

# “程王”之传与“精一之学”

——论王阳明对二程的继承与评议

洪明超

**摘要：**学界常用“陆王心学”指称宋明理学中心学一派的代表，但对于王阳明来说，其心学思想的发展主要受到程明道的启发。阳明对明道的推崇实远过于陆象山，并且明确将其视为道统传承之人物。考其实质，是因为明道思想中有鲜明的统一性特质，符合阳明追求的“精一之学”。阳明继承了这种思想特质，并通过重新诠释建立了更高层次的统一性体系。故综合来看，“程王”或许比“陆王”更符合阳明心学的思想发展脉络及其自我认同。而对于程伊川，一方面由于其思想中存在析心与理为二和向外格物的倾向，自然受到阳明的批评；但另一方面，其思想中具有的统一性思路（如“体用一源”）则为阳明所赞赏并继承发展。通过对阳明与二程关系的研究，能够更清楚而深刻地展现其心学的基本特质。

**关键词：**陆王；二程；精一之学；道统

**中图分类号：**B248.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2026)02-0138-08

提到宋明理学中的心学一派，人们首先便想到“陆王心学”，以与理学一派的代表“程朱理学”相对。在这种表述中，似乎陆象山和王阳明的思想一脉相承，如同程伊川和朱子的关系一般。这种看法当然有其理由，特别是陆王在心性论上都主张“心即理”，在工夫论上都主张反身内求、反对向外求索。但是，如果我们考察阳明思想发展的历程，并将着眼点转向其更为注重的作为道统实质的“精一之学”，会发现程明道之学对阳明实际上具有更重要的启发作用，并成为其思想最主要来源之一。因此，“陆王之学”的提法其实不符合思想史上的真实情况，甚至掩盖了阳明心学的真正来源。至于程伊川，因其思想与朱子更为相近，似乎亦当为阳明所批评，但阳明对其思想的继承和吸收亦不可掩。

探讨二程与阳明思想的复杂关系具有重要的意义。这一方面能够彰显阳明学的基本特质，另一方

面也能使人们对宋明理学的发展脉络有新的、更全面的理解。

## 一、“陆王”还是“程王”？

关于“陆王”这一表述存在的问题，前贤已经有所论述，如陈荣捷指出：“从哲学思想进展言，固是正确。若谓王之哲学来自象山，或谓王氏全然拥陆，则并不然。”<sup>[1]</sup>他认为，在龙场悟道之前，阳明不曾对朱陆之辩有所措意，也不曾关注并推崇陆象山；在龙场悟道之后，他对象山的表彰也非自发，乃是受到席书的影响；而他自己思想的发展和成熟，实属自得，亦无须陆学作为桥梁。

相比之下，真正对阳明思想发展产生重要影响并为其终身推崇的，乃是周濂溪和程明道。阳明曾自述其思想发展的曲折过程：

收稿日期：2025-11-19

基金项目：国家社会科学基金青年项目“《程氏遗书》考注集释与诠释史研究”（24CZX027）。

作者简介：洪明超，男，武汉大学哲学学院副教授（湖北武汉 430072）。

某幼不问学,陷溺于邪僻者二十年,而始究心于老、释。赖天之灵,因有所觉,始乃沿周、程之说求之,而若有得焉。〔2〕<sup>257</sup>

据此可见,阳明将自己回归儒家后能有所自得,归功于濂溪、明道之启发。阳明之重视周、程,最初或曾受到方外之人的影响。《年谱》载其三十岁游九华山,有异人对其论儒家最上乘之学,说道:“周濂溪、程明道是儒家两个好秀才。”〔2〕<sup>1351</sup>到了弘治十八年(1505),阳明三十四岁,在京师与湛甘泉订交,次年两人共倡圣学。阳明此时对明道的推崇,乃是其与甘泉志同道合的一个重要基础,故后来甘泉回忆时特别强调:“嗟惟往昔,岁在丙寅。与兄邂逅,会意交神。同驱大道,期以终身。浑然一体,程称‘识仁’。我则是崇,兄亦谓然。”〔2〕<sup>1682</sup>

即便是经历了龙场悟道,阳明已注意到乃至表彰象山之后,他对周、程的推崇也不曾改变。在正德十四年(1519)的《朱子晚年定论序》中,阳明就提出,“洙、泗之传,至孟氏而息;千五百余年,濂溪、明道始复追寻其绪”〔2〕<sup>144</sup>,明确以周、程上接孔孟道统之传,认为其人格风范和思想学说皆可谓已入圣域,故阳明甚至有愿“执弟子之役”之叹〔2〕<sup>895</sup>。相比之下,他对陆象山则不免有微词。在正德十六年的《象山文集序》中,阳明更明确了心学道统谱系:

至宋周、程二子,始复追寻孔、颜之宗,而有“无极而太极”,“定之以仁义中正而主静”之说;“动亦定,静亦定,无内外,无将迎”之论,庶几精一之旨矣。自是而后,有象山陆氏,虽其纯粹和平若不逮于二子,而简易直截,真有以接孟子之传。〔2〕<sup>273-274</sup>

