

中國聖人論

王文亮 著

中國社會科學出版社

中國聖人論

王文亮 著

中國社會科學出版社

(京)新登字 030 号

责任编辑: 黄德志
责任校对: 新华
封面设计: 孙元明
版式设计: 李 勤

中國聖人論

ZHONG GUO SHENG REN LUN

王文亮著

出版发行 中国社会科学出版社
(北京鼓楼西大街甲 158 号)
编码 100720 电话 441531

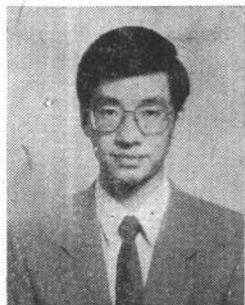
经 销 新华书店
印 刷 北京新华印刷厂

850×1168毫米 32开本 15.625印张 2插页 410千字
1993年4月第1版 1993年4月第1次印刷
印数 1—3 000 册

ISBN 7-5004-1293-2/B·274 定价: 15.00 元

内 容 简 介

作者认为中国是一个崇拜圣人的国度，因为在中国传统文化的许多方面均可以捕足到无所不在的圣人精灵。本书把从先秦迄至清朝的漫长历史时间纳入读者视野，以圣人为轴心，从“圣人与人的本质”；“圣人与学问修德”；“圣人与士人性格”；“圣人与帝王政体”；“圣人与经典权威”；“圣人与夷夏秩序”等七个方面来深究中国历史中逐渐积淀而形成的圣人观念，以及圣人观念对中国传统文化的巨大影响、作用。作者还力求将“圣人”这一现象放在中国整个传统文化的纵横坐标中加以整体把握，同时通过对圣人观念的具体考察、研究、分析来衡量中国传统文化的基本特质。



作者简介

王文亮，1963年生，江西广丰人。1986年毕业于中山大学研究生院，获哲学硕士学位。曾任中国社会科学院哲学研究所助理研究员。自1990年4月迄今，在日本大阪市立大学文学部攻读博士课程。主攻中国传统文化思想，先后在《哲学研究》、《孔子研究》、《学习与探索》等杂志发表论文若干篇。主要论文有：《论先秦儒学经权互悖的思维方式》、《守经与行权的智慧——兼论“保守的国民性”》、《庄学的逆反思惟》、《圣人观念考论》等。

序

阐论“圣人”问题，这在中国思想史研究中具有怎样的意义？这是一个能够带来丰饶收获的视点？抑或属于劳而无功的陈腐题目？我们在寻询“圣人”是什么的问题之前，有必要先把“圣人”研究自身作为问题提出来。

孟子曾经高声宣告：“舜，人也，我亦人也。”并且断言：“圣人与我同类者。”此时，“圣人”便从九天的高处慢慢被下降到地上了。“圣人”从崇拜的对象变成了努力追求的目标。但尽管这么说，并没有谁马上开始迈步走向通往“圣人”之路。“希圣”、“希颜”要想成长为洪大的时代潮流，不能不等到宋代。道学的勃兴与士大夫的“圣人”志向密切相关。朱熹的下述话语，坦率地表达了这个时代士大夫的真挚心声：

某十数岁时，读孟子言“圣人与我同类者”，喜不可言，以为圣人亦易做，今方觉得难。（《朱子语类》卷一〇四，包扬录）

众所周知，阳明学更为热烈地立志于“圣人”、并且把它进一步推向了大众。

“圣人”并非仅仅与上述个人的人格磨练相关。尧舜的“圣人天子”传说确立之后，对为政者来说，这也成了追求的终极目标。不仅如此，正如杜甫所吟诵“致君尧舜上”的那样，使我君主有所长进、“圣人”治世获得实现，这也是臣下义不容辞的责任。

所谓“圣人”，可以说是应该具有的理念、理想的具体化和人格化。因此，正如“道”一样，各学派所理解的“圣人”其内涵是不同的。儒家固然如此，墨家有墨家的、道家有道家的，它们各具有

