

Research Article

<https://doi.org/10.70731/27ysq681>

The Threefold Significance of Confucius' Sacrificial Concept: An Examination Based on the Shanghai Museum Bamboo Slips "The Great Drought in Lu" and "Confucius' Commentary on the Book of Songs - Gantang (The Sweet Pear Tree)"

孔子祭祀观的三重要义——基于上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》的审视

Xiankun Li ^{a,*}

^a Northwest Normal University, Lanzhou 730070, China

Keywords:

Sacrificial Concept;
Confucius;
The Great Drought in the State of Lu;
Confucius' Commentary on the Book of Songs: the Sweet Pear Tree)

关键词：

祭祀观；孔子；《鲁邦大旱》；《孔子诗论·甘棠》

Abstract: The recent publication of the Shanghai Museum bamboo slips Lu Bang Da Han (The Great Drought in the State of Lu) and Kongzi Shi Lun·Gantang (Confucius' Commentary on the Book of Songs: The Sweet Pear Tree) has opened new avenues for the study of Confucius' views on sacrifice. The text of Lu Bang Da Han, which prioritizes "rectifying punishments and virtues" over "sacrificing to mountains and rivers", reveals that Confucius regarded sacrifice as a flexible instrument to pacify the people and promote virtuous governance. Meanwhile, the four commentaries in Gantang interpret "bao" (restitution) as "bao" (protection), highlighting that the essence of sacrifice lies in commemorating virtuous governance and expressing gratitude, rather than seeking blessings or averting calamities. Drawing on these newly available materials from Lu Bang Da Han and Kongzi Shi Lun·Gantang, Confucius' sacrificial perspective can be synthesized into three core principles: first, the ethical principle of "reflecting on origins and repaying roots, with virtue as the only truth"; second, the political principle of "taking virtuous governance as the foundation, employing flexibility as the means"; and third, the practical principle of "combining reverence with moderation, opposing excessive sacrifices".

摘要：上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》二篇整理问世，为孔子祭祀观研究开辟新境。《鲁邦大旱》中“正刑与德”先于“祭祀山川”的论述等，揭示了孔子将祭祀视为安抚民心、推行德政的权变工具。而《甘棠》四评则以“报”释“保”，彰显了祭祀的本质在于追怀德政、感念恩德，而非祈福禳灾。结合上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》材料补充，孔子祭祀观实可综括为三重要义：一为“反始报本，唯德为真”的伦理要义，二为“德政为本，权变为用”的政治要义，三为“敬度相济，反对淫祀”的实践要义。

引言

商周时期，祭祀不仅是实现人神沟通的重要仪式，更是构建政治秩序与伦理共同体的关键机制。孔子身居“周礼尽在鲁”的礼乐文化中心，其祭祀观既是对周人祭祀传

* Corresponding author. E-mail address: 1936698586@qq.com

Received 10 November 2025; Received in revised from 20 December 2025; Accepted 24 December 2025;
Available online 30 December 2025.

Copyright © 2025 by the Author(s). Submitted for open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

统的继承与革新，亦是对春秋末期“礼崩乐坏”社会现实的回应。长期以来，研究孔子思想不可不基于传世文献《论语》。《论语》的语录体性质及其片段式记述，导致大量对话的背景信息缺失，使得后人难以准确把握孔子言论产生的具体情境。这种文本的碎片化特征，为精准解读孔子的思想原意带来了客观挑战。上海博物馆于1994年入藏两批竹简（以下简称“上博简”），其中《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》（《孔子诗论》中有关《甘棠》的评论，以下简称《孔子诗论·甘棠》）两篇整理问世，为审视孔子的祭祀观提供了新视角。本文基于前辈学人关于孔子祭祀观研究的基础，以上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》和传世文献《论语》为中心，对孔子的“祭祀观”进行系统分析。

周代祭祀传统与孔子的礼乐渊源

在早期中国，祭祀活动作为人神交互的核心媒介，兼具祈福消灾与维系社会秩序的双重功能，是早期中国社会与知识生活的重要组成部分。周人克商之后，周公旦制礼作乐，祭祀活动也经历了深刻变革，并取得了显著进步。为表达祭祀者的虔诚与对仪式的敬重，祭祀活动常以庄严肃穆的礼仪形式呈现。周代的五礼（吉、凶、宾、军、嘉）体系中，吉礼虽位居其首，但祭祀之礼实则渗透并贯穿于所有礼仪类别，具有尤为重要的地位。

