

试论儒家的“天信仰”*

——古代中国最重要的“宗教权利”

乔飞

摘要 | “天”是中国古人尤其是儒家的至上神，《诗经》《尚书》等儒家典籍对此多有记述。孔子、孟子、董仲舒等历代儒家先贤，都是“天信仰”的践行者。儒家的“天信仰”也被统治者所接受，历代王朝的“祭天”大典，是儒家“天信仰”的制度化表达。儒家的“天信仰”也深深影响了百姓的生活，民间的“拜天”“敬天”，可谓儒家“天信仰”的生活化体现。儒家的“天信仰”，实为尊崇上天、循守天道之“权利”的行使和表达。这种“权利”，尽管并非“宗教自由”，然而其在传统中国一直存在，是古代中国最重要的“宗教权利”。

关键词 | 儒家；天；信仰；权利

作者简介 | 乔飞，男，河南大学法学院教授，法学博士。

Copyright © 2023 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



对超验终极实存的思考及信仰，人类有史至今从未中断。中国古代历史中，儒家对彼岸超验神灵宗教般的信仰，学界称为“儒教”。^[1]儒家崇拜多神，天神地祇、祖先亡灵以及自然神灵都是其崇拜、祭祀的对象。然而，“儒家思想的价值观念皆

由‘帝’‘天’观念演变而产生出来”^[2]，对上神“天”“天帝”的崇拜和信仰，才是儒家宗教性信仰的基石与根本。有关儒家的“天信仰”，近年来受到部分学者的关注，如谢小萌、李博从“祛魅的‘有神论’”“敬畏之心”“道德之根”“仪

*基金项目：2022年国家社科基金一般项目“儒家‘自然法’研究”（项目编号：22BFX019）。

[1] 参见何光沪：《中国文化的根与花——谈儒学的“返本”与“开新”》，载《儒教问题争论集》，宗教文化出版社2000年版，第309-310页。牟钟鉴教授用“中国宗法性传统宗教”表述儒家的宗教性信仰，认为这一宗教“以天神崇拜和祖先崇拜为核心”；参见牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上），社会科学文献出版社2003年版，序言第6页。

[2] [韩]金圣基：《易经哲学中的价值根源之奠定过程》，载《齐鲁文化研究》2009年第八辑，第161页。

式与神圣”“神道设教”等层面,对儒家敬天信仰进行了论证。^[1]曾伟、宋国强则从“‘天’的众多称号与原由”“天帝信仰催生的天帝文化”“天帝信仰的教化功能”等方面,对包括儒、道教在内的天帝信仰进行了总体梳理。^[2]蔡铁民从“孝道与天帝”“命运、算命与天命”“民间天帝信仰的实用性”等角度,论述了天帝信仰在中国民间的世俗化表现形态。^[3]这些研究难能可贵,但总体而言,成果数量偏少,尚未能就儒士、官方、民间等不同主体之儒家“天信仰”展开系统论述,更未触及这一信仰的法理属性。本文不揣浅陋,尝试就儒家的“天信仰”这一古代中国最重要的“宗教权利”作一探讨。

一、“天”是儒家的至上神,历代儒家先贤信仰“天”

“天”是中国古人尤其是儒士心中的宇宙最高主宰,儒家经典中有大量关于至上神“天”的论述。“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫。(《诗经·大雅·皇矣》)”意思是:至美至大的上帝,你的光明普照大地。你监察世间万物,观看天下四方,洞悉民众疾苦。“天工,人其代之。天叙有典,敕我五典五惇哉!天秩有礼,自我五礼有庸哉!同寅协恭,和衷哉!天命有德,五服五章哉!(《尚书·皋陶谟》)”皋陶认为,人间的规范、伦理、秩序都源于“天”,“天”是正当性的最高依据。孔子云:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。(《论语·季氏》)”在孔子心中,对上天有敬畏,而且其对“天”的敬畏优于“大人”和“圣人之言”。“获罪于天,无所祷也(《论语·八佾》)”^[4];如果得罪了上天,祷告也没用。在孔子被桓魋追杀时,对弟子说:“天

生德于予,桓魋其如予何?(《论语·述而》)”其勇气和信心就是源自对天的信仰。“孟子所说的‘天’,与周公的‘上帝’一脉相承^[4],特别强调‘天’的位格属性。孟子虽然主张‘存心’,但仍主张‘诚者,天之道也;思诚者,人之道也(《孟子·离娄上》)”,视外在之“天”为终极实存。“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心上》)”其存心养性,目的是为了侍奉上天。

