

论马一浮的圣人观

李琪

杭州师范大学公共管理学院中国哲学专业, 浙江 杭州

收稿日期: 2024年4月24日; 录用日期: 2024年6月18日; 发布日期: 2024年6月27日

摘要

圣人可学而至的道理历来都被儒家奉为圭臬, 作为国学大师, 马一浮的一生都把复兴传统儒学作为自己的追求, 并在弘扬中华传统儒学的过程中时常提及圣人之道。基于马一浮的儒佛思想的造诣, 其圣人观中不免充斥着佛学意味, 在沿袭传统儒学圣人观的基础之上加以佛学思想的阐释, 致使其圣人观颇有特色。马一浮指出, 圣人之道的关键在于明白“性德自足”的道理, 成圣之方的根本则在于心体上用功。圣人与凡人的差距不在原性之别而在是否能破除习气, 专注内心修养, 最终到达人伦之至、万物一身的圣人之境。马一浮圣人观的心学路径在一定程度上推动了主体自我意识觉醒的进程, 认为只有个体之德性圆满, 方可成己又成物。

关键词

马一浮, 圣人, 六艺论

On Ma Yifu's View of Saints

Qi Li

Department of Chinese Philosophy, School of Public Administration, Hangzhou Normal University,
Hangzhou Zhejiang

Received: Apr. 24th, 2024; accepted: Jun. 18th, 2024; published: Jun. 27th, 2024

Abstract

The truth that saints can be learned has always been regarded as the guiding principle by Confucianism. As a master of nationalism, Ma Yifu has taken the revival of traditional Confucianism as his own pursuit in his life, and has often referred to the way of saints in the process of promoting traditional Chinese Confucianism. Based on Ma's attainments in Confucianism and Buddhism, his view of sainthood is full of Buddhist implications, and his view of sainthood is quite distinctive due to the interpretation of Buddhist ideas on the basis of the traditional Confucian view of sainthood. Ma Yifu pointed out that the key to the way of sainthood lies in understanding the truth of

文章引用: 李琪. 论马一浮的圣人观[J]. 国学, 2024, 12(3): 480-485.

DOI: 10.12677/cnc.2024.123076

“self-sufficiency of nature and virtue”, and the root of the way to sainthood lies in the work on the mind and body. The difference between saints and mortals is not in their original nature, but in whether they can break their habits and focus on inner cultivation, so that they can finally reach the state of saints, who are the best of all human relationships and the best of all things. To a certain extent, Ma Yi-fu’s saintly view of the path of teleology promotes the process of the subject’s self-consciousness awakening, believing that only when an individual’s virtue is perfected can he or she become self-conscious and become all things.

Keywords

Ma Yifu, Saints, Six Artistic Theories

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

有关圣人观的探讨一直以来都是中国思想史上的传统命题，其中儒释道三家所推崇的圣人之形象也各具特色。道家所推崇的圣人形象大多少私寡欲、超然物外，仿佛在世俗之外又重新建构了一个属于圣人和真人的世界，虽然道家的本意是希望世人都能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（《老子·八十章》），但马一浮指出，这恰恰是道家的弊病所在。在马一浮看来，道家的思想总是与世人相反，老子“虽常下人，常后人，而实自贵而贱人，但人不觉耳”（[1], p. 39），就算是汲取了老子思想的法家之流，也只是希望在百姓之上树立起律法的权威，而对于百姓的生死却毫不在意。因此马一浮认为，“老子病根所在只是外物，他真是个纯客观、大客观的哲学，自己常立在万物之表”（[1], p. 39），将主体与万物放在了对立面上来看待，最终导致老子思想的流失。反观儒家，自孔子起便视万物与“我”为一体，将“万物摄归到自己性分内，成物即是成己”（[1], p. 39），将自己与万物视作一回事。由此观之，儒佛两家对于圣人理解之贯通处颇多，故具有儒佛两家思想造诣的马一浮不免时常从佛教的角度来诠释儒家之圣人。

