

从“人神相契”到“天人相分”

——先秦儒家对西周“圣人”观念的转换

吴艳丽

贵州大学哲学与社会发展学院，贵州 贵阳

收稿日期：2022年9月24日；录用日期：2022年10月19日；发布日期：2022年10月26日

摘要

圣人观念的形成经历了连续不间断的演变和积累，逐渐成为一个稳定的观念。由最初的“圣”义到“圣”观念，其间反映了中华文明的进程。西周圣人观念的形成是在殷商晚期圣人观念的基础上建立的，晚商的统治者仅仅把自己的先祖称为圣人。至西周时期先王系与先正系把自己先祖(前文人)也称为圣人，并且在帝左右，具有神的位格，与上帝一起作为祭祀的对象。至先秦儒家，圣人指尧舜禹汤文武周公这一类的人，并且圣人不再具有神的位格，而成为一种理想化的人格。从西周初的“人神相契”到荀子“天人相分”，圣人观念发生了巨大的转变，而这种转变体现在先秦儒家对西周“圣人”观念的狭隘上。不仅仅是圣人观念所包涵的内容狭隘化，而且对圣人的认识也发生了巨大的转变。先秦儒家的圣人来自于现实，但又高于现实，在儒家的“圣人”观念中，不存在人与神的冲突，圣人再神圣也是人，而不具有神格。本文以先秦儒家的圣人观念为核心，考察先秦儒家对西周圣人观念的转换。

关键词

圣人观念，先秦儒家，转换，人神相契，天人相分

From “Man and God Are in Harmony” to “Heaven and Man Are Separated”

—Pre-Qin Confucianists’ Transformation of the Concept of “Sage” in the Western Zhou Dynasty

Yanli Wu

School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Sep. 24th, 2022; accepted: Oct. 19th, 2022; published: Oct. 26th, 2022

Abstract

The formation of the sage concept has experienced continuous and uninterrupted evolution and

accumulation, and has gradually become a stable concept. From the original “Saint” righteousness to the “Saint” concept, which reflects the process of Chinese civilization, the formation of the idea of Sage in Western Zhou dynasty was based on the idea of sage in the late Shang dynasty. To the Western Zhou dynasty, the pre-king system and the pre-orthodoxy system called their ancestors (former scholars) also saints, and around the emperor, with the status of God, with God as the object of sacrifice. To the pre-Qin confucianists, the sage refers to Yao, Shun, Yu, Tang, Wen, Wu, Duke of Zhou and the like, and the sage no longer has the status of a god, but becomes an idealized personality. The concept of SAGE has undergone a great change from “Man and God are connected” in the early Western Zhou dynasty to “Heaven and man are separated” in Xunzi, which is reflected in the narrow concept of sage in the pre-Qin Confucianism. Not only is the content contained in the sage concept narrow, but also the understanding of the sage has undergone a tremendous change. The sage of pre-Qin Confucianism comes from the reality, but is higher than the reality. In the concept of “Sage” of Confucianism, there is no conflict between man and God. This article takes the pre-Qin Confucian sage concept as the core, inspects the pre-Qin Confucian sage concept transformation to the Western Zhou dynasty.

Keywords

The Concept of Sage, Pre-Qin Confucianism, Transformation, Man and God Are Connected, Heaven and Man Are Separated

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. “圣人”观念之界定

“圣”是中国哲学中的一个基本范畴。陈仁仁在《“圣”义及其观念溯源》一文中指出“‘圣’主要被用来形容或指称三类人：一是在社会地位上至高无上的皇帝，皇帝的一切言行和对他的称谓都可以被冠以‘圣’字以标举之，如圣上、圣明、圣旨、圣训、圣战等等；二是在道德品性上无以复加的道德偶像，如孔圣人、关圣人等等；三是在某一专门知识或技能方面达到了登峰造极之地步的人士，如医圣张仲景、书圣王羲之、诗圣杜甫等等”[1]。这三种人都是在某一方面超越常人的，但是这三“圣”义种之间有一共通之处——超越义。那么在“圣”字的初义与“圣”观念的源头处，是否有这种超越义与神圣义？接下来将从“圣”字的考源、从“圣”义到“圣人”观念的演变来探寻这一问题。

1.1. “圣”字义考源

关于“圣”字的释义，诸家众说纷纭、莫衷一是，从各自的研究领域给出了不同的解释。顾颉刚先生认为“圣”字最初只是非常普通的知识意义上的聪明义，诸种崇高和神秘义都是后来加上去的；陈仁仁认为“圣”字初义当为“听治”，引申为“善听”。那么“圣”的最初义究竟是什么呢？接下来从其甲骨文字形出发探讨它的初义。

