

“神道设教”说考释

郑万耕

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

(北京师范大学 哲学与社会学学院, 北京 100875)

摘要:“神道设教”学说滥觞于远古时代,殷周之际人们开始对宗教祭祀的教化功能进行思考,至春秋时代逐渐酝酿成熟,战国时期方提出了“神道设教”这一命题,从而消解了敬天尊祖的传统宗教与自然哲学的紧张。它具有陶冶百姓,凝聚人心,纯洁风俗,稳定秩序,传承文明的重要作用,影响深远。

关键词:周易;神道设教;宗法等级制;宗教

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:1003-3882(2006)02-0047-06

A textual research on and interpretation of “instructing people by a spirit-like way”

ZHENG Wan-geng

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

(School of Philosophy and Sociology, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: The assertion of “instructing people by a spirit-like way” can be traced back to the remote antiquity. At the turn of the Yin (1300-1046 B. C.) and Zhou (1046-256 B. C.) dynasties, people began to think over the instructive functions of religious sacrifices offering, and till the Spring and Autumn period (770-476 B. C.) this thinking gradually became mature and the proposition of “instructing people by a spirit-like way” was raised in the Warring State period, and thus the tension between natural philosophy and traditional religions in which dwells the reverence of the heaven and ancestors was dissolved. This way of instruction can refine people’s sentiment, unite people’s heart, stabilize the social order, and transmit civilizations, having exerted far-reaching influences.

Key words: Zhouyi; instructing people by a spirit-like way; patriarchal clan system; religion

“神道设教”是中国宗法等级社会的重要指导思想。在漫长的宗法等级社会里,它一直受到统治者及其知识分子的推崇和赞赏,即使像荀况、王充、范缜、王夫之这样的无神论思想家也不例外,成为一个十分有趣的文化现象。那么,“神道设教”学说究竟是怎样提出的?它的价值和意义何在?本文试图对此作一粗略考察与阐释,以就教于专家和读者。

一 思想的滥觞

“神道设教”这一命题,是《周易·彖传》提出来的。顾名思义,它包括两层含义:一是尊崇神道,祭天地、祀鬼神;二是推行教化,明礼义、善风俗。前者是手段,后者是目的,最终用以巩固宗法等级制度的统

收稿日期:2006-02-10

作者简介:郑万耕,北京师范大学哲学与社会学学院教授,山东大学易学与中国古代哲学研究中心兼职教授。

治秩序。此种观念的产生,经历了一个漫长的发展过程。

远古时代,生产力极其低下,人们认识世界的实践基础十分薄弱,所掌握的自然界和人类本身的知识也相当贫乏,因此,普遍奉行着一种原始的巫教。图腾崇拜和灵物崇拜就是这个时期的产物。龟卜、筮占以及其它古老的占卜形式,都属于这种灵物崇拜的巫教范畴。此种自然神论与越来越强化的祖先崇拜,成为原始宗教的两大精神支柱。据《史记·封禅书》记载,自古帝王受命,没有不封禅,祭天祀祖的。“《尚书》曰:舜在璇玑玉衡,以齐七政。遂类于上帝,禋于六宗,望山川,遍群神。辑五瑞,择吉日,见四岳诸牧,还瑞。”这种祭祀活动甚至还由专人掌握,他们垄断着人与神之间相互沟通的权力。这就是所谓“(颛顼)乃命重、黎,绝地天通”(《尚书·吕刑》)。这种宗教专职人员,后来叫做“祝”、“巫”等。然而,这种原始的巫教,还只是一种简单而粗陋的宗教信仰,人们希冀由此带来丰收而避免灾荒,使部族得到繁衍和强盛,我们却没有发现其中有关教化功能的资料。

