

原道

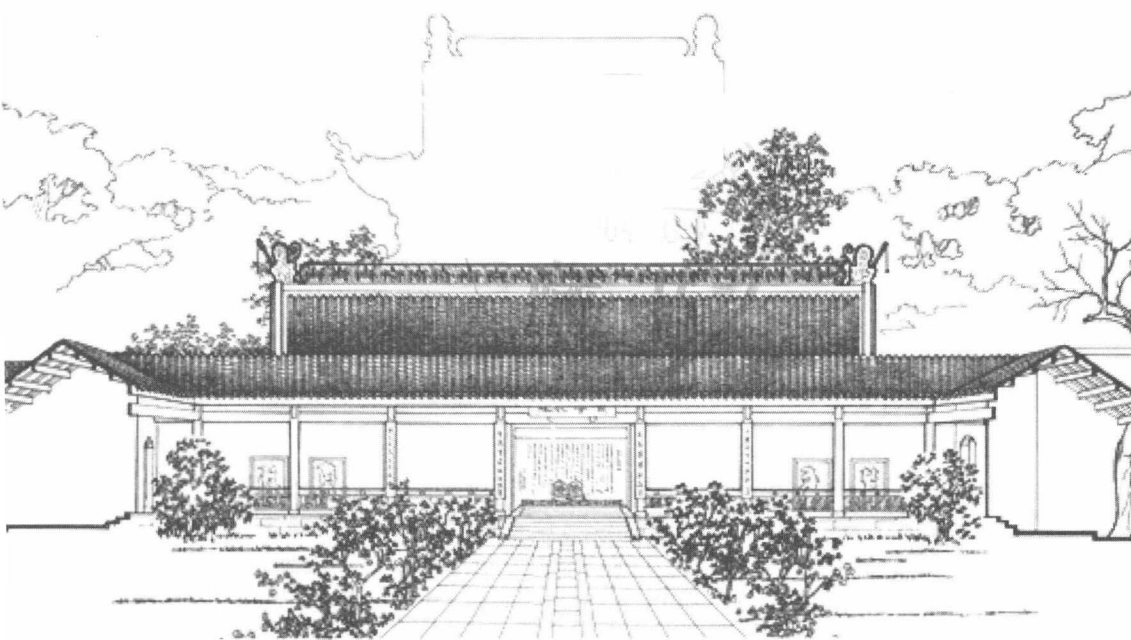
第 23 辑

陈明 朱汉民 主编

原道

第23辑

陈明 朱汉民 主编



人民东方出版传媒
东方出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

原道 . 第 23 辑 / 陈明 , 朱汉民主编 . — 北京 : 东方出版社 , 2014.9
ISBN 978-7-5060-7792-7

I . ①原… II . ①陈… ②朱… III . ①文史哲—中国—文集 IV . ① C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 230457 号

原道 : 第 23 辑
(YUANDAO:D123J1)

主 编: 陈 明 朱汉民
策 划 人: 张 杰
产品经理: 傅 愈
责任编辑: 姬 利 傅 愈
责任审校: 曾庆全 孟昭勤
封面设计: 罗 洪
统 筹: 吴玉萍
责任营销: 王莉莉 010-64258071
出 版: 东方出版社
发 行: 人民东方出版传媒有限公司
地 址: 北京市东城区朝阳门内大街 166 号
邮政编码: 100706
印 刷: 北京新魏印刷厂
版 次: 2014 年 12 月第 1 版
印 次: 2014 年 12 月第 1 次印刷
印 数: 1—2000 册
开 本: 710 毫米 × 1000 毫米 1/16
印 张: 19.25
字 数: 312 千字
书 号: ISBN 978-7-5060-7792-7
定 价: 48.00 元
发行电话: (010) 64258117 64258115 64258112

