

张丰乾

人认识世界无非通过两种最基本的途径：看和听，或曰见和闻，“聪明”一词本意就是指听的能力和看的能力。但是，人的认识能力又不止于见、闻二字，或视而不见、听而不闻，或见而知之、闻而知之。《尚书·洪范》言五事，视、听皆在其中：“一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。”五事中最重要的“思”，在中国传统哲学中，是“心”的职能，没有心的主导，即使即使耳目鼻口和外界发生接触，也不会有实际的效果：“耳之情欲声，心不乐，五音在前弗听。目之情欲色，心弗乐，五色在前弗视。鼻之情欲芬香，心弗乐，芬香在前弗嗅。口之情欲滋味，心弗乐，五味在前弗食。欲之者，耳目鼻口也；乐之弗乐者，心也。心必和平然后乐，心（必）乐然后耳目鼻口有以欲之，故乐之务在于和心，和心在于行适。”（《吕氏春秋·适音》）简帛《五行》中更是形象地说：“耳目鼻口手足六者，心之所役也。心曰唯，莫敢不唯；心曰诺，莫敢不诺；心曰进，莫敢不进；心曰后，莫敢不后；心曰深，莫敢不深；心曰浅，莫敢不浅。和则同，同则善。”一言以蔽之：“心之官则思，思则得之，不思则不得”。（《孟子·告子上》）或曰“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道。九窍循理；嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。”（《管子·心术上》）

一、见闻与听

在传统哲学的文献中，我们不难发现耳（听）目（视）心（思）并称的地方，尤其是强调不能局限于眼前的、显而易见的事物，更要防止被“蔽塞”，（1）最好的办法是借助于天下或一国的耳目和心思，依靠间接或者微妙的信息而得出准确的结论，尤其受到推崇，东郭牙就是根据管仲的表情和手势而断定齐要伐莒，被管仲称作“圣人”，《吕氏春秋·审应》也高度评介：“凡耳之闻，以声也。今不闻其声，而以其容与臂，是东郭牙不以耳听而闻也。桓公、管仲虽善匿，弗能隐矣。故圣人听于无声，视于无形。詹何、田子方、老聃是也。”“听于无声，视于无形”可以说是见闻的最高境界。

尽管如此，人们一般还是对“亲眼”看见的东西报有特殊的信任和关怀，海德格尔提出与“看”的“智慧”相对应的尚有“听”的“智慧”，而不该将“听”完全归约于“看”，就象不应将“时间”完全归约于“空间”一样，他认为事物之本性尚未明亮，它尚未得到倾听。叶秀山先生评论说（2）：

我们看到，“倾听”这层意思的开发，对于西方哲学传统来说，意义太大了。并不是说，西方人从来没有注意过“听（觉）”的问题，而是说，“听”在哲学的意义上开发得不够，“听”被局限于“看”的工具和手段——对于“看”的描述，而“听”到的，都要“还原”为“看”到的。

“倾听”之引入哲学层次，开启了一个纵向的天地。人们再也不“只顾眼前”，而是要顾及

事物的“过去”和“未来”。人们认识到，我们眼前的事物，都有它的“过去”和“未来”。事物面对我们，都在诉说着它的“过去”，并“吐露”着它对“未来”的“设计”，问题在于我们能不能“听懂”它的“话”。

根据叶秀山先生的提醒，同时也得益于近年出土文献中对“听”和“见而知之”、“闻而知之”的重视，我们也会饶有兴趣地发现，在中国传统哲学中对于“倾听”或“聆听”的重视是也值得注意的。

听（聽），《说文解字》谓：“聆也，从耳。”段玉裁注：“耳惠者，耳有所得也。”在《诗经》中，屡次出现“神之听之”，（然后）如何如何的句子，如《谷风之什·小明》“神之听之，式谷以女”、“神之听之，介尔景福”。可见“听”是神的能力，也是人为神所知的途径。

中国古代，朝政、天命、狱讼、人情等等都是听的对象，“兼听则明”“听逆耳之言”备受推崇。（3）“吾闻之”如何如何的材料随处可见。有时“听”甚至成为一切判断手段的代称：“以五声听狱讼，求民情：一曰辞听，二曰色听，三曰气听，四曰耳听，五曰目听。”（《周礼·秋官司寇》）《管子·九守·主听》还提出了“听”的办法，主张即不能闭塞，也不能“失守”：“听之术曰：勿望而距，勿望而许。许之则失守，距之则闭塞。”

