

“绝地天通”政策的人文解释空间

卢国龙

“绝地天通”是上古时针对“民神杂糅”宗教状态的一项禁令，但经过历代学者的解释，演变成以人文理性精神对待宗教的意识形态传统，本文旨在揭示这一传统的一个侧面。

关键词：民神杂糅 绝地天通 人文理性

作者：卢国龙，1959年生，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

“绝地天通”最早流传于中国口述历史时，是一道有关宗教活动的禁令，意即禁断地面的人以宗教意识或方式直通天上的神。因为颁行这项禁令的，是被奉为圣哲先王的颡顓和唐尧，而最早载述禁令的是经典《尚书》，所以通过代有其人的注疏解释，使这项禁令成为一种意识形态传统，对于中国历史进程中的宗教政策，具有文化纲领性的指导意义，可以跨越改朝换代的历史轮回，成为政治文化一以贯之的主流意识形态。从中华文明滥觞时期的“绝地天通”到当代的唯物主义无神论，从《尚书》《国语》关于“绝地天通”的解释到当代的人文理性阐发，透过历史帷幔若隐若现的，其实是同一个身影。

逻辑上说，既然“绝地天通”，必然出现两种情形，要么在政治和法律的层面，彻底剥夺宗教的生存和发展空间；要么宗教为了自身的生存和发展，以强烈的护教态度与政治意识形态的禁教企图相抗争，护教与禁教因此陷入剧烈的冲突。但事实上，这两种情形在中国都不曾出现。宗教在中国所遭遇的艰难困顿，既不比在其他文明体中所遭遇的更多更强烈，禁教与护教的冲突，也从来不是影响社会秩序的大问题。这种现象在中国持续了几千年，历史性地昭示出宗教与世俗温和相处的“中国道路”。在同类问题引发广泛焦虑的当代，探寻这条“中国道路”形成的所以然之故，或许是有启示意义的。

概况言之，“绝地天通”作为一项阻止宗教在民间自然发展的禁令，是清晰、明确的，并不含糊暧昧。禁令之所以既未造成宗教与政治意识形态的剧烈对抗，也未导致宗教在中国的消亡，根本原因在于它是经由历代学者的解释才成为意识形态传统的，而学者解释的主导方向，是人文理性化。换言之，“绝地天通”从一项特殊的禁令到具有历史意义的意识形态传统，经过了历代学者的人文理性化重塑。这样的人文理性化，就是温和解决宗教问题的“中国道路”。

—

在上古史研究领域，关于“绝地天通”的事件真相、来龙去脉，许多学者都进行过卓有成效的研究。笔者在上古史领域是外行，本文论旨也并非以特定的“绝地天通”事件为对象，而是探寻围绕“绝地天通”所形成的解释学传统，所以撇开具体的历史研究不谈，仅就常见的文献记载探寻其意义。

见存文献最早记载“绝地天通”的，当然是《尚书·吕刑》。《吕刑》记载事件的文字很短，而且是追述。这样的追述究竟有无历史依据，站在本文的立场上可以不烦妄测，但结合《吕刑》的宗旨及前后文，可以确信“绝地天通”最初就是被作为一项法律基础予以叙述的。

皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。

《吕刑》是周穆王时的法律文件，“绝地天通”出现在这份文件中，不是作为法律条款之一，而是作为立法的法源根据。《吕刑》援引唐尧立法的大意说，自从蚩尤作乱之后，三苗之民，风气大坏，以至统治者专靠“五虐之刑”胁迫民众，民众则欺罔成风，于是人人都有无助之时、无辜之事要向上帝祷告。而上帝所闻知的，不是馨香的德政，只是腥臭的刑戮。正是针对这种状况，唐尧立法“绝地天通”，让天神不再染指人间的琐事，人间也不再烦渎天听。

《吕刑》的行文，自苗民失德、唐尧立法娓娓道来，直说到当下的刑赎法度，以表明当下的法度继承着唐尧立法的政治传统。而唐尧立法，始于“绝地天通”，这为下文的“尔尚敬逆天命，以奉我一人”，奠定了法源基础。唯其“绝地天通”，世俗的精神权威可以取代天神的权威，立法才是可能并且有效的，否则，家为巫史，人人都按照自己所接受的天意行事，所谓王权法度也就形同虚设；也唯其法度来源于唐尧，所以合理性是不证自明的，其前景有唐尧政治作先例，是可以预期的。

