



## 先秦儒家“内圣外王”思想辨正\*

宋宽锋

**摘要:**儒家的“内圣外王”思想虽为人所熟知,但对其通常的理解却存在着相当程度的偏差和含混之处。先秦儒家“内圣外王”思想中的“外王”指的就是“平天下”“明明德于天下”“平治天下”或者“安百姓”“安天下之民”。成就这样的“外王”的最佳人选无疑是“圣王”,而“圣人成为王者”最为合理的制度化路径就是“禅让”。当“禅让”的理念由于缺乏实际的可行性而被排除之后,“王者”与“圣人”的合理结合方式就是荀子所说的“尊圣者王”或者“圣君贤相”。“外王”的成就必然需要“内圣”的“客观化”,“外王”的实质和核心就是“仁政”,“仁政”的首要意蕴就是“圣王之制”,而“圣君贤相”之“存神过化”的政治效应当然也是以“仁政”的制度之维为背景和基础的。

**关键词:**先秦儒家;内圣外王;尊圣者王;制度之维;客观化

**中图分类号:**B222

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2023)04-0039-08

对于中国传统文化研究者来说,“内圣外王”是一个耳熟能详的说法。虽然“内圣外王之道”的概念首次出现在《庄子·天下》篇,但是儒家的“内圣外王”思想却在中国历史上具有更为广泛、深远的影响。不过,在以往的研究文献中,对儒家“内圣外王”论说的理解,相当程度上存在着偏差和含混之处。比如说,“外王”的所指和含义到底是什么?“外王”是否有其制度之维?“内圣”如何“外王化”?或者说,“内圣外王”实现的具体路径和方式又是什么?诸如此类的问题似乎并未得到充分的思考和明确的解答。因此,本文力图在深入解读先秦儒家相关论说的基础上,准确、全面地把握和重释先秦儒家“内圣外王”思想的内在理路及其丰富内涵,从而为儒家“内圣外王”思想的“当代视角的解读”

确立一个前提和基点。

### 一、先秦儒家“外王”思想辨析以及成就“外王”的方式问题

让我们从现当代学者有关儒家之“内圣外王”的不同理解的辨析入手,对先秦儒家的“内圣外王”思想进行梳理和重释。牟宗三在《历史哲学》中,对孔子所成就的“内圣外王”提出了这样的理解:“遇有机缘,彼亦可以成功业,然功业不功业,与彼之德慧人格无增损也。圣人之得位行道,其表现成就之方式与境界,亦与政治家不同。”<sup>[1]90</sup>并且认为,“孟子所谓‘所存者神,所过者化,上下与天地同流,岂曰小补之哉?’亦与此同”,其义与孔子所表现的“圣人外王之境界”相同,“而一切政治家之方式,则皆为小补(为经

收稿日期:2022-11-01

\*基金项目:教育部人文社会科学研究一般项目“荀子与亚里士多德的政治哲学比较研究”(20XJJA720001)。

作者简介:宋宽锋,男,陕西师范大学哲学学院教授、博士生导师(陕西西安 710119),主要从事中西政治哲学史研究。

验的、一时的)”。<sup>[1]91</sup>。显而易见,牟宗三的以上论述蕴含着两种“外王”的区分,也就是说,存在着“圣人的外王”与“政治家的外王”。牟宗三关于“内圣外王”两种类型的区分,既令人疑惑,也与先秦儒家的“内圣外王”思想相去甚远。与牟宗三的看法有所不同,路德斌在有关孔、孟、荀的“治道”思想及其差异的论述中,给出了对于孔、孟之“内圣外王”思想的另一种解释。他说:“按照荀子的思考和取向,‘内圣外王’的‘德治’之道决不是一个‘治治’务本之道,而是‘治乱’逐末之道。治道的根本只有一个,那就是‘礼义法度’,即‘法治’。”<sup>[2]</sup>

以上列举的这两种对(先秦)儒家“内圣外王”思想的理解,一定程度上呈现了人们对儒家“内圣外王”之理解的歧义和争执,因而对其进行深度解读和合理重释依然具有必要性。在有关(先秦)儒家之“内圣外王”思想的大量研究中,被征引次数最多的是以下两条材料。

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。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸!”<sup>[3]204</sup>