二、以神听之

我们所讨论的竹简《文子》中对“听”特别重视，还强调以“神”听：

2482 修[修]德非一听，故以耳听者，学在皮肤；以心听

0756 学在肌月[肉]；以口听者，

2500 不深者知不远，而不能尽其功，不能

——竹简《文子》

文子问道，老子曰：学问不精，听道不深。凡听者，将以达智也，将以成行也，将以致功名也，不精不明，不深不达。故上学以神听，中学以心听，下学以耳听；以耳听者，学在皮肤，以心听者，学在肌肉，以神听者，学在骨髓。故听之不深，即知之不明，知之不明，即不能尽其精，不能尽其精，即行之不成。凡听之理，虚心清静，损气无盛，无思无虑，目无妄视，耳无苟听，专精积精，内意盈并，既以得之，必固守之，必长久之。

——今本《文子·道德》

对照今本《文子》，我们可以看出，其中认为对道的把握，要由“听”入手，“听”的目的在于通达智慧、成就品行、获取功名；“听”的能力取决于“学问”是否“精”“深”；“听”的器官不同，学的程度也不一样。文中借用“皮肤”、“肌肉”、“骨髓”的比喻说明学问的深浅程度，还指出了“听之不深”的后果，并提出了“听之理”，强调得到了听的目标之后一定要“固守之”、“长久之”。《庄子·人间世》中有相近的内容：

回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以

气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

相比之下，《文子》的内容更为丰富，显然是发展了《庄子·人间世》的思想。《吕氏春秋·先己》：“故心得而听得，听得而事得，事得而功名得。”在“听”的效果问题上，和《文子》相近。这方面的比较研究，将在后文中展开。在《列子·仲尼》中有一段材料和《庄子》以及竹简《文子》中有关“听”的理论都有关联，但是没有明确提出“以神听之”或“以心听之”、“以气听之”的说法，（尽管这些说法呼之欲出）似乎是更加原始的资料：

陈大夫聘鲁，私见叔孙氏。叔孙曰：“吾国有圣人。”曰：“非孔丘邪？”曰：“是也。”“何以知其圣乎？”叔孙氏曰：“吾常闻之颜回，曰：‘孔丘能废心而用形。’”陈大夫曰：“吾国亦有圣人，子弗知乎？”曰：“圣人孰谓？”曰：“老聃之弟子，有亢仓子者，得聃之道，能以耳视而目听。”鲁侯闻之大惊，使上卿厚礼而致之。亢仓子应聘而至。鲁侯卑辞请问之。亢仓子之曰：“传之者妄。我能视听不用耳目，不能易耳目之用。”鲁侯曰：“此增异矣。其道奈何？寡人终愿闻之。”亢仓子曰：“我体合于心，心合于气，气合于神，神合于无。其有介然之有，唯然之音，虽远在八荒之外，逝在眉睫之内，来干我者，我必知之。乃不知是我七也孔四支之所觉，心腹六脏之知，其自知而已矣。”鲁侯大悦。他日以告仲尼，仲尼笑而不答。

《列子》中的这段材料虽然没有直接提出“听”或“闻”的问题，但是，其中的“心”、“气”、“神”都是和“音”，以及“知”联系在一起的。和《庄子》、《文子》、《吕氏春秋》都有相同的地方。银雀山汉简0279号有一段文字讨论“听有五患”的问题，似乎也是对话体：

听有五患：其二在内，其三在外。曰：“内之二患者何也？”曰：“中心不虚耳目……”

大概是从反面讨论“听”的障碍。不管怎样，都说明“听”的理论不是孤立的。

《文子》中有关“听”的议论颇有影响，《金楼子·立言篇下》：“子曰：‘耳听者学在皮肤，心听者学在肌肉，神听者学在骨髓也。’”其中的“子曰”应该是“金楼子”梁元萧绎帝自称，内容则是简单化用了《文子》。

由于“以神听之”的线索，我们会想到上文提到《诗经》中“神之听之”的内容，其中的“神”并不一定都是人格神，尤其是《鹿鸣之什·伐木》：

伐木丁丁，鸟鸣嚶嚶。出自幽谷，迁于乔木。嚶其鸣矣，求其友声。相彼鸟矣，犹求友声；矧伊人矣，不求友生？神之听之，终和且平。

这里的“神之听之，终和且平”，如果用“以神听之，终和且平”来解释，是非常通顺的，意思是“心神去听那些声音，既和谐又平实”。（5）

“以神听之”的线索，还可以帮助我们解决一些《老子》中的难题。王本四十七章：“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，在景福本尤其是马王堆帛书中都写作“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”。傅、范本作“不出户，可以知天下，不窥牖，可以知天道”，《吕氏春秋·君守》引作“不出于户而知天下，不窥牖而知天道”，《韩非子·喻老》作“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道”。是而紧接着的“其出弥远，其知弥

