

王阳明“以心解佛”及其诠释学省察

陆永胜

(南京大学哲学系, 江苏南京, 210023; 贵阳学院阳明学与地方文化研究中心, 贵州贵阳, 550005)

摘要: 学术界对阳明心学与佛教的关系探究已久, 综其观点大致有二: 内在义理判教即摄佛说和外在态度判教即斥佛说。但立足于阳明的心学立场, 其“以心解佛”为我们呈现出一种不同于以往儒佛关系的认知图式。王阳明对佛教本体的肯定式诠释、对佛教功夫的否定式诠释、对佛教境界的二次误读与真实佛教之间存在着实质性差异, 这种差异的本质意义在于揭示出阳明心学与佛教的根源性差异。阳明之佛教图式的建构不仅有其佛教心学化的影响, 也有社会、政治、道统等因素的影响。因此, 阳明“以心解佛”既是一个哲学命题、诠释学命题, 也是一个社会学、政治学命题。

关键词: 王阳明; 以心解佛; 诠释; 佛教图式

中图分类号: B248.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2015)04-0043-10

汉代以降, 儒佛关系一直是儒士谈论不休的话题。至有明一代, 阳明心学崛起, 心学与佛学(据明代的儒佛关系背景, 本文言佛教主要指禅宗)的关系成为当时以至当代学者讨论的核心话题之一, 就当代学者而言, 主要观点有以下几种: 心学为禅学; 心学受佛学本体论影响; 儒体佛用; 摄佛入儒; 批判拒斥佛教等。^①笔者认为, 王阳明对待佛教的立场是“以心解佛”, 这一立场和以上观点的本质区别在于, 阳明并没有吸收佛教以建构自己的心学体系, 而更多的是把佛教作为言教的一种方便说法。因此, 在思想深处, 从根本义理上讲, 阳明在对待佛教的态度上是无所谓批判或“沉溺”其中。正是从心学的立场出发, 王阳明对佛教的诠释出现了诸多的误读。通过对这些误读的剖析, 我们发现阳明的诠释有着社会、政治、道统、学术立场等诸多因素的影响, 从而导致一种诠释语境并深陷其中, 展现出与佛教本真面貌不同的佛教图式。

一、是其所非的本体

对于儒家形上哲学而言, 认识它的关键即是把握其本体, 把握本体的捷径则是从体用关系入手。王阳

明对佛教的阐释即是遵循了这一方法。在王阳明的诠释语言中, 佛教的本体常常以“是什么”的形式出现, 但究其实, “其所是的”往往正是“其所不是的”。出现这种诠释误读的原因即在于王阳明“心”的立场。王阳明对佛教本体的诠释, 遵循了他对良知表述的一贯原则, 即体用同源, “即体而言, 用在体, 即用而言, 体在用: 是谓‘体用同源’。”^{[1](34)}当王阳明用这一原则对佛教进行检视时发现, 佛教的无善无恶的形上虚寂本体和有善有恶的形下现实无法达到贯通。

佛氏亦无善无恶, 何以异?

佛氏着在无善无恶上, 便一切都不管, 不可以治天下。圣人无善无恶, 只是“无有作好”, “无有作恶”, 不动于气。然“遵王之道”, “会其有极”, 便自“一循天理”, 便有个“裁成辅相”。

草既非恶, 即草不宜去矣。

如此却是佛、老意见。草若有碍, 何妨汝去?^{[1](32)}

阳明这里把佛、老并举, 认为佛、老之无善无恶仅仅是强调了自性上的无善无恶, 而不能“一循天理”“遵王之道”“治天下”。在阳明看来, 佛之无善无恶是一个死寂的存在, 不能发用, 可以“一切都不管”。因此, 对于草之去除这样的事, 佛教在本体层面也是没有办法找到合理依据的。阳明对佛教本体无善无恶

收稿日期: 2014-09-19; 修回日期: 2015-06-26

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“明代黔中王学外王化研究”(12CZX030); 教育部人文社会科学研究西部和边疆地区青年项目“王阳明美学思想研究”(12XJC720001); 贵州省人文社科规划项目“王阳明的审美世界”(11GZQN30); 孔学堂2015年研究项目“阳明学与中国当代文化建设”(kxtyb201504)

作者简介: 陆永胜(1978-), 男, 河南南阳人, 南京大学哲学系博士生, 贵阳学院阳明学与地方文化研究中心副教授, 主要研究方向: 中国哲学, 文艺美学

和其体用关系呈现样态的阐述,在一定程度上,契合佛教本来面目。佛教立论的根据是缘起论,所谓“缘起性空”,善恶自性本为空,故无善无恶,所以说“一切善恶都莫思量”。^{[2](360)}在佛教看来这种空性,并不妨碍现世善恶的因缘而起(现实善恶从缘起讲,也是空的)。在佛教中,真谛之“无善无恶”指事物之根本理体,俗谛之“有善有恶”指事物之显现相状,二者没有实质对立,圆融无碍。因此,在本质上,因为心体的空性,佛教无善无恶之心不是不能治天下,而是根本不会考虑治天下。佛教真俗不二的关系显然缺乏内在的互动关联性,而呈现出相互的不对立,不妨碍,也可进一步理解为没有关系或佛教之本体没有“用”。阳明之所以做出如此诠释,是因为他是从体用论出发,阳明的无善无恶的本体是一个实体性的概念,它含摄善恶而且超越善恶,在至极处,它是一个至善无恶的绝对实体,不是一个空,它对现实的为善去恶具有积极能动性和指导性,而非仅仅不妨碍。这种体用论的实质在于,他预设了一个先在的实体性的主体。当阳明从效用角度对佛教无善无恶的心体之“用”做出否定性的价值判断时,就是显然把这种预设适用于佛教了。这是有悖于佛教教义的。因此,阳明对佛教体用关系的理解也就失之片面。阳明的这种诠释,还体现在他对佛教心镜之喻的评价中:

圣人致知之功至诚无息,其良知之体皎如明镜,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。“无所住而生其心”,佛氏曾有是言,未为非也。明镜之应物,妍者妍,媸者媸,一照而皆真,即是生其心处。妍者妍,媸者媸,一过而不留,即是无所住处。^{[1](76)}

