

明清时期的礼生与王朝礼仪

刘永华

(厦门大学 历史系 福建 厦门 361005)

摘要: 本文以正史、政书、地方志等资料为基础,对中国历史上、尤其是明清时期官僚体制中的仪式专家——礼生及其与王朝礼仪的关系进行了初步考察。文章认为,在中国古代的王朝礼仪中,礼生扮演着受人忽视但不可或缺的角色。他们从属于太常寺系统,主要职能是准备祭品、赞相礼仪、唱读祭文,是引导王朝礼仪的“导演”。他们在以王朝礼仪为核心的儒教仪式中的地位,类似于道士在道教科仪,僧侣在佛教科仪中的地位。本文详细分析了礼生与明清文庙释奠仪式之间的关系,认为礼生为整个礼仪过程,为主祭官与神明的沟通提供了一个必不可少的仪式框架,这个仪式框架是公开性的,并很容易被复制,这为王朝礼仪向乡村社会的渗透提供了很大的可能性。

关键词: 明清;礼生;王朝礼仪;文庙释奠仪式

礼生,又称赞礼生、奉祀生、主礼生,是中国传统礼仪生活中一种重要的仪式专家。他们引导吉、嘉、宾、军、凶五礼,参与神明崇拜、祖先祭祀、婚嫁丧葬等礼仪实践,其中尤在祭礼中最为突出。他们在礼仪中承担的职能,最为基本的是赞相礼仪。¹这一职能让他们有别于道士、僧侣、乩童等其他类型的仪式专家。根据其职业身份,礼生大体可归入两类:一类是职业性礼生,他们是由朝廷发给薪俸,以赞相礼仪为专职的礼生;另一类是非职业性礼生,他们的本职工作并非礼生,但他们在某些礼仪中负赞相之责,也就是说,这类礼生不是一种职业,而是一种角色,他们的身份则因职业而异。

学术界在讨论中国古代宗教礼仪史时,长期忽视对礼生及礼生与礼仪活动的关系的考察。我们对佛教、道教相应的仪式专家与礼仪传统,对其社会经济地位及其在历史上的作用,已进行了不少深入的探讨。相比之下,我们对礼生的了解,至今还是比较肤浅的,目前仅有的几篇相关的论文,讨论的更多是礼生在中国当代而不是近代以前的状况,²而且基本上没有对礼生本身的源流进行梳理,这与礼生在传统礼仪生活中扮演的地位是不相称的。基于这一认识,我们认为有必要考察礼生的源流,讨论他们在中国古代王朝礼仪和民间礼仪中的地位,并与其他仪式专家进行比较,认识这种仪式专家的特点。

在这篇文章中,我们将以正史、实录、政书、地方志等资料为基础,对明清时期礼生与王朝礼仪的关系进行考察。³本文关注的重点是梳理中国古代礼生的源流,考察明清礼

注:本文的研究与撰写得到了教育部留学回国人员科研启动基金资助(2005)与厦门大学预研基金(育课题类)的资助(2005)。

¹ 梁章钜:《称谓录》(岳麓书社,1991年)卷二十八第384页“礼生”条云:“今赞礼者为礼生”。清代官修《六部成语·礼部成语》对“礼生”一词的解释是:“祭祀圣庙及先贤祠堂,在旁提倡(唱)起、跪、叩首诸仪之员,曰礼生。”见内藤乾吉原校:《六部成语注解》(浙江古籍出版社,1987年),第90页。可见,根据清人的定义,礼生的基本职能就是赞礼。根据礼生在礼仪中扮演的角色,他们有通赞、引赞、亚赞、读赞等名色。

² David Johnson, “Temple Festivals in Southeastern Shanxi: The Sai of Nashe Village and Big West Gate,” 《民俗曲艺》第91期(1993): 641-734; David Johnson, “‘Confucian’ Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shanxi in Late Imperial China,” *T’oung Pao* 83 (1997): 126-161; 李丰楙:“礼生与道士:台湾民间社会中礼仪实践的两个面向”,收入王秋桂、庄英章主编:《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》(台北:汉学研究中心,2001年),第331-364页;庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁》(三联书店,2000年),第413-418页;刘永华:“亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析”,《历史人类学学刊》第2卷第2期(2004年10月),第53-82页。其中“亦礼亦俗”一文简要地回顾了礼生的源流。

³ 这里的王朝礼仪指的是列入朝廷祀典的由中央和地方政府举行的礼仪(如郊祀、宗庙祭祀等),它原则上不包括由道士、僧侣等举行的,属于道教和佛教系统的斋醮、诵经等仪式,从宗教礼仪的系统上说,王

生与王朝礼仪的关系，从而为讨论礼生与区域性礼仪传统之间的关系提供制度史的背景。本文分成四个部分，第一部分扼要介绍从汉代至元代礼生的源流，第二部分讨论明清官僚体系中的职业性与非职业性礼生，第三部分以清代福建安溪县文庙释奠仪式为个案，具体讨论礼生在明清王朝祭祀礼仪中的角色。最后一部分比较礼生与道士等其他类型的仪式专家的不同及王朝礼仪与道教等制度性宗教的差异，并结合目前学术界对乡村礼生的研究，引申讨论了这些差异的文化史后果。

一、礼生的源流：从汉代至元代

考《三礼》并无礼生名目，但《周礼》春官的职能与礼生相当接近。查《周礼》春官宗伯主要职责在于“帅其属而掌邦礼，以佐王和邦国”，春官的首脑是大宗伯，“凡祀大神，享大鬼，祭大示，帅执事而卜日宿，眡涤濯，涇玉鬯，省牲饗，奉玉□，诏大号，治其大礼，诏相王之大礼。若王不与祭，则摄位。凡大祭祀，则摄而荐豆箝徹。大宾客，则摄而载果。朝觐会同，则为上相。大丧亦如之。王哭诸侯亦如之。王命诸侯则侯。国有大故，则旅上帝及四望。王大封，则先告后土，乃颁祀于邦国都家乡邑。”⁴ 因此，大宗伯的职能，最重要的是准备祭祀，并在祭祀、丧葬、朝会、觐见等礼仪场合，或赞相天子行礼，或代天子行礼。秦改春官为奉常，汉初改太常，后代太常之名或有更异，但太常系统成为中央政府不可或缺的一个重要部分，太常卿常常位列九卿之首。他们主要职能之一是奏定仪轨和赞相礼仪，所谓“每祭祀，前奏其礼仪；及行事，赞天子”。⁵ 从这意义上说，礼生乃至礼官的起源，也许可以追溯到《周礼》春官。⁶

