

礼与礼器

——中国古代礼器研究札记之一

张辛

(北京大学考古文博学院副教授)

一、导 言

中国文化是以中庸观念为核心的礼乐文化。《尚书·大禹谟》曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”宋人将此奉之为道统。这里的“中”并非古来一些人所理解的，为不偏不倚之谓，实际是《礼记·中庸》所谓圣人“不勉而中”，“从容中道”之“中”，亦即被孔子称为最高道德的中庸之“中”^①。

中庸是孔子的重大理论发现，是孔子对中国传统文化中由来已久的核心内容的理论之总结。其基本有两个涵义：一是中；二是庸。中者，乃最佳、最适合、最恰当之谓也，或曰精萃所在、真淳之境。冯友兰先生说：“事物若臻至完善，若要保住完美状态，它的运行就必须在恰当的地位、恰当的限度、恰当的时间。”^②此恰当便是中；庸者，常也，规律也，常行不易之则也。朱子曰：“庸是常然之理。”引申之，即圣人先王之彝则，是实现或达到中的规律和途径。

中庸观念是处理天人关系、人人关系以及人与自我关系的最高准则；故“君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸”^③。由之在中国古哲那里，道中庸、极高明者只有两个：其一大自然或曰上天；其二祖先圣人^④。

因此，中国人对大自然始终持一种亲和态度，相通相融，“与天地合其德”，以一种“最高度地把握生命和最深度地体验生命的精神境界”^⑤成就了一种礼乐文化。

印度诗哲泰戈尔说：“世界上还有什么事情比中国文化的美丽精神更值得宝贵的？中

① 《论语·雍也》：“中庸之谓德矣，其至矣乎！民鲜久矣。”

② 冯友兰：《中国哲学简史》202页，北京大学出版社，1985年。

③ 《礼记·中庸》。

④ 张辛：《中庸精神与中国书法》，《魏维贤七十华诞论文集》142页，北京大学出版社，2000年。关于“极高明而道中庸”，孔颖达疏《礼记·中庸》，将天释为高明，贤人则道中庸，冯友兰先生据之将高明与中庸视为对立之统一。见冯友兰：《儒家哲学之精神》，《三松堂学术文集》497页，北京大学出版社，1984年。

⑤ 宗白华：《艺术与社会》，南京《学识杂志》半月刊1947年1卷12期。

国文化使人民喜爱现实世界,爱护备至。他们已本能地找到了事物的旋律的秘密;不是科学权力的秘密,而是表现方法的秘密。这是极其伟大的一种天赋,因为只有上帝知道这种秘密。我实在妒忌他们有此天赋。并愿我们的同胞能共享此秘密。”^⑥

中国文化的这一美丽精神,即事物旋律的秘密是什么呢?这就是秩序与和谐,或曰节奏与和谐。秩序或节奏即礼的精神,和谐即乐的精神。而“一个理想的人,或是一个理想的社会,必须具备乐的精神和礼的精神,才算完美”^⑦。中国古典社会正是这样一种社会,“礼和乐是中国社会的两个柱石,“礼”构成社会里的秩序条理;……“乐”涵润着群体内心的和谐与团结力。然而礼乐的最后根据,在于形而上的天地境界”^⑧。“天高地下,万物散殊,而礼制行矣;流而不息,合同而化,而乐兴焉”。“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也”^⑨。总之,秩序与和谐是宇宙,是大自然和人类社会运行之大规律、大准则。

于是,我们的祖先,以一种“和平的音乐的”心境把此种事物旋律的秘密,把礼的精神和乐的精神全面贯彻于日常生活,装饰到日用器皿,“使形下之器,使日常生活启示着形上之道”,“使现实的人生启示着深一层的意义和美”。进而升华到一种“天人合一的艺术境界,进入混然无间,灵肉不二的大节奏、大和谐”^⑩。

于是中国古代玉器、丝帛、青铜器、印玺乃至漆器便应运而生。而诸如此类便不仅成为宇宙秩序、宇宙生命的表征,更成为中国古代礼乐文化的表征和典型载体。因为这些古代文物本身即是古代中国社会中一项最重要的活动——礼活动所使用的主要器物。

因此我们说,美仑美奂的中国古代文物无不是中庸观念的产物,无不是礼乐文化的产物。而这一点正是我们认识和研究中国古代文物,尤其是其中最主要和最有代表意义的构成——礼器的基点或前提所在。

二、说 礼

欲认识和研究中国古代礼器无疑当从解读礼乐文化中的核心内涵“礼”开始。

释义

《说文》:“礼,履也。所以事神致福也。从示,从豊,豊亦声。”许氏以声训解之(礼、履二字上古皆为脂部来母字),实有所本。《荀子·大略》“礼者,人之所履也”,当为始作俑者。《诗·商颂·长发》:“率履不越,遂事既发。”毛传:“履,礼也。”《集疏》:“三家,履作礼。”《尔雅·释言》:“履,礼也。”是二字常互训。古经典中亦多见以履解礼者,如《礼记·祭义》“礼者,履此者也”;《礼记·仲尼燕居》“言而履之,礼也”;《汉书·公孙宏传》“礼者,所履也”;

⑥ 宗白华:《中国文化的美丽精神往哪里去》,《艺境》,北京大学出版社,1986年。

⑦ 朱光潜:《乐的精神与礼的精神》,《思想与时代月刊》第7期,1942年2月。

⑧ 宗白华:《艺术与社会》,南京《学识杂志》半月刊第1卷12期,1947年。

⑨ 《礼记·乐记》。

⑩ 宗白华:《艺术与社会》,南京《学识杂志》半月刊第1卷12期,1947年。

《白虎通·礼乐》“礼之为言履也”；《白虎通·情性》“礼者，履也，履道成文也”，等等。故许解无疑是正确的。但这并非惟一的解释，较早则有以“体”解礼者，《诗·鄘风·相鼠》“相鼠有体，人而无礼”，是体与礼对言。《礼记·礼器》“礼也者，体也，体不备，谓之不成人”等^①。也有以“理”解礼者，如《礼记·仲尼燕居》、《荀子·乐论》、《礼记·乐记》、《管子·心术》等。但问题的关键和重要性并非训履拟或体、理，而是所履者是什么。故许慎作了补释“所以事神致福也”，这很重要。徐灏《说文注笺》说：“履谓履而行之也，礼之名起于事神，故许云‘所以事神致福也’。”因此，关于“礼”字的完整的解释应该是：事神致福的行为谓之礼。

然而，由“礼”字传达给我们的信息远非如此。上个世纪初甲骨文的发现，为我们关于“礼”的形义研究尤其是字源学研究的深入进行提供了可能。原来，礼之本字乃豐，甲骨卜辞多见，作“𠄎”“𠄎”“𠄎”诸形。《说文》亦收有此字：“豐，行礼之器也。从豆，象形。”由时代和材料所限，许氏于此字显然不甚了了。段注曰：“上象形也。林罕《字源》云，上从𠄎。郭氏忠恕非之。按说文之例，成字者则曰从某。假上作𠄎，即不曰象形。”可见解释此字的关键乃在于其上部之“𠄎”。王国维对此有非常精辟的考释：

案殷虚卜辞有𠄎字，……古𠄎、𠄎同字，卜辞作丰、半、𠄎三体，则𠄎即豐矣。……此诸字皆象二玉在器之形。古者行礼以玉，故说文曰，“豐，行礼之器”，其说古矣。惟许君不知𠄎即𠄎字，故但以从豆象形解之，实则豐從𠄎在口中，从豆，乃会意字而非象形字也。盛玉以奉神人之器谓之𠄎若豐。推之而奉神之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。其初当皆用𠄎若豐二字，其分化为醴、礼二字，盖稍后矣^②。

这里观堂先生指认“豐”上所从𠄎为玉，断“豐”字为会意字而非象形，并肯定“古人行礼以玉”，这是非常重要的三大发明，从而把人们对礼的认识提升到一个新的境界。于是许多治礼学者都信从是说。但王国维和许慎一样仍认为礼字从豆，这自然使得许多学者，尤其古文字学者不能心安。

马叙伦最早怀疑从豆之说，其根据郑玄注《仪礼·公食大夫礼》“饮酒，实于觶，加于豐”句曰“豐，所以承觶者，如豆而卑”等认为“豐”乃承尊之器^③。

诚然，“豆”字于卜辞，于金文均有见，作“𠄎”、“𠄎”和“𠄎”，绝不类卜辞“豐”下之形，故晚近许多学者认定其字乃“𠄎”即“鼓”字初文。郭沫若曰：“豈”当为鼓之初字，象形，作𠄎，乃伐鼓之意。卜辞二字相通。”唐兰先生力赞其说。以后林沅、裘锡圭先生更专文论证“𠄎”下非豆而从𠄎^④。

鼓为乐器，这已属常识。然以鼓盛玉似又于理不通。故裘锡圭先生因此而疑惑：“豐

① 《淮南子·齐俗训》、《释名·释言语》、《释名·释典艺》、《广雅·释言》、《大戴礼记·曾子大孝》、《礼记·丧服四制》注等亦以体训礼。此解均当出之《左传·桓公二年》所载师服语：“礼以体政，政以正民。”参见刘家和：《先秦儒家仁礼说新探》，《孔子研究》1990年1期。

② 王国维：《观堂集林》卷六290页，中华书局，1959年。

③ 郑玄注：《马叙伦学术论文集》191页，科学出版社，1958年。

④ 唐兰：《殷墟文字记》63页，中华书局，1981年。林沅：《豐豐辨》，《古文字研究》十二辑，中华书局，1985年。裘锡圭：《甲骨文中几种乐器名称》，《中华文史论丛》1980年2期。

字为什么从珏,还有待研究,也许这表示‘豊’是用玉装饰的贵重大鼓吧。”^⑮ 其实周一良先生早就指出“鼓”乃“壹”之引申,其本义亦训饮食器,其后作量器,又用作乐器而击之,于是加“支”而成“鼓”^⑯。

至此问题实际已告明确,不必费解。“礼”字乃取象于“玉”和“壹(鼓)”的会意字。以中国古文字会意字之造形例,玉、壹二部并列成字亦无不可,未必非形成某种必然联系。“珏”置“壹”之中完全受制于汉字形体结构之内部平衡律。而礼字如此结构正揭示出玉和鼓是礼乐活动中最重要和最具有代表性的器物。此于卜辞、于先秦文献都明确有征,如卜辞数见“禹玉”、“五玉”、“三玉”或“燎玉”、以“珏酌河”等^⑰;《左传》、《周礼》等文献中时见“沈玉”、“沈璧”及以玉“礼天”、“礼地”等^⑱;又如卜辞中有“五鼓上帝若王”、“壹于天乙六牛”、“其鬲壹告于唐牛”等^⑲;《诗·商颂·那》“奏鼓简简,衍我烈祖”,《周礼·春官》有“鼓人”以“雷鼓”、“灵鼓”、“路鼓”祭鬼神等^⑳;《礼记·明堂位》“夏后氏之鼓足,殷楹鼓,周县鼓”;又贾公彦疏《周礼·大宗伯》引郑玄语曰“先奏是乐以致其神,礼之以玉而裸焉”;《易·系辞》“鼓之舞之以尽神”等等皆是。孔子曰:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”^㉑ 其虽意在否定形式而强调内心之诚,但无意之中却明确道出了玉、鼓等在礼乐活动中的显要地位。因此我们的祖先择此二者来构造礼字,实在是高明和正确之举,既准确无误地表达出应有意义,也同时把行礼以玉以鼓这一重要文化现象永久地记录下来。尔后随时代的进展和汉字形体结构自身规范化的演变,“豊”字复加“示”而为“礼”^㉒。这里,郭沫若对王国维的论述曾作过重要补释:

“礼是后来的字,在金文里面我们偶尔看见有用豊的。从字形结构上来说,是在一个器皿里面盛满两串玉贝以奉事于神,《盘庚》篇里说的‘具乃贝玉’,就是这个意思。大概礼起于祀神,故其字后来从‘示’,其扩展而对人,更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制,这都是时代进展的结果。”^㉓

鼎堂先生虽仍未彻底割舍旧解(以器皿盛玉),但提出一个重要观点,即“礼起于祀神”,后“扩展而对人”,继而又形成“各种仪制”,而“这都是时代进展的结果”。我们知道,中国古代文明是农业文明,农业无论粟作、稻作,在它起始阶段均有一个特性,即靠天吃饭,尤其是在不易形成大面积灌溉农业的黄河流域。于是与上天、大自然交好,向上天献媚示诚,自在情理之中。而稍后随着社会的进步,智力的开化,人们复由对自然的崇拜开

⑮ 裘锡圭:《甲骨文中几种乐器名称》,《中华文史论丛》1980年2期。

⑯ 引自《金文诂林》卷五上。

⑰ 分别见《邲·四五·五》、《粹·四四一》、《明后·二五四四》、《明后·二四八五》、《乙·六七三八》、《粹·十二》、《后·上二六·一五》、《佚·七八三》、《铁·一二七·二》。

⑱ 《左传·昭公二十四年》、《左传·定公三年》、《左传·襄公十八年》和《周礼·春官·大宗伯》等。

⑲ 分别见《甲·一一六四》、《佚·二三三》、《帝·二七》。

⑳ 《周礼·地官·鼓人》:“掌教六鼓四金之音声,……以雷鼓鼓神祀;以灵鼓鼓社祭;以路鼓鼓鬼享。”郑玄注:“神祀,祀天神也……社祭,祭地祇也,……鬼享,享宗庙也。”

㉑ 《论语·阳货》。

㉒ 从古文字学角度而言,从“示”之礼出现很晚,最早当见于《诅楚文》。

㉓ 郭沫若:《十批判书·孔墨的批判》,《郭沫若全集》历史编(二)96页,人民文学出版社,1982年。

始转向对人类自身的关注,于是对自己祖先,基于中华民族特有的自然生态环境作出了农业这一高明而必然的生产方式选择的祖先的崇拜便由之发生。于是“反其所自始”^②,向祖先献爱示诚,也自然成为顺理成章的事情,这就是礼的本来意义或曰最初的意义。而“祀神”、向上天和祖先示诚示孝、尽情交通的目的当然是“致福”、“有右(祐)”^③、人人得其养,社会安定有序^④。”故《荀子·礼论》曰“礼者,人道之极也”,《周书·武顺》曰“人道曰礼”^⑤。因此礼之初即人事、即人的行为,也就是说取向于人类自身事务,属文化现象。郭沫若所谓“扩展而对人”,实指礼由原发阶段而逐渐向社会功能化和政治化演进,所以才有了后来的所谓“五礼”、“六礼”之类制度化、体系性的礼。

总之,由汉字形义学而言,“礼”字的本义乃指以玉以鼓事神之行为。如果再作进一步的文化的考察,则可以由“礼”字得出如下认识:(1)礼,履也,礼是有相当认识性的行为;(2)礼行为起于事神,即交好神祇;(3)礼行为旨在“致福”,使人自身得以福祐;(4)事神需要一些器具;即行礼之器,而主要以玉、鼓和醴等为代表。

礼的起源

关于礼起源问题的探讨,我们认为其关键或前提有两点:一是“礼”意义的界定和把握。我们不能把礼视之为无所不包的文明体系,礼不等于文明,更不等于文化。如果说礼即文明,礼即文化,那么礼从人类诞生之日起就开始了,这就无疑失去了探讨的意义。如杨宽把礼起源的时间锁定在父系家长制,认为由敬献乡老之醴进而发展为对神的敬献,于是“礼”便产生了^⑥。邹昌林更认为礼起源于母系社会,乃至指认礼始于其时的分食礼,甚至认为更早,渔猎时代即已有“礼”^⑦。

杨、邹二先生之说显然难于取信于人,其原因是把“礼”概念泛化了,从而把礼之起源年代无限期地提前。

二是礼作为一种文化形态,是中国社会发展到一定阶段的产物。礼固然导源于一种在朴素、蒙昧、原始的意念驱使或指导下的媚事神灵的行为,但决不能说蒙昧状态的事神行为已是礼,也不能说一切事神行为都是礼,如巫术性事神即不是礼。我们认为这里对“礼”字形义学或字源学的探讨是非常有意义的。

上文我们已经对礼的字义作了形义学的分析,得出几点认识。但为何祀神,又如何祀神,这就涉及更深一层次的问题,这就是礼的渊源问题。礼作为一种文化现象或者确切地

② 《礼记·乐记》：“礼也者，报也。”又“礼，反其所自始”；《礼记·礼器》“礼也者，反其所自生”；《礼记·檀弓上》“礼，不忘其本”。

③ 《甲·一一六四》：“五鼓上帝若王……有右。”

④ 《左传·庄公二十三年》：“夫礼，所以整民也。”《左传·僖公二十八年》“定人之谓礼”。《左传·成公十三年》“礼，身之干也”。《左传·昭公十七年》“礼，人之干也”。

⑤ 何谓人道，《礼记·大传》有明确的解释：“上治祖称，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，予以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。”

⑥ 杨宽：《古史新探》308页，中华书局，1965年。

⑦ 邹昌林：《中国古礼研究》97、98页，天津出版社，1992年。


说一种文明形态,必应有其深刻的历史渊源和思想渊源。

这里西方一些人类学家的论述可以给我们以一定的启示或参照。

霍尔巴赫、费尔巴哈、孔德及泰勒等都指出,人类历史上最初的宗教意识形态是“拜物教”,或曰“万物有灵”的多元拜物教,即崇拜那些与人的生活密切相关或人类对之依赖性很强的自然物体。费尔巴哈说:“自然里的变化尤其是那些最能激起人的依赖性的现象的变化,乃是使人觉得自然是一个有人性的、有意志的实体,而虔诚地加以崇拜的主要原因。”^③ 而从拜物教逐步发展出多神教,最后达到一神教,上帝于是便被创造出来。宗教即是在此基础上产生的。

西方学者还认为巫术是前宗教阶段,亦即“万物有灵”阶段最后的文化产物。泰勒说:“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,……同样也是以人类的愚蠢为基础的一种能力。”^④ 而巫术的特点是企图通过动作、言语来强制性地操纵所谓自然力量。

在中国远古社会,“万物有灵”的拜物教之存在当属客观事实。如太阳崇拜,月神崇拜,风、雨、雷、电的崇拜及龙、凤、虎等图腾崇拜等等皆是,这已为学术界所公认。但西方学者所谓巫术(Magician 或 Wizard)在古代中国显然是不存在的,中国古文献中时时出现的巫、覡与其判然有别。

《说文》:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。象人两袂(袂)舞形,与工同意。古者巫咸初作巫。”巫,古或称灵巫。《说文》:“靈,灵巫以玉事神,从玉霤声。灵,靈或从巫。”“灵”字从玉,或从巫,说明巫之专职是以玉事神、降神。此由甲骨卜辞巫字作,正像两玉交错之形可证。又查古代文献,巫之职能所见者有如下诸端:(1)“事鬼神曰巫”;(2)“巫者,接神之官”;(3)“巫能制神之处位主者”;(4)“巫是祷神之人”;(5)“巫以告庙”;(6)巫是“祷解以治病、请福者也”;(7)“医师在女曰巫”^⑤。因此张光直先生认为中国文献中的巫应译为 Shaman(萨满)^⑥,是较为有理的。

正如前所论以及许多先贤时哲所指出的,中国文化是一种天人合一的文化,一种礼乐文化,因此与大自然交朋友、尚和平,讲礼乐是中国文化的特点。古代先民素来在天人合一观念的支配下,把自己视为自然界之一成员,而与自然万物和谐亲近,以礼相待,彼此认同,相通相融。因此较少孤独和恐惧,亦不会感到寂寞无助。大自然对于人既不具任何威慑作用,人类也就不必采用任何强迫手段向其硬性索取,以求得自身某种需要。人完全可以与大自然沟通、交往,完全可以从大自然那里合理予取。

因此,我们有理由赞同如下观点:

③ 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 459 页,三联书店,1962 年。

④ 泰勒:《原始文化》19 页,上海文艺出版社,1987 年。

⑤ 见《尚书·伊训》:“时谓巫风”孔传;《左传·襄公二十九年》:“乃使巫以桃茢先拔疾”疏;《周礼·春官·序官》“男巫”郑注;《左传·僖公二十一年》:“主祈祷清雨者”疏;《易·巽》:“周史巫纷者”注;《公羊传·隐公四年》:“于钟巫之祭焉”注;《淮南子·说山训》:“巫之用楮”注。

⑥ 张光直:《美术神话与祭祀》35 页,辽宁教育出版社,1988 年。

“第一，中国古巫的活动是以神灵观念为基础的，这与弗雷泽所记述的许多蒙昧社会的无神灵的巫术是不同的。第二，中国古巫的活动，主要地不是像自然巫术那样，强迫或压制神灵，而是谄媚和取悦神灵。”^④

《尚书·伊训》：“歌有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”孔传：“常舞则荒淫，乐酒曰酣，酣歌则废德，事鬼神曰巫。”孔颖达疏：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫覡之风俗也。”这一段记载对于中国古巫之风盛行年代的探讨很有意义。这里伊尹对所谓巫风是明确予以否定的。这一方面说明，“巫风”之盛行当在成汤之前，而商初伊尹之时尚未绝迹。同时又说明时代发展了，人们智力提高了，起码在商代这种情况已近乎历史之陈迹。这从先秦文献中巫字并不多见似可证明：《周易》、《诗经》中不见是字；《尚书》四见，但除上述者外，余皆人名，“巫咸”或“巫贤”而已；《春秋》亦不见是字；《左传》也只有三例，且与本文所论无大关联，其他则为“巫山”、“巫臣”、“巫媪”、“巫皋”之类。较晚的文献除较多的“巫咸”及其事迹追述外，较有意义的是“巫鬼”并称，如《汉书·地理志下》：“（楚地）信巫鬼、重淫祀”，《楚辞·九歌》：“沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡作乐，歌舞以娱神。”但显然已打上了新时代的烙印。故“巫”在先秦之时确已属茫茫古邈之事。

总之，在中国上古时代巫覡行为及其观念确实存在，甚至可能是一种主导性观念形态，而与“万物有灵”观念相适应。但随着三代文明之到来，这种观念形态便逐渐消亡而成为一种新的先进文化形态所取代。

《国语·楚语下》那段关于“绝对天通”事迹的记载，实际正揭示出中国巫覡文化阶段及其正向新的文化形态——礼乐文化转化之时的社会状况：

昭王问于观射父曰：“周书所谓重、黎使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信。神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，灾祸不至，求用不匮。

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福，蒸享又度，民神同位。民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾存臻，莫尽其气。

“民神杂糅”、“民神同位”、“夫人作享、家为巫史”，人人均可以自由地与神祇交流，家家都有男覡或女巫，正当是此一历史阶段的真实写照，反映出一种原始自然崇拜的情况。或者说，这实际正反映出原始宗教的早期阶段人类的一种人神混同，天神可以到世间，人人均可与之交往的朴素的、原始的思维。而在这之前，所谓“民神不杂”、民“有忠信”、神“有明德”、“民神异业、敬而不渎”则显然是后儒笔下的一种理想，非常类同《礼记·礼运》之

^④ 陈来：《古代宗教与伦理》41页，三联书店，1996年。

所谓大同:

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子。使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾皆有所养,男有分,女有归。……是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。

固然这是被高度美化了的社会,正如后人的评论的是一种空想的乌托邦,但实际上这段记载也并非完全凭空杜撰,它所描述的正是我国原始蒙昧社会的情况:没有私有财产,没有统治特权,人际关系基本处于一种自然状态,根本无需什么外在的规范性的东西,比如礼来制约。

然而后来发生的事情却大大不同了,《国语·楚语下》接着讲:

颡项受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。

《古书·吕刑》则记载为:

皇帝哀矜庶戮之不辜,报虐以威,遏绝苗民,无世在下。乃命重黎,绝地天通,罔有降格。

“皇帝”命令南正重和火正黎分管人事和神事,断绝天地之间、人神之间的联系,一般平民便不能随意与天神交通,而交通天神的权力便被社会上层垄断了。于是专业的神职人员便出现了,原有的巫覡很自然地得以地位的提升,其职责开始日趋专业化。而随着人神关系的变化,人际关系也必然会相应调整。于是一种外在的规范和调节人际关系的准则便慢慢产生了,一种新的文化形态即礼乐文化终于取代旧有的巫覡文化形态。这种先进文化形态的核心,就是规范和调节人际关系的准则,就是“人道之极者”礼。

当然实际的历史进程可能正好相反,所谓“绝地天通”的宗教改革决非先社会变革而行,而只能是社会发展变革的反映。《礼记·礼运》接着讲:

今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼。城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里。以贤勇知,以功为己。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此选也。此六君子者,未有不谨于礼者也。以著其义,以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常,如有不由此者,在执者去,众以为殃。是谓小康。

原始社会解体了,天下成为家天下,财产成为私有,阶级诞生,国家出现了,于是“大人世及以为礼”成为必然;父子、兄弟、夫妇等人际关系必随着新的君臣关系的出现而相应地需要调整和制度性规范。于是“礼义以为纪”势在必行;而制定礼仪,“著其义”、“考其信”、“示民有常”者当然是“君”,是“大人”,即禹、汤、文、武以至周公。而他们正是“绝地天通”的制造者和交通天神权力的垄断者。

王国维在其著名的《殷周制度论》一文中根据新发现的甲骨卜辞和金文材料与传世文献的互证也对当时的社会状况作过阐释:

自殷以前,天子诸侯君臣之分未定也,……盖诸侯之于天子,犹后世诸侯之于盟主,未有君臣之分也……于《牧誓》、《大诰》皆称诸侯曰“友邦君”是君臣之分

亦全未定也^⑤。

王氏所论无疑是可信的,故“绝地天通”之改革的年代必不会太早,只能是三代之前不太远的事情。《国语》中还有一段关于帝尧进行类似宗教整顿和改革的记载,其很可能与前面所述为同一事件。如此记载除了说明“绝地天通”确属无争的史实外,更重要的则是证明此事件发生的年代必在颛顼之后。

