

作為救贖的等待

——中國哲學場域「聖王崇拜」的起源、結構與原理

曾曄傑

摘要

中國哲學場域中對於「聖王」的期待，是一種朝向永恆回歸的等待；這樣的等待讓人願意相信未來趨向美好的可能，但卻也讓人永恆地在等待——因為「聖王」永遠在歷史之中，是以便形成中國哲學場域中存有一種期待聖王的想望，卻也永恆地失落與焦慮。這是中國哲學場域中崇古意識型態在政治上的衍化，也是其建構秩序的一種心理結構。這樣的心理結構產生於軸心時代的政治混亂以及孔子的述古思維，在中國哲學場域產生的崇古與聖王崇拜之定錨效應。於此，存有對於社會秩序的期待寄託在「聖王」之上，然而「聖王」永恆地存在於過去而不在於當下；也使得存有永恆地在等待聖王。或許正是此一永恆的等待，讓存有有期待更好的自我與家國的可能——因為永恆意味著，在有限的存有消逝之前，存有永遠都能抱著成聖的希望、對於聖王的期望；在等待的當下就意味著存有具有持續修身與聖王治世的踏實感。因為對於中國哲學場域中的存有而言，等待不再只是等待，而是永恆回歸的等待，使等待即進入了救贖的當下。

關鍵詞：聖人、成聖、永恆回歸、儒家、崇古

2020/04/29 收稿，2021/06/07 審查通過，2021/07/12 修訂稿收件。

* 曾曄傑現職為國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

DOI:10.30407/BDCL.202112_(36).0002

Waiting as Salvation: The Origin, Structure and Principle of ‘Sage King Worship’ in the Field of Chinese Philosophy

Tseng Wei-chieh

Abstract

The expectation of the ‘Sage King’ in the field of Chinese philosophy is in a way waiting for eternal recurrence; such waiting makes people willing to believe in the possibility of a better future. But the waiting may be forever because the ‘Sage King’ has always been there. Consequently, there has always been the expectation of the sage king, which causes people to be eternally lost and anxious. This is the political evolution of the ancient ideology in the field of Chinese philosophy, as well as a psychological structure for constructing order. This psychological structure arises from the political chaos of the Axial Age and Confucius’ narrative thinking, and produces the anchoring effect of the worship of ancient thought and of the sage king in the field of Chinese philosophy. Here, the expectation of social order of the existence rests on the ‘Sage King,’ but the ‘Sage King’ exists eternally in the past and not in the present; as a result, the existence must wait for the sage king forever. Perhaps it is this eternal waiting that makes it possible to look forward to the possibility of a better self and homeland, because eternity means that before finite beings die, they can always hold on to the hope of sanctification and to the expectation of the sage king. The moment of waiting means that the existence offers the reassurance of continuous

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

self-cultivation and the sage king's governance of the world. For the beings in the field of Chinese philosophy, waiting is no longer just waiting, but waiting for eternal recurrence, making waiting enter the moment of salvation.

Keywords: Sage, Sagehood, Eternal Recurrence, Confucianism, Worship of the Ancient Thought

一、前言——從「人心不古」的崇古意識談起

「崇古」是中國思想脈絡中最重要核心根源之一，那是中國經典（classics）敘事場域中最美好的年代——也是中國歷史上唯一美好的年代。那是一個如《禮記·禮運》所述「天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子……貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己」¹的「大同」世界。《淮南子·齊俗訓》也認為：「古者，民童蒙不知東西，貌不羨乎情而言不溢乎行，其衣致暖而無文，其兵戈銖而無刃……鑿井而飲，耕田而食，無所施其美，亦不求得。」²此正如葛兆光所指出，「遠古」³被認為是個生活安定、公正平等之「混沌而淳樸的世界」。⁴

這樣的思維不僅在儒道論述中呈顯，就連最強調與時俱進、訴求當代價值的法家論述也不例外地具有「崇古」意識。如韓非子即言：「今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也」（《韓非子·難勢》），⁵其雖不認為當今之世需要靠堯舜這樣的聖王才能治亂，但顯然他認同堯舜作為古聖王的事實，肯認相對於「當今爭於氣力」的混亂時代，「上古競於道德」（《韓非子·五蠹》）⁶具有秩序優越性；《商君書·修權》也說道：「故堯舜之位天下也，非私天下之利也，為天下位天下也。論賢舉能而傳焉，非疏父子親越人也，明於治亂之道也。」⁷肯定上古之世與上古君王的功績。⁸

¹ [唐]孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2013年），頁413。

² [漢]劉安原著，何寧著：《淮南子集釋》中冊（北京：中華書局，1998年），頁760-761。

³ 所謂的「古」是相對性概念，過去之「今」為現下之「古」；現下之「今」為未來之「古」。當下學界一般稱先秦兩漢為「上古」，為避免在論述上混淆，本文將先於先秦諸子的時代稱為「遠古」以區別之。

⁴ 參葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，1998年），頁75。

⁵ [清]王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，2013年），頁445。

⁶ 同上註。

⁷ [清]朱師轍：《商君書解詁定本》（臺北：世界書局，1962年），頁50。

⁸ 葛兆光等學者認為法家是中國少數極端的現實主義者，是以無有崇古思維；事實上誠如此處所列舉之法家論述，可以發現即便如商鞅與韓非，也並不否認上古的道德性及由此而來的秩序。是以「崇古」應該分為兩個層次：儒家「價值意義的崇古」與法家「現實意義上的崇古」——前者肯定上古道德秩序並將之轉換為典範作為當代社會判準，後者肯定上古道德秩序在歷史上的有效性然而否認其在當代的意義與價值。亦即就儒家典範

法家此般思維與子思所謂「堯舜之王，利天下而弗利也」（《郭店楚墓楚簡·唐虞之道》）⁹並無二致。可以說「崇古」思想至少在秦漢以降便已成為一種論述典範（paradigm），作為思想論述的前見（Vorsicht）¹⁰——亦即一切的論述都是建立在遠古歲月靜好此一立場之上。這樣的「崇古」思維在中國哲學場域有著深刻的影響，如：直至清代神魔小說《鏡花緣》第二十七回中尚言：「只因三代以後，人心不古，撒謊的人過多。」¹¹此處足見崇古思想的影響力及普遍性，而「人心不古」也成為當代漢語哲學場域中的普遍思維與價值判準。

社會人類學家弗萊澤（James George Frazer, 1854-1941）批判這樣崇尚遠古的思想是一些蠱惑家、夢想家所捏造出來之「人類的理想國度和黃金時代」。¹²這樣的批判大抵出自於理性的詰問——遠古的先民真的那麼自覺與理智嗎？那個時代的思想真的如此素樸與寧靜嗎？¹³程麻則從文化心理學的角度認為這是中國「國民性」在「圓滿崇拜」下所產生的病態心理結構——一種太過樂觀、極端崇拜而造成手段上的盲目，以正當的理想為不合理的途徑辯護。¹⁴

中的「崇古」意義而言，法家的確不符合其概念；但就廣義的「崇古」——亦即肯認古代的秩序性與聖王人格的存在此一事實，法家的確具有中國思想史脈絡中的「崇古」典範思維。關於葛兆光的論述請參葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁74-75。

⁹ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁157。

¹⁰ 「前見」是作為一種理解的前提，在理論的建構上有其必要性與正當性。正如高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）所指出：「『前見』其實並不意味著一種錯誤的判斷。它的概念包含它可以具有肯定的和否定的價值。」是以可以說，中國秦漢以降的「崇古」意識，其中即蘊含了中國哲學場域中集體無意識（collective unconscious）的價值判準；而此後的思想家都在這樣的觀念中進行理論建構。參〔德〕漢斯-格奧爾格·伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》上冊（上海：上海譯文出版社，2004年），頁347。

¹¹ 〔清〕李汝珍：《鏡花緣》（臺北：臺灣古籍出版社，2006年），頁134。

¹² 參見〔英〕詹·喬·弗雷澤（James George Frazer），徐育新等譯：《金枝：巫術與宗教之研究》上冊（北京：中國民間文藝出版社，1987年），頁72-73。

¹³ 參葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁77。

¹⁴ 此處所謂的「圓滿崇拜」乃是程麻根據王國維借助叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）厭世哲學觀念而來反觀中國敘事傳統中「大團圓」情結統整而來，而文本中「大團圓」的情結可以上溯至「圓滿崇拜」的深層心理結構。是以可以說，「圓滿崇拜」即是由「崇聖」心理的情緒（complex）化、普遍化與庸俗（vulgar）化發展而來；這樣的「崇聖」思維不僅是在精英階層發展，更成為小說、戲曲乃至大眾文化中的主要情結，可以見得其對於中國哲學場域中之深刻影響。關於「圓滿崇拜」請參程麻：《中國心理偏失：圓滿

當然，逕將「崇古」思維批判為病態心理結構是一種反傳統的偏見，這太過激進；然而不知省思崇古論述的合理性與正當性，一味「照著」¹⁵傳統崇古脈絡「榮古而虐今，賤近而貴遠」（《孔子改制考·諸子改制託古考》），¹⁶則過於基進，皆無助於釐清中國哲學場域中「人心不古」思想的成因與「圓滿崇拜」心理結構的來源。本文即以此為核心，「叩其兩端而竭焉」（《論語·子罕》），¹⁷企圖暫時將儒家典範置入括弧之中，以客觀的態度去探究此一「崇古」思維的源流，並思考此一心理結構對於中國哲學場域中的存有（being）造成了什麼樣的影響。

二、在崇聖意識中想像作為理型的過往——聖王崇拜的起源與意義

要了解「崇古」思想的源流，則必須回溯至中國早期經典或思想家的脈絡去檢視，方能理解「崇古」思維是如何煉成的？也就是說，要探索與建構中國哲學場域中的心理結構，則有必要由思想的源頭探其根、索其源；是以透過思索雅斯培（Karl Theodor Jaspers, 1883-1969）所謂「軸心時代」（axial age）¹⁸的思想家與經典，並比較其同時期文明的他者之理路，才能夠梳理出作為中國哲學場域中的思維特質所在——因為春秋戰國的諸子學說與文化成果，對於中華文化思維提供了精神土壤，並對於日後中國哲學場域中的存有心理結構有其關鍵性意義與影響。¹⁹

崇拜》（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁11-12、21-22；關於作為心理結構的「情結」如何產生請參〔瑞士〕卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（臺北：立緒文化，2013年），頁78-81；關於菁英階層的學術如何「庸俗化」請參金耀基：〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉，收於楊國樞、李亦園等編：《現代化與中國化論集》（臺北：桂冠圖書，1985年），頁51。

¹⁵ 「照著講」乃相對於「接著講」而言之，此為馮友蘭所提出之觀念。前者是在固有的典範與脈絡中論述與發展，後者則能夠跳出原有的框架，進一步開展理論與論述。參馮友蘭：《三松堂全集》第4卷（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁4。

¹⁶ 〔清〕康有為：《孔子改制考》第1冊（臺北：大通書局，1969年），頁84。

¹⁷ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2013年），頁78。

¹⁸ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (London; New York: Routledge, 2010), pp. 1-21.