汉儒董仲舒也是“天信仰”者。“天者群物之祖也(《汉书·董仲舒传》)”^[5];“天者百神之大君也,天人同类,以类合之,天人一也”。^[5]董子继承了传统的天命信仰:“今郊事天之义,此圣人故,故古之圣王,文章之最重者也,前世王莫不从重粟精奉之,以事上天,至于秦,而独阙然废之”^[6];认为古代圣王都把祭天作为最重要的事,直到秦代,这一传统才被废除。董仲舒主张恢复古代祭天的传统,因为“天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也”。^[7]天是最高、最大的神,如果不好好敬奉上天,祭祀其他神灵就没有意义。董仲舒同意孔子的信仰观,“孔子曰:‘获罪于天,无所祷也。’是其法也。故未见秦国致天福如周国也”^[7];周得福而秦短命,是因为周信仰上天而秦不侍奉上天。

宋明理学家也是“天信仰”者。二程说:“知天命,是达天理也。必受命,是得其应也。命者是天之所赋与,如命令之命。天之报应,皆如影响,得其报者是常理也;不得其报者,非常理也。然而细推之,则须有报应,但人以狭浅之见求之,便谓差互。天命不可易也,然有可易者,惟有听者能之。如修养之引年,世祚之祈天永命,常人之至于圣贤,皆此道也。”^[8]天命、报应,是“天信仰”的重要内容。陆九渊认为,“昔之圣人,小心翼翼,临

[1] 谢小萌、李博:《论儒家的敬天信仰》,载《学术交流》2020年第11期,第29-37页。

[2] 曾伟、宋国强:《天帝信仰之传播及其正名》,载《前沿》2012年第13期,第178-181页。

[3] 蔡铁民:《天帝信仰世俗化表现形态》,载1996年12月《闽台玉皇文化学术研讨会会议论文集》,第28-34页。

[4] 黄玉顺:《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,载《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2021年第5期,第54-69和159页。

[5] 《春秋繁露·郊语》,载[汉]董仲舒撰,周桂钿、张世亮译注:《春秋繁露》,中华书局2017年版,第319页。

[6] 同上注,第317页。

[7] 同上注,第319页。

[8] 《二程集·河南程氏遗书》卷十五《伊川先生语一》,载[宋]程颢、程颐著:《二程集》,中华书局2004年版,第161页。

深履冰，参前倚衡，畴昔之所以事天敬天畏天者，盖无所不用其极，而灾变之来，亦未尝不以为己之责。”^[1]古代圣人小心敬天，一旦遇到灾变，都会从自己身上找原因。这是因为，“天人之际，实相感通，虽有其数，亦有其道。昔之圣人未尝不因天变以自治。”^[2]天人之间是相通、有感应的。“洊雷震，君子以恐惧修省。君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是，所以修其身者素矣。”^[2]君子小心修身，处处为仁，就是因为“敬天”，也就是“天信仰”决定了君子的谨慎修身。

这种“天信仰”在元明清儒官心中也是一以贯之。元代吴澄论到君主权力的敬天基础：“神皇圣帝之于天也，合一而无间。后乎天而我不违天，先乎天而天不违我。凡智足以知天仁足以事天者，其出入往来，其游行宴息，未尝不与天俱也。见其日监之在兹，岂徒曰高高在上而已哉。”^[3]作为国家权力的拥有者、行使者，君主在“出入往来”“游行宴息”等生活的各个方面，都要对天有所敬畏。明代方孝孺说到：“人之有生，受命于天。动作起居，奉以周旋。苟或不敬，是慢天理。既违天常，亦紊人纪。是以圣哲，祇慎小心。事无巨细，罔有弗钦。逸欲靡存，怠肆靡作。顺天而行，俯仰无忤。纯乎天德，与圣为徒。保国抚民，可不敬夫。”^[4]人是受命于天而生在世上，每一个人都应当敬天；尤其是圣哲，凡事都当敬天，顺天而行。明末理学家陆世仪说：“能敬天，方能与天合德”，“人能有所畏，便是敬天跟脚。小人只是不畏天命，不畏天命，便无忌惮，便终身无入道之望”。^[5]陆世仪遍读四书五经，认为“古人无时无事不言天”，而且，“古

