

汤勤福 陈峰 主编

中国礼制变迁及其现代价值研究

· 西北卷 ·



上海三联书店

中国礼制变迁及其现代价值研究

·西北卷·

汤勤福 陈峰 主编



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

中国礼制变迁及其现代价值研究. 西北卷/汤勤福, 陈峰主编. —上海: 上海三联书店, 2017. 9

ISBN 978-7-5426-5960-6

I. ①中… II. ①汤…②陈… III. ①礼仪—制度—西北地区—文集 IV. ①K892.9-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 165311 号

中国礼制变迁及其现代价值研究(西北卷)

著 者 / 汤勤福 陈 峰

责任编辑 / 黄 韬

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海惠敦科技印务有限公司

版 次 / 2017 年 9 月第 1 版

印 次 / 2017 年 9 月第 1 次印刷

开 本 / 710 × 1000 1/16

字 数 / 300 千字

印 张 / 21.75

书 号 / ISBN 978-7-5426-5960-6/K · 428

定 价 / 68.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-56475597

目 录

礼乐兴衰与中国古代相人术之流变	晁天义	1
“尊尊”阐义	刘 舫 陈居渊	22
东周淫祀探析	曹建墩	41
《月令》祛疑	汤勤福	58
跪拜礼与汉代以礼养官	梁满仓	83
从魏晋时期心丧制度的确立看礼制与时代之关系	张焕君	107
两晋南朝迎气祭祀礼考	张鹤泉	128
北朝士族音韵著作与南北交聘	史 睿	145
试析唐高宗朝的礼法编纂与武周革命	吴丽娛	161
书仪——中古时代简便实用的“礼经”	赵和平	190
唐宋时期地方社稷与城隍神之间纠葛探析	王美华	199
北宋太常礼院及礼仪院探究	张志云 汤勤福	214
由外向内：宋代礼制发展趋势新说	王志跃	229
论永嘉礼学	刘 丰	242
试论朱熹的祭祀思想	沈叶露	268
生命彩装：辽宋夏金人生礼仪述略	王善军	282
制度、礼仪与意义：明代文官恤典中的遣官谕祭	赵克生 宋继刚	294
论明末清初天主教传教士对中国道教信仰的认知	李 媛	312
清代经筵仪制的嬗变看理学的复兴	陈居渊	323
试论近代国家制礼机构及其现代价值	张 涛 汤勤福	333
后记		343

礼乐兴衰与中国古代相人术之流变

晁天义

人类的相貌仪态不仅秉承了生物遗传的因素,更是个体接受文化习染、实现社会化的自然结果,所以它除了具有生理学内涵之外,也代表了一定的文化意义。在人类早期历史上,不少理论家、实践者就试图通过个体相貌仪态的观察判断性格品质、预测吉凶休咎,从而形成相人术的前身^①。关于中国古代相人术的发展过程、阶段特征以及基本内容,国内不少学者已经进行了扎实细致的梳理研究^②。不少学者正确地指出,古代相人术出现于东周时期,战国秦汉之后出现理论化的趋势,并逐渐走向成熟。有学者试图从认识论角度揭示相人术兴起的原因,即认为早期人类缺乏征服和解释自然的足够能力,因而相信一切均由“命定”,遂试图从相貌仪态等因素窥测“天命”,解释和把握现实。这种解释糅合了西方古典进化论和心理学理论在内,对于我们理解人类文化的共性无疑具有一定参考价值,但在分析具体文化案例时还需结合特定的文化背景加以考量,否则有关结论就可能背离中国历史的实际。比如说,在人类认识能力相对低下的夏商西周时期,我们几乎看不到相人术的踪影(其中当然不排除有文献不足等因素的影响);相反在天命思想并不浓厚的东周社会,却开始普遍出现相术人。再比如,秦汉之后民众的天命观念未必日渐强烈,但相人术却获得了日盛一日的重要发展。凡此种种,均表明要正确理解古代相人术的发展演变规则,就不能仅仅依据人类学的进化理论本身,而应深入中国文化的内部寻

① 公元前4世纪,希腊哲学家亚里士多德曾撰写过一篇《形象学》,讲述如何从人的相貌、体型、姿态、手型、头发颜色等特征推断人的性格。中国流传至今的最早一部相人术著作《相书》是汉代相术家许负的作品,这部书的内容涉及从头到脚的看相方法,从中可以看到古人基本的相术理论。

② 参见陈兴仁:《神秘的相术——中国古代体相法研究与批判》,南宁:广西人民出版社,2004年;杨树喆、徐赣丽、海力波:《神秘方术面面观》,济南:齐鲁书社,2001年;卫绍生:《神秘与迷惘:中国古代方术阐释》,郑州:河南人民出版社,2001年;张明喜:《神秘的命运密码——中国相术与命学》,上海:上海三联书店,1992年。