在阳明看来,“无所住处”即是“妍者妍,媸者媸,一过而不留”,这是明镜之心的功用。“生其心处”则是“明镜之应物,妍者妍,媸者媸,一照而皆真”,这是明镜之心照物的效用。由此可见,“无所住处”与“生其心处”是一种并列的体用关系。它们和明镜之心是用和体的关系,显然,阳明这里是从其良知论出发,以效用的角度解读佛教的“无所住而生其心”。那么阳明肯定佛教“无所住而生其心”“未为非也”是符合真实的吗?事实上,佛教向来就有心镜之喻,在佛教的语境中,无所住即是无所执着,即是情顺万物,只有如此,才能生其无情之心。如果有所执着,就只能生有情之心,即生念头。因此,佛教强调“应无所住而生其心”,这是缘起论从“缘”看“体”的逻辑向度。可见,“无所住”和“生其心”具有前因后果的关系,无所住使心体得以呈现,心是功夫的结果。“无所住”和“生”是前后相续的,是功夫和效用的关系,“无所

住”和“心”是功夫(缘)和本体(果)的关系。从表面上看,儒家和佛教具有很大的相似之处,但实际上二者具有深刻的内在区别:阳明的本然良知不仅仅是静态的明镜,它还有自生发、自驱动、自评判的功能,因此,对阳明来讲,有什么样的心体,就有什么样的功夫。阳明心学的逻辑结构是(本然)良知——功夫——(显在)良知,在阳明看来,良知心体不是一个假设性的存在,而是一个实体性的存在。正因为有如此美者自美,丑者自丑,“一照而皆真”的心,所以才有物之“一过而不留”,心体与其功用的关系是协和一致的。但对于佛教来讲,心体是寂灭的,是一个空性,心体只能在功夫的效用中呈现,对于佛教而言,有什么样的功夫(缘),就有什么样的心体,所以佛教的逻辑结构是功夫(缘)——(自性空的)心体,只有通过“一过而不留”“一照而皆真”的效用,我们才能体验到佛教的明镜之心。简而言之,阳明之心体的呈现是积极主动的,佛教心体的呈现是消极被动的。

由此,我们可以从以上两段引文看出,阳明对佛教的两种解读其实都是一种误读,这种误读源于儒佛二者内在逻辑的不同。阳明这里对佛教的解读仅在功用、效用的层面具有某种程度的合理性,这也成为不少研究者主张阳明摄佛入儒的依据,显然,以此为理据缺乏理论的深度。

另一方面,阳明同样把他的心学“前见”和认识上的“合法偏见”进一步运用到他对佛教体用关系的理解上,形成了一个循环论,从而进一步遮蔽了佛教本体。阳明曾经明确指出:

“不思善不思恶时认本来面目”,此佛氏为未识本来面目者设此方便。“本来面目”即吾圣门所谓“良知”。今既认得良知明白,即已不消如此说矣。“随物而格”是“致知”之功,即佛氏之“常惺惺”,亦是常存他本来面目耳。体段工夫,大略相似。但佛氏有个自私自利之心,所以便有不同耳。……良知只是一个良知,而善恶自辨,更有何善何恶可思?良知之体本自宁静,今却又添一个求宁静;本自生生,今却又添一个欲无生;非独圣门致知之功不如此,虽佛氏之学亦未如此将迎意必也。只是一念良知,彻头彻尾,无始无终,即是前念不灭,后念不生。今却欲前念易灭,而后念不生,是佛氏所谓断灭种性,入于槁木死灰之谓矣。^{[1](73)}

依阳明看来,佛氏之本体和功夫之间存在着一个循环悖论。佛氏的本体是“前念易灭,而后念不生”,因此是一个“断灭种性,入于槁木死灰”的死寂存在。这样的本体也可以说是“宁静”的,没有生生的性质,因此它不会执着于“求宁静”“欲无生”的。所以“佛

氏之学亦未如此将迎意必”。从佛氏之本体出发，佛氏的功夫本应如此。但阳明同时认为，佛氏之本体不同于良知，它不能自知自明，善恶自辨，因此在具体的功夫中便不免执着将迎意必，从而去“不思善不思恶”，如此便是执着，便有了自私自利之心，故佛氏的功夫便是“常惺惺”。这样的功夫自然无法认识佛家自身的本来面目，更无法认识良知。概而言之，佛氏的寂灭本体不能指导功夫，因而造成功夫“不思善不思恶”的执着，这种执着的功夫进一步遮蔽了本体，如此往复，进入一个循环悖论。显见，阳明这里仍然是从良知的立场出发诠释佛教体用关系的。但事实上，佛教本体是空寂的，是缘而后生的，因此它对于将迎意必无所谓“有”，也无所谓“无”，对于本来面目是无思无虑的。这是就真谛的层面讲的，那么在俗谛的层面，同样因为佛教心体的空寂，功夫因为没有心体的指导便有了将迎意必，便有了为了认识本来面目而执着于“不思善不思恶”。阳明这里显然是混淆了佛教真谛与俗谛两个层面。究其实，乃是儒佛两种思维方式的不同：心学讲求本体与功夫、形上与形下一体圆融，体用不二。佛教则功夫与本体、形下与形上层次分明，中间有隔，不能融通。以心学释佛教势必造成逻辑上的困难。当然，也有学者认为佛教的中道不二思想、人间佛教思想也要求不离世间出世，即如慧能所云：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。”^{[2](351)}笔者认为透过现象看本质，心学与佛教存在着根本的思维向度的不同：心学是从形上本体下贯到功夫和形下层面，佛教则是从功夫效用、形下层面上看本体。正是基于这样的不同，我们才能真正说：“‘有善有恶’之形下工夫若脱离‘无善无恶’之形上本体，则易滋生伦理绝对主义；‘无善无恶’之形上本体若脱离‘有善有恶’之形下工夫，则易堕入伦理虚无主义。”^[3]前者指心学，后者指佛教，其意甚明。

在以心解佛的理论框架下，王阳明除了从体用论进行诠释外，他还同时借助儒家经典对佛教之道进行诠释。

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道，仙以长生久视诱人入道，其心亦不是要人做不好，究其极至，亦是见得圣人上一截，然非入道正路。如今仕者有由科，有由贡，有由传奉，一般做到大官，毕竟非入仕正路，君子不由也。仙、佛到极处，与儒者略同，但有了上一截，遗了下一截，终不似圣人全；然其上一截同者，不可诬也。后世儒者，又只得圣人下一截，分裂失真，流而为记诵词章，功利训诂，亦卒不免为异端。是四家者终身劳苦，于身心无分毫益。视彼仙、佛之徒，清心寡欲，超然于世累之外者，反若有所不及矣。

