

从“内圣”到“外王”：儒家人性论反思

刘亚明

(南开大学 周恩来政府管理学院, 南京 300071)

摘要:“内圣”与“外王”演绎了儒家政治理论和实践的一般逻辑,“内圣”为“外王”预设了前提假定,“外王”则是“内圣”的逻辑推论。较之于西方基督教人性观和康德的人性观,儒家的人性观显然是高调而又乐观的。由于儒家人性观缺乏对人性幽暗面的直视与警醒,一直致力于内在圣贤人格的修成而少有外在制度方面对权力进行防范,这导致了传统中国政治实践中德治和人治观念的盛行,从而难以产生出现代民主法治精神。由于“内圣”与“外王”之间的因果逻辑,新儒家从“老内圣”推出“新外王”的理论努力值得商榷。

关键词:儒家人性论;内圣;外王;人性;现代性

中图分类号:B222 **文章标识码:**A **文章编号:**1006-6152(2016)04-0103-06

DOI: 10.16388/j.cnki.cn42-1843/c.2016.04.014

一、修己成圣：个人心性提升的不懈努力

细察儒家的八条目：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，可以发现前五条基本上属于修身成君子乃至成圣人的过程：从穷至事物之理的“格物”开始，到吾心所知无不尽的“致知”，终至于本心显豁而德性高尚的心正诚意之人。而这一系列的努力最终就是为了达到“修身”的最高境界：成为圣贤。而个人心性修养和道德境界的提升则又成为了家庭和国家治理——齐家和治国乃至平天下的逻辑前提：“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。”换言之，在儒家看来，刻苦的心性修养所达到较高程度的道德自觉是个体进行政治实践不可缺少的素质和条件：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”由于个体修身努力程度和天赋秉性的差异，修身所能够达到的境界也会有所不同，达到较高境界的则可以成为君子以至于圣人。然而，道德提升和走向圣人的过程是一个异常艰难的历程：“盖圣人者，金中之金也。学圣人而不至者，金中犹有铁也。”^[1]学习圣人如同淬炼真金，不容一丝一毫私欲渣滓掺杂期间，需要时时警醒提撕：“若只持敬，不时时提撕著，亦易以昏困。须是提撕，才见有私欲底意思来，便屏去。

且谨守著，到的复来，又屏去。时时提撕，私意自当去也。”

儒家对圣人的向往以及对成圣之路的大力倡导和笃定践行与其根本的人性假定相关：人本质上是一个纯然的道德本体。正因为人是一个道德本体，因此人人都具有一颗道德之心，儒家名之曰“心体”“性体”“仁体”“道体”，换言之，在儒家看来，人是一个纯粹的道德本体，具有善良意志，因此“心体”“性体”“仁体”“道体”便是人的本心本体，是人的本来面目。但由于人欲的遮蔽，人的本来面目常常隐而难显，因此祛除遮蔽，返回本来面目和恢复本心本性就成为必要：“仁是用功亲切之效，心是本来完全之物。人虽本有是心，而功夫不到，则无以见其本体之妙。”^[2]“人之本心无有不仁，但既汨于物欲而失之，便须用功亲切，方可复得其本心之仁。”^[2]人的心本来如一面镜子，光洁明亮，由于尘垢的遮掩反而失去了其本来的圣洁之性，所以成为圣人的过程即恢复本来面目的过程：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人道纯乎天理方是圣，金到足色方是精。”因而，竭力向圣人靠近的过程也就是洗净心中尘埃和除去私欲的过程。

