

祭与神圣感

郑 开

祭作为古礼的核心，不仅呈现为仪式程序，还内含了复杂深邃的精神经验及其规律。从儒家对早期祭礼的阐释旨趣入手分析，儒家哲学中最为复杂、最为深邃的概念——“诚”，实际上源于祭仪中特殊而真切的“通于神明”之精神体验，只不过儒家学者将浸淫于古代宗教实践仪式的“通于神明”之精神体验予以创造性转化，并在哲学层面赋予其新的人文理性之意义。这是儒家哲学内蕴宗教意味和神秘主义色彩的所以然之故，也是它执着于“神道设教”初衷不改的部分原因。

关键词：祭祀 仪式 神明 诚敬 神圣感 神道设教

作者 郑开，北京大学哲学系宗教学系教授、博士生导师。

从世界文化史的比较视野看，“礼”可以说是中国文化的最重要特征，以致于有的学者以“礼文化”概括中国文化的特征。^①“礼”既包括政治社会制度（如朝聘赐命）之设施，也容纳民仪（mores）、风俗和文化精神（ethos）于其中，可谓“无所不包的文化体系”。^②“礼”的核心之一就是“祭”，所谓“礼有五经，莫重于祭”（《礼记·祭统》），甚至可以说“天下之制度，莫不本于五祀”。^③我希望探究的问题是，如何从思想史和人文学的角度呈现祭的意义，揭示其中隐含的神圣感，进而阐明以“敬天法祖”为特色的中国传统宗教内蕴了某种深刻的精神现象学，正是这种神圣感和精神现象学在世俗与神圣之间画下了一条楚河汉界。

一、莫重于祭

宗教仪式乃古礼的渊源之一。^④许慎的《说文解字》和王国维的《释礼》（《观堂集林》卷六）提示了“礼”渊源于宗教传统的“事神”实践。甲骨文所见的殷人贞卜之多，令人咋舌；宗教祭祀亦十分频繁，以至于殷人的“祀”字常常意味着“年”“岁”。《诗》《书》《礼》《易》《春秋》记载了很多宗教祭祀的内容，篇幅甚繁，可见周人的宗教意识尚未淡化。《礼记》中的一段话似乎很能说明问题：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊……殷

① 邹昌林 《中国礼文化》，社会科学文献出版社，2000年，第12-15页。

② 陈来 《古代宗教与伦理》，三联书店，1996年，第225页。

③ 《礼记·礼运》曰“降于五祀之谓制度”。《礼记集解》解释说“天下之制度莫不本之，故制度出于五祀。”

④ 《礼记·乐记》曰“礼乐侑天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之节。”《史记·乐书》亦曰“礼乐见天地之情，达神明之德，降兴上下之神。”

人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊。（《礼记·表記》）

郭沫若说“本来殷、周二代都是以宗教思想为传统的，尤其是周代利用宗教思想为统治的工具，宗教思想浸润于民间的。”^①事实上，在宗教祭祀方面，周礼在很大程度上因袭了以前的殷礼，这也是殷周文化一脉相承的重要方面。《洛诰》：“王肇称殷礼。”郑康成《注》曰：

王者未制礼乐，恒用先王之礼乐。伐纣以来，皆用殷之礼乐，非始于成王用之也。周公制礼既成，不使成王既用周礼。故告神且用殷礼也。

张光直认为，殷商时代的信仰核心是祖先崇拜，它的特点是“神的世界与祖先的世界”几乎是重合的；周人在这方面“损益”的要点在于：

从宗教上看，商人宗教的几个根本特征，在武王伐纣以后，多为周人所继承。例如，繁缛的祖先崇拜与上帝的观念，都是自商到西周一贯相承的。^②

也就是说，从礼制损益的角度看，周礼延续了殷礼之中的祖先崇拜、鬼神信仰之传统，叠置了祖先崇拜和鬼神信仰的文化基层。^③这是理解和分析礼与宗教仪式间关系的重要基础。

顾立雅（H. Greel）和郭沫若都曾指出，商之宗教观念系于“帝”，而周之宗教意识系于“天”。顾立雅说，“上帝”一词出现较早，是商代宗教观念的基础，而“天”字却是周人的名词。^④郭沫若说，殷商时代已经有至上神观念，起初称为“帝”“上帝”，大约于殷周之际又称为“天”。^⑤陈梦家说，周之“配天”观念脱胎于殷之“宾帝”。^⑥总之，经历了殷周之际的重要转折，“敬天法祖”的宗教传统绵延不绝，与“敬德保民”的政治理念相互匹配，构成了古代社会及思想世界的重要基础。

殷商时期迷信宿命性的“有命在天”，虔诚崇拜祖先（神），周人则理性而审慎地把祭祀活动改造成为更具象征意味的文化体系和社会实践，从而使原先耗费无度的祭祀活动更“经济”也更“理性”，^⑦所谓“神道设教”的实质在于人文世界的创设。

① 郭沫若《郭沫若全集·历史编》第二卷，人民出版社，1982年，第307页。

② 张光直《中国青铜时代》，三联书店，1999年，第305-306页。

③ “反本复古，不忘其初”（《礼记·礼器》）乃是礼的意义与功能之所系。《礼记》反复强调的“反其所自生”（《礼器》）、“不忘其所由生”（《祭义》）、“致反始，致鬼神”（《祭义》）表明了礼是祖先崇拜和宗法关系的体现或表象，而“报本反始”的意义自然也与“孝”的观念协调起来了，这就是“祀”被认为“所以昭孝息民，抚国家，定百姓”（《国语·楚语下》）的缘故。

④ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷，科学出版社、上海古籍出版社1990年，第617页引。

