



# 王阳明佛教观研究

——『同异』与『是非』之辨

熊贵平 著



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS(CHINA)



熊贵平著

# 王阳明佛教观研究

——『同异』与『是非』之辨



社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

## 图书在版编目(CIP)数据

王阳明佛教观研究：“同异”与“是非”之辨 / 熊贵平著. -- 北京：社会科学文献出版社，2016.11

ISBN 978 - 7 - 5097 - 9845 - 4

I. ①王… II. ①熊… III. ①王守仁(1472-1528)  
- 佛教 - 哲学思想 - 研究 IV. ①B248.25②B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 244783 号

## 王阳明佛教观研究

——“同异”与“是非”之辨

---

著 者 / 熊贵平

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 宋月华 袁卫华

责任编辑 / 孙美子 孙以年

出 版 / 社会科学文献出版社·人文分社(010)59367215

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：[www.ssap.com.cn](http://www.ssap.com.cn)

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367018

印 装 / 北京盛通印刷股份有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：22 字 数：357 千字


版 次 / 2016 年 11 月第 1 版 2016 年 11 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 9845 - 4

定 价 / 98.00 元

---

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

谨以此书献给  
祖父、祖母、父亲和母亲

本书受安徽财经大学著作出版基金资助

## 序 言

熊贵平同学博士毕业有年，其博士学位论文屡经修改后，即将以“王阳明佛教观研究”为题在社会科学文献出版社付梓，来函邀我为之序。我乐于为之，亦当勉力为之。

贵平虽然离开了武汉，但似乎一直在我身边。在我的印象中，他是一个勤奋而又倔强的学生。这一点后来在他的微博中得到了印证。他说：

犹记当年考研，不甘心一辈子只和普通学校打交道的我毅然选择了报考北京大学，当时的想法很简单：我认为考任何一所学校都要经受激烈竞争，备考过程都要吃苦，也就是说，考北京大学要竞争、考江西师大也要竞争；考北京大学要吃苦，考江西师大也要吃苦。既然如此，考江西师大，不如考北大！考北大没有成功，只要上线，还可以调剂。另外，我出身微寒（注：应为寒微），只有靠自己的努力才能改变命运，若是还考普通院校，它能给我多大的平台？或许北大不一样！因而我选择了北京大学，准备全力以赴拼一下。书记召开考研动员大会，听说有人要考北京大学，说了一句话：考研要量力而行！我很是心虚，难道自己的想法不对？是否江西师大的学生考北京大学就不自量“力”？是否需要换个学校？我为此纠结了一段时间。有一天，方志远先生到学生宿舍来了解学生的学习动态，听了我的志向和顾虑，先生只说了一句：假如北大只招一个，那就是你！当年，先生或许是随口说说；现在，先生或许不记得是对谁说。但先生的这一句话是迷雾中点亮的明灯，驱散了我心头郁结的阴霾；是向懈怠者吹响的号角，激发了我内心深处对成功的渴望。信靠着先生这句话，我最终圆梦北大。回过头来想想先生的话，我认为他诠释了一种精神，那



就是：深信自己能，敢与强者争。实在地说，考研中竞争对手很难精确评估，要获得胜利只有全力一拼。

之后他还因此举办了考研辅导班，为北京大学等名校输送了一些研究生。他在附记中还说：

2008年始我考入武大，师从麻天祥教授专治中国佛教，也涉及阳明等明儒群体。我猜想先生当年的那句话当是化自高扬心性的阳明学。

贵平学的是历史专业，以“通古今之变”为冀求，却又有“究天人之际”的思考。之前以及博士在读期间，似乎对近代僧人印光法师的净土信仰饶有兴趣，但最终还是选择了思辨性强的王阳明的心性学说，除了环境使然，或许这正是他选择阳明学的思维基础。

毫无疑问，学术论文，当然包括博士学位论文的写作，问题意识是第一要务。自然要发现问题、提出问题、解决问题。贵平把它归纳为“研究什么”“为何研究”和“怎样研究”，并且认为，它们将自然内化为研究成果的文本的内在逻辑，进而成为对文本进行评价的基础和依据。贵平的博士学位论文以及现在的《王阳明佛教观研究》正是在这样的思想基础上建构起来的。

