

先秦儒道“内圣外王”说会议

陈祖怀

[摘要] “内圣外王”是传统儒家，特别是宋后新儒家尊崇的政治伦理，对中国影响深远，其理路一本孔、孟之旨。然而考诸典籍，“内圣外王”的提出源自庄子，内涵与儒家截然相反。与孔、孟“仁政”、“性善”阐发的“内圣外王”学说不同，庄子承袭老子“反者道之动”的哲学思想，以“率性”、“自私”为阐发基点，提出了“无为无不为”的“内圣外王”主张。“无为”为“王”，法天；“无不为”生民，合天。在“上无为而下必有为”的社会制度关照下，全社会成员“各遂其私”，而成就“天下为公”的终极目标。本文通过儒道学说的比较，期冀透过历史实践的迷雾，厘清文化源头的智慧与价值。

[关键词] 内圣外王 无为无不为 各遂其私

[中国分类号]

[作者简介] 陈祖怀 副研究员 上海社会科学院历史研究所

在中国传统思想文化史上，有一个十分重要的命题：“内圣外王”。由儒家尊崇，却由道家首创，如张舜徽《道学通论》所云：“世之伪托理学以相标榜者，恒曰：‘内圣外王’。试执其人叩以斯言之本义，茫然不知所答。又或依附后世之说，而强为之辞，去古人原意，盖不知几千万里也。考此四字，始见于《庄子·天下篇》。”¹姑且不论“相标榜者”是否知晓“斯言之本义”，一个基本事实是学界将“内圣外王”视作了儒家的学说主张，“反强傅会儒家之义以推衍之”，²创设此语的道家却被视为“非圣无神”³的学派。也许无意，抑或有意，不管有意还是无意，其中的文化刻意无疑透露出某种历史的失落。如何理解这种失落，也许对儒道两家的“内圣外王”学说进行比较研究是一有益的途径。

“圣”、“王”两字在文本中的出现，时间应在西周之前。顾颉刚考证，“圣”字最早出现于金文，初期的意思“非常简单，只是聪明人”的指称，并无后世“高不可攀的偶像或超人”与“各种崇高和神秘的意义”。⁴这一说法最直接的佐证为应劭《风俗通》，所谓“圣者，声也，言闻声知情，故曰圣”。⁵《说文》注“圣，通也”。顾颉刚以为“春秋以前一些典籍里出现的‘圣’都是最初的原意，在此后的书中，有些‘圣’字仍沿用了这原意。”比如《诗经》、《尚书》、《逸周书》、《左传》、《国语》、《周礼》、《礼记》、《大戴礼记》及战国诸子书的某些章节等。不过，这一时期“能干”的意思也渐渐融入“圣”的概念中，如《史记·殷本纪》载：“帝武丁即位，……夜梦得圣人，……乃使百工营求之野，得说于傅险中。是时说为胥靡，筑于傅险。……与之语，果圣人，举以为相，殷国大治。”贾谊《新书·道术》所谓“知道者谓之明，行道者谓之贤，且明且贤，此为圣人。”基本还在实用范围。

“王”字的出现，比“圣”字早，甲骨文中已有使用，其字形意为一个大模大样的人站着指挥周围的众人。后来《尚书·洪范》中所谓“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”已是“王”概念的进一步成熟，且后人期予“王”的某种文

¹ 《张舜徽集·周秦道论发微·史学三书平议》，华中师范大学出版社 2005 年版，第 61 页。

² 《张舜徽集·周秦道论发微·史学三书平议》，华中师范大学出版社 2005 年版，第 61 页。

³ 钱穆：《中国思想通俗讲话·湖上闲思录》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 227 页。