人言敬，多兼天说。如敬天之怒，敬天之威。予畏上帝，不敢不敬之类。临之以天，故人不期敬而自敬，工夫直是警策。”^[6]清代傅以渐在评注《易经》时说：“君子无时不恐惧修省，岂必灾异以儆告之。即洊雷已罔敢自怨焉。恐惧者，敬天之实心。修省者，敬天之实事。”^[7]王世禛主张：“自昔帝王敬天勤政，凡遇垂象示儆，必实修人事，以答天戒”^[8]，强调帝王敬天的重要性。理学家李光地认为：“不修德则不能敬天，不敬天则不能遏恶扬善，退小人而进君子。不遏恶扬善，退小人而进君子，而曰致治如唐虞之盛者，此后世所以日远于唐虞之治，而不可复也夫。”^[9]是否修德敬天，关系到国家的治乱兴衰，决定着王朝国运，可谓重要无比。

可见，“敬天”是儒家士人一直强调的信仰及生活方式，无论是帝王将相，还是普通百姓，敬天都是其基本权利。“对于儒家来说，无论是‘大人’还是‘圣人’，其实都仅仅是人，而不是最高的存在，他们绝非道德的最高标准——最高的标准只有一个，那就是‘天’。正因为本于‘天’，儒家的价值观念乃是客观的而非主观的，是绝对主义的而非相对主义的，是超越性的而非经验性的。儒家的这种观念，对于中国人传统道德气质的塑造来说，几乎是决定性的。”^[10]在中国古代历史中，正是对这种“天信仰”权利的行使，儒家士人才理直气壮地针砭时弊，济苍生，安黎元。

二、历代王朝的“祭天”大典，是儒家“天信仰”的制度化表达

西周时期，“敬天”就已经程式化，规范化，

[1] 《陆九渊集》卷二十三《大学春秋讲义·又十一月二十二日·大水》，载[宋]陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，中华书局2020年版，第322页。

[2] 同上注，第317页。

[3] [元]吴澄：《吴文正集》卷三十五《瑞鹤记》，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第183-184页。

[4] [明]方孝孺：《逊志斋集》卷三《九箴（有序）·敬天》，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第195页。

[5] [明]陆世仪：《思辨录辑要》卷二，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第273页。

[6] 同上注，第274页。

[7] [清]傅以渐：《易经通注》“震卦”，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第3页。

[8] [清]王世禛：《居易录》卷十四，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第276页。

[9] [清]李光地：《榕村集》卷十八《二典》，载李申：《儒教敬天说》，国家图书馆出版社2009年版，第275页。

[10] 谢小萌、李博：《论儒家的敬天信仰》，载《学术交流》2020年第11期，第29-37页。

有正规的祭天礼仪。“郊社之礼，所以事上帝也(《礼记·中庸》)”，郊祭是当时敬拜上天最常见的一种形式。西汉时，孝文帝在渭阳五帝庙祭祀至上神“太一”。^[1]汉武帝时，“罢黜百家，独尊儒术”，儒家对至上神的“天信仰”也得到重视。亳人谬忌上奏：“天神者贵太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。”^[2]汉武帝采纳了这一建议，令太祝立其祠于长安东南郊，祭祀至上神太一。许多祭祀的歌词，充满对至上神的赞美，如东汉班固祭祀上天的《郊祀灵芝歌》，“因露寝兮产灵芝，象三德兮瑞应图。延寿命兮光此都，配上帝兮象太微，参日月兮扬光辉”^[3]，都是对至上神“天”的溢美之词。^[4]

晋代，根据王肃的儒学理论，制定了较为规范的祭祀制度，确定至高神只有一位，其名字被确定为“昊天上帝”，圜丘祭祀与郊天祭祀合而为一。^[5]祭天时，祈祷歌词多为对至高上帝的赞美诗。如傅玄的《祀天地五郊夕牲歌》：“天命有晋，穆穆明明。我其夙夜，祇事上灵。常于时假，迄用其成。于荐玄牡，进夕其牲。崇德作乐，神祇是听。”^[6]一方面对天命有晋献上感恩，一方面有献上牺牲，祈求上帝垂听祈求。

唐初，房玄龄、魏征等制定了《贞观礼》，其中“吉礼”即祭祀神灵之礼约占全部礼仪制度的一半。^[7]如冬至园丘祭祀昊天上帝之礼制，有“降神”“皇帝行”“登歌、奠玉帛”“迎俎”“酌献”“送文舞、出迎武舞”“武舞”“送神”等内容。“降神”用《豫

