

馬一浮佛學解釋學芻議

許寧

陝西師範大學政經學院哲學系副教授

提要：本文認為欲建立中國解釋學，離不開對傳統思想資源的整理和發掘，因此著重探討現代新儒家的主要代表人物馬一浮的經典解釋活動，從必要性、可能性以及解釋範式等方面論證了其「佛學解釋學」的具體內涵，並指出其理論貢獻的現實意義。

關鍵詞：馬一浮 佛學 解釋學

關於「中國解釋學」問題成為近來學界探討重點，一方面中國古代具有悠久的經典解釋傳統和豐厚的理論資源；另一方面，亦可通由中國解釋學的建構而拓展中國哲學新的理論形態，其中尤以湯一介先生鼓倡最力。

「中國解釋學」作為進行時，無疑有賴於中國學界的持續努力與良性互動，同時也是對原有解釋思想資源的整理與發掘，包括對儒、釋、道三家解釋方法與實踐的總結與重構。馬一浮的理論貢獻在於他順應時代發展潮流，把握民族文化方向，在具體文本實踐中提出的「佛學解釋學」。

所謂「佛學解釋學」可以有廣義和狹義兩種理解。從廣義看，一切以佛學義理為理據的解釋活動都涵蓋之，譬如晚清佛學復興運動中的佛學對治西學的例子；從狹義看，指運用佛學註經方法詮解儒道經典，通過互詮對釋以實現儒佛道義理的溝通，譬如馬一浮對六經文本的解釋活動。本文正是從狹義的意義上試圖對馬一浮的「佛學解釋學」作一闡發的。

一、必要性：摭彼教之卮言，證儒家之孤義

學界大都著意馬一浮有濃厚的經學色彩，從講經實踐到六藝要旨都是圍繞經學這個主軸而展開的。因為馬一浮認為以六藝為代表的經學成就是傳統文化的精華，亦是新的理論創造的源泉。以此為指導思想，他在復性書院從事的講經活動就呈現出與傳統經學顯著的差別。

馬一浮指出傳統經學發展至清代已經陷入了局而不通的困境，迫切需要方法論的變革，亟待突破今古、漢宋的局限與束縛。在理論資源的憑藉上，他否定了西方哲學支援經學的可能，因為在他看來西方哲學停留於概念思辨，並非見性之學，自然不能為強調窮理盡性的經學提供助益。而作為傳統文化另一思想主脈的佛學不僅剷除知見，潛行密證，從而達到「無心於宰物而後能應物，無事於立知乃可以致知」的詮釋境界，而且具有極為細密的釋經程序，恰可對治「教相未晰，條理不舉」的病痛，這既可弘揚聖學，又可排斥西洋科學方法：

儒者說經尚未及此，意當來或可略師其意，不必盡用其法，如此說經條理易得，豈時人所言科學整理所能夢見？（第一冊，第二二六頁）[註 1]

由此，他希望通過佛學思想對儒家經典的再詮釋，能夠刷新文本，重昭義理，煥然成彩，為儒學的未來提供一條切實可行的發展途徑，而且「摭彼教之卮言，證儒家之孤義」（第二冊，第五〇五頁）亦是馬一浮在〈與蔣再唐論儒佛書〉中提出的「儒佛互攝」觀點的具體文本實踐，提供傳統儒學再生於現代中國思想世界的合法性證明。

二、可能性：見性則橫說豎說

佛學解釋學如何可能？馬一浮著重從心性依據給予說明。六藝作為人人自心本具之理，兼有內在性和普遍性，而儒佛二家皆是見性之學，即是以窮理盡性、明心見性為宏綱要旨的學問。孔子與釋迦牟尼佛亦是證驗本心、徹悟大道的聖人，在這個意義上，儒佛周孔，等是閑名，「無論儒佛，凡有言教，皆以明性道為歸」（第一冊，第六八二頁）。正因為價值趨歸的一致性，所以儒經和釋典可以構成文本的交叉轉換、共同秩序和昭顯六藝之理。「此理是活潑潑的，見性則橫說豎說，無往而不是」（第三冊，第九六六頁）。儒釋聖人垂言立教，都是隨機施設，因病與藥，意在使人從分別相中見無分別相，從生滅門中入不生不滅門。但是，馬一浮指出：「後人不明此旨，捨其兩頭話語，執著一邊，留在胸中，轉成障礙，遺毒眾人，真是罪過。」（第三冊，第一一四〇頁）總之，不泥文字，不拘門戶，圓融無礙，見性是同。

