

日常生活的结构与意义

《礼记·曲礼》的社会学研究

社会
2018·1
CJS
第38卷

吴柳财

摘要:社会人类学对于礼与仪式的研究有助于我们认识日常社会生活和加深对社会结构的理解,因为研究所侧重的仪式过程激活了人在社会交往和互动中的实践主体性。通过对《礼记·曲礼》的社会人类学解读,我们发现,人的日常生活具有社会结构与时间性这些基本要素,礼制结构内含复杂的人伦结构与天人关系,以及丰富的时间体验。礼所体现的情感与意义是社会生活之神圣感的源泉,礼仪就是将人和社会带入这种境界的手段与过程。这种尝试性的解读意在将传统礼仪纳入社会学的研究范围。

关键词:社会人类学 《礼记·曲礼》 日常生活 “社会—时间”结构 意义
DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2018.01.003

The Structure and Meaning of Everyday Life: A Sociological Study of *Qu Li* from the *Book of Rites*

WU Liucui

Abstract: The study of rituals from the perspective of social anthropology helps us to comprehend our everyday life and deepen our understanding of social structure because the process of rites emphasized by this approach triggers the practical subjectivity of people in social interaction. Rituals connect the institution and the mind, so the study of rituals helps us to understand the composition of the social world, as well as the heart and spirit underneath the institution and the structure. Through a social anthropological interpretation of

* 作者:吴柳财 北京大学社会学系 (Author: WU Liucui, Department of Sociology, Peking University) E-mail: sikaowlc@163.com

感谢导师周飞舟教授在本文的研究、写作和修改的过程中给予的悉心指导,有关礼学的看法源于几年来在周老师门下学习的心得。王绍琛博士和陶楚歌博士就本文的写作框架提供了很好的建议;笔者在与安文研、王一鸽、傅春晖、凌鹏、付伟、秦鹏飞、李松涛、左雯敏、董旭琛、余朋翰、杨帆、迟孟昕、樊仁敬等人的讨论中受益匪浅;成伯清教授和肖璞教授在2017年中国社会学年会上点评了此文;本文的一些想法源于王铭铭教授的课堂;《社会》的匿名审稿人对本文的修改亦贡献良多。在此一并致谢。文责自负。

Qu Li from the *Book of Rites*, this paper finds that everyday life possesses basic elements such as social structure and time. Rituals contain complicated structures of human relations and the relationship between heaven and man, and rich experiences of time. The social world in Chinese rituals is a world of ghosts and gods, and of the five cardinal relations generated and sustained overtime. The ritual system is not only a secular social structure but a system of cosmology. The study of *Qu Li* shows that our everyday life does not exist in ourselves but in our integration with the outside world. When humans practice rituals, he/she find the meaning of life in social life. This paper holds that the emotion and the meaning embodied in rites are the source of the sacred sense of social life, and rituals are the means and the process of bringing people and society into this realm. Such an interpretation places traditional rituals under the scope of sociology, contributing to the development of Chinese social theory.

Keywords: social anthropology, *Qu Li*, *Book of Rites*, everyday life, social-temporal structure, meaning.

一、导论

社会科学一直以来执著于研究社会的结构,无论是功能的结构,抑或是行动的结构。毫无疑问,社会生活中存在大量结构性的社会事实,我们难以从纯粹个体主义或行为主义的角度对其做出解释。但同时,社会学对结构的研究也不能脱离对结构中的人的意义感的探求。结构与意义、制度与人心是社会学始终关注的经典话题。本文认为,在追问结构与意义、制度与人心的问题时,另有一种社会人类学所代表的研究取向,具体而言,就是关于礼或仪式的研究。正如研究者所指出的,人类学在研究宗教式行为时,均已经采用“仪式”一词,但在拉德克利夫-布朗的观念里,中国的礼也可以纳入这一研究,而且“为了尊重拉德克利夫-布朗的遗产,交互使用‘礼仪’、‘仪式’等不同词汇”(王铭铭,2007:246),本文亦取这一态度。

在有关仪式的社会人类学研究中,几位具有代表性的人类学者的研究最具理论上的启发。特纳(2006:128)发现,所谓社会的结构,是由

人有意义的仪式行为所构成,并且相对于维护结构的仪式,也必然还有一种反结构的仪式,或者说仪式性的反结构。在特纳看来,他所研究的文化具有一种紧张状态下的对立统一,因此,仪式也就具有在结构之中反结构的特性。他用阈限与交融来表达这一过程,认为“交融有着无结构的特点,代表着人类彼此之间的联结的‘即时性’”。特纳将日常生活中业已成型的制度与正在交融、发生的仪式相对照,提醒我们结构背后表达的是人的文化心态和情感诉求,结构通过仪式得以革命、创生与维持。仪式过程不仅是边缘的反抗,同样也是对于主体结构的一种激活。特纳的研究告诉我们,日常生活的本质发生在仪式过程之中和主体与外界的交融联通之中。换句话说,仪式之所以具有结构和反结构两面的特性,正是因为仪式与意义紧密相连。

另一位人类学家道格拉斯(2008:5)则发现禁忌对于文化的自我确立有重要意义。通过对洁净与不洁的研究,她发现文明首先在于秩序的确立,更明确地说就是分类系统的确立。而禁忌就是对于文明最重要的守护,“禁忌是一个自发的编码实践,它会建立一套关于空间界限的词汇以及一套物理的和口头的信号,为的是把一套脆弱的关系维持在一起。如果这套编码没有得到敬重,它就会以某种危险相威胁”。道格拉斯的研究让我们注意到,在文明的秩序结构中,禁忌是针对一种反秩序的存在,当《圣经》说“不要XX”时,是对所有“要XX”的一种界限的规定,带有她有所说的原始宗教的畏惧。

而格尔茨(2008:530)对文化的解释进一步深入探讨了礼仪对于人的生命与日常的情感意义。就像巴厘岛的斗鸡所展现的,人们虽然并不会在仪式之后真正改变什么,但在这游戏中,那些男人似乎加深了对自己生命的理解。“对巴厘人来说,出现在斗鸡现场和投身于斗鸡是一种感情教育。人们在那得到的是他的文化的气质和个体的感知力清楚地表现在一种集合的文本中的状态”。格尔茨(2008:529)把仪式理解成文本,认为这能突出仪式本来的特征:用感情去追求认知的目的。格尔茨的研究告诉我们,认知本身就是一种象征性的、情感性的活动。

通过人类学家这些经典的仪式研究,我们可以发现,社会结构的构建意味着特定的分类秩序的确立,这一秩序本身具有伦理、道德与情感的特定指向;结构本身是一个动态持续的过程,礼或仪式是创造和维持这一过程的方式;礼或仪式与人的意义感紧密相连,在仪式中人通过内

心的情感与体验去认知自己所处的社会乃至整个宇宙,并且形成自己带有伦理与道德含义的行动。仪式的作用就在于激活或点醒其中的人,使其进入仪式状态。仪式本身最集中体现某一文明核心的文化或宗教价值。通过对仪式的研究,能打开我们对于人类社会生活所谓的结构的理解,同时能深入人类文明的精神内核。故而王铭铭(2007:238)特别提倡继承费孝通、李安宅等早期社会学家们对中国礼仪的研究传统,他本人则“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”。王铭铭还建议将中国传统礼仪纳入社会人类学的考察,敦促社会学者在研究社会生活的结构与规范时,要深入理解人类生活的意义与价值。

本文尝试对《礼记·曲礼》进行一些社会学的研究,希望有所发现。《礼记》是传统中国的重要典籍,自汉以来便是官学的经典之一,我们所熟悉的“四书五经”便包括《礼记》。《礼记》相传是出于孔子的弟子之手,朱熹(2002)认为此书相当于《仪礼》的传书:“《仪礼》是经,《礼记》是解《仪礼》。如《仪礼》有《冠礼》,《礼记》便有《冠义》;《仪礼》有《昏礼》,《礼记》便有《昏义》;以至燕、射之类,莫不皆然”。现在通行的《礼记》由汉代戴圣编定,共有四十九篇,《曲礼》为其开首,分上下两篇。《曲礼》记录了许多生活上的细小仪节,充分展现了日常生活的方方面面。

