# 同异之间:礼与仪式

彭 牧

[摘 要] Ritual 是现代西方宗教研究的基本范畴,中译为仪式,与本土范畴"礼"形成有交叉又有区别的一对概念。把礼置于 ritual 和西方宗教学研究范式中,比较礼和 ritual 的同与异,可以从新的角度探讨中国宗教研究的基本出发点。Ritual 作为表现信仰的象征性行为,其现代意义形成中摈弃了文本、情感和自我修行,而这正是礼的基本内涵与特点。儒家的礼作为从上古习俗中固定化、文本化的传统,始终与其根源之俗遥相呼应。在漫长的历史中,一方面是精英以礼化俗,另一方面是民间的俗不断改变礼。因此我们对中国宗教实践的考察必须反思西方宗教和仪式研究的范式局限,同时关注礼和俗这两个并行不悖、相辅相成、不断互动的传统。

[关键词] 礼;仪式(ritual);俗;文本;人情

中国是礼仪之邦,这既是自我指认,也来自他者评价。礼,作为儒家的基本概念及至中国文化与社会的核心观念,很早就被介绍到了西方。西方学者如孟德斯鸠和韦伯也曾从不同角度认为礼定义了中国的文化身份。[①] 礼的英译多种多样,如 ritual(仪式)、ceremony(庆典)、propriety(合宜)、etiquette(礼节)、moral conduct(道德操行)、correctness(正确性)等等,反映了西人对其不同的诠释。在当代西方学术传统中,大部分社会学家和人类学家沿用英国人类学家拉德克里夫-布朗(Radcliffe-Brown A. R.)的观点,把礼翻译成 ritual,因此也就按照 ritual 来研究。而在宗教研究中,涂尔干对宗教的信仰和仪式的二元划分始终被奉为圭臬,因此对西方学者而言,礼就成了中国宗教的一部分。[②] 研究中国民

[作者简介] 彭牧,北京师范大学文学院民俗学与文化人类学所副教授(北京 100875)。

[基金项目] 本文系 2010 年度国家社会科学基金青年项目"身体民俗的理论框架与中国案例分析"(项目批准号:10CSH034)阶段性成果;本文同时受到教育部留学回国人员科研启动基金资助项目资助。

本文的写作得到席文(Nathan Sivin)、大卫·哈弗德(David Hufford)、丹·本-阿莫斯(Dan Ben-Amos)等教授的诸多指点与鼓励,在此深表谢意。

① 参见[法]孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,2002 年,上卷第 312—316 页,原书出版于 1748 年。[德]马克斯·韦伯:《中国的宗教》,见《韦伯作品集》卷 5,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社,2004 年,第 225—226 页,原书出版于 1915 年。

② Radcliffe-Brown, A. R., "Religion and Society," in Adam Kuper (ed.), *The Sociology Anthropology of Radcliffe-Brown*. London: Routledge & Kegan Paul 1977, p. 108. 并参见 Bell, Catherine, "Acting Ritually: Evidence from the Social Life of Chinese Rites," in Richard K. Fenn (eds.), *Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2001, pp. 371—87. Tu, Wei-ming, "The Creative Tension between Jen and Li," *Philosophy East and West*, Vol. 18, no. 1 (1968), p. 29. Watson, James L. and Rawski, Evelyn S., "Preface," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. ix. Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 3—4. Ames, Roger T., "Rites as Rights: The Confucian Alternative," in Leroy S. Rouner (eds.), *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 199. Smith, Richard J., "Ritual in Ch'ing Culture," in Kwang-Ching Liu (eds.), *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 284. Hsu, Cho Yun. "Foreword," in Noah Edward Fehl, *Li: Rites and Propriety in Literature and Life: A Perspective for a Cultural History of Ancient China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1971, p. ix. 李安宅:《仪礼与礼记的社会学研究》,四川人民出版社,1990 年,第 9 页;彭林:《中国古代礼仪文明》,中华书局,2004 年,第 1—3 页;邹昌林:《中国礼文化》,社会科学文献出版社,2000 年,第 15 页。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

间宗教[①]的西方学者大都注意到了礼的重要性，但是按照仪式概念来研究礼往往引发很多问题，如以美国人类学家华生(James Watson)为代表所提出的、近来中西学界所热衷讨论的中国宗教是实践正统(orthopraxy)还是信仰正统(orthodoxy)的问题。[②]

另一方面，在中国文化中，关于礼，则有悠久而深厚的学术话语传统，亦即礼学。这主要是关于三礼(《礼记》、《仪礼》、《周礼》)的文本阐释、考据之学，它随着儒家的兴盛而发展成丰厚的学术文化传统。三礼中，《礼记》和《仪礼》为所有的人生仪礼，如冠礼、婚礼、丧礼等提供了详尽的规范和相应阐释，虽然开始主要涉及贵族礼仪，但宋以后礼下庶人，其仪节在社会中影响深远。[③]