最早提及礼生的文献之一，是东汉末年应劭所著《汉官仪》。此书载云：“春三月、秋九月，习乡射礼，礼生皆使太学生。”⁷ 按，上古射礼有大射礼与乡射礼之分，其中乡射礼是各州州长于每年春秋两季，以礼会民而组织的射礼。⁸ 两汉承袭了乡射礼的传统。每当春秋乡射之时，不仅陈钟鼓管弦，而且有升降揖让之礼，⁹ 其间需要礼生赞相礼仪是不言而喻的。另一条早期资料见于《梁书》。刘穀被任命为知县之前，曾任国子礼生。¹⁰ 据周制，“凡始立学，必释奠于先圣先师。”¹¹ 作为朝廷重要的人才培养机构，国子监应该离不开释奠之礼。因此，刘穀很可能是在释奠仪式中担任起赞相之责的礼生。

唐代在太常寺下设礼院，又称太常礼院，置有专职礼生，由礼院博士直接管理。¹² 礼

朝礼仪属于所谓儒教（Confucianism）的一个核心部分。

⁴ 贾公彦：《周礼注疏》（中华书局影印《十三经注疏》本）卷十七，“春官宗伯”，第752页，第763-764页。

⁵ 杜佑：《通典》（中华书局，1988年）卷二十五，“职官七”，第691-692页。

⁶ 《六部成语》在解释礼生之职能后指出：“皇帝祀则有赞礼郎之官”，言下之意，赞礼郎的职能与礼生是相同的。按，赞礼郎在明代属太常寺，至清代，太常寺、皇陵、内务府所属掌仪司均置有赞礼郎。Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), p. 516. 这反映了礼生与礼官之间的亲缘关系。

⁷ 《汉官仪》已佚。这条资料引见范晔：《后汉书》（中华书局，1973年）卷七十九，“儒林列传”，第2547页，注六。

⁸ 古射礼的情形，请参见贾公彦：《仪礼疏》（《十三经注疏》本）卷十一至十三，“乡射礼”；卷十六至十八，“大射”。据彭林的说法，上古射礼除大射与乡射外，尚有燕射与宾射两种。参见彭林：《中国古代礼仪文明》（北京：中华书局，2004年），第150-151页。

⁹ 参见陈戍国：《中国礼制史·秦汉卷》（湖南教育出版社，2002年），第265-267、399页。

¹⁰ 姚思廉：《梁书》（中华书局，1973年）卷四十一，“列传第三十五”，第584页。

¹¹ 《通典》卷五十三，“吉礼十三”，“释奠”条，第1471页。

¹² Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, p. 307.

院礼生的数额,《唐会要》引长庆二年(822)长常寺奏称“两院礼生原额三十五人”,¹³而《新唐书》记载“太常寺、礼院礼生各三十五人”。¹⁴据此,则太常寺与礼院均有礼生,总共七十人。对礼生的基本职能,《唐会要》引贞元八年(792)四月太常寺奏称:“本置礼生,是资赞相。东都既无祠祭,不合虚备阙员。且无功劳,妄计考课,年满之日,一例授官。比来因循,实长徼幸。”¹⁵很清楚,礼生应是官府职员,其职能是在祠祭中赞相礼仪。除太常寺与礼院外,唐代司天台也设有礼生。据《旧唐书·职官志》,司天台置监一人,职员中就有“五官礼生”十五人。¹⁶司天台的主要职能是天文、历法、天候等,¹⁷这种礼生的职能与前述礼生当大不相同,可能与元明以后的阴阳生比较接近。这一职位为后代所继承。¹⁸

唐代是个中国礼仪史上的一个重要转折时代,有论者称,中唐以降,随着书仪编撰的逐渐盛行,此前为士大夫垄断的礼法,向庶民普及化,这对礼生群的发展应不无影响。¹⁹在唐代,不仅太常寺和礼院置有专职礼生,礼生还在士大夫的世俗活动中赞相礼仪,²⁰敦煌出土的大量书仪从侧面说明了礼仪在唐五代社会生活中的重要地位。作为仪式专家,礼生与这些书仪有何关系?查P. 3716背面有《新集书仪》一卷,题“天成五年庚寅岁(930)五月十五日敦煌伎术院礼生张儒通写”。²¹又P. 3192《论语集解》卷第六背面,题“伎术院礼生翟奉达”。²²据学者考证,翟奉达是唐末五代时人,而伎术院亦称圣教伎术院,是掌管归义军的典礼祭祀、占卜阴阳、天文历法之事的职能部门,同时也是晚唐至北宋沙州官办的专业学校,招收官方子弟,分别教授吉凶礼仪、音乐、医学、历算、占卜、堪舆之学,初见於金山国初期,北宋犹存。²³而伎术院中修习阴阳、历法与吉凶礼仪的学生便是礼生。这样看来,礼生与书仪的关系应有不容忽视的关系。

宋承唐制,设置礼院。考《宋史·职官志》“流外出官法”条下,有“太常礼院”一目,内云:“礼直官自补副礼直官后,六经大礼,出西头供奉官。礼生补正名后理,六选出簿、尉。”²⁴这说明,宋代礼院仍有专职礼生之设,他们身份较低,属于“流外”人员,

¹³ 王溥:《唐会要》(中华书局,1955年)卷六十五,“太常寺”,第1137页。“两院”之意不详,其一应即礼仪院,或礼仪院下分两院。

¹⁴ 欧阳修、宋祁:《新唐书》(中华书局,1975年)卷四十八,“百官三”,第1242页。大约礼生先在礼院学习,业成后至太常寺服务。

¹⁵ 王溥:《唐会要》,第1135页。

¹⁶ 刘昫等:《旧唐书》(中华书局,1975年)卷四十三,“职官二”,第1856页。“五官”指春、夏、秋、冬、中五官。

¹⁷ Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, p. 456.

¹⁸ 如宋代在司天监设礼生四人,也属于“流外”人员。参见《宋史》卷一百六十五,“职官五”,第3923;卷一百六十九,“职官九”,第4044页。

¹⁹ 那波利贞:“《元和新定书仪》と杜有晋の編する《吉凶书仪》とに就いて”,《史林》第45卷第1号(1962年),第1-34页。

²⁰ 李昉:《太平广记》(《笔记小说大观》本)卷二百六十二,页19下,“郡牧”。

²¹ 商务印书馆编:《敦煌遗书总目索引》(中华书局,1983年),第293页。又参见李正宇:“唐宋时代的敦煌学校”,收入李正宇:《敦煌史地新论》(台北:新文丰出版公司,1996年),第173-192页,引文见第185页;李正宇:“礼生”,季羨林主编:《敦煌学大辞典》(上海辞书出版社,1998年),第597页。

