

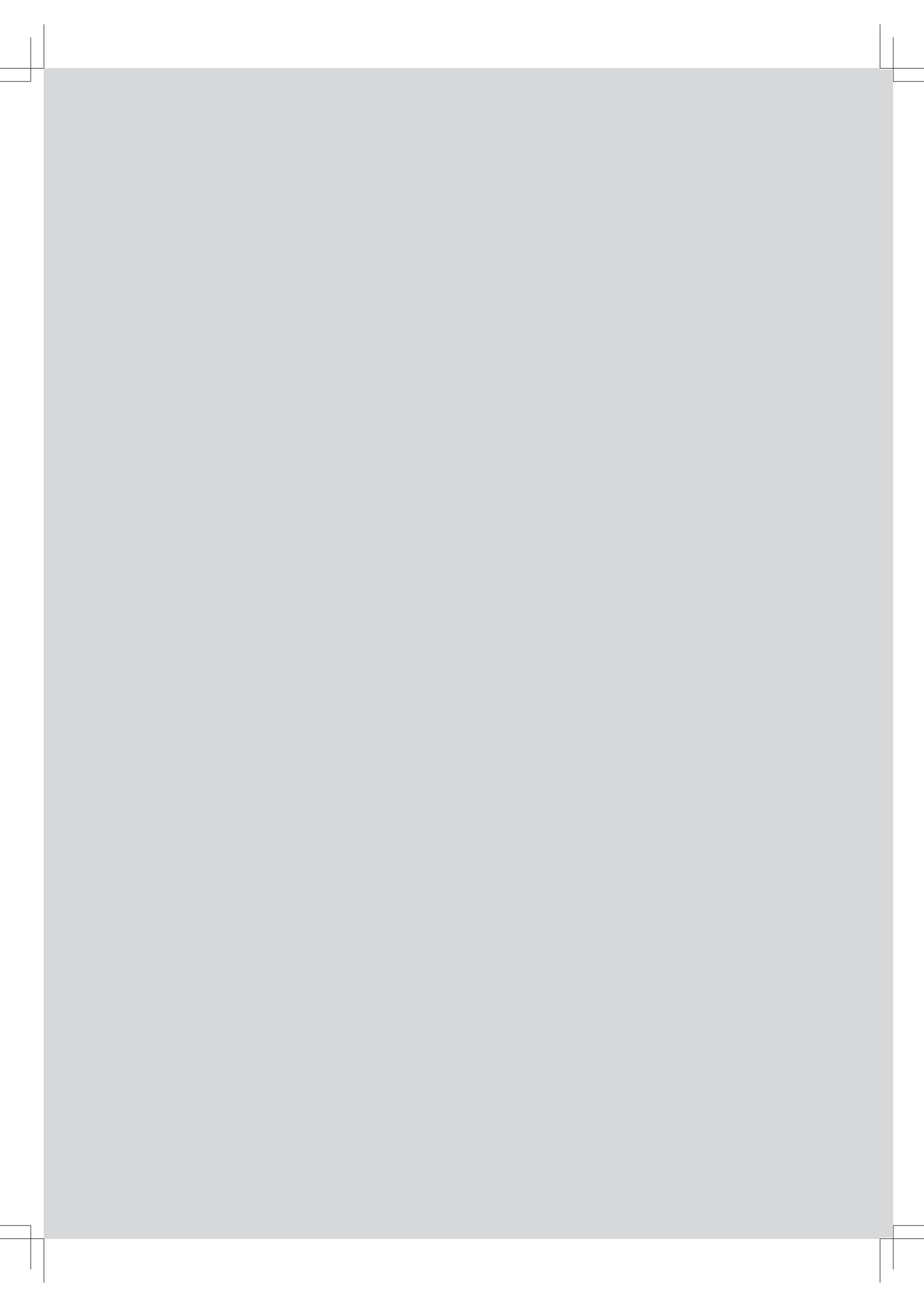
【論語、大學、中庸】

徐醒民先生 主講

論語選講·子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。子曰：性相近也，習相遠也。子曰：惟
上知與下愚不移。大學選講·大學之道在明明德，在止於至善。中庸選講·天命之謂
性，率道之謂中，小人及中庸。君子之中庸也，子
曰：舜其大知也與。舜好問而好察邇言，隱惡而揚善。子曰：人皆曰子知，驅而納諸罟獲陷阱

儒經選讀講記

雪明講習堂 印行



儒經之一

目錄

前言 一

論語選講

子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。 一三

子曰：性相近也，習相遠也。 八九

子曰：惟上知與下愚不移。 九七

大學選講

大學之道在明明德，在親民，在止於至善。 一〇一

中庸選講

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。道也者， 一四三

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也， 一六一

子曰：舜其大知也與。舜好問而好察邇言，隱惡而揚善。 一八一

子曰：人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。 一八五

儒經選讀講記（一）

徐醒民先生 主講

前言

各位大德，我們從現在開始，要向各位介紹，中國文化基本的儒家學說。儒家學說包含很廣，基本的經典，在古時候講有六經，六部經典。到後來《樂經》失掉了，剩下來有五經。現在要介紹就是五經，以這個做我們研究儒學基本的經典。在正式研究這五種基本經典之前，先把儒學大要的意思，跟各位做一個簡單的介紹。首先，講到儒學這個儒字。我們看到從《周禮》〈天官·大宰〉，以及《周禮》〈地官·大司徒〉裏面，這兩處都提到儒這個字。根據這兩處講的，儒在古時候，是一位以儒學教化一般人的，叫做儒。他教什麼呢？以六藝來教人的。儒這個字的解釋，根據《周禮》〈天官·大宰〉所講的，儒以道得民。所謂這個儒，是以他所行的，所教的這個道，道就是道德仁義這個道，以道來得民，得到民眾的信任。這是我們從儒家的，古時候經典裏面，所見到儒這個字。

儒家有五種基本的經典，這五種基本經典，第一部是《易經》，第二部是《書

《經》，第三部是《詩經》，第四是《禮經》，《禮經》分開來有好幾部，我們這裏介紹就是拿《禮記》做代表。再呢，就是孔子自己著作的《春秋》。除了《春秋》是孔子自己作的之外，《詩》、《書》、《易》、《禮》這幾部經，從《易經》開始，最早的是伏羲氏。伏羲氏那個時候，中國還沒有文字。伏羲氏發明了一種符號，就是後來伏羲氏畫卦的，用這陰陽兩道的符號畫成八卦，再重複為六十四卦，以前都沒有文字說明。到了周家有文王、周公，他們父子兩人，分別的以文字解釋卦、解釋爻，這才有文字說明。《書經》呢，又叫做《尚書》，《尚書》是高尚的尚，意思就是上古的意思，上古的書。上古的書在古時候，在五帝以前那些事情，沒有文字沒辦法記載，所以孔子來整理的時候，《書經》就是從堯、舜開始，就先介紹這兩部。

從這兩部經看起來，中華文化可以說是歷史悠久。從伏羲氏開始，伏羲氏就是三皇五帝中的五帝之一。五帝就是伏羲氏、神農氏、軒轅黃帝，加上堯、舜。這五帝的朝代，五個朝代時間也很久遠，在這一段時間很多文獻，都沒辦法蒐集齊全了，只有伏羲氏那個符號留下來。到後來春秋時代，孔子把中國文化整理成為《詩》、

《書》、《禮》、《樂》、《易經》，再加上他自己著的《春秋》，這是中國文化基本的經典。孔子一方面把中華文化，就從五帝伏羲氏開始講。這麼長遠時間的文化，孔子把它整理成為這幾部經典。除了整理那些經典以外，他自己又教很多學生。根據司馬遷的《史記》裏面有一篇〈孔子世家〉裏說，孔子教的學生大概的統計，有三千個弟子。跟孔子學的那些學生，有成就的，所謂有成就就是成了賢人，成了大賢人一共有七十二位。七十二位賢人之中，很多很多都是平民出身的。當時在孔子以前，中國的教育是貴族的教育，國王大臣他們家的子弟，才受到很好的教育。到了孔子的時候，他一方面要想藉著政治，來實行他的道，一方面又教學生，把這個從五帝以來，聖人所傳下來的道，用教育的方法，傳授給一般民眾。所以孔子在中國教育歷史來講，他開創了平民教育，由貴族教育開創了平民教育。在《論語》裏面記載，孔子自己說，他的教育是有教無類，不問是那一類的人，他是貴族也好，平民也好，有錢的人也好，貧窮的人也好，只要誠心誠意來求學，孔子都教他，這叫做有教無類。所以我們了解，因為這樣，後代人非常尊敬孔子。孔子那個時候，孔子是魯國人，魯哀公就尊敬孔子，尊稱孔子為尼父。尼是孔子的字，叫仲尼。到以後唐、宋、

元、明、清，歷代的皇帝都封孔夫子，一個很高貴的爵位，爵就是孟子所講的有天爵、有人爵，孔子有天爵，天爵那就是聖人本有的地位。人爵也就是根據他有天爵，那個時候皇帝才封他一個爵位，這爵位的名稱不一樣的。有的稱呼他先聖，有的稱呼他至聖，或者稱呼他至聖先師。唐玄宗還封他文宣王，封王。到了清朝，清世祖封他大成至聖文宣先師。到了民國時代，國民政府尊稱他大成至聖先師，所以中國歷代都封他一個高尚的爵位。

孔子教弟子，根據《史記》〈孔子世家〉裏面記載，司馬遷寫的。他說孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教弟子，《詩》就是我們現在要研究的《詩經》。《書》就是《書經》。《禮》是《禮經》。《樂》是《樂經》。《詩》、《書》、《禮》、《樂》教弟子。因此除了歷代的皇帝以外，一般學者沒有不尊敬孔夫子。所以司馬遷就說了，「學者宗之」。這個學者包含歷代的皇帝，以及一般民間的這些教育家，研究學術的學者，都是推崇孔夫子。因為孔夫子大家都是這麼尊重他為儒宗。宗就是以他為宗，因此司馬遷說，學者宗之。宗之就是普通人家說是祖宗一樣，以孔夫子為學術

的老祖宗。他說「自天子王侯」，從歷代的天子，封的王，封的侯。「中國言六藝者」，研究六藝，「折中於夫子」。所謂折中於夫子，就是他們在研究六藝學術的時候，遇到大家的意見不同的時候，都以孔夫子所講的道理做一個標準，以他來做折中。可以說是折中於夫子。這是上面跟各位介紹儒這個字的名稱來源，我們研究儒學，儒家的學術，儒學的宗師、祖宗，應該就是孔子。為什麼呢，講文化，當然講到最早的時候，要推到五帝的時候。那麼要整理文化，要把這個文化傳播給一般平民，這就只有孔夫子了。

在孔夫子以前，那些聖人的道，傳授這個道，那怎麼傳呢。就拿《易經》來講，《易經》是伏羲氏，後來有黃帝軒轅氏，有堯、舜，夏、商、周三代，那個時候都是聖聖相傳。伏羲氏畫的那個卦，都是符號哲學，沒有文字說明。這個只有聖人才能看得懂，普通人看不懂的。到了周朝，文王、周公，那時候周家還沒有得到天下的時候，文王還在殷紂王的朝代裏面，是西方的一個諸侯，一個國君。他被殷紂王朝廷那些小人、臣子，說了一些不利於文王的話，殷紂王就把周文王囚禁起來，囚

禁在美里。文王就在那裏研究《易經》，而且用文字把符號說明，這是了不起的。雖然文王、周公他們父子兩人，用文字解釋每一卦、每一爻這個意思，但是《周易》講的什麼呢，《周易》講的道，他是教人成就聖人。聖人是憑什麼成呢，就憑人人都有聖人的本性，所謂本性，人人本有的這個性。但是，伏羲氏只有符號沒有文字說明，文王、周公雖然用文字，解釋卦和爻，但是也沒有把本性定出一個名稱來。到了孔夫子的時候，他研究《周易》，把《周易》這部經的本體，定了一個名字，叫做太極。為什麼太極是《易經》的本體呢，《易經》的本體講的就是我們每個人本有的本性。《周易》的意思，藉著符號文字，讓我們明瞭自己都有本性，憑這個本性，可以學成為聖人。《周易》這個本性的名稱，孔子特別定出一個太極，就憑孔子替《周易》定一個本體的名字，就孔子研究《周易》來講，就算是一大發明了，所以孔子是一個儒學宗師。

以上兩點跟各位介紹之後，再介紹第三點，六經我們現在只有五經。六經其中《樂經》沒有了，沒有專門的一部經，我們可以拿《禮記》裏面有一篇《樂記》，

可以當作《樂經》來研究。在這幾部基本經典裏面，每一部經最重要的都是教人家學道，學道就是教我們學的人，把自己的本性開發出來，這是最高的一個目的。次一等的目的，就在學習開發自己本性，這個學習的過程，也就是學習聖人的過程，我們要對於世間有貢獻，就要替社會人羣服務。在孔子那個時候，最重要的就是從事政治，因為政治的影響力非常大，政治一方面辦理行政，一方面辦理教育，這都是要政治的力量來推行出去，所以孔子主張，他的學生、以及後代求學的學者，他主張我們中國的讀書人都要從事政治。不過有一點要特別了解，孔子的政治學。孔子希望人從事政治，完全是犧牲自己，貢獻社會人羣，不是為自己的俸祿、名聲來辦政治。如果為著自己俸祿，為著自己好的名聲，來辦政治，這不是孔夫子所講的政治學。所以今日之下，我們讀書人有興趣從事政治的話，要學孔夫子的政治學。六經每一部經裏面都有它特別的內涵，但是孔夫子要想使我們求學的人，有一個綱領，順著這個綱領去學，你學那一部經，都能把握到重要的原則，這樣學習起來，非常有效果，容易成就。

這個綱要就是《論語》述而篇裏所講的，孔子自己說的四句話，「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」志是志向，存在心裏面，有那個志向或者是志願。志於道，是志願在道上面，要學道。據於德，據是根據，我們求學，以至於將來學問求好了，出來辦事情，從事政治，要依據這個德，這個德也是自己本有的。依於仁，依是依據的依，依靠的依，我們求學，學就要學這個仁，將來出去從事政治也好，從事各行各業，都要依靠這個仁。游於藝，藝是各種藝術，涵義太多了，內容也太多了，大致的分有六藝。第一個是禮樂的禮。第二個是樂。禮、樂、射，射是古時候射箭，等於現在武器，使用各種武器，古時候叫做射。御，御是古時候駕御、駕車子，現在的交通工具更多了，有水裏的輪船，陸上的各種車輛，空中有飛行的各種航空器，這叫做御。書呢，就是書籍、文書。最後一個數，是數學。一共有六種，禮、樂、射、御、書、數。這六種還沒有包含其餘的，一切的技能藝術都包含在藝裏面。

所以孔子講這四句話，我學人的先師——雪廬老人，在講《論語》的時候，講到

這章經，特別發了兩張講表，解釋得非常詳細，也非常透徹。這裏我概要的說一說。道就是指的我們每一個人的本性，就是孔子的孫子——子思子作的《中庸》，《中庸》開頭講「天命之謂性」，就是天性，天性就是本性。志於道，這個道就是我們人人都有的人性。據於德，德這個字，就是《大學》，孔子的弟子——曾子所著的《大學》，開頭就講「大學之道在明明德」，這個德是指明德。跟我們一般人的德不相同，我們一般人雖然都有明德，但是被我們自己自私自利的心理污染了，把明德變成不明，變成昏德了。《大學》所講的明德，就是從本性裏面出現的，本性出現的德這個字，我們現在學的是左邊一個雙人邊，古時是這個惠字，就是右邊那個直字一個心字，那就是惠。直心就是德，什麼叫直心呢，從本性裏面出來那個德是明德，一點沒有變壞，沒有變昏沉。明德，起了這個明德以後，還是在自己心裏。我們研究學問，就要明瞭我們自己有明德，辦事就要用這個明德來辦事，來待一切人。這個一般人不大了解，完全在我們心裏。第三個講依於仁，仁就是對待的關係，相對的，人與人之間互相關心，互相以善意對待他人。所以這個仁，從二人，二人就是彼此善意待對方，這是仁，這個好懂。這個仁也是從德裏面出來的，相對的講仁，這是

我們世間的一般人都知道，一般人可以學。學到絕對的時候，那就是一般人不懂了。必須從相對的仁學到絕對的仁，絕對的仁就是完全捨己為人，那就是到了明德的境界了。再講游於藝，藝是一切的禮、樂、射、御、書、數。就拿禮樂來講，禮樂是從相對來講，禮也是禮尚往來，敬人者人恆敬之。講到絕對的時候，也是完全捨己為人，自己的利益不講，完全爲人，這就歸結到道上面去了。

孔子教我們學，就是從禮樂上面來開始學，一步一步的由仁、德、道，這是我們研究儒經開始的時候，先要明瞭孔夫子講的經典，四個綱要。有了這四個綱要的時候，我們無論研究那部經，把人世間相對的學術思想，學得很好了，那我們在人世間，待人接物，自己辦任何事情，到處都受人歡迎，沒有人來妨礙我們，沒有任何障礙，事情都是能夠通行無阻。由相對的走上絕對的境界，那就學成聖人了，那就是由藝到仁到德到這個道，開發自己本性。本性開發出來，就成就聖人了。成就是聖人有什麼好處？過去我們中國的讀書人，受了宋儒以至於唐儒，唐朝韓退之，就是韓愈，他們的學說思想影響，他們認為佛家是外來的，不好，還要闢佛。凡是遇到中國文化本有的一些名詞，與佛家名詞有相同的地方，他就認為這個不對，不可

以講。尤其講生死問題，佛家，佛到世間來，就是要幫助一切眾生，要了脫生死，解決生死問題。但是從唐朝到宋朝程朱這些，他們認為一提到生死，認為這是佛家的，這就不講了。其實呢，中國五經裏面，處處提到生死問題。就在《論語》裏面，孔夫子的大弟子——子路就問過生死問題，孔子就跟他正確的解答。所以學道學成聖人，我們人世間，不管那一種人，你做了天子，你還有生死問題，這種苦惱不能解決。所以學成聖人以後，生死大問題就能夠解決了，這個多麼好。這是我們中國文化，研究中國的經典，最高的境界。我們明瞭之後，然後研經才能夠把握住要領。

儒經選讀講記(一) 前言

論語選講

○子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。

請各位找到《論語講要》二百六十五頁。這一章經四句話，雖然只有四句，可是雪廬老人畫了兩張表，我們今天就先講表。先講表，各位把這兩張表聽過之後，回頭自己看一看後面的《講要》。後面《講要》這個文字，也是根據雪公過去講的，不過這裏用文字寫出來，比較簡單，自己可以看一看。我們今天就先講兩張講表。講表在後面二百七十二頁，先看第一張，後面那是第二張。

第一張講表，各位看。上面標出來一個題目，由體達用，用不離體，在這下面，就是把體相用三者都列出來了。雪公開始就說，經文裏面講到：志於道，據於德，依於仁，游於藝。每一句有一個重要的一個字，道、德、仁、藝。在講之前，雪公就說了，這一章經自古以來，講《論語》的人沒有這樣的講法，注解《論語》的，從漢、唐到宋、明以至於民國，也沒有人這樣注解。這樣我們可以知道，雪公用兩張講表把這一章經文講出來，實際就說明過去的注解以及講這一章經，都沒有把

孔夫子原來的意思講出來，直到雪公他老人家在論語班裏面才這樣講，我們首先了解這個意思。

這四句話可以說是《論語》裏面的綱要——四大綱要，不但是《論語》的四個綱要，就是儒家的五經，也可以拿這四句話作一個綱要。懂得這四句話，把孔夫子講的原意明白之後，我們了解之後，各位將來研究《論語》，研究五經都能了解它的大綱。知道大綱之後，你研究到那一部分，就知道這個經是講在那一部分。你這樣求學問、脩行，這才是最踏實的，才有成就。不如此，別說是五經，就是《論語》，一般的話，這一章是這個講法，那一章是那個講法，他也不知道作用在那裏，所以這個是很重要的。志於道的道字，據於德的德字，依於仁的仁字，游於藝的藝字，這四個字非常重要。然後再講，志於道的志字，據於德的據字，依於仁的依字，後面游於藝的游字，這幾個字在這裏講法也是特別重要。

先看第一表上面講的，「由體達用，用不離體」，這就是三個字：體、相、用。體相用是佛法講真如本性，教人家明心見性，研究教理的這種分析方法。學佛有兩

大部分，就開悟來講，特別是佛法傳到中國來，漢傳的佛教。佛教一般說是八宗，八宗是專門就大乘佛法八宗來講；也有小乘的，小乘漢傳的也有，成實宗、俱舍宗。成實宗、俱舍宗漢傳到中國來以後，後來慢慢的，一般就沒有人繼續研究了，就是講八大宗。八大宗分宗教兩個字，宗是宗門，教是教下。宗門就是禪宗，禪宗要悟，要大徹大悟，悟的是什麼呢？悟的就是我們人人都有的真如本性。研究教理的人，除了禪宗，剩下就是七宗，七宗包括我們學的淨土宗，都要研究教理。研究教理對於我們人人本有的真如本性，用什麼方法來分析呢？以體相用來分析。禪宗不是這個辦法，禪宗最早的是觀心，到後來是參話頭。我們現在研究教理的，無論是那一宗，除了禪宗以外，其餘七大宗怎麼明？禪宗明心見性，我們研究教理也是要明心見性，講明心見性並不是專門指禪宗來講的。

研究教理從研經開始，研究經典你怎麼樣明心見性呢？把心性從體相用這三部分來分析。體是什麼呢？體就是本體，我們人人都有心，心的本體。心的本體是什麼呢？心的本體，並不是指我們心臟這個心，不是；沒有相，這是真空，就是體空。

講到相是什麼呢？由真空、由體起相、出現相的時候，這個相才是有形相的，那才說有。所以研究教理都知道：體空相有。用呢，用那就是千變萬化了。相也是很多種，就是起的現相，我們世間的萬象，那太多了。

所以這個表裏面講，體就是指的真如本性的本體。要起作用的時候，那怎麼起作用？沒有相怎麼起作用？由本體真空起這個相，這個必得研究大乘教理，他才了解。小乘他不知道，小乘他講空，萬法皆空，他是偏空。大乘教理這個空是真空含有妙有，空與有一體的。在靜態的時候，看不到相，是空。起作用的時候，那就現相出來了，現相出來，是妙有，是空有一體的。因此這個體與相都是內在的，看不出來。講到用，用是外在的。那個表各位看，前面那兩段，志於道，據於德兩段講的都是體與相，後面依於仁、游於藝是講的用，這兩者是用。可以用的時候，也有總的用，也有分別叫別用。總用是什麼呢？總的用就是仁。分別的呢？很詳細的用，那就很多了，那就是藝。先把這個綱領了解。佛法講這個體相用，分析這三部分，道、德、仁、藝，道是一個本體，德是起了相，仁藝就是發生作用。