令人玩味的是，在现代书面语中，ritual被汉译为仪式，意指一个普遍的学术范畴，它和中国特有的礼并无对应关系。译名的对应与差异，ritual、仪式和礼的交叉和区别，意味着不同的学术视角和历史传统，提示我们在中西不同的学术传统中，礼和ritual是既有交叉重叠但又并不完全相同的一对概念。因此我们考察中国文化时，需要反思西方religion(宗教)和ritual概念作为研究范畴的适用性及其引发的问题。[④] 本文把礼置于ritual和西方宗教学研究范式中，比较礼和ritual的同与异，由此探讨中国宗教研究的基本出发点。

让我们首先来看看ritual这个学术范畴在现代学术话语中的构建。

## 一、Ritual的现代构建：文本、情感与修行

尽管学者们对ritual下了无数的定义，但正如美国宗教学家凯瑟琳·贝尔(Catherine Bell)和塔拉尔·阿萨德(Talal Asad)在其各自的学术史梳理中所揭示的，和学者们使用的大多数现代概念一样，目前学界公认的所谓仪式是一种象征性行为的界定，实际上是西方现代学术话语构建的结果。[⑤]

贝尔明确指出，深藏于不同学科中仪式的现代概念背后的，是一个基本而持久的前提，也即行动与思想的二元对立与区分。学者把仪式视为一种行动，这不仅把仪式与宗教的观念部分如信仰、象征和神话等方面相互对立从而区分了开来，而且仪式被认为是"用行动表达、表现或表演出这些观念性的倾向"，是表现它们的载体。因此，行动和思想的二元对立从一开始就预设着一种不平等的关系，即"行动从属于思想"[⑥]，信仰第一，仪式第二。这种不平等的二元对立，我以为从根本上还是源于西方思想文化传统中历史悠久的二元对立论(dualism)，即创造根源与创造物的不平等对立。一个典型体现就是身心(mind and body)的二元对立，其中心灵永远独立于身体且可以控制身体。[⑦] 与之相应，仪式，因为主要依赖身体为媒介，所以只是信仰观念外在化、具体化的结果

---

① 国内学界"民间宗教"一词一般仅指民间秘密宗教，而"民间信仰"指相对于官方宗教体系、较为松散的民众宗教实践整体。英文popular religion则大致涵括了上述两方面的内容，本文所用的"民间宗教"对应popular religion。

② 参见Watson, James L., "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3—19. Sutton, Donald S. (eds.), "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas", *Modern China*. Vol. 33, No. 1 (special issue), 2007；科大卫、刘志伟：《"标准化"还是"正统化"？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》2008年第1，2期合刊第1—21页；苏堂棣(Sutton, Donald S.)：《明清时期的文化一体性、差异性与国家——对标准化与正统实践的讨论之延伸》，《历史人类学学刊》2009年第2期。

③ 参见彭林：《中国古代礼仪文明》，中华书局，2004年，第60—96页；杨志刚：《中国礼仪制度研究》，华东师范大学出版社，2001年，第177—210页。

④ 关于religion和"宗教"这一对中西概念的差别与异同，请参见拙文《Religion与宗教：分析范畴与本土概念》，《世界宗教文化》2010年第5期。

⑤ Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992. Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

⑥ Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 6, 19, 49.

⑦ 参见[美]安乐哲(Roger Ames)：《古典中国哲学中身体的意义》，陈霞等译，《世界哲学》2006年第5期。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

而已。

以此而言,华生所提出的中国宗教是实践正统还是信仰正统的问题,从根本上亦不出仪式和信仰二分的话语传统所规定的前提假设。可以说,研究范式和范畴的内在规则与前提假设从根本上决定了学者的视角及其得以提出和思考的问题。那么,我们是否还可能在另外的理论框架下思考仪式和礼?

启发来自比较礼与成为普适性范畴之前的仪式概念的含义。阿萨德曾详尽地考察了仪式的词义在西方的历史变化。他发现,直到1771年,《大英百科全书》还把仪式定义为"在特定教堂、教区、神职人群等当中庆祝宗教庆典和做礼拜时指导秩序与规范的书"。但随着殖民时代对异文化知识与经验的积累,到了一百多年后的1910年,《大英百科全书》的仪式词条发生了根本变化。仪式不再是文本,不再是基督教特有的,而是每一种宗教都有的,是"一种象征或表达其他事物的惯例行为(routine behavior),由此与个体意识和社会组织分别相连"①。有意思的是,当仪式扩展为一种普适的范畴时,原来规范行为的文本变成了行为本身,仅仅成为表达更重要东西的载体。

