

思想研究(三卷)

卷一

如何讀馬浮先生的書

徐復觀

中國當代有四大儒者，代表着中國傳統文化的“活底精神”：一是熊十力先生，一是馬一浮先生，一是梁漱溟先生，一是張君勱先生。熊先生規模闊大，馬先生義理精純，梁先生踐履篤實；張先生則頗爲其黨所累，然他將儒家之政治思想，落實於近代憲法政治之上，其功爲不可沒。後起者則有唐君毅、牟宗三兩先生。唐先生是屬於仁者型的，牟先生則是屬於智者型的。這是我年來對我國學術人物的粗淺看法。

馬先生因爲自青少年時，只是闇然自修，不求聞達，所以很少爲一般人所知道。我只於一九四八年春，在杭州倉卒見到一面。現在手頭保有他的著作，計爲《爾雅臺答問》及《續編》、《復性書院講錄》、《蠲戲齋詩前集》、《編年集》及《避寇集》。此外，便是由他所選刻的十餘種儒林典要。廣文書局已將熊先生一部分著作印出；現更決定將馬先生的《答問》及《講錄》影印，這是對文化學術的一大貢獻。

以書札論文論學，是中國學人的傳統。然若非所積者至深

至厚，觸機便得，則多爲門面膚淺之談。以書札論文者殆無過於韓昌黎、姚惜抱，以書札論學者殆無過於朱元晦、陸象山。今日尚保持此種傳統，而文字之美，內容之富，可上比朱元晦、陸象山諸大儒而毫無愧色者，僅有熊先生的《十力語要》，及馬先生的《爾雅臺答問》。蓋《語要》、《答問》，雖非系統的著作；但熊、馬兩先生皆本其圓融的思想系統，針對問者作具體而深切的指點提撕；其中無一句門面話、夾雜話及敷衍應酬話，可以說真是“月印萬川”的人格與思想的表現；對讀者最爲湊求而富有啓發的意味。至於馬先生的《講錄》，則係鎔鑄《六經》，爐錘百代，以直顯孔、孟真精神的大著。

凡是看到馬先生所寫的字，所作的詩的人，只要稍有此一方面的修養，便不難承認這是當代第一流乃至是第一人的手筆。對馬先生的《答問》，也容易感受到他的文字之美。獨對於他的《復性書院講錄》，恐怕容易發生扞格，覺得馬先生對古典文義的解釋，與一般言訓詁者不類；這是我在這裏想特別提出談一談的問題。

大家首先應了解：馬先生是一個博極群書、精通訓詁校勘之學的人。並且他對西方哲學，也有基本的了解，所以從來不爲傳會之談。今臺灣大學中文系名教授戴君仁先生，曾親炙馬先生之門，嘗謂：“中國歷史上大學者，陽明之後，當推馬先生；故謂之當代之朱子可也。”按：馬先生之鴻博似朱子，而朱子用心危苦，馬先生則意境圓融。至其學問歸宿，則近陽明而不近朱子。在馬先生的《講錄》卷一中，他專列有“讀書法”一項，這是《朱子讀書法》以後很精密的治學方法。讀者應以馬先生所說的讀書法來讀馬先生的書，則自不至發生扞格之病。但我想特別提醒的是：讀書是爲了探求義理；而中國古典中的義理，常

是憑人憑事，觸機而發。人與事所逗出的機，常限於某一時間或某一方隅的特殊情況之內。在某種特殊情況下所顯的義理，亦常為義理的“殊相”，而非義理之全。義理在特殊情況下所顯出的殊相，對義理本身而言，也可以說是一種制約；這種制約，也可以攜帶著歷史地夾雜，因而使人不易見義理之純。純與全，本是不可分的。例如《論語》孔子答司馬牛問仁是“仁者其言也訥”；連司馬牛也不能不懷疑地再問：“其言也訥，斯謂之仁矣乎？”於是孔子便再深一層的說出：“為之難，言之得無訥乎？”但這依然是仁對司馬牛所顯的殊相，而非仁德之全。必須層層地探下去，探到“天下歸仁”、“淵淵其淵，浩浩其天”的境地，而仁的“全”與“純”始顯。馬先生的立論，便常是從殊相以直探全相，汰夾雜以直顯純真。所以他對古典的解釋，常是直舉其究極之義。此其一。

