

儒家思想中祭礼的社会学分析

秦鹏飞

摘要 礼仪思想是儒家学说的重要组成部分，一般被认为是承载了儒家所倡导的道德伦理的行为规范。在儒学论域中，礼仪具有不容违反的强制性或“神圣性”。关于其神圣性的来源，存在“巫术禁忌论”“社会仪式论”的两种分析视角，前者认为礼仪的神圣性源自“巫术”式的宗教因素，后者认为礼仪的神圣性源自社会。与儒学本身的思想理路相比，这两种视角均不能完全解释礼仪的神圣性质。以祭礼中的“尸祭”活动为例，可认为儒学礼仪的神圣性源于儒学理路中“处于社会之中的人”式的人性论观点，礼仪的参与者以生理性关系重构了巫术式的神人关系，而礼仪活动中主祭者的“孝子之心”与助祭者依照伦序各司其事的行礼实践，反复强化了参与礼仪活动的个体的“社会”观念。由此，儒学论域中的礼仪制度也提供了一种独特的建立社会团结的机制。

关键词 儒学礼仪 “孝子之心” 人性论 社会观

作者秦鹏飞，南开大学社会学院助理研究员（天津 300350）。

中图分类号 C91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)09-0135-13

经典社会理论家关注宗教现象或宗教仪式，并借此对个体、个体与社会关系、社会秩序和道德生活做出理解。^① 本文拟从儒学论域中的礼仪及其所具有的宗教式的“神圣性”性质和来源出发，对儒学理路中的礼仪与道德观点背后的人性论基础，以及建立社会团结的机制进行讨论。

一、儒学礼仪的“神圣性”与宗教社会学的讨论

礼的思想是儒家思想学说中最重要的部分，且相较于其他诸如仁、义等更具伦理或道德价值色彩的概念，礼的形成与演变也许有更加悠久的源头。学界通常认为，礼源自初民社会原始宗教的祭祀活动，具有浓厚的“巫术”特征。例如，李泽厚指出，原始社会中的人在祭祀时的肢体动作或舞蹈，就是最初的礼仪。^② 《尚书》也有周公借鉴因袭殷代祭祀礼仪，重新制礼作乐的记载。^③ 从周公对旧礼的继承改造，再到孔子“释礼归仁”^④，一定意义上，儒家所特别强调的仁、义、忠、孝等伦理价值，实际上都可以看作是对“礼”——尤其是礼仪——的意义所灌注的新的阐释。儒家恰恰就是把人的行为划成了“遵守礼仪”与“违反礼仪”两种类型，并以此来判断其是否达到了“仁”的标准。如《论语·八佾》：孔子谓季氏“八佾舞于庭，是可忍也，

① 汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，《社会学研究》2009年第3期；杜月：《神圣个体：从涂尔干到戈夫曼》，《社会学研究》2022年第1期。

② 李泽厚：《美的历程》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第15页。

③ 《尚书·洛诰》：“王肇称殷礼，祀于新邑”，注：“王者未制礼乐，恒用先王之礼乐。伐纣已来，皆用殷之礼乐，非始成王用之也。周公制礼乐既成，不使成王即用周礼，仍令用殷礼者，欲待明年即政，告神受职，然后班行周礼。班讫，始得用周礼。故告神且用殷礼也。”

④ 李泽厚：《由巫到礼，释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第29页。

孰不可忍也”，孔子严厉批评“是可忍孰不可忍”，不过是鲁国大夫违反了礼仪规定，观看了国君才能欣赏的舞蹈而已。

礼仪的内容有“吉”“凶”“宾”“军”“嘉”的“五礼”之说，涉及一个人一生中的方方面面，既包括了祭祀神灵的宗教活动，又包括了成年、婚礼、葬礼这种人生节点，乃至洒扫应对、衣食住行等日常生活。在任何活动中，对参与其中的人的仪态、器物、度数、动作等，无不有复杂绵密的细致规定。也正由于此，礼虽然是一套关于行为的准则，但在实践中，“违礼”却要比“守礼”容易得多。也正因礼仪很容易被违反，那么它不容违反的强制性的来源就成了问题，亦即是说，是何种力量使得人人都必须遵守礼仪的规定？

（一）巫术禁忌论的取向

对于这一问题，很多学者都从“巫术”的角度来理解，认为礼仪是一种巫术式的强制或控制。例如韦伯认为，儒家礼教“以敬畏鬼神为取向”，保留了一种在清教这种救赎宗教中已经被彻底清除的、泛灵论的巫术^①，违反礼仪会招致神灵的惩罚，礼仪实际上体现为一种宗教性的禁忌性仪式。李泽厚也认为，礼最初是“事神”的仪式，因而具有禁忌性或神圣性，违反仪式便无法和神灵进行沟通；这种禁忌性或神圣性在后来孔子以“仁”释礼、并把礼的范围扩大到人间事物时，仍然保留了下来。^② 作为巫术禁忌论的延伸，关于礼仪强制性的来源，还有三种不同的看法：其一，将孔子当作一个“非神之神”，即孔子虽未被神灵化，却以“至圣先师”的身份被崇拜，连带着孔子的学说就有了神圣性^③；其二，将儒家礼教与政治统治联系起来，认为礼仪活动是帝王权力的象征，作为一种政治强制力强迫民众的遵从^④；其三，认为儒家礼教之外，尚有其他并行的民间信仰、民间宗教或迷信等，二者之间的联合使得仪礼具有禁忌的性质^⑤。

这种巫术禁忌论的观点，实质是认为礼仪是一种“外在”的强制力，不具有个体“内在”的动机。因而许多学者将儒家礼教看成是“没有完全的理性化”，其后果是，对于道德生活而言，一方面承认礼仪承载了儒家的道德理想或伦理价值，即礼是“理性”的，不强调神的意志而是重视人世间的道德，但另一方面又认为这种道德理想不存在任何主体性或精神性的因素^⑥，只能通过“外在”的手段来实现。如韦伯就认为，儒教的礼仪是一种“仪式性的拘泥”^⑦，“儒教徒小心翼翼地克己，为的是保持外在姿态与样式上的尊严……这种克己自制……根本上是消极的性质……本身即缺乏特定的内容”^⑧。进言之，即认为礼仪并非是个体自由意志的产物，如黑格尔在《宗教哲学》中说，在礼仪的实践活动中，“个体并未采取任何抉择，亦无任何主观的自由”，这是因为中国的宗教是把（仪式或）“崇拜作为全部的实存”，而不是（个体）“在良知中对这些绝对的规定有所意识”。在此逻辑下，儒家所推崇的伦理或道德，就无法成为一种“内在性”的理智。^⑨

这类观点有其合理之处：不管是在礼教实践中，还是在儒学的宇宙观里，“鬼神”一直扮演着重要的角色。虽然现代学者常常摘引《论语》中“子不语怪力乱神”“敬鬼神而远之”等表述说明儒学的“无神论”特征，但实际上，如杨庆堃所指出的，在相当长的历史时段里乃至晚清民国时期，绝大部分儒家对《论语》的注释，都没有把这些表述解读出无神论的意思。^⑩ 相反，孔子为《易》做的注解“圣人以神道设教”，也明确地肯定了“鬼神”在礼仪教化中的作用。

同样，韦伯、黑格尔等人对于中国礼仪的观察，揭示出一个相当关键的理解上的“断裂”——这并非基本问题的异质性，而更多的是一种中西之间话语体系的“错位”——关注儒家礼学问题尤其是对儒家学说持辩护立场的研究者，往往倾向于讨论礼的伦理性质，考察礼仪如何去体现儒家伦理的内容，但这一点并没有被韦伯、黑格尔等人否认——没有人不承认礼是儒家所倡导的伦理价值的载体，或者说，没有人不承认礼