独自の“圣人”形象。而道家・道教的情况是,更多使用“真人”一词,而不是“圣人”;中国佛教则称“佛”。不过总之它们都把自己的理想变得有血有肉了,在这点上并无区别。(值得注意的是,不管是“真人”,还是“神仙”,还是“佛”,尽管皆为宗教性人格,但与“圣人”一样,并非“崇拜之对象”,而是“成就之对象”。)

从中国文化整体的高度来眺望上述情况,是否允许这么说:中国的思想,一方面是作为抽象的哲理加以表现的,同时另一方面又跃动着不断地使形而上学具体化、人格化的力量。换言之,在那里,“被思惟的思想”和“活着的思想”宛如搓紧的绳子,相互缠绕在一起。“圣人”论正是能够捕捉上述两条思想之流的适当视点。

这位尚不及而立之年的少壮学子,能选择如此有效而富有魅力的题目,其慧眼令我吃惊;而堂堂正正地从正面向这个难题发起冲击、仅在两三年间就完成了四十万字的大作,其力量更令人吃惊。我只能这么想,这大概是鬼神为作者代笔的吧。

本书把自先秦迄至清朝的漫长历史时间纳入视野,有力地记述了以“圣人”为轴而产生的思想现象。从人性论开始到世界秩序观念结束,结构雄伟而周到。行文虽以达意为宗旨,平淡明晰,但其中具备了不令读者厌倦的魅力,因此我认为作者不乏文章之才。同时我对作者的旁征博引也深感佩服。对本书中的引用书目,我本已开始制作索引,但由于数量过多,只好半途作罢。

作者从意识形态的束缚中解放出来,并没有把既成的框架视为金科玉律来剪裁资料。虚心倾听庞杂的古人话语,再重新用自己的语言加以精心组织,这种态度正适称为“实事求是”。当然本书并没有解决有关“圣人”的全部问题,不过今后对于那些想要考察“圣人”特质以及中国思想特质的学人来说,本书或许属于不能避而不视的必读文献。

作者王君文亮于1989年10月负笈来日,敲开了敝校大学院(研究生院)的大门。其研究题目是中国人的思惟方式,当时已经发表了十余篇优秀论文及报告。我国的中国学,尽管继承了江户汉学

的高水平文化遗产，明治维新以后也诞生了许多世界级硕学大家，而从中国本国来看，日本在学问方面依然不过是个边鄙小邦。但是王君一直是谦恭求道，没有丝毫居高自傲之态。这种真挚的讲学态度，连同他那温和、知解幽默的明朗人品，立刻成了日本学友所敬爱的对象。

关于本书的写作，我几乎没有从事过象样的指导。因徇其请而冒昧执笔作序，而这个荣誉之位本是应该让给那些在祖国培育王君的恩师们的。或许是因本书写作时我碰巧在王君身边，故被选中的吧。王君文亮今年夏天与其妻黄玮君喜得翘首期待的第一个孩子，当了父亲；继此长女之后，今在此又目睹了“第二个孩子”的诞生，实在不胜庆贺。1992年，这是王君生涯中值得纪念的一年、应当回顾的一年。

日本大阪市立大学教授 三浦国雄 谨识

1992年11月27日

目 录

序章	1
第一章 圣人与人性本质	22
第一节 为何能在人性论中讨论圣人的存在依据	23
第二节 “成圣”——中国传统人性论的根本动力	25
第三节 “性善论”与“性恶论”的两大对抗模式	30
第四节 “以气论性”与“以气论圣”	43
第五节 圣人就在我们心中	53
第六节 批判宋儒，复归孔孟	59
第七节 关于圣人存在依据的最后检视	68
第二章 圣人与学问修德	77
第一节 学问——成就圣人境界的必由之路	78
第二节 学问修德——变化气质——圣人境界	89
第三节 “为己之学”与“为人之学”的冲突	98
第四节 “宁为道统家奴婢，不为旁流家宗子”	111
第五节 保卫圣学，批判异端	125
第六节 从异端到圣学的思想转折历程	136
第三章 圣人与士人性格	145
第一节 “能知为士之道，则知为圣之道”	146
第二节 孔子——“为士之道”与“为圣之道”的重合	150
第三节 《大学》中的士人生存世界	158
第四节 孔孟的仕隐进退模式	169
第五节 圣贤与高士——隐者的精神导师	182
第六节 怀道而避世，真隐何其少	190

