

“祭祀不祈”与“内尽己心”： 以祭礼中的“鬼神”为例 论儒家思想的“理性主义”

秦鹏飞

摘要：本文以儒家典籍中的“鬼神”为研究对象，借此对儒家思想的“理性主义”特征进行讨论。儒家思想对鬼神的理解，继承了巫术时代鬼神能影响现实之认识，又为其赋予了新的内涵。新的内涵以“形气论”为认识基础，一方面将鬼神世界与人间世界视作同质且可以互相沟通，极力强调鬼神尤其是“人鬼”与祭祀者之间固有的“父子”关系的重要性，形成了以“报本反始”为核心意义，以“格神”“敬飨”为直接目的的祭祀之礼；另一方面，儒家强调，“格神”的最关键条件是主祭者“事死如事生”的“诚敬之心”，而这一诚敬之心源自于“孝”的情感。

关键词：鬼神 理性主义 诚敬之心 孝

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2020.03.003

Supernatural Beings and Confucian Rationalism

QIN Pengfei

Abstract: The role of supernatural beings in Confucianism is the focus of this paper. It discusses the “rationalism” of Confucianism in relation to the pre-Confucian period belief in witchcraft and magics. Confucian understanding of ghosts and spirits continued the thought that supernatural beings could influence real life but added to it a new meaning. Because of it the fear and differentiation of ghosts and gods were no longer a source of sacredness in Confucian ethics.

* 作者：秦鹏飞 北京大学社会学系 (Author: QIN Pengfei, Department of Sociology, Peking University) E-mail: fastharry@live.com

此文观点的提炼与表达得益于周飞舟老师的指导，林鹄老师也提出了许多建议，特此致谢。感谢写作过程中张浙航、宋丹丹两位同学的帮助。感谢匿审专家的宝贵意见。文中的疏漏之处，皆因自己学识浅陋所致。文责自负。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

In Confucianism, supernatural beings could be classified into categories of “ancestral spirits” and other ghosts and deities. The former was regarded as “human ghosts” as they were dead ancestors who brought life to their descendants. The latter included all non-ancestral deities such as “*tianshen*” (Heavenly God) and “*diqu*” (Earth Deity). Worship and sacrifice were the reciprocal duty people felt for the benefits they received from these supernatural beings. This reciprocity became the center piece of Confucian rituals. Thus, “honoring your origin and repaying your ancestors” had been the most important component of Confucian sacrificial rituals.

“*Xing-Qi*” (form vs non-form) theory helped explaining Confucian thought on the epistemological foundation of supernatural beings. On the one hand, Confucianism saw the interdependent and homogeneous relationship between men and their gods and ghosts. Sacrificial rituals were the direct way to communicate with supernatural beings with offerings. On the other hand, because the difference between material beings of men and invisible beings of supernatural world, the communication could only be experienced individually by the prayer. To have the access to the supernatural beings, one must “treat the dead like the living with sincerity and respect,” the same type of sincerity and respect of filial piety that one show to one’s parents. These two aspects demonstrate the ultimate role supernatural beings played in Confucian ethics.

Keywords: supernatural beings, rationalism, sincere and respectful heart, filial piety

一、引言

儒家思想究竟有没有宗教特征？

韦伯是直接将儒家思想目之以“儒教”的。¹ 尽管韦伯对中国宗教的观察有颇多可商榷之处，² 但仍为我们提供了一个分析儒家思想性

1. 当然，韦伯所关注的“宗教”，并不是儒家思想中有没有蕴含“宗教思想”，而是儒教伦理能够“生成”的“精神”和“心态”。

2. 韦伯对中国宗教的分析既有深刻的洞见，亦不乏曲解和误读。例如，韦伯认为儒教所极力崇拜的礼仪与因袭的礼节，只停留在“姿态和面子”的领域，大部分是“象征性”的，只为培养家长制传统支配结构中的“恭顺”心态和压制人的激情（韦伯，2004：225—226, 492；李猛，2010：17），这种认识至少是不符合儒家思想传统的内在逻辑的（更多的讨论可参见：李猛，2010；苏国勋，2011）。当然，具体的细节问题，我们也不必苛责过甚。

质的一般理论。韦伯为我们展现的“儒教”的性质,看起来似乎是矛盾的:一方面,儒家思想具有高度的“理性主义”的特征。“儒教,就其欠缺一切形而上学,几乎没有丝毫宗教根底的痕迹而言,是理性主义的,其理性主义的高涨程度,可说是处于我们可能称之为一种‘宗教’伦理的极端边缘的位置”(韦伯,2004:492)。另一方面,儒教又可谓“理性化”程度最低的。韦伯有两个十分明确的、判断宗教“理性化”程度的标准,即“宗教对巫术之斥逐的程度”(韦伯,2004:309)以及“它将上帝与世界的关系,以及根据这一关系建立的宗教本身与世界的伦理关系,系统地统一起来的程度”(参见李猛,2010:19)。韦伯所谓的宗教“理性化”的实质在于宗教的价值理性化与传统或者说巫术式的世界图景之间持久的紧张关系,从而持续性地反传统,也就是“祛魅”(李猛,2010:15;吕雨辰,2019:192—193)。例如清教伦理,尽管亦有其非理性的根源(“超俗世上帝的绝对不可臆测的决定”),但在“超俗世的上帝与现世……的关系上,却造成传统之绝对非神圣性的结果,以及要将既有的世界从伦理与理性上加以驯服和支配的无尽任务”(韦伯,2004:325)。从这两个标准来看,儒教的“祛魅”并不成功,因为儒家伦理适应现世的倾向,既没有产生过此世与另一个世界的紧张,也缺乏摆脱传统的真正力量(李猛,2010:18)。且从现世运作来看,巫术性的信仰之于“恭顺”和限制权力是“有用”的,³也使得对鬼神的敬畏或对巫术的信仰,渗入儒学伦理的隐秘之处(李猛,2010:8、18;吕雨辰,2019:193)。

以上只是对韦伯有关儒教之论述的极片面且最低限度的梳理。借由上面的论述,我们可以区分和澄清关于儒家思想性质的三个问题:

首先,“理性主义”并不等于“理性化”。韦伯所使用的“理性化”的概念是十分狭义的:从其关心的问题——清教伦理与资本主义的“亲和性”——来看,理性化的资本主义仅出现在西方;从“理性化”即是以非此世的新伦理祛巫魅、反传统反现世的机制来看,儒教以“敬畏鬼神为取向”(韦伯,2004:243)的思想内核,或者在现实中与“巫术”的共存甚至依凭的关系(韦伯,2004:273—281),都显示出以“理性化”的概念来解释或分析中国的宗教(如果有的话)是不合适的。相反,称儒家伦理

3. “鬼神并非没有评判道德的资格,相反的,在中国,正如在埃及一样,可以看到司法裁判上的非理性是建立在这样的信仰上,即受冤屈者的哭号会引来鬼神的报复”(韦伯,2004:243)。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

是具有“理性特征”的伦理，在韦伯的界定中就没有问题。当然，这与前引韦伯所说的儒家思想“欠缺宗教根底”并无关系，只是因为“理性”本身就是一个极其宽泛的概念，我们完全可以说儒家伦理对社会秩序或社会行动的安排是一种“价值理性”——相形于清教伦理“激情”地反抗传统，进而理性地“支配”世界，儒教则借由礼制抑制“激情”，从而理性地“适应”世界。

其次，在韦伯看来，儒教的“祛魅”是不彻底的，例如儒教作为正统对（更多是源于道教的）民间宗教或巫术的容忍或“低限度的共存”。这是现实层面的。我们可以看到中国历史上乃至今日都普遍存在的、“泛灵论”式的、散乱而不成体系的对民间神祇的信仰或宗教实践。在韦伯（2004：248）看来，这些民间神祇是被儒教所编纂的古典经籍所驱除的，换句话说，韦伯认为儒家思想中并没有这些泛灵信仰的位置。

最后，韦伯认为，儒教与巫术之间具有“隐秘”的联系，即通过“巫术损害”的畏惧或焦虑来强化传统秩序，使传统具有“神圣性”。这在一定程度上可以看作是儒家伦理获得“神圣性”的机制，而这一机制与对巫术或对鬼神的畏惧有关。⁴

倘若我们考察儒家典籍的话，就会发现韦伯的后两点认识都是有问题的：首先，儒家经典并没有驱除神祇（尽管经典中的神祇并没有民间神祇那么“泛滥”），这意味着韦伯所认为的“巫术”及其影响，或者说，对巫术或鬼神的畏惧，原本就是儒学精英在其伦理体系中承认的，这并不“隐秘”；其次，对神灵降祸的畏惧，也不能被看作是“理性”的儒家伦理获得“神圣性”的根本原因。换言之，对于巫术的或鬼神的这些“非此世”的事物，在儒教的“理性主义”中并不是如韦伯所言是“缺失”的，恰恰相反，巫术或者鬼神本就是儒教理性主义的一部分。也就是说，儒教伦理非但不缺乏此世与另一个世界的“关联”，且有一套完整而自洽的观念体系能够使儒教伦理建立起这种“关联”。这是韦伯分析儒教之“理性主义”时没有看到的。

综上，对韦伯之儒教分析的反思讨论就构成了本文的问题意识。具体来说，本文拟通过对儒家典籍中相关文本的梳理，一方面意图对从

4. 这并不等同于“没有祛魅”。“祛魅”就是祛除巫术并反“传统”（吕雨辰，2019：192），这也是一个与“理性化”相联系的极其狭义的概念。

根本上否定和排除“巫术”或“鬼神”在儒家伦理观念中之固有地位的观点进行讨论,另一方面希冀能够对在“鬼神存在论”背景下却不依赖“神罚”的儒家伦理之“神圣性”的获得机制进行探索。

