

· 杭州师范大学学报栏目丛书 ·

何俊主编

儒学的内外之思

上海三联书店

何俊主编

儒学的内外之思



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

儒学的内外之思/何俊主编. —上海:上海三联书店, 2015. 4
ISBN 978-7-5426-5100-6

I. ①儒… II. ①何… III. ①儒学—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 036036 号

儒学的内外之思

主 编 / 何 俊

责任编辑 / 冯 征

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 24175971

印 刷 / 上海惠敦印务科技有限公司

版 次 / 2015 年 4 月第 1 版

印 次 / 2015 年 4 月第 1 次印刷

开 本 / 710×1000 1/16

字 数 / 200 千字

印 张 / 12.5

书 号 / ISBN 978-7-5426-5100-6/B·397

定 价 / 38.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-56475597

序

何 俊

《杭州师范大学学报》专门辟出“21 世纪儒学研究”栏目，希望能于传统国学开出新知。承学界同仁支持，该栏目得以持续进行，在学界也产生了一些影响。为了总结自己的办刊过程，积累一些资料，我们也有意识地每过几年，将已刊论文进行分类汇编。2012 年纪念《学报》刊行 200 期时，我们就曾经这样编过一套纪念文存，其中有一本就是由“21 世纪儒学研究”栏目中选出的，名为《现代儒学与浙东学术》（复旦大学出版社，2012 年）。现在这本《儒学的内外之思》也出于同样的考虑选编而成。

儒学的精神在内圣外王，本书的书名即由此而来，所收的十三篇论文也因此分为二组，前六篇聚焦于内圣之学，后七篇关注于外王之道。兹分别略述如下，向读者推荐。

圣人是中國思想史上的重要概念，其繁体写法“聖”，喻指口耳相通、聪明睿智之人，但在中国思想史的演化中，圣人的内涵与性质也在丰富而变化。吴震教授的论文考察了圣人由聪明睿智者，演变成道德与政治的杰出人物及其神圣化，最终又转落于人心而世俗化的过程，富有趣味。同时，此文所议，涉及先秦与宋明，也为此下的内圣之学讨论提供了一个有用的背景。

杨国荣教授的论文则聚焦于孔子与荀子对道的论说，细致分析了他们的追问。指出孔子的关注在人道的确立，以高度的自觉，在宽广的历史中，凸显人的历史责任；荀子则进一步将道推向更哲学化的层面，使道成为存在的统一形态与整体的形上智慧，以此来体现儒家志于道的知行过程。

对儒家内圣之学的理解，须基于对文献的细微体察。董楚平教授对《论语》所载隐士称孔子“是知其不可而为之者”，在学术史的映衬下，力求给出还原。

与上述两篇论文集中于先秦相区别，此下三篇论文集中于宋明理学。叶适

是南宋时期在思想上与朱、陆鼎立而三的思想者,其中关于《中庸》的理解构成了他对于内圣之学的别样思考。陈锐教授在他的论文中,将叶适对于《中庸》的质疑细加梳理,并给予了独到的分析。

范立舟教授则通过甬上四先生的存养工夫的讨论,指出除杨简外,甬上诸贤皆已表现出明显的尊德性与道问学的融汇,极好地揭示出晚宋儒家于内圣之学上的朱、陆调和倾向。

儒家的内圣之学原本即不自限于一己之心。张立文教授通过对黄宗羲穷心的万殊之学的细微分析,指出黄宗羲在其师刘宗周绝食殉明和自己抗清失败的外在自我主体的激烈震撼下,在内在自我主体的不断反思中,以盈天地皆心的思想,统万殊之学,贯通内圣与外王。

儒家外王之学,需要从历史与学理两方面予以思考。罗义俊教授的论文,针对汉代文景之治得益于黄老道学的流行史观,以独到的视角指出,以无为而治为政治模式的文景之治是在刘邦、陆贾奠定的儒家文治思想基础上,依托儒家伦理,以及儒家设计的汉庭礼乐制度与博士官为主体的学官教化系统中运行、实施和实现的,提出了文景之治的政治指导思想实际上是儒道双席位制的新见,启人耳目。