版权所有, 违者必究 本书观点并不代表本社立场
如有印装质量问题, 请拨打电话: (010) 64258029

本辑作者

任文利	北京青年政治学院东方道德研究所副研究员
汲 喆	法国国立东方语言文化学院副教授
邹晓东	北京大学哲学系博士后研究人员
张宏斌	中国社科院世界宗教所助理研究员
李富鹏	中国政法大学法学院博士研究生
张薇薇	苏州大学王健法学院副教授
时 亮	中国海洋大学法政学院副教授
朱汉民	湖南大学岳麓书院教授
程 思	厦门大学哲学系博士研究生
徐春林	江西师范大学哲学系副教授
吴 欢	浙江大学光华法学院博士研究生
郭敬东	中国人民大学国际关系学院博士研究生
陈 赤	西南财经大学法学院兼职教授
韩德民	北京语言大学人文学院教授
陆 丹	三亚学院校长、教授
陈彦军	三亚学院讲师
朱雪芳	湖南科技学院中文系副教授
唐厚裕	中共永州市委党校副教授
郑翔高	湖南大学岳麓书院研究人员
黄应全	首都师范大学文学院教授
盛 洪	天则经济研究所所长
杨万江	民间儒家学者
宋大琦	网络学刊《新诸子论坛》主编
刘陈皓	华中科技大学法学院博士研究生

目 录

“儒教建构与儒耶关系”专题

儒教作为“国民宗教”的向度考察 / 任文利 3

世俗主义的中国之路：“教”的分化与重构 / 汲喆 20

早期儒家的宗教哲学运动：基于经典文本的考察 / 邹晓东 39

原始儒教：从“道原于一”到“神道设教” / 张宏斌 71

心灵秩序的重构：论近代条约与宪法中的信教自由 / 李富鹏 79

天主教人之尊严观与现代性处境下中国天人思想之亟变 / 张薇薇 97

从西方“自由主义”到中国“自由传统”：

一个基督徒儒家的三十自述 / 时亮 114

思想与学术

特殊性与普遍性的融合：湖湘文化精神特质的历史建构 / 朱汉民 133

儒家生死观之研究 / 程思 徐春林 151

国制灵魂：先秦“天命-革命”观及其法哲学意涵 / 吴欢 164

古今之变：顾炎武王道思想特点的历史考量 / 郭敬东 179

《论语》：继受信托制度的中国文化土壤 / 陈赤 194

“义利之辨”与孟子的社会分工观念 / 韩德民 210

亲亲、尊尊、贤贤与中国式管理的基本路径 / 陆丹 陈彦军 217

月岩悟道：月岩自然景观与《太极图》关系试探 / 朱雪芳 唐厚裕 229

张九成与大慧宗杲的交游 / 郑翔高 236

读书与评论

中国哲学的建构：经典诠释与义理体认 / 朱汉民 247

真儒何在？

——再评蒋庆 / 黄应全 250

从经济学理解儒家

——盛洪访谈 / 盛洪 杨万江 宋大琦 265

小历史的多种可能

——读《王氏之死》 / 刘陈皓 291

编后记 297

— | “儒教建构与儒耶关系” 专题 | —

儒教作为“国民宗教”的向度考察

任文利*

〔内容提要〕

“国民宗教”，是指一个国家在漫长的历史沿革中，于国人中长期存在的，具有普遍性的宗教信仰。儒家、儒教是否为宗教之所以在今天仍然是一个有争议的问题，原因即在于，作为宗教信仰的“神灵”系统，于儒家、儒教义理而言，不一定居于核心位置。“儒家”产生之前、之后，“儒教”存在的形态并不相同。国人近年来向自身文明的复归，意味着儒教作为“国民宗教”的可能性基础仍然存在。而此一基础，也是儒家复兴的根源所在。

〔关键词〕

儒家 儒教 国民宗教 儒家复兴

儒家宗教性问题，自西方话语“religion”翻译为“宗教”始，就是一个非常有争议的问题。晚近以来，任继愈先生提出儒家宗教说，李申先生继其后，此说引起儒学研究者的激烈批判。近年来，大陆儒家再兴，与儒学研究者的争论不同，以蒋庆、陈明为代表的大陆新儒家颇注目于儒家的宗教性维度。蒋先生力主儒教“国

