

# 从“如神在”与“来格”略见朱熹的鬼神观

吴雨辰 中国政法大学人文学院 2018 级哲学本科生

## 【摘要】

自孔子“敬鬼神而远之”以来，鬼神在儒学的传统一直处于悬置与阙疑的状态，但在儒家非常重视的祭礼实践中却无法回避，尤其“祭如在”章即要求祭祀时人们“当作”鬼神存在。对这个问题《墨子》中曾有批评：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”朱熹作为一名集大成理学家，承袭了横渠二程的理学传统，并且有意识地对此前的学术传统做一个贯通。对于鬼神的问题，朱熹在“季路问事鬼神”章中一反传统回避态度，而称鬼神、生死“皆切问也”，再通过独特的理学视角弥合所谓“断裂”。因此本文即基于朱熹对鬼神的基本态度，通过分析文本致知“鬼神”的实质，一窥朱熹变化流行的宇宙观；再回到祭礼中探寻鬼神在人事中的转化，从“诚”如何得以“感格”角度厘清朱熹的论证脉络。

## 绪论

自孔子“敬鬼神而远之”以来，鬼神在儒学的传统一直处于悬置与阙疑的状态，但在儒家非常重视的祭礼实践中却无法回避，尤其“祭如在”章即要求祭祀时人们“当作”鬼神存在。对这个问题《墨子》中曾有批评：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”《朱子语类》一百四十卷，首章理气，次论鬼神，再次论性理，其后乃继之以论学暨论经史百家之语。而弟子问物必有理，皆所当穷时，朱子答曰：“此处是紧切。学者须当知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而为幽显，山岳如何而能融结，这方是格物。鬼神之理，亦所能治当穷。”鬼神论之重要性，由此可见一斑。因此本文即基于朱熹对鬼神的基本态度，通过分析文本致知“鬼神”的实质，一窥朱熹变化流行的宇宙观；再回到祭礼中探寻鬼神在人事中的转化，从“诚”如何得以“感格”角度厘清朱熹的论证脉络。

而学术界中对朱熹鬼神观的研究颇多，现将大致情况做如下介绍

首先就朱熹鬼神思想与前人的发展脉络来说，胡适认为朱熹的基本观点与孔子一致，即“一种存疑论”<sup>①</sup>，但似乎未能分辨朱熹与孔子在鬼神观上的差异。张立文在《朱熹思想研究》中也认为这是朱熹对汉以来儒学关于鬼神说的一种发展，同时他认为朱熹的鬼神观企图摆脱世俗鬼神迷信的一种继承并在此基础上有所发挥，已经没有迷信的意味。<sup>②</sup>钱穆：《中国思想史中鬼神观》与《朱熹新学案》说到朱子大义只是阐述程张，而又有些说得像汉以下经师的经典注疏语，并且通之于社会习俗、耳目之所见闻、群信之所流布。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>参楼宇烈：《胡适的朱子研究》，《朱子学刊》1991年第2辑

<sup>②</sup>张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第248-251页。

<sup>③</sup>钱穆：《中国思想史中鬼神观》

而对于鬼神本身的探讨来看，张立文指出朱熹鬼神为“实理”，将其鬼神义理总结概括为一切自然现象的代表和运动的一种情状，是自然能如此。<sup>④</sup>

而朱熹的鬼神观与其祭祀实践观有着密切的联系，许多学者也将这两者紧密联系起来讨论。傅锡洪认为朱熹鬼神观的最终应落脚在实践意义上，通过阴阳二气解释鬼神，通过礼仪与祭祀的实践活动将鬼神来格与诚敬紧密联系起来，沟通理和气，是朱熹理学的本义所在。<sup>⑤</sup>日本学者吾妻重二也从自然哲学与祭祀两条进路，前者侧重气的存在论，剥夺了鬼神的神秘性，在中国的自然哲学的发展上具有划时代的意义，后者侧重于气的实存意味。同时他也指出，朱熹鬼神论的破绽就存在于气的存在论与实存说解释之间，集中体现在“祖考来格”问题上。<sup>⑥</sup>而针对这个“破绽”，同样来自台湾的学者孙致文跳脱出传统的理气观点，结合朱子所处的政治伦理背景分析了朱子的祭祀观，从朱子对世人的关怀与现实伦理需要出发来解说这个矛盾存在的现实原因。<sup>⑦</sup>但从根本上来说，笔者认为所谓的“破绽”未必成立，稍后将在下文说明。吴震曾在其文章中说明鬼神问题主要是祭祀的问题而不是言说的问题、是宗教的问题而不是气学的问题，强调实践在鬼神理论中的重要地位，在祭祀实践活动的诚敬信仰中这种重要性被淋漓尽致的展现出来，“这是朱子宗教思想的一大特色”。<sup>⑧</sup>殷慧特别提到鬼神作为祭祀形而上的依据，也分析了具体实践中鬼神为义理与实践并举。<sup>⑨</sup>

