

王阳明圣人观的理论建构

——以《传习录》为主要文本的考察

张梦娜

江苏师范大学哲学系，江苏 徐州

收稿日期：2025年5月24日；录用日期：2025年6月16日；发布日期：2025年6月30日

摘要

王阳明的圣人观是中国哲学史上一次极具突破性的理论重构。他在心学本位上建立起了具有自己独特理解的圣人观念，把古之圣人从具体的形象抽象成为纯德性的定义。本文结合王阳明所著《传习录》，根据王阳明探求成圣道路的反思过程，系统梳理王阳明圣人观的形成脉络，揭示其“此心纯乎天理”的圣人本质，并剖析“如何成为圣人”的修养工夫。

关键词

王阳明，圣人，心，德性

An Analysis of Wang Yangming's View of Sages

—A Study Based on the “Record of Transmission and Practice”

Mengna Zhang

School of Marxism, Jiangsu Normal University, Xuzhou Jiangsu

Received: May 24th, 2025; accepted: Jun. 16th, 2025; published: Jun. 30th, 2025

Abstract

Wang Yangming's view of sages represents a highly groundbreaking theoretical reconstruction in the history of Chinese philosophy. Based on the philosophy of the mind, he established a concept of sages with his own unique understanding, abstracting the ancient sages from specific images into a definition purely based on virtue. This article, in combination with Records of “Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings” written by Wang Yangming, systematically sorts

out the formation context of Wang Yangming's view of sages according to his reflective process of exploring the path to becoming a sage. It reveals the essence of sages as "a mind completely in accordance with the heavenly principle" and analyzes the cultivation methods of "how to become a sage."

Keywords

Wang Yangming, Sage, Heart, Virtue

Copyright © 2025 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

圣人观是儒家思想中的重要内容，众多哲学家对其有不同探索，王阳明圣人观的形成也历经了不同的思想积淀时期。圣人究竟是什么样子的？在探寻“成圣”的道路上，王阳明起初循着前人的脚步进行探索，他曾出入朱熹、佛老之学。然朱熹格物之学的支离，佛老之学的空寂都让王阳明意识到圣人问题的不足之处，最终他在龙场悟道中实现了从“向外求理”到“心性自足”的哲学转向，悟得“圣人之道，吾性自足，不假外求。”的道理，形成了独树一帜的心学圣人观。

2. 王阳明圣人观的形成脉络

成圣是儒家的理想人格目标，中国古代学者对于圣人观念的讨论十分重视，作为心学的集大成者，王阳明对于圣人观也有自己的独特见解。王阳明对于圣人观的思考不是偶然，在阳明青年时期，他曾就“何为第一等事？”向老师请教。老师认为第一等事无非是科举及第，然而王阳明对此并不认同，在他看来，真正的第一等事应是“读书学圣贤”。当时他的父亲王华对此嘲讽，认为其不务正业，但是王阳明并没有打消“做圣人”的念头，相反，在他一生中都追寻着“如何成圣”这一终极目标。

(一) 朱熹格物之学的失败反思

龙场悟道前，王阳明起初想要通过宋儒朱熹格物之学来实现心中的成圣志向。《年谱》孝宗弘治二年(1489)己酉条记载：“是年先生始慕圣学。先生以诸夫人归，舟至广信，谒娄一斋，语宋儒格物之学，谓‘圣人必可学而至’，遂深锲之”([1], p. 968)。之后的一段时间，王阳明都采取宋儒尤其是朱熹的知识学成德路径，尝试通过研究外物来掌握天理。期间发生了著名的“取竹格之”事件，在《传习录》中王阳明也时常向弟子提起这一经历：“众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格。早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了”([2], p. 540)。王阳明亲身实践朱熹格物之说，可惜并未探寻到圣人之道，反而劳思成疾。这一结果使得王阳明对于朱熹格物之道进行反思，也成为其重新思考成圣工夫路径的一大因素。容肇祖在《明代思想史》中写道，王阳明的格物之说，“便是由于崇信朱熹的学说而走不通，因之以起的反动”([3], p. 74)。

在格物失败后，王阳明对朱熹格物之道重新进行了思考，从崇信转为批判。朱熹所讲“格物穷理”，即与物相接触来探寻其中之理。“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也”([4], pp. 6-7)。在朱熹看来，思想认识的来源在于探索万物的道理，“格物”是思想认知提升的一个重要功夫和过程。