总之,“绝地天通”是中国历史和思想史上的重要事件。其意义就在于它是中国原始蒙昧社会向文明社会过渡在意识形态方面的直接反映,这在世界文明史上是很特殊的,并由此从根本上决定了中国文明的独特走向和发展途径。进一步而言,“绝地天通”实际标志着旧有文化形态,即巫覡文化向新的文化形态,即礼乐文化和历史性演进。而“礼”正是在这一时刻正式诞生的——从原有无序的、盲目的原始巫覡行为中正式脱胎和提升出来,而成为一种有明确的认识性、带有相当理性的规范的文明体系。其文化特征当有如下两点:

(1)礼是为求得人人关系和谐和社会的安定,而试图求助于超世界的力量的一种有明确意识指向的自觉的行为,而不再像巫覡行为那样只是为满足自身个体的某种需要而单纯和孤立地谄媚和取悦神灵;

(2)礼拜对象既有自然界的惟一神——上帝,更有“反其所自始”的祖先,而绝非先前巫覡那样只是“事无形”,取悦形形色色的多种自然神。

因此可以说礼是中华民族顺应自然生态的一种伟大创造,她对于维系以血缘关系为基础的宗法社会有重要文化价值和宗教意义。由此构成中国文明社会最基本的特征和最重要的标志之一,由此奠定了中国文化的最基本的素质。

礼的发展

降及三代,从甲骨卜辞的记载看,起码在晚商时期,人们所崇拜的自然神已日渐人格化。于是综合了各种自然神灵属性的“一神化”、“人格化”的上帝便被创造出来。而所谓“人格化”,就是在一定意义上说上帝是按世间最高统治者——氏族先王的形象创造的至上神^⑥。这一变化实际与中国历史由氏族社会向文明社会之过渡相适应的。卜辞中最多见者便是对上帝的求旨和乞恩,内容涉及祭祀、求年、田猎、战争、天气等一切活动。陈梦家在其《殷虚卜辞综述》中将上帝的权力归纳为16种之多。又据罗振玉的统计,卜辞中祭名之多令人称奇,如衣祭、翌祭、彤祭、协祭、岁祭、虫祭、龠祭等。

对上帝的信仰必然是对祖先崇拜的强化。卜辞中所见先公先王的权威与上帝的权威已很难区别,卜问先王祖先甚至先贤(如伊尹)的事也几乎无所不包。其原因很简明,即在当时人们的观念中,先祖死后是可以宾配上帝的。如武丁卜辞所说:“贞,咸宾于帝;贞,大

^⑤ 见《观堂集林》卷十 466~467页,中华书局,1959年。

^⑥ 胡厚宣:《殷卜辞中的上帝和王帝》,《历史研究》1959年9、10期。

[甲]宾于帝;贞,下乙宾于帝”等^②。卜辞中反映出来的“殷王对先公先王和先妣的崇拜,其主要特点之一便是祭祀的频繁和隆重。据董作宾研究,武丁时祭祀祖先的祀典有乡、壹、协、虫、夔、勺、福、岁、御、回、鬯、帝、郊、告、求、祝等;以乡、翌、祭、壹、协五种祀典为主干,……依次举行,遍及祖妣,周而复始,秩然有序”^③。故陈梦家说:“(商)祖先崇拜的隆重,祖先崇拜与天神崇拜的逐渐接近、混合,已为殷以后的中国宗教树立了规范。”^④由此可见,对上帝天神和对氏族先王祖先的两大思想崇拜已成为商代社会的主导性观念。

于是,由于与上帝沟通的权力,此时已全然被领主贵族所垄断,故由非理性的巫觋迷信脱胎和升华出来的礼便开始注入了“尊君”的时代内容,神权和政权开始合一。而占卜,这种原始的沟通天神的方式此时适应礼的需要而获得了突出的发展,成为殷王交流上帝和祖先的重要手段。商代占卜是具有明显的理性特征的,它已不像巫觋行为那样具有简单的操作性和随意性。正如一些学者所指出的,占卜是人类最早的预测学,反映了人们探求事物发展因果关系的愿望。是企图神秘地去发现事物之间的联系,进而通过超自然的启示来了解人类自身理性与感性所不能了解的东西^⑤。而更重要的是,占卜与文字联系在了一起,因此在此基础上便诞生了高级形态的专业神职人员——史(尹、作册)。

《周记·春官·占人》:“君占体……史占墨、卜人占坼”。《礼记·玉藻》:“卜人定龟、史定墨,君定体。”可见史与书写有关,故王国维讲:“掌文书者谓之史。”^⑥显然,商代占卜已成为相当程式化和规范化的事神行为。因此可以肯定地说,此间礼已获得了相当的发展。这从大量占卜档案殷墟卜辞、先秦文献,特别是诸多考古发现,诸如青铜礼器、玉器,祭祀遗址等完全可以证实。

总之,在商代以祭祀为中心和特征的礼乐文化适应社会政治的需要而发展起来,已渐渐形成一套初具规格的程式,甚至已有了一定的成文规定。这就是孔子所谓的“因于夏礼”并有所“损益”的“殷礼”^⑦。

《史记·礼书第一》曰“凡礼始乎脱,成乎文,终乎税”,《大戴礼·礼三本》作“终于隆”^⑧。如果说三代之初或曰大禹之时礼初生,“始乎脱”,商礼即可基本称之为“成乎文”,即么到了周代就完全可以说是“终于隆”了。

周代可资研究的材料增多。“周因于殷礼”^⑨这是不争的历史事实,周与商之间确实存在着特殊之相承相因的密切联系,无论文献还是考古学资料都可证明。但时代进步了、

② 《乙》2293、7197、7434、7511、7549、8328合。

③ 吴浩坤、潘悠:《中国甲骨学史》294页,上海人民出版社,1985年。

④ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》561、562页,科学出版社,1956年。

⑤ 刘志诚:《汉字与华夏文化》188页,巴蜀书社,1995年。陈来《古代宗教与伦理》74页,三联书店,1996年。

⑥ 王国维:《观堂集林》卷六,《释史》263页,中华书局,1959年。

⑦ 《论语·为政》。

⑧ 《史记·索隐》:“脱,犹疏略也,税;言悦,言礼终卒和悦人情也。大戴礼作‘终于隆’,隆谓盛也。”又《史记·礼书第一》:“贵本之谓文,亲用之谓理,两者合而成文,以归太一,是谓大隆。”见《史记》1169、1170页,中华书局,1959年。这里涉及礼之起源问题,可参见张辛:《由大一、浑沌说礼》,《北京大学学报》2002年4期。

⑨ 《论语·为政》。

社会发展了,人类智力提高了,旧礼之“损益”自当在所难免,因此就有了所谓周公“制礼作乐”之说^⑤。实质上,周公制礼作乐就是指周礼在商礼的基础上对以祭祀活动为中心的礼乐进行了系统的归整和分类,严格地划了等级、增加了新的内容,形成了系统的典章制度、仪式及各种繁文缛节,确立了亲亲、尊尊体制,进而从神治走向人治,又引“德”入礼,使之最终成为节制或调节人人社会关系和人们一切活动的至尚准则。

首先,周礼的礼拜对象已被明确规范为两大类:一是以上帝为中心的天神、地祇以至四望山川自然神一类,《周礼·春官·大宗伯》中列为:“昊天、上帝、日、月、星辰、司中、司命、风、雨”。二是以氏族先王为中心的祖先圣人一类,或曰整齐化为三大祭:天神、地祇、人鬼。又明确规定了礼名:“天神为祀、地祇为祭、人鬼为享。”^⑥而且周礼有一个显著特点,就是礼拜天地自然神同祭祀祖先一样,也成为一种以“报德反始”观念支配下的理性行为。《礼记·郊特牲》:“万物本乎天,人本乎祖。此所以配上帝也,郊之祭也;大报本反始也。”《史记·礼书第一》曰:“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?三者偏失,则无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也”。在这里杨向奎先生有很好的见解,他说:“古礼的对象,一是天,一是人。对于天、自然、上帝,因为他们给与人类的东西太多,所以人们对之要报”。朱光潜先生也有十分精到的阐释:

“天地是人类的父母,父母是个人的天地,无天地,人类生命无自来,无父母,个人生命无自来。我们应孝敬父母,与应孝敬天地理由只是一个,礼所谓‘报本反始’。……曾子说:‘慎终追远,民德归厚矣,’……祭礼以祭天地之郊社禘祫为最隆重。孔子说‘明乎郊社之礼,禘尝之义,治国其如示掌乎’!这话初看起来很奇怪,实在含有至理。知道孝敬所生,仁爱才能周流,民德才能归厚。《乐记》甚至以为礼乐的本原就在此:‘乐也者施也,礼也者报也;乐乐其所自生,而礼反其自始。乐章德,礼报情,反始也’”^⑦。

其次,周礼中对祭祀的方式也有非常明确的规定。对天神地祇,主要是禋祀、实柴、禋燎、类、禘、血祭、土埋、水沉、鬻辜等;对祖先则主要有裸礼、馈献、及祠、杓、尝、烝宗庙四时祭等。而且诸祭名义也更为规范、专业和明确。如祭,指杀牲献血腥之专门祭名,后泛指一般祭祀;祀,为偶像拜祀,由尸代神灵受礼;享,即饗,由乡人饮酒聚会推升至享人鬼;而祠、杓、尝、烝则为四时荐新于祖先宗庙之祭;祠即食,杓即酌,尝即尝新谷,烝即进或登;裸,为灌酒降神之礼;类,为有事而仿祭天礼而举行的临时性祭天仪式;禘,扫地为埴(祭祀场地)而祭,等等不一而足。《周礼·春官·肆师》中还有大祀、中(治)祀、小祀的规定^⑧。

同时,周礼还在如何行礼,用什么器皿、穿什么礼服等方面均作了详细规定,这里我们

^⑤ 《左传·文公十八年》:“先君周公制周礼。”《礼记·明堂位》:“周公践天子位以治天下,六年,朝诸侯于明堂,制礼作乐。”

^⑥ 孔颖达疏《尚书·盘庚上》:“兹预大享于先王”曰:“《周礼·大宗伯》祭祀之名:天神曰祀,地祇曰祭,人鬼曰享。”

^⑦ 朱光潜:《乐的精神与礼的精神》,《思想与时代月刊》1942年七期。

^⑧ 《周礼·春官·肆师》:“肆师之职……立大祀,用玉、帛、牲;主治祀,用牲、帛;立小祀,用牲。”

可从《礼记·明堂位》所记载成王特许鲁公以天子礼乐祀周公之仪式可知一斑。

孟春乘大路，载弧韘，旂十有二旒，日月之章，祀帝于郊，配以后稷，天子之礼也。季夏六月，以禘礼祀周公子大庙，牲用白牡，尊用牺、象、山雉，郁尊用黄目，灌用玉瓚大圭，荐用玉豆、雕篚；爵用玉琖仍雕，加以璧散、璧角，俎用柶。升歌清庙，下管《象》，朱干玉戚，冕而舞《大武》，皮弁素积，裼而舞《大夏》。《昧》，东夷之乐也；《任》南蛮之乐也……。

其他又有所谓“吉、凶、宾、军、嘉”五礼；“冠、昏、丧、祭、乡、相见”六礼；“冠、婚、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅”九礼之谓。还有所谓“郊社之礼”、“馈奠之礼”、“食饗之礼”、“尝禘之礼”、“射御之礼”。《周礼·春官·序官》郑注：“礼谓曲礼五：吉、凶、宾、军、嘉，其别三十有六”。《礼记·礼器》则谓：“经礼三百、曲礼三千”。可谓悉细入微，繁复之至。

复次，周人行礼有了严格的等级规定。《尚书·洛诰》“王肇称殷礼，祀于新邑，咸秋无文”言祭祀时各有等差，皆次序之，无有紊乱也^④。

《周礼·春官·大宗伯》：“以玉作六瑞，以等邦国，王执镇圭，公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭，子执谷璧，男执蒲璧。”可知周人已有用玉之制度性规章。

《国语·楚语下》：“天子举以太牢，祀以会；诸侯举以特牛，祀以太牢；卿举以少牢，祀以特牛；大夫举以特牲；祀以少牢；士食鱼炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以鱼。”太牢者九鼎、七鼎；少牢者，五鼎；另三鼎、一鼎又分称三牢和特。《春秋·公羊·桓公二年》何休注：“礼，祭天子九鼎，诸侯七，大夫五，元士三也。”《仪礼》中《聘礼》和《公食大夫礼》则记载了：天子九鼎大牢所实（盛）乃、牛、羊、豕、鱼、腊、胃、肤、鲜鱼、鲜腊；七鼎大牢则分盛牛、羊、豕、鱼、腊、肠胃、肤；五鼎少牢则以羊为首，分盛羊、豕、鱼、腊、肤；三鼎则盛豚、鱼、腊；一鼎盛豚。足见周人祭祀用鼎制度之等级森严。

诸如此类，不胜枚举，《三礼》等先秦文献随处可见。周礼为何或何以有此等级规定呢？原因甚明，亲亲、尊尊也。故史家常言，等级制源于宗法制，信有征也。

《礼记·中庸》：“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。”《礼记·大传》：“上治祖孙，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣！”这两段话既说明了礼的内容，更道出了周礼等级之由来。“亲亲”者即仁，而“仁者人也”，“仁”乃人之本性。“杀”即等差，行仁则必有亲疏厚薄之别。《礼记·丧服小记》说：“亲亲以三为五，以五为九，上杀、下杀、旁杀、而亲毕矣。”郑玄注：“己上亲父，下亲子，三也；以父亲祖，以子亲孙，五也；以祖亲高祖，以孙亲玄孙，九也。杀谓亲益疏者，服之则轻。”也就是说，所谓亲亲即以自身为起点，上亲父、祖、曾祖、高祖；下亲子、孙、玄孙，合为九代之亲属关系。“尊贤”即尊尊，社会关系之谓也，即由“尊祖敬宗”而推延至政治，尊祖敬宗必以祭祀为主要表现，而并非所有人都有祭祖之资格和权力，继祢者只祭祢，继祖者只祭祖，继曾祖者祭曾祖，继高祖者祭高祖，各有其所宗及其所祭。只有继始祖者的“宗子”，才有主祭的特权。而无论何人又不能不祭祖，而为了祭祖，只有尊敬能祭

^④ 王引之：《经义述闻》卷四。

始祖的“宗子”。所以“尊祖敬宗。”如此宗子之地位便成为天下独尊。于是以嫡长子为中心,亲其所亲,尊其所尊,由此演生为宗法制、等级制。而礼便成为维护此社会关系的保障体系。是《左传·桓公二年》曰:“名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民,是以政成而民听。”

最后,需特别强调的是,周礼中增加了明确的“德”之成分,或曰“进德制礼”,立德于礼。一般来讲,随着文明的发展,宗教追求必越来越多地带有明显的德性成分,这主要是由人的主观能动性,或曰人事进取精神必日以增长的缘故。同时对周人而言,“德”观念的产生还有一个直接的原因,就是两大思想崇拜中对人道祖先崇拜的加强。明确言之,即由于周人对文王、武王卓越功德的追颂和膜拜。因为文、武二王是能配上帝或昊天的“德”的典范。侯外庐先生说:“德是先王能配上帝或昊天的理由,因而也是受命以‘义我受民’的理由。”^①这里实际正反映出周人观念的一种进步,反映出人文精神的进一步发育。而商朝的灭亡又使周人隐隐感到“天命靡常”^②、“天命不彻”^③。对天神开始有所怀疑:“浩浩昊天,不骏其德,降丧饥馑,斩伐四国。”^④于是渐渐认为崇天不如孝祖敬德来得更可靠。“皇天无亲,惟德是辅。”“非德,民不和,神不享。”^⑤敬德不废天命,有德即有天命。统治者也因此屡屡强调敬德,“惟不敬厥德,乃早坠厥命。”^⑥“以荡陵德,实悖天道。”^⑦“丕则敬德,用康乃心,顾乃德,远乃猷,裕乃以民宁”^⑧。均明显地表明了周人对德性的追求和援德入礼的倾向,最终使宗教精神与政治伦理完全契合起来。《易·乾·九三》:“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。”正是周人崇天敬德的生动写照。看来《庄子·天下》称周人“以天为崇、以德为本”,并非浪漫虚诞之词。

为此,一些学者认为周人具有更多的历史理性,属于所谓的“日神型”,商人则具有更多的宗教狂热,更接近所谓“酒神型”,固然有其道理^⑨。但是,倘若以此来解释殷礼、周礼之区别,显然有涉“史”^⑩之嫌。我们更倾向于历史学家的传统说法“殷道亲亲、周道尊尊”。前者乃美学家、哲学家者言,属之横向性比较。我们则认为二者之区别主要还是属于历史发展阶段性的问题。

纵观人类发展史,人类社会的演进一般是由血缘走向地缘,或曰地缘取代血缘,文明亦多由此而实现。因为血缘关系毕竟是一种原始的、落后的社会关系。地中海沿岸社会历史的演进可以视为地缘取代血缘,而告别蒙昧,实现文明的典型。然而古代中国社会的

① 侯外庐:《中国思想通史》第1卷90页,人民出版社,1957年。

② 《诗·大雅·文王》。

③ 《诗·小雅·十月之交》。

④ 《诗·小雅·雨无正》。

⑤ 《左传·僖公五年》。

⑥ 《尚书·召诰》。

⑦ 《尚书·毕命》。

⑧ 《尚书·康诰》。

⑨ 李泽厚:《华夏美学》20页,香港三联书店,1956年。陈来:《古代宗教与伦理》145页,三联书店,1996年。

⑩ 《论语·雍世》:“质胜文则野,文胜质则史”。

演进却走向另一条不同的道路,即实现蒙昧向文明的过渡,不像西方那样通过殖民,伴随一场革命,一场血与火的洗礼,而是以农村公社为载体,把维系蒙昧社会的血缘关系原原本本地带入文明社会之门。而且在此之后,血缘关系不仅没有渐渐退化,反而得到进一步的发展,以至到西周中期竟发展成为一种制度——宗法制。宗法制正构成周礼的基础或实质性内核,其中自然仍是以“亲”为中心。所谓“周道尊尊”,实际正是指宗法关系的政治化,亦即由“亲”而“尊”,由宗统而君统。而实现“尊尊”的前提或基础无非有二:一是分别大宗小宗;二是区分嫡庶。王国维说:“商人无嫡庶之制,故不能有宗法”^⑩,当言之有据。而据晚近甲骨学研究,认为商代已有亲者等差意识和大宗小宗之谓。我们以为即使确有一些迹象可寻,也只能是“雏形”而已^⑪。在商代,固然也依血缘关系的远近来决定其在宗族中的地位,但众子地位则是相等的,都有继承王位的权利。也就是说,商代的社会关系还更多地保留着一些自然特性,与周代强调直系嫡子的正宗尊贵地位自然有别。这就是所谓“殷道亲亲”的真正含义。当然不可否认,殷礼中自然崇拜的成分也在逐步减少,祖先崇拜的成分也由于比前者更真实或更实在而渐渐变得更重要起来。因此,周人继承了商礼,进一步向社会人伦化和政治化迈进,终于实现了礼的制度化。

总之,随着殷礼损益过程的结束,随着上层领主贵族垄断交通天神的特权的最终合法化,随着祭祀祖先重要性的日益提升并导致祖先崇拜的社会功能化和政治化,到西周中期,礼终于发展演化成为一个相当规范和严整的灿然制度体系,以宗法制为基础和核心的礼制终于得以确立。于是产生于中国文明社会之初的礼,经过商代神学化的重要发展之后,最终步入其最辉煌、最隆盛的巅峰阶段。

高峰既过,必为低潮,世间任何事物之生成发展途径,莫不如此。时间进入春秋战国,社会的发展,文明的进步,尤其是人文的觉醒,使生成和发展了一千多年的中国古礼第一次面临重大考验和危机。士人中对礼的怀疑,批判和重新解读的思潮潏然兴起。由此礼的发展又进入一个新的阶段——“礼崩乐坏”^⑫。于是孔子诞生了,儒学诞生了,道家、墨家、法家也相继出现了。百家争鸣,或继承、或批判^⑬、或扬弃,各从不同角度对礼作以理性的论证。由此便出现了许许多多关于礼的不同解释。

或把礼提升为经天纬地之大准则:

《左传·昭公二十五年》:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之,“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。”

《礼记·礼运》:“夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时。”
“礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”“夫礼,先王以

^⑩ 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》卷十,中华书局,1959年。

^⑪ 胡厚宣:《甲骨学商史论丛初集》,齐鲁大学国学研究所石印本,1944年。台湾大通书局本143页。

^⑫ 刘泽华《先秦礼论初探》:“春秋战国时期的礼崩乐坏只是礼发展中的一个阶段,并不是礼本身的废弃。因为礼赖以存在的社会土壤依然存在。”见《中国文化研究集刊》,复旦大学出版社,1987年。

^⑬ 《老子》卷38:“夫礼者,忠信之薄而乱之首也”。《庄子·知北游》“礼者,道之华而乱之首也”,《墨子·非儒下》“繁饰礼乐以淫人”。

承天道,以治人之情。”

《礼记·乐记》:“礼者,天地之序也。”

《礼记·丧服四制》:“凡礼之大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼。”

《礼记·经解》:“礼为大,非礼无以节天地之神也;非礼无以辨君臣、上下、长幼之序也;非礼无以别男女、父子,兄弟之亲、婚姻疏数之交也。”

或把礼解释为治理国家的大纲和根本:

《左传·隐公十五年》:“礼,经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也。”

《左传·昭公五年》:“礼,所以守其国,守其政令、无失其民者也。”

《左传·昭公十五年》:“礼,王之经也。”

《国语·晋语》:“夫礼,国之纪也。”

《左传·襄公二十一年》:“礼,政之舆也。”

《左传·僖公十一年》:“礼,国之干也。”

《左传·庄公二十三年》:“夫礼,所以整民也。”

《论语·为政》“为国以礼”。

《礼记·礼运》:“礼者,君之柄也。”

或把礼视为调节人人关系、约束个人行为的法则:

《左传·僖公二十八年》:“定人之谓礼”。

《左传·昭公七年》:“礼,人之干也。”

《左传·僖公三十三年》:“礼以行义”。

《礼记·曲礼》:“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异。”

《礼记·郊特牲》:“礼也者,犹体也,体不备,谓之不成人。”

《孟子·万章下》:“礼,门也。”

或者把礼的本义解释为“根本反始”:

《礼记·礼器》:“礼也者,反本修古,不忘其初也。”“礼也者,反其所自生”。

《礼记·乐记》:“礼也者,报也”;“礼,反其所自始”。

或把礼释为人与动物区分的标志:

《管子·形势》:“辨明礼义,人之所长;而螺螄之所短也。”

《礼记·曲礼上》:“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?”

