

述馬浮之以佛釋儒

陸 寶 千

- 一、前 言
- 二、佛經形式之比擬
- 三、義學方法之擇取
- 四、判教之運用
- 五、華嚴義理之攝取
- 六、天臺家義理之運用
- 七、唯識宗義理之運用
- 八、禪家機語之借用
- 九、結 論

一、前 言

昔宋人以爲佛教之高僧大德，賢於孔子，乃由儒門淡薄，不能收拾魁桀之士，任其折禮浮圖所致。明憨山大師復云不讀華嚴，不知佛家之富貴。然宋明之儒，鮮能凝視鷲峰者，七寶樓閣，非所樂睹，一逢異己，輒以近禪斥之。於是匠石失質，巨斤無所施，而洙泗風光，尼山宗廟，荒落湫隘，益不能容豪傑之士矣。近世紹興馬浮，綜紫陽、陽明之學，規模闊大。而講學絳帳，釋疑書札，每借佛家詞語。儒門典籍，多深其文而叢其義，或簡其文而晦其義，一浮依四悉檀，因病施藥，遣佛家之名相，闡儒門之奧理，承學之士，積疑冰釋，遂覺梵宮聖廟，同其莊嚴，誠學界之盛事也。顧世逐紛華，俗尚功利，爲己之學，見拒稷下；一浮雖智德兼隆，奈眾生依報之下劣乎！茲按其遺書，搜玄探秘，求其發藥之方，隆儒之術，亦所以明先生之遺志者夫。

二、佛經形式之比擬

一浮嘗謂先儒所訶佛教，多指小乘灰身滅智一類說，若大乘實無此弊。故不深究佛乘，則不知先儒用處；不知而闕之，無有是處。^①又曰：「程子用『有爲』字，乃據佛經有爲法與無爲法對說之義。有爲對無爲說，明覺對妄明說。凡世間一切法皆有爲也，一切識心分別皆妄明也。故不明義學，直讀他先儒書不得。先儒雖不肯多用佛家名相，如此等處如何避得？」^②「吾非是好談佛法，實見義學煞有長處，謂學者不可遺之耳。」^③故一浮於儒學無固必之見而能取佛以自廣。嘗以爲佛教經典之形式，儒家經傳中時亦有之。先儒稱「孔子制作」者，此猶佛經皆由結集而同爲佛說。^④經首信、聞、時、主、處、眾等六種成就，儒籍亦略同於此。如：

曲禮曰：言必則古昔，稱先王。虞書曰：無稽之言勿聽，弗詢之謀弗庸。孔子祖述堯舜，憲章文武，述而不作，信而好古。禮記曾子問，數稱吾聞諸老聃。示不敢專之於己也。其在釋氏結集羣經，必曰如是我聞。論主造論，開篇必有歸敬頌，亦猶行古之道也。

有問主者，如孔子閒居之例是也。亦有不問自說者，如孝經及仲尼燕居之例是也。^⑤

佛經中多說故事，一浮以爲：

公羊家謂春秋借事明義，此語得之。猶釋氏所謂託事表法也。董生謂之因行事加王心，王心者即義也理也。^⑥

佛經中有陀羅尼者，意謂能總持無量佛法而不忘失之慧力。一浮亦曰：

聖人顯示性德，普攝羣機，故說孝經以爲總持，猶佛氏之有陀羅尼門。^⑦

佛經中有預言，謂之授記，乃釋迦牟尼稱某人可於未來某時作佛。一浮以爲孔子亦嘗爲之，如：

雍也可使南面，是爲仲弓授記。用之則行，舍之則藏，是爲顏淵授記。人皆

① 《爾雅臺答問續編》，卷3，頁16。

② 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁33。

③ 《爾雅臺答問續編》，卷3，頁6。

④ 《復性書院講錄》，卷3，頁2。

⑤ 《復性書院講錄》，卷1，頁2；又，卷3，頁2。

⑥ 《復性書院講錄》，卷2，頁47。

⑦ 《復性書院講錄》，卷3，頁10。

可以爲堯舜，是爲一切人授記。⑧

論語記孔子告子貢：「予欲無言」。一浮以爲：

以繫辭傳與無言章對勘，而後聖人之意可知也。知易是最後之教，此章亦是聖人最後之言。如佛說我四十九年不曾說一字，而涅槃扶律談常，實爲末後之教。故涅槃之常、樂、我、淨四德，亦如乾之元、亨、利、貞也。此非言說所及，必須自悟。⑨

禮記仲尼燕居篇末稱子張、子貢、言游得聞孔子之言，「於夫子昭然若發矇矣」。一浮曰：

每攬佛氏三分科經，其流通分中記說法一會，必有若干人得法眼淨，亦猶此旨。若聞而不領，則是非器，猶瞽者無以與五色，聵者無以與五音也。三子者既是當機，故昭然若發矇矣。⑩

一浮所稱「科經」者，佛徒解釋經論之術也。乃將一經分成三分，曰序分、正宗分、流通分；是謂三分科經。然後再就每分中細分之，周密逾於五經之義疏。一浮嘗效其術以析儒書，如詩經大序、詩譜序，禮記大學、孔子閒居、仲尼燕居，尚書洪範，濂溪太極圖說，伊川顏子所好何學論等，皆採科分之法，此宋明理學之士所未試者也。

三、義學方法之擇取

佛教有義學、禪學之別。研究經、論、律三藏之義理，是謂義學。視義理之研究類貧子說金，而一意禪行求直顯佛性者，是爲禪學。自六祖斥知解宗徒後，義學漸爲中國僧眾所輕。然其價值固不容忽，此輩僧徒自有其治學之方，顧素不爲儒者所重耳。一浮始假之以治經，茲略舉如後：

(一)標宗趣：佛家以一部經典推崇之教法爲宗，宗之歸趣爲趣。一浮嘗以之解「孝經」，曰：

若依義學定標宗趣，則德本爲宗，教生爲趣。行孝爲宗，立身爲趣。又可德教爲宗，順天下爲趣。先言順而後言治者，順是舉本，治是垂跡。順言性德之符，治言力用之驗。順是不言之化，治是無功之功。⑪

⑧ 《復性書院講錄》，卷5；洪範約義，頁102。

⑨ 《復性書院講錄》，卷3，頁45。

⑩ 《復性書院講錄》，卷4；禮教緒論，頁28。

⑪ 《復性書院講錄》，卷3，頁10-11。

(二)分能所：佛家以某一動作之主體爲能，其動作之對象（客體）爲所。一浮亦常用是術。如釋易傳曰：

象是能證，意是所證。^⑫

又釋洪範「皇極」曰：

極是所建，皇是能建（能所不二），極是所證，皇是證者。人與理一，故稱皇極。^⑬

(三)定存奪：佛家以存爲肯定對方之意見，奪爲否定對方之意見。一浮曰：

應知羣經所示刑德相望，有互存互奪二門。互奪者，以德奪刑則化行刑措，唯德無刑，奪刑俱盡。以刑奪德，則刑起樂亡，由於不德，亦奪德無餘。互存者，則刑以輔教，攝刑歸德。因德制刑，施刑爲德，是以刑德得互存也。以是二義求之。則羣經說刑德互異處，悉可圓融無礙。^⑭

乃以董仲舒之書爲例，曰：

董生說春秋義、孝經義，皆以陰陽爲說，亦用二門。如曰：天數右陽而不右陰，務德而不務刑。刑之不可任以成世，猶陰之不可任以成歲也，爲政而任刑，謂之逆天，非王道也。此是互奪門。又曰：陽爲德，陰爲刑。反德而順以德，亦權之類也。是故天以陰爲權，以陽爲經。陽出而南，陰出而北。經用於盛，權用於末。以此見天之顯經隱權，前德而後刑也。此是互存門。^⑮

又舉左傳叔向之非子產爲例：

左傳子產相鄭而鑄刑書，晉叔向非之曰：「昔者先王議事，不爲刑辟。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎。」此用互奪門也。^⑯

復舉荀子宥坐篇中孔子之言爲例：

孔子爲魯司寇，有父子訟者，孔子拘之，三月不別。其父請止，孔子舍之。季孫聞之，不悅曰：是老也欺予。語予曰：爲國家必以孝，今殺一人以戮不孝，又舍之。冉子以告。孔子慨然嘆曰：嗚呼！上失之，下殺之，其可乎？

^⑫ 《復性書院講錄》，卷6，觀象卮言序，頁4。

^⑬ 《復性書院講錄》，卷5，頁46。

^⑭ 《復性書院講錄》，卷3，頁55。

^⑮ 《復性書院講錄》，卷3，頁56。

^⑯ 《復性書院講錄》，卷3，頁57。

不教其民而聽其獄，殺不辜也，罪不在民。慢令謹誅，賊也。生也有時，歛也無時，暴也。不教而責成功，虐也。已此三者，然後刑可即也。書曰：義刑義殺，勿庸以即，予維曰未有順事。言先教也。故先王既陳之以道，上先服之。若不可，尚賢以綦之。若不可，廢不能以單之。綦三年而百姓從矣。邪民不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。此先德後刑，存奪互用，乃聖人之言，孝經之旨也。^{①⑦}

(四)遮表：佛家說義，有遮表二法，遮者作否定之表述，排除對象不具之屬性也。表者乃肯定之表述，以顯事物自身之屬性也。一浮曰：

凡說經義，須會遮表二詮。遮是遣非蕩執，如言不常、不斷、不一、不異等。表乃顯德正名，如中正仁義賢聖等。二氏意存破相，多用遮詮。六經唯是顯性，多用表詮，設卦觀象，皆表詮也。^{①⑧}