甲骨文“听(聽)”、“闻(聞)”、“圣(聖)”三字同源，但三者的意义还是有细微的差别，不可混为一谈。徐中舒在《甲骨文字典》中收录“听”字甲骨文作、等形，“闻”字作、等形，“圣”字为、等形([2], P. 1288)。《说文》中“聽”、“聞”、“聖”三个字的编排皆在卷十二上耳部，顺序为“聖”、“聽”、“聞”。《说文》释“聖”字为“通也。从耳，呈声”([3], P. 347)。释“聽”为“聆也。从耳，声，壬(王)声。”“聞”为“知闻(声)。从耳，门声”([3], P. 348)。这三个字的编排顺

序有一定的内在逻辑结构,三者同是“耳”字的下位概念。“耳”义为“主听也”([3], P. 347)。因此“聖”、“聽”、“聞”三字与耳有关、与听有关。由此便引出一个问题:耳听的什么?“聞”义为“知闻(声)”,“声”义为“音也”([3], P. 348)。“音”义为“声也。生于心,有节于外,谓之音。宫商角徵羽,声;丝竹金石匏土革木,音也”([3], P. 73)。所以“聖”字含有听义。《甲骨文字典》“听”的解字为“从耳从口或二口,口有言咏,耳者感知着为声,以耳感知音声则为听”([2], P. 1288)。“闻”的解字为“象人跪而谛听之形,字于人之面部特著耳形,或以手附耳,则谛听之义显……”([2], P. 1290)“聖”的解字为“从从口, ,乃以耳形著于人首部位强调耳之功用;从口者,口有言咏,耳者感知着为声,以耳感知音声则为听,耳具敏锐之听闻之功效是为聖”([2], P. 1290)。可见“聖”之义包含了“听、闻”之义,从字形上来看,“聖”之初义为听,那么是否又如陈仁仁在《“圣”义及其观念溯源》指出的为“听治”之义呢?陈氏认为“‘圣’字初义‘听治’内涵着‘善听’义”[1],若结合听、闻、聖三个同源词来解读,或有失其误。“听治”与“谛听”二者之间有不同,如此,先来解决“谛听”何为义?《说文》释“谛”为“审也”([3], P. 64)。“审”字为“悉也,知案谛也”([3], P. 31)。释“悉”字为“详尽也。从心,从采”([3], P. 31)。如此“聖”之初义便为用心详尽地去听,“采”为“捋取”之义,因此这一听的过程是主动的而不是被动的。

今把“聖”字简化为“圣”字,但是二者的字义完全不一样。许慎《说文解字》释“圣”字为“汝颖之闲谓致力于地曰圣。从土,从又”([3], P. 403)。小篆书写为“圣”为“”,音 kǔ,为“掘”之义。“聖”字小篆书写为“”,为“通”之义,段玉裁的《说文解字注》、董莲池的《说文解字考证》、徐中舒的《甲骨文字典》以及季旭昇的《说文新证》等皆认同许慎释“聖”为“通”。“圣”、“聖”两字所表示的意义不一样,为了行文之方便,本文所说的“圣”与“圣人”之概念皆为“聖”字。《说文》释“通”义为“达也。从辵,甬声”([3], P. 48)。释“达”义为“行不相遇也。从辵,牵声。《诗》曰‘挑兮达兮。’达,或从大,或曰迭”([3], P. 49)。“行不相遇”是指在大道中行走不相遇。“通”、“达”、“道”皆在《说文》的“辵部”,同是“辵”的下位概念,道者“所行之道也。从辵,从。一达谓之道”([3], P. 51)。因此,“道”亦“达”亦“通”亦“聖”,“聖”字之义亦所行之道。综上所述,聖亦是道。那么聖之初义是否有超越的形而上之义,接下来便从聖观念的展开来探讨这一问题。

1.2. “圣”观念的展开

顺真在《许慎〈说文解字〉的逻辑——认知构造》中指出:“我们固然可以把《说文解字》当作一部字典字书来看待使用,但许慎原书千锤百炼的严密语句,蕴含着丰富的哲学内涵、逻辑运思、认知走向,其缜密结构,无不潜藏对天地人三才之道的深刻洞悟和对古文经学体系洁净精微般的构造”[4]。所以,许慎的《说文》不是一部简单的字典,更是一部经学著作,每一个部首、每一个文字的编排都体现着内在的逻辑,其中更是隐含着深刻的哲学意义。那么从这样的编排方式中,我们可以看到字与字之间的因果逻辑关系。

陈仁仁从“闻”的象形字出发,认为此字之义是跪而听,是下对上的听,并且这种听是诚惶诚恐地极为认真地跪地拊耳而听,因而认为“圣”的造字本义看其初义是“听政”或“听治”[1]。且不说陈氏的这种说法是否符合“圣”字之初义,但他把听的内容进行了限定,这种听是对统治者的听,听的内容与政和治理国家有关。其听的内容还是属于经验的听,还未到形而上的听。那么圣之初义是否具有超越性?徐中舒主编的《甲骨文字典》中对“听”的释义有5种:“一、听闻也;二、人名;三、方国名;四、祭名;五、读为庭”([2], P. 1288-1290)。“声、听、圣三字同源,其始本为一个字,后世分化其形音义乃有别,然典籍中此三字亦互相通用”([2], P. 1287)。由此,圣便于祭祀结合在一起,何者为圣?我们从哲学的角度来解读便是:在祭祀时同心详尽的听来自上帝(道)的声音。这个声音既是来自经验界乐

