

堯舜其猶病諸*

——論孔孟的聖人論——

夏 長 樸

一

做聖人、學聖人是先秦以來儒家學者的一個傳統。

但是，聖人究竟是什麼樣的人？一個人合乎什麼條件才可稱為聖人？要解答這個問題似乎並不容易。因為「聖人」一詞在中國傳統典籍中經常出現，不僅詩經、尚書、左傳、國語常見，先秦諸子幾乎個個都談聖人，但各家所談的「聖人」，其指涉的內涵又不完全相同。在這種各說各話的情形下，要具體而清楚的說明聖人是什麼，的確不是易事。雖說如此，但不可否認的，聖人是傳統儒家的一個崇高典範，是儒家理想的化身。要了解儒家學術，除了耳熟能詳的道、德、理、心、性等概念外，「聖人」這個概念，以及如何成聖人，恐怕是不能不面對、不能不處理的一個問題。

本文之作，主要的目的即在探討「聖人」一詞的涵義，並嘗試解答合乎什麼要求的人才可稱為聖人。在窮源溯本的考慮下，暫以孔孟所說的聖人為討論對象，取材的範圍也以論語、孟子二書為主，希望能就這一部分尋求出一個比較具體實在的答案來。

*本文初稿曾在一九九三年威海國際孔孟荀學術研討會宣讀，經修訂後發表。

二

論語子罕篇有如下的記載：

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。」（四書章句集注，論語集注卷五，頁一一〇，北京中華書局本，以下引用論語孟子者皆同此本，不再一一注明）

大宰以孔子多才多藝，所以認為孔子是聖人。子貢不以大宰的意見為然，他認為孔子不僅是「天縱之將聖」，並且又多才多藝。所謂「將聖」，當從何晏集解引孔安國說，即「大聖」之義。^①簡言之，子貢認為孔子是聖人，同時又多才藝。由此可知，大宰和子貢雖同以孔子為聖人，但兩人對「聖人」一詞的認知卻不一致。大宰認為多才多藝的人就是聖人，子貢並不同意大宰的看法，他認為聖人是聖人，多才多藝是多才多藝，多才多藝的人未必是聖人，聖人也未必見得就多才多藝，兩者並不是同一回事，聖人也不以多才多藝為充分條件或必要條件。在這次討論中孔子迴避了自己是否是聖人這個問題，他只說明自己何以多才多藝的原因是：「吾少也賤，故多能鄙事。」並且說明君子並不一定要多才多藝。孔子在此雖沒有明言聖人與多能的關係如何，但就論語一書中孔子常以聖人、仁人、君子

① 此一說解與朱子的說法不同，集注說：「將，殆也。謙若不敢知之辭。」錢大昕不同意朱子的說解，潛研堂文集卷九頁一二一，答問六云：「『將聖』之義，當從古注為長。釋詁云：『將，大也。』詩『有玆方將』、『我受命溥將』之『將』並訓為大。然則將聖者，大聖也。孔安國云：『天固縱大聖之德。』此以『大』訓『將』之明證也。子貢之稱孔子也，或擬諸日月，或擬諸天之不可階可升，又云：『自生民以來，未有夫子。』此豈猶有疑於夫子之聖而不敢質言之乎？且智足以知聖人，亦無庸謙也。」（上海古籍出版社本，一九八九年）

等為理想人格的代稱來看，孔子心目中的聖人是不需要多才多藝的。

聖人與多能既不一定相涉，那麼孔子理想中的聖人又應具備什麼樣的條件呢？論語書中提到「聖」字的次數一共有八次，^②其中有五次是孔子的言論，其餘三次是弟子與時人說的，以下的討論主要依據這些資料。述而篇有如下的記載：

子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正惟弟子不能學也。」（卷四，頁一〇一）朱子集注引晁氏（說之）曰：「當時有稱夫子聖且仁者，以故夫子辭之。」足見不僅大宰如此，時人也有以孔子為聖人、仁者的。集注又說：「爲之，謂爲仁聖之道。誨人，亦謂以此教人也。」可知孔子雖自謙不居聖、仁，但並不否認以聖、仁為個人下工夫，並用以教人的一個理想目標。同篇又有相同的言論：「子曰：『默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？』」（卷四，頁九三）即是最好的佐證。值得注意的是，孔子雖謙辭不受，子貢卻就「爲之不厭，誨人不倦」一事，肯定自己的老師是聖人，他的說法見於孟子公孫丑上篇：