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……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。<sup>[4]1592</sup>

在子路与孔子的以上问答中,孔子所说的“修己”通常被对应于“内圣”,而“安百姓”则被对应于“外王”(“安人”作为一个环节而被包容于“安百姓”之中)。这一点大致没有分歧,但是“安百姓”的具体表现是什么?“修己”如何客观化而为“安百姓”?“修己以安百姓”的主语或主体是谁?这些问题都是无法回避而又不易回答的。在《大学》的经典表述中,“修身”对应的无疑是“内圣”,“齐家”“治国”“平天下”自然对应的是“外王”。然而对于这一经典表述的准确理解而言,我们依然需要追问诸多无法回避的问题,比如,“明明德于天下”是什么意思?其中的“家”“国”又何所指?修身、齐家、治国、平天下

各自的主体是否相同?为什么家齐了自然就会国治,国治了自然就会天下平呢?

要回答以上问题,并准确理解这两段有关儒家“内圣外王”的经典论述,则必须考虑这两段经典表述出现的历史语境;脱离或无视“文本”的历史语境,我们也就无法把握“文本”的历史意义,即“文本”在其历史语境中所呈现的意义。而在《四书章句集注》中,朱熹对这两段经典论述的注释和解读,显然并未充分考虑它们的历史语境。子路与孔子的问答当然发生在春秋末期。至于《大学》,虽然我们没有充分的证据来确定其作者和写作时间,但是基于《大学》的“内圣外王”论述与孟、荀的“内圣外王”思想的比较,还是可以将《大学》看作孔、孟之间的一个重要文本。因为相较于孟、荀的“内圣外王”的思考和论述,《大学》有关“内圣外王”的经典表述还显得笼统,其所呈现的时代相关性也不够明显。

子路与孔子之问答的历史语境,就是处于衰落阶段的东周之封建天下的政治格局。东周王室苟延残喘,诸侯强国逐鹿中原,借用《墨子·节葬下》中的说法,就是“天下失义,诸侯力征”<sup>[5]</sup>,这种状况构成了《大学》的基本历史语境。不过,战国时期诸侯强国逐鹿中原的历史语境在《大学》的文本中几乎没有留下痕迹,《大学》中“内圣外王”思考的制度前提依然是“家—国—天下”的分封制政治格局。这一方面说明《大学》的文本很可能出现在战国早期,另一方面也显示出《大学》政治哲学思考的制度前提及其概念框架一定程度上滞后于其时代背景。这一点在《大学》的主要概念和论说中存在诸多表现。《大学》中的“国”都应该被理解为“诸侯曰国”意义上的“诸侯国”,而其中的“家”这一概念也大多应该在“大夫曰家”的意义上被理解。比如,在下面这段论述中,“家”“国”的用法就是这样。

孟献子曰:“畜马乘,不察于鸡豚。伐冰之家,不畜牛羊。百乘之家,不畜聚敛之臣。与其有聚敛之臣,宁有盗臣。”此谓国不以利为利,以义为利也。长国家而务财用者,必自小人矣。彼为善之,小人之使为

国家，灾害并至，虽有善者，亦无如之何矣？此谓国不以利为利，以义为利也。<sup>[4]1603</sup>

不过，在论证“治国必先齐其家”的一章中，“家”的用法则不知不觉地发生了游移。《礼记·大学》中的一个重要论证就是：“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此。此谓一言僨事，一人定国。尧、舜率天下以仁，而民从之。桀、纣率天下以暴，而民从之。其所令反其所好而民不从。”<sup>[4]1600</sup>显然，这一论证中的“家”应该是指“国君之家”，而从后半部分有关尧舜、桀纣的说法来看，其中的“家”也可以被理解为“天子之家”，但是这一论证中所说到的“家”绝不是“庶人家”。

