

「聖」在中國思想史內的多重意義

秦 家 懿

前 言

「聖」與「聖人」究竟有何深意？從數千年長的中國歷史文化角度來說，這真是易問而難答的題目。可是，因為「聖人」觀念在、經、史、子、集裏、普遍佔有的地位與重要性，我們也不得不尋求這問題的答案。不然，我們也不能真正了解中國思想史。(1)

在這篇論文的範疇內，我預備首先指出思想史本身對於「聖人」的看法。這裏我指的，是儒、墨、法、老等家對於古聖人的意見，與他們給「聖」字的解釋。然後再採取來自幾種其他非哲學性的學科——包括歷史學、神話學、宗教學、與文字學——的方法與收穫，來解答「古聖人是誰」的問題。與「聖」字所代表的中心意義及其演變。我的目的，是「探求」與「解釋」。我所依靠的，尤其是近年來上古史學（包括神話學）的研究總結。我的深感，是哲學思想不能完全脫離其他學科的發展，而且應該根據其他學科整理古物、古書、古史的所得，從新反攷儒、墨、老、法，各家學說中，對於「聖人」與「聖」的看法，然後再進一步，檢討「聖」這概念，在中國思想史上的貢獻。(2)

思想史的解說

從事思想史工作的人們，一般是以幾種類型，來講述古聖人，一是說他們是所謂「開闢文化的英雄」，這尤其是儒、法兩家用來說傳說中的幾位人物，儒、法兩家，固有其重要的異點，儒家尊重人文歷史，追求精神文明，的持久性。法家強調物質文明的重要性，甚至於嘲弄儒家的道德價值為不合時代潮流的迂談。可是，兩者都贊揚古代的某些「開闢文化的英雄」(culture heroes)。

(1) 這篇論文，原是在臺北國立清華大學，1984年12月召開的中國思想史國際研討會發表的。筆者謹向研討會組織人與出席評論員，及其他人士，一併致謝。

(2) 參看韋政通：儒家與現代中國（臺北，東大圖書公司，1984年），1~26頁。

韓非子此書，可說是法家代表作，提到古聖人，五蠹篇有這說法：

上古之世，人民少而禽獸衆……有聖人作，構木為巢，以避辟害，而民悅之，使王天下，號之曰「有巢氏」。民食果蠹蜂蛤，而傷害腹胃……有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰「燧人氏」。

一方面，韓非子承認古人開闢文化的功勞。另一方面，他却不上古為黃金時代，而反對復古，認為這樣做，等於開倒車：

今有構木鑽燧于夏后氏之世者，必為鯀禹笑矣。有決瀆于殷周之世者，必為湯武笑矣。（五蠹篇）

一般說，法家承認古聖人有功於物質文明的發展。儒家則除此以外，也強調他們在政治社會，與精神文化方面的貢獻，這包括他們在禮樂，制度方面的成就：

故聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。處其所存，禮之床也。玩其所樂，民之治也。（禮記，禮運篇。）

談到禮樂與制度，也就是論到古代君主為政之道，認古聖人為「聖王賢相」(sage kings and ministers)，却是儒家與墨家異口同聲之說，與法家無關。堯、舜、禹，若是被稱為上古黃金時代的理想君王，主要是為了尚書、詩經、論語、孟子等書，都感讚他們的功德，而墨家在談到古聖人時，也同樣強調禹、湯、周文、周武的敬天愛民。墨家甚至於比儒家更注重君主的宗教性任務：「其事上尊天，中事鬼神，下愛人。」（天志上）「愛人」即是「愛民」，也就是大學的「親民」。但是孟子似是認為這只佔君主任務的三份之一。其他二份，都是宗教性的。

敬天愛民，是為人君主的職責。除此以外，古聖人也表現了孝弟等家庭性的美德。孟子（離婁上）說舜的孝道能夠感化天下。中庸也說舜是為了孝德，而受命為天子。而武王與周公旦，也被稱為孝子：「武王周公，其達孝者矣。夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」（中庸十九章）

法家雖然稱揚燧人氏、有巢氏，在物質文明方面立功勞，却不同意儒、墨，對於堯、舜的崇拜。法家認為，仁與義也只是手段，不是目標。根據法家的說法，上古之民，確有以仁義得位者。但是，到了戰國時代，仁義已經失去用處。人君若是效法堯舜，而行仁義，即是開倒車，可能危失位之險。

