

◎ 王冬梅 / 著

中国古代文化与文学

河北人民出版社



◎ 王冬梅／著

中国古代文化与文学

河北人民出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代文化与文学/王冬梅著. —石家庄: 河北人民出版社, 2007. 9

ISBN 978-7-202-04651-7

I. 中… II. 王… III. 古典文学—文学研究—中国
IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 134037 号

书 名	中国古代文化与文学
作 者	王冬梅

责任编辑	李成轩
责任校对	付敬华

出版发行	河北人民出版社 (石家庄市友谊北大街 330 号)		
印 刷	河北高碑店市鑫宏源印刷厂		
开 本	850×1168 毫米	1/32	
印 张	7.375		
字 数	185000		
版 次	2007 年 9 月第 1 版	2007 年 9 月第 1 次印刷	
印 数	1—1000		
书 号	ISBN 978-7-202-04651-7/I·742		
定 价	14.80 元		

版权所有 翻印必究

■ 前 言

中国文化是中华民族物质和精神生活的存在状态。它源远流长，博大精深。“上下五千年，纵横几万里”就是对我国文化历史悠久、内容繁富的形象概述。中国有中国的文化特色，这种特色就是与其他文化不同的文化渊源、文化传统。中国文学也具有自己的独特属性，而这种独特属性则决定于它所属文化的特性。

中国文化虽然久远博大，却“统之有宗，会之有元”。若由著述载籍而论，经史子集、万亿卷帙，概以“三玄”、“四书”、“五经”为其渊藪；如由学术统绪而言，三教九流、百家争鸣，则以儒、道二家为其归致。东晋以后，历南北朝隋唐，由印度传入的佛教文化逐步融入中国传统文化，释氏之典籍与统绪因而也就成了中国传统文化中的一个有机组成部分。作为观念形态，这些东西都深刻影响了中国文学，这种影响涵盖了内容和形式。此外，汉魏以来，世俗生活也日益丰富多彩。士大夫文人无可抗拒地走进五光十色的社会之中，或烹茶煮酒，或泼墨丹青，抑或躬践排场，偶作倡优。这些无不与当时的社会文化背景息息相关。也有的文人疲惫了，厌倦了，他们走进山石泉林，独享与大自然对话的乐趣，并从中领悟人生的终极妙理。这就是当时的文化生态。面对这样的生活，文人无不用最擅长的诗笔去抒发、去描画。所以世俗生活对文学的濡染亦深刻而广泛。

中国文化和中国文学相伴相生，但我们却很难用一个恰当的

2 中国古代文化与文学

比喻来说明中国文化和中国文学之间的关系。想起了宋代高士林和靖的两句诗：“疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。”月影梅花，这是一对极有风致的比喻。对比中国文化对中国文学的涵蕴，还有中国文学和中国文化的相映生辉，这个比喻似乎还有些意味。中国文化犹如映照万川的无边皓月，得中国文学的装点方显得景色宜人。否则，汉时的关塞，江边的渔火，空有月照而少了韵致。而中国文学则犹如“疏影横斜”、“暗香浮动”的月下淑梅，幽幽姿容得月色而弥彰。

中国文学具有自己的独特属性和文化渊源。这不仅是一种民族的情感，而且是我们摆脱跟在西方理论后面亦步亦趋的尴尬状态的出路所在，鲁迅先生早年曾写过一篇评论文章，是为《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。在这篇文章中，鲁迅完全抛开了理论，从史料出发，将文学与政治、文学与酒、文人与世道人心、文人的言与行的关系等问题谈得十分透彻，这就是从中国文化的角度来审视中国文学。他的一个基本的立足点就是中国传统的评论观念：知人论世。在鲁迅那里，文学史、文化史、思想史和自己对人生的深刻认识，是水乳交融、浑然天成的。

20世纪以来，借助先进的科技手段进行传播的大众文化作为一种新的文化力量开始兴起，并体现出对传统文化的抵触和颠覆。今天，令人欣喜的是，依然是借助先进的传媒，传统文化和文学正又日渐走进我们的生活，正重新吸引人们对它多情而又关注的目光。这让我们每一个文化传播者在兴奋之余也跃跃然。在多年从事的古代文学教学中，我深感中国古代文化和古代文学的不离不弃，故将一点心得书之成文，并不避浅薄芹献于方家和读者，以求惠教。

