

葛荣晋学术论著自选集 第三卷

儒学精蕴与 现代文明

葛荣晋 著



中国人民大学出版社

葛荣晋学术论著自选集 第三卷

儒学精蕴与 现代文明

葛荣晋 著

中国人民大学出版社
· 北京 ·





2011年11月3日在“践行腾飞，学济天下”第二届研究生学术文化节上，为中国人民大学和北京市各高校研究生代表作《寻找人生快乐》报告



2006年9月23日“探寻中式管理之道——《中国哲学智慧与现代企业管理》出版座谈会”

目 录

第一章 儒家理想人格论	(1)
一、理想人格结构论	(1)
二、理想人格模式论	(8)
三、理想人格修养论	(15)
第二章 儒家的“仁学”	(23)
一、“仁学”的含义	(23)
二、儒家“仁学”的现代诠释	(29)
三、读书是一种人生境界	(38)
四、“儒医”与“杏林春满”	(42)
五、“崇俭禁奢”是一种官德	(44)
第三章 儒家的孝道	(46)
一、“孝道”的四境界说	(46)
二、“孝道”与家和	(54)
三、孝道与祭祖	(64)
四、“孝”的二重性及其当代价值	(75)
第四章 儒家的处世之道	(87)
一、诚信	(87)
二、“义以为上”	(94)

三、“孔颜乐处”	(109)
四、“仁者寿”	(127)
五、“君子谋道不谋食”	(134)
六、“主静” 思想	(139)
第五章 儒家思想与现代儒商	(149)
一、现代儒商人格	(149)
二、现代儒商的人生境界	(165)
三、儒家智慧与企业家的成才之道	(174)
四、铸造“道德形象”、实施“自我管理”	(185)
五、塑造现代儒商	(199)
第六章 儒家的管理之道	(218)
一、儒家柔性管理	(218)
二、曾子的定位管理思想	(233)
三、朱熹的“无为而治” 思想	(236)
四、培育与实施企业员工的信用管理	(243)
第七章 儒家的生态哲学	(258)
一、儒家探讨天人关系的历史回顾	(258)
二、儒家生态哲学思想及其现代价值	(261)
第八章 “神道设教” 的现代解读	(290)
一、“神道设教” 的哲学本义	(290)
二、“神道设教” 是一种工具性的阶级思维	(294)
三、“神道设教” 的社会功能	(300)
四、“神道设教” 的一个范例——比干的人格与神格的转换	(309)
第九章 中国人的辩证法思想：中庸之道	(320)

一、“中庸”的道德论意义	(320)
二、“中庸”的方法论意义	(324)
三、“中庸”之道的现代价值	(326)
 第十章 中国实学的现代转换	(331)
一、实事求是的“崇实”精神	(332)
二、“兴利除弊”的“经世”精神	(333)
三、以民为贵的“民本”精神	(334)
四、追求真理的科学精神	(335)
五、放眼世界的开放精神	(337)

第一章 儒家理想人格论

理想人格的设计，是儒家探索的重要人生问题之一。它主要包括人格结构、人格模式和人格修养三部分。儒家塑造的理想人格论，不仅长期影响着中国士大夫的心理结构和价值取向，而且对我们重构新时代的理想人格也有一定的借鉴意义。

一、理想人格结构论

人格是一个具有丰富内涵的伦理学概念。它是人区别于动物的、特有的品格。中国古代不同的学派、不同的思想家对人格要素的论述虽然不尽相同，但是从儒家学派来看，都认为“德”（道德）、“知”（认识、智慧）、“志”（意志）、“美”（审美）是人格构成的重要因素。这也就是说，“德”、“知”、“志”、“美”是人区别于动物、人之所以为人的主要标志。

所谓“德”，是指人是一种具有道德观念的动物。春秋末年，孔子在谈到“孝”时，指出：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）孔子针对当时有人把“孝”局限于经济赡养这一片面观点，认为饲养狗马与赡养父母虽然“皆能有养”，但是对父母的孝