怎麼樣才能明瞭本體，怎麼樣才明瞭起的這個相，然後這個用又怎麼樣明瞭，這在佛法裏面就講能所。能就是指志於道的志、據於德的據、依、游，這就是能；道、德、仁、藝是所；能所。志、據、依、游就好懂的話來講，都是指著我們能夠了解道、德、仁、藝這個所，志、據、游、依這四個是我們能夠認識、能夠明白，指的我們心智，我們心理都有這個智、智慧。所以志、據、依、游都是屬於能，道、德、仁、藝是所，所是我們認識的一個對象。就拿這個道字來講，我們怎麼認識這個道呢？志，志是我們心志，由我們心志來了解這個道，後面都是這個意思。

下面各位看看，先講這個道。「道」怎麼個講法，舉出四書裏面來講。《禮記》《中庸》裏面就講，開頭就是：「天命之謂性，率性之謂道。」率性這就是道，率當順字講，順乎自己的天性，天性就是本性，這就是道。再說呢，這個注是引用《孟子》講的，《孟子》〈盡心〉篇裏面就講「堯舜性之也」，唐堯虞舜，五帝的時代，這兩位都是聖人。性之也，唐堯虞舜治理天下，以至於把這天下都讓給別人，揖讓、讓天下，這不是我們凡夫眾生能夠辦得到的事情。堯舜治天下所做的事情，以至於

到後來把天下讓出去，這個都是本性在那起作用，性之，《孟子》講：「堯舜性之也」，性之也就是本性它自自然然的，他照那個作法，一毫勉強都沒有。這個性之根據古人注解「無為而安」，無為不是由人工造作的，不是人為的；而安，安是安安靜靜的，就是形容那個本性，一個靜態的在那裏安然不動。「行曰性之」，要起作用了，有行動了，叫作性之。它這個性之是什麼呢？就由性起了相，然後作出事情來，這叫性之。這裏先把這個道講出來，這兩小段，率性之謂道，就是一切都合乎本性的。無為而安，行曰性之，拿堯舜、古代聖人作一個代表，凡是古代聖人、天子，都是如此，叫性之。解釋這個道。

再解釋率性之謂道這個率字，率這個字根據《廣韻》——這是古時候解釋字的一本書，它說「率，循也」，循就是循性不變，一切順乎自己本性，沒有把本性起了變化，這個我們凡夫眾生就辦不到了。我們凡夫眾生起心動念的時候，一動念本性那個理性就變了，變什麼呢，研究心理的人就知道，凡夫眾生起心動念都是為自己，私心在那起作用，私心一起作用這就變了，那個念頭固然是本性起來的，可是加上

自己私心在那裏一污染了，就把性變了。這裏講循性不變叫作道，指的這個性體，安然不動的那個性體。

再講這個「志」字，這個志字根據《說文解字》講，「心之所之也」，心之這個之字是一個介紹辭，下面所之之字當往字講，是心前往、往到那裏去？那就是之，所以後面的之字當動詞講。之就是我們心理的向——心向，心理向到那裏，朝向到什麼地方，在這裏講之字。心之所之，心所嚮往的地方，這是解釋之字。心之所之就是守此而不離也，就是守住這個道，而不要離開這個道。

因為這個道，它既是率性，率性就是無為而安，這個道指的就是本性。在這裏講道就是性，性就是道，就是性體，所以循性不變就是本性不變。這個安字，無為而安的安字，就是孔子在《易經》的〈繫辭傳〉裏面所講「寂而常照，照而常寂。」孔子原文是這樣：「寂然不動」，寂然不動是指的寂，在這裏講就是無為而安，在那安安靜靜的不動。照，就是孔子講：「感而遂通天下之故」，有感就有應，就感應這方面講就是個照字。寂照這兩個都是指的這個道。已經成為聖人了，寂照清清楚楚，

我們凡夫眾生都要起念頭，聖人也起念頭，無論是聖人，是凡夫眾生都要起念頭，聖人的念頭，寂照清清楚楚，他沒有污染。怎麼樣沒有污染呢？他沒有私心，不會自私。堯舜治天下，固然是為天下人，不為自己；孔子周遊列國，以及在魯國作司寇、作宰相，他是代理宰相，都不是為自己，後來整理五經，自己又作《春秋》，又教學生，都不是為自己。所以就聖人方面來講，起的念頭都是寂照，沒有污染。我們凡夫眾生，起心動念，這一起來就被私心污染了。在這裏被私心一污染了，本來我們本性寂照，這個照是照明，清清楚楚的，一被私心污染就不明瞭。《大學》裏面講：「大學之道在明明德」，我們本有這個德都是光明的，一被私心污染了，就變成昏德，就佛法來講，就是變成無明，這在儒家學術來講，就是昏德，昏暗的。

在這裏講「心之所之，守此而不離也。」志於道這個志字，就是心之所之，我們眾生的心，心向、向到什麼地方呢？就在這個道上面，就是志於道，就把我們的心放在心的本體上，放在道上，所以講守此而不離也，守住這個道，而不要離開，不要離開這個道。要徹底研究的話，道是無處而不在，《楞嚴經》裏面講：「清淨本

然，周遍法界。」法界是一真法界，無處而不是法界，這個本性是周遍法界。在儒家的經典裏面，《中庸》裏面講：「道也者，不可須臾離也。」這一般講法，注解的、講解的人，都沒有解釋那麼清楚，你拿佛經對照的來研究、來看，你就知道本體既然是清淨本然，周遍法界，《中庸》所講的「道也者，不可須臾離也」，走到那裏，在什麼時候，都離不開這個道，無時無地而不是道，這才是不可離也。離，《中庸》裏面講「可離非道也」，如果說是要可離，認為這個道可以離的話，那我們這個凡夫眾生就不了解這個道。怎麼不了解道呢？就是不認識自己，那就是我們心心念念的都是為自己，私心一起，就離開這個道了。不是道有時候沒有了，某一個地方沒有道，不是。道是無時無地而不在，我們凡夫眾生私心一起來，就離開這個道。因此在這裏講心之所之的意思，就是要守住這個道，不要離開，全部的心理都要在這個道上面，也就是都在這個心性上面。既然如此，了解一個學理，了解什麼學理呢？孔子講的性，在《論語》裏面只講：「性相近也，習相遠也。」沒有講性有善有惡，講性有善有惡，那都不是講這個道，那就證明這個道他不了解，不但對於道不了解，這個相也不了解，道是沒有善惡可講。所以《六祖壇經》裏面，慧能大師講「不思

善不思惡」，他教我們明瞭心性，就是透露一個消息，你要明心見性，你不在善惡上面來研究，心性是不能講善不能講惡。惡念頭固然不能起來，善念頭也不能起來。過去雪公曾經作比喻，比如說我們這個眼睛，用這個灰塵放到眼睛裏面，當然眼睛受不了；如果拿這個金子、玉，金玉把它磨成很細的粉，那是貴重東西，又是玉石，又是金子，你把這些放在眼裏，眼裏也受不了。就拿這些東西比喻善惡，那些灰塵比喻是惡法，金玉那些粉比作是善法，我們的眼睛不論是灰塵、是金玉，都安不上一放進去，眼睛就受不了。本性就是這樣，所以慧能大師講不思善不思惡。這個不是教人家不要行善，這個純粹就本性上來講的。

我們脩道，在脩行的時候，比如說我們念佛，持名念佛這是正工夫。助工夫呢？助工夫你要多作些善事情，那還是須要的。但是講到這個本體，講這個道，那就不能夠扯來扯去，叫人家糊塗了，本體上安不上善惡，這是志於道。「志於道」就是把這個心放在自己的本性上面，本性上面就志，守著這個道。就儒家的學問，孔子也講過「默而識之」，孔子說他的境界是默而識之，默是沉默，沒有用言語。默而

識之，我們念佛都知道〈大勢至菩薩念佛圓通章〉裏面講「淨念相繼」，淨念相繼是講念頭，並不只是說我們發的這個聲音念阿彌陀佛阿彌陀佛，而且〈大勢至菩薩念佛圓通章〉是念的十方佛，不是指的念阿彌陀佛。我們就拿我們現在念阿彌陀佛來講，淨念相繼，你發出聲音來，固然是念佛，不發出聲音來，心、念頭放在佛號上，這就是默念。孔子的默而識之，他的默而識之就把這個心放在這個道上面去，這就是志於道。

就這一條，志於道這三個字，是根據雪公過去講的，簡單的跟各位說。各位了解這三個字，什麼是道，什麼是志，那你就知道用工夫了。用這個工夫，佛家的、儒家的是一樣的，沒有兩樣。前面講：「朝聞道，夕死可矣」，那一章，人家注解這個道指的什麼道？淺講治國平天下，實行仁政、仁道。實行仁道，夕死可以嗎？必得在這裏講志於道，了解這個道，而又心心在道的時候，真正是聞了道，你得了道了，夕死可矣，那死沒問題了。死怎麼沒有問題呢？你明瞭這個道，心全部在道上面。那死的是什麼？不是心死，是身體死。身體死不在乎，那個人這個身體不會死

呢？身體是因緣所生的，五蘊和合的這樣一個身體，這個生命。重要的聞了道，有了這個道，那有什麼死？只能說道是沒有生死，生死問題解決了，所以朝聞道，夕死可矣。在這裏研究，才能附帶的了解那一章經徹底的講法，「朝聞道」聞的就是這裏志於道這個道。

下面是據於德，「德」是什麼呢，各位看看《六書精蘊》，這也是研究字的，「直心為惠」，「行道而得於心為惠」。這個德，這裏講性德，性德就是由性起作用的話，先要起現相，這就是相，相就是講的德。根據《六書精蘊》講的，直心為惠，直心，一個直字，一個心字，這兩個字就叫作惠。我們現在認識的這個字，德字在左邊加個雙人邊，古來這個字就是一個直字一個心字，這就是惠。為什麼直心是惠呢？先看這個直字，直字在篆字來看，篆字有好幾種寫法，有一種寫法上面是個十字，中間是個目字，是眼目——人的眼睛，有的是直的寫那個目字，有的是橫寫，橫寫寫出來就像我們人的眼睛一樣。我們現在一般看的那個直字，楷書只是下面一橫，在這裏是用宋體字，宋體字它是在左邊先下筆的時候，是豎的，從上往下一筆下來，然

後彎過來，先寫直的然後寫橫的，直橫一筆，這個字是什麼？叫隱字，隱士的隱字，隱藏的隱字，古體字這是一個隱字。這就是說十目所視，隱藏不起來的。比如說現在一般人講的，每個人都有隱私權，隱私權是隱在心裏面，以為人家不知道。但是直字就告訴：你要隱，隱藏不了，十個人的眼睛在看，這叫直，就是十目所視，無所隱藏的，這叫直。下面那個心字，認識這個直字，再這個心字安在下面，那就是我們人起心動念的時候，就像那個直字。像什麼直字？心理所做的事情，都可以公開，都可以拿出，現在人講陽光，都可以攤開來，禁得起陽光一照，在這裏講：禁得起十個人眼睛在看。那表示自己沒有私心，沒有私心就是無所隱瞞的，這是直，加上心字，這是直心，這就是惠。把這個德跟上面志於道結合起來講，你這據於德的德字既是直心，那麼這個心就是指的那個道、本性，從本性起的這個相，這個相是沒有變化，它是一片光明的，沒有陰暗的地方，凡是有隱藏的事情，都是陰暗的。直心心理光明磊落，沒有陰暗，所以直心為德。

再解釋一句，「行道而得於心為惠」，聖人從本性起相的時候，他沒有私心給它

污染，那就是直心，就是德。我們普通人起心動念的時候，就是私心。私心就是無明，無明把這個道就污染了，由道起的這個德也變成昏暗了。因此要行道，我們學道的人，我們普通人，我們要行道。行道怎麼行法子呢？就要保持一個直心，在心理所想的，表現出來的，禁得起十個人眼睛看，這是行道而得於心為惠。我們在脩行的時候，脩行要志於道。志於道，你在那裏用功夫呢？就是培養直心。培養直心，怎麼培養法子？就是心心念念的不要為自己，要為天下人，這叫行道而得於心，在心中有所得了，這叫作惠。所以古人注解，解釋經的時候，解釋這惠字，德者得也，道德的德就是有心得的得，這是《六書精蘊》裏面這麼解釋。

再拿《禮記》《中庸》裏面說「脩道之謂教」。《中庸》開頭三句話，那好重要，太重要了。天命之謂性，講心的本體，率性之謂道，自己本體我們不明瞭，讓我們明瞭，進一步再脩養這個道，怎麼脩呢？率性，一切都要順乎自己這個心性、這個本性，這叫作道。你這個道，不但自己來學、來脩行，中國的學問，儒家的學問，就像佛家一樣的，你要行菩薩道，儒家講法：你要學君子儒。君子儒就是自己在學

道，也教人家學道，就是佛家所講的自行化他。因此在這裏講「脩道之謂教」，什麼叫教呢？我們在座的各位有很多都在學校裏教書，你無論在那一級的學校，小學、中學、大學，你都是教育。教育這個教字，什麼才是教育的教字呢？《中庸》裏面講，「脩道之謂教」，自己在脩行這個道，也把脩道這個道理來教化別人，這才是教。學教育的人，大概都要學教育哲學，教育哲學那很多，一本書講的很多，這一個簡單扼要的：脩道之謂教。脩道的那個道，就是直接指的我們真如本性，這才是教育的根本，教人家學道，教人家成就聖人。

《中庸》這一句話：脩道之謂教。下面就是雪公解釋的：「道體本靜，動則省脩。」道體就是我們人的本性的本體——心的本體，這本來是靜的、如如不動的，是安靜的。動，一動的時候，聖人怎麼樣動？他的道、德都是明白的，一點污染都沒有，也不會昏暗。所以我們普通人一動，動的是什麼？就是動了念頭，一動念頭就要省，就要反省。一反省：唉呀，我這個念頭不對，違背這個道，那趕快就要脩。什麼叫脩呢？脩好像用個刀，不需要的把它脩掉，你看整理環境，那個樹枝子，不

要的樹枝用刀把它脩掉，這叫脩。這裏講省脩，我們起了念頭，凡事為自己想的念頭，私心起來的時候，一反省就是不好就脩掉，把那個私心，把它脩掉，這就是真正的脩行。解釋這個道，講這個道要脩行的時候，你怎麼樣呢？道體本來是靜的，一動就要省脩。怎麼省脩？下面這個「據」字。

「據」是什麼呢？你看這個解釋，《說文解字》裏面講「杖、持也。」《說文解字》裏面解釋據字，拿一個杖——就是拐杖，拿拐杖作比喻。杖持，一個人到了有年紀的時候，身體衰了。身體衰可不是病，老年人身體各部分，生理機能都衰退了。你說這是病，那裏痛？它不痛，不痛不是病，但是他行動也好，作什麼事情，沒有什麼力氣，就衰了，站也站不穩，走路當然也不能走遠。這個怎麼辦呢？要有一個拐杖在那裏支持他，就是杖持也。這在古人、在中國經書裏面，《禮記》裏面就講，《禮記》〈王制〉那一篇裏面，到了六十歲就可以拄拐杖了。但是六十歲拄拐杖，他有地區的限制，只能在你本鄉，在你的社區裏面，你出來能拄拐杖。要到七十歲的時候，那麼你就可以拄拐杖，到你的國家之內，到處都可以。到了八十歲的時候，

在古時候，八十歲應該不必每一天都要上朝，八十歲要退休了，有時有重要的事情，天子或者是諸侯、國君，要請這個八十歲的老人到朝廷裏面去談話，或是有什麼建議，這就要到朝廷裏面去了。八十歲以上上朝，他可以拄拐杖。既然杖有這種作用，它可以支持這個人——年老體衰的人，可以讓他不要跌倒，能夠走路，能夠站得住，這叫杖持也。持是什麼呢？持是手拿著，不要放棄。所以《說文》裏面講「據，杖持也」。「失持則傾，傾則失正」，失持，你把這個拐杖放棄不要了，不要它來支持了，身體就傾下來。各位現在不知道，你看像我現在走路，各位還感覺奇怪，怎麼用這個手扶著腿呢？你腿痛嗎，不痛，你扶著之後當作拐杖，上半身可以直得起來，不然的話，身體彎下來了，那就傾啊，一傾就失了正，就身體不正了。這就證明這個杖，既然要拄拐杖的話，就不能離開，就是據字。據於德，那就據這個德，就不要離開這個德，就如同那個拐杖，不要放棄。根據《說文解字》，解釋據字是這樣講法。

再拿《中庸》裏面講「天命之謂性」，「動須省脩，脩不失正謂得」，前面講「動

則省脩」，動則省脩這一句話還不容易了解，在這裏雪公就解釋了。前面是《中庸》的話，《中庸》第一句就是天命之謂性，由本性起相、起作用的時候，那個德就是起相。雪公在這裏解釋：動須省脩。一動念頭就要反省，這個念頭不正，有私心在那起作用，這個念頭就不正了，那就要反省，就要脩。脩是什麼呢？把私心去掉，大公無私。果然大公無私，這個心是光明磊落，這個心就沒有昏暗了。不失其正，心就是《大學》裏面講「誠意、正心」，心一正了，這叫作德，這就得了。這個德就是「行道而得於心」，而有得於心，這叫德。道、德這兩個字都是在內，在我們人的內心，在裏面。在內心要詳細講，後面有一張講表，那必得用馬鳴菩薩那個《大乘起信論》，講三細六粗。道德叫作三細相，就在心裏面，後面那一張表再詳細的講。

我們在這裏知道道與德，儒家的經典，無論講那一章都是通的，都能貫通，我們就拿學佛，念佛法門來講。我們念佛懂得這個道理的時候，依照據於德，他這個德就是心要脩行，德如果不正，要是偏的話，所謂偏就是有私心起作用，那就不正

了，趕快把它調整過來，叫作扶正了，就如同拄著拐杖要用了，使用拐杖了。我們念佛的時候，一句阿彌陀佛，佛號不能離開。過去雪公教我們念佛，就怎麼呢？大勢至菩薩講「淨念相繼」，怎麼淨念相繼？我們作早晚功課，在念佛的時候，那當然是淨念相繼，早晚功課以外，工作的工作，工作以外還有穿衣吃飯、睡眠，這些時間你怎麼樣的淨念相繼？在這裏講據於德，脩德就是念念不能離開這個德，這個德就是自己本性，我們學念佛法門，念念不能離開一句名號，一句阿彌陀佛的佛號。一離開佛號，就等於須要拐杖來扶持的時候沒有用拐杖，心就偏了。

我們了解這個道理，我們知道如何念佛。念佛念著念著，當這個念頭跑了，趕快就把這個念頭拉回來，正在念佛的時候是這樣。平常不念佛的時候，我們在人羣之中，在公共場合裏，或者日常在家裏工作的時候，你不能出聲念佛。工作時要心放在工作上面，跟人家辦事，接洽什麼事情，作生意跟客戶要接洽事情，當然這個心也是正的，作正當的事業，這個心也是正的。這個以外，不是在工作時候，不是在穿衣吃飯的時候，穿衣吃飯，我們現在很多人都是在打妄想，我們脩道的人，

穿衣就是好好在穿衣服，吃飯就是專心在吃飯，這個心也是正的。除了這個以外有空閑的時候，在空閑的時候，怎麼呢？佛號，起了念頭，在空閑的時候，一般人起的就是雜念、妄念，我們念佛的人，在空閑的時候，佛號就起來了，雖然沒有出聲念，默念就是孔夫子講默而識之，這樣你自然就是淨念相繼了。我們學據於德這一條，懂得怎麼樣用工夫、淨念相繼，也懂得孔夫子講的默而識之。這一條我們這樣去研究它，算是把握住要領了。

下面再看「依於仁、游於藝。」這兩條都是講作用，前面這個體、相，體是講道，相起的這個德，都是不講善惡，那就是慧能大師講：不思善不思惡。有善有惡的就是在用這一方面講。這個用又分成總體的用、分別的用。

總體是什麼呢？總體是指的仁，分別的用處很廣，那就是藝。先講這個「仁」，雪公還是拿《說文解字》的解釋。《說文解字》說：「仁，親也，从人二。」《說文解字》把這個字解釋得很清楚，這個字怎麼構成的，古人先講仁這個意思，意思當親字講，很親切，對待人彼此很親切、很親密。再就這個字，造字的這個道理講，

从人二。从人二，你看左邊是個人字，站著一個人字，右邊是個二字。人二，這個意思怎麼解釋？雪公又拿《廣雅》裏面解釋，《廣雅》不是解釋仁，是解釋竺字。這個竺字，竺字你看看，上面是個竹字頭，下面也是個二字，那就是「从竹二」，仁是从人二，竺是从竹二。《廣雅》裏面講「竺，竹也」，《爾雅》再講「厚也」，這個竺當厚字講。為什麼當厚字講呢？就拿這個竺字來講，按，按語，是雪公再加的按語「二加厚之象」。這個竹子，一片竹子是單薄的，兩片竹子加在一起，這就厚了，他取這個意思，兩片竹子加在一起，這就比一片竹子厚得多了。竺字是从竹二，加厚的這個象。用在這個仁上面，从人二曰親，人二，兩個人很接近，很接近就是很親切，所以在《說文解字》講从人二，作親字講。

我們人都有家庭，在外面有君臣、有朋友，家裏的人，《中庸》裏面講：「仁者人也，親親為大。」在家裏的夫妻、父子、兄弟要互相的親。一個孝子要對於父母親盡孝道，盡孝道就是要親，親親為大。並不是說，孝子你有錢，你拿很多錢，很多好吃的東西、很好用的東西，你交給父母就可以了，這個不行。你必得要自己常

常要親近父母，在外面你就是事情作得再大，你還要找出時間回來看看父母，這就是親。所以在這裏講：竹二是加厚，人二叫親，這兩個字有相同的意思，因此這個仁字就是當親字講。在家庭裏面，父母、兒女、夫妻、兄弟，固然要彼此親密、親切、互相關心。到外面對待朋友，你在機關裏作事情，上下的關係，也要拿這個親字來待對方。拿這個親字待對方，你才有人情味。你作這個機關首長，就是等於古代的君主，待你這個機關裏所有的職員、各單位的主管，你都要很親切的，你的心就要關心他們，這就是親。機關裏的這些職員，各單位主管對機關首長，也要這樣。朋友之間，我們在社會上交的朋友，更須要如此。所以親就是仁。了解仁是這樣，待人要親切、要厚道，不能刻薄。無論待人接物、辦的事情，都要了解這個仁。

下面講這個「依」字，怎麼叫依於仁呢？《廣韻》裏面解釋，「依，倚也」。倚字也有多種講法，在這裏，雪公就是「倚者，因也」，就是因果的因。怎麼講倚當因果的因字講呢？有前因然後才有後果，你這講法有根據嗎？雪公就拿《老子道德經》，舉出來一個例子，《老子道德經》裏面講，「禍兮福之所倚」，我們人在世間，