王冬梅

2007年8月

目 录

前 言	(1)
第一章 巫觋文化和古代祭歌	(1)
第二章 宗法礼制文化和《诗经》	(9)
第三章 中国古代史学和文学	(28)
第四章 诸子文化与诸子散文	(48)
第五章 秦汉一统文化和汉赋	(65)
第六章 佛教文化和中国文学	(73)
第七章 道教文化和中国文学	(97)
第八章 隐逸文化和隐逸文学	(106)
第九章 科举制度与科举文学	(119)
第十章 中国古代绘画和文学	(130)
第十一章 中国节庆文化与诗 (一)	(142)
第十二章 中国节庆文化与诗 (二)	(170)
第十三章 茶饮文化与茶诗	(188)
第十四章 中国古代酒文化和文学	(198)
第十五章 市井文化和词曲	(213)
参考文献	(228)

第一章

巫觋文化和古代祭歌

原始社会开始，人们普遍信仰神灵。在这种社会氛围中，人们每做一件事都要求助于神灵。由于人类尚处于童年阶段，巫术广泛流行。其职事具有很强的技艺性，于是从劳动者中游离出一批从事巫术的专职人员，“在男曰觋，在女曰巫”（《国语》）。“巫”，古训、金文、甲骨文中都有该字，陶符中也有原形。《说文解字》中有许多与“巫”相关的字词，“巫”与“祝”、“舞”相同，与“工”、“医”相近。如“巫，祝也”（祝，祭祀时，主蘸、辞者）；“巫”与“工”同义，人类早期的百工也是巫术，“工，巧饰也，象人有规矩也”，与巫同义，“舞”是巫术的主要仪式，后来一部分成为巫术的祭祀仪式，一部分成为艺术舞蹈。巫，在古代很有地位，也很有权威。越是久远的时代，巫的地位越高，权力越大。巫觋的职责，就是沟通天神。这在今天自然被认为是迷信、是骗人的无稽之谈。但是在上古社会中，他们却因此而被认为是非常神圣的人物——甚至可以说是处在介于人神之间的半人半神状态。巫觋与王权还有着极其密切的关系。从某种意义上讲，巫觋还是最早的文化人，也是原生形态的知识分子。张光直等人的研究早就表明，在上古时代，帝王本人往往就是巫师，而且是群巫之首。张光直曾这样描述：夏商周三代王朝的创立者们

的所有行为都带有巫术和超自然的色彩。如夏禹便有阻挡洪水的神力，所谓“禹步”，成了后代巫师特有的步态。又如商汤能祭天求雨；……据卜辞所记，唯一握有预言权的便是商王。此外，卜辞中还有商王舞蹈求雨和占梦的内容。所有这些，既是商王的活动，也是巫师的活动。它表明，商王即是巫师（张光直：《艺术、神话与祭祀》）。

古代中国有“通天者王”的政治观念，巫能通天，进而为王，自是顺理成章的意料中事。帝尧之任命天文官员，帝舜之“在璇玑玉衡以齐七政”，其行事与商王作为群巫之首而祭天求雨等等，正是同一性质。后世帝王仍要领头进行祭天等多种沟通天地人神的仪式，从中也不难看出上古时代作为群巫之首的流风遗韵。然而帝王毕竟还有一大堆人间政务要处理，巫覡们的司职，不可能长期去全力从事。因此自然就需要专职进行通天事务的巫覡为之服务。有了为自己服务的通天巫覡，也就是有了自己的通天能力，王权于是得以确立。可知上古之时，通天巫覡的地位是何等神圣而神秘。

在漫长的中国历史发展中，巫覡的地位经历了由受人尊崇到受人鄙视的一个巨大的落差变化。巫覡在 5000 多年前华夏文明开始的时候就已经出现，是道德高尚的民的称谓。黄帝、炎帝之前，也就是约 4690 年前的人神共通的石器时代，对于民的治理，圣人都以道德教化的方式以德服人，而处在民与圣人之间的就是巫覡。《国语·楚语》曰：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比意，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能彻听之。如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”可见，巫覡是非常受人尊敬的有德之士，他们可以达到身神合一、没有杂念的境界，也就是“不携贰者”。因为这个缘故，所以巫覡“智能上下比意，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能彻听之”。能够具有这种智、圣、明、聪的人绝对是一个具有