⑤ 《郭沫若全集·历史编》第二卷，第321-324页。

⑥ 陈梦家《殷墟卜辞综述》，科学出版社1988年，第573、581页。

⑦ 瞿同祖说“据《殷墟书契》，祭祀时用牛羊之众，多至三百。”（瞿同祖《中国封建社会》，第14页）这是殷礼与周礼迥乎不同的地方。徐梵澄从世界古代文化比较的视野，指出“我国古代很早已脱离游牧社会而入乎农业时代。因此先王制礼，于崇德报功之祀事，未尝废牺牲，然亦未尝如犹太游牧民族之作全燔祭，每祭可牛羊若干头而燔之。在事实上是重‘质’而不重‘量’。因名山升中天之柴燎，所燔者是柴木，不是牛羊。所谓祀天以‘质’不以‘文’，用的是陶匏瓦器。‘太羹’是简单肉汁，不加盐料，‘玄酒’便是清水。太庙之禘、祫等祭祀，用‘太牢’仅为一牛，一羊，一豕而已。特牲之毛色与角状，皆在选择条件下，而且有如何豢养之方法。杀之前尚当卜其吉与不吉，不吉则另择其牺牲。这么，似乎甚合中道了。多杀则伤仁，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕。全然不杀，如梁武帝之用蔬代祭品，则源出佛教慈悲；所保全者少，其为益不弘。在古代视人与物有分。牲畜皆物，儒者是‘仁民而爱万物’，孟子之说‘是以君子远庖厨也’，是在培养其仁心。赵简子谓‘杀马而活人，不亦仁乎！’是以人为主体。至若以羔羊而赎人之罪，或燔祭而净化一己，乃我国古礼之未闻。”（《徐梵澄文集》第一卷，第157-158页）我们认为，徐氏所说的“古礼”其实就是我们所说的“周礼”，而非“殷礼”。

西周确立的宗教制度和祭祀体系^①迥然不同于殷商之遍祀群后、几乎不问远近亲疏的宗教传统，而就匹配于宗法政治社会结构的特点，比如说“五世不迁”的庙制正吻合于“五服”的范围。也可以说，西周以来的宗教祭祀体系乃是宗法政治社会结构的象征体系，虽然其中积淀、叠置了祖先崇拜的实际内容。西周时期特别强调“追孝”，《尚书·文侯之命》曰“追孝于前文人。”《诗·文王有声》云“迺追来孝。”《倬儿钟》：“以追孝先祖。”《兮仲钟》：“其用追孝于皇考已伯。”《礼记·祭统》曰“祭者所以追养继孝也。”可见，“追孝”二字习见，“乃古人语例。”^②然而“追孝”的精义还不在于孝顺、奉养、善承色笑之“孝”，而是“继先祖之志为孝”。^③毫无疑问，“孝”的观念及其准则产生于、适应于宗法结构^④它在宗教层面上起着联结天人之际、过去与现在、祖先与自我的纽带作用。当人们反复强调“追孝”“致孝乎鬼神”的时候，天神地祇和人祖已经被纳入了同一个体系当中了。《国语·周语》曰“言孝必及神。”《论语·泰伯》曰“致孝乎鬼神。”“孝”的观念既内化于宗法结构中，又赋予了宗教祭祀以重要的社会政治意义。“致孝乎鬼神”的思想逻辑是，崇敬祭祀的对象由逝去的祖先向上追溯，一直能够追溯到宗神甚至天地之间的一切鬼神，而之前宗教传统所祭拜的天地鬼神（包括祖神、宗神等）亦列入了宗法关系的延长线上。

鬼神观念由来已久而且绵延不绝。天神、地祇、人鬼的区分已见诸卜辞。^⑤其思想逻辑应该是：天神、地祇、人鬼其实都不是外在于人的生活世界的，相反却是人们生活于其中的人文世界的一部分。鬼神与人间具有割不断、理还乱的联系，人们与自己逝去的亲人、祖先、鬼神从来就未曾分离过，换言之，子子孙孙与祖祖宗宗可以通过“祭”的仪式与实践永久而牢固地联系在一起，这样一来，所谓“祭”其实就是人我相通、人神感应的文化形式，每个人都可以参与活动明确自我在社会生活共同体中的位置，明确人类在宇宙间的位置。这样看来，“祭”的意义在于建构起一种人文语境，将每一个孤立的“我”（小我）联结起来，将逝去的祖灵与生息的子孙联系在一起，将过去、现在乃至未来彼此交融于这一特殊的文化语境之中。^⑥

宗教曾经是综合人类经验的最恰当的形式，祭祀则是凝聚族群、维系社会的重要纽带。以弘扬人文精神和道德理性为使命的儒家，从原则说，反对迷信鬼神；然而鬼神信仰匹配于祖先崇拜，何况祖先崇拜又是宗法社会结构的精神基础，所谓“神道设教”其实就是鬼神信仰、祖先崇拜和宗法结构这几个要素的有机结合。所以孔夫子一方面说，“不语怪力乱神”，“敬鬼神而远之”，同时也说，“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），这反映了儒家的看待鬼神信仰的基本态度。钱大昕说得对：

有神而后郊社，有鬼而后有宗庙。天统乎地，故言神可以该示。从死为鬼，圣人不忍忘其亲，事死如事生，故有祭祀之礼。经言鬼神，皆主祭祀而言。卜筮所以通神明，故《易传》多言鬼神。精气为物，生而为人也；游魂为变，死而为鬼也。圣人知鬼神之情状而祭

① 《左传》曰“国之大事，在祀与戎。”这里所说的“祀”与“祭”几乎没有区别，也许“祀”更强调祭祀的总体以及祈祷敬神的意味，殷商之时即以“祀”为“岁”，因为祀典轮回即一整年。

② 于省吾《双剑谿群经新证·诸子新证》，上海书店出版社，1999年，第127页。

③ 《伪孔传》释“追孝于前文人。”

④ 《论语·子路》：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”《孟子·滕文公上》：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼，可谓孝矣。”

⑤ 陈梦家《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年，第561页。

⑥ 巫鸿说“对商人和周人来说，祖先并不是抽象的概念，而是实际的存在。尽管他们相信死去的亲族已经变为只有通过某些神秘方式才能沟通的灵魂，他们仍坚信这些看不见的存在依然保留着常人所具有的欲望，尤其是对食物的欲望。”详见巫鸿《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》，上海人民出版社，2009年，第26页。

祀之，礼兴焉。（《十驾斋养新录》卷二）

如果说祛魅源于人文理性的内在驱动，那么古代社会鬼神之说始终不破的原因则是，鬼神观念又是祖先崇拜和祭祀礼俗之重要基础。因此孔子虽然表明了“敬鬼神而远之”的态度，又诚惶诚恐对待祭祀；开明如朱熹，也费了不少口舌、花了不少笔墨讨论鬼神。（详见《朱子语类》卷十九）。