⁴ 顾颉刚：《“圣”“贤”观念和字义的演变》，见《释中国》，第 712 页。

⁵ 见《广韵》四十五劲“圣”字引。

明指向。

将“圣”与“王”的概念合并在一起使用，多数学者认为始于孔子。他们提出，在中国社会进入春秋时期后，社会生产力显著发展，整个黄河流域和长江流域开始在经济上联系在一起，经济的渐渐统一必然要求政治上的统一为其发展扫清障碍。然而礼崩乐坏之后，频乃的诸侯兼并战争加深了社会的危机与人民的苦难，各阶层都渴望能出现一位“圣人”来肩负起从新制礼作乐、统一中国的重任。孔子正是这一时代背景下的应世人物。《论语·八佾》借仪射人之口说：“天下之无道也久矣，天将夫子为木铎。”《史记·孔子世家》载：“孔子年十七，鲁大夫孟厘子病且死，诫其嗣子懿子曰：‘孔丘，圣人之后，……吾闻圣人之后，虽不当世，必有达者。今孔丘年少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之。’”前后两句瞩望相同，词义一贯。那么，孔子本人如何理解并看待“圣”字呢？《论语·雍也》载孔子与子贡、子路间师生对话，“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！’”又“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。’”可见在孔子心目中，“圣人”既是本人德行高尚，又能博施济众，安定百姓的道德楷模与政治领袖。孔子时代的“圣人”观念显然已经超越了顾颉刚论证的时代。孔子的学生在此基础上进一步发挥，《论语·子罕》云：“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者欤？何其多能也！’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也。’”开始将“圣人”与“天”连在了一起。《荀子·解蔽》云：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两者尽，足以为天下极矣。”又云：“向是而务，士也；类是而几，君子也；知之，圣人也。”译成白话为圣人通晓万物之理，王者彻行圣人所定的法则，“圣”“王”相结合，便可达到天下极致。向着这一目标努力的称“士”；接近这一目标的称“君子”；完全达到这一目标的，是为“圣人”。《易·系辞传》曰：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”圣人，开始成为人间通天彻地的偶像。另一部分学者，依理路爬梳，认为“内圣外王”的思想源头，始于辅佐武王开创周朝的周公旦。理由是原先殷人虔信鬼神，不仅一般诸侯、百姓，即连商王本人，亦虔信天神、天命，以为“天命玄鸟，降而为商”。以为只有商王，才能享有天命，才能与天帝沟通，一如当时占卜、求卦，征询上帝意见，请求上帝同意等行为为商王专利一样，商王对上帝负有全责，并独享荣光，所谓“邦之不臧，唯予一人有佚罚。”周文王革命后，原先作为臣属的周人推翻了商朝的统治，破坏了旧有的伦理意识。如何在既承袭天帝的权威，又能解释革命的合理，周公提出了“惟命不于常”⁶的观点，意为人间的统治者之王权神授并不绝对，上帝依然可在不同的对象间选择，此其一。其二，这一对象必须德行配天，原先享有天命的商王，因其骄横奢靡而被上帝抛弃，继而选中了德行高尚的周文王，所谓“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡。庸庸、祗祗、威威，显民，用肇造我区夏。”⁷在历史上第一次提出了“以德配天”的思想学说。将周公创造的理论同前此殷商时代的思想相比，出现了一种明显的变化，即在人世变化的天命观念中，注入了一脉人文的色泽因素——德的属性。后起的孔子继承了周公“以德配天”的价值观念，并进一步就其人文意识革命与创新。他一方面承认天命的存在，说“获罪于天，无所祷也。”同时又将此崇高的“天”予以普遍的人格化、平民化，所谓“天道弥弥，人道近。”所谓“天视自我民视，天听自我民听。”⁸所谓“民之所好好之，民之所恶恶之”。⁹所谓“大道之行也，天下为公”。¹⁰以民意察天意，以民命知天命，从民心看天心，天意难测而民意可循，儒家的“民本”观念由此确立。周公旦创建“以德配天”时，其“德”仅限于贵族范围，而孔子将“德”推及到了广大民众，开始将“民意”抬到了

⁶ 《尚书·康诰》。

⁷ 《尚书·康诰》。

⁸ 《尚书·泰誓中》。

⁹ 《大学》。

¹⁰ 《礼记·礼运》。

与“天心”等同的位置，原本没有考量的“天意”被确实落实到了一般民众的切身感觉上来。是对社会文明的巨大促进。

以“民本”为道德基础，进而衍化为“内圣外王”的政治主张，是孔子开辟的理路。这条理路涵盖着与之配套的组织系统与人事保障。组织系统方面，孔子赞成等级制的社会秩序，他不反对“有国有家”者组成的等级结构，他肯定君君臣臣、父父子子的伦理审美。前者是国，后者为家，也许在人类可以达到的视阈内，社会总是存在无庸置疑的等级制关系，特别在广大而又分散的农业社会，客观上更需要一个等级制的管理系统。孔子要求的是人们各安其分，在既有关系上以“仁”为原则，做好各自的工作，从个人至于家庭，从诸侯至于天子，方方面面都“克己复礼”，天下还会不归“仁”吗？所谓“仁者人也”，内中强调的是初始脱离野蛮后的文明与人道，所谓以道德为体，以仁政为用，体用兼备，各尽其极致，内圣外王的局面便可形成。所以从实践的角度看，儒家“内圣外王”学说，“仁政”的能否实现是关键中的关键，核心中的核心。“仁”的含义，孔子并没作明确的规定，后人根据孔子的相关论述作过多种解释，但传神与简约当数曾仕强的概括：“给予”与“成全”。从“仁者爱人”，“克己复礼为仁”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲勿施于人”等到那段著名的关于大同社会的描绘，无不表述了上述四字的精神。上述四字显然包含了两层意思：一、这是一种群体行为的社会表述；二、这是一种上对下，强对弱，智慧对愚昧的施与和照顾。当然，被施与者也应有所回报：顺从与敬畏。显见，它的实践性很强。在理论与实践的关系上，孔子一直强调实践的重要性，所谓“格物致知”，所谓“学而时习之”，所谓“君子讷于言而敏于行”，所谓“刚毅木讷近仁”等，表述的都是这一层意思。

在孔子的语言系统中，君子是为“士”中之“士”；“圣人”则是君子中的君子，诚如顾颉刚所言：“‘圣人’本来是从‘君子’中分化出来的最高级的君子。”¹¹以弘仪毅为已任的“士”，体道有成才能成为“君子”，可见“君子”是干出来的，不是说出来的。所谓“巧言令色鲜矣仁”，所谓子曰：“君子耻其言而过其行”等，可见作为君子中的君子，“圣人”是至善至美的实践者，是一国一家、天下苍生福祉的寄托。在这一理想境界中，权力只是一种服务，所谓选贤与能，举义守信。参与各级政府的均是学有所成、立志服务大众的，有品有德，有守有持的“士”，且须历练理论与实践的终身培训，所谓“学而优则仕，仕而优则学”，不断进行自我批评与总结，所谓“吾日三省吾身”，用以成就以大同社会为理想的“内圣外王”的政治追求。

