

# 论马一浮《群经统类》视域中的宋明儒学<sup>\*</sup>

朱 晓 鹏

[摘 要] 马一浮的《群经统类》为我们展示了一个不同于传统上以“四书”为中心的宋明儒学经典体系，它不仅成为我们借以了解马一浮独特的宋明儒学观及其自身思想与宋明儒学关系的一个重要切入口，而且可以让宋明儒学研究者跳出现有的以人物为对象、以学派为归趣的单一化传统研究范式的局限，通过努力回归到以六经为中心的广阔论域中去重塑宋明儒学的原生形态，获得对宋明儒学丰富多样的思想内涵、一以贯之的精神旨趣以及它在实现思想传承与理论创新中所具有的内在机理和独特路径的重新认识。

[关键词] 马一浮 《群经统类》 宋明儒学 六艺论儒学

[中图分类号] B261

马一浮虽然毕生都致力于治学，但他崇尚孔子“述而不作”的态度，一生很少写作研究性作品。所以尽管马一浮作为现代新儒家，其理论被普遍看作是“接着宋明儒学”讲的，他自己也十分重视宋明儒学，却几乎没有写过专门研究阐述宋明儒学的著作，只是间或有些散论。这无疑对我们了解马一浮关于宋明儒学的看法及其自身思想与宋明儒学的关系造成了较大困难。好在马一浮还为我们留下了一个重要的线索，即他在不同时期特别是复性书院时期为刻书和指导学生阅读而编写的一批以《群经统类》为代表的以宋明儒学为主的名著目录及刊刻典籍，它为我们展示了一个不同于传统上以“四书”为中心的宋明儒学经典体系，可以成为我们了解马一浮独特的宋明儒学观及其自身思想与宋明儒学关系的一个重要切入口。

## 一、《群经统类》：宋明儒学经典体系的重建

马一浮虽未勤于著书立说，却勤于博览群书、精研经籍，他深知传统典籍的重要性，所以从早年开始，就一再地计划编印各种大型典籍的选辑丛刊。马一浮认为，先儒说经诸书及文集语录为学者研索所必资者，但向来刻书，儒不及佛。今传本或已稀少，难以流布；或刊本杂乱，亟待校刊。马一浮说“吾曾有意编纂三书：一为《群经统类》，取六经大义可以为学术纲领者；二为《诸子会归》，取诸子之言不悖经义者；三为《儒林典要》，取先贤言语为学子所当知者。”（见马镜泉、赵士华，第100页）马一浮在浙江大学讲学时提出的“六艺统摄一切学术”的基本理论（见《马一浮全集》第1册，第10-20页。下引该书只标《全集》），其根本目的还是要大家回归传统的《诗》《书》《礼》

<sup>\*</sup> 本文系国家社会科学基金重大项目“‘群经统类’的文献整理与宋明儒学研究”（编号13&ZD061）的阶段性成果。

《乐》《易》《春秋》这些“六经”（马一浮更多地称之为“六艺”）原典，以“六艺”经典之学作为包括儒学在内的古今一切学问的根源和基本范围。因此，马一浮在创办复性书院时，明确规定“书院确立六艺之教，昌明圣学”（《全集》第4册，第42页）。“书院以综贯经术、讲明义理为教，一切学术该摄于六艺，凡诸子、史部、文学之研究皆以诸经统之。”（同上，第41页）从这个意义上来说，马一浮所主张的原始儒学实际上就是一种以“六艺”经典为中心，实行“六艺之教”的儒学，即六艺论儒学。所以马一浮明确指出“儒者以六艺为宗本。”（同上，第324页）可见，马一浮要求读的经典并不是泛泛而论，什么都可以，而是明确要以孔子所编辑和改造过的“六艺”经典为中心，并以此展开“六艺之教”的经典教育，体现了他对六艺论儒学基本精神的坚守。为此，他在复性书院创办之初就又提出了想编印《群经统类》（先儒说经主要诸书）、《儒林典要》（汉宋以来诸儒著述之精粹者）等的刻书计划（见《全集》第4册，第44页），也体现了他的这一主张。此后，他又在亲自起草的《复性书院拟先刻诸书简目》（同上，第356-371页）中具体列出了拟先刻印的《群经统类》四十四种书目。<sup>①</sup>

从以上各个计划可以看出，这些编刻计划及书目选本并非马一浮一时编定，而是基于他长期的研究与体会而形成的。尤其值得注意的是，《群经统类》总是居于这些计划的首位，反映了马一浮正是把其六艺论当作编选儒学经典系列的基本理论框架，把体现以六艺经典体系为先儒说经主要诸书放在主要典籍的地位上，从而力求实现一切学术对六艺经典的回归。《群经统类》的设置、编目与刊刻，不过是这一“回归六艺经典”观念的具体落实，即马一浮自谓的“取六经大义可以为学术纲领者”予以突出。同时，由于《群经统类》的具体书目只在《复性书院拟先刻诸书简目》中列出了明确的目录，虽然其标题“拟先刻”表示这个目录只是其中的一部分，但它正好主要是以宋明儒学为主体的一份“先儒说经主要诸书”，因此可以说是马一浮所提供的从六经视域观察理解宋明儒学的重要依据。