²² 引见李正宇:“唐宋时代的敦煌学校”,第186页。

²³ 李正宇:“唐宋时代的敦煌学校”,第185-186页;李正宇:“伎术院”,见季羨林主编:《敦煌学大辞典》,第596页。

²⁴ 脱脱等:《宋史》(中华书局,1985年)卷一百六十九,“职官九”,第4045页。

但尚有晋升的机会。在宋代王朝礼仪中，仍由礼生赞相礼仪。宣和元年（1119）礼部诏行的“太常寺参酌立到诸州府有祖宗御容所在朔日诸节序降到御封香表及下降香表行礼仪注”，是为各地供奉先朝皇帝画像（所谓“御容”）而制定的仪注，其中赞相礼仪的职能，便由礼生承担。²⁵ 政和三年（1113）修成《政和五礼新仪》一书后，宋徽宗诏凡天下百姓行冠婚丧葬之礼，均须严格遵行新仪。事隔七年（1119），开封府请停，其所列理由中，有“闾阎比户，贫窶细民，无厅寝房牖之制，无阶庭升降之所，礼生教习，责其毕备，少有违犯，遂底于法”等语，²⁶ 说明在推行《政和五礼新仪》时，政府是以礼生为依托的。

女真入主中原后，吸收了大量汉族政权的礼制。²⁷ 靖康二年（1127）正月，金军诣开封国子监烧香拜孔子。皇统元年（1140）二月，熙宗亲诣孔庙奠祭，北面再拜。不过，当时祭孔礼制似乎尚不完备，迟至大定十四年（1174），国子监上奏中，尚称“岁春秋仲月上丁日，释奠于文宣王，用本监官房钱六十贯，止造茶食等物，以大小櫟排设，用留守司乐，以乐工为礼生，率仓场等官陪位，于古礼未合也”，²⁸ 说明当时赞相孔庙释奠仪式的礼生是由乐工充任的，因此，奏文中才有不合古礼之说。

在元代，礼生包括两个群体：一类是隶属于太常寺大乐署的专业人户，另一类是各地官方礼仪中赞相礼仪的仪式专家。两者的身份不同，前者是职业性的，而后者不是。元代户籍种类繁多，民、军、站、匠、儒、医户等之外，又有所谓的“礼乐户”名目，他们和军、站、民户一样，均须输赋。²⁹ 查《元史·百官志》，太常寺大乐署，中统五年（1264）始置，设令二员、丞一员，“掌管礼生、乐工四百七十九户”。³⁰ 此处礼生与乐工并举，显示两者关系密切，似乎承袭了前述金代的做法。同时，此处礼生与乐工以户而非以员计，这表明，大乐署的礼生、乐工可能从属于某一世袭的户籍。

礼生赞相官方礼仪的情形，可见于元代政书。《元典章》卷二十八记载了礼生赞相元日外路拜长仪的情况。³¹ 对充任礼生者的身份，至元十年（1273）中书吏、礼部、河间路规定，“本部议得各路礼生，不须刵设，拟合于见设司吏内，不妨委差一名勾当”。也就是说，元代在地方官府赞相礼仪的礼生都是非职业性礼生。这些礼仪场合除上文提到的迎接之礼外，还包括天寿圣节和祭孔仪式等。此外，这一文件对礼生行礼时的“公服”也有详细的规定。³²

二、明清时期的职业性与非职业性礼生

²⁵ 《宋史》卷一百九，“吉礼十二”，第2626-2627页。有关宋代政府对御容的崇拜，参考Patricia Ebrey, “Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China,” *T'oung Pao* 83 (1997), pp. 42-92. 其他由礼生赞相的王朝礼仪，计有南郊、明堂、朝日夕月、宰臣赴上仪等，参见《宋史》第2442、2467、2506、2820页。

²⁶ 佚名编：《宋朝大诏令集》卷一四八，页6下，《续修四库全书》本。又见于杨志刚：《中国礼仪制度研究》（华东师范大学出版社，2001年），第186页。陆游《家世旧闻》（中华书局，1993年）下第203页第6条云：“蔡京设礼制局累年……又颁《五礼新仪》，置礼生，令举行。而民间丧葬婚姻，礼生辄胁持之，曰：‘汝不用《五礼新仪》，我将告汝矣。’必得赂乃已。民庐隘陋，初无堂、寝、陛、户之别，欲行之亦不可得。朝廷悟其非，乃诏以渐施行，其实遂不行矣。”

²⁷ 王福利：“论金对唐宋礼乐典制的继承”，《中国文化研究所学报》新第十二期（2003年），第121-155页。

²⁸ 《金史》（中华书局，1975年）卷三五，“礼八”，“宣圣庙”条，第815页。

²⁹ 《续文献通考》（浙江古籍出版社2000年影印《十通》本）卷十三，“户口考·户口丁中”，第2889页；并参见蒙思明：《元代社会阶级制度》（哈佛燕京学社，1938年），第170页。

³⁰ 宋濂等：《元史》（中华书局，1976年）卷八十八，“百官四”，第2218页。

³¹ 《大元圣政国朝典章》（《续修四库全书》第787册）卷二十八，“礼制一”，第306页。

³² 《大元圣政国朝典章》卷二十九，“礼制二”，第310页。

查《明太祖实录》，洪武十三年（1380）五月，“诏免太常司斋郎、礼生之家徭役”。³³这说明，明初很可能承袭了元代旧制，在太常寺设置礼生一职。又据《明会典·礼部》“陵寝”条及《明史·礼志》“山陵”条，洪武二年（1369），朱元璋荐其父仁祖墓号曰“英陵”，寻改称“皇陵”，“设皇陵卫并祠祭署”，置有奉祀一员、祀丞三员，又有礼生二十四人，“供祭祀执事”。³⁴这些都是直属中央政府管辖的礼生。对太常寺礼生的身份，成化十二年（1476）八月户部尚书兼翰林院学士商辂（1414—1486）等上言中，有“郊祀所用执事并乐舞生，皆神乐观道士为之”一语；³⁵生活于嘉、万年间的田艺蘅（1524—74？）亦称：“我朝祭祀赞礼者，太常寺之道士，奏乐者，神乐观之道士，皆异端也。天神何为而格哉！至于府州县，则奏乐于道士，相礼者乃吾儒也。”³⁶根据这些记载，在明代朝廷负责赞相礼仪的仪式专家，实际上不是儒生，而是神乐观的道士（关于神乐观与明清王朝礼仪的关系，笔者将另文讨论），这种状况一直延续至清代乾隆七年。