此外，很多学者都总结了朱子鬼神观的特点，方旭东在《道学的无鬼神论——以朱熹为中心的研究》一文中强调朱熹的鬼神观中的“无鬼神论”具有鲜明的道学特色，即“说道无，又有；说道有，又无”的既有又无，既无又有。<sup>⑩</sup>有的学者则是从朱熹哲学思想的理性角度对朱熹的鬼神观来进行分析的。冯兵则从鬼神的理性与非理性角度分析，认为朱熹的鬼神观既有理性因素也有非理性因素，是“非常之理”与“实有之理”的结合，介于二者之间，糅合了佛道以及世俗鬼神观中的迷信成分。

但在开始讨论前，我们需要厘清一个先决问题。正如前文提到有学者将朱熹鬼神论列为宗教问题，认为之所以强调“如在”，是因为与祭祀者发自内心的信仰有关而已经超出了“知”的领域。<sup>⑪</sup>从宗教的角度对朱熹鬼神观与祭祀观进行解读的确具有启发意义，我们当然可以说此处鬼神论有宗教色彩，儒学的宗教性研究也向来是学界讨论的热点议题。但窃以为把朱熹鬼神论归结于宗教信仰则会磨灭掉其理性色彩。正如朱熹论述到“鬼神者，二气之良能”，而阴阳二气充塞天地，屈伸往来无所不在，“天下万物万事自古及今，只是个阴阳消息屈伸”，

<sup>④</sup>张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第248-251页。

<sup>⑤</sup>傅锡洪：《惟是齐戒祭祀之时——鬼神之理著——简论朱熹鬼神观中的气与祭祀》，《朱子学刊》，2012年第1期，第17页。

<sup>⑥</sup>〔日〕吾妻重二：“朱熹论鬼神论上气办论理”（收入氏著《朱熹学办新研究》，2004；中译《朱熹的鬼神论和气的逻辑》，收入《朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开》，北京：商务印书馆，2017，第141—155页）

<sup>⑦</sup>孙致文《朱熹祭祀观管窥》中央大学文学院儒学研究中心，2008（4）：39-58

<sup>⑧</sup>吴震：《鬼神以祭祀而言——关于朱子鬼神观的若干问题》，《哲学分析》，2012年第5期，第74页。

<sup>⑨</sup>殷慧：《祭之理的追索——朱熹的鬼神观与祭祀思想》，《湖南大学学报（社会科学版）》，2012年第1期，第28页

<sup>⑩</sup>方旭东《道学的无鬼神论——以朱熹为中心的研究》

<sup>⑪</sup>吴震《鬼神以祭祀而言——关于朱子鬼神观的若干问题》，《哲学分析》，2012年第5期，第74页。

而“祭祀致得鬼神来格，便是就既屈之气又能伸也。”我们会发现，鬼神被朱熹描述为十分自然、实在的存在物一样，只不过是阴阳二气的运动变化而已，而且贯穿整个宇宙万物包括人生，并且可以通过祭祀之礼加以格致，也就少了许多世俗鬼神所带有的神秘色彩。所以此处将鬼神论作为朱熹宇宙观之重要组成更为恰当，对此钱穆也曾评论到：“朱子言祭祀之礼，乃会通天地万物古今异世而合一言之，实为朱子宇宙本体论形上学中一番主要见解也。”<sup>⑫</sup>当然，祭祀祖先活动与宗教活动有一定的类似性，但这实质上是朱熹宇宙观指导下的实践问题，他自己阐述“古来圣人所制祭祀，皆是他见得天地之理如此。”亦即朱熹阐发祭祀礼乐，追根溯源是要探究祭祀中的义理，而“理”在则是作为宇宙本体基础之所在，因而此处我们不能仅仅将之归结于宗教活动，而要将之置于更广阔理学的视角来分析。

