



中国 古代人生礼俗文化



郭振华 著

陕西人民教育出版社

传

传统文化与
现代文化从

传

传统文化与
现代文化从

81

传统文化与现代化文丛

中国古代人生礼俗文化

郭振华 著

陕西人民出版社

22.3081
216

ADG23/18

0051408

(陕)新登字 004 号

传统文化与现代化文丛

中国古代人生礼俗文化

郭振华 著

陕西人民教育出版社出版发行

(西安长安路南段 376 号)

各地新华书店经销 陕西天坛福利印刷厂印刷

850×1168 毫米 1/32 开本 6.75 印张 4 插页 170 千字

1998 年 9 月第 1 版 1998 年 9 月第 1 次印刷

印数:1—2000

ISBN 7-5419-7429-3/G·6519

定价:14.30 元

读者如发现印、装质量问题,请与印厂联系调换

厂址:西安天坛路 10 号 邮编:710061 电话:5249724

导 言

礼俗——中国文化的基本规范

文化,并非虚无飘渺的空中之物,它无时不在规范着或指导着人类的一切行为。文化的动物,这正是人类得以从自然界升华出来的重要特征。提到“文化”一词,人们自然可以联想到诸如衣物服饰、建筑雕刻、音乐表演、文学、伦理道德等等范畴。由于文化一词涵盖了几乎人类生命的各个层面,因此给学者们带来了定义的困难。据 Kroeber 和 Kluckhohn 1952 年的研究,人类历史上迄今为止至少有 300 多种不同的文化定义^①。当然,真正从文化人类学的角度对文化作出科学定义的不得不首推经典人类学大师、英国学者爱德华·B·泰勒。他于 1871 年出版《原始文化》(《Primitive Culture》)一书,开篇即说:“文化或文明从一种广泛的人种学的意义上来说是一个复杂的整体(Complex whole),包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗以及其他所有人因身为社会成员而获得的一切能力和习惯。”^②在文化人类学一百多年的发展历程中,企图对“文化”一词进行定义的学者甚多,我们试举几例:

某种特定社会的成员所共享并互相传递的知识、态度、习惯性行为模式等的总和。(Linton, 1940 年)

[一切]在历史的进程中为生活而创造出的设计(design),包括外显的和潜隐的,也包括理性的(rational)、不理性的(irrational)和非理性的(nonrational)一切。在某

特定的时间内,为人类行为潜在的指针。(Kluckhohn and Kelly, 1945 年)

构成人类群体独特成就(包括表现为器物者)的模式,包括外显和潜隐的模式,也包括属于行为(of behavior)或指引行为(for behavior)的模式,它是藉着象征来获得或传递的。(Kroeber and Kluckhohn 1952 年)^③

由此可以看出,文化是一个复杂的体系,不仅指导人类行为模式,而且本身属于人类的行为模式,正是在这种意义上,基辛(R. Kessing)认为文化可以分为社会文化体系和观念体系两个层面^④。一般来说,经典人类学家重视对文化的外显部分进行研究,但现代人类学家则更为重视对文化的符号意义进行研究。在本书中,我们将努力吸取二者之长,对中国传统人生礼仪的表象世界和原型模式进行综合的研究和阐释。

在开始研究礼俗之前,我们先必须对文化的一般特征进行描述,因为礼俗是文化的重要一环,尤其在传统的封闭社会之中,礼俗更是发挥着政治、经济、伦理、宗教甚至艺术的诸种功能。

一般认为,首先,文化是由特定的集团所共享的。文化是一整套由集团成员所共享的观念、价值、行为准则体系。由于其共享的特性,文化得以指导集团的一切成员,使集团的每个个体得以按照准则行动并为他人所理解、认同,同时,又促使个体能预测他人的行为并按照文化的规定作出相应的行为。正是文化的这一特性,使人类的交际行为得以实现。