①⑤⑦⑧ 韦伯：《中国的宗教 宗教与世界》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第243、273—281、317、328—329页。

② 李泽厚：《由巫到礼，释礼归仁》，第30页。

③⑩ 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第130—131、192页。

④ 郭沫若：《先秦天道观之进展》，载于《青铜时代》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第14—15页。

⑥ 李猛：《哭踊有节》，载于吴飞主编：《婚与丧——传统与现代的家庭礼仪》，北京：宗教文化出版社，2012年，第80—81页。

⑨ 黑格尔：《宗教哲学（上）》，魏庆征译，北京：中国社会科学出版社，第205—206页。亦可参见李猛：《哭踊有节》，载于吴飞主编：《婚与丧——传统与现代的家庭礼仪》，第81页。

是“理性”的；但熟谙中国典籍的学者一定会反对上述“消极的仪式”或“欠缺主体因素”的看法，并援引“礼本人情”“缘情制礼”等，把礼仪的内在精神归于“性情论”，认为礼仪是“人之情”的表达方式。这当然没有错，但是又或多或少地忽视了韦伯或黑格尔等的最重要的论据，也就是巫术式的“外在”力量对于礼仪实践的影响；且“人之情”在何种意义上能够成为一种黑格尔意义上“内在性”的理智，以及其支撑起礼仪的神圣性的机制，也需要更细致的梳理论述。

（二）社会仪式论的取向

与巫术禁忌论不同，另一类相当有影响力的看法是以涂尔干为代表的、宗教人类学中的“社会仪式论”，尽管宗教人类学视阈中的仪式与儒学中的礼仪并非完全是一回事^①，却也能为我们提供相当的理论启发。

总体来说，宗教人类学中普遍把仪式活动看作“社会”的体现，或者说，仪式的神圣性源于社会的神圣性。相关的研究很多，此处只寻章摘句地列举三位理论家的观点来说明。涂尔干旗帜鲜明地指出，仪式的本质是社会性的集体思维或集体心灵的状态的体现，人们参与其中的仪式过程（“集体欢腾”），既是社会作为一种强制力赋予自身神性的过程，也是个体获得集体性的信仰或道德的过程。^② 在涂尔干的论述中，由于宗教是社会的体现，故神灵崇拜或信仰，并非宗教之所以为宗教的必要条件^③，换言之，神灵崇拜或者巫术控制的想法，在涂尔干的视阈中是被消解掉了。沿着涂尔干式的理解进路，又如葛兰言，他就认为中国的礼乐文明，源于地方性和民间性的男女两性交往的节庆习俗，这种节庆习俗提供了一种“阴—阳”的宇宙论，并成为中国（神灵崇拜的）宗教的源头。民间习俗性的节庆、歌谣、仪式以及早期的自然宗教，后来又被贵族或知识分子加工成官方和上流社会的礼仪制度或官方宗教。^④ 从宗教起源的问题来看，葛兰言也遵从着“宗教源于社会”这一基本前提。进而，葛兰言认为，仪式发挥了唤醒个体身上的社会意识的最关键性作用，因为节庆仪式（或官方宗教中的仪式典礼）提供了一种与日常生活不同的“独特时刻”：“在这个时刻中……那些成员对他们正在共同实行的行为所具有的效力产生了一种无可压制的信赖感”。^⑤ 持类似观点的还有特纳。在《仪式过程》中他认为，仪式不同于日常生活，能够提供一种源于社会生活的或被社会结构所塑造的“对基本的和共有的人类链接的获得性认知，如果没有这种认知的话，社会就不可能存在”^⑥，在仪式过程中，日常生活的社会结构或每一个人的“社会职位”（或地位）被赋予了神圣的特质，这样，仪式使人们在“神力的召唤”之下，相互之间形成依赖关系和感情^⑦。

诚然，这些理论家的观点不能一概而论，但提供了一些共同且有益的启示：一方面，相较于前文的巫术禁忌论来说，关注仪式的人类学家大多重在讨论仪式的“社会”本质，以及功能论意义上仪式对个体的社会性意识的体认与“唤醒”，至于神灵崇拜的巫术现象，多看作是个体“通往”社会的途径，而少有将其当作理解社会之“自在性”的关键要素；另一方面，这类看法解释了仪式之所以具有神圣性的问题：涂尔干等人

① 事实上，儒学论域中的礼作为关于中国文明的总体性概念，具有远比“礼仪”更广的含义，“礼仪”也不能够完全等同于涂尔干或宗教社会学中的“仪式”，本文是从“仪式”的角度去理解“礼仪”，试图讨论“礼仪”的“社会”基础，因此对“礼仪”与“仪式”进行了混用。

② 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社，1999年，第535页；亦可参见吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，上海：上海译文出版社，2007年，第126—128页。

③ 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，第34—41页。

④ 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第183—208页；亦可参见张旭：《礼物：当代法国思想的一段谱系》，北京：北京大学出版社，2013年，第66—69页；王铭铭：《从礼仪看中国式社会理论》，载于《经验与心态：历史、世界想象与社会》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第256—257页。

⑤ 葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明译，第195页。

⑥ 特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第97页。特纳的具体分析要复杂一些，他认为，仪式是对日常生活的“反抗”或社会结构的“颠覆”，仪式过程包括“分离”（个人或群体从原有处境或社会结构中的位置中分离）—“边缘”或“阈限”（参与仪式的人在此时具有平等关系）—“交融”（加强社会结构）三个阶段，阈限阶段提供了关于社会结构的基本认知，如特纳举例说，阈限阶段暗示了“没有身处低位的人，就不可能有身处高位的人”，这样，仪式过程就成为一种通过“颠覆”社会结构而加强社会结构的过程。

⑦ 王铭铭：《从礼仪看中国式社会理论》，载于《经验与心态：历史、世界想象与社会》，第243页。

的论述，消解了巫术的因素之于个体理性与道德形成的影响，而把社会看作仪式或宗教现象的本质，这样，承载了集体性道德的仪式，其神圣性自然也是源于社会的。那么，我们的问题就变成了：这一思路是否能够解释儒家礼教的性质？亦即是说，儒家学说的固有逻辑，能否同样消解掉鬼神崇拜的因素？这恐怕还需要继续讨论。

（三）进一步的讨论与本文的研究问题

如果我们比照儒学典籍中关于礼仪性质的记载，就会发现“社会仪式论”与儒学礼仪思想的取向并不完全一致。

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干认为，宗教的本质并不在于宗教信仰中是否有对神灵的崇拜，而是对神圣事务和凡俗事物进行的“两分”：“神圣事务和凡俗事务之间的异质性……这种异质性极其特殊：它是绝对的。在人类思想的所有历史中，事务的两种范畴还从来没有出现过如此截然不同、如此势不两立的局面”^①，这种两分体现出集体性的“社会”与孤立的“私人（个体）”之间的异质性。也就是说，“社会仪式论”思路下对宗教现象分析时，不论是涂尔干，还是葛兰言、特纳，始终秉持着一种将神圣事务和凡俗事务分别看作是仪式之中和仪式之外的“两分法”：这在涂尔干的笔下是神圣世界和世俗世界的两分，在葛兰言是节庆的“短暂时期”和日常生活的“漫长时期”的两分，在特纳则是宗教仪式作为“超常时间”与不举行仪式时的“日常时间”的两分。不论哪一种两分法，都显示出人们参与的社会性的仪式与个体日常生活之间的巨大裂缝。

进言之，社会仪式论的取向指出了，仪式及其所代表的集体性道德所具有的内在精神性的基础，要从人性论的层次去理解。在涂尔干著名的“人的两重性”的人性论观点中，就指出在人性论的意义上，个体存在包含个体存在与社会存在两个维度^②，仪式活动正是社会存在的维度上，“自在”的社会在个体身上的体现，这意味着“社会内在于自我并作用于自我，因而个体承载了一种超乎个人生活经验的集体生活的整体性”^③。涂尔干认为，社会需要与个体需要不仅相互分别，还相互对立，个体必须压抑本能，才能够恪守社会性的道德。^④这就导致了这一视角必须将体现社会属性的“仪式过程”，与侧重个体属性的、仪式之外的“日常生活”区分开来，将前者看作“公共活动”，而相应地把后者视为“私人行为”。