《仪礼·冠义》:“凡人之所以为人者,礼义也。”

当然最成体系或曰对礼的发展作出重要贡献的还属孔子和荀子。

孔子主要是承周礼之统绪,以仁释礼,“礼之用,和为贵”,“道之以德,齐之以礼”,大力倡导“克己复礼”;荀子则发展了孔子的礼学说,援法入儒,援法入礼。限于篇幅与本文之主题,乃不赘述。

总之在春秋战国时期特定的社会人文背景下,经过以孔子为代表的士人们的多方阐

释,礼的含义和内容大大地拓展开来,而多去其原始意义似乎越来越远,以至当时及以后一些人对于礼的起源产生诸多说法。

《礼记·礼运》:“夫礼之初,始诸饮食。”

《礼记·昏义》:“夫礼,始于冠,本于昏,重于丧祭,尊于朝聘,和于乡射,此礼之大体也。”

《礼记·内则》:“礼始于谨夫妇,为宫室,辨内外。”

《左传·文公二年》:“孝,礼之始也。”

这些说法或强调技术文明的意义,或强调男女之别,或讲冠礼在礼体系中的序位。对于礼之渊源的探讨并无太大意义,但对于我们认识礼之结构及其类别则甚有助益。

礼的构成与行礼方式

西周中期以降,随着礼的一步步社会人伦化和政治化,随着礼制的最终建立,礼体系的结构便日益完善起来。就其基本结构而言,礼大致可分为两大系统:

其一国家制度意义的礼。其最为重要,因此成为本文论证的重点。

《周礼·春官·大宗伯》:“大宗伯之职,掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼,以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神祇,……以凶礼哀邦国之忧,……以宾礼亲邦国。……以军礼同邦国,……以嘉礼亲万民。”

这段记载明确指出大宗伯掌管“五礼”事务,文中又对五礼的具体内容作了说明:

1. 吉礼。即事鬼神祇之礼。事神则有:“以禋祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以槁燎祀司中、司命、风师、雨师”;事祇则有:“以血祭祭社稷、五祀、五岳,以埋沉祭山林川泽,以醴辜祭四方百物”;事鬼则有:“以肆献裸享先王,以馈食享先王,以祠春享先王,以杓夏享先王,以尝秋享先王,以烝冬享先王”。

2. 凶礼。即关于丧葬、荒祸、寇乱方面的礼仪:“以丧礼哀死亡,以荒礼哀凶札(疾病),以吊礼哀祸灾,以衽(消除)礼哀围败,以恤礼哀寇乱。”

3. 宾礼。即天子、诸侯、盟国之间礼尚往来之礼节:“春见曰朝,夏见曰宗,秋见曰覲,冬见曰遇,时见曰会,殷见曰同,时聘曰问,殷觐曰视。”

4. 军礼。即有关军事活动方面的礼节。有“大师之礼,用众也;大均之礼,恤众也;大用之礼,简众也;大役之礼,任众也;大封之礼,合众也。”

5. 嘉礼。即有关喜庆活动的礼节。“以饮食之礼亲宗祖兄弟,以昏冠之礼亲成男女,以宾射之礼亲故旧朋友,以享燕之礼亲四方之宾客,以脤膾之礼(以祭社稷宗庙之牺牲赐同姓国)亲兄弟之国,以贺庆之礼亲异姓之国。”

显然这是以国家为主体而进行的祭祀礼仪制度,此可谓礼之最重要的构成。

《礼记·经解》又载孔子所讲五礼:

“郊社之礼,所以仁鬼神也;尝禘之礼,所以仁昭穆也;馈奠之礼,所以仁死丧也;射御之礼,所以仁乡党也;食饗之礼,所以仁宾客也。”与上述《周礼》所载大同小异,亦当指国家之典礼。

其二,社会交际礼节意义的礼,亦即“交接会通之道”^④《礼记·王制》所谓:“冠、昏、丧、祭、乡、相见”六礼,上揭《礼记·昏义》所谓“冠、昏、丧、祭、朝聘、乡射”诸礼,《礼记·礼运》所记“丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘”八礼,还有《大戴礼记·本命》所谓:“冠、昏、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅”九礼。大同小异,《昏义》等之朝聘即《王制》之相见。《大戴礼·本命》只是多出宾主和军旅二礼,《王制》之乡,大戴解为“乡饮酒”,而《昏义》则记为“乡射”,当从大戴礼。至于《礼运》之御,系“乡”之误甚明,故当以《王制》为正说。

《礼记·昏义》:“夫礼,始于冠。”所谓冠礼,即成丁加冠礼。《仪礼·士冠礼》和《礼记·冠义》记之甚详;《礼记·郊特牲》:“夫昏礼,万世之始也。”婚礼依《仪礼》等书记载,约有纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎等6种基本礼节;丧礼为古礼中最复杂者,《礼记·坊记》、《礼记·丧大记》、《礼仪·土丧礼》、《礼记·丧服》、《礼记·服问》、《礼记·丧服小记》、《礼记·檀弓上》和《檀弓下》都有记载,大致分“迁尸”、“殡葬”、“服丧”和“吊唁”四部分;祭礼,乃指宗庙四时祭。《仪礼》中有《特牲馈食礼》。讲诸侯之士四时祭之礼,《少牢馈食礼》讲诸侯之卿大夫四时祭之礼。二者所论具体仪节大同小异而以后者为详,其基本分三步进行:(1)正祭;(2)膳尸;(3)俎尸;乡即乡饮酒。此礼甚古,《仪礼·乡饮酒礼》记之颇悉;相见礼可分“士与士相见”、“士见大夫”、“士尝为大夫臣者见大夫”、“大夫相见”、“大夫士见君”、“他邦之人见于君”等礼,主要见于《仪礼·士相见礼》。

礼之结构大体如是,实际非常复杂,每一礼均有十分悉细的规定,这里不必详述。我们所关注的主要还是制度意义的礼,因为这与我们的主要研究标的——礼器有至关重要和直接的关系。

而欲进行礼器的研究,必须对行礼之方式作以概要而正确的了解。

关于商人的行礼方式虽有甲骨卜辞记载的“乡、壹、协、翌”之类祭名等,但不足以据此得以全面的了解和具体的认识。先秦文献的记载也相对有限。因此我们的研究主要地还是依据诸多周代文献进行。上揭《周礼·春官·大宗伯》可以说是其中最重要和十分有代表意义的记载。

由《周礼》所记我们知道周人礼拜对象主要是天神、地祇和人鬼,亦即《大宗伯》中所谓五礼之首“吉礼”之主要内容。下面我们就祀神、祭祇、享鬼三大类分别作以分析。

1. 祀天神之礼。其礼拜对象是昊天、上帝、日、月、星辰、司中、司命、风师、雨师等。行礼方式主要是禋祀、实柴和槩燎。

郑玄注《大宗伯》曰:“禋之言烟。周人尚臭,烟、气之臭闻者。槩,积也。《诗》曰:‘芄芃楛朴,薪之槩之’。三祀皆积柴实牲体焉,或有玉帛,燔燎而升烟,所以报阳也。”据《周礼·春官·肆师》:“立大祀用玉帛牲牲;立治祀用牲、币;立小祀用牲。”^⑤可知所谓禋祀,即积柴置以玉、帛和牺牲,燔燎而祭;实柴则积柴置帛和牺牲而燎祭;槩燎仅置牺牲于柴上燎祭而已。《说文》:“禋,洁祀也。一曰精意以享为禋。从示,翌声。”许说非本义,疑

^④ 《易·文言》传:“是以会礼”,何妥注:“礼是交接会通之道。”

^⑤ 《春官·典瑞》又曰:“圭璧以祀日、月、星辰。”可见中祀亦应有玉,与《肆师》所云不同。

取说于《国语·周语上》：“(内史过)以告王曰：虢必亡矣，不禋于神而求福焉，神必祸之……精意以享，禋也。”孔颖达疏《诗·大雅·生民》“克禋克祀”曰：“凡祭祀无不洁，而不可谓皆精。然则精意以享，宜施燔燎，精诚以做，烟气上升，以达其诚故也。”至于孙诒让《周礼·大宗伯正义》：“窃以意求之，禋祀者盖以升烟为义，实柴者盖以实牲体为义，禋燎者盖以焚燎为义。礼各不同，而礼盛者得下兼其燎柴则一。”当属强生分别。故郑玄说：“禋之言烟”是正确的。禋即燎，即燔。燔柴祭天是上古非常普遍的宗教仪式。高诱注《吕氏春秋·季冬纪》：“燎者积聚柴薪，置璧与牲于上而燎之，升其烟气。”何休注《公平传·僖公三十一年》：“天燎地瘞，星明辰布，山悬，水沉，风磔，雨升。燎者取俎上七体与其珪宝，在辨中置于柴上烧之。”

《周礼·春官·司服》：“祀昊天、上帝则服大裘而冕。”《典瑞》：“四圭有邸以祀天，旅上帝。”可知禋祀之时主祭者(周天子)需穿黑色羔羊裘衣，所燔之玉亦有规格形制，即中央置一璧，其四周各置一圭^⑥。上揭高诱、何休说当取之于此。《礼记·礼器》：“天子无介，祭天特牲。”《书·召诰》：“越三日丁巳，用牲于郊，牛二。”是用牲亦有规定，即一般用特牲，即一牛，有时用二牛^⑦。

《左传·桓公五年》、《周礼·夏官·节服氏》以及《礼记》之《礼运》、《明堂位》、《郊特牲》等均言祭天有所谓“郊祀”或“郊祭”。如《左传·桓公五年》“凡祀，启蛰而郊，龙而雩”；《礼运》“故祭帝于郊，所以定天位也”；《明堂位》“祀帝于郊，配以后稷，天子之礼也”；《郊特牲》“郊之祭也，迎长日之至也”。实际郊祀就是祭天之禋祀，由于禋祀一般在南郊举行，故言之。《礼记·中庸》：“郊社之礼，所以事上帝也。”朱熹集注：“郊，祭天；社，祭地。”《汉书·郊祀志下》：“古者天子夏亲郊，祀上帝于郊，故曰郊……帝王之事，莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀……祭天于南郊，就阳之义也。”《汉书·王莽传上》：“成王之于周公也……赐以附庸殷民六族、大路大旂、封父之繁弱，夏后之璜，祝宗卜史，备物典策，官司彝器，白牡之牲，郊望之礼。”颜师古注：“郊，即祀上帝于郊也；望谓望山川而祭之也。”《淮南子·人间训》：“郊望禘尝，非求福于鬼神也。”高诱注：“郊，祭天；望，祭日月星辰、山川也。”因此，郊实即祭天之礼的代称或概称。而禋祀以祭天，故必以玉、帛、牺牲。故《国语·楚语下》：“郊禘不过茧栗。”韦昭注：“角如茧栗，郊神祭天也。”

《礼记·郊特牲》：“祭天，扫地而祭焉，于其质而已。”《礼记·礼器》：“至敬不坛，扫地而祭。”所言可能为早期祀天之礼。《礼记·祭法》则曰：“燔柴于泰坛，祭天也。”是周代祭天燔柴禋祀必设神坛。《周礼·夏官·掌次》“大旅上帝则张氈案，设皇邸”可以证之。《周礼·春官·大司乐》：“冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降。”郑玄注《大宗伯》曰：“昊天上帝，冬至于圜丘所祀天皇大帝。”此圜丘当即泰坛，王肃早有明言^⑧。徐旭生说：

⑥ 邸，即抵，依郑玄引郑司农说：“于中央为璧，圭著其四面，一玉俱成。”《尔雅》曰“邸，本也”。“圭本著于璧，故四圭有邸，圭末四出故也(郑玄语)。”

⑦ 孔颖达疏《召诰》：“常以此处祭天也，礼郊用特牲，不应用二牛。以后稷配，故二牛也。”

⑧ 《礼记·郊特牲》孔颖达疏引王肃《圣证论》曰：“郊则圜丘，圜丘则郊。所在言之则谓之郊，所祭言之则谓之圜丘。于郊筑泰坛，象圜丘之形，以丘言之，此诸天地之性。故《祭法》云：‘燔柴于泰坛’，则圜丘也。”

“古人祭天，在野外扫地而祭，就叫作埤；以后封土而祭，就叫作坛。……因为在野外，所以后来又得了郊垌的意思。再后，又不能限于封土，遂于坛上盖点房子，……开始大约是为了祭天，以后保存原来专用的意义就叫做郊，叫圉丘。”^⑨

郊祀或禋祀天神之礼在冬至之日举行，《左传·襄公七年》和《桓公五年》所谓“启蜚而郊”，《礼记·明堂位》所谓“孟春……祀帝于郊”当为鲁国所改之制。

再据《明堂位》所记鲁君郊祀天神“乘大路、载孤鞬，旂有十二旒、日月之章，祀帝于郊”，行“天子之礼”。可知祭天乃当时最为隆重的大典礼，其时必须配以专车（大路）和专用旗帜（以孤鞬之竹为竿，饰以十二旒，绘以日月形象的大常之旗），再设以特定之舞乐（奏黄钟、歌《大吕》、舞《云门》），其礼之盛况可想而知。

至于所用牲牲还有更细悉的规定。首先其名称，先秦礼书称之为“郊牛”或“帝牛”。《春秋·宣公三年》：“郊牛之口伤，改卜牛。牛死，乃不郊。”《春秋·哀公元年》：“正月，麋鼠食郊牛。夏四月辛巳，郊。”^⑩三月以后伤愈再郊。《礼记·郊特牲》：“帝牛不吉，以为稷牛。帝牛必在涤三月，稷牛惟具，所以别事天神与人鬼也。”郊祀之时须先选牛，角如茧栗，不能过长、毛色骅等，再卜牛，再专圈豢养三月，再卜郊祀之日。配祀后稷之牛则不必先养三月，只要体完不损即可。是可见周人对祭天之重视。原因无他，但因祭祀天地是君主专有的特权。

关于日、月、星辰之祀，文献有专名，曰“朝日”、曰“夕月”。其祭礼有三：一曰正祀；二曰从祀；三曰时祀。每年春分之晨祀日，秋分之夕祀月为正祀；郊祀昊天、上帝配祀日、月为从祀；遇灾害或会诸侯而临时行祀为时祀。祀日、月又有分祀、合祀两种；《礼记·祭义》“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下；祭日于东，祭月于西，以别内外”是分祀；《周礼·春官·大宗伯》“以实柴祀日、月、星辰”是合祀。

《国语·鲁语下》：“天子大采朝日，……少采夕月。”《周礼·春官·典瑞》：“王晋大圭，执镇圭，纁藉五采五就^⑪，以朝日。”《仪礼·觐礼》：“天子乘龙，载大旆，象日月，升龙降龙，出拜日于东门之外。”可知祀日月之礼亦为古代之重要典礼，天子乘以高头大马（马八尺以上为龙）；着以绘有十二章之羔皮大裘冕服；举以大常之旗，腰间插以三尺大圭，手执用五采丝帛包缠五匝的尺二镇圭，实柴置牲、币燎以祭日。祭月则着以绘九章有卷龙之冕服，可谓隆重有加。

至于祭祀司命以下风师、雨师之类天神，为小祀。郑玄注《大宗伯》引郑司农语曰：“风师，箕也；雨师，毕也。”言以两星配祭风师、雨师。又有雩礼，为求雨之祭，则古之大礼，由来已久。《左传·桓公五年》：“龙见而雩。”杜预注：“龙见，建巳之月。苍龙，宿之体，昏见东方，万物始盛，待雨而大，故祭天，远为百谷祈膏雨。”《礼记·月令》：“（仲夏之月）乃命百县

^⑨ 徐旭生：《中国古史的传说时代》89～90页，文物出版社，1988年。

^⑩ 《谷梁传·哀公元年》记为“麋鼠食郊牛角。”

^⑪ 五彩即青、黄、赤、白、黑五色。《山海经·中山经》：“祈酒大牢祠，要用圭璧十五，五采惠之。”五就，郑玄注“五币也”，币即匝。

雩祀百辟卿士有益于民者,以祈谷实。”郑玄注:“雩,吁嗟求雨之祭也。”雩礼必以坛,曰雩祭,或雩宗。《礼记·祭法》:“雩宗,祭水旱也。”郑玄注:“宗,皆当为‘祭’字之误也……雩祭,水旱坛也。”雩礼常用乐舞,《周礼·春官·司巫》:“大雩帝,用盛乐。”甚至以人为牺牲(焚炷)行雩礼祭天求雨。《荀子·大略》等记载成汤以自身为牺牲祷于桑林实亦类于雩礼^⑦。

总之,祀天神之行礼方法主要是积柴加玉、帛、牺牲于其上燔燎,使烟气上达以祭之。此礼古或称柴。《说文》:“柴,烧柴焚燎以祭天神。”其本字实即柴。《正字通》:“按柴字本作柴,后人因祭天改从示。”

或称“燎”。《说文》:“祭,柴祭天也。”罗振玉考证曰:“字实从木在火上。卜辞中奠祭皆用天帝及一切自然物,大凡昊天、上帝及日、月、星辰、风、雨皆以奠祭祭之。”^⑧

另外,祀天神之礼还有灋,《说文》:“灋,以事类祭天神。”桂馥《说文义证》引钱大昭语曰:“类祭之事,见于经典者有五:……祷祈之类也;……巡守之类也;……行师之类也;……战胜之类也;……摄位之类也。”是灋祭乃指有事件发生随时祀天之礼,灋即类。《周礼·春官·肆师》:“类造上帝,封于大神,祭兵于山川亦如之。”郑玄注:“造,犹即也,为兆以类礼即祭上帝也,类礼依郊祀而为之者。”此为出师征伐时于社祭天神,乃非常之祭。《礼记·王制》:“天子将出,类乎上帝,立乎社,造于祢。”孔颖达疏:“此一论天子巡守之礼也,……类乎上帝者,谓祭告天也。”其他不一一论列。

2. 祭地祇之礼。《说文》:“祇,地祇。提出万物者也。”据《周礼·大宗伯》,地祇包括社稷、五祀、五岳、山、林、川、泽以及四方百物。祭祀方式则为血祭、埋、沉、鬻、辜诸种。

郑玄注《大宗伯》曰:“阴祀自血起,贵气臭也。社稷,土谷之神,有德者配食焉。……五祀者,五官之神在四郊,四时迎五行之气于四郊,而祭五德之帝,亦食此神焉。……五岳:东曰岱宗,南曰衡山,西曰华山,北曰恒山,中曰嵩高山。……祭山、林曰埋,川泽曰沉,顺其性之含藏。鬻,鬻牲胸也,鬻而磔之,谓磔禴及蜡祭。”

血祭,即杀牲以血献祭。《说文》:“血,祭所荐牲血也。”《礼记·郊特牲》:“血祭,盛气也,“郊血,大饗腥,三献焫,一献孰。至敬不享味而贵气臭也。”郑玄注:“郊,祭天也;大饗,禘祭先王也;三献,祭社稷五祀;一献,祭群小祀也。”是血为尊,腥(生肉)次之,焫(过热汤之半生之肉)再次之。故贾公彦疏《大宗伯》:“此经言祭地示三等之礼,尊卑之次,亦是歆神始也。社稷、五祀、五岳,此皆地之次祀,先荐血以歆神,以下二祀不复用血也。”荐血,即以血滴于地,使血气下达于渊泉^⑨。

埋,或称瘞。是将牺牲(当取血之牲)、玉、帛掩埋于土,方法是挖一坎,或深或浅,然后

^⑦ 《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》:“汤时大旱七年……乃使人积薪,……将自焚以祭天。火将燃,即降大雨”。《荀子·大略》所记略同。炷乃肢体残障之巫,据人类学资料,巫为专职求雨者,当祭天求雨无望时,往往自焚以感天。裘锡圭先生考证卜辞中已有焚炷之记载。见裘《说卜辞的焚巫炷与作土龙》,《古文字论集》,中华书局,1992年。又杜预注《左传·僖公二十一年》:“夏,大旱。公欲焚巫炷。”曰:“瘠病之人,其面向上,俗谓天哀其雨,恐雨入其鼻,故为之旱,是以公欲焚之。”又关于雩《春秋》竟21见,又《礼记·檀子上》、《左传·僖公二十一年》、《周礼·地官·舞师》等均有详细记载。可见雩祭求雨为古之大礼。

^⑧ 罗振玉:《古文字中之商周祭礼》,《燕京学报》19期114页。

^⑨ 金鹗:《术古录礼说十四·燔柴瘞埋考》,《皇清经解续编》卷六六七。

将祭品埋藏。甲骨卜辞有埋字,作“𠄎”^⑤。正像于地掘坎阱,牛倒置其中,周围并有土块飞舞。另外卜辞中此字所从之牛,或作羊,或作犬,可知埋祭不限于牛。山西曲沃天马曲村遗址祭祀坑有的深达十数米,坑底可见牛首及璧,是可证。《诗·大雅·云汉》:“不殄禋祀,自郊徂宫;上下奠瘞,靡神不宗”。毛传:“上祭天,下祭地,奠其币,瘞其物。”《周礼·秋官·犬人》:“掌犬牲,凡祭祀共犬牲,用牲物,伏瘞亦如之。”郑玄注引郑司农曰:“瘞谓埋祭也。”

沉,即将牲、币、玉等礼器沉之于水。甲骨卜辞作“沉”^⑥像倒牛沉于水,并有水花溅起以祭川泽之形。《淮南子·说山训》:“尸祝斋戒以沈诸河”。高诱注:“祀河曰沈。”李贤注《后汉书·祭祀志上》引《汉祀令》:“天子行有所之,出河,沉用白马、珪璧各一。”是所沉礼品不惟牺牲,还有玉器等。《左传》中数见“沉璧”、“沈玉”之事,可证。

鬻辜二祭义近音近,鬻(pi),劈牲之胸肉;辜,磔也,肢解牲体。《周礼·夏官·小子》:“凡沉辜侯禋,饰其牲。”郑玄注:“辜,谓磔牲以祭也。”鬻实乃副之古写。《说文》:“副,判也。”《玉篇》:“副,破也”。《礼记·曲礼上》:“为天子削瓜副之。”郑玄注:“副,析也,既削又四析之。”《山海经·中山经》:“其祠泰逢、熏池、武罗皆一牡羊,副。”郭璞注:“副,谓破羊骨磔之以祭。鬻祭起源甚古,甲骨卜辞用牲祭祀之法有鬻,《林·二、三、十一》:“卯三宰,鬻一牛于宗”。《前·五、九、八》:“酒黄尹于丁……鬻二牛。”鬻即鬻字^⑦。辜,即磔,《说文》:“磔,辜也。”段玉裁注:“凡言磔者,开也,张也,剖其胸腹而张之,令其干枯不收。”《周礼·秋官·掌戮》:“杀王之亲者辜之,”郑玄注:“辜之言枯也,谓磔之。”孙诒让正义:“辜,即枯也……辜、枯,字古通。”

又《周礼·春官·典瑞》:“两圭有邸以祀地,……璋邸射以祀山川。”郑玄注:“两圭者,以象地数二也,倅而同邸。祀地,谓所祀于北郊神州之神。……璋有邸而射取杀于四望。郑司农云:‘射,剡也’。”《周礼·考工记·玉人》:“两圭五寸有邸以祀地,以旅四望。……璋邸射素功,以祀山川,以致稍飭。”郑注引郑司农语云:“素功,无瑑饰也。”《周礼·春官·典瑞》:“以黄琮礼地。”可知祭祀地祇之礼之用玉或沉或埋,也是有既定规制的。

《周礼·春官·大司乐》:“乃奏大蕤,歌应钟,舞咸池,以祭地示;……乃奏姑洗,歌南吕,舞大磬,以祀四望;……乃奏蕤宾,歌函钟,舞大夏,以祭山川。……若乐八变,则地示皆出,可得而礼矣。”其所列之地祇名目与《大宗伯》大同小异。也由此可知,祭地祇之时,无论血祭之礼社稷、埋沉之礼山川,鬻辜之礼四方百物^⑧。均有相应等级规格的乐舞相配合,以助其祭,以隆其盛。

上节言祀昊天、上帝之禋祀古籍或曰“郊”。与之相对,祭社稷、五祀、五岳诸地祇之礼古籍则曰社。《尚书·召诰》:“越三日丁巳,用牲于郊,牛二;越翼日戊午,乃社于新邑,牛

⑤ 见《甲·八九〇》。

⑥ 见《粹·九》。

⑦ 雷汉卿:《说文示部字与神灵祭祀考》99页,巴蜀书社,2000年。

⑧ 郑玄注《大司乐》之六乐:“变,犹更也,乐成则更奏也,此谓大蜡(zha)索鬼神而致百物。六奏乐而礼毕,”又注:“四望:五岳、四镇、四渎。”

一、羊一、豕一。”《礼记·郊特牲》：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”《礼记·礼运》：“故祭帝于郊，所以定天位也；祀社于国，所以列地利也；祖庙；所以本仁也。”

社，本字即土，《说文》：“土，吐出万物者。”对土生息万物之功的神化即为社。《说文》：“社，地主也。”是社神即土地神。故郑玄注《礼记·郊特牲》曰：“国中之神，莫尊于社。”又注《礼记·月令》曰：“社，后土也，使民祀焉，神其农业也。”《礼记·王制》：“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祿。诸侯将出，宜乎社，造乎祿。”是社祀乃祭地祇之礼中之大礼。《礼记·祭法》：“王为群姓立社曰大社，王自为立社曰王社；诸侯为百姓立姓曰国社，诸侯自为立社曰侯社；大夫以下成群立社曰置社。”天子出征立军社。《左传·定公四年》：“君以军行，祓社彘鼓，祝奉以从。”杜预注：“师出，先事祓祷于社，谓之宜社。于是杀牲以血涂鼓鼗，为彘鼓。”祈求丰年、求雨要祭社^⑨，遇不时之灾也要祭社，《春秋·庄公二十五年》：“六月辛未朔，日有食之，鼓，用牲于社……秋大水。鼓，用牲于社”。诸侯间盟誓于社^⑩，每年年底之蜡祭亦行于社^⑪。《礼记·月令》记载了蜡祭之仪式，十分之隆重。其由国君亲自主持，国君“皮弁素服(白皮帽，白色礼服)，”附祭者则黄冠、黄衣。此外，社还是男女欢爱肆情之所，故求子之礼也在社中举行。因此陈寅恪说：

“余尝治我国文化史者，当以社为核心。大抵人类生活中最基本者不过二事，自个人言之，曰男女曰饮食；自社会言之，曰庶曰富。故先民之礼俗之重要者，莫如求子与求雨，而二事又毕寓于社。”^⑫

至于“四方百物”之类地祇小神，《礼记·祭法》言有“七祀”，即司命(命运之神)、中霤(宅神)、国门(门神)、国行(管出人之神)、泰厉(杀罚灾害之神)、户(与门、行类似)、灶(主饮食主神)。《仪礼·聘礼》记使者将出行，须“释币于祿”，使者归则“释币于门”。此门即门神，“释币”则是一种最简单的祭礼，即在庙中或门口置币于几案之上，祝告之后将币埋于阶下。可见，祭祀此类小神之礼当相对简约。

3. 享人鬼之礼。即宗庙之祭。商代享祖先宗庙之祭已较发达，据甲骨卜辞所揭示，商人礼拜对象可分二类：一类是高祖远公，如夔、亥、河等；一类是上甲以下的近祖及成汤以下的先王、先妣。礼前者，以燎祭为多，可知其已接近自然神^⑬。礼后者则有独祭、合祭和周祭三类^⑭。其行礼方式已不可考。宗庙之祭则为周礼中之最重要，也最繁复者。其祭拜对象相对单一，不似天神、地祇之种类繁多，只是先王祖宗。然而祭祀名目，却多种多样。《国语·楚语下》：“古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯捨日，卿大夫捨月，士庶人捨时。”韦昭注：“告以事类曰类。日祭于祖考，月荐于曾高，时类及二祧，岁祀于坛埴。”由此

⑨ 《周礼·春官·肆师》：“社之日，滌卜来岁之稼。”贾公彦疏：“祭社有二时，谓春祈秋报也。”

⑩ 《左传·定公六年》：“阳虎又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社。”

⑪ 《礼记·郊特牲》记载蜡祭之神有八：先啬、司啬、农、邮表畷、虎、猫、坊、水庸。

⑫ 陈梦家：《高禘郊社祖庙通考》附录陈寅恪跋，《清华学报》12卷3期。

⑬ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》345~352页，科学出版社，1956年。

⑭ 许进雄：《殷墟卜辞中五种祭祀的研究》，台湾大学文学院文史丛刊之二十六，1968年。常玉芝：《商代的周祭制度》，中国社会科学出版社，1987年。朱凤瀚：《殷墟卜辞所见商王室宗庙制度》，《历史研究》1990年6期等。

可知,享人鬼之礼基本有四类:日祭、月享、时类、岁祀。而诸侯不行日祭、卿大夫不行月享、士庶人不行时类。时类,即时祀,四季之祭,为周代礼节隆重的大礼。而据晚近有的学者考证,商代无四时概念,只有春、秋,而无夏、冬,如是,则商无享祖先四时之祭。

