

# 论儒家 “内圣外王” 的理想

“内圣外王”一词最早见于《庄子·天下篇》但它更适合于表达儒家的理想，《大学》所谓“三纲领”“八条目”正是宣说这样的理想。《大学》开宗明义便说：

“大学之道 在明明德 在亲民 在止于至善。知止而后有定 定而后能静 静而后能安 安而后能虑 虑而后能得。物有本末，争有终始 知所先后 则近道矣。古之欲明明德于天下者 先治其国。欲治其国者 先齐其家。欲齐其家者 先修其身。欲修其身者 先正其心。欲正其心者 先诚其意。欲诚其意者 先致其知。致知在格物。物格而

后知至 知至而后意诚 意诚而后心正 心正而后身修 身修而后家齐 家齐而后国治 国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱 而未治者 否矣。其所厚者薄 而其所薄者厚，未之有也。”（第一章）

无论《大学》的年代是什么，儒者大概没有不同意这样的理想的。“明明德”、“亲民”、“止于至善”是所谓的三纲领。“明明德”的意思是要把自己内在所有的“明德”阐发出来，这是“内圣”的功夫。而“亲民”或依朱熹解作“新民”则是推己及人 这是外王的事业。“止于至善”讲的是理想的实现与完成。

“八条目”则是 格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这八条目又可分为两类 前五项属内 后三项属外。换句话说，前面的五个条目的目的是教育个人做内圣的功夫，而后面的三个条目的目的是推己及人，成就外王的事业。这样的理想自不容易实现，但的确是历代儒者梦寐以求的希望和理想。本文所要做的是对儒者这样的理想作一番比较深入的分析，了解它的理据所在，指出它的缺点与限制，以为我们现代人作参考之用。

由《大学》看来 儒家的‘内圣’、‘外王’的理想是不能互相分割的。而《大学》既明言 自天子以至庶人 壹是皆以“修身”为本，那么内圣的功夫为本是毋庸置疑的了。由内圣以至于外王，这是儒家一贯的思想。这样的思想可以在孔子找到根源。

根据《论语》的记载 孔子说：“君子求诸己，小人求诸人。”（卫灵公）又说：“古之学者为己，今之学者为人。”（宪问）古等”表示孔子的理想；“为己”不是要人自私自利 而是要人修

己做一种身心自家受用的学问；为人则是以才智求见知于他人的学问。那是时流风尚，不是孔子所关心的学问。

至于怎样做“为己之学”呢？孔子答颜渊问说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（颜渊）克己的意思是要克胜自己的私欲，复礼表示礼有内在的根源。为仁必须由自己做起，和别人没有关系。但是仁心的遍布，却会造成最深远的影响。

“仁”无疑是孔子的终极关怀。他说：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（里仁）孔子虽未明言他的一贯之道是什么，但曾子的解说：“夫子之道，忠恕而已矣！”（里仁）却可以提供给我们一些线索。朱熹对忠恕的解释是“尽己之心谓忠，推己及人之谓恕”。由此可见，忠恕乃是一体之二面。尽量发展自己内在的仁心就是忠，而把仁心推广到众人便是恕。朱熹这样的解释并不是随意的。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（雍也）所表达的正是相同的思想。

而仁的充分实现便是圣的境界。“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓，尧舜其犹病诸。’”（宪问）这一段对话和另一段对话放在一起看，效果就非常清楚明白了。“子

徐复观先生在一九八二逝世之前几个月曾对我说：他最近才真正体会到孔学的精粹在于“为己之学”。他写的最后一篇学术论文：《程朱异同》以“为己之学”贯通孔、孟、程、朱、陆、王，见所著《中国思想史论集续篇》；自序“页二《程朱异同》页五六九——六一一，特别是页五七〇——五七八。