倘若我们再反过头来比照儒学关于个体行为“遵守礼仪”与“违反礼仪”的两分性评价，显然，这种两分的异质性虽然也是“绝对”的，但与前述社会仪式论取向下的“两分”截然不同。举例来说。《礼记·祭义》：

（祭），事死者如事生。

君子生则敬养，死则敬飨。〔注〕飨，犹祭也，飨也。

直译的意思是说，侍奉死者应当同侍奉生者的态度一样，这实际上是对活着的生人所说的，朱子的弟子辅广对这句话的解释是：“事死如事生者，不以死生之异贰其诚也”^⑤，活着的子女，对在世为人或已歿为神的父母，态度不应有异，都应该是“敬”的，而至于“养”或者“飨”，只是父母或死或生的状态不一样，进而有的应对的礼仪形式的不一样，但礼仪的实质，也即子女对父母尽孝的事实则是一样的。换言之，儒学的理路之下，遵守礼仪和违反礼仪，并不存在涂尔干意义上的“神圣事务”与“凡俗事务”的含义——这也意味着，如果说涂尔干将神圣事务视作“社会”或集体性的生活的体现，把“凡俗事务”视作个体、私人的日常生活的代表，那么儒学论域中的礼仪，不论是生前对父母敬养，或是对死后对父母敬飨，都是纯粹的“私人性”的对仪礼的贯彻行为，又属于“日常生活”，绝不具有任何涂尔干或葛兰言意义上的“公共生活”的性质，也绝非“日常生活”之外的仪式过程中的“特殊时刻”。也就是说，儒学论域中的礼仪在人性论的层次上并不具有涂尔干意义上的“社会”与“个体”的两分含义。

不过，从《祭义》的例子中我们又隐约发现了所谓“社会”之于理解礼仪的本源性质：“敬养”或者

① 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，第44—45页；亦可参见吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，第122—123页。

② 陈涛：《涂尔干的道德科学——内在基础及其展开》，上海：上海三联书店，2019年，第144页。

③④ 杜月：《神圣个体：从涂尔干到戈夫曼》，《社会学研究》2022年第1期。亦可参见吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，第130页。

⑤ 卫湜：《礼记集说》卷一百十，《钦定四库全书》本。

“敬飨”实质上是将礼仪的实质——不管是生者对生者还是生者对鬼神——落实到了一个现实社会中的伦理性的层次上。因而，结合前文，我们要讨论的问题就进一步被细化为：第一，针对巫术禁忌论的取向，假定儒学礼仪仍然存在一个关于鬼神信仰的源头，且具有某种不容违反的神圣性，那么这种神圣性是否与鬼神的信仰有关？还是如社会仪式论一样，鬼神信仰的必要性被消解？第二，针对社会仪式论的取向，不论沿着社会仪式论的逻辑，还是顺着儒学的理路，我们都可以从“社会”的角度出发去理解仪式的本源，进而讨论社会性或集体性的道德存在的基础，而社会仪式论更加揭示出，对这种本源的理解背后实际上是一个人性论的问题。那么儒学理路之下又有何种的人性论主张？又如何成为儒学礼仪的学理基础，来处理个体与社会之间的张力？简言之，本文正是希望以韦伯式的巫术禁忌论与涂尔干式的社会仪式论为对照，从儒学典籍中的相关记载出发，基于儒家礼学思想的固有逻辑，讨论儒学本身对礼仪性质的认识论与人性论基础。

二、礼仪的神圣性及其维度：以祭礼中的尸祭仪式为例

因为儒家礼仪系统太过宏大，我们只能以某个具有典型性的礼仪环节为案例，对其性质进行说明。《礼记·祭统》中说“礼有五经，莫重于祭”，在礼制中，一般把祭礼当作最重要的礼仪，由此也可以看出儒学中，对待奉鬼神之事的态度。不过，鬼神毕竟不是生人，其特点在于“不可见”。董仲舒说：“祭者，察也，以善逮鬼神之谓也”，“祭然后能见不见”。^① 因此祭礼的直接目的就是生者通过举行祭祀仪式见到“不可见”（的鬼神），也称为“格神”“降神”。格神过程中，有一个相当具有象征意味的环节，叫作“尸祭”。这里的“尸”并非惯常理解的“尸体”的尸（屍），而是指祭祀过程中扮演被祭鬼神的生人。这一过程中，尽管“尸”的实际地位一般低于主祭之人，也被当作尊贵的神灵受到尊崇。^② 下文即以祭礼中尸祭仪式的环节为中心进行分析。

值得注意的是，关于“尸祭”的理解，在历史的实践与儒学的演进过程中，均经历了相当程度的变迁。从历史实践来看，根据狩野直喜的考证，尸祭作为一种仪式起源甚早，可能早于夏代，春秋时期尚广泛施行，但到了秦汉以后，尸祭的实践就已逐渐销声匿迹，只有边境少数民族地区成封闭的民间社区仍然零星存续着尸祭的风俗。^③ 不过，在儒学关于礼的著作中，“尸祭”作为一种礼仪活动，一直是儒学家借以阐释礼仪性质的重要依据，从汉代的郑玄作“三礼”注开始，从汉至清，历代儒学家对尸祭的分析不绝如缕。尽管历代儒学家们对尸祭性质的具体理解不尽相同，但这些差异并不涉及本文试图进行探讨的礼仪的鬼神信仰乃至人性论的知识基础，相反，这些知识基础是儒学家们讨论尸祭的共有的基本前提。^④ 本文选取尸祭作为分析对象，盖因其作为一种群体性礼仪的特定“时刻”，能集中体现参与者身份的复杂性，使儒学论域中的礼仪性质更加易于分析。

关于尸祭仪式的记载很多，此处列举一部分，讨论“尸”的意义。

（1）祭必有尸者，节神也。（《公羊》何休解）

尸，主也。孝子之祭，不见亲之形象，心无所系，立尸而主意焉。（《仪礼》郑玄注）

（2）尸必以孙，孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也。（《礼记·曾子问》）

夫祭之道，孙为王父尸。所使为尸者，于祭者为子行也。（《通典·立尸义》）

（3）座尸而食之，毁损其饌，欣然若亲之饱，尸醉若神之醉矣。（《白虎通·祭祀》）

鬼神无形，因尸以节醉饱，孝子之心也。（《通典·立尸义》）

这些记载都是从主祭者的视角出发，从三个维度表达了“尸”的意思：其一，“以尸节神”：“节”近似“约束”的意思，即被祭的死者也就是“祖先神”，是不可见也不知在何处的，祭者怅然思念其亲又不知如何才能与之相接，因而要立尸作为一种“凭借”，令祖先神灵“附身”于其上，实现“格神”；其二，“尸必以孙”：立尸的原则是，在祭祀之时从主祭之人的子辈，亦即被祭鬼神的孙辈中择一，作为被祭鬼神的象征，请至祭席，享用祭品；其三：“若饱若醉”：尸象征被祭鬼神，在祭礼中享用祭品，所以尸的状态就象征着被祭鬼神

① 董仲舒：《春秋繁露义证》，苏舆撰，北京：中华书局，1992年，第441页。

②③ 狩野直喜：《中国古代祭尸的风俗》，载于《中国学文数》，周先民译，北京：中华书局，2011年，第56、56—58页。

④ 秦鹏飞：《“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”》，《社会》2020年第3期。

的状态,因而叫作“因尸以节醉饱”,尸醉则“若”神醉,尸饱则“若”神饱。下文即围绕此三方面进行讨论。

(一)“以尸节神”与“尸必以孙”

