

· 博士论坛 ·

庄重与欢愉：先秦节庆的社会功能

董云香¹，王金涛²

(1. 东北师范大学 历史文化学院，吉林 长春 130024；2. 吉林大学 古籍研究所，吉林 长春 130012)

摘 要：先秦时期的节庆作为当时为数不多的集体性参与活动，能够对人们的生活和思想施加普遍的影响。因此通过这些活动的规范和仪式，先秦节庆发挥着独特的社会功能。先秦时期的社会管理者通过对节庆时间、场合、仪式的安排等在有意或无意地对治下百姓进行管理和教化。通过对先秦节庆内容的研究可以发现，先秦节庆的“娱乐性”存在着一个明显的转变，即由娱神变为娱人。而人作为娱乐主体的转变与周代思想与信仰系统的转向密切相关。先秦节庆借助对节庆日期和共同祭祀对象等事项的规定，使生活在广阔地域的人们产生了对族群的认同感，华夏族的族群边界逐渐清晰。

关键词：节庆；先秦时期；社会功能

所谓节庆的社会功能，主要是指节庆对于人们思维、观念、心理、生活习俗的影响以及通过节庆达到对人群进行控制、管理、教育等目的。通过庄重的仪式性活动完成节庆目的的同时，人们逐渐加入可广泛参与的庆祝活动，以愉悦的心情纪念节庆的到来，因此在节庆的社会功能中又有了大众娱乐的作用。对于作为中华节庆起源的先秦节庆社会功能的研究，前辈学者曾多有阐发，如萧放先生的《岁时——传统中国民众的时间生活》，^①溯源岁时观念的萌发，探讨岁时节日的文化特征，并且对古今岁时节日文化加以比较和思考。^②虽然前人对节庆研究成果丰硕，但是对先秦节庆的社会功能的研究仍缺乏专门性。本文拟在汲取前人研究成果的基础上，对先秦节庆的社会功能进行系统论述。

一、知识与权力：先秦岁时节庆的社会控制与教化功能

在先秦时期节庆的起源和发展中，岁时知识扮演了重要的角色。人们在农业生产和生活中对天象物候的感受和认知是先秦节庆的重要来源，可以说岁时知识是先秦节庆中不可或缺的一部分。既然岁时知识起源于人们出于采集、狩猎、耕作需要而对天象物候的个体观察，那么在人类社会早期每个人

收稿日期：2013-05-20

作者简介：董云香，东北师范大学历史文化学院博士研究生，导师为王彦辉教授；王金涛，吉林大学古籍研究所博士研究生，导师为许兆昌教授。

① 萧放：《岁时——传统中国民众的时间生活》，中华书局2002年版。

② 涉及这方面研究的论著还有晁福林：《先秦民俗史》，上海人民出版社2001年版；宋镇豪：《中国风俗通史·夏商卷》，上海文艺出版社2001年版；陈绍棣：《中国风俗通史·两周卷》，上海文艺出版社2003年版；宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社1994年版；赵东玉：《中国传统节庆文化研究》，人民出版社2002年版；萧放：《中国上古岁时观念论考》，《西北民族研究》，2002年第2期等。

都有自己的一套时间坐标。^① 顾炎武认为“三代以上，人人皆知天文”，并指出《诗经》中“七月流火”、“三星在天”一类诗句都是出自农夫、妇人之口，可见当时天文历法知识之普及。在经过“人人皆知天文”的阶段后，岁时就已经成为一种被垄断的知识。子弹库帛书记载的上古神话中就描述了共工氏推步制定历法，又令日月转相轮回从而分出一年四时的故事，某种程度上就是岁时知识垄断在神话中的反映。历法制定之后会传授给黎民百姓，《尚书·尧典》云“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”。进入国家阶段之后，制定历法更成为政府的一项重要事项和专有权力。夏商周三代，每当政权鼎革之时，历法也在相应地发生变化，这种变化以年中岁首的变迁为标志：夏历建寅，殷历建丑，周历建子。而到春秋、战国时期，诸侯势力上升，各国开始逐渐放弃使用统一的历法系统。春秋以后，三晋地区就摒弃周历转而使用夏历；秦国在昭王时改用以十月为岁首的《颛顼历》。根据出土文献《九店楚简》、《睡虎地秦简》中《日书》的记载，楚国在战国时期使用的是一套有别于夏历、周历的独特月名系统。^② 这些历法变化反映的是制历作为一种权力与政治变迁密切相关。随着先秦时期职官权责日益细致，岁时的观测颁布亦有官员专司。《周礼·春官》中有：