在封建天下的政治格局之中，不管对“齐家”之“家”作何理解，《大学》中的“齐家”“治国”“平天下”的论述及其理路都显得含混而又费解。为什么“家齐而后国治，国治而后天下平”呢？《孟子·离娄上》说：“人有恒言，皆曰：‘天下国家。’天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”<sup>[6]493</sup>这里，孟子对“天下国家”的阐发，显然就是对《大学》的“修”“齐”“治”“平”之要义的概括。同时，《孟子·离娄上》中紧接着的一章可以合理地看作对“齐家”“治国”“平天下”之内在逻辑的一种可能解释。孟子说：“为政不难，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之；一国之所慕，天下慕之；故沛然德教溢乎四海。”<sup>[6]493-494</sup>关于这里的“巨室”，赵岐的注释是：“巨室，大家也。谓贤卿大夫之家、人所则效者。”<sup>[6]493</sup>对于《大学》中“齐家、治国、平天下”的另一种可能的解释就是“大夫齐家、诸侯治国、王平天下”，也就是说，大夫管理好了他的“家”，诸侯国君自然就能够治理好他的“国”；而诸侯国君治理好了他的“国”，王自然就能够“平天下”。第三种合乎逻辑的可能解释是，“齐家”是指大夫、诸侯、王都先“齐其小家”，而当大夫管理好了自己的“小家”，他就能成功地“齐其大家”；当诸侯国君管好了自己的“小家”，他就能成功地治理自己的“国”；当王管好了自己的“小家”，他就能成功地“平天下”。然而，不管是哪一种解释，其中“家齐”到“国治”，“国治”到“天下平”的自

然延伸和拓展都很难成立；换言之，既理据不足，也没有什么普遍有效性。比如，照孟子的说法，尧之子“丹朱之不肖，舜之子亦不肖”<sup>[6]647</sup>，这不就说明尧、舜都没有管好各自的“小家”吗？但是尧、舜却又都成功地平治了天下。

在封建天下的政治格局中，齐家与治国、治国与平天下、齐家与平天下之间的可能相互关联，都要比《大学》的简单论断更为复杂多样，或许正是因为这一点，我们在《孟子》和《荀子》中几乎看不到有关这一论题的明确论述。不过，虽然《大学》中“齐家”“治国”“平天下”及其关联的论述很难成立，但是“齐家”“治国”无疑可以被看作“平天下”的内在环节和构成部分，或者说，“平天下”把“齐家”“治国”扬弃和包容于自身之中了。与此相关联，在《大学》有关“齐家”“治国”“平天下”的经典论述中，“平天下”对应的就是“明明德于天下”<sup>[4]1592</sup>，或者说，两者是同义的。明确了这一点，我们可以回头来看孔子“修己以安百姓”的经典论断，可以说，孔子所说的“安百姓”就是《大学》中的“平天下”或“明明德于天下”。《孟子·公孙丑下》中有“安天下之民”和“平治天下”的说法，孟子说：“王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。”<sup>[6]307</sup>另一相关的著名论断则是：“夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”<sup>[6]311</sup>我们以为，孟子所说的“平治天下”就是《大学》的“平天下”，而其“安天下之民”的说法显然源自孔子所说的“修己以安百姓”中的“安百姓”。

基于以上分析，可以说先秦儒家“内圣外王”思想中的“外王”指的就是“平天下”“明明德于天下”“平治天下”或者“安百姓”“安天下之民”。如果这一点可以确定，那么接下来需要追问的就是：谁能够成就这样的“外王”呢？先秦儒家对这个问题的回答是：圣王。孟子在谈到伯夷、伊尹和孔子的相同之处时说：“得百里之地而君之，皆能以朝诸侯，有天下；行一不义，杀一无辜，而得天下，皆不为也。是则同。”<sup>[6]216-217</sup>《荀子·儒效》也说：“大儒者，善调一天下者也，无百里之地则无所见其功。”<sup>[7]138</sup>不仅如此，荀子还将“圣人”分为两类，即“圣人之得势者”和“圣



人之不得势者”。前者的代表是舜、禹,后者的代表则是仲尼、子弓;前者能够“一天下,财万物,长养人民,兼利天下”<sup>[7]97</sup>,而后者如“仲尼、颜渊知而穷于世”<sup>[7]518</sup>。所以,即便是“圣人”,没有得势或得位,也是不能成就这样的“外王”的。与此相联系,《大学》中的“古之欲明明德于天下者”的所指只能是历史上的“圣王”。或许正因为“明明德于天下”的主体是“圣王”,所以郑玄对“明明德”的注释是:“谓显明其至德也。”<sup>[4]1592</sup>同时,从孔子“尧舜其犹病诸”的说法来看,“修己以安百姓”的主体也只能是“圣王”。也就是说,能够成就“外王”并实现“内圣外王”之完美统一的唯有“圣王”。