收稿日期：2015-12-28

本刊网址·在线期刊：<http://qks.jhun.edu.cn/jhxs>

作者简介：刘亚明，男，陕西佳县人，南开大学周恩来政府管理学院政治学系博士生，西北大学公共管理学院讲师。

由于人本质上是一个道德主体,人在根本上具有善良意志,但由于人欲的掩盖,人往往难以恪守心中的道德律而行动,这也成为了恶的起源。与法家以及马基雅维利等人的人性假定不同,儒家并不认为人在本性上是自私自利的和背离道德的,即私欲并不是人性当中的构成性要素,恶并不是人的生来属性。善是本元,恶为后起,人本性为善,恶行为派生^[3]。因此,与“洗心”相伴的便是“除垢”,与“存天理”相随的是“灭人欲”,“灭心中贼”和消除心中的欲望诱惑就成为整个心性复归和成圣路上的最为艰难之处。由于儒家笃信人性为善,私欲并不是人性当中的构成性要素,因而一直对成为圣人满怀希望,即便是在具体的修炼过程中遇到多大的阻力和经历多么艰苦的过程也不足以导致其对成为圣人之可能性的怀疑,因此儒家有着基本的乐观精神:“不论成德的过程是多么艰难,人仍有体现至善,变成完人之可能。”^[4]²³从这一点上讲,儒家对人的要求相当苛刻:“但向来所说性善,只是且要人识得本来固有,元无少欠,做到圣人处方式恰好,才不到此,即是自弃。”^[5]尽管在实践的过程中,成为圣人异常艰难,成为圣人也似乎成为一种奢求,但儒家从来没有产生过这样一种怀疑:通过心性的不断向上提升,最终成为圣人,是否对人性提出了不恰当要求?这不仅仅是过往尧舜禹周文武等历史上存在过的圣贤提供了可供鉴察的可靠范例进而为历代儒家的成圣希望给予了支持,更为深层的原因则是对人性的乐观假定:人是一种道德存在,因而,派生的私欲和后起的恶念的消灭都是可能的,成为圣人也是可能的。从逻辑上讲,按照儒家的人性假定,人成不了圣人的原因仅仅在于格物致知的功夫不够,没有明察此心此性。

而儒家如此高调的人性假设不仅与马基雅维利等人从非道德主义角度出发的“人性恶”不同,与激励维护道德圣洁与提倡德性的康德也有着差异。按照康德的观点,人作为知性世界的存在,人拥有善良意志,人能够清楚地告诉自己什么是道德上为善的,什么是道德上为恶的,并愿意成为一个富有德性之人,尽管事实上他经常办不到,只要他有这种意向就足以证明道德律法的效力之所在。总之,人对德性抱有无限敬重。康德称道德律为绝对命令,是理性为人类自身所立之法,是人类应该无条件服从的义务,人类从内心深处认为符合道德便是符合理性的行为,也是我们能够普遍接受的行

为,因而人从内心深处愿意服从自己的理性命令,情愿服从自己的道德律令,因此,人是一个道德自律的主体。正因为人是一种道德自律的主体,这就为人们的自我约束和理性行事创造了可能性。人作为知性世界存在的同时,也是一种感性世界的存在。作为感性世界的存在,这决定了人们的行为在很大程度上会受到感性欲望的左右,在感性直观层面上会追逐欲望和偏好而行,进而以满足感官层面上的舒适。由于单纯追逐感官层面上的舒适与满足并不能够保证此种行为能够符合道德理性,因此作为感性世界的存在,人很难保证能够在具体的行为中依道德律行事,最终可能会导致道德上为恶的行为的产生^[6]⁵⁸⁻⁵⁹。简单而言,人作为理智世界的存在为人的善良意志和德性源泉提供了担保,而作为感性世界的存在的人则使得自己的行为具有了恶的可能性。

