



四川大學

中國俗文化

研究所叢書

短長集

謝 謙 | 著

中國社會科學出版社

謝 謙 | 著

短長集

中國社會科學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

短長集/謝謙著. —北京: 中國社會科學出版社, 2015. 12
ISBN 978-7-5161-6637-6

I. ①短… II. ①謝… III. ①中國文學—古典文學研究
IV. ①I206.2

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2015)第 166999 號

出 版 人 趙劍英
責任編輯 郭曉鴻
特約編輯 李 英
責任校對 閆 萃
責任印製 戴 寬

出 版 中國社會科學出版社
社 址 北京鼓樓西大街甲 158 號
郵 編 100720
網 址 <http://www.csspw.cn>
發 行 部 010-84083685
門 市 部 010-84029450
經 銷 新華書店及其他書店

印 刷 北京明恒達印務有限公司
裝 訂 廊坊市廣陽區廣增裝訂廠
版 次 2015 年 12 月第 1 版
印 次 2015 年 12 月第 1 次印刷

開 本 710×1000 1/16
印 張 15.75
插 頁 2
字 數 253 千字
定 價 59.00 元

凡購買中國社會科學出版社圖書, 如有質量問題請與本社營銷中心聯繫調換

電話: 010-84083683

版權所有 侵權必究

總 序

這套叢書是四川大學中國俗文化研究所部分同仁的學術論文自選集。

四川大學中國俗文化研究所成立於 1999 年 6 月,2000 年 9 月被批准成為教育部人文社會科學重點研究基地,是“985 工程”文化遺產與文化互動創新基地的主要依託機構,也是“211 工程”重點學科建設項目的重要組成部分。研究所下設俗語言、俗文學、俗信仰、文化遺產與文化認同四個研究方向,涵蓋文學、語言學、歷史學、宗教學、民俗學、人類學等多個學科,現有專、兼職研究人員 20 餘人。

多年來,所內研究人員已出版專著百餘種;研究所成立以來,也已先後出版“俗文化研究”、“宋代佛教文學研究”等叢書,但學者們在專著之外發表的論文則散見各處,不利於翻檢與參考。為此,我們決定出版此套叢書,以個人為單位,主要收集學者們著作之外已公開發表的單篇論文。入選者既有學界的領軍人物,亦不乏青年才俊;研究內容以中國俗文化為主,也旁及其他一些領域;方法上既注重文獻梳理,亦注重田野考察;行文或謹重嚴密,或議論生新;在一定程度上展示出了我所的治學特色與學術實力。

希望這套叢書能得到廣大讀者和學界同仁的關注與批評!

四川大學中國俗文化研究所

目 錄

“儒學獨尊”的文化背景說	(1)
儒教：中國歷代王朝的國家宗教	(10)
儒學獨尊的歷史真相與儒家學者的精神蛻變	(20)
論屈原形象的塑造	(33)
劉向著述考略	(47)
論朱熹《詩》說與毛鄭之學的異同及歷史意義	(56)
試論朱熹的“美刺”之辨	(68)
朱熹“淫詩”之說平議	(79)
關於朱熹《詩》說的兩條考辨	(90)
論北宋的通俗滑稽詞	(101)
論宋代文人詞的俚俗化	(109)
歐陽修豔詞緋聞辨疑	(119)
游於藝：徐渭的藝術精神	(130)
論明末文人阮大鍼的墮落	(140)
復古與創新：尋找失落的“真詩”	(151)
詞中故事：明末士風與清初科場案	(158)
論“度柳翠”雜劇的兩個系統	(165)
小說文本：中國文化的另一種解讀	(177)
白蛇傳：民間傳說的三教演繹	(184)
朱熹與嚴蕊：從南宋流言到晚明小說	(193)

2 | 短長集

吳敬梓等人修復先賢祠質疑	(204)
吳敬梓“不赴廷試”辨析	(209)
“典型共名”:革命“紅學”的一場筆墨官司	(218)
《鐘與鼓》譯序	(232)
龐德:中國詩的“發明者”	(238)
後記	(245)