高功能、与宇宙特性沟通的人，所以巫觋就具有神通，也就是“明神降之”。在黄帝、炎帝时期，也就是公元前 4690 年到前 4510 年这段时间出现了“九黎乱德，民神杂糅”，也就是蚩尤的作乱打乱了人们德治的美梦，人开始了享乐的需求。受这些私心的影响，巫觋也不能做到“不携贰”，从而出现“夫人作享，家为巫史，无有要质”（《国语·楚语》）。而待到帝颡项绝地天通之后，巫觋也就没有了“明神降之”的功能，从而成为以占卜为业之人。但因为人们都非常相信神的存在，人们都以天意行事，所以即使如此，巫觋还是非常重要，是除了帝王这些有德的圣人之外在当时最受尊敬的人。这样的情况从帝俊一直延续到帝舜、大禹时代，约经历了 400 多年。

到夏的家天下时期，也就是约 4000 年前，巫觋的身份出现了非常大的变化。巫觋已经被作为一种统治的工具出现，除了需要继续原来的占卜以识天意的工作之外，还需要制定以部落利益为核心的夏礼，并且作为维护和执行这些仪规的负责人。这时候的巫觋已经完全不能够做到“不携贰”了，已经失去原来作为巫觋应有的道德和心性，逐渐沦为家天下的工具。到商时，这种作用更加明显，巫觋在国家已经具有明确的官职。而在商的末期，也就是约 3000 年前，巫觋已经完全邪变，出现了杀生供牲。杀生供牲的普遍表明人们对神的崇拜已经走向一种极端，自私和功利更加凸显，“敬德”的意识在逐渐丧失，“唯神”的观念在被片面强化。西周时期，统治者重拾“敬天保民”的观念，制定了一整套的礼乐制度以统万民，但巫觋依然有很高的地位。作为武王之弟成王之叔的周公，常常扮演的便是巫觋的角色。据《史记·鲁周公世家》载，当商纣王死之后，“周公把大钺，召公把小钺，以夹武王，衅社，告纣之罪于天及殷民”。另，当武王有疾，久不能痊之时，“周公于是乃自以为质，设三坛，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王”。此时的周公又与巫觋何异？

造成这种变异的一个非常重要的原因是因为“民神杂糅”，从事于神的人利用其便利从事于民之事，民神被混乱了，也就是做了不该做的事。面对这种情况，孔子重新把这两者分开，教导人们如何做人，要敬鬼神而远之，在孔子的影响下，巫覡就失去了教导人们关于神事的职责，而成为从事于礼节和祭祀等的官员。此时巫覡的社会地位已经大不如前，只是处于一种附属的地位，并逐渐地走向民间。巫覡的活动主要在以下方面展开：

一、丧葬

丧葬是鬼魂崇拜的主要形式，鬼魂观念产生以前，人死后随意处置尸体，并无严格规定。鬼魂观念出现以后，对尸体的处置便有了一些讲究。据考古发现，早在旧石器时代晚期的山顶洞人遗址中，就发现了人的尸骸周围被有意识地撒上赤铁矿粉。在氏族社会的半坡遗址中，丧葬儿童的瓮棺顶部均凿有小孔以利灵魂出没，而且成人尸首的放置姿式、方位都有一定规律。这些说明鬼神崇拜在当时的葬礼中已经得到表现。进入阶级社会以后，鬼魂崇拜在葬礼中表现更为突出，其仪式有招魂、报丧、殓尸、哭灵、奠祭、礼葬、守灵等等。丧葬的方式，汉民族以土葬为主，少数民族则有火葬、水葬、天葬、悬棺葬等等。丧葬的规模，殷周之前还比较简单，所谓“古者，墓而不坟”（《礼记·檀弓上》）、“有虞氏用瓦棺”（《淮南子·泛论训》）、“以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭”（《墨子·节葬》）等等，可见其简陋。殷周以后，丧葬的规模、礼仪程度日趋繁浩。这时的鬼魂崇拜，突破了简单的避邪乞安，而是力图为鬼魂创造一个更为舒适的享乐环境，秦始皇的郿山陵及后代帝王士大夫墓葬的形成即是其例。