在各王府，也有专职礼生之设。据《明宣宗实录》，宣德四年（1429）五月，行在礼部奏云：“一诸国教祭祀乐舞者，例于北京神乐观选乐舞生五人；所用乐舞生，选本处道士道童，不足则选军余充之；烧香道士亦于本处宫观有度牒道士中选用；礼生、斋郎、铺排、厨役、屠人，于本处及附近有司取用。”³⁷又《明英宗实录》载，景泰七年（1456）三月丙申，“岷王徵焞奏，新僉斋郎、礼生、厨役、乐舞生皆无住宅，及奉祀、典仪、良医、纪善、典宝等衙门，俱未营建，乞将抄没犯人房屋改用，从之”。³⁸而《明孝宗实录》载周王同龢奏世子安潢专权嗜利，内又有“礼生、斋郎，不由有司编定，乃自选富家为之”一条，³⁹这说明，按规定明代王府礼生的数量与人选，都是由政府控制和认定的。与太常寺不同的是，这些礼生应由儒生充任。据《明武宗实录》载，正德四年（1509）八月，“礼部议覆：济宁州致仕训导张绍奏：各王府乐舞生、礼生，滥将民丁僉补，且僭用儒巾。宜通行天下王府，务遵原额。乐舞生先于有牒无犯道士，礼生于附近相应人户选补，不足则各以黜退生员补之，不许踰额，祭祀时许用礼服，余日仍初服，不许辄用儒巾，如富民额外营充，依律问拟，长史等官纵容不举，听各巡按御史参究。从之。”⁴⁰

至于地方政府祀典中的礼生，据《明太祖实录》记载，明朝创建之初，“命郡县籍民充仪从，及选民生资质详雅者为礼生，遇迎接、诏赦、进贺、表笺及春秋祭祀，则令赞礼供事。”至洪武二十一年（1388），因有“郡县富民夤缘有司，假此为名，影蔽差役，或因以奸”，命令废除这一制度，“遇迎接、诏赦之类，以儒学生员赞礼，事毕，仍令肄业。仪

³³ 《明太祖实录》（上海古籍书店，1983年）卷之一百三十一，页7下，洪武十三年夏五月丙辰条。

³⁴ 参见申时行等：《明会典》（中华书局，1989年）卷之九十，第515页；张廷玉等：《明史》（中华书局，1974年）卷五十八，“礼十二”，第1446页。又见朱国祯：《涌幢小品》（《笔记小说大观》本）卷六，页2上，“陵户”。

³⁵ 于敏中等：《日下旧闻考》（台湾商务印书馆影印《文渊阁四库全书》本）卷三十五，“宫室”，“明三”，页13下—14上。

³⁶ 田艺蘅：《留青日札》（上海：上海古籍出版社，1992年）卷之二十八，第519页，“道士主礼乐”。

³⁷ 《明宣宗实录》（上海古籍书店，1983年）卷之五十四，页4上，宣德四年五月己未条。崇祯十年（1637），徐弘祖在游湖南衡阳府时，遇艾行可，此人为桂王府礼生。参见徐弘祖著：《徐霞客游记校注》（昆明：云南人民出版社，1985年），朱惠英校注，上册，第227页。

³⁸ 《明英宗实录》（上海古籍书店，1983年）卷二百六十四，页6上，景泰七年三月丙申条。

³⁹ 《明孝宗实录》（上海古籍书店，1983年）卷之一百二十，页1上—1下，弘治九年十二月丁丑条。

⁴⁰ 《明武宗实录》（上海古籍书店，1983年）卷之五十三，页4上—4下，正德四年八月甲戌条。

从则以弓兵、皂隶之徒为之”。⁴¹ 这说明，明初各州县一度有职业性礼生之设，当时大约各地有功名的士绅为数不多，因而从普通百姓中选充礼生，其主要职能是赞相迎接、诏赦、进贺、表笺及春秋祭祀等王朝礼仪，他们拥有减免差役的待遇，这似乎说明他们属于与普通民户不同的户籍系统。正是由于这一原因，才造成富户假借礼生户逃避差役的情形，最后导致洪武二十一年彻底废除这一制度。此后，各州县举行的官方礼仪，应如田艺蘅所言，一般由儒学生员充任。当然，这些都属于非职业性礼生了。

考《清史稿·职官志》，礼部、太常寺、乐部等条下，并无礼生的记载，可能礼生作为中央设置的一种职位已被取消，他们的职能可能也已为其他专职人员取代。不过，在国子监设有礼生，负责教习和赞相礼仪。《清世祖实录》云：顺治元年（1644）十一月，国子监祭酒李若琳条奏太学事宜，内称：“一、学长之廩饩宜复。太学旧规，监生中有友伴、堂长、礼生等名，率诸生课习读书习礼。……至太学为礼法之地，旧设礼生十五人，文庙丁祭、释菜、执爵、骏奔，皆所必需，应月给廩米六斗六升，俟效力年深，量补鸿臚，庶诸生乐业趋事，文教聿兴矣。下所司议。”⁴² 尽管我们无从知晓这些建议是否被采纳，但国子监设有礼生则不容置疑。

一般认为，清初承袭明制，设置神乐观，隶太常寺，设神乐观提点、左右知观各一人，掌神乐之事，下设乐生一百八十人，舞生三百人。⁴³ 这些乐舞生应仍由道士充任。⁴⁴ 至乾隆七年（1742），下谕称：“……闻向来太常寺乐员，俱系道士承充，此亦沿袭明代之旧”，他以“二氏异学，不宜用之朝廷，今纵不能使为二氏者尽归南亩，被服儒风，何乃用道士掌宫，悬司燎瘞，为郊庙大祀骏奔之选，暇日则向民间祈祷诵经，以糊其口，成何典制，岂不貽笑后世耶”，下令“嗣后毋得仍习道教，有不愿改业者，削其籍，听为道士可也”，此后由赞礼郎司礼仪之职。乾隆二十年（1755），神乐观改名为神乐署。⁴⁵

清代在曲阜孔庙与浙江西安孔庙也有专职礼生之设。道光二十四年（1844）刊行的《钦定礼部则例》对此有以下三款规定：“一、曲阜文庙设礼生八十名，以供祭祀陈设、鸣赞、引赞、读祝之事，于庙户、佃户子弟内选取四十名，曲阜县俊秀内选取四十名，由衍圣公办理造册，送部查核。一、浙江西安文庙设礼生四十名，由世袭五经博士于本族子弟内选取，如人数不足，准予浙江西安附近俊秀内挑取，造册送部，仍报明衍圣公。一、先贤先儒家庙祭祀，由各子弟赞襄，毋庸额设礼生，衍圣公不得私给执照。”⁴⁶ 根据这些规定，曲阜（孔氏北宗）与浙江西安（孔氏南宗）两处之孔庙设有专职礼生，数量分别是八十名与四十名，前者一半由庙户、佃户子弟选充，另一半自本县俊秀中选拔，后者则由五经博士主要从本族子弟内选取，他们似乎都没有功名方面的要求。这些礼生都归属衍圣公管辖，并由他发给执照。

当然，上述制度上的规定与实际情形是有出入的。一方面，如西安文庙，额设礼生四十名，但在晚清事实上只有十二名。⁴⁷ 另一方面，由于拥有礼生执照之人，可以免除徭

⁴¹ 《明太祖实录》卷之一百八十八，页6上，洪武二十一年二月丁巳条。

⁴² 《清世祖实录》（中华书局，1985年）卷之十一，页15上—15下，顺治元年十一月庚戌条。

⁴³ 《清史稿》（中华书局，1977年）卷一一四，“职官志一”，第3284页；黄本骥：《历代职官表》（上海古籍出版社，1980年），第43页；William Frederick Meyers, *The Chinese Government: A Manual of Chinese Titles, Categorically Arranged and Explained, with an Appendix* (London: Kelly & Walsh, 1897; Reprint, Ch'engwen, 1970), p. 29. 一种可能性是，神乐观的道士取代了礼生，承担了赞相朝廷礼仪的职能。

⁴⁴ Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, p. 419.