仪式与文本看似不经意的分离意味深长,它导致的变化是决定性的。在西方传统中,在思想的各种表达媒介中,书面文字的地位仅次于口语而与思想相连。这样,当仪式意指指南性文本时,它依然和背后的思想密切相连,但是当它从行动指南变成了行动本身时,仪式和文本之间的关联就发生了微妙的断裂。这一断裂看似不起眼,但其实抹去了仪式与思想之间的关联,使仪式的意义不再是内在的,而在很大程度上依赖于其所象征的观念。

阿萨德揭示的仪式与文本的关系颇有启发性,因为礼的传统基本上是以文本为核心的。学者们大多认为儒家的"三礼"一方面文本化、固定化了前代的礼仪实践,另一方面成为后代礼仪实践的基础。② 当然,礼的发展也不只限于经典文本本身,在漫长的历史实践中,文本化的礼始终和它的根基,也就是具体的礼仪实践,保持一种复杂的互动融合的关系,对此我将在后文详细论及。

除了礼与文本体现出的紧密关联,与西方相比,在中国文化与仪式实践传统中,神话的地位和意义也是一个值得玩味的问题。西方学者虽然提出了种种不同的理论来解释神话与仪式的关系,但大多认为两者基本上是一对彼此相连的概念。在涂尔干的解释框架中,神话就是以叙事形式表达的神圣信仰,这样就把信仰和行动的二元对立转化为神话和仪式的二元对立。③

但礼和神话的关系让学者们颇为困惑。中国学者不承认中国神话贫乏的观点,但是也无法否认,汉族神话不仅没有发展出希腊、罗马体系化的神话,而且神话文本始终没有进入儒家尊崇的"经"④的序列,只是作为奇谈怪论而支离破碎地散见于各类书中,在文化中始终没有获得西方那样的神圣地位。为什么神话在中国古代不受重视,没有获得体系化和神圣化?更为重要的是,最为强调礼的儒家,事实上也是反对神话最强有力的。由此神话和仪式看似普适的二元相关在中国不仅是断裂的而且是禁止的。

另一方面,礼从一开始就不需要这些神奇的故事来体现或表达信仰。礼已经有了很丰富、完

---

① Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993, pp. 56, 57.

② Granet, Marcel, *The Religion of the Chinese People*, translated by Maurice Freedman. New York: Harper & Row, 1975. Hardy, Grant, "The Reconstruction of Ritual: Capping in Ancient China," *Journal of Ritual Studies*, Vol. 7, no. 3 (Fall 1993), p. 83. 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,生活·读书·新知三联书店,1996年,第六章;邹昌林:《中国礼文化》,社会科学文献出版社,2000年,第25—33页;彭林:《中国古代礼仪文明》,中华书局,2004年,第9—20页;杨志刚:《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第1—13页。

③ 参见 Pickering, W. S. F., *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 362—379.

④ 《山海经》虽然在名称上有经字,但在具体的分类中从未被划入经史子集中的经类。《隋书经籍志》把它看作地理书,划入史类,而《四库全书》把它归入子类的小说中。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

善、精确的文本阐释系统“三礼”了，为什么还需要不精确的叙事来传达？如果按照涂尔干的二元区分，那么礼的传统本身，既包括文本也包括实践，也就同时包容了信仰和行动。无需用故事叙事来微言大义，礼的文本阐释传统本身就已表述清楚。那么什么样的信仰和观念只用平直的语言就可以表达而不必借助神话动人的叙事魅力？

让我们再来看看仪式的现代概念构建过程中抹去的另外一些因素。阿萨德发现，现代的仪式概念中缺少两个非常显著的因素：行为与气质中体现出的情感和自我约束(emotion and self-discipline)。他指出，在中世纪欧洲的修道院中，仪式还是一套有组织的修行实践，旨在达至基督教美德。“所有规定的修行行为，无论是关乎正确的吃饭、睡觉、工作或祈祷方式，还是正确的道德气质和精神态度，其目的都在于修炼出美德来侍奉上帝。”①可见，在中世纪欧洲，仪式还不是毫无情感而不断重复的惯例行为，其反复实践旨在使修行者，特别是他们的身体表达出、体现出基督教美德。通过自我约束的修行实践，使修行者心灵和身体都发生变化，最终通过身体历练和自我控制而达到某种道德水准与精神境界。

既然自我约束性的仪式实践并不因为多次重复、习惯成自然变得麻木而毫无个人动机，它们就仍然和情感有紧密联系。与此相反，后来的人类学家却断言“仪式和情感是互相排斥的，仪式是一种易被情感破坏的智力构建”②。因此在人类学传统中，仪式的个人情感与动机这些难以把握、分析的因素就被抹去，仪式被构建为一种惯例性的、可以辨识的公开行为，从而得以置于学者审视与辨析的目光之下。

