

早期儒家“礼”的宗教思想*

普 慧

“礼”是整个儒家思想的核心内容，是前现代中国社会人们思想、行为的最高规范，是维系社会生活的纽带。在早期儒家“礼”的体系中，充满了浓重的宗教信仰的思想。其信仰形态和过程，是由信仰天地、鬼神而推衍社会、人事的，並由此建构起一套完整的信仰系统，来指导人们的社会生活。三代“礼”学，表现出自发宗教的崇拜特征，春秋战国，人为宗教信仰贯穿到了“礼”学，形成了“神道设教”的“礼教”，使得宗教与宗法、信仰与道德、神性与理性、理想与实践，趋向于和谐、统一。

关键词：“礼” 早期儒家 自发宗教 人为宗教

作者普慧，1959年生，西北大学文学院教授，博士生导师。

根据现存文献，“礼”是中国上古国家形态建立以后所形成的一种意识形态，内容包括典章、制度、规矩、仪轨、节度等。它以原始的鬼神崇拜为核心，形成了宗教、政治、伦理三位一体的宇宙、社会、人事、鬼神的立体结构模式。夏、殷、周均以“礼”来做为维系国家各个系统的纽带，因而被奉为最神圣、最神秘、最权威的圭臬。春秋时期，由于生产力突飞猛进，在一定程度上改变了人们对原有的人与世界的认识。在人们的思想世界里，理性的东西越来越高涨，迫使人们迅速改变镶嵌在头脑中的原始思维而向着理性思维发展。以文化理性的思维方式渐趋取代殷商以原始的自发宗教（Spontaneous Religion）的观念来看待世界已成为历史发展的趋势。而这种文化理性并不是完全脱离于宗教神学的，而是与宗教神学相粘连，即在一中宗教神学的框架下，以新的人文视角对原有的原始崇拜进行批评和重构。^①于是，献祭、占星、卜筮等自发宗教中巫术（Witchcraft）活动的神圣性和权威性遭受到了大胆的怀疑甚至是异常猛烈的攻击。然而，在那个科学技术极不发达的时代，异己或超人间的力量始终无法在人们

* 本文为南开大学“国家 985 工程二期‘中国思想与社会研究’（批号：105212200400012）哲学社会科学创新基地”支柱课题《中国宗教思想史研究》之阶段成果。

^① 关于宗教的形态，目前学者们的意见并不统一：或谓“自发宗教”和“人为宗教”；或谓“原生宗教”和“创生宗教”。一般来说，在“人为宗教”或“创生宗教”中，宗教与人文理性从根本上来讲是对立的、相互排斥的，但在一定时期、一定阶段、一定场合、一定对象等特殊情况下，二者并不是截然对立、激烈冲突的，往往表现出互为表里、相互依存、相辅相成的特点来。这是我们研究宗教问题时必须注意的一个基本点。不要一提起人文理性，就简单地认为它是反宗教、反信仰的；更不能武断地认为人文理性就是科学的、进步的，而宗教就是迷信的、反动的。

一、“礼”的基本宗教思想

130

录宗教活动之过程，占卜负责星占或龟、蓍等卜相，巫负责法术、舞蹈，以沟通祖先神鬼与人的联系，士负责整个宗教活动的保卫工作，等等。祭祀活动中，人们载歌载舞，愉悦神灵。艺术中的诗、歌、舞三位一体，构成了自发宗教艺术的完美体现。《尚书·尧典》就记载了这种宗教祭祀的艺术活动：

帝曰：“夔！命汝典乐，教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。诗言志，歌永言，声依永，律和声。八音克谐，无相夺伦，神人以和。”夔曰：“於！予击石拊石，百兽率舞。”^①

对于“神人以和”的说法，唐儒孔颖达疏曰：“其五声使应伦之，为理常训也。八音能谐，相应和也。各自守分，不相夺道理，是言理不错乱相夺也。如此，则神人咸和矣。帝言此者，命夔使勉之也。大司乐云：大合乐，以致鬼神，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以说远人，是神人和也。”^②孔颖达完全把这种诗、乐、舞三位一体的综合艺术看成是宗教艺术。在他看来，音乐和谐了，祭祀祖先鬼神，由此推演邦国、万民，使神人和谐，则体现了“礼”的最高要求。元代儒学家舒天民曾经概括总结了先秦“礼”的主要内容和特征：