昔者子貢問於孔子曰：「夫子聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！」（孟子集注卷三，頁二三三）

朱子集注說：「學不厭者，智之所以自明；教不倦者，仁之所以及物。」子貢認為「學不厭」屬智的表現，「教不倦」是仁的實踐，孔子兼有這兩種美德，既仁且智，當然已是聖人。由此可知，子貢所謂的「聖人」，是兼具仁、智二者的理想人物。這種以仁智兼備為聖人的說法有其見地，也為許多學者所接受。子貢雖是孔子的得意門生之一，但子貢的這種闡釋是

^② 這個數字根據哈佛燕京社編的論語引得。

否即能說是孔子的原意，不無可議之處。再就文獻資料而言，左傳文公二年有孔子批評臧文仲「其不仁者三，不知者三」的記載，^③ 論語中孔子以仁、智並舉的例子極多，如：「仁者安仁，知者利仁。」（里仁篇）「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」（雍也篇）「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（子罕篇）「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之；不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之；動之不以禮，未善也。」（衛靈公篇）樊遲嘗兩次問仁、知，^④ 而季氏家臣陽貨更曾當面以仁、知識諷孔子，^⑤ 這些證據的確顯示仁與智是並列的兩個概念，而仁之中並未包含智在內。^⑥ 仁是德性，智是智慧，兩者性質不同，前人以之並列而不相涵攝，是相當合理的。^⑦

③ 參見左傳注疏卷十八，總頁三〇三，藝文印書館影印十三經注疏本。

④ 一見於雍也篇：「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』問仁。曰：『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』」（集注卷三，頁八九）再見於顏淵篇：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問知。子曰：『知人。』」（集注卷六，頁一三九）

⑤ 此事見於論語陽貨篇：「陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之，遇諸塗。謂孔子曰：『來！予與爾言。』曰：『懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？』曰：『不可。』『好從事而亟失時，可謂知乎？』曰：『不可。』『日月逝矣，歲不我與。』孔子曰：『諾，吾將仕矣。』」（集注卷九，頁一七五）

⑥ 屈萬里先生在「仁字涵義之史的觀察」一文中，對仁字的涵義做了縝密的考察，發覺仁字在孔子以前的涵義是狹窄的，不是做人的最高準則。但是，孔子擴大了仁的涵義，「幾乎」包括了人類全部的美德，成為做人的最高準則。屈先生雖未明確指出智不在仁字所包括的美德中，但從文章的統計歸納中可以看出，智是不屬於仁德的範圍內的。屈文收在「書傭論學集」中，頁二五五～二六七，臺灣開明書店出版，民國五十八年三月。此外，論語有兩處以智、仁、勇並列，即子罕篇：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」（集注卷五，頁一一六）及憲問篇：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼。」（集注卷七，頁一五六）但孔子曾說：「仁者必有勇，勇者不必有仁。」（憲問篇，集注卷七，頁一四九）可見仁字概念中涵括了勇，惟有智是獨立於仁之外的。

⑦ 參看林義正「論孔子思想的基本格式」，收入林著「孔子學說探微」一書中，頁二〇，東大圖書公司印行，民國七十六年九月。

但是，說仁與智兩者異質而不相涵攝，並不意謂著合仁與智即是聖，「仁且智」爲聖人，那是子貢對孔子的闡述。孔子本意是否如此，仍有待討論。

要了解孔子所謂的聖人是什麼，還是必須從孔子自己的言論著手，述而篇載：

子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恆矣。」（集注卷四，頁九九）

朱子集注說：「聖人，神明不測之號。君子，才德出衆之名。」何晏集解則說：「疾世無明君。」^⑧朱子以「神明不測之號」解聖人，恐怕是孟子以後的觀念。「聖人」、「善人」既是孔子「不得而見之」的理想人物，應該不是孔子見過的人。「善人」一詞，論語出現的次數不多，但從「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣」（子路篇，集注卷七，頁一四四）及「善人教民七年，亦可以即戎矣」（子路篇，集注卷七，頁一四八）二語來看，除了德行之外，善人在事功方面，也應有相當的表現。準此而論，何晏以「明君」釋聖人，孔穎達正義說：「聖人，謂上聖之人，謂堯、舜、禹、湯也。」^⑨可能會比較接近孔子的原意。論語中孔子回答子貢的言論已充分說明了這一點，雍也篇載：