贡曰：‘如有博施于民而能济众，如何，可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸。’”（雍也）这句话的下面紧接着便是孔子谓“己立立人、己达达人”以指点仁之方的述语。<sup>①</sup>就客观来说，仁与圣的完成都是难以企及的境界，故孔子说“若圣与仁则吾岂敢？”（述而）但就主观来说，既做修养工夫，不可能没有效验，所以孔子又说：“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣。”（述而）古典中国式的表达不可以过份拘执来看，否则就会感到矛盾百出，难以自圆其说了。

对于孔子来说，政治乃是道德的延长，所以他反对用严刑酷法而主张德治礼教。他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（为政）又答季康子问政曰：“子为政，焉用杀？予欲善，而民善矣。君子之德，风；小人之德，草。草上之风，必偃。”（颜渊）身教的结果是：“近者悦，远者来。”（子路）故孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（为政）我曾经戏称这是一种“吸引的政治”（Politics of Attraction）。而儒家最高的政治理想乃是“无为而治”，但含义与道家思想不同，儒家认为必须教化到了一个地步，才能够产生这样的结果。照孔子的说法：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（卫灵公）

照以上的分析，孔子虽然没有用内圣外王的词语，但的确有这样的理想。“修己”是起点，做的是“内圣”的功夫；安百

陈弱水君对“仁”与“圣”的区别有一些敏锐的观察，见所著：“内圣外王观念的原始纠结与儒家政治思想的根本疑难”，《史学评论》第三期，页八八——九〇。

姓”是理想的实现 完成的是“外王”的事业。“己立立人 己达达人”由内而外 本末先后 孔子的思想有一定的次第。《大学》所发挥的正是孔子内圣外王的思想。

但孔子的思想虽然建立了一个基本的规模，睿识的扩展与细节的繁演还有待后儒的努力。譬如说，孔子极少谈心性问题，他比较喜欢由具体的情况指点德行的学习与培养。他显然肯定人具有巨大的潜能。“践仁以知天”，这是他所开出的思路。孔子之后 对儒家思想最有创发的是孟子。孟子的贡献在，他明白提出性善的思想，而且指出了具体的方法来扩展人性中所含的善端。依孟子 人人都有所谓的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心；“凡有四端于我者 知皆扩而充之矣 若火之始然 泉之始达。苟能充之 足以保四海 苟不充之 不足以事父母。”（公孙丑上）

孟子思想的基本规模是：“仁义内在 性由心显”所以他特别注重心的问题。孟子明白宣称：“学问之道无他 求其放心而已矣。”（告子上）他引孔子的话来说明心的相状：“孔子曰：‘操则存 舍则亡 出入无时 莫知其乡。’惟心之谓与！”（告子上）但是经过训练 却可以达到“不动心”的境界（公孙丑上）但是不动心可以有不同的型态，孟子所要的不动心，必须止于理义之上。他说：“心之所同然者 何也 谓理也 义也。圣人

美国哲学家芬格雷（Herbert Fingarette）释孔子完全着重在礼的神奇效验的方面 根本否认孔子有“内”的一面 认为孟子才转向主观的侧重 这是一种释。我认为孟子、学庸乃是对孔子思想的进一步发挥，基本睿识上并无互相刺谬处。其说见所著《Confucius-The Secular as Sacred》（New York: Harper & Row, 1972）。

先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”

（告子上）

现实上的人自可以为不善 故有大人、小人之别。孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”又曰：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣。”（告子上）

孟子的思想有深刻的宗教哲学的意涵。<sup>①</sup>他说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（尽心上）尽心知性自然便知天，故天人不隔。超越与内在两方面互相穿透，这是中国特殊型态的人文主义思想，天的超越要通过人的内在来实现。其实孔子已开启了这样的思路，他说：“人能弘道，非道弘人。”（卫灵公）孟子则更进一步发挥，他说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”又说：“形色，天性也。惟圣人然后可以贱形。”（尽心上）由此可见，圣人的境界也与众人不隔，他只是能把性分之中所有的充分发挥出来，乃与众人完全不同了。

和孔子一样，孟子也认为政治是道德的延长。他说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（公孙丑上）但