二、祭祀

祭祀包括祭神和祭祖，是自然崇拜和祖先崇拜的表现，同时

也是一种鬼魂崇拜。

古人认为，人死以后，精魂可以依附于某种自然物，成为这种自然物之体，于是要对这种自然物进行祭祀。《淮南子·泛论训》云：“炎帝于伙死而为灶。”高诱注：“炎帝神农以火德王天下，死托于灶神。”又《山海经》毕沅注引《龙鱼河图》云：冯夷“水死化谗河伯”。又《楚辞》洪兴祖补注引《庄子印义》云：“传说死，其精神乘东维，托龙尾，今尾上有传说星。”等等。类似的还有很多山川草木之神，它们往往被认作是某些鬼魂的寄托物而受到祭祀。汉唐以后，随着佛教的渗入，关于天堂地狱的描绘使得对鬼魂的祭祀活动更加兴盛，不过这些祭祀已经不属于原始宗教的鬼魂崇拜了。

祭祖是鬼魂崇拜的另一种表现形式。我国古代祭祖有相当严格的规定，并不是所有祖先之魂都在祭祀之列，只有那些强悍有为、对氏族或部落作出过重要贡献的祖先的灵魂，才能被祭祀。《国语·鲁语上》曾说：“夫圣王制祀也，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，能捍大患则祀之，非是族也，不在祀典。”原始社会也是这样，没有突出贡献的人死后，灵魂很难进入部族的祭祀之列。而且，祭祀典礼的举行，常常由部族首领、族主、巫师等主持，一般人通常没有主持祭祖的权力。祭祀的目的，是希望祖先的灵魂福佑家国兴旺、战事顺利、五谷丰登、六畜平安等等。

三、雩除

雩除也是我国古代常见的一种鬼魂崇拜的表现。雩除的对象主要是恶鬼厉魂。《论衡·解除》云：“昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江为虐鬼；一居若水为魍魉；一居欧隅之间，主疫病人。古岁终事毕，驱逐疫鬼，因以送陈迎新内（纳）吉也。”由此可见，除了用丧葬祭祀的办法来讨好鬼魂以求得福佑外，对那

些恶魂厉鬼还要采取一定的强制措施除掉它们。古代除邪祛雩的方式很多，常见的有佩玉、含珠、击鼓、弃旧、书符、贴画、饮酒、爆竹等等。在民间，因地理环境的不同、风俗习惯不同，雩除的方式也各有差异。

在以上的活动当中，巫觋是最重要的角色。在这些活动中，他们除了使用规定的步法、手势和咒语之外，还常常伴之以歌舞。在保存下来的中国古代歌谣中，很多都与古代的祭祀有关系。《礼记》中记载了神农时代的一首祭祀歌谣：“土，反其宅！水，归其壑！昆虫，毋作！草木，归其泽！”另外一组与祭祀有关的歌谣就是《葛天氏之乐》了。它分《载民》、《玄鸟》、《遂草木》、《奋五谷》、《敬天常》、《达帝功》、《依地德》、《总禽兽之极》8章，唱尽了人与自然奋斗的豪情。那场面之大、之热闹，是可以想见的。这决不是远古先民在因生产力低下而衣不蔽体、食不果腹的情况下自寻欢娱的文艺活动，而是一年劳动得到收获、并祈望来年再获丰收的年终祈祝大典上的庄严仪程。远古先民因住所之限，只要天气好，其烹饪似当在户外，祭天尤其不能在屋内。于是乎干柴烈火，哔剥有声。现在的放焰火、鸣爆竹，也许就是远古祭天的遗风。远古的这些歌谣都是诗、乐、舞结合的典型例子，而诗、乐、舞的结合，正是中国诗歌产生时期的重要特征。中国古典诗歌是中国文化的一个最突出的代表，而它的产生无疑与巫祭活动有着密不可分的关系。在后世著名的诗歌作品中，《楚辞》与古代祭歌有着直接的关系。屈原的《九歌》就是对古代祭歌的改造。《九歌》共11篇，其中《东皇太一》（天之尊神）、《云中君》（云神）、《大司命》（主寿命之神）、《少司命》（主子嗣之神）、《东君》（太阳神）是祭天神的；《湘君》与《湘夫人》（湘水配偶神）、《河伯》（河神）、《山鬼》（山神）是祭地祇的；《国殇》（阵亡将士之魂）是祭人鬼的；《礼魂》为送神曲。《九歌》以娱神为目的，塑造了许多优美动人的神的形象。