从《尚书·吕刑》的叙述来看，“绝地天通”一开始就具有政治敏感性，是世俗立法的法理前提。但是，既已“绝地天通”之后，又会出现一些看起来很简单的问题。如果“绝地天通”是一个截断众流的宗教整顿法案，一刀切断天神与所有人的信仰联系，其中包括君王，那么君权的来源又是什么呢？现实的实力是权力的真实来源，但这个来源在道义上需要掩饰；道德感召也可能是权力的真实来源，但很不稳固；君权所具有的垄断、绝对等特质，注定只能出自神授。另一方面，如果“绝地天通”只是维护君王对天神信仰的垄断，阻遏其他人与天神相亲近，那么，天下人既然已经不能再亲近这个天神了，又怎么能接受天神作为君权的根据和来源呢？

显而易见，问题虽然简单，但需要得到解释，亦即“绝地天通”的法令需要解释，否则，这项法令会成为鲁莽灭裂的典型案列，从而遭到质疑^①。而且，有价值的解释既不能是司法性的，也不能是神学性的，而只能是人文理性的。因为司法解释不能回答法理前提层面的问题，神学解释只会诱发诸神之争，只有人文理性的解释在君权时代具有宪法解释的意义。

《国语·楚语》记录了人文理性化的第一次解释。

昭王问于观射父曰：《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？

对曰：非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之。在男曰觐，在女曰巫，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神祇，氏姓之所出，而心率旧典者，为之宗。于是乎有天地神民类物之官，谓之五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，祸灾不

① 《庄子·齐物论》：“昔者尧问于舜曰：我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然，其故何也？舜曰：夫三子者，犹存乎蓬艾之间，若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎？”尧舜伐三苗而绝地天通，难免要接受这样的诘问。

至，求用不匮。

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。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。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。

其后三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之，以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也。当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰重实上天，黎实下地。遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变，何比之有？

楚昭王的问题很幼稚，他想听神话，以满足好奇和升天的幻想。这类神话，也是对“绝地天通”的一种解释。据三国时韦昭的《国语注》，所谓“上天”“下地”，是说“重能举上天，黎能抑下地，令相远，故不复通也。”^①这是神话，而且与盘古神话有些类似，用来解释“绝地天通”，既消解了颛顼、唐尧试图建构统一的政治秩序所必然导致的理性紧张，也妨碍了“绝地天通”向人文理性化方向的发展，所以观射父揭露说，神话是由重、黎的后代编造的，他们在周宣王时丧失了先辈的职位和职责，于是拿祖先之名来造神，自立声威。

杜绝神话附会，只是走向人文理性的一个方面。另一方面，尽管楚昭王的问题是由《尚书·吕刑》引出来的，但观射父并不局限于《吕刑》旧义来回答，这一点，南宋人金履祥已经发现了，“夫《吕刑》之书，为训刑者也，则推所以立刑之由；《楚语》观射父，为‘绝地天通’而言也，则推巫鬼之由。”并且强调说，“《吕刑》、《楚语》所指不同，学者多合而言之，其失久矣。”^②意即《吕刑》讲法律，观射父讲宗教，立意是有差别的。但长期以来，经学家都援引《楚语》解注《吕刑》，将二者混为一谈，就失其义旨了。

站在本文的角度看，以《楚语》解《吕刑》，因而忽略“绝地天通”所具有的法源根据的意义，固然是一种“失”；反过来，忽略“绝地天通”在《楚语》中所具有的人文理性意义，同样也是一种“失”；而忽略二者在思想上的内在逻辑关联，则“失”莫大焉。因为在人类文明发展中，宗教与政治是自然而然地纠缠在一起的，政治为宗教模式提供合法性保护，也因此向宗教提出特定的模式限制和要求；宗教则为政治模式提供合理解释，也因此对政治模式做出导向性的批判。二者关系错综复杂，既在抽象原则上相互需要，又在运作模式上彼此排斥；既在功能设计上相互补充，又在发挥作用时彼此竞争，而且随着势力的消长，随时都会爆发吞并对方的冲动。世界历史上许多政教合一体制，其实就是宗教吞并政治或政治吞并宗教的结果。而中国历史上只有政治的相对强势，未形成政教合一体制，根源就在于有一种人文理性从中发挥杠杆作用。

就观射父对于“绝地天通”的解释而言，人文理性主要表现在三个方面。

首先是历史意识。本文将历史意识看作人文理性的基础，没有这种意识，可以是科学理性的，但不是人文的；也可以是诗意而人文的，但不是理性的。当然，在中国史官文化的背景下，讲道理从追根溯源开始，其实是绝大多数学者共同的习惯，也正由于这个缘故，中国的人文理性格外发达。观射父值得关注的特别之处，在于他不仅仅追本溯源，将“绝地天通”这样一个历史事件认真当作历史故事来讲，而且试图进行历史经验的总结：颛顼时，九黎乱德，家为巫史，民神同位，于是颛顼“绝地天通”；唐尧时，三苗重蹈覆辙，唐尧因之“绝地天通”；此后历夏、商而至于周，重、黎的后代始终守护着相同的职责，辨别天和地、人和神的位次秩序，也就是不断地维持着“绝地天通”的文化格局。通过这样的总结我们可以发现，与其说“绝地天通”是一次