至於道家，也不同意儒、墨對於古聖人的看法。老子此書，否定了儒、墨型的聖人，而且沒有提到古代聖王的名稱。莊子雖然偶有贊美帝堯的話（天地篇），一般却多批評儒家尊崇的古人。莊子稱揚的，是純隱士型的理想人，與儒墨所講的仁與義，和法家所求的權與勢，都無關係。

在中國思想發展的過程中，儒家所尊崇的古聖人，與儒家所認定的為聖的標

準，可算是佔了優勢。儒、墨所共同推崇的堯、舜、禹、商湯、周文、等人，又都被贊為是替天行道的聖王英君。雖然「聖」字所代表的，不只是政治領袖型，而尤其是一種理想化的人格，既是仁者，又是孝子，⁽²⁾有些經籍，或是以「天」、「神」等語，贊揚聖人的美德與特賦，比如說堯：「其仁如天，其知如神」（大戴禮記，五帝德），或是將「聖者」的格型，描述為配天地、日月的「宇宙人」（cosmic person）。

聖者，通也……道無所不通，明無所不照，聞聲知情。與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。（白虎通，卷三上）

後來的宋儒周敦頤，引述中庸與易經繫辭，也給了「聖人」形而上性的描繪：
寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形有無之間，幾也。誠，神，幾。曰聖人。（通書，聖第四）

可是，聖人愈被理想化，甚至於抽象化，古聖人究竟是否歷史人物，却更是成為問題。所謂堯、舜、禹等人，會不會只是古代文化理想的象徵？有關他們的傳說，又究竟來自何處？這些問題，同時涉及思想史與上古文化史。至於商湯、周文、周武，以及孔子推崇的周公旦，都比較有歷史性格。但是他們是通過何種歷史標準，而被稱為「聖」的？這也是值得研究的問題。惟有在掌握這些問題的歷史關鍵時，我們才會了解「聖者」的含義。就如被稱為「至聖」的孔子。雖然從未稱王，却也被贊為古聖王的繼承者：

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土……比如四時之錯行，如日月之代明。（中庸卅章）

上古史的解說

根據傳統的說法，古聖人尤其包括古代的開明君主，（所謂三皇五帝），以及夏、商、周三代的開國君主，（即禹、湯、文、武）與他們的賢相（即伊尹、周公旦等人）。不過另有幾位君子，從未當過統治者的，也曾被稱為「聖」。我指的，是傳說中的隱士，比如伯夷、叔齊，為了成就孝弟而避位的，和歷史上的孔、孟。

三皇五帝究竟是誰？傳統給他們的名字很含糊。「三皇」或稱泰皇、天皇、地皇（史記、秦本紀），或指天、地、人三皇，（春秋繁露），有時指燧人氏、伏羲氏、神農氏（韓非子五蠹篇，白虎通，皇帝王之號），有時則以女媧氏代燧人氏（白虎通德論。）「五帝」則包括黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜，（參看呂氏春秋、尊師、與史記、五帝本紀。）

其實，三皇的名稱，就表示了本身的傳奇性，「泰」指的，是「至上」的意思，「天」、「地」、「人」，皆與宇宙有關，「燧人」代表火種的發現，「神農」與農作發展有關，「伏羲」代表禽獸的克服。女媧也是女神，與伏羲同是神話中的人類始祖。在漢石室畫中，他們兩位是人首蛇身，兩條尾巴，緊緊纏繞着⁽³⁾。

(i) 「三皇五帝」是神說

在廿世紀上半期，顧頡剛、楊向奎、童書業等人，展開了疑古的眼光，整理了古籍中分散的資料，大膽假設，三皇五帝是神不是人。顧、楊的說法，是指出三皇與原始的「太乙」的關係，而太乙實是形上的道，萬物的根源，和至上神的一項名稱。他們說，三皇與太乙，代表兩種傳說系統，但都可溯源到上古時代宗教信仰上的「神」，或「至高神」。至於五帝，則是從三皇系統分化出來的後期傳說：

三皇是戰國末的時勢造成的。至秦而見於政府文告，至漢而成為國家宗教。他們是介於神與人間的人物……自從王莽，廟三皇於經（周禮）和傳（左傳），他們的名稱始確立了。⁽⁴⁾

根據這種考查，三皇五帝實屬神話，因後代合理思想的影響而化為人。也是東周時代排斥「怪力亂神」，故意將神話加以整理的結果。實則黃帝與「皇帝」音通，後者在古文字中有「至高」與「神」的意思。黃帝原指上帝或至高神，而堯與舜，也是由神化人的。他們各自代表古代中國內的西部與東部民族的至高神或祖宗神。「堯」指「高」，堯與顓頊本是一人，都指西北羌戎民族的上帝或神。「舜」即山海經的「俊」，與帝嚳也同是一人。是東方殷人的上帝或神。⁽⁵⁾

