臺大文史哲學報　第九十九期
2023年5月　　頁147~181
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202305_(99).04

論馬一浮儒學思想之形成（1903-1939）

余　一　泓*

摘　要

基於報章文字、書信和未刊作品，此文分成三個部分，對現代儒者馬一浮（1883-1967）學思的形成做了思想史重構。在 20 世紀初的十餘年中，馬氏熱心批評時政、討論良政之理，但強烈的道德意識又使得他決意遠離惡濁的現實政治。隨後的二十年中，馬氏致力研究了作為出世法的佛教，同時保留了自己的入世關懷，將大乘思想融入了所宗奉的性理之學當中。在此背景之下，馬氏於 1938-39 年間所成之講座文稿中系統展示了以道德自修兼濟天下的學說，反映了他儒學思想的成熟形態。一方面，此文揭示了馬氏學思形成的歷史過程；另一方面，此文說明了看似遠離現實政治的心性儒學，也扎根在學人現實關懷的土壤當中。

關鍵詞：馬一浮　心性儒學　儒佛會通　近代保守派

2021.12.06 收稿，2022.08.04 通過刊登。

* 杭州浙江大學文學院（籌）助理研究員。Email: mb54281@connect.um.edu.mo。

臺灣人文學術期刊資料庫

On the Formation of Ma Yifu's Confucian Thought (1903-1939)

Yu, Yi-hong *

Abstract

Through the investigation of newspaper articles, private correspondence and unpublished works, this paper examines the formation of modern New Confucianist Ma Yifu's (1883-1967) thought based on a historical approach. This research is conducted in three parts. First, while Ma's writings in the early 20th century accentuate political critique and the discourses of political principle, this paper points out that Ma's strong moral awareness ultimately led him away from politics' intrinsic corruption. Second, this paper observes how Ma, between 1920 and 1930, dedicated himself to the supramundane nature of Sinitic Buddhism yet maintained the worldly engagement of his Neo-Confucian creeds. Third, this paper discerns a mature form of Ma's Confucian thought in Ma's lectures from 1938 to 1939, wherein he revealed the moral philosophy of self-cultivation in tandem with world-salvation. On the one hand, this research reveals the transformative thought process of Ma, a pioneering thinker of modern New Confucianism in China. On the other hand, this research demonstrates that a seemingly "spiritual" Confucian theory can also be concomitantly rooted in practical, socio-political concerns.

Keywords: Ma Yifu, Spiritual Confucianism, Integration of Confucianism and Buddhism, Cultural Conservatives in Modern China

* Assistant Research Fellow, School of Literature, Zhejiang University, Hangzhou.
Email: mb54281@connect.um.edu.mo

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引論

據阿倫特（1906-1975）所言，海德格爾（1889-1976）認為對於哲人之為人（personality），人們毋需深究。「出生、工作、死亡」數語即可概之。[1]海氏評論之用心或需深考，但此言對於思想史研究實有指導意義。蓋哲人以思考為平生之事，研究者在關注其人其學時，有必要把精力集中在思者的思考之上，而不是漫無邊際地牽引材料、還原其生命中的瑣細之事。進言之，惟有在思者的人生史細節與其哲思有密切關聯的時候，它們才會擁有被重構的必要性。也正是由此，史纂、掌故之學方可進於知言、知人之境。

儒者馬一浮（1883-1967）並非今天意義上的哲學家，但他確是一位一生多數時候都在閱讀、思考和創作的思者。研究者多已發現，這條尊經、宗儒的學思之路，始於辛亥革命前後，馬氏隱居杭州的時間。此前譯書、留學、論政的激越，在此後轉化成了回歸傳統、出入儒佛的寧靜。[2]不過，由於研究者未能充分澄清這一轉變的思想背景，馬氏儒學思想形成的一條重要線索就被忽視了：在馬一浮早年的道德理想主義情懷和對惡濁現實的批判中，藏有後來六藝一心論的學理根荄。[3]如果說前者引生了馬氏對真實、合德之事功的認識，那麼後者則引生了馬氏對虛假、悖德之事功的判定。相比之下，後者又成為了前者的預備——馬氏意識到了惡濁、悖德之事的虛無性，也發現了在剝離現實利害、差別之後，真切可知的惟有一身之德行和一心之德性。這些批判性的思考見於馬氏早年的政論和中年的《老子注》與相關書信之間，反映了馬氏歸宗儒家六藝的義理思想定型前「出入佛老」的經歷。結合他在代表作《復性書院講錄》（1939-

1 “Martin Heidegger at Eighty,” in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray (New Haven: Yale UP, 1978), 297. Quoted in Richard Polt, review of *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, by Martin Heidegger, *Notre Dame Philosophical Reviews*, no. 11 (2009), https://ndpr.nd.edu/news/basic-concepts-of-aristotelian-philosophy/#_edn2.

2 例見滕復，《馬一浮和他的大時代》（廈門：鷺江出版社，2015）；陳銳，《馬一浮與現代中國》（北京：中國社會科學出版社，2007）；劉樂恒，《馬一浮六藝論新詮》（上海：上海古籍出版社，2015）；于文博，《馬一浮經學思想研究》（北京：北京大學哲學系博士論文，陳來先生指導，2016）。劉、于二書後出轉精，陳述馬氏早期生活甚是詳備。

3 最近對馬氏早年政論的研究有孫宏雲，〈政治罪惡論的早期中文譯本〉，《政治思想史》2016 年第 2 期，頁 173-186；時嘉琪，〈從「慕西」到「歸隱」——論青年馬一浮政治姿態的轉變及原因〉，《首都師範大學學報(社會科學版)》2019 年第 1 期，頁 34-42。本文首節看法與後者論點基本一致，但後者未能聚焦到《政治罪惡論》譯稿之上，故而對馬氏在 1907 年前後思想的延續性有所失察。本文希望彌補這一不足。

臺灣人文與社會科學引用索引

1941）完成前所講之《泰和宜山會語》（1938-1939），馬一浮儒學思想產生、發展的消息可得而知。

對於 20 世紀的許多中國學人而言，生命史和學思的發展邏輯是密切關聯的。在馬一浮之前，有感于民初亂局的章太炎（1869-1936）探索了回真向俗、以佛攝儒的義理之學；在馬一浮之後，牟宗三（1909-1995）從草根學者的激情與困厄出發，發明了「坎陷」等概念以緩解道德理想與人生現實之間的緊張。[4]類似的理解方式也可以用來把握馬氏儒學思想與「佛老」之交涉。而與章、牟都不同的是，馬氏在會通儒佛的過程中，傾向於直面自身的道德感與外界的惡濁現實之間的緊張。這一特徵的形成，始于青年馬一浮對善政與惡政的思考。

二、出處語默：青年馬一浮之遯世

（一）革命前夕的善與惡

在同盟會員、國民黨元老馬君武（1881-1940）去世後，曾經的南社成員馬敘倫（1885-1970）回憶了三十五年前，「二馬」在杭州與馬一浮的一段交往。他感慨道：「轉眼三十餘年，一浮避兵入川，君武還廣西，長廣西大學，不通音問。君武長余四歲，一浮長余二歲，彼時朱顏綠鬢，各自負以天下為任。乃一浮尋即自匿陋巷，日與古人為伍，不屑於世務。」[5]在當時，將銳意青年「三馬」聯絡在一起的是「國粹」與「革命」。隨著中華民國的誕生和發展，革命的潮流也在不斷前進。比較起來看，帶有國粹印痕的二馬都在不同程度上介入了世務，[6]與馬一浮「不屑」的態度截然相反。實則後者的這種不屑，又暗示他與自己青年時期思想的一種告別。從馬一浮與另一位有南社背景的青年文士王鍾麒（1880-1913）之通信可知，理解馬氏的「告別」對於把握其學思發展有關鍵意義。而要理解這一告別，當從青年馬一浮對清季時政的激憤講起。

年少以才名稱的境遇以及家庭的慈孝氣氛，塑造了青年馬一浮的傲氣與峻潔。在母語文化圈內的應試與交遊當中，馬一浮都展現出了如魚得水的姿態。[7]相比之下，他在 1903-1904 年間遊學美國聖路易斯的經歷可謂是苦澀的。一方

4 將近代學者哲思與生命體驗一爐共治者向來有之，最近的範例參 Ady Van den Stock, "The Learning of Life: On Some Motifs in Mou Zongsan's *Autobiography at Fifty*," *Asian Studies* 3, no. 8 (2020): 35-61.

5 馬敘倫，《石屋餘瀋》（上海：上海書店出版社，1984），頁 63。

6 馬君武的政治活動頻繁、易知。有關馬敘倫以舊學順應新潮的問題，參林輝鋒，《馬敘倫與民國教育界》（北京：北京師範大學出版社，2010），頁 24-84。

7 參丁敬涵編，《馬一浮年譜簡編》所載 1898-1902 年間事跡。馬一浮著，吳光主編，

臺灣大學圖書館館藏資源

面，他離開了同輩文友和有力長輩如湯壽潛（1856-1917）的照拂，需要孤身一人嘗試進入新的社交／文化場；另一方面，他雖然為清政府承擔文書工作，但又是在沒有政府或教會的留學資金、制度支持之下，獨立學習外語、購置書籍、瞭解各科知識。這種「自費留學」之舉在當時絕不容易。技術上的學習之難還是其次，融入美國的困難與對同行人員不滿才是馬氏留學的至難之事。[8]在他與親人通信之後即有感曰：

> 致老蟄書極言此間之腐敗不可以居，擬稍稍引去而學於日本。致大姐書並言：家時姐謂浮不知與人處之難，曩時猶謂此持保守之見耳，英雄之於人，何所不可。乃今思之，其言良是，不可易。益歎吾姐閱歷之深，萬非吾所及也。[9]

引文中的「老蟄」為馬氏岳父湯壽潛，「大姐」為同胞長姐馬明璧（1874-1934）。其時馬一浮希望赴日與好友謝無量共學，一大理由乃是「此間之腐敗不可以居」。在之後的回信中，湯壽潛對他的意圖不以為然。[10]馬明璧對弟弟之不合群早有預料，馬一浮感歎「其言良是」。然而從《日記》之後的記載中可以看到，馬一浮並未因此刻意去尋找一條合群的道路。即在翌年（1904）之初，湯壽潛兩次來函，一是批評他「任性」，二是希望他能改學「法科」。[11]馬氏對其來函的看法則是「意厚而不合論理」。那麼他所謂合理者又是什麼呢？一曰民約，二曰國族：

> 嗟乎，中國自二千年來無一人知政治之原理、國家之定義。獨夫民賊相繼，坐此且亡國，猶漠然不知悟，豈不哀哉！夫政府有特權，用以

《馬一浮全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012），第 6 冊，頁 4-6。下文再次引用《馬一浮全集》時省稱《全集》，第 x 冊，頁 x。如作者是馬一浮，則略去姓名。

8 融入美國之難體現于學習英語的艱辛，不滿同行國人則體現在對同行者諂媚政府和西人、干擾外語學習的鄙夷方面。馬一浮對後者不吝以「狗子」稱之。參《一佛之北米居留記》，《全集》，第 5 冊，頁 2-5。馬一浮作為最低級的司事文員所領薪水以及政府給他們一行所置備的川資，可參〈軍機處致外務部交片 為溥倫報銷赴美賽會經費一摺現恭奉硃批請欽遵事〉，中國第一歷史檔案館編，《清宮萬國博覽會檔案》（揚州：廣陵書社，2007），頁 898、905。