显而易见，《王阳明佛教观研究》是以王阳明的佛教观为研究对象，并通过王阳明的佛教观这一个案，探寻文化间的交流与碰撞、冲突与融合的内在机制和普遍规律。为达到这一目的，贵平首先从王阳明的圣人观出发，通过对圣人的本质——“道”的分析与归纳，考察“道”的内在化对王阳明的是非观和佛教观的影响，揭示出“道”论与是非观、佛教观之间的内在逻辑关联，从而得出全书的核心结论——人们对异质文化是排斥还是接纳以及排斥和接纳的范围和程度，就其深层动因来说，与其所持有的“道”论（真理观）密切相关。应该说，在方法论上，《王阳明佛教观研究》有劳思光“基源问题”研究法的影子，但就其精神实质而论，尚属宗教学的进路。当然，劳氏把中国哲学史上每家理论都视为根源于某种“基源问题”的有机体系，凸显了思想理论的整体性，但在“基源问题”的认



定和把握上难免存在主观性。《王阳明佛教观研究》吸取劳氏所提出的思想是一个有机整体的观点，但在“基源问题”的判定上，坚持了“宗教是文化的核心”的认识，把思想文化看成是人类面向终极关切不断生发的产物，或者说是一个宗教的人在走向自我完善过程中的倾诉和宣泄。具体到王阳明的研究上，贵平把与“道”合一、成为圣人作为王阳明的终极关切和理想践履的内在动因，并规定着王阳明的精神面貌和思想文化的理论特质。正是“道”的内在化导致王阳明思维方式发生了巨大转变，使得他的的是非观、佛教观等与明代前期诸儒有着显著的差异。如此，遵循“道”的内在化进而圣人观、是非观、佛教观之演进次序的书写方式，充分展现了王阳明思想的生成动态，表现了有别于其他学术研究的特征。

学者曾言，“观察现实，应当有历史感；研究历史，应当有现实感”。它告诉我们，学术研究要在历史和现实之间实现双向融合。发掘现实问题的历史维度，才能明了问题的源流本末，对问题的把握才有深度和厚度；豁显历史问题的现实意义，才能使历史活在当下，真正成为“当代史”。贵平之研究，在学理上，是要探寻新文化生成的内在机制和基本规律，总结出中国特色的宗教对话模式；在实践中，则是为正在开展的中国特色社会主义新文化建设提供历史借鉴，为世界范围的宗教对话贡献东方的智慧。这就是他的“历史问题”的“现实关怀”。正像汤用彤先生说的：“过去的事，往往可以作将来的事的榜样。”贵平在儒士佛教观的研究中，不仅仅停留于历史事件的追索，而且具有浓郁的现实关怀；不仅仅揭示儒士佛教观之所是，而且进一步探寻何以成其所是；不仅仅局限于儒佛关系，而且更具有宗教与文化的广阔视野。

扎实的第一手材料、独到的研究方法和严谨的治学态度，使得《王阳明佛教观研究》具有较高的学术价值。作为该书蓝本的博士学位论文，也得到了评审专家的一致好评。书中最见功力之处是对王阳明学说特质的把握：贵平一改学界“阳儒阴释”“儒体佛用”之说，提出“儒因佛缘”之义，既肯定了王学的儒学特性，又令人信服地分析了它与佛教禅宗相似的原因，深得佛学的神髓。另外，在佛教中国化的把握上，作者从儒士这一文化接受主体切入，通过仔细辨析进入儒士视域中的佛教元素及其因革损益，从而得出在“道”的内在化者的思想体系中，异质文化只具有形式的意义这一结论，深化和推进了佛教中国化的认识。



学术研究永远是在通向真理的路上，饱尝艰辛得出的成果也将不断地经受事实无情的证实和证伪，因而学术研究的意义不在于提出颠扑不破的永恒真理，而在于在对未知的探索中实现自身乃至社会的良性提升。贵平积数载之功，成一家之言，不足之处，或许难免，然而勤奋好学，不忘初心，窃为之赞许。观其未来，我瞩目焉。