⁴⁵ 《日下旧闻考》卷五十八，“城市”，“外城南城二”，页18上—18下。

⁴⁶ 《钦定礼部则例》（台北：成文出版公司1966年影印本）卷五十，“仪制清吏司”，“赞礼生”，页3下。按，《清史稿·职官志》载衍圣公属员，内有“典籍”一职，“掌书籍及礼生”，说明孔庙礼生是由典籍直接管辖的。参见《清史稿》卷一百十五，“职官二”，第3322页。

⁴⁷ 刘成禺：《世载堂杂忆》（辽宁教育出版社，1997年），“在纪南宗孔圣后裔”条，第227页。

役，礼生的数量也有可能超出额定的数量。乾隆二十一年（1756）二月，河东河道总督署山东巡抚白钟山奏称：“查山东无公役，惟支更、守夜、开沟、栽树、修堰，皆民间自卫田庐。据邹县知县大章详称：孔孟绅衿、礼生、庙户，十居其七，民仅三分，应差未免偏枯。经臣照例批准，嗣后礼生、乐舞免本身，庙户许一户承袭，余不准依附并免。”⁴⁸ 这说明，孔庙礼生可免本人公役。正因为如此，在清代多次出现了盗卖、滥卖礼生执照的情况，从而使礼生的数量超出了朝廷规定的数量。乾隆十六年（1751）三月，礼部奏称：“拏获伪造五经博士仲氏关防礼生执照，诓骗银两之张书等犯，除交部定拟外，恐各省博士尚有借充补礼生名色，滥给执照之弊，应令各督抚飭查。无论真伪，概追销毁，并飭五经博士，嗣后不得擅给，违者参处，”从之。⁴⁹ 乾隆三十一年（1766）和乾隆五十一年（1786），又先后出现了出售空白礼生执照和揽捐、私捐礼生的情况。⁵⁰

根据清代的规定，在地方各级政府，是不专设礼生的。《钦定礼部则例》称：“直省府州县遇庆贺万寿、元旦、冬至三大节及文庙春秋下（当作丁——引者）祭，用赞礼生四人，以生员娴于礼仪者充之。”⁵¹ 不过，乾隆十六年议准，“直省文庙春秋丁祭，向设礼生四名，皆以生员充补”，⁵² 乾隆三十一年上谕内又称“至赞礼生，前经议定，直省文庙，准设四名，皆以生员充设”，⁵³ 这说明直隶文庙准许设置四名礼生，这在全国应属特殊情况。又嘉庆二十五年（1820）题准直隶省额定耗羨章程中，有赞礼生养赡银三十六两八钱一款，⁵⁴ 说明政府给这些礼生提供一定数量的经济资助。至于其余各省，康熙二十五年（1686）一度议准“各省府州县卫学赞礼生，照国子监例，选择在学肄业，文学兼优，仪表端整，声音洪亮者补充。大学六名，小学四名。考试时准为优等，仍行报部”。康熙三十三年（1694）又规定“凡地方大小各官，惟万寿圣节、元旦、冬至、春秋二丁祭，用生员赞礼，大、中、小学，均不得过四名。其准为优等之处停止。”⁵⁵

根据明清政书的记载，明清礼生参与赞相中央与地方政府的各种主要礼仪。从明初编撰的《洪武礼制》看，礼生涉及了进贺、祭社稷、祭风云雷雨山川城隍坛、祭乡厉等礼仪。⁵⁶ 而根据万历《明会典·礼部》记载，有明一代，从朝贺、朝仪、登极仪、册立到皇子皇女命名仪、上尊号徽号、视学，从蕃王来朝仪、圣诞正旦冬至蕃国望阙庆贺仪、蕃国受诏仪到新官到任、新官祭神，从皇帝、皇太子、皇太孙冠礼到皇帝纳后仪、皇太子纳妃仪、亲王婚礼、公主婚礼，从郊祀、祀社稷到祀太庙、群祀、乡饮酒礼，从有司祀社稷、祀城隍到里社、乡厉之祀，以至丧葬诸仪，都有礼生的参与。⁵⁷ 在引导这些礼仪时，礼生一般是其中最为重要甚至是唯一的礼仪专家群体。

还必须提到，尽管礼生是明清时期王朝礼仪中最为重要的仪式专家之一，他们的地位

⁴⁸ 《清高宗实录》（中华书局，1986）卷之五百六，页8上—8下，乾隆二十一年二月庚子条。

⁴⁹ 《清高宗实录》卷之三百八十四，页2上，乾隆十六年三月戊戌条。

⁵⁰ 《清高宗实录》卷之七百七十三，页4上—4下，乾隆三十一年十一月丙戌条；中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、山东省曲阜文物管理委员会编：《孔府档案选编》（中华书局，1982年），上册，第57—60页。

⁵¹ 《钦定礼部则例》卷五十，“仪制清吏司”，“赞礼生”，页3下。

⁵² 《大清会典事例》（宣统元年商务印书馆石印本）卷三百九十二，“礼部”，“学校”，页1下。

⁵³ 《清高宗实录》卷之七百七十二，页5下，乾隆三十一年十一月丙戌条。

⁵⁴ 《大清会典事例》卷一百七十，“户部”，“田赋”，页5下。

⁵⁵ 《大清会典事例》卷三百九十二，“礼部”，“学校”，页1下。

⁵⁶ 张卤：《皇明制书·洪武礼制卷之二》（书目文献出版社影印《北京图书馆古籍珍本丛刊》第46册），第29-30、34-36、37、41-42页。

⁵⁷ 《明会典》卷之四十三—卷之一百二，第307-567页。

是比较低的。清初理学家颜元（1635-1704）曾指出：“礼、乐，圣人之所贵，经世重典也；而举世视如今之礼生、吹手，反以为贱矣。兵学、才武，圣教之所先，经世大务也，而人皆视如不才寇盗，反皆以为轻矣。惟袖手文墨，语录、禅宗，为至尊而至贵，是谁为之也！”⁵⁸ 可能由于这一原因，很少士大夫以充任礼生为荣，对他们的记载也就不多见。不过，在明代也曾出现礼生担任高官的情形，如奉祠所礼生李嘉担任礼部左侍郎，⁵⁹ 只是这种情况在明代恐怕也是绝无仅有的。