二、文献综述:儒家思想的人文性与宗教性

已经有相当多的研究指出,儒家思想最初的渊源本就与原始社会的宗教或巫术有关,如马王堆出土的帛书记载孔子之言说:“吾与史巫殊途而同归”(转自洪修平,2014:41);《说文解字》释“巫”云:“能事无形,以舞降神者也”。巫以舞降神,表明其有通过完成一定的仪式来沟通神灵的能力,而作为接神仪式的舞,逐渐发展成一套繁复的仪文,便是最初的礼(李泽厚,2015:10)。殷周时期的礼制,正是源自原始时代的巫术礼仪。王国维(2015a)对殷墟卜辞的研究,也印证了礼原本就是用于“事神”的。⁵在《尚书》周初的文献中,凡言“礼”,都是指沟通鬼神的、祭祀的或丧葬的仪节(徐复观,2014:37-38)。⁶到周代以后,礼才扩大及人世间,成为规定人事行为的一套规范(李泽厚,2015)。殷周之际的变革,即从殷代的“巫风盛行”到周初的“人文勃兴”,也成为儒家思想得以产生的最大渊藪,这已经是学界的通识(傅斯年,2012;徐复观,2014;洪修平,2014;王国维,2015b;李泽厚,2015;陈来,2017)。随着历史的演进,儒学逐渐成为古代社会思想的显学。然则从原始社会的巫术时代到周初人文与理性的勃兴,乃至儒家思想的形成,并逐步成为古代社会的思想“大传统”,在思想的内在逻辑上,儒学究竟有没有逐渐驱逐“巫术”的成分,学界尚没有形成统一的认识。

或许我们通过梳理已经得到充分研究的“天”的概念,可以将这个问题说得更清楚。学界一般认为,发生甚早的“绝地天通”⁷是古代思

5. 《说文》:“礼(禮),从示、从丰(豐)”,卜辞中有“癸未卜贞肆丰”,“丰(豐)”字“象二玉在器之形”,古时行礼以玉,故《说文》云:“丰,行礼之器也”。由此,王国维(2015a:75)推断,“盛玉以奉神人之器……推之而奉神人之事通谓之礼(禮)”。

6. 《尚书》中“礼”字五见。《金縢》:“我国家礼亦宜之”,一般解释为以王礼葬周公,葬与祭本就有连带的关系;《洛诰》:“王肇称殷礼,祀于新邑”,“惇宗将礼,称秩元祀,咸秩无文”,“未定于宗礼”;《君奭》:“殷礼陟配天”。这四个“礼”字都是祭祀之礼的意思(徐复观,2014:37-38)。

7. 对“绝地天通”的记载见于《尚书》《国语·楚语下》。各家注疏考证“绝地天通”发生的时间微有不同,《国语》作者及郑玄认为是颛顼,孔安国认为是尧,朱子以为是舜。《楚语》对“绝地天通”的过程有详细的描述。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

想演进所经历的第一个重要事件。《尚书·周书·吕刑》记载：“(帝)乃命重、黎，绝地天通，罔有降格”(孔颖达,2015:775),大体意思是说帝命令手下的官员重和黎,断绝天神与地上的民众之间的交通往来,天神不能“降”地,地民不能“格”神,不能知鬼神之情状(“罔有降格”)。特别值得注意的是,这里的“天”,不仅包括了至高的天,也包括“鬼神”,对于地上的民来说,这二者之间并没有本质的区别。对此下文还会讨论。

张光直、李零、余英时、陈来等学者都认为,“绝地天通”的实质是当时的统治者进行的宗教改革,改革的目的是和结果在于否定民间自通天神,使沟通神灵的权力由官家独占(张光直,1990:139—140;李零,2015:8—15;余英时,2014:67—71;陈来,2017:18—25)。这也就意味着,“绝地天通”非但没有否认“天”或“鬼神”,反而极肯定其崇高的地位与能力,以至于统治阶层需要将其垄断。

不过,对于“绝地天通”之后思想演进的走向,学界意见并不一致。例如张光直(1990:139—140)就认为,统治者通过垄断沟通神灵的权力来分配劳动力与自然资源,也正因此,社会财富的创造与集中始终没有依靠生产技术与贸易革新(进而改变人与自然的关系)的手段,而主要依赖于通过“政治程序”对生产劳动力(人与人的关系)的控制。因此,人与自然的关系没有本质性的变化。由此,对天和鬼神的信仰也持续存在于古代文明演进的过程中。⁸

陈来的观点与张光直不同。陈来(2017:18—25,44)认为,“绝地天通”的意义,一方面在于官家独占沟通天和天神的权力,另一方面也使大部分“巫”职官化,被禁止与神灵交流,成为掌握着卜筮之术、天文历法等“专门学问”的技术官僚。这些专门技术在后来的历史发展中经历了“经验化”的过程,例如卜筮。卜筮原本是表达神示的手段,倘有天降的灾祸或人群的行动等,常需要巫进行卜筮,卜筮的结果就是神灵预示吉凶的征兆。商周时期,作为卜筮之书的《易》逐渐形成完备,将种种卜筮的结果(“卦象”)进行类型化与形式化,使卜筮的结果只依靠已经经验化的《易》的文本便可以得到解释,不复需要与神灵进行沟通(陈来,2017:79—85)。这种“经验化”,相应地也造成“巫”这一群体的更迭,李

8. 张光直(1990:134—141)认为,古代中国的文明发展史始终受到巫术性质的“萨满式的宇宙观”的支配与型塑。在萨满宇宙中,从天到地、从人类到禽兽、从文化到自然,都是一体而互相联系的。李零(2015:9)将之概括为“民神杂糅”式的宇宙本体论。

泽厚(2015:18)称之为“由巫而史”,将“史”视作“巫”之后新的职官团体。换言之,“巫”的职业化的过程,表征出古代思想演进的大方向是逐渐祛除巫魅与神灵的。

出于分析方便的考虑,我们不妨将张光直的观点看作是“有神”的认识论,将陈来的看法当作是“无神”的认识论。这两种认识论的分野同样体现在学界对殷周之际的“天”的理解上。

从古文献来看,周人相较于殷人,对“天”的态度发生了显著的变化。殷代文字中很少用“天”,一般用“帝”,不过二者的含义几乎没有区别(晁福林,1990)。殷代的“帝”(或“天”)是有意志的至高的主宰,殷王的威权在时人信仰中源于天命,《尚书·商书·西伯戡黎》篇曾记载文王进攻商的领地,商臣祖尹感到惧怕,对商王纣说国家将亡,纣却大不以为然,云:“我生不有命在天乎?”(孔颖达,2015:384)大体意思即是说,民欲亡我,但我的王权并不由民意决定,而是由天所决定的,天不欲亡我,乱臣反民便无碍政权。周人对天的态度却大不相同,《尚书·召诰》云:“惟不敬厥德,乃早坠厥命”(孔颖达,2015:586),是极言夏代与商代之王因不“敬德”而失“天命”,进而丢掉王权。周人“敬德”,强调现世的努力与人事,这正是周代人文与理性勃兴的最重要的体现。

值得一提的是,对“天”的态度的改变不能直接等同于“天”本身的含义也有改变。诚然,周代的“敬德”被看作是人的主体性极大提升的标志,即人不需要以谄媚的心态,全身心地投入宗教事务以求得天的欢心,在时人的信仰中,重德性、重人事、重此世的秩序就可以得到“天命”的青睐,但反过来说,重人事或者敬德,也仍然是为了“天命”能够降于其身。“以德配天”的人文转向,也并不意味着天的神圣性或权威性的退隐(洪修平,2014:39)。

“天”的这种主宰一切的地位,在孔子及其后的儒家思想传统中一直是被承认的。那么,“天”本身的含义是否也发生了改变?这就涉及前述“有神”和“无神”两种认识论的分别,就本文来说,也就牵涉到了儒家伦理之“超越性”的问题以及相关的伦理之神圣性的获得问题。

如前文所引,韦伯指出清教伦理的终极源泉是人格化而又超世俗的上帝,此世的罪恶与救赎的实践都是来自于上帝的召唤。正是由于上帝代表了清教伦理,故清教伦理具有不容置疑的神圣力量。但归根结底,这种力量是外在于一切此世中的个人的。这就是余英时(1992:8

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

—10)所说的“外在超越”的意思。对儒家来说,“天”诚然是一切终极价值的源泉,但这个“天”究竟是唯实论式的、“有神”的、有喜怒哀乐、能够降福降祸的“人格天”(余英时,2014:143),还是唯名论式的、“无神”的、只是体现为一般规律或绝对道德秩序的“形上天”(劳思光,2015:62—64),这实际从根本上决定了儒家伦理的“超越”形态。倘如前者,则儒家伦理的超越性像清教伦理一样,也是“外在超越”的,因为尽管儒家伦理没有与此世的紧张,但儒家伦理是被天或鬼神承认的,不遵从儒家伦理,便意味着巫术式的惩罚;而如果是后者,则意味着伦理神圣性的建立在逻辑上与“神罚”是没有关系的。⁹