* 任文利，北京青年政治学院东方道德研究所副研究员，哲学博士。

家宗教”说,陈明先生则持儒教“公民宗教”论。有鉴于此,近日,姚中秋先生从大陆儒家内部,对此趋势提出批判。他说:“就历史事实而言,儒家从来不是宗教;就现实的发展方向而言,儒家也不应当成为宗教”,并道出自己的焦虑,“儒教说已构成儒家复兴之障碍”。^[1]由此给出结论,儒教是“文教”,儒家与宗教之格局为“一个文教,多种宗教”,^[2]历史上如此,儒家未来发展方向也是如此。姚先生的说法很快遭到儒门内部的反驳,韩星先生近日撰文提出商榷。其焦点集中于“从礼乐文化中的祭祀传统”,来说明与“内在超越”相并行,儒家尚有以祭礼为代表的“外在超越”的宗教性维度。^[3]

以上所述,乃近日儒教问题争论再起的一个概况。“儒教”问题是笔者一直关注的问题,数年前曾撰《回溯历史,重建儒教》^[4]一文,并指出,儒教是有两千多年历史绵延的传统宗教,并从国家宗教、民间宗教、士人宗教三种形态考察了儒教的传统形态。严格说来,当时焦点唯集中于“国家宗教”“士人宗教”之上,而未及于“民间宗教”。本文所论“国民宗教”,乃是基于此的再思考。

一、“国民宗教”界定

笔者所论“国民宗教”,是指一个国家在漫长的历史沿革中,于国人中长期存在的,具有普遍性的宗教信仰。它首先是一个基于经验现象的描述性概念。如美国的“国民宗教”是基督教(自最宽泛的意义言),伊朗的“国民宗教”是伊斯兰教。

[1] 陈明:《儒家非宗教论》,《同济大学学报(社会科学版)》2013年第4期。

[2] 姚中秋:《一个文教,多种宗教》,《天府新论》2014年第1期。

[3] 韩星:《以儒为主,多元整合:对秋风〈一个文教,多种宗教〉一文的商榷》,《天府新论》2014年第3期。

[4] 任文利:《回溯历史,重建儒教》,陈炎、黄俊杰主编:《当代儒学》第2辑,第197-200页,桂林:广西师范大学出版社,2012。该文以“士人宗教”为立论核心,在此前提下,论及“国家宗教”。“士人宗教”的概念提出,以“宗教”而言,取义非常宽泛,即蒂利希所言“终极关切”。笔者是基于自身对于儒家天道信仰的理解,特别是基于对宋儒所言“天道性命”的体会,从“终极关切”的角度指称其为“宗教”。我所言“士人宗教”,与港台新儒家言“人文宗教”指称有相同者。但因不认可港台新儒家以“内在超越”言“人文宗教”的双重悖论性意味,故有“士人宗教”说。今日看来,“士人宗教”“人文宗教”,都足以引发“宗教”概念的混乱,或以不用为佳。如果给儒家、儒教一个更具涵盖性的指称的话,姚中秋的“文教”说未必不是一个最为适恰的名目。当然,此“文教”涵摄“宗教”维度。至如“宗教”,不是一个单纯的概念界定问题,基于经验而言,皆指向于“神”“神道”,笔者于本文中,正是基于此而言说儒家宗教向度的。

同时,“国民宗教”又不以国别、地域为限。如基督教既是美国的“国民宗教”,也是英国的“国民宗教”。伊斯兰教作为“国民宗教”同样不局限于伊朗,在伊斯兰世界普遍存在。儒教作为“国民宗教”同样不拘泥于中国,韩国、越南等儒家文化圈,儒教同样曾经作为“国民宗教”而存在。

“国民宗教”不同于“国家宗教”,“国家宗教”具有较严格的政治、法律意义上的界定。具有“国民宗教”的国家,其“国民宗教”并不一定通过立法形式,或通过政治组织形式,被规定为、或体现为“国家宗教”。在英国,“国家宗教”是被明确界定的。在伊朗,伊斯兰教作为“国家宗教”不仅体现于立法中,而且体现在政治组织形式中。在美国,作为“国民宗教”的基督教则并不以前两者之形态,呈现为“国家宗教”。但是,这并不意味着基督教作为“国民宗教”在美国政治生活中不发挥作用。最为显性的表现,莫过于美国总统就职仪式中手按《圣经》进行宣誓。这一点,在不以基督教为“国民宗教”的国家,根本不可能发生。至于深层次的作用,则具于托克维尔在《论美国的民主》中细致入微的观察。而贝拉的“公民宗教”说,镜鉴于宗教世界的神圣价值,表说公民社会。而他所论说的美国的“公民宗教”,也是奠基于基督教的价值基础之上的。