麻天祥

丙申中秋



# 导 论

当一种文化越过了固有的传播区域从而与其他文化在空间上重叠之后，文化间的交流与碰撞、冲突与融合便开始了。如果说，在传统社会里，这种现象还只是偶然性、暂时性的话，近现代以来，尤其是当代，它已经成为一种世界性的常态了。处理文化问题，尤其是作为文化内核的宗教关系问题，日益成为世界性的热点乃至难点。对于当下的中国来说，更是如此。中华文化如何回应以基督宗教为内核的西方文明的强力挑战，走出百年来的困境，实现民族文化的全面复兴，即是一代代学人殚精竭虑之所在。本书在笔者的博士学位论文基础上修改而成，也是以回应上述问题为最终旨趣。

在笔者看来，文化之定义聚讼纷纭，但不管它是精神、是物质，还是第三种存在，它总是一存在者，因而它必须具有区别于他者的内在规定性，即有着构成它的要素以及由这些要素的排列所形成的结构；它还必然要在时空中存在并展开，从而具有时空性。这样，文化间的问题就必然在如下两个层面展开：从结构性来说，构成文化的诸要素并不是同等重要并平铺排列，而是按照一定逻辑层级分布，即既有作为深层内核并规定文化特质的宗教，又有中层的制度和表层的器物诸要素。其中，表层日变，中层易改，深层最具惰性，因而后者对文化更具制约性。从而，文化间的问题在结构层面实质就是作为文化之内核的宗教间的关系问题，主要表现在不同宗教真理观之间的关系问题。从时空性说，文化有时间维度的阶段性和空间维度的地域性、民族性：在文化的时间之维中，文化是不断生成的，是循序向上、向前发展的，是线性的、一维的。不同民族的文化都可以在这一线性坐标轴中标出自己的位置，显示出自己与他者的高下优劣、先进落后之分；这种文化之间的差别也是绝对的，处于次级阶段的文化没有意义或者只有暂时性的意义，因为它总是要以高级阶段文化为依归并终



将为高级阶段的文化所代替。因此，在时间之维中，文化间的问题就是发展程度的先进性问题。在文化的空间之维中，文化因人的需要而产生并能满足人的需要，各民族的文化虽有差别但在满足各自需要上基本一致。需要是个体性的，需要的满足是相对的，因而文化是多样的；衡量文化的价值也是多元的。因此在空间之维中，文化间的问题就是满足需要的有效性。这样在时空性的层面上，文化间的问题在现实中的反映就是发展阶段较落后的民族文化的存在之合理性问题，或者说是某一较高阶段的文化形式是否就是其他诸多文化唯一发展方向问题。

清以降，西洋之坚船利炮、科学民主等标示文化时间性的因素直接而现实地摆在国人面前，民族文化陷入生死存亡的深重危机，满怀忧患的一代代学人在现代性的压力下，开掘文化的民族性、地域性等空间维度，欲为民族文化的存在安立根基。新文化运动前的“中体西用”论者坚持中国文化（“体”）自有优势，欠缺部分（“用”）可以“零买”；五四学人集中批判了这种体用分离论，指出中西文化各有体用；彻底的西化派则将此推向极端，鼓吹全盘西化。欧战甫定，人们在反思传统的同时亦反思现代性，思考文化发展的新方向。梁启超著《欧游心影录》，开国内反思现代性之端绪；梁漱溟著《东西文化及其哲学》，强调中、西、印三种文化各有特质，各具独立而不可取代之价值。“九·一八”事变至抗战胜利，基于保家卫国的时代之需，民族文化的本位性成为时代主调：汤用彤考诸古史，探讨两种文化接触后本己文化的走向，揭示不同文化“本位趋同”的可能性；王新命等十教授发表《中国本位的文化建设宣言》，提出以“中国此时此地的需要”为标准建设中国文化；熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟等分别以“新《易》学”“新经学”“新理学”“新心学”对时代做出了“哲学的回应”。“文革”前，中国大陆倾力“苏化”，民族文化遭受重创；在此阶段，寓居海外的唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱等发表《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958），因其一面肯认儒学的宗教性以因应西方宗教的挑战，一面又以挺立的道德主体开出而非引入民主科学尤引人关注。20世纪80年代后，中国大陆出现文化热潮：季羨林、张岱年、邓广铭、罗荣渠等反对一味贬抑传统，主张以“综合创新”构建社会主义新文化，并有“三十年河东、三十年河西”的期待。张立文等主编“传统文化与现代文化”丛书，探究两种文化的结合点；萧蓬父则具体提出要从中国