在进入具体的研究之前,我们需要对这种偏重经典文本解释的研究路径的合理性做一些说明。在社会学与人类学的领域里,中国的宗教和礼仪一直以来都是非常热门的研究话题。韦伯(2004)在《中国的宗教》中将儒教礼仪视为士人阶层的文化,民间的宗教与仪式则主要是以道教为主的一些类似于巫术和习俗的东西。事实上,这种将中国的宗教或仪式生活分成精英与民众两部分的做法是海外汉学向来的研究范式,早期一些人类学家也都倾向于把民间的宗教当成是原始的、巫术的残余(王铭铭,2005:135)。大体而言,海外汉学家对中国的礼制与宗教的研究是在同一个脉络里的,除了对礼仪的文本和实践的归纳和分析,尤其是对道教等民间信仰的深入的经验调研,另外就是着力探讨正统与地方性、精英与民间的差异及联系。荷兰学者高延(2014:80)是最早对于中国的宗教做过系统研究的学者,他认为“所有的礼仪、习俗、宗教和社会制度都是基于过去,体现着前代人的观念。所以,正确地理解它们,古老的知识是必需的。正因如此,对于本书所要处理的礼仪、习

俗、惯例与仪式,都尽可能地追溯其源头,例如古代和中世纪中国文献中的相关描述”。高延的研究大量利用“四书五经”和二十四史的文献,在材料的运用上相当符合中国的经史传统的治学方式。在其系列著作的前三卷中,作者利用《礼记》《仪礼》以及史书,非常细致地考察了中国丧葬礼仪的细节与历史中的实际情况(De Groot,1982,1984,1987)。就对礼学经典材料的梳理的细致程度而言,至今尚无新的社会学和人类学著作能超越这部著作。其实,韦伯有关中国宗教研究的许多材料就是取于高延。另一位后来者葛兰言同样受其影响,但对于中国礼仪的许多方面持与其不同的看法。葛兰言(2005)虽然也认为理解中国的礼仪必须求助于传统经典文本,但他试图超越中国传统经学中的象征式的解释方式和西方对《诗经》的文学解释方式,达到对《诗经》原意的探求。在他看来,《诗经》中的节庆所表达的是上古时期人们日常生活的社会现实,尤其展现出两性的社会关系。正如研究者所指出的,高延和葛兰言开启了有关中国宗教与礼仪研究的两种范式,前者强调民间仪式是古典文化传统的实践,算是一种自上而下的视角,后者则认为中国官方的礼仪也是生成于上古民间文化,可看为一种自下而上的视角(王铭铭,2005:140)。不过相同的是,他们的研究都充分重视经典文本,只不过高延的研究在材料的解释上更偏重经史的文本原意,没有刻意追求新的解释,而葛兰言则追求达到对《诗经》文本原意的理解。

可以说,后来的学者,无论是我们熟悉的弗里德曼还是雷德菲尔德,都继续深化了这些早期学者的研究,而研究的重心始终围绕大传统与小传统、正统与地方、整体性与区域性,以及仪式本身的象征性或社会文化意义等话题展开。其实,一直以来,研究的困难也在于此,究竟如何理解制度化的、文本化的礼仪与民间实践过程中礼仪的关系?官方的文本究竟是对民间实践生活的“模仿”,还是民间实践生活是对官方文本的践行?抑或说制度化的、文本化的礼制纯粹是权力的意识形态的象征?对于这个问题的抽象论争没有太大的意义,因为正如我们所熟知的,《诗经》的《国风》部分据说是采诸国之风而成,而后来《诗经》又的确在很大程度上塑造了中国各个区域的诗教的传统。所以,我们不能用一种对立的视角去理解差异性,否则就难免会忽略官方与民间文化交流与互动的状况、机制及其合理性。不过,在具体的研究中,尤其是以区域研究为基础的经验调研,或多或少总是会与历史文献的叙

述有所偏差。最为突出的表现就是,历史学与人类学遭遇之后对这个问题引起的进一步论争。1985年,华琛(2011)通过对华南地区天后信仰和仪式的研究,提出所谓“神明的标准化”的论断,认为这是国家权力扩张过程中对地方传统进行收编后再强行推广的结果。“标准化”的说法在历史学、人类学和新清史界引起激烈的讨论,甚至到了2007年还有杂志组织专刊进行回应。在众多的相关讨论中,华南历史人类学派的回应比较有代表性,科大卫和刘志伟(2008)认为,与其说这是“标准化”,不如说是“正统化”,是地方社会面对帝国教化推行时主动寻求的身份认同。所以,这种“大一统”的观点应该注重历史的丰富性,而不能抽象地理解历史。研究者已经建立起一些理解正统与地方性关系的交互机制,而不是简单地将制度化的、文本化的礼仪看成国家权力的意识形态象征。

从广义的社会学方法论层面看,汉学有关中国宗教与仪式的研究之所以对中国文化的一体与多元问题难以决断,亦是必然。费孝通、何炳棣等国内老一辈学者对这个问题通常取“汉化”主义。毫无疑问,对于现代社会科学而言,如果不在方法论上给予说明,这种观点就会被认为是民族中心主义的,会被各种具体的经验研究推翻。局部的经验研究具有的代表性问题一直以来都是社会学与人类学的难题,费孝通的《江村经济》所受到的批评,《中华民族多元一体格局》内在的困难,都是这一难题最经典的呈现。近年来对这一问题的反思有所推进,王铭铭(2016)认为,社区本身具有局部与整体的合一性,无论是在人与人、人与物,还是人与神的关系上,一个具体的局部总是以力量巨大的宇宙观为基础,总是在文明化的进程中不断生成。这种文明化,以一化多的认识避免和超越了大小传统对立化的认知方式。同样,研究者还从社会科学的认知方式上对一体与多元问题进行了更深入的研究。通过对费孝通思想的考察与继承,研究者指出,要超越局部与整体二元难题,首先要明白每一个行动者的主体意识和心的自觉,通过将心比心的方式对这个世界进行公开伦理化的宣称,由此可以推己及人地建构出一个具有伦理意涵的社会文化世界(周飞舟,2017)。这样一来,社会将不再是外在于个人的实在物,而本身就是人在实践过程中形成的各种结构性关系。这些研究其实都发现以往的研究过分地把社会当成物来考察,要突破这种实证科学范式的某些误区,我们就需要重新回到文明或

文化的范畴来理解,其中首要的一步就是必须把研究对象看成有充分文化自觉的主体。只有如此,我们才能进一步通过具体的经验研究或者历史研究考察不同文明或文化模式之间的传播、冲突、选择与交融。也正是在这个意义上,对于经典文本甚至是哲学文本的研读,同经验研究一道都是社会学研究必不可少的方法或手段。正如高延以及中国社会学和人类学的前辈李安宅所做过的努力,我们可以通过对经典文本细致的梳理和解读去看礼所包含的物质的和精神的的文化。李安宅(2005:5)通过对《仪礼》和《礼记》材料的整理,将一切材料穿插在文化的“普遍型式”中。他的想法或许恰恰满足了弗里德曼当初希望从中国研究中推出人类学一般理论的初衷,这也是社会科学一直以来的追求。但是,正如费孝通所提倡的,这种普遍主义的诉求只有在充分体认自己和他人的文明的基础上才能实现。李安宅的研究因为太反感国粹主义,不免过于倾向用社会科学的现代范型去统摄礼学材料。所以,本文希望通过回到传统的经学脉络里,能对这一经典文本的传统有更为深入和贴近的理解,由此期望能更好地把握李安宅所说的文化的“型式”。由此可见,回到中国的经典文本中是我们理解中国文明内在精神的第一步。

本文希望在继承相关研究传统的问题意识的基础上,能够进入中国礼学的文化传统。通过对礼学本身的研读与探讨,加深我们对中国传统礼仪的社会文化意义的理解。通过研究,本文发现,中国传统礼仪实则涉及人们日常生活的社会与时间两个维度下的各个方面,此种礼的视野所展现的是人生活的“社会—时间”结构。前者具体表现为所应接的范围,包括人伦、鬼神与事变;而时间既指一天与一年之中人所要顺应的外在时令,更指人之生命历程中所经历的时间。如果说礼是某种结构,即一种生命性的结构,那么人就是这种结构的主体。礼的核心精神正是体现在这些日常性的礼仪之中和人日常生活实践所形成的结构与意义之中。传统学者一直强调的伦常日用的思想,与推己及人的处世方法,其用意也在此。概括来说,礼的研究告诉我们,结构或制度有其人心或人性的自然基础,结构与制度本身也不是死的存在物,而是人在与其所处世界交往、互动中生成与持续的一些具有时间性的、动态的关系,因而礼所表达的结构或制度恰恰体现了人心所能达到的最为深远和广大的精神范围,具有其整全的宇宙论基础。

