

# 传播之王： 中国圣人的一项传播考古学研究

潘祥辉

## 摘要

中国文化是一种崇圣文化，圣人具有崇高的地位。上古圣人与巫同源，是史上最早的职业传播者。圣人之原型即拥有超凡传播能力，能够沟通天地人神、偏倚耳听口传的“传播之王”，“圣”在中国文化中所具有的全部合法性即植根于此。后世圣人的形象与内涵多有变异，但其多知、善听、善施教化的角色一脉相承。和西方圣人相比，中国圣人根源于中国本土的巫教传统，因而具有独一无二的媒介学特征。本文旨在从汉语圣字的结构入手，对圣人进行一种正本清源式的传播考古学探究。

## 关键词

传播考古学、圣人、传播王、传播史

## 作者简介

潘祥辉，华东师范大学传播学院副教授，电子邮件willingpom@126.com.

## King of Communication: An Archeological Study of the Chinese “Sheng” and “Shengren”

PAN Xianghui

## Abstract

In Chinese culture, there is a worship of the “Sheng” and “Shengren” always enjoys high status. “Sheng”, in ancient history, has homology to the witch and is the earliest professional communicator. The prototype of “Shengren” is “the king of communication” who is capable of extraordinary communication skills. “Shengren” can communicate with everything in the world, including the God. This is the foundation of all the legitimacy of “Shengren” in Chinese culture. In spite of changes of Shengren’s images and connotation, certain characteristics are from the same strain, such as, acknowledgeable, flexible, and enlightening. Compared with the Western sages, the Chinese “Shengren” roots in the native culture of the Shamanism tradition and thus has unique characteristics. This paper aims at doing an archaeological research about the origin of

“Shengren” by probing into the ancient Chinese character “Sheng”.

### Keywords

archeology of communication, “Shengren”, king of communication, history of communication

### Authors

Pan Xiang hui is an associate professor at School of communication, East China Normal University.E-Mail: willingpom@126.com.

## 一、引言

“圣人”一词在我国历史上很早就出现了，在历代典籍中出现频率也极高。《周易·乾卦》：“圣人作而万物睹”。《老子》：“是以圣人抱一为天下式”。在中国的历史长河中，圣人闪烁着智慧与道德的光芒，具有崇高的历史地位，中国文化也因此被认为是一种崇圣文化。圣人构成了中国传统文化的本体。（刘泽华，2003：236-253）不过，究竟什么是圣，什么人可称之为圣人却没有明确的标准。《现代汉语词典》（2002年增订版）将圣人解释为：“1.旧时指品格最高尚、智慧最高超的人物，如孔子从汉朝以后被历代帝王推崇为圣人；2.封建时代臣子对君主的尊称。”可见圣人既用于“才德全尽之人”（司马光《资治通鉴》语），也用于封建帝王，事实上还用于指称历史上在某一领域作出了极大贡献或造诣极高之人。那么，圣人的这些义项之间有无关联？在充满多义性的圣人概念中，其最初的本义是什么，后来又是如何演化的？这需要对圣人进行一种历史地、具体地考察。

中国历来崇拜圣人，所以对圣人的论述与研究史不绝书。自孔子之后，传统经典不断阐述圣人的言论、德行和标准，而前人的论述又被后人不断解读，这种解读又受到特定历史条件的影响。吴震（2011）先生在《中国思想史上的“圣人”概念》一文中对圣人的概念及其变迁作了一个的观念史的考察，我们可以看到：从古至今，对圣人的诠释从来都是因时而异、因人而异的。

在近代以来的学术研究中，圣人仍然是重要的研究议题，在儒学、古代思想史、哲学史、政治史的研究中都有针对“圣人文化”的论述。如政治思想史家刘泽华把“崇圣”现象归结为“中国传统文化的本体”，他以“圣化”概念描述战国以后的中国传统文化特征。（刘泽华，2003：522）萧延中先生则借用涂尔干的宗教象征理论，考察了“圣人崇拜”在中国文化中的政治社会功能（萧延中，2005）。王文亮（1993）的《中国圣人论》一书阐释了中国思想文化的本质特征以及圣人观念对中国传统文化的影响。李冬君和刘刚（2014）所著的《中国圣人文化论纲》从政治文化的角度提出，中国圣人观既是一种关于人的共同观念体系，又是一种充分

理想化的政治模式。








在笔者看来,学界对圣人的研究成果丰硕,但也还存有不足。一是对“圣人”的研究割裂了考据和义理的有机结合。古文字学家如唐兰、郭沫若、于省吾、李孝定等虽考证过圣字字体的演变,但对圣之观念史的研究着墨甚少。而治思想史的研究者注重圣之义理的阐发,却对训诂考据、对圣之本源语焉不详;其次是比较研究视野缺乏,有待加强。一方面需要比较中国历史上不同时期圣人文化的异同与流变,另一方面要进行中西方的跨文化比较。事实上,西方历史中也有圣人(及圣物)崇拜的传统,但中国的圣人与西方的圣人有何不同?为什么会有这种不同?需要做出进一步的考证和解释。第三,对中国圣人的研究也需要引入新的多学科的视角。从已有文献来看,圣人研究在思想史、历史、哲学、文字学、政治学以及人类学等研究领域都有所涉及,但鲜有人从传播史的视角来进行考察。



从聖字的构成来看,聖字由耳、口、壬三字组合而成<sup>1</sup>。耳和口本身都是信息传播的器官,这暗示了圣人与信息传播的密切关系。但究竟圣与传播有何关系?反映了何种观念?这种观念对后世的圣人角色与认知又有何影响?本文旨在从传播学的角度对中国圣人的起源与流变进行综合研究,以期回答上述问题,并补充现有研究的不足。本文将这种综合人类学、民俗学、历史学、考古学以及文字学等多学科知识对古代传播媒介或传播现象进行的正本清源式的研究称之为传播考古学研究。通过对“圣”之源流的知识考古,我们可以发现和还原圣人作为媒介及传播者的“初始角色”及其社会功能。圣人在中国文化中所具有的全部合法性,其实就奠基于其作为古代“传播之王”这一基本角色基础之上的。

## 二、圣之起源:沟通天地人神的“克理斯玛”

### (一)“圣知天道”:圣人即通人

圣人在中国历史的最初阶段就已经出场了,在后世的构想中,从开天辟地的盘古氏到构木为巢的有巢氏,从钻燧取火的燧人氏到网罟渔猎的伏羲氏都是上古“造物”的圣人。那么,这些远古的圣人是否真的存在?其最初的原型又是什么,有什么特征?众所周知,初始文字包含了先人认识事物的最初意象,通过考证文字,我们或许可以了解圣人的原型。

圣字在甲骨文中就已经出现。在甲骨文中,圣字有时写作,从字形看像长着大耳的人。有时写作,加“口”(口)表示说。在金文中,圣字写作,将甲骨文字形中的“人”写成“壬”。汉隶中写作圣。在楷书中“壬”符也被写

作“王”。宋元以后小写的“圣”（在甲骨文中已出现，写作或，意为供土，表示对土地神的敬拜）成为大写聖的俗体字，两字开始混用。1949年后的《汉字简化方案》将“圣、聖”合并为一字“圣”。其字体演变如下图：

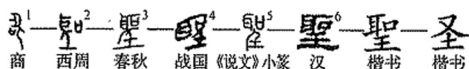


图1：圣字字体的历史演变（李学勤，2012:1047）

李孝定(1980: 3519)《甲骨文字集释》谓甲骨文之圣字，“像人上长着大耳朵，从口、会意。圣之初宜为听觉官能之敏锐，故引申训通。”可见，圣字表示耳聪，其本义就是通。《说文解字》：“圣，通也。从耳，呈声”。<sup>2</sup>在古代典籍中，关于圣和圣人的特征，最基本的描述就是通。《尚书·大禹谟》：“圣者，无所不通之谓也。”《尚书·洪范》孔安国注：“于事无不通谓之圣。”《周礼·大司徒》以圣为六德之一，郑玄注云：圣，通而先识。先秦诸子对圣人多有论述，但将圣人理解为通人是他们的共识（杨阳，2000:233）。清代“小学”大家段玉裁、朱骏声等也都训圣为通。朱骏声（1984: 880）《说文通训定声》：“圣者，通也。从耳，呈声，耳顺之谓圣……春秋以前之谓圣者，通人也”。段玉裁《说文解字注》也训圣为通人。