第七节	圣人之道与帝王之势的相辅相抗	202
第四章	圣人与帝王政体	215
第一节	圣人与王者的合而为一	216
第二节	劝导君主为尧舜	226
第三节	从谏如流，方为圣王	236
第四节	圣人与政权转移模式	247
第五节	“垂衣裳而天下治”——圣人的治国之方	267
第五章	圣人与道德教化	281
第一节	作者的圣人和道德的圣人	282
第二节	圣人“缘人情而制礼，依人性而作仪”	295
第三节	圣人和君子——关于儒家的理想人格	301
第四节	圣人治国，以道德教化为先	316
第五节	圣人教化实例之一：尧舜不能无不肖之子	332
第六节	圣人教化实例之二：孔子诛少正卯以正风俗	338
第六章	圣人与经典权威	346
第一节	文章载道，“经国之大业，不朽之盛事”	347
第二节	圣人经典——道之载体，文章宗祖	363
第三节	无限的解释，经学的使命	371
第四节	“圣人本真”，可求而得	381
第五节	圣人经典，治国范本	396
第六节	经世致用的传统，焚书坑儒的悲剧	412
第七章	圣人与夷夏秩序	426
第一节	圣人文化与“中国”的本质规定	427
第二节	中国与夷狄，天下之大防	440
第三节	“夷狄猾夏”——永不消逝的威胁	454
第四节	“协和万邦”——圣人之世的夷夏关系	459
第五节	制夷之道：用夏变夷·复仇·放眼世界	467

序 章

一

中国，自古以来就是一个崇拜圣人的国度。

1990年6月，日本大阪市立大学文学部中文学科举办夏季中文会，我在会上作了题为“中国人的圣人观念及其思惟方式”的报告。记得当时我的指导教授三浦国雄先生向我提出了这样的问题：你认为现代中国还有圣人吗？毛泽东是圣人吗？由于时间仓促，还因为我当时尚未研究现代中国人的思惟方式，更没有思考过毛泽东的思想观念与中国传统文化的关系及其表现出来的诸种特征，因此我只好回答：这是一个非常复杂的问题，有待今后进行思考和研究。

上述设问无疑是富有深刻的启迪性的。曾被亿万中国人民欢呼为“大救星”的毛泽东，或许应该称为中国历史上的最后一位圣人吧？不过将这位伟大的革命领袖称为“圣人”，恐怕有点不伦不类。因为当我们提起“圣人”，一般会联想起尧、舜、周公、孔子等等散发着浓郁的传统气息的古典人物，毛泽东岂可与他们等同类比？然而我认为，无论是从现代中国人尊崇毛泽东的程度和方式来看，还是从毛泽东自己的思想观念中包含的传统文化的积淀来看，都有理由将毛泽东视为没有圣人之号、但确有圣人之实的现代中国圣人。李泽厚先生在其《青年毛泽东》一文中精辟地指出过，青年毛泽东提出了自己作“圣贤”并且“彼时天下皆为圣贤”的道德律。李先生并且说：“本来，以‘圣贤’理想作为追求目标，是中国传统对知识者所积淀的意识和无意识，青年毛在这里的特征，

是建筑在上述体魄自强基础上的所谓‘贵我’的道德自律。”(《中国现代思想史论》，东方出版社1987年)这一提示非常正确。而且我想进一步指出的是，以圣贤作为自己的理想目标、并且希望普天之下的人民大众皆成为圣贤，这种信念在毛泽东的青年时代便已经形成，并且始终如一地指引着毛泽东的人生道路。

1958年，正值中国的工农业全面“大跃进”、中国人民热血沸腾地创造“奇迹”的年代。迄今依然令人记忆犹新的重大奇迹之一，就是江西省余江县宣布根除血吸虫病。建国前，血吸虫病遍及我国江南12个省、市的350多个县，患者约一千多万，受感染威胁的人口多达一亿以上，江西省余江县便是病情特别严重的一个地区。建国后的1955年，毛泽东向全国发出了“全党动员，全民动员，消灭血吸虫病”的号召。到1958年夏天，重疫区的江西省余江县经过两年多的奋斗，宣布根本上消灭了血吸虫病。6月30日的《人民日报》发表了通讯《第一面红旗——记江西省余江县根本消灭血吸虫病的经过》以及社论《反复斗争，消灭血吸虫病》。毛泽东读过这天的《人民日报》之后，“浮想联翩，夜不能寐”，“遥望南天，欣然命笔”。这就是毛泽东的著名诗篇《七律二首·送瘟神》问世的直接契机。其中有这样脍炙人口的两句：