<sup>①</sup>关于儒家宗教哲学的意涵，参拙著：《儒家宗教哲学的现代意义》一文，见《生命情调的抉择》（台北：志文，一九七四）页四六——六三。此书新版于一九八五由台北学生书局印行。

孟子更注意经济实际的条件。他说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心，苟无恒心，放僻邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？”滕文公上：“无恒产而有恒心，惟士为能。以先觉而后知，士的责任极为重大。故曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎！”《论语·泰伯》》孟子也说：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”（告子下）

《中庸》的思想与孟子是完全一致的。《中庸》开宗明义便说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也；可离，非道也。是故君子戒慎其所不睹，恐惧其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（第一章）

《中庸》并进一步发挥了诚的思想。“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”（第二十章）“唯天下至诚，为能尽其性，能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（第二十二章）

《大学》的思想有谓是荀学。但《大学》讲明明德、亲民，分明是道性善，看不到思想上根本的分歧，我们似无须作没有必要的分疏。此外《易传》中也有许多若合符节的表达，此处不赘再引。

内圣外王的理想在孔孟已确立了思想的规模。陆象山说：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝。孟子十字打开，更无隐遁。盖时不同也。”（全集卷三十四）汉武帝用董仲舒之策，“罢黜百家，独崇儒术”。但宋儒不许汉学，正因为它脱略了“为己之学”的线索。宋儒受到道佛思想的刺激，在内圣之学有了新的阐发，外王之学则一任其旧。程伊川撰《明道先生行状》谓其兄：“求道之志未至其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。……谓孟子没而圣学不传，以兴斯文为己任。”朱熹继承二程，建立道统。在《中庸章句序》之中，他说：

“道统之传有自来矣。其见于经，则允执厥中者，尧之所以授舜也。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，舜之所以授禹也。……自是以来，圣圣相承，若成汤文武之为君，皋陶伊傅周召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏曾氏之传得其宗。及曾子之再传，而复得夫子之孙子思。……又再传以得孟氏。……及其没而遂失其传焉。……故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。”（文集卷七十六）

朱子建立道统的文献根据，所谓十六字心传“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，出自古文尚书《大禹谟》。据学者的研究，可能是伪造的文献。但自孔孟以来，“为己之学”确以“制心”为第一要务。宋明儒学，无论程朱陆王，莫不以此为旨要。明儒王阳明恢复《大学》古本，其所著《大学问》曰：

“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国

犹一人焉。……大人之能以天地万物为一体，非意之也，其心之仁本若是。”

其释“明德”曰：

“是其一体之仁也，对小人之心亦必有之，是乃根于天命之性而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。”

明德须在去私欲处显现。

“是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外而有所增益之也。”

“明明德”与“亲民”乃是体用的关系。

“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其万物一体之用也；故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”

王阳明阐发传统儒家内圣外王的理想可谓到达了一个高峰。但宋明儒学到了清初却受到顿挫。戴震已没法把握心性之学的要领而脱略了开去，后世清儒更是尽驱于考据之林：考据本身虽无过，然而过份偏重考据，却妨害了思想上的创发性。由戴震的反对“以理杀人”开始，到了五四时代的“打倒孔家店”以至于文革的“批林批孔”都只看到儒学末流外在的流弊，而看不到儒学内在的真精神。只有通过当代新儒家的反省，才使我们对于问题又重新有了新的理解和看法。