随着阶级社会的产生,出现了统一的君主——国王这一最高的统治者,一个统一的至上神也就出现了。根据历史科学,特别是考古学的研究,夏代的社会情况我们现在还了解得比较模糊,而商、周两代,由于发掘了大量实物资料,结合古代文献进行分析与综合研究,已经取得了丰硕成果。殷人所谓的至上神被称为“帝”或“上帝”。据郭沫若《卜辞通纂》,出土的殷代卜辞中,有许多关于“帝”的记录,如“帝佳(唯)癸其雨”(364片)、“今二月帝不令雨”(365片)、“帝令雨足年?帝令雨不其足年?”(363片)、“帝其降董(董)?”(373片)、“伐百方,帝受(授)我又(佑)?”(369片)、“王封邑,帝若(诺)”,“我其己旁,乍(则)帝若。我勿己旁,乍(则)帝降不若”(367)^[1]。这些记录,都是商朝统治者向至上神的卜问或所得到的回答。这些卜辞表明,这位帝或上帝,不但主宰着自然界的晴雨和万物的生长,也主宰着王朝的政务,举凡征战、建都、任免官吏,都要听从上帝之命。这个上帝同时还兼有祖宗神的身份。卜辞中有“高祖夔”的记载。这个叫做“夔”的祖宗,即传说中的帝誉、帝俊、帝舜。“商人禘舜而祖契。”(《国语·鲁语》)契是上帝所生。一个是上天成了神的祖宗,一个是在人间建功立业的始祖,二位同源。殷人的这个禘是具体的人格神。而至上神只有一个,所以这个禘也就是主宰整个宇宙的上帝。而商王也就成了上帝的后裔。在这种情况下,他们祭祀至上神和先祖的活动也就十分地虔诚而狂热。不仅享祀自己的祖先,同时也祭祀异族的祖先。《尚书·盘庚上》曰:“古我先王,暨乃祖乃父,胥及逸勤;予敢动用非罚?世选尔劳,予不掩尔善。兹予大享于先王,尔祖其从与享之。”当商王大祭王族的祖先之时,其它曾为王族立过功劳的不同族的祖先也参与配享。这样,他们就将天神崇拜和祖先崇拜结合起来,为自己的统治提供了一种王权神授的神学理论。

为了巩固其宗法统治,王朝统治者也提倡对民众进行教化。《孟子·万章上》曾引伊尹的话说:“天之生此民也,使先觉觉后知,使先觉觉后觉也。予,天民之先觉者也,予将以斯道觉斯民也。非予觉之,而谁也?”此语由孟子记录下来,难免带有孔孟等儒家学者的思想烙印,但大体可信。因为在当时,夏朝的灭亡是一件大事。为什么曾经国家强盛、统治长久的夏王朝会毁于一旦?时代的精英们都在思索。所谓“殷鉴不远,在夏后之世。”(《诗经·大雅·荡》)殷代的前车之鉴是什么?用孔子的话说,就是夏桀“暴其民甚”(《孟子·离娄上》)。因此,商汤、伊尹反复强调要以重民代替暴民,而重民的一个重要内涵就是教民。他们从夏朝灭亡的教训中,看到了民众的巨大力量,在这种情况下,大力提倡对民众进行教化,就是顺理成章的了。但是,殷人也没有将上天崇拜和祖先崇拜的祭祀活动,与教化民众联系起来。殷人的宗教崇拜似乎还带有原始自然崇拜的特点。对于殷人来说,作为至上神的“帝”或“上帝”,仍然是一种盲目的支配力量,他的权威很大,而且喜怒无常,人们只能诚惶诚恐地屈服于他的权威,而不能根据某种理性的原则去领会他的意旨。由于社会历史进程和思维水平的限制,殷人还没有来得及,甚至也不可能对神灵崇拜与教化的关系进行思考,做出某种说明。

二 思考的开始

到了殷周之际,周人继承并改造了殷商的宗教思想,“周因于殷礼,所损益,可知也”(《论语·为政》),其天神观念也发生了变化。周人以“天”代替殷人的“帝”,为最高主宰的至上神,又称为“皇天上

