导　论

中华民族人杰地灵，历史悠久。栖息在中华大地上的先哲们，通过发挥其聪明才智，冥思苦索，形成了百花争艳的哲学智慧。中华民族又以开放的胸怀，不断地吸收、同化外来文化，通过相互争鸣、相互融合，最终形成了以儒家思想为主导，儒、释、道三家并存的中华精神文化。儒家文化作为中国封建社会的主导意识形态，导引着中国人的价值取向，影响着中国人的思维方式，规范着中国人的行为，塑造了中华民族的性格。正因为儒家文化在中国文化史上具有如此显赫的历史地位，人们往往将中华民族的兴衰存亡与儒家文化的是非功过联系在一起。文化保守主义者把中华民族的优良传统和灿烂文明归功于儒家文化，要求将儒家文化继续发扬光大，并通过儒家文化来为人类指点一条光明的前途；而文化激进主义者把中华民族的落后、挨打局面和中国人的劣根性归罪于儒家文化，主张“打倒孔家店”，与传统斩断脐带，来发展科学与民主，实现中国的现代化。那么儒家文化在当今社会到底是一条活的生命，还是一具僵死的木乃伊？是香花，还是毒草？这需要我们对儒家文化进行历史的考察和具体的分析。

儒家文化的核心内容是“内圣外王之道”。“内圣外王之道”一词出自《庄子·天下篇》，当然属于道家的术语。然而，《庄子·

需要全本请访问 www.ertongbook.com

天下篇》的作者并不是庄子本人，而是一位力图超越各家却又倾向于儒家的黄老学者，他基本上是以儒家思想为基础来设计“内圣外王之道”的。儒家虽然没有首先提出“内圣外王之道”这一术语，但用它来概括儒家思想是再合适不过的了，而且在儒家经典中也出现了许多与“内圣外王”意义相近的术语，后来儒家也逐渐接受了这一术语用来表达儒家思想。

儒家“内圣外王之道”由孔子所开创，先秦思孟学派和荀子分别发展了孔子的“内圣”思想和“外王”思想，建立了比较完整的“内圣外王之道”体系。汉武帝实行“独尊儒术”的政策，使儒家“内圣外王之道”获得了制度上的支持，但“内圣”注重的是外在规范的约束，“外王”强调的是维护封建制度的稳定。到了宋明时代，理学家吸收了佛、道的修养智慧，凸显了儒家的内圣成德之教；事功学派注重社会实际问题，张扬了儒家的外王事功之学。进入近代，在西方文化的冲击下，儒家“内圣外王之道”主要表现为“中体西用”的结构模式。

传统儒家的“内圣外王之道”关涉到儒家的价值取向、人格理想、政治理想和学术宗旨。“成己成物”反映的是儒家“内圣外王”的人格理想，“修己治人”体现的是儒家“内圣外王”的政治理想，“明体达用”表达的是儒家“内圣外王”的学术理想。它们从不同的侧面展示了儒家“内圣外王之道”的丰富内涵。现代新儒家提出了“返本开新”说，也就是要重振传统儒家的内圣成德之教，开出现代民主和科学之花，努力实现儒家“内圣外王之道”的现代化与世界化。

“内圣外王”作为儒家的一种人格理想和社会政治理想，不是凭空想象出来的，它必须以某种原型模式为依托。儒家“内圣外王”的人格模式按其历史发展，主要有三种原型形态：开物成

务型，以伏羲、神农、黄帝等为代表，他们是杰出的发明家；圣君贤相型，以尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公等为代表，他们是杰出的政治家；传道布教型，以孔子、孟子、朱熹等为代表，他们是杰出的教育家。