佛氏實能見性，然其「生」多是遮詮，故不可盡用。易教唯用表詮，不用遮詮。學者當知遮則以生為過咨，表則顯其唯一真也。^{①⑨}

易言無方無體，無思無為，亦是遮詮。^{②①}

此以易為例，明六經中亦有遮表二面也。

(五)折攝：攝者攝受也，為令對方了解事理，以平和之語言解釋之。折者折伏也，為令對方了解事理，一面嚴厲斥責之，一面分析道理，使之理解也。一浮以為：

孟子接人多用折法，顏子則攝的意思多，孔子折攝二門並用。^{②②}

(六)四依：依者，根據也，四依者四種說理之根據也。一浮曰：

佛氏有四依之說，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。嘗謂此可為治經之法。^{②③}

(七)六離合釋：此佛教徒分析名詞含義之法。曰依主釋，能所依彰也。曰持業釋，體持業用也。曰相違釋，兩別雙舉也。曰有財釋，將他顯己也。曰鄰近釋，居近鄰強也。曰帶數釋，體挾數量也。一浮云：

^{①⑦} 《復性書院講錄》，卷3，頁57-58。

^{①⑧} 《復性書院講錄》，卷6，頁68。

^{①⑨} 《復性書院講錄》，卷6，頁62。

^{②①} 《復性書院講錄》，卷6，頁62。

^{②②} 《復性書院講錄》，卷5，頁60。

^{②③} 《爾雅臺答問續編》，卷3，頁5。

凡言天道、人道，皆當用依主、持業二釋，即天之道，天即是道也。^⑳

皇之極，是依主釋。皇即是極，是持業釋。^㉑

相違釋，如言陰陽剛柔，雖是一理，在析義時，分言其體、相，則成相違。有財釋（從他得名），有財之名太俚，不可用。中土玄名類此者亦少。唯官名有之。如山虞、澤虞、林衡、川衡之屬。

鄰近釋，如信近於義，恭近於禮之類。舉敬則該禮，舉和則該樂也。

帶數釋，如兩儀、四象、八卦、五行等，莊子所謂明乎本數，繫乎末度。說理多用帶數釋。^㉒

蓋一浮熟於梵典，隨手俯拾，皆可為闡釋儒義之具也。其進而依義理為準，進退羣經者，則有藉於佛家之判教焉。

四、判教之運用

依佛教所傳，所有佛經皆係佛說。然東來貝葉，內容互異，將何以釋信眾之疑？於是有判教之說。其意若曰：釋尊在不同時間中，對不同之對象，應機說法，故教義繽紛，各擅其美。眾美之中，更有殊勝者，即為釋迦之本意矣。至於究以何者為殊勝，則家自為說。天臺據法華判四教，慈恩依深密、楞伽判三時教，賢首本華嚴判五教。一浮設問「判教之名，實始於佛氏之義學，儒家亦有之乎？」自答曰：

實有之，且先於義學矣，後儒習而不察耳。今先出所據。論語：子所雅言，詩書執禮。興於詩、立於禮、成於樂。如曰：可與言詩，卒以學易。不學詩無以言，不學禮無以立。詩可以興觀羣怨，事父事君。孟子引孔子言：知我罪我，其唯春秋，其義則我竊取。此見於論孟者，即判教之旨也。王制：樂正崇四術，立四教，順先王四書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。此四教之目也。^㉓

論、孟、王制外，一浮以為鄭玄亦有類似之舉，其言曰：

儒者說經，往往不及義學家之精密，以其於教相或欠分明，如鄭氏六藝論孝

^⑳ 《復性書院講錄》，卷3，頁31。

^㉑ 《復性書院講錄》，卷5，頁46。

^㉒ 《復性書院講錄》，卷3，頁15。

^㉓ 《復性書院講錄》，卷2，頁2。

經序，則儼然具判教規模，故謂儒者治經亦須兼明義學，較易通悟也。^⑳

對於佛家之判教，一浮以儒爲準，許可華嚴而視空、有兩宗爲有關：

法相宗立真如，不許隨緣，有成佛，有不成佛。但爲接近一類之機，慈恩判爲中道了義，未可依準。此與無相宗校之儒理，皆爲闕而不具。^㉑

義學諸師判教不同，賢首後出爲勝，今用之。簡去前二者，以小乘不了法源，始教但明空義（相及無相，說空是一），偏權非實，體用未彰，不與儒相應，故不得攝此也。^㉒

賢首五教爲小、始、終、頓、圓，一浮較以儒家，稱儒家但圓無偏。故曰：

彼爲義學者之判教，有小有大，有偏有圓，有權有實。六藝之教則絕於偏小，唯是圓大，無假權乘，唯一實理，通別始終，等無有二，但有得失而無差分。此又儒者教相之殊勝，非義學所能及者矣。^㉓

佛氏之教有小、大、偏、圓，中土聖人六藝之教，唯大無小，唯圓無偏。教相本大，機則有小。以大教被小機，則成爲小。故簡小歎大，亦是機說。^㉔

又稱儒家顯性而不破相，當佛氏之圓教實義，故曰：

佛氏每以性相對舉，先是依性說相，後要會相歸性。^㉕

佛氏有破相顯性宗，儒者不須用此。如老子便是破相，孔子唯是顯性而不破相，在佛氏唯圓教實義足以當之，簡易又過佛氏。^㉖

乃歷數曰：

萬行不出一心，一心不違萬行，故有禮不可無樂，有樂不可無禮。禮樂皆得，謂之有德，此即攝圓教義。^㉗

樂者天地之和，禮者天地之序。和，故百物皆化，利土塵毛，身悉充滿（無量世界海佛身悉充滿遍），所謂化也。序，故羣物皆別，行布圓融，重重無盡（一塵一毛端各各現利土），所謂別也。此皆圓教義也。^㉘

此指禮樂爲圓也，又曰：

⑳ 《復性書院講錄》，卷3，頁13。

㉑ 《馬一浮遺稿初編》，與蔣再唐論儒佛義。

㉒ 同上。

㉓ 《復性書院講錄》，卷2，頁5。

㉔ 《復性書院講錄》，卷6，頁49。

㉕ 《泰和會語》，頁43。

㉖ 同上。

㉗ 同註⑳。

㉘ 同註⑳。

大學明德新民、止於至善，先後有序，是禮教義。依性說相，即性之相也。中庸大本達道，一於至誠，天人合言，是樂教義。會相歸性，即相之性也。大學攝終，中庸兼頓，合即成圓。^⑳

此謂學庸合而成圓也。又曰：

物之所以不可以終睽、不可以終否者，爲其有性存焉。亂世之民物，即治世之民物。但一睽一通，一逆一順爲不同耳。德教行則性德顯，而民物與之俱轉，各得其序，各極其和。德教不行，則德性隱，而民物皆不得其所，災害禍亂，由此起矣。故孝經以天子之孝，攝性德之全。天子之孝即聖德之全也，是人心之所同然，人性之所本具。因業有退轉，則天子夷於庶人；德有積累，則庶人可進於天子。以孝經爲圓教，唯通而無睽，唯順而無逆，故無退轉義。是以經曰：無患不及也。^㉑

此示孝經爲圓教也。又賢首五教中以頓教居後，一浮以爲儒家六藝、中庸亦可並說爲頓。其言曰：

義學至賢首而極，後來更不能增損。若儒家本無是說，約義而判，六藝皆屬圓宗，即並可說爲頓教。一以貫之，非頓而何？（灑掃應對進退，即是精義入神，與咳唾掉臂皆爲佛法、舉足下足莫非道場，其旨是一）中庸知行三等，亦是言機有勝劣。及其知之，一也；及其成功一也；則亦同歸圓頓，到此田地，更無階差位次可言。^㉒

後世倡行理學者，一浮以濂溪、明道爲頓教，伊川、橫渠爲漸教。說曰：

儒者示教之言，亦有頓漸。如通書曰：學聖人有要乎？曰：有，一而已。一者何？無欲也。無欲則靜虛動直，靜虛則明，動直則公，明通公溥，庶矣乎。此頓教之旨也。伊川曰：涵養須用敬，進學則在致知。又曰：未有致知而不在敬者。此漸教之旨也。又如明道答橫渠書曰：所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。此頓教之旨也。橫渠則曰：言有教，動有法，晝有爲，宵有得，息有養，瞬有存。此漸教之旨也。^㉓

雖然，漸與頓乃教義之不同，就內容言，固皆圓實之教也。

⑳ 同註㉑。

㉑ 《復性書院講錄》，卷3，頁26。

㉒ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁38。

㉓ 《宜山會語》，頁33。

五、華嚴義理之攝取

1. 起信論理論架構之借用

一浮於佛家，獨重華嚴宗。該宗之義理骨幹在大乘起信論，起信論之綱要為一心、二門、三大、四信等。一浮取其「一心」之說以釋儒曰：

皇極者，以表君德，即天德也。天人合德，理絕名言，強名之曰皇極耳。在易曰太極，曰乾元、坤元。在禮運曰太一。在春秋義為五始之元、為王心。在詩則通於四始。在大學則曰至善、曰絜矩之道。在中庸則曰至誠、曰大本、達道。在孝經則曰至德要道。在論語則曰吾道一以貫之、曰從心所欲不踰矩。在孟子則曰性善、曰盡心知性知天。堯命舜之言，則曰道心。周子本易與洪範而作太極圖說，則曰人極。一切詮表雖有多名，其能詮之體，所詮之相，總其會歸，唯是皇極一義，即此本來具足、當人圓證之全體大用也。以佛義言之，則曰真如，曰佛性，曰法身，曰一真法界，曰如來藏心，曰圓覺。並是顯此一理，迷則異執紛然，悟則忘言頓證。^④