¹⁹ 「聖王崇拜」思想結構的源頭與原型，是早期中國處於軸心時代時所形塑的心理結構與文化意識。而早期中國的經典對於漢語哲學場域的心理結構有著定錨作用，那是一種無論如何發展其內在核心皆不會消融的記憶痕跡（engramm）。而此一記憶痕跡可能是作為後來漢語哲學場域的崇古意識與崇聖心理結構的思想來源。這就如同希臘神話與基督宗教信仰作為歐洲文明與哲學發展的根源與資源一般，密不可分。而本文之目的與範圍在

(一) 非線性的時間：崇古意識下的超越性歷史時空

首先，必須思考的是：為何在先秦兩漢之際的經典多半有著「崇古」的傾向？為何孔子「述而不作，信而好古」（《論語·述而》）？²⁰關鍵不在於遠古自在（being-in-itself）的美好，而是遠古時代所擁有（have）的價值——亦即遠古所據以能夠美麗而恬靜，²¹使人「有知者不以相欺役也，有力者不以相臣主也」（《鶡冠子·備知》）的樞紐。²²正如孔子所說：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》）²³時代不能自美，必有人而能使之治。也就是孟子所指出：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」（《孟子·滕文公下》），²⁴一旦無有聖王，美好的大同世界即瞬間流逝，形成一個混亂的世代——此即春秋戰國的窘境。²⁵

也正因為如此，從經典中可以見得先秦三大儒孔孟荀皆有著根深柢固的聖王崇拜——²⁶孔子如是：「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之」（《論語·泰伯》）；²⁷孟子如是：「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上》）；²⁸荀子亦如是：「今夫仁人也，將何務哉？上則法舜禹之

於釐清早期中國思想中崇古意識的形成與聖王崇拜的思維結構，以作為日後漢語哲學場域中人格心理結構探源之根據與基礎。參楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，《學理論》2017年第10期，頁165。

²⁰ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁60。

²¹ 葛兆光語，參葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁75。

²² [宋]陸佃解：《鶡冠子》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁90。

²³ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁140。

²⁴ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2013年），頁117。

²⁵ 「崇古」是中國哲學脈絡中的普遍意識，有著不同的實踐形式——諸如尚古、尊古、好古與復古等，而這與孔子於軸心時代的「述古」意識型態有著密切關聯，使得中國哲學場域的存有有著崇古的美好期待——述之、美之、心嚮往之。是以歷史中的事件與思維，基本上都是崇古的闡釋與變型，同樣有著對於過去時空的嚮往。也正是在此一意義下，中國哲學場域中有著一次又一次的「託古改制」——或隱或顯、或大或小。而能夠支撐起託古改制風潮的，正是崇古的意識型態，否則在中國哲學場域的歷史中便無有乘載的可能；相對地，在複數的託古改制思潮中，同時也對於崇古意識型態產生了正增強的效果。參葛荃：《權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會》（天津：南開大學出版社，2003年），頁257。

²⁶ 參王誠：〈論先秦儒家的「聖王崇拜」與「聖人崇拜」及其歷史影響〉，《上饒師範學院學報》第31卷第4期（2011年8月），頁25。

²⁷ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁72。

²⁸ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁88。

制，下則法仲尼子弓之義。」（《荀子·非十二子》）²⁹也就是說「崇古」的基源意識來自於「崇聖」的需求與想望。

是以孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）³⁰仲尼之所以信奉周文，正在於周代禮樂繼承了遠古先聖之道；而使周朝能夠燦然大備於禮教、繼承遠古聖道者即是周文王之功。是而孔子有意識地將文王作為聖道傳承的關鍵，也自我定位為周文王的道統繼承者——「文王既沒，文不在茲乎？」（《論語·子罕》）³¹可以說，孔子首先賦予了聖人極高的標準與責任；而這樣的「崇聖」與「繼聖」思維在軸心時代的中國哲學場域有其典範性意義。

是以可說文王已然被作為中國文明的符碼，後世所倡「先王之道」也都是以此為典範去進行同構與同質化——³²堯、舜、禹、湯、黃帝、伏羲，都是由對文王憧憬與嚮往而建構出來。³³因為即便是處於先秦時代的孔子與諸子，遠古時代對他們而言亦是遙遠的過去，是無從得知與介入的無限間距；³⁴他們僅能以去古未遠的周代聖王去建構過去、參與過去——以共時性的呈顯與論述使過去與當下存有連結。因為就線性歷時性的現實而言，過去的遠古就諸子來說是不存在、無從參與、無法介入的。³⁵

²⁹ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁114。

³⁰ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁28。

³¹ 同上註。

³² 關於聖王形象的同質化請參王燦：〈《尚書》「聖王」形象「被同質化」研究——堯、舜、禹、湯、武形象考察〉，《廣西社會科學》2011年第7期，頁87-90。

³³ 參[日]宇野精一主編，洪順隆譯：《中國思想（一）：儒家思想》（臺北：幼獅文化，1994年），頁25。

³⁴ 先秦諸子與今日的存有（being）在面對上古時代的聖王之時，其距離與縫隙是一樣的，因為兩者面對遠古都是全然的未知與不可知；在無限大的間距，早兩千年與晚兩千年對時間來說都無意義。不必以為先秦思想家比今日的人們早了兩千年更接近上古時代，便對聖王的論述有多一分的可信度；時間空隙造成的無知，讓諸子與人們面對「遠古」的距離都為無限大。是以，中國早期的「崇古」論述也僅是一種建構與想像，不能當作史料去解讀與理解。此正如顧頡剛等人所說，古史建構的過程都是諸子一手導演出來的。參王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》（臺北：允晨文化，1987年），頁238；顧頡剛等編：《古史辨》第1冊（臺北：藍燈文化，1987年），頁99-101。

³⁵ 正如沙特所指出：「我們全然不能把存在還向過去，因為根據這種後退，過去對我們而言應是不存在的。」見[法]沙特（Jean-Paul Sartre）著，陳宣良等譯：《存在與虛無》上冊（臺北：桂冠圖書，1990年），頁172。

也就是說，先秦諸子的崇聖論述是企圖利用「一種非時間性的東西（上帝或我思）提供了時間性的非時間性的東西（諸瞬間）」³⁶——亦即透過建構具恆常與普遍意義的崇聖價值以使虛無的遠古過去與現在乃至未來連繫起來，此一崇古論述與道統建構——堯、舜、禹、湯、文、武、周公，看似是線性的時間論述，事實上此是透過價值的挺立而成就的共時性理則。³⁷如同黃俊傑所說：這是將古代典範接引與召喚至存有的時空，進而形成的「超時間」基點。但那並不是摸不著邊際的形上「永恆世界」(enternity)，而是在「時間」與「超時間」的互動中所被建構出的歷史，打破了線性時空——無有過去、現在與未來之別，當下即顯現出聖王價值的終極性意義的「超時間」。³⁸此一崇聖價值過去如是、現在如是、未來如是，是以可說是一種時間性的非時間性，確實成為存有生活中的真實。

（二）理型化的空間：聖王人格內的超越性原則典範

遠古時空的樣態與發展，即是透過崇聖思維建構起來；也就是說對於堯、舜、禹、湯、文、武、周公的讚揚與論述，同時也就建構了遠古到上古的時間結構。這類似於沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)所說：「人們要用無時間性的物質把時間性重新全部恢復起來。」³⁹遠古的美好時代，便在崇聖論述中被激化與重現。更進一步來說，遠古時代得以在歷時性的中國哲學場域中再現、崇古思維之所以能夠縱貫古今進入其間存有的深層心理結構之中，關鍵即在於遠古的「時間性在種種非時間性的實體之間成為一種簡單的外在抽象關係」。⁴⁰

而在中國哲學場域中的遠古時間性結構，所據以開展的抽象關係即是「聖王的道德體系」——一個被先秦諸子與經典作為「終極原則」(ultimate

³⁶ [法] 沙特著，陳宣良等譯：《存在與虛無》上冊，頁 206。

³⁷ 如宇野精一(うのせいいち, 1910-2008)指出：「孔子屢說，堯、舜、禹、湯、文、武、周公等古代聖人的事，其中對周公特別尊敬，夢寢難忘。孔子雖無定師，卻並非無師……如依他這話，他只傳古道而無獨創的思想。」然而在訴古贊聖的時間性敘事中，事實上已經建構了自我價值體系，填補了上古的虛無，創建了一個共時性的價值系統。參[日]宇野精一主編，洪順隆譯：《中國思想(一)：儒家思想》，頁 22。

³⁸ 參黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年)，頁 34、39。

³⁹ [法] 沙特著，陳宣良等譯：《存在與虛無》上冊，頁 206。

⁴⁰ 同上註。

principle) 的概念。⁴¹在古代宗教與哲學系統中，則會以「真理」、「道」或「上帝」等概念來表述。⁴²是以可以說，孔子乃至先秦諸子與上古經典文獻中所敘述的「聖王之道」，是「道」的具體化表述；正因為其能夠以具體形象去表現抽象意義的「道」，是以更有傳遞性與感染力，而能夠在中國哲學場域中形成一種思維型態。

這樣的具體化可見於古代經典文獻中常常將聖王的身體變異化與超凡化，用具體形象去表述「道」在聖王身上的體現。⁴³如《淮南子·脩務訓》中總和歸納所言：

堯眉八彩，九竅通洞，而公正無私，一言而萬民齊；舜二瞳子，是謂重明，作事成法，出言成章；禹耳參漏，是謂大通，興利除害，疏河決江；文王四乳，是謂大仁，天下所歸，百姓所親；皋陶馬喙，是謂至信，決獄明白，察於人情。⁴⁴

可以了解到，聖王之道在此就蘊含了「重明」、「大通」、「大仁」、「公正無私」、「一言齊民」、「做事成法，出言成章」、「興利除害」、「天下所歸，百姓所親」與「決獄明白，察於人情」，可謂是無所不包，兼具內聖與外王之一切修養與事功的「道」之終極價值。

因為既然「聖王」作為「道」的具體化表述，那麼此「聖王」觀念必然具有完滿的性質。誠如王燦所言，古代聖王的形象大抵可分為三種類型：道德聖王型、功績聖王型與革命聖王型；⁴⁵此複合性形象基本上即與中國哲

⁴¹ 終極關懷 (ultimate concern) 乃是美國存在主義哲學家田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 用以指稱在思想的基本範疇裡具有不變而永恆的價值，或許亦可稱之為「基石」、「共識」或「預設」。然作為中國哲學系統最重要的觀念之一——崇古信念，其牽涉到存有的歷史認知與道德實踐，是以用「終極原則」來指稱之更為恰當。參〔美〕保羅·蒂利希 (Paul Tillich) 著，陳新權、王平譯：《文化神學》(北京：工人出版社，1988年)，頁14；〔英〕約翰·麥奎利 (John Macquarrie) 著，何光滬、高師寧譯：《二十世紀宗教思潮——1900-1980年的哲學與神學之邊緣》(臺北：桂冠圖書，1992年)，頁365-370；葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁40。

⁴² John Eaton, *The Contemplative Face of Old Testament Wisdom in the Context of World Religions* (London: SCM Press, 1989), p. 1.