2. 圣人之道：性德自足

在马一浮那里，“性”是人最初的原性，也被称之为“自性”，“德是人人本有之良知”（[1], p. 185），“性”与“德”在这里实际上是一回事，都是指人最初的最纯粹的本然之性。这种“性”与“德”是上天平等赋予每一个人的，“圣人未曾多，凡夫未曾少也”（[2], p. 588）。马一浮之所以如此强调“性”与“德”的本原性，很大程度上是继承了儒家心学一脉的思想，十分重视主体自我意义的发挥，希望主体不要进行无意义的向外探求，而应当专注于自我本性的扩充，恢复心体本然之善。马一浮不仅指出“性德是先天”（[1], p. 343），还说“性德本来自足”（[1], p. 7），是人心所固有的，合则为仁，扩展开便是（知）智、仁、圣、义、中与和六德，这也是马一浮思想所追求的真、善、美的集中说明。只有明白思想是主体本性的自然扩充，离开主体就无性德可言，才能意识到主体之重要性，也只有了解主体思想之根源在于性德的自然洋溢，离开性德就无思想可言，工夫才能落到实处，才能顺利地意识层面过渡到实践层面。

马一浮在讲“性德”的同时常常会用“自性”来指代“性德”。《佛学大辞典》中释“自性”为“诸法各自有不变不改之性”（[3], p. 1034），冯契和徐孝通在《外国哲学大辞典》中释“自性”有两层含义，在印度哲学中“指事物最初的或本来的形式或状态，即原始的物质”（[4], p. 303），在印度佛教中则“指诸法具有的不变不改之性”（[4], p. 303）从中可以看出，无论是儒家还是佛教，都认为主体的“自性”是

自我的本性，是现实世界中真切存在的独立个体的自我展现，同时也再次肯定无论是儒家的成圣还是佛家的成佛都可以在现实中完成，而不必到另外的世界去寻求。这也是儒家一直以来提倡的观点，孟子在《公孙丑》一章中就指出人人都具有仁义礼智的道德善端，倘若能够扩而充之，便“若火之始然，泉之始达……足以保四海，苟不充之，不足以事父母”，因而他强调要顺心而为，“存其心，养其性”，尽自己的善心，进而省悟自己的本性，最终省悟天命。虽然孟子在这里没有过多地提及“性”的存在，但根据孟子“性善论”的思想以及李景林教授认为“孟子所谓人性之善，不仅是一种理论的可能性和逻辑的必然性，而是具有存在性的先天内容，是一种具有存在必然性的‘本善’，而非仅具某种可能性的向善”[5]的观点中可以推测出，孟子的性其实是具有定向性的向善之依据，心也是因为性才具有向善的作用，这不仅点明了性在儒学中的地位，还进一步对主体的自我本性进行了着重强调。宋明时期，儒家学者强调主体本性的倾向更为明显，“主张人的自性具足一切义理，而道德目的在于复其性体本然之善”[3], p. 653)。在这里，虽然儒家与佛教所讲的“自性”在根本上是有差的，但至少承认自性的可实现性上还是一致的。这其实也就表明，虽然人人都具有天所赋予的本然之性，但并不是人人都能自然地将本性进行扩充，只有圣人才能使主体自身的本性无时无刻地充盈于现实生活中。凡人虽也有纯粹的本然之性，但由于他们不懂得将自身的本性显现出来，故自性一般都处于遮蔽状态，因而马一浮一般将未能体悟并扩充自身本性的人称之为“客子”，认为“凡人未悟自性皆为客子，悟后之言则为乡音”[7], p. 616)，禅语也以“到家喻见性，客子喻在迷”[7], p. 504)来作为是否体悟自性的标准。