“儒學獨尊”的文化背景說

儒學是漢代以後中國歷代王朝轉相尊奉的正統之學。在先秦時代，儒學是諸子私學；而在秦始皇時代，它遭到禁絕，漢初諸帝也不好儒。直到漢武帝時代，它才開始交上好運，從諸子私學一躍而成為官學，從此享受獨尊的殊榮。問題在於，當時活躍於思想界的學派並非儒學一家，司馬談《論六家要旨》列舉了六家，班固《藝文志·諸子略》列舉了十家。黃老之學和五行家在當時的影響勢力決不在儒家之下，甚至超過了儒家。那麼，漢武帝又為什麼在諸子百家之中選擇儒家，讓它享受獨尊的殊榮呢？

從“五四”新文化運動以來，學術界對此有兩種截然不同的看法。反孔派的學者認為，因為儒學最符合大一統封建專制的政治需要，而且舉出了一系列證據，如“君君臣臣”“三綱五常”“忠孝節義”等。尊孔派的學者則認為，儒學原非專制政治的思想工具，它的許多思想與專制政治格格不入，而且也舉出了一系列證據，如“天聰明自我民聰明”“民貴君輕”“誅一夫”等，漢代統治者不過是假借孔子之名，行其專制政治之實，所謂“王霸道雜用”，從未實行過孔子的真儒學。這似乎已成為一種思維定式：凡是涉及儒學獨尊這一歷史問題的討論，反孔派或尊孔派的學者都要為真假孔學這樣一個“見仁見智”，而且事實上永遠也說不清的問題爭論不休。我們並不否認，即使是這種得不出統一結論的爭論，在思想文化史上也自有其意義，不必強求任何一種爭論都必須得出統一的結論。但是，如果我們將儒學獨尊作為一個文化問題來認識，從另外一個角度，譬如說從漢王朝繼往開來的文化建設的角度，而不必拘泥於真假儒學之爭這種思維定式，來審視儒學獨尊的因果關係，或許更有助於我們歷史地認識儒學

獨尊這一歷史問題。

—

尊孔派的學者多以秦始皇“焚書坑儒”來反證孔子的真儒學並不是符合封建專制政治的思想工具。其實，秦始皇個人雖然“刻削毋仁恩和義”，但在統一天下的過程中及統一天下之初，對於諸子各派，他不但寬容，而且廣為網羅。他“悉召文學方術士甚眾，欲以興太平”（《史記·秦始皇本紀》）。在秦博士中，就有許多儒生。當然，這並不意味著秦始皇要保留戰國時代的諸子爭鳴的局面。相反，為了使大一統的秦王朝長治久安，一世、二世傳至無窮，他在統一天下之後，便採取了“一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字”（同上）等一系列文化統一措施。而統一的標準，便是秦文化。

秦王朝的建立，與漢王朝的建立是不一樣的。它實際上是秦國的勝利，是秦民族也即秦文化的勝利。不管秦王國在歷史上與周王朝以及與中原正統文化有怎樣的依附關係，它畢竟是一個具有近六百年歷史的民族國家（筆者按：據《史記·秦始皇本紀》：“秦襄公至二世，六百一十歲。”張守節《正義》：“《秦本紀》自襄公至二世，五百七十六年矣。《年表》自襄公至二世，五百六十一年。三說不同，未知孰是。”）而且也有自己的民族文化傳統，包括文字、曆法、宗教、禮樂制度等。也就是說，秦王朝並非是一個有今無古的“暴發戶”。這一點也就決定了它的大一統王朝文化建設的基本路線，即以本民族的傳統文化為基礎，同時兼收並蓄其他被征服民族的文化，包括周文化。事實上，秦王朝的許多基本制度，例如郡縣制、雍四時祭上帝、事統尚法等，皆秦舊制，而非新創。也就是說，在秦王朝的大一統文化中，處於主導地位的是秦文化，而其他非秦的文化只不過是從屬。作為私學的諸子百家也只是被利用的對象，絕不可能取代秦文化而被奉為正統，享受獨尊的殊榮。如果要獨尊，那自然是秦文化。