于是在追求成为“圣人”的道路上，“格物”也就被放置在十分重要的地位。王阳明看到了朱熹对于认识提升的来源对象问题，并对其观点持反对意见。“朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。即物穷理，是就专事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理而为二矣”([2], p. 229)。王阳明认为朱熹“格物穷理”学说一味关注探寻外物的道理，忽视了“心”在思想认识中的地位。如果只是在在外物上寻求道理来追求成圣之道，那么“心”就缺少了修炼，“心”之力量无法发挥，纵使格得了道理，但此理不能与心相契合。理与心分为二者，如何去判断行为与内心的符合性，进而无法作为诚意的根据。“此后世之学所以析知、行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此”([2], p. 239)。当心与理不一时，人就难免会受外界利益的诱惑，知而不行，行而不知的行为就会发生，“格物之理”在人与人之间就会有“虚假之理”的嫌疑，进而引发社会矛盾。王阳明认为格物致知的重点落在对知识的理解，忽视了对内心德性的提高，所获得的知识并非“知而行之”的知识，这不免会使学者只流于表面之学，以致功利主义盛行。王阳明对功利之学是极不满意的，他曾批判“圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋愈下”([2], p. 269)。功利之学与圣人之学相违背，在追求“成圣”的道路上万万不可沾染上功利的气息。

(二) 出入佛老之学的经历反思

王阳明对朱熹格物致知成圣道路产生怀疑后，为了探寻圣人之道，他把目光转向了佛老之学。“吾亦自幼笃志二氏。自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学若是，其简易广大。始自叹悔错用了三十年气力”([2], p. 197)《传习录》中王阳明自称曾在佛老之学用过三十年工夫，然这三十年工夫并没有让他打消对探索圣人之学道路的疑虑，佛老之学并没有代替孔子之教的神圣地位。王阳明以亲身经历警戒弟子不要迷恋佛老之学，在他与弟子的谈话中曾明确地表达过圣人之学与仙释之学间存在的微妙不同。

王阳明批判佛老的出世倾向和个人解脱，认为这是“自私自利”的表现，违背儒家“亲亲仁民”的伦理核心。“佛氏不着相，其实着了相。吾儒着相，其实不着相”([2], p. 493)。佛教虽然看似超脱一切，在世間无欲无求，但实际上执着于无所执着也是一种执着。而儒学看似在事事物物上尽责，实际没有恪守绝对的准则，只是跟随自己心中的天理而在行为上有所体现而已。

王阳明追求的是修己安人、修齐治平的儒家圣人形象，这与佛老不关注承担社会责任相异。阳明先生在《大学问》中有云：“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也”([1], p. 1223)。王阳明心中真正的圣人之学应“以天地万物为一体”，能够承担社会责任，而非追求个人超脱。反观佛老，虽言“普度众生”或“齐物逍遥”，但最终落脚于个体解脱，缺乏儒家“万物一体之仁”的公共关怀。“只说‘明明德’而不说‘亲民’，便似老佛”([2], p. 141)。圣人之道是内心修养与社会实践的统一，大学之道是兼顾内圣与外王的学问，佛老之学虽然可以在内修行，然“外弃人伦”、“断灭种姓，入于槁木死灰”、“不可以治天下”。王阳明对于佛老之学并非全面否定，出入佛老之学的经历为其在构建自己的心学体系上提供了方法论的帮助，在《传习录》中他时常使用佛老用语来解释其心学思想，如“心猿意马”“槁木死灰”等。王阳明并没有完全抛弃佛老，而是积极吸收其思想理论成果，以儒家角度来发挥作用。

(三) 龙场悟道促成的思想转变

王阳明对于圣人之道的领会要从龙场悟道谈起。在王阳明遭受宦官刘瑾迫害贬至贵州龙场期间，他遭受了仕途上的重大打击，然在十分恶劣的生存环境之中，王阳明依旧不为外界所动心，权力的差距并没有使他感到落差，反而“自计得失荣辱皆能超脱”([5], p. 79)。在远离是非的边陲之地，王阳明“日夜端居澄默，以求静一”([5], p. 79)，于是有夜心胸开阔，豁然顿悟：“始知圣人之道，吾性自足，向之求

