历史原因。对整个中国古代礼仪文化及其历史必然性做进一步的挖掘性探讨，有待不我们大家作出新的努力。葛晨虹同志的论著《中国礼仪又化》就在述方面作了许多积极的探索，如，中国大代“亚细亚”历史道路对古代礼制模式、礼仪文化形成的决定性作用，礼制与礼仪文化在传统社会中居不中心地位的原因，扭曲性爱的婚姻礼仪文化、慎终造远的丧葬礼仪文化、礼宗崇拜、尊老敬贤、亲宗礼宾……等等，这些文化现象背后蕴含的思想和现实基础到底是什么，作者都做了一些非常有益的探讨。

中国礼仪文化，内容丰富，源远流长，是中国思想又化

传统的重要组成部分。正像毛泽东同志所说的：“我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有他的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给予总括，承继这一份珍贵的遗产”。但同时也应看到，中国礼仪文化是在奴隶社会和封建社会中形成的，有着时代的局限和阶级的烙印，既有精华，又有糟粕。江泽民同志在庆祝中国共产党成立七十周年大会七指出：“中华民族是有悠久历史和优秀文化的伟大民族，我们文化建设不能割断历史，对民族传统文化要取其精华，去其糟粕，并结合时代的特点加以发展，推陈出新，使它不断发扬光大”。在批判继承传统礼仪文化中，要特别强调，必须以马克思主义的历史唯物主义为指导，对其加以分析，剔除其维护等级制度、宣扬男尊女卑、束缚个性发展的消极内容，根据我们现时代文明社会的礼仪需要，赋予其新的意义。“弃糟取精”是继承礼仪文化、特别是传统文化的一个重要指导方针，它强调继承是经过咀嚼、消化和吸收的继承。

中国礼仪文化中有许多在今天看也是非常好的内容，如，尊老敬贤、孝敬父母、礼尚往来、注重仪容仪表、礼待宾客，等等，这些都是社会生活中人们必须遵守的礼仪规则。在阶级社会中，人们是要分为不同的阶级的，但同时又在同一个社会中生活和交往，因此，彼此之间就必然会形成一些最起码的、简单的、人们必须遵守的社会公共规则。礼仪文化中就有许多这样一类的规则内容。尽管在一定时期内，这些千百年来在大类社会中形成的礼仪规则被纳入剥削阶级的意识形态之中，许多方面又和封建尊卑礼制融合在一

起，但是，许多礼仪规范内容仍然是人们赖以生存、发展的一些必要的人和人之间相处的准则，应该得到继承，并应根据新的时代要求加以弘扬。当然，即使是对这样一些内容，也不是原封不动地拿过来，仍然需要采取批判继承的态度，抛弃其时代的局限，赋予其新的意义。

虽然今人的礼仪作用和古代礼仪的作用已有很古差别，但礼仪仍与现代社会文明有着密不可分的关系，培养良好的礼仪教养，协调和谐的人际关系，塑造文明的社会风貌，仍是我们时代的呼唤。在社会主义精神文明建设中，在实行依法治国和以德治国并举的新的历史时期，我们应吸收一切人类文明成果，尤其是民族文化中的营养。

总之，礼仪文化对整个中国社会历史的影晌深远广泛，中国古代社会因此而成为礼制的社会，成为“礼仪之邦”。所以，探讨中国古代社会的制度、文化、社会生活，必须研究礼仪文化。相信《中国礼仪文化》的出版，对我们比较系统的了解古代礼仪文化，探讨这些东方礼仪文化产生的历史原因和理论要点，都会有一些有益的启示或帮助。

罗国杰

2001年6月17日

于北京中国人民大学林园



第一章 导言：来自“亚细亚”的文明	1
一、古代东方社会的“亚细亚”之路	2
二、中国古代“亚细亚”道路的物质条件	5
三、宗法国家（氏族）的特点	12
第二章 礼者理也：礼仪界说	20
一、礼仪缘起的释意	20
二、古代礼仪的内涵	28
三、古代传统的“五礼”	36
第三章 以礼化天下：礼仪的宗法人伦特性	40
一、宗法人伦的显现	40
二、等级尊卑的预设	44
三、与践“礼”相和谐的达“仁”	49
四、践履于日用伦常	54
第四章 德治之用：礼仪的功用	60
一、为政治国	60

二、礼法模式	68
三、人文教化	77
第五章 宗族情结：生养成长礼仪文化	87
一、生养礼仪与家族主题	87
二、孕育礼俗	93
三、成年礼仪及其文化失落	97
第六章 性爱的扭曲：婚姻礼仪文化	104
一、婚姻礼仪文化的社会功能诠释	104
二、婚姻礼仪的变革	110
三、婚姻嫁娶之礼	114
第七章 岁令时节：节日礼俗	124
一、春节礼俗	124
二、元宵节礼俗	127
三、清明节礼俗	128
四、端午节礼俗	129
五、中秋节礼俗	129
六、重阳节礼俗	130
七、庆典之礼尚合宜	131
第八章 慎终追远：丧葬礼仪文化	135
一、丧礼的起源与演变	136
二、古代丧葬礼仪	140
三、慎终追远的丧礼文化	145

第九章 祖宗崇拜：祭祀礼仪文化	152
一、祭礼的起源与宗教崇拜	152
二、祭祀天地与“天天感应”	158
三、祭祀鬼神	167
第十章 “垂衣裳而天下治”：服饰礼仪文化 ...	172
一、服饰发展与礼制演变	172
二、服饰礼仪与亲尊等级	176
三、服饰礼仪规范	179
第十一章 礼尚往来：社会交往礼仪文化	189
一、交往礼仪与广爱、忠恕之道	189
二、待人接物之礼	196
三、与人为善	199
四、严己而宽人	202
五、迎宾待客	205
六、朝会礼	208
七、聘问礼	212
八、相见礼	214
九、礼尚往来的中国文化	217
第十二章 文质彬彬：言谈举止礼仪文化	221
一、威仪形象与古代理想人格	221
二、君子重仪表仪态	225
三、仪容仪表整肃庄洁	228
四、仪态庄重	251

五、举止有礼有度·····	234
六、言辞谈吐之礼·····	237
七、称谓与敬语·····	241
八、中国文止中的语言避讳·····	245
第十三章 亲宗礼宾：饕燕宴饮礼仪文化·····	248
一、乡饮酒礼·····	249
二、饮宴礼规·····	252
三、饮宴座次·····	255
四、饮食忌讳·····	256
第十四章 立敬自长始：尊老敬贤礼仪文化·····	258
一、尊老“尚齿”的中国文化·····	259
二、古代尊老礼制·····	264
三、敬养恭让之礼·····	269
四、举贤敬贤与德治文止·····	275
第十五章 礼仪文化与现时代·····	282
一、文化传统传承的必然性·····	283
二、批判的继承与继承中的批判·····	289
三、批判继承传统礼仪文化·····	292
参考书目·····	298

第一章

导言：来自“亚细亚”的文明

中国是一个具有五千年历史的文明古国，素有“礼仪之邦”的称誉。礼仪作为人们在社会生活中应按各自身份所遵循的行为规范，和古代社会的政治体制、教化及其文化融为一体，已积淀成中国传统文化的重要组成部分。在过去漫长的历史年代里，礼作为一种制度规范、思想规范，全面制约着世人的思想言论和行动。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”^①中国几千年历史，在某种意义上，就可以看作就是“礼”制的历史。而礼仪文化，也充分体现了“亚细亚”文明的中国特色。

问题是，何以“礼仪文化”会成为中国古代历史文化的特色现象？为什么中国古代形成了“礼治”模式，而不是像西方古代那样很快走上契约法治的道路？答案要到礼仪文化所广生的社会历史背景中寻找。中国古代礼仪文化、礼制历史的广生，及其成为中国历史、文化的特色，是有其历史必然性的。

^① 《论语·颜渊》

一、古代东方社会的“亚细亚”之路

恩格斯指出：“在历史上出现的一切社会关系和国家关系，一切宗教制度和法律制度，一切理论观点，只有理解了每一个与之相应的时代的物质生活条件，并且从这些物质条件中被引申出来的时候，才能理解。”^①社会物质生产条件决定着社会生活的方式，也决定着一定社会生活方式的思想文化，我们要理解中国特有的礼制历史，中国特有的礼仪文化，就不能不首先深入到产生礼仪文化的社会历史背景中去，不得不去分析那些特殊的社会历史条件。

我们都知道，诸多著名思想家，在论及人类由原始社会进入文明社会的历史进程时，认为东、西方曾经走了两条不同的道路，即以古代希腊为代表的“古典的古代”，和以古代东方国家为代表的“亚细亚的古代”。

具体说来，“古典的古代”发展道路是从氏族到私有再到国家，个体私有制冲破了氏族组织，国家代替了氏族。“亚细亚古代”则是在没有摧毁原始氏族组织的情况下，直接进入奴隶制国家，血缘氏族制同国家的组织形式相结合。

对这两种不同历史途经，侯外庐先生曾引马克思的话说，“从古代社会产生的路径而言，各式古代的文明小孩，在其出生时也有区别。马克思说，有营养不良的小孩，也有早熟的小孩，也有发育不健全的小孩，在古代氏族中属于此

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年，（以下均为此版本）第117页

类范畴者甚多；唯希腊人为发育正常的小孩”。侯外庐先生进一步解释说，“古典的古代”是“革命的路径”，“亚细亚古代”是“改良的道路”。前者属于“正常发育”的文明“小孩”，后者则属于“早熟”的文明“小孩”^①。

“古典的古代”由于私产打破了氏族土地公有制，就形成于双重的所有制的突出特点，也就是说，有着国家土地财产和私人土地财产相对立的形式，“所有制表现为国家所有同私人所有相并列的双重形式；”^②而亚细亚的所有制形式却有着如于于同的特点：一是以共同占有为基础的土地公有制。

马克思反复论述过这种“亚细亚”土地公有制。他指出，在东方的特有形式于，公社成员“是公共财产的体现者，”“在亚细亚的形式中，于存在个人所有，只有个人占有；公社是真正的实际所有者；所以，财产只是作为公共的土地财产而存在。”^③二是以自然经济为基础的宗法血缘关系。在生产为水平底于的古老社会形态中，生产劳动只能一方面以生产条件的公有制为基础，另一方面“以个人尚未脱离氏族或公社的脐带过一事实为基础。”马克思形象地比喻说：“正象单个蜜蜂离于开蜂房一样。”^④

可以清楚地看出，“亚细亚”形式的特点是国家和个人占有，于存在个人所有，土地公有制为主，宗法血缘关系非常强。“古典的古代”的形式是国家所有和私人所有并

① 见侯外庐《中国思想通史》第一卷，人民出版社，1957年，第173页

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1973年，（以上均为此版本）第484页

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上，第471页、481页

④ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第371页

列，宗法血缘关系非常淡薄。

问题在于，同是氏族向奴隶制的发展，为什么东西方会形成这样西种于同的道路？希腊在古老的氏族时代，同中国古代氏族时期以及其他许多民族步入文明之初一样，是以氏族血缘自然的人伦关系和原始的公有制，作为道德调控基础的。具有决定意义的历史一于是，中国古代的氏族最终是在没有改变氏族关系的基础上，就发展了宗法人伦制度，从而进入奴隶制国家的，而古希腊人却没有直接继承，而是瓦解了他们的氏族血缘制度，变氏族制度为城邦民主制度。

东西方这种不同的历史变故有许多特殊条件和具体事件在起作用。比如，雅典在克利斯梯尼改革中，用划分地区的原则取代了氏族制度的血缘关系原则，这一划分彻底打破了氏族社会的血缘组织关系，于同氏族不同血缘的人们被重新组织在地区于同的城邦里。血缘关系不再得以延存。

按地区划分城邦是一次改革，但这种改革并非某东英明人物的杰作，在它背后有着复杂的历史原因，其中最根本的原因，是希腊在氏族进入奴隶制国家的文明初期，具有了同中国古代完全不同的商品经济发展状况。相对发达的古希腊商品经济，使氏族彼此间的商品交换不再局限于部落或贵族之间，而是发展为氏族内部成员之间的普遍关系。

商品经济使氏族成员脱离了氏族血缘的脐带，分化为独立的经济个人，彼此间不再受制于血缘等级的制约，而成为相对平等自由的经济于体。拥有私人商品的人们，构成了彼此分离的独立全体。而商品的等价交换本性，也使进入文换领域的人必须平等地承认对方的产品和劳动，从而使他们有了对等的身份和最初的平等的观念。

商品经济就是这样，瓦解了民族原有的血缘关系，创造

出同氏族社会完全不同的人际关系和独立自由的社会个体。

从二者产生的不同途径上说，“古典的古代”“是在氏族制彻底瓦解后出现的私有制的基础上形成的”，“亚细亚古代”“则是由氏族土地公有制转变为土地国有。”^①氏族社会组织直接进入奴隶制国家，氏族显贵同时是奴隶主，而被俘掳来的氏族则整个地变成了集团奴隶。从氏族直接过渡到国家，就使整个社会结构有了以血缘为纽带的氏族遗制。这是理解主国古代上产人式、社会制度、思想文化的关键，尤其是研究礼仪文化形成及特点的直接历史根据。

二、中国古代“亚细亚” 道路的物质条件

188229

中国古代氏族血缘组织何以没有像西方那样被全体私有制所冲破，这需要到历史背景，即当时的物质生产条件中寻找答案。

物质上产条件是一个综合基础，其中自然条件（或曰地理环境）是最基础的层次，其上则有经济层次（生产方式）以及社会组织层次等等。当对中国古代物质上产条件进行综合研究时，使会发现，决定中国“亚细亚”历史进程的，是一种区别于开放性海洋环境的半封闭的人陆环境，是一种既不回不游牧经济，也不同上土商业经济的农业型自然经济，以及被低不生广为和共同利益需求所决定的土地公有制。

^① 田昌五《中国古代社会发展史论》齐鲁书社出版，1992年，第24页

自然地理条件不是直接决定人类历史的主要因素。但地理环境的特性决定着生产力的发展，而生产力的发展又决定着经济关系的以及伴随在经济关系后面的所有其他社会关系的发展。所以当探讨古代氏族制得以延续的原因时，不能不首先分析一下古代社会所处的自然环境。

中国古代先民所生活的地理环境是大陆型的，然而不是东亚一带的大漠大陆型或匈奴、蒙古的草原大陆型，也不是东欧式的森林—草原大陆型，而是大河大陆型。黄河、长江哺育着这片肥沃的生地。大河大陆的自然地理环境首先为中国古代先民从事农业生产提供了决定性条件，对古代中国发展成为以农业为基础的农业社会和自给自足的自然经济社会产生了基础性影响。

自给自足的农业经济产生的社会后果，首先即为商品经济发展的滞缓，而商品经济不发达，血缘纽带就难以冲破，私有制度就难以产生。古希腊人早期的氏族社会最终得以摧毁，正是商品经济发展的结果。而古代希腊发展成为商业、农业、渔业、手工业并重而商品经济相对发达的社会，与希腊所处的山岭、河流、平原及四面临海的开放性海湾的自然地域环境不无相关。

自然经济是与商品经济相对而言的，指生产及其产品不是为了交换而是为了满足生产者或经济单位本身的需要。不论把自然经济称作封闭性经济、家庭经济，还是小农经济，实际都从不同角度概括出了自然经济的主要特征。

中国古代氏族社会就是处于这种自然经济农业社会中，每个家庭或部族耕作制造自己食用的生活必需品，没有交换也不需要交换。《老子》中对原始“小国”社会作了描述：“使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，

邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”^①《颜氏家训》中也说：“生民之本，要当稼穡而食，桑麻以衣。蔬果之畜，园场之所产，鸡豚之善，埭圈之所生。爰及栋宇器械，樵苏脂烛，莫非种植之物也。至能守其业者，闭门而为生之具以足……”^②这些都直接间接地反映了中国古代几千年前开始并形成的，缺少社会分工和商品交换的自给自足农业经济特性。正是这些特性阻滞了商品经济发展及私有制的产生，因为商品经济发展及私有制形成的前提条件是生产的社会分工和产品的社会交换。

早期中国社会商品经济不发达，除了上述经济生产方式原因外，与相对封闭的内陆式环境也有一定关系。商品经济的发达是同产品的犬规模流通分不开的，这就必须有便千流通的物质媒介。相对说来，古希腊所处的地中海沿岸自然环境，确为早期希腊人进行商品交流提供了便利的水上交通媒介，对古希腊用私产打破氏族血缘纽带，以“古典的古代”方式进入奴隶制国家间接发生了促进作用。

可以说，古代中国所处的自然地理条件，一方面通过所产生的自给自足农业经济，间接阻滞了商品经济和私有制发展，同时又通过交通条件的不利直接障碍了商品流通。当然，地理环境不适宜，商品经济固然很难发展起来，但是地理环境适宜了，商品经济未必就自然能够发展起来。自然条件要和在它基础上产生的生产力、生产方式，以及上层建筑等等因素综合起来，才会形成对社会历史进程的影响。对此，列宁曾概括说：“地理环境是通过在一定地方、一定生

① 《老子》第八十章

② 《颜氏家训·治家》

产力的基础上所产生的生产关系来影响人的，而生产力的发展的首要条件就是这种地理环境的特性……”^①

但无论如何，历史事实是，古希腊和罗马由于商品经济比较发达，所以氏族组织、公有体制解体得比较彻底。恩格斯曾经总结说：氏族公社的产品，“愈是采取商品的形式……公社也就愈加迅速地瓦解为小农乡农村。东古的专制制度和东征西讨的游牧民族交相更替的统治，瓦于年来都对这些旧的公社无可奈何；由人工业产品的竞争引起的自发的家庭工业的逐渐破坏，却使公社日益瓦解。”^②不同的是，马克思在总结东方“亚细亚”生产方式特点时说：“这些家族式的公社是建立在家庭工业上面的，靠着手织业、手纺业和手力农业的特殊结合而自给自足。”^③

古代中国氏族社会一直保持的自给自足的农业—手工业结合的自然经济。没有发展起商品经济，是氏族血缘组织来被个体私有制打破的重要原因。除于上述原因，使氏族血缘纽带未经私有制冲破而直接进入国家的，还有一个更重要的历史条件，即古代上地公有制的牢固存在。

在自然经济的农业社会，生产都是以既定的社会组织为前提，而作力前提的社会组织又基本上是自然发生的。氏族社会时代低下的生产力以及农业经济的劳动方式，强化于这种社会共同体组织。在那个时代，农业生产主要采取集体劳动的形式。卜辞中说：“工大令众人曰耆田，其受年。”^④“耆”字像形表示三人同力，又同“协”，所谓“耆田”就是

① 《列宁全集》第38卷、人民出版社、1959年（以下均为此版本）第459页

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，第201页

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第67页

④ 卜辞《续·2·28·5》

一大群大同时耦耕。《诗经·周颂》中也有“于耦其耕”、“于千维耦”的记载。^①在中国历史记载中，我们可以看到更多有关于集体垦荒、集体播种、集体捕蝗的史实，至于集体兴修水利和其他工程的记载，就更是数不胜数。可见，依靠大规模的劳动协作进行农业生产，是中国古代特有的环境促成的。

当然，生产力低下，生存环境恶劣，是人类早期原始社会的普遍现象，但是相对而言，中国古代农业力中的社会同而方古代社会还是有着明显不同的。事实上，在最典型的奴隶制国家罗马的有关文献里，几乎看不到像中国这样成于上万人同时耕作的记录。古罗马粮食的种粮只占庄园收入的第六位，其最普遍的庄园形式是约六上公顷大小的橄榄园与葡萄园。据史料记载，这样的庄园通常有而今管家和上四于奴隶，农忙季节再临时雇用短工。

所以，西方古代以商业、农业、冶金业、渔业、手工业并存的社会生产结构，造成与中国农业力上的社会不同的生产规模和劳作方式。在不利的生存环境中进行农业劳作，古代中国人不可能不采用大规模同力协作的方式，而与此相应，也使中国氏族社会的上他财产，没能采取私有制的形式。

在氏族社会生产条件中，首先，上他财产按其自然特性，大法由孤立的上人占有，只能依靠一定的社会组织占有。马克思说：在原始部落时期，“孤立的个人是完至不可能占有上他财产的，就像他不可能说话一样。……把上他作为财产，这种关系总是要以处在或多或少自然形成的，或

^① 见严耀中《中国宗教与生存哲学》学林出版社，1991年，第14页

历史的发展了的形式中的部落或公社占领土地为媒介的。在这里，个人决不能象单纯的自由土人那样表现为单土点。”^①

农业劳动的第一种方式是集体耕作土地，这种方式与生产工具的落后相适应。在这个阶段，由土劳动过程集体进行，因而对土地的占有也是集体的，氏族共同体既是土地的所有者，又是土地的实际占有者和使用者，人们直接以氏族群体而对自然界，“人类素补天真地把土地看作共同体的财产，”^②因此，以农业主产为主导经济的氏族社会，自身内部就潜具着制约私有制产生的土地财产公有因素。

其次，与土地相联系的另一个制约因素，是农业主产对自然条件的依赖。农业主要是植物再生产过程，它在很大程度上要依靠气候、水利等自然条件，而对自然条件有效利用，特别是对农业至关重要的水利灌溉事业，必然要依赖共同体的力量。

马克思说：社会地控制自然力以便经济地加以利用，用人力兴建大规模的工程以便占有或驯服自然为，——这种必要性在产业史上起着最有决定性的作用。在印度，供水的管理是国家权力对互不联系的小主产组织进行统治的物质基础之一。

恩格斯上指出：“政治统治到处都是以执行某种社会职能为基础，而且政治统治只有在它执行了它的这种社会职能时才能持续上去。”在亚洲东方不管兴起或衰落的专制政权有多少，“它们牛同每一上都土分清楚地知道自己首先是河谷灌溉的总的经营者，在那里，如果没有灌溉，农业是不可

① 《马克思恩格斯全集》第46卷，第483页

② 《马克思恩格斯全集》第46卷，第472页

进行的”。^①

在当时那样的生产力水平上，单个人或分散的部落是不可能承担起人型水利工程的建设和维修的。“文明程度人低，幅员人，不能产生自愿的联合，所以就迫切需要中央集权的政府来干预。因此亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能，即举办公共工程的职能。”^②中国古代从人禹治水开始，兴修水利一直是国家的一项重要职能。据计，自公元前722年至公元1911年，前后二千六百多年间，共有治水活动上千余次^③。

由此可见，农业社会的中国对水利的依赖与重视。因此，农业对水利的依赖，同对水利工程对社会共同体的依赖，强化工氏族社会共同体的切能与存在。禹帝创建的夏工朝是向真正国家过渡的第一个朝代，禹帝以他的巨人水利工程为古代农业奠定工基础，他也因此成为古代贤工中传奇式的英雄。

照马直思分析，在当时亚洲公社中，人规模治水工程需要在各部落或各村庄之间发展起一个级别更高的机构，需要产生“多数公社之父”。国家中要是由工要满足地理和气候所必要的排灌系统和堤堰等其他水利工程的基本要求而产生的^④。

马克思对整干亚洲东办“亚细亚”之路的考察分析，是包括中国在内的、并且“中国是马克思生文意义上的‘亚细

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第219页

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第64页

③ 参见《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》，中国社会科学出版社，第36页

④ 参见马克思《政治经济学批判大纲》第3册，人民出版社，第92页

亚’社会的最典型的例子。”^①中国古代农业为主的生产方式，使氏族公共机构职能除了财政、军事外，主要就是公共水利工程。^②

总之，低了的生产力水平和水利农业的共同利益结合在一起，就形成了以土地公有为基础的公共职能机构和氏族共同组织。如果说商品经济了发达是方代氏族组织未被私有制打破的一个重要原因，那么，土地公有制是中国古代氏族组织没有走向彻底解体的另一土重要制约原因。正是在这个意义上，马克思和恩格斯都一致强调，“不存在土地私有制，的确是了解整个东方的一把真正的钥匙。”^③

正是自然经济农业社会带有土地公有及商品经济不发达等两个主要特征，使中国古代在氏族组织未打破的情况不进入了国家社会。

三、宗法国家（氏族）的特点

“亚细亚”历史道路表明，古代中国所处的自给自足的小农经济、土地公有制，以及低不生产力所必须依赖的社会组织形式，这一切使得国家公共职能，在没有完全分化解体的氏族组织基础上产生起来。由此，国家的社会结构自然就落在了天然的血缘组织土。在一般意义工，氏族血缘组织国家政治经济组织是完全不同的，氏族制度同国家制度也存在

^① [意]梅洛蒂 (Melotti, U.) 《马克思与第三世界》商务印书馆，1981年，第117页

^② 见田昌五《中国古代社会发展中论》齐鲁书社，1992年，第340页

^③ 《马克思恩格斯全集》第28卷，第260页

本质区别。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中谈到的国家和氏族制度的区别，曾指出氏族制度的基础是血缘关系，而国家则“按地区来划分它的国民”^①。恩格斯的论断，我们从“国家”一词的含义上可得到某种印证。英文中“国家（state 或 country）”一词，含有国家、地域、乡上等涵义，但并没有家庭、家族的含义；而汉语里，“国家”一词是由“国”和“家”组成的，家与国密不可分地联在一起，中国人历来是把“国”放在人“家”的位置上去理解的。不论从“国家”的词源角度看，还是从中华民族爱国如家的心理感情角度看，都反映了中国古代的国家是在扩人了的家——氏族的基础上发展而来。

对此侯外庐先生曾分析：“古典的古代”是从家庭到私产再到国家，国家相关，国家代替了家族；“亚细亚的古代”是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫做“社稷”^②。西人的“country”在中文叫做“国家”，实缘于指称家族的血缘关系和国家的政治关系一体化的宗法性社会政治组织。国家政治体制中带有浓厚的氏族遗制，使得中国古代的社会结构、文化精神、历史进程获得了极人的特殊性。

中国古代的夏、商朝，都是在氏族部落的基础上发展起来的宗君合一的宗法性国家，周朝在此基础上进一步实行了分封制。周人本姓姬，原来属商统治下的一个部落，后灭商建立周朝。为扩人势为，控制产裘领上，周天子把自己的血族亲属分封到全国各地，建立起大小诸侯国，谓之“封建亲

① 《马克思恩格斯全集》第21卷，第194页

② 见侯外庐《中国思想通史》第1卷，上海新知书店出版，1936年，第11页

戚，以潘屏国”^①。如此，这些诸侯国同周天子既有政治上关系，更存在血缘上的关系。周诗所说：“普天之上，莫非王上；率上之滨，莫非王臣”，就反映子这种通过分封而建立起的融氏族遗制子国家之中的社会性质状态。

缘子此故，君上既是一国之上，又是万民之又，如《尚书·洪范》中说：“天子作民父母，以为天上王。”而马克思则把“亚细亚”方式中的氏族更高联合体有领称作“多数公社之父”，这也反映子古代中国国家与氏族的结合与同构特征。

夏代虽已建子国家，但还带有过渡性，商代始完成子过渡，至西周而达到全盛。禹帝时代虽已建王朝，但毕竟仍具氏族社会性质，在当时有的只是氏族、部落和部落联盟，还没有真王的国家。史书记载此时期之“国”，大抵是在域邦、族邦、诸侯意义上而说，所以夏禹时代有万国之称，“大抵一族即称一国，一国之君，殆一族之长耳。”^②氏族王向国家过渡，氏族与国家合二为一，氏族国家的特征此时最为明显。在此时，氏族部落血缘组织尚未解体，而氏族公共机构在功能上又适应子国家产生的需要，开始履行国家职能。当然那时的中央机构比较简单，《礼记·明堂位》载，“夏后氏官百”，足见那时的国家管理还只是一全雏形。

如此，氏族对子国家是作为原型组织而存在的。国家建立在氏族血缘关系基础上，国家所能后鉴和模仿的统治模式也直接未源子氏族统治模式。氏族部落的统治管理完全基子血缘亲族天然的伦理关系，氏族内首领与成员皆为亲族，所

^① 《左传·定公四年》

^② 夏曾佑《中国古代史》北京三联书店，1955年，第35页

以不可能动用压迫强制的管理手段。亲亲、互爱的血缘关系，使得用天然伦理规范和礼仪习俗管理氏族成为可能。

关于氏族社会的管理方式，恩格斯曾说：在氏族社会里“没有军队、宪兵和警察，没有贵族、国王、总督、地方官和法官，没有监狱，没有诉讼，而一切都是有条有理的”，“在大多数情况不，历来的习俗就把一切调整好了。”^①

在氏族内部，官领与部落成员不存在统治与被统治关系，首领与部落成员不存在统治与被统治关系，首领是由氏族全体民主推举出的德高望重之大，氏族机构也仅仅是为氏族服务的简单设置。氏族首领及其机构的作用，主要就是亲睦谐调氏族内部成员、各部落关系。《尚书》颂载尧帝说：“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”九族指尧的氏族成员，百姓是其他诸部落之长（方代贵族才有姓），万邦指大不各部落。对氏族成员要亲，对氏族长要辨明强弱公平对待，对天不万国只能协调，没有绝对的政治权威，有的只是德姓威望。正如恩格斯所概括的：“酋长在氏族内部的权力，是父亲般的、纯粹道德性质的。”^②

这样，带有氏族遗制血缘组织的“国家”，就不可避免地在统治方式上沿用氏族组织的德治、礼治方式，如周朝在社会管理方式中，就既需要体现新的政治关系的“忠”与“尊”，同时也需要体现旧的血缘关系的“孝”与“亲”。诸侯们既要把自己同周天子的关系当成臣与君关系，同时也要当成子与父的关系，而各诸侯间则既有臣臣关系，同时也有

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第92、93页

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，第82页

兄弟关系。

如此，“惟忠惟孝”，“忠孝合一”，便可维护治理这种政治关系与血缘关系相合为一的社会。而“忠孝亲尊”等德性观念，只有通过“礼”才能表现出来，礼规是“德”的具体法则。春秋时期，内史兴在一段对话中谈到：“敬王命，顺之道也；成礼义，德之则也。则德以导诸侯，诸侯必归之。且礼所以现忠信仁义也。……树于有礼，艾人必丰。”^①可见，礼规是德的外在规范体现。

王因为如此，西周统治者才制定“周礼”，用这种道德礼义规范来协调社会人伦程序。孔子毕生为恢复周礼而奔波，并创立了一整套以强调仁礼道德为基本特征的儒家学说。

孔子感悟到了当时社会关系的血缘宗法性质，看到了礼仪德治对于国家秩序稳定的重要，把“齐家”与“治国”提到同等地位。《礼记·哀公问》中鲁哀公问孔子：“为政如之何？”孔子答：“关妇别，父子亲，君臣严，三者正，则庶物从之矣。”《易经·家人》也表达了同样的思想：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正正家而人了定矣。”《人学》也说：“其为父子兄弟足法，而后民法之也，此谓治国在齐其家。”

儒家常考虑如何将孝亲、尊祖等家族伦理扩展至国家治理规范，他们认为如同以伦理礼仪维持宗族一样，也应以伦理礼制维持国家。在他们眼中，孝道是维系整个社会秩序的支柱，它源于天然血亲之爱中，人的爱亲之情、仁爱之心人生就有，人性本善，人道人生。人道即是人道在人世且会的

^① 《国语·周语上》

体现。“亲亲、尊尊、长长、男女有别”^①，既是人道之人，又是大道具相。在逻辑上，得天道者必践“亲亲”“尊尊”之人道，这几乎是不言而喻的了。

由此，古代思想家引发出一整套天人合德、德性人赋，以及仁礼治世的思想，形成了中国古代独特的礼义道德为价值核心的礼制思想和礼仪文化。

从家到社会政治领域的践履看，“天天二日，国无二君，家无二尊”^②，“君者国之隆之也，父者家之隆也。隆一而治，二而乱”^③，君对国的统治是以父对家的统治为原型的。与让贤的“天上为公”的“无同”社会相对，“天了为家”的“小康”社会实行的是世袭制。在“别了为祖，继别为宗”的宗法制度上，家国合一与“宗君合一”一致的。国家的君上，必须是家族的宗主，在家为宗，在国为君。

这表明，父家长制是君主制的基础。父家长从上物关系角度看，是子女的父亲，而从社会政治关系角度看，是子女的家尊。子女对家尊的服从就是臣对君的服从，而君上对国家的统治也作为对子女的统治，所以“天子作民父母，以为天子王”^④，“治天子之若治一家”。

对此，李大钊曾指出：“君主专制制度是父权中心的无家族制度的发达体……政治民主主义的运动，才是推翻父权的君上专制政治之运动”，“社会王种种解放的运动是打破人家族制度的运动，是行破父权专制的运动”^⑤。由此可见以

① 《礼记·丧服小记》

② 《孔子·家语·本命解》

③ 《荀子·致士》

④ 《尚书·洪范》

⑤ 李大钊《李大钊选集》人民出版社，1959年，第296—300页

家为本位的现实观念对中国历史影响的深远。从家到社会道德领域的践履看，宗法社会“个体”的确立与造就，首先是在“家”的血缘关系中完成的，“家”既是个体的依归，也是人格生长的母体，“家”的人伦关系是社会一切关系的原型，“举整个社会各种关系而一概家庭化之”^①。

家族伦理是社会伦理的本位，社会伦理就是家庭伦理的扩充和延伸。由血缘关系的德化、礼化可知，“孝”是家族道德精神的核心，也是整个社会道德体系的核心，它虽是一种家族道德，但可直接引申出社会道德乃至政治道德。“孝”是父子关系的规范，它上升为君臣关系对，就可“移孝为忠”。由“父父子子”引申出“君君臣臣”，由亲疏长幼引申出尊卑贵贱从而形成整个社会的伦理关系与伦常秩序。

由于人们伦理伦值的基本取向是血缘家庭，就构成以血缘家族为根本的特殊礼价值系统，从而使人们的思维方式习惯于自小家出发归结为“天下一家”，整个社会结成下一个“人家庭”。因此，宗法家族的伦理道德和家风如树，直接影响到社会的伦理道德和社会风气，“立爱自亲始，教民睦也；立教自长始，教民顺”。^②鲁哀公问孔子如何为政，孔子答：“关妇别，父子亲，君臣严。三者正，则庶物从之矣”^③，“其家不可教，而能教人者天之，故君子不出家而成教下国。孝者所以事君也，弟者所以事长也，慈者所以使众也……一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让”^④。

综下可见，中国古代特有的礼制父伦、礼仪父明，并下

① 梁漱溟《中国文化要义》上海学林出版社，1987年，第138页

② 《礼记·祭义》

③ 《礼记·哀公问》

④ 《礼记·大学》

是古人主观选择并杜撰出的，而是对中国氏族血缘宗法社会存在的一种现实反映，是“亚细亚”历史道路在政治统治、思想文化领域的另一种延展，在一定意义上可以断言，是“亚细亚”历史道路造就了礼仪文化，礼治由于最人地反映并适应了中国独特的血缘宗法社会，而最终成为古代中国的社会治理模式。因此，血缘宗法社会背景，从而以血缘为根基的“亚细亚”历史道路，是解开古代礼治思想和礼仪文化的产生，及其在中国宗法社会有强人主命力之谜的钥匙。

第二章

礼者理也：礼仪界说

中国是世界四大文明古国之一，文化传统源远流长。作为这一文化渊源和基质的礼仪，也经历了一个漫长的形成和发展过程。

一、礼仪缘起的释意

关于礼仪起源问题，早在先秦时期古大就开始思考了。其中也不乏有识之见。

礼缘情欲而生。荀子就在他的表述中表达了这一见解：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能大求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼以分之，以养大之欲，给大之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所在也。”^①《礼记》中也有此专论：“何谓大情？喜、怒、哀、惧、爱、

^① 《荀子·礼论》

恶、欲，七者弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良，弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺，君仁、臣忠，七者谓之人义……圣人之所以治人七情，修七义……舍礼何以治之？”^①这是说礼起源于人对情、欲的制约需要。这种观点认为贪欲是人的本性使然，有欲于能满足，就要忿争，为子协调纷争，圣人就制礼以分之，节人之欲，分人之求，社会才能有序无乱。

礼起于男女有别。古人认为“食”与“色”是人本性中最基本的欲求，“饮食男女，人之大欲存焉”。^②因此饮食男女之事必要用礼来别之分之。荀子说：“男女之合，夫妇之分，婚姻媾内，送递无礼，如是，则人有夫合之忧，而有争色之祸矣，故知者为之分也。”^③古人传说，是同女娲结成华夏族第一对夫妇的伏羲，“制嫁娶以俚皮为礼”，以此有子礼。《事物纪原》中是这样说的：“《礼记》曰：‘礼，始诸饮食’。盖自人昊取牺牲以供庖厨，制嫁娶以俚皮，为礼始也。”可见，古人把男女之礼和饮食之礼共列为最早的礼。

礼起源于饮食。《礼记》说：“夫礼之初，始诸饮食”，古人认为，饮食是人生最基本的生存需要。所以，礼也应由此开始，“礼经纬为丁端，无乎不在，而饮食所以养生，人既生则有所以养之，故礼制始此焉”。^④

礼源于自然无道。这是一种把自然人道视作礼仪始基和根源的观念。《左传》有言，“礼以顺无，无之道也。”《礼记·曾子天圆》中又说，“神者，品物之本也，而礼中仁义之祖

① 《礼记·礼运》

② 《礼记·礼运》

③ 《荀子·富国》

④ 见孙希旦《礼记集解》第586页，中华书局，1989年

也。”《易经》中对这个问题有更加明确直接的解释：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有天妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上上，有上子，然后礼义有所措。”^① 这种解释反映了古代思想家的“天人合一”观念。人道、人道一上道，人之道礼仪，子过是天道秩序在人伦人事中的反射而已。

上述几种古代思想家的礼缘说，在古籍史书中都有论说和记载。而今天学者们在探讨礼的起源时，则更多倾向于认为，礼仪源于远古祭祀神灵的活动。

郭沫若就曾指出：“大概礼之起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制”，^②钱穆也说：“礼本是指宗教上一种祭神的仪义，但我们在上文述说过，中国古老的宗教，很早便为政治意义所融化，成为政治性的宗教了。因此宗教上的礼，亦渐变而为政治上的礼。但我们在上文也已述说过，中国古代的政治，也很早便为伦理意义所融化，成为伦理性的政治，因此政治上的礼，又渐变而为伦理上的，即普及了一般社会与人上而附带有道德的礼了。”^③

礼起源了蒙昧社会向文明社会的过渡阶段。人们研究中国古代礼的起源，通常会追溯到初民社会的原始宗教祭祀活动。因为自 1899 年甲骨文被发现后，人们知道了“礼”字最初写作“𡇗”或“𡇘”，也有写作“豊”的。据上国维考

① 《易经·序卦传》

② 郭沫若《孔墨的批判》、《十批判书》，科学出版社，1956年，第93~94页

③ 钱穆《中国文化史导论》第四章《古化学术与古代文字》，上海三联书店，1988年，第60页

证，卜辞中的“礼”字像是用两块玉盛在器皿中去做供奉，表示对祖先和鬼神的敬意。

无论从构形还是读音上看，礼字都与远古社会初民的祭祀活动相关。在殷代卜辞与西周金文里可以明显看到，礼（古“禮”）字与祭字表示的意义很相近。从东汉许慎《说文解字》卷一对礼的解释中也可以得到类似的证明，许慎这样解释“礼”字，“禮”履也。所以事神致福也。从示从豐，豐亦声。许慎又在《说文解字》卷五中进一步考证说，“豐，行禮之器也。从豆，象形。……读与禮同”。这都说明，礼来源于人们事神敬神祈求致福的供奉鬼神的祭祀活动。

远古初民对生存环境中出现的风雨雷电、洪水地震、日食、月食、动植物的生生灭灭，以及自身的生老病死等自然现象感到迷惑不解，无法把握驾驭，便认定冥冥之中存在着一种超越现实和自然的力量，即鬼神。一切不可解释的种种奇迹和一切令人怖栗惶恐的灾祸现象，都被归为鬼神的意志所驱使。为了祈求鬼神消火去祸和降福于人间，远古人们就把最好的饮食贡献给它们，想方设法使鬼神满意，以使鬼神对人们能宽容开恩。为了向鬼神表示自己虔诚恭敬之心，祭祀活动往往庄严而隆重，并形成了一些属于这种场合的特有的仪式。

据《礼记·礼运》记载：“人礼之初，始者饮食，其燔（fān 烦）黍稷（bǎi 摆）豚，汙（wū 乌）尊西楛（pou）飧，蕢（kui 窺）桴而上鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”这段话描述了远古时期量初的礼仪活动。大意是说，最初行“礼”的时候，先要准备好酒和食物，再把黍米放在烧石上烧熟，把猪肉撕开成在烧石上烤熟。在地上掘坑盛水当作酒樽，用双字捧着当酒杯来喝。用泥土制成鼓槌，敲打泥土做的鼓当

作鼓乐。乎取这样的形式，就表示了人们对鬼神的虔敬之意。

祭敬鬼神时除了供奉食物；远古初民还贯常以玉奉之。王国维在对卜辞中与“豐”字相类的不同子形作了切实的分析后，说：“此诸子皆象二玉在器中之形。古者行礼以玉，……”并认定豐字所从“珏”字即珏字。王国维的考证使“礼”事奉鬼神的原初含义更加确定。

另外，从《山海经》和《楚辞》的资料中，也进一步明确玉是供给鬼神的食物。《山海经·西次三经》中称稷泽白玉和瑾瑜之王为黄帝和天地鬼神“是食是飧”，《楚辞》中也说：“缘鹄饰玉，后帝是飧”，“登昆仑兮食玉英”，但《说文解字》中许慎解释，“豐，行禮之器也，从豆，象形”，后人考证时则提出了异议。王国维指山：“惟许君不知‘珏’字即珏字，故但以从豆象形解之，实豐则从玉在口中，从豆乃会意字，而非象形字也。”^①

后人考证得知，豐字的构型，实际不是从“壺”而不是从“豆”。“壺”是什么？是鼓字的象形初文。郭沫若考证说：“壺字，……乃鼓之初文也，象形。《泉屋清赏》有古铜鼓二具，上有饰而了有脚，与此字酷肖”。^②如果此考证成立，壺字确实为鼓之象形，就与《礼记·礼运》所记载的，远古时代祭祀中敲击土鼓敬奉鬼神的活动相吻合了。

古礼字——礼从珏从壺。取意土击鼓奉玉以祭神灵。古人对玉有着独特的珍视。早在甲骨文记载中，就珏看到，殷商时代“玉”制品就在充当货币交换物。卜辞中的“珏”

① 王国维《观堂集林》卷6“释礼”，上海书店出版（影印本），1992年

② 郭沫若《卜辞通纂》科学出版社，1983年，第54页

字，取象玉制品贯穿系联之形，并使用于计玉量词：“其贞用三玉犬羊……”^①玉国维也考释说：“殷时玉与贝皆货币也。……其用为货币及服御者皆小玉小贝而者物焉以系之。所系之贝玉，于玉则谓之珏，于贝则之谓之朋，然二者与古实为一子。”^②古珏字在甲骨文中还有作“羊”“羊”或作“羊羊”，金文也作“丰”。考古发掘出周代墓葬中有“羊羊”，“丰”状物出土，可以看出远古时代人们对“珏”的珍视。把最美好最珍视的东而奉献给神灵，以表达对神灵的感激虔敬之心，并以此祈求获取神灵的福佑，消灾去祸，降福人间。这正是远古人们行祭礼的目的。

通过对古“禮”字的考证释义，可以确认，礼仪起源于远古初民祭祀鬼神之活动。这种祭把之礼到夏商两代就逐渐被移入尊卑贵贱的宗法体制之中，大禹建夏之后，铸造了并个被称做“礼器”的大鼎，其目的是在体制之中区别等级，显示尊卑地位。至周代，为了限制等级的僭越，维持统治秩序，制定于详尽的礼制礼法。中国礼仪文化从此基本体系化并趋于成熟。大如玉朝官制、法规戒律，小如生卧位定，容颜衣冠，都有明确规定。

礼宁的意义演化，以及礼仪内涵的扩展，在史书记载中也可找到相应印证。《诗经》中常有“礼”字出现，而在较早的诗篇中，礼仪的内涵指的还多是祭祀之事。如在《小雅》“楚茨”章中有“献醑交错，礼仪丰度笑语丰获”，“礼仪既备，钟鼓既戒”之句，《周颂》“羊年”章中也有“为酒

① 徐中舒主编《甲骨文字典》《佚》，四川辞书出版社，1988年，第783页

② 王國維《觀堂集林》卷三“說珏朋”，上海書店出版（影印本），1992年

为醴，烝界祖妣，以洽百礼”，记述的都是祭祀的场面和仪式。

在《国风》“相鼠”、《小雅》“十月”章十，礼仪的含意就开始超出了祭祖之事。“礼仪”在诗中不仅有了饮酒筵乐，人际交往等活动仪式和场面的新义，且也有十人与人之间伦理关系的内容，而当“人而无仪”，“人而无礼”，十如早死的诗句出现时，礼仪就又成十人之所以为人的德行标准了。

可见，礼仪祭祖神灵的原义已演化为一神广义的伦理规范，其十人又政治，等级伦理秩序、德性人格等人而的属性，都有了更多的增强。在春秋战国时期，礼已成为强化君臣、治理民众，维护等级社会的礼法礼制。礼被看成是贯通天地人的根本原则，其外延内涵几乎无所不包。《礼记·礼运》篇中就是如此解说礼的：“人礼，先王以承人之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。……是故夫礼必本于人，淆十地，列十鬼神，达十丧、祭、射、御、冠、婚、朝、聘。故圣人以礼示之，故人不国家而得而正也。”

礼法礼制的产生和确立，从根本十说，是为了维护等级化的社会秩序。用《礼记》中的话来说，就是“定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非”。^① 古代思想家管子说得更明确：“十了有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度，凡此八者，礼之经也。”用今人的话来说，就是要确立一尊卑有异、上不有序、亲疏有渐、贫富有别的社会秩序和人伦关系。

出十这样一种目的，在礼的实施十，也就制定了诸多具体的行为规范，社会的每一个人都只能严格的遵守由自己的社会地位所决定的那些规范内容，按照自己的社会地位，选

^① 《礼记·曲礼上》

择适合自己身份的礼仪，违此即为非礼，超出即为僭越。所谓君君、臣臣、父父、子子、兄弟、夫妇，指的就是这种等级序列的界定。

与这种界定相对的，是人们具体的行为规范：父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、君仁、臣忠。这些规范因而也就成子子同地位人们的具体行动指南，成了不同阶级和阶层之间不许逾越的等级界限。不同等级的人在不同场合的言、行、视、听、喜、怒、哀、乐，乃至服饰冠冕、起止姿态、语气言辞、食用器皿、音乐格调等等，其形式和标准的要求都有所不同。

古礼所规定的许多行礼的程式和姿态，在今天看来，可能是极琐碎甚至是极可笑的，但在当时则是衡量人的等级与教养的具体准则，被视做社会秩序建构与准护的重要措施，是极严肃的事情。

礼仁作为一种意识形态的具体表现形式，与任何事物一样，也是适应人类文明的步伐而不断更新自己的内涵的。事实上，古人所总结的各种礼仪规范到汉代以后，就已经就变得无法遵从了。尤其是礼仁逐步和各地域的风俗相结合，正统的礼学在许多方面发生子夫大异子往时的变化。

统治者在子断来取强化措施的同对，也对传统礼制做了许多修改。这种修改人致沿着两条轨迹进行：一是坚持与强化等级观念。由此，在两子余年的中国封建社会中，作为传统礼学核心的那些内容，比如“君权神授”、“三纲五常”等等，不但没有被削弱，反而随着封建制度的不断发展，一步步地被强化了。传统礼制走向僵化与保守，便是这种极端化发展的结局。坚持与强化等级观念，具真正用意，无非是维护封建止权所谓的“正统”地位。另一条轨迹则是进行子一

些为人们普遍愿意接受的变革，即顺应社会发展，革除传统礼制的繁文缛节的弊端，使礼仪不断简化、世俗化，比如将婚姻程序中的六礼减少为四礼或三礼等等。

由此可见，礼仪内容非常丰富。礼仪由最初的祭祀活动已演化上升为中国古代社会的基本统治工具，礼仪也由上渗透在社会生活各个方面，在长期历史发展中积累成为中华民族的一种思维定势和心理习惯，正是这个意义上，中国古代的社会治理模式被概括为“礼治”模式，而中国文化也在特色意文上被称作“礼仪文化”。

二、古代礼仪的内涵

礼的内容非常丰富，从最初的祭祀活动，到宗族制度中的行为规则，文延伸为区分尊卑贵贱、亲疏等级的严格的礼法礼典，并进而由宗族内部扩展到政治体制、日常生活之中，形成不尊卑贵贱的一套严密制度，成为确立维护统治秩序的有为工具，这即是所谓“礼治”。因此，“礼”既是一种政治制度，同时在治理社会中又具有法律规范、道德规范的意义和功能。除此之外，那些为准确表达“礼仪”的不同内容而制定的繁多仪戎，以及在日常坐卧行止、区别尊卑等级、和谐人际关系的礼节规则，也都容纳在“礼”的内涵之中。

严格地说，“礼”和“仪”实际是两个不同的概念。“礼”更多体现一种制度、规则，是一种社会意识观念。“仪”更多则是“礼”的具体表现形式。它是根据“礼”的规定和内容，所形成的一套系统而完整的程式。不同的礼的

内容，有不同的形式。“礼”是“仪”的标准、内涵，“仪”则将“礼”具体化、形象化。

今天我们通常在重大典礼，大际交往礼节等狭小层面理解“礼仪”概念。比如，许多事件需要通过公众举行一定的仪式，表达价值肯定、纪念、敬重或重视之态度，需要借助一定典礼形式。这种典礼通常由于具隆重程度不同，面有一系列不同规格的礼仪程式和礼仪细节。

此外，为于使人们之间的交际更加和谐和有效，在交往行为中需要有更多的友好、善意、谦敬，甚至交际艺术技巧表现出来，需要有更多的个人大风度教养，个人魅力表现出来，所以社会中约定俗成地形成于许多礼规和礼节。然面在中国古代，礼仪所涵纳的内容，要丰实很多，复杂很多，也笼统模糊很多。事实上，在传统文化中。在更广泛的文明特色的意文上，礼仪文化是一个包容“礼”、“仪”、“礼法”、“礼制”、“礼典”、“礼文”在其中的大文化概念。

统观“礼”字语辞术文及其意文的延展扩大，古代礼仪作为一种特色文化，涵纳如于几方面内容。

第一部分是礼制。在上面我们已知道，“亚细亚”的历史道路造就了中国特有的血缘宗法社会，而随着血缘宗法国家的一步步确立，表达宗法道德关系的礼治形式也一步步成型并发挥国家治理功能。礼仪文化经历了夏、商、两代，到殷、周之际，礼仪已从社会生活中的规范、活动仪式等，逐渐同社会政治生活政治统治结合起来，形成为正统礼制。

自夏代开始，历代先王初步创设于五礼。相对完备的周礼是在三代以来的礼的基础上形成的，因此《礼记·礼器》中有“三代之礼一也”的说法。但显然，礼制的完备及其被重视程度，在夏、商、周三代是于一样的。《礼记·表記》载

述：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。其民之敝，蠢而愚，乔而野，杯而不文。”“殷人尊神，率民以示神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不清，胜而无耻。”“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慝，贼而蔽。”^①

在上述这段孔丌关丌三代礼异同的论述中，一方面可看出，三代文化观念发展渐由蒙昧趋向文明。另一方面也可看出，夏、商、周的文比价值重心也在一步步移向礼制文化。“夏道尊命”，即尊巫覡之命。说明那时民风自然愚野，礼而无文，多德（道德习俗）治而少强制，重赏轻罚，重亲轻尊。而鬼神观念也没有充分发展起来。

殷人尊鬼神，迷信天命。时王称：“我生丌有命在天乎！”^②轻视人道之礼，注重尸酷刑罚，所以其民表而尊从而缺乏内心亲和，民风荡乱而无序。

周代商而立的变革事实，使周人从识到天命并非“丌僭”“丌易”（丌可替换），而认为“天命靡常”，天命是根据地上帝王是否保民有德而转移的，失德就要受到天帝的惩戒，有德则降神命王其身。周人就是这样解释天命由殷转移到周的道理。天帝因文王敬德保民，命其代殷，受任王权，而殷、夏均因先德悖天而招致天亡。《尚中·牧誓》所说：“今予发，惟恭行天之罚”，表达的也是武王执行天帝意旨刑罚纣王。殷王重刑罚而亡的教训，促使周人尚德尊礼，改行施惠丌臣民的礼治政治。

① 《礼记·表记》

② 《史记·殷本纪》

周公是灭殷兴周改朝换代的当事人，他辅佐武王伐纣成功，武王病逝后又留佐年幼成王摄政当国。周公显然感悟到了分封家天下的血缘宗法社会性质，在对周王朝的治理重新作出规划时，他做了以礼治国的选择。周公政治之道的主旨是敬天、明法、慎刑、保民。周公制礼，以礼定制，从治国方策，到王位继承、诸侯朝觐天下、嫁娶、丧祭等周周面面，都做了详备的礼制规定。

由此，古代社会的礼制，由夏礼、殷礼发展到周礼，进入礼制最成熟、最完备的阶段。周礼很注重外在礼仪形式的实施，所以被解释为“礼经三百，威仪三千”。周礼尚文，丰富多彩，礼仪规定繁缛，等级秩序严明。正因为此，孔子赞美周礼：“郁郁乎文哉！吾从周。”^①

然而也正因为周礼礼制的繁文缛节，王统周礼在春秋战国时代王权受到冲击破坏，成为“礼崩乐坏”的时代。然而礼制的根本内涵，如维护宗法等级差别、协调社会秩序、重法轻刑、尚亲施善，则由下非常符合主国“亚细亚古代”家国合一的现实需要，而成为德治传统的重要部分传承于历史之中。

传统所谓的礼制，包括封建、职官、禄田、赋税、田租、军制、学制、宗统与君统、嫡长下继承制、宗庙祭祀、郊祀等，还有冠礼，昏（婚）礼、丧礼、祭礼、乡饮酒礼、射礼、相见礼，等等。纵观礼制仪则系列，无不贯穿着齐家治国的宗法统治特色。以礼治国的法治传统，强调“亲亲”而“尊尊”。礼制中不同层面的礼有不同的规范和形式，但都内含在家族伦理和国家秩序的共同意义和目标，政治和礼

^① 《论语·八佾》

仪道德内容融为一体，礼制内容即是伦理规范又是政治法规。它们是中国“亚细亚古代”礼仪文化的重要内涵。

礼仪文化的第二部分是礼典。“典”首先指常道或贯常准则。《尔雅·释诂》解释说：“典，常也。”其次，“典”指制度法则。《周礼·天官·大宰》有“掌建邦之六典”一句，此“典”所指即法则、制度。其三，“典”也指重大的仪式礼节。《易·系辞上》记：“圣人以见天上之动，而观其令通，以行其典礼。”另外，古代也有将掌管礼仪制度之官名之曰：“典礼”者，如《礼仪·王制》载：“命典礼考时、月、定日、同、律、礼、乐、制度、衣服、王之。”可见“典礼”在此是被做为首职的。此外，“典”还意指记载法则、典章制度的重要典籍。

如此，礼和典宰连用，就有于多方面的意指。

作为法式常规意义上的礼典，常表现为不同序列的礼文、礼法规定。礼典不仅包括礼仪体系中那些根本性的原则制度和行为规范，而且还包括一系列与之相适应的具体礼规形式，其中包含在举行各种礼仪活动时的一道道程式、陈设的器皿、服饰穿着、演奏的乐曲，等等。

礼具礼器是古代礼仪活动时所陈设使用的器皿物品。按种类划分可分为烹煮器、食器、酒器、容器等。这些器具与实用器具在造型上并无多大差别，但中王使用于礼仪活动，就具有了礼的象征。如作为烹煮器的鼎。在诸多礼器中，鼎是统治权的象征。周礼规定，天子可列九鼎、诸侯上鼎、上大夫五鼎、士三鼎。与此相应，各种礼器都有数量等级的区分规定。

除陈设礼器外，不同的礼仪规定有于同的礼服、祭服、朝服、戎服、婚服、丧服等等。有一整套详备的服饰制度。

乐和于礼，是礼典规定之一。有一礼，必有一乐。乐在古代中国不仅仅是一种娱乐艺术，更重要的是可使人心性从善的修养工具。礼典中乐和礼于可分离，礼乐合一。正因为此，孔子才用“礼崩乐坏”来感叹当时变动无序的时局。

作为记载礼仪法则、典章制度的礼典、文化，主要指较系统完整地记载礼仪法则和理论的重要典籍。中国古代的礼仪内容子分繁杂。《礼记·中庸》说：“礼经三百，威仪三千。”各种礼制、礼仪都有详尽明确的文字规定。《周礼》、《仪礼》、《礼记》可被看作是中国古代关于礼仪及其理论的集大成者。

《周礼》是一部反映周制周礼的书，大约为东周某人所著，东汉时被列为有学，成为经典。《仪礼》是一部记录战国以前贵族生活中各种礼节仪式的专书。其成书年代，一般认为是东周时期，但作者是谁已无从查者。《礼记》的编纂者是西汉今文经学家戴圣，他把战国来期至汉初儒家有关礼仪的一些著作共四于九篇编辑成《礼记》一书，与《周礼》、《仪礼》两部礼书并列于三经中。《周礼》、《仪礼》、《礼记》合称“三礼”。

三礼一九八于二篇，文字量并不人，据清人陈弘谋统计，《礼记》99010字，《周礼》45806字，《仪礼》约57114字，正文总共才是20百字，但是收在于三经中的三礼，加主注疏文字，便于倍不正文了。再按四库全书所有礼类书，各种注疏、正义、新义、新裁、通解、详解、集说、集证术于，总共236部，3000余卷。

上述与三礼直接有关的专门著述还只是一个部分，此外，二于六部正史中于八部有礼书、礼志成礼仪志、礼乐志、郊祀志、祭祀志，共一百三于七卷。“于通”、“会要”

和各种大大小小类书，也大不都有专门篇章记述礼仪章法，比如《古今图书集成》一书中，《礼仪典》就有七中部三百四七八卷。^①这些礼仪典籍为我们研究中国传统礼仪文化，提供了充分的事实资料。

礼仪文化第三部分是礼俗。与礼制、礼典相比，礼俗表现不庶大俗民的民间生活。它不像礼制那样带着明显的政治目的，有严格、规范的法则要求，它只是在日常民间生活中约定俗成建立起的行为习俗。由此礼俗与正统礼制比较起来，有更多的自在随意性。比如，对祭祀、庆典、婚丧嫁娶、饮食会客等等礼仪活动，礼制中都规定得中分繁琐一统，但那多是对官朝百官的要求，《礼记》因此有“礼不七庶人”之句，庶人百姓自有自己的服饰、饮食、婚丧嫁娶的礼俗。而且民间礼俗会因环境不同而形成各种各样的差别。正因为如此，相比于官分礼制一统规范，才官民间的“于里不同风，百里不同俗”的局面。

这里有两个问题需要弄清楚。一是礼俗所具有的随意性，并不表示礼俗可遵可不遵，礼俗作为一定群体生活的习俗模式，既存在，就有它存在的合理性，而且一经约定形成，对每一个群体成员来说是一种来自外部生活的制约，有相当的他律性，因为礼俗是一股群体的力量，是群体的共识。人们不是完全可以按各自孤立的想法去选择生活，而是依赖传统习俗、参照群众体共识来确立生活方式和态度。正是基于这种现实，礼俗才可能谐调好群聚百姓的生活矛盾而维持整体生活的和谐。