至此，我们可以得出孔子时代儒家“内圣外王”学说的几个基本特点：一、尊王的特点。学界有人依据《易经·乾卦》中“用九，见群龙无首，吉”句，体会出孔子有“虚君”主张。这显然是望文生义，违反历史常识之失。有一点需要说明，在孔子之世尚存的周代礼制中，有一卿大夫会议，从历史的发展看，其与周初分封制与世卿世禄的产业所有制有关。国就其国，家就其家，一枝同气，互为屏藩是当时分封制的主旨。各封国在其财产及权属上各有其有，各是其是。如国家有事，需集合全体时，由王召集会议，商量决策。在此过程中，如结论明确，便作为最高决策全体执行；如遇有分歧，无法取得共识，则由王通过占卜决定。这一制度的初衷既有华夏先民类似原始时期长老制或贵族会议的“民主”制遗存，也有防止商纣时期肆虐、失德后给王朝造成覆灭危险的用意。在该体制的设定过程中，其财产的界定与权利义务的划分尤见明确。武王伐商，于《牧誓》中历数纣王罪状时，其中第四条“惟四方之多罪逋逃”即据此义。《尚书·武成》所谓“为天下逋逃主，萃渊薮。”说的也是此义。同一件事反复说，可见其在当时人心目中的重要性。直至春秋初期，郑庄公箭射天子，起因是“边界”纠纷；楚国兼并周围小国，各小国均以权产为由抗议，可见这一观念深入人心。然而所有这一切，与“虚君”无关，恰恰是在这种原始民主制“礼崩乐坏”的瓦解过程中，孔子提出了“仁”与“礼”的学说主张，重建秩序，恢复王的权威，主旨是非常鲜明的，所

¹¹ 顾颉刚：《“圣”“贤”观念和字义的演变》，见《释中国》，第721页。

谓“天下有道，则礼乐征伐自天子出”云云。

儒家“内圣外王”的第二个特点，是政府行政系统的官僚等级制。如前所述，儒家“仁政”的实施，本质表现为一种“行政干预”，与之配套的组织系统只能是层层贯彻的官僚等级制，且此官僚阶层须以“仁义”立德、立功、立言。儒家“内圣外王”的第三个特点，是追求社会的和谐。儒家哲学思想以“和”为最高境界，所谓“和为贵”，所谓“中庸之道”皆是。在提出一种理想，并付诸实现时，孔子明确反对任何极端的思想与行为。用《易经·乾卦》的《彖》辞作解，“曰：大哉乾元！万物资始，乃统天。……乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。”此句译成现代语为：居于君位的乾元，具有统天、资始万物的品德与才干，但在施治的变化过程中，须予万物万民健康成长的各种必须条件，妥善协调各方矛盾，有效调动各种积极因素，使四海之内，共享天下太平。以《乾卦》的地位，我们有理由将其视作施政纲领，也完全有理由相信，这是儒家“内圣外王”的必由之路，从而有下文：九三，“子曰：‘君子进德修业。……故居上位而不骄，在下位而不忧’。”九五，“子曰：‘……圣人作而万物睹；本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也’。”天人合一，以天喻人，可谓各得其所。各安其位，是为天下太平。天下太平以和谐为基础，和谐的字构原意，是大家都有饭吃，大家都能说话。反之亦然，大家都有饭吃，大家都能说话，万物资始，各正性命，保合太和，天下太平，还有什么需要担忧呢？“内圣外王”即如是。

儒家“内圣外王”的第四个特点，是“民本”及“至善”。如上“内圣外王”的主要内容，《礼记·大学》中有明确记载，所谓“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。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。”后人将其概括为“三纲八目”：明明德、亲民、止于至善为三纲；格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下为八目。其中“三纲”为政治纲领，“八目”为基本路线。它呈现的是一种完美的圆融：明德方能亲民，亲民方称至善，至善即已明德。八目亦然。“平天下”与“圣人作而万物睹”同意，所以“睹万物”也即是“格物”的开始。八目着眼做人，三纲旨在行事。人事合一，是为内圣外王。既然“明德”为“外王”之必须，那“德”与“王”孰先？既然“亲民”为“圣”与“非圣”根本，那“民”与“王”孰重？既然“止于至善”，那“善”从何处来？有何根据？都是需要回答的问题。这一系列问题孟子作了回答。吕思勉《先秦学术概论》第二章第四节说到孟子时，认为孟子于儒学的贡献主要有三方面：第一为“发明民贵君轻之义”；第二为“道性善”；第三为“严义利之辩”。三方面互为联系，互为表征：德是性的表达，民贵君轻是德的表述，从而“性善论”成为孟子学说中核心的核心。孟子对“性善论”的阐述，见于《孟子·公孙丑上》，语段较长，主要表述两层意思：一、人皆有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。这“四心”是儒学仁、义、礼、智四项道德的发源与开端。“四心”与生俱来，是人天性的组成部分，好比人生四肢一样，因而每个人均有成就良好道德的基本。二、能否达成道德的完善，在于后天的培养与历练，如不断“扩充之”，便能如燎原之火与源源之泉，终成人生的德业。这种“善”并不仅仅指人的善心善意，还包括在道德品行修养上人与人之间的批评和自我批评，即如《孟子·公孙丑上》说的：“子路，人告之以有过则喜。禹闻善言则拜。大舜有大焉，善与人同。舍己从人，乐取于人以为善。自耕、稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”

孟子既云“君子莫大乎与人为善”，那么人们会问：“小人呢？”显然“小人”不在孟子论述之列，因为在儒家看来，与“君子唯义”对立的便是“小人唯利”，而“义”“利”两字译成白话文即为“公”与“私”的对立，所以自觉抵制“私利”的侵扰与胁迫，致力于公共福祉的实现，便是君子义不容辞的担当与成就自身德业的人生途径。为此，孟子对有志成为预备君子的“士”提出了严格的节操要求，所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。