理于事物者误也” ([5], p. 75)。这一思想的提出成为王阳明思索圣人之道的关键一步，也奠定了他的心学思想基础。

王阳明龙场悟道核心内容即悟得“格物致知之旨”非向外求理而是内求吾心。朱子训“格”为“至”，“格物”重在格物穷理以致其知，他强调向外探索，从心体之外的事物上寻得真知；王阳明则训“格”为“正”，“格物”重在致良知于事事物物，他强调向内求索，格物不是在外物上求理，而是“心即理”也。王阳明强调心的作用，心是超越性的存在，“人人心中有仲尼”，每个人心中都有先天的道德法则，格物只须在自家心上用功，同理，成圣之道也应向内用功，从吾心出发体悟圣人之道。由此，阳明寻求圣人之道有了方向性的改变，由外转为内，“圣人可学而至”有了心学本体论上的答案。

3. 圣人本质为何

圣人作为人性的终极理想，其本质问题是首先需要解决的问题。早期儒家对于“圣人是什么样的人”问题并没有给予详细而清晰的答案，儒家圣人观以至高德性为标准，将圣人置于神圣的地位。后宋儒朱熹提倡“格物致知”的认知框架，将知识的丰富归入圣人理想，使得儒家圣贤人格的形上基础面临着德性本体与知识事功的内在张力。王阳明在心学视域下重新规定了圣人的本质，以“心即理”为思想基础将圣人本质彻底内化为“纯乎天理”的心体状态，实现了从“仰圣”到“成圣”的转换，为普罗大众开辟了一条自我成圣的精神觉醒之路。

(一) 圣人可学而至

王阳明对于成圣的追求并不是空穴来风，而是建立在先儒关于圣人认识的基础上。圣人，是儒家精神世界中最高道德和理想人格的体现者；成圣，是儒家追求的终极目标。孔子曾说：“人有五仪，有庸人，有士，有君子，有贤人，有大圣” ([6], p. 584)。在儒家建构的人间秩序中，圣人居于最高地位，同时也是最难达到的。孔子曾讨论圣人问题，“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！尧、舜其犹病诸” ([7], p. 83)！孔子认为圣人是能够做到博施济众的人，然尧、舜作为一般意义上的古代的圣人，在孔子眼中还尚有不足，可见其对圣人要求之高。“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣” ([7], p. 97)。圣人境界如此之高，似乎是一个接近于“神”的存在，他与常人相隔离，以致孔子认为得见君子也尚可。后世提及孔子，大都以圣人相称，如司马迁撰《史记》于孔子言，“自天子王侯，中国言六艺者折于夫子，可谓至圣矣！” ([8], p. 178)，然孔子生前并未以圣人自居。圣人究竟是什么样的人呢？孔子将其置于全知全能的位置，圣人似乎无所不能，兼具“仁、智、勇”道德修养极高的人。

成圣对于普通人来说似乎是个虚无飘渺的存在，追其原因是因为圣人的本质并未得到清晰规定。孔子之后，孟子所述“人皆可以为尧舜”开启了普通人得以成圣的内在可能，荀子所讲“涂之人可以为禹”强调了后天教化的重要性。这些思想发展虽扩大了“圣人可学而至”的范围，然只是从“成圣何以可能”的角度来降低普通人学圣贤的门槛，对于圣人与凡人的本质并没有说明，这就使得圣人观逐渐成为“如何成为圣人”而不是“圣人究竟是什么样的人”的方法论讨论。方旭东学者曾指出圣人本质的模糊性：“一谈到圣人，人们想到的不是某个抽象的定义，而是一些具体的人，如尧、舜、周公、孔子之类” ([9], p. 83)。圣人本质停留在具体历史人物(尧舜孔子)的具象化描述，他们几乎成了圣人的代名词，而何谓圣人这一问题并没有清晰地回答。

“圣人可学而至”是一种鼓励性的观点，不能从根本上解释“先须立必为圣人之志”的原因。圣人本质的模糊不清，使普通人在追求成为圣人的道路上无法看到可能性与目标性，以致一般人常常“无必为圣人之志”。到了王阳明这里，他开始反思“圣人之所以谓之圣者安在”这一问题，思考圣人与凡人，圣人本质为何的问题，使得从前高高在上的圣人形象开始走进普通大众的视野之中。