《周礼·春官·大宗伯》:“以肆献享先王;以馈食享先王,以祠春享先王,以杓夏享先王,以尝秋享先王,以烝冬享先王。”郑玄注:“宗庙之祭,有此六享,肆、献、裸、馈食,在四时之上,则是祫也,禘也。肆者,进所解牲体,谓荐孰时也。献,献醴,谓荐腥也。裸之言灌,灌以郁鬯,谓始献尸求神时也。……必先灌乃后荐腥荐孰。于祫逆言之者与下共文,明六享俱然。”故所谓时祭,即春祠、夏杓、秋尝、冬烝。关于四时之祭,先秦礼书和其他经典所言甚夥,如《诗·小雅·天保》、《礼记·明堂位》(少春祠)、《国语·鲁语上》、《礼记·祭统》、《礼记·祭义》、《礼记·玉制》等,只是或谓夏杓为夏禘,其他三祭名目均同。但郑玄认为四时祭之上还有二礼,即祫与禘,而《祭义》、《王制》、《祭统》等所言祫禘乃夏殷祭名。并言“禘,大于四时而小于祫(《诗·周颂·雍》郑玄笺)”且“三年一祫,五年一禘”^⑤。疑郑玄受时风,即神讖学说及《公羊春秋》学之影响,恐怕言之不经,“不足以证周代之礼制”^⑥。实际上祫祭并不属享人鬼之专用祭名。《说文》:“祫,大合祭先祖亲疏远近也。”《左传》、《仪礼》、《周礼》均不见是字,《礼记》中三见,但均不与禘并列而为祭名,而与植对言。植,特也,一也。而祫,合也,一无疑义。《礼记·王制》:“天子植杓,祫禘,祫尝,祫烝。诸侯杓则不禘,禘则不尝,尝则不烝,烝则不杓。诸侯杓,禘一植一祫,尝祫,烝祫。”是至为明确^⑦。

禘者,确为周代享宗庙祖先一大祭。金文禘作啻,无一例外,如《小孟鼎》:“王各周庙……用牲,啻周王,武王、成王。”如《刺鼎》:“王啻,用牡于大室,啻邵王。”又《繁卣》、《大簋》也有王禘其祖先的记载^⑧。《左传·昭公二十五年》:“禘于襄公。”《左传·定公八年》:“禘于僖公。”与金文相合。金文之“啻”实“帝”之繁写。《礼记·曲礼》:“措之庙,立之主,曰帝。”《易·益》郑玄注:“帝者,生物之主,兴益之宗。”故《礼记·丧服小记》曰:“王者禘其祖之所自出,以其祖配之,而立四庙。……礼,不王不禘。”周人立嫡不以长。嫡子,宗子也,非宗子则不为王,不王则无资格禘其始祖,上揭金文实亦可证之。故《礼记·祭法》:

“有虞氏禘黄帝而郊颡,祖颡项而宗尧;夏后氏亦禘黄帝而郊颡,祖颡项而宗禹;殷人禘啻而郊冥,祖契而宗汤;周人禘啻而郊稷,祖文王而宗武王。”^⑨

且不论其是否符合历史事实,但禘礼之为享祖先一大祭是无可置疑的。同时《礼记·祭法》又给我们一个新的提示,即享宗庙祖先除禘礼之外,还有郊、祖和宗。

然《国语·鲁语上》又曰:

夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能扞大患则祀之。……非是族也,不在祀典。……凡禘、郊、祖、宗、

⑤ 段玉裁《说文解字注》引郑玄语。

⑥ 钱玄《郑玄〈鲁礼禘祫志〉辨》,《古籍整理研究学刊》1994年5期。

⑦ 崔述:《经传禘祀通考》,《崔东壁遗书·王政三大典考》卷二。

⑧ 刘雨:《西周金文中的祭祖礼》,《考古学报》1989年4期。董莲池:《殷周禘祭探真》,《人文杂志》1994年5期。

⑨ 《国语·鲁语上》所记与《祭法》大致相同。

报此五者,国之典祀也。

能当此“法施于民”、“以死勤事”等五者,非祖先莫属,而“非是族也,不在祀典”。故可知此段亦讲享宗庙人鬼之礼,但除禘等四礼外似还有报礼。且让我们逐次作以分析。

禘者,已如上述。郊者,如前文本指祀天之礼,但祀天神之时须配祭始祖,故此处乃指郊祀配祭始祖;祖者,由其礼拜对象可知是指对开创基业者的祭祀;宗者,宗祖上德高者,《孔子家语·庙制》云:“古者祖有功而宗有德。”是此宗指对祖上德高者的祭祀。至于报,当非专名,《国语·鲁语上》:“幕能帅颡项者也,有虞氏报焉。”韦昭注:“报,报德,谓祭也。”《诗·周颂·良耜》序:“良耜,秋报社稷也。”孔颖达疏:“秋物既成,王者乃祭社稷之神,以报生长之功。”是报当泛称,非专以享祖先。因为礼之本义实即报,“报本反始也”^④。

至于前揭《周礼·春官·大宗伯》之“肆”、“献”、“裸”、和馈食,既非郑玄所云“禘言肆、献、裸,禘言馈食”,分属禘、禘。那么究竟应作何解?我们认为当从时贤钱玄先生的观点,其中多属享宗庙祖先时的具体礼节^⑤。时祭、岁祀和禘礼甚至月享,诸享祖先之典祀均行之。《周礼·春官·司尊彝》:

“春祠、夏禴(禴)、裸用鸡彝、鸟彝、皆有舟,其朝践用两献(牺)尊,其两献用两象尊,皆有鬯,诸臣之所酢(酢)也。秋尝、冬烝,裸用斝彝、黄(觥)彝,皆有舟,其朝献用两著尊,其馈献用两壶尊,皆有鬯,诸臣之所酢(酢)也。”郑玄注:“裸,谓以圭瓚酌郁鬯,始献尸也。后于是以璋瓚酌勺裸。……朝践,谓荐血腥;酌醴,始行祭事。……馈献,谓荐孰时(食)。”

这里讲时祭的基本仪程,第一步裸礼,即裸鬯以降神,第二步朝践,荐血腥;第三步酌醴,祭祀正式开始;第四步馈献,即荐熟食。至于郑玄所云九献之礼,无更多的材料可资论证,本文暂不论列。其实,裸、朝践、酌醴、馈献也并非四时祭所特有。尤其裸,如《礼记·祭统》所云:“夫祭有三重焉:献之属,莫重于裸;声莫重于升歌;舞莫重于武宿夜(武曲)。”是裸为献祭宗庙先王祖先之要礼。其义也甚明确,如《大宗伯》所言:“以时将瓚果(裸)。”郑玄注:“裸之言灌。”即以瓚(以玉圭或璋为柄的大勺)酌郁鬯灌地(浇灌在白茅上)降神、敬神。礼家所争论者只有一点,即王直接灌地,拟或灌尸而由尸灌地,我们从后者^⑥。“裸”字《易经》借为“盥”,《诗经》作“裸”,《周礼》“裸”,“果”并用,《论语》、《礼记》则均作“灌”。

《礼记·郊特牲》:“周人尚臭,灌用鬯臭,郁合鬯,臭阴达于渊泉。灌以圭璋,用玉气也。既灌,然后迎牲,致阴气也。”夏商时裸礼之实施情况无从细考,周人享祖之用裸礼,酒用郁鬯,即用郁金香草调和秬鬯,以取其香味,借以灌地招徕祖神。其具体过程是,王酌郁鬯先授以尸(神主偶像),尸得献而以祭酒灌地降神。由于裸礼为享先王之礼,故所用裸器、配合之歌舞都非常讲究,《礼记·明堂位》所记甚为详明,且待下文再论。又裸礼只用于享宗庙祖先。郑玄注《周礼·天官·小宰》:“凡祭,赞王币爵之事,裸将之事,”说得很

④ 见前所引《礼记·礼器》。

⑤ 钱玄:《三礼通论》468~469页,南京师范大学出版社,1996年。

⑥ 邹衡:《试论夏文化》,《夏商周考古论文集》149页,文物出版社,1980年。

对：“惟人道宗庙有裸，天地大神至尊不裸，莫称焉。”贾公彦疏：“用𦘔者，惟有宗庙。”

肆，如郑玄注《大宗伯》：“进所解牲体。”实即第二阶段朝践之内容，“谓荐血腥”。章炳麟《新方言·释词》：“古以肆为杀，今以杀为肆。”《小学答问》又曰：“《诗》、《礼》皆谓祭牲体解为肆，以肆为剔。”是肆即杀牲取血腥，如上揭，血为尊，本专用于郊祀天神，而为歆社稷、五祀、五岳地祇大神，亦用之血祭。此处则用于享祖先人鬼裸礼之后，亦旨在歆神无疑。

献，当非祭祖之专名。献𦘔曰裸，献血腥，曰朝践，献熟食曰馈，义甚广泛。郑玄注《仪礼·乡饮酒礼》：“献，进也。”《周礼·天官·玉府》：“凡玉之献金玉……之物，受而藏之。”郑玄注：“尊之则曰献，通行曰馈。”贾公彦疏：“正法：上于下曰馈，下于上曰献。”又上揭《祭统》：“献之属”。是以礼器祭献鬼神均曰献。主人进酒于客曰献酒；后宫献丝帛之属曰献功^⑧。

馈食，即献熟食。《周礼·天官·笱人》：“馈食之笱”。郑玄注：“馈食，荐孰也。今吉礼存者……不裸，不荐血腥，而自荐孰始，是以皆云馈食之礼。”馈者，即进食于人。《周礼·天官·膳夫》：“凡王之馈，食用六谷，膳用六牲。”郑玄注：“进物于尊者曰馈。”与上郑注《玉府》有异，当从是注。馈献不必对称，献则泛，馈则专也。

关于时祭宗庙四礼：祠、酌（禘）、尝、烝。《说文》：“祠，春祭曰祠，品物少，多文祠也。从示，司声。仲春之月，祠不用牺牲，用主璧及皮币。”酌，即酌，酌新酒；尝，尝新谷；烝，《尔雅·释诂下》：“烝，进也。”《诗·周颂·丰年》：“为酒为醴，烝畀祖妣。”毛传：“烝，进。”《春秋繁露·四时》：“四祭者，因四时之所生熟而祭其先祖父母也。故春曰祠、夏曰酌、秋曰尝、冬曰蒸。”

四时祭所用礼品，《礼记·王制》记载甚明：“春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁。”以粮食作物为主，同时配以新获副食品。《春秋繁露·祭义》曰：“宗庙之祭，物之厚无上也。春上豆实，夏上尊实，秋上机（簋）实，冬上敦实。豆实，韭也，春之所始生也；尊实，曲（麴）也，夏之所长也；机（簋）实，黍也，秋之所先成也；敦实，稻也，冬之所毕熟也。”

四时祭名有其三出现于金文，即龠（酌）、尝和烝。如《臣辰盃》：“佳王大龠于宗周。”如《姬鼎》：“用糴（烝）用尝，用孝用享，用勺（祈）眉寿无疆。”如《大师虘豆》：“大师虘羹（烝）虘豆，以邵洛联文祖考。”如《六年召伯虎簋》：“用作朕刺祖召公尝簋……用享于宗。”等。三祭礼时间未必在夏、冬、秋，但均用于享宗庙祖先，绝无例外。其实龠、烝二礼商代已有，如《后上·四、三》：“王宾小乙乡龠叙，亡尤。”如《林·一、二六、一七》：“昇于祖乙。”可知此二礼于商代亦为享宗庙祖先之用。尤其后者卜辞或作“登”，昇即登，《陈侯午敦》：“以登以尝”。卜辞中常见“登𦘔”、“登麦”、“登黍”、“登米”^⑨之例，亦为享祖之礼。西周金文中惟不见祠礼，但周原甲骨出现二例：《H11:20》“祠自蒿于丰”；《H11:117》“祠自蒿于周”^⑩。因此

^⑧ 《周礼·天官·内宰》：“佐后受献功者。”郑玄注：“献功者，九御之属，郑司农云：‘蒸而献功’。”贾公彦疏：“谓内宰助后而受女御等献丝帛之功、布帛等。”

^⑨ 分别见于《甲·二四〇七》；《库·一〇六一》；《掇·一、四三八》；《屯南一八九》。

^⑩ 刘雨：《西周金文中的祭祖礼》，《考古学报》1989年4期513页。不过此祠，当立祠而祭，与时祭之祠有别。

可知四时祭由来已久。故礼书之外其他经典也时见烝、尝之例。如《书·洛诰》：“王在新邑，烝祭岁，文王骍牛一、武王骍牛一。”《左传·桓公五年》：“闭蜚而烝。”《左传·桓公十四年》：“秋八月壬申，御稟灾。乙亥，尝。”《诗·鲁颂·閟宫》：“秋而载尝，夏而福衡。”等。

总之四时祭确为享宗庙祖先之中最为隆重者。行礼之时，除祭献粮食作物，副食之类馈食外，还要行裸礼，行荐血腥之礼还要酌醴。其礼器规格、种类、形制也是所有吉礼中最为显赫、最为讲究的，如裸器之玉瓚和盛器鼎俎、簠簋、笱豆之属。再自始至终配以乐舞^⑤。其盛况可想而知。

至于享人鬼之日祭、月享和岁祀，先秦礼书或失载，或语焉不详。礼学家一般认为日祭、月享均较为简约。有人更以为周王七庙，如一日一祭七庙，必力所不及，故否定日祭之说，如金鹗、黄以周。《礼记·祭法》：“考庙，王考庙，皇考庙，显考庙，祖考庙，皆月祭之。”是月享于古有征。月享分两步进行，一为告朔，二为朝庙。即每月初一告朔于明堂，然后遍祭诸庙，行朝庙之礼。诸侯则告朔于太庙。《论语·八佾》：“子贡欲去告朔之饩羊。”则诸侯每月告朔之后行朝庙之礼须祭献特牲——饩羊。朱熹集注《论语·八佾》曰：“月朔，则以特羊告庙，请而行之。饩，生牲也。”孔颖达疏《礼记·玉藻》曰：“天子告朔以特牛，诸侯告朔以特羊。”

享祖先人鬼之礼在周代最重视，故亦最复杂，以上所述乃其大概。

下面，将本章简要总结一下：

(1) 中国文化是一种礼乐文化。中国古代文明属于农业文明，农业是我们的祖先做出的自然而高明的选择，无论粟作、稻作均有一个特性，即靠天吃饭。因而向上天献媚示爱，继而向祖先贡献示孝自在情理之中，这正是礼的本义和由来。

(2) 礼是由中国史前时期巫觋者流事神活动脱胎发展而来。而中国古巫与西方所谓“巫术”有本质的不同，彼是一种企图对自然神实施强迫性手段以满足人们的某种需求或愿望。而中国古巫则是以一种亲和的态度，一种和平的方式力求交好自然神灵，而这一点正构成中国古礼的基本素质。

(3) 礼是一种文明形态，具有明确的认识性特征。礼是中国文明产生的重要和主要标志之一，而且也是区别于其他古文明的重要特点。礼是由对自然神的崇拜转向对人自身的关注，并由之产生以氏族先王为中心的祖先崇拜之后的产物。

(4) 确切地讲，礼产生于三代文明之初。夏礼由于缺乏文献记载尚不能确知，但由考古发现可以证明夏礼的存在，其基本状态当如文献所云“脱”，即较为粗疏。到了商代，特别是晚商，礼已获得了相当的发展，商礼虽然尚明显保留一些对自然神的信仰，但祖先崇拜的地位已得以很大的提升，并渐渐形成一套初具规格的程式，因之以祭祀为中心的商礼已基本“成于文”。周代，礼则进入全面制度化阶段，礼制终于建立了起来。因此西周时期是中国古礼最辉煌和鼎盛的时期，亦即文献所谓“隆”。春秋以降，随着人文精神的发育，

^⑤ 《周礼·春官·大司乐》“王出入则令奏王夏，尸出入则令奏肆夏”；《馛钟》“馛作宝钟，用享先祖”；《礼记·祭统》“及入舞，君执干戚入舞位，……以乐皇尸”。

礼进入新的阶段——“礼崩乐坏”，由此中国古礼无可逆转地走向式微和衰落。

(5) 礼基本有两大构成，一是国家制度意义的礼，二是社会交际意义的礼。我们关注的是前者，其主要是《周礼》所谓“吉、凶、宾、军、嘉”五礼，而其中吉礼最为重要和最具代表性，最能体现礼的性质和品格，代表着礼发展演变的主流及其规律。

(6) 吉礼主要分两大系统，即以天地为中心的自然天道系统和以氏族先王为中心的祖先人道系统。两大系统的行礼方式有着重要差别，天道系统主要以燎祭为主，即禋祀，包括实柴、禋燎、埋、沉、血祭、鬻、辜等，而可概称为郊、社；人道系统主要以裸和馈献为主，有尸有庙，包括禘及祠、酌、尝、蒸，四时祭以及告朔，朝庙等，而可概称禘、祖、宗。

三、说 礼 器

释义

《说文》：“豊，行礼之器也，从豆，象形。”如前所揭，王国维以殷墟卜辞之鬯字驳许氏从豆象形之说，并指出：“盛玉以奉神人之器谓鬯若豊，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”^⑦王氏所论至当不移。我们由礼字之构形已清晰可知，古来行礼本以玉以鼓，而醴、礼本一字，故又以醴。《仪礼·婿礼》：“宾入，接如初礼。”郑玄注“古文礼为醴”；《仪礼·聘礼》：“明日宾拜于朝。”郑玄注“今文礼为醴”，是又可证之。这里的玉、鼓及醴之属所谓“奉神人之器”，或曰行礼之器，即礼器。

《礼记·表记》：“无礼不相见也。”郑玄注：“礼谓摯(贄)也。”《仪礼·士相见礼》：“不以摯，不敢见。”在“国之大事，在祀与戎”^⑧的中国上古社会环境中，人伦交际会通尚且如此，更何况祭祀上帝祖先。《礼记·哀公问》：“是故君子无物而不礼矣。”《史记·五帝本纪》曰：“絜(洁)诚以祭祀。”《礼记·中庸》曰：“齐明盛服，以承祭祀。”《礼记·郊特牲》曰：“取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。”《国语·楚语下》曰：“礼乐之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服，而敬恭神明者，以为之祝。”礼的主体精神之一即“报”，《礼记·曲礼》：“礼尚往来。”《礼记·乐记》：“礼报情反始也。”杨向奎先生认为礼即是报答恩情而回溯起始的，确有其道理^⑨。既要祭祀，既要行礼，既要“尊天地，俟鬼神”^⑩，既要“美报”，则必须有所表示，此乃人之常情，事之彝则。《礼记·祭统》：“是故贤者之祭也，致其诚信，与其忠敬，奉之以物，道之以礼。”不然何以示忠信，示诚、示孝？故礼必有物有质，必有祭品，必有礼器。《孟子·滕文公下》：“牺牲不成，粢盛不絜(洁)，衣服不备，不敢以祭。”《谷梁传·成公十年》：“衣服不修不以祭，车马器械不备不以祭。”《左传·庄公十年》：

⑦ 王国维《释礼》；《观堂集林》卷六 290 页，中华书局，1959 年。

⑧ 《左传·成公十三年》。

⑨ 杨向奎：《礼的起源》，《孔子研究》1986 年创刊号。

⑩ 《白虎通义·礼乐》：“礼者，所以尊天地，俟鬼神，序上下，正人道也。”

“牺牲玉帛，弗敢加之，必以信。”^⑩这里的牺牲、粢盛、礼服、车马器械等就是祭祀所必备的礼器。

那么进而申之，既为礼器，既为祭献交通上帝祖先的礼器，其必不同于日常社会生活所用器具，其祭献方式也必不同于日常社会生活中的一般行为。而必须具备一定的特殊性，即必须具有一定的超世间的神圣意义。

同时，礼器既为行礼之器，那么其毋庸置疑是礼的必然产物，或曰礼的构成之一。而如上述，礼为一种文明形态，它不同于史前蒙昧社会巫覡者流的事神行为，而带有明显的认知性，因此礼器就必然又与巫覡活动中所使用的法具、灵物之类有着本质的差异。

由此，我们可以给礼器下这样的一个定义：所谓礼器，就是礼活动——中国古典社会生活中最重要，最高尚的活动中所使用的特定性器物，也就是向上天和祖先敬献的特定礼物及其敬献时所使用的特定器具。

而这种特定性就是礼器的基本品格或基本特征：(1)质材和形制相对固定；(2)职能或社会功能专业化；(3)敬献仪式程序化^⑪。

当然这种特定性，与史前巫覡者流事神行为中的法具、灵物的差异起初是不明确和不固定的，或者说仍带有相当的偶发性，随意性和无序性。但随着礼的逐步发育和成熟，特别是随着礼制的确立，礼器才终于得以规范而固定下来，并最终实现专业化和程序化。如果说，中国三代古礼的生成发展是遵循着由“脱”而“成文”而“隆”这样一条规律，那么礼器的发展也同样经历了大致相同的三个历史阶段。

总之，礼器是中国古礼体系中最重要最基本的物质构成，是礼乐文明的表征和重要载体。

礼器的质材品类选择

《礼记·礼运》：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”

这段文字本是讲礼起源于向神灵奉献饮食，燔烧好黍稷，用手撕开猪肉，凿地为尊，用手掬水，再用草枝和泥做成鼓槌以敲击土鼓作乐，如此即可将虔敬之情传达给神灵。但是这种史前事神情况的描述却给人们传达出一个非常重要的信息，即中国古代的事神行为自古就具有一个重要特点，即形式尚简，礼器尚简，重精神而不重物质形式。《礼记·郊特牲》：“扫地而祭，于其质也；器用陶匏，以象天地之性也……笱豆之荐，水土之品也，不敢用常褻味而贵多品，所以交于神明之义也。”又郑玄注上揭《礼记·礼运》句曰：“言其物虽质略，有斋戒之心则可以荐羞于鬼神，鬼神享德不享味也。”鬼神既“惟德是辅”，那么要取悦于鬼神，必须投其所好。《左传·僖公五年》记载虞国大夫宫之奇，反对晋假虞伐虢而与虞

^⑩ 杜预注《左传·庄公十年》：“祝辞不敢以小为大，以恶为美。”钱钟书《管锥篇》说：“‘加’者，夸诬失实也，为‘信’之反。”

^⑪ 张辛：《长江流域早期青铜文化的形上观察》，《长江流域青铜文化国际学术研讨会论文集》，科学出版社，2002年。

公的一段对话：

公曰：“吾享祀丰洁，神必据我。”对曰：“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》……：‘黍稷非馨，明德惟馨’。又曰‘民不易物，惟德絜物。’如是，则非德民不和，神不享矣。神所凭依，将在德矣。若晋取虞而明德的荐馨香，神其吐之乎？”

可见“物贵由人”，“所贵在于德”^⑩。而不在于礼器是否丰厚洁美。故孔子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”“礼，与其奢也，宁俭。”^⑪均是在强调礼的这一主体精神。《左传·昭公五年》关于礼之质与礼之仪的争论也集中反映了这方面的问题。

然而，与中国文化的所有产品一样，礼虽强调俭或简，但并非一味求俭，一概求俭。而且此俭，亦并非低级，原始之俭，而是抽象之俭，是要而不繁，是减迹象以增内含，是形式与内容的有机统一。“文质彬彬，然后君子。”^⑫《礼记·礼器》：“先王之礼也，有本有文。忠信，礼之本也，义理，礼之文也。无本不立，无文不行。”忠、信、诚、孝乃“德之则”、礼之本，而义理、仪节、礼器等则属于礼之外在形式，可谓“礼之经”^⑬。礼是内在道德与外在形式的统一，这也正是中庸精神的基本要求。《礼记·仲尼燕居》：“礼乎礼，夫礼所以制中也。”既为礼，既为礼器，太奢太俭，太美太菲、大繁太简、太多太寡、太文太素等均不合义理^⑭，均有悖礼之本。故必适度把握、恰如其分。《礼记·礼运》：“是故先王之制礼也，不可多也，不可寡也，惟其称也。”何以称呢？其基本原则只能是《礼记·礼器》所云：“合于天时，设于地材，顺于鬼神，合于人心。”其具体标准规定在先秦礼书和《国语·楚语下》等文献中则均有所记载。

关于礼器的质材选择，作为礼器制作或配备的前提，无疑是至关重要的。既然要不同于一般的社会物质文化产品，既然要彰显其某种特定性，故首当其冲的条件和标准便是圣洁。由此，礼器的质材当主要有如下四大类。

其一，必为当时社会生产等活动之必需品中相对精美，而为人们所普遍钟爱者。如玉器。《说文》：“玉，石之美有五德，润泽以温，仁之方也，颯理自外，可以知中，义之方也，其声舒扬，尊以远闻，智之方也；不挠而折，勇之方也；锐廉而不枝，絜（洁）之方也。”自古，人们对玉之赞美不绝于耳，《国语·楚语下》：“玉帛为二精。”《楚语下》又载王孙圉语曰：“国之宝有六，玉乃其一，‘玉足以庇荫嘉谷，使无水旱之灾，则宝之。’”《韩诗外传》载孔子语曰“水之精为玉”，《管子》讲“夫玉之所以贵者，九德出焉”，“是以人主贵之，藏之为宝、刻以为符瑞”。《大戴礼记》：“玉在山而木润，……玉者，阴中之阳也。”《财货源流记》则曰：“玉，天地之精也。”当然最著名者还是《礼记·聘义》所载孔子那段话：

⑩ 《尚书·旅獒》伪孔传：“言物贵由人，有德则物贵，无德则物贱，所贵在于德。”

⑪ 《论语·八佾》。

⑫ 《论语·雍也》。

⑬ 《左传·隐公十一年》：“恕而行之，德之则也，礼之经也。”礼之经与德之则既对立又相互联系，礼之经却以德之则为基础。

⑭ 《礼记·中庸》：“义者，宜也。”《礼记·丧服四制》：“理者，义也。”郑玄注：“行而直之谓之义。”

子贡问于孔子曰：“敢问君子贵玉而贱珉者，何也？为玉之寡而珉之多与？”孔子曰：“非为珉之多故贱之也，玉之寡故贵之也。夫昔者君子比德于玉焉。温润而泽，仁也；缜密以栗，知也。廉而不刿，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终浊然，乐也；瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；天下莫不贵者，道也。诗云：言念君子，温其如玉，故君子贵之也。”

