

十字架上的上帝与仪礼中的人伦：从献祭制度尝试探讨基督宗教与儒家的哲学构建和对社会合作的改进

彭睿

摘要：本文简要分析了基督宗教和儒家对各自文化传统中的献祭制度的成全和发展，并在此基础提出了各自的哲学解释和推动了社会合作。《旧约》献祭制度中人神关系的核心是“爱神”，即爱耶和华神；而在中国早期献祭制度的人神关系是“敬鬼神”，这里的神祇则是指向多神。基督宗教和儒家在继承原先各自祭祀传统的同时，对各自传统的献祭制度进行了一次系统的重新塑造和转换。基督宗教用《新约》成全了《旧约》，而以孔子为代表的儒家学者则用“亲亲”和人伦系统解释旧有的献祭制度并进行了重新构建新。在此意义上，基督宗教之所以称为基督宗教，就在于耶稣基督在十字架的献祭，在于三一上帝；而儒家之所以为儒家，则在于祭祖和祭天，在于“亲亲”和人伦。两者对早期献祭制度的成全和发展都极大推动了社会合作，进而实现了帕累托改进，并为各自社会发展奠定了后来的走向。

关键词：献祭制度 十字架 上帝 仪礼 人伦 社会合作

一、引言

通过对各种文明源头性经典文本的对比，我们会很容易发现一个惊人的事实，即这些元典文献大部分内容是指向历史叙事及献祭（或祭祀）的制度与规范。比如，基督宗教的《旧约》，尤其是《摩西五经》，大部分内容是关于以色列民族的历史叙事、献祭制度与规范；中国儒家最初的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经中，相当大比例的内容也是指向祭祀制度的。早期文献中对献祭的描述是如此详细，以至于在许多文化元典中其所占篇幅可

能是最大的。因此，当我们看到《摩西五经》和《三礼》中如此多的献祭制度和细节时¹，我们忍不住要疑惑，在当时“惜字如金”和保留文本需要耗费高昂代价的时代，为何会在献祭制度和内容上如此铺张？其次，不同文化的元典，为何不约而同地将其核心内容都指向祭祀？甚至我们可以认为，元典中那些关于历史叙事乃是为祭祀制度和规范服务的。若此，这意味着典籍中献祭或祭祀的规定及其履行的社会功能是符合当时人类自身需要的，否则这些繁琐的制度和规范是不会被历史所记忆并流传的。那么问题是，这些献祭制度所表达的社会功能是什么，又是如何表达的？

基督宗教和儒家的经典中，对这些问题都各自给出一些说明。基督宗教说，“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（申命记 6:5；马可福音 12:30）；然后又说，“要爱人如己”（利未记 19:18；马可福音 22:39）。中国儒家经典则说，“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》），又说“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），“有天下者祭百神”（《礼记·祭法》）。由此，基督宗教和儒家都表明，献祭或祭祀制度不但是针对个人的，更是关乎社会的。这种社会功能的表达，在基督宗教集中表达为“爱人如己”，而儒家集中表达为“国之大事”。在此，献祭和祭祀制度就是那个时代人们最高的法律、制度和社会规范，因此，不管是基督宗教和儒家，献祭制度都履行着极其重要（甚至是核心）的社会功能。

在履行社会功能的背后，我们却也可以发现，基督宗教和儒家所在文明的早期献祭制度的逻辑叙述是存在区别的²。《旧约》献祭制度中人神关系的核心是“爱神”，这里的神是耶和华神；而儒家保存早期文献中，其献祭制度的人神关系是“敬鬼神”，这里的神祇则指向多神。之后，基督宗教和儒家在继承原先各自祭祀传统的同时，对其传统的献祭制度进行了一次系统的重新塑造和转换。这在基督宗教表现为，用《新约》成全了《旧约》，即耶稣基督在十字架上的献祭成全了过去的献祭制度，并启示了新的时代。而在儒家表现为，以孔子为代表的儒家学者用“亲亲”和人伦系统整理和重新解释早期文献，并构建了以“祭天”和“祭祖”为核心的新献祭体系，而成为中国文化的担纲者。

¹ 这种现象在《古兰经》和佛教经典中也可以看到。

² 在此，我们需要甄别，文本中保留的早期献祭制度是否经过后期的修改。

在此意义上，基督宗教之所以称为基督宗教，就在于耶稣基督在十字架的献祭，在于三一上帝；而儒家之所以为儒家，则在于祭祖和祭天，在于“亲亲”和人伦。同时我们可以看到，在完成对过去献祭制度成全和重新解释的基础上，两种文化都推动了社会合作的发展，极大推动了社会的帕累托改进（Pareto Optimality）¹，为各自社会发展奠定了后来的走向。

因此，本文是以献祭制度为线索，尝试性探讨基督宗教和儒家对其传统献祭制度进行的成全和哲学解释，和探讨它们是如何通过这种成全和转换来改进社会合作的。在本文第二部分，我们简单讨论基督宗教十字架的献祭对旧有献祭制度成全及其神学解释；在第三部分，讨论儒家对仪礼制度的梳理和转换及其哲学解释；在第四部分，讨论两者对社会合作的改进；第五部分是结语。

二、十字架上的上帝

耶稣基督在十字架上的献祭联系了《旧约》和《新约》，是形成三一上帝信仰的关键行动。《新约》的十字架献祭成全了《旧约》所有的律法，并开启了恩典救赎，这和耶稣基督的道成肉身、复活、升天并做在圣父右边、再来等活动一起彰显了三一上帝。因此，十字架上的献祭（代死）是具有丰富的内涵。

（一）《旧约》中的献祭制度

在旧约中，犹太人若有抵触上帝律法的，必须由祭司代献祭赎罪，相关的很多规定记载在《摩西五经》中，其中《利未记》更为突出。赎罪在希伯来文中对应常用词是“Kaphar”，原意是“遮盖”的意思。犯罪的人的罪咎由于被转移到祭物那里（通常是无残疾的牲畜），因此他的罪得以遮盖，“祭司要按献给耶和华火祭的条例，烧在坛上。至于所犯的罪，祭司要为他赎了，他必蒙赦免。”（利未记 4:35）。这种献祭具有“赎罪”（expiation）和“挽回”（propitiate）的双重含义²。“赎罪”是为所犯的罪而做出的一种抵偿或补偿；“挽回”是劝解、抚慰和调和。这双重含义意味着，在此献祭制度中，人和上

¹ 以意大利经济学家维弗雷多·帕累托命名的帕累托改进，也称为帕累托最优或帕累托效率（Pareto efficiency），它是指福利分配（或资源分配）的一种理想状态，简单可以理解为，从一种分配状态到另一种状态的变化中，在没有使任何人境况变坏的前提下，使得至少一个人变得更好，因此帕累托最优状态就是不可能再有更多的帕累托改进的余地。