道不只是一个“养”字，更重要的是一个“敬”字，即从内心的道德情感上尊敬父母。孟子在和告子的辩论中，认为人与动物在“食色”上虽有相同之处，但是只有人才独具仁义礼智等道德观念。当“食色”同道德要求发生矛盾时，只有人能够“舍生而取义”，而动物则不能。他说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）荀子比孟子站得更高，他从宇宙万物演化的角度，指出人之所以贵于禽兽者，在于人“有义”。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）汉代儒生董仲舒认为人之“超然异于群生”者，在于人具有道德意识。他论证说：“人受命于天，固超然异于群生，人有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊；会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，粲然有恩以相爱，此人之所以贵也。”（《举贤良对策三》）北宋理学家二程认为人和动物的最大区别在于人具有“仁义之性”。他说：“君子所以异于禽兽者，以有仁义之性也。苟纵其心而不知反，则亦禽兽而已。”（《河南程氏遗书》卷二十五）南宋心学家陆九渊把“仁”这一美德看成人与动物的相异之处，指出“仁，人心也，心之在人，是人之所以为人，而与禽兽草木异焉者也”（《学问求放心》，《陆九渊集》卷三十二）。

所谓“知”（智），是指人是一种具有高度智慧和认识能力的理性动物。“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣乎。’”（《孟子·公孙丑上》）在儒家看来，圣人这一理想人格除了包含道德观念外，“智”也是一个重要的因素。孔子在《论语》中言“知”（智）有一百多处，足见他对“智”的重视。与“愚”相对，“智”含有智慧、聪明、才智等义，如“择不处仁，焉得知”，“知（智）者利仁”（《论语·里仁》），“知（智）者不惑”（《论语·宪问》），“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”（《论语·雍也》）等。

孟子把“智”与仁义礼并列为人之“四德”，指出“人之有德、慧、术、智”，认为“是非之心，智也”（《孟子·尽心上》）。荀子认为“人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨（思辨能力）也”（《荀子·非相》）。

他还给“智”下了一个定义：“所以知之在人者，谓之知；知有所合，谓之智。”（《荀子·正名》）“智”是人类固有的主观认识能力与客观事物相吻合。这是从认识论角度揭示“智”的含义的。

汉代王充一再肯定人之所以为万物之长是因为人具有理性智慧和认识能力。他说：“夫裸（裸）虫三百六十，人为之长。人，物也，万物之中有智能者也。”（《论衡·辨崇》）唐代刘禹锡也认识到人所以能够成为“动物之尤”者，是因为人“为智最大。能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪”（《天论》）。

明初儒学大师刘基指出：虎之力虽比人大几倍，但人却食虎肉寝虎皮，这是因为“虎用力，人用智”（《郁离子·说虎》）的结果。明清之际儒家代表人物王夫之从“知”（认识）的发展过程，深入地分析了人和动物的区别。他指出：“夫人之所以异于禽兽者，以其知觉之有渐，寂然不动，待感而通也。……禽兽有天明而无己明，去天近，而其明较现。人则有天道命而抑有人道性，去天道远，而人道始持权也。”（《读四书大全说》卷七）这是说，动物的本能只限于天赋本能，“及其长而无以过”；而人则不同于动物，既有天赋的智能（“天明”），也有后天的“人道”（“己明”）。戴震发挥王夫之的观点，认为“人之异于物者，人能明于必然，百物之生各遂其自然也”（《孟子字义疏证》卷上），“凡血气之属皆有精爽，而人之精爽可进于神明”（《孟子字义疏证》卷中）。这是说，感觉之类的初级意识是人和动物所共有的；只有人独具“神明”这一理性思维，动物只能“各遂其自然也”，而人则“能明于必然”。

所谓“志”，是指人是一种具有独立人格和自由意志的动物。意志这一品格，既表现为独立性、果断性，又表现为坚持性、自制力。意志活动的目的是坚韧不拔地贯彻与维护某种道德理想和人生追求。我国历代儒家代表人物都把“立志”作为求学立道的先决条件。早在春秋末年，孔子就已承认人的独立意志，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》），并对“不降其志，不辱其身”的逸民——伯夷、叔齐十分赞许，这反映了他对独立人格的重视。孟子提倡“尚志”，认为“志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰：‘持其志，无暴其气’”（《孟子·公孙丑