⁴³ 參何平：〈論聖人與聖王神話——古代政治神話論綱之二〉，《天津社會科學》1993年第1期，頁59。

⁴⁴ 〔漢〕劉安原著，何寧著：《淮南子集釋》下冊，頁1335-1336。

⁴⁵ 參王燦：〈《尚書》「聖王」形象「被同質化」研究——堯、舜、禹、湯、武形象考察〉，頁87-89。

學中的三個判準是一致的：其一、內在主義（immanentism）的整體觀念；其二、無所不容的社會政治秩序觀念；其三、涵蓋天人的秩序觀念。⁴⁶

正因為如此整全與完美的聖王體系，才得以將聖王論述作為「道」來建構，也才具有形而上的抽象特質，足以作為恢復遠古時間結構的抽象之物。是以在中國哲學場域中的崇聖思維，不僅僅是崇尚「聖人」，更是崇尚「聖王」——⁴⁷一個整合道德性的「聖」與政治性的「王」之複合性概念；這之中整合了政統與學統，進而將「聖人崇拜」與「聖王崇拜」合而為一。⁴⁸

關於「聖王」作為「聖人」與「君王」的複合概念，在《荀子·解蔽》中有著明確的分析與說解：「曷謂至足？曰：『聖王。』聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。」⁴⁹由此可知聖王是作為道德與政治雙重意義的完滿人格；而此「聖王」雖是體現人格的極致，事實上也是對於遠古美好年代的指涉——透過人格化與形象化來透顯「終極原則」。⁵⁰

⁴⁶ 參 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), pp. 32-34; 葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁43。

⁴⁷ 王誠與何平等學者指出古代話語體系中應該要明確區分「聖王崇拜」與「聖人崇拜」，「聖王」的複合性概念僅能用於荀子的脈絡而不在孟子的體系裡恐不融洽。事實上，中國哲學史上的崇聖思考，大體上應該都是「聖王」系統的表述，並無純粹的「聖人崇拜」——如楊秉中所說，即便在「聖人」的論述脈絡中，也往往被賦予極高的政治地位，並被期待能夠解決內憂外患。是以《論語·雍也》記載：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！』」可見堯舜之「聖」不在於獨善其身的一體修養，更在於政治上的親民、止於至善。《左傳·成公十六年》也寫到：「唯聖人能外內無患，自非聖人，外寧必有內憂。」此處同樣對於「聖人」有著內聖外王之期待，「聖人」事實上即是具有政治意義的「聖王」表述。甚至是孟子也說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議……吾為此懼，閉先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作……聖人復起，不易吾言矣。」「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧。」（《孟子·滕文公下》）可以見得在中國經典的脈絡中，並無絕對的「聖人」與「聖王」之分，二者是相互融攝的，參見王誠：〈論先秦儒家的「聖王崇拜」與「聖人崇拜」及其歷史影響〉，頁23；何平：〈論聖人與聖王神話——古代政治神話論綱之二〉，頁59；楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，頁163；〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁55；〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁117-118；〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，2013年），頁474。

⁴⁸ 參王誠：〈論先秦儒家的「聖王崇拜」與「聖人崇拜」及其歷史影響〉，頁25。

⁴⁹ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁481。

⁵⁰ 此如王文亮所說，「聖」與「王」本是兩個不相涉的概念，亦即兩者之間沒有必然的關聯性；但先秦時代的「造聖運動」理所當然地將此二者結合為一複合性概念——結合了文

當「聖王」成為「終極原則」，便無有過去、現在與未來，那便是永恆不變的「道」；但此一非時間性的「聖王道德體系」卻能夠創生遠古時間結構，形成一非時間性的時間結構。這也是為何在中國哲學場域中一般透過「人心不古」的「崇古」思維來表述而不是由「崇聖」思考做論述——正因為前者更具有神話（myth）的時間性與空間性，足以將「崇聖」論述昇華至宇宙論層次而作為中國哲學中的理型（idea）而存在，而成為中國哲學場域中存有之「慣習」（habitus）。⁵¹

（三）神聖化的時空：混亂世代中的終極秩序感投射

那麼為何在孔子與先秦諸子那裡會產生此種「崇聖」思維，乃至於崇古心理結構為何會在中國哲學場域中形成？這或許可以從中國軸心時代的狀態來探究。作為軸心時代東方聖哲的代表，孔子首先賦予聖人極高的標準；⁵²那麼何以孔子要如此昇華聖人的地位呢？關於這點可從孔子對於其所認定的聖人——堯、舜、禹、湯與周公之形象與功績來理解。《論語·堯曰》中記載：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇

化與政治兩大領域的最高境界，也就成為至極之道。雖然「聖王」的概念在思想史上有其區域差異性與歷史變異性，但作為中國哲學經典中的聖王定義與聖王崇拜思維，並未在差異性與變異性中消逝。是以儘管在孟學意識型態中，使用「聖人」多於「聖王」，但其所謂「聖人」是被賦予政治期待的。如朱熹所說：「上古天地之氣，其極清者，生為聖人，君臨天下。」（《朱子語類·性理一》）漢語哲學場域中的「聖人」有著「哲人王」的思維，在這個意義上，「聖人崇拜」與「聖王崇拜」具有同構異述的關係。而這也是孟子「有不忍人之心，斯有不忍人之政」的思維延續；無論在思想史上如何變異定義，都沒有脫離此一原型結構，參王文亮：《中國聖人論》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁216-217；〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊（北京：中華書局，1986年），頁79。

⁵¹ 崇古與崇聖思想在中國哲學場域中有著布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）所說結構的（structured）、教化的（inculcated）、持久的（durable）形式，是為其間存有思維與行動的潛在準則。此茲為一秉性（disposition）系統，具有驅動存有以特定的行動與反應去行為與思考之驅力。亦即這樣的慣習使得存有在自覺或不自覺中有著如此之崇聖思維。參 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 78-83；邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》（臺北：桂冠圖書，2002年），頁111-113。

⁵² 參楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，頁163。

皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」周有大賚，善人是富。「雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人。」⁵³

由此可以了解到，孔子所謂的「聖人」正是所謂的「聖王」，他們被賦予的任務是「謹權量，審法度，修廢官」、是「興滅國，繼絕世，舉逸民」；使「四方之政行焉」、使「天下之民歸心焉」（《論語·堯曰》）。⁵⁴也就是說，聖王在諸子百家中的地位不斷提升、成為核心人物，關鍵在於孔子認為「聖人」是理想的統治者——⁵⁵這也是後來更精確的「聖王」表述概念形成的來源。亦即「聖王」之所以被表彰，關鍵在於他們治亂的能力，能夠賦予社會、國家甚至是宇宙穩定的秩序。

聖王的存在與否能夠影響整個宇宙的秩序，這並非神祕主義。就上古時期的原始思維（primitive thought）而言，世界是透過經驗與感覺的主觀式聯想與理解，而非透過邏輯性的因果律去思辨；在這樣的脈絡中，存有是具體地、整體地去感受與表達。⁵⁶是以聖王所帶來的秩序是連繫了個體、社會、國家乃至宇宙的系統；這對上古先民而言並非迷信，如同在《春秋》中有不少災異的記載，那即體現了原始思維的整體性脈絡。如果在這個意義上去理解聖王德行的超越性與神聖性，那麼就可以了解到為何先秦諸子要如此無以復加地去表彰聖王。

中國哲學場域中聖王崇拜的源流，正是在史華慈（Benjamin I. Schwartz，1916-1999）所謂的「秩序至上主義」思維中所生發。⁵⁷這也是孔子在「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公」、「聖人，吾不得而見之矣」（《論語·述而》）⁵⁸的感嘆中而建構出的崇聖系統。因為在上古思想家的脈絡裡，那是個「無聖歲月」⁵⁹——禮崩樂壞、連年征戰，周天子的權威蕩然無存，使社

⁵³ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁178。

⁵⁴ 同上註。

⁵⁵ 參楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，頁163。

⁵⁶ 參〔法〕列維-布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，2009年），頁119-125；葛兆光：《中國思想史》第1卷，頁81-82。

⁵⁷ 參見〔美〕本傑明·史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁414。

⁵⁸ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁60。

⁵⁹ 何平語，參何平：〈論聖人與聖王神話——古代政治神話論綱之二〉，頁59。

會陷入渾沌之中；於是便將對失序的反制投射到聖人崇拜的思想層面，這是由當時社會結構秩序重建的需求中所萌發出來的思想體系。⁶⁰

三、在積極想像中建構崇古完型時空——聖王崇拜的結構與原理

在理解中國哲學場域中聖人崇拜的思維如何形成後，接著可以進一步思考：聖人崇拜對於中國哲學場域中的存有（being）造成什麼樣的影響。雖然從當代理性的角度去思考，大抵可以了解傳統文化中所建構的遠古美好時代並非具體現象，而是當時知識分子尋求社會秩序的期待與寄託。⁶¹雖然遠古的美好時代是一種想像，但不必如疑古學派將古史一律斥為造偽的謊言；⁶²因為這樣的崇古風氣與聖王崇拜的確形成了一種意識型態，滲入中國哲學場域的歷史與存有心理結構中，產生深遠的影響。

或許可以說：就歷史發展的進程而言，遠古的美好年代是個不存在的想像；但以中國哲學場域的脈絡而論，遠古的美好時代卻是想像的真實——自孔子以降，在聖王崇拜的思維中已建構出遠古的實在；這個實在對中國哲學場域中所有崇古的存有而言，都是無可否定的真實，而成為一種自覺與不自覺的思考慣習。亦即遠古的美好年代已經成為中國文化的基石、共識或預設——成為中國哲學場域中存有理解世界的形式。⁶³

當堯舜禹湯的神聖遠古時空已然成為中國哲學場域中的真實，其間存有在長時間的融容中「習慣」此一宇宙觀，那麼會在習慣中成為「時間的原始綜合體」（the original synthesis of time），為正在消失的當下建構生命；⁶⁴亦即中國哲學場域中的存有之生命，是立基於遠古的神聖時空而存在，一旦抽掉此一「想像的真實」，存有也就不再存有。是以在此意義上，有必要對於聖人崇拜的形塑與崇聖的心理結構做一梳理，以釐清與重建中國哲學場域中自我的認同與意義。

⁶⁰ 參楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，頁 163；王燦：〈《尚書》「聖王」形象「被同質化」研究——堯、舜、禹、湯、武形象考察〉，頁 89。

⁶¹ 參葛兆光：《中國思想史》第 1 卷，頁 76。

⁶² 參顧頡剛等編：《古史辨》第 1 冊，頁 149-150；王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》，頁 235。

⁶³ 參〔英〕約翰·麥奎利著，何光滬、高師寧譯：《二十世紀宗教思潮——1900-1980 年的哲學與神學之邊緣》，頁 365-370；葛兆光：《中國思想史》第 1 卷，頁 40。

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 13.