与罗教授偏向于史实考辨的论文相呼应,刘伟教授的论文从学理上分析了孝治思想在制度儒学中曾取得的筑本、协调群体、维护政治稳定与权力制衡等积极的历史作用,以及在现代社会中所面对的困境。

传统中国儒家实现外王之道的一个根本制度保证,在于确立选贤任能的选举制度。谢阳举教授在充分肯定这一制度的正向功能同时,深刻地揭示了此一制度中让道与选贤构成了贤能政治的内在难题,从而阐明贤能政治在政治体系与价值均已发生巨大变化的现代现治中,需要经过反思与调适,其合理性因素才能获得继承并发挥更好的作用。

选贤任能属于上层建筑的政治制度,赋役则属于经济基础的经济制度,两者同样重要。青年学者胡荣明很有意味地揭明,传统帝制所设计制定并施行的赋役减免制度,旨在协助民众履行赡养父母家人的伦理义务,将个人伦理义务的履行视为国家秩序的基础,对现代中国的个人税负制缺乏背后的家庭伦常责任考量,不失警省作用。

在中国的现代化转型过程中,富强始终构成了几代中国人的精神诉求。邓新文教授围绕着正德、利用、厚生几个观念,阐明儒家的富强观,旨在启发当代人

对富强的追求。

自由主义是中国现代化转型中所关注的另一个令人纠结的问题。青年学者胡岩基于对现代新儒家的自由主义论说的分析,认为儒家自由主义并不是现成的理论,而是一种融合儒家与自由主义的思想尝试,但是至今为止,虽然取得了许多思想成果,但还没有完成对儒家自由主义的理论建构,儒家自由主义如何可能仍有待考问。

儒家的外王实践,自始是与传统社会紧密共生的,在此意义上,对传统社会治理结构与机理的认识,也是对儒家的外王实践的理解。江山教授认为传统中国的治理结构是一个四维法则的同构体,它由天道自然法则、社群伦理法则、政治统治法则、乡村自治法则共同维系和规范着社会的运行。

当代中国正致力于在经济发展的基础上,建立符合自己的理论、构筑适合自己的制度、走出属于自己的道路。毫无疑问,这样的努力需要立足于当下的实践,立足于开放的视野,但同样必须立足于对几千年中国思想、历史与文化资源的汲取,而儒家的内圣外王构成了这一资源的主体部分。

本书的选编,也希望对此略付绵薄之力,是为序。

乙未元宵前三日于杭州三墩

C 目 录

Contents

序.....	何 俊	1
中国思想史上的“圣人”概念	吴 震	1
从“志于道”到“壹于道”		
——略议孔子与荀子关于道的论说	杨国荣	26
孔子是“知其不可而为之者”吗?	董楚平	34
叶适对《中庸》的批评及其对儒学的阐释	陈 锐	44
论“甬上四先生”的存养工夫	范立舟	58
黄宗羲穷心的万殊之学	张立文	80
文景之治与儒家思想	罗义俊	98
制度儒学中的孝治思想	刘 伟	123
“让道”与中国古代选举制度的内在难题	谢扬举	133
传统赋役减免制度的亲属伦理旨趣新探	胡荣明	145
儒家富强观试析	邓新文	155
“儒家自由主义”如何可能?	胡 岩	166
中国法文化的四维同构	江 山	181

中国思想史上的“圣人”概念

吴 震

(复旦大学哲学学院)

摘 要:从中国思想史的角度对圣人概念作一观念史考察,颇有意义。上古时代圣人概念的原本意思是指聪明睿智之人,然在春秋战国时代,圣人概念具有了双重涵义:既指道德上的完美人格,又指政治上的杰出人物。战国以降,孔子被圣人化,并表现出圣人神圣化之趋向。及至宋明时代,在“圣人可学而至”的思想口号的广泛影响下,圣人之学及圣人之道成了儒家文化的象征,儒学也就成了成圣之学。及至阳明心学的时代,满街都是圣人的观点导致了圣人的彻底内在化,圣人成了人心良知的象征符号而不再神秘,并开始走向世俗化。在这一思想演变的历程中,儒家圣人观所蕴含的“超凡入圣”如何可能之问题亦值得省思。

