

礼与中国文化的再探讨

刘 德 增

与中世纪欧洲一元的文化构成——“上帝的文化”不同，中国文化构成是多元的，由此导致了在什么是中国文化的基本特质上，既众说纷纭而似乎又能各圆其说的现象。造成这种局面的第二个原因，是我们传统研究方法的弊端：在尚未全面而深入地把握中国文化的情况下，亟于对中国文化的基本特质作出概括。这样，当代的中国“文化热”难免有些浮夸。我们有必要回过头来重新检讨“礼与中国文化”这样的重大文化事象。

—

礼是一个妇孺皆知而又甚为模糊的概念。古往今来，国人大多是从某个层面或某一角度来定义礼。最为他们所乐道的，是礼的尊卑贵贱的等级性。深谙礼义的司马光即曾经说：“礼莫大于分，分莫大于正名。”^①这种观点尚停留在对礼的表面认识上。

礼有“本”和“文”两个方面的内容，所谓“先王之制礼也，有本有文。”“本”指礼的精神和原则，是礼的内在特质；“文”指揖让周旋的仪式和用来行礼的各种器物，是礼的外在形式。礼的构成形式犹如一种“实体”，有其内在特质和外在形式。

礼的内在特质有二：神秘性和伦理性。

在古代，人统治人的世界被歪曲成神统治人的世界。礼最初的作用是事神以祈福祛灾。《说文》：“礼，履也，所以事神求福也。”在甲骨文中，礼象二玉在器之形，象征人向鬼神有所奉献。这与《说文》的释义是相同的。

罗马尼亚文化理论权威亚历山得鲁·泰纳谢指出：“在文明史发展的各个不同阶段，文化中宗教的和世俗的比重是各不相同的。……从远古时期开始，在文化中就逐渐地、越来越广泛地确立起世俗的精神，这是文化发展的规律。”^②中国文化发展的规律也如是。到距今约六千年的“大汶口文化”时期，个体家庭破土萌芽。在个体家庭里，稚幼的子女有赖于父母的抚育，年迈的父母需要子女的供养。维系这种相互依存关系的“父慈子孝”伦理道德应运而生，从而赋与礼以新的内在特质：伦理性。中国奴隶社会走了一条与“古典的劳动奴隶制”——希腊、罗马的奴隶制不同的发展道路，在氏族血缘关系的废墟上发展为宗族奴隶制。这为礼的伦理性的发展提供了肥沃的土壤。但在殷代以前，礼的伦理性远不如神秘性厚重，殷代统治者犹以“率民以事神”为职责。殷亡周兴，以周公旦为代表的周初统治者认为“不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”，他们从夏、殷的兴衰中总结出来的一条重要的经验教训是：“天命靡常”，要注重人的力量。于是，形成了既“敬天”又“保民”的统治思想。王国维《殷周制度论》说：“周之制度典礼，实皆为道德而设。”斯说虽偏重于周礼的伦理性而忽视了其神秘性，但我们不能否认这样的事实：在周礼中，伦理性与神秘性并重。

这是为儒家所称道的周公“制礼作乐”的主要内容。

降至春秋，生产力的提高带来了科学文化的发展，一些有识之士日渐认识到自然界的物质性和礼的神秘性之虚伪，臧文仲反对焚巫尪以求雨，子产反对禘祭“天火”，孔子对禘礼冷漠厌烦，即是例证。而礼的伦理性深深植根于血亲关系中，根深蒂固，难以撼动，成为礼的基石，《左传》所谓“孝，礼之始也。”

三代以来的礼的伦理性，是基于血缘关系的血亲伦理。春秋时期，随着宗法制的瓦解，任贤使能的官僚制度的发生、发展，一些出身并不高贵、甚或是乞丐、牧奴之流（如百里奚、宁戚）跻身于各国统治舞台，成为人们为之侧目的布衣卿相。这些人与国君无血缘关系，难以用血亲伦理来规范他们。于是，产生了一种新的伦理观念——忠。春秋以降，在君臣关系上，忠成了比孝适应性更强的伦理规范。不过，在“修身”、“齐家”与“治国”、“平天下”互为表里的古代中国，孝与忠的关系是二而一的。忠孝伦理成为中国封建礼仪的“基本内核”。