文字學與上古史學原是不可分開的，因為上古史學家們必得應用文字學與考古學。而且也多有這樣做。我們在這篇論文中，若是勉強分開這兩者，只是為了方便而已。因為文字學也非常複雜。對於同一個字，學者們也可以見仁見智，提出不同說法。在這方面，我既然也不是專家，只可指出對於某些字義方面，相當多人持有的說法。比如「皇」字。說文解字（一上）解為「大」。顧、楊等人，指出「皇」字在古代用作形容詞，描述神的威勢，很近現代的「煌」字。似是借用太陽方從地下出來，光燄上射的現象。戰國時才用來稱上帝或至高神的（參看楚辭：離騷、九歌）。戰國末年，才用來稱呼君主。⁽⁶⁾

(3) 袁珂：中國古代神話（上海，商務，1957年）41頁。

(4) 顧頡剛、楊向奎：「三皇考」（北京，1936年版）引言。歸入呂思勉等編的古史辨（原版1941年，香港，太平書局，1963年重印本）第七卷，（中），51頁。

(5) 楊寬：「中國上古史導論」，見古史辨七卷，（上），1481—53頁。

(6) 「三皇考」，古史辨，七（中），52—63頁。參看白虎通義第一卷。

至於「帝」字，甲骨文字即有。似近「蒂」意，指蒂果，又或近「禘」意，與祭祀有關。商人用來指「上帝」，即是他們的至高神，可能也是他們的祖宗神，⁽⁷⁾有支配自然與降福人事的權能。⁽⁸⁾來自西方民族的周人滅殷。他們的至高神，原稱為「天」，後來也混稱為「上帝」。到了戰國時代，列國各主自稱為「王」，強者便進一步借天神名而稱「帝」，齊、秦並稱東西帝。秦主統一中國，又自稱「始皇帝」。

根據這種文字與字音的考證，「黃」、「皇」兩字，古本通用，黃帝即皇帝，也就是上帝。黃帝神話出於上帝神話，實指皇天上帝。⁽⁹⁾上帝是造物者，黃帝也被描述成制器的聖王，與天下的共祖。至於帝堯，亦稱陶唐氏，與顓頊或高陽氏同為一人。因為「高」與「陶」音近，而「陽」與「唐」古聲同通用，並且從字形的演變也可以做這類設想。將堯解釋成上帝神話的分化。⁽¹⁰⁾再從殷卜辭考證中，認出高祖舜、帝俊、帝嚳，皆同一人，也就是帝舜，舜、俊，兩字不單音近，而且義也相通。⁽¹¹⁾因此被認為也是一帝的分化。再有夏禹，「禹」古字可能從土，又是有足的蟲類。本文已提到，禹可能就是句龍。而「句」也與「禹」的一部相似。所以禹被說為社神。⁽¹²⁾

談到黃帝堯舜可能是天神傳說的分化，而禹則來自社神或「地神」傳說，我們不禁想到，「神」字本身的來源與本義。根據說文解字，「神」字原是「禎」，解為「天神引出萬物者也」。⁽¹³⁾說苑修文篇說，「神者，天地之本，而為萬物之始也。」可見用「神」為名詞，指超然的上帝，確是這字的第一義。另有的神祕或不可知的意思，也來自這字本義。譬如孟子說：「聖而不可知之謂神」（盡心篇下），引「聖」字來解「神」字，就是這意思。

顧、楊覺得，古史傳說的來源，多自殷、周，東西二民族神話的分化與融合，後來又受了戰國諸子，各立學說的影響，顧、楊等人，斷定尚書首三篇（堯典、舜

(7) 李孝定編述：甲骨文字集釋（臺灣，中央研究院歷史語言研究所專刊，1965年），第一冊，25~30頁。

(8) 島邦男 Shima Kunio：殷墟卜辭研究。溫天河、李壽林譯。（臺北，鼎文書局，1975年），186~191頁。白川靜 Shirakawa Shizuka：甲骨文的世界——古殷王朝的結構溫天河譯，（臺北，巨流1977年），第二章。