余英时(2014:143)认为,前种看法太人格化而嫌过强,后者则过于非人格化而嫌太弱,真相“也许在二者之间”。这个观点看起来似乎比较暧昧,但并不是强行调和。余英时(1992:7—8)在另一篇文章中认为,孔子及其后的思想家并没有切断人间价值的超越性源头,也就是“天”;儒家的伦理和精神,也绝不仅仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神。不过他认为,古代思想的特点就在于既肯定“天”是超越的源头,又不去对这个源头穷追到底。人事的重点只在于“为仁由己”,己能尽心知性,则能知天,“天”是不能靠语言讲明白的,而是靠尽心为仁,用心去体验的。因此,儒学伦理是一种“内在超越”式的伦理,其超越的实践是每一个人自己的事(余英时,1992:7,9—10)。傅斯年的看法又与余英时不同。傅斯年(2012:124)认为,儒家思想重德的理性与虔敬信仰“天”的行为,是以时人对“知识”与“信仰”两分的形式并存的,¹⁰亦即就是说,种种人事的德性与崇拜或畏惧“天”的“信仰”之间并没有逻辑的关联。

相形而言,承认“天”的实在性(包括余英时和傅斯年),是比较公允的。周较于殷,乃至孔子时代,物质生产力尚无长足进步,我们很难想象,殷周之际的知识精英关于“天”的认识却能发生从“人格天”到“形

9. 这里所说的没有逻辑关系,是指“无神”的“形上天”下有一种关于伦理之神圣性的、自洽的认识体系,这一认识体系中并没有巫术或神灵的位置,而另有一种神圣性的根源。

10. 傅斯年(2012:124)说:“以为既信人力即不信天力者,逻辑上本无此必要,……周初人能认识人定胜天之道理,是其思想敏锐处,是由于世间知识饱满之故,若以为因此必遽然丧其畏天敬天之心,必遽然以为帝天并无作用,则非特无此必然性,且无此可然性。盖古代人自信每等于信天,信天每即是自信,一面知识发达,一面存心虔敬……。”

上天”的遽然变化。而从超越性的角度来看,不论是“无神”的道德秩序的还是“二者之间”的,或者作为“信仰”的“天”,都可以看作是“内在超越”的。唯一的区别在于,余英时所说的需要个人践行的道德伦理仍然有其神圣性的来源,只是这个源头没有被继续追究而已。我们不知道“天”为什么能够代表绝对的道德秩序,也不知道“天”的威权何以产生,只是既然有这么一套秩序,那么只需要努力去尽人事就可以了——在只有一个不加反思的、不需要依靠其威权与惩罚的“天”之下,仅凭伦理本身的“魅力”或人的“自觉”,就能够保证每个人去践行道德,是没有说服力的,更遑论“信仰”之天或“无神”的天。换言之,从整体的观点来看,我们完全可以肯定儒家思想强调“为仁由己”的个人道德实践,而不必寻求与“天”进行交易,确实体现出了“内在超越”的特征,但是,这几种“内在超越”式的理解仍然不能回答伦理本身如何获得神圣性的问题。

实际上,不论是“无神”的“形上天”还是“有神”的“人格天”,或者余英时所说的“二者之间”的“天”,这三种对“天”的理解方式都没有办法弥合的是,前文我们讲“绝地天通”时曾提到,“绝地天通”的“天”并不是一个单一的概念,而是既包括了至高无上的“天”,也包括了“鬼神”,绝地天通不止是不再与“天”交通,也不再与鬼神交流。又如《左传·庄公三十二年》:“国之将兴,神明降之,监其德也;将亡,神又降之,观其恶也。故有得神以兴,亦有以亡”(转引自王博,2014:17),这里的“神”就是“鬼神”的意思,而似乎与“天”起着同样的作用。鬼神是作为天的关系者而存在的,对天的理解自然也会影响到对鬼神的理解(王博,2014:17),反过来也是如此,理解了鬼神,也会帮助我们理解“天”的含义,进而理解“超越性”或伦理神圣性的问题。因此,对儒家思想中的“鬼神”进行讨论就是本文接下来的主要内容。

检索孔子关于“鬼神”的几条比较耳熟能详的言说,就会发现,孔子在其思想学说中非但没有任何摒弃“鬼神”的意思,反而将“鬼神”安置到了极为崇高的地位:

敬鬼神而远之。(《论语·雍也》)

《集注》:程子曰:人多信鬼神,惑也。而不信者,是不能敬。能敬能远,可谓知矣。(朱熹,1983:90)

子不语怪、力、乱、神。(《论语·述而》)

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

《集注》：鬼神造化之迹，虽非不正（怪、力、乱皆不正），然非穷理之至，有未易明者，故亦不轻以语人也。（朱熹，1983:98）

子曰：未能事人，焉能事鬼？（《论语·先进》）

《集注》：然非诚敬足以事人，则必不能事鬼神。（朱熹，1983:125）

从朱子的注解来看，孔子不轻易言鬼神，只是因为鬼神不到“穷理之至”则不能言，不言事鬼神，只是因为要事鬼神得先有足够的“诚敬”之心，而敬事鬼神的前提在于“信鬼神”。作为佐证，儒家礼制系统中最重要的部分，也正是对鬼神的祭礼。在这个意义上，我们也完全可以大方地承认，儒家思想并没有彻底祛除所谓的“巫术”的因素，正如清教伦理有其非理性的“超俗世上帝”一样。只是，超俗世上帝的“不可臆测的决定”是清教伦理“理性化”的根源，而下文以“鬼神”为中心的文献梳理却会表明，儒家思想对“鬼神”的认识已经超出了能够降福降祸的简单的“巫术”性认识，而有一套丰富完整的认识论。这套认识论与儒家伦理神圣性的建立确实是有关的。也即是说，孔子将天或者鬼神看作是超越性的源泉，而这个“鬼神”既不是余英时所认为的将之悬置并“存而不论”的，也不是韦伯或张光直所认为的依靠其对现世的影响力，建立起一套“外在超越”的践行伦理的路径。

我们不妨援引《礼记》中的两段材料，对这个问题进行简单的解释：

祭有祈焉。注：祈犹求也。谓祈福祥，求永贞也。（《礼记·郊特牲》）

祭祀不祈。注：祈，求也。祭祀不为求福也。（《礼记·礼器》）

“祈”即向神灵祈祷求福。两条经文的记述看似截然相反：《郊特牲》言“祭祀有祈”，是说王举行郊祭大礼，为民祈福；《礼器》篇说的是王者子孙祭祀宗庙，作为祭祀主体的“王”祭祀先祖时，如郑玄所注，“不为求福”。历代注疏家将之解释为“王”与“巫”的“分工”有异。而孔疏引郑玄《发墨守》云：“孝子祭祀，虽不求其为，而祝尸嘏主人曰：‘皇尸命工祝，承致多福无疆于女孝孙，来女孝孙，使女受禄于天，宜稼于田，眉寿万年，勿替引之’，此亦有祈福之义也。”（孔颖达，1999a:738）这表明在王的宗庙之祭中，其实也有向神灵求福的行为，且这一职责是由辅助祭祀的“巫”来担任的。《郊特牲》中的求福亦如是，不是王亲自来求福。显然，祭祀行为的发生是以被祭祀对象之“实在”为前提的，而从王与巫

“分工”的角度来看,辅助祭祀的“巫”本身是指向鬼神影响现实的能力的。但是,作为主祭者的、“不祈”的“王”究竟在做什么,我们并不清楚。不过,《礼记·祭统》中对主祭者的“职责”,有一个很明确的答案:

贤者之祭也,必受其福,非世所谓福也。

注:世所谓福者,谓受鬼神之佑助也。

疏:若水旱灾荒,禱祭百神,则有求也。故大祝有六祈之礼,大司徒有荒政索鬼神之礼。(孔颖达,1999a:1346)

疏中的“大祝六祈”“大司徒索鬼神”,便是巫向鬼神寻求佑助的礼节;但作为“贤者”的王,所受的“鬼神之福”,并不是求鬼神降下福佑的意思。张子言:“大抵无待于外”“若必待外以为乐,则常是不福”(张载,2015:380),朱子学生辅广的解读可谓最好注脚:“世所谓福,则不可必也……不求其如此,然后能尽祭之义,一有所求,义不尽矣”(《礼记集说》卷一百十四)。神灵能有福佑固然是好事,却是难以捉摸,无法预言的。正是因为这种福佑“不可必”的原因,作为主祭者的王与助祭的巫所不同的关键处,恰恰在于祭祀时“不祈(福)”。如辅广所说,王能“不祈”而尽“祭祀之义”,便能受“可必之福”;反过来,但凡“一有所求”,则“祭祀之义”便不能尽,“可必之福”亦不能必。综上,我们需要解答的是,面对神灵时,“不祈”的王在祭祀中的职责究竟何在,而“不祈”又是如何尽到“祭祀之义”的?尽“祭祀之义”,是否就能解释“可必之福”?本文希望通过回答这个问题,进而讨论儒家思想学说如何看待“鬼神”之影响现实的能力,并讨论儒家伦理“神圣性”建立的机制。

三、关于“鬼神”的知识性认识与儒家祀典

(一)“形气论”与鬼神之情状

考察儒家典籍,我们可以发现,儒家思想对“鬼神”存在的形态有着令人讶异的知识体系。《礼记·祭义》曾记载宰我向孔子问“鬼神”之事,孔子所论甚详,此处只取一小部分言之:

宰我曰:“吾闻鬼神之名,不知其所谓。”子曰:“气也者,神之盛也。魄也者,鬼之盛也。”(注:气,谓嘘吸出入者也。耳目之聪明为魄。)

“众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下,阴为野土。其气发扬于上,为昭明、焄蒿、凄怆,此百物之精也,神之

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

著也。”(注：焘，谓香臭也。蒿，气蒸出貌。上言“众生”，此言“百物”，明其与人同也，不如人贵尔。)(《礼记·祭义》)

又《左传》云：

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。(《左传·昭公七年》)

郑注“众生”“百物”，意谓儒家的“鬼神”体系——包括“天神”“地祇”和“人鬼”(见下文)——与世间所存在的种种事物在本质构成上都是一样的，都由无形的“魂”(“气”)和有形的“魄”共同构成。《左传》孔疏云：