禍福這兩個字大家都知道，大家都是想求福，不要有禍，要避免這個禍患，要求得這個福報。但是要想：這個福報是個果，沒有因那有這個果呢？老子在這裏面講得很清楚，禍兮福所倚，由此所起之義，倚字，倚當因字講，禍是什麼呢？禍是從福那裏起來的，由這所起的，這個意思。比如說，一個人想求福，求福，什麼叫福，福是享福。要享福不外乎要賺錢，不外乎想作大官。作大官發大財，這是福，這是享福。作了大官，那是什麼都有了，發了大財要享什麼就有什麼，這是福。但是想作大官、想發大財，要知道種因，多作關心人家的事情，多多作慈善的事情，佛法講的種福田，你要求福報，你要先種田，種這個田，就是福田，種福田，種福就是因，得了福報就是果。老子講禍兮福所倚，一般人不了解，一般人有了禍患了，總認為我為什麼有禍患？禍患怎麼偏偏到我這裏來？他要是懂得老子的話，就知道禍是從福那裏來的。怎麼從福來的呢？作了大官，發了大財，到外面就要交際應酬。應酬不說別的，請客，這是最普通的，一請客，不像我們脩道，不像學佛的人，請客你到素菜館裏去請客，他都是到海鮮大餐廳裏面請客，那一餐山珍海味的，殺害多少生命？他在享福，享福的時候，招待人家來吃一餐飯，殺死多少的生命、動物，

未來他不受報應，那才奇怪，因果相符的，所以老子講禍兮福之所倚，福是從享福而來的，必有因果。

這個倚當因字講，依於仁，我們作一切的事情，比如說，各位如果作了大官，你就不會像普通的大官一樣，你作了大官，你用政治的這個公器——這個政治的權力，作那些都是有利於民眾的事情，也就是要實行仁政，那你是真正的在培養福報。發了大財的人，你是大財團的董事長，你的財甚至於自己算都算不清楚究竟有多少財產，你自己也算不清楚。沒關係，你的財產拿出來救濟天下人，平等無私的救濟人，天下人沒有飯吃的、上學繳不起學費的，多得很。有病的人，就臺灣來講，雖然是健保、有健保卡，但有些病需要特殊的藥，健保局不給付，還要病人自己拿錢出來。這些人，你是大財團董事長，你建立一個基金來幫助這些病人，你多好，你這樣作就是培養福報，這就是仁，就是依於仁。

我們既沒有發大財，也沒有作大官，但是我們每一個行業的都可以辦得到，作醫師的，一般講仁心仁術，拿這個醫術來救濟人家，其他的各行各業，你當教師的

人，你把教育根本的道理教給學生，那就是依於仁。這是講依於仁的一個總則，專門講總則不夠的，一定還要講游於藝。游於藝是藉著各行各業的，有政權，作大官當然好，發大財當然可以很便利的來作這些有仁德的事情，沒有這樣，我們每個人都有一分工作，我們根據自己所作的工作、事業，我們都可以來依於仁，都可以作有仁德的事情。

「游於藝」，藝，根據古時候有一本解釋文字的，叫作《韻會》，「藝，才能也」，又叫作術也。術是什麼呢？這裏講的術：仁術，《孟子》曾經講「是乃仁術也」。我們在世間學任何技能、任何藝術、任何學術，要記住：要加上一個仁字，叫仁術，這叫藝。藝叫作才能，又叫作術。後面有一條講六藝，在古時候講藝是六種，禮、樂、射、御、書、數。禮，孔子教人家學禮，儒家經典裏面有《周禮》、有《儀禮》、有《禮記》，這是禮。禮的後面，第二就是樂，音樂。然後射，射是古時候那個射箭，我們現在只有在運動場上有射箭，古時候有射箭，用在文事方面，用在軍事方面，都有的。再就是御，御現在還有，開飛機、開輪船，在陸地上開各種車輛的駕

駛人員，他們這種技術就叫作御。書，書是我們現在讀的書，用文字寫成的這些書，包括書法。數是數學。一共有六種，叫作六藝。除了這六藝，雪公又列出《大學》，《大學》也是《禮記》裏面的一篇。《大學》裏面講八個條目，兩大綱領、八個條目。兩大綱領就是明明德，再就是親民。每一綱領有四個條目，這就是八個條目，這都是藝。

再講到這個「游」字，游這個字怎麼講法呢？在《爾雅》裏面。《爾雅》也是古時候解釋字的一本書，古代一個字典，它講「泳、游也」。在《爾雅》講泳、游也，這兩個字按照六書造字的辦法，它是屬於轉注。什麼叫轉注呢？泳是游也，游是泳也，這兩個字，泳當游字講，游也當泳字講，這是轉注。在《爾雅》裏面解釋泳，潛行，潛就是潛到水裏面，在水裏面很深的，到水底下，潛行叫作泳。我們講游泳的泳，在《爾雅》裏面講的泳，是在水裏潛行。這個意思就是說，好的、高明的游泳的人，他不但在水面上浮得起來，浮的時間很久，而且可以沉到水底下去，這叫泳。所以《爾雅》裏面講：「泳，游也，潛行游水底也。」能夠潛沉到水底，

這是游的意思。

後面加上按語，水底，你能夠到水底就是深入沉潛之義。由這個意思引申用在一般學術，用在一般的藝術方面來講，合起來說，就拿這個游泳的游，游既然是游泳，當然是不固定在一個地方，他要游得很遠，這是游。這是代表什麼呢？我們學這個藝，不是學一種就夠了，只要我們有能力的話，我們世間什麼樣的技能、什麼樣的學術，我們都可以學，這是一個游的意思。再根據潛行水底，就是深入沉潛的意思，這就是說我們學那一門的藝術，不是說學一個很膚淺的就夠了，必得要像那個高明的游泳家，他可以沉到水底，那就是你學的任何一門藝術，都是要學到家，學得很深入，把它的意義學得很透徹。所以游有兩個意思，一個是只要我們有能力學的話，世間任何學問、任何技能，我們都可以學；一個是不學則已，學了就要把它學得很圓滿，把這一門藝術學到家，所謂學到家，你就是這一門技藝的專家，很深入的這一門專家，有這兩個意義。這兩個意義為什麼用在藝這一方面？我們學道，自己要明瞭自己的本體，明瞭我們自己真正的心。明瞭自己真正的心幹什麼呢？

我們的真心上面沒有生老病死，這些生滅的假相沒有的。我們必定要明瞭自己，把自己的真如本性明瞭出來，生死問題就解決了。

儒家的學術，孔子教他的學生：你不要學小人儒，要學君子儒。小人儒就是只管自己學，不必管別人。君子儒呢，一方面自己學，自己要明心見性，同時也教化他人，一同來明心見性，求其成為聖人。這就跟佛家講的行菩薩道是一個意思，菩薩道就是大乘佛法，跟小乘不同的。大乘佛法一方面自脩，一方面度化他人，所以自行化他。既然我們要學君子儒，一方面自己要明瞭自己的心性，同時也要教化別人。教化別人，你不懂世間這些學術，不借用世間種種的藝術，你怎麼教人家呢？所以這些藝術，我們要學，學得愈多愈好。而且最好學就要把它學得很深入，這才管用。學得很膚淺的，那個用處不大。這一張講表純粹是就儒家的學術名詞來解釋的。

後面翻到二百七十四頁這一張講表，這一張講表更進一步的，除了儒家的學術名詞，還用佛家的學術名詞，比照的來研究。我們這樣一研究的時候，就知道：儒

家的學術與佛家的學術，是一回事情。決不是像唐宋以來，像韓愈，到了宋朝歐陽修、程子、朱子他們，他們說是要維護中國儒家的道統，要闢佛，他把佛法跟儒學，分開來兩種不同的學術領域。其實他不了解儒家孔子講的這個道，跟佛經所講的道，只有一個道，沒有兩個道。儒家經典裏面，《中庸》講的天命之謂性，《易經》裏面講的太極，跟佛經裏講的真如本性、如來藏、實相，沒有不同，都是指的我們人人本有的這個本性。所以第二張講表，把佛法跟儒家的學術合起來講，這就把儒佛圓融在一起。教我們研究儒家學術，不要學唐宋這些人，他們這些人都有成見，不要跟他們學。我們要學的話，從現在，我們就直接接到孔子那個時候，把孔夫子的原意——原來的意思，能夠研究清楚，再回過頭來，我們看看唐宋這些，他們講的既不符合佛法，不了解佛法，真正說起來，他對於儒家講的道，他也不了解。真的話，他就不會有那些成見。

現在我們就看這一張講表。講到這個四句話，前面是講道，第二講德，第三講仁，最後講藝。講這個藝，必得要了解：這裏所講的藝，包含了現在我們各級學校

裏所教給學生的那些學問，在這裏都包含盡了。雖然都包含盡了，在這裏跟一般學校裏，以及社會上研究學術的人，與他們所講的學術，有什麼不同呢？他們所講的藝術、技能有什麼不同呢？不同處，就是在這個四句話，由體起了現相，由相來表達這個作用，而這個作用與這個體，沒有相背。不但不相背，而且是連在一起，不能分離。怎麼不能分離呢？大家知道，現在你看看這幾天新聞報導，大家都因奶粉有毒而震驚。奶粉為什麼有毒呢？就是那個製造奶粉的人，他要把他的成本降低，把有毒的這些成分加進去，就是這樣把很好的奶粉變成有毒的。吃下去，叫人家的身體受了傷害，嚴重的，會叫人家死亡。這是什麼呢？這就是有藝但沒有仁。《孟子》講「是乃仁術也」，仁術是什麼呢？他的一切學術技能，都是要依於仁，都要依靠這個仁，由仁來起作用。

雪公在講這個講表的時候，說比喻，志於道的道，就像一棵樹的樹根，樹根在地下看不出來，就表示這個道是無形的，看不見，實際上它有根，它的根在地下。然後德、仁、藝，就是在地面上，有樹幹、有樹枝，有樹葉、樹皮，這都是有相有

用。你這個相、你這個用離不開樹根，如果這個根沒有了，那這個相跟著就消失掉了，用就更談不上了，這個比喻很好。

所以今日之下，在各級學校裏教的書，分科分得很細，有自然科學，有社會科學，科學之中又分很多類的，它問題在那裏呢？沒有注重這個根本。學校這個教育是教育，講教育哲學的話，應該有根本，現在忽略了根本，所以教出的學生，學法律的，他就是自私自利的，法律應該是主持正義的，學法律他偏偏為了自私，他可以有不同的解釋。學其他的學術如果沒有這個根，用出來的話，就用壞了。在這裏講這個藝，就是不問是那一個藝，都要依於仁的。

依於仁，這張講表，我們就先看後面這一段，看後面這個用。用是什麼呢？用有根，在用處方面有這個根，這是總根，依於仁是個總根；游於藝是樹枝、樹幹。一棵樹，根與樹枝、樹幹，樹幹離不開根，根要起作用，對人有好處，根不能老是藏在地下，你要長出樹幹、樹枝出來，開花結果，才能夠對人有益處，所以這是「根幹互滋」，互相有滋潤。我們這裏講游於藝，依於仁，就像一棵樹，樹根、樹幹互

相滋潤。

我們人依靠這個仁所起的這個藝術，用的各種藝術，這種藝術都是好的，對於人有用的這種藝術。這個藝術怎麼樣呢？它先講這個仁，我們看看這個仁。在《論語》裏面，〈雍也〉篇也說過，子貢就問孔子，如果說博施於民，我們要作好事，以國家的財力或者私人財富博施於民，凡是世間上那些須要救濟的，我們是普遍的來救濟他，施就是佛家講的布施，普遍的救濟他們。那麼博施於民，子貢就問能夠這麼作，算不算是個仁呢？孔子告訴他：你要博施於民，你如果說用財力來救濟，不但普通人，就是古代那些在位的聖人，像堯舜他們也很難辦得到。這怎麼說呢？拿財富來救濟人家，總是有限的，你再富有，你要是常常拿這個財富救濟天下人，總是有限的。再說個人，你個人家裏的錢財，怎麼樣的富有，你用這個幫助人家，還是有限的。那怎麼呢？你這個仁，你博施於民談不上是仁，真正對人有用處，有好處的話，是要用仁的這個意思來教化人家。拿仁來教化人家，你教人人都能自己運用他的才能、智慧，他自己解決任何問題，比你拿這個財物來救濟他要好得多。

所以孔子就告訴子貢說：怎麼樣用仁來教化人家呢？「己欲立而立人，己欲達而達人。」自己要在學術上能夠立得住，而同時又要教化別人在學術上能夠立得住。自己把一切學術都能夠通達了，研究清楚了，同時也教化別人對於這一切學術、技能都能通達，己欲達而達人，這才是仁。

各位學佛，你知道《金剛經》裏面講得多麼透徹，釋迦牟尼佛就說了：你拿三千大千世界那個七寶（三千大千世界那些寶物）來救濟人家、布施給人家，你還不如拿《金剛經》裏的四句偈子教人家，《金剛經》每四句話，甚至於每一句話都是至理名言，都是教人家了生死開發智慧的。你拿三千大千世界那些寶物來救濟人家，還不如拿《金剛經》的一句話，或者四句話教人家，這一個功德比那個大得多了。在儒家這裏也是這樣，己欲立而立人，己欲達而達人，這就是仁。這比你認為博施於民，用財物來救濟人家，不能比。在仁這方面來教化人家，不但解決人家的生活所需，而更重要的是教人家解決生老病死的問題。這是孔子告訴子貢：你要先講究仁，要己欲立而立人，己欲達而達人，自行化他。自己在這裏面要學仁，同時也教

人家來學仁。再就是《孟子》也講過，《孟子》在〈梁惠王〉那一篇裏面有講：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」我們家裏有老人家，到外面有老人家，我們在家裏對於父母要孝順，要尊敬自己父母，到外面看見外面老人家，我們要尊敬；家裏有著年幼的兒女、小孩子，到外面看見人家的小孩子，我們要愛護他。這都是屬於仁，不僅僅是拿財物來救濟，這是講仁這一方面。

後面講《禮記》的《大學》篇裏面，《大學》篇就是我們現在講的四書，四書《大學》裏面就講到：「在親民」。《大學》有兩大綱領：在明明德，在親民。親民是什麼呢？親民就是脩身、齊家、治國、平天下，從普通人到古時候那個天子，你要親民先講脩身，脩身脩好了，才能夠齊家。如果脩身都是有欠缺的，家怎麼齊？齊家然後才能夠治國，然後才能平天下。所以在《大學》裏面講，從天子到普通的庶人，都是以脩身為本。脩身為本，自己的品德學得很好了，然後往外推展，可以齊家、治國、平天下，這就是《大學》裏面講的親民，你要教化他人就是親民。親民在古時候，就拿這個政治作代表，政治是最有效的一種工具，所以從脩身推展到

齊家、治國、平天下，這個都是以脩身為根本，這就是親民。前面那一綱就是明明德，明明德就是格物、致知、誠意、正心，那四個條目。在這裏就講親民四個條目，這四個條目，我們用游於藝，用種種的學術、技能、藝術來度化世間人的時候，我們就是自己要講脩身，這就是我們不論作那一個行業，古時是拿政權、政治作代表，今日之下，我們不論在那個行業，都可以說是游於藝，而這個游於藝也都是用在親民四個條目上面。藝有六藝，包括我們現在社會上、學校裏所講的，各種藝術、學術都在內。而這些學術跟藝術都依於仁，都不能離開仁，一離開仁，這些藝就是害人，沒有能夠利益人家，必須要依於仁。仁是什麼呢？仁是據於德，它有個依據，據是據這個德來的。德從那來呢？德是從道裏面出來的，剛才所比喻，道是如同樹根，它由根發出來的。

我們現在就看，從藝上面一直追，追到仁、德、到這個道。各位看開頭這一段，體。體就是我們人人這個心的本體，這是志於道。道是什麼呢？道就是本心，就是我們人人都有的本心。這個本心是什麼呢？寂照湛然。寂照湛然大家知道，學佛都

知道，解釋真如實相，真如實相就是我們人人都有的真如本性。解釋真如實相用兩個字，一個寂字，一個照字。寂而常照，照而常寂。那就是說，這個真如本性在這個本體不動的時候，安安靜靜的，叫寂；照呢，它這個本體雖然安靜得不動，它有能力照明的作用，這個照沒有離開本體，本體就有這個照的作用，所以佛經講：寂而常照，照而常寂。一般人認為這是佛家的名詞，實際說起來，我們雪公就找到根據，儒家就是這麼說的，孔夫子就是這麼說的。孔夫子在《周易》〈繫辭傳〉裏面就講：「寂然不動，感而遂通天下之故。」《周易》是解釋太極，太極是寂然不動在那裏如如不動，就是佛家講的如如不動。感而遂通天下之故，一有感，天下各種事物一感的話，這個寂然不動的，它就起觀照的作用，一起觀照作用，天下任何事情都能照得明明白白。感而遂通天下之故是照字，這是寂照兩個字。所以在這裏面說道就是本心，寂照湛然，這個道——我們本有這個心，是寂然不動，感而遂通天下之故，只要根據我們自己的本性，來看待世間萬事萬物，你就看明白了。

我們現在看世間很多事情，我們看不明白，很多人講說你要找真相，真相，我

們凡夫眾生實際說起來，你找不到真相。你要把世間那些事情看明白，看起來是真相的話，那必得要從這個道，就從我們自己這個本性起作用，本性怎麼起作用？就是《中庸》所講「率性之謂道」，要順乎自己本性，這就是寂照湛然。寂而常照，照而常寂。湛然是清清楚楚，對於自己，把在世間的一切生生滅滅的這些現象，看得清清楚楚的。六道輪迴的事情，人在世間的生老病死各種狀況，寂照，那清楚得很。聖人，什麼叫聖人？聖人已經是寂照了。

我們現在是凡夫眾生。我們要學聖人，學聖人就要學寂照。怎麼樣學寂照？要懂得：我們普通人，我們還沒有得到寂照、還沒到這個境界的時候，我們想想我們這個人很可憐。不論地位多高，像古時候作天子的，他都有生死；他的財富可以跟國家的國庫相比，那也沒用，他還是有生死。至於普通人，日常都是為了自己的衣食來奔走，在世間所作的事情，總歸一句話，無非是為了自己的衣食住行、生活所需而已。凡夫生死有六道，六道有天堂、有地獄、有畜生等等，我們人世間，不但佛法說是假相，儒家說的也是假相。儒家，各位你從《易經》裏面知道，伏羲氏對

於這個本體，他明瞭了。明瞭，怎麼教化人家呢？他必須發明陰陽兩儀這個符號，然後才能教人。符號一發明，就不是絕對的，就表示世間這個萬法都是相對的。相對的就是無常法，沒有一個永恆的。由這個陰陽兩儀構成的八卦、六十四卦，這就代表世間萬象，沒有一時一刻在那停止住，都在那裏變化，每一個變化就是一個生滅。用在我們人生來講，我們生生世世在有生之年都是這樣變化，這就是生滅。

這個生滅從那來的？這就跟各位說了，你看志於道這個第二行，「真心初動。謂之業相。」這是借用佛家馬鳴菩薩寫的《大乘起信論》，馬鳴菩薩《大乘起信論》是根據《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、《圓覺經》這些大經大論，寫出來這一部論，就是《起信論》。說到這裏我跟各位說，大家學佛，現在也很流行，大家講《廣論》、《菩提道次第廣論》，我跟各位說，你研讀《菩提道次第廣論》，你不如看看《大乘起信論》。《大乘起信論》是馬鳴菩薩——八地菩薩，根據大乘經典寫出來這一部論，簡單扼要。他把我們一個眾生，從無始劫來，就是在六道裏面迷惑顛倒，有這個生死，說出一個真相出來。我們要了解，解決這個生滅問題，就我們眾生本身來講，

要解決生死問題，那這個《起信論》要看。看明白《起信論》，就把那些大經大論都看明白了，都懂了。

雪廬老人在這裏，就用《起信論》裏講的「三細六粗」。什麼叫「三細」呢？先把這個三細的名稱跟各位說一說。第一個叫作「業相」，業是事業，我們在社會上，我們每一個人，你學的那一門學問，然後你作那行事業，那個業，業相。再就是「轉相」，轉就是運轉。業是開始一動，動的時候繼續動叫作轉動，那就是轉相。轉相就是自己能夠對外面的萬事萬物有認識，你能夠認識萬事萬物，能夠認識的這種能力，叫作轉相，也叫作「能見相」，能夠見解外面的一切境界，叫能見相。第二叫作「現相」，現相就是表現出來，表現出來就是外面山河大地、日月星辰，這叫作境界相。簡單的說：業、轉、現三個相，說得具體一點，業相就是無明業相，轉相就是能見相，現相就是境界相，就是三細相。這個三細相為什麼最細呢？先看這個業相，業相是我們的真心，真心就是寂照湛然的那個本心，我們這個真心初動的時候。初動的時候就是動，這個動就叫作業。我們作任何事業，有行動才叫事業，

沒有行動，不算叫作業，業叫作動。真心初動的時候，這叫作業相。再說，「動而不覺」，在那裏一動的時候，繼續在動，自己就不感覺到，沒有什麼覺得這個是誰在動，是心在動，他自己不明白。這在據於德那一條裏面，動而不覺。有見相，見就是剛才講的，是轉相、能見相，有見就昏了。真心，《大學》裏面講，是明德、光明的，那就是照，照得很明的。這個見就是不明瞭，就昏了。由這個昏就生出妄，妄就是境界出現了，這叫三細相。三細相出現的這個程序，先真心一動，我們凡夫眾生，動，自己不能夠覺悟，這就變成見相。見，不覺悟，你這個見就變成昏的，出現境界相出來，這個三細相就在我們第八識上面。

《大乘起信論》它分成真如門、生滅門。真如門我們人人都有的，聖人就是把這個真如門完全覺悟，而且完全證到了這個真如，他就成為聖人。我們凡夫在這一生，這一生以前還有前生，前生又有前生，找不出一個開始來，在佛經裏面講無始。無始劫以來，我們就是一念，動起來這一個念頭。真如怎麼動呢？真如這個真心在動，就是動了念頭。用在我們眾生這一方面來講，我們心裏起了念頭，這叫動，動

了念頭。聖人，他念頭怎麼樣動法？他自己明明白白，知道自己是本性在那起作用，他用出來的時候，完全符合他本性。本性是平等的，聖人看那個高山、大海、大地是平等的、平等性。既是平等，想想看，有天堂、有地獄、有人間有這些生死，這就不平等，你要解決這個，從不平等要進入平等本性的話，先要明瞭這個不平等怎麼來的，這就是一念不覺，這裏講動而不覺，就有見。這個見是就第八識來講，第八識是根本識，根本識講這個三個部分，實際的講，要講四部分。四部分先講前面三個，業相是自證分，或叫自體分；見是見分；現相、境界相就叫相分。這個業相、念頭剛剛動的時候，它還沒有分別，叫自體分。這個自體分能見的，能夠看、能夠認清外物的，叫見分，能夠見的。所見的外面境界，這是相分。在自體分這個時候，見分、相分還沒有分別，還不起作用的時候，叫自證分，或者叫自體分。這個業相繼續動，繼續動的時候，動而不覺的話，就是有見分，有見分就到外面找境界，找認識的那些對象，那就是境界相。