(二) 此心纯乎天理

圣人如精金，圣人与凡人的区别只在于内心是否纯粹。《传习录》薛侃录中王阳明用金之成色比喻圣凡之别。希渊问：“圣人可学而至。然伯夷、伊尹于孔子才力终不同。其同谓之圣者安在？”先生曰：“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。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力，亦有大小不同，犹金之分两有轻重。尧舜犹万镒，文王、孔子犹九千镒，禹、汤、武王犹七八千镒，伯夷、伊尹犹四五千镒。才力不同，而纯乎天理则同，皆可谓之圣人；犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金” ([2], p. 152)。学生蔡希渊就圣人才力不同，但都谓之圣这一问题，向王阳明请教圣之不同之同者。王阳明认为，知识才力并不是区别圣人的标准。圣人之所以为圣，乃是由于他们的心纯粹为天理，其间并无任何私欲参杂。犹如黄金之成色与分量，金之足色好比天理之纯，金之分量好比知识才力之增，黄金是以成色为本，就像圣人只在乎其心纯不纯粹，与他的分量多少并无关系，只要黄金掺杂着铜铅异物，那便不能称为精金，圣人亦是如此。

圣人本质是“此心纯乎天理”的德性规范，知识才智只是外在的次要的东西。圣人未必对世间之事全知，有不必要知道的圣人自然不必要去求知，而应当知道的，圣人自然能向他人询问。王阳明在《黄直录》中言：“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理” ([2], p. 429)。“圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人” ([2], p. 429)。并且对于圣人“生而知之”的问题，王阳明在答顾东桥书中也进行了阐释，“谓圣人为生知者，专指义理而言，而不以礼乐名物之类，则是礼乐名物之类无关于作圣之功矣” ([2], p. 261)。圣人懂得的是礼乐名物背后的义理所在，而不在于表面的知识，当今学者为学也应学习圣人的义理而不是那些圣人都可能不知道的礼乐知识。

知识为何不能作为圣人的本质规定？因为王阳明敏锐觉察到了一味追求才智的后果，“后世不知作圣之本是纯乎天理，却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能，我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。故不务去天理上着工夫，徒弊精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟。知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽” ([2], p. 153)。王阳明此说要追寻至朱熹“格物穷理”说对圣人才智的规范要求上，“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极” ([4], p. 7)，朱熹眼中的成圣之人是在事事物物上无所不知的，无所不能的形象，而其“格物致知”的向外探求之理也决定了成圣之道的知识论路径。然而，后世学者在求学道路上却出现了弊端，只是去学得了知识，在圣人之知上用功，以致沉湎于功名利禄，私欲横流，不讲求身心性命，变得自私自利。

当圣人的标准徘徊在德性与知识之间，王阳明果断选择了德性作为圣人的本质规定。王阳明以心论圣人，从内在的道德品德出发，使得普通人“立圣人之志”有了为学目标和内在动力，圣人在王阳明这里不再是束之高阁，神乎其神的理想形象，而是人人都有自信可成为的道德人格。总而言之，王阳明将德性作为圣人的唯一标准，为众人立志成圣之路开辟了一个全新的方向。

(三) 心之良知是谓圣

良知作为阳明心学中的一个重要概念是对孟子“良知良能”的继承发挥。“知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求” ([2], p. 83)。“良知之在人心，无间于圣愚，天下古今所同也” ([2], p. 358)。王阳明认为良知是内在于人的道德理性，良知是心体，是至善，并且是人人具有。既然人人都具有良知，那么人人都已然为圣人了吗？“若良知之发，更无私意障碍，即所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣’。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功，胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚” ([2], pp. 33-34)。良知虽是人人具有，然常人良知易被私欲遮蔽，只有没有私欲障碍时良知才能真正体认，才能发挥其至善本领，才能成为圣人。所以，王阳明把朱熹“格物致知”之功从外转向内，所格者，所致者乃是心上良