仔细解读马一浮的这份书目，并结合马一浮的有关论述，可以成为引导我们深入了解马一浮的宋明儒学观的一个重要的分析框架，它至少传达出了这样三个方面的思想特点及意义：

一是它典型地体现了马一浮六艺论儒学以六艺为中心的经典体系结构。马一浮《群经统类》中的“群经”，就是指《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》这“六经”以及《孝经》与“四书”，共八类，总体上是以“六经”为中心的一个经典体系。在马一浮那里，《孝经》虽不在原本六艺之列，但它与六艺之间本来就存在着密切的关系，马一浮认为“六艺之旨约在《孝经》”（《全集》第1册，第185页），六艺之道“举本该末、摄用归体，于《孝经》见之”（同上，第179页）。所以马一浮在《复性书院讲录》中讲授“群经大义”时，首先要讲《孝经大义》。而“四书”作为一种新的经典体系虽然是后起的，但其中所包含的《大学》《中庸》本为六经之一的“三礼”中《礼记》里面的二篇，其义理本就包含在“六艺之道”中，所以马一浮指出“《大学》明德、新民、止于至善，先后有序，是礼教义；依性说相，即性之相也。《中庸》大本、达道，一于至诚，天人和言，是乐教义；会相归性，即相之性也。《大学》摄终，《中庸》兼顿，合即成圆。故先儒只提二篇以显圣道也。”（《全集》第2册，第448页）也就是说，马一浮认为六艺可以统摄《大学》《中庸》之道。《论语》因是记孔子具体言行之书，所以“《论语》大义，无往而非六艺之要”（《全集》第1册，第134页），它也是马一浮在《复性书院讲录》中讲授“群经大义”时首先要讲的经典。至于《孟子》虽本为子书，但因《孟子》“其言最醇，故以之配《论语》……同为宗经论”（同上，第12-13页）。

<sup>①</sup> 原文中标为“四十二种”，实际列出书目为四十四种。这批书目在实际刻印过程中又增加了八种。

总之，“四书”里的经典本就可以归入马一浮所认定的六艺的核心经典体系的扩展范围之内，所以马一浮并没有给它们独立的地位，而是将它们与“六经”一起构成了一个完整的六艺论儒学的核心经典系统。这样，整个《群经统类》就展现为一个由“六艺统摄一切学术”、一切学术以六艺为核心而展开，以马一浮六艺论儒学观的基本理念所贯穿的经典体系。换言之，如果把这样一个经典体系放回到宋明儒学的具体历史场景中去，我们就可以称之为一个以“六经”包含“四书”、以“六经”统摄一切学术的儒学经典体系。马一浮《〈群经统类〉拟先刻诸书简目》及后来刻印时增加的书目共八类五十二种，分别是《易》类7种，《书》类5种，《诗》类8种，《礼》类8种，《春秋》类12种，《孝经》类1种，“四书”类9种，《乐》类2种。它显然是从六经视域出发观察理解宋明儒学的经典体系的。

二是它在很大程度上消解了以朱熹为代表的宋代理学家们精心构筑的以“四书”为中心的新儒学经典体系的重要作用 and 独特意义。我们看到，马一浮在《群经统类》中虽然设立了“四书”类经目，但是首先它只是作为整个以六经为中心的儒学经典体系扩展开来后所包括的核心经典的一部分而存在的，而并不是原来宋代理学家所主张的一种以“四书”为中心的独立的经典系统。其次它的构成也不是以历史上公认的朱熹的《四书集注》为主，朱著只被选了一本《论孟精义》，其余包括了多本非理学系统的“四书”注本，这说明马一浮只是从一般学术上来考虑选取较好的“四书”注本，而完全没有在意宋儒原有的四书学的学派、“道统”等因素。同样，在《群经统类》所选编的宋明儒学家的六经类著作中，所选中的著名理学家的著作竟然只有程颐的一本《伊川易传》，在整个《群经统类》经目中程朱一系一共只有两本著作入选。

同样的情况也出现在另一份比《群经统类》更大的《通治群经必读诸书举要》书目中（见《全集》第1册，第112-125页），它是马一浮在《复性书院讲录》中又列出的一份自汉魏至晚清的说经著作目录。它在《群经统类》原有八类的基础上增加了“小学类”和“群经总义类”，书目总数也达九十六种，但马一浮强调“所举，约之又约，此在通方之士，或将病其陋略”（《全集》第1册，第124页），这说明这些书目都是马一浮所作的精心选择，是“意在养成通儒，并非造成学究”的“‘通治门’必读诸书”（同上，第125页）。在这份马一浮精选的说经书目中，程朱等理学家的著作仍是较少的，只有十几种，所占比例之低与其在学术思想史上曾拥有的显赫地位是不相称的。总之，综合《群经统类》和《举要》的书目来看，其所呈现的经典世界与马一浮在浙大和复性书院讲学中明确提出的六艺论儒学的理论构架是完全一致的，体现为一个以六艺为核心而统摄一切知识学术（包括诸子百家、古今学术）的儒学经典体系在具体的学术史特别是宋明儒学史上所呈现出的整体性面貌。显然，《群经统类》等书目首先为我们展示了一个不同于以“四书”为中心的宋明儒学经典体系，在很大程度上消解了由宋代理学家们通过“尊四书退五经”运动而确立起来并曾长久地在历史上发挥着重要影响的以“四书”为中心的经典体系的主导地位，可以说体现了马一浮对孔子首创的六艺论儒学经典体系的坚守和回归，也体现了马一浮六艺论儒学的经典世界所具有的对多样化经典的巨大包容性及贯通性。

譬如，在学术取径上，马一浮治经继承的主要是注重义理的宋学，强调“以义理为主”，即重在思想上对于儒学的理论阐发，但其《群经统类》选目却能够兼顾考据与义理。所以一方面他挑选先儒说经著作进入目录的一个主要标准就是以义理为重，因而所选的各种书目以宋明著作最多；不过另一方面他对版本考据问题也不是完全忽视，而是作为一种技术性前提予以了关注，对于汉学、清学中精于考证、疏解者也都予以收录，他自己在编选书目及刻书时也对很多著作的版本、源流、优劣选择等往往有很精到的考证、说明。因此马一浮才会说：不校之何晏的《论语集解》、皇侃的《论语义