上》)。他要求人们如“羿之教人射，必志于彀”那样专心致志地“志于道”、“志于仁”。汉代将军马援，深受儒家“尚志”思想的影响，认为“大夫为志，穷当益坚，老当益壮”（《后汉书·马援传》）。他的“男儿要当死于边野，以马革裹尸还葬耳”的名句，也为后世所称颂。三国蜀相诸葛亮在《诫子书》中也指出：“夫君子之行，静以修身，俭以养德，非淡泊无以明志，非宁静无以致远。夫学须静也，才须学也。非学无以广才，非志无以成学。”也是把“德”、“智”、“志”视为成人的不可或缺的重要条件。北宋新儒学代表人物张载也认为“立志”是“教之大伦”，认为不论天资好坏，只看“立志”如何，便能断定其能否成人。“学者大不宜志小气轻。志小则易足，易足则无由进。”（《张载集·经学理窟》）南宋理学集大成者朱熹认为成圣的先决条件是“学者须是立志”，只要人能立志，“办得坚固心，一味向前，何患不进。只患立志不坚，只恁听人言语，看人文字，终是无得于己”（《朱子十三》，《朱子语类》卷一一六）。明代心学代表人物王阳明更加注重人的主体意志的培养，指出“志不立，天下无可成之事。虽百工技艺，未有不本于志者。今学者旷废隳惰，玩岁愒时，而百无所成，皆由于志之未立耳。故立志而圣则圣矣，立志而贤则贤矣”（《王文成公全书》卷二十六）。明清之际的儒学大家王夫之发挥孔孟之“人贵有志”的思想，认为“志立则学思从之，故才日益而聪明盛，成乎富有；志之笃（坚定），则气从其志，以不倦而日新”（《张子正蒙注》卷五），要求人生乱世“而不与俱流”，做到“身可辱，生可捐，国可亡，而志不可夺”（《续春秋左氏传博议》卷下）。清初学者颜元认为圣人与庸人的根本区别在于“立志”，他说：“圣人亦人也，其口鼻耳目与人同，惟能立志用功则与人异耳。故圣人是肯做工夫庸人，庸人是不肯做工夫圣人。”（《习斋年谱》卷上）

所谓“美”，是指人是一种具有审美意识和情趣的动物。儒家最系统的音乐理论专著《乐记》指出：人心“感于物而动，故形于声。声相应，故生变，变成方谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄谓之乐”。从审美主体与审美客体关系的高度，对声、音、乐进行了区分。在此基础上，《乐记》进一步指出：“凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也。是故知声而不知音者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。惟君子为能知乐。”指出禽兽只能

对自然之声有所感知，而人则能欣赏艺术之美，以是否具有审美意识区别了人和动物，以审美能力的高低区别了君子 and 庶人。只有君子既知音又知乐，具有高水平的审美能力。

儒家在批评墨家之“非乐”理论的同时，也重视人格审美意识的培养。孔子首倡“乐以成人”的学说，指出“兴于《诗》，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）。通过感奋于《诗》，立足于“礼”，完成于“乐”，使诗、礼与乐融合为一，在乐教中，使人成为有道德的完美之人。又说：“人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与！”（《论语·阳货》）多次强调通过“诗教”和“乐教”来培养理想人格的审美意识，从而达到乐化的人生境界。《论语·宪问》记载：“子路问成人。子曰：‘若臧武仲（鲁大夫）之知（智），公绰（鲁大夫）之欲，卞庄子（鲁大夫）之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”智慧、勇敢、寡欲、技艺，虽然都是人的美德，但必须“文之以礼乐”，才可以算成德之完人。这清楚地表明，审美意识是培养完美之人的重要因素。孔子以“思无邪”三字评《诗》，认为“《诗》，可以兴（感发志意），可以观（考见得失），可以群（和而不流），可以怨（怨而不怒）”（《论语·阳货》），孔子的“兴、观、群、怨”之说，也是把着眼点放在“成人”之上。