关键词:圣人;圣王;孔子;孟子;王阳明;超凡入圣

众所周知,自宋代出现新儒学运动以来,道学(或称“理学”)家们就将历史上以孔孟为代表的传统儒学视作“圣人之学”或“圣学”来加以推崇,^①与此相应,圣人不仅是道学家应当努力实现的最高理想人格,而且还是士人学子乃至普通民众都应自觉努力追求的一种精神境界。那么,究竟何谓“圣人”?“圣人”概念在中国思想史上又经历了哪些演变?本文以儒学思想史作为考察的焦点,从先秦时代谈起,然后稍涉宋明新儒学,试对“圣人”问题作一观念史的考察,最后笔

作者简介:吴震(1957—),男,江苏丹阳人,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,京都大学文学博士。

① 程颐《明道先生墓表》,载《河南程氏文集》卷十一,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第640页。另据朱熹《四书章句集注》,“圣学”一词仅见《论语集注·尧曰》引杨时注,而“圣人之学”则有3次,见《论语集注》之《里仁》《宪问》及《孟子集注·尽心下》。

者指出“人虽有限而可无限”，即“超凡入圣”如何可能的问题值得引起我们认真省察。

一 “圣”之涵义

顾颉刚曾指出：从语源学上看，“圣”字之意最初很简单，只是聪明人的意思，从文字学上看，金文中“聖”字省作“耳口”，为会意字，加“壬”为形声字，意指“声入心通”或“入于耳而出于口”，都是聪明的意思。〔1〕这一点亦可由字书及传统注疏得到证实，例如《说文解字·耳部》：“圣，通也。从耳，呈声。”段注：“凡一事精通，亦得谓之圣。”〔2〕朱骏声《说文通训定声》说得更清楚：“圣者，通也。从耳，呈声。按，耳顺之谓圣”，“春秋以前所谓圣人者，通人也。”〔3〕又如《古文尚书·大禹谟》《孔传》谓：“圣者，无所不通之谓也。”《周礼·大司徒》郑注谓：“圣，通而先识。”要之，从文字学上讲，圣字原义为通，有聪明睿智之意。这个看法得到了当今多数学者的认同。②

其实若从思想史的角度看，圣字最早在中国上古时代的巫觋文化中就已出现。据《国语·楚语下》所载观射父论巫觋：“其智能上下比义，其圣能光远宣朗；其明能光照之，其聪能听彻之。如是则神明降之，在男曰觋，在女曰巫。”这里用了聪明圣智四个词汇来表达巫觋具有异乎寻常、超出常人的感觉能力。这种能力也可以用聪明或通明来表示。

在主要反映商周历史的《尚书》中，圣人也主要是聪明的意思。其《多方》篇云：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”这是说圣人与狂人只在一念之差，并不是什么高不可攀的超人。《洪范》更有一句名言：“思曰睿”、“睿作圣”，此“圣”字即通明之意，《孔传》谓“于是无不通谓之圣”。此外，《冏命》“聪明古圣”，《说命》“惟天聪明”等等说法，也是表明圣的意思就是通明或聪明。《诗经》中的“圣”字之意亦类此，如《小雅·正月》“具曰予圣人”，《毛传》谓“君臣俱自谓圣也”；《小宛》“人之齐圣”，《郑笺》谓“中正通知之人”；《小旻》“或圣或否”，《毛传》谓“人有通圣者，有不能者”。由这些《传》《笺》来看，圣人可适用于君臣，意指“中正通知之人”而已。③