这是典型的天人合一，以玉的物理性质来象征、比附人的品行，故《老子·七十章》：“君子被褐怀玉。”《新书·道德说》：“能象人德者，独玉也。”《礼记·礼器》“束帛加璧，尊德也”，当然以玉比德的基础还在于玉的物理性质之特出：质坚外柔，清明温润，色泽美而声音舒扬。然而更为重要的是，人们之崇玉尚玉、并寄之以情感和愿望的根本原因，最终还是来自根深蒂固的石崇拜。因为石器是主宰了人类社会99%以上历史的生产力的代表，由之将其中最美丽、最圣洁的玉作为向神祇敬献的礼物自然是最为理想、最合适不过的了^⑩。

其二，必为当时人类社会生活所最为依赖，或曰须臾不可离之的必需品中之相对超常特出者。即牺牲、粢盛之类。《周礼·地官·牧人》：“凡祭祀，共其牲。”《国语·周语上》：“使太宰以祝史……奉牺牲，粢盛、玉帛往献焉，无所祈也。”韦昭注：“纯色曰牺”。凡牺牲必纯色，而肢体必完具，故又称牲牲，《左传·桓公六年》：“吾牲牲肥腍。”杜预注：“牲，纯色完全也。”《周礼·牧人》：“牧人掌牧六牲而阜蕃其物，以共祭祀之牲牲。”郑玄注：“郑司农云：‘牲，纯也’，玄谓牲，体完具。”又称牺牲，《管子·形势》：“牺牲圭璧，不足以饗鬼神。”《礼记·祭义》：“牺牲祭牲，必于是取之，敬之至也。”孔颖达疏：“牺，纯色，谓天子牲也；牲，完也，谓诸侯牲也。”是牺牲与一般日常食用之六牲的最基本的区别就是要求毛色纯正，肢体完具。而且还有一个标准即“毋用牝”^⑪。又周尚赤，故毛色亦须纯赤色。《诗·鲁颂·閟宫》：“皇皇后帝，皇祖后稷，享以騂牺。”毛传：“騂，赤；牺，纯也。”《礼记·郊特牲》：“于郊，故谓之郊。牲用騂，尚赤也，用犗，贵诚也。”是牺牲专用以犗，齿高不用。《礼记·王制》：“祭天地之牛角茧栗，宗庙之牛角握，宾客之牛角尺。”孙希旦《集解》：“茧栗，谓牛角初出，若茧栗，栗突然也，祭天地之牲用犗，贵诚之意也。”而且牺牲在行祭之前，还须特意装饰。《周礼·夏官·小子》：“凡沉辜侯禴，饰其牲。”《庄子·列御寇》：“子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍菽（菽），及其牵而入于大庙，虽欲为孤犗，其可得乎？”是可证之。

同时，既为牺牲，则须专职官员负责饲养。如上揭《周礼·地官·牧人》：“牧人掌牧六牲而阜蕃其物，以共祭祀之牲牲。”郑玄注六牲为马、牛、羊、豕、犬、鸡，而以牛为长。故牧人之下又有牛人，充人专司牧牛。《地官·牛人》：“牛人掌养国之公牛以待国之政令，凡祭祀共其享牛、求牛，以授职人而刍之。”郑注：“享，献也，献神之牛谓所以祭者也；求，终也，终事之牛谓所以绎者也。”贾公彦疏：“云享牛者谓正祭之牛，云求牛者，谓绎祭（附祭）之牛。”《地官·充人》：“充人掌系祭祀之牲牲，祀五帝，则系于牢，刍之三月，享先王，亦如之。凡散

⑩ 张辛：《礼·礼器及玉帛之形上学考察》，《中国文物报》2000年12月24日学术版。

⑪ 《礼记·月令》：“牺牲毋用牝”。

祭祀之牲,系于国门,使养之。展牲,则告牲。”可见,牲牛还须再专槽饲养三月,才可用于祭祀,史曰:“在涤三月”。《公羊·宣公三年》:“帝牲必在涤三月,稷牛惟具。”所以天神与人鬼所用牲牛也有所区别,祀天神者曰帝牛或帝牲,享人鬼者曰稷牛。《礼记·郊特牲》:“帝牛不吉,以为稷牛,帝牛必在涤三月,稷牛惟具,所以别天事与人鬼也。”当然并非牛人所养公牛皆可用为享牛,而必须事先择其牛而卜之。《礼记·祭义》:“古者天子必有养兽之官,及岁时,斋戒沐浴而躬朝之,牺牲祭牲,必于是取之,敬之至也。君召牛,纳而视之,择其毛而卜之,吉然后养之。君皮弁素纁,朔月月半君巡牲,所以致力,孝之至也。”而为别于人日常食用之牲,牺牲还有专称,以示其美,以示其尊。《周礼·春官·大祝》:“辨六号,一曰神号,二曰鬼号,三曰示号,四曰牲号,五曰盂号,六曰帛号。”郑玄注:“号,谓尊其名,更为美称焉。”《礼记·曲礼下》:“凡祭宗庙之礼,牛曰一元大武,豕曰刚鬣,豚曰腍肥,羊曰柔毛,鸡曰翰音,犬曰羹献……。”最后,一旦选定为牺牲,便不准在市场出卖,《礼记·王制》:“牺牲不粥于市。”乃因牺牲属“非民所宜有”之,“尊贵”之物。总之正由于六牲是人们日常食用之必需的上乘美味,故从中选出其最精洁完美者敬献天地鬼神确是顺理成章,既“合于人心”又“顺于鬼神”。

至于粢盛,《周礼》作盩盛。《天官·甸师》:“掌帅其属而耕耨王籍,以时人之,以共盩盛。”郑玄注:“盩盛,祭祀所用谷也。粢,稷也。”贾公彦疏:“六谷曰粢,在器曰盛。”《地官·春人》:“祭祀共其盩盛之米。”郑玄注:“盩盛,谓黍稷稻粱之属,可盛以簠簋实。”可见祭祀所用无非日常之主食,如古曰五谷,六谷之类,即黍、稷、麦、豆、麻或黍、稷、稻、麦、粱、豆。《说文》:“稷,稷也,五谷之长。”故《左传·昭公二十九年》“稷,田正也”,又谷神自古即称稷。但祭祀用谷与日常所用必有所区别,考之其当主要有两点。(1)选择标准只有一条,即洁,古籍作絜。如上《孟子·滕文公下》:“牺牲不成,粢盛不絜,衣服不备,不敢以祭。”(2)必为本原性的粗粮。《左传·桓公二年》:“大羹不致,粢食不啻,昭其俭也。”孔颖达正义:“粢食不啻,谓以黍稷为饭不使细也。”孔说乃概称,实粢者稷也,非黍也。稷者乃贱者所食粗粮。许氏所说非本义,当从郑玄说。享祖以粗粮,正示不忘本之意。

又祭祀神祇还有荐羞、大羹、鬯羹之类。《周礼·天官·宰夫》:“以式法掌祭祀之戒具,与其荐羞。”郑玄注:“荐,脯醢也;羞、庶羞、内羞。”又郑玄注《膳夫》曰:“羞出于牲及禽兽,以备滋味,谓之庶羞。”可知荐羞是指肉馅,肉酱及腌菜之类,有时用为祭祖之配料。《周礼·天官·亨人》:“祭祀共大羹、鬯羹。”郑玄注:“大羹,肉湑。郑司农:‘大羹,不致五味也,鬯羹加盐菜矣。’”《仪礼·特牲馈食礼》:“祭鬯,尝之告旨。”郑玄注:“鬯,肉汁之有菜和者。”

总而言之,正如《诗·小雅·楚茨》所言:“苾芬孝祀,神嗜饮食。”故人们将毛纯体完之牲和纯净无秽之粢等敬献给神祇正是敬神悦神,以求福佑的理所当然、也很恰当的选择。

其三,由上古人类潜意识中存在着的“物类相感”观念生发,而将某种特殊情愫和愿望寄予某些特殊的带一定天然性的物质,这种物质就成为礼器的理想之选择。如帛、酒醴。《礼记·坊记》:“礼之先,帛帛也。”《尚书·召诰》:“我非敢勤,惟恭奉币,用供王能祈天永命。”孔传:“惟恭敬奉其帛帛用供侍王,能求天长命。”《礼记·礼运》:“故先王秉蓍龟、列

祭祀、瘞缙。”郑玄注：“埋牲曰瘞，币帛曰缙。”孔颖达疏：“瘞埋也，谓祀地理牲也。……币帛曰缙，缙之言赠也。谓埋告又赠神也。”《仪礼·聘礼》：“币美则没礼。”郑玄注：“币，谓束帛也。享用币，所以副忠信，美之者则是主于币而礼之本意不见也。”故享神之用币帛，当以纯素为尚，此可谓币帛之所以成为一种重要礼器的第一位的原因和标准。《墨子·尚同中》：“其祀鬼神也……珪璧、币帛，不敢不中度量。”《礼记·曲礼下》：“凡祭宗庙之礼……玉曰嘉玉，币曰量币。”孙希旦《集解》：“量币者，言币之长短广狭合制度也。”故可知无论祀地祇、享祖先，其必用帛，而其长短广狭须合于制度，以示诚信。那么古人何必以币帛祀享神祇祖先呢？原因其实至为简明，即如《国语·楚语下》所言丝帛为天地化育之精。何以言之？丝乃蚕所吐也。蚕为中国人最早豢养的昆虫，古人视之为神物。新石器时期就出现了用玉塑造出的蚕形象，可谓中国历史上最早的神造像。甲骨文中多次出现“省于蚕”，“蚕示三牛”、“蚕示三宰”等记载，甚至“以蚕神与上甲微并祭”^⑨，可见被崇拜之程度。又《礼记·祭义》曰：“古者天子诸侯必有公桑蚕室。”《后汉书·礼仪志上》：“祠先蚕，礼以少牢。”^⑩而之所以蚕被视为神物，其原因无非有二：一是蚕有吐丝结茧之本能；二是蚕有特殊的生命史——蜕皮、羽化、升天。因此我们绝不应该把如此圣洁、轻柔，又如此费心费工而成的丝帛简单地同人身御寒的本能需要联系在一起^⑪。故《礼记·礼器》和《郊特牲》均曰：“束帛加璧，尊其德也。”^⑫

如果说，丝帛属于一种典型的形而上的观念的产物。那么酒醴之在古代中国起源并得以特别的发展则更不能进行单纯的物质性的解释。《诗·周颂·丰年》：“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆。”《左传·庄公二十二年》：“酒以成礼。”中山王罍方壶铭曰：“铸为彝壶，节于醴醑，可法可尚，以飨上帝，以祀先王。”《礼记·郊特牲》：“酒醴之美，玄酒明水之尚，贵五味之本也。”《礼记·礼运》：“玄酒以祭……醴醑以献。”《礼记·礼器》：“醴酒之用，玄酒之尚。”孔颖达疏：“言四时祭祀有醴酒之美，而陈尊在玄酒之下，以玄酒之尊，置在上，此是修古也。”由此可见，酒亦为祭祀所用重要礼品或礼器。而其地位仅在玄酒之下。所谓玄酒，又曰上水，即清水。《礼记·玉藻》：“凡尊，必上玄酒。”郑玄注《礼记·土冠礼》曰：“玄酒，新水也。虽今不用，犹设之，不忘古也。”

而既为祭祀神圣之用，故礼酒之制作自特别讲究。《礼记·月令》：“秫稻必齐，曲蘖必时，湛炽必洁，水泉必香，陶器必良，火齐必得。”即原料须纯净，蘖曲选择要适时，浸渍蒸炊须清洁，掺和之泉水须香甜，装贮之陶器须精良，酿选火候要适宜。

考之先秦礼书，用于祭祀之酒主要是醴，《礼记·杂记上》：“醴者，稻醴也。”醴是用稻米煮熟而酿成的甜酒^⑬，《说文》：“醴，酒一宿孰也。”如前所论，醴者，礼也，事神以醴也，会意字。《周礼·天官·酒正》所谓“五齐(剂)”之二即“醴齐”。郑玄注曰：“醴犹体也，成而汁滓

^⑨ 见《后·下·十一、九》；《宁·三、七九》；《续补·七四〇二》；《续补·九九九九》；《后·上·二八、六》等。

^⑩ 胡厚宣：《殷代的蚕桑和丝织》，《文物》1972年11期。

^⑪ 张辛：《礼·礼器及玉帛之形上学考察》，《中国文物报》2000年12月24日学术版。

^⑫ 《郊特牲》作：“往德也。”

^⑬ 郭宝钧：《中国青铜器时代》第三章，三联书店，1963年。

相将,如今恬酒矣。”是醴为含滓未滓(过滤)之浊酒。贾公彦疏《酒正》曰:“五齐味薄,所以祭者也。是以下经郑玄注云:‘祭祀必用五齐者,至敬不尚味,而贵多品。’”故可知祭礼之用酒醴的品质是以味薄为尚(酒精度低)。醴作为事神专用酒而后又广泛用于社会人伦礼仪之多种场合。如迎宾,《礼记·丧大记》如“始食肉者,先食干肉;始饮酒者,先饮醴酒”;如周王会诸侯,《左传·庄公十八年》:“虢公、晋侯朝王,王飨醴。”杜预注:“王之觐群后,始则行飨礼,先置醴酒,示不忘故。”诸如此类,皆可证。

商周祭祀,尤其享祖之礼又常用鬯。鬯,是用黑小米酿成的香酒。《说文》:“鬯,以秬酿郁草,芬芳攸服以降神也。”而《周礼·春官·鬯人》:“掌共秬鬯而饰之。”郑玄注:“秬鬯,不和郁者,”郑玄又注《春官·序官》:“鬯人”曰:“鬯,酿秬为酒,芬香条畅于上下也。秬如黑黍,一稗二米。”与许说不合,当以郑说为是。朱骏声《说文通训定声·壮部》:“鬯,酿黑黍为酒曰鬯,筑芳草以煮曰郁,以郁合鬯为郁鬯。”商代即有鬯,亦用于享先王。《前·九·七》:“鬯于祖乙。”周人尚臭,故鬯在周代更受重视。上揭《礼记·郊特牲》:“周人尚臭,灌用鬯臭,郁合鬯,臭阴达于渊泉。”《周礼·春官·郁人》:“掌裸器,凡祭祀宾客之裸事,和郁鬯以实彝而陈之。”《礼记·礼器》:“诸侯相朝,灌用郁鬯。”金文中也常见“锡汝鬯一卣”。《诗经·大雅·江汉》:“釐尔圭瓚,秬鬯一卣。”郑玄笺:“秬鬯,黑黍酒也。谓之鬯者,芬香条鬯也。王赐召虎,以鬯酒一樽,使以祭其宗庙,告其先祖。”总之可见,周人贵味,故行裸礼降神惯用郁鬯,不求味厚,但求味香。

三代用酒亦有味厚者,这就是礼书所谓“三酒”,即“事酒、昔酒、清酒”。皆过滤去糟之酒,而尤以清酒品质最好,也最具盛名,常用于享宗庙祖先之礼,但并非神祇所享,而是参祭者所饮用。故贾公彦疏《天官·酒正》:“三酒味厚,人所饮者也。”此酒又称凡酒,郑注《周礼·春官·司尊彝》:“凡酒脩酌”曰“诸臣自酌用凡酒。”《礼记·礼运》:“故玄酒在室,醴醑在户,粢醑在堂,澄酒在下。”澄酒即清酒。《诗经》中多次出现“清酒”之名。如《小雅·信南山》:“祭以清酒,从以騂牡,享于祖考。”《大雅·旱麓》:“清酒既载,騂牡既备,以享以祀,以介景福。”或“酒醴”并称,如《周颂·载芣》:“为酒为醴,烝畀祖妣,以洽百礼,有饎其香。”《大雅·行苇》:“酒醴维醑。”由于是诗的语言,故是享神,是人用不必强生分别,因为贾公彦疏《周礼·天官·酒正》明言:“酒与齐(剂)异,通而言之,五齐亦曰酒,故《礼·坊记》云:‘醴酒在室,醑酒在堂’是也。”但《信南山》《载芣》《旱麓》等所言清酒当非“三酒”之清酒。不过我们特别关注的是为何享祀祖先时参祭者必须饮酒。张先直先生解释说:“通天,必在迷离状态,方可与神灵对话。在《尚书·酒诰》中,虽然周公以商人嗜酒为戒,却一再说明,‘你们要喝酒,只能在祭祀时喝’,‘越庶国饮,惟祀’。‘尔尚克羞馈祀,尔乃自介用逸’。‘惟姑教之,有斯明享’。换言之,祭祀时,不但可以喝酒,而且应该喝酒,这是与彝器之中酒器之多相符的。……看来祭祀时喝酒的人是巫覡,喝酒的目的之一,很可能便是把巫覡的精神状态提高,便于沟通神界。”确有其道理。

那么,为什么古人必须以酒醴祭祀祖先,又为何祭祀祖先时参祭者必饮酒?易言之,为何古人选择酒作为交通鬼神之媒介或礼器?原因实际也至为简明,即与蝉有直接或必

然的联系。《荀子·大略》：“饮而不食，蝉也。”《淮南子·精神训》：“抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独往，忽然入冥，凤凰不能与之俪。”《春秋繁露·天道施》：“蜩蜕浊秽之中，全得命施之理，与万物迁旋，而不自失者，圣人之心也。”晋郭璞《蝉赞》：“潜蜕弃秽，饮露恒鲜。”《后汉书·张衡传》：“欸神化而蝉蜕兮，朋精粹而为徒。”很显然，蝉在古人眼里也近乎神虫。故红山、良渚、石家河及殷墟均发现玉蝉，而青铜爵、觚及个别水器上也堂而皇之地装饰以蝉纹。为何出现如此现象，为何古人如此赞美一区区小虫呢？原因当有二个：(1) 蝉与蚕有着共同的生命史——蜕皮、羽化、登天；(2) 蝉有着一个特殊生命本能，即“饮而不食”。饮者，饮清露也。而清露者何？物类相感，非酒莫属也。《礼记·礼运》“故天降膏露，地出醴泉”正乃确证。故魏酒仙嵇康《琴赋》曰：“含天地之醇和兮，吸日月之休光。”当然，正如我们早已指出的，人们对于蝉的特别关注还在于有一个更深刻的原因，就是它涉及到一个重要人生命题，中国人的终极生命关怀问题：不必亦不欲从彼岸世界寻求解脱，而力求在此岸世界学作圣贤。或如蝉一样，由地之醴泉养育而羽化升天，浮游于尘埃(生人社会)之上，继续关注社会，继续关注后代^⑩。由此我们完全有理由认定酒是形而上的精神文明的产物，是中国文化的典型产品。因之虽然“清醴之美，始于耒耜”^⑪。但其未必是粮食达到充分剩余之后才得以产生。

此外，木、石、皮、羽等也同时被古人历史性地选择为祭祀天地祖先的特殊用品，当属同样原理，限于议题，又由于诸类用量较少，故不赘述。

其四，或为当时社会所普遍新奇或珍视者，如当时高新技术之产物——青铜。青铜是人类最早冶炼、制造和使用的金属。先秦文献一般作“金”。《考工记》之“烁金以为刃”、“攻金之工六”，均是。如分言之则专指铜。如《考工记》：“吴粤之金锡，此材之美者也。”《辘人》：“金有六齐。六分其金而锡居一，谓之钟鼎之齐；……”《棗氏》“改煎金锡则不耗”，《周礼·地官·圉人》：“掌金玉锡石之地，而为之厉禁守之。”《国语·周语下》：“如是而铸之金，磨之石。”韦昭注：“铸金以为钟也。”此乃以金指钟。《左传·宣公三年》“贡金九牧，铸鼎象物，百物为之备”，是指以金铸鼎。而《墨子·兼爱下》：“以其所书于竹帛、镂于金石、琢于盘盂，传遗后世子孙知之。”高诱注：“金，钟鼎也；石，丰碑也。”则概指钟鼎礼器之属。

考先秦礼书以青铜所制礼器称为祭器，或“宗庙之器”，以别于日常所用之“养器”、“燕器”。《礼记·曲礼下》：“凡家造，祭器为先，牺牲为次，养器为后。”《礼记·王制》：“大夫祭器不假，祭器未成，不造燕器。”既为祭器，就是被赋予了神圣之意义，那么就要受礼之规范和约束。《礼记·曲礼下》：“君子虽贫，不粥祭器。”《礼记·王制》：“宗庙之器，不粥于市。”《礼记·曲礼下》“祭器衣服不假”、“士大夫去国，祭器不逾竟”。《礼记·曲礼上》：“祭器敝则埋之。”《礼记·郊特牲》：“宗庙之器，可用也，而不可便其利也。”而其制作也须有一定之规。《礼记·月令》“命工师效功，陈祭器、按度程，毋或作为淫巧，以荡上心，必功致为上”。郑玄注：“淫巧，谓伪饰不如法也。”按《礼记·孔子闲居》“子云，敬则用祭器，君子不以菲废礼，不

^⑩ 张辛：《由蚕·蝉说龙》，为1998年为北大文物爱好者协会讲座稿，(待刊)。

^⑪ 《淮南子·说林训》。

以美没礼”非，薄也，为礼器不能过薄，过薄则“不及礼”，不合礼的要求，便不能行礼。也不能作工太精，过于华美，“华美其事没过于礼”。又《左传》等典籍又概称青铜礼器为彝器，或“宗彝”。《左传·襄公十九年》：“大伐小，取其所得以作彝器，铭其功烈以示子孙，昭明德而怨无礼也。”杜预注：“彝，常也，谓钟鼎为宗庙之常器。”《左传·昭公十五年》：“诸侯之封也，皆受明器于王室，以镇抚社稷，故能荐彝器于王。”《周礼·秋官·司约》：“凡大约剂，书于宗彝，小约剂，书于丹图。”

为何选择青铜来制造如此神圣的宗庙“常宝之器呢？”《礼记·礼器》作了明确的解答：

“三牲鱼腊，四海九州之美味也，筵豆之荐，四时之和气也，内（纳）金，示和也。束帛加璧，尊德也；龟为前列，先知也；金次之，见情也。”郑玄注：“金炤物，金有两义，先入后设。”

何谓两义？一示和；一见情。郑玄注曰：“此所贡也，内（纳）之庭实先设之，金从革，性和。”郑氏显然受到阴阳五行学说之影响，当属望文生义。清朱彬《礼记训纂》疑之，乃引王懋兹语曰：“金主断割，无示和之意。《郊特牲》以钟次之，以和居参之也（《郊特牲》实无此句——作者注）与此正同。则金即指钟而言。钟，乐器，故曰示和。”虽其记忆有误，然确属的论。故以金为乐器，“所以和安乐也”。因为“乐者，天地之和也”^⑩。至于第二义见情，愚以为当指鼎之属礼器而言。《礼记·哀公问》：“是故君子无物而不在礼矣，入门而金作，示情也；升歌清庙，示德也。”金作，则钟鼎，何以示情见情？《哀公问》又曰“鼎得其象”，《左传·宣公三年》：“铸鼎象物，百物而为之备，……用能协于上下，以承天休。”又如上揭《左传·襄公十九年》：“铭其功烈以示子孙，昭明德而怨无礼。”是故“金，炤物”，乃昭示敬畏之情。

青铜器是农业文明的产物。中国古代青铜器区别于其他古文明青铜器的一个最为显著的特征就是更多地不是以工具的形式出现，而广泛用于生产领域，而主要是作为“礼器”在当时社会生活中发挥着至关重要的作用。因此在一定意义上可以说，青铜器同玉器、丝帛、乃至酒醴等一样也是形而上的文化产物，是观念形态的产物，是中国礼乐文化的典型产品^⑪。

礼器的功能、类别及其体系构成

礼器是礼体系的重要物质构成，或曰礼的主要载体。由前面对礼的结构及行礼方式的探讨可知，礼基本有两大系统，即天地自然神，包括昊天、上帝、地祇、日月星辰、五岳、五祀、山林川泽等天道系统和氏族先王人鬼，即祖先人道系统。对于前者行礼方式或敬献礼物的方式主要是禋祀，即燔、燎（实柴、橛燎）和血祭、埋、沉、鬻、辜等；对于后者行礼方式主要是裸享、馈献和禘以及祠、杓、尝、烝等。行礼方式的不同便决定了行礼时所祭献礼物和

^⑩ 《礼记·乐记》。

^⑪ 张辛：《长江流域早期青铜文化的形上观察》，《长江流域青铜文化国际学术研讨会论文集》，科学出版社，2000年。

祭献礼物所用法定器具的不同。易言之,各种礼器都有其特定的职能或功能,并由此决定了各自在礼活动中的既定角色和位置。下面分别来探讨。

第一玉器。玉由其夺人的物理性质和中国传统的天人合一观念而成为最佳和最主要的交通天人的媒体。《易·说卦》云“易称乾玉之美,与天合德”,“万物资生,玉稟其精体,乾之刚,配天之清”。因之,玉器作为天地之精,而成为报天地之功^①,报天地之德^②的最佳礼器洵乃至当不易。也就是说,玉器的基本功能是祭祀天道自然神,即主要用于禋祀及埋、沉等祭礼,而在其中扮演主要角色。具体说来,就是以玉器为主要礼物祭献天神地祇,并力图使之接受。

《周礼·春官·大宗伯》:“以禋祀祀昊天、上帝,以实柴祀日月星辰,以槁燎祀司中,司命、风师、雨师。”郑玄注:“禋之言烟,周人尚臭,烟气之臭闻者。……三祀皆积柴实牲体焉,或有玉、帛燔燎,而升烟所以报阳也。”

《周礼·春官·大宗伯》:“以玉作六器,以礼天地四方,以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”《尚书·舜典》:“肆类于上帝,禋于六宗。”六宗者,即天、地、东、南、西、北^③。祀之以禋,禋者烟也,“积柴以实牲体、玉帛而燔之,使烟气之臭上达于天”^④。

《周礼·春官·典瑞》则记载了礼天祭地各类祭祀中所用各种玉器的名称和用途:

“四圭有邸以祀天旅上帝;两圭有邸以祀地旅四望;……圭璧以礼日月星辰;璋邸射以礼山川;……土圭以致四时日月……”。

《考工记·玉人》则作了进一步的解释:

“四圭尺有二寸,以祀天;……土圭尺有五寸,以致日,以土地;……圭璧五寸,以祀日月星辰;……璋邸射素功,以祀山川。”郑玄注:“郑司农云,‘素功无琢饰也’。”

商代,由于礼之相对粗疏,故天神人鬼之礼畛域不清,常见祭先王先公尤其是上甲以上高祖^⑤,多用燎玉:如《邶·三·四五、五》:“丙寅贞:王其鬯玉,乙亥三小牢,卯三大牢。”《粹·四四一》:“尸鬯鬯……牛……玉……卯三。”《明后·二五四四》:“丁卯贞,王其鬯玉星燎三宰,卯三大牢。”鬯玉,即举玉,何以举?必非燎莫属。在侯家庄 1567 号方坑,即假大墓中火烧炭灰层中夹杂许多玉片,当是燎玉之实证。

《仪礼·觐礼》:“祭天,燔柴……祭地,瘞。”《礼记·祭法》:“燔柴于泰坛,祭天也;瘞埋于泰圻,祭地也。”《山海经·中山经》:“凡大夫之山,……其祠:皆肆瘞。”郭璞注:“肆,陈之也,陈牲玉而后瘞(埋)藏之。”又《山海经·五藏山经》也记载祭山用玉有瘞、婴、祈。婴者,萦

① 王充《论衡·祭意》:“凡祭祀之义有二:一曰报功,二曰修先。”

② 《诗·小雅·蓼莪》:“欲报之德,昊天罔极?”