文本性、自我约束和情感，是阿萨德所指出的现代仪式概念构建中被抹去的因素。我们已看到礼和文本密切相关，那么其他因素呢？

## 二、礼：自然人情与天地之道

从词源上看，礼指祭神致福。③ 后世学者多依据“三礼”文本来做阐释与发挥，我们也从这里来看看礼的起源和意义。

> 故圣王修义之柄、礼之序，以治人情。故人情者，圣王之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。(礼记·礼运)
>
> 子云：“小人贫斯约，富斯骄。约斯盗，骄斯乱。礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。故圣人之制富贵也，使民富不足以骄，贫不至于约，贵不慊于上。故乱益亡。”(礼记·坊记)④

很明显，礼起源于人情，是为了教化、节制和规范人情而设置的。因此人情既是礼产生的基础，又是礼所节制、规范的对象。儒家的礼仪实践旨在体现出“文”化与美化的人情，而所谓礼仪之邦正在于把自然人情赋予文化的、礼的形式。值得注意的是，在中国传统中，形式和内容并非二元对立而总是彼此相关、相辅相成。⑤ 典雅庄重的礼仪实践，不仅表达了人情，而且表达得优雅而节制。通过礼的实践，自然的人类情感被赋予了典雅的表达方式与渠道，在节制而优雅的形式下体现出人性，礼因此是重要的修身养性的方式，它体现出内容和形式、身与心的高度统一与融合。以

---

① Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993, p. 63.

② Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993, p. 72.

③ 王力等：《王力古汉语字典》，中华书局，2000年，第836页。

④ 李学勤主编：《十三经注疏·礼记正义》，北京大学出版社，1999年，第709、1400页。

⑤ 针对西方的二元对立论，西方学者如郝大维(David Hall)和安乐哲(Roger Ames)提出中国哲学的基本前提是两极相关论(polarism)，参见[美]安乐哲：《古典中国哲学中身体的意义》，陈霞等译，《世界哲学》2006年第5期。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

此而言,华生对中国仪式的研究虽然敏锐地意识到了礼的重要性,认为它是维持中华帝国文化统一性的重要因素之一[①],但是他的西方视角使他自然地把形式和内容对立起来,纠结于实践正统与信仰正统的两难选择,使他最终难以全面地把握礼。

藉此,作为儒家的核心概念,礼的意义远大于简单的仪式过程与仪节。荀子这样论述了礼的意义:

礼者,治辨之极也,强国之本也,威行之道也,功名之总也。(荀子·议兵)

凡礼,始乎梲,成乎文,终乎悦校。故至备,情文俱尽;其次,情文代胜;其下,复情以归大一也。(荀子·礼论)

故曰: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。(荀子·礼论)[②]

很显然,礼是文化对自然人性、人情的加工、琢磨与修饰,其结果体现着儒家理解的自然世界和人类社会的根本秩序与理想,而对这种秩序与理想的追求,就需要通过不断的礼的具体实践才得以呈现出来。换言之,礼的实践既是修身养性的方式亦是其结果,反复锤炼的礼的践行体现出对秩序和理想的无尽追求。

可以看出,儒家的礼包含了文本、情感和自我约束这些因素的深刻关联与互动,而现代的仪式概念却正基于对这三者的分离与排斥之上,那么如果简单地套用西方的仪式概念来分析把握中国的礼仪实践自然是削足适履了。更为重要的是,礼的另一个特质使它区别于其他的宗教仪式,这就是礼的世俗取向,而这也是学界对儒家是不是宗教争论不休的原因。

与其他宗教传统不同,礼取法于圣人而非某种超越一切的外在力量。大多数礼关注人与人的关系,其对象是人,无论是活人还是逝者。礼仪实践的修行目的不是反社会、反人性,不是为了脱离、超越此世,而是为了美化人情与人性,是为了更好的俗世生活,其理想是通过不断调谐个人周围所有的人际关系来追求实现完美的人性。正如心理人类学家 George De Vos(乔治·德福斯)所言,"儒家的修身养性超越了超自然的对象。对儒者来说,修身养性的修行是为了自我发展与增加自尊,而不是一种取悦神灵的祈求方式。"[③]

更何况中国传统的宇宙观中并没有现代所谓超自然的概念——能有什么不在自然之中呢?对儒家来说,最重要的社会关系与家庭血缘纽带相关。喜怒哀乐等基本的情绪、情感从根本上源于自然情感和家庭关系。礼的人情源于每个人自然的亲情和家庭关系,其基础是父母与子女之间天然的亲情。在所有的社会关系中,儒家强调"报本反始",也即在不断的互惠关系中尊崇、回报源头与开创者[④],而礼的根源和意义就在于赋予报本反始之情以固定化的祭祀仪轨。

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。"(荀子·礼论)[⑤]

荀子所言之礼之三本,清楚地表明了礼仪实践的目的与意义在于报答最初的源头,也即个体

---

① 见 Watson, James L., "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3—19.