疏》，不知其择义之精也；不考诸朱熹的《论孟精义》《四书或问》，不知其析理之微也。（见《全集》第1册，第112页）在思想倾向上，马一浮对精于义理的朱熹本人有很高的认同，但是马一浮在对整个儒学经典体系的想法上并不认同朱熹一脉力主的四书经典体系应为儒学的核心性经典体系的主张，对其几乎从不提及。可见，马一浮虽然在思想倾向上较认同朱学，但他不仅没有门户、学派上的偏狭之见，同时收入了不少心学家的著作，致力于理学、心学的圆融，而且也重视向来被排斥于理学之外的欧阳修、二苏、王安石、张九成、吕祖谦等的著作。正如马一浮在收录了王安石的《周礼新义》后特意说明的“王氏新经义，向为洛闽诸儒所诟病。今特存之，以广异义，示不以一废百。”（《全集》第4册，第357页）

总的来说，虽然以朱熹为代表的宋儒力倡以“四书”为新儒学经典体系的核心在当时有其历史必然性和合理性，也有其不可否认的价值和意义，但它毕竟是对应于那个时代需要的产物，是解决那个时代思想文化课题的一种思想工具，而不可能是适用于任何时代、任何问题的万能钥匙。而马一浮所提出的《群经统类》的经典系统，体现了马一浮站在现代学术文化的立场上，从更完整全面的角度和更长远历史维度上去观察、总结宋明儒学时所提供的的一个重要的认识维度和分析框架，展现了在很大程度上不同于以“四书”为中心的儒学经典体系的宋明儒学经典世界的整体性面貌。它既可以说是马一浮以六经统摄“四书”及一切学术的经学观及学术史观的具体表现，同时也可以成为我们理解马一浮的宋明儒学观的一个重要途径。

三是它极大地拓展了宋明儒学研究的文献基础。从已有的研究来看，以“四书”为中心的经典体系是宋明儒学研究中最主要的基础文献，有关“四书”的经典诠释及其理论问题构成了迄今为止宋明儒学研究及叙述的基本范围。但实际上，由于这样的研究不仅使宋明儒学研究长期以来只局限于以“四书”为主的少数典籍文献及理学代表人物及其学派，而且导致其研究的基本文献及研究的核心话题（如理、气、心性）的单一化和有限性，大量的重要典籍文献被排除在研究视域之外，从而造成研究对象和研究问题的很大局限。从《群经统类》等目录可以看出，如果跳出以“四书”为中心的经典研究的限制，换作从“六经”的视角去审视宋明儒学，就可以发现大量以往没有进入历代及现代研究视野的典籍文献是同样具有相当的理论价值的。

例如，马一浮在《群经统类》的编印计划之外，还一直计划编印另一套大型文献丛书《儒林典要》（见《全集》第4册，第325、358页等），《儒林典要》收录宋周敦颐以来“诸儒发明性道之书”，可说是一部宋明儒学丛书。马一浮以为“六艺皆所以明性道”，而“宋初诸儒皆出入二氏，归而求之六经，固知二氏之说，其精者皆六艺之所摄也，其有失之者，由其倍乎六艺也，然后为六艺之道者定。其言性道至易简而易知易从，极其广大则无乎不备，名之以儒，仍其旧而不改斯可矣”（见马镜泉、赵士华，第100-101页），因此命名为《儒林典要》。《儒林典要》的书目除了《周子全书》《二程全书》《张子全书》《朱子大全集》《朱子语类》《朱子遗书》等《宋五子书》及《象山全集》《阳明全集》这些著名学者的著作之外，还包含了大量理学之外、非主流的学者们的三十六种著作。（见《全集》第4册，第358-360页）

马一浮自称这份书目已是“录宋代诸儒书最略”（《全集》第4册，第371页），可见都是他从浩繁的宋明儒学著述中精心挑选出来的有代表性的文献。同时，由于马一浮未以“四书”体系作框架，也没有学派、门户之主观偏见，故所选书目显得较系统完整，对此，马一浮曾专门予以说明“《宋史》别道学，遂启儒术分裂之渐，不可依准。道学即儒也。儒不学道，何名为儒？故今一以‘儒林’为目，绝诤简滥，亦使学者知所宗归。”（同上，第325页）于此可见，这一选目反映了马一浮以自身深厚的学养和卓识而站在现代学术立场上对宋明儒学的一种全新认识，它既包括了从宋到明，尤其

是学界较为忽视的元、清学者的重要文献，又涵盖了不同学派、不同类别的文献典籍，如所列宋代张行成、祝泌所著的有关《皇极经世》《观物篇》的著作，马一浮特意说明云“二书清《四库目录》列入术数类，殊为乖谬。邵子之学固出于《易》，张、祝二家书为欲明邵学者所必读。清人好攻图书，遂并斥邵子，实偏见也。二书传本甚希，宜亟为传刻。”（《全集》第4册，第358-359页）可以说，如果按照马一浮的这些书目的指引，大量以前被忽视的重要研究性典籍进入研究视域之中，宋明儒学的研究领域将得到极大的拓展。

## 二、宋明儒学研究的传统范式与思想谱系存在的问题

任何时代思想文化的重大创新和发展，总是以其新的经典的确立及其相关的经典诠释系统的形成作为标志。如孔子编定六经并以此为儒门的基本经典，对原始六艺论儒学的形成产生了奠基性的作用。而我们知道，唐宋之际儒学历史上发生了一场“尊四书退五经”的变革运动，宋代理学最终以“四书”取代“五经”而成为儒学新的核心性经典体系，也据此开启了宋明儒学特别是心性论儒学的思想创新进程。但是，如果我们以《群经统类》的经典体系为主要视域，又应该如何认识宋明儒学的这一思想运动过程呢？