或巫覡的声音, 尽管“听”字多与“王”字组合, 作“王听……”, 《说文》释“王”为“天下所归也。董仲舒曰: ‘古之造字者, 三画而连其中谓之王。三者, 天、地、人也, 而参通之者, 王也。’ 孔子曰‘一贯三为王’” ([3] P. 51)。那么是用何者参通天、地、人三才之道呢? 答案是“丨”, “丨, 上下通也。引而上行读若囟, 引而下行读若退” ([2], P. 11)。如此王亦是参通天、地、人之道, 沟通上下。从此处理解, 圣与祭祀密不可分, 其初义听的内容便来自形上的道, 圣之初义已具超越性。那圣本身或者作为圣人、圣贤个体本身是否具有超越性? 答案是肯定的。

圣人、圣贤的个体超越性是随着圣观念的演进而确定的。目前学界从文献学角度来分析圣观念的源头是主要用的是《尚书》和《诗经》这两部书, 尽管《诗经》的成书年代在春秋中期, 但其作品的产生却贯穿西周初至春秋时期。《尚书》中涉及“圣”字的有二十二处, 分布在 15 篇中, 其中今文《尚书》3 篇。现录部分于下:

益曰: “都, 帝德广运, 乃圣乃神, 乃武乃文。皇天眷命, 奄有四海为天下君。” (《虞书·大禹谟》)

告于众曰: “嗟予有众, 圣有谟训, 明征定保, 先王克谨天戒, 臣人克有常宪, 百官修辅, 厥后惟明明, 每岁孟春, 道人以木铎徇于路, 官师相规, 工执艺事以谏, 其或不恭, 邦有常刑。” (《夏书·胤征》)

惟我商王, 布昭圣武, 代虐以宽, 兆民允怀。

敢有侮圣言, 逆忠直, 远耆德, 比顽童, 时谓乱风。

嗣王祗厥身, 念哉! 圣谟洋洋, 嘉言孔彰。(《商书·伊训》)

说复于王曰: “惟木从绳则正, 后从谏则圣。后克圣, 臣不命其承, 畴敢不祗若王之休命?” (《商书·说命上》)

王曰: “呜呼! 说, 四海之内, 咸仰朕德, 时乃风。股肱惟人, 良臣惟圣。(《商书·说命下》)

乃祖成汤克齐圣广渊, 皇天眷佑, 诞受厥命。(《周书·微子之命》)

聪作谋, 睿作圣。……曰圣, 时风若。(《洪范》篇, 周初武王时)

惟圣罔念作狂, 惟狂克念作圣。(《多方》篇, 周初周公时)

人之有技, 若己有之; 人之彦圣, 其心好之, 不啻如自其口出……

人之有技, 冒疾以恶之; 人之彦圣, 而违之俾不达。(《秦誓》, 春秋秦穆公时)

我闻曰: 至治馨香, 感于神明。黎稷非馨, 明德惟馨。尔尚式周公之猷训, 惟日孜孜, 无敢逸豫。凡人未见圣, 若不克见; 既见圣, 亦不克由圣。尔其戒哉!” 《尚书·君陈》

《诗经》中提到“圣”的有 9 处:

母氏圣善, 我无令人。《凯风》

帝命不违, 至于汤齐。汤降不迟, 圣敬日跻。《长发》

召彼故老, 讯之占梦, 具曰予圣。《正月》

皇父孔圣, 作都于向。《十月之交》

国虽靡止, 或圣或否。民虽靡盬, 或哲或谋, 或肃或艾。《小旻》

人之齐圣, 饮酒温克。《小宛》

奕奕寝庙, 君子作之。秩秩大猷, 圣人莫之。《巧言》西周末

靡圣管管, 不产于夏。犹之未远, 是用大谏。《板》西周末

维此圣人, 瞻言百里; 维彼愚人, 复狂以喜。《桑柔》西周末

除第一二句出自春秋时期外, 其余七句皆产生于西周末。

圣的超越性是从宗教的层面来说的, 圣的超越性可以说是在于巫覡对神意的聆听, 亦或说巫覡自身也可以称作圣。由圣到圣人, 体现了中华文明的圣人观念的变化。圣人有最初的神到半人半神再到一个

完全的人，其反应了从宗教哲学到理性哲学的转变。本文试图以先秦儒家对西周“圣人”观念的转化为题，以孔孟荀的圣人观为核心，探讨由西周初“人神相契”的圣人观念到战国末“天人相分”的圣人观念的转换，揭示出先秦儒家对西周圣人观念的狭隘化(狭隘化并非贬义，而是指圣人含义的范围的缩小以及成圣的条件、方式也发生变化)。