今学者不必先排仙、佛，且当笃志为圣人之学。圣人之学明，则仙、佛自泯。不然，则此之所学，恐彼或有不屑，而反欲其俯就，不亦难乎？鄙见如此，先生以为何如？”先生曰：“所论大略亦是。但谓上一截，下一截，亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截，下一截？‘一阴一阳之谓道’，但仁者见之便谓之仁，智者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣。仁智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”^{[1](20)}

在这里，王阳明提出佛教之道的问题。阳明在这段对话中似有所肯定王嘉秀的观点，“所论大略亦是。”但阳明所不认同者乃圣人之道，有上一截、下一截这样的分别断见。阳明这里所讲是儒家之道。那么，佛教之道是什么呢？按照王嘉秀所述，出离生死即是佛教之道，强调的是一种现世超越向度，虽然佛教和道教、儒家对人生的关怀向度不一样，但在对人的终极关怀方面是一致的。所以阳明也认为，“仙、佛到极处，与儒者略同”，“然其上一截同者，不可诬也。”阳明肯定佛教的上一截与圣学同，那么这上一截究竟是什么？王阳明曾以大学“三纲”做过论述，认为佛教之道即是“明明德”：

自“格物致知”至“平天下”，只是一个“明明德”。虽亲民，亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。“仁者以天地万物为一体”，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。^{[1](28)}

只说“明明德”而不说“亲民”，便似老、佛。^{[1](28)}

这里，我们需要考察一下阳明对“三纲”内在逻辑关系的认识。在王阳明看来，明明德是体，亲民是用，体用不二。“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](1015-1016)}同时，阳明认为明明德、亲民的最高目标是止于至善。“明明德、亲民而不止于至善，亡其本矣。故止于至善以亲民，而明其明德，是之谓大人之学。”^{[1](1017)}三纲之间的逻辑关系表明，在阳明的哲学体系内，明明德的内圣之学和亲民的外王之学是一体达用的，言明明德，同时内涵着亲民，言亲民同时包含着明明德，所以良知本身包含着德性和德行两个互相交融的方面。因此，大人之学是上学下学、上达下达一体圆融的学问。心学的上一截(逻辑上姑且如此讲，实际是上下一贯的)即是不离亲民的明明德，明明德即是明心见仁，它贯穿、涵摄“八目”，“八目”即是“明德”的发用，故明明德便可与天地万物为一体。

那么真实的佛教之道(上一截)是什么呢？佛教的核心理论即“缘起论”，指一切事物皆须依因缘而生起。

它同时又演化为两层意涵:一是“缘起性空”,事物因缘和合才能生起,无真实自体故本性为空,因其强调事物之真实本性,所以称之为“真谛”。二是“性空缘起”,正因为事物本性皆空,所以才能和合生起,因其强调事物之世间相状,所以谓之“俗谛”。真谛是形上的,俗谛是形下的。因此,佛教之道即是真谛。那么,真谛和俗谛是什么关系呢?在佛教教义中,缘起不碍性空,性空不碍缘起,或者说,缘起即是性空,性空即是缘起。因为真谛随缘而起,随缘而灭,本自空性,因为空性,所以不碍事物的缘起。真谛有异于俗谛,但又不离俗谛。在这一点上,真俗二谛有似于明明德和亲民。但关键的一点是,因为佛教的缘起论立场,真谛和俗谛其实都是空。所谓色就是空,空就是色,色色空空,空空色色是也。因此俗谛不是真谛的发用,真谛也不是俗谛的本体。真俗二谛和明明德与亲民的关系有着内在的巨大差异。如此看来,阳明把佛教之道释为明明德显然是不恰当的。

可见,阳明的心学立场,遮蔽了良知本体与佛教本体之间的深刻差异,以致呈现出迥异于佛教心体的心学化诠释面貌。

二、非其所是的功夫

佛教功夫也是王阳明阐释的重要主题,与他对佛教本体的阐释相对,王阳明对佛教功夫的诠释经常和本体相关联,而且多存在于他对良知功夫的论述之中,在某种意义上,佛教功夫是作为良知功夫的反面出现的。因此,在阳明的语境中,佛教功夫多为否定性诠释,而这种否定反而正是佛教功夫所真实存在的特征。从这种诠释悖论出发,我们可以从中把握到阳明学视阈中的佛教功夫要义。

在《传习录》中,曾有一友向阳明请教佛教功夫:

一友举“佛家以手指显出,问曰:‘众曾见否?’众曰:‘见之。’复以手指入袖,问曰:‘众还见否?’众曰:‘不见。’佛说还未见性。”此义未明。先生曰:“手指有见有不见,而之见性常在。人之心神只在有睹有闻上驰骛,不在不睹不闻上着实用功。盖不睹不闻是良知本体。戒慎恐惧是治良知的工夫。学者时时刻刻常睹其所不睹,常闻其所不闻,工夫方有个实落处。久久成熟后,则不须著力,不待防检,而真性自不息矣。岂以在外者之闻见为累哉?”^{[1](134)}

阳明这里解此友未明之义,明显地立于良知学的立场。王阳明认为佛教功夫应该重在不执著于外在闻见,或者说超越外在经验,重在见性的功夫,只有学

者戒慎恐惧,时时刻刻刻于不闻不睹上着实用功,才能发显良知。良知发显,故真性不息。王阳明这里解释佛家功夫显然是“致良知”的功夫理路,强调在心体上做功夫,反对滞于物事上的支离功夫。在佛教看来,闻见都是幻相,是不真实的。功夫执着于幻相,必然会离心体越来越远,而且也不会恒久。因此,佛教功夫也强调明心见性,摆脱俗见,悟得佛性。如此看来,阳明对佛教功夫的诠释是深契于佛教的。但佛教功夫在现实中如此吗?阳明认为佛教明心见性的功夫在现实的层面中,不但没能超越,反而著了相。

先生尝言:“佛氏不著相,其实著了相。吾儒著相,其实不著相。”请问。曰:“佛怕父子累,却逃了父子;怕君臣累,却逃了君臣;怕夫妇累,却逃了夫妇:都是为个君臣、父子、夫妇著了相,便须逃避。如吾儒有个父子,还他以仁;有个君臣,还他以义;有个夫妇,还他以别:何曾著父子、君臣、夫妇的相?”^{[1](108-109)}