帝”。“皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命”（《尚书·召诰》）。“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”（《尚书·康诰》）。“昊天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命，终于帝”（《尚书·多士》）。《大孟鼎》也有“文王受天有（佑）大命”的记载。天神不仅授予君主统治天下的权力，而且时刻监视着君主是否有玩忽职守的表现。正如《诗经·大雅·皇矣》所说：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。”可是，他们鉴于殷商的教训，多少认识到“惟命不于常”（《尚书·康诰》）、“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》），单靠天命保江山是不保险的，不可尽信。此即《尚书·君奭》所谓“天不可信”。因此，他们又提出了一种“以德配天”的神权理论，强调施行德政，不可违背天意而胡作非为。据此，他们还提出了“我道惟文王德延”的政治策略。据宋人蔡沈注：“天固不可信，然在我之道，惟在延长武王之德，使天不容舍文王所受之命也。”（蔡沈《书经集传·君奭》注，四库本）总之，统治者们要敬天尊祖，敬德保民，努力去适应上天的要求。就此而言，周人并没有对天表示怀疑，也不反对尊天，更没有走到对正统有神论叛逆的边缘，只不过借助天神的权威，对君主所掌握的权力作了一定程度的限制，必须心存畏惧，不可滥用。

为了求得天神和祖先的保佑，周人虽然与“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”不同，“尊礼尚施，事鬼敬神而远之”（《礼记·表记》），但他们照样十分虔诚地祭天祀祖。《诗经·大雅·文王》云：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”周人的祖宗神已经上升到天上，受到上帝的特殊恩宠，进退升降都在上帝左右。于是，“设丘兆于南郊，以上帝配后稷”（《逸周书·作雒解》）。《史记·封禅书》也说：“周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”

就《易经》而言，其中所反映的祭天祀祖的宗教信仰也十分强烈。《益》卦六二爻辞说：“王用亨于帝。”“亨”，即“享”字，乃献物以祭祀之义。“帝”，指天神。殷人称最高的至上神为“帝”，周人则以“天”或“皇天”、“昊天”代替了殷人的“帝”，此称“帝”实乃殷商文化的遗存。“王用亨于帝”，即王献物以祭祀上天。《随》卦上六爻辞说：“王用亨于西山。”《升》卦六四爻辞又说：“王用亨于岐山”。朱熹《周易本义》注云：“亨，亦当作祭享之享。自周而言，岐山在西。凡筮祭山川者得之，其诚意如是，则吉也。”今人高亨《周易大传今注》则曰：“亨即享字，祭也。西山，岐山，在镐京之西，故称西山。此乃写之周文王故事。殷纣囚系文王于羑里，又释放使之走去。文王既归周，祭祀西山，以报神之保佑。”^[2]然而，从经文的语境看，“用亨于西山（岐山）”，一个“于”字表明，西山乃就享祭的地点而言，并非指祭山川。其实，高亨先生《周易古经今注》就说过：“王用亨于西山，谓文王归周以为赖神之庇佑，得免于难，因享祭于西山以报之也。”不知何故，后来的《大传今注》却删掉了一个“于”字。由此观之，“王用亨于西山”，当是享祀天帝，与《益》卦“王用亨于帝”同义。而爻辞中多次出现的“王假有庙”，就是周人祖先祭祀的证明。《萃》卦云：“亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞；用大牲吉，利有攸往。”“庙”，《说文》：“庙，尊先祖也。”段玉裁注：“古者庙以祭先祖”。朱子《周易本义》释《萃》卦文曰：“（前）‘亨’字为衍文。‘王假有庙’，言王者可以至于宗庙之中，王者卜祭之占也。《祭义》曰‘王假于太庙’是也。庙所以聚祖考之精神。又人必能聚己之精神，则可以至于庙而承祖考也。物既聚，则必见大人而后可以得亨。然又必利于正，所聚不正，则亦不能亨也。大牲必聚而后有，聚则可以有所往，皆占吉而有戒之辞。”