在笔者看来，研究者将圣人解释为“通人”无疑是符合“圣”字之本义的，唯圣人作为“通人”应当分两个层面来理解：圣首先是“沟通之人”，其次才是“通达之人”。沟通是圣人特有的技能，即所谓的“圣人闻声知情”，而智慧、通达或无所不通是这种沟通技能表现出来的结果。在笔者看来，圣人是作为史上最早、也是最杰出的传播者的形象出现的。圣人最为重要的特异品质是能够沟通天地，在人与自然万物之间传递信息。《艺文类聚》卷二十引《风俗通义》：“圣者，声也，通也。言其闻声知情。通于天地，条畅万物也。”《管子·心术》：“是故圣人一言解之，上察于天，下察于地。”这里都强调圣人的“通天”技能。既然圣人能够“通于天地”，那么就能够获得“天启”，即所谓的“圣人知天道”（楚简《五行》第17章）。正是凭借这种特殊的沟通能力，圣人变得通达智慧，甚至无所不知。正如《白虎通义》所解释的：“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。”可见，上古圣人的本义应该是具有超凡的沟通能力并因此而通达之人。

值得一提的是，近代史学大家顾颉刚先生(1998:712-732)也考证过圣人的原

型，他虽然承认圣人是上古的智者，是“通达之人”。但他认为所谓的圣人，只是“比众人先通达事物道理的聪明人罢了”，并没有什么崇高的、神秘的意义。在笔者看来，将圣人理解为“普通的聪明人”只是一种现代人的看法，这固然剥去了“圣人”身上为后世所附会的神化色彩，但也模糊了圣人与普通人的区别。圣人能够沟通天地，闻声知情，进而达到无所不通，其能力当然远远超出常人。《周易·系辞》曰：“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”《大戴礼》：哀公问曰：“何谓圣人？”孔子对曰：“所谓圣人者，知通于大道，应变而不汙撓配于天地，参于日月。”显然，圣人能够沟通天地、效法天地，显非“普通聪明人”所能涵盖。

马克斯·韦伯(2004:354)用克理斯玛(Charisma)来指称这种具有超凡特质的人。“Charisma”这个字眼在此用来表示某种人格特质；某些人因具有这个特质而被认为是超凡的，禀赋着超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品质。这是普通人所不能具有的。它们具有神圣或至少表率特性。某些人因具有这些特质而被视‘领袖’(Führer)。”显然，圣人就具有这种超凡特质，而这又是建立在其非凡的沟通和传播能力基础之上，正是这种角色使圣人具有了权威和合法性，备受尊崇，甚至被后世附会了许多“神异色彩”。在顾颉刚看来，“神化圣人”都是后人的“杜撰”和“无限拔高”，但在笔者看来，这种“神化”虽然有所夸张，但也应当不会是完全的臆造。试想，如果上古的圣人本来就是一个巫师，那么他通过沟通天地神灵而获得“克理斯玛”并被人们神化就不足为怪了。笔者发现，在沟通天地这一点上，圣人与古代巫的职能确实完全相同。

## (二) 圣巫同源：沟通天地人神的“灵媒”

“巫”和“巫术”处于人类文化史上的元典性位置，是原始宗教的起点。沟通人神天地，是巫觋的独特身份与“神圣”职责(高国藩, 2015:1)。在中国古代，巫是沟通人神的“灵媒”。瞿兑之(1930)在《释巫》一文中说：“巫也者，处乎人神之间，而求以人之道，通于神明者也。”巫文化在中国历史悠久，对中国古代的思想文化影响至深。早在新石器时代晚期，巫觋色彩已十分浓厚。到了商代，巫已经作为职业传播者出现了。因为它能沟通人神，巫具有极高的政治、社会和文化地位。

在张光直先生看来，中国古人的认知图式实际上是以巫教为主干，正是巫文化支撑起了古代中国的宇宙观和社会观，使古代中国文明有别于西方文明。他指出：

中国古代文明中的一个重大观念，是把世界分成不同的层次，其中主要的便是天和地，不同层次之间的关系不是严密隔绝，彼此不相往来的。中国古代许多仪式、宗教思想和行为的很重要的任务，就是在这种世界的不同层次之间进行沟通。进行沟通的人物就是中国古代的巫、覡。从另一个角度看，中国古代文明是所谓萨满式（shamanistic）的文明。这是中国古代文明最主要的一个特征。（张光直，1986：5）

那么，同样是天地人神之间的沟通者，巫与圣又是什么关系呢？学术界关于巫的研究成果众多，如陈梦家、宋兆麟、童恩正、晁福林、赵容俊、饶宗颐、白川静、李泽厚、葛兆光等都对巫的起源、发展、作用及其政治功能都有过研究和论述。研究者们普遍认为巫、祝、卜、宗、史等都是从上古的巫中分化出来的，但现有研究对于巫与圣的关系则语焉不详。

在笔者看来，从源头上而言，圣其实也是巫，与卜史一样，圣巫也是同源的。

首先，巫是一种灵媒，其功能是沟通天地人神，而圣人的特质也在于“通天人之变”。《周易·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这种“观乎天文，以察时变”正是圣人的过人之处。陆贾《新语·道基第一》：“传曰：天生万物，以地养之，圣人成之。”楚简《唐虞之道》4号简：“夫圣人上事天，教民有尊也；下事地，教民有亲也”。（李零，2006：95）阮籍《通老论》：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训。”（《晋书·阮籍列传》）圣人能够调节天地自然的变化，成就万物，这就与巫的职能完全相同。这种雷同当然不是偶然的。先秦时墨子直接指出了圣人通天礼神的巫的特征：“故古者圣王明天、鬼之所欲，而辟天、鬼之所憎，以求兴天下之害，是以率天下之万民，齐戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天、鬼。”（《墨子·尚同中》）在墨子的记载中圣巫的职能是一样的。





巫是古代知天通地的专家，因此巫既是智者，也是圣者。甲骨文中的巫字作父，即两个I字相套。《说文》：“工、巧饰也，象人有规矩也，与巫同意。”可见，“巫”字的本义即使用规矩的，能画圆方，贯通天地的人，他与圣人的技能十分相似。《周髀算经》：“是故知地者智，知天者圣。智出于句，句出于矩。夫矩之于数，其裁判万物惟所为耳。”这里说到圆方均出于矩。使矩的专家，便是能够掌握握地的专家，实际上就是古代的巫。而将“知地者智，知天者圣”对举，更说明沟通天地的巫具有圣人的资格。（张光直，2013：299—314）



巫的重要职能是卜筮,《说文》:“以玉事神为之巫”,而圣人也通筮。孔子说:“《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”(《周易·系辞上》第十章)在孔子看来,《易经》的法则包含了圣人之道的四点,即言、动、制器、卜筮。《礼记·表记》:“昔三代明王皆事天地之神明,无非卜筮之用。”《汉书·艺文志》:“蓍龟者,圣人之所以用也。”扬雄《法言·五百》:“或问:圣人占天乎?曰:占天也。若此,则史也何异?曰:史以天占人,圣人以人占天。”从这些卜筮活动可以见出圣的实质其实是巫。

其次,古代文献中所描述的上古圣人,大多也是巫。如上古三代王朝的创立者尧舜禹都具有巫术的色彩。“尧则天”说明尧是巫,“禹多巫步”(《法言·重黎》),夏后启“乘龙以登于天,占于皋陶。陶曰:吉而必同,与神交通。”(《太平御览》卷八二引《史记》)。而后世称为圣人的商汤能祭天求雨,显然也是能够通灵的巫。商代的贤相、后世的圣人伊尹也是巫。《尚书·君奭》记载:“成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。”格于皇天,即说他是能够接近或召致神界、天帝的巫。《孟子》则称“伊尹圣之任者也。”到了周代,周王也扮演了巫的角色。如周文王显然是圣人,《诗经·大雅·文王》中说“文王在上,于昭于天”,“文王陟降,在帝左右”,显然文王也是能够通神的巫。周公是孔子及后世眼中典型的圣人。但周公同样也是巫。郝铁川先生(1987)指出:周人灭商后,继承了殷礼,宗教职务分别由巫、祝、卜,史等分管,而宗教职务的首脑人物是周公。他认为至少有五层证据可以证明周公原本为巫祝。

后世的儒家圣人,如孔子,其实也源出于巫。儒家传统与巫史传统有着深厚的渊源。《说文解字》:“儒,柔也。术士之称。从人,需声”。章太炎(2006: 87)《原儒》中径直指出儒为“求雨”的巫师。“需者,云上于天。而儒亦知天文识旱潦…明灵星舞子,吁嗟以求雨者谓之儒。”胡适《说儒》也断定最初的儒都是殷的遗民,是从殷的祝宗卜史转化而来,在西周及春秋以治丧相礼为职业。这些说法都足见儒家的圣人与巫是同源的。马王堆汉墓帛书《易传》中有一篇《要》,其中就引用孔子自己的话说,“吾与史巫同涂殊归也”。(陈鼓应,1993: 435)

再次,我们还能从字形上看出巫与圣的同源关系。金文将甲骨文字形中的“人”写成“壬”。关于壬这个字符,李孝定(1980: 2945)《甲骨文字集释》认为是西周金文“衍变”而成,是一个声符。他认为,金文圣字出现“壬”符,“为圣之初文加声符壬衍变成而,谓口有所言耳得之而为声,其得声之动作则为听。”壬应当读为“ting”(与听同音)。这一说法固然有一定道理,但