和》：“上灵眷命兮膺会昌，盛德殷荐叶辰良。景福降兮圣德远，玄化穆兮天历长。”^[8]以赞美之词，祈祷、迎接昊天上帝降临。“迎俎”用《雍和》：“钦惟大帝，载仰皇穹。始命田烛，爰启郊宫。《云门》骇听，雷鼓鸣空。神其介祀，景祚斯融”^[8]；通过对祭祀场面的描写发出祈祷，迎接上帝接受祭拜。开元十一年，玄宗祀昊天于圜丘，其礼仪有“降神”“颂声”“迎神”“义宗孝敬皇帝室酌献”“皇帝饮福”“皇帝行”“登歌、奠玉帛”“迎俎”“皇帝酌献天神”“酌献、配座”“饮福酒”“送文舞、出迎武舞”“武舞”“礼毕，送神”“皇帝还大次”等内容。如，“皇帝饮福”的《延和》歌词是：“巍巍累圣，穆穆重光。奄有区夏，祚启隆唐。百蛮饮泽，万国来王。本枝亿载，鼎祚逾长。”^[9]祈祷的大意，是对上帝圣洁光明的赞美，以及对上帝眷顾有唐的感恩。

北宋，在都城开封祭天。^[10]建隆年间，宋太祖郊祀上帝，其礼制包括“降神”“皇帝升降”“奠玉帛”“奉俎”“酌献”“饮福”“亚献、终献”“送神”等环节。“降神”环节用《高安》：“在国南方，时维就阳。以祈帝祉，式致民康。豆筵鼎俎，金石丝簧。礼行乐奏，皇祚无疆。”^[11]以优美的歌词，向上帝祈祷民众安康、政权永固。为了“礼神报本”，至开宝年间，宋太祖又诏命著名儒臣刘温叟、李昉等人，依据唐代《开元礼》撰成《开宝通礼》200卷。^[12]《开宝通礼》沿袭唐代的上帝观：“元气广大则称昊天，据远视之苍然，则称苍天；人之所尊，莫过

[1] 《汉书》卷二十五上《郊祀志》，载[汉]班固撰：《汉书》，中华书局1962年版，第4册第1214页。

[2] 《史记》卷二十八《封禅书》，载[汉]司马迁撰：《史记》，中华书局2011年版，第2册第1284页。

[3] [明]冯惟讷：《古诗纪》卷十三，载李申主编：《献给神灵的诗歌》，国家图书馆出版社2010年版，第84页。

[4] “上帝”“天”在儒家思想中名异而实同。经学家郑玄在对《史记》作注时说：“上帝者，天之别名也，神无二主。”参见[清]皮锡瑞：《孝经郑注疏》卷下，中华书局2016年版，第72、77页。

[5] 李申：《中国儒教史》(中)，江苏人民出版社2018年版，第558页。

[6] 《晋书》卷二十二《乐上》，载[唐]房玄龄等撰：《晋书》，中华书局1974年版，第3册第680页。

[7] 李申：《中国儒教史》(中)，江苏人民出版社2018年版，第712页。

[8] 《旧唐书》卷三十《音乐三》，载[后晋]刘昉等撰：《旧唐书》，中华书局1975年版，第4册第1090页。

[9] 同上注，第1096页。

[10] 李申：《中国儒教史》(中)，江苏人民出版社2018年版，第915页。

[11] 《宋史》卷一百三十二《乐七》，载[元]脱脱等撰：《宋史》，中华书局1985年版，第10册第3067页。

[12] 李申：《中国儒教史》(中)，江苏人民出版社2018年版，第894页；牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》(下)，社会科学文献出版社2003年版，第596页。

于帝，托之于天，故称上帝。”^[1]宋真宗在《奉天庇民述》说到：“王者上承天，下佑民，俾乎无思不服，有祈必应。”可见，对至上神“天”的信仰，北宋君主一以贯之。南宋时期，宋高宗在郊祭上帝时，礼仪程序与北宋有异，其程序有“降神”“皇帝盥洗”“升坛”“上帝位奠玉币”“太祖位奠币”“皇帝还位”“捧俎”“上帝酌献”“太祖位酌献”“文舞退、武舞进”“亚、终献”“徹豆”“送神”“望燎”等。“降神”用《景安》：“惟天为大，物始攸资。恭承禋祀，以报以祈。神不可度，日监在兹。有馨明德，庶其格思。”^[2]意思是，上帝至高至大，万物依靠上帝而存在。上帝无所不知，时刻都监查人间的一切。皇帝谨慎地祈祷上帝，希望上帝知道自己的美好品德。