子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（集注卷三，頁九一）

朱子集注說：「仁以理言，通乎上下，聖以地言，則造其極之名也。」所

⑧ 論語注疏卷七，總頁六三，藝文印書館影印清嘉慶二十年江西南昌府學本。

⑨ 同前。

謂的「仁以理言」、「聖以地言」的意義為何？朱子語類有極清楚的說明：「蓋仁以道理言，聖以地位言，自是不同。如『博施濟衆』爲仁，而利物愛人小小者亦謂之仁。仁是直看，直上直下只是一個道理。『聖』字便橫看，有衆人，有賢人，有聖人，便有節次，只豈但於仁。蓋『博施濟衆』，雖聖如堯舜，猶以爲病耳。」^⑩又說：「仁以理言，聖以事業言。子貢所問『博施濟衆』，必有聖人之德，有天子之位，而後可以當此，堯舜恁地尚以爲病。」^⑪由此可知，仁是就道德而言，聖是就事業言。仁是愛人，行仁有小大，「修己以安人」固然是行仁，「修己以安百姓」也是行仁，^⑫只是範圍大小的不同。能行仁的就是仁者，所以「修己以安人」者，「修己以安百姓」者都可以說是仁者，但是「修己以安百姓」者（或說博施濟衆者）是聖人，而「修己以安人」者卻不能說是聖人。程顥就曾說：「聖爲仁之成德。謂仁爲聖，譬猶雕木爲龍，木乃仁也，龍乃聖也，指木爲龍可乎？故博施濟衆乃聖之事，舉仁而言之，則能近取譬是也。」（二程集，河南程氏外書卷二，頁三六二，北京中華書局本）這因爲仁者只是就德性而言，有了「仁」的德性就可以說是「仁者」，不論其地位事功如何，而聖人則是仁者同時具有「安百姓」的事功表現；說得更具體些，「聖」必須德業兼備，是內聖外王的合一，如堯舜等人卽是顯例。惟有如此，才能可能做到「博施於民而能濟衆」。就論語一書的資料來說，孔子固然不輕以仁許人，但曾以微子、箕子、比干爲殷之三「仁」，^⑬稱

^⑩ 朱子語類卷三十三，頁八四二，北京中華書局本。

^⑪ 同前，頁八四三。

^⑫ 兩處引文均見於憲問篇，集注卷七，頁一五九。

^⑬ 集注卷九，頁一八二，微子篇：「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」朱子集注曰：「三人之行不同，而同出於至誠惻怛之意，故不啻乎愛之理，而有以全其心之德也。」

讚管仲「如其仁」，^⑭又嘉許顏淵「三月不違仁」，^⑮謂伯夷、叔齊「求仁而得仁」，^⑯凡此，都足以證明行仁不是不可能的事，所以孔子才會說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（述而篇，集注卷四，頁一〇〇）至於聖，可就完全不同了，通觀論語全書，除了上述以堯、舜為聖人之外，未嘗有以聖許人的記載，即使稍微放寬些，也只能加上禹、湯。這些「聖人」都是天子，也都有高超的道德與事功表現，論語中對這些人有相當肯定的評價，如堯：

子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎！其有文章！」（泰伯篇，集注卷四，頁一〇七）

朱子集注說：「言物之高大，莫有過於天者，而獨堯之德能與之準。故其德之廣遠，亦如天之不可以言語形容也。」又引尹氏（惇）說：「天道之大，無為而成。惟堯則之以治天下，故民無得而名焉。所可名者，其功業文章巍然煥然而已。」可見堯在道德修養（內聖）及事功文章（外王）具有崇高的成就。如舜：

子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」（泰伯篇，集注卷四，頁一〇七）

^⑭ 集注卷七，頁一五三，憲問篇：「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。』曰：『未仁乎？』子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！』」同篇：「子貢曰：『管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。』子曰：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。』」

^⑮ 集注卷三，頁八六，雍也篇：「子曰：『回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。』」

^⑯ 集注卷四，頁九六，述而篇：「冉有曰：『夫子為衛君乎？』子貢曰：『諾，吾將問之。』入，曰：『伯夷、叔齊何人也？』曰：『古之賢人也。』曰：『怨乎？』曰：『求仁而得仁，又何怨。』出，曰：『夫子不為也。』」