17世纪以来曲折发展的启蒙思潮中寻找传统文化与现代化的历史结合点。李泽厚提出“西体中用”论，引发学界争议。海外华裔学者陈荣捷、余英时、杜维明等则期待“儒学第三期发展”。20世纪90年代，陈来等六教授（1994）提出“发展中国文化本位的哲学研究”等建议，主张从历史传统中寻求新文化的典范；汤一介主张创建“中国的解释学”（1998）并思考“新轴心时代”中国文化的定位（1999）；费孝通（1997）则提出文化自觉问题。2004年《甲申文化宣言》呼吁保护文明的多样性和增进民族文化的认同。近年来，新文化发展的具体路径成为探讨的重点：林毅夫（2009）分析了经济发展与中国文化复兴的可能性；方克立（2010）提出了“接受主体”概念，并以“马魂、中体、西用”论深化张岱年先前提出的“综合创新”说；孙熙国（2011）则从“本、魂、体、具”四方面细化中国文化发展的具体图式。

与中国学人不同的是，西方学者尤其是宗教学者更多是在结构之维下审视文化。他们注意到宗教是文化的深层内核并从根本上铸造着不同文化的性格特征和影响它们的发展方向。马克斯·韦伯著《新教伦理与资本主义精神》（1920），揭示出是宗教催生了资本主义而非相反；马林诺夫斯基著《科学、宗教与现实》（1925），探讨宗教传统与原始文化的关系；卡西尔著《人论》（1944），说明人类文化的全部内容是以原始精神活动为先决条件；汤因比著《历史研究》（1934~1954），深究宗教传统与文明社会的关系；道森以《进步与宗教》（1960）等著作揭示文化变迁与宗教如影随形并以宗教传统为基本动因；亨廷顿以《文明的冲突》（1993）等论著把未来国际冲突的动因主要归于文化和宗教认同。作为“新近经历的实在”，宗教关系问题成为影响人类生存和世界和平的重大问题。在此背景下，当代西方宗教学家和神学家对宗教对话的方式展开了积极探讨，提出了宗教间对话的“三种模式”说（排他主义、兼容主义、多元主义）和“四种宗教对话模式”（置换、成全、互益、接受）。

综观百年来中国学人的文化论争，其内容不外是如何评价传统、怎样引介西方、建设什么样的未来文化三个方面，而其实质乃是在“中西古今”的框架中思考新文化的生成。应该说，学人们抓住了文化的时空性，但多数人忽视了文化的结构性，尤其是其深层内核的宗教性：他们化约了人的宗教维度，把认识主体“白板”化；他们还把中西方文化视为可以任



人“综合”的既成之物，忽视了文化的生成性。另外，他们多从文化的概念和特质出发推导出相关结论，难免带有抽象性。因而，抓住人和文化的宗教性这条主线，通过细致解剖历史上真实存在过的文化现象以归纳出相关结论，是对前贤研究不可或缺的补充。而检视西方宗教对话理论，人们不难发现：它是当代西方基督宗教语境下的一个概念，在各种对话理论中都隐含着上帝的影子。鉴于以“道”论为内核的中国文化迥别于西方，我们需要探寻宗教对话的“中国模式”。而当我们把视线转向东方，不难发现：儒佛二教悠久的“宗教对话”传统和丰富的“宗教对话”资源为我们完成上述任务提供了可能。

