

# 儒家礼学的象征人类学解释

瞿明安<sup>①</sup>

**摘要:** 儒家礼学中的“礼”其实就是象征人类学的基本概念“象征”的另一种表述方式,是一套具有中国化或本土化特点的象征符号体系。而从象征人类学的角度,对儒家礼学文本的多种象征表达方式作相应的解释和分析,则可以在儒家礼学与象征人类学之间搭起一座沟通的桥梁,为儒家礼学和象征人类学理论的深化与发展提供新的观察和认识视角。

**关键词:** 儒家礼学; 象征人类学; 本土化

本文旨在探讨儒家礼学与象征人类学之间的相互关系,对中国传统儒学理论与当代西方文化人类学理论中的两种不同学术取向进行一次跨时空的对话。一方面从多维的角度对儒家礼学中“礼”的象征符号特征进行界定,另一方面又从当代西方象征人类学的角度对儒家礼学文本的象征表达方式进行解释,以期在中国儒家礼学与西方象征人类学之间搭起一座沟通的桥梁,为儒家礼学和象征人类学理论的深化与发展提供新的观察和认识视角。

## 一、儒家礼学中“礼”的象征符号特征

“礼”是儒家礼学研究的核心内容,关于什么是“礼”的问题,从儒家礼学诞生以来就一直成为礼学家们争论不休的问题。根据古代学者和现当代学者的研究,光是“礼”的定义就分别有宗教祭祀说、行为规范说、文化体系说、行为符号说、情感表达形式说、象征体系说等六种不同的表述方式。从象征人类学的角度来看,无论是哪一种有关“礼”的定义,所涉及的内容都与象征人类学的基本概念“象征”有着直接的关系。

### (一) 宗教祭祀说

把“礼”视为一种宗教祭祀活动的观点,最早见于东汉许慎《说文解字·示部》中的释礼,即“礼,履也,所以事神致福也。从示从豊”。近现代的王国维、刘师培、郭沫若、何炳棣等人在此基础上,对“礼”的宗教祭祀含义作了进一步解释。其中,最具有代表性的是王国

维在《观堂集林·释礼》一文中认为的“盛玉以奉神人之器谓之曲,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。”当代众多持“礼”的定义为宗教祭祀说的学者也大多以此为据。在这种学说中,“礼”是人们通过奉献祭品的行为向想象中的鬼神传递信息的一种特定方式,即古代吉礼中的“祭礼”,指先秦时期的人们通过一定的祭品奉献给神灵作为代价,来换取神灵对人们的保佑。《礼记·郊特牲》中的“祭有祈焉、有报焉,有由辟焉”就比较客观地反映了这种祭礼的本质特征,即把宗教祭祀的目的归纳为祈福纳吉、感恩报德和消灾弭祸。

以上这种把“礼”的定义归结为宗教祭祀的学说,与象征人类学对宗教所下的定义有着十分相似的特点。如著名象征人类学家格尔兹就认为,宗教是“一个象征符号体系,它所做的是在人们中间建立强有力的、普通的和持续长久的情绪及动机,依靠形成有关存在的普通秩序的概念并给这些概念披上实在性的外衣,它使这些情绪和动机看上去具有独特的真实性”。<sup>①</sup> 格尔兹对宗教所下的定义,为我们认识儒家礼学中的祭礼提供了一种具有向象征取向的思维模式和分析框架。正因为如此,以致人类学家梁钊韬在“祭礼的象征和传袭”中,把中国古代的祭祀牺牲仪式看做是巫术象征主义的遗留。<sup>②</sup> 中国思想史学者葛兆光也从人类学的角度认为,仪式其实是一套象征,不仅祭祀中的用牲、舞蹈、服饰、对象等是人间秩序的象征,而且仪式上的陈列、

<sup>①</sup>作者简介: 瞿明安,教育部人文社会科学重点研究基地云南大学西南边疆少数民族研究中心研究员、博士生导师(云南 昆明, 650091)。

<sup>②</sup>[美]克利福德·格尔兹《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999年,第91页。