象山虽然总体上可接孟子之传,但“纯粹和平”则比不上周程;在与弟子的讨论中,阳明也说象山“只是粗些”<sup>①</sup>。由此可证,阳明真正倾心的是周、程,而不是象山〔3〕。因此如果说阳明继承了谁的思想,那么周、程显然比象山更加重要。实际上,这一点在阳明的弟子那里也可以清楚看到。聂双江称阳明“祖述孔、孟,宪章周、程”〔2〕<sup>1759</sup>,王龙溪则强调其“上溯濂洛以达于邹鲁”〔4〕,他们都不认为其师接契的是象山之学。因此可以说,以往习以为常的“陆王心学”及其相关论述,不免掩盖了阳明自觉的道统意识〔5〕。

不过对于阳明的思想来说,周、程实际上亦非并重,而是以明道为主,阳明甚至曾用明道思想来改造和诠释濂溪之说<sup>②</sup>。故本文主要聚焦于明道,而不多旁及濂溪。总之,用“程王”<sup>③</sup>代替传统“陆王”的

提法,从阳明及其门人的观念上讲,无疑是可以成立的,而本文则将在学理上进一步揭示这一脉络的实质内涵。

虽然在阳明的道统序列中,伊川并无一席之地,但是他对伊川思想也不乏继承和吸收,这一点既往的研究较为忽视。对此下文也将加以探讨,以便更完备地展现阳明与“程朱理学”的思想关联。

## 二、阳明与明道之学

上文介绍了阳明对明道的尊崇,但要充分证成“程王之传”还需要深入到二人的思想内核。阳明对明道思想有自觉的继承和深刻的阐发,除此之外,也存在某些曲解和批评的言论。但考察这种曲解和批评,会发现它们仍然符合明道的思想旨趣,可谓善于绍述明道而有所推进。以下分三点加以论述。

### (一)对明道思想的继承和阐发

综观阳明一生的思想发展和他建立的哲学体系,可以看到其中有一个极为鲜明的特点,即追求一种统一性<sup>④</sup>,反感任何割裂和多元的倾向,无论是个人主观体验,还是客观理论建构,莫不如此。从思想发展过程来看,他早年从事程朱格物之学而不契,便是因为始终感觉“物理吾心终若判而为二”;经历了龙场悟道,他意识到“吾性自足”,理不外于吾心,其本质上正是心与理的统一;其后对朱子加以批判,最不满者便是视其“析心与理为二”。从哲学体系的建构来看,阳明的“心即理”“心外无物(事)”统合了心与理、心与物(事);“知行合一”统合了知与行,“致良知”则统合了本体与工夫乃至其之前的所有理论而成为其思想宗旨,甚至“四句教”也体现了阳明试图统合能够适用于不同人的教法。

实际上阳明对这种统一性的追求非常自觉,用他的话来说,这便是“精一”之学,他将其视为道统的核心:

圣人之学,心学也。尧、舜、禹之相授受曰:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”此心学之源也。中也者,道心之谓也;道心精一之谓仁,所谓中也。孔孟之学,惟务求仁,盖精一之传也……迨于孟氏之时,墨氏之言仁至于摩顶放踵,而告子之徒又有“仁内义外”之说,心学大坏……自是而后,析心与理而为二,而精一之学亡。世儒之支离,外索于刑名器数之末,以求明其所谓物理者。而不知吾心即物理,初无假于外也。佛、老之空虚,遣弃其人伦事物之

常,以求明其所谓吾心者,而不知物理即吾心,不可得而遗也。至宋周、程二子,始复追寻孔、颜之宗,而有“无极而太极”,“定之以仁义中正而主静”之说;“动亦定,静亦定,无内外,无将迎”之论,庶几精一之旨矣。〔2〕273

与朱子一样,阳明也认同“十六字心传”是道统的内容,但他强调的核心是“精一”。他认为孔孟求仁之学便是“精一”的体现,而孟子之后,异端兴起,此后儒者“析心与理而为二”,“精一之学”便失传了。训诂章句之儒外心求理,佛老之徒外理求心,其错误都是将心与理割裂,不知“精一”之旨。而周、程之所以能够接上道统,便是因为其学合乎“精一”之旨<sup>⑤</sup>。

阳明特地举了明道《定性书》“动亦定,静亦定,无内外,无将迎”的例子为证。明道此书原本是针对张横渠“定性未能不动”而“累于外物”之问而发,认为要实现内心的安宁,就不能陷于动静对立的思维,而是要超越动静,上升到“定”的心境。阳明认为,以“定”统摄“动静”便体现了“精一”的旨趣。他早年受到佛道的影响,喜好从事静坐的工夫,龙场之悟也是在静坐中萌发,因此此后数年便以静坐教导弟子。不过后来他意识到静坐教法容易割裂动静,导致“喜静厌动,流入枯槁之病”〔2〕119,而明道超越动静之“定”便给了他重要的启发。于是当他发现弟子有流于一偏的倾向时,便往往以此来教导:

问:“静时亦觉意思好,才遇事便不同,如何?”先生曰:“是徒知养静而不用克己工夫也。如此,临事便要倾倒。人须在事上磨,方立得住,方能‘静亦定,动亦定’。”〔2〕14

专欲绝世故,屏思虑,偏于虚静,则恐既已养成空寂之性,虽欲勿流于空寂,不可得矣。大抵治病虽无一定之方,而以去病为主,则是一定之法。若但知随病用药,而不知因药发病,其失一而已矣。闲中且将明道《定性书》熟味,意况当又不同。〔2〕213

这些针砭的都是弟子们好虚静导致割裂动静的弊病,阳明认为如此便非“精一”之学。不仅如此,阳明还通过对明道思想的重新诠释,将“定”与其心体思想相结合。在明道的思想中,“定”主要是指一种内心安定的意识状态,但阳明则将其提升为心的完整的存在状态:

心,无动静者也。其静也者,以言其体也;其动也者,以言其用也。故君子之学,无间于动静。其静也,常觉而未尝无也,故常应;其动也,

常定而未尝有也,故常寂;常应常寂,动静皆有事焉,是之谓集义。集义故能无祇悔,所谓动亦定,静亦定者也。心一而已。静,其体也,而复求静根焉,是挠其体也;动,其用也,而惧其易动焉,是废其用也。故求静之心即动也,恶动之心非静也,是之谓动亦动,静亦动,将迎起伏,相寻于无穷矣。〔2〕203-204

“静”是指心之本体,“动”是指心的活动。心体虽谓之静,但其常觉常应而不死寂;心用虽谓之道,但又常定常寂而不躁动。因此心不可仅以动静一偏来指称,而是超越动静,这对应的正是明道所谓“定”。如果不能意识到这一点,而单方面求静或动,那么便会陷于躁动而有将迎之起伏。明道原本只是在工夫论上立论,以解决内心扰动的问题;而阳明则将其关联于心性论,将“动静”分属心之体用,以“定”来形容心的完整存在状态,由此在心性论和工夫论上都做了极大的深化。

《定性书》所谓“定”,不但超越动静,而且超越内外。明道批评横渠“累于外物”的问法有割裂自心与外物、欲离外物而求心的倾向。对此阳明亦大为赞赏,他说:

人必要说心有内外,原不曾实见心体。我今说无内外,尚恐学者流在有内外上去。若说有内外,则内外益判矣。况心无内外,亦不自我说。明道《定性书》有云:“且以性为随物于外,则当其在在外时,何者为在内?”此一条最痛快。〔2〕1293

明道这一思想或许也对阳明“心即理”和“心外无物”说有直接启发。“心即理”强调心理为一,反对离心求理;“心外无物”强调“意之所在便是物”,反对离心求物,于是修身工夫全然反身向内,克服了向外求索、支离破碎的弊病,正所谓“心外无事,心外无理,故心外无学”〔2〕267。

明道在《定性书》中还“定”的状态做了具体的描绘。他说:“夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应……圣人之喜,以物之当喜;圣人之怒,以物之当怒。是圣人之喜怒,不系于心而系于物也。”〔6〕460-461这与阳明四句教首句“无善无恶心之体”也存在着某种思想关联。心体之“无善无恶”,并不是说心体是中性的,而是说心体本身不执着于善恶,正如陈来所指出的,这一表述“与伦理的善恶无关,根本上是强调心所本来具有的无滞性”〔7〕231。这种观点有阳明众多文献的支

持,在表达上最形象的是太虚之喻:“本体只是太虚。太虚之中,日月星辰,风雨露雷,阴霾醴气,何物不有?而又何一物得为太虚之障?人心本体亦复如是。太虚无形,一过而化,亦何费纤毫气力?”<sup>[2]1442</sup>实际上在阳明中年,他尚未提出“无善无恶心之体”的表达时,这种思路就已经有了。如阳明说:

圣人致知之功至诚无息,其良知之体皦如明镜,略无纤翳。妍媸之来,随物见形,而明镜曾无留染,所谓“情顺万事而无情”也。<sup>[2]79</sup>

可以看到,阳明把良知之体比作明镜,明镜能够“随物见形”却又不留痕迹,这种特点便是明道所谓的“情顺万事而无情”。“情顺万事”相当于“随物见形”,“无情”相当于“曾无留染”,亦即后来四句教所谓的“无善无恶”,此心同时存在这两种功能。不过在明道思想中,这种表达主要还是强调圣人之心现实作用,同时是学者修身应该朝向的目标;而阳明则进一步将其内化,并上提至心性论上心体的本质特点。由此,人之修身更不必外慕圣人,而是反身自求即可,这可以视为对明道思想的重要发展。在此意义上,阳明也自然把明道“扩然而大公”看作对心体原本状态的描摹<sup>⑥</sup>。