從開始這個三細相，我們知道哲學上講本體，找本體。再看這個宇宙，講宇宙

觀、講人生觀、講本體論。就是科學現在講，物理學家從物質分析，分析到最微細的時候，分析到各種分子，有中子、有質子、到後來又有夸克，還有頂夸克，現在又有新的名詞出來了，它始終脫離不了這個物質，脫離不了見相二分。見相二分怎麼出現的呢？就是由無明業相這個自體分，不覺悟，不覺悟以後，才虛妄分別，才出現這些境界。這個問題要解決，只有在《大乘起信論》裏面，才能解釋得清楚。你叫現在這些物理學家，你叫他分，用分析法，一個用具體的物質在那裏研究，研究各種分子。再呢，用多少的望遠鏡，最近好像又發明在地下很深的一個地方來觀察，觀察物理的那種現象，要解釋物質它的來源，也就是要找出宇宙的來源，再就是看太空裏面這些星球有多少。這個都是他不懂得儒家的經典，不懂得佛法，換句話說，不懂得心法，怎麼樣找也找不到，摸不著邊。必得在這裏了解，真心初動，就是業相，業相動而不覺，繼續在動，由那些虛妄分別造成現在的山河大地，以及我們人的生命，生生滅滅這些生命現象，叫作假相。你要解決這個生死問題，必得要明瞭真心。真心上面沒有生死，沒有天堂、地獄這些假相。這是講三細相，有業相，動而不覺的時候，有見相，見相一昏就起境界相，這是三細相。

這個三細相，第一個業相還沒有變化，雖然是昏沈了，還沒有變化。聖人他這個業相，他是清清楚楚的，所以他生死問題解決，沒有生老病死這些痛苦。我們凡夫這個生老病死，以及看見外面這些，又是颱風，在美國那些颶風、龍捲風，又是大水災這些，這是我們凡夫的境界才有這樣。凡夫境界一轉，這個境界立刻就變了。這是三細相，明瞭三細相談何容易。第一個細相——業相，到什麼程度呢？十地菩薩他才明瞭這個業相，這個業相叫生相無明，就是一念不覺而有無明，這是生相無明，十地菩薩才知道。後面是能見相、境界相，三細相後面兩個細相，九地菩薩他的心法一切自在了，他才了解。我們現在普通人，三細相不知道，後面六粗相也不知道。

「六粗相」，《起信論》裏面講「無明為因生三細」，無明為因就是一念不覺起了無明，生了三細相。後面呢，「境界為緣長六粗」，境界就指的三細相後面那個現相，以那個現相作緣，才生出六粗相出來。六粗相後面沒有寫出來。六粗相第一個開始有智相，智相後面有相續相，然後有執取相、計名字相，最後起業相、業繫苦相，一共六種粗相。

六粗相就是基於這個境界，然後生出來的。叫我們要知道一念不覺，就是業相一動念頭的時候，我們學聖人，要明瞭自己有本性，要學聖人，就在這個念頭上自己用工夫，起任何一個念頭，自己就要覺察。古人講：「不怕念起，就怕覺遲。」所以動而不覺旁邊有四個字注解，「念起、覺遲」，念起了，自己不覺悟。為什麼不覺悟呢？覺得太遲了。我們要想脩行的話，要覺悟，念起立刻就覺悟。覺悟什麼呢？覺悟這個念頭是妄念，虛妄的念頭。這一念一起來，立刻就是消失掉了，叫生滅法。生滅法粗淺的講，山河大地有土石流，有風災水災；眾生本身有生老病死，這就是生滅相。講到最微細的時候，就是自己念頭在那裏，一個念頭起來，立刻就消失掉，第二個念又起來了。我們學中國的、學儒家這個道，就跟佛法是一個樣子，念頭起來就是觀自己的念頭，叫作觀念，觀自己心念。你的念頭是自私的呢？還是為天下人？好懂。再說這個念頭起來的時候，是不是這個念頭一起來，一直在那裏不變？沒有，念頭起來就消失掉，然後再有念頭起來。就從這個念頭都有生滅，你就了解世間萬事萬物，就像念頭這樣生生滅滅，自己把握不住。你要把握住，轉變世間那些萬法無常的，把無常法轉為真常的，念念要覺悟。

覺悟什麼呢？妄念要放棄掉，妄念放棄，怎麼放棄？開始你就要把世間的名利把它放下。世間的名利、一切權力、財物，在政治上的地位、權力等等，要把它看成跟念頭一樣——起來就是又滅掉，這個道理要明白。我們一般以為好像取得了政治地位，這就是真，很現實。那個大財團擁有那些財富，認為也是很現實的。把這些東西認為現實，永久在生死裏面自己出不來，必得把這些東西看成跟自己那個念頭一樣，乍生乍滅，起來接著就是滅掉了，把這些生滅法放棄掉。放棄這個生滅法，你才能了解這個真心，才明瞭這個真心，明瞭這個真心的時候，那就是聖人覺悟了。聖人所見的、能見的也明白了，所見的世間一切境界也轉變了，我們用工夫就在此，就是：不怕念起，就怕覺遲。就根據我們的念頭來自己覺。因此在「見」的這一條下面昏，普通人就是我們凡夫眾生，這個德變成昏德不是明德。所以《大學》裏面講「大學之道在明明德」，我們要把自己本有的明德開發出來，凡夫眾生這個明德就變成昏了，我們把昏暗的部分把它破除掉，把自己本有的明德能夠明瞭出來，這叫明明德。但是在這裏，我們人人要承認，我們這個德都是昏德，不是明德。

要能夠明明德，第二行你看看：「立覺復明」。什麼立覺復明呢？起了這個念頭，就看我這個念頭是不是《中庸》所講的率性，是不是合乎我們的本心——就是真心，我們真心是寂照，寂然不動，感而遂通，是寂照。照自己，照一切的世間人、物，眾生平等，都有這個真心。所以覺的時候，立覺復明，立覺什麼呢？念頭一起來，立刻就覺悟，立刻覺悟這個是妄念不要執著，放棄這個妄念。禪宗最早的時候，就是觀這個念頭，到後來它才參話頭。早期的就是觀這個念頭，觀念頭，念頭一起來，立刻就覺悟。一覺悟呢，不要執著虛妄分別的那些念頭。復明，我們這個心本來是光明的，因為不覺它才昏了，現在一覺悟，念頭一起來，馬上覺悟，就復明了，就回復我們的光明了。立覺什麼呢？一覺悟之後，「滅昏除妄」。昏德，在明德上面，障礙在明德上面，把那個障礙去掉，把那個昏——就是無明，把它滅除掉，滅除昏，除了這個妄，除妄就是把一念不覺起了的無明，把它除掉。妄是妄的境界，妄見、妄境界都把它除掉。「行有所得」，行有所得在前一表裏面講，解釋那個德字，道德的德字。道德的德怎麼得呢？行而有得，我們脩行有了心得，這就是得，所以脩行而有所得，這就把昏德把那昏字除掉，本有的明德把它發明出來，這就立覺復明。

立覺復明是講這個三細，了解三細怎麼起來，然後怎麼樣把這個三細不要執著。不要執著，從後面那個六粗開始用工夫，到最後，把這個三細相、昏沈的這些把它去掉，這個明德就出現了。

講這個立覺復明，行而有得，怎麼樣滅除昏、妄，後面很具體的說出四個條目來。這四個條目就是明明德那一條、那個綱，它率領的四個條目。這個四個條目就是格物、致知、誠意、正心，《大學》裏面講「大學之道在明明德」，明明德就是脩道。

明德下面這四條，各位看看：格物、致知、誠意、正心。怎麼是格物呢？前面了解那個三細相，三細相一動，真心一動就是業相，所以在這裏講一動，什麼動？心裏的念頭一動。動了念頭就是格物，物就是念頭。很多古人注解《大學》，注解格物這一方面，沒有講這個。朱子他講格物什麼呢？朱子講「即物窮理」。他說世間任何物都有它的道理在，你就這個萬物來研究它的道理，即物窮理，這是格物。他把物解釋為世間萬物，這種格物這個工夫用不上。所以王陽明按照他這個辦法，

來研究那個竹子，格那個竹子，格不成，自己格成毛病，格成病出來。所以在這裏的物指的念頭，格當來字講，念頭一出現了，馬上就覺，覺就是致知。格物、致知。

在這一張講表，雪廬老人就特別的用馬鳴菩薩《大乘起信論》，合起來在這裏講，那就非常深入了。我們先把它溫習一下，三細六粗。在馬鳴菩薩大乘《起信論》裏面，他是根據《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》，還有其他很多的大乘經典，寫了這一部論。這一部論的重要在那裏？他就是說我們人人都有真如本性，首先要了解這個，我們成佛、成就聖人，就憑這個成佛、成聖人。我們為什麼現在有這個真如本性，自己不知道？就是生滅門。《大乘起信論》分成真如門跟生滅門兩門來解釋。生滅門就是我們凡夫眾生有生老病死，因為直接講這個真如門，我們普通人不能知道，沒有這個能力知道，因為真如門那個真如，一切的言語都表達不出來，就是用我們凡夫的心理來思想，也思想不出來，所以他就用這個生滅門來解釋。真如門是沒有生老病死的，他本來就是佛。本來就是佛，我們為什麼現在不是佛，有生老病死，有這些個問題呢？就是我們一念不覺，起了任何念頭，我們自己不能覺悟。

不能覺悟什麼呢？悟的是什麼呢？不了解我們自己本來有的就是佛，本性我們不了解。為什麼不了解？自己迷了，一念不覺。不覺就是迷，而有無明。這一迷了就是事情不明白了，心理不明白了。這個一念的念頭，念頭從那裏來的呢？念頭就是從本性起來的。本性不起作用的時候，安安靜靜的在那裏如如不動。儒家的經典孔子說的寂然不動，孔子在《易經》裏面講得很清楚，寂然不動。真如要起作用的話，它必然要動。動了，聖人，十方世界的佛，怎麼樣動，他都是明德，就是光明的，沒有變化，因為聖人已經生死都了了，念念都是明白的。

我們是凡夫眾生，由本性起來這個作用，就是自己的念頭，我們的念頭，不但現在這個念頭在時時出現，從無始劫以來，找不出一個開始，我們的念頭就由真如本性起、在那裏動，動就是起了念頭了。我們動了念頭，無論怎麼樣動，都是不認識自己的真如本性，因此就出了三細相、六粗相。三細相的第一個細相，一念不覺，不覺悟自己有這個真如本性，而有無明，這個無明叫作業相。業是什麼呢？業是動，這叫業相。有了業相，再繼續動，就變成轉，這就是見相，也就是普通人講有分別

心，有見解。有了見解，就找對象，那就是境界相。業相、見相、境界相，業相就是動，繼續動的時候，就是一個見相，然後再有境界相。見相、境界相在我們學佛都知道第八識，第八識有見分、有相分，這叫三細相。

由三細相繼續在那裏變化，然後就有六粗相，六粗相是相對三細來講，它這個相比較粗淺的，叫作六粗相。六粗相第一個就是智相，智就是一般講智慧的智，其實這個智慧的智，不是指我們真如本性起的那個智慧，它是由無明、由三細轉得更粗淺的這種分別心，這叫智相。智相再繼續在那裏轉變，相續相，相續就是相續不斷的。相續相再繼續轉動，就叫作執取相，執就是執著，取就是把它取過來，就是十二因緣愛取有的取，這是執取相。執取有這個相，然後就安上一個名稱，就是計名字相，計就是計較，跟人家計較什麼的，計名字相。有了計名字相，那就分別心更重了，所以就有起業相，起就是發起的起，業就是造業的業，就是造業了。起業相之後，造了業就要受苦，叫業繫苦相，繫就是用一個東西把它繫起來，用繩子把它繫起來，叫業繫苦相。這叫六粗相。

這個六粗相，在這上面就發生執著了，智相、相續相就是法執，一般學佛講就是我執、法執，智相、相續相這兩相都是法執，法執相。法執相有分別的，智相是俱生法執，相續相是分別法執。有法執就起煩惱，後面執取相跟計名字相就是煩惱，執取相就是俱生煩惱，計名字相就是分別煩惱，這樣分的。再起惑造業的話，那就是業報了，受苦了。一切眾生的生老病死，生死就是這麼來的，就是一念不覺起了三細，三細再轉為六粗。

這個在一般世間的學術，在哲學上要研究這個本體，本體的問題。物理學家，科學研究這個宇宙的起源，一般的也是哲學方面，研究人生的問題，有宇宙觀、人生觀、本體論，這些在世間學術都研究的。但是他們研究，如果不研究儒家的學術、不研究佛法，他們研究不到家，得不到一個正確的結論。他們研究本體，本體是怎麼樣？就儒學、就佛法來講，本體就是這個本心——真如本性。儒家的學術，就是《易經》裏面所講的太極，在這裏講，就是志於道的道。因此講人生問題，人生問題最大的問題就是生死問題，你要解決生死問題，你必得知道生死的來源，怎麼樣才有

生死。講到本體，本性上它沒有生死。為什麼要有生死呢？這在《起信論》裏面講得清清楚楚的，在這個《論語》志於道、據於德這四句話也講得清楚，講得更詳細明白的就是在《易經》裏面，講得非常清楚。所以我們了解這個道理之後，雪公拿這個佛法，以及儒家的《大學》、《中庸》，尤其是《易經》，綜合起來講，所以這一章經，雪公用兩張講表來解釋，那非常透徹了。

他老人家過去在講這個講表的時候，尤其講到第二張講表，他老人家說這個講法是前無古人，這是實在的話。古人解釋《論語》，以及解釋《大學》、《中庸》，解釋《周易》，沒有這樣解釋法，他們也沒有這種境界來解釋。我們現在研究這個，不但是前無古人，也是後無來者。為什麼後無來者呢？你後來的人，解釋怎麼樣的完備，也超不出他這個解釋範圍，可以說是前無古人，後無來者。這樣解釋《論語》這四句話——孔子的四句話，那可是把孔子原來講的意思，完全解釋出來了，你要叫孔夫子再到世間來印證的話，他也會印證是前無古人，後無來者。為什麼呢？這一解釋，把世間所有的學術要研討的問題、要想解決的問題，在這裏都有了正確的解

答了，它有這麼重要。有了正確解答，我們要學聖人、要成佛，這就指出一條非常明白的一個脩行的道路。

現在我們繼續看這個表，這個表後面，這個據於德你看看。三細講起了念頭就是動念，聖人動念的話，他是明白的，這個德是明白的明德，我們普通人，起了念頭就是不覺，動念就是不覺。問題我們一了解這個學理之後，就是觀念——觀自己的念頭。觀自己念頭的時候，念頭一起來，就不要讓這個念頭變化，換句話說，我們的念頭是不可靠，是個生滅的念頭。為什麼是生滅的念頭呢？我們的念頭自己把持不住。學佛的一般的普通法門，他學定功的，學入定的，學入定談何容易？我們是學念佛法門的，沒有學那個禪定的工夫。參禪，也是雪公講的，最早參禪的，就觀自己的念頭，一個念頭起來，他就要看著這個念頭又怎麼滅下去，這個念頭既然滅下去，就覺得這個念頭不是真的念頭，這是妄念。在觀察自己念頭的時候，念頭隨時起隨時滅，他就觀這念頭怎麼起來，又怎麼滅掉，他把心放在觀這個念頭，久而久之，這個妄念不起。妄念不起，那個淨念就起來了，淨念都沒有變化的，他就是

徹悟了，大徹大悟了。到後來，這個觀心的法門，那個參禪的工夫用不上了，他就用參究，這個工夫我們都沒有用過的，我們跟雪公學的話，學念佛法門。就是普通法門，像天臺宗講的觀心、用止觀，我們也沒有用過，我們只學念佛法門。念佛法門，跟各位說，就是要我們入定的叫念佛三昧。大家在用工夫，你要知道，我們在念佛的時候，念著念著，這個念頭——就是散亂的念頭就出現了，念佛這個念頭就跑掉了，不是攀緣這裏，就是攀緣那裏；或者就是昏沈了，打瞌睡了，可見得定工夫好難。明瞭《大乘起信論》，這個念頭在起來的時候，我們要根據這裏，起了念頭就覺悟知道，不必像禪宗那個觀心了，直接了當的，起任何念頭，你就覺悟這個念頭是生滅的念頭，不是自己的真念頭，真念頭就我們念佛法門來講，就是《大勢至菩薩念佛圓通章》裏面「淨念相繼」。淨念相繼這個淨念，我們自己單獨的用工夫，還不容易出現，還必得由佛號來引發。我們一念佛，把自己念頭安在佛號上面，不要離開佛號，這個念頭就是淨念，念念都在佛號上面，這叫作淨念相繼。

我們在這裏研究「動而不覺」，後面講「立覺復明」，我們藉著念佛用功的方法，

來明瞭我們自己。我們沒有在念佛的時候，起念頭自己就覺悟，覺悟什麼呢？覺悟這個念頭與我們本心不相應，不是我們本心。既不是我們的本心，這個念頭都是生死的念頭，要放棄它。放棄生死的念頭，那個淨念就出現，這是立覺復明。立覺復明，這就是《大學》所講的明明德，我們的明德就再出現了，就回復了。所以這個德字，我們應認識，我們普通人不知道這個道理的話，念念都是生滅的，任何人，不管他在世間讀了多少書，在世間念書得的學位多麼高，沒有一個人把這個念頭，覺悟這是一個生滅的念頭，是一個假的念頭。人人都把這個念頭當作自我，當作我，當作真實的。這樣的見解，你看，他要解決生死問題，怎麼解決？他要成聖人怎麼成法？所以我們覺悟，覺悟之後，不夠，你可以一念之中覺悟，還有繼續呢，這一念你覺悟了，我們的念頭是相續的，那個六粗裏面有相續。相續的念頭出現，那麼麼辦呢？念念都要覺悟。這一念覺悟，繼續起來的覺悟啊，每個念頭都要覺悟，這叫脩德。

《大學》講「明明德」，上面那個明字，就是脩的工夫。就把那假的念頭放棄，

不要執著那個假念頭。放棄假念頭的話，這就是脩德，那個明德是沒辦法脩的，明德本來就是明的。你所謂脩就是把那個假念頭看破了就好，看破了這個假念頭是假的，你不要執著它，回復這個明德，這叫作明明德。你看據於德的下面，覺復明，下面就是德。覺復明下面有幾個字說明，「滅昏除妄」，我們凡夫眾生這個德，起的念頭沒有不是昏的，沒有不是妄的，念頭都是妄念，一覺悟之後，覺悟這個念頭把我們明德變昏了，就要滅除這個妄念。滅除這個妄念就是把這個無明、這個昏，把它破除掉，這就是德。「行有所得」，行是什麼呢？行就是念念覺悟自己的妄念，破除這個妄念，讓明德回復它的光明，這個德就是明德了。

所以後面就用《大學》這四條目來印證，《大學》這個明德有四目，指的就是：動即是格物，覺就是致知，明就是誠意，得就是正心。《大學》在明明德下面有四個條目：格物、致知、誠意、正心。格物怎麼格呢？格當來字講，或是當至字講。物，一般都是把這個物當作外面的，一切外面這些物。雪公考據了很多經典，這個物就是念頭。格物，這個念頭起來了，我們凡夫眾生起了妄念了，就是格物。起了

妄念，古人講：不怕念起，就怕覺遲。妄念起來，你說凡夫眾生誰不起妄念？重要的就是要覺悟，就怕覺遲，這個覺就是致知。妄念一起來，馬上就是知，知就是覺悟。格物、致知，再就是誠意，誠意就是明白。下面就是正心，誠意、正心。正心就是前面講的脩這個德而有得、而有心得，這就是正心。「明則誠」，為什麼誠意就是明呢？《中庸》裏面講「明則誠」。明則誠這個誠字，《中庸》裏面講「誠者天之道也」，天之道是本來就是，我們的心本來就是誠的。「誠之者人之道也」，我們凡夫眾生，誠之，我們就要學誠，學本心本來就是誠的，我們就要學這個誠，學成了就是明了，心就明了，就是回復光明了。光明就是脩，就是脩德有了結果了，有所得，這樣就是正心，我們心才正了。普通人就是說，那個心是正的？任何人的心都不正的，都是彎彎曲曲的那個心理，非常複雜的。誠意，我們本心就是誠的，學到誠意的時候，學有所得了，心就正了。這就是明明德上有四條。

學這個四條，必須求學，不求學，那這四條你怎麼用工夫？怎麼樣覺悟？我們學《大學》這個四條，明明德，在這裏講據於德，你怎麼樣據於德呢？講這個總原

則很容易，這個德就是從道裏面出來的，就是從真如本性出來的。真如本性既然出來，為什麼又變成昏德？又不明了，然後又怎麼樣才能夠恢復明德？你叫一般研究《大學》，一般研究《論語》裏面這個據於德，他們怎麼講法？必得要像雪公用這個表，這樣解釋才清楚。了解清楚，我們就是研究學問，就學佛來講，你不能不研究佛經那些大經大論，不論是普通法門，是淨土宗的念佛法門這些經典，都要研究。不研究，生死怎麼來的，都不知道，怎麼樣解決生死，更不知道。所以要研究這個，知道我們眾生為什麼有生死，要怎麼樣解決生死，這是第一步工夫。最後我們要成佛，就儒家的學問來講，要成就聖人，成就聖人就是佛，在這裏講得多麼清楚。先決條件你要「好學」，好學，這裏講的，「先培知能」，知識、能力。有了學問了，在《中庸》裏面講「三達德」，智、仁、勇三達德。要開智慧，開智慧不好學，怎麼開法子？世間那一門學問，都要好學，所以好學才有智慧的，這是《中庸》裏面講的。根據《大學》裏面，明明德四個條目，要好學，培養自己的知能。一方面培養知能，我們一方面就要把這個用出來。儒家孔子教我們學君子儒，跟佛家講行菩薩道是一樣。君子儒，你就在世間要藉著各種的事業，你無論作那一個行業，以這

個作工具，來服務人羣，來教化眾生，那就是行仁了，就是後面講的仁了。你要行仁的話，必得要前面有這個格物、致知、誠意、正心。誠意、正心，我們人的良知良能就出現了，有良知良能才能在世間作任何事業，這個任何事業才能夠利益人羣，才能教化眾生。

下面接著就講用處。前面是講體、講相，體就是志於道本體，據於德就是由體起了相，有相就要起作用，下面講用。用的時候，拿比喻來講，一棵樹，樹有根、有樹幹、樹枝。拿這個比喻的話，仁與藝這兩種，「仁」在作用方面，它好像一個樹根，這個總根；「藝」就好像大樹的樹幹、樹枝。樹根在土裏面，它是看不到，樹幹、樹枝是在外面，所以看到了。雖然一個在土裏面，一個在外面，根與樹幹互相離不開的，樹沒有根活不了，有根而沒有樹幹不起作用，所以要「根幹互滋」。前面講的是《大學》明明德四個條目，《大學》一開始就講「大學之道在明明德、在親民。」明明德是前面格物、致知、誠意、正心四目；現在講作用，在《大學》裏面講在親民，親民也有四個條目，那就是修身、齊家、治國、平天下，四個條目。

你這個親民怎麼親法子呢？你必得先講脩身，脩身為本。就是《大學》裏面講，普通的人以及到天子，都以脩身為本，「自天子以至於庶人」，庶人就是普通人，「壹是皆以脩身為本」。脩身以後，自己的品德脩好了，你這品德從那來的？前面這個德，據於德，仁是從德來的，德是從道來的，那麼脩身就是根據明明德來的。