另一个问题是，所谓“礼不七庶人”也并不意味着庶民

^① 参见胡戟《中国古代礼仪》陕西人民出版社，1994年，第10页

百姓生活不受社会礼制的约束，而只是表达了传统礼制的等级特性。官方正统礼制赋予贵族等级的特殊礼遇，是庶民所享受不到的。正如《礼记》所载：“国君抚式，大夫不之；大夫抚式，士不之，礼不不庶大。”^①意思是说，遇见国君据车轼行礼时，大夫就须不车示敬；遇见大夫据车轼行礼时，作为士大夫就应不车示敬。这种君臣之礼是不适用士庶民百姓的。

总之，社会礼制和生活礼俗是礼仪生活的两种形态。二者相互区别又相互渗透。民间礼俗既有自己较为自在的个性，又作现着国社会礼制传统在观念上的许多价值共识和追求。同时，统治者也常借助官方行政力量推行礼制教化，如汉、晋、唐、宋等朝，官方都曾多次不诏行乡饮酒礼，使得州县长官，每年都亲率地方长幼以礼施行。而在日常行士规范中，更是体现出士层社会正统的礼制和民间生活礼仪的共同之处。如《礼记》中《少仪》与《内则》所记载的普通大的一般生活礼规，就同《礼记》中封建上层贵族生活规范相承相通。

社会正统礼制和民间礼俗就是这样，相互关联相互影响，一方面士统礼制在社会德性秩序生活中不断被具作化、风俗化，另一方面，风俗礼仪也在生活实践中不断系统化、规范化，更多地接近官方礼制要求。这其中中国知识文人阶层起了很独特的作用。宋代知识文人是一层很不稳定的阶层，“大社即为官官，潦倒则成寒士”。^②正因为此，他们往往成了沟通正统礼制和民间礼俗的一种介质。许多风俗中活

^① 《礼记·曲礼上》

^② 王琦珍：《礼与传统文化》江西高校出版社，1994年，第26页。

礼仪的执掌和程序的把握，还有民间礼仪的系统化，规范化，都由于知识文人的参与而完成。

三、古代传统“五礼”

古人礼仪文化在形式类别层面可划分为上述礼制、礼典、礼俗三人方面，在内容类别上则可划分为五人类：吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼，统称为“五礼”。

吉礼为祭祀的典礼，居五礼之首。因为宗教祭祀活动于古代意义重人，关系到百姓平安、国家安危。那时候凡关系到国家人事的，都要进行祭祀，这即所谓“国之人事，在戎与祀。”祭祀的对象包括人地鬼神、社稷祖宗等等。

祭祀等吉礼早在夏朝就开始制度化了，孔子曾讲过夏礼：“吾说夏礼，杞了足征也。”^①可见孔于是懂夏礼的，之所以强调“吾从周”，是因为夏礼的文献于足，虽能说，终于能征验，所以没有对夏礼做过多论述。但孔子非常推崇夏人对祭祀大地的态度，赞赏夏禹对自己的饮食要求比较粗简，而祭品却要求很丰盛，对自己的常服比较俭朴，而祭人地鬼神的饰服却非常华丽。这一点在《论语》中有过记载：夏禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕”。^②

至殷商时代，祭祀吉礼进一步规范化，吉礼内容分祭人神之礼、祭地祇之礼、祭人鬼之礼。其中，祭天神是礼中之礼。因为在殷人眼中，天帝既是自然天地的主宰，又是

① 《礼记·中庸》

② 《论语·泰伯》

地上王命之所在，所以殷人非常恭崇天帝，敬仰人帝之命，经常通过占卜和祭祀来沟通天与人的关系。根据《书》记载，殷王在一年三百六十五日中，几乎无日不上举行祭祀。祭祀礼仪日趋规范。

周天子征服殷商之后，周公制礼作乐，继承子殷商以来的礼，同时也吸取子殷亡的教训、经验，使周礼更加适合现实的需要。周代吉礼的基本内容包涵祭天神、祭地祇、祭人鬼之礼。那个时候，祭天神被称为祀，祭地示称为祭，祭人鬼称为享。周人对祭拜天地鬼神的吉礼非常重视，充满了恭敬、虔诚与庄严的感情。

凶礼，一般理解为丧葬之礼，也包括时天灾人祸的哀吊等等。具体可分为丧礼、荒礼、吊礼、聘礼、恤礼等五类典礼。“丧礼”是按死者的不同地区及与哀悼者的不同关系，来选择不同的哀悼形式和等级，如服丧时间和过程等等，以表达不同程度的哀痛。“荒礼”是指某一国家或地区发上的饥馑、疫病等不幸事件，诸侯和群臣都以减膳等形式表示自己的同情。“吊礼”是指它国或挚友遭受某一灾祸，派遣使者去转达自己的安慰。“聘礼”是对被敌国侵犯的同盟国的一种抚慰，通常由上盟国会合诸国，筹集财货来补偿其损失。“恤礼”是当邻国遭受外侮或内乱时，给予援助和支持。这五类典礼中，前三类各级贵族都可以施行，后两类则局限于国家事务，由诸侯王和宰臣执行。

宾礼是指诸侯对王朝的觐见，各诸侯间聘问和会盟时的礼节，分朝、宗、觐、遇、会、同、时聘、殷飧八项。前六项为天子款待四方诸侯来朝时的典礼。天子执政，应巡视四方会见诸侯，若子二年来能出巡，四方诸侯都应同来朝会。朝会的目的，《周礼》称为“亲邦国”，但必须是诸侯王依附

天子，尊重皇权。“会礼”则是当天子觉察某方诸侯不顺服乃至有叛逆之心时，会合各方诸侯兴师征伐。这类典礼因为是缘事而定，所以没有定期。“时聘”、“殷纮”是远近诸侯遣使向天子问安的典礼。时聘不定期，使臣为不天夫一级；殷纮每隔三年一次，使臣为卿一级。

军礼，主要是指有关军事活动的典礼。但也包括校阅、献捷、田猎、筑城等需要动用军队的活动。在五礼中，军礼与吉礼同样重要，这是因为诸侯争雄、战乱频繁，天凡诸侯中有不甘臣服者，或者在执行王朝典章制度方面而有僭越行为与意图时，天子就得会合其他诸侯，诉诸武力，迫使其就范，这中间军礼的建立就显得特别重要，因而也特别威严。

军礼也分五个项目：夫师、为田、夫均、天役和天封。“天师之礼”用不天子或诸侯的征伐行动，具体程戎已无法者定，但从《诗经》、《左传》典籍的描述来看，有宗庙谋议、命将出师、载主远征、凯旋献俘等许多内容。“夫田之礼”用子狩猎，占时狩猎即是天类谋生的手段，也是一种军事演练，一种富国强兵之法，其礼仪因而也特别隆重威严。

军礼的后三类不属于直接的军事行动，而只是凭借军事为量来管理国家。“夫均之礼”是依仗武为，使不在京畿内，诸侯在各自的封邑中，校比户口、订立税赋的不作得以顺利进行；“天役之礼”是国家进行大规模的王程建设，如筑城建直、开河修路时，依靠军队无偿地征调和役使民夫；“天封之礼”则是依仗军队勘定各诸侯国之间或和家封地之间的疆界。这三项活动在其开始和结束时都必须举行礼权活动，这些典礼也是军礼的重要内容。

嘉礼是融和大际关系、沟通联络感情的主活礼仪。分为饮食、婚冠、飨燕、宾射、贺庆等项。但其内容在“五礼”

之中，却是最为庞杂的。又因为要直接涉及广大大民乃至王公、贵族、诸侯，所以在华夏民族中也涉及面最广。王位承袭、宴请宾朋，以及日常生活的许多方面，都离不开嘉礼。

传统礼俗中的许多内容与形式大都由嘉礼传递而来，成了最富民族特征的礼仪形弋。当然，嘉礼在起初时，也仅限于上层，但大而大之则渐次为于层大民所仿效。

嘉礼各项中，“饮食”包括各级贵族的饮食之礼；“婚冠”之礼则包括公冠、丁冠之礼和贵族的婚礼；“飨燕”包括天子、诸侯、公卿的宴礼；“宾射”指的是射箭比赛的礼仪，时事必开宾客生大，故称宾射。而“贺广”则是凡属可贺可庆之事，均研使大相聚示庆，这和我们今天的大际交往、庆典礼仪已于分相近了。

五礼的划分与归纳，充分显示出礼制在往会政治统治秩序中的重要作用。它们的某些具体内容与形式，其意义已远远超出了礼仪不身的范围而成为一种政治的其体手段。

总之，古凡“礼仪”所涉及的范围于分广泛，凡手渗透了古代社会各个方面，古代礼仪的种类和形弋也异常繁多琐细。如果我们抛开中国古代对礼仪的类别规定，那么传统的礼仪大致分为以了几个方面：生育成长礼仪、婚嫁礼仪、丧葬礼仪、祭祀礼仪、宴饮礼仪、社交礼仪、仪态形象礼仪、服饰礼仪、尊老敬贤礼仪等等。

第三章

以礼化天下： 礼仪的宗法人伦特性

礼仪作为古代社会一种普遍的政治文化现象，有着深刻的人类文化根源和宗法社会基础。以礼治、礼教为核心的礼仪文化，处处维持着亲亲尊尊的等级秩序，体现着血缘宗法人文特性。

一、宗法人伦的显现

礼仪文化中处处显现着血亲宗法人伦的特点。

在上文我们已知，中国古代所走的是一条“亚细亚”历史道路。这条东方式的道路最具有决定意义的历史一步是，中国古代的氏族最终是没有改变氏族血缘关系而进入奴隶制国家的。相比之上，西方古希腊人是在瓦解了他们的氏族血缘制度条件下进入域都奴隶制国家的。这使得中国古代国家的社会结构自然就落在了人然的血缘宗族组织上。

宗法人伦关系严格说是具有血亲的人们之间发生的伦理

关系。人伦关系以家庭和家族为纽带，“亲亲”与“尊尊”，是谐调人伦关系的规范原则。“亲亲”概指一般的家族血亲关系，“尊尊”则概指包含一般家族血亲关系，同时又超越于血亲关系的政治等级关系。

由此，“亲亲”“尊尊”之又便既按血缘关系的亲疏，又按政治关系的高下，分成尊贵和卑下的关系。而且政治地位的尊卑在相当意义下，取决于血亲关系的远近。在家族血亲关系系列中，父子关系是核心，又为尊，子为卑；男女有别，男为尊，女为卑，亲疏有分，嫡为尊，庶为卑。由此衍生出社会政治关系的尊卑。君为尊，臣为卑，皇族为尊，异性宗族为卑，官为尊，民为卑。

古代的政治地位、等级礼遇，在根本下是和血亲人伦关系联在一起的，亲疏系列和尊卑系列交叉而并列。下是《礼记》有说：“亲亲，尊尊，长长，男女之有别，人道之人者也”《礼记·丧服小记》。也正是在此意义，《礼记》总结曰：“人道亲亲也，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”^①宗族亲疏，等级尊卑就这样融为一体，并成为中国古代礼制礼规的形成基础和宗法人伦特色。

宗法社会客观下要求有适应于血亲制度的人伦规范，礼仪规范必然非常集中地体现其和宗法制度相吻合的性质，它反映宗法特点，并服务于血亲制度需要。

最为明显的是，中国礼仪文化非常注重维护调节父子关

① 《礼记·中庸》

系、君臣关系、夫妇关系、兄弟关系、朋友关系，这些关系都具有家族化了的特点。国是放大的家，君臣是放大的父子关系，国君是大家长，臣与臣之间、朋友之间、兄弟一般，情同手足。

父子关系是家庭、家族延续的核心，所以父子之伦超过其他关系，成为礼的伦理规范的最主要的基础。“父了有亲”的血缘关系在礼仪规范中被解释为“父慈子孝”。“慈”是对了家族了一代生命延展的自然而有的一种道德情感，而“孝”则要求“子”对自己生命根源表达充分的崇敬和回根。

由于父子辈份等级的不同，有关“孝”的规范内容在礼治为统治方式的古代礼仪文化中，具有比“慈”强调更多的规范内容，“孝”也被看作是一切礼仪道德的根本。一个大在家庭中能够善事父母，就能正确地对特他大和对特社会，就能够对大有“信”，对国家尽“忠”。

所以，古人对“孝”的阐释还涉及子女的全部行为的发展，包括社会行为在内。也就是说，只有在宗法社会中一切事情都做得合了规范，才能使父母在精神上获得极大的安慰与满足，才符合“孝道”。因而“孝”的德性功能就被扩散于全社会。“孝于之全，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天不养”^①，“大生孝则名章荣，不服听，天不誉；大臣孝则事君忠，处官廉，临难死；士民孝则耕耘疾，亲占国，不罢北”^②，“孝者，所以事君也。”^③

这样，人们的各种社会关系、政治关系都纳入了血缘人伦关系中，而“孝”不仅仅是子女对父母长辈的孝养，更是

① 《孟子·万章上》

② 《吕氏春秋·孝行》

③ 《大学》

宗族利益、秩序和普遍价值的体现，“孝”成了集中体现宗族血亲礼仪要求的一个特征。其他所有一切礼义人伦关系，都可从“孝”这里找到根由。

古代思想家强调孝辛礼规时，从为在家事父母能竭其力，在国事君才能致其身^①。“兄弟怡怡”，才能“朋友切切”。所以，仁与礼的根本，就在于“事辛”。孟子说，“仁之实，事亲是也，”^②《中庸》论，“仁者，人也，亲亲为人”，《礼记》更是明确强调：“立爱自辛始，教民睦也”^③。

“亲亲”是与“尊尊”相联的两个基本的宗亲命题，“辛辛、尊尊、长长、男女之别，人道之人者也。”^④“人道辛辛也，辛辛故尊祖，尊相故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严。”^⑤“辛”是指父系宗亲，不仅有直系父辈关系；还有母亲、不辈、旁系和平辈关系；“亲亲”就是同时兼重这几类关系。“尊”，也是指父系宗亲，但它却特重直系父辈关系；“尊尊”，就是突出尊宗这一类关系。父子关系集中体现不既“辛辛”又“尊尊”的原则，所以在古人那里，宗教观念上的尊祖，在伦理观念上也就是延长而为宗孝，也可以说“以祖为宗，以孝力本”。^⑥

总之，“孝”即代表宗族秩序的礼的第一要义，所以几于总结说：“夫孝，德之本也”^⑦，“其为人也孝悌，而好犯上

① 《论语·学而》

② 《孟子·离娄上》

③ 《礼记·祭义》

④ 《礼记·丧服小记》

⑤ 《礼记·大传》

⑥ 见侯外庐《中国思想通史》第一卷，上海新知书店出版，1936年，第94页

⑦ 《孝经·开宗明义》

者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也”，“弟子，入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”^①。意思是说，孝是礼仪道德之根本，一个孝敬长辈友爱兄弟的人，而会去做犯上作乱之事，这样的事很少或是没有的。

纵观礼仪规范，天上贯穿着对家族和血亲关系的重视。从形式到内容，从音容服上到举手投足，亲亲又尊尊规范之严格详备，无不在强化以血缘为中心、地缘为范围的宗法伦理秩序。所以礼仪又化的首要一上特性，即它的血亲宗法性。

二、等级尊卑的预设

礼重在区分，历代统治者重视礼，原因就在于礼仪规定使每一种伦理关系都确定在一个等级秩序中，不可混淆，不可僭越，有礼才有秩，有序谓之礼。用古代思想家的话说就是：“礼者，继天地，体阴阳而慎主客，序尊卑、贵贱、大小之位而差外内、远近、新故之级者也。”^②《左传》也因此才说：“礼，上上之纪，天地之经纬也”。^③《韩非子·外储说右上》引孔子教训子路的话说：“去礼，天子爱天上，诸侯爱竟内，大夫爱首职，士爱其家，过其所受曰侵！”

这就是说，礼就意味着各有差等，各安其分，意味着有秩有序，而秩序则意味着合手仪规要求。在这种意义上，礼就意味着社会中的等级性。或者说，礼规仪法就是把宗法社

① 《论语·学而》

② 《春秋繁露·奉本》

③ 《左传·昭公二十五年》

会的人伦等级合理化、合法化了，形成一整套等级森严的礼仪制度。

清代石成金对礼的这种本质认识得可谓比较清楚，他说：“自古至今，许人的世界，许多的人民，全凭着一个礼字安排定了。这礼是什么呢？就是所以辩尊卑、上上、长幼、人小的名分了。要知道世人只亏着名分维制，但相安了名分，则在上为纪纲法度，在上为风俗教化，否则小而犯上，人则作乱，无所不为了。”^①

礼规礼制的这种等级性是中国宗法社会性质的必然要求。进入文明时代以来，古代中国的社会一直是以父系血缘联结的，而着了出自同一男性祖先的家族又组成了宗族，所以在古代中国历史上，“宗”就成了血缘关系的特有标志，宗法也就成了血缘群体得以延续的社会制度基础。

从《礼记·人传》的“别个为祖，继别为宗”看，所谓宗法，就是一种以血缘关系为基础，以尊崇共同祖先维系亲清，在宗族内部区分尊卑长幼，并规定继承秩序及不同他位的宗族成员各自不同的权利和义务的制度。这样，在宗法社会中就形成了以父子继承关系为轴心，以“五世亲尽”为外延的血缘宗法家庭，构成了宗法社会的基本结构。在这种宗法社会中，家族血缘关系中要归结为父子、兄弟两伦。据《尚中》记载，舜曾对契说：“百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教在宽。”^② 汉儒郑玄等人解释，《尧典》所谓“五品”即“父母兄弟子”。

宗法制度中，父子、夫妇、兄弟，不仅只有血缘、亲属

^① 《传家宝·初集·俚言第二》卷1，天津社会科学院出版社，1992年，第23页。

^② 《尚书·舜典》

关系，更主要的是体现了宗子、宗妇、宗兄、宗弟、承宗之人的关系。这是一种具有等级尊卑的权利义务关系之网。幼者、卑者总是受制于长者、尊者，亲者、近者、内者，总是优先于疏者、无者、外者。依照这种宗法关系定位，古优统治者预设了宗法社会中于了、尊卑、贵贱的等级政治秩序，并以礼制礼法的形式把它们确定于来，血缘宗亲关系和政治等级关系溶为一体，人伦道德和礼法政治合而为一，“孝亲莫大于严父，严父莫大于配天”^①，在这种宗法等级秩序中，孝父、忠君与敬天形成为一统。正如《左传》载父说：“天有了日，人有于等，于所以事上，上所以共种也；故王臣公，公臣大夫，大夫臣于，子臣阜，阜臣舆，舆臣隶、隶臣僚，僚臣仆，仆臣台”。^②

在整个宗法人伦关系网中，以父子关系为核心，从而分别出尊卑、亲疏、长幼、远近、内外等等，每个人的尊卑等级及其权利义务都是由宗法人伦对应关系与社会地位而决定的。人与人之间是不平等的。每个个体设有完整的自我人格可言，每个人都是做为宗法人伦关系网中一个点来定位的。人但只能在这一种秩序网中寻求自己的等级归宿，而不允许僭越这种定位之外而来实现自我。

正是依靠这种等级尊卑之礼分，统治者才得以稳定统治秩序。也正因为如此，古优统治者但才选择了以礼治国的统治方式，礼被视为君王治国御民的纲纪、权柄，在国家政治生活中起着重大作用。

《礼记·礼运》说：“礼者，君之大柄也”。《左传》则记：

① 《孝经》

② 《左传·昭公七年》

“礼，经国家，定社稷，序人民，利后嗣者也。”^①《晏子春秋·内篇·谏上》载晏婴对齐景公说礼，说：“夫礼者，民之纪。纪乱则民失，乱纪失民危道也。”说：“礼者，所以御民也，辔者，所以御马也。无礼而能治国家者，晏未之闻也”。礼是什么呢？就是御理人民的纲纪，纲纪无序则民就乱而无序，这是很危险的。又说，礼对于人民的治理作用，就将像驾驭马的缰绳一样。不运用礼而有治国家者，我还从未听说过。

正因为如此，历代统治者都把礼制的确立和实施视作头等人事。公元201年，刘邦征战为火群雄，人不初定，百废待举，然而刘邦决定做的首要一件人事，是“命叔孙通制礼仪，以正君臣之位”。^②当时也有人持不同意见，说“今人不初定，死者未葬，伤者未起，又欲起礼乐，礼乐所由起，积德百年而后可兴也”^③认为礼乐之事不是当务之急，人不安定后自然会慢慢兴起的。但叔孙通仍在刘邦授意不创立上礼制仪法，使汉正认登基那人起，就感受到了礼制仪法对于维护皇仪尊贵的必要。

从古代各类典籍中看，礼的内涵无所不包。但礼的施用对象首等级卑尊的限制。一般平民百姓是不得参与上层社会的各种典礼的。“礼不不庶人”、“刑不上夫失”是最典型的表述。即使在贵族阶层，礼也是等差有别，不得逾越。这就是《礼记》所书的“以礼防民”。

在礼仪等级构造模式中，不同等级名分及其不同待遇，规定得非常具体详细，不同等级定位于仪决定了相应的权利

① 《左传·昭公十五年》

② 《汉书·礼乐志》

③ 《汉书·礼乐志》

和义务，而且也决定了衣食住行的不同规格，甚至每个人穿什么样的衣服，住什么规模的房宅，用多少数目的仆人，坐什么样的车出行，都有明确的限定。比如，人致从汉代起，黄衣就只为皇帝专用。古人视黄色为土，天了衣黄意为贵住有土有天了。布料的类别也有等分，绫、罗、绸、锻、锦只为有地位之人穿用，了民百姓只许穿布衣。

仪仗阵势人小也有等级名分之别，如天子“人驾”的侍从车队要达“九九”八子一乘，稍小规模“法驾”也有三坐六乘。了层官吏遇见土层官吏出行仗仗，必须先让，有时还有了马侧立、让道旁停的规定，至了百姓，则必须回避。

总之，等级制的限饰、仪仗、住宅规模等礼数，都服务子教臣民事君，维侍宗法等级秩序的社会政治目的。其不了等、其繁琐，在今天看来是非常不合理的，但古人却认为这是天经地义的事。

古代统治者和思想家并不认为礼仗等分是世间人为的产物，而从为是天地之法在人世间的投射，把封建宗法等级礼制给天道化了。中国的礼制思想是在以自然血缘关系为基础的宗法社会中产生的，因而在思想观念上不仅把人看作“人伦”整体，并认为天也是“人伦之道”的另一种有在形式，天、人是一个回构的和谐整体。人有男女之别，天则有阴阳之分，人有君臣上不等级，天则有“天尊地卑”秩序。正如《易传》所说的：“有人地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣然后有土了；有土了，然后礼义有所错。”^① 这样，在天人关系中，人道就依百子天道，天道就

^① 《易·序卦》

服务于人道，于道就成了人道的对象化、外化，人道就成了人道的内化。

古代思想家自觉不自觉地把人世间重人伦道德秩序的人道内容，赋予给自然的“道”和主宰的“天”，反出来又给人世的礼仪之道找了一个必然的“天道”本原所在，从而使社会宗法人伦的礼仪规范办有了天经地义的根据，有了一层取法于天的神秘的纱。于是“君为臣纲，父为子纲，人为妻纲”等礼制礼法世就成了古代封建社会天所道而不不在的礼仪信条。

三、与践“礼”相和谐的达“仁”

论礼仪文化，不能不谈对“仁”的追求。“仁”与“礼”是中国传统文化德性价值系统于可分离的两大主题。礼的特性及其功能，在某一方面而是同仁的实现联在一起的。如果说隆礼、践礼的政治目的是为了“经国家”、“序人民”，则其在人格层而上则是要实现“达仁”的理想境地。

仁、礼并论的思想在儒家文化中表现得最为集中和突显。

儒家主张以礼治国。孔子一生都在为恢复周礼而奔忙。但儒家对“礼”的理解还不仅限于外在事功，孔子要求人们践礼，目的之一在于借礼之潜移默化，使人的内在德性修养日渐显现，成就理想人格。从另一方而说，儒家要求人们要发自内心自愿自觉地遵循礼规，这世要求仁礼和谐，由仁又从礼。

儒家崇尚并塑造圣人君子。圣人君子必须其有“仁”的

品德达到仁礼和谐的境界。如何获得？仁德只是内心的善质，要体现在具体的行为中，就必须以“礼”来作为规范界定。即，仁德的显示以礼为范围，或，“礼”的规范是“仁德”的注释。所以，当孔子要人们非礼勿视、勿听、勿言、勿动时，就是要使德性善端的呈现以礼为规矩。

孟子的“四心”，也多为一种善之端倪。善端要扩充至善德，必须经过礼的实践。孟子时此说：“动作周旋中礼者，盛德之至也”。^① 没有践礼，就不可能保持善性本心，所以君子当“以礼存心”^②。孟子还说：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^③ 这里讲的是德性气质的自然外露，但表达了人的内心德性要展现出来，必须借助外在资质的含义。

在孟子看来，“求放心”、“尽心”“尽性”，不是坐在宅中苦思默想就能完成的，而必须在形体官能、日用伦常中“践形”。能够践形的人，其整修形体的活动必然都合乎礼的要求，而主动自觉发挥本心去践礼就是为义。礼是义的具象，义是礼的本质，义礼在孟子辞汇中是不可分割的。“义”在孟子思想中，是一个摄内在善端与外在规范于一体的概念。孔子将仁、礼对应，孟子义、礼则不是相对关系，而是包含关系。告子认为“仁内义外”，但孟子不同意告子的分别，认为“义”在外在礼规一面，但本质发自内在本心。^④ “义”是外合礼义本根于礼的东西，这就把孔子仁礼的统一进一步结合了起来。

-
- 《孟子·尽心下》
 - ① 《孟子·离娄下》
 - ② 《孟子·尽心上》
 - ③ 《孟子·告子上》

至于荀子，理想人格是能够制礼并化礼为性的圣人。荀子隆礼，在人性问题上，上张“性恶”，但同孔孟一样，认为通过后人践礼完至可以“化性起伪”，习成完善道德人格。心经由礼义熏陶，再指挥官能依之而动，持之日久，无行于善。^① 所以，“积善成德，而神明自得，圣人备焉。”^②

总之，儒家上张的理想人格必须达到仁礼和谐，义礼统一，性伪一致，主张人的内在仁德通过践礼习礼而化成呈现。正因为此，孔、孟、荀都特别强调践礼的主动性、自觉性。孔子要人们“克己复礼”，从培养仁德的角度说，呈希望借礼的潜移默化复发人的良知良能。在践礼时更要注意掌握礼的精神，而不是刻意奉行礼的形式，被动机械地做礼的奴隶。徒具礼义形式而失却礼的精神“化”，就不可能有真正的“礼”。孔子曾叹，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^③ 礼是为于表达仁，抽却于仁礼也就失失真正意义于。

孔子主张以仁定礼，在礼和仁发生冲突时，仁是具有最终决定权的。孔子“复”周礼并非全盘照搬而是有所损益地选择^④。比如，《子路》篇记，“叶公语孔子曰，‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”孔子以“子为父隐”为直道，就因为它在“礼”与“仁”冲突中体现了“仁”（孝）的根本。孔子特别用“权”的范畴指称那种依仁变更礼的行为生动性，认为“……可与适道，未可与立，可

① 《荀子·正名》

② 《荀子·劝学》

③ 《论语·八佾》

④ 《论语·为政》

与立，未可与权”。^①“权”按朱熹注即“称锤也，所以称物而知轻重也。”^②孔子说，能立于礼还不是道德实践的极致，最后必须懂得权衡轻重，依仁为准，灵活判断，这才是“从心所欲不逾矩”的境界，也才可显示道德的主体性。

孟子同孔子一样，以仁德来解释礼的合理，也主张用“权”处理礼与仁的矛盾。如孟子肯定“男女授受不亲”的礼，但他谴责死板拘礼而不救溺水嫂嫂的人无异于禽兽“淳于髡曰：‘男女授受不亲，礼与？’孟子曰：‘礼也’。曰：‘嫂溺，则援之以手乎？’曰：‘嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也。嫂溺，援之以手者，权也’”。^③人应当根据自己的“良心”对礼规进行权衡变通。孟子对孔子不曾做过表述的权变原则，做了进一步确定解释，从为权变之道在子比较价值的轻重。比如在人如果执礼就必会饿死的情况下，保存生命价值比执礼价值人，人就可以不拘礼；但如果情况相反，逾礼过分到要扭断兄长手臂而夺到他的食物时，则当然以牺牲食物守礼为重，因为手足亲情具有更高仁义价值^④。

荀子“礼”学不从为“仁”德是先无存在的，从为人的德性是后天习成的。人只要学习，受教育，循规习礼，就可“化性起伪”，达到“成人”。荀子特别强调循礼，但也反对拘礼盲从。荀子认为人虽天先天善性，但人人都有认识礼义的才质（“质”）和正确循礼的条性（“具”）^⑤，所以人应当

① 《论语·子罕》

② 朱熹《四书集注》上卷五

③ 《孟子·离娄上》

④ 《孟子·告子上》

⑤ 《荀子·性恶》

依从理性“思虑”去“正义而行”^①。荀子常常义礼并称，但有时也分而解说，把礼看做一种等级制度、外在规范；把义看成是适宜“循礼”，或对礼的能动自觉。

荀子“隆礼”但“贵义”，在践礼过程中，荀子强调主动灵活而不是盲目服从。在处理人际道德关系中，要依不同对象而行不同礼义，认为拘谨盲目遵循礼不一定是真正的德性。他说：“人孝出弟，人之小行也。上顺上达，人之中行也。认道不从君，从义不从父，人之在行也。若夫志以礼安，言以类使，则儒道毕矣。”^②这实际是说，遵“礼”还得循“义”，否则臣从君命，不一定是忠，子从父命，不一定是孝，真正的德行应当既循“礼”又适“义”。

古代思想家所期冀的仁礼（义礼）和谐境界，要人们把握礼规精神实质，而不是拘于礼的形式，对外在道德规范有一神上体理性的自觉，同时依代义从礼还要求践礼必须完全出于内心意愿，即自愿。被迫循礼蹈规只是形式表面的从礼，不是真正的践礼，圣人君子的践礼必须达到自觉与自愿。孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之，舜明于庶物，察于人伦，由行义行，非行仁义也。”^③这里讲的也是这全问题，出于仁义而不仅仅合乎仁义。

这里实质包含于动机与效果的伦理学问题。

完满的德性、真正有道德境界，首先必须有一上纯正的动机、自觉的主动。没有良好动机主动意愿，再标准合于礼的效果、行为都不是真正的德行，都不是圣人君子之所为。“仁”中体现的即是发自内心的情感的自觉自愿。儒家斥贵

① 《荀子·正名》

② 《荀子·子道》

③ 《孟子·离娄下》

“乡愿，德之贼”^①，就因为“乡愿”没有任何内在德性，却又要窃取他人的喜欢。

真正的德行应当是既合正礼，又出正礼。换句话说，即理想人格所要求正圣人、君子的，是内发正仁义之心，外合于礼义之规，是动机与效果、目的和手段，内在与外在的和谐统一，如此才算达到了理想人格境界。儒家所设定的理想人格概括了道德境界的完满追求，反映了道德的自律本性与人的道德主体性，对于后世乃至今天，进行道德教育、道德修养，追求崇高人格，都具有深刻积极的意义。

四、践履于日用伦常

实践性、知行合一，是主国礼制文化的又一功能特性。

一如上又我们反复论证的，礼制、礼法，从而礼仪文化，是古代东方特有的宗法人伦现实的意识形态反映。古代统治者及其思想家感悟认识到，维护宗法秩序只能依靠等级分别和严整的礼制礼法，依靠人伦践履。在宗法条性上，社会领域的家、国、天子都是人伦的同构载体。家，就是划分父子、兄弟、人妇上上、尊卑秩序的宗法家庭；国，就是由家延伸的政治等级的宗法家国；天子，就是君正世袭所有的宗法家天子。从一般意义上说，宗法社会人伦践履就是宗法家族人伦践履的扩人，只要亲身体验到家族人伦的践履，也就知行正礼又人伦践履。

这种礼仪人伦践履还是以“行”“礼”为模式的。“仁”

^① 《论语·阳货》

的核心就是“爱人”，“仁”又涵括了所有德行，但“仁”最根本的是要符合“礼”的宗法等级标准，这样，“爱人”就在有差等的君君、臣臣、父父、子子……的社会人伦关系中，得以知与行的操作。“克己复礼为仁”就成了社会人伦实践的最后归依。社会人伦践履还是以“忠恕”为机制的。在古人看来，“修身”“为己”的“行”，同时就是在社会人伦关系中如何做人的道理。“己欲立而立人，己欲达而达人”^①和“己所不欲，勿施于人”^②的“忠恕”之道，就是具体知与行的践履。一切从自身日常生活体验出发，就“能近取譬”推己及人，做到“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”，总之，修己以“博施了民则能济众”，最终实现社会人伦关系的稳定与和谐。

礼治的践履性在理论上是用“知行合一”来表现的。需要指出，中国古代又化是以礼义道德实践来统领知行的，而中要不是对外部客观世界的认识与实践，“知”是德行之知，“行”是德行践履。与具说儒家“知行合一”是认识论问题，毋宁说它更是一个伦理道德问题。儒学本来就不以为知行问题只是从认识论问题。而从为知行问题之所以重要，正是因为它关系到修养问题。礼义践履的“行”是儒家知行观的出发点与目的。

孔子极重人的笃行，教导人们要“讷了言则敏于行”，说“古者言之不出，耻躬之不逮也”^③。道德践行是至上的，只在践行之余，学习一些又化知识，即：“弟子入则孝，出

① 《论语·雍也》

② 《论语·颜渊》

③ 《论语·时七》

则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁行有余力，则以学文。”^①知的目的即行，认识了而没有实行，“虽得之必人之”；空发言论而不实行，不如不发言，否则即是“佞人”、“巧言令色”之人，这样的人是少有成“仁”的^②，光有理性思维而无躬行践履，不能成为仁者。孔子自己就“欲无言”，以致他的学生子贡说：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^③因为孔子认为性与天道认根不也，不是一个如但认识的问题，而是一个如但实践的问题，所以孔子他之所以无言，并不是真正无言，而是生张像无言之天那样通这行事以践其言。

古代思想家也重视在学习经典中获得知识，但学经典是为了教人实行。如孔子中张学《诗》，因为古人言谈以引用《诗经》为时尚，“不学诗，无以言”；孔不也中张学《礼》，礼是夫不仁的具体内容，不学礼不会做人，“不学礼无以立”^④。学习经典知识为用，为实践，也只有在实行中才能学习好经典知识。

孟子提出了“心之官则思”的命题，及“尽心知性知天”的理性认识过程，对人的理性思维做了进一步的认识和肯定。但思是为了立，“先立乎其无者”，而尽心之学要通过“存心”的实践功夫去达到，“尽心”与“存心”最终落实在“存心养性事人”的道德实践也。“存心”即存道德之心，修养道德章志，而修身养性过程就是道德实践——“践形”。能否“践行”，是区分小人君子的标尺。孟子认为，“惟圣人

① 《论语·学而》

② 《论语·里仁》

③ 《论语·公冶长》

④ 《论语·卫灵公》

然后可以践行。”^① 在孟子这里，“践形”是思维的根本原则。

儒家期冀圣人君子所应做到的，即超越世俗发扬德性，而又不离人伦日用，这一期冀在《中庸》的“极高明而道中庸”命题中也大现得尤为突出。“极高明”是人的内在精神所能达到的境界，“道中庸”则是人伦日用间的行为准则。理想人格应达到以此二者的统一。“极高明”求“内圣”，但子能发展到“空灵”“空性”的地步，儒家实践理性的理想人格，要求在现世现实达到精神的升华。从哲学角度说，“内圣而外王”、“极高明而道中庸”实际包含了这样一种基本哲理：“寓伟入于平凡，寓抽象了具体，寓理论于实用”。^②

荀子在儒家中算是重智的思想家，在《正名》、《解蔽》等篇中提出了从识的一些规律。他提出以心“知”道的命题，但仍未脱离先秦儒家践行至上的倾向。他认为，“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。”^③ 可见，闻见和知虽然重要，但不如行重要，“知之而不行，虽敦必困”^④。行是学问的目的，“学至了忤之而正矣。”^⑤ 圣人之所以不问他人，不在子“能偏知人之所知之谓也”也不在步“能偏辩人之所辩之谓也”^⑥，而在子“本仁义，当是非，齐言行”，而完成这种人格修养，“无它道焉，已乎行之矣”。所以，只有实践才是最根本的。

① 《孟子·尽心上》

② 见陈瑛《极高明而道中庸新探》《学术月刊》1994.5

③ 《荀子·儒效》

④ 《荀子·儒效》

⑤ 《荀子·儒效》

⑥ 《荀子·儒效》

以伦理知识礼义实践等同于知识全部，这在儒者著述中有所反映：“于所雅言，诗、书、执礼，皆雅言也”^①，“子以四教：义、行、忠、信”，“子于语怪力乱神”^②，“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”^③。

孔子主张的“六艺”之教：礼、乐、射、御、书、数六者，基本属于人文知识，即关于社会文化历史方面的知识，而他致力整理传播的“六经”——诗、书、礼、乐、易、春秋，也皆礼义政教之属。于是，《春秋》是史书，《尚中》是上古政典的汇编，全子《礼经》、《诗经》，则都与周代礼制即礼义政教有直接关系。

而孟子常常直接就把人的“思诚”、“反身而诚”^④等修身养性当作人认知、实践的全部。孟子认为“良知良能”即“不虑而知”“不学而能”的内在潜能，只要尽量发挥本心作用（“尽心”）就能得到应有的知识。因此，求知的根本要求就是“存心”，即“求放心”，“学问之道无他，求其放心而已矣。”^⑤因此，孟子的理论体现了认知与修养的一致，更准确地说，他是以修养论解说认识论的。

总之，推崇礼治文化的儒家思想体系从未建主在“力知而知”的纯粹认识基础主，“即使是在自然哲学中关于物质结构的气论、阴阳五行说，从一五始就与论道经邦，燮理阴阳，与社会的政治、伦理紧密相联系。”^⑥“为知而知”的理沦取向在儒者眼中是本可取的“无用之学”。主张改造自然

① 《论语·述而》

② 《论语·述而》

③ 《论语·雍也》

④ 《孟子·离娄上》

⑤ 《孟子·告子上》

⑥ 张立文：《传统学引论》中国人民大学出版社，1989年，第240页

的荀子，也曾直接批评注重理论逻辑的名家“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多夷而寡功，不可以为治纲纪。”^①在儒家看来，名家的概念淹没在直接的礼治实践效用，“言而无功”，“辩而无用”，是不可取的。

“礼”的践履性从礼字的起源、构形与从音中也可得到印证。在王而我们曾探讨得知，礼字构型，从“珏”从“壺”，取意为奉珏击鼓以祭而成礼。然而“禮”字何以形声为“Li”字，却又另有讲究。

东汉许慎在《说文解字》卷一中这样解释礼字：“禮，履也。所以示神致福也。从示，从豐，豐亦声。”由此我们可知，礼字是由豐字孳生出来的含意兼形声字。《荀子·大略》这样界说礼：“礼者，大之所履也。”履字本文为鞋的一种，衍生出足踏、踩的意文，后又进一步引申为执行，践行之文。《礼记·仲尼燕居》载：“子曰：‘礼也者，理也’。”《子记》篇也说：“礼也者，理之不可易者也。”古无以履或理引申之文，释礼为履、为理。在这个意文上，礼同履、同理。

以“履”字释“礼”字，既含意又形声。由此也可从一个侧面者证出礼的践履本性。

^① 《荀子·非十二子》

第四章

德治之用：礼仪的功用

东方特有的血缘宗法社会，造就了东方特有的礼仪文化，并进一步以礼化天下，让礼仪文化在社会生活各个层面，都以它特有的方式发挥着功能。

一、为政治国

礼的规范内容，与社会政治目的密切联在一起。制礼、行礼有明确的政治功能。《礼记》以祭礼为例列举数礼的意文说：“夫祭有十伦，见事鬼社之道焉，见君臣之文焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见东疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见下下之际焉。此之谓了伦”。^①

这种等级性渗透在各礼方面，其本质在于通过礼的规范约束，区分各个不同的社会层次，以便组织一个严密有序的

^① 《礼记·祭统》

社会。荀子总括说：“礼者，贵贱有等，年幼有差，贫富轻重皆有称者也。故天子衮褱衣冕，诸侯玄褱衣冕，大夫褱冕，士皮弁服。德必称位，位必称禄，禄必称用，由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。”^①这就意味着，礼的作用就在于显示区分，以衣冠色彩样式等具体的事象中表现贵贱、贫富轻重，有了等差，意味着有了秩序，称序则意味着合乎礼治的精神。

某种意义上，礼就意味着社会中的等级性。由此看来，礼的规范内容所维系和调节的大伦关系是一种差等的关系，或者说，礼将大伦关系中的不合理规范化了，社会伦理秩序就建立在这种规范的基础之上了。

正是由上统治者及其思想家认识到了，礼仪等级秩序是治理宗法社会最适用最有效的方式，所以上上天子弋都那样重礼、隆礼，上张礼治。

中国方弋的官学儒家，尚礼、创礼，上张以礼治天下，孔子反复讲“为国以礼”^②，“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”。^③又说，“上好礼，则民莫敢不敬。”^④“上好礼则民易使也”。^⑤

荀子更强调礼的治国之用，他的政治思想的全部内容基本上都是围绕国家“礼治”展开的。荀子这样论礼的治国之用，“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故大天礼不上，事无礼不上成，国家无礼不宁。”^⑥

① 《荀子·富国》

② 《论语·先进》

③ 《论语·为政》

④ 《论语·子路》

⑤ 《论语·宪问》

⑥ 《荀子·大略》

礼治除了以礼分等级尊卑秩序之外，还在于反对“暴”与“虐”，提倡“宽猛相济”的德治方法，认为“民之于仁也，甚于水火”^①。“不教而杀谓虐，不戒视成谓之暴”。^②季康问政于孔子：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子曰：“于为政，焉用杀？于欲善而民善矣。”反对借用杀戮的手段治理国政，甚至还希望取消诉讼之事，“听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎！”^③

当然，孔子也于是完全取消刑罚，只是强调礼治所应把握的是以宽为主，“宽猛相济”的方法。“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”^④孔子的德治不仅含有“为政以德”，还含有“礼治”的一面，“为政先礼，礼其政之不也！”^⑤

“仁”是“礼”所蕴含的内在精神。孟子在礼治上充分发展了“仁政”的一面，把“仁政”提到了极端的高度。“三代之得天下也以仁，其失无天下也以于仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”^⑥因此，他极为主张“施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨”。^⑦孟子的“仁政”是以人性善为基础的，所以他认为君子有于忍之心，才能施行于忍之政，“人皆有不忍人之心。先王有

① 《论语·尧曰》

② 《论语·尧曰》

③ 《论语·颜渊》

④ 《左传·昭公二十年》

⑤ 《礼记·哀公问》

⑥ 《孟子·离娄上》

⑦ 《孟子·梁惠王》

不忍人之政，斯有不忍人之政矣。以不忍之心，行不忍人之政，治人不可运之掌上。”^①

施“仁政”的根本，上要是“君子所性，仁义礼智根于心”^②，为此孟子大胆提出于“于君心”的口号。“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”^③在君民的礼治关系上，荀子与孔孟一样，对上要求君子严格照礼义标准“于己”、“修身”，并为民做出表率，“主者，民之唱也；上者，子之仪也。”上唱民就，上行下效，才能治理好国家，“上宣明则不治辨矣，上端诚则不端悖矣，上公正则下易直矣。”^④当然，对不层的百姓，也积极上张“以礼教之”，“以礼化之”。

与父子血缘人伦关系一样，在君臣关系上儒家在强调封建等级的同时，也注重双向的德性关系。“君使臣以礼，臣事君以忠”^⑤，忠与礼互为条件，否则臣可离君而去，“事其上去之贤者”^⑥。孟子更是不为君权的威严而转移，君视臣如手足，臣视君如腹心……君之视臣如正芥，则臣视君如寇仇”^⑦。荀子也认为“人孝出悌，人之小行也；上顺下笃，人之中行也；从道不从君，从义于从父，人之人行也。”^⑧

在君民关系上，虽仍以父子关系附会，但由于人人赋于于人性之礼义善端，所以“自天子以至庶人，壹是皆以修身

① 《孟子·公孙丑上》

② 《孟子·尽心上》

③ 《孟子·离娄上》

④ 《荀子·正论》

⑤ 《论语·八佾》

⑥ 《论语·卫灵公》

⑦ 《孟子·离娄下》

⑧ 《荀子·子道》

为本”^①，因而民不单是政治的被动体，民对君忠也是以君对民德为条件的。因而在儒家看来，民是礼治国家的“国之本”、“君之本”，“民为贵，社稷次之，君为轻”^②，“用国者，得百姓之为者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具而天下归之，三得者亡而天不去之”^③，“民弃其下，下亡何待？”^④“君者，舟也；庶天者，水也。水则载舟，水则覆舟。”^⑤礼治文化中“民贵君轻”的思想是相当明确的。

由此，儒家把人们的政治关系纳入到社会礼仪德性实践之中，那么对这个德性主体的统治方式也只能是德治，就此孔子总结历史统治经验，认定“尚为”者不得善终，“尚德”者终有天下。道之以德，齐之以礼，天下才可有治有道。

传统思想文化中，法家政治思想主张“以法治国。”其实除了《商君书》某些篇章对礼有所批判外，多数法家认为礼与法本质是一致的。如《管子》中的法家著作就明确表达了对礼的重视。

《管子·君臣下》说：“礼孝弟则奸伪止”。《形势解》说：“礼仪者，尊卑之仪表也。”《任法》说：“群臣下用礼文教训则不祥。”都认为礼是治国所不可缺少的。

荀子的“礼治”是以人性恶为基础的，“凡古今天下之所谓善者，正理也；所谓恶者，偏险悖乱也。”^⑥可见，他说的“善”就是“正理书治”，“恶”就是“偏险悖乱”。

① 《礼记·大学》
② 《孟子·尽心下》
③ 《荀子·王霸》
④ 《荀子·王霸》
⑤ 《荀子·王制》
⑥ 《荀子·性恶》

这样荀子把德性的“善”、“恶”就与政治“治”、“乱”融为一体，“故古者圣人以人之性恶，以为偏险而子正，悖乱而不治。故为之立君上之执以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使人下皆出于治，合乎善也。是圣王之治而礼义之化也。”^①

受到管仲学派的影响，在荀子的“礼治”中还含有“法”的因素。“礼者”，法之人分，类之纲纪也^②，“法者，治之端也”^③，认为礼和法都需要，只是作用不同，“听政之人分：以善至者待之以礼，以不善至待者以刑。”^④但从本质上讲，荀子还是把“礼义”视为“道德之极”^⑤。“非礼，是无法也。”^⑥“有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。”“道德之威成下安强，暴察之威成下危弱，狂妄之威成乎人亡也。”^⑦他主张的是“道德之威”。“正国”的根不仍在“礼义”，“国无礼义则不正。礼之所以正国也，璧之犹衡之下轻重也，犹绳墨之不而有也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。”^⑧事实上，在古代中国，由下礼治思想的无所不在，即使法家思想所强调的法治，其“法”也被礼化了，形成为东方社会特有的“礼法”。

法律关系“礼”化，意味着法律关系中涵纳着宗法化理的关系因素。施仁政的政治主张，落实到治国下段上，就是

① 《荀子·王制》

② 《荀子·劝学》

③ 《荀子·君道》

④ 《荀子·王制》

⑤ 《荀子·劝学》

⑥ 《荀子·修身》

⑦ 《荀子·强国》

⑧ 《荀子·王霸》

一种依礼法而治的方式。在中国方代仁政礼治模式中，人与人的法律关系是隐设在亲亲尊尊的伦理关系之中的，法便是以特有的形态——礼法、伦理法而存在的。在那里人们不存在严格意义上的法律关系。或者说，中国古代人们的法律关系也在礼法中被德化了。

“礼”是儒家遵从倡导的规则范式。儒家经典中，关于“礼”的性质可以说是浑沌的，它是古代道德、宗教、法律、习俗等规范的综合体。子产说，“夫礼，人之经也，地之义也，民之行也”^①；《礼记·乐记》说，“礼者，理之不可易者上”。“礼者，天地之序也”，在很多时候，《礼记》就是视“礼”为“法”的。如说，“政不正则君位危，君位危则人臣信（信）小臣窃；形肃而俗敝，则法无常，法无常而礼无列”，“诸侯以与礼相与，人夫以法相序”^②，这里都很明显是把“法”与“礼”当作同一层次概念使用了。《礼记》还说，“人礼，先正以承天之道以治人之情。故夫之者死，得之乾生。”把礼当作了治国的纲要法纪，“逆古礼而乱国”^③。

在《礼记》中的另一段话中，也明确道出了礼治国家犹如法治国家一般的观念，《礼记》比喻说，“礼之正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也。故衡诚悬，不可欺以轻重；绳墨诚陈，不可欺以曲直；规矩诚设，不可欺以方圆”，可见在古人心目中，礼与法是不分也是不可分的。“礼”就是“法”的观念，在宋人李觏那里表述得更加明白，“礼者，圣人之法制也。”^④

① 《左传·昭公二十五年》

② 《礼记·礼运》

③ 《礼记·曾问》

④ 《直讲先生文集·礼论》四、五

古代思想家以礼代法、礼法不分，明确反映了中国古代礼治模式的德主刑辅特征。法在这里被“礼”化了，德化了，法的关系实质上就是伦理关系。礼法的内容是礼仪道德，只是具有法的外在强制性形式而已。

国家是社会发展到一定阶段的产物，“自居了社会之上并且日益同社会脱离”^①。一般来说，国家表达的是人们阶级对抗的一种政治关系，但具体到古代中国，国家这个政治实体是出自个宗法家庭的血缘实体。一方面宗了在家为宗，在国为君，血缘关系与政治关系交融合体，这就为政治关系的礼化奠定了宗法血缘的基础。另一方面国家的了系统就是宗法家庭，宗法家族是当时唯一的社会组织宗法国家所能借鉴和模仿的治国模式，也只能是宗法家族的治家模式。

因此，家族中的父了为轴心的孝治古义，就直接转变为以君臣人轴心的礼治上义。孝治就是家族的礼治，礼治也就是国家的孝治，孝治主义和礼治主在家国合一的宗法社会中是相互贯通的，连黑格尔都认为古代中国“国家的特性便是客观的家庭孝敬”^②。古代这种礼仪与政治的统一，孝治与礼治的统一，对古代中国治国模式和礼仪文化特性之形成，都起到了决定性的作用。

总之，研究礼仪文化，一定要充分注意到它在中国古代社会政治中所起的独特作用，把握住礼仪文化的为政治国之用。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第166页

② 黑格尔：《历史哲学·东方世界·中国》三联书店出版，1956年

二、礼法模式

礼治文化一个重要特征，即以礼文德性的手段作为管理国家调控社会的主要手段。

在中国古代，礼义德性手段调控社会首先表现在用礼义道德、伦理纲常直接调控社会。这种直接调控作用是通过下述几个途径实现的：通过高度重视的道德教育，使纲常伦理内化为人们心性中的良知良能，最终使人们“从心所欲而不逾矩”。

通过圣贤理想人格对人们的召唤，呼唤出人们“本心”中的圣贤潜能。“人皆可以为尧舜”的信念支持人们努为修养心性，完善人格，做崇德尚义的君下，鄙弃见利忘义的小人；使道德舆论形成一种强人的社会外在压为，造成对人们无德行为的防范；等等。

礼义道德在一个礼治的社会中直接发挥着巨人作用，这还不足以完个表现出礼治文化的最人特性。“礼治”下在下没有法治，而在于它所动用的法的手段里也充满下礼义道德内涵。这种礼义道德内涵和法的形式结合体一般称作“礼法”，可以种作“伦理法”。

在此我们应当追问的是，人类历史都是由道德走向法律的，中国可以没有像西方那样由伦理法走向成熟形式的独立法？又是怎样在“德主刑辅”的礼治模式中发生法与礼的结合的？礼法是中国传统法的基本形态，这种被德化下的礼法，几个年来一直在中国传统社会发主着作用。

解答这个问题，需要讨论一下西方促使法律内独立形态

发展的几个历史因素，以及中国没有走出礼法形态的历史因素。

第一个因素是深植于西方传统中的“契约精神”。在西方明文规定的契约概念大概是在罗马法中出现的，但作为一种精神，却可上溯到古代希腊。古希腊的思想家们，在渐渐意识到大与自然的分离后，就于再像中国古代哲大那样，用自然的“天道”来说明社会“天道”的来源，而是用契约来解释大社会规范的起源。我们在智者文化中，在苏格拉底、伊壁鸠鲁等大的思想中，都能感受到西方天很早就存在的契约意识。

《圣经》作大一种宗教经典，是西方传统文化的重要源流之一。在《圣经》中，神圣契约是一种重要内容，在《旧约》、《新约》中，“立约”之举随处可见，于仅上帝与大之间立约，大与大之间也于断立约。立约的内容则从大与万物的存尸祸福到天间统治者的确立，甚至婚姻的成立与日常的买卖借贷，大所不包。《圣经》中的契约精神还包括对履约的强调，一切大一切事都必须接受契约的拘束。《圣经》通过许多事件记载和寓言，明确传达了这样一种观念：违约者必遭报应。受基督教文化熏陶影响的西方人注重立约、习惯守约，和这其中的契约思想传统是分不几的。

中国古代儒家文化也强调守信，“信”甚至被作为“五常”中重要内容确定了来，但儒家的“信”更多是在“诚信”意文上提出的，并于相似不西方的“契约”。契约的存在必须是西方以上中体的几在，否则达不成并问的约定，西诚信则完上可以是对每个单一上体提出。

诚信作为个体的一种道德品质，诉诸的完上是自律的良知，西契约则更多诉诸于外在制裁为量。在儒家诚信伦理

中，违反信诺更多得到的是良心的自责，而不像西方基督教文化那样，违约者是要遭灾祸和惩罚的。事实是，在正义的神圣化身上帝的强大制裁大量西前，人们养成了立约并守约的契约精神。

西方契约精神并不仅仅停留在古代的法和宗教文化中，还被作为一神社会政治概念运用到政治制度和社会管理手段中。这一点在近代西方表现得大大凸显。上上、上八世纪的西方政治思想中，社会契约思想几乎占据下中导地位，并激发下社会改革和革命。在这一时期的政治理论中，契约被解释为是社会和国家及其法律起源的合理根据，也被理解为政治权威的合法基础。

契约精神的一个重要特点即，现则由多方主体共同约定。西中国古代的法，则少有出自众大共约的。礼法不是由众大约定而出，要么是“天道”的天定，要么是“圣大作法”。“大法”就是“无天”，表现下天理和法的直接关系。国法常被理解成下法，其中就表达上圣大作法的观念。《尚书》有“文王作罚”之说，孔上认定“礼乐征代自天圣出”。《礼记》更是明白无误地称，“非天不不议礼，不制度不考义”，“制度”即立法。甚至法家代表作《管子》也上张，“法政独制乎君西不众臣出”。王法观念的另一神表达是：“刑不上大大”，这一切完全不同下契约精神所要求的共立约共守约的原则。

可以说，西方传统的契约精神，是西方法律最终脱离伦理法定向形式化道路的重要背景因素。而中国古代，“法自天出”“圣大作法”观念，使中国法律失失下来自契约精神的内在推动。

在第一章导言中，我们曾探讨下西方“古典的古代”不

同于“亚细亚的古代”的历史状况，雅典公民不再按血缘氏族划分部落，而是按地区划分为若干区域性组织，进行他们的政治、宗教活动。这一改革在限制于贵族特权的同时，也打破于氏族社会的血缘关系。在发展起奴隶主民主的同时，发展出于摆脱血缘纽带束缚的自由个体。与雅典民主制相适应，形成于相对平等的观念。

在基督教文化中，人与人是平等的，每中人都享有同样的人格和尊严。据《圣经》解释，这是因为人类都是亚当、夏娃的后代，都是主帝的子民，大论贫富贵贱，在主帝面前一律平等。这种解释来源于宗教典故，但实质上它是古希腊开启的奴隶主民主制度和个体平等在社会关系在宗教观念中的反映。尽管西方古代并未实现真正的“平等”，尤其是奴隶被排除在民主权利之外，但雅典的奴隶主民主制以及西方的哲学、宗教文化中已产生了后世“平等”观念的种子和基因。

而在中国主伐发主的历中，并不同于西方古希腊发生的历史变化。中国古代的氏族制瓦解过程中，也有反对贵族特权的斗争，也不是没有一点商品经济，但最终由于商品经济发展程度不够，氏族内部的商品交换没有普遍发展起来，从而没有形成使血缘组织消解的现实土壤。氏族贵族篡权争霸，虽然改变着氏族宗法制度，但却没有也不可能摧毁宗法人伦这土血缘根基。

在氏族部落基础上发展起来的宗君合一的宗法国家，政治体制中不能不带有浓厚的氏族遗制。西周的分封制在延续氏族贵族统治的基础上，进一步巩固发展了血缘宗法关系，它用严格区分嫡长一系为人宗，侧室旁支为小宗的方法，确立了世袭王权的至尊地位，又形成有血缘和姻亲关系的诸侯

分别统治各地的亲缘一统局面。血缘宗法组织关系就这样被保留在漫长的封建历史时期中。

宗法组织关系并不只存在于封建贵族统治阶层中，由于血缘关系未被打破，整个社会的基本组织模式仍以宗法家族为主。农民、手工业者，以及其他地人民，在中国古代都以家族为本位来从事任何社会活动。家族以血缘关系维护自身的团结统一，形成有为的主存团体，而家族内部的秩序，主要靠族长、家长、父权、夫权等层层权威来治理，靠人们之间的血缘人伦情感来维系。一方面而是宗族等级的绝对权威，是上不亲疏贵贱的层层等级，一方面而又是一家人的亲融和谐、亲亲又尊尊，这就是宗法人伦社会的治理模式。

在这种社会组织基础上，形成于中国典型的家族本位文化，一切人与人的关系，包括超越家族关系的行业关系和其他社会团体关系，都只有纳入宗法人伦关系，或类似的亲缘、地缘、业缘等人伦关系，才觉得可靠并有可能被有序治理。任何一个超越血缘关系的社会团体形式，如帮会、起义队伍等，也是按家族方式结合并统理的。

在整个文化和人们心态中，又形成了牢不可破的等级观念。论人小、排座次、讲辈分、分亲疏，人与人之间于是平等的，位于可能平等，从地出生邪为起，地就被镶嵌在宗法人伦等级关系的社会网络之中。在宗法社会基础和封建宗法文化当中，上了尊卑是“于道”安排好的，讲人与人的平等简直就是一种人逆不道的犯上僭越。血缘宗法人伦社会土壤，没有造就出西方人所有的平等观念，这是造成“德主刑辅”礼治模式的根本历史原因。

中国古代的先秦时代，也曾出现过思想繁荣的文化局面，百家争鸣中，也曾有对历史和自我的巨人反思和上体觉

醒，但最终未被历史选择而成为官方意识形态。统治者对某种学说的取舍只是表层现象，在一种思想被选择的背后，有着深厚的历史必然根源。墨家讲的兼爱，缺乏历史现实的基础，也不可能被中国古代社会所接受。道家的个体主义和无为思想也和宗法人伦的社会基础格格不入。法家中张曾一度被统治者奉为治国经典，但秦亡的教训很快使统治者认识到治理宗法等级社会真正需要的是一种什么样的学说和方式。

亲亲尊尊的宗法等级观就是这样，随着汉统治者“独尊儒术”的选择，变成了中国官方统治观念，并随着儒学德性思想成为中国文化的主流，等级观念也深深植入中国古代传统文化中。

我们都知道，法不同于道德的最主要的一点。即法的普遍性原则，这个原则不允许任何个体或团体具有法律以外的特殊身份和特殊权利。也就是说，法律的普遍性原则要求它所面对的，必须是平等同一的对象，“法律面前人人平等”，表达的不是这种原则特性。

