

王铭铭：从礼仪看中国式社会理论

中国还是有别样的学者，他们也非纯圣人，但保有难得的良知，在礼仪的观念和制度遭到人们唾弃之时，他们仍围绕着它来书写历史。有了他们，中国思想才在现代文化中保留了一席之地，保持了自己的历史延续性。这里我要以他们的书写为出发点，从社会理论角度进入礼仪这个题域。我从中选出三个人的三种论著，以充作讨论的起步：

1. 李安宅《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》（上海世纪出版集团，2005[1930]年版）；

2. 费孝通“礼治秩序”，载于其《乡土中国》（三联书店，1985[1947]年版）；

3. 钱穆“礼与法”，《湖上闲思录》（三联书店，2000[1948]年版）；

李安宅是一位重要的人类学老一辈，他是出名的藏学人类学，也是中国人类学界最早从事海外研究的学者之一（他的印第安人研究，有相当的开创性）。李安宅对于“礼”的论述，人类学和社会学界注意得不够，其实它蛮有意味。如同不少比较文化研究者，李先生谈“礼仪”时，注重它的层次性，更注重作为其核心思想的“中庸”。所谓“中庸”，在人类学中可以理解为一种介于“野蛮”与“文明”之间的状态，古人称之为“文质彬彬”。“文质彬彬”，是既质朴，又文雅，质说的是原始，文说的是文明，所谓“礼”的思想，即主张是这二者之间寻找一个中间路线，不至于失礼，又不至于为了礼而变得过分的虚伪，“文过饰非”。李安宅的《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》一书，早已于1930年出版，作为一位人类学家，他笔下的“社会学研究”指的是一种以“社会”观念为中心的分析方法。

《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》的建树极高。除了谈到礼仪的“文质彬彬”之外，李先生在该书中提出了礼仪的诗学态度，李先生主张，礼仪这东西，关键是表达感情（人情）。礼仪的理论基于一种设想：人们是因为爱对方，所以才用礼仪来尊敬对方，这种爱和敬，如同诗歌里表达的那样，是充满感情的。古人之所以老将“礼”与“乐”混合起来谈，便是因为“乐”的感情表现是“礼”的一个重要属性。

从李先生的书，可以窥见古代中国观念之特征。他在书中的一个地方提到，在他看来，宗教与白日梦有密切关系，说人因在白天做梦才发明了“宗教”¹，这使我感触良多。

西方神学和人类学，都说宗教是人根据晚上的梦想象出来的，晚上做梦，人“灵魂出窍”，到处游荡，人类学家想到“万物有灵论”。

而李先生说人白天做梦，“白昼见鬼”，“明知故作”，造就了礼仪。

白天做梦和晚上做梦有不同，因为白天做梦有一种“自觉”，晚上做梦是无意识的。根据“自觉”造就信仰，与根据无意识造就信仰，二者之间的差异很大。

李安宅对于礼仪的定义，具有综合性，他罗列了礼仪的十几个特点，其中特别强调了等级、交换和道义。将他那些有些须混乱的综合再次加工，可以看到，礼的等级性是基本的，而这并不排斥礼起源于原始的互惠交换模式。而“道义”，则与人类学交换理论中的“obligation”概念相联系，重视人与人的“相互担当”与“相互依存”。

李先生的《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》，居然也特别像是一部以礼为中心的人类学导论。他谈礼时，区分语言（包括亲属称谓），涉及认识论、分类、物质文化（食品禁忌、建筑、游行、什物、职业等等）。在宗教方面，李先生涉

及到了人生礼仪、占卜、神谕等等。关于战争，他又指出古代战争的礼仪性，如战前的占卜和宣誓，战中的“阵容”等等。

费孝通也是人类学的老一辈，他关于“礼治”的论述，出版于 1947 年，其中的一些观点，关注的是社会的形成与文化的关系。费先生对于“礼治”的论述，重点放在乡村的“无讼”，其要表露的心境，是一种对于“同意的权力”与“横暴的权力”的区分。² 这个区分，启发来自人类学，是对有别于强制的统治的乡村自主社会的鼓励。如今，不少法学家去乡村，也是去寻找这种“同意的权力”，而费先生早已告诉我们，这种权力，是以历史上遗留在民间的礼仪观念为基础的。如今，些许法学家老谈“礼失求诸野”，意思是要去乡土中国寻找一种不同于法律这种“横暴的权力”的秩序模型³。费先生对这点，早有预见。费先生以“礼治”来替代法学家所说的“人治”，说这个形容更准确。什么是“礼治”？他的定义是：

礼是社会公认的行为规范。合于礼的就是说这些行为是做得对的，对是合式的意思。如果单从行为规范一点说，本和法律无异，法律也是一种行为规范。礼和法的不相同的地方是维持规范的力量。法律是靠国家的权力来推行的。“国家”是指政治的权力，在现代国家没有形成前，部落也是政治权力。而礼却不需要这有形的权力机构来维持。维持礼这样的规范的是传统。⁴

相比人类学家李先生和费先生，钱先生的哲学意味浓厚得多，他对唯物主义的“反社会性”早有批判，景仰传统智慧，致力于以传统为基础寻求符合中国历史的中国出路，他关于礼和法的分析，给我们的启发很大。《湖上闲思录》这本书，发表于 1948 年，与费孝通的《乡土中国》几乎同时，书中概括了他的一些想法，其中谈到礼与法，比较了中西的秩序观，表明中国礼仪的以下观点：

法的重要性，在保护人之权利。而礼之重要性，则在导达人之情感。权利是物质性的，而情感则是性灵上的。⁵

李安宅、费孝通、钱穆为 20 世纪初出生之一代学者，处在旧学转入新学的过程中，其身心承受着文化转变的阵痛，这从其论著中可见一斑。之所以要提到他们的礼仪论著，乃是因为这个文化转变的阵痛，持续至今日，依旧对我们这代人发挥着作用。

不是要“逆流而动”，只不过有意直面问题，我欲借“礼仪”观念的思索，寻求中国式社会理论存在的历史基础。

关于礼仪，人文学科已有不少研究；相比之下，宣称以社会为主要研究对象和观点的社会科学，对之却鲜有涉及。特别是在中国，社会科学研究绝大多数建立在与礼仪对立的范畴之上，不从事礼仪研究，被认为是正常的事。于是，如上所述的那几种论著，绝非冰山那一角，而只能算是凤毛麟角。我们接受的现代个体主义分析方法⁶，在将我们的思想从形形色色的整体主义解放出来的同时，给知识探索设置了新禁区。过去一个世纪中国的种种反文化运动（包括“新文化运动”），抱着世俗主义和“新鲜事物拜物教”的态度，破除“吃人的礼教”。一旦“礼教”被当作是“吃人”的“怪兽”，礼仪研究就不再受崇新弃旧的社会科学重视了。

作为现代人的一种，我们造下一种新道德；在这道德中，没有神仙，无神、无圣、无怪，同时，连社会价值自身，也遭到鄙夷。我们自身，成为“文化革命之马达”。

新道德约束我们的思想，诱导我们以一种“原子”为分析概念来透视人生与世界。我们时而也会替自己找一些“反模式”，比如 20 多年前的“集体主义”。可诸如“集体主义”之类的“主义”，却常常并非奠定于整体的思想上，而与依然是个体主义的人数相加法关系紧密。这样的“集体”，绝不发自内心，它发自外在压力；

而可怜的我们，却还误以为，形形色色的反文化运动，都可以用“个性解放”来形容，以为它是表达良好的“现代心境”，是“适者生存”必备的条件。⁷

现代性带来的新道德使我们舍弃具有高度社会价值的礼仪制度，也使我们将它当成严格意义上的“历史”——“过去”。社会科学不研究礼仪，社会科学家多数相信，这过时了的东西不好。

幸而历史对我们不薄。上个世纪 30-40 年代，社会动荡，思想界接近于“百家争鸣”。李安宅、费孝通、钱穆这些前辈，前两位是人类学家，钱穆先生是文化史家，不过，他的著述，一样地对于中国人类学的思考有启发。这些前辈的关怀不尽相同，说的事儿也不尽相同，可他们论述的观点之间有一致性——至少，他们共同教导我们，对于理解中国社会，“礼仪”这个概念极其重要。除此之外，几位前辈在论著中还给我一种印象，它们似乎在文章之上寄托了一种更高层次的期待：古代中国诸如“礼仪”这类观念，若能得到细心挖掘，便可能为中国社会科学奠定其世界地位，起促进作用。

以国人之作为出发点，不是要宣扬“国粹”。“礼仪”这类词汇，确实构成了中国文明的特征之一。然而，对于这个特征的论述，若不是服务于问题化的探索，就可能沦为民族主义。

我更关心的是：这类所谓“本土概念”，能否成为一种理论的基础，而获得它的世界性解释力？

将西方思想当作信仰的我们，时常对此抱着怀疑的态度。因而，不怎么愿意去论述中国观念在世界社会科学中的普遍价值。然而，被以为是对我们的文化嗤之以鼻的西人，竟有人比我们更信赖古代中国的智慧。

