

文章编号:1674-8107(2019)01-0056-08

论朱熹“物死气灭”说下的鬼神祭祀观

石 磊

(贵州师范学院马克思主义学院,贵州 贵阳 550018)

摘 要:朱熹的理气说是其祭祀观和鬼神观的理论基础。在理气关系中,朱熹持理能生气、物死气灭(理生气灭)的观点。这种理气观使朱熹认为人死之后没有任何东西可以留存作为鬼神或灵魂的材质,也就彻底否定了儒家人死为鬼的传统观念。儒家的祭祀以有鬼神的歆享和感格为基础,朱熹的鬼神观与儒家的正统观念产生了巨大的冲撞。对此朱熹用理生气的方式来加以解决,即合理的祭祀会由理生气来歆享和感格,不合理的祭祀则不会有气产生,故淫祀无福。如此,“理生气灭”说逻辑地统摄了理气观、鬼神观和祭祀观,但留下太多的含混和不可思议。

关键词:朱熹;理气;鬼神;祭祀

中图分类号:B244.7

文献标识码:A

DOI:10.3969/j.issn.1674-8107.2019.01.009

朱熹对于理气关系持理生气灭观(理生气,气散灭),他认为物死气灭,而理通过不断地生气来予以补充。《朱子语类》谓:“可几问:‘大钧播物,还是一去便休,也还有去而复来之理?’曰:‘一去便休耳,岂有散而复聚之气!’”^[1]“问:‘魂气升于天,莫只是消散,其实无物归于天上否?’曰:‘也是气散,只是才散便无’”^[1]。物死之后其气散而为无,理通过不断的生气作为造化生生的原质,以维持宇宙生灭的平衡,亦即朱熹所谓“有是理后生是气”^[1]。朱熹这一理气观贯彻到鬼神观的结果是,否认人死为鬼之说,认为人死之后散而为无,没有任何东西得以留存。这一观念相对于儒家正统思想而言无疑是一个异端,与儒家传统的鬼神观和祭祀观产生了巨大的冲撞。在这一背景下考察朱熹“物死气灭”说下的鬼神祭祀观无疑具有重要意义。

一

朱熹从理气关系的本体论出发彻底否定了人

死为鬼之说。朱熹《答廖子晦》是一篇论述鬼神的经典文章,其中谓:

必如此说(按:指死而不灭),则其界限之广狭,安顿之处所,必有可指言者。且自开辟以来,积至于今,其重并积迭计已无地之可容矣。是又安有此理耶?且乾坤造化如大洪炉,人物生生无少休息,是乃所谓实然之理,不忧其断灭也。今乃以一片大虚寂目之,而反认人物已死之知觉,谓之实然之理岂不误哉?^[2]

朱熹认为如果物死不灭而自为一物,则必有安顿之处所,积古至今必至无地可容。传统儒家认为人死后体气是要散去的,或反原或散无,留下成为鬼神的乃是精神魂魄(精神二字在此为精气元神,是物质性的,而非今天的精神概念)或心性之属。这两者在朱熹看来都不可能在人死之后得以留存。

就精神魂魄而言,朱熹认为皆属于气的范畴,但凡气都是要散无的。在朱熹看来,鬼神是阴阳二气的屈伸往来消长,凡物皆由阴阳二气构成,故鬼神无物不体,无物不在。而魂魄者“气曰魂,体曰

收稿日期:2018-06-18

基金项目:第 59 批博士后基金面上资助项目“宋元明清儒家天论研究”(项目编号:2016M592029)。

作者简介:石磊(1981-),男,安徽肥西人,教授,博士后,主要从事儒家哲学与儒学史研究。

魄。高诱《淮南子注》曰:魂者,阳之神;魄者,阴之神”^[1],又“阳魂为神,阴魄为鬼。是其在人也,阴阳合则魂凝魄聚而有生,阴阳判则魂升为神魄降为鬼”(同上),即魂魄乃阴阳所固有。故鬼神者,就天地而言,则为阴阳二气的消长变化;就人、物而言,阴阳合而鬼神具,鬼神是与精神魂魄相当的概念。故朱子云:

鬼神不过阴阳消长而已。亭毒化育,风雨晦冥,皆是。在人则精是魄,魄者鬼之盛也;气是魂,魂者神之盛也。精气聚而为物,何物而无鬼神!“游魂为变”,魂游则魄之降可知。^[1]

问:“鬼神便是精神魂魄,如何?”曰:“然。”^[1]

鬼神便是精神魂魄。^[2]

朱熹说:“所谓神者,以其主于形气也。”^[1]虽然如此,朱熹并没有将鬼神、魂魄认为是超形气的精神之物,而是认为鬼神、魂魄皆是气(《语类》卷三云:“鬼神只是气,屈伸往来者,气也。”)。但它们不是普通的气:

问:“然则阴阳未可言鬼神,阴阳之灵乃鬼神也,如何?”曰:“魄者,形之神;魂者,气之神。魂魄是神气之精英,谓之灵。”^[3]

鬼神主乎气而言,只是形而下者。但对物而言,则鬼神主乎气,为物之体;物主乎形,待气而生。盖鬼神是气之精英,所谓‘诚之不可掩’者。^[4]

鬼神(魂魄),朱熹明言乃形而下者,故所谓精英之气、精爽之气都是物质性的气的一种特殊形态。它内在于阴阳之气而作为二气的主宰又不可脱离二气而独存。正因为其本质上是属气的,故气在则存,气亡则灭,与气共始终。物死之后,随着阴阳二气的消散,鬼神(魂魄)亦随之消散。故朱熹云:

所谓精神魂魄,有知有觉者,皆气之所为也,故聚则有散则无。^[2]

若曰气散而其精神魂魄犹有存者,则是物而不化之意。犹有滞于冥漠之间,尤非所以语颜子也。^[5]

安卿问:礼记“魂气归于天”,与横渠“反原”之说,何以别?曰:魂气归于天,是消散了,正如火烟腾上去处何归?只是消散了。^[3]

精神魂魄亦是形气之属,物死之后随气散无,那么心性是否留存而为鬼神呢?答案是否定的。关于心,朱熹常引邵雍“性者,道之形体;心者,性之郛郭”一语。郛郭一词乃指城池的外城,这里喻指寓所、居处。朱熹谓:“此说甚好。盖道无形体,只性便是道之形体。然若无个心,却将性在甚处?”^[1]又谓:“性便是心之所有之理,心便是理之所会之地。”^[1]因此心与性不是一回事。朱熹常云“心即性”,其含义只是“心具性”,而非心本身是性。故朱熹谓:“心与性自有分别,灵底是心,实底是性,灵便是那知觉底。”^[1]

心的特征是有知觉,朱熹称之为“心之灵”,而理本身是无知觉的。^①因此心与性的关系可以分为两层,一是心包含理,二是心可以直觉发用理(“性是理,心是包含该载,敷施发用底”《语类》卷五)。心虽有知觉而为一特殊的存在,但终究是因气合而有,由气衍生出来的,只不过构成心的一种特殊的气,《语类》卷五有“心者,气之精爽。”正因为心本质上是属气的,故而不可避免受到气质的干扰,而又能包含该载、知觉发用理,故又受到理的影响。人心具有两个面向:觉于欲抑或觉于理,这就是人心、道心之别:“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”^[6]故朱熹谓“心有善恶,性无不善。”^[1]也正因为心本质上属气,故人死后,心亦随之而亡,不可能气灭而独存。胡宏《知言》有“心无死生”之说,朱熹辟之:

心无死生则几于释氏轮回之说矣。天地生物,人得其秀而最灵。所谓心者,夫虚灵知觉之性,犹耳目之有见闻耳。在天地,则通古今而无成坏,在人物则随形气而有始终。知其理一而分殊,则亦何必为是心无死生之说,以骇学者之听乎!^[7]

再看性。朱熹谓:

夫性者理而已矣。乾坤变化,万物受命,虽所禀之在我,然其理则非有我之所得私也。所以反身而诚,盖谓尽其所得乎己之理,则知天下万物之理初不外此,非谓尽得我之知觉,则众人之知觉皆是此物也。性只是理,不可以聚散言,其聚而生散而死者,气而已矣。^[2]