《礼记·祭统》指出：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。”^[1] 刘师培曾论断：“古代礼制悉赅于祭祀之中，舍祭礼而外，固无所谓礼制。”^[2] 这一论断，虽有夸大之嫌，但在一定程度上反映出周人对祭祀的重视。据《左传·襄公二十六年》所载，卫献公在与大夫宁喜的复国约定中，言“苟反，政由宁氏，祭则寡人。”^[3] 卫献公宁愿将施政之权交予大夫宁喜，也要牢牢掌握祭祀之权，由此可见当时人们对祭祀的重视。这极有力地凸显了祭祀在周代政治文化中的崇高地位。

纵使周代礼乐文化博大精深，然而其核心却在于祭祀。正如“国之大事，在祀与戎”所昭示，周人构建了层次分明的祭祀体系，其对象广泛，主要包括天神（昊天上帝）、地祇（社稷、五岳、山林川泽）和人鬼（祖先）等。其中祖先崇拜在周人信仰体系中占据核心地位，周人将祖先崇拜与天神崇拜相结合，统治者自称“天子”（天之元子），直接祭祀上天。与殷商时期盲目敬畏鬼神不同，周人强调“以德配天”，将天命与统治者的德行相联系，提高了“德”的地位，因此在祭祀中也是以“德”为重。周人“以德配天”的观念，在《诗经》的祭礼诗篇中有集中体现。如《周颂·维天之命》所云“维天之命，于穆不已。于乎不显，文王之德之纯”，即颂扬文王纯德与天命的契合；

《烈文》中“不显维德，百辟其刑之”，《清庙》中“济济多士，秉文之德”，也无不在强调文王之德是诸侯效法的典范，是维系政治秩序的根本。周人反复强调文王、武王等先祖的“明德”“文德”“纯德”，并以此作为政权合法性的依据。

据《礼记·祭统》记载，成王、康王为追念周公旦的卓著功劳，特赐鲁国举行“重祭”之礼，以示尊崇。周公旦摄政、平服天下、作礼制乐，贡献极大，周天子将鲁国作其封国。由于其要辅佐天子，故让其长子伯禽继承封国。鲁国国君虽是侯爵，由于周公旦的缘故，能享有天子之礼乐，在祭祀方面上，周天子给予“特权”，在封邦建国时，周王室赐予鲁国一整套完整的礼官（祝、宗、卜、史）、典章、器物（备物、典策、官司、彝器）。换句话说，鲁国在祭祀方面的人员配置与周天子趋同，诸侯国中只有鲁国有“宗伯”而别的国家都称作“宗人”是掌管祭祀礼仪的官员。^[4] 至春秋时，鲁国作为周礼最为正宗的继承者，在祭祀方面保留了周代祭祀的真谛，史称“周礼尽在鲁”。

孔子生于鲁国，鲁国因特殊历史背景，较为完整保存了周人礼乐文化传统。可以说春秋时期，鲁国是全国礼乐文化的中心。孔子自幼浸润于鲁国的礼乐文化，其《史记·孔子世家》中的一则记载尤为生动：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”^[5]，即孔子童年玩耍时就开始模仿祭祀的相关仪节，后来孔子又曾亲赴周王室洛邑（今洛阳），考察太庙、明堂等祭祀场所，并“历郊社之所，考明堂之则，察庙朝之度”^[6]，又曾向周守藏史老子问礼，并访乐官苌弘探讨《武》乐等祭祀乐舞的内涵。可以说，孔子是春秋时期最权威的礼乐文明传承者。在周代礼乐文明中，祭祀制度居于核心地位。孔子作为这一传统的继承者与革新者，其祭祀观深刻蕴含了其对鬼神、宗教与政治等基本问题的态度，堪称其整体价值观的集中反映。因此，系统探究其祭祀观，便成为解锁其思想世界的一把钥匙，有助于我们更深入地理解其思想的广度与对后世的深远影响。

上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》为梳理孔子祭祀观的材料补充

上海博物馆于1994年入藏两批竹简，经碳十四检测及材质分析，竹简年代为战国晚期，属秦始皇“焚书坑儒”前的原始文献。上博简中，《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》两篇为重新审视孔子的祭祀观提供了新材料。《鲁邦大旱》，共存六支，首尾齐全，结构完整。该篇竹简在形制、长度及字体方面，与《孔子诗论》《子羔》共享同一特征，学界据此普遍视其为同一卷册的组成部