² 许志伟：《基督教神学思想导论》，第 206 页

帝两个角色的出现。“赎罪”更侧重于从“人”的角度来阐释，人是其行为主体。而“挽回”则侧重于上帝的角度，在于平息因人的犯罪而引起的上帝的忿怒。人和神两个角色的出现，是基于《旧约》中上帝和人类立约历史而来的，在这些上帝与人的约中，都是上帝主动约定的¹。

此外，在献祭制度中，还包括了祭司、献祭时间、地点、献祭物和洁净等许多规定。我们注意到，根据《旧约》的记载，在摩西律法之前和之后，献祭制度是有变化的。首先，摩西立法之前，祭司可以由家长、君王、先知担任。这可以从挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各的献祭中可以看到²。撒冷王——麦基洗德也是祭司³，先知摩西也担当过祭司⁴。在摩西立律法之后，人与神之间关系中，才确立了由亚伦的后裔担当专门的祭司。其次，献祭地点上，摩西律法之前，经常可以筑坛献祭，但之后，一般原则是献祭在会幕或圣殿进行。

关于祭物，在《旧约》中规定是动物和饼，或者说是食物，其主要是动物，即牺牲。这点在许多文化中都是如此。需要特别提到的是，用活人献祭在旧约中出现过一次，而且没有实行，这就是《创世记》中著名的亚伯拉罕按照上帝的命令献祭独子以撒（创世记 22:1-19）⁵。亚伯拉罕因为这个行为而被称为“信心之父”。但最终上帝最后并没有让以撒成为献祭，因为上帝并不流无辜人的血，“当远离虚假的事。不可杀无辜和有义的人，因我必不以恶人为义。”（出埃及记 23:7），“你眼不可顾惜他，却要从以色列中除掉流无辜血的罪，使你可以得福。”（申命记 19:13）。可见，《旧约》中的上帝是反对以人作为献祭物的，反对用活人献祭，这避免了很多屠杀。尽管如此，亚伯拉罕的这次献祭给耶稣十字架的献祭提供了很多参照。第一，亚伯拉罕是顺从上帝的命令来献祭的；第二，献祭物是亚伯拉罕的儿子——以撒；第三，亚伯拉罕使得其后裔的祝福，这种祝福超出原先献祭中只是针对献祭人自己的赎罪。在这个意义上，亚伯拉罕的这次以撒的献祭成就了以色列民族。

简言之，在《旧约》我们所观察到的犹太民族的献祭制度，尤其是在摩西

¹ 一般认为，《旧约》中上帝和人类立过伊甸园之约、亚当之约、挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约、大卫之约。

² 比如：“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟现在坛上为燔祭。”（创世记 8:20）；而且，摩西也担当过祭司，见《出埃及记》24 章。

³ 见《创世记》14:18-20；《希伯来书》第 7 章。

⁴ 见《出埃及记》24 章。

⁵ 以撒是亚伯拉罕和撒拉的独生子，但并非亚伯拉罕的唯一儿子。

律法规定的献祭制度框架下，神的威严和超越是明确的；人作为献祭者的身份是明确的；需要专门的祭司来完成职责（代理沟通人和神）；献祭地点、时间、献祭物来源及其洁净都极其详细。种种这些都指向人神关系的核心关系——“爱神”，即“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（申命记 6:5；马可福音 12:30），这种“爱神”只能是指向一个耶和华神，否则就不是尽心、尽性和尽力了。在这种献祭制度下，人们不能违背神的命令或者立的约，为此，人们要定期或不定期通过献祭赎回自己的罪，平息上帝的因人违约（犯罪）的忿怒。

（二）十字架上的献祭

正是这种传统献祭中，旧约先知以赛亚就预言有一种献祭，他说：“我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。……他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，……”（以赛亚书 53:6-7）。于是，在新约的施洗约翰一看见耶稣就说：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（约翰福音 1:29），保罗也说：“……我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了。”（哥林多前书 5:6），又说：“……基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。”（以弗所书 5:2）。因此，在这个意义上，由圣灵感动为童贞女玛利亚所生耶稣基督，以无罪之身被钉死，是满足了旧约献祭制度相关要求的。而且，这种成全乃是用摩西律法以前的亚伯拉罕献祭独子的方式成全的，超越了律法所要求的一般意义上的献祭。

1、超出亚伯拉罕的献祭

从某种意义上，用牲畜献祭乃是定期或不定期为自己的罪、自己的平安而献祭，其功用和时间性都是有限的。“但这些祭物是叫每年想起罪来，因为公牛和山羊的血断不能除罪。”（希伯来书 10:4）。因此，耶稣作为人而献祭，其功用本身已经超出了牲畜只适用于特定群体（个人）范围和只适用于特定时间。

就人的献祭而言，亚伯拉罕因献独子以撒而得到上帝对其后裔的祝福：

“论福，我必赐给大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你的子孙必得着仇敌的城，并且地上万国都必因为你的后裔得福，因为你听从了我的话。”（创世记 22:16-18）。因此，“信心之父”亚伯拉罕变成“多国之父”。而耶稣作为人的献祭，是区别于亚伯拉罕献以撒的。这种区别在于，一是，耶稣是自己将自己献上，是一种更加主动自律，更加顺服上帝的行为。“没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约翰福音 10:18）。二是耶稣的受难乃是为别人献祭：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个更大的。”（约翰福音 15:13），《希伯来书》说：“不用山羊和牛犊的血，用自己的血，……成了永远赎罪的事。”（希伯来书 9:12）。

和亚伯拉罕一样，耶稣在十字架上的献祭中充当了大祭司，这点可以在耶稣在受难前以大祭司的身份为信徒和教会的祷告（约翰福音 17 章）中可以看到。但我们依然可以看到，当时参与杀害耶稣的大祭司该法亚不由自主地对犹太人说：“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”（约翰福音 11:50），在此，十字架的献祭也遵循了律法中祭司的要求。此外，耶稣是大卫王的后裔，在《希伯来书》第 1 章，我们也看到，耶稣是按照麦基洗德的等次而来的，故此，耶稣又是以王的份兼任大祭司。

因此，耶稣的献祭不但在形式上完全满足了摩西律法的要求，而且还成全了律法之前的献祭方式。从用人作为献祭物而言，耶稣基督不但是大祭司，也是献祭物，充当了亚伯拉罕和以撒的双重角色，更为重要的是，十字架上的献祭是成功的献祭。这意味着，耶稣基督的献祭就作为人的献祭而言，已经超越了亚伯拉罕的献祭，这必然使得其效果超出了亚伯拉罕的献祭，因而能惠及更广泛的群体。