¹²这同孔子所谓“君子固穷，小人穷斯滥矣”，¹³曾子所谓“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺”¹⁴一脉相承，并发展的更明确与强烈。在此基础上，孟子在“鱼我所欲也章”中提出了舍生取义的著名观点。这一系列关于道德操守的论述，对于儒家“内圣外王”的实现是至关重要的，因为“王”仅一人，要管理好庞大的国家必须有一个人数众多的官僚队伍，而官僚队伍的品行操守将直接决定“内圣外王”理想目标的实现。如掌管国家的官员都有君子固穷，临大节而不可夺，富贵不淫，贫贱不移，威武不屈，舍生取义的品德，“内圣外王”何愁不达呢？

孟子确定“善”是人性的一种操行价值，由价值再上升为审美，便是“民贵君轻”观念的落实。《孟子·梁惠王下》载：“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君可乎？’曰：‘贼仁者谓之贼。贼义者谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”陈案是明确的，回答却完全展示了一种全新的人文观念。孟子更进一步推陈出新，《孟子·离娄上》“桀、纣之失天下也章”中明确提出了“得民心者的得天下”的论断。孟子关于得民心者得天下，失民心者失天下；民心向背为胜败之源的观点，在中国思想史上是为首创。孟子思想性的创造是明确与有力的。

孔子、孟子创立的“内圣外王”学说奠定了儒家关于这一理论的基本框架，在以后漫长的历史过程中，董仲舒、朱熹、王阳明等虽各有创造，各有侧重与发挥，但在实施仁政，以民为本，修齐治平的理路上是始终一致的。在儒学长期作为中国社会统治思想的事实情况下，一般现代人往往将“内圣外王”误作儒家的政治学说，而不知在中国历史上，还曾有过与儒家学说完全不同的另一个道家关于“内圣外王”的学说主张。

二

道家“内圣外王”一说见诸《庄子·天下》第一章，此为中国古代典籍中第一次出现“内圣外王”的明确提法。张舜徽以为：“庄周之学，与孔、孟异趣，则其所谓‘圣’若‘王’，自非儒门之所谓‘圣’所谓‘王’也。……后人不解斯理，必说‘内圣’为圣贤之圣，‘外王’为霸王之王，岂不过矣哉！”¹⁵傅佩荣亦云：“‘内圣外王’一词，源出于此。后代以此描写儒家的理想，这与庄子原本的见解并非一事。”¹⁶显然，这些词句其实已语含批评，批评的对象是所谓后世一些“不解斯理”之人，所谓“世之伪托理学以相标榜者”。那么，道家的“内圣外王”又如何解释呢？张舜徽援引《天下篇》原文予以说明：“‘神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。’此问答之辞也。问者以神明分设，答辞以圣王并举，然则圣王与神明，同义而殊称耳。”对于这一结论，张以《春秋繁露》、《管子》、《韩非子》、《易经》有关章节援证，说明“君人者，掩其聪明，深藏而不可测，此之谓‘内圣’，”“显其度数，崇高而不可逾，此之谓‘外王’。”“内圣外王”不过是“古者君道之经”，“就其本体言，则曰法，曰术；就其布施言，曰显，曰藏；或曰神，曰明；就其德象言，曰圣，曰王。就其运用之妙言，则曰危，曰微。实一物而殊名，因所施而立名号耳。”张以为“自老子始言‘绝圣’，实为君道而发，后世莫究根源，相与诋斥不休，而不知庄生言‘内圣’亦引申老子之意，以明道术之本”。¹⁷张舜徽强调的庄子承袭“老子之意”，创设“内圣外王”一词是道家为王之“道术”一说，与《天下篇》起首设问句“古之所谓道术者”完全契合的。所以，如何理解先秦道家“内圣外王”思想，关键在于如何理解道家的“道”与“术”。“道”与“术”一为本，一为末。前者是基本原理，后者是应用方法。庄子在哲学思想上一本老子

¹² 《孟子·滕文公下》。

¹³ 《论语·卫灵公》。

¹⁴ 《论语·泰伯》。

¹⁵ 《张舜徽集·周秦道论发微·史学三书平议》，华中师范大学出版社 2005 年版，第 61-62 页。

¹⁶ 傅佩荣：《读解庄子》，上海三联书店 2007 年版，第 389 页。

¹⁷ 《张舜徽集·周秦道论发微·史学三书平议》，华中师范大学出版社 2005 年版，第 61-62 页。

学说自无非议。《史记·老子韩非子列传》云：“庄子者，……其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”陆德明《经典释文》云：“庄子……依老子之旨。”老子、庄子旨意相同，表述稍有差别，即如老子言“绝圣”，庄子言“内圣”，但是这种差别只是不同时间方位上的表述，

内核完全一致，我们可以先从“古之所谓道术者”之“古”字说起。

与儒家之“古”不过尧舜周公不同，道家的“古”要古的多。《庄子·天下》所谓：“古之人其备矣乎！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，其运无所不在。”这种“无所不在”的时代，道家称之为“至德之世”。

