

論馬一浮對宋明儒學本體論的傳承與創新*

朱曉鵬

杭州師範大學中國哲學與文化研究所教授

內容摘要：馬一浮作為現代新儒學的開創者，其關注的核心話題、表達的基本精神卻仍都是接續了宋明儒學，表明了其繼承宋明儒學的一面。但是馬一浮又強調以六經為根柢，主張以六藝論儒學為基本的理論框架來理解和闡發傳統儒學，這彰顯了其獨特的思想特質。尤其是其通過以易釋理構建的理氣一體、體用同源、心具眾理的本體論和由此開發出的向內體究、體認自性的本體功夫論，體現了馬一浮超越宋明儒學的哲學思考，以及其開闊的學術視野及包容各家而圓融創新的學術特色。它也為我們理解宋明儒學、接續儒學傳統、實現理論創新提供了一個鮮活的典範。

關鍵詞：馬一浮、宋明儒學、以易釋理、心具眾理、體認自性、本體功夫論

現代新儒學是對傳統儒學的繼承和開新，而在傳統儒學中，宋明儒學被普遍地認為是其最主要的理論來源，或者說被認為是「接著」宋明儒學講的。作為現代新儒學的開創者，馬一浮學術研究的問題意識可以說仍處於傳統儒學特別是宋明理學的話語體系之中，其關注的核心話題是接續了宋明儒學的，其表達的基本精神、思想旨趣也滲透了所受的宋明儒學的深刻影響，甚至他在浙江大學和復性書院的學術講論方式也延續了宋明儒學所常用的講錄和答問體裁，這些都表明了馬一浮對宋明儒學繼承的一面。但是馬一浮又強調以六經為根柢，主張以六藝論儒學為基本的理論框架來理解和闡發傳統儒學，¹則在以宋學為主要學術取徑的基礎上，又具有自己獨特的思想特質，尤其具有比宋明儒學更為開闊的學術視野，能夠相容各家而圓融創新的學術特色。

* 本文係國家社科基金重大專案「《群經統類》的文獻整理與宋明儒學研究」(編號 13&ZD061)研究成果。

¹ 朱曉鵬，〈論馬一浮對六藝論儒學的重建〉，《杭州師範大學學報》254(2021.5): 9-25。

壹、以易釋理

「理」的本體論建構無疑是宋代儒學特別是理學最迫切的一項核心性話題，而宋代理學的其他一系列重要話題如心性道德、體用功夫等，無不是在此基礎上的邏輯展開。從儒家形上學的發展過程上看，以朱熹為代表的宋儒的主要使命是為了彌補傳統儒學在形上學建構上的先天性缺陷和不足，需要在吸納道釋等思想成果基礎上回應來自道釋的形上學挑戰，構建一個以天道觀為中心的理學本體論，所以宋儒學說重在構建「天理」的本體地位，表現在理論形態上，就是通過對理與氣、無極與太極、天地之性與氣質之性等基本問題的辨析，確立起天理的至高無上和絕對權威的地位。不過朱熹等理學家在強調理作為最高本體應具有其普遍性品格和終極性特質的同時，又難免存在著把理、物分割為兩個不同甚至對立世界的傾向，世界終究被當作了一種二重化的存在。他說：「所謂理與氣，此決是二物」，²「若便將那形而下之器作形而上之道，則不可」，³這樣，儘管朱熹理學本體論在完成宋代理學的本體論建構方面，自有其價值和意義，但其理氣二元論也包含了一定的矛盾和缺陷，從而導致後來的陽明心學在本體論上對其展開批判並實現了本體論上的重大轉向。⁴

