

第一章 心性之道

一、功夫在自家身上

有句老话叫“心有灵犀一点通”，说的是心有奇妙的神力，将人与人之间的情感联结在一起，互相通融；也说明人们对心灵分外的关注。中国人向来似乎对心这个字有着特殊的感情，喜欢运用，比如将人的愿望叫作心愿，将人的大脑思考称为心思，还将人的内心情绪管作心情，等等，不胜枚举。

“大道即人心，万古未尝改。”^①不仅如此，古代的中国还有一道专门注重对心灵世界和精神本质探究的学问，这就是人们所说的心性之学。尤其是从宋明时代以来，以陆九渊、王阳明为代表的心学派的崛起和发展，就如何确立人的心灵的位置、如何认识人的精神本质等一系列的问题，又有了新的思考、新的发现，成为中国传统文化的一大景观，引出来又是一个古老而重要的话题，一个充满哲学意味的话题，对传统中国人文

王阳明《阴阳全书》卷十九。

化性格的探源寻根，不得不触及到这根文化神经。

前面引到的两句诗，为明代心学家王阳明所作。对于其中所提到的“人心”，他曾经有过一番解释：“心者人之主宰，目虽视而所以视者心也，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言动而所以动者心也。”（《传习录》下）他这里所说的“心”并不是指人身体内部作为心脏的生理器官，而是指人一种原始本然的精神状态，简单地说，是指人的精神本质。它也称作“心体”，即心之本位的意思。依照王阳明的话的意思，“心”居于人身主宰的地位，目、耳、口及四肢对外界各种事物的感应和运动，都出自于“心”的驱使、支配。这里，“心”的作用犹如一台发动机，驱动着人身体各个感知器官的自然运作，而其他东西无法加以替代。

当然，更为重要的是王阳明赋予了“心”，一种特殊的质性，他曾表示“人心本体原是明莹无滞的（同上），即‘皦如明镜，略无纤翳’（《答陆元静》），说得再明确一点，“须是平日好色好利好名等项，一应私心扫除荡涤，无复纤毫留滞”（《传习录》上），这样一来，心体变成了一处不让私心杂念占据的精神净地，看上去如同一块晶莹剔透的天然美玉，纯粹质朴，又如出自真空之中，不受丝毫尘污。

如此对心体的界定，同时引出一个需要对待的问题。经验告知我们，人类的本性中包含着各种情感欲念的因子，加上他或她自母胎来到人世，便生活在充满五光十色的世俗环境，而不是真空领地，作为一具具血肉之躯，人们难免会受到七情六欲的牵制。各色情欲似乎也见缝插针地寻找与人们结伴而行的机会，它们

好比是吸力巨大的磁石 将人们吸引过去 对其执着迷恋。如此心体作为精神净土也就不净了，心学家称这种现象叫“本体受蔽”。

心体既然受到蔽障，要做的事就是要将蔽障消除。心学家给自己确立的任务，即要启导人们还复心之本体 回到精神净土。当然 如王阳明那样赋予“心”如此的定义 不免有几分玄虚 让人迷惑。但不管如何 由于心体原始本然的质性被强调了，“心”主体和独立的地位也相应地被凸现。从某种意义上说，人们的主观精神也被授予了能动自觉的权利。

这里要提到王阳明一段为人熟知的故事。王阳明早年信奉宋理学家朱熹格物致知的学说，遍求朱熹遗书研读。朱熹强调的格物致知说，中心意思是让人通过接触外界事物，领悟各种道理。王阳明接受了朱熹的说法 便以为“众物必有表里精粗，一草一木皆涵至理”见官署中有许多竹子 便面对竹子沉思起来 最终绞尽脑汁而无有所得，反倒害上一场大病。

王阳明格竹格到最后失败了，但也可以说是成功了。说失败，朱熹这套格物致知的功夫在他身上起不了什么作用，道理没有格出，反而引出一场病。说成功 格物而无获的结果 使他以后逐渐回心转意 明白了一个道理：“乃知天下之物本无可格者 其格物之功 只在身心上做。”（《传习录》下）从格之于物到求之于心 王阳明走的是一条由外向内的功夫路子 作了一百八十度的大转弯。表面看来，似乎是再简单不过的举措，但其实是以前治学的某种失败作为代价。当然，更重要的是这样的转变无疑是换了一种思维的方

