

# 中國先秦「聖人」與「賢者」概念探析

## 以「預先性」和「創造性」的能力為線索

青山大介\*

### 摘 要

先秦文獻中主要以「聖人」與「賢者」兩個詞彙，指涉具有不平凡的能力以及極高「聰明」（顧頡剛先生語）的人。本文將古代文獻中可以觀察到的「聰明性」分成四個種類，並且探討在以儒家和墨家為中心的「聖人」與「賢者」概念中，對於「聰明性」的看法有著何種差異。本文認為先秦文獻之中的「聖人」主要係指有「推理能力」和「創造能力」，相形之下「賢者」則係有「記憶能力」。但「賢者」並沒有讓事物從無到有的「創造能力」，也沒有預見曠古未有事件的「推理能力」。他只能繼承「聖人」所發明的事物，或是在歷史上的事件裡找到類似的前例來預測現實的未來。

**關鍵詞：**聖人、賢者、預先性、創造性

---

\* 南榮科技大學應用日語系助理教授

# **the Concepts of “Hseng-Ren”(聖人) and “Xian-Hze”(賢者) in the Warring State Period: With Reference to their “Foresight” and “Creativity”**

**AOYAMA Daisuke\***

## **Abstract**

Among the Chinese classics, “Hseng-Ren”(聖人) and “Xian-Hze”(賢者) these two words mean a person of unusual ability and great wisdom(聰明). This article focuses on these two words among “Ru-Jia”(儒家) and “Mo-Jia”(墨家), and discriminates between “Hseng-Ren”(聖人) and “Xian-Hze”(賢者) from the standpoint of the types of wisdom.

Among the Chinese classics, “Hseng-Ren”(聖人) has “foresight”(推理能力) and “creativity”(創造能力), “Xian-Hze”(賢者) has “memory”(記憶能力). The latter does not have any “creativity”(創造能力), and does not have any “foresight” which can foresee an unprecedented event. “Xian-Hze”(賢者) only succeeds to the things which “Hseng-Ren”(聖人) had created, and only can search a precedent in history.

**KeyWords:** Hseng-Ren(聖人), Xian-Hze(賢者), foresight, Creativity

---

\* Assistant Professor of the Department of Applied Japanese, NanJeon University of Science and Technology,

## 序言

在中國哲學史上，「聖人」一詞為許多思想家所要實踐的目標，也因此亦為他們所探討的關鍵議題之一。歷代思想家如何構想他們心目中的聖人？提出何種成為聖人的方法？也可以說，與追求「真理」的西方哲學傳統相比，中國知識分子不斷熱衷探討與「聖人」相關的問題這個特色，實構成中國哲學史的一大特質<sup>1</sup>。

不可諱言，「聖人」一詞的淵源相當悠久。正如顧頡剛過去對古代中國的「聖人」概念的研究所示，「聖人」一詞含有「聰明的」、「有道德的」、「神秘的」等三種內涵。<sup>2</sup>從「聖人」概念發展過程的角度來看，此三種內涵密切相關，原本不能截然區分。但本文則希望將注意力集中於第一義，即「聰明的」之意加以論述。若我們注意其第一義，即「聰明的」之意，便會發現：在中國古代文獻中除了「聖人」一詞之外，意指「聰明」者還有「賢者」這個詞彙。因此，在我們釐清「聖人」和「賢者」概念之異同時，需要注意在這兩者之間，事實上具有不同的「聰明性」意涵。

有鑑於此，本文下面所要探討的，即是在此廣義的「聰明性」中，各種不同能力之間的關係。並且藉此比較探析戰國諸子文獻中「聖人」和「賢者」的能力，有著何種差異的問題。筆者認為對此差異之了解，將有助於我們闡明中國古代「聖人」概念的思想特質。

本文的討論分為兩個部分：第一部份分別追溯「聖人」與「賢者」的原義，探討兩者的特質，本文將推論「聖人」的特質可能來自於古代的巫師；「賢者」的特質則來自於古代具有知識和技術的臣子。第二部份則剖析「聖人」與「賢者」於未來預測、文化創造與價值判斷上的特質，同時也討論兩者「聰明性」的差異。經過此兩階段的探討，本文將推論前者的特質，是從巫師所具有的預見能力所發展出來的「推理能力」，以及此「推理能力」朝向器物或制度方面所發揮出的「創造能力」；後者的特質，則是臣子為了掌握高度知識和技術必需的「記憶能力」，與運用此「記憶能力」所獲得的廣泛知識來正確判斷的「辨明善惡能力」；前者是在無人走過的荒野上開闢安全路線的先驅，後者則是忠實追隨「聖人」所開通的路線，不敢脫離軌道的後繼者。

## 一、「聖人」與「賢者」的特質

<sup>1</sup> 關於「聖人」在中國思想中的重要性，請參閱：王文亮，《中國聖人論》（北京：中國社會科學出版社，1993年）。

<sup>2</sup> 但是顧頡剛認為「聖人」概念獲得了「聰明性」、「道德性」和「神秘性」的三個內涵的時期比較晚。他認為「聖」字本來只有「聰明」的意涵，「有道德」與「神秘」的意涵則是為儒家所賦與的。請參閱：顧頡剛，〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉，收於中國社會科學院歷史研究所中國哲學編輯部編，《中國哲學》第1輯（北京：三聯，1979年），頁80—96。

「聖人」與「賢者」在中國古代思想史中，體現著個別思想家的理想。但兩者屬於不同類別呢？彼此完全異質呢？還是兩者的差別只是在程度上，實屬同質而已呢？的確，古籍之中出現「聖」與「賢」齊名的用例，我們對兩個概念有重複的印象。然而，若我們視兩者為完全同質的話，從語言用詞的角度上，會碰到一些難以合理說明的狀況。譬如說，「尚賢」是尊重「賢者」的意思，也在先秦之文獻中頻繁出現，而「尚聖」卻並未出現。此外，在許多先秦文獻中，與此類似意義的「敬賢」也反覆出現，而「敬聖」卻無見；「尊賢」常常出現，但「尊聖」也只有《荀子》中的一例。這些使用上的差異，暗示「聖人」與「賢者」之間存在著彼此不同的內涵。不過在得到這樣的結論之前，我們先釐清個別「聖人」與「賢者」概念的特質，並且比較此兩個概念的不同涵義。

### （一）「聖人」的特質

筆者認為中國古代的「聖人」觀念共有兩種特質。我們在釐清兩種特質之前，要檢視中國古代的「聖」概念。首先，關於「聖」字的原義，東漢許慎《說文解字》釋「聖」字為「通」，就是「精通」的意思。關於當代學者對「聖」概念的研究，就有顧頡剛對「聖」概念的研究非常著名。此項研究是他在1970年代晚期進行的先驅性成果，而且某種程度決定了迄今「聖」概念研究的主要方向。顧頡剛曾經分析過金文、《尚書》、《詩經》、《左傳》和《國語》中「聖」字的用例，並指出金文的「聖」只含有「聽」的意思而已。不但如此，他也認為，直到了春秋時代，「聖」字也仍然只係「聰明」之意，其中還沒有出現「有道德」、「神秘的」的涵義。顧頡剛也說明，春秋之前「聖人」的「聰明性」特質為「聞聲知情」、「聲入心通，入于耳，出于口」。<sup>3</sup>