本书以明代儒士王阳明的佛教观来研究新文化的生成和探讨宗教对话模式，既是因其作为曾经存在过的文化现象而有的“实存性”，循此能得新文化生成的“历史经验”；更因其在反映文化间关系上的“显效性”，依之可得宗教对话的“中国模式”。笔者的这一观点源于自己对明代儒士佛教观的研究。笔者发现，虽然对儒学是否是宗教尚有分歧，但儒学具有宗教性则是不容否认的；虽然儒士是否属于“僧侣”尚有争议，但儒士具有宗教性也是确定无疑的。“士志于道”，本身就揭示了儒士的终极关切。当我们以“道”为标准将明代儒士进行区分进而考察他们的佛教观时，我们发现：儒士们对佛教是排斥还是接纳以及排斥和接纳的范围与程度是由他们所持有的“道”所规定的，或者说，儒士视域中佛学元素的数量及其存在状态是与该儒士持有的真理观密切相关。具体来说：①“道”的外在化者，如曹端、胡居仁、罗钦顺、陈建等儒士，他们恪守程朱规矩，并因对“外在”之“道”的崇拜而转向对圣人与经书的尊崇，导致他们以辨儒释之“同异”来评定是非并视佛教为异端，表现出对佛教强烈的排斥性。他们是宗教排他论者，对佛教几乎全盘否定。②“道”的内在化者，如王阳明，他以内心的“天理”和人心本具的“良知”为“道”，这不仅意味着“道”在“心”中，而且就在当下的一念心中。“道”的内在化引发圣人与经书权威的相对化，使得“同异”之辨向“是非”之辨转变，从而为兼容佛教提供了可能。宗教兼容论者能接纳佛教，但会把其内容形式化。③“道”的遍在化者，如耿定向、焦竑、管志道和李贽等，他们认为“道”无处不在，触目即是，从而消融了儒佛的分野。他们或者认为“至善即净土”、《心经》之空即“未发之中”、朱陆即“教禅”；或者畅言“周孔即



佛”“释氏诸经即语孟之义疏”“明心见性即尽心知性”。他们洞开儒释融合之门，但也模糊了两者的边界，招致不少非议和嫉恨。他们是宗教多元论者。④“道”的悬置论者，如东林学派诸儒，他们一般不抽象论“道”，而以实际效验作为衡量是非的标准，对佛教的态度也随实效而变化，因而其佛教观呈现不确定性。他们是宗教不定论者。总之，文化间的问题，就其结构层面来说，核心是不同真理观之间的关系问题。对异质文化是排斥还是接纳以及排斥和接纳的范围和程度，就其深层动因来说，与人们所持有的不同真理观密切相关。倘若我们能够细致梳理好历代儒士的佛教观，仔细辨别他们视域中佛教元素的因革损益及变化轨迹，仔细考察他们应对佛教的思维方式，我们能够总结出新文化生成的内在机制和基本规律，能够总结出中国特色的宗教对话模式，从而为正在开展的中国特色社会主义新文化建设提供历史借鉴，为世界范围的宗教对话贡献东方的智慧。可见，儒士佛教观的研究，不仅仅是一项揭示儒士佛教观真实面貌的历史学工作，而更是探寻文化规律、探讨宗教对话的文化哲学工程。这要求我们在儒士佛教观的研究中，不应该仅仅停留于历史事件的追索，而应该有现实的关怀和考量；不应该仅仅揭示其所是，而应该探寻何以成其所是；不应该仅仅局限于儒佛关系，而应该有宗教与文化的世界视野。倘若我们有这样的理念，它必将提升儒士佛教观研究的境界，使文化研究别开生面。而当我们以这样的理念审视学界的研究成果，我们却不无遗憾：虽然近现代以来，儒士佛教观的研究成果日丰，呈现出研究对象众多、研究内容广泛、研究方法多样等诸多特点，但除少数著作外，多数学者的研究仍局限在哲学的层面讨论儒佛关系，忽视了儒佛二教的宗教品格和儒士的宗教性；他们梳理了儒士佛教观的具体内容，但对其形成的深层动因缺乏深刻把握；他们剖析了一个个儒士的佛教观，但很少上升到类型学的层面从而提炼出具有规律性的论断；尤其是为什么要研究儒士佛教观？这一应在研究展开前就提出的时代意识和问题意识尤须加强。①有感于学界研究的缺