有鉴于此，我将跳跃于中西之间，在历史与异乡之间寻找交汇点，特别是要“神游”于现代社会科学（如人类学和社会学）及中国古史之间。

人类学与社会学都注重历史性事物，但二者的着力点不同。人类学探讨社会理论时，更注重从所谓广义的“前现代”社会中寻找纯然的、无国家的社会存在方式，自 20 世纪初期以来，他们以为，这些“前现代”社会不是历史意义上的，而是空间意义上的，就是说，它们无非是离现代文明中心有相当距离的“部落社会”。社会学的社会理论探讨多数建立于现代性的专门研究之上。其实，社会学的本义，主要就是对工业化社会的研究。这门学科它也关注历史，但多数论述，始终围绕着现代性的兴起过程展开。围绕着古代中国的礼仪探讨社会理论，在两个学科中的处境都相当尴尬。古代中国既非人类学家眼中的“部落社会”，又非社会学家眼中的国家与社会全然对等的现代民族国家。作为一种社会形态，古代中国的制度论述，之所以无法在社会科学的核心学科人类学与社会中获得明确的地位，乃是因为这一社会形态的“介于二者之间”的状态。⁸而社会科学的核心学科之所以难以容纳这种状态，恰是因为这些学科仰赖的资源，均来自的“前现代”与“现代”一前一后的二元对立现代主义历史观。也因此，针对作为古代中国社会形态的礼仪展开论述，也使我们在深感困惑的同时，更易于触及历史与现实双方面。这样的论述，如同所有论述，无疑会有自己的问题。然而，它将有助于我们在一个新的基点上思考现有社会理论的局限，有助于将历史的再理解纳入社会科学视野的拓展中。

拉德克利夫-布朗之后

1945年，英国人类学大师拉德克利夫-布朗应邀作亨利·梅尔讲座，为此他写过一篇叫做“宗教与社会”的长文。拉德克利夫-布朗的讲座行云流水，跨越了西方宗教社会学理论和古代中国的礼学，探讨了中国人的礼仪思想对于宗教社会学（人类学）的重要性。以往西方宗教学研究多重视神学的文本分析与信仰分析，法国年鉴派社会学奠基人涂尔干则指出，神的信仰是人们赖以表达社会归属感的象征方法。宗教神圣性，不是指参加超自然的存在，而是指人们充满感情的社会相依性⁹。受涂尔干影响至深的拉德克利夫-布朗认为，这个宗教社会学的观点，早已在古代中国礼学（特别是荀子的礼学）中得到充分。古代中国礼仪思想蕴涵一种不同于西方神学的观点，它强调人的行为，而非“看不见以至难以置信的信仰”。拉德克利夫-布朗认为，中国礼学的这一观点，开了宗教社会学的先河，使我们意识到，不能轻易地将“看不见以至难以置信的信仰”当作证据，而应从人们的宗教行为来理解宗教。从社会学解析“宗教”，拉德克利夫-布朗认为，宗教是人们行动中的事物，而人的行动又受情感约束，表达和维持人与人之间的依赖性，因而“研究任何宗教，我们都必须首先考察具体的宗教性的行动、礼仪及集体性或个人性的仪式”¹⁰。

拉德克利夫-布朗并未给予“宗教性行为”、“礼仪”、“仪式”这些范畴明确的界定。然而，在借助中国的“礼仪”一词时，他显露出了人类学家对于其自身所处的文明的某种反省。

他的宗教定义，受罗伯生·斯密和涂尔干的影响，但在其论文中，他以相当长的篇幅论述中国礼仪的观念，得出接近于李安宅的结论。他说：

这派古代哲学家[儒家]的观点是，宗教礼仪有重要的社会功能，而这些功能一般独立于任何对于礼仪的效力起作用的信仰。礼仪给予人的感情某种规范的表达，进而维持这些感情的生命，使之有活力。而反过来说，正是这些感情对于人的行为的调控或影响，使有序的社会生活成为可能、得以维系。¹¹

更饶有兴味的是，拉德克利夫-布朗接着说：

这样一种理论不仅适用于理解诸如古代中国这样的社会，而且也适用于理解所有人类社会。¹²

拉德克利夫-布朗的观点是：兴许礼仪比宗教，更具有世界性的解释力。

拉德克利夫-布朗发表这番言论之后不久，社会科学在中国进入了一个否定传统的漫长年代。他的礼仪之宗教社会学，迟迟没有传入中国，稍稍提到了一点他的结构-功能学说的费孝通先生，已于该文发表10多年后，被打成“右派”。而在遥远的英国，“宗教与社会”一文论述的从礼仪看宗教的观点，得到了广泛延伸，在接受学术批评的洗礼过程中，对英国人类学的“宗教”研究，起到了关键的推动作用。结合结构-功能主义与冲突理论，从牛津分离出去的曼彻斯特大学人类学系淋漓尽致地发扬了礼仪理论，形成自成一格的学派。在这个学派中，格拉克曼和特纳相继成为学术引路人，他们的理论从不同角度，再度论证的礼仪观念的世界意义。

与拉德克利夫-布朗不同，格拉克曼认为，社会在一般情况下以地位区分和相互矛盾为特点。在法制社会中，法律成为平衡地位之别、解决矛盾的手段，而在缺乏正式法律的社会中，社会平衡与矛盾解决，则全然依赖“习俗”。¹³什么是“习俗”？其主要内涵恰是仪式或礼仪。从一定意义上讲，我们可以说，格拉克曼借助了拉德克利夫-布朗的礼仪理论，基于非洲“习俗”的考察，创立了一种“以礼为法”的解释体系。

在格拉克曼的基础上，特纳吸收了范·吉内普过渡仪式理论，给予仪式过程的分析更充分的关注。在特纳之前，西方人类学（特别是摩尔根的人类学），通常将仪式放在亲属制度之下考察，使人以为称谓决定行动的方式。特纳的建树是，扭转了这个局面，赋予礼仪（仪式）研究本该有的重要性。对于特纳来说，行为（action）是人类学研究的核心，这点接近于拉德克利夫-布朗。而对他而言，“行为”这个词，更多是指礼仪意义上的“表演”。“表演”的种类多样，有等级主义的“表演”，有“颠倒仪式”，而无论如何，它都是对现存地位的一种扭转。人们通过仪式，聚在一起，反思社会分化，使相互之间重新形成依赖关系和感情。礼仪使人们克服平时的孤独、无助之感，融会于人与人的交融中，感到在人之上有一种神力在召唤。

如果说格拉克曼发现了“以礼为法”的社会模式，那么，用我的话来说，特纳所发现的，便是“戏剧就是法律”的命题。在他看来，以表演为方式呈现出来的集体感，介于巫术与宗教之间，其效果如同现代社会中的法律，在于加强社会平衡、克服矛盾。仪式过程中的“颠覆”，被他定义为“反结构”，意味在在特纳的意象中，礼仪具有“革命性”，如同“运动”一般，展现着人们对于平日生活的“抗议”。然而，“反结构”又不等于“革命”，因为它充分地制度化，其意义是在社会结构的内部安排中实现的。特纳宁愿将这种具有“革命性”的“反结构”定义为“社会剧场”，意思是说，那是社会集体表演的社会反思。¹⁴

对于西方人类学家而言，特纳代表学科史上的一个阶段，而对我来说，他对于仪式所作的考察，如同讽刺剧一样刺激着我们。

我们的近代“革命”，颠覆了古代礼仪制度，向来没有想象到，这种制度里，居然可能包含着任何意义上的“革命性”。

我们能否用特纳的观点来研究中国礼仪，并说其中也有“反结构”因素？

维持等级之间的“差序”，显然是礼仪制度宣明的目的。因而，中国礼仪更像是彻头彻尾的“结构”。然而，难道礼仪制度主张的道德、感情、交换这些东西，对于约束地位在上的人，对于激励地位在下的人，不也起到了重要作用了吗？

中国礼仪作为表演，时常也包含着在什么地位的人该怎么做人的道德说教。这种说教不正也有“反结构”的因素吗？它不也在“体制内”提供一个批判与地位相关的不道德行为的平台吗？

西方社会科学中，重视礼仪研究的，也不只是英国人类学派。在美国，这类研究也相当蓬勃。著名人类学家格尔兹就是一例。与特纳不同，格尔兹描绘仪式时，不将它单列为一个有“社会效果”的子体系，而是将之等同于不可分割的“文化”。相比英国学派，格尔兹的解释，更没有那么关系机械地处理社会某一方面与社会另一方面的功能关系。通过“文化”来看社会，或者说，将“文化”看承是社会生活的逻辑本身，是格尔兹人类学的特点。具体在仪式的分析方面，格尔兹认为，将仪式之类的表演视作一台戏，就是在区分表演者与观众，而仪式与剧场之间单位不同，恰在于仪式的表演者同时又是观众及社会中的行动者。仪式确是一种“浓缩的形式”，但它的意义世界，却没有分离于社会生活整体之外。要理解仪式，像特纳那样区分日常时间与超常时间是没有必要的，关键在于要看这二者的合一。他那篇关于巴厘人的斗鸡的著名论文，意在超脱英国人类学的社会结构说，内容重点在于试图表明，特纳的“社会剧场”一词，也可以用来理解被人在日常时间里的社会，仪式内外，都是“戏”，是社会中不同的人的角色定义与展演。¹⁵

格尔兹的这一说，接近于“作为社会构成方式的文化”。理解礼仪，不应将之派在“社会”之外，再考察其对于“社会”的作用。从一个意义上说，礼仪就是社会

的构成方式，就是美国人类学家所谓的“文化”。我以为，这恰是过去 60 多年来西方人类学礼仪研究的核心成果。

拉德克利夫-布朗、格拉克曼、特纳、格尔兹这些西方人类学家，都是基于无国家社会提炼出他们的社会理论的。我们理解的礼仪，在他们那里用“仪式”(ritual)来形容，之所以用“仪式”一词，乃是因为这东西没有明确的阶级属性，而更像是能反映“宗教生活的基本形式”(如仪式的集体性)。从某个角度看，采纳“仪式”一词，的确能使我们充分估价礼仪的原型与社会的形式之间的关系。