馬一浮在本體論上是基本上繼承了宋儒的理本體論的。但他也如王陽明一樣不滿於其中所含理氣二分的傾向，所以他對理本體論的接納自有他自己獨特的切入口，即堅持以六藝論儒學的視角以《易》釋理，從而得出了理氣一體、事理圓融的本體觀。他說：「今說義理名相，先求諸《易》」。⁵《易》的基本原理有三義：變易、不易、簡易。若以此易之三義來看待理氣關係，則不難理解理的變與不變的關係奧秘：「學者當知氣是變易，理是不易。全氣是理，全理是氣，即是簡易。只明變易，易墮斷見；只明不易，易墮常見。須知變易元是不易，不易即在變易，雙離斷常二見，名為正見，此即簡易也。易簡而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣」。⁶

其實，馬一浮以易釋理的方法，並非他自己完全獨創，應該說也是繼承了宋代

² 宋·朱熹，《朱子全書》第二十二冊，朱傑人等主編（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），頁2146。

³ 宋·朱熹，《朱子語類》卷六十二，黎德靖編（北京：中華書局，1986），頁1496。

⁴ 朱曉鵬，〈從朱熹到王陽明：宋明儒學本體論的轉向及其基本路徑〉，《哲學研究》(2015.2): 35-43。

⁵ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，吳光主編（杭州：浙江古籍出版社，2013），頁31。

⁶ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁31-32。

理學的早期傳統的。宋明理學本體論的最初建構是以多元化易學為基礎的，並由易學轉出了理學。但在宋代儒學的發展中，早期多元的易學傳統逐漸被注重義理之學的單一學術目標所取代。從程頤的《周易程氏傳》可以看到，雖然在易學史上歷來存在著辭、變、象、占四種解卦方法，但是程頤卻強調只有辭的方法足以把握卦爻之義，而注重辭的方法就是要使義理方法成為易學中的主導性方法，並以其涵攝變、象、占的方法。但馬一浮與此有所不同，他說：「《易》教至宋而始大明，一為周程之義理，一為邵氏之數學，皆探頤索隱，鉤深致遠，豁然貫通，非漢魏諸儒所及」。⁷馬一浮對周程義理之學與邵氏象數之學都予以肯定，可見他是既吸取了宋儒從易學中轉出理學的方法論，又避免了其為了突出易理而排斥變、象、占等具有感性經驗色彩的解卦方法的局限性，以義理統攝象數，這確是不同於一般宋儒的。

不僅如此，他還進一步把「生生為易」融入到理的本體存在中予以理解，自然又得出了超越宋儒的新理氣一元論的結論。因為在馬一浮看來，無論理還是物、人，都不是死的存在，而是活的存在，惟有著眼於宇宙萬物生生不息的生命運動中，才能理解宇宙萬物真正的存在之理及其相互關係的本質，所以他強調應將理的本體性及理氣關係、理事關係和天人關係都置於宇宙生生不息的生命運動的層次上來加以理解，才能清楚地認識理氣是「一物而兩名」⁸的特點。否則，就難免把理看作死理、物看作死物，人亦是死人，「若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬化之原」。⁹為此，馬一浮並不贊成曹端關於「理之乘氣，猶人之乘馬」的說法，認為這樣是把人、理都看作死的概念，而不是有生命的活潑潑之物。這樣馬一浮不僅以「生生之為易」的易學思想很好地闡發了理氣一元論，也用理氣一元論圓融透徹地解釋了宇宙生生不息的本質。因為在馬一浮看來，那些只看到「變易」的人，只認識到了宇宙運動的現象，是所謂「斷見」；而那些只看到「不易」的人，是只認識到了宇宙運動的本體，是所謂「常見」，因而兩者都有片面性，還不是「正見」。只有消除動與靜、變與不變、現象與本體之間的隔閡和對立，達到理氣一體、體用同源，顯微無間，才是對宇宙大化本質的根本認識。正如馬一浮說的：「天地之大化默運潛移，是不息不已的。此所謂易行乎其中也」。¹⁰