找答案。

在研习先秦史料的过程中,笔者初步意识到:中国上古时期的相人术酝酿于三代礼乐文化的大背景之下,而在礼乐文化衰落的情况下才获得实质性发展;相人术与礼乐文化之间存在着密切的联系,割裂或无视这种联系的话,上古相人术的来源及本质等问题就难以得到正解。本文试图从《仪礼》、《左传》等古史材料入手,列举其中有关礼乐文化与相人术同步变化的种种证据,以便揭示礼乐兴衰与中国上古相人术流变间的因果联系。

一、礼乐文化与礼容训练

与世界其他国家和地区早期文明强调宗教或法治的重要性有所不同,礼乐(或礼制)文化在中国古代尤其是夏商周历史上曾长期占据主导地位。按照春秋时期人们的一般看法,三代礼乐在内容和特点方面虽然存在“损益”关系,但其重要性和本质却并无不同。《论语·为政》孔子曰:“殷因于夏礼,所损益,可知也;周因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世可知也。”在礼乐文化的承袭演变方面,殷商继承于夏礼,姬周继承于殷商,其中礼乐的精神一以贯之。类似的言论也出现在《礼记·礼器》中:“三代之礼,一也。民共由之,或素或青,夏造殷因。”近代以来,礼乐在三代社会与文化史上的统治性地位也得到不少学者的肯定,这就是不少学者都将夏商周文化的基本特征概括为“礼乐文明”、“礼乐文化”或“礼乐制度”的原因^①。

礼乐之所以能够在较长历史时期内有效维系和协调着社会秩序的正常运行,与其自身结构及运行机制相关。从结构上而言,典型意义上的礼乐由权利、道德、仪节三项因素构成,其中权利和道德是礼乐的内容,仪节是礼乐的表现形式。礼乐文化的运作机制,在于以车马器服、仪仗容貌、进退揖让、举手投足等仪节为标识而区分不同的权利阶层,并将它们与行礼者个体的道德修养建立一一对应关系。按照礼乐文化的逻辑,仪节可以反映出个体的道德素养,而道德素养是一个人享有政治权利的必要条件。关

^① 相关著作包括杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,北京:人民出版社,1992年;谢谦:《中国古代宗教与礼乐文化》,成都:四川人民出版社,1996年;杨华:《先秦礼乐文化》,武汉:湖北教育出版社,1996年;张岩:《从部落文明到礼乐制度》,上海:上海三联书店,2004年。

于这个道路,儒家后学有十分精辟的论述。如《荀子·富国》说:“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也……德必称位,位必称禄,禄必称用。”《礼记·中庸》也说:“子曰:‘虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。’”可见在古人看来,一个人的仪节、道德与权利之间具有应该具有对应和制约关系。

礼容是人们在行礼过程中所表现出的种种肢体动作和语言行为,也是仪节的重要构成部分。按照《礼记》的说法,礼容又可细化为“行容”、“足容”、“手容”、“目容”、“口容”、“声容”、“头容”、“气容”、“立容”、“色容”等“十容”^①。礼容并不纯粹由先天而来,也不像车马器服由他人馈赠赏赐,而是需通过后天的特殊训练才能养成。在礼乐文明政治体制下,理想化的优秀统治者必须具备良好的道德修养,而这又需通过他的礼容加以鉴别和制约^②。《诗·豳风·相鼠》云:“相鼠有皮,人而无仪。人而无仪,不死何为。相鼠有齿,人而无止。人而无止,不死何俟。相鼠有体,人而无礼。人而无礼,胡不遄死。”礼乐教化的本质,就在于通过贯彻终身的礼容训练和行礼实践提升人们的道德修养,强化人们尊崇道德权利的价值观念,进而约束每个行礼者的行为。

上引《礼记》“十容”之说是战国秦汉时期的礼学家对三代礼乐进行理论化总结的成果,涉及行、足、手、目、口、声、头、气、立、色诸项,举凡个体的周旋揖让、坐立俯仰、面容神态、言语声音等均属此类,可谓不胜其繁。为尽可能简单地说明古人如何从细节上着手培养人们的行礼习惯,本文将礼容概括为举止、面容及语言三项略加考述^③。

礼乐文化意义下的举止,包括站、坐、行、卧等行为仪态。《礼记》:“坐如尸,立如齐。”“坐必安。”是说坐者应正襟危坐,如祭祀时的尸主;立者应肃穆庄严,如斋戒者。“为人子者,居不主奥,坐不中席,行不中道,立不中

① 《礼记·玉藻》:“凡行容惕惕,庙中齐齐,朝庭济济翔翔。君子之容舒迟,见所尊者齐遯。足容重,手容恭,目容端,口容止,声容静,头容直,气容肃,立容德,色容庄,坐如尸。燕居告温温。”子曰:“君子不失足于人,不失色于人,不失口于人,是故君子貌足畏也,色足惮也,言足信也。”

② 三代贤明大多被塑造为具有形象光辉和高尚道德者,应是受礼乐文化这一观念影响的结果。如《礼记·中庸》孔子曰:“舜其大孝也与!德为圣人,尊为天子,富有四海之内,宗庙飨之,子孙保之。故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。故天之生物,必因其材而笃焉。故栽者培之,倾者覆之。《诗》曰:‘嘉乐君子,宪宪令德。宜民宜人,受禄于天。保佑命之,自天申之。’”