朱熹要表达的意思是,性即理,而理充塞于宇

①“问:知觉是心之灵固如此,抑气之为邪?曰:不专是气,是先有知觉之理。理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉。譬如这烛火,是因得这脂膏,便有许多光焰。”(《语类》卷五)“问:灵处是心,抑是性?曰:灵处只是心,不是性。性只是理。”(同上)

宙之中,为一切事物所分有,而理并不因此而改变自身的存在方式。物具有个体的属性,而理则具有普在性,理并不因物的分有而成为专属于此物的,理始终无分别,无内外,无彼此,它内在于一物的同时又超然于物外,不似鬼神魂魄由于是属气的,一旦气聚成物后,便具有属物的特性。理无法因分有而为物所独占和专有,这一点正是理可以主宰气,气不可以限定理的表现之一。因此理的存在不受气的聚散的影响,这是朱熹屡次将气之聚散与理不可聚散言相并提的用意所在。关于理气的这种关系,朱熹有一个经典的比喻:

问:“性只是天地之性。当初亦不是自彼来入此,亦不是自此往归彼,只是因气之聚散,见其如此耳。”曰:“毕竟是无归。如月影映在这盆水里,除了这盆水,这影便无了,岂是这影飞上天去归那月里去!”^[4]

弟子的问语中揭示的是性(理)的超然性,朱熹接此而有此喻。理之在物如月印万川,一月普现一切水,一切水月一月掇。故物物各有一太极(理),此物中之理犹盆水之月影,两者相即不离,一旦盆水除去,月影亦随之而亡。月影之亡象征着随着物死气灭,“此物之理”亦随之而亡,但并不象征月(理)之亡,理是无生灭的,不受具体事物存亡的影响。即是说随着“此物”的死灭,没有一个“此物之性”不灭而独存(月影),也即没有一个专属于此物的性理的存在。故朱熹言:

岂曰一受其成形,则此性遂为吾有,虽死而犹不灭,截然自为一物,藏乎寂然一体之中,以俟夫子孙之求而时出以饗之邪?^[2]

物成而理自在其中,但不可谓理在物中,遂以为理从属于此物而为此物之理。理只能主宰驾驭凌驾超然于气物之上,而决不能从属、附属于气物。理并不如气一般具有属物性,理只是理,只可分有,不可占有,并不因分有而为某物私有或专有。因此当物消散后,亦不会有一个“此物之理”单独留存不灭。

至此可知,鬼神、精神魂魄、心性等皆随着形

气之亡而亡,无复留存者。即是说,在朱熹的思想体系中,物死(人死)之后是绝对的空无,没有任何东西得以留存,也就不存在所谓“灵魂”的存在。这一观点在朱熹思想中贯彻得极为彻底,没有任何回旋的余地。

朱熹确实也承认有些人物死后,气不会立即消散,而是会郁结一段时间,这些人都是非正常死亡下的不伏其死或养气养得好者。但这些暂时郁结不散而为妖怪神仙者,历经一段时间后,最终还是会散无的:

气久必散。人说神仙,一代说一项。汉世说甚安期生,至唐以来,则不见说了。又说锺离权吕洞宾,而今又不見说了。看得来,他也只是养得分外寿考,然终久亦散了。^[1]

多有是非命死者,或溺死,或杀死,或暴病卒死,是他气未尽,故凭依如此。又有是乍死后气未消尽,是他当初禀得气盛,故如此,然终久亦消了。^[4]

妖怪神仙终久必散的思想,一方面说明朱熹有明确的神仙思想,“问:神仙之说有之乎?曰:谁人说无?诚有此理。只是他那工夫大段难做,除非百事弃下,办得那般工夫,方做得。”^[1]一方面妖怪神仙不能永存,这是经验观察得出的结论。妖怪神仙存在的证据是能够显灵作祟(这些朱熹都予以承认),现实生活中,一代有一代的神灵,昔日神灵渐渐淡出人们生活的视线,不再具有灵性,是它们消亡了的证据。这一现象对于朱熹而言,是有力的物死气灭的经验证据这一思想背后的信念基石是,鬼神的存在以显灵为基础,不再显灵是鬼神不再存在的证据。这与中古时代的思维认识水平是相应的。朱熹的鬼神思想既是整个思想体系的有机组成部分,也是理气观中的重要一环。