“至德之世”如何呢？《庄子·马蹄》云：至德之世“其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是为素朴。素朴，而民性得矣。”庄子这段话与老子“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有属：见素抱朴，少私寡欲”¹⁸辞义是完全一致的。学界常有人以此断语老子否定一切新生事物，主张回到原始状态。其实，这种理解大谬了。首先，“绝圣弃智”等语是对管理者所言，本质是一种政治选择，而“民利百倍”当然要努力劳动了。其次，对老、庄语言的理解，要遵循别样格式，即如庄子所谓“得意忘言”，要了解语言背后的意思。即如“古之人”，“至德之世”句，有何依据凭证呢？没有依据凭证之语，大致只相当与现代的托借，字、词可以不较真，整句话的意思却须搞明白。何况，差不多所有的先秦典籍中都有这种语言习惯，即如当时国际间的交往，开口必说《诗》云如何如何。这种语言习惯侧重于语气的表达，透析出说话者想要表达的审美与价值，即如《庄子》一书中寓言、重言、支言交互使用一样。根本意义，在于通过对远古时代，人类蒙昧未开，人性最本色成分的分析、了解，以设计出最符合“当代”社会的“科学”体制。如此而已。

与儒家“复归于仁”、“性善说”不同，先秦道家认为“仁”与“善”都是后人的矫情，是人的真性情——“天性（本性）”失落后的次生态，埋藏着某种自利的欲求。老子说：“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”¹⁹庄子说：“及至圣人，蹙黜（下加“足”字底）为仁，足是（两字合一）足支（两字合一）为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘辟为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为圭璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？五色不乱，孰为文采？无声不乱，孰应六律？夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”又说：“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐，以匡天下之形；悬企仁义，以慰天下之心；而民乃始足是（两字合一）足支（两字合一）好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。”²⁰“仁义，几且伪哉。”²¹此处“悬企仁义”的“圣人”，显然处于被道家批判的地位，是废大道，生大伪，毁道德的罪人。老子所谓“绝圣”实因此而发。老、庄于此对“圣人”的批判，明显是对以往的“圣人”的批判，但老子、庄子并不仅仅满足于对旧观念层次“圣人”的批判，而是接过“圣人”的概念，对他进行革命性的改造，从而赋予“圣人”一个全新的内涵，这就是后来庄子演绎的所谓“内圣”之“圣”。先秦道家对全新“圣人”的塑造，依然从对最基本人性的认识开始。老子认为，至少在社会群体表现中，人的本性是自私的。他说：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然——损不足以奉有余。”²²在老子目光中，自私与无私并无道德批判的含义，他反而认为两者在抽象条件下性质是一样的，都是人的一种本性、一种天性，就像水往低处流一样，应当

¹⁸ 《道德经》第19章。

¹⁹ 《道德经》第18章。

²⁰ 《庄子·马蹄》。

²¹ 《庄子·徐无鬼》。

²² 《道德经》第77章。

理解为一种正常，人们做事时，不应违背这种天性。一旦违背了这种天性，社会只能滑入“大伪”的泥淖而不能自拔，结果只能是灾难性的。而顺着天性做，让每一样事物、每一个个体，都能完成各自的本性，才使真正的人间大道。人性合于天性，人道也就融入了天道。人道的为何要融入天道？天道又如何呢？《庄子·天道》说了这么一个故事：孔子问于老子，老子请孔子概括其要义，“孔子曰：‘要在仁义。’老聃曰：‘请问：仁义，人之性邪？’孔子曰：‘然。君子不仁，则不成；不义，则不生。仁义，真人之性也。又将奚为矣？’老聃曰：‘请问：何为仁义？’孔子曰：‘中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。’老聃曰：‘意！几乎后言！夫兼爱，不迹迂乎？无私焉，乃私也。……夫子乱人之性也！’”“几乎后言”译成现代语为这几乎就是现时人的说法了。换言之，在现时人之前的历史中，人们能找到“无私”的统治者吗？人们或许可以举出一些“无私”的例子，但这不正是为了获得更大的“自私”目的吗？所谓“大音希声，大象无形”，一些小地方的“无私”，其实是为了更大范围的“自私”。在此意义上，所以庄子说：“圣人不死，大盗不止。”²³为去除这种伪善的危害，重树真性情的新“圣人”，老子提出了一个总的哲学思想，那就是“人法地，地法天，天法道，道法自然。”²⁴这句话包括两层意思。第一层意思是自然界对人类的启迪。所谓人法地，地无私载；地法天，天无私覆；天法道，道体真诚；道法自然，自然无为无不为。第二层意思喻以帝王之私。帝王本自私，然而帝王最大的自私目的应在长久的拥有帝位。如何才能长久地拥有帝位呢？多久才算长呢？老子认为，任何主观的东西都难以持久，人们能感觉到的最长久的东西莫过于天地，所谓天长地久，人类在所知范围内，还有什么比天地更长久呢？所以，人类想要保有一样东西，并使之天长地久，就必须师法天地的品格和法则。这一法则概括起来，便是“无为无不为”的方针，这一方针成为道家“内圣外王”学说的根本指导思想。

道家虽然确认人性本私，但他并不否认一般人类善的品性存在。老子说：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。”²⁵认为“善”是一种辩证存在，所谓“天下……皆知善之为善，斯不善矣”。²⁶也肯定由此衍生的贤能、仁义、忠信等一般品质。但是道家认为，当人们强调其中某一面时，往往是对另一面的掩饰，这种行为便隐藏着“伪”——人为的最初含义——的目的，它已经意味着一种至诚至真的失落。所以庄子说：“至德之世，不尚贤，不能使，上如标枝，民如野鹿。端正，而不知以为义；相爱，而不知以为仁；实，而不知以为忠；当，而不知以为信；蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”²⁷道家珍视人类的真诚，并依据真诚而设计人间的所有行为。因此，特别着意反对阳示某种美好，隐藏不良目的的种种刻意，所谓“绝圣弃智，民利百倍”，所谓“天下之善人也少，而不善人多，则圣人之利天下也少，而害天下也多”，²⁸所谓“圣人不谋”，²⁹所谓“礼者，世俗之所为也。真者，所以受于天地，自然不易也”，所谓“真者，精诚之至也”。“故圣人法天、贵真，不拘于俗。”³⁰“法天”的“圣人”正是庄子“内圣”的追求。再来回读《庄子·天下》中关于“圣人”的描述：“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。”“古之人其备矣乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓……”在颂扬“古之人”时，先秦道家的新“圣人”也呼之欲出。说到“泽及百姓”，其实也是儒家的归旨。儒家“仁政”核心为“五行”，《论语·阳货》载“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下为仁矣。’请问之。曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人’。”这是先秦儒家“内圣外王”的基本理路，底蕴是“性善”。道家的理路与此完

