

## 馬一浮《老子注》的詮釋路徑及其儒門立場探微

樓庭堅\*

### 緣起

彩筆依空繪，隕山示脅眠。夜長猶選夢，詩至乃通禪。  
葉落歸根近，花開見佛先。涅槃非有相，錯被世人傳。<sup>1</sup>

這首〈有人傳示弘一法師吉祥相因題其後〉，乃1942年弘一法師(1880–1942)圓寂後，與之交厚的馬一浮(1883–1967)睹其寂滅照片，大慟之下，於照片背面所題。照片中的弘一法師枕著右臂側臥於床板，兩腿疊放，面色安詳。彼時值九月初四，尚未「天心月圓」，弘一法師卻似達「華枝春滿」之境，顯出「涅槃瑞相」。所謂涅槃，乃遠離一切業果，臻宗教修行最高之境。按大乘各宗派之說，涅槃乃是假名，非真實存在，唯佛性為絕對真實的存在。在馬一浮看來，涅槃無形無象，所謂涅槃瑞相，不過世人訛傳。然其期許弘一法師已花開見佛，往生極樂，並認為弘一在寂滅前，由詩而入禪定。「乃」在手稿中作「忽」，二字之選擇，或與對仗上之考量有關，並可顯出一定程度的頓、漸之別。若按「忽」，寂滅前詩詞偶得，頓見菩提，頗具傳奇性；若按「乃」，則另有一種水到渠成之意味。此詩雖是馬一浮談

---

\* 樓庭堅，清華大學人文學院歷史系博士後

<sup>1</sup> 馬一浮著，吳光主編：《馬一浮全集》(杭州：浙江古籍出版社，2012年)，第3冊(上)，頁135。編者按：本文引用是書內容時，將其中的異體字改作常用繁體字，如「爲」改作「為」，「爭」改作「爭」，「衆」改作「眾」，「着」改作「著」，以便行文用字統一；引用其他書目時，亦酌情調整。

弘一，卻未嘗不可窺其會通儒佛的自家法門。其對佛性或云真如本性之看法，已可在此詩中一窺端倪。

正所謂「道成於上，藝成於下」，作為一代宗師的馬一浮博學多才，其書法古雅雋逸，植根鍾王，深得帖學餘韻；其詩「有玄有史」，寓道其中，堪稱自成一家。前賢或云：「詩傷學，詞傷才」（納蘭成德《淶水亭雜識》），馬一浮詩中之「學」過多，因而少了《古詩十九首》的樸味與癡味；<sup>2</sup>或云，馬氏「謹守程、朱，頌其精華，亦吸其糟粕」。<sup>3</sup>然平情而論，馬氏之書函、詩文、講義，義理精純而氣象萬千。其《泰和宜山會語》「學理在融會心性，表徵陸王而遠紹程朱；其精神則翱翔天地，徜徉洙泗而直接孔孟」，<sup>4</sup>所主之「六藝論」，更如平地驚雷，萬頃風雨。其以講學形式論學授業，亦是在學院派之外，別開生面。馬氏「楷定國學名義」，以六藝該攝諸子與四部的一切中國傳統學術。其解釋為：諸子出於六藝，藉助佛教判別佛書等標準，經、史、子、集四部都可該攝於六藝。讀者或問，六藝究竟如何該攝傳統學術，與佛老相通？馬氏學術中的儒、釋、道之間又是何種關係，各居何位？就此難題，《老子注》提供了登岸之途。

馬一浮《老子注》一書，完成於1920年，然在馬氏生前並未出版。現收錄於《蠲戲齋雜著》的本子，乃根據印有「儒林典要」字樣之稿紙所抄本、馬氏門生蔣國榜（1893–1970）1949年抄本、馬氏門生陳兆平（生卒年不詳）1988年據就讀復性書院時所抄者之重抄本三者整理而成。馬氏在全書開篇自陳：「以老子義印合般若、方等，於禪則與洞山為近，觸言玄會，亦似通途寥廓，無有塞礙。」<sup>5</sup>其以佛教般若、方等及華嚴思想印證《老子》義是顯然的。論者謂「道家與儒釋二家的關係為何？未有明說。且馬《注》只談會通，

<sup>2</sup> 張中行：《負暄瑣話·馬一浮》，載氏著：《張中行全集》（哈爾濱：北方文藝出版社，2019年），第1卷，頁16。

<sup>3</sup> 熊十力著，蕭蓬父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第8卷，頁498。

<sup>4</sup> 見浙江大學藝術與考古博物館「六藝一心——馬一浮學術思想及其世界意義」展覽之〈前言〉，展覽日期：2023年5月18日至9月18日。

<sup>5</sup> 馬一浮：《老子注》，《馬一浮全集》，第4冊，頁47。

未論高下」，<sup>6</sup>誠為洞見。不過馬氏在其餘著作中對三教關係，尤其是儒道高下，分判甚明。筆者將參閱前賢研究，<sup>7</sup>從《老子注》的詮釋理路出發，探索馬氏「六藝論」背後的儒學立場與三教觀念，以期明晰其論學旨趣與關懷。

### 一、以中道思想解《老子》之本體論

凡讀馬一浮論著者，約莫會產生一種驚奇之感：這位後人所尊的「新儒家三聖」之一，論學喜廣泛徵引佛典以明儒學核心範疇，如〈太極圖說贅言〉以《禮記·禮運》之「太一」、《易》之「太極」，「猶佛氏所謂一真法界」，<sup>8</sup>〈宜山會語·釋學問〉則有言：「儒家謂情，佛氏謂識，在《樂記》曰『欲』、曰『知』，《太極圖說》只言『知』。」<sup>9</sup>至若其《老子注》、《大學玄疏殘稿》、《三易略義》等著述，蓋莫非會通三教，印證一理，一如錢鍾書「東海西海，心理攸同；南學北學，道術未裂」（《談藝錄·序》）之言。在自覺的比較視野、擇取與連綴同類典籍以進行「闡釋的循環」的行文風格上，<sup>10</sup>馬氏著述亦頗類《管錘

<sup>6</sup> 李智平：〈援佛入老·以佛解老——試析馬一浮《老子注》義理體系的建構〉，載方勇主編：《諸子學刊》（上海：上海古籍出版社，2010年），第4輯，頁458。

<sup>7</sup> 關於馬一浮《老子注》的研究，除了上面所引李智平之文外，韓煥忠〈馬一浮先生對《老子》的佛學解讀〉（《關東學刊》2016年第6期，頁5-10）解析了馬氏如何以佛教義理注釋《老子》，將《老子》變成一部宣說佛教義理的經典；許寧〈論馬一浮《老子注》中的「以佛解老」思想〉（《安徽大學學報》第27卷第2期〔2003年3月〕，頁34-38）分析了《老子注》中佛老對釋、互證的路徑與特點；李明友〈以佛解老·佛老融通——論馬一浮的《老子注》〉（《中華文化論壇》1995年第2期，頁103-6）對《老子注》之會通、圓融佛老之旨作了認真的探討。

<sup>8</sup> 馬一浮：〈太極圖說贅言〉，載虞萬里校點：《馬一浮集》（杭州：浙江古籍出版社；浙江教育出版社，1996年），第1冊，頁712。

<sup>9</sup> 馬一浮：〈宜山會語〉，《馬一浮全集》，第1冊（上），頁53。

<sup>10</sup> 「闡釋的循環」是西方哲學中的一個重要概念，由德國哲學家弗里德里希·施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）提出，經伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）進一步發展。闡釋的循環是指在理解文本、歷史事件或藝術作品時，解釋者的先入之見（預設）和他們對文本的理解是相互影響的過程。這意味著理解是一個動態的、迴環的過程，我們的先驗理解影響我們對文本的解釋，而這種解釋反過來又塑造和修改我們的先驗理解。請參 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1989)。

編·論易之三名》。至為難得者，是馬氏在不囿於佛教宗派、不限於宋儒論斷的前提下，新見迭出而學有宗主，建立起一套相對圓融的理論體系。《老子注》的特點主要有三：以空性思想解《老子》之本體論、以方等思想顯《老子》無為之旨、以華嚴思想觀《老子》道之性狀及政治實踐。

王弼(227–249)本《老子》開篇云：「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」此諸句原呈現出老子(約前571–前471)對宇宙萬物之本源的深刻思考，馬氏解之道：「諸法實相，緣生無性。以緣生，故可道；無性，故非常道。一切言教，假名無實。以假名，故可名；無實，故非常名。」<sup>11</sup>這顯是以「實相般若」的思想解「道」，其要在闡發「性空妙有」或云「真空妙有」之理。實相般若，即形而上的道體、宇宙萬有的本源，也就是離開虛妄分別相的空性，是體證的境界。按馬氏之意，「道」正如同佛教中的諸法實相，乃是「緣生」而「無性」或云「空性」的——「空」與「空性」乃佛學的重要範疇。印順(1906–2005)曾總結「空」之含義道：「阿含的空，是重於修持的解脫道。部派的空，漸傾向於法義的論究。般若的空，是體悟的『深奧義』。龍樹的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。『大乘佛法』的一切法空，不離『佛法』——緣起中道的根本立場，是中論(理論的)，也是中觀(實踐的)。」<sup>12</sup>從《阿含經》的「空三昧」、「空住」，發展到《般若經》中的「空」，空成觀慧所觀，從諸行、一切法的虛妄不實而顯示的。中觀派發揮般若經之思想，主「俗有真空，體虛如幻」之空有觀，<sup>13</sup>認為世間一切事物都是因緣和合而生，一切現象莫非遷流轉變、不違安住。假有之現象存在，故曰「俗有」、「妙有」，然其非自成、無自性，故曰「真空」或「性空」，此即「非常道」者。