③ 《礼记·冠义》:“礼义之始,在于正容体、齐颜色、顺辞令。容体正,颜色齐,辞令顺,而后礼义备,以正君臣、亲父子、和长幼。”是将礼容区分为容体、颜色、辞令三者,本文所谓举止、面容、语言略与三者相当。

门。”这是因为家庭中有父母等尊长，尊贵之处应由尊长居之，子女在日常生活中要避开这些地方，以体现孝道。“孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然如弗胜，如将失之。严威俨恪，非所以事亲也，成人之道也。”“登城不指。”“车上不广咳、不妄指。”《论语·乡党》：“车中……不亲指。”盖无端手指，容易引发他人的误解或不安。在堂上所处位置不同、行为不同，则仪节有别：“帷薄之外不趋，堂上不趋，执玉不趋。堂上接武，堂下布武。堂中不翔。并坐不横肱。授立不跪，授坐不立。”《论语·乡党》：“寝不尸，居不客。”清洁室内卫生时，要注意敬重长者：“凡为长者粪之礼：必加帚箕上，以袂拘而退，其尘不及长者；以箕自乡而扱之。”在父母舅姑之所，子女儿媳要特别留意自己的行为，“进退周旋慎齐，升降出入揖游，不敢哆噫、嚏咳、欠伸、跛倚……不敢唾涕，寒不敢袭，痒不敢搔，不有敬事，不敢袒裼，不涉不褻，褻衣衾不见里。”（《内则》）侍坐于所尊敬者，如何就位、何时起身，均有规定：“侍坐于所尊敬，毋余席，见同等不起。烛至，起，食至，起；上客，起。烛不见跋。”“侍坐于长者，屦不上于堂，解屦不敢当阶。就屦，跪而举之，屏于侧。乡长者而屦，跪而迁屦，俯而纳屦。离坐离立，毋往参焉；离立者，不出中间。”与他人交往，在倾听、应对、坐立等方面，也须多加留意：“毋侧听，毋噉应……毋怠荒。游毋倨，立毋跛，坐毋箕，寝毋伏。敛发毋髻，冠毋免，劳毋袒，暑毋褰裳。”遭遇非常状态（如亲人、君主疾病或丧事）时，仪态当哀伤肃穆：“父母有疾，冠者不栉，行不翔……琴瑟御，食肉不至变味……疾止复故。有忧者侧席而坐，有丧者专席而坐。”有忧者是指父母患病者。据《礼记·乐记》，亲人去世与既殡后，仪态均以悲哀为主，但细节略有不同：“始死，充充如有穷；既殡，瞿瞿有望而弗至。联而慨然，祥而廓然。”客人的仪态，要以谦恭为主：“入户……毋践屦，毋踏席，扞衣趋隅。必慎唯诺。”“主人与客让登，主人先登。客从之。”“若非饮食之客人，则布席，席间函丈。主人跪正席，客跪抚席而辞。客彻重席，主人固辞。客践席，乃坐。主人不问，客不先举。将即席，客毋忤。”祭祀之日，“孝子……行必恐，如惧不及爱然。”行为戒惧者，唯恐于礼疏忽。对于受教者而言，也要以特定的举止侍奉先生：“童子……立必正方，不倾听。长者与之提携，则两手奉长者之手。”“遭先生于道，趋而进，正立拱手。”“先生书策琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越。”在不同场合下，应以不同方式携带物体，以代表不同的文化内涵：“执天子之器，则上衡；国君，则平衡；大夫，则绥之；士则提之。凡执主器，执轻如不克。执主器，操币圭璧，则尚左手。行不举足，车轮曳踵，立则磬折，垂佩。主佩倚，则臣佩垂；主佩垂，则臣佩委。执玉，其有藉者则裼，无藉者袭。”“执玉、执龟筮不趋，堂上不趋，城上不趋。武车不式。介者不

拜。”(《少仪》)另外,身份不同,仪态也应有别:“天子穆穆,诸侯皇皇,大夫济济,士跼跼,庶人僬僬。”(《曲礼下》)君主面前,贵族的仪态尤须讲究:“凡侍于君,绅垂,足如履齐,颐雷垂拱。”“士夫出入君门,由闾右,不践闕。”“君与尸行接武,大夫继武,士中武,徐趋皆用是。疾趋则欲发而手足毋移。圈豚行不举足,齐如流,席上亦然。端行,颐雷如矢;弁行,剡剡起屨;执龟玉,举前曳踵,蹢躅如也。”《论语·乡党》:“君在,踧踖如也,与与如也。”“《论语·乡党》:“君召使摈……足躩如也……趋进,翼如也。”“入公门,鞠躬如也,如不容。立不中门,行不履闕。”