²³ 《庄子·月去篋》。

²⁴ 《道德经》第25章。

²⁵ 《道德经》62章。

²⁶ 《道德经》第2章。

²⁷ 《庄子·天地》。

²⁸ 《庄子·月去篋》。

²⁹ 《庄子·德充符》。

³⁰ 《庄子·渔夫》。

全不同，道家认为人的底蕴无不自私。在道家心目中，古与今，旧与新等等对立概念都是无差别的客观存在，其在意的，是从纷繁的世事中洗脱种种丑恶、虚伪，从真诚的立场出发，去构建美好、和谐的社会新秩序。最符合这一标准的便是我们人类身处的大自然，也只有自然的法则，才能最大限度地祛除虚伪，保证真诚；才能给予成全天地万物以最大的可能。

先秦道家的“法自然”其实包括两部分内容。从“内圣外王”的辨证关系看，社会明显分成以“王”为代表的统治阶层，以及上面提到的被“泽及”的百姓阶层。两者即地位不同，师法的对象自然也不同，不同在哪里呢？概括地说是“圣人”师法“天”，而“百姓”师法“地”。为什么呢？因为最大的帝王之“私”不是局部的人和物，而是尽可能长久地拥有全天下的统治权。那么在人类目光与思想所及，什么东西持续的时间最长，取得的效益最大呢？只有“天”，所以帝王追循的只能是“天道”。庄子所谓“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美，而达万物之理。是故，至人无为，大圣不作，观于天地之谓也”。³¹所以说“此天地之道，圣人之德也”。³²此处的“圣人”已超越一般的人性，而挈乎“天”的性格，这正是道家所追求的，所谓“天而不人”³³是也。在“天”的观照下，哺育万物，滋润、培养和成就天下万民的意愿。所谓“以德分人谓之圣”。³⁴此时，帝王最大的“德”便是“无为”，给百姓提供一个各就“天性”的自由平台。所谓“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始，生而不有，为而不持，功成而弗居”。³⁵所谓“圣人不仁，以百姓为刍狗”。所谓“我无为而民自化”。³⁶所谓“唯无以天下为者，可以托天下”。³⁷“无为”应该成为帝王执政的基本性格。《庄子·天道》云：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则用天下而不足。故古之人贵乎无为也。”所谓“静而圣，动而王，无为也而尊。”道家在此提出的是一个辨证的命题，帝王的无为，是为了防止“一人之断制利天下”，从而扼杀无数百姓的生计。现在帝王意志退出干涉领域，百姓们便获得了最大的自由、自主、自为的空间。《庄子·天道》继续说：“上无为也，下亦无为也，是下与上同德；下与上同德，则不臣。下有为也，上亦有为也，是上与下同道；上与下同道，则不主。上必无为，而用天下；下必有为，为天下用。此不易之道也。”庄子此语，可谓千秋至理，它的另一表述，便是“无为无不为”的辨证方针。帝王无为，以实现用天下的最大之私；百姓有为，成就各自之私，其赋敛，“为天下用”，同时也成就了帝王用天下的目的，可谓各遂其私。“无为”是为“天道”，谋私是为“人道”，帝王“无为”的“天道”，与百姓谋私的“无不为”“天性”相结合，便是传统所谓“天人合一”，便是庄子所谓“以天合天”。所以说：“天不产，而万物化；地不长，而万物育；帝王无为，而天下功。故曰：莫神于天，莫富于地，莫大于帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地、驰万物，而用人群之道也。”“内圣外王”的表述可谓周全了。

先秦道家“内圣外王”学说对儒家在学术底蕴上形成了巨大冲击。儒家“内圣外王”的核心价值观是“天下为公”，执政者一秉公意用“仁政”治天下。然而此话经得起追问吗？什么叫做“公”呢？如帝王就是“公”，那天下还有“私”吗？如天下无私，那百姓还用什麼生活？如帝王之“私”与百姓之“私”各私其私，那么两个“私”用什么划分呢？如帝王有私，官僚们徒托“公意”之名，以“伪”公对“真”公，还不样样落空？用现代语表述为，能负起信托责任吗？后果只能是危害百姓。真正的“公”，应起步于确立的“私”，道家认为这是一对辨证关系，没有“私”，也就无所谓“公”；若要建立“公”的社会意识，那就必须

³¹ 《庄子·知北游》。

³² 《庄子·刻意》。

³³ 《庄子·列御寇》。

³⁴ 《庄子·徐无鬼》。

³⁵ 《道德经》第2章。

³⁶ 《道德经》第57章。

³⁷ 《庄子·让王》。

首先确立“私”的地位。同孔子所言“巧言令色鲜亦仁”一样，老子进一步认为，世界上许多东西无论做，还是想，都应从反面着手，所谓“正言若反”。所谓“反者道之动”。所谓“信言不美，美言不信”³⁸是也。明白了这个道理，再来读老子的“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殒身不殆”³⁹的论断，就能理解其中的深刻含义了。所以说：“复命曰常，知常曰明。”⁴⁰所以说：“圣人无常心，以百姓心为心。”⁴¹是以“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人己愈多。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争”。⁴²