子曰：「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」

（衛靈公篇，集注卷八，頁一六二）

子謂韶，「盡美矣，又盡善也。」謂武，「盡美矣，未盡善也。」

（八佾篇，集注卷二，頁六八）

據前述資料，首條之「巍巍乎」既形容天之高大，指德性，又形容事業之成就。「不與」，與「無爲」同義，^{①⑦}次條朱子集注云：「無爲而治者，聖人德盛而民化，不待其有所作爲也。獨稱舜者，紹堯之後，而又得人以任衆職，故尤不見其有爲之跡也。」這正是爲政篇中孔子所稱讚的「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之」（集注卷一，頁五三）的具體寫照。也正因爲有此德業，所以舜之韶樂才能做到盡善盡美的境界，才使孔子聞之「三月不知肉味」（述而篇，集注卷四，頁九六），無怪乎重視禮樂教化的孔子論爲邦時要特別強調「樂則韶舞」了。^{①⑧}又如禹：

子曰：「禹，吾無間然矣。非飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」（泰伯篇，集注卷四，頁一〇八）

朱子集注說：「閒，罅隙也，謂指其罅隙而非議之也。」又引楊氏（時）曰：「薄於自奉，而所勤者民之事，所致飾者宗廟朝廷之禮，所謂有天下而不與也，夫何間然之有。」可見禹除了「有天下而不與」之外，自奉甚儉，勤民之事，而又能孝敬鬼神，在事功的表現實無可非議，孔子連言「吾無間然矣」，正是對禹的最好評價。

^{①⑦} 按：不與，朱子集注云：「不與，猶言不相關，言其不以位爲樂也。」程樹德論語集釋（卷十六，頁五四七，北京中華書局本）據毛奇齡論語稽求篇及黃式三論語後索引孟子及漢晉諸家說，以爲「不與」即「無爲」之意，言得人善任，不身親其事也。其義較長，此處用程說。

^{①⑧} 集注卷八，頁一六三，衛靈公篇：「顏淵問爲邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。』」

除上述三人外，有許多古人如文王、武王、周公、伯夷、叔齊、泰伯、管仲等，孔子並沒有推許為聖，其理由可能在於孔子對聖的要求極嚴，文王雖「三分天下有其二，以服事殷」，^{①⑨} 德極高，在「安百姓」上，則有所欠缺；武王伐紂救民，以征誅得天下，有「盡美矣，未盡善也」之憾；周公有才且美，制禮作樂，封建宗親以藩屏周，有「安百姓」的事業，成就極大，但一則輔佐武王以武力得天下，再則殺管叔，放蔡叔，在人倫之際，也不無遺憾；伯夷、叔齊讓國，「求仁而得仁」，^{②⑩} 「泰伯三以天下讓」，「可謂至德」；^{②⑪} 管仲「相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣」。^{②⑫} 有仁之名，但器小「不知禮」。^{②⑬} 自伯夷至管仲諸人或有德，或有事業，但都做不到二者皆備，可見在孔子的心目中，德、業必須兼備，也就是說內聖外王必須合一，才能名之為「聖」，若缺其一，不能兼備，就只能是仁者、賢人，甚或「逸民」了。^{②⑭} 孔子這種德業兼備的聖人論，在中國思想史上有其獨特的意義。

孔子以前，詩、書、左傳、國語中早已有「聖」或「聖人」的記載，如詩經大雅桑柔：

^{①⑨} 見集注卷四，頁一〇八，泰伯篇：「三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」

^{②⑩} 見注^{①⑥}。

^{②⑪} 集注卷四，頁一〇二，泰伯篇：「子曰：『泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。』」

^{②⑫} 見注^{①④}。

^{②⑬} 集注卷二，頁六七，八佾篇：「子曰：『管仲之器小哉！』或曰：『管仲儉乎？』曰：『管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？』『然則管仲知禮乎？』曰：『邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？』」

^{②⑭} 集注卷九，頁一八五，微子篇：「逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。」

維彼聖人，瞻言百里；維彼愚人，覆狂以喜。（毛詩注疏卷十八，總頁六五七，藝文影印十三經注疏本）

尚書洪範：

睿作聖。（僞孔傳：「於事無不通，謂之聖。」）（尚書注疏卷十二，總頁一七〇，藝文影印十三經注疏本）

左傳襄公二十二年：

春，臧武仲如晉。雨，過御叔。御叔在其邑。將飲酒，曰：「焉用聖人，我將飲酒，而已兩行，何以聖爲？」穆叔聞之，曰：「不可使也，而言傲使人，國之蠹也。」令倍其賦。（杜預注：「武叔多知，時人謂之聖。」）（左傳注疏卷三十五，總頁五九八，藝文影印十三經注疏本）²⁵