<sup>11</sup> 馬一浮：《老子注》，頁47。

<sup>12</sup> 釋印順：〈序〉，《空之探究》(北京：中華書局，2011年)，頁1–2。

<sup>13</sup> 「所云大乘，無過二種：一則中觀、二乃瑜伽，中觀則俗有真空體虛如幻，瑜伽則外無內有事皆唯識」。義淨：《南海寄歸內法傳》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》(東京：大藏出版株式會社，1988–1991年)，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T54n2125\\_p0205c09](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T54n2125_p0205c09) (發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日)。

而「名，可名，非常名」是中國哲學中討論「名實」，也就是語言與實在問題的經典文本。按《老子》的界定，「道」作為本源性存在，其狀態是無法感知的，其意義是尚未顯現的，這也就如《老子》第十四章所言：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」老子認為，道無法被視覺、聽覺、觸覺感知，這點是無法用語言質疑的，其向原初方向無盡回歸的運動狀態也不可描述，故一切企圖通過語言去描述與界定「道」的努力都是徒勞的。馬氏解之：「此明實相無相也。道離見聞覺觸之境，非是意言分別之所能詮。三既強名，一亦非相。『不皦』、『不昧』者，明暗兩忘，上之諸聖不能窺，下之眾魔不能擾。此深密之相，絕諸名邈。已離心意識法，故『歸於無物』，而非空豁斷無，故謂『無狀之狀，無物之象』。有無、一異、俱不俱，一切俱非，故謂『惚恍』。」<sup>14</sup>可以看到，馬氏在此反復強調「道」之實相無相，不落言詮；而此無性狀的深密之相又能轉為假有之相，雖無相而示相。實際上宇宙萬物中永恆實在的本體能否被表述是佛學的一大問題。《大集經》曾謂「第一義」乃「無名無相，絕議絕思」的「無聲字」。索緒爾(Ferdinand de Saussure)曾揭示語言的符號性質。<sup>15</sup>而佛教「真謂真實，顯非虛妄，如謂如常，表無變易，謂此真實於一切位常如其性，故曰真如」<sup>16</sup>的「真如」或云實相，更難以表述。《文益禪師語錄》：「問：『如何是第一義？』師云：『我向爾道，是第二義。』」《鎮州臨濟慧照禪師語錄》：「若第一句中得，與祖佛為師；若第二句中得，與人天為師；若第三句中得，自救不了。」<sup>17</sup>按禪門內

<sup>14</sup> 馬一浮：《老子注》，頁58。

<sup>15</sup> 「語言符號連結的不是事物和名稱，而是概念和音響形象。」索緒爾著，高明凱譯：《普通語言學教程》（北京：商務印書館，1999年），頁100。

<sup>16</sup> 護法等菩薩造，玄奘譯：《成唯識論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T31n1585\\_p0048a23](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T31n1585_p0048a23)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>17</sup> 贖藏主：《古尊宿語錄》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年），CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X68n1315\\_p0028c15](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X68n1315_p0028c15)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

部說法，第一義作為超越之知——馮友蘭謂之「教上別傳」，是不能通過言說相傳的。在馬氏看來，我們對「道」的種種描述，包括以之為「混而為一」，也不過是強為之名。他在對《老子》第一章的解釋中說：「道非名也，名非道也。自其妙而觀之，雖名亦道也；自其微而觀之，雖道亦名也。名是說通，道為宗通。名依相立，道由性顯。法非法，是名法，與此意同。」<sup>18</sup>「道」之名，不過是根據「於自性中」顯現萬法的方便的假立施設，是即「名依相立」。然「名即有二，體無兩般」，<sup>19</sup>各種現象雖千差萬別，卻都顯現出法性真如的本性，是即「道由性顯」。

然則究竟何為第一義呢？《楞伽經》：「第一義者，聖智自覺所得，非言說妄想覺境界。」<sup>20</sup>《大乘義章》：「第一義者。亦名真諦。第一是其顯勝之目。所以名義。」<sup>21</sup>第一義乃不落兩邊、最上至極之中觀，也是與俗諦相對的圓滿真理、殊勝妙義。馬氏對「有無」問題之討論，正是從真、俗二諦出發。馬一浮解「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」道：「既悟色空不二，斯有無俱離，即是中道第一義諦不思議境，名之為玄。玄之又玄，轉益超越。諸聖皆由此圓觀證入法界，具足一切種智，故曰眾妙之門。上妙謂法，此妙謂人也。」<sup>22</sup>何為中道？龍樹《中論·觀四諦品》中有段非常知名的經文：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」意即因緣和合的、生滅變化的現象，乃假名而有，自性為空，非有非無，不落兩邊，是為中道。馬氏云：「常無者，會極之深談；常有者，隨流之幻用。色不異空，故常無，真空不礙幻有，故言妙；空不異色，故常有，幻有不礙真空，故言微。微之為言，盡法邊際也。妙即空觀，微即假

<sup>18</sup> 馬一浮：《老子注》，頁47。






<sup>19</sup> 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》（北京：中華書局，1983年），頁30。

<sup>20</sup> 正受：《楞伽經集註》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324\\_p0245c11](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324_p0245c11)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>21</sup> 慧遠：《大乘義章》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1851\\_p0482c24](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1851_p0482c24)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>22</sup> 馬一浮：《老子注》，頁48。

觀。」<sup>23</sup>這即是從真如遠離妄想執著，不增不減，又常住不變，從現象世界成立的依據的角度談「有無」。在他看來，領會假名與空性不二，不執著於對立的範疇，即是圓融無礙、不偏於一邊的中道第一義諦，也就是老子所言之「玄」。

老氏所言之「玄」，具有一定宇宙生成論的意涵。王弼注「此兩者同出而異名」句云：「兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。」<sup>24</sup>樓宇烈解釋，王弼以「無」為天地萬物之「本」、「體」，乃是認為天地萬物的生成是自然無為的，故只有從「常有欲」去觀察天地萬物的生成，才能瞭解「始物之妙」。這也是陳獨秀(1879–1942)之言「玄」象「種子微小，生殖萬物」，<sup>25</sup>其意所在——「玄」作為會意字，最早見於金文，狀如束絲——絲在染色的時候繫成束，然後懸掛晾曬。故有學者以「玄」為「懸」的本字，如周谷城(1898–1996)《古史零證·古代對天地的認識》：「玄字的縣〔懸〕義，最初大概是從果子縣〔懸〕在樹上的縣〔懸〕義來的，後來引申，凡縣〔懸〕都用玄來表達。」<sup>26</sup>據于省吾先生(1896–1984)考證，清代出土的晚商青銅器「玄鳥婦壺」的銘文，即是「玄鳥婦」。其字上方左為「玄」，右為「鳥」，「玄鳥」象「鳥含一束絲」之形。<sup>27</sup>而「幺」(絲)、「系」的古文字亦從「一束蠶絲」取象。王筠(1784–1854)《句讀補正》謂：「幺、玄二字古文本同體，特兩音兩義耳。小篆始加入以別之。」金文中的「玄」、「幺」同體，小篆始別之。《說文》：「幺，小也。象子初生之形。」西周往後，「玄」字上端的圓點變長，狀如葫蘆，金文從變成、，<sup>28</sup>郭店竹簡中則為、。「玄」在《老子》中的含義，即是從「象子初生之形」引申，指向母體孕育、始源創生，成為「有無共生」的邏輯樞紐，即現象即本體之「玄智」。而馬氏援用中觀學派與般若學說，為「玄」注入了「諸法不自生，亦不從他生」的空性義。

<sup>23</sup> 馬一浮：《老子注》，頁48。

<sup>24</sup> 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》(北京：中華書局，2011年)，頁2。

<sup>25</sup> 李圃主編：《古文字詁林》(上海：上海教育出版社，2001年)，第4冊，頁292。

<sup>26</sup> 同上注，頁326–27。

<sup>27</sup> 于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》1959年第11期，頁60–69。

<sup>28</sup> 容庚編著，張振林、馬國權摹補：《金文編》(北京：中華書局，1985年)，頁268、272。

按其意，初期大乘佛教般若經系思想以及根本中觀派思想，採取了「反實有主義」立場，否定一切法具有實在之自體性。此後，作為一切法的實相逐步由遮詮義轉變為表詮義，被作為超越性實有。從認識論看，空性乃真諦，偏於超越；假名乃俗諦，偏於經驗，真、俗二諦圓融，即是老氏之「玄」。從境界論看，由俗入真，理事圓融，觀照色空相即，臻「涅槃與世間，無有少分別」之覺悟境界，<sup>29</sup>是為「眾妙之門」。也就是說，馬氏運用了遮詮法破遣「玄」的執實性或云本質主義預設，以二諦論重構「玄」的認知結構：俗諦層面假名施設為「有」，真諦層面自性空為「無」，二諦圓融即為「玄」的終極實相，其非實體、非虛無，而是「即空即假」的緣起動態呈現。

## 二、以無我思想顯《老子》無為之旨

早期佛教在緣起論的基礎上，發展出所謂三法印，即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，其中的諸行無常又與諸法無我息息相關。緣起現象的不斷生滅變化，意味著一切存在都沒有獨立的不變的主宰者，萬法相互依存，是為無我。《老子》第十三章云：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患！故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」此段要義如王弼所言，不以寵辱榮患損易其身。馬氏則解之：