儒家“内圣外王”学说随着封建制度的灭亡而被人们所冷淡、所抛弃，然而它毕竟在中国社会走了两千年的历程，铸就了封建时代所需要的无数人才，多少仁人志士在为实现“内圣外王”理想而不懈奋斗。但是，历史在发展，社会在前进。儒家“内圣外王”学说早已走到了它的尽头。自从五四运动以来，中国共产党人选择了马克思主义作为自己的精神支柱，经过艰苦卓绝的革命斗争，终于迎来了社会主义的新中国。中国的社会主义现代化建设，同样离不开马克思主义的理论指导。然而，马克思主义只有与中国的国情和中国的具体实践相结合，才能发挥其科学的功能。当前，我国正沿着中国特色社会主义道路奋勇前进。顾名思义，所谓“中国特色”，就是要立足于中国的国情，正视中国的文化传统。儒家“内圣外王之道”作为中国文化传统中的主流形态，既有其民主性的精华，又有其封建性的糟粕。我们必须站在马克思主义的立场上，对儒家“内圣外王”学说进行客观的、辩证的分析，批判地继承其中合理的因素，剔除其中封建性的糟粕，以为建设中国特色社会主义新文化提供有益的文化资源。

本书对儒家“内圣外王之道”的探索，注重以儒家经典为依据，以传统范畴为线索，按照儒家“内圣外王之道”的实际内容及其内在逻辑确立本书的理论架构，力求达到对儒家“内圣外王之道”有一个比较客观、全面的把握。

第一章　何谓内圣外王

“内圣外王”一词出自《庄子·天下》，它在道家那里是完美“道术”的表达。这一术语虽然不是儒家提出来的，但儒家思想确实是以“内圣外王之道”为核心的。后来儒家也逐渐接受了这一术语，用来表达儒家的思想理念。而且在儒家理论体系中，也有不少与“内圣外王”意义相近的术语。

第一节“内圣外王之道”

要了解儒家“内圣外王”的内容与实质，必须从“内圣外王”的原始内涵着手。“内圣外王”一词最早出现于《庄子·天下》。《天下》篇作者到底是谁,目前说法不一,有的认为是庄子本人所作，有的认为是庄子后学所作。我认为，《天下》篇作者应是战国末期一位有个性的学者。

根据《天下》篇在评论墨家观点时谈及墨徒名辨、巨子相传“至今不决”的情况，说明作者仍处在百家争鸣的战国时代。又从《天下》篇对各家学说的客观公正评价来看，作者又处在对各家思想的综合、总结阶段。但他既不像荀子那样，带着自己的主观偏见去非议“十二子”，也不像《吕氏春秋》作者那样，对各家思想兼收并蓄，表现出杂家特色，而是在全面、系统掌握先秦

各家学术宗旨的基础上表现出了一种冷静客观的态度和居高临下的姿态来评审各家学说，从中显示出自己独到的见解与智慧。他既不归属于儒家，也不归属于道家或其他什么家，他就是他自己，是一位精通各家、取舍各家，而又超越各家，自成一系的集大成者。任何冠之以“儒家”、“道家”之名的说法都是不确切的。

《天下》篇作者所处的是一个由天下大乱朝着天下统一的趋势迈进的转折时代，也是先秦各家学说走向成熟，并由相互争鸣走向相互吸取、相互融合的综合时代。社会政治的巨变、各家学说的充分发展，为他进行理论总结提供了客观条件和理论前提，使他能够对各家学说表现出比较客观公正的评价态度。

一、道术与方术

《天下》篇作者提出了“道术”与“方术”这两个既相区别又相联系的概念。所谓“道术”，是指揭示“内圣外王之道”的理论和方法。他认为，“圣有所生，王有所成，皆原于一。”这就是说，无论是“内圣”，还是“外王”，都根源于“道”。“内圣外王之道”既是一种人格理想，又是一种社会政治理想。理想的社会是由理想的人所组成的，也就是由“天人”、“神人”、“圣人”、“至人”、“君子”、“百官”、“民”等不同等级名分的理想人物所组成的。这些不同等级名分的理想人物的基本要求是：“不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁，谓之君子。以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四是也，百官以此相齿。以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为