在处理现实生活方面,阳明认为佛教处于消极、逃避的态度,没有责任和担当。因为怕父子、君臣、夫妇之累,就逃避父子、君臣、夫妇。这种“逃避”表面上看是一种超脱,是“不著相”,实则是一种刻意的摆脱,反倒是“著了相”。与之相对,儒家在处理现实生活方面更重于“因时致治”,或者说经世致用的“下一截”。儒家以“仁”处理父子关系,以“义”处理君臣关系,以“别”处理夫妇关系,表面上看是执着于现实伦理,是“著相”。但实际上这种关系的处理是依良知而发,顺心而为的,是真正的情顺万物而无情的,所以是“不著相”。

阳明正是从心学的立场和儒家的价值论出发对佛教的功夫进行了解读。但实际上,佛教的出家岂能是真正的没有责任,“‘出家’是佛教基本教规之一,通俗地讲就是离开家庭到庙宇里去做僧尼;而且,‘出家’不是出两片大门之家,而是出三界(欲界、色界、无色界)之家,不仅自己出三界之家,还须与众生同出三界之家。可见‘出家’并不是件轻松简单的事,不是‘剃发染衣’就‘出家’了,它含有牺牲、责任和理想。”^[4]在深受佛教思想浸淫的宋明时代,阳明不可能不知晓佛教出家的终极旨归。因此,正如余英时先生评断二程“辟佛”一样,阳明之批佛同样“直接攻击的对象绝不是出了家的僧侣,而是士大夫中之在家学禅者”^{[5](67)},或者说是“当时士大夫中的禅风”^{[5](74)}。当然,我们不否认阳明有过对僧人的呵斥,那么对此合理的解释就是阳明是站在心学的立场来检视佛教的教规及行为。而且笔者认为,这是一种外在功利价值的判断,其更内在的思想文化、学术义理根源在于:在道统、正统、学统面前,明代的士人是惧佛、排佛、

反佛的。阳明学更需要从与朱子学争正统地位的角度考虑，去排佛、反佛。当然，也有学者把理学家排佛提高到主动维护道统，自觉颠覆佛教的高度，笔者不否认这种文化自觉存在的可能性，但这一“高度”的前提是佛教已经或正在威胁儒学在中国文化中的主导地位。事实上，从中国思想史的发展看，这种“危机”根本就没有存在过。从学术义理上看，在阳明的视阈中，良知是彻上彻下、一贯圆融的，而佛教虽然在极至处和良知学一致，但毕竟不能圆融上达下达，缺失了下一截，这也正是佛教之道的致命缺陷所在。因此，佛教的功夫在和物事相关的层面，便势必出现有悖心体的“执着”“著相”。这正和阳明所理解的佛教的义理图式相一致。

由此可见，佛教功夫在“应然”和“实然”两个方面存在着矛盾，这样的矛盾反映出佛教在心体和达用之间的张力，在外在的方面则表现为“礼”与“文”的分裂。

求尽其条理节目焉者，博文也；求尽吾心之天理焉者，约礼也。文散于事而万殊者也，故曰博；礼根于心而一本者也，故曰约。博文而非约之以礼，则其文为虚文，而后世功利辞章之学矣；约礼而非博学于文，则其礼为虚礼，而佛、老空寂之学矣。是故约礼必在于博文，而博文乃所以约礼。二之而分先后焉者，是圣学之不明，而功利异端之说乱之也。^{[1](284)}

在阳明看来，佛、老之学能约礼而不能博学于文，是为虚礼，故为空寂之学。在阳明的视阈中，礼是理的外在显现，约礼，就是“尽吾心之天理”，也就是致极其良知，这也正是孟子的尽心之学。阳明肯定佛、老之学能够穷理，守一，在某种程度上仍然是肯定在至极处儒、释、道三家的一致性。而佛、老之学之所以流为空寂，乃是由于其不能博文，即不能“尽其条理节目”，也就是缺乏功夫的次第性，不能处理万殊之事。这样，佛、老之功夫与本体、博文与约礼就分为两截，和圣学之即本体即功夫、即体即用、一体圆融的要求相去甚远。但实际上佛、老之学并不能如此简单评判，佛教之禅修功夫是立足于现实人生的，道家之无为并非是不作为，而是强调顺道而为，按照道的要求做世间的事。阳明的诠释基于心学的立场，带有明显的前见。

从俗谛的层面看，佛教功夫不能博学于文和对现实的著相表面上看是矛盾的，实际上并不矛盾。不能博学于文是从实际操作层面而言，著相是从心体无执的角度而言，二者的指向是相同的，即“养心”但“不可以治天下”。

或问：“释氏亦务养心，然要之不可以治天下，何

也？”先生曰：“吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则自然，就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”^{[1](117)}

在阳明看来，佛教“不可治天下”，不能仅理解为它对现世伦理的逃避，而应该从佛教本源上找答案。佛氏养心是守心而养，弃绝了外在的事事物物，把心作为一个孤立的存在。心学则主张即物养心，但又不执着于物，顺其天则自然，所以可以治天下。儒佛之区别在于，佛教表面上是“尽绝事物”，而不执著于事物，但是实际上，佛教是“务养心”，也就是为了养心而尽绝事物，所以不但执着于事物，同时也执着于心。正如上文所论，在阳明看来，佛氏的心是寂灭的，刻意回避物事的功夫使心不能在现实中呈现，就更显得一团死寂，从而“把心看做幻相，渐入虚寂去了”。心学则相反，表面上不离事物，有所“著相”，但实际上是顺心而为，既无碍于心，也无碍于事事物物，既养心，也可以治天下。

尽管佛教功夫“不能博文”，出离世间，“不可治天下”，但阳明并没有完全否定佛教功夫的作用，而是认为佛教功夫在“养心”“约礼”等方面是有益于儒者的。但阳明也同时认为在“尽性至命”上，儒家并不缺少佛教功夫的作用，而是涵摄佛教的。

张元冲在舟中问：“二氏与圣人之学所差毫厘，谓其皆有得于性命也。但二氏于性命中着些私利，便谬千里矣。今观二氏作用，亦有功于吾身者。不知亦须兼取否？”先生曰：“说兼取便不是。圣人尽性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用。即吾尽性至命中完养此身，谓之仙；即吾尽性至命中不染世累，谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。譬之厅堂，三间共为一厅，儒者不知皆我所用，见佛氏则割左边一间与之，见老氏则割右边一间与之，而已则自处中间，皆举一而废百也。圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。二氏自私其身，是之谓小道。”^{[1](1557-1558)}