此言境界是幻，我執本空，以顯無作、無受之旨。驚者，卒暴之狀。身者，集聚之名。若者，言乎其不異也。順情之謂寵，逆情之謂辱，住持之謂得，變異之謂失。得失雙該寵辱言，非分指寵為得，辱為失也。妄心取著前境，計有逆順，實則倏忽飄驟，莫可追尋，故謂得失若驚。以形境風不住，而危厲之感或生厭離，歆戀之交彌增繫

<sup>29</sup> 龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T30n1564\_p0036a04（發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日）。

縛，故謂「寵為下」也。貴者，心懷矜尚。患者，志存憂恐。身執非量，本乃陰聚之空名，緣起妄成，性自勞慮。貴即同慢，患即同癡。舉慢與癡，亦該見愛。身不異癡慢，癡慢即是身，故謂「貴大患若身」矣。患因身有，身無患絕，以明身患不異也。矜尚之至，舉天下無以加於身，故重其身與天下等。言若可寄託天下者，亦因人情所大者擬之，以形上慢之過，強為物主，不知身以慢成，離慢無身。及吾無身，吾又何貴？此總言我空故癡慢空，癡慢空故我空耳。<sup>30</sup>

在此，馬氏深刻解讀《老子》第十三章中的「寵辱若驚」和「貴大患若身」概念，對寵辱過分在意和對自我過度依戀是導致內心不安和苦難的根源。

按馬氏之意，首先，「寵辱若驚」暗示著寵辱的無常和不可預測性。《老子》「寵為下」句，歷代諸說不一。勞健總結：「『寵為上，辱為下』，景福本如此。傅、范與開元本、諸王本皆作『寵為下』一句；景龍與河上作『辱為下』一句。以景福本證之，知二者皆有闕文。《道藏》、陳景元、李道純、寇才質諸本並如景福，亦作二句。陳(景元)云：『河上本作「寵為上，辱為下」，於《經》義完全，理無迂濶。』」<sup>31</sup>俞樾(1821–1907)、高亨(1900–1986)、朱謙之(1899–1972)等皆持此論。以「寵為上，辱為下」固可以說得通，就像清人宋常星(生卒年不詳)《道德經講義》所解釋的：「寵而為上者，人人之所好，辱而為下者，人人之所惡，故莫不趨高而避下，求寵而遠辱。」<sup>32</sup>不過北大漢簡本與傳世本之「寵為下」、楚簡本之「寵為下也」、帛書甲本之「寵之為下」、帛書乙本之「寵之為下也」，似更合老氏「反者道之動」之旨趣：寵、辱其價值相生相成，追求寵愛會使人處於不穩定和易變的狀態，驚慌失措。「寵」和「辱」都是個人對外在環境的反應，無論是獲得還是失去，都會使人感到震驚和不安，此「寵為下」之故也。而這種感覺源於人們對於

<sup>30</sup> 馬一浮：《老子注》，頁57。

<sup>31</sup> 朱謙之：《老子校釋》，收入氏著，黃夏年編：《朱謙之文集》(福州：福建教育出版社，2002年)，第3卷，頁453。

<sup>32</sup> 宋常星：《道德經講義》，收入熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》(北京：宗教文化出版社，2011年)，第9卷，頁148。

外在讚賞(寵)和羞辱(辱)的依賴，馬氏指出，這種依賴是幻覺，外在境遇是不穩定、變化無常的，故對這些外在事物的執著是不實際的，應該追求無作、無受的狀態。認識到一切事物的空性，破除法執與我執，得失隨緣，心無增減，正是擺脫煩惱和苦難的關鍵。而苦難的根源則是「身」，馬氏表示，當人們過度自負與執著於自身時，往往容易陷入憂慮和恐懼中，如果沒有了對自身的執著，痛苦也就隨之消失，自矜自貴無從談起。

「無我」又稱「非我」、「非身」。之所以說「無我」(無獨立恆有之實在主體)，一方面因為人身由「五蘊」假和合而成，受因緣條件制約，人生流遷是「十二緣起」的過程；另一方面，世事不斷生滅變遷，只有虛假事相，而無恆常堅實的自體。《楞伽經》曰：「大慧！菩薩摩訶薩善觀二種無我相。云何二種無我相？謂人無我及法無我。」<sup>33</sup>人無我，又稱人空；法無我，又稱法空。《瑜伽師地論》另有佳解：「補特伽羅無我者，謂離一切緣生行外，別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行，性非實我，是無常故。」<sup>34</sup>世人往往難以認識「無我」之真諦，自縛於「我見」、「我執」之中，在執著於外在榮辱的過程中沉淪，而成「四顛」中的「顛倒」。馬氏正是從這角度切入，強調外境之幻化與自體之空無，洞察到得失、榮辱之暫時性及我執帶來之災難。

在對第十二章「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此」的解釋中，馬氏亦持同樣論調：「此明攀緣之害也。根塵本不相入，但以識性流逸，似外境現，循諸有為，自取惑亂。若悟緣心非有，諸塵頓空。目者常動，緣物成見，以喻黏妄發知；腹者常靜，貯食能消，以喻脫黏內伏。去取亦是強言，彼此不能安立，藥病之談，且以順俗耳。」<sup>35</sup>他引

<sup>33</sup> 正受：《楞伽經集註》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324\_p0241c05 (發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日)。

<sup>34</sup> 彌勒菩薩說，玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T30n1579\_p0833b16 (發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日)。

<sup>35</sup> 馬一浮：《老子注》，頁56。

入了佛教的「攀緣」概念，來闡釋老子對追逐外物、沉溺於口腹之欲而損害人之本性的深刻反思。人心外馳，如猿攀木枝，忽彼忽此，謂之攀緣。又有云「攀緣」源於船中落水者攀緣號呼，《三國志·吳書·吾粲傳》：「其大船尚存者，水中生人皆攀緣號呼。」佛經從此引申，以為六根中意根不淨，有所掛礙，將影響人求得正果。《楞伽經》卷一：「法佛者，離攀緣，攀緣離，一切所作根量相滅。」《維摩經·問疾品》：「何謂病本？謂有攀緣」，故「攀緣」在佛經指對外物的執著和渴望，是痛苦的源頭之一。馬一浮藉此解釋，表明人的根本感官和外部世界本來相離，但由於我們的內認流動不定、攀緣外物，將外部世界執以為實有，這種外驚導致了人心的混亂和錯覺。馬氏又用「目」和「腹」來比喻這一觀點。他指出，眼睛總是在動，尋找新的對象，這代表了對外部世界的執著和渴望。相反，腹部代表了內在的平靜和滿足——它儲存食物並將其轉化為能量，而不是不斷追求新的刺激。他雖然強調內在平和與外部慾望之間的對比，但也提到「去彼取此」是一種言過其實的表達方式。他強調了一種中道的觀念，即不完全依賴於外部世界，也不完全拒絕它，並以佛教所謂藥病之談，就是以對症下藥比喻採取種種方法相機說教，不過是順俗之言。

馬氏解《老子》第三章「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂」時，亦使用了「攀緣」概念：「求競起於勝進，泯凡聖則諍驚息；假竊由於矜異，等奇庸則偷偽絕；掉散因於愛染，杜塵慮則攀援（《儒林典要》本作「緣」）空。」<sup>36</sup>《老子》這段文本的文義並不晦澀，宋徽宗的《御解道德真經》解得相當明白：「尚賢則多知，至於天下大駭，儒墨畢起。貴貨則多欲，至於正晝為盜，日中穴坏。不尚賢，則民各定其性命之分，而無所夸跂，故曰不爭。不貴貨，則民各安其性命之情，而無覬覦，故曰不為盜。」<sup>37</sup>馬一浮的意思也很清楚：不過分推崇賢人，能讓人民不爭鬥，不重視難以得到的物品，可以讓人民不偷盜，不展示令人渴望的

<sup>36</sup> 馬一浮：《老子注》，頁49。

<sup>37</sup> 唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖評注，朱俊紅整理：《〈道德經〉四帝注》（海口：海南出版社，2012年），頁16。

事物，可以讓人民的心不混亂。通過減少外在刺激和社會比較，來實現社會的和諧與平衡。他以「求競起於勝進」來表明，當人們的追求和競爭超越了合理的界限時，會引發衝突和不安。因此，泯除凡、聖之別，則可以杜絕愛憎之起，平息紛爭，促進安定。在對《老子》十八章「大道廢，有仁義。慧知出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣」的解釋中，馬氏又說道：「此明聖凡染淨諸法，總皆待緣而顯。若眾生幻業不起，則諸佛幻用亦不成。若仁義、慧智、孝慈、忠貞諸名出興，皆以不善為緣。諸佛般若現起，即以眾生煩惱為緣。」<sup>38</sup>這是說凡與聖、染與淨等相對的價值判斷與各種道德理念本是「待緣而顯」，即它們的顯現是依賴於特定的因緣條件。而在理想狀態下，人類社會或許不需要刻意強調這些美德和智慧，因為它們是自然而然的狀態。圭峰宗密(780–841)《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》曰：「萬法虛偽，緣會而生。生法本無，一切唯識。識如幻夢，但是一心。心寂而知，目之圓覺」。<sup>39</sup>然當人們樹立起價值評判標準並偏執於此，有了「難得」、「可貴」、「可欲」、「可見」，則如馬一浮所言：「虛妄浮心，多諸巧見，終不能至圓覺境界。」<sup>40</sup>