國語越語下：

聖人不出，忠臣解骨。（韋昭注：「聖，通也。通智之人皆隱遁也。」）（卷二十一下，頁六四六，上海古籍出版社本）

這些資料中所提及的「聖」、「聖人」，其意義內涵不出「智」、「通」二者。再就「聖」字的本義來說，許慎說文解字云：

聖，通也。從耳，呈聲。（藝文影印段玉裁說文解字注本，總頁五九八）

李孝定甲骨文字集釋云：

聖，象人上著大耳，從口，會意。聖之初誼爲聽覺器官的敏銳，故引申訓通；賢聖之義，又其引申也。……許君以形聲說之，非是。聽、聲、聖三字同源，其始當本一字。（中央研究院歷史語言研究所專刊，冊十二，頁三五一九）

²⁵ 按：「我將飲酒，而已兩行，何以聖爲」，或讀「我將飲酒而已」爲句，此從楊伯峻春秋左傳注（頁一〇六五）校讀。

據上可知，「聖」字本與聽、聲同源，本義為聽覺敏銳，引申為通，其後才再引申出賢聖之義來。足見文字學上的見解與詩、書等文獻顯現出來的現象是一致的。除了「智」、「通」之外，在德行上有特別的表現者，也可以謂之「聖」，如左傳昭公七年：

（孟僖子）召其大夫曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而偻，再命而偃，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饘於是，鬻於是，以糊余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。（左傳注疏卷四十四，總頁七六六）

此處聖人凡兩見，杜預於「聖人之後」注云：「聖人，殷湯。」於「達人」下注云：「聖人之後有明德而不當大位，謂正考父。」杜說有誤，王引之經義述聞云：

聖人，謂弗父何、正考父也。聖人之後，謂孔子為弗父、考父之後。……曰聖人、曰聖人有明德者，皆指弗父、考父言之，故篇內無一語及商湯者。……以弗父、考父為聖人者，聖為明德之通稱，不專指大聖。弗父之讓，考父之共，其有明德如是，得不謂之聖人乎？固不必商湯而後為聖也。（卷十九，「聖人之後，聖人有明德者」條，總頁四六二，廣文書局影印本）

就王引之的說法來看，聖的意義有二，一為明德之通稱，一為大聖。弗父何將君位讓給其弟宋厲公，表現的德行是「讓」；正考父輔佐宋戴公、武公、宣公三君，身為上卿而更加謙恭，表現的德行是「恭」，由於弗父何、正考父各具如此的美德，所以孟僖子推崇兩人為聖人。而由弗父何、

正考父因「讓」、「恭」而被時人稱為聖人來看，孔子以前的「聖」即明德之義，明德者即是聖人。因此聖字常與其他諸德並列，如尚書之「肅、乂、哲、謀、聖」，²⁶左傳之「齊、聖、廣、淵、明、允、篤、誠」，²⁷國語之「智、聖、明、聰」並列，²⁸無一不是這種現象的呈現。甚而較晚出現的作品周禮，也都還保留有這種過去的遺風，以「知、仁、聖、義、中、和」六德同列。從孔子開始，「聖」不再是明德的通稱，孔子將「聖」由一般德目中提升起來，將其安放到人倫的最高境界，塑造成德業兼備的儒家理想人格，轉化為所謂的「大聖」，樹立起新的典範，這是孔子的創見，也為此後的儒家學者開啓了新的方向。

綜上所述，孔子成功的改變了「聖人」的內涵，賦予「聖人」一詞新的意義，同時也建立起儒家聖人之學的理論，使儒者在治學時確定了努力的方向，不僅要成德，重視個人的德行修養，更要在內聖的紮實基礎上推己及人，開創外王的濟眾事功。這種內外並重德業兼修的學問，用具體的言語表現出來，即是由「修己以敬」始，進而「修己以安人」，而以「修己以安百姓」為終極目的。²⁹此一由修己以至安百姓的仁學體系，是孔子聖人論的宗旨所在，也是孔子對中國文化的主要貢獻。

三

孔子創建了儒家學派，同時也開啓了德業兼備的聖人論。孟子私淑孔

²⁶ 尚書注疏卷十二，總頁一七〇，洪範篇：「恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」

²⁷ 左傳注疏卷二十，總頁三五三，「昔高陽氏有才子八人，……齊、聖、廣、淵、明、允、篤、誠、天下之民謂之八愷。」

²⁸ 國語卷十八，頁五六〇，楚語下：「古者民神不雜，民之精爽不携二者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。」