<sup>③</sup>梁钊韬《中国古代巫术:宗教的起源和发展》,广州:中山大学出版社,1999年,第168页。

行为、场所，也处处是象征。<sup>①</sup>无论哪一种认识视角都属于具有象征取向的文化分析。

## （二）行为规范说

把“礼”视为行为规范的学者以美籍华裔学者杜维明为代表。他认为，“礼”一般意味着在社会的、道德的甚至是宗教脉络中的正当行为的规范和准则；它是儒家价值体系中最高层次的道德“仁”在特定条件下的外化；因而“礼”是一个充满道德宗教含义的概念。<sup>②</sup>韩国学者咸在鹤在一篇有关儒学公民德行与礼的论文中也认为，在教育方面，礼是一个通过由行为内化来实施的行为规范，相当于福柯的“规训”。对于一个儒家人士来说，学习按照礼来规训自己，以便一个人自发地知道怎样以一种合适的礼仪方式行为，实际上是学习成为人的过程。<sup>③</sup>国内的部分学者也把“礼”视为一种行为规范。

持以上这种观点的学者，往往是从“礼”的社会功能方面来界定其定义的，即强调“礼”对人的政治教化作用。即使如此，在这些学者的论述中，也非常鲜明地凸显出“礼”的象征符号特征。如杜维明就认为，礼仪以及中文的“礼”都是个非常复杂的词，最好把礼仪理解为“礼”的一种彰显。大部分的社会都存在着某些不必经过语言就被传递的礼仪，例如敲门、握手、眼光注视等等，都是礼仪的形式。我们有内在的善和内在道德，礼仪则是能适当表达的形式，任何能适当表达我们内在道德的形式就是礼仪。<sup>④</sup>杜维明对儒家礼仪的看法与著名象征人类学家利奇认为的“人类交流是通过表达行为实现的，这些表达行为起着信号、符号及象征的作用”以及“各种各样的人类行为，而不仅仅是说话，均旨在传递信息”<sup>⑤</sup>的观点非常相似。即他所讲的“敲门、握手、眼光注视”等礼仪形式都是一种非语言的信息传递方式。而咸在鹤在上述论文中讲到“礼”的仪式化过程时，则直接将其与格尔兹的观点联系在一起，即“把克利福德·格尔兹的意义翻译过来，人类是‘仪式的典型产物’”。<sup>⑥</sup>不仅如此，而且儒家礼学典籍中的婚、冠、丧、祭等礼仪与象征人类学所关

注的“仪式过程”几乎是同义语。甚至连主张“礼”是社会行为规范的学者常金仓也认为，古人应用象征思维的手法为礼的内容和形式搭起了一道桥梁，象征手法确是编制礼文的一条原则。<sup>⑦</sup>

## （三）文化体系说

持“礼”为文化体系说的早期学者有人类学家李安宅，他认为“礼”就是人类学上的“文化”，包括物质与精神两方面。<sup>⑧</sup>当代不少学者也将“礼”视为一种文化体系。如有人认为，礼是中国传统文化世代相沿的主要形态。一个礼字，内涵外延之深广，曾被认为是中国文化的同义语。<sup>⑨</sup>

有的学者认为，中国古代的“礼”，分明是一个无所不包的文化体系。<sup>⑩</sup>礼学专家邹昌林在以儒家典籍《礼记》作为主要研究对象的《中国礼文化》一书中更是明确地认为，“礼”在中国乃是一个独特的概念，为其他任何民族所无。其他民族之“礼”，一般不出礼俗、礼仪、礼貌的范围。而中国之“礼”，则与政治、法律、宗教、思想、哲学、习俗、文学、艺术，乃至经济、军事，无不结为一个整体，为中国物质文化和精神文化之总名。<sup>⑪</sup>