礼，所以事神致福也。

夫礼也者，天理节文，人事仪则，主敬而行，秩然有序。

礼之为用，莫重于祭字，从示、豊。示，乃神示；豊，其器也。示与祗同，豊，行礼之器也。音礼与丰字不同，一曰吉。礼十有二条，事鬼神示，……祭则受福，故谓之吉。^③

简而言之，“礼”有三大特征：一、敬事鬼神，可以致福；二、奉“礼”，天地、人文，井然有序；三、礼的作用主要在于祭祀。

从世界宗教文化范围来看，崇拜“神”是各古老文明的普遍现象，尤其是将天空与能量无比的“神”相联系，更是一种人类共有的心态。最早的研究发现，在“神”这一术语（拉丁语 *deus*，梵语 *deva*，伊朗语 *div*，立陶宛语 *diewas*，古日耳曼语 *tivar*），及其特尤斯（*Dyaus*）、宙斯（*Zeus*）、朱庇特（*Jupiter*）等一些主神的名字里，均可发现其印欧语系中的词根 *deiwo-*，即天空之意。也就是说，与光及“超越性”（高度）有关，并扩展到与统治的概念和直接意义下的创造有关，即宇宙起源论和父权社会。因为，天空和大气的神显观念扮演了一个十分重要的角色，所以有许多神祇以雷电为名也就不足为奇了，如日耳曼人的多纳尔（*Donar*）、琐尔（*Thôrr*），凯尔特人的塔拉尼斯（*Taranis*, *Tanaros*），波罗的海民族的佩尔库纳斯（*Perkûnas*），古斯拉夫人的佩隆（*Peron*）等等。^④

^① 孙星衍：《尚书今古文注疏》。

^② [汉]孔氏传、[唐]陆德明音义、孔颖达疏：《尚书注疏》卷二《虞书·舜典》。

^③ [元]舒天民撰、舒恭注、赵宜中附注：《六艺纲目》卷上。

^④ [美]米尔恰·伊利亚德：（*Mircea Eliade*）《宗教思想史》（*Histoire des croyances et des idées religieuses*）（汉文本），晏可佳、吴晓群、姚蓓琴译，上海社会科学院出版社 2004 年，第 162 页。

与世界其它古老文明相比,中国人在“神”的观念上非常复杂。中国早期的“神”主要源于“祖先”的崇拜,渐趋拓向空间,但基础仍是“地祇”,故其“神鬼”概念相连。一般来说,殷商时期,鬼神不分。《墨子》卷八《明鬼》下:“古之今之为鬼,非他也,有天鬼,亦有山水鬼神者,亦有人死而为鬼者。”商周之际,鬼神开始有了分化,“神”主要指氏族的祖先神、帝,又称为“神祇”;“鬼”则指一般人死后的尸魂。姬周出现了天、上帝或昊天上帝的观念,使得“神”完全与“鬼”分离,专指宇宙空间、世界万有的主宰,成为天、上帝、太一等的同义词;而鬼则依然存于地下,保留其原意。中国氏族宗法信仰形态,决定了中国人的泛神崇拜,故“事上帝、山川、鬼神”^①,“尊天事鬼”^②,构成了中国人几千年来宗教信仰形态的完整系统。