馬一浮還以宋明理學家的治學經歷作佐證，指出：

先儒多出入二氏，歸而求之六經。佛老於窮理盡性之功，實資助發。自俗儒不明先儒機用，屏而不講，遂使聖道之大，若有所遺。墨守之徒，不能觀其會通，漸趨隘陋而儒學益衰。（第二冊，第八三一頁）

儘管宋明諸家皆從義學翻過身來，汲取了大量佛教理論成果，提昇了傳統哲學的思辨水平，但他們對佛教卻抱有十分排斥的態度，以儒家倫理抨擊佛教謝世出家、辭親割愛、違悖孝道倫常的行爲。正因為這種矛盾的心態誤導了後儒，伴隨著對佛教的拒黜，於是發生了聖道的昏昧遮蔽。

馬一浮指明欲要推進儒學的進一步發展，必須積極調動佛學思想資源，通過儒佛的文本轉換，使教相明晰，義理昭著，在《復性書院講錄》等學術著作中，馬一浮關於儒佛比較和協調之處比比皆是，體現爲其文化哲學的具體理論成果。正如李明友先生指出的那樣：「他將理學中的佛學成分揭示出來，又使理學更富有佛學色彩；如果說，宋明儒者通過融和佛學將儒學變成理學，馬一浮則是通過融和佛學使理學進一步佛學化。」[註 2]

三、解釋範式

馬一浮指出佛教有四依之說，可以作爲治經的基本原則：

一謂依法莫依人，二謂依義莫依文，三謂依智莫依識，四謂依了義莫依不了義。（第一冊，第六三五頁）

他從客觀與主觀、所詮與能詮、智慧與知識[註 3]、究竟與方便的關係入手，強調了治經必須以前者爲依據，才能把握文本的精神實質和根本特徵，從而確立佛學解釋學的基礎和前提。[註 4]馬一浮主要是從以下幾個方面作邏輯展開的。

（一）語詞格義

「格義」是魏晉南北朝時期中國僧人以玄學術語解釋佛教經典的一種方法，它從尋求語詞的對應開始，逐步發展到觀念的對應和文化精神的契合，以期弘法傳道，獲得佛教賴以生存和傳播的思想空間。[註 5]馬一浮在文本研究中亦常常運用「格義」方法，從而在三教合一的語境中明確能指的內在貫通，例如在《老子注》中，他以「空」釋「無」，以「假」說「有」，

以「止」解「靜」，以「觀」論「虛」，以「圓融」會「和同」，以「法界」言「自然」，充分反映了深湛的國學修養和高超的詮釋藝術。所格之義當否，可暫置不論，但毫無疑問，它為超越概念糾葛從而直指義理提供了有效的借鑑。

(二)六離合釋

「六離合釋」是佛學家解釋內典時的常用方法，即從能所關係中進行概念的辨析和釐清，它包括依主釋、持業釋、有財釋、相違釋、帶數釋、鄰近釋等六種。依主釋是以所依為主，如辨眼識，眼是所依，識是能依，能所不二，識是眼的根本屬性，而成依主釋。持業釋指任持業用，如辨藏識，識是本體，藏是業用，藏即是識，故為持業釋。有財釋指從他所有，故得其名。如金剛之名，金剛本是護法神，以執持金剛杵，得金剛名。又如華嚴藏，藏有含藏義，猶如世間庫藏，能積聚財物，故名藏。這種用他名以顯己的命名原則，稱為有財釋。相違釋從分別著手，如言陰陽剛柔，雖為一理，析義時分其體相，則成相違，不相隨順，兩別雙舉，是為相違釋。帶數釋是指帶數量詞的概念，如兩儀、四象、五行、八卦、五蘊等。鄰近釋指概念間具有因果聯繫性，可互為詮釋，如慧是揀擇照了，念是明記不忘，四念處之所以本為觀慧而稱為念，是緣於慧與念的因果關聯度。類似的還有敬與禮，信與義，和與樂等。馬一浮在分疏《孝經》時運用了這一方法，他指出「德即是性，故曰性德，亦曰德性」，其中「即性之德，是依主釋；即德是性，是持業釋」。（第一冊，第二二〇頁）