白川靜同意顧頡剛，也認為「聖人」之德主要是能「聽」。但由於白川的目標主要在於發現古代漢字中的宗教意義，他認為「聖」字的原義中有著相當濃厚的「神秘感」色彩。白川即說：「『聖』是表現向神祝禱，聆聽神應答的字，和『聽』字一樣。……『聖』的原義是聽得到神之啟示的人，是聖職者，其德是『聰』。」<sup>4</sup> 白川靜對「聖」字的理解，也立足於他對古代社會宗教性格重要性的認識。他之所以會判斷「聖」概念係指「聽得到神之啟示」，是因為古代社會的領袖都具備巫師性格。不可諱言，商王舉行祭祀之前一定會占卜，通過判讀牛骨、龜甲的燒烤裂紋來了解天帝、鬼神、祖先的意志。

<sup>3</sup> 顧頡剛，〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉，頁81。

<sup>4</sup> 白川靜，《新訂 字統》（東京：平凡社，2004年），頁517：

聖は祝禱して祈り、耳をすませて神の応答するところ、啓示するところを聴くことを示す字。聴（聽）の従うところも聖と同じ。（中略）聖の初義は神の啓示を聞き得る人、聖職者であり、その徳を聴（聰）という。

王文亮參照顧傑剛和白川靜兩人的研究，並且折衷兩人的觀點說：「聖」字原出的含意表示「聰明」，但由於當時巫師被視為社會中最有智慧的人，其內容自然與巫師有著密切關係的。<sup>5</sup> 此外，也接續著白川靜的理解方向，成雲雷也注意「聖」概念在中國古代國家中的宗教性格。成雲雷認為，在甲骨文中从「耳」从「口」的「聖」，不可與商王對卜兆的解讀能力和巫術的通天能力切割開來。也就是說，「聖」字所涵蓋的能力，就淵源自巫師性格。基於此理解，成雲雷如此說明「聖」概念在古代的具體內容：

「聖」的原初義就是其人的卜辭能否正確反映超自然者的命令和意志，即他能否真正聽到、通達超自然者的命令和意志。而聖作為通天能力，在大巫如殷王那裡，顯然與政治有關<sup>6</sup>。

巫師能聽到超越者的聲音，知道超越者的意志，並向人民預言未來會發生的事情。由是觀之，聖人「聰明性」的「預料未來的能力」意涵，可能淵源於中國古代巫師王藉由與天帝溝通而能夠預料未來之能力。

根據過去的研究，我們可以承認「聖人」特質的第一種意涵是種「先見能力」。其實，這種能夠預料未來的「聖人」形象，在戰國文獻中也可以觀察到。高田哲太郎近年的研究表示，《管子·小問》的「聖人先知無形」一句就意謂：「聖人概念就是聖人所擁有的洞察力」。<sup>7</sup> 換言之，這句話的作者認為，能夠不基於後天的教化或知識就能察覺事物於其發生之前，即為當聖人的必要條件。這種「聖人」的特質，似乎與現代社會所說的「visionary」（先見者）性格類似。<sup>8</sup> 另外，高田哲太郎也提及，《管子》的聖人需要具備把察覺到的未來訴諸於語言的能力。誠然，古書之中的「聖人」在察覺未來時，一定會告訴一般人自己所預料的未來為何。這樣「聖人」的屬性讓我們想起馬克斯·韋伯（Max Weber; 1864-1920）曾經提倡的「宗教性卡裡斯瑪」（religious charisma）論。根據韋伯，作為「巫術的卡裡斯瑪」的領袖，為了獲得人民的效忠和獻身，藉由具體事實——奇蹟、勝利或其他成功——不斷證實自己具有魔力、預言能力和英雄性。如此，在中國社會、文化傳統的「聖人」，也是藉由正確的先見能力來獲得統治天下的資格與權威。<sup>9</sup>

<sup>5</sup> 王文亮，《中國聖人論》，頁5。

<sup>6</sup> 成雲雷，〈殷周文化傳統與先秦儒家聖人內涵的政治維度〉，《史學月刊》2007年10期，2007年，頁22-26。

<sup>7</sup> 高田哲太郎，〈《管子》の聖人〉，《集刊東洋學》106，2011年，頁21-40。

<sup>8</sup> 「visionary」係具有先見之明展望未來的人物。最近IT科技進步很快，企業爭奪能正確地推測幾年後的情況，計畫事業的人才（visionary business person）。牛津辭典（Oxford Dictionaries）說：「A with original ideas about what the future will or could be like」；「Thinking about or planning the future with imagination or wisdom」。

<sup>9</sup> 關於「卡裡斯瑪支配」，請參閱：韋伯 Max Weber 著，康樂譯，〈卡裡斯瑪支配和卡裡斯瑪共同體〉，《支配的類型》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985年），頁69-74。

值得注意的是，與古代巫師透過牛骨、龜甲的燒烤裂紋才能預言的情況相比，戰國時代的聖人在先見的時候，也需要在環境中的某種微妙變化中察覺重大事情發生的先兆。《呂氏春秋·觀表》說：「聖人之所以過人以先知，先知必審徵表，無徵表而欲先知，堯、舜與眾人同等」。如引文所說，若原本就沒有任何「徵表」（先兆）發生的話，連堯、舜也會無法「先知」。然而，由於「徵表」尚未代表未來的情況，因此聖人還必須「審」（查覺）此先兆所暗示的事理方向，由此推理未來將會發生何種大事。

其實這種「審知」，是一種理解現在的「徵表」和未來「實際發生過的事情」之因果關係的能力。若是將這種能力顛倒過來，而從現在延伸到過去的話，則此「預知能力」將會成為「審知」現在已經消失的古代文物以及各種價值的「反向預知能力」。因此，一位聖人假如能夠朝向過去發揮自己的「預知能力」，他就能夠根據微弱的痕跡來推測已經消滅的古代制度。《孟子》即說：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。（〈盡心下〉）

湯王、文王、孔子的三位聖人都「聞而知之」，能根據口傳或記錄，復原五百年之前聖王政治的實際情形。

同樣地，聖人的「預知能力」也能在「空間」上發揮。《老子》第四十七章即曰：「不出戶，知天下。不闔牖，見天道。其出彌遠，其知彌近。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」也就是根據聽聞，來認識遙遠的地方所發生的事件。這樣的「預知能力」也能在聽覺上發揮。在中國古代人的認知中，正如「聽覺」能夠知覺「視覺」所不及的隔壁發生什麼事，有時「聽覺」所及的範圍會比「視覺」更為廣大。今本《文子·道德》

---

關於中國古代領袖與「卡裡斯瑪支配」的關係，請參閱：韋伯 Max Weber 著，簡蕙美譯：〈中央君主的卡裡斯瑪祭司地位〉，《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流，1989 年）：「卡裡斯瑪式支配的原則下，皇帝本身〔的卡裡斯瑪〕當然也同樣會衰弱，〔支配〕的整體架構，畢竟，是從這種為中國人所熟諳的政治現實出發的。皇帝必須證明他自身的卡裡斯瑪權威——世襲性卡裡斯瑪有遞減的趨勢。」筆者也參照了在下面的日文翻譯，即「しかし、始皇にも、つまり皇帝自身にとっても、事情はもちろん、支配のカリスマの原理そのままに、能力の証しがないととりかえられた山の霊のばあいとまったく同様であった。中国人になじみ深いこの政治の現実には、この〔支配〕構造全体はもとづいていたからである。皇帝すらも、かれのカリスマ的資質によって、支配者たる任を天から授けられているとの実を示さねばならなかった。そのことはカリスマの支配の——世襲カリスマの支配に和らげられた——純正の基礎とすっかり合致していたのである。」（マックス・ウェーバー（著）；木全徳雄（譯）：〈中央君主のカリスマの司祭的地位〉，收於《儒教と道教》（創元社，1971 年），頁 40-64。）