所以说，“他不像那些大祭司，每日必须先为自己的罪，后为百姓的罪献祭，因为他只是一次将自己献上，就把这事成全了。”（希伯来书 7:27）。在这个意义上，耶稣基督的十字架献祭已经实践并超越了所有的《旧约》献祭。

2、上帝自己的献祭

如果说亚伯拉罕献独生子以撒让亚伯拉罕成为义人，耶稣若只作为人献祭

自己，则也只能是让自己成为一个道德楷模，这正如在很多其他文化中看到的舍生取义者是一样的。因此，耶稣的十字架上的受难光靠“人”的身份作为祭物，显然是不足以让全体人类称义的，也不足以说这是一次性、永恒的献祭。十字架上的献祭是因为耶稣基督作为上帝自己（上帝的独生子）的献祭，才有了更高内涵。也就是说，上帝用自己的独生子献祭，才使得这次献祭是大能的献祭、是完全的献祭、是一次性的献祭、是永恒的献祭。

上帝自己给自己献祭，一方面，有能力完全赦免了世人的罪，让世人称义。正如保罗说的：“神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。”（哥林多后书 5:21），彼得也说：“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受到的鞭伤，你们便得了医治。”（彼得前书 2:24）。另一方面，上帝自己的献祭也满足了上帝对公义的要求。耶稣说：“所有犯罪的，就是罪的奴仆。”（约翰福音 8:34），因此，耶稣的受难是：“他也照样亲自成了血肉之体，特要籍着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”（希伯来书 2:14-15）。保罗因此说：“因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督。他舍自己作万人的赎价。”（提摩太前书 2:6）。

在这个意义上，耶稣十字架的献祭，是以上帝独生子的身份献祭，才满足了上帝的公义，才将献祭的恩典和爱普及全人类，才是一次永恒的献祭。

（三）十字架的献祭与三一上帝

在十字架上的献祭中，祭司、献祭物、献祭对象、献祭者在形式上都是完全存在的，因此，这是一个形式完全的献祭。但其巨大的超越在于，十字架上献祭中的祭司、献祭物、献祭对象、献祭者都是上帝。正是这种形式完全且又超越传统的献祭，才真正赦免了人类的罪。但此时的问题是，上帝如何充当多种角色？

基于旧约传统，尤其是亚伯拉罕献祭独生子的方式，我们已经充分认识到无罪的耶稣基督就是十字架上的献祭物，因此他在《新约》中也经常被称为“上帝的独生子”。同时，耶稣基督也是大祭司，更为重要的是他是无罪的大

祭司。

耶稣基督所祷告的对象是圣父上帝。他祈祷说：“从今以后，我不在世上，他们却在世上，我往你那里去。圣父啊，求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合二为一，像我们一样。”（约翰福音 17:11）由此，可见在十字架上，作为被献祭对象的圣父，是非常清晰可见的。此时，圣父既是审判官，又是付出赎金者¹。

圣灵也在十字架的受难中也出现了。耶稣准备上十字架时，他说：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，”（约翰福音 14:16-17）在耶稣在客西马尼花园祷告时“有一位天使从天上显现，加添他的力量。”（路加福音 22:43）正是这里祷告中，圣灵增强了耶稣的力量，并让作为人的耶稣完全顺服了上帝的旨意。耶稣在十字架上最后时说“父呀，我将我的灵魂交在你手里。”（路加福音 23:46）

上面看出，十字架献祭中出现了圣父、圣子和圣灵的不同位格，这是非常明确的。事实上，只有存在这些不同位格，作为上帝自己给自己的献祭才能得以形式上完全，行为上才能得以完成。也就是说，只有不同位格上帝的存在，耶稣基督的献祭才能完全是上帝自己的行为；只有三方面上帝的同时做工，才能完成这次永恒的献祭。也正因此，十字架上的献祭和救赎才能是上帝的单方面行为，而不需要世人的参与。此时，献祭物、祭司、献祭对象、献祭者都是上帝，而且激励完成这种行为的圣灵也是上帝。

正是由于三一上帝不同角色的出现，才能让传统献祭制度下的献祭得以完成，也正是由于无罪的三一上帝作为这次献祭的献祭物和祭司，才让十字架的献祭成为一个超越，而且是上帝的单方面行动。在此意义上，基督宗教的三一上帝才得以启示，此时，“爱神”转化为无条件的“上帝之爱”的释放，即“救赎的三一上帝”（Economic Trinity）。

（四）三一上帝的神学构建

¹（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第2版》，第362页

当然，耶稣基督的整个过程和作为可以分为：道成肉身、代死、复活、升天并做在圣父右边、再来¹，因此，十字架的献祭还需要结合耶稣基督的整个过程，才能更完整彰显“救赎三一”上帝的存在。此时，构建基督宗教独特的“三位一体”上帝才有可能。

三一上帝虽然在耶稣基督那里得到启示和展现，但“三位一体”的教义（the doctrine of the Trinity）还是经过很长时间才确认的。应该说，基督教会初期，尤其是公元 2-4 世纪间，基督宗教信仰从巴勒斯坦的希伯来语系世界传播到希腊罗马世界过程中，早期教父们借用了希腊传统哲学观念，进行了语言上的创新，把三位一体的宗教信仰启示成功哲学化²。从宗教信仰角度，三位一体教义对上帝的属性、礼仪崇拜、神-人关系等都提出了卓越的阐述；从哲学层面而言，三位一体教义在认识论、本体论和人性论上具有了独特立场。这些努力，让基督宗教发展成为一个具有丰富内涵的宗教哲学思想，并在此基础上具有广泛传播的可能。

三位一体的正统教义是在一系列的争论和会议中宣告出来的，这些争论和会议很多是受神格唯一论和阿里乌主义运动的推动和触发的。325 年的尼西亚会议及 381 年居士坦丁堡大公会议上，三位一体才得以明确。当时，占据上风的是阿塔纳修（Athanasius, 293-373）的观点，这种观点被卡帕多西亚教父（the Cappadocian theologians, 也译迦柏多斯）加以阐释和界定，这包括巴希尔（Basil）、纳西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus）、尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）。会议立场的表述是“一体三位”（*mia ousia, treis hypostaseis*），三个位格独立存有，本质同一，即三个位格同一神性³。

但“本质三一”（Essential Trinity）并没有止步，因为位格之间还存在着极复杂的关系有待解释⁴。奥古斯丁从信仰和理性（哲学）两个方向出发来讨论“三位一体”，他非常注意到三个位格之间的关系性，但奥古斯丁这种以“关系”为方法，使得位格和位格间的关系仅有逻辑识别的任职功能而容易没

¹（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 337-340 页。

²许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001 年，第 71 页。

³（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编：《基督教神学导论：第 2 版》，第 143-144 页