冯相氏掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其叙事，以会天位。冬夏致日，春秋致月，以辨四时之叙。

保章氏掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州岛之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥。以十有二岁之相，观天下之妖祥。以五云之物，辨吉凶、水旱降丰荒之祲象。以十有二风，察天地之和，命乖别之妖祥。

冯相氏、保章氏的职权范围就是观测岁时变化，以向天子报告。此外，周代还有颁朔和告朔制度，朔即朔日，颁朔制度就是在每年的十二月将第二年的历法颁布给邦国。而颁朔是大史的专职，《周礼·大史》：“正岁年以序事。颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。”所颁之朔的内容除岁时内容之外，还兼有每月所当执行的政令和应办的事务。因此，晁福林先生指出，颁朔是为了表示周天子的尊严，同时也起到统一历法的作用。^③ 而告朔则是诸侯在每月朔日所行的祭礼，在祭礼中要宣读祝辞和本月所行之令。祭礼完毕，诸侯开始本月听政。从中不难窥测岁时知识的发展脉络，即从“三代以上，人人皆知天文”^④ 的大众化时代到商周时期的有司专责。这种变化的原因，除了随着人们对天文历象知识认识的不断深入而使岁时知识系统愈发复杂，一般人无法完全掌握之外，掌握岁时知识所代表的时间系统就能控制社会秩序和节奏，这也是统治者对岁时格外关注的内在动因。

同现代社会设定时间标准一样，一方面，先秦时代是通过颁布岁时标准调整民众的生活和生产活动，另一方面由官府规定岁时体系是为了证明政权的中心和正统地位，即所谓“正朔”。中央政权通过建立岁时体系把原本属于自然科学的知识变成一种权力资源，再经由政治架构（如周代的分封制度）向下传达。权力的知识化使这种权力与一般的威权相区隔，更易为人所接受，也让政令更加顺畅地传达到基层以达到社会控制的目标。

在“学在王官”的时代，祭祀因其所包含的天文、历象、卜筮、巫术、神话传说等丰富的内容和神圣的政治意蕴成为官方所必须控制和垄断的活动，同时祭祀也是先秦节庆中的重要内容。上古曾有过“夫人作享，家为巫史”的民神杂糅时代，后来“颛顼受之，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”。^⑤ 对于这段文字的理解，一般以徐旭先生的解释为代表。他认为只有南正重“同帝颛顼才能管得天上的事情，把群神的命令会集起来，此外无论何巫全不得升天，妄传群神

① 古埃及的农民曾依照自己的历法进行农事生产。古代埃及采用阴阳合历，所以要不定期地加入闰年闰月校正，而埃及古代的农民要隔很长一段时间才能从官方或祭祀的日历中得到一点帮助，因此他们必须自己观察那些为各种农活划定的自然界信号。[英] J. G. 弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》，新世界出版社2006年版，第358页。

② 夏历、周历中月名以数字为序，而从楚简、秦简的记载可知，楚历中的月名是迥异于前面两者的。如称六月为“享月”，十二月为“献马”。参见湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，中华书局2000年版，第61-63页。