二

朱熹的物死气灭说在其时代,在经验领域不受实质性的挑战,相反,其学说可以得到某些经验的佐证而具有一定的说服力,但却与整个儒家正

①实际上,同样作为辩证法马克思主义者的哈维也论述过过程和关系思想,并且是基于这种思想来研究马克思主义的(可参见 David Harvey. Justice, Nature and the Geography of Difference, Oxford: Blackwell, 1996.或哈维:《正义、自然和差异地理学》,胡大平译,上海人民出版社,2010年版)。不过,或许也是为了凸显其自身“第一”的理论地位,有机马克思主义者在评述哈维的思想时,对哈维的这部著作及相关思想也是只字未提(参见菲利普·克莱顿·贾斯廷·海因泽克:《有机马克思主义》,孟献丽等译,人民出版社2015年版,第99-105页)。

统的祭祀观念产生了巨大的矛盾冲突,能否解决这一问题是朱熹理气观能否成立的核心问题。

人死为鬼是儒家悠久的观念,儒家祭祀观是以有祖先、鬼神敬享和感格为基础的。朱熹认为人死后是绝对的空无,没有任何东西留下来作为“灵魂”的材质,那么祭祀的对象究竟是什么?祭祀又有何意义呢?

朱熹理学中,祭祀意义上的鬼神和屈伸意义上的鬼神是相通的。屈伸义的鬼神是阴阳二气内在固有的,由于万物聚散,品物流行,无非是阴阳二气的大化流行,因此鬼神无物不体,无物不在。故张载云“鬼神者,二气之良能”,又鬼神本身不可见,只能从形气世界的聚散变化中显现出来,故程颐云“鬼神者,造化之迹”,这两句话经常被朱熹征引,认为是对鬼神的经典表述。鬼神是形气之精英,主乎气物,所以造化生生之功皆可归于鬼神。朱熹在释《中庸》鬼神“体物而不可遗”谓:“不是有此物时便有此鬼神,说倒了。乃是有这鬼神了,方有此物;及至有此物了,又不能违夫鬼神也。‘体物而不可遗’,用拽转看。将鬼神做主,将物做宾,方看得出是鬼神去体那物,鬼神却是主也。”^[4]又释体为“与物为体”,也是要突出鬼神对物的主宰性。故儒家对鬼神的祭祀是出于鬼神的造化生生之功。但是祭祀中鬼神总是有具体明确的对象,而不是针对“二气之良能”的普泛抽象意义上的鬼神。因此有弟子问《中庸》此句:

或问:“鬼神‘体物而不可遗’,只是就阴阳上说。末后又却以祭祀言之,是如何?”曰:“此是就其亲切着见者言之也。若不如此说,则人必将风雷山泽做一般鬼神看,将庙中祭享者又做一般鬼神看。故即其亲切着见者言之,欲人会之为一也。”^[4]

虽然祭祀的鬼神对象不同,但所有鬼神的本质是相同的,这一点与世俗祭祀意义上的鬼神有很大区别。理学中祭祀义的鬼神较世俗信仰更为超越,与理的结合更加紧密。这一点须考察理学中鬼神的根本特征。

朱熹明言鬼神是形而下者,是以形气之精英主乎形气,但鬼神本身仍是属气的。朱熹谓鬼神是形气之精英、阴阳之灵(“以二气言,鬼者,阴之灵;神者,阳之灵”^[4]气之灵(“问:鬼神便只是此气否?曰:又是这气里面神灵相似。”^[1]“气之精英者为神”,“鬼神是气之精英。”^[4]正因为鬼神本质是属

气的,是气本身所蕴含的内在属性和精灵,所以与气具存,与气具亡,不能离气而存。并且随着气聚成物而入驻于物,故物物皆有鬼神,此鬼神在气时主乎气,在物时主乎物。祭祀的对象正是形器中的鬼神。鬼神一旦与物结合,便具有“气类”的属性,祭祀必须气类相应,否则便不能感格,便为淫祀。但究其根本,所有鬼神在本质上是一样的,都是理的变现和反映,这是理一分殊观念在祭祀观上的表现。