礼的内在特质——神秘性和伦理性是藉助揖让周旋的仪式和各种礼物而得以表达的。《新唐书·礼乐志》说：孝慈、友悌、忠信和仁义体现在居处、动作、衣服和饮食上。可谓一语中的。任何一种礼都要借助一种特定的仪式和器物来表达，礼之义寓于礼之仪、器中。在孔子的言论集——《论语》中载有这么一件事：子贡想把行告朔礼所用的那只羊去掉，孔子不同意，说：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼！”孔子是深谙礼义的，在他看来，行告朔礼用的那只羊，已非一只有血有肉的动物，而是一种“礼”：献给神祇的牺牲。

与求诸内心信仰的礼的内在特质不同，礼的外在形式具有等级性，“名位不同，礼亦异数。”礼的神秘性和伦理性之外在表现，就是在揖让周旋的仪式和器物上的尊卑贵贱之分。

礼作为一种文化事象，具有这样一种模式：以神秘性和伦理性为内在特质，以揖让周旋的仪式和器物上的等级区分为外在表现形式。

二

传统的看法认为礼治即人治。实际不然。人治是一种不靠或主要不靠任何制度，而只靠或主要靠行使权力的人的才能和品德来治理国家的方式。礼是一种制度，虽然礼学家把礼看作某位或某些圣贤（如周公）的杰作，但这只能说明某个或某些人适应社会发展的需要，对礼作了一些修订、改革，且制礼者也要受礼的约束。认为礼治即人治的观点是不妥切的。

在夏商周三代，礼作为一种行为规范，既具备道德规范的形式，又具备法律规范的形式；既合乎道德规范的结构，又合乎法律规范的结构。三代之礼具有道德规范和法律规范的双重属性。刑，仅仅是一种处罚的方式。

入春秋后，周礼瓦解了，起不到规范人们行为的作用。在这个社会大动荡时期，各国统治者为了巩固统治，有效地控制民众，开始了中国历史上的立法活动。这些立法活动标志着法律脱离礼的窠臼成为独立的形态。但春秋时期尚无“法律”这个概念，各国都不约而同地用“刑”这个旧的刑罚名称来表达成文法这个新事物。确立“法律”这个概念的，是战国时的法家学派。

法家不啻完成了法与礼的分化，确立了法律规范，又创造性地改造了周礼，开创了秦礼。战国时人及汉儒多指斥法家和实行法治的素弃礼义而任刑罚，这种以偏概全的观点迄今

犹为人们所乐道。诚然，法家和实行法治的秦在治国手段上摒弃了礼治而采用法治。但是，正如儒家主张“德主刑辅”一样，法家和实行法治的秦也并没有完全否定礼。相反，创造性地改造了周礼，开创了封建性的秦礼。例如，商鞅变法时规定：“小夫死，以上至大夫，其官一级，其墓树级一树。”这种用墓树之多寡来区分尊卑贵贱的制度，显然属于礼的范畴，故史称商鞅“更礼以教百姓”。秦以后的统治者步商鞅之后尘，继续修订秦礼，至嬴政时而粗备。

但是，秦礼与周礼不同，具有法律性。

法理学的原理告诉我们，一切法律规范都由三个要素构成，这就是假定、指示和制裁。假定，指明该规范的适应范围和条件；指示，指明行为的界限与模式，即应该做什么和不应该做什么，允许做什么和不允许做什么；制裁，指明违犯该规范的后果。按照这一原理来看，秦礼具有法律规范的属性。在湖北云梦睡虎地秦墓出土的竹简中有这么一项条文：“听命书，……不辟（避）席立，贞二甲，法（废）。”^⑩这项关于听朝廷命书之仪的条文，显然具备法律规范的假定、指示和制裁三个要素，是法律规范。实际上，当时人即谓秦礼为“秦法”、“秦仪法”。

秦亡汉兴，刘邦君臣怨于秦亡于政繁法酷而约法省禁，结果乱了君臣名分。鲁儒叔孙通奏议制礼以规范群臣，刘邦可其奏。叔孙通等人以秦礼为蓝本略加变通，制定了汉礼。汉礼“与律令同录，藏于礼官”，也具有法律规范的属性。