首先，从实际思想史过程看，尽管“四书”取代“五经”而成为宋明儒学新的核心经典体系及其相应的经典诠释理论的出现有其历史的必然性、合理性，但由于它的形成本身经过了一个漫长的过程，它并不是从一开始就能够作为主流性的新儒学经典体系发挥主导性作用的，所以我们对宋代儒学史的认识既要重视“尊四书退五经”这一重要的思想变革运动，又不能被其完全遮蔽，以至看不到在它之外的其他思想运动的丰富多样性以及它们所同样具有的“思想突破”的性质和作用。可以说，马一浮进行了这方面的有益探索。马一浮以《群经统类》为中心的一批书目，所选择的宋明儒学的一大批基本经典，不仅包括了宋明儒学不同时期、不同派别的重要著述，而且在内容上完全以“六经”为根柢，涵盖了宋明儒学以“六经”为中心的各种经典，呈现了宋明儒学思想运动的丰富多样性。

从宏观的学术史背景上看，宋代的思想文化的确存在着一种多样化的思想演变图景。宋代由于其已开启社会经济及社会生活的近世化进程，加上宋朝王室实行抑武崇文、重用和优待文士的文化宽松政策，文人士大夫们无论是治学讲学还是参政议政的风气都较盛，为思想文化的发展创新提供了有利条件，使得宋代思想文化获得了较繁盛、丰富的发展。就宏观而言，宋初有胡瑗、孙复、石介“三先生”等，“熙宁变法”前后涌现了一大批著名学派如王安石的新学、司马光的涑学、张载的关学、二程的洛学、三苏的蜀学等。南宋时期有理学、浙学、心学鼎足而立“宋乾、淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。”（《黄宗羲全集》第5册，第7页）就微观而言，宋代的学术流派更是异彩纷呈，仅《宋元学案》中所录学案就有近百个，各种学派数百个，如北宋“庆历之际，学统四起。齐、鲁则有土建中、刘颜，夹辅泰山而兴。浙东则有明州杨、杜五子，永嘉之儒志、经行二子；浙西则有杭之吴存仁，皆与安定湖学相应。闽中又有章望之、黄晞，亦古灵一辈人也。关中之申、侯二子，实开横渠之先。蜀有宇文止止，实开范正献公之先，筌路蓝缕，用启山林，皆序录者所不当遗”（《黄宗羲全集》第3册，第28页）。北宋后期有著名的“元祐学术”：“‘元祐学术’的重点为司马文正一派，苏、黄一派，程子一派的经学思想。”（沈松勤）而在南宋学术界具有重要影响的浙学思潮，具体也可分为吕祖谦、唐仲友的金华学派，薛季宣、叶适的永嘉学派，陈亮的永康学派等。

可以说，在中国古代思想史上，除了春秋战国时期，还没有一个时代能够像宋代一样在思想文化

上出现这种“百花齐放、百家争鸣”的繁荣局面。正如陈寅恪所言“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”（陈寅恪，第245页）宋代思想文化中的某些因素（如浙学）已明显地具有向近世化转型的特征，在当时是处于世界文化的前列的。漆侠指出“在两宋统治的三百年中，我国经济、文化的发展，居于世界的最前列，是当时最为先进、最为文明的国家。”（漆侠，第2页）即使仅就知识形态的宋代学术而言，由于学者们具有深沉的忧患意识和崇高的历史使命感，故能以致广大、尽精微、综罗百代、大胆创新的恢宏气势，释放出了灿烂的生命智慧和强大的民族精神，把学术思想推向了一个又一个高峰。

面对这样一种宏富的学术场景，马一浮借助以《群经统类》为中心的宋明儒学经典体系，在很大程度上较完整地展现了这种宋明儒学思想运动的丰富多样的整体形态。马一浮始终不赞同“儒术分裂”的局面，明确表示对“道学”这类门派观念不愿认同、“不可依准”，认为“群籍皆统于六艺……儒者以六艺为宗本，诸子亦原出六艺，各得其一端”（《全集》第4册，第324页）。虽然各种学术难免有“局而不通”之弊，但那都是对六艺“各得其一端”的结果，归根溯源，还是汇归于六艺的，所以马一浮要更多地用“通”而不是“分”、“统”而不是“别”的态度去看待学术史及其相关文献，以达到“其精者皆六艺之所摄”“极其广大则无乎不备”的开阔融通的学术史视野。总之，马一浮以《群经统类》为中心的经典系列以“六经涵括四书及一切学术”为理论框架，不仅包括了宋明儒学中以六经为中心涵括四书的基本经典体系，还涵盖了宋明儒学不同时期、不同派别的重要著述，在文献层面上较完整地展现了宋明儒学的整体形态。如此，宋明儒学的文献资料及其理论研究的丰富性、多样性将得以呈现，并进一步引导向整个宋明儒学学术史面貌的重新定位和拓展，从而根本性地推进对宋明儒学的重新认识和理解。

其次，马一浮以《群经统类》为中心的宋明儒学经典体系通过提供一个理解宋明儒学的不同视角，为宋明儒学研究展现了一种新的研究路径。仅就现代中国学术语境中的宋明儒学研究范式来看，其按形式来分主要有二类：一是以具体的主题为对象予以展开，如本体问题、人性问题、知行问题、范畴问题，等等；二是以人物为对象、以学派为归趣予以展开。由于具体的主题可以由具体思想者的研究所合成，因此前者往往又采用后者的形式进行具体的研究，使后者实际上成为了各种研究的基础与主要形式。而且，这种以人物为对象、以学派为归趣的研究范式既与传统学案一脉相承，又与西方哲学史的主流研究形式若合符节，因此，这种叙事形式在很大程度上已成为宋明儒学研究中的主流形态。就中国固有的学术传统而言，这种以人物为对象、以学派为归趣的学案体，以黄宗羲在《宋元学案》《明儒学案》中所创立的学案体为典范，其最大特点就是在阐述案主的学术思想的同时，十分注重追溯其学术源流、揭示其传承谱系，其宗旨在于要借助一个个学派的建构及其兴衰演变以判明各种思想的归趣。黄宗羲在《明儒学案·自序》中说“于是为之分源别派，使其宗旨历然。”（黄宗羲，第10页）黄宗羲还借陶石簣与焦弱侯书批评周汝登的《圣学宗传》从伏羲、神农、黄帝、文、武、周公、孔、孟到王栋、罗汝芳共84人的所谓圣学传承谱系没有能够以分源别派为宗旨，是“扰金银铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也”（同上，第17页）。这都是把学术史定位在对不同人物和学术宗旨的分源别派上。流风所及，这种学案体几近成为整个现代中国哲学史及思想史研究的基本范式。近些年来，整个中国哲学史及思想史的研究虽然拓展了一些新的研究领域，但从总体上看，这种以人物和学派为主要对象和范围的基本研究范式不仅没有被突破，反而有进一步被固化的趋势。