## 一、朱熹对鬼神的基本态度

正如前文说苏，朱熹在“季路问事鬼神”章中直称鬼神、生死“皆切问也”，在厘清鬼神究竟在祭礼中扮演何等角色之前，我们需要先了解鬼神在朱熹的理论体系中究竟处于何种地位，把握儒家的思想底色。

对鬼神问题，朱熹论述颇多并且内涵丰富，但他的基本态度仍承袭了自孔子以来的立场：

“鬼神事自是第二著。那个无形影，是难理会底，未消去理会，且就日用紧切处做工夫。子曰：‘未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死！’此说尽了。此便是合理会底理会得，将间鬼神自有见处。若合理会底不理会，只管去理会没紧要底，将间都没理会了。”

朱熹开篇便论鬼神为“第二著”，两次引用到了《论语》中的“未能事人，焉能事鬼”评论到“此说尽了”。除了鬼神无形无相难以见得之外，太过执着于渺茫难知之事，反将有害于人生合当认识之正理。所以弟子问鬼神时，朱熹主要以“第二著”的态度回应。

此外我们需要注意，朱熹说的是鬼神事难理会，而不是鬼神事不可理会。同时，在《论语集注》中“未知生，焉知死”一条，朱熹注到：“非诚敬足以事人，则必不能事神；非原始而知所以生则必不能反终，而知所以死。盖幽明始终初无二理，但学之有序，不可遽等，故夫子告之如此。”<sup>⑬</sup>此处幽即鬼神，明即阳间之人，始终即出生与死后。幽明始终初无二理，即本非两个道理“幽明始终”是一个道理，因此当我们通晓事人之理，也就明白了事鬼神之道理，而此道需循序渐进，不可跳级。

“今且须去理会眼前事，那个鬼神事，无形无影，莫要枉费心力。理会得那个来时，将久我著实处皆不晓得。所谓‘诗书执礼，皆雅言也’，这个皆是面前事，做得一件，便是一件。如易，便自难理会了。而今只据我恁地推测，不知是与不是，亦须逐一去看。然到极处，不过只是这个。”<sup>⑭</sup>

“人且理会合当理会底事，其理会未得底，且推向一边。待日用常行处理会得透，则鬼神之理将自见得，乃所以为知也。‘未能事人，焉能事鬼！’。意亦如此。”<sup>⑮</sup>

<sup>⑫</sup>钱穆·朱子新学案·成都：巴蜀书社，1986，225

<sup>⑬</sup>《论语集注》先进第十一

<sup>⑭</sup>《朱子语类》第一册·卷三

<sup>⑮</sup>同上卷

鬼神之事与平常事理本然相通，通晓平常事物之理后则可对此幽深之理有所体会。因而我们可以窥得朱熹并未否定鬼神的存在，而是认为鬼神之事难明，但并非不可理会。这也是他一直以来的基本立场，即认为万事皆有理，无事不可理会。当弟子问之以“物必有理，皆所当穷”时，朱熹回答说：“此处是紧切。学者须当知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而为幽显，山岳如何而能融结，这方是格物。”那么，在朱熹眼里的鬼神到底为何？又是如何与人生实践关联起来的呢？

## 二、以二气之良能释鬼神

关于鬼神本身的问题，朱熹曾说“所以明道答人鬼神之问云：‘要与贤说无，何故圣人却说有？要与贤说有，贤又来问某讨。’说只说到这里，要人自看得。”<sup>①⑥</sup>

在语类中，朱熹继承了前人的传统，尤其吸纳了二程与张载的说法。其实利用“气”来解释鬼神，也是有儒家的理论依据的。此前的儒家经典中曾偶尔出现以“气”或者“阴阳”的概念说明鬼神的例子。比如《易·系辞上》《礼记》的《郊特牲》及《祭义》等篇中就有以气释义的例子。二程“造化之迹”，进一步阐释：“鬼神只是气。屈伸往来者，气也。天地间无非气。”<sup>①⑦</sup>对于二程与张载的说法，朱熹认为没有二气之良能的“能”字贴切。鬼神是阴阳二气的屈伸往来，是和造化之迹等同的。从这个角度讲，鬼神为二气之屈伸，充塞于天地之间，周遍且明白是其基本性质。