需要全本请访问 www.ertongbook.com

意，皆有以养，民之理也。”这些人的名分一定，各自按照自己的名分要求自己，就形成了由“道术”所外化的完美社会。

《天下》篇作者认为，这种“内圣外王之道”不是人们的主观想象，而是古人曾经实现过的理想。故他说：“古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”而且，他还认为，尽管按“道术”运行的时代已经过去了，但“道术”本身不因时代的变迁而消亡，“其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学，时或称而道之”。原来，“道术”就存在于《六经》之中。在《天下》篇作者看来，《六经》是三代圣王修身养性、治国安邦之道的经验总结，也是先秦各家立论的思想源泉。对于三代留传下来的“道术”，邹鲁儒者“多能明之”，先秦百家“时或称而道之”。很显然，《六经》在孔子以前就已存在，它不是儒家的专利品，而是先秦各家共同的精神财富。先秦诸子都从《六经》中汲取自己所需要的思想养料，来建构各自的思想体系，而且都以自己的学说符合古代“道术”来标榜自己，都认为自己的学说完美无缺、无以复加。

面对春秋以来出现的五花八门、思想对立的各家学说，如何能将它们统一起来，还原为完整的“道术”，这正是《天下》篇作者所关注的难题。在解决这一难题时，他没有采取老庄学派那种抨击一切、否定一切，以“绝圣弃智”、“绝学无忧”来解决学术纷争的虚无态度，也没有采取孟子、荀子那种抬高自己、贬斥异端的自以为是的态度，而是站在时代的高度，以独特的透镜，

去发现各家学说的优点，指出各家学说的不足之处，并为重新确立“道术”寻找思想源泉。他说：“古之所为道术者，果恶乎在？曰：无所不在。”每一家学说都包含着“道术”的颗粒，无论是儒家、道家，还是法家、墨家、名家等，都从某些方面彰显了“古之道术”。只要各家能相互容忍、相互吸取，就会使“古之道术”得以复原。

然而，现实的学术环境并不是如《天下》篇作者所想象的那样，而是各家各派相互排斥、互不相容，使得完整的“道术”遭到破坏，活的“道术”在各家的相互排斥中变成了死的“方术”。所谓“方术”，是指对古代“道术”的一种片面理解与肢解。“道术”是一个完整的、有机的整体，将“道术”肢解为互不相干的部分就变成了“方术”。《天下》篇作者指出：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也，判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉，以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。

“道术”犹如人的整个躯体，人的身体是由各种生理器官构成的。各种生理器官应该相互融合、相互协调、共相为用，才是健全的人。如果各种器官各自为守、不相配合、不相协调，就会变成残缺不全的人。“道术”一旦被肢解，就会变成“方术”。“方术”与其说是“道术”的有机组成部分，不如说是对“道术”的一种背叛、一种否定。如果听任各种“方术” 的自然发展，就

会给后世学者带来“不见天地之纯、古人之大体”的不幸后果。

不过,在《天下》篇作者看来，如果说“道术”是一种“辩证的综合物”,那么“方术”该是一种“形而上学的分解物”。按照人类思维发展的必然逻辑，“方术”的出现乃是“道术”向前发展的必经环节，紧接而来的将是对“方术”的进一步综合，以向原始“道术”作上升式的复归。他也确实在这一“综合”方面作一尝试，提出了“道术”的基本内涵，并希望现实统治者按“古之道术”行事，使古代的“内圣外王之道”重新显现。

二、“内圣外王”的准则

《天下》篇作者所提倡的“内圣外王之道”是对先秦各家学说进行综合创新的结果。他的“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化”和“以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁”的“内圣”之道，分别来自道家和儒家；他的“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决”和“以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有所养”的“外王”之道，又分别来自法家和儒家。所以，他的“内圣外王”学说乃是道、儒、法三家合流的产物，具有浓厚的黄老学色彩。

《天下》篇作者就是以他自己所设定的“内圣外王”标准来评述先秦各家学说的。在他看来,儒家注重“仁”、“义”、“礼”、“乐”，是合乎“内圣”要求的，但未达到道家所提倡的天人合一境界；儒家强调仁政礼治，是合乎“外王”要求的，但对法制强调不够。墨家主张兼爱交利、勤劳节俭、非乐节用、严于律己、积极救世。其精神可嘉，但却过于严苛，其意则是，其行难为，恐其不可以为“圣人之道”。而且，违背天下之心，天下“不堪”，虽能独任，能奈天下何？因离于天下，故去“王”甚远。