可以看到，馬氏是在方等思想中印證老氏無為之旨的。老子反復強調「輔萬物之自然」，反對預設與宣揚公共秩序中的公共價值，以為「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」。<sup>41</sup>馬氏藉用了佛教的「聖智」與「凡情」概念，卻不以「聖智」為無凡情、無所知的「惑取之知」，而謂：「此以聖見為礙，過同凡情，教令遣除也。」<sup>42</sup>而方等之旨正在破偏破邊，舉凡同聖，一如智圓《阿彌陀經疏》所言：「方謂方廣，等謂平等，實相之體橫遍諸法故言方廣，豎該凡聖故言平等，是則圓融大乘悉名

<sup>38</sup> 馬一浮：《老子注》，頁63。

<sup>39</sup> 宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T39n1795\_p0524a22（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>40</sup> 馬一浮：《老子注》，頁50。

<sup>41</sup> 董平：〈導論〉，《老子研讀》（北京：中華書局，2015年），頁24。

<sup>42</sup> 馬一浮：《老子注》，頁63。

方等。」<sup>43</sup>佛教所謂「方等」，約理釋之，方謂方正，等者平等。《閱藏知津》曰：「始從華嚴，終大涅槃，一切菩薩法藏，皆稱方等經典。」<sup>44</sup>約事釋之，方者廣之義，等者均之義。《四教儀集解》曰：「今之方等者，四教俱說事方等也」。<sup>45</sup>

綜觀之，馬氏通過佛教的「無我」觀念來解讀老子的「貴大患若身」，強調破執是達到內心平靜和精神自由的關鍵，又引入嵇康（約223–約263）的《釋私論》，認為「氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。」<sup>46</sup>也就是擺脫名教之束縛，方可真正理解和感悟自然的本質，並希望人們回歸道的素樸而主無為而治，又以佛教方等思想證之。

### 三、以華嚴思想觀《老子》之道的性狀及政治實踐

華嚴宗根據《大方廣佛華嚴經》所確立的法界緣起、事事無礙之旨，歷來對老、莊多有判攝。馬一浮的《老子注》中亦多有華嚴教義解老處。《老子》第四章：「道沖，而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」馬一浮解之：

沖漠無朕，纖微俱絕，故用而不盈，體之隱也。深廣不測，海印森羅，故似為物宗，用之費也。挫銳解紛，言性相俱泯，銳為別相，紛為總相。一微空，故眾微空；眾微空，故一微空。一微空中無眾微，眾微空中無一微。挫解者，言竭之令盡也。和光同塵，言本影

<sup>43</sup> 智圓：《阿彌陀經疏》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1760\\_p0352a11](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1760_p0352a11)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>44</sup> 智旭：《閱藏知津》，收入《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版社，1987年），CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/J31nB271\\_p0799c07](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/J31nB271_p0799c07)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>45</sup> 從義：《四教儀集解》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X57n0976\\_p0539b01](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X57n0976_p0539b01)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>46</sup> 馬一浮：《老子注》，頁49–50。

不礙。光比智身，塵比報土。一切聲自是佛聲，一切色自是佛色。毛中現刹，塵中現身。一入一切，一切入一。如帝網珠，其光交參，重重無盡。和同者，言不壞不雜也。不動本際，周遍十方，體自空寂，而圓融具德，故謂「湛兮似或存」。是則不落今時，不依空劫，窮彌勒而不知，出威音而未曉，故曰「吾不知誰之子，象帝之先」也。<sup>47</sup>

馬氏以佛學的視角，特別是華嚴宗宇宙觀和實相觀來闡釋老子的哲學。華嚴宗以「圓融法界無盡緣起」為基本教義。所謂「法界」有多種含義，指萬物的本原、本體和眾生具有的佛性，與「法性」、「真如」、「實相」同義。華嚴宗以世間和出世間的一切現象都是法性所生起，法性就是「一心」，它既是萬物形成的原因，也就是眾生成佛的根據；又宣揚「一真法界」，以「理」與「事」圓融無礙，一切現象都處於互為因果、互相依待、相即相入、重重無盡的聯繫網路中。在馬氏看來，華嚴宗之以清淨不壞、平等無差別的「一真法界」為「本源真心」、「自性清淨圓明體」，視宇宙為相互關聯之整體，正與老子對「道」的界定相類。老子所說的「道」是萬物的根源和歸宿，它超越具體的形態，無形而無所不在。馬一浮將此與華嚴宗的「法界相即」和「一即一切，一切即一」的觀念聯繫起來，以萬物的根本本質雖是空性，但顯法界「具德圓融」，建立緣起無盡的交互關係。師會如是談法界緣起：「初義者，圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其相狀耳」。<sup>48</sup>所謂「一即一切，一切即一」，就是一事物不異於其他事物，彼此互為緣起，圓融無礙。這種相即關係沒有一定的相狀可言，而道體正是以「沖虛」為相，似有似無，微渺難求的。

在馬一浮看來，道體「沖漠無朕，纖微俱絕」，也就是沖虛廣大、無形無相、存在於一切事物之中，這正如涵蓋萬象的「法界」，「一切聲自是佛聲，一切色自是佛色」；而宇宙萬法皆在一真法界中顯現，即可謂「毛中現

<sup>47</sup> 馬一浮：《老子注》，頁50-51。

<sup>48</sup> 師會述：《華嚴融會一乘義章明宗記》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X58n0985\\_p0095a23](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X58n0985_p0095a23)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

刹，塵中現身」。具足森羅萬象的全體法界互相無礙，正與道的特質相同：當突出、紛繁、明亮等各種表象之間的差別被消解，即能顯出超越對立而和諧自然的本原性實在。馬氏還認為，道體無限地、普遍地潛在於萬物，「湛兮似或存」，正如諸法間的互攝互容、重重無際，他以帝網珠為喻，謂「如帝網珠，其光交參，重重無盡」。華嚴宗經文常以帝釋殿上的千珠寶網（因陀羅網）來形容圓融無礙的法界大緣起網：一珠中現一切珠，一切珠入於一珠，也就是每一個單獨的存在都蘊含著整個宇宙，而整個宇宙也體現在每一個單獨的存在中，正體現了「無盡緣起」，所謂「無盡法界，性海圓融緣起無礙，相即相入，如因陀羅網重重無際」。<sup>49</sup>馬氏以帝網珠之喻展示了一個基於佛老思想的互聯互含的宇宙觀，強調萬物的統一性、互依性和內在於實相或道體的本質。他還藉法藏《華嚴一乘教義分齊章》的房舍之喻，討論所呈現的總相與別相的相即關係。《華嚴一乘教義分齊章》卷四提出了「椽即是舍」之論：

問何者是總相。答舍是。問此但椽等諸緣。何者是舍耶。答椽即是舍。何以故。為椽全自獨能作舍故。若離於椽舍即不成。若得椽時即得舍矣。……問舍既即是椽者。餘板瓦等應即是椽耶。答總並是椽。何以故。去卻椽即無舍故。所以然者。若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。若不即椽者。舍即不成。椽瓦等並皆不成。今既並成。故知相即耳。一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣起法不成則已。成則相即。鎔融無礙自在圓極。<sup>50</sup>

這是將房舍比作緣起的世界，以椽、瓦等喻緣起的緣。房舍是總相，椽、瓦等是別相。椽在房舍建成時才堪稱椽，在這個層面上，「椽即是舍」。故而別相即是總相，二者相即不異，也進一步說明「椽即是舍」。不言而明，

---

<sup>49</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\\_p0116a06](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733_p0116a06)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>50</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866\\_p0507c20](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866_p0507c20)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

華嚴宗的總相、別相等六相是一種非自性說，其所喻指的事物如房舍、椽、瓦等都不是有自性的東西。由此，而有彼此相即、融合無間的實相境界。馬氏以別相、總相言「銳」與「紛」，即指道之狀態無論是銳敏突出，還是紛繁複雜，皆是緣起而成，相入相即，融合無間。

可以說，馬一浮乃通過佛學「遮表二門」的辯證思維，開顯《老子》的實相觀：遮詮層面，其依中觀學派「緣起性空」破實體妄執而顯真，消解道體的獨存性；表詮層面，其據華嚴「事事無礙」攝用歸體，證成道用之遍在性。如是馬氏統攝諸說，別開生面，使不同教義成為詮釋《老子》的多維透鏡，從而構建起「即破即立」的老學詮釋體系。

馬一浮對《老子》第十七章「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然」的解讀，則是在對華嚴教義的融會中向政治論轉進，以種姓差別對應治道層級，顯發政治實踐中的秩序。「太上」，王弼解之為「大人在上」，河上公解之為「太古無名號之君」，其義雖異，卻都可見太上為統治者。《老子》將君民關係分為幾類：最好的情況是統治者居無為之事，行不言之教，民眾只知道有為政者；其次是得到民眾親近讚譽；再次是讓民眾畏懼；再次是受民眾輕視。對此，馬氏以「種姓」解釋：「此示種性〔姓〕差別也。」<sup>51</sup>「種姓」原指印度教的社會等級制度，佛教後來藉以指眾生得而涅槃的內在依據，「謂住種性補特伽羅。有種子法。由現有故。安住種性補特伽羅。若遇勝緣。便有堪任。便有勢力。於其涅槃能得能證。」<sup>52</sup>按窺基《成唯識論述記》，「姓」者類也，「種姓」就是「種子姓類差別」。<sup>53</sup>馬氏稱：「三乘聖人，雖智證有淺深，說法有大小，各以自心所圓現量，如應而說，讚