⁴本段内容参见，许志伟：《基督教神学思想导论》，第 85-99 页。

有本体的意义。在 7-8 世纪的托名济利禄 (psuedo-Cyrl) 提出“互居相融” (perichoresis) 的理论才将关系和本体得以更详细的阐释。从静态的意义而言, “互居相融”描述一个位格处于其他位格之内, 占据同一空间, 并以自身的存在充满其他位格, 故称为“互居”。从动态的角度而言, 它描述一个位格与其他位格如何相互穿透和渗入, 构成一个永恒的连接及契合的过程, 而这过程正是内存与神圣三位格之中的, 故称为“互融”。因此, 三位上帝的三个位格是“在彼此之中存有”, 圣父在圣子、圣灵之中, 圣子在圣父、圣灵之中, 圣灵在圣父与圣子之中。由此, “互居相融”再次肯定了三一上帝的整全性。

由此, 我们可以看到三位一体中的几个重要内涵¹。1、上帝的合一性。即上帝是独一上帝, 不是几位上帝, 不是实体的叠加。2、三个位格中, 每个位格的神性, 即圣父、圣子、圣灵的神性都必须予以肯定。3、上帝既有三个位格, 同时又是独一上帝, 这一点并不是从同一个方面体现出来的。4、三位一体是永恒存在的。5、三位一体中每个位格的功用, 或许某段时间内会服从于其他一个或两个位格, 但这并不意味着他在某个方面本质上要稍逊一筹。6、三位一体是人所无法明了的。

三、仪礼中的人伦

(一) 中国早期的祭祀

不同于基督宗教的《旧约》完整保存了犹太人的传统祭祀制度, 中国先秦儒家对早期献祭制度的保留和他们对这些制度的思考合在了一起, 这导致我们要真正仔细甄别才能区分哪些是早期的献祭制度, 哪些是儒家的重新塑造? 尽管如此, 我们仍然可以在这些被改造的文献中发现中国早期的献祭制度特点。

首先, 献祭在日常生活中具有非常重要的地位。祭祀作为人与神交通的手段, 在先秦典籍中受到极大的重视并渗透至生产、生活、战争乃至节日庆典、婚丧嫁娶等等活动中。“昔三代明王皆事天地之神明, 无非卜筮之用, 不敢以其私, 褻事上帝。”(《礼记·表记》); “夏道尊命, 事鬼敬神而远

¹ 本段内容, 参见(美)米德拉·J.艾利克森(Erickson, M. J.)著; (美)休斯塔德(Hustad, L. A.)编:《基督教神学导论: 第2版》, 第145-146页

之，……殷人尊神，率民以事神，先鬼后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，……”（《礼记·表記》）；乃至孔子也会说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）。

其次，献祭对象表现为多神。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也；用騂犊。埋少牢于泰昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四时也。山林、川谷、丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。”，可见天、地、日、月、山川都是祭祀对象。值得注意的是，中国很早将“人”，尤其是功德显著的先祖，在祭祀中列为祭祀和配祭的对象。《礼记·祭法》：“有虞氏禘黄帝而郊啻，祖颛顼而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀，祖颛顼而宗禹。殷人禘啻而郊冥，祖契而宗汤。周人禘啻而郊稷，祖文王而宗武王。”，这为后来的祖先崇拜（祭祖）及其伦理化打下了基础¹。

再次，中国早期似乎存在一个专门的祭司团体，即“巫”和“覡”，但之后这个祭司团体被纳入政治体系了。“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰‘覡’，在女曰‘巫’，……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”（《国语·楚语下》）。于是我们看到舜是作为最高执政者同时也是最高祭司：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”（《尚书·舜典》）。周公作为一个执政者“为三坛同墠。为坛于南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。”（《尚书·金縢》）。在普通百姓：“夫祭也者，必夫妇亲之”（《礼记·祭统》）。这表明，在中国早期献祭制度中，和以色列民族早期阶段一样，祭司身份也有存在多样性，王者、家长都可以是祭司，更早期似乎也存在的专门祭司团体（“巫”和“覡”）。但从后来发展来看，中国并没有出现亚伦的后裔这种特别的祭司团体。在意味着，一

¹ 关于祖先崇拜或者以祖先配祭上帝，似乎在《旧约》中也有如此痕迹。《旧约》中经常有类似“亚伯兰罕的神”，“雅各的神”之类的文字。

方面，在多神献祭制度中，专门的“巫”和“覡”可能容易逐步失去“分别为圣”之祭司的意义¹。另一方面，中国后来的献祭制度中，更侧重保留献祭者和祭司两种身份合一的形态，且将两者集中在王者和家长身上，此时，占卜和龟筮等专门人员则逐步过渡为专业辅助人员的角色，而非专门祭司的角色。

在中国早期的献祭物中，“水草之菹，陆产之醢，小物备矣；三牲之俎，八簋之实，美物备矣；昆虫之异，草木之实，阴阳之物备矣。凡天之所生，地之所长，苟可荐者，莫不咸在，示尽物也。”（《礼记·祭统》）。可见，在祭物品种上，中国早期献祭制度中并没有如同《旧约》中如此严格。值得注意的是关于活人的献祭，在中国早期很普遍，比如《诗经》中的《黄鸟》就叹息子车氏之三子奄息、仲行、针虎为秦穆公陪葬而作²。

区别于《旧约》中祭祀制度的核心是“爱神”，中国早期献祭制度强调的是“敬鬼神”，或者说“尊鬼神”和“事鬼神”。在人与神沟通的关系中，“爱”意味着指向唯一神，“敬”则指向对诸多神祇。在此，中国早期献祭制度中，人、神祇、祭司、祭物之间的关系是多重的。具体到了“人”，人可以作为献祭者，也可以是自己的祭司，也可以是神祇（祖先崇拜），也可以是祭物（用活人献祭）。

（二）仪礼的人伦化

在中国早期献祭制度中人、神祇、祭司、祭物之间的多重复杂关系中，人的身份变得复杂起来。人们虽然敬畏鬼神，但是人神的界限和秩序经过时间累积容易陷于混乱（比如僭越）。在这种复杂关系中，“人”处于一个矛盾的焦点，于是“人如何成为人”成为一个重大问题，在儒家看来，人和禽兽之分（而非人和神之分）是极其重要的。这也是说，人们之间的正当秩序和规范是什么，是极端重要的问题。这意味着，中国古代这种多神祇的献祭制度随着社会的发展和走向统一时，会面临诸多的困境，急需在形式和规范上做出一致性

¹ 我们需要注意到，印度宗教中也发展了婆罗门这个专门的祭司团体（阶层），但印度宗教也是多神的宗教，这意味着，多神祭祀并非是不存在专门祭司团体的唯一原因。

² 《左传·文公六年》亦载：“秦伯任好卒（卒于公元前 621 年，即周襄王三十一年），以子车氏之三子奄息、仲行、针虎为殉，皆秦之良也。国人哀之，为之赋《黄鸟》。”