先秦儒家所理解的“外王”的成就有赖于“圣王”的存在。“圣王”是“圣人”和“王者”的统一体,而可能出现“圣王”的方式无非两种,即“王者成为圣人”或者“圣人成为王者”。前一种方式的概率太低了,而后一种可能性大致也只有两条实现的路径,即“征诛”和“禅让”。不仅如此,由于“征诛”是一种非常态的和非制度化的方式,不具有可持续性,“禅让”就成为可设想的最为合理的选项,或者说,“圣人为王”亦即“圣王”出现的最为合理的制度化路径就是“禅让”。所以,先秦儒家追求“内圣外王”的统一以及“外王”功业的成就,就会合乎情理地主张和认同“禅让”。在我们看来,这正是“禅让说”与先秦儒家“内圣外王”思想的根本关联所在。同时,先秦儒家的“贤能政治”论说也与“禅让说”具有内在的一致性和相关性,因为儒家“贤能政治”主张的最终逻辑推论就是“惟圣人最宜于为王”;而“惟圣人最宜于为王”之理念的合乎情理的政治指向和政治寓意就是天子之位的禅让制。在《孟子》中孟子与万章讨论了尧舜禅让与大禹传子的问题。万章的问题是:“人有言,‘至于禹而德衰,不传于贤,而传于子。’有诸?”<sup>[6]646</sup>从万章的提问来看,认为天子之位的禅让制优于传子的继承制,乃是当时的一种颇有影响的主张;同时,郭店竹简《唐虞之道》的出土,也为战国中晚期“禅让说”的流传提供了新的证据。

不过,虽然理论上“禅让”是“圣人为王”的

最合理的方式,但是“禅让”的理念却缺乏实际的可行性。我们知道,在孟、荀的时代,“传子”的惯例已经延续了很久,“传子”由于得到统治者和民众的习惯性接受而获得了自己的合法性。在这样的历史情境下,强调“禅让”的正当性和合理性,试图用“禅让”替代“传子”,就会颠覆并打乱统治者和民众对政治权威之传承方式的习惯性认同,从而可能带来内在的分裂和混乱。或许正是基于这样的考虑,孟、荀都对“禅让”的说法及其历史叙事作出了反思。有关这一论题,笔者曾经得出如下的结论:“孟子和荀子的独特之处,恰恰不在于提出或者接受‘禅让’优于‘传子’的观点;相反,在批评反思的前提下,疏远‘禅让’的理想而接受了‘传子’的惯例和现实,才是孟子和荀子的真正独特之处。”<sup>[8]</sup>

然而,一旦排除了“禅让”的选项,“圣人”成为“王”的设想就从根本上落空了。这样一来,儒家的“外王”理想如何才能实现?怎样才能把“内圣”和“外王”结合起来?诸如此类的问题乃是孟、荀的“内圣外王”思考所无法回避的。在春秋末期的政治格局下,孔子的自我定位是:“如有用我者,吾其为东周乎!”<sup>[3]234</sup>与孔子有所不同,孟子的政治作为主要是试图说服和诱导某位诸侯国君“行仁政而王”<sup>[6]185</sup>,而在可能出现的“行仁政而王”的历史进程中,孟子的自我期许则是:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣。以其数,则过矣;以其时考之,则可矣。夫天未欲平治天下也;如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”<sup>[6]309-311</sup>《孟子译注》对“名世者”一词注解道:“孟子所谓‘其间必有名世者’,恐系指辅助‘王者’之臣而言。孟子一匹夫,无所凭借,自不敢自居于‘王者’,但为周公则未尝不可。”<sup>①</sup>孔、孟的自我定位和自我期许折射出了他们对以上问题的思考,而荀子则更为自觉和系统地思考并解答了这些问题。

对于荀子来说,虽然在其时代“王成为圣人”和“圣人成为王”的可能性几乎都不存在了,但是依然存在“圣人”和“王”之间的可能结合方式,这就是“尊圣者王”。荀子说:“故尊圣者王,贵贤者霸,敬贤者存,慢贤者亡,古今一也。”<sup>[7]453</sup>