但是，產生於諸侯力政時代的諸子百家之學並非文化制度，而是各家各派的理論學說與意識形態，“百家殊方，指意不同”。秦相李斯一語中的：“人善其所私學，以非上之所建立。”（《史記·秦始皇本紀》）更為嚴

重的是，私學“語皆道古以害今”（同上）。所謂“古”，無非是“五帝三王”之古。秦王朝有自己的列祖列宗，有自己的歷史與文化傳統，所以當諸生以“五帝三王”之古來評判秦王朝之今時，那就不只是一個“以古非今”的問題了，也意味著無視秦文化的正統地位。因此，禁絕私學，對於秦王朝來說，不但有統一思想的現實意義，同時也有維護秦文化正統地位的歷史意義。這就是“焚書坑儒”的歷史背景。

其實，秦始皇禁絕私學的極端措施，並非只針對儒學一家，而是廣泛針對一切非秦的思想文化傳統。李斯禁絕私學的建議說得非常清楚：“史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》《書》、百家語者，皆詣守、尉雜燒之……所不去者，醫藥卜筮種樹之書。”（同上）總之，凡屬非秦的文化意識形態，凡屬諸子私學，都在禁絕之列。秦王國自己的歷史文化傳統和秦王朝的法令即是欽定的意識形態。這與秦王朝建立之初的文化統一的基本路線是完全一致的。

總而言之，秦王朝自始至終都走著以本民族的文化傳統為基礎建設大一統王朝文化的路線，它竭力維護並強化著秦文化的正統地位。因此，無論它是採取寬容的政策，還是施行極端的措施，都不可能將諸子之學的任何一家奉為正統官學，儒家沒有資格，法家也沒有資格。儘管秦始皇本人專任法治，但申、韓之學也在禁絕之列，並未被欽定為人人必讀的經典。任何一家諸子私學都不可能取代秦文化的正統地位，這一點是可以肯定的。

二

漢王朝卻全然不同。高祖劉邦以一介匹夫而為天子，在此之前，既沒有一個漢民族，也無所謂漢文化。漢王朝的歷史只是從劉邦開始的，它是一個“有今無古”的“暴發戶”。所以漢皇室常謂“天下者，高皇帝之天下”，而劉邦本人也理所當然地把漢家江山看作他自己掙來的一份“家業”。這就決定了漢王朝在建設自己的大一統王朝文化時，必須選擇一種既有的文化傳統，以此為基礎來建設所謂漢文化。

對於漢王朝的統治者來說，至少有三種文化傳統可供選擇：

第一種選擇是楚文化。劉邦是楚地人，對楚文化有深厚的感情，但是他又並非楚王室或同姓貴族的後裔。儘管初起時曾奉楚懷王之孫心為王，後又因項羽放殺義帝（即楚王心）而舉兵討項羽，擺開了楚漢之爭的戰場，但這只不過是一種策略。他的最終目的是建立劉氏的漢家江山，而不是復興楚國或建立楚王朝。而且楚國只是諸侯列國，其文化並不代表中原華夏文化的正統。所以，儘管高祖好楚聲，武帝好楚辭，甚至武帝在建立漢家郊祀制度時奉太一（楚神）為至尊神，郊祀樂章也多仿《九歌》體制，但漢王朝最終還是沒有選擇楚文化來作為漢文化建設的基礎。