① 《国语》下册第564页，上海古籍出版社1973年版。

② 《资治通鉴前编》卷1。

历史事件，毋宁说是一种历史方向、历史的理势，超越特定的朝代，因而也超越政策、法令的特定层面，上升为一以贯之的文化之道。从颛顼到商周，经历的年代不知其几，经历的王权更迭、治乱循环也不知其几，“绝地天通”却保持着延续性。毫无疑问，能够跨越漫长的历史始终保持其延续性的，不会是一项政策，更不会是一项法令，只能是升华为意识形态传统的文化。

其次是文化意识。讲“绝地天通”这样一个敏感的话题，许多人的情绪和立场都容易落向一偏，当代一些学者谈及这个话题时愤恨地称之为东方专制主义的历史根源，就充分证明了这一点。而观射父的姿态要从容得多，他既不站在“民神杂糅”的一边，事实上也并不站在“绝地天通”的一边，因为从他的叙述来看，“绝地天通”并不是个完美的善法，其合理性和必要性，在于对治“民神杂糅”之积弊，是相互对峙的一方，充其量也只是达到所谓“古者民神不杂”的手段。而所谓“古者”云云，才是论述者心目中的理想境界。

关于“古者民神不杂”一节，余敦康先生曾做过分析，认为是“托古改制的解释”，而历史实际与其描述不同，“民神不杂”的情况出现在颛顼改革之后，“特别是关于巫、觋、祝、宗的专业神职人员的设置，以及关于天、地、神、民、类物五官的组织和制度建构，是以西周高度成熟的宗教文化体系和王官之学为蓝本的^①”。此说自可署为不刊之论，所谓“古者”可以确信是未来时，而非过去时。至于说到以周制为蓝本，并不排除观射父从中与取与舍，因为包括神职、仪式在内的周制，比巫觋祝宗的“设置”要复杂许多。更重要的是，观射父议论的重心，似乎并不在于设置四项神职，而在于对神职人员的素质、文化素养提出要求。尽管这个要求存在陈义太高之类的问题，以至看上去巫觋像哲学家而祝宗至少是教授，但毋庸置疑的是，提出这个要求的基本立场洋溢着文化意识，巫觋祝宗本身就是文化的凝聚，引导着人文化成的方向，既不同于宗教的以神秘烘托神圣，也不同于政治的以权力安排秩序。

最后是理性精神。可以从两方面来看，一是观射父认为巫觋祝宗之事的功功能，在于“民是以能有忠信，神是以能有明德”。前者也就是道德培育，后者即所谓聪明正直之谓神，神被奉为公正不阿、明辨是非的价值象征。这样的定位所反映出来的，无疑是人文理性精神，与自诩能拯救人类灵魂、教人往生天堂的宗教，形成鲜明对照。另一方面是对巫觋祝宗之事做出高度凝练的概括。巫觋祝宗之事也即宗教，作为一种社会现象是纷繁复杂的，以至现代的专业学者，每苦于说不出一个完整的宗教定义来。在结构上，多神教比一神教复杂，先秦时与宗法制度、社会礼仪、政治模式结合在一起的中国宗教，尤其复杂。而观射父对于中国宗教的概括，实际上就只有两大要素，即信仰和仪式。信仰产生的基础，是巫觋专精纯一的宗教体验，从巫觋“精爽不携贰”等叙述来看，所谓神其实是妙万物而为言者，是由原始的抽象思维所发现的；仪式则由祝宗制定并且主持，表达“敬恭明神”也就是对神明的敬畏。这样的概括，可以说具有道家秉本执要式的理性精神，对于当代的宗教学似乎也有启示意义。因为站在人文理性的立场上看，所谓宗教大抵就不外乎信仰和仪式两大要素，信仰的基础在于体验，从认识发生的角度说具有直观抽象的特性，也因其抽象而具有普世性；仪式用来“表达”，所以从形式到内容都必然具有其历史文化特性，是“心率旧典”的礼仪性规范。至于教义，其实是信仰的延伸，而教团组织则是仪式的社会化拓展。反过来说，脱离了体验的信仰、没有历史文化内涵的仪式，很可能是被传输的无源之水、无本之木，而与宗教仪式的文化内涵愈行愈远的教团组织，本质上就是一具失去了灵魂的躯壳，因其内中无主而成为宗教产生社会副作用的根由。