²⁹ 參注⑫。

子，^⑩以孔子的繼承者自居，^⑪在聖人論上不僅接受了孔子的觀點，並且更進一步，賦予聖人論新的內容，使儒家聖人論的內容更充實，也更具有積極的意義。

孔子聖人論的最大特色是道德與事功並重，內聖與外王兼修，孟子基本上繼承了這個理論，所以言論中雖偶有偏道德者，如盡心上：

孟子曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（孟子集注卷十三，頁三六〇）

朱子集注引程子（頤）云：「此言聖人盡得人道而能充其形也。蓋人得天地之正氣而生，與萬物不同。既為人，須盡得人理，然後稱其名。衆人有之而不知，賢人踐之而未盡，能充其形，惟聖人也。」盡人道、盡人理都指修德而言，所以此處的聖人，是偏就道德立論。與此相異的是，孟子言聖人亦有偏事功而言的，如同篇載：

孟子曰：「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」（孟子集注卷十三，頁三五六）

教民節儉，使民財用富足有餘，都是外王事功。這裏的聖人，是偏就事功之論。雖說如此，孟子心目中的聖人，其實是道德、事功並重的，如離婁上載：

孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲爲君盡君

^⑩ 孟子集注卷八，頁二九五，離婁下，孟子曰：「君子之澤五世而斬，小人之澤五世而斬。予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」

^⑪ 孟子集注卷三，頁二三四，公孫丑上，孟子曰：「（伯夷、伊尹、孔子）皆古聖人也，吾未能有行焉；乃所願，則學孔子也。」按：孟子書中以繼承孔子職志爲己任的言論甚多，如滕文公下，「公都子曰：外人皆稱夫子好辯」章；盡心下，「由堯舜至於湯，五百有餘歲」章，都有具體詳盡的記載，文繁不錄，請參看。

道，欲爲臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民，賊其民者也。孔子曰：『道二，仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。詩云『殷鑑不遠，在夏后之世』，此之謂也。」（孟子集注卷七，頁二七七）

人倫，指的是：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（滕文公上，孟子集注卷五，頁二五九）「聖人，人倫之至」固然是就內在的德性立論，但五倫中的君臣一倫事實上是包含著事君治民的事功在內，法堯舜事君治民，不是普通意義的盡君道盡臣道而已，實際上就是「以不忍人之心，行不忍人之政」（公孫丑上，孟子集注卷三，頁二三七）也即是所謂的「仁政」，這是儒家事功的極致。所以，孟子理想的聖人，也仍是結合德、業於一身的。就在孔子的基礎上，孟子對聖人論又有進一步的闡發。

首先，孟子適度修訂了孔子對聖人條件的要求，做了若干調整。孔子理想中的聖人是兼具道德與事功兩方面的，要有仁者之德，同時必須有事功表現，這裏的事功主要是指「安百姓」或是「博施濟衆」。就孔子言論來看，合於此一要求的只有堯舜禹湯等人，而這些人在地位上都是天子（君）。如果堅持這種高標準的話，那麼「聖人」將是遙不可及的一個理想，幾乎永不可能達到。因爲求仁、行仁都是操之在我，只要堅持自我，修養道德，則自有成爲仁者的可能。但是，要有上述的事功表現可就不同了，最好要有天子之位配合，才比較有可能做到「博施濟衆」，這是操之於外，不是一己所能決定的，孟子自己也曾說：「匹夫而有天下，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。」（萬章上，孟子集注卷九，頁三〇九）不僅孔子如此，古之賢人如益、伊尹、周公也莫不如此。

(同上)有鑑於此，孟子適度修改了聖人的條件，將事功的要求放寬，不再堅持非有極高的事業成就，只要有仁者之德，且兼有事功表現，就可以算是聖人。在這種狀況下，不僅一些古代賢王如文王、武王成了聖人，連沒有君位的伯夷、伊尹、柳下惠、周公、孔子也都成為聖人。這種情形好像是聖人尺度放寬了，要求不似孔子那麼嚴格；但若換一個角度觀察，未嘗不可解釋為聖人觀念的人性化，使聖人不再是企不可及，在儒家重視的教化上具有積極正面的意義。