在王阳明与张元冲的对话中，王阳明主要是阐述佛、老之用和心学之用的关系，在阳明看来，圣学是大道，完备大全，体用同源，由此推演，佛、老之用，皆在其中。也就是说，佛、老之用仅仅是圣学之用的一个方面，所以世儒所说的“三间共一厅”的说法是错误的，这样做，只会导致举一而废百。但为什么佛、老之用要统摄于儒学，王阳明言之甚简，即“二氏自私其身，是之谓小道”。这是一句判语，并没有论述何以如此。其实这个判语是对张元冲之问的回应，也是阳明对张元冲关于佛、老之学中性命与私利关系表述

的肯定。张元冲认为佛老和圣学都是性命之学,二者在学问的终极追求上没有太大差异,但在发用上,道教在尽性至命中注重完养此身,佛教在尽性至命中强调超离世俗,二者其实都是为了一个私己,不免着些私利,由此佛、老便和注重成德、修身、平天下的儒学谬之千里了。

三、非之又非的境界

王阳明从其良知学的理路出发,由本体而功夫,最后归于境界,以显示对个体道德的重建。同样,阳明对佛教境界的建构基于他对佛教本体和功夫的理解之上。阳明解佛的立场是“心”,因此,“心性”是他建构佛教境界论的切入点。在阳明看来,佛教也是一种“自得”之学。

盖孟氏患杨、墨;周、程之际,释、老大行。今世学者,皆知宗孔、孟,贱杨、墨,摈释、老,圣入之道,若大明于世。然吾从而求之,圣人不得而见之矣。其能有若墨氏之兼爱者乎?其能有若杨氏之为我者乎?其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎?吾何以杨、墨、老、释之思哉?彼于圣入之道异,然犹有自得也。^{[1](245-46)}

在这里,阳明对于杨、墨、老、释的考察在某种意义上体现出历史观和辩证法的思想光芒。他认为杨、墨与孟氏并存,佛、老与周、程同世,存在必有其合理性。但今之学者,贱杨、墨,摈释、老,显然是弃它们优点与合理性于不顾。相对于圣学,墨氏之兼爱,杨氏之为我,老氏之清净自守,佛氏之究心性命都是可取的,它们都是一种“自得”之学。就佛氏而言,“究心性命”,“犹有自得”,这是心性层面的自得。显然,阳明这里并没有刻意来讲佛学的心性论,但把自得之学提高到心性的层面,我们不能不说,这是阳明对佛学境界论的表述。但阳明也清楚地看到佛氏之自得和“圣入之道异”。对于儒、佛自得之“异”,阳明还有另外一种说法,那就是“偏”。

夫杨、墨、老、释,学仁义,求性命,不得其道而偏焉,固非若今之学者以仁义为不可学,性命之为无益也。居今之时而有学仁义,求性命,外记诵辞章而不为者,虽其陷于杨、墨、老、释之偏,吾独且以为贤,彼其心犹求以自得也。夫求以自得,而后可与之言学圣入之道。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。^{[1](246)}

阳明在这里显然仍是从性命入手,肯定佛氏“彼

其心犹求以自得也。”但又认为其“不得其道而偏焉”。进而言之,其偏却不影响其为“贤”。由此观之,阳明对佛教之境界总体上是肯定的。那么,佛教相对于圣学之“异”和“偏”表现在哪里呢?阳明认为可以先求自得,然后可以与之言圣入之道,并且以自身的经历为论据。阳明在这里似乎暗示出两个重要讯息:第一,佛氏之自得不及圣入之道,二者存在着层次上的差异,圣入之道要高些,佛氏之自得要低些;第二,阳明的解释进路明显从心性层面转入到了实用层面,以“用”为着眼点,从进学路径向度进行解释。遵循这两条思路,我们可以看到阳明是如何解释儒、佛之教的差异的:

夫禅之学与圣入之学,皆求尽其心也,亦相去毫厘耳。圣入之求尽其心也,以天地万物为一体也。吾之父子亲矣,而天下有未亲者焉,吾心未尽也;吾之君臣义矣,而天下有未义者焉,吾心未尽也;吾之夫妇别矣,长幼序矣,朋友信矣,而天下有未别、未序、未信者焉,吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣,而天下有未饱暖逸乐者焉,其能以亲乎?义乎?别、序、信乎?吾心未尽也;故于是有纪纲政事之设焉,有礼乐教化之施焉,凡以裁成辅相、成己成物,而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐,国以治,天下以平。故圣入之学不出乎尽心。禅之学非不以心为说,然其意以为是达道也者,固吾之心也,吾惟不昧吾心于其中则亦已矣,而亦岂必屑屑于其外;其外有未当也,则亦岂必屑屑于其中。斯亦其所谓尽心者矣,而不知已陷于自私自利之偏。是以外人伦,遗事物,以之独善或能之,而要之不可以治家国天下。盖圣入之学无人己,无内外,一天地万物以为心;而禅之学起于自私自利,而未免于内外之分;斯其所以为异也。今之为心性之学者,而果外人伦,遗事物,则诚所谓禅矣,使其未尝外人伦,遗事物,而专以存心养性为事,则固圣门精一之学也,而可谓之禅乎哉!^{[1](273-274)}

阳明认为佛氏与圣学“皆求尽其心”,但圣入之尽心,不但成己,而且成物,故无人己,无内外,以天地万物为心,臻至于与天地万物为一体的境界。这种境界要求把成己和成物联系起来,上学下达一贯圆融,如此才能达到“从心所欲不逾矩”的自得境界。而禅学之尽心,则只求一个“心”,故必“屑屑于其外”,“屑屑于其中”,终至陷于自私自利之“偏”。此私利之偏,又造成外人伦,遗事物,以至不可以治家国天下。所以禅学实际上就是为内而遗外,有了内外之分。此正是它与圣学之“异”。由此,阳明对佛氏相对于圣学的“异”和“偏”做了明确的解释。“偏”在禅学为的是一己私心,“异”在禅学不能兼顾内外。如此,我