③ 晁福林：《先秦民俗史》，第208页。

④ （明）顾炎武著，黄汝成集解：《日知录集解》卷三〇，上海古籍出版社2006年版，第1673页。

⑤ 徐元诰撰：《国语集解》，中华书局2002年版，第515页。

的命令”,^①从此分职民、神。许兆昌先生通过对文本的研析后提出,所谓“属神”、“属民”并非是神民分职的肇端,而只是二者在神职内部的分工,即重与黎分别负责联系神、民而作为沟通天地的联络纽带。^②无论对重、黎的职掌作何种解释,“绝地天通”使与神交通成为统治阶层的专属特权则是毋庸置疑的事实。观象制历成为史官的重要职守意味着他们将垄断与此有关的知识与技术,也标志着神权从公共领域被迫撤出而转变为少数人的专利。在垄断人神沟通渠道之后,统治者借用这一资源向治下百姓传达训令。如春社之时,《礼记·月令》记载天子“择元日命民社”,在向神献祭后发表祭辞,春社祭辞为《载芟》,诗中曰“载芟载柞,其耕泽泽。千耦其耘,徂隰徂畛”,“有略其耜,俶载南亩,播厥百谷,实函斯活”等等,意思很明确,就是要在一年之初告诉民众要勤于田,专注农事,并通过诗中对丰收景象的描绘给予大家美好的愿景,以激励民气。在秋社时,在肯定和表彰农夫们一年的辛劳之外,还要“莅卜来岁之稼”,^③卜问来年年景,提醒大家趋利避害,以指导民众的农事安排。天子亲自参与农事有关的节日祭祀,既有显示天子作为天下共主的威严的意味,也有以上天代言人的身份教化民众的用意。此外,地方官员还要利用社日这个人群汇聚的时机向民众宣达政令,《周礼·地官·州长》:

各掌其州之教治政令之法。正月之吉,各属其州之民而读法,以考其德行道艺而劝之,以纠其过恶而戒之。若以岁时祭祀州社,则属其民而读法,亦如之。

同样的活动也见于蜡日节,《周礼·地官·党正》:

各掌其党之政令教治。及四时之孟月吉日,则属民而读邦法,以纠戒之。春秋祭饗,亦如之。国索鬼神而祭祀,则以礼属民而饮酒于序,以正齿位。壹命齿于乡里,再命齿于父族,三命而不齿。

地方官员在节庆之日宣读政令和法令,其目的在于利用节日提供的公共空间教育、训令人民谨守法令,不要有邪行恶念。利用节日的公共平台宣布这些教令,既可以省却逐家挨户传达的辛劳,又能利用在公共空间中所能产生的人群威慑效应,尽可能地使人民违反法令的可能性降低。另外,通过大量立“社”,使“社”成为各地发布政令的场所,也使政令的传达更为通畅。在周代“社”的设置是十分广泛的,从天子、诸侯以至于大夫都有设置。《礼记·祭法》谓:“王为群姓立社,曰大社;王自为立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社;诸侯自立为社,曰侯社。大夫以下成群立社,曰置社。”对于大夫以下立社,郑注云:“大夫以下,谓下至庶人也。大夫不得特立社,与民族居,百家以上则共立一社。”社的主祭者同时也是政令的宣达者是所在地的大夫,《集解》曰:“而治地大夫若州长者为之主其祭也。”^④而前引《周礼·地官·党正》中还记述了在蜡祭时举行饮酒礼的不同情况下的座次规定,即在节庆活动中体现周代的礼制和伦理。

二、娱神与娱人:先秦节庆的娱乐功能及其演进

殷周时期对天地、山川、鬼神和祖先的崇拜^⑤反映在先秦节庆中表现为在仪式中的庄严肃穆,如社日祭祀社神时,天子“祭社、稷、五祀则希冕”,^⑥以此表示尊崇之意。先民对天地万物和祖先的崇敬除了表达敬畏和纪念的感情之外,还有祈求神灵庇佑国家风调雨顺、国祚长久的功利色彩,因此他们在祭祀仪式中加入粢盛、牺牲、乐舞等以讨得神灵的佑护。如卜辞中记录商人常以牺牲祭祀社神:“贞,燎于土(社)三小牢,卯二牛,沉十牛。”(《合集》780)在殷人的祭祀方法中,祭是献酒肉而祭,雩是献黍稷而祭。^⑦人们以自身的生活体验来想象、推测和满足神灵对人间物质的需求,从而可以堂而皇之的有求于神灵。在对神灵进行物质上贿赂的同时,对神灵进行精神上愉悦的考虑也

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社1985年版,第83页。

② 许兆昌:《先秦史官的制度与文化》,黑龙江人民出版社2007年,第34-35页。

③ 《周礼·春官·肆师》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局1980年版,第770页。

④ (清)孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年版,第1201-1202页。

⑤ 陈梦家将殷人的祭祀对象分为三类,即天神、地祀、人鬼。《周礼·春官·大宗伯》中记载的周人祭祀对象与殷人相同。参见陈梦家:《殷墟卜辞综述》,中华书局1988年版,第562页。