其次，孟子提出了聖人可學的命題，這是孟子聖人論的中心，也是孟子在聖人觀念上的最大創見，對後代儒家學者，尤其是宋明儒，有莫大的影響。要討論這個問題，必須先從孔子談起。孔子曾說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」（微子篇，集注卷九，頁一九八）提出人有社會性，與鳥獸不同「類」的觀念。孔子的學生有若，更明確的提出「類」的觀念來，有若說：「鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出乎其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」（公孫丑上，孟子集注卷三，頁二三五）「類」的觀念的出現，很清楚的畫分了人與禽獸的區別，也釐清了人與非人的不同。「聖人之於民，亦類也」，這一句話不但將聖人是人不是神這一點具體的點明，同時也預設了人可以為聖人的可能性。

孟子接受了上述「類」的觀念，一方面用以排斥異端，如「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（滕文公下，孟子集注卷六，頁二七二）人類與禽獸雖同為生物，但人有倫理，禽獸則否，這是兩「類」的最大區別，「無父無君」即是無人倫，故孟子將楊、墨摒除於人類之外。就另一方面而言，孟子應用「類」的觀念，在有若的基礎上，承繼顏淵「舜何人也？予何人也？有為

者亦若是」（滕文公上，孟子集注卷五，頁二五一）的精神，建立起「聖人可學而至」的理論，他說：

故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。……口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之說我人心，猶芻豢之悅我口。（告子上，孟子集注卷十一，頁三二九）

孟子先肯定「聖人與我同類者」，意即聖人不是其他事物，聖人也是人，這樣就把聖人與常人的距離拉近，不再是高不可攀，遙不可及。唯一不同的是，聖人先得我心之同然而已。伊尹曾說：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？」（萬章上，孟子集注卷九，頁三一〇）此處的「先」，即顯示伊尹所謂聖人先知先覺的特色。至於理義，程子（頤）說：「在物爲理，處物爲義，體用之謂也。孟子言人心無不悅理義者，但聖人則先知先覺乎此耳，非有以異於人也。」（朱子集注引，頁三三〇）人與聖人同悅理義，在先知先覺的聖人引領下，自有成爲聖人的可能。當然，這裏有一個問題必須先行處理，那就是聖人是天生的，或是後天學成的？如果聖人是天生的，自然不可學成聖人；如果聖人除先天以外，也有學習而成的可能，那麼討論學聖人才有意義。關於這個問題，孔子的若干言論已透露一些訊息，如：「性相近也，習相遠也。」（陽貨篇，集注卷九，頁一七五）「惟上知與下愚不移。」（同上，頁一七六）「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」（季氏篇，集注卷八，頁一七二）「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（述而篇，集注卷四，頁九八）而前曾引述「若聖與仁」章（述而篇，集注卷四，頁一〇一），孔子雖謙遜不敢以「聖與仁」自居，但是卻

明確的表示自己是「爲之不厭」，這個「之」字正是稱代「聖與仁」二者的。足見孔子雖不否認聖人有生而知之的，但真正關切的卻是學而知之的部分，「學而時習之」（學而篇，集注卷一，頁四七）才是孔子畢生心力貫注所在。孟子承襲了孔子的思想，在孔子的理論基礎上做了更大的展開，他說：

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡知其非有也。（盡心上，孟子集注卷十三，頁三五八）

又說：

堯舜，性者也；湯武，反之也。（盡心下，孟子集注卷十四，頁三七三）

朱子集注說：「性者，得全於天，無所污壞，不假修爲，聖之至也。反之者，修爲以復其性，而至於聖人也。」又引程子（顥）說：「性之反之，古未有此語，蓋自孟子發之。」此處將聖人分爲「性之」、「身（反）之」，明顯的肯定「生而知之」、「學而知之」皆是聖人，堯舜是「生而知之」的聖人，湯武是「學而知之」的聖人。孟子以湯武爲學而知之的典範，確立了聖人可學而至，這是儒家聖人論的一大創獲。告子下又載：

曹交問曰：「人皆可以爲堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」「交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是？亦爲之而已矣。……徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」（孟子集注卷十二，頁三三九）

朱子集注引陳氏（暘）說：「孝弟者，人之良知良能，自然之性也。堯舜人倫之至，亦率是性而已。豈能加毫末於是哉？」人人都可以爲堯舜，而

「堯舜之道，孝弟而已矣」。這不是說能孝弟者便是堯舜，而是說學堯舜之道須從孝弟做起。孟子曾有一段言論，正是這個說法的最好解釋，他說：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（盡心上，孟子集注卷十三，頁三五三）