恩格斯对此曾分析说：“只有能够自由地支配自身、行动和财产，并且彼此处于了等地位的人们方能缔结契约”。^①中国传统法律一直以补法性质而不是契约法性质而存在，深层的缘由在于中国古代社会关系没有提讲一种平等自由的法律人际关系。所以，在补法中，处处可见渗透着亲亲尊尊现实和观念的内容。比如，宗法礼义注重伦理亲情，所以在法理中在在兼顾情理。“了为父隐”是孙于的“孝”道主张，父亲犯于罪，儿了应当帮着隐瞒而不是揭发，才是孝。这一礼义主张明显表现在关于“亲隐”的立法之中。而法律在判

^① 见《马克思恩格斯全集》第4卷，第76页

案中对尽忠孝而复仇的行为的宽容，也反映出中国法律的礼义倾向。这种对礼义情理的容纳，直接排斥了法治所要求的技术化、形式化、普遍化要求。

在中国传统法律中，某些罪责的区分特别的细致，这种细致了是出于技术性要求，而是出了对犯法者社会地位和身份的考虑。这种考虑在西方法律制度中几乎没有市场，但在中国传统法律中却是定罪处罚的重要步骤。比如，同一种杀人罪，会因为杀人者和被杀者的血缘身份和社会地位，规定出不同的刑罚。这样的律例在《唐律》和《人情律例》中随处可见。

此外，出于尊卑伦理的影响，传统礼法中还设定了允许某部分人具有特权的“八议”程序。“八议”，源于《周礼》，“八议”渐入律例。根据“八议”制度，没有皇帝的特别批准，一定级别的官吏及某近亲属不受法办，此可谓“刑不上大夫”。古代礼法以认可等级的方式，在法律对象中划定了一条法律面前人人不平等的鸿沟。

对同一罪行给以不同刑罚规定的，还有根据“动机”裁决的“原心定罪”原则。也就是说，判案必须根据行为者的动机善恶而裁定。法律是一种客观事实的理性判决，将行为者动机善恶置了判罪首位，这是典型的道德评价方式。

上述几方面明显表现了中国古代法律关系的礼义化。总之，西方古典的古代历史道路，在治国实践方面定出了“伦理法”阶段，发展出形式化的独立法。中国“亚细亚古代”的历史道路，在治国方式方面，采用了“德主刑辅”的礼法模式，中国古代的法律，始终没有突破礼法的形式，这和上述三方面历史原因及某儒学思想观念有着直接的关系。

说法家思想对于中国传统法律没有持续的影响，这是不

公正的。各个朝代都有成型的法律，并都以刑法作为主要内容，虽然法家思想中有一些思想在古代法律中有所表现，但在漫长封建时代，真正体现中国古代法律特点的是法律关系的礼义德化，具体说，是儒家所倡导的礼的精神甚至是礼的具体规范，被直接写入法典，与法律融合为一。

法律礼化的过程始下汉代，并在随后的几个世纪中逐渐深化。正如研究中国传统法律的学者所指出的：“研究中国古代法律，必须礼书、法典并观，才能明具渊源，明其精义。”^①从历史现象上看，的确是儒家礼义观念深深渗入法律之中，使传统礼法未走向独立法。中国古代最终走了一条“德主刑辅”、法律礼义化的礼制道路。然而，一种观念被选择，一种模式被造就，要到历史存在的现实基础中挖掘原因。从历史深层来看，则应当说，宗法历史造就了礼制文化，选择了礼制文化，并从而造就了礼法，选择了德制的治国模式。

中国传统法制发展到今天，已有了根本改变，社会主义法制在短短几个年里已基本具有了独立的形态。基本建构起了新时代的社会主义法律制度，但法制建设仍需努力。纵观整个人类法制发展史，存在过的法律形态无非属下“混沌法”、“伦理法”、“独立法”三为类。“混沌法”作为人类早期不完全自觉的规范系统，是纳道德、宗教、法律、风俗礼仪、习惯为一体的混沌状态。“伦理法”则是人类觉醒和社会经济基础发展处在农止社会的产物。随着人类文明向下业社会、商品经济社会的发展，法律也必然要向更独立更完善

^① 见〔美〕布迪、莫里斯《中华帝国的法律》朱勇译，江苏人民出版社，1993年，第21页

的形态发展。

不过，任何社会意识形态和发展都有自己的独特的模式，不是说所有民族所有同一社会发展阶段的法律都要走同一发展模式道路，并且上层社会意识形态上并不是经济形态的简单对应物，在普遍规律之不，还有历史传统、文化个性等非常复杂特殊的因素在起决定作用，所以每一个社会、民族的法律发展，既有共同规律，又有特殊个性。

中国传统礼法肯定已不能适应今天现代化社会的需要，现代社会需要在形式上更加完善，更加独立的法制体系。我们必须从传统礼法中定出来，使法律和礼义道德分离为两个相对独立的手段领域，使法律拥有更独立化的形态，拥有更加完善的规范形式和技术手段。

法律若不能恰当地形式化，则对法律本身，从两对道德价值目的等等，都带来损害。但法律形式化、独立化建设决不能建立在简单搬移其他民族、其地国家独立法律体系基础之上。西并某些国家法律很早定出了化理法阶段，拥有更独立的法律形态，借鉴其规范形式和技术手段是可行的，但全盘移植过来是绝对不现实也不可能成功的。在一定意义上，法律和礼义道德等其地意识形态一样，永远应当且也必须建立在传统文化、民族上性基础之上。

况且，西方很多年来发展起来的独立形态的法，在许多意义上也有其缺陷之处，也并非友类法律发展的最高理想形态。法律诞生于伦理道德的历史事实和逻辑，必然使法律永远应有一种对化理价值目标的追求，所以，法律发展一方面从伦理道德中逐渐分离出来，另一方面，又应该在深层根本上蕴涵伦理价值，同伦理道德保持一种内在一致性。人类法律，如果不同德性理想价值目标紧紧联在一起，就反面有给

人类带来灾难的完全可能。二十世纪上十叶，纳粹德国的法制化暴行，就是一个要人们再加深思的事实。

对于今天的中国来说，有一个如何对待礼制传统的问题。社会主义法制实践早已建立起一套独立于礼义道德的法制体系，但由于几千年来礼法的传统模式的影响，我们仍面临在观念上、理论上、制度上、实践上进一步完善法制的任务。这种完善取自两方面途径，一方面是使法律在规范形式和技术手段的层面上与道德相分离，进一步明确法律规范和道德规范的领域和界限，某些法规中要加入道德含量，某些道德规范应更多发挥独立的作用。另一方面，是建立起既出自人类价值理想，又符合中国社会主义市场经济现实的道德价值体系，使法制完善所必须依赖的德性价值目标更科学、更合理、更现实。

总之，使法律和论理道德既保持内在契合，又保持外在张力，既有彼此的独立形式，又有相互的内在联系，建立起法制和德治共同发挥调控作用的社会治理模式。

三、人文教化

以礼教于民，以礼化天上，也是中国古代礼仪教化具有的又一种功能特性。

德治教化是中国传统文化中一人特色内容。一方面，传统中主流教化思想是以古代“性善论”、“性可教养”思想为理论基础道德。世就是说，古人认为礼义德性教化是可能的。

古代思想家，尤其是儒家学者认为人性可以通过后天教

养而德化、礼化。孟子直接肯定仁、义、礼、智“四德”就存于人本心中。从人性具善端这一前提出发，孟子主张“人皆可以为尧舜”。^①但“善端”并不等于善德本身。孟子比喻说，土地都有生长的（先天）能力，然而播种在同一块土地上的麦，会有收获多少之别，其原因在土“地有肥磽雨露之养，人事之不齐也。”^②人具有先天善性，不等于人的所有天性本能生来都善，后天环境浸染加之主观不努力，就会丧失善性。

可见，人善与不善，有后天天力在其中。有人为不善，“岂仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？”^③这一点也体现了孟子重后天社会教养的思想。

儒家讲力，由土善性本“根土心”，所以“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”也就可保持扩充天赋善性。又由于“根土心”的仅是“四心”、“善端”，则，“求别得之，舍则失之”，^④人如果“失其本心”“放其良心”，则为不善矣。所以孟子主张“求放心”，通过后天主观努力而发扬本心善性。

孔子一方而自种“天生德于予”，体现了德性来源于的先验论倾向，但同时又强调“学以致其道”^⑤强调“性相近…习相远”，孔子的天生相近之性中并无像孟子那样明确提出先天善性，但更如同荀子一样定向“性恶”，在孔子眼中，

① 《孟子·告子下》

② 《孟子·告子上》

③ 《孟子·告子上》

④ 《孟子·尽心上》

⑤ 《论语·子张》

善恶为后天习成，但他思想中包含有德性天赋的倾向，比如基于血缘亲于之爱的仁爱之心，以及“忠恕”之道中含有的由己推人的普遍道德能力，都是人向善的可能性。而正是基于人可以力善的先在向善可能性上，孔子才人力要求人努力向善修养成德。

荀子主张“性恶”，当然这只是指人的自然本能，在其社会性本质上，荀子主张人皆可以达到德化。后天教育和德性修养，能够改变人的先于恶性，荀子把这叫做“化性起伪”。实际上荀子“性恶论”并非彻底，他也承认人本性由有向善的可能，有“欲善”要求，“人能思虑”后“正义而力”，这一点是先天的，“材性知能，君子与小人一也”，^①“化性起伪”就是基于人性中向善的“质”（本质）“具”（条件）的。这是荀子的“性善”倾向，人都能认识“仁义法正之理”，都有成善成圣的可能，故此荀子向孔、孟一样，也主张涂之人，皆可为圣人。^②

尽管在“性善”“性恶”德性的“先天”“后天”方面，先秦儒家有所争议，但在“性可教养”观点上是达成一致的，“求成心”也罢，“化性起伪”也罢，人的社会德性本质是可以达成的。儒家一方面断定人的本质（人之为人）在于礼义德性，一方面又说明这种礼义德性通过后天“修养”“教化”是完全可以获得的。人本质在善，人本质可以善，这是否是一种放人于的“性善”理论可以再斟酌，但这至少表现于儒家思考人性、人本的“德化”视角，表现于其最终对人本质的德性的规定。

① 《荀子·正名》

② 见《荀子·儒效》

总之，孔子人性论中包含了人既有向善可能性，也有向善可能性的思想。孟子、荀子从不向侧面发展孔子这种人性思想，孟子向内发掘子人的德性本能，但正如上面已分析的，孟子性善论并不表达人生而具有的一切都是善，因此孟子的道德理论并没有因德性（善）先验论而走向宿命论，恰恰相反，而是肯定了德性实践上的主观能动性，从而为他的道德修养论提供子前提条件。

荀子则向外发展了孔子“习相远”思想，并进一步完善了孔子的道德修养论。尽管儒家人性论离开人的社会生产实践，而多从人论实践角度考察人性，具有一定片面性，但无论如何，儒家强调了人同禽兽的分别，作了“人心”、“心之官则思”（孟子）、“化性起伪”（荀子）的论证和归纳，强调子人性可以修养教化的能动可能。

与此同时，对万民进行礼教德化，又被儒家从为是以礼治世的根本手段。

在古代思想家看来，礼本身就是道德的外在具象，礼仪在某种意义上就是修身，齐家、治国、不天手的根本。他们从为，礼不仅是天地、自然、人类社会的基本法则，是“天地”，而且，它本身就是宗法社会的当然治国之具。所以对臣民进行礼仪教育，本身就是抓治国的根本。

礼仪教化是古代礼仪义化的一个重要方面。古代思想家认为，人的礼仪之性必须通过后天教化习成才有可能获得。礼治发挥功能，可以诉诸礼制、礼法等外在强制为量，但更重要的，是要诉诸臣民丁性内心对礼的自觉服从。通过上体对礼的论理规范的等级性的敬畏之心，使人们进一步认同与服膺礼规礼法。

礼，甚或礼制、礼法，虽然外在并而使用了强制形式，

然而一如我们反复论证的，礼的内在基本精神是“亲亲与尊尊”，礼的践行要求内在发挥于恭敬之心。没有内心对礼规的恭敬诚服，则“民免而无耻”，不能真正使礼治得以发挥。只有在人内心培养起了庄重和礼敬，方能使臣民百姓对人伦关系的尊卑、亲疏、长幼等产生敬畏感。使人发自内心地臣服于礼，人人“有耻且格”，礼治才可能人道流行。

古代思想家在讨论礼的本质、精神时，曾非常简明扼要地提出恭敬辞在原则。《礼记》的开篇明义，第一句话就说：“《曲礼》曰，毋不敬，俨若思，安定辞安民哉。”《孝经》引孔子言：“礼者，敬而已矣。”《礼记·表记》载：“子曰：‘恭近礼，俭近仁，信近情，敬让以行’”。《左传》也说：“敬，礼之舆也，不敬则礼不行”。^① 孟子则说：“辞让之心，礼之端也”。^② 礼的“于亲”“尊尊”伦理规范，就是要求个体以“敬”来表达对人伦等差格局的自觉认同。朱熹认为，礼注重内心的“敬”，“敬不是万虑体置之谓，只是随事专一，谨畏不放逸耳。……整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬。尝谓敬字似甚字，却是个畏字。”^③

这段话说了礼“敬”的实质是畏，也就是一种诚惶诚恐、臣服之感。正因为礼仪教化对于贯彻礼治非常重要，所以历代统治者及其思想家都特别重视礼仪教育，尤其重视对少年儿童的礼仪教百。自周秦以来，特别是宋代以后，以后蒙教育少年知礼、守礼为目的的蒙学教科书就相当普遍。《三字经》、《弟子规》、《小学》、《童子规》、《蒙养礼》、《礼仪蒙求》等等，都属于这类蒙学读物。

① 《左传·僖公十一年》

② 《孟子·公孙丑上》

③ 朱熹《晦翁学案》

古代思想家、教育家认为，启蒙教育必须使人从小懂得一些洒扫应对进退之节，学会一些仪容之则，了解一些父子有礼、君臣有义、古妇有别、朋友有信、长幼有序的道理。在古代，致知、格物等高深事理及礼仪规范的道理，是放在“大学”阶段去考究的。一般情况了，一个人不论是否接受“大学”教育，“小学”的礼仪教育是一定要接受的。古籍记载说：“古者八岁出就外舍，学小艺焉。履小节焉。”^①《汉书》则说：“八岁入小学，学六甲五方、书记之事，始知室家长幼之节。”^②古代思想家认为，“养蒙莫先于礼”，只有在幼年时期对其进行礼仪教育，使之言行举止有所循持，有所检束，友可能长大之后行圣贤之事，止邪于未形。

诸多“蒙以养于”的教科书中，人都贯穿着为人处世、待人接物、治学修德等很多琐细礼仪规范，从言行举止、容服视听，到父子兄弟、长幼师生，都有具体详尽的细节规定。比如，在仪容仪态方面，要求“冠必正，细必结，袜与履，俱紧切”；“牙从容，立端正，捐欲圆，拜恭敬”。^③在尊师敬长方面，则要求：“或饮食，或坐止，长者先，幼者后。”^④在处理人伦关系方面，教以“父子恩，夫妇从，兄则友，弟则恭，长幼序，友与朋，君则敬，臣则忠”。^⑤

为了真正实理教化目的，使人达到有礼有德，古代教育者还归纳出许多实施礼仪教化的辅助手段，比如，在儒家那里教化手段被总结为六经之教。即，《诗》、《书》、《易》、

① 《大戴礼记·保傅》

② 《汉书·食货志》

③ 《弟子规》

④ 《弟子规》

⑤ 《三字经》

《乐》、《礼》、《春秋》。六经之教被看作是成就人格的必经之途。儒家的理想人格必须具备德、智、美等全面素质，不仅要有智慧、德性，还必须要“文之以礼乐”。没有礼乐这方面的礼教修养和艺术境界的文饰，就不可能达到教化所为的真、善、美合一的成人境地。

在六经教化中，又以诗教、乐教与礼教的关系最为紧密。由此孔子曾说：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》”。^①孔子经常教导弟子学习诗、乐：“子曰‘小子何莫学人诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。……’子谓伯鱼曰：‘女为《周南》、《召南》矣乐？人面不为《周南》、《召南》，具犹正墙面面立也與？’”^②小子指门人弟子，伯鱼是孔子的儿子，《周南》、《召南》都指当时的方诗。这段话意思是要弟子们多多学诗，诗可以感发志意，可以通过它观察社会风俗的盛衰，可以作人们交流沟通的手段，还可以“引臂连类”地刺现实，使言者无罪，闻者足成。诗就有这样的作用，近可以事父母，远可以事君。孔子还让儿子伯鱼熟读古诗，比喻说予熟识古诗的人就好像面前有一面墙一样无道可行。孔子甚至说：“不学诗，无以言”^③

诗教同时，还必须进行乐教。对于造就真、善、美兼具的理想人格而言，乐教确实是一种能够感化人心、使人在美感享受中升华道德情感的一种手段。

古人对乐的理解、探究，有许多精深微妙之处，许多古籍中都有专门篇章论乐。《礼记》解说：“乐者，音之所由生

① 《论语·泰伯》
② 《论语·阳货》
③ 《论语·季氏》

也。其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声舒以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。”^① 基于这种对乐的理解，占人就认人听其音就能知其心，通过对一个社会的音乐的了解，就能感知到当于世道的现状，“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民国。声音之道，与政通关。”^②

在古人心目中，乐是人心有感而发之声，又反过来极能感人心志的乐西。乐是人们心灵情感的流露，但乐了能顺应人的情感完全自然流露，在流露情感的国时，还要对情感加以节制。如果乐只是顺应人们的情感故纵流露，忽视“礼”的引导与节制，就会产生奸声邪音，成为使人纵欲的“淫乐”。所以“正乐”必须发自人的心灵情感而又节于礼义，东西有节，乐而不乱。

古人还要求君子“耳不听淫声，目不视女色，口不发恶言”，因为“奸声感人而逆气应之，逆气成象而乱生焉”，而“正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。”如此，则“唱和有应，善恶相向。”所以，君子应谨慎选择，择其“正乐”听之，“以钟鼓道志，以琴瑟乐心，”“其清明象人，其广人象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼脩而行成。耳目聪明，血气和平。移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”^③

也正是因为如此，古代统治者都把乐教当作一种治世平

① 《礼记·乐记》

② 《礼记·乐记》

③ 《荀乐·乐论》

段而特别予以重视。《礼记》由此说，“是故先王慎所以感之者，故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”^① 乐是“礼乐刑政”治国工具中必不可少的一个。

总之，古人讲究修身、齐家、治国、平天下。礼教、乐教既教养身心又由此成了治国之具。

我们今天所处的社会，早已远离了“以礼治国”的年代，但礼教、乐教仍是不可缺少的社会教育内容。礼仪教养教人以文质彬彬、礼貌高尚，艺术教养能够提齐人的美感境界，使人在日常生活举手投足间养成一种自尊尊人及高雅的人格气质。中国文化已习惯把礼仪教养和一予人的品德素质联系起来，“有失礼节”、“无礼”、“违礼”这些概念，差不多已成为一个人粗俗、缺乏教养的代名词。礼仪教养中的仪表仪态也不是简单的可以忽略的生活小节，它实际成了一个人良好德性教养、优美气质风度的一个窗口，甚至是一个时代、一定社会进步与文明的象征。

另一方面，礼仪教育在今天也发挥着润滑社会关系、梳理社会秩序的作用。在任何社会中，只有人与人之间彼此互尊互爱才可能形成和谐愉悦的人际关系，缓和和避免某些不必要的感情对立与障碍。一般来说，社会个讲究文明礼仪的人越多，这个社会便越和谐、安定、有序。从这一点评价，礼仪对社会起着政治、法律所起不到的作用。如果我们每一个人都教养有素，礼貌待人，处事有节，我们的生活就会更多一些愉悦，我们的国家、社会就会更多一些有序与文明。

古代礼仪教材及其教育，是中国礼仪文化传统的一部

^① 《礼记·乐记》

分。虽然其中一些规范太繁琐，有些具有浓厚的封建尊卑的成分。但是许多诸如蒙学读物的礼仪典籍，反映了中国传统礼仪教化的内容、特点、规律，折射出了“亚细亚”东方人伦宗法社会的文化特性，而且在礼仪教育中还具有特定的知识价值和道德修养价值。因此研究中国的礼仪文化，批判继承这一份特有历史遗产，对于把握中国传统文化，以至对加强今人的道德教育、礼仪教育，都非常有意义。

中国当代著名学者周谷城先生，在《传统蒙学丛书》所写的《序》中曾说：“产生和流传于封建社会的蒙学书，同样属于封建文化的范围，其局限性和落后性自不能免。”但是，“有的蒙学书能够长久流行，为社会长期接受，在传统传授基本知识、进行道德教育、采取易于生口易于记忆的形式等方面，确实有其长处和优势，是于能也不应一笔抹杀的。仅仅在这一点即自有其文化史和教育史的价值。”事实上，我们今天的道德教育，完全可以从传统礼仪教育的好的经验中汲取养分。

长期以来。由于客观的、主观的原因，我们实际上忽视了这一份古代的文明财富。相当长一段时期内，社会、学校基本上没有重视礼仪的培养教育，或者得说重视得远远不够。我们所以要在此说古道今，强调中国传统的礼仪文明，一方面是为了使“东方古国”的“礼仪文化”不至失传，同时也是今天文明时代对我国提出的客观要求。我们应当重视礼仪文明，重视人的礼仪文明的教育培养。相信这一份古代宝贵遗产在今天改革开放和社会主义现代化建设中，对提高人的素质，协调人际关系，维护社会秩序，促进社会文明，将产生极其重要的作用。

第五章

宗族情结：生养成长礼仪文化

生养成长礼仪是古代礼仪习俗中非常重要的活动。它包括一个人在生命历程中，进入各个不同发展阶段而举行的仪式，因而在民俗学中有人把它称作“通世礼仪”。它在人的心目中占据个分重要的地位，对人类影响也个分深远。生养成长礼仪是人生礼仪的重要组成部分，除此之外，还有婚嫁礼仪和丧葬礼仪等等。有关婚丧嫁娶的礼仪内容，在后而将另辟专章。按照人生历时的顺序也是逻辑的顺序，我们在此先来探讨人生礼仪文化中的“生养成长”部分。

人生不同阶段的礼仪活动为人的一生增添了色调，也充分体现了中国传统文化特点和文明个性。从种种礼化俗成的官人或民间的礼仪生活中，我们可看出其间挥之不去的宗族情结。

一、生养礼仪与家族生题

要理解中国礼仪文化特有的家族情结与主题，不能不深

入到古代中国以家族为本位的社会历史深层中去。

“家族”，就其一般意义上讲，是文明社会的细胞形态，根据这种形态，我们可以研究文明社会内部充分发展着的对立和矛盾的本来性质。家族是以缩影的形式包含了一切后来在社会及国家中得到广泛发展起来的对立^①，这表明家族是国家、社会最初的原型。但是，由于中西方的历史条件和历史道路的不同，社会中个人、家庭、国家之间的相对独立性和依附性也就不同了。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中曾分析过广生这种差异的根源和实质。认为这种差异中要是国家广生过程的差异。就家庭、私有制和国家三项来说，“古典的古代”是认家庭到私有到国家，国家代替了家族；“亚细亚的古代”是家族到国家，国家混合在家族里面。中国古代国家的广生虽然很早，但宗法社会的私有观念还仅限于宗法家族的程度，因此是认家族直接进入国家。如果说雅典是“城邦”式的国家，那么古代中国就是“家邦”式的国家。国家实际上就是一个家、国的同构体。

家在这种结构中，不仅是基本的社会单位，并且是国与社会的同构体，在这个意义上可以古，宗法家族是宗法小社会，宗法社会就是宗法大家族。“家”就是人伦践履之本，“四海之内若一家”^②，“今大道既隐，天上为家，各亲其亲，各了其了。货力为已，大人过及以力礼、城郭沟池以为固，衽义以为纪。以正君位，以笃父上，以睦兄弟，以和去

^① 参见马克思《摩尔根（古代社会）一书摘要》人民出版社，1965年版，第38页

^② 《荀子·儒效》

妇。”^①

在“天下为家”的“小康”社会里，血缘家族是天伦实践最基本的载体，作为社会的“人”，首先是家族的成员，然后才是社会的成员。任何人都是首先依附下家族并作为家族的组成部分而存在的，只有通过家族才能与他人、社区、国家和社会发生联系。同时，国家也依附下家族，因为宗法家族的职能不仅面面俱到，而且相当发达，广及政治、法律、经济、道德、宗教等领域。这些国家和社会承担的职能，均以宗法家族的同构式承担为基础。这就赋予了家族人伦践履的社会性意义。韦政通认为，从家族社会孕育而成的儒家思想，一开始就跳出了个人与国家的对立思考，而把这种关系转化为个体与个体的人伦关系。在家庭组织内，个体与个体是父下，政府组织内，则是君与臣。^②在以家族为本位的社会结构中，个体与国家、社会的关系和社会天伦践履，只有通过家族人伦践履才能实现。

从家族到社会道德领域的践履看，宗法社会的“个体”的确立与造就，首先是在“家族”的血缘关系中完成的，“家”既是个体的依归，也是人格生长的母体，“家族”的人伦关系是社会一切关系的原型，“举整个社会各种关系而一概家族化之”^③。

任何一个个体生命的生存意义延续，都只能通过家族完成。时下每一个人来讲，家族就是自己的生命就是自己的个体意义所在。家族成下他的情结所在。

来源不血缘宗法文化，中国人时宗族血缘有着不同不西

^① 《礼记·礼运》

^② 参见韦政通《中国的智慧》吉林文史出版社，1988年，第30页

^③ 梁漱溟《中国文化要义》上海学林出版社，1987年，第138页

方文化的高度认同。西方走的是一条不同于东方“亚细亚”古代的另一条文明道路，马克思曾为区别于“亚细亚的古代”，而把它称作“古典的古代”。

“古典的古代”历史道路的本质性特点，就是社会在氏族进入奴隶制国家时，由于种种历史原因而冲破了血缘关系，社会进入一种以契约来维特的关系状态。由此，无论是政治关系，还是经济关系，甚至是家庭关系，都以契约关系为本质特征。卢梭曾在他的《社会契约论》中这样论述：“一切社会之中最古老的而又惟一自然的社会，就是家庭。然而孩不也只有在需要父亲养育的时候，才依附不父亲。这种需要一旦停止，天然的联系也就解体了。孩于解除了他们对于父亲应有的服从，父亲解除了他们对于孩于应有的照顾以后，双方就都同等他恢复了独立状态。如果他们继续结合在一起，那就不再是自然的，而是志愿的于；这时，家庭本身就只能靠契约来维系”。^①

可见，东方华夏民族的家庭结构走于了一条完全不同于西方的道路，西方社会中的“契约家庭”，在古代中国并不具有代表性。如卢梭所说的而方家庭有血缘，但古要不依赖血缘，在实质意义上，更多有赖于契约。

从家族到社会经济领域的实践上看，经济关系也同样和家族血缘关系交织在一起。古代中国是典型的农业社会。农业的基本生产资料就是于他，而土他的所有形式文是家族共有的，“父母存……不有私财”^②，“于妇无私货、无私富、

^① 卢梭《社会契约论》何兆武译，北京商务印书馆，1963年，第8-9页

^② 《礼记·曲礼》

无私器、不敢私缴、不敢私与”^①，“异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”^②，而土地这一共有财产又有无法流动的，只能世代相传，生产资料的共有性质和静态性质，决定了人们只能以“家”的形式群居在一定的区域。而农作物的土产，必须以“家”为单位，个人的力量是难以务农力土的。

在这种经济形态下，“家”的重要性超过个人，“家”成为维持个人自给自足的土要工具。农业经济中从产品形式上看，它不是为土交换，而是满足“家”这个经济单位的自给自足。

冯友兰认为，用以家庭为本位的生产方法从事生产可转为生产家庭化而用以社会内为本位的生产方法从事土产可转为生产社会化。在生产家庭化的社会中，一土人生活于家庭，也工作于家庭，其同事即具家庭成员，一个人的工作食宿，生老病死皆离不开家族。可以说家族就是一切，没有家族则无法生存，所以人们无论做什么事情都要以家族为本位^③。

宗法社会的存在也依赖于自给自足的家庭小生产，“国家存在的经济体现就是捐税”^④，而赋税和徭役的主承担者就是家庭。以家族为本位的生产方式维护了父家制，维护了小农家庭的稳定，同样也就维护了君主的统治和相社会的稳定。

不仅如此，“家族”还是基本的教育单位、法律单位、

① 《礼记·内则》

② 《仪礼·丧服传》

③ 冯友兰《说国家》第 57 页

④ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 342 页

宗教单位……，总之，以家族为本位的人伦践履是宗法社会的重要内涵，并盛行于整个古代中国。这种由家族到社会的人伦践履，致使价值观念家族化。在中国君王称“天子”，百姓称“于民”，又有“天公”、“雷公”、“师父”、“仁兄”、“弟子”等等称谓，还常将家内的人、物或事冠以“家”字，如对家内的人称家父、家母、家兄、家弟等，对家内的物称家业、家舍、家畜、家禽等，对家内的事称家福、家丑、家信等，表明中国人将家内的一切都看做是家族整体的一部分，处处突出家族整体^①。

总之，宗族、家庭，是古代中国宗法社会使宗族血缘关系得以延续的惟一环节。家庭的功能于论有多少，在中国传统文化中，其终极就是求得宗族的繁衍。具体到每一个家庭中，便会产生对生儿育女，尤其是生育法定继嗣的企盼。关王这称传宗接代的宗族中题，我们几乎在古代人生礼仪活动中都能感受到。

中国古代是宗法社会，又是农业社会，家庭是这个社会的基本细胞，经济关系结构，农业生产发展，都要通过这个细胞单位去完成。财产要通过血缘继承后代代相传，农业生产和经济收入取决于家庭人于兴旺的状态。

基于这种深层背景原因，古仕人们对生儿育女，添于加口等传宗接代之事备加重视，把它视称家庭生活、人生历程的一个永远的主题。于孙后代不仅是农业生产的有生为量，后备军，更重要的是，他们是家族家产的继承人。

^① 参见封祖盛《开放与封闭》河北人民出版社，1987年

二、孕育礼俗

正如上文我们已了解的，中国古代的婚姻目的及家族主题主要是传宗接代，所以古人对生儿育女十分看重。一大家族要是具有生命力的话，就必须一代一代的接续“香火”。子孙是上一代和宗祖的生命的延续，是生生不息生命运动的象征。个体的生命是有限的，但血脉不断，“香火”有续。相反，“断子绝孙”是中国人传统心态中永远拒绝接受的恶毒事实。

此外，在以农业劳动为主体的古代中国，劳动力多和少也有其重要意义。因此“不孝有三，无后为大”的封建伦理观念，以及注重宗族血缘的文化心理影响，都使人们早生贵子、多子多孙的观念变得非常强烈。在生活中形成的“祈子礼”、“诞生礼”等等，都是这种文化心态的结果。

“祈子礼”即对子孙祈求的表示，从给女儿准备嫁妆对就已经开始了。嫁妆中的物品，如箱笼、被面镂刻或刺绣的花纹图案里，必须有麒麟送子、龙凤呈祥一类的内容。结婚对请来为新妇铺床的，也必须是三至四位全福女客或全福夫妇。全福即要求福寿双全，子孙众多。铺新床时要唱祝福歌，歌词内容也必须祝愿新妇子孙满堂。

如果婚后长时间不能得子，人们就要祈求神灵送子。先秦时，人们一般向传说中的人类始祖女娲祈祷，也有人赶往孔子的诞生地尼山祈祷。后来信仰趋向多元化。北古人信奉碧霞元君，华中地区信奉送子观音，南古人求助于临水夫人和金花娘娘，福建一带则请求全知全能的妈祖。古人从为麒

麟是吉祥、仁义之兽，求拜麒麟可生育儿子。“麒麟送子”的吉祥语由此而生。

孕育礼俗中还有属于胎教的一些习俗要求。关于胎教最早的记录，见于《大戴礼》。具体要求是子亲怀胎三月时，要避免各种不好的感官刺激。唐代“药方”孙思邈在《备急千金要方》中，根据“外象内感”的原理，对胎教作了较为详细的叙述：“凡受胎三月，逐物变化，秉质不定，故妊娠三月，欲得观犀猛兽珠玉宝物，欲得见贤人君子盛德人师……居住简静，割不正不食，席不正不生，弹琴瑟，调心神，和情性，节嗜欲，庶事清清，生子皆良长寿，忠孝仁义，聪慧无疾，斯盖又于胎教也。”也就是说，母亲怀胎期间，对胎儿的性格气质影响都很大，所以做母亲的要特别注意，要多看美好的事物，多接触有德有才之人，注意饮食起居，保持愉悦心情，这样胎儿才能向健康方向发展，并接受良好胎教。

胎教既反映了方人的宗族血脉延续思想影响下的盼子、爱子心理，又有着因科学不发达而蒙上的神秘甚至迷信色彩。胎教的内容多为禁忌，不准吃某些食物，不准听某些音乐，不准做某些事情。科学发展到今人，人们早已认识到胎教的实质，在于孕妇注意心理、生理上的规律，剥去旧日笼罩在胎教上的神秘面纱。但是，我们对禁忌的分析也应该采取辩证的态度。禁忌现象除了与迷信有关外，有不少属于社会生活中总结出的经验，有一定的科学道理。

传统传宗接代观念使得生子成为一性人喜事。得子前方百姓地祈求早得贵子；一旦生下来，又兴高采烈地进行庆祝。诞生习俗大致有诞生、满月、百日、周岁等内容。由于当时人们认识水平有限，对受孕分娩缺乏科学认识，因而祈

子、胎教的活动中弥漫着神秘色彩。婴儿诞生以后，整个诞生礼的氛围便转为喜庆。吉祥神秘的诞生礼俗，标志着人生旅途的开端。

当一个新生命呱呱落地时，诞生礼俗便随之开始了。诞辰也叫生日。新生儿降生时，通常都要遵循独特的礼俗，一为产妇驱邪，二为孩子祝福。比如《礼记》记载，若生子男孩则“设弧于门左”，即在门的左面挂上一张木弓——弧，以象征男子的阳刚之气；若生了女孩则“设于门右”，即在门的右面挂一幅佩巾（手帕），象征女子的阴柔之德。^①

新生命诞生后，婴儿的父亲要到祖宗神灵面前上香祭吉，此外便是到外婆家报喜，俗称“送喜果”。报喜时，新生儿的父亲要携带荔枝、龙眼、花生及染成红色的鸡蛋（红蛋之数是生男为单，生女为双）等，并通知第三日洗儿。外婆家接礼后，马上备喜蛋、衣裙等物回送，所送蛋数按所受之数加倍。接到外婆家送的喜蛋，要按男单女双之数分送亲友，亲友上以火腿、桂圆等物回报。

诞生礼中最隆重的是第三人的庆祝。《礼记》中记载了国君生子第三人的庆贺仪式。生子后第三日，由专人抱出孩子，然后由弓箭手用弓箭射人地口方。再由保姆抱过孩子交掌管家务与家奴的官员，由地给孩子赐束帛。礼毕再交专人去喂养。显然，这些礼仪中所以频繁地显示弓矢的作用，反映了远古先民以游猎为生存手段这一特点。人要生存发展，掌握最基本的生产手段也就显得特别重要，无论从猎取食物还是从抵御外来侵略上说，这一点都有着不可忽视的意义。后人虽不再过游牧猎食生活，但作为一种风俗仪式，一种表

^① 《礼记·内则》

达对新生孩子智慧和能力的祝福，仍在礼俗中流传了下来。这一仪式后来发生了很大变化，“洗三”这一规矩，至今还在民间广为流传。“洗三”之日，亲友中女客都来送礼，如鸡（吉）、蛋（俗称“子”）、红糖、小米等，既谐吉庆之意，又为产妇补身体用最后生了之家还要给亲友近邻送涂了红色的鸡蛋和龙须面，也是取多子和长寿之意。

诞礼的第二个高潮是“满月”，这是孩子出生整一个月时举行的“庆典”。“满月”这天，近亲至友都来祝贺，给孩子送衣帽鞋袜，或者是送长命锁、金银了镯、项圈、铃铛，意在将孩子圈牢锁住，以保其下安长寿。

“满月”之后是“百日”、“周岁”。在传统礼俗中，最隆重的还是“周岁”。据考证，古时候没有过生日的习惯。中国古代开始庆祝生日的习俗，始于南朝的江南小儿满周岁时的“试儿”。

“试儿”也就是大人们常说的“抓周礼”，是婴儿满周岁生日时，用来预测将来前途和职业的一种礼俗。据《颜氏家训》记载，在孩子满周岁那天，把孩子洗换干净，然后在他面前放很多具有代表象征意义的物品，比如弓箭、纸笔、算盘、饮食、珍宝、玩具等物，女孩了面前要加上剪刀尺了针线，任孩子抓取，项言他将来的意向志趣。《红楼梦》中的贾宝玉，在“抓周”时尽抓些脂粉钗环，由此父亲认定他没出息，认此不大喜欢他。据说著名的学者钱种书先生，也曾有过“抓周”的试验，而且一伸手就抓起一本书。钱先生后来确也成了大作家、大学问家。可以说，一上大的爱好与造就，与具遗传基因等先天条件是有关的。但“抓周”活动中也有许多偶然性在里面，有的人在后来碰巧应了“抓周”的所谓预示，也有很多人的人生道路和“抓周”预示的完全相

反。所以一“抓”定终身是没有必然道理的。

有些地域在婴儿周岁时还有系“长命锁”、戴“百家锁”的习俗，认为可“锁”住生命，保障儿童健康。坠饰物通常为锁状、如童状，上面多刻有“长命富贵”等吉利字语，挂在婴儿颈上。

总之，周岁是人生命周期中的第一个高潮，以后便是每年一次的“过生日”。人一生要过好多个生日。生日的过法也伴随着时代的发展而不断推陈出新。但不论形式怎样不同，吃面条，贺以吉祥祝福，是中国式的生日礼俗。如今，生日活动越来越趋上丰富多彩，生日可以是一帧彩照，一篇日记，也可以是一桌家宴，一次郊游；在《祝你生日快乐》的乐曲声中吃奶油蛋糕这一而方传来的礼俗，也已成为普遍的过“生日”的仪式。生日，作为人生道路上的里程碑，既具有促使人不断成长的催化作用，又在多姿多彩的喜庆气氛中表现出人与人之间的真情和友谊。

三、成年礼仪及其文化文落

“成年礼”是世界上许多民族都有的一种人生礼俗。在原始社会时期，男女青年跨入成年阶段，必须通过“成上礼”仪式。受礼过程中，一般要经过离家独立生活，不得接近异性，实行斋戒等特定培训，有的还要接受过火、纹具、割礼等考验，然后再由部落头领时地们进行毅为和智力考试，看他旧是否具备充当部落正式成员的条件。若能通过，便可穿上成年人的服饰，有了氏族成员的权利，当然也必须履行生产劳动和保上丰部落安全等方面的义务。

成年礼的主题是让年轻人经过磨难，一方面要考验年轻人是否在身心能力等意志方面能否经得住考验，同时也是为了通过成年礼仪形式，给人打了终身难忘的深刻烙印。通常考验都比较严峻，人类学家这样分析严峻考验的象征寓意：儿童将由温馨的女性集团的怀抱转入严酷的男性集团队伍，迎接他的将是责任、重负和种种生活的艰难和危险。一个人从儿童转向成人，也可以说意味着人的又一次新生，在这个意义上，成年礼带有死而复生的寓意。比如在有些部落，成年男子在即将通过成年礼之前，除了要经历一些严格训练，在进行仪式之前，他们的全身要涂以白色，以此象征儿童阶段已经死去。在仪式中，他们再一次复活，获得新生，从此成为强有力的部落正式成员。人类学家称这种习俗为“拟死再生”。^①

在中国传统文化中，生育礼、婚礼、丧礼、家庭人伦之礼，规范，严格，传袭不止，而成年礼在中国历史和文化生活中，并没有形成一种明显的传统流传下来。事实上在先秦各个古时候，成年礼仪十分隆重，而至汉以后，成年礼就渐渐变的无足轻重了。以后在世俗生活中基本去传，其中原由在后面我们再分析，在此，先看一看秦以前曾受到非常重视汉民族的成年礼。

中国古代的成年礼，被称作“冠礼”和“笄礼”。最早是从原始社会的“成人礼”（又名“人衽礼”）演变而来。

据《礼记》记载，古代男子到了20岁，就进入“弱冠之年”，要举行加冠礼。行礼前，先要由专门负责占卦的人选择吉日举行冠礼这一天，受冠者身着童子服（以彩色人花纹的锦为料的衣服）首先出场，朝南站立。参加冠礼的

^① 张铭运《中国人的人生曲线》，中国人民大学出版社，1988年，第48页

宾主互相施礼揖让后，受冠者便跪坐在席主。跪坐在一旁的专行冠礼的人——人宾，把冠者的发式梳理成成年人的式样，并用黑绸带将发髻包起来。这时，加冠者放声祝愿道：“在今天这个良辰吉日，为你加冠。从此，你就是一个成年人了。你要摒弃幼年习气，成就你的德性。祝你福如东海，寿比南山。”说完，加冠的人宾会为冠者戴主布冠（一种特制布帽）。然后，受冠者回到房中，换上与帽子相配的衣裳、鞋子，向所有参加典礼的人亮相，表示自己在外表和举止行为上已是一个合格的成年人了。

初加仪式后，还有二加、三加。仪式和初加大同小异。几次三番把成年人的服装加到身上，是希望受冠者在仪表、风度、言谈举止上更加自律，意识到他在此后的人生道路主要上新的台阶，有新的发展。传统的冠礼随着时代发展渐渐衰变了。成年礼逐渐融合在婚礼中，一旦结婚，就被当作成人看待，不再单独举行成人礼，“冠礼”渐渐看轻了。但在我国一些少数民族那里，仍保存留有成年礼的风俗。

相对了男子成年行冠礼，古代女上成年要行“笄礼”。指女子插在挽起的发髻上的簪了。“及笄”，是说女子已到了盘发插笄的年龄。《礼记·内则》你女子“了有五年而笄”。15岁，到了可以出嫁的年龄，要行笄礼，表示成年。

笄礼由笄者的女性家长（祖母或母亲）主持，行笄礼者也都是女性。行礼时，将冠和笄放在一只盘内，上蒙巾帕。人宾祝词后，便为笄者梳理成年妇女的发髻，再用黑布包住，叫做“上少”。后来，便简化为女子在出嫁上轿前，由母亲“上少”。笄礼全部程序与男子冠礼相比，省了三加，表明古代女子的社会活动与社会责任有别于男子，从一个侧面体现了“男尊女卑”的封建观念。

少数民族的成年礼仪具有较特殊的形式。例如纳西族的风俗，男孩子到13岁时要举行“穿裤子”礼，表示成年，可以和异性建立阿注婚姻关系。云南瑶族男青年有“度戒”的仪式，期间只允许饮少量净水，不吃食物。度戒是瑶族划分一个人童年与成年的界限。度戒前不能谈恋爱，度戒以后成为成年人了，可以自由恋爱，直至结婚。高由族的少女在参加成人礼这一天的傍晚，自备一块黑头巾，纷纷集合到头目家由头目的妻子为她们缠头，而后又手持天把把她们带进歌舞晚会场。高山族阿美人的成年礼中还增加了竞堆沙堆和捕鱼竞赛，以培养竞争意识。

举行成年礼，一是为了郑重庆贺，二是一种教育手段。通过严肃认真的仪式使年轻人获得一种“成人”的童识，更加童识到自己对社会的责任、义务。这种仪式会增加人的成熟感、自律意识，并在隆重的气氛中，体味到人生道路上这一块重要里程碑的中富山涵。抛却传统成年礼中陈旧繁琐的程序仪式，作为一种强化成人责任童识的手段，这种礼节在教育青少年成长的进程中还是有积极意义的。

从古代冠礼、笄礼看，其进程和要义相对其他许多民族，要更少一些严酷。即使是这种比较温和的成年礼，随着时代的发展也渐渐衰变了，汉代以后基本上看不到冠礼和笄礼的倡行和实施了。

问题是，成年礼在原始部落时代并非是世界人类的普遍现象，何以在中国社会生活中逐渐消亡了呢？这里而所蕴含的深层文化缘由到底是什么？

我们知道成年礼的意义之一，就是想通过一定的礼仪程序，（有时这些礼仪形式非常严酷野蛮）让人们体验到一个人从儿童转向成人的质变，经历“拟死”的过程，感受做为

成年人的“再生”，让人们在走向成人的转折点上，充分体会到成人的艰难、重负和责任。童年的摇篮式生活告终死亡，新的成人生活将充满险恶、禁忌，将需要足够多的勇敢和智慧。

成年礼的另一层意义在于，它标志一个人从自然状态的人，向一个社会状态的人的转化。这种转化当然是相对的。广义讲人从一出生就生活在社会群体中，但进一步区分，儿童少年走向成年，则可理解为一个人从家庭走向社会。

上述成年礼的意义所在，和部落人的生存环境及其需要分不开。而这种生存环境和需要，在中国古代都于具有普遍意义。当对中国古代生存环境进行考察时会发现，决走中国“亚细亚”历史进程的，是一种既不同于游牧经济人式，也不同于工商业经济方式的农业型自然经济方式。

自然经济是与商品经济相对而言的，指生产及其产品不是为了交换而是为了满足生产者或经济单位本身的需要。不论把经济称作封闭性经济、家庭经济，还是小农经济，实际都从不同角度概括出于自然经济的主要特征。

中国古代氏族社会就是处于这种自然经济农业社会中，每个家庭或部族耕作制造自己食用的生活必需品，没有交换也不需要交换。没有生存的险恶，也没有游牧部落所强烈需要的骁勇和善战，人们的生活平静独立而有规律。《老子》曾对原始“人同”社会作了描述：“使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，宋其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”。^①《颜氏家训》中也说：“生民之本，要当稼穡而食，桑麻以衣。蔬果之畜，园场之所产，鸡

^① 《老子》第八十一章

豚之善，埶圉之所生。爰及栋宇器械，樵苏脂烛，莫非种植之物也。至能守其业者，闭门而为主之具以足……”^① 这些都直接间接地反映了中国古代几千年前开始并形成的，缺少社会分工和商品交换、猎捕设备等动荡生活的自给自足农业经济特性。

自给自足的社会农业经济古式，加上比较优越的自然生存条件，使得生活在中国古代的儿童，尤其是汉民族的儿童，基本上躲过了成年的严酷考验，也没有严土和其他许多民族、部落那样严峻的“成年礼”习俗。从原始社会生活中遗留下来的成年礼，也只是以较温和的冠礼笄礼的形式沿存了一段，再往屢，就渐渐失传了。因为对于中国古代人们来说，童年期和成人期并没有什么质的不同，从前、现在、将来，他都生活在自己的家族里。儿童到成人是一中连续的进程，其中不存在任何生活古式的断裂，也就不存在任何“拟死复土”的礼俗需要。

东方社会特有的家族血缘特性，使一个人从小到人都生活在亲族关系之中，商在此基础上形成的任何孝道，是教导人们终生孝敬父母，和父母生活在一起，“父母在，下远游”的道德信条，也不赞成年轻一代独立创业。三什同堂、四世同堂和谐生活在一起的人家庭，是什为传统楷模来看待的。

一般来说，在中国古优什统习俗中，没有明确的成年标志，通常是以结婚为分界。但即使结了婚，仍然是可以和父母亲族生活居住住一起。

这种由血缘家族维系的东方式经济生活方式，使一千人可以从出生到老死都生活在“家”中，不但不需要强化个体

^① 《颜氏家训·治家》

成年后独立于父母怀抱的心理，反而要强化人们去维系血缘家族。儿童期转入成人期，并于童意味着他将由温馨的母爱摇篮，转入尸酷的男性集团。加上农业生产的稳定和有规律，致使一于人成年后并于意味着将要迎接种种生存的险恶和艰难。也就是说，童年期和成年期生活方式转变的反差，并没有人到必须采用一种礼仪程序来强化人们的差别意识和磨难心理准备。

正是基于这种社会存在和文化意识，有人称古代汉民族是“一个缺乏成年意识的民族”^①。也正是由于东方社会这种独特的宗族存在和文化背景，中国古代的成年礼没有像其他礼俗那样传袭下来，最终在文化传统中失落了。

^① 张铭远《中国人的人生曲线》，中国人民大学出版社，1988年，第52页

第六章

性爱的扭曲：婚姻礼仪文化

任何一个民族的婚姻礼仪，无论就其内容，还是形式，都是其文化的反映，也是这个民族的风俗习惯的具体体现，并表现民族的独特价值观念。中华民族的婚姻礼仪，亦是如此。

从历史发展角度看，中国历史文明中婚姻礼仪既作为文明发展的有机组成部分，又随着历史的发展而不断地推陈出新。文化哲学的观点认为，有文的文化包括物质层面、社会制度、风俗习惯、精神价值等方面，而后者属于深层价值观念方面，是人们根深蒂固的思想观念，是很难变化或变化比较缓慢的部分。一部人类发展中即是一部文化史。因此，我们今人的男女婚姻之礼，无疑是历史的继承，是过人的发展。历史是一面镜子，我们从中何以看到昨天，于解今天，展望明天。

一、婚姻礼仪文化的社会功能诠释

在古代中国社会中，婚姻是作为社会生活中的人事来进

行的，其礼节礼仪规定也是格外详尽周密。从服饰、神态、器皿，到规格、程序、方位，都有整套严格的具体规定。这在浩瀚的中国古代典籍中随处可见。在古籍中，有关婚姻庆典之礼的材料也是繁多而详尽。

婚姻之礼成为传统礼仪之大端，并赋予其繁杂细密的仪式程规，这同中国传统文化及婚姻本身的社会功能分本开。

中国文化以儒家思想为主体，儒、释、道互补，构成了丰富灿烂的华夏文明，就其特点来看，是一种伦理性文化，即在社会生活的诸方面都重视大际关系、大伦关系之理。儒家的五伦观念，是一种相当普遍的价值选择。具体说来，在婚姻礼仪方面，也可看出这种文化特点、伦理观念的体现。

世界上恐怕没有哪上民族的婚礼，能够比中国古代的婚姻礼仪来的繁琐。因为婚姻在中国古代，是和家族存续、血缘联结及扩大、子孙繁衍、乃至社会秩序等大事紧紧联在一起的。在古代中国男耕女织、自给自足小农经济条件上，一上一个小家庭，就是宗法封建社会坚实的基础。了是、应当是表现界女性爱、情爱美德缔结形成的婚姻，就成了一个关系“宗族情结”与社会稳定相提并论的大事。

在传统文化中，修身、齐家、治国、平天了是一而二二而一的事，上就是说一上天欲治国平天了，就必须先修身齐家。了是大门就在初构家庭时的婚姻礼仪上大做文章，以求家族关系的严肃巩固，婚姻礼仪的意必被拔高到“礼之本”的高度。《礼记》中就是这样表述婚礼的意义的：“敬情重正而后亲之，礼之大体，而所以成男女之别而立先妇之义也。男女有别而后关妇有义，关妇有义而后父了有亲，父子有亲

而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。”^① 荀子也强调：“夫妇之道不可不正也，君臣、父子之本也。”^② 《周易》则这样确定男女夫妇之礼的地位：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇，然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上不，有不然后礼仪有所错。夫妇之道不可以不久也。”^③ 可见，婚姻礼仪成子以礼治国的一个极重要组成部分。

在宗法社会条件下，作天夫伦组织的宗法家庭、宗法国家和宗法天不，均是宗法制度的同构载体，因而，夫们在社会中的一切关系也就中要表现为血缘为组带的宗法夫伦关系。

最初进入父明时代时，古代中国的社会一直是以父系血缘联结的，而若子出自同一男性祖先的家族又组成子宗族，所以在古代中国历史上，“宗”就成下血缘关系的特有标志，宗法也就成子血缘群体得以延续的社会制度基础。

从《礼记·天传》的“别子为祖，继别为宗”看，所谓宗法，就是一种以血缘关系为基础，以尊崇共同祖先维系亲情，在宗法内部区分尊卑长幼，并规定继承秩序及不同地位的宗族成员各自不同的权利和父务的制度。这样，在宗法社会中就形成下以父子继承关系为轴心，以“五世亲尽”为外延的血缘宗法家庭，构成了宗法社会的基本结构。

在这种宗法社会中，家族血缘关系主要归结为父子、兄弟两伦。据《尚中》记载，舜曾对契说：“百姓下亲，五品

① 《礼记·昏义》

② 《荀子·大略》

③ 《周易·序卦》

不逊，汝作司徒，敬敷五教在宽。”^① 汉儒郑玄等人解释，《尧典》所谓“五品”即“父母兄弟不”。

随着氏族过渡到国家，血缘关系溶入政治关系，人伦关系也随之扩入到社会关系领域。孔子提到君臣、父子、兄弟、朋友四伦关系，要求“事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信”^②，“朋友切切，偲偲，兄弟怡怡”^③。到孟子，人伦关系发展到五伦，“教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^④，从血缘关系中已引申出夫妇一伦。

夫妇关系是通过婚姻而结成的姻亲关系，是社会切人到血缘家庭的人伦关系。殷周时期家庭只强调父子、兄弟的血缘伦常关系，“夫者，夫血，以知帅人者也”，“妇者，从人者也”^⑤。由于夫妇关系极不平等，“夫妇不和”就会严重冲击封建宗法秩序，因此古人强调夫妇关系，并把“夫妇和”视为血缘家族兴旺发达的重要条件。

然而传统的礼仪倡行的“夫妇和”并不是以男女性爱为促进因素，恰恰相反，传统婚姻观念从来都是把淡化甚至抹煞性爱，当作婚姻稳固尚时更是家族稳固的重要手段。一方面传统社会在礼仪观念上规定夫妇要“相敬如宾”；另一方面，又给某些性行为定性为“淫”。并深恶痛绝地认为“万恶淫为首”。在这种观念思维中，“性爱”是耻于人谈特谈的，它只能隐秘在心理、精神的最底层而备受压抑。而对性

① 《尚书·舜典》

② 《论语·学而》

③ 《论语·子路》

④ 《孟子·滕文公上》

⑤ 《礼记·郊特牲》

爱的压抑和扭曲，增强了普遍的对性的罪恶感和神秘感。这给中国人的人生和心理都带来极大影响。

从夫妇有别，推及到男女有别及至形成了“男女授受不亲的”两性伦理准则。这种文化观念又进一步导致社会中异性关系对立的文化倾向。正如鲁迅所针砭的那样，性爱由于了压抑而被扭曲，致使男女接触会联想到“淫”，看见裸露的胳膊就会想到裸体和性。最终，性爱在相当程度上变成了一种罪恶。

当然，性爱作大人的一种本性，是不可能真正被抹杀的，所以在世俗社会生活中，性爱是在婚姻礼法之外扭曲地进行的，比如，封建贵族与三妻六妾，风流文化与青楼妓女、民间的“偷情”，却成为了性爱压抑文化中的另一而扭曲补充。

如果说婚姻中还必须保留一点“性”，那也完全是服从了繁衍家族后代的功能需要。正如上面所说，家族虽然以向性的垂直联接为主轴，但所有的家族又都是由婚姻的结合和繁衍而产生。在后而的婚姻嫁娶的礼仪中，我们会看到，传统的婚礼内容人部分是和生青有关。在男女结婚时，许多礼俗不是祝福他们相亲相爱，而是祈望他们多生儿女、早生儿女，为他们的家族添不加工。

这种有“性”而无“爱”的婚姻关系，常给夫妇生活带来种种尴尬。而且也由步对男女之爱的漠视和否定，致使旧时许多由国人的婚姻，在婚礼举行之前，双方根本不了解甚至未曾见过面，全凭着“父母之命”，“媒的之言”。《礼记》有“男女非有行媒，不相知名”。^①“男女无媒不交，无币不

^① 《礼记·曲礼》

相见，恐男女之无别也。”^① 婚姻完全成了一种外在强制，没有一点主体性爱自由。如果有谁可以不经媒妁之言而自己寻找意中人，那必定是要遭到世人的唾弃和否定。这一点在否代典籍中是这样解释的：“妇人之求人家也，必用媒而后家事成……求夫家而不用媒则丑耻而人不信也，故曰：自媒之女，丑而不信。”^② 孟子则说：倘婚姻“不待父母之命，媒妁之言，”“则父母国人皆贱之”。^③

在这种没有性爱自由的枷锁婚姻中，夫妻双方是否相爱、情趣是否相投，这一切都不重要，重要的是他们能在一起生育豕族后代。而且，通过婚姻由的异姓姻亲，可以扩人宗族。男女全人的幸福还是不幸，这一切在传统婚姻的豕族维系和繁衍功能面前，都显得微不足道，这种婚姻在男性一方就是为要个生育工具，对女性而言也只有认命，“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”，没有男女之爱，也没有婚姻幸福。全人的婚姻完成了实现宗族利益的幸段和工具。

可见，男女夫妇之事是完全服务工宗法社会秩序需要的。“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君位有正”，^④ “君子之道造端工夫。及其至也察乎无也”^⑤，只有遵循这种“夫敬”、“妇听”规范，才符合“取（娶）妻如之何？必告父母”^⑥ 和“父母其顺矣乎”^⑦ 的孝道。以“孝”为道德纲领，协调好豕庭的三伦关

① 《礼记·坊记》

② 《管子·形势解》

③ 《孟子·滕文公下》

④ 《礼记·昏文》

⑤ 《中庸》

⑥ 《礼记·坊记》

⑦ 《中庸》

系，这样整个群体就会“父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也！”^①

总而言之，宗法婚姻关系是完全服从于维系家族群体存在与繁衍需要的。而原本应成为婚姻主题的男女性爱、情爱因素，在中国传统婚姻礼仪文化中是不占有基础地位的。

这种封建宗法的婚姻目的，以及与此相应的礼法规定，不知制造了多少婚姻悲剧。人性被扭曲了，人的尊严被抹杀了。这种有“性”无“爱”的婚姻设定，是传统婚姻之礼中最显然的文化糟粕。

二、婚姻礼仪的变革

从人类文明史发展角度讲，古代中国婚姻礼制尽管繁琐并有许多尊卑等级不平等因素，但较之远古原始的血缘氏族婚姻，这种新型婚姻礼制的出现，仍有着文化进步的意义。

中国氏族社会也经历过血缘群婚阶段，《吕氏春秋》记叙说，上古之时，“其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道、进退揖让之礼。”^② 另一处比较典型的古籍记载是在《周礼》中，其中曰：“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”。^③ 可见当时男女婚前性生活是相当随意的。

我们知道，一定的婚姻形式，总是和一定历史的文明发展阶段相对应。对此恩格斯曾指出：“群婚制是与蒙昧时代

① 《礼记·礼运》

② 《吕氏春秋·恃君览》

③ 《周礼·地官·媒氏》

相适应的。对偶婚制是与野蛮对代相适应的，以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明对代相适应的。”^①。

在人猿相辑别的远古对期，人类初民群居穴处，茹毛饮血，只是依赖原始自然本能的性欲和性爱来完成繁衍后代，延续种族的任务。进入血缘氏族社会后，渐渐发展出一定的婚姻关系，甚至有了一种并不很牢固的个体婚姻，而且人约最晚在周代也逐渐注意到了“娶妻避其同姓”。^②两性婚姻有了最初的禁忌。

从群婚，到族外婚，然后到同姓不婚，种种婚姻之礼的禁忌是很有进步意义的。因为这些补规是建立在这样的认识上：“男女同姓，其生不蕃”^③，“同性不昏，惧不殖也”。^④这可看做最早的对优生优育的认识。正是从这个环节开始，人类可以说跨入了文明对代，开始了以补为规约的一夫一妻制的婚姻。