孟子以性善论为出发点，认为人先天地具有相同的审美意识：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。”（《孟子·告子上》）从认识论上把色、声、味三种主要的审美对象同三种不同的感官联系起来，并将不同的感官特性和人的性善联系在一起，从而把对美的认识提高到人性的高度，这是他比孔子进步的地方。他还把人的道德修养分为信、善、美、大、圣、神六种境界，提出了“充实之谓美”（《孟子·尽心下》）。即力行其善、达到充实饱满即是美，进一步深化了对人的精神境界的认识。孟子继承西周的“德音”思想，提出“仁声”说，认为“仁言不如仁声之入人深也”（《孟子·尽心上》），将音乐伦理化，认识到“仁声”比“仁言”具有更大的感染力。荀子立足于性恶论，认为“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也”（《荀子·性恶》）。把人对审美意识的追求看成人类所共有的本性。但是，这种本性只是一种

“本始材朴”，“无伪（人为）则性不能自美”，只有通过“君子以钟鼓导志，以琴瑟乐心（陶冶性情）”（《荀子·乐论》）的审美意识培养，才能“成圣人之名”。

儒家的人格诸要素是以“德”为中心的。也就是说，儒家是以道德价值来肯定、阐发、揭示人的认知价值、意志价值和审美价值的，“智”、“志”、“美”是从属于“德”的。在漫长的中国封建社会中，虽然也有个别学者提出过“智者，德之帅也”（《人物志·八观》）的观点，但从总体上看，儒家是把“知”（智）归为“德”的附庸，如孔子说：“知（智）及之，仁不能守之；虽得之，必失之。”（《论语·卫灵公》）西汉董仲舒的“智而不仁，则智而不为也”（《春秋繁露·必仁且智》）的命题，也是把“智”从属于“仁德”。这种把“智”完全纳入“德”之范畴的做法，虽然强调人的道德品质的培养，但是也造成了束缚科学发展和人才成长的不良后果。如前所述，“志”在儒家的人格构成中并不是完全独立的要素，而是“志于道”、“志于仁”。直到近代，梁启超才把“志”从“德”中解脱出来，使其成为独立要素，看成人与动物相区别的本质特征。他说：“夫与吾不同类之庶物，其间相异之特征有一焉，曰人类有自由意志而庶物无之也。”（《菲斯的人生天职述评》）在儒家学者心目中，“乐”也是包含在“仁德”中的，如孔子所说：“乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》），“人而不仁，如乐何？”。直到近代，王国维、蔡元培才把“美育”从传统的“德育”中分离出来，成为与德育、智育、体育并列的造就健全人格的重要教育之一。王国维认为人之精神分为“知力、感情及意志是也”。与此相应，有“智育、德育（即意志）、美育（即情育）是也”。这是“完全之人物，不可不备真善美之三德”（《论教育之宗旨》）。蔡元培在《普通教育和职业教育》中也认为：“所谓健全的人格，内分四育：（一）体育，（二）智育，（三）德育，（四）美育。这四育是一样重要，不可放松一项。”

儒家人格论中的“德”、“志”、“知”、“美”，亦可以归结为“真”、“善”、“美”的统一。“德”即“善”，“志”以“善”为归宿，“善”是意志之理想也；“知”即“智”，包括智慧、聪明和反映客观事物的认识能力，所追求的是主观感情之真和反映对象之“真”，“真”是“知（智）”之理想；