② 例如邢义田《秦汉皇帝与“圣人”》，载其著《天下一家——皇帝、官僚与社会》，北京：中华书局，2011年，第50页；吉川忠夫《真人と圣人》，载《中国宗教思想》第2册，东京：岩波书店，1990年，第179页。

③ 以上有关《诗经》文献，转引自上揭邢义田论文，载《天下一家》，第50—51页注3。

到了春秋晚期,孔子提出了“九思”的概念,首先二思便是聪和明:“孔子曰:君子有九思,视曰明,听曰聪……”(《论语·季氏》)这显然是沿袭《尚书·洪范》“视曰明,听曰聪”而来。要之,圣人的意思大抵是指聪明,而聪明的原意与耳目器官有关,主要指听觉或视觉的能力出众,在《尚书》及《论语》当中,聪明则更多地与“思”的能力有关,这是商周至春秋末期历来就有的一个说法。再如略晚于孔子的墨家更是喜欢使用圣人或圣王的概念,^④在其论述当中,也有不少是以聪明来定义圣人或圣王的。这里仅举一例:“故惟毋以圣王为聪耳明目欤?”(《墨子·尚同下》)这个说法仍然保留了以耳目器官表示聪明的意思。事实上,这层意思直到汉代仍然通行,例如《白虎通·圣人》:“圣人者何?圣者,通也,道也,声也。”

总之,在中国上古时代的春秋时期,人们把圣人主要想象为一种聪明人,而尚未有神圣的意思(这层意思的转出要等到战国时代),这是很有意思的现象,但也不难理解。古人以聪明代表一个人能敏锐感觉事物和认识世界的能力,认为这种人才有资格被奉为圣人或者作为圣人君临天下。上面引述的《尚书》及孔子和墨子的说法都表明了这一点,强调领导者必须有耳聪目明、思维敏捷的特殊能力才能胜任。这种以聪明论圣人的说法在儒家文化中可谓影响深远、根深蒂固。孔子将人分为中人以上与中人以下,其实也反映了这个观点。及至后世由于受佛教影响,宋明理学将“上人”称为“上根之人”,如王阳明(主要是指颜回和程明道,而非指圣人),此不赘述。[4](卷下,第315条)要之,聪明智慧是圣人之所以成为圣人的重要条件之一,这是商周以来及至春秋思想史上的一个传统观点。^⑤

二 孔子:“祖述尧舜,宪章文武”

但是,在中国思想史上,一说到“圣人”,人们立即会联想起孔子。那么,圣人一词在《论语》中究竟是怎么被表述的呢?

④ 有学者统计“圣王”一词在《墨子》一书中的出现次数竟达121次之多,与此形成强烈反差的是,《论语》未见一例,而《孟子》仅见一例,参见吉永慎二郎《战国思想史研究》,京都:朋友书店,2004年,第591页,转引自邓国光《圣王之道——先秦诸子的经世智慧》,北京:中华书局,2010年,第157页。按,圣王是指有位之圣人,而作为“素王”的孔子并不适用这一称呼。

⑤ 相传为子思之作的《中庸》亦云:“唯天下至圣,为能聪明睿智,足以有临也。”也把聪明智慧看作是圣人的一项必要条件。另按,据邢义田,《尚书》及《诗经》中的“圣”或“圣人”原来并没有什么神圣的意思,圣字神圣化,是到战国时代才开始出现的一种趋向,主要以孟子、荀子、韩非子等为代表,他引用朱骏声的一个观察:“春秋以前所谓圣人者,通人也”,“战国以后所谓圣人,则尊崇之虚名也。”朱骏声《说文通训定声》,转引自上揭邢义田论文,载《天下一家》,第50—51页注3。