又如某一觀念，它所含的完成的意義，常須在歷史發展中始能一步一步地展開；我寫《人性論史》，便是把這種展開的歷史，清理出一個比較清楚的線索。但馬先生却把這種展開的歷史線索略過了，一針到底地把完成之義，顯了出來。例如《洪範》中所謂之帝、天，本來是宗教上的意義。由周初所開始的宗教轉化，到孔、孟而始完成；到程明道、陸象山、王陽明而更為顯透。雖有時仍承用帝、天之名，但帝、天實皆由自己的心、性所上透的德性而顯；如實言之，帝、天擴充到極其量的心性。這是中國文化發展的大方向及最後的到達點。馬先生在其《講錄》的《洪範約義》中，便把此種歷史發展之跡，完全略過，而簡捷地說“帝、天皆一性之名”；這站在歷史的觀點說，便會覺得有些問題。此其二。

我們若了解到上述的情形，便應當了解到馬先生所說的，

都是扣緊中國文化精神純真的本質，及全相以立論，把中國文化精神，從歷史的夾雜與拘限中超脫出來，因而使讀者能與其本來應有的面日照面。所以他所說的每字每句，皆有其真切不移的意義。讀者若能虛心體玩，深資自得，再由此而讀古人典籍，便有明鏡在心，左右逢源之樂。此時更可將許多捕風捉影、鉅釘悍蔽之談，一舉掃盡，豈非天下一大快事！

歸根到底的說，中國傳統的學問，乃是一種“心學”，此不僅對陸王之學而言。黃梨洲在《明儒學案·序》中說：“心無本體，工夫所至，即其本體。”“無本體”云者，乃說明心是一種無限地存在；因而中國的學問，也是無限的學問。各人工夫所至有不同，工夫之所從入亦有不同，故所得因之而異。但只要真是由一己工夫之所至以言中國的學問，雖所言者未必盡同，而其為真實則一。因此，馬先生與我前面所舉的幾位先生的著作，可由其同者以證中國文化的會通，由其異者以證中國文化的美富；讀書非至深造自得，對此即不應輕生差等之念。而我把自己這種儉俗庸俚之言，寫附在馬先生深純雅厚文章地前面，真如佛頭著糞，我自己會感到非常慚愧的。

癸卯九月二十日後學徐復觀謹志於東海大學之寓次

又：我對馬先生學問的了解，與戴君仁先生稍有不同，自應以戴先生所說者為確切可據。戴先生特為此寫了一篇《後記》，這是非常難得的。

一九六三年十月八日復觀又志

(原刊《民主評論》第十四卷第二十二期 一九六三年十一月十六日)

《馬一浮集》序

任繼愈

一九九二年香山古籍規劃會議期間，蕭欣橋同志說，馬一浮先生的文集將要由浙江古籍出版社出版，希望我能為此書寫一篇序。馬一浮先生是我尊敬的前輩學者，抗戰期間曾有機會聽過馬先生的言論，讀過他在四川復性書院時期刻印的全部書籍，其中有馬先生的講義、詩集、信札。可惜印數有限，社會上流通的不多，現在有馬先生集子問世，是海內外學術界共同關心的盛事。

馬先生的遺文得到學術界的廣泛重視，主要原因是他的著作體現了中華民族傳統文化的優秀部分。馬先生學術造詣深廣，世人鮮能望其涯涘。他治學廣大而又精深，能會通儒佛，兼容文史，是一位難得的通儒。

近代大學爲了教學方便，分科講授，普遍表現爲分科過細，事實上各門學科之間並非各自獨立，很難劃分得一清二楚。因爲文化是有機的整體，生硬分割必致斷送它的生機。馬一浮的“六藝論”是他對中國文化的整體觀，也是他的學術思想體系。馬先生生前沒有來得及充分發揮，闡述的責任留待後來學人。

中華民族近一百五十年來，發展的總方向是走向現代化，無數仁人志士、專家學者都在爲中華民族的生存和發展殫心竭力。有的從政治上，有的從經濟上，有的從文化教育上，大家共同的目的在於探索如何繼往開來，使中華民族的文化得以生存並發展。其推動的內在動力是愛國主義。回顧馬一浮先生的一生活動，都是在愛國主義這個總原則下開展的。