你脩身脩好了，可以齊家，把自己家能夠處理得整整齊齊的。所謂整整齊齊的，在家裏的一切事情，都能有條理，那些人辦那些事情，各有條理，父慈子孝、兄弟恭、夫妻互相尊敬，這都是各人應該辦的事情，就是印光祖師講的敦倫盡分，這是齊家。有齊家這一個脩持，家齊得很好了，可以治國，治理國家也是以齊家、敦厚倫常為本。你想到國家來辦政治，在古時候，作國家的國君，或者是幫助國君來辦政治、來治國，這都是治國。國君治國，國君朝廷那個大臣子，如果他的家都不能齊，所謂家不能齊怎麼呢？父不父、子不子，夫妻關係也不正常，像現在那些愈是有地位的人，他都有婚外情，講婚外情就是不正，你這個家都不能齊，甚至於身都不能齊，如何治國呢？所以治國必先要齊家。齊家，家裏的倫常那就是盡分——敦

倫盡分。齊景公問孔子，問政，孔子答復他：君君、臣臣、父父、子子。父父、子子就是齊家，這樣齊家就是治國，他才能治國。治國，把自己的國家治好了，你不必來教化別的国家，別的国家自然來觀摩你，來向你學習，這就是平天下。

「依於仁」在《大學》裏面就是親民，親民重要的就是學這個仁，學仁怎麼學呢？就是從脩身開始。《大學》裏面「在親民」是就在近處了解。近處是什麼呢？從自己家庭裏開始，再近就是從自己本身，本身隨時要反省自己：我這樣脩養能夠齊家嗎？我這樣脩養能夠治國嗎？「能近取譬」，能近取譬就是這個仁。仁是什麼呢？「仁者人也，親親為大」，仁是作人之道，任何一個人，你都要學仁。學仁從那開始學？親親為大，家裏講的天倫的關係，父母兒女、兄弟這是天倫，夫妻呢，夫妻在剛結婚的時候，一半是天倫，一半是道義；有了兒女的時候，這就是天倫了。家庭裏面三種天倫，這就是能近取譬，要學仁，對於在社會上教化人羣、服務人羣，就是從家庭裏面敦厚天倫，從這往外面發展，這就是仁之方，推行這個仁的一種方法。

這四椿跟前面講的，你要先求學問，求學問以後，你就要去用工夫，照你所求的學問，比如說，我們任何一個眾生，起的念頭、那個妄念，自己不知道，這必得求學才知道。求學問了解這個可以反妄歸真，知道這個方法。知道這個方法，那就要行，要力行。《中庸》裏面講「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」，這三達德。所以在依於仁這一方面就要力行，注重的就是要力行。不能行的時候，那個仁怎麼表現出來？就說佛家講慈悲吧，慈悲就是仁，釋迦牟尼佛就叫作能仁。你講慈悲，不把慈悲用出來，不去實踐力行的話，這個慈悲怎麼表現出來呢？所以儒家這個仁必須力行，勉力的去實行。勉力去實行，要有工具，沒有工具，你怎麼行法？下面講游於藝了。

「游於藝」，在過去講，歸併起來六藝。六藝，就是禮、樂、射、御、書、數，這還包括不盡。除這個六種藝術以外，還有百工技能。百工技能，拿我們現在看這個時代，國內國外大家所學的技能太多了，分類愈分愈細。在學校的教育，現在我們臺灣不是有各種技術大學嗎？技術大學裏面那個技能分得很多，這個都是藝，藉

著這個藝來實行仁的。我們要實行仁，並不是說我講慈悲，我們仁存在心裏面，你存在心裏這個仁對人家、對於社會人羣有什麼幫助？你必得要藉著任何一個事業、任何一個技能，來提供給社會人羣一種服務，在服務之中就是教化社會人羣，所以這個藝是一個工具。

藝在前面那一張表講游於藝，什麼叫游於藝呢？游是跟那游泳一樣的，不在一處，可以到處游，表示你學這個技能、學六藝，每一種都可以學。並不是說你學一種就夠了，只要有能力學，那一門學問、那一種藝能，你都可以學，這是游。前面那一張表還講沈潛，會游泳的人，他不但在水面上能夠游來游去，他可以沈到水底。這就比喻你這個藝，可以學得最精密、學得最好，就像游泳能夠沈到水底，這就是游。

所以儒家過去都知道「一事不知，儒者所恥」，這個話怎麼講法子呢？我們拿孔子來講，孔子沒有不知道的事情。就拿占卜來講吧，我們學《周易》當然目的不是占卜，學《周易》是要學聖人，要解決生死問題。但是就占卜來講，孔子就很擅

長。孔子把《周易》傳給商瞿子木。商瞿子木在三十幾歲還沒有兒子，商瞿子木的母親就著急了，她說我的兒子到這麼大年紀還沒有兒子怎麼辦呢？孔子就告訴他母親，你不要著急，我跟他算一算，孔子跟他占卜一下，占卜之後，就說到四十歲以後就有兒子了，果然，到四十以後就有兒子了。聖人清清楚楚知道，不但這個，孔子那樁事情都了解，所以學儒的人就講：一事不知，儒者所恥。這怎麼講？孔子聖人什麼都知道。佛，成了佛的人要破塵沙惑，佛十種名號之中有一種名號叫作世間解，世間萬事萬物，佛沒有不了解的，必得破了塵沙惑，他才了解，什麼都知道，孔夫子也是破塵沙惑了。所以說到這裏，雪廬老人在講這張表講到這個地方的時候，他就特別強調一句：孔夫子就是佛，他老人家就是講這張表講出來的。孔夫子寫《周易》〈繫辭傳〉的時候，把《周易》定個名稱叫作太極，不是聖人定不出來的。百工技藝什麼都要學，它都是實行仁的一種工具。不過這個工具有六種，分成六大類。

這六大類首要的就是禮，禮無論在過去、在現在，你不照這個禮去行，到處都

有障礙。我們在自己國家之內，固然要講禮，到國外也要講禮，講的禮，雖然是不跟我們儒家講的禮相同，但是禮的重要的意義是講自己謙卑，要恭敬對方。如果你到外國去，你自己很傲慢自大，講的話是藐視人家，你到那一國家都不受歡迎，任何一個國家，你到那裏就是謙卑一點，他都是很歡迎你，這就是禮。禮講到最深的地方，由這個禮讓、由恭敬人家，就憑這個禮，他就能夠明心見性，就能夠證到聖人的境界。禮讓怎麼呢？前面講三細六粗，有計名字、有我執、法執、煩惱，一讓的話，這些東西通通把它讓出去，那些妄念、虛妄分別，由於你能夠禮讓，那些東西通通把它破除掉，你就是能夠證果。所以儒家這個禮，它就是教我們破除我執、破除法執，破除我法二執從那開始呢？就是從禮讓開始，這是講禮。

講樂，樂是什麼呢？樂是天地之和也，講究和諧。我們儒家的文化，講究最圓滿的時候，就要從和開始講。《中庸》裏面開頭講天命之謂性，然後講率性、講脩道，脩道就是教育。教育的根本就是要率性，你怎樣率性？怎麼樣自己來脩，同時教化人家，來辦這個教育呢？教育的根本就是在致中和開始。致中和，中就是煩惱

不起來的時候，不起煩惱就叫中；煩惱起來的時候，自己能夠控制住，不讓它再繼續起來，這叫和。《中庸》裏面講致中和怎麼呢？喜怒哀樂，喜怒哀樂是代表煩惱，沒有發出來叫中；喜怒哀樂一發出來，中節，在一定的節制之內，不讓它再繼續起了，這叫和。和這個字，你脩養聖人之道，要明心見性，要率性，你從事教育，你在學校裏作老師教學生，這個和是教育的根本，這是下手的工夫，這個人人都能作到。我們現在吃東西吧，吃東西五味要調和，你不能偏重那一種，五味要調和。去妄念，我們不知道怎麼去法子，藉著這個音樂，宮商角徵羽這個音樂，把它調和起來，不要這種音聲侵占了那種音聲，每一個音聲都起作用，不互相侵占，各人發展各人自己的那種功能。有音樂的脩養，我們一聽人家說話的聲音，就知道他的心理。你作醫師，你聽聽病人說話的聲音，大概你也了解大部分的病情。喜怒哀樂一發出來的時候，面色就改變，你要看看病人的這個面色，你也知道他的病出在那裏。這都是致中和。致中和在音樂方面可以表現出來，在禮上面也可以表現出來。

下面講射，射是射箭，古時候射箭是用在軍事上面，現在射箭是用在比賽場上。

御是駕駛，古時候駕駛跟現在不一樣，現在在陸地上有各種車輛，海上有輪船，空中有飛機、有太空船，這就是御。書就是文字，印出這些經書，佛家的三藏佛經，儒家的四書五經，這都是書，加上書法的藝術，這都是書。說到這個書，我們今日之下，印刷術很發達，書太多了，但是，雪廬老人說到這裏，告訴我們今日讀書要選擇，外面那些隨便大量印的書，不合道理多得很，叫人家學壞的很多，我們現在讀書要好好的慎重選擇。數，數就是數學，中國古時候數學很發達的。《易經》裏面，它就是有數學，而且這個數學，數學之中就有哲學。講太極，太極如如不動的，易有太極是生兩儀，兩儀由一到二，數目就出現了，兩儀生四象。《周易》前面講五行，五行，金木水火土，五行就是一二三四五、六七八九十，十個數目字然後陰陽配合，生出來金木水火土。《三字經》裏面講，「曰水火，木金土，此五行，本乎數。」那個本乎數，你叫現在一般人講講看，那個數目指的什麼數。《易經》裏面講的：「天一生水，地六成之」，那個水從一六生水生出來的，按照五方，這個數目字，《易經》裏面就是那個數目字，好多。所以在這裏就是數，它既是一般的學術，也是代表那個道。

游於藝這麼多，學的時候要有個重點，你從那裏開始學呢？孔夫子也講「博之以文，約之以禮」，你研究學問的時候，廣泛的學。學什麼呢？學這個文。文是什麼呢？文在佛法是三藏十二部，儒家是四書五經。孔夫子那個時候，雖然還沒有四書這個名目出現，五經，加上這個樂——音樂，就是六經。此外，還有其他的子書，多了，這些之後都要廣泛的學。學是先學經書，經書學有了基礎，然後讀子書、讀歷史，書有這個選擇的。所以在後面講「博文約禮」，博之以文，約之以禮，文字這個書籍可以博學，學得愈多愈好，但是學了那麼多的學問，你要能夠圓融的來用。圓融的用什麼呢？就是要脩行了，那就要約之以禮。約就是把你所學來的學問，你把它簡化，學問愈博愈好，用工夫脩行，愈簡單化愈好。簡單要簡單什麼呢？約之以禮，學禮。你能夠在禮上面用工夫，你就可以把所學來的那些學問，都包含在內。一切的學問，無論是儒家的、佛家的，無非是教我們破除我法二執。我法二執就是由三細六粗出現的，破除我法二執，到最後這個三細相也破除，你從那裏開始？學禮。禮就是要禮讓，一切讓人家，把所有都讓出去，讓什麼呢？我所執著的，執著這些自己的生死假相，都能把它破除掉，你怎麼破除？禮讓就能破除。法執，對於

世間的一切，我們凡夫眾生沒有一樁事情不執著的，也是從禮讓破除法執。

懂得這個道理的時候，你各位在學校教書，你無論是教那一種學校，你教幼稚園、教中學、大學，甚至於到研究所你教研究生，你懂得這個原理的話，你就能夠拿根本的學問來教他，也就能夠教他成就聖人。不但能夠成就聖人，維持身體的健康，也都從這裏得到啟發，從禮上面學。禮讓、恭敬對方，它就有這麼大的作用。

這裏講表是講，「為道德仁義之後，為六藝之首。」為什麼講道德仁義之後，道是講真如本性，德是真如本性明德，在聖人來講是明德，在凡夫來講是昏德。私自利在那裏把這個明德障礙了，講這個道理不容易的，然後要學這個道德，就要學仁。仁好，仁就是人我關係，拿這個厚道來待人，拿慈悲來待人，從自己家庭裏開始。義是什麼呢？義也是一切講究正義，「義者宜也」，《中庸》裏面講義是什麼呢？義是一切該怎麼辦就怎麼辦，不要違背，就是義。所以義又當作友誼來講，友誼就是對待朋友應該怎麼合宜待對方，那才是友誼。這個禮是在道德仁義之後，而在六藝開始，六藝講禮、樂、射、御、書、數，六藝之首，道德仁義之後，這就

重要了。你講道德仁義，必得講禮，不講禮的時候，這個道德仁義落了空了。《禮記》〈曲禮〉裏面講「道德仁義非禮不成」，你講道、講德、講仁、講義的話，要有禮在那裏。禮有禮的形式，待人家要表示自己尊敬對方，你用什麼樣禮來對人家，你對人家稱呼，怎麼樣稱呼人家，都是禮的形式。禮的本質就是要恭敬、自卑而尊人、禮讓，這是本質。所以講道德仁義，沒有講禮不能成就的，所以「待禮而成」。

再講到後面，我們講倫常，倫常講五倫。家庭裏有三倫，到外面有君臣、朋友，合起來五倫。這個五倫把一切的人類，都用這個五倫把它歸類歸類，通通包含在這五種倫常之內。所以這個倫常，常是什麼呢？盡到倫常之道，在父言慈，在子言孝，外面君臣講君仁臣忠，朋友之間互相講信用，這就是常，常是不能變更的。所以這個倫常、政治、軍備以及祭祀、婚喪等禮節，教育、法律，世間這些事情「非禮皆亂」，都要用禮，它才不亂。上面這個四綱所列的都是講博，後面《禮記》裏面所講「故聖人之所以治人七情」，七情就是《三字經》裏面所講的喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，人就是要脩這個七種情，脩這個十義——五倫十義。「講信脩睦，尚辭

讓」，尚辭讓就是禮，「去爭奪」，你如果捨禮，通通都辦不到的，所以禮的重要就在此。儒家學問的好，一切的道理歸併起來，簡單扼要的一個脩行的方法，就是從禮上面開始學，人人可以作，作到最高的境界就是成就聖人了，也成佛了，你看重要不重要。各位把這個表看過之後，你再看《講要》裏面前面用文字寫出來的，那是簡單的，各位自己再好好的研究，這章經書，大家要記著，是空前絕後的，是我們老師講出來的道理。

這兩張表把孔子講的這一章經——志於道這四句話，解釋得非常詳細，也可以說把孔子原來的意思全部講出來。各位在這裏研究是可以這樣研究的，將來大家到外面跟人家講的話，沒辦法這樣講，只能夠簡單扼要的講。現在我們研究雪公作的這兩張表，你仔細看一看，他拿孔子的這個四句話，將世間的學問、出世間的學問，全部都能夠把它貫通起來。那麼你這樣說有什麼根據呢？他老人家，你看看，從第一張表到第二張表，所舉的那些經都是根據。為了說得非常詳細、說得非常透徹，把我們人的這個人生、宇宙種種最根本的問題，為現在世間一切學問沒辦法解決

的，這都把它提出來了。所以用馬鳴菩薩《大乘起信論》，配合儒家的《大學》、《中庸》這樣講，這都是根據。《大乘起信論》是佛經，是佛家的一部論。跟《大乘起信論》比的話，儒家的經典《大學》、《中庸》，比起來是一致的。這就是無論過去韓愈到宋朝的歐陽修，還有程子、朱子他們，你叫他們來也沒辦法推翻這種證據。這就是以經注經，這個證據非常有力量的，推翻不了，這是一層。

在講的時候，先講仁，仁是什麼呢？無論教育，無論學道，無論在社會上從事那一個行業，仁是必須要的，必須學仁，然後所從事的行業就是有道的行業；沒有仁的話，世間的學問再好，對社會人羣有什麼幫助呢？所以仁是非常重要的，因此老師講第二張講表的話，先講仁，仁是孔子教育的根本。由仁然後追溯追溯前面講的道德，那是講根本問題、根本的學問了。講到德、講到道，那就是出世法，解決生死問題、成就聖人、成佛，都是講道德，開發自性中的道德。仁、道、德明瞭了，你要實行這個仁，要有工具，工具是什麼呢？就是這個游於藝，六藝、還有百工技能。六藝當中禮、樂，開頭就是這個禮，換句話說，在一切工具，禮是最重要的，

要想學這個仁，能夠自己學這個仁，而且以這個仁來行出去，必須要學這個禮。

所以後面講博文約禮，禮是道德仁義之後，為六藝之首，它是個關鍵的地位，在後面講，比如說倫常、政治、軍備、祭祀、婚喪禮節、教法都要講禮，沒有禮就亂了。所以孔夫子教他的大弟子顏回：非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動，就是在禮上面來學習。因此，學禮，禮有形式、有實質的內容。形式比如說我們個人待人接物，跟人家見面的時候，有見面應該的禮數、禮節；講到禮的本質，那就是恭敬他人，禮讓他人。這一恭敬，我們凡夫眾生無始劫以來傲慢、自大、不拿平等來待人的心理，因你這一恭敬，這個傲慢心就把它破除了。讓呢、禮讓呢？我們眾生無始劫以來，就是貪，貪、瞋、癡的貪，這一讓，把這個貪字，這個最根本的煩惱，把它讓出去了，它就有這麼重要。

講到中國文化、儒家的文化，妙就妙在這些地方，平常我們看，很普通的這一個字，真正把孔子的意思研究出來，這一個禮字，照這樣作的話，就能成為聖人，解決生死問題。就佛法來講，它就能破除我執、法執，我執、法執破除乾淨，就成

佛了。這兩張講表，你看看，你這樣研究起來，這個講表不是雪公，他人怎麼作得出來呢？

禮樂，樂跟禮一樣的，樂的力量大得很，通達這個樂的話，就能夠從自性到一切眾生、以及山河大地這個器世間，都能夠把它圓融一體，調成最圓融、和諧的一個境界，這是佛的境界。所以從樂上面，它就是講到我們一般人了解的話，懂得這個樂的原理，學習這個樂就是學一個和字。在《禮記》上面講，禮是天地的秩序，是序；樂是天地的融和，是個和字。禮樂這兩個字就是這麼重要。

一個人懂得這個樂，這並不是叫每一個人都去學音樂，但是你要懂得音樂的原理。音樂的原理就是從金木水火土五行來調和，五行是怎麼來的呢？這要講學理了。五行在《三字經》上講：「曰水火，木金土」，這個一般人都懂得，後面呢，「此五行，本乎數」，這個五行是根據數字來的。五行是怎麼跟數來的？孔子在《易經》〈繫辭傳〉裏講數，一、二、三、四、五、六、七、八、九、十這十個數目，十個數目，單數是陽，偶數是陰，陰陽兩個數目，一、二、三、四、五是基本的數，六、

七、八、九、十是成、是完成的一個數目字。怎麼基本、完成呢？就拿水來講，「天生水，地六成之」，北方，一這個數目字是代表陽、代表乾卦、代表天，在北方生水；地六呢，地下六這個數目字成之。五方、五行都是用這十個數目字，來生成金木水火土。普通人講《三字經》，給兒童讀的，那《三字經》給兒童讀是不錯，你真正研究起來，在今日之下，恐怕大學裏面要研究的話，他要虛心研究才能了解，不虛心，他還不了解。所以金木水火土是數目字，根據十個數目字出現的，十個數目字把它簡化為陰陽兩數，陰陽兩數化成金木水火土五行。五行用在音樂上面要調和的話，這五行要使它金木水火土每一種都要發揮它自己的功能，也不要侵占別人，這要和。

這個和說到最基本的就是陰陽兩種氣分，陰陽二氣能夠調和，分開來講五行能夠調和。五行調和，用處廣了。用在食物衛生上面，吃的東西，五種顏色應該都要齊備，你不能偏於那一個顏色。吃的味道，甜、酸、苦、辣、鹹五味都要，不能夠偏重那一個味。用在音聲上面，宮、商、角、徵、羽也不能是偏重那一個音，都要

得其和。用在我們人的精神、心理方面，仁、義、禮、智、信，都要能夠平衡的在那裏調和。這樣整合起來，這個音樂把天、地、人、心理以及外面的一切境界，都能調和起來。一個人能夠這樣調和，他可以健康、長壽。

所以就講禮樂這兩個字，中國文化你看看，這還是工具呢，了不得的。射、御、書、數，書就是講文化，講一切文字、文學，所以前面講的那一張表裏面《大學》八目，八目就是經文。你無論學佛、學儒，不研究經文，經文不明白，理怎麼明白呢？理不明白要脩行，怎麼脩啊？這個六藝每一種都是了不得的。最後講這個數，剛才也提到了，每一個數都代表它很深的含意。要了解這個數，基本的數就是從陰陽兩儀出現的。

○子曰：性相近也，習相遠也。

這兩句話可是不得了。雪公過去講這一章書的時候，他老人家說，講這個性，孔子講的性，跟釋迦牟尼佛講的性，是不是兩種不同，老師說，完全一樣的，孔子講的性，跟釋迦牟尼佛講的性，完全是一個性。但是到後來，儒家的注解，注解《論語》的人，各有各的講法，在老師看起來，完全是注解錯誤了。我們現在研究的時候，就是根據這個經，在儒家的經典裏面找出來，證明跟佛家講的這個性，完全一致。

在孔子那個時候，明瞭這個性的，老師講顏回是了解的，顏回非常聰明，聞一以知十，終日跟孔夫子學，孔夫子跟顏回談論、講這個道時候，不違如愚，一點疑問都沒有。再呢，就是曾子，孔子跟曾子講「吾道一以貫之」，曾子馬上明瞭，一以貫之，什麼呢？就從忠恕之道貫穿到本性上去，由忠恕之道一直貫，把這個世間的學問、出世間的學問，一貫的，能夠把儒家的學術，能夠貫穿起來，曾子能夠辦得到，別人都行。再呢，就是子貢，子貢也很聰明，子貢曾經講「夫子之文章可得而聞也」，我們的老夫子，夫子他的文章，我們可以得聞，可以學。「夫子之言

性與天道，不可得而聞也」，我們老師講的性、講的天道，我們很難學到，不可得而聞也，不可得，你看，不可，這下得多麼重。他既然知道性不可得而聞也，就證明子貢了解，但了解不夠多，雪公講他了解一半。在當時孔子門中，能夠真正了解這個性，一個是顏回，一個是曾子，再，了解一半就是子貢。這個以下，可想而知，就不懂了。曾子教的學生子思子——就是孔夫子的孫子，子思子直接跟曾子學，他知道，所以他作的《中庸》，開頭就講「天命之謂性」。子思子以下，講這個性，都沒有把這個性能夠講得出來。

性是什麼呢？性是真空，雖然是真空，它有妙有。性，體空相有，體空是什麼呢？你講性是真空，它沒有相，性的體在那裏？找不到，但是有。老師就曾經拿個比喻來講，比如拿生薑，生薑它這個性是什麼呢？熱性，熱性的話，你找熱性的相在那裏？沒有，但是你要把這個生薑吃下去，身體就有熱氣，拿這個比喻。性，它是體空，找不到它一個體，但是，它有起作用，起作用的就是相，就是起了相，就是體空相有。比喻說生薑，生薑的熱性找不到，但是，你要吸取生薑的熱性，你就吃生薑，生薑它是相，說這個比喻。孔夫子講這個性，大致的，老師在解釋的時候，