孔子曾说过：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）这三畏是否有层级高低之分，并不十分清楚，总之，圣人是可畏的对象之一。这个圣人大抵是指古已有之的人物存在，而且是有言论流传下来的。但《论语》一书明确提到的圣人并不多，除尧、舜、禹以外，偶尔提及文王和武王。根据《中庸》的记载，孔子除了“祖述尧舜”以外，还“宪章文武”，这是说孔子在文化立场上，一切以尧舜为准则为榜样，同时还努力表彰文王和武王的丰功伟绩。可见，孔子所说的圣人是古圣人，而不是当代的活圣人。所以，孔子说：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣。”（《述而》）从中我们可以感受到：孔子其实是在感叹这世上已经不存在圣人了。换言之，在孔子的心目中，圣人是儒家终极的理想人格，其实是可望而不可及的。

值得注意的是，孔子有两次提到尧舜时，似乎认为这两位圣人在治理国家的问题上仍然有所不足而没有做到十全十美：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”（《宪问》）

子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸？”（《雍也》）

从“修己以敬”、“修己以安人”一直到“修己以安百姓”以及能做到“博施济众”，这才称得上是圣人，但是尧舜犹以为自己在“安百姓”及“博施济众”这两方面做得还不够完善。^⑥ 这表明在孔子的观念中，圣人确是很难做到的。所以孔子自己曾严肃表明：“若圣与仁，则吾岂敢！”（《述而》）拒绝承认自己是圣人，甚至连“仁”都还没有完全做到。

然而，在孔子周围，却有一种声音以为孔子是当世圣人，鲁国贵族孟僖子的临终之言，曾有这样一段描述：

^⑥ 此处两句“尧舜其犹病诸”，可依朱熹《论语集注》的解释来理解：“病，心有所不足也。”顾颉刚以为这两段话表明孔子认为尧舜还称不上真正的圣人（见参考文献第[1]条顾颉刚论文，第87页）。这个解释可能有点过度了。

吾闻将有达者，曰孔丘（杜预注：“僖子卒时，孔丘年三十五。”孔颖达《正义》：“当言三十四，而云五，盖相传误耳。”），圣人之后也（杜预注：“圣人，殷汤。”），而灭于宋。其祖弗父何，以有宋而授厉公。及正考父，佐戴、武、宣，三命兹益恭……臧孙纥有言曰：“圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。”今其将在孔丘乎？^⑦

由此可见，孔子生前似乎已有圣誉之享了。

但是孔子坚持圣人名誉是不敢当的。例如，鲁太宰曾经问子贡，你的老师是圣人吗？何以这么多才多艺？子贡答曰：“固天纵之将圣，又多能也。”意谓孔子乃是天生的圣人而且又多才多艺。对此，孔子的回应是：还是鲁太宰了解我，我小时候出身卑贱，故而懂得一些本事而已（《论语·子罕》）。可见，孔子对于子贡称其为圣人的说法仍是坚持否认的。

不过，在孔子死后不久，情况有了一些微妙的变化，在其弟子当中开始出现将孔子圣人化的动向。据孟子记载，宰我曰：“以予观于夫子，贤于尧舜远矣。”子贡曰：“自生民以来，未有夫子也。”有若曰：“自生民以来，未有盛于孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）这三个说法不仅都将孔子直接说成是圣人，而且还极尽赞美之能事：孔子才是自生民以来的天下第一号圣人，甚至超过尧舜。而孟子在孔子圣人化“运动”中也有重要贡献，他称孔子为自古以来尧舜事业的“集大成者”，且赞美孔子为“圣之时者”。可以说，孔子被确认为圣人，无疑是孟子的功绩。当然从文献学上看，孔子圣人化的完成则应当以司马迁《史记·孔子世家》的一段话作为标志：“孔子布衣，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”^⑧

总之，在春秋末期，孔子的圣人观主要是指能够治理天下的一种政治理想人格，它是遥不可及、高不可攀的。孔子既不轻许他人为圣人，更不自认为是圣人，其立场毋宁是祖述尧舜、宪章文武以恢复周礼的社会秩序，其曰“郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》），便是孔子对圣人之治的美好向往。至于“圣人”概念有哪