② 王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,第281、355、366页。

③ De Vos, George A., "Confucian Family Socialization: The Religion, Morality, and Aesthetic of Propriety," in Walter H. Slote and George A. De Vos (eds.), *Confucianism and the Family*. Albany: SUNY Press, 1998, p. 370.

④ 参见冯友兰:《儒家对于婚丧祭礼的理论》,《三松堂全集》11卷,河南人民出版社,2001年,第161页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,第349页。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

和群体生命的起源。我以为,这也是儒家强调丧礼、重视祭祖的深层动机,无论在后来的历史长河中,儒家对此如何不断阐释,其具体礼仪实践又如何变化,这一点并未发生根本改变。更进一步,礼所表达的,并不仅仅是对个体或小团体具体的生命给予的感恩,更是对贯穿宇宙的秩序——天地之道的深深敬畏。个体的生命,正如荀子所说,只是贯穿宇宙天地与人生之道的一种显现。因此,从根本上说,礼所追求并希望通过其具体的礼仪实践所体现的秩序,其实是贯穿天地、自然、人世的道,是气的流转运行,是阴阳的和谐变化。如宗教学家太史文(Stephen Teiser)所言:

(中国)人神之间没有不可逾越的界限,善神和恶魔之间也是一样。所有的一切都同样地由气这种基本因素所构成,在本质上没有什么差别。人类生来就有可能修炼变化成为中国万神殿中的一员。①

最令人深思的是,人类社会和自然宇宙的连绵一体排除了任何超越自然或人世的可能性,也就排除了超越一切的神的可能。这种宇宙的统一性与无所不在的道体现了中国人所理解的神圣。这种神圣感不仅关乎最终的宇宙秩序,而且与世俗世界有着深刻的关联。可以说,贯穿于神圣和世俗的,是同样的道。因此,西方意义的超自然,正如德福斯所主张的,中国人也许并不需要:

敬(reverence)与畏(awe)的感觉与深厚的爱戴和感恩(deep love and gratitude)的经历对很多人来说意味着某种超自然的原因或者与神的意旨相关。但是其他一些人经历这样的情感时不用借助于超越自然的存在领域或超越于人类的关系。在我看来,一位践行的儒者的宗教感和印度教徒、佛教徒、穆斯林、犹太教徒和基督徒一样完满。②

关于礼是否允许祭祀死者魂灵或其他精灵,学者有不同的看法。如贝尔就认为"礼基本上和祭祀神没有关系"③,而彭林、邹昌林、杨志刚等都认为礼中的吉礼就包括三类祭祀对象:天神、地祇和人鬼。④

儒家对于鬼神采取存而不论、敬而远之的态度,所谓"敬鬼神而远之","祭如在,祭神如神在"。那么祭祀时如何面对祭祀的对象是否存在的问题呢?荀子给出了著名的回答,事实上默许了对于祭祀可以有不同的理解和态度。

故曰:祭者,志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣,苟非圣人,莫之能知也。圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗。其在君子,以为人道也;其在百姓,以为鬼事也。"《荀子·礼论》⑤

对荀子来说,祭祀是人们表达对逝者思慕之情的方式,是忠信爱敬之德表现的极致,是礼节文饰的极盛,圣人自然理解其中的精义所在。所以圣人非常明白祭祀的意义,士君子安心地去实行它,祭祀之官以之为职守,百姓以之为习俗。对士人君子而言,祭祀是治理人间社会的方式,但百姓则以为这是侍奉鬼神。礼仪实践由此对精英来说是有意识的道德历练,而对普通民众来说,则是盲目顺从的习俗和迷信。

毋庸置疑,荀子的论述影响深远。在这里,他不仅默许了对鬼神存在着不同的阐释和观念,而

---

① Teiser, Stephen F., "The Spirits of Chinese Religion," in Donald S. Lopez Jr. (eds.), *Religions of China in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 35. 参见 Tu, Wei-ming, "The Continuity of Being: Chinese Vision of Nature," in Baird Callicott and Roger T. Ames J. (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thoughts: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 67—78.

② De Vos, George A. and Sofue, Takao eds., *Religion and the Family in East Asia*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 329—330.

③ Bell, Catherine, "Acting Ritually: Evidence from the Social Life of Chinese Rites," in Richard K. Fenn (eds.), *Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2001, p. 376.