宋明儒学实现了思想史上公认的儒学的重大复兴与重建，但它无疑还是在继承先秦儒学的基础上生成的。从历史上看，和儒学史上所有的思想传承与创新一样，宋明儒学的思想传承与创新主要仍是

通过对原始儒学的一些基本经典的诠释而完成的。不过这里最值得关注的问题恰恰就在于，随着唐宋之际思想变革的推进，宋代儒学所依据的儒学经典系统已经逐渐发生了变化，即发生了从以“六经”为中心的儒家传统经典系统向以“四书”为中心的新经典系统的转移，而整个宋代新儒学的建立也正是以“四书”为中心这一新经典系统的建立与阐明为完成的标志的。可见，随着核心性经典系统的转移，理论系统也必然随之发生转移和延异。这样，传统儒学转化为新儒学，实际上已经在很大程度上改变了孔子原始儒学以“六艺”（“六经”）为中心的思想宗旨和基本精神，余英时所谓的新儒学研究的“两度抽离”问题其实就首先发生在宋代儒学思想史的真实过程中。（参见朱晓鹏、赵玉强，第79页）

这意味着，现有的以人物为主线、以学派归属为旨趣的主流研究范式，对于宋明儒学的认识就不仅“存在着聚焦于流而忽略于源，进而流与源相分的偏颇”（何俊）问题，更会导致对儒家传统理论的思想宗旨和基本精神的很大扭转。因为对于宋明儒学的研究来说，固然脱离了先秦的原始儒学这个源头单纯地从宋明儒学自身这个流上恐怕是难以完全得到理解的，但是如果这种对以往的儒学源头的追溯仅化约为以人物为对象、以学派归属和定位为旨趣的单一化叙述，尤其是随着宋代新儒学以“四书”为中心这一新经典系统的建立与阐明，逐渐形成了一种儒学内部如以朱熹《伊洛渊源录》为典型的、以道统论为中心的新的儒学思想谱系，不断强化了一种以道统人物及其学派为中心的单一式的儒学史的叙述模式，则不仅没有把握到儒学真正的源头活水，反而把整个儒学史包括宋代儒学的发展演变化约为一部以道统论为中心的“道学史”，基本上排除了宋代思想史包括儒学思想史本身的多样化的发展路径和整体性面貌，无法真正认识和把握宋代儒学的丰富内涵和价值，并且也影响到以后学术界对作为多样化的思想生态的宋代思想史包括儒学思想史的深入系统的研究。这不仅使我们对这一时期思想史的认识出现了盲区，而且更易于造成儒学的传统精神在传承中发生断裂，并进一步影响到当代儒学究竟传承与创新什么儒学传统精神及如何实现再传承和创新的问题。显然，马一浮以“群经统类”为中心的宋明儒学经典体系在为我们提供了一个理解宋明儒学全新视角的同时，也为我们进一步研究宋明儒学提供了一种新的研究范式。无论马一浮这种以六经为根柢的学术史路径在某些细节方面还存在什么不足，其在总体上还是具有比以人物为主线、以学派为归趣的较单一化的学术史叙述模式更开放、更具有包容性和涵盖面的特点。所以，客观来看，只有像马一浮一样回归到原始儒学的六经之源，才能真正找到理解儒学根本精神的最重要途径，排除以往儒学史研究中的一些重要盲区，特别是能避免学术史研究往往只聚焦于流而忽略于源以至造成流与源相分的局限性，打破现有研究模式高度单一化和固化的局面。

### 三、《群经统类》呈现的宋明儒学的思想世界

从马一浮以《群经统类》为代表的一批精选的刻印书目中可以看出，它不单单是一批不同于以往宋明儒学经典体系的书目，它更是体现了马一浮为我们对宋明儒学的理解提供了一个完全不同的视角，即从六经的维度展开的对宋明儒学的重新认识。具体而言，马一浮通过《群经统类》所呈现的宋明儒学的思想世界具有以下两个突出的特点：

一是正本清源，力求回归于六艺论儒学的原生理理论形态。

马一浮一生重视梳理学术源流，早在其青年时期，他从美、日返国在西湖广化寺饱览了四库全书等大量图书后，就“有志于二宗：一是儒宗”，“著秦汉以来学术之流派”；二是文宗，“纪羲画以降文艺之盛衰”。（《全集》第2册，第293页）马一浮的这些计划虽然没有实现，但从他后来一再计划编印《群经统类》《儒林典要》中可以看出，它们还是部分地延续了其早年的志趣。他在复性书院编