由此可见,儒家的人性假设显然关注到了康德称之为“作为知性世界的存在”的人的一面,并坚信人性本善并致力于人的道德提升而最终成为不受人欲牵绕的圣人——浑然一个道德自律的主体。如果说康德称之为“知性世界的存在”的人被儒家归为“天理”的范畴的话,作为“感性世界的存在”的一面则被归为“人欲”范畴。而“存天理灭人欲”的道德提升过程也就可以被理解为这样一种努力:力图成为一个知性世界的存在,避免成为一种感性世界的存在。这种努力在康德看来有可能是诧异的:感性能力作为人的一种初始能力,借助于感官人们能够感受到什么是让人快乐的,什么是让人愉悦的,单单凭借感觉无法作出是非善恶等判断。但人作为感性世界的存在,人具有自然属性,要从根本上铲除人在感官层面上的欲望追求是不可能的。而出于理性考量,对快乐的欲望和追求必须符合道德为前提才是正当的。因此,作为一个知性世界的存在兼感性世界的存在,人是一根扭曲之材,“天理”与“人欲”并不是时时处于对立状态,当追求感官快乐以符合道德理性为前提时,人就能同时满足自己作为“感性世界的存在”和“作为知性世界的存在”的双重身份。因此康德称一个至善的世界是一个“与德性严格成比例的幸福”的世界,最好的生活,在康德看来,不仅人的道德理性要求得到遵循,人的感性幸福也得到了满足^[7]。

如果把人性比作一条线段,儒家人性论显然据于善的一端,马基雅维利主义者据于线段的另一

端,而康德的人性论处于二者之间:人是一根扭曲之材,人作为知性世界的存在具有道德属性,同时人作为感性世界的存在也具有自然属性。康德的人性观与基督教人性观有相似之处:人是一种居于神与兽之间的存在,是一种居间性存在,既有为善的希望与可能,也有着堕落与犯罪的倾向。与康德的人性观相比起来,儒家人性论显然无法在以下问题上给人一个满意的答案:如果人性是纯善的,如何解释社会生活中频发的恶行与屡治不愈的私欲流行?如果善为本元,恶为后起,为何在返回本元的过程当中却要遭受如此艰难的“刮骨疗伤”的过程?实际上在论述的过程中,朱熹等人已经意识到“道心”相对立的“人心”以及与“天理”不两立的“人欲”在人们的日常生活中的影响。而且在具体论述过程中,朱熹也明确说过“饮食者,天理也;要求美味,人欲也”,“这是天教我如此,饥便食,渴便饮,只得顺他。穷口腹之欲便不是。盖天只教我饥则食,渴则饮,何曾教我穷口腹之欲?”看来,朱熹也承认人的自然欲望,只不过这种自然欲望要以不僭越于天理法则之外为条件,这也体现了朱熹对自然欲望的承认。但朱熹等对“作为感性世界的存在”没有予以正视,只是侧面的提及与影射,尽管他提及人的“气质之性”时也论及人的自然禀赋。朱熹一方面提及人的气质之性,另一面却始终认为“理在气先”,气质之性作为义理之性得以安顿的材料:“性只是理,然无那天气地质,则此理没有安顿处”“既有天命,须是有此气,方能承当得此理。若无此气,则此理如何顿放!”在逻辑上讲,气质之性始终是第二位的,而义理之性才是逻辑上的先在。人本质上是纯一义理之体,是朱熹的笃定信念,因此克服气质拘束,回归本元,用力克治,成为圣贤成为不懈努力:“看来吾性既善,何故不能为圣贤,却是被着气禀害。如气禀偏于刚,则一向刚暴;偏于柔,则一向柔弱之类。人一向推脱道气禀不好,不向前,又不得;一向不察气禀之害,只昏昏地去,又不得。须知气禀之害,要力去用功克治,裁其胜而归于中乃可。”总之,“在宇宙观方面,它有理与气的对立;在人性观方面,它有天理与人欲,道心与人心的对立。这种对立使得成德过程的艰难性在朱熹思想中特别明显。”^{[4]19-20}这种走向圣人的成德过程的艰难性不仅在程朱理学体系中,而且在孟子、阳明心学及其后学当中也有体现^{[4]17-23}。