由前可知,祭必立尸的最重要原因是由于尸具有双重性,既为被祭者之孙,又为主祭者之子,通过“尸”能够建立主祭者与被祭者的联系,实现祭祀过程中主祭者对被祭者的“感格”。反过来说,尸的身份是有严格限制的,倘若没有这重血缘上的身份,就无法“格神”。这首先与儒学中关于“鬼神”的认识有关。《左传正义》中说:

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。

又如《祭义疏》:

有气则有识,无气则无识,则识从气,生性则神出入也。……魄,体也,若无耳目形体,不得为聪明。

宋代的朱熹也说:

气聚则为人,散则为鬼。^①

在儒学论域中,人由“魂”和“魄”构成。魂魄本“从形气而有”,魂其实是“气”,魄则为“体”,以“气”更加根本。气的聚散就体现为人生死,气聚则魂与魄聚,人乃得生,但气散则魂与魄分,就是人之死。此时,形魄下葬归于土,气则发扬不可见。《祭义》中载孔子论鬼神:“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。”因而祭祀之义,即就是“形气聚”的人与“气在上”的神之间的交流,亦即以生人之气“感格”祖先鬼神之气的过程。那么,既然气散人亡,又何以来祖先之气可以感格?朱熹对此的解释是:

气聚则为人,散则为鬼。……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。……看既散后,一切都无了。能尽其诚敬,便有感格,亦缘是理常只在这里也。^②

“气”之感格为降神、格神的基本形式,是历代儒学家的普遍共识。又如明代的王夫之:

人之没也,形阴于土,气散于空,而神志之返于漠者,寓于两间之气以不丧其理,故从其情志所专壹者而以情志通之,则理同而类应。盖唯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。^③

祖先之气虽已散去,然而子孙之气与祖先之气相关联,所以当祭祀时,以主祭之子孙的诚敬,便又能重聚其气。因而在气论的背后,祖先(被祭者)与子(主祭者)、孙(尸)的伦理关系才是祭祀的根本。理解气之聚散、人之生死、鬼神观念的关键,都在于子孙精神与祖考精神如何“相属”,子孙何以通过祭祀重聚祖先之气、感格祖先之神。朱熹或王夫之并不认为祖先之“气散”就彻底消失了,而是在子孙这里遗存了一部分。子孙与祖先血脉相通,子孙之气便是祖先之气,祖考精神就是自家精神。因此可以说,恰恰因为尸的鬼神先祖之孙、祭者之子的关系或身份,才能实现祭者与被祭者的气之感通,尸才能承担召来的先祖之鬼神的载体的作用,这是通过尸可以“格神”的前提。^④

(二)内在维度与“孝子之心”:对“若神醉饱”的讨论

死去的人因有“魂气”,又与子孙血脉相通、精神相连,所以能够与生人感通;但毕竟已经是气,无形无声,如《中庸》中说的“不可度思”,鬼神是不可见不可闻的,因而从生人的角度,祖先灵魂的往来又不易为生人所把握。^⑤所以《中庸》中说“洋洋乎如在其上,如在其左右”,《论语》中说“祭如在”,与此处

①② 朱熹:《朱子语类》,黎德编,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第46页。

③ 王夫之:《礼记章句》,《船山全书》(第四册),长沙:岳麓书社,2011年,第1103页。

④ 值得注意的是,尸祭中也有以女性为尸的现象。例如《仪礼·士虞礼》:“男,男尸,女,女尸;必使异姓,不使贱者。”《诗经·召南·采蘋》:“谁其尸之,有齐季女。”女尸实际上更加类似于祭礼立尸的“补救方案”:《士虞礼》的记载表明,在主要的接神之尸之外,尚另有一种接宾客之尸,因为礼仪活动中有男有女,男尸不得与参与礼仪活动的女眷相交接,所以必须需要另立一个女尸,“必使异姓”强调的是这个女尸必须是主祭男子之正妻,而非男子之妾,与儒学中关于家族制度的规定有关;《诗经》中的例子则记载的是女子未出嫁之前,需要接受作为女尸的礼仪训练,从而能够在出嫁之后更好地承担作为女尸的责任,与《士虞礼》中的女尸相类,这与本文所着重讨论的“尸必以孙”的接神之“尸”各有所指,而接神之尸才是尸祭仪式的核心。

⑤ 秦鹏飞:《“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”》,《社会》2020年第3期。

“若神醉饱”的意思一以贯之，其实更加强调的是祭祀过程中，主祭之人的心意。《祭义》中说：

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。

[郑玄注] 非其寒之谓，谓凄怆及怵惕，皆为感时念亲也。……小言之，则为一祭之间，孝子不知鬼神之期；推而广之，放其去来于阴阳。

[孔颖达疏] 一年放神之去来，似于阴阳二气，阳主生长，春夏阳，似神之来，……秋冬阴，似神之去。

这段话总论关于祭祀的意义。一岁之内有春夏秋冬四时，故宗庙之祭亦有四。但这并不是说人之“神”必在春夏时来，又于秋冬时去，因为“神”之踪迹是无法为生人所知的；这段文字所强调的，并非神能在祭时来否，而是主祭之人的“爱敬之心”。郑注说设祭是“感时念亲”的表现，是指因时间的变化，主祭者不由自主油然而生的、感恩其亲的心理状态^①，故尽管不知神之来去的期与节，却在“有感”之时祭祀祖先。孔疏所言“似”字，既没有否认神之来去实际发生的可能性，也没有肯定神必定于某时来或去，只是在“来去与不来去之间”，无法为生人所知；但倘使生者没有这种敬爱之心，那鬼神则断然不复有来去之理了。换言之，所谓祭祀，最重要的意义是主祭者“见到”死去的神灵之后，以人子的身份，对其进行侍奉，向其表达自然的、“发而不容已”的爱敬之情。

由此，我们考察尸祭仪式，便涉及了主祭者的心态的层次。尸是祖先神灵的象征没有疑义，并不意味着“尸”是简单的祖先形象的呈现和替代，尸与主祭者的互动也不能被简单的理解为巫术式的降神活动。实际上，祭祀中种种“接神”“格神”“事神”的繁复礼仪，其核心全在“如”“若”上。《祭义》中说：

庶或飧之，孝子之志也。

“庶或”是“或许”“也许”的意思。尸经历一系列礼仪，吃了祭品，但并不能将其定义为“神飧之”，而是“神庶或飧之”或是“若神之醉饱”。“庶或”二字从两个层面界定了尸礼的核心：这一仪式的重心不是被祭之神的存有与状态，“格神”更像是一种无法名状的体验；而祭者之情或孝子的奉养之志，却是实实在在的，“庶或”指向的正是孝子对仪式中被祭之神的理解与感受。竭尽所能侍奉神灵，然则神果能来飧否，孝子又岂能知之。盖不过是主祭之人自尽其心，唯有如此方能心安，或是达到所谓的“救赅”之境。

进一步的，以祭者（孝子）之情为原点才能理解“尸之醉饱若神之醉饱”的含义。理解尸礼及尸的性质有两种进路：①神→尸→孝子；②神←尸←孝子。第①种理解正是造成以尸为神、将尸礼作为巫术仪式的原因，这并不符合儒学的逻辑；第②种进路，亦即祭者之情、尸的双重伦理关系，才是尸礼的核心，这就是“立尸主意”意思。立尸的核心不是降神之后与孝子进行巫术性的互动，而是一切从孝子的心意出发，成全孝子的孝敬之情，这一过程中，尸通过其与神和孝子的血缘伦理关系，成为这种情感得以申发的依凭。