（一）崇古的起源：渾沌世代中的聖王想像

由此，要了解中國哲學場域中存有的自我認同與價值，則必須更進一步思索：孔子及其同時代的思想家如何在失序的社會中透過聖王崇拜來尋求救贖？⁶⁵基本上聖王崇拜出自於對於聖王的期待——重構社會秩序、結束社會的動盪。⁶⁶這事實上預設了：即便當下的世界如此混亂與險惡，但只要聖王出世，便能夠帶來太平盛世；⁶⁷亦即美好年代是值得期待且可以期待的。

而此一得以讓世界與世間存有得到救贖的「聖王」，亦是世間存有——超凡的存有，但無論如何聖王並無神（God）性，與世間存有並不存在著斷裂性。也就是說，文王並非天生的聖王，而是由於才能中所具備的德行，在修身中成為領導者。⁶⁸這樣的「聖—凡連續性」一方面顯示了社會的可救贖性，另一方面也是作為一種勉勵的機制——世間的存有都可以透過修身達致聖王的層次。⁶⁹

如《荀子·儒效》即言：「涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。」⁷⁰孟子也肯定「人皆可以為堯舜」（《孟子·告子下》）⁷¹的說法。這是早期儒家人本主義思維下、亦是軸心突破後人文主義萌發具有中國特質的思維——在天人合一中體現「道」的無限性，使得聖王與凡人之間無有無法跨越的鴻溝，為所有存有打開了成聖之門、許諾成聖的可能性。⁷²

⁶⁵ 當然中國哲學甚至宗教的脈絡中，並無西方基督宗教所謂「救贖」的概念，但以分析心理學的理論而言，所有的思維與行為都必然有一驅力存在，也就是就存有的心理結構而論，必然有著一尋求生命得以安頓與面對困境的需求——只是西方基督宗教以顯性的「救贖」言之，而中國哲學脈絡中則透過隱性的哲思方式去論述。本文之目的不在於探究聖王崇拜此一事實，而在於思考聖王崇拜此一思維體系產生的心理結構與內在驅力。是在中西文化脈絡的對比下以及跨域探究的可能性，本文將以「救贖」為突破點，去探究聖王崇拜形成的內在驅力與深層思想結構，將此一脈絡顯題化。

⁶⁶ 參楊秉中：〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉，頁 163。

⁶⁷ 劉澤華：〈論天、道、聖、王四合一——中國政治思維的神話邏輯〉，《南開學報（哲學社會科學版）》2013 年第 3 期，頁 38。

⁶⁸ 參〔日〕宇野精一主編，洪順隆譯：《中國思想（一）：儒家思想》，頁 25。

⁶⁹ 參王傑：《先秦儒家政治思想論稿》（北京：人民出版社，2010 年），頁 392。

⁷⁰ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 171。

⁷¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁 210。

⁷² 參姚新中著，陳默譯：《早期儒家與古以色列智慧傳統比較》（北京：中國社會科學出

是以早期中國哲學經典與文獻中大量存在著描繪古代聖王事蹟的政治典範，此與西方文明經典少有將世間存有納入文獻中作為君主典範的特質是截然不同的。⁷³中國經典這樣的傾向便是要證明「舜何人也，禹何人也，有為者亦若是」（《孟子·滕文公上》）、「堯舜與人同耳」（《孟子·離婁下》）⁷⁴的合理性與可靠性。

因為既然要期許人人皆可以成聖，以聖王作為典範，那麼必然需要在理路中證明世界上確實有由凡入聖的存有存在，那麼在論述的人格典範上就必須向過去開展，以激發當前「有為者亦若是」的修身動機與君主聖化的企圖；這或許可以說是中國哲學場域中產生崇古意識的思維結構與邏輯。

相對於西方基督宗教的最高權力與神聖的主宰來自上帝、亦即全知全能的神（God），人與神之間便有著世俗與神聖之間的不可踰越性之鴻溝。⁷⁵如上溯基督宗教的源頭，由希伯來文來檢視，就會發現其所謂的「神聖」（qādô）即有著「分開」的意思——意味著與人截然不同的本質。⁷⁶那麼這就意味著人永遠不可能成為神，在思維結構上不必樹立一個過去的典範，世間的存有只要在贖罪中尋求未來的救贖；神的救贖必然是在未來，而不會在過去——過去的救贖對於未來秩序的期盼沒有意義，是以西方基督宗教崇古思維較不明顯。⁷⁷

至於為何中國哲學場域會選擇以作為世間存有的聖王去尋求解救，而非選擇具有超越力量的神去救贖渾沌，以一個有限的詮釋主體，難以簡單地去解答中國哲學生發的第一因。⁷⁸但如從當前可以掌握的脈絡而論，可以

版社，2013年），頁183、189。

⁷³ 參姚新中著，陳默譯：《早期儒家與古以色列智慧傳統比較》，頁175。

⁷⁴ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁88、156。

⁷⁵ 參姚新中著，陳默譯：《早期儒家與古以色列智慧傳統比較》，頁188-189。

⁷⁶ John L. McKenzie, *Dictionary of The Bible* (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965), p. 365.

⁷⁷ 中國的聖凡連續性結構，意味著所有的聖王聖人都是由凡人與塗之人修養而來，那麼這就必須樹立一個古代的典範，必須有崇古意識、告訴當下處於混沌世代的存有——由凡入聖是曾經發生過且有可能的、聖王隨時可能會產生，這就讓人的等待有了意義。而西方基督宗教在聖俗斷裂的結構中，即便神的救贖從未發生過，也不妨礙其信仰未來的救贖，他們不需要建構一個在過去曾經發生的典範來讓存有等待，他們要的只需要誠心地企盼。等待是一個面向過去到未來的事件，而企盼則是直視前方與未來的行動。

⁷⁸ 對於詮釋主體的有限性請參洪鼎：《當代哲學詮釋學導論》（臺北：五南圖書，2008年），頁56。

理解到：世界各文明的思想基石與終極關懷的傾向，與軸心時代的思想萌發有密切關係——亦即軸心時代的聖哲思路，大抵揭示與影響了整個文明的未來趨向。⁷⁹

那麼由此來思考中國哲學場域的源頭——中國文明在軸心時代有何特異性，或許可以推敲為何中國哲學中會有著崇古思維與聖人崇拜，乃至天人合一的論述結構。回溯到公元前 800 年到公元前 200 年間，尤其是聖哲孔子、釋迦牟尼與蘇格拉底的年代，可以發現似乎僅有中國處於一個極度動盪的混亂時代。⁸⁰這是否意味著在動亂時刻，人們亟欲解決的是現世的問題，因此中國聖哲訴求的僅是世俗的聖王來解救世俗世界；而處於相對穩定與富足的年代，人們需要的則不僅是當下世俗與物質的追求，他們便轉向尋求超越性的昇華，是以人們渴望的是神聖的超越力量來救贖——無論是知識性的或是宗教性的。

那麼，在中國哲學場域中訴求世俗的聖王，連繫了聖王與凡人的連續性，則必然需要往時間的過去探尋，以證明由凡入聖的可能性與真實性，是以東方存有崇尚過去；中國哲學場域之外的存有因信仰超越的神聖，切斷了神聖與凡俗的連續性，則不須向過往探索，只須企盼神在將來拯救淨化世界，是以西方存有契近未來。⁸¹

當然，這是一個歷史與理論上關聯性的思考，一個文明的誕生也有其複雜與複合性的因素，這或許僅是其中一個可能的觀察點。但無論如何可以了解到，軸心時代的人間狀態，深切影響到當時哲人的思維方式——中國哲學場域的崇古與崇聖便是在東周亂世中的需求而生。雖然歷史或許是偶然，但在時代的氛圍與其間存有的回應，那可以說是一種偶然的必然性。⁸²就歷史發生學來說，作為有限的存有或許無法於此探知「真相」；但就心理

⁷⁹ 參 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp. 1-21。

⁸⁰ 參〔德〕雅士培 (Karl Jaspers) 著，傅佩榮譯：《四大聖哲：蘇格拉底、佛陀、孔子、耶穌》（臺北：立緒文化，2015 年），頁 11-13、51-58、95。

⁸¹ 當然，世界文明有其多樣性與分歧性，但如正本清源，從最根本的關鍵來看，中國哲學裡天人合一思維下神聖與凡俗的連續性思維，的確可以作為中國哲學與其他文化系統的根源性對比與差異的關鍵之一。關於東西文化的差異可參梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年），頁 78-83。

⁸² 法國哲學家梅亞蘇 (Quentin Meillassoux, 1967-) 就曾指出，唯一的必然性就是自然法則的偶然性。參〔法〕甘丹·梅亞蘇 (Quentin Meillassoux) 著，吳燕譯：《有限性之後：論偶然性的必然性》（鄭州：河南大學出版社，2018 年），頁 23-29。

結構與社會學的角度來談，作為一個詮釋者，卻可以在中國哲學場域中確立此一崇古與聖王崇拜確實與上古中國的歷史現場有關連性，且形成了關鍵性影響。

（二）崇古的建構：圓滿崇拜中的完型時空

正是在這樣的聖王崇拜，讓人透過需求去想像與建構一個美好的遠古世代，那是個「聖王時代」——統治者皆是有德者、皆是大通大仁、公正無私的哲王、皆是無有權力慾望而能禪讓的至王、皆屬柏拉圖（Plato，427B.C.-347B. C.）所謂的「哲學王」。⁸³既然聖王被作為想像與理想的寄託，則必然將之塑造為一個完美的時空與存有——沒有人會塑造一個有缺陷的典範作為救贖的目標。

也正因為聖王人格與遠古聖境是被建構出來的，那可說是對理想世界的完美投射，理想是沒有極限的。如果說夢是人無意識的實現與滿足，⁸⁴那麼中國哲學場域中的崇古信仰與聖王崇拜便是一種類似於榮格（Carl Gustav Jung，1875-1961）所謂的「積極想像」（active imagination）——積極創造一個情境並與之對話與互動，此一時空並不存在於現實，但卻與現實融容為一，使得存有在非現實時空中得到的心理療癒成為現實時空中的救贖與實踐。⁸⁵

就分析心理學而言，夢境與類夢境的不自覺思緒，亦即類似荀子所說：「心臥則夢，偷則自行」（《荀子·解蔽》）的狀態，⁸⁶並非一種無意義的幻想，而是一種有意義的現實與非現實的連結與療癒過程。雖然如荀子此一強調智性的思想家表彰「不以夢劇亂知謂之靜」（《荀子·解蔽》），⁸⁷但中國哲學的核心價值與特質，生命的體現從來不只是智性的張揚，是以荀學往往被視為中國哲學內部的他者而受到批判。「心臥則夢，偷則自行」不是一種虛幻與放空，而是生命的另一個向度。⁸⁸