由此看来，经过观射父解释的“绝地天通”，不再是禁断“民神杂糅”的刚性法令，而是站在人文理性立场上对于宗教的审视和引导。尽管对于当代某些自许为代表宗教立场的人来说，这种审视和引导的正当性很值得怀疑，他们相信对于某种宗教的价值评估，可以由该宗教的内在体

① 《宗教·哲学·伦理》，中国社会科学出版社2005年版，第12页。

系来提供,所以在面对宗教的社会控制问题时,习惯强调信仰是个人私事;在参与公共秩序的建构时,又习惯强调宗教是群体意愿,这种动若环中的魔术逻辑,可以保障其道理应变不穷。但从二千多年的历史来看,接受人文理性的审视和引导,是宗教在中国发展的人间正道。

二

观射父的活动年代大约与孔子同时,是春秋时楚国的大夫,不属儒家,只是自然而然地站在人文理性的立场上,所以议论常与儒家相吻合。后来的儒家,所坚持的人文理性传统与观射父一致,但宗教的基本格局变了,存在的问题变了,解释“绝地天通”的思路和语言自然也跟着发生变化。

就宗教本身而言,春秋战国以后最大的变局,是道教兴起、佛教传入。尽管道教、佛教徒安于棲隐遁世的个人生活,并不急切地扩大其世俗影响,对于礼乐教化因此不构成直观的冲击,但二教所宣称的仙界和佛国,相对于儒家所主持的礼乐教化之现实社会,显然又是价值观上的离异者,如果放任其说往而不返,社会的和文化的认同就很难凝聚起来。更为严重的是,自从“遭秦变故”之后,原本作为礼乐教化之最高代表的帝王,发生了信仰动摇。以秦皇、汉武为始作俑者,许多帝王都沉湎于神佛之说,并且调动各方面的政治资源为实现其信仰服务,现实政治则任法以为实,于是就出现欧阳修所批判的状态,“治出于二,而礼乐为虚名^①”。这意味着从帝王的私人信仰到公共政治,礼乐教化的信仰体系都遭遇佛道教的侵蚀,儒家学者因此“常怀千岁忧”,总有一种关于社会信仰的忧患意识,即如明代人王樵所说,“常道之在天下,虽根于人心不可泯灭,然非有世道之责者时有以提撕辅助之,则亦易为邪说暴行所晦蚀而不明,充塞而不行也^②”。所谓“有世道之责者”,明确地说也就是自觉承担社会文化责任的儒者。儒者辅助现实生活之“常道”的方式,既有向上一路的提升,也有攘斥“异端”的撕煎打吵。就站在人文理性的立场上解释“绝地天通”而言,厮打“异端”的首要之义,就是对在上位者的信仰迷惘展开批判,从而“革君心之非”,重新树立礼乐教化、日用伦常的生活价值。许多儒者对于邪僻之教、淫祠巫术的严厉抨击,真实用意大抵都在这里。

如明朝以耿直著称的大臣邱浚,就将神巫泛滥的现象归因于君主之“惑乱”,直言不讳地说,“国将兴听于民,国将亡听于神。是以神怪之兴,皆于衰乱之世。然必在上之人有以惑乱其心,而兴非鬼之祭,以求无望之福,然后下之人从而应之。”在上之人的“惑”,有被动与主动的差别。被动者听信天堂、净土之说,受一己私欲所愚的形迹很明显;主动者造神以立威,借神道以愚人的意图颇隐晦;但结果都一样,“皆是假神以作乱也”,以神学或巫术扰乱了正常生活秩序。正因为“惑乱”是上行下效的,影响整个社会风气,所以邱浚建议,“绝在地之民,使人不得以妖术以格夫在天之神;绝在天之神,使人不得假其名字以降于在地之民,是则所谓‘绝地天通,罔有降格’者也。臣请于凡天下神祀,非夫经典所载,及祖宗以来著在祀典者,一切革除^③”。这个有关宗教政策的建议,以当代眼目看显然矫枉过正,过于严厉了,但就其初衷而言,却是“革君心之非”,以澄清政治混乱的根源。

像邱浚这样极言神巫泛滥之弊的士大夫,在中国历史上不乏其人。如北宋范祖禹,就将神人杂糅的现象称之为“诬天罔民”^④。所谓“诬天”,意味着其信仰是荒诞的;所谓“罔民”,意味