(三)句型解析

馬一浮還運用禪宗三句進行儒典的句型解析。禪宗三句一為涵蓋乾坤句，指渾然一理，無分方所；二為截斷眾流句，表示抽刀斷水，特見力量，如習性之別，義利之分，必辯之至明，剖之入微；三為隨波逐浪句，指俯順來機，從緣施設。馬一浮指出這可配屬於《中庸》三句：「天命之謂性」是涵蓋乾坤句；「率性之謂道」是截斷眾流句；「修道之謂教」是隨波逐浪句。他進一步申述：

談義說理都是教，知性乃是聞道，聞道乃能說教。就性道言，則性為體，道為用；就道教言，則道為體，教為用。以道為用，則教是用中之用；以道為體，則性是體中之體。所謂一句中具三句，三句仍是一句也。（第三冊，第九六五—九六六頁）

就《周易》文本而言，一句中具三句，亦即太極一涵三之象。例如「以言乎遠則不御，以言乎邇則靜而正」，是涵蓋乾坤句；「〈復〉其見天地之心」，「神也者，妙萬物而為言」，是截斷眾流句；「〈井〉以辨義，〈巽〉以行權」，只是隨順道理，稱量而說，是隨波逐浪

句。又推而廣之，「神無方而《易》無體」，是涵蓋乾坤句；「吉凶者，貞勝者也。天下之動，貞夫一者也」，是截斷眾流句；「仰以觀於天文，俯以察於地理」，是隨波逐浪句。

馬一浮意在通過這樣的句型解析從依文走向依義，強調句型內在的邏輯關聯，實現文本整體的義理貫通。當然這種貫通離不開釋經程序的精細解析。

(四)釋經程序

馬一浮極為歎賞佛門釋經的精細嚴密，具有一整套的進行文本解析的程序。他說：「中土自有義學，始用科分以釋經論，朗若列眉，雖鈍根可喻，其法最善。」（第一冊，第六三一頁）他指出天台宗釋經確立五重玄義：一釋名，二辨體，三明宗，四論用；而華嚴宗則用十門釋經：一教起因緣，二藏教所攝，三義理分齊，四教所被機，五教體淺深，六宗趣通局，七部類品會，八傳譯感通，九總釋經題，十別解文義。（第一冊，第二二六頁）因此他十分留意總結佛學的釋經程序並付諸於文本實踐，如在《顏子所好何學論釋義》中初標宗趣，二顯正學，三簡俗見；在《孔子閒居釋義》中總顯君德，別示德相，三明德用，四歎德化，尤其在《太極圖說科判》中發揮得更為徹底：

1. 顯體；

2. 辨用：甲、從體起用；

乙、攝用歸體；

丙、總別不二：子、總標；

丑、別說：丑之一、氣化；丑之二、形化；

丁、特顯人勝；

戊、聖人立極：子、顯聖德；

丑、定吉凶；

寅、標三極；

卯、知死生；

3. 歎德標宗。（第一冊，第七〇七—七〇九頁）

(五)邏輯同值

馬一浮注意到：

老氏言有無，釋氏言空有，儒家言微顯，皆以不二為宗趣。（第二冊，第五二六頁）

這裡的「不二」實際上既是指對立面的彼此綜合，又是對雙方的超越，擺脫了內在的片面性和對立性，從而轉生為新的形態。「不二」標誌著此進程的邏輯關係，既相破又相成，既對立又融通，既包含又超越，而且這一邏輯轉換關係在儒釋道三家是同值的。在儒曰理氣不二，知行不二；在佛曰體用不二，理事不二；在道曰性命不二。馬一浮經常舉示的一個例子是《大乘起信論》的「一心二門」與張載的「心統性情」，認為二者有異曲同工之妙，心有真如門和生滅門，猶如性情乃心之體用，包蘊著微妙高深的「不二」的邏輯內涵。在這個意義上，他提出：「《起信論》『不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識，張子『心統性情』之說，及《通書》『無極之真，二五之精，妙合而凝』三者可同會。』」（第三冊，第九六七頁）