⁸³ [希臘] 柏拉圖 (Plato) 著，王曉朝譯：《國家篇》（新北：左岸文化，2007年），頁 362。

⁸⁴ 參 [奧] 西格蒙德·佛洛伊德 (Sigmund Freud) 著，孫名之譯：《夢的解析》（新北：左岸文化，2006年），頁 515-531。

⁸⁵ 參 [瑞士] 瑪莉-路蕙絲·馮·法蘭茲著 (Marie-Louise von Franz)，易之新譯：《榮格心理治療》（臺北：心靈工坊，2011年），頁 145-146。

⁸⁶ [清] 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 396。

⁸⁷ 同上註。

⁸⁸ 現實與夢境或是積極想像這樣的類夢境互相融攝並不是一種虛幻，甚至不應將之視為神

如孔子便曾說：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」（《論語·述而》）⁸⁹可以見得，夢周公是孔子生命歷程中的一個常態；而這樣的事件並非偶然亦非單純「夢劇亂知」的幻想，必然有其關鍵生命意義與作為存存在亂世中缺少聖王現實世界療癒的過程，才會被記錄在《論語》之中。是以聖王崇拜是連結理想世界與現實世界、過去與現在，在混沌的當下期許未來救贖的一個重要機制，以慣習的型態在中國哲學場域中存在。

所以說聖王形象與遠古時空在中國哲學場域中成為一種典範，那是一個至善完美的理則。如孟子即言：「規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。」（《孟子·離婁上》）⁹⁰將堯舜視為人倫的極致展現，更論示了堯舜之道是作為一切規範的準則；這一套理則是「百世不能改」（《孟子·離婁上》）⁹¹的真理。

荀子更是將聖王的德行與功績昇華至無限大，他認為聖王「上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上，微而明，短而長，狹而廣，神明博大以至約」（《荀子·王制》）。⁹²由此足見聖王在早期中國被作為一種宇宙觀層次去建構，是世間萬物的準則，當然也就包括了凡俗的存有與政治事理。正如黃俊傑所指出：存有的內在連繫著「超時間」的律則，透過歷久彌新的規範使過去「時間」凝聚成不可移易的道德模式，進而使得「超時間」對現實經驗世界確實產生某種影響力。⁹³

是以在中國哲學場域中存有根據崇聖思維所建構的時空雖是一種理型的投射，但存有據以行動以及所生成的心理結構，既非神聖時空、亦非凡俗時空，而是神聖與凡俗相互交融與涵攝而成的完型（Gestalt）時空——主

祕主義。那可視為類似《莊子·齊物論》中所說：「不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與」之夢境與現實的交錯與互攝；如以俗世的角度解釋，便是一種夢境與積極想像對現實中存有的情緒與抉擇、行動的影響——即便夢境與積極想像並非現實世界，但在夢境與類夢境中經歷的主體與現實中的主體是同一存有，那麼存有在夢境中的體驗事實上便延展至現實中產生影響與變化，如此便可說積極想像的非現實時空與現實時空是互相融攝合而為一，而具有療癒與救贖之意義。參〔瑞士〕瑪莉一路惹絲·馮·法蘭茲著，易之新譯：《榮格心理治療》，頁 145-146；〔清〕王先謙：《莊子集解》（臺北：世界書局，2001 年），頁 25。

⁸⁹ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁 60。

⁹⁰ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁 125。

⁹¹ 同上註。

⁹² 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 195。

⁹³ 參黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 46。

體心靈與理型、外在環境所組成的互動心物場域 (psychophysical field)。⁹⁴ 在此心物場中，便能夠使存有在當下即進入過去的聖王時間，而對於當下時間產生力量與引導。

總之，「聖王」在中國哲學場域中不僅僅是一個體，而是一種在凡俗中的神聖主體——一種天地人合一的超越主體，那是先民理想中的「英雄」——在宇宙間圓滿完成自我的人，具有永恆的價值與精美的準則 (Schönheitskanon)，韋伯 (Maximilian Carl Emil Weber, 1864-1920) 將之稱為一種「藝術作品」 (Kunstwerk)；⁹⁵ 或者應該說「聖王」對中國哲學場域中的存有而言，具有一種壯美 (Sublime) ⁹⁶——足以讓人懾服的力量。

正是因為中國哲學場域中理型被建構在聖王人格與遠古宇宙之中，透過崇聖與崇古意識形成了「圓滿崇拜」的慣習。⁹⁷ 而此一「圓滿」存在於積極想像中建構出來的遠古時空當中，使得其間存有的每個當下都處於一個相對於「圓滿」的「缺陷」時空。所以中國哲學場域似乎就形成了一種退化史觀，但假使世界不斷在墮落，又如何能夠期待古聖王的再現呢？是以更準確地說，中國哲學場域所建構的是循環史觀，只是因為圓滿崇拜下的崇古思維，使得世界必然處於循環史觀中的「衰退期」——時空不斷處於衰退狀態之中、聖王人格也不斷地在墮落，直至當下陷入社會時空混沌的狀態；但這也正意味著世代越是混亂，越接近下一個循環秩序的開始，混亂反而成為一種希望。

《呂氏春秋·長利》中即言：「當堯之時，未賞而民勸，未罰而民畏，民不知怨，不知說，愉愉其如赤子。今賞罰甚數，而民爭利且不服，德自此衰，利自此作。」⁹⁸ 訴說了「德衰利作」的時代衰退進程。⁹⁹ 《道德經》

⁹⁴ 參〔德〕庫爾特·考夫卡 (Kurt Koffka) 著，黎煒譯：《格式塔心理學原理》上冊 (臺北：昭明出版社，2000年)，頁9-27。

⁹⁵ 〔德〕韋伯 (Max Weber) 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》(臺北：允晨文化，2002年)，頁208-209。

⁹⁶ 參〔德〕康德 (Immanuel Kant) 著，李秋零主編：《康德著作全集》第5冊 (北京：中國人民大學出版社，2003年)，頁267-275。

⁹⁷ 參程麻：《中國心理偏失：圓滿崇拜》，頁12-20。

⁹⁸ 〔秦〕呂不韋原著，許維遜著，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》下冊 (北京：中華書局，2009年)，頁549。

⁹⁹ 參王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987年)，頁36。

也說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」¹⁰⁰《商君書·開塞》亦言：「上世親親而愛私校，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。」¹⁰¹可以說儘管早期中國不同學派對治這個衰退的進程有著不同的思想系統與方法，但當下正處於道德時空的衰退期，卻是一種共同的預設。

尤其是作為中國哲學場域中大傳統（great tradition）的儒家，¹⁰²更是透過循環史觀來詮釋當下時空的衰敗與秩序的混亂——東周的道德衰退是循環時空中的衰退期，那麼既然處於環形時空的衰退階段，也就意味著聖王回歸的時刻即將到來，世界將回返與再現遠古聖王時代的理想型。雖然在現實的線性時間中這仍然是向未來前進的，但在崇古意識下的積極想像中所創造交融現實與理想的世界，卻是走向過去的結構，這與基督宗教所期待的救贖在未來的思維結構是不同的。

這樣的思維型態與行動慣習，在先秦時期最具有代表的論述即是孟子在面對當下的衰退時，提出「五百年必有王者興」（《孟子·公孫丑下》）¹⁰³的想法，認為天下一治一亂，呈現治亂循環的觀點。¹⁰⁴是以在這個混沌狀態下不必絕望，要有著這樣的氣魄與決心：

由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。

夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？

吾何為不豫哉？（《孟子·公孫丑下》）¹⁰⁵

同樣的，《荀子·賦》中也說：「皓天不復，憂無疆也；千歲必反，古之常也。」¹⁰⁶此正如楊倞所注：「亂久必反於治，亦古之常道」，¹⁰⁷亦是一種循環史觀的揭示。這樣的揭示讓早期中國的存有在混沌世代中將「一切美好

¹⁰⁰ [魏]王弼等：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁32。

¹⁰¹ [清]朱師轍：《商君書解詁定本》，頁31。

¹⁰² 參 Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1989), pp. 1-16。

¹⁰³ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁264。

¹⁰⁴ 參王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，頁136。

¹⁰⁵ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁85。

¹⁰⁶ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁482。

¹⁰⁷ 同上註。

的希望都凝結在聖王理想中，只要聖王出世，就能給天下帶來太平盛世」。¹⁰⁸這在黑暗時代中帶給存有有一道光明。

早期中國學者如此「五百年必有王者興」、「千歲必反」的思維，類似於尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）所謂的「永恆回歸」（Die lehre von der “ewigen Wiederkunft,” The eternal recurrence），亦即萬物的絕對和無限循環。¹⁰⁹照理說在面對「永恆回歸」的無止境重複，似乎會給人帶來無意義的痛苦；¹¹⁰但對於正處於極度混沌世代的早期中國存有而言，如果有一個自然理序賦予這個世界回歸無限性（regress in infinitum）——亦即回歸圓滿的聖王世代，這無疑是生命最大的動力與救贖。這就如同日本倫理學家工藤綏夫（Kudo Yasuo, 1921-2015）所說：

如以「困境轉機」的意志，主動接受這足以蝕化生命重壓的永恆回歸之下無意義的生命無限可怕地重復出現，加上以生命為主點的決斷，那麼必可獲得萬劫不磨的自由與痊愈者的狂喜。¹¹¹

正因為圓滿的聖王世代賦予這個世界無限的意義，是以即便是混沌的黑暗世代，其間的存有也能夠有奮鬥的勇氣——亦即孟子所謂「當今之世，舍我其誰」的氣魄。因為對有意義的生命而言，永恆回歸意味著每個個體能夠在不斷透過修養完成生的獨特性，使「意義」不斷地再現，這是處在混亂世代的哲人對世間存有振聾發聵的呼喚與鼓舞。¹¹²

只有當聖王回歸成為一種建構中的現實時，其間的存有才能現出權力意志（Will to power）去迎接永恆回歸、去企求凡俗世界有限中的無限。一旦失去了這個回歸的希望，生命便成為痛苦與威脅。是以孔子於「西狩獲麟，曰：『吾道窮，吾道窮。』三年，身隨而卒。天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫」《《春秋繁露·隨本消息》》。¹¹³

¹⁰⁸ 參劉澤華：〈論天、道、聖、王四合一——中國政治思維的神話邏輯〉，頁 38。

¹⁰⁹ 參〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（臺北：大家出版，2014年），頁 38；汪光文：〈論尼采的「永恆回歸」思想〉，《廣東工業大學學報（社會科學版）》第 9 卷第 1 期（2009 年 2 月），頁 55。

¹¹⁰ 參 Walter Kaufmann, *Nietzsche* 4th ed. (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 327；汪光文：〈論尼采的「永恆回歸」思想〉，頁 57-58。