① 《新唐书·礼乐志第一》。

② 《尚书日记》卷16,《四库全书》经部。

③ 《大学衍义补》卷54,《四库全书》子部儒家类。

④ 《唐鑑》卷11。

着其社会影响是由欺骗而产生的。批判可谓激烈。

但在更多的儒者看来，单做这样的批判，还不足以陪护日用常道，激烈批判的合理性，在于而且仅仅在于“革君心之非”，若针对一般信众而言，则显然缺乏同情的理解，现实理性的一面压倒了人文关怀的一面，本质上就只是与“异端”信仰互争一日之短长。其结果，非但不能破解“异端”信仰的迷局，还会开启新的争端。如清初人刁包说，“以鬼神为有者，谈玄说怪，既诞妄而不可信；以鬼神为无者，直欲一笔勾倒，反滋世人之疑^①”。无神论“一笔勾倒”式的批判之所以不能破解信仰迷局，反而滋长疑惑，是因为无神论的判断着眼于事实的真实，而信仰者着眼于“信仰的真实”，二者既不在同一个思想层面，也没有相互理解的意愿，就很难构成理解与被理解、说服与被说服的互动，更难以达成思想共识。

摆脱无神与有神的对峙，正如摆脱“绝地天通”与“民神杂糅”的对峙一样，出路在人文理性。而站在人文理性的立场上看待秦汉以后的宗教现象，许多儒家学者都将宗教问题看成广义的政治问题，亦即社会建设和管理问题，所谓“绝地天通”，也因此被解释为推动社会建设和管理向人文理性化方向发展的一个标志。

南宋吕祖谦的一段带有评论性质的《尚书》注解，可以作为标志之一。“治世公道昭明，为善得福，为恶得祸，民晓然知其所由，不求之渺茫冥昧之间。当蚩尤、三苗之昏虐，民之得罪者莫知其端，无所控诉，相与听于神，祭非其鬼。天地人神之典，杂揉渎乱，此妖诞之所以兴，人心之所以不正也。在舜当务之急，莫先于正人心，首命重、黎修明祀典，天子然后祭天地，诸侯然后祭山川，高卑上下，各有分限，绝不相通。煮蒿妖诞之说，举皆屏息。然此非专重、黎之力，亦朝之群后及在下之众臣，精白一心，辅助常道，卒善而得福，恶而得祸，虽鰥寡之微，亦无敢盖蔽而不得自伸者。民心坦然无疑，不复求之于神。此重、黎之所以得举其职也^②”。这段评论，未必如何地精彩绝伦，但反映出站在人文理性立场上的基本观点，所以被广泛引述。按照吕氏的见解，治世与乱世的最根本区别，不在于繁华的表面，而在于“公道”是否彰显。如果“公道”昭昭，做好事注定获得幸福，做坏事必然受到惩罚，社会的是非观、价值观是清晰的，在现实生活中可以应验，“民心坦然无疑”，人们的精神需求则可以通过“修明祀典”的信仰体系获得满足，信仰体系与现实生活相辅相成，构成统一的文明体系，那么，人们就没有必要向冥昧难求的鬼神乞怜，信仰世界就可以摆脱“杂揉渎乱”的局面。而要实现这个目标，单靠“绝地天通”的一纸命令是不行的，必须有群臣的同心协力，“辅助常道”。也唯其如此，重、黎“绝地天通”的任务才可能完成，否则就只是一句空话。这层意思，宋以后的注家反复强调，如宋元之际的陈栎说，“使人心未知显明之理，未顺彝常之经，则必惑于冥昧，挠于怪异。重、黎虽禁绝之，未易行也^③”。“绝地天通”作为一项单纯的禁教法令之所以行不通，根本原因就在于“公道”未彰则生民无从自解其倒悬。而彰显“公道”，是一个有关社会建设和管理的广义的政治问题。

将宗教信仰问题理解为广义的政治问题，是否意味着政治可以取代宗教成为全民的共同信仰，而宗教只是政治的附赘悬疣？是否意味着儒家的思想倾向就在于强化政治、淡化信仰，从而与民神杂糅的宗教相区别？在当代许多学者都不愿儒家与宗教发生粘连的语境下，这样的推测或许更容易被接受，但不一定符合历史的真实。从历代儒者围绕“绝地天通”的解释来看，主流倾向并非借助经典的权威排斥宗教甚至以政治取缔宗教，而是根据人文理性传统复归或者说重新铸造三代宗教。

① 《易酌》卷11，《四库全书》经部易类。《四库提要》：“其著书一本于义理，惟以明道为主，绝不为程试之计。是书推阐易理，亦大抵明白正大，足以羽翼程朱。于宋学之中，实深有所得。”