⑥ 《周礼·春官·大司服》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第781页。

⑦ 郭宝钧:《中国青铜时代》,生活·读书·新知三联书店1963年版,第228页。

纳入祭祀仪轨之中。《周礼·春官·大司乐》云：

乃奏黄钟，歌大吕，舞云门，以祀天神。乃奏大簇，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。乃奏夷则，歌小吕，舞大获，以享先妣。乃奏无射，歌夹钟，舞大武，以享先祖。

蜡日祭祀时也有乐相伴：“国祭蜡，则禽幽颂，击土鼓，以息老物。”^①乐舞柔和之音能够使上天享受精神的愉悦，也表达了人们对神灵真诚的恭敬和祈求。《礼记·乐记》上说“乐者天地之和也”，由此可见乐舞被人们赋予了和谐天地的功能。在节庆的祭祀典礼上表演乐舞，不仅是对神灵的愉悦，也是对观看仪式的人群的亲过程。周代文明以礼乐为特色，礼乐并举，这是由于礼只能区分贵贱等级，使贱者敬贵，下者敬上，但无法让贱者亲贵，下者亲上。陈来先生指出，乐就是用来缓解等级制度的内在紧张，可以使上下相亲和睦起到“统同”的功能。^②乐舞虽然兼顾对人的亲和愉悦，消除人们在节庆祭祀仪式的乏味感，但是乐舞表演的主要目的仍然是在于沟通天上的神灵。因此这个时期以神灵为主的节庆祭祀缺少人的愉悦体验。

西周以降，原有的礼乐制度崩坏解体，西周时期从周公以来的敬德保民思想在诸子那里得到进一步阐释，先秦思想与信仰系统发生转向，从以前对神的关注逐渐向人的个体转移，如孔子以“爱人”为基础的仁学思想，孟子的民本思想，荀子对人性的阐发，墨子的“兼爱”说等无不将注视的目光投向人类自身。这一时期人们在处理民神关系时，往往以民为出发点，即先敬民、保民、与民和谐然后才能取信于民。《左传·桓公六年》载：

少师归，请追楚师，随侯将许之。季梁止之曰：“天方授楚，楚之羸，其诱我也，君何急焉？臣闻小之能敌大也，小道大淫。所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。今民馁而君逞欲，祝史矫举以祭，臣不知其可也。”公曰：“吾牲牷肥腍，粢盛丰备，何则不信？”对曰：“夫民，神之主也。是以圣王先成民，而后致力于神。故率牲以告曰‘博硕肥腍’，谓民力之普存也，谓其畜之硕大蕃滋也，谓其不疾疫蠹也，谓其备腍咸有也。奉盛以告曰‘洁粢丰盛’，谓其三时不害，而民和年丰也。奉酒醴以告曰‘嘉栗旨酒’，谓其上下皆有嘉德，而无违心也。所谓馨香，无谗慝也。故务其三时，修其五教，亲其九族，以致其礼祀。于是乎民和而神降之福，故动则有成。今民各有心，而鬼神乏主，君虽独丰，其何福之有！君姑修政而亲兄弟之国，庶免于难。”

在这段对话中，季梁提出“道”是“忠于民而信于神”，在“忠于民”和“信于神”的次序上，他在回答随侯时说“先成民而后致力于神”，而仅仅对神供奉丰盛的粢盛和牺牲是不够的。可见这时的民神关系已发生了十分显著的变化。在这一时期关于节庆的记载中则体现为普通人的参与度以及在节庆活动中的愉悦感增加。《礼记·杂记下》曾记载子贡观蜡，孔子问他是否也觉着感到快乐，子贡对曰：“一国之人皆若狂，赐未知其乐也。”孔子对他说：“百日之蜡，一日之泽，非尔所知也。张而不弛，文武弗能也。弛而不张，文武弗为也。一张一弛，文武之道也。”也就是认为君子也应该张弛有度，这才是文武之道。这从侧面说明了在春秋时代，蜡日已是平民非常重要的娱乐活动了。《国语·鲁语上》、《左传》等文献中记载的“鲁庄公如齐观社”事件，《谷梁传》认为是观尸女，杨伯峻先生认为所谓“齐之社”就是“聚男女而相游观者也”，^③这两种观点实际上都说明了这是一件齐国民众聚集相游的令人愉快的事情。上巳节为周代节令，最初是因春天万物萌动，巫师以草药沐浴为人民祛除疾病与不祥之气，而《诗经·郑风·溱洧》则记载了春秋时郑国男女出游在溱、洧二水之畔相见的情形。《论语·先进》中也反映了上巳成为人们出游和放松身心的时节：“（曾皙）曰：‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’夫子喟然叹曰：‘吾与点也！’”，社日、蜡日中普通人娱乐活动的增加和上巳节出游风俗的出现标志着先秦时期的节令已从原初形态的岁时、祭祀渐渐演变成为愉悦人们心情的民俗节日。这种具有大众参与性和娱乐性的节日在先秦之后大量出现，汉代之后原有的这些上古节日和处于发育期的节日大量被注入平民化和娱人的色彩，而原有的祭

