

崇圣:汉儒言说策略的渊源与建构

张金梅

(湖北民族大学 文学与传媒学院, 湖北 恩施 445000)

[摘要] 从汉字的构成和使用方法上看,“圣”虽有形声、假借、会意多种解释,但都指向一种与听觉有关的能力。在天命无常、民神不杂的远古时代,“圣”逐步由通天或通神的特殊能力向敬德、多能的理想人格转化。迨至春秋战国,“圣人”受到儒、道、墨、法诸家普遍崇尚,并被寄托着各种政治理想。有汉一代,孔子由儒家之“圣人”变成天下之“圣人”和“玄圣素王”,体现出鲜明的“唯圣”趋向“唯神”的色彩。一些有识之士虽已认识到其中某些不合理的成分,但其“圣化”“神化”的理论建构与封建王权水乳交融,形成一种话语规则,对后世产生了深远影响。

[关键词] 圣; 尊天; 崇圣; 唯圣; 唯神

[中图分类号] H0-05

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2020)05-0038-06

从语源学上看,“圣”和“圣人”是两个密切相关但又略有差别概念。“圣”最初是指一种特殊的能力;而“圣人”则是“圣”的丰富、发展和人格化,两者是一而二、二而一的概念。由“圣”发展到“圣人崇拜”经历了漫长的历史过程,概而言之,普遍的崇圣意识形成于春秋、战国,定型于秦汉。

一、先秦“尊天”“崇圣”传统

“圣”的繁体为“聖”。许慎《说文解字》云:“圣,通也,从耳,呈声。”段玉裁《说文解字注》曰:“圣,从耳者,谓其耳顺。《风俗通》曰:‘圣者,声也。言闻声知情。’按,声、圣字古相假借。”^[1]许氏将其视为形声字,释其本义为“通”;段氏则将其视为假借字,释其本义为“耳顺”。李孝定《甲骨文字集释》对此有不同的看法:“契文象人上着大耳,从口,会意。圣之初义为听觉官能之敏锐,故引申训‘通’;贤圣之义,又其引申也。许君以形声说之,非是。听、声、圣三字同源,其始本当一字。”^[2]李氏将其视为会意字,释其本义为“听觉官能之敏锐”,引申义为“通”“贤圣”等。相较而言,李氏的意见较为圆融。也就是说,“圣”的最初意义,是指称一种与听觉有关的能力。不过,需要补充说明的是,“圣”所指称的敏锐的听力是一种特殊的能力,并不是一般人所能具备的。从听闻的对象或声音来看,“圣”当指能听闻神灵声音或上天命令的具备与神灵或上天沟通的一种能力。如《国语·楚语》载:“古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,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,如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。”^{[3]529}在天命无常,民神不杂的远古时代,唯有巫覡能沟通天地,代表神灵说话。而“圣”是巫覡通神或通天所应具备的四大能力之一,其作用是“光远宣朗”。也正缘于此,“尊天”“敬神”成了先民的重要价值取向。而圣人作为落实天意或神意的中介,不仅是天意或神意的代言人,也是人道的创立者。如《易·观·彖》云:“圣人以神道设教而天下服焉。”^{[4]36}《易·系辞上》亦云:“天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人则之。”^{[4]82}“设教”服人、“象之”“则之”使“圣人”成了“神道”“天道”最完善、最圆满的宣传者、体验者、感受者。

随着时代的发展、文明的进步,人们不再相信天命无常,而是在敬畏天命的同时,开始将天命和民意联系起来。在“皇天无亲,惟德是辅;民心无常,惟惠之怀”^{[5]227}的情势下,“圣”所指称的通神或通天能力一步步朝着敬德、多能的方向转化。如《尚书·多方》云:“惟圣罔念作狂,惟狂克念作圣。”孔颖达正义曰:“惟圣人无念

[收稿日期] 2020-08-12

[基金项目] 国家社科基金项目“汉代经学与中国文论”(13CZW009)。

[作者简介] 张金梅(1974—),女,湖北黄梅人,文学博士后,湖北民族大学文学与传媒学院教授,硕士生导师。主要研究方向:中国文化与文论。

于善则为狂人，惟狂人能念于善则为圣人。”^{[5]229}“圣人”和“狂人”只有一“念”之别，即是否向“善”。《国语·周语》亦云：“故圣人之施舍也议之，其喜怒取与亦议之。是以不主宽惠，亦不主猛毅，主德义而已。”^{[3]63}将“德义”视为圣人“施舍”“喜怒”“取与”的参考标准。在敬德的同时，圣人又往往和聪明、睿智等联系在一起。如《尚书·洪范》称：“聪作明，睿作圣。”传曰：“于事无不通谓之圣。”^{[5]188}《大雅·桑柔》亦云：“维此圣人，瞻言百里。”传曰：“瞻言百里，远虑也。”^[6]“圣人”被看作是“无所不通”“深谋远虑”的非凡之人。这样，“圣”便由通神或通天的能力演变成为敬德向善、无所不能的理想人格。