此心首出而「主動」，乃極對自由者，故曰：

更無心外法能與心為緣，是故一切法皆心也。是心能出一切法，是心遍攝一切法，是心即是一切法。聖賢千言萬語，只明此義。^④

此心有覺與不覺，遂生二門，曰真如門，生滅門。覺即真心，為真如門。不覺即迷，為生滅門，即妄心。一浮取此義以比儒家之道心與人心：

妄心有生滅，真心無生滅。妄心真心猶言人心道心也。^④

妄心即當人心，真心即當道心。然非有二心也，只是一心迷悟之別，因此立二名耳。^④

二心中以覺、道心為主，一浮亦稱之曰「志」：

禪家謂靜三昧中瞥起一念，即「來」義。此念法爾清靜，名之為覺。有照有用，迷之則為無明，因無明起念，謂之不覺。此即儒者所言道心、人心也。如來者，無所從來，亦無所去，正顯道心。以此言志，志即仁也，猶彼言心

^④ 《復性書院講錄》，卷5，頁45-46。

^④ 《復性書院講錄》，卷6，頁76。

^④ 《爾雅臺答問續編》，卷3，頁20。

^④ 《復性書院講錄》，卷6，頁18。

即佛。(釋心之專直爲志，志有來義) ④

人心中亦有覺，則屬後天，一浮歸之「生滅門」。曰：

先儒以乾爲聖人之學，坤爲賢人之學，即表頓、漸、權、實。以佛法準之於易，乾表眞如門，坤表生滅門。所言學者，即生滅門中之覺義也。⑤

一浮又以二門擬禮樂云：

樂由天作，禮以地制，明於天地然後能與禮樂。天地者法象之本，乾知大始，即表心眞如，所謂一大總相法門體也。坤作成物，即表心生滅，出生一切法，能攝一切法也。⑥

禮樂統於易，猶終頓該於圓。禮樂以人道合天地之道，猶以一心開二門。終頓準之。(克己復禮是禮，天下歸仁是樂。背塵合覺是終，離幻即覺是頓。) ⑦

亦以二門說性與情：

依起信論一心二門，性是心眞如門，情是心生滅門。乃有覺與不覺二義。隨順眞如，元無不覺，即是性其情。隨順無明，乃成不覺，即是情其性。眞如離言說相，故明道云，纔說性時便已不是性了。從來說性只是說箇繼之者善，是即生滅門中覺義也。⑧

八識心王，生而後有，可說爲氣質之性，故染淨二分。彼第九阿陀識，譯白淨識，乃純淨無染，始可當天命之性。在起信論開一心二門，心眞如門是性，心生滅門是情。此義甚明，習是生滅門事。⑨

起信論一心二門，與橫渠心統性情之說相似。⑩

起信論一心二門，方是橫渠本旨。性是心眞如門，情是心生滅門。心體即眞如。離心無別有性，故曰唯一眞如。⑪

更以之說周子之誠與幾：

通書曰：誠無爲，幾善惡。誠即眞如，幾即生滅。善惡者，即覺與不覺二相

④ 《復性書院講錄》，卷4，頁10。

⑤ 《宜山會語》，頁33。

⑥ 同註②。

⑦ 同註②。

⑧ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁1。

⑨ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁48。

⑩ 《宜山會語》，頁33。

⑪ 《爾雅臺答問續編》，卷1，頁14。

也。^⑤

生滅與不生滅和合，一浮比之易繫所稱之「道」：

一陰一陽之謂道，正是生滅與不生滅和合也。繼之者善是始覺，成之者性是本覺。此變易之所以為不易也。^⑥

亦擬之為太極圖說中之「妙合而凝」：

無極之真，二五之精，妙合而凝。朱子謂真以理言，精以氣言。此如起信論所謂生滅與不生滅和合而有阿黎耶識。^⑦

一浮雖廣說二門，亦多述三大。起信論立義分曰：所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法，真如平等，不增減故。二者相大，謂如來藏，具足無量性功德故。三者用大，能生一切世間出世間善因果故。浮取此「三大」以釋孝經，以為：

在孝經則曰：天之經、地之義、民之行。天地之經而民行則之，是明人道即兼天地之道。離天地無別有人，離人道亦無別有箇天地之道。雖三而一，即一而三；此其所以為大也。^⑧

以佛義通之，天經是體大，地義是相大，民行是用大。孝為德本，是法性，故謂天經。教由所生，是緣起，故謂地義。終於立身，是具法智二身，故謂民行。行所證，故舉因以該果也。又民行是能證，天經地義即是所證。三才合言，總為一法界性也。^⑨

三大亦可約為天經與地義：

說三身，則為法、報、化，亦即三大也。說二身，則為法、智，智即智報。法是體，智是用。法即天經，智即地義也。^⑩

禮記孔子閒居以「志、詩、禮、樂、哀」五者相繼而至，謂之「五至」，一浮曰：

禮樂之原即性命也，推此性命之德致乎其極，即「五至」也，亦即六藝之道也。聖是體大，王是用大，五至是相大。^⑪

此處之三大，乃以相大為主，性命之由內形乎外者也。

^⑤ 同註④。

^⑥ 《爾雅臺答問續編》，卷1，頁15。

^⑦ 《馬一浮遺稿初編》，濠上雜著，頁8。

^⑧ 《復性書院講錄》，卷3，頁31。

^⑨ 《復性書院講錄》，卷3，頁32。

^⑩ 《復性書院講錄》，卷3，頁38。

^⑪ 《復性書院講錄》，卷4，詩教緒論，頁13。

2.一法界與四法界

起信論之一心，華嚴家展之爲一法界，一浮以之當易之「天地之道」、「一」與「太極」：

易以天地之道冒人之道，猶以一法界總收一切法，圓教準之。（無不從此法界流，無不還歸此法界。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺）^⑤

易始於一，正謂法界量。程子曰：聖人分上、一也。不消則法界量盡。^⑥禮運所謂太一，即易所謂太極也。語其不二，則以一表之（一切法皆如）。語其至極，則以極表之（一切法無盡）。所以明萬事萬物同出於一原，而同歸於一致，猶佛氏所謂一真法界也。^⑦

此實理無乎不在，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爲宗，恰與此相應。太極即法界，陰陽即緣起。生陰生陽，乃顯現義。生生爲易，故非斷非常。^⑧

亦以之當中庸之「道」與「至誠」，及大學之「至善」。皆本體之義也。

中庸曰：其爲物不貳則其生物不測。佛曰：天上天下，唯我獨尊，是一法界性之謂也。^⑨

佛氏所謂法，當儒家所謂道，法界猶言道體耳。自佛氏言，世出世間總謂之法。自儒者言，盡天地間莫非是道。^⑩

一真即絕待之名，在儒者即言至誠至善。^⑪

華嚴之一真法界，可分解爲四法界：一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界。一浮以爲：「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」。^⑫乃以之釋易曰：

法界有四種義：一、事法界，界是分義，一一差別有分齊故。二、理法界，界是性義，無盡事法同一性故。三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。易教

^⑤ 同註^②。

^⑥ 《馬一浮遺稿初編》，希言。

^⑦ 《馬一浮遺稿初編》，濠上雜著，太極圖說贅言，頁3。

^⑧ 《馬一浮遺稿初編》，濠上雜著，太極圖說贅言，頁4。

^⑨ 同註^⑥。

^⑩ 《復性書院講錄》，卷3，頁38。

^⑪ 同上。

^⑫ 《泰和會語》，頁29。

所顯如此。⑥7

又以爲：

周子之太極圖說所示，正屬後二事也。⑥8

而洪範之皇極，則屬事事無礙法界，一浮曰：

以佛義言，皇極是事事無礙法界。愛憎取捨情盡，則無漏眞智現前，是即無有作好，無有作惡。然後莊嚴萬行，大用繁興，無不從此法界流，無不還歸此法界。即會其有極，歸其有極也。⑥9

孝經之天經、地義、民行，一浮亦配於四法界，曰：

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。⑦0

華嚴以法界緣起不思議爲宗，孝經以至德要道順天下爲宗。今說三才亦即三大，亦即三德三身，總顯法界緣起，順天下以爲教，亦是不思議境。非特華嚴可以準易，孝經亦準華嚴，此非執語言泥文字者所能瞭，心通於道者，自能得之。⑦1

3. 十義之擇取

就華嚴四法界中之事法界言，印度論師對此森羅萬象，歸納爲五蘊、十二處、十八界、七十五法或百法或五百法等。華嚴家則以「十義」爲範疇而闡述之。十義者：教義一對，理事一對，境智一對，行位一對，因果一對，依正一對，體用一對，人法一對，逆順一對，感應一對也。一浮嘗取「理事」一對以釋易。理者，永恆不變之本體，事者，逐一變遷之具體事象也。一浮稱：

易傳佚文曰：得其一，萬事畢。一者何？即是理也。物雖萬殊，事雖萬變，眞理則一。明乎此，則事物之陳於前者，至曠而不可惡，至動而不可亂，於吾心無惑也。⑦2

古今有變易，理則盡未來無變易。於事中見理，即是於變易中見不易。若捨理而言事，則是滯於偏曲；離事而言理，則是索之杳冥。須知一理該貫萬

⑥7 《馬一浮遺稿初編》，濠上雜著，太極圖說贅言，頁4。

⑥8 同上。

⑥9 《復性書院講錄》，卷5，頁46。

⑦0 《復性書院講錄》，卷3，頁32。

⑦1 同上。

⑦2 《泰和會語》，頁28。

事，變易原是不易，始是聖人一貫之學。^{⑦③}

又取「因果」一對以釋堯典。因者，未臻佛境前之修行法門，果者，所達佛位之境。一浮曰：

虞書贊堯之德曰：欽明、文思、安安。欽即敬也；欽而後能明，明謂無理不照。文思即是文理密察，謂事無不辨。舜之察於人倫，明於庶物，約言之，即文思，亦曰濬哲文明。此言文者，即謂倫物也。欽明是照體，文思是妙用，體用備矣。安安是行其無所事事貌，理事雙融，從容中道，自然虛融恬靜，觸處無礙，此聖人果德之相也。若在因地，即毋不敬三語所攝。敬則自然虛靜，故能思深。思者其容寂，故曰儼若思也。敬則自然和樂，故能安。氣定者其辭緩，故曰安定辭也。以佛氏之理言之，在果地謂之三輪清淨，在因地謂之三業清淨。三者何，身、口、意也。儒者雙提言行，即該三業。^{⑦④}