(9) 參看錢穆：黃帝（臺北，東大，1983）5頁。錢氏不談神的問題。

(10) 楊寬：「中國上古史導論」，見古史辨七(上)，210~222頁。白川靜「中國古代文化」也認堯舜為神，是由儒家經典加以「合理化」的。（第八章）。

(11) 郭沫若：中國古代社會研究北京，人民出版社，1954），249~256頁。吳其昌：「卜辭所見殷先公先王三續考」，燕京學報 14，（1933），見古史辨，七(下)，333~360頁，節略。

(12) 楊寬：「中國上古史導論」，見上，353~358頁。

(13) 說文解字注，一(上)。

典、大禹謨），是春秋戰國時代寫下的，其中所述有關堯、舜、禹的資料，都不可信，尚書其他幾篇，雖提夏、殷，却不說堯舜，洪範中的「禹」，又富有神話性，論語雖提堯舜，却不給史證。所以三皇（與五帝）指的，是神，或是神人。⁽¹⁴⁾

除了黃帝、堯、舜之外，顧、楊等人，尤其在治水英雄夏禹身上，化了相當工夫，認為他不是歷史人，而是「社神」，因為他生自石頭（淮南子、修務篇）。他們指出，大戴禮記說禹是「神主」（五帝德篇），史記也說他是「山川神主」（夏本紀）。⁽¹⁵⁾ 楊氏這樣解釋：

古史傳說，因多出於神話。而神話之來源，有純出幻想者，亦有真實歷史背景者……。泰皇、天皇、地皇之出於「太一」與天地陰陽之哲理，黃帝出於皇帝之音變，本為上帝之通名……。至若帝嚳……帝舜之為殷人東夷之上帝及祖宗神話……又若顓頊、堯之為周人西戎之上帝……禹，句龍之為西戎之后土及祖先神話，則皆由於原始神話分化演變而成者……。⁽¹⁶⁾

顧、楊等人的說法，在上古史研究方面，有劃時代的性質。他們提出的，雖是一項大膽的假設，但是也有重要的文獻襯托出來的。他們的貢獻，是劃出歷史與神話間的界線。給了神話學與宗教學，重要的刺激與影響。有人說，他們為了反對孔子與儒家，而將黃帝、堯舜等思想史上的偶像，推翻了下來，就是動搖了人們對於民族祖先的信心。其實顧氏自己說過，他並沒有侮辱三皇五帝的意思。他只是將有關他們的研究，分配到宗教史裏去，「使他們得到一個最適當的地位」。⁽¹⁷⁾

顧、楊等人的工作，也有可以批評的地方。可是在上古史界，他們的確開出了一條思路，有不可否認的功勞。一般說，現代的思想家們，雖然不都看上古史學的書，但是也不再輕易信古，大多數抱着「不可知論」的態度，認為堯、舜等人的真正身份，因為史證不齊而捉摸不到。又或是認為，將他們當做「祖宗神」，是採取適當的方向。

談到祖宗神，我們連想到，利用了比較人類學的方法，而研究上古文學的學者們，提出的以「圖騰」制度解說上古氏族社會，與「三皇五帝」的身份的另一種設想。

(ii) 「三皇五帝」是「圖騰」說

「圖騰」Totem 此字，來自北美洲的原始民族。原指血親。人類學家引用這字時，汎指一種原始宗教現象，認為某些民族，以禽獸、花草、或自然力，代表民

(14) 楊寬：「中國上古史導論」，見上，148~153頁。

(15) 顧頡剛、董書業，共撰的「鯀禹的傳說」，見古史辨，七卷，(下)，142~194頁。

(16) 楊寬：「中國上古史導論」，見古史辨，七(上)，70頁。

(17) 「三皇考」引言。古史辨，七卷，(中)，51頁。

族本身，或其祖先，或祖先神。⁽¹⁸⁾ 應用在古代中國，則傳說中的聖人名稱與故事，常與禽獸有關。甚至於被描述為半獸半人形的。根據這種說法，舜、堯、與山海經的帝俊，都與鳳鳥有關，可說是鳥氏族的祖先，而禹即左傳所述共工氏子句龍，是蛇氏族祖先。⁽¹⁹⁾

有些人可能以為，凡是將祖先與禽獸認同的作法，都是侮辱性的。其實，古人若說，祖先有某類禽獸的「能力」，却是表示祖先的「神通」。這是古代民族對於自然與禽獸，原有的敬畏與親切的表現。⁽²⁰⁾

