

《東華漢學》第 25 期；243-252 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2017 年 6 月

【學苑春秋】
論「內聖外王」¹

張亨

¹ 標題為編者所擬。

梅廣兄曾言及宋明儒之前並未以「內聖外王」作為儒家的口號，因檢視相關要籍，略明源流。或詮解失當，請惠予教正！

「內聖外王」之說最早見於《莊子·天下》，歷來認為這是以儒家立場批評諸子只能各得一察焉以自好，只有些片面的主張，不足以解決整體的問題；使得「內聖外王」之道「闇而不明，鬱而不發」。浸假這句話似乎變成了儒家的最高理想。但是如再細加考察，這基本上應該是莊子後學批評包括儒家在內的諸子之言。所謂「內聖外王」應是道家理想下的說法。

試看《老子》書中大部份是教導那些侯王們如何治理人民，書中所謂的「聖人」其實就是指侯王而言。（譬如四十九章說：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之。……聖人在天下，歛歛焉為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」）都知道「小國寡民」是老子的政治理想，未嘗不可以說這是老子設計的政治體制，老子反省到「始制有名」（三十二章）、「樸散為器」（二十八章），顯然對當時現行的政治體制有意見。因此，老子根本上是政治革命家。他的「內聖」理想在消除侯王的權力欲和私欲，「外王」的構想在成立一個和平自由的國家，只是他並沒有對建構這樣的國家作細部規劃（他的「無為」思想也不要求他這樣做），因此只能成為簡化的、無從實現的「烏托邦」。但是把「道」做為最高價值，道的內容又是「無」和「無為」。等於否定了侯王是最高權威，也貶抑了「政治」的位階。這使得政權轉移就成為可能，不必倚賴天命。只是他出了函谷關，走得太快、太遠，現實追不上他。

孔子「述而不作」沒有道家這種革命意圖，他只是作適當的「損益」，要求「正名」（正政治秩序和社會秩序），君臣各盡其分，所以只能說是改革派，在既有的政治體制內作最好的處理。他連「聖」都不敢自居，認為「修己以安百姓」連堯舜都做不到；他的政治理想只是「足食，足兵，民信之矣」，似乎也沒有「外王」這種大的奢望。「仁」只是「克

己復禮」，做切身能做的修身工夫，「天下歸仁」是說達到無私的仁的境界，與他人間的隔閡就可消除，並不是說能使天下歸於我，孔子不可能有這種誇張的想法。梁啟超特別稱贊孔子「知其不可為而為」的精神，既「知其不可為」自是承認人是有限的，明儒也說「真正仲尼臨終不免一歎」，其實，「未知生，焉知死」就涵著人之有限的概念。孔子也說「舜其無為而治也歟」，和老子的「無為」也許不盡相同，但都可以詮釋成他們希望「帝王」能被「虛位化」，不可濫施其權力。

孟子在他的時代接受湯武革命和禪讓的思想，比較重視政權轉移的問題。但並未構想出一種可行的制度。他的「人皆可以為堯舜」並不是說人要做到像堯舜那樣的聖王；而是說人人都有成為善人的根本和資源，這裡說的堯舜是從德說，而無關乎其政治地位。孟子從人固有、內在的善擴而充之，而有所謂「仁政」，

基本上是為肯定人的尊嚴與價值，所稱許的「大丈夫」也是道德人格的問題而不是政治上的表現。孟子知道「徒善不足以為政，徒法不足以自行」，道德與政治之間應是辯證的關係，並不認為內聖可以直通外王；或者說他並未混同道德與政治的不同領域。《孟子》中只有一處以「聖王」連言：「聖王不作，諸侯放恣」（滕文公下），「聖」只是形容詞，跟「內聖外王」不相干。其他單獨提「聖人」的則有數十處之多。

墨家也用「聖王」一詞，卻是承襲西周之「天」的宗教思想而主「天志」。「天」（帝）的超越義雖重，而以功利及歷史文獻證成天帝的存在，則無法被接受；政治上的領袖（天子）要「尚同」於天，實際上「欲同一天下之義」，就是同一於天子，也就成為變形的極權統治。不過，墨子對於社會的正義與平等確有良好的主張，所謂「官無常貴，民無終賤」，對打破當時的貴族階級極有貢獻。他的「選擇賢者立為天子」之說，也應該是一種破除家天下的意識，其潛在影響非常深遠。可惜他未能深化「天」的宗教精神，只成為以自苦為極、摩頂放踵的利他者。