人之生也，始变化为形，形之灵者，名之曰魄也。既生魄矣，魄内自有阳气。气之神者，名之曰魂也。魂魄，神灵之名，本从形气而有。形气既殊，魂魄亦异。附形之灵为魄，附气之神为魂也。(孔颖达，1999b:1248)

孔疏虽然是在讲人，但此处解释的仍然是“鬼神”的一般情况。魂气与魄同等重要，魂与魄聚合在一起才能“成物”，物之死也就是这种无形的魂气与有形的魄相分离。但人与物毕竟不同，《祭法》疏云：“万物无知，其死曰折；人为有识，故死曰鬼”(孔颖达，1999a:1299)，是以人贵于“百物”者，在人“有识”；人之“有识”，又在人有耳鼻口目。《祭义》疏云：

“气谓嘘吸出入”者，谓气在口，嘘吸出入，此气之体无性识也，但性识依此气而生。有气则有识，无气则无识，则识从气，生性则神出入也。故人之精灵而谓之神。云“耳目之聪明为魄”者，魄，体也，若无耳目形体，不得为聪明。(孔颖达，1999a:1325)

尽管人与百物皆由“魂气”与“形魄”构成，但人有口鼻耳目，故能有性识聪明。清儒戴震(2012:5)说：“盖耳之能听，目之能视，鼻之能臭，口之知味，魄之为也，所谓灵也”，“心之精爽，有思辄通，魂之为也，所谓神也”，因此，人与百物其死则形魄皆逐渐腐朽终归于土，然物之气发扬于上，为“焘蒿”“凄怆”，人之气却发扬为“昭明”。“焘蒿”“凄怆”大抵如钱穆(2011:75)所说，“焘蒿有一种温暖义，如人接春夏百物之气，即感其如是。凄怆有一种愀凉义，如人接秋冬百物之气，即感其如是”，类似于生人体感上温暖或寒冷的感受，同时，物之生命也在形气分离时完结(“折落颠坠，断而不可续”)。“昭明”者，清儒孙希旦(2010:1220)解释为“光景之著见”，人死后虽然形气两分，然因这种气上“附”着人生前的“性情”与“灵识”，又可与生人的情识相感触、相通接，因此，人的“魂气”

始终不能泯灭。《论语》云：“非其鬼而祭之，谄也”，意思是子孙只能祭祀其祖先，祭祀别人的祖先就是谄媚，一定程度上也是基于这种“形气论”的认识。朱子说：

祖考之精神魂魄虽已散，而子孙之精神魂魄自有些小相属。故祭祀之礼，尽其诚敬，便可以致得祖考之魂魄。（黎靖德，1988:46）

又如王夫之(2011b:1103)云：

人之没也，形阴于土，气散于空，而神志之返于漠者，寓于两闲之气以不丧其理，故从其情志所专一者，而以情志通之，则理同而类应。盖惟孝子慈孙本自祖考而来，则感召以其所本合之气而自通，此皆理气之固然。

正因这种基于形气论的“神能来格”之理，才有了祭祀之礼。董仲舒云：“祭者，察也，以善逮鬼神之谓也。善乃逮不可闻见者，故谓之察。……察也，祭然后能见不见”（董仲舒，1975:561），是说行祭礼的“结果”，在于见到“不(可)见”的鬼神。王夫之(2011a:159)《中庸训义》云：“夫祭以尽崇先之志，则非苟举其典，而可侈尊亲之盛也，将必有毕竭其孝养之忧于神者，以冀冥漠之来格”，就此而言，凡是祭祀鬼神，其直接目的都是为求得被祭祀的鬼神能够“来格”。¹¹《中庸》极言“格神”之盛状：“洋洋乎如在其上，如在其左右”，在其上，在其左右，都是实实在在，表示鬼神是来与生人相接的。

但我们并不能用这种基于“形气论”的“神能来格”之理直接解释前述“祭祀不祈”的行为，因为“祭祀不祈”并不意味着“神能来格”，既然“不祈”，必定有其他祭祀中的行动；同样，“格神之理”也不能直接解释前文《祭义》所说的“君子之祭，必受其福”。换句话说，将“必受其福”解

11. 从这里我们也可以看出，儒家家对所谓的“绝地天通”的理解，其实并不全是官民之间对祭祀权的争夺，因为祭礼是全体社会成员都需要举行的，只是各自的祭祀对象不一样（见下文）。最简单的例子就是“祖先神”，每个人都需要祭祀其祖先，而每个人的祖先是不一样的，官家独占祭祀权的理解方式，不能解释庶人平民祭祀其祖先的行为。我们不能说庶人的祖先就不是“鬼神”了。《尚书》是最早记载“绝地天通”的文本，历代注疏家也从未做出过统治阶级垄断祭祀权力的解释。例如孔颖达(2015:775)的疏文所强调的其实是“定上下之分，使民神不杂，则祭享有度”，在孔颖达看来，“祭享有度”才是“绝地天通”的意义所在，这其实就是所谓的“绝淫祀”，就是“不祭非鬼”，即强调每个人都有其特定的祭祀对象，不能祭祀不合礼制的或不应该祭祀的鬼神。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

释为君子“能与神接”，与向鬼神祈求“降下福佑”一样，都是不恰当的。实际上，这两种理解在本质上并无不同，祭祀之人既“能与神接”，自然可以“顺便”向神央求种种福佑——毕竟自己是鬼神的子孙——而这恰恰又把“格神”看作了“可必”的。

鬼神是无形的“气”，与有“形”的生人的区别显而易见。王夫之《中庸训义》说，“鬼神”之情状在于“不可见”与“不可闻”：

人所可见者，形也，而就形以视之，而不得。夫形有大小，各有其量，而无形者无量之可测焉。人所可闻者，声也，而循声以听之，而不得。夫声有喧寂，各因其时，而无声者无时之可揣焉。此天下之至隐者乎！乃其不可见、不可闻者，固非无也。……若夫“神”者，其为诚为信，为消为息，取给于至足之中，固可随机而动，其格也不可揣度也。（王夫之，2011a:147）

《中庸》说神之形状“不可度思”，正是对船山之论的最好概括。换句话说，“神”与“人”有“无形”与“有形”的区隔，“神”能“来格”，于生人可求之，却仍然是“不可必”的。故《中庸》“洋洋乎如在其上，如在其左右”，又有一个“如”字。这个“如”字与《论语》“祭如在，祭神如神在”之“如”同义，并不是说“形气论”的“神能来格”之理是虚妄之言，而是像朱子所说，是一种“主宾”的（或“视角”的）转换：

《祭统》所说“如有见闻”，《论语》所说“祭神如在”，皆是主于祭者言。此章（《中庸》）言“使天下之人齐明盛服，以承祭祀”，¹²是主于鬼神而言。自有宾主。（朱熹，2002:2959—2960）

就“神”或“魂气”而言，因其附着生人的种种“情与识”，其本身并不能泯灭，而有与生人感通之“理”；但就生人而言，因无形无声，“神”或“魂气”的“往来之节”并不能被生人所把握。“如在”者，是以“鬼神”之“存在”为前提的。朱子专门强调：“又来喻言‘如其神之在焉，非真有在者也’，此言尤害理。若如此说，则是伪而已矣，又岂所谓诚之不可掩乎！”（朱熹，2002:2960）。儒家思想最重视“诚心诚意”，倘使没有鬼神，那么整个祭礼系统就没有任何意义了，因为从最开始就是“伪”的、假的。

这种基于“形气论”的对鬼神的认识，是儒家伦理体系容纳“鬼神”的前提，而“鬼神”体系的“成员”又是极其丰富而井然有序的。这体现

12. 《中庸》：“使天下之人齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。”

在儒家对不同的鬼神有不同的祭祀礼仪，每一位社会成员有资格祭祀的鬼神也不一样，由此形成了相当宏博的祭祀体系。

(二)礼制体系中的“鬼神”与“人鬼”祭祀的三种逻辑

儒家祭祀制度中有一个特别有意思的鲧(禹之父)的例子。考察典籍，我们可以发现鲧同时享有三种祭祀，这三种祭祀的缘由却又全然不同。

第一种见于《左传》，记载的是对为“厉”的鲧的祭祀：

郑子产聘于晋。晋侯疾，韩宣子逆客，私焉，曰：“寡君寢疾，于今三月矣，并走群望，有加而无瘳。今梦黄熊入于寝门，其何厉鬼也？”对曰：“以君之明，子为大政，其何厉之有？昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀也乎？”韩子祀夏郊，晋侯有间。（《左传·昭公七年》）

郑大夫子产前往晋国聘问，适逢晋侯(平公)寢疾，三月不愈。晋大夫韩宣子于子产云：平公有疾，遍祷上下神祇，疾病反而日渐加重(“并走群望，有加而无瘳”)。平公寢时梦见有黄熊入室，请问是何厉鬼作祟？子产对答曰鲧。韩宣子祀之，平公病渐愈(“有间”)。“厉”就是厉鬼，对其详细的表述见于《礼记·祭法》：

王为群姓立七祀……(五)曰泰厉；……诸侯为国立五祀……(五)曰公厉；

注：此非大神，所祈报大事者也。小神居人之间，……《春秋传》曰：鬼有所归，乃不为厉。

疏：“泰厉”，谓古帝王无后者。此鬼无所依归，好为民做祸，故祀之也。……“公厉”，古诸侯无后者。诸侯称公，故其鬼曰公厉。……(注)引《春秋传》昭七年子产辞，证……有子不为厉也。(孔颖达，1999a:1305-1307)