④ 彭林:《中国古代礼仪文明》,中华书局,2004年,第21—26页;邹昌林:《中国礼文化》,社会科学文献出版社,2000年,第164页;杨志刚:《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第257页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,第376页。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

且公开地承认了这一点。当然,作为上层知识分子的一员,他以为所有的普通民众对鬼神都只有一种态度也是非常简单化的。但是可以看到,礼从一开始就不像西方宗教那样要求认同某种统一的信条,而是对多种角度与看法宽容开放。礼的意义关乎宇宙根本,但也基于普通人的日常人情和理解,也许正是这样的原因,它可以直接诉诸平直的语言,而无需借助神话叙事来传承。与西方形成鲜明对照的是,在荀子对礼的践行者的分类中,相信鬼神存在的人位列最低,他们不能明白礼仪实践的精义,只不过是盲目从俗而已。仿佛不经意的,荀子指出了与礼一直保持张力而密切相关的文化实践:俗。正是俗,使民间的日常实践最终和儒家的礼连在了一起。

## 三、礼与俗:文本与实践

正如上文所指出的,尽管礼以三礼文本为中心,但礼是从俗发展变化而来的。三礼本身即是对前代习俗进行高度提纯与精炼的文本化的结果。[①] 儒家成为正统以来,国家逐渐使礼的文本上升成为经典。经典化以后,文本化的礼和当时及后来的习俗实践的关系如何呢?

从一开始,三礼的文本就并非为了指导普通民众的日常实践。恰恰相反,礼的践行本身是贵族士绅身份和社会地位的象征与体现。可以实行礼的,只有士以上的阶层。庶人不可以遵行礼,也就一直奉行他们的风俗习惯,这些往往被贵族、知识分子斥为陋俗而嗤之以鼻。但是精英的礼与百姓的俗并非毫不相关。事实上,如荀子所言,礼与俗代表了不同社会等级阶层中彼此平行而并行不悖的社会实践行为。精英之所以鄙视俗,正是出于保证礼的纯洁与正统的目的,因为俗很容易影响到礼。

正如美国历史学家伊沛霞(Patricia Ebrey)所注意到的,与其他很多宗教的经典都自称来自神启而具有不可更改的神圣性不同,儒家学者强调礼是圣人为了满足人们的需求而创制的,它会随时代不同而发生变化,需要改变旧的形式以便更好地达到践行礼的目的,而且儒家的礼学专家也与西方宗教或伊斯兰教不同,不是那些被赋予了特殊权力的教士们。[②] 礼因此不是一个被文本化的经典所完全固定化了的传统,也就没有与其源头——俗彻底分割开来。当然,只要中国社会的等级秩序存在,儒家理想化的礼仪规范和具体的日常习俗实践的鸿沟就会越来越深。

随着社会生活的变化,修订与新颁定的礼的文本出现了,如唐代就有官修的《大唐开元礼》。到了宋代,礼制发生了一个重大变化,即"礼下庶人"。礼下庶人实际上是隋唐以来庶人政治、经济、社会地位日益重要,士庶差别逐渐模糊、社会阶层变迁的结果。当门阀制度在宋代彻底终结之时,标志社会各阶层身份地位的礼也需要有相应的改变,实现士庶通礼。为适应时代的变化,宋代不仅出现了不少官修的新礼书,也出现了私人修的礼书。官修的《政和五礼新仪》专门就庶人的婚、丧、冠礼做出了礼仪规定,但由于这一礼书远离百姓的实际生活,只实行了七年便废止了。真正对后来的中国社会、民间生活产生深远影响的,则是司马光的《书仪》和朱熹的《家礼》。[③] 就为普通人提供合适的家礼规范而言,如果说《书仪》还是初步的尝试,虽然提出"从俗"、"从众",并结合当时的社会生活习俗对古礼做了一些变通,但还是去古不远,而《家礼》则达到成熟,它以《书仪》为底本,为人们提供了一本真正具有可操作性、可以践行的家礼指南。朱熹抱着"崇化导民"的目的,对古礼的更新更为自觉,针对当时平民百姓的生活实际,对古礼做了大幅的删减,如婚礼六礼减为

---

① 杨志刚:《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第109页。

② Ebrey, Patricia Buckley, *Chu Hsi's Family Rituals*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. xvii; Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 7. 并参见杨志刚:《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第107页。

③ 关于《家礼》是否由朱熹所做学界仍有争议,参见彭林:《中国古代礼仪文明》,中华书局,2004年,第281页;杨志刚:《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第193—195页。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

三礼，丧礼也从《书仪》的卅七节减为廿一节，使其礼书可以在现实中被实际遵行。[①]