（三）外在维度与“祭有十伦”：尸祭仪式作为一场礼仪表演

必须强调的是，尽管上一小节的文本材料重在强调祭祀仪式的本质不是外在的仪式规范，而是生发于祭祀者内心的行为，但这并不意味着内在的祭者之心可以凌驾于外在的祭祀礼仪之上。相反，严谨完备地恪守祭祀礼仪，外在的“尽物”与内在的“尽志”两相依存，才是“孝子之心”的得以贯彻的体现。同时，这种祭祀者内心的情感并不是纯粹私人性的、局限于孝子与父母之间情感，因为祭礼并不是孝子一个人就可以完成的，而是需要诸多人的辅助。一场完备的祭尸礼仪或完整的祭祀礼，本身就包含了被祭者（神灵）、尸、主祭者、助祭者等多种多样的人参与。^② 对于这些参与者，《祭统》中说：

① 如宋卫湜《礼记集说》引毗陵慕容氏：“霜露既降，雨露既濡时至，气化凄怆怵惕生于中，不知其所以然，而然非有所期而为之也，情之感，敬爱之深矣”。参见卫湜：《礼记集说》卷一百十，《钦定四库全书》本。

② 除了这些人之外，还有主持仪式的礼官，也就是“祝”。祝是祭祀仪式中的执礼者或者“神职人员”，负责在与接神过程中控制礼仪的进程、诵读祝文或者祷辞。不过，“祝”在仪礼活动的过程中，承担的任务与前述如主祭者、助祭者有本质不同。例如，《礼记·礼器》中说：“祭祀不祈”，又《祭统》中说：“贤者之祭，必受其福，非世所谓福也”，郑注云：“世所谓福者，谓受鬼神之佑助也”。这都是强调在祭祀过程中，主祭者与助祭者相互配合，使得“孝子思亲之心”得以完全抒发，而绝不应有向祖先鬼神祈祷使之降下福佑的行为；至于“祝”，郑玄《发墨守》中说：“孝子祭礼，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”，祝作为祭祀活动的“旁观者”，与投身于祭祀活动的参与者并不一样。因而关于“祝”本文不再赘述。

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。

完整的尸祭仪式相当复杂，相关的记载见于《仪礼》中《士虞礼》《少牢馈食礼》《有司彻》《特牲馈食礼》等诸篇目中，大体来说，包括筮尸（卜筮选尸）、宿尸（准备尸祭的工作）、迎尸（迎尸进庙）、尸入（尸入庙坐定）、正祭（尸吃饭）、酹尸（尸饮酒）、饔尸（答谢尸）等多个环节，每一个环节都有非常详细的仪节规定^①，此处不赘。尸祭的最后以“餽”（尸离开庙之后，参与者分食尸吃剩下的祭品）结尾。所谓“祭有十伦”者，贯穿于整个尸祭仪式之中。举例来说：

首先，是以孙为尸，对应了父子之伦，实际上是昭穆制的体现。昭穆制与宗法制关系密切，世代轮流以昭穆为名，祖孙同昭穆，父子异昭穆，如周文王为穆，周武王为昭，周成王为穆等，所有宗族世代共分为昭、穆两个群体。祖庙的排列顺序也依照昭穆次序，太祖居中，坐北朝南，左昭右穆，东列是昭世祖先之庙，西列是穆世祖先之庙。^②《礼记·曲礼上》中说：“君子抱孙不抱子。此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸。”郑注：“以孙与祖昭穆同。”祖孙同昭穆，故孙可为祖尸，成为祖的象征；父子异昭穆，故子不可为父尸。换言之，担任尸的人必须是祭祀者的子辈、被祭者的孙辈。这一方面如前所述，是因为子孙之精神与祖先之精神“有相属之处”；另一方面，是由于尸与被祭者昭穆相同，严格地符合昭穆关系。《祭统》说：“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”，尸是主祭者的子辈，父亲站在臣子的位上事奉担任尸的儿子，从而使儿子明白应该怎样事奉父亲。换言之，昭穆制通过“分别父子”使得自然的亲缘关系成为伦理性的制度基础，进而与宗庙制度等相配合，实现礼序。

其次，尸祭过程中，主祭之人作为夫需要与妻之间进行分工，助祭之人亦有男女协作，同时彰显出夫妇有别。例如《礼记·明堂位》记载祭祀周公时：鲁国君穿起袞服戴上冕冠，站立在阼阶；夫人则头上插上首飾、穿上祔服，站立在房中；鲁国君袒露上身，到门口迎接祭祀用的牺牲，夫人献上放好祭品的豆笾等祭器。这一过程中，作为男子的卿大夫辅佐鲁君，作为卿大夫之妻的命妇则辅佐夫人。^③夫妇行礼，亦有诸多细节之处的不同。例如在夫人准备祭器（“荐豆”）时，需要握着祭器的中间部位，而夫把“豆”授给夫人时却是拿着豆的底盘：因为夫妇之间互相传授物品，不能拿着一个器物的同一个部位等。^④

再次，在尸祭仪式过程中，参与祭祀之人与尸的互动，又可以见长幼、上下之伦。如在赐爵（给助祭者以酒）时，助祭者也需要按照昭穆制的顺序依次排列：昭辈在一边，穆辈在一边；昭辈的人再按年龄排列，穆辈的人也再按年龄排列，参加助祭的诸位执事也都按年齿安排次序，接受赐爵。^⑤尸饮酒的仪式安排则说明了尊卑等级次序：倘使主祭之人是君，则尸饮酒五次时，主祭的（君）便洗了玉杯向卿献酒；尸饮酒七次时，君用瑶爵向大夫献酒；尸饮酒九次时，君使用散爵向士和众执事献酒。^⑥此外，尸还依据骨头的贵贱分配俎案上的牲体和俎食，体现祭祀时上位一定会对下级有所恩惠，分配时，尊贵者取贵骨，卑贱者拿贱骨；尊贵者不会分得更多，卑贱者也不至落空，以此表示公平。^⑦

又以“餽”为例。《礼记·祭统》：

夫祭有餽，餽者，祭之末也。不可不知也。……古之君子曰：“尸亦餽鬼神之余也，惠术也，可以观政矣。”是故尸谡，君与卿四人餽。君起，大夫六人餽，臣餽君之余也。大夫起，士八人餽，贱餽贵之余也。士起，各执其具以出，陈于堂下，百官进，撤之，下餽上之余也。

在尸祭仪式即将结束的“餽”的环节，尸吃祭品完之后起身，剩下的祭品则先是君和四个卿分食，君食

① 对于尸祭仪式过程的详细梳理，可参见刘振华：《〈仪礼〉所载“尸祭”仪式的戏剧性考论》，《古籍整理研究学刊》2017年第5期。

② 张光直：《殷礼中的二分现象》，载《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1983年，第200页。

③ 《礼记·明堂位》：君卷冕立于阼，夫人副褕立于房中。君肉袒迎牲于门，夫人荐豆笾。卿大夫赞君，命妇赞夫人，各扬其职。

④ 《礼记·祭统》：君卷冕立于阼，夫人副褕立于东房。夫人荐豆执校，执醴授之执醴，尸酢夫人执柄，夫人授尸执足。夫妇相授受，不相袭处。酢必易爵，明夫妇之别也。

⑤ 《礼记·祭统》：凡赐爵，昭为一，穆为一。昭与昭齿，穆与穆齿。凡群有司皆以齿。此之谓长幼有序。

⑥ 《礼记·祭统》：尸饮五，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。

⑦ 《礼记·祭统》：凡为俎者，以骨为主。骨有贵贱，……俎者所以明祭之必有惠也。是故尊者取贵骨，贱者取贱骨。尊者不重，贱者不虚，示均也。惠均则政行，政行则事成，事成则功立。功之所以立者，不可不知也。俎者，所以明惠之必均也。