如上所述，周人已不再象殷人那样，只是诚惶诚恐地屈服于神灵的权威，而是渗入了许多理性的思考，将“德”的意识赋予了“天”，所谓“皇天无亲，惟德是辅”（《左传》僖公五年引《周书》语）。因此，他们又从天命观念中引申出了君主的职责。《孟子·梁惠王下》引《尚书》逸文说：“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之。”意谓，天神降生下民，替他们立了君，立了师，天神的本意是要这做君、师的人协助上天治理下民，所以才宠爱他们，给予他们统治的权力。从为君的政务来说，要行德政；从为师的职责而言，要对民众进行教化。《尚书》中记载有许多周公教导成王和康叔的话，还告诫已经臣服于周王朝的臣民，要守法，要和睦，要承担赋役，不作坏事（《多士》），要求人们“聪听祖考之彝训”（《酒诰》）。“祖考”，有祖先崇拜之义；“彝训”，乃伦理教化之实。在这里，周人似乎已经将祖先崇拜的宗教与人道教化联系起来进行思考了。郭沫若先生曾说：“这一套思想，以天的存在为可疑，然而在客观方面要利用它来做统治的工具，而主观方面却强调着人力，以天道为愚民的政策，以德政为操持这政策的机柄，这的确是周人发明出来的新的思想。发明了这个思想的人，在《周书》中表示得很明白，那便是周公。”（《青铜时代·先秦天道观的发展》）^[3]他们把宗教思想当作了愚民政策，“自然发生的宗教成为了有目的有意识的一个骗

局”(同上)^[3],但仍然没有对宗教的教化功能作出明确的理论说明。

三 酝酿逐渐成熟

春秋时期,各诸侯国基本上实行着从西周沿袭下来的宗法等级制度,宗法等级制的意识形态也没有发生太大的变化,天神崇拜与祖先崇拜的宗教仍然占据着统治地位。西周天命思想的一些基本命题,如“皇天无亲,惟德是辅”(《左传》僖公五年引《周书》语)、“畏天之威,于时保之”(《左传》文公十五年引《诗经·周颂》文)、“民之所欲,天必从之”(《左传》襄公三十一年引《周书·泰誓》语)仍然是春秋时期人们所共同遵循的规范。但是,由于这个时期在经济基础和政治制度上的变化,逐渐孕育出了新的社会因素,因而在思想上也出现了一些崭新的观点,开始冲击着天命神学的堤防,表现了某种理性的觉醒和思想的解放。据《左传》所载,人被提升到首要地位,而神则下降到了次要地位。此即所谓:“夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致力神。”(桓公六年)“国将兴,听于民;将亡,听于神。神聪明正直而壹者也,依人而行。”(庄公三十二年)人们甚至把社会治理的好坏当作国家兴亡的唯一根据,如《国语·周语下》所说:“天所崇之子孙,或在畎亩,由欲乱民也。畎亩之人,或在社稷,由欲靖民也。”

在这种情况下,一些开明人士则从理性出发,更多地思考宗教祭祀的功能和作用,并试图作出某种理论上的阐述。宋国的司马子鱼说:“祭祀以为人也。民,神之主也。”(《左传》僖公十九年)民是神的依托,祭祀鬼神的目的完全是为了人事。孔子虽然“不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》)、“敬鬼神而远之”(《雍也》),但他却认为斋戒祭祀具有重大意义。“子之所慎:斋、战、疾。”(《述而》)斋即斋戒祭祀。“或问禘之说。子曰:‘不知也。知其说者之于天下也,其如示诸斯乎!’指其掌。”(《八佾》)“禘”,指天子、诸侯的宗庙之祭。孔子以为,这种祭祀活动的意义深远难知,如果能够真正明了它的意义,那么治理天下就很容易了。其得意门生曾子也说:“慎终追远,民德归厚矣。”(《论语·学而》)慎重地办理父母的丧葬之事,虔诚地祭祀祖先,民众的道德就会归于厚道了。这就十分明确地将宗教祭祀与道德教化联系在一起了。墨子反对天命论,但却以鬼神为实有,主张祭祀鬼神,认为“絜为酒醴粢盛,以敬慎祭祀”是件有益无害的事,“虽使鬼神请(诚)亡,此犹可以合驩聚众,取亲于乡里。”又说:有鬼神监督,“是以吏治官府,不敢不洁廉,见善不敢不赏,见暴不敢不罪;民之为淫暴寇乱盗贼,以兵刃毒药水火,退无罪人乎道路,夺车马衣裘以自利者,由此止。”(《墨子·明鬼下》)此种视宗教祭祀可以提高道德,纯洁风俗,亲于乡里,凝聚人心,廉洁吏治,益于治国的观念,几乎成了当时的一种社会思潮。