而“尊圣者王”的典范模式就是“成王”与“周公”的结合。与此相联系,荀子新创和使用了“圣臣”这一概念,他说:“故用圣臣者王,用功臣者强,用篡臣者危,用态臣者亡。”<sup>[7]248</sup>,而“殷之伊尹、周之太公,可谓圣臣矣”<sup>[7]249</sup>。不仅如此,荀子还从不同角度对这一思想进行了多方面的阐发,比如:

故道王者之法,与王者之人为之,则亦王。<sup>[7]207</sup>

故与积礼义之君子为之,则王。<sup>[7]209</sup>

强固荣辱在于取相矣。身能,相能,如是者王。<sup>[7]209</sup>

君人者,隆礼尊贤而王。<sup>[7]317</sup>

荀子所提出的“圣人”与“王”的结合方式,其具体表现就是我们所熟悉的“圣君贤相”,而且事实上“圣君贤相”的说法也首次出现在《荀子·富国》中<sup>②</sup>。不过,这里应该指出的是,“圣君贤相”并不是先秦儒家所理解的“外王”,而是“外王”得以成就的前提和路径。在孟、荀的时代,先秦儒家所理解的“外王”就是孟子所说的“平治天下”和“安天下之民”,其具体表现形态就是孟子所说的“行仁政而王”。“行仁政而王”的“王”就对应孟子所说的“为政于天下”,《孟子·离娄上》有言:“师文王,大国五年,小国七年,必为政于天下矣。”<sup>[6]496</sup>按照荀子的说法,此处的“王”就意味着“天下归之”,《荀子·正论》说:“天下归之之谓王,天下去之之谓亡。”<sup>[7]324</sup>在孟、荀所理解的“外王”中,诸侯在一国内施行“仁政”或“王政”的必然结果就是“天下归之”;而反过来“天下归之”又落实为“行仁政于天下”。所以,“外王”的核心和实质就是“仁政”或者“王政”。

另外,需要补充说明的是,在秦汉以来的中国传统社会,由于郡县制取代了分封制,“大夫曰家”和“诸侯曰国”意义上的“家”“国”都不复存在了;《大学》所说的“齐家”“治国”“平天下”中的“治国”,作为“外王”的一个环节也丧失了确定的所指和意义,或者说“治国”被扬弃和包容于“平天下”之中了;而“齐家”则相应地变成“自天子以至于庶人”各自“齐其小家”,同时这

种意义上的“齐家”相当程度上也不再具有属于“外王”的政治意义。所以,在秦汉以来的中国传统社会,儒家所力图成就的“外王”主要就是在王朝之内施行“仁政”或“王政”,而“仁政”得以施行的方式和路径就是“得君行道”,这里的“行道”就是“施行仁政”。正如余英时所说:“‘内圣外王’一旦应用到全面政治革新的层次,便必然会落在‘得君行道’的格局之内。”<sup>[9]917</sup>

## 二、“外王”的制度之维与“内圣”的客观化问题

先秦儒家所理解的“外王”就是孟子所说的“平治天下”或“安天下之民”,而“安天下之民”必须落实为推行“仁政”于天下;换言之,“外王”就是通过“圣君贤相”推行“仁政”而使天下之民得其所安。不过,虽然在这一点上没有根本性的分歧,但是有关“仁政”的实质以及“内圣”与“外王”之关系的通常理解却存在着不容忽视的片面性。牟宗三认为“前贤论‘外王’,原则上是视为内圣之直接延长”<sup>[10]21</sup>,而熊十力有关儒家之“内圣外王”的以下论述似乎恰好为牟宗三的看法提供了一个例证。熊十力说:“庄子以内圣外王言儒者之道,其说当本之《大学》。然内外二字,但是顺俗为言,不可泥执。《大学》经文只说本末,不言内外,前言物有本末,后结归修身为本。修身,总摄诚正格致以立本。由身而推之家国天下,皆与吾身相系属为一体,元无身外之物。但身不修,则齐治平无可言,故修是本,而齐治平皆末。本末是一物,不可剖内外。”<sup>[11]</sup>以上这种将“外王”看作“内圣”之自然效应的通常理解,似乎也在孔子的思想中有其表现。比如,孔子说:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”<sup>[3]14</sup>“无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣。”<sup>[3]208</sup>