若以其说推行于天下，则会出现“乱之上也，治之下也”。所以，墨家学说不合“内圣外王之道”。宋钘、尹文以“禁攻寝兵”为外，以“情欲寡浅”为内，可谓“救世之士”。但其为人太多，自为太少，且周行天下，强推己说，难达预期效果。从根本上来说，他们的思想也不合“内圣外王之道”。彭蒙、田骈、慎到“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”。但其过于消极，且非议天下之“大圣”，嘲笑天下之“尚贤”，也是不合“内圣外王之道”的，故其道为“非道”。关尹、老聃以“本”为精，以“物”为粗，以“有积”为不足，澹然独与“神明”居，以“濡弱谦下”为表，以“空虚不毁万物”为实。其说在“内圣”方面可谓“至极”,故称两人为‘古之博大真人’。但在‘外王’方面只强调自然无为，缺乏道德与法制精神，因而未免有其不足之处。庄周独与“天地精神往来，而不傲倪于万物；不谴是非，以与世俗处”，“其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓调适而上遂者矣”。其说合于“内圣”之道，但“外王”方面不足。惠施弱于“德”，强于“物”，其“道”外驳，其“言”不中，故不合“内圣外王之道”。

从《天下》篇作者对先秦各家学说的评述中我们不难发现，他的“内圣外王之道”体现了儒道互补、道法合流的倾向。他所设计的“内圣外王之道”在汉初的政治现实中发挥了重要作用。

第二节“内圣外王之道”的儒化

提出“内圣外王”一词的作者虽然不属于道家，但“内圣外王”一词毕竟首先出现在道家的著作——《庄子》中。由于儒家

讲的也正是“内圣外王之道”，所以后世儒家学者也喜欢使用这一术语，借以表达儒学精神。

一、庄子的儒化

“内圣外王”一词是由“内外”与“圣外”这两对范畴所组成。“内外”与“圣王”这两对范畴在先秦各家学说中使用比较广泛。关于“内外”范畴，《墨经》中有“仁义之为内外”之说，告子有“仁内义外”之说，庄子有“外化而内不化”之说，《中庸》中有“合内外之道”之说，孟子有“有诸内必形诸外”之说，荀子有“君子务修其内而让之于外”之说。关于“圣王”范畴，墨子有“明王圣人”之说，庄子有“玄圣素王”之说。“圣”与“王”合在一起的词更为普遍。后来，《天下》篇作者根据“圣”与“内”的关系、“王”与“外”的关系，将其两两结合起来，形成“内圣”与“外王”范畴，“内圣”即内修圣人之德，“外王”即外行王者之政。由于《天下》篇作者对《六经》的推崇和对通晓《六经》的儒者的称赞，使人容易把他视为儒家的知己。又由于中国古代学者习惯于在自己的著作之后写下自序，这又使人容易把庄子误认作是《天下》篇作者。于是就在中国思想史上出现了将庄子儒化的现象。

庄子的儒化现象流行于宋代。苏轼第一次把庄子视为儒家的同路人。他以《天下篇》为庄子自序，认为庄子论天下道术时，对墨翟、禽滑厘、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、老聃和他本人的学说均有评议，唯独没有评价孔子，这说明庄子对孔子不是贬斥，而是极为尊敬。庄子对待孔子是“实予而文不予，阳挤而阴助之”（《苏东坡全集·庄子祠堂记》）。林希逸对苏轼的观点深表赞同。他指出，《庄子》一书“皆矫激一偏之言，未尝不知圣

门为正也。读其序，便见他学问本来甚正。东坡云‘庄子未尝讥孔子’亦看得出”(《庄子口义原序》)。王雱认为,庄子并非不达于仁义礼乐之意，只是以为仁义礼乐是“道之末”，故鄙薄之。由于仁义礼乐是“道之末”，不足以纠正天下之非，庄子才主张同是非、齐彼我、一利害，而以“足乎心”为得，以便更好地矫正天下之弊。从这个意义上说，庄子与“圣之清”的伯夷和“圣之和”的柳下惠一样,也是‘圣人之徒’”。(《南华真经新传·天下篇》)