⁷ 馬一浮，《馬一浮全集》第四冊，頁3。

⁸ 「一物而兩名」的說法最早出自《世說新語·排調第二十四》，後黃宗羲率先在本體論上以「心即理」的「一物兩名」論為基本原則闡述其理氣心性合一論，他說：「理氣之名，由人而造，……蓋一物而兩名，非兩物而一體也。」黃宗羲，《黃宗羲全集》第八冊，吳光執行主編（杭州：浙江古籍出版社，2005），頁355-356。

⁹ 馬一浮，《馬一浮全集》第四冊，頁9。

¹⁰ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁33。

由以上可見，馬一浮以其深厚的儒佛道學養，在吸收佛道本體思維智慧的基礎上，從六藝論儒學的立場出發，以《易》釋理，兼融佛道，體現了馬一浮不同於一般學者的六藝論視角。馬一浮以「易」的原理貫穿、引導向作為本體之理的闡發，既接續了宋代理學的早期傳統，符合宋儒思想真實的發生學過程，又有助於對宋代理學思想史的追溯回歸到六經元典，揭示了被一般論者所普遍忽視的宋儒形上學的另一個深層意蘊即易理相融的本體觀，它使馬一浮不僅肯定了理的最高本體地位，更進一步把理的世界看作是一個「鳶飛魚躍，莫非此理之流行，真是活潑潑地」¹¹宇宙大化流行、生生不息的生命世界，從而克服了宋代理學由於過分強調「理」的至高地位和普遍性品質而造成其一頭獨大，把理氣、理事打成兩橛的局限性，為進一步建構理事圓融、天人貫通的生命哲學打開了一條形上學的進路。

貳、心具眾理

宋代理學的本體論在邏輯上可以展開為二個具體的維度：一是理與氣（理與事、理與器）關係的事實維度，它主要解決本體與現象、本體存在與萬事萬物之間的關係；二是理與心（天與人、客體與主體）關係的價值維度，它主要解決外在的「天理」如何內化為人的認知和價值取向問題。以朱熹為代表的宋代理學以其成功的理本體論體系的建構而使儒學獲得了宋儒自稱為「再辟」的真正復興，也較好地解決了世界存在的根本性質「是什麼」的實然問題。但是，宋代理學在高標「道理」、培植理性的同時，也造成了把理本體絕對化、讓「天理」一頭獨大的局面，造成了由理本體與現象世界之間的緊張進一步產生了天與人、客體與主體的衝突，結果如楊國榮指出的：「正是這一點，在一定意義上構成了朱熹理學體系的致命痼疾」。¹²從這個意義上說，宋儒形上學還有世界存在「應怎麼樣」的應然問題需要後繼者去認真解決。從歷史上看，這一任務是由明代理學特別是陽明學完成的。

陽明學無疑是在繼承了朱熹等宋儒所構建的本體論基礎上發展起來的，因此它的主要使命不再是構建「天理」，而是如何體認這個「天理」，即如何由天達人，使外在的天理內化而為人的道德自覺和良知的問題，也就是如何讓具有外在超驗性的普遍天理不再以強制性的律令形式「命令」於我，消除其異己性、他律性，而轉

¹¹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁33。

¹² 楊國榮，《王學通論——從王陽明到熊十力》（上海：上海三聯書店，1990），頁11-12。

化為具有主體自覺的道德意志和道德行為，從而真正有助於消解外在天理與個體存在之間的緊張和對峙。王陽明通過「龍場悟道」認識到朱熹理學之偏，就在於心外求理，「未免已啟學者心理為二之弊」，¹³而找到了一條「聖人之道，吾性自足」¹⁴的「只在身心上做」的形上學進路。它使王陽明不僅以「心外無理」的命題徹底否定了程朱對「理」的客觀化的、超驗性的解釋，重新將此「理」安頓於人「心」之中，而且進一步把「理」規定為作為至善的心體，他說：「心之本體即是天理，體認天理只要自心地無私意」。¹⁵於是心為本體也可以直接講就是「心即理也」。¹⁶這樣，陽明學把形上學的關注焦點聚集在體悟內心的良知是否與天理同一、如何同一等內在化進路上，即追求揭櫫「良知」，直指本心，使個體通過內在化的進路獲得對普遍本體的內在認同和把握。這是陽明學在本體論上實現的重大推進。