第二種選擇是秦文化。事實上，漢初制度多因襲秦制，如朝廷禮儀，即是由故秦博士叔孫通“采古禮與秦儀雜就之”（《史記·叔孫通傳》），而正朔服色等也因天下初定，而未遑改更（見《史記·曆書》）。儘管如此，劉邦並未以繼秦自命。他深知“天下苦秦久矣”，初入關中，即宣佈“約法三章”，“餘悉除去秦法”（《史記·高祖本紀》）。他力圖給天下一種萬象更新的印象，但為什麼又要採取亡秦的正朔服色等制度呢？原來根據當時流行的“五德終始”之說，朝代的更替乃五德轉運，例如，黃帝得土德，夏得木德，商得金德，周得火德，而代周者則為水德（參見《呂氏春秋·應同》）。正朔服色及一切禮儀制度也應與此一一對應。秦始皇統一天下後，即推“終始五德”之運，認為“秦代周德，從所不勝，方今水德之始”，於是秦王朝的正朔服色及一切禮儀制度也與此對應，如以十月為歲首，服色尚黑，度以六為紀，音上大呂，事統上法，等等。而這一切，無非是證明秦王朝代周而有天下是天命所歸。然而，漢高祖劉邦卻否認了秦王朝在終始五德之運中的正統地位，“自以為獲水德之瑞”。據《史記·封禪書》載，高祖擊項羽而還入關，問：“故秦時上帝祠何帝也？”對曰：“四帝，有青、白、黃、赤帝之祠。”高祖曰：“吾聞天有五帝，而有四，何也？”莫知其說。於是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，命曰北時。其實，劉邦何嘗不知道五帝之中的黑帝乃秦帝，“秦自以水德為其一”（王先謙《漢書補注》引何曾說）。他故作不知，無非是想說明代周而王天下者在漢而不在秦。他非常巧妙地將秦剔出終始五德之運的系統，從而也將秦王朝排除了“五帝三王”一脈相承的正統。這不僅為

漢襲秦制找到了理論依據，也為第三種選擇埋下了伏筆。

第三種選擇即是以周文化為代表的中原正統文化。漢高祖劉邦代秦而以繼周自命，用陸賈的話說：“皇帝起豐沛，討暴秦，誅強楚，為天下興利除害，繼五帝三王之業，統理中國。”（《史記·陸賈傳》）“五帝三王”即中國古人心目中代代相傳的正統，作為“有今無古”的漢王朝自然要攀上這一正統。如果說，高祖、高后時代，漢王朝統治者還無暇顧及“稽古禮文”之事，那麼到了漢文帝時代，以繼周為主題的文化建設運動就開始了。文帝初即位，賈誼就提出了改德改制的建議。賈誼從五德終始之運的另一系統中，推出漢繼周當為土德，認為漢“宜當改正朔，易服色制度，定官名，興禮樂”，並“草具其儀法，色上黃，數用五，為官名，悉更秦之法”（《史記·賈誼傳》）。其後，魯人公孫臣又再次上書陳五德終始之運，“言方今土德時，土德應黃龍現，當改正朔、易服色制度”（《史記·封禪書》）。所謂改德改制，實質上就是要改變漢襲秦制的現狀，建立大漢王朝自己的文化制度。既然漢王朝統治者以繼周自命，那麼以周文化為代表的中原正統文化理所當然也就成了漢文化的模範。因此，當文帝最終採納了改德改制的建議時，他一面拜公孫臣為博士，“與諸生草改曆服色事”，一面又“使博士諸生刺《六經》中作《王制》”。（同上）《王制》所言乃三代爵祿制度，非秦制。據劉向《別錄》云，文帝使博士諸生所造書還有《本制》《兵制》《服制》等。儘管文帝本人好黃老刑名之學，但當他著手改德改制時，還是選擇了以周文化為代表的中原正統文化。這樣，“有今無古”的漢王朝也就攀上了中國歷史上“五帝三王”的正統。

漢王朝“法三代”或“取法乎周”的文化路線並非是基於儒家思想，因為漢初諸帝以及統治集團的主要人物都不好儒術。漢王朝統治者之所以採取這一路線，完全是由於它本身沒有一個既成的文化傳統，如秦王朝那樣。它必須憑借一個既成的文化傳統為基礎，來建設發展大一統的王朝文化，而在可能選擇的文化傳統中，以周文化為代表的中原正統文化毫無疑問是最佳選擇。漢王朝統治者在確定這一路線之初，實在並無意於將諸子私學包括儒學奉為王朝的正統。