知,“格物致知”就是“致良知”的工夫。

圣凡之别在于能否致良知,而不在于有没有良知。王阳明认为“心之良知是谓圣。圣人之学,惟是致此良知而已。自然而致之者,圣人也;勉然而致之者,贤人也;自蔽自昧而不肯致之者,愚不肖者也。愚不肖者,虽其蔽昧之极,良知又未尝不存也。苟能致之,即与圣人无异矣”([10],p.28)心中的良知就是所谓的圣,圣人就是能够自然致得良知的人,王阳明在《传习录》中不止一次提到圣凡之别在于致良知的工夫上,“问:‘上智下愚如何不可移?’先生曰:‘不是不可移,只是不肯移’”([2],p.171)。“自己良知原与圣人一般,若体认得自己良知明白,即圣人气象不在圣人而在我矣”([2],p.280)。此外,王阳明倡导知行合一,无论圣凡做工夫都须依良知而行,如能体认得良知便会有所行动,他说:“良知原是精精明明的,如欲孝亲,生知安行的,只是依此良知,实落尽孝而已;学知利行者,只是时时省觉,务要依此良知尽孝而已;至于困知勉行者,蔽锢已深,虽要依此良知去孝,又为私欲所阻,是以不能,必须加人一己百、人十己千之功,方能依此良知以尽其孝。圣人虽是‘生知安行’,然其心不敢自是,肯做‘困知勉行’的功夫”([2],p.502)。致良知是本体与工夫的合一,致良知是“希圣之方”同时也是目的,因为要使得内心潜在的良知呈现出来,只体认是完全不够的,还需依体而行,就算是圣人也不仅仅停留在心上修炼,也要时时刻刻致良知,于日用之间做工夫。

良知非知识,对良知的体认不可拘泥于条文。钱德洪曾问王阳明“良知一而已,文王作象,周公系爻,孔子赞易,何以各自看理不同?”先生曰:“圣人何能拘得死格?大要出于良知同,便各为说何害?且如一园竹,只要同此枝节,便是大同。若拘定枝枝节节,都要高下大小一样,便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知,良知同,更不妨有异处。汝辈若不肯用功,连笋也不曾抽得,何处去论枝节?”([2],p.504)王阳明认为良知从本体上来说都是相同的,然作用显现出的表象是不尽相同的,良知为一,体认良知的途径有很多。对于知识,王阳明认为有时反而会使良知被遮蔽,“若夫子与鄙夫言时,留得些子知识在,便是不能竭他的良知,道体即有二了”([2],p.507)。知识的特性是确定的不变的权威性的存在,阳明的良知是具有个人独特性的反求诸己的真诚性存在。阳明主张“人要随才而就,才是其所能为”([2],p.119)。人要根据自己的天赋造就自己,而不应追随世俗的功名利禄,以官职卑贱大小作为衡量人的标准是要不得的。

阳明把致良知作为心学建构上的“希圣之方”,“良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。”([2],p.331)。“良知只是一个天理自然明觉发现处,只是一个真诚恻怛,便是他本体”([2],p.378)。良知的内涵是天理,“知善知恶是良知”,良知的道德意识是内在天理的自觉与明察,然良知体同而用异,故王阳明的圣人本质具有十分鲜明的主体性色彩。每个人的心中都具有良知,只是被遮蔽程度的问题,即便为恶之人,心中也自有良知存在,“学者学圣人,不过是去人欲而存天理耳”([2],p.153)。王阳明对于圣人本质的德性路线阐释,使得“圣人可学而至”有了本体论上的依据,人人不仅都有学习圣人的能力,而且有可能真的成为圣人。

4. 圣人的修养工夫

圣人修养工夫是连接本质与境界的关键枢纽。阳明心学视域下的圣人修养,摒弃了程朱理学以知识累积为工夫的成圣道路,而是以“心即理”为思想基础,以“良知”为枢机,将成圣的可能性植根于人人本具的道德主体性之中。王阳明的圣人修养工夫主要通过“无入而不自得”的心体澄明、“万物一体”的仁者气象与“知行合一”的实践智慧三重维度,完成对生命存在的整体性超越。

(一) 无入而不自得

圣人修养工夫的基础是心体自身的澄明性。王阳明曾说:“人心本是天然之理,精精明明,无纤介染着,只是一‘无我’而已。胸中切不可有,有即‘傲’也。古先圣人许多好处,也只是‘无我’而已”