春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧。

众所周知，尧、舜乃是中国远古时代的著名圣人。毛泽东在此是借用尧、舜来指称从旧的社会制度以及病痛灾难中解放出来的六亿中国人民。正如上面已经提示过的，毛泽东自青年时代开始便已确立了以圣贤自任、希望普天之下的人民百姓皆成为圣贤的崇高理想。毛泽东那革命的一生无疑就是为实现这个崇高理想而奋斗的一生。

还须进一步揭示的是，“六亿神州尽舜尧”的诗句，蕴涵着具有悠久历史文化渊源的传统圣人观念。

中国古人所理解的圣人，既是拥有宽广胸怀和雄壮力量的人类救世主，又是道德品质极为高尚的人格化身。圣人，原本指远

古时代的伟大英雄人物们的客观实在，但是后来也演变成了为文人学士、普通民众所追求的最高精神境界。早在先秦时代的孟子和荀子便业已提出并论证了“人皆可以为尧舜”、“涂之人可以为禹”的道理。这绝对不是说普通的人们可以成为第二个尧、舜、禹，而是说普通的人们经过各种道德的、精神方面的修养，能够成就尧、舜、禹那样的圣人境界。它需要的是持久不懈的人格修炼。

汉代陆贾说过：“尧舜之民，可比屋而封，桀纣之民，可比屋而诛者，教化使然也。”（《新语·无为》）“教化”是以圣人作为施教主体、以普通民众作为受教客体而进行的一种改造人性本质、造就完美人格的过程。具体而言，“教”是发生并来源于外部的刺激力量，而“化”则是受教者在接受上述外界力量刺激之后而发生的内部变化。“教化”的总体目标便是促使普通民众成就圣人那样的崇高境界。它反映了中国古人在政治、道德、教化等方面的极其强烈的期待情感。明代思想家宋濂将“心”视为天下万物中之最大者，认为“天地之所以位”、“万物之所以育”，皆是“心”的作用。甚至认为“心一立，四海国家可以治；心不立，则不足以存一身。使人人知心，若是则家可颜孟也，人可尧舜也”（《龙门子凝道记》卷中《天下枢》）。这无疑是将“心”视为普通民众能否达到圣人境界的关键所在了。明代思想界的另一位著名人物王艮，堪称平民思想家。他的最引人注目之处是：既以圣贤自任，又对普通民众成就圣人境界抱有极其强烈的期待。他说：“人人君子，比屋可封，天地位而万物育，此予之志也。”（《王心斋全集》卷四《勉仁方》）王艮自称自己的志向是让普天之下人人成为君子、完成圣人境界。这个志向不能不谓极高且远。而且王艮对自己志向的实现又是充满信心的，他认为实现“人人君子，比屋可封”这一伟大理想的有效途径，便是参照和模仿圣人时代的教化办法，着重向普通民众施行以道德人伦为核心内容的教化。假如整个社会都能重视道德教化，以德行举士、以德行取士、以德行教子弟，子弟以

德行从学，……社会上下均能躬行实践于孝弟、忠信、礼义、廉耻之间，就不会达不到“人人君子，比屋可封”的盛况（同上《王道论》）。这充分展示了王艮思想中的“道德——教化——圣人境界”三者一体化的观念。更值得注意的是，王艮还写过一首诗，题为《猷螭说》：

一旦春来不自由，遍行天下壮皇州；

有朝物化天人和，麟凤归来尧舜秋。

吟诵了王艮的上述诗篇，再回头品尝毛泽东的“春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧”的诗句，在它们之间，我们难道不能发现一种基本吻合的宗旨、意韵以及精神境界么？毋宁应该说，期待普天之下的人们百姓皆能成就尧舜圣人的崇高境界，这种源远流长的传统观念直到毛泽东的身上依然闪烁着耀人的光芒。