规定和解释。此时，以孔子为代表的儒家在整理古代文献的基础上，对这些问题作出了回应。儒家在做出一致性规范和解释的出发点就是：人伦。

面对复杂的人神关系，孔子对神祇的态度是矛盾的，一方面他不敢“获罪于天”；另一方面，他说“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》），又说“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《论语·先进》）。这亦表明儒家面对人神复杂关系时，开始逐步放弃从神祇的角度进行思考，而转从人的角度进行思考（或者说理性主义的思考）。

孔子在追溯历代献祭时，是从人的角度出发来总结的，“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝：蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝：荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝：利而巧，文而不惭，贼而蔽。”（《礼记·表记》）

人伦最亲近的关系是家庭，因此，孔子在解释祭祀制度时自然就从“亲亲”开始。“立爱自亲始，教民睦也。立教自长始，教民顺也。教以慈睦，而民贵有亲；教以敬长，而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行。”（《礼记·祭义》）。从人伦出发，“亲亲”有疏远，因此，在献祭者和祭司的规定上，则是儒家最大的特色即是亲疏等级性的祭祀体系，这充分表现在等级服丧制度上。斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻是按照“其恩厚者，其服重”（《礼记·丧服四制》）的原则来确定的。

不但如此，在分封体系下亦根据亲疏原则来确定各自的祭祀等级，“天下有王，分地建国，置都立邑，设庙祧坛墀而祭之，乃为亲疏多少之数。是故：王立七庙，一坛一墀，……有二祧，……诸侯立五庙，一坛一墀。……大夫立三庙二坛，……适士二庙一坛，……官师一庙，……庶士庶人无庙，……。”（《礼记·祭法》）

在献祭物上，儒家则是强调“外则尽物，内则尽志，此祭之心也。”（《礼记·祭统》）。并且明确反对活人献祭，“仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎？’为其象人而用之。”（《孟子·梁惠王上》）

更为重要的是，儒家不但用人伦来塑造社会关系，也用来塑造和规范神祇体系。“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，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷；夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州岛也，其子曰后土，能平九州岛，故祀以为社。帝誉能序星辰以着众；尧能赏均刑法以义终；舜勤众事而野死。鲧鄣洪水而殛死，禹能修鲧之功。黄帝正名百物以明民共财，颡项能修之。契为司徒而民成；冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈于民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。”（《礼记·祭法》）。这意味着，神祇的确立是有人伦标准的。

由此可见，在中国早期对多神祇献祭制度下，在人、神祇、祭司、献祭者、祭物之间的多重关系中，儒家对此的反思结果，是逐步放弃了对神祇内在性的思考，而是转向以人的角度思考神祇、社会，并据此重新构建了祭祀体系。也就是说，献祭仪式的人伦化，意味着儒家理想中祭祀体系，尽管试图在形式上与早期祭祀体系保持一致¹，但其作用的对象和解释内涵已经是指向“人”，而非指向“神祇”或“人神关系”。

（三）儒家哲学的构建

在此，儒家将原本注重“人神关系”的献祭转向了注重“人与人关系”的献祭，其着眼点已经从“敬鬼神”的人神关系转变为“人之爱”的“亲亲”和“仁爱”关系。这种转变也使得献祭过程中的社会秩序和规范上升到了极其重要的哲学地位，即“礼”。

对祭祀体系的人伦化倾向，孔子解释说，“立爱自亲始，教民睦也。”（《礼记·祭义》），且“夫礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”（《礼记·曲礼上》）。这就是说，人的爱是一种亲疏等差的爱，这是儒家仁爱观的核心。

这种人伦关系定义的祭祀体系，必然极其重视最亲家属的丧礼和祭祖。因

¹ 按照孔子的说法，理想的祭祀体系是周代的祭祀体系。

此说，“丧祭之礼，所以教仁爱也，致爱故能致丧祭，春秋祭祀之不绝，致思慕之心也。夫祭祀，致馈养之道也，死且思慕馈养，况于生而存乎？故曰：丧祭之礼明，则民孝矣。”（《大戴礼记·盛德》）。对于祭祖，理性的儒家也是用“志意思慕之情”来人伦之情来解释祭祖的本意。“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。……卜筮视日、斋戒、修涂、几筵、馈荐、告祝，如或飨之；物取而皆祭之，如或尝之。……哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，状乎无形，影然而成文。”（《荀子·礼论》）

这种等差的仁爱观，逐步又通过“德”，尤其是“孝”的品德等差推导出道德等差，并将这种道德等差和“天命”相关联起来的政治哲学。并在此基础上，将“祭天”的权力交给了最高的统治者。“先王之所以治天下者五：贵有德，贵贵，贵老，敬长，慈幼。此五者，先王之所以定天下也。贵有德，何为也？为其近于道也。贵贵，为其近于君也。贵老，为其近于亲也。敬长，为其近于兄也。慈幼，为其近于子也。是故至孝近乎王，至弟近乎霸。至孝近乎王，虽天子，必有父；至弟近乎霸，虽诸侯，必有兄。先王之教，因而弗改，所以领天下国家也。”（《礼记·祭义》）。此时，政治道德化了，“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《礼记·天论》）

故此，中国人的修养和行为就从个人、家庭延伸到了国家和政治，“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《礼记·大学》）

因此，在“亲亲”、仁爱、亲疏的人伦基础上，通过推己及人，儒家重新阐释了中国的祭祀体系，构建了儒家的哲学体系。此时，“祭祖”和“祭天”具有了全新含义，以人伦为基础的礼教或“以神道设教”成为儒家的显著特征。

四、基督宗教与儒家对社会合作的改进

（一）社会合作的概念

我们认为，人类社会的一个基本特征必须进行合作，而人类的合作只能是一种“社会合作”，也就是，在合作中社会才能构建起来。因此，社会合作既关涉到个体又关涉到社会。社会合作的功能是实现“集体长期利益的最大化”或者说一种社会的帕累托改进（Pareto Optimality）。在竞争意义上，只有“集体长期利益最大化”的社会合作模式在历史上看才是最有竞争力的，才能延续。在这个意义上，社会的帕累托改进进而带来的整体竞争力，是制度变革（献祭制度变革）是否有效的一个极其重要的标准。因此，在基督宗教与儒家完成了对旧有献祭制度的成全和重新解释后，它们新体系所倡导的社会合作模式是否会带来帕累托改进成为检验其合理性的重要标准，甚至可以说是唯一的标准。也就是说，被重新解释的新献祭体系，应该要推动社会整体福利的上升，唯有如此，基督宗教和儒家才会因这种改进而在历史中得以保存和发展。