印的《群经统类》《儒林典要》《诸子会归》等，目的就是要“得修订通史，渐次印行，以明文化渊源、学术流别，使学者知要能择”（《全集》第4册，第44页）。

尤其值得注意的是，由于马一浮相信“先圣之教，备在经籍”（《全集》第2册，第444页），所以马一浮治学十分重视从经典原著入手，借助于传统目录学辨章学术、考镜源流的精神与方法，引众流以归儒宗。马一浮这种注重从经典原著入手的治学路径反映了他受传统目录学、经学的影响。不过，根据马一浮中后期逐渐成熟完善的六艺论儒学的观点，六艺是一切学术的总源头，自然也是儒学的总源头，因此一切学术包括儒学要追根溯源，当然是要回归于六艺，以六艺为源泉和根本。马一浮说“窃谓群籍皆统于六艺……儒者以六艺为宗本。诸子亦原出于六艺，各得其一端。”（《全集》第4册，第324页）在这样的观念的引导之下，马一浮必定以六艺论儒学作为基本的学术框架去认识和规范历朝历代的一切学术，“楷定”其归属和意义。所以他说“圣人以何圣？圣于六艺而已。学者于何学？学于六艺而已。”（《全集》第1册，第17页）正因此，马一浮认为，“六艺之学”不仅是当年孔子之教、整个儒学的根本之教，也是现代社会仍急需的根本之教，他所主持的复性书院就是确立以六艺为教的。（见《全集》第4册，第42页）由于大力倡导致敬和回归于六艺之学，所以在马一浮看来便不免有六艺之外无复有学、六艺之后无须多学的观念，这点从他自己不喜著述可证，也可从他曾赞许其“通六经、贯百氏”却未尝著书的宋代学者林艾轩所言“道之本体同于太虚，六经既发明之，后世注解已涉支离，若复增加，道愈远矣”（《全集》第4册，第105页）中可见一斑。这些都表明了马一浮对六艺之学的推崇程度。

正因为如此，马一浮完全是站在六艺论儒学的立场上去看待宋明儒学的。也就是说，在马一浮那里，宋明儒学不过是原始的六艺论儒学在新的历史时期的表现形态，本质上并未发生变化。所以，马一浮的《群经统类》等书目中所呈现的宋明儒学，仍是一个以六艺论儒学的经典体系和理论体系为基本框架的思想世界。从宋代儒学中“退五经尊四书”的历史过程可知，在整个宋代，“五经”在上至官方下至一般学者那里还是被作为儒学的核心经典受到尊崇的。即使到了南宋中后期，在以朱熹为代表的理学家那里明确发生了以“四书”取代“五经”而成为儒学研习的核心性经典的现象，那也可以说还只是他们少数人的自觉行动，而在大多数学者那里，如南宋浙学的陈傅良、叶适、吕祖谦等均均以治五经为主，湘湖学派的张栻也仍主张治学应“使之诵《诗》、读《书》、讲《礼》、习《乐》，以涵泳其情性，而兴发于义理”（《张栻全集》，第689页）。可见“五经”至少在表面上还是受尊崇的，“四书”并没有作为儒学的核心性经典得到广大宋代学者有意识的特别推崇。从这个意义上来看，马一浮从六经的维度出发对宋明儒学所作的六艺论儒学的定位和解读，应该更符合宋明儒学思想史的实际状况。

而且在马一浮看来，甚至连程朱一系的理学，都并没有超出六艺之学的范围。马一浮认为，他们虽然曾经出入佛老，但最终均以六经为归趣“濂洛诸贤莫不参悟，归而求之六经”。（《全集》第2册，第365页）所以马一浮肯定“伊川谓明道出入二氏归而求之六经之言”，并认为“洛闽之学，莫不如是”。（同上，第29页）为此，马一浮强调应该回到原始儒学所依据的六经这个总源头，从分析考察宋明诸儒对六经这一源头的抉发与阐明才能真正深入认识宋明儒学的理论价值及其对儒学的创新程度和发展状况。即使程朱一系的理学，也可以通过考察其四书与五经的关系以及围绕着他们所新确立起来的新经典“四书”所展开的论证与诠释，比较根据不同的儒学经典系统及其转移对于儒学理论形态而产生的重要影响，这不仅有助于从六艺论儒学的视域中认识宋明理学的别样形态，而且有助于更充分地展现宋明儒学的整体形态。而这一切应该可以进一步证明马一浮所倡导的这种以六经为根柢的学术史研究范式至少同样可以成为学术史研究的一种重要路径。



二是强调体现“多样性的统一”的儒学整体性的优先价值。

据说当年宋太祖曾问赵普“天下何物最大？”赵普答之以“道理最大”。从此“道理最大”被史家看作是下开宋代理学的一个象征性话语。为什么呢？因为由于肯定了“道理最大”，等于承认了在各种具体的知识、观念之上还存在着一个绝对性的价值，这就是“天理”或者“道”。这样，认识和论证这种作为最大价值的“天理”或“道”就成了士大夫们的最高追求，而掌握了这些“道理”的士大夫自然也就具有了崇高地位，尤其是形成了从宋初三先生经由周敦颐、二程，再到朱熹而集大成的“理学”和“道统”。而在思想史上，对这种“理”的脉络和“道统”的谱系的总结描述往往就被当作学术史叙述的基本线索，并成为了一种普遍范式，正如葛兆光指出的“很多早期的中国哲学史就是以这个‘理’和理学家为中心叙述宋代哲学的，这使得古代儒学家的‘道统’暗渡陈仓，成了哲学史的‘系谱’……所以，所谓宋代哲学史，就是根据《伊洛渊源录》到《宋元学案》的道统叙述而来的”。（葛兆光）

然而，这种以理学和“道统”为中心的学术史叙述虽然较充分地展示了宋代理学的思想成就，却由于过度聚焦于这一中心而有意无意地忽视了广大边缘和整体性思想文化的存在，导致思想史视域的狭窄化和片面性。因为当强调一种“最大道理”的至上性存在时，就已经面临了否定其他次要道理或多样化道理存在的可能性，并以这种一元性的、统一化的“最大道理”为追求的终极目标，“一道德，同风俗”实际上可以说就是这种“最大道理”的世俗化版本。可以说，“一道德，同风俗”的意识形态追求与理学和道统的唯一至上性诉求是一致的，它们在谋求统一的思想文化认同的同时，也容易造成对丰富多样的思想文化生态的遮蔽，造成思想文化整体性的瓜裂和碎片化。