即云：「聞而知之，聖也。見而知之，智也。」。在「察覺未知的事情」的層面上，聖人的「預知」能力涉及了「審知」未來與過去等兩方向以及視覺、聽覺所及的空間範圍。

總結，「聖人」具有的「聰明性」可能淵源於古代巫師的預言能力，但思想家將原來基於迷信與神秘力量的宗教要素，逐步轉換成依據邏輯思考的分析，而能從先兆推理未來的「預知」能力。而對此邏輯理路的重視，反而使推理的對象不僅止於時間上的未來，還進一步輾轉到過去。同時，在空間上也延續到通常人知覺能力所不及的遠隔地。這也就是戰國時代「聖人」的「聰明性」涵義開始含有的概念範圍。

「聖人」的「聰明性」第二種意涵是種「創造能力」，即現代所稱的「creator」（創造者）或是「initiator」（開創者）的特質。關於先秦諸子文獻對此方面的記載，有《禮記》的「作者之謂聖」（〈樂記〉）一句，還有太古的「聖人」發明了各種文明工具，或規定了制度等的記述。譬如說，《周易·繫辭上》曰：「聖人設卦觀象」。《荀子·禮論》也有「先王惡其亂也，故制禮義以分之」的記載。王文亮觀察到中國古代的「聖人」具有此方面的條件，他說：「中國古代的大多數科技醫學著作都把聖人作為自己的代言人，把聖人說成是科學技術法則的創造者」，他在列舉了被視為黃帝跟他的臣子發明的東西，如文字、音樂、律曆、衣冠、車船、房屋等之後，如此提醒讀者：「對於這些半神話、半信史的東西，中國古人是作為有根有據的知識來相信的。」<sup>10</sup> 那些作為「創造者」的「聖人」就是所謂「文化英雄」（culture hero）。「文化英雄」是在神話之中將文化的基本因素（火、技術、農作物）帶給社會，且構成某社會之文化秩序的人物，而黃帝正是中國古代社會的「文化英雄」。在《漢書·藝文志》中，把黃帝的名字冠上於書名或篇名的文獻就有二十三部。雖然那些書籍的作者並非黃帝本人，若考量這些與「黃帝」相關文獻的數量比假托伏羲、神農、堯、舜和禹等人的書籍多很多的這個事實，則我們可以想像，作為「文化英雄」的黃帝在中國古代思想傳統中佔有了重要地位。譬如，Hanmo Zhang 最近的研究認為，「文書文化」(text culture) 的勃興與隆盛所提出的「政治的模型」或「宗教思想」擴散至戰國時代的社會而給予當時社會重大的影響，如此情況中黃帝的形象被創造（或改造）適應時代的需求，其「著者」的特質也被創造。<sup>11</sup>

<sup>10</sup> 王文亮：〈聖人觀念考論〉，《孔子研究》1992年1期，頁22-29。

<sup>11</sup> 關於作為「作者」(Author)的「文化英雄」黃帝之涵義及思想意義，請參閱 Hanmo Zhang, "The Author as Culture Hero: The Yellow Emperor, the Symbolic Author", in Zhang: Models of Authorship and Text-making in Early China, (Doctoral Dissertation, University of California, Los Angeles, UMI Number: 3540361, 2012), pp. 44-124. 「The reason that the Yellow Emperor is portrayed as the most "prolific" author by the "Yiwen zhi" is deeply embedded in the changed socio-political structure, ritual context, and religious mentality. (中略) Accompanying this change was the rise and flourishing of a text culture spreading to and deeply influencing such Eastern Zhou societal aspects as governmental pattern and religious thinking. It is in this trend that the Yellow Emperor was invented (or reinvented) and fit and the attributions were made.」，頁124

其實，「聖人」的「創造能力」和「推理能力」是彼此密切相關的，而其間主要差別只在於表達的方法。換言之，「聖人」的「創造能力」和「推理能力」，都是這個「聖人」所屬的國家或社會遇到重大事情之前就發揮的卓越能力。此時，「聖人」於事情發生之前就能察覺，並且透過語言來表達出應對未來的方法。與此類似，「創造能力」也是在預知可能產生的後果之後，提出實際的設備、道具、甚至制度，來應對整體社會的困難或危機。由於「聖人」運用此兩種能力來先掌握未曾有過的事況，同時為了使一般人也能察覺此危險，他會以「語言」和「實際制度」的方式來具體表達。值得注意的是，如下所述，這種「創造者」的特質只在「聖人」身上觀察得到，而在「賢者」、「明主」或「智者」等人身上則否。這種「獨佔」的狀態，畢竟使得「聖人」居於「文化英雄」之位置。

如此，戰國時代的思想家在原來具有「預知能力」的「聖人」形象上，更進一步加上各種文明工具和制度之「創造者」的文化英雄角色。其實，在「聖人」的「聰明性」特質中，這種「推理能力」與「創造能力」的結合，也就是兩個能力的共同之處——其都發揮在將未曾出現的事物具體化的這個方面上。

## （二）「賢者」的特質

下面讓我們檢視中國古代的「賢人」概念。首先，關於「賢」字的原義，東漢許慎《說文解字》釋「賢」字為「多才」。近年李哲夫的研究舉出《周書·君奭》和《詩經》的《大雅·行葦》、《小雅·北山》等篇章的用例來探討「賢」字的古義。<sup>12</sup> 他認為「賢」字的最初涵義應該只是「射禮」方面的能手，或作為狩獵技能優異者的代稱。李哲夫重視的用例是《詩·大雅·行葦》的：「敦弓既堅，四猴既鈞，舍矢既均，序賓以賢」一句。李哲夫依據朱熹對此句的註解：「賢，射多中也。」根據李哲夫所言，春秋時代的「賢者」只是「掌握射箭技術的人」。因此在這個階段，「賢」尚未含有「聰明」或「有德」等的意思。且李哲夫指出到春秋晚期才延伸出「有善行」的意義，如孔、墨的著作所示。

另外，白川靜對於「賢」字的原義也提供宗教意義的解釋。白川對其字形的說明是，「𡗗（賢）」字從「臣」與「又」。臣是眼睛之形，眼睛的右邊附加又（手之形）這就是弄瞎眼睛的樣子，而這意謂向上帝供奉時所做的犧牲。因此「臣」也就是向上帝供奉時所做的犧牲。<sup>13</sup> 白川繼續說明為什麼「𡗗」字是「賢」的初文之理由。他說這是因為「屬於這階層（臣籍）的人們之中，有些人作為神瞽，因通曉神明的事情而被視為賢者。」<sup>14</sup> 按照白川的理解，「賢」字的原義是「被弄瞎一只眼睛的臣子」，此臣子屬於神瞽的身分，是因為通曉神明的事情而

<sup>12</sup> 李哲夫，〈我國古代第一篇人才學專論——讀《墨子·尚賢》〉，《河南師大學報》（社會科學版），1982年第三期，頁94-98。

<sup>13</sup> 白川靜，《新訂 字統》，頁267。

<sup>14</sup> 白川靜，《新訂 字統》，頁267。



被視為「聰明」的人。那麼，「臣子」又為什麼會延伸為「賢人」之義？白川認為，「臣子」之中有些來自戰爭的俘虜，他們被當成從事祭祀用的奴隸。而其中有些具有高度知識的人，更是能根據天文知識預見未來。不過，在作為神職者的時候，這些人頻頻弄瞎他們的眼睛。這可能是「馭」後來發展為「賢」義的緣故。簡言之，「賢」字的原意係異族奴隸之中具有優秀智能與高度技術的人。<sup>15</sup>

雖然李哲夫與白川靜個別關注「賢」概念的原義中的不同面相，但他們也共同指出「賢」字的原義包含「具有高度技術」方面的意義。假如「賢者」原來的條件就是「高度技術和知識」，並且此「優秀技術和知識」後來繼續延伸到戰國時代「賢者」所具備的「聰明性」之條件的話，「賢者」和上述以「預知能力」或「推理能力」為核心的「聰明性」的「聖人」，應該就會有所不同。我們在下節詳論這一點。