儒家之圣人自古以来就是一个非常完满的存在，虽然表面看上去好似有一层无形的隔阂将圣人与凡人隔绝开来，但实际上儒家思想在发展的过程中一步步地去除了圣凡之间的屏障，成功地“为圣人祛魅，使圣人成为一个内在的观念，从而也开始了它的‘非神话化’(demythologize)的过程”[8]。儒家学者也一直致力于鼓励普通人向圣人靠近，并陆陆续续地提供了比较多的成圣途径，发展到马一浮这里，他更加侧重于主体通过内心修养的方式成圣，即依主体之自性而立，并指出“圣人之道无他，只是气质清明，义理昭著，逢缘遇境，一切时皆作得主，不被他人惑乱耳”[9], p. 15)，故他强烈反对“今所忧者，如‘国家’、‘社会’诸名相，皆依妄想安立，本无自性”[10], p. 413)。进而马一浮认为古代圣贤著书立说的目的也不外乎是为了指引他人挺立自我的主体性，向内寻求而不是向外探索，故“人不为尧舜者，是不为也，非不可也。”[7], p. 472)在这里，虽然儒佛对于自性的理解存在出入，但马一浮援佛入儒的做法表明儒佛之间的差别不过是外在的虚名，一切的语言文字皆意在表明主体之本性是本来就具足的，非后天形成，倘若凡人能够通过这些语言文字证悟“自性本来具足”的道理，那么执着于从何处证悟本性是毫无意义的。这些外在的争端对于凡人理解“性具之德，人人所同，虽圣人不能取而与之”[11], p. 85)的道理不仅无益，反而还会加重言语之间的争辩，以至于凡人被华丽的言辞所迷惑，故马一浮强调“圣人言语须活看，不可泥文字。”[7], p. 706)

3. 成圣之工：破除习气

“圣”字在《说文解字》中被释为“通也。从耳，呈声”，“通”又被引申为无所不通，精通之义[11], p. 1730)，然而现代汉语中似乎将“圣人”的内涵进行了删减，从以往的无所不通变为侧重于理论上的钻研，即现代汉语中将品格最高尚、智慧最高超或在学问技术上有较高成就的人称为圣人的解释，好似已经偏离了圣人的本义。马一浮主张圣人应当无所不通，认为圣人之“圣”的关键就在于“六艺”，“全部人类之心灵，其所表现者不能离乎六艺也；全部人类之生活，其所演变者不能外乎六艺也”。[11], p. 6)“六艺不仅仅是六种最普遍、最广泛的知识系统，而且是具有内在有机联系的整体……是一切传统学术的基础，是诸子百家的主要思想渊源”[12]。因此“六艺”也是凡人通向圣人的重要途径，其中“《诗》《书》是至善，《礼》《乐》是至美，《易》《春秋》是至真”[11], p. 19)。马一浮的观点表明，虽然人人都具有

性德，但并不是人人都能将自身的本性发挥出来，而能否不经过后天的修养就发挥出本然之性恰恰是圣凡之间的区别，倘若凡人不能直接扩充自身的性德，那就需要通过后天的学习与修养，在不断精进自身的过程中逐渐到达圣人之境。因此马一浮将成圣的过程分成了几个部分，指出成圣第一步应当先立志，“故学者立志，必当确信圣人可学而至，吾人所秉之性与圣人元无两般” ([1], p. 6)。只有先确信圣人之境可以通过后天的努力达到，凡人立志之后的工夫才会有着落处，才能知晓应当于何处用功。在马一浮看来，立志可谓是为学第一等事，认为“‘为善假就于始筭，修塗托至于初步。’儒者先务立志，释氏亦言发心。” ([7], p. 556) 学问对于任何人而言都是需要终身去追寻的事情，因而必先立志，才能明确用功之方向，明白成圣之可能性，“须知学问是终身以之之事，千里之行，始于跬步。但能立志，远大可期。譬如播种，但又嘉种下地，不失雨露培养，自能发荣滋长。” ([1], p. 3) 《马一浮全集》第一册中记载马一浮在浙大任教时就曾用横渠先生的四句话来教学子立志，“希望竖起脊梁，猛著精采，依此立志，方能堂堂的做一个人。须知人人有此则人，人人具此力量，切莫自己谗卸，自己菲薄” ([1], p. 4)。