式。从心上做功夫 凸现的是个人的精神领域 还复心之本体的过程全靠个人的自省自悟，而不在于外物的力量。再究诘下去 其答案也是明确的 即这套功夫在某种意义上给人们的心灵开掘了一条恣意遨游的通道 个人悟到什么便是什么 主体的选择具有很大的余地。

二、真心与真人

王阳明按照朱熹格物致知的方法去做，却从官署的竹子中没有格出任何名堂，生在他前面的明人陈献章似乎有段与他相似的经历 所不同的是 王阳明格的是竹子 而陈献章‘格’的是圣典 其最终的结果却是一致的。据陈献章自己介绍，他年轻时为追求明悟心体的境界 发愤读书 多求于“古圣贤垂训之书”^①，惟日靠书册寻之 忘寝废食”如此者达数年“卒未得焉”（《复赵提学佺宪》）从圣贤典籍中读不出个结果 无所收获 但最终使他悟出个“为学当求诸心”（《书自题大塘书屋诗后》）的道理 决定不靠从书籍中汲取知识道理，而转向自家的心上功夫。

既然重视个人的心上功夫，外界的知识道理的渗入，自然就不是显得非常的重要。陈献章专注于“求心” 放弃对典籍的依恃 也是顺理成章的做法。不仅如此 也有人甚至认为 外界的知识道理非但不能给明悟心体带来好处 而且为害不浅。持这种态度的 首推晚明的李贽 他写过一篇为人熟知的《童心说》 其中作了这样的表述：

夫童心者，真心也，若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。……然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。

李贽是晚明时期一位杰出的思想者，也是一个狂悖不羁的“异人”。中年以后，他辞去了官职，专意于著书讲学。所述的不少内容“非圣无法”，将批判的锋芒指向伪道学，颇为放诞，因而被人视为“异端”。他自己也公然以“异端”自居。其一举一动引起当政者的极大不满，最后以“敢倡乱道，惑世诬民”的罪名将他逮捕入狱。在狱中他求侍者剃发，借隙用剃发刀割喉自杀，两日气不绝。侍者问他为何要这样做，他倔强地回答说：“我已是位七十多岁的老人，有什么可顾惜求取的！”后气绝身亡。

李贽的这篇《童心说》从内容上看显然受到了王阳明心学学说的影响。他解释“童心”为“最初一念之本心”，接近于王阳明“心之本体”的概念。只是李贽更加明确地将“本心”与“真心”划上等号，保持“真心”便有了做“真人”的资格。依照他的意思，“童心”或“真心”的丧失，归根结底在于日常道理闻见的不断侵入，使心

体受了障蔽。他还以为“道理闻见”皆自多读书识义理而来”。所以读书求知识道理不仅无益，而且反而成了祸根。与那些熟读圣贤书的封建文人相比，李贽似乎走向了一个极端，他的这番言论在那个时代看来也不免出格。不过他之所以摆出如此偏激的态度，实在与他厌恶伪道学有关。据钱谦益（《列朝诗集小传》）记载，李贽“平生痛恶伪学，每人书院讲堂，峨冠大带。执经请问，辄奋袖曰：‘此时正不如携歌姬舞女，浅斟低唱。’诸生有挟妓女者，见之，或破颜微笑曰：‘也强似与道学先生作伴。’”可见其憎恶伪道学的态度。出于这样的心理，他甚至提出：“六经、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊藪也，断断乎不可以语于童心之言。”（《童心说》）“六经”、《论语》、《孟子》都是儒家经典之作，在封建时代，它们是一般士子学习的范本，被奉为圭臬。而李贽并不以为然，将它们看作是伪道学的依据，在贬斥道学的同时，也实在给“万世之至论”的儒学经典一个很大的难堪。

问题似乎还不止这些。再进一层看，将“本心”与“真心”等同起来，好像比王阳明对“心之本体”的解释更进了一步。在王阳明看来，心体容不得半点私心杂念，始终保持“无滞”的状态，如同一面不沾灰尘的明镜，晶亮晶莹。李贽所说“真心”的涵义，则稍有不同，就它“绝假纯真”的概念来理解，可以使人联想到一些问题。从某种意义上说，人们生活在世俗环境中，有很多时候是以“虚伪”的面目出现的，人性中原本有许多真实，但似乎见不得人的东西，比如自私、好利、好色等等。一个社会在其正常的运作中总要维持一定的秩