从《祭法》这条经文来看，鲧也就是“公厉”(“古诸侯无后者”)。郑玄引《春秋》“鬼有所归，乃不为厉”，意思就是说凡为“厉”者，皆因无后代为之设祀，但凡有祀，则不为“厉”。“鲧”并非无子，仍旧为“厉”，是由于到了春秋时期，对他的祭祀已经断绝的缘故(“其或者未之祀也乎”)。祭祀断绝的后果，如孔疏所说，便可能对现世作祟(“好为民做祸”)。值得注意的是，经文指出“厉”好做祸，并不是对“鬼神”做出某种类型学的划分，因为“厉”与“非厉”是相对的，鬼神是否做祸(或是否为“厉”)的关

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

键只在于生人能不能对其尽到祭祀之礼，至于鬼神本身，并不以“厉”和“非厉”为根本的分类原则。

第二种。前文《祭法》中所说的“厉”，是就没有后人对其祭祀的一般情况来说的。古帝王诸侯无后者数不胜数，都可以被称为“厉”，郑玄作注，将“厉”划归为礼制体系中诸多“小神”中的一种。与“小神”相对的还有“大神”，鲧与众多“厉”的不同之处，在于他同时又是一位“大神”。《礼记·祭法》又云：

夫圣王之制祭祀也，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。是故厉山氏之有天下也，……帝啻能序星辰以着众；尧能赏均刑法以义终；舜勤众事而野死。鲧鄴洪水而殛死，……文王以文治，武王以武功，去民之灾。此皆有功烈于民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。

注：此所谓大神也。……族犹类也，祀典谓祭祀也。

疏：此经总明其功有益于民，得在祀典之事。……以死勤事，舜及鲧、冥是也。……自厉山氏以下，所得祀者，皆有功烈于民也。……非此族谓非厉山氏以下，及日月丘陵等无益于民者，悉不得预于祀之典也。（孔颖达，1999a:1307—1309）

在此语境下，鲧是作为“有功于民”的“大神”而享祀的。

《祭法》这一小节也为我们指出了儒家礼制体系中“鬼神”的一般性分类大体有三：一是“天神”，如“日月星辰”；二是“地祇”，如“山林川谷丘陵”；三是“人鬼”，即人死后所变的鬼神，此处历数自厉山氏以下的上古帝王诸侯，如尧、舜、禹、汤、文王、武王等，皆属人鬼。“鬼神”一词又是三类的统称，如《礼记·祭义》孔疏云：“对而言之，天曰神，地曰祇，人曰鬼；散而言之，通曰鬼神”（孔颖达，1999a:1326）。当前绝大部分思想史研究都继承了这种对鬼神的分类方式（陈梦家，2004；晁福林 1990；陈来，2017）。《祭法》的这段经文对“人鬼”的列举是穷举式的，尽管这些人鬼有其作为“祖先神”的身份，但与我们惯常所认为的祖先神，也就是父、祖、曾祖、高祖这些“人鬼”，并不完全相同，最多只能算是“人鬼”中的特例。

这些特别的“人鬼”在此与“天神”“地祇”并称，统被郑玄视作“大

神”，是由于这些人鬼生前的事业和贡献具有“公共性”或“普遍性”的特征。宋儒卫湜引陆佃说：“言稷、言誉、言尧、言鲧、言禹、言黄帝、言颛顼、言契、言冥、言汤、言文王、言武王，以著四代禘、郊、祖、宗，非专为私恩也”（《礼记集说》卷一百九）。所谓“私恩”，是指人鬼作为祖先，对其子孙后代及其家族的贡献，陆氏专门强调“非专为私恩”，就是说这些人鬼的贡献是不限于其家族的，这也是“有功烈于民”的意思，正如日月星辰等“天神”为“民所瞻仰”，山林川谷等“地祇”是“民所取材用”一样。具体到鲧的事迹，其治水虽然不成功，但终究是“以死勤事”，为大众立了一个“勤”的榜样与典范。宋儒吕大临（2015：78）说：“禘郊祖宗，虽皆祀其先，然必推其先世有功德者，非此不在祀典”，强调因“有功烈于民”而享祀，标准十分严苛。《祭法》历数厉山氏以下因其“功”而享祀的人鬼不过十余位，也就是说，这十余位以外的“人鬼”便不能出于“有功烈于民”的原因而享祀了。

既有被祭祀之人鬼，则必有主祭的生人。若将主祭者同样纳入考量的范围，我们更可以看到这些“有功”之人鬼的特殊之处。《论语·为政》孔子说：“非其鬼而祭之，谄也。”郑玄注说：“人神曰鬼，非其祖考而祭之者，是谄求福。”（刘宝楠，2009：74）孔子之言，意在强调身为行祭祀之礼的生人，只应当祭祀自己的先祖；而《左传》中记载为鲧设祀，主祭者是身为晋国大夫的韩宣子，并不是鲧的子孙。也就是说，前述因“无后”而为“厉”的人鬼和此处“有功益于民”之人鬼，都不能与孔子所说的“其鬼”直接对应，但我们也不能说韩宣子对“鲧”的祭祀就是“谄”，因而孔子的话也就涉及对鲧的第三种祭祀，即作为“祖先”的“宗庙之鬼”鲧。孔子的言论表明，“宗庙之鬼”是不能被自己的子孙后代以外的人祭祀的，故而对鲧的祭祀集中在夏代。相形于前两种“人鬼”，“宗庙之鬼”显然是最具一般性的：各人祖先不同，但各人都有祖先；鲧是禹之父，文王是武王之父，但禹和武王都有“父”——基于这种一般性的“祖先（神）”与子孙的关系，遂产生了祭礼中最重要的庙制体系。

作为“祖先神”的鲧，必须纳入庙制中才能得到较好的理解。此间尚有许多曲折，留待下文。此处先对上文的三种祭祀进行一小结。《礼记·祭法》开篇云：

有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。

注：“禘、郊、祖、宗，谓祭祀以配(天)食也。”

禘、郊、祖、宗，是四种祭祀之礼，谓主持祭祀的“王”在祭天（“上帝”）时，要以自己的先祖配食，如鯀是夏郊，就是说夏代举行郊祭时，上帝享食祭品，而以鯀“陪同”上帝；而鯀享祀夏郊，是指不论是夏代的历世君王，还是夏代以后（如《左传》中的韩宣子），皆要以夏郊之礼对鯀进行祭祀。因此，在这一个夏郊礼中，对鯀的祭祀同时兼有三重理由：其一，是为了防止鯀变身为“厉”，在现世中作祟降祸；其二，是因鯀治水，“有功烈于民”，具有不仅对其家族与子孙，还有对黎民百姓的大贡献，故需要为其立祀；其三，鯀本身是夏王的先祖，又以“祖先神”的身份接受其后代的祭祀。

从第一种理由来看，鬼神为“厉”做祸（或降下福佑），这种对现世的影响力，在儒家经学文献中从没有被否认过。实际上，鬼神的这种能力在相当长的时间内仍然存在于古代人的信仰中，并非“理性化”之后被消泯或被全数赶到了思想的“小传统”中。如唐代韩愈（2015：30）作《原鬼》：“民有忤于天，有违于民，有爽于物，逆于伦而感于气，于是乎鬼有托于形，有凭于声以应之，而下祸殃焉……”，仍然承认这种能力。古代物质文明并不发达，将难以解释的祸福之事归因于鬼神无可厚非。不过，孔子及其儒家思想将人从鬼神的支配下解放出来的相当关键的一环，是在承认鬼神具有现世影响力的前提下，又指出这种影响力在概率上的或然性，也即是前文《祭统》所说的“不可必”的特点。正因这种影响力的“不可必”，故生人完全投身于取悦鬼神便没有什么意义，而儒家经典与后世历代儒家对鬼神的讨论也都不主要基于这种影响力来发言。但《祭统》又说君子必受“可必之福”，这又与后两种祭祀理由相关。这也表明，上述三种祭祀理由本身有着本末之别。相形于第一种理由而言，后两种为鯀设祀的原因居于更加本源的地位，但二者之意义又有根本不同。

四、儒家祭礼的意义与祭祀实践中“诚敬”的心态

（一）宗庙之祭与“报本追远”

鯀以“祖先神”的身份受到后代祭祀，属于“宗庙之鬼”，也即庙制系统中的一员。《礼记·祭法》记“宗庙之鬼”曰：

天下有王，分地建国，置都立邑，设庙、祧、坛、禴而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙、一坛、一禴：曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之；远庙为祧，有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为禴。坛、禴，有祷焉祭之，无祷乃止。去禴曰鬼。诸侯立五庙、一坛、一禴……大夫立三庙、二坛……适（嫡）士二庙、一坛……官师一庙……庶士、庶人无庙，死曰鬼。

人死称“鬼”，但依照有“爵”无“爵”的标准，又将父、祖、曾祖、高祖等分别命名为“考”“王考”“皇考”“显考”等；庶人无爵，人死曰“鬼”，表明在“形气论”的意义上，人死之后的本质都一样。以上各位祖先均有庙（牌位）。宗庙之制最基本的原则本于“亲疏多少”，“亲疏”也就是“亲亲”，遂有由父及祖，由祖及曾祖、高祖之祭祀，及至高祖以上（如高祖之父）的祖先，亲亲之道则绝，因此即如天子诸侯，最远也不过往上溯及至高祖，故有四庙。正由于此，这四庙有“迁（毁）庙之制”，即下一代天子继位之后，便将上一代天子的高祖牌位，依照昭穆的顺序迁入“祧”中（诸侯无“祧”，迁于祖考庙）。“多少”指的是“尊尊”，遂有“五、三、一”之数，也就是说，依照“爵”之尊卑的标准，天子诸侯可以立四庙，连同自己，共有五世；大夫卑于天子诸侯，故只能立三庙；士卑于大夫，只能立一庙。可见“多少”之数，绝不能超出“五世”的范围。也就是说，亲亲与尊尊的原则体现于庙制中，以亲亲更为根本。因此，尽管天子、诸侯又有“不迁之庙”，¹³如周天子不迁始祖与文武二王（“远庙”），与高、曾、祖、父合为七庙；诸侯不迁始祖，合为五庙，但对于先祖的“常祭”，也就是经文中的“月祭”，只到高祖；对不迁之庙的祭祀，则不是“常祭”。