二、圣贤掌握权力： 由“内圣”向“外王”的转化

按照儒家的理解,通过个体心性的不断提升,个人就能够不断趋向于圣人之境,个人道德境界极高的圣人形象成为了儒家学者的终极追求。由于儒家假定个体具有无限向善的可能,这为人治社会打开了方便之门。事实上,如果个体能够达到具有极高德性的并能付诸实践的圣人的境界,任何外在的制度约束都是多余的。按照基督教的观点,只有神才是无限自律的存在,而任何人都无法达到完全自律的神一样的高度,神与人之间的距离是无限的。人只有紧紧依靠神的诫命才能成为一个道义之人,即“因信称义”。神作为至上正义和绝对尺度,是宇宙万物的唯一衡量标准。而人的本性则是懦弱而又易于堕落,有着时刻犯罪的可能性。只有认识到神的无上圣洁以及与之相对应的人的潜在的堕落性,才能时刻保持着谦卑心态而最终获得拯救。而儒家力图所达到的圣人境界便是一个不受人欲干扰的绝对自律主体,接近于神一般的存在。如果人是绝对自律的,任何外在约束都没有必要,即无需他律。

而由富有德行的圣贤掌握国家权力则是儒家政治实践的理想愿景。这与柏拉图在《理想国》中构想的哲学王理想类似。平心而论,较之于德行较差和平庸之辈,权力掌握在圣贤手中则更为合适,因为圣贤较之于常人更为懂得权力应该如何应运才更为妥当,而且其本人不应受任何外在限制而成为一个绝对的权力掌握者,进而利用手中的权力为天下万民颁布行为规范和行事准则,即“立皇极”：“盖皇者,君之称也;极者,至极之义,标准之名,常在物中央,而四外忘之以取正焉者也。……人君以眇然之身履至尊之位,四方辐凑,面内而环观之……既居天下之至尊,则必有天下之纯德,而后可以立至极之标准。……夫人君能立至极之标准,所以能作亿兆之父母而为天下之王也。”较之于基督教人性观与康德人性观,儒家人性论显然是高调而又乐观的,其中并没有对人性之恶的担忧,恶不是人性深处的构成性要素而是派生的产物,人性本善,人不是一根曲木,是一根笔直的为善之木。因此对人为恶的可能性进行一般意义上的向善劝诫而非外在制度性设防。体现在政治权力分配上则是有较好德行的人掌握权力,成为圣人者则应掌握绝对权

力,成为君王,最终的结果是普遍的德治与人治以及专制主义:“儒家在这一点上的乐观精神影响了它的政治思想的一个基本方向。因为原始儒家从一开始便坚持一个信念:既然人有体现至善,成圣成贤的可能,政治权力就应该交在已经体现至善的圣贤手里。让德性与智慧来指导和驾驭政治权力。这就是所谓的‘圣王’和‘德治’思想,这就是先秦儒家解决问题体的基本途径。”^{[4]23}

而与儒家人性论相对应的基督教人性论则强调神的圣洁和人的堕落,神的完美崇高与人的堕落缺陷形成了两相对照的局面,人具有堕落和腐败的倾向:“若我去做所不愿意做的,就不是我做的,乃是住在我里头的罪做的。”“这样看来,我内心顺服神的律,我肉体却顺服罪的律了。”正是对人性罪恶性的警惕,才使得“权力导致腐败,绝对的权力导致绝对的腐败”成为普遍共识,对不完美的人性进行制度性补救成为流行看法。由于儒家对人性的高调假定,使得其专注于内心心性的劝诫而鲜有外在制度的铺设。在康德看来,人作为“知性世界的存在”和“感性世界的存在”,前者保证了人具有善良意志,而后者则对善良意志构成了限制和干扰,这注定了人的意志不能像上帝的意志一样是一种神圣意志,而是受到自然欲望和感性经验的影响:“一个有理性的东西,就从两个角度来观察自己和认识自身力量运用的规律,认识他的全部行为。第一,它是感觉世界的成员,服从自然规律,是他律的;第二,它是理智世界的成员,只服从理性规律,而不受自然和经验的影响。”^{[6]59}而儒家则把人视为一种绝对自律的存在,具有无限向善的可能性,具有神一般的善良意志,因此其对人性的幽暗面没有警戒。这也为人治社会打开了理论上的门阙。按照儒家的逻辑,由于人有成为圣人的可能性,因此只要把权力交给圣贤,权力不会导致腐败也是有可能的。而具有基督教文化影响的西方世界则对人本性当中携带的罪性与堕落基因的警惕,则使得普遍的外在制度性设防成为可能:“自由主义的一个中心观念——‘政府分权、互相制衡’的原则就是反映基督教的幽暗意识。因为人既然不可靠,防止专制暴政的最好方法就是权力在制度上根本分开,避开政府中任何一个部门有过多的权力,而政府领袖揽权专政的危险也就在制度上无形中化解了。”^{[4]9-10}