接下来我们简单讨论一下什么是“祭”，或者说“祭”的特点是什么。请看下面几条常见的材料：

祭于公，不宿肉。祭肉不出三日。（《论语·乡党》）

祭，祀也。从示。（《说文解字》）

祭之为言索也。（《说苑·权谋》）

祭者，其荐其时也，荐其敬也，荐其美也，非享味也。（《谷梁》成公十七年）

无牲而祭曰荐，荐而加牲曰祭。（《谷梁》桓公八年）

祭者，所以追养继孝也。（《礼记·祭统》）

祭之言察也。察者，至也，言人事至于神也。（《尚传大传》）

祭者，际也。人神相接，故曰际也。（《孝经·士章》疏）

甲骨文“祭”的字形是，左边是“肉”，右边是“又”（手），中间象征祭，表示以手持肉祭祀（献祭，to offer a sacrifice）神灵——包括天地鬼神祖宗，表示崇敬、纪念，并祈求护佑。《论语》提到“肉”（即胙）其实正是其古义。另外，“献”是“祭”的基本含义，也是任何祭礼不可或缺的因素。^①“献祭”包含了“报”的意味。例如《诗·小雅》之《丰年》中“丰年多黍多稌”云云，《诗序》说此诗“秋冬报也”，很可能是丰收（获稻）后的一次祭祀活动。《国语·鲁语上》记载“上甲微，能帅契者也，商人报焉。”韦昭《注》曰“报，报德，谓祭也。”《礼记·郊特牲》“祭有祈焉，有报焉”，郑玄注“报，谓若获禾报社。”还有“告祭”“享祭”之类的说法表明它们也是祭的常规内容之一；金文中常见“享”字，亦是祭祀祖先的常用语。总之，祭就是敬享祖先鬼神，祀是祈祷，祭祀人鬼的岁时祭如祠、禴（禴）、尝、烝，皆是也。

然而，目前可见史料反映的最早期（商周时期）的祭祀礼仪系统，已相当复杂，那么它到底有多么复杂呢？岛邦男教授以为，殷墟卜辞所记录的祭祀已呈现出“五祀”的体系化规模^②可能犯了“逆溯误差”之错误。不管怎么说，可以肯定的是，早期的“祭”的内容与形式（仪式）十分丰富，予其类型化的分类理解不太容易。^③然而，没有分类就没有了解，没有分类就无法了解。如何系统把握早期祭祀的分类，还有待于深入研究。^④我们这里只想强调，文献中的“祭”其实是复杂的，例如“无牲而祭曰荐，荐而加牲曰祭”（前引《公羊传》），再如，“有尸称祭，无尸为奠”，等等。

下面抄录几段文字，以揭示祭祀之礼的文化意义：

鲁郊何以非礼？天子祭天，新侯祭土。又曰：郊者，所以祭天也，天子所祭，莫生于

① 陈梦家认为，确定“祭名”的方法之一即“以所荐之物为名”。（陈梦家《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》第十九期《殷墟卜辞综述》第333页）刘源特强调了“进献”的重要意义。详见刘源《商周祭祖礼研究》，商务印书馆，2004年，第21-22，28页。

② 岛邦男《殷墟卜辞研究》，上海古籍出版社，2006年。

③ “祭名”问题反映了这一点，详见刘源《商周祭祖礼研究》，第20-25页。

④ 关于祭的分类，众说纷纭。王国维的《殷礼征文》提到两组相对概念：内祭与外祭；特祭与殷祭。内祭是指对先王先妣的祭祀，外祭指对自然神的祭祀，王氏所举的一个例子是祭社。内祭中又分为特祭和殷祭，指对先王先妣的单独祭祀和合祭。岛邦男《殷墟卜辞研究》也采用了内外祭的分类法。我的估计是，这种比较原初形式分类，即“常祀”与“事祭”的分别，对于理解祭祀类型来说比较重要。

郊。(《春秋公羊传》僖卅一年)

万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。(《礼记·郊特牲》)

君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服，哭泣之位，皆如其国之故，谨修其法而申行之。去国三世，爵禄有列于朝，出入有诏于国，若兄弟宗族犹存，则反告于宗后；去国三世，爵禄无列于朝，出入无诏于国，唯兴之日，从新国之法。君子已孤不更名。已孤暴贵，不为父作谥。居丧，未葬，读丧礼；既葬，读祭礼；丧复常，读乐章。(《礼记·曲礼下》)

君子将营宫室：宗庙为先，厩库为次，居室为后。凡家造：祭器为先，牺赋为次，养器为后。无田禄者不设祭器；有田禄者，先为祭服。君子虽贫，不粥祭器；虽寒，不衣祭服；为宫室，不斩于丘木。大夫、士去国，祭器不逾竟。大夫寓祭器于大夫，士寓祭器于士。(《礼记·曲礼下》)

天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。凡祭，有其废之莫敢举也，有其举之莫敢废也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。支子不祭，祭必告于宗子。(《礼记·曲礼下》)

以上几段话足以使我们对祭祀的文化意义予以概括，那就是“报本反始”。《论语》载孔子曰：“慎终追远，民德归厚矣。”其中的“民德”应从民仪(mores)角度加以理解，“报本反始”乃是祭的核心，亦是礼的核心。倘若如此，诉诸祭祀的“报本反始”的文化意义相当广泛且非常深刻，^①甚至我们有足够的理由说，它还是古代思想世界中“天人合一”的来源与基础。

我们知道，荀子尤其重视“礼”的内容与形式，原因何在？宗教社会学家拉德克里夫-布朗(Alfred R. Radcliffe-Brown)解释说，对荀子来说，礼仪是一种思想情感的表现形式，深刻支配着人们的情感和思想，甚至能够实现思想、情感和人性转化，包含了政治、伦理和道德诸因素。^②既然如此，我们就不妨认为，礼仪(尤其是祭)就不仅是某种外在的、世俗性的政治社会文化之象征体系，同时包含了更多元、更复杂、更内向的神圣意味；^③而这种神圣感既能够为现实政治提供合法性基础，亦可以赋予文化秩序以内在合理性。

二、感于神明

祭祀活动首先展现出来的东西无疑就是仪式(rituals)，创设于西周的礼乐文明也是高度仪式化的。如果说《诗》《书》所载的内容相当于礼乐文明“典型犹在”的话，那么葛兰言(Marcel Granet)对《诗》《书》的分析和挖掘是值得重视的。^④应该是，仪式乃是政治、社会和文化秩序的象征系统，同时也是社会政治行动和文化表象。仪式中的秩序，乃是再生产社会秩序的工具。

进而言之，由于仪式所包含的秩序，在根本上来源于宇宙的秩序和自然的节奏。《诗》之

① 杨联陞《原报》，载《中国文化中报·保、包之意义》，贵州人民出版社，2009年，第1-10页。

② Alfred R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society, Essays and Addresses*, London: Cohen & West, 1952: 153-177.