贝拉的“公民宗教”(civil religion),亦有译为“国民宗教”者。笔者所论“国民宗教”,并非在civil religion上使用的。因civil religion虽借用了“宗教”的表述,但所指并非宗教。大陆儒家陈明借用“公民宗教”言说“儒教”,他的观点其实已经在发生变化。最初借用此一概念时,他认为“儒教”就是贝拉所言一种现成的“公民宗教”。他认为:“如果说儒教是宗教将遇到许多理论难题的话,那么,说儒教是公民宗教则麻烦少得多。”^[5]如我们所言,贝拉的“公民宗教”虽然并非直接指称宗教,但它在现实中又总是奠基于某种具体宗教之上。当陈明说“儒教”就是“公民宗教”时,儒教则是不依傍于任何具体宗教的“公民宗教”。为解决这一理论困境,或者说现实困境,陈明转向于作为宗教的儒教的重建,希望以此为未来的“公民宗教”奠定基础。其实,当陈明将问题的焦点转向儒教重建时,他已放弃

[5] 陈明:《对话或独白:儒教之公民宗教说随札》,陈明、朱汉民主编:《原道》第14辑,第53页,北京:首都师范大学出版社,2007。

了先前以“儒教”为“公民宗教”的论断。“公民宗教”只是“儒教”的“功能描述”，而不再作为一个“实体指称”了。^[6]

如果仍以“公民宗教”作为一个“实体指称”的话，目下大陆儒家中以姚中秋所论“文教”，其实质性与“公民宗教”或最为接近。就civil religion而言，civil本有指向“文明”的向度，以“文教”对译civil religion未必不可取，干春松先生对此就有所关注。^[7]姚中秋之所以不取“公民宗教”说，或出于他对基于宗教维度考察政治的方法论上的不认可。干春松之所以强调从“文明”的角度来凸显儒教，是因为“公民宗教”的语汇使用，会使其“被理解为必须与公民社会相关联的‘政治性宗教’”。应该说，晚近以来儒家对儒教问题的关切，自康南海始，至蒋庆、陈明，均出于探寻政治出路这一前提性考量。这一点，或许背离了宗教首先在于个体生命、价值安立这一核心内涵。笔者使用“国民宗教”一词，也在于首先剥离“国家”“公民”等附着于宗教之上的过多的政治意味。

在《回溯历史，重建儒教》一文中，笔者曾提出的“民间宗教”的层面。然重新思考此一问题，以“民间宗教”指称“儒教”，并不适恰，故以“国民宗教”加以代替。“民间宗教”在今日宗教学界有特定的用法，一般是指针对传统主流宗教（儒教、佛教与道教）的次生宗教，用于指称“儒教”首先在语汇使用上并不合适。同时，“民间宗教”自形态而言，表现为多，“国民宗教”则呈现为一。陈明于“儒教”重建中，所论具有借鉴性经验的“三一教”“一贯道”等形态，都属于“民间宗教”的范畴。笔者以为，视之为“儒教”之次生宗教则可，^[8]视之为具有“国民宗教”性质的“儒教”的典型则不可。

二、“儒教”界定

严格而言，“儒教”与“儒家”概念不尽相同。蒋庆先生指出，“儒家是一个

[6] 陈明：《儒教：作为一个宗教》，《哲学分析》2012年第2期。

[7] 干春松：《宗教、国家与公民宗教——民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践》，《哲学分析》2012年第2期。