少。是以圣人不行为而知，不见而名，不为而成。”在各本中大同小异。“以”的意思是“可以”或者“然而”都有些道理，“见天道”和“知天道”似乎也差别不大。

但是，根据《老子》的上下文来看，“知”是文中的主题。既然“其出弥远，其知弥少”，就应该“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”。换言之，最好的方法是：“以不出户知天下；以不窥牖知天道”，因为“其出弥远，其知弥少”。“不出户”是“知天下”途径；“不窥牖”是“知天道”的途径。那么“塞其门、闭其兑”，靠什么来知呢？用《文子》中的话来说，就是“以心听之”，或者“以神听之”，惟其如此，才有“圣人不行为而知，不见而名，不为而成”的效果。所以，还是“不出户，以知天下；不窥牖，以知天道”更具有哲学味道，其中的“以”可以直接训释为“来”。

（三）、圣智五义

1、圣：听的能力；智，判断的能力。

郭沫若《卜辞通纂考释畋游》：“古听、声、在乃一字。其字即作和，从口耳会意。言口有所言，耳得之而为声，其得声动作则为听。至、声、听均后起之字也。圣从耻，壬声，仅于取之初文符以声符而已。”《说文解字》：“圣，通也，从耳。”段玉裁注：“圣从耳者，谓其耳顺。《风欲通曰》：‘圣者，声也。言闻声以知情。’”按声圣字古相假借。所谓“圣从耳者”，应该如郭沫若所言，“古听、圣、声乃一字。”其字作取，从口耳会意，段注所引《风俗通》之言，正是以“声”解“圣”。

传世本《老子》中的“圣”，在帛甲本中多写作“声”，在帛乙本中多写作“取”，而在传世本中作“声”的地方，在郭店竹简本中又写作“圣”，如“大音希圣”“音圣之相和也”。和帛书《老子》一起出土的马王堆《五行》篇却和郭店竹简《五行》一样，以“圣”代“声”。帛书《五行》：“（聪）者，圣之臧（藏）于耳者也，犹孔子之闻轻者之敷（击）而得夏之卢也。”竹简《五行》：“金圣，善也；玉音，圣也”“金圣而玉晨（振）之。”

郭店竹简中应作“听”的地方，亦写作“圣”：

视之不足见，圣之不足[闻]

——《老子》丙组

容，目也。圣，耳也。

——《语丛一》

可见，《说文解字》段注“谓其耳顺”暗引孔“圣人”“六十耳顺”之言，偏离了“圣”的本义，而帛乙本《老子》中“圣”写作“取”更说明“圣”和“声”“听”皆有内在的同源关系，可证郭说之确。

关于智，《说文解字》曰：“识词也。”段玉裁注认为常省作“知”，徐锴《说文解字系传》解释“知”说“如矢之速也。”我们可以说，智，就是知（判断）的能力——对事物的判断不仅迅速（能把握“无形”、“无声”、“未萌”、“人所未见”、“人所未稳”的现

象、苗头、玄机)而且准确(不准确叫做“惑”或者“愚”)。在新近出土的文献中,知和智也往往是通用的,为了讨论的方便,根据现代汉语的习惯,我们把作为智慧之意的名词写为“智”,把作为认识或判断之意的动词写为“知”。

2、圣:闻而知之;智,见而知之。

在郭店竹简《五行》、马王堆帛书《五行》,八角廊简《文子》等出土文献,以及《大戴礼记》、《新书》等传世典籍中,都以“闻而知之”来解释“圣”,义“见而知之”来解释“智”。所以,“圣”之为“圣”不仅在于“闻”或“听”,更在于“知”或“智”。因为大多数的人对周围的事物都是“视而不见”、“听而不闻”。

在简帛《五行》中,智的属性和表现“明”、“见贤人”、“玉色”等都是“看”的内容,而圣的属性和表现“聪”、“闻君子之道”、“玉音”等都是“听”的对象:

智之思也长,长则得,得则不忘,不忘则明,明则见贤人,见贤人则玉色,玉色则形,形则智。

圣之思也轻,轻则形,形则不忘,不忘则聪,聪则闻君子道,闻君子道则王言(玉音),王言(玉音)则形,形则圣。

《论语·述而》:“子曰:盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善者而从之,多见而识之,知之次也。”孔子强调“知”是“作”的前提,并重视对见闻的选择和判断。这里我们需要注意的是,“闻而知之”和“见而知之”的区别,这种区别,在孔子那里就隐约出现了,“多见而识之”是次一等的“知”。《五行》等篇显然是发挥了孔子的这些思想。

简单地说,“见而知之”是所谓的“感性认识”,“闻而知之”是所谓的“理性认识”;或者说“闻而知之”是“在场”的经验证明,而“见而知之”是“不在场”的逻辑判断,“见而知之”需要借助于一定的材料,而“闻而知之”则依靠认识主体自身的智慧,所以叫做“圣”,这也就是为什么“听道”更加被重视的原因。