除了《定性书》,明道另一篇重要的思想文献是《识仁篇》,代表了他晚年圆融的哲学见解。明道于其中标出了“仁者浑然与物同体”乃至“天地之用皆我之用”的高远境界,这对阳明的万物一体说也有深刻的影响。前文已论,阳明与甘泉共倡圣学,两人的一个基本共识便是对明道“与物同体”思想的认同。后来在“拔本塞源论”中,阳明就阐发了“万物一体”的道理:“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。”<sup>[2]61</sup>到晚年的《大学问》中,阳明又进一步结合《大学》的文本阐发了这一思想:“大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉。”<sup>[2]1066</sup>如果说明道的“浑然与物同体”更多是抒发一种主观的感受,在一种精神境界中实现同体;那么阳明的“万物一体”则不但有主观的体验,也提出了客观的政治、社会、经济和伦理要求<sup>[8]</sup>,这就由个人走向群体,由精神境界走向社会秩序,由人道通向天道,真正打通了儒家内圣外王乃至实现天人合一之道。

总之,无论是《定性书》以“定”统摄“动静”“内外”,还是《识仁篇》中“浑然与物同体”,都体现了明道思想的统一性特点。阳明正是在此意义上称赞其

合乎“精一之旨”,并且在吸收其思想的基础上,建构了更深刻的理论,实现了本体工夫、内圣外王的更高层次的统一。

## (二)以明道之说证明己说

在龙场悟道之后,阳明便开始以明道之说教导弟子。例如正德五年,阳明离开贵阳赴庐陵任上曾途经辰州讲学,后来又写信指导辰州诸生,其中提及:

明道云:“才学便须知有着力处,既学便须知有着力处。”诸友宜于此处着力,方有进步,异时始有得力处也。“学要鞭辟近里着己”、“君子之道暗然而日章”、“为名与为利,虽清浊不同,在其利心则一”、“谦受益”、“不求异于人,而求同于理”,此数语宜书之壁间,常目在之。<sup>[2]162-163</sup>

在这六条他让弟子们写在墙壁上自我警醒的话中,就有三条来自《二程遗书》(其中两条为明道语,一条为伊川语),可见此时阳明对明道思想的重视。而在与弟子或友人论学时,阳明也常常援引明道之说加以点拨。不过在某些情况下,阳明的引述未必合乎明道本义,有时为了证明己说而有所曲解。如在与顾璘论知行合一时,阳明说:

今吾子特举学、问、思、辨以穷天下之理,而不及笃行,是专以学、问、思、辨为知,而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪?岂有不行而遂可谓之穷理者邪?明道云:“只穷理,便尽性至命。”……学至于穷理至矣,而尚未措之于行,天下宁有是邪?是故知不行之不可以为学,则知不行之不可以为穷理矣;知不行之不可以为穷理,则知知行之合一并进而不可以分为两节事矣。<sup>[2]52</sup>

《中庸》提出博学、审问、慎思、明辨、笃行,朱子以前四项属知,末一项属行<sup>[9]</sup>,顾璘无疑遵循这种观点。但阳明有感于士人割裂知行,故提倡知行合一。他认为从事前四项亦即是行,从事末一项亦必有知,知行乃交相为用,故云“知之真切笃实处,即是行;行之明觉精察处,即是知”<sup>[2]47</sup>。他此处援引明道之言来证明己说,其实明道原文为:“‘穷理尽性以至于命’,三事一时并了,元无次序,不可将穷理作知之事。若实穷得理,即性命亦可了。”<sup>[6]15</sup>阳明所引不完整,遗漏了中间“不可将穷理作知之事”这一句更有力、更有力的话。不过细考明道之意,也未必是在“知行”关系的语境下来讲的。换言之,明道认为“穷理”不能“作知之事”,想强调的并非要将其作为

“行”之事。在明道思想中,尚未对“知行”关系展开辨析,他关注的其实是如何“知”的问题——同时代的张横渠亦是在这一问题意识下作出“德性之知”和“闻见之知”的区别的。因此,明道关心的是“知”的不同性质,而非“知”与“行”的关系。他这里反对把“穷理”作为“知之事”,批评的是将理作为外在客观知识来了解的为学进路,而他提倡的是与自己德性生命切身相关的进路,亦即“自得”。用他的话来说,这就要求“体贴天理”。故他又说:

学者须学文,知道者进德而已……学文之功,学得一事是一事,二事是二事,触类至于百千,至于穷尽,亦只是学,不是德。有德者不如是……如心得之,则“施于四体,四体不言而喻”。<sup>[6]20</sup>

上文的“知之事”相当于这里的“为学”,“体贴天理”则相当于“进德”,由此可见明道相关说法的旨趣。因此,当阳明将其挪用于证明知行合一,仅从字面上看似顺理成章,但实际上却离开了明道的语境和问题意识,属于一种曲解。

事实上,对于明道“体贴天理”的说法,阳明也有所注意,他说:

明道云:“吾学虽有所受,然天理二字,却是自家体认出来。”良知即是天理。体认者,实有诸己之谓耳,非若世之想像讲说者之为也。<sup>[2]242-243</sup>

明道虽然有“只心便是天”的说法<sup>[6]15</sup>,强调心与天理的一致性,但是他还特别强调天理的客观性,如云“天理云者,这一个道理,更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡”<sup>[6]31</sup>，“万物皆有理,顺之则易,逆之则难”<sup>[6]123</sup>,可见天理是客观的宇宙普遍法则,不像阳明把理完全收摄在心上,所谓“心外无理”。而阳明不满朱子向外穷理的思想,因此将明道的“天理”解释为“良知”,于是“体贴”的工夫也实现了完全内转,但这对明道思想来说,亦属于一种曲解。

### (三)对明道思想的批评

阳明对明道虽然极为推崇,但诚如其所谓“学贵得之心,求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也”<sup>[2]85</sup>,对明道之言亦偶有批评。但这种批评整体上极少,这里仅举一例。明道曾说:“孟子言‘养心莫善于寡欲’,欲寡则心自诚。荀子言‘养心莫善于诚’,既诚矣,又何养?此已不识诚,又不知所以养。”<sup>[6]18</sup>对明道来说,“诚”之概念来自《中庸》,是指天道之本然真实无妄的状态,人通过修身也能达到这种真实无妄而与天道相契,但在这一

种思路中,“诚”作为一种本然的状态,是修身的效验,而非修身的下手处。修身的下手处可以是“寡欲”,但更常见的是“敬”,故明道云:“诚者天之道,敬者人事之本。(原注:敬者用也。)敬则诚。”<sup>[6]127</sup>基于这种理解,明道自然批评荀子不识诚。虽然明道这里没有明说,但这种批评的背后或许有他不满荀子关于天道和人性的自然主义解读的因素。

不过阳明对明道此说则有所批评:

此亦未可便以为非。“诚”字有以工夫说者:诚是心之本体,求复其本体,便是思诚的工夫。明道说“以诚敬存之”,亦是此意。《大学》“欲正其心,先诚其意”。荀子之言固多病,然不可一例吹毛求疵。大凡看人言语,若先有个意见,便有过当处。“为富不仁”之言,孟子有取于阳虎。此便见圣贤大公之心。<sup>[2]40</sup>

阳明认为“诚”既可以从本体上说,也可以从工夫上说,因此明道对荀子的批评有吹毛求疵之嫌。其实,不同的哲学体系对相同概念会赋予不同的内涵,在荀子的思想中“诚”有工夫义,在明道的思想中则取境界义,这种体系外的批评意义其实不大;而阳明对“诚”的理解又和明道不同,因此其对明道的批评,本身也未必有太大意义。不过探讨阳明为何如此批评,却能展现他思想的特点。也许对阳明来说,把“诚”与“敬”分立,不免有把本体、工夫、境界割裂的趋势,基于追求统一性的思想性格,阳明自然不满明道之说。阳明云:“大抵《中庸》工夫只是诚身,诚身之极便是至诚;《大学》工夫只是诚意,诚意之极便是至善。”<sup>[2]44</sup>结合上述“诚是心之本体”的说法,可以看到在其思想中,“诚”可谓即本体、即工夫、即境界,再次体现了阳明浑融的思想体系。

通过以上论述可以看出,明道哲学统一性的特点深刻地影响了阳明。即便阳明对明道之说有某些曲解和批评,但是其背后贯彻的仍然是统一性的思路,因此这仍与明道的哲学精神相符合。在此意义上可以说,阳明深刻地把握了明道的思想旨趣并向前推进,最终实现了更高层次上理论系统统一性的建构。

## 三、阳明与伊川之学

相比于明道,阳明并未对伊川明确表示推崇<sup>⑦</sup>,虽有批评但亦不像对朱子那样频繁。不过伊川与朱子思想确实有许多共通处,因此阳明对朱子的许多批判其实也可以适用于伊川。下文先讨论阳明对伊

川思想的批评,再论其继承之处。

### (一) 阳明对伊川的批评

阳明对朱子思想最不满之处,在心性论上体现为心理二分,在工夫论上体现为向外求理,正如他说:“朱子所谓‘格物’云者,在即物而穷其理也。即物穷理,是就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’为二矣……此告子‘义外’之说,孟子之所深辟也。”<sup>[2]50-51</sup>而这两点实际上也可以用来批评伊川,因为朱子的相关观点正是继承伊川而来的。如伊川云:“格,至也,如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理,须是穷致其理……须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。”<sup>[6]188</sup>这强调的就是外在事物上有理,格物就是通过对分殊事物进行穷究而把握其理。对于穷理的对象,伊川还提出:“一草一木皆有理,须是察。”<sup>[6]193</sup>这在阳明看来无疑是典型的义外之学,因此当弟子问及时,他略带轻蔑地说“夫我则不暇”<sup>[2]39</sup>,并转而要求弟子反求自己之性情。虽然伊川曾说“物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也”<sup>[6]193</sup>,但对阳明来说,这种“彼”“此”的措辞,本身就体现了内外的割裂:“是犹谓之二。性无彼此,理无彼此,善无彼此也。”<sup>[2]175</sup>