③ 《礼记·祭统》：“夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以礼。”

④ 葛兰言《中国古代的节庆与歌谣》，广西师范大学出版社，2005年。施舟人(Kristofer Schipper)在一次演讲中特别提到了高延(J. J. M. de Groot)和葛兰言的学术贡献，详见施舟人《高延等欧洲人类学家对汉人社会的研究》，载庄孔韶编《人类学经典导读》，中国人民大学出版社，2008年，第16-19页。

《雅》《颂》里很多是用于祭祀仪式的乐歌。^①据《诗序》所说,《周颂·思文》用于祭祀后稷,《清庙》《我将》用于祭祀文王,《执竞》用于祭祀武王等等。下面再看两个例子:

楚楚者茨,言抽其棘。自昔何为,为艺我稷。我黍与与,我稷翼翼。我仓既盈,我庾维忆。以为酒食,以享以祀。济济跄跄,絜尔牛羊,以往烝尝。(《楚茨》)

畀渥尸宾,寿考万年。中田有庐,疆场有瓜。是剥是菹,献之皇祖。曾孙寿考,受之天祜。祭以清酒,从以牡,享于祖考。(《信南山》)

这是以诗的形式展现的祭祀仪式。同时,音乐性的《诗》亦成为礼乐文明的不可或缺的有机部分。“德音”常见于《诗》,经过分析和研究,“德音”是镶嵌于礼俗语境的仪式化语词,《诗》《书》所载、彝器所铭,大多都是“德音”。^②我们很容易在《书》中找到所谓的“德音”:

周公曰“王肇称殷礼,祀于新邑,咸秩无文。予齐百工,佂从王于周;予惟曰:庶有事。今王即命曰‘记功,宗,以功作元祀。’惟命曰‘汝受命笃弼;丕视功载,乃汝其悉自教工。’孺子其朋,孺子其朋,其往。无若火始焰焰,厥攸灼,叙弗其绝。厥若彝及抚事。如予惟以在周工,往新邑。佂向即有僚,明作有功;懋大成裕,汝永有辞。”

……

王若曰“公!明保予冲子。公称丕显德,以予小子,扬文武烈。奉答天命,和恒四方民,居师。懋宗将礼,称秩元祀,咸秩无文。惟公德明,光于上下,勤施于四方,旁作穆穆,迺衡不迷文武勤教。予冲子夙夜毖祀。”王曰“公功棐迪笃,罔不若时。”王曰“公!予小子其退即辟于周,命公后。四方迪乱未定,于宗礼亦未克救公功。迪将其后,监我士、师、工,诞保文武受民,乱为四辅。”王曰“公定,予往已。公功肃将祗欢,公无困哉。我惟无斁,其康事;公勿替刑,四方其世享。”周公拜手稽首曰“王命予来承保乃文祖受命民;越乃光烈考武王弘朕恭。孺子来相宅,其大懋典殷献民,乱为四方新辟;作周,恭先。曰其自时中义,万邦咸休,惟王有成绩。予旦以多子越御事,笃前人成烈,答其师;作周,孚先。考朕昭子刑,乃单文祖德。佂来毖殷,乃命宁予;以秬鬯二卣,曰‘明禋,拜手稽首休享。’予不敢宿,则禋于文王、武王。惠笃叙,无有遘自疾,万年厌于乃德,殷乃引考。王佂殷乃承叙,万年其永观朕子怀德。”

戊辰,王在新邑,烝,祭岁:文王骍牛一,武王骍牛一。王命作册逸祝册,惟告周公其后。王宾,杀、禋,咸格,王入太室裸。王命周公后,作册逸诰,在十有二月,惟周公诞保文武受命,惟七年。(《尚书·洛诰》)

我们不避繁冗,抄录了泰半《洛诰》的文字,旨在呈现其中固有的仪式语境,这正是《诗》《书》的特色之一。从仪式社会学(The Sociology of Ritual)的视角看,仪式(特别是宗教仪式)乃是社会关系建构于其中的深刻原因,社会实在亦根源于此。^③拉德克里夫-布朗(Alfred R. Radcliffe-Brown)继承了涂尔干仪式理论的衣钵,提出了仪式价值(ritual value)概念,表示社会人可以借助仪式实践确立某些基本的社会价值观念。这难道不是祭祀仪式的作用和意义吗?诉

① 《大戴礼记·投壶》:“凡雅二十六篇,其八篇可歌,歌《鹿鸣》《狸首》《鹊巢》《采芣》《采芣》《采芣》《白驹》《驹虞》;八篇废,不可歌;七篇《商》《齐》可歌也;三篇闲歌。”可见,所存十八篇《诗》,皆可歌。《礼记·乐记》:“若夫礼乐之施于金石,越于声音,用于宗庙社稷,事乎山川鬼神,则此所与民同也。”

② 郑开《德礼之间》,三联书店2009年,第109-131页。

③ Gordon George, S. J.: The Sociology of Ritual, *The American Catholic Sociological Review*, Vol. 17, No. 2 (Jun., 1956), pp. 117-130; Chris Shilling and Philip A. Mellor: Retheorising Emile Durkheim on society and religion: embodiment, intoxication and collective life, *The Sociological Review*, 59: 1 (2011); David Cheal: Ritual: Communication in Action, *Sociological Analysis*, 1992: 53: 4, 363-374.