接着卷三论及了两种鬼神之“有”：

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。”<sup>①⑧</sup>

此处鬼神有二：一是作为阴阳二气的鬼神，一是作为祭祀实践的鬼神。对于前者阴阳二气之鬼神则又下分有二，一为“正理”之鬼神，二谓“非常理”之鬼神。

“世之见鬼神者甚多，不审有无如何？”曰：“世间人见者极多，岂可谓无，但非正理耳。如伯有为厉。”<sup>①⑨</sup>也就是说，我们日常中有许多可见的自然界的非正常现象，如《语类》卷三中提到的有“虹霓吸水”、“雷部神物”、“蜥蜴造雹”等等不常见的自然现象，也是作为自然界和万物之间的气，它们是“非理之常”而已，超出了人类的认知水平。如果坚持鬼神无，相当于就故意回避时代的一些前沿问题，这样的话是不能让人信服的，因此朱熹从气的层面阐述到了鬼神存在的合理性，“不知此亦为造化之迹，但不是正理，故为怪异”。相对于这些非正常的自然现象，我们常见的或者是能理解的自然现象则被我们归于所谓“正理”，“则似树上忽生出花叶，此便是造化之迹。”<sup>②⑩</sup>它可以展现多种姿态，人们并不能都有所认知，但都是阴阳二气屈伸往来的造化之迹。我们可以发现在一定程度上儒家鬼神观的神秘主义意味更加淡化，而趋近于自然主义了。

<sup>①⑥</sup> 《朱子语类》第一册·卷三

<sup>①⑦</sup> 同上卷

<sup>①⑧</sup> 同上卷

<sup>①⑨</sup> 同上卷

<sup>②⑩</sup> 同上卷

而另一种则是祭祀中的鬼神，首先朱熹论述天地人物都不离一个“气”：“人只有许多气，须有个尽。尽则魂气归於天，形魄归于地而死矣。人将死时，热气上出，所谓魂升也；下体渐冷，所谓魄降也。此所以有生必有死，有始必有终也。”<sup>21</sup>此句阐述了人之生死皆源于气的聚合屈伸。而后在阐释《礼记·祭义》中“其气发扬于上为昭明，焘蒿凄怆”时，朱熹说人们祭祀的时候，“昭明是所谓光景者，想像其如此；焘蒿是腾升底气象；凄怆是能令人感动模样。”<sup>22</sup>冯兵先生将之总结为不可见而仅凭心灵感应的心灵体验<sup>23</sup>，基于鬼神之气的屈伸，这样的心灵体验人们坚信祖先能来格。而对于朱熹这样的论述，日本学者曾提出朱子理论的自相矛盾，但朱熹本身也强调感应和阴阳二气之相通：“鬼神只是气。屈伸往来者，气也。天地间无非气。人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。人心才动，必达于气。便与这屈伸往来者相感通。”<sup>24</sup>气的存在与气来格本身是融贯的，儒家的祖先祭祀本就构建的理气论系统当中，后文也会再次论及。只不过人们难以通晓“鬼神”作为气的表现形式和程度的原理，“说道无，又有；说道有，又无。……至于‘洋洋乎如在其上’，是又有也。”鬼神二气屈伸往来，并不因为气散而消失。“既屈之气，亦有屈有伸。其既屈者，鬼之鬼；其来格者，鬼之神。”人死为鬼，则气屈，但是在祭祀当中，祭祀者的诚敬却能使“祖考来格”，也就是使已屈之气复伸，其实也是良能的体现。

我们在此稍作总结，在《语类》鬼神一章中我们也可以厘清朱熹的思路，先释其基本含义、了解其本质性质，而后再论及其“非常理”之鬼神与死后之鬼神，而因后者难知难解，超出人们的认识，所以为“第二著”之义。与此相对，前面的气之良能妙用，周行普遍，为物之体，则不以第二著讲。

### 三、祭祀中的鬼神：如在之诚与感格之理

李泽厚先生曾说的宋明理学强调在实践中实现普遍规律（即理）而不是在思辨中。<sup>25</sup>前面我们讲到了鬼神作为二气之良能，“鬼神主乎气，为物之体；物主乎形，待气而生”，那么为何要落到祭祀而言之？本节以此为发端讨论鬼神在实践中的角色。