二

说中国是一个崇拜圣人的国度，这是有相当的依据的。因为无论是从以哲学、经学、史学、文学等为主干的理论型文化来分析，还是从以礼仪制度、道德伦常、风俗习惯等为要素的大众型文化来观察，均能发现圣人的无所不在以及圣人观念的强大统摄作用。圣人乃是千百年来由中国人所塑造、又为中国人所企慕的最高理想人格。相当于救世主的圣人，其非凡的智慧以及崇高的品德，早已成为中国人在生命繁衍和文明创造过程中赖以汲取的力量源泉以及加以奉行的规范准则，甚至圣人的存在本身就是一面具有巨大精神号召力和情感凝聚力的伟大旗帜。

中国人的圣人观念是在漫长的历史过程中逐渐萌芽、形成、发展、凝聚而成的。

“圣”的原初含义是与有别于普通人的高超智慧密切相关的。许慎《说文解字》认为“圣”（聖）“从耳，呈声”。可见“圣”的本义和耳朵的听觉功能有关。《礼记·乐记》说：“君子以好喜，小人以聽

过。”唐代陆德明《经典释文》指出“以聽过，本或作以聖过”，也就是认为聖字本可与聽字相通。中国学者基本上是遵循许慎之说来考察“圣”、“圣人”的本来含义的。不过日本学者白川静先生却提出了不同意见：聖字从耳、从壬、从口。耳和壬是强调了耳之部分的人形；口则是凵，是收容祝祷的容器。耳和壬是原本要素，口则是外加上去的要素，因此不能说是呈声。这是一种为了强调人的某种特殊机能和行为而把人体的某个部分突出地放在人体上部的造字法。因此“圣”（聖）字的原初含义是对神祝祷、聆听神的应答和启示（参见白川静《字统》，平凡社1984年）。上述两种相左的意见均指出了“圣”字本来具有表示人之特殊听觉功能的意思。这种听觉功能是超越普通人之上的，是能够“闻其末而达其本”（《韩诗外传》卷五）的特殊功能，因此许慎将“圣”诠释为“通”。通达事理，便是以耳朵所具有的特殊功能作为基础的。

中国历史上较早出现的典籍中，“圣”一般表示聪明、智慧的意思。例如：“人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之。”（《尚书·秦誓》）此处以“彦圣”和“技艺”并举，就是说别人有技艺，应该看作自己有技艺一样；别人才美有智，应该从心里喜欢。又，“以乡三物教万民，而宾兴之，一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和。”（《周礼·地官司徒》）郑玄注：“圣，通而先识。”“圣”是比普通人更能先通达事理的聪明人。又，“仁义接，宾主有事，俎豆有数，曰圣。”（《礼记·乡饮酒义》）郑玄注：“圣，通也，所以通宾主之意也。”可知“圣”是通达礼仪的聪明人。老庄道家常说“绝圣弃智”，可知“圣”和“智”的意思相通。《韩诗外传》卷二引孟子说：“夫卫女行中孝，虑中圣。”行为符合孝道，思虑则象圣人那样，表示聪明和智慧。

另外我们可以发现，古人常将“圣”与“狂”、“愚”作为对立的意义来使用。例如：“惟圣罔念，作狂；惟狂克念，作圣。”（《尚书·多方》）“维此圣人，瞻言百里；维彼愚人，覆狂以喜。”（《诗·大雅·桑柔》）“圣知不用愚者谋。”（《荀子·成相》）可见“圣人”就