如果說前述馬一浮重新回歸六經的立場，引入《易》的視角以易釋理，使理事一體，從而較好地平衡了理的普遍性與經驗性之間的緊張關係，使理的世界重新呈現其「活潑潑地」生命特點，那麼馬一浮在這裡則進一步以其「六藝一心論」來處理理與心的關係，解決外在「天理」如何內化而為人的認知和價值取向的難題。

為此，馬一浮首先接過了陸王「心外無理」的理論命題作為基本的邏輯前提。他十分贊同陸九淵的「宇宙內事即吾性分內事，吾性分內事即宇宙內事」的說法，認為是「知至之言」。¹⁷在他看來，吾與事物、宇宙不能分而為二，而是一體。那麼，如何能使兩者為一體？馬一浮認為：「從來學者都被一個『物』字所礙，錯認物為外，因而再誤，複認理為外」。¹⁸馬一浮解釋說：「學者須知，儒家所言事物，猶釋氏言萬法，非如今人所言物質之物。若執唯物之見，則人心亦是塊然一物質耳，何從得有許多知識？」¹⁹可見，馬一浮此處所言之事、物，皆指人參與的社會現象，用朱熹的話說，「物」即天理、人倫、聖言、世故。所以它們都與人相關涉，不能因「物」字將它們與人間隔。正因此，馬一浮得出了「心外無理」、「心外無事」的邏輯結論：「知者，知此理也。知具於心，則理不在心外明矣，並非打成兩橛」。²⁰看

¹³ 明·王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》卷二，吳光主編（上海：上海古籍出版社，1992），頁42。

¹⁴ 明·王陽明，〈王陽明年譜〉一，《王陽明全集》卷三十二，頁1228。

¹⁵ 明·王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》卷一，頁27。

¹⁶ 明·王陽明，〈傳習錄〉，《王陽明全集》卷一，頁2。

¹⁷ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁90。

¹⁸ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁91。

¹⁹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁90。

²⁰ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁90。

來，在宋儒形上學存在著理與心相脫節、「打成兩橛」的問題上，馬一浮也與王陽明一樣看到了其中之弊，並主張予以克服。但理、心的統一、一體並不是指以理統一於心、以心消融理，所以馬一浮不同意王陽明的「心即理」之說，認為：「陽明謂心即理，不如宋儒性即理之說為的當」，²¹因為「明儒謂心即理，須是全氣是理時方能如此說」，²²正因此，馬一浮批評王陽明說：「陽明『心即理』說的太快，末流之弊便是至誤認人欲為天理」。²³

那麼，如何理解馬一浮對王陽明「心即理」、「說的太快」的批評呢？這涉及馬一浮的形上學主題從「理本體」轉入「心主體」的轉型問題，也就是如前所述的，朱熹之後儒家形上學的主要任務已經由什麼是本體（天理）的實然維度的問題轉換為如何體認本體（天理）的應然維度的問題。從這個角度說，王陽明雖然對如何體認天理這一問題找到了正確的路徑，但其「心即理」說仍有將「心」與「理」簡單地等同，從而把「心」予以本體化的傾向。馬一浮批評王陽明的「心即理」、「說的太快」，意思就是他把兩者關係說得太直接了、太簡單化了。而實際上，馬一浮認為「心」與「理」雖然一體，卻並不能完全等同：「天也、命也、心也、性也，皆一理也。就其普遍言之，謂之天；就其稟賦言之，謂之命；就其體用之全言之，謂之心；就其純乎理者言之，謂之性；就其自然而有分理言之，謂之理；就其發用言之，謂之事；就其變化流行言之，謂之物」。²⁴在馬一浮看來，天、命、心、性、理、事、物，雖是同一個東西，但卻是從不同角度和層次而言得出的不同概念。