我们注意到,不惟鬼神,有一类特殊的事物,朱熹都认为是由气之灵构成,如心、圣人、人、日月星辰等,这些事物有一个共同的特点,即本身属气又通达于理,乃是理气沟通的媒介和桥梁。鬼神亦然,鬼神与理之间有着紧密的关联。朱熹《答杜仁仲》有:

神是理之发用而乘气以出入者。故《易》曰“神也者,妙万物而为言者也”,来喻大概得之。但恐却将神字全作气看,则又误耳。^[4]

鬼神固是属气的,但鬼神作为气之良能、气之灵,又通达于理,不可全做气看。故对神更全面的界定是“理之发用而乘气以出入者”。神与形气相比乃高于形气而为之主宰,与理相比则是理之发用而为之下。《中庸》以“诚”论鬼神,朱熹谓:

诚是实然之理,鬼神亦只是实理。若无这理,则便无鬼神,无万物,都无所该载了。

这个亦是实有这理,便如此。若无这理,便都无天地,无万物,无鬼神了。^[4]

鬼神是从理中派生而来,从属并体现于理。其主宰形气、妙万物都是代“理”理物,鬼神与理始终是一致的,鬼神之德即理之造化之德。因此祭祀鬼神的另一个重要原则是祭之以理(礼)。世俗祭祀是为求福避祸,或出于不正之心,这种祭祀观是理学家所反对的。

三

祭祀义的鬼神,分两类,一类是天地、山川、河岳等现存的事物,一类是祖先等逝去的鬼神:

问:“鬼神恐有两样:天地之间,二气氤氲,无非鬼神,祭祀交感,是以有感有;人死为鬼,祭祀交感,是以有感无。”曰:“是。所以道天神人鬼,神便是气之伸,此是常在底;鬼便是气之屈,便是已散了底。然以精神去合他,又合得在。”^[1]

天地万物是见在的,对它们的祭祀是以有感有,人死为鬼则散而无,对其祭祀是以有感无。那么祭祖的对象是否是无呢?须知,朱熹的祭祀观秉承了儒家经典的正统观念:祭祀确有鬼神的歆享和感格。有弟子问“圣人凡言鬼神,皆只是以理之屈伸者言也。至言鬼神祸福凶吉等事,亦只是以理言。”朱熹回答:“如子所论,是无鬼神也。鬼神固是以理言,然亦不可谓无气。所以先王祭祀,或以燔燎,或以郁鬯。以其有气,故以类求之尔。至如祸福吉凶之事,则子言是也。”^[3]又,“问:祭天地山川,而用牲币酒醴者,只是表吾心之诚耶?抑真有气来格也?曰:若道无物来享时,自家祭甚底?”^[4]但凡是合理的祭祀都有气(鬼神)来格,无论是自然神抑或祖先神。祖先已散而无,如何又能在祭祀中来感格呢?这个问题也困扰着朱门弟子,许多问答都是围绕这一问题:

问:“人之死也,不知魂魄便散否?”曰:“固是散。”又问:“子孙祭祀,却有感格者,如何?”曰:“毕竟子孙是祖先之气。他气虽散,他根却在这里;尽其诚敬,则亦能呼召得他气聚在此。如水波样,后水非前水,后波非前波,然却通只是一水波。子孙之气与祖考之气,亦是如此。他那个当下自散了,然他根却在这里。根既在此,又却能引聚得他那气在此。此事难说,只要人自看得。”^[5]

问:“天地山川是有个物事,则祭之其神可致。人死气已散,如何致之?”曰:“只是一气。如子孙有个气在此,毕竟是因何有此?其所自来,盖自厥初生民气化之祖相传到此,只是此气。”^[6]

大抵人之气传于子孙,犹木之气传于实也。此实之传不泯,则其生木虽枯毁无余,而气之在此者犹自若也。^[2]