#### （一）鬼神何以祭祀言之

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：“此是就其亲切著见者言之也。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。故即其亲切著见者言之，欲人会之为一也。”<sup>26</sup>

此句问作为天地功用的鬼神，与祭祀理论引申出来的鬼神之间到底是如何连接起来的。对此，明代李贽也曾批评说，朱熹“以鬼神为二气之良能，可也；而谓祭鬼神是祭良能，可欤？”<sup>27</sup>此句意为祭祀的是阴阳二气尚可说通，但说祭祀良能，即妙用、功用可能吗？吴展

<sup>21</sup> 《朱子语类》第一册·卷三

<sup>22</sup> 《朱子语类》第四册·卷八十七

<sup>23</sup> 冯兵. 理性与非理性之间: 朱熹的鬼神观辨析[J]. 学术研究, 2013(02): 26-32.

<sup>24</sup> 《朱子语类》第一册·卷三

<sup>25</sup> 李泽厚: 《中国古代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第247页。

<sup>26</sup> 《朱子语类》第四册·第六十三

<sup>27</sup> 李贽. 鬼神论. 焚书卷三

良先生曾敏锐地注意到朱子用语的细节，认为朱子广义之鬼神观，实出于其对于狭义鬼神之探讨，否则不必用鬼神一词，直接用二气之屈伸可也。<sup>28</sup>换言之，朱熹是在对祭礼鬼神讨论的基础之上，将之与理气体系连接起来的，他在构建以理气为中心的哲学体系的同时需面对鬼神之理的构建，而建构的出发点在祭礼之中。脱离祭祀本来的含义而将鬼神完全自然哲理化不仅导致人们“将风雷山泽做一般鬼神看，将庙中祭享者又做一般鬼神看”，也会出现前述李贽所言之矛盾。故前讨论了广义视角下鬼神的气动后，追根溯源要回到其对于祭祀鬼神之讨论。

林一之问：“万物皆有鬼神，何故只于祭祀言之？”曰：“以人具是理，故于人言。”

万事万物皆有鬼神，祭祀也是朱子所讲的鬼神观中，直接连通人与鬼神的一部分，使鬼神这种无法言明之物，变的有物可格，而祭祀中的鬼神不是鬼神的一种，而是理解鬼神的一种方式 and 角度。按照朱熹向来“理气不离”的立场，鬼神二气终归要因理而存在，而人则为理之具，通过此句我们也可以一窥朱子强烈的经世倾向。

除此此外朱熹在阐释“明则有礼乐，幽则有鬼神”时 also 说道：“礼主减，乐主盈。鬼神亦只是屈伸之义。礼乐、鬼神一理。”“‘明则有礼乐，幽则有鬼神’，礼乐是可见底，鬼神是不可见底。礼是收缩节约底，便是鬼；乐是发扬底，便是神。”问：“明则有礼乐，幽则有鬼神。”曰：“此是一个道理，在圣人制作处便是礼乐，在造化处便是鬼神。”又云：“鬼神只是礼乐底骨子。”<sup>29</sup>此处强调鬼神是礼乐的基本内容和实践对象。正如我们在第二部分结尾处讲到的，鬼神之所以能在祭祀中运用也是因为作为阴阳二气屈伸之鬼神同样具有气之感通的能力。也就是说，前面我们所讨论的二气之良能、造化之迹，主要是对祭祀对象的本质进行解释，是祭祀理论的基础。而如何将“无形影”“难理会”的鬼神，则需要落实到祭祀行为的展开，需要以心之“诚敬”感格鬼神。

## （二）诚敬何以致感格

那么落实到了祭礼上则产生了一个很大的问题。正如本文一开始提到的“祭如在章”，如果只是将鬼神作为“如在”来说，祭祀关注的首要内容不再是鬼神是否真实存在，与以往世俗意义上的祭祀不同<sup>30</sup>，祭祀者只是被要求不断地设想鬼神就在眼前，这就产生了祭祀重心的转向，更多的强调祭祀者的行为和心态。此外朱熹的两个弟子问道“心知其不然而故为是言以设教”与“如其神之在，非真有在者也”的说法都表明，祭祀者的心中并非真的认为有鬼神存在，这只是圣人为了教化目的所设立的仪礼原则，以无当有，这难道不是恰恰背离了儒家所强调的“诚”？