“礼”的基本要求就是要处理好人与神的关系,再根据人、神关系的原则,推演到天地、人文:“天下之礼,致反始也,致鬼神也。致和用也,致义也,致让也。致反始,以厚其本也;致鬼神,以尊上也;致物用,以立民纪也。致义,则上下不悖逆矣。致让,以去争也。合此五者,以治天下之礼也,虽有奇邪,而不治者,则微矣。”^③对祖先神祇的虔诚祭拜,可以为氏族成员树立“孝道”的模范带头作用。“崇事宗庙社稷,则子孙顺孝,尽其道,端其义,而教生焉。”^④“礼”的功能和作用就在于使人们把这种宗教信仰变成一种必然的生活习俗。所谓“神道设教”说,就体现了“礼”的这样一种理想要求:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣”^⑤;“合鬼与神,教之至也”^⑥;“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”^⑦。《彖辞》所谓的“神道”,原是指阴阳变化不测之道,其构词形式为偏正结构,“神”为“道”的修饰词。但是,“圣人以神道设教”,则渗入了先秦普遍存在的宗教信仰内涵。“神道设教”这个说法把人神关系用一种教化的方式固定下来加以推广,在人们的思想世界里形成了连续性、制度性、强制性的心理态势。故曰:“祭者,教之本也。”^⑧“教”并不是指一般的政治、伦理、道德的教化,而是基于神、人关系而落实到人、人关系所组成的宗教信仰形式,“是以此关系为基础的人对人的教化。而对于祖宗的祭祀及其范围的界定,正好依据一个宗教祭祀的形式来肯定人间社会的生活模式。……这个经由祭祀祖宗神而导致人间伦理原则的经验构成,即宗教的伦理向度可依据人间社会的需要而自行设定,因人而异,其中参乎了各种人间的考虑。”^⑨这样,人与自然、人与社会的关系就能从紧张的对立和无序的状态之中走向井然有序,和谐共处。“神道设教”不仅强调了

^①《墨子》卷五《非攻》下。

^②《墨子》卷十二《公孟》。

^③《礼记·祭义》。

^④《礼记·祭统》。

^⑤ [魏]王弼注、[唐]陆德明音义、孔颖达疏:《周易注疏》卷四《上经·彖》。

^⑥ [东汉]郑玄注、[唐]陆德明音义、孔颖达疏:《礼记注疏》卷四七《祭义》。

^⑦《中庸》, [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第17页。

^⑧《礼记·祭统》。

^⑨ 李向平:《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》,上海人民出版社2006年,第319-320页。

宗法社会的伦理基础上的宗教神学的指导意义，同时也突出显示了“教”由宗教神学向着宗法伦理普世化（universal）过渡的理论和实践意义。^①因此，不承认“神道设教”的宗教信仰^②，显然是以知识论简化了宗教概念本身的复杂性。

构建有序、和谐的人、神关系和人、人关系，极为重要的一个措施就是祭祀。祭祀是人类早期文明活动中重要的精神内容。据称，考古学家在法国南部和西班牙北部的洞穴中发现 3 万年前到 1.2 万年前之间的人就有“举行祭仪活动的迹象”。^③至古埃及文明、美索不达米亚文明、古印度——波斯文明等，宗教祭祀已十分成熟和繁盛。祭祀万能几乎成为各古老文明的一种共识。如：古埃及有奥西里斯神（Osiris）等的信仰和卡纳克（Karnak）神庙等的祭祀^④，美索不达米亚苏美尔有安奴（Anum）、恩利勒（Enlil）和恩基（Enki）三大神的信仰和乌鲁克（Uruk）神庙祭拜^⑤，希伯莱则有雅赫维神（JHWH）信仰和耶路撒冷祭坛、“至圣所”（Holy of Holies）等^⑥，古印度早期的哈拉帕（Harāppa）、摩亨朱达罗（Mohenjo Daro）有女神和男神崇拜以及祭祀^⑦，凡此

^① [曹魏]王弼注、[唐]陆德明音义、孔颖达疏：《周易注疏》卷四《上经》：“观天之神道，而四时不忒者，此盛明，观卦之美言，观盥与天之神道相合，观此天之神道，而四时不有忒变。神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道。而四时之节气见矣，岂见天之所为，不知从何而来。唯见四时流行，不有差忒，故云观天之神道，而四时不忒也。圣人以神道设教，而天下服矣者。此明圣人用此天之神道，以观设教而天下服矣。”[汉]郑玄注、[唐]陆德明音义、孔颖达疏《礼记注疏》卷四七《祭义》：“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。注：‘气谓嘘吸，出入者也。耳目之聪明，为魄，合鬼神而祭之，圣人之教致之也。’……正义曰：自此以下至以祀先王先公，敬之至也。此一节明宰我问鬼神之事。夫子答以鬼神、魂魄祭祀之礼。又广明天子、诸侯耕藉及公桑之事，今各随文解之，不知其所谓者，宰我善问，孔子吾唯闻鬼神之名，不知此鬼神。所谓何物为鬼神？子曰：‘气也者，神之盛也者。’此夫子答宰我以神名，言神是人生存之气；气者，是神之盛极也。魄也者，鬼之盛也者。是夫子答鬼之事言人形。魄者，鬼之盛极也。合鬼与神，教之至也者。言人死神上于天，鬼降于地。圣王合此鬼之与神，以祭之至，教之致也。是圣王设教，致合如此，故云教之至也。”