然而,将《论语》中的这两章看作以上“通常理解”的根据,却是对这两章相当片面的解释。余英时曾经敏锐地指出:“我们可以肯定地说,孔子心中的‘内圣外王’大致即是‘仁’与‘礼’;只有在尧、舜的‘礼’治秩序之下,‘仁’的功效才

能发挥到‘安百姓’或‘博施济众’的极限。”<sup>[9]1920</sup>不仅如此,“制礼作乐”不就是周公对其“内圣”的“外王化”吗?“周礼”不就是周公之“内圣”客观化的结果吗?孔子政治思考的首要结论不就是认同“周礼”吗?假如孔子有机会“为政”,他首先要做的事情不就是“正名”吗?“正名”不就是依据“周礼”对现存的政治秩序的匡正和重建吗?而孔子所说的“为政以德”的理想形态不是以重建的“周礼”架构和秩序为前提与背景的吗?

这里值得指出的是,孔子以上所说的“为政以德”的主体恐怕也是类似于尧、舜的圣王。另外,《荀子·王霸》征引古书曰:“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建国诸侯之君分土而守,三公总方而议,则天子共己而已。”<sup>[7]214</sup>似乎是对上引《论语》这两章内容的一种更为合理的理解和解释。与此相关联,《孟子·尽心上》所说的“夫君子所过者化,所存者神”<sup>[6]895</sup>,以及《荀子·君道》所说的“闻修身,未尝闻为国也”<sup>[7]234</sup>,大致也都应该做这样的理解。所以,“外王”绝不只是“恭己正南面”的“存神过化”的神奇效应,类似尧、舜和周公所建立的政教法度才是“外王”的更为重要的内涵和维度。

孟子更为明确地呈现了“外王”或“仁政”的制度之维,并更为自觉地讨论和阐发了“仁心”与“仁政”的内在关联。《孟子·离娄上》说:“尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。”<sup>[6]483</sup>这里,“尧舜之道”就是“先王之道”,“仁政”可以说就是“先王之政”,“先王之政”是“先王之道”的落实和体现,或者说,“先王之政”就是“行先王之道”。总体上说,孟子这一论断的意思就是,即便一位君主理解和认同“先王之道”,但若“不行先王之道”,即不推行“先王之政”或“仁政”,那么他还是不能成就“平治天下”的“外王”功业。所以,《孟子·离娄上》接着说:“今有仁心仁闻,而民不被其泽,不可法于后世者,不行先王之道也。”<sup>[6]483</sup>朱熹在对这句话的注解中说,“先王之道,仁政是也”<sup>[12]</sup>,应该不是很准确。“不行先王之道”的意思就是,不在为政治国的过程中落实“先王之道”,不依据“先王之道”去行动;而“不

行先王之道”的结果自然是“民不被其泽”。当然,“民皆被其泽”对应的就是“平治天下”,因而,《孟子·离娄上》又说,圣人“既竭心思焉,继之以不忍人之政,而仁覆天下矣”<sup>[6]485</sup>。显然,“仁覆天下”就是“民皆被其泽”的意思。另外,这里的“圣人之心思”“仁心”以及君主对“先王之道”的认同,虽然不能与“内圣”等同,但大致都属于“内圣”的范畴,可以说,孟子以上有关“圣人之心思”“仁心”等与“仁政”之关系的论述,实际上讨论的就是“内圣”与“外王”的关系问题,而孟子反复强调的正是“内圣”客观化为“外王”的必要性和重要性。至于孟子的“仁政”本身就是一套“养民”和“教民”的制度体系,这一点为人所熟知,此处就不展开论述了。