至于鯀作为祖先神所享祀的夏代郊祭以及禘、祖、宗等祭祀之礼，显然也与常祭不同，但依然遵从“亲亲尊尊”的逻辑原则。“尊尊”的原则很容易理解，禘郊祖宗之祭，只有“王”才有资格举行，而“亲亲”的原则还需进一步解释。

孔子的弟子子夏为《仪礼·丧服》做传说：“禽兽知母而不知父。野人曰：‘父母何算焉？’都邑之士则知尊祢矣，大夫及学士则知尊祖矣。诸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出”（《仪礼·丧服传》）。就此而

13. 大夫则复杂一些，此处言常例，不再解释大夫庙制。可参见：林鹄，2015。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

言，人之所以有尊卑的分殊，其原因在于个人“德识”的不同。清儒曹元弼说：“盖爵尊者识深，而孝思所格者远。位卑者识浅，而敬意所致者近”（转引自林鹄，2015：61）。其“所格”“所致”者，正是作为子孙，依照自己的尊卑身份溯及的自己的祖先，而“格致”的起点，其实是从“父”开始不断上溯的。换句话说，自上而下言之，从天子到庶人，因爵、因德识的差异，有祭祀对象或上溯世数的差异，但自下而上言之，无论尊卑，父、祖总是被祭祀的对象，一如《仪礼·丧服》中为父服三年至重的“斩衰”服，至尊的天子为父服三年，最卑的庶人亦为其父服三年一样，即使是最卑的庶人、庶士，虽然无庙，却也仍然有对父、对祖的祭祀。¹⁴

抛开尊卑的身份不谈，对于一个人来说，对其亡父的祭祀，无疑也是最重要的。因“父”无分贵贱，皆能够因“生己”之德与“天”之“生生”之大德相配。《孝经·圣治》云：

孝莫大于严父，严父莫大于配天，则周公其人也。

郑注：尊严其父，莫大于配天，生事敬爱，死为神主也。

……上帝者，天之别名也。

御注：谓父为天，虽无贵贱，然以父配天之礼始自周公，故曰其人也。

经云“周公其人也”，表明以“父”来配天为周公首创。郑注与御注（指唐玄宗李隆基为《孝经》作的注）的根本逻辑一致，但侧重点又有所不同。

郑注云“死为神主”，表明此注针对“爵尊”的王而发。“死为神主”说源于《公羊传》：“自外至者，无主不止”（《公羊·宣公三年》）。“自外至者”，也就是所配的“上帝”（天）——只有王有资格举行祭天之礼——郑玄又引之注《丧服小记》：“王者禘其祖所自出，以其祖配之”（《礼记·丧服小记》），疏云：“外至者，天神也。主者，人祖也。故祭以人祖配天神也”（孔颖达，1999a：962—963）。“无主不止”，即是说要以人祖做“主”，以配上帝。以祖作“主”的原因，便是所谓的“报本追远”。“报本”与“追远”的意思并不相同，所报之“本”即是“父”。何休《公羊解诂》说：“必得主人乃止者，天道暗昧，故推人道以接之”（转引自皮锡瑞，2016：70），就是说天地有生生之大德不知以何相配，只好以人道之“生生”，也

14. 《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”

即父母赋予子女生命的德性与之相配。明儒王夫之(2011a:161)说：“万物本乎天，则上帝之与我陟降左右者(即“死为神主”)，实所生之理，与乾父坤母而不相离也”，正是为了说明父母能够体现这种“生生”的天理天道。王之父母为王之“本”，因此王需要“报本”，而报本的“方式”便是“以父配天”；“追远”则是由父及祖，不断上溯。“王”与庶人不同，王因德盛爵尊，其“识深”，故能“致孝远”，能由父溯及更远的先祖，因而有“禘、郊、祖、宗”等多种配天之祭，这都是“追远”从而“以祖作主”。卫湜引长乐陈氏说：“盖先王以谓吾之亲出于其祖，而吾之祖又出于其所自出之祖，故审谛其祖之所自出者，而祭于丧毕之五年，¹⁵然后于吾追远之心，有所能尽。”(《礼记集说》卷一百八)

王之所以能“追远”，其根源仍然在于对“父”的“报本”。庶人卑，其“识浅”，不能有追远的能力，但于父则仍“天之”，是故御注又基于作为“类”的“人”而发，凡人皆有父母，故人无分贵贱，其父皆可得配天。

回到鲧是夏郊的例子上来。有夏一代，经历十余世，历世的夏王都在郊祭时以鲧配天，对后世的夏王来说，对鲧的祭祀便属“追远”，即报其父，也就是上代夏王之本，并体会其父报本之心，追远而及于鲧。王朝更易，夏、商、周三代所郊之祖不同，其根源也不过是当世的王谓其父祖所出之祖不同而已，“以父配天”的逻辑却一以贯之。《礼记·祭义》云：

天下之礼，致反始也。……

注：致之言至也，使人勤行至于此也。致于反始，谓报天之属也。

疏：反始报天，是厚重其本。(孔颖达，1999a:1324)

清儒郭嵩焘(1992:580)说：“‘反始’者，万物本乎天，人本乎祖，德小者推之一身之从出，反之祖以报之；德大者又推乎万物之从生，而反之天以报之，故曰‘厚本’。”祭礼最重要的意义，便在于“报本反始”，这正是祭礼过程中王的“职责”之所在。王在禘郊祖宗等祭祀中是主祭者，泛言之，在没有王参与的祭礼中，主祭之人在宗庙里“祀乎其先”，又何尝不是出于“报本反始”的动机，毕竟自天子至庶人，人人都有其父，人人以其父为“天”。

相形于前述“有功烈于民”之人鬼，显然配天之“父”及由“父”所及

15. 礼，五年一禘。

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

之祖、始祖等人鬼，为其设祭祀的意义更具一般性和根本性。因“有功烈于民”者，不外乎因生前的事功，为后世的人群生活提供一个好的生活的图景，如“皇帝正名”“契为司徒”等，是能立“名教”之法；或树立某种典范，如“尧均赏罚”“舜勤众事”等。而以父配天、为父设祀的原因，则触及儒家学说中最根本的、关于人群生活本身所具有的性质的面向——如子夏所说，不承认“父子”的关系，也就成了“不知父”之“禽兽”了。周公首创的以“父”来配至高无上的“天”的礼，更是将“父行”或“父子”之伦强调到了极致，成为儒家思想讨论人群生活性质的最根本的起点。

但问题至此并没有结束。一方面，所谓“子天父”“以父为本”，其实是出于主祭者与被祭者之间固有的“父子”关系，至于被祭祀者是否以鬼神的形态存在，似乎与这种“子天父”的逻辑完全无关——照此，则不必对鬼神作一实在论式的理解；另一方面，所谓“报本反始”，只是对儒家祭礼所应当有的意义进行的总结，前文的梳理也不过是通过“子天父”的逻辑来解释“报本追远”的意思，这仍然十分抽象。我们知道，王行祭祀时“不祈”，但这不能与“报本追远”直接对应起来。“报”是回报、报答的意思，我们很难解释王在祭祀过程中不祈福就是在报答父母生己之大恩或是在“报本追远”以“反始”。而关于“可必之福”，也无任何头绪。

理解上述问题的关键线索，还在于前文郑玄注的“死为神主”。“死为神主”即以祖“配”天，这不仅是“万物本乎天，人本乎祖”的抽象的“生生”之德性的相配，而且是实指，意谓在祭祀时有天（上帝）降（“陟”），亦有祖先的神灵降，天与祖先共同来食用祭品，以天为主，以祖为配；同样，《中庸》中所说的“祀乎其先”的宗庙之祭，于祭祀时，也是有祖先的神灵来到宗庙之内的。换言之，主祭者如何“求神来格”，也即祭祀时的实践与礼仪，对我们理解“不祈”的行为和君子的“可必之福”至关重要。

（二）祭祀实践中“诚敬”的心态与“孝”的伦理

《论语·八佾》篇中说：

祭如在。祭神如神在。

何晏《集解》：祭如在，言事死如事生也。

朱子《集注》：程子曰：“祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。

祭先主于孝，祭神主于敬。”愚谓此门人记孔子祭祀之诚意。

（程树德，1990：175）

何晏、程子与朱子解经，各有所指又一以贯之，尤以朱子所说最为

精到浅白。我们不妨以此三人之言为线索,限于篇幅,主要对前半句,也就是“祭如在”进行讨论。

先言朱子。由前文我们可知,祭祀的直接目的在于主祭者能够“格神”,使神能来享用祭品,只有神享食了精心准备的祭品,才算得上“报答”。所格之“神”,由于“子天父”而“报本”的原因,在所有的祭祀之礼中,以“祀乎其先”的宗庙之祭最为重要。“祭如在”者,正是指宗庙之祭。《论语》微言大义,朱子《集注》谓“祭祀之诚意”本于《礼记·祭义》:

致齐于内,散齐于外。齐之日:思其居处,思其笑语,思其志意,思其所乐,思其所嗜。齐三日,乃见其所为齐者。

注:“致齐”,思此五者也;“散齐”,七日不御、不乐、不吊耳。“见所为齐者”,思之熟耳。

“齐”其实是“斋”,也就是斋戒的意思。“于内”“于外”都是指祭祀的场所,也就是宗庙之内外。祭祀之中有主祭者与助祭者,这些人在祭之日十日前,先有“散齐”七日,即是说参与祭祀之人“皆就其室(自己的住所)而迁坐”,七日中,“不饮酒,不茹荤,不御于内,以清其神;不吊死问疾,不听乐,不莅刑名,以一其志”(王夫之,2011b:1102);“散齐”是为“致齐”做准备,近祭三日,则主祭者与助祭者进入庙门之内“致齐”,思死者生前动止之容、心之所期所向、乐为之事、喜食之味等。“致齐”的目的,在于使祭祀者之心“湛然纯一”,意思就是要使祭祀者全心全意投入即将进行的祭祀上,不容有他思。“乃见其所为齐者”,即能格所祭之鬼神。这种湛然纯一的心理状态,朱子称之为“祭祀之诚意”。《八佾》曰:

祭如在,祭神如神在。子曰:“吾不与祭,如不祭。”

《集注》:又记孔子之言以明之(“祭祀之诚意”)。言己当祭之时,或有故不得与,而使他人摄之,则不得致其如在之诚。故虽已祭,而此心缺然,如未尝祭也。范氏曰:“君子之祭,七日戒,三日齐,必见所祭者,诚之至也。是故郊则天神格,庙则人鬼享,皆由己以致之也。有其诚则有其神,无其诚则无其神,可不谨乎?……”(程树德,1990:175)

就此而言,前述“形气论”的“格神之理”只是祭祀格神的必要条件而非充分条件,主祭者有此诚心才是最重要的,若无此祭祀之诚意,断无“神能来格”的可能。故朱子在《语类》中又说:“神之有无,皆在于此心之诚与不诚,不必求之恍惚之间。”(黎靖德,1988:620)

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

次言程子，并对“敬”字加以讨论。朱子《集注》引用程子的话：“祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先主于孝，祭神主于敬”（朱熹，1983：64）。“祭如在”，指祭祀先祖；“祭神如神在”，指祭祀其他的鬼神。祭祀外神的原因如前《祭法》所述，是因日月星辰为“民所瞻仰”，山林川谷是“民所取材用”，或是人鬼“有功烈于民”，故亦需要“报之”，只是不若所“报本”的“生生”大德那么“重要”。不论是先祖还是外神，主祭者“祭祀之诚意”都万万不可或缺，即朱子所谓的“爱敬虽不同，而如在之诚则一”（黎靖德，1988：619）。但毕竟“外神”与主祭者没有血缘关系，因此程子别以“主于孝”与“主于敬”。这并不是说“孝”中就没有了“敬”，人子对于其父母、祖父自然有敬的成分在，而可以以“孝”概之；于外神没有“孝”，“敬”字便被程子突出和强调。那么，如何理解“敬”字呢？

实际上，所谓“敬”，在更早的儒家文本中并非全指心态。郑玄《周礼·春官》注“巫”云：“古者民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正”（贾公彦，1999：739）。郑注本于《国语·楚语下》，¹⁶韦昭《国语》注说：“齐，一也。肃，敬也。衷，中也。义，宜也”（转引自孙诒让，2015：2231）。“敬”其实是“肃”的意思。《说文》“肃”：“持事振敬也。……战战兢兢也。古文肃从心从卩（节）”。《说文》引《诗经》“战战兢兢”之语解“肃”，好比以手执玉，生怕将其打碎，引申之意即为“执事”之时有节制（刘百闵，1968：73—74）。这是“从卩”。又“肃”字“从心”，如《尚书·洪范》“恭作肃”，郑玄注“心敬”，疏云“貌能恭，则心肃敬也”，因此“敬”字之心态上的含义都是与外在的仪表或执事时的仪节相配的。孝子祭祀并非无“敬”，敬字全体现于祭祀中种种“执事”的仪节。《礼记·祭义》曰：

孝子之祭也，尽其虑而虑焉，尽其信而信焉，尽其敬而敬焉，尽其礼而不过失焉。进退必敬，如亲听命，则或使之也。

注：言当尽己而已。如居父母前，将受命而使之。

孝子之祭，可知也，其立之也，敬以讫；其进之也，敬以愉；其荐之也，敬以欲；退而立，如将受命；已彻而退，敬齐之色不绝于面。

可见，对“敬”字的理解，相对于“诚”来说，更偏向于主祭者外在的行动与表现。然则“敬”字心态上的含义，又可以略加申说。《礼记·祭义》曰：

16. 即“绝地天通”的传说。

孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然如弗胜，如将失之。

心态上的“敬”，《说文》引用《诗经》“战战兢兢”之语释之，确然是至当之论。本节疏云：“言孝子对神，容貌敬慎，如执持玉之大宝，如奉盈满之物”（孔颖达，1999a:1318）。孝子面对鬼神，其心态是“诚惶诚恐”的。此处先后以“执玉”、“奉盈”、“如弗胜”作比，完全是因为孝子害怕因礼数不到或礼节不周，使父母祖先之神“失之”，或不来格，无法尽到对神“敬享”的责任和孝心，因此必须小心翼翼。

最后言何晏。朱子所谓祭祀之“诚”与程子所说执事之“敬”，虽然言及心态，却绝不是空洞的缥缈之语。何晏谓“事死如事生”，正是将这种诚与敬安置到了具体的父子人伦之中，并彻底将其归于人事的范畴。“事死如事生”说亦本于《礼记·祭义》：

文王之祭也，事死者如事生。

《祭义》又云：

父母既没，必求仁者之粟以祀之，此之谓礼终。

君子生则敬养，死则敬享，思终身弗辱也。

注：享，犹祭也，飨也。

孝子之孝心或所谓“终身”者，是终孝子之身，也即以孝子本身的生命终结为其对父母尽孝的终点。就此而言，父母之或存或亡或生或死，不过是父母存在的“形态”发生了改变，在面对父母时，“事生”的敬养之礼与“事死”的祭祀之礼在具体的仪节或行动上自然不可能处处相同，但“孝子之志”却是一以贯之的。朱子弟子辅广说：“事死如事生者，不以死生之异而贰其诚也”（《礼记集说》卷一百十），正是这个意思。《礼记·祭义》云：

孝子将祭，虑事不可以不豫，比时具物，不可以不备，虚中以治之。宫室既修，墙屋既设，百官既备，夫妇齐戒沐浴，盛服奉承而进之，洞洞乎，属属乎，如弗胜，如将失之，其孝敬之心至也与！荐其荐俎，序其礼乐，备其百官，奉承而进之。于是谕其志意，以其恍惚以与神明交，庶或飨之。庶或飨之，孝子之志也。

“奉承而进之”之前，皆言祭祀之过程。祭之十日前，豫事、备物；又有“散齐”七日以“清”孝子之神，复又有“致齐”三日以“纯”孝子之思，然后能接神。祭时的种种事宜，孝子“洞洞”乎如举物之弗胜，祭时欲接

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

神，又“属属”乎如将失其亲而弗获见。“庶或飨之！”然则神有没有来飨，人岂知之，不过是孝子自尽其诚，自尽其为子之道。

行文至此，前文遗留的君子“可必之福”，也可以得到解答。《礼记·祭统》云：

贤者之祭也，必受其福。非世所谓福也。福者，备也；备者，百顺之名也。无所不顺者，谓之备。言内尽于己，而外顺于道也。……是故贤者之祭也，致其诚信与其忠敬，奉之以物，道之以礼，安之以乐，参之以时。明荐之而已矣。不求其为，此孝子之心也。

“不求其为”即是无所祈求的意思。内尽“己”之诚敬之心，此心能尽，便能于外尽“心之所发”，感时荐物，顺乎礼仪节文，由是则能“外顺于道”。内外皆尽，然后能“备”。王夫之(2011b:1146)说：“‘内尽于己’则心安，‘外顺于道’则理得，心安理得，贤者所求于天人而欲备者也，故谓之‘福’。‘世所谓福’，侥幸而已。”主祭者在祭祀时，于内能尽祭祀之诚心，于外又能通过种种礼制的仪节，将这种诚心诚意淋漓尽致而又不失中节地表达出来。所谓“祭祀不祈”，其内涵也正在于此。而“报本反始”，若没有这种“事死如事生”的孝子的诚敬之心作为支撑，难免流于空谈。是故，《礼记·祭义》几乎通篇言“孝子”。同时，也正是由于“报本反始”能够归结于“孝子之心”，祭祀之礼在儒家思想视阈内才不是一种“人为”的或建构出的表演，因为祭祀或祭祀中的种种礼节本身就是父子之间“自然情感”的流露与外显。故王夫之(2011a:159)《中庸训义》说：“孝者，人子自尽之庸行耳。而推至其心所必尽、道之所必通者，则存乎达孝矣……一时之人心，无不喻其报本反始之笃；……实有合于夫人天性不容己之真，而莫能易也。”

五、结论

综上，本文认为，儒家思想的发展并不是以逐渐祛除“鬼神”为演进方向的，儒家思想体系的形成与“鬼神”的因素并不是此消彼长的关系，且儒家思想对“鬼神”的理解也不是“不可知论”式或“存而不论”式的，恰恰相反，对“鬼神”的认识本就是儒家思想体系中相当重要的一部分。具体而言，总结上文，儒家思想所认为的“鬼神”的意思大体可以概括为四个层次：