2. 西周“圣人”观念的重构

西周的圣人观念是在对殷商晚期圣人观念解构上进行重构的，晚商的统治者仅仅把自己的先祖称为圣人。至西周时期先王系与先正系把自己先祖都称为圣人，并且在帝左右，具有神的位格，与上帝一起作为祭祀的对象。

2.1. 西周初期对晚商“圣人”观念的解构

殷商时期的信仰是以族群本位界定的，早期的统治者认为上帝是先公先祖的灵魂，逝去的先祖的灵魂通过巫觋的指引到达超验的上。董作宾在《中国古代文化的认识》中谈及殷商的祖先信仰时指出：“商人在观念上认为逝去的祖先的魂灵一直存在于人世，这种以精神状态存在的魂灵与上帝比较类似，且祖先神具有一种神秘的能力，可以对子孙降下祸福[5]。这种以宗法血缘为纽带的关联，使得殷人隆重地祭祀其祖先神灵。人王可以与上帝沟通，‘而或许正因为与帝沟通的权力掌握在祖先神的手中，人世与上帝之间才有了隔膜，以至于上帝降祸或赐福的影响比之于祖先神要小得多，甚至不及河、岳等自然神。[6]。正是基于这种情况，殷人对祖先的情感要比上帝亲厚的多。殷商有四百多例卜辞是关于祈求年成的，其中多是向祖先神的祈求，而向上帝祈求的只有三例。上帝存在的功能主要是降祸福，祖先神的功能是保佑子孙。在这样的思维模式下，上帝在殷人心中的地位远不如祖先神重要，由此出现了“帝祖合一”的现象。到了殷商后期，商纣认为自己的祖先就是帝、祖先就是神，由此，帝祖合一。商先祖化身成上帝，具有人格神的位格，殷商后期的统治者把祖先当成上帝来祭祀。“不虞天性，不迪率典。”到晚商时期，统治者把上帝与祖先合一，不知道天是什么，也不去修习永恒的修齐治平的秘典，甚至不祭祀上帝只祭祀祖先。“国之大事，在祀与戎”(《左传》)祭祀与战争是国家的大事，祭祀是解决国人信仰的问题。当统治者把戎放在第一位时，便是国家走向衰亡的开始。

在殷周之际，宗教哲学发生了深度的转换。顺真在《从“大邑”到“天室”——殷周之交宗教哲学的深度转换》一文中指出：“商纣所自认的惟是萨满层次的‘人神杂糅’的巫教之哲学，其以建立在泛神论基础上的‘人格神’——‘帝’为信仰之终极；而文王、武王、周公所体认的乃为超越萨满层次的‘人神相契’的宗教之哲学，其以建立在超神论基础上的‘无声无臭’的‘天’为信仰之终极”[7]。由此，西周初的信仰由晚商的以祖先为帝转换为以天为帝。西周的帝与祖先是分开的，商的帝是指先祖，周的帝不等于先祖，周的信仰对象区分出了层次。上帝作为本体无体的本体，人与其沟通主要是通过祭祀来实现的。周初的信仰依旧是帝，取消了晚商“帝祖合一”的内在界定，规定为天，天作为至高无上的存在，包括上帝和百神。(《尚书》中的告文)西周初期确立了超越血缘(超越祖先之上)、超越宗法制的上帝信仰体系。

2.2. 西周初期“圣人”观念的重构

殷商的圣人观念是指统治者的先祖神灵。祖先神灵主要有四类：先公、先王、先妣及已故父王[6]。西周时期圣人观念的内涵不仅指先王系的祖先，也指先正系的祖先，先正系认为自己的祖先追随先王系的祖先一起灭掉大邑商，他们也有圣人的光环。《晋公盘》载“唯王正月初吉，晋公曰：‘我皇且(祖)觥(唐)公雍(膺)受大命，左右武王。’”春秋时期，先正系认为自己的祖先也受了大命，能感得天命的不仅是文王一人，唐公也可感得天命。由此，天令(天命与天令有区别：天令是上帝发出的命令，天命是

人已感得，天令是目的，天命是结果。)是对任何人的，不是对着某一个人。那么在人人可以感得天令的前提下，人人都可以成为圣人，或许正因为人人有成圣的可能性才能体征上帝本体的存在。在上帝面前人人是平等的，上帝是所有天下人的上帝。基于此，人神是为一体的，人天本是合一的。

《四十二年速鼎》记载：“速，不(丕)显文武，膺受大令(命)，匍有四方。”

“唯乃先圣且(祖)考，夹鬻(召)先王，爵堇(勤)大命……”《四十三年速鼎》、《速盘》亦有同样的记载，认为他的祖先也受了大令，也是圣人。《毛公鼎》载：“父音丕显文武，皇天引厌厥德，配我有周，膺受大命。”因此，圣人观念是有周以来普遍的观念。

《周颂·天作》篇：“天作高山，太王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行。子孙保之。”此篇是成王祭祀岐山的乐歌，主要记述了上天造就的岐山，太王来开荒，百姓来到这里，文王使他们安定富裕起来，岐山有通往圣人之路的大道，子孙永保这个地方。可见，通往圣人之道是需要通过祭祀来完成的。