及至汉武帝时期，儒学以其适宜“守成”的特点排斥了其它学说，被定为一尊。儒家的开山祖孔子曾说：“礼乐不兴，则刑罚不中。”出自孙氏之儒而“发明孔子之道”的荀子说：“礼者，法之枢要也。”儒学登上统治舞台后，便将这种以礼为立法之准则的主张予以实施，礼与法的关系由此发生了一场深刻的变革：礼不再具有法律规范的属性，更进而成为立法的准则。汉武帝时出现的“《春秋》决狱”是法律“礼化”的开端。东汉时，士大夫们不断提出修订律令，使之“应《经》合义”，“与礼相应”。儒学大师郑玄等遍注群《经》，以礼释律。魏明帝时，傍采汉律而制魏律，首次将“八议”入律。维系司马氏统治秩序的晋律，“峻礼教之防，准五服以制罪。”及至唐代，法律的修纂完全以礼为准则：“唐律一准乎礼，得古今之平，故末世多采用之。元时断狱亦每引为据。明洪武初命儒臣同刑官进讲唐律，后命刘惟谦等详定明律，其篇目一准于唐。”清律以明律为蓝本，所谓“取清律、明律，订其异同。”修订后的清律也同样准乎礼。

礼的法律化和法律的礼化，把礼的内在特质——神秘性、伦理性和礼的外在形式的等级性变为“国家意志”，强制国人皈依、遵循。礼作为文化形态，是一种统治文化，“礼教”、“礼制”、“礼律”、“礼治”这些名词本身即表明了礼的统治功能。它的推行赖乎国家的强制。当国家无力强制或强制力削弱时，便会出现“礼崩乐坏”的局面。

与礼相对立的，不是人们常说的法，而是俗。民俗作为民间文化传承事象，展现着民众的心理素质和精神风貌，是一种被统治文化。因之，统治者要移风易俗，要用礼来整齐民俗。“夫礼，所以整民也。”礼藉助国家的强制力和移风易俗这个渠道迫使民众向它的模式认同皈依。剖析一下中国民俗文化就会发现：这种被统治文化也是以神秘性、伦理性为内在特质，以等级性为外在表现形式。

在中国文化史上，无一文化事象能具有礼这样的渗透力和整合力。礼的模式是中国文化

多元构成中的基本构成。

三

中国三百年来的颓唐不振，使国人泄愤于“吃人的礼教”，横加抨击。在古代中国，礼有其存在的必然性和合“理”性。礼作为一种文化事象，含蕴着有利于文化发展的活力。中国文化能在古代世界处于领先地位并独树一帜，与礼有极大的关系。

活力之一：崇尚现实，避免了中国文化的宗教化。

礼注重人际关系的调整，而向现实社会，具有崇尚现实的世俗性。诚然，礼也有神秘性，也讲敬天法祖。但自西周起，礼的神秘性渐次受到抑制，伦理性成为礼的基本特质。中国文化没有象欧洲、阿拉伯国家和印度等地那样走向宗教化，而发展为崇尚现实的世俗文化，是礼的汗马之功。在礼学大师孔夫子的故乡，“僧道不入境”^①，诗人赞叹：“一方烟火无庵观”^②。在崇尚现实的礼的面前，慕尚虚无的宗教是无立足之地的。尽管佛教、伊斯兰教和基督教三大宗教皆曾传入我国，但皆未“感化”国人，引导他们走向“上帝文化”。相反，外来宗教只有中国化才能在茫茫禹迹上找到一席立足之地。

宗教滞息着人类文化的发展、进化。“在宗教文化中，认识受到了阻碍并且以假乱真。”^③它要人们把人生赋与虚幻的来世，为那冥冥中的上帝奋进、奉献。诚如张载批驳佛教之虚妄所说：“以人生为幻虚，以有为为疣赘，以世界为荫浊。”^④相对于三大宗教统治下的国家和地区来说，礼对人性的扭曲要轻一些，文化发展的动力也就大一些。当世界文明起源较早的国家和地区走向宗教文化，文化发展受阻时，中国文化在崇实精神推动下持续发展，终于把早年的伙伴（如印度、埃及、巴比伦）甩在身后，走到世界文化的前列。