三

到了武帝時代，漢王朝的文化建設進入了全盛期。《漢書·武帝紀》總結這一時代的文化建設說：“孝武初立，卓然罷黜百家，表章《六經》。遂疇咨海內，舉其俊茂，與之立功。興太學，修郊祀，改正朔，定曆數，協音律，作詩樂，建封禪，禮百神，紹周後，號令文章，煥焉可述。後嗣得遵洪業，而有三代之風。”顯然，武帝時代的文化建設，依然是遵循著漢初以繼周為主題的文化路線的。

那麼，以周文化為代表的中原正統文化又是什麼呢？自然是儒家所崇奉的《六經》。《六經》本非諸子私學，而是王官文化，是“先王舊典”，而非私家著述。《莊子·天下篇》說，古之道術“其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之，其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之”。《易》是周代卜筮之書，而《春秋》則是魯國舊史。即使我們承認《六經》是經孔子編訂的，如《史記·孔子世家》所說，《六經》的材料依然是“先王舊典”，所謂“《六經》皆史”也。事實上，孔子不過是《六經》的第一個非官方的傳人，首開私家講學之風，以《詩》《書》《禮》《樂》示教。當然，孔子有他自己的一套“治國平天下”的政治思想，即以“仁義”為核心，以“禮樂”教化為形式的倫理本位主義。但他並不訴諸空言，而是借《六經》來發揮自己的思想。他自謂“述而不作，信而好古”，然而事實上，他不過是借述五帝三王之古，來闡明自己“治國平天下”的思想。以傳經而傳道，這就是孔子的特點，也是儒家學派的特點。《漢書·藝文志》說，儒家者流“游文於《六經》之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言”。儒家學派以傳經而傳道的特點，恰好符合了漢王朝文化建設的需要。因為漢王朝是以“法三代”或“取法乎周”為其基本路線的，而“稽古禮文之事”，引經據典，是儒家的看家本領，非儒家莫屬。儒家以傳經而傳道，漢武帝也因宗經（中原正統文化）而尊儒（諸子私學），這就是儒學獨尊的文化背景，也就是漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”的歷史原因。

這裏，需要說明兩個問題。

第一，《六經》和儒學的異同。今人多將《六經》和儒學混為一談，實則兩者是有區別的。《六經》是“先王舊典”，是王官文化，而儒家是諸子私學，它不過借助了《六經》來發揮自己的思想，即以傳經而傳道，所謂“我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也”（《史記·太史公自序》引孔子語）。這也就是中國史官文化的傳統。儘管如此，在漢代，經學是經學，儒學是儒學。《漢書·藝文志》敘“六藝”，著錄了《易》《書》《詩》《禮》《樂》《春秋》《論語》《孝經》等及漢代解經說經的著述，甚至包括《國語》《戰國策》《世本》《太古以來年紀》《漢大年紀》《漢封禪群祀》《楚漢春秋》《太史公》等非儒家的著作。顯然，班固所謂的“六藝”是指“先王舊典”和記錄歷代治亂盛衰的古史，而並未以儒家標準為取捨。儒家雖然“於道為最高”，但也只是“十流九家”之一。所以，《子思》《曾子》《孟子》《荀子》等儒家著述只是排在《諸子略》中，甚至不能同漢人的注經之學並列。即使在漢代以後，這種分別還是很嚴格的。程、朱、陸、王等儒學大師的非經學著述都只能列名於子部，享受不到列名經部的殊榮。朱熹的《四書集注》曾被欽定為科考的標準答案，然而《朱子大全》《朱子語類》則僅是一家之言。原因就在於經學與儒學的區別。