先王系、先正系不是把人神化，而是以天为本，(文王达到了神的境界，达到了天的境界。文王达到的境界不是以文王为最高，而是以天为最高。)有一个存在高于帝王、高于天，人人可以实现天、实现本体，因而每一个人都是可以成就圣人的。

那么，人人皆可成为圣人的方式又是什么呢？修德。西周“五服制”之中的“五修”为：修意、修言、修文、修名、修德。修意是修人的精神生命，修言是修口、修言辞，修文是修个人的修养，修名是识各种规章制度，修德是修个人生命与神合一。人之五修是层层递进的关系，最高层次的是修德。如此，德又是什么呢？接下来依据《说文》来作系统的梳理，究其德最后指向是什么。德者“升也。”升者“十侖也。从斗，亦象形。”“侖”义为“思”，“思”义为“容”，“容”义为“盛也，从宀，谷。”“盛”义为“黍稷在器中以祀者也”([3]德、升、侖、思、容、盛六字分别取自第51页、421页、146页、299页、206页、139页)。由此，德最后指向的是祭祀。通过祭祀沟通上下，感通先王的灵魂以达到皇天。相信认可先王的体会，以及其进入的宗教体会，通过祭祀感德前文人，获得生命的成就。先祖不等同于上帝，他本身也在修行，走向上帝。

生命个体通过修德的方式达到了圣人之境时，圣人拥有了上帝的位格，但其本身不等同于上帝。那么圣人和上帝的关系又是怎样的呢？“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时？文王陟降，在帝左右。”(《诗经·文王》)朱熹在《诗经集传》中对“文王陟降，在帝左右。”释义为：“盖以文王之神在天，一升一降，无时不在上帝之左右，是以子孙蒙其福泽，而君有天下也。春秋傳、天王追命諸侯之詞曰、叔父陟格在我先王之左右、以佐事上帝。”(朱熹：《诗经集传》，诗经卷之六。)马瑞辰在《毛诗传笺通释》中也同意朱熹的观点：“《集传》之說是也……古者言天及祖宗之默佑，皆曰陟降。”依此观点，个体生命到达圣人之境时，是在上帝左右，与上帝一起降福人间。这样的观点隋、宋时皆认同，如：“在帝左右，维时降康。”(隋诗佚名《绍兴淳熙分命馆职定撰十七首》“于皇列圣，在帝左右。”(宋真宗《高宗郊祀前庙朝享太庙三十首》))

3. 先秦儒家对西周“圣人”观念的转换

“昔周武王监观商王之不恭上帝，禋祀不寅，乃祚帝籍，以登祀帝(上帝)天神，名之曰：千畝，以克反商邑。”(《清华竹简·系年》第23章)西周初，武王确立帝籍制用以祭祀上帝，确定了共同的信仰。到了西周晚期，宣王废帝籍制，帝籍是“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在。”(《国语》)祭祀上帝所用的谷物器具皆是从帝籍里出。宣王把帝籍里产的作物换来的钱不用来祭祀上帝而是用来招兵买马，发动战争，从此不行祭祀。长此以往，作为本体无体的上帝不再作为祭祀的对象，由此导致了信仰的崩塌。宣王不帝籍是导致西周灭亡的原因，超验的天令不在周王

的手上，人间和上帝的连接出现了断裂。先王系与先正系没有了超越二系祖先之上的上帝作为共同的信仰，二者的关系出现了松动。在这种情况下，先正系与先王系发生了激烈的矛盾，申侯杀厉王，由此西周灭亡。由于国家长期处于战乱之中，西周初建立的礼乐文明制度遭到了严重的破坏，甚至可以说是到了“礼崩乐坏”的程度。表面上是建立的礼乐文明遭到了破坏，实质上是信仰的崩塌。此时人们不再有超越血缘的共同信仰。由此春秋战国时期百家之学兴起，各自为乱世寻找一个信仰，“百家争鸣”争的不仅仅是学术主张，更多争的是一种信仰的自由，在于确立时代的最高信仰。

3.1. 先秦诸家“圣人”观念

先秦诸子百家对“圣人”观念有着各自的主张。其中儒家、道家、法家、墨家的圣人观念最具有代表性。儒道两家皆以圣人为最高理想人格，具体体现在最高的智慧化身、最高的道德标准、最高的政治理想三方面[8]。《道德经》一书中“圣人”一词有30多处，由此可见“圣人”一词并不是儒家一家的，且道家在“圣人”一词使用次数上比儒家要多得多。道家的圣人观是从天道出发，从而解决现实中的政治问题。儒家的圣人观是从人道出发向天道的超越。老子的圣人是在治理国家而不在于修身，主要是通过无为以达到有为的政治理想；庄子的圣人是在超越自然的基础上，超越世间，指向宇宙自然，他认为圣人是人生神游羽化的产物，“神全者，圣人之道也。托生与民并行而不知其所之，乎淳备哉！”（《庄子·天地》）。墨家的圣人是至德的化身，其实现的途径是通过尊天事鬼，认为重视个人的修养便能达到圣人。法家认为有功于国家的睿智的人皆可称为圣人，王可以为圣人，臣子亦可为圣人。《易传》认为圣人是体悟天道的天的代表。道墨两家的圣人观是依天道而确定，儒法两家的圣人观是依人道而确立。