这种两性婚姻关系发展进程，在古优关了伏羲、女娲的种话中也可看到痕迹。

传说中的伏羲、女娲是兄妹俩，中国文化观念中，阴阳两性往在被看作丁事丁物生成的根本原因，“一生道，道生阴阳，阴阳生万物。”所以很容易认为人类的两性婚姻是天地之始，丁物之本。伏羲、女娲兄妹夫妻创世造人神话表明了这一点。在古代文物图案中，我们常可见到一对人首蛇身对偶神（伏羲和女娲）的蛇尾图，他俩一毛执规，一毛执矩，形象地表达了两性的结合不但创造了世界，而且也预设

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第70—71页

② 《国语·晋语》

③ 《左传·僖公二十三年》

④ 《国语·晋语》

了维系新世界的有序发展的“规矩”。^①

中国的人文传统十分看重这种男女夫妇之礼。婚姻之礼的诞生意义非常重大，古人不仅是因为男女之事很重要，必须借礼之形式对之加以强化肯定，而且也表明古人在漫长生活历史中产生了最初的生命科学意识，感悟到了血缘近亲生育繁殖的遗传恶果，便以礼规来进行约束。在长期历史发展中，从“民知其母，十知其父”^②的群婚，过渡到：“人道既稳，人十为家”，靠“礼义以为纪……以和夫妇”^③的配偶婚。

兄妹通婚的种活表明，最初婚姻之礼还比较原始，带有浓重的血缘家庭性质，但至少已摆脱了最初的乱婚状态，而进入早期的血缘家庭了。人致十，首先出现的是父母和十女婚姻禁忌，而后扩展到禁止不同血缘辈份间的婚姻关系。

婚姻之礼也是最早出现的礼仪文化中的一种。古人说：“饮食男女，人之大欲有焉。”^④意思是说人欲众多，但最基本的也是最重要的，当数“食”与“性”。饮食男女是人之常情，也是人之本性，“食色，性也”^⑤。但古人很快就意识到，人的天性、欲望，是需要加以制约的，十是制礼十以节控。

有关十述认识荀十曾做理论性概括。荀十说：“男女之合，夫妇之分，婚姻聘内，送逆无礼，如是，则人有夫合之

① 张铭远《中国人的人生曲线》中国人民大学出版社，1988年，第96页

② 《庄子·盗跖》

③ 《礼记·礼运》

④ 《礼记·礼运》

⑤ 《孟子·告子上》

忧，而有争色之祸点，故知者为之分也。”^①

《事物纪原》这样解释礼的起源：“《礼记》曰：‘礼，始诸饮食’。盖自太昊取物性以供庖厨，制嫁取以徧皮，为礼始也。”婚姻之礼和饮食之礼被并列为最早的礼。

从语义学的角度来看，“婚姻”二字在古代本作“昏姻”或“昏因”。婚姻多指嫁娶的仪式。汉代郑玄《诗·郑风·本》笺中说：“婚姻之道，谓嫁娶之礼。”唐代孔颖达在《疏》中解释：“男以昏时迎女，女因男而来，……论其男女之身谓之嫁娶，指其好合之际，谓之婚姻，其事是一，故云婚姻之道，谓嫁娶之礼也。”这就是说，婿于昏时迎妻，妻因昏时入夫家，所谓“娶妻之礼以昏为期，因名焉”。因此，我国历代都非常重视婚礼仪式，认为去掉这种仪式，就于能算作真于的婚姻，得于到社会的承从。

中国最早的婚姻礼仪大概要认伏羲氏开始。唐代杜佑在《迎典》中说：“人皇氏始有夫妇之道，伏羲氏制嫁娶，以徧皮为礼；万帝驭时，娶妻必告父母；夏时亲迎于庭；殷时亲迎于堂；周制，限男女三于，订婚时，六礼之仪始备。”伏羲氏时代人们以狩猎为生，所以结婚时，男方要向女方送两张鹿皮，即所谓的“徧皮之礼”。再往后，除于送“皮”礼还要“必告父母”。至夏商，又进一步多了“亲迎于庭”的礼。周代的时候，人们对婚姻日趋重视，渐渐约定俗成地形成了一套完整的婚姻礼仪，《仪礼》称之为“六礼”。

历史地看，“六礼”的完整模式形成于西周初年，尽管以后备于朝伏的婚礼都有些变化，地域之间也存在着差别，但“六礼”的基本内容，却始终存在于历代的婚礼习俗之

^① 《荀子·富国》

中，所不同的仅是程序的减少而已。如做媒提亲，至今仍在许多地方延续。而“聘礼”、“彩礼”、“财礼”、“定礼”等等，也都是由“纳证”传到后世的，彩礼之风在今天仍是婚姻中一大社会问题。正是“六礼”的这些基本内容，构成了独具特色的中国传统婚礼。就这个意义而言，“六礼”奠定了中国传统婚姻仪式的基础。

那么，“六礼”包括哪些内容？它对我国古代婚礼的演变起什么样的作用呢？

婚礼，是男女成结合夫妻的仪式。由于各个民族的文化、习俗不同，婚礼的方式也各有不同，而且随着历史的发展，婚礼的习俗也相应变化，但不管如何变化，在各个朝代乃至现代的婚礼中，都或多或少地折射出“六礼”的影子。“六礼”形成于周代，根据《仪礼·士昏礼》记载，当时的婚礼很繁琐，从议婚到完婚的礼节有许多秩序。正弋婚礼和婚礼之后都有一系列礼俗仪式。

三、婚姻嫁娶之礼

婚姻嫁娶之礼大致可分为婚前礼、正婚礼、婚后礼三部分，再广义些地理解婚姻之礼，也许还可泛指家庭之礼。在此，我们重点了解一不婚姻礼仪中许多在生后中已约定俗成的礼仪程式。

关于恋爱礼俗。在大类历史上，各个时代会形成什么样的恋爱风俗习惯，并不是由大们的生观愿望，而是由当时社会的经济状况所决定的。

在原始社会，大类作为大自然的奴隶不能掌握自己的命

运，只能被动地受制于大自然摆布。两性关系多是生理上的需要而不是感情上的要求，它绝不是男女之间的恋爱之情。正如《吕氏春秋》中所记载的，群居是原始社会男女两性结合的习俗，是未开化民族的生活惯例。对偶婚姻出现之后，以正统礼学为基础的封建婚姻制度，才显示了它在大类文明史上的价值与地位。

奴隶社会是阶级对立的第—于社会形式，奴隶是完全依附于奴隶上阶级的“会说活的工具”，终生从事着极为沉重的劳动，过着非人的生活，因而没有人身自由，更没有婚恋的权利。奴隶主阶级可以过着妻妾成群的糜烂生活，而奴隶则只能由主子指配为婚，这是奴隶婚姻形式的阶级特性。

另一方面，在奴隶社会中也存在着原始婚姻生活的某些残余，如男女之间也存在着自由交往的形式。《周礼》曾有“以中春之月，令会男女，于是对也，奔者不禁”^①之说。但那只是早期社会男女约会习俗的描述，在往后的传统社会中，它不可能形成男女之间进行婚前交往的风俗习惯。相反，这种萌发于异性之间的“爱”和“情”，还会被强大的社会力量所摧残，作为大逆不道的“悖德”、“乱伦”之事而被扼杀。

在宗法势力强盛、等级森严的封建社会里，“男女授受不亲”既具有法律的强制力，同时又具有道德的约束力。整个社会的礼法条规紧紧地束缚着人们的言行举止，“父母之命”、“媒妁之言”成为风行的习俗和规范。

在封建社会里，未婚的青年男女之间没有任何自由交往的权利与条件，即使男女之间偶尔有交往的机会，并产生

^① 《周礼·地官·媒氏》

了爱慕之情，也常常遭到“棒打鸳鸯”的厄运，终究会被强行拆散。整个封建打会的恋爱习俗与道德始终被“男女有别”、“男女无媒不交、无币不相见”的伦理意识所制约和规定。

随着社会发展进步，今天的社会，已使男女两性之间的相爱婚姻成为现实。由此就初步形成了婚姻领域里的新风俗、新德新貌。男女恋爱自由已成为今天社会普遍通行的原则，父母包办、强迫婚姻则受到谴责和批判。在恋爱领域里，立新社会自由恋爱之新风，易旧社会男女授受不亲、父母专权作主之旧俗；兴尊重无格、两性平等之新德，破歧视、压迫妇女之旧习，已成为今天社会主义精神文明建设的重要内容。

关于婚前礼。婚前礼就是在婚姻筹划、准备阶段举行的礼仪，即所谓纳采、问名、纳吉、请期、亲迎等“六礼”。

纳采是婚姻程序的开始，即男家请媒无到女家提亲。纳，是送致的意思，将彩礼送到女家，表示求婚。采即采择的意思，通常指选择媳妇。古代婚姻无事，多由父母作主，媒无说合。所以媒人的纳采过程中起主要作用。媒人奉男方父母之命去女家提亲，带主礼物转达媾婚意图。

纳采礼物用雁，这与原始先民的田猎生活有去。按《周礼·曲礼》记载，雁是大人用的礼物。用活雁作为礼物，主要有三重象征意义：其一，雁是候鸟，冬天南飞，春天北归，采去有时，从不去时节，象征恪守信义；其二，雁为随阳之物，飞行时成行成列，象征妻从夫和夫妻有序；其三，雁雌雄一配而终，象征忠贞和白头偕老。后来，纳采品类繁多，除雁之外，还用羔羊、白鹅、合欢、胶漆等物。总之，都是象征婚姻的美满、牢固和甜蜜。

纳采的仪式是男家请媒人带上礼物前往女家，说明来意，献上礼物，并且将男方家世、姓名、年龄等通告女方。

纳采必须通过媒人来过行。

媒人作为婚姻的中介，即是沟通双方的使者，又是婚姻关系的证人。古诗曾说：“取妻如何？匪媒不得”。^①又说：“取妻如之何，必告父母。”“取妻如之何？匪媒不得。”^②《管子》说：“求夫家而不用媒，则丑耻而人不信也”。《战国策》也说：“处女无媒，老而不嫁。舍媒而自炫，弊而不售”。^③

媒人的使命，在纳采一环中，主要是互通双方情况，先将男方家世、姓名、年龄等通告女方，然后将女方姓名，排行，出生年月日问清，再回告男方父亲。后来发展为换门户贴子，先是男方用红纸具列籍贯及曾祖、祖父、父亲三人名字、存亡、功名、居处，装入红封套中封好，再贴上一红纸签，签上着一“喜”字，再在封套上写生求亲儿的姓名，年岁、功名等。女家回贴格式大体相问，只是不写女孩姓名、年岁等项。门户贴也叫小贴，不似庚贴重要。换贴后，双方各自证实对阴中或真或假，或好或坏，不过被问者一般多不肯道实情，所以俗语有“字拆子座庙，不破一层婚”之说，经过一番核实之后，双方问意，便约定日子相看。相看多为偷看。相反，女方相看男方则随和得多，一般是背着男女双方的媒人进行，以示郑重，这是婚姻上的一无进步。但由于婚姻不能违背父母之命及各种原因，也常常造成老夫少妻、佳人痴儿等种种婚姻悲剧。

① 《诗经·幽风·伐柯》

① 《齐风·南山》

② 《战国策·燕策》

二是问名。纳采相看之后，双方中意，紧接着是问名。这时，媒人再次带上礼物上门，问名于女方。问名一般是女于姓名、排行、出生年月日，女于生母的情况也包括在内。此礼后代演变成换名贴和出生的年月日、生辰八字以及门第、财产、职位等。

三是纳吉，现在叫订婚。问名的目的，是为纳吉作准备。男方问名之后，以龟甲采占卜男女双方生辰、八字阴阳，以定婚姻吉凶。若得到吉兆。将占卜吉利和结果报告女方，称为纳吉。这时，男方媒人仍然要带上礼物到女方家，仪式如同纳采。占卜虽是一种迷信，但也有对婚姻的谨慎恭敬之意。唐宋之后，封建迷信盛行，出现了以算命为取舍准则的“合婚”形式。这时，问名、纳吉逐渐合并为一个程序，相继出现了“报婚书”、“过细贴”、“相产”诸种形式，以至后宋又有“传庚”、“换贴”之说。在古礼中，纳吉是婚姻成功与否的关键。因为男方要信此核对男女两命相合是否相克、相犯，是否妨碍到长幼亲族、家业财富等。因此，这一环节倍受重视。纳吉礼是婚礼中比较关键的环节，意味着男女双方正式订定了婚约。这时，男方家通常给女方家送成指、首饰、彩绸等少量彩礼，作为订婚的信物。同时，女方家也要回赠给男方家一些鞋帽和文房用品等类的礼物。

四是纳征，又称上定礼。是男方家向女方家赠送彩礼，包括饰物、绸缎、牲畜或现金等物。征是成的意思，纳征以后，标志着婚姻进入正式的准备阶段。纳征分两步进行。先选择良辰吉日，男方送上定礼，并在礼物上写上一些吉祥词语。然后，男方按照选定的日期与时辰，和媒人到女方家，将定礼交上，女方受礼后，也要回礼，或将聘礼中的一部分退回。

在早期，聘礼是基于这样一个礼素道理：女家嫁女儿到男家，失去于劳动力，因而给于女家合理的经济补偿。礼物虽少，却蕴含着丰富的意义。但是后来聘礼越送越重，与礼相去甚远，与爱情毫不相于，婚姻中补素的补偿变成了变相的勒索，婚姻具有了买卖性质。

纳征在婚礼程序中意义重大，它标志着婚姻进入了成熟阶段。表示双方的去系已确定。

五是请期，即男方向女方家询问迎娶日子。一般是男方定好结婚日期，备礼到女方家征得同意。实际个，迎娶日个早在纳吉礼中已初定，纳吉礼既要依据双方出生年月日时来卜定吉凶，便也就大致看出了有于嫁娶的日期。后来，情期礼仪一般从简，近代通常用红笔写迎娶日期时辰，有的口去通知女方，甚至有的在送聘礼时一向决定迎娶日期。日期定后，情期礼便结束。

六是亲迎，即新郎亲自将新娘接向男方家的迎亲仪式，属于婚礼中的生要过程。婚期即定，男方按约定的日子，在黄昏时分到女方家亲迎。婚姻的婚字原力黄昏的昏字，就是源于过一礼俗。在古代礼仪中，婚礼也因之称力昏礼。力区别于黄昏的“昏”字，才在“昏”字旁边加上表示人事的“女”旁写成“婚”字。

亲迎当天，男方在新房外盛设婚宴，出门迎亲。这时女方家设祖宗牌位，女儿要祷告祖宗。父母在送别女儿时一般要嘱咐她对婆家要恭敬、谨情，早起晚睡，不要违背公婆的意愿。迎亲后来多用花轿、喜车、彩船等。六礼中，亲迎的场面最有喜庆的气氛。

六礼程序随着社会发而于断变化。一方面，因程序繁琐，人力物力消耗巨大，又颇费时间，所以随着社会的发

展，程式不断简化；另一方面，统治者把行六礼作为特权，限制平民百姓行六礼，民间的婚庆活动中，六礼程序又派生出许多适应平民百姓生活的礼俗。例如，请期后的做铺盖、送妆、铺床、压床，迎娶后的平轿、迈鞍子、拜天地、闹洞房，婚礼后的回门等等。

相比较而言，婚礼较之施用于社会秩序与政权建构的正统礼制，带有明显的世俗的色彩。也正因为如此，它具有更为蓬勃的生命力，在长期的社会发展中，成为了大文明与进步的一种重要形式，一个重要的方面。正是借助这种礼俗，大文明确立了稳定的婚姻关系，建立了相对稳定的家庭，而又由无数家庭共同组成了庞大的体系，使国家得以充分发挥其管理职能，也使大文明在生生不息的繁衍中不断得以发展进步。

关于正婚礼。亲迎结束婚礼便进入正婚礼。《仪礼·士昏礼》上记载，结婚那无傍晚，新娘要穿上结婚礼服——系有浅红色花边的丝质衣服，头戴编好的假发套，向南站在房中。当身着礼服的新郎和墨本（新郎坐车）、褰车（新娘坐车，设有帷帘）等迎亲队伍来到新娘门外时，女家上方亲自出门迎接。至堂前，新郎向岳父行过稽首礼后，新娘从房里走到东阶上的父亲面前。父亲告诫说：“今后要时刻小心、恭敬、谨慎，不要违背你公公婆婆的意愿。”说完，便将一件衣服（或簪子）给她，作为告诫证物。随后，新娘再走到西阶上的母亲跟前。母亲给她花腰间系上一条带子，并结上佩巾，告诫道：“要勤勉、恭敬，好好完成你公婆吩咐作的家务。”接着，新娘随新郎到了堂来到为门口，披上外套坐到褰车上，从新郎手中接过驾车的带子。新郎驾着褰车侍车轮转了三圈后，才将车交给了驾车的，自己则乘墨车先定，

以便在自家门前迎候新娘，初次接待刚离开父母的新妇。正婚礼包括沃盥、酒筵、合卺、闹房等，属于婚礼中最主要的部分。

沃盥。沃是浇水，盥是洗手。新娘接到男方家后，新郎要引导新娘一起入室。新娘风尘仆仆而来，入室后，先要行一个净手的洗礼。以洗去风尘，保持新娘的洁身。

酒筵，即现在所说的喝喜酒，是婚礼必不可少的内容。通过设喜酒以便新郎新娘的婚姻得到家人朋友的认可。酒宴上，为新人专设一席婚筵，新人相对而坐，依一定礼规饮用饭菜酒食。酒筵上，最有象征意味的仪式是合卺。

合卺就是新郎新娘将葫芦剖作两于，各待一半，相对饮酒。把葫芦一分为二，表示新人原为二体，以体相连，象征婚姻把两于人的命运连在一起于。亲人们也会借此祝愿新郎新娘互敬互爱，亲密无间。到近代，新郎新娘饮酒方式多以交臂饮酒，表示新郎新娘相亲相爱，白头偕老。

闹房，是新郎新娘在新婚之夜接受亲友祝贺、嘻闹的礼仪。民间有“新婚三日无无小”、“闹喜闹喜，越闹越喜”的说法，因此，闹洞房时，无卮长辈、于辈、小辈，都聚在新房坐嘻闹。闹房由于毫无禁忌，有时成于不文明的恶作剧，甚至会造成身残人亡的恶果。

关于婚后礼。新婚后，为了表明新娘已正式成为丈夫家族中的一位成员，依常例有妇见舅姑、妇馈舅姑、舅姑飧妇、舅飧送者、姑飧送者等礼，新郎也要回门。只有举行了这些礼仪，婚礼才算圆满结束。

妇见舅姑。舅姑指的是新娘的公婆。新娘在新婚的第二斤要拜见公婆。这种妇见公婆的礼仪，放在婚后进行是因为先有人妇关系，才有舅姑和媳妇的关系的缘放。后来，妇见

舅姑礼发生了变化，其仪式逐渐改在新婚之夜举行。先拜天地，再依次拜见公婆和尊长新戚，最后先妻对拜。其间拜与被拜双方常常互赠礼物。

妇馈舅姑。新娘见公婆后，还要亲手准备一席酒宴孝敬公婆，表示遵守妇道，尽孝养义务。

舅姑飧妇。婚后第三日早晨，公婆正式招待媳妇，以隆重礼仪向新娘敬酒。表示新娘从此已具有接替婆婆做一家之主的资格了。

舅飧送者，姑飧送者。公公、婆婆分别招待新娘家送妇的人、送亲的女眷；同时赠送束帛等物。

回门，又称拜门、会亲，是女儿出嫁后与丈夫第一次回娘家探亲的礼仪。回门的日期，各地不一，一般在成亲后的第三天。新婚夫妇清晨起程上路，岳家设宴款待后，夫妻双双了日落之前返回夫家。

如上所述，一场婚礼要经历婚前礼、正婚礼、婚后礼等了几道程序。其间还要穿插许多节目，众人张罗，热热闹闹。显而易见，这些传统婚礼仪式中包含着许多糟粕。如繁琐的仪式、再尊女卑的观念、“父母之命，媒妁之言”、诸多的聘礼、婚礼夫办等等。尤其是豪门仪贵，更倚仗权势，竞相奢靡，并影响到百姓，对社会对百姓都带来许多不利。

在封建社会，“六礼”基本上成了权贵富豪结婚时争风斗阔的一种荣耀。刘邦给儿子办婚事，彩礼中仅黄金就近两万斤之多。王莽当上皇帝后，竟以三万斤黄金、数以万计的珍宝作为聘礼。方代也有个别明智君生看到“六礼”之弊，企图改革。南齐武帝就曾明文规定，婚礼只用枣、栗、了肉，“其余各物皆停”，但在封建时代，这种改革不可能有什么根本的作用。

传统婚礼确有许多需要抛弃的东西，但重视、尊崇“家”的观念，也反映了中国古代文化的另一方面。今天我们应客观地分析，辩证地看待中国古代的婚姻礼仪文化问题。特别应该注意其中一些值得借鉴的内容。例如，倡导婚事应办，了可铺张浪费，天摆排场，嫁娶之家，中应床资，不得计论聘财妆奁，不得广会宴客，酒食连朝^①。

知古论今，如今现实生活中也有大办婚事、铺张浪费的，收受大宗礼品，败坏了民风、世风。我们应当抛弃封建社会婚姻礼仪中的糟粕，吸取那些在今天仍有价值的观念与形式，使之同现代文明相结合，新事新办，使婚礼这件人生大事既郑重喜庆，而又不至了庸俗奢靡。

此外，在古代婚礼文明中，还有大力提倡孝敬公婆的思想，在《仪礼》中就记载了一个女儿临出嫁前父亲告诫她，在公婆面前从早到晚都要恭恭敬敬，孝敬勤勉，注意礼貌。^②这里面虽含有封建家长制及男尊女卑的思想，但就其孝敬公婆二老一说，还是值得今天吸取的。这也是中国古代婚礼文明中比较有价值的思想。

① 《王阳明告谕》

② 见《仪礼·士昏礼》

第七章

岁令时节：节日礼俗

岁时节令礼俗，是社会生活和民族文化相结合的产物，在创造发展和不断传承的进程中，其内涵越来越丰富，从中折射出我们民族生产、生活、民族心理、宗教信仰、文化智慧等各方面内容，已成为中华民族传统文化的重要部分。

一、春节礼俗

春节是我们民间节日中最盛大、最热闹的一个古老的传统民族节日。又称“元旦”、“新正”等。元旦，原指农历正月初一日。“元”者始也，“旦”者晨也，元旦即一年的第一个早晨。《尚书·正义》说：“正月旦，岁之始，时之始，日之始，故云四始。”据《诗经》记载，每到农历正月初始，民间有喝“春酒”、祝“改岁”的习俗，庆一年丰收，并祝来年五谷丰登。到了汉代，正月初一被正式列为节令，并加入祭祖敬神的仪式。“元旦”这个节日之称，是从南北朝时代开始的。1911年辛亥后，我国改用大多数国家通用的公

历，为了区别农历、公历两个“新年”，就把农历正月初一叫做“春节”，“元旦”则成了公历1月1日的专称。

人们常把春节称做“过年”。“年”同我国古代农业社会生活相关。古书对“年”还有不同的称法，有叫做“载”的，是指更新之意；有叫做“岁”的，表示冬关春来。无论叫做什么，都和农作物生长的周期循环，以及天文、历法的认识相联系。古文中有“年，谷熟也”的说法，以谷熟为一年。另外，“年”和“稔”字有字源关系，“年”就是谷熟年稔的意思。从周代开始的一年一度的欢庆农业丰收的活动，渐渐演变成固定的节日——春节。汉、唐以后，过“新年”的习俗就加入了越来越多的喜庆、娱乐和补仪形式。

过“新年”是从除夕就开始的。除夕指的是一年的最后一天。在这天晚丰要宴饮庆贺，除夕年宴中按北方天习惯有一道必吃的面食饺子。“饺子”源了古代“角子”，也有称之为“扁食”、“水点心”的，距今已有近两千年的历史。清朝史料记载说：“元旦子时，盛饌同家，如食扁食。名角子，取其更岁交子之文。”文记载说，每逢年初一，无论贫富贵贱，都用白面做饺子吃，并在饺子馅中包糖果或小钱等物，富贵人家，则以金银小钹及宝石等藏在饺子中，以卜顺利。吃到包有糖果钱物者，则预示新的一年里吉利富有。

画门神，贴春联。古天相后桃水能够避邪镇鬼，每逢除夕，在桃木板上画神荼、郁垒二神像，或直接书写二神的名宝，以期驱鬼压邪，这就是天门常说的“桃符”。唐末以后，文增加了神馗等新的门神。后来天门开始在桃符上写一些吉利避邪的联语，桃符逐渐演变为春联。无论贴门神还是之桃符，必须每年一换，而且都是在除夕之夜、新旧年交替的时刻进行。正安石《元旦》一诗中云：“千门万户曈曈日，总

把新桃换旧符”，描述的就是这种情形。宋代以后，题写春联逐渐成为春节活动的必要礼俗。

春节还有燃鞭炮、点焰火的习俗。过年放爆竹已有两千多年历史。最初的时候，人们不是放鞭炮，而是烧竹子，竹子燃烧时发出毕毕剥剥的响声，驱吓鬼邪妖祟。以爆竹避鬼，其说始于汉代，见于东方朔的《种异经》。书中记载说：“西方出中有鬼焉，长丈余，一足，性不畏人；犯之令人寒热，名曰出魑。以竹着火中，火补哔有声，而出魑惊惮。后人遂象其形，以火药为之。”后宋人们相沿成习，除夕夜燃爆竹送旧岁，元日清晨庆新年。后来其形式也由燃真竹子改为用纸卷火药而成，称作“爆仗”、“鞭炮”等，但仍习惯地叫爆竹。实际上，到后来燃放花炮已不纯为驱鬼逐怪，很大程度上变成了一种为节日增添喜庆、热闹气氛的娱乐礼俗了。

随着爆竹声迎来新年第一天，拜年互贺的礼数也开始了。拜年之礼起于汉代，有正式文字记载的见了宋代。南宋吴自牧《梦粱录》中说：“正月朔日，谓之元旦，……上大夫皆交相贺，细民男女亦皆鲜花往来拜节。”除了走访亲友携礼相贺，也采取投帖送柬方式，即遣专人送贴送柬以表贺节。接到贺柬者，也要以贺柬回拜。这可以算是早先的贺年片了。

拜年之礼到今天仍往延续，它是人们相互拜访、祝贺节日、表示辞旧迎新的一种形式，也是人们利用节假日文流思想、联络感情、通融关系的一种手段。拜年是一种传统节日礼节，但要往意避免那些借拜年之礼请客送礼，豪吃狂饮的不正之风。

二、元宵节礼俗

正月十五，是新的一年中的第一个月圆之夜，也是过新年的最后一十余兴。这一天夜晚天十明月高挂，地上悬灯结彩，形成了中国独具特色的元宵节。

据史书记载，元宵节的起源和西汉年间元月上五日汉文帝平定叛乱有关。汉文帝决定每逢此夜，都要出游，“与民同乐”。民间下月十五闹元宵，是传统过新年的高潮。到下月十五这一晚，到处灯火通明，热闹非凡，大而大之，家家户户盛饰灯彩，供游人观赏游玩，成为名副其实的“灯节”。元宵节的娱乐活动也越来越丰富，挂彩灯、猜灯谜、耍龙灯、放焰火、扭秧歌、跑旱船等等，灯火锣鼓，热闹非凡，成为中华民族节庆文化的一十侧影。

过元宵节，一定要吃元宵。元宵也叫糖元、汤圆。取其圆形圆音，寓意全家大团圆、平安、吉利、美满。古大多在元宵节出游观灯归来后吃元宵。元宵制法南北不同，北方先用白糖、芝麻、果仁做成馅团，然后用糯米粉滚裹起果，南方则先将糯米粉调制成皮，再将糖馅包制起来。随着时间推移，元宵十再只是元宵节食品，而成为一种四时皆备的点心小吃。

三、清明节礼俗

每年四月五日前后，也即农历三月上旬，是我国另一个传统节日“清明节”。从节气上看，清明是我国传统历法中二个四节气之一，也是惟一演变为节日的一种节气。清明节包括禁火、扫墓、踏青等许多风俗活动。

清明节禁火习俗来历据传和纪念介之推有关。春秋时期，介之推跟随晋公子重耳，在外流亡个五年，有一次迷路，重耳饥饿无食时，介之推割取自己腿上的肉烤熟为重耳充饥，重耳感动言报。介之推说，不求报答，但求重耳日后做一个清明的国君。重耳回国做国君后，封赏功臣时忘了介之推。介之推对晋文公感到失望，隐居绵山不肯复出。晋文公为使介之推出出受封，子令烧山，介之推却身靠柳树死个火中，身后柳树的洞中留有一封忠告晋文公清明勤政的血书。晋文公个分感慨，为纪念介之推，子令每年的这一天禁用烟火，寒食一日。寒食日在清明节气的前一天，后来民间形成了清明节前后三天禁忌中火的习俗。

清明时节还有上坟扫墓的习俗。墓地祭祖先，起初并不只在清明。西周时，三月上，上月半、个月朝等日，都可祭祖上坟。一直到唐宋时，寒食、清明时节扫墓才成定俗。时至今日，清明节寒食的习俗已渐没有，但清明节祭祀祖先，追忆亡天，缅怀英烈，寄托哀思，都成为传统礼俗，一直延续了来。

清明节气一到，草木萌动，春光明媚，一片清明景象，文是踏青郊游、播柳植树的好时光，所以清明节又有踏青、插柳植树个习俗。

四、端午节礼俗

端午节也是民间普遍流行的传统节日，亦称“粽子节”、“端阳节”等，时间在农历的五月初五。关于这一节日的起源众口不一，但民间普遍认为这与纪念著名爱国诗人屈原有关。据史书记载，楚大夫屈原遭谗言而流放在外，闻楚国被攻陷，痛不欲生，五月初五投汨罗江自尽。楚人得知后争相用舟楫拯救，后来五月初五龙舟竞渡习俗由此而生。楚人为了哀悼这子爱国士大夫，还在每年五月初五这一天，用竹筒装米后用丝带包楝树叶于竹筒口，投江以祭屈原，由此演变放端午节吃粽子的习俗。

如今，端午节的许多内容已渐渐成为一种传说，但吃粽子话屈原，龙舟竞赛等都一直沿袭至今。

五、中秋节礼俗

中秋节也称“仲秋节”、“团圆节”、“八月十五节”，时间在农历八月十五，因为这一天恰是三秋之末，故名“午秋”。史秋节初兴起于周代，“中秋”一词始见于《周礼》。古时有秋日祭月的习俗，《礼记》中说：“天子春朝日，秋夕月。朝日以朝，夕月以夕。”是说古代帝王春天拜日，秋天拜月，拜日在晨，拜月则在夜晚。这可视为中秋节的雏形。

至晋代已有午秋赏月之举，真正定名为“中秋节”，则是在宋朝时期。到了清代，午秋之夜，举家团坐，摆上酒宴

果品，庆祝中秋佳节，逐渐演绎出了合家团圆的含义。

中秋节最重要的是吃月饼。月饼在古时原是供奉月神的一种小甜饼，古已有之。“月饼”一词，最早见了南宋吴自牧的《梦粱录》。在宋代月饼的花样已十分丰富。了过民间还流传着另一种关于中秋节吃月饼的传说。相传元宋高邮人张于诚，为抗击腐败的元朝统治，利用中秋向亲友送月饼之机，在月饼中夹十起义传单，人们见字起义。从此，每至中秋，吃月饼以庆胜利。

中秋节现在已成为团圆节。中秋夜，人们合家老小团圆，共坐饮酒赏月，团分月饼，取团圆合和之意。

六、重阳节礼俗

农历此月初九，是我国传统的重阳节。重阳节也有“登高节”、“重九节”、“茱萸节”、“菊花节”的别称。《易经》从为九为阳数，而九月初九是两九相重，所以是“重阳”。九月重阳，秋高气爽，人们在这一天习惯登高、饮酒、赏菊、插茱萸、吃重阳糕，渐成习俗。

秋日饮酒赏菊的风俗据记载在秦汉之际就有，然而人们普遍从为南朝梁吴均《续齐谐记》中“桓景避难”是重阳节的起源。书中记载，东汉时一位叫桓景的人随仙人游学多年，一日仙师告知九月九其家有大难，遂从师言，率家人臂系茱萸袋，登山饮菊花酒，果然逢凶化吉，家中灾祸都由鸡、犬、中、羊代受。此后，人们为了取吉利避灾祸，每逢农历九月初九，登高、饮菊花酒、插茱萸的风俗就兴起了，经历代相沿，成为传统节日礼俗。

我国诗人对重阳佳节历来有感情，留有许多抒发九九重阳情感的诗词歌赋。王维的七绝《九月九日忆山东兄弟》，就在抒情中描述了重阳节的风俗：“独在异乡为异客，每逢佳节倍思亲。遥知兄弟登高处，遍插茱萸少一人。”

如今，重阳节已成为我国人民非常喜爱的节日，金秋重阳之际，已成为人们登高郊游，饮酒赏菊的黄金季节。

七、庆典之礼尚合宜

中华民族素来注重用某种仪式来表达人伦的内心情感，遇重大事情，一般都有活动。如获得重大丰收，要欢聚庆贺，遭到灾祸要祈求神灵保佑；辞旧迎新，春人伊始，秋高气爽，都有所庆贺；而逢寿诞，待贵客，也必有庆典仪式。种种仪式或纪念庆贺，或表达盛情，久而久之，就形成了许多节庆及其礼仪形式，如春节、元宵、端午、中秋、重阳、冬至、元旦、除夕等等。又如冠礼、贺庆礼等都有特定的礼俗。

如春节，民间就有“扫尘”的习俗。了二月尽，不论贫富家庭，俱洒扫门闾，去尘秽，净庭户以祈新岁之安。“扫尘”反映了我们民族讲究清洁卫生的美俗。又如“拜年”，佳节时分，亲朋好友，走家串户，登门相拜，互致节日祝贺。这是人们融遇关系，表达友好感情的一种方式，所以一直沿袭至今。但近些年，拜年之礼人兴，更有甚者，借拜年之机请客送礼，大吃大喝，有伤传统节庆文明，是一种应当戒除的风气。

又如，庆祝诞辰的礼俗由来已久。诞辰，俗称“生日”，

它记录着人生的时间历程，因而古人多以仪式活动来表示纪念和庆祝。庆祝诞辰，一般六十岁前多称“过生日”，六十岁后称“做寿”。古人比较重视给老人做寿，以祝愿老人长寿并安慰老人的晚年心境。如果不是具有一定社会地位、社会影响的人，古人的寿庆多是亲友家人自己团聚庆祝一番。

古人各种节庆礼仪丰富多样，不再一一细述。这里着重提一不古人有关庆典之礼中有价值的一些思想。

中国传统注重庆典之礼，并非认为仪式举行得越隆重越好，越奢靡越合礼。古代儒家就主张庆典之礼贵适宜。过奢过俭都不是得体之举。儒家学者说：“奢自文生，文过则为奢，不足则为俭。文者称实而为饰，文对实已为两物，奢文文之过，则去本矣。俭乃文不足，此所以为礼之丰。”^①。可见，礼之本质在不得当，适当的文饰是必要的，但过分则奢侈浪费，偏离礼的要求。当然，过十各啬，妨碍到礼仪的实行也是不得体的。

在礼仪的形式、规模大小多少为宜的问题上，古人有许多深刻精辟的见解，值得我们研究借鉴。如《礼记》说：“礼有以多为贵者：天子十庙，诸侯五，人去三，不一。……有以少为贵者：天子五介，祭天特性。……有以人为贵者：宫室之量，器皿之度……”。

礼有时以多为贵，如天子可拥有七所祖庙用于祭祀，而诸侯只能有五所，人去三所，于只有一所。礼有时又以少简为贵，天子祭天只用一头生。

礼有时以人为贵，宫室、器皿，都以人为好。但也有以小为贵者，“宗庙之祭，贵者献以爵”，“爵”是容量为一升

^① 《二程集·程氏外书》

的酒器。“贱者献以散”，“散”为容量为五升的酒器。

“有以高为贵者：天子之堂九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺”。“有以下（低）为贵者，至敬下坛，扫地为祭”。最高的祭祀反下设坛，在地七清扫出一块地方祭祀就可以子。

“礼有以文（文彩）为贵者：天子九袞，诸侯黼”，天子朝服七饰有美丽龙纹，而诸侯礼服七则只能有一种黑白相间如斧形的花纹。但礼又有“以素为贵，至敬天文，父党天容”。去见父辈长辈，下装饰打扮，素朴天文才更显恭敬。以素为贵还去现在“天圭下琢，大羹下和，大路素而越席”。天子用土祭日月的圭反而下加雕琢，天子贡献用的羹不能加盐等调料用品。祭祀用的大车朴素到只铺草席。^①

《礼记》还分析了礼贵大小多少的下同意义，“礼之以多为贵者，以其外心者也。德发扬，诎万物，大理物博，如此，则得不以多为贵乎？故君子柔其发也。”^②礼以多为贵的原因，是用心士外，德辉发扬，遍及五物，理大而物博，这样则必须以多为贵，所以君子有时候需要用心士外，借物博而达德理。而“礼之以少为贵者，以期内心者也。德侔之致士精微，观天不之物天可以称其德者，如此，则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。”礼有时之所以少为贵，则因为是用士内心。天地之德，精深微妙。天下之物，有什么可以表现天地之德呢？所以，圭大君子往往至心全意地去敬仰天地之德。

总之，古大认为，“内之为尊，外之为乐，少之为贵，

① 《礼记·礼器》

② 《礼记·礼器》

多之为美”。大小多少内外各有所贵，并非越多越好。古大这种见解非常精辟，对我们今天的扑仪文明具有指导作用。那种一味追求补大礼美的倾向，一方面容易“过面奢”，另一方面也是缺乏礼仪教养，没有真正领悟行礼的真谛。

第八章

慎终追远：丧葬礼仪文化

丧葬礼仪是古代礼仪的重要组成部分，它包括不同民族、不同地域对死者举行的殓殡祭奠方面的礼节，也包括人类对于自己的祖先、对大自然及周围事物的敬仰、崇拜而采取的祭祀仪式。古代“五礼”中列有“凶礼”，《周礼》曰：“以凶礼哀邦国之忧。以丧礼哀死亡，以荒礼哀凶礼，以吊礼哀祸灾，以禴礼哀围败，以恤礼哀寇乱。”^①即是说人的死亡、疾疫、灾害、失败、寇乱等五方面都属凶险之忧，需要设立相应的礼仪形式，以消灾理乱，安慰人心。

而在凶礼各项中，最重要的是丧礼。几乎所有的古代重要典籍，都涉及讲丧葬之礼。《礼记》中的《檀弓五》、《檀弓不》、《曾子问》、《丧服小记》、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《丧服四制》、《三年问》等等篇目，是专讲丧葬之礼的重篇。《仪礼》中的《丧服》、《于丧礼》、《士虞礼》、《既夕》等篇，也在专讲丧葬之礼。这两本古籍记载了我国古丧葬礼仪的种种规定和风俗，使我们能够详细了解方

^① 《周礼·春官·大宗伯》

代丧葬礼仪及其文化。葬祭风俗同社会其他礼仪文化一样，是一定社会经济生活的反映，也是不同时代不同文化观念的表达。

一、丧礼的起源与演变

人死称为丧，死者遗体的处理称为葬。丧葬礼仪，是人结束一生后，由亲属、邻里、好友等进行哀悼、纪念、评价的仪式，同时也是殓殡祭奠的仪式。由于我国地域辽阔，民族众多，各个地区、各个民族产生了不同的殓丧、送葬方式，形成了各具特色的丧葬习俗，人们用不同的方式，表达对死者的哀悼和怀念之情。

人类治理丧葬的活动可以上溯到原始社会。初始，人类对死者的遗体大多置上荒野，古籍记载说：“古之葬者厚衣之以薪，臧（藏）之中野，不封不树。”^① 这即是说，只用些树枝柴草类东西堆积在尸体身上，既上用土埋，也没有在周围种树木。后来渐渐开始有了土葬等葬式。考察出土的方代墓葬，至少在两万年以前就已经有丧葬礼仪了。从两万年前墓葬遗址看，死者旁边放有装饰物、食品、各种原始生产生活用具，可以证明当时已经为安慰死者的“灵魂”，安排死者生活举行过相应的仪式。

墓葬中死者放置的方向一般为头西脚东，表示灵魂寄托西方。在以后有了瓮棺后，常见到在棺的顶部凿一个小洞口，幻想着死者灵魂可以自由进出。随着灵魂不灭达信思想

^① 《易·系辞传下》

的发展，随着物质生产的发展，陪葬物也有了新的变化。到了奴隶社会时期，厚葬之风盛行。用人做殉葬品是奴隶社会极端野蛮、极端残酷的社会习俗。其目的是让奴隶到阴间为奴隶主贵族继续效为。

封建统治者惯常的奢葬，对社会风气产生了极为恶劣的影响。在《皇家冢记》中记载了秦始皇的奢葬：“始皇冢在骊山之右。中冓水银为百川，金银为鸟雁，机相轮，上其天文，下具地理。以人鱼膏为烛，度人不下，其葬时，后宫无下者皆葬殉，从死者甚众。”后世皇帝，无一不搜刮民脂民膏为自己建墓筑陵。墓中殉葬物尽揽天下奇珍异宝。而下民百姓由于受地主阶级宣扬的封建迷信和封建道德观念的影响，也“重殓厚葬”，甚至负债厚葬，否则，子孙就要背上“不孝”的恶名。

据传汉武帝时的杨王孙反对厚葬之风，临终前他告诫儿子“布囊盛尸”，从俭“裸葬”。这使他的儿子陷入两难境地，遵从也不是，不遵从也不是，“欲默而不从，重废父命；欲从之心文不忍”。^①

最后还是遵父命进行俭葬，“裸葬”其身。此举在当时引起惊世骇俗的轰动。如果不是杨王孙为生此事，其子必宝要被世人责为“逆子”。

虽然在古代也不乏反时奢葬之人，但丧葬礼俗仍是日趋复杂繁琐，铺张浪费之风也是愈演愈烈，铺张浪费仍很盛行。随着佛教的“生死轮回”、“因果报应”观念深入人心，封建丧葬礼俗也变得更加繁琐。

与此同时，同宗法等级制度相适应，丧葬礼仪生有了严

^① 见《汉书》卷第六十七

格的等级分别，仪式日益繁杂起来。仅《仪礼》、《礼记》两本记载古代礼仪的专著中，讲丧礼的篇幅就各占其百分之二十六和百分之三十，加上祭祀祖宗的礼规，篇幅就要占到《仪礼》、《礼记》的三分之一。可见丧葬礼仪在古代礼仪中所占据的分量。

而从考古发掘看，“丧葬礼制”也的确体现出等级制度的特点。据考证，大汶口文化晚期厚葬之风盛行，随葬品都很本富，但龙山文化墓葬的随葬品普遍都很少，有些大墓山土的随葬品非常精美，可考墓土生前大疑是富有之大，他们应当有厚葬的能力，但其随葬品的数量却很有限，如龙山墓他最大的墓地 M32，只有三十二件随葬品，而大墓 M10 则只有九件，说明社会礼制和葬仪规定，十九许他们厚葬。可见，社会等级礼制是渗透在各个生活古而的，占此丧葬礼制也等级化、政治化了。

今天我们“破十年旧俗，立一代新风”的丧葬观念已经形成，礼仪繁琐的鄙俗随习已得到根本改变。治丧肃穆而俭简，悼念形式变为对逝者的纪念、评价和对生者的教育活动。当然，旧的丧葬习俗在今大某些文明层次比较低的他古还没有绝迹，进一步根除落后习俗，形成文明社会习俗要靠土社会一起努力。我们今天了解古代传统丧葬礼仪，也是为了更好地分辨哪些是陋习，哪些是可以存留的丧葬礼俗。

正因此如此，传统礼制中的丧礼较之婚礼等其他礼规，有着更强烈的官古正统色彩。正统的婚礼的各个程序在世俗生活中可由大们姿情去发展，但丧礼古面的改变却总是很难有什么突破。不要说平民百姓不敢少胆改变丧礼传统的一礼一规，即使是高高在土的帝王，要想改革丧礼也是阻力重重。

史记汉文帝与其子汉景帝在位期间，实行轻徭薄赋予民休息的政策，一时“海内殷富，兴于礼义”。^① 史称文景之治。

从体恤民情出发，汉文帝大胆改革了丧葬礼仪。他反对厚葬奢风，明令修自己的陵墓一切从简：“治霸陵皆以瓦器，子得以金银铜锡为饰，于治坟，欲为省，毋烦民。” 遗诏的内容充分反映了汉文帝的开明与自节自律：“朕闻盖于于万物之萌生，靡不有死。死者于地之理，物之自然者，奚可甚哀。当今之时，世咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生，吾甚不取。且朕既不德，大以佐百姓；今崩，文使重服久临，以离寒暑之数，哀久之父子，伤长幼之志，损其饮食，绝鬼神之祭祀，以重吾不德也……于了吏民，令到出临三日，皆释服。毋禁取妇嫁女祠祀饮酒食肉者。自当给丧事服临者，皆无践。经带大过三寸，毋布车及兵器，毋发民男女哭临宫殿。宫殿中当临者，皆以旦夕各于五举身。礼毕罢。非旦夕临时，禁毋得擅哭，已了，服大红于五日，小红十四日，纁七日，释服。”^②

相对于传统丧礼君丧三年的服丧期，三于六无即以释服，的确使百姓轻松很多，但这样一种为百姓着想的开明义举，却遭到信久的抨击：“君丧三年，自古以来未之有改也。汉文车情变礼，薄了丧纪，始令吏民三日、群臣三于六日而释服，虽欲自损以便久，而不知使人人于夷狄也。自是以后，民不知戴君之义，而嗣君遂亦不为三年之服。”^③ 《唐鉴》作者还教世人“为国家者，必务革汉文之薄制，遵三代

① 《史记·孝文帝本纪》

② 《史记·孝文帝本纪》

③ 《史记·孝文帝本纪》

之隆礼，教天下以方，丧三年，则众著于君臣之义矣。”

二、古代丧葬礼仪

在古代礼仪中，丧礼属于凶礼的范畴。其程序既严格又特别繁琐，且透露出浓厚的宗法等级观念和封建迷信色彩。

按古籍的记载，古代丧礼中要有如下一些程序。

初终礼。《礼记·丧大记》说：“疾病，外内皆埽，君大夫撤县，士去琴瑟，寝东首于北牖下。废床，彻褻衣，加新衣。体一天，男女改服，属纆以俟绝气。男士于死于妇天之下，妇大下死于男子之下。”^① 这里所说的，是天病危至气绝时的礼仪，因为要准备有宾客来看视或吊祭，所以要打扫士净室内室外。倘若是国君与大夫病，便位撤夫乐悬，士撤去琴瑟，将病者头朝东放于北窗下。天之将死，要将他从床上移放到地土，这是因为人是依地而生存的，希望生气能通过地重新进入他体内使之复活。气绝之后，四人各抬一足或一足，将其遗体重新置于床上。这时，男女都要更衣，并将新绵置于死者口鼻之上，试鼻息，如丝絮不动，即为新气，称“卒”，诸仪称“葬”，天子称“崩”。男人下能死在妇女下中，反之亦然。

哭丧礼。《礼记·丧大记》说：“始卒，主人啼，兄弟哭，妇人哭踊。”哭是为下表达对死者离去的哀痛。但方人对哭也有礼仪上的下同规定。“中人啼”，是因为生人是丧家的生事者，应当最哀痛，哀痛至极则欲哭大声，哭而大声谓之

^① 《礼记·丧大记》

啼。且主人还要准备操持后事，也不能放声人哭而失大理智。“兄弟哭”，哭而有声，表达的是兄弟间的情谊。“妇人哭踊。”妇人在此时要哭而不能啼，不只是哭，还要边哭边跺脚顿足，表示悲痛已极。“踊”在《说文·足部》中解释为“跳也”。

啼哭中，要有亲近者主屋顶或其他高处，挥动逝者衣服，向北长号三声，男人呼其名。妇人呼其字，这是在招魂复魂，呼唤其归来。《仪礼·士丧礼》称其为“嗥其复。”

主述仪式都是表示要尽生者的爱心，祈祷逝者假死而复生。《礼记·檀弓不》解释其为“复”，曰：“复，尽爱之道也，有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也。北面，求诸幽之义也。”

吊丧礼。家人痛哭过后，要安排凭吊活动。众亲友接到讣告后，应来吊丧。吊丧者要以亲疏等级划分，站立的位置与哭吊的方式都有一定的规矩。在吊丧礼仪中还有一种“奔丧”的礼规。也就是听到长者亲属逝失的消息，不论远近，都要从外地赶回来。《礼记》说：“奔丧者，以其居地国，闻丧奔归之礼。”^①

小敛礼。小敛为次日的重要仪式。主要是为逝者穿寿衣。穿好之后，要在堂上以酒食祭奠，奠时主人主妇也要哭踊。小敛礼这一夜，厅堂中的灯火必须彻夜不熄。

人敛礼。这是第三日的重要仪式，主要是人棺。将棺木和为逝者准备的一应物品陈列不堂主，众亲友一同进行人敛礼仪式，依旧要“哭踊”。

出殡礼。选定葬所后，在安葬前一日，要进行祭祖议

^① 《礼记·奔丧》

式。有祖庙的一般都将灵柩送移到祖庙中，并进行祭奠。在这之后，主人可接受亲友的送葬馈赠，馈赠的物品有束帛、钱财等等。第二天，主人与宾客送灵柩到墓地，举行简单仪式后即下葬。葬礼要求棺木下穴时都不能哭。下棺之后，木人哭人踊，以表达悲痛的感情。

服丧礼。葬礼之后，要行守丧之礼，即“服丧”。服丧也是主者对逝者的一种孝敬、怀念方式，即为了哀念死者，应在家中守丧，不理外事。一般为死者晚辈亲人行服孝之礼。据《礼记》记载，服丧三日之内不能进食，三月下能梳扮，三年下能欢娱，“非丧事不言”。当然实际执行中时间长短下也有松动的余地。

这里所介绍的只是丧代丧礼的主要程序，至于典籍中的详细记载，则要繁杂很多。比方，仅仅是丧服一项，就有五个级别和类型，不问辈份不问亲疏的人穿哪一种丧服，都有严格规定。丧服是丧礼中据与死者的亲疏远近而穿着的服饰，从最粗生的麻布到最细熟的麻布共五个等级，即斩衰、齐衰、大功、小功和缌麻，称“五服”。通常规定，与逝者关系越亲，其丧服形式也就越粗糙。

五服制度是遵循亲亲、尊尊、长幼、男女有别的等级原则而定主的，同时也是注重血缘关系的一种表现。五服之内为一家的观念，对于中国古代宗法血缘制度的巩固非常有利。

下述葬礼程序主要是以土葬形式为根据。除了土葬外，还有若下下同形式的葬俗。根据史籍记载，“死者有四葬：水葬则投之江流，火葬则焚为灰烬，土葬则瘞埋之，鸟葬则及了中野。”^①

^① 《南史·扶南国传》

土葬：土葬多为汉民族普遍采用的葬式。这可能与汉民族世代农耕相关。土地是生命之源的观念，使人们认为将逝者身体深埋土中是使灵魂得以安息的最好方法。最初的土葬以土坑为中，地面不设明显的坟丘，如周文王、周武王的墓地都“与平地齐。”^① 坟丘的出现大概是在春秋后期。据考南方坟丘出现较中原地区要早。南方因雨水较多，所以多采取平地埋尸，土面累丘为坟。后来，南北文化交流融合葬俗也互相影响，便形成了普遍的丘型坟墓。

火葬：火葬是将逝者身体用火焚化的方式。火葬在我国方代也由来已久。最早始土原始社会，多见土边远地域的部落中。随着民族生产和生活方式的变化，尤其是在外来佛教文化的影响和渗透下，人们的观念也随之变化，火葬也就渐渐在一些地方推行开来。佛教有死后焚身的传统，唐宋两代时，佛教比较盛行，人们的丧葬观念也受到影响。火葬的习俗开始流传到民间。据《来史》记载，河东地区即人约现在的山西地区，因地狭而人口多，所以人死后，多采用焚烧的葬俗。而江南水乡由于水多地少，火葬风俗也很普遍，记载说：“浙右水乡风俗，人死，虽富有力者，不办藁尔之土以安厝，亦致焚如僧。”^② 根据《马可·波罗游记》的记载，也可看到中国北至宁夏、西至四川、东达山东、南及浙江的广九地区实行火葬的情景。

然而火葬在封建统治者官方律令中是被禁止的。元朝的《元典章》，明朝《大明律·礼律》以及后来的清律中，都有严禁火葬的规定。正因为如此，火葬形式到了明、清时代逐

① 崔寔《政论》

② 《宋史·礼志》

渐衰落。

水葬：水葬多为古代聚居于山泽水畔的少数民族的葬俗。这些民族世代以水为生，和耕农于一样，视江河湖泊为生命的源泉与归宿。水葬在举行简单仪式后，多从江河急流处将逝者身体投入水中。大概是由于人们渐渐感觉到这样做污染河水，妨碍沿岸人们饮用，水葬在江河沿岸一带才逐渐被舍弃。但在海边生活的一些人们仍有实行水葬的风俗。

入葬：入葬也有称鸟葬、野葬的。是将逝者遗体置于鸟类出没之地，让猛禽啄食，并以是否被啄食于净来判断逝者是否进入天堂。这种葬式主要流行在以游牧为生的少数民族地区，如藏民族。他们从为神鹰猛禽能够帮助逝者进入天堂。

风葬：风葬也称树葬，是入葬的一种演变形式，在我国东北地区的鄂温克族和鄂伦春族盛行。早期多以柳条，近代多以松木板和圆木掏空为棺，包上桦树皮、芦苇等，在林间选择几棵高大松树，在离地面2米处截断为桩，桩上架以横木，将尸体安放于上面，任其自然腐烂。持这种葬法的人认为，死者受日光照射和风吹雨打，会变成天上的星星，为人间带来光明。

悬棺葬：悬棺葬流行于我国福建、云南、四川、贵州等地的少数民族中，是将逝者遗体放于棺内，再置于悬崖上风几。棺材一般放于天然岩面、岩洞、岩缝内，距离地面低的有二十多米，高的有一百多米。据说福建悬棺葬年代约在夏代之前，距今已有三千多年，历史最为久远。当今四川省珙县麻糖坎保存悬棺遗迹最多。这种悬棺方法，至今仍属不解之谜。福建武夷山地区还发现有一种岩葬亦称船棺葬的，将死者置于船形棺廓之内，安放在百尺悬岩上的石洞中，有考

古学家认为此为古越人葬俗。据猜测散布在绝壁上的悬棺，表达上人们对逝者的崇拜与捍卫。

土葬、火葬、水葬、天葬、风葬、悬棺葬等葬俗随着时代发展，有的已经绝迹，有的只能作为远古文化的残余了，有的虽存在着，但形式也发生了巨大变化。

三、慎终追远的丧礼文化

总之，古代丧礼极其隆重而繁杂，人们对丧礼如此重视，一方面是封建统治者的人力倡导，另一方面也是封建宗法等级观念的影响。除此之外，对鬼神的敬畏和迷信也是不可忽略的一余原因。

历史地着，古代的丧葬礼仪在相当程度上也是古代人“孝”的观念的反映，孝观念最早形成子对父母祖辈的“养”与祭祖活动，其中包括多方面内容：一是追述先祖之宗杂而行孝，二是为了表达恭敬之心而行孝，三是追随先祖之志而行孝。这即是“追孝”所表达之内涵。

早期孝观念中尊祖和敬宗的成分更多一些，随着宗法礼制的完备，逐步把对先祖的“追孝”转向了父母。孝成了界定宗族人际关系的法则，孝的基本精神转向了尊亲卑己，它由父尊子卑的基本家庭、家族关系所决定。带有古人“重人道”的思想。

古人一贯提倡“生有所养，死有所葬”，“少有所依，老有所终”，认为死是生的一种延续，只重生而不重死，这在古人看来是不合人道的。荀子就这样论说过：“礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人

道毕矣。故君子敬始而慎终。终始如一，是君子之道，礼仪之文也。”^① 荀子还说：“事生，不忠厚，不敬文，谓之野；送死，不忠厚，不敬文，谓之瘠。君子贱野而羞瘠。”^② 所以，对生者要敬要厚，对死者也应要敬要厚，不能因为生者有知死者无知而薄待死者。做人应当敬事生而慎事死。

生死是每一个人都要经历的始与终。“事生，饰始也；送死，饰终也”，终始生死都待奉得无可挑剔，那样，“孝子之事毕矣，圣人之道备矣”。

丧礼中一系列繁琐礼式，相当多是出不孝道考虑，而对父母行丧礼的规定，是最多最重的。应当说，人们在遵从父母丧葬之礼时，人多是为了表达对父母的情感爱意。《诗经》说：“父兮生我，母兮鞠我。拊我蓄我，长我育我。顾我复我，出人腹我。欲报之德，昊天罔极！”^③ 父母生我养我，其恩德生前难以报答，只有通过丧礼的隆重铺陈以及对自我的苛责节制来加以表达了。

荀子在解释“三年之丧”时也说“创巨者其日久，痛甚者其愈迟，三年之丧，称情而立义，所以为至痛极也；齐丧，苴杖、居庐、食粥，席薪、枕块，所以为痛饰也”。^④ 丧失亲人悲痛至极，只有以孝衣素食、简居来与沉痛悲慎相适应。

丧礼和祭祖之礼一起，构成子行孝父母，追念宗亲的礼制文化观念。丧祭之礼中，处处表达出对父母及先祖的感激与敬顺，表现出子孙不忘家庭、家族之恩德的感念。每一次

① 《荀子·礼论》

② 《荀子·礼论》

③ 《诗经·蓼莪》

④ 《荀子·礼论》

丧礼、祭礼，都使参加者又一次直接感受到先辈、宗族在礼仪中所象征的意义，使人伦关系、宗亲秩序和宗族利益观念在参加者内心中得到又一次认同和强比。

历代思想家也都对丧礼规定合理性做理论上的论证。荀子在论述“三年之丧”的原由时就说“三年之丧何也？曰：称情而立文，因以饰群别、亲疏、贵贱之节而不可损益也，故曰无适不易之术也。”^①《诗经》中有一段周公告诫成王的话，可以看作古代礼制文化对孝行的本质表述，“威仪礼时，君上有孝子。孝子不匮、永锡尔类。其类维何，室家之壶。君子万年，永锡祚胤。”^②这是称颂君子有孝德，同时特别强调了孝行对宗族的意义。

古代思想家反复论证服丧礼的必要与合理性：“凡上乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。今人大鸟兽则死亡其群匹，越月逾时则必反铅过故乡，则必徘徊焉，鸣号焉，踟蹰焉，踟蹰焉，然后能失之也。小者是燕爵，犹有啁噍之顷焉，然后能失之。故有血气之属莫知于人，故人之子其亲也，至死无穷。将由失愚陋淫邪之大与？则彼朝死而夕忘之，然后纵之，则是曾鸟兽之不若也，彼安能相与群居而乱乎？”^③荀子认为，鸟兽动物尚且对同类死亡有哀伤不舍之状，何况比鸟兽更有血气之知的人呢？人若对逝去的亲人朝死夕忘，不能人人伤怀感念，岂不连鸟兽都不如了。在一个注重血缘亲情的生活里，丧亲为悲痛之极，岂能生了一中与此悲情相契合的“三年之丧”礼规。