二、礼在节文：从礼文的否定形式与肯定形式谈起

本文通过对《曲礼》礼文的研究，首先发现，在这套看似高度繁密、结构化和制度化的周礼体系里，人占有非常主体的地位。我们都知道，否定形式的表达常常比肯定形式的表达具有更强的效果，“不”“毋”“非”并没有对具体的实践进行描述，并不是一种“是”的状态，但却以一种强力的表达规定了实践自身的界限。《礼记·曲礼》第一条便是“毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉！”《说文解字》解“敬，肃也”，而“肃，持事振敬也，战战兢兢也，古文肅从心从卩（节）”（许慎，1963：65、188）说的是人持事的状态。人与事相遇的诚实之境，关键在于从心之节制。在《孝经》和《礼记·乐记》中，以肯定的表达说“礼，主敬也”，与此意思相同。“毋不敬”的双重否定形式则有一种更强的规范意义。同时，如前所述，被否定的部分具有危险或禁忌的特点，因为它们违反了既有规范的神圣秩序。否定的形式更能突显不安的情绪，或者如人类学家所说的畏惧的宗教情绪。

《曲礼》条文中对于礼的规范与禁忌的原则性界定主要有以下几条：（1）夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也；（2）修身践言，谓之善行；行修言道，礼之质也；（3）礼闻取于人，不闻取人；礼闻来学，不闻往教；（4）道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行；祷祠、祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节，退让以明礼；（5）鸚鵡能言，不离飞鸟，猩猩能言，不离禽兽，今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？夫唯禽兽无礼，故父子聚麀，是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。

礼是人之言行的依据和规范，用来决定和辨明亲疏、嫌疑、同异和是非。要认同这些规范，行礼之人必须首先保持“敬”的态度，以确保进入礼仪过程。因此，开篇两条特别指出，“毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉”和“敖不可长，欲不可从，志不可满，乐不可极”。对于第一条，朱熹解释说，“毋不敬，是统言主宰处。俨若思，敬者之貌。安定辞，敬者之言。安民，敬者之效”（朱彬，2010：2），这是先说总纲，总括于敬的情绪上。但是，此处既然以“毋不敬”开篇，就说明人在日常实践中有可能偏离“敬”这一情感状态。因此，第二条则是说明如果偏离“敬”，人就会滑

到规范的边缘,进入一种禁忌领域,这时,人一旦意识到就会感到不适或恐惧。在这里,礼具有一种“提醒”或者令行礼者“自省”的功能,而这些作用是通过敬畏的情绪起作用。

注家注《礼记》此条说到:“四者慢游之道,桀纣所以自祸”;“敬之反为敖,情之动为欲,志满则溢,乐极则反”(朱彬,2010:2)。只要稍微想象一下“桀纣”以及“敖、欲、满、极”在中国传统文化中所具有的负面象征意义,读者就能理解内心持敬的古人若借此反躬自省,一定会其颡有泚,如芒刺在背。现在的人也会有这样的感受,当听到或读到一些暗暗点中自己处事或操行放荡、不严谨的话时,我们会深感羞愧,立马面红耳赤。这说明,在生活实践中,人作为主体具有一种时刻反观自身的特性。“敬”就是保持这种特性的一个状态。在这种状态下,哪些行为是合适的,哪些是不合适的,人们在做法上可能难以区分,但在内心的深层感受上则洞若观火。所以,宋明理学特别强调正心诚意和慎独,正是为了发明本心。《大学》中有一段话:“所谓诚其意者,毋自欺也,如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦,故君子必慎其独也。小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善而著其善,人之视己如见其肺肝然,则何益矣”(朱熹,2010:7),说的正是是非判然于心,如闻恶臭即生厌恶,见好色而心动一般。人在日常生活实践中是非的标准存于本心,在一些状态下则心知其义,心有其感。本心能否发明,能否自省,这是礼所关注的要害所在。

在儒家思想看来,人与人的差别更多地体现为做得到和做不到,君子知行合一,小人容易偏离正道而行,但君子和小人对是非善恶的认识并无本质差异。人的生活实践以及其中的情感都是类同的,这是人之为人的共性。儒家思想中最基本两个概念——“性善”与“义内”——就是对这个问题最核心的论述。从孔子、孟子一直到后来的朱子和王阳明,都围绕着这个问题有十分深入的讨论。可以说,历代儒者的思想都是围绕这两个概念不断展开的(钱穆,2010:13—17)。性善与义内的问题集中体现在告子与孟子的论辩里,告子认为人性无所谓善恶,而且“仁,内也;义,外也”,而孟子则成功捍卫了性善与义内的观点(朱熹,2010:7)。义内的论辩肯定了裁断标准的内在性,也把“敬”这种基本的情绪状态与之密切联系在一起。总之,在具体的仪式中,只有以敬的状态为基底,才能引起行礼之人的安或不安的反应和自觉意识。在此需

要再稍微强调的是，中国礼仪的神圣性是奠定于人的性善与义内之上的，虽然人心也被认为与天命相连，但二者并不存在一种“神圣—世俗”的二分。相对而言，原始宗教语境下的仪式则是“神圣—世俗”世界的非日常表现，神圣的显现通过仪式得以完成。这种神圣的结构以特定的“宗教宇宙论”为基础，礼仪中的人只能等待神显的降临，非礼仪下的日常生活则很难称得上有神圣性，人通过不断仪式化而赋予日常生活以意义（伊利亚德，2008：1—28）。在中国的礼和日常生活中，意义是在不断而持续的反省中显现的，这有助于我们理解中国文化对“心”的实践主体地位和自觉能力为何如此看重。

具体说到礼文的表达方式，则有“否定”“肯定”“先否定，后肯定”和“先肯定，后否定”等形式。限于篇幅，我们以“先否定，后肯定”的形式来分析。

毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉！

幼子常视毋诳，童子不衣裘裳，立必正方，不倾听。长者与之提携，则两手奉长者之手，负剑辟咎诏之，则掩口而对。

从于先生，不越路而与人言。遭先生于道，趋而进，正立拱手，先生与之言则对，不与之言则趋而退。从长者而上丘陵，则必乡长者所视，登城不指，城上不呼。

将适舍，求毋固。将上堂，声必扬。户外有二屦，言闻则入，言不闻则不入。将入户，视必下，入户奉扃，视瞻毋回，户开亦开，户阖亦阖。有后入者，阖而勿遂。毋践屦，毋踏席，抠衣趋隅，必慎唯诺。

先生书策琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越。虚坐尽后，食坐尽前。坐必安，执尔颜，长者不及，毋僂言，正尔容，听必恭，毋剿说，毋雷同，必则古昔，称先王。

侍坐于所尊，敬毋余席，见同等不起，烛至起，食至起，上客起，烛不见跋，尊客之前不叱狗，让食不唾。

侍坐于长者，屦不上于堂，解屦不敢当阶。就屦，跪而举之，屏于侧。乡长者而屦，跪而迁屦，俯而纳屦。

名子者，不以国，不以日月，不以隐疾，不以山川。男女异长，男子二十，冠而字。父前子名，君前臣名。女子许嫁，笄而字。

凡为君使者，已受命君，言不宿于家。君言至，则主人出

拜君言之辱，使者归，则必拜送于门外。若使人于君所，则必朝服而命之，使者反，则必下堂而受命。

礼曰：“君子抱孙不抱子。”此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸。为君尸者，大夫士见之，则下之。君知所以为尸者，则自下之。尸必式，乘必以几。

兵车不式，武车绥旌，德车结旌。史载笔，士载言。前有水，则载青旌，前有尘埃，则载鸣鳶，前有车骑，则载飞鸿，前有士师，则载虎皮，前有摯兽，则载貔貅。行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上。急缮其怒，进退有度，左右有局，各司其局。

临祭不惰。祭服敝则焚之，祭器敝则埋之，龟荚敝则埋之，牲死则埋之。凡祭于公者，必自彻其俎。

君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故，谨修其法而审行之。去国三世，爵禄有列于朝，出入有诏于国，若兄弟宗族犹存，则反告于宗后。去国三世，爵禄无列于朝，出入无诏于国，唯兴之日，从新国之法。