序 协调各种人际关系。在这种情况下 人们的行为不得不受到社会法制与道德规范的约束，自然不少时候人们也就不得不把那些真实而又阴暗的欲念和举止藏匿收敛起来。但同时它似又确实是体现本然人性的重要因素。再回过头来看 既然李贽强调‘本心’作为‘真心’而存在，就意味着不排斥人本然的各种私心杂欲，不承认这一点 就等于将人的‘真心’一笔抹杀。约翰·杜威在《人的问题》中曾经说过：“有些倾向是人的本性的不可分割的部分 如果这些倾向改变了 本性便不再成其为本性了。”^① 同样 依李贽之见，“真心”是“真人”的某种标志，“真心”失却，“真人”也不复存在。要保持“真心”要做“真人”这是李贽为痛斥阳奉阴违、博取虚名的伪道学而提出的，而在另一方面也替真实本然的人性作了辩护 他曾明确地说过：“夫私者 人之心也。人必有私 而后其心乃见 若无私 则无心矣。”（《德业儒臣后论》肯定了人性中的各种自然欲求。

在还不具备人性正常合理发展的封建时代，李贽上述的呼声 无疑具有离经叛道的意味 起了惊世骇俗的作用 难怪他的学说为当时的统治者所不容 在他死后，著作多次遭到禁毁。庆幸的是，它们虽然屡遭厄运 但大部分还是流传下来了 受人注目。这倒应验了李贽生前说过的一句话：“一棒打杀李卓老 立成万古之名。”（汪本钊《续刻李氏书序》）

^①《人的问题》（美 约翰·杜威著 傅统先、邱椿译 上海人民出版社 1965年版第 150页）。

三、宇宙之宰，自名曰我

据载，王阳明一日和几位友人出游，有一位朋友指着岩间的花树问道：“说天下没有心外之物，而这花树在人迹罕至的深山中自开自落，与我又有什么相干呢？”王阳明回答说：“你不看花时，此花和你都同归于寂静，当你欣赏此花之际，花的颜色才显现出来，可见此花不在你的心外。”这段故事也为人所熟知，个中道理颇耐人绎味。

王阳明的朋友提出花树的开落与“心”无关，主要是对王阳明曾说的“心外无物”的讲法有疑问。如阳明以为：“身之主宰便是心，心之所发便是意。意之本体便是知，意之所在便是物。”（《传习录》上）从生活经验上说，花树在岩间的开与落，原不取决于人看与不看，两者没有必然的联系，这似乎是孩童都懂得的道理。王阳明的“此花不在你心外”的解说，看起来违背起码的常识，有点荒谬。在这里，他将人的精神世界放到第一性的位置，外界的事物只有通过心灵的感知才获得存在的意义；“心”与“物”变化直接相通相融。而花树的开落完全是靠人的主观体验获得，反之，离开了人的心灵，花树开落也就失去存在的意义。

类似岩间观花解说的“荒谬”不止发生在王阳明一个人身上，早在宋代，心学家陆九渊即说过这样的话：“四分上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。”（《杂说》）这是他对宇宙本原的解释。前两句话汉代人已讲过，并不是陆氏的发明，后两句则是他的独创之语。以唯物论来定义，宇宙原本是不依赖

于人类主观意识的客观物质世界，时间和空间上都具有无限性。但照陆九渊的说法，人的主观心灵犹如一面灵镜，无限时间和空间构成的宇宙，在这面灵镜中得到观照，当宇宙与“心”直接相通、合而为一时，“心”也就充当了宇宙本原的角色。他所说的“万物森然于方寸之间”（《语录上》）正是这一意思。

正因为如此，他对“心”的涵义还另有进一步的说法。据载，九渊有兄名九龄，勤研儒学，他俩虽说是兄弟，但有时意见却并不一致，各有各的看法。九渊三十七岁那年的一个夏天，有人约陆氏兄弟和一些学者在江西广信府的鹅湖寺一会，议论学术。九龄为此写有一诗，前两句为“孩提知爱长知钦，古圣相传只此心”。九渊作了和诗，其中有“墟墓兴衰宗庙钦，斯人千古不磨心”两句。两人的诗都提到一个“心”字，意思却不完全相同。九龄把“心”视作古圣独有而相传，九渊却认为“心”千古不磨不灭，并不存在谁有谁无的问题，它贯穿古今，存在于人人之中。既然宇宙在时间上作“往古来今”的解释，那么千古长存之“心”自然也就与宇宙相为融通，不分彼此，所以宇宙便是“心”，“心”即是宇宙。