<sup>51</sup> 馬一浮：《老子注》，頁61。

<sup>52</sup> 慧沼：《能顯中邊慧日論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025。R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1863\\_p0447a24](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1863_p0447a24)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>53</sup> 窺基：《成唯識論述記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025。R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T43n1830\\_p0556a09](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T43n1830_p0556a09)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

揚至教，悉令眾生見聞得益」云云。<sup>54</sup>所謂「三乘聖人」，即「五種乘性」中的「聲聞乘」、「緣覺乘」、「如來乘」（菩薩乘）。三者又名小乘、中乘、大乘，分別指向求證「阿羅漢」果位的「小根器」者、求證「緣覺（辟支佛）」果位的「中根器」者及通過「自度度他」證得無上菩提者。而從行位觀之，斷一切見惑之位的「見道」在聲聞乘為世第一法後之預流向，在菩薩乘為初地之入心；斷一切修惑之位的「修道」在聲聞乘為預流一來不還之三果，在菩薩乘為初地住心已後乃至第十地；證理斷惑究竟而更無法可學之位的「無學道」在聲聞乘為阿羅漢果，在菩薩乘為佛果。馬氏正是據根器、行位之異，認為三乘聖人可以對應「其次親而譽之」者，而「過量人超宗越格境界，即唯是滿證位也」，則等於「太上」。

馬氏又以「猶怵於果報，雖不知證智之量，猶敬於聖言」者為「其次畏之」者，「諸魔外道及一闍提，邪見熾然，毀謗正法」為「侮之」者，並評論這類人：

雖根器劣下，非其定性，若復一念知非，捨惡生信，即入前位。邪見若自知倒惑，即非邪見；闍提若生淨信，即不名闍提。其有不信者，非性不信也，為信不具也，故曰「信不足焉，有不信焉」。此明信可說性有，不信不可說性有也。其為言之決定如此，亦猶《圓覺》明有性無性，齊成佛道。《中庸》言，生安困勉，等入聖域也。轉侮成信，抑又其次。除太上一機，三皆幻用所顯，四性差別，凡聖迥然。若體露真常，則一性平等。老子以此四句圓攝法界眾生而無餘矣。<sup>55</sup>

按馬氏之意，根器上下，非一定不移不見。如果一個持有邪見的人能夠認識到自己所受的迷惑並改正，其見即非邪見。眾生本性清淨，只是被無明和煩惱遮蔽，故雖「太上」與三「其次」的凡、聖之別昭然，而其實等之。這正圓攝華嚴宗以一切現象各有自性，同時又具足總與別、同與異、

<sup>54</sup> 馬一浮：《老子注》，頁61。

<sup>55</sup> 同上注，頁62。

成與壞六相之教義。也就是說，《老子》所論政治優劣，在此被歸攝於法界平等、融通無間之說。

馬氏在詮釋《老子》第二十一章「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。空如來藏。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。不空如來藏。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。空不空如來藏。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此」時，亦多有融入佛學理論，特別是華嚴宗的觀點。孔者，「大也」（河上公），「空也」（王弼），「盛也」（林希逸）。大德之人，隨道而行。那「道」以何狀態呈現？馬氏稱：「又恍惚應空如來藏，有象有物應不空如來藏，窈冥真精應空不空如來藏。總一妙真如性，故謂之信矣。」<sup>56</sup>「如來藏」即是華嚴宗之「一心」。一切現象皆由此如來藏自性清淨心隨緣生起，離開一心更無別物，故澄觀（737–838）言萬物都可歸結為一心。而其本質為空，《大乘止觀法門》曰：「此心性雖復緣起建立生死涅槃違順等法。而復心體平等妙絕染淨之相。非直心體自性平等所起。染淨等法亦復性自非有。」<sup>57</sup>《大乘起信論義記》曰：「言如實空者。此以如實之中空無妄染故。云如實空。非謂如實自空。」<sup>58</sup>馬氏正是基於此，以空如來藏解讀道體及其惟恍惟惚的「無狀之狀，無相之相」（《老子》第十四章）狀態。而空性之中，亦具一切之萬德，萬法相依相生，德無不備，法無不現。馬氏乃以二如來藏之一的不空如來藏（亦云不空真如）來解釋道之為萬有本原，賦予現象世界豐富性與多樣性，道體因以「惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物」之形式呈現的原因。「窈冥真精」則對應空不空如來藏，揭示了這些現象和本質互不妨礙。

<sup>56</sup> 馬一浮：《老子注》，頁67。

<sup>57</sup> 慧思：《大乘止觀法門》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025。R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T46n1924\\_p0645b07](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T46n1924_p0645b07)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>58</sup> 法藏：《大乘起信論義記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025。R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1846\\_p0253c02](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1846_p0253c02)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

綜上所述，馬一浮在闡釋《老子》文本時，以如來藏自性清淨心解道，藉助法界緣起、六相圓融諸說討論道之性狀，可謂另闢蹊徑，為理解中國哲學提供了一種獨特且深刻的視角。

#### 四、「藉他禪語來顯義」：馬一浮「六藝判群籍」的義學淵源

馬一浮《老子注》典故既明，而其本事未考，寄託亦待探求。從前文可知，馬氏解老，引入了相當多的佛教思想，尤以華嚴宗為甚。馬氏確也「深達華嚴旨趣」（〈答某上坐〉），<sup>59</sup>且未遮掩自己每以佛語，尤其是華嚴，疏通諸家的詮釋傾向。面對好友葉左文「《會語》辭氣抑揚太過，就其言之病而推其心之失，謂入於鄙詐慢易而有邪心」（1938）之指摘，<sup>60</sup>馬氏坦蕩地表示：「謂吾今日所言有不期而入於禪者，浮自承之。其言之流於慢易，初不自覺，因吾子之言而方省其果不能免於慢易也。」又說如是方可見得道體：「其引用佛書，旁及俗學，誠不免龐雜。然兼聽並觀，欲以見道體之大，非為夸也。罕譬曲喻，欲以解流俗之蔽，非為戲也。」<sup>61</sup>在他看來，三教同歸性命之理，理、氣又統於一心，「抑知理氣之名由人而造，自其浮沉升降而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也」，<sup>62</sup>而儒佛兩教最高經典皆是同一性命之理的不同表達，「儒佛禪道總是閒名」。「閒名」者何謂也？

馬氏《爾雅臺答問·答任君》謂：「達磨一宗，祇是指歸自性，別無他法。自大鑿下，有南嶽、青原兩派，下開五宗，源流具在《燈錄》，五宗不可優劣。……北宋士大夫多與禪師往還，承虛接響，增人繫縛，有何用處，故直須關。後人不明先儒機用，故疑之。儒佛禪道總是閒名，建化門頭，

<sup>59</sup> 馬一浮：《濠上雜著》，《馬一浮全集》，第4冊，頁30。

<sup>60</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁384。

<sup>61</sup> 同上注，頁385。

<sup>62</sup> 虞萬里校點：《馬一浮集》，第1冊，頁717。此語原出於黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），頁1064。

不妨抑揚」云云，<sup>63</sup>就是說佛教諸宗各有特色，程朱、陸王本質亦通，所謂儒佛禪道只是個名號，真正的悟道不在於追隨或束縛於特定的門派，而是要破除由名號之異與對文字和語言的依賴所帶來的誤解。他還曾批評自古沿襲的三教相爭與古、今文之爭中的門戶之見，而嘗試會通諸說；他認為，包括晚近東西文化之爭在內的各種爭論失之在「雜」、「煩」、「固」，而「欲除其病本，唯在於通」。<sup>64</sup>正是基於此，馬氏認為程伊川(1033–1107)之「主敬」與天台止觀學說「比而論之，實有可以互相助發之處」，<sup>65</sup>藉雲門三句表示「今不是說禪，卻是借他禪語來顯義」。<sup>66</sup>

馬一浮誠然力主破門戶之見，對不同學說抱同情之理解，卻並非認為三教可以等而論之。《爾雅臺答問續編》道：

問：《華嚴懸談》卷五：「隨舉一門，即攝一切。」下疏云：「隨舉一門者三：雙結體用，以即、入二門無二體故；體外無用，唯相即故；用外無體，唯相入故。如無鏡外之明、明外之鏡故。」上言「即、入二門無二體」，是即即入，入即即。下以「體外無用」言「唯相即」，「用外無體」言「唯相入」，似又有別？

本文自明「即、入二門無二體故」，此「體」字當作「義」字會，非於「體用不二」之上更安一「體」也。「相即」明即體是用，「相入」是攝用歸體，總顯體用不二，非有別也。又攝、入無礙，本華嚴家常談。「相即」義同相攝，「即、入二門」義同攝、入。應知如一即一切，即是一攝一切，一切入一義。亦同於一切入一也。

《禮》主別異，是行布；《樂》主和同，是圓融。《易》則兼統二門，故向以《易》統《禮》、《樂》二教。乾知坤能，乾德坤業，乾樂坤禮。如此分配，亦是行布，《易》行乎其中，乃是圓融，即知能、德業、禮樂皆為一矣。今以《易》與《禮》對說，義亦可通。遺《樂》教不言，似未免欠卻一些。然嘉其能致思，亦可許如此說。

無為是德大，中禮是業大。

<sup>63</sup> 馬一浮：《爾雅臺答問》，《馬一浮全集》，第1冊(下)，頁436–37。

<sup>64</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，《馬一浮全集》，第1冊(上)，頁108。