可以说，在宋代礼下庶人的变迁中，礼与俗之间长期以来充满张力的动态关系，清晰地浮出了水面。这些私修礼书代表了当时的儒家知识分子精英对抗佛教、道教等渗透而希望改变社会礼仪风气的努力。他们正视现实，对儒家古礼删繁就简，融合当时习俗，以使儒家之礼顺应时代变迁，得以切合普通人的生活实际。[②] 要使儒家礼仪还能在日常实践中占有一席之地，就要克服繁文缛节的古礼与现实习俗实践之间越来越大的鸿沟，为此有见识的宋儒不得不吸收、融合俗来改变礼，但修订、变革礼的目的仍然是为了以礼化俗、崇化导民。以此言之，宋儒礼书的产生正是礼俗之间不断互动而又保持紧张的结果。儒家精英哲学化、理想化的礼希望能够顺应时代习俗的变化，与时俱变，但同时又要与不断变化的流行风习保持距离而有所区别。

朱熹《家礼》对中国民间社会影响异常深远。明清时期，文人乡绅不仅刊行了大量有关《家礼》的注本，而且在各地出现了许多更为通俗简易的礼书，书名往往有"家礼"二字而依托于《家礼》名下流传。这些注本和传本的广泛传播，再加上官方有意识的推崇，《家礼》逐渐成为民间通用礼，使儒家本来精英化的礼深入地影响到了地方社会与民众的日常生活。[③] 台湾人类学家陈奕麟(Allen Chun)先生在仔细对比分析了《家礼》与明清地方各种礼仪书后提出：

> 在这两种文本中，礼仪(etiquette)指的是很不相同的东西，而这种差异最终指向的是"ritual"实践中所涉及的礼与俗之间的概念边界问题。换言之，这些不同的文本并不是反映出社会不同阶层的人们所践行的各种仪节(rites)的内容各不相同，相反，这两种文本反映的是仪节的两个完全不同的维度。这两个维度一个是礼，一个是俗，而无论什么样的社会阶层，在实际的仪式实践中，这两个维度总是同时存在，而这两个维度通常也都被包含在西方的 ritual 概念之中。[④]

可见，到了明清时期，尽管官员文人仍然在不断地排斥各种地方陋俗，但在具体的实践中，礼与俗之间的界限实际上是越来越难以把握了。更重要的是，虽然就具体文本体现的观念而言，这些通俗礼书，或近儒家哲学或近民间实践而各不相同，但它们在民间的广泛流传，都使这一概念深深地渗入了民间社会，虽然它的词义可能和文人儒士的理解相去甚远。事实上，地方精英们在各种礼书的编撰阐发中，把礼当作一个包容性的概念或一种修辞手段，来涵盖各种各样的俗及其不同的阐释，因为朱熹本人就"把(礼的)核心因素和细枝末节合法地区分开来，这样就为同样的文本对不同人有不同的阐释铺平了道路，也使变化和差异被看成连续和一致"[⑤]。可以说，宋儒对古礼的改变使礼试图包容俗，也就包容了礼仪实践的多样性。以此而言，甚至华生所着力研究的天后在宋以后如何从地方神到逐渐为国家所承认的经典个案，实际上也代表了精英的礼和民间的俗之间深刻的互动与融合。正如华生自己所言，"国家既引导大众也顺应民间压力；它既自己推崇某些

---

① 关于礼下庶人的详细分析，请参见杨志刚：《中国礼仪制度研究》，华东师范大学出版社，2001年，第195－210页。

② 宋代程颢、程颐、张载等也曾在家中实践儒家的礼仪规范以表明自己的立场，但没有成书，参见彭林：《中国古代礼仪文明》，中华书局，2004年，第277页。Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 100, 142, 228.

③ 参见杨志刚：《中国礼仪制度研究》，华东师范大学出版社，2001年，第238－242页。仅伊沛霞就列出了66种书名包含家礼二字的家礼的注本与传本，见 Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 231－235.

④ Chun, Allen, "The Practice of Tradition in the Writing of Custom, or Chinese Marriage from 'Li' to 'Su'," *Late Imperial China*, Vol. 13, no. 2 (Dec. 1992), p. 88.

⑤ Ebrey, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, pp. 202－203. 参见 Sutton, Donald S., "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," *Modern China*, Vol. 33, no. 1, 2007, pp. 136－139.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

神也敕封民间推选的神。"[①]

与华生的田野经验类似,我在湖南茶陵农村近一年的田野调查中[②],"礼"也是村落生活中的常用语,比如丧礼灵堂布置中一个常见的横批就是"葬之以礼"。我的访谈对象们从未提及孔子或朱熹的思想,我也没有碰到当地的礼书本子,虽然这在几十年前很有可能存在过。但是我的所有访谈人都对他们生活中需要遵行的礼了然于心。与华生的观察一致,对当地人来说,礼"不是一个抽象的哲学概念,而是普通的日常观念,有非常具体的所指"[③]。在茶陵的日常对话中,礼通常指的是人们交往互动和日常行为中视为理所当然而共同遵循的规范与准则,而在很多场合中,礼和俗两个概念大致同义而可以替换使用。