笔者看来,“壬”字未尝不是一个形符。“壬”是何意呢?《说文解字》:“壬(rén),位北方也。阴极阳生,故《易》曰:龙战于野。战者,接也。象人裹妊之形。承亥壬以子,生之叙也。与巫同意。”许慎明确指出“壬”是与“巫”是同义的,带有巫术色彩。那么圣字中的“壬”符就不一定是声符,而可能是形符,它显然告诉我们圣与巫是同属同源关系。圣字加“壬”符显然是为了突出“圣”者的超凡能力。

可见,不论从圣字的结构还是从其职能来看,我们都可以在上古的巫觋文化中发现它的根源。巫是古代沟通天地的灵媒,具有超凡魅力,是韦伯所讲的克理斯玛。而由于圣巫一体,圣人因此也具有了克理斯玛。尽管笔者无从考证巫圣是何时分流的,但可以肯定,圣定然是巫中之佼佼者,从巫中脱颖而出后,被赋予了“圣”的美名。后世圣人的形象与内涵不断演变,但其源自于巫的这种克理斯玛光环被一直沿袭。

### 三、圣之偏倚:口传时代闻而知之的“先知”

圣人作为一个沟通天地的传播者,作为一个与巫一样具有克理斯玛的灵媒,毫无疑问是聪明绝顶的。《扬子法言》说:“圣人聪明渊懿,继天测灵,冠乎群伦,经诸范,撰《五百》。”陈来先生(2002:289)也指出:“聪明智慧是圣人之所以成为圣人的重要条件,这是商周以来及至春秋思想史上的一个传统观点。”研究者们几乎都认为,上古圣人是聪明人的意思(顾颉刚,1998;吴震,2013)。但问题在于,“聪”、“明”是有区别的,聪是耳聪,明是目明。不论在甲骨文还是在金文里,圣字的结构中有耳有口但没有目。许慎将圣字收在耳部。段玉裁《说文解字注》说:“圣从耳者,谓其耳顺”。楚简《五行》篇说:“聪者,圣之藏于耳者也”(庞朴,2000:9-27)。

可见,圣人作为一个超凡魅力的传播者,是偏倚于听觉而非视觉的。“听信之谓圣”(《管子·四时》)“听声辩事叫圣”(《五行》篇)正道出了其原始的意义。李孝定(1980:3519)《甲骨文字集释》称“圣之初宜为听觉官能之敏锐者”,并认为古圣字与古听、声字同源。这一说法似乎已成定论。唐兰、郭沫若、庞朴等皆认为古“圣、声、听”三字同源。顾颉刚(1998:712-732)考证后也认为,圣字在金文中即古“听”字,是“声入心通、入于耳、出于口”的意思。于省吾也指出:“听、圣、声,古音近字通。”(李学勤,2012:1047)

可见,“听力非凡”、“闻声知情”才是上古圣人最为重要的传播特质。那



么,为什么上古圣人会是一个偏倚听觉的传播者?从常理而言,视觉器官才是人类最为重要的获取信息的渠道,为何这个要素没有体现在圣字结构中?这个问题大多数研究要么忽视了,要么存而不论。笔者尝试从传播学的视角对此进行阐释。

### (一) 圣字从耳:突显巫圣时代“耳闻”的重要性

文化人类学家Frazer(1923)曾指出:就古代文化信息的传播而言,耳朵的重要性比眼睛的重要性要大。在笔者看来,圣字从耳从口而不从目,正反映了圣之起源的古老,它是史前口传时代和巫术时代的产物。

《韩非子·五蠹》说:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。”在原始社会,地广人稀,丛林密布、野兽出没,听觉就比视觉要重要得多。现代科学家的研究也表明,能听见野兽在高高的草丛中穿行的窸窣声,或听见同伴发出的警告声,这种敏锐的听觉在人类进化中是个明显的优势(Quam, 2015)。在狩猎为生的时代,敏锐的听力能够侦察野兽出没的地点和时机,增加狩猎成功的概率,因而听力出众的人也容易得到群体的认可和信服。而且,自然界的声响在古人看来也可能包含着神灵的指示,如果其听力发达到能够接收这种信息,他就能够成为“克理斯玛”了(许进雄, 2008:28)。

原始社会既是一个口传社会,也是一个巫术盛行的社会。陈槃先生(1948:5)指出:“巫祝之兴,宜在上世。然卜辞以前,其事无可考实者。”圣巫既然同源,圣的起源因此也应在“上世”,在文字时代之前就有了。巫师沟通神灵主要通过声音媒介。考古学家在距今约4500年前的史前文化遗址如龙山文化、马家窑文化和石家河文化中,都发现了陶铃,这显然是巫师的法器。事实上,圣字从耳,本身也说明了其所具有的巫术色彩。

上古之人生活在一个他们认为充满神秘的世界,他们相信宇宙由天地人鬼组合成而,天地神鬼控制着阴阳、四季、五行、八方、十二时等世界运行的基本要素,鬼神世界与人事有着一种神秘的对应关系,把握这种对应关系就能够解释整个世界,并更好地生活。而巫祝卜史以及圣人就是能够沟通这神灵世界的灵媒。在古人看来,鬼神的世界是看不见,只能通过听而知之。即便自然界的声响中也可能包含着神灵的指示。如在古代中国人看来,风声中就包含着重要的“天启信息”。《左传·襄公十八年》记载了师旷以歌北风和南风来占卜楚晋胜负的故事,这表明古人很早就相信气象风声中包含了重要信息。而要知晓天意只能通过听来接收和辨别。因此“听风”就是巫和圣十分重要的本事。《周礼·春官·保章氏》里有:“以十有二风,察天地之和,命乖别之妖祥”。李学勤(1985)指出,殷商卜辞中的“四方

风”即根据风向与风声来占测吉凶的记录。《周礼·典同》说“掌六律六同之和，以辨天地四方阴阳之声”，也是通过声音的阴阳变化来推测自然的阴阳变化，从自然的阴阳变化来预测社会的阴阳变化（葛兆光，2001:288）。

可见，在信仰巫术的时代，圣人的“克理斯玛”来自于其沟通神灵的技能，而这种技能主要就是通过“听”来实现的。这一思想在《老子》甲本卷后古佚书之四《德圣》中有非常好的阐述：“圣者，声也。圣者知，圣之知天，其事化翟。其谓之圣者，取诸声也。知天者有声，知其不化，知也。”显然，圣之从耳，与“闻音”有关，而闻音知情才能成为“通人”。饶宗颐(1993: 84-87)认为，古人对于听音的神秘联想带有声音崇拜的原始巫术思维。正是因为听力的重要性，古代的圣人通常有不同寻常的耳朵。《白虎通义》引《礼》曰：“禹耳三漏，是谓大通。”（《白虎通义·圣人》）老子名叫李耳也不是偶然，《抱朴子》曰：“老君耳长七寸”。显然老子听力突出，才会有如此“圣人气象”。相比之下，视觉则远不如听觉重要。正如淮南子所说：“东面而望，不见西墙，南面而视，不睹北方。惟无所向者，而无所不通。”（《淮南子·泛论训》）

## （二）圣字从口：上传下达中“告”的重要性

圣字从耳显示了听的重要性，从口则说明了口头告诉的重要性。圣人耳朵听到的信息必须通过口头表达出来，这才能完成一个完整的沟通传播过程。这种告诉可以由人到鬼神，也可以由鬼神到人，还可以由人到人。圣字从口指示了古代巫圣作为一个传播者，其重要职能是在人和鬼神之间进行的“上情下达”或“下情上达”。

“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》）。在古人的祭祀中，告天或告之鬼神是十分重要的仪式。《白虎通·三军》引《王制》曰：“王者将出，类于上帝，宜于社，造于祢。”祭告的主角则是巫。巫师在祈神时需要念念有词，即祝词或祷词，这需要口头表达（念或唱）给神听。《左传·宣公十二年》“楚子曰：‘……武王克商，作《颂》曰：……又作《武》，其卒章曰：‘耆定尔功。’其三曰：‘铺时绎思，我徂惟求定。’其六曰：‘绥万邦，屡丰年。’”古代许多诗歌用于吟唱，其实出于祭祀的祷词。

《诗经》原是诗乐舞三位一体的，需要“唱读”，其中就记载了许多告祭的诗歌。如《我将》就是这样一首告祭之诗。这首诗原是武王伐纣出兵前祭祀文王的祷词，《毛诗序》曰：“《我将》，祀文王于明堂也。”后来伐纣成功，又将该诗确定为《大武》一成的歌诗。《逸周书·世俘》记载，武王班师回镐京之四月辛亥，