[2], p. 563)。这与他的四句教中“无善无恶心之体”相对应，心体原本是天然的理，没有被私欲和外物所沾染，是无分善恶的无执着之纯粹体。王阳明认为纯净之天理会造就“无我”的境界，一旦心中有了执着与牵挂，“有我”之境就会傲慢，这是圣凡之别。这种“无我”之境并非虚无的空寂，而是心体摆脱私欲遮蔽后“无善无恶”的本然状态。陈来先生认为阳明所讲“无纤介染着”的境界也就是“自得”，即在任何情况下都能保持内心的充实满足，“无入而不自得”之境。

圣人之心是“自然不滞于物”的自然发用。“问：‘哭则不歌’。先生曰：‘圣人心体自然如此’”[2], p. 110)。“以是存心，即是后世猜忌险薄者之事，而只此一念，已不可与入尧、舜之道矣”[2], p. 336)。“圣人无善无恶，只是‘无有作好’，‘无有作恶’，不动于气”[2], p. 159)。圣人之心不被外物所累，素其位而行，处于什么地位就自然做什么事情。圣人心体自然发用，既非刻意求静，亦非逐物而迁。当哭则哭，当歌而歌，顺心而为，无情之情。为圣之功也应如此，“圣人之学，不是这等捆缚苦楚的，不是装做道学的模样”[2], p. 464)。“圣人教人，不是个束缚他通做一般。只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他，人之才气如何同得？”[2], p. 464)王阳明反对程朱理学“装做道学模样”的僵化修养，主张破除修养工夫的形式主义，回归“心体自然如此”的本真存在。

(二) 与物同体

圣人不是孤独的个体，而是心怀天下的实践主体。王阳明在《答顾东桥书》中写道：“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念”[2], p. 262)。“以天地万物为一体”的概念来自二程“仁者以天地万物为一体，莫非己也”[11], p. 258)。王阳明认为圣人看待天下万物没有远近之分，视他人如见自己，个人是融于天地万物之中的，人与自然、人与人之间都是和谐统一的。并且王阳明认为“天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父、子、兄、弟如仇雠者”[2], p. 262)。起初人心与圣人之心本无区别，然其中夹杂了一己私心，使得天下为公的大心变成了为自己谋私欲的小心，以致父子兄弟成仇。

圣人之心为何与平常人之心同，是因为他们都具有良知，而良知本是与万物一体的存在。“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：只为同此一气，故能相通耳”[5], p. 293)。王阳明把人的良知与天地万物相联系，通过“人心一点灵明”将宇宙万物统摄于良知本体，打破了人与自然间的对立。如同西方哲学家海德格尔所讲“此在寓于世界之中”，人从出生以来就在世界中生活，生命的印记在世界中得以印证，人在世界中存在也在世界中消亡。王阳明把自我融于自然之中，人的良知与天地万物是息息相关的，人并不是独立的存在。

面对后世私心横流景象，王阳明认为“圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然”[2], p. 262)。王阳明提倡知行合一，这在他的圣人观念中也得到了印证。圣人心存慈爱，怜悯世间众人，于是采取行动，推广仁爱教化世人。与物同体的思想体现了王阳明对于儒家“内圣外王”理想人格的继承，圣人不仅是要修养心性，专贵德性的“内圣”，还应是对社会具有强大关怀感的积极社会责任践履者。对此，陈来先生中肯地评价王阳明：“作为一名儒者，他的以天地万物为一体的本心之仁，使得他必须像孔子那样选择‘在世’，他的终极境界必须是以此一体之仁为基础的‘拯救’”[11], p. 262)。

(三) 知行合一

“知行合一”是成圣工夫的核心要义。《传习录》中徐爱曾和老师王阳明一起讨论“知孝悌却不能

尽孝悌”的“知而不行”的问题。一个人知道孝悌，却不能在行动上尽孝悌这是为什么呢？王阳明认为这种现象是因为其中有私欲作祟，知和行已经不是知和行的本体了。王阳明明确批判“知先行后”的割裂弊端：“未有知而不行者，知而不行，只是未知” ([2], p. 22)。他认为“知而不行”并不算真知，只是未知而已。王阳明认为圣贤教人认知，践行是要恢复知行合一的本然，而不是把知和行分作两件。他举了《大学》中“好好色，恶恶臭”等例子，认为知和行本是一体两面，如果说一个人知道，那么一定有行，无行便无知。这也指出良知本具行动力，圣人境界即体现为“知之真切笃实处，即是行，行之明觉精察处，即是知” ([2], p. 219)的圆融状态。