最先提出近似於「內聖外王」的口號的是荀子。〈解蔽篇〉說：「故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰聖也（梁

啟超曰：也當為王。字之誤也）聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人。嚮是而務，士也；類是而幾，君子也；知之，聖人也」。荀子明白提出儒者要學聖和王。不過，這一提出不必出於早先的儒家。荀子多吸收轉化道家的思想，（如他把道家的「致虛守靜」的工夫轉化作「虛一而靜」，而成為〔理性〕知識的基礎）可能就是從《莊子·天下》得來的靈感。只是在其內涵上，既與道家南轅北轍，也大異乎一般儒者對聖或王的看法。荀子法後王，承接春秋時代禮治的精神，把禮跟法結合起來，重視客觀的制度。他認為王者盡制，指王者在制度上能做最理想的規劃而且實現；聖人盡倫，則是使社會達到「正理平治」的善。聖人的聰明睿智、「齊明不竭」（知）能「化性起偽」、「偽起而生禮義」、「禮義生而制法度」，因此，禮義法度是出於聖人之偽（即為字，作為也），聖人也就無別於王者。或者說王者是得位的聖人，聖人是不得位的王者。嚴格說，這並不同於「內聖外王」的說法，而是「聖王一體」或「聖王合一」。有人視同「哲學家皇帝」，是有幾分道理。不過，如果在位王者自視為「聖」（或被群臣阿諛為聖），就會有可怕的後果；不幸，歷史已經證明了這一點！荀子相信這種聖「王」沒有瑕疵，所以應該一直在位，「天子無老」，不必退休。因此，他反對禪讓之說。這實在比孟子還理想化。荀子對禮義法度的制作本來是一種切實的政治思想，雖然不能成為法治的社會，至少尊重客觀的制度是相當有助於「正理平治」的，但是推究至極，竟然出現很大的問題。這基本上恐怕跟荀子「天人分職」的思想有關。荀子汲取了道家之「天」的自然義，卻不接受其自然是「自己如此」的哲思。而把天視為自然現象（日月星辰風雨……）或物質現象，更摒除了傳統中天的宗教義跟道德義。天更無關乎人世的治亂，「不為堯存，不為桀亡」，也喪失其權威性。這種客觀的思維並不是錯，毋寧說是一大突破；但他進一步「制天命而用之」，聖人「全其天功」，就可以使「天地官而萬物役」。「善言天者必有徵於人」等說，就把人的地位置於天之上，從人能控制自然

來說或有其意義；而從剝落天的宗教義、道德義來說，人幾乎是無可制約的。聖人是萬能的政治家，所以不必「禪讓」，這對專制帝王實在是一大鼓勵。他的徒弟韓非更把君主的地位推至與道相提並論：「道不同於萬物」，「君不同於群臣」；「道無雙，故曰一」，「聖人執一以靜」；顯然君主就是聖人，是獨一無二的。人應效法這種聖王，而降下一層，引生「以吏為師」的主張，也就不足為怪了。

陰陽家的興起是有其積極意義的，不應只從迷信的觀點去看。他們想給政權轉移找到自然的、客觀的規律，所以產生「五德終始」之說。但是其根據只建立在自然的變化與史實的附會上，是「偽」的天道觀；因此對改變專制家天下的思想沒甚麼幫助。不過，漢代董仲舒汲取其部份意見而有「人副天數」的思想：「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也」。這種天人合一的說法和《中庸》、《易傳》有異，也與後世宋明儒大不相同。他的主觀意識非常明顯，不過，其中隱含的對「人」的價值的肯定，損減帝王的絕對權威，深合於儒家之道。從之衍生出的「災異」之說也是限制帝王權力的設計，只是這種設計的作用太微弱了，及至轉而成「讖緯」，反而為野心家所利用，使公羊家「貶天子，退諸侯，討大夫」的理念並未落實，希望天子成為政治制度中的一個職位的想法也不成功。倒是《淮南子·主術篇》對「法」有極好的觀念：「法者，天下之度量，而人主之準繩也。……古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也。其立君也，所以制有司，使無專行也。法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。……法生於義，義生於眾適；眾適合於人心，此治之要也」。法生於義，不是專制帝王任意制作，也不是維護帝王權力的工具；而是適合人民共同的意願，在公平正義的原則下制定的。更重要的是帝王也得受到這些法的限制或禁止，不能無限的濫用權力。這種對法的觀念超出了儒、道、法家的考慮，如果加上「制度化」的設計，跟現代對法的理念也相去不遠了。可惜漢代的政體已經穩固，再也沒有實行的可能，淮南王劉安也只有在帝王的猜忌下冤枉死去。（左傳昭公十五年：「仲尼曰：『叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱於親。三