(六) 框架融和

任何一種文本的解讀過程都必須確立某種解釋框架，以作貫通性的客觀把握和整體提煉，馬一浮認為運用佛學治經，存在著不同解釋框架的矛盾狀態，指出應從互動融和中開闢出一條新的解釋之路。例如表示變易、不易、簡易的「三易」框架與表示體大、相大、用大的「三大」框架就可以互相對應、涵攝：「三易之義，亦即體、相、用三大：不易，是體大；變易，是相大；簡易，是用大也。」（第一冊，第一八八頁）又如唐僧杜順在《華嚴法界觀門》中的「三觀」與「三易」的若合符節：「真空觀當不易義，理事無礙觀當變易義，周遍含容觀當簡易義。」（第一冊，第四二七頁）

馬一浮就儒佛的思想框架作了深度概括和融和：

不易	變易	簡易
體大	相大	用大
涅槃德	解脫德	般若德
法身	應身	報身
天命之謂性	修道之謂教	率性之謂道
不生不滅	生滅	不變隨緣，隨緣不變
位	氣	德

誠 萬物資始，乾道變化 誠之源，誠斯立
無極而太極 動而生陽，靜而生陰 陰陽一太極，太極本無極

(第一冊，第八一七頁)

(七)文本轉換

由語詞格義、句型解析、框架融和而來的必然是文本價值理念的契合。因此，馬一浮常以六經文本與釋典作比較和轉換，認為它們在義理精神方面，可以實現內在的溝通，例如《華嚴經》可通於《易》，《法華經》可通於《春秋》。馬一浮指出程子所謂的「看《華嚴經》不如看一〈艮卦〉」，實際已提示《華嚴經》通《易》之旨。而《法華經》為實施權，開權顯實，即是一部《春秋》之大旨。馬一浮強調儒經與釋典的文本轉換關鍵在於「得意忘言於文字之外，則義學、禪宗悟道之言，亦可以與諸儒經學大義相通」，馬一浮的弟子記載了馬一浮在復性書院宣講六經的情形：「先生嘗謂《華嚴》可以通《易》，《法華》可以通《詩》。……先生講六經常引釋典經論相印證，如理而說，恰到好處。」（第三冊，第一〇六四頁）

(八)思惟擬議

馬一浮十分注意治經過程中的「心通於道」、「神會心解」，也就是在義理層面善於用佛學思惟去推求、思考、詮解，在其講經實踐中比較突出的有以下三種情況：

1. 四法界

華嚴宗的四法界包括事法界，理法界，理事無礙法界，事事無礙法界。事法界指殊相萬千的現象界；理法界指一切法的共同本質；理事無礙法界指理與事、本質與現象、實相與諸法是二而一的關係，水波交徹，圓融無礙；事事無礙法界指一切諸法都相即相入，合彼此，齊物我，一色心，現象之間混然融通。馬一浮認為儒家六藝之學內契四法界，如以三才而言：

三才合言，總為一法界性也。若配四法界，則行是事法界，經是理法界，義是理事無礙法界，合而言之，則是事事無礙法界也。（第一冊，第二四〇頁）

2. 四悉檀

天台宗的四悉檀包括世界悉檀、爲人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。世界悉檀，即隨順世間法，而說因緣和合之義，亦就是以世間一般的思想、語言、觀念等說明緣起之真理。例如人本由因緣和合而存在，故非爲實體。以人存在是一般世俗之見，乃說適合世俗之法以隨順眾人，令凡夫喜悅而得世間之正智。爲人悉檀，即根據眾生不同根機與能力，而說各種出世法，令眾生生起善根。對治悉檀，即針對眾生的貪、瞋、癡等煩惱，應病與藥，以斷眾生諸惡。第一義悉檀，即破除一切議論語言，直接以第一義證明諸法實相之理，令眾生真正契入教法。

馬一浮提出《論語》有三大問曰：一問仁，二問政，三問孝，皆可從四悉檀加以統貫。

一問仁。如樊遲問仁，子曰「愛人」；問知，子曰「知人」，是世界悉檀。答子貢曰「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已」，是爲人悉檀。答司馬一浮牛曰「仁者，其言也訥」；答樊遲曰「仁者先難而後獲」，是對治悉檀。答顏淵曰「一日克己復禮，天下歸仁焉」，是第一義悉檀。（參見第一冊，第一六二頁）