持“礼”为文化体系说的学者同样对“礼”赋予了象征的含义。如邹昌林认为，“礼”之所以成为中国文化的总名，与其独特的表意功能是分不开的。在中国文化中，最完备的表意系统，最初不是文字，而是礼仪。礼仪具有表意功能，这是现代文化人类学普遍证明了的。古代的礼仪不但是道德之器，并且是负载有古代的文化信息的。由于这种成熟的礼仪，使古礼成了一个完整的表意系统。<sup>⑫</sup>邹昌林所说的礼仪的表意功能，其实就是文化象征符号的信息传递功能。这种观点与格尔兹对文化所下的定义以及利奇对非语言信息传递方式的看法十分相似。如格尔兹认为：“我所坚持的文化概念既不是多所指的，也不是模棱两可的，而是指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的

①葛兆光《中国思想史》第1卷，上海：复旦大学出版社，2004年，第58页。

②郭齐勇，郑文龙《杜维明文集》第4卷，武汉：武汉出版社，2002年，第15~29页。

③哈佛燕京学社《儒家传统与启蒙心态》，南京：江苏教育出版社，2005年，第80~84页。

④郭齐勇，郑文龙《杜维明文集》第4卷，武汉：武汉出版社，2002年，第15~29页。

⑤[英]埃德蒙·利奇《文化与交流》，卢德平译，北京：华夏出版社，1991年，第11~18页。

⑥哈佛燕京学社《儒家传统与启蒙心态》，南京：江苏教育出版社，2005年，第80~84页。

⑦常金仓《周代礼俗研究》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2005年，第36~38页。

⑧李安宅《仪礼与礼记之社会学的研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第5页。

⑨刘志琴《礼——中国文化传统模式探析》，《天津社会科学》1987年第6期。

⑩吴成国《中国人的礼仪生活》，武汉：湖北教育出版社，1999年，第2页。

⑪邹昌林《中国礼文化》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第14~51页。

⑫邹昌林《中国礼文化》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第14~51页。

传承概念体系,人们以此达到沟通、延存和发展他们对生命的知识和态度。”<sup>①</sup>利奇则在《文化与交流》一书中对这种文化象征符号的具体表现形式作了充分的阐明,他认为“文化的所有各种非语词侧面,比如服装的式样、乡村布局、建筑、家具、食品、烹饪、音乐、体态、姿势等等,都是以模式化的集合体组织起来的,从而根据类似于自然语言的语音、词汇和语句的方式,将编过码的信息综合进来。”<sup>②</sup>通过以上对比可以看出,上述中国学者对礼的表意功能的认识,显然受到了西方象征人类学有关非语言信息传递方式思想的影响。

#### (四) 行为符号说

持“礼”为行为符号说的学者,在有关“孔孟的礼仪符号学思想”中认为,礼仪是一种社会约定的行为符号。首先,礼仪是一种符号。因为它除了本身行为以外,还表示人与人之间的一种社会关系,也就是说它还具有某种涵义。其次,礼仪是一种行为符号,更多地表现为非语言符号的交流。再次,礼仪是一种社会约定的人工符号。最后,由于“礼”的符号性与约定性,礼是可以发展和变化的。他们认为,有关礼的符号性,荀子在其著作中也多次谈到,即“礼者,表也”。“表”就是“表征”,广泛一点说,就是“符号”。礼的表征性,也就是它的符号性。这些学者还根据《礼记》中的相关思想并结合自己的认识得出结论,认为“人是礼仪的动物”。如《礼记·冠义》说“凡人之所以为人者,礼义也。”这与德国符号学家卡西尔“人是符号的动物”的观点基本是一致的。<sup>③</sup>