中國傳統文化有許多特點和優點，概括起來，約有以下幾點：

第一，體系的兼容性。中國傳統文化的三大支柱，即儒、佛、道三家。這三家各有二千年的歷史，越到後來，三家的關係越傾向於融合，使人無法分割哪是儒，哪是佛、道。這一點在馬先生的著作中體現最深刻。

第二，表現形式的多樣性。一個文化人，不應是一曲之士，他能遨遊於文學、史學、哲學，以至兵學、醫學、藝術等諸多領域。黃宗羲，是史學大家，又是哲學家、政治思想家。戴東原長於考據學，又是哲學家。王夫之是哲學家，又是史論家。王安石說過，不通群經，則不能通一經，他深刻地指出了博與約的辯證統一的關係，是治學的經驗之談。馬先生的著作中充分體現了這一特點。

第三，心繫民間疾苦、關心天下興亡的社會性。文化人雖身處書齋，家居陋巷，他的心胸却不受生活小天地的限制。杜甫被奉為詩聖，杜詩為古今廣大人民所傳誦，就在於他的詩篇不限於個人的悲時嘆老，為個人的遭遇發牢騷，而是關心天下人的疾苦。李商隱的詩深刻華美，但眼界比較狹小，雖多精品，畢竟欠闊大。馬先生避寇川中，詩歌不乏憂世傷時之作，而毫無蕭索氣象，關心世道勝於關心個人。

第四，擺脫目前個人得失的超越性。超越性，是中國文化的又一特徵。關心天下興亡，知其不可為而為之，是儒家的好傳統；超脫，自由，涵養自性中的完美境界，主要得自佛、道傳統。社會從來是不完善的。在不完善的社會環境中，而能保持完善的人生境界，這也是中國傳統文化的又一特點。周敦頤《愛蓮說》的“出淤泥而不染”，千百年來受到文人的欣賞，就在

於它體現了中國傳統文化的超脫境界。馬先生著作也體現了這種超脫性。

第五,述而不作,以述爲作,述中見作。中國學者治學,每一時代都有創見,都可代表他們時代的特徵。但所用的概念、名詞,都是前人用過的,却隨時賦予各個不同時代的新內容,古而不老,舊中寓新。馬先生文章、詩詞、書法,都從傳統規矩中來,又不囿於傳統規矩。馬先生不着意爲文,其文章自然典麗,層次分明,語臻妙善,禪趣天成。馬先生書法超逸,游刃於古人規矩之內而迴出於古人藩籬,神采內斂,秀勁深涵。世間法書家多缺乏學問根底,只有臨池工夫,最多能達到第二流。方之古人,馬先生書法可以遠紹朱熹。

近代學術傳播,不出三條途徑:一是講學授徒,二是著作問世,三是學侶交遊。馬先生的學術傳播,也是通過這三條渠道。其中講學授徒是主要途徑,通過講學,藉直接交流思想的機會,有當面問答,互相切磋,教學得以相長。青年人思想活躍,見解雖不成熟,但善於發現問題。我國最早的第一代教師孔子就是靠教學授徒,形成學派,流傳後世的。孔子也受到過青年學生的啓發,“啓予者商也”。孔子在與子夏相互討論中也得到益處。儒教以外,佛教、道教的大師講學也都以寺院、宮觀爲基地,由學派發展爲宗派,不斷擴大他們學派的影響。

馬先生交遊多屬海內英彥,馬先生的著作都爲傳世之作,與近代幾位國學大師比較,唯一的遺憾是他講學授徒的時間太短。而且在抗戰時期,物價飛漲,民不聊生,學生讀書,經濟來源艱難,復性書院難以維持。現在總結過去,令人遺憾地感到,私淑景慕者多,親炙心傳者少,遂使弘大豐富的學術體系沒有來得及親手完成。

抗戰結束後，山河光復，先生重返杭州，得覽湖光山色之勝，可惜先生已屆暮年，門下缺少如程門之有游(酢)、楊(時)、尹(惇)、謝(良佐)，如王門之有浙中、江右諸大弟子的弘揚、護持。這是馬先生的不幸，也是學術界的一大損失。

縱覽古今，世界本來不是完美無缺的，並不按照人們的意願發展。一切事業的成就，儒教謂之“命”，佛教謂之“緣”，時人不深究，謂之“機會”。說到底，個人命運不得受時代、社會大環境的制約。只要社會主義祖國日趨富強，中華民族的文化學術也會繁榮起來，當年馬先生汲汲以求、終生關懷的繼承、發揚中華民族優秀傳統文化的夙願將會實現，我們後繼者會接着去做，把它做好。