“为己之学”是传统儒家思想的精粹。由儒家的观点看，每

一个生命都有内在本具的价值，都有发展体现自己德性的可能性。无论出身哪一个阶级，“自天子以至于庶人 壹是皆以修身为本”。而修身乃是为己 不是为人。人的贫富寿夭 不是我们可以完全控制的因素，但道德功夫却是人人都可以做；孔子的理想是要做到所谓“贫而乐 富而好礼”的境界。孔子并不特别轻视富贵。他说：“富而可求也 虽执鞭之士 吾亦为之 如不可求 从吾所好。”（述而）可见富贵并不是他所追求的终极目标。孔子乃是礼乐的专家 但他却说：“人而不仁 如礼何 人而不仁 如乐何？”（八佾）由此可见 礼乐是以内在的仁心为根本。《论语》记载林放问礼之本 孔子的答复是：“礼 与其奢也，宁俭 丧 与其易也 宁戚。”（八佾）礼是外在的表现 必须恰如其分；做丧事最重要的还在内心的哀戚，那才是仁心的流露。对孔子来说，外在道德的品目如礼义节文之类，必有内在仁心的根源；而人之要作道德修养的功夫，完全是因为人自己的内心有这样的要求。当然，仁心的表露必依附于社会的网络，此所以“君君、臣臣、父父、子子”对于君父 对于天的崇敬 都是出于同一根源。如此则社会的制度并不全是约定俗成，实有一自然的基础。

试问孔子这一套对我们今日人还有没有意义呢？我们的答复不能不有一定的分疏。盖“理一而分殊”孔子所教所依附的社会网络，到现在已明显地过时了：今日既已无君可忠，君臣关系自谈不上天经地义了。但亲人逝世心中的哀戚是否也不再适用于现代人呢？可见孔子的思想中，有与时推移的成分，也有万古常新的成分，我们必须加以仔细的甄别。孔子既

被誉为“圣之时者”，想必他会赞许我们对他的思想作有弹性的解释吧！孟子讲出恻隐之心，今日伊西俄比亚的饥民濒临死亡边缘，现在萤光幕前，难道现代人可以无动于衷，不需要将仁心扩充到事事物物么？

对于后儒的贡献，我们可以用同样的方式处理。譬如陆象山继承孟子主张“为学先立其大”，这是有必要的。我们今日知道无论用什么方法——包括经验归纳、科学方法在内——也不能证明人生有内在本具价值，或者说明人为什么一定要根据道德原则行事。除非人能够真正体证到自己内在的泉源。一切其他都是肤浅次要的。不违背社会的规范只不过是“依仿假借”而已，不是真正的道德。陆象山在这方面有极深刻的体验。今天我们要自觉地建立自律道德，还是没法离开这一方式。

但树立了我们的终极关怀，并不表示我们就不会遭逢许多具体的困难的问题。在这方面，朱熹的渐进的方式可以给我们重大的启发。朱熹要我们不断“格物致知”，今日格一物，明日格一物，也就是采取一种“事上磨练”的方式，久而久之，才可以到达一种“豁然贯通”的境界。朱熹对于最后的睿识似有一间未达，但是他的为学有艰难感，步步警惕，层层提升，对我们常人最有提撕的功效。所以他的学问在七百年间成为主流，决不是一个偶然的现象。

我们在今日要体证人生的内在本具价值，要建立超越的

有关朱陆异同的内部问题复杂异常。读者有进一步探察的兴趣，请参阅拙著：《朱子哲学思想的发展与完成》页四二七——四八二。

道德原则，要在现实人生有所践履，传统儒家的内圣之学就不会丧失它的意义。但传统儒家思想也有其缺点与局限，不能不加以明白的分疏与批判。

就孔孟的原义来看，套在具体的社会网络来看，君君、臣臣、父父、子子 乃是一种互相对待的关系。孟子对武王伐纣的评论是：“闻诛一夫纣矣 未闻弑君也。”（梁惠王下）但是这种对待的思想到汉代以后却不断减弱而消失了。天尊地卑，君臣之义被了解成为一种绝对的东西。董仲舒谓“天不变，道亦不变”；班固更巩固了纲常的思想，以后乃发生思想上的禁锢作用。但儒家的思想不必一定如此 由《礼运》大同的思想 也可以转接上现代民主、法治的理想。当然由历史的观点着眼，纲常思想的提出有它一定的理由，在当时未尝不曾发生一些积极正面的作用与影响，只是把这一类相对的东西误释成为绝对的东西，这是汉以后的儒家走上的错误的方向，一直要到西学东渐之后，才看得出这样的思想的根本错误所在。