以上这种“礼”为行为符号的观点,不仅受到卡西尔“人是符号的动物”思想的影响,而且与著名文化人类学家怀特的符号分界理论也是一脉相承的。怀特在《符号:人类行为的起源和基础》一文中认为“一切人类行为都是在使用符号中产生的。正是符号把我们的猿类祖先转变成人,赋予他们人性。只有通过使用符号,全部人类文明才得以产生并获得生存。正是符号使人类的婴儿成长为完人,未曾使用符号而成长起来的聋哑人则不能称之为完人。一切人类行为皆由使用符号而构成,或依赖于它,人类的行为是符号行为;符号行为是属人的行为。”<sup>④</sup>按照著名符号学家皮尔斯的符号三分法,可以把符号

分为图像符号、指示符号和象征符号三大类。在这三类符号中象征符号又是最具有普遍性和最重要的一种符号类型。从象征人类学的角度来看,象征符号分别包括物化象征符号、行为象征符号、感觉象征符号、自然象征符号、社会象征符号、虚拟象征符号等众多不同的符号形式,也就是说,行为符号只是象征符号中的一个组成部分。这就明确地可以肯定,以上持“礼”为行为符号说的学者所说的“符号”实际上就是指象征人类学视野中的象征符号。

#### (五) 情感表达形式说

持“礼”为情感表达形式说的学者,联系孔子有关“礼”所具有的传递信息的功能认为,孔子发现了礼是表达人之情与人之理的形式,在《礼记·曾子问》等篇幅中,孔子所说的“君子礼以饰情”以及“礼也者理也”就是这个意思。举例来说,古人讲礼最重丧祭,丧礼要表达人的哀情,祭礼要表达人的敬情。人的情感的表达必须通过一定的形式,这形式便是礼。孔子说:“丧礼与其哀不足而礼有余也,不若礼不足而哀有余也。祭礼与其敬不足而礼有余也,不若礼不足而敬有余也。”孔子把哀敬之情与礼对应起来说,说明他已经认识到礼是表达人之情的形式。<sup>⑤</sup>这种观点实际上是把儒家的丧礼和祭礼看做是先秦时期的人们用以沟通人与人、人与超自然之间关系的一种信息传递方式,这与上述提到的利奇所认为的人类交流是通过表达行为实现的观点,以及前面所说的宗教祭祀说大致相似。

#### (六) 象征体系说

持“礼”为象征体系说的学者认为,礼是一套完整的象征体系,它具体由礼器、《诗》、乐、舞以及衣食住行等表现形式组成,因为在其后面,有人所赋予的深刻“意义”,它象征着社会,象征着中国古代的宗法等级制度。<sup>⑥</sup>另外,有的学者也认为,“礼”是一个完整的象征系统。以“礼”为核心,以“仪”为表象,形成的是一套复杂的象征、表意体系,构成礼典各要素之间的不同组合表达不同的象征内涵。“礼”的象征体现了中国上古先民的政治智慧、人生感悟和文化理想,同时也蕴含着生动、丰富的早期文艺思想。周代的政治、职官、土地、经济等制度正是通过“礼仪”这样一套具有象征意义的

①[美]克利福德·格尔兹《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社,1999年,第103页。

②[英]埃德蒙·利奇《文化与交流》,卢德平译,北京:华夏出版社,1991年,第12页。

③黄华新,陈宗明《符号学导论》,郑州:河南人民出版社,2004年,第330~337页。

④[美]怀特《文化的科学——人类与文明研究》,曹锦清等译,杭州:浙江人民出版社,1988年,第21页。

⑤中国孔子基金会新加坡东亚哲学研究所《儒学国际学术讨论会论文集》(上),济南:齐鲁书社,1989年,第691页。

⑥刘丰《先秦礼学思想与社会的整合》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第224~237页。

程序结构来实行的。<sup>①</sup> 这种观点明显地受到了象征人类学有关宗教或文化是一个象征符号体系思想的影响，并作了具有本土化特点的解释。

综上所述，上面谈到的中外众多礼学家们所论述的六种对儒家礼学中的“礼”所下的定义都带有明显的象征符号特征。也就是说，儒家礼学中的“礼”，其实就是象征人类学的基本概念“象征”的另一种表述方式，是一套具有中国化或本土化特点的象征符号体系。为了加深对这一现象的认识，下面将从象征人类学的角度，对儒家礼学文本的象征表达方式做一些具体的解释。