問題是，傳說與藝術所表現的人獸關係，是不是一定指向「圖騰」制度？能不能夠有其他解釋？再有之，引用圖騰制度的學者，並不詳細述說，「圖騰」代表的，究竟是原始人還是神。「圖騰」說與「天神」說，似同而異，又似異而同。要看個別學者的意思，因為「圖騰」既是氏族本身的象徵，將舜說為鳥氏族的祖先，不一定是否認他有神的身分，而可能是暗示氏族「神化」了本身的原始團體。

古聖人究竟是人是神，也要看我們給予「神」字的定義。這指的，是至高神，還是各氏族本身的「祖宗神」？

在這方面，有的學者，認為華夏民族，在統一以前的部落時代，不可能有「至高神」的信仰，而只有各部落或氏族的個別信仰，包括他們對於祖先的神化與崇拜。⁽²¹⁾ 至於至高神的出現，也就是人們辨別了自然的上帝與血族的祖先的表現。有人以為，這是在商代就有的現象。⁽²²⁾ 也有人以為，殷商與西周代表的，不同的宗教信仰。前者沒有清楚分開「祖」與「神」的兩種世界。而後者才將上帝——即「神」界——歸入新範疇，也就是「天」的信仰裏去。周人仍舊把君主當作「天子」，但是不再把君主的祖先與「上帝」合而為一。⁽²³⁾

(18) 參看 E. Sidney Hartland "Totemism" in James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York, Scribner's, 1921) vol. 12, 303-407.

(19) 徐旭生：中國古史的傳說時代（北京，科學出版社，1960年），23~30頁，197~200頁。孫作雲：「中國古代鳥氏族酋長考」，見杜正勝編，中國上古史論文選集（臺北，華世出版社，1979年）424~425頁。K. C. Chang, Art, Myth and Ritual, The Path to Political Authority in Ancient China (Harvard U. P., 1983), 9 頁。

(20) 張光直：「商周神話與藝術中所見人與動物關係演變」見，中央研究院民族學研究所集刊，16期，126頁。Michael Loewe, "Man and Beast" *Numen* 25 (1978) 97-117.

(21) 這是根據我與多倫多大學，許進雄先生談話所得。

(22) 陳夢家：「商代的神話與巫術」，燕京學報 20 (1936年)，485~576頁。參看 David Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture", in *History of Religions* 17 (1978), 211-25.

(23) 張光直：「商周神話之分類」，見中央研究院民族學研究所集刊 14 期，57 頁。參看 K. C. Chang, *Early Chinese Civilization*, (Harvard U. P., 1976) 169~170頁，189~196頁。

談到商與周，也就是進入歷史時代，更令人連想到商湯與周公旦那兩位較有歷史背景的「聖人」。現在要追究的，是他們的真正身份。他們究竟為什麼被後人推崇為「聖人」？

(iii) 商湯、周公是「巫」說

有關商湯的古籍資料，包括書經在內，都比講夏禹的故事較近人情。我們知道商湯是開代之主，也就是商人統治者的祖先。除了征服夏桀，統治中國之外，史料所顯出的湯王，也有過祭神禱雨的行為：

昔者，湯克夏而正天下，九年不收。湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，无及萬夫。萬夫有罪，在余一人……。」於是翦其髮，斲其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚悅，雨乃大至。（呂氏春秋，順民篇）

商湯的禱雨，論語也提到，但是沒有詳細描寫：

予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，无以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。（堯曰第一）

根據鄭振鐸的研究，李善的文選注，有引述淮南子佚本的記載。提到商湯時天下大旱，卜曰應用人祀天，湯王就「自潔居柴上」，預備自焚以祭天。可是火燃時，天即將大雨。可見商湯以古君王的身份，負起了大災的責任，表示自己也是宗教上的領袖，他的敬神愛民，與犧牲自我的精神，也是他後來被稱為「聖」的原因。⁽²⁴⁾

周公旦在武王病篤時，也有去太廟祈禱，願意以自身代兄死的表示。（書經、金縢篇）這與湯王的行為，也有所同。只是周公沒有直接求天，而是請太王、王季、文王三位祖宗神，代他向天轉請，這表示祖宗神是天，人之間的「中介」，也可能是因為周公既非君王，不願直接求天的意思。⁽²⁵⁾

湯王與周公的所作所為，固然也有政治性質，在這篇論文中，我不能同時也過問他們的政治性動機。只能指出湯王滅夏後的天下大旱，可能被當時的人解釋為一種天懲。周公在武王亡後，有殺兄弟之行，他事前的禱廟，也可能有另一種解釋，⁽²⁶⁾