先秦道家“内圣外王”既立意于各遂其私，各正性命，那么，他以何种方式来实现理想呢？对于如此复杂的问题，老子以十分简单的比喻，作了非常形象的回答：“水之德”。老子认为：“上善若水”。⁴³所谓“譬道之在天下，犹川谷之于江海”。⁴⁴在老子心目中，无数的小民犹如江河源头的涓涓细流，他们都有各自的出发点，都有各自的运作路径与发挥空间，在水向低处流的习惯作用下，他们自由奔涌，在实现自己最大理想时，他们融入了大江大河的更大利益群体中。最低下的地方是大江大海，那便是王者之所在。老子说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能成为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重；处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”⁴⁵庄子所谓：“始乎故，长乎性，成乎命。……从水之道，而无私焉。”⁴⁶由此可以看出，先秦道家的“内圣外王”，强调社会单元的权利本原性，于是，国家只能是多元利益的集合体，国家机器只能是公众利益的服务机构，能承担社会单元无法承担的社会责任，能承受社会单元无法承受的社会风险。由此形成了道家“内圣外王”国家思想的基本理念：“受国之垢，是为社稷主。受国不祥，是为天下主。”⁴⁷在“无为”的低姿态中，“王”成就了自己最大的德业。所谓“上德不德，是以有德。”《道德经》第七章云：“天长地久。天地所以能长久者，以其不自生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”我们再回顾《天下篇》中庄子在叙述“内圣外王”内涵时曾说：“圣有所生，王有所成，皆原于一。”此“一”便指道。对此贯穿始终的“道”，老子以精辟的语言作了理论总结，是为“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之，生而不有，为而不持，长而不宰，是谓玄德。”

儒、道两家在“内圣外王”主张上展示了各自理路的根本不同。儒家讲善，以“仁政”为号，实行五行的惠民政策，以大同社会为理想。需要指出的是，无论“惠民”还是“仁政”，其结构是封闭的，在高扬甚至嚣张的长官意志下，人民缺乏生活主动性，处于消极的被动状态，长而长之，该民族必然缺乏独立的人格与生命热忱，创造的火焰将渐渐熄灭。而道家，由于直面人性最深处的欲求，在“道法自然”的指导思想下，让最隐秘的力量到阳光下运作，因而成为一个高度开放的系统。在人们彼此坦诚的自我诉求中，形成一个充分多元的社会。恰恰是这一多元的因素，是社会荡决停滞，激发创造动能的良好环境。也是活跃生产力进步的制度平台。人们常说，创新是一个民族发展的灵魂。殊不知，创新的前置，必须是社会多样性的存在。有差异，才有比较；有切磋，才有交流；有融合，才有更能适应新环境需要的新品种的不断出现。所有这一切，均来源于人文本质的不同差异。它只生长于自由的土壤。

³⁸ 《道德经》第 81 章。

³⁹ 《道德经》第 16 章。

⁴⁰ 《道德经》第 16 章。

⁴¹ 《道德经》第 49 章。

⁴² 《道德经》第 81 章。

⁴³ 《道德经》第 8 章。

⁴⁴ 《道德经》第 32 章。

⁴⁵ 《道德经》第 66 章。

⁴⁶ 《庄子·达生》。

⁴⁷ 《道德经》第 78 章。

尽管耕作艰难重重，庄子仍以极为诗意的文字表述这种生命的礼赞：“余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺（换绞丝旁）；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食；日出而作，日落而息，逍遥于天地之间，而心意自得。”⁴⁸以逍遥为志的庄子，宁为野雉，不做笼雀。

三

“内圣外王”说虽创自庄子，但道家学说在中国历史中一路沉寂。宋以后，它成为新儒家高扬的旗帜，其理路一本孔孟之道。如剥离时间因素，将儒道两家学说主张置于同一起跑线上进行比较研究，文化旨趣显见突出。前此铺陈可以看出，儒道两家有一基本共同点：无论老庄，还是孔孟，当时都面临“礼崩乐坏”的艰难时世，如何重新规范社会秩序，推出何种“救时之弊”方案，如何面对中国历史上农业、商业、手工业出现的第一次高潮带来的巨大财富分配需要的道德说明，都渴望革命性的理论创新。儒道两家“内圣外王”学说的提出，正是这一历史背景下的人文产物。

老子、孔子，均是一介学者。虽然前者列庙堂，后者储草泽，然均以道德学问立身，与权力无涉。后继的庄子、孟子亦复如是。也就是说，先秦儒道两家“内圣外王”主张都来自民间，无疑是我国思想文化史上的奇迹，其本身就有重要的历史价值。出自民间的两种学说主张，都有强烈的“民本”色彩。原始文本的分析比较是一回事，实践角度探讨得失又是一回事。就原始文本比较的角度，我们可以看出儒、道两家的不同实质是认识方法的不同，与思想方法的不同。