^② 陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，北京：宗教文化出版社 2003 年，第 283-286 页。

^③ [美]菲利普·李·拉尔夫、罗伯特·E. 勒纳、斯坦迪什·米查姆、爱德华·伯恩斯：《世界文明史》（汉文本上卷），赵丰等译，北京：商务印书馆 2006 年，第 21 页。

^④ 奥西里斯神（Osiris）：又译俄赛里斯，为死而复生之神。卡纳克（Karnak）神庙：由图特摩斯一世（Tutmosé I）、阿蒙霍特普三世（Amenhotep III）、塞提一世（Seti I）和拉美西斯二世（Ramesses II）等法老兴建而成。大厅圆柱上雕刻有祭神的场面和象形文字铭文。刘文鹏主编《古代西亚北非文明》，北京：中国社会科学出版社 1999 年，第 138-141 页。

^⑤ 安奴（Anum）：为“天上的超权力中心”，主宰天穹；恩利勒（Enlil）：为“分开天地创造世界，使世界秩序井然”的人间主宰；恩基（Enki）：主宰地府，为水之神、智能之神。三大神以权威、力量 and 智能统治天上、人间、地下。乌鲁克（Uruk）神庙：为安奴神的主庙。刘文鹏主编《古代西亚北非文明》，北京：中国社会科学出版社 1999 年，第 357-360 页。

^⑥ 潘光、陈超南、余建华：《犹太文明》，北京：中国社会科学出版社 1999 年，第 200-204 页。

^⑦ 刘建、朱明忠、葛维钧：《印度文明》，北京：中国社会科学出版社 2004 年，第 48-49 页。A. H. 丹尼、B. K. 撒帕尔：《印度河文明》，A. H. 丹尼、V. M. 马松主编《中亚文明史》第一卷（汉文本），芮传明译、余太山审订，北京：中国对外翻译出版公司/联合国教科文组织，第 218-221 页。

种种,不胜枚举。在域外早期宗教祭祀活动中,最为繁复的是犹太教^①和婆罗门教^②。与域外古老宗教祭祀相比,中国先秦时代的宗教祭祀礼仪活动也很发达,尤其是祖先神祇的祭祀,更成为最早祭祀活动的主要内容。黄帝、帝喾(kù)、颛顼、尧、舜成为先秦时代中国人宗法氏族普遍祭拜的对象,除此,每个氏族集团又同时祭拜自己的祖先神祇和集团的实际开创者。如:夏后氏在敬拜黄帝、颛顼的同时,还要敬拜始祖鲧(gǔn)和夏国的开创者禹;殷商人在敬拜帝喾的同时,也要敬拜殷人的始祖契(xiè)和商国的建立者成汤;周人则祭帝喾外,还祭周氏族的始祖后稷和周国的建立者文王姬昌及战胜殷纣、建立大周的武王姬发。^③与域外宗教祭祀不同的是,中国人在祭祀氏族祖先神祇的同时,逐渐将这种活动赋予了强烈的政治权力和意识形态,使之成为人们精神领域和实践行为不可僭越的法则。殷、周人的敬祖主要是因为其政治的作为与品行,他们完全是出自于对人神关系中的道德、政治及氏族利益的考虑。^④这种祖先神祇的祭祀崇拜,构成了中国人在宗教信仰方面的权力强制特征、道德功利主义、政治教化主义。^⑤《礼记》里所设的《祭法》、《祭义》、《祭统》三篇就专门明确论述了宗教祭祀礼仪活动的性质、特点、对象、范围、程序及其宗教与伦理的社会意义,其它各篇也有大量涉及。如,关于祭祀的性质和目的:

天下之礼,致反始也,致鬼神也。致和用也,致义也,致让也。致反始,以厚其本也;致鬼神,以尊上也;致物用,以立民纪也。致义,则上下不悖逆矣。致让,以去争也。合此五者,以治天下之礼也,虽有奇邪,而不治者,则微矣。^⑥

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。^⑦

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。^⑧

“周虽旧邦,其命维新”^⑨,周人维新的“礼”,就在于在一定程度上减弱了对鬼神的崇拜而偏重于人事。但是,当把祭祀纳入到“礼”的范围里的时候,其性质便不再单就

^① 在犹太教中,有燔祭(Burnt Offering)、素祭(Cereal Offering)、平安祭(Peace Offering)、赎罪祭(Sin Offering)、赎愆祭(Guilt Offering)等。在《旧约圣经》的《创世记》里,就有“祭坛”(Altare)一词。

^② 婆罗门教的僧侣,成为古印度四种姓的首姓阶层,享有最高的特权。其主持的祭祀活动,已渗透到人们生活的方方面面。参见《摩奴法典》(汉文本)第二卷、第五卷、第六卷、第十一卷,马香雪从法文本转译,北京:商务印书馆1996年。

^③ 《礼记·祭法》:“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。周人禘喾而郊稷,祖文王而宗武王。”

^④ 刘源:《商周祭祖礼研究》,北京:商务印书馆2004年,第360-368页。

^⑤ 李向平:《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》,上海人民出版社2006年,第319页。

^⑥ 《礼记·祭义》。

^⑦ 《礼记·祭统》。

^⑧ 《礼记·祭统》。

^⑨ 《诗经·大雅·文王之什》。

人事而言了，而是从人、神两方面的关系来考虑的：宗教与伦理、信仰与教化，是同时并行不悖的。在《礼记》的作者们看来，祭神，一定要发自内心而敬畏神、崇拜神，只有懂得礼的人，才能尽祭祀之义。反过来，经常参加祭神，可以提高对“礼”的进一步认识。如果以为儒家以礼治天下，便使得“正统宗教的鬼神观念仅仅成为一个形式外壳，‘治人之道’才是它的实质价值”^①的话，则是对宗教定义简单化的一种理解。其实，在先秦时期，治人绝对离不开祭神，“礼仪是人神关系的具体表现。每个宗教的本质，均由神学来说明，用礼仪来造型。礼仪是神学的具体化。”^②“神道设教”的根本就在于“祭祀”。由祭祀这种礼仪形式，可见事鬼神之道、君臣之义、父子之伦、贵贱之分、亲疏之距、爵赏之施、夫妇之别、政事之均、长幼之序、上下之际等。因此，祭祀并不仅仅反映原始宗教崇拜，它还广泛涉及了政治、伦理、道德等方面的信仰。由此看出，鬼神的观念并不仅仅是“形式外壳”，这种观念往往构成了意识形态上的一种权力，左右着历史的进程。敬畏鬼神，不只是社会政治、伦理权力的要求，在很大程度上，更是人们个体心理的诉求。就世界宗教而言，任何一种宗教都不会放弃人的立场，尤其是人为宗教，更需要关注人的终极解脱问题，所以，无论是向神的祈祷，还是对人的关怀，宗教都力求诉诸表现出人与世界的关系以及由此衍生的人与人关系的和谐。对于信仰者来说，对人事的强调，不过是其宗教神性思维框架下的一种人间化、世俗化的体现，很难说强调人事就是为了摆脱神性。

再如，关于祭祀的对象、范围、规格、等级：

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。^③

燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也；用骍犊。埋少牢于泰昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四方也。山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。诸侯，在其地则祭之，亡其地则不祭。^④

祭祀的活动充分体现了“礼”的规定性，该祭的而不祭，是为非礼；不该祭的而祭之，则为僭越，称为“淫祀”，是得不到“福报”的。中国早期宗教祭祀的种类之繁杂^⑤，绝不亚于犹太教和婆罗门教。由此看出，中国早期宗教的泛化性和繁复性。从自然力量的崇拜到社会权力的崇拜，应有尽有。宗教的繁多、信仰的繁复、神祇的繁杂，使得中国传统宗教中的人文理性少得可怜。也正因此，中国传统宗教的发展一直未能走上一种完全凝聚国民大众心理于一神或一主神的道路。