第一,儒家思想视阈中的“鬼神”继承了巫术时代鬼神具有降福降祸之能力从而影响现实世界的认识,也即承认“神罚”是有可能降临世间的。但从如何把握鬼神(或者天)的意志的角度来看,儒家思想相较于巫术时代的一个大进步,就是将“鬼神”所能降下的福佑(或灾祸)进行了“可必的”与“不可必的”的区分,后者正是针对鬼神能够影响现世的能力来说的。也就是说,巫术式的“神罚”在儒学家的眼中是一种“不可必”的现象,努力取悦鬼神并不能保证鬼神能够及时降下福佑,因此,对于鬼神的谄媚态度或者全身心的投入就是没有必要的。换言之,巫术之于现世的影响力在思想的内在逻辑上绝不是儒家伦理的终极来源。儒家学者真正在乎的是鬼神降下的“可必之福”,这与儒家对“鬼神”的(相较于巫术时代的)“新认识”是相关的。

第二,这种对“鬼神”的“新认识”也可以从两个方面来理解。一方面,从构成的角度来看,儒家所说的“鬼神”在本质上可以看作现实世界中所有存在物的另一种存在形态,这也就是所谓的“形气论”。换言之,在儒家的想象中,“鬼神”其实都是一种“气”,这种“气”并不全是物质性的某种元素,也有精神和意识,且与现世中的现象或存在物互相联系。另一方面,从存在的类型学的角度来看,“鬼神”有三种,分别是“天神”(如日月星辰)、“地祇”(山川林谷)与“人鬼”(人死后为鬼)。但是,这种分类方式只是依据其客观存在的状态来划分的,天上的就是天神,地上的就是地祇,人死后就是人鬼。这三种类型实际上并不能体现儒家对“鬼神”的全部认识,天神、地祇与人鬼并不是孤立的,而是有一条线索可以将之串联起来进行理解。这也就是“鬼神”在性质上的类型。从性质上看,儒家的“鬼神”可以分为“祖先神”和“外神”,也就是“祖先神”与非祖先神的其他神灵。这两种类型并不是截然两分、毫无关联的,“鬼神”之所以为鬼神,并得到生人的祭祀,完全是因为鬼神对于生人“有功”或“有恩”,换句话说,人对于“鬼神”的祭祀主要是出于“报”的动机。

第三,祖先神与外神的不同之处在于,前者因赋予生人生命,故而对于生人来说,便有了一种“本”的意义;后者能够给生人的生活提供生产生活的资料或能够为群体生活提供道德的激励,即所谓的“有功烈于民”,因此,对于祖先神与外神都需要“报之”,但对祖先神是“报本”,对外神则是“报”。一字之差,意义便完全不同。从现实来看,每一个人都有其特定的祖先,也就是说,每一个人的“本”都是不一样的,且对他来

说是唯一的。孔子极力强调“非其鬼而祭之，谄也”，正是出于这个原因。在这种“本”的意义上，“祖先神”与至高无上的“天”是一样的。而这里的“天”，既不是本文第二部分中所谓的无神的“形上天”，也不是有神的人格天，而是一种“生生”之天。这种“生生”之“天”，是所有道德价值与现世所有存在物的终极源泉，但对人来说，“天”并不是通过人之父母来赋予人生命，更不是直接赋予人生命，而是因其有“生生”之德，人之“父母”亦有“生人”之德，两种德性是“相匹”的而非生成的关系，其后果是，人追溯其“本”，其本恒在父母，而不能直接追溯到“天”。由此，子女对父母的“孝”也就获得了“天理”的意涵。儒家伦理的超越性的根本源头也就在于对“祖先神”的“报本反始”。

第四，儒家学者所谓的受鬼神的“可必之福”，需要结合上述第二、第三点来共同理解。生人举行祭礼的最直接目的即在于“格神”。虽然“鬼神”是实在的，但又是无形的“气”，与有形的生人之间有显著的区别，究竟能不能、有没有“格神”完全是主祭者个人“体验”的事情。从祭礼的、对鬼神的祭祀过程来看，儒家极端强调“诚敬”的心态，这种心态正是获得“格神”体验的最基本和最重要的因素。这种“诚敬”之心与对神灵降祸的“畏惧”完全无关，而是希冀“神能来格”，以尽到其“报本”或“报恩”的渴望与责任。这一差别可以用父子这一例子来说明：子对于父，恐怕并不存在担心降祸的“畏惧”，但另一方面，这一“诚敬”之心本身又是十分“理性”的，或者说是极其强调生人本身的主体性的。例如对祖先神的祭祀，或者说“格祖先神”，其实归根到底仍然是在“孝”的伦理支配下的一整套“敬”的祭祀行为。归根究底，不过是以所谓的“事生”之心来“事死”，不过是“孝子之志”：此心之生发感动，最初的源头纯粹是基于最“自然”的父母与子女的关系，父母的存在形态虽然发生了改变，孝子“事生之诚”却从不更易。只要“尽心”，便能够自然而然地周全祭祀时纷繁复杂的种种仪节，这些仪节都是为了继续侍奉已经亡去的先祖。能做到这一点，就可以说是受了鬼神的“可必之福”。

王国维(2015b:141—142)在《殷周制度论》中说：“制度典礼者，道德之器也。……古之圣人亦岂无一姓福祚之念存于其心，然深知夫一姓之福祚与万姓之福祚是一非二，又知一姓万姓之福祚与其道德是一非二。”周公制礼作乐，“以父配天”，“报本反始”，归根究底，也就是以这种基于自然关系与自然情感的“诚敬”的“孝子之心”作为礼制的底色，

这又何尝不是伦理获得“神圣性”的最高明的形式。

参考文献(References)

- 晁福林. 1990. 论殷代神权[J]. 中国社会科学(1):99—112.
- 陈来. 2017. 古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 陈梦家. 2004. 殷墟卜辞综述[M]. 北京:中华书局.
- 程树德. 1990. 论语集释[M]. 北京:中华书局.
- 戴震. 2012. 孟子字义疏证[M]. 北京:中华书局.
- 董仲舒. 1975. 春秋繁露[M]. 凌曙,注. 北京:中华书局.
- 傅斯年. 2012. 性命古训辨证[M]. 上海古籍出版社.
- 郭嵩焘. 1992. 礼记质疑[M]. 长沙:岳麓书社.
- 洪修平. 2014. 殷周人文转向与儒学的宗教性[J]. 中国社会科学(9):36—54.
- 孔颖达. 1999a. 礼记正义[M]. 北京大学出版社.
- 孔颖达. 1999b. 春秋左传正义[M]. 北京大学出版社.
- 孔颖达. 2015. 尚书正义[M]. 上海古籍出版社.
- 贾公彦. 1999. 周礼注疏[M]. 北京大学出版社.
- 韩愈. 2015. 原鬼[G]//韩昌黎文集校注. 上海古籍出版社.
- 劳思光. 2015. 新编中国哲学史(一)[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 黎靖德. 1988. 朱子语类[M]. 北京:中华书局.
- 李零. 2015. 中国方术正考[M]. 北京:中华书局.
- 李猛. 2010. 理性化及其传统:对韦伯的中国观察[J]. 社会学研究(5):1—30.
- 李泽厚. 2015. 说“巫史传统”[G]//由巫到礼,释礼归仁. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 林鸽. 2015. 宗法、丧服与庙制:儒家早期经典与宋儒的宗族理论[J]. 社会 35(1):49—73.
- 刘百闵. 1968. 论中华民族文化传统精神底“敬”[G]//孔门五论. 台北:世界书局.
- 刘宝楠. 2009. 论语正义[M]. 北京:中华书局.
- 吕大临. 2015. 蓝田吕氏集(上册)[M]. 西安:西北大学出版社.
- 吕雨辰. 2019. 康有为的孔教革命:基于韦伯“卡里斯马”和“价值理性化”概念的考察[J]. 社会 39(6):187—213.
- 韦伯,马克斯. 2004. 中国的宗教//宗教与世界[G]. 康乐、简惠美,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 皮锡瑞. 2016. 孝经郑注疏[M]. 北京:中华书局.
- 钱穆. 2011. 中国思想史中之鬼神观[G]//灵魂与心. 北京:九州出版社.
- 苏国勋. 2011. 韦伯关于中国文化论述的再思考[J]. 社会学研究(4):33—61.
- 孙希旦. 2010. 礼记集解[M]. 北京:中华书局.
- 孙诒让. 2015. 周礼正义[M]. 北京:中华书局.
- 王博. 2014. 中国儒学史(先秦卷)[M]. 北京大学出版社.
- 王夫之. 2011a. 四书训义[M]. 长沙:岳麓书社.
- 王夫之. 2011b. 礼记章句[M]. 长沙:岳麓书社.
- 王国维. 2015a. 释礼[G]//中国近代思想家文库(王国维卷). 北京:中国人民大学出版社.
- 王国维. 2015b. 殷周制度论[G]//中国近代思想家文库(王国维卷). 北京:中国人民大学出版社.
- 卫湜. 礼记集说[M]. 清文渊阁四库全书本.

“祭祀不祈”与“内尽己心”：以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”

- 徐复观. 2014. 先秦人性论史[M]. 北京:九州出版社.
- 余英时. 1992. 从价值系统看中国文化的现代意义[G]//中国思想传统的现代诠释. 南京:江苏人民出版社.
- 余英时. 2014. 论天人之际:中国古代思想起源试探[M]. 北京:中华书局.
- 张光直. 1990. 连续与破裂:一个文明起源新说的草稿[G]//中国青铜时代(二集). 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 张载. 2015. 礼记讲·张子全书[M]. 西安:西北大学出版社.
- 朱熹. 1983. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局.
- 朱熹. 2002. 答欧阳希逊[G]//朱子全书(第23册). 上海古籍出版社、安徽教育出版社.

责任编辑:田青