“知行合一”作为一种实践工夫弥补了物与理之间的裂缝。“知行合一”体现在具体事物中磨炼心性，反对离事求理的虚静工夫：“人须在事上磨，方立得住，方能‘静亦定、动亦定’” ([2], p. 67)。王阳明批评陆澄只在平静中修养，却没有在事情上磨练自己的心性，这样一遇到难事就无法应对。倘若只有在平静时能狗安定，遇到事情时就乱了阵脚，只能说明工夫还没有一以贯之，缺少在事上磨练的工夫。陈立胜指出，“事上磨练”是阳明格物说的一个重要精神。他提出：“‘事上磨练’即是道教所说的境上炼心，静坐炼心虽能一时安静，但似系马而止者，缰绳一解，则奔驰如旧，唯有在事上、境上磨练，方能有所长进，方会立得住脚跟” ([5], p. 152)。在王阳明眼中，工夫无分动静，不需做分别，动、静都是“事”。修行者需在生活世界中的“事”上磨练，“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视、听、言、动，以至富贵、贫贱、患难、死生，皆事变也。事变亦只在人情里” ([2], p. 83)。阳明十分重视在人情事变上做修养工夫，他认为“事上磨练”即包含了人生所遭遇的所有事情，在人情事变上用功才能使心性愈加稳定，才能安定。由此见得阳明所倡导的功夫论并非虚幻的学问，而是实学。这种工夫论也消解了“内圣”与“外王”的二元对立：圣人并非通过外在事功证明其圣性，而是在洒扫应对的日常生活中彰显心体光明。知行合一的工夫论将圣人境界从抽象心性领域拉回现实生活，通过“事上磨练”实现本体与工夫的动态统一，使成圣之道真正成为可践履的生命实践。

5. 余论

成圣是儒家追求的最高人格境界，王阳明的一生也不断地追求成圣的理想。从青年时期以“读书做圣贤”为第一等事始，王阳明对圣人的探索主要历经为三个时期，即对于朱熹格物之学的失败反思、出入佛老之学的经历反思和龙场悟道促成的思想转变。王阳明在不同思想流派的探索下终悟得“圣人之道，吾性自足”，形成了区别于朱熹知识性为本的以德性为本的心学圣人观，其思想形成也是对朱熹、佛老之学的批判探索。

王阳明把圣人本质归结为“此心纯乎天理”的纯德性标准，把人的主体性发挥到了极致，同时也提高了对人的道德价值要求。有些学者认为王阳明忽略了现实性因素，其圣人思想是道德价值本位并具有唯意志论色彩。笔者认为，王阳明的圣人观在一定程度上鼓励着所有人追求理想，发挥价值，而并不强调等级阶级之分，其中也蕴含着平等公平的思想，从其圣人“与物同体”的修养工夫中也可以看出王阳明对于圣人“一视同仁”的境界要求。王阳明对于成圣的要求，从个人看貌似很难实现，然从整个社会来看却也是推动了个人的发展，是一场关于人的心性发展。

参考文献

- [1] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992: 968, 1223.
- [2] 传习录[M]. 陆永胜, 译. 北京: 中华书局, 2021: 22, 33, 34, 67, 83, 110, 119, 141, 152, 153, 159, 171, 197, 219, 229, 239, 261, 262, 269, 280, 331, 336, 358, 378, 429, 439, 464, 502, 504, 507, 540, 563.
- [3] 容肇祖. 明代思想史[M]. 济南: 齐鲁书社, 1992: 74.

-
- [4] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 6-7.
 - [5] 陈立胜. 入圣之机: 王阳明致良知工夫论研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019: 75, 79, 152, 293.
 - [6] 荀子译注[M]. 高长山, 译. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003: 584.
 - [7] 论语[M]. 张燕婴, 译. 北京: 中华书局, 2007: 83, 97.
 - [8] 史记[M]. 韩兆琦, 译. 北京: 中华书局, 2007: 178.
 - [9] 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.
 - [10] 朱晓鹏. 圣人如何可学而成?——以王阳明思想为中心的考察[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2019, 41(3): 25-32.
 - [11] 陈来. 有无之境: 王阳明哲学的精神[M]. 北京: 人民出版社, 1991: 258, 262.