在礼乐文化的社会背景下,行礼者目、口、气、色的状态也被赋予丰富的文化内涵,人们的一颦一笑均有深意存焉,这是因为不恰当的神情轻则被责以不识礼数,重则会引起他人的鄙夷唾弃。孟子认为君子所贵者三,其中即有“动容貌”、“正颜色”。《论语·乡党》:“君召使摈,色勃如也。”《论语·乡党》:“有盛饌,必变色而作。迅雷风烈必变。”“车中,不内顾,不疾言。”《礼记·曲礼上》:“为人子者……不苟訾,不苟笑。”是说为人子者不能在背后诋毁贤者、不能随意发笑,以免因自己的行为而给父母带来侮辱。“毋不敬,俨若思。”神态要恭敬严肃、沉静安详,就像陷入沉思一样。“听必恭。”倾听他人说话时,态度要恭敬。“从长者而上丘陵,则必乡长者所视。”随长者出行时应以长者为主,以表示对长辈的尊重。“城上不呼。”以防止引起不必要的误解。在祭祀、居丧、军事等不同场合,参与者的面容神态往往俨然有别:“凡祭,容貌颜色如见所祭者。丧容累累,色容颠颠,视容瞿瞿梅梅,言容訶訶。戎容暨暨,言语谔谔,色容厉肃,视容清明。立容辨卑,毋诌,头颈必中。山立,时行,盛气颠实,扬休,玉色。”(《玉藻》)参加丧礼者同样需要遵守严格的规定:“临丧不笑。揖人必违其位。望柩不歌。入临不翔。当食不叹。”“临丧则必有哀色,执紼不笑。临乐不叹。介冑则有不可犯之色。故君子戒慎,不失色于人。”父母有疾,“饮酒不至变貌,笑不至矧”,饮酒失态、笑露齿龈,均有悖丧礼规定。这方面的例证有高子皋:“高子皋之执亲之丧也,泣血三年,未尝见齿,君子以为难。”(《檀弓下》)祭礼在周礼中属吉礼,行礼者的面部仪态应恭敬温婉:“孝子之祭……已撤而退,敬齐之色不绝于面……孝子之有深爱者……必有愉色……必有婉容。”“孝子……及祭之日,颜色必温……其奠之也,容貌必温。”(《祭义》第二十四)日常居处,君子要“执尔颜”,“正尔容”,即注意面部表情。再看目光:在父母公婆的居处,子儿媳不得“睇视”,郑玄注:“睇,倾视也。”这是因为斜视带有不恭的意味,有悖孝道。乘车时,“立视五辂,式视马尾,顾不过毂。”“将入户,视必下。入户奉扃,视瞻毋回。”此即《论语·颜渊》所谓

“非礼勿视”。《礼记》：“毋淫视。”（《曲礼上》）眼光应有所专注，而不能游移不定。拜见不同级别的贵族时，目光所及范围高度各不相同：“天子视不上于衿，不下于带。国君绥视。大夫衡视。士视五步。”（《檀弓上》）“凡侍于君……视下而听上，视带以及衿，听乡任左。”这是由于身份尊卑所致。

在礼乐社会中，言谈的方式、内容、时机把握等也成为关系礼仪得失的大事。《荀子·大略》说：“言语之美，穆穆皇皇。”是说言谈的优美，在于谦恭、和气、文雅。《礼记》：“安定辞。”是说言谈用辞要审慎和气，从容不迫。孟子认为君子所贵者三，其中就包括“出辞气”，即讲究言辞语调。在父母、先生等长者之前，言谈要有节制，不能率尔操之：“在父母舅姑之所，有命之，应唯，敬对。”听到父亲的召唤，应迅速恭敬地响应，不能懈怠：“父召，无诺；先生召，无诺。唯而起。”晚辈不能打断长者的谈话，贸然抢言：“长者不及，毋僂言。”“侍坐于先生，先生问焉，终则对。”也不能剿袭他人言论以为己有：“毋剿说，毋雷同，必则古昔，称先王。”以上几点与《论语·季氏》所载相同：“侍坐于君子有三愆：言未及之而言谓之躁，言及之而不言谓之隐，未见颜色而言谓之瞽。”《论语·乡党》：“食不语，寝不言。”父母遭遇疾病时，子女言论不能怠惰，生气时不能责骂他人：“父母有疾，言不惰……怒不至詈。”跟随先生出行时，言论也有一定规范：“从于先生，不越路而与人言。”“遭先生于道……先生与之言，则对，不与之言，则趋而退。”《仪礼·士相见礼》：“与君言，言使臣；与大夫言，言事君；与老者言，言使弟子；与幼者言，言孝弟于父兄；与众言，言忠信慈祥；与居官者言，言忠信。”春秋时期，礼乐虽然已经出现衰落迹象，但不少贵族仍十分重视辞令在交际活动中的作用。《周语·国语下》说晋悼公：“言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言义必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辩，言孝必及神，言惠必及和，言让必及敌。”是说悼公言论处处符合礼的要求。《论语·里仁》：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”“君子欲讷于言而敏于行。”《论语·八佾》说孔子入太庙，每事问，或曰：“孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。”子闻之，曰：“是礼也。”盖宗庙之礼不能自专，每事必问是表示谦恭，自然更符合礼的要求。《论语·乡党》：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔；朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，诤诤如也。”《论语·乡党》：“入公门……过位……其言似不足者。”这是说在不同的场合中，针对不同的谈话对象，行礼者发表言论的态度和方式自应有所差异，否则便为失礼。宗庙之上，不能礼容给古人带来的影响是实实在在的，而并未流于表面。《礼记·檀弓下》记载说，季孙之母死，哀