前景無限，事在人為。

一九九五年元月，北京

(原刊《馬一浮集》，浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年版)

論馬一浮的歷史地位與思想價值

湯一介

馬一浮先生是我國現代儒學三大聖之一，如果說熊十力先生是哲學家，梁漱溟先生是思想家，那麼馬一浮先生可以說是經學家。“經學家”與“經學史家”不同，“經學史家”可以是“學術大師”，而“經學家”不僅是“學術大師”，而且是“思想理論大師”。馬一浮先生不僅對中國文化之經典源頭“六藝”有精深研究，而且以現代的視野考察了“六藝”對當今世界學術思想的價值。馮友蘭先生曾把廖平先生看作是我國最後一位

經學家，我看這不一定對，因為馬一浮先生應是其後的一位更為重要的經學家，他是一位融會古今、貫通中西的國學大師。

馬一浮先生把“國學”定為“六藝之學”，他說：“今先楷定國學名義。舉此一名，統攝諸學，唯六藝足以當之。”“今楷定國學者，即是六藝之學，用此代表一切固有學術，廣大精微，無所不備。”這個說法確有其獨特見地。蓋“六藝之學”為中國學術文化之源頭，而其後之學術文化皆源於此，而代有發揮，並在其間又吸取其他文化以營養之。這裏也許可以特別注意的是馬一浮先生用“楷定”說“國學名義”，而不用“確定”說“國學名義”，則頗有深義。他說：“學問，天下之公，言確定則似不可移易，不許他人更立異義，近於自專。今言楷定，則仁智各見，不妨各人自定範圍，疑則一任別參，不能強人必信。”蓋學術文化最忌“定於一尊”，而以“百家爭鳴”為好。馬一浮先生之學術成就，正因其有海納百川之胸襟，博通中西古今之造詣，而為世所重。

作為中國學術文化之源頭的“六藝”，其中必有“普世價值”的意義，正如作為西方學術文化之源的希臘文化其中也有“普遍價值”的意義。任何民族的學術文化都是在其特定的歷史境界下形成，它都是有其特殊意義的文化，而學術文化的“普世價值”往往是寄寓於其“特殊價值”之中。既然學術文化之“普世價值”往往寄寓於各民族文化的“特殊價值”之中，就此意義說“六藝不唯統攝中土一切學術，亦可統攝現在西來一切學術。”蓋因“人同此心，心同此理”也。人類社會所遇到的問題常常是共同的，人類對解決這些問題的思考往往也是大同小異的。（但必須說明並非一切民族學術文化的“特殊價值”都必有“普世價值”之意義。）因此，我中華民族當然應由自身學

術文化中尋求有益於人類社會生活的“普世價值”，這並不妨礙由其各民族文化中尋求其學術文化中的“普世價值”，古云：“道並行而不相悖”也。馬一浮先生說：弘揚“六藝之學”，“並不是狹義地保存國粹，單獨地發揮自己的民族精神，是要使此種文化普遍地及於全人類。”

(原刊吳光主編《馬一浮思想新探》，上海古籍出版社，2010 年版)

馬一浮的文化典範意義

劉夢溪

我們知馬一浮先生很難

《文心雕龍》的“知音篇”，開頭第一句就是“知音其難哉！”千古文章，難在知音。不是誰都可以瞭解馬一浮先生的。不是簡單地讀他的書，就可以瞭解他。他是中國現代學者當中最難解讀的一位。

陳寅恪也比較難於解讀，但他是史學立場，時、地、人出典清楚。他的思想的關鍵，是晚清大變局所引發的家國的悲劇給他的精神世界帶來的傷痛。瞭解馬一浮的難，難在他的學問並不都在他的著作當中，他的著述其實很少，我們經常讀的，無非是泰和、宜山兩《會語》和《復性書院言講錄》，以及《爾雅臺答問》和《答問補編》等。但他的書信和他的大量詩作，是他的學問的另一載體，那裏呈現的是馬一浮先生學問精神的最生動的世界。馬先生自己也講，你看我的詩，就會瞭解我的學問。可是真正讀懂他的詩，就難了。還有更重要的，馬先生的學問是