明代一些学者继续为庄子申辩。孙应鳌认为，宋代大儒中只有邵雍才真正通达庄子之意。邵雍曾指出“庄子善通物。”孙氏解释说：“道之形体曰物，物之性命曰道。道自通物，物自通我，我自通道。凡役我于大小、是非、成毁、生死、得丧、祸福，奚繇通物？不通物奚繇信道？不信道，我与天地万物奚繇复通为一？此本尧舜周孔之宗绪。”(《南华真经原序》,载王雱《南华真经新传》)

“人”“道”“物”三者通而为一,正是儒家始祖所追求的。庄子这一发现，自成“旷古之奇谈”。庄子表面上“绝圣智，弃仁义”,和儒家唱反调,但实际上‘正言若反,何谓不经”。如果一个人学尧舜周孔之学，确不能真正把握尧舜周孔之精神，就必然要为庄子所“姗笑”；如果一个人的确把握了尧舜周孔之真精神，庄子不但不会“姗笑”，反而会“拜下风，膝行而望进”。(《南华真经原序》,载王雱的《南华真经新传》)焦竑以明‘道”与求“迹”来区分真儒与俗儒。在他看来，庄子所提倡的乃是合乎‘道’的仁义礼乐,而世儒所谓的礼乐只是‘迹’”,‘执其迹不知其所以迹,道何由明”?(《庄子翼·读庄子》)因此庄子不得已而摈弃之。他还认为，老庄虽盛言“虚无之理”，但并不是要

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“废世教”，而是把“虚无”当作立“世教”的根本。只有“虚无”才足以“经有”，无为才能达致无不为的功效。世儒所执的乃是孔子之‘迹’、‘糟魄’,庄子所论才是孔子之‘精’。(《庄子翼·读庄子》)

清代学者揄扬庄子的也不乏其人。张芳菊把庄子视为孔孟精神的嫡传。他说：“儒以仁义正天下，俗儒徒名其仁义而行之，伪儒且利其仁义而窃之，吾安知儒者之果不为世祸也。”只有庄子“独与天地精神往来，而不敖睨于万物，有以见儒者一宗。萧邈希微，常行于人伦物则之际，而孔孟之嫡传宛然其未亡。”(《南华经解序》,载宣颖《南华经解》)宣颖把‘道’之精蕴比作枝叶茂盛的果树。在果树成长之前，由一仁而发荄，再由两荄上达而行千枝万叶。自鸿蒙时代迄于盛周，“道”的发展可谓枝青叶茂，灿然悦目，圣人为保持其灿然外观而不忍剪其枝叶，其精蕴之体只能俟“上智一贯”之才去体会。此是圣人出于爱天下之故。圣人没，微言绝，百家并噪，犹如禽鸟斗鸣。庄子观此情状，不能自禁，发为高论绮言，以删叶寻本，披枝见心。庄子之文可谓‘千古一人’,庄子之书可与《中庸》相表里；向使以庄子之才而得亲灸孔子，其领悟当不在颜子下”（《南华经解自序》)。吴坤认为,在政教陵夷；功利中于隐微,机诈习若天性”的战国时代，骤而语以仁义礼乐，人们是不会感兴趣的，甚至会“掩耳而走”。庄子为了医治人心，而不得不把自己的主张献于世。他虽菲薄尧舜，讥讪孔子，但并不是真的鄙弃圣人，只是为了揭穿世人“盗尧舜孔子之名而行功利之实”。因此，庄子的真精神是与尧舜孔子的精神是一致的，庄子之书“阐发道之精蕴以成一家之言”。(《南华经解序》,载宣颖《南华经解》)

在以上这些学者看来，庄子本来就是儒家的同调、儒家的信

徒，只是后人被其表面的过激言论所迷惑，从而将庄子赶出儒家之外。这是一个历史的误会。真正的庄子正是为了捍卫儒家的真精神，他所攻击和批判的不是儒家先圣，而是儒家末流，因为这些人将表面的现象和外在的形式当作追求的目标。他们不是把仁义礼乐看作是人的本性所具有的东西，而是另编一套仁义礼乐规范。这不但不合乎人性，反而成了束缚人性的精神枷锁。更有甚者，有的人只要求别人去实行仁义礼乐，而自己却逍遥其外，随心所欲；有的人利用仁义礼乐来获取私利，达到不可告人的目的。庄子的批判，使人们认清了谁是真儒，谁是伪儒。庄子不是儒家的局外人，而是真正透彻地掌握了儒家真理的局内人。既然庄子是儒家的知己，是儒家精神的维护者，那么他所讲的一套“内圣外王之道”,自然可以归于儒家名下。