^① 詹鄞鑫：《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》，南京：江苏古籍出版社1992年，第13—14页。

^② 池凤桐：《基督信仰的起源》（I），上海：华东师范大学出版社2006年，第44页。

^③ 《礼记·曲礼下》。

^④ 《礼记·祭法》。

^⑤ 詹鄞鑫：《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》中编《宗教制度》，南京：江苏古籍出版社1992年。

综上所述可以看出,“礼”把人们的宗教信仰、生活习俗、祭拜仪式首尾一贯地连在一起,构成了中国氏族宗法宗教信仰文化的核心范畴,直接引导着人们的经验与行为,并成为衡量人们社会生活的准绳和原则。正如牟钟鉴指出的,“中国宗法性传统宗教以天神崇拜和祖先崇拜为核心,以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼,以其它多种鬼神崇拜为补充,形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其它祭祀制度,成为维系社会秩序和家族体系的精神力量,成为慰藉中国人的心灵的精神源泉。”^①

二、“礼”的宗教思想的发展

中国“礼”的宗教特征与上古犹太教的祭祀特征有许多相似之处。两河流域的犹太人也曾与上帝雅赫维(JHWH)立誓盟约。《圣经·旧约》(Old Testament)即为犹太人与上帝的约定,它规定犹太人必须奉雅赫维为唯一的真神^②,而犹太人则是上帝最佳的选民,上帝有责任保护、拯救祂的最佳选民。但是,如果犹太人违背了盟约,那么,他们就要遭到上帝的惩罚。

与犹太教文化不同的是,中国先秦所尊的“礼”的宗教信仰,旨趣不像犹太人那样注重宇宙空间,而是把注意力集中于社会、人事。故“礼”的内容主要不在于人与神是如何沟通的,神对人是如何启示的,神的意志是如何贯彻到人的意志的,人的行为在多大程度上对上帝负责等等问题。“礼”给人们展示的更多的是一种“信仰情怀”(feelings of faith),并由此延伸、扩展的“道德情怀”(feelings of moral),而不是宣扬鬼神的目的意志。

孟子引《尚书·泰誓》之言:“天视自我民视,天听自我民听。”^③以此说明超世间的最高权威的“天”的意志非自它来,而是从“民”而来。类似的思想在《左传》中也有两处:一是《桓公六年》季梁说的“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。故奉牲以告曰‘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,以致其禋祀。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!”一为《僖公十九年》司马子鱼说的“祭祀以为人也。民,神之主也。用人,其谁飨之?”^④孟子尝给齐宣王讲说君臣关

^① 周燮藩、牟钟鉴、潘桂明、王宜娥、韩秉芳:《中国宗教纵览》,南京:江苏文艺出版社1992年,第2页。

^② 《圣经·旧约·申命记》6:4:“以色列啊,你要听,耶和華我們神是獨一的主。你要尽心、盡性、盡力愛耶和華你的神。”(Hear, O Israel: The LORD is our God, the LORD alone. You shall love the LORD your God with all your heart, and with all your soul, and with your might.), 见《圣经》,中国基督教三自爱国运动委员会/中国基督教协会,苏版JSE—0005488,第280页。

^③ 《孟子》卷九《万章》上。

^④ [清]阮元主编《十三经注疏》本。

系：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”当齐宣王追问孟子“礼，为旧君有服，何如斯可为服矣”之后，孟子立即回答：“谏行言听，膏泽下于民；有故而去，则使人导之出疆，又先于其所往；去三年不反，然后收其田里。此之谓三有礼焉。如此，则为之服矣。今也为臣，谏则不行，言则不听，膏泽不下于民；有故而去，则君搏执之，又极之于其所往；去之日，遂收其田里。此之谓寇讎。寇讎何服之有？”^① 孟子所谓的“三礼”，内容基本没有涉及宗教信仰问题，而是就“治人之道”而言的：1.广开言路，膏泽下民；2.体察民情，疏以导之；3.给民自由，宽而待之。孟子的这3条“礼”，实质上是3条政治措施，它与孔子时代重“人”的“礼”有了很大的不同，在一定程度上颇类老庄的“无为而治”思想。