① 在儒佛关系中，儒士佛教观的研究虽略显冷清但仍代不乏人。传统时代，士人们囿于正闰之辨而将异己者的涉佛言行视为“类禅”“实禅”，虽不乏洞见，但更具门户斗争之意味。近代以来，儒士佛教观才主要是作为一种文化现象而引起学人关注，一些知名学者如唐君毅、陈荣捷等亦间有涉及。当代学者中，刘立夫、李承贵和丁为祥等多有力作，其中李承贵的《儒士视域中的佛教》新见迭出，堪称典范。限于篇幅，本书除在综论部分介绍王阳明佛教观的研究成果外，其他研究成果不一一悉数。



憾，笔者另辟蹊径，从“道”论出发，研究儒士的佛教观；又以儒士佛教观为切入点，探讨新文化的生成和宗教对话的中国模式。

全书包括正文和综论两部分。正文由三章构成，分别是王阳明的圣人观、是非观和佛教观，它们既可单独成篇又密切关联。笔者基于人的宗教性和宗教之于文化的独特地位，在儒士和儒学的研究中，把与“道”合一、成为圣人作为儒士的终极关切和思想行为的内在动因，认为它规定着儒士的精神面貌及其思想的理论特质。具体到对王阳明的研究中，笔者认为“道”的内在化是理解王阳明及其学说秘密的钥匙，当其提出“其心纯乎天理”方为圣和“心之良知是谓圣”两个命题时，无疑都是把“道”（“天理”“良知”）内在化了。这种“内在化”不仅是内在于“心”，更是内在于每个人当下一念心中。“道”的内在化导致王阳明思想和思维方式的巨大转变，反映到阳明的圣人观、是非观和佛教观上，都有着与前儒较大的差异。基于上述认识，笔者一改前人在佛教观叙述上横向、静态的平铺直叙，而以纵向、动态的生成图式为结构，即在全书的叙述方式上，笔者循着“道”的内在化进而圣人观、是非观、佛教观之演进顺序层层推进。其中，“道”的内在化是本书的理论基石，圣人观是“道”的内在化的证明，是非观是佛教观的分析工具，佛教观则是全书的落脚点，最后通过综论以四对范畴点明阳明佛教观的特色。这种叙述安排，既梳理了阳明佛教观的内容与特色，又探寻了阳明佛教观之所以然的深层动因，也为以佛教观为基点总结文化交流的经验和探寻新文化生成的内在机制提供了方便。

全书的内容大致安排如下。

在第一章“‘道’的内在化与圣人经书的相对化”中，笔者指出，与“道”合一、成为圣人是王阳明摆脱有限、面向无限，从二律背反式的焦虑中获得心灵安顿的唯一途径，是其一生的自觉追求。龙场悟道后，阳明逐渐提出“其心纯乎天理”方为圣的命题。其中，“天理”的至善性使得内向求理成圣有了可能，但“天理”在心中呈现的希微性又使得对它不可侍任，因而尽去枝叶、一意本原、默坐澄心是此阶段的成圣工夫。庚辰后，王阳明提炼出“致良知”之学，随后提出“心之良知之谓圣”的命题，以“良知”来定义圣人。得益于天理的浇灌和人心本有的灵明，使得“良知”之“良”有了可靠的保证，故而良知被赋予了以自我为准则，自



我呈现，自我认知、判断，并归向自己的功能。这样，随着“良知”地位的提升，成圣之路就一变而为“致良知”，即信靠良知、体认良知和实致良知。圣凡的差别就在良知之“致”与否。考察王阳明在庚辰前后对圣人本质的界定，我们发现，无论是“其心纯乎天理”方为圣的规定，还是“心之良知之谓圣”的命题，都是将成圣的依据安立在每个人的心中，将成圣的工夫指向各人自己的内心，这样“圣人可学而至”“圣人不与人异”就有了坚实的理论依据和实践基础。尤其要指出的是，“天理”的内在化和“良知”等同于“道”，都是将“道”内在化。“道”的内在化消解了圣人的神圣性，带来圣人和经书的相对化，从而不仅在圣人观、是非观上发生巨大的变化，而且引起了儒佛关系上一个新的巨大的转变，即由以圣人、经书为标准评判佛教的“同异”之辨转为直接诉诸内心天理和良知的“是非”之辨，这为儒释的融通提供了理论上的可能性。