是指与“狂人”、“愚人”相反的拥有智慧的人。

圣人本来只是表示聪明和有智慧的人，并不象后人所说的那样崇高无比。所以，古人如果自视甚高，也不妨称自己为圣人。《诗·小雅·正月》说：“召彼故老，讯之占梦，具曰予圣，谁知乌之雌雄？”当时的元老大臣和占梦的人都自称圣人，但是他们究竟孰圣孰愚，仿佛乌之雌雄一样难以分辨。还有，倘若认为某人具有突出的智慧，也可以称其为圣人，以示表彰。例如：太宰称孔子“多能”，为“圣”（《论语·子罕》）。战国时代齐国辩士淳于髡，因为具有出众的才智而被梁惠王誉为“圣人”（《史记·孟子荀卿列传》）。汉初为刘邦制定朝仪的秦博士叔孙通，因为能够洞察时代的损益变迁而被弟子们赞誉为“圣人”（《史记·刘敬叔孙通列传》）。另外据《韩诗外传》卷六记载，春秋时的宋昭公逃亡国外时，对他的御者如此反省亡国的原因：“吾被服而立，侍御者数十人，无不曰吾君丽者也；吾发言动事，朝臣数百人，无不曰吾君圣者也。无外内不见吾过失，是以亡也。”宋昭公被朝臣吹捧为圣人，却没有指出他的过失，所以亡国。将明智的君主誉为圣人，在后来的中国历史上更是司空见惯。

当然，某人倘若在言行中出现过失，也可能被剥夺掉原来的圣人称号。鲁国大夫臧武仲聪明过人，料事如神，“世称圣人”（《孔子家语·颜回》）。但是这位聪明人也有犯错误的时候。据《左传》记载：“二十二年春，臧武仲如晋。雨，过御叔。御叔在其邑，将饮酒，曰：‘焉用圣人？我将饮酒，而已雨行，何以圣为？’”（《襄公二十二年》）臧武仲出使晋国，顺便拜访鲁国御邑大夫御叔，既遇雨，又碰上主人将要饮酒，这实在是大大的失算。在御叔看来，臧武仲并不能做到料事如神，所以被怀疑是否有资格充当圣人。

从上述资料中可以清楚看到，“圣”和“圣人”的最初含义是聪明者、智慧者的意思。但是，整个中国文化的历史发展过程所呈示给我们的圣人观念，却远远不是这一原初含义所能包容、涵盖的。因为由人们的理解凝聚而成的圣人观念也是处在连续不断地

演变、累积的过程之中的。例如被尊为“至圣先师”的孔子，人们对他的认识便是随着时代的变化而发生变化的。早在1926年，顾颉刚先生便这样指出：“春秋时的孔子是君子，战国的孔子是圣人，西汉时的孔子是教主，东汉后的孔子又成了圣人，到现在又快要成君子了。”（《古史辨》第二册《春秋时的孔子和汉代的孔子》）同理，中国人的整个圣人观念也是处于不断演变之中的。

使“圣”和“圣人”由原初含义发生崇高化、理想化、神秘化转变的，最早发生在春秋战国时期。此时周天子的权威名存实亡，诸侯兼并称雄，战争频仍不断。这是一个需要英雄和创造英雄的时代。当时蜂拥而起的诸子百家都争相创造符合自己理想的英雄，人们均称之为圣人。康有为说：“皆曰吾上祖述尧、舜、禹、汤、文、武云云，则当时诸子纷纷托古矣。”（《孔子改制考》卷四）诸子百家均假托远古的圣人之名，重新塑造符合自己理想的圣人形象。因此他们所拥有的圣人观念，完全是对圣人的原初含义加以改铸的产物。儒家高扬人伦道德绝对至上的精神，故塑造了“博施”、“济众”（《论语·雍也》）、“修己以安百姓”（《宪问》）、“人伦之至”（《孟子·离娄上》）的圣人。而墨家所塑造的圣人则是这样的英雄人物：“制为节用之法”、“制为节葬之法”（《墨子·节用》）、“兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼”（《法仪》）、“列德而尚贤”（《尚贤》）、“唯以尚同为政”（《尚同》）、“兼相爱，交相利”（《兼爱》），等等。道家主张无为，因此他们心目中的圣人是这样的：“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”（《老子》）法家一切任法，认为圣人治理天下，是通过“正明法，陈严刑”的手段，“将以救群生之乱，去天下之祸，使强不凌弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，君臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患”（《韩非子·奸劫弑臣》）。各家自有各自的圣人形象，而其共同之处则是完全依仗自己的思想原则去重新塑造圣人。因此可以认为，春秋战国时代乃是圣人观念的发生及其演变的重要历史时期。