[8] 准确地说，“三一教”“一贯道”应该是基于儒释道三教的次生宗教。

学派”，儒教则是“一个具有独特文化自性的自足的文明体”。就两者关系言，“儒学是儒教的教义系统与思想体系”，“儒学与儒教的关系相当于基督教神学教义系统与基督教的关系”。就历史沿革言，“儒教的历史长于儒家，夏、商、周‘三代’即有儒教”，并进一步将儒教历史上推于伏羲画卦开创中国文明的时代。^[9]从语词使用而言，“儒教”与“儒家”也不尽相同。比较有意思的是，从语汇使用上看，“儒家”反而早于“儒教”。如所周知，“儒教”一词虽然在《史记》中就已出现，所谓“鲁国皆以儒教”。^[10]这里“儒教”显然不是作为定名使用的。“儒教”作为定名的普遍使用，在佛教传入中国以后，与之相伴的则为“三教”之名。如《晋书·宣帝纪》谓晋宣帝“伏膺儒教”，《魏书·崔浩传》记录天师寇谦之对崔浩语云：“当兼修儒教，辅助太平真君。”释道安云：“然三教虽殊，劝善义一。”^[11]《周书·武帝纪》载：“集群臣及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后。”

使用“儒教”一词与佛教、道教并称，无论是佛教中人、道教中人，还是儒教中人，他们在使用此一词汇时，无疑视其为一类的。这就像“儒家”在诸子百家时代，与“墨家”“道家”“法家”等并称为“百家”，视其为一类。“儒教”之不同于“儒家”，犹“道教”之不同于“道家”。佛教的传入，促成了道教产生。道教就其产生根源而言，本于原有之道家，整合民间宗教，引入佛教义理乃至组织形式，由此而形成了与早期道家判然为别的“道教”。儒教则并没有因佛教刺激而发生如许变迁，“儒教”亦未曾与“儒家”如此判然为别。换言之，“儒教”语汇的使用，用于指称中国本土所固有的，与佛教相与为类之“教”。也就是说，我们不能从“儒教”词汇使用的早晚来断定“儒教”出现的早晚。但儒教与佛教用语的相伴使用，有助于我们理解儒教作为与佛教相类的宗教传统。

那么，儒教的具体所指究竟是什么呢？我们不妨从反对视儒教为宗教的论者的观点入手，解决此一问题。如牟钟鉴先生就认为，在儒家之外，存在着一个“宗法性传统宗教”，此宗教形成于夏商周三代，至周而臻于成熟。他说：“周代在农业

[9] 参见蒋庆：《关于重建中国儒教的构想》，蒋庆：《再论政治儒学》，第247-248页，上海：华东师范大学出版社，2011。

[10] 《史记·游侠列传》。

[11] 《广弘明集》卷8《二教论》。

文明的基础上建立起成熟的宗法制,宗教与政权、族权相结合,形成一套宗教的礼仪——郊社宗庙制度。周代宗教有两大新特点:一是宗教活动典制化,二是将天命与德政联系起来。”^[12]

在牟钟鉴的叙事中,这个“宗法性传统宗教”与春秋时兴起的作为“人文主义思潮”的儒家是不可混淆的。姚中秋先生视儒家为“文教”,也指出以“天道信仰”为核心的“公共宗教系统”,“远在儒家之前,它就已存在”,^[13]而反对将其直接归为“儒教”系统。其“文教”说,则立足于孔子。这就是说,他们虽然都反对视儒家为宗教,但都承认,在儒家之外,区别于佛教、道教,中国还有一个源远流长的原生型宗教。我们知道,牟、姚所指称的“宗法性传统宗教”“公共宗教系统”,源于三代乃至其前,但并未终止于其后。它形塑了中国人的宗教信仰,直至今日。其核心要义,概而言之,则为今人所习言的“敬天法祖”。其特征如此显见,乃至有学者径称其为“天祖教”。^[14]“天祖教”之名不经,鉴于其与儒家的密切关联,乃至自孔子所开儒家承载了此宗教信仰的价值核心,笔者以为,除用传统固有的“儒教”之名指称之,别无他途。同时,基于这种信仰于国人而言的历时性、普遍性,我们将此“儒教”视为吾国之“国民宗教”。

此“国民宗教”产生于儒家,乃至于儒之名目出现之前,不足以构成我们称之为“儒教”的障碍。这就像儒家五经之大部,儒家圣王“尧舜禹汤文武周公”,皆存在于儒之名目出现之前,并不妨碍我们将之视为儒家之经典,儒家之圣王。当然在儒家产生之前、之后,“儒教”的价值基础、义理内涵并不相同。儒家产生之前,它作为一种自发的宗教发挥其相应的功能。儒家产生之后,其价值基础、义理内涵则为儒家重新界定。以此而言,更见称之为“儒教”的有效性。