孔子曾反对宣传鬼神，如“子不语：怪、力、乱、神”^②，但却依然表现出一种敬天畏命的信仰心态^③。“‘天’在这里依然是有意志的人格神。因此，孔子对于鬼神也从来没有明白否定，反之，却表示了相当的崇拜。”^④ 所谓“知我者，其天乎！”^⑤ 在《论语》中，孔子谈到“礼”，时与宗教祭祀相联系。如：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”^⑥；“子入太庙，每事问。或曰：‘孰谓鄫人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也’”^⑦；“礼，与其奢也，宁俭”^⑧。“在早期中国宗教的这些伟大特征中——与祖先的连续感、祭祀、占卜——它们有一个共同的重点。重点是在‘天’而不在‘地’。要了解儒家作为宗教的整个层面，重要的是在于明了孔子把人民的关怀，从‘天’转移到‘地’，而没有完全把‘天’抛弃。”^⑨ 与孔子不同的是，孟子的“礼”思想较少涉及天命、鬼神信仰的问题。^⑩ 或许“礼”的信仰思想已为儒家思想最为基本的东西，人们都已知晓而无须孟子再行申述。总之，孟子的“礼”的思想不再直截了当地为鬼神崇拜服务，其信仰内涵由此转型为对社会政治的极大关注和个体信仰精神的塑造。所谓“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”^⑪，其逻辑次序与“三礼”正好相反，它不是由敬天而治人事，而是由个体的修身、养性而事天，这就大大突出了个体精

^① 《孟子》卷八《离娄》下。

^② 《论语·述而》。

^③ 《论语·季氏》：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”《论语·泰伯》：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”

^④ 侯外庐、赵纪彬、杜国庠《中国思想通史》第一卷，北京：人民出版社1957年版，第154页。

^⑤ 《论语·宪问》。

^⑥ 《论语·为政》。

^⑦ 《论语·八佾》。

^⑧ 《论语·八佾》。

^⑨ [美]休斯顿·史密斯(Huston Smith):《人的宗教》(*The world's religions*)(汉文本),刘安云译,刘述先校订,海口:海南出版社第197页。

^⑩ Lewis M. Hopfe & Mark R. Woodward, *Religions of the world*, Pearson Education, Inc., Prentice Hall, Inc., 2004, p.189.

^⑪ 《孟子》卷十三《尽心》上。

神品质的意义,大大添加了人文理性的成分。因此,孟子谈论“礼”多与“义”相连:“言非礼义,谓之自暴也”^①;“非礼之礼,非义之义,大人弗为”^②;“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也”^③。“义”字的最初之意,与“礼”一样,都是原始宗教祭祀活动的体现。“义”,会意,从我,从羊。“我”为兵器,又表仪仗;“羊”表祭牲。原始宗教是崇拜、政治、伦理三位一体的。随着原始宗教内涵的分化,“义”与“礼”一样,其原始崇拜的内涵向外延伸,重心逐渐转向了社会人事方面。史华兹(Benjamin I. Schwartz)解释说:“‘义’指的是文明人在任何复杂的生活环境中正确行动的能力,不可能导源于任何内在的本能或者先天的、直觉性的能力。它完全建立于个体把‘来自于外面的东西’(from outside)加以内在化、依靠学习而获得的行为规则之上。……因为‘礼’最终不过是一种就像整个身体有机组织一样内在于人类有机体之中的‘仁义’能力的外在表述而已。”^④这个“来自外面的东西”和“外在表述”,实质上,就是儒家所标榜的那套伦理道德规范所蕴涵着的至大至刚的精神,是一种凝聚群体坚定意志的超然力量,具体表现为“浩然之气”^⑤。“礼”与“义”的结合,把宗教信仰的内容兼济到了伦理道德的层面,构成了“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”^⑥的无所不能的精神力量和“卡里斯马”^⑦的品质。为了这种信仰,可以“杀身以成仁”^⑧、“舍生而取义”^⑨,完全献身于崇高的精神目标。这种献身精神不只展示了最高尚的道德节操,更主要的是体现了一种潜在的宗教信仰的最神圣、最虔诚的追求。它不再是形而下的一种自发行为,而是完全上升到了形而上的一种自觉的信仰力量。即使是今天的一些极端性宗教的信徒的过激行为,比起儒教的信仰形态来说,显得粗糙、逊色了许多。