们可以看出，佛氏与圣学不是高低之别了，而是有了性质上的根本区别，“相去毫厘”之“异”和“偏”根本不足以表示二者之间的差异。

那么，在如此差异的理论语境中，佛教之“自得”究竟指什么呢？阳明从心性出发说：

君子之学，为己之学也。为己故必克己，克己则无己。无己者，无我也。世之学者执其自私自利之心，而自任以为为己；濬焉入于墮堕断灭之中，而自任以为无我者，吾见亦多矣。呜呼！自以为有志圣人之学，乃堕于末世佛、老邪僻之见而弗觉，亦可哀也夫！^{[1](289)}

圣人之学之为己，不是为一个私己，而是要成就一个大己(大我)。因此要克己，即克除私己，无私己才能无我(小我)。进而言之，无私己才能成己，进而成物，与天地万物为一体。和儒家相反，佛、老之为己，是为一个自私自利之己，而其无我，则是断灭种性。这显然不符合圣人之学。就儒家而言，“有”与“无”一直处于一个互动的过程中，“有我”或“无我”都是一个有规定性的“有”或“无”，“有我”“无我”都是“有之境界”的一种形式。“有我”指有私我而无真我，“无我”指无私我但有真我。但佛氏这里的为己仅仅是为一私己，不能克己，自然不能成就一个大己，无我也不能转化为一个大我。所以它只能拘于现实的小我，而没有大我，因此其境界也就是个寂灭的空无。这样，佛氏的“自得”就只能是为了个体的私心和身家性命了。正是在这样的意义上，阳明从体用论出发认为佛教对于现实一无所能。“（佛氏）以为其道能使人清心绝欲，求全性命，以出离生死；又能慈悲普爱，济度群生，去其苦恼而跻之快乐。今灾害日兴，盗贼日炽，财力日竭，天下之民困苦已极。使诚身得佛氏之道而拯救之，岂徒息精养气，保全性命？岂徒一身之乐？将天下万民之困苦，亦可因是而苏息！”^{[1](313)}可见，佛氏是不可能成就儒家的自得境界的。

通过逐层的分析，我们发现，阳明视野中的佛氏之自得境界实则是自私境界。为什么阳明的论述有如此巨大的差异呢？笔者认为，阳明是站在心学的立场来观照佛教的。阳明心学是从实体性的良知出发，以致良知为功夫总纲，既在自心上做功夫，也要求不离日用，事上磨练，致吾心之良知于事事物物，最终呈现出一个道德与审美合一的自得境界，所以在阳明，即本体即功夫即境界。在“知行合一”“致良知”的要求下，阳明之本体心和个体心是合一的，也就是说心同时具有普遍性品格和个体性品格，普遍之心对个体之心具有范导的作用，因此，为己必然走向克己——成己——成物——成圣。但佛教的本体心自性为空，唯有现实的人心相对是实在的(虽然从缘起论来讲，人

心也是空的。这里仅就心学立场而言)。因此，为己只能是为己私欲的己，执着于自私自利的心，无我即是没有私我，但无我之外即是一个空无了。所以，阳明说佛氏之自得仅限于“为心”的层面而言。正因为如此，佛教之自得并不能上升到世界意义的层面。因此，当阳明以心学境界的生成向度关照佛教境界时，他发现佛教不能兼顾外在的世界，所谓“外人伦，遗物理”了。所以，在阳明看来，佛氏既不能成己，也不能成物，那么境界自然是一个“无”了。可见，阳明是按照心学的理论框架来理解佛教的境界的。也正是在此意义上，王阳明说：

仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来；佛氏说无，从出离生死苦海上来；却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不着些子意在。良知之虚，便是天之太虚；良知之无，便是太虚之无形。日、月、风、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？^{[1](117)}

仙家执着于养生，佛氏执着于出离生死苦海，这其实都是对本体的障碍，所以，仙、佛的境界便是虚、无。仙、佛因为拘于现实的身和生，所以本体不能大化流行，其性命之学便落入“无”的境界。而良知之发用，顺物而不拘于物，上下内外一齐俱尽，无执着将迎意必，所以良知的境界是“有”的境界。

在阳明的佛教图式中，佛氏从实有之肉体生命走向了空无，故其境界不可言说，而良知学从预设的良知本体走向了有，故其境界可以言说。在论证逻辑上，似乎各自都成了一个悖论。那么，实际的情况是怎样的呢？在佛教，一切众生皆有佛性，佛性的存在是必然的存在，即是说每一个人都有成佛的根据。而且，这一根据的确定无疑性，又必然导致禅宗的一切有情皆能成佛。六世有情无论经过多长时间，多少轮回，最终一定会成佛的。也就是说，佛教对于境界的论证是一个必然性的论证。王阳明也说“满街都是圣人”，意指每一个人都有成为圣人的潜在根据，但是否能成为圣人，还要看功夫做得如何，“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。”^{[1](54)}如果一个人不能做致良知的功夫，就不可能成为圣人，反之，则可以成圣。可见，阳明对于境界的论证是一种可能性的论证。何以会如此呢？佛教着眼于现世，但目标是成佛，儒家着眼于

成圣,但对象是现世之人。二者在根本的逻辑向上是不同的:佛教立足于佛,来普度众生,众生终将成佛。如有一个有情不能成佛,则是对佛之慈悲的质疑,然而,从佛教教义看,这种假设是不可能也根本不能成立的。儒家是从现世向上超越,达于圣人,功夫不到,便不能成圣。所以佛教是超脱的,儒家是现世的。由此,我们可以在更深的层次上得出结论:阳明对佛教境界论的建构是不符合佛教逻辑的。

总之,阳明以心解佛,从心性出发,佛氏亦可谓是自得之学,但从经世致用的角度看,佛氏便不免落入空疏和虚无。这是阳明对佛教的心学化误读。但在最根本上,阳明是根本违背了佛教逻辑。所以,我们便很难说阳明摄取了佛教。