“荐俘、殷王鼎，武王乃翼，矢珪矢宪，告天宗上帝。”第四天“甲寅，谒（告）我（伐）殷于牧野，王佩赤白旗，钊人奏《武》，王入进《万》，献《明明》三终。”《我将》全诗都用的第一人称的口气，在周武王出兵之前向父亲的神灵和天帝陈述出兵的目的，直言奉献牺牲于天帝，祈求天帝保佑，“日靖四方”。从这首诗中我们可以大致看到上古巫圣“告祝”鬼神的遗留。《诗经·小雅·楚茨》也是这样一首祭祖祀神的乐歌，它描写了祭祀的全过程。其中一节是“我孔熯矣，式礼莫愆。工祝致告，徂赉孝孙。苾芬孝祀，神嗜饮食。卜尔百福，如畿如式。既齐既稷，既匡既敕。永锡尔极，时万时亿！”诗中提出的工祝即太祝，致告即代神致词，以告祭者。显然，圣字从口与巫祝的这种“致告”有着密切的关联。

因为巫师所言是通神之言，因此不论是向鬼神的告白，还是向人的宣言都是极其庄重神圣的。“圣人言”因此被后世被奉为不可移易的金科玉律。这种传统和圣人最早作为巫的这种代言人身份是分不开的。在将鬼神所言传达给人的过程中，由于巫圣所言被视为神谕，因此其话语自然成为“圣训”，具有告诫君主及天下臣民的功能。到周代我们还能看到“圣训”的痕迹，周代时圣训的主体并不是君主，而是当世之巫圣。商周时期的巫、祝、卜、史都还保留着训诫的权力和职能。《大戴礼记·公符》载：周公使祝雍祝王，曰：“辞达尔无多”。祝之所以能谏诫王，是因为它能够通过“祝辞”沟通鬼神，口含天启，从而约束王的品德和行为。这显然是古代巫术传统的一种遗留。周代圣人兼巫师身份的周公，就借助其巫圣的身份，“制礼作乐”，并采用训诰的方式来公布律法。《尚书》所录“周初八诰”，即是周公假祖灵之口而颁行的政治训令。成王亦认可周公的谏诫权力。周公死后，成王还一再申述“周公之训，惟民其乂”，并要求能“弘周公丕训”。（孔颖达，1999: 491-492）

巫圣的这种“告诉之辞”后来发展演变成为一种文体“诰”。“诰”本为大祝“六辞”之一，郑众所谓“文雅辞令，难为者也，故大祝官主作六辞”。它是从祭祀仪式上的对神之“告”，发展演变而为对人之“诰”的，其标志性语句为“王若曰”，就是借助神灵的名义发言。（过常宝，2009: 87-88）可见，圣字从口，当与这种上古巫术时代的“口传神谕”有关，圣人代天立言，其所言自然极具权威性 with 合法性。后世孔子所说的“畏圣人之言”表达了对古圣口传之言的敬畏，也隐约可见上古巫圣时代的遗留。

因此，圣字从耳口并非古人的一种臆造，它既指征了上古圣人作为一个沟通者与传播者的特征，也指征了圣人产生的时代。圣人最为重要的特征就是他是一位偏

倚听觉的传播者。而这种传播的偏倚又是与圣人产生于口传时代是分不开的。正如媒介学者詹姆斯·莫里斯(2007: 135)所指出的:“对不同感官系统的依赖反映了人类传播的不同时期的主导媒介。如文字时期,尤其是默读拼音文字,读者只依赖眼睛,耳朵的资源受到相应的压缩。因此,文字和印刷时代不依靠耳朵来确认真相,而是领先眼睛来确认真相:眼见为实。但相反,在口语文化里,‘耳听为实’,耳朵的功能十分重要。”的确,原始口传时代的信息传播最为重要的方式就是口耳相传。在人们发明文字把信息记载下来之前,神灵的启示、祖先的事迹都是经由口耳相传的方式传递下来的,圣人这个文化传承过程中功不可没。因此我们也可以说,“耳听口传”的圣人是中国的口传时代最为杰出的传播者,也是口传时代最为重要的“先知”,这一古圣传统对后世的“圣人观”影响深远。

#### 四、圣之演变:从巫圣到儒圣及王圣

圣人的形象并非一成不变,历史上其含义是不断演变的,不同时代赋予“圣人”不同的理解。因此上古时候的圣人和春秋时候的圣人不一样,秦汉时期的圣人与宋明时人的理解又不一样。前文已述,最早的圣人与巫同源,产生于口传时代。这一原始时期的圣人,笔者称之为“巫圣”,巫圣在后世逐步演变成儒圣和王圣。

##### (一)从巫圣到儒圣

上古巫圣时代之后,到了春秋时期,圣人的形象开始出现变异,“儒化”而成为“儒圣”。所谓儒圣,即儒家化的圣人,它不是强调圣的沟通天地的巫的特点,而是强调其“德”的一面。如孟子所诠释的“圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)圣人作为巫的色彩被淡化,取而代之的是“德性伦理”。这正是中国“轴心时代”人文主义理性化的一种表现。余英时(2012: 53)指出:“春秋以前,大体上,巫师在政治上有相当的权力。而到了孔子时代,巫师对国家的影响力虽然尚未绝迹,已大幅衰落了。至公元前4世纪,各国君主、贵族大抵转向世俗知识分子求教。和商周不同,他们极少信用巫师为政治雇问。”在这种情形下,圣人也被注入了新的时代内涵。

孔子是儒圣的代表,不过其形象是由他死后的弟子们塑造出来的,孟子的作用最大。孟子称孔子是“圣之时者也”(《孟子·万章上》),且是“集大成者”。他对圣人进行了许多重新解释。在孔子之前,圣人的德行并没有得到刻意的强调,将圣人与德性(或德行)联系起来进行探讨的是思孟学派。“由春秋至战国,圣人观念到了孟子那里,开始发生重要变化。在某种程度上可以说,(儒家)圣人的神

圣化，便是由孟子完成的。”(吴震,2013)而作为儒家创始人的孔子本人，其实尊崇的是“古圣”。孔子在当世时，就被看作是圣人，如鲁国贵族孟僖子就视孔子为圣人。但孔子自己并不敢当，他说：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《论语·述而》）在《论语》中，孔子也很少提及圣人或圣。《论语》只有六次论述圣或圣人，都把“圣”提高到了凡人不可企及的境界。（狄百瑞，2009:8）可见，孔子所仰慕的圣还是古圣，而古圣就是上古的巫圣。孔子把人分为庸人，士人，君子、贤人、圣人五等，圣是最高等级。“所谓圣者，德合天地，变通无方，究万事之终始，协庶品之自然，敷其大道而遂成情性，明立日月，化行若神，下民不知其德，睹者不识其邻。此圣者也。”（《孔子家语·五议》）孔子虽不敢以古圣自居，但其自身还是继承了一些巫圣的特点，如孔子对巫圣“耳口相传”传统的重视。尽管孔子生活的时代已经进入了文字书写时代，但他仍保留着重视口传文化的传统，他的《论语》就是口述的。叶舒宪（2007: 80-92）认为孔子是“在书写文明时代仅存的口传文化最后一位大圣人。”的确如此，从传统的耳听口传时代过渡到书写时代，孔子是一位承上启下者。可以说，孔子是从巫圣到儒圣时代的一个过渡。

随着孔子被弟子们塑造成圣人后，“新圣”的涵义就成了圣人的标准了，这即传统儒家的圣人观。正如许进雄先生（2008: 28）所指出的：“自孔子后，人们对于圣者的标准有所改变，认为品德高尚的人才可称之为圣人。”先秦儒家的圣人观到了宋明理学那，又发生了“内在化的转向”，成为一种“内圣”。一方面，圣人完全是“理想化的道德人格”的化身，另一方面，圣人彻底失去了神性，普通人也可成圣。这种圣人观源于孟子说的“圣人与我同类者。”（《孟子·告子上》）宋代儒学继承并发扬了孟子的心性之学，主张“圣人可学而至论”。王阳明（1992: 214）则进一步将“圣人”内在化、普遍化为“内心良知”。在他看来“心之良知之谓圣”。而成圣之道就是“致良知”，去掉心中之私欲，让心中之理发扬光大的过程，人人皆可行。“圣人”演化到这里，已经完全世俗化了，和上古的巫圣相去甚远。

## （二）从巫圣到王圣

春秋时期巫圣的另一条演化线索，则是圣与王的结合，形成了“圣王”思想。在先秦，圣还是理想中的沟通人神的灵媒，圣与王还呈现二元结构关系。但到了春秋战国时代，圣王的思想已然十分普遍。顾颉刚认为，这是因春秋战国时代兼并战争导致的分裂，使诸子各家都希望有一个“圣人”出来结束战争，实现大一统。故而这一时期诸子眼中的“圣人”是一个能够治理天下、统一天下的“圣王”形象。