观点很多样，但综合起来，构成几个对于我们理解“礼仪”及相类的社会现象有颇大助益的要点：

1. 仪式这种社会现象，等于是社会生活，而这一生活体系，可以理解为古人所谓的“仁”。“仁”不仅要理解为“个人与个人之间”、“群体与群体之间”，而且还要理解为自我与他者的混融。这个意义上的“仁”即为表演化的公共生活，也就是礼仪或仪式。如此说来，仪式研究，也就是公共生活的研究。公共生活是社会性的核心内涵。

2. 仪式包含人与人共融性及人与人的区分。特纳为我们强调了仪式的共融性，但是，格尔兹等的研究则表明，在仪式过程中，社会等级和角色的呈现，也是仪式活动的重要主旨。仪式过程的“和气一团”，时常与人物角色的区分同时出现，在“和气”状态里隐藏等级主义的奥妙。因而，研究仪式，要大胆面对文化中的等级主义，不要轻易地把文化描述成一个内在的平衡机制。

3. 仪式研究，实为社会研究，它能使我们更清楚地看到规矩、制度、法律这些东西，在人类历史中，向来没有与社会生活整体相割裂。

4. 从特纳那里，我们得到另外一个启示，即，仪式是所有文艺形态的汇合，而所有的文艺形态也都源自仪式。将文艺形态汇合于仪式中，可以造就“礼乐文明”，但其原型恰社会生活的总体呈现。仪式研究告诉我们，文艺形态离不开公共生活，其价值在当下被误认为源于个人创造，但文艺的个性，恰依附于社会的集体性价值之上。

5. 作为社会生活的“浓缩形式”，仪式固然可以用象征人类学的观点来研究，但无论象征(symbolic)人类学，还是符号(semiotic)人类学，都源于语言学，易于使研究者将一切社会生活的公共性归结为话语的力量。而仪式的研究，却是对人的社会活动的研究，活动的人身，固然可以被当作语言的“单词”来理解，但语言学的范式，不能解释表演、剧场这些活动的丰富内涵，更无法解释这些活动作为对于他人或神的奉献(对他人的“奉献”称为“prestation”，对神的奉献称为“sacrifice”)出现时带着的社会交换伦理与依赖感。

为了使用统一的概念，人类学家在研究宗教式行为时，均已采纳“仪式”一词。而我以上引述他们的观点时，为了尊重拉德克利夫-布朗的遗产，模仿他交互使用“ritual”、“ceremonies”、“rites”的方式，交互使用“礼仪”、“仪式”等不同的词汇。

不能说人类学的仪式研究之理念，都来自古代中国的礼学思想。不过，可以确认的是，这类研究在其摒弃西方神学的“宗教”观中，寻找到了包括中国在内的“远方之镜”，借重了包括部落仪式和中国礼仪在内对于仪式行为(宗教式实践)之论述，反观了西方神学的神圣论。在一定程度上，如同古代中国的儒家，这些西方人类学家将“礼仪”当作是社会生活的基本形式来阐述。

司马迁逝世之前：有别于宗教的礼仪

关于巴厘人的斗鸡，格尔兹说：

斗鸡就是这样一种使各类日常生活经历得以聚集的事物，暂且抛开生活仅作为“一场游戏”和重新连接成“不仅仅是一场游戏”不谈，斗鸡实施并由此创造出比典型的或普遍的更好的，可以称为范式的人类事物——它告诉我们的与其说是正在发生的事，不如说如果把生活作为艺术并且可以塑造《马可白》和《大卫·科波菲尔》那样根据感情类型去随意地形塑它时，将会发生的事。16

为了达到“基本”层次，人类学家仰赖所谓“简单社会”的研究，他们越来越普遍地运用“仪式”概念，来涵盖包括在古代中国人看来有别于礼仪的斗鸡。17

然而，中国的“礼仪”一词听起来实在不同于“仪式”。礼仪作为特殊的仪式，带有贵族意味，与人类学家描绘的“原始风味”相去甚远。“礼仪”所代表的，既是原始的延续，又是与它的断裂。“礼仪”是部落社会向国家社会转变的成果，这个转变一般称为“文明的起源”。在许多地区，早期文明的进程中社会复杂化的步骤走得太快，表现极其激烈。而身居近代国家文明如此强大的近代世界中，西方人类学家选择“以礼为法”，以异乡的仪式来反思故乡的“宗教”，其背景恰在于，冲突主义的世界观是他们所处的文明的支配观念。在古代中国，文明的起源表现得比较平顺。人们常说，中国文明的发生，具有独特的绵延性。18 这个绵延性何以可能？礼仪在中国文明的发生过程中所起的“古为今用”的作用，不可忽视。

古人对于礼仪衍生进程有比较丰富的描述；司马迁《史记》中的“礼书”，是其中一个范例。对于礼仪从上古到汉武帝时的演变，司马迁说了如下几段话：

……余至大行礼官，观三代损益，乃知缘人情而制礼，依人性而作仪，其所由来尚矣。

……周衰，礼废乐坏，大小相逾，管仲之家，兼备三归。循法守正者见侮于世，奢溢僭差者谓之显荣。自子夏，门人之高弟也，犹云“出见纷华盛丽而说，入闻夫子之道而乐，二者心战，未能自决”，而况中庸以下，渐渍于失教，被服于成俗乎？孔子曰“必也正名”，于卫所居不合。仲尼没后，受业之徒沈湮而不举，或适齐、楚，或入河海，岂不痛哉！

至秦有天下，悉内六国礼仪，采择其善，虽不合圣制，其尊君抑臣，朝廷济济，依古以来。至于高祖，光有四海，叔孙通颇有所增益减损，大抵皆袭秦故。自天子称号，下至佐僚及宫室官名，少所变改。孝文即位，有司议欲定仪礼，孝文好道家之学，以为繁礼饰貌，无益于治，躬化谓何耳？故罢去之。孝景时，御史大夫晁错明于世务刑名，数千谏孝景曰：“诸侯藩辅，臣子一例，古今之制也。今大国专治异政，不禀京师，恐不可传后。”孝景用其计，而六国畔逆，以错首名，天子诛错以解难。事在《袁盎》语中。是后官者养交安禄而已，莫敢复议。

今上即位，招致儒术之士，令共定仪，十余年不就。或言古者太平，万民和喜，瑞应辨至，乃采风俗，定制作。上闻之，制诏御史曰：“盖受命而王，各有所由兴，殊路而同归，谓因民而作，追俗为制也。议者咸称太古，百姓何望？汉亦一家之事，典法不传，谓子孙何？化隆者闳博，治浅者褊狭，可不勉与！”乃以太初之元改正朔，易服色，封太山，定宗庙百官之仪，以为典常，垂之于后云。

19

也就是根据司马迁的上面几段文字，我们认识到，从上古到秦汉，礼仪制度经历了以下几个阶段的变化：

1. 夏、商、周三代按照人情与人性制定礼仪制度，为的是诱导人们知仁义，以等级来区分不同的人，使上至君臣，下至黎民百姓，在衣食住行、婚丧嫁娶方面事事皆有适宜之度，以此来统一天下人的意识，整齐人心。

2. 周朝衰落后，礼乐制度破坏了，出现了等级身份的象征混乱的情况，人们争着奢侈逾制。儒家在礼乐制度破坏后想改变局面，“克己复礼”，却没有成功。

3. 秦统一天下，收罗六国礼仪，选择了合适的来用，创造了自己的礼仪制度。到了汉代，情况发生了一些变化。汉高祖光复四海，拥有天下，接受儒者叔孙通的建议，增损秦制，制定了汉代制度。到了孝文帝时，出现重定礼仪制度的建议，皇帝喜爱道家学说，认定繁琐的礼节无益于天下治乱，没有采纳。到孝景帝时，晁错建议削弱诸侯，取消“封建”，后来导致六国叛乱，天子不得已，杀晁错以解危难。汉武帝即位后，招纳儒学人才，制定礼仪制度，搞了十余年，没有成功。有人建议，礼仪制度要以感应上天为前提才可能建立。汉武帝才下诏书，以“太初”为元年改定历法，变易服色，封祭泰山，制定宗庙、百官礼仪。

中国礼仪起源于上古之王顺应人情与人性的做法，其内涵是文化等级主义的。这种制度在没有找到合适的“度”时，可能与人欲结合，导致秩序的混乱。导达人之情感的礼，常常限入物质性权利的包围中，在天子与诸侯的“多元一体格局”出现裂缝时，成为严重问题。所以，秦汉大一统帝国出现后，在处理情感性的表达物质性权利之间关系这一方面，出现了几次大的反复，直到汉武帝时，礼仪制度才被确立为帝国祭祀与官僚制度的原则。

我们可以将早期社会复杂化进程中礼仪代表的文化等级主义制度的建立，视为中国早期文明进程的核心步骤。而也就是在这个过程中，原始式的仪式，变成了礼仪，获得了制度化的等级内涵。