先把這個意思讓我們了解。後來，老師就寫了一個文字不長，但是非常重要，這個文字附在後面。老師說佛家講這個性，普通分為體相用三部分來講。體是沒有善，沒有惡，談不上是善是惡，相也談不上有善有惡，講到用處的時候，才有善有惡。你這樣講，一般儒家的學者就反對了，這是佛家的講法，宋儒就反對，宋儒一提到拿這個體相用來解釋性的話，他就說這是佛家的，他不承認。但是，我們老師就在儒家的經典裏面，找出根據出來，這個是儒家的，任何那一個學問大家，他都駁不倒。

各位看後面《雪公講義》，這是在七百一十五頁。「釋典」，釋典就是佛經，「言性」，講到性的時候，「分體相用」，分這三部分講。「注云」，注解裏面就講，「體空相有」，你講到性的本體，它沒有，找不到那個體，但是相是有的。「用為作業」，用是什麼作業呢？《大乘起信論》裏面講三細六麤，動就是業，我們一般人，動動念頭就是業，所以用在作業。「體相皆無善惡」，講體講相，善惡兩個字都安不上，到了「業用」的時候，才「有善惡」。這是釋典裏面——佛家經典裏面，講得「簡要精詳」，簡單扼要而又非常精粹又詳細，這理講得非常圓滿。孔子這裏講「性相

近也，習相遠也」，「近者言其前」，「遠者言其後」。前是指的什麼？孔子就講我們當前一念，當前一念，這一念包括前、從前的，包括以後的，就在這個當前一念之中，含有過去、現在、未來，這裏雖講的現在，他把過去與未來，都包含在當中，包含三世。前是體相，後是指業用。

前是指體相，講以前的，以前的前指的是什麼呢？性相近也，這個相字，相是當互相來講，這個互相與下面這個近、遠有聯繫的，遠是指過去、未來，近是指現在，遠的事情與近的事情互相對照，所以，性相近，習相遠，這個互相對照來研究，也就是說，遠與近互相比較來研究。性相近，性，講到過去，過去好久啊，過去這個近是本來的意思，禪宗指本來面目，父母未生前的本來面目。本來的面目，那就是直接指的本性，性相近，相近就是指原來那個本性，性在最初的時候是相近的，就是一切的眾生，一切人的性在最初的時候相差不多。比如說我們人道的眾生，我們人道的人，現在看起來，各人有各人的心理，各人有各人的習氣，彼此距離遠得很。講到最初，最初的性相近那個性字，講到本性上面，大家沒有什麼差別，平等的，這叫性相近。

習相遠，有了習氣的時候，互相遠了，人與人之間彼此距離遠得很了。這個習指的什麼呢？習與性是相對的，習，古人講，習慣成自然，一個人的習慣，這個習慣就是從眾生迷惑了本性，他有了迷惑顛倒，在佛法裏面叫無明，就儒家來講，這就是習氣。這個習氣是什麼呢？本性被這個習氣污染了，就變成識。我們人都有識——八識，八識一個根本識就是第八識，第八識裏面有本性、有識的習氣。所以我們人有了識的時候，性與識混在一起，一般人言語行為都是識在起作用，性不起作用，習起作用，這個習從什麼時候來的？無始劫以來就有，我們現在正在研究《妙法蓮華經》，《妙法蓮華經》是講眾生的因果，眾生的因果遠在什麼時候呢？塵點劫以前，塵點劫以前還有數目的，塵點劫以前，我們這個眾生，我們什麼時候才有這個眾生？什麼時候才有了這個識？我們不了解，《法華經》讓我們了解、認識，我們有識這個生命，遠到我們自己想像都想像不到。未來呢，如果是不學佛的話，未來也是無終的，一直就在那裏用習性來作事情。習性就是把那些不好的習氣，習慣成自然，變成習性，就是現在一般人講人性化，他們講的人性化，不是本性，本性，他們根本不了解。他們講的人性化，實際上就是習慣性的，這種習慣性一旦養成的話，人

家只知道這個習慣的習氣，不知道本性。這樣人與人之間，愈到後來愈遠了，遠到什麼時候呢？你不學道，不學佛法，不學儒家的學問，永久一直這樣遠下去，愈到後來，人與人之間，隔閡愈多。

因此，雪公的講義裏面講，「夫前為體相，後指業用，故二聖之言同」，二聖就是指孔夫子、釋迦牟尼佛，他們兩位講的言語，都是同的，完全相同。「非器小門戶之見能知也」，不是器小、器量很小的「小儒」，這些小儒是韓愈、宋朝的歐陽脩、程子、朱子，這都是小儒，他有門戶之見，他們的見解不知道，不知道二聖之言，他們都不了解，所以他們闢佛。闢佛實際上就是闢儒家，闢佛、闢儒家，儒佛都闢的話，結果闢了自己。自己有沒有本性？人人都有本性，你說程朱那些闢佛的人，他沒有本性嗎？到後來還是闢他自己，所以，非門戶之見能知也。

後面，老師就找出《易經》裏面的根據，他要按照佛法來講體相用的話，就有那些小儒反對，老師就從《易經》裏面講，《周易》〈繫辭傳〉裏說「故神無方，而易無體」，神是精神，無方，精神無處不在，那裏都有我們的心這個神。而易無體，易是《易經》的本體，它沒有體，找不出相在那裏。「又云」，〈繫辭傳〉裏面又說，

「一陰一陽之謂道」，太極就是本性，太極要起作用的話，就有陰陽，叫作兩儀，兩儀就是一陰一陽，這叫作道。「繼之者善也」，再繼之，按照陰陽往下起作用的話，就是善。「又云，顯諸仁，藏諸用」，在仁裏面可以顯出來，用可以藏，藏諸用。「又云，鼓萬物而不與聖人同憂」，能夠鼓動萬物，而不與聖人同憂。「盛德大業至矣」，這都是〈繫辭傳〉裏面講的話。這裏所講的體空相有，從〈繫辭傳〉裏面講的，這些都是分開來，什麼是體，什麼是相。體空相有，無論是佛家，無論是儒家，講到用上面，都有善惡，體與相都沒有善惡。怎麼樣來定它的善惡呢？怎麼樣辨別體相沒有善惡呢？就是說相中，起了相，相裏面有本體，前面講的，顯諸仁，藏諸用，這個用就是藏在體相裏面的，這個相裏面藏著有本體，有了相就起作用。這個相起的作用，一體萬用，起了任何相，任何用就起來。比如說，我們拿這個扇子，這是它的用處，除了搨風以外，有太陽也可以遮太陽，用處很多。但是，你叫這個扇子，扇的本體、這個相，它是善、是惡的呢？你用來搨扇子、遮太陽，這是用處，它是善的，你用這個扇子打人家，那就是惡的，所以相、體都沒有善惡，講到用處才有善惡。所以，《易經》裏面講，「在天成象，在地成形，變化見矣。」再講到六十四

卦的象曰象曰，講「吉凶无咎，皆相也」，相顯示出來，沒有善惡，你占到那一個卦，怎麼用法才有善惡，這個分得清清楚楚的。

這一章經文經過我們老師寫這麼簡簡單單很短的這一篇講義，可以把中國學術思想從子思以下都沒能講得出來的，他老人家把它講出來。也可以看出來，子思子以下，有的講性善，有的講性惡，有的講善惡無關，那都是牛頭不對馬嘴，都是錯誤的，就憑這一章經文，可以看見、可以知道我們老師在學術地位上，可以立得住。

○子曰：惟上知與下愚不移。

請各位找出《論語講要》七百一十六頁。這一章因為有子曰這兩個字，所以古人有的認為另外成為一章，我們老師認為這是跟前面合為一章比較合適，雖然多一個子曰，那個沒有關係，在意思上面講，應該跟前面合為一章。就按照前面合為一章來講。

「惟上知與下愚不移」，惟這個字，在意思上面講，就是接著前面「性相近也，習相遠也」，接著那一篇後面意思來的。相近、相遠，拿這個惟字來講，惟有上知是不移的，還有下愚也是不移的，只講不移，沒有講性是善是惡，那都是講這個性。上知、下愚這兩者都不移的話，不移就是不會轉變的意思。無論在世間辦事情，尤其是脩道，更須要堅定不移，這才能成功。所以老師在講這一章經的時候，把古人注解看過不少，古人注解就是上知是屬於善的，下愚是屬於惡的，雪公看來，這個注解不要採取。不移，指的辦事能夠堅定不移，不會轉變，在世間辦事是成功的，脩道也是要這樣不移，不退轉，才能成功。所以這是接著前面性相近，習相遠來講

的。在這裏要注意，古人把下愚注解為惡的話，這就錯誤了。

上知，不移，我們了解。下愚、不移，為什麼是好呢？下愚、不移，老師舉釋迦牟尼佛的大弟子周利槃陀伽，周利槃陀伽那個時候在佛的大弟子之中，是最下愚的，記性也不好，悟性也不好，結果呢，他能夠遵照佛教給他一個法，他就執著那個法，勤勤懇懇在脩，結果他證道，證道比別的弟子還早，可見得下愚不是惡。這裏就是講，上知、下愚都不是指善惡來講，就是講無論是上知、下愚，他成功最重因素，就是他堅定不移的在那裏脩持。孔門當中，你看看，那個曾子，不算是很聰明，結果後來，能夠把孔夫子的道，一以貫之的話，還是靠他。當然孔子大弟子最上知的就是顏回，可惜顏回壽命不長，能夠把孔子根本的這個性，能夠傳下來，還是靠曾子。所以，這一章是解釋前面性相近，習相遠。

性相近，習相遠，為什麼後面有這兩句呢？我們學道，大前提都要明瞭這個道，學佛，首先要明瞭人人都有真如本性。學儒，也是要明瞭這個性，孔子講的性相近也，這個性。孔子的孫子——子思子作的《中庸》，開頭講「天命之謂性」，了解這個

之後，成就聖人、成佛，根本的理論得到了，憑這個才能夠成佛，才能成聖人。不明瞭這個，脩啊，脩什麼呢？就拿我們現在這個教育來講，教育講根本，根本教育就是要教學生明瞭都有這個本性，成聖人、成佛就要明瞭自己有這個性。明瞭之後，就堅定不移的向這個本性上來學習。所謂學習什麼呢？就是把遮在本性之外，世間生生滅滅的那些東西，把它去掉。要去世間生滅法，好不容易的，這要堅持這種作為，才能成功。所以後面這兩句，必要的。

前面，性相近也，習相遠也，是教我們明瞭人人都有本性，本性與習不相同的，先辨別這個性與習，後面這兩句就是教我們怎麼樣脩行，所以這是應該合為一章。脩行的時候，世間任何事情，都是生滅的，都是虛幻的。雖然是生滅的，虛幻的，一般在六道裏面，從無始劫以來，就染上這個習氣了，你要學這個道，要把自己本性開發出來，就要把無始劫以來這些習性、習慣的那些，一層一層的把它去掉，那好不容易，那就要不移才可以。如果遇到環境艱難困苦了，或者尤其像現在這個時代，人人都講功利、講自私，我們在講這一套，人家會譏笑我們：什麼時代了，

還要學、還講這些東西。我們了解這個道理的話，不管人家怎麼樣評論，我們自己有正知正見，我們要不移的這樣學，所以後面這一句重要，它是講脩持的工夫。

大學選講

大學之道在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。」

這幾句話講這部《大學》的文章，也就是經文的章法，經文的組織，這幾句話

就是全部經裏面一個綱領。這個綱領在這裏看，「大學之道」這一句話，是全部經提出來總包含意思的一句話；後面「在明明德，在親民」這兩句話兩個綱領；「在止於至善」這一句話，是兩個綱領的一個結論。「大學之道」這一句話是一個開頭，有開頭之後接著兩綱，兩綱學到成就，學到最究竟的地方，就是止於至善，一個結論。宋儒像朱子他們就列為三綱，就是「大學之道」是總提出來一句話，後面「在明明德，在親民，在止於至善」，三句作為三綱，三個綱領。這一種分法，在我學人的老師——雪廬老人，他的看法，不能夠照宋儒那種把它分成三綱，應該是兩綱。雪廬老人研究這個經文的主旨，為什麼確定是兩綱呢？因為後面有條目，條目有八個，八個條目正好一綱領四個條目，正好是兩綱。這八個條目就是格物、致知、誠意、正心，這是明明德，脩身、齊家、治國、平天下，這是親民，正好兩綱八目，往下的經文就解釋前面這個綱目。因此在這裏，我學人陪同大家研究的話，就確定這經文前面是兩綱，後面是八目。

「大學之道」，研究《大學》，在古時候進大學求學也好，我們現在研究這部經也好，都是研究《大學》。或者在今天，我們看看各級學校裏面在校的學生們，他要研究《大學》的話，都是研究這一部《大學》、這部經。這部經教我們的是什麼

呢？最重要就是這個「道」字。道根據古人注解，道如同道路，我們一個人要從家裏到那個地方去，要到達那個目的地，必然要按照道路來走，不從道路上去走，什麼時候能夠到那個目的地？所以這個道就如同一個道路。在這裏講，這個道就是指的我們人人本有的一個本性。這個本性在《中庸》裏面講「天命之謂性」，天命之謂性就是本來的，天是天然，不是學來的，是人人自己心中本有的，這就是性，大學之道就是教我們開發自己本有的這個性。

「大學之道」，要開發自己的本性的話，有兩個，一是明明德，一是親民。明明德，上面這個明字就是發明的意思、開發的意思，上面這個明字當動詞講。下面明德這個明字，指的就是德，這個德就是我們本性所起的作用，本性它是不動的，要起作用的話，那就是德。這個德起來的時候，還沒有用出來，它起了一個現象。這個德雖然跟本性是兩個名詞，一個是性，一個是德，但是這個明德就跟那個性是一體的。性是在那裏沒有動，是靜態的；德在這裏是要起來、要有所動態，就是動了，雖然動了，但它是明的。我們普通人，這個德一起來的時候，就變成昏了，不是明德，是昏德。這個昏德怎麼起來呢？就是自己自私心把明德那個明掩蓋起來了，所以我們的德，不是明德。聖人把自己本性完全開發出來以後，他這個德就是

明德，他無論什麼時候、作任何事情，都是明德在起作用，所以聖人一絲一毫不為自己，他是平等無私的為天下人，因此這個明德就是性德，本性的德。但是我們一般人都有不好的習氣，這個習氣就是自私心造成的，所以應該要明明德。我們學道，要發明我們自己的本性，就要明明德，就用聖人所教的方法，把我們的明德發明出來，這是第一綱，完全自脩的。

但是我們學道的人，怎麼樣開發自己的本性呢？怎麼樣使自己的明德能夠發明出來呢？前面講的，我們明德所以不明瞭，那是因為有自私心在那裏作祟，現在要明德，必須從利益天下人的工作來作起，這叫親民。親民就是一方面用大學之道、明明德這些道理來勸告天下人，一方面在過去就是要從事政治，因為從事政治，藉著政治的力量來教化天下人，這是非常有效果的。在今日之下，我們各行各業，所以普通人講行行出狀元，無論從事那一個行業，都可以親民。也就是說，你無論從事那個行業，以大家的專業，把這個聖人之道，就是大學之道這個道理，勸告你所接觸的人，這就是親民。但是在現代雖然是各行各業都可以親民，就政治這一方面來講，以政治這種政權的權力來實行這個教化，更有效果。現在看起來，無論從事那個行業，或者是從事政治，當然從事政治無論是古時候或現代，不是說希望從事

政治就可以從事，那不一定，要看各人的機會，有機會從事政治，當然就藉著從事政治，可以為天下人來謀求福利，可以藉著政治這種力量，來教化天下人。這就自己明明德來講，就幫助自己明明德，就是在事情上面，作了很多有利於天下人的事情。這個有利於天下人，不是為自己，這就是幫助自己明明德，把自己那一種惡的習氣、私心去除，藉著為天下人服務、為天下人謀求福利，不為自己，這就是成就自己學道的事業。

「大學之道」，一方面自脩是明明德，教化他人就是親民，這兩者缺一不可。自己不明明德，只是來教化，那我們拿什麼東西教化人家？如果說只求自己明明德，而不肯為天下人服務，明明德最重要的就是要把自己的私心去掉，把一切為自己的那種不好的習氣一層一層去掉，不肯為天下人工作的話，怎麼能夠去得掉自己私心呢？怎麼能夠去掉自己那種惡習氣呢？所以這兩者缺一不可。這兩者學成功了，生死問題就解決了，就跟佛家所講的了生脫死一樣，生死了脫了。自己了脫生死，成就聖人了，還是回過頭來，永久在人世間，替天下人來教化、來服務。

我們要問堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子這些聖人，他們也有死的時候，現在也不在世間，這個問題，他們這些聖人死是怎麼死啊？我們對於一個人的生死

問題，要有一個正確了解，死是我們人的肉體有死亡的時候，一般人肉體有死亡，但是靈魂沒有死。就是沒有成聖人的話，他靈魂並不是說隨著身體，身體死了靈魂也就沒有了，不是這個道理。不過我們一般人肉體死的時候，靈魂再轉世，轉世轉到那裏去？是不是再轉到人間來？是不是變成畜生了？或者是生到天上去？這不一定。那就要看這個人在世間的時候，他作的時候是不是絕對的自私自利，是不是也作一些善事情。如果作一些善事情，那麼他可以再到人間來，作了更多的善事情，可以生到天上去。相反的，這個腦筋所想的鬼頭鬼腦，那就墮落到鬼道裏去；貪心太重，自己作出的事情，只求利益自己，不求利益他人，大概就是墮落到畜生道裏去。這在孔夫子作的《易經繫辭傳》講得很清楚，孔子在《繫辭傳》裏說，「精氣為物，游魂為變」，游魂就是人死了以後，他的靈魂到處游蕩，遇到父母之緣的話，他就轉世投胎了。這個人他一生不作好事情，他那個靈魂遇不到人的父母，遇的話都是遇到畜生道的父母，那就危險了，這是我們普通人這樣的。聖人他的身體當然也有死的時候，聖人身體死的時候，他知道這身體不要了，他再到人世間來，他可以知道，再到那一家去投胎轉世，清清楚楚的。所以這樣看起來，我們現在不能說孔夫子、堯、舜、禹、湯這些聖人死了就沒有了，不是那回事情。他們這些聖人，

隨時都可以到人世間來，成了聖人的話，永久要到世間來教化眾生。

我們了解這個之後，就知道我們中國文化儒家的學術思想，它是純粹利他。從開始學聖人的時候，就要拋棄自我，自我就是我們的身體有生有死的這個小我。到了成就聖人之後，還是要親民，永久的在世間親民。這一層，我們研究《大學》的時候，在開始必得明瞭這個道理，然後才能夠實實在在的來為天下人服務。所以在這裏講「大學之道」，一方面「在明明德」，要開發自己的明德。再呢，「在親民」，自己明德也教他人來明德，就是親民。教他人明德，就是藉著我們在世間作各行各業的功德、機會，對天下人服務。這兩者作到最徹底，到了最高的境界，叫止於至善，止於至善就是兩者都作到完備，最完備、到家了，成就聖人了，叫止於至善。這是一個開頭，一個總句，兩綱一結論。

「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」前面講一方面明明德，一方面要親民，這兩者，我們開始學大學之道的時候，就要用工夫來學習了。用工夫來學習，方法呢？就是剛才念的這幾句。

「知止而后有定」，知止就是接著「在止於至善」，這個在字重要。《大學》前

面兩綱，一是在明明德，在親民，這個在字，明明德在那裏呢？就是在明明德，在親民，最後第三句在止於至善。知止接著止於至善那一句話，那就是說，學大學之道就把我們這個心止在那裏呢？止在明明德、止在親民這兩綱之上面。那就是說，我們一開始學大學之道的時候，我們的心就一直放在明明德、親民這上面，這叫知止，知道我們這個心止在這上面。止在這個上面有什麼好處呢？他就能夠定，能夠定得下來。要能夠定得下來，必須知止，能夠定在、止在自己要發明自己明德，要作很多有利於人的事情——親民，心就定住了。雖然人家說你有一個發財的好機會，可以發大財，或者人家請你去作大官，你的心不為所動。人家請你作大官，就儒家來講可以從事政治，但是你要考慮一下，是什麼人請你作大官？他請你作大官，他的動機如何？他為了什麼目的來請你去作大官？這要考察清楚。你要去作官的時候，你想能夠實行這個大學之道，那就可以接受。如果說請你作大官，不能夠由你去實行大學之道，而是要你配合他，為他的自私自利的那種政治，那你就不能夠去，不但不能去，心理念頭動都不動一下，這叫定。再說，人家邀你去參加他那一分事業，可以發大財的，那你要衡量衡量，發這個財合乎不合乎這個道義？不在乎道義，再多的錢財，你心理連動念都不動念，都不動。其他事情很多，就拿這兩

樁事情來作個例子。有再好的發財的機會，有再好的、再高的官位，你都不動心，這叫定。這個定是由於你知道止，止在明明德與親民這兩者道業上面，這是有了定功了。

「定而后能靜」，定的時候，剛才舉的例子，世間任何名利，任何發財的機會，任何作官的機會，你的心都不會為它動，不動心，這叫定。定，為什麼要這個定呢？你的志立下了，立下來志願，這個志——你的心就放在明明德、親民這一方面。這個定之後能夠靜，靜是什麼呢？靜是安靜，心理非常安然，能夠清淨，安然清淨的，這就是心理一點都不浮躁，有定而后能夠靜。

「靜而后能安」，安是什麼，安是心理一切是坦然，坦然是心理很平坦的，沒有得失這些個念頭。這樣的話，心理身體都輕鬆自在，這個安叫作輕安。不像那些不學道的人，在世間忙忙碌碌的，無非為自己私人的利益來忙，忙得身體很疲倦，心理也不輕鬆。心理為了那些自私自利的念頭，把自己壓得很沈重，所以這一些人，身心都很沈重，談不上是輕安。這裏靜而后能安，心理平靜，身心都是輕安自在。有了這種輕安，再就是「安而后能慮」，慮就是研究、就是思慮。用心思研究這個大學之道，研究大學之道前面講有兩綱，一是明明德，一是親民。明明德就是

研究怎麼樣把自己自私自利的心思放下去，怎麼樣的在世間辦一些完全有利於天下人的事情，這就是慮，就是研究。能夠慮必須前面有安，心理輕安，他才能夠研究、思慮，研究才有成果。不然的話，一個人一天到晚，為自己升官發財，怎麼樣的創造有利於自己的事業。就是作學問，也希望把這個學問研究好了，將來得了學術獎，得那個諾貝爾獎，這個還是為自己。這種慮談不上是學道，都不是有利於人。在這裏講「安而后能慮」，心理一片輕安，不為自己，然後思慮事情，他自然有智慧，研究的事情一定有成就，所以「慮而后能得」，他就能得。得的是什麼呢？得的道——大學之道。得的就是明明德、親民，這兩者就是大學之道。

最後「慮而后能得」就能夠得到明德、親民這個大學之道，前面講兩綱一結論，從那個結論止於至善引出來這個方法，從知止然後有定、有靜、安、慮、然後得，定、靜、安、慮、得，這是學道的方法和程序。