儒佛會通的學問，是與道體合一的學問，解讀起來自然更增加難度。

我們一般習慣把馬和熊（熊十力）、梁（梁漱溟）聯繫起來，稱作新儒家的“三聖”。但是，如果加以比較（其實不大好比較，他們各有擅場），我個人認為，馬先生和熊先生相比，會覺得熊先生在學理方面有一點“雜”，而且還有“理障”；而馬先生不雜不泥，一體通透，毫無理障。當然熊先生我也喜歡，率性真情，學問己出。如果把馬先生和梁先生相比，我們會覺得梁先生未免太過講究學問的實用性，而馬先生強調學問本身的境界，一向不看重學問的實用性。所以，如果以為學的本我境界來衡量，馬先生的名字應排在前面，雖然他們都很了不起。解讀馬先生的難，我們從他極少知音可以得到證明。他的學生很少能瞭解他，當時在復性書院聽他課的人，沒有幾個人聽得懂。就是他身邊的王星賢、烏以風等資質好的早期門生，也沒有真正地懂他。

馬先生自己說：“我為學得力處，只是不求人知。”（《語錄類編》，《馬一浮集》第三冊，頁1078）所以“不求”，是他深知他的學問不容易為人所瞭解。馬先生的書信裏面，常常流露一種孤寂感。當時後世，誰知馬一浮？也許如陳寅恪所說，馬先生也是“後世相知或有緣”吧。

馬一浮其人就是一個文化典範

馬一浮與近現代以來的學術文化的時流完全不相符合，可以說迥異時流。他不染塵俗，不汨習氣，不沾勢利。學問家有不同的等分，有專門家，有通儒。專門家多，通儒少。馬先生是通儒。另外還有一種學問家，可以稱作“高人”，就更少了，極

少有人能夠擔當得起。譬如我們不能講熊(十力)先生是高人,也不能說梁(漱溟)先生是高人,但馬一浮先生的的確確是高人。不僅是高人,他還是逸士。古代有高人逸士的說法,馬先生既是高人,又是逸士。這在近現代中國是很少見的。陳寅恪自是高人,但還不能說是逸士。馬一浮是二十世紀學者裏面真正的高人逸士。

他爲我們樹立了一種氣質清明的文化典範,一個不沾塵俗、徹底刊落習氣的純粹學者的典範。他在紛亂的時代開啟了一種文化境界,這就是“語默動靜,貞夫一也”的境界。這八個字是《易經》裏的話,馬先生喜歡引用。比如辦復性書院,最高當局具名特請,這在一般人眼裏,很容易認爲是了不起的大事,實際上熊十力先生就有類似的看法,所以主張把這件事做得像樣一些。但馬先生卻很低調,認爲是一個異數,是不應有不可爲之事,他是不得已而出之。因此他想用佛道山林的方法辦學,力主不隸屬於現行教育體制之內,不參加任何政治運動,也反對所謂“名士論政”。國民政府開始雖有籌辦經費撥給,馬先生仍主張通過社會的途徑籌措,反對仰賴政府。他並不存有奢望,認爲有少數人在這裏從事就行了。實際上書院的生員一向也不多,持續的時間也很短。總之是“自行吾素,不能枉道徇人”(《語錄類編》,《馬一浮集》第三冊,頁1065)。馬先生的這種行事方式,熊十力先生不以爲然,所以兩位老友發生了爭論,以至於後來熊竟拂袖不辭而別。其實不“枉道徇人”,也就是陳寅恪所說的不“曲學阿世”,都是冀圖保持人格與思想的獨立性。

朱維鈜先生提到葉聖陶先生的信,其實我看過這些信,無非可以證明熊十力先生和馬先生有分歧,證明賀昌群和馬先生

也有分歧,不僅熊拂而離去,賀後來也離開了書院。分歧就是熊、賀主張書院要為學生謀出路,課程應包涵有切合實際的可以致用的內容。而馬先生堅持不求致用,不謀出路。這些,在書院籌畫過程馬和諸當事人的通信中,已經反復講明了。所以我寫《馬一浮與復性書院》一文,沒有徵引葉聖陶的信。葉的信和日記親切有味,對馬的儒者氣象和詩學造詣讚美有加,作為史料,成書時我會引述。我個人當然也很尊敬葉聖老,他是淳厚的前輩,但遺憾的是,他也未能懂得馬先生。其實當時沒有誰贊成書院像他那樣辦法。可是時過境遷,是非經久而論定,重新審視這段歷史,我們會覺得馬先生的理念是對的,恰好證明他有先見之明,為人行事,特立獨行,是絕不徇己、趨時、隨俗的文化典範。