## 二、儒家礼学文本的象征表达方式

儒家礼学最重要的文本是以《周礼》、《仪礼》、《礼记》为代表的“三礼”及其历代注释家们对“三礼”所作的解释，它们不仅是儒家礼学的代表作，同时也是中国古代象征文化的经典著作。而在“三礼”中，最具有象征符号取向的文本又是《礼记》。《礼记》曾被礼学家们视为先秦礼学的集大成者或讲究礼仪的百科全书。《礼记》除了通过文字来直接表述儒家的思想观念以外，还对许多“礼”的象征符号形式和意义作了相应的分析，为我们提供了一个中国古代的礼学家们从主位角度来解释本土象征符号形式和意义的范本。因此，这里试以《礼记》中的相关资料为依据，从象征人类学的角度对儒家礼学文本的象征表达方式进行解释。

(一) 文本中突出“礼”的象征符号形式和意义之间的相似性和联系性

在象征人类学形成发展的过程中，曾有不少学者把象征看作是一种具有相似性和联系性的特定事物。早期学者如弗雷泽的“交感巫术”，列维-布留尔的“互渗律”都是建立在相似性和联系性基础之上的思维方式。后来的象征人类学家更是把事物与事物之间的相似性和联系性作为象征的一种重要思维方式。如利奇认为，象征关系是关于相似性的任意论断，因而主要是隐喻性质的。<sup>②</sup> 特纳认为，象征符号通过与另一些事物有类似的品质或在事实上或思维上的联系，而使人们联想起另一些物品。<sup>③</sup> 克拉克洪也认为：“象征有如隐喻，它或者借助于类似的性质，或者通过事实上或想象中的联系，典型地表现某物，再现某物，或令人回想起某物。”<sup>④</sup> 这种思

维方式为我们认识儒家礼学中“礼”的符号形式和象征意义之间的关系提供了理论上的指导。

《礼记》对“礼”的象征符号的阐释方式之一，就是文本中直接反映出“礼”所包含的象征意义，其重要根据就是“礼”的符号形式与其所反映事物之间的相似性和联系性，并用前者来代表或反映后者。这种特定的象征思维方式在《郊特牲》、《祭统》、《乡饮酒义》、《燕义》、《聘义》、《昏义》等具体篇章中都可以见到。如《礼记·郊特牲》记载，在周天子的祭天仪式过程中，“祭之日，王被衮以象天；戴冕璪十有二旒，则天数也……旒十有二旒，龙章而设日月，以象天也。天垂象，圣人则之，郊所以明天道也”。在这里，绣有日月星辰图案的龙衮和绣有龙纹、日月的旗帜象征天体的运行，冕冠上垂着十二旒的玉璪则象征天时的12个月。《礼记·乡饮酒义》记载，在大夫和士举行乡饮酒礼的过程中，分别通过入席者角色的主次位置、退让次数和座位安排与天地、阴阳、三日及四季之间的相似性和联系性来表达乡饮酒礼所隐含的特定涵义。

除了《礼记》的作者对文本中“礼”的象征符号形式和意义之间呈现出来的相似性和联系性进行解释外，历代《礼记》的注释家们还对文本中的某些特定礼仪进行了一种具有象征取向的再解释过程。如《礼记·昏义》对“同牢合卺”这一婚礼仪式的解释是“共牢而食，合卺而醑，所以合体，同尊卑，以亲之也。”唐代的礼学家孔颖达在此基础上进行注疏“‘共牢而食’者，在夫之寝，墀东面，妇西面，共一牲牢而同食，不异性。‘合卺而醑’者，醑，演也，谓食毕饮酒，演安其气。卺，谓半瓢。以一瓢分为两瓢，谓之卺。墀之与妇各执一片以醑，故云‘合卺而醑’。”<sup>⑤</sup> 元代礼学家陈皓在所撰《礼记集说》中则进一步认为“共牢，则不异性，合卺，则不异爵。合卺有合体之义，共牢有同尊卑之义。体合则尊卑同，同尊卑，则相亲而不相离矣。”<sup>⑥</sup> 通过这种具有象征取向的再解释方式，加深了人们对“同牢合卺”这一婚礼仪式所反映的夫妻之间尊卑相同、白头偕老的象征意义的认识 and 了解。而这种儒家礼学的注释家们对“礼”的符号形式和象征意义所作的再解释