② 《增修东莱书说》卷34，《四库全书》经部。

③ 《书集传纂疏》卷6，《四库全书》经部。

毋庸讳言,儒者注解“绝地天通”,面临着一个解释学上的难题,即经典上明白无误地写着禁绝天人相通,而儒者根本就不能放弃对于天的信仰。从孔子“知天命”,到《周易》“推天道以明人事”,再到董仲舒说“道之大原出于天”,天不仅是儒家学说的形上依据,同时也是儒家学者的信仰依据。也许正因为自身的信仰与经典上的文字片段相冲突,所以有些思想敏锐的儒者在解读《尚书》时,干脆就撇开这个片段不谈。例如王夫之,著有《尚书稗疏》和《尚书引义》,对于《尚书》中政治经验、文化建构的总结,常有精微独到之处,却只字不提“绝地天通”。这种付诸阙如的做法,或许可以称之为省略,绝不会是疏略。明代的陈第,学术宗承汉代的经学章句,思想则未及王夫之敏锐且博大精深,但在解读《尚书》时,也意识到“绝地天通”是一个关涉“拨乱致治之大体^①”的议题,非同小可。这样重大的议题不见王夫之做出只言片语的评论,我们相信原由在于他意识到了上述解释学难题。

而思想顾虑少些、敢于享受思想自由和语言快乐的儒者,则禁不住要与经典唱些反调,苏轼便是其中一例。苏轼在其经学名著《书传》中说,“天人有相通之道,若显然而通之,以交于天地鬼神之间,则家为巫史矣。故尧命重、黎绝地天通。惟达者为能默然而心通也,谓之阴鹭。君子而不通天道,则无以助民而合其居矣^②”。所谓“显然而通之”,也就是扶乩降鸾萨满巫术之类,对于这样的天人相通,苏轼固然要像经典垂训的那样表示反对,但他同时又坚持另一种天人相通,即默然而心通的所谓“阴鹭”。当苏轼强调说没有这样的相通便无以为君子时,我们不难发现,他与那些以信仰归属确认身份归属的宗教徒,并没有绝对的差别。

略晚于苏轼的另一位四川籍学者游桂,也有与苏轼相类似的思想表述,作《礼记经学》说,“古之治纪于远,后世之治纪于近。纪于远者,其事本于天;纪于近者,纯乎人事,而以法天参焉。尧典之书,首以命羲、和为事;舜典之书,首以齐七政为事;洪范之书,以五行为首。凡此皆纪于远,而本于天者也。及其弊也,神人杂乱,而诡怪妖异之患兴,乃命重、黎绝地天通,罔有降格。则尧时已然矣。后世寢失其故,则为治者皆纪于近,纯乎人事,不复知天矣。(中略)由于不知上世之故,是以若此纷纷也^③”。这与苏轼要求通天道的立场是一致的,但从政治的法源根据入说。所谓“纪于远”“本于天”,意指尧舜以至三代,都以承顺于天而立法统,而为政治。承顺于天的法统,树立起一个比政权意志更高的监督原则,造就尧舜三代美好的政治,但也会积久而弊生,出现神人杂乱的浑浊局面,所以唐尧要“绝地天通”。这说明即使在唐尧时,神人杂乱的社会现象也不可避免,但唐尧并未因此而抛弃“本于天”的法统原则。后世政治却只是抓住“绝地天通”,背弃“本于天”的法统原则,施政“纯乎人事”,将政权机器绝对化,“不复知天”,于是就出现从法源根据到政治现状的纷乱局面。^④

苏轼从君子之成其为君子的角度,说要“通天道”;游桂从政治之成其为政治的角度,说要“本于天”。若再结合儒家“敬天法祖”的大传统来看,似乎可以肯定地说,儒家不但有自身的信仰,而且一以贯之地坚持其信仰。坚持的态度,可以从两方面来理解。其一是尽管所谓天有其意志之天、自然之天、义理之天的变化发展,但作为精神信仰的最高象征、终极对象,却是亘古不变的,背弃了这样的信仰,则君子不成其为君子,儒者不成其为儒者,政治也不成其为政治;其二是对于天的体验或者感悟,始终表现出人文理性的方式,这方面最显而易见的例子,就是苏轼

① 《尚书疏衍》卷4,《四库全书》经部。

② 《书传》卷10,《四库全书》经部。

③ 转引自宋人卫湜《礼记集说》卷12,《四库全书》经部。游桂事可见于陈振孙《直斋书录解題》卷三:“宣教郎广安游桂元发,隆兴癸未进士,为类试第二人,历三郡学官,改秩为制置司机宜。”

④ 有趣的是,近年四川大学教授黄玉顺著文《绝地天通:从生活感悟到形上建构》,主张“从‘天人相分’‘人神不杂’的礼制秩序向‘天人合一’‘人神杂糅’的生活本源的回归”,比两宋时的四川人苏轼、游桂,更进了一步。见 <http://www.confuchina.com>