第二，宗經與尊儒的因果關係。前文已言及漢武帝是因宗經而尊儒，而不是因為尊儒而宗經。這並非推論，而是於史有征。漢初諸帝並不好儒術，然高祖時已基本確定了繼周的文化路線，文帝時已“使博士諸生刺《六經》中作《王制》”，又使晁錯往濟南伏生受《尚書》。武帝建元五年（前136），置《五經》博士，而兩年之後，即元光五年（前134），董仲舒才以《春秋》大一統之義，提出了“諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進”（《漢書·董仲舒傳》）的建議。顯然是宗經在前，尊儒在後。漢武帝在詔策中已明確提出“章先帝之洪業休德，上參堯舜，下配三王”（同上），效法“五帝三王”的主題是非常突出的。而以傳經而傳道的儒家，既以稱說《六經》為其看家本領，引經據典，辨明“五帝三王”之道，也就非他莫屬。於是，也就出現了儒學獨尊、百家盡黜的歷史結果。

四

毫無疑問，儒學的基本思想是符合大一統封建專制的政治要求的。孔子創立儒學的本意，是在為統治者設計“治國平天下”之道，他周游列國，也是為了得到國君的賞識與重用。我們並不同意現代新儒學有意要將孔學純化為一種完全超然於現實政治之外的人生哲學或文化哲學。現代新儒學之所以淡化孔學的政治色彩，否認或半否認孔學與大一統封建專制政治相適應的一面，無非是因為孔子及其儒學同時也代表了中華民族的文化傳統，所以他們從“復興民族文化”的夢想出發，竭力要把孔子塑造成一位超越時空的聖哲，甚至把儒學預言為21世紀人類精神的依歸。他們心中鬱結著強烈而深沉的“民族情結”或“中國情懷”。尤其是他們遠離故國，漂泊異鄉，面對歐美文化的昌盛，痛感中華文化的衰落，因而高揚“民族復興”的旗幟，盛稱中國文化的偉大，並力圖從孔子及其儒學中闡釋出中華民族賴以自信、自立、自強的現實意義，其苦心孤詣是可以理解的。然而，理解歸理解，歷史歸歷史。如果說，孔子及其儒學的基本思想並不符合大一統封建專制政治的需要，歷代統治者實行的都是假孔學而非真孔學，那麼在中國延續了兩千多年的儒學獨尊的歷史，豈不是成了一場鬧劇？

問題的關鍵並不在這裏。事實上，並非只有儒家才為統治者設計“治國平天下”的方案，而且也並非只有儒家才最符合大一統封建專制政治的要求，成為專制政治的思想工具。可以說，春秋戰國時代並稱“顯學”的諸子各家，無一不是在為統治者尋求“治國平天下”之道，都是“君人南面之術”。《漢書·藝文志》說：“諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術讜出並作，各引一端，崇其所善，以此逞說，取合諸侯。”司馬談《論六家要旨》也說：“夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。”既然諸子之學都是“務為治者”的統治之術，那麼我們就不能斷言其中哪一家是最符合統治者要求的。班固說儒家“於道為最高”，而司馬遷“論大道則先黃老而後《六經》”。站在秦始皇的立場上，法家也

許比儒家更符合他的需要。事實上，我們也可以從儒家學說中找到或引申出反對專制政治的思想，如近代改良派和現代新儒學所做的那樣。諸子百家提供了形形色色的意識形態與統治之術，統治者要統一思想，有多種選擇，未必一定要統一於儒家，法家也可，道家也未必不可。其間並不存在非此不可的必然性。也就是說，儒家之所以享受到獨尊的殊榮，主要不是因為它的思想本身，不是因為它的思想最符合大一統封建專制政治的需要，而是因為它以傳經而傳道的形式符合了漢王朝的文化建設路線。如果漢王朝在建立之前已有自己的文化傳統，如秦王朝那樣，那麼，享受獨尊殊榮的不可能是儒學，而是漢文化。即使漢王朝不採取禁絕私學以至“焚書坑儒”那樣的極端措施，擅長引經據典稱說“五帝三王”的儒家學者最多也只能“具官待問”而已。