3.2. 先秦儒家新“圣人”观念的建构

在儒道墨法四家的圣人观念中，又以儒家的圣人观念最具代表性。儒家以“人伦”和“礼乐”为根基重建圣人观念，为此，它需要建构理想社会的标准以及塑造出建构理想社会的理想人格主体，因此，他们找到了能够成为历史人格主体的“圣人”。先秦儒家的圣人观念在其内部也有转换。孔子的圣人还具有半人半神的性质；至孟荀的圣人已完全是人，不再具有神性。圣人是儒家所要成就的一个理想人格或人格境界。儒家把圣人神秘化、崇高化[9]。

孔子的圣人观念是半人半神。那么，孔子所谓圣人有什么特点呢？“子贡问：‘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！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’”（《论语·雍也》）在孔子这里博施济众是成圣的基本条件，做到了这一点就不仅做到了仁，并且就成为了圣人。由此看来，孔子的圣人包涵有三层内涵：一是圣人有仁；二是圣人有功；三是圣人神性。圣人有仁，仁者爱人，爱人的起点在于孝，孔子十分重视孝，认为为仁的根本是孝：“孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）。甚至把一个人是否孝顺看做是其是否成为圣人的标准：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神，恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣！”（《论语·泰伯》）“舜其大孝也与？德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其才而笃焉。故栽者培之，倾则覆之。”（《礼记·中庸》）顺、禹能被称为圣人，正是因为孝顺的缘故。如此，孔子眼中的圣人，首先应是有仁爱之人，其次孝顺，才能称为圣人。圣人有功，圣人之德须有功于天下方能成为圣人。“博施于民而能济众”、“修己以安百姓”，圣人仁民济众，安天下百姓。但是圣人要有功于天下之前首先要修己之身、修己之德。修己属于内圣层面，“博施济众”与“安百姓”属于外王层面。孔子的圣人功业是由内圣而开出的外王。“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也，焕乎，其有文章！”（《论语·泰伯》）天道之大，唯有尧之能

效法天。正因天道广大，常人难以企及，我们才要去效法尧舜等贤君的功业，以立己之功业。圣人神性。在孔子看来，尧舜也不是真正意义上的圣人，他在《论语》雍也章和宪问章中多次提到“尧舜其犹病诸！”尧舜也有不足之处。子曰：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣。”（《论语·述而》）孔子说他自己也没有见到圣人，可见一般人很难见到圣人。因此，孔子把圣人与天命等同起来：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）圣人与天命一样具有神圣性。如此看来，孔子的圣人既是古代先贤同时其又神圣。

孟荀认为圣人是人伦之至。孟子亦称古代贤王为圣人，孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。得志行乎中国，若合符节。先圣后圣，其揆一也。”（《孟子·离娄下》）他认为舜与文王虽地点、年代不同，但他们的道是一样的。孟子曰：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。”（《孟子·万章下》）孟子的圣人不仅包含像尧、舜、禹、文王这一类的贤者，还包括了伯夷、伊尹、柳下惠、孔子这一类人。那么，孟子评判圣人的标准又是什么呢？孟子曰：“不同道，非其君不事，非其民不使。”（《孟子·公孙丑上》）伯夷与人共事不是看的其它方面而是看是否同道。孟子曰：“伯夷，非其君不事，非其友不友。不立于恶人之朝，不与恶人言。”（《孟子·公孙丑上》）事君交友都讲求志同道合。如此，孟子评判伯夷的是否为圣人标准在道是否同而不在乎于功业。“柳下惠，不羞污君，不辞小官。进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，裒穷而不悯。与乡人处，由由然不忍去也。‘尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？’故闻柳下惠之风者，鄙夫宽，薄夫敦。”（《孟子·万章下》）柳下惠认为重要的是自己修养德性、端正身心。而志同道合就是仁爱，把仁爱做到极致便是圣人。

荀子曰：“人之性恶，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）认为人的性是恶的，向善也是后天人为的。人为便是依圣人制定的礼仪法度而进行改造。“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度。然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。”（《荀子·性恶》）荀子认为制定礼仪法度之人便为圣人。圣人能制作礼义法度人伦原因在于睿智。“彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也。上为圣人，下为士、君子，孰禁我哉！”（《荀子·儒效》）荀子所说的圣人在士与君子之上，并且是有智慧的人。“仁智之极也。夫是之谓圣人”（《荀子·君道》）圣人乃仁智之极。圣人的仁智体现在祭祀中：“祭者、志意思慕之情也。忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，……”（《荀子·礼论》）祭祀在百姓看来可谓鬼神之事，神秘莫测，但是圣人却知晓其中的奥秘。“于是其中焉，方皇周挾，曲得其次序，是圣人也……能虑能固，加好者焉，斯圣人矣。”（《荀子·礼论》在礼的范围内能自由活动的是圣人，在礼中能深思熟虑、不轻易改变，并且爱好礼的也为圣人。“圣人为不求知天。”（《荀子·天论》）圣人不要过多地去追问天的事情。至荀子，天和人便相分。