“美”是主观情感之理想。在儒家看来，由“德”、“知”、“志”、“美”所构成的健全人格，应当是真、善、美的有机统一。孔子有一段论述自己道德境界的话：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）这段话，从“吾十有五而志于学”到“四十而不惑”是孔子自己成圣的准备阶段，从“知天命”到“从心所欲，不逾矩”是孔子成圣后的道德境界。“知天命”是对天命（即宇宙人生的规律）的一种真实的了解和认识，属于“求真”的范围；“耳顺”是一种“声入心通”、“不思而得”的直觉的审美境界；“从心所欲，不逾矩”是一种“安而行之，不勉而中”的“行美”境界。孔子的圣人境界是由“求真”到“得美”再到“行美”的过程。“五十而知天命”是追求“天人合一”的境界，属于人生的“知”（智慧）层次；“六十而耳顺”是追求“情景合一”的境界，属于人生的“欣赏”层次；“七十而从心所欲，不逾矩”是追求“知行合一”的境界，属于人生的“实践”层次。后者应包括“知天命”、“耳顺”两境界，是“真”、“善”、“美”相统一的境界。孟子在孔子境界说的基础上，进一步把人的道德修养分成“善”、“信”、“美”、“大”、“圣”、“神”六种境界。他说：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）“善”、“信”、“美”、“大”是孟子关于成圣成神的主观修养阶段。“可欲之谓善”，是指可追求的仁义礼智叫作“善”，“善”即善之德行。“有诸己之谓信”，“信”即诚也，是说“善”真实地存在于他自身之中，即主观感情之真诚而不妄也。“充实之谓美”，是说力行其善，“善”、“信”达到充实饱满，则美在其中，“善”即是美。“充实而有光辉之谓大”，是说“善”、“信”、“美”不但充实而且能光辉地表现出来叫作“大”。上述四者，是专指主观道德修养而言。“大而化之之谓圣”，是说圣人既能发扬光大，又能融会贯通、化育万物，把主观道德修养变为外在的行动。“神”比“圣”更高一个层次，认为“圣而不可知之之谓神”，圣人修养到神妙不可测度的境界即是“神”。这是孟子关于境界说及其构成的理解。孟子的境界说也是真、善、美的有机统一。

儒家的人格要素论，从今天来看，无疑是一种不健全的人格。就它肯定

人的道德价值、注重气节、把道德修养放在人格的首位来说，是有合理成分的。但是，第一，由于儒家过分地强调“德”，并以“德”为中心来阐述“智”、“志”与“美”，从而忽视了“智”、“志”、“美”的相对独立性。第二，在“智”这一要素中，儒家主要是指道德意识和伦理智慧，而鄙视“智”中的科学技术内容，在《论语·为政》中，提倡“君子不器”，把技艺看成“鄙事”，从而影响了完全人格的塑造。第三，排斥“劳动”这一重要人格要素。恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》中指出：人类社会之所以区别于猿群的特征，究竟是什么呢？是劳动。但是，儒家却站在剥削者的立场，极力否定劳动的人生价值，把它排斥在理想人格之外。孔子之理想人格——君子，只重视仁义礼智信的道德培养，而把种田种菜等劳动看成是“小人的事情”。所以，毛泽东同志早在1939年就批评，中国古代在圣人那里读书的青年们，不但没有学过革命的理论，而且不实行劳动。我们在肯定儒家人格要素说的合理成分的同时，也要正确地指出它的历史缺陷和不足，才有利于新时代的理想人格的塑造。

二、理想人格模式论

所谓理想人格模式，是指人如何生活才最有价值和意义，或者说，具有什么样品格的人才是最有价值的人。

以孔孟为代表的儒家学派设计的理想人格叫作圣贤，其楷模是尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等古代圣王。这些理想人格的基本特征是“内圣外王”。所谓“内圣”，是指人的主体的心性修养；所谓“外王”，是指把人的主体修养所得推广到齐家、治国、平天下。儒家塑造的理想人格，虽然是以修身为本，但并不限于“修己”，还要求推己及人、成己成物、成行成业，由“内圣”转向“外王”，使整个社会都变成“王道”之世。

“内圣外王”这一理想人格模式，在儒家内部也有不同的表述方式。这里，我们试举几个典型说明之。

孔子的“修己安人”说。孔子提倡“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。孔子以“修己”为出发点，由“修己”推广到“安人”、“安百姓”，把“修己”之“内圣”与“安人”、“安百姓”之“外王”有机地结合起来。这是孔子对“内圣外王”这一人格模式的具体说明。