分。上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》其形成时代当处于孔孟之间，是较为真实的文献。[7] 上博简《鲁邦大旱》记载了鲁国发生严重的旱灾，鲁哀公向孔子询问对策、孔子作答以及子贡质疑孔子的情况。上博简《孔子诗论》一共评论诗作60篇左右，评论往往惜墨如金，甚至用一字评论一首诗，其中有关《甘棠》的评论竟有四处，足见孔子对《甘棠》一诗的重视，而这四处评论恰与其祭祀观有关。本节基于上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》两篇进行分析，作为分析孔子祭祀观的材料补充。

《鲁邦大旱》的语境与文本结构

据整理者马承源先生释文可知：《鲁邦大旱》主要讲了鲁国发生大旱，鲁哀公向孔子询问对策这一事件。可以确定的是，这场大旱发生在鲁哀公执政期间，但具体年份存疑。简文整理者以及廖名春教授等认为这场大旱发生在鲁哀公十五年，反驳者因《春秋》记载不符“大旱”文例，认为“哀公十五年大旱”说法尚且不妥。无论是否发生在哀公十五年，基本能确定这场问策属实发生在鲁哀公与孔子之间。理由有二：第一，根据孔子年谱，孔子于哀公十一年回到鲁国，《左传·哀公十二年》：“夏五月，昭夫人孟子卒。昭公娶于吴，故不书姓。死不赴，故不称夫人。不反哭，故不言葬小君。孔子与吊，适季氏。季氏不絰，放绖而拜。”[8] 鲁哀公十二年，哀公夫人去世，孔子往吊，直至哀公十六年，孔子去世，此间都居住在鲁国。其次，从文献记载来看，鲁哀公向孔子请教的问答体例并非孤例。其文例在《鲁邦大旱》之外多有出现，例如，《论语》中哀公曾问“何为则民服”（《为政》）、“弟子孰为好学”（《雍也》）；《礼记·哀公问》中也有“大礼何如？君子之言礼，何其尊也”“敢问人道谁为大”等相似记载。除此之外，《孔子家语》《韩非子》中亦散见此类问答。孔颖达疏云：“凡有二事：一者问礼，二者问政。”[9] 为此，李桂民教授曾论断：“（《礼记·哀公问》）所记都是围绕着问礼和问政的内容展开，除了一条哀公问孔子大礼的材料外，其余都是围绕着哀公问政来讲的。”[10]

上博简《鲁邦大旱》这段简文呈现出三层递进结构。

第一层哀公问策。在早期中国，自然灾害常被视作“天罚”，葛兆光先生在《中国思想史》中论断：“西周人和殷商人一样相信‘帝’在‘天’上，与人间一样，有一个神祇构成的世界，他们在主宰着一切。”[11] 鲁哀公作为一国国君，面对邦国发生大旱，难免不会受到“天人关系”的思维影响，向孔子询问有什么办法，在情理之中。

第二层孔子对策。孔子回答哀公所问，“毋乃失诸刑与德乎？”在孔子看来，国家大旱的原因是“失诸刑与德”。据《左传·哀公十二年》所载，孔子释蝗灾为“司历之过”。二事逻辑可谓是一脉相承。随后简文又交代社会民众的认知情况：“庶民知说之事鬼也，不知刑与德。”言外之意，老百姓知道通过祭祀取悦鬼神，进而消去旱灾，不知道是哀公“失诸刑与德”缘故。若百姓知道是哀公“失诸刑与德”，就不是采用“毋爱珪璧币帛于山川”措施能够解决的。孔子既然是要为哀公解决问题，不可不站在哀公的角度去思考问题，知道大旱的原因是“失诸刑与德”。但解决问题要讲究策略，灾害最直接影响的是百姓，百姓遭遇旱灾，采取较多的办法便是祭祀鬼神。祭祀鬼神的目的是安抚百姓，稳定民心，另一层目的是“正刑与德”。

第三层子贡对孔子的质问。子贡对孔子提出祭祀山川鬼神的做法并不认可，并以山、川为例进行说明，天不下雨，山川草木也会遭受灾害，若祭山川可求雨，则“山神”当自求，而非等待凡人去祭祀。孔子未反驳子贡，仅叹：“公岂不饱粱食肉哉，抑无如庶民何？”此言暗含两层深意：一是对鲁国政治现状的不满，一是对民众困于蒙昧的惋惜。孔子最终的目的仍是“正刑与德”，祭祀是出于平息民怨、安抚民众的需要，并非认同祭祀有着何等改变天地的功效，而是展现出利用祭祀的手段达到“正刑与德”目的的政治智慧。