传统儒家的另一个严重的问题是，过份强调道德伦理的单向发展，以至压抑了其他方向发展的可能性。中国未能发展出希腊式的纯理的思想，也没有开出近代欧洲式的工业技术的革命、民主法治的架构、文学艺术的充分自由的表达，不免受到现代人的诟病。但在孔子本人 他说：“志于道 据于德 依于仁 游于艺。”（述而）还不至于收缩到一种偏枯的境地。但中国的儒家传统确有过分偏重道德之嫌。事实上道德的完人只是一种可能发展的方向而已！我们对于有高度修养的道德人、宗教人有着最高的崇敬，但却不必勉强人人走上同一样的

途径，我们也需要成就科学家、艺术家乃至企业家的型态。故此我们对于道德只能有一种低限度的要求：人人都得有某一种的道德操守；但却不能有一种高限度的要求：人人都要成圣成贤，或者成仙成佛。过高的理想无法实现反而造成了伪善的反效果；也正是由于这样的反激，现代人反对不近情理的僵固的传统，却不了解，追溯回传统的源头应该是一颗新鲜活泼的仁心，现代人却连这也一并否认了，岂非因噎废食，造成了极不良的后果。

现代人对传统儒家最不能满意的乃是“内圣外王”的关连性。<sup>①</sup>照《大学》的铺陈，“内圣”似乎是“外王”的既必要而充分的条件。但由现代人的观点看来，“内圣”既不是“外王”的必要条件，也不是它的充分条件。传统的说法只在一纯乌托邦的构想下才有其立脚点，也就是说，只有在一个绝对理想的社会中人人都成为君子，《大学》所描写的那种境界才有可能充分完成实现。但我们生活在一个现实世界之中，即使是孔子所梦想的尧舜世界，也还够不上这样的理想世界。事实上孔子本人十分明白现实世界的实际情况，所以他才会慨叹，“天下之无道者久矣”而要“知其不可而为”。也就是说他清楚地体认到理想与现实之间的巨大差距。这种差距也同样清楚地为孟子以及后世历代儒者所肯认。

陈弱水君前揭文对于传统的内圣外王理想有十分锐利的批评，见页一〇——一一六。但“内圣”“外王”如何分别加以定位，陈弱水君虽然做了一些方向的暗示，但还未能进一步审查其理论效果。本文提出了许多观察与问题，希望学者能够对之作更深一层的省察。

如果我们把‘外王’当作政治之事，那么照现代人的看法，政治自有其规律，不可与道德伦理的问题混为一谈。吊诡的是，正是要在相当黑暗的现实条件之下，人们要拼死奋斗，争取自己的权利，这才得引致一个比较合理的多元、民主、法治、讲究保障人权的现实社会秩序之产生。在传统儒家那种过分偏重‘内圣’、讲究‘责任伦理’的规模之下，这样社会秩序反倒开展不出来。由此可见，道德伦理问题的解决，与政治经济一类实际问题的解决，并没有必然的关连性。当然，政治后面不是完全缺乏道德伦理的基础，但只能是低限度的道德伦理的要求，不可以太过唱高调，否则一定会产生反效果。

由这样的角度来看，现代的发展的确突破了传统儒家思想的窠臼，此处必须与时推移，万不可以抱残守缺。借牟宗三先生的说法，传统中国文化生命偏于理性之“运用表现”与“内容表现”，而要转出政道、开济事功、成立科学知识，则必须转出理性之“架构表现”与“外延表现”。<sup>①</sup>我自己也曾指出，中国传统只开出了“民本”的思想，未曾开出西方现代式的“民主”思想，这方面的转关所遭逢的困难几如脱胎换骨。<sup>②</sup>但现在的发展虽突破了传统的故域，却并不一定违反儒家哲学的精神。譬如，《中庸》说：