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

這個「物有本末，事有終始」，一個物，一件事，我們研究大學之道的話，必須得把這兩個字要辨別清楚。古人注解把這物與事混為一談，雪廬老人特別在這裏告

訴我們跟他學的人，物不同於事。「物有本末」，有本有末。事是事情，有終有始。

物有本末，一般講這個物是外面的，世間一切這些物品。但是雪廬老人在這裏找出來了，找出這個根據，就是《易經》裏面所講，這個物是陰陽二氣交感的，陰陽二氣發生交流感應，才有這個物。再說，這個物只是一種記號，比如說在《左傳》裏面，《左傳》裏魯定公十年那裏記載，他說「叔孫氏之甲有物」，叔孫就是孟孫、仲孫、叔孫那個叔孫氏。他這個甲，甲是戴的盔甲的甲，有物，物就是「物有本末」那個物。所謂叔孫氏之甲有物，那物指的一種記號，作一個記號而已。因為這樣看起來，物不是具體的、有形狀的東西，而是一種記號，是一種陰陽二氣交感的作用。再往裏面深入的研究，物就是一種動機，這是雪廬老人講的。動機就是說我們人的心理這個念頭一動，這就是物。他老人家舉出馬鳴菩薩作的《大乘起信論》，《起信論》裏面講我們眾生一念不覺，就由於起了這個一念沒有覺悟，而有了無明。就在一念不覺這個時候，無明一起來就是動，動了一下，然後就有「三細相」、「六麤相」。三細相最初一動念，動叫作業，事業、各種事情，作的事情叫業，我們學道的道業，作世間的任何事情叫作事業，讀書叫學業，這個業字。業是什麼呢？業都沒有形相的，只是念頭在動一動而已，《起信論》裏面就是講這個最初業相——動念。因此物

有本末這個物，念頭剛剛起來，這就是一般講心理學的人叫動機，動機這個機字好不容易，不但人家不知道，我們自己起了一個念頭，我們自己也不知道。禪宗早期用的工夫是什麼呢？觀心，觀察自己的心。觀什麼心呢？就觀自己的動機。自己起了什麼念頭，他就觀自己的念頭，這個念頭怎麼起，然後怎麼滅下去，就觀這個機。普通人怎麼知道？成天在那裏私心滔滔，他起那個私心，認為是真理、是對的，他不知道。因此在這裏講動機，動機就是開始一動的時候，那就是本，動了之後不叫作本了，叫作末了，就是馬鳴菩薩寫的《大乘起信論》，一念不覺而有無明，無明就起了業相，業相然後有轉相、境界相。業相就是動一動，這一動念，這個是根、這是本，然後自己那個見相、境界相，那就是末。物有本末，這個物在最初這個動念的時候，那個動機，這叫作本。然後第二念頭、第三念頭都不是本，那就是末，所以物有本末。

事是事情，作些事情，有終始。為什麼不叫始終呢？始終是有始有終，終就是完了、沒有了，世間的事情作完了，沒有完又開始叫終始。雪廬老人舉出《易經》裏面乾卦，乾卦有四德，乾卦下面就是開始，「乾，元亨利貞」，元是最初一個元氣，一個元；亨是亨通；利是有利益的利，是利益天下人的利；貞，貞是當正字講。元

亨利貞。元亨利貞到貞是什麼呢？貞下又起元，元亨利貞這個四德——乾卦這個四德，元亨利貞，貞又元亨利貞，這是四德循環，所以叫終始，沒有斷。我們就拿這個來看天下事情，我們學聖人辦事情，沒有終了的時候。孔夫子到世間來教化眾生，沒有完了的時候。孔夫子那個時候，身體老了，老了當然要死，這是肉體有死亡。他那個精神，不是像一般人講靈魂，他那是純粹的一種智慧，證到聖人的智慧，他要什麼時候到人間來，就到人間來，完全能夠自主；要離開人間，不要這個身體了，也很輕鬆自在。你看孔夫子在要去世離開人間的時候，一個星期以前，就作了夢，然後在門口對著泰山作了一首歌，很逍遙自在，一個星期以後就離開人間了。孔夫子自己聖人是如此，他的那些大弟子像曾子，都是了不起的，所以說是「事有終始」，那些聖人賢人在世間辦事情，沒有終的時候。這就像那個天地，《易經》裏面乾卦，乾卦就是代表天，天氣，一年的天氣春夏秋冬，這是天辦的事情。天辦的事情，一年開始是春天，春天三個月之後是夏天，然後秋天、冬天，冬天三個月過後，怎麼樣呢，又開始了，又是春天來，這叫事有終始。天辦的事情春夏秋冬循環不斷，叫事有終始。我們人在世間辦事學聖人，也是事有終始。

前面「物有本末」，物有本末教我們知道研究自己最初的動念，這個動機，最

初一動。聖人這個念頭，動念都是本性沒有污染，那個明德就是明的，念念都是明德，念念都離不開本性，這是聖人。我們學大學之道，要知道物有本末，就首先要知道自己的動機，這動機是妄念還是正念？正念就是清淨的念頭，那就是聖人起的這個來教化人世間，要作有利於天下人的這些事業，這是聖人的念頭，這個念頭完全是從本性起來這個明德，大公無私。我們知道物有本末，知道這個本。就我們普通人的這個念頭，這個念頭照馬鳴菩薩《大乘起信論》講，一念不覺才起了無明，才有動相，動就是業、動機。這個動機與覺悟的聖人那種清淨念頭非常接近，我們學大學之道，一轉念之間，轉自己自私自利的念頭為大公無私的念頭，這就把妄念轉成聖人清淨的念頭，這叫知本。其餘的那些，那就是末了。物有本末，我們要這樣的研究。事有終始它不像物有本末，物有本末只有一個本，沒有第二第三，沒有其餘，後來就是末了；事有終始是有終有始。所以這兩句話，雪廬老人過去講《大學》的時候，特別讓我們辨別清楚。

後面這兩句，「知所先後，則近道矣」。「知所先後」這就是開下面的文字，在這裏面知所先後這一句話，承上接下，承著上面「物有本末，事有終始」，再開下面的治天下、治國、脩身、齊家後面這經文，就是由知所先後來。在這裏是一個伏

筆。後面的經文就是從這裏埋伏下來的，這個脈絡就是從這裏開下來、開出來。」則「近道矣」，能夠知道物有本末，事有終始，怎麼樣的觀察自己的念頭？怎麼樣的在世間作那些有利於天下人的事業？要知道有先有後。先作的不能擺在後面，後作的不能提前來作，這下面就會提到了。能夠如此，則近道矣，近道矣近什麼道？開頭那句話重要，大學之道，與大學之道接近了。

「古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先脩其身，欲脩其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」

上面「知所先後，則近道矣」，這是一段。那一段講完了以後，由知所先後這一句，開出下面一段的經文。這一段經文一開始就說「古之欲明明德於天下者，先治其國」，古之這兩個字，過去雪廬老人就說了，這兩個字不簡單，這兩個字是下面這一段經文的總樞紐。為什麼呢？古之就是指的大學之道，這個大學之道不是曾子來創作的，也不是孔夫子創作的，在前面一開始，我學人就講了，孔子述而不作，他是把古聖先王傳下來這個道，加以敘述敘述。因此在這裏我們講到古之，雪廬老

人就教我們了解：大學之道古時候就有。我們從歷史淺近一點來講，孔子「祖述堯舜，憲章文武」，他是述而不作，是敘述堯舜的那個道，憲章文武，周文王、周武王以至於周公，這是講孔夫子的述而不作他的道，他有這個根據的，根據堯舜，這個當中有三王，有禹王、成湯王到周文王。再往上推，推到伏羲氏，孔子研究《周易》，作了那個《繫辭傳》裏面，就把伏羲氏那個道講得非常清楚。那個道裏面講性——本性，孔夫子在《繫辭傳》裏講，這個性就是太極，伏羲氏《易經》的本體就是性，伏羲氏沒有把它安上一個名字，文王周公雖然把伏羲氏畫的卦用文字說明，但是也沒有把這個本性定出一個名稱來，孔子定出一個名稱叫作太極。

太極就是《大學》裏面講的明德，就是《中庸》裏面講天命之謂性這個性。孔夫子替這個太極、替這個性解釋什麼呢？「寂然不動」，太極是非常寂，安安靜靜的在那寂然不動。雖是寂然不動，「感而遂通天下之故」，天下萬事萬物一有感，它就能應，天下之故就能有感應了。這就是解釋太極，也就是解釋本性。所以孔夫子講這個道，源至伏羲氏以至於堯舜禹湯文武周公，這個道是有來歷的。《大學》裏面講「古之欲明」，古就是講從那個時候，一直到孔夫子所敘述的這個道，到了曾子講這個《大學》之道，在這是講古之這兩個字。

「古之欲明明德於天下者」，古之是古時候，這個意思就是說《大學》是曾子著作的，但是《大學》講的道理，不是曾子發明的，曾子是跟孔子學來的，孔子是述而不作，《大學》裏面的道理也不是孔子發明。孔子是什麼呢？孔子祖述堯舜，堯舜之道，是孔子把他們這個道加以敘述。敘述是以這個堯舜之道為來源，所以堯舜是古之。但是不僅如此，堯舜之道從那來的？堯舜之道推到還沒有文字的時候，那就是伏羲氏發明了《易經》，用陰陽兩個符號畫出卦來，先畫八卦，然後把八卦重疊起來成為六十四卦。六十四卦裏面含有明明德、親民這個道，這就是曾子所講的「大學之道」，因此在這裏講古之，古時候。真正說起來，是從伏羲氏開始，到軒轅黃帝、堯舜、三代的夏商周三王。到了孔子是述而不作，孔子把這個先王之道——古時候帝王之道，把它祖述起來，集為大成，就是集大成的一個聖人。因此在這裏說明明德，這就先解釋前面兩綱，第一綱就是明明德。「明明德於天下者」，加上於天下者，前面講明明德是把自己本有的性德——這叫明德，要把它發明出來。在這裏講自伏羲氏、軒轅黃帝、唐堯、虞舜一直到夏商周三代三王，到孔子，要想明明德於天下，就是教天下人都能夠明明德。要教天下人明明德，必須「先治其國」，你教天下人明明德，先把自己的國家治好了，把自己國家行政、教育都治得很好，一

一切都上了軌道。最重要的在這裏就是利用教育，教育你這個國家國內的國民都能夠知道明明德，先治其國。

「欲治其國者，先齊其家」，你想把自己的國家治得一切都上了軌道了，行政、教育都治得一切都好，這有個先決條件，你必得自己在明明德這一方面脩持得很好，所以「欲治其國者，先齊其家」。治國必須先把自己的家，齊家就是把家裏治得整整齊齊的。怎麼個整整齊齊的呢？家裏的人，父慈子孝、兄友弟恭、夫妻互相尊敬，這就把家裏治得一切都有條理，條理就是倫理，人倫的一切都有理、都有條理，所以先齊其家。要把國家治好，先把自己家治得很好，治得很整齊。

「欲齊其家者，先脩其身」，比如說在家庭裏面，就拿家庭最基本的結構來講，就是夫妻。夫妻就丈夫這一方面來講，要想把這個家治得好的話，自己就作一個示範出來；在妻子這一方面，要想把家庭治得很好，妻子也要作一個示範出來。這就是無論是丈夫、是妻子都要脩其身。這脩身很重要，如果自己不能夠脩身，比如說丈夫自己不能脩身，不能作一個示範出來，要想妻子盡到妻子的責任，這就辦不到；妻子這一方面也是如此，這是兩方面都要脩身。從夫婦各人都講脩身，然後推到父子關係，父親要脩身，兒子要脩身；兄弟之間的關係，為兄為弟都要脩身。這裏講，

照道理說家庭裏每個人都要脩身，但是古時候家庭有家長，家長先自己作一個表率出來。你想家裏的人，在上面你有父母，在下面有兒女，與自己平等的是妻子，你要想全家所有的人都能夠各盡其分的話，你作家長的人先要自己帶頭來脩身。自己不能帶頭脩身的話，那就沒有作家長的資格，那個家一定亂了。所以在這裏講，古時候講作家長的人，就要先脩其身。

「欲脩其身者」，要把自己身脩得好，「先正其心」，必須把自己的心能夠正——正心。這個心是指自己的整體，整體的這個心理，這心要正。

「欲正其心者，先誠其意」，要使這個心能夠正的話，先要誠意。意在這裏講，這個心平常是不起作用，心要發動起作用的話，先有意識出來。比如說我們問人家，人家說話表達他的意思，就問他什麼用意。用意就是從他的意思裏面，可以了解他的心，心要動的話，先有意識出來。你要正其心，先要誠其意，意必須要這個誠字。誠其意這個誠字在這裏講：心正與不正，先看這個意識誠不誠。意識怎麼樣是誠呢？誠這個意思，我們從意識到心，一直追求到明德。明德叫性德，本性上就有這個德。明德要起來的話，就是心要先起來了，心起來就是先有意識出現。普通人，明德起作用就發動這個心識，發動這個心。一發動心，心就不正了；心不正的話，意識也

就不正；意識不正的話，它就彎彎曲曲的，說的話、言語跟他的行為不一致；說的言語跟他的心也不是一致的，這就不誠，不誠就是心識不正。要想心是正的話，先要求其這個意識要誠。意識怎麼誠呢？誠這個字，《中庸》裏面講，「誠者天之道也」，誠是天之道，是本有的，它就是直接指的那個明德。聖人他這個明德起作用的時候，不管是心、是意都是光明，沒有變成昏暗。我們普通人，明德雖然是跟聖人的明德是一樣的，我們都本有的，但是起作用的時候，心就不正了。心為什麼不正呢？自私心太重了，有了自私心，心就不正。心不正然後意識跟著就不誠，這個不誠表示明德就不明，不是明德，而是昏暗的德，昏暗的德就是被這個自私心把它障礙起來。所以在這裏講，欲正其心，我們自脩的時候，脩身的時候，先看這心正不正。要想自己心正不正就要看自己的意識，意是什麼呢？就是念頭，起心動念，動的這個念頭是不是自私的，還是公正的。凡是為自己設想，為自己利害來想的話，這個意識就是自私，就是不誠。這個意識不誠，就證明我們的心不正；心不正就知道我們的明德是昏暗的。所以欲正其心，要先誠其意。

「欲誠其意者，先致其知」，要看自己的念頭是為私的呢？還是為公的？為公的，還要問一問，為的是小的公還是大公？小公呢，你在家庭裏面，為你這個一家——

一家的人，這也是公。你治國，你心思放在一個國，為這個全國人來想的話，那當然也是公，但是這不算是大公。大公是什麼呢？在〈禮運〉裏面講「大道之行也，天下為公」，以天下人作為自己所要為他們設想的，為他們所有的問題，求其解決的，這就是大公。這個大公怎麼樣切實的作到呢？這個並不是說我們一起念頭就是為天下人，起了念頭，從自己的家庭，到自己的國家，一層一層的由內向外，一直推展到天下人。與這個相反的，就是小公，他只為自己這個家庭，外面的人、這個國家的事情，與自己家裏的相違背的、有衝突的時候，他就只管求自己家庭裏面的利益，而違背國家的利益，他就不管了。進一步的說，作了國君，當然要維護自己全國民衆的利益。如果說，遇到國外其他的國家，與自己國內的國民利益有衝突的時候，他就只顧維護自己國內的國民，而損害國外其他人的利益，在所不惜，這還算是小公。必須怎麼呢？比如說，你是一個國君，你作國君的話，遇到國外的利害與自己國家的利害有衝突的時候，不是教你不要維護自己國家的利益，而是教你運用你的智慧，把自己的國家與國外各國天下人的利害，能夠把它調理成為一致的。既不危害自己國內的利益，也不危害國外天下人的利益。這個要怎麼辦得到呢？大公無私的心才辦得到。沒有大公無私的心，遇到這些利害，一層一層的把大公變成

小公，小公變成到自己、變個人。所以講「欲誠其意，先致其知」，講這個誠字是要這樣的研究。因此果然誠了，得其誠了，這就是說你在家庭裏面對待家人，在國內對待全國人，進一步你對待天下人，果然誠其意的話，那就證明你一切的行為，無論是齊家、治國、平天下，你都是根據你的這個明德來辦事情。根據明德來辦事情，就是我們現在一般人所講的：你要拿理智出來，由理性發出這個智慧。要由理性發揮智慧出來，那就沒有一切利害衝突。凡是世間個人與個人，國家與國家，有這利害衝突的時候，都是不能夠拿從性德裏面開發出來智慧，沒有這個理智，才有種種的利害衝突。你是治國的人，你是齊家的人，你自己明德是光明的，心也是正的，意識也是誠的，看見國內國外這些利害有衝突的時候，你就有智慧來調和他們的。讓他們也用理智，不要起一切情緒，用情緒不能解決問題，只有把問題愈鬧愈惡化下去。必須以自己的理智來教導國人，然後才能夠教大家都能夠不要情緒化，都要用自己的理智來解決問題，這就好辦了，就是能夠齊家、治國、平天下。聖人齊家治國平天下，就是由這個程序來實行的。現在講的「欲誠其意」，你意識怎麼誠呢？怎麼知道呢，「先致其知」，先要致知。

致知這個就重要了，所以說「致知在格物」，「格物」這個格字，漢儒注解當來

字講，格是來了。物呢？漢儒與宋儒的注解不相同，漢儒注解不只一家、也不只一個人注解的，宋儒注解也不是一個人注解，這裏只各舉一位作代表。就以漢儒鄭玄，鄭玄的字叫作鄭康成（我們為了尊重先儒，往往不稱呼他的名，稱呼他的字），鄭康成的注解，格當來字講，物就是事情，當作事情來了。事情來，他的事指的是什麼呢？指的善事惡事情。善的事情來了，你知道；惡的事情來了，也知道。這個意思就是說，能夠辨別善惡。格物就是講善事情、惡事情來了。「致知」呢？你就能夠辨別那些是善事、那些是惡事，然後惡事情不能作的，善事情可以作，這是鄭康成的注解。宋儒朱子的注解，他說，格，至也，至也是來的意思，就是到了；物猶事也，他的物也指的是事，事物。但是他這個事，跟鄭康成講的事是兩回事情。鄭康成講的事是善事、惡事，是抽象的；朱子講這個事，就把它具體化，指著有形狀的，當然事情、抽象的事情也包含在內，另外有形狀的這些物體，也包含在內。看起來他對事的解釋，比鄭康成的解釋要廣泛。但是鄭康成的解釋，照那樣脩、那樣學習，還比較容易；朱子、就是朱熹，他解釋這個事物，有抽象的、有具體的東西，學習起來就難辦了。他有解釋，他說天下的事物，都有它的道理，他有一句話重要：「即物窮理」，即就是當就字講，就這個物體來研究，研究到最後，了解它的道理，叫

卽物窮理。

這個卽物窮理到後來研究《大學》的人，以及研究中國學術思想的人，就拿朱子卽物窮理這一句話，舉這一句話來說就是後來科學的先驅，先驅就是它是最早啟發科學思想的一個人、一個學說。所以到後來，有一些人就拿朱子這個卽物窮理這一句話，認為朱子這個學說開發了後來科學家的思想，有這種看法，這當然是推崇朱子的學說。但是要知道，我們現在的科學研究，它有一定的方法。你研究物理學也好，研究化學也好，都要用研究這門學問的——它的方法，它還要有它的工具。比如說到現在研究天文學的話，他還要用探測天空的那種儀器，這才可以從事科學研究。在朱子那個時候，他只是講卽物窮理，大家如果照他這樣來研究的話，從那裏開始研究？就因為這個問題，明朝的王陽明，他開始的時候也學朱子卽物窮理，他教他的門人（就是他的學生），教他格物。教他格物啊，他門人不知道怎麼格法子，王陽明就說格物這個物，你隨便找一個物就好了，比如說前面屋子外面那個庭院裏面有竹子，你去格那個竹子吧。他那個門人格了好久，也格不出一個所以然來。王陽明一看，好，你格不出來，我來格吧，他自己來格。可是，格了之後，自己格到後來，沒有格成，反而格出病來。這就是因為只是講卽物窮理，拿一個竹子來格，

你用什麼方法來格？你研究這個竹子，從這一棵竹子研究它這個事物最後的道理，你開始怎麼研究法子？沒有啊。科學它一定有計畫、有先後步驟來的，還要有研究的工具。所以那個時候王陽明沒有這些步驟、沒有這些工具，所以自己格出病來。王陽明是不錯的，還算是很聰明的人，他看這個不是辦法，這個不能學，他就改了，格物是什麼呢？革除心中這個物慾，物慾是指人心之中對於一切物質的慾望，所以它是革除物慾的。後來他從研究物質，回過頭來研究自己的心理，這就沒有問題了。

把漢儒、宋儒的格物致知都介紹出來以後，我們再看，過去我學人的老師——雪廬老人，講這一句跟漢儒、宋儒講的都不同的。他講什麼呢？致知、格物，物是自己的念頭，物、念頭出現的時候，你馬上要知道，致知是覺悟，任何一個念頭來，你自己要能夠覺悟。

雪廬老人在講這一句話的時候，也是把過去這些注解都介紹完了以後，他老人家認為「格物」這個物不是指具體的那些物，比如像草木、石頭、我們家裏一切的東西，不是指這些東西，甚至於大地上這個萬物，不是指這個。他這個物是一個念頭，這個念頭完全是抽象的。這個抽象的念頭，跟鄭康成講的那個事，也須要有所辨別。鄭康成解釋那個事，是已經有這個念頭，形成了一樁事情，這個事情雖然也

是抽象的，但是既然稱為是善的事情、惡的事情，那麼這個事情也成為具體的一個很鮮明的象了，這個象是什麼？叫作意象，由意識構成的那種象。雪廬老人講的這個物，比這個意象還要微細。在前面講到「物有本末」的那個物的時候，我學人曾經舉出雪廬老人拿《左傳》裏面記載的來作印證，《左傳》裏面講這個物只是一種記號，沒有形狀的，只是一個標記而已，就證明這個物不是具體的東西，而是非常抽象的一個念頭。因此在這裏講格物這個物還沒有形成一個意象的時候，它這一個非常微細的一個念頭，只是一個動機而已。雪廬老人再舉出這個物，這是一個動機。機是什麼呢？孔子在《易經》的《繫辭傳》裏面講「幾者動之微」，所謂這個幾，我們現在認識這個幾字，就是機關、機器那個機字，但是講動機的時候，不要木字邊，左邊不要木字，右邊那個我們一般念的叫幾字，幾個人、幾樁事情的幾字，但是在經典裏面講，它讀平聲讀機，這個幾在心裏的、人的心裏要起的念頭，這個幾也就是動之微，動念就叫動機。動念為什麼動機呢？微微的在那裏一動，本來我們的心在那裏沒有動，心要起作用的話，先動念頭。念頭在開始動的時候，微微的在那裏一動，幾者動之微，這是孔夫子在《易經繫辭傳》裏所解釋的。孔子又說「知幾其神乎」，知道這個動機，那是一個神，這個神不是講外面那個神明，這個神是