由此可见,儒家政治构建中的德治、人治以及君主专制是其人性假定与圣人理想所导致的逻辑

结果。缺乏对人性幽暗面的正视,导致外在程序建设和制度预防的缺乏,因而儒家从“内圣”到“外王”的转化构成一个完整逻辑,缺乏对人性结构性缺陷的关注只能导致传统的人治与德治。现代法治理念的确立是以以下推理的结果:正因为人是道德自律的,这使得外在的制度创设和法律规定成为可能,因为这看似外在的“他律”也是人类自己为自己制定的,所以归根结底也是自我约束,即自律;又由于人性的软弱,人在很多时候很难做到自律,所以外在的强制性程序成为必要。而由于儒家“内圣”观念中对后一方面的忽视,使得其“外王”实践缺少对制度法律等强制性形式的关注,进而使得中国传统政治实践中没有生发出法治社会的可能性。

正是由于儒家“内圣”观念中对幽暗意识的缺乏正视,导致了“外王”实践始终难以产生诸如民主、法治等现代政治形态。从某种意义上讲,现代政治生活是一种程序性生活,遵从特定的规则而非个人的专断意志行事是现代政治生活的显著特征。在政治生活中,致力于对个人道德品行的提升是十分不可靠的做法,对圣人的祈盼更成为笑谈。纵观历史,对圣王明君的向往只能会导致大权独揽的专制帝王和极权主义统治。在权力的熏染之下,人性堕落和软弱便会显露无疑,毕竟人不是神,不具有神圣意志,在权力、财富等诱惑之下,难以保证按照应当的方式行动,因此外在的强制性程序绝对必要。

三、“老内圣”能否开出“新外王”?

当古老中国遭遇现代西方之后,实现政治现代化便成为古老中国发展的主要任务之一。而作为传统中国政治实践的理论指导,儒家“内圣外王”难以提供现代政治理论中法治、民主等观念。当西方民主、法治成为现代政治学理论的主要标志时,儒家政治理论所能够给予当代中国政治建设的借鉴性资源则乏善可陈,其政治学说似乎成为传统与古典的代名词,而如何使得传统儒学与西方现代政治理念相对接进而使得儒学焕发现代色彩便成为新儒家们的主要任务。他们以儒家的传统儒家“内圣”为逻辑起点,试图最终能够推论出具有现代色彩的政治理念。按照他们的看法,儒家“内圣”思想中包含着现代性,通过后来学者的创造性转化,能够催生出符合现代政治生活的民主法治理念,并借

此来解决儒学与现代政治生活不相适应等一系列问题。无疑,新儒家的这些理论努力是颇有诱惑力的,相较于把民主法治当做舶来品,把民主法治与儒家“内圣”学说相勾连,并把其当做“自家宝藏”显然更能满足人们的民族自尊心。通过“创造性转化”,新儒家以“老内圣”为基点,推论出含有民主法治等现代理念的“新外王”。为了实现这一“创造性”转化,牟宗三提出了“良知的自我坎陷”一术语。