周初十分重视祭祀对于个体成圣的作用，故特注重于一整套的祭祀仪轨，并由此衍生出周密的宗法和礼乐制度。到了春秋战国时期，礼崩乐坏，而对于以上帝为核心的祭祀也难以维持，那种依靠外在制度规范指引下的成圣之路很难继续保持。由此发展出了另外一条成圣之路，那就是继承了西周至少是周初的宗教的核心内涵但却放弃其外在形式的诸子之学，其中以儒道两家最具代表性，儒家一方面继承周初的宗教的核心内涵，另一方面则力图恢复周初的以祭祀为核心的礼乐制度并做了孝道的转换。道家则是只继承周初的宗教的核心内涵，彻底放弃了其外在形式。这里我们主要是探讨儒家对西周圣人观的转换。我们研究认为，春秋战国时期的诸子百家至少在儒家那里，是已然承认西周的开创者文王武王周公是圣人的，并对他们开创的礼乐文明推崇备至，所以对于人成圣之可能性是不再怀疑的，既然人可以成就最高的圣格也即可以实现人神合一，那么在礼崩乐坏之后如何实现圣格应是当时他们在思考的问题。对于这个问题，以孔子开创的先秦儒家持续作了探索，从孔子到孟子再到荀子，沿着这条轨迹，我们可

以基本看出先秦儒家是如何实现对于西周圣人观的转换的。首先,通过以《论语》为代表的这本书,我们可以看出孔子的圣人观。孔子一生大部分时间都在努力恢复西周礼乐制度,对于违背西周礼乐制度的行为极度愤怒,比如他说“八佾舞于庭,足可忍也,孰不可忍也。”(论语·八佾)因此可以看出在孔子那里,其圣人观有着很强的西周的痕迹,当然,根据前面的叙述,在孔子的时代,礼崩乐坏已经达到很严重的程度,尽管孔子推崇,但客观环境已经不允许。如果孔子说的仁就是圣的代名词的话,那么孔子分明说了很多依赖人的主体性和主动性成圣的观念和方法,比如他说圣人要有仁爱之心、有事功、有神性。由此可见,继承西周圣人核心内涵的儒家,在其开创者孔子这里,在继承的基础上就有了变化发展。即一方面试图恢复礼乐文明,一方面又不得探索新的可以成圣的方法。孟子的成圣的标准已经降低,荀子完全是天人相分。通过对这三位先秦儒家的代表人物的相关研究,由此得出一个结论。先秦儒家对于西周圣人观念的转换,其实质是由对圣人人格实现的第一要求转为对于成圣方法的不断拓展,固然,成圣始终是一个终极目标,但成圣却离不开具体可行的方法,所以无论是不自觉的努力还是自觉的努力,最终先秦儒家仍然是显示出开路者的意义,也许他们并非人人是文武那样内圣外王的高峰,但他们开创的道路和方法,同样使他们成为了圣人,圣人的含义在他们这里被丰富了,或者说是被再一次显明了,无数后人就是沿着他们的道路不断向着圣人目标迈进。在西周,一方面圣人观念的宗教性很强,但另一方面西周的圣人无不是内圣和外王的统一(注:这里的外王是广义的,指的是所有的世俗政治领袖),这从出土的许多青铜器铭文就可以得到论证。这也可以看出西周时期,宗教无论是对于得道成圣还是维护社会秩序,都有很重要的作用,并居于关键的地位。春秋战国时期不同,宗教的弱化既成了诸子百家产生的原因也同时是其结果,宗教的弱化和世俗理性互为因果,相互推进。这一点是先秦儒家对于西周圣人观进行转换的大背景和深层原因。为什么先秦儒家对西周圣人观进行了转换,原因在此。从此,一个世俗意味极强的新的宗教形式——儒家产生了,这也成为后世王朝一直维系的系统,成为宗教和世俗,超验和经验的平衡器。

3.3. 先秦儒家“圣人”观念的狭隘化

儒家具有强烈的入世精神,对抽象的玄思和冥想不感兴趣,由此决定了他们所找到的“圣人”决不会是类似于“上帝”那样的神格超越者,而只能是“活生生的现实中的人”。“圣人”来自现实,但他又极其理想和超凡,完全可以是现实中众生模仿和效法的对象,并能成为影响现实人的无限人格魅力。由此,儒家的圣人是现实中的人,与西周时期的圣人观念相比不一样。先秦儒家对西周圣人观念的转换主要体现在圣人观念内涵范围的缩小、圣人标准的降低以及成圣的途径发生变化。