所说的“默然而心通”，与观射父所说的“精爽不携贰”，其实是一回事。

信仰要一以贯之地坚持，同样，与信仰相对应的仪式也要一以贯之地坚持，以遵循“心率旧典”的原则，若恣意为之，违背以先圣经典推动人文化成的本义，便与淫祠巫术没有本质的区别了。不过，关于仪式传统，不是围绕“绝地天通”的解释所能展开的。实际上，儒家经学中的“三礼”之学，有相当大的部分都涉及仪式传统。仅就“绝地天通”而言，注家谈论最多的，是与仪式传统相关的另一个问题，即秦汉以后，儒家的仪式传统演变成一种有关典章制度的学术，作为表达信仰的活动模式，反而由于缺乏神职人员而难以呈现。

针对儒家的仪式传统缺乏神职人员问题，邱浚便曾极言其弊，“后世巫不设官，而禋禘祷祠之事则未尝废，巫之事遂流于淫诬妖诞之末^①”。明代的柯尚迁，将这个弊端说得更具体，“至治之极，神人各得其所也。后世正道不明，民心易惑，淫祠谄渎，在在有之。是以妖邪行其威福，惑乱愚民，故异端左道之术，是以骋其计，而民生日用，遂以为异端真不可阙者。大儒君子莫不病之，不知先王所以理天下之幽者，固自有道。立大祝之官，以下大夫为之司巫之属，王畿邦国，在在有之，司祈祷以治神祇。又制为礼度辞命，以通上下、远近、亲疎。是以邪诞之说不行，而神人各得其所也。儒者未通幽明之故，一切鬼神，皆目为邪。至所以礼神之事，又阔略空疎，故异端得以窃其机而用之。（中略）盖由先王礼教不明，祝史之官不立，民心无所执持而然也。苟能复先王之礼教，朝野皆立巫祝之官，以理天下之鬼神，则异端何自而生哉？^②”颉頏以至三代设立祝史之官，秦汉以后不设巫官，这是一个历史性的大变故，从根本上改变了礼乐教化信仰体系的政治地位和生存空间。正由于缺乏神职人员，仪式活动缺乏独立性和历史连续性，所以礼乐教化的信仰体系始终维持在精神信仰的层面，未曾发展为严格意义上的所谓“宗教”，从而给佛道教等留下广泛的社会空间，这在儒者看来，不仅是政府的失职^③，而且导致民众信仰与礼乐教化之文明主体的分离，造成社会精神生活的分裂，成为社会纷乱不治的文化根源。

站在现代的角度看，秦汉以后巫不设官，不正符合走向“政教分离”的历史逻辑吗？儒者寄希望于“祝史之官”式的行政办教，本身既没有主体独立的意愿，又何依何凭以维持其礼乐教化之信仰体系的长盛不衰？这个问题，或许也要结合历史具体分析，不能纯粹现代地泛泛而论。

严格说来，所谓后世“巫不设官”，只是不设置三代时那种推寻天意的巫，这类巫所获得的启示，被儒家理解为礼乐教化的第一个环节，而秦汉以后只有管理祠庙事务的“祠官”，巫不复存在了。却又有别是一路的“巫官”，凭空冒出头来，并且变化形式，在中国历史上始终不绝如缕，代有其人。汉武帝时，为了求仙，官拜齐人少翁为文成将军，拜栾大为五利将军、乐通侯，继而又为栾大刻“天道将军”玉印，“且为天子道天神也^④”。“道天神”也就是引导武帝与天上下来的神相见，职责与三代时的巫相同，但所信仰的神变了，文化底蕴也变了，不再是推动礼乐教化，而是帮助皇帝成神仙。这是脱离礼乐教化而设“巫官”的先例，虽然未成为常制，在南北朝后只是零零星星地出现，却从根本上颠覆了“巫官”服从于礼乐教化之信仰体系的原则。变换形式而为常制的“巫官”，是从南齐设置僧正、道正开始的，此后名目时有变化，但宗教领袖兼带官方身份的体制，一直延宕不绝。儒者针对这种政教关系体制批评“巫不设官”，导致“先王