歌辞内容符合各种神的身份，表现了诗人对神的礼敬之意。这些神，除《国殇》外，都属自然神，表达了楚人对自然山水的神秘崇拜心理。楚人的文化中含有很多原始的文化意识。在原始人的意识中，除了人死有灵，灵魂不灭外，还有一个重要内容就是万物有灵的神灵概念。当时的人们面对着茫茫宇宙中的万千事物和万般景象，诸如呼啸的狂风、滂沱的大雨、滔天的洪水、耀眼的闪电、震耳的雷鸣、熊熊的烈火、皑皑的白雪、太阳的出没、月亮的盈亏、地壳的变迁、空中的蓝天、脚下的大地，还有变幻莫测的天象等等，都不理解，他们不知道这一切是怎样发生、变化的，于是就把这气象万千的自然现象与灵魂观念联系起来，认为这些自然现象的产生是有一些和人的灵魂有类似的、超自然的存在物主宰的，从而产生了万物有神灵的观念。于是，风、雨、雷、电、日、月、山、川、天、地、水、火等，都被看做有灵之物。而且，这些自然神都是有形象和性格的。这在中国古代的神话中都有描述。既然万物有灵，人们要祛邪避灾，求得神灵保护，自然就像祭祀祖宗一样，虔诚地去祭祀自然神灵。

《九歌》所祀之神多为天神和地祇。天神崇拜的主要对象是日月，其中又以日神为甚。古代生民认为，日为众神之主，古原始神话以太阳为中心的特别多，像羲和生日、浴日、驭日；扶桑木上有日，每天有鸟鸟背着巡行天空；羿射九日；夸父逐日等等。这些神话间接地反映出当时人们对太阳的普遍崇拜和恐惧心理。在考古发掘中，人们从许多壁画、岩画、陶片、器物的图像及纹饰中，发现了许多与太阳形象有关的十字纹和十字变形纹。据考证，这些十字纹都是我们的祖先崇拜太阳的象征（见何新《诸神的起源》）。在《礼记》中也记载了古人祭日的一些仪式。可见，古代对太阳的崇拜是一种普遍的宗教现象。《九歌》中的《东君》和《云中君》据考就是祀日神和月神的。自然物也是自然崇拜的主要对象之一。我国古代居处分散，民族众多，崇拜的

自然物也很多。居于东南沿海的多敬海神，住在河谷平坝的多敬江河之神，住在林木山间的多敬山神树神，基本上都是把那些和自己生活有密切关系的自然物当做神灵来崇拜。《九歌》中的《湘君》、《湘夫人》等就是祭楚地水神的。山神也是我国古代崇拜的对象。《礼记·祭法》云：“山林川谷丘岭，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”因此，北起昆仑，中经五岳，东至蓬莱、方丈、瀛洲，山神遍及中华大地。而《九歌》中的《山鬼》就是民间祭祀的山神。

总之，《九歌》经加工后仍然保留了民间祭歌中歌、舞、乐相结合的特点，并由巫觋来扮演。《九歌》的结构也多以男巫、女巫边歌边舞、相互唱和的形式出现。可以说，《九歌》已经具备了赛神歌舞剧的雏形。由此可见巫觋文化对中国民间以及正统文学的巨大影响。

第二章

宗法礼制文化和《诗经》

宗法制度是以血缘关系为基础，标榜尊崇祖先，维系亲情，在宗族内部区分尊卑长幼，并规定继承秩序以及不同地位的宗族成员享有不同的权利和义务的法则。宗法是中国古代社会构成的重要方式。宗法制萌发于商周时期，成熟于西周、春秋时期，在漫长的封建社会中，几经演变，在唐朝末年瓦解。宋代，宗法又以礼教与政权、神权、夫权、族权相结合的形式存在，并一直延伸到封建社会结束。宗法制度是由父系氏族社会的家长制演变而来的。商代，宗法制进一步发展，继统法以子继父为主，并由此产生了直系旁系之分、嫡庶之分、大宗小宗之分。宗法中的嫡庶，滥觞于对偶婚。妻分嫡妾，子分嫡庶，才有了一整套的宗法制度。

西周、春秋时期，宗法制度臻于完善，因而最为典型、严密。这一时期，宗法制度的特点是严格区分嫡庶，确立嫡长子的优先继承权。宗族内分大宗小宗，都以正嫡为宗子，宗子具有特殊的权力，宗族成员必须尊奉宗子。嫡长子继承制是宗法制度的核心。统治者为了保持血亲统治的纯贵族血统，规定先王去世，由嫡长子继位；如果没有嫡长子，则从嫡妻从嫁之女弟所生之子补充（当然也是纯贵族血统）；如果没有这样纯贵族血统的母弟，