(24) 鄭振鐸：湯禱籙（上海，古典文學出版社，1957年），9~10頁，20~29頁。此書引起若干反應。參看曹松業，「讀湯禱籙」，東方雜誌，30卷，（1933年），169~175頁。又，陳炳良，「中國古代神話新釋兩則」清華學報，新7卷，（1969年），206~232頁。陳氏研究中心在於湯禱之「地」，即所謂「桑林」，及其神話意義。這也是 Sarah Allen, "Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44 (1981), 293-298 所提到的。再看李玄伯「家邦通論」（1939年），杜正勝編書內（見上），974頁。

(25) 徐復觀：「周初宗教中人文精神的躍動」取自徐著，中國人性論史（臺北，商務印書館，1978年）。

(26) 參看 Sarah Allen, *The Heir and the Sage, Dynastic Legend in Early China* (San Francisco, Chinese Materials Center, 1981)。此書重點，尤其是古中國有關王位與君權的繼承問題與糾紛，以及接班人被稱為聖的傳說。

但是湯王與周公，都表達的，是古君主與丞相職位的宗教性質。在中國歷史上，祭祖原是貴族的特權，即是表示貴族自認先祖有特別身份，甚至有「神格」。庶民是後來才效法貴族，各自敬祖的，至於祭天，一向是君主的特權，小民不能參與。這是古君主身兼宗教祖或「祭主」的身份的表現，祭神禱雨，是古代巫祝的工作。湯王同時以巫祝與祭主自居，並且也以身獻神，願意當作犧牲品。

「巫祝」究竟是何等人？根據說文解字（五上），「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。」而「巫」的字音字形，既可代表兩袖善舞，又可解為兩手持咒具。「祝」則是「示」、「人」、「口」的會意字，謂於神前祈禱。段玉裁注，說是「以人口交神」。⁽²⁷⁾ 即是「祭主」的職位，「巫祝」的特能，包括舞雩以求雨，通神明，能察往來休咎，能醫病，占夢。⁽²⁸⁾ 日本學者貝塚茂樹 Kaizuka Shigeki 說，「巫」是人與神間的仲介，而「祝」的原義，是將神的話轉告給人的意思。巫祝似是通過舞蹈，達到忘我的境界後，能夠將神的意志，轉達給人。⁽²⁹⁾

根據國語（楚語下），「古者民神不雜，民之精爽不携貳者……其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽得之，如是則明神降之。在男曰覡，在女曰巫。」可見覡與巫都是神人間之仲介，而且都有「知」、「聖」、「明」、「聰」的特賦。

「巫」與統治者，不一定是同一人，不過，到了商朝，女巫似是已僅成為求雨舞雩的技藝人才，而男巫却代興。至於君主，似是羣巫之長。⁽³⁰⁾ 「巫」字英文譯為 Shaman。

Shaman 這字，在北亞細亞（即西伯利亞及附近）古今都有的。其含義不一定與「巫」完全一致，不過 Arthur Waley 的用意，是以 Shaman 來代表古代中國的「巫」。⁽³¹⁾

「巫」與「祭主」(priest)，專義上雖有不同，實則同是神明與人間的仲介，但是「巫」有治配自然的能力，而祭 priest 的職責，尤其是代羣衆獻神祭禮，這包括祭祀祖先在內。湯王禱雨事，顯出他身兼巫與祭主的職份。

日本學者加藤常賢 Kato Joken 由研究詩經而達到結論。他說周初的文王、

(27) 說文解字注。（一(上)）。

(28) 陳夢家：「商代的神話與巫術」，見上，頁。參看白川靜 Shirakawa Shizuka 中國古代文化（東京，講談社，1979年），第5章。

(29) 貝塚茂樹：中國的神話——神との誕生（東京，筑摩書房，1963年）54~55頁。

(30) 陳夢家：「商代的神話與巫術」，見上，533頁。又見 K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual* 45頁。

(31) Arthur Waley, *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*. (London, Allen & Unwin, 1955) p. 9. 又參看 Mircea Eliade, *Shamanism* (Princeton University Press, 1964) especially ch. 12.