立志之后，便需要进行内在心性的修养和外在行为上的实践，达到孔子所强调的“一以贯之”之道。马一浮指出读书人倘若不能在为学的过程中具有明确的路径和目标，只满足于当下的闻见之知，那么不仅无法真正窥见事物的真理，也不利于主体自我道德人格的修养。故马一浮明确规定读书人应当学习六艺之道，“六艺是圣人之道，即是圣人之知” ([1], p. 21)，学习六艺的过程，其实就是不断完善主体自我道德人格塑造的过程，在这个过程中人们可以将“性德”之中的本性发挥出来，恢复心之本体的灵明状态，真实地关照万物，以心识道。同时对于六艺之道的学习能够使得个体在学习的过程当中挺立其自我的主体，自做主宰，人之本心原本就应当是常明的状态，只是由于后天外在的不良之气的遮蔽，所以导致心之本体会有所偏颇，不能将万物真实的显现于心中。六艺之道的学习恰恰能够弥补这一缺失，学习六艺不仅能够扫除遮蔽心的外在物欲，还能修养主体的内在气质，返心体本然之机，因而马一浮主张把六艺的学习当作是贯穿成圣功夫的始末。同时马一浮还非常强调“性德”与“修德”之间的差别，指出“性德”是先天就具有的品行，而“修德”则往往需要通过后天的修养，但学者们也应当清楚“性德虽是本具，不因修证则不能显” ([1], p. 99)。为此，马一浮对“执性废修”的说法进行了严厉批评，还借用佛教“性修不二”的说法来强调“圣人之教在因修显性，决不执性废修” ([7], p. 472)，也正是因圣人能够修德，故圣人与常人的区别就在于是否能够修养本心，“圣人是本心之明不息，常人则是妄心不息；圣人是此心清净，德相功用不息，常人则是烦恼尘劳不息耳” ([1], p. 325)。当然，马一浮不仅注重主体的内心修养，也非常重视主体在行为上的实践，他多次强调“六艺不是空言，须求实践。今人日常生活，只是汨没在习气中，不知自己性分内本自具足一切义理。故六艺之教，不是圣人安排出来，实是性分中本具之理。” ([1], p. 14) 六艺不仅仅是书本理论上的学习，还需要道德主体能够将这些贯彻落实到实际日常生活中，倘若不能落实，那便证明道德主体对于六艺的本质还不清晰，未能深入挖掘到六艺的精髓所在，因为“行有欠缺，即德有欠缺；行有间断，即德有间断。故曰性德无亏，亦须笃行到极至处才能体取。” ([1], p. 100) 马一浮要求读书人不仅要向内修养自身心性，还要向外实现身体的践行，将内在的德性之知显现于外在行动之中，一以贯之。

马一浮强调主体在修养心性和外在实践的过程中始终应当贯穿着去除习气的功夫，因为“人人自性本来具足，但为习气缠缚，遂至汨没，不得透露。所以从上圣贤，只是教人识取自性，从习气中解放出来。习气廓落，自性元无欠缺，除得一分习气，便显得一分自性” ([1], p. 66)。“习气”原为禅宗用语，意为是由人的六识四蕴所造成的存在于人心中的恶习，由于习气非人性本有，会遮蔽人心所本有的性德，因而不得不去除习气，恢复心体本然之善。习气对于本心的遮蔽有深有浅，遮蔽尚浅时，本性尚能有所显现，只是不能恒久，待遮蔽逐渐加深时，则本性最终不能显现出来，主体也就此被物欲所驱使，被习气所沾染了。“变化气质、破除习气，就个人而言是内圣成己之事；但就革新全人类习气上之流逝，以从根源上消