只好从众妾所生之子中择年长者当选，年龄相同的则选择贤者，贤能相同的就由占卜来决定。

嫡长子将土地与官职分封给他的兄弟们，将一个国家变成诸个有血亲关系的兄弟小国。这种兄弟国的分封制始于周武王。周公也曾分封，分封的范围是亲戚，也就是兄弟。血亲统治的最大特点，就是统治权力世代血亲相传。不仅王位如此，诸侯、卿、大夫、士的各级统治地位都是如此。通婚亦按照严格的等级进行。

宗族祭祀是宗法活动的重要内容。宗祠，习惯上称祠堂，是供奉祖先神主、进行祭祀的场所，被视为宗族的象征。宗庙制度产生于周代，《礼记·王制》中已记载了帝王贵族的宗庙制度。即天子七庙：太祖、三昭、三穆；诸侯五庙：太祖、二昭、二穆；公卿三庙：太祖、一昭、一穆。秦代“尊君卑臣，无敢营宗庙者。汉世多建祠堂于所”。士大夫不敢建宗庙，从此宗庙成为天子专有。宋代朱熹提倡建立祠堂法：每个家族建立一个奉祀高、曾、祖、祢四世神主的祠堂四龛，而且，初立祠堂时，计现田每龛取二十分之一以为祭田，亲尽则以为基田。由宗子主之，以给祭用。清代，祠堂已遍及全国城乡各个家族，祠堂是族权与神权交织的中心。祠堂中的主祭——宗子，相当于天子；管理全族事务的宗长，相当于丞相；宗正、宗直，相当于礼部尚书与刑部尚书。祠堂最能体现古代宗法制家国一体的特征。祖先崇拜以严格的制度确定下来加以强制性地奉行，宗子作为本宗始祖的嫡系继承人，是受全宗人尊奉的，他有着许多特权。宗子有权主持祭祀，宗子有权掌管本宗财产，宗子还有权掌管宗族成员的婚丧事务，宗子对宗族成员有管教与惩罚的权力，甚至有生杀大权。大宗与小宗紧密地团结起来，形成一个依靠对封邑、禄田上劳动的农奴剥削而存在的统治集团。这种宗法制度又与等级分封、世卿世禄制度互为表里。

与宗法制度一样，礼制也是维护奴隶制的重要工具。“礼”是由部族的风俗习惯转化而来的，其源于部族的祭祀活动。“礼”源于祭祀的说法，古代文献中多有记载。《说文解字》曰：“礼，履也，所以事神致福也。”《史记·礼志》沿用荀子之说，总结道：“故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师。”

“礼制”的最终形成，是以夏王朝奴隶制国家的建立为标志的。因为当国家出现后，人们所生活的社会有了一个稳定的政治共同体，“礼”便体系化而发展成为保障该政治共同体有效运转的制度基石。所以说“礼”的制度化是与国家的形成相伴而生的。如前文所述，中国古代国家的形成不是以氏族组织的瓦解为代价的，亲属血缘关系在国家形成中反而得到了加强，这就决定了“礼制”的核心内容和基本特征。之所以称作“礼制”，是因为其按照人们的不同行为，规定了与之相对应的“礼”，从而使“礼”能够成为一种综合的社会控制系统。就如《汉书·礼乐志》言：“人性有男女之情，妒忌之别，为制婚姻之礼；有交接长幼之序，为制乡饮之礼；有哀思思远之志，为制哀祭之礼；有拳拳敬上之心，为制朝觐之礼。”这表明了“礼”已经发展成为规范各种人际关系的社会制度。

在国家形成过程中发展而来的“礼制”的基本特征是以维护宗法家长制为核心的。至此，“礼”的核心内容演变为两项重要的制度：世袭制度和等级制度。

世袭制度。在氏族社会，部落首领之位的更替采取的是禅让制。但是，禹之子启打破了这一传统，启以暴力的手段，以禹之子的身份夺得天子之位，并用传子制度代替了禅让制。即《竹书纪年》所云：“益干启位，启杀之。”这样，启建立了中国第一个奴隶制国家，“礼”亦从敬神敬祖的祭祀礼仪开始走向维护宗法之“礼制”。《礼记·礼运》：“天下为家，大人世及以为礼。”世，即父死子继；及，即兄终弟及。世袭制度即从夏启的“家天下”