《国语·周语上》记载内史回答襄王的话说:“古者,先王既有天下,又崇立于上帝、明神而敬事之,于是乎有朝日、夕月以教民事君。”这是说,尊崇天神、日月,设立祭祀,春分之日拜日,秋分之夕拜月,以此教化民众尊事君主。《楚语下》所记楚昭王问祀之事,则讲得更加清楚明白:(昭)王曰:“祀不可以已乎?”(观射父)对曰:“祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也,不可以已。夫民气纵则底,底则滞;滞久不震,生乃不殖。是(其)用不从,其生不殖,不可以封。是以古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯舍日,卿、大夫舍月,士、庶人舍时。天子遍祀群神品物,诸侯祀天地、三辰及其土之山川,卿、大夫祀其礼,士、庶人不过其祖。日月会于龙槐,土气含收,天明昌作,百嘉备舍,群神频行。国于是乎烝尝,家于是乎尝祀,百姓夫妇择其令辰,奉其牺牲,敬其齋盛,洁其糞除,慎其采服,禋其酒醴,帅其子姓,从其时享,虔其宗祝,道其顺辞,以昭祀其先祖,肃肃济济,如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻,比尔兄弟亲戚。于是乎珥其百苛,矜其谗慝,合其嘉好,结其亲昵,亿其上下,以申固其姓。上所以教民虔也,下所以昭事上也。天子禘郊之事,必自射其牲,王后必自舂其粢;诸侯宗庙之事,必自射其牛、剖羊、击豕,夫人必自舂其盛。况其下之人,其谁敢不战战兢兢,以事百神!天子亲舂禘郊之盛,王后亲缯其服,自公以下至于庶人,其谁敢不齐肃恭敬致力于神!民所以摄固者也,若之何其舍之也!”意思是说,宗教祭祀是用来昭示孝养,使民蕃息,镇抚国家,安定百姓的,不可以废止。所以,天子遍祭一切神祇;除作为夏、殷二王之后的祀、宋之君破例祭祀天地、日月和族星之外,诸侯仅祭祀封土内的名山大川及其先祖;卿大夫则按照礼规祭祀父祖及举行门神、户神的五祀,士、庶人所祭,不能超过父祖。每当祭祀之时,都恭恭敬敬,肃穆虔诚,如同群神与先祖身临歆享。通过这样的祭典,能够合聚州乡亲朋、族人和兄弟,增进亲谊,更为团结。在祭祀

过程中,消除了相互之间的种种矛盾与隔阂、误会,亲朋兄弟深结挚谊,上下相安无事,从而使内部团结得到巩固。这样做,上用教民虔敬,下用以教民事奉君上。天子王后做出了榜样,自三公以下,至于庶人,谁又敢不严肃恭敬,致力于事奉神明!对于庶民,是通过祭祀来安定的,怎么能够废止呢?照这段论述所说,宗教祭祀上可以教民虔敬,下可以教民事君,具有重要的教化功能,能够起到镇抚国家、安定百姓的作用。这是对宗教祭祀活动的理论概括。它虽然也是对宗教祭祀所作的说明,但已不同于殷周的宗教蒙昧主义,而是强调祭祀仪式的教化民众、安定国家的功能,从而冲破了天神观念的束缚,使原有的神权体系向着重视人事的政治思想方向转变。所谓“祭祀以为人也”,正是此种转变的具体反映。由此我们也可以感觉到,在春秋时期,尽管还没有做出“神道设教”这样高度凝炼的理论抽象,但是,这一命题也已经呼之欲出了。

四 命题的提出

到战国时期,旧的政治经济体制遭到了巨大破坏,思想文化领域中诸子蜂起,百家争鸣,一股强大的无神论自然观思潮汹涌而至。这就迫使思想家们,不得不对传统的宗法等级制度及其思想体系做进一步反思。如何维护以家族制度为基础的宗法等级秩序,如何传承中华文化,塑造民族精神,大概就是这些思想家们所面临的重要课题。正是在这一过程中,儒家学者们站在时代的潮头,总结历史经验,以极其高深的哲学思维,提出了“神道设教”说,这便是影响了后世整个中国社会的《易传》。