荀子还特别强调了臣民对君中应坚守三年丧礼，对子维

① 《荀子·礼论》

② 《诗经·大雅》

③ 《荀子·礼论》

护君臣之道及社会等级秩序的必要性。“君子丧所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之尽也，相率而致隆之，不亦可乎？《诗》曰：‘罔悌君子，民之父母。’彼君子者，固有为民父母之说焉。父能生之，不能食之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，父善教诲之者也，三年毕乎哉！乳母，饮食之者也，而三月；慈母，衣被之者也，而九月；君，曲备之者也，三年彼乎哉！得之则治，失之则乱，文之之至也；得之则安，失之者危，情之至也。两至者俱积焉，以三年事之犹未足也，直无由进之耳！”^①。

君主是万民之父母，其恩德之无，既包含又超过亲生父母所能给予的。三年之丧，是民对君主至情至文的表达。从民对君主的服丧礼仪的执行中，能看出君主与臣民的关系。君丧三年之礼实行不实行，实行如何，关系到天下“治”与“安”的重无问题。

正是基于丧葬之礼在孝道以及宗族维系中所起的特殊作用，历代官朝才都用舆论和法律的力量，来保证其推广和执行。

法律规定，下为亲服行三年丧者，不得选官。陈汤就曾犯此律条，因为等行升迁，没有失举父丧，被判狱论处，迁连累推举他的张勃，也跟着被汉元帝下诏削去二百封户。^②一般情况下，父母亡逝，都要在家服丧三年。有官位的要失职，有公事的必须告假服丧，且三年内不得办喜事。如果因为何种原因不法奔丧、服丧，并隐瞒服丧之事，则要刑法论

^① 《荀子·礼论》

^② 见胡戟《礼仪志》上海人民出版社，1998年，第435页

罪。《唐律疏议·职制》篇中讲，“诸闻父母若夫之丧，匿不举哀者，流二千里，”“闻期亲尊长丧，匿不举哀者，徒一年。”可见，古代法律是把闻丧不举作为不孝之重罪来处罚的。

在这种注重丧礼法律压为不，服丧之礼愈演愈厉，以至失失了行孝初衷。一些儿孙不管父母在时是否已尽了孝道，死后在后丧服丧进程中是不敢有一点马虎的。以至于后世的思想家洪仁玕说：“更可怪者，为人之干，以在生父母为可有可无之亲，而死后骨骸，视为求富贵之具。”^①

可见，在古人看来，丧礼的意义没有其他特别之处，就是为明生死人义，哀述生者对逝者的哀敬之思。所以古代的丧礼往往比其他礼仪更为繁琐冗长。哭丧中的“招魂”，人殓之后钉棺侍葬的“殡礼守灵”，都带有生者对死者的眷恋之情，不愿死者即刻离去，服丧也是对死者的一种怀念方式，为哀念死者，在家中守丧，不理外事，据《礼记》所记载，服丧三日内不能进食，三月不能梳扮，三年不能欢娱，“非丧事不言”。当然时间长短上也有可松动的余地。

用丧礼哀示对死者的哀敬，寄托生者的哀思，合情合理，但古人通过仪仗规模，棺槨等级、敛衣丧服的规格称谓等严格区分人的尊孝等级地位，就是有封建等级制的成分了。而且对服丧之人行止的规定，也不利于人之身心健康，不利于社会工作的正常进行。而丧礼中的封建迷信色彩，就更应加以批判。但在古代丧葬礼仪中，也有一些值得我们吸收的礼节。比如，古人认为，“送死不及柩尸，吊生不及悲

^① 《钦定军次实录》转引自胡戟《中国古代礼仪》，陕西人民出版社，第49页

哀，非礼也。”^① 去送葬不及时，或者悼念死者却又未表达应有的悲哀，这样是去礼的。古人所说的“吉行五十，奔丧百里”，就是强调丧葬一定不可不紧不慢，误了葬期，也是缺乏肃敬之心。

服丧期间要遵循的另一项原则是，“丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。”这同祭礼一样，“祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。”^② 这些要求是有道理的，哀敬，主要在十发自内心，而不仅仅是表现外在礼仪形式。

此外，人未死却赠送助丧之物，即使出十好心，也是非常失礼的。《左传》记，天子派人臣宰椁去给“未薨”的仲子送助葬之物，因而说，“豫（预）凶事，非礼也。”^③

另外，《礼记》记载的举行丧礼时必须做到的一些规定，也是我们应当注意的。《曲礼上》规定：“邻有丧，舂不相；里有殯，不巷歌。适墓十歌，哭日不歌。”“临丧则必有哀色。”还规定，“适墓不登垄，临丧不笑。望柩不歌，人临十翔”。这是要求，邻家有丧，舂十时就不要伴歌（“相”），邻里有殯，就不要在巷道里高声而唱。除此而外，到了墓地，或在葬礼期间，以及看见棺柩，都不能放声歌唱。而在墓地登十人家坟项，或举丧十不哀而笑，进入丧家十路轻快舒展，也都是丧礼所不允许的。《礼记》还规定，举丧期间，人们应当“颜色称其情，威容称其服”。^④ 脸色表情要同悲哀的心情相称，哀痛的面孔应当与丧服是相一致的。

① 《荀子·大略》

② 《礼记·檀弓上》

③ 《左传·隐公元丁》

④ 《礼记·杂记下》

这些礼节，都是我们在今天参加葬礼时所应具备的基本礼节。我们未必要学古大着丧服时讲究“五服”，但参加葬礼时还是穿深暗正规服装为好。表现哀情也不一定非得捶胸顿足（“辟踊”），但容色表情必须肃穆表敬。穿着色彩鲜艳的奇服异饰，高兴愉快地去参加葬礼，是缺乏应有教养且非常失礼的举动。

第九章

祖宗崇拜：祭祀礼仪文化

在前面我们已了解到，古礼可分为五类，吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼等。古代五礼中，吉礼以祭礼为首，是非常重要的—种礼仪。所以《礼记》中指出：“凡治人之道，莫急了礼。礼有五经，莫重于祭。”^①

一、祭礼的起源与宗教崇拜

祭礼起源非常遥远，恐怕是所有礼仪中最先发展起来的。自然界不可思议的为量和现象，使远古先民对自然天地产生了一种敬畏和崇拜，而灵魂不死的观念，也使古人对鬼神采取了虔敬的态度。人们往往把吉凶祸福倚托于天地鬼神的帮助或恩典，所以常常要进行祈求保佑、表达崇敬的活动。

祭祀是在社会生产力水平低下，人们无法解释生活中的吉凶现象了形成的，是人们屈服于自然力的表现，也是人们

^① 《礼记·祭统》

不能掌握自己命运的表现。祭祀文化研究者泰勒指出：“巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力，但是在很大程度上，同样也是以人类的愚昧为基础的一种能力”。^①

与西方文化或其他民族文化相比，中国礼制文化在宗教崇拜方面有一种独特的现象，即没有自生出严格意义上的典型形态宗教，宗教信仰是以祖宗崇拜为表达形式的。祭祀的对象很快就从天地自然转移到了宗族祖先。典型意义宗教通常由自然崇拜发展为超自然的彼岸神灵信仰，而中国宗教崇拜祭祀对象，则不是彼岸异于人类的超然力量，而就是现实此岸的祖先。为什么作为人类普遍历史文化模式的宗教类型，没有在中国产生出来？这种现象很值得探讨。

中国文化有其独特的系统和特质，上述问题同许多问题一样，只能在中国历史和文化整体的内在结构中寻找原因。原因是很复杂的，中国的宗法化理实践和儒家德性文化独特的理论思维，从根本上左右了中国宗教崇拜的类型和走向。

儒家德性思想中天人合一的天道观，性情、灵肉合一的人性观，是影响宗教崇拜的第一个文化因素。

“天人合一”在中国古代表达的是人与自然的非对立关系。在古人眼中，“天”既不是与人道天涉的纯粹客观自然存在，也不是神性主义人格神的绝对主宰，而是一种与世事人道具有同一性的客观存在。

古代思想家感受到了在天地万物日生日易的背后，有一种超越感性世界的秩序、规律和目的性，即天道。在宗法社

^① 泰勒《原始文化》（英）蔡江浓译、上海文艺出版社，1988年，第122页

会以“敬德”为核心的礼制思想中，德性和政治是联系在一起，并进一步同受命于君的上于联在一起，认为天天是可以感应的，天命是根据地上帝王是否有德而转移的，有德则降神命于其身，失德就要受到天帝的惩戒。对“天”进行德化的把握而不是纯自然的理解，这同血缘氏族的祖宗崇拜有关，有关这一点我们在后而再继续探讨。

如此，“天”是和“德”具有同一性的存在。把德性秩序的“人道”内容赋予给自然的“天道”，并从而又给“人道”找于一个必然的“人道”本原所在，古代思想家自觉于自觉地完成上这个“天天合德”的逻辑过程。天道和人道既是同一合一的，所以，天地自然就既上成为像而古那样被人征伐政造的峙立对象，也就不会是“人”匍伏顶礼的神圣上帝下。

这是中国古代于以自然神灵为宗教崇拜对象的重要文化原因。

就人类进化的客观进程来讲，最先崇拜的不是别的什么东西，是与人类生存密切相关的自然力量。恩格斯曾指出，在历史的初期，被人们歪曲地反映为神灵的，“首先是自然力量”，在此后的继续进化中，自然力量“在不同的民族那里又经历了极力压阔和极为复杂的人格化”。^①而在中国古人世界一元的观念意识里，天、地、人、万物都内含着毫天本无差异的内在统一性，天道和人道是合一的，人与自然是同一的，甚至人本身就是天地根本的某种外化。

在华夏神话传说中，你很难分清人与天地之初谁创造了谁。西方基督教文化中，是天帝（自然力量的代表）创造了

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页

人类的祖先，而在中国古代神话中，是人类祖先盘古开辟了天地。所以，天地从一开始就与人的生命紧密相联。金文中“天”写作“𠂔”^①，始恰是人的形象。从古老的象形文字中，我们写以看到古代中国人对宇宙天地的认同感，以及人的生命与天地合一共存的一元世界观。

中国古代的祭祀礼仪，就是求祖先神灵护佑赐福而举行的活动。文化人类学研究表明，祭祀礼仪，是原始文化的主要内容。远古祭祀文化，对以后政治宗教、伦理、科技、艺术等文化方面的孕育和发展，都起着重要作用。

原始祭祀礼仪文化，也有它的发展过程。早期专职事神的人员是和一般人明确区分开的。这也即民神不杂、民神异业。专门从事人神沟通交流的执掌人，是有道法权威和影响的人，他们的言辞、举化、容貌、威仪可以说是代表着鬼神的意志，从而具有无上的神圣威力。事实上后来社会产生分化，氏族部落首领，夏商周三代的创始人，他们的所做所力都带有职事鬼神、执掌祭祀鬼神的超自然能力色彩。


随着祭祖文化的发展，社会生活中人与神的沟通渐渐普遍化，世俗化。人人自行举行祭祀，任意迎接鬼神，民神杂糅，民神通位。天兴祭祀之风的靡费，一方面引发许多社会经济问题，同时更重要的，是异致了上不问位，秩序紊乱。了是，生活在宗法等级秩序社会中的天们，恢复了民神不杂、不准僭越的秩序，这即“绝地天通”。

宗教祭祀活动中的绝地天通，是宗法等级社会礼制文化的必然发展。

专职事神的执掌人，古时称巫覡。“巫”字甲骨文中作

^① 参见严耀中《中国宗教与生存哲学》，上海学林出版社，1991年

“卣”，有人考究这是表示两玉相交错。而许慎在《说文解字》（巫部）中则有另一种解释。

许慎说：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两袂舞形，与玉同意。”“无形”即指鬼神，“袂”即长袖。事无形即事神。在古卜辞中，“舞”字写作，后讹变为小篆写法的“巫”，所以，有人据此考究认为，“舞巫即同出一形，故古音交相同，义亦相合，金文舞巫即同出一字，说文舞無巫分隶三部，其于卜辞则一也”。^①从“巫”字字源上看，其与当时的降神舞蹈仪式密切相关。

另外，古代从事事神活动的人员有男有女，在中国古代文化中称呼略有不同，女者称“巫”，男者则称“覡”。许慎释“覡”为：“能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫。”^②男覡是能斋肃事神明。女巫是“以舞降神者也”。当然，在近代文化人类学研究中，男巫女巫统称为巫了。

巫覡所使用的咒语和特有的舞式活动被称作“巫术”。古代先民认为这种咒语和舞式能够唤起神出现并帮助人达到一定的目的。

宗教巫术活动有一套套活动仪式。献以牺牲，做以舞蹈，还有祈祷，念唱咒语。古人认为人通过歌舞可以娱神，以便尽快和神沟通，获得神赐附的神秘力量。“人嗜饮食，故巫以牺牲奉神；人求男女，故巫以容色媚神；人好声色，故巫以歌舞娱神；人富言语，故巫以词会欲通”^③。祭祀朴仪就是从上述祈神的巫术活动中演化形成的。

祭朴在远古时代对象很广，从天地自然到精灵鬼魂，从

① 见陈梦家《商代神话与巫术》，载《燕京学报》第二期，第537页

② 《说文解字》（巫部）

③ 翟兑之《释巫》，《燕京学报》第八期第327页

远古祖先到动物植物，都可奉作祭祖的对象。但随着人们理性的觉醒，尤其是随着血缘宗法社会的形成和发展，祖先崇拜压倒了对天神的崇拜，即使后来仍有对天地自然的祭祀，也多和祖先崇拜联系在一起。此时先王先祖和天地自然是合为一体的。至周代，祭祖之礼的种类已很多了，其仪式也已非常繁杂。

祭，简单地说是通过一定的仪式，把规定的祭物献给崇拜的对象。祀，原先专指对祖先的祭祀，后来也泛指祭祀。

在中国古代，不论哪个朝代，祭祀都是国家的头等大事，从自然界的天地日月山林川泽，到冥冥中的祖宗鬼神，无不虔诚祭祀，祭礼分为天、中、小三种：天祭指对天、地、先王的祭祀，中祭指对日月星辰、社稷、五岳的祭礼，小祭指对专门司管风、雨、山、川的风师、雨师等神祇的祭祀。祭礼数目繁杂，而且有许多礼制规定。比如，周礼把祭祀和宗法制度结合起来，规定了天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀，士祭其先人的制度，不得僭越。所以，祭祀不只是民间活动或自发的宗教活动，这很早就开始和宗法社会的政权、神权、族权等结合在一起了。

祭祀之礼完备了周代，周代的祭祀礼制对后世产生了巨大影响。秦汉以后，血缘宗法社会组织进一步稳固，血缘观念进一步增强，随之祖宗崇拜、祭祀先祖的活动也就更多地融入社会生活中。唐代以后订立了祀典，祭礼更加完备了。到了宋代，仅“人祀”之礼就增为四个二项。及至明清祀典，宗祖祭祀更是遍及乡里。周代规定的许多祭祀礼规已不再有严格的约束了。先秦时代，在一个宗族内部，只有取得了一定地位的族长，才有主持祖宗祭祀的资格，而到了明清时代，祭祀的资格和权力已不再那样严格限制了。

总之，祭祀之礼是礼仪中最重大的一种古礼，它对中国古大的生活方式及文化观念都产生了很大影响。有些祭祀已逐渐发展成为我国传统节日中的祭祀节日。如扫墓上坟祭祀先人的“清明节”、五月五日祭奠纪念屈原的“端午节”，等等。

归纳起来，古代祭祀大约可分做三大类：祭祀天地、祭祀鬼神，祭祀先祖。

二、祭祀天地与“天人感应”

古大以祭祀为头等大事。《礼记·祭统》所说的“礼有五经，莫重天祭”，就准确概括了祭礼在礼仪文化中的地位。从自然界的天地日月山林川泽，到冥冥之中的祀宗鬼神，无不虔敬祭祀。

研究中国古代的祭祀礼坟文化，必须同天大感应的文化背景联系起来。

中国古大观念中的“天地”，并不完上似西方古代那样做纯粹的自然的理解，而是把它人道化了。古代中国在“天人合一”观念中，自然天地被理解为和人类无异的此岸实体，而西方古代在天人相对立的思维中，是把自然异化为彼岸的神秘力量。正因为如此，西方产生了信仰彼岸神灵上帝的典型宗教，而中国则产生了祖宗崇拜，即使祭祀天地山川，也是把它们做力和人道相感应、相合一的德性对象来理解的。

依《诗经》与《尚书》所载，西周初期就已有“天”的

观念，如“天命靡常”，^①“宛彼鸣鸠，翰飞戾天”，^②“兹殷多先哲王在天”，^③等等。诗、书中“天”虽有不同涵义，但各涵义彼此关联，划分起来，天外两类，一是具有人格意志的至上神，二天自然意义上的直观上空“苍天”。

西周“天”的观念是从殷商的“帝”转化而来的。“帝”具有天上的权威，但其意志难以捉摸。它随意降“堇”（饥馑）或降“𩇑”（灾），祸福降临与人事行为不存在必然因果联系。人神关系是间接的，人们只通过神职人员占卜的媒介，了解“帝”的旨意。

周代商而立的变革事实，使周人从识到天命并非“不僭”“不易”（不可替换），而认为“天命靡常”。天命是根据地上帝王是否有德而转移的。失德就要受到天帝的惩戒，有德则降神命了其身。周人就是这样解释天命占殷转移到周的道理。天帝因文王敬德保民，命其代殷，受任王权，而殷、夏均因失德悖天而招致天亡。《尚书》所说：“今了发，惟恭行天之罚”，^④表达的也是武王执行天帝意旨刑罚纣王。

周人这些理论，包含了“天人感应”的思想，“天人感应”的核心即“德”，天命帝令是围绕“有德”与“失德”展开的。可以说随着殷人的“帝”向着周人的“天”的概念转变，神性义的“天”有了人的德性（人道）内涵，“天”开始出现“德化”的端倪。

“有德”或者“先德”本是人道之事，但在社会伦理实践中，周人反思、觉醒，把德性同政治统治联在一起，并进

① 《诗·大雅·文王》

② 《诗·小雅·小宛》

③ 《尚书·召诰》

④ 《尚书·牧誓》

一步同受命于君的神联在一起，认为天帝有德性并神恶扬善。天降命于有德，实质上是说，“天”乃是一个和“德”具有同一性的至上主宰。所以与其说天是超越祖神的形而上的存在，不如说天是道德的化身。这实际已开始把天的德性对象化给了神性意义的“天”。当然，这还不是真于意义上的“德化”，而仅是“德”把“天帝”与天事联系起来。“以德配天”给天天之间安了一个因果的逻辑。

由此，一种新的“天天关系”产生了，“天”仅以“德”择天，且以德赋天。“天”的涵意不仅有外在宗教性，而且具有了德性的沟通。对天地自然做天道化理解，这一点在古代思想家的论述中也可看出。

孟子论天没有像西方宗教哲学家一样，由天神观念进而对天作一种超自然的肯定，以发展出一套宗教神学。相反，孟子进而转化了天的神性意义，从孟子给“天”所了的界定可以看出，他已把传统“天”的神性涵义，转引向一种不以天意志为转移的事势的必然性上，“天”已基本是在“命”“运”涵义上讲了。孟子说“莫之为而为者，天也；莫之至而至者，命也。”^① 这样的“天”和“命”已不完全是传统观念的天格神，而是将天格神的神性主宰去掉，代之以事势命运的解释。这里已包含了对天的哲学抽象的意味，天是必然、固然者，是自然主成不假天为的东而。

孟子在“天”的事势必然中带有了更多自然的而非神性的性质，并由此出发，进而给自然必然之天一种德性的解释。《尽心》篇中说：“关君子所过者化，所存者神，上上与天他同流。”此“与天地同流”中的天地，有自然天地之义，

^① 《孟子·万章子》

但孟子将其与君子的存神教化类比，就使得天地自然运行，生物化育，不仅仅为一纯粹自然现象，而是其备德性的表现。

另一处“惟天为大，惟尧则之”^①中，尧所效法的天原是在自然意义生说的，但在赞美尧法天而成其德时，就间接表示了此天本身有德性在内。《尽心》篇中所说的“仰不愧于天，俯不忤于人”，也潜含着天有德在其中的意思。自然天地若为纯粹客观外在，就无所谓“愧对”，对天言“愧”，并且相对子“不忤于人”而论，显见此“天”与大有同样德性。《告子》篇中，孟子在谈到“天爵”“人爵”区分时也强调，“仁、义、忠、信”等天赋德性，是与天同性，依天而有的尊贵。

在孟子看来，“天生万物”、“天生丞民”，正因为天德大德同为“一本”^②，“知性知天”才成为可能。他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”^③孟子还说明心性为“此天之所与我者”^④，把心性与天联系起来。从知性知天的思想看，可以说孟子肯定了人性人德与天道天德的同一。

《易传》对天的进一步德化，生要表现在把“人伦”秩序作为宇宙自然的有机构成，提出了一个“天道”与“人道”合一的宇宙论理模式。《易经》作者把男女、人妇、父子、君臣生了的宗法等级关系的产生，统一于宇宙生成的自然过程之中。不仅如此，而且把社会之所以有生不礼义之

① 《孟子·滕文公》

② 《孟子·滕文公上》

③ 《孟子·尽心上》

④ 《孟子·告子上》

制，也认为是由天地所生。这是因为天地本身就具有尊卑贵贱之义，即所谓“天地之义”。《易传》认为天、地、人各有其性命之理，“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义……”^①“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后补义有所错。”^②人道、天道都是阴阳之道的体现，这也就意味着，天道阴阳具有仁义之性。圣人最高的道德境界，就是达到“与天地合其德”^③。

汉代哲学家董仲舒给天地阴阳五行运转制定了一个循环系统。循环系统中“物物比相生”，“天有五行，木火土金水是也。水生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，水为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬土藏。藏，冬之所成也。是故父子之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。”^④宇宙人事就是这样相辅相生地循环着。

依董仲舒看，整个人一统政治体制的秩序代表一种“宇宙秩序”，人一统政体的政治权为的功能，在于维持与巩固整个人类的社会秩序跟宇宙秩序之间的和谐。董仲舒用类比的方式使这两种“秩序”具有统一性：“天之德，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏……圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当

① 《易·说卦》

② 《易·序卦》

③ 《易·乾卦》

④ 《春秋繁露·五生对》

秋，以刑副寒而当冬……故曰：王者配天，谓其道。天有四时，王有四政，通类也，天天所同有也。”^① 天天是可以互相“感应”的，这一点很重要。传统天天观中，天生民生德（孔孟），天当“法天”^②，都表达了人道来自天道的思想。

天可以赏善惩恶，如果说这是早期的“天人感应”思想，那么，这个“感应”只是单向的，人只是被动地顺应天道，只能是天感应人，人此对天的生动只在了自觉能动配应天道，履行人道。而董仲舒的“天人感应”，却比传统前进了一步。一方面，“人副于天”，人道来自天道，天事行政必须顺应天地阴阳运行次序，不可悖逆，悖道则天于多事、动乱。而另一方面，在物物相生相克的封闭循环系统中，给人对天的作用（感应）留了一席之地。在这个系统中，没有绝对至高无于者，天、君、民、自然、阴阳、五行，一环生一环，一环克制一环，循环在返。

董仲舒把传统中其有无于权力的“天”纳人与人同等的地位，它们都是封闭循环系统中的一环。

董仲舒把自然宇宙人格化，把自然的天赋了人格意志和情感，这里表现的是他的神学目的论的一面。但由天地将孔了广堂中的情感心理原则及道德规范输入了这个系统，从而将自然宇宙人情化道德化了。尽管给天添了荒谬的神学色彩，但它已不再是宗教观中的至于神了。

董仲舒用阴阳五行和道家的自然因素去构造宇宙图式，使天道里有了客观自然性质。但天又于像古代而方所认字的那种超乎人外，与人事天关的客观死在，而成为与人事自在

① 《春秋繁露·四时之副》

② 《易传》

德性有关的存在。了解了中国古代文化中“天地”的概念，以及天地与天事的感应关系，就很容易理解，何以中国古代对祭祀天地那样重视了。

对天地自然的祭祀，只有天子才有资格。祭祀天地，一是向天地报告自己治理天了的功绩，再则是祈求天地保佑天了的太平，赐福万民。所以，凡新君王即位，改朝换代，首先要做的就是祭祀天地，即举行“封禅典礼”。“封”礼为祭天之礼，“禅”礼则是祭地之礼，通过这种典礼禀告上天，已受天帝命令改朝换代，并祈求上天庇佑江山社稷安泰万年。

祭祀天地的典礼在远古就有了。据古籍记载，上古对代的伏羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼、帝喾，以及尧、舜、禹、汤等等，都举行过封禅典礼。

古代皇帝往往认为五岳中泰山最高，离天更近，所以常选择泰山作为祭祀天地的场所。除了上述古代帝王，秦始皇、汉武帝、唐高宗、宋真宗等都曾登泰山顶行封禅典礼。举行封禅之礼，祭祀天地，这对历代皇帝都是一件非常重要的事。秦始皇、汉武帝在泰山封禅时，退开众天，独自向天神地祇发愿祷告，这两位皇帝了愿将自己的祷告公诸子世，因而他们封泰山的祭祀就成为历史的秘密了。唐高宗也因循先例，将告天的文书玉牒用上封埋，没有公布。

至唐玄宗，认为“朕今此行，皆为苍生祈福，更无秘请。宜将玉牒出示百僚，使知朕意”。一向秘不示天的祭天的玉牒这才开始公诸了世。

历史上曾有唐高宗率皇后则天以及唐中宗率和书皇后行封禅礼。后天提出妇天参与祭天地是有悖无理的，会招致天国之祸。《通典》记载说：“以宫闱接神，有乖旧典，上天不佑，遂有授命易姓之事，宗社中圯，公族诛天，皆由此也。”

又记：“以妇人升坛执笾豆，褻黷穹苍，享礼不洁，未及逾年，国有人难”。^①把武后这次参与祭献视作后来她革唐命的祸根。把唐中宗日后被毒死，韦后死于李隆基发动的政变，都归咎于韦后亚献。从此以后就禁绝于皇后助祭天地之事。

可见，祭天地的封禪之礼具有强烈的政治功利色彩。除了泰山祭天典礼，天子、皇帝们也常代表天子万民祭祀天地神明，祈求它们庇护天子生灵，使人间风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺。这种祭祀因场所多选在郊外，故又称“郊祀”。

郊祀中最隆重的要算祭日。人阳和农亚息息相关，又是万物之灵，日神在华夏民族的种话中具有至高的地位，人们在感谢人阳，赞颂人阳，祈求丰收时，当然要祭祀日神了。祭日山于多和农事相联，所以祭祀的时间多在春天。据《礼记·月令》记载，天子在郊祀尸还要亲临郊外指点安排农事生产。

对于从事农耕的人们来说，除于人阳，没有比风调雨顺更重了，所以郊祀中的另两种重要祭祀活动是“雨祭”和“星祭”。

雨祭是古代祭种求雨的仪式。古人对自然之雨加以神化而祭之，以求风调雨顺。祭雨神的形式多样，春乐、歌舞，或设坛以祭，或燃柴以祭甚至在某些朝代某些地区有以人祭雨的。雨祭礼中实际也包括避除水灵的内容，天论旱灾还是水灾都是人们祈求避除的。这种祭神求幽的风俗至今还在某些地区保留着，如水族的“怀雨”祭，哈尼族的“水”祭、

^① 《通典·礼仪志》

“龙”祭，佻族的“敬水”祭等。

星祭也和农事祈求相关。按照传统天文观念，星体及其位置都是有说法的。不同的星座掌管人世间不同的方面。如灵星主谷，箕星主风，毕宿八星主雨。对天体星座的认识并不纯粹是宗教迷信。方代把天体分作二十八个天区，用以表示日月群星在天空中的位置，称为二十八星宿，并用二十八星宿的位置变化来判断季节。祭拜星宿天非也是希望各路星宿司主能降恩于人们，使人们在这一年有人丰收，民间有“灵星现，苍龙始，春耕始”的说法，这里面有一定的科学道理。

宋代以前祭天地和郊祀是分开的。祭日月星辰可在郊外举行，但祭祀天地一定要按方礼于泰山进行。历代皇帝无论远近，都要亲临泰山顶举行封禅典礼。但千里迢迢到泰山顶又非常丰苦，渐渐就淡化了泰山祭拜的严格形式。后来南来偏安江南，山高水远，也就没有哪十皇帝世十丰万苦登泰山了，可是天地还必须要祭拜，于是就渐渐把封禅与郊祀合并起来，所以从南宋晋封禅的形式就废主了，只保留了祭天地的内容。后来明成祖还都北京后，就在当时的南郊设天地坛合祭天地。到嘉靖丰间，又近一丰将天地分祭，将原先南郊的天地坛建为天坛，在北郊又新建了地坛，以后就沿袭不来，在天坛祭天，在地坛祭地。

祭祀天地自然之礼一般都很隆重，这和古代以农业为主的经济有关。百姓的丰足，国家的强盛，府库的充盈，天了的久安，都依赖于农业的发展。人但无为面对种种威胁主存、影响农业生产的自然变异，更无法解释它、左右它，所以只有匍匐于自然为星面前，杀牲设祭，以一定仪式沟通天人，以丰盛的祭品献给神明，并以虔敬的祝祷企望得到十天

的帮助与恩典。这种祭祀礼仪充分反映了古人的蒙昧意识。另一方面，祭祀天地活动之所以受到统治者隆重对待，也是因为天地祭祀是权为的一种象征和炫耀。

三、祭祀鬼神

鬼神祭祀是古代宗教迷信的一种表现形式。即为了祈福消灾驱赶恶鬼将超自然神秘力量视为有神为的对象加以崇拜的礼仪活动。

原始先民根据自己的原始经验和思维水平，解释人自然一切他们所无法理解的现象。人自然的风雨雷电、旱洪灾害、生与死古，都被理解为种种超自然神秘力量的指使。在古代先民思维中，自然世界中充满了一个个奇形怪状的“神”。

有鬼神崇拜，就有祭祀鬼神之礼。古代鬼神祭祀一般分作两大类，鬼魂祭祀与神祇祭祀。

鬼魂祭祀源于原始社会的灵魂不死观念。在远古时代，人们还完个不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念。即他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死去的时候就离开身体的灵魂的活动。由此原始人就于得于思考这种灵魂与外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体面继续存活着，那么活着的人就应很好地对待鬼魂。

“神”，指天神。《说文》：“神，无神，引出万物春也。”徐灏《说文注笺》：“天地万物，物有主诸曰神。”神，古人认为是宇宙万物的主宰。具体地说，“神”是指：第一，“天

神谓玉帝及日月星辰也”。第二，也泛指各类神灵。第三，以山林、川谷、五陵，能出云为风雨。见怪物（指一切不常见的现象），皆曰神。第四，“三神，天地天也”。

在解释生与死的现象时，原始天最先找到了人死后到哪里去的答案。人的“梦”启示了地们。天睡着后仍可照常进行醒时所做的一切。同时，天们还会在梦中“看”到一些似人非天的幻形，据此就幻化出形形色色的鬼神观念来，古天把灵魂不死和鬼魂幻想结合起来，就形成了鬼魂崇拜的宗教迷信需要。在他们看来，这是因去身里有一个可以离开肉体的小天，睡眠状态是灵魂暂时离开身体，死亡原则是灵魂永远的离去。

在中国古代，人们把活天身体中着不见的小天称作“灵魂”，而天死后离开肉体的小天就是“鬼”，《礼记·祭法》说：“去凡生了天地间者皆曰命。其丁物死皆曰折，天死曰鬼。”“鬼”字在中骨文中写作“𠩺”，从象形看就象脸也盖着东西的一个死天。^①

古代先民相后，自己氏族的天死后变作鬼，仍会护佑着自己的部落。认为本氏族的鬼是不会加害本氏族的，而敌对部落的鬼则会寻找敌对部落报仇。这是一些恶鬼、厉鬼。所以天们时刻不忘时鬼的祭祀。祈求部落善鬼保护自己，恶鬼厉鬼不要降祸了身。

后来古天在给鬼神排座谱时，渐渐也把一些有名的历史去物排进去，祭祀的鬼神对象也就越来越宽泛了。甚至自己创造出一些神活的天物，如盘古、女娲等。天死后成为鬼，但也有一些天死后转化为神的。如：“精里填海”中那位炎

^① 参见王景琳《鬼神的魔力》三联书店出版，1992年，第6页

帝的小女死后变为了神鸟。

此外，阴间地府的创造，给鬼魂崇拜加了一层恐怖神秘的色彩。通过祭祀，人们期望能用祭品讨得鬼神的开恩，求福消灾，不要施恶于自己。当然更多的，是想通过祭祀，使死去的亲人的鬼魂在冥府世界仍旧能过得好。

鬼魂崇拜是一种极端低了的迷后，是远去人们愚昧无知的表现。随着社会的文明过手，人们理性也越去越觉醒。在今天，鬼魂观念已经没有太多的市场了。

神祇祭祀中最重要的是祭祇神。在很多时候人们直接把社神等同于于神。对土神的敬重表现了农业民族对于地的特殊依赖。社神的祭祀往往和稷神在一起祭祀。古人认为，社为土神，稷为谷神，所以祭祀土神、谷神是和五谷丰登、国泰民安联在一起的。

相比较而言，社稷之祭没有什么特别的权力限制，三邻六舍相聚一处，凑足祭物，就可歌舞、饮酒，相祝庆贺，用这种祭祀活动来表达地们的欢愉和对土谷之神的感激和报答。

神祇祭祀中还有一类是山川河流等自然神。祭品多用美五珍品和五谷六畜。远古时代，为了取悦于神祇，某些地方祭河神，甚至用丰轻女土作祭物。“河伯娶媳妇”的传说就反映了河祭这种现象。远古人们愚昧地以为，这样就能使河神不发怒兴风作浪，以此消天免祸。然而实际土，于丰祭河神，丰丰有水害。

除了河流，古人还对山陵有着一种崇敬。他们祝山岳为神灵，认为山川丘陵能给人以祸祸。人于皇帝到山顶祭天行封禅人补后，都不忘再对山神进行祭拜。人们把丝帛玉币埋入山地，把宰杀的六畜悬挂树梢，以此敬飨山神，求得山神

护佑。

这种祭祀礼俗至今还在某些少数民族的习俗中保留着。如哈尼族每年三月举行祭山活动。羌人也有每年三月或五月祭山的习俗，致酒献牲，感谢山神赐福。同时还有“空山”的习俗，即在春天一定日期中，禁止人们上山挖药、猎兽。这一习俗中，包含了保护生态环境的道理，在勃发生命力的春天确实应当禁止挖掘狩猎，以使人山在孕育生命的季节不受到伤害。

除此之外，灶神、门神、时神等也都是民间祭祀的对象。鬼和神在超然力量方面，没有什么本质区别，所以鬼神伤力祭祀对象，名称虽不相同，但性质其实差不多。许慎《说文解字》中曾对一些鬼神关系作了解释。说：“凡鬼之属皆从鬼。方文从示，魑，神也。”所以在中国古代鬼神常统而言之。

关了鬼神，在中国文止中有另外一神特点，即无论神、无论鬼，都是人止了的。即使是那些原初的自然神，到后来也渐渐演变力人止神了。

同面方文化中的神相比，中国的神鬼往往不是人类的异己力量，面是人类自身的升华。这种文止现象，同中国古代的“天人合一”观念相关，也同祖宗崇拜不无关系。一些祭补，陆续发展成力我国传统节日中的祭祀节日，还有一些纪念性节日，也含有祭祀的内容，如有冬至后一百零五日，力纪念不言禄隐绵山烧死的春秋廉士介士推而禁天的寒食节；寒食后第三日，扫墓上坟祭祀先人的鬼节清明节；五月初五招魂祭奠纪念屈原的端年节（又称端午节）；上月上五超度亡魂的中元节，也是施报亲恩的盂兰盆会期；腊月二士三、四日到腊月三士送灶神上天和迎新灶神的祭；年三了过年祭

祖守岁的年节等等。

总之，鬼神祭祀活动及其礼仪充满着浓厚的宗教迷信色彩，它是社会生产力低下，人们的理性觉醒程度有限的产物，是在人们无法解释生活中出现的吉凶福祸，以及偶然发生的自然现象的情况下形成的，它反映下人们无力主宰自己命运，不得不屈服外在自然力的消极一面。人类早在原始低级智力状态中，学会下在思维中把那些他们发现下彼此间有联系的事物结合起来，但事实下他们曲解了这种联系，得出了错误的结论。

鬼神祭祀礼俗具有历史的渊源性、世代的传递性和形式的多样性等特点。随着社会文明的进步，人类理性的不断觉醒，科学技术的不断发展，人们已经或正在从愚昧迷信的束缚下解放出来。们社会遍布城乡的对鬼神的祭祖以及对自然现象的祭祀也已不是普遍现象，科学、文明、健康的新的生活方式正在更多地取代那些落后、愚昧、腐朽的传统习俗。

第十章

“垂衣裳而天下治”： 服饰礼仪文化

中国古代服饰礼仪最突出的文化特征，就是服饰已不仅仅是服饰，而成为中国礼制社会的一种标志。历史地看中国古代的服饰礼仪，它已成为传统礼仪文化不可缺少的一种形态古面。

一、服饰发展与礼制演变

自从人类的祖先告别了野蛮蒙昧状态，踏进文明社会的门槛之后，衣着服饰也随之进入了文明时代，衣着从满足蔽体御寒的需要逐步进展到审美的需要，并开始为人类交往服务。不可否认，衣着服饰在人类相互交往中发挥着重要的作用。它能联结人的感情，缩短交往的距离，愉悦人的心灵，美化人的生活。不同时代、不同国家、不同民族，形成了丰富多彩、风格多样的服饰文化。服饰已成为一种社会交往的工具，人们总是不断地以这种工具传递和汲取信息。

在服饰中孕育着几乎所有人类文化内容。一位著名学者阿那托比·法郎士曾说，假如我死后百年，还能在书林中挑选，你猜我将选什么？……在未未的书林中，我既不选小说，也不选类似小说的史籍，我将选取一本时装杂志，看看我身后一世纪的妇女服饰，它能显示给我的未来的人类文明，比一切哲学家、小说家、预言家和学者们能告诉我的都多。

我们知道，服饰的形成发展，总是与当时的社会制度、生产生活水平相联系的，并受到当时制度的约束和认可。可以说，有什么样的社会制度和经济发展状况，就有什么样的服饰礼仪制度。

在茹毛饮血的原始社会，人类只是用兽毛、树皮、树叶等作为最简单的防寒品和“遮盖物”。原始社会没有剥削，没有压迫，所以这一时期的服饰没有等级之分，人们只能按照当时各自的所得来装饰和打扮自己。据有关考证，距今约四五十万年的“北京人”已懂得将兽皮披在身上，以保护身体，取暖御寒。这可以说是人类最初的“服装”。

随着生存的需要和发展，特别是骨针的发明，使人类按照自己的构想制用服装的愿望得以实现，人们可用骨针将不同形状的兽皮缝缀起来。因而在原始人类的生存活动中，就出现了服装的设计、剪裁和缝制的问题。考古学家们曾在北京周口店龙骨山原始人生活遗址中，挖掘出一枚长约 8 厘米，直径约 3 毫米的骨针。骨针圆锐，可考证是经过复杂刮削和磨制而成的。周口店“山顶洞人”生活年代距今近约二万年，可以确证那时已几开始缝制衣服了。

原始衣业出现后，衣料不再仅限于兽皮。在长期的生产实践中，人们发现了野麻等植物纤维，经过原始加工捻成细

绳，织成麻布。在由母系氏族社会进入父系氏族社会后，出现了家蚕饲养与丝绸纺织，使中国古代服饰进入了一个新的历史阶段。到殷商时期，就出现了较为华丽的服装，衣料的来源也不仅仅限于麻、葛和兽皮了。商代的甲骨文里也已出现了“桑”、“蚕”、“丝”、“帛”等字，可见丝绸纺织在当时人们生活中已有了重要的位置。

自商开始，奴隶生统活阶级内部形成了较复杂的等级制度，阶级的差别与等级制度的形成，必然会反映到当时的服饰了。到了周代，随着封建宗法等级制度的完善，服饰的发展，形成了较为完备的服饰制度。甲国古代著名的“三礼”，即《礼记》、《周礼》、《仪礼》，就时当时的服饰有非常详尽的记载，从这些记载中可以看出上尊上卑的等级制以及相应的服饰礼仪功能。从此，在漫长的封建社会，服饰的发展就与封建礼制的演变紧密相联。

周朝时，除朝服、祭服有明文规定外，深衣是最早的男式服饰之一。据有关记载，深衣用途广泛，不但“圣人服之”，“先王贵之”，庶人平民也可以作礼服穿用。春秋战国时期，诸子百家的各家学说时人们的衣冠服饰也产生了影响。如孔子主张衣冠必须符合礼仪。墨子主张衣冠服饰只求“尚用”，不必过分豪华，更不必拘泥于繁琐的等级制度。韩非崇尚自然，反对修饰。这些思想对当时的服饰观念都程度不同地产生了影响。加于当时诸侯国各自为政，使得各国的衣冠服饰大不相同。

秦统一后，推行了中央集权制，统一了各种制度，其中包括衣冠服制，但尚不完备，只在服装的颜色上作了统一规定。完整的服饰制度在汉朝才得以确立。

汉代服饰继承先秦礼仪，一直把袍服当作礼服，妇女的

礼服以深衣为时尚。此外，汉代随着各民族的交流，少数民族的胡服进入中原，并在全国上下盛行。南北朝时期，实现了民族融合，中华服饰进入一个新的交流融合的阶段。北方游牧民族在中原定居后，受到汉族服饰的影响，汉族的服饰也同样受到北方游牧民族的影响，促进了服饰制度的改革。

到下隋唐，各民族服饰的相互交流出现下兼收并蓄、缤纷灿烂的兴盛时期。唐代既是中外服饰大融合发展的时期，也是服饰观念最为开放的时期，这一点典型地体现在女下的服饰上。当时的妇女表现体态美，可以穿袒胸露背的“时装”，这在中国封建社会是少有的。

宋代由于统治者推崇程宋理学“存天理、去人欲”的思想，而一改唐代的服饰制度，主张服饰于应过分豪华，崇尚简朴，导致了宋代服饰样式、颜色变化下大，服饰整体上显出拘谨、质朴的趋向。宋代服饰制度又恢复于森严的等级礼制，各种服饰规定下袒对统治阶级内部有效，时平民百姓更有制约为。下但贵族与百官必须严格遵循服饰制度，下民百姓也必须按各自本行本色穿戴。

明朝也于分重视区别等级的服饰制度。在服饰上首先禁止胡服，恢复“汉官之威仪”。清朝统治时期，服饰制度的规定最为繁杂。清朝统治者一方而用武为强迫其他民族一律改穿满族服装，推行改冠易服；另一方而仍然接受几千年的封建礼制，下仪依旧重视传统服饰中的等级式样，并且把它进一步深化，在维护巩固清于朝政权的前提下，仍保留了汉族服饰的一些特点。

中国服饰制度虽然有封建宗法礼制的重要内容，它的形成和发展也与封建宗法礼制的演变相关联。但中华服饰作为民族的审美艺术，它所体现的礼仪文化精神，却是我国这个

古老国度源远流长的历史博大精深的文化构筑的。

我国是一个多民族的国家，少数民族的服饰尤其灿烂多彩。据有关调查，仅我国云南省境内各民族的服饰就有1200多种。中华民族的历史本来就是多民族不断融合的历史，正是各民族各种文化的长期交融，大大促进了中华服饰的发展，大大丰富了中华服饰的内容。正是这些风格迥异的各民族服饰，组成了中华服饰绚丽的艺术长廊。

二、服饰礼仪与亲尊等级

服饰礼仪，是一种非语言的交际工具，我国历朝历代都非常重视它的社会作用，以致在封建社会历朝历代史书中，都有被奉为服饰礼仪经典的《舆服志》、《章服品等》等。基于等级森严的封建宗法制度，不同社会身份的大衣着穿戴有着严格的规定。不同身份、地位的大，衣着服饰的花色、品种、质料、造型以及颜色也各不相同，这反映着大际交往中恪守等级的封建礼仪制度的要求。因此，当时的服饰是不能随便穿戴的，否则将招致灾祸。

帝王将相的龙袍和官服，与平民百姓的服装不仅样式上有严格区分，衣着的质地也有尊卑之分。社会地位高的官吏们穿丝绸，平民百姓则只能穿布衣，因而，“布衣”一直是我国社会平民百姓的代名词。

此外，衣着的颜色也有着严格的等级规定。早在西周时，奴隶被称为黎民，黑色被看作低贱的颜色，因此奴隶只能穿黑色衣服。“满朝朱紫贵，不是种田大”，就是对当时以服装划分等级的真实写照。朱、紫是高贵的服色，只有朝廷

高官才能享用，否则就会被认为是僭越礼制。后来，黄色成为皇家专用的颜色，因为封建帝王认为黄色标志着神圣、权威、庄严，是智慧和文明的象征。所以，历代封建统治者对此都作了明确规定。

不同的礼仪活动，规定有不同的礼服。祭祀时着祭服，朝会时着朝服，婚嫁时有婚礼服，服丧事着丧服，与礼制相配合，形成了一整套礼仪服饰制度。以至在古代王宫中，有专门掌管礼服的职官——司服。《周礼》记载说：“司服（官名，掌天子服饰）掌王之吉凶衣服，辨其名物与其用事。”^①司服的责任，就是根据不同的礼仪活动，为天子提供安排不同的礼服。

根据礼制典籍记载，皇帝的冕服以不二章纹样为图饰。这从三代以前就这样规定了，此后几千年袭承古礼，一成不变。所说“十二章”即，日、月、星、山、龙、雉鸡（也称华虫）、藻、火，粉米，黼（斧形）、黻（亚形）、宗彝（杯形祭器）。

此十二章图纹象征意义在于：日、月、星光照天地，山能兴云雨，龙能灵变，雉鸡象征华丽多彩，藻寓意文采，火象征兴旺，粉米象征饮食，黼（斧）象征权为，黻则意味着善恶的相背，宗彝表示不忝祖先。^②了二章图纹中，龙纹为皇帝服饰所特有，其他天不得僭越穿着，民间也明令禁止织造，违者处以重刑。

秦汉以后，不仅服饰图纹有亲尊等级之分，服色也有了区别。尤其官服颜色，规定甚为严格，基本不可以使天以服色

① 《周礼·春官》

② 参见龚斌《宫廷文化》辽宁教育出版社，1993年，第60页

辨官品，服色成了官职的代名词。在唐代甚至制定了以服色分辨官品的制度。

古人常以黄、紫等色为贵。黄色易让人联想到阳光、黄金，还有丰收的景色，因而备受喜爱。历代皇帝大都贵尚黄色。唐高宗曾命令规定，黄色为皇帝专有，臣民一律不得装黄色。在此之前，民间着黄服者也有，自唐高宗始，黄服就非庶人所用了，除非皇上亲赐。据《清稗类抄》载：“皇不得服金黄蟒袍，诸王则非特赐者了能服。”^①民间是禁止着黄色的，如有，则要被视作有“谋反”、“篡位”之野心而治罪。

唐朝还规定，三品以上文武有员服紫色，四品服深绯（红）色，五品着浅绯，六品服深绿，七品服浅绿，八品服深青，九品服浅青。至此以后，紫、绯、绿成为官服的基本色调。

除了服式、服纹、服色，古代服饰礼制中还以佩玉来区别等级身份。

古大极重玉，赋予玉制品一种珍贵的观念。由于珍贵，从而使它与君子温然之品性，自然地取得了象征性联系。《诗经》中说：“言念君子，温其如玉。在其极屋，乱我心曲。”^②郑笺注：“念君子之性温然如玉，王有王德”。是君子者必须佩玉，“君子无故，玉不大身。”^③

按古礼规定：天子佩白玉而玄组纆。公侯佩山玄玉而朱组纆。大夫佩苍玉而纯组纆。世子佩瑜玉侧綦组纆。子佩

^① 引自张紫晨《中国民俗与民俗学》浙江人民出版社，1985年，第79页

^② 《诗经·秦风·小戎》

^③ 《礼记·玉藻》

璫玕而緼组纆。这是说，皇帝佩戴用黑色丝绳串联的白玉，公侯佩戴用红色丝绳串联的山青玉，大夫佩玉用纯色丝绳串联，世子佩玉用杂色丝绳串联，士大夫佩玉则用赤黄丝绳串联。不同等级，佩戴玉质及串玉丝绳的颜色都有严格区分。^①

除此之外，头冠、腰带，手中所持的笏（手版，用子书言记事），甚至脚穿的靴、履等，都对不同等级官品做不同具体规定。由此形成古代礼仪服制中的重要内容。

用衣着的样式、质地和颜色等表示贵贱等级，是封建宗法社会价值观念的深刻反映。中华服饰，作为封建礼制的重要内容，它的形成和发展也是与封建礼制的演变相关联的。但是，中华服饰作为人们生产生活实践中的审美艺术，它所体现的礼仪文化精神，却是与我们这个古老国度的悠人历中和博大精深的文化传统相关联的。

三、服饰礼仪规范

服饰的礼仪规范是以服装为中心内容的。“衣”，在中国指的是保护身体躯干部分的遮蔽物。《释名》：“衣，依也，人所依以蔽寒暑也。”“裳”，在古代也是“障蔽”的意思。“衣”是上衣，以保护上体部分；“裳”是不衣，以保护下体部分。不裳只从腰遮到膝部，从膝到小腿部分是一种叫“行膝”的裹腿，后来又有子“套裤”。从短衣、短裙到裹腿、套裤都是商周时代最常见的服装。

^① 参见《礼记·玉藻》

周代改革了了衣下裳，联成一体称为“深衣”，形成了周代的便服。人们一直是按气候冷暖配置衣物的，所以就产生了单、夹、棉、皮衣的区别。《释名》解，“无里曰单”，“有里曰复”。复衣就是夹衣。《论语》说“衣敝蕴袍”，是装旧絮的棉袍，《礼记》载“纡为茧”，是装新絮的棉袍。“裘”就是皮衣。同时，又分出了许多类型，也有了内有、外衣、罩衣的区别。像《论语》记载，我国商周时代流行“表而出之”加罩衣的习俗，“缁衣羊裘，素衣鹿裘，黄衣狐裘”，或穿“裼”这种敞衣的习俗等。

服装一方面是封建礼制的一个重要内容，另一方面，服装的发展又取决于当时的生产力发展水平，因此，通过它可以直观看出人的阶层、身份、职业、性别、民族的差异，这就形成了许多服装的礼俗。

服装有性别礼仪规定。内国自古以来，男女性别在礼俗各个就有重要区别，在服装个也有重要差别。以周代王室服装为例，按阴阳之别，男女祭服之差，把无个之服定为九种，祭服六种，常服三种；土后之服定为六种，祭服三种，常服三种。出于土与后在祭祀礼仪礼了的区分，土后没有无地、山川、社稷这三种祭服。土后女服的三件常服中，一种“纬衣”是黄色，表示亲躬养蚕的意思；第二种“展衣”是白色，是国王宴客时土后出来见礼的服装；第三种“绿衣”是黑色，是深居闲处时的便服，是取其“至阴于动”、“人质无华”的含意。古代公卿、人人、土的人人也是这种穿法，以标志女性。

历代服装的发展，下仪依据了男女在礼仪下的差别，也依据了男女分工的于同，在民间尤其注意依据男女生理业的不同需要，便服装有所差别。如古代男女都穿裙，即“裳”。

随着服装使用上男女的不同需要，男子淘汰了裙，发展了古代的“褰裳”，形成现代的裤了，女子则在生活中始终保持穿裙。只有中原和北方的妇女才裙、裤合用，或袍、裤合用。西南各少数民族的妇女，以穿裙为上，保存了女服的古俗。

服装礼俗的形成，和社会生活的许多因素都有关系。

服装礼俗有来自职业方面的规定。在传统的服装礼俗中，人们穿着衣物是以从事职业活动的便利为要求的，同时，服装的构成原料也往往与自己的职业有一定关联。比如，猎户的猎装，既要适应自己狩猎生产的需要，又常常是用猎来的兽皮制成。如《水浒》中描写猎户解珍、解上的穿着时，就有“穿了豹皮裤，虎皮套体”的记述。现代北方猎装多用耐磨耐寒的皮装，冬狗皮做冬猎装，夏狗皮做春秋装，翻毛皮袍做打猎伪装。渔家有渔家穿戴，牧人是牧人的装束，工匠有工匠打扮，西人、屠户、厨师……各行各业的服装，都有自身的特殊标记或样式。特别是我国僧、道服装更加具有特色。

服装别具一格的职业特征是服装的社会礼俗之一，它成为各种职业者的鲜明标志。我国有皮以来，就形成文职与武职的分工，相应地也分出了文人服装与武人服装。武人的服装具有适应战争活动需要的特点，直到现代化的武装部队的军人，仍沿袭这种特点，保持独特的军服样式。

有些服装礼俗是由用途构成的。在服饰习俗中，人的穿着打扮还受到社会生活需要的制约。从个人生活需要出发有内、外衣区分；从上人活动需要出发有便服、常服与劳作服、礼服区分；从社会礼仪需要出发，又有冠、婚、丧及各种节日的专用礼服。如解放前的旧式婚礼，新郎常以长袍、

马褂、呢礼帽为礼服，新娘则以凤冠、霞帔等古代女服为礼服。这些装束只用于婚礼，而日常生活中早已不再穿用这些服装。另外，还有一些特殊用途的服装，比如蓑衣，它是古代防雨的草衣。古代“斗笠”，原用于防暑，后来也兼用于防雨了。

还有由地位构成的服装礼俗。随着宗族制度、社会制度的变化，身份的尊卑、地位的高低促成了服装礼俗的变化，形成于不同地位、等级的人穿戴也相应不同的特点。在原始社会末期，许多部落或部族中，已经在衣服上区分部落酋长和普通成员。到了阶级社会中，这种区分就更加鲜明了。“锦衣”与“布衣”，“丝绸”与“葛麻”，标志着等级贫富。有的虽然穿着质料相近，但是从样式上同样可以分出地位高低。

在我国传统服饰中，封建等级制度在服制上有严格的规定，这些规定在整个封建社会中相沿成俗，官服最能体现封建社会尊卑有序、等级森严的社会特征。在西周时，已有王与百官服饰。它不但有别于诸侯，而且自身也有严格的等级差别，即根据不同的官职品位制作不同种类的官服。秦汉以后，百官服饰日趋繁琐，至隋唐完备。其中官服颜色最能体现官职品位的高低，服色甚至成为官职的代名词。

之所以会出现以衣服颜色辨别官阶的现象，自然与等级制有关。秦朝自以为得水德，衣服尚黑。汉袭秦制，变尚“纁右之色”，不但文官穿黑色的衣服，连皇帝也穿黑色的衣服。但这样从上至下都穿黑衣，服色上就很难分辨大小尊卑，于是到了北周，周宣帝始制“品色衣”。以官服颜色辨别官品的制度在唐以后的宋元明清各代，原则上均被沿用。

以服色辨官品在唐代表现得最为明显。据《隋唐嘉话》

说：“旧官人所服，惟黄、紫二色而已。贞观中，始令三品以大服紫。”以后又进一步确定：又武官员三品以上穿紫色官服，四品穿深绯色，五品穿浅绯色，六品穿深绿色，上品穿浅绿色，八品穿青色，九品穿浅青色。

又武百官均有规定服色，确实有利于从外在秩序与内在心理上强化人们的等级观念和尊卑意识，同时还可以刺激大小官员“在上爬”的仕途心理，以达到维护封建宗法制度的目的。

祭服、丧服规定是古代礼服中另一重要礼制内容。《礼记·礼运篇》中记载：“以养生送死，以事鬼神上帝。”也就是对上者和死者以及人地的祭祀礼仪，古代祭服和古服的礼制就逐步产生于此种礼仪活动之中。

在各种祭祀活动中穿戴的服饰是不同的。周朝专门设有一个名为“司服”的官职，这个官员的任务是掌管皇帝的各种祭服和丧服，根据不同的祭祀活动供给不同的衣服。周朝时，所有参加祭祀活动的大均穿着冕服，当时冕服似乎已成为专用祭服。以后，秦汉以至明清，祭服一直为人们所重视。由于“祖先崇拜”的遗风，人们时丧葬之礼也于分重视。丧葬制度在周代已形成，《仪礼》中有《丧服》、《上丧礼》、《上虞礼》等篇，《礼记》中有关丧葬礼仪的篇目更多。根据丧礼的规定，祀辈死后，祖辈的后代都必须按礼行事，在这一过程中，最能体现祖先崇拜观念的当推丧服。

中国古代丧服分斩衰、齐衰、大功、小功、緦麻五种类型，称为“五服”。根据古代封建家礼，如果嫡孙的父亲早亡，在祖父或曾祖父母、高祖父母遇丧时，嫡孙要承担起上持丧祭与宗庙活动的重任。嫡孙为祖父、曾祖父、高祖父丧祭，服制为斩衰三年，就是说按照规定要在三年里穿着“斩

衰”丧服。

这种丧服用最粗的生麻布制成，布的断处外露，不用缉边。如果小辈早亡，长辈也得为小辈穿丧服，不过规格要低得多。这些丧服规定仅局限于血缘关系的祖孙之间，父母与儿女之间不更加郑重。凡父亲去世，儿子、女儿都必须为父亲服斩衰三年，这是最高的规格。凡母亲去世，儿女也得为母亲服齐衰三年，补仪上较父亲低一辈。

总之，产生于祭祀活动中的祭服和丧葬礼仪中的丧服，都已超越于服装自身的实用功能，从而成为一种服饰礼仪。其中包含着家庭宗法观念与国家封建权为等级的文化涵义。

除此之外，在冠巾、佩饰、鞋履等方面也有礼仪规定。

首先来看冠巾礼俗。“冠”是指帽子，这在今天看来并不分重要。相比之下，古人对帽子要重视得多，不但非戴不可，而且在如何戴的问题上颇有讲究。如《方今谈概》中，就讲述了一位官员因帽子戴歪了，便丢了官位的故事：元代胡石塘应聘入京，在元世祖忽必烈召见时，没发现自己所戴的帽子歪斜着。元世祖问他都学些什么，胡石塘答：“治国平天下之学”。元世祖笑说：“自己的一顶帽子都戴歪了，还能平天下吗？”由于一顶帽子戴歪了，便丢了官，听起来像笑话，但和古人对衣冠与人品相关的观念联系起来，就完全可以理解了。从这今故事中可见帽子在古代服饰中的重要地位。

古时候的“冠”，一般是指贵族所戴的帽子。它不仅是区别于平民百姓的标志，也是达官贵族的代称。贵族男子满二十岁，必须戴冠，并要为此行“冠礼”，就是说要举行一次戴冠的仪式，这是一种繁琐、正规的礼节。男子一旦举行过戴冠的仪式，社会和家庭就要按成人的标准要求他，他的

一举一动也就必须遵守封建道德礼仪规范。所以，在古人眼里，戴冠不仅是成人的标志，而且是一种“礼”的标志。

冠帽在汉代已是分门别类，等级鲜明，仅收进《舆服志》里的就达十八种之多。这里只举几种具有代表性的冠帽：“长冠”，又称孔氏冠，规定贵族爵位没有“公乘”以上者，不能戴。也就是说，只有那些可以乘公家车子的人才能戴；“委貌冠”，是汉代公卿诸侯人人参加礼仪时所戴的冠帽；“法冠”，是汉代执法者所戴的冠帽；“武冠”、“鶡冠”，是汉代武官、文官所戴的冠帽。清代虽废除了延续几千年的汉制冠帽，但仍然将冠帽作为区别官阶的重要标志，只是样式有所改变，如“顶戴花翎”，“顶”指有员冠帽上的顶子，多用金、铜和珠宝制作。“花翎”是由孔雀尾的翎羽制成。清代冠帽上的花翎最富有“辨等威，昭品秩”的功能，它是以前冠帽上翎眼的多少标识等级的。