①王秀臣《“三礼”的文学价值及其文学史意义》，《文学评论》2006年第6期。

②[英]埃德蒙·利奇《文化与交流》，卢德平译，北京：华夏出版社，1991年，第17页。

③[英]维克多·特纳《象征之林》，赵玉燕等译，北京：商务印书馆，2006年，第19页。

④史宗编《20世纪西方宗教人类学文选》（上卷），金泽等译，上海：上海三联书店，1995年，第195页。

⑤郑玄，孔颖达《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1620页。

⑥陈皓《礼记集说》，北京：中国书店，1994年，第499页。

过程，与特纳所说的“当地仪式专家或普通人提供的解释”<sup>①</sup>以及“本族的训诂家们赋予庆典中所使用物品的各种性质以种种规范的含义”<sup>②</sup>的观点可以说是不谋而合的。

(二) 文本中通过“礼”的主体角色配置关系来反映特定的观念意识

在儒家礼学的象征体系中，通过特定的礼仪符号来反映等级关系是一个极其重要的方面，而反映等级关系的礼仪符号可以说是形式多样，既包括人们使用的某些象征物的数量、种类、大小、高度、品质、装饰等，也包括人们祭祀神灵的对象，下葬时间的长短，进餐的先后次序，以及特定人物去世时的称呼等方面的差异。而不同等级角色的人们在使用各种物品或举行仪式活动时往往形成了固定化的模式和标准，只有属于某一等级角色的人才能使用符合自己身份的特定物品，或献祭与自己身份角色对应的特定神灵，形成了“礼”的符号形式与主体角色的配置关系。下面仅举其中的部分例子来加以说明。

在拥有礼仪象征物数量上的角色配置关系方面，如《礼记·礼器》所说的“天子之豆二十有六，诸公十有六，诸侯十有二，上大夫八，下大夫六……此以多为贵也”。不同等级角色的人所拥有的食器存在着巨大的差异，通常是地位越高的人所拥有的数量就越多。在使用礼仪物品种类上的角色配置关系上，如《礼记·曲礼》所说的“凡挚，天子鬯，诸侯圭，卿羔，大夫雁，士雉，庶人之挚匹”。不同等级角色的人所使用的见面礼品各不相同，地位越高的人所使用的见面礼品就越尊贵。在拥有建筑物高度上的角色配置关系上，如《礼记·礼器》所说的“天子之堂九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。天子、诸侯台门。此以高为贵也”。不同等级角色的人所拥有的庙堂高度不相一致，地位越尊贵的人所拥有的庙堂就越高。在祭祀对象上的角色配置关系上，如《礼记·王制》所说的“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”。不同等级角色的人所祭祀的神灵对象各不相同，地位越高的人所祭祀的神灵就越重要。在进食方式上的角色配置关系上，如《礼记·曲礼》所说的“为天子削瓜者副之，巾以絺。为国君者华之，巾以绌。为大夫累之，士氈之，庶人斲之”。不同等级角色的人吃瓜时的礼仪不相一致，地位越高的人所行的礼仪就越复杂。以上有关“礼”的符号形式与主体角色的配置关系，从一个特定的侧面反映了