除此之外,还有一个有意思的现象,就是“道”和“言说”之间的关系,“圣人”弘道一方面要“身体力行”,契而不舍,另一方面要“著书立说”,“喋喋不休”;我们在看到圣贤之书的时候,实际上是在“听”他“说”道,而不是“看”他“行”道;我们在研究他的思想的时候,实际上是和他们对话,而不是看他们身高多少、腰围几何。郭店竹简中有可以题为《说之道》的一组竹简,对于“道”的训释就是从说的角度:

凡说之道,急者为首。既得其急,言必有以及之。

言以始,情以久。非言不讎,非德无复。言而苟,墙有耳。往言伤人,来言伤己。言之善,足以终世,三世之富,不足以出亡。

文中“急者为首”、“言以始”的说法显然是以道在字形上从“首”为根据的。这样一来,“道”和“听”的关系就更加密切了。

4、圣,知天道;智,知人道。

马王堆帛书《老子》甲本卷后古佚书之四（《德圣》）把“圣”和“天”，“智”和“人”联系起来：

圣者，声也。圣者知，圣之知知天，其事化翟。其胃之圣者，取诸声也。知天者有声，知其不化，知也。

圣，天知也。知人道曰知，知天道曰圣。

郭店竹简《五行》对“圣”“智”有类似的定义：

闻君子道，聪也。闻而）知之，圣也，圣人知天道也。

帛书《五行》篇对“圣”“知”的理解和郭店楚简相似：

闻君子之道，聪也；闻而知之，圣也；圣人知天道，知而行之，圣<义>也。见而知之，知也，知而安之，仁也。

圣始天，知始人。

圣为崇，知为广。

可见，“圣”还是要比“智”高超一些。《孟子》中“圣”的地位也是最高的：

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣（人）之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。

——《孟子·尽心下》

4、圣：收韵；智，发声。

简帛《五行》对“圣智”的讨论不厌其烦，又提出了条理、始终和集大成的问题：

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也。

金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然后能金声而玉振之。

颜师古注《急就篇》：“钟则以金，磬则以石”。“金、石”之间有根本的一致性：“故圣人所由曰道，所为曰事。道犹金石，一调不更；事犹琴瑟，每弦改调。”（《淮南子·汜论训》）但是，钟和磬的声音各不相同，“钟之与磬也，近之则钟音充，远之则磬音章，物固有近不若远，远不若近者。”（《淮南子·说山训》）它们的作用也有区别，分别对应于“圣”（收韵）“智”（发声）。

古人对玉有特殊的兴趣，思想家们也做了精致的发挥，大体上是认为它是集各种美德于一身的。《说文解字》：“玉，石之美者，有五德者。”（段玉裁补者字）分别为：“仁、义、智、勇、絜”。《管子·水地》更提出：

夫玉之所贵者，九德出焉。夫玉温润以泽，仁也；邻以理者，知也；坚而不蹙，义也；廉而不别，行也；鲜而不垢，洁也；折而不挠，勇也；瑕适皆见，精也；茂华光泽，并通而不相陵，容也；叩之，其音清转彻远，纯而不淆，辞也；是以人主贵之，藏以为室，剖以为符瑞，九德出焉。

《礼记·聘义》中记载孔子解释了为何玉受到特殊重视的原因：

子贡问于孔子曰：“敢问君子贵玉而贱珉者何也？为玉之寡而珉之多与？”孔子曰：“非为珉之多故贱之也、玉之寡故贵之也。夫昔者君子比德于玉焉：温润而泽，仁也；缜密以栗，知也；廉而不别，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终诶然，乐也；瑕不掩瑜、瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；圭璋特达，德也。天下莫不贵者，道也。《诗》云：‘言念君子，温其如玉。’故君子贵之也。”

与发声、收韵相同的是，在音韵学上，“收韵”也被认为是最重要的事情，要特别注意：

夫人欲明韵理者，先须晓识声音韵三说。盖一字之成，必有首有腹有尾。声者，出声也，是字之首。孟子云：“金声而玉振之。”声之为名，盖始事也。音者，度音也，是字之腹，字至成音，而其字始正矣。韵者，收韵也，是字之尾，故曰余韵。然三者之中，韵居其殿，而最为要。凡字之有韵，如水之趋海，其势始定。如画之点睛，其神始完。故古来律学之士，于声与音固未尝置于弗讲，而唯审韵尤兢兢。

——《词苑萃编·音韵》

5、圣与知（智）圣：终条理者；智：始条理者。金声玉振为集大成。

《司马法·仁本》中提到：“知终知始，是以明其智也。”发声和收韵也是和始终的问题紧密联系在一起，

君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，有与始，无与终也。

——简帛《五行》

“君子之为善也，有与始，有与终”。言与其体始与其体终也。 “君子之为德也，有与始，无与终”。有与始者，言与其体始；无与终者，言舍其体而独其心也。

——帛书《五行》

君子集大成。能进之，为君子，弗能进也，各止于其里。

——简帛《五行》

“君子集大成。”成也者，犹造之也，犹具之也。大成也者，金声玉振之也。唯金声而玉振之者，然后己仁而以人仁，己义而以人义。大成至矣，神耳矣！人以为弗可为也，无由至焉耳，而不然。