建立在普遍的人情与人性之上的礼仪，不同于以普遍信仰为基础的宗教，前者顺应原始社会既有的人情与人性，后者则将人情与人性视作是宗教务必改造的“恶”。

为“礼”与“法”寻找结合点，为秦汉礼法国家作了重要思想铺垫的荀子，在其“礼论篇”中说：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。

起源于普遍人性的礼，自身易于陷入争端。但在上古中国，欲望带来的争端，并没有被认定为绝对的“恶”。因而，礼仪制度建立于一种道德的双重心态之上，试图通过“养人”来“养礼”：

故礼者养也。刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也；雕琢刻镂，黼黻文章，所以养目也；钟鼓管磬，琴瑟竽笙，所以养耳也；疏房棊貌，越席床第几筵，所以养体也。故礼者，养也。

“养”使中国礼仪在宇宙论方面，不同于一神教的传统，没有对世界进行神圣与世俗的截然区分。荀子说，礼有“三本”（即三个根本层次），它们是：

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼、上事天，下事地，尊先祖，而隆君师。是礼之三本也。

礼仪并非可以用“宗教”一词来理解，因为它并不以宗教的绝对神圣为前提，而以天、地、先祖-君-师，即“天地人”，为礼仪行为的对象。隐藏在文字里的“事”和“尊”字，略同于“服侍”、“崇拜”，但不是“worship”，而含有“尊敬的行为”的意思。

具有“养”与“事”和“尊”双重表现的礼仪，分别表示对于人自身的价值之承认，及对于高于自身的不同“他者”之尊敬。这一双重态度，可以表述为“和而不同”，

即社会中身份、等级、品格的“不同”与被“养”的所有人的“和”。从一个侧面看，“养”、“事”及“尊”的“和而不同”，接近于特纳所说的“结构-反结构”的混融，也接近于格尔兹的“社会作为有角色区分的剧场”；之间的不同主要在于，古代中国所用的词汇，更多是带有“动词”色彩的，而西方人类学所用的“结构”、“剧场”，则都源于固定化的社会空间单位。古代中国礼仪观念与西方人类学结构-空间观念的差异，表现了两种不同的社会观念的差异。前者将社会性与“人情”混合看待，后者企图区分二者，将社会性当作是超越“人情”的抽象体系。

以西文来翻译古代中国的“人情”与“人性”，实在不易。“人情”大抵接近于人类学家论述仪式的情感面时所用的“sentiments”，但其中隐含的主体间相互依赖感更为浓厚。“人性”虽则也是对于“human nature”（人的本性）的定义，但不含有善恶的绝对分野，其原始意义乃是“生命”的“生”字，意思无非是说，“生命”是人这种东西的“本性”。²⁰ 基于这一意义上的“人情”与“人性”，礼仪建立自己的制度。如何以情感与生命为中心来理解礼仪？荀子早已给予了解释：²¹

性者、本始材朴也；伪者、文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。故曰：天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能载人，不能治人也；宇中万物生人之属，待圣人然后分也。诗曰：“怀柔百神，及河乔岳。”此之谓也。

葛兰言、“封建”与礼仪

不排斥“人情”与“人性”的社会性如何缘起？法国经典人类学家葛兰言（Marcel Granet）提出了值得参考的解释。

两次世界大战之间，是人类学的鼎盛期，这个时代出现了一大批伟大人类学家，葛兰言是其中之一。他虽是“胡人”，对于数千年前古代中国人的思想，却不仅极其谙熟，而且试图从它引申出具有世界意义的社会理论。

葛兰言生于 1884 年，经历过一个求学过程，要全面的了解他，1953 年出版的法文版葛兰言文集《中国的社会学研究》（*Etudes sociologique sur la Chine*），值得参考。葛兰言是 1904 年开始在法国高等师范学院听课，那时他 20 岁，讲社会学课程的教授是涂尔干。在社会学方面，葛兰言跟涂尔干和莫斯一脉相承，从人际关系上，他跟莫斯更亲密，跟涂尔干的交往并不多，但他的第一次社会学课，就是涂尔干讲的，涂尔干的课程在他的社会学思想上留下了深刻的烙印。在这个阶段到 1908 年之间，葛兰言对历史也特别感兴趣的，时常跟史学家在一起讨论，其中著名的有年鉴学派史学的奠基人布洛赫，受其不少影响。在与社会学家与历史学家同时交往的过程中，葛兰言形成了自己的学养，使他具有社会理论与历史学的双重关怀。如果说社会学给他的是一种寻找具有普遍解释力的社会模式的关怀的话，那么，当时法国年鉴派史学正在热烈讨论的法国封建制。法国年鉴学派史学，受马克思的历史理论的影响，但也企图立足于法国提出自己对于近代化的解释。重视封建制的研究，关注法国封建制的长期延续及法国近代化与英国工业革命之间的不同，是布洛赫等史学家的关怀。为了理解封建制，不少年鉴派史学家将眼光移向远东，特别是中国和日本。葛兰言的不少研究，也是针对中国封建制展开的。²²

谈到封建制，牵涉到的问题就是所谓的“多元一体”。所谓“封建制”就是以权力多元性政治制度基础的社会。那么，权力多元的政治体制中存在自身的凝聚力吗？如果存在，这个共同的力量是什么呢？在欧洲，教会是这一“合一机制”的力量之一，可在诸如中国这样的国度里，它又可能是什么呢？

葛兰言的大量汉学研究都是围绕着这个问题展开的。在他追寻解释的过程中，葛兰言受到法国汉学奠基人之一沙畹的深刻影响，对文明史特别重视。1909年，他跟沙畹有过密切交往，在他指导下学习汉语，并开始研究中国家庭、法律及他认为能把封建制、家庭和法律这些东西结合在一起表现的丧仪。²³

葛兰言是受社会学和历史学双重影响的人类学家，他的人类学与以民族志田野工作与描述为基础的现代派不同，他更像是古典的“摇椅上的人类学家”。

不是说葛兰言没在中国呆过，其实，1911年到1913年之间，葛兰言就在北京，试图在现场研究中国人的现实生活。那时，他住在一个已经在北京住了很久的法国朋友家里，跟上流社会的中国孩子一起上学，想通过这样的方式来理解中国文化。葛兰言在华期间，中国发生了“辛亥革命”，作为“帝国主义者”，他要逃难。1913年，他回到巴黎，先在一个中学任校长，没几个月后，他升任远东宗教研究教授，这是法国高级研究院里的一种衔头，本来是沙畹占据的。1914年到1918年第一次世界大战，葛兰言因近视，不用服兵役，躲在家里看书。可是到了1918年，他却阴差阳错地被派去西伯利亚替部队做资料整理工作。这个期间，他获得了第二次到北京的机会。在从西伯利亚回法国的路上，他在北京小住几月，1919年，他就回法国了。此后直到去世，葛兰言有了稳定的学术生涯。

葛兰言之死，跟德国占领巴黎这段历史有直接些关系。1940年，德国军队占领巴黎，巴黎政府重组，大学也开始调整，莫斯将研究部主任的位子硬是让给葛兰言。在这个职位上，葛兰言心情不可能好，在一次回家路上去世了。

中国人类学和民俗学界，对葛兰言有所了解，跟他直接学习和交往过的，有杨堃先生。杨堃先生当时在巴黎留学，也在莫斯门下，与葛兰言有不少交往。²⁴在1943年写下的“葛兰言研究导论”一文中，杨堃最后表露的感叹是：

一个中国的社会学者，若不能利用中国旧有的史料，或对于中国的文化史如没有一个清晰的概念，或在具体一点来说，若不能仿效葛兰言，用社会学的方法去研究中国的文化史与中国的现代文化，那还能称作中国的社会学家么？²⁵

这一感叹，不仅对当时的中国社会学有针对性，对于站在今日中国社会科学立场来重新认识葛兰言的重要性，也有重大意义。

要理解葛兰言对古代中国礼仪的诠释，先要理解他的一般思想。

其一，在法国年鉴派社会学思想的影响下，葛兰言对于英国人类学家弗雷泽的宗教理论产生了严重反感。弗雷泽认为宗教产生于信仰，特别是原始万物有灵的信仰。原始人之所以认为万物有灵，是因为他们先有了“人的灵魂”的观念，再用死人的阴魂之存在去套自然界。不同于弗雷泽，葛兰言深受中国观念的影响。为了研究所谓“中国宗教”，他从农民信仰入手，得出的结论是，在中国农业先民中，的确出现了“人有灵魂”的信仰（祖先、鬼、神）。然而，农民信仰已是晚于“原始宗教”的东西。在农民社会的祖先、鬼、神观念出现之前，人们相信的又是什么呢？葛兰言大看法是，那是混沌的大自然。从“原始宗教”的自然主义，葛兰言推导出宗教的另一种研究方法，即是对神圣地方（如山水）的研究，在这个基础上，他考察了古代中国的宇宙观，接触到了对中国人生活有深刻影响的阴阳五行之说。

其二，葛兰言的社会学方法虽是从年鉴派社会学那里延伸出来的，但由于他跟年鉴派史学有密切互动，因此他的社会学已不同于年鉴派社会学，他更综合。以我的理解，葛兰言的社会学方法是由两个因素来组成的。一方面，他相信，史前神话思想世界经由文明早期的文人之梳理、提炼、改造，会变成一种对于政治创新起到关键作用的“心态”。比如，《诗经》就包含了许多从神话思想世界提炼