迨至春秋，王纲解纽，礼崩乐坏，“圣人”作为理想人格，受到诸子各家的普遍崇尚。其状态恰如刘泽华先生所指出的：“崇圣，是中国文化的核心。圣人是天人合一的中枢，是社会和历史的主宰，是理性、理想、智慧和真、善、美的人格化。既是人们认同的对象，又是追求的目标。圣人，在各家各派、各行各业是不同的，甚至是对立的，但从更高的抽象意义上看，上述品格几乎是相同的或一致的。”^[7]这里我们暂以儒、道、墨、法诸家为代表略作说明。

在儒家的“崇圣”文化中，“圣人”既是“人伦之至”，也能“知通乎大道”。本着“畏天命，畏大人，畏圣人言”的“君子三畏”风范，孔子对“圣人”怀有一种莫名的敬畏之情，故在《论语》一书中，孔子谈到“圣人”的次数并不多，且都是极为尊重的态度。如《论语·述而》云：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”朱熹注曰：“圣人，神明不测之号。君子，才德出众之名。”^{[8]99}在孔子眼里，“君子”是一种理想化的人格，而“圣人”则是比“君子”更为高级的层次。不仅一般人难以企及，而且能见到的机会都不多。因为“圣人”在孔子那里是几近完美道德的化身，是人格修养的最高境界，只有尧、舜、禹、周公等才勉强称得上。如孔子对其心目中的圣人尧，便给予了极高的赞扬：“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！”^{[8]107}孔子认为尧之德就像天一样高大广远，其事业和礼乐法度就像巍峨的高山一样，连百姓都不知如何称赞。这种对圣人无尽的崇尚与信仰是如此之坚定，以至于当子贡称孔子为圣人时，孔子断然回绝道：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”朱熹注曰：“此亦夫子之谦辞也。”^{[8]101}从孔子对“圣人”推崇备至的态度看，此论恐非。如《论语·雍也》载：“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！’”^{[8]91}在孔子看来，“博施于民而能济众”不仅是“仁”，更是“圣人”的标准。即便是尧、舜那样的圣人，其心犹有所不足于此。记载孔子身世与经历的《孔子家语》曾对“圣人”下过断语：“所谓圣人者，德合于天地，变通无方。穷万事之终始，协庶品之自然，敷其大道而遂成情性。明并日月，化行若神。下民不知其德，睹者不识其邻。此谓圣人也。”^[9]显然，深明天地自然和谐，熟知万物运行规律，并将之惠及于民而不为其所知者，方可称之为圣人。也正缘于此，孔子不敢自称“圣人”，而“圣人”也一直在儒家思想中居于最高地位，既是君子的道德楷模，亦是王治的政治理想，是后人争相效仿的典范。

自孟子始，便拉开了夫子为“圣人”的序幕。在《孟子·公孙丑上》中，孟子借有若之言说：“圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。”^{[8]236}也就是说，“圣人”是出类拔萃之人，与民同类而又高于民，而孔子具备“圣人”的理想人格，是自有人类以来第一个堪称“圣人”之人。与此相应，《孟子·万章下》便指出伯夷、伊尹、柳下惠分别体现了圣人之“清”“任”“和”等德性，而孔子则是圣人德性之集大成者。相较孔子而言，孟子心目中的“圣人”人格有较强的现实性和实践性。如《孟子·离娄上》云：“圣人，人伦之至也。欲为君尽君道，欲为臣尽臣道，二者皆法尧舜而已矣。不以舜之所以事尧事君，不敬其君者也；不以尧之所以治民治民，贼其民者也。”^{[8]282}在孟子看来，“圣人”是在现实生活中将“人伦”贯彻实施到了极致之人。以尧、舜为例，尧为君尽君道，舜为臣尽臣道，事君、治民都是尽君臣之道。