公前来吊唁，孔子的弟子曾子和子贡也来吊唁。由于国君在内，守门人不让二人进门，“曾子与子贡入于其阼而修容焉。子贡先入……曾子后入，阼人辟之。涉内雷，卿大夫皆辟位，公降一等而揖之。”君子评论这件事说：“尽饰之道，斯其行者远矣。”恰当的仪容足以为当事人赢得尊严和荣耀，相反，不恰当的仪容则会带来相反的后果。《左传》载昭公十六年二月，晋韩起聘于郑，郑伯享之。子产戒曰：“苟有位于朝，无有不共恪。”孔张后到，站在客人中间，典礼者挡住他，孔张又到客人后边，典礼者又挡住他，他只好到悬挂乐器的间隙中待着。客人因此而笑他失礼。典礼结束后，富子批评子产说：“夫大国之人，不可不慎也，几为之笑而不陵我？我皆有礼，夫犹鄙我。国而无礼，何以求荣？孔张失位，吾子之耻也。”这是礼容不当几乎给国家外交带来严重不良影响的一个生动案例。

二、礼坏乐崩与相人术之兴起

（一）礼坏乐崩引起礼容的工具化

东周时期，伴随日渐剧烈的政治军事斗争，统治阶层内部的权力分配发生了显著变化，旧贵族逐渐衰落、新贵族相应兴起，成为普遍现象；另一方面，失势的旧贵族在礼乐活动方面也渐渐失去原有的严肃性，以至在物质条件方面捉襟见肘、难以为继，不能应付庞大的礼乐活动开支；新贵族中的情形则恰恰相反。正因为如此，春秋时期的礼乐文化进入一个新阶段，人们政治、社会生活的各个领域出现礼乐遭遇破坏的现象，这就是东周时期所谓的“礼坏乐崩”。礼坏乐崩不是礼乐文化的局部调适或变化，它意味着一种社会秩序的崩溃，它给东周时期的人们带来深刻而重要的影响。《左传》昭公三年叔向与晏婴论晋齐之季世：

叔向曰：“齐其何如？”晏子曰：“……齐其为陈氏矣！公弃其民，而归于陈氏……箕伯、直柄、虞遂、伯戏，其相胡公、大姬，已在齐矣。”叔向曰：“然。虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶……以乐慆忧。公室之卑，其何日之有？……”……叔向曰：“晋之公族尽矣……肸之宗十一族，唯羊舌氏在而已……公室无度，幸而得死，岂其获祀？”

原先享有尊贵礼乐仪节的贵族渐渐丧失以往与之相称的富贵尊严,“降在皂隶”者不在少数。这种情况不仅存在于齐国、晋两国,在“礼仪之邦”的鲁国也极为典型。《左传》昭公三十二年载鲁昭公被大夫季氏驱逐出国,死在国外,晋赵简子问史墨:“季氏出其君,而民服焉?”史墨说:“鲁君世从其失,季氏世其勤,民忘君矣,虽死于外,其谁矜之?社稷无常奉,君臣无常位,自古以然。故《诗》曰:‘高岸为谷,深谷为陵。’三后之姓,于今为庶。”历史上曾盛极一时的诸多政治群体在权力斗争中败下阵来,丧失昔日的荣光,而在时人的心目中,地位升降已成天经地义,权力移易也不再被认为石破天惊的大事。

政治、经济实力的升降自然而然地折射到了礼乐领域。春秋时期的旧贵族多疏于礼乐修养,包括国君、大夫在内的许多贵族不了解礼乐的精髓,原有仪节的维持已变得越来越困难,礼乐也随之流于形式。《左传》昭公五年载昭公自郊劳至赠贿,无失礼,或以为昭公知礼,唯有女叔齐反对说:“是仪也,不可谓礼。礼所以守其国,行其政令,无失其民者也。”如前所说,礼乐的本质在于通过仪节养成道德、维护权利、拥有民众,鲁昭公在国内屡遭三桓排挤,已久失民心,诸侯高位也名存实亡。尽管他能在外交场合娴于礼容仪节,但却与礼乐的精神并不吻合。同样的例证还见于《左传》昭公二十五年,子大叔见赵简子,简子问“揖让周旋之礼”,子大叔曰:“是仪也,不可谓礼。礼,上下之纪,天地之经纬,民之所以生也。”所谓“揖让周旋之礼”,显然就是上文所述种种仪容。可见当时的贵族阶层中大量存在徒行礼容,丧失道德权利的现象。