毕起身后，六个大夫再分食，即“臣餽君之余”；大夫分食后，由八个士再分食，即“贱餽贵之余”，士分食后，便端着食具出来将祭品陈放在堂下，百官再分食，这是“下餽上之余”。餽的过程呈现了两组纵向次序关系：首先，是数列的等差：1—4—6—8；其次，是政治组织/身份的结构：君—卿—大夫—士—百官；但还有更重要的横向类别的关系：君臣、贵贱、上下。纵向的序列原则与横向的类别原则交织构成了餽礼的内涵，在尸礼中通过尸餽鬼神之余、众人再餽尸之余，祭品的流动以及“餽”的仪式反复确认了“被祭者（鬼神）—尸—祭祀者”三者的关系，并以此彰显出身份的次序，从而，尸礼不仅是祭祀之仪式，而是蕴含了政治之秩序，所以《祭统》才说“可以观政矣”。

因此，在儒学的论域中，尸祭仪式并非只是子孙与先祖之间简单的仪式形式，更起到了对人伦秩序进行安排的作用。虽然尸祭仪式的本源是孝子孝顺父母之情的自然延续，但这并不意味着仅有孝子的情感和尽心侍奉的行为就足够，立尸等的仪式安排都要依照君臣、夫妇、父子等伦理关系进行展开，所有参与其中的人的情感和行为无一不与其伦理身份地位相吻合，君、夫人、卿大夫、命妇要根据其身份和关系紧密地合作，才能让鬼神“庶或”飨食。由此，尸祭仪式就使得参与其中的人，反复梳理和确认人群之间的人伦关系和政治秩序。就此而言，“鬼神”并不是外在于家国人伦的宗教实体，而是处在复杂的伦理关系网络之中。在这个意义上，尸既是连接鬼神与人世的中介，又是组织人伦秩序的关键起点。在尸祭仪式过程中，神人之间、人与人之间的各种各样的伦理关系被不断地确认和强化。

三、神圣的礼仪与“社会”观念：围绕尸祭仪式的分析

（一）“轻松了”的鬼神信仰与神圣礼仪的心态基础：兼与巫术禁忌论的比较

如前文第一部分第一节所述，很多学者将儒学看做一种“不够完全的理性化”，这一方面是说儒学是“理性的”：其原因显而易见，儒学论域中，巫术社会的种种神秘、禁忌、神灵对人的支配或降福降祸等等并不重要，取而代之以人的理性、道德、和人的积极进取。换句话说，在“理性化”的理解框架中，随着“鬼神”的因素逐步被祛除，此消彼长之下，“人”的意志与理性也经历了一个觉醒与解放的过程；但另一方面，这种理性又不够完全，没有彻底排除掉“巫”的要素。如杨庆堃所评价的：“作为一种经验知识的实体，儒学的理性尚不够彻底到将世界完全‘祛魅’并改造成一套可预测的因果机制。”^①

在这种取向之下，对礼仪性质的分析则存在一种明显的张力：儒学论域中的礼不仅有面对鬼神的祭礼，还有指涉日常生活的葬礼、嘉礼、宾礼等诸多类别的礼仪制度。倘使尚有巫术色彩的祭礼具有神圣性，那么其他非祭礼的、更加能够体现人之理性的日常生活之礼又如何也具有神圣性呢？

一般来说，巫术禁忌论取向认为日常生活之礼由祭礼扩展而来，即以祭礼为参照，继承改造了祭礼中事神时的种种仪节，作为人与人之间交往互动的规范。在扩展的过程中，也同样继承了祭礼本身所具有巫术式的禁忌性。如李泽厚在《说巫史传统》中，就对此过程进行了讨论。他认为，礼仪兼具“道德性”与“禁忌性”两项特征：“道德性”是指人与人之间有亲疏远近、地位身份的差异，礼仪便相应地对这种有差别的人群的仪节、举止、互动方式等方面进行了严格繁复的区分，这些不同的仪节体现出不同的德目。如一个人面对其父、其兄、其子、乡里父老等，均有不同的仪节，这些仪节就体现着孝、悌等具体的道德要求^②；“禁忌性”则是说“礼”因原初用以事神的性质，虽然种种仪节纷繁复杂，却又充满了禁忌的意味，不能违反，否则便有神灵降祸的危险。这些巫术礼仪逐渐演进，成为人群生活中的种种礼数后，也继承了原有的“禁忌”性，将“原巫术活动中的禁忌转成了一整套不可逾越的礼节尺度”^③。但这种禁忌性本身则与伦理道德无关。用李泽厚的话说，礼的禁忌性，是“超道德”的^④。进而，李泽厚将礼仪的禁忌性推进到了行礼之人 的心态层面：因“禁忌性”并不意味着鬼神能时时刻刻降下灾祸与惩罚，而是使人心能够产生对鬼神能够降祸降灾的恐惧，李泽厚称之为“畏”的“心态”。当然，鬼神并不只有降下灾祸的能力，亦可以为人群提供福佑，故人面对鬼神，其心态也是多种多样的。如卜筮，既是向鬼神求助，则不免需要“诚心”，既是供

① 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，第191—192页。

②③④ 李泽厚：《由巫到礼，释礼归仁》，第24、50、25页。

奉特定的某位鬼神，则难免需要对此鬼神表示忠诚等。诸如此类“畏敬忠诚”的心态或情感，在与礼的仪节的“禁忌性”一起，一内一外，共同构成了礼仪神圣性的基础。孔子改造周代礼乐，在排除“禁忌性”的同时，又仍然极力强调“畏敬”的心理状态，把这种心态“加以人文化、理性化，并放置在世俗日常生活和人际关系中”，由此，也为生活和关系本身赋予了神圣的意义。^①

李泽厚的分析确然精彩至极，却仍值得玩味：以逻辑的方式来看，对礼的“道德性”与“禁忌性”两分，实际上就意味着行礼之人的心态结构也被一分为二了：例如子女对父母的情感中，既包含了子女对父母的“自然生理的幼年依靠的本能基础”，李泽厚称之为“自然情感”；亦包含了来源于巫的“畏敬”，为“自然情感”提供了“某种神圣性”^②。显然这种以“畏敬”为基础的神圣情感，与人内在的或本能的“自然情感”相比，并不完全一样，而仍然是源自“巫”的。在这一意义上，儒学的理性就是不完全的，即使有“自然情感”的存在，却仍然缺少内在的把持，这也就意味着，孝、慈、忠、信等儒家所特别强调的伦理道德本身，是不具有神圣性而可以被反思的。

而从尸祭仪式的案例中来看，儒学论域中的祭礼，为我们提供了一种不同于李泽厚乃至韦伯笔下的“理性化”的路径。或者说，人的主体性的发挥，绝非以“祛除巫魅”为前提，二者不是此消彼长的关系。恰恰相反，儒学的礼仪体系，非但没有排除鬼神，反而将之作为一个相当具有终极性的源头。借用牟宗三先生的论述来说：

儒家并没有把意识全幅贯注在客观的天道之转为上帝上，使其形式地站立起来，由之而展开其教义。在主观方面也没有把呼求之情使其形式地站立起来。……此两方面在儒家并非没有，他只是把它轻松了。因为儒家的中心点不落在这里，其重点亦不落在这里。^③

在儒学的论域中，鬼神存有，生人也应当侍奉鬼神。但是鬼神之存有、与鬼神的交接、向鬼神祈祷等，并非个体行为的根本动机；侍奉鬼神的礼仪，完全由鬼神生前与生人的血缘关系所决定——亦即是说，这种伦理关系实际上与鬼神魂灵或生人形魄的存在形态无关；而礼仪之所以不可违反，绝非源自巫术性的禁忌，而是在于礼仪本身体现了生人对其亲的“心”“情”“志”“意”，违反了礼仪即意味着生人没有做好在伦理关系之内的分内之事，未能“尽心”。因此，儒家对于鬼神的信仰是牟宗三所说是“轻松了”，而不是排除了，或是反过来完全以鬼神作为个体行为的源头。结合尸祭仪式的案例具体来说。