「愛其親」即孝，「敬其兄」即弟，孝弟是人的良知良能。由人心所同然的孝弟擴充推廣，自然有可能做到仁義，也才能成聖成賢。³² 孟子這種觀念應是承續有若所說：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本與！」（學而篇，論語集注卷一，頁四八）而來的。從孟子的言論中也可以看出，他主張「聖人可學而至」的主要理由就在於「性善」，如果說孟子聖人論的理論基礎就是性善論，應該是確切無疑的。

又次，孟子認爲聖人的出現與否與天下國家的治亂相關，聖人出則天下治，聖人不出則天下亂，一治一亂之間，聖人扮演著關鍵的角色。他說：

天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，氾濫於中國。蛇龍居之，民無所定。……使禹治之，禹掘地而注之海，……險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。堯舜既沒，聖人之道衰。暴君代作，……及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，……天下大悅。……世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。……聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。……

³² 參鍾彩鈞「二程聖人之學研究」，頁九，臺灣大學中國文學研究所博士論文，民國七十九年六月。

楊、墨之道不息，孔子之道不著，……吾爲此懼，閒先聖之道，距楊、墨，放淫辭，邪說者不得作。……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成春秋而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。（滕文公下，孟子集注卷六，頁二七一）

上述文字中，清楚的顯現出聖人與治亂關係來，洪水氾濫，聖人（禹）以治水英雄的姿態出現；暴君（紂）殘賊人民，聖人（周公）以弔民伐罪的仁君姿態現身；邪說暴行混淆是非，敗壞人倫，聖人（孔子）以道德家的面目導正社會風氣。聖人出現，扶危定傾，使政治清明，社會安定；世衰道微、社會動蕩，也就是世無聖人的時候。聖人在君位，名爲聖王，對政治社會有具體的實質效果；不在位的聖人如孔子，就只能以個人的行爲及著述影響社會，導正人心，垂教後世。由於這個原因，不在位的聖人處於不同時代、不同環境，所呈現的面貌，就有極大的差異，如伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，孔子之時，^③雖有許多差別，但這些聖人對社會風氣都有一定的影響。孔子之所以被稱爲「聖之時者」，那是因爲孔子身有三人之德而能以時出之，謂之「集大成」。「集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振也者，終條理也。始條理者，智之事也。終條理者，聖之事也。」（萬章下，孟子集注卷十，頁三一五）孔子智、聖兼備，本末終始一貫，道德事功遠在其他聖人之上，「賢於堯舜遠矣」，^④成爲孟子所最景仰的聖人，也是中國歷史上影響最大的聖人。

^③ 見萬章下，孟子集注卷十，頁三一四，文繁不錄。

^④ 孟子集注卷三，頁二三四，公孫丑上：「宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。』」

四

經過上述的論證後，對於孔孟的聖人論的內容，有了比較具體的了解，以下試著做一個簡單的結語。

傳統學者都認為「仁且智」者就是孔子所謂的聖人，這個觀點現在看來是值得討論的，以「仁且智」者為聖人，是子貢的個人看法，不是孔子的看法。孔子心目中的聖人，是德業兼備，合內聖外王於一身的。如堯舜等人，只有這樣的聖人才有可能做到「博施於民而能濟眾」。仁者而無事功表現，有事功表現而無仁者的道德素養，都不能算是孔子所謂的聖人。正如將眾德之一的「仁」轉化為兼包眾德（智除外）一樣，孔子將原本僅為「明德」之義的「聖」提升成最高的道德，內容也擴大為「大聖」之義。這種轉變使「聖人」成為孔子心目中的理想人格，開創了儒家的聖人論，也使儒學成為兼具內聖外王的聖人之學。

孔子建立聖人的高遠理想，孟子則在孔子的基礎上充實了聖人論的內容。孟子適度修正了孔子的理論，使「聖人可學而至」成為可能；同時又放寬了聖人的「認定標準」，如此一來，有德而無位的仁者，像伯夷、伊尹、柳下惠、孔子等人，只要有具體的事功，對政治、社會有一定的影響，都可以成為聖人。孟子的這種改造，使聖人之學得到真正的落實，讓「人皆可以為堯舜」不再是遙不可及，其寓意是深遠的。

道家絕聖去智，法家賦予聖人絕對的權力，都不及儒家聖人的平易近人。儒家的聖人就生活在羣眾中，只要反求諸己，修養個人的品德，再有事功表現，人人都可能成為聖人。儒家思想所以能成為中國文化的主流，綿延二千多年而不墜，可說是其來有自，這一點，從孔孟的聖人論中，就可以看出其端倪來。