为人臣之礼，不显谏，三谏而不听，则逃之。子之事亲也，三谏而不听，则号泣而随之。

这些经文涉及君臣、师生、长幼等关系，包括日常琐事、祭祀、出征等情境。对于大多数人来说，在日常生活中都需要处理与家人、朋友、领导的关系，以及各种工作方面或人情方面的事务。这些经文既涉及人交往的实际过程和行为准则，也涉及交往时投入的情感。我们看这些经文，有一个基本的感受，那就是文学性很强。这种文学性的表达并不只是一种文法修辞，而是重在表现人在礼仪中的情感状态。比如这一条：“将上堂，声必扬。户外有二屨，言闻则入，言不闻则不入。将入户，视必下，入户奉扃，视瞻毋回，户开亦开，户阖亦阖。有后入者，阖而勿遂。毋践屨，毋踏席，扱衣趋隅，必慎唯诺”，礼中之人的姿态和心态历历在目。这种充满动态和情感的描述，所传达的却恰恰是一种礼仪规范，这是《曲礼》最为明显的特色。再比如：“为人臣之礼，不显谏，三谏而不听，则逃之。子之事亲也，三谏而不听，则号泣而随之”，虽然说的是如何给领导和父亲提建议，但不是简单地秉持某种客观对错的标准，抽象成对立的两方代表是非进行论辩，甚至怒目相向（至少一般情

况下人不是用这种方式提建议的),因为提建议本来就是人日常交往的一个部分,不能抽离出日常生活的结构而抽象地提建议和辨是非。《曲礼》的这种描述,是对抽象规范的“具体”描述。给领导提建议,如果事关重大而他实在听不进,大可以不参与其中。但如果对象是父亲,他不听,你心里特别担心又无能为力时,那么就哭着跟随他,至少可以陪伴左右,化解或承担许多事情。这样做并不是说是非对错让位于人情亲疏,“号泣而随之”本身就说明了是有是非对错的,但中国传统礼仪反对这种非此即彼的形式逻辑,而强调在具体的生活场景和人际关系中依从人情、人心来小心周旋。我们常说是非、对错、冷暖自在人心,这并非用套话消解了这些价值,而是指出如果真正想要维护这些价值,就必须用心感受才能找到价值的中道。因为日常生活的理与情总是交织在一起,正义与情感总是联系在一起,这是它的复杂性所在。我们不能轻率地认为这种统一在主体身上的感受能够通过一定的原理法则被一一剥离出来,然后再进行情理的分析、权衡与取舍。事实上,只能靠这个行动主体有意识地通过自己的实践创造出新的境况,才能调和内在的矛盾,就好像舜“窃负而逃”那样。还是以此为例,如果我们为了某个抽象的是非观念,最后引起了父亲的痛苦,或使他受到惩罚,那显然我们并不能无动于衷,必然也万分痛苦。所以,这种礼之文学性并不是出于某种超验性的体验,而是为了表达日常生活中的具体的人情、人心和行动者的境况。另一方面,这种“具体”的表达,也是礼所包含的规范与生活实践中的价值和意义相结合的产物。既然人的实践或际遇是如此复杂和广泛,那么相应的礼的规范结构与意义结构也就是十分复杂的,因此,关键的问题是礼作为人的日常实践具有怎样的结构?其所体现的人之情感、意义、价值又是如何协调的?是否具有某种图式,或者某种内含支配关系的结构图式?

为了进一步论述礼的规范与人的基本情感的关系,本文借用传统礼学讨论中常提到的礼的特点——“节文”来做一些阐述。“节”和“文”即兴发与节制,礼具有这两个层面的意义,礼仪过程处处展现人的情感的节奏变化,而节文就像是这种节奏变化的指挥。《礼记·檀弓》里的一段话最能体现这一点:“礼有微情者,有以故兴物者。有直情而径行者,戎狄之道也。礼道则不然。人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞,舞斯愠,愠斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。品节斯,斯谓之礼。”(王文

锦,2003:129)礼既可以节制过度的情感,也能对不足的情感进行兴发。人在实践中,感情会不断的变化,所谓“喜极而泣”“乐极生悲”,正是这种变化的极端体现,礼则是要让人时刻处于一种自觉和清明的状态,既不能太漠然,心如死灰,更不能迷狂,忘乎所以。同样,《孟子·离娄上》也讲:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者,乐则生矣,生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之,手之舞之。”(王夫之,2011:477—478)礼是对仁义的节文,是对情感表达的节文,节文之后才能进入一种真正的“乐”的状态,即儒家思想家所推崇的“孔颜乐处”。所以,《曲礼》中否定的形式表达之所以具有类似于人类学所说的禁忌的效果,正是因为其与规范的结构相背离,从而引起不安的情绪。违背“兵车不式”,就好像我们将还可以吃的食物丢在垃圾桶里都会引起一种因违背礼而自然生发的不安之情,因为礼根本上是出于人情对于善和正义的敬畏之心。

人类学所强调的禁忌和礼中所说的过与不及,从否定的角度显现出人在日常生活对于善和正义的追寻与依赖,并且揭示礼是一种实践,这种实践激活了礼仪中人对其价值与情感的自觉。通过上文的分析,我们可以看出违背礼的实践会引起人的不安,这说明敬意生发于人的内心。正因为人心有敬,有对义的自觉,人类生活才能有秩序,也就是说,敬与义是秩序的基础。人这一实践主体在实践过程中形成复杂的规范体系,这些体系最能展现人日常生活的方方面面,以及各种价值与情感。当人从礼否定的那种非礼状态进入到礼仪中,人便受到礼的兴发与节制,人内心的意义感开始显明,日常生活的结构与意义在这个过程中真正得到敞开。下文将具体呈现人之实践所形成的日常生活的结构与意义究竟为何。

三、人与鬼神:礼的社会性

上文试图表明礼制的基础在人心,尤其在于人的主敬,以及由此而获得的自觉。下文将讨论礼制究竟规定了人生活的哪些方面,人的日常行动及其伦理到底触及多大的范围,这是传统礼制的社会性所在。礼作为一个复杂的分类体系,包括了人生活的方方面面。中国传统的礼至少包括“吉、凶、军、宾、嘉”五大类,代表了五类不同的生活场合下的礼仪。而从礼的社会性来说,礼涉及的关系的范围又极其广泛,既包

含了五伦、修身的内容,也包含了鬼神。因为篇幅所限,本文以下只列举其中的一部分文本内容为证。

表 1:中国传统的礼的部分文本内容

	君臣	为人臣之礼,不显谏,三谏而不听,则逃之。
	父子	为人子者,居不主奥,坐不中席,行不中道,立不中门,食飧不为概,祭祀不为尸,听于无声,视于无形,不登高,不临深,不苟訾,不苟笑。
	夫妻	男女非有行媒,不相知名,非受币,不交不亲。故日月以告君,齐戒以告鬼神,为酒食以召乡党僚友,以厚其别也。取妻不取同姓,故买妾不知其姓则卜之。
明伦	兄弟	姑、姊、妹、女子子,已嫁而反,兄弟弗与同席而坐,弗与同器而食。
	朋友	贤者狎而敬之,畏而爱之,爱而知其恶,憎而知其善。
	师生	从于先生,不越路而与人言。遭先生于道,趋而进,正立拱手,先生与之言则对,不与之言则趋而退。从长者而上丘陵,则必乡长者所视,登城不指,城上不呼。
	鬼神	礼曰:“君子抱孙不抱子。”此言孙可以为王父尸,子不可以为父尸。为君尸者,大夫士见之,则下之。君知所以为尸者,则自下之。尸必式,乘以几。
	敬身	敖不可长,欲不可从,志不可满,乐不可极。
	应变	兵车不式,武车绥旌,德车结旌。史载笔,士载言。前有水,则载青旌,前有尘埃,则载鸣鳶,前有车骑,则载飞鸿,前有士师,则载虎皮,前有挚兽,则载貔貅。行,前朱鸟而后玄武,左青龙而右白虎,招摇在上。急缮其怒,进退有度,左右有局,各司其局。

之所以要把鬼神也列在社会性的范畴之中,是因为这关系到在中国的礼文化中人如何认识其所处的现实世界,或者我们所说的社会。就像韦伯在《儒教与道教》中对比清教和儒教时说的:

儒教伦理有意地让人们处于他们——不管是自然生成的,还是由社会性尊卑关系所造成的——个人关系里。儒教只神圣化那些由人际关系——譬如君臣、上下、父子、兄弟、师生、与朋友之间——所产生的人类的恭顺义务。然而清教伦理却相当怀疑这些纯粹的个人关系是生物性的;当然,清教还是容许它们的存在,只是要在伦理上加以控制,使其不致背离上帝。无论在任何状况下,与上帝的关系是第一要务。(韦伯, 2004:325)

韦伯在此通过宗教比较的视角指出中国传统儒教中礼的社会性,但没有详细论述其背后的自然观、宇宙观和宗教观的基础,只是在其他地方笼统地做了一些勾勒。其实,礼的社会性恰恰可以从人与鬼神的关系中看出来。正如我们所熟知的,孔子在《论语》里说“未知生,焉知死”,“未能事人,焉能事鬼”,这种对鬼神的态度并不是将鬼神与人分成

两个截然没有联系的世界,也不是简单的存而不论,否则,一个非人间力量的存在必将给人世带来紧张感。面对佛教的“有无”“寂灭”等生死观念,宋代理学家之所以不得不进行大量的回应,正是因为人对死后世界的感知会深刻地影响人此世的生命状态。同样,对生的理解与感受无疑也影响着人们对于死后世界的认识。生死、人鬼在时间上表现出一分为二的界限,实际上二者共同构建出人们整全的生命体验,在本质上是一个整体。儒家思想处理人与鬼神的关系更多地表现在丧礼和祭礼里。

亲人从离世到变成我们现在统而言之的鬼神有一个过程。《礼记·檀弓》里讲:

始死,充充如有穷。既殡,瞿瞿如有求而弗得。既葬,皇皇如有望而弗至。练而慨然,祥而廓然。(王文锦,2003:68)

这句话描述的就是人从亲人离去之始的猛然心塞之感,转而寻之思之不得,到最终以鬼神礼敬之这一情绪变化的过程。《礼记·檀弓》中另有一条:

子在卫,有送葬者,而夫子观之,曰:“善哉为丧乎!足以法矣。小子识之。”子贡曰:“夫子何善尔也?”曰:“其往也如慕,其反也如疑。”子贡曰:“岂若速反而虞乎?”子曰:“小子识之,我未之能行也。”(王文锦,2003:78)

子贡以为送葬者当速回,不然就会耽误中午的虞祭。孔子不认同子贡,以为送葬者的此种态度最好:送葬时以亲人待之,返回时虽以鬼神待之,但“其反也如疑”,仍然像对亲人一样依依不舍,难以释怀。我们从孔子对待虞祭的态度可知,礼仪不只是为了完成仪式和程序,而是要顺乎人情和表达爱敬。读这段话,我们能想见人在亲人逝去时的无比哀痛和不舍,以及无可奈何接受现实后进行祭奠和怀念追远的双重情感。正是因为有那样一个似乎无法把握和敬而远之的鬼神世界的存在,现实世界与现实的人际关系的意义才更加凸显出来,这种凸显在送葬的节点上达到极致。所以《礼记·檀弓》引述孔子的话:“之死而致死之,不仁而不可为也。之死而致生之,不知而不可为也。”(王文锦,2003:92)意思是说,亲人死了,如果就像对待尸体一样处置他,那人心显然很凉薄,不合常情。反过来,如果还像对待活人一样对待他,则不合常理,因为人们已经相信人死不复生,因此,活着的人应该以一种人与神之间的态度对待逝者。

《礼记·檀弓》里的这些话有助于我们理解孔子所说的“未能事人，焉能事鬼”和“未知生，焉知死”这两句话。这种看似存而不论的态度背后是对生死世界关系更为深刻的认识：

而死者人之所必有，不可不知，皆切问也。然非诚敬足以事人，则必不能事神；非原始而知所以生，则必不能反终而知所以死。盖幽明始终，初无二理，但学之有序，不可躐等，故夫子告之如此。程子曰：“昼夜者，死生之道也。知生之道，则知死之道；尽事人之道，则尽事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也。或言夫子不告子路，不知此乃所以深告之也。”（朱熹，2010：125）

这段话明确了“事鬼”与“事人”的内在精神是一体的。《礼记》中对于生死的界限的看法是有些难以理解的，一方面生死有别，一方面生死似乎又不是完全的隔绝。到宋明理学这里就把这个问题表达得更明确了。事实上，这一问题自商周之际到宋明以后，一直以不同的哲学表述呈现，最早大概与对祖先的祭祀有关，陈来（1996：95—160）在考察这段时期的宗教与伦理时便指出，祖先神与人的政治生活存在密切关系。如果我们进一步研究，则需要说明周礼到底怎样形成，以及形成了怎样的祖先崇拜，死后的祖先神与活着的族人关系到底是怎样的。事实上，这也正是上表鬼神一栏所引《礼记·曲礼》的文本所涉及的核心问题。

礼曰：“君子抱孙不抱子。”此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸。为君尸者，大夫士见之，则下之。君知所以为尸者，则自下之。尸必式，乘必以几。

这一段讲的是宗庙祭祀时怎么选择代替死者受祭的“尸”，其中有一条原则就是以死者孙为尸，但不能以子为尸，这是因为“孙与祖昭穆同”（郑玄、孔颖达，2008：96）。《礼记·祭统》对此有进一步阐释：

夫祭有昭穆。昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事父大庙，则群昭群穆咸在而不失其伦。此之谓亲疏之杀也。

郑玄的注与孔颖达的疏（2008：1883）都进一步突出别昭穆的作用是明伦，以示天下“亲疏有渐”。因为在排序中，父子昭穆不同既能分尊卑——左昭右穆，且有北向和南向的差别——又能别亲疏，此即所谓“父南面，子北面，亲者近，疏者远，又各有次序”（郑玄、孔颖达，2008：1883）。

所以,有研究者指出昭穆制的实行正是周代宗法制的需要(晁福林,1995:88)。为了昭穆不紊,尸只能选同昭穆的孙行。而如《祭统》所指出的“父北面而事之,所以明子事父之道也”,意思是说,父对为尸的子北而尊之,是体现对所祭的自己的父亲的尊重,而为尸的子也从中学到事父之道(郑玄、孔颖达,2008:1881)。父子关系是人伦礼法的根基。

由此可见,正如相关研究所指出的,与前代相比,周礼更加突出礼的人文性(陈来,1996:1-16),因而祭祀之礼与宗法的关系更密切,死后世界与生的世界的关系也更密切。这种看待人与鬼神的关系的方式显然是将生的结构进行了最大限度的扩展,宋儒正是在这个意义上论证生死与鬼神的问题。但在商周时期,这种人文思想和宗教思想是如何形成的,又是如何凝固在礼仪中,仍然是一个需要再仔细研究的问题。但可以肯定的是,人与鬼神的关系是理解人的社会性的重要视角,甚至可以说前者就是人的社会性的一个环节,因为人在生时必定要处理好对死的认识。所以,死的存在加深了我们对生之命运的认识,使我们更能保持敬的姿态。周礼的世界始终是一个人、鬼、神和祖先同在的世界,不宜将周礼看成一个完全世俗理性化的体系。在周礼中,人的敬意与自觉除了人与人之间的自觉,同样有人对整个天地宇宙的一种自觉。前文强调人在主敬状态下能在礼中达到内心感受的清明,那么,人在主敬状态下对于这些超验世界的感受又是怎样的呢?只有仔细去理解人与鬼神的关系,即理解鬼神的社会与政治意义,也即理解社会与政治的神圣性基础,才能不简单地将其称为“入世神秘主义”。

《礼记·祭统》说“礼有五经,莫重于祭”,正是因为祭礼触及上述所言的礼的一些根本问题。从相似的逻辑看,丧礼同样有非常重要的意义,因为礼的社会性最集中表达在丧礼里面,丧礼是一个交汇点,以下文为证:

天道至教,圣人至德,著在六经。六经同归,其指在礼。礼有五经,本在丧服。盖天生烝民,有物有则,圣人承天之道以治人之情,因人性所固有而利导之,使尊卑、贵贱、长幼、亲疏、外内,合敬同爱,以相生相养相保,讲信修睦,尚辞让,去争夺,万物并育而不相害,以协乎天地之性。是谓礼之大经。自伏羲氏继天立极,作八卦,别男女,正夫妇,定父子,立君臣,别人类于禽兽,变草昧为文明,神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武,