简单地可以认为，增强社会合作存在四种直接的方式，一是提高社会合作的意愿；二是延长合作期限；三是扩大社会合作的范围；四是明确社会分工和秩序。通常人们要面临选择博弈策略来达成社会合作，因此，选择不同的博弈策略意味着达成社会合作的要求和路径是不同的¹。提升合作意愿在很大程度上是改变了博弈策略，更有利于促成社会合作。此外，时间（或期限）是社会合作的一个重要维度，预期时间和期限越长，意味着达成社会合作的意愿和可能性更大；时间和期限的增加，在博弈论中意味着，是将单次博弈或多次博弈提升到无限重复博弈。扩大社会合作的范围，是有利于个体能够在更大范围内寻找合作对象，从而利于社会合作的达成和社会分工的扩展。社会分工是社会合作的基础，分工意味着效率的提高，分工基础上的合作有利于提高社会的整体生产效率²。

在下面我们会看到，基督宗教和儒家的这次献祭制度的变革都涉及到上述四个方面的改变以提升社会合作的水平。但是，基督宗教早期更强调提高合作意愿、延长合作期限和扩大合作范围，而相对忽视社会分工；而早期儒家则最

¹ 在这个意义上，社会合作策略也是一种社会博弈策略。有关社会合作和博弈策略，本文无法进行详细论述，可参见，张维迎：《博弈论和信息经济学》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1996年。张维迎：《博弈与社会》，北京：北京大学出版社，2013年。

² 这点在亚当·斯密的《国富论》就已经分析到了。

为强调社会分工和扩大合作范围，相对来说忽视社会合作意愿和延长合作期限。

（二）基督宗教对社会合作的改进

在《旧约》犹太人的献祭制度下，人们在定期或不定期地通过祭司向唯一上帝赎回自己的罪，平息上帝的因人违约（犯罪）的忿怒，从而能重新进入下一阶段的新生活。人们在此的核心是“尽心、尽性、尽力爱耶和华神”，并在此基础上要“爱人如己”。这里“爱神”是一种人和神的关系，“爱人如己”则表达是一种社会合作关系。在此，人神关系是社会关系的基础。

在《旧约》的献祭制度下，人和神的关系是，人们定期或不定期向上帝赎回自己的罪。这意味着，人与神之间的关系是周期性（或不定期）的一次性合作¹，每次要出清（即赎罪）。人与神的这种关系，固然彰显了神的公义性，但是反映在人与人之间的关系上，人们之间的合作策略就是，《旧约》中说“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。”（申命记 19:21）。应该说，“以牙还牙”的社会合作策略（或博弈策略）在重复条件下，理论上时可以保证人们长期合作的进行。但是，这种策略的致命问题在于，一旦出现一次背叛（也许是因为意外导致的），那么，社会合作就会陷入困境，甚至负面发展。

我们需要注意到《旧约》的“爱人如己”，其实是爱你的邻人（或以色列民族），是一种小范围的合作指向（利未记 19:15-18）²。在一个小范围的社会合作中，对个体而言，一旦合作失败，要达成重新合作是困难的；而在一个更大社会中，个体面临合作失败时，是可以通过寻找更多其他人达成合作来走出合作失败的困境。因此，这种小范围的、指向单次博弈的社会中，是并不容易保证社会合作的有效长期运转。在这种社会合作环境下，由于缺乏某种长期性，导致人的自律性（或理性）不够，人的自由的和主动的“爱人如己”是不够的，同时缺乏一种有效的改正机制，或说，缺乏更大范围的和解、挽回和耐心（时间）。事实上，我们可以看到，在《旧约》中的大小先知书中，对这些负面发

¹ 如果人与神之间关系，也是一种合作关系的话。

² 这种小范围的社会合作，在韦伯看来，（早期犹太人）是一个誓约共同体。参见，韦伯著，康乐、简惠美译：《古犹太教》，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第9、10、11章。

展的描述是非常激烈的。

但在《新约》，上帝单方面完成了献祭，成全了旧的献祭体制，也完全满足上帝公义的要求，这个献祭首先改变的是“神”与“人”的关系。首先，上帝和人复和了，也就是上帝单方面将恩典给予了人类，人成为一个上帝眼中的义人，这意味着，上帝和人的合作关系中，上帝率先改变了自己的合作策略，他并不要求“以牙还牙”（每年的献祭），而是说，上帝永远以一种主动合作的意愿来等待和促成人们与他的合作。其次，上帝将“神与人”合作的时间近乎无限期延长，这种合作指向永生。上帝赦免人的债，让人得自由，人们在生命之中都可以自由决定是否与上帝“合作”。在这里，“合作”意味着是与上帝“和好”，或者说“悔改”。但这种合作会在末日审判中做的一次性和终极的审判，从纯粹博弈论角度而言，这个审判意味着，每个人要在末日被审问，他（她）在无限期的行为中和上帝究竟是合作的还是不合作的？再次，上帝将他合作的范围从以色列民族扩大到全体人类，《旧约》中“爱人如己”从以色列民族扩大到《新约》中的全体人类。这个范围的扩大，完全是因为耶稣基督的献祭，是代人们死，不是为自己的利益献祭，是为全人类而献祭。

由此，我们可以看到，十字架的献祭改变了“神与人合作”的许多维度，包括：上帝单方面改变自己的合作策略，以无比的耐心和爱的合作态度等待人们与他的合作；把合作期限延长到永恒；将合作范围扩大到全人类。我们很容易发现，在这种“神和人的合作关系”中，上帝必然是信实的，因为他没有不信实的必要和可能。上帝正是通过改变“神和人之间的合作关系”来改变“人与人之间”的合作关系”。

第一，人们应当在社会合作中改变合作策略，而要效法上帝对人的赦免，主动地、甚至单方面地释放合作意愿。旧约中，认为是正义的合作关系是“以眼还眼，以牙还牙”和“当爱你的邻人，恨你的仇敌”（马太福音：43 利未记 19:18），而在新约中，耶稣说，“免我们的债，如同我们免了人的债。”（马太福音 6:12），“最要紧的是彼此切实相爱，因为爱能遮掩许多的罪。”（彼得前书 4:8）。而且还说，“不要与恶人作对”（马太福音 5:39），“只是我要告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（马太福音 5:44）。就在十字架上受难时，耶稣对行凶的兵丁的态度是：“父啊，赦免他们！因为