朱熹特别提到，“《祭统》所说‘如有见闻’，《论语》所说‘祭神如在’，皆是主于祭者而言”。“主于祭者”意味着“如在”是从祭祀主体而言，在朱熹的解释中，它是旁观者对于祭祀者在祭祀过程中行为表现的观察。其实朱熹解释“祭如在”的说法时就反复强调，祭神如神在前面并无“子曰”二字，此处的“如在”是弟子对孔子在祭祀时诚意表达的记述。这就与传统注疏中认为虽非孔子所言，但仍作为《论语》收录的规范存在的解释路径不同。

<sup>28</sup> 吴展良：“朱熹之鬼神论述义”，东亚近世儒学中的经典解释传统第七次会议论文，广州：中山大学，2001)

<sup>29</sup> 《朱子语类》第四册·卷八十七

<sup>30</sup> 此处祭祀活动最初发生的信仰基础，是相信鬼神的真实存在，相信其具有影响和支配人世活动的的能力，如《孝经注疏》中“祭者，际也，人神相接，故曰际也”，强调实现与神的沟通。

<sup>31</sup>既然来自于第三人视角，此处的“如在”便不能作为仪式过程中的规范来实施，由此，“如在”不能理解为明知鬼神不存在而设想其在眼前，而是诚敬之心的结果——“凡祭，容貌颜色，如见所祭者。”

那么“如在”的效果从何而来呢？前文第二部分谈到过人生死源于鬼神之气屈伸，而由于气发作用于人本身，因而人们可以有一定部分的感知，与此联系我们来看“如在”何以可能。同样出现在《中庸》所说“鬼神之为德，其盛矣乎。事之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗，使天下之人，斋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其右。”对于此，朱熹解释道：“洋洋，流动充满之意。能使人畏敬奉承，而发见昭著如此，乃其“体物而不可遗”之验也。孔子曰：“其气发扬于上为昭明，焘蒿凄怆。此百物之精也，神之著也。”正谓此尔。

此处他引用孔子的说法，用“气”来说明“如在其上”，祭祀中鬼神“流动充满”展现出“如在”的效果，归根为二气之良能，也就与我们之前所讲鬼神屈伸之气联系起来。朱熹也说过“若是无时，古人不如是求”。也可以看出，古人祭祀神之来格在他们看来并非虚妄之事，否则古人不会如此执著地追求“鬼神的来格”。当学生们问：“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？肃然在上，令人奉承敬畏，是甚物？若道真有云车拥从而来，又妄诞。”也就是说，光讲诚敬之心一面，不讲与气的来格是不完整的，仍然必须讲到气的来格，否则诚心将变成自欺欺人的“伪”。

朱熹同样以水波为喻，祭祀之鬼神为气的屈伸往来，“子孙之精神”和“祖考之精神”也是一脉相承的。“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，然他根都在这里。根既在此，又却能引聚得他那气在此。”

但是，要实现这种感通相承，还需要祭祀者与祭祀对象之间的“理”，即必须要是“祭其当祭”，否则气类不相属，则无法实现感通。“如天子则祭天，是其当祭，亦有气类，乌得而不来歆乎！诸侯祭社稷，故今祭社亦是从气类而祭，乌得而不来歆乎！”<sup>32</sup>祭祀就没有任何意义。我们可以看到感发需要有个超越的“理”作为标准，“这也是他里面有这道理，方始感发得出来。若其中元无此理，如何感发得！”<sup>33</sup>而气的运行归根结底也是依于理的存在：

“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，而祖孙之精神魂魄考自有些小相属……能尽其诚敬，便有感格，亦缘是理常只在这里也。”，人死之后“气”虽然会逐渐消散，但由于“理”的存在，祭祀时同样能让鬼神“流动充满”于仪式现场。

当然，笔者以为朱熹之弟子黄幹的比喻更妙些：人生在世就像演奏了一整套乐曲，身躯就像是丝桐琴瑟，没有丝桐琴瑟，就奏不出乐曲，人去世就像丝桐琴瑟坏了，不再有声音。可人这一生如果弹奏过一首美妙的曲子，那曲子就会散开，仿佛是虚静的。只要有人将那首曲调谱下，后人依此谱曲再试演奏，那曲子声似乎还在，还没有散去。但是照这样说，所谓的感格，象是有一套乐曲传出去，后天才能依著原谱再奏，使这首乐曲得以再现。对此钱穆先生说：需要所祭者在生命中有一番作为，有一份精神。