數叔魚之惡，不為末減。曰義也夫，可謂直矣！……殺親益榮，猶義也夫！」叔魚是叔向的弟弟。孔子如此贊美叔向，這種對法的觀念顯然不受「差序格局」的影響）

出現在《禮記》中的〈大學〉常被批判以內聖直接到外王，把政治看得太輕易了。事實上，〈大學〉並沒有從內聖到外王的想法，它只是傳統儒者以德性為優先的論述。所謂「修身、齊家、治國、平天下」並不是直線發展，重點是「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本，其本亂而未治者，否矣」，並非認為修身之後，就能齊家、治國、平天下。這種看起來由內至外的推延模式，也只是重視「修身」為本之意。以後數章中，也都是從上下左右的政治層級上，強調修德的重要。以德為優先，可能不是為政的有效方式，也不可能合於現代的政治學；但也不會認為修德之後就能解決一切政治問題。這種身、家、國、天下的思維也見於《老子·五十四章》：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於邦，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此」。〈大學〉之「修身」與老子之「德」自然不同，「修」的意涵也各別；但皆以其「德」為本則同。大致說老子之德（無為），亦猶其道，遍在一切，「修之」並不因政治組織小大而異；〈大學〉之德則因分位之不同，在「止於至善」之下而細分其德目：「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信」。至於宋明儒對格物致知的歧見，也只是對如何修身有不同的意見。修身的目的是成聖，而非成王。〈大學〉只是教條式的教科書，在既成的政體下，近於荀子者多，而遠離孟子「民貴君輕」的理念。

郭象之〈莊子序〉云：「然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也」。郭象贊莊子「明內聖外王之道」，顯然是承〈天下篇〉之說，跟儒者意涵不同。相對於王弼「聖人體無」之說，王、郭的用意是類似的。王說的「聖人」是從漢代相沿下的指孔子而言，而「體無」則是王弼把道家理念硬塞給孔子。孔子能體無，所以不言；老子不及孔

子，故言之不已。表面上尊孔，實際上推崇的是老莊的「內聖外王之道」，「內聖亦外王，而名教乃合於自然。外王必內聖，而老莊乃為本，儒家為末矣。」（湯用彤語）同時郭象所謂「造物者無物」與「物之自造」，雖然不合於老莊，卻和魏晉時代的政治理念相關。「造物者無物」把老子的「無」變成空無，君主就也是虛位。從阮籍「無君而庶物定」到鮑敬言的〈無君論〉都是想拿掉造物者，進一步，這種政治結構也該廢除，「無臣而萬事理」。陶淵明也嚮往一個「雖有父子無君臣」（王安石詩）的社會。但由道家內聖外王的理念發展出的這種政治願景，顯然無法被現實世界接受。

湯用彤認為從漢到魏晉大都以孔子為天縱之聖，不是可以學到的。（揚雄《法言·學行》有近荀子之說）直到竺道生頓悟成佛之說出現，謝靈運〈辨宗論〉加以闡述，才有聖人可學可至的想法。宋學精神在謂聖人可至，而且可學。宋儒自周濂溪〈通書〉就說「聖可學乎？曰可」，而以「誠」為「聖人之本」，作為聖人只是「誠」而已。進一步說明：「誠神幾曰聖人」。這都是從《中庸》、《易傳》推延出來的。其弟子程伊川作〈顏子所好何學論〉說：「學以至聖人之道也」，「聖人可學而至與？」曰：「然」。自此以後，「學為聖人」便是儒者共同的目標。周濂溪更具體地告訴二程「尋仲尼、顏子樂處，所樂何事？」如此，學就不是知識的、向外的探求，而是經由典範的啟發而反求諸己。心性問題的精微辨之愈明，所謂實踐工夫也就愈臻切實而細密。但是，一個有趣的現象是，絕大多數的宋明儒者極少討論到「外王」的問題，（朱、陸都有反對家天下之私的言論）也沒有人以追求「外王」為目標。檢索《宋元學案》只有兩處提到「內聖外王」，《明儒學案》則僅有一處，被以「內聖外王」稱許之人也都是傾向道家的學者，如程明道稱邵康節是「內聖外王之學」。實際上，二程兄弟並不完全贊同康節之學。知道「內聖外王」原出道家，其外王內涵不必是儒家所認同的，就不會奇怪為什麼儒者不使用這一口號了。事實上，所謂內聖之聖，儒者也有不同的意見。「聖人」並不是一個限定的概念，譬如朱子認為「沒有不曉事