明代，太祖朱元璋非常相信天命，认为自己之所以能当皇帝，是因为父祖“积善余庆，以及于朕”。^[3]身为明代开国君主，朱元璋践行“敬天”理念；“所谓敬天者，不独严而有礼，当有其实。天以子民之任付于君，为君者欲求事天，必先恤民。民者，事天之实也。”^[4]朱元璋认识到，爱民、恤民是敬天的实际体现。^[5]因为“天之爱民，故立君以治之”^[6]，君主善待百姓，就是成就了上天对百姓的爱。“朕为天下主，凡吾民有不得其所者，皆朕之责”^[7]，这种强烈的责任感，是基于敬畏之心：“朕则上畏天，下畏地，中畏人。”^[8]“然所畏者天，所惧者民。苟所为有一不当，上违天意，

下失民心，驯致所极，而天怒人怨，未有不危亡者矣。”^[9]敬天与爱民，在朱元璋看来是一体二面、不可分割的。嘉靖十七年，皇帝更上皇天上帝泰号，于圜丘向上帝祈祷：“朕祗于来月朔旦，躬率臣民，上尊皇天上帝泰号。仰高玄九重，預告于诸神众祗。烦为朕运尔神化。昭尔灵显。通朕微衷于上帝。祈赐允鉴之慈，享朕钦荐之号。”其祭祀礼仪有“迎帝神”等十一个程序环节，每个环节都有颂扬上帝的“赞美诗”。^[10]

在清代，帝王延续了历代汉王朝的信天、祭天传统。《清史稿》卷六、卷七《圣祖本纪》记载，康熙皇帝遇到天旱，多次步行至天坛求雨。^[11]雍正正在经筵中评论《书经》讲义：“讲章内君以天之心为心，臣以君之心为心，朕谓君臣一德一心，人君钦崇天道，人臣寅亮天功，皆当以天之心为心也。总之，元首股肱原属一体，若云人君以天之心为心，人臣以君之心为心，是君臣之间尚有分析矣。”雍正强调“天心”的至高性，臣子之心最终不在于求合君心，而是要合于天心。君心与臣心均源于天心，均以天心为心，才能君臣一体，休戚相关。^[12]乾隆七年，为向上天求雨，确定《常雩九章》祭祀仪礼，包括“迎神”到“望燎”九个程序步骤，每个步骤都有祈祷歌词。如“望燎”《需平》：“碧蓂蓂兮，不可度思。九奏终兮，燿火暂而。神光四烛兮，休气伙颐。安匪舒兮，抑抑威仪。帝求民莫兮，日鉴在兹。锡福繁