圣帝明王相继，世守其道，而为之节文，以修身及家，平均天下，至周公而其制大备，至孔子而其义大明。故《易》，礼象也；《书》，礼政也；《诗》、《乐》，礼情也；《春秋》，礼法也；《孝经》，礼本也；《论语》、《孟子》，礼微言大义也。故天经地义，圣教王政，备在六经，而礼者，六经之体也。礼之大目，吉、凶、宾、军、嘉，见于《周礼·大宗伯》所掌。威仪三千，事为之制，曲为之防，弥纶天地，经纬万端，而大义有五。以今十七篇考之，《士冠》、《士丧》、《既夕》、《士虞》、《特牲》、《少牢馈食》、《有司彻》，明父子之伦，亲亲也；《士昏》明夫妇之伦、妇事舅姑之礼，男女有别，以成亲亲也；《燕》、《大射》、《聘》、《公食》、《觐》，明君臣之伦，尊尊也；《乡饮酒》、《射》、旅酬序齿，明长幼之伦，长长也；《士相见》明朋友之伦；《乡饮》、乡射兴贤使能，贤贤也。而《丧服》一篇，三纲五伦一以贯之，故曰：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此百世不可得与民变革者也。”天下之达道五，亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。三代之学，皆所以明人伦。冠、昏、丧、祭、聘、觐、射、乡，伦理之至教，爱敬之精义，总会于丧服，故先王修身治天下之道在礼，而丧服者，又礼之本也。（曹元弼，2017）

因为亲人的离世，所有的情感处在一种“丧”的状态，也就是遗失在那个并不十分确知的世界的状态。这种“丧”就像是留白一样强烈地凸显现实社会生活这一画卷的内容。因为丧礼成了死者与现实社会的最后告别，同样也是生者最后一次与死者的交接，因此，丧礼便成了死者生前的各种社会关系都聚会到一起的场合。正如前文所说，在生死的临界点，在生的秩序转化为未知的秩序的临界点，人的敬意与真实情感都被兴发出来。这两重原因促成丧礼成为最能透视人之社会生活的结构与意义的礼仪性时刻。这种“丧”之变故是人在天地之间最大的节点性的变故，引起的是人的哀伤之情，虽然最终会“节哀顺变”，但处于生命的大变故时情感会自然地兴发流露。这种哀情不是人性的某种机械式的构成元素，而是一种在变动处流淌出的情感，这种哀伤本身正是人对于某种变故与转换的深切体认，所以，在丧礼的哀情中，人对逝者所有的情感与回忆被激发。

故而曹元弼(2017)才有“礼在五经，本在丧服”和“丧服一篇，三纲

五伦一以贯之”的说法。他所说的“威仪三千,事为之制,曲为之防,弥伦天地,经纬万端,而大义有五”,其中“威仪三千”,在中国传统礼学中即指“曲礼三千”,指的是日常生活的微文小节,《曲礼》一篇正是这类礼的首篇,另有《少仪》《内则》《玉藻》等等(朱彬,2010:1)。而“大义有五”指“亲亲、尊尊、男女有别、长长、贤贤”这些“非从天降、非由地出”的人之常情。因而可以说《曲礼》的礼仪绝对不是一种平庸的习俗或繁琐的陈规,而是一种具有礼情的人的生活实践,是一种具有神圣性的生活世界中的行动。从上面的讨论可知,虽然机缘有变,生死有变,但社会背后的大义不变。生死的界限恰恰突显了生的意义和我们身处的社会的神圣境况,因此,丧礼才在传统社会“养生送死”的礼文化基调里具有尤其重要的意义。

四、人与社会:礼的“社会—时间”结构

周礼最为突出的特点是其人文性,通过对周礼“鬼神观”的简单勾勒,我们看到这种人文性有其深刻的思想渊源和完备的“宇宙论”基础。所以前面两部分是要说明,礼制的核心在于人的自觉和意义感,人的意义感的核心在于此生的社会生活。反过来说,人的社会性对于人而言是有神圣意义所在的,是人之为人的根本。到此,我们便回到社会学的经典研究领域,即有关人与人关系的研究。近年学界又再度发现“差序格局”这个概念的重要意义,认为这一概念是以传统中国的宗法结构为蓝本,表达了传统人际关系的亲疏远近的亲亲原则,只不过忽略了尊尊原则(吴飞,2011)。进一步的研究则指出,“差序格局”暗含的传统宗法制主要是通过“尊祖敬宗”而达到“明人伦”的目的,其所展现的结构图式可以笼统地称为“尊尊统亲亲”。“亲亲”与“尊尊”的关系是人伦,或者说社会关系的核心要义,背后体现仁义的情感,正如周飞舟(2015:47)所说,“在社会结构中,‘仁’与‘义’表现为亲亲与尊尊之道。中国传统社会的繁文缛节并非只是象征性的压抑个性和激情的社会控制手段,它也是一种人在社会中达到‘情深而文明’的文质彬彬的生活之道”。

由“差序格局”引出的研究非常广泛,已经涉及非常具体的宗法关系、爵尊、法律与公共性等问题,这是因为“差序格局”及其引出的礼制问题是具有社会总体性的问题。从相关研究中我们可以得出两点结

论：第一，这些日常的人伦结构是和人的情感与意义紧紧关联在一起的，具体可见上述研究；第二，就是第一个问题的反命题，即人赋予情感与意义的日常生活实践本身有一定结构图式。对此，近代学者的研究最有说服力，王国维（1959：462—463）在《殷周制度论》中考证两代礼制时说道：“丧服之大纲四：曰‘亲亲’，曰‘尊尊’，曰‘长长’，曰‘男女有别’。无嫡庶，则有亲而无尊，有恩而无义，而丧服之统矣。”并提到尊之统与亲之统的复杂关系。费孝通的早期思想最能代表以新学，尤其是现代社会科学为主要的观点，认为亲属扩展式的社会难以脱离自私与狭隘而形成公共的道德。不过，他晚年经过反思放弃了这种观念，并且认为亲属关系的推己及人最能体现儒家传统礼制的社会学思想（吴柳财，2016：117—135）。因此，综上所述，“三纲五伦”是中国传统礼制的结构。前表所引《曲礼》的条文也是集中在“五伦”的范围内。在中国传统的文化语境里，这一结构是非常显明的，大量的蒙学读物都是以“明伦”为首要内容，诸如朱熹编的《小学》，以及我们熟悉的《三字经》《弟子规》无不如此。这结构背后的大义主要就是“亲亲”与“尊尊”两维，日常生活的结构通过“尊尊统亲亲”得到确立，其内在精神是“仁义”（周飞舟，2015：31—40）。因为这一方面的研究已经很充分，本文在此就不再展开。但问题的复杂性在于，结构图式本身是扁平的，经过抽象和压缩，任何图式都不能直接等同于事实本身，这些图式化的表达只有重新被理解、感知和激活才能真正有伦理与规范的效用。而要激活这些有关人伦和社会的图式，最主要的手段就是要将其放在具体的主体实践过程中，放到具体的时间意识中。

时间性对于社会科学而言并不是一个陌生的概念，费孝通（2009：487）早前曾受到派克等的影响而写下过这样的话：

我不太看得惯现在那种只知道此时此刻的人。把此时此刻当作存在是虚幻感觉。我们的一举一动中本身就累积着人宇宙原始时起一直进化到现在的整个历史，而且这一举一动又就在决定我们无穷继起者的运命。

这种说法是当前社会学所特别熟悉的表达范式：每个人的生命时间被纳入历史的架构，进一步转化成社会结构的一部分。在《生育制度》一书中，生育被认为是社会——个人生命所将融入的历史（时间长流）——的要求。