¹¹¹ 〔日〕工藤綏夫著，李永熾譯：《尼采的思想》（臺北：水牛出版社，1992 年），頁 153。

¹¹² 參汪光文：〈論尼采的「永恆回歸」思想〉，頁 57。

¹¹³ 〔漢〕董仲舒著，〔清〕蘇興義證，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992

然而至此必須面對的是：當由「生成世界」(Welt des Werdens)——現實中混沌的有限時空，向「存在世界」(Welt des Seins)——理型中圓滿的聖王世代契近的可能不再，當孔子知曉其生無由進入「回歸」，那麼其存在的生命便失去了當下的意義，救贖為何並未隨著當下回歸的失落而殞落？¹¹⁴

四、在永恆等待的動態中消解混沌焦慮——聖王崇拜的實踐與救贖

於此必須理解到：在中國早期哲人所建構之圓滿聖王世代中，其間的存有似乎在永恆回歸中得到希望與勇氣，因為當下正朝向無限與圓滿的回歸；無論當下世代如何渾沌，只要有此目標，存有便能夠在衰退世代的底端奮進。如同孟子所說「由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣」(《孟子·公孫丑下》)，¹¹⁵此意味著當下這個混沌世代已是「永恆回歸」循環中的最後時刻，新聖王隨時都會應時而生，使此刻當下轉為聖王世代——在這樣的思維下可以說「這是最好的時代，也是最壞的時代」，¹¹⁶因為這樣的思維讓世間存有覺得這個極端渾沌的當下即是回歸的樞紐。

但是在這個永恆回歸的聖王期待中，在邏輯上是否有著難以化解的困境：亦即在中國歷史上，甚至是整個中國哲學場域裡，在堯舜禹湯文武周公之後，再也沒有任何一個所謂的「聖王」出現——¹¹⁷孔子也僅僅在漢代之後被稱為「未王而王」的「素王」，不具政治意義上的君王。¹¹⁸這是否意味著聖王崇拜此一論述結構在現實中具有實踐上的矛盾與結構上的兩難(dilemma)？

年)，頁 137。

¹¹⁴ 關於如何在回歸中由生成世界向存在世界接近，請參 Friedrich Nietzsche, *Early Greek Philosophy & Other Essays*, trans. Maximilian A. Mügge (New York: The Macmillan Company, 1911), pp. 140-150。

¹¹⁵ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁 85。

¹¹⁶ [英]查爾斯·狄更斯(Charles Dickens)著，宋兆霖譯：《雙城記》(臺北：商周出版，2007年)，頁 3。

¹¹⁷ 參李英華：〈先秦諸子聖王觀探析——兼與柏拉圖哲學王思想比較〉，《中國哲學史》2005年第1期，頁 23。

¹¹⁸ 參洪春音：〈論孔子素王說的形成與發展主向〉，《興大中文學報》第 20 期(2006年12月)，頁 103-135。

(一) 崇古的弔詭：聖王理型如何走入現實？

從邏輯合理性來檢視，這樣的矛盾或許肇因於完滿的聖王人格與圓滿的聖王時代是上古哲人理想的人格與規範之神聖化與具體化的表述；那是出自一種「道德的精英主義」(moral elitism) 意識所建構出的理型。¹¹⁹既然是想像與理想的具象化，則聖王時代並非歷史意義上的事實，在現實上可能根本不曾出現過；既然作為一種理型，雖然在理論上能夠於現實中呈顯，但在現實中畢竟不可能圓滿呈現理型——這是一種形式(form)與材質(matter)的關係，亦即中國哲學中所說的「理」與「氣」的對待。¹²⁰

誠如朱熹(1130-1200)所說：「以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。」(《朱子語類》卷4)¹²¹理論上當然是「人皆可以為堯舜」，但是如果堅持從理型上說而不從現實中言，如荀子所謂「雖不能為禹，無害可以為禹」(《荀子·性惡》)，¹²²但在生活世界中似乎並未出現符合「聖王人格」的存有——聖王人格僅能作為一種逐漸契近的理想，但作為人格的檢視的判準，則現實中無有出現聖王的可能。¹²³

這也是為何孔子會說：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」「善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。」(《論語·述而》)¹²⁴——「聖王」的圓滿人格即便在孔子眼裡，似乎也僅能作為一種效法與修身的典範，而無法在作為定義當下存有人格的絕對價值；如果堅持以這樣的聖王人格去檢視，難道不會處於永恆的失落當中嗎？——因為中國哲學場域中作為理型的「聖王人格」是一種無限，而當下現實場域中的是有限的存

¹¹⁹ 參沈錦發：〈先秦儒家「聖王原理」探析——兼論先秦儒家政治與道德的關係〉，《南昌大學學報(人文社會科學版)》第41卷第2期(2010年3月)，頁33。

¹²⁰ 關於理、氣與形式、材質間的關係請參馮友蘭：《中國哲學史》(香港：太平洋圖書，1970年)，頁903。

¹²¹ [宋]朱熹著，[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第1冊，頁58。

¹²² [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁524。

¹²³ 此正如程麻對於此種「圓滿崇拜」心理結構所做出的評述：「類似於哲學中那種『絕對真理』觀念的、只能逐步接近的最終社會理想，簡單地當作指日可待的現實。從美好的願望出發，樂觀地為未來設計最合理、最終美好的『藍圖』。這種心理不懂得，人們真正應該努力的，或者說人類文化最難突破的，還是超越已有現實生活的局限，切實取得一步步的進展。」參程麻：《中國心理偏失：圓滿崇拜》，頁172。

¹²⁴ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁63。

有；兩者在理論中雖無礙其連續性，但在現實中卻會形成形式與材質間的鴻溝。

也就是說「聖王」這個概念是一種崇高而極致的表彰，似乎不可能有世俗的存有能夠自我標榜為「聖王」？正因為「聖王」作為一種理型，那是一種「無限」，任何有限的當世存有去將自我與聖王連繫起來，那便是一種自我膨脹——或許這會形成一個悖論：不標榜自我為「聖王」者，才有資格稱為「聖王」；有資格作為「聖王」者，一旦接受「聖王」這個標榜，那麼此存有就稱不上是個「聖王」。

正因為在中國哲學的此一崇古結構中，使得聖王在現實世界永遠存在於古代，而無有當代的「聖王」——「聖王」必須是個後設的概念，沒有任何一個在世的存有能夠被稱為「聖王」，更不用說能夠自我認同為「聖王」；在未蓋棺論定前無法判定此孰為「聖王」、孰非「聖王」？就如同荀子縝密地區分了成聖修養的不同層次——「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。」（《荀子·修身》）¹²⁵所謂的「聖人」層次必須達到「齊明而不竭」趨近於「無限」的境地，無有存有在當下能夠自我認同或透過他者的肯認「我」已經成為「無限」、是為「聖王」。

（二）等待即是救贖：永恆回歸中的聖王期待

由此看來，中國哲學場域中的聖王崇拜系統似乎造成了「聖王」永遠只能存在於過去的「困境」——只有「過去王」而不會有「現在王」與「未來王」，因為「聖王」是個後設的理型，永恆地存在於理想與建構的記憶當中，聖王在此意義下便走不出過去、到不了現在。那麼，為何這樣的心理結構反而能夠成為中國哲學場域中存有的救贖呢？

雖然在中國哲學場域中的崇聖系統，讓「聖王」成為一後設的理型，使「聖王」永遠存在於過去，而無有當代「聖王」的可能；但聖王崇拜對於中國哲學場域中的存有卻仍有積極性的作用與意義，在其間形塑為中國文化的慣習，影響著其間的每一個信仰的存有。或者可以說，「聖王」永恆地無法出現於當下，反而是中國哲學場域中救贖心理結構的關鍵——事實上讓存有得到救贖的不是「聖王」自身，而是「等待聖王」這個思維與行動，畢竟古代聖王並不在當下的現實之中；但不在場並不代表不存在，而

¹²⁵ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁33。

應如沙特所說：「不能把存在定義為在場（presence），因為不在場（absence）也揭示存在。」¹²⁶

也就是說，在中國哲學場域中的「聖王」雖然僅生存於過去，而並未真正走入現在；但就心理結構而論，不能否認「聖王」存在的意義。對中國哲學場域中的存有而言，「聖王」是不存在的存在；等待「聖王」的過程中，即賦予存有這個世界與生命的意義與迎向回歸的勇氣——即便當下仍處於苦難的渾沌世代。當存有預期（expecting）聖王即將到來，那麼事實上在整個文化結構中的存有已然「擁有」（have）聖王，聖王就不僅只是存在於過去。預期所關注的不僅是那可能性（the possible），而是等待實現（a waiting for that actualization）；是以在等待聖王回歸的當下，聖王已不是一種預設與建構，聖王就是當下的一種「現實」（reality）¹²⁷——這已賦予等待的存有一個意義與安定。

亦即「等待聖王」是中國哲學場域中賦予存有意義與價值的重要核心，因為其間的存有相信他們的世界將被聖王所救贖（We'll be save）——就如同維拉迪米爾（Vladimir）與艾斯特岡（Estragon）等待果陀（Godot）那般，等待就成為意義自身。¹²⁸他們相信聖王／果陀的存在且即將到來，這就成為了一種存在的動力以及在混亂時空中持續思考與行動的動力；無論聖王／果陀是否真正存在、是否真的於當下時空再現都無關緊要，那堅定信念就是生命的意義與救贖的價值。此一有意義的等待，使得中國哲學場域中

¹²⁶ [法] 沙特著，陳宣良譯：《存在與虛無》上冊，頁 8。

¹²⁷ 參 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 242。

¹²⁸ 《等待果陀》中的果陀雖然全然不在場且未現身，但果陀依然藉由戲劇主角的交談成為全戲主軸。而此一等待果陀的事件也就構成了整齣戲劇，除了「等待果陀」外，戲劇並無其他情節，但卻也確實成為劇中主角生活的意義。是以中國哲學場域中的等待聖王自身即是一種生活的意義，等待便是救贖自身。如同沙特指出：當人在咖啡館內等待朋友時，即便友人並未履約，但那種期待的心境已然使得等待之人對於咖啡館有著不同的情緒，甚至可說在等待的當下，友人已是「不在場的存在」——而且在友人現身之前，人們永遠無法確知朋友不會出現，中國哲學場域中的聖王期待，也是如此。如果說「等待果陀」在後現代主義脈絡中顯得有些虛無或無奈，在古代中國哲學場域中，「等待聖王」則較為積極與正向，並成為其間存有生活的意義與修身的動力。參〔愛爾蘭〕山繆·貝克特（Samuel Beckett）著，廖玉如譯：《等待果陀·終局》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁 40-41；〔法〕沙特著，陳宣良譯：《存在與虛無》上冊，頁 6；參李家沂：〈待與客〉，《中外文學》第 34 卷第 8 期（2006 年 1 月），頁 110。