荀子比孟子走得更远，其关于“圣人”的论说也更具现实感和操作性。一方面，他对“圣人”作出界定：“圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无它道焉，已乎行之矣。”^{[10]142}在荀子眼里，“圣人”不再神秘莫测，而是以仁义为本，是非恰当，言行一致。另一方面，他强调“圣人”是“人之所积而致”，只要“仁义”“法正”，人人皆可成为“圣人”。以《劝学》为例：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”^{[10]11}荀子以士、君子、圣人为三等，“圣人”被视为学识的顶点。

道家也是“尊天”“崇圣”的。如老子视“道”为万事万物的本源，而“圣人”则是道的化身。如“圣人之道，为而不争”^{[11]312}“圣人处无为之事，行不言之教”^{[11]10}，圣人之道与天道一样，无不承载着自然无为的法则。庄子对“圣人”的界定亦有着明显的道家特色：“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”^{[12]1061}即

熟谙天地自然之道,能预知和掌握宇宙运行变化规律的人才能称得上“圣人”。与孔子一样,庄子也盛赞黄帝、尧、舜循古之道。如《庄子·天道》云:“夫天地者,古之所大也,而黄帝尧舜之所共美也。”^{[12]480}很明显,老庄对圣人之道是持肯定态度的。老庄不仅认同圣人之道,而且“执古之道,以御今之有”^{[11]55},将古圣人之道看成是人们从事一切现实活动的依据。

儒墨同源,虽然后来墨家多以儒家的对立面而出现,但在其著名的“三表”“三法”中却含有与儒家极为相近的“崇圣”思想。略有不同的是,儒家称“圣”或“圣人”,而墨子则屡言“圣王”。如“三表”有所谓“上本之于古者圣王之事”^{[13]394},“三法”亦有所谓“考之天鬼之志,圣王之事”^{[13]406},并对“圣王”作出同时利于天、鬼、人的界定:“上利于天,中利于鬼,下利于人。三利无所不利,故举天下美名加之,谓之‘圣王’。”^{[13]290}虽然如此,墨子崇拜的“圣王”却与儒家的“圣人”大体相同:“凡言、凡动,合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之;凡言、凡动,合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。”^{[13]671}只是在具体效仿时,两家侧重点略有差异。诚如姜广辉先生所说:“儒家宣扬圣王之道是走上层路线,墨家是走下层路线。儒家虽说为民请命,却传食诸侯。……而墨家则着眼于建立互助的民间团体,身体力行墨者的处世原则,以致其后学分化出扶危济困的任侠一派,逐渐脱离于上层政治之外。”^[14]

与儒家重视道德修养强调内圣而外王不同,起于儒家之后的法家虽也颂法“圣人”,但所取有别。法家强调严刑重罚,主张依法治国。如《管子·任法》云:“法者,上之所以一民使下也。……故圣君置仪设法而固守之。”^[15]认为“圣王”不仅制法、守法,而且使全国上下共同遵循。商鞅则一方面反对保守复古,主张锐意改革,认为“圣人不法古,不修(循)今”^{[16]53};另一方面,又以“圣人”的标准为自己的理想政治张目,“是以圣人列贵贱,制爵位,立名号,以别君臣上下之义”^{[16]129}。韩非子也不例外,他一方面给“圣人”下定义:“谨修所事,待命于天。毋失其要,乃为圣人。”^{[17]49}认为天命和“圣人”有密切关系,上天会将符应之命告知“圣人”。另一方面,又将“圣人”看成是集“利”“威”“名”的三位一体者:“圣人之所以为治道者三:一曰利,二曰威,三曰名。”^{[17]447}并严厉批评“美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者”^{[17]483-484},强调“圣人德若尧舜,行若伯夷,而位不载于世,则功不立名不遂”^{[17]224}。显然韩非子的“圣人”观念是为其君主专制思想服务的。

由上可知,在“圣人崇拜”问题上,儒、道、墨、法诸子虽有分殊,但都对先贤推崇备至,“崇圣”是诸子共同的立场。他们将“圣人”或视为智慧的化身,或视为高尚品德的拥有者,或视为自己心目中的理想人格,并在其身上寄托自己的政治理想。如作为一部综合性的杂家著作,《吕氏春秋》的“崇圣”观念就兼受诸家影响,表现出集大成的特色。如表现出儒家特征的有“所谓贵德,为其近于圣也”^{[18]306}“昔者圣王先德而后力”^{[18]650};表现出道家特征的有“圣人必先适欲”^{[18]22}“帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生之道也”^{[18]40};表现出兵家、农家特征的有“古圣王有义兵而无有堰兵”^{[18]157}“古先圣王之所以导其民者,先务于农”^{[18]682}。