[12] 牟钟鉴:《试论儒家的宗教观》,《齐鲁学刊》1993年第4期。

[13] 姚中秋:《儒家非宗教论》,《同济大学学报(社会科学版)》2013年第4期。

[14] “天祖教”之称,张丰乾倡之于前,李英华应之于后。见张丰乾:《天祖教——中国传统宗教述略》, <http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/tzjzgtzjssl.htm>; 李英华:《论当代中国儒学发展前景两大问题》, <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5553>。均为2014年7月30日最后访问。

三、儒教“神”学

儒家、儒教是否为宗教之所以在今天仍然是一个有争议的问题，原因即在于，作为宗教信仰的“神灵”系统，于儒家、儒教义理而言，不一定居于核心位置。换言之，儒家、儒教的最高价值，并不是通过“神”来体现或承载的。笔者于《回溯历史，重建儒教》中说：“不碍于天地大化之间，或有所谓‘神’者在。此‘神’则如今语之所谓‘神灵’‘鬼神’，其意主于‘灵异’，但它有没有神圣性，或其神圣性是如何体现的，则并不在于此。”^[15]所强调的正是这一点。“神圣性”“神圣价值”虽为现代语汇，但在古典话语中亦有同指，即孟子所言“美大圣神”，“大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”，“神”是立足于“圣”之上的。儒家、儒教的神圣价值不以“神”为承载，所以也没有一套如道教、佛教与基督教一样发达的“神学”，但我们不妨从这一角度来考察儒家、儒教。

儒家之“神”的谱系载于祀典，概而言之，可以从“天人”两个维度加以考量，此时“天”涵盖了“地”。亦可从“天地人”三个维度加以考察，所谓“天神、地祇、人鬼”，针对天地人而言，有如此不同的称谓，合而言之，统称为“神”。祭祀的对象就是“神”，故祭祀环节中均有“降神”“迎神”“送神”。祭祀所设木主，亦被称为“神主”。姚中秋先生以祭礼为“公共祭祀”“公共宗教”，而否认其作为个人宗教的向度。“公共”确实是一个观察维度，但以此而否认彼则不必。如于儒教祭祀而言，最为普遍的是祖先祭祀，同时也最能体现儒教作为个人宗教的向度，儒教“神”学之独特特征于此亦最为显见，我们不妨从此入手。

以祖先祭祀而论，我们祭祀祖先，诚然是在祭“神”。但我们并不是因为他是“神”而祭祀，乃因其为我们的祖先而祭祀。“神”，只是祖先死后的一种存在状态。这种存在状态究竟如何，在儒家、儒教看来不必深究，也无法深究。鉴于祖先与我们血脉相连，儒家相信通过祭祀仪式，乃至祭祀者的诚敬，人与“神”，是可能有所感格的。所谓“祭如在，祭神如神在”，所谓“洋洋乎如在其上，如在其左右”，所言无非此意。祭祀者与所祭对象，只有曾于世俗世界中发生密切关联，祭祀方可