[1] 《宋史》卷九十九《礼二》，载[元]脱脱等撰：《宋史》，中华书局1985年版，第8册第2436页。

[2] 《宋史》卷一百三十二《乐七》，载[元]脱脱等撰：《宋史》，中华书局1985年版，第10册第3071页。

[3] 《明史纪事本末》卷十四《开国规模》，载[清]谷应泰撰：《明史纪事本末》，中华书局1977年版，第197页。

[4] 《明史》卷三《太祖三》，载[清]张廷玉等撰：《明史》，中华书局1974年版，第1册第44页。

[5] 唐文基：《论朱元璋的敬天畏民和“藏富于民”思想》，载《史学月刊》1980年第2期，第41-45页。

[6] 《明太祖实录》卷二百三十二，洪武二十七年夏四月庚午，载[明]官修：《明实录》，上海书店出版社2015年版，第1册第3396页。

[7] 《明太祖实录》卷一百二十四，洪武十二年五月丁卯，载[明]官修：《明实录》，上海书店出版社2015年版，第1册第1994页。

[8] 《明太祖实录》卷八十，洪武六年三月癸卯，载[明]官修：《明实录》，上海书店出版社2015年版，第1册第1447页。

[9] 《明太祖实录》卷三十二，洪武元年秋七月己巳，载[明]官修：《明实录》，上海书店出版社2015年版，第1册第572页。

[10] 《大明会典》卷八十二，郊祀二，载[明]李东阳等撰，[明]申时行等重修：《大明会典》，广陵书社2007年版，第3册第1292页。

[11] 郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社2001年版，第294页。

[12] 冯尔康：《清代帝王敬天的政治思想浅谈》，载《清史研究》2010年第2期，第14页。

祉兮，庶征曰时。”^[1]即使在祭天礼仪的最后，皇帝还恳请上天监察自己心怀百姓疾苦，祈求给大清降下福祉。

三、民间百姓的“拜天”“祭天”，是儒家“天信仰”的生活化体现

历史中的“绝地天通”，并未剥夺百姓敬拜上天的权利，而是仅仅对敬拜做出规范而已，目的是让人更好地信奉上天。一方面，历代王朝都制度性地祭祀上天；另一方面，中国民间社会对天帝的信仰也一直没有中断。虽然对“天”的称呼有“老天”“苍天”“天公”“老天爷”“天老爷”等不同，但民众只奉“天”为至高的神灵，认为佛、道等界诸神灵全部都归于天帝属下，受其管辖、统御。^[2]

从现存的典籍来看，周代对至高主宰“天”的信仰，在百姓生活中已经非常普遍。《诗经·小雅》的诗篇立足于社会现实生活，呈现了周人的精神风貌，周人的信仰世界也得到呈现。如“民莫不穀，我独于罹。何辜于天，我罪伊何。（《诗经·小雅·小弁》）”这是面对厄运时“忏悔”反省：所有人都有好运，唯独自己遭遇患难，不知道什么地方得罪了上天？自己的过错到底在哪里？又如，“悠悠昊天，曰父母且。无罪无辜，乱如此幪。昊天已威，予慎无罹。昊天泰幪，予慎无辜。（《诗经·小雅·巧言》）”这是向上天“申诉”的诗句：高远的苍天，如同人之父母。没有罪过，竟遇大祸。上天虽已发威，但我确实没过错。恳请上天监察，因为自己确实是无辜。

汉代几乎将先秦的宗教祭祀都完整地保存下来，宗教形态主要是“巫教”即古代以自然崇拜为

基础的传统宗教。^[3]刘邦入关后下诏：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”^[4]汉朝建立后，又在“长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属。”^[5]官方对先秦宗教采取了尊重甚至扶持的政策，民间的“天信仰”自然得以保存和延续。汉代的“巫”非常活跃，原本由“祝”进行的祭祀上帝、山川百神的工作都由“巫”来承担。巫术的内容，包括祭祀天神地祇、请神驱疾、求晴祈雨等，^[6]“天信仰”是民间宗教的重要内容。

唐代，由于李姓王朝对老子的推崇，道教成为皇家宗教而兴盛起来。“玉皇”本为“玉清”右方的第十二位尊神，但是随着道教在民间的发展，传统民间的具有“生活儒学”性质的天帝信仰与道教的玉帝玉皇信仰逐步融合。玄宗在撰写《月令注释》时，把正月初九正式定为“玉皇大帝圣诞”，进一步推动了“玉帝”信仰的发展，^[7]“玉皇”“玉帝”渐渐成为人们日常生活中的最高信仰对象。玄宗时的雕塑家杨惠之，还制作了京兆长乐乡太华观玉皇大帝像。^[8]从此，民间对原本“至圣无形”的上天的信仰，增加了“偶像崇拜”的信仰形式。不过，“真正将玉帝捧上众神之主宝座的，是宋代的统治者”^[7]。大中祥符八年（1015年），宋真宗上玉皇大帝圣号“太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”；政和六年（1116年），“道君皇帝”宋徽宗又给玉帝上尊号“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。^[9]至此，对“玉皇大帝”的崇拜与国家最高祀典对“昊天上帝”的崇拜合而为一。^[10]上行下效，“自宋以降，全国各地的玉皇宫、玉皇殿神龛中必有端坐一尊泥塑

[1] 《清史稿》卷九十六《乐三》，载[清]赵尔巽等撰：《清史稿》，中华书局2020年版，第3册第2029页。

[2] 曾伟、宋国强：《天帝信仰之传播及其正名》，载《前沿》2012年第13期，第178-181页。

[3] 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（上），社会科学文献出版社2003年版，第223页。