又以之釋「中庸」：

中庸曰：惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。溥博淵泉而時出之。此為聖人果上之德相。經解所言：溫柔敦厚，疏通知遠，廣博易良，恭儉莊敬，絜靜精微，屬辭比事，則為學者因地之德相。^{⑦⑤}

亦以之釋易卦之爻位：

以爻位言之，二是因位，五是果位。^{⑦⑥}

一浮又甚重「依正」之義，以為：「佛氏以眾生隨其染淨業報所感，而受此五陰之身，名為正報」。此身所居世界國土，淨穢苦樂不同，亦隨業轉，名為依報。依正不二，即身土不二」。乃取以釋詩經云：

以儒家言之，即謂禍福無不自己求之者，人之智愚賢否，正報也。國之廢興存亡，依報也。鄭氏詩譜序，敘周自后稷播種百穀，烝民乃粒。其後公劉世脩其業，以明民共財。至於太王王季，克堪顧天。文武之德，光照前緒，以集大命於厥身，遂為天下父母，使民有政有居。其時風有周南、召南，雅有鹿鳴、文王之屬。及成王周公，致太平而頌聲興。由此風雅而來，故孔子錄

^{⑦③} 《泰和會語》，頁29。

^{⑦④} 《宜山會語》，頁28-29。

^{⑦⑤} 《泰和會語》，頁22。

^{⑦⑥} 《復性書院講錄》，卷6，頁68。

之，謂之詩之正經。後王稍更陵遲，懿王夷身失禮，邴不尊賢。自是而下，厲也、幽也，政教尤衰，周室大壞。十月之交，民勞板蕩，勃爾俱作，紀綱絕矣。故錄懿王夷王時詩，訖於陳靈公，謂之變風變雅。以爲勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲弘福如彼。若違而弗用，則被劫殺大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足作後王之鑑。此以詩之正變，顯依正之勝劣，其義甚明，但未立依正之名耳。^⑦

欲明詩之正變，須略明依、正二報之義。正是能依，爲身。依是所依，爲土。身業之染淨，即爲報土之勝劣。詩人之美刺，依於國政之得失，以著其法戒。正爲有道而興，即報土之勝也。變因失道而作，即報土之劣也。譜所謂吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足爲後王之鑒者。是詩之功用，在美教化，移風俗，是教人修其正報也。^⑧

依報、正報之義，一浮亦用之於孝經：

孝經敍五孝，自天子至於庶人，以德爲差，是猶正報顯行位之別也。天子曰百姓四海，諸侯曰社稷民人，卿大夫曰宗廟，士曰祭祀，庶人則但曰養。是猶依報論國土之廣狹也。戒以保守勿失，明依正隨轉，猶影之與形，響之於聲也。^⑨

董生曰：春秋之世，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走，不得保其社稷者，不可勝記。推其所由，皆失其本矣。孟子曰：天下之本在國，國之本在家，家之本在身。大學曰：自天子以至庶人，壹是皆是以脩身爲本，其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。天下、國、家、皆是依報，身是正報。剋實言之，則身亦是依報，心乃是正報，故本之中又有本焉。心爲身之本，德爲心之本，孝又爲德之本。故曰：自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。此而患其不及，則依、正俄空，身心俱滅，是謂斷見，是謂不仁，是謂暴棄，更無可說。^⑩

一浮復自洪範之五福六極，推擴依正之義爲天下一家，民物一體，其言曰：

洪範言福極，猶佛氏言佛土淨穢也。維摩經云：眾生之類是菩薩佛土，所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土。肇公注云：羣生

^⑦ 《復性書院講錄》，卷3，頁24。

^⑧ 《馬一浮遺稿初編》，詩譜序科解。

^⑨ 《復性書院講錄》，卷3，頁25。

^⑩ 同上。

萬端，業行不同，美惡自彼，於我無定。無定之土乃曰眞土，土之淨穢，繫於眾生，故曰眾生之類是菩薩佛土也。佛土即眾生之影響耳，形脩則影長，形短則景促，豈日月使之然哉，形自然耳。故隨所化之多少，而取佛土之廣狹，隨其棄惡行善之淺深，以成其國。此所謂「化」，即嚮用也。所謂「調伏」，即威用也。又經云：菩薩取於淨國，皆爲饒益諸眾生故，譬如於地造屋，隨意無礙；若於虛空，終不能成。故爲成就眾生，故願取佛國，非於空也。肇云：二乘澄神虛無，不因眾生，故無淨土。須知彼所謂佛土，即我生也。眾生即民也。若不能成物者，己亦無成。換言之，即若無眾生，亦無佛土也。聖人以天下爲一家，中國爲一人，若以民物爲外，則如造屋於空，不成其爲聖德矣。^①

於是福、極即性之外在化，由此而言依、正不二：

或疑福極是報境，何故目之爲性？是不明依正不二之理也。已明心外無境，性外無事，則知福極皆由自致，非性而何？豈有別加之者哉！^②

最後，一浮稱其所以說依正二報之故，乃：

以時人倒見，以爲人生一切都被環境所使，換言之，即是爲物所使。是正報隨依報轉，自己全無主宰分，即無自由分，眞乃迷頭認影。彼不知環境是自己造成，即佛說一切國土唯心現也。若能轉物，即同如來。不爲物轉，斯能轉物。其實物不能自轉，轉物者心。所謂一切唯心造，不可說一切唯物造也。知自己是正報，環境是依報，始有轉物分。換言之，始可改造環境，始有自主分也。明依正不二之旨，乃悟所依之土同於影響，土即身之一部分，物即心之一部分也，不可認奴作郎。^③

然依報勝劣，又須明別業、共業。所感不同，百千微塵世界差別無邊，即是眾生心行差別無邊所現。今人只知有物而不知有心，不知心外無物，所以成爲顛倒。因欲顯示正理，救此失故，所以須說依正二報。^④

十事中「體、用」之義，一浮用之於說易與春秋，曰：

體用一源，顯微無間。知天人不二，理事不二，則可以通易、春秋矣。^⑤

^① 《復性書院講錄》，卷6，頁97-98。

^② 《復性書院講錄》，卷6，頁87。

^③ 《復性書院講錄》，卷3，頁29。

^④ 同上。

^⑤ 《爾雅臺答問續編》，卷3，頁2。

德行亦體用之名。體用重重無盡，乾坤相望說，則乾爲體而坤爲用，乾爲德，坤爲行。就乾坤對待言之，則乾坤又各有其體用也。^⑥

顯諸仁，從體起用也。藏諸用，攝用歸體也。顯是於用中見體，藏是於體中見用。^⑦

尚書洪範曰：「貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」一浮以爲：

凡言作者，指功用而言，亦曰功業、功德者，體用之殊稱。體用不二，但就其具於自性者，則謂之德。就其發於自性而措之天下加之庶民者，則謂之業。佛氏謂之自受用、他受用。自他不二，盡己之性，則能盡人之性，民物皆共此一理。德之及人者爲業，等是性分內事也。^⑧

禮記孔子閒居篇中推廣無聲之樂、無體之禮、無服之喪等三無之義，前後相繼，共有五重。孔子名之曰「五起」。一浮以爲：

起之爲言，從體起用也。本體既顯，則大用繁興，眞照無邊，應緣不礙。比之橐籥，虛而不屈，動而愈出。亦如月影，遍印千江。佛氏謂之法身無相。應感即形，般若無知，對緣而照。在詩則謂如月之恆，如日之升，不騫不崩。在易則謂天地解而雷雨作。雷雨作而百穀草木皆甲坼。雲從龍風從虎，聖人作而萬物睹。以此言起，方足以見其用之大。今就因地言，故有五重漸次也。^⑨

孝經之三才章、孝治章、聖治章，一浮亦以體用義貫之：

說經須明前後大義生起次第。已知通貫三才是攝用歸體，即總顯體大。以下孝治章又躡前五孝顯此即體之用大，聖治章復躡三才顯此即體之相大。三才章爲總說，此二章爲別說。前後相望，大義可知。^⑩

理學中凡五行、陰陽、太極、動靜、寂感等，一浮以爲皆係體用關係：

濂溪曰：五行一陰陽也，陰陽一太極也。此爲攝用歸體。^⑪

靜時是性，動時亦不可不謂之性。動時是情，靜時不可遂謂無情。理行乎氣

⑥ 《復性書院講錄》，卷6，頁20。

⑦ 《爾雅臺答問續編》，卷4，頁6。

⑧ 《復性書院講錄》，卷5，頁20。

⑨ 《復性書院講錄》，卷4，頁20。

⑩ 《復性書院講錄》，卷3，頁41。

⑪ 《復性書院講錄》，卷3，頁33。

中，即是性見乎情中也。寂感可以體用言。當其寂，全用在體，非無用也。當其感，舉體即用，非離體也。體用亦貫動靜言，不可謂體一向是靜，用一向是動也。^⑳

十事中「感應」一對，一浮取之以說易之同氣相求：

感應之理，所謂誠於此則動於彼，同聲相應，同氣相求，各從其類也。佛氏立種性差別，儒家謂之氣類。言由於其氣之駁雜，故為理行之礙，因而不一其類。若其氣既一，未有不能應者。中孚信及豚魚。豚魚與人為異類矣，而猶足以孚之，極言其理之一也。^㉑