<sup>31</sup> 如程树德曾将之解释为“盖古语，记者引之，先经以起例”。

<sup>32</sup> 《朱子语类》第一册卷三

<sup>33</sup> 《朱子语类》第二册卷二十一

而气如何来格，则又需要回到祭祀者的诚心。赵金刚先生认为祭祀中的“诚敬”是祖先来格的前提，也就是阴阳二气起作用的前提条件，二气之良能在祭祀者诚敬祭祀的时刻表现出来，和与它同类的存在者产生感通。<sup>34</sup>此前《语类》中朱熹引用范祖禹的话说：“君子之祭，七日戒，三日斋，必见所祭者，诚之至也。是故郊则天神格，庙则人鬼享，皆由己而致之也，有其诚则有其神，无其诚则无其神，可不谨乎？”朱熹随之提出了一个著名的论断“鬼神之理，即是此心之理”。“事人事鬼，以心言；知生知死，以理言。”格物穷理，明死生鬼神之理的目的仍然在于以诚敬之心礼事鬼神，彰显人道。朱熹强调祭祀时人心之诚敬的重要性，心诚为气感之前提，心诚才有神享之，否则都是行不通的。只要以诚敬之心祭祀，那么鬼神也就不是虚妄不实之事，所来感格之气也绝非“虚气”。

我们还需要注意到朱熹的文本中有这样一段表述：

“问：‘南轩鬼神一言以蔽之曰诚而已，此语如何？’曰：‘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。’‘鬼神之为德’者，诚也。德只是就鬼神而言，其情状皆是实理而已。侯氏以德别为一物，便不是。”<sup>35</sup>

鬼神只是气之屈伸，其德则天命之实理，所谓诚也。天下岂有一物不以此为体，而后有物者邪？以此推之，则体物而不可遗者见矣。<sup>36</sup>

而我们此前也提到过，“古来圣人所制祭祀，皆是他见得天地之理如此。”<sup>37</sup>朱熹阐发祭祀之礼主要是为了发明其中的作为形而上本体的义理。此处鬼神之理即为诚之理，只有通过心性工夫论的诚敬祭祀路径才能真正达到，冯友兰指出这样“诚”的状态是圣人寂而常照、照而常寂地心理状态。到了至诚地境界，即能与天地合其德，可以赞天地之化育，即己与宇宙合一者也。<sup>38</sup>

由此我们发现要实现祖先的来格，气之良能、感应之理、如在之诚、三者缺一不可。

#### 四、总结：

通过上面的论述我们可以一窥朱熹的思路，他构建以理气为中心的哲学体系的同时需面对鬼神之理的构建，而建构的出发点在祭礼之中。对于鬼神的诸般探讨，主要是通过“气”鬼神纳入到“理”的领域加以阐释，而在祭祀实践中，则以二气良能为基，以如在之诚与感通之理为依据，进一步展开。要而言之，朱熹以鬼神二气之良能阐发天地人物之本质，再由祭祀实践由鬼神之气到感通之理再到至诚之理，又完成了理的复归。这足以彰显朱熹的理气论的思想底色，既有对世间众生万象的灵动多姿的描述，也对生死的延续本质和意义抱有强烈的关怀，“既敬畏造化之神妙与天地神明，又主张人生当以诚意正心为中心”，吴展良先生曾评之“自成体系”“近情近理”<sup>39</sup>实为完善朱熹思想系统的一大进路。

<sup>34</sup> 赵金刚：《朱子思想中的“鬼神与祭祀”》，世界宗教研究，2017年第6期，第40页

<sup>35</sup> 《朱子语类》第四册·卷六十三

<sup>36</sup> 《答吕子约》，《朱文公文集》卷四十七，第2179页。

<sup>37</sup> 《朱子语类》第一册·卷三

<sup>38</sup> 冯友兰：《中国哲学史》（上册），北京：中华书局，1947年，第454页。

<sup>39</sup> 吴展良：“朱熹之鬼神论述义”。东亚近世儒学中的经典解释传统第七次会议论文，广州：中山大学，2001）