[4] 《汉书》卷二十五上《郊祀志》，载[汉]班固撰：《汉书》，中华书局1962年版，第4册第1210页。

[5] 《史记》卷二十八《封禅书》，载[汉]司马迁撰：《史记》，中华书局2011年版，第2册第1278页。

[6] 郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社2001年版，第158-159页。

[7] 田耘：《玉皇大帝的由来》，载《世界宗教文化》1998年第3期，第41-43页。

[8] 梁思成《中国雕塑史》，转引自曾伟、宋国强：《天帝信仰之传播及其正名》，载《前沿》2012年第13期，第178-181页。

[9] 《宋史》卷一百零四《礼七》，载[元]脱脱等撰：《宋史》，中华书局1985年版，第8册第2543页。

[10] 王玲：《玉皇信仰的文化解读》，载《中国宗教》2013年第4期，第54-55页。

或木雕的玉皇大帝神像。”^[1]然而，诚如学者所言，玉皇地位的空前提高、并最终成为最高神，“并不是出于道教的原因，而是因为儒学的兴盛。”^[2]从政治层面来说，玉皇成为民间的至高神，是统治者推波助澜的结果；但从思想文化层面而言，则是儒家思想对民众具有决定性影响的结果。儒家一直主张至高神“天信仰”；由于至高之神“天”在民间逐步成为“玉皇”，于是玉皇信仰逐渐成为民间“天信仰”的形态。

明代中叶，统治者对道教更加尊崇，但视“玉皇”为儒家之“天”。明宪宗成化十二年，“皇上推广敬天之心，又于宫北建祠，奉祀玉皇，取郊祀所用祭服、祭器、乐舞之具”^[3]；明世宗嘉靖二十一年四月，“于西苑建大高玄殿，奉事上玄（玉皇）……谕礼部曰‘朕恭建大高玄殿，本朕祇天礼神，为民求福，一念之诚也。’”^[4]这些国家最高层的敬拜，都是把玉皇作为至高神“天”进行祭祀崇奉。^[1]长期的崇道政策，使得道教宫观寺庙遍布全国，其中几乎都供奉玉帝神像供人膜拜。“天”以“玉皇大帝”的形式，成为民间百姓信仰中的最高神。普通百姓的玉皇崇拜，实质是儒家“天信仰”的道教表现形式。于是，儒家文化中的“天信仰”，以“偶像崇拜”的形式，在中国民间经久不衰。

需要指出的是，对至高主宰“天”的信仰，除了上述“偶像崇拜”的形式外，中国民间社会也始终延续着“至圣无形”“至圣无像”的敬天方式。如人们在生活中设立“天地君亲师”排位进行焚香祭拜，民间宗教乃至秘密会党中有“祭天”规则，在遇到天

灾无助时，也会拜天求助。^[5]基层官员没有国家祀典那种祭天的权利，但在遇到自然灾害时，也会拜天祈天，成为基层社会“天信仰”的有力践行者。一些地方县志对此有所记载：如明朝嘉靖二十五年（1546年）同安知县王仲玉“下车值大旱，祈雨辄应”；万历二十二年（1594年）同安知县曾如海“遇旱步赤日，拜泥涂中，为民请命”；清代康熙年间，知县杨芳声“下车值天旱，苗槁，芳声跌足祷乞，甘霖立沛。”^[6]

在百姓的日常生活中，“敬天”已经成为人人遵守的习俗。如正月初一“敬天公”，初一、十五点“天灯”，结婚“上头”拜天，五谷丰收“谢天地”等。“廿五日，俗谓天神下降，监察一家善恶，设香案于神前。”^[7]“初九日，设香案，向户外祀之，爆竹之声达旦，名曰祭天。”^[8]在福建泉州，结婚民俗有“拜天公”；婚礼之日，新郎家要在厅堂屋檐下搭“天坛”，新娘迎娶到夫家后，新婚夫妇的首礼，就是要同拜于“天坛”下，面向天井空中行三跪九叩礼。家庭祭天则有“烧天金”，即“祈年拜天”。祭拜的时间是每年正月初一日子时；祭拜的香案设置地点是自家厅堂前；祭拜的对象“至圣无像”，香案面向天井的空中。祭拜很庄严，祭拜者要先斋戒沐浴，穿洁净衣服，外加礼服，祭拜的供品也丝毫不得染污。^[9]这类朴素的“天信仰”，并非局部现象。诚如学者研究发现，“祭天一向是皇帝的特权，但敬天却是广大民众的普遍信仰，由敬而拜，在所难免。所以民间有焚香拜天以求福消灾的风气，只是不能举行高级别的祀天大典而已。晚清以来，民间祭天之风日盛，官方不加禁止。”^[10]