馬一浮是當之無愧的思想家

馬一浮先生的學問特點,是主張把“聞見知識”和“自性本具之義理”區分開來。每個人一生都通過耳朵(聞)和眼睛(見)接觸到許許多多的“聞見知識”,但這些“知識”如果不經過自己的思維過濾,化作生命本體的一部分,這些“聞見知識”不過是與自己無關的暫時堆放物而已。即使是往聖前賢的嘉言懿行,也必須經過自己的體悟。

所以他說:“古人之書固不可不讀,須是自己實去修證,然後有人處,否則即讀聖賢書亦是枉然。”(《問學私記》,《馬一浮集》第三冊,頁1140)馬先生在江西泰和對浙大畢業生的講詞,也曾說:“國家生命所繫,實繫于文化,而文化根本則在思想。從聞見得來的是知識,由自己體究,能將各種知識融會貫通,成立一個體系,名為思想。”(《泰和宜山會語》)就是說,知識和思

想是不同的概念,知識是“外鑠”的,屬於“聞見”的範圍,不化入本我的生命體,便無法形成思想。換言之,並不是把知識連綴起來就叫思想,而是轉化為自身的義理才是思想。這是他給思想下的一個非常精確的定義。我們常講思想,也常講思想家,可是什麼是思想?什麼是思想家?是不是讀書多的人,佔有很多知識的人,就是思想家?其實不一定。

我們現代的教育制度,向學生灌輸的大都是新舊雜陳的聞見知識,不容易化為自己生命的自覺意識。馬先生向以讀書多享譽士林,但他的學問,是在知識的海洋中通過切身涵詠體究的結果,知識已經化作了思想,已成為自己生命的一部分,與自性本具之義理融而為一,也就是形成了屬於自己的思想體系。因此可以說,馬先生是少見的重視思想的學者,我個人認為他是當之無愧的思想家。

馬一浮儒佛會通的學問結構

大家都知道馬一浮是儒學的大家或大師,這是沒有問題的。我甚至講過,在儒學的義理構建方面,幾乎可以說他是宋明以後的最重要的學者。而所以這樣說,是由於他的儒學研究是與佛學結合在一起的。這有他的著作為證。無論是《泰和會語》、《宜山會語》,還是《復性書院講錄》,抑或是《爾雅臺答問》,應該講,都是關於儒學的特別是“六藝之學”的著作,但即使是這些著作,亦即集中講述儒學問題的論著,也都是與佛學聯繫起來一體講述的。

我個人反復閱讀馬先生的著作,發現他從來都是既講儒學,又講佛學,他的佛學修養和對佛理的探究,絕不在儒學之下。他是晚清以來中國現代學者當中,佛學造詣最深湛的一

位。我找不到還有另外哪幾位在佛學方面能和馬先生相比。金陵刻經處的創始人楊文會以及歐陽竟無兩位現代佛學的大師，他們的著作我仔細讀過，但就圓融貫通而言，我寧願相信馬先生還是站在了楊、歐的前面。他對佛氏的義學和禪學的研究體悟，看不出有誰更有靠近他的資格。我曾經說過，他的佛學造詣之高，使得有幸和他多所接觸的人，難免有出塵之想。李叔同就是個例證。當然李的出家，有各種緣會，馬只是其中一因。但另外一位叫彭遜之的人，其出家跟馬先生的影響應有直接的關係。其實馬先生不贊成其出家，後來彭出家卻不能戒掉瞋恚忿懣，甚至和小僧人吵架，結果不得已又離寺還俗。馬先生早預知其佛緣未到，只是不便強行勸止，只好對彭的家庭子女多方施以惠顧。