<sup>65</sup> 馬一浮：《宜山會語》，頁67。

<sup>66</sup> 同上注，頁70。

《中庸》實以樂德為名，即中、和、祇、庸、孝、友六相之約義也。《大學》先後有序，是《禮》教義；《中庸》天人合言，是《樂》教義。然《樂》是終教，《易》亦是終教、圓教。《禮》、《樂》並原於《易》，而《樂》尤近《易》。故以《中庸》詮《易》教，亦可許如此說。<sup>67</sup>

可以看到，馬一浮吸收了華嚴宗的理念探討中國傳統的「六藝」，並以六藝之學為判教之學，認為六藝內各個經典也有分工。他首先引用了澄觀所撰、記述八十華經之綱要的《華嚴懸談》中的「隨舉一門，即攝一切」來闡釋《華嚴經》的核心理念，接著用「體外無用，唯相即故」和「用外無體，唯相入故」表明一切事物的體用不可分割，它們相互依存、相互轉化。這正是《華嚴經》「一即一切，一切即一」的體現。馬氏又據華嚴宗一對重要的範疇「行布」與「圓融」來談禮、樂。《華嚴經探玄記》曰：「顯位故者，為顯菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：一次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著階位漸次。二圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地。此二無礙」。<sup>68</sup>也就是說，以各階位分布的順序漸進而至佛果，是為行布門。而各個階位相互關聯，同時含攝諸位，初發心時便成正覺，是為圓融門。要而言之，菩薩之階位，初後相即，謂之圓融，初後次第，謂之行布。是故「行布不礙圓融，圓融不礙行布」。在討論《禮》、《樂》和《易》時，馬氏揭示了這三藝的不同特點及其關聯。《禮》強調秩序規範的差異，《樂》強調和諧與統一，《易》則融合了《禮》和《樂》的教義。在《問學私記》中，馬氏也說：「《禮》主別異，《樂》主和同。《大學》條張目舉，禮教也；《中庸》統貫圓融，樂教也。」<sup>69</sup>這是將《大學》與《中庸》各自劃入《禮》、《樂》之教，並認為二者各有所偏。

<sup>67</sup> 馬一浮：《爾雅臺答問續編》，《馬一浮全集》，第1冊（下），頁495。

<sup>68</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\\_p0108c03](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733_p0108c03)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>69</sup> 馬一浮：《問學私記》，《馬一浮全集》，第1冊（下），頁724。

馬氏如是立論，所依據者正是華嚴宗的判教系統。他說：「佛氏華嚴宗有四法界之說：一、事法界；二、理法界；三、理無礙法界；四、事事無礙法界。孔門六藝之學實具此四法界。雖欲異之而不可得，先儒只是不說耳。」<sup>70</sup>而華嚴宗判攝老莊，也算淵源有自。《華嚴一乘教義分齊章》云：「聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。」<sup>71</sup>華嚴宗如是「就法分教」，而以《華嚴經》為「一乘圓教」，「為諸教之本」。<sup>72</sup>在此理念下，華嚴宗歷來多判老莊為異教，馬一浮也在致葉左文函中，先就緣聲求義之事自古有之，否定了葉氏厭惡佛教並其所用中土名言之論，並清楚地表示：「浮今以六藝判群籍，實受義學影響，同於彼之判教，先儒之所未言。然尋究經傳遺文，實有如是條理，非敢強為差排，私意造作。」<sup>73</sup>他還讚歎「判教實是義學家長處，世儒治經實不及其縝密」。<sup>74</sup>

綜觀之，馬一浮相信「一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心」，<sup>75</sup>而此「一心」正與華嚴法界相通：「學者須知此實理者無乎不在，不是離心而別有，所謂總該萬有，不出一心。在華嚴以法界緣起不思議為宗，恰與此相應。」<sup>76</sup>馬氏可謂「開拓萬古胸襟」，以不亞前儒的胸襟與氣概，援判教系統入六藝論，目的正在於展現儒釋道三教學說的相位，建立現代中國哲學的座標體系。那在這個體系中，老子究竟處何位置？且容筆者於下章探討。

<sup>70</sup> 虞萬里校點：《馬一浮集》，第1冊，頁25。

<sup>71</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866\\_p0481b07](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866_p0481b07)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>72</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\\_p0166b24](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733_p0166b24)（發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日）。

<sup>73</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁387。

<sup>74</sup> 同上注。

<sup>75</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，《馬一浮全集》，第1冊（上），頁16。

<sup>76</sup> 馬一浮：〈太極圖說贅言〉，《馬一浮全集》，第4冊，頁5。

## 五、「老子祇具一隻眼」：儒學本位下馬一浮對老子的評判及旨趣<sup>77</sup>

相較於華嚴宗「判儒家為人天乘，老、莊為自然外道」，<sup>78</sup>馬一浮之判群籍，乃以儒家為立場，以六藝為指歸，重新整合四書五經系統，以六藝為淵源，從而對諸子作出評判。那馬氏如何以「六藝統諸子」呢？

在馬氏看來，《六藝》也就是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，作為孔子之教義，乃天下學術之淵藪，餘者皆六藝之支流，故而只能說六藝該攝諸學，諸學該攝六藝則不成立，「今先楷定國學名義。舉此一名，該攝諸學，唯六藝足以當之」。<sup>79</sup>他又引用《禮記·經解》與《莊子·天下篇》之說，言六藝大旨，有其統類，有得其全者，有就性之所近得其一二者，這也造成了六藝之流失。諸者中，「墨家統於《禮》，名、法亦統於《禮》，道家統於《易》」，馬氏隨後即補充說明：「判其得失，分為四句：一，得多失多。二，得多失少。三，得少失多。四，得少失少。例如道家體大，觀變最深，故老子得於《易》為多，而流為陰謀，其失亦多」。<sup>80</sup>

為何說老子出於《易》又失之最多呢？在〈論老子流失〉中，馬氏有更詳細的說明：

周秦諸子以道家為最高，道家之中又以老子為最高，而其流失亦以老子為最大。吾謂老子出於《易》，何以言之？因為《易》以道陰陽，故長於變。愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。這個道理老子觀之最熟，故常欲以靜制動，以弱勝強。……他說「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」，把仁義看得甚低。「天法道，道法自然」，道是自然之徒，天是道之徒，把自然推得極高，天猶是他第三代末孫子。然他欲極端收斂，自處卑下，故曰：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡。」「吾有三寶：曰慈，曰儉，曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先

<sup>77</sup> 由於「老子祇具一隻眼」是為論文的重點，為行文便利，需要統一文字，其中的「祇」字，無論正文的引文作「祇」或「只」，均統一為「祇」。

<sup>78</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，頁108。

<sup>79</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，頁8。

<sup>80</sup> 同上注，頁11-12。

故能成器長。」……此皆言「弱者道之用」也。又曰：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新。」「明道若昧，進道若退，夷道若類。」此皆言「反者道之動」也。此其於《易》象「消息盈虛」、「無平不陂，無往不復」之理所得甚深，然亦為一切權謀術數之所從出。<sup>81</sup>

也就是說，周秦諸子道家為最高，道家中老子又為最高。這是由於老子對「弱者道之用」、「反者道之動」的論述，取於討論陰陽變化、消息盈虛的《易》，而馬氏一直目《易經》為圓教。圓教者，華嚴五教之第五教也。在馬一浮看來，《禮》相當於華嚴圓教系統中的「始教」，《樂》為「終教」，《易》方為圓融諸法、頓足佛果的「圓教」，「自佛氏言之，則曰：變易者，其相也；不易者，其性也。故《易》教實攝佛氏圓頓教義」。<sup>82</sup>

在致賀昌群(1903–1973)的信中，馬氏曾說到玄言以莊子為宗，而「原出於《易》。王輔嗣深明《易》、《老》，實為開山，後世無以過之。」<sup>83</sup>只是馬一浮也注意到，道家玄言，與佛教義理一般，在文、質上未能持中，「玄言家或至任誕去禮，質勝則野也；義學家每務知解辯說，文勝則史也。二氏之流失如此，亦以老子之惡文太甚，佛氏之言義過奢有以致之。」<sup>84</sup>又兼《老子》終流於權謀一面，故馬氏謂《老子》流失最多。

馬一浮又認為，「六藝」統諸子乃至一切學術，而根植於心，「一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心，即是一心之全體大用也」。<sup>85</sup>吾人本性具足，六藝從自性中自然流露。這在《易》中云「无妄」，失本心乃「妄」。《復性書院講錄》：「《易》言无妄，无妄即誠，心本无妄，失之乃妄。妄者，亡也，罔也。故儒者簡染只言習氣，不曰妄心。佛氏名心則真妄迢然，學者未析名相，往往迷亂，一往斥破，則以心為幻法，先儒所以非之。若其圓頓教義，唯顯真常，固不得而異之也。此亦學者所當知。」<sup>86</sup>這是說儒家

<sup>81</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，頁37–38。

<sup>82</sup> 虞萬里校點：《馬一浮集》，第1冊，頁188。

<sup>83</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊(下)，頁554。

<sup>84</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，頁172。

<sup>85</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，頁16。

<sup>86</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，頁392。

往往只談習氣，並非議佛教所論真妄，然則佛教的圓頓教義實能顯現真如本性。在1931年致曹赤霞（子起，?-1937）的信函中，馬氏更清楚地談論了這個問題：「世人所以膠膠擾擾虛受一切身心大苦者，皆由隨順習氣，不識自性。若不將根本抉出，只在習氣上轉換，終是出一窠窟，入一窠窟，頭出頭沒，無有了期，只是在虛妄裏翻筋斗。近時談哲學、談社會經濟，各派議論皆墮此弊。以其所依者習，習即是妄，所謂『不誠無物』也。」<sup>87</sup>馬一浮在此拈出「習氣」與「自性」兩個範疇，表示世人之所以承受身心上的巨大苦難，主要是因為他們隨順習氣，而不明自性。如果不在根本上改變，而只是調整習氣，終不能顯出真我，而在虛妄中反復。習就是虛妄，不誠即是妄。馬氏之稱頌《易》，重要緣由在此。