《孔子诗论·甘棠》：“保”与“敬”

诗教是孔子的文学思想的核心，《甘棠》在上博简《孔子诗论》中四次被提及，其受重视程度远胜于其他诗作。《甘棠》一诗，为纪念召公之诗无疑。上博简《孔子诗论》第10简前后的内容分别如下：“《关雎》之改，《樛木》之时，《汉广》之智，《鹊巢》之归，《甘棠》之保，《绿衣》之思，《燕燕》之情……”[12] 上博简《孔子诗论》摒弃了具体的逻辑性阐释，选择用一个单音节词，如：“改”“时”“智”“归”“保”“思”“情”等，精准而浓缩地概括诗歌的大义。[13] 由此推之，《甘棠》一诗，大义在“保”。

“保”为何意？主要有以下几种说法：一是上博简整理者马承源为代表，依据《毛诗》“美召伯”做支撑，认为应该解作“褒”；一是以李雪勤为代表认为，“因思念感激召公，而敬爱召公种植的甘棠，是其报德至厚。”“保”应该解为“报”[14]；一是以饶宗颐为代表，认为“召公之保，指自上遗爱之惠”既不解为“报”，也不应解为“褒”[15]。晁福林在其《上博简〈甘棠〉之论与召公奭史事探析——附论〈尚书·召诰〉的性质》指出“保”当读为“报”而

“报”则是“报祭”之“报”实为一项祭祀活动。[16] 报祭即是为报答先祖、神灵举行的祭祀活动。《国语·鲁语上》：“幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉；杼，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉。”韦昭注：“报，报德，谓祭也。”[17] 《诗经·周颂·良耜序》：“良耜，秋报社稷也。”孔颖达疏：“秋物既成，王者乃祭社稷之神，以报生长之功。”[18] 报祭对象需满足“有功于传承”的标准，即延续先王德政、稳定部族发展，召公恰恰符合祭祀原则。结合来看，解为“报”更为合适。

上博简《孔子诗论》第15简评价：“及其人敬爱其树其保厚矣。甘棠之爱以召公。”其大意是百姓对召公浓烈的感情扩展到召公所种下的树上。[13] 第24简：“吾以《甘棠》得宗庙之敬”，《说文》：“敬，肃也。”“肃，持事振敬也……战战兢兢也。”[19] 《论语·八佾》：哀公问社于宰我，宰我对曰：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民战栗。”子闻之，曰：“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”[20] 哀公向宰我询问社主的事情，宰我回答说周人用栗木，意思是使人民战战兢兢，知道敬畏。孔子对此事持不同意见。朱熹在《四书章句集注》中谈到，三代立社是按照土质选择合适的树木，若如朱熹所言那般，宰我所说可能是望文生义。若宰我所言若是真，祭祀目的之一是使人民战战兢兢，知道敬畏，这与孔子所提倡的“宗庙之敬”而言是相违背的。若宰我所言若是假，这意味着错误引导鲁哀公，与孔子想要通过《甘棠》进行诗教的目的也是相违背的。孔子听闻这件事后因此说“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”孔子之言有两层含义：一是字面之意，宰我所言的对与错，过去的事情不要再追究了。二是之前社祭正如宰我所言那般，使人民战战兢兢，知道敬畏。在此不难看出，孔子反对延续威慑型的祭祀仪式，故以“既往不咎”与旧祭祀传统进行分隔，推崇《甘棠》所倡导的“宗庙之敬”。

《诗经·卫风·木瓜》一诗与之有相似之逻辑：“投我以木瓜，报之以琼琚。匪报也，永以为好也。”[21] 《木瓜》中“投我以木瓜，报之以琼琚”表面是物质赠答，但紧接着以“匪报也”，并非单单否定物质回报，而是否定其功利性，强调“永以为好也”，即通过礼物的象征意义建立情感与伦理的永恒联结。这种“轻物质重情义”的交换逻辑，侧面印证了周代礼乐精神的核心：礼物的价值不在器物本身，而在其承载的道德承诺与社会关系。召公曾在甘棠树下听讼施政，百姓因感念其德政而“敬爱其树”，因此形成“爱人——敬树——厚报”的逻辑。此处的“报”绝非对树木的祭祀崇拜，而是对召公“保民”德行的精神回馈。