但另一方面,与其他很多地方相似,茶陵的婚礼、丧礼和祭祖仪式在很多方面明显受到儒家礼文本的影响。[④] 民间的礼也和儒家思想有相似的关注点,如强调情感、人际关系与互相交往,关注人生礼仪等等,但这并不意味着民间的礼就完全源自上层。事实上,我以为,俗并非单纯地由礼下庶人再到民间(野),而有其独立的发展轨迹和脉络。当代的民间礼仪是地方风俗传统和精英礼仪在长期的历史过程中为了生存而彼此斗争、互动融合的产物,而儒家的礼亦源于俗,所以俗与礼实际上是一对共生的二元。换言之,正如陈奕麟上引所言,礼和俗代表了仪式实践中内在的两个不可分割的维度,只有将礼和俗结合起来整体地看,我们才能有一个全面的把握。礼和俗,或者说精英的礼和民间的礼,构成了中国仪式实践的两个并行不悖、相辅相成、不断互动的系统。[⑤] 在当代,尽管儒家的礼不再拥有仪式权威的地位,精英和民间的互动也始终在延续。在民间生活中,俗不仅依当地的变化而变化,而且对上层的礼仪方式十分敏感。例如在茶陵一些村落的丧礼中,除了传统的儒释道各方人士参与的仪式过程,也会加入由村委会所主持的名为"追悼会"的环节,显然是对官方丧仪的吸收。

## 四、余论:礼、俗和民间宗教实践

源于俗的儒家之礼是抽象化、理想化、哲学化和文本化的结果,其从本质上象征着道,象征着身心合一。但对普通人来说,礼基本上是日常生活经验和情感中产生和不断加强的实践传统。地方礼仪实践和文本中的礼不一致是非常自然的。而且礼对民众而言,主要体现为人生仪礼和节日仪式中的地方传统,也即地方的俗。不论人们知道或认可文本中礼的意义和价值与否,他们在生活实践中都要符合当地习俗。文本中的礼永远是理想化的,实际存在的其实只有地方层次的礼,也即那些体现为俗的礼。

我这里强调礼的实践层面并不意味着认可实践正统。如果和欧美宗教中对信仰(belief)的优先强调相比,我同意华生的观点,认为仪式是中国文化身份认同形成的基本要素。但正像很多学者指出的那样,像华生那样把信仰和仪式分开其实只是理论上的假设而已。事实上,我以为,中国文化身份认同形成中所依赖的"成套的仪节(sets of rites)"如丧礼和婚礼并不仅是华生所说的"外在的形式"(external forms),它们是一整套实践传统,是既成惯例的礼俗,它们在不断的实践中,同

---

① Watson, James L., "Standardizing the Gods: the Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960—1960," in David Johnson and Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 323.

② 关于我2005、2006和2010年在湖南茶陵做田野的详细过程和经历,请见拙文《模仿、身体与感觉:民间手艺的传承与实践》,《中国科技史杂志》第32卷,2011年增刊,第75—89页。

③ Watson, James L., "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (eds.), *China's Quest for National Identity*. Ithaca, NY: Cornell University 1993, p. 99.

④ 例如在茶陵丧礼的家祭和路祭中,仪式主持者的很多用语有明显的文本来源,如把三次祭祀分别称为"初献"、"亚献"和"三献",这是《仪礼》中的用词,但是日常口语很少会用。

⑤ 杨志刚亦提出中国文化是礼俗复合系统,参见其《中国礼仪制度研究》,华东师范大学出版社,2001年,第559—567页。

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

时生产并再生产着信仰和行动。[①] 文本中礼的抽象化这一传统，代表其理论与结构的层次，也就略去了它各种意义复杂的细枝末节。实践中的礼则在践行的层次上，体现为俗，根据具体场合、目的和地位的不同，充分地容纳各种不同的阐释和行为。历史上的礼不仅产生、提炼于俗，而且始终与俗的实践传统密切互动。而俗和现实生活、具体实践密切相关，敏于变化，又为礼提供了根本的动力。可以说，两者在彼此的对立和紧张中依存发展。

如上所述，礼不能完全纳入现代西方宗教研究或 ritual 概念既有的研究框架之中，它们之间相同之处很多，但分歧也很明显。对研究者而言，文本与实践、礼与俗构成两个相辅相成、互动融合的传统，只有对两者都有充分的把握，才能使中国民间宗教的研究走向全面深入。

［责任编辑　刁统菊］

① Watson, James L., "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (eds.), *China's Quest for National Identity*. Ithaca, NY: Cornell University 1993, p. 102. 参见 Rawski, Evelyn S., "A Historian's Approach to Chinese Death Ritual," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 22—23, 28; Sutton, Donald S., "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," *Modern China*, Vol. 33, no. 1, 2007, p. 146.

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net