“其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，

参牟宗三：《政道与治道》（台北学生书局）

“从民本到民主”该文宣读于“近代中国的变迁与发展：人文及社会科学探索”的会议（一九八二、七、卅）论文集，将由时报出版公司出版。这篇论文也收在最近出版的拙著：《文化与哲学的探索》（台北学生书局）之内。

动则变 变则化 唯天下至诚为能化。”(第二十三章)

传统内圣外王理想的表达太过直截，结果沦为乌托邦的梦想，不切实际。第一序‘至诚’的理想既难以实现，故此在传统的再解释上，我们不妨退一步，注重第二序的‘致曲’观念的拓展，才可以接上现代化的潮流。文化的多样性的表现，必须通过曲折的方式始能得到充量的发展。“和而不同”乃是文化哲学的最高理念。而文化之间的会通在其“真实无妄”仍然是“诚”的表现，这是文化发展的道德基础。诚的形著，不只表现在狭义的伦理道德之上，也表现在科学技术、政治经济、文学艺术之间，各有其自身的规律，不可以勉强加以比同。理想的境界是像华严的帝光珠网，各逞异彩，互相辉映，交参自在，无障碍。

但现实的世界每多扞格，这里只能够凭借智慧的眼光，加以适当的抉择。譬如中国的文化喜欢讲“生生而和谐”，然因致曲不足，以至文化生命的发展在现代受到顿挫，不免陷于矛盾冲突、鹵莽灭裂的境地。无可否认，西方文化在现代系居于主导地位，东方的文化必须在本位上扩大，来消融西方文化的成就，逐步走上现代化的道路。

反观现代西方文化，也遭逢到种种的困难与问题。光是二十世纪，便已经历过两次大战，危机时代的呼声几乎不绝于耳，也自不能不促使我们对之加以深切的反省。我们暂时把问题收缩在伦理学的范围以内。英美的显学，譬如逻辑实证论者(Logical Positivists)倡伦理的情绪主义，如此理情乖离，道德伦理缺乏客观的基础，不能给人以满意的解答。日常语言分析

( Ordinary Language Analysis ) 则醉心于后设伦理学的探究。学者不断聚讼有关伦理语言的性质，对于伦理学本身的问题反而弃之不顾，不能给人以有意义的启发。晚近哈佛的伦理学者洛尔斯( John Rawls ) 重新努力，回到伦理学本身问题的反省。但他的中心问题集中在有关“公正”( Justice ) 的讨论。如何解决人与人之间利益的矛盾冲突、合理分配的问题。这些潮流完全忽视了儒家伦理的内圣之学。然而人生有发展的过程，有理想的抱负，自然人之必须“变化气质”毕竟是个不可忽视的问题。伦理学的内容竟然缺少了“为己之学”的反省，几乎等如“哈姆雷特”剧中缺少了哈姆雷特。欧陆的存在主义如沙特的学说也不能在这方面给予人以适当的指引，由此而可以看到当代西方伦理学说的偏颇与缺陷。由儒家传统的反省可以引导我们看到传统与现代、东方与西方各自的得失，这乃是我们在今日可以领取到的最重大的教训。

( 选自《儒家伦理研讨会论文集》 )

# 从民本到民主

## 一、中国传统政治哲学的主流 民本

中国传统政治哲学的主流是以民为本 历来并无异辞。《尚书》各篇的真伪、成篇的年代固然引致学者聚讼不息，难定成论。但《尚书》中保留的材料充分反映了中国古代政治思想的精神面貌，则是不容否认的。《尚书·皋陶谟》说：“天聪明 自我民聪明。天明畏 自我民明畏。”，《泰誓》说：“天视自我民视 天听自我民听。”又说：“民之所欲 天必从之。”由这样的材料我们至少可以推知，周代的天已不只具有超越的意味 而且必须以民意实之。“民为邦本”这是由《尚书》传留下来的一贯思想。即使有些文献后出，其思想必有其古远的根源。