其次,文化是习得的。为某一集团所普遍享有的事物并非都属于文化的范畴,文化并非经由生理遗传的,而是在后天通过种种途径习得的。例如,汉民族普遍享有黄色皮肤、黑色头发,这一特征仅是生理解剖上的而非文化的,但像纹身、头发的装饰,乃至今天的烫发、染发等则是文化范畴,因为后者属于人类通过濡化过程而习得的。濡化(enculturation)是现代文化人类学的一个常用术语,大致相当于社会学中所使用的社会化(sociatization)一词,指加

入某一特定文化,学习其规范和模式的过程。濡化的过程包括人类的一生,从婴儿期至成年,也包括在一个新的文化情景之中,适应、加入新文化的过程,这是它和社会化的细微差别之处^⑤。以前,学者们认为濡化主要是通过语言的途径实现的,但现在正在改变这种观点,如本书中所要论述的,具有符号或象征意义的并非只有语言,礼俗仪式同样具有广泛的符号意义,在一定程度上,它也同样扮演传递文化的角色,而且在一定意义上,它也和语言一样,具有保守性和顽固性,透过仪式化的礼俗,我们可以考察古代文化和传统文化的某些重要特质。

第三,文化是一个象征体系或符号体系。符号(symbol),来源于希腊文动词 Symballein,意思是丢在一起或放在一起。作为哲学体系中一个概念的符号是指超感觉事实的可感觉记号,这样的记号本身宜于阐述超感觉事实,并在一个团体中无须解释即为其成员一致理解,简而言之,符号使抽象成为直观^⑥。现代人文学者对符号从不同的角度进行了新的诠释,但符号的基本性质——交际过程中传达某种信息的有意义媒介物——仍为学者们所认可^⑦。20世纪哲学大师恩斯特·卡西尔(E·Cassirer)以符号理论作为其哲学体系的基础,提出了人类的新定义——符号的动物(animal symbolicum),以取代人是理性的动物的传统观念。他认为人类生活于符号意义世界之中,“在某种意义上说,人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中,以致除非凭借这些人为媒介物的中介,他就不可能看见或认识任何东西。”^⑧卡西尔认为神话、宗教仪式、语言、艺术均是这个符号宇宙的有机构成部分。一般认为,语言是文化这一符号体系中最重要者,也最为学者们所关注,但在现代符号研究领域,越来越重视礼仪的符号意义,礼仪被认为是人类表现和认识其意识的手段^⑨。

第四,文化是一个整合的体系。虽然文化体系极为复杂,甚至有诸多冲突,但社会成员一般说来并不会陷入行为或价值的失范,

之所以如此,乃因为文化是一个整合的体系(integrated system),即文化各层面所发挥的功能具有整合的倾向。在谈论文化的整合性时,不得不特别提出英国学者马林诺夫斯基(B·Malinowski),他认为:“文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯,它们都是直接地或间接地满足人类的需要。”^⑩另外,他还强调文化的一切要素都是在活动着、发挥作用并且有效的,文化的意义就在文化各要素的关系之中,因此在研究和理解文化时,必须将各要素视为一个整体,而不能将其割裂开来。继马林诺夫斯基之后,拉德克利夫·布朗(Radcliffe·Brown)进一步发挥了功能主义的观点,强调研究文化的结构要素及其功能^⑪。

中国文化体系博大精深,作为人类数千年历史长河中唯一没有中断过的原生文明,其上述四大特征都发展到了极完备的程度,由于其内部整合性及传承性的良好操作,使其得以和所有异质文明对抗,并涵化异质文明。在学者们对中国文化体系进行研究时,首先呈现在他们面前的是这样一个问题,即中国文化体系的基本结构和基本特征。关于中国文化的基本结构,有的学者认为是开放型,有的学者认为是封闭性,我认为与其各持一端,不如静而详细研究其内在构成,其实,文化同文化的主要因素——语言一样,既有开放的一面,又有封闭的一面,只有这样,文化才得以操作。如果设想一种语言没有吸收外来语,尤其是词汇的能力,或该语言内部没有严密的语法、逻辑结构,那么该语言必然没有生命力,文化的命运也是如此。在礼俗研究中,我们亦可见出这一特征,即礼俗有其严格的操作程序,甚至相当顽固、保守,也正是礼俗的这一特征,使我们可以通过它来研究古代社会的结构和传统文化。但另一方面,礼俗又是一个开放的动态系统,并非一成不变的。因此,我们不可能指望礼俗研究能给我们提供一个精确的毫无偏差的古代社会的模版。事实上,古人早就注意到了这一点,《礼记·礼运》即云:“礼,时为大,顺次之,体次之,宜次之,称次之。”这里阐释了制定礼的五条原则及其轻重地位,所谓“时”,即指时代,时代不