朱熹的这一观点在今天看来是十分诡异和难解的,但这种观念却自有深意。古人没有今天精子、卵子的概念,但有一个朴素的想法,即子女是父母施气所生。父母之气既存于子女体内,父母虽亡而散无,其在子女之气则无恙也。故子孙不亡则祖先之气不亡,这样一个传承的过程自上古生人之初至今不已,因此历代祖先之气在存者的身上都有体现,因为缺失任何一代祖先都无来者。如此,子孙之气反成祖先之根,祭祀时致己之诚敬便可以感格到祖先之气,祖先之气就在自己体内,致

其诚敬便可以使之生发出来,从而实现与祖先的感格。这种观念谢良佐概括得准确而精炼:“祖考之精神,便是自家精神”“三日斋,七日戒,求诸阴阳上下,只是要集自家精神。”这两句话深受朱熹欣赏,被频繁征引。在这种祭祀观念下,祖先之精神生命即在吾身之中,不须别寻,故诚敬于己便是诚敬祖先,成就自我便是成就祖先。这种观念与天人合一下融天于心性之中一脉相承,可以说是理学原则在祭祀观上的体现和升华,同时也是家族绵延式的大生死观在祭祀观上的表现。

这种观念实际上否认了祖灵的存在,从而与世俗观念迥异。若有实体性的祖灵,则必然常在,且需有居处之地,这是世俗观念。时至今日,民间还有烧纸钱、烧陵等传统,皆是这一观念的反映。而朱熹认为“但有子孙之气在,则他便在。然不是祭祀时,如何得他聚!”^[7]祭祖时有气来格,“问:不交感时常在否?曰:若不感而常有,则是有馁鬼矣。”^[8]祭祀时要献以血食,若祖灵真实存在,则不受祭时便要做饿鬼了,这在朱熹看来是荒唐的。

但这只是朱熹祭祀观中的一个面向。此外朱熹承认“盖其子孙永绝,此气接续亦未绝”^[9]这又当作何理解呢?

若说有子孙底引得他气来,则不成无子孙底他气便绝了!他血气虽不流传,他那个亦自浩然日生无穷。……不成说有子孙底方有感格之理!便使其无子孙其气亦未尝亡也。如今祭勾芒,他更是远。然既合当祭他,便有些气。要之,通天地人只是这一气,所以说:‘洋洋然如在其上,如在其左右!’虚空偏塞,无非此理。^[1]

凡是理当祭祀的对象,其气都不会彻底断绝,因为“理合如此,道理合如此,便有此气”,哪怕是年代再久远的对象,只要“何当祭他,便有些子气”,这个气来自于理,不受祭祀对象是否有子嗣的影响。我们发现朱熹在理生气灭的本体论下,以人死气灭否定了灵魂的存在,然而又秉承了儒经中鬼神歆享和来格的教义,最后还是以理生气来勾连自己造就的鸿沟。这一解决方式在朱熹的理论框架下可以自圆其说,但却留下太多令人困惑和不解之处。朱熹祭祀观中来格之气生自于理,是一个不变的基本观点:

(朱熹)曰:此谓无主后者,祭时乃可以感动。若有主后者,祭时又也不感通。”用之曰:“若理不

相关,则聚不得他;若理相关,则方可聚得他。”曰:“是如此。”又曰:“若不是因国,也感他不得。盖为他元是这国之主,自家今主他国土地,他无主后,合是自家祭他,便可感通。

只是这个天地阴阳之气,人与万物皆得之。气聚则为人,散则为鬼。然其气虽已散,这个天地阴阳之理生生而不穷。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。这个自是难说。看既散后,一似都无了。能尽其诚敬,便有感格,亦缘是理常只在这里也。^[1]

只要是理合当祭祀的对象,祭祀时都会有气产生,这个气又是来格和歆享的主体。祭祀合于理的最重要的一条原则是气类相属。子孙祭祀祖先能够感格,根由也是气类相属,理当祭祀。若气类不相属,则无法彼此感动,此淫祀无福之理。这种观念又是宗法等级制在祭祀观中的体现。同时也反映了当时中国人以气与周围事物相互感应的朴素思想观念。既然在祭祀中鬼神来格之气是理生发而来,那么在祖先祭祀中,祖先本身的气已经散无,来格之气是祖先的旧气还是理新生的呢?《语类》中有一条重要记载:

问:“伸底只是这既死之气复来伸否?”曰:“这里便难恁地说。这伸底又是别新生了。”问:“如何会别生?”曰:“祖宗气只存在子孙身上,祭祀时只是这气,便自然又伸。自家极其诚敬,肃然如在其上,是甚物?那得不是伸?此便是神之着也。所以古人燎以求诸阳,灌以求诸阴。”^[4]

朱熹常云“气之已散者,既化而无有矣,而根于理而日生者,则固浩然而无穷也”,其准确意涵是人死气散,无实体性灵魂的存在,每次祭祀时来格者都是根于理生于我的新气,气虽是新的,又是属祖宗的。这种观念与气类相感的思想有关。人与鬼神之能沟通是源自于气类之间能够相互感应,这是古人的朴素信仰。但古人对气的理解远较今人为宽泛和复杂,绝不仅仅限于物质意义。人实际上是通过人心和意念实现与鬼神的沟通交流,而不是肉体。故祭祀要求致其诚敬,聚自家精神。这种意念能够感召鬼神是因为“鬼神,气也。人心之动,亦气也,以气感气,故能相为有无。”^[2]人心之动可以生气的观念古已有之,但在朱熹的思想中则与理结合在一起:

问:“祭祀之理,还是有其诚则有其神,无其诚则无其神否?”曰:“鬼神之理,即是此心之理。”^[1]

鬼神之有无全在此心之发动,在这种“人—神”关系中,人居绝对主导地位,由此引申出人心聚处自有神灵的观念:

广云:“今愚民于村落杜撰立一神祠,合众以祷之,其神便灵。”曰:“可知众心之所辐凑处,便自暖,故便有一个灵底道理。所以祭神多用血肉者,盖要得藉他之生气耳。……”广云:“人心聚处便有神,故古人‘郊则天神格,庙则人鬼享’,亦是此理。”曰:“固是。但古人之意正,故其神亦正;后世人心先不正了,故所感无由得正。”^[3]

人心聚处便有鬼神,或者是召已有之鬼神,或者是人心以理生气而生神明,在朱熹那里皆有可能,但值得注意的是,在这样一种“人—神”关系中,人居绝对主导地位。因为鬼神的存在状态完全系于人心,鬼神本身并无主动权(无论是鬼神还是自然神,都不会无缘无故找上门来),鬼神的有无系于人心的发动,并且人心之发有正有邪,其所召的气类鬼神亦不相同。故朱熹谓“鬼神只是依人而行”(《语类》卷一百二十六)。朱熹曾举例阐明这一道理:

今有个新立底神庙,缘众人心邪向他,他便盛。如狄仁杰废了许多庙,亦不能为害,只缘他见得无这物事了。上蔡云:“可者欲人致生之,故其鬼神;不可者欲人致死之,故其鬼不神。”^[3]

所祭鬼神自身已经散无,被祭者便藉此人心而复生发显灵,若无人祭祀则不复得伸而归湮灭。鬼神的存在是通过人心和祭祀来彰显的,其本身则因散无而无主动之权,故鬼神的盛衰兴废,生杀与夺操之于人,而非人受制于鬼神。这是传统祭祀观中的一个重大特征:屈鬼而伸人。

至于上蔡之语颇为费解,朱熹在另一处有一个解释:

乃若其意,则所谓致生之者即是人以为神,致死之者即是人以为不神之意耳。天神、地示、人鬼只是一理,亦只是一气。《中庸》所云,未尝分别人鬼不在内也。人鬼固是终归于尽,然诚意所格便如在其上下左右,岂可谓祀典所载不谓是耶?奇怪不测,皆人心自为之,固是如此,然亦须辨得是合有合无。若都不分别,则又只是“一切唯心造”之说,而古今小说所载鬼怪事皆为有实矣,此又不可不

察也。^[2]

此可与《语类》中一则相参:“问:世俗所谓物怪神奸之说,则如何断?曰:世俗大抵十分有八分是胡说,二分亦有此理。”^[4]