出来的“心声”。另一方面，从神话引申出来的“心态”作为一种历史的观念，是打开通往文明后期发展历史之大门的一把钥匙。观，它当中的主题决定了像中国这样一个文明后期历史的发展。换句话说，要理解一种文明，就先要理解它的上古史。以神话思想为历史诠释基础，是葛兰言的历史社会学（或人类学）的特征。为了理解上古史，葛兰言的历史研究，一直集中于上古的酋邦与城市。

其三，在葛兰言的历史叙事中，可以看到，后来人类学关注的分化式整合方式极端重要。在论述裂变式政治制度时，葛兰言联想的主要线索是“封建”，这可以说是国家社会中的裂变形态。葛兰言早期在北京写过一篇宣言式文章，宣称自己是个“社会主义者”。他所谓的“社会主义”不同于我们的理解，更恰当地说，他是个封建式的社会主义者。所谓“封建式的社会主义者”，不注重在实质权力基础上创造国家，而主张以社会的符号体系来创设“符号性的政体”，可此来维持“分权式的统一”。

葛兰言宗教观上的自然主义、历史观上的神话主义及政治观上的“封建式社会主义”，固然可能都与当时欧洲的统一与分裂之辩有密切关系，但其基本观念的来源，却是古代中国的“宗教”思想。

出版于 1922 年的《中国人的宗教》初步概述了葛兰言对于所谓“中国人的宗教”的看法。该书包含农民宗教、封建宗教、官方宗教、宗教复兴、近代中国的宗教情感诸章，这个章节安排的次序表露出葛兰言对于“中国人的宗教”衍生进程的历史理解。在他看来，从原始的大自然生命力的信仰引申出来的农民信仰，是中国宗教的早期，在这个基础上，发达于上古城市的贵族宗教产生了，接着，基于城市的封建宗教之主要内涵，士大夫（特别是儒家）为“官方宗教”做了扎实的理论铺垫，使秦汉时期的礼制和国家崇拜成为可能。在《中国人的宗教》一书出版以前 3 年，也就是在中国的“五四运动”发生的 1919 年，葛兰言发表了《古代中国的节庆与歌谣》。²⁶ 在该书中，葛兰言阐述了他对于“中国人的宗教”缘其于生命观念（于我看，包含人情与人性）的看法。对葛兰言来说：

中国古代节庆是最大的集会，它们标志着社会生活的季节节奏步调。它们是与短暂时期相对应的，在这些时期里，人们聚集在一起，社会生活也变得如此热烈。这些短暂时期与漫长时期相互交替，在这些漫长时期中人们分散生活，社会生活实际上也处于停滞状态。²⁷

也就是说社会只有在节庆这些短暂时期中才可能的，在其他时期，人们相互分散，不成社会，节庆提供了社会之“成为社会”的可能。

听起来，葛兰言的这一说，极接近涂尔干对于神圣与世俗生活截然两分的看法。然而，在这个公共与私人生活两分的解释框架里，却隐含着一种不同于涂尔干的《宗教生活的基本形式》的论点²⁸。在葛兰言的论述中，对于神俗之分是不重要的，他笔下的所谓节庆的“短暂时期”与日常生活的“漫长时期”，都是生活。他欲求集中表达的观点无非是，节庆活动的公共性，是社会成为社会的方式。而这个方式的基础是什么？葛兰言的精彩之处在于他对于中国文化的深度理解。从古代中国节庆的分析中，他告诉我们，“所有的生活都是从两个性别集团的对立活动、密切结合的活动中产生的”，“性别集团将世界分成两个部分，并在明确的时间里结合起来”。²⁹ 对他而言，两性在古代集会上的对立与结合，就是社会，而这个意义上的社会，也是“中国式的宗教”，它为帝制时期的宇宙论（特别是阴阳说）奠定了基础。

葛兰言以性别集团之间的分与合来诠释上古中国的社会性，无疑为结构人类学奠定了观念基础。不过，对我而言更重要的是，这个“性结合主义”的看法，也

诠释了“人情”与“人性”观念。“人情”的原型，恰生发于葛兰言笔下节庆期间两性的混融造成的“热烈的社会生活”；作为“人性”的原型的“生”，也与他所说的这个交融有密切关系。此时，葛兰言成为西方的荀子，荀子说过，“天地合而万物生，阴阳接而变化起”，《古代中国的节庆与歌谣》，也在这一基点上理解礼仪。

交错的历史、现代性与被压迫的传统

自然主义、神话主义及“封建式社会主义”的葛兰言理论，留着古代中国文化理想的深刻印记，与神圣主义、历史主义及民族国家主义的近代欧洲社会理论，形成了鲜明的对比。他在分析中国人的信仰与象征行为时运用“中国人的宗教”一词，恐怕是出于不得已。他从古代中国的“礼仪人性论”延伸出来的对于社会构成方式的探索，当属西方神圣论支配下的社会学的一个“中国式另类”。

在《古代中国的节庆与歌谣》一书中，葛兰言从乡野生灵看礼仪之根；他的这一礼仪的历史解释，有特定的针对性。19世纪末，在中国东南沿海进行过长达8年调查的高龙（J.J.M. de Groot）举出大量经验资料表明，他在乡村观察到的仪式活动，均为上古经典在民间的遗存。30 葛兰言一反高龙的观点，主张在乡野间发现上古经典的社会基础。到底是上古的乡野“小传统”决定了王侯、官府、士大夫的“官方宗教”的内涵，还是“官方宗教”的礼仪书写决定了乡野“小传统”的内涵？是葛兰言与高龙之争的焦点。关于礼仪的根源问题，葛兰言所作的解释显然比较接近可知的上古时代社会进程的面貌。从经典论述看，礼仪这东西确像是由王侯与士大夫创制的。然而，古人创制礼仪制度时，不能毫无根据，而他们的根据，甚可能如葛兰言所说，来自“城外”。不可否认，一旦礼仪成为“官方宗教”（实指与政权紧密结合的儒家礼仪观念），其对于继承了礼仪的乡野基础的民间，也会有强大影响力。基于乡野基础的“官方宗教”，凌驾于其“安身立命”的文化基础之上，企图涵盖或排斥它，是古代中国历史的常态。

关于上古以来节庆的变动，葛兰言说：

随着王侯权力的崛起，虽然春季竞赛的角色已经逐渐为其他方式取代了，但它们仍然作为民间习俗保留下来。通过赋予自然界和人类以秩序，控制季节性工作和两性关系，王侯所拥有的双重调整能力，官方的山川祭祀和政府的法令，继续执行着这些古老节庆的诸多功能。伴随着人们关于节庆之最初功能的知识的消失，人们对源于节庆的规则尊崇，也就自然消失了。尤其是在混乱时期，乡村节庆很可能退化为放荡和性放纵。因此，乡村节庆如今是在遭人鄙薄的气愤中举行的，而在本土学者看来，它们也成为混乱状态的明证，但人们早已忘却了一个事实，那就是，它们的最初目的是为了巩固社会的结合。³¹

这里，葛兰言观察到几个方面的线索：

1. “官方宗教”崛起于贵族对于乡间社会生活方式的改造。
2. 改造后的节庆，成为礼仪，在“官方”这个局部，替代了节庆，但古代节庆作为一种社会生活方式，却始终延续存在于民间社会中。
3. 即使是凌驾于民间社会之上的“官方宗教”，其象征与政治统治手法，仍可以理解为节庆式的。
4. 在历史上的“混乱”时期，乡村节庆易于演变为不符合“官方宗教”的礼仪规范的异类活动，然而，这些活动仍旧是社会性的。

5. 近代中国学者鄙薄和排斥乡村节庆，一方面是因为他们深深了解节庆富有的社会生命力，另一方面是因为他们忘却了这个生命力本来是有益于中国人的社会纽带之巩固的。³²

主张“封建式社会主义”的葛兰言，在中国人的异乡，发表了他对于古代中国礼仪秩序的看法，强调礼教的基础在民间，强调乡村仪式活动的社会生命力，不是没有所指。20世纪以来，“新鲜事物拜物教”在“本土学者”当中崛起，替代历史上大小传统，成为新的“大传统”。作为“封建式社会主义者”，葛兰言的观点更像革命思潮涌现之前的晚清立宪派。19世纪的最后10年，康有为、梁启超、黄遵宪等，在回答中国传统到底有无“解放力量”的问题是，诉诸于“封建”，认为这种古老的制度有利于保护地方社会的自治，在它的基础上，能造就一个“公”的社会，以约束专制，解放社会自身的活力，使中国强大起来。³³这种重“封建”社会活力的话语，直到20世纪20年代之前，仍然有其影响力。不能忘记，即使是在辛亥革命之后的1915年和1916年，康有为也还曾想借助袁世凯和宪法会的力量，在新民国宪法中立孔教为国教（该条款亦为宪法会接受，但迅疾立刻遭到多数知识分子的反对）。然而，如杜赞奇所言：“（19与20）世纪之交曾昙花一现的‘封建’叙述结构的渐进主义话语很快即被干涉性极强的国家所消灭。扩张的国家机器在现代化的过程中排斥、消灭了自治的社会创造性”。³⁴从一个角度看，这个话语转变是可以理解的，因为，也如杜赞奇所言，那时的中国的确“缺少了一个强大的国家来为市民社会提供法律保障，才促成了排斥地方社会创造性的后果”。³⁵然而，20世纪初期，知识分子对于强大的国家机器的过度信任，更能解释“封建”话语的式微。在当时的左右两派知识分子看来，以礼为中心孔教是古代专制主义中国的统治方式，应与君主制一同被废除。人们时常把“进步思想”归功于诸如左翼文学家鲁迅之类的新文人。左右两派知识分子之间的争端是有目共睹的，但他们在对待历史时表露出的“新鲜事物拜物教”度，实在惊人地一致。甚至连以“平和”出名的胡适也说，后来在评论康有为等的努力时也评论说，恢复礼教，是“与反动的君主运动连在一起的”。³⁶