9 《一佛之北米居留記》，《全集》，第 5 冊，頁 8，1903 年 8 月 7 日。

10 同上註，頁 20，1903 年 10 月 19 日。

11 同上註，頁 47，1904 年 3 月 7 日；頁 52，1904 年 4 月 5 日。

臺灣人文醫學術期刊資料庫

> 媚外保衣食，不復知有人民土地，人民亦竟任棄之若無事。嗟乎，慘哉！夫以社會之倫理言之，一人犯罪則為一群之公敵，無法以變革之，則唯有撲滅，不少可惜。蓋滅罪人者，固社會上莫重之責任，必罪人滅絕而後群治可保、道德可全也。今政府為奴隸者何也？中國社會全體之罪人何一非中國社會全體之公敵，何一非中國社會中所當誅滅者乎。嗟乎，慘哉！覽此意覺寥亂，無一二人，則中國之所以亡，已為晚耳。自去國後，神氣時復清明，時復昏眊，往往有種種不規則之理想。念須益以科學的智識，徐當整齊之，使成一書，以為中國之新民約論。[12]

> 余觀於波蘭民黨秘密會之事，而為吾國人悲哀痛惜。夫波蘭之肉為俄、普、奧之所食久矣，吾國亦將蹈其後，然恐亡國之遺種尚未必有如是之團結力與熱心也。[13]

在閱讀湯壽潛 1903 年的來信時，馬一浮已有感湯言雖不合理，但亦明亡國之哀與社會之墮落。因社會墮落而面臨亡國的危險，也是引文第二段的核心關切所在。[14]不僅如此，首段引文對政府專權、人民無權的理解，也跟湯氏 1901 年所成之《憲法古義・敘》頗為相似。只是湯氏的論說路數強調立憲共和的本土根源以及「通君民上下之情」的功能，而馬一浮則傾向於強調君主國的罪惡，且未持「在三代發現現代」的西學中源類論調。[15]結合《日記》中別的內容看來，將馬一浮與當時立憲派（湯論可為之代表）區別開來的關鍵，是對滿洲君主國的惡感以及對「民約」的西化理解。前者於引文中即可看到，而後者則體現為對革命者的同情以及對日譯路易斯・博洛爾（Loius Proal，1843-1900）《政治罪惡論》、英譯盧梭（1712-1778）《社會契約論》二書的高度重視。[16]二書當中，前者乃是我們觀察青年馬一浮思想發展的窗口。

1904 年 4 月，馬一浮對中國君權與儒教的厭惡達到高峰，而他也被主持聖

12 同上註，頁 10，1903 年 8 月 17 日。

13 同上註，頁 24，1903 年 11 月 14 日。

14 同上註，頁 31，1903 年 12 月 15 日。

15 湯壽潛，〈憲法古義・敘〉，汪林茂編，《中國近代思想家文庫・湯壽潛卷》（北京：中國人民大學出版社，2015），頁 96-97。

16 前者底本照片參孫宏雲，〈政治罪惡論的早期中文譯本〉，頁 175；後者據《日記》所述，可知為 Rose Martha Harrington 的譯本（NY; Putnam, 1893），見《一佛之北米居留記》，《全集》，第 5 冊，頁 11，1903 年 8 月 22 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

路易斯博覽會事宜的溥倫（1874-1927）革職，在意外之中離開了美國。某種意義上，這對當時思念親友甚切，購書乏資、獨學乏力的馬氏來說算是幸事。[17]就在 4 月所成的一首感時之作中，馬一浮稱自己遊學所得是：「無量人天歡喜相，一般羅剎鬥胡兵。」[18]大意是感慨形形色色、處境不同的人們，都不免陷溺在酷烈、不義的爭鬥之中。這種心態的產生，當然與馬氏對滿清之厭惡有關，但既言「羅剎鬥胡兵」，則又可知馬一浮所見人間惡狀不止于滿清和取媚專制之國人。

在馬氏之後的講學中，西人西學往往是作為「不見道」的負面例子而被批評的。可是在《日記》中，馬一浮卻常常是在稱讚美國人良好的公共事業管理和公共參與精神。間有惡評，與馬氏厭惡國人之烈絕難相比。基於有限的資料，作者推斷「羅剎鬥胡兵」所指的並不是國人與西人，而是指擁護、取媚滿清的國人和受西學影響、反滿的國人。這一判斷從 1907 年馬一浮的書信中可以證實。在 1905 年辭別馬君武、馬敘倫之後，馬一浮將購入的西書攜回「陋巷」，並舊籍潛心研讀之。兩年後，他寫信告訴親人稱當時之趨新、求變者多不識西學西政之本源，而自己雖無力有所述作，也寧願報以一默。在自幼即有的文學興趣之外，馬一浮表示自己願研究秦漢以來諸儒之學術，還認為西學之高者亦不悖于中國「聖人之術」。[19]從馬氏此後的其它文字中看來，此時他眼裏中西學理所匯合，而又為時人所忽的要點，正在於善政之理的問題。

有感於濁世難以有所作為，本年的馬一浮數次表達過成為出世之「遺民」的理想。[20]然而觀其同年所為序文曰：「潔其身，士之職也；使天下歸乎潔，聖人之心也……世所名宋遺民，其人與事不一。言之近激而行之若未醇者蓋有之，然大抵皦然求出於滓而反乎潔，推其志，有以合乎聖人之所與，可以厲天下之不潔者。」[21]可推知，馬氏心目中的理想遺民，能以自身之善行變化天下眾人之惡行。同年，馬一浮又稱言秋瑾（1875-1907）之死「足變國俗」，亦即讓士風從取媚滿清變為誅除國賊。[22]這當然說明，他認為具有暴力性格的革命乃是改變當前惡政的義舉。但惡政已去，就會出現善政嗎？此時深懷遺民之思的馬一浮從政變中看到了更多，他為手頭《政治罪惡論》的譯稿作序說：

17 《一佛之北米居留記》，《全集》，第 5 冊，頁 54-56。

18 〈即事有感〉，《全集》，第 3 冊，頁 623；又《一佛之北米居留記》，《全集》，第 5 冊，頁 52，1904 年 4 月 6 日。

19 〈致何稚逸〉，《全集》第 2 冊，頁 292-294。

20 參〈詠懷〉，《二十五歲初度》，《全集》，第 3 冊，頁 727、730。

21 〈宋遺民詩序〉，《全集》，第 2 冊，頁 1。

22 〈鑒湖女俠行〉，《全集》，第 3 冊，頁 626。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 政非能自為正，自人為之耳。夫人失其正，亡政久矣。理欲之爭，危矣哉。人性近理而常不勝其欲。理為聖符，欲為惡府，二者不相容，理欲消長之量，治忽升降之樞也……今日之政，霸霸相代，苟利一國，罔恤於他群。其為人類之禍福，未可知也。是以均產之會、無君之黨，紛然並起，非由於政之所召，而其機構有未善耶？其不底於亂，岌岌一間耳……究論為政之道，必克去其欲，納之仁義。嗟乎！若布氏者，可以語理欲之辨、政治之本矣。布氏法人，多引法事，以吾今之國情，其視大革命時代之法，相去幾希。[23]

不識善政之本在於善政之理，那麼即使變革掉了現有的惡政，也無法成立善政。以上引文首段言理欲為善政惡政之幾，理為善政之本，而守理即是下文之「克去其欲，納之仁義」；次段言今日之政為各國自利之惡政，亂世惡果近在眼前；末段言《罪惡論》取證法國革命史、發明善政要義，對今日中國資鑒尤大。如說次段尚譏刺帝國主義之強梁，那最後一段的用意就非常明白了——以反對滿清、革除惡政為名的志士們也有必要直面自己的欲望，在政治漩渦中持守住內心的理性。如此方能將政事納之仁義，走出「霸霸相代」的怪圈，成立善政。只是在革命的漩渦中，馬一浮和《罪惡論》所代表的理想主義註定孤掌難鳴。

（二）躍出時政的漩渦

《政治罪惡論》譯稿代表馬一浮變化時風的努力，用他自己的話來說，如果此稿確能達到目的、轉變時風，那麼自可以投諸水火。[24]這也就是說，《罪惡論》作為一份昌明政理、影響世道的著述，也只是權宜之計。在他的心目中，可以為天下人楷式的著作，是要綜極往古的「儒宗」、「文宗」。[25]馬氏於 1908 年寫信告訴故友邵廉存（1870-1911）說，他下筆著述必以可傳自期。[26]不過無論是權宜之作還是傳世之作，都代表一種高懸的標準。而這種標準，又是針對

23 〈政誡序〉，《全集》，第 2 冊，頁 3-4。

24 此言見于他在 1911 年前後為譯稿所作的第二份序言，參布樂德魯易（Loius Proal）著，馬浮譯，于文博整理，《政治罪惡論》，《中國文化》第 41 期（2015 年 5 月），頁 277。

25 〈與何稚逸〉，《全集》，第 2 冊，頁 293。

26 〈致邵廉存〉：「蓋文章之有神，亦期會之克相。浮智齊木雁，辯謝雕龍。子雲成《玄》，徒覆瓿其奚恤；伊川治《易》，須蓋棺而始傳。」《全集》，第 2 冊，頁 349。

臺灣大學學術期刊資料庫

當時影響時政、世道最力的報紙的。馬氏翌年致邵廉存書有云：

> 今所以為報者，則視邸報為已進，跋野史猶未及。痤詞俚語，纖碎已極，此浮所以為報館諸君子惜者也。且今日之禍，不思在朝之多小人，而患在野之無君子；不患上之無政，而患下之無學……夫天理終不可滅，人心終不可亡，此確然可信者。然其間必賴學術以維繫之。不然者，幾何不相率以漸而入於獸也？今之炫文者去經術，尚口者盭躬行，貪功者矜貨利，騖名者賊廉恥，人人皆欲有所憑假以求逞。循此以往，人與人相食，不待異族之噬而吾屬盡矣……浮讀《易》至「有言不信，尚口乃窮」，未嘗不廢書三歎。益將刊落聲華、沈潛味道，不欲以文自顯。[27]

國人持守住自心之明，然後遵天理而抑私欲，是馬一浮從《罪惡論》中發現的建立善政之要義。但這一過程又必須得到有學術的著作與撰寫著作的學人之支持。顯然，馬一浮認為當時的中國社會非常缺乏這兩者——但是，他又期待「報館諸君子」來維繫它們。正如期待政客「克去其欲，納之仁義」一樣，期待「報館諸君子」成為以學術維繫天理的學人，也是一種不合時宜的理想主義。心知無法改變世界，馬氏惟有抱定自己著述的理想，走向遺民趣味濃厚的「刊落聲華、沈潛味道，不欲以文自顯」了。[28]

馬一浮以報為史之支流，而史文又必循經術、天理以作，不得以貨利、私欲相尚。簡單來說，報人又需要以「傳世之業」自期。取法乎上能得其中，至少也可以寫出《罪惡論》那樣有補于時的權宜之作。出於這種理念，他數次拒絕了報界友人的邀約。[29]一次例外發生在革命初畢的 1912 年。馬一浮以王鍾麒