據筆者所知悉，在先秦諸子文獻之中最重視「賢者」的文獻非《墨子·尚賢》莫屬，因此也引起學者的研究興趣。對於《墨子》稱讚的「賢者」概念，一些學者認為《墨子》的「賢者」概念與儒家的「賢者」類似；另一些卻認為儒、墨兩家對「賢者」的看法相當不一樣。屬於前者立場的有許凌云、<sup>16</sup> 李哲夫、蔣仲芸、<sup>17</sup> 翟双萍<sup>18</sup>、霍方雷<sup>19</sup> 等人。尤其是許凌云根據〈尚賢上〉的「況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍而社稷之佐也。」一句指出，墨家舉賢的標準是德才兼備。也就是說，賢人就是具有高尚道德和學術修養的知識份子。

可代表後者的見解的學者則是淺野裕一。淺野將《墨子》尚賢論整理為兩項特點：第一、不聘請國外的賢者，專錄用國內的賢者。第二、君主能用賞罰把很多人民培養成賢者。<sup>20</sup> 其中，淺野特別注意第二點而指出，《墨子》的尚賢論跟孔孟的尚賢論完全衝突，甚至與商鞅的思想類似。並且指出這樣的尚賢論也可能給了《荀子》的尚賢論不少影響。然而，因為墨子仍然信賴人心，並沒有考慮控制人民慾望的必要性，因此被道家 and 《韓非子》激烈排斥。

關於墨家和法家尚賢論的關係，岡本光生認為，如淺野所說，墨家和法家賢者觀彼此相當不一樣。<sup>21</sup> 相形之下，李福泉則認為墨家和法家的賢者概念相當一致。<sup>22</sup> 李福泉認為墨、

<sup>15</sup> 白川靜，第三話〈身分と職掌〉，《文字講話Ⅰ》（東京：平凡社，2002年），頁127-128。

<sup>16</sup> 許凌云，〈墨子尚賢、兼愛論〉，《齊魯學刊》1988年第3期，頁21-28。

<sup>17</sup> 蔣仲芸，〈墨子尚賢觀的內容及影響〉，《大慶社會科學》2000年第3期，頁51。

<sup>18</sup> 翟雙萍，〈《墨子·尚賢》中的人才論與晚期原始社會文化觀念〉，《中國文化研究》1999年冬之卷總第26期，頁25-31。

<sup>19</sup> 霍方雷，〈試論墨子尚賢論〉，《理論探討》1985年第5期，頁64-67。

<sup>20</sup> 淺野裕一，〈《墨子》尚賢論の特性について〉，《國學院雜誌》77，1976年，頁44-54。

<sup>21</sup> 岡本光生，〈墨家の人間觀—尚賢論と兼愛論を中心に—〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊》2，1976年，頁17-32。

<sup>22</sup> 李福泉，〈戰國變法與尚賢〉，《湖南師院學報》（哲學社會科學版）1984年第6期，頁102-106。

法兩家所提出進賢方法事實上相當一致；墨家給予賢者高官重爵，法家則用獎賞區別貴賤。因此，法家在建立其變法論之際，自覺或不自覺地引進了墨家所提倡的「尚賢」學說。

接著看屬戰國時代齊學傳統的文獻：《晏子春秋》和《管子》的尚賢論。首先，關於《晏子春秋》之尚賢論的特色，俞樟華分析說：「即使是賢人，也不可能是全才，必定有所長，也有所短。」<sup>23</sup> 也就是說，俞樟華認為《晏子春秋》的作者並不要求賢人具備完美性，而是認為在用人之際所該注意的是要揚長避短，充分發揮他們的長處。從俞樟華的觀察進一步推論，《晏子春秋》的賢者可能也不必言及「道德」方面的需求。相形之下，關於《管子》的尚賢論，王京龍則指出：「《管子》之謂『賢』，在政治上要合乎『禮』，在行為上要合乎『義』。」<sup>24</sup> 如此《管子》的「賢」意指：「從政道德和從政規範方面塑造的理想官吏。」雖然《管子》的「賢者」也被要求體現「禮」與「義」的德性，但王京龍認為《管子》的「賢者」必須在「時時事事，必講依法」的範圍才能發揮其「禮」和「義」方面的才能。也可以說「其身分只不過是官吏」。王京龍指出：一言以蔽之，《管子》的尚賢論不承認超越法之外的「賢」。因此，在〈戒〉所言「三年教人，四年選賢，五年始興車踐乘」一句也意謂，要由「教人」來推行尚賢風氣的鼓吹與培養。接著則是「選賢」，也就是在此基礎上整頓各級各類的官吏。再者，就《管子》而言，「賢者」只是國家通過三年教育所培養出的理想官吏，這特點跟淺野裕一所舉《墨子》尚賢論的第二點相符。

通觀從商周考古資料以至於《墨子》、《晏子春秋》、《管子》等戰國文獻中「賢人」概念的用例，我們可以發現「賢」似乎基本上是用來形容透過學習而獲得高度的知識。此外，值得注意的是，「賢人」獲得的知識，無論是涉及道德或是具體的技術，都並非「賢人」自己的發明。他們是在自己所從屬的傳統思想、文化或技術體系中學習。

關於「賢人」的條件相關用例中，還有一點不能忽略的，亦即在獲得知識的過程中所不可或缺的「記憶能力」。然而，一個人只具備好的記憶力並不夠，因為即使記住豐富知識，假如不能運用這些知識，那這些知識本身也將變成處於無用的困境。《荀子》對「散儒」的批評，也正是針對這點。<sup>25</sup> 因此，稱得上是「賢者」的人，藉著「辨明善惡能力」來活用已經獲得的豐富知識，以及遵守正當合宜的行為。因此，「記憶能力」與「辨明善惡能力」為構成「賢者」的兩點特質。

## 二、「聖人」與「賢者」概念中「聰明性」特質的差異

<sup>23</sup> 俞樟華，〈晏子的愛民尚賢思想—讀《晏子春秋》劄記〉，《浙江師大學報》（社會科學版）1998年第2期，頁50-53。

<sup>24</sup> 王京龍，〈《管子》尚賢思想簡論〉，《齊魯學刊》1990年第5期，頁54-57。

<sup>25</sup> 《荀子·勸學》：「故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒也。」

## （一）「聖人」與「賢者」於預見未來的差異

首先，筆者從「推測未來」的角度來突顯「聖人」與「賢者」的差異。商王是巫師，能夠預見未來。然而「某人能正確地預言未來」的現象會引起「為什麼只有他（她）能預見」的疑問。古代人民相信商王具有「聽（聖）到上帝之聲音」的神通能力，而後世的「聖人」概念則應該淵源於如此「巫師具有預見能力」的觀念內容。

關於統治者的能力和統治類型的關係，韋伯曾經將正當支配的「純粹類型」分成「卡裡斯瑪支配」（charismatic domination）、「傳統型支配」（traditional domination）、以及「法制型支配」（legal domination）等三種，並且認為中國古代的統治者為巫師或英雄施行「卡裡斯瑪支配」的「巫師卡裡斯瑪」。他說「卡裡斯瑪支配」不能長久持續，不能避免被「例行化」。<sup>26</sup> 封建諸侯藉由轉成「世襲性卡裡斯瑪」來維持「傳統型支配」。<sup>27</sup>