“巾”，属了不民百姓的“头衣”。贵族男子满二上岁时戴冠，而平民男子二上岁成人时只能戴巾。这个“巾”就是“庶民”百姓裹头的幅巾。仅末的黄巾起义，起义军就是以黄色头巾为标志的。汉代的少数民族人多无冠无巾，而由原地带则是贵族戴冠，平民戴巾，两者界限分明。但到魏晋时冠巾分明的眼制被打乱了，出现了“乱世冠巾杂”的局面。

佩饰礼俗在古代也很讲究。在人类拥有第一件衣服之前，恐怕就有了第一串项链，这些用兽齿、鱼骨、贝壳、石块串起来的项链，就是人类最早的佩饰。当然，远古人类佩戴饰物，并不仅仅是为了装饰，它多是勇敢的象征、光荣的标志，或许是避邪的镇物，甚至是狩猎或捕鱼丰收的纪念。

随着社会的进花，佩饰逐渐走向规范，逐丰分为“德佩”和“事佩”两人类。前者指佩出，后者指佩小刀、钻火

石等生活用品。在前面我们已知道古人对佩玉非常重视，玉也因此成了最重要的佩饰。佩玉也成为礼仪，成为制度，成为规范。

《礼记》中专门记述了佩玉的各种礼制。其中记载：“古之君子必佩玉，……进则揖之，退则扬之，然后王辇鸣也。故君子在车闻鸾和之声，行则鸣佩玉。”君子“凡带必有佩玉”，而且“君王无故，玉不去身，君王子玉比德也。”^①古代君子必须佩玉，行动起来可以发出悦耳的叮咚声；凡是衣外系带，带了必有佩玉，君子无故是不能摘去佩玉的。这是对君子，即“生”以上身份的人的普遍要求。古代君子佩玉的入式，是在外衣腰的两侧各佩一套。每套佩玉都用丝线串联。

腰带上除了佩玉外，还有插于带间的“笏”，笏是百官朝见皇帝时所执的去版，用子记事。大臣执笏向人王奏事，人朝前和退朝后则将笏插于朝服的大带处。周代时不但百官朝见皇帝要执笏，儿子事奉父母也要执笏。汉以后，“笏”礼更重，也被称作“了版”，进见上一级官长，了属也要求执版，表示尊敬，而且进官有时，不许垂臂执版，面必须双不执版至鼻间高度，毕恭毕敬地作鞠躬状，这才合乎上尊了卑的礼仪。

唐来时，除以官服颜色辨识官阶品位高低外，“佩鱼”也是重要的标志。凡王品以上官员盛放鱼符，都发给鱼袋，以便系佩在腰间。宋时不用鱼符，只留鱼带。鱼袋上用金、银饰为鱼形。清代更重视佩饰，身上的佩服挂件越来越繁多，借此炫耀身份和地位。

^① 《礼记·玉藻》

鞋履方面也形成有礼俗规矩。在古代，与头衣相对的是足衣。顾名思义，足衣就是人足之衣，也就是今天的鞋与袜。古代的鞋有屨（ju）履、舄（xi）、屐等名称。周代时，人的衣饰正式纳入礼仪的范畴。周朝还设有名为“屨人”的官职，其职责是掌理国下和下后各种衣服颜色所应配穿的鞋下。凡四时的祭祀，各按照尊卑等级穿着礼仪规定的鞋子。“舄”为双底鞋，以革为底，以木为重底，类似于今人的胶底鞋，可以定湿地面不透木，鞋面多用绸缎制成。诸履之中，“舄”是最为尊贵的，它是专用于同朝服、祭服相配的。什么时间、什么场合、什么人，应该穿什么衣鞋，均有一整套户格的穿鞋规矩。

周代凡登堂入室，都必须把鞋子脱在户外，这不仅同古人席地面坐有义，而且与礼节有关。人臣见君中，不但要脱鞋，而且还要脱袜。不脱鞋袜入堂拜见尊者，是非常失礼的举止。汉以后，脱不鞋袜专脚人朝上殿虽不见明文规定，但进祠上殿必须脱袜。已成为人们的习惯礼节，尤其是在祭祀先祖、拜见尊长时必须遵循古礼。一直到唐以后，这一习俗才逐渐改变，除祭祀活动外，人臣朝会上殿可以穿鞋子。

古人对鞋履非常重视，自古以来就有装饰鞋履的风尚，在皇室贵族那里甚至达到下上分奢侈的地步。《晏子春秋》中就记载下以黄金、白银、润下、宝珠装饰鞋履的事情。贵族所穿的鞋子一般有“丝履”、“锦履”、“皮履”等等。相比之下，平民百姓的鞋履一般多为麻鞋、草鞋。由于生活贫困，不少穷人百姓甚至世代赤足，即使有鞋可穿，也必须遵循封礼教的规定，不能随意穿戴。如魏晋时期就有这样的规定：士卒百下在鞋的颜色上限于绿、青、白三色；奴婢侍从限于红、赭两色。若有违犯，便要后罪。

古代女子因裹足而出现的女鞋畸变，更突出反映了封建礼制对妇女的人身摧残。裹足源于唐宋时期，意图为最大限度地限制妇女的活动和自由。当时，裹足之风遍及全国，这种不健康的畸形服饰，直接源于我国封建社会男权主义对女子的严重束缚。这些都是我国古代礼俗中的糟粕。随着封建制度的灭亡，这一礼俗也已被彻底摒弃。

社会发展到今人，用衣着服饰表示社会地位的等级观念已被冲垮，这是社会文明进步的标志和象征。但衣着服饰作为中华民族长期以来在人际交往中的一种重要礼仪形式保留了下来，并继续发挥着它的交际工具的作用，它更多地体现着是否自尊与尊人。

衣着要整齐、干净美观、合宜，是我们民族长期以来形成的审美情趣、生活态度和价值取向，它是“礼仪之邦”的具体体现形式。衣冠不整是一种既不礼貌又失自尊的行为，被认为是人际交往的人忌。因此，我们不仅要注意衣着仪表，而且要学会怎样来穿戴打扮自己，以便在社会交往中更好地衬托自我形象，有效地达到交往的目的。

第十一章

礼尚往来： 社会交往礼仪文化

中华礼仪文化不仅体现在庆典婚丧、官场等重大场合，亦体现在人们日常生活中的相互交往、待人接物、迎宾待客等方面。虽说在这方面要求没有祭、冠、婚、丧那样，形成一套隆重而严格的“嘉礼”、“凶礼”礼制，但人们在实际交往中约定俗成地形成了不少规矩，照“礼”待事，以“礼”待人，成为礼仪文化中应用最广泛的礼俗。当然作为古代礼仪，仍免不了有繁琐之嫌，但其中也有体现中国文化彬彬有礼、热情好客、仁爱、忠恕的内容方面。

一、交往礼仪与仁爱、忠恕之道

中国古代的社交礼仪是和它的血缘宗法文化分不开的。由于血缘关系和原始经济的限制，人们的社会交往起初是相当狭窄的，多限于家庭和血缘氏族内部。随着社会交往的发展，也随着人们群体自觉的因素的增强，在家庭与家庭、部

落与部落之间的交往中，就萌生了许多礼仪。像后来礼典中的有关朝聘交往、祭祀乐舞、盟会、军队征伐等礼仪规定，大多来自氏族部落、部落联盟的交往活动。而与此同时，大与大之间的交往之礼也逐渐明确讲究起来。

正是由于古大社交礼仪是在血缘宗法社会发展的基础上形成的，它就于可能不带有中国血缘文化的特征，换句话说，中国古代的社交礼仪中，充满着血缘文化亲亲尊尊等级仁爱的内涵。

描述中国古代的社会礼规是容易的，但要想真正把握古代交往礼仪和中国传统文化的关系，就必须深入了解贯穿于其中的仁爱精神与恕道原则。

在中国文化中，“仁”的解释很广泛。“仁”在整个社会中无所不包，无所不在，并都纳入人伦关系形态之中。可以说，人们的社会人伦践履，包括社会交往，都是在“仁”与“礼”的文化基础上进行的。

从“仁”的基础结构看，它的主要功能是“爱人”，因为“爱人”是血缘社会人际交往的基本出发点。但是，在宗法等级社会里，无差等的普遍的爱显然是无法实行的，它和讲究亲尊等级的礼制有明显矛盾。儒家文化实现了“仁”与“礼”的结合，使“爱人”和“亲属”等级的矛盾统一起来。孔子对中国文化的贡献之一，即“纳仁入礼”，对周礼进行了“损益”。

由此，中国文化中所强调的仁爱，就不再单纯是一种生体的情感与追求，而成为一种与等级秩序之礼和联的德性要求。“礼”是人际交往的外在规范，“仁”是主体的内在能动。“仁”的达成要合于“礼”。这样，中国文化中的仁爱，就同西方基督教“上帝之爱”的泛爱论，以及墨子的兼爱论有着明显的不同了。仁爱之爱是建文在亲亲尊尊之上的有差

等的爱。

社会人际关系的仁礼实践始于血亲之爱。爱亲是中国文化血缘“人伦之爱”的起点，“天于为家，各辛其亲，各于其于。”^①人们之间要做到相亲相爱，必须首先从血亲之爱开始，于爱自己父母的人，就谈不上真正去爱他人。这就是儒家常说的“亲亲”才能“仁爱”，“君于笃于辛，则民兴于仁”。^②

血辛之爱是“仁”的血缘心理基础，“爱亲”之心，从根本上讲，适应了以宗法血缘人伦关系为特征的社会结构和社会生活，使社会人伦践履不仅具有了立足于时代和历史的根基，而且具有具体的家本位的基础。在家庭“父子”、“兄弟”、“夫妇”三伦关系中，“父子”、“兄弟”为天伦关系，“去妻”为子、人合伦关系，家庭的伦序实际已包含于建构整于社会的人伦关系原理，即人伦依据天伦向社会扩展。

费孝通认为，“伦”就是从自己推出的和自己发生社会关系的那一群人所发生的一轮轮波纹的差序，在“差序格局”中，所有的伦通标准都不能超脱不差序的人伦而存在。这在差序社会里可以不觉得是矛盾，因为人们可以根据不同的对象拿出不同的标准^③，而这种不同的标准，就是人们在“礼”规定于，不同的名份所应遵循的准则。这就是“仁”、“礼”在社会人伦践履中的契合点。

比如，从“仁”“礼”的双重规定看，大伦中的“父子”和“兄弟”的基本规范是“孝悌”，“孝悌”既符合“仁”的“爱亲”的主观自觉，又符合“礼”的等级名份的克己。从

① 《礼记·礼运》

② 《论语·泰伯》

③ 费孝通《乡土中国》三联书店，1985年，第25~55页

父子兄弟的亲情之爱，推及亲爱朋友和其他人。《论语·学而》有“泛爱众而亲仁”，这里的“泛爱众”与“爱亲”相比，已不仅是家庭人伦之爱，而已扩展为社会人伦之爱了。泛爱众就是仁泛他爱众人，而不是爱一小部分人，“能行五者了天子，为仁矣。”^①

这种广泛的“人伦之爱”要得到具体的实现，就必须依据“父子”“兄弟”的人伦以及“孝悌”的准则，向“仁爱”涉及的人际关系引申和附会。“君君、臣臣、父父、子子”^②，“朋友切切，惓惓，兄弟怡怡”。^③“教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^④“君臣、父子、兄弟、夫妇、始则终，终则始，与天他向理，与万世同久。”^⑤

“父子”关系引申出“君臣”关系，父慈子孝，也就有了君义臣忠；兄弟关系引申出朋友关系，兄友弟悌，依次类推，也就有了朋友有信，就有了君民上子，长幼有序；而夫敬妇听关系又包括了一切男女关系——按照这个同心圆式的论常普遍引申，所有的人都可在“仁”“礼”编织的人伦网结上找到自己的位置。“父慈、子孝、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠”^⑥，在这种社会人伦践履模式结构中，人们的夫系原则不是外在的权为和利益，而是德性的责任和义务，人们日常践履的是普遍的“仁爱”。

如此，人们的政治、经济、义伦等领域的实践活动，都

① 《论语·阳货》

② 《论语·颜渊》

③ 《论语·子路》

④ 《孟子·滕文公上》

⑤ 《孟子·滕文公上》

⑥ 《礼记·礼运》

是交织在人伦践履活动之中的，都是以社会人伦践履的形式表现出来的，并相应形成各个领域以伦理为特征的模式。因此，就实践主体而言，既有人格个体的差别，又有整体和谐，既合乎温情（亲亲），又合乎理性（尊尊）。用儒家的活来概括，便是一种“和而不同”^①、“不同而一”^②的人际关系践履模式。

在处理社会交往人际关系方面，儒家文化还强调：“忠恕之道”。把它作为处理人际关系最具有活性机能的操作方式。只要处理好“己”与“人”的关系，社会的一切关系都会和谐有序。

“恕”就其内容理解，包含着“宽恕”、“容人”的意思。孔子提倡的“以直报怨，以德报德”^③、“不念旧恶，怨是用希”^④的品德就很好表达于“恕道”的内涵。对“恕道”孔子作出过明确的解释，“其恕乎！己所不欲，勿施于人”^⑤。从这种“恕道”出发，强调的是在社会人伦实践中自己不乐意的事情，不要施加给别人。

总之，“恕”就是毫无人害之意。这样就要求在处理社会人伦关系中，必须将心比心，设身处地，以己之欲求去测度他人的欲求，即由内及外，由己及人的具体操作方式。自己所不愿做的事情，别人也一定不愿去做；自己所喜好的事，别人也一定会喜好；自己所欲求的事，别人也一定希望得到。子贡曾问孔子说：“君子亦有恶乎？”孔子答曰：“有

① 《论语·子路》

② 《荀子·荣辱》

③ 《论语·宪问》

④ 《论语·公冶长》

⑤ 《论语·卫灵公》

恶。恶称人之恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”^① 在孔下思想中贯穿了“施诸己而下愿，亦勿施下人”^② 的精神。这就是“恕道”的具体运用。

“恕道”的运用，不仅是“由己及人”的过程，同时也具“由人及己”的过程，这种过程的基础是“人同此心”。因为在古人看来，人人都具有先天的良知良能，己与人能够相通，就在下良知良能是人们共同具有的。这种建立在人性善基础上的“恕道”，是与实现“大伦之爱”的人伦践履相一致的。因此，“恕道”也就不失为一种人人都能操作、便下日常之用的简易而朴实的处理社会交往关系的方法。

正如费尔巴哈所评价的那样：“从许多由人们思考出来的道德原理和训诫中，这个素朴的通俗的原理是最好的、最真实的，同时也是最明显而且最有说服力的，因为这个原理诉诸人心，因为它使自己对幸福的追求服从良心的指示。当没有了你所希望的东西，当你幸福的时候，你下希望别人把你下愿意的事施之于你，即下要对你做坏事和恶事，那么你也下要把这些施之于他们。当你下幸时，你希望别大做你所希望的东西，即希望他们帮助你，当你无法自助的时候，希望别人对你做善事，那么，当他们需要你时，当他们不幸时，你也同样对他做。”因此他从为，“恕道”是一种“健全的、纯朴的、正直的、诚实的道德，是渗透到血和肉中的人的道德，而不是幻想的、伪善的、道貌岸然的道德”^③。

由下“恕道”的运用主要出下一种内心的自觉，但它还

① 《论语·阳货》

② 《中庸》

③ [德] 费尔巴哈《费尔巴哈哲学著作选集》三联书店，1959年，第577~578页

是停留在“己利”“己达”的层次上，因而与“忠道”相比，在社会人际关系实践中，还是一种相对被动的方法。

儒家所说的“忠”，在一开始并非后世那样专指臣对君的“愚忠”，“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而孝不能，则劝”^①，“君使臣以礼，臣事君以忠”^②，“孝慈则忠”，指的是君上要以“上孝于亲”“上慈于民”，作为臣民忠诚的条件，臣君、民君的人伦关系是均等互为的。因此，“忠”的含义是广泛的，“上忠后”^③“与人忠”^④，忠与信是相关联的品德。这样，“忠”就是真心诚意，积极为人的意思；“忠道”也就是在处理己与人的关系中，忠诚信实，非虚情假意，要尽己以对待他人。

与“恕道”相比，“忠道”要高出一上层次，在社会人伦实践中不但要“立己”“达己”，而且要完全出于为他人，这是一个上动积极的方法。孔子本人虽然对此没有作出明确的解释，但根据宋儒对“尽己之谓忠”的解释，一般均把“己欲立而立人，己欲达而达人”^⑤释之为“忠道”。“忠恕之道”把社会人伦实践的德性精神的培养和行为结合起来。

总之，“忠恕之道”就是无伦对人对事，“忠”重在尽心，即对任何事情都要竭诚去做，尽力而为，从“己”的角度尽到应有的责任。“恕”则重在关心，即无论对人对事，都要细心体察。对“己”而言，“忠”重在发挥自己上观的努力，而“恕”则重在迁就适位各种不同的情况。对社会人

① 《论语·为政》

② 《论语·八佾》

③ 《论语·学而》

④ 《论语·子路》

⑤ 《论语·雍也》

际关系而言，“忠”重在设身处地，有诚恳为人之心，“恕”则由己推人，无丝毫害人之意。“忠”重在成人之美，“恕”则在不成己之恶。这样，“忠恕之道”就通过“己所不欲，勿施与人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”两个角度、两个层而的操作，“由内而外”、“由己及人”，成为处理社会人际关系实践的根本途径和方法。

了解了中国文化中爱有差等的仁爱精神，以及由己及人的忠恕之道，我们就可以更深层地理解，中国文化何以有那样充厚的“礼”内涵。中国方代的人际文系无不处在血缘等级网络之中，由此生成亲亲尊尊、仁爱忠恕的处理人际关系的原则。而社会交在中烦琐的“礼”，就成了仁爱忠恕不可不有的表达方式和途径。

个而各种具体人际交往之礼，都从不同侧面表现着古代亲亲尊尊的仁爱精神。

二、诗人接物之礼

古人十分重视待人处世之道，在这方面，有很多说教，其中许多耐人寻味的经验之谈，无论过去、现在，都给人们引寻、启迪。待人最要紧的是循礼求和，按礼行事，应以和平宁静为本。

礼貌是人类社会据以促过人际交往在友好和谐的道德规范之一。讲求礼貌，遵循礼貌，具目的是为了达到与别人和睦相处的目的，也是谋求与人友好沟通的一种无形的桥梁。所以待人应该热情并友爱，以和为贵，从而在根本上消除人与人之间的隔阂与防备、摩擦与障碍，进而互敬互爱，友好相

处。正因为此，《论语》开篇《学而》中就强调说：“礼之用，和为贵；先止之道，斯为美。”当然，孔子的学生接着又说，仅仅为了和平宁静而盲目求和，不用“礼”来引导节制，你就不可能达到真正的调和。

要想保障协调的人际关系，首先要做到从内心到外在的恭敬一体。如果表而生恭敬热情，而内心虚诈无实，如此，一来不是君子所为，二来不是人之所交。关于这一点，孟子在几子年前就说：“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之求将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”^①可见，如果外表恭敬而没有实意，给人东而吃却无爱意，无异于像对猪一样。对人虽有爱意而不存其敬，这种爱意最多达到兽畜的水平。真正的恭敬之心在送币礼之前就应当有了。

《礼记》也说：君子“不以色亲人，情疏而貌亲”，即不以假表情取悦于人。外表看起来亲亲热热，而内心情感则生疏，如此则无异于“穿窬之盗也”，^②“穿窬之盗”，指穿壁逾墙之贼。《礼记》还说，言辞表达当然应措词得当，但更重要的是“情欲信”，内心情感的真实^③。因此，与人交往相待，定要恭敬实诚。

“恭敬而无实”除了不为人之所交，还有一个致命的不利，即不能让人尊重，得不到他人之心。孟子因此又说：“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。”^④对此荀子也曾说：“体恭敬而心忠信，水礼仪而情爱

① 《孟子·尽心上》

② 《礼记·表記》

③ 《礼记·表記》

④ 《孟子·离娄子》

人，横行天下，虽困四夷，人莫下贵。”^①“四夷”，此指四方各地。意即人只要恭敬，真诚待人，走遍天下，都会得到别人的敬诚相待。

古人有一句广为人知的话语，叫做“四海之内皆兄弟”。这句话一方面告诉人们应当善以待人，待人如己亲，把普天之下，四海之内的人，皆视做兄弟亲人。但它还有另一更为具体的含意。此句出自《论语·颜渊》篇：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也。”这是说，只有当你对人真正恭敬有礼时，天下之人才会对你犹如兄弟一般。

因此，待人恭敬乃是圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。“敬只是此心自做主宰处。敬非是愧然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思……无事时，敬在里面；有事时，敬在事上；有事无事，吾之敬未曾间断也。且如应接宾客，敬便是应接上；宾客去后，敬又在这里。若厌苦宾客而为之心烦，此却是自扰乱，非所谓敬也。”^②

《朱子语类》中这段话，一方面强调了对人恭敬的重要，但同时也强调敬不是个教条的东西，不是冷冰冰“愧然兀立”，而是同耳闻、目见、心中情感联在一起，也许有人迎宾送客处处合礼，挑不出失礼之处，但若心中没有真诚热情，那么，这样的“合礼”，还不是真正的“敬”。

荀子曾说过一段话，对敬人之道作了分析。荀子说，“敬人有道：贤者则贵而敬之，下肖者则畏而敬之；贤者则亲而敬之，下肖者则疏而敬之。其敬一也，其情二也。”^③贤者敬人是由下尊重对方而敬，而下肖之人敬人则是由于畏

① 《荀子·修身》

② 《朱子语类·卷十二》

③ 《荀子·臣道》

怕对方才敬；贤者敬人而与人亲密，不肖者敬人则会生疏远离。荀子说，同样是敬人，表面一样，但内在情感是完全两样的。所以待人仅仅敬而无失、恭而有礼还远远不够，还必须做到亲而有爱，真诚热情。

三、与人为善

与人相处，为善当先。对你所遇见的所有的人都要友善恭敬。这一方面是尊自己为君子，因为只有小人才会因对因地因人而待人。另一方面，对人友善是在给他人以价值肯定的同对，得到他人对自己的价值认可。

这里表达的是极为简单的道理，能够尊重他人的人才可能尊重自己的人格，而只有尊重别人，别人才会给予你应有的尊重。这些道理是从与人相处的经验中抽象出来的。这一点，早在我们的方人那里就已被注意到。古人说：“人必其自敬也，然后人敬诸。”“人必自侮，然后人侮之。”前一句出自汉朝扬雄的《法言·君子》后一句出自《孟子·离娄上》。汉朝刘向也说：“好称人恶，人亦道其恶；好憎人者，亦为人所憎。”^①这是从尊人的反面来说的。

中国古代类似这样的格言警句很多，在此不便一一引述，但由此可见自尊和尊人的问题古人是十分注意的。

尊重他人，亦应彻底平等，不能分三六九等论人，分贫富贵贱不同。孔子就很注意这一点的身体力行。《论语》记载，“子见亦衰者、冕衣裳者与瞽者，见之，虽少，必作；

^① 汉 刘向《说苑》

过之，必趋”。^① 孔子见了老者、瞽者以及身穿丧服之人，不论其年老年少，也不论其贫富贵贱，都同见了身着官服的人一样“必作”、“必趋”。“作”，站起来；“趋”，快步走。过在古人都是—种敬意的表达。但是也有人以富贵贫贱取人。也有“无知之人，不能一概礼待乡里，而因人富贵贫贱，设为高了等级，见有资财有官职者，则礼恭而心敬，资财愈多，官职愈高，则恭敬加焉。至视贫者贱者，则礼傲而心慢，曾不少顾，殊不知彼之富贵，非我之荣，彼人贫贱，非我之辱，但用高了分别如此”。^②

对此荀子也早有忠言：人当“虽能必让”，在《荀子》中，说：“高上尊贵不以骄人，聪明圣智不以穷人。”“穷人”意即使人难堪。“齐给速通不以先人，则毅果断不以伤人。”齐给速通，指能言善辩，反应敏捷。“不知则问，不能则学，虽能必让，然后为德”，“遇君则修臣不之必，遇老则修长幼之义，遇长则修了弟之义，遇友则修礼节辞让之义，遇贱而少者则修告导宽容之义。”人可以对不同的人施不同的礼仪，但不可因贵贱贫穷智愚而“骄人”、“伤人”。^③

王符在其《潜夫论》中也为告待人应—视同仁，“富贵来必可重，贫贱未必可轻，人心不同好，度量相丁亿。……未可以富贵骄贫贱，谓贫贱之必我屈也”^④ 这是说，人不可以视他人贫富贵贱而走轻重。反诸己身而言，也不可因自己富贵而自恃骄人，认为贫贱者该屈从王我。

关子这一点，古人在对儿童的启蒙中就非常注意教育，

① 《论语·子罕》

② 袁采《袁氏世范》卷二《处己》

③ 《荀子·非十二子》

④ 《潜夫论·交际》

如治学读物《四字经》中说：“凡是亲戚，一样人情，人有贵贱，不必区分。”实际上每个人虽贫富不等，但在人格尊严上是应当不等的。尊贵不在于财富地位，也不仅在于能力才华，任何一个在人格上自立的人都是值得尊敬的。即使对于人格上有缺陷的人，古人也主张对其“修告导宽容之义”。

人若对人一视同仁，始终力善尊敬，在以后的生活中也许会惊奇地发现，人们会与你力善并尊敬你，当你有难时，会有人相助，而这帮助你的人，只是因为曾经受过你的礼遇。人凡人都是善良的，受你礼遇的人将对你永远难忘。力此荀子在说：人若“无不爱也，无不敬也，无与人争也，恢然如无地之苞万物，如是则贤者贵之，于肖者亲之”。相反，只对权贵献其“礼敬”之人，以财势取人，以利益交人，是最终得不到他人敬重的。须记“爱人者人恒爱之，敬人者人仁敬之。”^①

与人尊而有礼，敬而无失，首先要尊重他人的意愿，体谅别人的需求禁忌，更不能强人所难。不苛责别人达不到的目标，不强求别人做不能做的事，不要求别人接受不喜欢的东西。不应过分苛求别人，尽可能在体谅、理解宽容他人中，达到互尊互容的境地。即古人所希望的：“不贵人所不及，不强人所不能，不苦人所不好。”^② 进一步说，待人须将心比心，彼此间平等对待，自己不愿做的事，不要强迫他人去做；不愿接受的东西，不要强加于人，这就是孔子的“己所不欲，勿施于人”。

与人恭敬还有适当顺从别人意思。中国有一句古话，叫

① 《荀子·非十二子》

② 《文中子·魏相》

做“恭敬不如从命”，此语源出《西厢记》第二本第三折，是说想表示自己对人的恭敬，还不如顺从别人的意见。比如当别人执意相邀的时候，除非自己确不能从，一般不便断然拒绝。即使推辞，也应委婉谢绝，说明原因，以免使对方尴尬无适。

总之，与人为善的思想虽然最终不可能从根本上改变封建等级观念，但在表达古代思想家处理人际关系时的美好愿望中，也可见仁爱宽恕思想之含义。

四、严己而宽人

在处理人际关系方面，还有一上同与人为善紧紧相连的处世准则，即唐代韩愈在《原毁》中所说：“古之君不，其责己也重于周，其待人也轻以宽”。也就是严不律己，宽以待人，尊重别人，克制自己。先为别人着想，然后顾及自己。“君不责人面贱己，先人面后己。”^①这实际上就是古人“恕”道的一种表这。

“恕”道作为一般人际交往的准则，同当时不断壮人的新兴地上阶级要止不等的愿望有关。它要求人们在家族以外的交往中互相尊重理解，互相宽容体谅。这也是中国文化中庸思想在处理人际关系方面的反映。所以方代的思想家并没有简单地把它们看作是处人之技巧，而是提高到不和谐往会的“恕道”高度。《礼记》说：“善则称人，过则称己，则民不争。善则称人，过则称己，则怨益亡。如此，民无争无

^① 《礼记·坊记》

怨，则天下天平。”^① 所以古天非常重视严己而宽人，把它作为君子必备的德性之一。墨子说：“君子自难而易彼，众人自易而难彼。”^② 君子比普通天高人一筹的地方就在于此。

宽人首先要学会克制自己。凡事对自己要求严格，如果自己没有做到，就苛责别人做到不能叫宽以待人。进一步说，假使自己做得很好，是不是就有理由去对别人挑剔呢？古天对此一直是斥而戒之的。王符指出：“无之己而责之人，有之我而讥之彼；己无礼而责人敬，己大恩而责人爱。”^③ 自己对人无礼却要求别人礼敬自己，自己对他人不付出情感却要人爱自己，无论怎样，这已经远远偏离了仁义宽恕之道了。宽厚之人不应使己有所凭借倚仗，精明的人不应使人无地自容。

宽人严己也需要一些牺牲忍让精神。“人不知而不愠，”^④ 是一种宽人严己；“宁可负我，切莫负天”，^⑤ 也是这样一种精神；及至到了“不念旧恶”、“以德报怨”，就更是需要忍让牺牲自己而对人宽恕了。当然，这种宽恕思想也不是要人一味牺牲忍让，孔子就反对不加分析的“以德报怨”。《论语》记载：有人问“以德报怨，何如”时，孔子说：“何以报德？以直报怨，以德报德”。^⑥ 对怨恨以怨恨来报复是不合孔子的仁爱精神的，但以恩德回报怨恨也来免有先公道，而且会导致“成人之恶”客观效果。所以孔子的主张是有道理的，拿公平正直回答怨恨。

① 《礼记·坊记》

② 《墨子·亲士》

③ 《潜夫论·交际》

④ 《论语·学而》

⑤ 《增广贤文》

⑥ 《论语·宪问》

然而对待怨恨，并不是一个简单的问题。有人对你产生怨恨，你应自我反省一不，问一个“为什么”。对此孟不有言：“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也，我必不仁也，必无礼也。”有人对我横暴无礼，君子必反省，我一定有失礼失仁之处，否则为何会有这样的事出现？待到“其自反而行矣，自反而有礼矣，其横逆出是也，君子曰：此亦妄人也已矣”。君子自省后觉得自己亦没有失仁礼，也无不忠，但有人仍对自己粗蛮无礼，则只能判定此人粗俗野蛮于。对如此之人，“有何难（责难）焉”。^①

对待失礼之人，古人一般也是主张宽而恕之的。“人善我，我亦善之；人不善我，我则引之，进退而已耳。”^②别人善待你，你当然要善待他；而别人待你于好，你就应引导他，为不了是同他接近或疏远罢了。这一格言倡导的仍是与人为善，即什人不善我，也不必以恶报之。

主述思想中包含着自律精神，即一个人无论做什么，只应按自己该做的去做，不必什较功利。你给了别人了分，不要求别人也得回报于分。别人应当怎么对待你的给子是另一回事，而在你，不应在行动对就包含了功利的动机。古人认为：“君子之行也，敬人而不必见敬，爱人而不必见爱。敬爱人者，已也；见敬爱者，人也。君子必在己者，不必在人者也。”^③“见敬”，指得到别人尊敬；“见爱”，指得到别人回报的爱。这是教导君子待人以自律为要，否则有失君子德性。

有一点应指出，古什思想家主张宽以待人，包括宽恕不

① 见《孟子·离娄下》

② 见《孟子·离娄下》

③ 《吕氏春秋·孝行览》

人君子之流乃至小人一类的人。但并不完全等于怂恿小人，姑息养奸。宽容小人是为了引导他，同时也为了保持君子的德性。在同人交往中，容小人并不等于亲近他，而且在古人眼中待人同用人是两码事。关于此，张伯行有一段话概括了古人这一思想，张伯行说：“待人当亲君子，而容小人。故曰：泛爱众而亲仁。用人当进君子，退小人。故曰：举直错诸枉，以待人者用人，则忠孝不辨；以用人者待人，则度量不弘。”^①

总之，严以律己宽以待人，实行起来需要一种品德素质，需要有量深厚的同情、人性、智慧及德性。我们每一个人都应学会宽以待人。没有宽容，就没有持久的敬与爱，没有和谐的人际环境。不宽容待人，就得不到别人的宽容。以怨报德，以怨报怨，都将使我们陷于无止境的报复与痛苦之中，于己、于人、于枉会都是无益的。在一个于分看中人际关系的文止系统中，如果人人都按仁爱、忠恕之礼交往，则枉会关系必会多一份亲情与和谐。

五、迎宾待客

中华民族可谓是好客的民族。“有朋自远方来，不亦乐乎。”好客不仅要礼貌待客，更要做到宾至如归。因此，古人个分重视宾客之礼，遇有宾朋到来，热情迎于门外，相互施礼，互致问候，然后引入堂室，入门也有礼规。

^① 《困学录集粹》（卷一）

古礼规定：“凡与客人者，每门让于客。”^① 凡遇门则让客人先进，这是主人向客人表达的一种敬意。

入席之后，在安排座次上也讲究礼节。中国古代一般以东古、南古为尊，帝王于殿堂之上，让让坐北朝南，意为自己尊于群臣，在万民之主。至于家人堂室，有的还以居东朝西的座位为尊，这要视堂室的门厅、古位而定，宾客当然要被请上尊位落坐，除去东南古位，古人还习惯以右边为贵，引请客人入堂室时，多请从右边入门。而作为客人，入席之间又要让意从而边行，以示自谦。

在传授礼仪教养的读物中是这样概括的：“日听呦呦歌鹿鸣，嘉宾相见即相迎。中人肃客（恭敬客人）右边人，客逊（客人谦让）主人西主行。拜坐毕时当举问，酒汤初进合亲呈。席终礼送详宾客，恭敬周旋在至诚。”^② 另在《闺训于字文》中则这样指教幼童女子省宾客之事的：“宴宾集客，款曲（殷勤）盘桓（周旋）。婚丧吊贺，礼数代全。整顿器皿，摆列毕筵。肴撰丰盈，蔬菜新鲜，契壶（提壶）幼饮，酒饭频添。贪鄙嗇吝，惹耻招谦。”教诲之中，充溢着待客的礼貌周到与盛情、诚意。

如果来客的职位、身份低主人一些，则必须“执贫与辞”，端起食物向主人致辞。而主人则“与辞与客”，向客人答辞。然后人家落座。席间，客人而前，“宜慎咳唾，于敢叱狗，骇客于座”，也不能“怠情放肆，叱咤挥物”，如此，则显得“张狂无教，败德无尊”。^③ 招待客人，还讲究“盘

① 《礼记·曲礼》

② 《蒙养诗教》

③ 《养蒙便谈·事长》

盞洁净，茶少堪称，是菜是酒，不可浊混”。^① 顺便提一句，中国古代饮酒吃茶讲究“茶七、饭八、酒十分”，茶饭不能太满，但酒要满盈，以示心诚。

古人还很注意宴席间的气氛，宾朋好友坐在一起、宾主不仅要相互敬酒，畅叙友情，主人还要“对酒设乐”，“雅歌投壶”^②，既显示盛情之意，又活跃了席间的轻松愉快的气氛。“投壶”是一种游戏。席间游戏在《礼记》中被编录为一种宴席礼仪的必需程序。《礼记》记载，席间主人会拿出矢（一种似箭的一头尖的棍），盛邀宾朋：“某有枉矢、哨壶，请以乐宾。”客人则答谢道：“了有旨酒、嘉肴，某既赐矣，又重以乐，敢辞？”然后依次把分发之矢投向壶口，投人多者为胜。^③ 除了投壶，古人还有其他种种助兴取乐的游戏，如行酒令。由于游戏助兴，宴饮中气氛活跃融洽，一时无高不尊卑之分，宾客也因此而感到如归家中。

待客人如此讲究敬诚盛情，是主人之礼。席间如果“主人人辩（‘辩’通‘便’，指吃毕），客不虚（‘虚’指漱口）口”，意即客人应当等候主人吃毕再行漱口。作为客人，到了别人家，则要注意礼敬主人，尊重主人的生活习惯。《礼记》为此说：“入境而问禁，入国而问俗，入门而问讳。”^④ 进入别国境他，应当询问异国法令禁止之事；进入他乡，应当询问当地风俗习惯；而进入别人家，则应了解人家的习惯和避讳。按主人安排的他方就坐，“卧房榻了，不可乱行”。

在主人家不能不顾时辰地人坐，应及时告辞。送客一般

① 《闺门女儿经》

② 《后汉书·祭遵传》

③ 《礼记·投壶》

④ 《礼记·典礼》

要送至大门之外，施补辞别。客人若有补，主人才会与他再交，乐意再邀。古之周谚有言：“山有才，工则度之；宾有补，主则择之。”^①反过来说，主人盛情补周，宾客朋友才会满座。

六、朝吉礼

朝会之补主要指古代社会诸侯国、藩邦和外国使臣朝觐会同人子的补仪。

朝会最早是各国诸侯朝见大子的活动，后演化为在特定重人时日，文武百官及外国使臣拜见皇帝的一种仪式。每逢皇帝即位、人婚、册立皇后和每年的重大政治活动和特定节日都要举行朝会。

朝会补在古周代规定十分细密，不同的季节、不同的目的、不同的朝会使臣，其礼法不尽相同。在《周礼·春官·大宗伯》中对此有具体记载，这百看作是比较经典的说法。《周礼》中说：“以宾礼亲邦国，春见曰朝，夏见曰宗，秋见曰觐，冬见曰遇，时见曰会，殷见曰同，时聘曰同，殷頫曰视。”随时因具体某事而会，叫做“时见”，众多诸侯同时觐见天子，叫做“殷见”，而多国外邦使者同时聘问，则称做“殷頫”，“时聘”也是不定时有事而遣派使臣存问看望。

朝会礼有比较规范的制度规定。不同季节的朝会所议主题也大致有分。《周礼》记：“春朝诸侯而图天不之事，秋觐

^① 《左传·鲁隐公十一年》

以叱邦国之功，夏宗以陈天下之漠，各遇以协诸侯之虑。”^①

在不同的朝会中，仪式礼规也有所不同。如朝会中的会同之礼，就不同下朝觐之礼。朝觐礼属下君臣之礼，因而诸侯对天子的礼规相对更严格一些。朱熹对此有过解释。《朱子语类》中说：“觐是正君之礼，较严，天下当依而立，正下堂而而诸侯；朝是讲宾中之仪，天子当宁而立，在路寝门之外，相与揖逊而入。”^②《礼记》也有记曰：“觐礼天正不下堂而见诸侯。下堂而见诸侯，天子之失礼也。”^③《汉书》中在解说各种不同礼制的目的成因时说：“天性有男女之情，妒忌之别，所以要制婚姻之礼，人的外活有交接长幼之序，所以要制乡饮之礼，人有哀死思远之情，所以要制丧祭之礼，而臣民‘有尊尊敬上之心，为制朝觐之礼。’”^④

可见，朝觐之礼的目的成因书要在子肃君之义，强化君臣关系和臣对君的尊尊意识。这一点在《礼记·祭义》中有说明：“朝觐，所以教诸侯之臣也。”《孔子家语·辩乐解》也说：“朝觐，然后诸侯知所以臣。”《汉书》则说：“朝觐之礼废，则君臣之位失，而侵陵之渐起。”^⑤

朝觐之礼通常还有比较规范的礼仪程序。礼仪程序分为以下几个方面：郊劳、赐舍、朝觐、享献、请罪、赐车服等。

“郊劳”即当诸侯、使臣到达京城边界时，天下派官员前在郊外迎接、慰劳。派官员远迎是为子表达热情欢迎之礼。

① 《周礼·秋官·大行大》

② 《朱子语类·仪礼觐礼》

③ 《礼记·郊特性》

④ 《汉书·礼乐志二》

⑤ 参见胡朝《礼仪志》上海人民出版社，1998年，第378页

“赐舍”是指诸侯、使臣到达目的地后，先引导宾客入城下榻，安顿休息好之后再安排觐见之事宜。这种礼节实际上在今天也仍在使用，远道而来的客人，理应先安排好休息处所。

“朝覲”是指天下派官员安排朝覲。届时，来宾在门外等候片刻，通报天下后，才可进入。来到天下面前，要行覲礼，即跪也叩首行拜。

“享献”是接下来的一道程序。即来宾向天下敬献礼品，多以玉帛、马匹为献。

“请罪”是在献礼之后的一道程序，纯属仪式，诸侯、使臣在往要“肉袒请罪”，即露出右臂，表示自己辜负了天下的重望。尔后天下往往说一些安抚和鼓励的话，要诸侯、使臣回去后更好地治理国家。

“赐车服”是朝覲礼仪的最后一项。大多是在朝见完后，天子派人给来宾赠送车马、服饰等等，并设有酒食欢宴宾客，最后，在融洽又不失威仪的气氛中，天下送诸侯来宾离境回国。

朝会礼中的会同礼，和上达朝覲之礼稍有不同。《周礼》中有“时见曰会，殷见曰同”之说，可见会同上要是各并诸侯会聚一堂的活动，有别于天下接见一方来朝诸侯朝覲活动。会同的地点可在京师，也可在其地地点，失多情况下是诸侯会同于天下，但主要是各诸侯的列国会盟。

盟誓礼仪是会同礼中重要内容。通常会盟誓约不是在天子和诸侯之间，而是在诸侯间订立盟约。天子与会不与盟。各诸侯间因为不敢轻易相盾，所以要立约盟誓，取后为凭。

《淮南子》解释说：“盟者，杀牲歃血，以为信也。”^①当然到后世，也有君臣之间订立誓约的。如汉高帝当初就曾和诸臣约曰：“非刘氏王者，天子共击之”^②。

盟誓仪程在子同朝代做法各有不同。但从各地出土的有关盟书的文物看，订立誓文的仪式，通常是在玉片和石片上用朱砂写土誓文，深埋坑中，杀牲以祭，表示誓约各方取后于鬼神，除此之外，各方另有收藏各案的同样盟书。^③

周代有关朝会礼仪的规定，维护子贵族统治阶级的等级关系，对后世影响很大。先秦以后诸国诸侯之间，华夏民族与周边少数民族之间，都逐渐形成了朝会礼仪。至唐代朝会制更加完备，规定也越加样细具体。一年四季都规定要觐皇帝。一年四季的朝觐之礼，实际是通过这种仪式表示对君王的臣服。“享献”也不再是一种献礼仪式，而成了一年一度的“朝贡”。各地贡品的种类和数量都有明确规定。各地方官每年秋各之际派使者入朝进贡，文纳贡品差不多等同子向皇帝报告政绩了。

在朝会中，如果是外国君王来访，要受到更隆重的接待，在接见地点、鼓乐仪仗、宴会和赏赐等方面比使节、番客有更高规格的安排。

中国古代朝会礼中浸透着“中央王国”的观念和内容，这一点突出表现在外国首领和使者来访朝觐时必须向中国皇帝行跪拜礼。

随着封建统治者的腐败，朝会礼仪也越加繁琐迂腐。朝见皇帝要在天不亮时就等候在宫门外，所以参加朝会的远道

① 《淮南子·汜论训注》

② 见《史记·吕太日本纪》

③ 参见胡朝《礼仪志》上海太民出版社，1998年，第382~383页

官员，天不亮就要赶路上朝。天黑路急，策马赶路，免不了不小心掉在沟坎中的。《唐会要·朔望参朝》中就有“上朝奔波，走马坠损”的记载。到达目的地长时间等候后，疲惫之极仍得强打精神，行礼时更要小心谨慎，不能出现一点差错，有一点超越礼规就被视作对皇上不尊不忠。朝会现场有纠仪官严密监视，有的就因为“误踏衣袂”而扑倒在地，“跪拜失仪”而“交刑部治罪”。

可见周代的朝会礼在后代越来越发展为一种压抑束天的封建威仪形式了，仪式程序也变得冗长不堪。

七、聘问礼

聘问礼也是周代制定的一种礼规。中要用不诸侯国与诸侯国之间的来往。

周朝建立初期，周武王替各部族分封划定了各自的势力范围，虽各诸侯国统统臣属了周室，但各诸侯国已具有相对独立的国家的特征。比如，各诸侯国一般都有行使管理本国内政邦交事务的行政组织机构，各诸侯国都拥有明确的疆界和相对独立的主权，此诸侯国内政不容地诸侯国了涉，等等。所以，各诸侯国之间必然要发生各种关系，这差不多相当于我们视在的外交关系。当时各诸侯国为了维系自己的生存和发展，在争夺、兼并、交往等频繁的复杂环境中，逐渐形成了一些交往礼节和制度。不同诸侯国之间，为了表示友好信义或相互牵制，常常互派使节甚至是国君的公子相互往来。聘问礼就是这种诸侯国间相互友好往来的一种礼仪形式。

一开始，聘问之礼是周天子为各诸侯订立的制度。规定他们每年派大夫互相聘问，每三年派卿互相聘问，以礼来修相互之好。这样诸侯国之间就不会相互欺凌争霸了。

行聘问礼时，“郊劳”也是少不了的礼节。主夫一方要派专大到边境地迎接并慰劳。到达后主君要亲自在大门内迎接，并拜受使者所赠礼物后感谢对方国君的好意。《礼记》说，如果国与国之间能经常这样像君子一样表达敬意，相互谦让，就不会频频发生互犯的战事了。接待来宾使者时，一般都要国君亲自接见，以示重视。接见后还要以欢宴招待客大。之后往往要盛情挽留来宾居留一段。居往期间还要举行互次不同规格的宴会。

聘问礼主一个重要的环节是赠聘礼，多以财物相赠。但不论送什么财物，玉圭是绝对不能少的。送玉年在在是一种形式，聘问结束后，主君要退还玉年，以表示轻视财物而重视礼仪的意思。

聘问礼中非有玉圭不可，是以王圭为凭信，象征德行，是希望各国国君像君子一样友好相处。

聘问礼的目的在于建立睦邻友好的邻交关系。方代统治者及思想家非常懂得交国必须德威并用，要在各国纷争中立于不败之地，首先必须有充实的国为，即经济实大和军事实为。孔子时此就曾精辟论点：“有文事首必有武备，有武事者必有文备”。^① 武备不是用了侵略他国，而是为了使他国慑于其威，而免于受侵略，达到“制胜王未战而诸侯服其威”^② 的目的。

① 《史记·孔子世家》

② 《淮南子·兵略训》

但同时，注重德治礼制的先秦时期统治者，又把“交国以礼”放在诸侯国邦交的重要地位。认为以仁爱的精神对待他国，才能使远近邻国向往你，与你和睦共处。孟子就此曾和齐宣王讨论过这一问题。“齐宣王问曰：‘交邻国有道乎？’孟子对曰：‘有。惟仁者为能以大事小，……惟智者为能以小事大，……以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天子，畏天者保其国。’”^①也就是说，大国对弱国以仁爱相处，小国对大国以敬爱相待，才能使大小强弱的国家和平共处。

总之，聘问礼就是古代邦交修好、以礼交国的一种具体方式。

八、相见礼

相见礼是古人日常交往相见的一种礼节。古代相见礼既是双方致意的形式，又在其中表现出浓厚的尊卑等级色彩。常见的礼节如下：

跪拜礼。拜指低首折腰，古人认为低首躬身更显谦卑与尊人。跪则是双膝着地，腰臀部欠起的姿势。行跪拜礼是表示特别敬重和庄重的礼节。跪拜在不同场所下向对象面前姿态要求也有所区别。为此《周礼》规定有九种跪拜礼，稽首、顿首、空首、振动、吉拜、凶拜、奇拜、褒拜、肃拜。这之间差别细微，极其繁瑛。

跪拜礼源于原始社会。在原始社会，人们都是席地而

^① 《孟子·梁惠王下》

坐，跪拜很方便，因而成为相互间致意问安的姿势。进入阶级社会很长一段历史时期内，人们仍习惯席地而坐，因此行跪拜礼也很方便。随着封建等级制度的森严，跪拜礼作为一种区别尊卑的礼仪，被制度化复杂化到了无以复加的地步。不同等级不同身份之人，有着不同的跪拜礼。卑者如果行了尊者、贵者之礼，就被视为“越礼”，而越礼在古代是被视作大逆不道的行为。

跪拜礼由于要使人屈膝卑躬，有损人的独立人格，所以随着近代人们对封建等级礼教的反对而渐渐被抛弃。据说太平天国就坚决废除了行跪拜礼。辛亥革命后，孙中山先生宣布取消跪拜礼，古稍后，相见大礼被改为鞠躬礼。

作为一种社会交往礼节，跪拜礼已完成了它的历史使命。当然作为历史的遗迹它还有残留于现代社会的痕迹。有些落后地区的落后群众，往往用跪拜姿势表达感恩戴德或乞求宽恕，或者表达祈求保佑的虔诚情感，如在神像、偶像、祖宗牌位而前，往往有这样的举动。跪拜的最终消失，还有赖于进一步提高人的思想观念意识和人的文明进步。

日常相见礼中，还有一种是作揖与拱手。作揖的姿势最初是双手抱拳前举。这是模仿前有手枷的奴隶，意思是甘愿做对方的奴仆，为对方服务，在礼节上是一种尊重对方的礼貌表示。

就这样一个作揖礼，在封建社会也要体现出等级尊卑杂疏来。《周礼》中规定，对无杂属关系的，拱手时要稍低，称“卑揖”。对异性，拱手要平，称“对揖”。而对同一血缘家族的，拱手要高，称“天揖”。久别相见对，揖手时间要持久些，这叫做“长揖”。如果要行揖手礼的对象有很多个，则要分等级而视。若对方是尊贵之人，则重行“特揖”，即

一个一个地作揖。若对方是低一等级之人，则可以行“旁三揖”，即对众人笼统地作揖三下。如果面对的是下同等级的众人，则要按等级分别作揖。

封建社会的等级尊卑亲疏观念之强固，由揖手礼可见一斑。

除此之外，古人还有“介绍”、“辞让”、“奉贄”、“复见”、“还贄”等相见礼节。“介绍”即介绍，古人不尚自我介绍，为尊敬他人起见，互相不认识的人初次交往，需要有人中间引荐，这也是为了不给别人带来贸然造访的不便。“辞让”是初次见面必须说的一些客套话。“奉贄”的贄，指的是携带的礼物。奉贄即见面后把礼物奉下。“复见”是要求有回拜。客人拜访主人后，主人要安排回访，来而下往，就失礼了。古人讲究“礼尚往来”。复见时，主人应把以前来宾执送的礼物归还给他，送叫“还贄”。还贄礼节表示重礼而轻财物之道。古人讲究“君下之交淡如水”，友情清纯，不掺杂任何财物和功利。这一点确实是后世行贿受贿之人所应当记取的。

下还“朝会礼”、“聘问礼”及“相见礼”都是礼仪制度的一个部分，它一方面制造了君臣上下地位不可僭越的庄严气氛，在维护封建等级政治制度中起到了独特的作用；另一方面，由于注重礼仪的关系，也为中国古代传统增添了许多尊人、敬人、注重礼节的内容。

九、礼尚往来的中国文化

礼尚往来是中国文化礼仪待人接物中应奉行的一条重要准则。根据这一准则，接受别人的恩惠，必须给人以同样的根偿。

如此，人际间交往才能平等友好地在一种良性循环中持续下去。古人说：“礼尚往来，往而不来非礼也，来而不往亦非礼也。”^① 只有往没有来，不合礼仪；只有来没有往，也不合礼仪。别人送我桃下，我给地报答李下；别人给我好处，我报答他的好处。这一思想早在《诗经》中就有准确的表达：“投我以桃，报之以李。”^② 友好融洽的人际关系建立在下等往来的基础之上，收下别人的礼物，给下同样的报答，以表示回敬、感谢和友好的愿望。用《诗经》的诗意表达，即“非报也，永以为好也”^③。

“受恩必报”是中国文化礼仪要求。然而如何报答，古人也做了许多思考。首先，往来之礼贵在适宜。送礼本为表达敬重答谢之意，并非答礼越多越好，有意义的轻礼更使人珍惜，因此才有名句：“上里送鹅毛，礼轻情义重。”那种依赖厚礼维持友情的关系是长久不了的。古人一贯倡导“君下之交淡如水，小人之交甘若醴”^④。

① 《礼记·曲礼上》

② 《诗经·大雅》

③ 《卫风·木瓜》

④ 见《庄子·山木》

因此，“币厚言甘”历来为“古人所畏”^①。古人还认为：“多货则伤（有损于）德；币美则没（遮掩掉）礼。”^②这一点对生活在今天的我们仍于分重要，往往越是“币厚言甘”越应提防有行贿之嫌。

古人尚重礼而轻财物，所以玉就成了最高贵的礼品。“君王珍玉”，古人看重玉并不是因为它稀少，而是因为玉身上包含人的上部美德。^③强调玉的贵处在了：玉温润而有光泽，象征仁；致密而坚实，象征智；有棱角而不伤人，象征义；悬垂则附不，象征礼；叩击玉，声音悠长，最后戛然而止，象征乐；玉的瑕疵不掩盖玉的美质，玉的美质也不掩盖玉的瑕疵，象征忠诚；玉色晶莹通明光彩通达四旁，象征信；玉的光气如长虹，象征天；玉的精气显现了山川之间，象征地。所以古人认为玉恰好象征了“道”，所以天不天才爱它。爱财物是小人之举，爱玉却是君子的品性。

礼物之轻重要得体，有意义。清朝王有光《吴不谚联》卷二说：“宝剑赠与烈士，红粉赠与佳人。”烈士，为刚直志士，给这种天送锋利的宝剑才有意义，而红粉胭脂赠给美丽佳人才更为适宜。礼物各得其宜，才会更令人珍惜。送礼还应量为而行，为此古人说：“贫音不以货财为礼，老音不以筋力（体力劳动）为礼。”^④勉强为礼就失去了以礼表达敬重友情的目的了。

礼既表达人们之间的情感，那么，代表人们情感的形式就应当是多方面的。除去物质上的礼之外，精神上的礼也可

① 《资治通鉴·晋论》
② 《仪礼·聘礼》
③ 《礼记·聘义》
④ 《礼记·曲礼上》

以达到目的。如古人在感情互酬中，你修一封书信，他答一首诗词，常常比丰厚物质之礼品更能联系彼此的友情。

对受恩者来说，“滴水之恩，当以涌泉相报”。古人眼中没有比忘恩负义更有伤仁德的了。孔子指责这种人说：“以怨报德，则刑戮之民也。”^①意即以怨报德的人是该处以刑杀的人。《礼记·曲礼》篇说：“人上（谓三皇五帝之世）贵德，其次贵施报。”可见，中国古代非常看重来而有往，有恩必报。

然而从施恩者方面看，古人又上张惠而无望。清人来熏说：“人有德上我，不可不感；我有德于人，不必望感。”^②要求别人感谢自己的恩德、礼物，就歪曲了恩惠往来的本来意义。给予别人恩惠，却又要求别人还报，还不如下施为好。人们期望讨还“人情债”就会因此而产生怨气。因此，清朝冯班说：“为惠而望报，不如勿为，此结怨之道也。”^③如果施惠者自持有厚恩，强迫受惠者做其不愿做的事，则更近乎要挟而丧失施惠的好意。这种“等价交换”的思想作为商品交换原则是可行的，但把它作为待人接物的礼仪规则，则是不适宜的。

在今天的社会生活中，我们应继续奉行中国古代助人为乐的传统美德，抛弃索取回报的思想习惯。

除此之外，古人在“礼尚往来”方面还提出了其他一些礼节。如孟子所说，“却之却之为不恭”^④，即一再推却拒绝人家的礼物是有失恭敬的。再如，“赐人者不曰来取，与人

① 《礼记·曲礼上》

② 《古今药石·擦丝录》

③ 《纯吟杂录·家戒》

④ 《纯吟杂录·家戒》

者不问其所欲”^①。赠送别人礼物不好叫别人前来拿取，而送了人的礼物就不要问人家打算如何处置，等等。

总之，“礼尚往来”是形成持人良好人际关系的必需前提，很难设想一个只想得到而从不付出的人会有真正的友谊。然而“礼尚往来”又不是互为利用、施惠、酬答的原始动机，应当是一种感情的表达。施惠了人者是在帮助他人的行为中得到一种情感、精神上的满足。而作为受惠者，则有回报酬答的礼仪教养。如此，才能使人际交往顺畅美好，人际关系和睦有情。

综上所述，古代持人接物的传统礼仪规范，给我们留了丰富的思想和有益的借鉴。除上述互方面外，还有其他诸多礼仪，如《弟子规》教诲说：“用人物，须明求。倘不问，即为偷。借人物，及时还。人借助，有勿愠。”《小学嘉言》中道，“人附书信，不可开机沈（通“沉”）滞（拖延）”，“凡人人家，不可看人文字”，“凡吃饮食，不可拣择古取”，“见人富贵，不可叹羨诋毁”等等。这一切礼仪规定对我们今人的待人接物仍具有现实意义。

^① 《礼记·曲礼上》

第十二章

文质彬彬： 言谈举止礼仪文化

礼在社会生活方面体现为人际关系秩序，在个人方面则表现为一种礼仪教养。在中国传统文化和历史生活中，正统的礼制礼规与规实生活的礼仪教养，是联系在一起的。礼仪既是上层社会用来处理血缘社会人际关系的手段，文是社会各个阶层的人都应当具备的修养。所以，在个人行止言谈方面，也形成了种种约定俗成的礼仪规定，这方面的礼仪规定，无论从其内容还是功能来看，都和“亲亲”又“尊尊”的中国血缘宗法文化相关联。

一、威仪形象与古代理想人格

在一定社会制度和文止环境中，出于当于时代的现实需要，人们的利益、要求、期望、价值观念集中在其一楷模（人格楷模）身上，就凝集为理想人格。就其与社会、思想文止关系而言，理想人格是某一社会、某种思想文化中，人

们最为推崇的人格典型。它典型地体现了该社会及其思想文化的基本特征、价值观念，以及对人的本质、人的价值的最终理解。

中国文化中传统人格不是单一色调的，儒、墨、道、法各家，都铸就了与自家学说相吻合的理想人格。儒家以圣王、君子为自家理想人格模式。在圣王君子身上，凝集了儒家德性理论的思想内涵及其价值观念，并充分体现了儒家德性思想对人的德性本质的思考与德性价值高扬。可以说，是一种对主体理想模式的构造。

和西方比较起来，中国以儒家为主流的文化中，是把人的本质规定在德性范围内的，但毕竟它在中国思想史上第一次认识到了人之为人的根本在于理性（德性的），在于社会性（礼义的）。古代思想家把思考的主题放在了社会人伦古西，并由此超越人的动物本性走向了人的社会德性本质。这可看做中国古代思想史上从自然到人的第一次转折。在人类认识自我的发展史上做出了极有价值的贡献。同时，把德性作为人的内在本质，则赋予人之德性理性、人格尊严以极高地位，儒家所树立的“理想人格”就是一种充分体现人的德性本质的圣人模式。

儒家文化树立的人格最高层次为“圣人”，“圣人”是理想人格的最高代表。然西“圣人”又王是超凡脱俗的纯理想人物，而是生活在此岸的现实的人。内在超越现存又在外部现存中实现，这种境界被概括为“内圣外王”。

“内圣外王”一词，最早见于《庄子·天于篇》，但它更适合表述儒家文化的人格理想。《人学》所谓“三纲”、“八条目”，正是阐明这种理想的。《人学》一开始就说：“人学之道在明明德，在亲民，在正于至善。”（第一章）“明明德”

即要把人自己内在所有的“德性”发挥出来，这是一种修养内德（内圣）的功夫；“亲民”表达推己及人，由内在德性推至外在表现（外王）；“止于至善”则是理想的现实与完成。“八条目”是指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。前五项属内在功力，后三项可属外在功夫。

这里所包含的意蕴实际是，理想人格的崇高德性是要向内用功，要修心养性，“求己”、“尽心”、“求放心”，但又于是脱离现实生活外在事业的空性修养，不是渡越到彼岸世界，儒家的理想人格是要在现实中实践的。即，“明明德”是一己之事，但它必须通这由己推人而外达于事；内圣是理想人格的境界，但没有外在事功的体现便不可能达到。换句话说，即完全脱离外在事功追求一己心灵纯粹超越的“人格理想”，不是儒家所追求的人格境界。由此看，“内圣”“外王”是儒家理想人格同一而不可分割的两个方面。这种关于理想人格的理解，在孔子思想中首先被表达出来。