三、明清礼生与文庙释奠仪式

礼生在王朝礼仪中的扮演的角色，在文庙释奠仪式中有着比较清楚的反映。⁶⁰ 我们之所以选择讨论文庙释奠仪式，主要出于两方面的考虑。其一，是出于这一仪式的重要性和普遍性。中国古代王朝对孔子的祭祀，至迟可追溯到汉代。唐代以后，文庙祭祀成为“国之大典”，深受历代朝廷的重视。⁶¹ 在明清两代的大祀、中祀、小祀三级祭祀体系中，孔子属于中祀，地位仅次于圜丘、方泽、宗庙、社稷，与先农、朝日、夕月、太岁、星辰、风云雷雨、岳镇、山川、历代帝王、旗纛、司中、司命、司民、司禄、寿星并列。⁶² 同时，文庙乃是地方衙门的一个有机组成部分，举行一年两度的释奠仪式，是地方官的一项基本职责。⁶³ 十九世纪中叶在福州等地传教的卢公明（Justus Doolittle）曾引述一个估计，当时中国境内有大约 1,560 座文庙，每年光是用于文庙祭祀的祭品，就有帛 27,000 块，猪、兔、羊与鹿 62,606 只之多，水果、蔬菜、小公牛等祭品还没计入。⁶⁴ 因此，这是具有全国性影响的王朝礼仪。其二，是因为这个仪式的示范性。文庙的释奠仪式，可以说是在州县层面举行的最为重要的王朝礼仪活动，不仅衙门中主要官员参与这一活动，而且原则上各该州县的生员都应参加这个活动，有的还在其中承担赞相礼仪的职能。王朝礼仪正是通过这一重要的平台，透过以生员层为核心的地方精英的参与，渗透到民间礼仪传统之中的。因此，文庙释奠仪式可能是王朝礼仪向民间渗透的一个起点。

对州县文庙的释奠仪，在各种政书和地方志中都有详略不等的记载。⁶⁵ 这里试以记载较详的乾隆二十二年（1757）修《安溪县志》为例，对礼生与文庙释奠仪的关系进行讨论。⁶⁶ 根据全国的通例，祭孔仪式每年春秋各举行一次，具体时间在二月与八月的第一个

⁵⁸ 颜元：《颜元集》（中华书局，1987年），“颜习斋先生言行录”，卷下，“教及门第十四”，第672页。

⁵⁹ 王世贞：《弇山堂别集》（台湾商务印书馆影印《文渊阁四库全书》本）卷十，“异典述五”，“文臣异途”，页3下。

⁶⁰ 明清文庙祭祀分成“释奠”、“释菜”、“行香”三种，其中释奠最隆重；释菜次之，于每月朔日举行，不用乐舞、牲牢，不“奠帛”；行香最简单，不具祭物，只上香和行拜礼。参见郭润涛：“明代文庙‘释奠仪’”（刊于《中国史学》第十五卷[2005年9月]），第28页。

⁶¹ 黄进兴《优入圣域：权力、信仰与正当性》（陕西师范大学出版社，1998年）第二部分“皇帝、儒生与孔庙”对历代孔庙祭祀进行了详尽的分析。

⁶² 张廷玉等：《明史》（中华书局，1974年）卷四十七，“礼一”，第1225页。明初先农、朝日、夕月属大祀。清代三级祭祀体系包含的祭祀对象略有差别。

⁶³ Kung-Chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), p. 221; Stephan Feuchtwang, “School-Temple and City God,” in Arthur P. Wolf, ed., *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978), pp. 103-130; 瞿同祖：《清代地方政府》（范忠信、晏锋译。法律出版社，2003年），第276页。

⁶⁴ Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese* (Singapore: Graham Brash, 1988, reprint. Originally published in 1895), p. 368.

⁶⁵ 郭润涛“明代文庙‘释奠仪’”对这一仪式在明代的情况进行了比较仔细的描述和考证。

⁶⁶ 以下论述参考乾隆二十二年修《安溪县志》（厦门大学出版社，1988年）卷之二，“祀典”，第50-53

丁日。一般由地方行政长官（知州、知县）担任主祭官，佐贰官员担任分献官、陪祭官，主祭、分献及陪祭者均需穿朝服。在安溪的祭孔仪式中，主要执事人员在十二名以上，包括赞礼生、通赞、引生、引赞、乐舞生、捧帛生、捧爵生、读祝生（以上各一人）、捧酒胙生（二人）、接福胙生（二人）等，除乐舞生以外的其他执事均可归入礼生。在行礼过程中，还配以乐曲，乐班根据仪式的不同部分，依次配以相应的乐章。在祭祀前一日，地方官必须查看用于祭祀的牲畜，并身穿补服，行一跪三叩礼。仪式在上丁日子时中刻开始举行，⁶⁷ 先祭崇圣祠（奉祀孔子五代祖先），次祭先师庙。

整个祭孔仪式可分为八个仪节。（1）第一个仪节是迎神。正祭日子时中刻，起鼓，主祭、分献、陪祭、执事人员齐集文庙，引赞唱：“佺名！”毕，复起鼓入庙，分献、陪祭各官入两旁门按官阶序立。赞礼生引主祭官至盥洗所，盥手毕，引至台阶下立。通赞唱：“乐舞生就位！执事者各司其事！分献官、陪祀官各就位！主祭官就位！”引生乃引主祭官就拜位立，分献官随后立。通赞唱：“迎神！”此时乐班演奏《咸平》之章。在奏乐声中，主祭官、陪祭各官、分献官俱行三跪九叩礼，拜毕，起立，乐止。

接下来的三个仪节，是由初献、亚献、三献组成的所谓“三献礼”，这是中国古代祭祀仪式中最为基本、最为重要的部分。（2）随着通赞唱“献帛”，乐班演奏《宁平》之章，初献礼开始了。乐舞生一边起舞，一边引导主祭官自东阶上，进殿左门，诣孔子位前，立于案前。引赞唱：“跪！叩首！献帛！”捧帛生捧帛跪进，主祭官受帛，拱举，然后传给捧帛生。引赞又唱：“献爵！”捧爵生也捧爵跪进，主祭官受爵，拱举，然后也传给捧爵生。献毕，引赞唱：“叩首！兴！”然后引赞又唱：“诣读祝位！”主祭官诣读祝位立。读祝生至祝案前，捧祝版立于案左，乐止。引赞唱：“跪！”主祭官及读祝生等俱跪。引赞唱：“读祝文！”读祝生开始读祝文，读毕，捧祝版仍供案上。引赞唱：“叩首！叩首！叩首！”各官俱行三叩首礼。引赞唱：“兴！”此后引赞又主祭官分别至颜子、曾子、子思、孟子位前，献帛、献爵如前仪。献毕，复位。通赞唱：“行分献礼！”引分献官至东西哲与东西庑行礼。初献结束。（3）此时通赞唱：“行亚献礼！”乐班开始演奏《安平》之章。乐舞起舞。引赞、献爵与初献礼同，但不读祝，不献帛，献毕，复位。（4）通赞唱：“行终献礼！”乐班演奏《安平》之章。乐舞生起舞，献爵与亚献同，献毕，复位，乐止。三献礼告一段落。