与此同时,斗争中的成功者攫取大量财富和权力,但他们却没有相应的仪节作为保障,因此势必巧取豪夺、软硬兼施,博取仪节、伪饰礼容。这类事件最晚从春秋时期即已频繁发生。《左传》僖公二十五年说晋文公朝见周天子,并向周王请求一种称之为“隧”的仪节,周王不许,而与之阳樊、温、原、攒茅之田^①。晋文公“请隧”乃是试图得到一种天子礼器的使用权^②。《左传》宣公三年楚子问鼎之大小轻重,得到的回答是:“周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也。”盖东周以降,周天子的权力地位虽今非昔比,但他仍深知紧握“王章”最后这根救命稻草的重要意义。僭越礼乐仪节的案例不仅存在于周王室与诸侯之间,也同样出现在晋、楚、

① 又见《国语·晋语四》。

② 何为“隧”?前人多以为是指天子葬制,常金仓教授则认为它是一种象征权力和荣誉的旗帜。参见常金仓:《晋侯请隧新解》,《山西师大学报》1988年第4期。

鲁、卫诸侯国中。《左传》襄公三十一年说楚国的令尹围效仿其君主威仪,被北宫文子评价为:“令尹无威仪,民无则焉。民所不则,以在民上,不可以终。”所谓“无威仪”,其实是指“威仪”不合礼制,而不似人臣、僭越君主。鲁国是保存周代礼乐文化最为完整的诸侯,“三桓”原为国之栋梁的大夫阶层,然而也正是因为他们最了解仪节对于权力的特殊意义,因此随着其势力的坐大,他们在僭越礼乐仪仗、觊觎公室权力方面走得比许多国家的大夫更为极端。《论语·八佾》说季氏八佾舞于庭,孔子气愤地指责道:“是可忍,孰不可忍?”同篇又说:“三家者以雍彻。子曰:‘相维辟公,天子穆穆’,奚取于三家之堂?”三家是指鲁大夫孟孙、叔孙、季孙。天子宗庙之祭则歌《雍》以彻,三家僭用天子礼乐,故而孔子以为大谬不然。另外,“季氏旅于泰山”,孔子责冉有以“弗能救”。季氏“八佾舞于庭”、“以雍彻”、“旅于泰山”,是明目张胆僭越仪节的行为。与晋文公的情况不同,卫人仲叔于奚请求诸侯仪节的举动获得了成功。《左传》成公二年载卫新筑大夫仲叔于奚建立战功,“既,卫人赏之以邑,辞。请曲县、繁缨以朝,许之。”孔子得知之后十分遗憾,说道:“惜也,不如多与之邑。唯器与名,不可以假人,君之所司也。名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也。若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已。”曲县,繁缨属诸侯礼,仲叔于奚请赏越制,难怪遭到孔子的非议。

礼坏乐崩造成的现实后果是有威仪者无权力、有权力者无威仪,从礼乐自身结构角度而言则表现为形式(仪节)与内容(道德、权力)的背离,即所谓名实分离^①。应如何解决礼乐文化愈演愈烈的名实分离问题?儒家学者意识到仪节得失关系权利有无,这是春秋时期许多贵族坚持追求和博取本不属于自己的仪节的原因,因此着力通过复兴礼乐(“复礼”)维护现实秩序。儒家认为“复礼”的关键在于“正名”,即理顺礼乐的名实关系。《论语》一书两次提到“名实”问题,均与礼乐相关。《子路》云:“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”所谓正名,实际上就是严格审查礼乐的内容与形式间的关系以使名实相符。《颜渊》齐景公问政于孔子。

① 李景林指出:“春秋时期的礼坏乐崩,其最突出的表现,就是礼乐失其本质的内容而被形式化为外在的仪节。春秋时有关礼、仪之别的讨论,就表现了时人面对当时天子诸侯失政、礼乐形式化的现实而对于礼的本质的反思。”参见李景林:《正德性与兴礼乐——孔子正名思想的理论内涵及其方法学意义》,《北京师范大学学报》2011年第3期。

孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”在孔子看来，只有端正名实才能从源头上遏制乱臣贼子的不法行为。孔子汲汲于推动“正名”之事，尽管他清楚春秋时期的许多礼乐已经丧失本质，流于形式，如《论语·阳货》所谓“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”问题在于，礼乐文化的结构与运行机制决定了它不能离开仪节而独存，故子贡欲去告朔之饩羊，孔子应之以“尔爱其羊，我爱其礼”，并提出“以旧礼为无所用而去之者，必有乱患”^①，反对轻易地变乱旧礼、混淆名实。

问题在于，尽管有儒家正名之类的积极努力，但礼坏乐崩的趋势并未因此而有所改变。相反地，随着时间推移，礼乐解体的程度愈加剧烈，贵族新旧陵替也更加频繁^②。战国时期，新贵对礼乐的僭越由较为温和的“巧取”变为暴力式的“豪夺”，礼乐的工具化过程至此彻底完成，典型意义下的礼乐文明则完全瓦解。《庄子·盗跖》说圣、勇、义、知（智）、仁五者本来是用于防备盗贼的，却反被他们作为为非作歹的工具，原因就在于这些传统的仁义道德都被盗贼窃取了：