二、两汉“唯圣”“唯神”崇拜

汉王朝之初,黄老思想处于主导地位。受《吕氏春秋》“崇圣”思想的影响,《淮南子》虽以道家思想为主,但也夹杂了鲜明的儒家特色。如《修务训》云:“且夫圣人者,不耻身之贱,而愧道之不行;不忧命之短,而忧百姓之穷。是故禹之为水,以身解于阳盱之河;汤旱,以身祷于桑山之林。圣人忧民,如此其明也,而称以‘无为’,岂不悖哉!”^{[19]632}诚如上文所述,“无为”是先秦道家“圣人”思想的核心,但《淮南子》结合禹治水和汤抗旱的忧民向道之迹,向“无为”发起了“岂不悖哉”的强有力挑战和冲击。与此类似的论述,在《修务训》中还有两处:“由此观之,则圣人之忧劳百姓甚矣!故自天子以下,至于庶人,四肢不动,思虑不用,事治求澹者,未之闻也。”^{[19]634}“圣人知时之难得,务可趣也,苦身劳形,焦心怖肝,不避烦难,不违危殆。”^{[19]653}虽然在《淮南子》的理想人格序列中,道家的“至人”明显高于“圣人”和“君子”,但“未之闻也”“务可趣也”亦再次表明了《淮南子》对“无为”的怀疑和对“圣人”的赞扬。

与《淮南子》相似,汉初著名学者陆贾的“崇圣”思想里也兼有儒道特色。如陆贾一方面将儒家的仁义附在“圣人”身上:“是以圣人居高处上,则以仁义为巢,乘危履倾,则以圣贤为杖,故高而不坠,危而不仆。”^{[20]50}另一方面,又认为道术亦产生于“圣人”:“天生万物,以地养之,圣人成之,功德参合,而道术生焉。”^{[20]1}并将“圣人”分为“先圣”“中圣”“后圣”三个层次——先圣“仰观天文,俯察地理,图画乾坤,以定人道,民始开悟,知有父子之亲,君臣之义,夫妇之别,长幼之序。于是百官立,王道乃生”^{[20]9};中圣“设辟雍庠序之教,以正上下之仪,明父子之礼,君臣之义,使强不凌弱,众不暴寡,弃贪鄙之心,兴清洁之行”^{[20]17};后圣“定五经,明六艺……”^{[20]18}

汉初“崇圣”思想的综合发展,伴随着汉武帝罢百家、尊儒术的兴起呈现出了崭新的篇章。不过,诚如李冬君所说:“王权的理性化总是适可而止的,圣王一旦在理性化的过程中实现了对必然性的垄断——圣道同体,理性化便会裹足不前,因为彻底的理性化最终必将否定王权。这样王权便从理性化转向神秘化。从实际的政治过程来看,王权不仅需要理性的解释,而且需要神秘主义的非理性因素的参与。秦汉大一统以后,随着‘王化’的完成,统治者已履足了理性,转而寻求神秘化,这样‘神化’就取代了‘道化’而成为当时政治和文化的中心问题。”^[21]与此相应,汉儒的“崇圣”思想亦有鲜明的“唯圣”趋向“唯神”的色彩。概而言之,其主要表现有二:

其一,孔子由儒家一家之“圣人”一跃而为天下之“圣人”,体现出鲜明的“唯圣”特色。如董仲舒沿承孔子“政者,正也”的为政必先正名传统,在《春秋繁露·深察名号》中指出:“名生于真,非其真,弗以为名。名者,圣人之所以真物也。”^{[22]290}在董仲舒看来,只有“圣人”才有“正名”的权利,“圣人之所命,天下以为正。正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人”^{[22]304}。“圣人”就像天上的北极星一样,可以代天立言。而孔子作《春秋》,正名字,定名分,寓褒贬,亦是为后世制法。司马迁对孔子也极为推崇,不仅在《史记》中为其专列“世家”,还极尽表达“虽不能至,然心向往之”的艳羡之情,并将其视为折衷六艺的“至圣”:“自天子王侯,中国言六艺者折中于夫子,可谓至圣矣。”^{[23]1947}班固在《汉书·古今人表》中将人分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等,“圣人”居于上上等,除传说中的三皇五帝外,唯孔子能享其殊荣。扬雄则不仅崇拜“圣人”,“视日月而知众星之蔑也,仰圣人而知众说之小也”^{[24]21};而且视“圣人”言论为评判“众言”的标准,“万物纷错则悬诸天,众言淆乱则折诸圣”^{[24]82}。而孔子则更是儒家士人著书立说的祖范:“好书而不要诸仲尼,书肆也。好说而不要诸仲尼,说铃也。”^{[24]74}东汉遍注群经的通儒郑玄更是将“述先圣之元意”视为毕生之理想和追求,他曾在《戒子书》中坦言,自己一生无意出仕,而志在传承研习“圣人”之道:“吾自忖度,无任于此,但念述先圣之元意,思整百家之不齐,亦庶几以竭吾才,故闻命罔从。”^[25]其“崇圣”之意溢于言表,其殚精竭虑的“述先圣”之行亦后无来者。

不过,汉儒在“崇圣”的相关论说中,也出现过“神”化与反“神”化的论争。如《白虎通·圣人》曾给“圣人”下了一个明确的定义:“圣人者何?圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照,闻声知情,与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”^{[26]334}“圣人”成了一种无所不通、无所不能的贯通天地鬼神的存在。与此相反,王充则反对将“圣”神化,指出“圣”和“神”是两个完全不同的概念:“夫贤圣者,道德智能之号;神者,渺茫恍惚无形之实。实异,质不得同;实钧,效不得殊;圣神号不等,故谓圣者不神,神者不圣。”^{[27]2100}王充将“圣”和“神”进行严格的区分和厘定,指出“圣者不神”,不能盲目崇拜。如《论衡》一书中有《问孔》《刺孟》两篇,虽其议论的实质,并没有也不可能对孔孟之道的本质有所批判,但“追难孔子,何伤于义”“伐孔子之说,何逆于理”^{[27]397}的大胆怀疑则是对“世儒学者,好信师而是古,以为贤圣所言皆无非”^{[27]395}行为的一种强有力的鞭挞和反击。这在儒学独尊的汉代,显得卓然独立,空谷传响。

其二,孔子不仅是天下之“圣人”,还是汉儒公认的“玄圣素王”,体现出鲜明的“唯神”特色。“玄圣素王”一词最早见于《庄子·天道》:“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也……以此处上,帝王天子之德也;以此处下,玄圣素王之道也。”郭象注曰:“有其道为天下所归而无其爵者,所谓素王自贵也。”^{[12]462-463}成玄英疏曰:“夫有其道而无其爵者,所谓玄圣素王,自贵者也,即老君、尼父是也。”^{[12]465}显然,庄子所谓“玄”“素”皆是“道”的代名词,“玄圣素王”即有道者。如《史记·周本纪》载伊尹见汤,“言素王及九主之事”。司马贞索隐曰:“素王者太素上皇,其道质素,故称素王。”^{[23]94}这里,“玄圣素王”乃有道者之通名,上古之皇、老子、孔子皆是。自汉儒始,“玄圣素王”渐由通名变为专名,且专属孔子。大体而言,又可分为两类:

第一类,称孔子为“素王”,大多因其作《春秋》事。如董仲舒对策曰:“孔子作《春秋》,先正王而系万事,见素王之义焉。”^[28]《说苑·贵德》云:“(孔子)睹麟而泣,哀道不行,德泽不洽,于是退而作《春秋》,明素王之道,以示后人。”^[29]贾逵《春秋序》云:“孔子览史记,就是非之说,立素王之法。”^{[30]1708}郑玄《六艺论》云:“孔子既西狩获麟,自号素王,为后世受命之君制明王之法。”^{[30]1708}王充《论衡·超奇》云:“孔子之《春秋》,素王之业也。”^{[27]609}《论衡·定贤》亦云:“孔子不王,素王之业,在于《春秋》。”^{[27]1122}谶纬亦有沿袭,如《论语摘辅象》云:“仲尼为素王,颜渊为司徒。”^{[31]1071}《论语崇爵谶》云:“子夏共撰仲尼微言,以当素王。”^{[31]1079}除此之外,亦有称其德行者,如《淮南子·主术训》云:“(孔子)勇力不闻,伎巧不知,专行教(孝)道,以成素王,事亦显矣。”^{[19]313}无论是因其作《春秋》,一字褒贬,代王立法;还是缘于其建构和践行了诸如“仁”“义”“礼”“智”“信”等伦理道