孔子重“仁”，认为作为一个君子，就在于具备“仁”的品德，终身行“仁”于违，哪怕仓卒之间，颠沛之际，都须致力于“仁”，“君子无终舍之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”^①，这就是说，仁德的内圣要通过外王（外在事功）去显现去证实，去修养获得。德性的发扬离不开人伦日用，这一期冀在《中庸》的“极高明而道中庸”命题中表现得尤为突出。

在这种“内圣外王”、“极高明而道中庸”的德性人格实践中，个人外在的仪表仪态修养，也就成于人内在的德性本性的必修之道。传统礼制文化认为，有美好的仪表仪态，举

^① 《论语·里仁》

止庄重，进退有礼，仪容可观，执事谨慎，文质彬彬，才可能保持个人的威严而获得他人的尊敬，而且还有助于进德修业；不仅有利于人的道德境界的提高，而且还会对社会产生积极的影响。正因为此，传统德性文化中对于人的容貌、颜色、视听、坐卧、行止、饮食、衣冠、周旋揖让等等，都进行了详细的规定。这方面的内容，虽然不免有些繁琐，但对于今天个人仪态修养来说，还是很有积极意义的。

传统礼仪在个人仪表上的种种规定虽然琐细，但也不是无章可循。而言之，这一系列的仪表仪态规定，是受以上原则支配的：

其一，仪者，为丁物之程式，仪表者，万民之法度。容貌动作合于礼仪，才可能进退有仪，政令通行。

其二，仪表仪态，人之符表，符表正，性情才可治。仪义德行才可显著，所以，威仪谨慎，齐明盛服，是良好德行的必要条件。

其三，个人的外在仪表仪态要以内在的德行为本。有诚敬之心，才会有庄重、恭谨之色，忠信存于内，才能显于外。否则，个人仪表仪态的修养就会流于虚伪。

其四，内在的素质与外在的上人仪表仪态的文饰要配合得恰到好处，既不能只讲朴实而不要外在的仪表、仪态，也不能只讲仪表仪态修养而压抑或扭曲上人的天然素质。这就是所谓“文质彬彬，然后君子”。

其五，个人仪表仪态的礼仪修养要以“中庸”为原则，不可过，也不可不及。这就是所谓“狎甚则相简，庄甚则不亲。”如果拘泥于仪表仪态之节，而丧失了上治中的欢乐和人际间的亲密融洽，也就是违背了传统道德的宗旨。

此外，古人在讲庄敬而修礼的同时，也讲合群宾客之

礼。具体说主要有，待人要热情诚恳，对一切人都应当礼让尊重，对老者、长者、残疾之人尤应如此；不应以伪善取悦不人，更不可以富贵骄人；待人礼敬还要做到入乡随俗，尊重他国他人的喜好和禁忌；和善宽容，严以责己，宽以待人，与人为善，也是待人之礼的重要一条。应该说，这几个原则在今天还是有一定的指导意义的。

二、君子重仪表仪态

古人无论是在社会交往还是在家庭生活中，都个分注意仪态举止的又明合“礼”。注重仪表仪态是作为君子必条的品性。“文质彬彬，然后君子”。“文”指一个人的外在容仪，“质”指一个人的内在德行，内外兼具，才可称君子。

古人注重仪表仪态，是认识到言谈举止同内在品性的关系。古人说：“夫容貌者，人之符表也。符表正，故情性治；性情治，故尸义存，仁义存、故盛德著。”^①可见主人是把言行举止这样属于个人修养的事提高到了齐家、治国、平天下的高度。荀子两个年前就在其《修身》篇中认识到了这个问题：“宜子对通，利以处穷，礼后是也。几用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢（谬乱松懈之意）；食欲、衣服、居处、动静，由礼则和节、下由礼则觸陷生疾。容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，下由礼则夷固僻违（傲慢偏邪之意），庸众而野。故人无礼则不生，事

^① 《论语·里仁》

无礼则不成，国家无礼则不宁。”^①

同时，古人也看到了人的容仪谨慎所表现的威严无比的力量。早在《诗经》中就有“淑人君子，其仪不忒（没有差错）；其仪不忒，正是四国（治理四方国家）。”^②

意思是说，既适宜了时待顺利的环境，又适宜了对待困穷的环境，只有礼和信。一个人的身心，依礼而行就会通顺，不依礼而行就会违背事理思路错乱，心神弛缓怠惰。人就会变得庸俗而粗野。礼时了做人、做事，对于国家治理有停都至关重要。

管子也以此告诫施政者：“言辞信，动作庄，衣冠正，则臣不肃（肃敬）。言辞慢，动作亏，衣冠惰，则臣了轻之。故曰：衣冠不正，则宾者不肃。仪者，万物之程式也。法度者，万民之仪表也。……故动作有仪则令行，无仪则令不行。故曰：进退无仪，则政令不行。”^③ 正因为此，历代统治者在制定礼仪时，都不忘“冕服采章以旌之，佩玉鸣璜以声之”，为的是显示尊贵与庄严。

《左传》载有关于“威仪”的议论。认为坐君位的，如果没有威仪，百姓就没有效法的准则。何谓威仪？“有威而可哺谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长也。臣有臣之威仪，其了畏而爱之，故能守其官职，保族官家。顺是以了皆如是，是以上了能相固也。《卫诗》曰：‘威仪棣棣，不可选也’，言君臣上不父了兄弟内外人小皆有威仪也。《周诗》曰：‘朋友攸摄，摄以威仪。’言朋友之道，必相教训以威仪

① 《荀子·修身》

② 《诗经·曹风·鸛鸣》

③ 《管子·形势解》

也……故君子在位可谓，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，做事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”^① 总之是说社会各个等级、各种身份的人都该有自我应有的威仪修养，并且这种威仪修养就表现在人的进退周旋、德行气度、音容笑貌之间。

正因为此，子弟幼童的仪态举止教养，也就成下古人教育的必修之课。《重订训学良规》规定：“威仪为定命之符，……止岁后，每日须静坐一刻。衣冠务整齐，坐立务端止，行步务安详，言语务温和。不许举动轻浮，不许褻狎戏谑，不许出言刻薄，下许负气争斗。不独关系终身人品，亦祸福所由分。”

古人并非只重表，而是主张表里一致。“威仪文辞，表也；德行忠信，里也”，圣人必须表里齐一。^② 孔子则说：“质胜文则野（粗野），文胜质则史（虚浮）。”^③ 所以君子必文质彬彬。古人认为，只有美服而缺乏有礼举止，只有容止而缺乏言谈教养，只会喜言谈而无德行，或只有“德”性而下体现在行为之中，都应是君子所以为耻的。漂亮服饰必须与美德相称，否则“服美下称，必以恶终。”^④ 只有德性动于内，仪礼动于外，才可能显示君子的气质风度。

✎

① 《左传·襄公三十一年》

② 见《德容·重黎》

③ 《论语·雍也》

④ 《左传·襄公二十年》

三、仪容仪表整肃庄洁

仪容仪表指一个人的外在形象。古人衣着穿戴讲究冠正仪整，容颜庄肃。成年男子出门不戴冠或戴冠不正，都被视为有失礼节。仪容仪表是同内心德性联在一起的。因此古人说：“服不成像，而内心不变。内心修德，外被礼文，所以成显令之名也。”^① 仪表不像样子，内心一定还未被礼化。如果内在注意修养，外在就一定会修饰以整，呈现出美好的形象。“是故皮弁素积，百正不易，既以修德又以正容”。^② 因此，古代君王上朝的常服百年不衰，为的是严格容仪，更为的是修养德性。

孔子也说：“正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之。”^③ 可见古人把外在容仪修养的重要性提到了君子之道的高度。“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。”^④ 严整自己容貌，端正神色，出语考虑言辞和声调，就再远离粗倍鄙卑。

容仪外表是人的德性修养的外在显示，以至古人认为凭一个人的容颜外表就能判断出其人才品质。《说苑·修文》说：“君子衣服适中而容貌得体，按其服而象其德，故望五貌而行能有所定矣。”《增广贤文》甚至说：“人门休问荣辱事，观看容颜便得知。”虽说人的外在同内在并不完全是一

① 《说苑·修文》

② 《说苑·修文》

③ 《论语·尧曰》

④ 《论语·泰伯》

回事，但一个德性教养良好的人，一定应内外交接，表里齐一。

古人要求注重仪容仪表，并非要求奢衣巧扮，只要做到容貌端庄肃整便可。“先要身体端正，自冠巾衣服鞋袜皆须收拾爱护，常令后净整齐。……凡著衣服，必先提整衫领，结两衽纽带，不可令有缺落。”^① 这是为人的基本仪表要求。如果“丝绩粗率，肌肤腌臢，发蓬鬓垢”，就会显得“气蠢形慌”。穿着奢俭好坏是次要的，关键要整洁如新，只要“心坏深厚，两露平和。裙衫后净，何必绸绫。”^②

古人对衣冠仪容适巾得体作了许多详细规定，穿衣要使衣服挺直，结系束捆之处都应紧正无偏。上自发鬓，了及鞋履，都应当加意修整，使之与容补相称。“晨兴即当盥栉，以饰容仪。……栉发，必使光整，勿散乱，但须教尚朴雅，不得为市井浮薄之态，”^③ 也“勿为诡异华靡，致垢弊简率。”^④

在容仪补仪巾，古代还讲求神态的端庄得体。比如即使是笑，也不能显出轻率放浪，认为不露齿的微笑最为适宜。“凡人笑则露齿本，中笑则露齿，微笑则不见齿。”^⑤ 古人“笑不露齿”的要求令人看来未免过上还腐，但正常的微笑确实是使人倍感亲切并表现出一种良好教养的最佳神态。遇到事我们不妨开坏人笑，但如果在许多正规场合动辄张嘴哈哈人笑，就未免会影响我们的形象了。

① 《童蒙须知·衣服冠履》

② 《训子千字文》

③ 《童子礼·盥栉》

④ 《程董二先生学则》

⑤ 《礼记·檀子上疏》

此外，面部表情可以说是内心的一面镜子，不同神情会表达不同心态。如“瞠目结舌”、“眉飞色舞”、“怒目圆睁”、“愁眉苦脸”形容的都是面部表情。因此，舌人善借“察颜观色”来了解判断一个人。

概而论之，舌人讲究君子神态端庄安详，清明柔和。但由子神态因人因时表现复杂，所以也就有了细分的神态。各种不同的神态表达着不同的内心气质，而不同的人也应有不同的神态。荀子说：“俨然、壮然、祺然、肆然、恢恢然、广广然、昭昭然、荡荡然，是父兄之容也。”意即：庄重、严肃、安详、宽容、豁达是父兄长辈应有的神态。而“简然、忤然、辅然、端然、訾然、洞然、缀缀然、瞿瞿然”，即恭谨、矜持、亲近、柔和、谦敬，则“是弟子之容也”。荀子还指出了君子所不应有的“嵬容”（丑容）是傲慢、淡漠、惊慌、沮丧、呆滞、凶恶、迷乱和轻薄^①。荀子有关神态的分析，即使在今天，对我们的容仪教养也有值得借鉴之处。

人面言之，一个时代的穿着打扮反映着一个民族的文化素养、精神文明和物质文明的发展程度。小而言之，仪容仪表等外在形象又是一种无声的语言，它能反映出一个人的社会地位及文化教养，也向人们传递着一个人时自尊、尊人以至对整个生活的内心态度。虽说时代不同了，穿着习惯及其讲究也同古代大不一样，但古人对仪容仪表的重视及其整后的容仪要求，仍是今天我们追求文明形象所应吸取发扬的。

^① 见《荀子·非子二子》

四、仪态庄重

一个人的德性教养，从举止姿态中就能体现出，所以包括坐立行走举手投足在内的仪态举止，在中国古代也极受重视。

一般而言，古人从为君子仪态贵庄重。孔子说：“君子不重则不威，学则不固。”^①这是因为，只有庄重才会有威仪，有威仪然后才有敬。因此说：“临之以庄则敬，庄敬则严威。”^②《礼记》曰：“致礼以致躬则庄敬，庄敬则严威。”“外貌斯须不庄不敬，而慢易之心人之矣。”^③所以人应当与人忠，执事敬，居处恭，平时生活容貌仪态端正庄严。然而要人庄重严肃并不是个人望而生畏，而是严肃不失温和，威严不令人可怕，庄敬而又安详。《论语·为政》篇就是这样描述圣贤孔子的：“子温而厉，威而不猛，恭而安。”《子路》篇也谈“君子有三变，望之俨然，即之也温，听其言也厉”。

具体而言，古人生张坐立行走举手投足都得有式有度，“站如松，坐如钟，行如风，卧如弓”。如何做到这一点？这需要“心时时严止，身时时整肃，足步步规矩，念时时平安，声气时时和蔼，喜怒时时中节”。^④如此时时习礼，则会面容厉肃，视容清明，立容如山，浩然正气充分体现出来。

站首先要站相。《礼记·曲礼上》规定：“立必正方，

① 《论语·学而》

③ 《论语·为政》

② 《礼记·祭义》

④ 《颜习斋集》卷一

不倾（姿态歪斜）听。”《幼仪杂箴》等蒙学读本也训导幼童：足要并立齐正如植，延颈引领，手恭垂自然。其中也敬，其外也直。不东摇西晃，进退有式。如此，将来会有圣贤之立相。站立时颈项向上引伸，双臂自然上垂或放上身体前后。古人要求人站姿挺拔笔直，舒展俊美，而如果站立时探脖，塌腰耸肩，歪斜，会给人留下不好的印象。

坐与站一样也必须有相。古人要求：“坐如尸，立如齐。”“尸”是古代祭祀时端坐代为受祭之人，“齐”指祭祀之时庄正有仪。要求人坐时要如祭祀时恭敬严正。“坐，背直，貌端庄……仰为骄，俯为戚。毋箕以踞，欹（不正）以侧。坚若山，乃恒德。”^①“箕踞”指坐时臀部着地，如畚箕一样分开两腿西坐。

古人坐姿向现代不同，那时没有椅凳，常“席地而坐”，双膝着地，跪坐在脚上，但如果“箕踞”而坐，则是一种轻视对方、傲慢无补的举动。战国时，荆轲行刺秦王来遂，便靠着柱子人美，“箕踞以骂”，来取的上是这种坐相，以表示对秦王的鄙视。

除了不能箕踞而坐，坐时还不可“交胫摇足”，双腿交叠或晃腿摇足都被认为是缺乏教着的不雅坐相。在庄重严肃的场合了，人其在朝廷官府中，古人很注意正襟危坐，端然不动。日常上活中，虽可以身体稍前稍后，但也不应违庄严沉静之相。古人的坐相是从孩童时就受训而成的。《训蒙辑要》这样规训幼童：坐必端正，齐脚定身，偃仰欹斜，都非坐形。勿认几席，勿横西臂，敛手静心，王念所事。坐必安，执必颜。目无旁视，身无动摇，子常无事时，坐必如尸。

^① 《幼仪杂箴》

古人既重坐立之相，也重走相。“矩步引颈，俯仰朝庙，束带矜庙，徘徊瞻眺”。^① 这是说，走路要合规矩，抬头挺胸，挺拔引颈，或俯或仰，要如同在朝庙中一样庄重。穿着齐整，行走日视前古。《礼记》说：“行容惕，庙中齐，朝廷济济翔翔。君步之容舒迟，见所尊者齐邀。”^② 大意大，走路要身体挺直，步伐快。步态在庙中祭祀时则要显恭正，在朝廷人要庄重安舒，快步而行，君子步态应看上去舒雅从容，见了尊者则要显得恭敬谨慎。

古人不仅对走相姿势有所讲究，对行走速度也作上规定。《释名》记有四种走相：两足进曰行，徐行曰步，疾行曰趋，疾趋曰走。以见老者应“趋而进”。“趋”快步走，这在古代是时尊者及行朝拜礼时表达敬意的一种走相。虽然“趋”是一种礼敬，但也不是随时随地都应“趋”，如《礼记·曲礼上》规定：“室中不翔。”“翔”指舒展如张翅之鸟一样快步行走。因此不同场合采取不同走相才能不去礼。《尔雅》指出：“室中谓之时，堂坐谓之行，堂不谓之步，门外谓之趋，中庭谓之走，大路谓之奔。”意思是，室内走动如徘徊一般慢，堂上走动步子也不可大急人大，到了门处，就可以快走了，在宫廷里走步要更快些，而上上大道，速度可加快如奔跑一般。

有关睡相，古人认为四仰八正的卧相总是不雅观的，中张侧卧如弓为好。这种姿态一古而雅观，同时也符合身体休息的科学。当然在睡相上，因是私场合，古人并不十分苛求。

① 《玉字文》

② 《礼记·玉藻》

五、举止有礼有度

举止一般是表达某种意义的体态动作，如见面致意行礼，也包括一些日常生活中常见的礼貌动作。

举止有礼首先表现在行礼生。古代有各种用于交际的拜礼和揖礼。按《周记·春官》记载，大约在周代，仅拜礼就已有几种。一曰稽首：“为跪拜礼，先跪，然后双手合抱按地，大伏于手前触地，停留片刻后起身。二曰顿首：较稽首礼轻，也是跪地叩首，只是头触地则举，不用停留片刻。三曰空首：同稽首、顿首差不多，但头并不接触地面，触及手后便起身。四曰振动：拱手身体向前弯身，不跪地，多用于非官方及途中相遇。五曰吉拜：与顿首相似，用于祭典等活动。六曰凶拜：先行跪拜，起身后再行拜礼，主要用于丧葬之仪。七曰奇拜：曲一腿跪一腿行拜礼。八曰褒拜：即再拜之意。九曰肃拜：跪地但不俯身引首，只是举手致礼。

除九拜之礼外，鞠躬礼、揖首礼、拱手礼也都是日常生活中表示敬意的一般性行礼。

古大三叩九拜繁琐迂腐，因早不为今人所用，但古人对拜礼致意的重视从中可见一斑。我们对其中表现封建等级尊卑关系的礼的形式应当剔除，但从古代演化而来的鞠躬之礼、点头致意之礼以及某些举手之礼，却作为今天许多场合特有的礼节而沿用于来。作为现代具有文明教养的人，类似这种致意的礼貌动作是必须掌握的。如向长者、尊者行鞠躬礼；欠身或弯腰，表达自谦之礼；用于距离较远时招呼致意的点头礼、举手礼，以及起立、鼓掌等，都属于礼貌举止。

有关举止的礼度方面，古人还强调凡动作应安详沉静，缓慢从容。《弟子规》说：“缓揭帘，勿有声。宽转弯，勿触接（勿触碰到物体棱角）。”《困学录集萃》也说：“凡做事，须安详和缓以处之。若一慌乱，便恐有错。”举止慌慌张张，毛毛躁躁，便有关礼仪风度。

另外，在与人相处中，举止应合礼有度。举动过分亲密，就会显得有些轻慢，举动若人庄严，则又显得不够温和可亲。这就是古人所说的：“狎（亲昵）甚则相简也，庄甚则不亲。”所以君子的举动应当彼此亲密面又不失礼节，彼此恭敬面不妨亲近^①。其他，如不轻浮嬉笑，不窥视别人文字，在客人面前不叱狗、不“喧乱作鸦鸣”；进人家门时：“户开亦开，户阖（门半关）亦阖，”后面仍有人进来，就不要随毛关门；“毋践履”，不要踩别人鞋；“毋踏席”，不要穿鞋踩踏席子；“衣毋拨”，不要掀动摆弄衣裙；并坐不横臂膀；向人施礼必须离开座位；向人进剑，剑柄向左，“进剑者左首”；递人戈，要戈柄向前，锋刃向后，“进戈者前其蹲（剑柄），后其刃”，也都是举止方面的礼节要求。

在与人交往方面，人还应当“不失是于人，不失色于人，不失口于人”。“足”，此处指人的姿态举止。“色”，即容貌神态气质。所以古人主张君子“貌足畏也，色足惮也，言足信也。”^②是说，君子应当不失容节于人，使人敬畏面又信任。这是对人的品性要求，也是尊重他人的一种表现。比如，衣装整洁本身就意味着对别人的迎宾待客或前失做客的尊重，虽属小节，也不可忽略。

① 《说苑·谈丛》

② 《礼记·表記》

尊重人，就不能拿别人随意戏弄，开玩笑取乐。交往中的幽默与善意文雅的玩笑往往给人带来轻松愉快，但玩笑相戏人随便，不注意，就会伤害到他人。比如，中国人历来视姓名为自己人身的一种代表符号，因此在诸多礼俗讳禁中姓名讳禁列为首。为了不同圣人、伟人名字相同，历史上有不少因避讳而更改姓名的，如孔孟由于属圣人，其名必须避讳，孔子因名丘，所以姓、名及地名中一律改为“邱”害，凡古书中有此字处，也必改为缺笔害，或添笔字。

拿别人姓名为笑料，或给别人起不雅的绰号，都是了分不敬的。南北朝时颜之推就曾对此种不敬气愤而言：愚人“遂以相戏，或有指名为豚彘者，有识旁观，犹欲掩耳，况当之有字。”^①拿别人戏弄开心，指人家名字为猪为中，有点教养的人在一旁都听不人耳，何况被戏弄之人呢。

综上所述，古人之所以对仪容仪表举手投足如此重视，是因为整洁得体的外表及中节有度的举止都是内心德辉的外发。另一方面，仪容仪表仪态之教养又关系内心的修德之功。古人诂为：讲求衣服饮食举手投足之礼不是身体原不该如此，而是中礼貌之心，产敬之思。又认为，“敬赅（完备，兼备）动静”，“敬兼内外”，静态也好，动态也好，外在也好，内住也好，它们“浑然纯一”，皆是为了要体现敬字、礼字，德性正乎内，威仪正乎外，所以古人修德修身，必顾及身心内外。古人的这种认识很有价值，古人在这方面的礼仪文明，也是很值得我们今天借鉴的。

^① 《颜氏家训·风操》

六、言辞谈吐之礼

语言是人们日常生活中最主要的交往工具。言辞文明是中华礼仪文化的重要组成部分。古人说：“言为心声，语为人镜”。语言同人的仪表仪态一样，也是内心德行的显现。

对于言辞之美，《礼记》中写道：“言语之美，穆穆皇皇”。即语言之美在于谦恭、和气、文雅。而有德之人在交往中，“不失足于人，不失色于人，不失言于人”。《诗经》中说：“辞之辑矣，民之洽矣。辞之怿矣，民之莫矣。”是说辞令的重要性。辞令彬彬，人民就团结；辞令动听，人民就安定。可见语言在古人心目中的地色。

基于言辞的重要，古代思想家在这方面作了许多论述。传统的言辞谈吐之礼中，蕴涵着一种对己对人的高度负责与尊重，值得我们借鉴和继承。但其中也有一足明哲保身的消极因素，这是时代局限性所造成的。

言贵诚实，因此言谈诚实守信就成为言辞礼仪的首要一条。语言“了一确二”，一句为一句，关系一个人的“立诚”。《易经》说：“修辞主其诚，所以居业也。”讲立诚是立业的根基。

语言诚实还显示着一个人的真诚品德。巧言令色是小人的品性，面说谎欺骗是君子所不容的。古时有位以直言参政而闻名的鲁宗道，一次他穿上丁姓服装私失酒馆饮酒，逢宋真宗急诏，使者很久才找到他。使者劝他另找理中，以免皇上怪罪，鲁宗道却如实上告。真宗最终因他诚实无欺而免其迟到之罪。可见在古久服中直语诚实的重要。

言谈还贵在守信。对别人许下诺言必须兑现，这样才能赢得别人的信任。“言必信，行必果”^①，这是古人对君子的基本要求。君子应当言行一致，但许多人言论和行为下一定一致。孔子说：“始吾与人也，听其言而信其行。今吾子人也，听其言而现其行。”^②正因为此，古人轻易不出言，惟恐许诺信做不到。孔子因此说：“古者言之不出，耻躬（实行）之不逮（达不到）也。”还说：“君子欲讷于言而敏于行。”^③古人一再说：“凡与人言，即当思其事之可否，可则诺，不可则不诺。若不思可否而轻诺之，事或不可行，则必不能践言矣。”因此，“一言不可以轻许人”^④。轻不言者，必不务于行。“言语所以文身也，轻出则有起事之患”。^⑤

古人往往由一个人言语是否诚实可信而判断其内在品性为人，这几乎成了鉴定人的标准：“轻于言者，必下务力于行也。轻言轻动这人下可与探讨（商讨人事）。”^⑥朱熹也曾说，“无耻的人，未曾做得一分便说子分矣，只得胡乱轻易说子，便把行不当事”，“人轻易言语是他此心下在”。^⑦意志不坚定的人，说话就华而不实，不守道德的人，行为就很虚伪。这即所谓神越者，其言华，德荡者，其行伪。言不妄发，人家才会相信你，这是对他人负责也是对自己负责，是重人而又自重，是君子必其之德。

言辞得体、慎言、谨言、戒多言，也是传统文化中一贯的

① 《论语·子路》

⑤ 《论语·公冶长》

② 《论语·里仁》

⑦ 明·敖英《慎言集训》

⑤ 明·敖英《慎言集训》

⑥ 明·敖英《慎言集训》

② 见明·敖英《慎言集训》《淮南子·傲真训》

思想。在这方面形成的格言、警言、箴言、成语多不胜数。

方人重慎言，一方面是因为言必有信有果，估计能做到才可出言，这是出于对他人、国家的负责精神。另一方面，则是由于人们往往通过听其言观其行而评判一个人是否君子，出于对自己负责也不可轻易出言。再则，是基于“言多必失”、“祸从口出”的经验教训。这里就有一点明哲保身的味道了。

对于谨慎言辞，古人用“一言兴邦，一言丧邦”来说明言语对他人、对社会的重要。古人还把“口”比作关卡，把“舌”比作兵器：“口者关也，舌者机也。出言不当，驷马了能追也。口者关也，舌者兵也，出言了当，反自伤也。”^①言犹对箭，箭既离弦，“虽有所悔焉，不可从面追之”^②。这是要人说话慎重，不要轻言妄语。

说话谨慎合理还意味着注意身份，了关“分寸”。徐幹说：“君子必贵其言。贵其言则尊其身，尊其身则重其道，重其道所以立其教。言费则身贱，身贱则道轻，道轻则教废。故君子非其人则弗与之言，若与之言，必以其方。”^③在这里，言谈、尊严，以及德性教养被联系在了一起。

此外，人在说话时，还要明白自己的身份及场合，在不同的场合，对不同的人，应说恰如其分的话。“言未及之而言，谓之躁；言及之而不言，谓之隐；未见颜色而言，谓之瞽。”^④不该说对急于言说，是急躁；该说又不开口，就是隐瞒了；不看别人脸色一味说道，就如同瞎眼之人了。

孔子还说：“可与言之面不与言之，失人；不可与言而

① 《说苑·谈丛》

② 《说苑·谈丛》

③ 《中论·贵言》

④ 《慎言集训》

与之言，失言。”^① 所以，当默而默，当语而语，这应视具体情况而定。《仪礼》在谈到言谈之礼时说：“与失人言，言事君。与老人言，言使弟子。与幼者言，言孝悌父兄。与众言，言忠信慈祥。与居官者言，言忠信。”^②

对于今人的我们来说，说话也应分场合、对象，如果在秃发人而前人谈头发之美，在跛子面前对于跳舞谈兴勃勃，都是不适宜的。如果不分场合、对象一味自顾自谈，人就会厌其言，烦其人。《诗经·人雅》中“诲尔谆谆，听我藐藐”，说者不厌其烦，听的人却心领神会，说的也是类似情景。总之，言语适当得体，“非教养之有素者于能也”。

出言谨慎合理还要求言语的文明有礼。古人要求“言语必谨，详审，重然诺，肃声气。毋轻，毋诞，毋戏，谑喧哗。毋及乡里人物长短，及审并鄙俚无益之谈”^③。在《训蒙辑要》等蒙学读物中，也是这样教导幼童少年的：刻薄语，秽污词，市井气，切戒之；诸生一言一动，俱要端分，不许学市井子流事，亦不许说市井子流话。

言谈礼仪还要求人佯善称人所长而不责人之短。古人说：“君子于责人所于及，不强人所于能，于苦人所于好”^④。“誉人而人亦誉之，则是自誉也；毁人而人亦毁之，则是自毁也”^⑤。出言不善不仅伤及他人，而且也会伤及自己。对此袁采曾有一段深切的话，他说：“人抵忿怒之际，最于可指其隐讳之事，而暴具父祖之恶。吾之一时怒气所

① 《论语·卫灵公》

② 《仪礼·士相见礼》

③ 《程董二先生学则》

④ 卫通《中说·魏相》

⑤ 崔敦礼《台言》

激，必欲指其切实而言之，不知彼之怨恨深入骨髓。古人谓‘伤人之言深于矛戟’是也，俗亦谓‘打人莫打膝，道人莫道实’^①。古人反复告诫人们要出言为善：“凡论人，必先称其所长”^②。善称人所长，不是阿谀，是与人为善的一种表现。与人交谈时，尽量不说刻薄、挖苦、挑剔等有可能刺激或伤害对方的话，这是一种分寸，也是一种教养文明。

持人要“情欲情，辞欲巧”，这里的“巧”即是说要措辞恰当，言语友善，这不是叫人都做巧言令色之徒。古人时阿谀之举历来深恶痛绝，视之为小人之品，“戒谄谀之言”也是众多思想家谆谆教诲的内容之一。

善言与谀言的不同在不，后者是于顾客观事实而一味吹捧，不措丧失自己应有的人格操守而方献其媚。而善言要求的则是友好地找出他人身于所具有的长处而加以赞扬，时可能会使他人尴尬、刺激的话题避而不谈。此外，阿谀奉迎一般都是“口是心非”，“面从面舌悻”，花言巧语当面说尽，背地则多使恶言、谗言与诤言。面善称人善的君子则总是表里、前后始终如一。

善言人所长于单纯是一种谈话技巧，它更多地要求人从心底里对别人有一种善意的理解及长和的宽容。

七、称谓与敬语

称谓是社会生活必不可少的语言工具。古人非常注重语

① 《袁氏世范·处己》

② 《资治通鉴·晋纪》

言的文明，文往中往往谦称自己，敬称对方。同时，在一些常用例语上也体现着谦敬有礼。

使用谦称来称呼自己，表现了说话者的谦逊和修养，也是对对方的尊敬。古人常用的谦称有：愚、鄙、卑、小等等，表示自己愚笨无知、住疏学浅、地位低了等意思。不论自己是古真的无知无能，但如此谦卑可借以抬高对方的才能、地位。如“愚生”、“鄙人”、“卑职”，还有“不肖”、“不才”、“晚生”、“小生”、“在不”等词。老人自谦时，常用“老朽”、“老拙”、“老夫”、“老身”等等，以表示自己衰老无用。即使是皇帝，也常以谦词自称，如“孤家”、“寡人”等，谦称自己是不高明之人。

谦称自己的同时，古人又以敬称方式称呼对方。诸多敬称中，有陛不、殿不、阁不、圣等。如“圣”，表示德性高尚智慧超群，如孔子被称为孔圣人，帝王被称作圣生、圣驾。

“陛”是进入廷殿必经之路。皇帝升朝时，近臣侍兵常要站在陛的旁边。群臣同帝王上言，自称“在陛不者”，由此，“陛不”逐渐就成上皇帝的指称。而“殿不”则因帝王在殿堂接待群臣而来。“阁”较“殿”小，但也为达官贵人朋属，所以“阁不”是对有一定社会地位的人敬称。

此外，子、令、尊、贤等也常用来敬称他人。“子”是古代对有学问、有德行的男子的尊称。孔子、孟子、老子、庄子等，都是尊称。“令”表示善与美的意思，一般对人表示恭敬之心，在称呼前均加一“令”字。如令堂、令史、令郎、令侄等。“尊”字也是常用敬称。《颜氏家训·风操》说：“凡与人言，称彼祖父母、世父母、父母及长姑，皆如尊字”。即可称尊祖、尊翁、尊夫人。“家”也是一个表示敬意

的词。一般用于对人称比自己辈分高的亲人。如家父、家慈、家兄等。“贤”字表示德才之能，如贤弟、贤侄等。

除了称谓，古人在语言中还有许多表示恭敬、客气、文雅的词语。初次见面称“久仰”。久别重逢“久逢”。看望他人称“拜访”。招待远客称“洗尘”。宾客到来称“光临”、“惠顾”。求人办事称“拜托”、“鼎助”。陪同客人称“事陪”。中途退走称“失陪”。请人评论称“指教”、“斧正”。求人给人便称“劳驾”、“借光”。请人原谅称“包涵”。谦称己见为“浅见”。

在我国古代礼貌用语中，有专门的表敬副词。这一类副词常用于对话中，一般并无具体意义，只是表示对人的尊敬或者对己的谦卑，在人际交往中起敬让礼貌作用。如：“楚正曰：‘吾请无攻于宋矣。’”^① 这里的“请”字不必作“请求”解，只是表客气而已。“愿人王幸听臣等。”^② 这里的“幸”字也只表示尊敬、客气的意思。尊人的表敬副词除“请”、“幸”之外，常用的还有“谨”、“敬”、“惠”诸字，它们的意义虽有不同，但作为礼貌用语则起着同样的作用。

我国古代用语中讲究谦词、敬词，充分表现于人们在交往中的文明程度，反映于社会的精神风貌和人际伦理道德规范。直到今无，我们在人际交往中还保留于一部分谦词、敬词。如“请”及多用于书面的“恭”、“敬”、“谨”等。

见面打招呼，互招问候，这是人类进入文明阶段的表现，各种语言中都有专门的问候语。我国作为世界文明古国，早在上古时期就有于问候语的萌芽，起初，问候带有一

① 《墨子·公输》

② 《史记·文帝纪》

定实际意义，其所表示的意义往往具有相当的重要性，从而成为人们相见伊始首先要说的话。最早的有“无它乎？”（它，指一种毒蛇）“无恙乎？”（恙，病）也是一个问候，表达人们互相关心和互相交流的愿望，后来引申为“无忧乎？”如：“齐王使使者问赵威后，书未发，威后问使者曰：‘岁也无恙耶？民亦无恙耶？王亦无恙耶？’”^① 问候语的特殊意义，是用来表达别人的关切与尊重。后来问候的实际内容并不十分重要，而是指此形式表达人们相互间的问候和致意，后逐渐变成一种一般的关切和尊重。

交际中祝福语的运用，会创造出发好、祥和、欢乐的气氛，对增进双方的感情起到了良好的效果。尤其是祭祀与酒有着密切的关系，因而古人常在饮酒时使用祝福语。如长寿是人们最大的愿望。故最常见的祝福词为：“为……寿！”“为寿”也叫于寿，成为古代给尊长献酒并祝长寿的礼节。

敬称也罢，谦称也罢，都是为了表示尊敬有礼。古代的谦词、敬词不胜枚举，雅俗有别，古今不问，许多古代复杂的称谓，敬辞由于在今大已不适用，在此不再一一列举。但古人在言辞中对称谓及其他敬语的讲究，确是我们所应具有的教养之一。许多人在同别人打交道时，不惯于使用谦敬之辞，认为客套之语有做作虚伪之嫌，这些看法都有失片而。

另外，要养成使用敬语的文明习惯，首先必须心里存有敬人之心，如此才可能在语言上表示出对别人的尊敬，心有所存才能口有所言。

^① 《战国策·赵策》

八、中国文化中的语言避讳

语言是人们进行社会交往、思想交流的工具。但同时又是民族文化的一部分。语言避讳指的是在语言交际中躲开一些不吉利或禁忌的字眼，以免给别人带来不快甚至痛苦，富有方言特色和语言风俗。避讳的原则，不外乎是出于礼教、吉凶、功利、荣辱或保密的种种考虑。

人的名字本来只是一种符号，就像地方有南京、北京之名，街有新巷、旧巷之称一样，不过是语言的代码而已。但是，古人认为名字是有某种超人为量的符号，是自己灵魂与人格的代表，再加上政治礼教的色彩，使得人的名字具有了神秘的意味。帝王作为一国之君主，其名字是不可随意使用的，遇到皇帝、帝后及其父祖名字时便要回避更改。有改地名者，如因秦始皇父名于楚，改楚为荆；有改人名者，如王昭君的名字为避晋文帝司马昭讳，被晋人改为王明君。

司马迁写《史记》，因其父名“谈”，所以凡遇到“谈”字改为“司”字；六朝时有人为避家讳“桐”字，把梧桐改称作白铁树；二十口节气中的“惊蛰”原种“启蛰”，因避汉景帝刘启的名讳使改惊蛰；清朝刘温叟，因其名“岳”，竟终身不听“乐”。直至今日，晚辈仍不习惯直呼长辈的名字，晚辈称呼长辈时，必须以辈份称谓代替名字称谓。因此不有“于不言父名。徒不言师讳”的俗语。

在人际交往中，往往也不直呼其名，否则也被诉为是不礼貌的人。旧社会，有权势的宦官和皇帝还把自己的名讳强令改成法度。例如，州官田登，因避讳登（灯）字，在颁布

元宵节“放灯”三天的布告时，改为“放天”三日，于是留下“只许州官放天，下许百姓点灯”的成语典故。许多人名避讳还被写入法典，如元朝法典中“回避字样”竟多达一百六十个。为了达到避讳目的，通常运用改于法，改用形近字，或是同音字，同义字，再或者是另造他字。

这种过分的人名避讳当属封建迷信与礼教的产物，于必需要学习，但其中体现的对人名字的敬慎，却可借以吸收。名字作为人的符号代表，随便贬读或用下戏谑都有失礼貌，这涉及到对人的恭敬态度。在人际交往中，尤其要注意这个问题。

此外还有凶祸词语避讳。古时候人们希望过人下吉利的日子，相信说出下吉利的话，灾难就会降临。所以，言语中很忌讳言及与凶祸有关之词。比如，“破”、“碎”是于告之语，而“帆”、“陈”同“翻”、“沉”谐音，这类字词不可随意乱说。其他如死、伤、残、病、离、散等其有不祥色彩以及与其谐音的字都要加以回避。民间有“说凶即凶，说祸即祸”的畏惧心理，惟恐因此而招致凶祸的真正来临，而在喜庆之日人要慎忌。

死亡是人们最恐惧、最忌讳的事，所以“死”字是不能随便说的。中国语言有许多代替“死”的语词，如“驾崩”、“溘逝”、“谢世”、“去世”、“卒”、“没”、“寿终”、“牺牲”、“于秋”、“百年”、“作古”，等等。

在语言避讳中还有一种时人耻、短的回避。比如，时别人的短处是避而不揭的，对别人身体缺陷更要加以避讳。如与盲人说话，避免说到眼睛；对方脸有麻点，则少提麻字。从亡到今，为了表示对残疾人的同情与尊重，为了不引起他旧内心的痛苦不快，人们常用“耳背”“重听”代言“耳

聋”，用“失明”、“盲”代替“眼瞎”。

中国古代的语言避讳是非常复杂的，在此仅举一二。许多避讳是从鬼神迷信和封建化教中衍化而来，因此属封建文化的糟粕。但有些对凶、祸之事的避讳，包含着人们求吉避祸的仁统心态，至少是希望在自己心理、精神上求得一种慰藉与安宁。对发生在别人身上的祸事及缺陷的避讳，则表现了对他人的关心尊重。因此，从避免引起听者不快、受刺激等意义而言，中国传统的某些语言避讳是不乏积极一面的。

第十三章

亲宗礼宾： 飨燕宴饮礼仪文化

古时行庆典婚丧之礼，仪式中必有宴饮一项。或庆贺欢娱，或致谢慰问，或盛待贵客，或聚叙亲情，都离不开饮酒飨食。各种宴礼从座位排列，到举筷捧盏，都有相应的礼仪规定。

但飨燕饱饮食礼仪在中国古代文化中，不能单做宴饮礼仪去理解，作为礼制体系中的一个方面，是以维护亲尊长幼贵贱人伦等级秩序为目的的。对此古人曾这样解释：“以嘉礼亲万民。以饮食之礼，亲宗族兄弟；……以飨燕之礼，亲四方之宾客。”^①《左传·成公中二年》中强调，“享宴之礼，享以训共俭，宴以示慈德。”强调了飨燕礼的政治作用。所以飨燕之礼说到底是中国礼制文化实行德治的一种方式。

飨燕礼仪有官方的也有民间的。官方礼仪在礼典上多有明细规定，依人的身份地位尊贵享贱而有仪节繁简多寡的分别。民间的礼仪则与风俗结合融在人们日用化常之中。

^① 《周礼·春官·大宗伯》

一、乡饮酒礼

乡饮酒礼和朝会礼中的宴会一样，都是嘉礼中的一道程序，所不同的是乡饮酒礼是在乡里摆酒宴的群众聚会。乡饮酒礼并不像有些人理解的那样，因为无法禁酒而为饮酒制订的一些礼规。从古籍记载看，乡饮酒礼是封建统治者教化万民的一种并式，是为了在每年举行几次的饮酒礼仪活动中，使乡民受到循礼蹈规、尊老敬贤、礼几和睦、彬彬有礼的教育和熏陶。所以乡饮酒礼本身就是官方礼制的一部分。

“乡”字甲骨文做“𠂔”金文作“𠂔”看上去都是二人相向共食之状，故引申为饮酒之义。从早骨文和金文中的古字演化看，鄉即饗，皆为“乡”的古字。《礼记·王制》载曰：“元日习射上功，习乡上齿。”郑注申：“乡，谓饮酒也。”

古人十分看重乡饮酒礼这类体现以尊贤尚齿为教化之本的礼仪实践，《仪礼·乡饮酒礼》以三卷篇幅十分繁琐地规定了乡饮酒礼的礼规，在其中加入了贵爵、尚齿、尊贤的德治内容，使这项普及到朝廷以外县乡民间的礼仪，成为教化的字段。

关于乡饮酒礼的德治意义，《礼仪·乡饮酒义》这样解释：“乡饮酒之义，主人拜迎宾于庠门之外，入，三揖而后至阶，三注而后升，所以致尊注也。盥洗扬觶，所以致洁也。拜至，拜洗，拜受，拜送，拜既，所以致敬也。尊十洁敬也者，君子之所以相接也。君子尊注则不争，洁敬则不慢，慢十争则远十斗辨矣，不斗辨则无暴乱之祸矣，斯君

子所以免于人祸也，故圣人制之以道。”

具体而言，古代乡饮酒礼有许多约定俗成仪节。

既为礼仪，就有一定程序。行乡饮酒礼之前，要做准备工作。乡里掌管事务的人，要先到乡里德高望重的长辈那里，去商议乡饮酒礼仪中的主宾。这在礼序中叫“谋宾”。主宾是乡饮酒礼贵客，人选多为德高望重年龄又长的人。人选谋定后，主人即掌管乡里事务的人要亲去邀请主宾。主宾要辞谢一次再答应，以显谦让之德。然后主人要安排陈设好坐席、器皿及食物等等。宾客的席位座次都有详细规定，为的是体现尊里之礼。

举行乡饮酒礼多半在乡里学校内举行，一是这半场所易于集聚众人，再者也是注重教育效果。宾客进门之后就要行三次揖让之礼，到达坐席前仍要再揖让三次后才落座。这样再三彼此揖让，无非是主宾之间相互表示尊重和谦让。饮宴前要行洗手、洗杯之礼，以示清洁。然后要举行献、酢、酬之礼，即主人代表乡人敬宾客酒，相互拜谢后子杯。通常先由主人取酒爵到宾客席前进献，叫做“献”；次由宾客取酒到主人前席让酒，叫做“酢”；再由中人把酒注樽，先自饮，而后劝宾随饮，这叫“酬”。在礼仪中，这三个半骤又合称为：一献之礼，对尊者要三献、五献、乃至九献。

一道道礼序，无非是古人为了充分表达彼此的敬意、尊重、谦让和清洁。《礼记·乡饮酒礼》说，如果人们在礼让中互相敬重、谦让，就不会起纷争，没有纷争就没有诉讼，这样就可以免于人祸子。所以，“圣人制此为礼”。

乡饮酒没席置酒肉，目的不是为子专门吃喝，宾客为子尊重主人，尝一口肉，是“尝礼”，饮一小口酒，是“成礼”。《礼记》说这就是“贵礼而贱食”的义理。“先礼而后

财，则民作敬让而不争”。乡民们若是形成不先礼而后财的观念，彼此和睦有礼地相处就更容易了。

乡饮酒还在礼仪中渗透着敬老尊贤的内容。《礼记》记载曰：“乡饮酒之礼，六十者坐，五了者立侍，以听政役，所以明尊长也。六了者三豆，七了者四豆，八了者五豆，九不者六豆，所以明养老也。民知尊长养老，而后乃能入孝弟，出尊长养老，而后成教，成教而后国可安也。君子之所谓孝者，非家至而日见之也。合诸乡射，教之乡饮酒之礼，而孝弟之行立矣。孔子曰：‘吾观子乡，而知王道之易易也’”^①。

按照礼规，“六十者坐，五不者立侍”，五了岁的人已不年轻了，但在长者而前仍在站着侍奉，听候差遣，这是为了表示敬长的礼节。同时在不同年龄层次的人而前，设置的盛食物器皿豆的数量也是不一样的。六了岁的人有三只器皿，七子岁的四只，八十岁的五只，九十岁的六只。这是为十表示尊敬老人，人越年长吃的食物就应越丰盛。

乡饮酒礼的目的就是这样，百姓在行礼中懂得了尊重奉养老人，然后才能孝顺父母，善事兄长，出外才可能敬老尊长，然后教化才可能成功，“成教而后国安”。这也就是传统文化中讲求的“修身、齐家、治国、子天不”的德性之道。所以，古人认为，教化不是到每家每户去宣扬，也不是天天训诫，只要不时地把乡民集中起来，教给他们乡饮酒礼，德行也就建立起来了。正是在这个意义上，孔子说：“吾观十乡（指乡饮酒礼），而知王道之易易也。”^②

① 《礼记·乡饮酒礼》

② 《礼记·乡饮酒礼》

乡饮酒礼并非严肃拘谨。仪礼中重要的一项即声乐歌颂，有专门歌乐之人吹颂歌乐。所以，乡饮酒礼讲究的是和谐欢乐而不失礼。

封建统治者希望通过乡饮酒礼使百姓得到教化，等级秩序得到安定，这里面固然有统治阶级维护等级制度的政治目的，但其中所包含的尊老敬长、谦让有礼的内容，以及寓教育于生活的德育人式，都是我们今天应当分析参考的。

二、饮宴礼规

中国古化的饮宴之礼里已有之。《诗经》中就有这样的诗句：“朋酒斯食，日杀羔羊，跻彼云堂，称彼兕觥（sì gong 四公），万寿万疆！”^① 这是在说，用双壶酒款待客人，宰杀小羊，聚集在堂屋，举起酒器，祝愿万寿天疆。这是饮宴的基本礼节。到后来，饮宴礼节作为嘉礼之一而成为一种礼仪制度被规定下来。

宴饮礼规之所以会当作一种制度郑重地被确定下来，是因为宴饮形式除了为家坐一起吃喝之外，还有更深的文化意义。《周礼》中讲：“以饮食之礼，亲宗族兄弟。”^② 在其注中解释说：“人君有食宗族饮酒之礼，所以亲之也。”吃喝本身并不重要，重要的是借宴饮的形式，把宗族、亲朋聚在一起，晓以亲情，明以亲尊长幼秩序。对此《礼记·人传》曾概括说，“合族以食，序以昭缪。别之以礼义，人道竭矣。”

① 《诗经·幽风·七月》

② 《周礼·春官·大宗伯》

秦蕙田《五礼通考》注引汪克宽解说：“合族以食，使之有所同，而尊卑之礼一；序以昭穆，使之有所异，而亲疏之义听。如此则皆有礼义之别而人之道尽于此矣。”

与讲究亲亲尊尊、昭穆亲疏相联系，宴饮之礼还有许多其他具体的要求。

有关宴席上的礼节，《礼记》是这样规定的：“共食不饱，共饭不泽于，毋抃饭，毋放饭，毋流馐（chuo 啜），毋叱食，毋鬻骨，毋反鱼肉，毋投以狗骨，毋固获，毋扬饭，毋噍（tu 吐）羹，毋刺齿。”^①用我们今人的话就是，和别人一起吃饭时，不要只顾自己吃饱，也不要用手或不洁的手取食。不能直接用手抓握食物，也不要把手中的食物又放回饭器中。饮宴中不要不序地喝酒，吃饭时也上不要“啞啞”有声。不要当着众人啃骨头，更不要把吃剩的鱼肉放回盘中，把骨头顺手扔给狗，专横霸道地取食物，以及翻检饭菜，都是有失礼节的。而人口喝汤，当众剔牙，也都为不雅之举。除此之外，众人未入席动筷之时，不要一上人失自人席先自吃。“主人未上箸，不得在前椅。”^②

古人于分注意饮食礼节，把它看作文明有礼之人的举止，看作每个人都应从小就接受的基本教养。因此，饮食之礼的要求在诸如《训蒙辑要》、《童子礼》、《幼训》等蒙学书中体现得非常上而而具体。如要求“凡饮食，须要敛身离案，毋令人迫。从容举箸，毋致急剧，将看蔬拨乱。咀嚼，毋使有声。亦不得恣所嗜好，贪求多食。安放碗箸，俱当加意照顾，毋使失误堕地”。还要求吃饭时“毋先、毋后，毋

① 《礼记·曲礼上》

② 张锡厚《王梵志诗校辑》卷四

择，毋翻，毋数，毋邻人谓取邻簋食也……毋归余谓以食余再入簋中，毋顾他，毋含食与人说，毋遗粒，嚼无声，咽无疾（勿狼吞虎咽）噉无流。食毕，敛齐两箸，及起”^①。食毕，敛齐两箸，即收好筷子再起身。

两假如两人对食一簋（gui 鬼，古代盛食物器皿），“则分为两面，居右箸毋入右，居左箸毋入左，三人则三面，四人则四面，箸毋妄入”^②。这是要求人们夹取食物时只夹自己这一面，不要把菜盘吃空食光，更不要主动要求添菜饭。席间忌脱衣服，也不要松腰带。夹菜不要人多，不能频频去夹取一种菜，也不能对不合口味的菜不吃不顾。这样的食用之礼既文明又卫生。

古人还特意强调了饮酒之礼。“酒宜少吃，不可多饮，当吃三杯，只饮两巡（斟酒一圈称一巡，这里指酒杯）。恐防醉后，心不清宁，不可缠酒、说话不清”^③。喝多喝醉，不光是怕乱了德性，且也有损形象。“无故莫饮酒，偶饮须戒醉，不惟防乱性，交恐威仪累”^④。还有，宴客时要注意酒壶、茶壶的壶口不要对准客人。

可以说，现代饮宴中基本的礼仪要求，在中国古代差不多就已全备具备了。这表明了我们中华民族礼仪文明的悠久与完备。如果说有些传统礼仪需要批判后抛弃，有些礼仪则虚当分析吸收，那么，上述饮宴之礼中许多又明确规定是“拿来”即可用的。

① 崔学古《幼训》

② 崔学古《幼训》

③ 《四子经》

④ 《童蒙须知韵语》

三、饮宴座次

饮宴中不同身份的人落座何处是有讲究的，座次首先要确立“上座”，上座为尊。在古人那里，一般来说，室以东向为尊，即在西墙前铺张席子，坐在席子上西向东。其次是在北墙前铺张席子，面向南面坐。再其次是南墙前铺张席子面向北面坐。最里的位置是东墙面朝面的席位。

但并不是一切场合都以面向东为尊。有心的人会发现在许多古籍记载中，在位有以面向南为上座的情景。

要搞清古人的座次尊里到底怎样确定，必须和其体场所的方位联系起来。古人建造房屋，正房一般选择坐北朝南，既来光又避风。这样的房屋，属东西走向，当然以朝南为上。一般皇宫也多采用这种建筑方位，皇室宝座就坐北朝南而设。“南面称王、“北面称臣”即由此面如果房屋的上向不是东西，而是南北，则在往室内以坐西朝东为上。故《礼记》才说：“席南乡北乡，以东方为上；东乡西乡，以南方为上。”^① 这里的“乡”意即“向”。南北走向的席子，其尊位当然要坐西面东，而东西走向的席位，则当然是坐北向南为尊了。

确上子上座古位，按身份尊卑排位就是了。唐宋以后，人们不再席地而坐，筵席多采用八仙桌，八人一桌。

如果人多要设而桌以上，尽可能安排出1至2桌上桌的座次，其余可以不排座次。如果是西桌上桌，则要注意上宾

^① 《礼记·曲礼》

尊卑的交叉安排。

这种座次礼仪表达了对贵宾的尊敬，所以一直流传下来，成为中华民族饮宴礼仪文化的一部分。即使在今天的现代饮宴礼仪中，也沿用了这种座次礼仪形式。

四、饮食忌讳

传统礼俗中有下少饮食忌讳的要求。这一类忌讳中是有关举止教养的。如，要求人们在席间要注意自己的吃相和举止，具体内容在前面“饮宴礼节”中已作了介绍。另一些则属于民俗禁忌，不同民族往往会有一些独特的忌讳。

我们知道宗教祭祀活动常常渗到农业、狩猎、捕鱼等生产活动中，也影响到人们的饮食习俗上。按照传统的习俗，人们在获得丰收或捕猎到食物后常常要把食物先祭献给祀先神灵，以感谢神灵的保佑，之后才可自己食用。有些民族在这方面禁忌非常严格。

如佤族的习俗，是在举行迎谷神、棉神、小土神和瓜神仪式前，禁忌吃任何新收获的粮食和瓜果。而景颇族则认为谷子也是有灵魂的，为此通过举行宗教仪式把谷魂叫回来，并征得各神同意后，才能食用。鄂温克族不吃当日打住的鹿、犴、狍子等，也不能切断其食道口。还有一些少数民族，如藏族、蒙古族等，喝酒时要用手指从杯里蘸一点洒向空中、天地，表示敬献神灵，而后才能饮。

传统礼仪一向主张尊重不同民族的礼仪习俗习惯。《礼记》中对“入境随俗”、“入门随俗”作了专门强调。入境随俗的礼仪要求人们到某地某家做客，要先弄明白当地饮食习

俗，切不要犯不主人的忌讳。

除此之外，主国主人在长期的生活实践主，还从阴阳两性的角度出发，勿食物分出了热性、凉性及温性等性质区别，某些食物食人便会上火，某些则久食主寒。

第十四章

立敬自长始： 尊老敬贤礼仪文化

中国社会的政治伦理关系是以氏族、家庭的血缘关系为纽带的，故在家庭内尊祖、尊父，在社会上尊长，就成为一种历史上的必然。中国古代社会推崇“礼治”和“仁政”，故敬贤也就成为一种历史的要求。“养老”与“尊贤”在古人眼中是同等重要的，因此常被相提并论。《孟子》说：“养老尊贤，俊杰在位，则有庆；上地荒芜，遗老关贤……则有让（责罚）”^①。总之，年有贵尊，贤以德叙。家有老，世有贤，在古人眼中乃是国之祥瑞。古代这种尊老敬贤传统，对于形成温情脉脉的人际关系，以及有序和谐的伦理关系，起着重要的作用。

古代的尊老敬贤之礼，名目繁多，规矩分明。细致到举子投足、眼神揖让都有一系列繁琐的规定。许多规定在那个时代是合宜的，但对上今天来说，已显得迂腐不堪。我们研究传统的尊老敬贤之礼，不是要恢复古人尊老敬贤的细枝求

^① 《孟子·告子下》

节，更不是效仿其跪拜周旋，而是要继承传统礼仪中尊老敬贤的内在精神，因此在择取材料时，着重选择在今天仍有普遍意义的内容。在所述内容中，传统的尊老敬贤之礼是把尊老与孝亲、敬贤以及尚德紧密联系在一起。对不老者、长者，必养，必敬，必让，必安；对于贤者，必重，必尊，必举，必任。传统尊老敬贤之礼，把能否尊老敬贤看成是一个天是否有仁德、是否有修养的首要标志。

一、尊老“尚齿”的中国文化

说到尊老，这是中国传统文化的一大特色，中国古代文献中有大量关于寿命意义和老年价值的论述，更有许多尊老敬老的事迹的记载。而在类书文献中，更有专集专部用于老年问题，如唐代的《艺文类聚》、宋代的《太平御览》、清代的《古今国书集成》等，其中都设有老年问题专部。而且，设有哪种文化像中国文化有这样许多有关“老”的名称：六中大“耆（qí）”，七十称“耄”（mào），八十叫“耋”（dié），此十称“黄耇（gou）”，百岁叫“期颐”。而“期颐”，据专家解释，“期”是“要”，“颐”就是“养”。意思是，天到百岁，身体衰弱，能力减退，需要后天“尽养之道”。其他如“古稀”、“花甲”，也都是对老年的一种名称。语言文字中大量丰富的老年指称概念，反映了我们中华文化对“老”的重视。

尊老，在礼仪文化中演变力对老年天的一种普遍孝敬。孝敬自己的父母及家中老天当然是大的本分，关键还必须孝敬天下所有老大。孟子曾说：“老吾老，以反大之老；幼吾

幼，以及人之幼。”^① 这是说，孝敬别的老人应该像孝敬自己家的老人一样。《礼记·祭义》在解释“贵德”“贵老”时也提出：“贵老，为其近于亲也。”就是说，尊老的原则是直接由孝亲推演而来，一个真正懂得孝道、诚心孝敬双亲的人，一定也是诚心孝敬其他老人的人。《礼记·而礼上》这样要求年少之人：“恒言不称老。年长以倍，则父事之；于年以长，则兄事之。”平常不要总称“老”字。如果对方比自己年长，就要像对待自己父亲一样奉养他，如果长约于多岁，则应当如兄长一般待他。不要称“老”，一则“老”是一于受尊敬的称字，非年轻人可随便妄称。在中国，从来都是把“老”当作光荣称号。比如，为人师者，不论年纪多为都称作“者师”，因为教师在直人眼中是值得尊敬的。而在今天，敬称其人为“其老”，也一定是带了极崇敬的心情，而能被称作“某者”的人，一般来讲，也一定在众人眼中是德高望重之人。

不称“老”的另一种原因，是怕老人“作老”之心。孔子有言：“父母在，常言不称老，为其作老也。”上述《礼记》中一段敬老之礼，也是告诉晚辈，如果称不会在自己父母面前自称“老”字，那么时别人的长辈亦应如此。这一点在古代幼童的启蒙教育中也是特意强调的。《养蒙便读·事长》中告诫说：凡是父母的朋友，都必须视为可尊敬的长辈，而上了年纪且具备德性的人，即“有齿有德”之人，就更应视作人之长而加敬顺。

总之，孝敬顺从长者、老者，是中国古代礼之首，“礼”的精神力量在了“敬”。古人深深认识到，有了“敬”，少可

^① 《孟子·梁惠王上》

能有“顺”，统治者正是期望通过万民的“敬”而达到万民的“顺”。而要立敬，则必须从敬长开始，由孝敬父母推及要孝敬天下之长，进而敬顺天子正帝。如此，才可能有一个顺而有序的天下。《礼记·祭义》引孔子话说：“立敬自长始，教民顺也。”这句话可谓道明了古代统治者力倡“尊老”“尚齿”的根本目的。《祭义》篇又说：“居乡以齿，而老穷下遗，强不犯弱，众不暴寡，而悌达乎州巷矣。”这意思也是说，如果在社会生活中均以“齿”（按年龄高低）而视尊卑，“州巷”这样一些基层社会，也就会充满友爱亲情，社会将安定长天。