「聖王等待」的過程不是一種停滯與虛無，而是會移動的停滯——¹²⁹讓中國哲學場域中的存有在修養中期待迎向回歸。

甚至可以說，聖王永恆地存在於過去，而未能走到現在，反而是等待作為救贖的關鍵——中國哲學場域中的存有始終等不到哲人所揭示的「回歸」，使得存有能夠永遠浸潤於希望的期待之中，讓等待賦予生命意義，同時也激勵著每個存有走向成聖之路。因為聖王是一種理型，不可能出現在現實之中；若真的在當下凡俗中出現了「聖王」，那必定不是作為理型的聖王、必然不是混亂的終結與秩序的回歸，那反倒使存有失落，甚至使整個心理結構崩解。

「聖王」一旦出現於當代，那麼就沒有所謂的「等待」，「等待」就不再是「等待」。¹³⁰等待之所以能夠持久，正在於時間的不確定性與期待的安心感。亦即聖王崇拜是建構在永恆回歸的循環史觀之中，當下的存有被賦予一種期待——當下的黑暗世代正處於由渾沌回歸圓滿的關鍵時期，是以「聖王」是值得等待的。當「等待」被賦予預期的神聖與圓滿，那麼此一等待就有意義，等待就不再是虛無與痛苦。¹³¹因為在聖王崇拜的脈絡中，其間存有的「等待」明確地被賦予神聖的意義與價值——孟子說「五百年必有王者興」，即便七百年了聖王還沒到來；但只要信念還在，那麼便有荀子所說：「千歲必反」，總之「聖王」一定會到來——那麼只要聖王尚未出現，就不能否定聖王出現的可能，充滿希望的等待也就能夠永恆地持續下去——等待即是救贖。

存有都在等待救贖，事實上能夠救贖存有的不是他們等待的聖王，而是等待救贖的這個信念與行動；在等待救贖的當下，存有就已得到救贖。能夠等待，才能期待；中國哲學場域的存有，在等待的當下便透過心理結構的塑造，如黃俊傑所說：將古代與現代鑄為一「超時間」，古代作為一種典範，浸潤著當下的世界與存有；而此一「超時間」必須透過社會實踐

¹²⁹ 參朱鴻洲：〈戲劇與哲學：以沙特與貝克特為例〉，《藝術學報》第 89 期（2011 年 10 月），頁 333。

¹³⁰ 同上註。

¹³¹ 因為在聖王崇拜的脈絡中，其間存有的「等待」明確地被賦予神聖的意義與價值，他們很清楚「聖王」回歸會帶來什麼，是以避免了如《等待果陀》中的主角一再呼喊「什麼都做不了」「什麼都做不了」的苦悶。見〔愛爾蘭〕山繆·貝克特著，廖玉如譯：《等待果陀·終局》，頁 9、23。

才得以建立，那是一個馴化線性時間的工夫。¹³²是以一旦失去了等待的可能，此一作為救贖的「超時間」典範就全然崩塌，也讓中國哲學場域中的存有失去了生命的意義與生存的動力。

五、結論——等待即是救贖，那不在場的存在

當等待成為救贖，等待便是賦予存有生命的意義以及有勇氣在混亂中期望秩序再現的動力與驅力，一旦中國哲學場域中崇信「圓滿聖王時代」的心理結構失去了「等待」的條件與現實，由此賦予存有的勇氣與信念將全盤崩解，無從運作。是以可以說，等待聖王，正是中國哲學場域中獲得救贖的一種結構——在等待的過程中，相信聖王回歸的「真實」、讓現在成為真實的永恆，那麼「過去」便不只是歷時性時空的「過去」，而是在積極想像中所建構的共時性「過去」，成為過去、現在與未來搏和為一體的「即現實即理想」之完型時空。

唯有此一具積極意義的等待，讓聖王成為當下的實在，這也是為何孔子「久矣吾不復夢見周公」時會如此感慨與失落——那諭示著崇古思維內的完型時空崩解之可能。等待要有意義需要的是信念與希望，當「不復夢見周公」時則意味著主體之無力與失望；假使非如孔子這樣的「聖之時者」（《孟子·萬章下》），¹³³失去等待意義的存有必然會在中國哲學場域的慣習中所建構的完型時空崩解而同時失去了生命的目標與意義，也就沒有修身以待秩序再現的必要而趨於放縱。

但即便是如孔子如此崇高之形象，在其所處時空當下，也不能自我認同為聖王——真正的「聖王」不會標榜自己是為「聖王」。是以當人們問孔子為何不為政時，孔子的回答是：「《書》云：『孝乎！惟孝友于兄弟，施于有政。』是亦為政。奚其為為政！」（《論語·為政》）¹³⁴他謙讓地指出自身在人倫中所做的努力，也是為政的一種方式，畢竟孔子與其所表彰之堯舜諸聖王盡倫盡制——兼具道德與政治的複合性人格不同。因此一旦孔子直言自己能夠在道德上臻於完美進而治國理政，就等於承認了自己是倫制並至，間接標榜自我為「聖王」！

¹³² 參黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁 35。

¹³³ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁 176。

¹³⁴ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 19。

故而當孔子聽聞太宰問子貢說：「夫子聖者與？何其多能也？」他的回應避開了太宰對他「聖」的賦予，而著重於「多才多藝」的層次，以「吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也」（《論語·子罕》）¹³⁵之態度凸顯自己在修身上的努力。由此便可以理解到中國哲學場域中的聖王崇拜結構，使得聖王不會生發在當下、而永恆地處於過去，讓等待必然成為一種常態行動。因為「聖王」在現實歷史的進程中，是永恆不在場的存在；此一不存在的存在卻成為聖王崇拜心理結構中救贖的關鍵——因為等待，所以生命具有意義、存有擁有動力。

那麼，當一代又一代的存有在「五百年必有王者興」、「千年必反」的不斷聖王失落中，何時會放棄等待？或許可以說在崇聖慣習中，中國哲學場域中的存有便會有著「當今之世，舍我其誰」的積極正向作用，而使得群體持續等待與期待下去——無論是有意識或無意識。¹³⁶假使當中國哲學場域中存有不再訴說「人心不古」、不再「等待聖王」，那便意味著崇聖的慣習已然弱化，那將是中國哲學一個典範的過去，另一個典範興起的時刻。

【責任編校：黃佳雯、朱怡璇】

徵引文獻

專著

〔秦〕呂不韋 Lü Buwei 原著，許維遙 Xu Weiyu 著，梁運華 Liang Yunhua 整理：《呂氏春秋集釋》*Lüshi chunqiu jishi* 下冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009 年。

〔漢〕董仲舒 Dong Zhongshu 著，〔清〕蘇輿 Su Yu 義證，鍾哲 Zhong Zhe 點校：《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1992 年。

¹³⁵ 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁 78。

¹³⁶ 即便在近現代華人所處空間已不同於以往的君權專制體系，但人們在政治事務或是選舉行動時，仍然有著道德人格優先於政治能力、期待一個領導人能夠改變一切開創一個嶄新的未來之思維模式；而不是期望透過當代政治制度去理解政治的實務能力，以及政治運作的連續性意義。這點是相對於西方社會而言，華人地區的人民有著相對明顯政治道德化的慣習。這可以說是中國哲學場域中崇聖慣習的延展與變型。但的確，在中西文化會通之下，此一崇聖慣習在某些區域也有著逐漸弱化的傾向。

- [漢]趙岐 Zhao Qi 注, [宋]孫奭 Sun Shi 疏:《孟子注疏》*Mengzi zhushu*, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 2013 年。
- [漢]劉安 Liu An 原著, 何寧 He Ning 著:《淮南子集釋》*Huainanzi jishi* 中、下冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1998 年。
- [魏]王弼 Wang Bi 等:《老子四種》*Laozi sizhong*, 臺北 Taipei: 大安出版社 Daan chubanshe, 1999 年。
- [魏]何晏 He Yan 集解, [宋]邢昺 Xing Bing 疏:《論語注疏》*Lunyu zhushu*, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 2013 年。
- [晉]杜預 Du Yu 注, [唐]孔穎達 Kong Yingda 疏:《春秋左傳注疏》*Chunqiu zuozhuan zhushu*, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 2013 年。
- [唐]孔穎達 Kong Yingda 疏:《禮記注疏》*Liji zhushu*, 臺北 Taipei: 藝文印書館 Yiwen yinshuguan, 2013 年。
- [宋]朱熹 Zhu Xi 著, [宋]黎靖德 Li Jingde 編, 王星賢 Wang Xingxian 點校:《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 1 冊, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1986 年。
- [宋]陸佃 Lu Dian 解:《鶡冠子》*He Guanzi*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1978 年。
- [清]王先慎 Wang Xianshen 著, 鍾哲 Zhong Zhe 點校:《韓非子集解》*Hanfeizi jijie*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2013 年。
- [清]王先謙 Wang Xianqian 著, 沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校:《荀子集解》*Xunzi jijie*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2010 年。
- [清]王先謙 Wang Xianqian:《莊子集解》*Zhuangzi jijie*, 臺北 Taipei: 世界書局 Shijie shuju, 2001 年。
- [清]朱師轍 Zhu Shiche:《商君書解詁定本》*Shangjunshu jiegou dingben*, 臺北 Taipei: 世界書局 Shijie shuju, 1962 年。
- [清]李汝珍 Li Ruzhen:《鏡花緣》*Jinghuayuan*, 臺北 Taipei: 臺灣古籍出版社 Taiwan guji chubanshe, 2006 年。
- [清]康有為 Kang Youwei:《孔子改制考》*Kongzi gaizhikao* 第 1 冊, 臺北 Taipei: 大通書局 Datong shuju, 1969 年。

- 王文亮 Wang Wenliang：《中國聖人論》*Zhongguo shengrenlun*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，1993 年。
- 王汎森 Wang Fansen：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》*Gushibian yundong de xingqi: yige sixiangshi de fenxi*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，1987 年。
- 王健文 Wang Jianwen：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》*Zhanguo zhuzi de gu shengwang chuanshuo ji qi sixiangshi yiyi*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版委員會 Guoli taiwan daxue chuban weiyuanhui，1987 年。
- 王傑 Wang Jie：《先秦儒家政治思想論稿》*Xianqin rujia zhengzhi sixiang lungao*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2010 年。
- 邱天助 Qiu Tianzhu：《布爾迪厄文化再製理論》*Buerdie wenhua zaizhi lilun*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，2002 年。
- 洪漢鼎 Hong Handing：《當代哲學詮釋學導論》*Dangdai zhexue quanshixue daolun*，臺北 Taipei：五南圖書 Wunan tushu，2008 年。
- 荊門市博物館 Jingmenshi bowuguan 編：《郭店楚墓竹簡》*Guodian chumu zhujian*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，1998 年。
- 梁漱溟 Liang Shuming：《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，2002 年。
- 程麻 Cheng Ma：《中國心理偏失：圓滿崇拜》*Zhongguo xinli pianshi: yuanman chongbai*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，1999 年。
- 馮友蘭 Feng Youlan：《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi*，香港 Hong Kong：太平洋圖書 Taipingyang tushu，1970 年。
- ：《三松堂全集》*Sansongtang quanji* 第 4 卷，鄭州 Zhengzhou：河南人民出版社 Henan renmin chubanshe，2001 年。
- 黃俊傑 Huang Junjie：《儒家思想與中國歷史思維》*Rujia sixiang yu zhongguo lishi siwei*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2014 年。
- 葛兆光 Ge Zhaoguang：《中國思想史》*Zhongguo sixiangshi* 第 1 卷，上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan daxue chubanshe，1998 年。