27 同上註，頁 351-352。

28 馬君武 1904 年贈馬一浮詩云：「默默支那文學史，開新紀元必馬浮」（〈贈友人〉），其兩年後的贈詩又云：「桂冠芙蓉裳，備受流俗毀；文章雜儒佛，議論驚神鬼」（〈七思〉）。二詩參馬君武撰，莫世祥編，《馬君武集》（武漢：華中師範大學出版社，2016），頁 1154、1156。前詩言及馬一浮「文宗」之宏願、才華，後者兼及馬氏高潔的政治理念。馬一浮在這段時間內為學為文的志趣和政論之間的關聯，這些詩句可以作為佐證。

29 除前引邵廉存事外，另見〈致洪允祥〉：「辱書以方造《天鐸》，征祝頌之詞，猥及於浮。夫史失然後報興，報也者，史家之流也。《傳》曰：『《詩》亡然後《春秋》作。』使巢林之為報，能本詩人之旨，秉《春秋》之訓，文遠而義章，明乎是

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的名義（無生生）在《民立報》上發佈了《政治罪惡論》的譯稿，兩月後中輟。[30]中輟的原因可能如馬氏在兩篇譯序中所料，是《罪惡論》從一般道德立場對革命恐怖所作的批判，在革命大潮中有「忤時」之感——更不必提，這些批判是發表在國民黨的《民立報》上面了。[31]按王鍾麒與馬氏相識於 1909 年，兩人談文論世，一見如故。[32]有感于解人情誼，馬一浮不僅在 1912 年賜下了《罪惡論》譯稿，還在同年開始為王氏與章士釗（1881-1973）辦理的《獨立週報》供稿。而隨著王鍾麒在次年去世，馬一浮也正式對馬敘倫回憶中的「世務」揮手作別。

以「被褐」、「聖湖野叟」與「宛委山人」的筆名，馬一浮寄予《獨立週報》發表的文字有十餘件之多，其中包括前文述及的〈宋遺民詩序〉等富於潔己、出世之趣的文章，也包括有對時政的婉轉批評。這些批評之所以婉轉，可以用「在學言政」來概括。[33]這也無怪乎它們的發表名都選的是「被褐」。正如馬氏〈箴獨立週報〉所說，王鍾麒史事熟稔、章士釗法理明通，論政之事有兩人之健筆已足。但與此同時，馬一浮仍然明言期待王、章能力抗俗見，把報紙做成「學術」。[34]這當然也是馬氏對自己供稿的要求。〈諸子會歸總目〉、〈跋元鍾繼先錄鬼簿〉和〈元曲珠英序〉是「在學言學」，[35]〈宋遺民詩序〉、〈稽先生傳〉正續編、〈巷語〉則有述懷諷時之意。[36]至於〈意林續抄〉和〈學務本

否得失之故，自足以風動天下。」《全集》，第 2 冊，頁 360。

30 于文博在整理中判斷無生生為馬一浮筆名，不確。于氏意見可參布樂德魯易（Loius Proal）著，馬浮譯，于文博整理，《政治罪惡論》，頁 277。

31 這一推斷參孫宏雲，〈政治罪惡論的早期中文譯本〉，頁 177。

32 二人訂交的一大因緣是謝無量，參鄧百意，《王鍾麒年譜》（鄭州：河南文藝出版社，2016），頁 105-107、120-121。

33 論者觀察到馬一浮在 1908 年後從研習西學轉回研究中國傳統的文史之學，同時也堅持了激烈的反清立場。見劉樂恒，《馬一浮六藝論新詮》（上海：上海古籍出版社，2015），頁 26-27。本文即將說明，馬一浮當時的文史研習頗有以史經世、在學論政之風。

34 馬一浮，〈箴獨立週報〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 2 期（1912 年 9 月），頁 31-32。

35 馬一浮，〈諸子會歸總目〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 9 期（1912 年 11 月），頁 49-54；馬一浮，〈跋元鍾繼先錄鬼簿 元曲珠英序〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 6 期（1913 年 2 月），頁 55-57。其中第一篇文章是馬一浮在辛亥革命前後學習舊學的心得，此後在復性書院選書、刻書時仍發揮了作用。參〈復性書院擬先刻諸書簡目〉，《全集》，第 4 冊，頁 371。

36 馬一浮，〈巷語二則〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 7 期（1913 年 2 月），頁 57；〈稽先生傳〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 7 期（1913 年 2 月），頁 61-63；〈稽

臺灣大學期刊資料庫

議〉兩份文摘，就更是以所學濟世務的典型了。[37]

〈學務本議〉是馬一浮對 1907 年《山東官報》所刊〈瑞安孫徵君詒讓學務本議〉的抄錄。該文力主中央政府出面支持教育、保存國粹、教化官吏，並督促地方政府積極興辦學校。[38]顯然，馬氏認為這篇成於前清的評論對於民國的政教事務仍有助益。〈本議〉純屬抄錄，而抄錄崔寔（103-？170）〈政論〉的〈意林續抄〉則附有馬一浮的序文和按語。該篇序文以為漢魏之際的風氣與時政尤切，蓋上有篡弒、下多偽士，而庶民生計多無著落也。相應地，馬氏在抄錄和按語中表達了三條建議：一曰德教刑罰各有所宜（〈政論〉形容它們一為糧食，一為藥品），不能以刑罰致太平；二曰行政官員有常任之義，不可因革命而一併替換；三曰基層吏員腐朽，可以導致亡國。這些議論跟幾年前馬氏支持誅除國賊、推翻滿清的言論相比顯得很保守，但卻並不矛盾。革除惡政是為了建立善政，對於懷有理想善政觀念的馬氏來說，以不變的狷介、高潔應對變化的惡政，是很自然的選擇。[39]

1913 年 6 月，《獨立週報》正式停刊，王鍾麒也在半年之後撒手人寰。[40]翌年，馬一浮于章士釗主理的《甲寅》發表了兩年前刊在《獨立週報》的信文，致意亡友：

> 欲為《求野錄》一書，推習俗之所由失，而稍稍傳之於《禮》，就根於人心之不可沒者以為說，冀略存坊民正俗之意，庶幾恍然於亂名改作之非。才得十餘條，不能寫去，亦恐非稷下諸公所喜。譬之折芳草以貽傭豎，坐毳幙而進咸池，其不免於慎名必矣。無已，搜篋中舊

先生傳續〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期（1913 年 3 月），頁 77-78。〈宋遺民詩序〉前文有述。〈巷語〉諷刺當權者在虐民致死以外，反以唱高調為事。〈稽先生傳〉乃是對《堂吉訶德》的選譯（樽本照雄有初步討論），亦有諷刺革命党人高不著地、一事無成之意。

37 馬一浮，〈學務本議〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期（1913 年 3 月），頁 55-58；馬一浮，〈意林續抄〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期（1913 年 3 月），頁 65-69。

38 清・孫詒讓，〈瑞安孫徵君詒讓學務本議〉，《山東官報》1907 年第 24 期（1907 年 10 月），頁 4-10。

39 有論者推測馬一浮在革命前後轉入保守與湯壽潛的影響有關（參前揭時嘉琪〈從「慕西」到「歸隱」——論青年馬一浮政治姿態的轉變及原因〉，頁 41-42），確實可能有關，但很難說是主因。

40 鄧百意，《王鍾麒年譜》，頁 228、230。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 時考論元曲之掌錄，得數十葉，略不詮次，聊以充數。深病其猥陋，而逆意時人，或不以為惡。韓退之所謂昔之所好，今見其尤，當其迻錄，顏厚有忸怩。餔糟啜醨，屈原之所不為也。兩教並至，海內囂然喪其樂生之心。而在上者方自以黃、虞復出，因勢則據黎為安，徼幸則負乘致寇。此所謂福不盈眥、禍溢於世也。遊說者騰辯於飛箝，橫議者奮情於黨伐。匪惟賢者不入，亦中智所哀。尊兄抗志浮雲，不絓世網，獨處隱約，可謂能安義矣。僕甚惟《大易》艮背行庭之指，老聃被褐懷玉之訓，良不欲以談說耀世。將洗心觀物，守其玄默，以味道真，雖糟糠不厭，庶幾遠於刑僇。沽文之事，等諸吹簫賣餅，與著述殊科，期於能盡俗而已。《求野錄》須略可成卷，當以寫上。[41]

此信自「不能寫去」至「期於能盡俗而已」為《馬一浮全集》與《馬一浮集》本所無。後者整理自馬氏保存的信稿，這是否意味著馬一浮不打算把這些銳利的「有為之言」保存在手邊了呢？但哪怕是如此尖銳的批評，他的文字仍然拘謹而精緻。書信的矛頭分別指向學、政兩界的「稷下諸公」與「在上者」。鑒於馬一浮本人與其岳父湯壽潛（1856-1917）在 1912 年的政途際遇，刻深而論，具體的指涉對象或為蔡元培（1868-1940）與袁世凱（1859-1916）。[42]兩者相較，雖然馬一浮對於政治的批評力度明顯更大，但意圖卻是一致的：朝野士林糜爛已極，智者應全身遠害。

不僅如此，在王鍾麒去世之後，馬一浮連「吹簫賣餅以盡俗」的文論（引文提到的〈元曲珠英序〉）和匡正時弊、權宜立說的政論（之前以王鍾麒名義發表的《政治罪惡論》譯稿）也不願意創作、發佈了。在革命前後的時間裏，他與葉渭清（1886-1966）共讀《論語》、向王鍾麒力陳程朱著作之高妙。[43]也正是在鼎革後的兩年間，馬氏又與月霞（1858-1917）法師過從，嘗試在杭州召

41 馬一浮，〈馬一佛與王無生書二首〉，《甲寅》1914 年第 1 冊第 1 號（1914 年 5 月），收入章士釗主編，《甲寅雜志》（北京：國家圖書館，2009），第 1 冊，頁 159-160。原文見〈致王仲麒〉，《全集》，第 2 冊，頁 370。此文在兩年之前曾以「被褐」的筆名發表在《獨立週報》上。見馬一浮，〈被褐與無生書〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 1 期（1912 年 9 月），頁 1。

42 丁敬涵，《馬一浮年譜簡編》，《全集》，第 6 冊，頁 16-17。

43 同上註，頁 18；馬一浮，〈宛委山人來書〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 12 期（1912 年 12 月），頁 44。

臺灣大學學術期刊資料庫

集研習佛學的同道。[44]對儒、佛學術的探求，在 1914 年後填補了馬氏憂時的關懷。在 1916 年答浙江通志採訪者的書信中，馬一浮對自己在士林中的名氣深感不安——哪怕是「隱逸」之名。他稱言自己「非敢言隱」，但意圖只在於「求學而至於聖賢之道」。世人是否能知，能否因此揚名顯親，都不在他的考慮之內。[45]但這並不意味著馬氏沒有了對於「政治」或者說公共生活的看法。實際上，他的「遺民」之行仍然與濟世之心煞有關係。下文即將陳述，馬一浮對佛教出世法的探研，如何成就了他對儒家入世之道的理解。

三、觀空與契理：中年馬一浮的佛學研究

（一）從功業之幻到德性之實

馬一浮之于佛學，得力處在於對自心本體或者說本性的體認。經由這種體認，馬氏認知到了人間萬行無非是此心之發用。而嚴格來說，惟有心體遵循天理的恰當發用方能成就善行、善政。由此，馬氏畢生所講之學也就是告誡學人維繫此理的復性之學、見心體之學。在 1910 年後研習佛學的過程中，曾隨赤山法忍（1844-1905）學法的月霞、楚泉（？-？）二位禪師對馬一浮都有重要的影響。[46]在兩者之中，又以楚泉為尤。[47]他以自己在赤山法祖之處參禪的經驗影響了馬一浮。在多年後的回憶中，馬氏談到：