为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪？故逐于大盗，揭诸侯，窃仁义并斗斛权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也。

“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”，深刻揭示出当时真正的盗贼其实是窃取国家权力的昏君乱主。《庄子·胠篋》也说，世人只知束紧袋囊绳索、加固小箱环扣以防盗贼，然而大盗却会举起小箱、担起囊袋，连同绳索环扣一同偷走，还唯恐绳索环扣不够结实！在统治者粉饰仁义、欺世盗名的同时，礼乐文化的忠实传承者儒家学者中也出现了普遍的仪节

① 《大戴礼记·礼察》。

② 《孟子·滕文公下》也曾描述士失位后的状况说：“士之失位也，犹诸侯之失国家也……惟士无田，则亦不祭，牲杀、器皿、衣服不备，不敢以祭，则不敢以宴，亦不足吊乎？”这是士失位后沦为庶人的状况。由士与庶人间的升降转化关系，也见于《荀子·王制》所载：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义则归之庶人；虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”

工具化现象^①。

一个颇具讽刺意味的现象是,新贵族对于他们曾孜孜以求的礼乐其实既不理解也无兴趣。以音乐为例,战国时期新兴诸侯感兴趣乃是具有娱乐功能的郑卫之音、世俗之乐而已。《礼记·乐记》记载了魏文侯问子夏的一段话:“吾端冕而听古乐,则唯恐卧;听郑卫之音,则不知倦。敢问古乐之如彼何,新乐之如此何也?”无独有偶,《孟子·梁惠王下》载孟子见齐宣王,宣王也坦承:“寡人非能好先王之乐也,直好世俗之乐耳。”为了攘夺权力,贵族汲汲于僭越礼乐、伪饰仪容,其结果却是更大程度地造成礼乐的破坏,形式主义兴起与礼乐衰落成为同步发生的两种重要社会现象。一方面礼乐遭到了歪曲和摒弃,一方面仪节得到了空前绝后的重视,历史似乎和人们开了一个玩笑,但这种看似荒唐的文化现象中恰好隐含着晚周相人术迅速崛起的深刻原因。

(二) 两种不同的相人术

1. “淑人君子,其仪不忒”:仪容与道德

受礼乐文化的影响,通过仪容判断个体的道德修养可以说是中国上古最早的相人术之一。礼乐文化既规定了个体礼容的方方面面,同时也使人们养成通过礼容判断个体修养的思维模式。在西周至春秋时期的不少文献中,对一个人的正面描写往往由相貌开始,对其负面的评判也不例外。中国后世典型意义下的相人术中兼理性与非理性、评判与预测的多种成分,而礼乐文化背景下的这类道德评判往往带有较强的理性主义色彩,在某种意义上可以视为古代相人术的雏形。

通过仪容判断一个人道德境界的状况,这在春秋时期已经颇为流行。《诗经》以文学的手法刻画了不少人们理想中的君子形象。《曹风·鸛鸣》云:“淑人君子,其仪一兮。其仪一兮,心如结兮……淑人君子,其仪不忒。其仪不忒,正是四国。”诗歌以仪表堂堂、内外如一作为君子贤人的判断标准。《大雅·抑》说:“抑抑威仪,维德之隅……有觉德行,四国顺之……敬慎威仪,维民之则。”这是通过仪容庄严推断出一个人的德行高尚,并将其

^① 《庄子·外物》说:“儒以《诗》、《礼》发冢,大儒胠传曰:‘东方作矣!事之何若?’小儒曰:‘未解裙襦,口中有珠。’”《诗》固有之曰:“青青之麦,生于陵陂;生不布施,死何含珠为?”接其鬓,厌其颡,儒以金椎非法控其颡,徐别其颊,无伤口中珠。”《诗》、《书》是礼乐文化的载体,儒家是礼乐文化的继承和传播者,然而两者在此时却与掘人坟墓、窃人财物之类的勾当牵扯在一起。这则寓言通过一些儒生目习圣贤之书、口颂仁义之辞,身行不道之事等言行背离的事实揭示出礼乐在战国中期空前虚伪化的严峻事实。

树立为民众学习的榜样。同篇又说：“慎尔出话，敬尔威仪，无不柔嘉……淑慎尔止，不愆于仪……温温恭人，维德之基。”在时人眼中，一个人是正人君子还是卑鄙小人，完全可以从他的言论、举止、行为上得到反映。《大雅·民劳》：“敬慎威仪，以近有德。”《瞻印》：“不吊不祥，威仪不类。”《大雅·假乐》中赞美周王是“威仪抑抑，德音秩秩”。《仪礼·士冠礼》：“敬尔威仪，淑慎尔德。”将礼容修饰和道德修养并提，因为古人认为两者本来就是相统一的。《周语下》称晋周“视无还”，是说晋周礼容端庄、内心周正。《国语·周语下》说晋孙谈之子周适周，事单襄公，“立无跛”。这些例证中都提到道德修养与仪表之间的内在联系：仪表堂堂者往往道德高尚，具有君子风范。好的仪容不但显示一个人的身份地位风度，还象征着一个人的良好品质。