[1] 陈元煦：《玉皇大帝的由来及其信俗发展的原因》，载1996年12月《闽台玉皇文化学术研讨会会议论文集》，第21-27页。

[2] 段海宝、窦海宁、端文、宋林、海琴：《玉皇大帝是怎样成为至尊之神的》，载《中国民族报》2005年2月18日第3版。

[3] 《明宪宗实录》卷一百五十六，成化十二年八月辛未。

[4] 《明世宗实录》卷二百六十，嘉靖二十一年四月辛亥。

[5] 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（下），社会科学文献出版社2003年版，第959页。

[6] 福建《同安县志》卷三十五“循吏”；转引自颜立水：《从“祈雨”看古代官员的“敬天”思想》，载1996年12月《闽台玉皇文化学术研讨会会议论文集》，第165-168页。

[7] 颜立水：《从“祈雨”看古代官员的“敬天”思想》，载1996年12月《闽台玉皇文化学术研讨会会议论文集》，第165-168页。

[8] 朱天顺：《闽台民间天公信仰》，载《台湾研究集刊》1993年第1期，第60页。

[9] 陈垂成：《玉皇信仰与源流及其表现》，载1996年12月《闽台玉皇文化学术研讨会会议论文集》，第44-50页。

[10] 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（下），社会科学文献出版社2003年版，第958-959页。

这种“至圣无形”的“信天”方式，民众甚至可以随时随地朝天跪拜或作揖，或在家中天井前的天帝炉里插上一炷香向天帝许愿或祈求护佑。^[1] 儒家的至上神“天信仰”，在中国民间社会，已经进入了百姓的日常生活，成为人们理所当然享有的“信仰权利”。

四、结语

儒家先哲很早就认识到信仰上天、敬拜上天之重要；“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。（《周易·观卦·彖传》）”，“圣人”是对上把握天道、对下教化民众的枢纽，也是联系上天与民众的中保。同时，信仰“神道”并学习由神道而来的“教”，也是每个人拥有的自然权利。“权利”是法学理论的重要范畴，分别有“资格说”“自由说”“意志论”“利益说”等不同理论学说，但稽诸历史与生活实践，其最核心的本质，是人对物质或精神等利益的欲求或诉求，是人性的自然体现，具有“应当”和“可以”的本质属性。^[2] “宗教权利”是人信仰、崇拜超自然神灵的权利，是人类所有自然权利中最重要的一种权利。^[3] 在西方历史上，基督教的“上帝信仰”是“宗教权利”的主要形态；在中国历史上，儒家的“天信仰”可谓“宗教权利”

的重要体现。前者是西方社会道德和政治思想的根基，而后者可谓传统中国道德与政治哲学的基石。尽管作为法学概念的“权利”是西方舶来品，但“权利”所表达的对物质或精神等利益的欲求或诉求，在中国传统文化中大量存在。儒家文化作为中国传统文化的主体，就蕴涵“宗教权利”。与自然崇拜、众多的神灵崇拜相比，儒家的“天信仰”就是其中最重要的“宗教权利”。不仅儒家士人行使这一权利，民间百姓也都以各自的方式享有、行使这一权利。历代帝王的祭天大典，相对于臣民而言是行使最高祭祀权的“宗教权力”，但同时，又是其信仰上天“宗教权利”的践行。“天降下民，作之君，作之师”^[4]，“天子作民父母，为天下王（《尚书·洪范》）”；通过具有“君”“亲”“师”三位一体身份的君主“祭天”大典，也向天下臣民昭示：“天”是至上神，是帝王、臣子、士人、百姓等所有人都“应当”信仰和“可以”信仰的。在古代中国，这种信仰权利可以内在地行使，也可以外在地行使；既可以个人性行使，又可以集体化行使；既有公开行使的方式，又有秘密行使的方式。因此，儒家的“天信仰”，实为尊崇上天、循守天道之“权利”的行使和表达。这种权利，尽管并非现代社会的“宗教自由”，然而其在传统中国一直存在，是一种前现代社会的“宗教权利”。

[1] 曾伟、宋国强：《天帝信仰之传播及其正名》，载《前沿》2012年第13期，第178-181页。

[2] 郭道晖：《法理学精义》，湖南人民出版社2005年版，第88页。

[3] [美]约翰·维特：《权利的变革：早期加尔文教中的法律、宗教和人权》，苗文龙、袁瑜琤、刘莉译，中国法制出版社2011年版，第151页。

[4] 《孟子·梁惠王下》引《尚书·大誓》，杨伯峻译注：《孟子译注》，中华书局2016年版，第33页。