不過到了春秋戰國時代，「聖人」概念中原本相當濃厚的「最高統治者」涵義漸漸變淡。正如成雲雷觀察過<sup>28</sup>，從《論語》到《荀子》等等的儒學文獻中的「聖人」身分，指出儒家「聖人」之身分於戰國時代由天子往下擴大，甚至包含了「士」的階級。除了儒家，當時的墨家、道家和法家文獻中也出現類似的發展趨勢。這是「聖人」概念的擴大。胡正之的研究觀察戰國時代儒家的「聖人」概念範圍擴大之情形。<sup>29</sup> 筆者最近的研究則擴大了考察範圍，此「聖人」之身分往社會下層擴大的現象，其實在先秦諸子思想中普遍觀察出。<sup>30</sup> 與此相關值得注意的是，由某種意義而言這也意味著「君主」概念的縮小。借用韋伯的術語，這可視為「卡裡斯瑪支配」向「傳統型支配」的過程，亦即「支配」的穩住化。由於免除了向人民證明自己具有統治能力的義務，君主主要當「聖人」的義務也隨之逐漸減少。不過在這樣的君王概念中，曾經為了證實「卡裡斯瑪支配」的正當性而必備的「預先能力」意涵也隨之逐漸消失。

原來與「統治者」不可分割的「聖人」屬性開始脫離作為「君主」的必要條件之一，而逐漸向社會的較下層開放。這同時意味著，統治者原來所壟斷的「預知能力」也開放給民間。

<sup>26</sup> 「例行化」意指變成日常性的支配。

<sup>27</sup> 韋伯 Max Weber 著，康樂譯：〈卡裡斯瑪的例行化〉，《支配的類型》，頁 75-88。：「卡裡斯瑪可透過遺傳而繼承的觀念。因此，它可由擁有卡裡斯瑪者的族人——通常是最親密的親人——共同擁有。這就是「世襲性卡裡斯瑪」。」（79 頁）；「在世襲性卡裡斯瑪支配中，追隨者所承認的，不再是領導者個人的卡裡斯瑪特質，而是由世襲繼承所獲得的該為的正當性。這可能到至傳統化或理性化之方向。」（80 頁）；「卡裡斯瑪規範（在世襲性卡裡斯瑪基礎上）很容易轉變成界定傳統社會地位之規範」（82 頁）

<sup>28</sup> 成雲雷，〈先秦儒學中的聖人之德與聖人之位——以秩序建構為中心〉，《哲學研究》2007 年 12 期，頁 54-58。

<sup>29</sup> 胡正之，〈儒家聖人觀念在戰國之發展〉，收於《輔仁國文學報》第 22 期，2006 年，頁 1-28。

<sup>30</sup> 青山大介：〈中國古代的「聖」概念新探——以聖人的地位為中心〉，「『儒道佛三家的哲學論辯』國際學術研討會」論文，臺北：國立臺灣大學哲學系，2011.11.12。目前在送審中。

這種「預知能力」的「開放」，以及驅使此能力的社會階層的擴張，對戰國社會帶來了兩種新的情況。第一種是當時稱為「日者」等民間巫師的大肆流行。<sup>31</sup> 第二種情況則恰好與此對立，想要排除這些民間巫師所造成迷信的思想家之崛起：他們開始試圖為「預知能力」的條件與內容提供合理的說明。

在戰國時期思想逐步脫離迷信的脈絡中，思想家開始由比較抽象化的「道」、「天道」或「理」等形上概念來界定「聖人」預見能力的來源。隨之，聖人之所以能預見未來的理由，也轉換成是因為聖人能夠「通往」（access）這些形上概念。在此意義上，戰國思想家所構想出的「形上概念—聖人—社會」的關係，實為西周以前的「上帝—巫師—人民」關係的一種轉換。在此種轉換中，他們將「聖人」宗教意涵淡化，並且由合「理」化的思想內容取代之。

一般而言，經過這樣合「理」化的過程，「聖人」概念中能「預見未來」的意涵應該會變少。尤其「道」概念的提出，按理來說應該會發揮禁止探求預知未來的想法的作用。然而，我們需要注意的是，在「聖人」概念中探求「預見」的想法本身卻尚未完全消失。譬如《管子·小問》記載：

桓公與管仲闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國矣。桓公怒謂管仲曰：「寡人與仲父闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國，其故何也？」管仲曰：「國必有聖人。」

在桓公和管仲還在商量要不要攻擊莒國時，街談巷議就已知齊國即將攻擊莒國。桓公懷疑管仲洩漏機密，但管仲回答說：「國必有聖人」。意思是「聖人」預見了「齊國伐莒」的未來。接著，桓公尋找散布「齊國伐莒」的流言之人，而找到了名為東郭郵之人。桓公接著問其為什麼知道「伐莒」的事情，東郭郵的回答是：

夫欣然喜樂者，鐘鼓之色也；夫淵然清靜者，縗經之色也；潒然豐滿，而手足拇動者，兵甲之色也。日者，臣視二君之在臺上也，口開而不闔，是言莒也；舉手而指，勢當莒也。且臣觀小國諸侯之不服者，唯莒於是。臣故曰伐莒。

東郭郵詳細地說明了他如何透過桓公的態度知道了「齊國伐莒」的未來。

除此之外，《管子·戒》裡也有齊桓公的女官觀察齊桓公外出準備以預料國政問題的故事。桓公將此「中婦諸子」的言論轉告管仲，而管仲稱讚說：「此聖人之言也。」在這兩段故事中，我們可以觀察到，「東郭郵」與「中婦諸子」的五官感覺事實上跟一般人沒有差

<sup>31</sup> 「日者」是古代的巫師，占卜時日與方向之吉凶。《墨子·貴義》中可以看到墨子批判「日者」的故事。《史記集解》注〈日者列傳〉曰：「然則古人占候卜筮，通謂之『日者』」；《史記索隱》曰：「所以卜筮占候時日通名『日者』」。雲夢睡虎地十一號墓出土的《日書》是所謂「通書」，被視為和「日者」相關。另外，《春秋左傳·桓公十七年》也記載：「天子有日官、諸侯有日御」。

異。正如《荀子·性惡》所說：「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也」，<sup>32</sup>以《管子》的例子言之，周遭的一般人雖然也同樣看到了桓公的起居舉動，卻都無法察覺桓公的內心意向。也就是說，在此稱得上「聖人」的人，在與一般人看到同一個現象，但只有他能從此預料未來。

與此相關，我們也看《墨子》「明鬼論」中的相關言論，〈耕柱〉即說：「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也」。此文明確說出聖人與鬼神的知覺能力之差異，相當於健康者與盲人、聾啞人之差異。這也意謂，聖人的五種感覺器官並未超過人類的範圍，沒有具備神秘的力量。簡言之，「聖人」並不具超過人類知覺上和身體上的能力的界限。

那麼，此種戰國思想家將具有「預見能力」的條件是什麼呢？《呂氏春秋·察微》記載孔子的預料能力實為他運用邏輯之思考。因此這並非淵源於超凡能力來預見未來。整段故事為如下：

魯國之法，魯人為臣妾於諸侯，有能贖之者，取其金於府。子貢贖魯人於諸侯，來而讓不取其金。孔子曰：「賜失之矣。自今以往，魯人不贖人矣。取其金則無損於行，不取其金則不復贖人矣。」子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：「魯人必拯溺者矣。」孔子見之以細，觀化遠也。（〈察微〉）

孔子聽到子貢謝絕了補償金，而由此預告魯人不會救助陷於奴隸身分的同胞；同樣地，聽到子路收到了禮物，則預告魯人會救助溺水的人。〈察微〉的作者認為，孔子是藉以「細微」而能預見久遠未來之變化的人。

如上所述的情況是，聖人能藉由微細的事件預見未來。但聖人能察覺的範圍不只是未來，還有過去。《孟子·盡心下》反覆讚揚聖人的此種能力，只是其求知的對象為過去，即說：「由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之。若孔子，則聞而知之」。該段文句即意謂：雖然一般人也會聽到文王的事跡，但除了孔子以外，誰都不能把握五百年之前的「聖人之世」。