> 是時吾看教而疑禪，尚未知棒喝下事。一日，楚泉為吾言：「居士所言，無不是者，但說天台教是智者的，說華嚴教是賢首清涼的，說慈

44 參陳永革，〈馬一浮與般若會〉，《全集》，第 6 冊，頁 772-790。

45 〈致陶吉生〉，《全集》，第 2 冊，頁 394。值得注意的是，浙江通志總纂沈曾植（1850-1922）在 1920 年仍稱馬一浮為「浙士領袖」，參〈與張元濟〉，許全勝整理，《沈曾植書信集》（北京：中華書局，2021），頁 420。

46 月霞與赤山法祖的關係參于淩波，《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），頁 24。楚泉與赤山的關係參圓音老人，《佛法修證心要》（臺北：佛陀教育基金會，2007），頁 33。

47 論者指出，馬一浮在 1908 年後已經有意識地在研究佛學，並在日後面對夏承燾（1900-1986）的回憶中稱自己在 1910 年後由博入專。但在 18 年遭遇楚泉棒喝之前，其心性觀念仍然缺乏關鍵性的轉化。見劉樂恒，《馬一浮六藝論新詮》，頁 29-31。尚可補充的是，馬一浮在 1910 年對謝無量之弟（謝大沅，1889-1959）出家為僧之事大不以為然，致信告誡謝氏兄弟毋悖人倫。這也可以反映此時的馬氏於儒、佛名分尚泥。見〈致謝無量〉，《全集》，第 2 冊，頁 298。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

> 恩教是玄奘窺基的，說孔孟是孔孟的，說程朱陸王是程朱陸王的，都不是居士自己的。」……當時看《五燈會元》有不解處，問之不答，更問則曰：「此須自悟，方為親切，他人口中討來，終是見聞邊事耳！」吾嘗致彼小簡，略云：「昨聞說法，第一義天薩般若海一時顯現。」楚泉答云：「心生法生，心滅法滅。心既不起，何法可宣？既無言宣，耳從何聞？義天若海，何從顯現？居士自答。」[48]

「看教而疑禪」之「教」，指的是馬一浮後來屢屢提及的「義學」（大乘佛教教義學）。在《復性書院講錄》中，他有意識地從華嚴、天台義學中汲取解釋儒經的方法論資源。無獨有偶，另外一位影響了馬氏的月霞法師，在其《維摩詰經講義錄》當中也挪用了華嚴家的十門說用於釋經。可是，對馬氏融通諸書、成就復性之學影響更大的僧人卻是這裏的楚泉。後者帶來的影響不是別的，正是「心生法生，心滅法滅」。針對馬一浮引經據典的述學和恭維之辭，楚泉施以棒喝，讓馬氏明白了一切「義理名相」無非是一心生、滅和念頭動、靜的產物。相應地，人們遵循正確義理的正行，也是此心活動、發用的結果。所以無論是義學知識名相的學習還是領會名相所成的正知正行，都需要學者求諸自心、自悟所得。

馬一浮稱楚泉禪師「深於天台教義，綽有玄風」，兼綜教、禪的客觀、主觀學問工夫，在世儒中實為難得。[49]但已有深厚儒學底蘊的馬氏，也並未因此入釋門而不返。楚泉在赤山法祖處受教，得證心法生滅之後，領悟了「畢竟無法可得」的般若。[50]相比之下，馬一浮在反求自心後的發現則是儒門的義命之理。在 1917-18 年間與好談果報信仰的曹赤霞通信時，馬氏有言：

> 來教推論天地始終之數，極於萬物各有定命，其旨深博，誠有非鄙陋

48 王培德等記，《語錄類編·師友篇》，《全集》，第 1 冊，頁 691-692。「第一義天」參東晉・釋法顯譯，《大般涅槃經》，《大正新修大藏經》，The SAT Daizōkyō Text Database : http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/，T0374_.12.0470c23 （本文引用《大正新修大藏經》，皆據「大正新脩大藏經」資料庫之原版影像。此處代碼涵義，即是《大正藏》第 374 號，《大般涅槃經》第 12 卷，頁 470，第 23 行。後文再次引用，僅標注卷數、頁碼及行號）。「薩般若海」參東晉・佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T0278_.09.0718a24。

49 〈致李叔同〉，《全集》，第 2 冊，頁 442。

50 圓音老人，《佛法修證心要》，頁 33。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 所能卒窺者。浮愚，以為命者蓋聖人所罕言。凡經籍中「命」字，有純以理言者，有但以氣數言者，有兼理與氣數合言者，其分齊良不易析。邵子曰：「主宰者理，對待者數，流行者氣。」……竊窺賢者耽玩所存，每流於氣、數之著，而稍略於義理之微。循是以說，恐後之學者不明其用心，遂將執氣、數為理。[51]
>
> 前來數書猶是泛泛尋求之說，難討入處。今捉得吾兄的實病根，正要頂門一扎。望急急救取自己，不是等閑。清淨心中都無如許生死苦樂、人我眾生等見，非公境界。如公所謂生死是幻、苦樂本空，只是硬差排，不曾相應。命根不斷，人我未空，心意識熾然，如何便能離一切受？且道現前苦樂還空得也無？現前實是見有生死，不過強說是幻，不可便道已是悟也。[52]

馬一浮與曹赤霞（？-1937）有長期的通信與過從，但他對曹氏在民間宣教，以讖緯果報之說行方便始終懷有不滿。此處所謂命定，即是勸人安于現實利害，不必有為。直至曹氏去世前一年，馬一浮仍在書信中批評他對利害與義理的混淆甚為害道，會貽誤後學——這也是第一段引文中所擔憂的。[53]在第二段引文中，馬氏指出曹赤霞不明義理的根源在於以佛學自欺，在未有領悟的前提下強認「生死是幻、苦樂本空」。於是，馬一浮因病予藥，質問曹氏既然未能體證無生境界（「命根不斷，人我未空，心意識熾然」），為何能強說世俗是幻、萬物有命？在馬氏看來，這只是對眼前生死問題的逃避。這樣所領會的「定命」也只是隨俗浮沉，其劣者必不能免於《政治罪惡論》中描述的以私欲相攻伐者。在馬一浮同時期與儒者葉左文的通信中，他又說在中國應用西學「非多蓄書而歷年久，殆不可得。且若不以經術為柢，則心無權衡、流於非僻者有之」；且欲救當今為私欲所蔽者，應該「以般若互熏、發明心要，卻來真實行履，然後逢緣遇境，自能得主有常」。[54]將這些話語和與曹赤霞的通信合觀，我們可以確定，是在 1917-1920 年新潮洶湧之際，馬一浮完成了從西學、文史、政論、佛理到復性之學的轉向。

---

51 〈致曹赤霞〉，《全集》，第 2 冊，頁 404。

52 同上註，頁 410。

53 同上註，頁 413-414。馬氏甚至將 1936 年的批評信文用〈難定命論〉的標題節錄刊發在了《國命旬刊》（1938 年第 12 期（1938 年 7 月），頁 2-3）上面，可見其重視。

54 分見〈致葉左文〉，《全集》，第 2 冊，頁 375、379-380。

臺灣大學學術期刊資料庫

在對禪、教學問的研習中，馬一浮特別注重《大乘起信論》的研究。至少在 1918 年，他就將《起信論》中的「一心二門」（心真如門與心生滅門）視為描摹上述心法生滅洞見的精當之言。與此同時，「一心二門」的心體觀，也成為了他進一步會通儒佛之學的理論基石。[55]前面說到馬一浮認同儒門的義命之理，這意味著每個人都應當通過認識符合經術的義理，過合德的生活，然後在自己的命運中「得主有常」。那麼得自楚泉和《起信論》的「生滅」洞見，又是如何幫助學者實現這種入世的理想呢？重點就在於「以般若互熏、發明心要」。知道了什麼是空無的，也就會知道什麼是真實的。觀世事之幻，會幫助學者體會自家心性的真實。馬氏 1920 年成稿之《老子注》就與此相關。

《老子注》是馬一浮據《老子》文本發揮大乘義學之理的著作。該書對有、空，動、靜，出世、入世不二的關係辨析甚多。馬氏在數年後結識熊十力（1885-1968）時，也曾呈給後者過目。于此中微妙，熊氏更是一望即知。[56]約而言之，馬一浮認為儒、釋、道賢者所見的空有不二關係，可以稱作「圓觀」或者說「眾妙之門」。由「圓觀」所證之「法界」，也是人間的實相。[57]經此圓觀之體證，聖人即可葆其虛靜、自利利人。此外，這部著作中所反映的更重要的問題在於對世間功業的「空觀」，馬氏釋《老子》「功成弗居」曰：

> 聖人惟證玄極，故大用繁興，不存一法；圓音海湧，不說一字。無所住而住，是聖人住處；無所行而行，是聖人行處。無作之作，無言之言，住既非寂，行亦非諠。譬如虛空，不住諸相，故物作而不辭。法本不生，今亦無滅，故生而不有。知一切法如幻，無有可作，亦無可得，故為而不恃。但於無功用中示有修證，畢竟無證，亦無證者，故

55 一份基本文獻是馬一浮寫給朋友的書信，參〈致蔣再唐〉，《全集》，第 2 冊，頁 447。對馬一浮思想中起信論影響的最新分析參 Leheng Liu, “The ‘Three Greats,’ ‘Three Changes’ and ‘Six Arts’—Lessons Drawn from the *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith* in Ma Yifu’s New Confucian Thought,” in *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy,* ed. John Makeham (Boston and Leiden: Brill, 2021), 244-98.