[15] 任文利：《回溯历史，重建儒教》，《天府新论》2014年第1期。

能是有效的,所以说“非其鬼而祭之,谄也”。祖先崇拜体现了儒家对于个体人的宗教情感的安顿,也蕴含了儒家的生死观、不朽观。

人必然会死的,但是他的生命可以通过子孙后代的存在,以某种方式在现实世界得以延续,这是一种不朽。“不孝有三,无后为大”蕴含着这一层意思在。同时,逝者之神明、灵魂、魂魄回归天地大化之间,通过子孙的祭祀,亦可得到有效安顿,这是另一重“不朽”。“无后”则意味着“绝祀”,在国人看来这是最大的不幸。对于无子以为继者,会通过收养同宗子弟以为子嗣,使其“香火”得以延续。如其人已逝,他人有义务为其立嗣以承祭祀。对于那些因意外灾害死亡,尸骸无人收葬,因而成为“孤魂野鬼”者,他者也有义务将其收葬,以安顿其魂魄。古代社会的民间慈善,此为一大端。在明代更通过国家制度,将“厉坛”规定为乡里所必设者。作为民间节日的鬼节,七月十五,在比较普遍的地方民俗中正是为安顿“孤魂野鬼”所设。而明代厉坛祭祀,七月十五亦为举行之日。在国人看来,或存于霄壤之间的逝者的“神明”“灵魂”不可能永不消散,随着它与此世的关联逐渐淡薄,其灵魂或即销铄于大化流行之中。体现在祖先祭祀中,几世之后也可能就亲尽而绝了。除了那些对于家族、宗族有特殊意义的祖先,如始祖、始迁祖,乃至对家族有特殊贡献者。家谱、族谱的设置,有弥补此一缺憾的意味,故于国人而言,死后不能入家谱、族谱,是因其罪愆所遭致的莫大的惩罚。家谱、族谱,就是一个家族的历史,和地方志、正史一样,共同构建着国人的另一重不朽。在宗教领域,它们则分别对应于宗祠、地方祀典与国家祀典。

祖先崇拜,这种私人性的宗教,亦有其公共性,其公共性限于家庭、家族、宗族这样一个有限范围内。祖先,是儒教“人鬼”、乃至“天地人”之神灵系统中,最为普遍的一种,它涵盖了所有人,亦因此而成为儒教信仰最为基础、最为核心的部分。同时,其公共性也最窄,局限于家庭、家族、宗族内部。“人鬼”,当然不局限于此。如富有儒教特色的乡贤、忠良、节孝、名宦祠祀,乃至具有特殊意义的文庙祭祀,各视其与此世之不同地域、不同人群发生的关联,体现着不同的公共性。于相应之祀典者而言,各以其德、功、言享祀于不同的群体,获致了除祖先这一身份而外更大的不朽。也因此,他的“神位”在其宗祠中也往往居于不迁之

位。国人修家谱、族谱之时，也经常会将家族、宗族乃至姓氏渊源追溯于如此诸般的祖先。于“人鬼”而言如此，于“天神、地祇”而言，莫不如此。儒家经典《礼记·祭法》如此概括纳入儒教“祀典”的原则：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。……及夫日月星辰，民所瞻仰也。山林川谷丘陵，民所取财用也。非此族也，不在祀典。”^[16]

这就是我们前面所提到的，儒教的“神圣性”不体现于“神”本身，“神”只是一种或然的存在方式、存在状态。从祖先崇拜中我们可以看到，每个人死了，都可以成为“神”。就这一点而言，“神”本身没有善恶的意味，亦与神圣价值无关。天、地、人之间的“神”皆如此，列入公共祭典，享祀于民，在于其“皆有功烈于民”（《国语·鲁语》）。同时，儒家也不去造“神”，只是提供纳入祀典的原则。“有功烈于民”，某地，某一群体，祭祀什么“神”，完全取决于此地、此一群体的自我抉择。当然，此一抉择须不悖于儒家经典所界定的祀典原则，否则，即可能流入“淫祀”。同时，儒家对于祭祀礼仪亦有所规定，以严格“人”与“神”之界分。更为重要的，则为儒家对于祭祀者的宗教情感的落实、祭祀功能之界定，要而言之，《礼记》所言“报本反始”“复古复始”可以尽之。

《礼记·郊特牲》言及社祭时说：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也，故教民美报焉。家主中霤而国主社，示本也。……唯社，丘乘供粢盛，所以报本反始也。”^[17]“社”与五祀“中霤”，所体现的是“地”之“神道”，“地”承载了人与万物，人们通过“社”与“中霤”祭祀，以“报”地之“本”。言及郊祭时又说：“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。”^[18]这就是我们今日所常言的“敬天法祖”，此处则于“郊祭”中体现之，而称为“大报本反始”。《礼记·祭义》言及宗庙祭祀时如此说：“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

[16] 《四书五经》影印版，第255页，北京：中国书店，1989。

[17] 《四书五经》，第145页。

[18] 《四书五经》，第146页。