第一，尸祭仪式体现出的是，在儒学论域中，尽管也相信鬼神具有降下福佑或惩罚、影响生人的能力，但这并不能构成鬼神崇拜的根本动机，之所以有鬼神崇拜，是由于鬼神生前与主祭之人之间的自然的、生理性关系。进言之，既然主祭者与被祭者之间这种生理性的关系无法改变，那么关系背后的“孝”的伦理，就是不容反思的，这种生理性关系也成为礼仪所具有神圣性的根本来源。

第二，从身处祭祀仪式中的、参与者的态度面向来看，祭者与被祭者伦理性关系与彼此之间的自然情感，就成为仪式最重要的依据。前文关于尸祭仪式的梳理已经证明，对祖先神灵的祭祀过程中，确实有一种所谓“孝子之志”的、“诚敬”的心态灌注在其中，然则此一“诚敬”的心态，与对神灵降祸的“畏惧”完全无关，而是希冀“神能来格”，以尽到以子孙的身份对已经为神、不可见不可闻的父祖鬼神进行侍奉和敬养的渴望与责任。当然，“诚敬”或“畏敬”的心态之下，行礼之人的表现可以完全相似乃至相同^④，都是小心翼翼，战战兢兢的，但两种心态本身——却差之千里，之所以小心翼翼，战战兢兢，只是怕做得不够好，祖先神灵就不来享用祭品了而已，却无任何惧怕祖先神灵降下灾祸的意思。

第三，尸祭仪式同样提供了一种不同于巫术禁忌论视角下的，从侍奉鬼神的祭礼到日常生活的礼仪的扩展路径，也即行礼之人的心态，并非对鬼神“畏敬忠诚”之心或李泽厚所谓的“神圣情感”的延续，而是指对“孝子之心”的扩展。宋代儒学家罗泌论尸：“宗庙有尸，以尽孝也。而自天地、社稷、山川、群小祀，

①② 李泽厚：《由巫到礼，释礼归仁》，第31、111页。

③ 牟宗三：《作为宗教的儒教》，载于《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2008年，第86页。

④ 朱子就曾以“畏”字来解释“敬”：“然敬有甚物？只如‘畏’字相似”，即是说两种心态下的人举止相类。朱熹：《朱子语类》，黎敬德编，王星贤点校，第208页。

一皆有尸，则亦以事父母之心事之也”^①，不但宗庙祖先的神灵要以“孝子之心”事之，日月山川、天神地祇等在人类学中被看作是“泛灵论”的诸种神灵，一皆以“孝子之心”事之；又《礼记·祭统》：“礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至也，自中出生于心也，心怵而奉之以礼”，则强调祭礼之所以能够统摄日常生活之礼的原因，正因为是在祭礼中，“孝子之心”是一种没有外在的（如鬼神的、或情境性的）凭借，而是出于内在的、天性惻怛之不容已的心，日常生活之礼，正是在各种各样的生活情境之下，以“孝子之心”来应对而已。^②

（二）从人性论角度看“孝子之志”与儒学的社会观：兼与社会仪式论的比较

如前文第一部分第二节所述，以涂尔干为代表的“社会仪式论”视角的基本观点是：把社会看作为一种“先在”，一方面成为宗教、仪式或集体性活动的根本来源，仪式过程即是个体体认社会的过程；另一方面先在的社会并非外在于个体，而是“内在”地存在于个体之身，仪式的作用是“唤醒”“激发”个体身上的集体意识与社会道德，从而为个体克服凡俗的、自我封闭的、自利趋向在提供力量。从表面上看，社会仪式论似乎对我们理解儒学礼仪的性质提供了合理的观点，既消解了鬼神在宗教生活中的“必要性”，一如儒学中“轻松了”的鬼神信仰，又从社会的角度解释了礼仪及其所承载的集体性道德的神圣性问题。但如果更进一步，涉及人性论观点的时候，就体现出了社会仪式论取向与儒学关于礼仪认识的根本分别。

涂尔干及其追随者所秉持的“人的两重性”观点，体现出社会仪式论视角下，存于个体之身的、个体与社会之间的巨大张力。事实上，社会仪式论始终要处理的，正是个体从一种鲁滨逊式的独立的、缺乏任何社会关系的个体及其前社会或非社会的生存状态，与处于集体之中的社会状态之间的紧张。但在儒学的论域下，这种紧张则不存在。原因很简单，从人性论的角度来说，儒学论域中，“处于社会之中”才构成了个体的存在方式，社会的联结或集体的行动，只是“处于社会之中”的个体互相之间一次次地通过仪式，对“社会”的重复确认。这么说尚嫌抽象，仍以尸祭祀式案例中的“孝子之心”为例来说明。

第一，尸祭仪式的核心意义或“孝子之心”，是基于子孙对祖先（生前）的血缘人伦关系，在孝的情感的驱动下，对已经成为鬼神的祖先的供养行为。父母生子女，作为一种无法改变的生物事实，儒学正是在这一事实的基础上来界定人性或“人何以为人”的。如《荀子·礼论》“天地者，生之本也，先祖者，类之本也”，“无天地恶生？无先祖恶出？”，又如《礼记·郊特牲》“万物本乎天，人本乎祖”等说法，尽管儒学中有类似造物主的“天地”的“神”观念，却没有将天或神看作“人之本”，人之本在于祖，祖是人而非神。^③就个体来说，父母因其“祖”或者“本”的地位，不存在与个体之间完全的独立或平等，如父母是个体的本，个体却不能是父母的本。引申开来，个体的己亲包括父母兄弟姐妹，乃至家之外的他人，互相之间的生物身份导致其互相之间也无法完全一致。又《孟子·滕文公》说：“天之生物也，使之一本”，这句话也隐含着另一层至关重要的宗教含义：万物各自生于其本（父母），是“天”使之然的，或者说，使个体各生于其本，正是“天”生育万物的方式。^④或者说，天地间万物各有其不同的“位置”^⑤，在人的世界中，个体、个体之父、个体之母或个体之兄弟，乃至围绕个体所形成的人伦关系网络，非但是自然的，还因“天之生物也，使之一本”而具有了神圣的色彩^⑥。在儒家著作中，无不体现出个体与个体之间处处有差别，人人各有其“位”的特点。这在儒学典籍中随处可见。如《尚书》“彝伦攸叙”，《孟子·滕文公》“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什佰，或相千万”，《荀子·富国》“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也”，又《荀子·非相》“人之所以为人者……以其有辨也……人道莫不有辨，辨莫大于分”等等。社会学家潘光旦先生将之概括为“社会差分论”，个体生而各异，社会的根本

① 罗泌：《原尸》，《路史》卷四十五，《钦定四库全书》本。

② 如清儒孙希旦解此条云：“冠、昏、宾客之礼，皆先有其事于外，而后以我之心应之。唯祭则不然，乃由思亲之心先动于中，而后奉之以礼。”孙希旦：《礼记集解》，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1989年，第1236页。

③⑤ 周飞舟：《人伦与位育：潘光旦先生的社会学思想及其儒学基础》，《社会学评论》2019年第4期。

④ 周飞舟：《一本与一体：中国社会理论的基础》，《社会》2021年第4期。

⑥ 《中庸》又云：“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”，尽人事则可以知天敬天，则又将儒家理论的关注点拉回到人事中，而不用寻求对天或神的救赎。