孟子进一步发挥孔子的思想，提出“家、国、天下”之本在“身”的思想，指出“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”。要求“君子之守，修其身而天下平”（《孟子·离娄上》）。只有真正“修身”，才能够做到“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，收到“天下可运于掌”的社会效果。

荀子虽侧重于“外王”，但他也主张把“圣”与“王”结合起来，力倡“圣王合一”。他说：“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽。故非圣人莫之能王。圣人，备道全美者也，是悬天下之权称也。”（《荀子·正论》）

《中庸》讲“成己成物”，也是对“内圣外王”的一种具体说明。它说：“诚者，物之始终，不诚无物。是故君子诚之为贵。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。”这是说，诚既能提高自身的道德境界，成为圣人，又能由己及人，成就他人和外物的品德。这种“合内外之道”是儒家追求的理想人格的境界，此即所谓“不诚无物”。

《大学》把“内圣外王”具体化，提出“三纲领八条目”之说。所谓“三纲领”，即“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。把内心之道德修养与外在之治理国家融为一体，以“内圣”作为“外王”之本。“明明德”是指发扬光大自身的“明德”，即发扬光大自己天赋的封建伦理道德。“亲民”即“新民”，既以自明其明德，当推己及人，使人民弃旧自新。换言之，即以己德去教化人民。“止于至善”，是说从君至民修身养性，达到仁义之境界，执着而不改，“至于是而不迁”，这是圣人的最高道德境界。所谓“八条目”，是指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。前五条属于“内圣”范围，后三条属于“外王”范围。“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。”这是一条由“内圣”到“外王”的具体途径。

北宋理学创始人周敦颐把圣人之道规定为“蕴之为德行，行之为事业”。他说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业。彼以文辞而已者，陋矣。”（《通书·陋》）他针对把圣人之道限于“文辞”之说，指出圣人在己则为德行，及物则为事业，德行与事业是统一的。

张载主张“吾内”与“吾外”结合。他说：“精义入神，事豫吾内，求利吾外也；利用安身，素利吾外，致养吾内也。”（《正蒙·神化》）也是认为圣人之道是“吾内”与“吾外”的结合，两者是相辅相成的。

程颐在论及程颢时，曾指出：“知尽性至命必本于孝悌，穷神知化由通于礼乐。……自谓之穷神知化，而不足以开物成务；言为无不周遍，实则外于伦理。”（《河南程氏文集·明道先生行状》）这也是说，圣人之道必须把“穷神知化”与“开物成务”结合起来，把普遍的认识与“伦理”结合起来，方是健全的理想人格。

清初学者李颢在《周至答问》中指出“儒者之学，明体适用之学也”。“穷理致知，反之于内，则识心悟性，实修实证；达之于外，则开物成务，康济群生。夫是之谓明体适用。”“明体而不适用，便是腐儒；适用而不明本体，便是霸儒。”（《二曲集》卷十四）“明体适用”是“内圣外王”的又一种表述方式。

儒家对“内圣外王”这一人格模式虽有不同的表述方法，但是其思想本质和价值取向则是一致的。在儒家看来，“内圣外王”这一理想人格，至少有如下四个基本特征：“仁爱”理想、“中庸”之道、经世胸怀、献身精神。

儒家的“内圣外王”的理想人格，第一个基本特征是“仁爱”理想的追求。“仁”是孔子人格论的核心。所谓“仁”，从广义讲，是全德之名，是一切美德的总称。“仁”既包括“恭”、“宽”、“信”、“敏”、“惠”五种品德，也包括“勇”（“仁者必有勇”，《论语·宪问》）、“智”（“择不处仁，焉得知？”，《论语·里仁》）等。但是，从狭义讲，“仁”的基本内容是“爱人”。所谓“爱人”，是指“忠恕之道”。所谓忠恕之道，从积极方面来讲，即为“己欲立而立人，己欲达而达人”；从消极方面来讲，即为“己所不欲，勿施于人”。从“仁爱”的范围看，有三个层次：“亲亲而仁民，仁民而爱物”。第一个层次是“亲亲”，“仁”是以“孝悌”为本。第二个层次是“仁民”，