德规范,都是汉儒对孔子有帝王之道而无帝王之位的一种讴歌和赞美。

第二类,称孔子为“玄圣”,多来自讖纬的创设和《公羊春秋》学的“三统”论。“玄”有幽、黑之义,故讖纬中的玄圣多与黑帝、水精相关。如《春秋感精符》曰:“墨,孔生,为赤制。”^{[31]743}《春秋纬》曰:“丘水精,治法为赤制功。”^{[31]906}《论语撰考讖》曰:“叔梁纥与徵在祷尼丘山,感黑龙之精,以生仲尼。”^{[31]1069}因为孔子是玄圣、水精,所以他也是黑帝家族的后代。不过,需要说明的是,《春秋纬》和《论语讖》关于孔子作为“玄圣”的论述语境与庄子所谓“玄圣”大不相同:“如果说道家所谓玄圣素王,乃是由其本身的哲学思想所派生出的政治伦理概念,则纬书中玄圣素王乃是儒学同阴阳五行思想相结合的产物,已是被宗教化的政治伦理概念。”^[32]而《公羊春秋》学大师董仲舒则走得更远,他在《春秋繁露·三代改制质文》中建构“正黑”“正白”“正赤”的“三统”论和“三正”论用以阐述天道天命观念时,将夏对应为黑统,商对应为白统,周对应为赤统,而《春秋》则“应天作新王之事,时正黑统。王鲁,尚黑,绌夏,亲周,故宋”^{[22]187-188}。这样,“孔子—《春秋》—新王—黑统”的天道天命系统就初步确立起来了。

为使孔子“玄圣素王”的天道天命系统更具说服力,汉儒还建构了一套圣王异表谱系。早在《淮南子·修务训》中就有“尧眉八彩”“舜二瞳子”“禹耳参漏”“文王四乳”“皋陶马喙”“禹生于石”“契生于卵”“史皇产而能书”“羿左臂修而善射”的相关记述。而《白虎通·圣人》则记述得更为丰富——“黄帝龙颜”“颡颥戴干”“帝啻骈齿”“尧眉八彩”“舜重瞳子”“禹耳三漏”“皋陶马喙”“汤臂三肘”“文王四乳”“武王望羊”“周公背倮”“孔子反宇”,不仅将孔子纳入其中,而且多藉占星术解释,表现出明显的观念建构特征。甚至总结说:“圣人所以能独见前睹,与神通精者,盖皆天所生也。”^{[26]341}《白虎通》是东汉章帝建初四年白虎观经学会议上形成的上自天子、下迄儒生共同认定的经学权威文献,其决断经义有着非同一般的意义。也正缘于此,连一向标举“疾虚妄”,强调“圣者不神,神者不圣”的王充亦在《论衡·骨相》中表达几近完全相同的看法后,还补充说:“斯十二圣者,皆在帝王之位,或辅主忧世,世所共闻,儒所共说,在经传者,较著可信。”^{[27]112}当然,在圣王异表的谱系建构中,孔子是汉儒用力最勤的一位,如司马迁载孔子“生而首上圩顶”^{[23]1905},《孝经援神契》载仲尼“海口”“龟背”“虎掌”“骈齿”^{[31]1011},《春秋演孔图》曰:“孔子长十尺,大九围,坐如蹲龙,立如牵牛,就之如昂,望之如斗。”^{[31]577}据顾颉刚先生统计,在讖纬文献记述中,孔子的异相竟达五十种之多。以至于他大发感慨说:“我自恨不会画图,不能照他们说的画出;不然,我们可以看看,在他们的想象中,孔子尚像不像一个人。”^[33]然而,正是通过这种荒诞不经的“玄圣素王”建构,孔子的圣人形象得以广泛而普遍地传扬开来。

显然,在汉儒“崇圣”和“玄圣素王”的理论建构中,虽然王充等有识之士已经认识到其中某些不合理的成分,如王充之“问孔”“刺孟”,但相较于上自天子下至诸儒的强大主潮而言,尤其是其“圣化”“神化”的建构与封建王权水乳交融融为一体时,则更显得微不足道。诚如刘泽华先生所说:“圣与王本来不同,圣是在王之旁生出来的一个代表知识和道德体系的人……圣王是贯通客体、主体、认识、实践的枢纽,是一个超级的主体,主宰着一切,是真、善、美的化身,是权力最合理的握有者。圣王是一个极大的概念,在很大的程度上关系着中国的文化的特点和特性。我们固然可以说它是对王的质量的提升,但也可以说是对圣的名号的占有。圣王之道成为绝对的真理,只能遵循、崇拜,不可质疑。”^[34]