這樣，馬一浮已不自覺地對理本體論的二個維度作了區分：天、性、理等概念所表達的是「普遍」、「自然」、「純乎理」層面的東西，也就是作為本體的天理的「實然」維度的問題；而命、心、事等概念所表達的是「稟賦」、「體用」、「發用」層面的東西，是屬於廣義的修養功夫論層面的問題，也就是與作為人這一主體性相關聯的「應然」維度的問題，前者涉及具有客觀性、普遍性品格的「理本體」問題，後者關涉人的主體性認知和價值取向的「心主體」問題。而所謂「心主體」是在肯定了理本體的普遍性品格的同時，又肯定了人也作為本體性存在的一個重要部分參與其一體化的運作，即《老子》所言的宇宙之「四大」，「人居其一焉」，²⁵又如《中庸》所言：「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之

²¹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 732。

²² 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 738。

²³ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 475。

²⁴ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 92。

²⁵ 《老子》第二十五章。

化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。²⁶人作為與天地萬物一體的存在參與其統一的化育，體現了「良以物我無間、人已是同」的本體一主體的特點，從而「不可執有內外」。²⁷依此思路，馬一浮進而提出了以「心」為主體的「心具眾理」論，他說：「心外無物，事外無理，事雖萬殊，不離一心。一心貫萬事，即一心具眾理」。²⁸馬一浮之所以以「心具眾理」來取代「心即理」作為基本命題，是因為與「心即理」試圖直接以心取代「理」而為本體的傾向不同的是，「心具眾理」表現的主要是「心」作為能動的主體，具有能動地認識乃至踐行「眾理」的能力，使「眾理」具存於「一心」。而這顯然不能反過來說就是「心即理」，這是不同層面的邏輯，不可等同。實際上，「心具眾理」既突出了「心」作為人的主體性的能動作用，又可以避免「心即理」思想所帶來的「誤認人欲為天理」之弊端，從而在很大程度上繼承和超越了陽明學，完成了其廣義的修養功夫論層面上的「心主體」論的建設難題。

正因為如此，與學術界一般都以「尊德性」與「道問學」的不同來談論「朱、陸之異」不一樣的是，馬一浮是著重從治學與修養工夫之差異來闡明「朱、陸之異」的。馬一浮認為，朱子提倡「涵養與察識並重」，而「重涵養」。陸象山提倡「先察識而後涵養，重察識」。「故朱陸同異，此是綱領」。²⁹應該說，馬一浮能夠從修養工夫上來闡明朱陸異同的問題，是有其深刻的學術見地的。因為如果從儒學本體論的實然層面的角度來考察，程朱之學和陸王之學是並無本質的區別的，但他們在本體論的應然層面確有區別，特別是在治學風格和修養功夫上各有自己的特色。從總體上來看馬一浮對程朱陸王的取捨情況，就本體論的實然層面而言傾向於歸本程朱；而就本體論的應然層面而言傾向於取法陸王。馬一浮在談到朱熹與王陽明在闡釋《大學》「格物致知」之旨的差別時說：「陽明是就自家得力處說，朱子卻還他《大學》元來文義，論工夫造詣是同，論詮釋經旨卻是朱子較密」。³⁰這既已經明白地說出了程朱陸王的不同之處，也實際上正是馬一浮自己對程朱、陸王的不同取捨之處。正如賀麟評論的：馬一浮「其格物窮理，解釋經典，講學立教，一本程朱；而其返本心性，祛習復性，則接近陸王之守約」。³¹