同,则礼亦有异,古人将此视为制定礼的第一条原则。《礼记·乐记》亦云:“五帝殊时,不相沿乐;三王异世,不相袭礼。”汉儒叔孙通在制礼时,亦坚持“礼者,因时势人情为之节文者也。”而且当鲁地两儒生斥其“所为不合古”时,他反讥之曰:“若真鄙儒也,不知时变。”^⑫

至于当讨论到中国文化的基本特征时,则学者们更是仁者见仁,智者见智,难于统一。梁启超认为“中国学术以研究人类现实生活之理法为中心”,此点“为世界任何部分所莫能逮。吾国人参列世界文化博览会之出品恃此。”^⑬严复则认为宗法制度为中国文化之最独特之处,“由唐、虞以迄于周,中间二千余年,皆封建之时代,而所谓宗法,亦于此时最备。……由秦以至于今,而二千余岁矣,君此土者不一家,其中之一治一乱常自若,独至于今,循其政法,审其风俗,与其秀桀之民所言议思惟者,则犹然一宗法之民而已矣。”^⑭梁漱溟则认为宗法制度和家族本位不足以概括中国文化,他认为:“如只是家族本位,宗法制度,怎配把中国民族在空间上恢拓这么大,在时间上绵延这么久?”相反,他提出了“伦理本位”的概念来总结中国文化^⑮。与中国学者的意见不同,法国启蒙主义学者孟德斯鸠认为“中国人的生活完全以礼为指南”^⑯,他说:“他们把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有这些东西都是道德,所有这些东西都是品德。这四者的箴规,就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守了这种礼教而获得了成功。中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上,并把整个一生用在实践这种礼教上。文人用之以施教,官吏用之以宣传,生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内,所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候,中国便治理得很好了。”^⑰

虽然我们无意于将礼俗在中国文化体系中的地位拔得太高,以至将中国文化等同于礼俗,以礼俗作为中国文化的代名词,但也无庸讳言,礼俗在作为礼义之邦的中国的文化体系中确实有其独特的地位,可以说,礼俗是中国文化的基本规范,几乎所有行为模

式都有赖其指导。

其一,在中国的历史过程中,礼俗不仅是民间通行的习惯法或行为规则,而且一直为官方所认可,并作为其政治管理制度之一部分而强制施行。从最早的《周礼》、《仪礼》、《礼记》“三礼”到后世的《风俗通义》、《白虎通》、《朱子语类》等等及各种史书,关于礼俗的记载、阐释、评价可谓汗牛充栋。礼俗作为封建国家制度的一部分,在规范伦理乃至法制诸方面均发挥着不可低估的作用。

其二,礼俗是交际关系的基本的也是最高的准则。梁漱溟先生以“伦理本位”为中国文化的基本特征,他指出:“人一生下来,便有与他相关系之人(父母、兄弟等),人生且将始终在与人相关系中而生活(不能离社会),如此则知,人生实存于各种关系之上。”^⑧的确,中国文化是围绕家族、父子、君臣、夫妻、兄弟、朋党等基本的交际范畴而展开的,而礼俗亦密切与此相关。《易》云:“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼仪有所错。”