总之,特定的话语言说方式总是和特定的意义建构方式结合在一起的。关于“崇圣”话语,无论是远古时代特殊能力的话语言说,还是春秋战国政治理想的话语建构,抑或是有汉一代“玄圣素王”的话语创新,都是先秦诸子和汉儒在面向现实之际,依托于对传统的确认来争取批评权力的精神行为。他们虽然处在各自不同的言说语境中,但为了相同或相近的利益诉求,他们当中一批拥有言说能力和权力的人就不约而同地遵守着一种相同或相近的话语生成规则,共同创造着一种话语系统。在这个话语系统中,孔子被“神化”“圣化”了。虽然王充“疾虚妄”,一定程度上看出了其中“神”或“圣”的人为部分,并开始反思、批判这种神化、圣化话语,甚至悬置它的神圣性,但是其致思的方式并未从根本上加以改变。他只能试图在古代遗留的文化资料的基础上进行修补完善,抑或针对这些文化资料以否定者的姿态进行反向言说建构。而“崇圣”的话语言说方式和意义建构方式作为一种“规则”,作为先秦诸子和汉儒的一种“思维定势”,一种“集体无意识”,就在这种建构与反建构的话语言说和对抗中、在实现各不同利益集团言说的充分有效性中,得到了进一步稳固和规范。而这也正是先秦诸子和汉儒的生存智慧之所在。

[参 考 文 献]

- [1] 许慎撰,段玉裁注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988:592.
- [2] 于省吾.甲骨文字诂林[M].北京:中华书局,1999:664.
- [3] 邹国义.国语译注[M].上海:上海古籍出版社,1994.
- [4] 阮元校刻.十三经注疏·周易正义[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [5] 阮元校刻.十三经注疏·尚书正义[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [6] 阮元校刻.十三经注疏·毛诗正义[M].上海:上海古籍出版社,1997:560.
- [7] 刘泽华.论由崇圣向平等、自由观念的转变[J].天津社会科学,1993(4):37—44.
- [8] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [9] 王国轩,王秀梅译.孔子家谱[M].北京:中华书局,2014:46.
- [10] 王先谦撰,沈啸寰点校.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [11] 朱谦之.老子校释[M].北京:中华书局,1984.
- [12] 郭庆藩撰,王孝鱼点校.庄子集释[M].北京:中华书局,2012.
- [13] 吴毓江撰,孙启治点校.墨子校注[M].北京:中华书局,2006.
- [14] 姜广辉.思想的权威与权威的思想——先秦的圣人崇拜与经学发生[J].传统文化与现代化,1996(3):26—35.
- [15] 黎翔凤撰,梁运华整理.管子校注[M].北京:中华书局,2004:900.
- [16] 蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
- [17] 王先慎撰,锺哲点校.韩非子集解[M].北京:中华书局,2013.
- [18] 许维通.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.
- [19] 刘文典撰,冯逸点校.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989.
- [20] 王利器.新语校注[M].北京:中华书局,1986.
- [21] 李冬君.孔子圣化与儒者革命[M].北京:中国人民大学出版社,2004:128.
- [22] 苏舆撰,锺哲点校.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [23] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [24] 扬雄撰,汪荣宝义疏,陈仲夫点校.法言义疏[M].北京:中华书局,1987.
- [25] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:1209.
- [26] 陈立撰,吴则虞点校.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1994.
- [27] 王充撰,黄晖校释.论衡校释[M].北京:中华书局,1990.
- [28] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:2509.
- [29] 刘向撰,向宗鲁校证.说苑校证[M].北京:中华书局,1987:95.
- [30] 阮元校刻.十三经注疏·春秋左传正义[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- [31] 安居香山,中村璋八.纬书集成[M].石家庄:河北人民出版社,1994.
- [32] 葛志毅.玄圣素王考[J].求是学刊,1992(1):94—100.
- [33] 顾颉刚.中国上古史研究讲义[M].北京:中华书局,1988:301.
- [34] 刘泽华.中国的王权主义[M].上海:上海人民出版社,2000:423.

(责任编辑:程晓芝)

(下转第 49 页)