他们所作的，他们不晓得。”（路加福音 23:34）。这些意味着，在社会合作策略上，人们将应该以上帝为榜样，表达出完全出自内心、自愿性、自律性的合作意愿。

第二，人们因为获得永生，而在合作期限上进入一个无限期博弈。十字架献祭让人们摆脱了“死”，这意味着无限期合作成为可能。耶稣说：“正如你曾赐给他权柄管理凡有血气的，叫他将永生赐给你所赐给他的人。”（约翰福音 17:2）；“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约翰福音 3:16）；这意味着，在人和神关系的改变下，人获得永恒属性，人们在社会合作中，才有无限期理性思考的可能。

第三，人们的合作摆脱了狭小范围合作的局限。耶稣基督的献祭，是为全人类而献祭。因此《新约》中的“神爱世人”，并非确定只是为以色列民族。另外，耶稣说：“我的国不属于这世界”（约翰福音 18:36），这意味着他的国超出了世俗理解的范围，亦可理解为更大的范围。

在此，我们可以看出，耶稣基督在十字架上的一次永恒的献祭，上帝单方面宣告了“神和人的合作关系”的改变，并借此也改变了“人与人的合作的关系”。十字架献祭和救赎改变了社会合作策略，提升了社会合作意愿，合作期限得到无限延长，合作的范围（境界）得到极大的扩张。这意味着，《旧约》所预设的“以眼还眼，以牙还牙”的、短期的、小范围的社会合作策略，转变为一种单方面主动给予的、和解的、自律的、耐心的、长期的、更大范围的社会合作策略。这是一种基于舍己和圣洁的“上帝之爱”下的，是一种长期的、自律、自主的社会合作。容易看到，“和解”的长期社会合作策略是优于之前的“以眼还眼，以牙还牙”社会合作策略的。也正是这种更优的合作策略，极大提升了社会帕累托改进，奠定了西方社会发展方向。

（三）儒家对社会合作的改进

儒家在整理早期献祭体系一个极其重要的促发因素，就是当时社会秩序的混乱，即所谓“礼坏乐崩”。因此，儒家在重新解释早期献祭体系时，就非常强调如何有效地将大范围内的各种文化或祭祀（神祇）体系纳入到一个共同秩

序体。而在多神献祭的制度下，很难对神的内在性质进行有效的反思，因此，要整合秩序，是通过人伦秩序的整合为第一要务。这就表现为献祭制度中的“礼制”。也就是说，在社会合作的几个维度中，儒家最为重视的是社会分工和秩序。

家庭亲疏关系是人类自然秩序中最容易观察并规范的。因此，通过“亲亲之爱”的等差，来规范人的身份，是规范人伦是最自然的选择。故有所谓：“夫祭有昭穆，昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。”（《礼记·祭义》）。在整顿了人伦秩序之后，反过来进一步明确神祇身份和秩序，并确定了神祇设立的标准¹。通过明确神祇身份和秩序，儒家规范了政治了秩序。也就是说，神祇身份是有差别的，对等差神祇（还包括祖先）献祭就对应了世俗社会的政治等差。故有“王立七庙，诸侯立五庙，大夫立三庙二坛，士二庙一坛，官师一庙，庶士庶人无庙”，且只有天子才能“祭天”。故此，在这种人伦身份中，儒家建立了“君臣”、“父子”、“夫妇”基本社会关系和道德标准。这些基本社会关系和道德标准，都在“祭天”和“祭祖”等祭祀制度上得到彰显和巩固。

也就是说，儒家面对多神崇拜下的献祭制度下，人们无力于去探讨神祇对“神与人的合作态度（或策略）”的变化，相反，其核心工作是明确人在献祭程序中的身份和规范秩序。因此，其推崇的社会合作模式是，在献祭秩序中，借助亲属关系的亲疏，梳理并明确一套社会身份体系，并借助这种身份的认定展开社会合作，这在家庭和国家秩序中都是如此。只不过在国家秩序中，这种社会身份需要更进一步伦理化和道德化，并借助献祭等级的确立来推并形成了政治身份的分工。

对于提升合作意愿或合作策略的改变方面，早期儒家并没有如基督教那样有个明显的改变。曾子对孔子有个很重要的论述：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·宪问》），这极好地揭示了孔子对于社会合作策略，即“忠”和“恕”。关于“忠”，其实是一个社会身份分工体系下的积极参与社会合作，但这种合作意愿是基于社会分工的，即“在其位，谋其政”，而“不在其位，不谋其政”（《论语·泰伯》），这表明孔子所主张的社会合作的内在性意愿

¹ 见前文引述。

并非特别强烈。这点孔子自己也说“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”（《论语·宪问》），可见孔子对社会合作的策略并非是无条件地参与。关于在社会合作策略中的“恕”，《论语》中有一段著名的对话，“或曰：‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德’。”（《论语·宪问》）。这里表明孔子的“恕”是以公正、正直的态度为基础的，这种策略可以说是介于“以牙还牙”和“赦免别人的债”中间的一种策略，其社会合作策略并非是无条件的合作。

可以简单说，儒家极其强调“礼乐”制度规范来表达社会身份的不同而实现社会分工，并通过这种社会身份体系的构建把更大范围纳入到自己的秩序体系中，从而推动社会合作。这改善了混乱的社会局面，提高了帕累托改进，也为中国后来社会发展奠定了方向。

（四）进一步的说明

上面我们对基督宗教和儒家对社会合作的改进做了一个简单论述，但历史是多样性的且一直在发展的，并非是一个解释维度所能论述清楚的。

早期基督宗教在推动社会合作方面主要着眼点是在提高合作意愿、延长合作期限和扩大社会合作范围，但一定程度上忽略了社会分工，因此在具体历史境遇下，还面临诸多困难和挑战。事实是，世人尽管称义了，但“成圣”仍需要圣灵持续的动工和世人自身的回应和努力¹。所以，耶稣说：“若有人要跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。因为，凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必救了生命。”（路加福音 9:23-24）；保罗也说：“就是因信神而来的义，是我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。”（腓立比书 3:9-10）。²这其实是说，尽管上帝通过十字架献祭启示了人们更好的社会合作，但社会合作的顺利实施其实并不是一个坦途，依然面临诸多挑战，人们需要在这种挑战中谨慎应对。在基督宗教的历史中，我们会发现在中世纪时，基督宗教面对诸多困难和挑战时，教会也不得重视身份等级的认定和秩序以推动社会分工和社会合作³，这在某种程

¹ 此时，成圣就可以理解为“为实现了社会帕累托最优而自身做出的努力”。

² 从这里，我们也可以看出，这种策略在一开始显现的有效性并不特别明显，但会随着时间推移，它的帕累托改进才会越来越明显。

³ 而且反应在中世纪的政治上也是如此。

度上，是在当时历史环境下的一种有效策略。而在后来的发展中，尤其是新教之后，依赖于身份等级认定的社会分工越来越让位于一种更加平等和自由的社会分工体系，这应该说是更大的帕累托改进。并且，在现代西方社会，我们也看到，社会合作的期限和意愿越来越依靠法律和制度来规范。