(顾颉刚, 1998)这一点在法家先驱——荀子的思想中体现得非常明显。有学者考证,“圣王”一词已用于春秋时期,到战国时期使用得更加普遍。在先秦儒家经典中,“圣王”在《论语》未见,《孟子》仅见一例,《荀子》则出现多达37次,是先秦儒学著作中出现最多的。(邓国光, 2010: 157)和孟子主张的内圣之学(性善论为基础)不同,荀子主张的是外王之学。在荀子看来,人性本恶,需要圣人制定礼法,作出教化。“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后始出于治,合于善也。”(《荀子·性恶篇》)荀子不仅强调圣人是道德上的完人,更强调圣人是一个制定规章制度的掌权者。“故非圣人莫之能王。圣人,备道全美者也,是县天下之权称也。”(《荀子·正论》)

荀子对圣人的理解和诠释直接开启了法家“法后王”的思想。法家的圣人明确地指向了圣王或圣君。《商君书》的《赏刑》篇:“圣人之为国也,一赏,一刑,一教。一赏则兵无敌。一刑则令行。一教则下听上。”这种圣人就是韩非子眼中的“新圣”,与上古的“巫圣”及儒家的圣人有所不同。韩非子说:“今有美尧舜汤武禹之道于今之当世者,必为新圣笑矣。”(《韩非子·五蠹》)他认为古圣不足法,新圣若能以法为教,以吏为师,可以“超五帝,侔三王”(《韩非子·五蠹》)。后来秦始皇在法家李斯的帮助下,将之付诸实践,秦始皇也因此变身成为“行新法”的圣人。

事实上,早在称帝前,秦始皇就已经借圣王之名,教训不用法令的人了。在东巡的刻石中,秦始皇也不断宣扬自己是圣王。之罘石刻说:“大圣作治,建立法度”。东观刻石曰:“后嗣循业,长承圣治。”泰山石刻:“皇帝临位,作制明法……远近毕理,咸承圣治。”统一六国,秦始皇更是以“圣王作法度”的姿态统领天下。群臣称他为“大圣”,他显然也以“大圣”自居。(刑义田, 2011: 50-82)王充《论衡·感类》说:“始皇无道,自同前圣”。可见,正是秦始皇开“帝圣”之先河,他也因此将巫圣时代导入了王圣时代。刘泽华(2008: 9)指出:先秦诸子将圣人、君子视为道之原,同时又认为先王、圣王也是道之原。秦皇是历史上第一位把自己视为与道同体,自己生道的君主。他宣布自己“体道行德”,实现了王道的一体化。秦始皇自称圣王,其颁布的制度、命令称为圣制、圣意、圣旨、圣志。这种做法也被后世皇帝所继承。

尽管秦亡之后,汉天子对“称圣”一度谨慎(刑义田, 2011: 50-82),但“秦汉以后,皇帝的地位无疑趋向于神圣化,‘圣’之政统与道统开始合二为一”(萧璠, 1993)。在西汉中期以后的儒教运动中,由于受到“天地人”三分宇宙观的影



响,皇帝一词被儒者诠释为“与天地互动的圣人”。(甘怀真,2008:504)圣人与皇帝的关系进一步强化了。不过仔细考察汉代的“圣人谱”,可以发现汉代的“圣人”其实十分混杂,既有古圣、又有儒圣,还有王圣。在诸如《韩诗外传》、《新序·杂事五》、《白虎通·圣人》、《汉书·古今人表》等著作中,均开列有圣人名单。《韩诗外传》列有十二圣,《白虎通德论》和《古今人表》列有十四人,但两者所选圣人名单稍有不同,其标准也不一样,前者代表了儒家经师们的观点,后者则体现了汉王室的立场和标准。此外汉代的儒生以圣人自居,或以圣人相标榜的风气也十分盛行,但对于谁是圣人,儒生们的意见并不一致。(刑义田,2011:50-82)汉代儒生通过掌握的道统资源一方面为皇权服务,另一方面也对皇权有所制约,这种制约很大程度上通过树立古圣的形象来对“新圣”进行教化和制约的。不过,随着皇权政治的不断强化,圣人被皇权所垄断,皇帝对于圣人的标准有着决定性的影响,儒生对于圣人的塑造只能在皇权所许可的范围内运作。

在笔者看来,尽管圣人从上古的巫圣,到春秋以后分化为儒圣和王圣。但这两种话语体系中的圣人都是从巫圣中分化出来的,虽然有所断裂,但也存着继承关系,它们分享着上古巫圣所形成的克理斯玛,并借以构建自身的合法性。儒圣是一个集政治、道德、文化、伦理权威于一体的复合性权威,其来源是上古巫圣沟通天地神灵的宗教权威。后世的儒者,尤其是汉儒,讲究阴阳五行、天人感应,仍然以“神秘主义的方式”来进行辅政,代天立言,如董仲舒、司马相如的《封禅文》、刘向的《洪范五行传》、扬雄《剧秦美新》、班彪《王命论》、班固《典引》等都讲“符瑞之应”,实际上是上古巫圣时代的遗留。而帝圣的传统也可以追溯到上古的巫圣时代。上古的很多圣人既是巫,也是王。“王为巫首”是上古的传统之一。《书·大禹谟》:“帝德广运,乃圣乃神,乃武乃文。”自上古“绝地天通”的后,圣王颛顼终止了“民神杂糅”的局面,垄断了与天沟通的特权,实际上开启了“王为巫首”的时代。到了商代,商王已经是神权君主了。周代也是如此。

此外,不论儒圣还是王圣都非常强调“德”,这种德实际上也由上古巫圣转化而来。上古巫圣与神灵沟通时,需要“正心诚意”。祭祀要求灵媒呈现畏、敬、忠、诚等主观情感状态,这对于灵验是至关重要的。发展到后世,这些品质就成为圣人必备的道德品质。李泽厚认为这个“德化”的过程即“巫”的通神人的特质被理性化重新建构的过程。这个过程发生在商周易代之际。周公旦的制礼作乐最终完成了巫传统的理性化过程,从而奠定了中国文化大传统的根本。而“德和礼”是这一理性化完成形态的标志,并被注入了圣人的文化内涵中。(李泽厚,2012:29)可

见，后世圣人的演变与古代巫圣有着密切的关联，后圣的合法性始终是建立在巫圣的克理斯玛基础上的。

### （三）圣之不变：善沟通、行教化的能动传播者

前文已述，巫圣的克理斯玛来源于其超凡的沟通能力，而后世圣人与巫圣存在着承袭关系，因此后世圣人分享了许多巫圣的特质，在传播角色与传播能力上这种继承也十分明显。就沟通能力而言，巫圣时代的圣人是一个“传播之王”，后世的圣人也仍然保留了这一特质：善于闻、关于告、善于进行沟通和教化。

从所有的历史文献和历史论述中我们都能看出，中国圣人自古以来就是一位杰出的传播者与教化者，这一角色一以贯之。因此，中国的“崇圣文化”不仅是政治性的，也包含着对圣人作为一个知识与文化传播者的崇拜。《周易·观卦·彖传》：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”《孟子·万章下》：“圣人，百世之师也。”《礼记·乐记》曰：“作者之谓圣，述者之谓明。明圣者，述作之谓也。”董仲舒：“圣人之道不能独以威势，成政必有教化”。（《春秋繁露·为人者天》）所有这些论述都强调圣人的文化传播者与教化者的角色。

圣人成为传播者与教化者有其渊源和合法性。“故圣人上知千岁，下知千岁也。”（《吕氏春秋·仲冬季·长见》）巫圣可以通天，无所不知，理所当然地成为一个信息传播者。“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”（《易经·系辞传》）实际上，巫圣自上古就被认为是知识技艺的创造者与传播者。葛兆光（2001：28）指出：“早期中国最重要的知识就是星占历算、祭祀仪轨、医疗方技之学。星占历算之学是把握宇宙的知识，祭祀仪轨之学是整顿人间秩序的知识，医疗方技之学是洞察人类自身的知识，而正是这些知识中发生了算术、礼乐、方技类的学问，产生了后来影响至深的阴阳、黄老、儒法等思想。”可见，上古的知识都与巫术相关。巫既是知识和文化的生产者，也是知识和文化的传播者。如殷商时期，巫圣是重要的文化阶层，他们着书立说，发布的训诰甚至具有对王的制约能力。《史记·股本纪》中提到的伊尹、伊陟（辛太戊立他为相）都是巫儒圣一体的人。商太甲时，伊尹曾摄政，放逐过太甲。之后太甲悔过自责，伊尹嘉之，作《太甲训》三篇，褒帝太甲。帝太戊时，巫咸治王家有成，作《咸艾》、作《太戊》。伊陟作《原命》。武丁时的祖己也曾“训王”，并作《高宗彤日》和《训》。

在后世眼里，圣人的传播能力是超凡的。“圣人矢口而成言，肆笔而成书。言

可闻而不可殫，书可观而不可尽。”（扬雄《法言·五百》）显然，圣人的这种文化传播者的角色来源于其宗教资本。宗教资本“是通过神圣资源的获得而促使社会结构取得合法性的关系模式。”（李向平，2006：58）它根源于巫圣对沟通人神渠道的占有和垄断，并转化为上古圣人的文化资本。