马一浮的儒学观、学术史观显然与此相反。马一浮从其“六艺统摄一切学术”的基本观念出发，不仅反对把儒学和学术史碎片化，而坚持用六艺论儒学的整体性观点予以理解，而且明确提出要用会通、圆融的方法来实现和维护这种整体性。

在这个问题上，马一浮认为首先从儒学自身来看，儒学即六艺之学，而六艺之学本身是一个有机的整体。马一浮明确提出在儒学内部要“经术与义理为一，不分今古，不分汉宋，不分朱陆”（《全集》第1册，第413页）。马一浮的六艺论儒学主张“六艺统摄一切学术”，即一切思想学术归结于六艺，但六艺之所以能够统摄一切学术，其根本原因在于“六艺实统摄于一心，即是一心之全体大用也”（同上，第16页）。在马一浮看来，六艺论儒学的根本在于义理，这种义理是基于人本来所具的性德自然流出、合于天道者，因而可知“六艺本是吾人性分内所具的事，不是圣人旋安排出来”（同上，第15页），也就是说，它不是外在的文句、知识、见闻、利害等等，而是根据世界和人的本性而显现出来的人的道德价值、属人的生活原则等基本原理。所以，一切学术研究都应以追求义理为主，而不应纠缠于文句、知识等细枝末节上的争论，更不应由那些分歧进而演变为分门立派，相互攻击、排斥“义理之学最忌讲宗派、立门户”。（同上，第412页）他认为，只要以追求义理为主，历史上那些今古文之争、汉宋之分都可消除。他说“今古文之分，乃是说经家异义，于本经无与。今文出口授，古文出壁中，偶有异文，非关宏旨……故必以经为主，而后今古文之见可泯也……然今文家亦有精处，古文家亦有驳处，当观其通，不可偏执。”（同上）所以马一浮提出“六经皆因事显义，治经当以义为主，求其当于义而已，不必轻轻于今古文之别。”（同上）同样，对于历史上的汉学、宋学之别，马一浮也有不同于常人的态度：

汉、宋之争，亦复类此，为汉学者，诋宋儒为空疏；为宋学者，亦鄙汉儒为锢蔽。此皆门户之见，与经术无关。知以义理为主，则知分今古汉宋为陋矣。（《全集》第1册，第108页）

马一浮认为，“治经当以义为主”，但是也要适当兼顾章句考证，如此不仅能平息汉宋之争，也体现了公允平正的治学态度。马一浮自己在治经中就很好地做到了这一点，无论是编辑刻印《群经统类》《儒林典要》这些典籍时，还是在复性书院讲述群经大义时，都既对《孝经》《尚书》《周易》及其他一些典籍的版本源流作历史的考证梳理，对历代注疏作认真的取舍及说明，又反复强调不能拘泥于这些文句、考据之学，以免陷于支离破碎之弊，从而能予以超越，达到知类知要，通于义理。认为只有这样才能真正贯通诸家，实现对今古文之学、汉宋之学的会通。

宋代儒学中还有著名的朱陆之别，马一浮对其也持否定态度，他说：

义理之学最忌讲宗派、立门户，所谓“同人于宗，吝道也”。先儒临机施設，或有抑扬，皆是对治时人病痛，不可执药成病。程、朱、陆、王，并皆见性，并为百世之师。不当取此舍彼。但其教人之法亦有不同，此须善会，实下工夫。若能见地透澈，自然无疑矣。（《全集》第1册，第412-413页）

马一浮认为程朱、陆王之学并没有根本不同，只是在具体的“为学之方”上有差别。程朱、陆王之学都是强调明心见性、反求诸己之学，两者并无二致，但在因材施教、因病与药、随机指点等治学方法和路径上，它们各有侧重和发挥。所以马一浮认为它们在明心见性、阐发义理的层面上皆可为“百世师”，在心性之学上成就巨大，因而为学者应合而观之，择善而从，不应简单地选边站队、非此即彼。

那么，为什么会有这些不同的派别存在呢？马一浮认为关键还是在治学上还未能达到“通”的境界。马一浮在为复性书院学生写的《读书法》中强调的第一条“读书之道”就是要做到“通而不局”（同上，第106页）。他认为“今言专门，则封域愈狭，执其一支，以议其全体，有见于别而未见于通，以是为博，其实则陋。”（同上）治经者往往各主一经，守其师说，各自名家，“人持一义，各不相通”。（《全集》第1册，第107页）由此造成“执一而废他”的局面，就像井龟不可语于海，夏虫不可语于冰一样，也就自然会引致歧见纷呈、门户林立。马一浮指出“儒家既分汉宋，又分朱陆……万派千差，莫可究诘，皆局而不通之过也……欲除其病本，唯在于通”（同上，第108页），正可谓“通则曲畅旁通而无门户之见”（同上，第106页）。

总之，马一浮从其六艺论儒学的基本精神出发，必然会强调从整体性上来认识和把握宋明儒学。因为既然六艺之学统摄一切学术，一切学术都不过是六艺之学的整体之道的一个部分，有偏有失本也正常，历史上那些分门别派之说、得失是非之见，都应是整体性的六艺之道之一隅“以六艺统之，则知其有当于理者，皆六艺之一支也；其有乖违析乱者，执其一隅而失之者也”。（同上，第109页）所以在马一浮看来，尽管在儒学史上有今古文之争、汉学宋学之别、程朱陆王之异，却并不妨碍它们都可以统摄于六艺之道中，是六艺论儒学的整体性形态的某一侧面、某一局部或在某种特定历史情境中“因病与药”的观念呈现。