回到儒家，早期儒家极其重视身份体系下的社会分工，通过这种秩序体系将更大范围纳入到社会合作框架之下。但这并不意味着，儒家完全忽略合作的期限和意愿。我们看到，儒家极其注重史学，某种意义上让人们有浓重的历史感，是弥补了对合作期限的忽视。此外，汉代儒家的“天人感应”和宋明理学“形而上”的“（天）理”和“良心（知）”的许多发展，都是看成是对合作时间和提升合作意愿的一种充分重视。但还需说明的一点是，儒家的社会分工是建立在祭祀体系中身份等级认定上的，而基督宗教在新教之后的社会分工摒弃了身份等级认定，是一种平等自由的社会分工，后者更具帕累托改进的效果。这意味着，当代儒家在社会分工这个维度上，面临着一些挑战。在这个意义上，当代儒家如何探索在自己体系内做出更有力的突破，或许是儒家得到更大复兴的关键。

五、结语

应该说，基督宗教神哲学和儒家哲学产生和发展涉及到庞大的历史叙事，中西方历史中的社会合作和发展亦是广阔的课题，因此，本文只是从献祭制度角度简要分析了，基督宗教和儒家对各自文化传统制度的成全和发展的基础上，如何发展的各自哲学解释，以及如何改变和改进社会合作策略，进而是如何对社会发展产生影响。

从献祭制度角度，这意味着需要考察“神与人之间关系”、“人与人之间关系”以及这两种关系之间的联系。通过上面简要分析，在逻辑上我们看到，基督宗教在这种制度变革中是通过改变的“神与人的合作关系”才改变了“人与人的合作关系”的；而在儒家，面对多神祭祀制度下则是努力确立“人与人之间的合作关系”后再规范“人和神的关系”的。儒家这种“人和神的关系”在多神体系下也可以演化为“神和神的关系”。应该说，基督宗教和儒家对早

期献祭制度的成全和发展都极大推动了社会合作，进而实现了帕累托改进，并为各自社会发展奠定了后来的走向。

最后，本文的分析显然是非常概要和粗浅的，且相关论证也并不细致和充分，也必然存在许多的错误，恳请大家的批评和指正，以在后续研究中改进和完善。

参考文献

- 1、（古罗马）奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》，北京：商务印书馆，1963年，2013年重印。
- 2、（古罗马）奥古斯丁著，周伟驰译：《论三位一体》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 3、（美）罗伯特·阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）著，吴忠坚译：《合作的进化》（修订版），上海：上海人民出版社，2007年。
- 4、（美）罗伯特·阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）著，梁捷等译：《合作的复杂性：基于参与者竞争与合作模型》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 5、陈来：《中国古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。
- 6、（美）米德拉·J.艾利克森（Erickson, M. J.）著；（美）休斯塔德（Hustad, L. A.）编，陈知纲译：《基督教神学导论：第2版》，上海：上海人民出版社，2012年。
- 7、（英）约翰·麦奎利著，何光沪译：《基督教神学原理》，上海：上海三联书店，2006年。
- 8、（美）奥尔森著，吴瑞成、徐成德译：《基督教神学思想史》，北京：北京大学出版社，2003年。
- 9、（古希腊）柏拉图著，王晓朝译：《蒂迈欧篇》，《柏拉图全集》·第3卷，北京：人民出版社，2003年。
- 10、（古罗马）普罗提诺著，石敏敏译：《九章集》，北京：中国社会科学出版社，2009年。
- 11、（美）保罗·蒂利希著，尹大贻译：《基督教思想史》，北京：东方出版社，2008年

- 12、孙尚扬：《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001 年。
- 13、(美) 斯达克、(美) 本布里奇著，高师宁等译：《宗教的未来》，北京：中国人民大学出版社，2006 年。
- 14、(美) 斯达克、(美) 芬克著，杨凤岗译：《信仰的法则：解释宗教之人的方面》，北京：中国人民大学出版社，2004 年。
- 15、(德) 韦伯著，阎克文译：《经济与社会》(第一卷)，上海：上海人民出版社，2010 年。
- 16、(德) 韦伯著，康乐、简惠美译：《古犹太教》，桂林：广西师范大学出版社，2010 年。
- 17、徐龙飞：《形上之路：基督宗教的哲学构建方法研究》，北京：北京大学出版社，2013 年。
- 18、许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001 年。
- 19、C.K.Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961.
- 20、余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2013 年。
- 21、张庆熊：《基督教神学范畴：历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003 年。
- 22、张维迎：《博弈论和信息经济学》，上海：上海三联书店、上海人民出版社，1996 年。
- 23、张维迎：《博弈与社会》，北京：北京大学出版社，2013 年。

论文：

- 1、王青：《孔子的祭祀观及其对汉代社会的影响》，《南都学坛》(人文社会科学学报)，2007 年 9 月。
- 2、赵沛霖：《关于<诗经>祭祀诗的几个问题》，《河北师范大学学报》(哲学社会科学版)，2008 年 7 月。
- 3、朱松美：《孔子祭祀观诠释》，《管子学刊》，2012 年第 3 期。

另：本文引用的《圣经》为中文和合本。

中国典籍引用版本为，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，1999 年。

God in the Cross and Human Ethic in Rituals: On the Promotion of Social Cooperation and Philosophical Construction by Christianity and Confucianism from the Perspective of Sacrifice System

PENG Rui

Abstract : This paper briefly analyzes how Christianity and Confucianism inherited and developed their respective early traditional sacrifice system, and how to put forward their own philosophy thoughts and how to promote their social cooperation based on those inheritances and developments. The core relationship between human and God, demonstrated in the sacrifice system from Old Testament, is “love the Lord your God”, which focused on Jehovah; and the core relationship between human and gods in the early Chinese sacrifice system is “respect ghosts”, which referred to the polytheism. Both of Christianity and Confucianism, not only inherited, but re-explained, reshaped and transformed their respective original worship tradition. Especially, to Christianity, New Testament is the inheritance, re-explanation and replacement for Old Testament; and to Confucianism, represented by Confucius, reshaped and reconstructed the old worship system by “kinship love” and human relationship ethic. In this sense, the core characters of Christianity are the sacrifice of Jesus Christ on the cross and the doctrine of “Trinity”; and the key symbols of Confucianism are ancestor worship and heaven worship, the “kinship love” and human relationship ethic. Moreover, both of Christianity’s and Confucianism’s inheritance, re-explanation, reconstruction to their own traditional system, have greatly promoted the social cooperation, so as to realize Pareto Optimality at that time, and then they respectively laid the foundations for their later social tendency.

Keywords: Sacrifice System, Cross, God, Ritual, Ethic, Social Cooperation