后世儒家圣人虽然丧失了神秘色彩，也无法独占与神沟通的权力，但仍然继承了上古巫圣的文化传播者的特质。《尚书大传》曰：“圣人者，民之父母也。母能生之，能食之；父能教之，能诲之。”《汉书·儒林传》：“古之儒者，博学乎《六艺》之文。《六艺》者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”以身垂范、着书立说，教化天下仍然是后世圣人的一个专利性角色。圣人是道的承载者，“圣人者，道之管也”。（《荀子·效儒》）圣人的言行就是表率 and 垂范。老子说：“圣人处无为之事，行不言之教”。一个道理如果从圣人之口出，似乎代表了绝对真理。如“弟子规，圣人训”（《弟子规·总叙》），“圣人训”增加了其教化的权威性。即便皇帝的道德教化若冠以“圣训”（如清代的《圣谕广训》），也会更具合法性和传播效力。

中国圣人作为一个杰出传播者的角色还在于其对“听”的品质的一以贯之的强调。前文已述，古圣是与“耳目聪明”联系在一起的，尤其善听。圣人儒化和王化后，这种善听的品质还为后世所不断强调。只有兼听且明辨是非的人才能称之为圣人。“辞多类非而是，多类是而非。是非之经，不可不分。此圣人之所慎也。然则何以慎？缘物之情及人之情以为所闻，则得之矣。”（《吕氏春秋·慎行论·察传》）即便帝圣也是如此，“听”之于帝王十分重要。“听政”成为中国帝王理政的一个特指专名本身说明了这一点。《礼记·玉藻》：“君日出而视之，退适路寝听政。”《左传·昭公元年》：“君子有四时，朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身。”《史记·周本纪》：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞍赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”《新唐书·高祖纪》：“癸巳，立秦王世民为皇太子，听政。”而是否“兼听”和“善听”也判断一个帝王是否符合“圣王”的重要标准。秦始皇在会稽刻石中自我吹嘘“皇帝并宇、兼听万事，远近毕清”。唐贞观二年，太宗问魏征曰：“何谓为明君、暗君？”征曰：“君之所以明者，兼听也；其所以暗者，偏信也……是故人君兼听纳下，则贵臣不得壅蔽，而下情必得上通也。”（《贞观政要·君道第一》）可见只有“兼听”才能使自己变成“圣王”。王充《潜夫论》：“君之所以明者，兼听也。所以暗者，偏信也。是故

人君通必兼听，则圣日广矣。”（《潜夫论》卷二）。在笔者看来，“听”在古代政治沟通中的重要作用正反映了巫政时代“圣人”作为一个偏倚听觉的杰出传播者之流风遗俗。

可见，以圣为师是中国的文化传统。在这个文化传统中，圣人总是被塑造成一个全知全能的传播者。不论古圣还是儒圣与王圣，圣人作为一个出色的沟通者，作为一个杰出的知识传播者与道德教化者的角色与功能在历史上一以贯之，这是我们在分析中国“崇圣文化”时所应留意的。

### 五、圣之差异：中西方圣人的比较分析

圣人不独中国有，西方历史上也存在。Sage, Saint, Heiliger或Philosopher都是西方语境中的圣人，也是对译中国圣人的常用语汇。在“道德至善”、“智慧聪明”等义项上，中西方的圣人具有一些共通的特征。冯友兰（2011：7）就指出：中国哲学家多讲内圣外王之道，其最高理想，即成为“圣王”，也即柏拉图所谓的“哲学王”。然而，冯友兰所讲的“圣”其实只是就“儒圣”，特别是宋明理学中的“内圣”而言。柏拉图在《理想国》中推崇哲学家的统治，与中国古典政治哲学家推崇“圣人统治”确实有共同之处，但不同之处也显而易见，正如林存光先生（2005：113-143）所指出的：“古希腊哲学家是以追求全部知识和真理为目的的爱智者，而中国的圣人不管爱不爱权力，也不管愿不愿意治天下，或者不专以治国平天下为事，但作为体道者的圣人，他生来就是要么为天下苍生树立人生的仪表法式，要么积极引领世人走向正确合理的生活轨道，要么亲自推行有效统治国家与平治天下的道术。他的整个生命所在，绝不像哲学家那样以追求知识本身为终极目的。”德国思想家、宗教学家鲁道夫·奥托（2007：265）的《神圣者的观念》一书认为，西方语境中的“神圣”（Holy&Sacred），在普通用法上包含了“道德的至善”等含义，但其本源却是属于宗教领域的。神圣（Holy）即神圣者（Holiness），是宗教领域中一个特有的解释与评价范畴，它是作为一种“先验范畴”存在的。

而中国圣人既承载了道统，也承载了政统，它不是超脱于凡俗之外的存在。王化的圣人（帝圣）既是世俗的统治者，又是宗教意义上的首领，这在西方世界是没有的。（邱胜利，2010）而发端于上古的巫圣，因“闻声知情”而具有了克理斯玛，成为沟通天地人神的灵媒，这对西方的圣人传统而言，更是绝无仅有的。

可见，由于宗教与文化传统的不同，东西方的圣人实际上是形同义不同的。中文概念中的“圣”不同于西方人所理解的Saint。中文的圣人概念是一种中国文化

特有的产物，Saint则是欧洲文化的产物。因此有论者认为西方文化中实际上不存在类似中国文化中的“圣人”概念，并主张将“圣人”这个独特的概念直接音译为“Shengren”（裴德思，2011）。在笔者看来，中西方的圣人确实有着许多的差异，尤其在“沟通天地人”的传播者角色上，中国圣人显得独一无二。

首先，西方的圣人或圣徒与基督教有关。正如牛津英语词典对Saint词条所解释的，它是“a person that the Christian Church recognizes as being very holy, because of the way they have lived or died”。基督教历史中也有圣人崇拜的传统，它产生于2世纪时的殉教者祭礼。人们庆祝那些为信仰而死并在天国降生的殉教者，在他们的坟墓上举行圣餐仪式。后来这种崇拜很快从殉教者和使徒扩展到地方教会的创始主教、传播福音的修道士，被祝圣的处女和寡妇、伟大的神秘主义者，苦行者和思想家等。早期基督教圣徒崇拜，在西罗马帝国主要表现为圣物崇拜，而在东罗马帝国则表现为圣像崇拜。在中世纪，圣徒们发挥着各色各样的社会功能，他们既被看做其所在教区的庇护者，又被视为基督教信仰的英雄以及世人生活的道德楷模，发挥了重要的教育作用。（林中泽，2012）不过，这些圣徒都需要教会的加封才能成为合法的圣人。“封圣”是教会的一项权力，在欧洲中世纪，即便是君主（如13世纪法国国王路易九世），也需要基督教会的加封才能成为“圣徒”。天主教和东正教中都实行对圣人封圣。（德吕莫&梅尔基奥尔-博内，2009：284）而中国的圣人并不需要教会的加封，其合法性来自于上古的巫术传统，来自于巫圣沟通天地所具有的克理斯玛。

第二，中国的圣人是人与天地神灵沟通的媒介，它本身是人而不是神。甲骨文中，中国的圣字从人，说明圣与人同形。而西方的圣人多是神或是神的使者，是神而不是人。西方古代历史上就存在多神教的传统（如古希腊罗马的神祇），基督教兴起后，其圣人系统受到多神教影响，因此基督教的圣人大抵类似多神教的神祇。西方中世纪每个基督教国家都有自己的守护圣人，如苏格兰的守护圣人是圣安德鲁，英格兰是圣乔治，匈牙利是圣史蒂芬，法国是圣马丁。不论是大城镇，职业，甚至疾病也都有各自负责守护的圣人。（Standage, 2013: 210）中世纪圣徒受封的一个主要依据也是“神迹”在他身上的存在和显现与否（Super&Turley, 2005: 139）。相比较而言，中国的圣人更具凡俗色彩。如宗德生先生（1987: 145-157）指出的：“圣人是人不是神，人与神可以相通，但绝不相同。这是中国文化的一个特点。李大钊（1918）也曾指出东西方两种圣人的不同。他说：“东方之圣人是由生活中逃出，是由人间以向实在、而欲化人间为实在者也。西方之圣人是由生活里杀来、是

由实在以向人间、而欲化实在为人间者也。”