「自性」是馬氏的中心關懷所在。馬一浮認為，「大凡立教，皆是不得已之事。人人自性本來具足，但為習氣纏縛，遂至汨沒，不得透露。所以從上聖賢，只是教人識取自性，從習氣中解放出來。習氣廓落，自性元無欠缺，除得一分習氣，便顯得一分自性。」<sup>88</sup>他進一步表示，涵養與致知這兩種修養方法，雖有頓、漸之別，而相互依存，如鳥之雙翼、車之雙輪，其目的俱在見得自性：「儒、佛等是閒名，自家心性卻是實在。盡心知性亦得，明心見性亦得，養本亦得，去障亦得，當下便是亦得，漸次修習亦得，皆要實下功夫。」<sup>89</sup>曹赤霞曾在1936年致馬一浮的信中詢問道：「孔佛老莊皆通性命之原、知死生之說，顧達本則一而作用不同，其故何也？」<sup>90</sup>對此，馬一浮回答：「儒佛老莊，等是閒名。生滅真常，俱為贅說。達本則一性無虧，語用則千差競起。隨處作主，豈假安排？遇緣即宗，不妨施設。若乃得之象外，自然應乎寰中。故見立則矯亂紛陳，法空則異同俱泯矣。」<sup>91</sup>這便是說，儘管孔佛老莊諸家的呈現千差萬別，然在「能見性」這點上是一致的。老子有得於作為「圓教」的《易》，故能見性，這是馬一浮肯定

---

<sup>87</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁412。

<sup>88</sup> 馬一浮：《宜山會語》，頁65-66。

<sup>89</sup> 馬一浮：《爾雅臺答問續編》，頁537。

<sup>90</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第6冊（上），頁38。

<sup>91</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁415。

老子的一面，但又有所保留。在與曹赤霞的信函中，馬氏針對「斥黃老而貴墨氏」之論，主張「老氏見性，然祇具一隻眼；墨氏未見性在。故老、墨不可同日而語」。<sup>92</sup>也就是說，老、墨不可相提並論，因為老子有偏而能見性——但是「祇具一隻眼」。「祇具一隻眼」何謂也？且看1937年馬一浮致熊十力函：

見示答意人馬格里尼問《老子》義一書，料簡西洋哲學之失，抉發中土聖言之要，極有精采。彼皆以習心為主，所言惟是識情分別，安解體認自性？兄言正是當頭一棒。但恐今日治西洋哲學者多是死漢，一棒打不回頭耳。

老氏言有無，釋氏言空有，儒家言微顯，皆以不二為宗趣。「有生於無之生，是顯現義。」此語下得最好。說不皦不昧是心平等相，及靜之徐清，動之徐生，歸根、復命、知常諸義，皆極精審，於學者有益。據《老子》本書，乃是觀緣而覺；今西洋哲學則是觀緣而不覺，靜躁之途異也。……

晚周哲匠，孔、老為尊。孔唯顯性，老則破相。邵堯夫謂孟子得《易》之體，老子得《易》之用，斯言良然。顯性故道中庸，破相故非仁義。<sup>93</sup>

馬一浮認為，西洋哲學失在講習氣而未見性，儒釋道三教則皆可見性。老子談有無，已具「顯現」義，但是見性未多，而以「破相」為主。所謂「破相」，乃華嚴宗圭峰宗密的教判中五教之一，指「前始教中之空始教」的「大乘破相教」，其上還立有「前終頓圓之三教」的「一乘顯性教」。需知華嚴宗認為眾生根器不同，因之聖人設教，各有深淺，那為何以老子為「破相教」，又「非仁義」呢？蓋老、莊以包括「仁義」在內的種種價值，是在某一具體情境中呈現出的相對價值，時過境遷，則有價值之逆轉。故老子要墮、黜各種價值藩籬，如馬一浮在《復性書院講錄》中所言，「一切破斥無餘」，令人無處下手。而孔孟直指人心，在談「仁義」等「相」中見性，故「以佛氏之言判之，則知老、莊為破相教，孔、孟為顯性教。一於破相，則性

<sup>92</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁413。

<sup>93</sup> 同上注，頁477-78。

亦相也；一於顯性，則相亦性也」。<sup>94</sup>也正因老學某種程度上當屬政治哲學，馬氏稱「實為陰謀家之所從出。亦其立言之初偏重於用，故末流之失如此。若孔子則無是也」。<sup>95</sup>值得一提的是，考諸《朱子語類》原文，邵堯夫（1012–1077）所言當是「老子得《易》之體，孟子得《易》之用」。<sup>96</sup>蓋邵雍視老子為天學，得先天之體；孟子為人學，發後天之用，二者相依而統攝於《易》。<sup>97</sup>馬氏重構體用歸屬，貶老莊為偏重破相之權教，正反映了其以儒攝道的詮釋學立場。

馬氏《語錄類編》有言：「老氏善觀變，蓋深於《易》者。至後來流為陰謀，非老氏原旨。答曹子起書，有『老子祇具一隻眼』之說，學者因問『何以老子祇具一隻眼』，先生默然不答。」<sup>98</sup>但從上文可知，馬氏「老子祇具一隻眼」的意思非常明晰。烏以風《問學私記》載：

以風問：先生答曹子起先生書有曰：「老氏見性，然祇具一隻眼，墨氏未見性在。」何以稱老氏具一隻眼？先生曰：此亦因子起先生斥黃老，貴墨氏而發。且莫論老、墨，先明吾宗，吾宗既明，此義自了。少頃又曰：老氏以破相為宗，故祇具一隻眼。

老氏以破相為宗，儒家則直指根源，故以顯性為教。如儒家所言仁義，正是性之德。老氏「失德而後仁，失仁而後義」，種種說法，全是破相，與儒家不可混為一談。<sup>99</sup>

也就是說，老子強調超越道德與禮義規範，回歸自然本真的生存狀態。其所得於《易》，偏重「用」的層面，而流失又多，故顯性未盡，以「破相」為宗，只能說具「一隻眼」。與此相對，儒家能夠直指仁義本性，力主建立制度性文明精神，堪稱「見性」。

<sup>94</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，頁133。

<sup>95</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁478。

<sup>96</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第6冊，卷87，〈禮四·小戴禮〉，頁2259。

<sup>97</sup> 張其成：〈邵雍：從物理之學到性命之學〉，《孔子研究》2001年第3期，頁57。

<sup>98</sup> 馬一浮：《語錄類編》，《馬一浮全集》，第1冊（下），頁601。

<sup>99</sup> 馬一浮：《問學私記》，頁747–48。

回過頭來，我們可以更明晰此「性」、「自性」究竟何謂也：其一，馬氏性論以《易》為樞機，承繼宋明理學「天地之性」傳統，以「自性」具足萬理，乃仁義禮智諸德之根源，六藝皆從此自然流露，顯見儒家道德性為其基底；其二，此性又涵攝佛家「真如空性」義，肯定彼顯真常而離妄之教義，故馬氏言「性」兼具超越向度；其三，此性非自然主義之稟賦，而是基於「無妄」、「誠」的生生之機。馬氏斥老莊「破相」之偏，正在於道家未徹顯此道德創生義。也就是說，其將道德性與超越性統攝於「自性」的概念，此「自性」因之非單純道德實踐主體或空寂本體，而是「即道德即超越」的圓融存在——既為道德實踐提供內在依據（「盡心知性」），又為超越境界開顯形上根基（「明心見性」）。其指向破除習氣遮蔽後的澄明本體，是為馬氏「一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心，即是一心之全體大用也」的深層邏輯。<sup>100</sup>

綜觀之，馬一浮藉華嚴判教之說，以六藝判群籍，又以儒家所言「修德」、「行道」為六藝之旨歸：「六經所示，皆修德之門，學道之事。修德者先務知德，而後能成德；學道者先務明道，而後能行道。聖賢立身垂教，總為此事，此猶佛氏所謂大事因緣也。」<sup>101</sup>正是基於此，「儒佛等是間名，心性人所同具，古來達德，莫不始於知性，終於盡性」。<sup>102</sup>只是，各家盡性程度有所不同。其儒家本位之視角下，孔、孟自是見性，而老子則見之未盡，「祇具一隻眼」。其旨趣已昭然，一如馬氏在致葉左文函所言：「浮實從義學、禪學中轉身來，歸而求之六經，此不須掩諱。」<sup>103</sup>

## 六、結語

以《老子》出於六經之《易》，在近代並非孤例。魏源(1794–1857)《老子本義》即云黃老之學「其於六經也，近於《易》」。其末章欲得小國寡民而治之，又言

<sup>100</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，頁16。

<sup>101</sup> 馬一浮：《復性書院講錄》，頁185。

<sup>102</sup> 馬一浮：《濠上雜著》，頁28。

<sup>103</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊(上)，頁390。

以身治身，以家國天下治家國天下，則其輒言天下無為者，非枯坐拱手而化行若馳也」。<sup>104</sup> 二氏俱注意到《老子》鮮明的政治哲學意味，基於此，魏氏從黃老之學與老莊之學之異入手，以《老子》為「救世書」；馬氏從六藝之流失角度，認為《老子》得於被其認作「六藝之原」的《易》最多，<sup>105</sup> 但又流於陰謀。他藉助華嚴判教系統，以六藝判群籍，認為《老子》以其流失故，見性未盡，以破相為主，故「祇具一隻眼」。