葛兰言的杰作，发表与1919年，其时，“吃人的礼教”一说，在他所说的“本土学者”当中流传。“五四运动”既是“爱国民主运动”，那么，作为“帝国主义国家”的族人，葛兰言其时匆匆逃离北平，原因便易于理解了。可是，他那对历史事件不加表述的《古代中国的节庆与歌谣》，是一种学究式的观念表达，还是含有对“本土学者”的新式“大传统”的批判？问题则不易回答。然而，葛兰言从礼仪的兴发史，论述古代中国大小传统共同基础，这一点，却必定是有深远意义的。

怎样真切地看待礼仪？在近代“本土学者”看来，无论是葛兰言，还是后来的拉德克利夫-布朗之流的结构-功能主义者，是解释学派，还是20世纪上半叶的李安宅、费孝通、钱穆，都必定犯有一个严重错误：对于礼仪这个概念中隐藏的“阶级社会”模式，他轻描淡写，甚至如同荀子一样，毫无“阶级意识”。

近代“本土学者”之所以认为“礼教吃人”，那恰是因为其中“阶级不平等”是存在基础。作为“官方宗教”，礼仪的确是阶级性的。不用扯远，在回到荀子的“礼论篇”：

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异……

这不正是说，对于古代中国的“治人”之人，礼是从财富和身份贵贱来区分阶级的手段吗？对于接受了平等主义思想的“本土学者”而言，这句话已构成充分证据表明，礼仪乃是古代贵族欺世盗名的方法。若是我们的思想如此简单，那么，我们必定会立刻抓住人类学家，们的“小辫子”，说他们是“反动派”或“学术罪犯”。

然而，诸如葛兰言之类的人类学之不求甚解，并非没有理由。他们没有多读《荀子》，他们若是都如同拉德克利夫-布朗那样集中于《荀子》，那他绝有可能引荀子接着说的一段话来反驳“阶级理论”。对荀子不能断章取义，要读前后文。他的那段文字，其实是这样的：

礼者，以财物为用，以贵贱为文，以多少为异，以隆杀为要。文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也。文理情用相为内外表墨，并行而杂，是礼之中流也。故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中。步骤驰骋厉鹜不外是矣。是君子之坛宇宫廷也。人有是，士君子也；外是，民也；于是其中焉，方皇周挟，曲得其次序，是圣人也。故厚者，礼之积也；大者，礼之广也；高者，礼之隆也；明者，礼之尽也。诗曰：“礼仪卒度，笑语卒获。”此之谓也。

对于荀子而言，“故君子上致其隆，下尽其杀，而中处其中”，意思是说，礼仪制度崇尚的是适中，而非明显的“阶级差异”，“阶级差异”是要的，但过分了就违背了社会生活的原则。换句话说，说这句话时，荀子如同涂尔干，他要寻找的不是别的，而是差异之上社会生活的共同基础。荀子似乎特别了解人欲可能给礼仪带来的问题，于是，他也有接近于“文质彬彬”的说法。他说，“性者、本始材朴也；伪者、文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”这就是说，要成为彬彬有礼的圣人，既不能太质朴，也不能文过饰非，而要在人性与“美丽的伪装”之间寻找中间点。礼仪作为人性与“伪装”（文明）的结合点，既不排斥“赤裸裸的阶级差异”，又不主张这就是礼仪存在的宗旨。

近代中国新士大夫之所以谴责或鄙视礼仪，宣明的原因是：他们反对“阶级”，可是，“阶级”一词背后，还有别的。他们认为礼仪这种古代事物，像是压在等待拯救的中国人个体身上的约束。“本土学者”从痛恨列强，到 20 世纪初期崇拜列强的价值观，经过了一个观念大转变。本为礼仪等级主义者的士大夫，此时已将国内的不平等视作是中国积弱的原因，又将国际的不平等归因于这个国内的不平等导致的积弱。他们开始痛恨等级制度。

所有的心态都有存在背景，而背景也可以说是理由。

可是，不能不指出，近代中国知识分子的观念大转变将我们引向一个自相矛盾：一方面，自由与平等，成为我们追求的目标及借以批判我们的历史的概念工具；另一方面，人们也清楚，我们越是追求自由与平等，这些东西似乎就离我们越来越远。³⁷

理想与现实的错位导致一个思想问题，这就是，我们总是把本来并非是为了约束人而设的东西看成是约束，把本来并非毫无理由的约束看成是枷锁。在这个心态下，对于礼仪，我们采取了接近于心理分析学家弗洛伊德的观点，认定包括礼仪在内的所有形式的文明，都是对于“我”的压抑。³⁸

而礼仪有它的历史。在礼仪之变中，理想固然常无法实现。有时，帝王与士大夫注重“阶级差异”，主张“礼不下庶人”，明白地是以己身的地位来压抑其他人的地位，有时，他们又“文过饰非”，主张“阶级差异”要彻底消除，社会结合才成为可能。

“阶级主义”的礼仪，与“文过饰非”的礼仪，两种选择在历史上是有轮回的。而葛兰言所说的“官方宗教”，也并非一成不变。以朝代周期来看礼仪的变动史，可知在先秦“三礼”（《周礼》、《仪礼》、《礼记》）奠定了礼仪的制度思想之后，秦汉时期时而礼法合一，时而侧重礼治的“虚伪性”。魏晋南北朝隋唐时期，礼仪制度经过分立国的分别发挥，在统一时期得到综合，吉、嘉、军、宾、凶“五

礼”，无论在理论上，还是制度的完善上，得到了成熟。39 宋元明清时期，一方面，宋建立的“义理”之说开创了这个时期的新综合（“官方宗教”与“民间宗教”的综合，有深远影响，另一方面，君权没有恒常地把握在华夏人手中，辽、金、蒙古、满等族相继“入主中原”，为“因俗而治”、“向慕中华”，而制作官方礼仪。北方游牧民族及海外“诸番”的双重压力，又使宋明儒家不得不考虑文化认同与接近国族方式的社会-道德制度的营造。元、清侧重借助礼仪拓展帝制的天下涵盖面，出现恢复秦汉礼法的努力。

从历史的大势来看，宋明理学是“礼不下庶人”阶段与“礼下庶人”阶段的时间分水岭。若是我们将葛兰言的“官方宗教”等同于“大传统”，将他的“乡村节庆”等同于“小传统”，那么，对于礼仪的文野之别，我们可以得出一个历史时间性方面的认识。在理学出现之前，大小传统分立，界线分明；在理学出现之后，二者相互渗透，界线相对模糊。同等重要的是，在不同的历史阶段，“官方宗教”与“乡村节庆”之间也处于不断相互矛盾和吸收的过程中，既存在“自下而上”和“自上而下”的符号流动方式。40

现代性已成为一种新的“大传统”，在它面前，以前的大小传统都可以被漠视、抛弃以至破坏，剩下现代性完整的自我，这个完整的自我拒绝互动，原子般“自在”。

这一历史观太绝对。中国式的社会理论，要建立于历史的理解之上，而这一历史的理解对于这一绝对的历史观之反思，至为关键。

关于礼仪，我说过，我更关心到底这类所谓“本土概念”，能否成为具有世界意义的概念。因而，从聚焦于礼仪理论的人类学，得出对于中国式现代性的反思，不是我们的最终目的。跳跃于古今之间，我试图寻找是今不同于昔的方面，试图从比较中得出的理解，是一种基于历史对于社会理论的启示。在此过程中，无论是国人的论著，还是“胡人”的言说，无论是今人的评注，还是古人的历史，都围绕着一个学术性的讨论展开，各自发出光芒，在一个新的价值平台上，意义重生。仪式、宗教、礼仪这三个概念，成为我们比较的“关键词”，而在这三个概念背后隐藏的“社会”一词，则是我们的关怀。要得出一种基于历史经验的社会理论（而非基于当下政治的社会理论），如同任何带有世界关怀的努力，必定需要跨文化的比较。对我而言，在本来也属于相对性的欧洲经验成为世界经验的时代里，比较中欧，是一个更易于把握的切入法。

我于是试探着：在古代中国的礼论与如今被奉为西方圣贤的诺贝特·埃利亚斯之间，是否有可比之处？

埃利亚斯、“civilité”与“礼”

埃利亚斯生于 1897，1990 年逝世，是一位沉默而有见识的社会学家。他出生于德国，纳粹上台后，他流亡国外，在英国度过了下半生。在其代表作《文明的进程》中，埃利亚斯勾勒出了一个接近于礼仪化的“文明进程”，研究了欧洲上层阶级如何从中世纪脱离出来，造就近代文明形态的过程，通过生活方式的细微变化，指出礼仪变革乃是欧洲近代社会化进程的实质内涵。

埃利亚斯论述的欧洲近代文明进程，自 20 世纪以来，已渐渐“全球化”，不免也影响到了近代中国的文化思想。建立一种新道德，排斥旧道德，可以说是这一影响的反映。可是，埃利亚斯的精彩之处恰在于，他指出，被我们理解为纯粹“物质主义”的社会变迁，实质内容无非是礼仪主义的。我们借“物质主义”来建立