其实“心”“物”相通、合而为一的话题，本身也是有案可稽、有源可寻的。早在战国时期，庄子就说过：“天地与我并生，万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）对此，钱穆先生作过一番论述，他以为“中国的传统观念，尤其是儒家思想”，看世界万象，并不用一种纯客观的眼光，并不觉得世界外我存在与我对立，他却惯用一种物已融和的、人格透入的看法，向外看犹如向内看”，

“这一种态度即在道家也还如此，故曰‘天地与我并生，万物与我为一’”。所以他觉得‘在中国人眼光里，没有纯客观的世界，即世界并不脱离人类而独立’^①。

应该说，传统‘天地与我并生，万物与我为一’的观念，对心学理论的影响是显而易见的，无论是王阳明解说岩间花树的开落，还是陆九渊议论宇宙的本原，都有着这种观念烙上的印记。不过心学家也有心学家的发明，他们在讨论自我与宇宙万物关系时，砝码主要移向‘我’的一边。这个“我”在心学家那里主要体现为“心”。这一点与传统的观念似乎稍有区别。且看王阳明如是说：

我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去仰他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。（《传习录》下）

一连串的语气，凸现的是“我的灵明”。“灵明”是什么？其实是王阳明对“心”的另一种解释。所以“人又甚么教作心”的问题，他解作“只是一个灵明（同上）”。说“灵明”是天地鬼神万物的主宰，显然是王阳明“心外无物”论调的一种加强形式。既然名之曰主宰，“心”或者说“灵明”的主导地位便被强调了出来，给人的精神世界注入了一股疏放的活力。

时隔三百年，王阳明的调子有人接着在唱，并作了发挥，这人便是清代思想家龚自珍，他在《壬癸之际胎观第一》中有一段耐人寻思的话：

天地，人所造，众人自造，非圣人所造。圣人也者，与众人对立，与众人为无尽。众人之宰，非道非极，自我曰我。我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翘，我理造文字言语，我气造天地，我天地又造人，我分别造伦纪。

文中提到的“我”很显然不同于一般意义上自称之词的概念。尽管当时科学不发达，人们对自然界的认识还非常有限，但生活在那个时代的龚自珍，还不至于连渺小的自我是无法变生出天地万物的常识都不懂。所以他所说的“我”其实具有一种哲学的意味，接近于王阳明“心”或“灵明”的涵义，借指个体的精神意识。所不同的是，这一个“我”经过作者笔墨的处理，被充分地夸张了，强化了，并被赋予了非凡的力量，它孤傲而至高，独立于宇宙万物及现世社会之上，不仅以主宰的身份出现，更是成了自然与社会的创造者，山川日月、芸芸众生、自然生物、文字言语、道德伦常，一切的一切，都从“我”衍生而成，不难看出，这一被龚氏放大的“我”字，比起王阳明“心”或“灵明”的内涵，更散发出一种创造欲。

龚自珍生活的时代，还是一个愚昧、封闭与令人压抑的时代，在这种封建政权强化的环境中，个体自主的出路是极其狭窄的。如此来看，作者大写特写的那个

“我”更耐人寻味，在疏放的光环中透出强势的人格魅力。甚至可以说，从这一非凡的“我”的口中，他发出了尽管空幻却又倔强的寻求个人自主的心声，多少具有一种近代人本主义的意味。

四、冥茫八极游心兵

元末明初时期著名的诗人高启写过这样一首诗：

青丘子，臞而清，本是五云阁下之仙卿。何年降谪在世间，向人不道姓与名。……斲元气，搜元精。造化万物难隐情。冥茫八极游心兵，坐令无象作有声。……

高启，字季迪，号青丘子。此诗取名为《青丘子歌》。顾名思义，诗是写他个人的，诗中的艺术形象“青丘子”实际上就是作者自我的化身。被他用神奇的笔调，抹上一层浓浓的仙幻色彩。它似乎生长在神秘莫测的仙境，而后来到俗世，有着“斲元气，搜元精”的神力。至于说其“冥茫八极游心兵，坐令无象作有声”，无非是在描绘这位“青丘子”遨游于天地之间，随意驱动宇宙万物的纵放和洒脱。诗的描摹总体上给人以新奇之感。