诸仪式建构起来的社会结构和分类秩序，本身即具有伦理、道德与情感的维度，具有规范社会政治生活尺度之意义；礼或仪式是创造和维持这一秩序及其过程的方式。可见，礼仪与人的意义感紧密相连，因为仪式感赋予了人们认知社会关系和宇宙关系的基础，同时也提供了伦理与道德行动之基本方式。仪式往往最集中体现于宗教仪式，反映出文化精神之深刻与成熟。

更重要的是，这种呈现很好地提示了仪式化的祭祀所具有的主要文化象征意味。也就是说，通过祭仪使人们与其逝去的祖先联系在一起，更具体地说，就是通过祭祀仪式将祖先灵魂召唤到人群之中。这一社会行动（social action）的思想逻辑正是：从某种意义上说，祖先或神明并没有真正消逝，而是可能经由祭祀重新活在社会文化生活共同体当中。

然而，倘若仅仅把祭祀归结为行礼如仪的仪式化过程，还不足以把握祭的重要意义，因为祭祀活动除了仪式化程序之外，尚有内面化精神维度，不容忽视。实际上，春秋时期已经开始了“礼”与“仪”的分离，侧面说明了礼的精神意义、思想价值在不断深化。我们先来看两段文献材料：

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；合鬼与神，教之至也。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，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则。百众以畏，万民以服。”圣人以是为未足也，筑为宫室，谓为宗祧，以别亲疏远迩，教民复古复始，不忘其所由生也。众之服自此，故听且速也。二端既立，报以二礼。建设朝事，燔燎膋芗，见以萧光，以报气也。此教众反始也。荐黍稷，羞肝肺首心，见间以俎，加以郁鬯，以报魄也。教民相爱，上下用情，礼之至也。君子复古复始，不忘其所由生也，是以致其敬，发其情，竭力从事，以报其亲，不敢弗尽也。是故昔者天子为藉千亩，冕而朱紘，躬秉耒。诸侯为藉百亩，冕而青紘，躬秉耒，以事天地、山川、社稷、先古，以为醴酪齐盛，于是乎取之，敬之至也。（《礼记·祭义》，又见《孔子家语·哀公问政》）

至治馨香，感于神明，黍稷非馨，明德惟馨。（《尚书·君陈》）

第一段材料表明了祭祀过程中“敬”“情”的重要性，也说明了内在精神层面的感动和洗礼之重要性一点儿也不下于仪式化程序——所谓“行礼如仪”。《礼记·祭统》解释“祭者，所以追养继孝也”时，特别指出“祭则观其敬而时也。”《孝经》亦曰“礼者，敬而已矣。”《尚书》“感于神明”语出现于祭祀语境，更是直接揭示了仪式化活动的精神内核。这不是涂尔干在其名著《宗教生活的基本形式》不惮辞费论证过的问题吗？

孔子既言“敬鬼神而远之”，又说“祭如在，祭神如神在。子曰‘吾不与祭，如不祭。’”（《论语·八佾》）又载“子张曰‘士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。’”（《论语·子张》）这里面有两点值得探究：第一，什么是“祭神如神在”？第二，“祭思敬”的“敬”怎么理解？第一个问题涉及到了“祭”的实质就是“通神明之德”或曰“降神”，即召唤逝去的神明，实现内在意识或精神层面的感通。换言之，“神”存在不存在其实未必重要，重要的是它出现于祭祀这样一个特殊的文化语境中。第二，“敬”的观念经过了西周以来“敬德保民”传统的濡染，意味深刻，已沾溉了宗教意味的虔敬、虔诚，那么《论语》所谓“祭思敬”就赋予了祭祀礼仪某种神圣感，不是吗？下面我们不妨再举若干例证，以表明唤起内在精神层面的神圣感才是祭祀的真正目的：

祭者，志意思慕之情也。忠信受敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人智知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。（《荀子·礼论》）

唯祭祀之礼，主人自尽焉尔；岂知神之所飨，亦以主人有齐敬之心也。（《礼记·檀

弓下》)

祭有祈焉，有报焉，有由辟焉。齐之玄也，以阴幽思也。故君子三日齐，必见其所祭者。(《礼记·郊特牲》)

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，言容蚩蚩，戎容暨暨，言容谔谔，色容厉肃，视容清明。(《礼记·玉藻》)

祭不欲数，数则烦，烦则不敬。祭不欲疏，疏则怠，怠则忘。是故君子合诸天道，春禘秋尝。霜露既降，君子履之，必有凄怆之心，非其寒之谓也。春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如将见之。乐以迎来，哀以送往，故禘有乐而尝无乐。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。祭之日：入室，僾然必有见乎其位，周还出户，肃然必有闻乎其容声，出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。是故，先王之孝也，色不忘乎目，声不绝乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致爱则存，致恚则著。著存不忘乎心，夫安得不敬乎？君子生则敬养，死则敬享，思终身弗辱也。君子有终身之丧，忌日之谓也。忌日不用，非不祥也。言夫日，志有所至，而不敢尽其私也。唯圣人为能飨帝，孝子为能飨亲。飨者，乡也。乡之，然后能飨焉。是故孝子临尸而不作。君牵牲，夫人奠盎。君献尸，夫人荐豆。卿大夫相君，命妇相夫人。齐齐乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿诸其欲其飨之也。文王之祭也：事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，称讳如见亲。祀之忠也，如见亲之所爱，如欲色然；其文王与？《诗》云“明发不寐，有怀二人。”文王之诗也。祭之明日，明发不寐，飨而致之，又从而思之。祭之日，乐与哀半；飨之必乐，已至必哀。(《礼记·祭义》)

仲尼尝，奉荐而进，其亲也恚，其行也趋趋以数。已祭，子赣问曰“子之言祭，济济漆漆然；今子之祭，无济济漆漆，何也？”子曰“济济者，容也远也；漆漆者，容也自反也。容以远，若容以自反也，夫何神明之及交，夫何济济漆漆之有乎？反馈，乐成，荐其荐俎，序其礼乐，备其百官。君子致其济济漆漆，夫何恍惚之有乎？夫言，岂一端而已？夫各有所当也。”(《礼记·祭义》)

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，百物既备，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。孝子之祭也，尽其恚而恚焉，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。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。孝子之祭也，立而不讫，固也；进而不愉，疏也；荐而不欲，不爱也；退立而不如受命，敖也；已彻而退，无敬齐之色，而忘本也。如是而祭，失之矣。孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。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。(《礼记·祭义》)

孝子将祭祀，必有齐庄之心以虑事，以具服物，以修宫室，以治百事。及祭之日，颜色必温，行必恐，如惧不及爱然。其奠之也，容貌必温，身必讫，如语焉而未之然。宿者皆出，其立卑静以正，如将弗见然。及祭之后，陶陶遂遂，如将复入然。是故，恚善不违身，耳目不违心，思虑不违亲。结诸心，形诸色，而术省之，孝子之志也。(《礼记·祭义》)

荀子说，祭的意义在于引起“志意思慕之情”，滋养“忠信受敬”的内在情感，可谓精辟。《礼记》屡言“齐敬之心”、“怵惕之心”、“齐庄之心”，以及“结诸心，形诸色”云云，特别强调内在精神的重要性，但最重要而且也是最奇特的还是“恍惚以与神明交”这一说法。什么是