三献礼之后，是饮福受胙、徹饌与送神三个仪节，其中饮福受胙是指饮福酒和受福胙，徹饌是象征性地撤下祭品。（5）通赞唱：“饮福受胙！”引赞唱：“诣受福胙位！”主祭官至殿前立，捧酒胙生二人，捧酒胙至正位案前拱举，至饮福胙位右旁跪，接福胙生二人在左旁跪。引赞唱：“跪！”主祭官跪。引赞唱：“饮福酒！”主祭官从捧酒胙生处接过爵，拱举，然后交给接爵生。引赞又唱：“受胙！”主祭官从捧酒胙生处接过胙，拱举，再交给接胙生。引赞唱：“叩首！”主祭官三叩首。引赞唱：“兴！”引赞又唱：“复位！”主祭官复位，立。然后行谢福胙礼。引赞唱：“跪！”主祭官等俱行三跪九叩礼。礼毕，引赞唱：“兴！”饮福受胙结束。（6）然后通赞唱：“徹饌！”乐班演奏《咸平》之章，乐舞生辍舞。（7）通赞唱：“送神！”乐班演奏《咸平》之章。引赞唱：“跪！”主祭官等皆行三跪九叩礼。引赞又唱：“兴！”乐止。

祭孔仪式的最后一个仪节是焚祝帛。（8）先由通赞唱：“读祝者捧祝，执帛者捧帛，各诣燎位。”读祝者与执帛者闻言，分别捧祝、帛诣燎位。主祭官等站到一边，等他们过去后，仍复位，立。通赞唱：“望燎！”引生引主祭官至望燎位，立。祝、帛焚烧到一半时，引赞唱：“礼毕！退班！”最终结束了整个仪式。释奠仪式从子时中刻开始，有论者估计大

页。卢公明在其《中国人的社会生活》一书中描述了十九世纪中叶福州的文庙祭祀，见Doolittle, *Social Life of the Chinese*, pp. 364-368.

⁶⁷ 根据卢公明的记载，十九世纪中叶福州文庙的释奠仪式是在凌晨四点举行的，此时已是寅时。见Doolittle, *Social Life of the Chinese*, p. 364.

约在两个多时辰，亦即在卯时之前完成。⁶⁸

在整个释奠仪式中，参与表演的人员可分为三类：第一类是献祭主体，包括主祭官、分献官与陪祀官等，他们代表朝廷向孔子献祭；第二类是乐生和舞生，他们的配乐和舞蹈与整个礼仪相辅相成，构成一个整体；第三类是以通赞为首的礼生群，他们是释奠仪式唯一的仪式专家，负责引导整个仪式过程，让整个献祭活动井然有序。假如说前两类人员是在前台演出的“演员”，那么不妨说，礼生是在幕后引导的“导演”。在礼生群中，最为重要的是通赞。尽管他唱礼的次数低于引赞，但礼仪的每个部分都是在他的唱礼声中宣告开始的。引赞的地位仅次于通赞，他负责具体引导仪式细节。其余执事不过是根据通赞、引赞的唱礼声，各司其事而已。

在这个仪式中，献祭主体（主祭官）、献祭客体（孔子）与仪式专家（礼生）三者之间的关系尤其值得注意。综观整个祭祀过程，仪式既不是献祭主体与献祭客体之间的直接沟通，也不是仪式专家与献祭客体之间的直接沟通，仪式的成功与否，有赖于主祭官与礼生的密切配合，主祭和礼生构成释奠仪式中最为重要的两种能动主体。一方面，倘若没有礼生的引导，这个仪式将难以整齐划一，肃穆的氛围就无法被营造出来，整个仪式的效果便大为降低。另一方面，倘若没有主祭官的参与，仪式根本无法进行下去，因为礼生并非朝廷委派的代表，并不具备与神明沟通的资格。他们之所以被指派赞相礼仪，只是因为他们谙熟礼仪。在王朝祭祀中强调的，一是祭祀客体（神明等）在祀典体系中的地位，一是祭祀主体（主祭）本身在官僚体系中的身份地位，“非其所祭而祭之”，是所谓的“淫祀”。⁶⁹这种献祭主体、神明和仪式专家之间的关系，与道教等仪式传统是大异其趣的。

从仪式的结构的角度看，文庙释奠仪式和明清时期的其他朝廷祭祀仪式是比较相似的。以清代乾隆年间的郊祀仪式为例。根据美国学者Angela Zito的研究，南郊礼仪可分成三大部分，共计十三个仪节：第一部分是会聚，包括（1）请神位和（2）就次盥洗就位两个仪节；第二部分是献祭，这是整个仪式的核心，包括了（3）燔柴迎神、（4）奠玉帛、（5）进俎、（6）初献读祝、（7）亚献、（8）三献、（9）受福胙徹饌、（10）送神、（11）望燎等仪节；最后一部分是解散，包括（12）神位还御和（13）回銮两个仪节。⁷⁰比较文庙释奠仪与郊祀仪可看出，释奠仪的第1仪节对应于郊祀仪的第1~3仪节，但释奠仪没有燔柴仪节；第2仪节对应于郊祀仪的第4、6仪节，不同的是前者的献爵，在后者成了进俎；第3~4仪节对应于郊祀仪的第7~8仪节；第5~6仪节对应于郊祀仪的第9仪节；第7~8仪节对应于郊祀仪的第10~11仪节；最后，在释奠仪中无郊祀仪的第12~13仪节。总之，在最为核心的部分，两个仪式是基本相同的，释奠仪大体上是郊祀仪的简化。

另一方面，文庙释奠仪和民间祭祀礼仪也比较相近。以闽西四保地区的祖先祭祀仪式为例。根据晚清流行于当地的民间祭祀手册的记载，对始祖和地方神的祭祀包括七个仪节：

（1）上香礼、（2）初献礼、（3）亚献礼、（4）三献礼、（5）侑食礼、（6）送神和（7）焚祝文。具体过程是，先由主祭烧香，代表宗族或社区迎请祖先，读赞诵读祭文，说明该礼仪的目的；第2~4仪节是由主祭将供品献给神明或祖先；第5仪节的目的是敦请神明或祖先品尝供品。第6~7仪节是送神和焚化祭文。⁷¹不难看出，这里的第1仪节和释奠仪的第1仪节相似，只是后者并不烧香；第2~4仪节和释奠仪的第2~4仪节相似，但前者不献帛；第5仪节和释奠仪的第5仪节不同，前者是侑食，后者是饮福受胙；第6仪节和释奠仪的第6~7仪节相似；最后一个仪节和释奠仪的最后一个仪节相似。另外，乐生和舞生