文学创作从某种意义上说是一门想象的艺术，文学家在努力忠实于生活的基础上，总是千方百计地力图借助想像的翅膀，在创作天地中自由翱翔。可以这么说，发挥丰富的艺术想像力，是作家抒发内在情怀，增强作品艺术效果的一种必不可少的手段。能够设

想，一部丧失想像力的文学作品 是不会有多少动人的艺术魅力的。

我们再将视线移向高启上述这首诗。诗人对于“青丘子”的身份、能力与所作所为花费的笔墨 显然包含不少想像的成分。与一般作品不同的是，这些想像因素显得更为离奇。在古代众多才华横溢而富有想像力的诗人中，著名的唐代大诗人李贺是比较突出的一位。如他为人熟知的《梦天》诗 便是写他在梦中畅游天界所见到的种种情景。诗的结句为“遥望齐州九点烟，一泓海水杯中泻”诗人设想自己从天界俯视大地所见情形。如此想像，也够具有浪漫色彩。不过即便如此，李贺所写的只是一种梦境，梦者，虚也。其次，诗人只是站在静态的角度，描写从天界鸟瞰人间大地的感觉。相比之下，高启这首诗的格调有些不同，虽然与《梦天》诗一样，有几分虚幻的意味，但诗中又写到“青丘子”“但好觅诗句，自吟自酬赓。田间曳杖复带索，旁人不识笑且轻。谓是鲁迂儒、楚狂生”事实上是对诗人自己日常随意无拘生活的真实描绘，所以虚中有实。而且从诗中可以看出，在作者的眼中，宇宙世界变成了他所要探究与支配的对象，诚如日本汉学家吉川幸次郎分析此诗时所言：“诗人的任务是探寻宇宙的根源，琢磨自然的本质，让精神逍遥地遨游于无限的时间与空间，发掘天地万物无形的奥秘”是一种“天马行空的翱翔精神”。① 诗篇给人的感觉是充满了动态的精神

张力。

毫无疑问，如此天马行空式的逍遥在现实生活中是子虚乌有的，显然是出于诗人的一种想像。但有一点值得注意 联系我们前面所述 诗中的这位“青丘子”有些似曾相识 作为宇宙自然主宰的重要角色 其接近于王阳明所说的“心”或“灵明”与龚自珍所描绘的“我”归根结底还是诗人主观精神的托体 诗所展示的瓷肆、舒张的情怀，本质上是对自我意志的极度放大，以奇特的想像创造出一种特殊的意境。作者的心灵在联想的驱使下倾泻出无限的激情和力量，面对茫茫无极与变幻莫测的宇宙世界，他所感觉到的并不是无所适从的迷惘，而是能驱动与把握对象的一种自信。

类似高启诗反映出的逍遥与自信，在中国古代诗人当中并非绝无仅有，比高启晚出的明代中期诗人傅汝舟曾作过一首《豪士歌》 其中写道：

少年不傍门户立，霹雳一声天地辟。空中读得无字书，星斗罗心云扫笔。烂醉唾出《南华经》，李白屈原皆剩集。行歌负薪气何壮，酒中曾不天子让。雄谈直令鬼神啼，双眉独竖河山状。……平生有仇未屑报，荆轲聂政何须道！呼卢走马岂不能，羞向五都同恶少。任尔妖狐老怪腾，不值仰天发一笑。嫚骂五侯与七贵，相知或下沧浪泪。

诗中少年的气度 与前面高启诗的“青丘子”好像很相近，只是更显得豪放和狂诞，他自称不依傍任何外界，力量来自于自然的世界 无拘无束。所谓“空中读得无

字书“星斗罗心云扫笔”已具究识自然、凌驾自然之上的心智和胆魄，不但如此，更有“雄谈直令鬼神啼，双眉独竖河山状”的神力。很明显，诗人笔下的少年，在艺术的渲染中被抬放于现世主宰、独尊而又孤立的位置，带有傲视俗世的自负。在他的眼里，不仅那些声垂后世的古代名人和高尊的五侯七贵卑琐不堪，不屑一顾，而且连万众之上的皇帝老子都无须避让。