象征符号形式的多样性。而这种特征与象征人类学有关象征符号的外在表现形式，以及象征物呈组合状态的观点是大致相似的。

(三) 文本中反映出“礼”的象征符号形式和意义之间的二元对立结构

二元对立结构是20世纪五六十年代在西方兴起的结构人类学的一个基本特征，即以成双成对的象征符号来意指某些呈二元对立特点的观念意识和心理状态。而继结构主义之后出现的象征人类学则在某些方面继承了结构人类学有关二元对立结构的观点，并在具体分析文化现象过程中加以充分的运用，如利奇、道格拉斯、尼达姆等人，有关象征人类学的研究都带有新结构主义的特点。甚至连象征人类学最重要的代表人物特纳在其著述中也涉及某些呈二元对立结构的象征物，如他在论述象征的位置意义时认为，在仪式或庆典过程的某个阶段或某些场面，许多“象征载体”或“物品”是成对展示的，如红色物品与白色物品相对、左右相对、“雄性”物品与“雌性”物品相对、硬的与软的相对，等等。<sup>③</sup>可以说，仪式过程中呈现的二元对立结构，既是新结构主义人类学的一个鲜明特征，同时也是象征人类学研究的一个重要内容。

与结构人类学和象征人类学相似的是，早在两千多年前的儒家礼学文本中，就曾对反映阴阳、日月、男女、刚柔等二元对立结构的许多象征物和行为活动进行了详细论述，其内容分别涉及婚礼、诞生礼、食礼、祭礼等重要的仪式过程以及天象乃至军事活动等方面。其中婚礼中呈现的二元对立结构，如《礼记·郊特牲》所说的“男子亲迎，男先于女，刚柔之义也”，即通过男女的先后次序来象征刚柔之别。诞生礼中呈现的二元对立结构，如《礼记·内则》所说的“子生，男子设弧于门左，女子设帨于门右”，即以弓和左边象征出生的男子，以佩巾和右边象征出生的女子。飨礼中呈现的二元对立结构，如《礼记·郊特牲》所说的“飨礼禘有乐，而食尝无乐，阴阳之义也。凡饮，养阳气也。凡食，养阴气也”，即禘有乐和食无乐以及饮和食分别象征阴和阳。食器方面呈现的二元对立结构，如《礼记·郊特牲》所说的“鼎俎奇而笾豆偶，阴阳之义也”，即通过饮食器具的奇数和偶数之别来反映阴阳观念。祭祀场所和方位呈现的二元对立结构，如《礼记·祭义》所说的“祭日于坛，

①[英] 维克多·特纳 《象征之林》，赵玉燕等译，北京：商务印书馆，2006年，第20页。

②[美] 维克多·特纳 《庆典》，方永德等译，上海：上海文艺出版社，1993年，第12页。

③[美] 维克多·特纳 《庆典》，方永德等译，上海：上海文艺出版社，1993年，第9~13页。

祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位。日出于东，月生于西，阴阳长短，终始相巡，以致天下之和”，即分别以祭祀场所的特定位置和方位来反映日月之间的明暗、内外和阴阳等特定观念。儒家礼学中“礼”所呈现出的这些二元对立结构及其具体的表现形式，为人们认识结构人类学和象征人类学有关象征二元结构的理论提供了典型实例。

(四) 文本中强调不同类型的“礼”所具有的多重象征意义

所谓象征意义，是指特定象征符号所反映的对象或内容，即人们通常所说的符号所指，而象征意义的具体内容往往包括各种不同的成分和要素。如格尔兹认为象征意义是观念、思想、判断、渴望、信仰以及象征符号表达出来的心情、情绪、激情、情感。<sup>①</sup> 特纳认为符号所指是一组思维形象、概念、想法<sup>②</sup> 或不能直接被感觉到的信仰、观念、价值、情感和精神气质。<sup>③</sup> 科恩则认为象征符号体现了各种价值观念、行为规范、法律法规、社会角色、社会关系，以及诸如荣誉、声望、地位、公正、善恶、美丑之类的抽象概念。<sup>④</sup> 象征人类学家往往就是透过那些外显的或表层的象征符号来分析其中隐藏着各种深层含义，以此来揭示人类文化的真谛以及不同群体的人们对生活所持的态度。