“恍惚以与神明交”？就是斋敬虔诚的意识状态下通于神明，所谓“通（达）神明之德”，更具体一点说，就是通过“思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜”的斋敬过程，进入“乃见其所为齐（斋）者”“如见所祭者”即与神明交通感应的精神状态，在这种状态下，致斋者甚至可以“僾然必有见乎其位”，“肃然必有闻乎其容声”，“忼然必有闻乎其叹息之声”。这里所说的精神状态以及“恍惚”之辞，表面上看有点儿神秘，其实就是祭祀实践过程中的内面精神经验而已，见于《老子》中的“恍惚”也有这一层意思。^①另外我们知道，“恍惚”是精神状态的摹状词，《礼记》之“济济漆漆（然）”、“洞洞属属（乎）”、“陶陶遂遂”也是如此。其实经传记载的“通于神明”方式很多，《礼记》诸篇特别给出了斋戒的例子显然也是经过考虑的。刘源推测说“周人祭祖仪式中没有专门的降神活动，祖先会在祭日如期降临。”“周人观念中，在祭礼中奏乐进献贡品的同时，祖先即会降临。”^②

试别举一例进一步说明之。扬雄《法言·问神》曰“神心忽恍，经纬万方，事系诸道、德、仁、义、礼，撰问神。”《疏》曰“神心忽恍”，世德堂本作“惚恍”。汉书作“晷恍”。“忽恍”双声琤语，忽、晷同声，恍、恍同字。《说文》无“恍”字。《汉书音义》曰“恍，韦昭‘熙放反。’今音‘况’，为是。”司马云“忽恍无形。”由此我们可以判断，《礼记》上述片段包含了通于神明的精神经验值内容，值得注意和研究。《礼记》下面一段话可以说是对这一问题的总结：

凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也；心怵而奉之以礼。是故，唯贤者能尽祭之义。……外则尽物，内则尽志，此祭之心也。（《礼记·祭统》）

祭的目的在于唤起某种虔敬神明的心理状态，“感于神明”之内在经验才是祭祀仪式过程中最重要的精神因素——正是祭祀礼仪内蕴的神圣感。进一步说，祭祀虽然诉诸外在的仪式化程序，但更重在内在心理的转化和意识状态的转换，比如说将一般意义上的“敬意”点化成为宗教意义上的敬畏和虔敬，“礼”（祭）因而深化为“教”，都是“自中出生于心”（《礼记·祭统》、郭店楚简《性自命出》）的结果。

三、絜诚以祭祀

《大戴礼记·五帝德》言“依鬼神而制义，”^③又言“絜诚以祭祀。”^④《史记·乐书》言：“缘人情而制礼，依人性而作仪。”推敲这几段话的意思，不难发现“仪”与“义”之间的内在联系。所谓“义”，泛指合适的、合理的社会行动（social action），它往往诉诸“仪”得以呈现。我们这里重点讨论的“祭”，同样包含“仪”和“义”两个方面，也可以说，这两个方面分别属于内和外。前引《祭统》“外则尽物，内则尽志”印证了这一点。有意思的是，“外则尽物”和“内则尽志”恰好相对于《中庸》所说的“成物”和“成己”，而“成己”“成物”又出现于讨论“诚”的理论语境，很值得玩味。

① 按《老子》云“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是为忽恍。”（第14章）又云“道之为物，惟恍惟忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。”（第21章）

② 刘源《商周祭祖礼研究》，第308-309页。

③ 另见《史记·五帝本纪》和《孔子家语·五帝德》。“制义”乃经典常辞，即确立行动准则和行为规范，亦即伦理。

④ 《五帝德》还具体探讨了“诚于中，形于外”（语出《礼记·大学》，亦见于《五帝德》）的问题，如“诚智必有难尽之色，诚仁必有可尊之色，诚勇必有难惧之色，诚忠必有可亲之色，诚絜必有难污之色，诚静必有可信之色。”

我们下面要讨论的重点是，广泛出现于儒家经典中“感于神明”的精神经验如何进一步转化为更高阶次、更具理性精神的人文意识。如果它（交感于神明）仅仅局限于宗教性的内面经验的话，那么其文化意义和精神价值很难推拓，比较局促，可见这一问题不但涉及了儒家人文精神的开展，而且还关系到如何分析和把握儒家传统内蕴的宗教性，以及儒教之为“教”的真谛。我们拟通过针对敬与诚的精神现象学分析予以论述。

前引《论语·八佾》“祭如在，祭神如神在”。朱子《四书章句集注》引范氏曰“君子之祭，七日戒，三日斋，必见所祭者，诚之至也。是故郊则天神格，庙则人鬼享，皆由己而致之也。有其诚则有其神，无其诚则无其神，可不谨乎？”杨复也说“莫尊于天，莫重于郊祀。精一以享，唯恐诚意之不至。”（《仪礼经传通解》卷四^①）显然宋儒是从祭祀的内面化角度理解“诚”的，这一点非常重要。下面请看《说苑》所载的两段话：

存亡祸福，其要在身，圣人重诚（疑即诚字），敬慎所忽。《中庸》曰“莫见乎隐，莫显乎微；故君子能慎其独也。”谚曰“诚无垢，思无辱。”夫不诚不思而以存身全国者亦难矣。……凡司其身，必慎五本：一曰柔以仁，二曰诚以信，三曰富而贵毋敢以骄人，四曰恭以敬，五曰宽以静。思此五者，则无凶命，用能治敬，以助天时，凶命不至，而祸不来。（《说苑》卷十《敬慎》）

春祭曰祠，夏祭曰禴，秋祭曰尝，冬祭曰烝；春荐韭卵，夏荐麦鱼；秋荐黍豚，冬荐稻鴈。三岁一禘，五年一禘；禘者，合也；禘者，谛也。禘者大合祭于祖庙也，禘者谛其德而差优劣也。圣主将祭，必洁斋精思，若亲之在；方兴未登，惴惴憧憧，专一想亲之容貌仿佛，此孝子之诚也。四方之助祭，空而来者满而反，虚而至者实而还，皆取法则焉。……孔子曰“无体之礼，敬也；无服之丧，忧也；无声之乐，欢也；不言而信，不动而威，不施而仁。志也，钟鼓之声怒而击之则武，忧而击之则悲，喜而击之则乐；其志变，其声亦变。其志诚，通乎金石，而况人乎？”（《说苑》卷十九《修文》，《孔子家语》略同）