特点就在于个体与个体之间的差分和由此形成的人伦。^①

第二，尸祭仪式作为一种孝子对祖先的祭祀，本身是个体的“私事”，但在儒学“拟人必于其伦”（《礼记·曲礼》）的关于人的本质描述中，就成了某种具有普遍性质的“公共事务”。这正是因为“人人有其私”，每个个体都有父母兄弟的人伦网络，每个个体都应有对逝去的祖先的“尸祭”仪式，由此，礼仪制度建立起了普遍性：尸祭仪式作为一种表演，其真正能够贯彻下来并取得成功，就在于每个人在尸祭仪式中对自己关系身份的确认，并按照这种关系身份背后应然的道理来行事。因此，儒学中的礼仪兼具了人类学意义上的参与者的主观意义（significance），以及社会学意义上的仪式的客观功能（function）的双重含义：一方面，在内在的意义向度，礼仪作为一种不同关系的人的行为准则，本身就是关系之中互相之间自然情感的体现；在外在的功能向度，倘使情感的表达“不够自然”或不“合理”，遵循礼仪可起到“节制人情”之效，引导情感趋于合理，最终复归“自然”。由此，儒家的礼仪，一方面体现为基于人伦性的事实所规定的情感应然性；另一方面，它也成为调适“人之情”的关键途径。

这也就是第三，礼仪的根本目的，正在于节制“人之情”，使之趋于“自然”或者“中节”、自发合度或恰如其分的状态。^②从周飞舟对丧服制度的讨论就可以看出来：

就丧服制度而言，它既是基于对人在各种关系、情境下所具有的普遍性情感的认识，又是人们将自己个别的、具体的情感表达为这种普遍的、一般性情感的制度性安排。……有了这种基于普遍性情感的制度，则人们具体的、个别的情感表达会被这种制度所规范，情感过厚的人被节制（这叫做“节”），而情感淡薄的人被感发而转厚（这叫做“文”），通过节文，使人们的情感表达归于中节。^③

《中庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”植根于伦理关系，发而“中节”之情之爱才是善的情感，才是好的德性，才能够育化万物；发而不能“中节”的情感，如明明三天不吃不喝就足以表达丧亲之痛，却非要不吃不喝七日才停下（《礼记·檀弓》），情感过分的泛滥或情感过分的凉薄，都不是“中节”，尽管同样源自伦理性的人性，却不能被称作是善的。由此，儒家学说中的个体践行礼仪的举动，也开启了向内探照心性，孜孜以求自然的明伦之路。

四、结论与讨论

本文从仪式的性质出发，讨论儒学礼仪的社会根源或人性论的根源，希望将对儒学论域中礼仪的分析，与西方理论中关于仪式的讨论一起，纳入到“社会性的道德如何成为一种神圣事务”这一宗教社会学或道德社会学的基本问题的框架之中，分析儒学礼仪植根于儒学人性论，承载由人性而生发出的社会性的伦理道德、并由此获得了神圣性的机制。

基于前文的分析，我们认为儒学论域中的礼仪，提供了一种不同于西方理论中承载社会整全性的“普遍个体”的理论方案，这一方案的意义在于，不仅仅提供了一种不同于“祛魅巫术”，个体道德与主体性从而兴起的“理性化”路径，更重要的是指出了另一种关于社会团结的普遍人性基础，消泯始终萦绕在社会仪式论中的“个体—社会”之间的张力与紧张。具体来说。

在涂尔干的论述中，小规模的传统社会中，社会团结建立在集体意识的基础上，集体意识不同于个体维度的情感或自利的动机，宗教信仰表达出的道德理想就是集体意识或社会团结的道德理想。因此，仪式的作用在于使参与其中的人的集体性的道德信仰不断加强，没有宗教仪式，只有世俗日常活动的话，就会使得个体自利的一面得到伸张，而与作为社会团结基础的道德价值形成疏离。^④现代社会中，尽管相较于传统社会，现代道德秩序在内容和形式上都发生了变化，但是，现代道德的神圣性本身却仍然存续，通过仪式前往“社

① 潘光旦：《生物学观点下之孔门社会哲学》，载于《潘光旦文集》第8卷，北京：北京大学出版社，2000年，第128页。

② 向维：《情感与秩序：以儒家情礼关系为中心的讨论》，《社会学评论》2023年2期。

③ 周飞舟：《差序格局与伦理本位：从丧服制度看中国社会结构的基本原则》，《社会》2015年第1期。

④ 吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，第127页。吉登斯指出，《宗教生活的基本形式》的重要性在于，它专门证明了没有任何集体性的道德信仰不具有“神圣”的性质，因此，团结的传统形式与现代形式没有中断其连续性。

会”的机制也没有变化^①，因而，现代社会的道德无法不陷入巨大的危险之中——如杜月指出的，“在社会生活的常态中越来越闭塞的自我在内部分裂的巨大张力中试图逃离社会的束缚，进而以个体性的现实作为神圣性的来源”^②。

在儒学论域或礼仪制度的理路之下，社会团结的形式或机制，从一开始就绑定在了“人伦关系”中的人或“社会”中的人这一生物性的事实、或所谓的儒学人性论的基础之上。人伦关系由此也具有了普遍历史的含义，不论传统社会还是现代社会都无法否认，换言之，其本身就是“神圣”的，也就无须通过“仪式”这种外在性的行为来“唤醒”；而儒学礼仪所着重的，不是个体通过仪式去超越孤立的个体从而“前往”社会，而是通过仪式，超越不够彻底的贯彻社会，使原本就“差分”的社会关系得到应然的、中节的、“中庸”的处置。如梁漱溟先生所说：“孔子最初着眼的，与其说在社会秩序或社会组织，毋宁说是在个人——个人如何完成他自己；……孝子、慈父……在个人为完成他自己；在社会，则某种组织与秩序亦即由此而得完成。这是一回事，不是两回事。”^③ 因此，在这一路径下，个体与社会之间就不存在结构性的张力或紧张，个体性的情感（“孝子之心”）和社会性道德（孝）也是统一的。^④ 就此来看，儒学仪式，早已将基于物不齐论的人伦关系作为一种基本依据，作为形塑传统中国国家国一体的社会秩序体系和“文化—心理结构”的底色^⑤，在当下社会中，也仍然具有持久的生命力。

〔本文系国家社会科学基金重大项目“社会学视阈下中国式现代化的文化底蕴与历史逻辑研究”（23&ZD173）的阶段性成果〕

（责任编辑：朱颖）

A Sociological Analysis Centered on the Sacred Rituals of Confucian Thought

QIN Pengfei

Abstract: Ritual thought is a crucial component of Confucian doctrines, generally regarded as a behavioral norm that carries Confucian ethics and morality. According to Confucianism, the sacredness of rituals is compulsory or sacred. Regarding its origin, there are two analytical perspectives: the “magic taboo theory” and the “social ritual theory.” The former posits that ritual sacredness stems from residual “magic” elements, while the latter attributes it to society. Compared to Confucianism’s own framework, neither perspective fully explains the sacredness of rituals. Taking the Shi (“尸”) Ceremony as an example, this paper argues that the sacredness of Confucian rituals is rooted in the Confucian theory of human nature—“human beings are situated within society.” The ritual participants reconstruct a magical human-divine relationship through the physiological connections. The officiating participants’ “heart of a filial son” and the assistants’ ritual activities performed in accordance with ethical hierarchical order repeatedly reinforce the participants’ view of “society”. Hence, the Confucian ritual system provides a unique mechanism for establishing social solidarity.

Key words: Confucian rituals, “heart of a filial son”, theory of human nature, social consciousness

① 吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，郭忠华、潘华凌译，第130页。

② 杜月：《神圣个体：从涂尔干到戈夫曼》，《社会学研究》2022年第1期。

③ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005年，第106—107页。

④ 秦鹏飞：《个体情感与社会伦理的生成差异：从中西对“个体”的认识谈起》，《中国社会科学评价》2023年第4期。

⑤ 肖瑛：《“家”作为方法：中国社会理论的一种尝试》，《中国社会科学》2020年第11期。