“致生之”即人以为神祭祀而伸之,“致死之”即人不以为神不祭而使之终屈不伸。包括奇怪不测,总是人心所为。但朱熹同时强调,鬼神因人心而有,并非意味着人心造化一切(一切唯心造)。鬼神是本来实有而藉人心复伸,并非人心可以造作鬼神。故而朱熹认为世俗所信神道虽多,十分有八分为假,二分是实有是理,实有是神。因此愚民杜撰一神祠而有灵的事情,朱熹的态度是不轻易肯定和否定,而要考察实际情形。故弟子记“先生每见人说世俗神庙可怪事,必问其处形势如何。”^[3]其所云人心辐辏处便自暖,便有灵底道理,其实是针对实有是鬼的情形而发,否则就是承认淫祀的合理性,这是绝无可能的。

正因为鬼神的情状取决于人心的状态,故人心有鬼,则有鬼神滋扰,若通过修养使心无愧欠,则鬼神宾服:

因说神怪事,曰:“人心平铺着便好,若做弄,便有鬼怪出来。”^[1]

人只了得每日与鬼做头底,是何如此无心得则鬼神服?若是此心洞然,无些子私累,鬼神如何不服!^[1]

人心苟正,表里洞达无纤毫私意,可以对越上帝,则鬼神焉得不服?故曰:“思虑未起,鬼神莫知。”又曰:“一心定而鬼神服。”^[3]

故而鬼神观又与修养论结合在一起。在儒家的神灵结构中,天地最高。圣人和天子次之,其他

鬼神俱在其下。儒家的神灵世界有着严格的等级体系,而这既与自然形成的等级秩序相关,也与修养的程度相关。圣人禀精英之气而居万物之上,又因代天理物、代天立言,其地位居普通鬼神之上。但凡人修养到尽心知性,与理为一的境界,皆可立于鬼神之上而不受其左右,这又是儒家鬼神观的一大特色。

四

从以上分析可知,理生气灭观是朱熹鬼神观、祭祀观的理论基础,并渗透到人性论和修养论中,它集中展现了中世纪时代融信仰、情感、形上的推测独断和臆想、逻辑思维、迷信、形象感性思维等为一体的思维特征。在理论体系表面的圆融之下,有着太多的悬念、含混和不可思议,但所有这些都是不能继续追问的,因为它们已经标识着中世纪思维所能达到的极限。我们应当佩服朱熹在如此“成问题”的理论基石上能够构建如此完整、如此严密的的思想体系,这实在需要惊人的智慧、思维力和创造力。

学界广泛接受的逻辑在先说,按照现代思维模式对朱熹的理气关系进行了再加工,使理气关系成为圆融无碍、无懈可击的符合现代思维方式的理论体系。这种加工是以现代理性对中古思维的粗暴阉割,它回避了理气关系中难以被现代思维理解的死结:理生气、气死灭。而这一点恰恰是朱熹理气学说及其本体论大厦的基石,忽视这一思想,对朱熹的鬼神观和祭祀观就难以有准确全面的把握。

参 考 文 献

- [1] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第14册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [2] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第22册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [3] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第17册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [4] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第16册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [5] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第6册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [6] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第23册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.
- [7] 朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书(修订版):第24册[M].合肥:安徽教育出版社,2010.

Study of Sacrifice-offering of Zhu Xi in his Viewpoint of “WU SI QI MIE”

SHI Lei

(Department of Marxism of Guizhou Normal University, Guiyang 550018, China; Department of Philosophy,
Hefei 230012, China)

Abstract: The relationship between Li (Reason) and Qi (Regulation) in Zhu Xi's philosophy acts as the theoretical foundation of his sacrifice-offering view and Ghost-and-God view, in which Zhu Xi holds the view that Reason could give birth to Regulation and when Reason dies, the Regulation will disappear. In Zhu Xi's view, the death of a human being leaves nothing to act as the material texture of ghost or soul, which denies the traditional Confucius' view that a human being could become a ghost after his death. Zhu Xi, who makes great challenges to the Confucius sacrifice-offering viewpoint, proposes that reasonable sacrifice-offering could make Reason give birth to Regulation, or vice versa. Therefore, Zhu Xi's view of the Birth of Reason and Death of Regulation plays a dominant role among his Ghost-and-God view and sacrifice-offering view, which leaves ambiguities to later generations.

Key words: Zhu Xi; flow of vital energy; god and ghost; sacrifice-offering

(责任编辑:石立君)