同樣，聖人不只在時間上，而且空間上也能發揮此種能力。《老子》第四十七章曰：「不出戶，知天下。不闚牖，見天道。……是以聖人不行而知」。此章意謂：雖然一般人也看到天窗，但不能知道天道，只有聖人透過天道掌握千里之外。聖人的能力能超越時間和空間。

在商朝的時代，朝臣也能看到牛骨或龜甲上面的龜裂狀，但只有商王能解讀上帝的意志。與此可類比，只要以《周易》的方式占卜，一般人也能運筮得卦。然而重點是，如《周易》

<sup>32</sup> 〈性惡〉還有一句：「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也。」

繫辭上》的作者所認為，除了聖人以外，沒有人能正確地解讀卦象的奧秘義蘊。<sup>33</sup> 畢竟如《呂氏春秋·觀表》所云：「先知必審徵表，無徵表而欲先知，堯、舜與眾人同等」。

總而言之，就人類普遍具備的知覺能力而言，聖人跟一般人並沒有差異；而就預知能力而言，若是沒有先兆的話聖人也不能藉以推理進而預見未來。然而，事件的發端和結局往往距離太遠，一般人都不能觀察到其中的聯繫。因此，聖人的推理似乎是根據他自己保持的內在理路和價值，來預料未來可能發生的事情。

接著我們來看「賢者」在此方面能力表現的與否。首先，「賢者」也能預見未來，這一點與「聖人」沒有兩樣。不過，如上所述，「賢者」預見的方法跟「聖人」不太一樣；具有「掌握高度知識的臣子」之本義的「賢者」，還需要透過學習獲得知識。因此「賢者」在預見未來的時候，是從歷史知識中檢索跟現況相似的事件。也就是說，以過去的事件為借鑒，判斷正在發生事件的可能結果。

與此相關，《呂氏春秋·先識》的一段故事中提供了探討此方向的一個啟示。〈先識〉先宣稱了「民從於賢。故賢主得賢者而民得」，也就是國君得「賢」的重要之後，接著分別敘述了夏太史令出奔如商、殷內史向擊出亡之周、晉太史屠黍歸周等三個故事。在其描述中，三者出奔的原因分別是「夏桀迷惑，暴亂愈甚」（夏太史令）；「紂之愈亂迷惑也」（殷內史向擊）；「晉之亂也，見晉公之驕而無德義也」（晉太史屠黍）。值得注意的是，他們所察覺到的亡國先兆，實際上並不是要依靠超凡的能力才能察覺的情況，而是一般人也可以想像到的、即將導致亡國的迫切情況。畢竟，他們察覺到事物的發端，與其最後結局的時間點其實相當接近。

另外值得注意的是，〈先識〉故事中的三位「賢者」，其身分都是史官。這點在思考「賢者」在戰國諸子心目中究竟是何種形象時也富有啟發性，<sup>34</sup> 因為史官自然蓄積了很多歷史記錄，並且能從龐大的資料之中尋找到相似現況的事例。也就是說，他們可以取經於歷史上的教訓。這等於是說知道歷史的人可以預見未來，而與能預見曠古未有之事件結局的「聖人」互為對照。其實〈先識〉的最後一段，描述了白圭預料到中山國與齊國快要滅亡的故事。此處的白圭，應該與在〈告子下〉與孟子辯論治水問題的白圭為同一個人。他在預見兩國滅亡之際所觀察到現象是「莫之必則信盡矣；莫之譽則名盡矣；莫之愛則親盡矣；行者無糧，居者無食則財盡矣；不能用人，又不能自用則功盡」等「五盡」。雖然

<sup>33</sup> 雖然〈繫辭上〉說：「聖人設卦觀象」，視「易」為「聖人」所創作的，但是同時也說：「夫易，聖人之所以極深而研幾也」，即認為聖人也使用「易」。它說：「（聖人）唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」意思是說，「聖人」才能通過「易」，能通曉天下之民的意志，完成天下之務，以及快到達到目的。

<sup>34</sup> 陳奇猷引述高註〈處方〉云「向擊，殷之太史令也」一句解釋說：「內史，《漢書》古今人表班固自注及史通作『太史』，《淮南·汜論》及本書處方注作『太史令』，紀年與此同。」請參見：陳奇猷，《呂氏春秋校釋（下）》，上海：學林出版社，1984年，頁949，註十一。

白圭似非史官，但他說這「五盡」是從歷史的經驗「所學」而來的。因此，如同史官以歷史故事為借鑑預見未來，白圭也依據「所學」而來的「五盡」知識以推測未來。

總之，「賢者」需要藉由對過去歷史經驗的省思才能預見未來，因而最多只能沿襲先例，難以對付未曾發生過的事態。與具備「預知能力」，甚至能夠發明各種文明工具和制度「聖人」相比，「賢者」的能力因此仍屬較低的一層。

## （二）「聖人」與「賢者」於文化史中的差異

在戰國諸子文獻中「聖人」和「賢者」的能力之差異不只在「預料」程度的差別上，而且在具備「創造性」的能力上的差別上也可以觀察。在相關文獻中的「聖人」通常被描述為建立了多樣的制度、倫理，或發明了多種的技術、工具的人。若把制度史、倫理史、技術史、工具史這些總括在「文化史」中，在追溯至連綿不斷文化的歷史之後，就能尋找到了「最初的人」，亦即文化人類學所稱的「文化英雄」。在他之前，什麼「文化」（或倫理、制度、技術、工具）都沒有，一切都從他而生了。不可諱言，作為「創造者」（creator）的「聖人」是在文化史上的起源。

討論至此，如上所述「聖人」的「推理能力」，從某種觀點來看，事實上也屬於一種「創造力」，因為「預言」是將預先知道的事物透過語言表達出的一種「創作」。如此，其與透過製作東西表現的「創造」差別，只在於表現的方式。太古時期的「巫師」具備著「先見者」的特質，而當此特質轉成為「聖人」特質的同時，「預言」的「創造語言」特質擴大成「創造」文物、制度的「文化英雄」。這是一般人民模仿不來的，是「聖人」與生俱來的能力。

「聖人」的「創造能力」和「推理能力」都是將未發生的事物具體化的能力。若是透過製作器具表現的話，就是「創造」；以語言表達預先知道的事物，則是「預言」。可以說此兩個能力只是同一現象的兩面。而從「巫師」發展而來作為「先見者」的聖人之所以最終會獲得「創造者」的屬性，主要也是因為兩種能力在「做起」和「想起」之間實為具備彼此類似的屬性。

相形之下，「賢者」則發揮對於過去歷史教訓的「記憶」和「再生」的能力，而此能力肩負聖人所創造的文化，填補古代聖人消失之後的空隙。子貢提及孔子的師承說：

文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有。（《論語·子張》）

雖然在孔子的時代「文武之道」已經不完整，但各地的「賢者」保存著一些部份，並傳授給孔子。「賢者」無法復原「文武之道」，卻能填補文武與孔子之間的空隙。

「賢者」的條件是掌握知識與技術，這條件不需要靈感之類的特殊能力，因為任何人都能夠學好知識與技術。也可以說，一個社會也能「人為」地造就「賢者」。這樣情形在《墨

子》的論述中相當顯著。有人跟墨子提問說：「然則眾賢之術將奈何哉？」（〈尚賢上〉）的時候，墨子回答說：「賢良之士…必且富之貴之，敬之譽之」，然後說明若君主能夠宣布「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」，則「逮至遠鄙郊外之臣、門庭庶子、國中之眾、四鄙之萌人聞之，皆競為義」。墨子又說：