二、道为儒用

清代学者梁启超就曾指出：“‘内圣外王之道’一语，包举中国学术之全部。”(《庄子天下篇释义》)尽管“内圣外王”一词不是儒家发明的，但它确实概括了儒家学术精神，所以后来被儒家学者所采用。最早使用该词的儒家学者可能是宋代理学家程颢。《宋史·邵雍传》载道：

> 雍高明英迈，迥出千古，而坦夷浑厚，不见圭角。是以清而不激，和而不流。人与交久，益尊信之。河南程颢初侍其父识雍，论议终日，退而叹曰：“尧夫，内圣外王之学也。”

程颢之所以要用“内圣外王”来概括邵雍之学，在于邵雍之学具有调和儒、道的特色。一方面，邵雍穷日月星辰、飞走动植之数以尽天地万物之理，察心观迹、探体潜用以知圣人之理，形

成其“内圣”之学；述皇、帝、王、霸之事，以明大中至正之道，形成其“外王”之学，故明代学者黄畿也说：“邵子内圣外王之学，其于天地万物之理究极奥蕴，古今治乱兴废之由洞如指掌。”(《皇极经世全书解·书意》)另一方面,无论在其诗歌作品中，还是在其哲学思想中，都深受道家的影响，所以有人说他“近似庄周”,有人说他“有玩世之意”,有人说他“高趣逍遥混世尘”。所以，用“内圣外王”来概括邵雍之学，正恰当地表达出了邵雍思想既有儒家的入世精神，又具有道家的洒脱精神。

宋明理学家所讲的也不外乎“内圣外王之道”，然而实际上他们只彰显了儒家“内圣”的一面，对于“外王”方面则显得严重不足。针对理学的畸形发展，明代学者吕坤提出了“天德王道不是两事,内圣外王不是两人”(《呻吟语·谈道》),强调“内圣”与“外王”并重，让“内圣”之花结出“外王”之果。吕坤实际上是在儒家意义上使用“内圣外王”一词的。

清代学者李绂平生以陆学为宗，所以他把“心学”称作“内圣外王之学”。他说：“圣人之学,内圣外王,皆不过一心。”他把“心学”与道德实践结合在一起，主张“学必躬行而后心得，得于心而后推之家国天下,无所施而不当”。(《穆堂别稿》卷二十四)他还指出：“载之空言,不如见诸行事。”(《穆堂初稿》卷四十五）他之所以推尊陆王心学，在于它强调知行合一，凸出躬行实践的重要性，而躬行实践又以功业济世为依归。这种学说有体有用,合乎“内圣外王之道”。

近代学者康有为、梁启超也以“内圣外王”概括儒家精神。康氏指出：“孔子之道,内圣外王,原合表里精粗而一之。”(《论语注》卷六）他把“内圣”归结为“养神明”，把“外王”归结为“治世”。前者为“粹精”,后者为“粗迹”。前者为“人道太

平之根”。如果人人神明清粹，则人种自善，一切治法皆可去，天下自然太平。梁启超认为，儒家学问的最高目的，可以“内圣外王”一语来概括。修己的功夫做到极处，就是内圣；安人的工夫做到极处，就是外王。儒家所谓内圣，可把教育学、心理学、人类学等包括在内；儒家所谓外王，可把社会学、政治学、经济学等包括在内。（《儒家哲学》第一章）

现代新儒家更是把儒家学说归结为“内圣外王”。熊十力赞扬孔子“承乎泰古以来圣明之绪，而集大成，开内圣外王一贯之鸿宗”①，并从“学统”、“外王”、“内圣”三方面来揭示原儒精神。牟宗三更以“内圣外王”概括儒家学问，并以“内圣”和“外王”为线索，揭示儒家学说的历史发展及其未来走向。