而理之得與不得，亦與吉凶有感應關係：

動而得其理，則陰陽剛柔皆吉。失其理，則陰陽剛柔皆凶。故陰陽有淑慝，剛柔有善惡。吉凶者言乎其失得也，此如佛氏之論染淨迷悟，非如世俗之計成敗禍福。^㉒

洪範之「念用」與休咎之徵，一浮以為亦係感應，故曰：

彼言一念即三大阿僧祇劫，三大阿僧祇劫不過一念，謂之念劫圓融。在洪範則曰念用。念用者，念念相繼，敬而無失，則其徵惟休；一念不相應，則咎徵立至。念即是感，徵即是應，其為休咎，皆此一念之用也。五事是心，五徵是氣，休咎全在一心，而五氣隨之。氣即念之所作，故曰念用也。^㉓

又曰：

在洪範，則五事門之五功德相，致中和也。庶徵門之休徵，即位育也。以後望前，則五事是因大，庶徵是果大。因該果海，果徹因源。但據因而言，明自性所具功德之相而已足，不須簡過。剋果而言，則有休咎二趣差別。推其由致，繫乎一念所感。敬勝則為休徵，怠勝則為咎徵。亦猶佛氏言染淨業報所現，有聖凡諸趣國不同也。^㉔

4. 十玄門之擇取

就華嚴家之「事事無礙法界」言，杜順、智儼、賢首皆有十玄門以暢其旨。浮取其「一與一切相攝相入」之義以說易，曰：

^㉑ 《爾雅臺答問續編》，卷4，頁9。

^㉒ 《復性書院講錄》，卷6，頁28。

^㉓ 《復性書院講錄》，卷6，頁15。

^㉔ 《復性書院講錄》，卷6，頁76。

^㉕ 同上。

易以乾坤統禮樂，以威恆統言行，則詩書禮樂之旨在焉。亦要存亡吉凶，居可知矣，則春秋之義在焉。故詩、書、禮、樂、春秋之教，皆統於易，所以爲六藝之原。以六藝別言之，則教體俱大。合言之，則所以爲詩書禮樂春秋之教體者，莫非易也。一攝一切，一切攝一，一入一切，一切入一，一中有一切，一切中有一。交參全遍，鎔融無礙。故以詩書禮樂春秋望易，則又以易教爲至大也。⁹⁷

又據此以解周濂溪之太極圖說：

五行之生也，各一其性。上來明萬物一太極，即一中有一切；此中明物物一太極，即一切中有一。又此中提出性字是總，五行是別。各一其性者，不是各有一性，乃謂各各共此一箇性也。⁹⁸

復取「一多相即」之義以廣孝經之「至德要道」曰：

德之至者，其道必要。故道德兼舉，至要互成。但德以含攝言，道以著見言；至以究竟無餘言，要以一多相即言。德是相大，深廣無盡，故曰至。道是用大，圓融無礙，故曰要。此是歎德，亦即明宗。至要是讚道德，是宗。⁹⁹

復以之明孝經之孝治章，曰：

不敢遺小國之臣，不敢侮於鰥寡，不敢失於臣妾。即「廣要章」敬一人而千萬人悅，所敬者寡而悅者眾之義。是一多相即也。¹⁰⁰

一浮亦取「主伴圓明具德門」以解易之「重澤」，曰：

觀於麗澤，而得彼己皆說之象。則主伴相融，機教相感，莫非說也。¹⁰¹

又取「因陀羅網法界門」以明六藝之交互關係：

華嚴家有帝網珠之喻，謂交光相羅，重重無盡，一一珠中，徧含百千珠相，交參互入，不壞不壞。六藝之道，亦復如是。故言詩則攝禮，言禮則攝樂，書亦禮攝，易與春秋亦互攝。如此總別不二，方名爲通。¹⁰²

5. 六相

智儼之於事事無礙法界也，除十玄外，復有六相圓融之說以明華嚴世界整體部

⁹⁷ 《復性書院講錄》，卷6，頁44-45。

⁹⁸ 《馬一浮遺稿初編》，濂上雜著，太極圖說贅言，頁8。

⁹⁹ 《復性書院講錄》，卷3，頁10。

¹⁰⁰ 《復性書院講錄》，卷3，頁48。

¹⁰¹ 《復性書院講錄》，卷6，頁26。

¹⁰² 《復性書院講錄》，卷4，禮教緒論，頁1。

分平等差別互不相離之義。六相者，總相、別相、同相、異相、成相、壞相也。浮以之釋周濂溪之太極圖說曰：

六相一相義：六相者，總別同異成壞也。一含多德爲總相，多德非一爲別相。總爲別之所依，離總無別；亦爲別之所成，離別無總。同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故。成相者，由此諸緣和合成故。壞相者，諸緣各住自位，不相到故。六相同時而具在。太極圖說所顯易教義中，前二義顯（總別義顯）後二義隱（成壞義隱）。^⑬

太極是總，二五是別。若約華嚴六相義說，則五行陰陽各具同異二相，各各相望爲異，共成一總爲同。又陽變陰合爲成，各一其性爲壞。生即成相，緣會而生。一即壞相，各住其位。實則六相一相，緣起成別，攝歸一體，即別是總。故已明體用，更說總別也。^⑭

太極圖說可攝入通書中，故亦可以六相解通書。一浮曰：

通書理性命章，五殊二實是異相，二本則一是同相，是萬爲一是總相（別不離總）、一實萬分是別相（總不離別）。萬一各正，小大有定，是成壞二相也。^⑮

濂溪之學出於易，故一浮以爲易中亦有六相義：

以四緣說易，只在變易一邊，不如以華嚴六相義說，即變易即不易，於義始爲圓足。^⑯

禮記經解記孔子曰：其爲人也，溫柔敦厚，詩教也。疏通知遠，書教也。廣博易良，樂教也。絜靜精微，易教也。恭儉莊敬，禮教也。屬辭比事，春秋教也。中庸曰：惟天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。一浮判之曰：

絜靜精微之因德，與聰明睿智之果德，並屬總相，其餘則爲別相。^⑰

論語記孔子稱「吾道一以貫之」。一浮曰：

一以貫之，只是以一理貫萬事，在文句上，一、貫皆是虛字，非實字。先儒

^⑬ 《馬一浮遺稿初編》，濂上雜著，太極圖說贅言，頁4-5。

^⑭ 《馬一浮遺稿初編》，濂上雜著，太極圖說贅言，頁8。

^⑮ 《馬一浮遺稿初編》，濂上雜著，太極圖說贅言，頁5。

^⑯ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁9。

^⑰ 《泰和會語》，頁22。

如此說者，乃是以一表理，以貫表事，以一表總相，以貫表別相耳。^⑧

一浮復以六相貫論語中諸德目，曰：

忠則自孝而推之，不獨親其親。恕者自弟而推之，不獨長其長。孝弟忠恕亦仁而已矣。仁是總相，孝弟忠信是別相。^⑨

6. 文殊與普賢之義理化

華嚴宗以毘盧遮那佛、文殊、普賢為三聖。毘盧遮那者釋迦示寂後之佛果也。文殊、普賢者，毘盧佛之二侍也；在華嚴經中為說法主，一表智、一表行。一浮以之釋易：

華嚴以文殊表智，普賢表行，此與易言知、能不異。乾文言：「乾以易知，坤以簡能」、「可大則賢人之業」，文殊表德，普賢表業。日新之謂盛德，文殊之智也。富有之謂大業，普賢之行也。^⑩

又以文殊普賢釋中庸：

中庸以「明、行」對言。道之不明，知者過之，愚者不及也。道之不行，賢者過之，不肖者不及也。賢知分屬知行，可見知德為智，行仁為賢。猶華嚴以文殊表智，普賢表行也。賢、智、愚、不肖，即聖凡迷悟二機、君子小人二道。佛有四聖六凡，儒家只明二道，但簡賢智之過，實無異為二氏預記。釋氏彈偏斥小，歎大褒圓，知以大揀小，以圓揀偏。未知圓大之中，亦有過者，此孔子所以歎中庸之德也。^⑪

華嚴以文殊表智，普賢表行，猶中庸言智、仁、勇三達德，以大舜表智，顏子表仁，子路表勇。勇者所以行仁智也。證文殊智者必修普賢行。普賢萬行悉是悲心，悲心即仁，運之即智也。如來念念不捨眾生，故謂能仁。二乘人不發大心，祇有智而無悲，是見性未能盡性。盡性者，本與天地萬物為一體。聖人無己，靡所不己，不見有眾生可捨，亦不見有眾生可度，蓋莫非自己性分內事也。^⑫

又合文殊普賢以喻陽明知行合一之義：

善財參五十三員善知識，發跡於文殊，歸究於普賢。是乃為悲智雙融。成己

^⑧ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁30。

^⑨ 《馬一浮遺稿初編》，希言。

^⑩ 《馬一浮遺稿初編》，講孝經大義序說。

^⑪ 《復性書院講錄》，卷3，頁14。

^⑫ 《爾雅臺答問續編》，卷1，頁21。

仁也，成物智也。物我不二，仁智相成，在儒方為盡性，在佛氏謂之成佛。故至誠者合仁與智為一體，佛者合文殊普賢為一人。王陽明知行合一之說，見得此意。^⑬

六、天台家義理之運用

1. 四悉檀

天臺家有四悉檀之法。悉檀者梵語為成就之意。智者大師則以為悉檀乃梵漢合璧之詞。悉者，遍也；檀者，檀那之略稱，布施之意也。四悉檀者，四種化導眾生之法。一曰世界悉檀，乃說適合世俗之法以隨順眾人，令其喜悅以受佛理也。二曰為人悉檀，應眾生之根機與能力，為之分別說法也。三曰對治悉檀，針對眾生之煩惱而分別予藥也。四曰第一義悉檀，破除一切語言葛藤，直接以第一義證明諸法實相也。一浮以為論語中孔子之答問仁，具四悉檀：