① 《周礼·春官·大司乐》，（清）阮元校刻：《十三经注疏》，第802页。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第303页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局1990年版，第226页。

祀和岁时内容在社会底层反而相对淡化。对于这种变化的原因,涂尔干(Emile Durkheim)认为:

一旦使各种事件和人物表现归附于部落史的纽带松弛下来,这些仪式就会相应地显露出一些很不真实的面目,相应的仪式也会改变自己的性质。这样,人们便进入了一个纯粹幻想的世界,纪念仪式渐渐变成了普通意义上的集体欢腾,它仅仅是一种简单的公共欢闹,不再具有任何宗教性质,所有人都可以毫无顾忌地参加。有些现在唯一的目的是制造热闹的表现,其实也许是古老的仪式,只是到了后来才改变了性质。^①

涂尔干的解释至少说明了一点,那就是随着时间的流转,人们对仪式的本来目的和用意逐渐淡忘,其中使人娱乐的部分会被放大和强化。在中国先秦时代的岁时节庆中,祭祀和岁时是两大主题,这两项主题中祭祀是被统治阶层和地位高者所垄断,多数人只是观看者;对岁时的纪念必然要伴随着某种户外或者其他的活动,因此,节庆中能够调动人们参与性的内容就会被格外关注。而春秋以降,民的地位在政治话语中被提高,神对国家命运不再具有决定性的作用,地位相对下降,这也为平民化的民俗节庆活动的出现提供了前所未有的机会。

三、先秦岁时节庆与华夏民族共同体的形成

民族起源问题是学术界比较关注的问题,早期学者们习惯于从种族体质上探寻民族的根源。然而现代政治学者通过对民族主义运动和现代国家形成的考察,却从另一个面向上发现民族是一种“想象的共同体”(imagined community),也就是说民族是由族群(ethnic group)内的每个人对团体的认同而形成的。^②虽然这是基于对现代国家—民族形成的研究得出的结论,但是如果重新审视古代中国三代的递变和民族变迁的话,人们同样会发现华夏族作为一个民族不是天然存在的,而是伴随着中国文明的形成逐渐被人们造成的(made)。夏、商、周本身分属三个起源于不同地域的族群,在朝代更替的过程中,后来执掌政权的族群将被取代的统治族群的疆土和人民吸收进了新的朝代,并在这一征服、归附和冲突的过程中进行着人民和文化的融合。如《竹书纪年》云:“(夏)后发即位,元年,诸夷宾于王门,诸夷入舞。”^③周克殷后分封诸侯,唐叔封于夏墟,对夏之遗民采取包容和同化并用的政策,即“启以夏政,疆以周索”。^④在这种强制与归附并存的历史进程中,生活在东西方向的不同族群实现了文化的融合,所以孔子说“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”。^⑤在文化的融合中族群的边界不断在空间上延伸,原有的各个族群在文化的汇合下逐渐形成新的族群——华夏族。春秋、战国时代,人们判别华夷的族属特征时,除了注重形貌、语言、服饰、饮食等特征外,更加在意也是最为重要的就是其文化属性。^⑥正是由于华夏族更主要的是一个文化上的概念,所以这种风俗、礼仪、观念以及行为规范的趋同,最终都将有助于分布在广袤土地上的人们对同一族群产生认同。

如本文开始所述,先秦时代的节庆都与岁时有着密不可分关联,是人们对天候和物候变化的感知而产生的时间观念。岁时节庆的产生需要一套完整的时间量度体系作为支撑,以便于各地的人们在同一个时间坐标中共同参与节庆活动。目前有文献可稽考的历法最早可追溯到夏历,通过《夏小正》的记载可知夏历对天象、物候以及农事活动的时间记录 and 规定。由于夏历颇便于农事耕作和生活,孔子就曾赞誉道:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。”^⑦商代开始使用干支纪日,并为弥补阴历之不足,采取“置闰”之法,即阴阳合历,亦为周及后世所继承。时间体系创建完成,岁时节