其三,我们可以从文化的起源和进化的历程来理解礼俗在中国文化中的地位。在原始的文化中,礼俗无疑具有举足轻重的地位,因为在无文字社会中,礼俗具有传承文化和经验的重要功能,这一结论早已为民族学的材料所证实。如果考察一下汉字“文”之字源学的意义,对此可能有更清晰的认识。“文”字,据日本汉学家白川静先生的研究,是在胸部加上文身的人的正面形,指加于死者尸体上的花纹。后来“文”成为称呼圣哲死者之语,在金文辞例中,如父谓文考,母谓文母,先祖谓文祖^⑨。可见,文最原始的意义乃是与丧葬这一人生礼仪相关的。事实上,在神话传说中,先祖或神的创制之中有很多是关于礼俗的。如“伏羲制嫁娶,以偁皮为礼。”^⑩“(伏羲)立礼教以导文,造干革以饰武,丝桑为瑟,均土为埴,礼乐于是乎兴矣。”^⑪“伏羲乃仰观象于天,俯视法于地,中观万物之宜,始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^⑫如此等等,而

且这些礼俗事象又多以原始的宗教仪式和巫术仪式为其基础，这种状况甚至到了文明社会之中亦如此，故孔子云：“夏道尊命，事鬼敬神而远之……殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，……周人尊礼而尚施，事鬼敬神而远之。”^②可见，人类最早的文化是与宗教仪式等符号世界相关的，而这正是礼俗的来源。

其四，最后一点也是最重要的一点，我们可以通过考察古人对礼俗的论述来认识其重要意义。

夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。

（《礼记·曲礼》上）

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，涖官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不壮；是以君子恭敬尊节退让以明礼。

（《礼记·曲礼》上）

鸛鹄能言，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。

（《礼记·曲礼》上）

人有礼则安，无礼则危，故曰礼者不可不学也。

（《礼记·曲礼》上）

言偃复问曰：“如此乎礼之急也？”孔子曰：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。诗曰：相鼠有礼，人而无礼，人而无礼，胡不遄死！是故夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御冠昏朝聘。故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”

（《礼记·礼运》）

礼者，君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，

别仁义，所以治政安君也。

(《礼记·礼运》)

礼，国之干也。礼不行，则上下昏，何以长世。

(《左传·僖公十一年》)

礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。

(《左传·昭公五年》)

为政先礼，礼其政之本欤？

(《礼记·哀公问》)

如此等等，几乎无法一一征引，总之，中国古代之礼俗几乎涉及政治、经济、军事、社会日常生活的一切领域，故柳诒徵先生《中国文化史》云：“周之政法，即谓之礼，前所举之制度（按：指国土区划、城制、田制、教育、衣服饮食等等），皆礼也。”^②

由于礼俗在中国文化体系中的重要地位，故古人以之作为教化百姓的手段，《周礼·天官》云：“礼俗所以驭其民。”《礼记·经解》云：“礼则上之所以制民，俗则上之所以因民。无以制民，则政废而家殊俗；无以因民，则民偷而礼不行。故驭民当以礼俗，而民之所履，惟礼俗之从而已。若夫人自为礼，莫之统一，家自为俗，无所视效，则非所以驭其民也。”由此我们还可以看出，所谓礼和俗之间还存在着细微的差别，即俗是土生土长的，故必须“因民”，而礼则是由政府规定以“制民”的。但二者又是彼此统一的，即礼产生于俗，同时又指导俗。

《说文》云：“俗，习也。”《周礼·大司徒》云：“以俗教安，则民不偷。”郑康成注：“俗，谓土地所生习也。偷，谓朝不谋夕。”贾疏云：“俗谓人之生处，习学不同。若变其旧俗，则民不安而为苟且。若依其旧俗化之，则民安其业，不为苟且。”《礼记·王制》亦云：“凡居民材，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异俗。”可见，所谓俗乃是指为了适应某一特定地区的地理环境和社会环境而长期形成的行为模式，也即我们通常所谓生活习惯、社会习惯之类。