學者第一事，便要識仁。故孔門問仁者最多，孔子一一隨機而答，咸具四種悉檀，此是詩教妙義。如樊遲問仁，子曰愛人；問知，子曰知人。世界悉檀也。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。為人悉檀也。答司馬牛曰：仁者其言也訥。答樊遲曰：仁者先難而後獲。對治悉檀也。答顏淵曰：一曰克己復禮，天下歸仁焉。第一義悉檀也。^⑭

於孔子答問孝之語，一浮以為：

以四悉檀配之，答孟懿子曰無違，世界悉檀也。答孟武伯曰父母唯其疾之憂，為人悉檀也。答子游曰不敬何以別乎；答子夏曰色難。對治悉檀也。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。第一義悉檀也。又一一悉檀皆歸第一義，推之可知。^⑮

又曰：

論政亦具四悉檀，如曰：既庶矣，富之；既富矣，教之；足食足兵，民信之矣。謹權量，審法度，修廢官，興滅國，繼絕世，舉逸民。所重：民、食、喪、祭。不患寡而患不均，不患貧而患不安。均無貧，和無寡，安無傾。世

^⑬ 同上。

^⑭ 《復性書院講錄》，卷3，頁13。

^⑮ 《復性書院講錄》，卷2，頁27。

界悉檀也。答葉公問政曰：近者悅遠者來。答子夏爲莒父宰問政曰：無欲速，無見小利。答仲弓爲季氏宰問政曰：先有司，赦小過，舉賢才。爲人悉檀也。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，對治悉檀也。答子張問政曰：居之無倦，行之以忠。答子路問政曰：先之勞之。請益，曰無倦。答子貢問必不得已而去，曰：去兵去食，自古皆有死，民無信不立。答子路問君子，曰：修己以敬。皆第一義悉檀也。寬則得眾，信則民任焉，敏則有功，公則說。答子張問從政，以尊五美、屏四惡，其言尤爲該備，世界悉檀也。⑩

孔子之四教一浮以爲具四悉檀：

子以四教：文行忠信。文是世界悉檀，行是爲人悉檀，忠是對治悉檀，信是第一義悉檀。⑪

中庸一書，則陳第一義悉檀：

中庸哀公問政一章，其義曰爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。第一義悉檀也。⑫

2. 本迹

天臺家有本迹之說。謂如來於久遠之世即已成佛，此久遠之佛即是本。此佛爲教化眾生故，又來此世界示現爲釋迦而八相成道，是爲迹。合而言之曰「本地垂跡」。智者復展爲六重義。曰理事本跡：實相真諦之理能生一切法，故實相之理爲本，一切法之事象爲迹。曰理教本迹：佛於本時所悟之絕對真理爲本，而昔佛方便之教爲迹。曰教行本迹：稟持昔佛之教爲本，而由教詮理起行爲迹。曰體用本迹：修行契理而證得之法身爲本，以法身之體起應身之用爲迹。曰實權本迹：久遠實得之法應二身爲本，爲度化眾生而以種種權施之法應二身爲迹。曰今已本迹：謂說法華以前所說之教爲迹，而法華中所說之事理爲本。一浮曰：

應跡之說，學者一時未喻，可求之孟子。如曰：禹稷顏子易地則皆然。地即謂跡也。大行不加，窮居不損。其本不異也。舜飯糗茹草。若將終身，自耕稼陶漁以至爲帝，若固有之，可謂能行其典禮矣。孔子無可無不可，布衣窮居，雖不得位，而堯舜禹湯文武之道在是焉。故程子曰：堯舜事業如一點浮

⑩ 《復性書院講錄》，卷2，頁18。

⑪ 同註⑩。

⑫ 《復性書院講錄》，卷2，頁19。

雲過太虛。學者必由跡以觀本，而不徒滯其跡以求之，乃可以得聖人之用心，然後於應跡不同、其致一也之旨，無惑也。^⑩

孔子祖述堯舜，憲章文武，夢見周公，告顏淵以四代之禮樂，答子張以殷周損益，百世可知。皆明本垂跡，由跡顯本之大端。政是其迹，心是其本。二帝三王，應跡不同，其心是一。故孟子曰：以不忍人之心，行不忍人之政，行一不義殺一不辜而得天下，不爲也。是則同此本跡之說也。^⑪

今觀論語記孔子論政之言，以德爲主，則於本迹之說可以無疑也。堯舜禹湯文武周公孔子之心一也，有以得其用心，則施於有政，跡雖不同，不害其本，一也。後世言政事者，每規規於制度文爲之末，舍本而言跡，非孔子書教之旨矣。^⑫

依智者大師六重義按之，一浮所舉乃理事本迹也。一浮又曰：

從本垂跡，故寄位以明德。由跡顯本，故略位而稱人。具此德者，人也。履此位者，亦人也。見此業者，亦人也。四者相望，位業是權名，人德是實義。又人亦是權名，唯德是實義。無其德而居位者，則其位爲虛。非其人而妄作者，則其業爲妄。繫傳釋困六三爻辭曰：非所據而據焉，身必危。老子曰：不知常，妄作凶。此之謂也。^⑬

此權實本迹也。一浮又論洪範皇極與八政之關係曰：

以本迹相望說，八門望皇極，則皇極是本，八者是跡。以前後相望說，則八政是跡，而三德又是其本。故曰爲政以德，即是從本垂跡，由跡顯本，離本無以爲跡，離德無以爲政。^⑭

此體用本迹也。一浮又曰：

庶徵是顯，念是隱，福極是見，嚮威是隱。前是由本說到跡，此是從跡說到本。^⑮

此又體用本迹也。一浮復將六藝析爲兩重，以爲：

六藝對辨本迹，如詩書禮樂是跡，易春秋是本。禮樂是跡，易是本。^⑯

^⑩ 《復性書院講錄》，卷2，頁21。

^⑪ 《復性書院講錄》，卷2，頁16。

^⑫ 同上。

^⑬ 《復性書院講錄》，卷6，頁68。

^⑭ 《復性書院講錄》，卷6，頁59。

^⑮ 《復性書院講錄》，卷6，頁97。

^⑯ 同註^⑮。

此亦是理事本迹也。

3. 三因佛性之展開

天臺家有說云：人之所以能成佛者，以具佛性故。佛性有三面：曰正因佛性，即諸法實相之理體，為成佛之正因。曰了因佛性，能明白理體之性也，亦由理體發。曰緣因佛性，能修功德，資助了因，開發正因者也。三性顯發，則成三身；身者，聚集義。一曰法身，理法之聚也。二曰報身，智法之聚也。三曰應身，功德法之聚也。三身具三德：謂般若德，了因佛性所成；解脫德，緣因佛性所成；法身德，正因佛性所成。三德之另一說法為三涅槃：曰性淨涅槃，諸法實相也；圓淨涅槃，智能契理而不生不滅也；方便涅槃，契理之智、照羣機而感生應身，逮機滅而應身即滅，應身之生與滅，乃實相所發之方便，實亦不生不滅也。三德、三涅槃乃就果上言，若欲成就此果，必經由修行。修行之法，乃對三諦（境）作三觀。三諦者：曰空諦，謂諸法無自體。曰假諦，謂諸法但有緣生假相。曰中諦，謂諸法非空非假亦空亦假之中道實理。三觀者：應三諦而作之空觀、假觀、中觀也。由三觀入三三昧：曰空三昧，觀人法皆空之三昧也。曰無相三昧，捨離差別相之三昧也。曰無願三昧，捨離願求之思之三昧也，亦曰無作三昧。由三三昧得三般若：其一，實相般若，乃般若之理體，即一切種智。其二，觀照般若，實相觀照之智也，即一切智。其三，方便般若，為分別諸法之權智，即道種智。得三智即應三菩提：曰實相菩提，又作無上菩提，悟實相真理之真性菩提也。曰實智菩提，悟契真理之智慧也。曰方便菩提，悟自在教化之作用也。而此三菩提亦即法身德、般若德、與解脫德矣。

大學三綱領曰：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。一浮以天臺義解「明」「親」「止」云：

三因釋：明是了因，親是緣因，止是正因。

三德釋：明是般若德，親是解脫德，止是法身德。

三涅槃釋：明是性淨涅槃，親是方便涅槃，止是圓淨涅槃。

三諦釋：明德是真諦，親民是俗諦，止至善是中道第一義諦。

三觀釋：明德是奢摩他（空），親民是毘鉢舍那，止至善是禪那（中）。

三昧釋：明德是空三昧，親民是無相三昧，止至善是無作三昧。

三般若釋：明是觀照般若，親是方便般若，止是實相般若。

三菩提釋：明是實知菩提，親是方便菩提，止是真性菩提。

三大釋：明是相大，親是用大，止是體大。^⑳

天臺家有圓伊三點以釋三觀三諦。謂三點，乃非縱非橫，一而三，三而一，以明空假中之統一狀態。一浮亦據之以釋「明」「親」「止」曰：

不可離民、德、別有至善，亦不可離民、親別有止。即一而三，在三而一，大學之道，妙盡於斯。^㉑

易繫辭傳曰：夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。一浮曰：

合深與幾謂之神三句，亦如涅槃所謂圓伊三點，非三非一，而三而一。唯周濂溪爲知此理，故曰：誠精故明，神應故妙，幾微故幽；誠神幾曰聖人。易言深，通書言誠，其義一也。^㉒