吉登斯的研究则透视出社会学对时间的另一种更具深度的观察。通过对海德格尔、福柯、戈夫曼等的现代哲学与社会学传统,尤其是互动论传统的梳理,吉登斯提出一种更加复杂的时间观念。在他看来,时间是社会构成或者社会互动不可或缺的要素。他指出有三种时间:日常体验的绵延(可逆时间)、个体的生命跨度(不可逆时间)和制度的长时段(可逆时间)。时空关联是社会生产与再生产的根基,而不只是塑造出社会活动“边界”的东西(吉登斯,1998:102—103)。时间在参与社会构成时既可能体现为重复性的日常,也可能表现为权力与纪律的控制(吉登斯,1998:228—229)。吉登斯一直在提醒读者的是时间作为社会构成的要素并不是作为一种宏观社会构成的变量而存在,时间是从微观的互动和情境中参与社会的构成。另外,宗教史学者伊利亚德(2008:365—381)指出,宗教的神显时间具有特殊的结构,包括非均质性、周期性等,而且还指出仪式与时间有重要关系。在社会人类学的传统中,有关生命史的研究更是本文所要借鉴的方法。生命史的研究方法认为,在生命的转变时期,有相应的仪式可以称之为“过程的仪式”。生命史的方法虽然是以个人的生命为主体,但在整个生命过程中,个人的关系必然由亲至疏,从小团体到大团体(林耀华,2000:107—108)。

以上研究对于时间的理解有助于我们反观礼仪过程中的时间:不再把时间当成一种物理变量,而是当成主体实践和社会生活的构成要素。从《礼记·曲礼》来看,我们可以把时间分成三类:一天、一年和一生。前两个看似我们现在所熟悉的物理时间,其实,在礼的实践中,它们已经被转化为外在与内在时间的统一表达。所谓一生,即是一个成己的时间,体现了人的主要生命历程,诸如生死病死。婚丧嫁娶等。限于篇幅,表2只是其中一部分内容。

以“凡为人子之礼,冬温而夏清,昏定而晨省,在丑夷不争”一条为例,此条所言是人子事亲的礼数:冬天要为父母保暖,夏天要清凉,晚上要铺床,早上要问安。注家解释“冬温夏清,是四时之法;昏定晨省,是一日之法。先昏后晨,兼示经宿之礼”,“温、清、定、省,虽有四时一日之异,然一日之间,正当随时随处省察其或温或清之宜也”(孙希旦,2015:17)。从中我们可以看到,日常礼仪特别注意时间变化,日常实践围绕昏晨和四季的轮转,以及围绕活动与休息的规律展开。注家解释说,这些时间点只是作为代表,其实,作为人子,无时无刻都应该体察照料父

母。所以,时间与有节点但连续的生活体验相联系。人必须时刻保持对时序的敏感,对于这种时序的无视或违背会引起人的不安。

表 2: 日常的礼仪性时刻

一天	一年	一生(婚、丧、嫁、娶等)
凡人子之礼,冬温而夏清,昏定而晨省,在丑夷不爭。	凡人子之礼,冬温而夏清,昏定而晨省,在丑夷不爭。	人生十年曰幼,学。二十曰弱冠。三十曰壮,有室。四十曰强,而仕。五十曰艾,服官政。六十曰耆,指使。七十曰老,而传。八十九十曰耄,七年曰悼,悼与耄,虽有罪,不加刑焉。百年曰期颐。
夫为人子者,出必告,反必面,所游必有常,所习必有业,恒言不称老。	国君春田不围泽,大夫不掩群,士不取麇卵。	为人子者,父母存,冠衣不纯素,孤子当室,冠衣不纯素。
	岁凶,年谷不登,君膳不祭肺,马不食谷,驰道不除,祭事不县,大夫不食梁,士饮酒不乐。	名子者,不以国,不以日月,不以隐疾,不以山川。男女异长,男子二十,冠而字。父前子名,君前臣名。女子许嫁,笄而字。

人一生的时序也同样具有上述特点,“人生十年曰幼,学。二十曰弱冠。三十曰壮,有室。四十曰强,而仕。五十曰艾,服官政。六十曰耆,指使。七十曰老,而传。八十九十曰耄,七年曰悼,悼与耄,虽有罪,不加刑焉。百年曰期颐”是《礼记》所表达的人的生命周期。人从出生,经过弱、壮、强、艾、耆、老、耄、期,在这样一个周期里人的身心变化与其能承担的事情是相配合的,到百年就算功德圆满了(孙希旦,2015:17)。我们能看到礼中有大量关于不同年龄的人的礼仪实践,即使像我们现在通常认为的纯粹文化性的婚丧嫁娶,也都有十分明确的年龄规定,以及上面说的“一日”与“四时”的时间规定。时序性不只是意味着人被动在某个时间点付出某种行动,还是处在某个时点人的主动感应,从而作出相应的实践。因此,人在每个节点的转换时,会有特定的仪式,诸如冠礼、婚礼等。

我们可以看到,礼中的时间具有一种自然时间与社会时间的高度统合,可以说,人的实践在最大程度上配合时序的变化而一点点将时间内化到人的实践体验中。问安的行为常常成为早晨的象征,开始结婚生子承担家庭与社会责任感代表人已成年,这比单纯的年龄刻度更有象征意义。这种内外合一的时间感不具备我们现在熟悉的钟表计时的那种数字感,而具有一种实践过程中的感受性。时间具有一种绵延的情

绪性,无论是前面提到的亲人丧葬仪式中从“充充如也”到“廓然”的节奏变化,还是苏轼诗中所表达的“春宵一刻值千金,花有清香月有阴”,这种感受的时间通过礼仪中人的情绪表达出来,以感通的方式沟通了内外,形成一种心与物游和天人合一的效果。这种时间性并不单纯是一种客体化的或外在的时间参照系,而是仪式本身的一种情绪性。这种情绪性附着于事,随着时间流动洋溢出来。如果我们失去了这种内外合一式的时间秩序,我们就很可能生存于另一种境况之中。在那里,“社会”本身规定了生活的目的,然后以一种精确的物理时间均质化和恒定化地约束个人,社会时间与物理时间合谋构筑人的历史与命运,这正是电影《摩登时代》中所展现的现代工厂的时间感。

这种通过内外相感通而合一的时间性具有深刻的内涵,涉及人们对于人性与时运、个人与天地的关系的理解,中国传统思想强调的是人与时的内外相和的关系。《礼记·乐记》对这种内外相感而达成和谐的秩序关系,表达最为充分:

人生而静,天之性也。感於物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节於内,知诱於于外,不能反躬,天理灭矣。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也。於是悖逆诈伪之心,有淫泆作乱之事,是故强者胁弱,众者暴寡,知者诈愚,勇者苦怯,疾病不养,老幼孤独不得其所,此大乱之道也。是故先王之制礼乐,人为之节。

乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。和故百物皆化;序故群物皆别。乐由天作,礼以地制。过制则乱,过作则暴。明于天地,然后能兴礼乐也。

是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义。合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中而发作于外,皆安其位而不相夺也;然后立之学等,广其节奏,省其文采,以绳德厚。(王文锦,2003:529—530)

人的天性禀赋具有与物感通的能力,所以,对于天地间的时序变化和阴阳交替,人都有所感通。不仅如此,在与外物相感时会产生特定的好恶之情,礼与乐正是先王根据人在感通过程中情性的变化而制作。这里有两个社会学也在关心的问题:在研究人与他者互动时,如何深入

到感通的层面；在现代社会一种越来越纪律化的时间感，甚至是一种无时间性的感受下，社会学如何重新把时间纳入秩序的要素，并且于外在时间与内在时间中找到一个秩序的标准。

社会或人伦关系以及时间性是人的生命最基本的两个要素，由上文可知，二者并不能独立抽象地存在。人伦关系的互动在一定的时间内发生，时间也在特定的互动中被感知与形成。这种时间既有自然的属性，更有社会的属性，人将这两种属性统合在一起。所以，人伦关系在时间中展开，在时间中表达，礼仪性的时刻是人伦关系最为重要的表达时点。礼仪过程是最具感受性的时刻，也是最为神圣性的时机。这种感受的深刻性与复杂性总汇于人的内心。人以一己之躯交接天地万物，将自己的生命融入“不舍昼夜”的时间之流。在这种交接过程中，人并不是某个外在目的的工具，而是主动与外界感通交流，形成文明的生活状态。中国诗乐传统里所说的“摇荡性情，形诸舞咏”（钟嵘，1998：15）最能表达人之性灵以一种文明形式所生长的状态。