阳明对朱子批评的另一个重点,是知行关系。阳明认为朱子“知先行后”的学说导致了世人把知行割裂为二,于是一方面心有恶念却不以为意而不去禁止,另一方面则终身在知见上打转<sup>[7]120-121</sup>。因此他揭橥“知行合一”之教以克服这些弊病。而朱子的“知先行后”,实际上可以追溯到伊川“人力行,先须要知”的说法<sup>[6]187</sup>。在此意义上,阳明虽然没有提及,但伊川无疑也不能免于其批判。

从这些例证中,可以看到阳明仍然贯彻着统一性的思路,因此对割裂彼此、内外、知行的观点,通通加以批评。除此之外,阳明对伊川的批评还有两方面。其一是关于伊川的人格境界。学者们很早就对二程的气象和境界有所评议,普遍认为明道圆融高远已入化境,伊川笃实严谨而不免拘束。象山就曾批评伊川“蔽固深”<sup>[10]</sup>。阳明本怀狂者胸次,又崇尚和乐自然之境,因此甚为欣赏曾点。而在评价曾点时他曾说:“设在伊川,或斥骂起来了。圣人乃复称许他,何等气象!”<sup>[2]118</sup>这里虽然没有对伊川直言批评,但将其与圣人进行对比,实际上也反显出对伊川气象的暗讽。其二是对伊川某些具体看法的批评。例如,阳明认为伊川关于《春秋》“《传》为案,《经》为断”的观点便是“相沿世儒之说,未得圣人作

经之意”<sup>[2]10</sup>,对伊川改《大学》“亲民”为“新民”观点,亦不以为然<sup>⑧</sup>。对此就不再赘言了。

### (二) 阳明对伊川思想的转化

若从阳明的角度出发,伊川固然不免存在上述心理为二、知行分离的问题。但我们发现阳明对伊川的态度并非如象山一样简单加以排拒,而是更倾向于通过重新诠释来转化其思想内涵,以将其拉入自己的阵营,这种基本态度与其作《朱子晚年定论》试图将朱子思想心学化是一致的。此处便以上述两个问题为例来说明。

其一,伊川曾说:“在物为理,处物为义。”<sup>[6]968</sup>这种说法按照阳明的观点显然属于割裂心理的义外之学。不过当弟子问起此句时,阳明并没有直接批评伊川,而是说:“在物为理,在字上当添一心字,此心在物则为理。如此心在事父则为孝,在事君则为忠之类。”<sup>[2]137</sup>通过加上一“心”字,理、义便都能够统摄于心而不至于沦为义外,从而符合其“心即理”之说。在另一处阳明又说:“夫在物为理,处物为义,在性为善,因所指而异其名,实皆吾之心也。”<sup>[2]175</sup>这都表明如果明确了吾心的主导地位,伊川此语便无问题。

其二,伊川论“主敬”时提出“主一之谓敬”<sup>[6]169</sup>,阳明弟子以为“主一”乃指意识专注于一事,阳明却说:“饮酒,便一心在饮酒上;好色,便一心在好色上。却是逐物……一者天理。主一是一心在天理上。”<sup>[2]38</sup>当然,把主一理解为意识专注于天理,其实并不符合伊川的思想<sup>⑨</sup>。但通过这种解释,“主一”工夫便可以纳入阳明“心即理”的体系之中,借由主于天理,再一转便是返求内心。不过阳明对此并未多言,而是立即转向居敬穷理的讨论,他说:

惟其有事无事,一心皆在天理上用功,所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说,便谓之居敬;就居敬精密处说,便谓之穷理。却不是居敬了,别有个心穷理;穷理时,别有个心居敬;名虽不同,功夫只是一事。<sup>[2]38</sup>

伊川工夫论的纲领是“涵养须用敬,进学则在致知”<sup>[6]188</sup>,他显然把“居敬涵养”和“格物穷理”视为两项工夫,并且两者又分属于知、行范畴。但阳明这里却强调居敬穷理的统一,认为居敬至精密处便是穷理,穷理之专一处便是居敬,这种思路完全是其知行合一说的翻版:“行之明觉精察处,便是知;知之真切笃实处,便是行。”<sup>[2]232</sup>从伊川的“主一”谈起,直到用知行合一来解读居敬穷理,阳明的这番诠释,可以说对伊川思想做了重大的转化。