馬氏〈童蒙箴〉：「孟曰踐形，孔曰盡性，何以由之，忠信篤敬。誠者自成，發為言行；不誠無物，邪思亂正。罔念作狂，克念作聖。性具萬德，統之以仁，修德用敬，都攝諸根。顏曾所示，道義之門。性修不二，儒佛一真。同得同證，無我無人。古佛垂教，有實有權，有小有大，有偏有圓。儒者所宗，則唯一焉，內外本末，始終後先，顯微無間，體用一源。」<sup>106</sup> 這正與其融會儒、佛並以二者高於老子（老子祇具一隻眼）的主張一致，其背後是獨特的時代關懷：近代以降，世變日亟，與西風東漸、新學如日中天相應的，是科學主義在肢解傳統，民族精神在式微。對此變化，熊十力敏銳地指出：「歐化侵凌，吾固有精神蕩然泯絕，人習於自卑、自暴、自棄，一切向外剽竊而無以自樹。」<sup>107</sup> 牟宗三則慨歎：「一個民族如長期不自知其精神生命之方向，不自知其文化創造之真實動力，則此民族即無真實精神生命之可言，只在停滯推移中與俗浮沉，此則大可哀憐者也。而浮沉既久，則畏見赫日之明，而自甘於卑下」。<sup>108</sup> 馬氏亦云：「東土大哲之言，皆從性分流出。若歐洲哲學，不論古近，悉因習氣安排，故無一字道著。」<sup>109</sup> 其相信虛空界、遍法界無有一事一理能出六藝之外，而以「一心統攝」之說分判中西學術體系，通過對三教、西學的該攝重構儒家普世性，

<sup>104</sup> 魏源撰，黃曙輝點校：《老子本義》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁1。

<sup>105</sup> 虞萬里校點：《馬一浮集》，第1冊，頁422。

<sup>106</sup> 馬一浮：〈童蒙箴〉，《馬一浮全集》，第4冊，頁14。

<sup>107</sup> 熊十力：〈略談新論要旨（答牟宗三）〉，《熊十力全集》，第5冊，頁8-9。

<sup>108</sup> 牟宗三：《心體與性體（上）》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2013年），頁222。

<sup>109</sup> 馬一浮：《馬一浮全集》，第2冊（上），頁414。

抗衡實證主義對心性論的消解，以期「世界人類一切文化最後之歸宿必歸於六藝」。<sup>110</sup>其假空性、方等、華嚴思想重估老子，抉發人心之仁，雖未全合《老子》本義，卻也觸及六藝之學根本，在《老子》詮釋史上留下濃墨重彩的一筆。

---

<sup>110</sup> 馬一浮：〈泰和會語〉，頁20。

## 徵引書目

### 一、專書

- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，北京：中華書局，2011年。
- 朱謙之著，黃夏年編：《朱謙之文集》，福州：福建教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《心體與性體》，長春：吉林出版集團有限責任公司，2013年。
- 宋常星：《道德經講義》，收入熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第9卷。
- 李圃主編：《古文字詁林》，上海：上海教育出版社，2001年。
- 河上公、杜光庭等注：《道德經集釋》，北京：中國書店，2015年。
- 唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖評注，朱俊紅整理：《〈道德經〉四帝注》，海口：海南出版社，2012年。
- 容庚編著，張振林、馬國權摹補：《金文編》，北京：中華書局，1985年。
- 索緒爾著，高明凱譯：《普通語言學教程》，北京：商務印書館，1999年。
- 馬一浮著，吳光主編：《馬一浮全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012年。
- 張中行：《張中行全集》，哈爾濱：北方文藝出版社，2019年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，1985年。
- 董平：《老子研讀》，北京：中華書局，2015年。
- 虞萬里校點：《馬一浮集》，杭州：浙江古籍出版社；浙江教育出版社，1996年。
- 熊十力著，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，武漢：湖北教育出版社，2001年。
- 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》，北京：中華書局，1983年。
- 黎靖德編，王星賢校點：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 魏源撰，黃曙輝點校：《老子本義》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
- 釋印順：《空之探究》，北京：中華書局，2011年。
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Continuum, 1989.

### 二、論文

- 于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》1959年第11期，頁60-69。

- 李明友：〈以佛解老·佛老融通——論馬一浮的《老子注》〉，《中華文化論壇》1995年第2期，頁103-6。
- 李智平：〈援佛入老·以佛解老——試析馬一浮《老子注》義理體系的建構〉，載方勇主編：《諸子學刊》，上海：上海古籍出版社，2010年，第4輯，頁437-58。
- 張其成：〈邵雍：從物理之學到性命之學〉，《孔子研究》2001年第3期，頁55-63。
- 許寧：〈論馬一浮《老子注》中的「以佛解老」思想〉，《安徽大學學報》第27卷第2期，2003年3月，頁34-38。
- 韓煥忠：〈馬一浮先生對《老子》的佛學解讀〉，《關東學刊》2016年第6期，頁5-10。

### 三、網絡資料

- 正受：《楞伽經集註》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324\\_p0241c05](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324_p0241c05)，[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324\\_p0245c11](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X17n0324_p0245c11)，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》，東京：大藏出版株式會社，1988-1991年，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T39n1795\\_p0524a22](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T39n1795_p0524a22)，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 法藏：《大乘起信論義記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1846\\_p0253c02](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1846_p0253c02)，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- ：《華嚴一乘教義分齊章》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA電子佛典資料庫2025.R2：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866\\_p0481b07](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866_p0481b07)，[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866\\_p0507c20](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1866_p0507c20)，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。

- ：《華嚴經探玄記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\_p0108c03，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\_p0116a06，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T35n1733\_p0166b24，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 師會：《華嚴融會一乘義章明宗記》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X58n0985\_p0095a23，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 從義：《四教儀集解》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X57n0976\_p0539b01，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 智旭：《閱藏知津》，收入《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版社，1987 年，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/J31nB271\_p0799c07，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 智圓：《阿彌陀經疏》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1760\_p0352a11，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 慧沼：《能顯中邊慧日論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T45n1863\_p0447a24，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 慧思：《大乘止觀法門》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T46n1924\_p0645b07，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。
- 慧遠：《大乘義章》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T44n1851\_p0482c24，發布日期：2025 年 8 月 21 日；讀取日期：2025 年 9 月 15 日。

- 窺基：《成唯識論述記》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T43n1830\_p0556a09，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 義淨：《南海寄歸內法傳》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T54n2125\_p0205c09，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 龍樹菩薩造，梵志青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T30n1564\_p0036a04，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 彌勒菩薩說，玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T30n1579\_p0833b16，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 蹟藏主：《古尊宿語錄》，收入河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X68n1315\_p0028c15，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。
- 護法等菩薩造，玄奘譯：《成唯識論》，收入《大正新脩大藏經》，CBETA 電子佛典資料庫 2025.R2：https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T31n1585\_p0048a23，發布日期：2025年8月21日；讀取日期：2025年9月15日。

# 馬一浮《老子注》的詮釋路徑及其儒門立場探微

(提要)

樓庭堅

馬一浮是「現代新儒家」的開山人物，其援用佛學義理，詮釋《老子》，所著《老子注》的特色為：以中道思想解《老子》之本體論，以無我思想顯《老子》無為之旨，以華嚴思想觀《老子》道之性狀及政治實踐。此書背後是馬一浮在近代意識危機下的立場與關懷：其藉華嚴判教之說，以六藝判群籍，又以儒家所言「修德」、「行道」為六藝之旨歸。在其儒門視角下，老子得於《易》最多，而「流失」亦多，「見性」未盡，「祇具一隻眼」。馬一浮的宗旨見諸致葉左文函：「浮實從義學、禪學中轉身來，歸而求之六經，此不須掩諱。」

**關鍵詞：** 馬一浮 老子注 華嚴宗 六藝論

# Exploring the Interpretive Path of Ma Yifu's *Commentary on Laozi* and Its Confucian Position

(Abstract)

LOU Tingjian

Ma Yifu was the founding figure of modern neo-Confucianism, and his invocation of the Buddhist doctrine to interpret the Laozi in his *Commentary on Laozi* can be summarized as follows: The ontology of the Laozi is interpreted through the idea of the Middle Way, the principle of the Laozi's *wuwei* is revealed in the *wuwo* thought, and the nature and political practice of the Laozi's Dao is viewed under the Huayan thought. Behind this book is Ma's stance and concern in the face of the crisis of modern consciousness: He borrowed the Huayan teaching of the Six Arts to judge the teaching of books, and took the Confucian ideas of "cultivating virtue" and "practising the way" as the purpose of the Six Arts. From his Confucian perspective, Laozi gained the most from the *Yijing*, but also had more to "lose," and he could not fully "see the nature," as he "has only one eye." Ma Yifu's position is stated in his letter to Ye Zuowen: "I have turned away from the study of righteousness and Zen, and returned to the Six Classics; this is not something I have to hide."

**Keywords:** Ma Yifu   Laozi commentary   Huayan School   Theory of the Six Arts