① [法] 爱弥儿·涂尔干著,渠东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社2006年版,第362页。

② [美] 本尼迪克特·安德森著,吴叡人译:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,上海人民出版社2005年版,第6页。

③ 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海古籍出版社2005年版,第15页。

④ 《左传》定公四年,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第2135页。

⑤ 《论语·为政》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第2463页。

⑥ 顾立雅也曾指出,华夏族的概念从来都是文化上的,通过文化涵化(acculturation)的过程将夷变夏,形成中华民族的主干。Hertlee G. Creel, *Origins of the Statecraft*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, p. 197. 转引自陈致:《夷夏新辨》,《学灯》,第14期,简帛研究网站。

⑦ 《论语·卫灵公》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第2517页。

庆也随即在这个体系中固定下来。先秦时代一年的四祭“春祭曰禴,夏祭曰禘,秋祭曰尝,冬祭曰烝”^①以及社日、上巳、端午、蜡日等都成为人们在同一时刻欢庆的节日。在人们参与年年循环的节庆活动的过程中,不同地区的人产生了共同的时间观念和时间体验。这时岁时不仅仅是时间的节点,而且成为了神圣的时刻,被赋予了人们共同的期待。萧放在研究中国传统的岁时观念时提出:“在传统中国的岁时观念中,岁时包含着自然的时间过程与人们对应自然时间所进行种种时序性人文活动。因此说岁时既具有自然属性又具有人文属性。”^②由此岁时节庆成为传承传统的载体和华夏族人民文化心理的组成要素。钟敬文先生在论述民俗的社会功能时指出:“民俗不仅统一着社会成员的行为方式,更重要的是维系着群体或民族的文化心理。”^③夏商周三代的岁时节庆一脉相承,如蜡日“夏曰嘉平,殷曰清祀,周曰大蜡”,由此岁时节庆将原本属于不同族群的人们的时间观念和体验整合为一。藉由岁时的力量消弭人们主观意识中族群的边界。

祭祀活动作为先秦节庆起源的重要因素,也是先秦时代影响人们生活的重要事件。祭祀的原因大致有两种,一是出于对天地的敬畏以及对作物丰收企盼和感恩而进行的祭祀天地的活动,另一个则是出于对祖先的缅怀而产生的祭祀。如前所述,在一年两祭的社日节中,就涵盖了这两重意义。从血缘意义上说,受到祭祀的祖先应是本族群的直系先祖,然而在经过夏商周三代的更迭之后,到春秋以降,人们在进行祭祀祖先时,祖先已不单纯具有血缘上的意义,《国语·鲁语上》云:

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,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能殖百谷百蔬。夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷。共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。黄帝能成命百物,以明民共财,颛顼能修之。帝尝能序三辰以固民,尧能单均刑法以仪民,舜勤民事而野死,鲧鄩洪水而殛死,禹能以德修鲧之功,契为司徒而民辑,冥勤其官而水死,汤以宽治民而除其邪,稷勤百谷而山死,文王以文昭,武王以武烈,去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼,郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼,郊鲧而宗禹。商人禘尧而祖契,郊冥而宗汤。周人禘尧而郊稷,祖文王而宗武王。幕,能帅颛顼者也,有虞氏报焉。杼,能帅禹者也,夏后氏报焉。上甲微,能帅契者也,商人报焉。高圉、大王,能帅稷者也,周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报,此五者,国之典祀也。

从这段文字可以看出,对受祭祖先的认定标准已从以血缘为主转向以功勋和能否惠泽万民而论的原则。在这个标准下,每个继起的部落或政权都会将前代的祖先作为本族的英雄和祖先来加以祭祀,于是就出现了“杼,能帅禹者也,夏后代报焉。上甲微,能帅契者也,商人报焉。商圉、大王能帅稷者也,周人报焉。”而事实上,在上述这些上古英雄人物中,一些人出身于“夷狄”地区,如孟子就曾说:

舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也;文王生于岐周,卒于毕郢,西夷之人也。地之相去也,千有余里,世之相后也,千有余岁,得志行乎中国,若合符节,先圣后圣,其揆一也。^④

舜与文王本属夷人,所居之地在空间上也关山远隔,之所以成为公认的圣人,就是因为他们的观念和行合乎“中国”的规范,因此得以由夷变夏。在这里族群的界限并不是一成不变的,行为和文化上的同化使族群的边界在人的观念上突破地域的限制而不断变化。祭祀中所包含的丰富的文化内涵使得祭祀本身也成为衡量“非我族类”的标准。《左传·僖公二十二年》载:

初,平王之东迁也,辛有适伊川,见被发而祭于野者,曰:“不及百年,此其戎乎!其礼先亡矣。”

孔子云“祭如在,祭神如神在”,^⑤强调的是祭祀礼仪的庄严性,而“被发而祭于野”显然已经不合礼的要求,所以被斥之为“戎”,可见祭祀礼仪在周代已经成为标志族群身份的重要象征。春秋、战国的史书中常常祖述上古以及三代圣王的事迹,除了以圣王先贤的事迹来论述自己的政治观点的功用之外,这样一种反复的记述不仅加强了对上古历史的记忆,而且也反映了在当时社会中这些圣

① 《礼记·祭统》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第1606页。

② 萧放:《岁时——传统中国人的时间体验》,《史学理论研究》,2001年第2期。

③ 钟敬文:《民俗学概论》,上海文艺出版社1998年版,第30页。

④ 《孟子·离娄下》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第2725页。

⑤ 《论语·八佾》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》,第2467页。

贤事迹已经广为流传，成为一种公共知识。在华夏族内人们的观念中，祖先谱系和政权更迭都是一脉相传的，这已经变成华夏族人民的集体记忆。而深入民众生活的每年都在进行的祭祀仪式则在加强华夏族群内人民的集体记忆，这不仅是为了向人民宣示政权的合法性，也是在通过祭祀来凝结处于各地的华夏族人对华夏的认同。祭祀所代表的华夏文明的礼乐文化成为先秦时期界定华夷的标准，这种标准在华夷相遇时被格外地凸显出来，并以此划定族群的边界。当夷人于夏时，边界前移，它就到下一个地方划定边界。祭祀则在新的边界周围凝聚新族人对华夏族的认同。^①

《禹贡》将天下由远至近划分为“五服”，它不仅是地理上的边界，也是文化的边界。正如一些学者所提出的那样，“传统节庆文化的世代传承，为民族向心力的存在准备了一个必要的‘圆心’”，^② 节庆以其文化内涵在不断地吸纳新的族群加入华夏族，并用循环的时间性加强内部的认同，同时也在守卫着族群的边界，这个边界不仅是物质和外在的呈现，更多的是观念的鸿沟。

责任编辑：马卫东

Solemnity and Pleasure: On Festivals' Social Functions in the Pre - Qin Period

DONG Yun - xiang¹, WANG Jin - tao²

(1. School of History and Culture, Northeast Normal University;

2. The Institute for Ancient Books Studies, Jilin University, Changchun, Jilin, 130012)

Abstract: Festivals in the pre - Qin period, which can be seen rarely as collective activities at that time, could impose influence on people's daily life and mind. Thus the pre - Qin festivals play a unique role in the society by norms and rituals of these activities. The administrators at all levels managed and civilized people intentionally or unconsciously by arrangement of time, occasion, ritual of festivals. The research also indicates that there is a transition on "entertainment object" of the pre - Qin festivals, which is from entertaining gods to entertaining human beings. The transition that human beings turn into the main body of festival entertainment is in close association with the conversion of thought and belief system in the Zhou Dynasty. In virtue of regulation of festival dates and common sacrifice objects, the pre - Qin festivals bring people living in the expansive area self - identity with the Huaxia nationality. The border of the Huaxia nationality is partly defined by the pre - Qin festivals.

Key words: festival; the pre - Qin period; social function

① 王明珂先生在研究华夏边缘时将“族群”定义为“一个人主观的认同范畴”，“人群的主观认同（族群范围）由界定及维持族群边界来完成，而族群的边界是多重的、可变的、可被利用的。”参见王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社2006年版，第44页。

② 赵东玉：《中华传统节庆文化研究》，第226页。