56 此由熊氏批語可知，參《老子注・十章》，《全集》，第 4 冊，頁 54。值得注意的是，熊十力的批語「守靜者已滯於靜，而未得勿助之功，故不任天真也」不光是批評了老學、玄學，還有一種與馬一浮和部分宋明學者的義理形成對立的意味。從這一句話當中，我們不能做太深刻的推斷，但感興趣的讀者不妨參閱《原儒》（該書希望把不宜淑世的佛、道之學跟孔門內聖外王之學嚴格劃清界限）的〈原學統第二〉和〈原內聖第四〉對老莊耽虛之學的批判。

57 《老子注・一章》，《全集》，第 4 冊，頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 功成而弗居。如是法性平等不壞，無去無來，不馳騁於古今，各性住於一世，不遷之致明矣。[58]

這段注文的義學資源為《華嚴經探玄記》和《肇論》，用意只在說明世間一時一地之功業只如幻有。聖人知此，遂「於無功用中示有修證」（「為而不恃」、「功成弗居」，都屬這種修證），所以能成就濟世之大用。在解釋「聖人以百姓為芻狗」時，馬一浮稱言：「聖人雖保民無疆，不矜畜眾之德。謂之不仁者，言忘功而不有也。」[59]這意味著，聖王必然會因為自修而「忘功」。進而言之，「三界虛偽，唯心所作，本來無有，世界眾生但依阿賴耶識變現而起」，[60]世間的功業甚至功業之下的庶民，都只是聖王心體隨緣變化所投射的倒影。故而政治之理即德行之理，治天下即治一身，循理為政不外忘功自修。這就是《老子注》中馬氏對入世之道的看法。這也是一位詩人超越具體場所、探索理想政治空間的嘗試。[61]

循此宗旨，《老子注》對前賢也做了一些批評。例如說「無為」、「無功」的自然狀態就是人間之實相，清涼澄觀（738-839）指責老子的自然觀與法界緣起義相悖，是其有所未達。這當然是馬氏將佛教之空義拉回人文世界的一種努力。[62]又比如說「國中有四大」中的「王大」之「王」象徵的是人的德性，王弼（226-249）將之理解為差等政治中的權位，乃是錯誤的。這又是馬氏將古代政治哲理予以「平等化」闡釋的努力。[63]而上述這兩種努力，都體現在了馬一浮後期寫作（尤其是《復性書院講錄》）當中。我們也可以說，在 1920 年前後，馬氏已經體證了其終身受用的境界。亦即「道不為堯桀而存亡，性不以聖凡而增

58 《老子注・二章》，《全集》，第 4 冊，頁 49。大用繁興，但是發用者不動、常寂；圓音周遍，但其內容又不限于一字一音，用例見唐・法藏，《華嚴經探玄記》，T1733_.35.0236a13。「各性住於一世」之論見東晉・僧肇，《肇論》，T1858_.45.0151c06-10。

59 《老子注・五章》，《全集》，第 4 冊，頁 51。

60 《老子注・六章》，《全集》，第 4 冊，頁 52。在馬一浮對大乘義學的研究更加深入之後，「阿賴耶識」在《復性書院講錄》也被「心」所代替。但將天下、眾人都視為自心所造的邏輯，在前後是一以貫之的。參〈洪範約義・原吉凶 釋德業・附語〉，《復性書院講錄》，《全集》，第 1 冊，頁 353、354。

61 參加斯東・巴修拉（Gaston Bachelard）撰，張逸婧譯，《空間的詩學》（上海：上海譯文出版社，2013）。

62 《老子注・二十三章》，《全集》，第 4 冊，頁 70。

63 《老子注・二十五章》，《全集》，第 4 冊，頁 72-73。

臺灣大學學術期刊資料庫

損。一期治亂，固彼業幻所成；百家異論，亦由情識所計。平懷觀之，泯然俱盡。」[64]大乘教理之精粹，也在此後匯入了程朱成德之學的血脈中。[65]

（二）修己之學的展開

論者指出，承楚泉棒喝之後，馬一浮的思考與詩作都變得生龍活虎，鉗錘論學同道時更是多著精彩。而經過多年的深入研習，馬氏對儒家六藝之學的思考也趨於成熟，至遲在 1927 年完成了「由佛歸儒」的轉變。[66]這一看法大體是準確的。有待補充者在於，佛、儒二門是如何在馬一浮的學術定型中，起到相輔相成的作用的。

文士縱談儒、佛義理，或因門戶之見而陷於一偏，或因自身情緒而流於亢激。故有待成熟的思者「因病予藥」。在這一時期與金蓉鏡（1855-1929）和洪允祥（1874-1933）的通信中，雖然使用了等「指歸自心」的禪家手段，馬氏的議論卻一以程朱性理之學為歸。例如在 1926 年與歸心佛門的洪允祥通信時，[67]馬一浮就說：「詳公之意，似以無礙當空，礙故言窒。准斯以談，世若空者，心已無礙；若心有礙，世豈得空？願公先空其心，自亡世礙。蓋流注想斷，心即常住，不遷之體，乃得現前」，又說：「公於禪教二門涉獵已久，泛泛尋求，終無把鼻。曷若歸而求之六經，取法宋賢，約而易入。欲請先看《二程遺書》，平心玩味，則舊來諸見漸可消融。」[68]洪氏此時正處於馬氏之前所處的「看教疑禪」狀態，又因信服大乘教義而不滿程朱辟佛之言。執著名相，喜歡裁量前賢的洪允祥，病痛又與前文所述的曹赤霞是類似的。他們都執定佛教「空」義，希望由此空去世間的窒礙，得見人生的真實。馬一浮告誡洪氏應先自空其心、使「流注想斷」，則真實的「不遷之體」自然會呈現。這是禪風濃厚的教諭方式。但單純的「觀空」是不夠的，這樣並不能使學者對自心自性具有最完備的體認——尤其是對於已經「病入膏肓」的洪允祥而言。在馬氏看來，更為圓成、直截的觀法乃是「求之六經，取法宋賢」。

洪氏之病在佞佛、務虛，故馬氏救之以實。金氏之病則在於不識形上之道，以心學、禪學為謬，所以馬一浮將自己深研佛學後的儒學理解和盤托出，為金

64 〈致金蓉鏡〉，《全集》，第 2 冊，頁 434。

65 同上註，頁 435-436。

66 劉樂恒，《馬一浮六藝論新詮》，頁 33-41。頗見馬氏會通禪、儒之精采的詩句，參〈簡謝嗇庵五十韻〉，《全集》，第 3 冊，頁 8-9。

67 洪允祥為南社成員、報人，辦《天鐸報》時曾索稿于馬，後者未允（參前文）。有關洪氏的佛緣，參洪輝、洪聯輝，〈我的祖父洪佛矢〉，《寧波文史資料》第 8 輯（杭州：浙江人民出版社，1990），頁 75。

68 分見〈致洪允祥〉，《全集》，第 2 冊，頁 363、366-367。

臺灣大學期刊資料庫

蓉鏡示下虛實不二的原委。在 1927 年與金氏的通信中，《老子注》攝政事于修身的議題再次出現：

> 先生不喜陸王，深非禪學。浮愚，竊謂今世本無是學，亦無是人。若其有之，或當在得見斯可之例。來教重重料簡，自是藥狂起廢之言。末法亂統，實有斯弊。若以格量古德，竊疑未可同科...後人不從因地考之，乃徒詫舉悟緣，侈陳機辯，遂致承虛接響，漸即支離，起模畫樣，益增繫縛。如實言之，豈特悟不足矜，行亦了無足異。本分事上，無悟可立，即無禪可名。六度萬行皆日用尋常，不容讚歎。（小字：程子言：堯舜事業如一點浮雲過太虛。朱子釋《易傳》行其典禮，謂典禮猶言常事。如堯舜揖讓、湯武征誅，皆家常茶飯，即典禮是也。）[69]

此信首稱心學頓教（陸王、禪學）之美，再斥狂禪假悟之非，最後道出自家匯通儒佛的見地。「無悟可立，即無禪可名」，是佛家見解；「六度萬行皆日用尋常」看上去雖然仍是禪話，但結合小字中的內容可知不止於此。基於程朱對政治事務的道德化闡釋，馬一浮更進一步，將天下易主的大事也視為「家常茶飯」。這一思路在《復性書院講錄》中旗幟大張，可以被視為明代儒學的一種延續。對於自修的學者來說，「六度萬行皆日用尋常」的六藝之學，也是不為外境轉移的成聖之道：

> 辱示失子詩，見止慈之德。菩薩視眾生如一子地，願先生因而大之，即入慈行三昧矣。[70]憶《史記正義》引張君相釋老子名號云：「老子者，是號非名。老者，考也；子者，孳也。言考校眾理，達成聖孳。乃孳生萬物，善化濟物無遺也。」[71]蓋古義乃與洞上宗石霜五位王子之說若出一轍。[72]求之內外經籍，義盡冥符。蓋子孫眾多云者，實表福德之聚，故王者廣繼嗣，即顯示廣修福德。《孝經》說續莫大焉，

69 〈致金蓉鏡〉，《全集》，第 2 冊，頁 437-438。程顥（1032-1085）所言「堯舜事業如一點浮雲過太虛」乃熟典。朱子對程傳的解釋參宋・朱熹，〈易三・綱領下〉，宋・黎靖德編，王星賢整理，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁 1680。

70 東晉・釋法顯譯，《大般涅槃經》，T0374_.12.0459a21-25。

71 漢・司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1959），頁 2140。

72 宋・智昭，《人天眼目》，T2006_.48.0316c17-20。

臺灣大學圖書館數位資料庫

> 乃同於內紹。[73]此純明法性邊事，非情識所到。然則先生今日失子，依世諦則不無，依真諦則不有。若證法身，眷屬無量，異日兒孫遍天下。在此乃誠諦之言，非是聊為譬遣。[74]

此信行文考究，可視為用心深至的著述。金氏遭逢老年喪子之痛，更懷絕祀之憂，此非徒言「觀空」可以勸勉。由此，以聖賢血脈自期的馬一浮提示金蓉鏡，「廣修福德」即是為父母傳續後代。「廣修福德」不僅包括修身自治，也包括視眾生如子，將個人的修持與天下人的福德相關聯。馬氏指出：《孝經》說「續」，重在表明子女承父母之德而生，需要體認父母生身之德。而這與曹洞宗的「內紹」說又是一致的。後者主張在俗諦而言，自性完足者（王子）當自處無為、無功之道。一旦經此識得本性完足，則是體認到了父親無上的生身之德。約言之，儒、佛二教的智慧都在告訴受困於人間之苦的善人，無量福德具于自心。行孝道、崇先人，反求諸己、體認性德便是坦途。馬氏有〈慰金叟失子〉五言，亦以此義開解金蓉鏡。[75]

無量福德雖由自修而得，但自修至於深處也就是濟世。在聖王有治天下之責，在無位之君子則有先覺覺後覺的宣教之責。出於審慎的個性，[76]馬一浮在 1929-30 年兩次婉拒了陳大齊（1886-1983）往北大任教的聘請，但他卻在覆信中舉薦了所見略同的學友熊十力。[77] 熊氏不久後出版了大著《新唯識論》，影響士林。據熊氏自道，其書《明心》章「不放逸數」與「性修不二」兩義頗有采自馬氏者。從相關文字當中，也可一窺馬氏此際之關懷：

> 弘道之目，約言之，在儒家為率循五德，在佛氏為勤行六度。五德本性具之德，其用必待充而始完；六度乃順性而修，其事亦遇緣而方顯。（小字：佛氏言六度多明事相，不及儒家言五德克指本體，於義為精。）故曰：無不從此法界流，無不還歸此法界。（小字：法界即性之異名耳。）此謂天人合德，性修不二。
>
> 有不斷惑之眾生，即如來無可忘其戒懼。（小字：自本心言之，眾生

73 宋・正覺，《宏智禪師廣錄》，T2001_.48.0046c01-c06。

74 〈致金蓉鏡〉，《全集》，第 2 冊，頁 441。

75 〈慰金叟失子〉，《全集》，第 3 冊，頁 9-10。

76 〈致馬敘倫〉，《全集》，第 2 冊，頁 403。

77 〈致陳大齊〉，《全集》，第 2 冊，頁 461。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 與如來本是一體。眾生惑相，即是佛自心中疵累，何得不戒懼耶？...）唯知機其神，斯自強不息。故敬也者，所以成始而成終也。今以不放逸為諸善心數之殿，此義甚深，學者其善思之。[78]

首段引文單言修己之事，但已將修己安人之意寄託在「無不還歸此法界」的引語中：順循自性之德的個人修行，便是在兼濟天下。而次段引文則與《老子注》中聖王以自修治世、以忘功立功的意旨若合符契。要之，兩段引文都是在講修己以濟世、修德以淑世。從清季革命漩渦中的憤青到民初新文化潮流裏的君子，馬一浮的學術思想與政治／社會觀有了很大的改變。其中不變的，或許是他以「遺民」自許的理想主義氣質，以及他在堅持狷介之餘，對世間苦惡的關切。修己、修德具出世之姿，而有入世之蘊。馬氏此後的學思亦循此途轍展開。