③ 见《尚书·舜典》孔颖达疏引晋司马彪说。

④ 《尔雅·释天》:“祭天曰燔柴。”邢昺疏:“祭天之礼,积柴以实牲体。玉帛而燔之,使烟气之臭上达于天,因名祭天曰燔柴也。”

⑤ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》345~352页,科学出版社,1956年。

也,环而陈列;祈,即“瘞县(悬)”。《尔雅·释天》:“祭山曰瘞县,祭川曰浮沈,祭地曰瘞蕪(埋)。”《穆天子传》“河宗柏夭道天子,劳用束帛加璧”,“天子授河宗璧,河宗伯夭受玺,西向沈璧于河”。是祭祀地祇山川之神用玉则有瘞,沉等几种方式,而大多可以得到诸多考古发现的证明,诸如:

- (1) 安阳小屯丙二基址下发现二玉璧;
- (2) 曲沃天马曲村遗址的祭祀坑底发现牺牲之下有玉璧等;
- (3) 辉县周围村战国墓的墓角上方祭祀坑中有多种玉器;
- (4) 《甲·合集·一四三八八》“攸狂酹河”;

另外,《左传·昭公二十四年》、《僖公二十四年》和《襄公·三十年》也均有沉玉以河的记载。

以上无论瘞、瘞、沉,采用何种方式,无非是力图使天地神祇能够接受,因此祭天具有相当大的消耗性是毋庸置疑的。如《诗·大雅·江汉》所云:“圭璧既卒,宁莫我听。”言圭璧等已消耗殆尽,竟未能如人所愿而降雨。而既要大量消费,那么祭祀所用玉尤其禘祀燔燎所用玉一般当为“素功”,即不必雕饰或不必过于雕饰。因为,在三代时期社会生产力条件下,琢玉无疑属于最为费时、费心、费工的事情。故玉器在一般祭祀中可能省而不用,或许只是在特别隆重的国家祀天大典中才用之质地较精良、也较精工的造型玉器。《周礼·春官·肆师》:“立大祀,用玉、帛、牲;治祀用牲、帛;小祀,用牲。”似可证之。这类用于祭祀天神地祇的带有消耗性的玉器,我们可以称为祭玉,古人或以“燔玉”^⑩称之。考之先秦礼书和其他典籍,在祭祀天地之礼中实际还有另外一类玉器,其不作燔燎消费之用,而是用于主祭者和参祭者所执或所佩。以标志祭祀者的社会身份或尊卑地位。这类玉器我们可以称为瑞玉,而以玉圭为首。《礼记·礼器》:“诸侯以龟为宝,以圭为瑞,家不宝龟、不藏圭,不台门,言有称也。”孔颖达疏:“以圭为瑞者,圭兼五等玉也。诸侯之于天子如天子之于天也,天子得天之物谓之瑞,故诸侯受封于天子,天子与之玉,亦谓之瑞也。”是此类瑞玉乃国君所封授。

《周礼·春官·大宗伯》:“以玉作六瑞,以等邦国。王执镇圭,公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,子执谷璧,男执蒲璧。”又《周礼·春官·典瑞》:“王晋大圭,执镇圭,纁藉五采五就以朝日;公执信圭,侯执桓圭,伯执躬圭,纁皆三采三就,子执谷璧,男执蒲璧,纁皆二采再就,以朝觐宗。”郑玄注:“天子常春分朝日,秋分夕月,《觐礼》‘拜日于东门之外’。……郑司农云‘晋读为绅之播,谓插于绅带之间,若带剑也’。”《考工记·玉人》对六瑞之尺寸作了详细说明,此不悉述。《典瑞》:“典瑞掌玉瑞玉器之藏,辨其名物,与其用事,设其服饰。”郑玄注:“服饰,服玉之饰谓纁藉。”故可知六瑞皆有以丝帛制作的衣饰。所谓“五采五就”,就是以五采丝帛包裹或装饰大圭(三尺)和镇圭(尺有二寸)。《周礼·春官·大宗伯》讲完六器各自功能之后曰:“皆有牲帛,各放(仿)其器之色。”因此玉器必以帛相配,或以帛为荐。《周礼·秋官·小行人》:“合六币,圭以马,璋以皮,璧以帛,璋以锦,琥以绣,璜以黼。”即此。

^⑩ 宋·庞元英《文昌杂录》卷四:“前代礼神,有祭玉,燔玉二品。”

瑞玉乃国君因祀天而临时授封诸侯等,事毕须交还。《尚书·舜典》:“修五礼、五玉、三帛、二生、一死赞。如五器,卒乃复。”而周王所用大圭、镇圭,礼后则由天府负责典藏,“凡国之玉镇、大宝器藏焉。若有大祭之丧,则出而陈之,既事,藏之”^⑭。

至于享宗庙祖先之用玉,古代文献时或有见,诸如:《尚书·金縢》:“周公……植璧秉圭,乃告太王、王季、文王。”《周礼·春官·典瑞》:“裸圭有瓚,以肆先王。”《礼记·郊特牲》:“周人尚臭,……灌以圭璋,用玉气也。”《礼记·明堂位》:“灌用玉瓚大圭。”《礼记·曾子问》:“孔子曰,天子诸侯将出,必以币帛皮圭告于祖祢。”等等,至为明确,与上述祀天祭地之用玉是完全不同的,享祖先用玉只是“灌以圭璋,用玉气”而已,属于裸享之礼中裸尸降神之礼^⑮。上述周公所“植璧”旧释把璧立于祭坛,使祖先神灵有所依附,恐非确论,此于礼书无征。

最后,《礼记·祭统》“升歌清庙,下面管象,朱干玉戚,以舞大武,八佾以舞大夏,此天子之乐也”,是讲以玉为仪仗之器。此外,《周礼·夏官·射人》“其挚,三公执璧”等,是讲以玉为领主贵族间会通交际之赞。又《诗经》屡见“介圭”、“命圭”云云,则是反映出西周社会的一种制度——命圭制度^⑯。而所谓赞和命圭无疑属之以玉事神意义之向社会人伦政治的延伸,亦是“君子比德于玉”的直接结果。因非本文之重点,且待专文详述。

总之,玉器在三代礼体系,尤其在其中祭祀天地自然神系统中处于一种至为重要或曰主导性地位,其功能主要有四:一为祭玉,或燔、或瘞、或沉以敬献神祇;二为瑞玉,祭祀者或执或佩,以助事神之礼,以别尊卑身份;三为享人鬼裸器之柄,以玉气嗅降神;四为仪仗之器。如玉戚、玉钺之属。

第二丝帛。《周礼·春官·大祝》:“辨六号,……六曰帛号。”郑玄注《礼记·礼器》“祝号”曰:“祝号……者,所以尊神显物也。”可见帛帛同玉一样亦为事神礼器之“显物”。先秦经籍中常常“玉帛”并称。《论语·阳货》:“礼云礼云,玉帛云乎哉。”《仪礼·聘礼》:“礼玉、束帛、乘皮皆如还玉礼。”《国语·楚语下》:“牺牲之物,玉帛之类,采服之仪,彝器之量。”《礼记·礼器》:“牺牲玉帛,尊德也。”《左传·庄公十年》:“牺牲玉帛……必以信。”等实际均道出了丝帛作为礼器在礼神活动中所处的重要位置。

关于丝帛的社会功能,先秦礼书中有明确的记载:

其一祭币。上揭《周礼·春官·大宗伯》载以玉作礼天地四方之六器,并云:“皆有牲帛,各放(仿)其器之色。”是可证郑玄注《大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝”所曰:“三祀皆积柴实牲体焉,或有玉帛燔燎而升烟,所以报阳也。”甚为有理,此为与牺牲玉器一起燔燎以祀天神。又上揭《礼记·礼运》:“故先王秉蓍龟,列祭祀,瘞缙。”郑玄注“埋牲曰瘞,帛帛曰缙”,孔颖达疏:“瘞,埋也。谓祀地理牲也。《祭法》云:‘瘞埋于泰圻,祭地也。’帛帛曰缙,缙之言赠

^⑭ 《周礼·春官·天府》。

^⑮ 《礼记·祭统》:“君执圭瓚裸尸,大宗执璋瓚亚裸。”

^⑯ 许倬云:《西周史》增订本 172~173 页,三联书店,1995 年。又本人一直认为圭乃中国最早之信器,其当脱胎于事神之礼圭,而后渐脱离神事而专用于人际。至春秋或由印玺取而代之。印玺既为人际之信器,又为最后之礼器。同时之符节乃专用于军事或商业行为之信器,与印玺性质有别。参见张辛:《礼器与信器》(待发)。

也,谓埋告又赠神也。”《礼记·曾子问》:“孔子曰:‘天子诸侯将出,必将币帛皮圭告于祖祢,……反必告设奠,敛币玉,藏诸两阶之间,乃出。’”藏,即埋。又《仪礼·聘礼》使者将出行“释币于祢”,言将帛置于庙堂之几,祝告后,将帛埋于西阶。此为瘞埋或缙帛以祭地祇或享祖庙,以求护佑。

其二荐玉之藉。所谓荐玉之藉,即荐献玉器以丝帛为藉。藉者,凭借也。上揭《周礼·春官·典瑞》:“晋大圭、执镇圭,纁藉五采五就以朝日。”郑玄注:“纁有五采文,所以荐玉。”《周礼·秋官·大行人》:“上公之礼,执桓圭九寸,纁藉九寸。”郑玄注:“纁藉,以五采韦衣板,若奠玉则以藉之。”《礼仪·聘礼》:“圭与纁皆九寸。”郑玄注:“所以荐玉。”又如上揭《周礼·秋官·小行人》:“合六币,圭以马、璋以皮,璧以帛,琮以锦,琥以绣,璜以黼。”实际亦同上述郑玄注《春官·典瑞》,以丝帛与六瑞相配一样,当以丝帛作六器之纁藉。

其三祭服。礼书或称“郊庙之服”、“禋絜之服”、“采服”、“端委”^⑩、“玄端”、“纯(纁)服”等。《礼记·中庸》:“齐明盛服,以承祭祀。”《国语·楚语下》:“礼乐之谊,……忠信之质,禋絜之服,而敬恭神明者,以为之祝。……奉其牺牲,敬其盂盛,……慎其采服,禋其酒醴。”此“禋絜之服”、“采服”即祭祀时所穿法定性礼服,故须谨慎为之,以防违礼。如《礼记·玉藻》“诸侯玄端以祭”,玄者,黑也,玄端即黑色礼服,为常规礼服,必祭祀时服之。《周礼·天官·司服》:“其齐(斋)服有玄端、素端。”《周礼·天官·内宰》:“中春,诏后帅外内命妇始蚕于北郊,以为祭服。”《礼记·月令》:“季春之月……使以劝蚕事。蚕事既登,分茧称丝,效功以共郊庙之服,无有敢惰。”《礼记·祭统》:“王后蚕于北郊,以共纯服。”因此可知祭服必以纯丝为之,无疑取其圣洁之义。

其四朝礼会盟之质。《国语·周语》:“为挚币瑞节以镇之。”上揭《尚书·舜典》:“修五礼、五玉、三帛、二生一死挚。”郑玄注:“三帛,诸侯世子执纁,公之孤执玄,附庸之君执黄。”贾公彦疏:“所用玉帛生死皆为贄,以见天子也。”《周礼·夏官·射人》:“其挚,三公执璧,孤执皮帛,卿执羔,大夫执雁,士执雉。”是朝拜天子必以贄,一为示信,二为标志尊卑身份。《礼记·郊特牲》:“大夫执圭而使,所以申信也。”《左传·哀公十二年》:“盟,所以周信也,故心以制之,玉帛以章之,言以结之,明神以要之。”可知春秋时诸侯国间政治会盟亦须以玉帛之类至为圣洁之物来书写誓词以彰显其义:即化干戈为玉帛,弥兵结好。山西侯马盟誓遗址发现诸多空坑,当属瘞埋帛书的遗迹或曰缙书遗迹。此类以帛为贄,以帛为缙书也无疑是丝帛礼神之本义向社会人伦政治的延伸。

第三牺牲。牺牲为祭祀天地宗庙所敬献礼物之又一大宗。《考工记·梓人》:“天下之大兽五。脂者、膏者、羸(裸)者、羽者、鳞者。宗庙之事,脂者、膏者以为牲。”郑玄注:“脂,牛羊属;膏,豕属。”故牺牲之中又以牛、羊、豕为主。《周礼·秋官·犬人》:“掌犬牲,凡祭祀共其犬牲。”《仪礼·乡饮酒礼》及《燕礼》:“其牺狗也,亨于堂东北。”《周礼·秋官·大司马》:“大祭祀、饗食,羞牲鱼。”故犬、鱼亦属供祭祀之用的牺牲。

^⑩ 《左传·哀公七年》:“大伯端委以治周礼。”杜预注:“端委,礼衣也。”孔颖达疏引服虔曰:“礼衣端正无杀,故曰端;又德之衣尚褻长,故曰委。”

如果说玉帛之类主要用于祀神祇天道之礼,那么牺牲作为人类日常上乘美食,则天神、地祇、人鬼三大祭无一或缺,只是在祭法、祭类、祭名等方面有所不同。

《大戴礼·曾子天圆》:“宗庙曰豢,山川曰牺牲。”朱熹集注《孟子·告子上》曰:“草食曰豢,牛羊是也;谷食曰豢,犬、豕是也。”牺牲则一般指毛纯体完之牛、羊、豕。又如上揭《礼记·曲礼下》:“凡祭宗庙之礼。”有牛、羊、豕、鸡、犬、豚、雉、兔、脯、彘鱼、鲜鱼等十数种,而且均有牲号美称。此例不见于祀天神之禋祀、实柴等所用之牺牲,甚至不见祭地祇、社稷等血祭、埋、沉等所用之牺牲。

《礼记·王制》:“天子社稷皆大牢,诸侯社稷皆少牢,大夫士宗庙之祭。”^⑭而郑玄注《周礼·天官·宰夫》曰:“三牲牛、羊、豕具,为一牢。”一牢即大牢。何休注《公羊·桓公八年》:“牛、羊、豕凡三牲曰大牢……二牲曰少牢。”^⑮是宗庙祭牲又有大牢、少牢及特牲之谓,此例亦不见于祀天神之礼。

又《礼记·郊特牲》:“腥、肆、燔、臠祭,岂知神之所饗也,主人自尽其敬而已矣。”陈澧《礼记·集说》:“祭之为礼,或进腥体,或荐解剔,或进汤沈,或荐煮孰。”腥者生肉;肆(ti)者,“肆解骨体”^⑯;燔者,“汤肉曰燔”^⑰,即将生肉进热汤浸之,故半生不熟;臠者,熟肉也。据《礼记·祭义》“进庙门……祭,祭腥而退,敬之至也”,知此亦宗庙之祭。

《谷梁·定公十四年》:“脔者,何也?俎实也,祭肉也。生曰脔,熟曰臠。”《左传·定公十三年》:“国之大事,在祀与戎。祀有执臠,戎有受脔。神之节也。”又《周礼·春官·大宗伯》:“以脔臠之礼,亲兄弟之国。”郑玄注:“脔臠,社稷宗庙之肉,以赐同姓之国,同福祿也。”贾公彦疏:“分而言之,则脔是社稷之肉,臠是宗庙之肉……而《公羊》、《谷梁》皆云:‘生居俎上曰脔,熟居俎上曰臠,非郑义耳。’由此可知享祖先人鬼当以熟肉为主,社稷之祭或用生腥之牲。然此例绝不见于郊祀祭天神之礼。”

而如前揭《周礼·春官·大宗伯》郑注及《礼记·郊特牲》:“取腓骨燔燎升首,报阳也。”等可知,祀天神之用牺牲大抵只是积柴置牲及玉帛于其上而燎之。以其气臭报天神。又据天马曲村祭礼坑的坑底发现牲首和玉器,由此可知祭地祇所用牺牲大抵也只是瘞埋而已,而其必为腥体无疑。

总之,由上述文献可见,牺牲固然在祀天神、祭地祇、享人鬼三大祭中均占以重要位置,或曰是三大祭中必备之重要礼器。但是,牺牲毕竟属于人类豢养,并为人类日常必需之上乘美味,所以在享宗庙祖先人道之礼中较之祀天地之礼似乎居于更为重要,甚至主导性的地位。其祝号之雅,名目之多,祭类之众,祭法之复杂确无与伦比。而在祀天、上帝之

^⑭ 《王制》此处明显是讲宗庙之祭。又社稷固属之地祇,但又有别于其他地祇,因为社稷立庙,即所谓左祖右社是也。

^⑮ 邹衡先生于《郭宝钧·商周铜器群综合研究》整理后记中考证甚详,可参考。见是书 208~209 页,文物出版社,1981 年,又可参见俞伟超、高明:《周代用鼎制度研究》(上),《北京大学学报》1978 年 1 期 89~92 页。

^⑯ 郑玄注《周礼·地官·大司徒》:“进所肆解骨体。”

^⑰ 郑玄注《礼记·祭义》:“燔祭,祭腥,祭燔肉,腥肉也,汤肉曰燔。”

禋祭、实柴和樛燎中，牺牲则居于玉、帛之后^⑩。而特别有意义的是，在享宗庙祖先之礼中更有所谓太牢、少牢和特牲的特殊等级规定，这当更标志着牺牲在整个礼制体系中的独特社会功能。

第四酒醴。如上节考证，酒醴大抵可分为三类，一曰𩚑或郁𩚑；二曰醴；三曰酒。三者功能自各不相同。首先𩚑，其基本功能是享宗庙裸礼降神之用。审之先秦礼书大抵有以下数条文献可证：其一即前揭《礼记·郊特牲》“灌用𩚑臭”；其二为前揭《周礼·春官·郁人》“凡祭礼宾客之裸事，和郁𩚑以实彝而陈之”；其三《礼记·曲礼下》“凡摯，天子𩚑，诸侯圭……”。此摯非贄礼之贄，乃如郑玄注：“贄之言至也。”言天子至诸侯国，因“天子无客礼……所以惟用告神为至也”^⑪，告神之法，即以𩚑裸地以告；其四《礼记·王制》“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祫。诸侯将出，宜乎社，造乎祫。天子无事，与诸侯相见曰朝。……诸侯……赐圭瓚，然后为𩚑，未赐圭瓚，则资𩚑于天子”。实亦言以𩚑裸享宗庙。总之𩚑之功用甚明，即专用于裸礼。又《尚书·洛诰》：“予以𩚑二卣，曰明禋，拜手稽首，休享。”孔颖达疏：“以黑黍为酒，煮郁金之草，筑而和之，使芳香调畅，谓之秬𩚑酒，二器明洁致敬，告文王、武王，以美享，谓以太平之美味，享祭也。”亦以𩚑享祖之证。《诗·大雅·江汉》：“釐尔圭瓚，秬𩚑一卣。”乃言裸享，故亦如是。惟《礼记·表記》：“天子亲耕，粢盛秬𩚑，以事上帝。”与之不合，故孔颖达对此也感到有疑，故最后乃以和郁不和郁勉强释之，因为郑玄注《周礼·天官·小宰》曰：“惟宗庙人道有裸，天地大神至尊不裸，莫称焉。”

其次醴。祭祀用酒以𩚑为尊，其次乃醴。由上述我们已知，醴即《周礼·天官·酒正》五齐之“醴齐”，为含糟之浊酒。《释名·释饮食》曰：“醴，礼也。酿之一宿而成，礼有酒味而已也。”故醴成为祭祀用酒特选。但事神之醴，圣洁为尚。是以醴享人鬼之前，必先以明水和之，再泔之使清。《礼记·郊特牲》：“明水泔齐，贵新也。凡泔，新之也。其谓之明水也，由主人之絜（洁）著此水也。”郑玄注：“泔犹清也，五齐浊，泔之使清谓之泔齐。”孙希旦《礼记集解》：“泔齐，谓五齐皆泔水也。新，谓明洁也。祭祀取明水于月，及泔五齐之酒，皆为贵其明洁也。……所以泔此酒者，致其新洁以敬鬼神也。”所谓明水，据《周礼·春官·司烜氏》“以鉴取明水于月”，可知，即夜间以鉴所承接之露水。故《郊特牲》又曰：“酒醴之美，玄酒、明水之尚，贵五味之本也。”

如上节享人鬼之礼所考，祭祀宗庙祖先基本分四大步骤，即裸地，朝践，酌醴和馈食。那么第二阶段朝践之后之用酒，主要为醴。《礼记·礼运》：“故玄酒在室，醴醑在户，粢醑在堂，澄酒在下，陈其牺牲，备其鼎俎，……以降上神，与其先祖；”“作其祝号，玄酒以祭，荐其血毛，腥其俎……醴醑以献，荐其燔炙。”郑玄注：“朝践之时用醴，馈食之时用醑。”孔颖达疏：“醴谓醴齐，醑谓盎剂。”

《礼记·礼器》：“醴酒之用，玄酒之尚，割刀之用，鸾刀之贵。”孔颖达疏：“醴酒，五齐第

^⑩ 《周礼·春官·肆师》中规定了大祀、中祀和小祀所用礼器，玉仅用于大祀，帛用于大、中二祀，牺牲则三祀均用之。

^⑪ 郑玄注《曲礼下》曰：“摯之言至也。天子无客礼，以𩚑为摯者，所以惟用告神为至也。”

二,酒也;玄酒;是水也。……言四时祭礼有醴酒之美,而陈尊在玄酒之下,以玄酒之尊置在上,此是脩古也。”四时祭是享宗庙祖先之大礼,是可知醴亦主要用之于享祖先人道之礼。至于《礼记·祭义》所谓“以事天地山川社稷、先古,以为醴酪粢盛,于是乎取之,敬之至也”。孙颖达疏:“祭祀诸神,须醴酪粢盛之属。”此当概而言之。至于《诗·大雅·旱麓》、《周颂·载芣》、《商颂·烈祖》和《小雅·信南山》所谓“清酒”或“清醕”,均是醴,无疑为享祖之用。

最后酒。酒即《酒正》与五齐对言之“三酒”,因别于醴等五齐用之于神,而专用于人,故称“凡酒”。为祭宗庙祖先时参祭者所饮用,其主要旨在渲染气氛,以助其祭。《诗经·周颂·丝衣》:“自堂徂基,自羊徂牛,鼐鼎及鬯,兕觥其觶,旨酒思柔,不吴不敖,胡考之休。”《诗·大雅·凫鹥》:“旨酒欣欣,燔炙芬芬。”二诗均是讲绎祭,即正祭之次日再行之祭时“宾尸”或“公尸”饮酒情景,此旨酒即三酒中之清酒。旨者,美也。至于《仪礼》所记宾客饮食之礼中酌醴、饮酒以及献、酢之类,非本文议题,此不备述。

第五粢盛。粢盛与酒醴一样,也主要用于享宗庙祖先之礼,《诗·小雅·楚茨》所述乃享祖之岁祀之情景,其第一章曰:“我艺黍稷。……以为酒食,以享以祀。”第四章曰:“苾芬孝祀,神嗜饮食。……既齐(粢)既稷,既匡既敕。”可知粢盛之献是岁祀之礼中与酒醴之献(苾芬)同等重要的仪节。而这里“粢稷”并言,是可证周代享祖之粢盛必用粗粮以示尚古,以尽诚敬(匡、敕,肃正诚敬之意)。《尔雅·释草》:“粢,稷。”《史记·李斯列传》:“粢粝之食,藜藿之羹。”郑笺《诗·周颂·良耜》:“丰年之时,虽贱者犹食黍。”孔颖达疏:“贱者当食稷耳。”可见稷乃下层民众日常所食。以此享祖,“乃昭其俭”,以示不忘本,并非主祭或参祭者所食。上揭《周礼·地官·春人》:“祭礼共其盂盛之米。”郑玄注:“粢盛,谓黍稷稻粱之属,可盛以簠簋实。”春人乃掌春米,故其所供当不尽是略春之粗米,而必含祭祀时生人所食黍粱(粱,精米),故郑玄作此注。

至于《国语》所云:“天子禘郊之事,必自射其牺,王后必自春其粢(楚语下)。”“(天子)日入监九御,使絜奉禘郊之粢盛。”亦当为概指祭祀,未必确指郊祀上帝所用粢盛。

第六青铜器。青铜器在三代祭祀中居于极为显赫而重要的位置。言其显赫主要由于以下原因:(1)铸造时需要相当规模的社会协作;(2)造型卓奇、庄严肃穆、纹饰富丽,明德象物;(3)制作技术先进,工艺要求高;(4)全新的材质。言其重要,则主要指:(1)在祭祀礼仪中地位重要;(2)器中所实之物重要;(3)品类众多,超过所有礼器。