孔子祭祀观的三重要义

上博简《鲁邦大旱》《孔子诗论·甘棠》二篇，为孔子祭祀观研究开一新境。其要义非散见诸籍，实可综括为三：一为“反始报本，唯德为真”的伦理要义，二为“德政为本，权变为用”的政治要义，三为“敬度相济，反对淫祀”的实践要义。三要义相贯如珠，使《论语》疑似矛盾涣然冰释，也使孔子的祭祀观更为清晰。

伦理要义：反始报本，唯德为真

孔子对祭祀伦理的革新，主要体现在对周代祭祀功能的转变——从功利性的“事神致福”转向伦理化的“反始报本”。这一转变的核心证据，见于上博简《孔子诗论·甘棠》与《鲁邦大旱》，并与《论语》中的祭祀观念形成了严密的互证关系。

古代人们祭祀因目的不同大致可以分为三类：一为祈，即求福；二是报，即报恩；三是免灾。《礼记·郊特牲》：“祭有祈焉，有报焉，有由辟焉”[22]，上博简《孔子诗论》第10简：“甘棠之保（报）”，其“保”字当读为“报”，即报祭。“报祭”的本质是感念恩德而非祈福禳灾。《郑笺》：“召伯听男女之讼，不重烦劳百姓，止舍小棠之下而听断焉。国人被其德，说其化，思其人，敬其树。”《毛序》：“召伯之教，明于南国。”[23] 召公因“明德”受祀，甘棠也从自然神象征转化为一种“德政符号”，体现出孔子对祭祀对象的伦理筛选，唯有德者（如召公）方值得追念。

孔子在《论语》中明确否定祭祀的宗教功利性，反对为私利而去谄媚无关的鬼神，否定祭祀的禳灾功能。《论语·述而》：子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之；《诔》曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”[24] 子路为病中的孔子祈福，孔子的回答“丘之祷久矣”，并不是说自己真的祭祀求过祷了，而是婉言拒绝子路的请求，暗示其日常德行即真正的“祷”，无需临时事神求福。又如《论语·为政》“非其鬼而祭之，谄也”，强调祭祀对象必须符合伦理身份（如祖先或有德者），反对为私利谄媚无关鬼神。在上博简《鲁邦大旱》事件中，孔子表面允许祭祀山川，与《论语》中的言论“非其鬼而祭之，谄也”“敬鬼神而远之”看似存在矛盾，实则并非如此。《鲁邦大旱》其中子贡质疑孔子道：“若夫毋爱珪璧币帛于山川，毋乃不可？夫山，石以为肤，木以为民，如天不雨，石将焦，木将死，其欲雨，或甚于我，何必恃乎命乎？夫川，水以为肤，鱼以为民，如天不雨，水将涸，鱼将死，其欲雨，或甚于我，何必恃乎命乎？”[25] 而孔子的回应进一步揭示其对

祭祀的审慎态度，祭祀山川并不能解决旱灾，唯有德与刑才能根本上解决问题。

孔子对祭祀伦理的革新，实为春秋“由神而民”思潮的巅峰。其以“报本反始”取代“事神致福”，不仅消解了《论语》中“敬鬼神而远之”与“祭如在”的表层矛盾，更奠定儒家“神道设教”的理性传统——仪式存其形，鬼神退其位，惟德政与民德永驻。祭祀从“神本”转向“人本”，其价值在于培养“慎终追远，民德归厚”的社会伦理。

政治要义：德政为本，权变为用

孔子在春秋“礼崩乐坏”的背景下，将祭祀重构为政治秩序的工具，其核心逻辑是：以祭祀的仪式性强化等级制度，以祭祀的伦理功能凝聚社会认同，同时坚决反对任何淫祀以维护政治权威。