四、修德以淑世：析論《泰和宜山會語》

（一）六藝之學的宗旨

前述《新唯識論》於 1932 年出版，在五年後，馬一浮避寇離杭、輾轉多地講學。在 1937 年後的又五年中，進入知天命之年的馬氏，也迎來了中年的著述高峰期：《泰和宜山會語》、《復性書院講錄》與《爾雅台答問》相繼撰成。其中最先完成的《會語》，可以視為他成熟時期思想的一個綱領性表述。

《會語》是馬一浮在 1938-39 年間流寓江西時的講座文稿。因在 1936 年有竺可楨（1890-1974）邀請之因緣，[79]馬一浮為同在避寇之路上的浙江大學學生做了兩次系列講演，形成了兩部《會語》。雖分兩部，但設教之意其實是一貫的。簡而言之，《會語》的正文可分四類以觀之：概說六藝之學的宗旨（從《泰

78 熊十力，〈明心下〉，《新唯識論》（上海：上海古籍出版社，2018），頁 107、95。「無不從此法界流，無不還歸此法界」據唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，T1735_.35.0504b01。

79 據《竺可楨日記》，馬一浮的兩次講座并非是竺可楨直接邀請的結果。竺可楨在 1936 年 5 月經人介紹得知了馬一浮其人其學。但他在下半年間邀請馬氏講學的努力并未成功。主要原因是馬氏不願離家「往教」、適應大學制度的格套。而在馬一浮因避寇往依衢州葉左文以後，跟浙大師生同屬流亡者，「離家往教」的考慮已不復存在。由于日軍攻占閩化，再次遷徙勢在必行。加之為親人、學生生計考慮，馬氏在 1938 年 2 月（或其親人學生）主動聯絡了竺可楨，表示願意入贛講學。先辭後從，其實合乎情理，未足貽人口實。參竺可楨，《竺可楨日記》，《竺可楨全集》（上海：上海科技教育出版社，2004），第 6 冊，頁 68、112、472。

臺灣大學藝術學研究所

和會語・引端》到《泰和會語・舉六藝明統類是始條理之事》），以六藝之學解釋範例性文本（《泰和會語》之末的〈論語首末二章義〉，《宜山會語》中的〈顏子所好何學論釋義〉），概說六藝之學的實踐（《泰和會語・君子小人之辨》，《宜山會語・說忠信篤敬》，《宜山會語・釋學問》），舉例解釋踐行六藝之學的義理標準（《會語》中其它內容即是，都以「義理名相」為標題）。前兩類屬知，後兩類屬行。《泰和會語》行將講畢之時，馬氏對時局已經是萬分悲觀，故《泰和會語》之後三講與《宜山會語》的內容都以力行以淑世為要：「立國致用，當以立身行己著手。」[80]

《會語》和《復性書院講錄》分享著相同的旨趣：「使諸生於吾國固有之學術得一明瞭之認識，然後可以發揚天賦之知能，不受環境之陷溺，對自己完成人格，對國家社會乃可以擔當大事。」[81]《講錄》為著述，側重六藝之為經術學問；《會語》為講說，側重明瞭曉暢，使聽講者理解。無論是內容還是形式，二者都與宋明理學有承繼關係。[82]以下先談《會語》中的第一類內容，亦即對六藝之學宗旨的概說。

《會語・引端》已經對六藝之學的旨趣作了上述的簡介，緊隨其後的〈論治國學先須辨明四點〉與〈橫渠四句教〉就告訴學者，發揚天賦之知能需認知自家心性、遵循義理而行事，這又要求學者學習儒家六藝所展現的道德理想，方能超拔于現代的人欲與惡政之漩渦。[83]這讓我們想起了翻譯《政治罪惡論》之際的馬一浮。繼此而言，學者又需要明白何謂六藝之學。馬氏所謂的六藝之學，其實是對「國學」這一流行名詞的補充性描述。嚴格來說不光是國學，所有的學問都可以視為六藝之學的一部分。[84]與此同時，從任何一門正經學問中獲得的滋養，也都能讓人心性本具的知能發揮出來。[85]這些知能的發揮遵循一定的道理，所以六藝之學的內容並不限於古代聖賢的文字，而是對人心中所同樣具備的義理的表達。[86]相應地，以六藝統攝所有學問，也並不是依賴儒經所記載的名詞，而是使用馬氏體證、歸納而出的「性德」去對「一切學術」做出知識類型

80 同上註，頁 534，617。

81 〈引端〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 2。

82 〈卷端題識〉，《泰和宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 1。

83 〈橫渠四句教〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 6-7。

84 〈楷定國學名義〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 7、8-9。熊十力非常贊同馬氏的這種關懷，參熊十力，《讀經示要》（上海：上海古籍出版社，2019），頁 158-168。

85 〈論六藝該攝一切學術〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 10。

86 同上註，頁 14-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

學的分判。

在接下來「論六藝統攝於一心」的講辭中，馬一浮嘗試對上述努力的形上學依據做出說明。其據朱子「心統性情」說有言：

> 心統性情，性是理之存，情是氣之發。存謂無乎不在，發則見之流行。理行乎氣中，有是氣則有是理。因為氣稟不能無所偏，故有剛柔善惡，（小字：……）先儒謂之氣質之性。聖人之教，使人自易其惡、自至其中，便是變化氣質，復其本然之善。此本然之善，名為天命之性，純乎理者也。（小字：……）此理自然流出諸德，故亦名為天德。見諸行事，則為王道。六藝者，即此天德王道之所表顯。故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。[87]

「心統性情」說遠承《起信論》「一心二門」說。[88]馬氏曾經從禪學轉身到程朱性理之學，在他思想中《起信論》心說和朱子心性說、澄觀「法界緣起」說和理學太極說的關係也是類似的。都是以佛學為架構，以儒學充實其內容。回到引文主題而言，以一心攝六藝、攝性德無疑是具有佛學意味的講法。因人間事業的生與滅定于一心動靜，難免使人有「虛空粉碎」、萬法幻有之感。所以馬一浮在此特別強調心統之性，性具之理的位置。在六藝之教的要求中，心的發用、流行是情動，動必由性、循理。這一性具之理體現在行事中就是諸種「天德」或者說「性德」。也就是說，六藝雖統攝於一心，但也是人心發用的必由之則。行道者不得徒以心力自任，當以六藝爲楷式。

王道乃是人間至善至美事業的概稱，而六藝又包括了人們得以成就這一事業所需要的全部知識。這是如何實現的呢？馬一浮接引佛教「相」論，認為在人心的正確發用或者說人的正確行事，必然體現出了各種性德之相，分別對應不同類型的行事。而這些德相中的主要類別，又能在〈經解〉、《中庸》等經文中找到。[89]當學者將儒經文字作為六藝來學習之時就會發現，知道去遵循不同的「德相」，也就是獲得了把不同類型的事業做好的知識。這也就是為什麼馬一浮自信地宣稱，古今中西的諸學都可以統於六藝。他認為做事的人具有的心

87 〈論六藝統攝於一心〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 16。

88 參 John Makeham, “Chinese Philosophy’s Hybrid Identity,” in *Why Traditional Chinese Philosophy Still Matters: The Relevance of Ancient Wisdom for the Global Age*, edited by Ming Dong Gu, (NY: Routledge, 2018), 147-65.

89 如〈論六藝統攝於一心〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 17。

臺灣大學哲學期刊資料庫

性是亙古不變的，成功的事業必然是在結構上共通的人類道德意識的產物，或者說，是共同具備「性德」的人心在正確發用時的產物。而六藝，正是解說上述心性問題最透徹者。[90]現代傳承這一學思者尚有唐君毅，但他也意識到，馬一浮對於人文世界之建成和相關的知識論預設實在是重德而輕智，故予修正。[91]另一方面，可說前述青年馬氏所注重的「科學」、「民約」等要素，在其成熟期的思想中已收攝進了以「德教」爲要義的論說之內，不再擁有之前的位置。

還需補充的是，與其說馬氏的六藝統攝論是一種民族主義的傲慢，不如說是發自一位道德理想主義者所不能已之救世熱情。因而，六藝之學包羅萬有的主要後果就是「德行便是一切」，一切的政治／社會事業都不出於德行之外。這既不同于廖平（1852-1932）、杭辛齋（1869-1924）等人所比附出來的新學名詞表，也不同於康有為（1858-1927）、湯壽潛等人所炮製而成的改革宣傳單——這些都是青年馬一浮應熟習的「新學」。馬氏並不在意現實中、西學術的關係或者某種特定學術的具體效應，他只是堅持向聽眾闡發一個簡明的原則：所有的知識和相應的實踐，都有必要以明心見性的六藝之思為基石。[92]由此，雖然六藝所依託的王道之事是修齊治平的偉業，但其間的宗旨亦不出於修身之外。明乎此旨，馬氏筆下某德與某學相應、某學統攝於某學的種種細節，不必深究。

《論語》是經典的總綱，所以解說《論語》也就是在有限的時間內，將經典中的六藝之教以至簡之道出之。在接下來的《泰和會語‧論語首末二章義》當中，馬一浮兼用華嚴之因果說與天台之應跡說闡釋仁與政、君子與聖人的關係，將具體的權位差別釋為踐履德行的不同階段。這也總攝了《詩》、《書》、《禮》、《樂》之教的內容。既然為人立業便是修身成德，那麼《論語》末章「不知命，無以為君子也」正好就教示了學者：安于義理、修身成德，就是找到了在變易的命運中為自己做主的簡易之道。此即《易》教。[93]作為對〈論語首末二章義〉的補充，《泰和會語‧君子小人之辨》以心術善惡為標準區分君子，

90 〈論西來學術亦統於六藝〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 19-20。

91 參劉樂恒，〈馬一浮與唐君毅人文思想的對比與會通〉，李瑞全、楊祖漢，《二十一世紀當代儒學論文集 II》（桃園：中央大學儒學研究中心，2018），頁 191-210。當然需要注意的是，「感通」是馬一浮構造「六藝統攝一切學術」的義理基礎。這裏用「道德意識」替代感通，是對馬氏的表述予以疏通，使之成為今人容易把握的知識論觀念。

92 〈舉六藝明統類是始條理之事〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 22。馬一浮對清季新學的批判性態度，當另文發之。

93 分見〈論語首末二章義〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 23-24、24-25、27。

臺灣大學學術期刊資料庫

正是《春秋》教。得《易》教所示之善道，在亂世之中，學人又需要以《春秋》教顯惡揚善之道自警——畢竟君子、小人之分不在權位，而只在各人一念之間。[94]這些是馬氏在十餘年前的學思中已經初步領悟的道理，也是在兩年後完成的《復性書院講錄》中深入闡發的道理。[95]