武王、成王、周公旦都是所謂「巫祝」或「民族宗教人」。他們聽到了神的聲音，直接承受了神的吩咐。以神人間的仲介的資格，統治中國。後世儒人，強調他們的「合理性」的功勞，稱他們為仁君，為「聖人」。(32)

不過，認為黃帝、堯、舜等古聖人原來可能是神的學者們，也承認他們的說法只是一種假設。至今為止，我們擁有的史證，仍是不夠完整的。我們可能永遠也得不到多夠的史證。我們最多能夠說，這種假設，並不是反理。而且，若是我們不認真考慮這種說法的話，我們自己可能是走背理的路。

就是認為黃帝、堯、舜等古聖人有「神格」的學者也，不完全同意，這是什麼神格。顧、楊的看法，是這幾位古聖人，都代表一種有人格性的至高神，可是別的學者們，可能認為他們比較接近所謂「祖宗神」，即是氏族社會共認為是其祖先的「神」而地位低於所謂「至高神」的，這看法與圖騰說也比較近。再有的看法，是說古聖人個別代表不同的自然神。比如說黃帝是雷雨之神，(33) 或是龍神，堯是太陽神，舜是燕神，(34) 或是農神，禹是洪水神，(35) 或是太陽神。(36) 為了史料的不足，在這方面很難得到一致的答覆。

古聖人是神是人的問題，在過去而說，可能與聖人可學不可學是有關係的。(37) 不過，這問題本身，也有它的重要性。在德川時代的日本學者荻生徂徠 Ogyu Sorai 以古聖人為先王，但是強調先王之道「本諸敬天敬鬼神」。已經指出聖人與宗教信仰的密切關係。(38)

結 論

在文字學上，「聖」字本身的原義是什麼呢？有沒有辦法幫助我們了解古聖人的身份與聖字的中心意義？這可能是一項重要線索。

甲骨文中的「聖」字，尤其是大耳朵在右，小嘴巴在傍：𠄎。金文中的「聖」

(32) 加藤常賢：「詩經に見える周初に於ける王の資格——民族宗教人として」中國古代文化の研究，（東京，二松學舍大學出版部，1980年），356～386頁。

(33) 森安太郎 Mori Yasutarō「黃帝傳說」，中國古代神話之研究。王孝廉譯，臺北，地平線出版社。

(34) 御手洗勝 Mitarai Masaru 的說法，參看王孝廉，中國的神話與傳說（臺北，聯經，1977，294頁）。

(35) 白川靜：中國古代文化，第二章。

(36) 陳炳良：見上，210～220頁。這也是森安太郎的看法。

(37) 我指的，是魏晉時代學術界曾經熱烈討論的問題。參看湯用彤，魏晉玄學論稿，（北京，人民出版社，1957），牟宗三：才性與玄理，（香港，人生出版社，1963）。

(38) 荻生徂徠：辨道，廿一，英文譯本 *Distinguishing the Way*. Trans. by Olof G. Lidin. (Tokyo, Sophia University, 1970), p. 96. 參看朱謙之：日本的古學與陽明學（上海，人民出版社，19年），第四章。

字，也多強調耳朵。近年來學者多提出聖字表示聽覺的重要性，而且現代的聖字，有兩部份仍與現代的聽字相同。這種說法，認為聽覺在上古時代特別有用，可以防身，避難。⁽³⁹⁾ 又代表某些人「聽」得到神祇的聲音。真可說是「通神」或神通。這樣解釋，「聖人」即是神，人之間的中介，可以將神的意思「聽」出來，再以自己的嘴巴，轉告他人。

根據這項線索，古聖人的謎，似是稍為解出。無論黃帝、堯、舜，是神或是人，湯王是否也是巫祝，他們都可說是被古人認為是神，人之間的中介。因此，黃帝、堯、舜等說是祖宗神或「神人」，也並非過份，而有歷史性的英君如湯王若是被稱為「宗教主」，也相當合理。

再進一步而論，孔子自述：十有五有志於學……五十而「知天命」，六十而「耳順」，七十而從心所欲，不踰規（論語，為政二）也有特別意思了。因為這段話暗示孔子自知特別，與「天」有某種關係，耳朵順「天命」，也就是自認為「聖」了。⁽⁴⁰⁾ 不過孔子自認有聖性，却不是自認為神。孔子時代與上古時代已大有不同。「聖」字的意義，已變成道德性的超然人格。

以上所述，對於思想史的研究，又有什麼關係？

我覺得，關於古聖人的假設，確有思想史界也值得考慮的地方。第一因為思想史不是空中樓閣。要進一步了解某一思想系統或其中某一概念的深在意義，我們必須深求這系統的內在結構與它的中心概念的多重意義。「聖」這概念，既是儒家所崇，墨家所尚，而老，法兩家從不同角度所排斥或改變的，更可現出它本身是整個中國思想史中的關鍵概念 key idea。若是可以把持這鎖鑰，可以開啓許多門戶。這樣做，也是將思想史建造在上古史的「根基」上。(grounding the history of ideas in history itself)