礼的“社会—时间”结构传递出人生活世界的基本样貌：人在特定的时间与特定的人或事打交道，在互动中兴发出特定的感情。这种感情随着互动的加深而加深，随着互动的转换而转换。人与人的互动总在不断交互和推展，人与事也在因缘际会之中，感受也因此在这种互动所生成的时间流中不断相生相转。生育、嫁娶、再生育所形成的人伦关系循环式接力的完成才是人生时间性被完成的标志，“宗法制”把祖孙三代看成一个比较基本的结构单位，正是有对这一“社会—时间”结构的考虑。同样在与各种人、事、自然风物的互动中，时间在绵延的情绪中流溢出来。这种“社会—时间”结构不是均质的，不是单线的，而更像是一种循环、嵌套与遇合的结构，具有音乐性和诗意性。人在这个过程中的复杂情感体验才是社会生活最真实的本质。《礼记·曲礼》正是从各个方面展现人日常生活的“社会—时间”，因而它所表达出的社会生活并不是那么僵硬与刻板，而是总能引起人的同感，兴发人的体验，通过文学性的表述对人的社会生活做了一番最亲切和精准的刻画。

五、余论：礼情作为人与社会神圣性的表现

费孝通在他的文字里经常强调生活中处处是田野，意在教导我们社会学的研究归根结底要回到对于人的日常生活与生命意义的理解上

来。即便在生命的最后阶段,他还依然在不断补课,提出扩展社会学研究的界限,要把“心”和“天人关系”纳入社会学研究的范畴,并且在追问陆象山的“吾心即宇宙,宇宙即吾心”究竟何义时,提出了“将心比心”的研究方法(费孝通,2003:5-16)。费孝通告诉我们,理解社会,必须要对人心有深度的感通与体会,而要有此感通与体会,首先自己的心就必须是活泼的。

本文通过对《礼记·曲礼》以及相关礼学文本的尝试性讨论,试图从礼仪过程的角度加深我们对于社会的认识。首先,社会本身不能离开一种基本的神圣感的意识,“社会”这个概念本意是指关系,而这种关系从来都是广泛的(威廉斯,2005:446-452),尤其不能脱离神圣关系。神圣感并不一定来自于神圣与世俗的两分,中国的礼表达的是人日常生活中的基本情绪,这种情绪的神圣性主要来自于对天地(世界)的感通,以及在生死对照下显现的对生的爱与敬。礼仪过程中体现的节奏和情绪代表了格尔茨所说的日常生活中看似无关紧要,却又深深影响我们认识自己的实践方式。其次,从礼的角度进行社会学研究,能将人的实践感最大程度地揭示出来。社会学虽然研究人与人的交往,但交往的主体——人——却常常被这一学科过度简化,比如,功能主义化和机械化。再次,这也有助于我们提升对社会结构或制度的理解。结构与人的实践相关联,而实践既关联着社会关系,也关联着时间,这种“社会—时间”结构是人生命历程的核心。人心是活泼的,人与人的相感通和将心比心使关系得以发生,结构得以生成和维持。人天生所具有的社会性正体现在人心与外界自觉而有意义感的交接这一自然的伦理行为中。人不是被结构束缚或驱动的甲虫,也不是只能拥有自我的孤独个体,而是社会性的存在,我们日常生活背后的根本意义感是仁义与生机。而社会秩序的生成正是源于人内在的敬意与对义的自觉。最后,礼的核心精神是启发人的内心感受与主体自觉。在礼仪中,人的自觉意识最容易被激活。所以,与其说《曲礼》展现的是常人的日常状态,不如说它展现的是常人向往的礼仪境界,只有日常生活真正达到礼仪所规定的样子,日常生活的结构与意义才会随着人的自觉一同回归本真的状态。所谓“情深而文明”,说的正是在人心自觉,回归天性时,日常生活的结构与意义也像明月一样从云雾走出,变得明亮。从礼学的视角对社会进行理论研究和表述,首先并不在于进行知识上的全面认知

和把握,而是通过感通的实在与扩充达到认知的目的。如果只是单单依靠逻辑与实证的把握,虽然可能形成一个有关社会的完整和严谨的系统性知识,这一知识与社会事实本身的对应关系却无法言明。礼的根本精神在“主敬”,正好可以弥补上述意义上的社会研究的不足。

中国礼文化非常发达,涵盖了生活的各个方面,力图将人的生活全面提高到一种礼之境界,而这样一种提升正是“文明”原初的含义。礼仪的存在揭示了社会生活的一个本质,那就是“社会”本身有合礼与不合礼的明暗两种状态,这大大加深了我们对于“社会”的理解。“社会”和人一样,本心都可能晦暗不明,需要被点亮,所以,对中国传统礼仪的具体研究将有助于我们构建中国自身的社会学。

参考文献(References)

- 曹元弼. 2017.《丧服郑氏学》序[G]//丧服郑氏学. 张锡恭,著. 吴飞,点校. 上海古籍出版社:1-2.
- 晁福林. 1995. 试论春秋时期的祖先崇拜[J]. 陕西师范大学学报(哲学社会科学版)(2): 88-95.
- 陈来. 1996. 古代宗教与伦理:儒家思想的根源[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 道格拉斯,玛丽. 2008. 洁净与危险[M]. 黄剑波,等,译. 北京:民族出版社.
- 费孝通. 2003. 试谈扩展社会学的传统界限[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版)(3): 5-16.
- 费孝通. 2009. 费孝通全集(第三卷)[M]. 呼和浩特:内蒙古人民出版社.
- 高延. 2014. 高延论中国宗教及其研究:《中国的宗教体系》总序[J]. 赵强,译. 文化学刊(2):78-82.
- 格尔茨,克利福德. 2008. 文化的解释[M]. 韩莉,译. 南京:译林出版社.
- 葛兰言. 2005. 古代中国的节庆与歌谣[M]. 赵丙祥,等,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 华琛. 2011. 神明的标准化:华南沿海天后的推广,960—1960[G]//中国社会文化史读本. 陈仲丹,等,译. 北京大学出版社.
- 吉登斯. 1998. 社会的构成[M]. 李康、李猛,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 科大卫、刘志伟. 2008. “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[J]. 历史人类学学刊(6):1-21.
- 李安宅. 2005.《仪礼》与《礼记》之社会学的研究[M]. 上海人民出版社.
- 林耀华. 2000. 义序的宗族研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 钱穆. 2010. 中国思想史六讲中国学术思想十八讲[M]. 北京:九州出版社.
- 孙希旦. 2015. 礼记集解[M]. 北京:中华书局.
- 特纳,维克多. 2006. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄剑波,等,译. 北京:中国人民大学出版社.
- 王夫之. 2011. 四书训义(三)[M]. 长沙:岳麓书社.
- 王国维. 1959. 观堂集林[M]. 北京:中华书局.
- 王铭铭. 2005. 社会人类学与中国研究[M]. 桂林:广西师范大学出版社.
- 王铭铭. 2007. 经验与心态:历史、世界想象与社会[M]. 桂林:广西师范大学出版社.
- 王铭铭. 2016. 局部作为整体:从一个案例看社区研究的视野拓展[J]. 社会学研究(4):

98—120.

王文锦. 2003. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局.

韦伯. 2004. 中国的宗教 宗教与世界[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.

威廉斯, 雷蒙. 2005. 关键词: 文化与社会的词汇[M]. 刘基建, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.

吴飞. 2011. 从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思[J]. 开放时代(1): 66—85.

吴柳财. 2016. 费孝通社会学方法论的转向——从《生育制度》出发[J]. 社会发展研究(4): 117—135.

许慎. 1963. 说文解字[M]. 北京: 中华书局.

伊利亚德, 米尔恰. 2008. 神圣的存在: 比较宗教的范型[M]. 晏可佳、姚蓓琴, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.

郑玄, 注. 孔颖达, 疏. 2008. 礼记正义[M]. 上海古籍出版社.

钟嵘. 1998. 诗品译注[M]. 周振甫, 译注. 北京: 中华书局.

周飞舟. 2015. 差序格局和伦理本位: 从丧服制度看中国社会结构的基本原则[J]. 社会 35(1): 26—48.

周飞舟. 2017. 从志在富民到文化自觉: 费孝通先生晚年的思想转向[J]. 社会 37(2): 143—187.

朱彬. 2010. 礼记训纂[M]. 杭州: 浙江大学出版社.

朱熹. 2002. 朱子语类(卷八十五)[G]//朱子全书(第十七册). 上海古籍出版社: 2899.

朱熹. 2010. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局.

De Groot, Jan Jakob Maria. 1892. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. I. Leiden: E. J. Brill.

De Groot, Jan Jakob Maria. 1894. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. II. Leiden: E. J. Brill.

De Groot, Jan Jakob Maria. 1897. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. III. Leiden: E. J. Brill.

责任编辑: 张 军