反之，如果一个人的形象不合仪礼要求，就从一个侧面折射出其道德修养之欠缺。柯陵之会上晋厉公“视远步高”，表明其傲慢自大。此人后来在政治上果然出现严重问题。《左传》僖公十一年：“天王使召武公、内史过赐晋侯命，受玉惰。”惰即神情怠惰，说明内史过行礼时缺乏恭敬，此人后来在政治事件中遭遇失败。古人是如何通过仪容判断一个人的修养乃至前程的？《左传》襄公三十一年对此有一段生动的记载：

卫侯在楚，北宫文子见令尹围之威仪，言于卫侯曰：“令尹似君矣，将有他志。虽获其志，不能终也……”公曰：“子何以知之？”对曰：“《诗》云：‘敬慎威仪，惟民之则。’令尹无威仪，民无则焉。民所不则，以在民上，不可以终。”公曰：“善哉！何谓威仪？”对曰：“有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也……故君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐；动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”

是说包括君臣父子在内的各种身份的人都有其相应的仪容，这样符合礼乐的要求。如果打破这种规则，下级僭越了上级的仪容便会引起社会秩序的混乱，这就是孔子所批评的“君不君，臣不臣，父不父，子不子”。受礼乐文化思维模式的影响，古人多倾向于从礼容中窥测个体的内在信息。《论语·为政》子夏问孝，子曰：“色难。”是说表情是内心的写照，由子女的表

情即可反映出他(她)究竟是不是真心地孝敬父母。在礼乐文明的氛围中,威仪(礼乐的仪节)的确是人们衡量个人内在道德修养的重要依据。古人重视威仪,甚至动辄“以貌取人”,这是礼乐文化影响人们观念的自然结果。

儒家是周代礼乐文化的坚定拥护者和忠实继承者,他们谙熟礼乐机制,相信通过仪容足以判断一个人品行的良莠。《大戴礼记·少闲》甚至认为上古贤王的选拔便是以仪容作为标准:“昔尧取人以状,舜取人以色,禹取人以言,汤取人以声,文王取人以度。”这种说法未必真有历史依据,但至少表明东周时期的儒家对于仪容相术颇为崇信。孔子等人就颇为善于从一个人的仪容判断其道德修养甚至发展前景。《论语·学而》引孔子语曰:“巧言令色,鲜矣仁。”同书《子路》也说:“刚、毅、木、讷,近乎仁。”《颜渊》司马牛问仁,孔子曰:“仁者,其言也讷。”牛曰:“其言也讷,斯谓之仁也乎?”子曰:“为之难,言之能无讷乎?”讷,即言语迟钝。这是说善于言辞、表情机巧者往往缺乏仁德,而拙于言辞、表情呆板者则往往接近仁者的要求,因此可以从一个人的言谈、表情可以断言其道德修养状况。孔子也曾表示自己要见贤思齐,从仪容方面向仁者学习,如《论语·公冶长》云:“巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。”不仅如此,仪容也被儒家用于预测个体命运。《论语·先进》说孔门弟子侍坐,仪容各有特色:“闵子侍侧,阊闾如也;子路,行行如也;冉有、子贡,侃侃如也。子乐。‘若由也者,不得其死然。’”是说闵子骞仪容恭敬正直,子路仪容刚强果敢,冉有、子贡仪容温和快乐。孔子由此判断子路将来可能不得善终,后来的情况表明孔子的预测是准确的。通过仪容判断人们的道德,这种做法一直持续到战国时期。孟子首次见到梁襄王时,就是通过他的外貌做出了一个大胆的判断:“望之不似人君,就之而不见所畏焉。”赵岐注曰:“望之无俨然之威仪也……就与之言,无人君操秉之威,知其不足畏。”这是通过君主有无“威仪”判断其内在素养。《孟子·尽心下》也说:“动容周旋中礼者,盛德之至也。”

值得注意的是,东周时期的不少礼乐文化鼓吹者一方面极力强调从仪容判断个体的内在修养,另一方面又似乎意识到其中可能存在的某种风险。《史记·仲尼弟子列传》载孔子语曰:“吾以言取人,失之宰予,以貌取人,失之子羽。”宰予最初以言论而给孔子留下良好印象,但后来渐渐露出懒惰而缺乏仁德的本性,因此被孔子责以“朽木不可雕”。相反地,子羽(濰台灭明)的举止开始时给孔子的印象不佳,可后来的事实却表明他是一个品质不错的儒者。按照孔子此处的说法,单凭一个人的仪容就对其品质能力作出判断的做法似乎又并不可取,故而《论语·先进》孔子说:“论笃是