²⁶ 《中庸》第二十二章。

²⁷ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 90。

²⁸ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 91。

²⁹ 馬一浮，《馬一浮集》第三冊，頁 1139。

³⁰ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 90-91。

³¹ 賀麟，《五十年來的中國哲學》（上海：上海人民出版社，2012），頁 28。

當然，在馬一浮看來，上述這些區別實際上都並沒有根本性的意義。就朱陸的「察識」與「涵養」之別來說，「然朱子重涵養並非輕察識，陸子重察識亦非輕涵養」。所以馬一浮強調：「講學宗旨乃是經術與義理為一，不分今古、不分漢宋、不分朱陸」。³²義理之學最重要的是要求得「人心所同具」的「實理」，而欲求實理，關鍵是須向自己的內心尋求，向內求證。馬一浮說：「教相多門，各有分齊，語其宗極，唯是一心。從上聖賢，唯有指歸自己一路是真血脈」。³³也就是說，任何學問的追求，最終都須落實到人自己的身上，通過向內體悟自己的本性、以自己本性同所瞭解的義理加以印證，從而獲得自證自悟的自得之學。

參、體認自性

值得注意的是，馬一浮在這裡提出了一個儒家哲學中最重要的思想即「體認自性」。而究其思想淵源，應有很大成分來自馬一浮對宋明儒學相關的豐富思想的繼承。因此正如滕復說的「這一思想是馬一浮整個哲學的出發點和歸結點，同時也是整個傳統儒學特別是宋明儒學之精髓」。³⁴傳統儒學所宣導的「體認自性」，自程明道強調「『天理』」二字是自家體貼出來，到後來的陸象山、陳白沙、王陽明都在不斷地建構著這一學脈，表現了與一般以追求客觀真理為目的的西方哲學及滿足於獲得外在的見聞、知識等俗學不同的價值取向，它從人人具足的完美人性的先驗性存在出發，以這種人性的守護、提升及完美回歸為最終目的，通過放棄「追逐外物」、反身而誠、返求諸己，體認自我心中的本性，從而實現人對自身的生命意義的提升和完成。

在馬一浮那裡，這種「體認自性」的功夫又通過二條具體的進路予以展開：

一是通過「向內體究」而為自得之學。馬一浮認為義理本人心所同具，因之「六藝攝歸一心」，³⁵萬事萬物具歸於一心，所以人要知此理，只須反求自心，「向內體究」。³⁶所謂「體究」，「體是反之自身之謂，究是窮盡其所以然之稱」，³⁷其關鍵

³² 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 412-413。

³³ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 424。

³⁴ 滕復，《馬一浮思想研究》（北京：中華書局，2001），頁 207。

³⁵ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 17。

³⁶ 馬一浮，《馬一浮全集》第二冊，頁 480。

³⁷ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 31。

是要「轉過身來」，「著眼自家」，從而能夠「發明自心之義理」。³⁸而據此所收穫的就是自我生命價值的肯定和提升，是真正的自得之學。所以馬一浮說：「儒者之道，亦在解蔽去惑，反情合性，使人自得之耳」。³⁹「向內體究」正與「向外馳求」相對立，「向外求知，是謂俗學」。⁴⁰這種「向外求知」之所以是俗學，是因為它無法「見性」，即不是以自我心性的體證為目的，而是往往徒騁言說，執滯名言，造成以知解為足、見聞為學之病。只有經過反之身心、向內體究的切實功夫，才能把如何通過體認「天理」而使外在的天理內化而為人的道德自覺和道德實踐的問題得到較好地解決。馬一浮說：「知若是從聞見得來，總不親切。不親切，便不是真知。是自己證悟的才是親切，方是真知」。⁴¹通過自己體究、證悟而獲得的「真知」，正是儒學及至一切學問最值得重視的「自得之學」，因為它已消除了作為普遍性天理對人的異己性、他律性，而轉化為主體自覺的道德良知，從而不僅消除了外在天理與個體存在之間的緊張和對峙，而且使「理」具有了更廣泛更普遍性的品格和意義，真正為良善的社會秩序、道德秩序的建立發揮內在的動力源作用。