弥战祸，使天下苍生安宁而言，则是成物、外王事” [13]，也就是说习气的去除不仅仅涉及个人还涉及社会，从而马一浮将习气看作是与夷狄相等的存在，认为当今之人皆知道要去除侵犯我们国家的领土的夷狄，却不知主体心中之夷狄也应当去除，再次着重强调了习气的危害。主体自心之夷狄就是指会对人本然自性造成损害的习气，“凡习气之足为心害者皆是也” ([1], p. 67)，那么应当如何去除习气呢？马一浮指出，去除习气的工夫很简单，只一个“敬”字而已，要求在源头上便将习气刊落，否则在人之所不知而已所独知之地，主体心之本性被遮蔽得越久，习气便越猖狂，最后容易导致主体认知出现偏差，不能发觉自己早已被物欲驱使的事实。故学者应当在心性显现处用功，反复省察，一旦发觉习气的存在便应于当下用力克去，保持心体的清明，自然私意就不复存在了。马一浮尤为强调对于习气的去除，因为在他看来古之学者是学于道的，而今之人则学于习气，从而终不能识别自己的本性。为此，今人更要做去除习气的工夫，习气去除一分，本性就显现一分，就如同灯笼与骨架之间的关系一样，灯烛如同主体之本性，骨架则会遮挡灯烛，骨架越少，灯烛越亮，人之修行就应当如此，不断去除遮蔽本性的习气，恢复心体虚明灵觉之面目。但由于个人之间的悟性不同，从而去除习气的程度也存在差别，如“上根之人，一闻千悟，拨著便转，触着便行，直下承当，何等骏快，期待多言？” ([1], p. 66)但实际情况却是，上根之人是很少见的，最常见的还是中根之人。因为中根之人不能自己去去除习气，需要经过后天的学习教化才懂得去除习气的方法，故马一浮将书院命名为“复性”之目的就是通过教化帮助中根之人恢复自身的本性。也就是说，去除习气的功夫是落实在立志、向内修养以及向外实践的各个方面的，与立志、向内修养以及向外实践之间是不可分离的一贯功夫，每个主体都应当以此为道走向圣人境界。

4. 圣人之境：万物一身

儒家一直以来就认为普通人是可以通过后天的学习而到达圣人之境的，那么，究竟是怎样的境界才可以被称为是圣人之境呢？马一浮指出，“夫一理浑然，泛应曲当，不思而得，不勉而中，是圣人境界。” ([9], p. 31)圣人应当能够与理同体，不经过思考就能到达，不用屈身自己就能符合中道，这便是圣人所应当抵达的境界。处在圣人境界之人，并不比其他的普通人高贵，毕竟所有人的本性都是性德具足的，只不过圣人能够充分发挥自我的纯真本性，不仅不在本性上施加外在的影响，反而还要去除习气对于本性的遮蔽，随时体认本性。马一浮还曾用佛教的术语来解释儒家的圣人，如其在《老子注》中就时常将圣人视为佛、菩萨。尽管佛与菩萨在佛教中的含义并不相同，但其实马一浮并不在意这一点，他更多的只是希望通过使用佛与菩萨在佛教中的地位来阐释圣人在儒学中的地位，体现出明显的以佛证儒的特点，故他强调“儒佛等是闲名” ([10], p. 61)认为儒佛之间可以互相融会通，“苟能神会心解，得意忘言于文字之外，则义学，禅学悟道之言，亦可以与诸儒经说大义相通。” ([7], p. 280)马一浮在提及圣人时，通常会将其与六艺关联起来，主张一切道术都统摄于六艺，而六艺又统摄于一心，圣人便具备此心，能够将六艺之道自然地心性德中显露出来，因而圣人教化人也只是使人明白自己的过错，从而变化气质，恢复自身的本然之善，天命之性。圣人的一切行为都是合乎礼节的，因为圣人时时刻刻都在做“居敬”的工夫，于念头发见处便用力克制，故圣人常“语默一致，动静一如” ([1], p. 61)，反对人们将认识仅仅停留在言语和简单的闻见之知上面，因为那些只是理的表象，真正的实质还是在于发挥自我的本性。其实圣人与普通人所拥有的性德都是一样的，但圣人能够于时时刻刻践行忠信笃敬，凡事随感即应，不预先设想将要来临的事物，也不执着于已经逝去的事物，“存于中者无不诚，故发于外者无不中节” ([7], p. 751)。