⑦ 孔颖达《春秋左传正义》卷四十四《左传·昭公七年》，北京：中华书局，1980年刊阮元校刻本，第2051页。按，王引之《经义述闻》卷二十：“曰圣人，曰圣人有明德者，皆指弗父、考父而言。”“弗父、考父为圣人者，圣为明德之通称，不专指大圣。”引自上揭顾颉刚文，第84页。

⑧ 按，在汉代揭示的各种“圣人名单”中，例如《韩诗外传》《新序·杂事五》《白虎通·圣人》《汉书·古今人表》等，孔子均稳居殿后的位置，参见上揭邢义田论文《天下一家》，第68—73页。

些确切内涵,是否已有这样一种思路,即将德性视作圣人的必要条件,这在孔子并没有给我们更多的描述或说明。尽管在西周时代,“圣”作为德行之一就已出现,例如《周礼·地官·大司徒》列举的“乡三物”中,“圣”已构成“六德”之一,与仁义知忠和并列,而在《左传》这部经过孔子整理的史书中,“圣”也作为十六德之一而出现(《文公十八年》),^[5]但在《论语》当中,我们却看不到孔子从德行的角度来探讨“圣”字涵义的任何阐述。事实上,将圣人与德性(或德行)联系起来进行探讨则有待于孔门弟子,特别是从子思到孟子这一系的所谓思孟学派对此问题似有特别之关心。

三 楚简《五行》篇与圣人

如所周知,在以往很长一段时期内,由于受史料的局限,人们关于先秦儒学史的考察,大多被限定在孔、孟、荀三人身上。然而自上世纪70年代和90年代分别从地下发现马王堆帛书以及郭店楚简中存在大量儒家文献以后,在一定程度上,使得我们的先秦儒学史有了很大的改观。一个通行的观点认为,郭店楚简中的儒家文献成书于公元前3世纪以前,与孟子卒时大致同时,其中部分成书年代显然要早于孟子,如楚简《五行》篇的经文部分大致可以推论是子思的作品,而帛书《五行》的说文部分则是孟子的作品。因此《五行》篇的问世在很大程度上填补了孔孟之间儒学史的空白。^[6]以下,我们主要就楚简《五行》为参照,来探讨孔孟之间有关“圣”之观念的演变。

郭店楚简《五行》第1章是一篇总纲性的文字,其中罗列了仁、义、礼、智、圣作为“德之行五”的“五行”,其云:

圣形于内谓之德之行,不形于内谓之行。^[7](PP. 78-84)

意谓圣作为一种德行,它是内在化的存在,如果不是由内向外来展现自身(“不形于内”),那么就称不上德之行,而只是“行”而已。值得注意的是,在这里,“圣”作为一种德行而被强调,而这样的说法在《论语》中是看不到的,这应该是自孔子至孟子之间,儒家对“圣”之问题的一个理论发展。

关于“圣”之德行,楚简《五行》经部尚有一些重要表述:

聪则闻君子之道。闻君子之道则玉音,玉音则形,形则圣。(第7章)

未尝闻君子道，谓之不聪……闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣。

(第15章)

见而知之，智也。闻而知之，圣也。(第16章)

闻而知之，圣也……知而行之，义也……见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。圣智，礼乐之所由生也。(第17章)

闻君子道，聪也；闻而知之，圣也……见而知之，智也。(第17章)

此处出现了聪明、闻见、圣智三对主要概念。智的问题，暂且不论。就圣而言，由上可知，首先圣具有“聪”的特征，显然这是源自上古以来的看法；其次圣是“闻而知之”而不同于“见而知之”；再其次，“闻”的对象是指闻君子道而且知君子道。所谓君子道，当是指上层统治者的治国之道。至此可以看出，“圣”不仅具有聪明、听闻的感觉能力，而且还具备治国之道的能力，这样的“圣”显然具有政治上的品格特征，类同于先秦时代的“圣王”概念(详见后述)。