对于孔子而言，曾多次论述祭祀的重要性，《论语·述而》“子之所慎：齐，占，疾。”[26] 《论语·尧曰》：“所重：民、食、丧、祭。”[27] 无不彰显出孔子对祭祀的深厚重视，同样，祭祀在孔子心中已纳入国家治理的关键序列。自西周以降，礼乐制度所维系的等级秩序遭受了严重冲击。在孔子看来，春秋时代已是一个“天下无道”的乱世。孔子曾说：“天下有道则礼乐征伐自天子出。天下无道则礼乐征伐自诸侯出。”[28] 春秋时期不仅出现“礼乐征伐自诸侯出”的状况，而且出现了“政在大夫”“陪臣执国命”的情况。《左传》中多次记载了诸侯及大臣在祭祀方面违礼的情况。不少国家有时以祭祀为手段，展开政治军事斗争，达到祭祀之外的目的。齐桓公以楚国不贡苞茅为借口率领诸侯伐楚。晋骊姬想立自己的儿子为晋国太子，设计陷害太子申生，通过在祭肉中下毒嫁祸于申生。有的国家为了安抚占领国的人心，虽灭其国，但仍保留当地的祭祀。[29] 种种迹象表明，春秋时期作为国之大事之一的祭祀活动，其神权崇拜的内容越来越淡化。《论语》中也反映出当时的一些现状，如：《论语·八佾》：三家者以《雍》彻。子曰：“相维辟公，天子穆穆，奚取于三家之堂？”[30] 《论语·八佾》：季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎？”[31] 《论语·八佾》：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”[32]

之前谈到，鲁国的祭祀特权来自周天子的赐予，鲁国作为周礼最为正统的继承者，在祭祀方面保留了周代祭祀的真谛。春秋时期，鲁国的国君和大臣竟也有僭越违礼的行为。孔子对于僭越的行为是批判和反对的，“天子穆穆”岂容大夫窃用？因其僭越祭祀的实质是在政治层面挑战王权。季氏旅泰山、鲁君行禘礼，此类行为属“君臣为虐”，直接动摇周王朝以礼乐为秩序的统治制度。孔子

多次强调礼，意在规劝维护政治稳定。《论语》这几章中，但值得可惜的是没能看到孔子利用祭祀达到目的的情景，但不难看出孔子对僭越祭祀之人的批判以及他个人坚守。

值得庆幸的是，上博简《鲁邦大旱》提供了关键材料。《鲁邦大旱》中，孔子一面主张“正刑与德”，一面默许“毋爱珪璧币帛于山川”。此举看似矛盾，实则是“德政为本，权变为用”的政治智慧。孔子提出祭祀山川之举，旨在安抚民众；同时倡导正刑德之策，以保障国家安定。子贡对孔子祭祀做法进行质疑，孔子自然也知道祭祀并不能解决旱情，但可借“天命”话语约束君主，暗示失德致灾，以灾异为谏言契机，推动“正刑德”的改革。孔子旨在通过祭祀仪式来安抚民心，进而推行德政，此举实为“事神以推进人事”。

实践要义：敬度相济，反对淫祀

孔子祭祀观的实践要义体现于“敬”与“度”的相济相成，反对淫祀。以下结合传世文献与出土文献展开分析：

“敬”是孔子祭祀观的核心精神，在孔子看来，“敬”乃祭祀之魂，其要在超越形式而直指本心。《论语·八佾》中言：“祭如在，祭神如神在”[33]，然其并非承认鬼神存在，而是要求主祭者以“如临其境”的诚敬心态参与仪式。曾毅曾：此“敬”实为“对生命传统、文化传统的敬畏”，是“心灵净化与道德升华的手段”。[34] 后一句“吾不与祭，如不祭”，强调主体参与的不可替代性。若无亲身投入，仪式便沦为虚文，失去稳定人心、巩固伦理的功能。又如：子贡欲去告朔之饩羊。告朔礼本为周天子颁布、诸侯告庙的政教仪式，至春秋时，鲁君已不行“视朔”听政之实，仅存杀羊虚礼。子贡欲废除这一形式，孔子却言：“尔爱其羊，我爱其礼”，实则表达了对祭祀的深厚敬意。此外，孔子将祭祀之“敬”迁移至生活场域。例如：虽疏食菜羹，瓜祭，必齐如也。[35] “瓜祭”，《鲁论语》“瓜”为“必”。在吃饭前将一些食物分出一些用于祭祀，孔子却做到像斋戒那般严肃恭敬。又如：“朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜”[36]，可见在孔子眼中，祭肉承载“报本反始”的重量，象征着祖先恩德，受之需“敬”故需行大礼，然而车马仅为世俗财物，无须如此。