第三，西方的圣人观是“圣（神）-俗（人）”两分的，而中国的圣人观是“神-圣（巫）-俗（人）”三分的。宗教史学家伊利亚德（Eliade, 2002: 5）在《神圣与世俗》一书就指出：神圣与世俗这两者是“这个世界的两种存在模式，是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况。”在西方宗教中，有圣人（Saints）就有罪人（Sinners），圣与俗的对立是绝对的。正如涂尔干（2013: 61）所指出：“这种凡俗与神圣之间的对立观念，就如同荒谬与真理之间的对立，或者明白易懂与神秘莫测之间的对立一样，都是这种对立的表达形式之一。”但在中国的文化传统中圣俗却并非完全对立。杜维明先生(1981)在《试谈中国哲学中的三个基调》一文中讲到了中国文明“存有的连续性”（Continuity of being），他说：“中国哲学的基调之一，是把无生物、植物、动物、人类和灵魂统统视为在宇宙巨流中息息相关乃至相互交融的实体。这种可以用奔流不息的长江大河来譬喻的‘存有连续’的本体观，和以‘上帝创造万物’的信仰，把‘存有界’割裂为神凡二分的形而上学绝然不同。”中国的圣与俗并非二元对立，而是可以相互沟通，甚至可以互相转化。如在孟子及宋明理学那里，谁的修养功夫好谁就可以成为圣人，普通人通过修炼都可以成为圣人。而就“帝圣”而言也是一样，谁当上皇帝，谁就可以称圣人，发圣旨了。在中国人的观念中，圣与凡之间并没有绝对的界限，这完全不同于建立在“圣俗”二分基础上的西方观念。

在笔者看来，中国圣人不同于西方圣人的原因在于中国圣人发端于上古的巫文化，这与西方圣人产生的文化土壤迥然有别。正如张光直（1997: 5）所指出的：

巫的宇宙观在人类文化史上是相当常见的，但过去巫术与巫师在文明发展史上的所起的重大作用，颇被忽视，这是因为研究文明史者多集中注意力于西方文明，而西方文明的发展经过和动力有它独特的特点，在它那里巫是不重要的。但在巫师和巫术起大作用的文明，如中国和玛雅，过去在文明起源一般问题的研究上却并不受学者的注意。



在笔者看来，正是这种宗教传统上的差异造成了中西方圣人不同的特征。放眼世界，不论基督教文化中的“圣人”（Man of God 或 Saint），还是印度教中的“圣人”（Rishi或Saddhu），亦或伊斯兰教中的“圣人”（Wali），其“沟通天人、施行教化”的功能与角色都没有像在中国文化中表现得如此突出。中国圣人因沟通天人的传播技能而获得了克理斯玛和合法性，这种合法性又被后世的儒圣和王圣所继承，因而在世俗领域发挥着重要作用。作为一个超级沟通者与传播者的角色，中国



圣人具有鲜明的媒介学特征,这一特征在世界文明史上独一无二。

(责任编辑:何睿)

### 注释 [Notes]

1. 现代汉语中的“圣”字系古代汉语“聖”字的简写,值得一提的是,“圣”、“聖”在上古是两个字,后世才合二为一。实际上,繁体的“聖”字更能揭示其造字本源与古人的原始观念,简化成“圣”字后就难以窥见其初始信息及与传播的关联了。为规范起见,本文还是遵从现代汉语的写法。
2. 关于圣是一个会意字,还是一个会意兼形声字,各家并没有统一的看法。许慎《说文解字》说圣字是“从耳呈声”,段玉裁、朱骏声等人沿袭了这种说法。但这一说法很成问题。因为从甲骨文圣字的字形上看,它显然是一个会意字。在金文中,圣字有时或省写作,可见耳口都是它的形符。后世看到过甲骨文的学者如郭沫若、唐兰、于省吾等基本都认可圣字会意的说法。李孝定的《甲骨文字集释》就把圣字解释为会意字,他认为圣的本字即字,从口耳,会意。金文中的圣字加了“壬”符,他认为壬是圣字的声符。笔者倾向于认为圣是一个纯会意字,不但耳口是圣之形符,金文中所加的“壬”其实也是一个形符。但不论哪种解释,圣字从耳则是没有争议的。

### 引用文献 [Reference]

- 爱弥尔·涂尔干(2013).《宗教生活的基本形式》(渠东、汲喆译).北京:商务印书馆(原著出版于1960年).
- [Durkheim, É. (2013). *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Trans.)*. Beijing: The Commercial Press(Original work published 1960).]
- 陈来(2002).《古代思想文化的世界》.北京:三联书店.
- [Chen, Lai (2002). *The world of ancient ideology and culture*. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 陈鼓应主编(1993).《道家文化研究》(第3辑).上海:上海古籍出版社.
- [Chen, Guying (ed.)(1993). *Taoist culture study (Vol.3)*. Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House.]
- 陈槃(1948).秦汉间之所谓“符应”论略.《“中研院”历史语言研究所集刊》(台北),(16).1-67.
- [Chen, Pan (1948). On the so-called "Fu Ying" in the Qin and Han Dynasty. *Academia Sinica Bulletin of the Institute of History and Philology (Taipei)*, (16), 1-67.]
- 邓国光(2010).《圣王之道——先秦诸子的经世智慧》.北京:中华书局.
- [Deng, Guoguang (2010). *The Tao of saint and king: political wisdom of pre-Qin scholars*. Beijing: Zhonghua Book Company.]
- 狄百瑞(2009).《儒家的困境》(黄水婴译).北京:北京大学出版社(原著出版于1991年).
- [De Bary, W. T. (2009). *The trouble with Confucianism (Trans.)*. Beijing: Peking University

Press (Original work published 1991.)

杜维明(1981).试谈中国哲学中的三个基调.《中国哲学史研究》,(2), 19-20.

[Du, Weiming (1981). Study on the three fundamental themes of Chinese philosophy. *Journal of History of Chinese Philosophy*, (2), 19-20.]

冯友兰(2011).《中国哲学史(上)》.上海:华东师范大学出版社.

[Feng, Youlan (2011). *The history of Chinese philosophy (Vol. 1)*. Shanghai: East China Normal University Press.]

甘怀真(2008).《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》.台北:国立台湾大学出版中心.

[Gan, Huaizhen (2008). *Imperial power, etiquette and classics interpretation: a research on political history of ancient China*. Taipei: National Taiwan University Press.]

高国藩(2015).《中国巫术通史》.南京:凤凰出版社.

[Gao, Guofan (2015). *The history of Chinese witchcraft*. Nanjing: Phoenix Publishing House.]

葛兆光(2001).《中国思想史:七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》.上海:复旦大学出版社.

[Ge, Zhaoguang (2001). *Chinese ideological history: knowledge, thoughts and beliefs in China before the seventh century*. Shanghai: Fudan University Press.]

顾颉刚(1998).《圣、贤观念和字义的演变》.载王元化(主编),《释中国》(第2卷).上海:上海文艺出版社.

[Gu, Jiegang (1998). *The evolution of concepts of "Sheng" and "Xian"*. In Wang Yuanhua (ed.), *Explaining China (Vol.2)*. Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House.]

过常宝(2009).《先秦散文研究——早期文体及话语方式的生成》.北京:人民出版社.

[Guo, Changbao (2009). *Research on proses in Pre-Qin era: early style and the discourse production*. Beijing: People's Publishing House.]

郝铁川(1987).周公本为巫祝考.《人文杂志》,(5),75-78.

[Hao, Tiechuan (1987). Reasons why Zhougong is a shaman. *The Journal of Humanities*, (5), 75-78.]

孔颖达(1999).《尚书正义》.北京:北京大学出版社.

[Kong, Yingda(1999).*Rectified Interpretation of the Book of " Shangshu "*.Beijing: Peking University Press.]

李大钊(1918).东西方文明的根本之异点.《言治季刊》,(3).

[Li, Dazhao (1918). Fundamental differences between eastern and western civilization. *Yanzhi Quarterly*, (3).]

李冬君, 刘刚(2014).《中国圣人文化论纲》.太原:山西教育出版社.

[Li, Dongjun&Liu, Gang (2014). *The outline of Chinese "shengren" culture*. Taiyuan:

Shanxi Education Press.]

李零(2002).《郭店楚简校读记》.北京:北京大学出版社.

[Li, Ling (2002). *Emendation of Chu bamboo slips unearthed in Guodian*. Beijing: Peking University Press.]

李向平(2006).《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》.上海:上海人民出版社.

[Li, Xiangping(2006). *Beliefs, revolution and power order: research on religious sociology in China*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.]

李孝定编述(1980).《甲骨文字集释》(第十二卷).台北:“中研院”历史语言研究所.

[Li, Xiaoding (ed.)(1980). *Interpretations of oracle-bone inscriptions (Vol.12)*. Taipei: Institute of History and Philology of Academia Sinica.]

李学勤(1985).商代的四风与四时.《中州学刊》,(5),99-101.

[Li, Xueqin (1985). “Sifeng” and “Sishi” in Shang Dynasty. *Academic Journal of Zhongzhou*, (5), 99-101.]

李学勤(2012).《字源》.天津:天津古籍出版社.

[Li, Xueqin (2012). *Etymology*. Tianjin: Tianjin Ancient Book Publishing House.]

李泽厚(2012).《说巫史传统》.上海:上海译文出版社.

[Li, Zehou (2012). *The tradition of Shamanism*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House.]

林存光(2005).《圣王崇拜:一种政治宗教》.载崔向东(主编),《王权与社会:中国传统政治文化研究》.武汉:湖北辞书出版社.