所谓的“良知的自我坎陷”是牟宗三的独创,他认为儒家的“内圣”学说没有产生现代民主科学精神的症结在于“泛道德主义”的直贯推演。而作为内在的良知学说直接推演难以产生民主科学精神,而需要经过对道德的自我否定和良知的自我坎陷才能产生独立在外的民主与法治,通过“良知的自我坎陷”这一关键性辩证发展和自我否定,从理性的运用表现转换到理性的架构表现,方能够实现客观、独立在外的民主科学:“道德不能内在于自己而做直线的推演,因此乃自我封闭,因而变成一惰性,而道德也要成为非道德。此即自我矛盾。要克服此矛盾而恢复其道德性,即须让开一步作自我否定,通出去绕一个弯而再回归于自己,否则道德要停死在那里,中国文化即有此一病态。……故恢复道德性,不能内在道德自身而直推,因它是一辩证之发展。故要引发科学,必须自我否定,不要光维持运用之表现,必须自我坎陷而转出架构之表现,做进一步客观之实现。如此道德理性之要求科学,乃得以实现;而道德理性也反而在此步坎陷中可以通出去而不停死。与科学如此,于民主亦然。”^{[8]162}“就民主政治之成立是理性架构表现言,由道德理性不能直接贯下来,故民主科学虽根源于道德理性之要求,而民主科学则仍保持其独立之特性。只要明白是曲贯,非直贯,便不是泛道德主义。”^{[5]163}抛开牟宗三晦涩难解的道德理性的自我否定和辩证发展,基督教人性观和康德人性观似乎更能够解释“新外王”的产生提供理论依据:一方面,人作为唯一按照上帝的形象创造的存在,具有尊严和价值,也具有道德禀赋,这为人们进行自我约束创造了可能性;另一方面,人作为具有潜在堕落风险的有缺陷的存在,外在的程序性约束非常必要。用康德话来说,人作为知性世界的存在和作为感性世界的存在,前者使得人的自我约束成为可能,后者使得外在的制度约束成为必要。

由于儒家坚持人本为善,人本质上是一个良知

之体,如此做直线式推演就难以产生民主科学等现代理念,牟宗三通过“良知的自我坎陷”做辩证式推演让人难以接受。从根本上讲,以“内圣”为内在依据,追求道德上的成圣成贤,其逻辑结果便是“外王”上的人治与专制而并非现代的民主与法治。总之,新儒家所谓的从“老内圣”推演到“新外王”的理论努力是难以服人的,只要以高调的人性假定为前提的“内圣”依据不变更,逻辑上便难以产生所谓的含有现代民主法治的“新外王”。在基督教文化背景下,对人性阴暗面的忧虑意识催生了对外在程序制度性建设的关注,进而形成了对人性中缺陷的补救和预防机制——而这正是民主法治精神产生的人性论前提。而如果以儒家的“内圣”作为依据,人的道德境界就会被拔高到极高水平,具有极高道德觉悟的人总会严于律己,任何外在制度束缚都是没有必要的。正是对人性的缺陷缺乏足够的关注,使得儒家政治学理论中难以产生民主法治。而新儒家试图通过嫁接西方的现代理念来拯救儒家政治理论,从“老内圣”推出“新外王”的努力是逻辑上难以自洽的。

归根结底,儒家“外王”思想中只有人治德治等传统治理方式而缺少法治民主等现代治理方式的根源,恰恰在于其“内圣”追求。作为“内圣”追求在政治实践过程中的逻辑后果,“外王”思想注定与现代民主法治理念无缘。因此,从“老内圣”能推出“新外王”吗?不能。或许可以说,“老外圣”只能推出“老外王”。