我们知道在先秦，存在“思孟五行说”这个说法，即荀子的一句著名评判：“子思唱之，孟轲和之。”(《荀子·非十二子》)上引楚简《五行》有子思“玉音”这一概念，此与孟子“金声玉振”之说极为相似，应当说孟子的“金声玉振”说，乃是唱和子思“玉音”之说的结果。现在我们果然在楚简《五行》经部中发现，子思有一段论述与孟子的“金声玉振”说极为相似，而且这一论述与圣人观念密切相关，很值得注意。先来看孟子的一个说法：

孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。(《孟子·万章下》)

而楚简《五行》经部则是这样记载的：

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也。金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉振，圣也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然后能金声而玉振之。(第10—11章)

这是说，善者人道，属于人的行为，故有始有终；德者，天道，故有始而无终

极。在“金声玉振”这一典故中，“金声”表示开始，“玉振”表示终极。按照这里的叙述，金声相当于君子为善，玉振相当于圣人为德。而能收到“金声玉振”之效者唯有圣人。这与上述孟子“终条理者，圣之事也”的观点若合符节。

显然，善属于人类社会的原则，是人之道，这一点容易理解，但为何说德是天道呢？一种解释是，德是天道所赋予的，这是用天赋说来进行解释，然而这个解释可能并不贴切。依《五行》之意，“德，天道也”应当是指有始无终的德具有天道的属性，圣人知天道，故能随顺天道而行之，故该句之意是指，德合于天道，而不是说德出于天道。〔6〕(P. 125)正是在这个意义上，所以《五行》又说：“圣人知天道也，知而行之，义也；行之而实，德也。”(第17章)意谓圣人能把握天道，并能按照天道而行，做到诚实无欺，这就称得上有“德”。至于德是否出于天道这一根源性问题，《五行》对此似乎并未展开自觉的讨论。

由此，我们可以获致一个基本的了解，在思孟学派的著作《五行》篇中，圣是“有德者”且是“为德”者而不仅仅是“为善”者，圣与“德行”紧密关联，被赋予了道德人格的色彩而不仅仅具有聪明的特征，同时，作为“知天道”的“圣”显然在五行中具有非常重要的突出地位。

值得重视的是，楚简《五行》“闻而知之，圣也”的说法，竟然在《孟子》一书中也有反映：

若禹、皋陶则见而知之，若汤则闻而知之……若伊尹、莱朱则见而知之，若文王则闻而知之……若太公望、散宜生则见而知之，若孔子则闻而知之。
(《孟子·尽心下》)

这里把汤、文王和孔子赞为“闻而知之”，显然与《五行》思想有继承关系，这从一个侧面说明，将圣人规定为闻君子道而知君子道，或许正是思孟一派的固有主张。而在“圣人知天道”这一点上，楚简《五行》特别以文王为典范，如曰：“圣人知天道也……文王之示也如此。‘文王在上，于昭于天’，此之谓也。”(第17章)有学者指出，若要在行为上实现《五行》所列的五种德行，恐怕历史上只有一人，此即楚简《五行》第17章以及帛书《五行》第27章出现的“文王”。〔8〕而在《孟子》的场合，除文王以外，又加上了孔子。

在“圣”的问题上，郭店楚简除了《五行》有较多讨论以外，在其他一些楚简儒家文献中也频繁出现相关论述，这说明“圣”的问题在当时已有一定的普遍性。

例如在主要讲述选贤任能之道的楚简《六德》中，圣与智作为一对概念出现：

何谓六德？圣智也，仁义也，忠信也……作礼乐，制刑法，教此民尔，使之有向也，非圣智者莫之能也。[7](PP. 130-131)

首先，圣智是六种德行之一，其次，圣智所具有的作用很重要，能够制作礼乐、刑法，并能以此教育人民而使人民的行为保持正确的方向。楚简《成之闻之》则曰：“圣人之性与中人之性，其生而未有非志。”[7](P. 122)意谓圣人之性与中人之性，生下来是差不多的，没有不同的走向。在主要讨论治国为政之道的楚简《尊德义》中有这样一句：“圣人之治民，民之道也。”[7](P. 139)这里的圣人，意近圣王，是指具有治国之权的君主。另在楚简《唐虞之道》中出现了“先圣”与“后圣”这对概念，其云：“夫圣人上事天，教民有尊也；下事地，教民有亲也……先圣与后圣，考后而甄先，教民大顺之道也。”[7](P. 95)此圣人亦指圣王。