查先秦礼书及其他古籍、青铜器的具体名目或品类计有鼎、饗、鬲、豆、甗、甑、鬲、簠、簋、敦、尊、彝、觚、爵、斝(散)、卣(脩)、觶、角、觴、觥(觥)、壶、罍、缶、舟、禁、鉴、勺、瓚、盘、匜、匕、钟、铎、铎(铎于)、鐃(铎)、铎、铎等^⑤,最多见者则为鼎、豆、簠、簋。而鼎一般与俎相配,故常以鼎俎并称。《周礼·天官·内饔》:“陈其鼎俎,以牲体实之。”郑玄注:“取于饗以实鼎,取于鼎以实俎。”《天官·外饔》:“陈其鼎俎,实之牲体鱼腊。”又《仪礼·公食大夫礼》:“宰夫设鬲曰于豆西东上。”郑玄注:“鬲,菜和羹之器。”贾公彦疏:“据羹在鬲言之,谓之鬲

^⑤ 《礼记·大学》:“汤之盘铭曰:‘苟日新,日日新,又日新’”。《左传·僖公二十三年》:“奉匜沃盥”;《国语·吴语》:“奉盘匜以随诸御。”《仪礼·公食大夫礼》:“小臣具槃匜,在东堂下。”

羹;据器言之,谓之鬺鼎;正鼎之后设之,谓之陪鼎;据入羞言之,谓之羞鼎,其实一也。”是鼎分三种:一曰饗鼎,“煮肉及鱼、腊之器”;二曰升鼎,或正鼎,由饗实肉其中,曰升,故名;三曰鬺鼎,或曰陪鼎、羞鼎,以盛和味之羹^⑬。关于鼎之陈列,于各级领主贵族之等级数目,及各自所实之物,考古学家所考甚悉,多已知晓,自不必多述^⑭。而豆者,亦实肉之器,于鼎甚有关联。《周礼·夏官·小子》:“掌祭祀,羞羊肆(ti)、羊彘肉豆。”郑玄注:“肉豆者,切肉也。”殷墟所见豆,其中盛以兽腿或碎肉,可证之^⑮。牲肉“煮于饗曰亨”,取于饗以实鼎曰升或羞;由鼎取之以实俎曰载,而由俎切割之后,再盛于豆而进享曰登。故礼书常以“鼎俎”或“俎豆”^⑯连称,以代指盛放牲肉之礼器,而与代指盛黍稷之礼器的“簠簋”对举。《周礼·地官·舍人》:“凡祭祀共簠簋。”郑玄注:“方曰簠,圆曰簋。”《仪礼·聘礼》:“堂上八簠,盛黍稷”,“两簠继之,梁在北。”郑玄注《周礼·秋官·掌客》曰“簠,梁器也”,“簋,黍稷器也”。而《诗·秦风·权舆》:“于我乎,每食四簠。”毛传:“四簠,黍稷稻粱。”是簠亦可盛稻粱^⑰。《仪礼》或以敦代簠。《少牢馈食礼》:“执一金敦黍、敦稷。”至于盛酒醴之器可分为二小类:其一为贮酒器,包括尊、彝、壺、壶、甗、卣等。其中王国维曰:“尊有大共名之尊(礼器全部),有小共名之尊(酒器名称),又有专名之尊者。”^⑱后人多有从者。又《周礼·春官·司尊彝》有所谓六尊,即“献(牺)尊、象尊、著尊、壶尊、大尊、山尊”之说。郑玄以降或以饰翡翠、或饰凤凰、或太古之瓦尊等解之。惟王肃解释为“牺尊,以牺牛为尊,然而象尊,尊为象形也”^⑲。考之今天考古发掘所得,王说近是,足证郑说多有望文生义之嫌。彝则亦有二义,一为宗庙礼器,即钟鼎俎豆之总称;一为盛酒器专名,如殷墟五号墓所出“偶方彝”。卣常见于《诗经》等文献,而不见《周礼》,《周礼·春官·舍人》:“凡祭祀……庙用脩。”郑玄注:“脩,读曰卣。卣,中尊。”是指卣即周礼之脩,亦为宗庙常器。壺则为贮酒器中之最大者。壶既可贮酒醴,又可为和醴(以明水兑醴)节量之具^⑳。如中山王馨方壶^㉑。

其二饮酒器。包括爵、觚、斝(散)、盃、角、觶、觥(觥)等。旧说多以容量之多少区别诸器。如《广雅·释器》:“一升曰爵,二升曰觚,三升曰觶,四升曰角,五升曰散。”觥,《说文》作觥,容量最大,或五升,或七升^㉒。散即斝,王国维先生考证甚详而确^㉓。而觥即《诗·周南·卷耳》和《诗·周倾·绿衣》所谓“兕觥”^㉔。亦即《周礼·春官·司尊彝》所谓“黄彝”。又

⑬ 俞伟超、高明:《周代用鼎制度研究》,《北京大学学报》1978年1期85~94页。

⑭ 邹衡、徐自强:《郭宝钧·商周铜器群综合研究》后记,文物出版社,1981年。

⑮ 中国社会科学院考古研究所安阳工作队:《1987年夏安阳郭家庄东南殷墓的发掘》877页。

⑯ 《礼记·曾子问》:“诸侯之祭社稷,俎豆既陈。”《礼记·乐记》:“簠簋俎豆制度文章礼之器也。”《礼记·燕义》:“俎豆牲体荐羞,皆有等差,所以明贵贱也。”

⑰ 《礼记·玉藻》:“少牢五俎,四簠。”郑玄注:“四簠,则日食粟稻各一簠而已。”

⑱ 王国维:《说彝》,《观堂集林》卷三,中华书局,1984年。

⑲ 孔颖达疏《诗·鲁颂·閟宫》引王肃语。实尊并非器名,当为形容词,与宝同义。详可见拙作另文《商周青铜器分类再研究》(待刊)。

⑳ 《周礼·天官·酒正》:“齐者,每有祭祀,以度量节作之。”

㉑ 此壶有铭文“铸为彝壶,节于醴醴”。见河北省文物研究所《晋墓》上册513页图三九(B)。

㉒ 《诗·周南·卷耳》:“我姑酌彼兕觥。”陆德明释文:《韩诗》云:“容五升”,《礼图》云:“容七升”。

㉓ 王国维:《说斝》,《观堂集林》卷三,中华书局,1984年。

㉔ 王国维:《说觥》,《观堂集林》卷三,中华书局,1984年。

《礼记·明堂位》：“灌尊，夏后氏以鸡夷(彝)。”邹衡先生考证鸡彝即盃，其祖形乃鬻，至确^⑧。鸡彝为裸器，而爵亦用为裸器，马融注《易·观》：“进爵，灌地以降神。”爵亦当由鬻之类演变而来，观其形制亦甚相类。《说文》：“爵，礼器也。象爵(雀)之形，中有鬯酒。”^⑨又《礼记·礼器》：“礼有以小为贵者，宗庙之祭，尊者献以爵，卑者献以散，尊者举觶，卑者举角。”而上揭《礼记·祭统》：“夫祭有三重焉；献之属，莫重于裸。”爵为尊，故必为裸器也。此外，觶见于《左传·成公二年》：“(韩厥)再拜稽首，奉觶加璧以进。”《礼记·孔子闲居》：“觶酒豆肉。”均指实酒之器，当非饮器专名。又，祭祀需要洁诚，故参祭者行礼前必沐浴，以洁其身，以示其诚敬，故需盘、匜、鉴之类沐水之器。

以上所述乃礼书所谓“祭器”。《周礼·春官·典庸器》：“掌藏乐器、庸器。”此庸器亦青铜礼器，郑玄注：“庸器，伐国所藏之器，若崇鼎、贯鼎及其兵物所铸铭也。”又郑玄注《春官·序官》引郑司农云：“庸器，有功者铸器铭其功。”郑注似有含混之嫌，以郑司农所云为是。庸者，常也，庸器，实即常器、彝器。与《礼记·祭统》所云“铭者，论撰其先祖之有德善、功烈、勋劳、庆赏、声名，列于天下而酌之祭器，自成其名，以祀其先祖者也”并无二致，故此庸器与上述祭器必同类无疑。

三礼及《诗经》、《左传》等先秦古籍中所见青铜器有钟、铙、钲、镛(镛于)、镛(镛)铎等。如《考工记·凫氏》：“凫氏为钟。”《周礼·地官·鼓人》“以金铙止鼓”，“以金镛(钲)节鼓”，“以金镛和鼓”，“以金铎通鼓”。《仪礼·大射仪》：“笙磬西面，其南笙钟，其南镛，皆南陈。”镛即镛，大钟也，或作镛，《尔雅·释乐》：“大钟谓之镛。”郭璞注《书》“笙镛以间”，曰“亦名镛”。关于各自之形制，多由出土文物可证。又孙机先生《汉代物质文化资料图说》所述也甚详备。

如前所述，祭祀天地祖先之各种典礼中均需以钟鼓乐舞以助祭，以隆其盛。《周礼·春官》中所述乐器名目繁多，不可胜数，如《大司乐》所记，钟即有圆钟、黄钟、应钟，鼓有雷鼓、雷鼗、关鼓、灵鼗、路鼓、路鼗，其他则有管、琴、瑟等。《大师》更曰：“播之以八音：金、石、土、革、丝、木、匏、竹。”郑玄注：“金，钟也；石，磬也；土，埙也；革，鼓鼗也；丝，琴瑟也；木，祝敔也；匏，笙也；竹，管箫也。”

又祭祀天地祖先之各种典礼中还需以车马、旗旌、戈戟等仪仗器以助其祭，以渲染气氛，以保证祭礼之正常进行。三礼及其他先秦古籍中可见以青铜器制造的作仪仗之用的长兵器即有戈、矛、戟、殳、钺、戚等，这些青铜兵器用于实战者实甚寥寥，大多属礼仪性之兵。而有许多径用作舞具。如《周礼·夏官·司戈盾》：“祭祀，授旅贲殳、故士戈盾，授舞者兵亦如之。”《诗·卫风·伯兮》：“伯也执殳，为王前驱”，言殳为前驱仪仗之用。《书·牧誓》“王左仗黄钺，右秉白旄，以麾”言钺乃象征权威，类似权仗。《诗·大雅·公刘》：“弓矢既张，干戈戚扬。”亦如之，又《礼记·祭统》：“及入舞，君执干戚就舞位。”言君亲执干戚作武舞。《礼记·乐记》：“比音而乐之，及干戚羽，谓之乐”。郑玄注：“干，盾也；戚，斧也；武舞所执

⑧ 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》149页，文物出版社，1980年。

⑨ 同⑧，165页。

也。羽,翟羽也;旄,牛尾也,文舞所执。”

总之,青铜器作为商周礼器系统的重要构成,其主要或基本功能有三:

1. 盛具。以其所实之物可分为四类:

(1) 牺牲之盛:鼎、豆之属,包括鬲、鬲及镬等煮熟、煮熟和调味之器。

(2) 酒醴之盛:尊、彝贮器之属,包括罍、壶、卣、甗、等和爵、觚、斝、盃饮器之属,包括觶、觥等。

(3) 黍稷之盛:簠、簋之属,包括盃、敦以及甗、甑之类炊熟之器。

(4) 沐水之盛:盘、匜之属,包括鉴等。

2. 乐器。包括钟、饶、钲、铎、铎、铎(镛)等。

3. 仪仗器。包括戈、矛、戟、钺、殳、戚等。

由于青铜礼器的特殊的性能(坚固耐用,不具有玉帛之类所有的大的消耗性),特殊的造型(奇异多样),特殊的纹饰(象物寓意)和最具体系的陈列方式(奇偶相配或大小等级相列),以及重要实物(牺牲、酒醴、黍盛)或主要功能,而使之在各种祭祀典礼尤其享宗庙祖先之礼中处于非常突出的地位。而其中仪态最高贵、功能最重要,布列最显赫的牺牲之盛之首——鼎自然受到更特别的关注,进而被赋予了更多和更特殊的意义,其地位便自然日益提升而最终成为所谓国家之重器^⑧。

其他礼器诸如皮革制品(裘服、鼓、桴)、陶制品(白陶和原始青瓷)、漆器等等,不一一悉述,暂付阙如。

综上所述,玉器、帛、牺牲、酒醴、黍盛、青铜器等质材不同,造型各异,特别是各自功能有明确的制度性区分。因之使得各种礼器在整个商周古礼系统中处于不同的位置,担当不同的职能,由此终于构成一个组合严整规范、功能齐备的灿然制度体系。其主要包含五大部类:

一、主礼器。即人们向天神、地祇、人鬼敬献并试图使之接受的礼物,包括玉器、帛、牺牲、酒醴、黍盛等。

二、盛器,即盛装所敬献礼物之专用器具,或典礼时主祭人沐浴用具,包括荐玉之藉、牺牲之盛、酒醴之盛、黍稷之盛、沐水之盛等(还有筮、登之类)。

三、礼服,即举行典礼时主祭人和助祭者所穿着之法定性专用服装及冠冕,即先秦礼书所谓“禋絜之服”、“郊庙之服”、“端委”之类,包括冕服:大裘(黑羔大衣)、衮冕、鷩冕、毳冕、希冕、玄冕(皆玄衣、纁裳);弁服:爵弁、韦弁、皮弁;冠服:朝服、玄端。

四、乐器,即祭典时自始至终所用之乐器,以迎神祇,以隆其盛,以营造庄肃和谐之氛围。包括钟、镛、饶、钲、铎、铎、铎(镛)、鼓、磬、琴、瑟、笙、箫、埙、管等^⑨。

五、仪仗器,即祭典所用法定性道具,以保证典礼之正常、有序地进行,并助其祭、渲染

^⑧ 关于青铜器的分类,旧说立论的基点均在生人饮食,愚以为此有待重新考虑。由青铜器的功能性质决定,其类别划分理应以事神之礼为基点。本人将有另文专论《青铜礼器分类之再研究》。

^⑨ 《周礼·春官·大司乐》及《乐师》《大师》等述之甚详,并可参见钱玄《三礼通论》之《名物编·乐舞》。

气氛。包括主祭者、助祭者及随从兵士所凭所执之物,诸如车马(玉路、金路、象路、革路、木路、四牡),旗、旌(大常、大旂、大赤、大白、大麾及旗、旂、旒等)、瑞玉(大圭、镇圭、桓圭、信圭、躬圭、谷璧、蒲璧等)、长兵(戈、戟、矛、殳、钺、戚)和甲盾之属。

礼器的产生及其演变

礼器作为行礼之器,是礼之物质的或技术的构成和体现。在这个意义上讲,礼器属于技术文明体系。因此考古学的发现和研究对于礼器起源问题的探讨有特殊重要的意义。然而如上所述,礼器的诸多构成多属于形而上的观念形态的精神文明产物(如玉、帛、酒等),或被明确地赋予了一种超物质甚至超世间的神圣意义的物质产品(如牺牲、青铜器等)。因而我们的探讨又不能像研究石器、陶器及瓷器那样过多地关注其技术工艺或形体造型、甚至材质,也不能简单地以物论物,一切依考古发现的有无或早晚来论。比如我们不能因为“兴隆洼遗址发现了玉质器物,就说中国玉器的历史已有 8000 多年”^⑭。又比如我们不能因为三星堆遗址发现了青铜器制品,就因此说其已进入高度发达的文明社会^⑮。还比如我们不能因为某一、二类似印玺的铜小件据传出自安阳,就说中国印玺起源于商代^⑯。

我们认为关于礼器起源的探讨必须首先建立在对礼器性质、意义和功能的把握和正确认知之上。然后再进行起码两方面的工作:其一结合文献对考古学文化材料进行研究;其二技术工艺渊源的探讨(包括形制)。当然此一研究不能脱离礼体系而孤立进行,而必须以礼体系起源的研究为基础和前提。

由前面的研究我们已经获知,礼是由蒙昧社会之以原始、无序和盲目为特征的巫覡者流事神活动脱胎而产生出来的,礼是有着明确的认知性和相当理性规范的文明体系。那么我们关于礼器起源问题的探讨无疑应首先着眼于巫覡者流事神行为所使用的法具或灵物之属。

瞿兑之在研究中国古巫时有一段话讲得好:“人嗜饮食,故巫以牺牲奉神;人乐男女,故巫以容色媚神;人好声色,故巫以歌舞娱神;人富言语,故巫以词令歆神”^⑰。言中国古巫从人自身之喜好来交好,媚事神祇,这无疑是正确的。一方面说明中国古巫覡者流事神活动的基本特色是以牺牲、歌舞、词令等交好神祇而与西方学者所谓企图以强迫手段来使神祇满足人们某些需要的原始巫术有明显之区别。另一方面说明中国古巫媚事神灵的方式及奉献神灵的礼物有一个特点,即简单、“质略”而随意。这与前揭《礼记·礼运》所谓“燔黍捭豚、汙尊而抔饮、蕢桴而土鼓”以“致其敬于鬼神”相吻合,不过彼用“牺牲”一词似过于庄重。《礼运》之“捭豚”实际即后来的牺牲,燔黍实即后来的粢盛,抔饮和汙尊实即后来的玄酒和祭器,而蕢桴、土鼓及《礼记·明堂位》所谓“土鼓、蕢桴、苇籥,伊耆氏之乐也”之苇籥

^⑭ 见《中国文物报》2001年4月15日第八版《用考古学构筑玉学基础》一文中张辛发言之第三部分。

^⑮ 张辛:《长江流域早期青铜文化的形上观察》,《长江流域青铜文化国际研讨会论文集》,科学出版社,2002年。

^⑯ 张辛:《论中国印玺的起源》,《文化的馈赠——国际汉学会议论文集》,北京大学出版社,2000年。

^⑰ 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》七期 1327页。

等实即乐器之前身。又《礼记·明堂位》在追述上古所谓“礼制”时，还列举出有虞氏之鸾车、旗、泰、鞞等。《墨子·节用中》还讲尧“饭于土墼，啜于土刑”。《韩非子·喻老》也讲“以为象箸，不必加于土刑”。这里的泰，只言为尊类物，具体形制无考。土墼即陶簋^⑭，乃铜簋之前身。土刑或土刑，即陶鼎，为铜鼎之祖型。

陈梦家《殷虚卜辞综述》由商雩祭求雨的诸多卜辞讲到古文献中记载的一些古代求雨事迹。如《左传·僖公十一年》：“夏大旱，公欲焚巫尪。”《淮南子》所记成汤以自身为牺牲求雨。《庄子》：“昔宋景公时大旱，卜之必以人祠乃雨。景公……将自当之，言未卒而大雨。”还有《礼记·檀弓下》所记暴尪求雨事等，陈先生认为成汤实即群巫之长^⑮。

又《山海经·海内西经》：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”《山海经·海外西经》则又言：“夏后启于此舞九代，乘两龙，云盖三层，左手操翳，右手操环，佩玉璜。”欲以登天。

又《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，（鬼）恶之也。”《周礼·夏官·戎右》：“赞牛耳挑茢。”郑玄注：“尸盟者，割牛耳取血助为之，及血在敦中，以桃茢拂（拂）之，又助之也。……桃，鬼所畏也；茢，苕帚所以扫不祥。”《左传·襄公二十九年》也记有桃茢被殡之事。

以上所述皆古巫之行为或古巫行为之孑遗，而古巫所用之人牲、赤蛇、九代、龙、翳、环、璜、桃茢以及土鼓、蕡桴等均属于灵物或法具之类。而这些灵物或法具是否属于历史的客观存在，如是，那么其形制、品类及特征又是如何？这只能结合考古学的发现和研究来探讨。几十年来我国新石器时代考古的一系列遗迹遗物的发现实际已经为我们提供了重要的材料和证据。

诸如：辽宁凌源牛河梁所谓红山文化“女神庙”遗址^⑯；浙江余杭瑶山、汇观山所谓良渚文化“祭坛”^⑰，乃至嘉兴南河浜所谓崧泽文化“祭坛”^⑱。

诸如：辽宁凌源牛河梁^⑲、内蒙翁牛特旗三星他拉^⑳等遗址出土的红山文化C型蜷体玉龙和玦形蜷体玉龙、玉鸟、玉蚕；安徽含山凌家滩^㉑、湖北天门肖家屋脊、钟祥六合^㉒等

^⑭ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》602～603页，科学出版社，1956年。

^⑮ 《史记·秦始皇本纪》：“二世曰：吾闻韩子曰：‘尧舜……饭土墼，啜土刑’。”《史记·太史公自叙》则引作：“食土簋”。裴骃《集解》引徐广语：“一作墼”；引服虔语：“土簋，用土作此器。”土刑，即陶刑，调羹之器，即后来的铜鼎或羞鼎。

^⑯ 辽宁省文物考古研究所《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年8期。

^⑰ 吴汝祚、牟永杭：《良渚文化的礼制》，《苏秉琦与当代中国考古学》，科学出版社，2001年。浙江省文物考古研究所：《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》1988年1期。

^⑱ 刘斌、蒋卫东：《嘉兴南河浜遗址发掘取得丰硕成果——发现崧泽文化祭坛和重要墓地》，《中国文物报》1996年12月15日。

^⑲ 辽宁省文物考古研究所：《牛河梁红山文化遗址与玉器精粹》，文物出版社，1997年。

^⑳ 翁牛特旗文化馆：《内蒙翁牛特旗三星他拉村发现玉龙》，《文物》1984年6期。《中国文物报》1988年4月8日一版《内蒙古又发现一件新石器时代玉龙》。孙守道：《三星他拉红山文化玉龙考》，《文物》1964年6期。

^㉑ 张敬国：《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1989年4期。孙敬国：《安徽凌家滩新石器时代墓地第二次发掘的主要收获》，《文物研究》1991年7期。

^㉒ 任式楠：《中国史前玉器类型初析》，《中国考古学论丛——中国社会科学院考古研究所建所40周年纪念》，科学出版社，1995年。院文清：《石家河文化玉器概论》，《故宫文物月刊》15卷5期。

遗址出土的新石器时代玉龙、玉鸟、玉蝉;以及良渚文化的玉鸟、玉蝉^⑮等。”

诸如:浙江余杭反山墓地所出良渚文化神人兽面大玉琮(M12:98)和大玉钺(M12:100);余杭安溪所出两面雕鸟纹刻符大玉璧^⑯;江苏溧阳杨庄所出良渚文化兽面鸟纹首玉圭^⑰;宁夏海原菜园 F3 遗址所出大型红色漆瑱^⑱;山东泰安大汶口、临朐朱封、胶县三里河、日照两城镇等遗址所出龙山文化玉钺、牙璧、兽面纹玉圭^⑲;以及石家河文化和山西陶寺遗址龙山文化以及齐家文化的玉璧和玉琮^⑳等。

诸如浙江桐乡罗家角所出马家浜文化的白陶盘^㉑;上海青浦崧泽遗址所出彩绘盘形豆(M42:9)^㉒;山东大汶口文化的骨牙雕筒^㉓、觚形器、高足镂孔豆^㉔;山东龙山文化的红陶鬻、薄胎黑陶高足杯^㉕;仰韶文化的一些彩绘红陶盆(特别是内彩者)^㉖;以及山西襄汾陶寺遗址出土的彩绘蟠龙盘、特磬、土鼓等^㉗。

甚至还有许多造型奇特,目前还不知其为何物的各种质料的器物,还有许多漆器、木器、骨器之类,等等。总之都有待我们去认识或重新审视。

这些遗迹遗物当应该与远古巫覡者流事神行为联系起来,而其中必有许多器物实际就是当时古巫事神活动所用的灵物或法具,因此视其为巫覡文化的产物应该是可以肯定的。因为这类器物很难与社会日常一般物质文化生活用具同等看待,他们分明已具备了一定的形而上的性质。明确言之,他们已初步具备了一种交通天地的神性品格。不然有许多现象根本无法解释,诸如为什么由北而南,从早到晚,甚至跨越两河的不同考古学文化,凡出玉器者几乎有着共同的动物造型玉器种类,即玉龙、玉鸟(凤)、玉蝉和玉蚕;又为什么凡出土玉器的几个新石器时代晚期文化遗址中同时出现玉璧、玉琮之类后来被周人称之为礼器的器类;还为什么有不少玉器,特别如良渚文化玉器上出现如此奇特、甚至相当繁缛的雕刻纹样,如神人兽面纹等等,这些决不能以一般物质文化的原理来解释,而

⑮ 朱乃诚:《良渚文化玉器纹饰研究》附表说明,《苏秉琦与当代中国考古学》,科学出版社,2001年。

⑯ 王明达:《反山良渚文化墓地初论》,《文物》1989年12期。

⑰ 江青青:《溧阳出土的良渚文化珍品——神人兽面鸟纹圭》,《东方文明之光——良渚文化发现60周年纪念文集》,海南国际新闻出版中心,1996年。

⑱ 李文杰:《宁夏菜园窑洞式建筑初探》,《中国考古学会第七次年会论文集》,文物出版社,1992年。

⑲ 邵望平:《海岱系古玉略说》,《中国考古学论丛——中国社会科学院考古研究所建所40周年纪念》,科学出版社,1995年。刘敦愿:《记两城镇发现的两件石器》,《考古》1972年4期。

㉑ 杨建芳:《区系类型原理与中国古玉研究》,高炜、张岱海:《汾河湾旁磬和鼓》,均见《苏秉琦与当代中国考古学》,科学出版社,2001年。

㉒ 牟永杭:《试论长江流域史前时期的白色陶器》,《长江中游史前文化暨第二届亚洲文明学术讨论会论文集》,岳麓书社,1996年。

㉓ 上海市文物保管委员会:《崧泽——新石器遗址发掘报告》,文物出版社,1987年。

㉔ 栾丰实:《论大汶口文化和崧泽、良渚文化的关系》,《中国考古学会第九次年会论文集》65页,文物出版社,1997年。

㉕ 山东省文物管理处、济南市博物馆:《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》图版76~77,文物出版社,1974年。