葛荃 Ge Quan：《權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會》*Quanli zaizhi lixing: shiren, chuantong zhengzhi wenhua yu zhongguo shehui*，天津 Tianjin：南開大學出版社 Nankai daxue chubanshe，2003 年。

顧頡剛 Gu Jiegang 等編：《古史辨》*Gushi bian* 第 1 冊，臺北 Taipei：藍燈文化 Landeng wenhua，1987 年。

〔日〕工藤綏夫 Kudo Yasuo 著，李永熾 Li Yongchi 譯：《尼采的思想》*Nicai de sixiang*，臺北 Taipei：水牛出版社 Shuiniu chubanshe，1992 年。

〔日〕宇野精一 Uno Seichi 主編，洪順隆 Hong Shunlong 譯：《中國思想（一）：儒家思想》*Zhongguo sixiang (1): rujia sixiang*，臺北 Taipei：幼獅文化 Youshi wenhua，1994 年。

〔希臘〕柏拉圖 Plato 著，王曉朝 Wang Xiaochao 譯：《國家篇》*Guojia pian*，新北 New Taipei：左岸文化 Zuoan wenhua，2007 年。

〔法〕甘丹·梅亞蘇 Quentin Meillassoux 著，吳燕 Wu Yan 譯：《有限性之後：論偶然性的必然性》*Youxianxing zhihou: lun ouranxing de biranxing*，鄭州 Zhengzhou：河南大學出版社 Henan daxue chubanshe，2018 年。

〔法〕列維－布留爾 Lucien Lévy-Brühl 著，丁由 Ding You 譯：《原始思維》*Yuanshi siwei*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2009 年。

〔法〕沙特 Jean-Paul Sartre 著，陳宣良 Chen Xuanliang 等譯：《存在與虛無》*Cunzai yu xuwu* 上冊，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1990 年。

〔美〕本傑明·史華慈 Benjamin I. Schwartz 著，程鋼 Cheng Gang 譯：《古代中國的思想世界》*Gudai zhongguo de sixiang shijie*，南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe，2004 年。

〔美〕保羅·蒂利希 Paul Tillich 著，陳新權 Chen Xinquan、王平 Wang Ping 譯：《文化神學》*Wenhua shenxue*，北京 Beijing：工人出版社 Gongren chubanshe，1988 年。

〔英〕查爾斯·狄更斯 Charles Dickens 著，宋兆霖 Song Zhaolin 譯：《雙城記》*Shuangchengji*，臺北 Taipei：商周出版 Shangzhou chuban，2007 年。

〔英〕約翰·麥奎利 John Macquarrie 著，何光滬 He Guanghu、高師寧 Gao Shining 譯：《二十世紀宗教思潮——1900-1980 年的哲學與神學之邊緣》*Ershi shiji zongjiao sichao: 1900-1980 nian de zhexue yu shenxue zhi bianyuan*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1992 年。

- [英] 詹·喬·弗雷澤 James George Frazer 著，徐育新 Xu Yuxin 等譯：《金枝：巫術與宗教之研究》*Jin zhi: wushu yu zongjiao zhi yanjiu* 上冊，北京 Beijing：中國民間文藝出版社 Zhongguo minjian wenyi chubanshe，1987 年。
- [奧] 西格蒙德·佛洛伊德 Sigmund Freud 著，孫名之 Sun Mingzhi 譯：《夢的解析》*Meng de jixi*，新北 New Taipei：左岸文化 Zuoan wenhua，2006 年。
- [愛爾蘭] 山繆·貝克特 Samuel Beckett 著，廖玉如 Liao Yuru 譯：《等待果陀·終局》*Dengdai Guotuo, zhongju*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2012 年。
- [瑞士] 卡爾·榮格 Carl G. Jung 主編，龔卓軍 Gong Zhuojun 譯：《人及其象徵：榮格思想精華》*Ren ji qi xiangzheng: Rongge sixiang jinghua*，臺北 Taipei：立緒文化 Lixu wenhua，2013 年。
- [瑞士] 瑪莉·路意絲·馮·法蘭茲 Marie-Louise von Franz 著，易之新 Yi Zhixin 譯：《榮格心理治療》*Rongge xinli zhiliao*，臺北 Taipei：心靈工坊 Xinling gongfang，2011 年。
- [德] 尼采 Friedrich Wilhelm Nietzsche 著，錢春綺 Qian Chunqi 譯：《查拉圖斯特拉如是說》*Chalatusitela ru shi shuo*，臺北 Taipei：大家出版 Dajia chuban，2014 年。
- [德] 韋伯 Max Weber 著，簡惠美 Jian Huimei 譯：《中國的宗教：儒教與道教》*Zhongguo de zongjiao: rujiao yu daojiao*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2002 年。
- [德] 庫爾特·考夫卡 Kurt Koffka 著，黎煒 Li Wei 譯：《格式塔心理學原理》*Geshita xinlixue yuanli* 上冊，臺北 Taipei：昭明出版社 Zhaoming chubanshe，2000 年。
- [德] 康德 Immanuel Kant 著，李秋零 Li Qiuling 主編：《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* 第 5 冊，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2003 年。
- [德] 雅士培 Karl Jaspers 著，傅佩榮 Fu Peirong 譯：《四大聖哲：蘇格拉底、佛陀、孔子、耶穌》*Sida shengzhe: Sugeladi, Fotuo, Kongzi, Yesu*，臺北 Taipei：立緒文化 Lixu wenhua，2015 年。

- [德] 漢斯－格奧爾格·伽達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎 Hong Handing 譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》*Zhenli yu fangfa: zhexue quanshixue de jiben tezheng* 上冊，上海 Shanghai：上海譯文出版社 Shanghai yiwen chubanshe，2004 年。
- 姚新中 Yao Xinzhong 著，陳默 Chen Mo 譯：《早期儒家與古以色列智慧傳統比較》*Zaoqi rujia yu gu yiselie zhihui chuantong bijiao*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2013 年。
- Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Friedrich Nietzsche, *Early Greek Philosophy & Other Essays*, trans. Maximilian A. Mügge, New York: The Macmillan Company, 1911.
- Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994.
- John Eaton, *The Contemplative Face of Old Testament Wisdom in the Context of World Religions*, London: SCM Press, 1989.
- John L. Mckenzie, *Dictionary of The Bible*, Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965.
- Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock, London; New York: Routledge, 2010.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1996.
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson, Cambridge: Polity Press, 1911.
- Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: The University Chicago Press, 1989.
- Walter Kaufmann, *Nietzsche*, 4th ed., Princeton: Princeton University Press, 1994.

期刊與專書論文

- 王誠 Wang Cheng：〈論先秦儒家的「聖王崇拜」與「聖人崇拜」及其歷史影響〉“Lun xianqin rujia de ‘shengwang chongbai’ yu ‘shengren chongbai’ ji qi lishi yingxiang”，《上饒師範學院學報》*Shangrao shifan xueyuan xuebao* 第 31 卷第 4 期，2011 年 8 月。

- 王燦 Wang Can :〈《尚書》「聖王」形象「被同質化」研究——堯、舜、禹、湯、武形象考察〉“*Shangshu ‘shengwang’ xingxiang ‘beitongzhihua’ yanjiu: Yao, Shun, Yu, Tang, Wu xingxiang kaocha*”, 《廣西社會科學》 *Guangxi shehui kexue* 2011 年第 7 期。
- 朱鴻洲 Zhu Hongzhou :〈戲劇與哲學：以沙特與貝克特為例〉“*Xiju yu zhexue: yi Shate yu Beikete wei li*”, 《藝術學報》 *Yishu xuebao* 第 89 期，2011 年 10 月。
- 何平 He Ping :〈論聖人與聖王神話——古代政治神話論綱之二〉“*Lun shengren yu shengwang shenhua: gudai zhengzhi shenhua lungang zhi er*”, 《天津社會科學》 *Tianjin shehui kexue* 1993 年第 1 期。
- 李英華 Li Yinghua :〈先秦諸子聖王觀探析——兼與柏拉圖哲學王思想比較〉“*Xianqin zhuzi shengwangguan tanxi: jian yu Bolatu zhexuewang sixiang bijiao*”, 《中國哲學史》 *Zhongguo zhexueshi* 2005 年第 1 期。
- 李家沂 Li Jiayi :〈待與客〉“*Dai yu ke*”, 《中外文學》 *Zhongwai wenxue* 第 34 卷第 8 期，2006 年 1 月。
- 汪光文 Wang Guangwen :〈論尼采的「永恆回歸」思想〉“*Lun Nicai de ‘yongheng huigui’ sixiang*”, 《廣東工業大學學報(社會科學版)》 *Guangdong gongye daxue xuebao (shehui kexue ban)* 第 9 卷第 1 期，2009 年 2 月。
- 沈錦發 Shen Jinfa :〈先秦儒家「聖王原理」探析——兼論先秦儒家政治與道德的關係〉“*Xianqin rujia ‘shengwang yuanli’ tanxi: jianlun xianqin rujia zhengzhi yu daode de guanxi*”, 《南昌大學學報(人文社會科學版)》 *Nanchang daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 第 41 卷第 2 期，2010 年 3 月。
- 金耀基 Jin Yaoji :〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉“*Rujia lunli yu jingji fazhan: Weibo xueshuo de chongtan*”, 收入楊國樞 Yang Guoshu、李亦園 Li Yiyuan 等編：《現代化與中國化論集》 *Xiandaihua yu zhongguohua lunji*，臺北 Taipei：桂冠圖書 Guiguan tushu，1985 年。
- 洪春音 Hong Chunyin :〈論孔子素王說的形成與發展主向〉“*Lun Kongzi suwangshuo de xingcheng yu fazhan zhuxiang*”, 《興大中文學報》 *Xingda zhongwen xuebao* 第 20 期，2006 年 12 月。
- 楊秉中 Yang Bingzhong :〈淺議先秦聖王思想來源及其影響〉“*Qianyi xianqin shengwang sixiang lai yuan ji qi yingxiang*”, 《學理論》 *Xue li lun* 2017 年第 10 期。

劉澤華 Liu Zehua：〈論天、道、聖、王四合一——中國政治思維的神話邏輯〉“Lun tian, dao, sheng, wang siheyi: zhongguo zhengzhi siwei de shenhua luoji”，《南開學報（哲學社會科學版）》*Nankai xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 2013 年第 3 期。