的聖人」，也就是聖人無所不知、無所不能；但王陽明說「聖人無所不知，只是知個天理，無所不能，只是能個天理，聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理，不是本體明後，卻於天下事物都便知得、便做得來也」。他舉金的成色足喻聖人，無關乎金之分兩多少，只有鍛鍊的精純與否。「只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足」。（這種說法裡其實含有多元價值和自由的精神）把孟子「人皆可以為堯舜」的意思發揮到極致。學做朱、王哪一家的「聖人」難度較高，恐怕沒有定論。現代人根本厭惡作「聖人」，難不難也就無關緊要了。比較難理解的是以朱子、陽明之聰明，思慮之深遠細密，現實功業足以證明他們能「曉事」，（如朱子提出的「社倉法」，象山也贊其治績。陽明出征奏疏中顯示的綜理精密，鉅細靡遺）何以竟未能順著老子的設計、或孟子的理念構思出一幅打破「重鑄」（朱子語）後的、治天下的藍圖？或者提出比荀子或淮南子更好的「制度」？現在當然不必要了，只要向西方「先進」或「老大哥」學習就夠了！（民國以後，張君勱先生的「五五憲草」應該是最有正面意義的貢獻，太多負面的批評恐怕幫助不大！）

不過，上文雖然指出早先的儒者並沒有「內聖外王」的說法，這個詞語倒是用於道家反而切合些；但是如果我們不泥於語言，不執著在這四個字上，儒家豈無內聖外王的想法？這當然先得釐清使用這四字的意指是什麼？它們是一種不合宜的政治理念、還是從內聖到外王是根本不可通的想像？……假如不必這麼仔細的去分辨，只把儒家所重視的政治思想當作其「外王」思想，也不是不可以接受的。孟子的「仁政」說應該是儒家最基本的想法，從「不忍人之心」推衍出「不忍人之政」，應該就是孟子式的「內聖外王」之道。後來的儒者也大致採用這個模式，《大學》先說「明明德」，然後說「在親民」；顯然跟孟子的「仁政」說是一致的。歷代儒者的「奏書」或「議政」的文獻中，無不涉及這種政治理念；只是根本上都限制在所謂「治道」之上，對於政治權力只有道德、倫理的約束，而沒有制度化的限制。（淮南子的主張沒受重視太可惜

了!)唐太宗更將「科舉」視為「天下英雄盡入我彀中」的手段，讀書做官的儒者成為常態，專制政體也就不易變革。(朱子也說「秦之法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變」。儒家的君臣關係是相對的，「君使臣以禮」，臣才「事君以忠」，所謂「君臣以義合者也」，死忠非真儒所取)宋明理學家基本上反對這種科舉制度，乃至「家天下」把持政權的方式。朱子認為「封建」「須以聖人不以天下為一家之私作主意」，實已寓有反對以天下為一家之私的政體之不合理。至於說「譬如補鍋，謂之小補可也。若要做，須是一切重鑄。今上自朝廷，下至百司，庶府，外而州縣，其法無一不弊，學校科舉尤甚」。依這些話，說他有革命思想未嘗不可。陸象山之兄梭山答弟子問，以孟子說諸侯以王道，是為行王道以得天位，這不能說是教諸侯篡奪，因為「民為貴，社稷次之，君為輕」。象山大為稱賞，以為「曠古以來無此議論」，顯然也是反對一家一姓把持政權的想法。直到黃宗羲〈原君〉在改朝易代之際，才能痛切指陳家天下的大弊！清人無識，猶以一家一族之私把持政權，終至腐化滅亡。今以一黨、一階級，擴小私為大私者，其把持政權雖型態略異，其專制腐化益深，終將步上與歷代王朝相同的命運。

「內聖外王」這個標籤，近代人用起來可能有不同的意義。這個詞語好不好，其實很難說，重要的是說者政治思想的內容為何，如有問題，自然可加批判；而不是以個人所理解的這個標籤的意思作判斷。同時因近世迭經大變，社會結構大異，對於政治的期望，個人存在意義與他我之關聯也大有差別；無論這口號原義為何，都不足以適用，只是對古人此說意義的理解，還是值得思索的。