### (三) 阳明对伊川思想的肯定和吸收

相比于明道思想的浑融,伊川的哲学体系有更强的分析精神。但伊川也有统一性的表达,这种符合阳明思想倾向的说法,自然会为其肯定和吸收。伊川在与吕大临论《中庸》时,曾提出他对“心”的理解:“心一也,有指体而言者,(原注:寂然不动是也。)有指用而言者,(原注:感而遂通天下之故是也。)惟观其所见如何耳。”<sup>[6]609</sup>这种以心为一,以体用表称心的不同内涵的思想,正契阳明之意,无怪乎阳明在与汪俊书中盛称此语:“斯言既无以加矣,执事姑求之体用之说。夫体用一源也,知体之所以为用,则知用之所以为体者矣。”<sup>[2]165</sup>而这里的“体用一源”便来自伊川的《易传序》:“至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间。”<sup>[6]582</sup>阳明显然对此十分欣赏并加以吸收。在讨论博文约礼的关系时,阳明指出天命之性具于吾心,就是天理,天理之条理则是“礼”;而礼之发见于外形成各种礼仪节目、典文制度,就是“文”。进而他提出:

文也者,礼之见于外者也;礼也者,文之存于中者也。文,显而可见之礼也;礼,微而难见之文也。是所谓体用一源,而显微无间者也。<sup>[2]297</sup>

可以说在“礼”与“文”的关系上,前者是体,后者是用;体为用之基础,用为体之表现,最后他用伊川之说做了总结。不仅体现在“博文约礼”,在《大学问》中,阳明论三纲领时仍然贯彻了这种观点,他指出:

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。<sup>[2]1067</sup>

明明德是确立万物一体之“体”的工夫,亲民是实现万物一体之“用”的方式,明明德同时必须在亲民的实践中实现,亲民的实践同样是明德彰明的过程。这种体用一致交融,可以说也是受到伊川思想的影响。此外,对伊川“冲漠无朕,万象森然已具”<sup>[6]153</sup>的说法,阳明同样也予以肯定并进一步提出了解释:“‘万象森然’时,亦冲漠无朕;冲漠无朕,即万象森然。冲漠无朕者一之父,万象森然者精之母。一中有精;精中有一。”<sup>[2]28</sup>

总之,我们可以看到,伊川思想中也有不少蕴含统一性思想的言论和思路,这些言论和思路如何与他那些分析性的说法相统一,以构成一个系统的哲学体系,这并不是阳明所关心和考虑的。但对这些统一性的表达,阳明并不吝赞美,并且在其思想中不难找到受其影响的痕迹。

## 结 语

通过以上论述,可以看到阳明思想性格的一个最基本的特质,即对统一性的追求。无论在个人体验还是思想建构上,他都十分反感割裂或多元的倾向。这种思想特质亦即其所谓“精一之学”。以此为着眼点,阳明看待明道(包括濂溪)和伊川(包括朱子)的态度何以不同便一目了然。

姑且不论阳明对伊川和朱子之学的理解是否恰当,但他早年无疑笃信并真切地致力于其格物之学。其所以未能自得,就是因为对这种具有割裂内外、心理倾向的观点始终有抵触。他后来推崇明道识仁说,也是深契其思想中蕴含的统一性的基本精神。在龙场悟道之后,他表彰周、程作为道统传人,也是因为认为其学符合“精一之旨”;与此精神相背离,因割裂而流于支离,则是他批评伊川、朱子的根本原因。

从这一条线索来看,明道与阳明的思路是一脉相承的,他对阳明的启发是重大的,所以阳明对其如此崇尚。甚至于阳明比明道走得更远,对明道所未统一者,他通过转化做了更高的统一;对明道略有支离的言论,他亦提出批评而尝试修正。就此而言,“程王”之传的提法无疑可以成立。相比之下,传统的“陆王”之称,不但未能真实反映阳明思想发展的历程,也不符合阳明的自我定位及其对儒家道统内涵的理解。当然,本文的意图不在完全否认“陆王”之称的价值——如果着眼于程朱的“性即理”和穷格外物等思想,“陆王”的“心即理”和反求于心的不同观点确实可以构成有意义的对比;只是当“陆王”之称被不加反思地运用时,便容易掩盖阳明思想的内在脉络和根本旨趣。因此,本文希望“程王”的提法能够为学界理解阳明思想提供更丰富的角度,由此出发,我们对阳明思想的把握必然与在“陆王”视角的观照下有所不同。

此外,本文也探讨了阳明对伊川思想的态度。他虽然对伊川内外二分的基本思路有所批评,但对“体用一源”等蕴含深刻统一性的说法,亦不吝表彰并加以吸收,进而建构了更系统完备而圆融的体系。既往有关阳明的研究更多聚焦其与朱子的关系,其与伊川的关系则常被忽视。通过本文的论述,阳明与“程朱理学”(狭义)的思想关系也将得到更全面的展现。