四、是与非的诠释学省察

在王阳明的心学诠释视野中,佛教呈现出这样一种图式:佛教的本体犹如明镜,无善无恶,因此在体用上不思善不思恶,无所住而生其心,是谓大学的明明德。而佛教的功夫则与心体的要求有很大距离,在约礼和博文间存在内在紧张,执着于养心,而著相于现世相状,缺少下达的功夫,因此不能治天下。佛教的境界是自得,但实际上是拘于私心的“得”,以致流于空疏。正是在这样的理解图式中,阳明认为佛教本体与其良知学“差之毫厘”,但在功夫上“谬之千里”,二者的境界则形同质异。但究其实质,我们发现了迥异的一面:阳明的佛教图式与真实的佛教在本体和境界上“谬之千里”,在功夫上则是“差之毫厘”,根本原因在于佛教与良知学之间存在着深刻的内在思维向度的差异。由此可见,阳明的心学立场使其忽视了佛教与良知学之间的差异,从而建构了他的佛教图式,这一佛教图式是对佛教的误读。正如陈荣捷先生所指出的:“然阳明之批评禅学,正如明儒之批评阳明,皆不免门户之见,于禅宗之好处与其伟大贡献,均不置一词。只攻其出世,而忽视其圣俗并重。”^[6]应该说,陈荣捷先生所言可谓深契其要,但陈先生仅是就阳明的诠释立场和角度提出了评判,而没有涉及阳明为什么如此进行诠释及诠释的目的、效果等一系列问题。笔者试分析之。

首先,王阳明对于佛教的诠释具有明确而严肃的立场。阳明认为,对于佛教的认识要立足于圣学之“心”,以心诚为标准反观佛教,那么只有是与非,而没有同与异的区分。如他和郑德夫的对话中即体现出这一点:

(郑德夫)问于阳明子曰:“释与儒孰异乎?”阳明子曰:“子无求其异同于儒、释,求其是者而学焉可矣。”曰:“是与非孰辨乎?”曰:“子无求其是非于讲说,求诸心而安焉者是矣。”曰:“心又何以能定是非乎?”曰:“无是非之心,非人也。口之于甘苦也,与易牙同;目之于妍媸也,与离娄同;心之于是非也,与圣人同。其有味焉者,其心之于道,不能如口之于味、目之于色之诚切也,然后私得而蔽之。子务立其诚而已。子惟虑夫心之于道,不能如口之于味、目之于色之诚切也,而何虑夫甘苦妍媸之无辨也乎?”曰:“然则《五经》之所载,《四书》之所传,其皆无所用乎?”曰:“孰为而无所用乎?是甘苦妍媸之所在也。使无诚心以求之,是谈味论色而已也,又孰纵而得甘苦妍媸之真乎?”^{[1](254)}

在阳明看来,对于佛教非无可取,但要学其是者。佛氏的是与非不能在言语讲说中获得,要有心来判定,如何判定,心安则是,不安则非。是非之心,人皆有之。如果能诚其心,则甘苦妍媸自辨,是非自明,以心辨是非和四书五经所传在本质上是一致的。王阳明在这里以是非判断取代异同判断,显示了他的心学立场的绝对主义。而这种绝对主义则体现为政治、伦理、学术的绝对主义。

在宋明二朝,儒佛之辩不仅是一个学术问题,更是一个和学统、道统、正统紧密相连的政治问题,具有高度的严肃性,对于仕人而言,要求是非泾渭分明。在阳明生活的时代,特别是伴随他的心学的提出和逐步壮大,严重威胁到了朱子学的官学地位。理学和心学间的攻伐异常激烈,而朱子学贬斥心学之藉口即是讥其为禅。在宋明士人的学术视野中,佛教为夷狄之学,是小道,不登大雅之堂,在道统和政治空间中也不会为其留有一毫余地。如阳明在《谏迎佛疏》中说:

故臣以为陛下好佛之心诚至,则请毋好其名而务得其实,毋好其末而务求其本;务得其实而求其本,则请毋求诸佛而求诸圣人,毋求诸夷狄而求诸中国者,果非妄为游说之谈以诳陛下者矣。^{[1](315)}

阳明在此“疏”中言辞委婉,但立场分明,政治层面的佛教与儒学的对立可见一斑。湛甘泉在《奠王阳明先生文》中更是明确指出“佛于我孔,根株咸二”^{[1](2028)}。因此,在当时,一种学术被讥为禅学,或一个学者被讥为禅者,就不仅仅是融摄佛教的问题,而是一种全面否定。这样,在政治和学术上,儒佛之间具有一条无法跨越的鸿沟。阳明学基于跻身儒学正统的考虑,他对待佛教的立场自然也是批判性的。另外,阳明学产生的明代中晚期,伴随社会关系的变革及个性的极度张扬,社会伦理道德受到极大的挑战,

社会上“知而不行”“知行不一”的状况比比皆是。王阳明提出“知行合一”“知了就是行了，真知必能行，知而不行非知也”，即是强调一种严格的伦理主义，以匡救时弊。而佛教“遗物理，弃人伦”的做法正是阳明所深切反对的，所以阳明更多地是从出世的角度反对佛教。由此可见，阳明基于政治、学术、伦理的绝对主义，对佛教的误读不是偶然，而是一个社会的必然。

其次，王阳明对佛教的心学化诠释往往给世人一种误解，即阳明学融摄了佛教，特别是在良知本体和致良知功夫方面。如以“太虚”比喻良知心体之广大：“心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无惧无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾，诸佛刹土，尽同虚空。”^{[2](350)}以“浮云”比喻心体遍具：“小根之人，亦复如是。元有般若之智，与大智人更无差别，因何闻法不自开悟。缘邪见障重，烦恼根生。犹如大云覆盖于日，不得风吹，日光不现。”^{[2](350)}以“明镜”比喻心体无执：“众生心者，犹如于镜。镜若有垢，色像不现。如是众生心若有垢，法身不现故。”^[7]以“拂拭”比喻致良知功夫：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”^{[2](348)}诸如此类的比照还有很多。甚至还有学者以此主张阳明心学就是禅学。显然，这种片言只语的字面比附明显缺少义理深度和理论系统性。比如，我们同样可以说阳明之心体“太虚喻”受荀子“大清明”思想的影响。阳明之“心镜喻”源自《管子·心术上》“物至则应，过则舍矣，舍者，言复所于虚也”的影响。阳明的“浮云说”和“拂拭说”受荀子“解蔽”思想的影响等等。而《管子》和《荀子》作为汉代之前的作品，显然没有受到佛教的影响。可见，阳明心学从儒学自身演变发展的角度言，“有本者若是”矣。因此，透过表面的同，辨析内在的异就显得很重要。正是基于阳明心学与佛教的深刻内在差异，阳明学“若谓受佛教之刺激而豁醒可，若谓其内容乃阳儒阴释，或儒释混杂，非先秦儒家经典所固有，则大诬枉。”^[8]