的新道德，借平等主义来破坏旧道德，实在都是为了建立一种新的“心态主义”与新的等级主义。如果说，礼仪主义也能解释现代中国，那么，中国现代主义思想对于礼仪的批判，实在只能说是毫无根据的。惟一可能替我们代罪的，是一个比较，即现代“礼仪”完全不同于古代礼仪，新社会完全不同于旧社会。可是，事实是这样的吗？请允许我再度跳跃于古今之间，拿埃利亚斯与荀子来说事儿。

埃利亚斯喜欢法国文化，因为他认为，这个文化的近代，出现了缜密的礼仪观念，所谓礼仪，即为英文的“civility”或法文的“civilité”。在欧洲，严格意义上的礼仪文明是近代的产物。欧洲中世纪的“自我”带有一定的文明色彩，但实际还不严密，欧洲人的自我形象是靠基督教徒与异教徒（包括东正教和希腊人）之间的辨别而建立的，自我与他人的两分，使基督徒自我中心主义地把自己的信仰当成惟一正确的。到了埃利亚斯关心的时代，也就是到了16世纪的时候，骑士社会和统一的天主教会解体，近代文明进程出现。在法国，骑士曾以暴力为象征地位，天主教会曾唯我独尊。到了16世纪，这两类自我认同方式发生了改变。伊拉斯谟于1530年写了一本叫做《儿童礼仪》的书，告诉人们怎样培养文雅的孩子，这本书主要集中于谈身体的得体和不得体，分章节谈身体的文化、圣地的举止、舞会、会议、娱乐、卧室礼仪等等。如同古代中国的种种礼论，这类书牵涉到的主要是活人的“表演”。可以拿这些东西来与中国古代的《礼记》作比较，也可以发现《礼记》更为博大，因为其中不仅谈了活人的身体，而且谈了死人的，不仅谈了凡人的，也谈了种种阶级的区分、事件的区分。不过，这里要关注的不是《礼记》，而是欧洲宫廷社会的出现。在法国，路易十四时，宫廷利用、巩固、扩大了礼仪机制。如同荀子所说，礼仪因是满足人的地位象征需要而设的，所以时常会导致矛盾。在法国宫廷里，礼仪的矛盾很严重，这使人们感到需要创造一种和平相处的社会状态，既允许人们在方面礼仪争夺地位，又形成一种“公约”，使人们在争夺象征地位时，彬彬有礼，不至于陷入骑士般的血斗。有礼仪这个概念，个体便尽量克制，无论何时都尽量表现其优雅。文雅之作，控制了人的暴力倾向，使人更理性。埃利亚斯的“礼仪”，意思大概就是这些。在一些著作中，他不断强调以礼仪为中心的法国社会（这种社会是由宫廷文化延伸而来的），与德国以“文化”为中心的民族的不同，认定法国模式是现代化的、文雅的，德国模式保留了原始血斗的因素，是相对传统的、不文雅的（当然，他不敢如我这样直说）。也因此，德国导致了两次世界大战。⁴¹

法国宫廷社会的“civilité”与中国古代的“礼仪”可以等同吗？显然不能。但当人们以中文翻译那个法文，用的还是“礼仪”；而反过来，当新儒家试图翻译古代中国的“礼仪”概念时，也不得已找到了“civility”。二者能否对译？这有一个表面层次的问题，也就是说，翻译本身只能抵达意义的表层，如果要达到深层，就会发现种种的差异成为翻译的障碍。这些“障碍”并非没有意义，它们至少能使我们在探究历史时，更清晰地明了差异。

那么，“civilité”和中国的礼究竟有何异同？

中国礼仪与法国的“civilité”发生于两个时间上相去甚远的年代，一个在上古，一个在近代。然而，二者之间的形成机制，有值得重视的相似性。二者都以在信仰之外寻求秩序生成原理。在法国，“civilité”发生于天主教会之外，脱离于这个以神为中心、惟我独尊的信仰，成为世俗生活的道德。在中国，严格意义上的礼仪，兴起于周代，是对于商文明对天帝的宗教式信仰的一种扭转。须承认，商的占卜-祭祀，与周的祭祀-人事，二者之间有延续性的。但是，转型是有其结构性，

其实质是从神对人的“交换”模式中分化出来，形成结合人神交换与人人交换的综合制度。42

1933年，以英文“翻译”中国文化的胡适说：

“礼”，本义为祭祀时所用的牺牲，后来引申为典礼、仪式、良好的习惯、行为准则。这些习惯和准则统称为“礼”，内容十分庞杂，包括家庭关系、宗族关系、社会关系、宗教崇拜（比如祖先崇拜、丧葬等）的准则或规则。43

《说文》中对“礼”字的解释是：“礼，履也，所以事神致福也”。也就是说，礼就是用有规则的行为来对神表示崇敬，祈求其保佑。事神就是服务于神，就是给他献上东西，致福呢，就是祈求神给我们保佑。后来一般对“礼”的解释说，“礼”既是“履”，就是一种行为，又是行为的准则。其实《说文》恐已保留了双重意义的“礼”。礼的早期解释注重祭祀或人事与神佑的交换，是在互惠人性论的原始意义基础上延伸出来的。自周始，“礼”有了重要的意义转变，从人神的等级化交换中，周人衍生出一种人为中心的社会理论。在“礼崩乐坏”之后，“礼”这个理论转入儒家，中庸这个层次得到强调。儒家的“行仁”有平等交换的一面，又有等级交换的一面，同时注重相互性与阶级性，重视人际之间的差序与智慧的尊卑。《礼记》有《中庸》一篇说：“为政在人、取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大；亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”。意思是说，达到“仁”的层次，礼仪的社会化作用才实现了最高目的，而要实现这个目的，尊敬我们周边的他人，特别是亲属、圣贤的尊敬，是最重要的事。“礼”这个字，也时常被解释为“天理”，而“天理”其实等同于宇宙观造就的秩序；也时常被解释为政治的核心制度。

严格说来，“礼”之起源，与周代的制度有更密切的关系。诚如王国维所言：

周人制度之大异于商者，一曰“立子立嫡”之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意实在于此。44

中国礼仪与法国的“*civilité*”都反对将人当作基督教意义上的面对作为”绝对他者”的个体，而将人社会化为有特定等级身份的团体，再将之“嵌入”于一个作为整体的文明秩序中。二者都不注重神圣性的中法礼仪不同时期的礼仪，都承认人性中的“争”的一面，并注重运用这一“争”字来营造一个一体性的等级秩序。

诚然，承认中欧礼仪衍生机制和内在社会逻辑的相通，不是要否认差异。首先中国的礼仪与法国的“*civilité*”的概念的形成方式（*conceptualization*）有所不同。在形成礼仪观念时，古代中国人与近代法国人都注重人身的外观，要“修身以道，修道以仁”。然而，古代中国人的礼仪要求人“衣冠楚楚”，可却没有像欧洲人那样相信，衣冠之下必是禽兽。我们没有绝对的“恶”的观念。而埃利亚斯的书一直在比较善恶，将法国与德国置于一个文明与野蛮的比较框架中，认定前者是压抑“本我”的成功范例，后者则相反，文明没有制住野蛮的侵略性，导致战争。

此外，埃利亚斯笔下的欧洲，“*civilité*”发生国王的权力和教会的权力密切结合的时代里，不同的欧洲王国，都争着去设立区别于罗马教廷之外的“国教”，这个“国教”后来转变为欧洲民族国家的基础。中国礼仪形成之时，考虑得更多的是“封建”对于统一的重要性。因而，西周礼仪中的一大部分内容，在一个大范围的天下中，解决武士的社会地位问题，没有致力于消灭武士，而使他们得到自己的地盘，再将他们纳入于礼仪的关系体系中。法国的“*civilité*”缘起于“分”，中国礼仪也缘起于“分”，但这两种“分”有所不同，前者是政权与宗教的分，后者则是在

政权与文化之下实现的有限程度的“分”。法国的“civilité”与近代主权（sovereignty）观念的形成，没有直接关系。但法国宫廷社会之所以能进行“移风易俗”，恰是因为当时它已获得了一定的独立主权，并企图培养自己的抽象社会价值，来营造一个国家形象。而西周情况很不同。西周“礼”的概念套住了有可能分离在外的精英团体，通过“德”这个概念来臣服这些团体，形成一种象征的等级制度。法国人，“civilité”的“修身”，止于“治国”，而古代中国的礼仪，则要求人们修身、治国、平天下。这种理想固然不是那么容易实现的，并且，其建立起的“世界秩序”，时常夹杂着内外、夏夷、高低等文化中心主义的因素⁴⁵。到了东周，“治国”更开始成为政治宗旨的一种可能。可是，随着帝制的兴起，礼仪的“平天下”宗旨，又再度成为正统。

在法国的“civilité”中，似乎有一种追求人对于礼仪的平等接受权的意图。这个平等接受权，来源于宗教的“众生平等”，是“civilité”未能全然摆脱宗教的约束的表现。而在中国礼仪中，作为信仰体系的宗教，没有独立的机构，“天人合一”，是由天子与士大夫把握的。在这个国度里，等级制度充分光大，整体主义的人论，长期延续其影响。