原載中華書局《傳統文化與現代化》1993年第3期

儒教：中國歷代王朝的國家宗教

現代學者討論儒教或儒家，一般總是從流行的宗教定義出發，並以基督教、佛教或道教等宗教作為參照，據此來衡量儒教或儒家是不是宗教。其實，宗教定義不過只是某些學者對宗教現象的一般概括。早在 19 世紀，宗教學的奠基人之一英國學者麥克斯·繆勒在其《宗教的起源與發展》一書中，就曾經列舉過多種互相矛盾的宗教定義，並由此得出結論說：“世界上有多少種宗教，就會有多少種宗教的定義。”儘管如此，我們還是暫時採用通常的定義，即宗教是對超自然的神靈的信仰與崇拜，來對中國傳統的宗教與儒教作一番定性分析。

說到中國的宗教，人們自然首先想到佛道二教。儘管儒家經典中充斥著鬼神觀念，而且古代就已經有“三教同源”“三教合一”之類的說法，但現代學者還是更傾向於將儒教視為教化之教，而不是宗教之教。毫無疑問，儒家注重人倫，注重道德教化，講求修齊治平的“內聖外王”之學，講求“忠君孝親”的綱常倫理；而且，我們還可以從儒家的代表人物那裏，找出一大堆與宗教觀念完全相反的思想，例如孔子的“不語怪力亂神”、荀子的“制天命而用之”等等。總之，根據通常的宗教定義，我們很難得出儒教或儒家是宗教的結論。儒家之學是倫理之學，是中國歷代王朝尊奉的正統之學，這似乎已成定論。

但是，只要我們翻翻歷代的正史，就不難發現除佛道二教之外，中國還存在另外一種宗教現象，而且其歷史比佛道二教還要悠久得多。這就是秦漢以來歷代漢民族甚至非漢民族王朝如清朝列為國家祭典的郊廟制度。郊，是祭祀天神地祇的宗教儀式，因為分別在國都的南北郊舉行，所以稱

為“郊”。廟即宗廟，是祭祀祖宗的所在，因此也代指祭祀祖宗的宗教儀式。《周禮·考工記》：“左祖（宗廟）右社（社稷）。”歷代的郊廟制度非常複雜，其儀式也非常煩瑣，而且都有專用的樂舞，這些都詳細記載於歷代正史的《郊祀志》或《禮樂志》之中，是歷代王朝主要的禮樂制度。

郊廟禮樂祭祀的是天神、地祇、人鬼，這是歷代王朝轉相尊奉的三元系列神。天神以上帝為尊，次以日月星辰、風雨雷電之神；地祇以社稷（漢以後改為后土）為尊，次以山川林澤、江河湖海之神；人鬼以始祖為尊，次以列祖列宗、先公先妣。這一三元神崇拜的基本格局形成于商代，現代學者陳夢家在《殷墟卜辭綜述》中曾將商民族祭祀的諸神歸為三大系列：

甲、天神系列：上帝、日、東母、西母、雲、風、雨、雪；

乙、地祇系列：社、四方、四戈、四巫、山、川；

丙、人鬼系列：先王、先公、先妣、諸子、諸母、舊臣。

因為商民族將始祖當作至尊神，所以上帝既是眾神之主，又是商民族的始祖，是商民族的保護神。商民族的宗教以天地祖宗三元神為崇拜物，是一種多神教。周武王克商後，基本沿襲了這一宗教傳統。《周禮·春官》所載西周的宗教祀典如下：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神祇：以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樛燎祀司中、司命、風師雨師；以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以埋沉祭山林川澤，以醴辜祭四方百物；以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以夏禴享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。

但周人對商民族的上帝觀念進行了改造，即將始祖神與至尊神一分為二，將上帝與天聯繫起來，使其成為超越某一民族或氏族的最高神，稱為“昊天上帝”，並將其始祖后稷尊為五穀之長，與“社”合併為“社稷”，居於地祇之首。這就是孔子所謂“周因于殷禮”而又有所“損益”者也。