其实，阳明对佛教的诠释是有自己的前见和原则的。阳明以心解佛的理解前见应当包含两个方面，即知识论背景和判教传统。在王阳明年谱中可以看出，阳明经过“为学三变”和“为教三变”，最终倡明圣学。“先生以圣人之学，心学也。”^{[1](2056)}在这里，心学不仅指孔孟之学下延到程颢、陆象山、陈白沙等一路学派，而是指整个的儒学。而在判教传统上，自“鹅湖之会”前后，儒释之判已经非常明朗，释氏被定性为末流、夷学，被根本排除在道统学承之外。这种判教

传统影响了宋以后的士人，阳明也不例外。如阳明与萧惠的对话中即能很好地体现出阳明的知识背景和判教意识。

萧惠好仙、释，先生警之曰：“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。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学，乃其土苴，辄自信自好若此，真鸱鸢窃腐鼠耳！”惠请问二氏之妙。先生曰：“向汝说圣人之学简易广大，汝却不问我悟的，只问我悔的！”惠惭谢，请问圣人之学。先生曰：“汝今只是了人事问，待汝辨个真要求为圣人的心来与汝说。”惠再三请。先生曰：“已与汝一句道尽，汝尚自不会。”^{[1](40)}

在这里，阳明认为自己错用三十年气力的佛道之学与心学虽只有毫厘之差，但仍对此表示后悔，如此，儒学与二氏之学是非已判明，其知识论立场也表露无遗。

基于阳明的儒学背景和是儒非佛的判教立场，我们可以认为，他对佛教的理解是明显的误读。而这种误读的价值不仅在于为我们揭示了一个心学化的佛教图式，更在于说明阳明心学并没有融摄佛教。

再次，诠释不是文字游戏，特别是对古代士人来讲，诠释一般都有重大的社会意义或切实的价值。阳明心释佛教也同样有着现实而切实的考虑，那就是使心学跻身儒学正统，进而以学为政，匡救时弊。虽然由于明代政治生态的原因，王阳明并未能如宋儒那样实行其得君行道的理想，但却很好地践行了其觉民行道的思想。这说明阳明心学在士人的层面得到了认可，而这和其非佛的判教意识有很大的关系。而在国家政治层面，阳明学的道统学承在隆庆二年追赠其为“新建侯”的诰命中得以官方的表述：“绍尧孔之心传，微言式阐；倡周程之道术，来学攸宗。”^{[1](2027)}但这里并没有提及心学与佛教的关系。厘清阳明心学和佛教关系的官方定语存在于大学士申时行等写的奏请阳明陪祀孔庙的奏疏中：

彼诋訾守仁、献章者，谓之“伪学”“伯术”，原未知守仁，不足深辨……其谓各立门户者，必离经叛圣，如老、佛、庄、列之徒而后可。若守仁，言“致知”出于《大学》，言“良知”本于《孟子》。……气节如守仁，文章如守仁，功业如守仁，而谓之禅，可乎？^{[2](2073-2074)}

此奏疏可以说是对阳明学非禅学的官方定论，同时也意味着阳明心学在国家政治层面完全被接受。由此，我们可以看到，阳明陪祀孔庙是因其非佛教的面貌出现的，因此，阳明对佛教的诠释并不是悬空的，

而是有着实在的价值与效果,体现出诠释的力量。

王阳明“以心解佛”是一个哲学命题,也是一个诠释学命题,当然,它还可以是一个社会学、政治学的命题。因此,从阳明“心”的立场出发,注重哲学义理辨析,兼及其发生学和效用论考察,就会给我们呈现出一种完全不同的阳明思想世界中的儒佛关系。

注释:

- ① 以上观点主要见于日本、台湾、大陆学者的论著和论文中,代表性的论著有蒋维乔的《中国佛教史》,上海书店,1989年出版;赖永海的《中国佛教与哲学》,宗教文化出版社2004年出版;荒木见悟的《阳明学的开展与佛教》,东京研文出版社1984年出版;张岂之主编的《中国思想学说史》(明清卷),广西师范大学出版社2007年出版;陈永革的《阳明学派与晚明佛教》,中国人民大学出版社2009年出版;陈永革的《晚明佛教思想研究》,宗教文化出版社2007年出版;罗永吉的《良知与佛性

——阳明心学与真常佛学之比较研究》,台北万卷楼图书股份有限公司2006年出版等。

参考文献:

- [1] 王阳明. 王阳明全集[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2010.
- [2] 慧能. 六祖大师法宝坛经·卷一[C]// 大正藏·48册.
- [3] 龚晓康. 从“无善无恶”看心学与佛学交融的可能与限度[J]. 教育文化论坛, 2011, 3(5): 29-33.
- [4] 李承贵. 王阳明思想世界中的佛教[J]. 中山大学学报, 2010, 50(5): 130-139.
- [5] 余英时. 朱熹的历史世界: 宋代士大夫政治文化研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2004.
- [6] 陈荣捷. 王阳明与禅[M]. 台北: 台湾学生书局, 1984: 84.
- [7] 大乘起信论·卷一[C]// 大正藏·第32册: 581.
- [8] 牟宗三. 心体与性体[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999: 32.

On Wang Yangming's "explaining Buddhism with conscience" and its thoughts and conduct

LU Yongsheng

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing 210023, China;

Wang Yangming's Theory and Local Culture Research Center, Guiyang University, Guizhou 550005, China)

Abstract: Scholars have researching the relation of Yangming' philosophy and Buddhism for a long time, and their viewpoints may be summarized in two types. One is Yangming philosophy absorbing Buddhist theory, and the other is Yangming rebuking Buddhism. Different from the above viewpoints, the essay contends that Wang Yangming explains Buddhism with conscience and constructs a new Buddhist schemata which is essentially different from real Buddhism. That is, there is material difference between Wang Yangming' philosophy and Buddhism. Based on Yangming' Buddhist schemata, we know that Buddhist Ontology is what it is not, that Buddhist Gongfu is not what it is, and that Buddhist realm is misunderstood twice. The explanatory result is rooted not only in Yangming' philosophy, but also in society, politics and Confucian orthodoxy in Ming Dynasty. So, Wang Yangming's "explaining Buddhism with conscience" is not only a philosophy and textualist proposition, but also a sociology and politics proposition.

Key Words: Wang Yangming; "explaining Buddhism with conscience"; annotation; Buddhist schemata

[编辑: 颜关明]