故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長。不肖者抑而廢之，貧而賤之以為徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢者。以賢者眾，而不肖者寡，此謂進賢。（〈尚賢中〉）

墨子的意思是，君主能藉由賞罰施展道德教育，使人民「相率而為賢」，國內的情況也會變成「以賢者眾，而不肖者寡。」也就是說，君主能栽培賢者，使國內的賢者越來越多。在〈公孟〉也有相關的例子：

公孟子謂子墨子曰：「昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次立為卿、大夫。今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉。」子墨子曰：「夫知者，必尊天事鬼，愛人節用，合焉為知矣。今子曰：『孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物』，而曰可以為天子，是數人之齒，而以為富。」

引文中疑似屬於儒家的公孟子指出，因為古代聖王會將天子的位置禪讓給「上聖」，假若孔子出生在聖王的時代，他絕對可以當天子。因為孔子的「博學」，公孟子就把孔子視為「上聖」，但是墨子反駁「博學」就是為達到「上聖」的條件之看法。對墨子來說，「博學」只是「數人之齒，而以為富」的行為，達不到「聖人」之條件，孔子只不過是繼承了古代「聖人」所創造之事物的人而已。

事實上，孔子本人並不認為自己具有「聖」的德行。在〈述而〉孔子即說：「若聖與仁，則吾豈敢。」與此相關，〈子罕〉的一段提供耐人尋味的例子，即云：

大宰問於子貢曰：「夫子聖者與。何其多能也。」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」子聞之曰：「大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉。不多也。」

關於大宰以「多能」是否稱讚孔子為「聖者」，<sup>35</sup> 子貢即說「天」以孔子作為「聖」。孔子聽說之後，雖然同意自己為「多能」的人，但拒絕了被冠上「聖人」的稱號。他拒絕的原因是將「多能」視為後天而非天賦的能力，且他自許為「述而不作」（只有繼承，不創造）之人。通過這些故事，我們便知道其實孔、墨雙方都不認為「博學」「多能」是成為「聖人」的條件。畢竟，「賢者」只能通過學習繼承「聖人」所創造之物。「聖人」與「賢者」共同協力支持人類的文化。

<sup>35</sup> 古注曰：「疑孔子多能於小藝」；新注則曰：「蓋太宰以多能為聖」。筆者暫且保留判斷，無論選哪一注解也不會影響本文要闡述的理路。



### （三）「聖人」與「賢者」在價值判斷層面上的差異

除了「聖人」之外，「賢者」等具有「聰明性」的人物，都同時具有「有道德的」特質。其實，此「有道德的」特質也可以由「聰明性」的角度進一步來了解。在古代中國思想中「有道德的」內容，與「辨明善惡的能力」可以互換，而若我們再觀察「聖人」和「賢者」中的「辨明善惡能力」為何，將會發現雖然「辨明善惡」的行為是兩者都要做的，但在實踐之際發揮的作用，兩者有所不同。而且，在此「辨明善惡」能力的差異上，「聖人」與「賢者」之間也可以觀察出如上所述的「創造者—繼承者」關係。

如上所述，賢者的特質，是為了掌握知識與技術而必需的「記憶」和「再生」之能力，因此君主會藉由教育培養大量的賢者。墨子作為「眾賢之術」，說明了聖王只要宣布「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」，人民與臣子就都會一同開始學習「義」這個判斷的標準，最終成為具有「辨明善惡」能力的「賢者」，並使國內治安趨於穩定。至此值得注意的是，此種「義」的內容，是在人民開始學習之前就既有的。換言之，「義」的內容本身並不是人民在成為「賢者」的過程之中所能自由決定的；只有「聖王（聖人）」才能決定甚麼是「義」。「聖王（聖人）」按照每個人民達成的程度施以賞罰。在這裡，我們看到了類似上節所述「創造者—繼承者」的，一個「產出價值觀的人—接受那價值觀的人」的關係。

「賢者」的角色既然被限定於遵守既成的法律，原則上他不得參與法律的制定。《韓非子·有度》說：「賢者之為人臣，北面委質，無有二心，朝廷不敢辭賤，軍旅不敢辭難，順上之為，從主之法，虛心以待令而無是非也。」「賢者」成為臣子的時候絕對不背叛君主的命令，且以「從主之法」（遵守君主所規定的法律）為宗旨。又，《管子·法禁》也說：「昔者聖王之治人也，不貴其人博學也，欲其人之和同以聽令也。」聖王在管理官僚機構的時候，最重視的是其人是否「聽令」，而非其人是否博學。

那麼，「賢者」所遵守的標準是被誰規定的？答案是具有「創造能力」的「聖人」。在戰國諸子文獻中，無分學派，有著相當多認為「聖人」為了使得社會穩定而制定了各種標準的論述。《荀子·禮論》說：「先王聖人安為之立中制節。」《商君書·定分》也說：「故聖人必為法令置官也，置吏也，為天下師，所以定名分也。」「聖人」規定了法律、設備了官僚機構、明顯地區分了人民的身分。同樣地，〈更法〉也說：「伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。」到文武的時代，才按照時勢規定了法律、根據事情制定了禮儀。

「聖人」規定了法令或禮儀，人民與臣子則應該遵守，這意調了只有「聖人」才能規定社會的價值觀。然而，「聖人」又是按照何種標準來界定這些價值觀？他們又是怎麼知道自己所規定的價值觀、法律、禮儀或標準是否妥善？戰國諸子文獻異口同聲說：「聖人」根據

形上概念或自然界的客觀法則，規定了那些標準，並且由此暗示「聖人」的規定都是完美的。與此相關的言論相當豐富，譬如《老子》第二十二章曰：「是以聖人抱一為天下式」<sup>36</sup>；《商君書·更法》曰：「及至文武，各當時而立法，因事而制禮」（この例に聖人が出てこないが？）；《管子·四時》曰：「是故聖王務時而寄政焉」等。這些「一（道）」、「時」等形上概念，都是屬於「聖人」的境界的人才能認識到的。反過來說，也就代表一般人並不能理解「聖人」思考的脈絡，只好接受「聖人」所下的結論，享受「聖人」創出的制度所帶來恩惠。在這裡，「聖人」再次位居形上概念與社會之間的媒介，而與太古社會的「上帝—巫師—人民」的結構相符。至於在戰國儒家的思想中孔子的位子從「述而不作」的「賢人」提升為「聖人」，筆者將另一論考中詳論，尚祈讀者見諒。

## 結語

本文以「聰明性」為切入點，根據「聖」字與「賢」字的原義，試圖闡明「聖人」和「賢者」的特質，並接著比較戰國諸子文獻中「聖人」和「賢者」的能力之不同。藉由分析先秦文獻所描述的「聖人」和「賢者」的形象。顧頡剛所提出的「聰明性」其實是由以下四種不同的能力所構成，即：（一）推理能力；（二）辨明善惡能力；（三）創造能力；（四）記憶能力等四種。

整體而言，「聖人」、「賢者」等所謂「聰明」的人物們，多少都兼備這四個能力，不過，正如上文所述，在「聖人」和「賢者」之間所具備此四種能力的程度是不一樣的，本文觀察出最顯著的思想特色為如下三點：

第一、根據白川靜等人的研究，「聖人」淵源於古代巫師，而「預見能力」也就成為「聖人」之「聰明性」的核心。隨著「聖人」概念的去宗教化，以及與此並進的思想化過程，神秘的預言能力也逐漸轉換成，根據邏輯思考而非迷信的「推理能力」。不但如此，「聖人」所推理的對象也從「未來」擴大到時間軸上的「過去」，甚至是「空間」的領域。如此，他可以「預知」不同時空裡發生的事件。至此，筆者進一步推論，這種「推理能力」的發揮，也能發展成為了應付新的狀況而規定新制度或機制的「創造能力」。在戰國時代人民都陷入昏昧無知的狀況下，唯「聖人」能夠綻放光明。若要給予一個名稱，則「聖人」所具備的「預見」能力，如果是在「語言表達」層面上發揮，可以稱為「推理能力」；如果他提出實際的工具或具體的制度的話，則可稱之為「創造能力」。