二是通過知行合一而為一貫之學。從本體功夫論的角度來看，人作為主體的能動性作用不僅僅體現在能「知道」上，更重要的還是在能「行道」上。「向內體究」而形成的「自得之學」終究不是最後的目的，而只是途徑和方法，最後目的仍是要通過「知道」而「行道」，做到知行合一、內外一貫。馬一浮說：「無論儒佛，凡有言教，皆以明性道為歸。然見性者多，盡性者少。說道者多，行道者少。若其門庭施設，方便應機，大都曲為今時，亦不可為典要。唯有指歸自己一路是真血脈。故凡學道人必以見性為亟。見性方能行道，行道方能盡性，然後性道不是空言」。⁴²在知行關係上，朱熹理學有分知行為二之弊，朱熹說：「論先後，知為先；論輕重，行為重」。⁴³王陽明針對朱子之病，努力要消除知行的二分局面，強調既不能重行輕知以至「冥行妄作」，缺乏自覺性，也不能知不與行合，甚至銷行於知，僅成一種不涉身心的「口耳之學」，所以必須使知行合一。⁴⁴王陽明說：「知者行之始，行者知之成。聖學只一個功夫，知行不可分作兩事」。⁴⁵馬一浮對王陽明的「知行合一」

³⁸ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 424。

³⁹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 561。

⁴⁰ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 443。

⁴¹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 35。

⁴² 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 546-547。

⁴³ 宋·朱熹，《朱子語類》卷九，頁 148。

⁴⁴ 朱曉鵬，《儒道融合視域中的陽明心學建構》（北京：商務印書館，2019），頁 176-191。

⁴⁵ 明·王陽明，《傳習錄》，《王陽明全集》卷一，頁 13。

說有高度的評價，認為儒佛都把成己成物、物我不二、仁智相成當作最高境界，而「王陽明知行合一之說見得此意」。⁴⁶無論王陽明還是馬一浮都相信，由於道德本身所具有強烈的實踐性品格，作為對道德原則的「知」必然要指向於「行」，使道德原則的體認、證悟最終落實於外化的行為上，通過切實的踐履彰顯主體的道德覺悟的真偽及其境界程度，而這也體現了牟宗三等學者都承認的中國傳統哲學所具有的注重主體性、道德性和實踐性的特點。⁴⁷其實更準確地講，就傳統儒學而言，上述三個特點實際上是同一個特點的三個相互關聯、不斷遞進的層次：主體是道德主體，實踐是道德主體的實踐，而道德又必須通過主體才能付諸實踐。正因此，馬一浮說：「陽明即知即行，亦以見性為亟。」「見性者合下便行，行的圓滿，方名盡性。說道者直饒說得是，猶未必見性」。⁴⁸如果只是出入口耳，不能即知即行，就背離了作為心性道德之學的儒學所最重要的功夫論與實踐論原則，故「學自是知行合一，即知即行，豈有分成兩橛之理？」⁴⁹儒門的心性義理之學追求的是「一以貫之」之道，體現在功夫論上就是堅持見性方能行道，行道方能盡性，也就是即知即行，行就得知，知必已是行，不可將知行打成兩橛，而應使之成為「徹上徹下」、「內外本末一貫」之道。

在思想史上，宋明儒學從理學向心學的延異有其歷史和邏輯的必然性。這種思想延異的一個重要價值就是使人的主體性在理的世界中得以明確地張揚，而宋明理學的完整性和豐富性也由此得到加強。不過，以往對心學的研究較多地聚焦於其心體工夫的展開，以完善甚至精緻化的內聖工夫為基本指向。馬一浮通過返求六經、重建六藝論儒學，不僅吸取了宋明理學極性命理心之精微，而且努力扭轉宋明理學過分內在化的傾向，補救宋明理學特別是其末流所有的知行脫節之弊，他說：「唯見性而後能行道，行道即盡性之事也」。⁵⁰馬一浮明確地把「行道」也歸入「盡性之事」，顯然是擴大、充實了宋儒中原有的「盡性」之學的內涵，打通了內外本末的各種人為間隔，「體物而不可遺」，⁵¹萬物而為一體，以「宇宙內事即吾性分內事」的主體性精神的挺立，努力於以明體達用、內外本末一貫的原則重塑宋明儒學的內聖外王、成己成物的價值取向。馬一浮說：「功夫即從本體上來，本體即在功夫上