宗旨已明，當繼之以踐行。在泰和諸講結束後，《宜山會語‧說忠信篤敬》有一段承上啟下的解說，茲引錄如下：

> 侈談立國而罔顧立身，不知天下國家之本在身，身尚不能立，安能立國？今謂欲言立國，先須立身，欲言致用，先須明體。體者何？自心本具之義理是也。義理何由明？求之六藝乃可明。六藝之道不是空言，需求實踐。實踐如何做起？要學者知道自己求端致力之方，只能將聖人吃緊為人處盡力拈提出來，使合下便可用力……如今欲問如何立國致用，則告之曰：汝且立身行己。立身行己之道，即從「言忠信，行篤敬」做起。言行是日用不離的，忠信篤敬是功夫，亦即是本體。忠是懇切深摯，信是真實不欺，篤是厚重不輕忽，敬是收斂不放肆...言不忠信，便是無物；行不篤敬，便是無恒。聖人以天下為一家，中國為一人，《家人》之象也。始於立國，終於化成，天下須從一身之言行做起。這便是立身行己最切要的功夫，人人合下可以用力。從自己心體上將義理顯發出來，除去病痛，才可以為立身之根本；知道立身，才可以為立國之根本。一切學術以此為基，六藝之道即從此入。[96]

此論平實，用典切近，毋需多加分析。唯一需要向理想主義者提問的點在於：在學者知道要立身、已經開始立身以後，個人與天下的關係是什麼？如果說修德與中西諸學的關係，尚且可以用學問之基礎和學問之細目的先後次序來解釋，[97]那麼修身與立國、化成等王道的關係就不能如此了。因為真正的立身需要「以天下為一家，中國為一人」，是一而二、二而一的。當學者在「以天下為一家」，以淑世之胸懷修德的時候，簡易的修身實踐與變易之世界間的張力，也在馬氏

94 〈君子小人之辨〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 27-28。
95 《講錄》對上述論題皆有涉及，且言之更詳，當另文論之。
96 〈說忠信篤敬〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 46-47。
97 〈釋學問〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 51。

臺灣大學學術期刊資料庫

解說六藝之學的實踐規範——義理名相的時候愈發明顯。

（二）六藝之學的踐行

義理見於行事為德相，見於言語知識則為名相。[98]演說義理名相、培養學人真知，是馬一浮在學思成熟之後力行教化、對未來負責的方式。[99]在兩《會語》涉及的所有名相中，《泰和會語》所說之「理氣」、「知能」在知、行二者當中仍偏重於「知」，而《宜山會語》所說諸種名相則側重躬行。《宜山會語・續義理名相》首講即據《孟子》而說：

> 全體起用，攝用歸體，在體上只能說盡，在用上始能說踐。惟盡其理而無虧，始能全其用而無歉也。視聽言動，氣也，形色也，用之發也。禮者，理也，天性也，體之充也。發用而不當則為非禮，違性虧體而其用不全；發用而當則為禮，順性合體而其用始備。故謂視聽言動皆禮，為踐形之事也。以理率氣，則此四者皆天理之流行，莫非仁也；徇物忘理，則此四者皆私欲之衝動，而為不仁矣……聖人所以成就德業，學者所以盡其知能，皆不離此視聽言動四事。奈百姓日用而不知，遂使性具之德隱而不見。[100]

此講解說「視聽言動」，總攝實踐六藝之學的要點。馬氏引用《章句》解釋稱，踐行此學是順循性德之行，也是合禮之行。就理／氣而言，是以理帥氣、以志帥氣；就知／能而言，是盡己之知，使良知發用為能。如果說以上內容仍然不出朱子藩籬，那麼最後將「聖人所以成就德業」與「百姓日用而不知」關聯起來，就顯出馬氏發明「人皆可以為堯舜」義理的新穎之處。《宜山會語》的下一講據〈曲禮〉說「居敬」、「知言」：

---

98 〈理氣 形而上之意義／義理名相一〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 31。

99 此語本出自馬一浮對浙大畢業學生演講，但也可以視為馬氏夫子自道：「吾人對於過去事實，貴在記憶、判斷，是純屬於知。對於現在，不僅判斷，卻要據自己判斷去實行，故屬行的多。對於未來所負責任較重，乃是本於自己所知所行，以為後來作先導，是屬言的較多。」參〈附錄—對畢業諸生演詞〉，《泰和會語》，《全集》，第 1 冊，頁 42。

100 〈說視聽言動-續義理名相一〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 59、61-62。「踐形之事」以上的闡述，參宋·朱熹，《四書章句集注》，朱傑人等主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第 6 冊，頁 439。這裏的解說在《復性書院講錄》對仲尼燕居的闡釋中也可以看到。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

> 〈虞書〉贊堯之德曰：「欽明文思安安。」欽即敬也，欽而後能明，明謂理無不照。「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「浚哲文明」。（小字：「文明」二字始此。）此言文者，即謂倫物也。「欽明」是照體，「文思」是妙用，體用備矣。「安定」是「行其所無事」之貌。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。蓋敬則自然虛靜，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。政者，正也。未有己不正而能正人者。如欲安人，先須修己，故「為政以德」即是「修己以敬」也……心體無虧失，斯其言無虧失；言語之病，即心志之病也。敬貫動靜、該萬事，何獨於言？明之以存養之功，其淺深、疏密、得失、有無發於言語者，尤為近而易驗，顯而易知也。[101]

引文中所引儒書皆為熟典。同時，雖然馬氏使用了許多華嚴學術語，釋義也細密繁重，但大意非常明晰：王道之要在於聖人維持人倫，維持人倫之要在於自然感通（虛融恬靜、觸處無礙）；自然感通之要在於持敬，持敬之蘊能從其言語得知。引文中更重要的一點，在於馬一浮對因地和果地、三輪和三業的使用之中——在澄觀言，果地可該攝因地之中。相應，化成天下的文明事業，可該攝在君子護持心體、無虧于言的自修當中。學者修習持敬、知言的工夫，就是在做堯、舜曾經持敬而行的事業。

這一理路承襲自周敦頤（1017-1073）和程頤（1033-1107），然而也與天台止觀不無相合處。[102]進一步說，學堯、舜的法門，儒、佛共通，意味著有德之君子和有位之聖王共一心體：

101 〈居敬與知言——續義理名相二〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 62-63、64。三輪三業為常見用法，澄觀著作中的例子參《大方廣佛華嚴經疏》，T1735_.35.0642b08-09。引文中的「照體」、「觸處無礙」、「理事雙融」等與此同類，但最重要的還是因地果地與三業三輪的對應。

102 〈涵養致知與止觀—續義理名相三〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 66、67。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 蓋心體本寂而常照，以動亂故昧；惟敬則動亂止息，而復其本然之明。敬只是於一切時都攝六根住於正念，絕諸馳求勞慮。唯緣義理，即為正念。敬以直內言，無諸委曲相也。常人以拘迫矜持為敬，其可久邪？[103]
>
> 妄心念念，生滅相續，故名遷流。真心體寂，故名常住。所謂不住名客，住名主人。[104]以其常住，故不遷矣……《起信論》云「一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺」是也。又云：「智淨相者，如大海水，因風波動，而水非動性，若風止息，動相則滅，濕性不壞故。眾生自性清淨心，因無明風動，而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。」[105]前是就覺體離念說，此是就本覺隨染說。以此顯止，乃為究竟無餘……若不知即動是靜，而舍動以求靜，則其所謂止者亦動也。悟即動而靜，則知動靜之時者，其動亦止也。故肇公云：「旋嵐偃岳而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。」故謂談真有不遷之稱，順俗有流動之說，「談真則逆俗，順俗則違真，違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味」也。[106]

以上兩講會通佛門止觀之法與儒門成聖之方，佛智與聖人境界也交融無間。馬氏首先說到，儒之持敬即釋之正念。在外境影響之下，人心不能不動，妄念更可能會隨之而起。雖然如此，證得不易之真心以後人也可以隨緣做主、不為妄念所轉。此中工夫可以用「唯緣義理，即為正念」概括。這一會通預設了《起信論》一心二門的形上觀念，人間的功業因此隨著一心之生滅，被緣生法的世界觀消去了實在性。馬氏此處明引《肇論》，實用天台二諦之說。儒經所載之王道大業成為了順俗流動的權宜之說，這些史事服務于對修身之真諦的宣揚。以上立場，在《復性書院講錄》中得到了更多的表現。很顯然，儒、佛會通至此已經隱有窒礙。而造成這種窒礙的，乃是理想主義和惡濁現實之張力。

---

103 同上註，頁 68-69。

104 宋・長水子璇，《首楞嚴義疏注經》，T1799_.39.0842b15。

105 梁・真諦譯，《大乘起信論》，T1666_.32.0576b24-c-16。

106 〈說止—續義理名相四〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 71-72。肇公之說分見《肇論》，T1858_.45.0151b07-09，T1858_.45.0151a16-17。

臺灣大學數位典藏與資料庫

在接引《起信論》等佛學義理，闡發以「無我」、「自修」為旨趣的儒家政治學說時，馬一浮比起章太炎更有儒學自覺。馬氏從未將性德、自性、天理等規範視為我執的產物，將它們的實在性加以消解。只是上述將變化之功業視為緣生法、繼而判為俗諦的闡釋，確實含糊了儒、佛大限。這或許也是為什麼熊十力終與馬氏不能同，又於晚年著《體用論》、《存齋隨筆》諸書的原因。[107]《宜山會語》的名相解說終於〈去矜〉，該篇有言：

> 曰善曰能，是居之在己為矜；曰勞曰功，是加之於人為伐。渾言則矜、伐不別，皆因有我相、人相而妄起功能……天地雖並育不害，不居生物之功；聖人雖保民無疆，不矜畜眾之德……自秦以後有國家者，其形於詔令文字或群下奉進之文，往往愈無道愈誇耀，不待「見其禮而知其政，聞其樂而知其德」，夷考其言誠偽，自不可掩也。此其失何在？由於驕吝之私，見小識卑，彼實以功德為出於己也…自道家、儒家言之，皆謂氣聚則生，氣散則死。自佛氏言之，則曰緣會則生，緣離即滅。會得此語，則證二空：身非汝有是人空，不得有夫道是法空。在儒家謂之盡己。私人我，諸法不成；安立，然後法身真我始顯，自性功德始彰。[108]
>
> 〈繫辭〉曰：「功業見乎變。」物壞是變，治其壞亦是變。人唯為習氣所壞，故須學；天下唯無道，故須易……遏人欲於將萌，消禍亂於不覺。無跡可尋，無功可著，民莫能名，無得而稱，斯所以為至德。知此，則去矜之談實為剩語矣。[109]

《宜山會語》講「義理名相」多從正面立論，而「說止」、「去矜」屬例外，

107 當然，這不是說熊十力在總體上比馬一浮更能持守儒家立場，只是他對儒、佛義理之限的自覺在此比馬氏更敏銳。

108 〈去矜上—續義理名相五〉，《宜山會語》、《宜山會語‧去矜下—續義理名相六》，《全集》，第 1 冊，頁 73-74、76-77、79。

109 〈去矜下—續義理名相六〉，《宜山會語》，《全集》，第 1 冊，頁 80。〈去矜下〉亦曾使用《老子注》對「有之以為利，無之以為用」的現成解釋：「利者，言乎用之未發也。譬如刀刃之銛，但可名利，以之割物，乃得名用。刀不自割，故但有其利；人能使之，乃轉利成用。用不屬刀，亦不屬人，不離刀人，刀人亦不相知，反復求之，皆不可得。故利則不無，用則不有。」《老子注》，《全集》，第 4 冊，頁 79。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