4. 止觀

吾人前所舉三觀三諦，乃天臺家之工夫。智者大師復有「三止」之目，乃三觀之另一面。曰「體真止」，謂了妄即真故。曰：「方便隨緣止」，謂歷諸緣境，安心不動故。曰：「二邊分別止」，謂生死、涅槃、有無之相，等無有異故。止觀乃各宗所共，然爲天臺所獨重。一浮取之以擬儒家之主敬與致知。程伊川曰：涵養須用敬，進學在致知。又曰：未有致知而不在敬者。一浮乃云：

坤六二：直方大，不習无不利。象曰：六二之動，直以方也。文言曰：直其正也，方其義也，君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤。直方大，不習无不利，則不疑其所行也。主敬集義，涵養致知，直內方外，亦如車兩輪，如鳥兩翼，用則有二，體唯是一。敬義立而德不孤者，言其相隨而至，互爲因藉，決無隻翼單輪，各自爲用者。故謂伊川此言，略如天臺所立止觀法門。主敬是止，致知是觀。彼之止觀雙運，即是定慧兼修。非止不能得定，非觀不能發慧。然觀必先止，慧必由定。亦如此言涵養始能致知，直內乃可方外。言雖先後，道則俱行。雖彼法所明事相，與儒者不同，而其功夫塗轍，理無有二。^㉓

^⑳ 《馬一浮遺稿初編》，大學玄疏殘稿。

^㉑ 同上。

^㉒ 《復性書院講錄》，卷6，頁21。

^㉓ 《宜山會語》，頁35。

七、唯識宗義理之運用

佛家義理對於如何超凡入聖，在聖凡關鍵處有清楚之概念者，為唯識宗。此即所謂「轉識成智」也。一浮雖視唯識宗為不足，而於此點則深有取焉。故曰：

從上聖賢曲垂方便，只是奪彼粗識，教人淨除習氣，別無他道。習氣若盡，真心自顯，脫體現成，更無欠闕。孔門克己復禮，即釋氏轉識成智也。非徹證二空，不名克己。⑩

洪範云「敬用五事」，一浮曰：

不是道得一箇敬字便休，孟子所謂必有事焉，勿忘勿助，佛氏言都攝六根，淨念相繼，頗為近之。起滅不停，全是妄心，敬則住於正念，不為物轉。久久純熟，則六根門頭皆成大用，即是轉六識成妙觀察智，轉五識成所作智也。⑪

易稱「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易」。一浮曰：

轉七識為平等性智，轉八識為大圓鏡智，日新之謂盛德也，轉六識為妙觀察智，轉五識為所作智，富有之謂大業也。⑫

六根門頭全是大用，富哉業乎。⑬

易曰：「天地設位，聖人成能」，一浮曰：

佛氏轉八識成四智，乃是真成能也。⑭

中庸曰：「唯天下至聖，為能聰明睿智，足以有臨也。寬裕溫柔，足以有容也。發強剛毅，足以有執也。齊莊中正，足以有敬也。文理密察，足以有別也。」一浮以為：

中庸曰，聰明睿智，足以有臨也。蓋聰明是耳目之大用，睿智是心之大用。此猶佛氏之言四智矣。⑮

轉八識成大圓鏡智，轉七識成平等性智，轉六識成妙觀察智，轉五識成所作

⑩ 《爾雅臺答問》，卷1，頁37。

⑪ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁13。

⑫ 《復性書院講錄》，卷6，頁20。

⑬ 同上。

⑭ 《復性書院講錄》，卷6，頁28。

⑮ 《宜山會語》，頁25。

作智。其言智者即性也，其言識者即情也。故謂轉識成智，即是性其情，亦是克己復禮也。聰明屬成所作智，睿智可攝餘三。^⑭

正蒙誠明篇曰：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」。一浮以為：

若依佛語會通，則橫渠所謂氣質之性者，識也。天地之性者，智也。善反之則天地之性存焉者，即是轉八識成四智。大鑑所謂但轉名言無實性也。形而後有氣質之性，是全真起妄。善反之，則舉妄全真。君子有弗性焉，即不認識神也。天地之性存焉，即三身四智體中圓也。若能如此，則幻化空身即法身矣。幻化，即謂形而後有，非曰空無也。^⑮

轉識成智之關鍵，在轉末那識。一浮謂：

程子曰，小人只不合小了，陽明所謂從軀殼起見，他只認形氣之私為我。佛氏謂之薩迦耶見，即是末那識。轉此識為平等性智。即是克己復禮，乃是君子之道矣。^⑯

蓋謂轉末那識之功夫，在克己復禮，然非護法玄奘之原義矣。

八、禪家機語之借用

禪家所重在求明心見性，而不在經論之知解。然真能悟道者，其語言每能切佛意，其接人每能出世情。一浮本人於禪學有得，故樂道之：

佛者之徒，鉗錘惡辣，其鍛鍊人手眼，有時為儒者所不及。然龍象蹴踏，非驢所堪，故不遇大機，則大法終闕。今人只是好人稱譽，一聞箴砭，即不能受，此真自棄者也。雖聖人復起，無如之何。子溫而厲，即之也溫，聽其言也厲。唯其愛人之厚，故溫。唯其為人之切，故厲。能知聖人之言厲，然後於禪師家之惡辣鉗錘，可無疑也。^⑰

尚書洪範稱正直、剛克、柔克三德曰：「平康正直，彊弗友剛克，變友柔克，沈潛剛克，高明柔克。」一浮云：

變友易於信解，不甚費力。彊弗友者，不予摧伏則不能入信。然外道亦是天姿勁爽可喜，但破其邪執，便成法器。故在五類機中，反居變友之前。此乃

^⑭ 同上。

^⑮ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁3。

^⑯ 《泰和會語》，頁34。

^⑰ 《爾雅臺答問續編》，卷1，頁4。

假佛家機用爲說，不如此不能將此理顯出。當舜禹之時，並無許多名目也。後來禪師家大機大用，實不謀而合，彼固不曾治洪範。先儒多識得此意，但不肯明說耳。^⑩

此一浮取禪家機用而解書之「彊弗友」也。又曰：

災異即位育之反，若正直中和，安得有咎徵。法華云：眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。禪師家每云，長安雖鬧，我國晏然。彼乃深證中和位育，實得力於念用也。^⑪

此以禪家語解洪範之災異也。禪家雲門三句曰：截斷眾流，函蓋乾坤，隨波逐浪。一浮取以解易曰：

神無方而易無體，是函蓋乾坤句。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。何謂順性命之理，是一句中具三句。^⑫

又易中最主要之觀念爲「時」與「位」，一浮引禪家言解「時」義云：

夫寒暑晝夜消息盈虛，時也。或出、或處、或默、或語，知進退存亡而不失其正者，義也。若以隨人爲時，徇外爲義，則失之遠矣。咸九三象曰：志在隨人所執下也。趙州有言曰：老僧使得十二時，汝等諸人被十二時使。此語好。使得十二時爲義，被十二時使，則無義。當時聞道者雖不讀易，其言自與相應，安得以爲禪而遺之。^⑬

古德云：出息不涉眾緣，入息不居陰界，是真能隨時變易以從道者也。^⑭

又引禪家語解易之「位」曰：

陸互問南泉：天王居何地位？泉曰：若是天王，即非地位。陸曰：某聞天王是居初地。泉曰：應以天王身得度者，即現天王身而爲說法。南泉未必學易，若問六位時成，時乘六龍以御天，意旨若何？卻是南泉善會。^⑮

繫辭傳云：「成性存存，道義之門」，一浮曰：

言存存者，不息義，常恆義。性即法界一性。曰道義之門者，猶言無不從此

^⑩ 《復性書院講錄》，卷5，頁61。
^⑪ 《復性書院講錄》，卷5，頁85。
^⑫ 《復性書院講錄》，卷6，頁46。
^⑬ 《復性書院講錄》，卷6，頁67。
^⑭ 《復性書院講錄》，卷6，頁21。
^⑮ 《復性書院講錄》，卷6，頁63。

法界流，無不還歸此法界也。有人問古德：一大藏教從何而來？答曰：我道盡從這裏去。彼卻會得此旨。^⑭

此引禪家以解易之本體發用也。又曰：

（履，不處也）不處是無功用道（此洞山語）。老子曰：功成身退，天之道。亦有見於此。^⑮

「保合太和乃利貞」，禪家於大澈後每曰：善自保任。蓋長養法身，尤要潛行密用，故聖人分上仍是日新其德，豈曰無事。洞山禪以無爲無事人猶是金鎖難是也。曰誠則無事矣，夫何爲哉。此只是謂行其無所事，非無行也。故老氏亦曰：爲無爲，事無事。在佛氏謂之無相三昧，無作三昧，亦曰無功用道，方是究竟。一切聖人皆如是，此利貞所以爲元亨，元亨仍須繼之以利亨也。^⑯

此引禪家之功夫語以證易也。又曰：

君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也。君子既無終食之間違仁，何以有時而不仁？此明性德之存，不容有須臾之間。一或有間，則惟恐失之。非謂君子果有不仁也。禪家之言曰：暫時不在，如同死人。此語甚精。^⑰

此依禪家解論語也。又云：

孟子曰：君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，粹然見於面，盎於背，動於四體，四體不言而喻。此與臨濟無位真人語一般。^⑱