总之，在上述这些郭店楚简儒家文献中，除了《五行》一篇明显属于思孟学派之论著以外，其余各篇目前还不十分清楚学派属性，但是它们大多从政治或道德的角度来谈论圣人或圣人之道、圣人之德，这是非常明确的事实，这充分显示在孔孟之间圣人问题确乎已成为一个重要的思想议题。

四 孟子：圣人神圣化

由春秋至战国，圣人观念到了孟子那里，开始发生重要变化。在某种程度上可以说，圣人的神圣化，便是由孟子完成的。首先，孟子在儒学史上可谓是将孔子圣人化的一员得力干将，他虽然称伯夷、伊尹、孔子等都是“古圣人”，但强调孔子才是真正的集古圣人之大成的圣人；其次，孟子十分感叹自孔子以降百多年来，竟再也没有继起的圣人出现（《孟子·尽心下》），这表明历史的发展是有断层的；再次，基于这样的历史观，孟子为了兴起绝学，他坦然自陈愿学“孔子也”（《公孙丑上》），隐然以继任孔子为自我期许，换言之，他是以重振圣人之学为自己的理想目标的。只是他在口头上绝不承认自己已是圣人，所以当孟子的学生公孙丑问老师，说您已是圣人了吧，孟子回答说：

恶！是何言也？昔者子贡问于孔子曰：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。”子贡曰：“学不厌，智也。教不倦，仁也。仁且

智，夫人既圣矣。”夫圣，孔子不居，是何言也！（《公孙丑上》）

这是说，连孔子都不敢自居圣人，不要拿“圣人”来吹捧我。

尽管如此，孟子却赞赏孔子是“圣之时者也”（《万章上》），比“圣之清者”的伯夷、“圣之任者”的伊尹以及“圣之和者”的柳下惠显得更为高明。更重要的是，孔子是历史上古圣人的“集大成”者，而“集大成也者，金声而玉振之也”（《万章上》）。可见，其认孔子为圣人，是十分佩服和景仰的。

孟子并不停留于对圣人的形象描述，他还第一次对圣人提出了明确的规定：一是“圣人，百世之师也”（《尽心上》），一是“圣人，人伦之至也”（《离娄上》）。这是说，作为圣人须具备两项条件：一是在政治教化上，具有人师的资格；一是在人伦道德上，具备最高的人格。很显然，后来孔子被封为万世之师、天下楷模，这个说法的始作俑者便是孟子。特别是，孟子从道德的高度来赞美圣人的道德人格为至高无上这一观点的出现，使得原本圣人只是聪明人的涵义演变成了圣人乃是完美道德人格之象征的涵义。

除了从道德的角度来理解圣人以外，孟子还从政治的角度，试图对圣人的涵义作一番新解释。他指出：“尧舜既没，圣人之道衰，暴君代作。”（《滕文公下》）这里的“圣人之道”的概念值得关注。孟子的意思是说，尧舜之后，社会秩序已经开始失落，以尧舜为代表的圣人之道也已日渐式微，取而代之的则是各国的暴君，使得天下的社会政治陷入一片昏暗。由此可以看出，圣人之道是否存在，是决定社会政治是否有序的关键因素。那么何谓圣人之道呢？

在孟子看来，圣人之道所推行的政治其实就是仁政王道。孟子从历史的角度非常明确地指出：

尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。故曰，徒善不足以为政，徒法不能以自行……圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律，正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。（《离娄上》）

所谓“不忍人之政”，就是“仁政”，也就是尧舜推行的平治天下之道，最后“仁覆天下”，就是尧舜之道——仁政的最终实现。可见，圣人不仅仅是道德高尚的