在第二章“‘同异’之辨向‘是非’之辨的转变”中，笔者以“道”的内在化为基础，主要论述王阳明的是非观，兼及王阳明的圆融无碍的思维方式，为梳理和评价王阳明的佛教观提供分析工具，奠定理论基调。笔者指出，“道”的内在化导致王阳明由“同异”之辨转向“是非”之辨，从而为融通儒释提供了理论上的可能性。“天理”内在于人心、“良知”能自我呈现，这种内在化了的“道”为是非判断提供了便利的标准，使得建立在圣人和经书权威性基础上的“同异”之辨的意义被消解，而诉诸内心天理和良知的“是非”之辨成为王阳明是非观的鲜明特色。王阳明的这种转变在庚辰前后两阶段中又略有不同。其中，庚辰前是以“求其是而已矣”为特征，强调“道无精粗，见有精粗”，主张“反求诸己是非自明”。另外，因为“道”在是非之辨中的核心地位，阳明提出“第一义真一切皆真”的命题；在求是非的方式上，表现为尽去枝叶，一意本原。庚辰后，阳明提出“致良知”学说，把良知作为是非的标准，认为“依得良知，无有不是”；随着对“良知”的真切体认工夫的深化，阳明心中呈现“万物一体”的境界，从而在是非问题上，认为“一而已矣，善观则不二”，表现出了圆融无碍的思维特色。是非观念上的巨大转变，使得前此有别于圣人与经书之言而被一概排斥的其他文化元素得以进入人们的视野，获得重新进行审判的机会，这是王阳明思想类佛近禅的理论根源。

在第三章“无求同异于儒释，求其是者而学焉”中，笔者细致梳理



了王阳明佛教观的具体内容，指出：“道”的内在化使得王阳明在儒释之辨上，以“道一而已矣”为基本框架，以求“是非”而非辨“同异”为其第一特征。庚辰前阳明对佛教的基本判断是二氏学圣人，“不得其道而偏焉”，认为佛老“二氏于圣人之道异，然犹有自得”，主张“无求同异于儒释，求其是者而学焉”。他肯定佛教有求道之心和注重心性、内向用功，但否定佛教的求道方式、途径以及工夫，认为它不合中道、有滞、有偏，不能如圣人之道之中正平和。庚辰后，阳明认为“尽性至命不染世累”即佛，佛教禅宗的“本来面目”就是“吾圣门之良知”，明确承认佛老在心性本体上与儒一致，生命境界上于儒有补，主张“儒、佛、老、庄皆吾之用”。阳明认为儒释之间本体相同，差异不在本体而在工夫，这为儒释间的全面融合提供了理论依据。他以“外人伦，遗事物”批评佛教，既将对禅宗的批判范围缩小至最低，又通过孝弟在良知发见的真切性和私意对良知的遮蔽性，维护了儒家学说的优越性，反映了他的儒家本位性。

最后在“综论”中，笔者对全书的内容进行总结和提炼，主要是从“一门与多门”“良知与私意”“大乘与小乘”“儒因与佛缘”四个角度就王阳明佛教观的特色进行概括。

①以“一门与多门”解释王阳明的佛教态度。笔者指出，阳明以“道”神圣世俗，以“致良知”融通世间一切工夫，似乎打开了成圣的千万扇大门。但他又巧妙地把孝弟作为“良知”最真切的发端处。因而，离开孝弟，“良知”无从发见；离开孝弟，入道无门。这样，阳明实际上又只开了唯一一扇门。故而阳明对佛老的批判可说是不激烈的，但又非不激烈。

②以“良知与私意”揭示王阳明对儒释同异的认识。笔者认为，王阳明以儒学依循“良知”、佛禅任凭“私意”作为儒释之别，肯定儒释差别不在本体而在工夫，既为儒家所以能融通佛老提供了理据，又为坚持儒家本位性提供了理论说明，从而在理论上最终完成了唐宋以来儒者所面临的融释佛老、恢复儒家正统地位的历史使命。

③以“大乘与小乘”评价王阳明视域中的佛教因素。笔者指出，王阳明的语录与文集中引用的多是大乘经典，但却以小乘精神评价佛教，造成这种背离的根源是明代的僧俗隔离政策。换言之，王阳明通过佛教经书吸