此以禪家意解孟子也。又曰：

孔子祖述堯舜，憲章文武。文武之道，布在方策。文武之道，一張一弛。文表智德，武表斷德。陸州云：裂開也在我，捏聚也在我，是即一張一弛之說也。^⑲

此以禪師語解中庸也。又云：

大戴禮曾子立事篇曰：君子好人之爲善而弗趨也，惡人之爲不善而弗疾也。達摩爲楊銜之說偈曰：亦不睹惡而生嫌，亦不勸善而勤措。何其言之似曾子

^⑭ 《復性書院講錄》，卷6，頁70。

^⑮ 《爾雅臺答問續編》，卷2，頁36。

^⑯ 《復性書院講錄》，卷5，頁102。

^⑰ 《泰和會語》，頁39。

^⑱ 《馬一浮遺稿初編》，馬湛翁先生書札殘冊，答雲頌天（五月十四日）。

^⑲ 同註^⑱。

也。^⑮

大戴禮勸學篇曰：知明則行無過。馮山謂仰公曰：祇貴子見地，不貴子行履。亦此意也。^⑯

禮記孔子閒居篇曰：天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此謂之三無私。一浮引：

圓悟勤曰：日月運行太虛，未嘗暫止，不道我有許多多名相。天普蓋，地普擎，長養萬物，亦不道我有許多功行。得道之人，亦復如是。於無功用中施功用，一切違順境界皆慈心攝受。勤雖禪師，此言卻與「三無私」相應。其曰慈心攝受，即勞天下之義也。又出息不涉眾緣，入息不居陰界，近於無聲之樂，乃無私之本也。^⑰

以上皆引禪師語以解禮記。一浮又以禪師之言解宋儒之「性」「理」，其言曰：

大鑿謂荷澤曰：與汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。明道曰：纔說性時，便已不是性了。真乃異口同聲。^⑱

臨濟曰：佛者，心清淨是。法者，心光明是。道者，處處無礙淨光是。此語亦諦。彼所謂佛，當此所謂理；法，當德；道即行業也。^⑲

並以禪家五位之說以解理、氣之體用關係，其言云：

洞山禪立君臣五位，必臣奉於君，子順於父。其君臣父子，皆以明體用。質言之，則理是君，氣是臣。理是父，氣是子。理是體，氣是用也。體若不立，依世法言之，便是無君。縱有君位，不能統攝羣下，則頗僻僭恣，紛然並興，如何能躋於治邪。學者須先明一身之君臣，然後於此理乃可無疑也（有其君而無其臣，亦不能成化）。^⑳

丹經以坎離爲夫婦，亦主一身言。禪家立君臣五位，又立父子賓主之喻，皆主一心言。故男女、夫婦、父子、君臣、上下，雖不壞世間相，而一心之體用，實具如是等相而無遺也。^㉑

論語記孔子稱顏回：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」。一

^⑮ 同註^⑮。

^⑯ 同註^⑮。

^⑰ 《復性書院講錄》，卷4，頁35。

^⑱ 同註^⑮。

^⑲ 《復性書院講錄》，卷6，頁60。

^⑳ 《復性書院講錄》，卷5，頁104。

^㉑ 《復性書院講錄》，卷6，頁30。

浮以爲此係孔子稱其弟子證得本體後之保任工夫，亦引禪師語爲證：

警爾一念相應是日月之至，念念相應方是不違。言「至」與「不違」者，皆與此無息之本體相應也。三月但形其久，猶曰三年無改，雖終身可也。故曰君子無終日之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。所以極言其保任不失也。不成三月以後便有違時。若不到不違，爭知無息。禪師家有涌泉欣嘗曰：老僧四十年於此，尚不免走作，汝等諸人慎莫輕開大口。洞山云：相續也大難。此是真實工夫語。學者分上且莫計較如何是不息，如何是不違。須是自驗現前一念動處是仁是不仁。常人亦有私欲未起時，此心昭昭靈靈，未嘗欠缺。或服習聖言，熏發本智，暫與理應，亦是日月之至。及逢緣遇境，私欲一起，人我熾然，依舊打入鬼窟裏去，便是違仁。故曰：直須腳下無私去，一念萬年去，更無異念，方是不違。此指學地功夫，是脩道邊事。若「至誠無息」，乃顯真常之體，須親證法身始得，不可揣量。^⑨

儒佛二家皆由功夫以證道，一浮以爲兩家雖名異而實同，故曰：

儒謂之向內體究，禪謂之迴光返照。佛謂之反躬，禪謂之就已。儒謂之復，禪謂之轉。^⑩

此一浮自道其功夫，故貼切如此。

九、結 論

問曰：如上所述，一浮殆已將全部儒學傾入佛教熔鑪中乎？曰：非也，一浮立於大成殿中，腳跟甚爲堅定。彼所傾心者，華嚴宗也，於他宗教義，頗有不慊，認爲遜於儒家。嘗釋「道」、「器」曰：

器者萬物聚散之目，道者此理流行之稱。道無定體而器有成形，二名無所不攝。自佛氏言之，即是色、心二法也。

若精析義理分齊，則道器可攝色心二法，而彼色心義不能攝此。以彼言心、心所法，猶是器攝，非獨根境相對成色爲器也。彼以色爲心所現影，二俱是妄。此以氣爲道之流形，唯一真。^⑪

浮所指之「彼」，乃指唯識家。其所謂「此」，則儒家也。又評「緣生」義曰：

^⑨ 《爾雅臺答問》，卷1，頁10。

^⑩ 同註^⑨。

^⑪ 《復性書院講錄》，卷6，頁71、73。

佛氏言諸法不自生，不他生，不共生，不無因生，是故說緣生。緣生之法，生則有滅，生唯緣生，滅唯緣滅。故彼之言生，乃仗緣託境，無自體性。「易」之言生，則唯是實理，故不可以生爲幻，此與佛氏顯然不同。^⑫

緣生乃佛家通義，而一浮指其爲幻，與易不同。又據楞嚴經中富樓羅問：清淨本然云何忽生山河大地？因說三種相續：一世界，二眾生，三業果。總由妄爲明覺，因明立所，所既妄立，無同異中熾然成異，勞久發塵，於是起爲世界。靜成虛空覺明，空明相待成搖，先有風輪，執持世界堅明立礙。次有金輪，保持國土。風金相摩，故有火生。火光上蒸，寶明生潤，故有水輪。含十方界火騰水降，濕爲巨海，乾爲洲渾，水勢劣火，結爲高山。是故山石擊則成燄，融則成水。土勢劣水，抽爲草木，是故林藪遇燒成土，因絞成水。以是因緣，世界相續。一浮曰：

此言世界安立生起次第，亦略如易象先有雷風，後有水火，後有山澤。但彼言妄明生所，則世界爲幻。此言一氣成化，則萬物全真。此爲儒佛不同處，正蒙關此最力。^⑬

此謂佛教之世界生成觀與儒家有虛實之不同。又佛教中有波羅提與異見王問答故事：異見王問何爲佛？提曰：見性是佛。王問：性在何處？提曰：性在作用。王曰：是何作用？我今不見。提曰：今現作用，王自不見。王曰：於我有否？提曰：王若作用，無有不是；王若不用，體亦難見。王曰：若當用時，幾處出現？提曰：現處有八：在胎爲身，出世爲人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。王聞偈已，心即開悟。論語顏淵問仁，孔子答以克己復禮，其目爲非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。洪範五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。一浮以爲三者對勘，便見釋氏疏處，不及儒者之密。其言曰：

學者當知此亦佛氏質樸之說，但若據此能見能聞者便謂之性，是祇識得氣，猶告子言生之謂性矣。後來禪師家卻推勘轉精，以此爲認識神，其言識神，猶儒者所謂氣也。彼謂轉識成智，即全氣是理，彼以智當理也。程子曰：雖不見不聞，而見聞之理在始得。須見聞之理方是性，不可便執見聞爲性。洪範之明五德五用，論語之言禮言仁，乃是指此氣中之理，故與在眼曰見、

^⑫ 《復性書院講錄》，卷6，頁62。

^⑬ 《復性書院講錄》，卷3，頁39。

在耳曰聞之說不同也。（只看洪範曰：視曰明，聽曰聰，與彼語全別）明道曰：論性不論氣，則不備；論氣不論性，則不明；二之，則不是也。如此互勘，疏密可見。^⑭

一浮蓋於此處評佛氏之不識性。然而一浮何以獨宗華嚴？曰：彼以爲賢首判教，後出爲勝故。既宗賢首，何又主儒？曰主雙存故。其言曰：

須以本迹二門辨其同異。蓋跡異故緣起有殊，本同故歸致是一。就迹則不奪二宗，依本則不害一味。若迹同者，二俱不成；若本異者，一亦不立。今雙立儒佛，正以同本異迹，故存迹以明非即，舉本以明非離。則不失於二，不違於一，是以儒佛得並存也。^⑮

彼所謂「佛」，單指華嚴而言。然華嚴可爲易攝。一浮稱：

易無方無體，無思無爲。而盛德大業，開物成務，原始反終，窮神知化，寂而常感，感而常寂。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正。孔子嘆易之大德曰：非天下之至精至變至神，其孰能與於此！此猶華嚴之稱大方廣矣。故謂圓融具德，緣起無礙，無盡法界，相即相入，如來不思議境界者，正是易教所攝也。^⑯

一浮既主雙立儒佛，又謂易教可攝華嚴。故曰：彼於大成殿中，腳跟甚爲立定也。至是，吾人可斷曰：馬浮者，處孔氏宮牆之內，開門以揖文殊普賢而論道者也。核其所得：論本體與聖境，取資於一心二門十玄六相；論成聖根源，取資於三因佛性；論成聖關鍵，取資於轉識成智；論成聖工夫，取資於止觀與禪；應世之道，取次於依正及本地垂跡。是可謂取精而用宏者矣。

^⑭ 《復性書院講錄》，卷5，頁22。

^⑮ 同註^⑭。

^⑯ 同註^⑭。