在人性修养中进入了最高境界的圣人，通常已经抛开了物我之间的隔阂，将自身置于万物之中，无物我之分，“圣人之道，己外无物。其视万物犹自身也” ([1], p. 39)。这也表明圣人已然处于无私无欲的状态之中，“以天下为一家，中国为一身” ([1], p. 48)，不过由于人类始终在观察的维度中处于主体地位，因此人人必须于当下用力，将义理从自己的心体上显发出来，才能够立身，立身之后才能进一步立国。

马一浮还形象地描述了人的构成，他说：“儒者以无极之真、二五之精为身，身即是德行所成，唯当于佛氏之法性身。身从何处来？父母生之，天地生之，长之、养之、终之、成之。受之父母，即受之天地，故圣人以天地万物为一身。” ([7], p. 570)马一浮“天地万物为一身”的观点展现了儒家较为关注的人与自然万物之间的关系问题，化解了以往人与自然之间主宰与被主宰的二元对立的局面，将人与自然纳入同一个视域之中进行关怀，体现出他心怀天下、渴望实现天下一家的大同世界的理想。因此站在这个角度上来看，圣人是没有私欲的，不同于许多人将自己的过错推至于他人身上的行为，圣人常常以众生之生为生，以众生之乐为乐，吉凶皆与民同患“圣人本无过咎，而引天下之过咎归之于己，故为至德” ([1], p. 328)“圣人无忧乐，以天下之忧乐为忧乐；圣人无吉凶，以众生之吉凶为吉凶” ([1], p. 372)。马一浮主张圣人应当不以一己之私为私，而以天下万物之私为私，圣人也应当在无所不私的情况之下做到无私，“仁者浑然与物同体，不见有可私者，换言之，是不见有物与之对也” ([1], p. 246)。只有这样，圣人才能真正地将本性之中的性德扩充至自然万物之中，与天地融为一体，自然成长发育。

5. 结语

马一浮对于圣人的阐述是建立在其六艺论基础之上的，甚至六艺论在他的圣人观思想中占据了主体性地位，但这也正体现出马一浮的传统儒者视角，他能够以儒家的经典作为自身圣人观的切入点，并将主体的修身养性放在突出位置，同时还引入佛教术语对圣人予以解读，具有十分包容的思想。马一浮对于圣人观的分析，正是希望向人们进一步展示出圣人可学而成的道理，希望人们能够认识到自身的本性并将之发挥出来，从中挺立起自我的主体性，在发现自我的情况之下发现万物，成就自我德性圆满的同时成就万物。

参考文献

- [1] 马一浮, 著; 吴光, 主编. 马一浮全集(第一册上) [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- [2] 马一浮, 著; 吴光, 主编. 马一浮全集(第二册下) [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- [3] 丁福保, 编. 佛学大辞典[M]. 上海: 上海书店出版, 1991.
- [4] 冯契, 徐孝通, 主编. 外国哲学大辞典[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2000.
- [5] 李景林. 从论才三章看孟子的性善论[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2018(6): 117-123.
- [6] 方克立, 李锦全, 主编. 新儒学学案(第一册) [M]. 上海: 中国社会科学出版社, 1990.
- [7] 马一浮, 著; 吴光, 主编. 马一浮全集(第一册下). 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- [8] 方旭东. 为圣人祛魅——王阳明圣人阐释的“非神话化”特征[J]. 中国哲学史, 2000(2):83-92.
- [9] 马一浮, 著; 吴光, 主编. 马一浮全集(第四册). 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- [10] 马一浮, 著; 吴光, 主编. 马一浮全集(第二册上). 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- [11] 汤可敬. 说文解字今译(增订本) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [12] 朱晓鹏. 论马一浮对六艺论儒学的重建[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2021, 43(5): 9-25.
- [13] 罗义俊. “从习气中解放出来”——马一浮儒学的系统性格及其旨要[J]. 杭州师范学院学报(社会科学版), 2007(4): 1-9.