——帛书《五行》

孟子以“金声玉振”评价孔子，（6）对圣智作出了比较系统的解释，

孟子曰：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振之也；金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也；始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也，圣，譬则力也。由射於百步之外也：其至，尔力也；其中，非尔力也。”

——《孟子·万章下》

集大成又叫做“齐”，磬的声音就能够表现这种“齐”：

传曰：居处齐则色姝，食饮齐则气珍，言齐则信听，思齐则成，志齐则盈。五者齐斯神居之。《诗》曰：“既和且平，依我磬声。”

——《韩诗外传》卷一

孟子所说的“条理”，当然仍然和音乐理论有关系，但是已经不再局限于音乐了，《书·盘庚》：“若网在纲，有条而不紊”。“行百里而半九十”，“始条理者”众矣，有多少人提出过形形色色的计划，有多少人设计过大大小小的条例，然而，不管在哪一个领域，“善始善终”的人总是凤毛麟角，就像奏乐，爱好者众，尝试着多，能“成”的少而又少。所以“集大成”的确是难以达到的因而也是备受推崇的。

在简帛《五行》中所提到的“君子之为德也，有与始，无与终”看似和“集大成”相矛盾，帛书《五行》在“说”的部分对此进行了解释：“有与始者，言与其体始；无与终者，言舍其体而独其心也。”实际上，文中强调的是道德修养不能始于身而终于身，而最终要使自己的“心”处于独立地位，主导地位，不能偏向于仁、义、礼、智、圣某一方面，更不能为耳目鼻口所“役”。《史记·范睢蔡泽列传》中就是认为圣智是“心”的属性：

蔡泽曰：“吁，君何见之晚也！夫四时之序，成功者去。夫人生百体坚强，手足便利，耳目聪明而心圣智，岂非士之愿与？”应侯曰：“然。”

不难发现，圣智五义实际上可以归结为两类，一是从“见闻”的角度，另一是从“始终”的角度，把两者沟通的则是“条理”二字。圣智最后的指向则是“天人”。在其他一些文献中，“圣智”是直接作为评判人的标准或处理事务的能力被使用的。不同思想家对“圣智”的态度也是很不一样的。

四、圣智的作用和遭遇

1、 作为德性的圣智

除了简帛《五行》以外，郭店竹简《六德》把圣智纳入“六德”，并认为：“父圣子仁，夫智妇信，君义臣忠。圣生仁，智率信，义使忠。”《周礼·地管司徒》：“以乡三物教万民而宾兴之：一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。”也是把“圣智”看成德行。在秦始皇歌功颂德，“明得意”的石刻碑文中，也没有忘记“圣智”：“维二十八年，皇帝作始。端平法度，万物之纪。以明人事，合同父子。圣智仁义，显白道理。东抚东土，以省卒士。”（《史记

·秦始皇本纪》)《大戴礼记·盛德》则把道、德、仁、圣、义、礼作为“六政”，申论其治国安民的重要意义。可见圣智不是一个普通的褒义词。但是，在其他语境里，“圣智”则是一种方法或者说是能力。

2、作为能力和方法的圣智

作为能力和方法的圣智是比较常见的：如“君自以为圣智。而不问事。自以为安强。而无守备。四邻谋之不知戒。五患也。”(《墨子·七患》)“虽有圣智之士，大臣私之，非以治其国也。”(《管子·明法解第六十七》)圣智当然也是很重要的能力，可以成为国家的资源：“国有宝，有器，有用。城郭、险阻、蓄藏，宝也；圣智，器也；珠玉，末用也。先王重其宝器而轻其末用，故能为天下。”(《管子·枢言》)这种能力是心的功能：“夫人生百体坚强，手足便利，耳目聪明而心圣智，岂非士之愿与？”(《史记·范睢蔡泽列传》)更正确地说，圣智出入的居所是人心中的天文地理和人情世故：“易曰：‘仰以观于天文，俯以察于地理’，是故知幽明之故。夫天文地理、人情之效存于心，则圣智之府。”(《说苑·辨物》)。这种能力可以逐渐增加：“上日闻所不闻，明所不知，日益圣智；君今自闭钳天下之口而日益愚。夫以圣主责愚相，君受祸不久矣。”(《史记·袁盎晁错列传》)作为形容词的圣智有时候又用作名词，意为“圣智之人”，如：“帝入西学，上贤而贵德，则圣智在位而功不遗矣。”(《新书·保傅》)“故亡国残家，非无圣智也，不用故也。”(《新序·节士》)“天地不能犯，圣智不能干，鬼魅不能欺。”(《列子·力命》)