⁴⁶ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 457。

⁴⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》第三講（臺北：臺灣學生書局，1963）。

⁴⁸ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 449、448。

⁴⁹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 429。

⁵⁰ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 449。

⁵¹ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 449。

見」，故「中土聖人之學，內外本末只是一貫」。⁵²又說：「聖賢之學乃以求道會物歸己，其結果為成己成物。一則向外馳求，往而不反；一則歸其有極，言不離宗。此實天地懸隔」。⁵³的確，這種由本體功夫、內外本末一體而達于成己成物、內聖外王的「脈絡通貫、無所不備」的「大成」之學，⁵⁴體現了馬一浮在對傳統儒學的傳承基礎上的創新，也是馬一浮六藝論儒學的一個重要貢獻，它不僅進一步挺立了人的主體性，豐富了人這一主體的生命意義，而且保持了孔門六藝論儒學對所涉及的世俗社會的深切關注，為儒家人文主義傳統的再生和創新、為現代中國社會文化的轉型發展提供了可貴的探索。

參考文獻

- 馬一浮，《馬一浮全集》，吳光主編，杭州：浙江古籍出版社，2013。
- 宋·朱熹，《朱子語類》，黎德靖編，北京：中華書局，1986。
- 宋·朱熹，《朱子全書》，朱傑人等主編，上海：上海古籍出版社 / 合肥：安徽教育出版社，2002。
- 楊國榮，《王學通論——從王陽明到熊十力》，上海：上海三聯書店，1990。
- 明·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 賀麟，《五十年來的中國哲學》，上海：上海人民出版社，2012。
- 滕復，《馬一浮思想研究》，北京：中華書局，2001。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963。
- 黃宗羲，《黃宗羲全集》，吳光執行主編，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 朱曉鵬，《儒道融合視域中的陽明心學建構》，北京：商務印書館，2019。

tw scholar

⁵² 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 457。

⁵³ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 45。

⁵⁴ 馬一浮，《馬一浮全集》第一冊，頁 23。

初稿收件：2021年03月19日

審查通過：2022年03月07日

責任編輯：盧宣宇

作者簡介：

朱曉鵬：

華東師範大學哲學博士

杭州師範大學中國哲學與文化研究所教授

通訊處：311121 中國浙江省杭州市餘杭區倉前街道余杭塘路 2318 號

杭州師範大學中國哲學與文化研究所

E-Mail：zhuxpeng@163.com

tw scholar

On Ma Yifu's Inheritance and Innovation of Song and Ming Confucianism Ontology

Xiao Peng ZHU

Professor, Institute of Chinese Philosophy and Culture, Hangzhou Normal University,
China

Abstract: As the originator of modern Neo-Confucianism, Ma Yifu's core topic and basic spirit of expression are still the continuation of the Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties, which shows that he inherited the Confucianism of the Song and Ming Dynasties. But Ma Yifu also emphasized the six classics as the root, advocated the Confucianism on the Six Disciplines as the basic theoretical framework to understand and elucidate the traditional Confucianism, which shows its unique characteristics of thought. Especially its through "The Yi explains the Li" to build the "integration of Li and Qi", "unity of noumenon and function", "Xin Ju Zhong Li" of the ontology and the developed to the inner body, realize self's theory of ontology kung fu, Song Ming Confucianism embodies his beyond the philosophical thinking, and its wide academic vision and the spirit of innovation is compatible with various academic characteristics. It also provides a fresh model for us to understand the Confucianism of the Song and Ming Dynasties, to carry on the tradition of Confucianism and to realize theoretical innovation.

Key Terms: Ma Yifu, Neo-Confucianism, The Yi explains the Li, Xin Ju Zhong Li, Recognizes the Self, Ontological Kung Fu Theory

tw scholar