正因此，马一浮的宋明儒学观表明了他从根本上不认同那些“尊四书退五经”以及编造所谓“道统”的做法，从来没有正面肯定过“四书”可以取代“六经”而成为儒学的核心经典体系，而是明确地把“四书”统摄于“六经”的经典体系之中；同样马一浮也从来没有认同过关于“道统”谱系的叙述可以成为儒学史书写的唯一形态，把整个儒学的发展演变化约为少数几个圣贤之间“不传之学”的授受传承，而是始终坚持以六艺论儒学的整体性观念来透视宋明儒学的各家各派，在深入了解各家各派的基础上，更多地强调了它们“同”的一面，即其万源归一、汇于六艺的一面，从而断其“执一而废他”、知异而忘通的流弊，教人更多地树立起儒学的整体性观念。马一浮曾经把能

够在繁杂多样的事物中看到自然的“多样性的统一”当作达到“最高艺术”的境界（见《全集》第6册，第343页），这与他强调儒学的整体性的观念是完全一致的。

事实上，马一浮这种强调儒学的整体性形态的观念对于我们重新审视儒学史特别是宋明儒学史是富有启发意义的。正如《群经统类》等书目所显示的，对于真实历史中的宋明儒学学者而言，六经的整体性存在几乎构成了他们绝大多数人共同的不言而喻的知识、教育与精神生活的基本背景，而他们的所有思考也始终没有溢出六经的整体性范围。这种从儒学的整体系统来考察儒学历史演化的新的研究方法，可以让研究者跳出现有的以人物为对象、以学派为归趣的单一化传统研究范式的局限，努力回归到以六经为中心的广阔论域中去重塑宋明儒学历史地展开的原生形态，并由此获得对宋明儒学丰富多样的思想内涵和一以贯之的精神旨趣的重新认识，从而有利于对整个宋明儒学史面貌的重新定位和拓展，由此根本性地推进当代学界对宋明儒学的重新理解和进一步研究。同时，它还可以进一步探明以六经为中心的宋明儒学作为有机整体所呈现出的各种全新的思想特点，掌握它在实现思想传承与理论创新中所具有的内在机理和独特路径。而这些不仅有助于我们对历史上宋明儒学的真实面貌进行更深入的认识，而且有助于揭示中国传统思想文化不断更新延续的内在动力，直接助推当下中国文化乃至人类各种历史文化的传承与创新。

#### 参考文献

- 陈寅恪，1980年《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社。
- 葛兆光，2004年《回到历史场景：从宋人两个说法看哲学史与思想史之分野》，载《河北学刊》第4期。
- 何俊，2014年《探索基于经典阐释的宋明儒学研究新范式》，载《中国社会科学报》9月10日。
- 黄宗羲，1985年《明儒学案》（上），中华书局。
- 《黄宗羲全集》，2005年，浙江古籍出版社。
- 马镜泉、赵士华，1993年《马一浮评传》，百花洲文艺出版社。
- 《马一浮全集》，2013年，吴光主编，浙江古籍出版社。
- 漆侠，2009年《宋代经济史》（上），中华书局。
- 沈松勤，2007年《论“元祐学术”与“元祐叙事”》，载《中华文史论丛》第4辑。
- 《张栻全集》，1999年，长春出版社。
- 朱晓鹏、赵玉强，2019年《平民哲学与社会发展——南宋浙学精神及其现代价值》，社会科学文献出版社。

（作者单位：杭州师范大学哲学系暨中国哲学与文化研究所）

责任编辑：冯国超

different professions yet sharing the same way” is well documented in the epitaph written for Fang Lin , the father of Fang Peng and Fang Feng ( namely “Epitaph for the Revered Fang Jian”) . Nonetheless this view is open to question for two reasons. First ,it lacks historical context insofar as Fang Lin had never engaged in any commercial activity throughout his life. Second ,the previous dating is wrong ,because it was actually written in 1510 rather than in the traditionally supposed 1525 or , as supposed by modern scholars , 1516; hence it cannot be deemed one of Wang’ s late works. As for the interpretation of this text , it is essential to take into account Wang Yangming’ s perennial emphasis on the privilege of promulgating Confucian moral ideals and teaching the public , which was for him the mission of the Confucian literati. Therefore , the core message of this epitaph still concerns the way of teaching and nourishing the people.

### **Discussing Song-Ming Confucianism from the Perspective of Ma Yifu’ s *Qunjing tonglei***

Zhu Xiaopeng

Ma Yifu’ s *Qunjing tonglei* presents a system that differs from the classic system of Confucianism of the Song and Ming periods , which is centered on the traditional “four books”. It provides an important clue for us to understanding both the uniqueness of Ma Yifu’ s thought relative to Song-Ming Confucianism and its relationship with it. It also helps researchers go beyond the traditional paradigm focused on thinkers and schools , returning to the vast theoretical field centered on the Six Classics and re-articulating the original form of the Confucianism of the Song and Ming period in its historical context , thereby helping grasp its rich and varied ideological connotations , its consistent significance , its internal mechanisms , and its unique path combining ideological inheritance and theoretical innovation.

### **Authenticity and the Five Modes of Happening of Truth in “The Origin of the Work of Art”**

Zhu Qinghua

In “The Origin of the Work of Art” and other texts , Heidegger mentioned several special kinds of practice as the modes of happening of the truth of Being , which are mostly not explained explicitly by Heidegger. Starting from Heidegger’ s view , proposed in his middle and later philosophy , that truth happens as a struggle or conflict , this paper systematically reveals the true meaning of the five modes of happening of truth and the five kinds of factual existence. As the happening of truth uses Da as the openness and site of appropriation , Da-sein is the authenticity of human being , and the above-mentioned five kinds of factual existence are authentic existence. With the broadening and deepening of his understanding of Being , Heidegger determined further the actual modes of authentic existence which are not unfolded in *Being and Time*. Only rare persons can be the Da—real artists , builders , politicians , thinkers , etc. This paper also points out the flaws of Dreyfus’ s interpretation.