这些圣智的意涵都是指很高明的认识能力和很准确的判断能力，和“见而知之”、“闻而知之”的解释是一致的。

3、被绝弃的圣智

对圣智的极端推崇必然导致对它的激烈批评。郭店竹简《老子》有“绝智弃辨”之语，对于“智巧”的批评在先秦文献中也随处可见。《庄子·人间世》认为“智”和“名”分别是争斗的工具和德行散失的原因，二者都是“凶器”。《庄子》外杂篇中对“圣智”的批判最为直接和猛烈：“然而田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之。田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安。小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国，则是不乃窃齐国并与其圣智之法以守其盗贼之身乎？”“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”“彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。故绝圣弃知，大盗乃止”。(《胠篋》)《韩非子》认为上下都有私心，“圣智成群”的局面得不到控制，是很危险的：“上无其道，则智者有私词，贤者有私意。上有私惠，下有私欲，圣智成群，造言作辞，以非法措於上。上不禁塞，又从而尊之，是教下不听上、不从法也。是以贤者显名而居，奸人赖赏而富。贤者显名而居，奸人赖赏而富，是以上不胜下也。”(《诡使》)《荀子》对思孟五行的批评近乎苛刻，并针对圣智提出了矫正的方法，一是不要凭借圣智是人走到穷途末路：“高上尊贵，不以骄人；聪明圣智，不以穷人。”(《非十二子》)二是守之以愚：“子路曰：‘敢问持满有道乎？’孔子曰：‘聪明圣智守之以愚，功被天下守之以让；勇力抚世，守之以怯；富有四海，守之以谦。此所谓挹而损之之道也。’”(《宥坐》)《说苑·敬慎》中还说：

高上尊贤，无以骄人；聪明圣智，无以穷人。资给疾速，无以先人；刚毅勇猛，无以胜人。不知则问，不能则学。虽智必质，然后辩之；虽能必让，然后为之；故士虽聪明圣智，自守

以愚；功被天下，自守以让；勇力距世，自守以怯；富有天下，自守以廉；此所谓高而不危，满而不溢者也。

《说苑》的这段材料还提到了虽然“智”，也一点要保持质朴的问题。《荀子》以及《说苑》中的资料虽然提出了防止“圣智”过度的办法，其前提一方面是承认“圣智”有可能导致不良的后果，另一方面提出补救的措施而不是激进的弃绝，可以看作是对《庄子》中有关思想的修正。

《史记·屈原贾生列传》记载贾谊之言：“释知遗形兮，超然自丧。”《集解》引服虔曰：“绝圣弃知而忘其身也。”《索隐》按：“释智谓绝圣弃智也。遗形者，‘形故可使如槁木’是也。自丧者，谓‘心若死灰’也。《庄周》云‘今者吾丧我，汝知之乎’？”显然，即使是在汉初，《庄子》的思想也还是为思想界所接受。《汉书·叙传》中说班嗣好老庄之学，不肯借书给桓谭：“《汉书·叙传》：‘嗣虽修儒学，然贵老严之术。（师古曰：‘老，老子也。严，庄周也。’）桓生欲借其书，嗣报曰：‘若夫严子者，绝圣弃智，修身保真，清虚澹泊，归之自然，独师友造化，而不为世俗所役者也。渔钓于一壑，则万物不奸其志，栖迟于一丘，则天下不易其乐。不絺圣人之罔，不齟骄君之饵，荡然肆志，谈者不得而名焉，故可贵也。今吾子已贯仁谊之羁绊，系名声之缰锁，驰颜、闵之极挚，既系牵于世教矣，何用大道为自眩曜？昔有学步于邯郸者，曾未得其髣髴，又复失其故步，遂匍匐而归耳。恐似此类，故不进。’嗣之行已持论如此。”班嗣把“绝圣弃智”看成是庄子的主要思想之一，讥讽桓谭读道家之书就好像邯郸学步。这说明，“老庄”之学在汉代不仅和“颜、闵”之学势如冰炭，而且和“黄老”也是有明确区别的。