「去矜」標題更是明確點出是在講「做減法」的工夫。「減法」即是諦觀世事流變之下的惡濁與虛無：「自秦以後有國家者，其形於詔令文字或群下奉進之文，往往愈無道愈誇耀」。在空觀之下，俗諦所謂事業皆出「緣會」、生滅有時。只有修身所依之德性、義理才是實存的。這是馬氏《老子注》已經論及的道理。由此，「修德以淑世」的內容，即是要求自修者在亂世之中懼以終始，永遠與世間的惡濁保持距離，以隱逸出世之姿遵循世間的義理。觀空所以契理，淑世不外修德，此馬氏儒學之全體形貌。

五、簡短的結語

本文據馬一浮青、中年時期的散篇文獻與系統著述立論，嘗試說明：六藝之學、復性之學，孕育在馬氏居衰世以淑世的道德理想當中。這一理想，也體現在馬氏代表作《復性書院講錄》的安排，以及他在此後的人生選擇之中。[110] 誠然，「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」，亂世之學與平世之學自有不同。一度醉心西教法理的蔣慶在讀到《政治罪惡論》以後，[111]做出了與馬氏不同的選擇，這也是當前所謂心性儒學和政治儒學之分的起源之一。但在蔣慶的政制設計背後，也充盈著對心性、良知所指涉的道德理性的渴望。不同之處只在於，隨著時代變化，蔣氏希望看到儒術更直接地影響世界。[112]

鑒於這種微妙的共性，已有論者將不失政治關切的 20 世紀心性儒學與之後的政治儒學合觀，探索整個當代儒學對現代群己觀念的構想。[113]如今，與其批評馬氏的心性之學不合儒家傳統的入世精神，不如思考其人成學的因緣、發現其文字對淑世之意的別致表達。這樣的思考不僅是對衰世學人追尋意義的尊重，也是發現儒學在時代演進中的內在理路所要求的。由此，深入瞭解馬一浮學思之關節以及其歷史地位，還需做兩方面考察。第一，需要研究馬氏的代表作《復性書院講錄》：「儒、釋兩家，一入世、一出世，何以馬一浮竟可以毫無扞格地整合這兩種資源，以達到佛智與聖人境界交融無間，攝用歸體，即體即用的生存高度？」[114]惟有研究《講錄》的諸多論說，尤其是馬氏上承明季儒

110 參馬氏去世前所作之箴言〈十二等觀〉，《全集》，第 4 冊，頁 434。

111 參孫宏雲，〈政治罪惡論的早期中文譯本〉，頁 173。

112 蔣慶曾言「良知坎陷」後的歷史必復歸于「良知呈現」的歷史。見蔣慶，《政治儒學》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2003），頁 85-86。

113 Ady Van den Stock, *The Horizon of Modernity: Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy* (Leiden: Brill, 2016).

114 此處引用的疑問，是一位學術先進審讀本文後所示下的意見。因為此語切中肯綮，

臺灣大學 期刊資料庫

佛會通之學、接引華嚴思想所發之儒學新義，才能充分回答「修德以淑世」何以可能的問題。第二，需要研究馬一浮與同代學人思想的關係：馬氏固然是用德教統攝了德、賽二先生，又以「無爲」的方式踐行德教。[115]但他的這兩種側重在清季民國時期顯得太過狷介、拘守，有必要聯繫各種與他不同的近代學者來作比較——尤其是那些他大力批判的學者。而且即便在義理旨趣相應、讀書取向相近的學者當中（題外話：當然還可以將這些近代舊學者和明代學者作比較），至少熊十力、鍾泰、唐君毅、牟宗三等學者就跟馬一浮有值得關注的異同。考究這些異同，才能弄清馬氏思想的歷史位置。上述兩方面的考察，是此文完成後的工作。

故引述于此。這位先生亦指出，理解馬一浮的思想，先要對明季以來三教兆民同天同道的「會通」趨勢有一個大概的理解。此言誠是，我認為錢新祖、魏月萍和吳孟謙等學者的專著先後提供了有價值的個案，可供讀者參考。談到馬一浮和明季會通趨勢的具體聯繫，我還想指出他對羅汝芳（1515-1588）的《盱壇直詮》和管志道（1536-1608）的《周易六龍解》頗為青睞，復性書院在萬難中選了這兩部小書刻錄，可見馬氏心意。《復性書院講錄》跟羅汝芳論述孝悌、天德等問題的類似處，同樣明顯。但是馬氏同時還大量對話「會通」取向不那麼明顯的朱熹、黃道周，這也不能忽視。《講錄》大量引用澄觀的大部頭著作來進行「會通」，更不是明季的風格。篇幅所限，無法多加討論，願讀者注意馬氏和前人的複雜關係。

115 參鄧秉元，《新文化運動百年祭》（上海：上海人民出版社，2019），頁 159-176。

臺灣大學哲學系圖書館藏

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。

東晉・佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正新修大藏經》， The SAT Daizōkyō Text Database ：http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/)，T0278。

東晉・僧肇，《肇論》，《大正新修大藏經》，T1858。

東晉・釋法顯譯，《大般涅槃經》，《大正新修大藏經》，T0007。

梁・真諦譯，《大乘起信論》，《大正新修大藏經》，T1666。

唐・法藏，《華嚴經探玄記》，《大正新修大藏經》，T1733。

唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正新修大藏經》，T1735。

宋・正覺，《宏智禪師廣錄》，《大正新修大藏經》，T2001。

宋・朱熹，《四書章句集注》，朱傑人等編，《朱子全書》第 6 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002。

宋・朱熹撰，宋・黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。

宋・長水子璇，《首楞嚴義疏注經》，《大正新修大藏經》，T1799。

宋・智昭，《人天眼目》，《大正新修大藏經》，T2006。

清・沈曾植著，許全勝整理，《沈曾植書信集》，北京：中華書局，2021。

清・孫詒讓，〈瑞安孫徵君詒讓學務本議〉，《山東官報》1907 年第 24 期，1907 年 10 月，頁 4-10。

二、近人論著

丁敬涵編，《馬一浮年譜簡編》，《馬一浮全集》第 6 冊，杭州：浙江古籍出版社，2012。

于文博，《馬一浮經學思想研究》，北京：北京大學哲學系博士論文，陳來先生指導，2016。

于凌波，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995。

中國第一歷史檔案館編，《清宮萬國博覽會檔案》，揚州：廣陵書社，2007。

加斯東・巴修拉（Gaston Bachelard）撰，張逸婧譯，《空間的詩學》，上海：上海譯文出版社，2013。

布樂德魯易（Loius Proal）撰，馬浮譯，于文博整理，《政治罪惡論》，《中國

臺灣大學學術期刊資料庫

文化》第 41 期，2015 年 5 月，頁 277。

林輝鋒，《馬敘倫與民國教育界》，北京：北京師範大學出版社，2010。

竺可楨，《竺可楨日記》，《竺可楨全集》第 6 卷，上海：上海科技教育出版社，2004。

洪輝、洪聯輝，〈我的祖父洪佛矢〉，《寧波文史資料》第 8 輯，杭州：浙江人民出版社，1990。

孫宏雲，〈政治罪惡論的早期中文譯本〉，《政治思想史》2016 年第 2 期，頁 173-186。

時嘉琪，〈從「慕西」到「歸隱」 ——論青年馬一浮政治姿態的轉變及原因〉，《首都師範大學學報(社會科學版)》2019 年第 1 期，頁 34-42。

馬一浮著，吳光主編，《馬一浮全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012。

———，〈宛委山人來書〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 12 期，1912 年 12 月，頁 44。

———，〈巷語二則〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 7 期，1913 年 2 月，頁 57。

———，〈馬一佛與王無生書二首〉，《甲寅》1914 年第 1 卷第 1 號，1914 年 5 月，收入章士釗主編，《甲寅雜志》，北京：國家圖書館，2009，第 1 卷，頁 159-160。

———，〈被褐與無生書〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 1 期，1912 年 9 月，頁 1-2。

———，〈跋元鍾繼先錄鬼簿 元曲珠英序〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 6 期，1913 年 2 月，頁 55-57。

———，〈意林續抄〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期，1913 年 3 月，頁 65-69。

———，〈稽先生傳〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 7 期，1913 年 2 月，頁 61-63。

———，〈稽先生傳續〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期，1913 年 3 月，頁 77-78。

———，〈箴獨立週報〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 2 期，1912 年 9 月，頁 31-32。

———，〈諸子會歸總目〉，《獨立週報》1912 年第 1 卷第 9 期，1912 年 11 月，頁 49-54；

臺灣大學學術期刊資料庫

———，〈學務本議〉，《獨立週報》1913 年第 2 卷第 8 期，1913 年 3 月，頁 55-58。

———，〈難定命論〉，《國命旬刊》1938 年第 12 期，1938 年 7 月，頁 2-3。

馬君武撰，莫世祥編，《馬君武集》，武漢：華中師範大學出版社，2016。

馬敘倫，《石屋餘瀋》，上海：上海書店出版社，1984。

陳永革，〈馬一浮與般若會〉，吳光主編，《馬一浮全集》第 6 冊，杭州：浙江古籍出版社，2013。

陳銳，《馬一浮與現代中國》，北京：中國社會科學出版社，2007。

湯壽潛撰，汪林茂編，《中國近代思想家文庫·湯壽潛卷》，北京：人民大學出版社，2015。

圓音老人，《佛法修證心要》，臺北：佛陀教育基金會，2007。

熊十力，《新唯識論》，上海：上海古籍出版社，2018。

———，《讀經示要》，上海：上海古籍出版社，2019。

劉樂恒，《馬一浮六藝論新詮》，上海：上海古籍出版社，2015。

———，〈馬一浮與唐君毅人文思想的對比與會通〉，楊祖漢、李瑞全主編，《二十一世紀當代儒學論文集 II》，桃園：中央大學儒學研究中心，2018，頁 191-210。

滕復，《馬一浮和他的大時代》，廈門：鷺江出版社，2015。

蔣慶，《政治儒學》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2003。

鄧百意，《王鍾麒年譜》，鄭州：河南文藝出版社，2016。

鄧秉元，《新文化運動百年祭》，上海：上海人民出版社，2019。

Liu, Leheng. “The ‘Three Greats,’ ‘Three Changes’ and ‘Six Arts’—Lessons Drawn from the *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith* in Ma Yifu’s New Confucian Thought.” In *The Awakening of Faith and New Confucian Philosophy*, edited by John Makeham, 244-98. Boston and Leiden: Brill, 2021.

Makeham, John. “Chinese Philosophy’s Hybrid Identity.” In *Why Traditional Chinese Philosophy Still Matters: The Relevance of Ancient Wisdom for the Global Age*, edited by Ming Dong Gu, 147-65. NY: Routledge, 2018.

Murray, Michael, ed. “Martin Heidegger at Eighty.” In *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, 297. New Haven: Yale UP, 1978.

Polt, Richard. Review of *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, by Martin Heidegger. *Notre Dame Philosophical Reviews*, no. 11 (2009).

臺灣大學學術期刊資料庫

https://ndpr.nd.edu/news/basic-concepts-of-aristotelian-philosophy/#_edn2.

Van den Stock, Ady. *The Horizon of Modernity: Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*. Leiden: Brill, 2016.

———. “The Learning of Life: On Some Motifs in Mou Zongsan’s Autobiography at Fifty.” *Asian Studies* 3, no. 8 (2020): 35-61.

臺灣大學學術期刊資料庫