再有的，是我們對於「聖」這概念的進一步了解與欣賞。方才討論聖之原義時，既將「聖」與「通神」與「神通」相連，我們可以由此進一步了解聖這概念在思想史上的演變與它從未喪失的「神通」的中心意思。這是「白虎通」提出的。也是周敦頤「易通」強調的話。周氏將古義形上化，也是有其歷史性的出發點的。要研究儒學的發展，從這裏可以得到啓發，也從這裏可以深入了解孔子的自我意識。

在廿世紀的下半期，我們可以借用不同學科，包括考古、文字、與神話史的方

(39) 李孝定：甲骨文字集釋，第十二冊，3519頁。參看 C. H. Hsü, et al. *Ancient Chinese Society: An Epigraphic and Archaeological Interpretation* (臺北，藝文，1984年)，第二章。

(40) 這是在清華大學開會時，劉殿爵先生提出的，謹此誌謝。

法與收穫，來增進我們對於思想史的認識，並且開拓新境界，承認宗教思想對於哲學思想的影響。這不是反理，而是面對現實與史證。思想家不能同時也專修考古，文字，神話。而考古，文字，神話的收穫，為思想史來說，時常只是假設，可是從事思想史研究的人，却不能忽略他們的假設，而可以應用推理的方法，將這些學科貫通，來研究思想史中的重要概念。

思想史時常輕視神話。認為神話是虛妄之談。其實神話雖有所謂虛構部份，但是也有反映人類的靈性的地方。上古史學家若指堯舜為神，不一定是將堯舜化為沒有，也可能是說出所謂「聖能配天」的意思。不論聖字原指的，是至高神、祖宗神、或半神半人。至於後來，「聖」又指為神與人間的仲介的幾位偉大「宗教主」或「巫長」。也可以反應出來，「配天」含有的「法天」的意思，就是事神，法神的含義。再過了一段時間，「天」字也改了義。「配天」的聖人，變成形上化的宇宙人，愈來愈接近道家理想的隱士型。或是宋儒周敦頤說的，「誠」、「神」、「幾」者。這些都是宗教思想可以幫助我們體會的，而「聖」字的意義，通過了形上學的發揮，並沒有喪失思想史早期就賦與的道德與政治性格。只是更為襯出，道德學實有形上學的基奠。(ethics is grounded in metaphysics)

至於聖字的神話性意義，通過儒、墨而合理化，後來又哲理化。通過道家則也指向「乘雲氣、騎日月、遊乎四海之外」的「真人」、「至人」。(莊子齊物篇)再通過道教又影響到後來的神仙思想。可見道教崇拜的神與仙，有許多成分也來自上古神話與宗教。⁽⁴¹⁾ 包括他們給黃帝的崇拜。再有的是，古代的巫祝宗教，也繼續影響今日民間信仰與宗教習俗。不過，今日民間宗教的「巫」，與儒家崇尚的合理化的「聖」，越來越相異。這也是我們不應否認的事。

中國思想史，可比一棵大樹。根同枝異。要認識這棵樹，我們必得從「枝」追溯到「根」，又從「根」返回到「枝」上。

(41) 李豐楙：「不死的探求——道教信仰的介紹與分析」，見藍吉富主編，中國文化新論，（臺北，聯經出版事業公司），193~197頁。

THE PLACE OF THE SAGE IN CHINESE INTELLECTUAL HISTORY

JULIA CHING

Sagehood and the Sage make up a key category in the history of Chinese thought. Whether in classical, historical, or literary texts, and in the various schools of philosophy, including Confucianism, Mohism, Taoism and Legalism, we read about sages and sagehood.

In this article, the word “sage” will be examined from different perspectives, with help from the disciplines of ancient history and classical philology, as well as of the study of mythology and of religion. The effort is to bring together the fruit of recent scholarship in the analysis of the legends of the earliest sages, and in the ensuing scholarly hypotheses concerning the “myths” behind the sages, their allegedly divine origins, as in the case of the Yellow Emperor, Yao and Shun, and the religious or shamanistic character of kingship or rulership, as in the case of King T’ang of Shang and the Duke of Chou. The “totemic” interpretation of the earliest sages will also be discussed. The conclusion will deal with the various levels of meaning in the word “sage”, with special attention to the etymological importance of the “ear” component in the word itself, and its association with hearing. The special meaning of Confucius as a sage will be presented, and the later accretions of interpretations of what sagehood means, will be discussed.