春秋战国时期儒者的“礼”思想,尽管渗透着强烈的人文精神,对“礼”的原始宗教崇拜构成了猛烈的冲击和挑战,但在本质上,它们并不想对“礼”的宗教性质进行颠覆,它们所力求荡除的是那些自发宗教的东西,换来的是走进一个崭新的人为宗教的世界,即在宗教与人文、神性与理性的精神世界里达到对立的统一。正像西方 17-18 世

^①《孟子》卷七《离娄》上。

^②《孟子》卷八《离娄》下。

^③《孟子》卷十《万章》下。

^④ [美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》(汉文本),程钢译、刘东校,南京:江苏人民出版社 2004 年,第 277~278 页。

^⑤《孟子》卷三《公孙丑》上。

^⑥《孟子》卷六《滕文公》下。

^⑦ 卡里斯马(charisma): 源于希腊语 kharisma, 意为“天赐的恩惠”。马克斯·韦伯首次在其著作《经济与社会》一书中使用。他认为“卡里斯马”指的是一个人的一种非凡的品质和力量。这种品质和力量具有一种统治的权威,被统治者凭着对这种特定的个人品质的信任而心甘情愿、俯首帖耳地服从其统治。一切社会秩序的缔造者和维护者及宗教先知都是“卡里斯马”式的人物。参见马克斯·韦伯《儒教与道教》(汉文本),王容芬译,北京:商务印书馆 2003 年,第 26、35、76 页。

^⑧《论语·卫灵公》。

^⑨《孟子》卷十一《告子》上。

纪启蒙运动一样，在启蒙思想家看来，尽管“形形色色的天启宗教不仅与科学研究不相干，而且与它恰相对立。这并不是说启蒙运动使人们抛弃了对上帝存在的信仰，恰恰相反，只有极少数的启蒙运动思想家是无神论者，公开宣称自己是不可知论者的人更是寥若晨星。反过来，大多数人信守被称为‘自然神论’的宗教观，认定上帝是存在的。”^①这说明，在科学家的精神世界里，信仰与科学相互并不是绝对排斥的。这一点在中国盛唐的密教僧人科学家一行(hèng)身上也得到了充分的体现。^②在西方被称做“人文主义”(笛卡尔以后)者的人认为：“存在着两个世界，一个是以人类主体为中心的、并且以人类主体作为意义的惟一来源的人类世界，另一个是冷漠无情的、‘价值中立’的甚至是对人含有敌意的宇宙世界，而且这两个世界之间存在着尖锐的甚至是敌对的分裂。”^③西方近代以来的这种“人文主义”观念，我们在春秋战国时期的儒家思想中是丝毫找不到痕迹的。其实，在古希腊文化中，其表现于人文民主的综合精神，就处处体现在宗教神学方面，苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德等既是哲人，又是宗教神学家。由此可以说，在中国儒家“礼”的宗教思想世界里，不存在神与人、宗教与人文、神性与理智、崇拜与信仰、精神和现实等二元的截然对立，而是自始至终有机地融为一体，有效地指导着几千年来人们的社会生活。其极端者则构成了封闭僵化、严酷无情的封建“礼教”，桎梏着人们的心灵自由，吞噬着人们的情感宣泄，扼杀着人们的精神生命。

(责任编辑 黄夏年)

^① [美]菲利普·李·拉尔夫、罗伯特·E. 勒纳、斯坦迪什·米查姆、爱德华·伯恩斯：《世界文明史》(下卷)，赵丰等译，北京：商务印书馆2006年，第124页。

^② [宋]赞宁：《宋高僧传》卷五《一行传》，范祥雍点校，北京：中华书局1987年，第91—94页。

^③ [美]本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》(汉文本)，程钢译、刘东校，南京：江苏人民出版社2004年，第118页。