在孔子那里圣人是半人半神,包括尧舜禹这一类的人,达到圣人的途径有孝顺、有功业,甚至他认为尧舜也有不足,在孔子看来,圣人比尧舜要高,具有与天一样的神圣。孟子认为圣人是人伦之至,把仁爱做到极致便是圣人。荀子认为圣人是仁智之极、天道之极,有足够的智慧便可成为圣人。西周时期,圣人是先祖通过修德所达到的与上帝同在之境,那么西周的圣人观念不仅包含像文王这样后世称为圣人的人,也包括先正系与先王系的每一位祖先。先秦儒家的圣人是历史上有贤德之人,从孔子到孟子到荀子,圣人的标准在降低,从孔子的半人半神到孟荀的完人。孔子的圣人观念中圣人需要有超越常人不能有的智慧、功业,甚至是需要悟得天道之人;孟子的圣人观念中圣人不仅是历史上的贤君,同时一些名士亦为圣人。先秦儒家的圣人观念内涵从西周与上帝同在的先祖转变成了需要从人道出发以向天道的进路,从某种意义上来说,先秦儒家圣人观念的在现实经验的这个层面谈论圣人,同时又超越现实。

造成这种转换的原因主要有以下几点:一是由宗教哲学转为理性哲学。西周时期的哲学是带有宗教性质的,人们通过祭祀的方式使个体生命与神人合一。至春秋战国时期,人们对上帝的存在产生质疑,开始进入个体生命的思考,带有更多理性的思维;二是信仰由国家层面转到个人层面。西周时期的信仰

是祖先信仰以及超越血缘之上的共同信仰——上帝，人人在上帝面前平等。并且这种祖先、上帝信仰是通过统治者的祭祀活动来实现的，通过祭祀以沟通上下。先春秋战国时期周天子失去了信仰领袖的地位，国家无力干预和领导地方和个人信仰；三是儒家对百家之学的回应。先秦诸子百家皆从各自的角度为这个时代提出思想，而儒家的圣人观念正是在这样的时代背景下形成，儒家以圣人为最高的理想目标，以内圣开出外王。

先秦儒家对西周“圣人”观念的转换使圣人的内涵范围缩小，较西周而言，儒家的圣人是具体的某一个人，是人在生前有某种贤德让后人景仰方能为圣人。西周的圣人观念在外延上要更广，因为人人在上帝面前是平等的，圣人又在帝左右，因此人人皆可成为圣人，成为是需要通过祭祀达到人神相契的境界。

本体之争与证本体之争。西周到先秦圣人观念的转换还涉及到本体的争论，虽然都是以“天”为本，但是天的含义发生了变化。西周的天是皇天、上帝，是人共同信仰的对象。先秦的“天”在孔孟等早期儒家那里是人事的神性依据，在荀子那里是指自然规律。体证天道的途径也发生了变化。

4. 结语

圣人境界是先秦儒家最高的人格追求，但是其并非儒家所独有。根据传世和出土文献表明，圣人观念在西周已经成为普遍的观念。先前儒家只是在西周圣人观念的基础上加以改造，确立自己的圣人观念，至荀子，天与人相分。至此，圣人观念从西周时期的“人神相契”完全地转换为“天人相分”，这不是思想上的退步，反而是人自我的凸显。儒家以内圣开出外王之道，内圣是外王实现的基础，其强调的是个体的修养以达尧舜周公等圣人之境，是内在性的体验。在西周与圣人沟通是要通过祭祀，先秦儒家的成圣途径是“学可至圣”，主张“圣人”与人同类。儒家把“圣人”与“道德”联系起来，为“圣人”赋予了最高“道德境界”的品格，使“圣人”在具有高超智能的同时，也使之成为“道德”和“人伦”的化身或完美体现者。王充对儒家“圣人”所作的总结：“儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，有独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣则神矣。”（《论衡·实知》）

参考文献

- [1] 陈仁仁. “圣”义及其观念溯源[J]. 伦理学研究, 2001(6): 48-54.
- [2] 徐中舒, 主编. 甲骨文字典[M]. 成都: 四川辞书出版社, 1989.
- [3] (汉)许慎, 著. 说文解字(校订本第二版) [M]. 南京: 凤凰出版社, 2012.
- [4] 顺真. 许慎《说文解字》的逻辑: 认知构造[J]. 哲学研究, 2015(12): 48-55.
- [5] 董作宾. 中国古代文化的认识[J]. (台北)大陆杂志, 1960(12): 611.
- [6] 李双芬. 商末“帝祖合一”的发生与宗教神话的消解[J]. 海岱学刊, 2019(1): 1-8.
- [7] 顺真. 从“大邑”到“天室”——殷周之交宗教哲学的深度转换[J]. 世界宗教研究, 2016(2): 43-52.
- [8] 陈水德. 试论先秦儒道圣人观的同异性[J]. 黎明职业大学学报, 1999(1): 10-21.
- [9] 王中江. 儒家“圣人”观念的早期形态及其变异[J]. 中国哲学史, 1999(4): 27-34.