活力之二：凝聚民心，构筑了强固的“文化长城”。

在马克思主义民族理论上卓越建树的斯大林同志指出：“表现于共同文化上的共同心理素质”^⑤，是民族的构成要素之一。礼是汉族区别于他民族的文化特征，汉族的另一名称“华夏”即根源于礼，所谓“中国有礼义之大，故称夏；有服章之美，谓之华。华、夏一也。”^⑥如果说“汉”、“华夏”是族名，“中国”是该族居住的区域，那么，“礼”就是该族区别于他民族的文化标志。它用构成自身的诸要素铸造了汉族的“共同心理素质”，远在军事防御性的万里长城出现之前，就构筑了一堵“文化长城”。这堵无形之长城较之那堵有形之长城更为强固。有形之长城靠无形之长城来支撑，而当有形之长城被异族攻破后，无形之长城依旧起着抵御异族入侵、维系汉族的重大作用。如，清军入关，下“薙发令”，汉族军民断言表示：“头可断，发不可薙！”那些迫于清廷的淫威而薙发者，发虽薙而心未变。在胶东地区流行着这样一种习俗：“正月不剃头，剃头死已舅。”^⑦在这种习俗的背后，深蕴着一种强烈的民族意识：“闻诸乡老谈前清下剃发之诏于顺治四年正月实行，明朝体制一变，民间以剃发之故思及旧君，故曰‘思旧’。相沿既久，遂误作‘死舅’。”^⑧礼构筑的“文化长城”在抵御外侮、维护汉族的独立与尊严上，起了远较那堵军事防御性的万里长城更为重大的作用。

活力之三：“以夏化夷”，促进了少数民族文化的发展。

凭藉黄土高原和黄土冲积平原优越的自然环境而率先发展起来的汉族的礼乐文化，在古代一直先进于周边各部族，为他们所仰慕，他们通过各种方式和渠道引进汉族的礼仪以丰

富、发展自身的文化。龟兹王绛宾，“乐汉衣服制度”^④，在他的小王国里仿行“汉家仪”^⑤，即是一例。汉族统治者推行的恩赐式的“以夏化夷”文化交流政策，也极大地促进了少数民族文化的发展，甚或是飞跃般的发展。汉礼的引进、传入，大大地缩短了少数民族文化的进程，按常规需要数百年、甚或上千年的文化进程，在短短的十几年内就完成了。

礼对中国文化的促进是多方面的，我们所述三点仅是其荦荦大者。

四

任何文化事象皆包容活力与惰性于一身，只不过在不同的时期、场合二者所起的作用有主、次之分而已。礼蕴含着促进中国文化发展、进化的活力，也包含着滞缓中国文化发展、进化的惰性。这种惰性随着中国文化的日益发展、进化而渐次加大。

惰性之一：神秘性对文化的歪曲与阻滞。

礼崇尚现实，在它的作用下中国文化没有沦为宗教文化而发展为世俗文化。但礼也有一定的神秘性，讲求敬天法祖。相对于宗教文化来说，礼显示出一定的活力；与科学的文化相比，则相形见绌，有巨大的惰性。当公元十四世纪那场肇端于意大利、后波及欧洲其他国家的“文艺复兴”运动，把科学从“教会恭顺的婢女”^⑥地位上解放出来，欧洲的科学技术“以意想不到的力量一下子重新兴起，并且以神奇的速度发展起来”^⑦之后，中国文化仍没有摆脱神灵迷信的干预，就连宋应星那样杰出的人物在解释火药爆炸的原理时，也没脱出“阴阳说”的窠臼。中国文化的落伍势在必然。

惰性之二：伦理性对人性的扭曲。

礼的伦理性具有世俗性，但它驱使国人片面地追求道德的自我完善，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，忽视、甚至否定了人的其他方面的需求、发展。日本启蒙思想家福泽谕吉尖锐地诘问：“如果有人只知背诵《古事纪》和《五经》，专门学习忠义修身之道，连谋生的方法都不懂，这样，能说他是个文明人吗？”^⑧礼的伦理性驯化出来的士大夫，是一群畸形的“文明人”。