[Lin, Cunguang (2005). *Worship of the sage: a political religion*. In Cui Xiangdong (ed.), *Kingship and society: a study of Chinese traditional political culture*. Wuhan: Hubei Lexicographic Publishing House.]

林中泽(2012).试论古代中世纪西方圣徒崇拜的社会功能.《世界历史》,(6),4-21.

[Lin, Zhongze (2012). The social function of the worship of western medieval saints. *World History*, (6),4-21.]

刘泽华(2003).《圣人——中国传统文化的本体》.载刘泽华,《洗耳斋文稿》.北京:中华书局.

[Liu, Zehua (2003). *Shengren: the ontology of Chinese traditional culture*. In Liu Zehua, *Manuscripts in Xi'er room*. Beijing: Zhonghua Book Company.]

刘泽华(2008).《中国政治思想史集》(第一卷).北京:人民出版社.

[Liu, Zehua (2008). *The history of Chinese political thoughts collection (Vol.1)*. Beijing: People's Publishing House.]

鲁道夫·奥托(2007).《神圣者的观念》(丁建波译).北京:九州岛出版社(原著出版于1958年).

[Otto, R. (2007). *The idea of the Holy (Trans.)*. Beijing: Jiuzhou Press (Original work published in 1958).]

马克斯·韦伯(2004).《经济与历史:支配的类型》(康乐等编译).桂林:广西师范大学出版社.

- [Weber, M. (2004). *Wirtschaft und geschichte: typen der herrschaft (Trans.)*. Guilin: Guangxi Normal University Press.]
- 米尔恰·伊利亚德(2002).《神圣与世俗》(王建光译).北京:华夏出版社(原著出版于1990年).
- [Eliade, M. (2002). *Das heilige und das profane (Trans.)*. Beijing: Huaxia Publishing Company(Original work published in 1990).]
- 庞朴(2000).《竹帛<五行>篇校注及研究》.台北:万卷楼图书.
- [Pang, Pu (2000). *Collation and annotation of the bamboo and silk book "booksilements"*. Taipei: Wanjuanlou Press.]
- 裴德思(2011).《德国语境中的中国圣人概念》.北京:北京大学博士论文.
- [Pattberg, T.J. (2011). *The Concept of Chinese "Shengren" in German Context*. Doctoral dissertation, School of Foreign Languages, Peking University, Beijing. ]
- 邱胜利(2010).试论中古早期西欧的“王权神授”.《河南大学学报:社会科学版》,50(4), 88-92.
- [Qiu, Shengli (2010). On the view of "divine right of kings" in the Early Medieval Western Europe. *Journal of Henan University (Social Science Edition)*, 50(4), 88-92.]
- 瞿兑之(1930).释巫.《燕京学报》,7(6).
- [Qu, Duizhi (1930). An explanation of Shaman. *Academic Journal of Yanjing*, 7(6).]
- 让·德吕莫, 萨比娜·梅尔基奥尔-博内(2009).《宗教大历史》(余磊译).北京:三联书店(原著出版于2003年).
- [Delumeau, J. & Melchior-Bonnet, S. (2009). *Des religions et des hommes (Trans.)*. Beijing: SDX Publishing Company(Original work published in 2003). ]
- 饶宗颐(1993).《古代听音之学与协风成乐说溯源》.载饶宗颐,《饶宗颐史学论着选》.上海:上海古籍出版社.
- [Rao, Zongyi (1993). Trace to the source of ancient folk music. In *Rao Zongyi, Selected Works by Rao Zongyi on History*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.]
- 王守仁(1992).《王阳明全集》.上海:上海古籍出版社.
- [Wang, Shouren (1992). *Complete works of Wang Yangming*. Shanghai: Shanghai Ancient book Publishing House.]
- 王文亮(1993).《中国圣人论》.北京:中国社会科学出版社.
- [Wang, Wenliang (1993). *Comments on Chinese "Shengren"*. Beijing: China Social Sciences Press.]
- 吴震(2013).中国思想史上的“圣人”概念.《杭州师范大学学报》(社会科学版), (4),13-25.
- [Wu, Zhen (2013). The Concept of "Shengren" in the history of Chinese thoughts. *Journal of Hangzhou Normal University (Social Scienc Editon)*, (4),13-25.]
- 萧璠(1993).皇帝的圣人化及其意义试论.《“中研院”历史语言研究所集刊》(台北), 62(1),14-24.

- [Xiao, Fan (1993). The sainted emperor and its significance. *Academia Sinica Bulletin of the Institute of History and Philology (Taipei)*, 62(1),14-24.]
- 萧延中(2005).《中国传统文化中崇圣现象的政治符号学分析》.载崔向东(主编),《王权与社会:中国传统政治文化研究》.武汉:湖北辞书出版社.
- [Xiao, Yanzhong (2005). *Political semiotic analysis on the "Sheng" worship in Chinese traditional culture*. In Cui Xiangdong (ed.), *Kingship and society:a study o f Chinese traditional political culture*. Wuhan: Hubei Lexicographic Publishing House.]
- 刑义田(2011).《秦汉皇帝与圣人》.载刑义田,《天下一家:皇帝、官僚与社会》.北京:中华书局.
- [Xing, Yitian (2011). *Emperors and "Shengrens" of the Qin&Han Dynasty*. In Xing Yitian, *We are the world: the emperor,bureaucrat and the society*. Beijing: Zhonghua Book Company.]
- 许进雄(2008).《中国古代社会:文字与人类学透视》.北京:中国人民大学出版社.
- [Xu, Jinxiong (2008). *The ancient Chinese society: a literal and anthropological perspective*. Beijing: China Renmin University Press.]
- 杨阳(2000).《王权的图腾化:政教合一与中国社会》.杭州:浙江人民出版社.
- [Yang, Yang (2000). *Totemic royalty: caesaropapism and Chinese society*. Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House.]
- 叶舒宪(2007).《口传文化记忆与孔子<论语>》.载孟华,孙康宜(主编),《比较视野中的传统与现代北大—耶鲁比较文学学术论坛》.北京:北京大学出版社.
- [Ye, Shuxian (2007). *Oral cultural memory and "the analects of Confucius"*. In Meng Hua & Sun Kuangyi(eds.), *The traditional and modern Peking University from the comparative perspective*.Beijing: Peking University Press.]
- 余英时(2012).《天人之际--中国古代思想的起源初探》.台北:联经出版事业有限公司.
- [Yu,Yingshi (2012). *The boundary between heaven avid human beings: the origin of the ancient Chinese thoughts*. Taipei: Linking Publishing.]
- 詹姆斯·莫里斯(2007).《马歇尔·麦克卢汉:现代两面神》(何道宽译).载林文刚(主编),《媒介环境学:思想沿革与多维视野》.北京:北京大学出版社.
- [Morrison, J.C. (2007). *Marshall McLuhan: modern Janus (Trans.)*. In C.M.K. Lum (ed.), *Perspectives on culture,technology and communication:the media ecology tradition*. Beijing: Peking University Press.]
- 张光直(1986).《中国古代史在世界史上的重要性》.载张光直,《考古学专题六讲》.北京:文物出版社.
- [Zhang, Guangzhi (1986). *The importance of ancient Chinese history in the world history*. In Zhang Guangzhi, *Six lectures on archaeology*. Beijing: Cultural Relics Press.]
- 张光直(1997).中国古代王的兴起与城邦的形成.《燕京学报》,(3),5.
- [Zhang, Guangzhi (1997). The emergence of kingship and the formation of city in ancient

China. *Academic Journal of Yanjing*, (3),5.]

张光直(2013).《谈“琮”及其在中国古史上的意义》.见《中国青铜时代》,北京:三联书店.

[Zhang, Guangzhi (2013). *About Chong and its meaning in ancient Chinese history*. In Zhang Guangzhi, Chinese Bronze Age. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]

章太炎(2006).《原儒》.见《国故论衡》.上海:上海古籍出版社.

[Zhang, Taiyan (2006). *Original Confucianism*. In Zhang Taiyan, Sinology. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.]

朱骏声(1984).《说文通训定声》.北京:中华书局.

[Zhu, JunSheng (1984). *Shuo Wen Tong Xun Ding Sheng*. Beijing: ZhonghuaBook Company.]

宗德生(1987).《先秦儒家圣人观研究》.见朱日耀《论中国传统政治文化》.吉林:吉林大学出版社.

[Zong, DeSheng (1987). *Study on the pre-Qin Confucian view of “Shengren”*. In Zhu Riyao(ed.), *On Chinese traditional political culture*. Jilin: Jilin University Press.]

Frazer, J. G.(1923). *Folklore in the old testament: studies in comparative religion legend and law*. London: Macmillan and Co., Ltd.

Quam.R., et al.(2015).Early hominin auditory capacities.*Science Advances*, 1(8),119-122.

Standage, T. (2013).*Writing on the wall: social media—the first 2,000 years*.NY: Bloomsbury.

Super, J.C.&Turley,B.K. (2005). *Religion in world history*. NY: Routledge.