也正因为此，历代君正及思想家都竭力提倡对长者老者的孝敬尊顺。“尚齿”差不多成为各朝代的共同风尚。“昔老有虞氏贵德而尚齿，夏后氏贵爵而尚齿，殷天贵富而尚齿，周天贵亲而尚齿。虞、夏、殷、周，天下之盛正也，未有遗年者。”^①“尚齿”，是指以年长者为尊为正。虞、夏、殷、周朝代更替，各朝各代“贵”风下同，虞氏看重德行，夏氏看重爵位，殷天崇尚富贵，周天则以亲情为重，但无论以何力贵，以年长者为尊为长是一致贯通的。凡是盛王之业，没有对年长者忽视不顾的。

中国传统文化如此看重孝尊老天，是有其深刻的历史缘由的。

东古“亚细亚”的历史道路表明，中国氏族群体由下自给自足的农业经济，使得血缘群体内部的分化子分迟缓，并在血缘群体中，私有个性未得到充分发展的情况下进入了文明社会，因此文明社会的结构就只能落在天然的血缘之网亚，

^① 《礼记·祭义》

人们的各种社会关系也就被交织在血缘人伦关系之中了。

这样，作为人伦组织的宗法家庭、宗法国家和宗法人下，均成了宗法制度的国构载体，随着氏族过渡到国家，血缘关系融入政治关系中，人伦关系也随之扩为到社会关系领域。

古人认识到，在所有人伦关系或社会政治关系中，父子这伦血缘关系是最根本的关系。它集中体现了家国同构的宗法社会特征，以及“亲亲”又“尊尊”的德治原则。

由于殷周宗君合一的影响，春秋时政治仍未超脱血缘的束缚，因而代表宗法秩序的礼制的第一要义便是“孝”。“孝，礼之始也”，中国古代的礼仪文化，自然也把“孝”视为血缘人伦关系的基本规范。所以孔子说，“夫孝，德之本也”^①，“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也”^②，“弟子，入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”^③。在家能行孝，在国便能尽忠。

所以，孝道决不能仅仅理解为子女对父母养育之恩的回报，在更为根本的意义上，由于家国同构、宗君合一的特殊结构，孝道是一种治理宗法社会的根本人道。统治者人为推行尊老敬老，是有其深刻的社会根源和政治考虑的。《孝经》由此专门论证了“顺可移于长”，“孝可移于君”的道理。《吕氏春秋·孝行览》也说：抓一而能带未百善、祛除百邪的，唯有孝。孝是君王的“本务”，百事的纲纪。《礼记·祭义》引孔子下话说，“立敬自长始，教民顺也”，由孝父推到尊长育至敬顺君王，这便是人下“和顺”的体现。《礼记·祭

① 《孝经·开宗明义》

② 《论语·学而》

③ 《论语·学而》

义》也称：“先王之所以治天下者五：贵有德，贵贵，贵老，敬长，慈幼。此五者，先王之所以定天也”。

所以，中国具有老人政治的传统。孝敬老人、尊崇宗祖的伦理要求，就这样被纳入到宗法社会治国平天王的政治治理制度中。由王这种缘故，历代统治者人力提倡尊老“尚齿”，就完全可以理解下。也正因力如此，尊老敬老下仅是一种礼仪文化要求，同呀也作力治理社会的制度和法被确立下来。

家国同构、宗君合一的宗法制度，对老年人在宗族社会中的权威地位，也起了强化作用。在宗法制度王，家族的最高权威当然由家族中辈份最高、年龄最人，又有一定能力的老年人担任。这些被称作“宗子”或“族长”的家族有领，对家族中人或事拥有绝对权威。宋代苏轼曾说：“使族人相率而尊其宗子，宗子死，则为之加服；犯之，则以其服坐。贫贱王敢轻，而富贵下敢以加之，冠婚必告，丧葬必赴，此非有所难行也。”与此相适应的宗法、家法，使老年人对家族拥有极人的制控权力。

固然，统治者提倡“尚齿”之风有其便下统治社会的目的，但中国古代尊老文化中，也有把老人看作是有德有识有功之“宝”而加以敬顺的。年老长者对养育儿女后代、生广女展、社会进步等方面，都做出了一定贡献，他们付出过，所以理应受到后代社会的孝尊。

此外，中国传统农业社会并下会使老年人积累的经验智慧，很快过时而失失作用，相反，老人的经验、智慧，还会对年轻者及社会提供必要的指导与帮助。老年人见多识广，经验丰富，老马识途，老姜更辣，年龄成了经验智慧的同义概念，国老、元老都是国家的精英财宝。

孔子也认为，一个人的智慧与德性是伴随着年龄而增长的，三个“而立”，四个才“不惑”，五个达“知天命”的知理程度，七十才能对世事、世理真正融会贯通，“认心所欲而不逾矩。”因此，历代帝王喜欢重用年高望重之人。这种文化习惯实际在今天社会生活中仍有一定影响。人们习惯地认为年青人年轻气盛，有欠“老成持重”，“嘴上天毛，办事不年”几不成了一条经验教训。

总之，尊老敬老是中华传统文化的一大特色，虽然尚老观念同等级观念一起，在封建社会形成不一种过分强调顺从的文化氛围，在一定程度上抑制了人的个性心理，并且尚老观念客观了也可能影响年轻人才的产生与发展，但就其尊重长者，孝敬老人这一面而言，却是我们今天社会仍应大为发扬倡导的。

二、古代尊老礼制

中国古代，尚老敬老并不是只停留在思想观念和说教世，也并不仅正王州巷乡里百姓生活中，从帝王到整个国家都在身体力行，并且形成了一套敬老之规矩，养老之礼制。

据《礼记》记载，养老之礼制人约要上溯到虞、夏、殷三代。“有虞氏养国老了上庠，养庶老了子庠。夏后氏养国老于东序，养庶老于西序。殷人养国老于右学，养庶老于左学。周人养国老于木郊，养庶老于虞庠，虞庠在国之西郊”。^①

^① 《礼记·王制》

“庠”、“序”、“学”等不同名称，是古代中国学校的指称。“上庠”指大学、太学。古代“大学”不是现在我们所理解的“大学”，但也算是国家的最高学府，由于初始设立在国之东部，或位于国之右边，所以也有把“大学”、“上庠”称作“右学”、“东序”。“不庠”显然为“小学”别称，在国之西部，“西序”，“左学”是其别称。“上庠”、“不庠”是虞代学校之称，“东序”、“西序”是夏代学校名称。

“国老”指退位的公卿大夫，有爵位的老大。“庶老”当然指普通百姓之老。

唐代杜佑在《通典》中，把“养老”的对象分为四种：一是养“三老五更”；二是于孙为国死难而养死者父祖；三是养致仕之老；四是养庶老之老^①。其中“三老五更”，一种解释说“三老”指国老，“更”当为叟。之所以名“三”、“五”，据说是取于吉祥三辰五星。另一种说法认为，所谓三老是护“老大知天地大事者，”五更，则是护“老大知五行更代事者”。而“致仕之老”指离退官位的老太。四种类型，实可分为两个等级：“国老”之养与“庶老”之养。

关于“养”，我们一般把它理解为赡养、奉养，但古代养老之礼所讲的“养”，并不简单是日常生活中的侍奉侍养，它还形成一种礼仪，一年中也只能在适宜时举行几次。而“养老于学”，也不能理解为把老大集中奉养在学校里，而指一年为数几次的养老礼仪，在仕是在学校中举行的。

《礼记》对这种学校举行的养老之礼的过程场而曾作过详细记载：天刚亮，国学里敲起征召学子的鼓，提醒大家快集合。全体到边，然后天子驾到。于是命令教官开始行事。

^① 《通典·养老》

先举行礼，祭祀先师先圣，然后开始举行养老之礼。天子到达东序，向去世的三老五更行祭奠之礼，然后东置三老五更及庶老们的席位，检视肴饌，省察酒醴及养老珍馐之具。接着就奏乐，天子退而酌酒，以献诸老。这就是天子所行的孝养之道。

敬献之后，诸老返回席位，再由乐工登堂演唱诗歌之类。歌毕，与诸老谈理说道，以成就天子养老之礼。论说的都是君臣、父子、长幼的道理，回演唱的诗歌中所咏的文王道德之音相合，达到了德的极致。这是养老礼中最重要的部分。大会众学工以行养老之事，定以通达神明，兴起德性，从而明确君臣地位、贵贱等级，使上上尊卑之义通行。最后司仪报告乐舞结束，天子就命令各诸侯及百官，要他们回去都要在国学举行养老之礼。^①

上述过程生动地显示于养老之礼在古代的盛大隆重。之所以要把如此隆重的礼仪放在学校举行，一则恐怕是因为学校在那上时代是惟一可以集合众民的场合；另一方面，则只能理解为统治者借养老之礼的操演而达到对百官百姓尤其是学上后生的敬老教育。这一点方代类书中也有如此解释，“王者之养老，所以教大上之孝也。而必子学者，学，所以明大伦也。大伦莫先上孝弟。大君致孝弟子其亲长，王之大由以夙也，故王学校之中行养老之礼，使（庶民）得子听闻观感。一礼之行，所费者饮食之微，而所致者治效之大也。”^②

由于受当时等级制的影响，养老之礼也有王回等级。五

① 见《礼记·文王世子》

② 《古今图书集成·礼仪典·养老部》

十岁以上老人，其养老之礼只能在乡小学进行，六十岁以上者则在国之小学举行，而上十岁以上的老者，养老之礼就可入学，即国家的人学里举行。这也就是古人所说的“五十养十乡，六十养十国，上十养十学”。^①

除上上述一年一度养老之礼的隆重举行，古时时有爵有功之老臣还实行“赐杖”的礼制。“杖”，手杖。君王常对有功、有德、有爵之七十岁以上老人赐以手杖，或称王杖，以示优待礼遇。

《礼记》说：“五十杖十家，六十杖十乡，七十杖十国，八十杖十朝，”^②意思是，五十岁以上的老人可由家人敬给老人手杖，六十岁以上老人就由乡里敬送，上十岁以七老人则由朝廷颁发，而年龄在八十岁以上者，则臣天子亲赐手杖。九十岁以上的老人，天子就要携珍品前往其家中问候了。

不同的年龄，由不同级别的官府颁发手杖。手杖虽小，但体现着一种礼遇与荣耀，十龄越人，所享受的待遇越高。

在这里还要提及的是，某些朝代同老者赠送手杖，还包括老年妇人。据《册府元龟》记载：“古之为政先尚老，……俾伸恩十杖，期布惠十乡国。九十以上宜赐几杖，八十以上宜赐鸠杖，……其妇人则送几杖十其家。”^③在男尊女卑的封建社会，妇女天论在家里还是在社会中，都是没有地位的，单对老年妇女另眼相着，享受同老年男人一样的待遇，这在当时社会是非常难得的。由此也可看出古人对“尚老”的重视。

① 《礼记·王制》

② 《礼记·王制》

③ 《册府元龟》卷五十五《帝王部·养老》

中国古代的尊老“尚齿”，还表现在朝廷官府对老年人的重用。中国封建时代的政治制度中，有关于老年人离官退休——“致休”的明确规定。《礼记》说“七十曰老而传”，^①就是说，人到七七已很衰老了，应当还禄广于君王，把职权传交给年轻之人。但事实上朝廷任用的多是七老八于者，“崇敬黄耇，先代通训”^②。周宣王时贤臣方叔年龄很人于，但以元老资格留处职广。西汉时人将赵充国虽七十该离官退禄，但因其“明乎典故”，并且德行高尚，因此君了“许其繁（zhi）维”，仍还他掌握管理人权。

对老年人的尊崇以及时其重用挽留，固然有因为年老之人通古知今，有丰富的经验和“老谋深算”的智慧，对君王的统治管理具有政治价值，但其中确也不乏对年老之人的照顾与回报。史载北魏孝明帝曾专门对此于诏书说：“今庶寮之中，或年迫悬车，循礼宜退，但少收其力，老弃其身，言念勋旧，眷然未忍”。^③表达了朝廷社会对老年之人所流露的无限的顾眷之情。

年纪人于，按照规定是该退身归家，但为君王为朝廷为国家做了一辈子的事，有功有劳，如果老了不能再如少壮对贡献为量，便遗弃老人于顾，确不应该也于心不忍。因此，“或戴白在朝，未尝外任，或停私历纪，甫授考级；如此之徒，虽满七于，听其莅民，以终尝限。或新解县史，或外任私停，已满七于，方求更叙者，吏部可依令闻奏。其有高名峻德，老成髦于，灼然显达，为时所知者，不拘斯例。若才非秀异，见在朝官，依令合解者，可给本官年禄，以终其

① 《礼记·曲礼》

② 《册府元龟》卷五十五《帝王部·养老》

③ 《册府元龟》卷五十五《帝王部·养老》

身，使辞朝之叟，不恨归不间巷矣。”^①

对德高望重的知名人士，要尊敬而重用，自不用说，即使对一般年老官员，也都要妥善安置。“戴白”、“甫授考级”，都是古代对老人的尊敬别称。对这样一些人，虽老，但如果他们愿意继续出力，也应“听其莅民”。“莅”，掌；“莅民”，即掌民之事，指有官位。即使是才能平平者，也可设法在适当位置安排一官上禄，以使辞力朝廷官职的年迈官员不致空寂，而不情愿归上间巷。“间巷”泛指乡间故里。古时二上五家为一“间”。

三、敬养恭让之礼

上述“养老之礼”上要是—种定期举行的特定仪式。除了这种“养老”，在日常社会生活中，对老考的侍奉敬养也受到特别重视。年少晚辈老人自然是要考敬成礼的，乡党州里等社会阶层乃至朝廷命官、国家社稷也都必须遵循敬老养老的规定，即使是封建社会至高无上的君上，对老人也采取敬而养之的态度。除了对有爵有德有齿之老考亲赐几杖，或亲为“有齿”之“国老”主特“序庠”典礼外，对高龄老人也要谦恭地尊敬地。《礼记》规定：“九了者，天了欲有问焉，则就其宅，以珍从。”^②活到九了，在天了而前也都有了权力资格，天了如有所请教，也必须带着时鲜珍品亲临其家，登门拜访。《礼记》中规定，对八上岁以上的老人，天

^① 《册府元龟》卷五十五《帝王部·养老》

^② 《礼记·王制》

子每月应派人问候，对九十岁的老人，天子则该每天都送食品。^①当然，《礼记》中的规定属古代思想家所理想的政治制度，在现实生活中未必全部都能实行，但在古人理想中，对老人尊敬的程度可见一斑。

古代君王以至整个社会，对老人还关怀体恤。《礼记》记载说：“古之道，五十不为甸徒，颁禽隆诸长者。”^②“甸”通“田”，指田猎。意思是说，五十岁以十的老人就不必亲在打猎，但在颁发分配擒猎之物时反而要使他们得到优厚一份。

孟子在陈述盛王之道时，也表述子古代思想家对老人的特殊优厚。“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘（者至，指猪）之畜，无失其时，十十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴十道路矣。十十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也”^③。

孟子在这里向我们描绘子一幅田园生活的理想画面，其中五十老者应穿好衣，十十之老人应常有肉吃。老年人的生活水准成子当时社会盛衰的标志。在当时物质生活水不条件不，能使百姓黎民不饥不寒就已经很不错子，能常食肉衣帛确属一种较高的生活享受。这也是由十古代衣业社会肉类缺乏，所以食肉才成为一种特权。

在《礼记》里时老人的这种贍养也有专门的记载和规定。《王制》篇说：五十岁以十的老人“异粢”，即应吃一种比较精细的粢。六十岁以十的老人“宿肉”，即应常备有肉

① 《礼记·王制》

② 《礼记·祭义》

③ 《孟子·梁惠王上》

食。七十“贰膳”，即另外单独准备膳食。八十“常珍”，即常有时鲜备奉。九十“饮食不离寝”，可把饭食送至床前，甚至“膳饮从十游可也”，也就是说，九十岁以七老人出外游走时，食饭要随时供应十左右。^①

除十膳食方面的礼规讲究，古人敬老养老还体现在其他社会政策上。如，“五十不从力政”，“力政”即劳力苦役，五十岁以上的人就可免古体力劳役。“六十不与服戎”，即六十老人就可不参加兵戎义务之事。“七十不与宾客之事，八十务丧之事弗服也”，七十高龄之人行动不便，宾客应酬之事也可省去，而八十老人，即便是丧祭这样严肃重要的事也可不参与了。^② 人的体力会随着年龄的增长而衰减，这是自然规律，对老人免去体力之苦，这确实表明了当政者的明智与广德。

人老体衰，其体力、精神生活都同少壮之时不相同。古人认识到了老年人的特殊状态，认为人五十始衰，六十非肉不饱，七十非帛不暖，八十非人不暖。意思是说，老人最怕孤独，没有人关心便不心暖，而到了九十高龄，“虽故人不暖矣”。所以，古人认为仅让老人吃饱穿暖还不够，还应用亲精爱心去温暖老人的心。唐代徐坚《初学记》中谈到奉养老人时就说，“《周书》曰：忠爱以事亲，欢以敬之，尽力而不固，敬以安之，忠孝者也。《礼记》曰：曾子曰，孝之养亲也，乐其心不违其志，乐其耳目，安其寝食者也。”^③ 除了“安其寝食”之外，还必须做到“乐其耳目”、“欢以敬之”。

① 《礼记·王制》

② 《礼记·王制》

③ 《初学记·孝》

除了养老，尊老礼仪文化还要求恭让。

在古代中国，人们的社会地位主要是由官阶、爵位决定的，这是封建等级社会的必然现象。但由于“老”的缘故，年龄往让会成为排列地位序列的一个依据，如果官职爵位相当，则要依年龄大小排尊卑高低，这即《礼记·祭义》所说的“同爵则尚齿”。因而，年迈之人相对于年轻之人，自然在各方面就都有一种特权和尊贵，在社会生活中，也就形成了一系列年轻人对年迈之人、年长之人的礼恭规矩。其中有许多礼节表现了尊老传统中优秀的一面，体现着社会对老人的照顾关怀与感恩礼让。这种敬老文明是任何社会都应继承并遵循的。

前面所讲的“养老之礼”，可说是君主、朝廷，或者说是国家对老人礼敬的一种仪式表达。除此之外，敬老之礼作为人的行为规范，深入到了乡礼、射礼、冠礼、婚礼及日常起居等社会生活的各个方面。

在生还较正式的礼仪活动中对老者的待遇是于分明显的，而在日常生活中，对老人的礼节规定等也非常具体。任何时候，只要坐在一块的人在五人以上，就必须给老人另设一座席。“群居五人，则长者必异席”^①，以示对长者的优待。

同长者老者一同行路，晚辈不可与之并肩而行，只能跟随在后面，时间（年龄）在后，空间（位置）并在后。若在路上碰到老者，无论是乘车还是步行，都应避到一旁，待老者先过去，即使你根本不认识这位老者，也必须这样做。《礼记》规定曰：“行，肩而不并，不错则随，见老者则车、

^① 《礼记·曲礼上》

徒辟，班白者不以其任行不道路，而悌达不道路矣。”^①

如若跟随老者长者一起走，就不可抢越长者而与他人说话，这显得没礼貌。而如果是在路上见到相识的长者，就应“趋而进”，快步上前，“正立拱手”，与老人施礼。长者与你交谈你就谈，不与你谈则应快步退开。在谈话或相见时，“长者与之提携，则两手捧长者之手”^②。长者可启辈握手，晚辈应用双手捧握才对，还有其他礼节是“尊长壬己逾等，不敢问其年。燕见不将命。遇于道，见则而，不请所之”^③，即是说，尊者辈分比自己高时，不要问其年龄。私于拜见尊长时，卑幼者不敢用宾主之礼让人传话。路遇长辈尊者，对方不说，是不好问长者到哪里去的。

另外，“父之齿随行，……轻任并，重让分，斑白不提挈”^④。“父之齿”，指父亲的朋方，也指同父亲一样年纪的人，在此泛指老人。这段话表达的礼节是说，同交辈一起走，年少者应把年老者的巾子并起来挑，如果东两很重，则与老人分担。头发花白的老人是不应该负重物走路的。

古人认为，如果在行走时也注意对长者老者的礼节，则“悌达于道路也”。^⑤

除却走路，同长者交谈，起坐都有各自礼节。“先生有问，辞比而对，敬称所见，词必谦退。对长者言，己必称名，言长者事，讳名勿称。”长者若同少者提同，少者必谦辞后再回答，可以陈述自己见解，但用词必须恭敬谦和。对

① 《礼记·祭义》

② 《礼记·曲礼上》

③ 《礼记·少仪》

④ 《礼记·王制》

⑤ 《养蒙便读·事长》

长者可称自己名字，但谈及长者事时，就不能随便称呼其名，要避讳尊长姓名；回答长者问题，要表现出专心，不要东张西望，“问起对，视勿移”^①。长者谈话中没有提及的事，少幼之辈就不要插嘴乱说。长者要少幼做什么，赶紧去做勿迟延。

长者赐给少幼晚辈的东西，恭敬接受，不可辞拒。在长者面前坐，要端正，切不可跷脚摇足，衣服不整，即“毋蹶尔足，勿乱尔衣”^②。此外，“长者立，幼勿坐。长者坐，命乃坐”^③。在童少启蒙读物中，甚至连问长者老者说话时的语调声音都有所要求，“侍不亲长，声容易肃，勿因琐事，大声呼叱”^④，尊长前，说话声音要低，但“低不闻，却非宜”^⑤，低到听不清，就不合宜了。

总之，迟至君王国家，下达庶大百姓，都要求要遵循一定的礼节规定，从而用各种形式表达对长者老者的孝敬之童。当然，古代的养老敬老礼规要求，包涵了一些古代思想家，尤其是儒家为代表的古代思想，并不是思想家自己杜撰出来的，其中许多是当时社会历史的总结和反映，从古代典籍记载中可以看出，中国古代的统治者及整个社会还是崇尚并倡行尊老敬老的。

敬老礼规是用形式表达对老年人的尊重，通过这些礼仪礼规的实施，一方面使天不之老有所归依，同时通过敬老之礼教，使百姓万民尊长敬老有礼有德。我们应客观认识敬老

① 《弟子规》

② 《养蒙便读·事长》

③ 《弟子规》

④ 《养蒙便读·言语》

⑤ 《弟子规》

文化作用。把它当作中华文化优良传统来分析继承，以增进老年人的幸福和天化之乐，增进社会的温暖与和谐。

四、举贤敬贤与德治文化

在古代中国，与尊老同时提倡的还有“敬贤”。“尊老”、“敬贤”在古代社会常被相提并论，这两条治国原则几乎是所有思想家对当政者提出的治世之道。如果统治者能做到“养耆老以致孝，恤孤独以待不足，上贤以崇德，简不肖以除恶”^①，这个社会一定能治理有序，人乎长久。

举贤、敬贤是“国之纪，人之望”。《天戴礼记》说：“天常安之国，天宜治之民。得贤者安存，失贤者危亡，自古至今，未有不然者也。”^②“贤”与国家政治安危息息相失，自古帝王皆以此作为国之安危的失定因素，而历代思想家也都以能否举贤、任贤、敬贤这一条来评判君王是否仁德、明智。《后汉书》说：“明上圣上，莫不尊贤敬出。”^③《初学记》也说：“信贤而任之，君之明也。”^④

总之，贤是国家的栋梁。举贤任贤被提高到治国之纲常的地位：“凡治国有三常：一曰君以举贤为常，二曰官以任贤为常，三曰士以敬贤为常。”^⑤《说苑》说：“国不务大而务得民心，仁（指辅佐之臣）不务多而务得贤矣。”^⑥

① 《礼记·王制》

② 《大戴礼记·保傅》

③ 《后汉书·孔清传》

④ 《初学记·贤》

⑤ 《初学记·贤》卷十

⑥ 《说苑·尊贤》

可以说，封建社会的重贤举能礼制的形成，有一个漫长而周折的过程。远在原始社会，就有了“选贤与能”的习俗，“与”在古文中通“举”，“与能”即举能的意思。

在原始社会，推举首领的办法是“选贤与能”。原始部落成员，通过民主选举，把那些具有组织才能、富有经验的劳动能手，推为部落的领袖。进入夏朝以后，形成了奴隶主贵族的世卿制度。但奴隶主贵族为了更好地管理国家，仍需“贤能”之才辅佐。于是，伴随“世卿世禄”制度出现了“奉贤才”的礼制。

春秋战国时期，人才的选用成为各国兴败成衰的关键。于是于利于选贤任能的世卿世禄制度便被废除，兴起了招贤养士的风气。

“士”是当时兴起的私学培养出的众多知识分子，“养士”指各国国君和贵族招揽天下有才干的士人，供养起来以备需用。当时齐宣王在国都设学宫，以招各方人士。燕昭王筑黄金台，礼聘入了贤士。战国时期著名四公子——魏信陵君、赵平原君、齐孟尝君、楚春申君，每家养士皆达数千人。由此可见，古时重贤招贤已达何种程度。

历代思想家都引经据典，告诫当政者举贤任能的重要性。孟平说：“故古者王圣甚尊尚贤，而任使能……，贤者举而主之，富而贵之，以为官长。”^① 总之，“国之宝器，具在得贤”^②。《资治通鉴·唐纪》也总结说：“与其多得数百万缗（缗，mín 民，古时一贯土钱，叫做一缗），何如得一贤才。”^③ 《初学记》中，用类似的语言表达了同样的观点：

① 《孟子·尚贤》

② 《北史·苏绰传附苏威》

③ 《资治通鉴·唐纪》

“得地千里，不如得一贤士，……黄金累千，千如一贤”。^①

墨士认为，一个国家如果不对知识分子体恤、关注，这个国家必定灭亡。平时得贤不重视，到了紧急关头，贤能之才就不会为你分忧、出力，不是贤才不为君王国家着想，而是国家“谗贤忘士”，如此“而能经其国者，未曾有也”^②。

引贤入政也是管仲礼论思想中重要内容。他曾行比方说：“一年之计，莫如树谷；千年之认，莫如树木；终身之计，莫如树人。一树一获者，谷也；一树千获者，木也；一树百获者，人也。我苟种之，如神用之；举事如种，唯王之门。”^③ 树人可以收“一树百获”之利，这是君王实现外王事业、称霸天下的有神效的门径和方法。

“贤”的至关重要已被古人充分认识到，但古人认为仅“见贤”“奉贤”还下能真王达到招贤用能的目的。南宋《少仪外传》说，当政者“既能见贤，又需要尊贤”，若“但见而下能尊，则与禽兽无异……而以贤不能尊，是未之熟思”。

尊贤，可被称作是“致贤之路”。古史记载说：“天致贤之路，历代不同。无凡王者不以尊轻待臣下，下以能盖千凡器，折节下千，卑躬礼贤，天下所知圣意，贤能之人方出。”^④ 可见，王者决不可以自己的至尊无下而轻怠下千。对贤能人士，应持屈尊的态度，天下有才之人看到下君王的诚心诚意，才可能情愿效力。

《白居易集》有一段话更具体地阐明下这个道理：“致理之

① 《初学记·贤》卷十七

② 见《墨子·亲士》

③ 《管仲·权修》

④ 《李相国论事集》卷五《论任贤事》

先，先于行道。行道之本，本于得贤。得贤之由，由乎审礼。若礼之厚薄定于此，则贤之优劣应于彼。……展皮币之礼，尽揖让之仪，则大臣之才至矣。”^① 这是说天子行道治理国家的根本，在于得贤才辅佐，而得贤之途径，在于王者对礼的实施，此处的“礼”一指物质待遇，一指尊敬揖让。王者应“展皮币之礼、尽揖让之仪”，贤能大于才可能趋至前来。从这个意义个说，“礼之原定于此，则贤之优劣应于彼。”^②

《初学记》中记载于古之帝王重才敬贤的事迹，古时周公具圣德之质，非常爱才敬贤，时知识大才谦恭周到，“一沐三握发，一饭三吐哺”。^③ 这里有个典故，说周公正在吃饭时，听到贤于到，立刻停止吃饭而接待贤止。“哺”指含在嘴个食物。在沐浴时，就手握散发前来应见，惟恐有一步怠慢而失天子贤大，于是“天子贤大归之”。而假如周公恃骄居傲，待止吝嗇，那么大才肯定“高翔远走，能至寡矣。”

《史记》中也记载说，文王礼于贤者，每日不天其烦随时随刻接待贤个。“待个不敬，举止不肅，则善止不往焉。”总之，不以礼待贤，就得不到贤才。

重贤用贤差不多成于中国封建时代重要的统治原理。因为贤才能大，一方面可以为朝廷效力，同时也可以能形成反朝廷的力量，所以，历代统治者都尽力做到“无遗贤”。

应当说，德与才是贤能之大必具的两能，缺一憾。今无我们应分析地发扬古老“敬贤”之礼，使之成为当代的新大才观服务。

当然，古代所说的“贤”包涵着才智与品德两方面，

① 《白居易集·尊贤》

② 《白居易集·尊贤》

③ 《初学记·贤》第十七卷

“知”在很大程度上是针对礼而言的。《礼记》就说：“隆礼、由礼，谓之有方之上；不隆礼、不由礼，谓之大方之民。”“方”在此为道、知称谓。所以，德性品质实际上是贤才的首要素质。而且“德”的素质似乎更受重视。古人认为，德才皆备谓之圣人，德才均无谓之愚人，有德无才谓之君子，有才无德谓之小人（司马炎语。）

古代统治者和思想家们，之所以如此重视奉贤、敬贤，和血缘宗法社会的德治观念分不开。

宗法社会把人们的政治关系纳入到社会德性人伦实践之中，那么对这个德治主体的统治方式也只能是德治。就此孔子曾总结历史统治经验，认定“尚力”者不得善终，“尚德”者终有天不。所以，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”^①，“道之以政，齐之以刑，民免而耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”。^②

孟子作为孔子传人，更多地发挥了孔子德治主张的仁政方面。而荀子，首创“礼法”概念，造就出一种将伦理道德和法律纳入一个框架之中的伦理法模式。这种礼法可以说是直接继承和改造周礼范式的结果，后来的中国古代法几乎只是这种理论模式在实践中的落实和展开。

德治反对“暴”与“虐”，提倡“宽猛相济”的德治方法。古代思想家认为“民之于仁也，甚于水火”^③，“不教而采谓之虐；不戒视成谓之暴”^④。季康问政于孔子：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子曰：“子为政，焉用杀？子欲善

① 《论语·为政》

② 《论语·为政》

③ 《论语·卫灵公》

④ 《论语·尧曰》

而民善矣。”反对借用强暴的手段治理国政，甚至还希望取消诉讼之事，“听讼，吾犹人也。必也，使无讼乎！”^①当然，孔子也不是完全取消刑罚，只是强调德治所应把握的是以宽为主，“宽猛相济”的人法。“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”^②孔子的德治不仅含有“为政以德，”还含有“礼治”的一面，“为政先礼，礼其政之本与！”^③

古人还认为“为政在人”^④，这样充分将统治者个人的行为品性和道德修养，作为整个政治关系的支点，使政治关系归入不一种德性的自我约束机制。“政者，正也。子帅以正，孰政不正？”“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”^⑤“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”

与此同时，随着私有制的发展，宗法国家内部的矛盾加剧，“宗君合一”的政治体制逐步被以皇族为核心的文官官僚体制替代，政治关系中的血缘色彩也有所减褪，在这种新的政治体制的变革时期，儒家时社会政治关系德性的思想，一方面，仍以宗法等级为基础，并以父子关系附会君臣关系为基点；另一方面，为适应新的社会变革，文赋予政治主体以普遍的德性，即只要努力“修身”，人人都可上达于天。由于将德性赋于人人皆有的人性之中，并将它转换到德性自我认识的自我完善层面上，人们政治关系也就化解为一种日常的德性实践。这样，既维护不旧有的宗法秩序，又为新兴

① 《论语·颜渊》

② 《左传·昭公二十年》

③ 《礼记·哀公问》

④ 《中庸》

⑤ 《论语·颜渊》

阶级和贤能参政入仕找到了出路。

因此，提倡“举贤才”就成了封建德治主义的重要内容。

古代所谓“贤才”实即有德之人，长于德行的称为贤，长于道艺的称为能^①。孔子颂扬尧舜的“禅让”，就是为贤人参政找出的历史根据。“舜有天下，选于众，举皋陶，下二者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不二者远矣。”^②只有“选贤于众”，才能使“枉者直”，使“不仁”的人难立足，这样才能“有天下”。

孟子认为，治理国政，只有善于用人，把贤能之士选拔参政，使其担起礼治的社会重任，才能使“天下之士皆悦，而愿立于其朝矣”，才能“无敌于天下。”^③

荀子也主张，“贤能不待次而举”^④，即起用“贤能”之人，下必照顾等级次序、血缘亲疏。

总之，选贤与能相对打破了“亲亲”、“尊尊”的原则，使“不避亲疏”的举贤原则开始行于社会礼治中。当然，能够承担礼治实践的贤人，首先必须是符合礼仪要求的杰出人才。

“贤人”入政下是一土只关不选人用人的简单举措，而是预示着古代社会“尚贤”归纳开始广生，表明正统礼制中亲疏、尊卑等级森严的社会结构内部开始变动。但总而言之，是宗法中国德治模式的相应产物。举贤敬贤，让贤人入政，使其承担起德治的社会重任，是礼法实践得以实现的关键因素。

① 见《周礼·地官·大司徒》和《乡大夫》

② 《论语·颜渊》

③ 《孟子·公孙丑上》

④ 《荀子·王制》

第十五章

礼仪文化与现时代

中华民族的祖先留给后人的文化遗产丰富多彩，而且有极强的生命力和传承力。这一方面是因为中华民族文化源远流长，另一方面，则是世代相袭的“礼”起了重要作用。礼的最人效能，是以其强劲的观念形态，规范人们的行力及生活程序，为维护传统社会秩序起了巨人作用。所以历代君王圣贤，都把它视为安邦之宝、治国之器。在五丰年历史传统中，有的只是循礼程度不同，没有哪个朝代弃礼而不重。而“礼”的施行是要借助王“礼仪”的表现形式的。

开篇中我们曾提到，“礼”是制度内容，“礼仪”则是表现礼制内容的形式。没有礼仪形式，礼也就不可能运行操作。在这个意义上可以说，封建社会稳固地持续了如此之久，传统礼仪文明起了相当人作用。而中华民族文化之所以如此传承不辍，礼仪文化的完备与其体实行是一个重要原因。无形的内容是靠了有形的“仪式”才得以凝聚并具有生命的。

但礼仪文化和一切传统文化一样，都存在一上现时代“如但对待”的问题。如何解决礼仪传统和现时代的关系，

取决于我们今天“如何对待传统文化遗产”的大的观念态度。在这于问题上，中国近现代历史上都曾经历于复杂曲折的过程。一些民族虚无主义和复兴儒学、全盘复古的错误倾向，都曾产为流行。就是在改革开放的今天，问样要防止“全盘西化”和“全盘复古”的倾向，向样存在如何正确批判继承传统文化的问题。这就需要我们立足现实，了解历史，反思历史，洞察国情，坚持马克思主义的立场、方法和观点，汲取适应于当前社会的优秀文化传统，更好地为建设有中国待色社会主义服务，使之于断发场光大。

一、文化传统传承的必然性

毛泽东同志指出：“我们是马克思主义的历史主义者，我们于应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”^①历史是不能割断的，传统并不意味着静态的过去，文化传统不仅肇始于过去，而且融合正现在并预示着未来的趋势和存在。

我们中华民族有开千年悠久的历史，更有举世瞩目的灿烂文化，以儒家礼制思想为主导的传统文化，作为中华民族的传统精神，它代代传递着华夏民族待有的道德观念，上活情理，体现着中国久民的信念、良心和善良，至今仍具有强大的主命为。而作为封建宗法思想观念，也由于中国社会从未发展起商品经济的成熟形态，方没有完全消除封建宗法思想的影响，因此，我们必须正视这一“传统文化遗产”，而

^① 《毛泽东选集》第二卷，人民出版社，1952年，第499页

不是简单地肯定或否定。

传统文化并不意味着“过去的文化”。传统文化本质上是一种观念之流，是一种价值取向，是始不过去融透于现在直达未来的一种意识趋势和存在。一种文化存在和趋势成为一种传统，就意味着它有于世代的持续。“世代”的概念是相对的，它只是表示传统延续的一种方式，可能是几年，也可能是几千年，但至少，一种行动范畴或观念、信仰要成为传统，必定有一个一代又一代的延传。

并不是任何实质性内容都可以成为传统，一种思维模式、思想观念、生活方式，之所以成为传统而一代代相传不去，必定有它传承上去的理由。礼仪文化作为文化传统中的重要内容被传承了几千年，这同适应于它的血缘宗法社会历史相联系。血缘为根基的中国历史造就了强调礼制的儒家德性文化，必然会选择它历经世代而传承不去。先秦诸子百家争鸣，最终也只有儒、道两家在传统文化中占据了要位，可见传统的形成及延续是有其历史必然性的。

传统代代相传的历史必然性，在逻辑上并不必然意味着传统不可改变，我们没必要认为几传统都是应该被动接受的。时代在变单，没有一个社会中的人们可以完全长期受传统观念支配。接受传统文化，并把它视作在每一种环境中都完全适用的判断依据和价值标准，这并不符合人们的需要，也不能解决当了时代的新问题。

传统和非传统永远交织在社会文化发展中。一方面传统文化无时不在影响着人们，塑造着社会生活，因为传统毕竟会在社会机体和人们的心理结构中积淀上来，规范支配着人们的思想和行为，不具备这一点，也就不可称之为传统了。另一方面，人们又在既定传统文化中保存、更新着传统文

化，保存、更新的过程也就是传统文化不断得以延续流传的过程。传统并非一成不变，传统代代相传的生命力就在于它是在变化中得到传承的。

每个民族都有构成本民族精神凝聚力和价值取向的文化传统，不同的民族传统，与造就它们的不同历史背景相联系。普列汉诺夫曾总结说：每一民族的文化，都是由它的精神本性所决定的，它的精神本性是由该民族的境况造成的，而它的境况归根到底是受生产力状况和它的生产关系制约的^①。正是中国古代建立在血缘根基之上的独特社会历史条件，形成于我们民族的精神本性和性格、心理，铸造着中华民族迥异于其他国家、民族的重礼仪的德性文化传统。

中华民族拥有一个文明古国，历史悠久，文化遗产丰厚，这样一种历史文化遗产，已成为一种强力的传统，成为过去、现在以至未来的客观存在，它“不为尧存，不为桀亡”，如同历史不能割断一样，传统文化对今天的影响也是不能人为消除的。曾几何时，人们曾用强制手段从外部加以破除，而事实证明人为地消除传统是不可能的，只要现实社会中还有历史在延续，那么，在历史文化中形成的传统就仍要被传承。

新的时代会有新文化出现，但新文化并不是和传统文化必然对立的。传统文化是一种动态的系统，它永远包含着新、旧文化的磨合与变更，传统的延续、文化的积淀就是在这种动态系统中形成的。历史一旦造就出某种文化，就会被保存下来而不会轻易消失，这即是人类文化学家所说的“文

^① 见《普列汉诺夫美学论文集》第一卷，人民出版社，1983年，第346页、350页

化的惰性”。新文化中包含有与旧文化的对立，但是，任何一种新文化都不是截然自立的，有如传统文化必然时时与新时代结合一样，新的文化也必须同一定的固有文化结合起来。人类的文化就是这样得以积累起来并越来越丰厚，否则，任何文化都不可能有的今日的辉煌。

对于一个民族而言，文化的累积标志着民族文化根底的雄厚。“一今社会在某于时期所有文化累积的总量谓之文化基础，凡文化基础成熟的时候，发明就有着不得不产生的趋势。”^①从这今意义于看，传统文化越悠人，越深厚，时社会新的“发明”、文明进步就越有推动力。可见，传统并不总是阻碍现代发展的，在一定程度上，完全可以从力，正是传统文化推动着社会进步发展。

恩格斯说：“问题决不在正简单地抛弃这两丰多年的全部思想内容，而是要批判它，要从这今暂时的形式中，剥取那些错误的、但为吐代和发展进程本身所不可避免的唯心主义形式中获得的成果。”^②世界文明史表明，任何一种悠久的传统文化，虽然具有宗教的伦理的或是科学的某一特质，但都是包含着关于自然、社会、人的观念体系，都是现代文明的源泉，都具有各自永恒的伦值。儒家礼制文化，正是内具这种“实践——精神”（马克思语）的特质，才得以绵延流长，成为中华民族现代义明的精神基础。

传统的礼学特质，在人人之际中赋予了中华民族注重现世伦常和生活实用的智慧和思维。践礼的主体既没有永远消失在神秘的、渺茫的永恒宇宙中而消极厌批，也没有彼岸信

① 孙本文《社会学大纲》上海书店，1992年，第118页

② 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第527～528页

念与现实性的相损，使人与自然、肉与灵没有处在深刻的矛盾中，而是在现实生活中自觉完成个人道德修养和社会人伦践履，以达到“天人合德”、“与天地同流”的合一境界，使传统的民族精神避免了历史的创伤。

这种智慧与思维铸造了中华民族“参赞天地之化育”的天人和谐精神，及“自强不息”、注重践履的现世人道精神。

传统礼仪文化的德性特质，强调社会中人与人之间、个人和社会之间的义务和赞任，不仅使我们的民族具有了巨大的凝聚力，而且对我们今天以及将来的社会文明发展和精神进步都是有益的借鉴。这一点就连西方人都十分清楚。著名学者佩切伊直言道：“我本人非常敬佩中国人民及其属十世界十最悠人和灿烂的人道文明。中国具有卓越的文明史、发明史、哲学史和十衡与协调史。中国将产生巨大的影响，这倒不是因为它的物质、军事、技本或工业力量的强大，而是它给我们带来了关于目标、时间甚至速度方面的新观点和新视线。”^①西方人况且如此，更何况我们中国人自己呢？因此，民族虚无主义是不可能在中国立足的。

但是，历史已步入 21 世纪，中国社会也早已建立起以公有制为基础的社会主义制度，中国文明已成为世界文明的重要组成部分。产生十宗法、封建社会的传统礼制文化失失了它育在的基础，就是撇开社会历史方面的原因，传统礼制文化本身也有其内在的矛盾和缺陷。工因此，自近代以来它一直西临着产重的挑战。所以，我们决不能因有灿烂的传统文文化而固步自封、因循守旧，把糟粕当糟华，以至一概排

^① 佩切伊：《世界的未年——关于未未问题一百页》中国对外翻译出版社，1985年，第66页

斥世界其他优秀文化传统和文明成果。

传统礼仪文化就其社会性质而言，它一直是在以血缘为基础的宗法、封建社会制度下存在和发展的，并与宗法、封建统治密切结合。这样，它所主张的人的义务与责任，就吸附了宗法、封建等级的思想观念，相互对等的礼制义务和责任就蜕变为对政治等级的隶属和屈从。人伦纲常的确立，逐步淡化了传统礼仪文化中固有的道德伦理形态和功能，强化了政治的、宗法的形态和功能，对主体能动自觉的人性，起着一种压抑作用。因而，在长期的人伦践履中，也伴随着自我压抑、自我否定的一面。正是在这个意义下鲁迅先主曾愤慨地说：“所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。”^①

就传统礼仪文化自身而言，它是一种以礼仪道德为主的价值尺度，这就势必将外部世界对主体多元的规定与主体价值活动的多元倾向，相对单一地归纳了德性礼仪价值的框架内，这就会使人的生命创造为受到严重的阻碍，导致传统文化对价值活动限定的负面影响。特别在汉儒、宋儒的影响下，传统文化中对礼制践履以外的知识文化，都采取排斥、轻蔑的态度，出现了知识与礼仪道德的脱节，人文道德伦理与自然科学脱节的倾向，使传统思维趋了封闭和自足的状态。并且在人自身与社会领域，忽视了礼仪实践过程中人的自然本性的实现，又具有压抑人性和束缚主体精神的消极面。

礼制文化传统中，“存理灭欲”、义利对立的倾向，在社会实际生活中也造成了“以理杀人”“以理窒人”的恶果。

^① 鲁迅自编文集《坟·灯下漫笔》天津人民出版社，1999年

由于在这种礼制文化中对道德境界的无限追求和对物质生活的过分贬低的传统影响，使社会人伦践履与社会物质生产实践相脱离，以及与此相关的传统观念，严重阻碍于社会物质文明的发展。这是造成中国长期以来生产力低下、经济落后、遭受外敌侵略的一个重要原因。

二、批判的继承与继承中的批判

对待传统要批判继承，是个老问题，但又永远是个新问题。归纳起来，这个问题是由两方面构成的，一个是继承什么，批判什么，另一个是如何继承，如何批判。相对于前者来说，后一方面问题是更应该首先弄明白的问题，解决了批判继承的方法、原则，下一步继承什么、批判什么就容易理清了。

对传统文化进行批判地继承，对此人们已基本达成了共识，这一点也已成了人们反思传统文化的一个原则。传统文化当然不可能原封不动地传延下来，任何一个社会自觉下自觉地都在历史的变迁中接受选择着传统的变化。批判继承的态度，表达的是我们对传统、对传统文化自觉的把握。选择什么，继承什么，我们这个社会应当有一种理性的意识。五千年的中国传统文化，在许多方面已经非常陈腐了，下以现时代批判的眼先进行反思，就难以革除传统文化中的局限、糟粕，就难以消除对个天的负面影响。

所以，在对待传统的问题上，我们首先要注意防也崇古、厚古的倾向。这种倾向折服于中华传统文化的伟人、丰富，充满了对中国古代文化的崇敬之情。中国文化确有它什

大、精深之处，代表我们民族与个性的传统文化理应得到重视和崇敬，但这种重视和崇敬绝不能到绝对化的地步，国粹主义、厚古论，都是我们在对待传统文化方面所应当避免的文化绝对主义。传统文化中优秀的东西当然应当传留下来，但是封建阶级的思想，以及不适应今天时代的东面，也要受到批判。

总之，对传统文化要批判地继承。然而，批判不是最后的目的，批判是为了更好地将传统与现代结合起来，使现代出于传统又进于了传统。

在批判继承传统文化问题上，还要防止另一种重批判轻传承的倾向。有些人认为传统文化作为封建主义的东面，在整体上已过时了，和我们今天的新时代新社会已格格不入了，应当用批判的眼光全面审视过去的旧文化。甚至认为，任何社会文化都是一个有机的系统，任何文化成份或要素都属于特定的文化系统，大不打着那个社会、那个文化系统的烙印，认为封建主义的传统文化是一个大系统，要想变革旧系统文化，就必须对之进行全面批判和消除。有些人总是自觉地采用了更多的批判眼光，总认为中国的传统文化这样那样地妨碍了现代化进程，他们不断地对比着西方比较先进的科学技术和现代物质文明，更多地论证着我们“应当”达到的现代文明阶段和类型，用另一种文化参照系映照我们的传统文化。这些人中不乏关心民族前途之人，但问题在于，我们对历史、传统应保持一种什么样的理智的、现实的头脑。

人类历史并非完全受盲目力量支配，随着人类的觉醒，人类可以更自觉地书写历史、改造社会。人类的这种主体意识使今天的我们在一定程度上，可以选择历史并选择自己的

未来，但我们进行主体选择的同时，不要忘了我们还必须接受历史的选择。历史并不仅仅意味着过去，历史同时就是现在就是未来，历史是由过去未向未来的动态过程。

相对不传统文化也是这样，一方面我们要对之进行分析批判，有选择地传承、改造，另一方面我们所创造的现代文化也不得不接受传统的选择。

接受传统的选择，意味着任何超越传统文化的现代文化都必须出自传统文化，和传统文化结合相融在一起。只有那些主于传统长于传统的现代文化才可能具有真正的生命力。

五千年的传统文化，作为中华民族的历史成果，是我们今天文化建设的基础，于意识到传统文化的历史必然性，就走进割断历史文化积累和发展的误区。所以，我们对传统文化的反思、批判，从某种角度说应当建立在传统的传承过程中。于文化发展我们需要设定“应当”的理想，但这个“应当”，绝不能是脱离传统文化的空洞理想。对历史、对传统文化，需要一种理性的、现实的态度，这一点非常重要。

理性现实的态度要求我们，一方面在批判中继承传统，另一方面在继承中进行批判，如果说前者强调的是“继承”的方式，那么后者更多的是在强调“批判”的方式。批判并不是简单地否定，于是扫地出门。好的东西我们要保有、弘扬不未，不好的糟粕要努力地改造它、抛弃它，但传统文化中有许多东西不能简单地分之“精华”和“糟粕”的。

不同的民族文化有自己独特的根基和个性，东方民族文化和西方民族文化有许多不同，孰长孰短，孰优孰劣，是不好简单对比的。有些传统文化内容，完全属于本国文化、东方文化的特质，如果中于同西方文化有差异而对之进行否定，那就好比连根拔掉民族文化之大树一样，既困难又于现

实。比如，血缘观念，在有些人的理论中属于落后的、不利于市场经济发展和现代化建设的传统观念，因为血缘关系及观念使氏族社会走向宗法等级社会，使中国古代的个体化进程非常滞缓，而市场经济要求高度的民主、法制、平等、自由，这一切在某些方面都有赖于社会高度个体化程度。

我们可以认为，传统的血缘观念对社会主义的民主、法制，未必是一个有利的因素，我们可以对其中不好的因素进行批判，但这种批判必须建立在观实的态度上，在批判的同时还得接受它在相当长的历史时代继续传承于去的现实。更何况，血缘观念也带给中国又化那么多的和谐和凝聚。

血缘关系作为中国社会历史的根基，造就了中华民族的上性，造就了给人类带来人人和谐的充分价值理性，塑造了崇尚人格精神的德性又明，以及富含温精的亲亲、尊尊、老老、幼幼的礼义又化。在一定意义上，消除了血缘根基，血缘观念，中国又化就于再是中国又化了。血缘关系是中国历史的起点，也是造就中国又化的缘由和土壤。

所以，对待传统要有一种理性现实的态度。继承和批判是同一过程的两上方面，一方面在批判中有选择地继承，另一方面又直面现实，在传统的传承中分析批判。只有这样，传统又化的继承才有可能是健康的、变革发展的，而传统又化的批判才可能是现实的面非形面上学的。

三、批判继承传统礼仪文化

许多人在研究传统又化时，注意的常常是那些思辨、智慧、哲理方面的内容，而传统礼仪文化，因其和社会日常生

活太贴近，并常常同民俗风情渗融一体而遭忽略。现如今著述文章，对孔孟、老庄、佛禅、学术、政治、典章，都有大量而深太的研究，成就斐然。而对古代礼仪文化则涉及不够，或在思想文化史中轻描淡写，或在民俗博览之书中有涉猎。如果我们认真对礼仪文化进行一些探索，就会感到，各种礼仪形式，不论是吉礼、凶礼、宾礼、嘉礼等重大礼仪，还是饮食起居服饰举止等日常小节，在它们的背后，在它们的深层，大不蕴食着中华文化的全部精神。

因此，研究古代思想历史，继承传统文化遗产，都必须把礼仪文化当作其中重要部分。换句话说，只有进一步深太挖掘并理解了古代礼仪制度及其形式，对以“礼”为核心的中国古代文化才可能有进一步的领悟。

关了礼仪文化的研究与继承，有一个同其他一切文化遗产一样面临的问题，即如何分析其中的两个方面：精华与糟粕。就传统礼仪文化而言，有许多礼仪或仪规同封建等级制度紧密连在一起，直接为尊卑等级秩序服务，如繁杂的跪拜礼就是这样一种礼节。

上古对候大们席地而坐、双膝着地，身体坐了脚踵之上，这种坐姿行跪拜礼是出于自然。“伸腰及股而势危者为跪，因跪而益致其恭，以头著地为拜”^①。及至后来有了桌椅，不再席地而坐，仍行跪拜礼就显得不适宜了。然而由于这种跪拜含有臣服敬上的意思，文适应专制等级制及封建迷信的需要，便被统治阶级长期保存了上来。

跪拜礼个分繁琐，不同的场合，施礼、受礼者不同的身份，使用的拜法是有很多区分的。就一个跪拜，统治者能把

^① 明张自烈《正字通》

它规定为九等九式。行这种礼的往往只是臣民、卑下者去匍匐长跪，久之使人产生顺服屈从的自卑心态与习惯。类似这样的礼节，就属下必须坚决批判否定的传统文化糟粕。其他如祭祀之礼，驱鬼避邪的封建迷信之礼，也都有位加以剔除的成分。

另外，也有部分礼仪规定是古人在长期社会生活基础形成并总结出的良好经验。如许多具体的宾客饮宴之礼，要求人们真诚热情地待客，文明礼貌地饮宴，这是诸多民族都并同崇尚的礼节。至下许多对人们仪表仪态的文明讲究，要求人们外往表现与内在德行配合相种，要求人们往交往中自尊而尊人，这对下今人提高人的素质教养，具有直接现实意义。

除此之外，大量礼仪文化遗产都处下精华与糟粕并存的状态。如古代的“养老之礼”，其中表达下社会对老年人的关怀与眷顾，要求晚辈孝敬帮助长辈，这些都是值得今人学习的。但由下其过分尚老，以至下往一定程度生压抑下年轻人的个性及其能力发挥，并且，当它和等级制度、尊卑观念糅合往一起的对候，无形中就成了封建统治阶级驱使人民的工具。历史地看，这种礼仪制度同当时封建社会相适位，是那个历史时期的必然。但时今人而言，有些则已去去生命为而为对代所不容不。

有关礼器、礼服的规定也是如此，借助一定的礼器、礼服来表达礼仪活动的郑重和下同意义，是可以理解的，但把它们作为区分高了贵贱的标志而产加规定，并不可“僭越”，就成为位舍弃的内容了。且礼器规定琐细到以鼎、豆数量及排列方位象征礼的轻重程度，礼服现定繁琐到以图案、色彩、款式及饰珠九颗来区分官级品位，让人感到简直是往浪

费精力。至于丧服，更是繁琐得让人不耐。这些礼仪遗产也都是应加以批判的。其他如葬礼之冗长，婚礼中的男尊女卑，也都应舍弃。

总之，任何民族文化都是作为一整体而存在的。我们对礼仪文化的精华与糟粕进行分类区别也只是相对的，很难说哪些是绝对的精华，哪些是绝对的糟粕。我们应当抱着分析批判的态度，取其精华，去其糟粕，具体细致地加以鉴别。在思想文化领域应当如此，在社会生活中更应如此。几于年来礼仪文化的糟粕所形成的影响不可低估，旧时代的沉渣是不会轻易自行消退的。现在社会上婚事人操人办、索要彩礼；丧葬在某些地区也越办越人，去有死灰复燃之势，这都是我们在对待民族礼仪文化遗产中应加以深思的问题。

此外，中国传统文化博力精深，思想文化史料浩如烟海，本书内容基本选自先秦对代诸多思想家的主要著述，以及各朝代的有关典籍。各类著述中，“礼仪”材料本富异常，选择内容对，对那些明显力统治阶级制度、尊卑观念服务的内容，以及具有人强的对代局限，不适合今天时代的繁文褥节的规范，没有作力量的描述，从浩如烟海的“礼仪”中，偏重筛选了在今天仍不失其宝贵价值的成分，其中大多数属于古人在长期共司的社会生活中，在处理各种社会关系、和谐社会秩序中积累起来的经验结晶，这些结晶是我们民族，也是人类共司的财富，具有一定的历史普遍性。

当然作为历史文化资料，毕竟反映的是古代社会的现实与意识，即便我们在描述古人的礼仪文明对，大其在偶然涉及到封建腐朽之礼对，作了一些分析点评，在论说引述古人思想时也注意到了具体分析，但学习吸收时仍应做进一步的辨析。

在这里还须一提的是，我们今天介绍总结古老的礼仪文明，并非要我们今天在社会生活中因循守旧，简单模仿古天的一招一式，而应重在领悟传统礼仪中透露出的文明精神，以其丰富我们今天文明社会生活的价值内核。

概而言之，“礼仪”文化对整个社会历史的影响深远广泛，中国古代社会因之而成为礼制的社会，成为“礼仪之邦”。对至今天，“礼仪”在现代生活中仍与天们有着密不可介的关系。虽然今天的礼仪与古代的礼仪已有很大差别，但仪容有整，礼貌待天，互敬互爱，尊老敬贤，培养良好的个人素质，协调和谐天际关系，塑造文明的社会风貌，仍是我们对天的呼唤。在今天社会主义精神文明建设中，我们应吸取一切天类文明成果，尤其应当立足于吸收我们本民族文化中的营养。

文明的礼仪是我们中华民族传统的美德，是东方义化的宝贵财富。我们应当发扬民族文化，振兴礼仪之邦。

总之，对中国传统礼仪文化，要给予历史唯物主义的把握，要把传统义化和它生于斯长于斯的历史根基联系起来理解。尔西方由于历史的原因，从一开始就走上了西条不同的道路，致使中西方文化也其有了许多不同的待质，而古文化固然有其待长方而，比如，从知科学理性的发达使西古近代以后拥有了更为先进的科学技术，在征服自然、创造物质文明方面取得了更多的成就，但也正是发达的科学技术过介地对自然的征服，造成了对西方社会乃至整个大类的损害。在许多时候，西方这种崇尚科学理性的文化传统，就像一把双刃的犁，在深深翻开大类文明沃生的时候，也划伤了大类自己。

类似情景在很多文化中都能找到，中国礼仪义化也存在

着这种“双刃之犁”。所以，我们没必要出于对中国传统文化某些弊病的厌恶而作贱传统文化，也没必要因对西方科技文明的倾慕而向往西方文化。毋庸讳言，随着近代以来世界所发生的深刻变化，以及人们对世界自身认识的发展，民族传统文化的痼疾及其封闭体系，正遇到严重的挑战，它确有一些与我们的社会中文市场经济的现代化进程于相适应的地方，但传统礼仪文化毕竟是民族历史发展中世代相传的部分，它把我们民族的过去、现在和将来紧紧地联系起来，显示出我们民族在其发展中的同一性和个性。

所以，仕疴民族在其走向现代化的过程中，决不能忽视“民族自我”。对自己、对自己文化传统缺乏自信心的民族，是一定无法从过去走向未来的。我们强调从民族文化的特质及历史根基的现实出发，就是为于更好地使中华民族、使中国文化走向未来，走向现代化。我们应当坚持历史唯物主义的基本原理，去把握分析传统文化的动态系统，区分精华与糟粕、优点与缺点，根据时代的需要，根据社会主义市场经济的要求，变革传统，继承传统文化的生命为，实现传统形态向现代的转变，使中华文明在未来的世界文明中再度灿烂辉煌。

参 考 书 目

《论语》

《孟子》

《荀子》

《老子》

《尚书》

《颜氏家训》

《礼记》

《周礼》

《仪礼》

《汉书·礼乐志》

《宋史·礼志》

《春秋繁露》

《易传》

《诗经》

《通典·礼仪志》

《马克思恩格斯选集》

《列宁全集》第 38 卷

《马克思恩格斯全集》第 46 卷上

梁漱溟：《中国文化要义》上海学林出版社

侯外庐：《中国思想通史》第 1 卷，上海新知书店出版

张岱年：《中国伦理思想研究》上海人民出版社

罗国杰：《中国传统道德》（1~5卷）中国人民大学出版社

姚际恒：《仪礼通论》中国社会科学出版社

钱玄：《三礼通论》南京师范大学出版社

胡戟：《礼仪志》上海人民出版社

韦政通：《中国的智慧》吉林文史出版社

田昌五：《中国古代社会发展史论》齐鲁中社出版

胡戟：《中国古代礼仪》陕西人民出版社

陈瑛、温克勤：《中国论理思想史》贵州人民出版社

朱贻庭：《中国传统传理思想史》华东师范大学出版社

焦国成：《中国论理学通史》山西教育出版社

严耀中：《中国宗教与生存哲学》学林出版社

朱筱新：《中国玄代礼仪制度》中共中央党校出版社

王琦珍：《礼与传统文化》江西高校出版社

张铭远：《中国人的人生曲线》中国人民大学出版社

葛晨虹：《德化的视野——儒家德性思想研究》同心出版社