在《列子》中则对痛恨圣智的“心病”提出了反讽，认为不能轻易校正：“子心六孔流通，一孔不达。今以圣智为疾者，或由此乎！非吾浅术所能已也。”（《仲尼》）（7）

魏晋时代，“绝圣弃智”不再是个人摒弃儒家礼教的方法，反而成为治理国家的根本立场，东晋人李充：“幼好刑名之学，深抑虚浮之士，尝著《学箴》称：《老子》云：‘绝仁弃义，家复孝慈’。岂仁义之道绝，然后孝慈乃生哉？盖患乎情仁义者寡而利仁义者众也。道德丧而仁义彰，仁义彰而名利作，礼教之弊，直在兹也。先王以道德之不行，故以仁义化之，行仁义之不笃，故以礼律检之。检之弥繁，而伪亦愈广，老庄是乃明无为之益，塞争欲之门。……物必有宗，事必有主，寄责于圣人而遗累乎陈迹也。故化之以绝圣弃智，镇之以无名之朴。圣教救其末，老庄明其本，本末之涂殊而为教一也。”（《晋书·文苑传·李充传》）李充把“绝圣弃智”看作是道德、仁义、礼律都失去效用以后，改化礼教的根本措施。他所强烈反对“虚浮之士”，不是反对老庄，而是要理顺老庄的思想的儒家的礼教之间的关系，把“绝圣弃智”落在实处，当然，这也是一种理论上的设计。

考虑到“圣智”一词经过思孟学派的发挥，被广泛议论是发生在战国中期及以后，春秋末年的老子直接批评它的理由不太充分，可能性不大，但是庄子“弃某绝某”的思维模式还是受了老子的影响。故而可以推断，马王堆帛书本《绝圣弃智》是来自《庄子》的，但是在早期《老子》的传本中也是有基础的。

五、圣智之道——竹简《文子》的观点

在竹简《文子》中则把“圣智”作为“道”，也就是一种根本的方法来讨论或者选择“道”的最佳途径：

《易经》者，圣知之道也。王也不可不可不

平王曰：“何谓圣知？”文子曰：“闻而知之，圣也。”

知也。故圣者闻而知择道。知者见祸福而知择行，故闻而知之，圣也

知也成刑（形）者，可见而未生，知者见成。

今本《文子·道德》相关内容有助于我们了解“圣知”的概念。

文子问圣智。老子曰：“闻而知之，圣也；见而知之，智也。故圣人常闻祸福所生而择其道，智者常见祸福成形而择其行；圣人知天道吉凶，故知祸福所生；智者先见成形，故知祸福之门。闻未生，圣也，先见成形智也，无闻见在愚迷。”

和简帛《五行》相比，竹简《文子》同样正面肯定圣智的作用，而且把圣智上升到“道”的高度，即圣智不仅是探寻到的方法，而且是道的一种。同时竹简《文子》把“闻而知之”推进到“闻而知择道”的水平，把“见而知之”推进到“见祸福而知择行”的水平，更加强调圣智的行动意义。这些思想和汉初思潮比较接近：

庄王战服大国，义从诸侯，戚然忧恐，圣智在身而自错不肖，思得贤佐，日中忘饭，可谓明君矣。此之谓“先寤所以存亡”，此先醒也。

——《新书·先醒》

前车覆而后车戒，夫殷周之所以长久者，其已事可知也，然而不难从是不法圣智也。秦之绝者，其轨迹可见也，然而不避，是后车又覆也。

——《大戴礼记·保傅》

“不法圣知”就是不能依照历史上已有的成功经济进行统治，而秦之速亡，“其辙迹可见”如前车之鉴，必须吸取其教训。《大戴礼记·四代》解释说：“圣，知之华也。”圣是智慧的集中体现。

综合以上诸文，对“圣”和“知（智）”的理解大体相同，所谓“圣”是一种水平很精深的“知”，简言之，是“知之华”。有“圣”的能力，就能根据间接的、历史的、或者遥远的信息把握事物的要害，得出正确的结论，选择合适的行为；而“知（智）”则是对直接的、现实的，就近的事物作出判断。“圣”和“知（智）”显然都有认识论的意味，在竹简《文子》中尤其如此。可以看出，“圣智”在思孟学派那里是“五行”的内容，但是更多的时候，它是作为独立的范畴存在的，“仁义礼智信”这种“五常”体系确立以后，圣智的意涵就更加单纯了，专指极端的聪明。在汉以后的道经、佛经、小说等文献中经常出现，以至于今。

杜维明指出，有的西方学者认为希腊传统是一个以“目明”为主的传统，而希伯莱的传统是一个以“耳聪”为主的传统。在中国传统中，听的艺术本来是十分丰富的宝藏，“耳”的观念，在中国古代思想中也有非常丰富的意蕴。[1]倪梁康也指出“苏格拉底在《申辩词》与《斐德若》中所提到的‘神灵’，以及在旧约《圣经》中亚伯拉罕与之对话的‘上帝’。从

历史上看，这两个文献形象都没有真正地显现过，或者也可以说，它们都不是以视像的方式，而只是以声音的方式显现出来。”[2] 由于竹简《文子》以及简帛《五行》的面世，我们也可以注意到“听”（闻）的哲学在中国哲学的古典文献中是如何重要了。