荀子对“内圣”与“外王”的区分及其内在统一关系的理解,比孟子更为明确和清晰。《荀子·解蔽》说:“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。故学者,以圣王为师,案以圣王之制为法,法其法。以求其统类,以务象效其人。向是而务,士也;类是而几,君子也;知之,圣人也。”<sup>[7]407</sup>杨倞对这段话注释说“伦,物理也”<sup>[7]407</sup>,王天海则进一步说:“伦者,理也,人伦、物理兼包之。”<sup>[13]</sup>我们以为,从这段话后面的“知之,圣人也”来看,“尽伦”之“伦”所指主要就是“圣王之道”;与此相一致,杨倞对“知之,圣人也”的注释就是:“知圣王之道者。”<sup>[7]407</sup>“圣王”当然是“圣人”与“王者”的一体统一,而“圣王”之“(内)圣”无疑就意味着他本人对“圣王之道”的认识和通晓,“圣王”之“(外)王”当然也就相应地意味着他本人依据“圣王之道”的创制及其结果;“圣王之制”的精神和原则就展现为“圣王之道”,“圣王之道”的制度化表现和落实就是“圣王之制”。同时,反观历史,不难发现,“圣王”留给后人的主要是“圣王之制”,而“圣王之道”则主要表现为“无位无势”的“圣人”对“圣王之制”的精神原则的理解和解读。还有,我们前面说到,荀子曾把“圣人”分为“得势者”和“不得势者”,“圣人之得势者”无疑就是“圣王”,其代表是舜、禹;“圣人之不得势者”的代表则是仲尼、子弓。与这一区分



相联系,荀子认为“仁人”应该做的事情就是:“上则法舜、禹之制,下则法仲尼、子弓之义。”<sup>[7]97</sup>这里的“舜、禹之制”当然就是“圣王之制”,而我们以为“仲尼、子弓之义”实质上指的就是“圣王之道”。一个人尤其是君主师法“仲尼、子弓之义”成就的就是他的“内圣”,而师法“舜、禹之制”成就的则是他的“外王”。两者之中,荀子的思想显然更为注重“外王”,这不仅表现在《荀子》中有一篇《王制》来专门阐述“圣王之制”,而且也通过荀子的主要政治理论之一的“圣王(先王)创制说”得到体现。

### 三、余 论

参照以上对先秦儒家“内圣外王”思想之意蕴的辨析,我们能够更明确地认识到有关儒家“内圣外王”思想通常理解的片面性及其盲区。

首先,这种“通常理解”没有认识到先秦儒家所说的“内圣外王”之“外王”原本就有其制度之维和制度表现,它也没有充分把握“内圣”客观化的必要性及其意蕴。牟宗三曾经说:“要求民主政治乃是‘新外王’的第一义。”<sup>[10]新版序11</sup>就此而言,牟宗三对“外王”的理解的确有其深刻之处;换言之,他的这一论断点明了“外王”最核心的意蕴乃是客观化的“制度形态”。但是,正如我们在本文第二部分的开头所征引的,牟宗三又认为,传统儒家将“外王”原则上视为“内圣”之直接延长,而这一论断说明他对先秦儒家“内圣外王”思想的把握存在一定片面性。这里值得再次强调的是,“内圣”必须客观化和落实为某种“制度形态”,乃是先秦儒家“内圣外王”思想最为重要的意蕴和维度之一。

其次,与对先秦儒家“内圣外王”思想中本有的“内圣”客观化为某种制度形态之必要性的忽视和遮蔽相联系,这种“通常理解”所意会和把握的“外王”相当程度上也是笼统和含混的。虽然人们都会说,“外王”指的就是“安百姓”或者“平治天下”,但是“安百姓”或者“平治天下”的具体表现是什么?“安百姓”或者“平治天下”得以实现的路径和方式又是什么?谁才是“安

百姓”或者“平治天下”的主体?成就了自己之“内圣”的圣贤,其“内圣”的可能外部效应又表现为什么?对于这些问题,有关儒家“内圣外王”的“通常理解”都未给出明确的回答。本文第一部分的分析说明,先秦儒家所理解的“外王”,就是通过“圣君贤相”推行“仁政”而使天下之民得其所安,但“仁政”的推行和落实还需要所有人的参与和担当。当某人成为“为政者”,他就可以通过自己的“正身”而使他所治理的“在下者”或“民”也都自然地“正身而行”,孔子不就说过“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”<sup>[3]173</sup>吗?在这里,“为政者”的“正身而行”就是他的“内圣”及其行为表现,而“在下者”或“民”的“正身而行”则可以被看作他的“内圣”之自然效应,即他的“外王”。而假如一位圣贤没有机会成为“为政者”,那么他是不是也可以像孔子所说的那样:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”<sup>[3]22</sup>这种特定内涵的“为政”也可以被理解为他的“内圣”的“外王化”表现。“外王”的以上两个层面的含义就对应荀子所说的“儒者在本朝则美政,在下位则美俗”<sup>[7]120</sup>。再退一步,我们可以说,在“仁政”的制度体系和秩序架构之下,每个人都有自己的位置和角色;反过来,每个人各自都扮演好自己的角色并尽其职责,无疑也可以在泛化的意义上被理解为各人的“外王”。而这种意义上的“外王”的充分实现,显然要以各人的“修身”即“内圣”为前提和基础;也正因为如此,所以“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”。