第二、「賢者」的原始型態為「掌握高度知識和技術的臣子」，<sup>37</sup>為了掌握高度知識和技術，他也因而需要具有「記憶能力」。但他並沒有從無到有的「創造能力」，也沒有預見

<sup>36</sup> 王弼注曰：「式猶則之也。」

<sup>37</sup> 確實是「賢」字的原義具有「臣子」的涵義，但是戰國時代「賢」也用於政治領袖，從「身分」的角度來看，「聖人」和「賢者」的差異大致消滅了，難以釐清兩者的身分關係。

曠古未有事件的「推理能力」。他只能繼承「聖人」所發明的事物，或是在歷史上的事件裡找到類似的前例來預測現實的未來。他能對照歷史知識和現實事件，正確地辨明善惡。但是他用以「辨明善惡能力」的標準不是出自於自己，而是由「聖人」所規定；「賢者」要通過學習方能獲得那些標準。

第三、「聖人」的能力主要應付「未知」之事態而發揮；「賢者」的能力則主要處理「既知」之知識。前者根據微小的先兆，以邏輯思考推理將來發生的事情；後者在歷史事件裡找到類似的事件，以之判斷事件的未來走向。前者為了解決目前的問題，能夠發明工具或規定制度；後者則只能運用既有的技術與知識。因此，就思想上的意義而言，兩者之間的關係可以描述為：「聖人」概念的特質，是在無人走過的荒野上開闢一條安全路線的先驅；「賢者」則是忠實追隨「聖人」所開闢的路線，而不敢脫軌的後繼者。

總而言之，我們透過「聖人」和「賢者」的特質，就能掌握被戰國時代的社會所需求的人才為何。而且若注視「聖人」之身分往下層擴大現象，則能推測進入戰國時代之後，實際上領導社會的階層演變。

## 參考文獻

### 一、傳統文獻

- 唐·孔穎達，《周易正義》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 唐·孔穎達，《毛詩正義》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 唐·孔穎達，《禮記正義》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 清·畢沅校注，《墨子》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 唐·楊倞注，《荀子》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 佚名注，《韓非子》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 唐·房玄齡注，《管子》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 清·嚴可均校，《商君書》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 汗·高誘注，《呂氏春秋》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。
- 元·杜道堅，《文子鑽義》，《四部備要》（上海：中華書局，1936年）。

### 二、近人著作

#### （一）、中文著作

- 王文亮，《中國聖人論》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 顧頡剛，〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉，《中國哲學》1輯，1979年，頁80-96。
- 王中江，〈儒家「聖人」觀念的早期形態及其變異〉，《中國哲學史》1999年4期，頁27-34。
- 袁崇晏，〈試探《論語》與《孟子》聖人觀差異〉，《問學集》14期，2007年，頁96-104。
- 詹康，〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，《漢學研究》22卷2期，2004年，頁155-188。
- 成雲雷，〈先秦儒學社會秩序建構中的聖人權威〉，《北方論叢》2007年4期，頁76-80。
- 成雲雷，〈殷周文化傳統與先秦儒家聖人內涵的政治維度〉，《史學月刊》2007年10期，頁2-26。
- 成雲雷，〈先秦儒學中的聖人之德與聖人之位——以秩序建構為中心〉，《哲學研究》2007年12期，頁54-58。
- 陳曼平、張克，〈《堯典》中的“尚賢”及其它〉，《山西師院學報》（社會科學版），1984年4期，頁70-72。
- 楊桂生，〈論先秦轉制時期的尚賢文化〉，《學習與探索》1996年第2期總第103期，頁86-88。
- 全衛敏，〈從尚賢到禪讓——戰國政治思想變化的一個側面〉，《南都學壇》（人文社會科學學報）第25卷第3期2005年5月，頁31-34。

- 王向輝，〈先秦儒家尚賢觀念的發展淺析〉，《商洛學院學報》第22卷第1期，2008年2月，頁58-61。
- 徐進，〈荀子尚賢思想初探〉，《東嶽論叢》1988年第4期，頁47-50。
- 俞樟華，〈晏子的愛民尚賢思想—讀《晏子春秋》筭記〉，《浙江師大學報》（社會科學版）1998年第2期，頁50-53。
- 李哲夫，〈我國古代第一篇人才學專論—讀《墨子·尚賢》〉，《河南師大學報》（社會科學版），1982年第3期，頁94-98。
- 霍方雷，〈試論墨子尚賢論〉，《理論探討》1985年第5期，頁64-67。
- 許凌雲，〈墨子尚賢、兼愛論〉，《齊香學刊》1988年第3期，頁21-28。
- 翟雙萍，〈《墨子·尚賢》中的人才論與晚期原始社會文化觀念〉，《中國文化研究》1999年冬之卷（總第26期），頁25-32。
- 蔣仲藝，〈墨子尚賢觀的內容及影響〉，《大慶社會科學》2000年第3期，頁52。
- 潘民中，〈“堯舜湯文武之道”與墨子的“尚賢”思想〉，《平頂山師專學報》第18號-3期，2003年，頁81-84。
- 李夢影，〈尚賢與尚同一—墨子政治思想的兩個基礎〉，《華夏文化》2007年第2期，頁12-14。
- 魏義霞，〈論墨子“以尚賢使能為政”的政治哲學〉，《齊魯學刊》2010年第1期總第214期，頁27-31。
- 王京龍，〈《管子》尚賢思想簡論〉，《齊香學刊》1990年第5期，頁54-57。
- 袁禮華，〈重賢不尚賢、用賢且防賢—韓非賢能觀初探〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》第36卷第1期2005年1月，頁59-63。
- 李福泉，〈戰國變法與尚賢〉，《湖南師院學報》（哲學社會科學版）1984年第6期，頁102-106。
- 羅新慧，〈《容成氏》、《唐虞之道》與戰國時期禪讓學說〉，《齊魯學刊》2003年第6期總第177期，頁104-107。
- 韋伯Max Weber著，康樂譯，《支配的類型》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1985年。

## （二）、外文著作

- 白川靜，《字統》，東京：平凡社，1984年。
- 白川靜，《文字講話 I》，東京：平凡社，2002年。
- 淺野裕一，〈《墨子》尚賢論の特性について〉，《國學院雜誌》77，1976，頁44-54。
- 岡本光生，〈墨家の人間観：尚賢論と兼愛論を中心に〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊》2，1976年，頁17-32。
- 吉永慎二郎，〈孟子における聖王と聖人：その墨家思想の受容〉，《秋田大學教育學部研究紀要（人文科學・社會科學）》48集，1995年，頁-。

吉永慎二郎，〈墨家における“萬民系”集團の存在：『墨子』尚賢・尚同・天志各中編の特異性をめぐって〉，《秋田大學教育學部研究紀要》（人文科學・社會科學）第46集，1996年，頁17-33。

高田哲太郎，〈《管子》の聖人〉，《集刊東洋學》106，2011年，頁21-40。

マックス・ウェーバー著，木全德雄譯，《儒教と道教》，東京：創元社，1971年。

L.ラグラン著，大場啓仁、鈴木龍一、田中啓史譯，《文化英雄：伝承、神話、劇》，東京：太陽社，1973年。

Hanmo Zhang, “Models of Authorship and Text-making in Early China”UCLA博士論文(U MI Number:3540361)、2012年。