⁶⁸ 郭润涛：“明代文庙‘释奠仪’”，第36页。

⁶⁹ 孔颖达：《礼记正义》（《十三经注疏》本）卷五，“曲礼下”，第40页。

⁷⁰ Angela Zito, *Of Body & Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in the Eighteenth-Century China* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), pp. 188-199. 有关这个仪式的具体情形，应参考《大清通礼》（台湾商务印书馆影印《文渊阁四库全书》本）卷一，“吉礼”，“南郊”，页19上—49下。

⁷¹ 刘永华：“亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析”，第65—67页。

参与释奠仪表演，但在四保祭祖仪式中仅有乐班奏乐，曲牌名目也不同。尽管如此，两者在主体上是相同的，四保的祭祖仪式不过是简单化的文庙释奠仪式而已。必须补充的是，我们说民间祭祀礼仪和文庙释奠仪式比较形似，并不是说前者是对后者的直接复制，而是说上述民间祭祀礼仪应该是在王朝礼仪影响下形成的，而释奠仪式应是王朝礼仪向民间渗透的最重要的渠道之一。

四、结语

笔者之所以不厌其烦地考证礼生的源流，讨论他们在包括文庙释奠仪式在内的王朝礼仪中的地位，不仅因为惟有如此才能凸显礼生在王朝礼仪中的作用及礼生之间的分工，更为重要的原因是，这些礼仪对于明清王朝的重要性和对民间祭祀仪式的影响。假如人们同意“儒教”在中国古代的确存在过，那么历代政书中开列的由皇帝和各级政府官员举行的王朝礼仪（祀典），就是其中最为基本的要素之一，而以礼生为核心的群体，就是这些礼仪中最为重要的仪式专家，他们在儒教仪式传统中拥有的地位，不妨说类似于道士之于道教仪式，僧侣之于佛教仪式的重要性。而由主祭和礼生共同举行的文庙释奠仪，是地方层面最重要的王朝礼仪，也很可能是对民间祭祀礼仪最有影响的王朝礼仪之一。

在讨论礼生与王朝礼仪的结构时，我们应该注意两点。其一，应注意礼生与道士等仪式专家之间的差别。无论是在上古的巫术传统中，还是在道教科仪中，与神明直接进行沟通的是巫师或是道士，而不是帝国的官僚成员。正如葛兆光在《屈服史及其他》中所提示的，中国古代王朝所担心的，正是这种帝国力图垄断，而经常又被道士、巫师等非官方仪式专家所僭越的，与神明直接沟通的做法。⁷² 官方祀典最为重要的特点之一，就是在仪式专家与崇拜的神明之间，嵌入了政府官员群体，而这些官员是从属于帝国官僚等级体系的。在每年的文庙祭祀中，这种身份地位、相应的等级体系及正统性被不断地再生产出来，而主祭官与礼生就是这一合法性的生产过程中不可或缺的主角。萧公权视王朝礼仪为清代意识形态控制的主要工具之一，⁷³ 大致是可以接受的。

其二，综观整个文庙仪式，应该认识到整个仪式是比较简单的。要知道，要成为一名道士，需要长时间的训练。相比之下，礼生涉及的礼仪要简单得多。⁷⁴ 如文庙释奠仪式，应该说是比较繁杂的，但持续时间不过两个多时辰，这和道教科仪动辄数日数夜自有不同。在王朝礼仪中，礼生并不是唯一的专家，主祭官及负责分献、陪祀的官员，对这一套礼仪的程式、祝文也是耳熟能详的。不妨说，与道教科仪相比，王朝礼仪见诸政书、方志，是公开而非隐秘的知识；同时，王朝礼仪涉及的程式与祝文，乃至礼生本身，都是很容易被复制的。就明清时期而论，类似于王朝礼仪的民间仪式，在明清文献中多有反映；与政书、方志中祝文相似的祭文，在不少地区也有大量的发现；至于礼生本身，假如不能说是全国性的现象，至少也是跨区域的现象。⁷⁵ 这似乎说明了，这种公开性与容易复制的特性，为王朝礼仪向民间社会的迅速渗透提供了很大的方便与可能性。

⁷² 在讨论魏晋至隋唐时代王朝与道教关系时，葛氏注意到在州县官方祭祀中，唐代“诸祝的主要工作只是唱赞、行礼，执版跪读祭文、祝文等等，主祭者是刺史（县为县令），亚献为上佐（县为县丞），终献是录事参军及判司（县为主簿及尉通）”。在葛氏看来，这是帝国对中央与地方祭祀活动进行规范的例子，他应已意识到官方祭祀与道教科仪之间的深刻差别。见葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（三联书店，2003年），第39页。

⁷³ Kung-Chuan Hsiao, *Rural China*, pp. 220-229.

⁷⁴ 李丰楙在“礼生与道士”一文中已提出这一观点。另参见刘永华：“亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析”，第62-65页。

⁷⁵ 参见Johnson, “Temple Festivals in Southeastern Shanxi;” Johnson, “‘Confucian’ Elements;” 李丰楙：“礼生与道士”；庄孔韶：《银翅：中国的地方社会与文化变迁》，第413-418页；刘永华：“亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析”等。

明人丘浚（1420-1495）针对明中叶佛、道大行其道的现象，建议依托礼生推行礼教，以行移风易俗之效：“礼废之后，人家一切用佛、道二教。乡里中求其知礼者盖鲜。必欲古礼之行，必须朝廷为之主，行下有司，令每乡选子弟之谨敏者一人，遣赴学校，依礼演习，散归乡社，俾其自择社学子弟以为礼生。凡遇人家有丧葬事，使掌其礼。如此，则圣朝礼教行于天下，而异端自息矣。”⁷⁶ 尽管邱浚的建议没有得到朝廷的采纳，不过，他的确在乡村找到了不少“同谋”——那些模仿王朝礼仪的地方精英，其中相当一部分人应参与赞相或是观摩了地方衙门举行的祭祀孔子、关帝、天后、社稷、厉坛及乡饮酒礼王朝礼仪，而王朝礼仪的公开性与易复制性，让他们有可能、也轻而易举地将这套礼仪带到乡村。而王朝礼仪在乡村渗透的过程，也正是礼生进入乡村的过程。

收稿日期：2007-9-9

作者简介：刘永华（1970~），哲学博士，厦门大学历史系副教授。

⁷⁶ 丘浚：《大学衍义补》（京华出版社，1999年）卷五十一，“明礼乐”，“家乡之礼上之下”，第449页。