最后,在这种“通常理解”中,对传统儒家“内圣外王”思想的客观历史解读与对其的“当代视角的解读”经常交织在一起,带来对传统儒家“内圣外王”思想的曲解。比如,牟宗三提出“为什么传统儒家没有开出民主政治”的问题,以及将其归因于儒家思想缺乏“分解的尽理之精神”或“理性之架构表现”的看法,就造成了双重的思想迷误。在我们看来,孔、孟、荀没有想到民主政治是自然的和合乎情理的,牟宗三在20世纪关注和认同民主政治也是自然的和合乎情理的,这里不存在什么令人疑惑之处。相反,

假使孔、孟、荀竟然萌生了民主政治的想法,倒才是令人惊异和需要解释的。所以,诸如“传统儒家为什么未能开出民主政治”的问题,与传统儒家或者孔、孟、荀是完全不相干的;而由这个不相干问题的追问进一步推断传统儒家或者孔、孟、荀的思想存在某种根本缺陷,则显然是一种曲解和误读。当然,对传统儒家“内圣外王”思想的客观历史解读与对其当代视角的解读,其旨趣和路径存在着根本性的差异,然而“客观的历史解读”理应是“当代视角的解读”的前提和基础。

#### 注释

①语出杨伯峻:《孟子译注》,中华书局1960年版,第110页。②《荀子·富国》:“若夫兼而覆之,兼而爱之,兼而制之,岁虽凶败水旱,使百姓无冻馁之患,则是圣君贤相之事也。”参见王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,中华书局1988年版,第184页。

#### 参考文献

- [1] 牟宗三.历史哲学[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.  
[2] 路德斌.“内圣外王”之拘蔽与法治理念之转出:论先

- 秦儒家治道理念的逻辑演进[J].周易研究,2015(5):86.  
[3] 十三经注疏:论语注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[4] 十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[5] 孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2001:179.  
[6] 焦循.孟子正义[M].沈文焯,点校.北京:中华书局,1987.  
[7] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988.  
[8] 宋宽锋.先秦政治哲学史论[M].北京:中国社会科学出版社,2019:178.  
[9] 余英时.朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2004.  
[10] 牟宗三.政治与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006.  
[11] 熊十力.十力语要[M].北京:中华书局,1996:316.  
[12] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016:280.  
[13] 王天海.荀子校释[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2016:875.

## A Reinterpretation of the Confucian Thought of “Internally a Sage and Externally a King” in the Pre-Qin Period

Song Kuanfeng

**Abstract:** Although the Confucian thought of “internally a sage and externally a king” is well known, there are considerable deviations and ambiguities in its general understanding. The idea of “externally a king” in the pre-Qin Confucianism refers to “giving peace to the all under heaven” “manifesting bright virtue to the all under heaven” “bringing peace to the world” or “easing the populace” “easing the people of the entire world”. Undoubtedly, the best candidate to accomplish such an “externally a king” is “sage king”, and the most reasonable institutionalized path for “a sage to become king” is “abdication”. As the idea of “abdication” was excluded owing to the lack of practical feasibility, Xunzi suggests a reasonable combination of “sage” and “king”, which is “he who honored sages become a true king” or “sagely lords and their worthy prime ministers”. The achievement of the “externally a king” necessarily requires the “objectification” of the “internally a sage”. The essence and core of the “externally a king” is “benevolent governance”. The primary content of “benevolent governance” is “the social system of sage kings”. Of course, the political effect of the “exerting a spiritual influence only by residing and transforming people only by passing” of “sagely lords and their worthy prime ministers” is also based on the institutional dimension of “benevolent governance”.

**Key words:** pre-Qin Confucianism; internally a sage and externally a king; King of the Saints; the dimension of system; objectification

[责任编辑/晓东]