简单而言,“内圣”二者具有明显的因果关联,“内圣”为“外王”储备了逻辑前提和人性论假定,而“外王”则是其“内圣”学说的逻辑推论和理论衍生,即“内圣”奠定了外王的精神基础,“外王”必自“内圣”始,宋朝理学家们就明确看到了这点。^{[9]420-421}通过比对儒家的“内圣”努力与基督教人性观以及康德人性观的不同,可以发现:儒家过于高调的人性假定,认为人人通过一定的修炼过程可以达到成贤成圣,能够达到自觉自律,没有给予人的阴暗面以足够重视,最终导致了从“内圣”到“外王”的转化中没有注意到外在强制性程序的重要作用,因而难以实现最终政治理论上的现代性变革和对接。新儒家对儒家“老内圣”推出“新外王”的理论努力在逻辑上难以自洽,其根源在于“老外王”产生的原因恰恰在于其“老内圣”的前提预设。如果能够顺利推

导出“新外王”并与现代政治理念相勾连,必须要反思其“老内圣”的逻辑前提。

综上,儒家“内圣”和“外王”分别代表了其人生修养学说和政治学说的两个方面。“内圣”的德性培植是人生第一要务,体现了儒家对卓越人格的追求和对道德法则的敬重,有助于加强个体的道德自觉与德性提升,并通过内省修炼养成谦谦君子之风,这在人心泛滥、道德虚无的历史环境下有其积极的意义。而“外王”之学则建立在其“内圣”之学的基础之上,并通过道德境界高尚的圣贤掌握政治权力实现了其人生修养学说向政治理论的转化,进而把这两个方面连接起来,形成了前后衔接的逻辑顺序,最终实现了“内圣”到“外王”转化。从主观愿望上讲,儒家希望通过权力掌握着的道德自律与内心反省来确保政治权力的合理运用,最终实现“得君行道”的政治理想,但历史经验表明这只是良好的愿景而已。在法治优于人治的观念普遍流行的今天,儒家“内圣外王”之学对当代政治的借鉴意义十分有限。

参考文献:

- [1] 朱熹. 答陈同甫[M]//晦庵先生朱文公文集:卷三十六. 北京:国家图书馆出版社,2006.
- [2] 朱熹. 答何叔京[M]//晦庵先生朱文公文集:卷四十. 北京:国家图书馆出版社,2006.
- [3] 赵荣华. 恶的政治之维——陆九渊恶论发微[J]. 唐都学刊,2012(5).
- [4] 张灏. 幽暗意识与民主传统[M]. 成都:四川出版集团、四川教育出版集团,2013.
- [5] 朱熹. 答李叔文[M]//晦庵先生朱文公文集:卷五十二. 北京:国家图书馆出版社,2006.
- [6] 康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田,译. 上海:上海世纪出版集团,2012.
- [7] 康德. 康德三大批判合集:上[M]. 邓晓芒,译. 北京:人民出版社,2009.
- [8] 牟宗三. 人文讲习录[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [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,2011.

责任编辑:郑晓艳

(Email: zxyfly@126.com)

From “Inner Sageness” to “Outer Kingship”: A Review of the Confucian Theory of Human Nature

LIU Yaming

(Zhou Enlai School of Government, Nankai University, Tianjin, 300071)

Abstract: “Inner sageness” and “outer kingship” deduce a general logic of the Confucian political theory and practice: the former being the latter’s presupposition and the latter the former’s logic consequence. Compared with the views of human nature of Kant and the Western Christians, the Confucian view of human nature is both lofty and optimistic. The Confucian view, however, lacks the insight into and the vigilance against the dark side of human nature; it advocates the cultivation of the inner sageness and rarely keeps watching the outer institutional powers. This leads to the prevalence of rule of man and rule of virtue conceptions in China’s traditional political practice and the dystocia of the spirit of modern democracy and rule of law. Because of the causal logic connection of the “inner sageness” and the “outer kingship”, the Neo-Confucianist theory of “new outer kingship” deduced from “old inner sageness” is debatable.

Key words: the confucian theory of human nature; inner sageness; outer kingship; human nature; modernity