“度”是“敬”的外化框架，通过等级性、规范性防止仪式异化，维护礼制的政治功能。孔子所提倡的“度”恰是指祭祀者要使用与之身份地位相符合的礼。孔子不仅对僭越礼制的“淫祀”进行批判，也对自己有关祭祀的行为进行严格的要求。孔子视淫祀为礼崩乐坏之痼疾，淫祀是指违背礼制的祭祀。春秋时期，礼崩乐坏，周王室衰微，政治混乱。在祭祀方面，鬼神崇拜和祭祀过于混乱，人们

为了个人私欲而去祈福、禳灾，僭越礼制，层出不穷。
 [4] 在孔子看来，“非其鬼而祭之，谄也”，为私利祭祀不当祭之鬼神，孔子斥之为“谄”，一是因其将祭祀降格为功利交易，丧失“报本反始”的伦理本质。二是想要维护等级秩序，祭祀对象需符合血缘、功德标准，如鲁国独祭周公、百姓祭《甘棠》之召公。这种反对“淫祀”的态度，实则是为了保持祭祀的尊严。

总之，孔子的祭祀观是春秋时期“由神而民”思潮的巅峰，其祭祀观代表了他对周代传统祭祀的继承，又蕴含革新之意。其核心要义在于将祭祀从功利性的“事神致福”转向伦理化的“反始报本”，即“追溯本源、报答恩情”，强调祭祀的本质在于感念恩德而非祈福禳灾。唯有德行高尚者（如召公）才值得追念，这体现了孔子对祭祀伦理的筛选及“唯德为真”的原则，并与上博简《孔子诗论·甘棠》和《鲁邦大旱》形成互证。在政治层面，孔子在春秋“礼崩乐坏”的背景下重构祭祀，使之成为维护等级制度和社会秩序的重要工具。他主张“德政为本，权变为用”，通过祭祀仪式强化权威、凝聚认同，并坚决反对僭越与淫祀，以应对政治失序的局面。在实践层面，祭祀基于内在的“敬”与外在的“度”的平衡，强调主体参与的诚敬心态和仪式规范，反对任何形式化或功利化的淫祀。

参考文献 References

- [清] 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校. 礼记集解 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- 刘师培. 古政原始论 [M]. 江苏: 江苏古籍出版社, 1997.
- 杨伯峻译注. 春秋左传注（修订本） [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 王青. 礼乐文化嬗变中的鲁国祭祀 [D]. 曲阜师范大学, 2005.
- [汉] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [清] 陈士珂辑,崔涛点校. 孔子家语疏证 [M]. 江苏:凤凰出版社, 2017.
- 刘全志. 上博简《鲁邦大旱》的时代与主旨新证 [J]. 湖北社会科学, 2023,(03):114-120.
- 杨伯峻译注. 春秋左传注（修订本） [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [清] 阮元校刻. 十三经注疏（清嘉庆刊本） [M]. 北京: 中华书局, 2009.
- 李桂民. 上博简《鲁邦大旱》的史实背景和思想特点新论 [J]. 聊城大学学报(社会科学版), 2007,(02):21-24.
- 葛兆光. 中国思想史 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书（一） [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- 苌哲昕,任树民. 基于上博简《诗论》谈《甘棠》古义 [J]. 辽东学院学报(社会科学版), 2025,27(01):91-97.
- 李学勤. 《诗论》说《关雎》等七篇释义 [J]. 齐鲁学刊, 2002, (02):90-93.
- 朱渊清,廖名春. 上博馆藏战国楚竹书研究 [M]. 上海: 上海书店出版社, 2002.
- 晁福林. 上博简《甘棠》之论与召公奭史事探析——附论《尚书·召诰》的性质 [J]. 南都学坛, 2003,(05):19-25.
- 俞志慧. 国语韦昭注辨正 [M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [清] 阮元校刻. 十三经注疏（清嘉庆刊本） [M]. 北京: 中华书局, 2009.
- 许慎. 说文解字 [M]. 北京: 中华书局, 2013.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 程俊英,蒋见元. 诗经注析 [M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [清] 孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校. 礼记集解 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [清] 阮元校刻. 十三经注疏（清嘉庆刊本） [M]. 北京: 中华书局, 2009.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书（二） [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2002.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 臧男男. 《左传》所见祭祀及相关问题研究 [D]. 吉林大学, 2015.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 曾毅. 从上博简《孔子诗论·甘棠》看周代祭祀制度——兼论孔子的祭祀观 [J]. 北方论丛, 2008,(04):5-9.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- 杨伯峻译注. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2016.