类似《青丘子歌》和《豪士歌》的作品，它们有意在形象身上倾注这样或那样超世的意志和力量，这固然是诗人发挥自己想像力的结果，而文学本身也是作家情感化的产物。想像诚然是虚幻的，但它并不排斥情感的真实，即便是荒诞的想像。透过上述两诗想像的雾层，我们似乎可以捕捉到诗人内心世界一些真实的东西，尽管它们被艺术地加以包装。那遨游天地间的逍遥，那主宰宇宙世界的自信，还有蔑视权贵甚至帝王的傲慢，都若隐若显透出创作者一种精神的躁动，一种对自我的优越性与创造力给予充分关注和重塑的主体意识。这是作品创作精神的升华，也是诗人留给我们的联想余地。

五、人人都是圣人

心学家的口吻有时候着实有点放诞。据记载，王阳明有一次在与别人的议论中曾说道：“每个人的胸中有一圣人，只是人们不信，所以就埋没了。”接着他指着其中一位说：“你的胸中原有个圣人。”那人说：“不敢当。”王阳明指出：“这是你自己所有的，有什么可推辞的！”那人还是说：“实在不敢当。”王阳明又表示：“众人

胸中都有圣人，你谦虚什么？即使谦虚也谦虚不得。”王阳明这么说也教人这么体认。他的学生受他论说的影响，心领神会。一次王阳明的弟子王艮出游归来，王阳明问他：“你此次出游见到了什么？”王艮回答道：“只见满街都是圣人。”王阳明对他的这番答话表示满意，并说：“你看满街人是圣人，满街人看你同样是圣人。”

自古以来，圣人一向被人们看作是道德的楷模，具有极高的文化地位。对于一般人来说，成圣似乎是件可企而不可及的事。这是因为圣人被理想化了，神秘化了。“圣”原本表示智慧的意思，古人所说“睿作圣”（《书·洪范》）便有这层含义。后来渐而扩之，它的蕴意变得身价百倍。孟子就曾经说过：“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）这样一来，圣便成了某种神秘性的道德的载体，圣人也就变成了人们心目中“道德性的超然人格”^①。

孟子也表示过“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），乍一看，好像和王阳明“满街都是圣人”的说法并无多少差异。然而细细想来，并不尽然。依照孟子的意思，众人只是拥有成圣的权利，只是在追求道德完善这一点上具有平等的地位，而并不意味着众人本具道德完善性的平等。在道德完善的竞赛中，尽管人人都有参赛的机会，但结果如何，完全要由个人自己去竞争。

① 《古圣人是谁》（加拿大 秦家懿著 载《中国传统文化的再估计》，上海人民出版社 1987年版第 560页。

话再讲回来，说“人皆可以为尧舜”实在也有点对众人表示廉价的奉承，不免让人产生一丝货不真价不实的感。道理很简单，因为人们怎样才算可以戴上圣人的头衔，跨入道德完善的境界，其实也很难说得清楚，公说公有理，婆说婆有理。虽然历史上如尧、舜、禹、汤、周公、孔子等被一一套上圣人的高冠，被标榜为道德的典范，但要将他们带有理想化与神秘化的品格落实到现世众人身上而加以衡量，谈何容易。

阳明之说的区别在于，它肯定了人人所具备作为圣人的先天条件，也就是承认人人原都有道德完善的本性。王阳明还曾经说过：“心之良知是谓圣。”（《书魏师孟卷》）这里所说“良知”实际上同他“心之本体”的意思相近，简单地说，可理解为一种纯粹的道德本体。在王阳明看来，“良知”本是人人所具有的，所以说“众人胸中都有圣人”、“满街都是圣人”也就成了顺理成章的事。

他的说法有受宋心学家陆九渊学说影响的痕迹，陆氏曾表示：“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。”（《语录》）“心”千古不变，所谓“圣贤之心”也就是人人原有之“心”，这和王阳明“众人胸中都有圣人”的说法八九不离十。

将圣人的人格覆盖到平常人的身上，多少有些弱化圣人神圣地位的味道。而且以王阳明来说，他还将成圣看成“致良知”功夫，他曾解释说：“致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。”（《大学问》）重在省悟自心。也就是说，是否还复自家