二程作为宋明理学的奠基人,其慧识启发了后

世数百年间的理学家。在明代心学思潮中,除了阳明,其他重要代表人物如湛甘泉、刘戡山等,其思想与二程的关系也还有值得深入探讨的空间。

### 注释

①王守仁:《王阳明全集》,上海古籍出版社2014年版,第104页。阳明对象山批评的诸多层次,可参见陈立胜:《入圣之机:王阳明致良知工夫论研究》,生活·读书·新知三联书店2019年版,第372—374页。②例如用明道《定性书》超越动静之“定”来重新界定《太极图说》之“主静”,参见孙宝山:《王阳明与濂洛传统》,《鹅湖月刊》2011年第2期;刘琳娜:《论王阳明对周、程道统的继承——从道体动静角度的诠释》,《船山学刊》2017年第2期。③这里的“程”特指“明道”,正如“程朱理学”中的“程”学界通常也特指伊川。④杨国荣便指出:“以心体的重建为逻辑前提,王阳明力图在心学的基础上化解形而上与形而下、个体性原则与普遍性原则、存在与本质、理性与非理性、主体与主体间、本体与工夫等内在紧张,从不同的层面对内圣之境何以可能作出理论上的阐释;在心学的逻辑展开中,本体论、伦理学、认识论等呈现为统一的系统。”参见杨国荣:《心学之思:王阳明哲学的阐释》,生活·读书·新知三联书店2015年版,“导论”第15页。⑤实际上,阳明所谓“精一”有多种含义,既可以指理论体系上的一元性(如心理为一、理气为一),也可以指修身中意识的纯一性(如强调此心纯乎天理),还可以指主观上体验的同一性(如吾性自足、心即理),以及经典中概念的本质同一性(如强调修身、正心、诚意等本质上只是一事)。阳明论道统时应是默认这些含义相通,故并未加以区分。本文则用“统一性”概括以上内涵。⑥阳明又云:“须是廓然大公,方是心之本体。”参见王守仁:《王阳明全集》,上海

古籍出版社2014年版,第34页。⑦阳明有一篇《无题文》中云,“孟氏没而圣人之道不明,天下学者泛滥于辞章,浸淫于老佛,历千载有余年,而二程先生始出”,然此文乃早年崇尚程朱时所作,不能代表后来成熟之思想。参见束景南:《王阳明佚文辑考编年》(增订版),上海古籍出版社2015年版,第214页。⑧《传习录》开篇即论朱子“新民”之误,参见王守仁:《王阳明全集》,上海古籍出版社2014年版,第2页。阳明虽然直接批评的是朱子,但朱子之说本于伊川,故亦可以视为对伊川的批评。⑨“主一”“主敬”并非意识集中于某个对象,而是一种非对象性的意识,参见洪明超:《程颐主敬论的内涵与特点——兼论其对先秦儒家“敬”思想的创新发展》,《上饶师范学院学报》2018年第1期。

### 参考文献

- [1] 陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].上海:华东师范大学出版社,2009:267.
- [2] 王守仁.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,2014:257.
- [3] 许家星.精一之传:王阳明道统思想探幽[J].中州学刊,2022(4):106-115.
- [4] 王畿.王畿集[M].南京:凤凰出版社,2007:185.
- [5] 刘琳娜.论王阳明对周、程道统的继承:从道体动静角度的诠释[J].船山学刊,2017(2):103-110.
- [6] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:460-461.
- [7] 陈来.有无之境:王阳明哲学的精神[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [8] 钱穆.阳明学述要[M].北京:九州出版社,2011:82.
- [9] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012:32.
- [10] 陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980:413.

## The Transmission of “Cheng–Wang School” and the Learning of Jingyi — An Analysis of Wang Yangming’s Inheritance and Critique of the Cheng Brothers’ Thoughts

Hong Mingchao

**Abstract:** Scholars often use the term “Lu–Wang School of Mind” to refer to the representative Mind School within Neo–Confucianism of the Song and Ming Dynasties. Yet for Wang Yangming, the development of his Mind philosophy was primarily inspired by Cheng Hao. In fact, Wang held Cheng Hao in far higher esteem than Lu Jiuyuan, and explicitly recognized Cheng Hao as a figure in the Confucian orthodoxy. In essence, it is because Cheng Hao’s thoughts possess distinct unifying characteristics, which align with Yangming’s pursuit of the Learning of Jingyi (Unity of Essence and Practice). Wang inherited this ideological trait and constructed a more sophisticated theoretical system of ontological unity through reinterpretation. Therefore, from a comprehensive perspective, the denomination of “Cheng–Wang School” may be more consistent with the ideological evolution and self–identification of Wang Yangming’s Mind philosophy than “Lu–Wang School”. As for Cheng Yi, on the one hand, his inclination to separate the mind from principle and advocate the external approach to investigating things naturally drew criticism from Wang Yangming; on the other hand, the holistic unity thinking embodied in his ideological system was affirmed, inherited and further developed by Wang. Through an exploration of the intellectual relationship between Wang Yangming and the Cheng brothers, the fundamental characteristics of Wang’s Mind philosophy can be revealed more clearly and profoundly.

**Key words:** Lu–Wang School; The Cheng Brothers; Learning of Jingyi; Confucian orthodoxy

责任编辑:涵 舍