礼，依据古人的解释，有三种含义。其一，礼是可以而且应履

行的行为模式,同时又指人类行为所应依据的法则,即上文论文化定义时所谓既属于行为,又指引行为。《说文》云:“礼,履也。”《礼记·祭义》云:“礼者,履此者也。”《荀子·大略》云:“礼者,人当履之。”孔子亦云:“君子明于礼乐,举而错之而已。”又曰:“尔以为必铺几筵,升降酌,献酬酢,兴羽龠,作钟鼓,然后谓之乐乎?言而履之,礼也;行而乐之,乐也。”^⑤可见,古人所谓礼是指实践过程中的行为系统,但在后来的研究者手中,则更多地强调礼的精神,使礼成为空洞的抽象的所谓哲学范畴,而忽视了它最初本是行为模式,在这一点上,它本应和俗——反复实践的行为模式——是一致的。其二,礼必须合乎理。《礼记·仲尼燕居》云:“礼也者,理也,君子无理不动。”《白虎通·情性》云:“礼者,履也,履道成文也。”《荀子·乐论》亦云:“礼也者,理之不可易也。”礼必须合理这一特征使礼高于俗,也就是说礼是从俗演化而来的。因为俗中某些不合理因素的剔除,使之得以为更多的人接受,并且更为精致。也许正因为如此,以研究未开化民族或后进文化著称的文化人类学更侧重于俗的研究而忽视了礼的探讨,其实二者是同源的,应受到同样的重视。其三,礼必须符合人情。《礼记·问丧》云:“礼义之经也,非从天降也,非从地出也,人情而已矣。”《淮南子·齐俗训》云:“礼者,体也。”又云:“礼者,体情制文者也。”《礼记·礼运》云:“饮食男女,人之大欲存焉;死亡贫苦,人之大恶存焉。故欲恶者,心之大端也,人藏其心,不可测度也,美恶皆在其心,不见其色也。欲一此穷之,舍礼何哉?”又云:“故圣人之所以治人七情,舍礼何以治之?”总之,礼是因人情而生,并用以来探究人情,治理人情。

礼又与原始的生活习俗及社会习俗密切相关,故《礼记·礼运》云:“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,汙尊而环饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。”也即人类将自己的生活方式、行为方式加之于鬼神,以此来揣度鬼神,和鬼神沟通。

总之,通过我们对古代礼俗的剖析可知,中国古代礼俗是一个范围极广的概念,既有政治制度、社会关系、法律制度等方面的含

义,又有行为模式、习惯行为、宗教仪式等方面的含义。在本书中,我们将重点研究人生礼仪的仪式过程,研究其社会结构和文化结构中的功能与意义。

中国的礼俗范畴在西方文化人类学中大致包括了制度(institution)、习俗(Ceremony)、仪式(rite)、风俗(custom)甚至宗教(religion)等范畴。按人类学家的观点,制度一般是指社会制度而言,指适用于某一社会或社区大多数成员的标准化行为模式,常与一整套复杂的、互倚的规范和角色相联系。风俗则是指一个既定社会团体行为的文化传统或习惯方式,在一个没有国家的社会中,它发挥着社会控制的功能,大致相当于国家体系中的法律。习俗与仪式在广泛的意义上常互相交换使用,但在严格的意义上,二者略有差别。习俗是指规范化的或标准化的行为过程,常常是公众的,即不只一个参加者或旁观者,人类学家也主要研究其标准的过程及其文化的、社会的、仪式的情景。而仪式则常有巫术宗教的或符号的意义,这是它与习俗最大的不同之处。现代人类学更为重视仪式的研究,这主要是因为仪式的符号意义更显著,社会整合功能更重要的缘故^⑥。由西方人类学对此四个范畴的定义及研究内容的表述可知,我们在研究中国传统礼仪时,有如下任务:

其一,研究传统礼俗的过程,其仪式的操作及历史演变。

其二,研究仪式历史的、社会的、文化的背景。

其三,研究仪式的社会功能,满足社会功能的途径、方式。

其四,研究仪式的符号意义,对文化体系构成的功能。

其五,研究仪式对其他文化现象,诸如文学艺术等等的影

最后,我们还必须研究方法的问题。人类学家认为研究文化有不同的角度,其一为事件参加者本人的角度;其二为旁观者的角度,两者都可以得出科学的结论。人类学家称前者为主位研究法(emics),后者为客位研究法(etics)。在进行主位文化研究时,人类学家必须学会文化拥有者的思考方法和方式,即其记述和分析必须符合文化拥有者的世界观。而在进行文化的客位研究时,