惰性之三：等级性对人欲的禁锢。

礼的外在形式的等级性即其禁欲性，它把原本是丰富多彩的文化生活限定在一个永恒不变的水准上，把对文化生活的追求视同民欲之放纵而加以禁绝。汉儒即直言不讳地说：“宫室、舆马、衣服、器械、丧祭、声色、玩好，人情所不能已也。故圣人人为之制度以防之。”^⑨这虽然对统治者的穷奢极欲有所抑制，但也窒息了人们对美好生活的追求，扼杀了人的进取性。“知足常乐”成为国人的一大特性。

惰性之四：崇古性使改革举步维难。

礼讲求法祖敬宗，要人们向古人学习、看齐，具有浓厚的崇古意识，所谓“礼也者，反本修古，不忘其初也者。”在崇古意识下，改革便是“离经叛道”。秦孝公以一国之君，“欲变法以治，更礼以教百姓”，犹有“恐天下之议我”之虑。中国古代乃至近代的改革家所遇到的最大难题，也正是法与不法“先王”。在礼治社会里，文化革新难于上青天。

惰性之五：自大性杜绝了外来文化的摄入。

炎黄子孙把礼目为文明的标志，他们认为人区别于禽兽的特征就在于知礼，所谓“人之所以为人者，礼义也。”而懂得礼义之道的唯有汉族人，其他民族都是不识礼义的未开化的

“蛮夷戎狄”。这样一来，汉族便萌发了一种文化自我中心观，视学习他民族的文化为耻辱。明末来中国的传教士利玛窦深有感触地说：“中国人把所有的外国人都看作没有知识的野蛮人，并且就用这样的词句来称呼他们。他们甚至不屑从外国人的书里学习任何东西，因为他们相信只有他们自己才有真正的科学和知识。”^①在中国历史上，汉族主动吸收他民族文化的事例屈指可数，除了常为人们所称道的赵武灵王“胡服骑射”、张骞通西域和唐代引进印度文化外，还有什么？在文化自我中心观下，汉文化“形成一种古代世界最为独创的文明”^②。但是，任何文化都只有在交流中才有持久而旺盛的生命力。独创而拒绝兼收并蓄的文化，犹若只一味地吃肉而拒食他物的人，必定营养不良。

礼的神秘性、伦理性、等级性、崇古性和自大性形成一种“五位一体”的强固结构，滞缓了中国文化的发展。在中国文化走向近代化的历程上，礼成了一块巨大的、不搬掉就无法前进的绊脚石。

然而，一个令人痛心疾首的悲剧是：在多灾多难的近代，试图振兴中国文化者，皆未能打破礼的这种强固结构。洋务派囿于“中体西用”的窠臼而裹足不前。维新志士在向西方学习上比洋务派前进了一步，但最后也在礼的强固结构面前败下阵来，他们的首领康有为不仅认肯、称颂中国传统的伦理道德，甚至屑屑于细节，他自称：“吾昔入美，先通告吾人，行吾国礼而不握手，有难吾为维新而何守旧者。”^③辛亥革命给予封建礼义一次前所未有的打击但不够彻底，取得的成果也旋即丧失。“五·四”新文化运动的倡导者们对“吃人的礼教”有所批判揭露，但感性的声讨多于理性的批判。

礼的强固结构迟迟打不破，中国传统文化也就难以更新。

注：

① 《资治通鉴》卷一，咸熙王二十三年。

②⑥ 《文化与宗教》第26、23页，中国社会科学出版社1984年。

③ 《睡虎地秦墓竹简》第129页，文物出版社1978年。

④⑤ 李东阳《东祀录·曲阜纪事》。

⑦ 《正蒙·乾称》。

⑧ 《斯大林全集》卷二，第294、295页。

⑨ 《左传》定公十年疏。

⑩⑪ 《掖县志》卷二，民国二十四年版。

⑫⑬ 《汉书·西域传》。

⑭⑮ 《马克思恩格斯选集》卷三，第390、523页。

⑯ 《文明论概略》第89页，商务印书馆1982年。

⑰ 《盐铁论·散不足》。

⑱ 《利玛窦中国札记》卷一，第94、95页，中华书局1983年。

⑲ [法] 尺·格鲁塞《从希腊到中国》第6页，浙江人民美术出版社1985年。

⑳ 《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，载《康有为政论集》第907、908页，中华书局1981年。