近年来，用“内圣外王”来概括儒家精神已被学术界所普遍接受。这就使得我们能名正言顺地从“内圣外王”的角度来系统研究儒家学说。

第三节“内圣外王”的近义语

尽管儒家讲的是“内圣外王之道”，但儒家接受这一术语是很晚的。自汉至唐，除了郭象在非道非儒，亦道亦儒的立场上小心翼翼地谈论这一话题外，就算几个雅兴注典的道士或道士化的佛徒了。真正的儒家学者是不愿接受这一出自道家经典的术语的。然而，中国古人创造的词汇浩如烟海。不仅有一词多义，还有多词一义。这就为人们选择词汇提供了广阔的余地。因此，

①熊十力：《原儒序》，《原儒》上卷，上海：上海龙门联合书局 1956 年版。

“内圣外王”一词虽然不是儒家发明，但并不等于说儒家不提倡“内圣外王”精神。其实，儒家学者也创造了许多与“内圣外王”意义相同或相近的术语。

一、先秦术语

在“内圣外王”术语出现前后，儒家学者也提出了意义相近的术语。这些术语从不同的角度、不同的方面揭示了儒家“内圣外王”的丰富内涵。

1. 《周易》的“进德修业”说。《周易·文言》说：“君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。”其中“体仁”、“合礼”、“和义”、“贞固”就是“内圣”功夫；“长人”、“嘉会”、“利物”、“干事”乃是“外王”的表现。孔子在释《周易》“乾”卦时说：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”在这里，“进德”即“内圣”，“修业”即“外王”。宋代理学家周敦颐将《周易》的“成德为行”说进一步引申说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之德行，行之为事业。”（《通书·陋》）此即由“内圣”转出“外王”。

2. 《尚书》的“敬德保民”说和“正德利用厚生”说。“敬德保民”是周初统治者鉴于夏朝和商朝因“不敬厥德”而失去天命，丢掉了政权的教训提出来的。“敬德”即推行德政，一则严守祭祀的仪式礼节以对天对祖尽到“敬”、“孝”之心，二则要求统治者加强自身的道德修养。“保民”即对人民实行德政，通过惠民、教民、慎罚等手段来赢得人民的拥护。这是儒家“修己治人”说的雏形。“正德利用厚生”说出自《大禹谟》篇。“正德”即端正自己的德行；“利用”即物尽其用，以造福人类；“厚生”即人民生计温厚，丰衣足食。“正德”为“内圣”，“利用厚生”

为“外王”。此即言道德与功利的关系。

3.《左传》的“三不朽”说。鲁襄公二十四年，鲁臣叔孙豹回答范宣子的提问说：“豹闻之：‘太上有立德，其次有立功，其次有立言。’虽久不废，此之谓三不朽。”“立德”即人格不朽，“立功”即功名不朽，“立言”即文章不朽。“立德”为“内圣”，“立功”为“外王”，“立言”即为后人立“道”，兼具“内圣”与“外王”之效。在此三者之中，“立德”是首要的，“立功”次之，“立言”为不得已而为之。

4. 孔子的“为政以德”说。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）这就是说，统治者只有实行德政，老百姓才能拥护你。孔子还提出“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》）的思想，这些都是“为政以德”的具体表现。它体现了由“内圣”直接开“外王”的道理。

5.《中庸》的“成己成物”说。《中庸》传说为子思所作。《中庸》云：“君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。”真诚的人，不但使自我人格完美，还要使他人人格完善，使物类完成其生长发育的自然本性。能自我完满、自我实现的人就是“仁者”，能使他人和万物都能成就其性的人就是“智者”。既有高尚的仁德，又有非凡的智慧，就进到了圣人的境界。圣人内外双修，无往而不适，无事而不成。“合内外之道”即“成己成物”之道，亦即“内圣外王之道”。《中庸》把“成己”看作是人格修养的基础，把“成物”看作是人生的最高目的和最后归宿。

5. 孟子的“天爵人爵”说。孟子说：“有天爵者，有人爵

需要全本请访问 www.ertongbook.com