㉖ 邹衡:《夏商周考古学论文集》图版1,文物出版社,1980年。

㉗ 石兴邦:《白家聚落文化的彩陶——并探讨中国彩陶的起源问题》,《文博》1995年4期。

㉘ 高炜、高天麟、张岱海:《关于陶寺基地的几个问题》,《考古》1983年6期。

只能进行形而上的、思想观念的、甚而宗教学的解释。

而正由于这些器物已具备了一定的交通天地的神性品格,因此我们完全有理由认为,礼作为一种相对发达的文化形态,应该是在此间开始萌芽的。也因此我们把此一时期的这些具有一定神性的器类,即史前巫覡事神活动中所使用的一些自然的或人为的所谓灵物或法具称之为准礼器或前礼器。

这些准礼器或前礼器尚不完全具备礼器品格,而是以多质材、多形制、随意性强、没有明确的专业职能分工,以及不成体系的无序性为基本特征,如陶、石、木、革以至玉帛等不一而足,甚至一个树枝,一只鹿角、一握牛尾等均可用来作为灵物、法具。因此如将其视之为礼器而以《周礼》等先秦礼书来解读一些与其有关的考古现象往往是行不通的。如良渚文化的一些“制作精致的玉璧放置在墓主人的背腹部,还有大量的玉璧制作粗糙,厚薄不匀,边缘常有缺损,叠放在墓主人的腿脚部”^⑩。这显然与《周礼·春官·大宗伯》所云“以苍璧礼天”不相符合,因此使得考古学家为此感到困惑,于是竟有人提出玉璧是财富的象征物的说法。

我们之所以提出这样一种前礼器的概念,主要是基于目前普遍存在于考古学研究、玉学研究以及青铜器研究中的将礼、礼制和礼器意义泛化的现象。其意义在于,我们不能把中国文明无限期地提前,这样无助于中国文化在古代世界的定位,无助于中国文明特质的认识,当然更无助于中国文明起源问题的探讨。与之相应,有几个具体概念须首先要明确,第一,如前所论,玉器是古代中国最为主要和重要的礼器之一,但并非一切以玉为材质的器物都是礼器。真正的玉器是指具有完整的礼器品格的玉器,即职能必须专业化,祭献方式必须程序化。至于形制也许是次要的,因为玉器的某些类别一旦成形,或圆,如璧;或方,如圭;或外方内圆,如琮,则往往要延续相当长的时间,甚至一成不变,这是由玉器制作的特性,即工艺技术传统的继承性等决定的;第二,并非一切青铜制品(甚至容器)都是青铜礼器,都是文明的产物。这里造型、功能和体系性具有决定性意义。如以青铜铸造所谓人像、人面像、树枝、树干之类恐怕就不能与“器以藏礼”的青铜礼器同日而语了,充其量只能说是用了当时技术文明的最高成果(由外引进或由外传播)而已;第三,并非一切畜肉、畜体均是牺牲。牺牲是由严格的意义限定的,如要卜选、要毛纯体完、要“在涤三月”等等。其他则可以此类推。我们认为只有真正明确了这些概念,才能正确地解读一些考古现象,正确认识一些考古学文化的特质,也才能对某一考古学文化进行科学的历史定位^⑪。





然而,虽然说史前时期巫覡所用事神之灵物法具之类是随意的、无序的、孤立的,但毕竟已具备了一定的神性,而正在此一意义上我们称之为准礼器。而且既经持久,其必然逐渐趋于固定(所事对象及材质)、趋于规范(职能及仪程、手法词令、舞蹈动作),势必形成一套不成文的传统,巫覡之流也必然日以专业化。而一旦社会阶级形成、国家出现;一旦“绝

^⑩ 吴汝祚、牟永杭:《良渚文化的礼制》,《苏秉琦与当代中国考古学》679页,科学出版社,2001年。

^⑪ 张辛:《长江流域早期青铜文化的形上观察》,《长江流域青铜文化国际学术研讨会论文集》,科学出版社,2002年。

地天通”，通天的权力被领主贵族所垄断；一旦人们由对自然神的崇拜转向对自身的关注，而导致对祖先的崇拜；一句话一旦礼正式诞生，这些灵物、法具，即准礼器便终于实现了一种质的飞跃，或曰一种历史的跨越，而最终发展成为礼器，成为严格意义的礼器。

这里我们还可以从礼字的构成及巫覡职事的考察来印证这一历史进程。

礼字如上述所论，为会意字，从玉从壹(鼓)，已明确标明了玉在礼活动中的独特，甚而独尊的地位。上面我们又讲到“巫”字和“灵”字，甲骨文和金文均有巫字，作、或。旧释作癸，非是。张光直释从工，工即矩，言“巫以矩为基本道具”^⑩。亦难令人服膺。郭沫若言巫“像两玉交错的形状”^⑪，至确无疑。再看靈字，或作灵。王逸注《楚辞·九歌·东皇太一》：“灵，谓巫也。”字亦从玉。许慎直言“靈，巫以玉事神”。再看保字，金文作或。《诗·小雅·楚茨》三言“神保”，朱熹《集传》：“神保，盖尸之嘉号，《楚辞》所谓灵保，亦以巫降神之称也。”朱子言之有据，又由其构形可知，均亦以玉事神者。又媧，为突脊残障之巫，本字作“尢”，许慎解作曲胫之人。《左传》首见是字，从“王”，王即玉。似又可证。

总之，巫、灵、保之类事神者均有一个共同的符号或标志，即玉。所以进入三代文明，文字产生之时，便径以玉为义符来构造其名字，从而把此一重要文化现象永久的记录了下来。这也从另一个侧面说明巫覡文化的灵物、法具，在文字产生之前，准确地说，在原始社会晚期，已由随意性、偶发性的多质材、多形制的无序状态逐渐规范、定型，最终固定、集中或落实在了以璧、琮、钺之类玉器为主的礼器之上。上述新石器时代晚期几个出土玉的文化遗址，如良渚、石家河、齐家、陶寺、甚至如三星堆不约而同地均拥有玉璧、玉琮和玉钺等正是绝好的印证。

如果说中国上古三代古礼的产生及其发展演化大致走的是一条“始乎脱、成乎文、终于隆”的道路，那么礼器的生成发展也无疑是与“脱”俱“脱”、与“文”俱“文”和与“隆”俱“隆”。

夏代是中国古礼生成和初步发展时期，由于相对缺乏文献记载，更多的只能由考古学的发现和研究，即目前学术界已公认的二里头一至四期文化来认识。这里邹衡先生已做了较详尽和令人信服的论证^⑫。《韩非子·十过》：“(舜)斩山木而财之，……流漆墨其上，输之于宫以为食器。……舜禅天下而传之于禹，禹作为祭器，墨染其外，而朱画其内，纁帛为茵，蒋席颇缘，觴酌有采，而樽俎有饰。”如果韩子所说并非全然空穴来风，则大禹之时已经以漆器为礼器，并“墨染其外、而朱画其内”，这似乎隐约可从陶寺内彩蟠龙纹陶盘见其端倪。青铜礼器始于夏代，这已由二里头的发现所证实。其共有鼎、爵、鸡彝(盃)、斝、觚、铃、戈和戚，可见其大多属酒醴之盛，这与《墨子·非乐上》、《大戴礼记·少用》等记载的“启淫溢康乐，……湛浊于酒”，“桀……乃荒于酒，淫佚于乐”大致相符。

就目前所得材料，夏代酒醴之盛当由陶礼器和漆礼器等发展而来，二里头一期和二期

^⑩ 张光直：“商代的巫与巫术”，《中国青铜时代》254～255页，三联书店，1999年。

^⑪ 郭沫若：《殷契粹编》164页，科学出版社，1965年。

^⑫ 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》147～157页，文物出版社，1980年。

所出均为陶、漆礼器,三期以后才出现铜礼器,且不出陶、漆礼器之种类范围,是可证。其酒醴之盛已有明确的组合关系,即大多为爵和盃(鸡彝)。或加觚、或加斝,四期出现完整组合爵、觚、盃(鸡彝)、斝。盃(鸡彝)最为多见,为夏代表性之礼器。据邹衡先生研究,盃即鸡彝,为夏人裸享宗庙之器^⑭,而二里头三期每每盃、爵同出,似说明以盃行裸礼时或配以爵^⑮。夏人已有粟盛簋、甗等;牺器有鼎、罐;尊当为贮酒器。夏代的玉器形制也已具有一定的规范性,已发现有戚璧、圭、钺、戈、柄形器及大型玉刀(璋)。总之如果说夏代礼器已初具规模体系当不为过^⑯。

历史的时钟进入商代,随着以祭祀为中心的礼乐文化的发展,随着礼的规模,体系的基本奠定,礼器进入了一个新的重要发展阶段。首先玉器,以数量多、形体大、雕琢精工、种类齐全和材质精良^⑰为特征,礼器有璧、琮、璜、琥及龙、凤、蝉等;仪仗器有钺、戈、戚、矛等,还有玉簋和玉盘。然而其大多发现于墓葬中,遗址,尤其宗庙遗址发现相对要少,这很可能是玉器的祭献方式多为燔燎(禹玉)的缘故,所以对我们全面认识商代玉礼器形成一定困难。但从前揭甲骨卜辞及一些文献的记载来看,商代用玉,尤其祭祀用玉肯定是相当可观的。诸如《合集·三二五三五》“进燎于祖乙”;《屯南·一一三八》“大御自上甲六大宰,燎六小宰,卯卅牛”等,商人对先公先王的祭礼或用燎祭,而燎牲如此之多令人咋舌,想必玉器亦不在少数。《逸周书·世俘解》:“商王纣取天智玉琰五,环身厚以自焚。凡厥有庶告,焚玉四千。……凡武王俘商旧玉亿有百万。”总之可以肯定的是,商代玉器已基本定于一尊,成为礼器系统中最主要,恐怕也是最大的构成^⑱。

其次青铜礼器,商代礼器系统中最为显赫的组成部分即青铜礼器,其器形之恢硕、种类之繁多,工艺之精湛、纹饰之瑰异,可谓独步当时古代世界。而其中酒醴之盛的特别发达无疑是商代青铜礼器的第一大特点,据郭宝钧先生对晚商铜器群的统计,酒器占居全部青铜礼器的三分之二以上,而尤以爵、觚二器最多。酒醴之盛的基本组合是爵、觚、斝,斝为享宗庙祖先裸尸降神之礼器。其次,牺牲之盛鼎也居以比较重要的位置,其形体之大,在商代青铜器中占据首位,其数量之多,仅居爵、觚之下。这可以视为商代青铜礼器已相当成熟的标志性特点。第三,商代青铜器类别多而功能已趋明确,形制和纹饰已相当规范。牺牲之盛,酒醴之盛,粟盛、水盛、乐器、仪仗器一应俱全,形成一个相当严整的青铜礼器体系。

^⑭ 邹衡:《试论夏文化》,《夏商周考古学论文集》147~157页,文物出版社,1980年。

^⑮ 王国维《说盃》:“盃之为用,在受尊中之酒与玄酒而和之,而注之于爵。”且无论盃是否为和水酒之具,拟或“煮郁鬯之用(丁山语)”,注之爵当甚为有理。见《观堂集林》卷三,中华书局,1980年。

^⑯ 关于二里头的材料参见《考古》1974年4期;《考古》1975年5期;《考古》1976年4期;《考古》1983年3期;《考古》1984年1期;《考古》1984年7期;《考古》1985年12期;《考古》1986年4期;《考古》1991年12期;《考古》1992年4期等。

^⑰ 商代最早使用真玉,即所谓和阗软玉,商晚期和阗玉已占相当大的比例。参见杨伯达:《中国古玉面面观》,《故宫博物院院刊》1989年1、2期。近年来有从事地质研究的学者认为殷墟所用真玉并非和阗玉,而是由东北岫玉产地附近而来。参见《中国古代玉器与玉文化高级研讨会论文摘要》13页,2000年11月。

^⑱ 郑振香、陈志达:《近年来殷墟新出土的玉器》,《殷墟玉器》,文物出版社,1982年。

再次商代还发现白陶礼器、漆礼器,尤其仪仗之用车马。车为夏代所发明为文献所明确记载^⑭,而商代车之发达更由考古材料可资证明^⑮。商代车除用于交通、车战之外,更多地当用于祭祀。

最后,也最为重要和最为闻名,即大量占卜材料的发现。占卜是商人交通天神上帝和先公先王的最主要方式之一,因此也为商礼的主要构成。这方面古文字学家的研究成果相当丰硕,自不必评说。

总之,商代礼器已相当体系化和规范化,尤其是已创制出当时古代世界最为发达,最具特色的青铜礼器系统以及占卜制度。因此我们说在夏礼基础上大大发展的商礼已经“成乎文”,是完全符合历史事实的,商代礼器的发展便无疑是其更为有力的证明。

周因商礼。西周时期在对商礼进行了全面损益之后,礼进而向社会人伦方向大大迈进,最后终于步入她的全面制度化的鼎盛时期。而随着西周中期礼制的确立,礼器也终于发育成为一个构成严密、功能齐备、严格制度化的成熟体系。

西周玉器无论在数量、质量,还是在雕琢工艺方面都保持着有商以来的一种持恒发展的态势。而由于周礼的制度化,因此在玉器形制和种类上并未有更大的突破,玉礼器仍以璧、琮、圭、璜等为主,另有钺、戚、戈等。相对于晚商玉器而言,西周玉器一个最大的特点就是开始使用成组的葬玉佩饰之类,如天马曲村遗址晋侯 8 号墓、63 号墓和 92 号墓中所出连环玉佩^⑯。这一现象无疑是礼器向社会人伦方向发展的有力证明。其次西周玉器在雕刻纹饰上也由商玉较多兽面纹向几何化方向发展。而又据一些学者的研究,西周金文中玉名有四瑞:圭、璧、璜、璋,而周初只见一瑞,到西周中期,玉礼器之名日以增多,到西周晚期的金文中,玉器之名则几乎成为不可或缺^⑰。此一研究成果从一个新的角度再次证明“真正的周礼”,或曰“严格制度化”的周礼确应是西周中期穆王以降才形成的^⑱。

西周青铜器在商代大发展的基础上获得进一步发展,尤其青铜礼器更为发达和更为规范。西周铜礼器不同于商器的最大特点主要有二:其一,酒醴之盛大为减少,牺牲之盛和黍稷稻粱之盛相应增加,亦即郭宝钧先生所说,由“重酒的组合”转变成“重食的组合”。而后者中的鼎和簋日益居于重要地位,“几乎在所有的墓葬中,它们都是成规律的配合出现”。这一重要现象除至少说明周礼明确的社会人伦化取向之外,同时也反映出周人观念的进步,即认为“天命靡常”。天道远而人道迩。其二,出现长篇铭文,其作用和意义无非有二,一是借助超社会的神祇之力和世间舆论的力量,肯定周人新贵的政治地位;二是把祭祀者的社会利益同祭祖联系起来,由亲亲而尊尊,由神而人,以最终获得尊贵的社会地位。也同样明显地反映出周礼向社会政治人伦的进步,亦即对祖先祭祀的社会功能化和

^⑭ 吕思勉说:“车之兴,必有较平坦之道,故其时文明程度必更高。”(《先秦史》363页)《世本·作篇》:“奚仲造车”。《墨子·非儒》,《管子·形势》等书记亦然。实际上我同意晚近车西来之说,且待专文申之。

^⑮ 邹衡:《商周考古》,文物出版社,1980年。

^⑯ 北京大学考古系等:《天马-曲村遗址北赵晋侯墓地第二次发掘》、《天马-曲村遗址北赵晋侯墓地第四次发掘》、《天马-曲村遗址北赵晋侯墓地第五次发掘》。分别载《文物》1994年1期,1994年8期和1995年7期。

^⑰ 张永山:《金文中的玉礼》,《东亚玉器》(I)26~33页,香港御印堂,1998年。

^⑱ 邹衡等:《郭宝钧·商周铜器群综合研究·整理后记》108页,文物出版社,1981年。

政治化。

其他如葬制、宗庙制等等均明确地反映出周礼的这一特征。总而言之,周代的礼器已高度规范化,严格制度化,已形成一套包括用玉制度、用鼎制度、用牺制度、用乐制度等在内的庞大而成熟的礼器系统。而此一系统也日益社会人伦化和政治化,直接服务于当时的宗法制、等级制以及分封制。

春秋战国,礼进入了一个新的历史阶段——礼崩乐坏。随着人文的觉醒、智力的开化,随着儒家思想体系的形成,礼器作为礼的体现、礼的载体也不可避免地日益式微和衰落。此间的礼器大抵有如下特征:

其一传统的礼器融进了越来越多、越来越明显的人伦或人性内容:诸如玉器中成组佩饰的进一步盛行,而用于朝聘、盟誓、赏赐的社会人伦器类发达起来,纹饰中庄严肃穆风格渐被和谐流美的装饰性所取代;诸如丝帛渐渐从神圣的祭坛走下来,而用于领主贵族以及新兴官僚阶级的日用服饰或用于此间经常发生的旨在弥兵结好的政治会盟之盟誓仪式之中(缙书),同时,旨在表现人的出世、登天等思想观念(当然必带有一定的宗教意识)的帛画,也在此间出现^⑮;诸如青铜器渐渐从神圣的庙堂走下来,而逐渐成为社会人伦日常实用器具,新出现了货币、铜镜、带钩、灯、度量衡具等。青铜礼器的纹饰也发生重大变化,商周时期的主导性纹饰,饕餮纹基本消失,而转为几何性或纯粹图案性纹饰,特别新出现以人伦生活为题材的刻划纹。这种写实风格纹饰的出现标志着由神到人,由虚幻的神的天道世界到现实的人道社会的转变和进化,等等。

其二周王室礼器锐减,诸侯国礼器大量涌现,其主要表现在青铜礼器上,如出现许多媿器,这无疑是“申之以盟誓、重之以婚姻”^⑯的政治产物。同时下层民众墓葬中大量出现仿铜陶礼器。这一切均反映了自上而下的社会关系的大调整、大变革,这就是文献中所谓的“僭越”。

其三符节、印章之类人伦信器出现。这一方面表明商业经济的发展,而商业的发展必然会对旧的传统礼制产生冲击。另一方面反映了传统的社会宗法秩序和等级秩序面临灭顶之灾。而信器实际也是最后的礼器,其既是新兴官僚贵族为确立自己的社会政治地位而与旧有领主贵族斗争的产物,也是“青铜礼器走下神坛进入社会日常生活的自然演进的结果”^⑰。

总而言之,春秋战国是中国文化史上一次大变革时期,而此一变革必然首先表现为社会上层建筑的变革。礼制作为上层建筑的核心构成,便理所当然地成为首当其冲的“革命”对象。因之礼器也就理所当然地打上了时代的烙印。

纵观中国古代礼器从三代文明之初脱胎生成,以至春秋战国之“礼崩乐坏”,走向式微,长达一千五百余年的历史以及产生之前更为长期的孕育过程,我们把礼器的演生史分

^⑮ 黄文昆:《战国帛画》,《中国文物》第3期,文物出版社,1980年。湖南省博物馆:《新发现的长沙战国楚墓帛画》,《文物》1973年7期。湖南省博物馆:《长沙子弹库战国木椁墓》,《文物》1974年2期。

^⑯ 《左传·成公·十三年》。

^⑰ 张辛:《论中国印玺的起源》,《文化的馈赠——国际汉学会议论文集》283~284页,北京大学出版社,2000年。

为四个大的历史阶段:

(1) 前礼器期,即史前时期。以多质材、多形制、随意性强、没有明确的功能区分为基本特征;

(2) 生成和滥觞期,即夏商时期。礼器的质材和形制已相对固定,已有较明确的职能分工,形成了初具规模的礼器系统;

(3) 规范和鼎盛期,即西周时期。礼器高度规范化,严格制度化,形成一套包括用玉制度、用鼎制度、用牺制度、用乐制度等在内的构成严密、功能齐备的庞大而成熟的礼器系统。

(4) 式微和衰落期,即春秋战国时期。礼器体系已渐趋崩坏,出现僭越;玉器、币帛和青铜器渐渐走下神坛而日以进入社会日常人伦生活。

四、结 语

中国文化是礼乐文化。产生于中国三代文明初期的,以玉器,币帛和青铜器为代表的礼器是中国文化的直接表征和典型载体。而中国古代礼器又是中国考古学材料的重要构成。

关于中国古代礼器的研究,其作为古代礼学的一部分,即名物制度之学从后汉郑玄之前业已开始;而作为古代金石学的一部分,至少从宋代也已开始,如出现了诸如宋聂崇义《新订三礼图》、清程瑶田《考工创物小记》、黄以周《礼书通故·名物图》等重要著作。但真正获得突破性进展的还是王国维以降,观堂先生的《殷周制度论》、《释史》、《释礼》、《释鞶》等论著可谓空前绝伦之作。近五十年来,随着中国考古学的发展。礼器研究复作为考古学研究之一部分更获得重要发展,尤其是属之考古类型学的青铜器形态学以及在其基础上的断代研究,郭沫若、容庚、唐兰、邹衡等可谓是青铜器研究方面的卓犖大家。近年来关于红山玉、良渚玉以及齐家玉和殷墟玉器的研究也取得不少成绩。

然而很多的研究还属于分别的、专门的或个案的研究,或者是考古学的类型学和断代学研究。而从文化学角度,结合考古学的研究,结合古文献特别是其中礼学经典的研究和再研究,把中国古代礼器作为一个有机的整体,进行全面系统的综合性研究尚属空乏,而这应该是一个有重要学术意义的课题。

以商礼,尤其周礼为代表的中国古礼,既然是中国传统文化的重要组成部分,故对中国文化、对中国文化的特质、核心和构成,对中国人的文化心理素质,尤其是思维方式、审美方式等方面的深入认识和进一步研究就成为中国古礼和中国古代礼器研究的必要基础。而以往的研究之不尽如人意,在一定意义上说,就是缺乏文化学的形上考察和宏观把握。

既为礼器,既为行礼之器,故对礼的认识和研究就显得至为重要。因此结合考古学的发现和研究,结合古文字学和古文献学研究的新成果,对中国古礼、特别是商礼、周礼的内涵、结构、类别,尤其是行礼方式及其发展演变的重新审视和系统研究就成为本研究的重

要前提。

古代礼器既为中国考古学材料的重要构成,因此考古学的研究,即对古代礼器的类型学以及在此基础上的年代学研究,就应该成为此一研究的关键一环。而此一方面的研究成果相对丰富和可靠,诸如邹衡先生等对于夏、先商、商、先周、周三代诸时期青铜器的考古学研究,可以说为本研究打下了相当坚实的基础。

基于此,我们的研究是从中国文化的高度,以考古学研究为基础,以古文字学和古文献学研究基础上的礼学研究为前提,而对中国古代礼器进行的全方位的和系统的研究,其主要从道、器和流变^⑩三方面进行,内容主要包括:

1. 礼器的文化意义、性质和主要社会功能;
2. 礼器的类别及其主要构成;
3. 礼器的质材及其造型特点;
4. 礼器的起源及其发展演变。

主要论点有:

1. 礼器即行礼之器,是随着礼的生成和发展逐步定型和演化,随着礼制的确立而发展成一套灿然制度体系。

2. 礼器的前身是史前巫覡活动或其他事神行为中所使用的自然的或人为的一些所谓灵物或法具。而以多质材、多形制、随意性强、无明确职能分工和不成体系为特点,应称为前礼器。

3. 礼器的基本品格是:一、质材和形制相对固定;二、职能专业化;三、祭献仪式程序化。

4. 随着西周中期礼制的确立,礼器发育成一个构成严密、功能齐备的成熟系统。其主要包括五大部类:(1)主礼器,即向上帝或祖先敬献并试图让其接受的礼物。包括玉器、币帛、牺牲、酒醴和稻粱等;(2)盛器,即盛装所敬献礼物这专用盛具及荐具,其中主要是青铜器;(3)礼服,主要为丝织物;(4)乐器,即配合祭祀所用钟鼓等乐器,以隆礼之盛;(5)仪仗器,即玉圭、干戚、旌旗、车马之属。

5. 由于周礼基本有两大构成,即祭祀天、上帝、祭地祇、日月星辰、山林川泽等自然神系统和享宗庙祖先人道系统。因而敬献礼物的方法、品类等必有所不同。前者行礼方法主要是燎祭和血祭、埋、沉等,故其主礼器主要是玉器、币帛和牺牲;后者行礼方式主要是裸礼和馈献以及祠、禴、尝、蒸四时祭,故其主礼器主要为酒醴、牺牲、黍稷等。

6. 玉器是中国最早的交通上天、神祇的礼器。由于石器主导了人类历史上一个最漫长的历史时期(占99%以上),因而将其中最美丽圣洁的玉器作为向天地敬献的礼物是顺理成章的。然而并非一切玉制器皆为玉礼器。

7. 丝帛是作为中国古代重要礼器而起源和发展起来的。主要是因为丝是蚕所吐的天地化育之精。

^⑩ 《易·系辞下》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通。”

8. 青铜器主要是用来盛放享宗庙祖先之礼物,即酒醴之盛、牺牲之盛和黍稷稻粱之盛。当然也用作祭者之沐水之盛以及钟、铙之类乐器和钺、戟之类仪仗器等。

9. 印玺作为人伦之信器,实际也是最后的礼器,它产生于中国古礼的礼崩乐坏阶段前期,即春秋时代。

由于此一研究属于一种跨学科性的综合研究,因而我们相信,通过此一研究有望把中国古代礼器的研究提高到一个新的阶段;同时对中国传统文化的研究,对中国传统礼学的研究、对于考古学的专业研究也有其特殊意义。

然而,由于本人学力、专业研究范围以及时间所限,此一研究还未能更深一步的进行,本文所完成的只是一个粗略的大框架,许多问题还没能展开,其中错误和不成熟之处也在所难免,这一切尚祈大家多多指正。而随后,围绕上述论点的深入、具体、分门别类的论述,将陆续奉献给大家。犹望不吝赐教。