比较是为了说事儿。从古代中国的礼仪与近代法国的“civilité”的比较中，我们发现，近代欧洲文明进程中，若以法国“civilité”模式为优，则此一模式与古代中国之礼仪制度，并无根本隔阂，二者之不同，无非在于法国模式以欧式君主制与主权国家为涵盖面，而古代中国礼仪制度的理想模式，在于为天下秩序创造超越国家的泛礼仪制度。法国模式在世界欧化的过程中，成为其他国家的文明进程模式，中国亦莫能外。礼仪欧化的结果为，一个本来有着同样（若非更超然）的制度传统的国度，舍己求他，将历史的传统与现代归结为外在之新与内在之旧，而忽略一个基本事实，即，新旧二者均为对于社会存在方式的道德界说。

新的社会存在方式的道德界说，既借重了法国“civilité”模式，又纳入近代欧洲启蒙哲学的功利主义、个体主义、历史目的论诸因素，使本也是礼仪制度的近代文明，戴上了理性、民主、科学的面具，节奏性地举行驱除历史“幽魂”的仪式（这类仪式多数被套上经济或政治的衣帽），自身却无法自拔于国家历史目的论对思想的支配。社会理论中“社会”的空间界说，彻底等同于“国家”的空间界说，即使这一界说具有了世界性的影响，也主要依赖其国家化的力量。

近代中国舍弃古代礼仪，既等于接受“civilité”，又等于将一个比近代欧洲模式更宏大的模式套到了国族这个“小瓶子”里。而与此同时，中国基本维持了它的古代疆域的完整性与民族多样性。在这个一个矛盾的状态中进行礼仪模式的选择，本为一件难度极大的事情。然而，近代中国的终结表现为中国人的“舍近求远”心态，这一心态确接近与人类学的“他者”观念，然而，作为一种现代性的政治，这种心态扭曲了历史，使我们对于社会生活的理解出现了空前的失误。终于，我们以欧洲式近代国家文明进程中的“civilité”来套变换无穷的古代天下，并将之视为古代天下之美好未来的历史目的性。⁴⁶在这一状况下，没有中国式社会理论，只有欧洲式社会理论的“中国脚注”。要建立中国式社会理论，回归于历史，在诸如礼仪等古代观念中获得可供我们重新认识世界的线索，变得如此重要。

注释：

1 李安宅：《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》，上海：上海世纪出版集团，2005[1930]，14页。

2 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店，1985[1947]，61-70 页。这一区分是早期费孝通先生政治思想的基础，也被表露与其有关绅士的论述中。只可惜费先生的后半生，进一步追究这个区分的理论意义的机会太少。

3 苏力：《法治及其本土资源》，北京：中国政法大学出版社，1996。

4 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店，1985[1947]，60 页。

5 钱穆：《湖上闲思录》，北京：三联书店，2000[1948]，49 页。

6 路易·迪蒙：《论个体主义》，谷方译，上海：上海人民出版社，2003。

7 过去一些年来，礼仪研究的确重新涌现，不少人以谈论礼仪为业。可是，恰是在这些“专家”中，攻击礼仪的人特别集中。他们中有人写了不少关于礼仪的文章，却总是要在结论中批判之，比说，指责这种古代传统社会构成方式，说，“只要人们还没有从陈旧的规定中解放出来，不管你的思维多缜密，认识本身早已被局限了；只有冲破陈旧规定的约束，参加到开创历史的新局面中去，认识才能更上一层楼”（刘泽华：“先秦礼论初探”，见陈其泰等编：《20 世纪中国礼学研究论集》，学苑出版社，1998，91 页）。这里所谓“陈旧规定，就是指传统礼仪，所谓“开创历史的新局面”，指的则是“破除传统”本身。

8 李安宅的藏学研究与费孝通的汉族农村社会变迁研究，比他们的礼仪论述有名得多。我以为，其根本原因在于，藏学与汉族农民，才更符合人类学的“前现代”追求，接近于“部落社会”。这既解释了作为古代中国社会形态的核心构成方式的礼仪在现代社会科学中所处的“尴尬地位”，又解释了现代社会科学的历史简单化倾向。

9 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1998。

10 A.R. Radcliffe-Brown,“Religion and society”,in Adam Kuper ed., The Social Anthropology of Radcliffe-Brown,p.126-127, London; Boston: Routledge & Kegan Paul.1977.

11 Ibid,p.110.

12 Ibid.

13 Max Gluckman,Politics, Law and Ritual in Tribal Society,Oxford: Basil Blackwell, 1965.

14 特纳：《仪式过程》，黄剑波等译，北京：中国人民大学出版社，2006。

15 格尔兹：“深层的游戏”，见《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社，1999，471-521 页。

16 格尔兹：《文化的解释》，509 页。

17 高德耀：《斗鸡与中国文化》，张振军等译，北京：中华书局，2005。

18 张光直：《中国考古学论文集》，北京：三联书店，1999，384-400 页。

19 司马迁：《史记》，北京：中华书局，2006，121 页。

20 傅斯年：《性命古训辨证》，桂林：广西师范大学出版社，2006。

21 中国哲学史研究者多数借用西方的人性论，将荀子归为古代中国“性恶论”的代表人物之一。其实，荀子对于人情与人性的定义，是善恶糅合的，没有绝对的性恶观。

22 Maurice Freedman,“ Introductory essay: Marcel Granet, 1884-1940 sociologist”, in Marcel Granet, The Religion of the Chinese People, Oxford: Blackwell, 1975, pp.1-29.

23 杨堃：“葛兰言研究导论”，见《社会学与民俗学》，成都：四川民族出版社，1997，110-112 页。

24 上揭书，107-142 页。

25 上揭书，141 页。

26 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明译，桂林：广西师范大学出版社，2005。

27 上揭书，195 页。

28 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1998。

29 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，199 页。

30 Maurice Freedman, *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman, selected and introduced by G. William Skinner*, Stanford: Stanford University Press, 1979, pp.231-372.

31 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，181 页。

32 据杨堃先生，葛兰言将中国历史分为“原始时代”、“封建时代”、“帝国时代”，对应于传说时代、本文献时代、历史时代。他完成的主要研究，在于前两个时代，相当于上古时期（杨堃：“葛兰言研究导论”，见《社会学与民俗学》，123 页）。而在我看来，在上古史的研究植入社会学观点，使中国上古史研究服务于社会理论的营造，是葛兰言学术的精彩之处。

33 杜赞奇：《从民族国家拯救历史》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，2003，138-167 页。

34 上揭书，162 页。如杜赞奇所承认的，现代话语转变的矛盾后果是，当时，“它[国家]也未能实现现代化社会的目标，因为它没有颁发动员起一个生机勃勃的社会的能量和资源。”（162 页）。

35 上揭书。

36 胡适：《中国的文艺复兴》，长沙：湖南人民出版社，1998[1933]，75 页。

37 “新鲜事物拜物教”还使人错误地认为，包括礼仪在内的仪式会随着现代社会的到来而消失。其实不然，对于现代社会中仪式的政治性的研究表明，大量的象征存在于现代政治中，其存在目的在于“使人们更易于相信某些观念就是真实”，现代社会的仪式，同样是一种带有权力意味的“社会剧场”（David Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New York, 1988）。

38 王铭铭：“历史与文明社会”，载《社会学家茶座》，2006 年，总第 16 期。

39 杨国刚：《中国礼仪制度研究》，上海：华东师范大学出版社，2001，89-250 页。

40 王铭铭：《走在乡土上——历史人类学札记》，北京：中国人民大学出版社，2006[2003]，14-20 页。

41 诺贝特·埃利亚斯：《论文明、权力与知识》，刘佳林译，南京：南京大学出版社，2005。

42 张光直先生借助结构-象征人类学来分析商文明，基于考古发现的物品构思出上古中国文明的特征，参见张光直：《商文明》，沈阳：辽宁教育出版社，2002。他的著作因聚焦于商而无法充分展示礼仪制度与西周这个朝代的特殊关系 20 多年前，我关注过中国猫头鹰的形象史。猫头鹰的形象，集中出现于商文明，到了周代，它就渐渐消失了。在商代，酒器上的猫头鹰很是神圣，表现出这个民族有一种崇尚理性的品质，其至上神（帝）的观念也极强烈，祭祀的地位极

高。相比之下，在反映周人生活的《诗经》里，猫头鹰被当作一种负面的形象出现。这个变化是出现的背景是什么？与礼仪的实质有关。严格说来，是周代才开始试图建立以伦理为本位的社会。周代实行分封，这有点接近“联邦制”，诸侯独立性相当大，他们在各自境内处理与其他族群及阶层的关系，形成各自的“国”。周天子需要一套非常有智慧的文化制度，否则，无法促成“和而不同”，于是，礼仪就成了它的政治制度的核心。《诗经》对于神圣的猫头鹰的谴责，反映了周代的伦理-礼仪中心主义。要建立一种道德，就需要找到罪过的化身。周代找到了妇女，而且将之与猫头鹰相联系。换句话说，从商周朝代之族性与信仰世界内涵的转变来理解礼仪对于“华夏”的重要性，更贴近我理解的历史。

43 胡适：《中国的文艺复兴》，长沙：湖南人民出版社，1998[1933]，216页。

44 王国维：“殷周制度论”，见陈其泰等编：《20世纪中国礼学研究论集》，北京：学苑出版社，1998[1921]，289页。

45 杨联陞：《国史探微》，北京：新星出版社，2005[1982]，1-13页。

46 王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，桂林：广西师范大学出版社，2005。

选自（《经验与心态——历史、世界想象与社会》王铭铭 著，桂林：广西师范大学出版社，2007年版，第235-270页。）