这里的解释似乎比上引《礼记》诸篇更直接也更明确地用“诚”概括祭祀过程中的精神意味和精神价值，其中隐含的思想上的必然性很值得深入探讨。为了方便进一步讨论，不妨抄录几段重要文献，以提示思考线索：

子思曰“丧三日而殓，凡附于身者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。丧三年以为极，亡则弗之忘矣。故君子有终身之忧，而无一朝之患。故忌日不乐。”（《礼记·檀弓》）

著诚去伪，礼之经也。礼乐俱天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之节。（《礼记·乐记》）

外则尽物，内则尽志，此祭之心也。是故，天子亲耕于南郊，以共齐盛；王后蚕于北郊，以共纯服。诸侯耕于东郊，亦以共齐盛；夫人蚕于北郊，以共冕服。天子诸侯非莫耕也，王后夫人非莫蚕也，身致其诚信，诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后可以事神明，此祭之道也。及时将祭，君子乃齐。齐之为言齐也。齐不齐以致齐者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故记曰“齐者不乐”，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐。齐者，精明之至也，然后可以交于神明也。是故，先期旬有一日，宫宰宿夫人，夫人亦散齐七日，致齐三日。君致齐于外，夫人致齐于内，然后会于大庙。（《礼记·祭统》）

^① 转引自田天《秦汉国家祭祀史稿》，三联书店，2015年，第251页。

子曰“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。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。《诗》曰‘神之格思，不可度思！矧可射思！’夫微之显，诚之不可掩如此夫。”（《礼记·中庸》）

反诸身不诚，不顺乎亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲。曲能有诚，诚则形，形则着，着则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。（《礼记·中庸》）

故至诚如神。诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。故至诚无息。……唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天！苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？（《礼记·中庸》）

以上文献中出现的“诚”已经过了儒家人文精神的反复洗礼，实际上它点化、转化了祭祀仪式中的精神经验，使之脱胎换骨，成为了儒家哲学最深奥、最复杂、最难解的概念之一。同样我们探究儒家哲学思想的复杂性，也要从它与宗教观念之间藕断丝连的复杂关系中予以分析和把握。质言之，出现于《礼记》诸篇的“诚”，与“附身”（《檀弓》）、“达神明之德，降兴上下之神”（《乐记》）、“专致其精明之德”“交於神明”（《祭统》）、“鬼神之为德”（《中庸》）密切相关，因为早期文献中的“诚”往往涉及那种神妙不测的交感作用，例如：

修胸中之诚（能境），以应天地之性（诚之所境）而勿撓。（《庄子·徐无鬼》）

诚畅乎天地，通于神明。（《管子·九守》）

夫道者，藏精于内，栖神于心，静漠恬淡，悦穆胸中，廓然无形，寂然无声。官府若无事，朝廷若无人，无隐士，无逸民，无劳役，无冤刑，天下莫不仰上之德，象主之旨，绝国殊俗莫不重译而至，非家至而人见之也，推其诚心，施之天下而已。故赏善罚暴者正令也，其所以能行者精诚也，令虽明不能独行，必待精诚，故总道以被民而民弗从者，精诚弗至也。

精诚内形，气动于天，景星见，黄龙下，凤凰至，醴泉出，嘉谷生。

夫至人精诚内形，德流四方，见天下有利也，喜而不忘，天下有害也，怵然有丧。（《文子·精诚》）

君子诚能刑于内，则物应于外矣。（《说苑·善说》）

钟子期夜闻击磬者而悲且召问之曰“何哉！子之击磬若此之悲也。”对曰“臣之父杀人而不得生，臣之母得生而为公家隶，臣得生而为公家击磬。臣不睹臣之母三年于此矣，昨日为舍市而睹之，意欲赎之而无财，身又公家之有也，是以悲也。”钟子期曰“悲在心也，非在手也，非木非石也，悲于心而木石应之，以至诚故也。”人君苟能至诚动于内。万民必应而感移，尧舜之诚，感于万国，动于天地，故荒外从风，凤麟翔舞，下及微物，咸得其所。《易》曰“中孚处鱼吉。”此之谓也。勇士一呼，三军皆辟，士之诚也。昔者，楚熊渠子夜行，见寝石以为伏虎，关弓射之，灭矢饮羽，下视，知石也。却复射之，矢摧无迹。熊渠子见其诚心而金石为之开，况人心乎？唱而不和，动而不随，中必有不全者矣。夫不降席

而匡天下者，求之己也。孔子曰“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”先王之所以拱揖指挥，而四海宾者，诚德之至，已形于外。故诗曰“王犹允塞，徐方既来。”此之谓也。（《新序·杂事四》）

凡人能以精诚感动天，专心一意，委务积神，精通于天，天为变动，然尚未可谓然。（《论衡·感虚篇》）

君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之，享之如此，乃可谓之能祭。（《春秋繁露·祭义》）

或曰：祈请者诚以接神，自然应也。故精以底之，牺牲玉帛以昭祈请，吉朔以通之。礼云礼云，玉帛云乎哉。请云祈云，酒膳云乎哉。非其礼则或愆，非其请则不应。（《申鉴·俗嫌第三》）