则是从人类学家的理论出发,从文化表象世界中抽象出各种类型和规律,从而对该文化进行科学的阐释^⑦。在本书的研究中,我们将综合二者,但更为注重客位的研究,这是因为中国典籍对仪式过程记叙较详,但在分析时,由于是从儒家理学传统入手,难免有不符其时代一般百姓信仰之处。在进行客位研究时,我们尤其注重研究对象与整个文化体系和社会体系的关系。

注释:

- ①[美]·Charlotte Seymour - Smith《Dictionary of Anthropology》,第 65 页, Macmillan Press Ltd. 1986。
- ②同上。
- ③[美]R·Kessing《当代文化人类学》(上),第 202—203 页,台北巨流图书公司 1981 年。
- ④同上,第 203 页。
- ⑤《Dictionary of Anthropology》,第 92—93 页。
- ⑥布鲁格:《西洋哲学辞典》,台北国立编译馆,第 370 页,先知出版社。
- ⑦俞建章、叶舒宪:《符号:语言与艺术》,上海人民出版社,第 19—20 页。
- ⑧恩·卡西尔:《人论》,第 33 页,上海译文出版社。
- ⑨《Dictionary of Anthropology》,第 274 页。
- ⑩马林诺夫斯基:《文化论》,第 14 页,中国民间文艺出版社。
- ⑪参见[日]绫部垣雄主编:《文化人类学的十五种理论》“功能主义人类学”,贵州人民出版社,[苏]C·A·托卡列夫《外国民族学史》“功能学派”,中国社会科学出版社。
- ⑫司马迁:《史记·叔孙通传》。
- ⑬梁启超:《先秦政治思想史》第 1 页,上海书店、中华书局 1986 年版。
- ⑭严复译:《社会通论·序言》。
- ⑮梁漱溟:《中国文化要义》,第 79—80 页,学林出版社 1987 年。
- ⑯[法]孟德斯鸠:《论法的精神》,第 316 页,商务印书馆 1978 年。
- ⑰同上,第 313 页。
- ⑱梁漱溟:《中国文化要义》,第 79 页。

- ①[日]白川静:《中国古代文化》第一章“文之观念”,台北文津出版社。
- ②《路史·后记》注引谯周《古史考》。
- ③《拾遗记》卷一。
- ④《周易·乾凿度》。
- ⑤《礼记·表記》。
- ⑥柳诒徵:《中国文化史》上,第166页,中国大百科全书出版社。
- ⑦《礼记·仲尼燕居》。
- ⑧参考《Dictionary of Anthropology》“institution”、“ceremony”、“custom”等条。
- ⑨[美]马文·哈里斯:《文化人类学》,第16—17页,东方出版社。

传统文化与现代化文丛编辑委员会

总策划 张祥涛 陈绪万

主 编 孙 晓

副主编 王子今 汪 延 李 平

张 强 十宪群 吴祚来

目 录

导言:礼俗——中国文化的基本规范	(1)
------------------------	-------

上篇:生命礼俗的表象世界

——人生礼仪的构成与社会整合功能

第一章 生的诱惑与死的恐惧

——人生礼仪概述	(3)
----------------	-------

第二章 放纵与禁忌的融合

——孕育礼仪	(17)
--------------	--------

第一节 求子与淫祀	(18)
-----------------	--------

第二节 禁忌与隔离	(30)
-----------------	--------

第三节 社会的认同	(38)
-----------------	--------

第四节 命运的占卜	(50)
-----------------	--------

第三章 权利与义务的获得

——冠笄礼仪	(55)
--------------	--------

第一节 成年礼概说	(56)
-----------------	--------

第二节 冠礼结构的分析	(60)
-------------------	--------

第三节 冠礼的功能与意义	(69)
--------------------	--------

第四节 笄礼及其他	(76)
-----------------	--------

第四章 天作之合与二姓之好

——婚姻礼仪	(81)
--------------	--------

第一节 中国传统婚姻制度概述	(83)
----------------------	--------

第二节 婚姻礼仪的程序	(93)
-------------------	--------