馬一浮先生的治學方法，是以佛證儒，儒佛互闡，儒佛會通。他的一句著名的話是：“儒佛等是閑名，心性人所同具。”（《馬一浮集》第一冊，頁743）他說：“《華嚴》可以通《易》，《法華》可以通《詩》，苟能神會心解，得意忘言於文字之外，則義學、禪學悟道之言，亦可以與諸儒經說大義相通。”（《馬一浮集》第三冊，頁1064）他認為只有從佛學裏翻過跟頭的人，才有可能真正瞭解儒學。如果問，馬先生的學問到底哪一方面為主？我傾向是儒佛並重，儒學和佛學同為馬一浮學問大廈的支柱。吳光教授不同意我的觀點，他認為馬一浮主要是儒學。我認為他是儒學，同時也是佛學。

如果說熊、梁都經過“由佛返儒”的過程，那麼馬是在不同時期對儒佛有所側重，不存在返而不歸的“返”的問題。比如他在復性書院和弟子講，如果以大乘佛學來解釋儒學義理，“彼此印證”，可以說“無往而不合”，並說他所以對聖賢語言尚能

知得下落，就是因為“從此得來”。然後才說：“比年頗少道及，亦所謂‘反之於六經’。”（《馬一浮集》第三冊，頁1052）從“比年”一詞，可知指的是1938年在浙大開始國學講座以來，佛學講得少了。而究其實，如前所說，即使在泰和，在宜山，在樂山復性書院，主要講的是儒學，也未見佛學少講。事實上他隨時都在講經說佛，他一生的精神旨歸從未曾離開過佛學。

馬一浮的學問是“達道之學”

學問有各種分類的方法，人文的，社科的，史的，論的，哲學的，藝術的，等等。就學問和“道”的關係，也可以分作“達道之學”和“非達道之學”。中國現代學者中，由於受西方實證主義和工具主義的影響，很多都是不能“達”之於“道”的學問。我們把西方的教育體制照搬過來，一個很大的遺漏，就是“道”的丟失。

我們的傳統教育方式包涵有傳道的內容，所以韓愈的《師說》開頭便說：“師者，所以傳道授業解惑也。”你看，傳道是第一位的。但是現代的知識主義的教育，卻不再擔負傳道的職責。有人也許會發為疑問，說西方的教育不是也不傳道嗎？我們為什麼還要感到遺憾？其實西方並非不講傳道，只不過另有系統，他們的宗教設施專門負有此項使命。這種情況下，現代學者的為學而能“達”之於“道”，是越來越少了。很多學人只講“證據”，不講“證悟”。只滿足於“知”，而缺少“識”。按《說文》段注，“識，常也”的“常”是“意”字之誤，應作“識，意也”。而“意”，則是“心之所存”。如果要做到不僅有“知”，而且有“識”，就需要用“心”去“體究”或者“證悟”。經過“證悟”，才會有智慧產生。智是明理，慧就是悟。

馬一浮先生的學問，是與道體合一的學問。他認為一個人的吸取知識，不僅需要“學習”，而且需要“涵詠體究”；不僅要“格物致知”，而且要“窮理盡性”；不僅是“道問學”，而且是“尊德性”。他主張把“德性之知”置於“聞見之知”之上。有德性之知，學者才有可能秉持大智慧。這樣的學問態度，顯然和通常所謂求知的學問是相區隔的。求知的目的是為了探求真理，可是在馬先生看來，“求真理”仍然是“向外尋求”的方法，其真實性未免可疑。只有“反身而求”，才能達之於道。如何達道？需要拔俗。馬一浮說：“向外求知，是謂俗學；不明心性，是謂俗儒；昧於經術，是謂俗吏；隨順習氣，是謂俗人。”（《爾雅臺答問續編卷一·示吳敬生》）當然他提出問題的語境，主要是在人文學科的範疇之內。

馬一浮“國學論”的學理價值

馬一浮先生對國學的立名原是有所置疑的，他認為這個名詞“本不可用”，但一定隨俗使用，他認為國學應該指“六藝之學”。這是馬先生給出的國學的不同於已往的新定義，可惜學術界長期未予足夠重視。2006年我寫《論國學》一文，重提此案，鄭重表示對馬先生的國學定義本人最能認同，並建議在小學教育中設國學一科，內容以《論語》和《孟子》的選讀為主，搭建通向“六藝”即“六經”的橋樑。2008年8月，我又在《文匯報》和上海《社會科學報》分別刊出《國學辨義》長文，再一次對國學是“六藝之學”的學理價值作了比較詳盡的論說。我說國學已往有過兩個定義，一是國學是國故學的省稱，二是國學指中國的固有學術。馬先生給出的國學是“六藝之學”的定義，