① 《大学衍义补》卷64，《四库全书》经部。

② 《周礼全经释原》卷6，《四库全书》经部。

③ 如南宋魏了翁说，“迨周治日文，明政嘉义，罔不厘举。虽以文史星历卜筮之职，而领于春官者，皆以大夫士为之三巫之属。凡以神仕者，亦皆精爽不贰之民也。夫如是，鬼神之与人分殊而情通。殊则不渎，通则不旷。先事而祷也，荐以六祝之词；有事而禋也，同以六祈之礼。而不宁惟是也，下逮乡遂，亦各制为之则。（中略）慨道远民散，死生劳佚，仁鄙寿夭，民自为之；风旱霜雹，顺年戡兵，民自祠焉。为吏者弗及知也。”《鹤山集》卷42《江原县天庆观云层台记》，《四库全书》集部别集类。

④ 《史记·封禅书》。

礼教不明”，造成社会信仰状态与礼乐教化目标的脱节，亦可谓厥有旨哉。

三

承上所述，“绝地天通”是一个可以追溯到颡项、唐尧的古老话题，曾引发历代学者关于宗教信仰、政治法源的思考，成为中国学术史的一段“公案”。近年，这个话题再次引爆学术热议，其中既有呈现多元时代特色的激情批判，将“绝地天通”判定为专制思想和专制体制的历史根源；也有秉持人文理性传统的缜密细绎，将颡项“绝地天通”的宗教改革，理解为中华文明体系天人“不离不杂”的历史滥觞^①。因为理论细绎的背后，必然包含着关于秩序原则的思考，是一种建设性的努力，所以正如经学史所昭示的那样，注定要经历艰难的思想解释过程。艰难之处在于，“民神杂糅”是个人信仰自由的天然权力，而“绝地天通”是社会秩序建构的必然要求，二者处于两极“对待”的结构之中。如果只是站在抽象理论的层面来看，那么正如朱熹及其弟子蔡渊所揭示的易理那样^②，“对待”者必然“流行”，“对待”是互为存在前提的张力结构，“流行”是这种结构所固有的生成机制。对立中相互依存的大千世界，充满了让人快乐的道理。但在现实感受的层面，事情并非如此美妙。对于“绝地天通”的一方来说，“民神杂糅”中未免有些以智欺愚、淆然相乱的故事，这让人产生关于社会秩序、文明模式的焦虑；而站在“民神杂糅”的一方来说，“绝地天通”是精神上的掠夺和强迫，是强权意志恃强凌弱、以众暴寡的表现。

由此看来，围绕信仰的选择和权力而产生不同文明意志的冲突，是自有文明史以来就存在的问题。如何温和地解决这个问题，维持不同文明意志的对待而非对立，即使对立而不至于对抗、对决，是一个与文明史同在的理性难题。从有关“绝地天通”的历史性解释来看，要摆脱“绝地天通”与“民神杂糅”的意志对抗，就必须有一种人文理性从中发挥“冲气以为和”的作用。否则，“绝地天通”使人摆脱神旨束缚而获得精神独立的结果，不是创造性地建设符合自身目标的文明体系，而是精神信仰的缺失；反之，“民神杂糅”虽然被作为一项自由权力受到保护，但事实上既然不可能每人创立一个属于自己的宗教，那么行使权力就必然是不自由的、被动的。以人文理性解决这个难题的关键，不在于赞成或者反对“绝地天通”，也不在于同情或者鄙薄“民神杂糅”，而在于追问既已“绝地天通”之后，是否就该弄出一套教义来“以奉余一人”？如何建立一套信仰体系，既适应社会共同体的信仰需要，又与现实社会的文明建设相辅相成，构成一个有机的整体，从而符合社会文明建设的历史目标？中国历史给予这些问题的答案是清晰的，礼乐教化的信仰体系之所以形成，从根本上说就是以人文理性的精神解决“绝地天通”与“民神杂糅”相冲突的成果，因其与中国社会模式、百姓生活方式的相互适应性，成为中国人根深蒂固的信仰。仅就其与中国社会的适应性和真实影响而言，礼乐教化的信仰体系无疑是成功的，否则，我们也不需要花费百年的时光和精力对它进行根本不可能彻底的清算。但在变革已成为不可违背之“天命”的当代，礼乐教化的信仰体系面临着必须首先被解构的时代遭遇，“中国”作为一个社会共同体，也因此缺乏共同的信仰基础。在这样的时代里，人文理性的精神传统能否延续，关键在于能否重建一个适应社会共同体信仰需要的、适应现实生活方式的、与文明现实构成有机统一整体的信仰体系。没有这样的信仰体系，就必然出现形形色色的“民神杂糅”，以形形色色的方式与“绝地天通”相对抗，从而使宗教信仰问题成为社会发展最难以确定的因素。

（责任编辑 黄夏年）

① 余敦康：《宗教·哲学·伦理》，三联出版社，2001年。

② 如蔡渊《易象意言》：“天地之间，对待流行而已。对待者体静而生，流行者体动而成。”