（原载李志刚、冯达文主编：《思想文化的传承与创新》，成都，巴蜀书社，2002年11月，第191-212页。2007年4月修订）

（1）生而目视，耳听，心虑。目之所以视，非特山陵之见也，察于荒忽。耳之所听，非特雷鼓之闻也，察于淑湫。心之所虑，非特知于粗粗也，察于微眇，故修要之精。

——《管子·水地》

文王曰：“主明如何？”太公曰：“目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视，则无不见也；以天下之耳听，则无不闻也；以天下之心虑，则无不知也。辐凑并进，则明不蔽矣。”

——《六韬·文韬》

目贵明，耳贵聪，心贵智。以天下之目视则无不见也，以天下之耳听则无不闻也，以天下之心虑则无不知也。辐凑并进，则明不塞矣。

——《管子·九守·主明》

故目视备色，耳听备声，口食备味，形居备宫，名受备号，生则天下歌，死则四海哭，夫是之谓至盛。《诗》曰：“凤凰秋秋，其翼若干，其声若箫。有凤有凰，乐帝之心。”此不蔽之福也。

——《荀子·解蔽第》

人主以一国目视，故视莫明焉；以一国耳听，故听莫聪焉。

——《韩非子·法第》

（2）叶秀山：《论“事物”与“自己”》，见《场与有——中外哲学的比较与融通（五）》，北京，中国社会科学出版社1998年版。引文分别该书第16页，第17页。

（3）参见周桂钿：《试论“君道”中的修身与听谏》，《福建论坛》2001年第1期。

（5）把这句诗解释为“神明听到此事，会赐给你和平的幸福”（程俊英、蒋见元：《诗经注析》，北京，中华书局1991年版第四五五页。）比较牵强。马瑞辰《毛诗传笺通释》：“《尔雅·释诂》：‘神，慎也。慎，诚也。’神之，即慎之也。听之，谓能听从是言也。”也不太符合原诗的意蕴，诗中的“听”是倾听而不是听从，这是可以肯定的。也可以解释为，“神明去听这些声音，既和谐又平实”，只不过，“神明”无须外求，就在自身。

“终”在《诗经》中也屡次出现，《邶风·燕燕》：“终温且惠，淑慎其身”，《小雅·正月》：“终其永怀，又窘阴雨”。王引之《经传释词》：“‘终’与‘既’同义，故或上言‘终’下言‘且’，或上言‘终’下言‘又’”。《商颂·那》：“既和且平，依我磬声。”





(6) 朱熹《孟子集注》对“金声玉振”的解释颇为详备：“此言孔子集三圣之事，而为一大圣之事；犹作乐者，集众音之小成，而为一大成也。成者，乐之一终，书所谓‘箫韶九成’是也。金，钟属。声，宣也，如声罪致讨之声。玉，磬也。振，收也，如振河海而不泄之振。始，始之也。终，终之也。条理，犹言脉络，指众音而言也。智者，知之所及；圣者，德之所就也。盖乐有八音：金、石、丝、竹、匏、土、革、木。若独奏一音，则其一音自为始终，而为一小成。犹三子之所知偏于一，而其所就亦偏于一也。八音之中，金石为重，故特为众音之纲纪。又金始震而玉终讫然也，故并奏八音，则于其未作，而先击钟以宣其声；俟其既阕，而后击特磬以收其韵。宣以始之，收以终之。二者之间，脉络通贯，无所不备，则合众小成而为一大成，犹孔子之知无不尽而德不全也。金声玉振，始终条理，疑古乐经之言。故倪宽云‘惟天子建中和之极，兼总条贯，金声而玉振之。’亦此意也。”

(7) 龙叔谓文挚曰：“子之术微矣。吾有疾，子能已乎？”文挚曰：“唯命所听。然先言子所病之正。”龙叔曰：“吾乡誉不以为荣，国毁不以为辱；得而不喜，失而弗忧；视生如死，视富如贫，视人如豕，视吾如人。处吾之家，如逆旅之舍；观吾之乡，如戎蛮之国。凡此众疾，爵赏不能劝，弄罚不能威，盛衰利害不能易，哀乐不能移。固不可事国君，交亲友，御妻子，制仆隶。此奚疾哉？奚方能已之乎？”文挚乃命龙叔背明而立。文挚自后向明而望之，既而曰：“嘻！吾见子之心矣，方寸之地虚矣，几圣人也！子心六孔流通，一孔不达。今以圣智为疾者，或由此乎！非吾浅术所能已也。”

[1] 杜维明：《听的艺术》及《听觉功夫》，见其《一阳来复》，第409—413页。

[2] 倪梁康：《聆听“神灵”，还是聆听“上帝”？——以苏格拉底与亚伯拉罕案例为文本的经典解释》，“作为生活方式的古典哲学”研讨会论文，2003年3月29日—30日，广州，中山大学哲学系。正式发表于《浙江学刊》2003年第3期。

《学灯》第七期（全文）

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

发表日期：2008-6-30 浏览人次：204

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。