《易传》继承了孔子的学说,十分强调教化的作用。孔子曾主张对民众要“富而教之”,《史记·孔子世家》说“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教”,其核心即延续中华文化的根脉。所谓“郁郁乎文哉,吾从周”(《八佾》),就是此意。《易传》的作者们承担起了孔圣人的这一未竟之业。所以,《易传》多言教化:“泽上有地,临;君子以教思无穷,容保民无疆。”(《象传·临卦》)“风行水上,观;先王以省方观民设教。”(《象传·观卦》)“水洊至,习坎;君子以常德行,习教事。”(《象传·坎卦》)而为了推行教化,最为简便的办法就是利用流传已久的宗教崇拜,提倡敬天尊祖。因此,《易传》也多言宗教祭祀:“雷出地奋,豫;先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考。”(《象传·豫卦》)“圣人亨以享上帝,而大亨以养圣贤。”(《象传·鼎卦》)“风行水上,涣;先王以享于帝,立庙。”(《象传·涣卦》)然而,此种敬天尊祖的传统宗教与当时出现的,也是《易传》所提倡的自然哲学,是根本对立的。“为了维护封建宗法等级制度,《易传》不得不提倡敬天尊祖的传统宗教;为了建立完整的哲学思想体系,《易传》又不得不接受当时直接否定这种传统宗教的唯物主义自然观。看来《易传》是陷入了一种理论上自相矛盾的困境了。”(先秦卷第663页)^[4]为了摆脱困境,《易传》的作者们不愧是博学多识,敏捷深湛的大家,终于找到了一个异常巧妙的解决办法,这就是“神道设教”,从而消解了这一形同冰炭的紧张。

《象传·观卦》说:“盥而不荐,有孚颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服也。”“盥”,谓祭祀时以酒灌地而迎神。“荐”,献也,指献牲于神。“颙”,敬也。“忒”,差错。“盥而不荐,有孚颙若”,乃《观》卦卦辞,意谓国君举行祭祀,灌酒而不献牲,其物不丰,其礼不备,但有忠信之心而又肃敬,则臣民观而化之。下文是说,圣人观察四时的运行,春夏秋冬秩序井然,从无过差,就像有神灵主宰一样,于是设立鬼神祭祀,推行教化,这样,天下万民也就都驯服了。这是一种宗教与非宗教,鬼神迷信与人文理性的巧妙结合。虽然统治者也怀着虔诚的心理祭天祀祖,但其主要目的却在于推行教化,文饰政事,借用传统宗教的力量,使人民服从君父的统治,以维护宗法等级秩序。这正如《荀子·天论》所说:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以为文也。故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”雩祭而得雨,卜筮决大事,并非因为有什么神灵主宰其间,而只是一种仪式和文饰,具有教化的作用。以为是文饰或以为有神灵,正是君子与普通人的区别所在。《贲》卦《象传》文正可以与此相互发明。其中说:“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎天文,以察时变。观乎人文,以化成天下。”观天文,察时变,即《观》卦所谓观天道四时的运行;观人文,化成天下,即《观》卦所谓设教化,天下服。其所强调的重心,仍然是人文教化,主张发挥圣人的能动作用,以人文教化化成天下,建立一个文明而和谐的社会。

五 学说的影响

“神道设教”说一经提出,便受到了热烈的关注,产生了重大影响。《礼记·祭义》说:“气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也。……因物之情,制为之极,明命鬼神,以为黔首则,万众以畏,万民以服。圣人以是为未足也,筑为宫室,设为宗祧,以别亲疏远迩,教民反古复始,不忘其所由生也。众之服自此,故听且速也。”“合鬼与神”,即合鬼神而祭祀,认为这是最重要最根本的教化。“反古复始”,《礼记·郊特牲》又称为“报本反始”。这本与始,指生命存在之根据和始原,“反本复始”,即返回生命的本始,追思生命的来源,它既是制祭的原则,也是教化的内容。^[5]“明命鬼神,以为黔首则”,“设为宗祧,……教民反古复始”,则是对“合鬼与神,教之至也”所作的具体解释,实乃《易传》所谓的“神道设教”。而“万民以服”,“众之服”,也即《易传》所谓“天下服也”。此段文字可以看作是对《易传》“神道设教”说的进一步阐发。《礼记·祭统》也说:“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。”这里所突出的是宗教祭祀的教化功能,更具有人文主义的特色。