二問政。如曰「既庶矣，富之；既富矣，教之」，是世界悉檀。答葉公問政曰「近者悅，遠者來」；答仲弓爲季氏宰問政曰「先有司，赦小過，舉賢才」，是爲人悉檀。答哀公、季康子諸問及定公問一言「興邦」、「喪邦」，答齊景公問政曰「君君、臣臣、父父、子子」，是對治悉檀。答子張曰「居之無倦，行之以忠」；答子路問君子曰「修己以敬」，是第一義悉檀。（參見第一六五—一六六頁）

三問孝。如答孟懿子曰「無違」，是世界悉檀。答孟武伯曰「父母唯其疾之憂」，是爲人悉檀。答子遊曰「不敬何以別乎」；答子夏曰「色難」，是對治悉檀。答或問禘之說曰「知其說者之於天下也，其如示諸斯乎」，指其掌，是第一義悉檀。（參見第一冊，第一七三頁）

馬一浮對於自己在《洪範約義》末篇結尾處運用四悉檀會通六藝的一段文字頗爲滿意，自認多先儒未發之旨，常以此例爲諸生說儒佛互攝之理：「此爲運用義學之要，卻可作後來說經軌範。」（第一冊，第五五四頁）

3. 四賓主

四賓主是禪宗爲學人提示禪機、趨向正途的手段，包括主中賓、賓中主、賓中賓、主中主。主中賓，又稱體中之用，即從本體之中引發出作用，猶如大臣奉帝王之命，出而行事。賓中主，又稱用中之體，即寓存於各種作用中之本體，猶如帝王潛居於鬧市之中。賓中賓，又稱用中之用，即作用與本體相互乖離而不與本體相應，猶如化外之民、無主之客。主中主，又稱體中之體，即法理中未牽涉作用，或未顯現爲作用的本體，猶如帝王深居於王宮之中，權位雖在，而不能發令動員臣民。

馬一浮指出：

賓主四料簡，雖儒書亦可如此會。例如孔子語顏、曾便是主勘主，語子貢便是主勘賓，惟賓勘賓處殊不多見耳。（第三冊，第九六七頁）

馬一浮通過四法界、四悉檀和四賓主的思惟擬議確實釐清了原先較為模糊含混的概念，剖判出條理秩然、層次分明的意義結構，深化了對文本深層意蘊的解析。

四、現實意義

馬一浮系統地總結了佛學釋經規律，整理出語詞格義、六離合釋、句型解析、釋經程序、邏輯同值、框架融和，文本轉換、思惟擬議等八種基本方法，為傳統經學文本的時代闡釋提供了一種新的解讀視角。我們知道，自辛亥革命尤其是新文化運動、五四運動以後，批孔廢經成為一時潮流，經學亦成為復古、保守的代名詞，被摒除於文化教育制度之外，馬一浮在尊孔讀經並勸設通儒院的建議未被當局採納後，於是沈潛研究，終於以佛證儒，在儒佛互攝的理論路線上重建以六藝之道為代表的傳統價值本體，為儒學的現代復興提供紮實、可靠的文本依據和現實導向。

馬一浮的佛學解釋學的理論實踐也為當代諸文化系統的對話、融通提供了具體的文本參照和範式借鑑。文化學的研究表明任何一種民族文化系統都必須在與其他文化系統的交流、融攝中互補共濟，汲取有用的思想文化成分，促進自身的良性發展。僵化保守、固步自封、閉鎖隔絕只會導致文化的沈淪衰落乃至死亡。因此，馬一浮的「佛學解釋學」的文化學意義就在於採取新的詮解工具，賦予傳統經典文本以時代內涵和文化意蘊，這也是中西文化融會貫通的一個富有啟示性的發展路向。

【註釋】

[註 1] 本文引文係採用《馬一浮集》（浙江古籍出版社，浙江教育出版社，一九九六年）第一、二、三冊，下同。

[註 2] 李明友，〈馬一浮的「三教」圓融觀〉，《馬一浮學術研究》，第一〇八頁。

[註 3] 馬一浮解釋道：「識是現前分別揣量之知，智則是自然照了無礙之知，前後截然不同。」（《馬一浮集》第一冊，第六三五頁）

[註 4] 馬一浮指出不能片面地理解「四依」原則，例如依文誠然有得有失，得在比傳，失在穿鑿；單純的依義也有得有失，得在玄解，失在近專。

[註 5] 參見陸世金，〈格義在佛教中國化過程中的作用〉，《安徽大學學報》（一九九三年）第二期。