剖析依然可从“内圣外王”入手。毫无疑问，先秦儒道都沿用了“圣”、“王”两字的传统概念，并都对其进行了更新改造。基本理路是同一的：“圣”指道德修养范畴；“王”指国家元首。要不要国家元首无有分歧，分歧就集中到了对“圣”的读解与设计上。对“圣”的读解与设计，双方依然秉承了同一个理念：“人文解放”。“人文解放”四字可拆成两个词组：“人文”与“解放”。“人文”方面，儒家的落实点，无疑侧重“集体”；道家的立足明显高扬“个人”。恰恰从辨证的角度，侧重“集体”的儒家并没有给中国带来“集体”的基因，在一、二千年的历史实践中，人们看到的只有草根的“群体”，一个高度分散的草根“群体”。也许“集体”一词本为现代词语，后人不能对前现代社会提现代的要求。于是问题就产生了，现代的“集体”从前现代什么“体”演变过来？这明显牵涉到了法制问题。就法制的可能性作比较，儒家的“内圣外王”明显弱于道家的“内圣外王”，因为，道家强调个人。

“仁政”的内涵表明这是群体的诉求，但被诉求者并无信托。然而，人类历史的发展告诉我们，物质问题只能由物质手段解决。换言之，中华民族提倡了千年的“仁政”口号，至少就今天的立场上看，是没有真实价值的历史陈迹。这一难题，其实孔子孟子已有发现。“学而优则仕，仕而优则学。”这是孔子就“有道”时代的教诲。那么无道时代呢？孔子曰：“天下有道则见，无道则隐。”⁴⁹“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”⁵⁰“道不行，乘桴浮于海。”⁵¹换言之，“学而优”的“仕”只能负道义责任。我们不能苛求孔子，这是不公正的。事实上，上述语句已有不恭之处。问题是当今天依然有人将二千年前儒家的“内圣外王”作为现代社会发展的航标灯时，这样的讨论就被迫进行了。

儒家以“仁政”为底蕴，使其“内圣外王”在人文解放的“民本”程度上受到明显限制。因为施行“仁政”的是“官”，“仁不仁”完全掌握在“官”的手中，于是接受“仁”的主体，在把握“仁”上，完全沦为客体。于是，“民本”如若不在口头，那么“官本”的模样便越来越清晰了。与儒家有别，道家由于将“内圣外王”建筑在“各遂其私”的基础上，无数的

⁴⁸ 《庄子·让王》。

⁴⁹ 《论语·泰伯》。

⁵⁰ 《论语·卫灵公》。

⁵¹ 《论语·公治长》。

小民在“私”的衬托下，依稀有了各自的模样。考诸历史，在老庄、孔孟之世，社会已有相当程度的发展。如血缘组织已被地域组织——书社取代；子产不废乡校之“乡校”，差不多成了乡民“议政”的场所；各国纷纷铸起了“刑鼎”，以明确法治的制度；杨朱提出“损一毫利天下不为”，“悉天下奉一身不取”的口号，已明确包含有群己权界划分的意义。另加当时各国国内均有因土地纠纷而引发的“官司”，财产的流通，货币的等值交换，官方的依法仲裁，都已为最初的“民主”奠定了经济社会的法律基础。因此可以肯定，道家以“私”立足，“各遂其私”的学说主张并非完全空穴来风。历史常常展示这种迹象：并非所有的时间都是有效的。

如何理解先秦儒道认识方法、思想方法上的不同，并不是一件容易的事。因为我们不可能对一项曾经对我国历史发展产生过巨大影响的学说，仅仅作概念上的分析。一个理论的正确与否，实践的结果更重要。而一旦实践展开，实践的因素无疑便成为第一需要考量的因素。于是问题接踵而至：儒、道两家实践了没有？如实践了，那么他们各自的实践因素占了多少？回答是简明的：道家除西汉初年被形式上采用过外，其余时间基本都被排斥在外。即便在西汉初年，据章太炎的识断，所谓“无为而治”只是表面的无奈，诸帝内心涌动的，依然是法家的心机。汉武以后，“罢黜百家，独尊儒术”，儒家学说开始成为统治集团的意识形态工具。一旦成为权力的工具，强权之下的斯文徒剩画皮，帝王深心秉持的依然是法家的主张。于滋千年而不衰。支持这一观点的依据简单而有力，即儒家“内圣外王”的学说似乎被尊崇千年，但实际的情况是它始终只存在于人们的理想世界中，它在历史实践的社会统计学上毫无意义。先秦儒家倡导的“内圣外王”学说，基点是人类社会进步的“文化自觉”，其以最广大民众的受惠为目的。但在长长的历史长河中，我们有理由设问：“内圣外王”是最广大民众的实现，还是及个别人的造就？答案是不言而喻的。社会辩证法严峻地告诉我们，当一端极强时，另一端必定极弱。财富分配，权力布施，名誉颁赐，机会把握，莫不如此。于是，在千年帝王无不以“圣躬”自居，说话、政令无不以“圣旨”标榜时，中国最广大民众只能以千年不变的贫贱终其一生。在最深沉的地方，孔子、孟子温润、雅致的品格是消散殆尽的。对这种历史文化现象，学界“外儒内法”的品概可谓入木三分。也因此，先秦儒道关于“内圣外王”的学说主张无须对后人二千年的实践结果负责。后人的事，自有后人负其全责。

老庄、孔孟之世，我国传统的世袭贵族领主制渐趋式微，专制政体、民主政体都还未曾诞生。儒道两家围绕“内圣外王”展开的学说，是人类文明的产物，客观上都为中国社会的发展，提供了理论上的多种可能。我们今天重新比较研究，目的仅在于继承先贤的人文光辉与思想智慧精华，追寻历史的启迪，走出“圣人”时代。当中世纪“子民”的身影渐渐远去，全社会成员都能因普通平凡而自信，都能以世俗的目光彼此打量与平等相处时，现代文明的曙光才能真正穿透重重中世纪的黑暗迷雾，照亮中国人前进的道路——一个公平、公开、公正的公民社会的建立。

（责任编辑：段 炼）