在中国长期的宗法等级社会中,《易传》所提出的“神道设教”说,一直受到上层统治者及其知识分子的青睐和推崇,即使一些著名的无神论者也不例外。历代史书的《封禅书》、《郊祀志》,此不必赘述。王充《论衡·祭意》则说:“凡祭祀之义有二,一曰报功,二曰修先。报功以勉力,修先以崇恩。力勉恩崇,功立化通,圣王之务也。”“报功”,即报答功劳,指崇敬天地生长万民众物的功业,表彰有贡献的人和物的功劳。“修先”,即敬奉祖先,指像生时赡养老人一样事奉先祖,实际上是缅怀先祖的神韵、意志与功德。报功修先也就是《礼记》所说的“报本反始”。举行这样的祭祀活动,是为了勉励尽力作为之人,尊崇有恩德之人,从而起到动员社会、凝聚人心、稳定秩序的作用。南北朝时的范缜写了著名的《神灭论》,但他在与曹舍人论辩时也说:“若均是圣达,本自无教;教之所设,实在黔首。黔首之情,常贵生而贱死;死而有灵,则长畏敬之心;死而无知,则生慢易之意。圣人知其若此,故庙祧坛垵以笃其诚心,肆筵授几以全其罔己;尊祖以穷郊天之敬,严父以配明堂之享。且忠信之人,寄心有地;强梁之子,兹焉是惧。所以声教昭于上,风俗淳于下,用此道也。故经云‘为之宗庙以鬼享之’,言用鬼神之道致兹孝享也。……宗庙郊社,皆圣人之教迹,彝伦之道,不可得而废也。”(《弘明集》,四库本)这段话的中心意思是说,圣人之所以祭天祀祖,是为了设立教化,陶冶百姓,纯洁风俗,因此,宗庙郊社祭祀之礼,不可废除。也进一步说明,祭祀礼仪的根本宗旨就在于“神道设教”,此即“用鬼神之道致兹孝享也”。唐代柳宗元更是修建文庙,主持祭祀,以为神道设教“非于神也,盖于人也”(《柳河东集·槽说》,四库本),完全是为了人。唐宋之后,明代的王廷相,明清之际的王夫之也是如此。王夫之《周易外传》说:“故曰‘圣人以神道设教’。阴以鬼来,我以神往,设之不妄,教之不勤,功无俄顷而萌消积害。”(《观》卦)“圣人曙乎此,存人道以配天地,保天心以立人极,科以为教,则有同功而异用者焉。”(《复》卦)神道设教具有萌消积害、善救乱世之功效。照此说法,人的祭祀行为的目的完全是功利性的,“神道设教”也只不过是统治者治理社会、稳定秩序、培育人的道德修养的一种工具而已。

“神道设教”学说在中国宗法等级社会中流传并实行了两千多年之久,至今也没有完全丧失其生命活力,这一文化现象值得认真加以研究。它对于我们重新认识中国传统文化,正确对待宗教文化,在鬼神迷信仍有较大市场的情况下传承精神文明,都有重要的借鉴意义。

参考文献:

- [1]郭沫若.卜辞通纂[M].郭沫若全集[Z].北京:科学出版社,2003.
- [2]高亨.周易大传今注[M].济南:齐鲁书社,1979.
- [3]郭沫若.青铜时代[M].郭沫若全集[Z].北京:科学出版社,2003.
- [4]任继愈.中国哲学发展史[M].北京:人民出版社,1983.
- [5]李景林.儒家的丧祭理论与终极关怀[J].中国社会科学,2004,(2).

责任编辑:刘玉建