作为专门解释儒家“礼”的符号形式和意义的著作，《礼记》中的一些内容就非常明显地反映了以上象征人类学家所说的各种象征意义。其中有的礼文从总体上强调“礼”的各种象征意义，如《礼记·祭义》所说的“天下之礼，致反始也，致鬼神也，致和用也，致义也，致让也”。有的礼文强调不同类型的“礼”所隐含的特定象征意义，如《礼记·经解》所说的“故朝觐之礼，所以明君臣之义也；聘问之礼，所以使诸侯相尊敬也；丧祭之礼，所以明臣子之恩也；乡饮酒之礼，所以明长幼之序也；婚姻之礼，所以明男女之别也”。还有的礼文则强调某一种类型的“礼”所隐含的多重象征意义，如《礼记·祭统》所说的“夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见新疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。此之谓十伦”，即祭礼分别反映了人神关系、君臣关系、父子关系、夫妻关系、亲疏

关系、等级关系、上下关系、长幼关系、封赏关系、政治关系以及相应的观念意识。

在先秦时期的日常生活和社会生活中，贵族阶层的人们通常使用玉器来作为自己身份的标志，而经过儒家礼学家的解释，玉器的外部形态和内在属性则往往包含着多种不同的象征意义。《礼记·聘义》借用孔子的话语对这种现象作了相应的解释，分别通过玉器所表现出来的光泽、细密程度、形状、垂挂方式、叩击的声响、质地、亮度以及使用的功能等来反映品德、仁义、智慧、礼仪、音乐、美质、忠诚、信用、天地、道德、道等多种象征意义。

在绝大多数中国学者形成的刻板印象中，似乎有关象征符号研究的一切理论方法都是从西方传来的，中国学者要研究象征符号只能步其后尘。但是正如前面所论述的那样，儒家礼学中不仅包含着大量与象征研究有关的历史文献资料，而且经过笔者分析比较之后发现，中国本土的礼学家们早在两千多年前就已在有关“礼”的符号形式和象征意义方面，提出了许多连当代西方象征人类学家也只是在20世纪五六十年代以后才提出的观点和看法。如文本中突出“礼”的象征符号形式和意义之间的相似性和联系性；文本中通过“礼”的主体角色配置关系来反映特定的观念意识；文本中反映出“礼”的象征符号形式和意义之间的二元对立结构；文本中强调不同类型的“礼”所具有的多重象征意义，等等。这些特定的观点和认识视角用象征人类学的术语来说，就是所谓象征的隐喻思维、组合形态、二元结构，以及象征的多示性、多值性和多义性。如果从发生学的角度来看，可以毫不夸张地说，象征人类学理论的源头并不在西方，而是在中国这样具有几千年深厚儒家礼学传统的国度，从这种意义上来说，儒家礼学就是具有中国本土特色的象征学。因此，要实现象征人类学理论方法的本土化或中国化，其中一个重要的任务就是要从多维的角度开展对儒家礼学的象征人类学研究，在广泛吸收中国传统儒学理论和西方象征人类学理论精华的基础上，进行比较分析和综合研究，并提出新的理论假设，以开创中国象征人类学研究的新局面。

(责任编辑 段丽波)

①[美]克利福德·格尔兹《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海：上海人民出版社，1999年，第105~120页。

②[美]维克多·特纳《庆典》引言，方永德等译，上海：上海文艺出版社，1993年，第10页。

③[英]维克多·特纳《象征之林》，赵玉燕等译，北京：商务印书馆，2006年，第48页。

④[英]亚伯纳·柯恩《权力结构与符号象征》，宋光宇译，台北：台湾金枫出版有限公司，1987年，第45页。