这种具有神秘感应意义的“诚”，已近乎《易传》《孟子》《庄子》等书中的“神”；而《中庸》所称的“诚明”，岂不是《庄子》《管子》诸书之“神明”的不同表述吗？^①我们知道，早期思想史文献（特别是道家著作）中的“神”、“神明”意味着某种特殊的智慧，而“诚明”也具有这样的意思，正是在这种意义上，《中庸》说“至诚可以前知。”然而，“诚明”不同于“神明”的地方在于它具有明确的“伦理意向性”。无论如何，“诚”也是一种由来已久的“德目”，它与“信”具有天然的联系。实际上，“诚”“信”两个语词可以通用，只不过“诚”的含义由于思想史动机的踵事增华，衍生出更为复杂的含义罢了。如此看来，《礼记》诸篇出现的那些近乎巫史传统的片断（前引），特别是关于“交于神明”的记载，也就不足为怪了；因为儒家已将这种悠远的宗教传统之内核（即降神经验）予以了创造性转化，化“感于神明”的宗教体验为归结为敬与诚的人文精神，因而展现出其不断拓展的宛然之迹；另一方面，《礼记》（特别是《中庸篇》）所谓“诚”，已经发展成为儒家思想世界的根本与基础，只有通过心性论的路径才能真正趋近之，因为它终究是而且只能是一种精神境界，唯有圣人（圣王）方能具体而微。^②源于古代祭祀仪式的神圣感，由“敬”而触发，以通于神明的精神经验为基础，不断孳乳发展、踵事增华，最终发展出复杂深刻的“诚”（诚明）概念及其理论，从而抽精取华，创造性地转化了浸淫于古代宗教的精神传统。换句话说，“诚”的意识已经由祭祀鬼神之虔敬心理推展为一种重要德目（例如真诚和诚信），更成为内在超越的至高精神境界的恰当写照。贾谊既说“禘祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。”（《新书·礼》）又说“志操精果谓之诚。”很好提示了“诚”这个语词、概念的内在差异与意义叠置。表面上看，儒家所谓“诚”似乎沿袭了古代宗教仪式感及其意识形态，实际上却予以了点铁成金的创造性转化。应该说，这种精神层面的内在转化恰是儒家哲学精深幽微之处，也是儒家思想发展的重要特征，因而有必要深入体味以期同情之了解。

下面我们不妨做一点补充讨论。顾炎武结合祭礼讨论仁义，例如《中庸》所谓“肫肫其仁”，兼有诚恳、祭骨双关含义，极其精辟，他说“此于祭观其仁也。自此而推之，郊社之礼，所以仁鬼神也；射乡之礼，所以仁乡党也；食飧之礼，所以仁宾客也。亲亲而仁民，仁民而爱物，而天下之大经毕举而无遗也。”（《日知录》卷六）由此可见，孔子以来的儒家早已祛了礼仪（比如祭）当中蕴含的原始宗教之魅，而赋予了其某种人文价值或人道意味。“仁之至，义之尽也”（《礼记·郊特牲》）这句话似乎也可以从仪式感角度予以理解。

① 郑开《道家形而上学研究》，中国人民大学出版社，2018年，第337页。

② 冯友兰说，所谓“至诚”是指圣人寂而常照、照而常寂心理状态。到了至诚的境界，即能与天地合其德，可以赞天地之化育，即已与宇宙合一者也。冯友兰《中国哲学史》（上册），中华书局1947年，第454页；《中国哲学中之神秘主义》，《三松堂全集》第十一卷，河南人民出版社，2001年，第116页。

另外，祭与孝的关系亦耐人寻味。如前所述，祭，作为“追孝于前文人”（《尚书·文侯之命》）的仪式化程序，把孤立的个人和社会（他者）、历史（祖先）乃至宇宙万物（鬼神）联系起来，以强化人之为人的伦理意识与道德感，强调人之为人的使命与责任，赋予人之为人所应具有的尊严以及生活的意义。^①这就是历史文献中常见“言孝必及神”（《国语·周语》）“致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）的缘故。“孝”的观念既内化于宗法结构中，又赋予了宗教祭祀以重要的社会政治意义。正如《礼记》所说：

夫祭之为物大矣，其兴物备矣。顺以备者也，其教之本与？是故，君子之教也，外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲。是故，明君在上，则诸臣服从；崇事宗庙社稷，则子孙顺孝。尽其道，端其义，而教生焉。是故君子之事君也，必身行之，所不安于上，则不以使下；所恶于下，则不以事上。非诸人，行诸己，非教之道也。是故君子之教也，必由其本，顺之至也，祭其是与？故曰：祭者，教之本也已。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，见亲疏之杀焉，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。铺筵，设同几，为依神也；诏祝于室，而出于祊，此交神明之道也。君迎牲而不迎尸，别嫌也。尸在庙门外则疑于臣，在庙中则全于君；君在庙门外则疑于君，入庙门则全于臣、全于子。故不出者，明君臣之义也。夫祭之道，孙为王父尸。所使为尸者，于祭者子行也；父北面而事之，所以明子事父之道也。此父子之伦也。尸饮五，君洗玉爵献卿；尸饮七，以瑶爵献大夫；尸饮九，以散爵献士及群有司，皆以齿。明尊卑之等也。（《祭统》）

禘祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节退让以明礼。（《曲礼上》）

祀帝于郊，敬之至也。宗庙之祭，仁之至也。丧礼，忠之至也。备服器，仁之至也。宾客之用币，义之至也。故君子欲观仁义之道，礼其本也。（《礼器》）

由此可见，儒家所理解的祭祀或者礼仪，其实就是政治理念、社会原则、文化意识、伦理规范和精神价值的重要来源，因为崇祀鬼神的“祭”已成为聚合宗族、维系伦理生活共同体最重要的象征活动。通过它延续历史记忆，将过去和未来召唤于当下，这就是“祭”被解释为“际”（例如《孝经》）的思想原因。宗教仪式蜕化为社会、伦理的文化实践体系（甚至是娱乐活动），恰恰反映出中国文化的特质。这也就是上引诸文反复强调“祭乃教之本”的原因。

以上围绕着祭与神圣感的主题，简单讨论了古代思想世界中神圣感的来源与发展，同时也侧面揭示了儒家思想的不断深化（这种深化导致了重要的思想结构的改变），以及由于思想深化引发的复杂性，滋育了“神道设教”的人文精神。道教斋醮科仪，作为一种敬神仪式，深受这种神道设教的人文精神之濡染，^②所谓“儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪”。（《抱朴子内篇·明本》）我期望这种学术努力，对于理解儒教的特质或儒家传统内蕴的宗教因素，对于理解“敬天法祖”的文化意义，对于追寻“神道设教”的人文动机，对于认识道教科仪的价值和意义，不是无的放矢，而是有所裨益。

（责任编辑：李文彬）

① 李泽厚说：（孝）“本是氏族群体为维护、巩固、发展其生存延续而要求个体履行的一种社会性道德义务。它以家庭为单位、以宗族为支柱的小生产的农耕经济的时代产物。但经由巫术礼仪到礼制化和心灵化之后，‘孝’便成为‘天之经，地之义’，成为先验或超验的‘天理’‘良知’，即某种具有超越世间人际的神圣性的绝对律令。”（《历史本体论·乙卯五说》，三联书店，2003年，第55-56页）

② 卢国龙《道教哲学》，华夏出版社，1997年，第84页。