什麼呢？「陰陽不測之謂神」。我們形容人家寫文章，不知從那來的靈感，寫了最好的那個句子，這叫作神來之筆，神來之筆這個神還是從自己的心裏出來，連自己也不知道。孔夫子解釋這個神是什麼？「陰陽不測」，拿這個陰陽，陰陽就是《周易》裏面講，從太極，太極是心的本體，從心的本體起作用的話，要先起一個陰陽兩儀，陰陽兩儀就是起兩個非常抽象的氣體、氣象，這個神是陰陽都不測。因此格物的物就是念頭還沒有形成一個意象的時候，只是那個動機，微微一動的那種幾，這個幾是陰陽都不測，都不能夠測知的，都不了解的。可見得這個物、這個念頭微細到什麼程度了。這樣講法，格物就是動機，格就是在動，物就是那個幾，那個幾就是非常微細的一個念頭，就是動那個很微細的念頭。

這個微細的念頭一動，「致知」。致知是什麼呢？這個念頭本來是陰陽不測的，這是神，自己的神，自己神來的話，自己也不知道，普通人，你教他自己那個微細的念頭，他也不知道。必須學《大學》的人，學《大學》用工夫的時候，從「欲明明德於天下，先治其國」，然後一步一步的治國要先齊家，齊家要先脩身，脩身要正心，正心要誠意，誠意怎麼誠法？要致知，致知就是說那種微細的念頭一動，馬上就知道，這叫致知。本來不知道，你學《大學》要學著明明德，那就必須要格

物，格物你就要知道自己動的這個念頭。這個動機別人不知道，那只有聖人知道。聖人知道別人的動機，別人的念頭一動，聖人馬上知道，我們普通人怎麼知道？普通人別說不懂別人的動機，就是自己的動機也不知道。所以在這裏講致知，叫知至，知至就是要學習的意思，就是要研究的意思，要研究自己的知。知的什麼呢？知就是知自己的動機，要學習怎麼樣知道自己的動機。必須要知道自己的動機了，然後才能知道別人的動機。這要講究心理學的話，是最高級的心理學，必須有自知之明，才能明瞭他人的心理，所以「致知在格物」。

雪廬老人在解釋完了之後，他用佛家兩句話來講，佛家研究佛法的人常說：「不怕念起，就怕覺遲」。念頭起來，我們任何人不起念頭辦不到，誰不起念頭？念頭起來沒有關係，重要的是起了念頭你自己就能覺，就能覺悟，覺悟這個念頭是什麼念頭。在講究佛經的時候，禪宗不先研究教理，它就教人家觀心，最早的禪宗教人家參禪，那不是參禪，那叫觀心，觀自己的心。觀什麼心？就是觀自己的動機，就是致知，致知就是要觀察自己的格物。禪宗觀自己的動機，我們凡夫衆生動機就是虛妄的，禪宗把這動機在那裏觀，這個念頭從那裏起來？然後又滅在那裏？起在那裏？又落在那裏？這叫作妄念——虛妄的念頭。就講這個《大學》好懂的話，變換一

個名詞，就是私心，自私心。我們普通人不研究《大學》，不學學聖人的這個道，我們的念頭起來就是個自私自利的心。這個自私自利的心自己也不知道，還把這個自私自利的心，認為是一個天經地義的、是個好的一個心，這個他自己都不知道。佛家禪宗它觀心就是觀這個妄念，也就是《大學》裏面講觀這個格物，就是動機。這是佛家的禪宗觀心。

佛家研究教理的人，他就從釋迦牟尼佛講的各種法門，一層一層的分析，後來馬鳴菩薩根據佛家這些大乘的教理，他寫了一部書，叫作《大乘起信論》。《大乘起信論》裏面有分析，我們人人本有的真如，真如就是真如本性，我們人人都有本性，在《大學》之道講的明德，就是指我們的明德；《中庸》所講的「天命之謂性」，就是指的那個性。真如本性是不可以用言語來解釋，所以馬鳴菩薩在《起信論》裏面分開來講，分「真如門」、「生滅門」。生滅門裏面就是講我們普通人起這個念頭，自己不覺悟，一念不覺，就起了無明。無明一起就是微微的一動，一動就出了業相。那個業相然後再進一步再動的話，那就是能見相、境界相，在《起信論》裏面講三種細相：業、轉、現，轉就是能夠見的一個相，現就是現出來境界了，在這個轉、現這兩者之前是個業相。業相在這裏講就是格物，業相既是由一念不覺才有、才動，

動才成為業相。因此在佛家研究教理的，從教理方面來講，三細相的業相就是這裏的格物。

這樣分析起來，雪廬老人分析完了以後，他老人家拿佛家的兩句話講：「不怕念起，就怕覺遲」。禪宗觀心、佛家研究教理的，從教理方面來講，能夠知道這個業相，這個都是叫作格物，叫作致知。念頭任何人都在動，不能不動，動的時候要點就在致知，致知就是這個知——就是覺、就是覺悟。我們學《大學》，就「致知在格物」這一句話，自己要明明德，下手用功的時候就在這一句話上面，所以這一句話非常重要。我們拿佛家宗門教下，宗是禪宗，教下是研究一些教理的，兩者都包含在這一句話裏面，可見得我們中國的學術境界到什麼程度。

這個格物致知，曾子寫出來的，曾子是跟孔夫子學的。孔夫子是祖述堯舜，憲章文武。再往上推，推到伏羲氏，那個時候，不但伏羲氏，佛家的佛法沒有來，就在文王周公這個時候，佛法也還沒有傳到中國來。佛法正式傳來還是在東漢的時候，漢明帝那個時候。在佛法沒有傳到中國來，我們中國的古聖先王到孔夫子，發明的、傳授的這個思想，可以把佛家的宗門、教下都包含在內。我們知道中國的文化、中國的學術思想，是這樣的一種高明，我們身為中國人，身為中國的一個讀書

人，我們沒有理由看不起中國文化，何況我們要學，在這個世間要學作人之道，目標要定住學成聖人，那我們就要好好的根據這一句話，我們學「在明明德」。自己學好，有了工夫了，然後才能夠教化別人。你自己拿這個來修身，自己修身可以齊家，齊家然後可以治國。治國好了，你不必像現代人，我要把別的國家征服了，不必，只要把自己國家治得非常好，國泰民安，天下其他的所有國家都來向你學，天下人都是歸心於你，那你就平天下了。

在今日之下，你只要把自己的國家治好，天下各國都來向你學習，那你就平天下，那就是使得天下真正的得到世界和平。不以這一個作基礎，還是各人講自私自利，講公，丟不掉一個自私心的話，就是為這一家也好、為這一國也好，還是不夠，那你智慧沒有開。必得是從家庭到國家，以天下人來作一個整體的來看待，把天下人都放在我們的心中，我們希望天下人都能夠明明德，都能夠學為聖人，這個才能正心誠意。

正心誠意就在這個「致知在格物」。我們怎麼個運用法子呢？平常起任何念頭，先要看看，是不是為了自己？是不是僅僅為了我們自己的家庭？是不是僅為我們自己的國家？只是到了自己國家為止，那還不算，那個「致知在格物」還是沒有學好。

必得一層一層的推，遇到我們自己國家跟世界其他國家畫成兩個團體，這兩個團體有利害衝突的時候，我們就想辦法把它求其一致，大家都有利益，拿現代人好講的話，都要雙贏，不要兩敗俱傷。要求雙贏的話，那就是要在致知格物的時候，把這個私心徹底的破除掉，這就誠意了。誠意就正心，然後就是齊家治國平天下，這是最有效果的一個學術思想。照這個脩法，我們在世間處理一切事情，都處理得非常圓滿，自己再學習聖人的話，一定能夠學得成功。

「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」

前面要想明明德於天下，要想教天下人都明德的話，先從天下，從外往內一層一層的推，推到最後「致知在格物」。現在從內往外，真正的「物格而后知至」，那個念頭一動，前面講格物，格物是動了念頭，動機，現在物格，物是機，格是動，機要一動，而后知至，然後就覺。機一動，然後就覺悟，知啊，知是覺悟，知是馬上就覺。念頭一起，立刻就覺悟，格物致知。反過來講，物格而后立刻就覺悟。知至，你能夠覺悟自己的動念，也就是覺悟自己的動機，而后意誠，意識自然就誠了。

「意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治」，國家一治，自己國家治得國泰民安。民安是什麼呢？要想民安，就要拿大學之道教化人都要明明德，一般人當然不知道什麼叫作明明德，這要看治國的人，用種種的方法來教化一般人。

教化一般人就是先教一般人都能夠學著作，從這裏開始。比如說講這個五倫，五倫講父慈子孝，就從這上面開始講，教大家學習，從家庭裏面父慈子孝，到外面尊敬長輩，跟朋友相處講究信用，這些都要去自私心，如果自私心不去的話，父慈子孝也談不上。父慈子孝講到最高的境界，都是忘了自我。比如說，常常看到發生天災的時候，火災、水災，兒子掉到水裏面去了，那個母親不管自己會不會游泳，奮不顧身的她就跑到水裏救她兒子；發生火災了，或者是父親、或者是母親，他跑到火場裏面，要把自己兒女救出來。救不出來了，連自己燒死在裏面，父母還把自己兒女緊抱在懷裏面，這就是忘我的境界。兒女呢？孝順的兒女，對待父母也是如此。要教人家，國君要教一般國民「致知在格物」，「物格而后知至」，講這個道理，一般國民那裏懂？你國君，或者幫助國君辦教育的人，用這些方法來教他、教國民，國民都會學。而且父慈子孝都是天性，天性就是本性裏面都有這種道德。你用教育

啟發父母、兒女的這個天性，你這個教育就是啟發教育，就是根本教育。這個啟發教育，人人都會學，人人都會學得好。所以在這裏，把國民都教了，教得大家都知道。

在這裏講「物格而后知至」，用這個五倫的教育，父慈子孝，兄友弟恭，在外面君臣、朋友講這個道義，就是從那裏開始學。就是學致知在格物，到了那個境界就是一切到了忘我的境界了，忘我的境界就是無私無我而為他人，這就是能夠致知格物。私心、妄念開始的時候，妄念一來就知道，到最後就把它去掉，成功了，這樣的話，意也誠了，心也正了。拿這一個誠意正心來脩身，身也脩好了，脩身然後齊家，家也齊了，然後國也治了，那麼天下自然就平，天下太平。

前面講「物有本末，事有終始。」物有本末，是講動機，動機就跟馬鳴菩薩《起信論》講的「一念不覺而有無明」，有三細六麤無明業相，業相是開始一動，那就是本，後來就是末了，「物有本末」是指那個，只有一個本，其餘就是末。第二句「事有終始」，「事有終始」就是講齊家、治國、平天下。「事有終始」這一段，講到「國治而后天下平」，到此就是「事有終始」講完了。講終始啊，終了之後再開始，事情辦不完的，這是講事情。齊家也好，治國也好，治理天下這些事情，循環

不斷在那不斷的作，有終有始，終了之後再開始。

「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而未治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」

這一部《大學》開始就講兩個綱領，就是在明明德，在親民。明明德是從格物、致知、誠意、正心，親民這一綱就是脩身、齊家、治國、平天下。這前面有兩段經文都講過去了，一個是明明德，一個是親民，這是大學之道。這個大學之道誰來學呢？「自天子以至於庶人」，從天子、天子以下還有朝廷裏面那些大臣、各國的諸侯，以至於庶人就是普通人。「壹是皆以脩身為本」，從天子到庶人，人人都要學大學之道。學大學之道，這裏壹是就是很專心的來學，從天子到庶人，怎麼學呢？皆以脩身為本。

既然前面有兩綱，這裏怎麼講脩身開始呢？因為前面講格物，這個非常深奧，不是一般人開始就從這裏能夠學，所以這裏就以脩身為本。脩身為本，這個本跟前面講物有本末，這個本在這裏可以分成兩種，一個就是前面講物有本末那個本，那是完全講內在的這個根本；在這裏講這個本，外在的。內在在心裏面的是講本體；外在在這個本是講作用，它是作用的根本。所以前面物有本末那個本，就是指的格物；

這裏的本，這裏講根本就前面講修身、齊家、治國、平天下一層一層的，有本有末來研究。脩身為本，齊家為末；再往下說，齊家是本，治國就是末；再往下面說，治國是本，平天下是末。在這裏本末講，比如說要平天下，你要想平天下，我們就拿現在這個世界時事來說，要想全世界都能太平，要講世界和平。要講世界和平，不是用武力征服各國，而是用這個古時候講的王道，現在就是用，好懂的話，就是用這個文化。這個文化首先要在自己的國家，用自己國家這個文化，把自己國家治得一切都上了軌道，用文化作根本把自己的國家，治得國泰民安。你這樣的話，世界其他的各國都來向你請教，都來向你學習，你就算是用根本來治國，治得很好，你就能夠使得世界和平。這樣說起來，平天下是由於你治國而來的，你治國把自己的國家治得國泰民安，這是根本；然後才能夠幫助世界其他各國，都來向你這個國家來學習，來觀摩。這個兩者比較起，你先由自己國家治得好，這是作根本；拿這個來平天下，是末。

再說，你要把自己的國家，治得一切都好，必須先齊家。這個齊家，在古時候，卿大夫算是家；我們現代講，就是把自己的家能夠治得好。為什麼呢？比如說你是一個國君，你要把自己的國家治得好，首先要看你能不能夠把自己的家庭能夠治得

好，把家治得好就是齊家。這個齊字就是人倫的倫字，一切都有秩序。家裏一切都有秩序的話，父慈子孝，兄友弟恭。再呢，家裏要辦的事情，都是有條理的，不亂。從家裏的事情，到家裏的成員，每個人各有各人應盡的義務，應盡的本分，這樣的話，就能齊家了。齊家之後去治國，才能治得好。如果說一個國君，他自己家庭裏面都是亂七八糟，他要想治國，可以斷然的說，他治不好。連個家都治不好，國怎麼治得好呢？治家跟治國是一個道理。治家須要用禮，禮是互相尊敬對方，互相忍讓對方，這家庭裏面任何問題都沒有。如果以這樣尊敬一切人、禮讓一切人，拿這個禮來治理國家，一定能治得好。治國先以家為本，家治好了，有了根本了，才能治國。這樣比較起來，齊家是本，治國是末。

再講這個齊家，脩身為本。你要拿這個禮來治家、來齊家，禮在形式上講，各有各的禮的形式，家庭裏面的人，形式上在禮上面都有很清楚的規定，而在禮的本質上面，就是這個恭敬禮讓。恭敬禮讓，你是個一家之主，你要家裏所有人恭敬禮讓，先從自己作起。自己能夠尊重他人的意見，能夠退讓，自己與家裏的人，有什麼利益衝突的時候，自己退讓；自己的意見，跟家裏的意見有衝突的時候，那麼自己要好好反省。自己不對，對方意見很好，自己就要尊重對方；對方的意見不好，

自己的意見是對的，也要想辦法讓對方明瞭，就事論事來研究，拿現在人所講的話就是要溝通，先要意見能夠溝通。不能說：我確實這個意見是對的，對方的意見是不對的，既然對的話，我用不著跟對方說什麼，我照著辦就好。這個不行，這就是失去了恭敬。所以這些作法，作個家長的人，必須自己以身作則，這就是修身，你這樣的話，家才能夠齊。所以修身是根本，齊家是末。

因此在這裏講「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本」，所謂脩身為本，就是剛才研究的，一直往下面推。修身是本，齊家是末；齊家是末，治國是末；治國是本，平天下是末。這個意思是說先要分清楚，本是很重要的，先要從重要的來脩，有本然後才有末。這個本末是用在齊家、治國、平天下，是對外講究功用的。前面那個格物，格物是本，格物那個物就是代表一個動機，機一動，馬上就覺悟、就知，這個一動就是本，然後繼續再動，那不是本了，那都是末了。所以在前面講那個本是本體，只有格物是本，誠意、正心那都是末。現在是講對外，講究齊家、治國，是外在的用，所以這個本末，那是一層一層的往外面推展。這個意思我們了解之後，對於經文的章法就好明白了。

「壹是皆以脩身為本，其本亂而未治者否矣。」如果說根本亂的話，假使我們

不從脩身開始做，自己在家裏不能以身作則，卻要求家庭裏的人都學好，辦不到啊。所以脩身、齊家一定是一層一層的，注重這根本。所以後面經文講「其本亂而未治者否矣」，這是假設的話，假使說根本亂了，自己脩身脩得不好，要想家裏的人都能夠好，都能齊家，這個末——想未來治，否矣，這是辦不到的事情。

「其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」厚薄跟前面本末不相同的，前面那個本末，是就向外面辦事情，一層一層的來研究。這個厚薄的厚，這個厚字就是指那個明明德，那個明德就是性德，指性德來講的。那個性德怎麼樣把它發明出來呢？那就是格物，所以後面這兩句，就是指的前面內在的那個本、那個體，也就是本體。那個內在的根本就是性德，在學大學之道的時候，自己必須要明明德。如果自己明明德這上面，不去脩的話，要想親民，這就是捨本逐末。因此「其所厚者薄，而其所薄者厚」，所厚的就應當自己要明明德，自己要格物致知，自己有任何動機，立刻就能覺悟，如果這個動機是私心，馬上就把它打消掉，必須是大公無私的念頭出現了，這才是好的念頭。這好的念頭出現，就讓它繼續增長，所以這是厚，所厚的，所厚的就是指自己用工夫來格物致知。如果說「其所厚者薄」，應該在這上面自己要明明德，而不去用工夫開發自己的明德的話，只注意到外面齊家、治國，

或者就是不在格物致知上面下工夫，要想自己的心能夠正過來，意識能夠誠，這也辦不到。講格物、致知、誠意、正心這四條，格物、致知是本，後面誠意、正心是末。如果不能格物、致知的話，誠意、正心也談不上。正心就是明瞭自己的動機，把一切雜念、私心都把它破除掉，這個才談得上是正心、誠意，那是末。所以這裏說，「其所厚者薄」，「其所薄者厚」，格物致知是厚的，如果說在這一方面不注重它，反而疏忽了它，這叫薄。「而其所薄者厚」，正心、誠意跟格物、致知比較起來，格物、致知是厚的，正心、誠意是薄，這是比較。如果說格物、致知不注重，而只注重正心、誠意，這就是其所薄者厚。「未之有也」，這就是本末顛倒了，未之有也，那就是說，一個捨本逐末，能夠把大學之道學好嗎？學不好。

「此謂知本，此謂知之至也。」後面這兩句是一個結論，是結束的話。明明德、親民、止於至善都要知道根本，這兩綱，明明德是一綱，親民是一綱，這兩綱都有本有末，所以在這裏講「此謂知本」，這叫知本，內在本體的根本，外在功用的根本，都要知道。「此謂知之至也」，知之至，這叫所知的，前面的物格而后知至，就是照應前面。物格而后知至，一個物一個事，要知道有終始、有先後，事情有終始，有結束的時候，然後又開始。明明德的那個物有本有末，到後面齊家、治國、平天

下就是事情，這是外在的用處。無論是本末是終始，都要知道先後。物的本末，前面也講過了，內在的根本，外用的有根本。就辦事來講，齊家、治國、平天下都是辦事情，這就是終始，這個沒有了的時候，比如說，我一樁事情辦成了，我就休息了，不要再辦了，沒有那回事情。聖人、賢人到世間來，就是辦事情，他的事情永久辦不完了，一樁事完了後，他再開頭、再辦。在辦的時候，知道有先後，這個先後就指前面說的，脩身是齊家的根本，齊家是治國的根本，治國是平天下的根本，這就是有先後。知道這個本、本末、終始這叫知之至也，就把先後的這個次序要明瞭，這在求真知方面，才能至，才能求得到。如果忽略這個本末、先後，這個真知——這就是覺，就求不到。

前面這一大段，兩綱八目「在止於至善」，「此謂知之至也」，結束止於至善，這樣作，懂得這些本末、先後，才能夠到最後止於至善，這兩者：是明明德、親民，才能夠到了至善的那個境界，才能圓滿。所以後面這兩句很重要，講究經文的章法，這就把前面兩綱一結論，止於至善一結論，在這裏作個總結，這叫知本、知之至也。這兩句話「此謂知本，此謂知之至也」，宋儒朱子把這兩句移到後面去，我們研究經典不可以學他們，不可以學他這一套。經典那個章法、文字，不能隨便更動，這

裏前後有綱、有目、有結論，這個多麼清楚，一改那就改亂了，我們研究經典應該要注意這一點。

下面就是一條一條的解釋，解釋誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。在這裏，還要補充幾句話，就是在古時候，國君、天子都是在位的人，所以自己就是要明明德那四綱，要治國、平天下，是在外面的功用，講究用的時候，那就是修身、齊家、治國、平天下。但是普通人，既不作國君，也不是天子，那怎麼呢？那就是修身、齊家就行了。果然能夠知道修身、齊家，雖然不作國君、不作天子，有機會可以幫助國君、天子，幫助他們的政治。孔夫子沒有國君的地位，更不是天子，所以有人問他「子奚不為政」，老夫子，你為什麼不去從事政治呢？孔子說，「書云：孝乎惟孝，友于兄弟」，就是普通人齊家，在家裏講究孝道，對於兄弟之間講的友愛，「是亦為政」，這就是政治。要問辦政治，孝弟之道就是辦政治的根本。因為就中國儒家的政治學來講，政治並不是簡單的把行政辦好就好了，除了把行政辦好，教育非常重要。作國君的人，作天子的人，他有義務教人學聖賢，這就是教育。所以孔子的講法，能夠實行孝友之道，再把孝弟之道來教化他人，這就是幫助國君、幫助天子來治理天下、治理國家。

中庸選講

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

我們就開始看《中庸》了，這部經開頭這一段，古人說這一段開頭就是經，後面接著就是解釋——詳細的解釋前面這一段經文。實際上漢儒把它分為一章一章，一共有三十幾章。那麼既是分章的話，全體都是經文。所以要研究全部《中庸》的話，那可是一章一章的講，我們研讀的時候，也是一章一章的讀。開頭這一段，我們要稍微花一點時間來研究，我們對於《中庸》這一部經，就有個概略的認識。我們就先把這一大段研究。

「天命之謂性」，開頭這一句就講這個性字，性字就是孔子所講的，在《論語》

裏面記載下來，「性相近也，習相遠也。」孔子講這個性。孔子又在《易經》裏面也說了，「窮理盡性，以至於命。」所以天命這兩個字，就是從孔夫子那裏來的，窮理盡性，以至於命。孔子在乾卦的〈象傳〉裏面，也講到天命這兩個字，也講到性命。因此子思是根據孔子所講的。什麼是性呢？天命之謂性。天命之謂性，這一天，一般了解就是天然，也是自然而有的。就我們人類來講，這個性是我們本有的，本有就是天，天然就是本然，本然就有這個性。

本然就有這個性，這個性究竟是什麼樣子呢？它怎麼樣的解釋呢？我們既然每個人都有這個本性，我們本有這個性，這個性能不能拿出來給我們看一看呢？這個性，它是抽象的。因此古人注解，像漢儒鄭玄——就是鄭康成，他注解這個性，用五行來注解，五行是金木水火土。這個金木水火土配合五常，就是仁義禮智信。仁配合木，木在東方，東方春天，就是草木都是發芽生長，那麼這個仁是有好生之德，這是配合春天的木。義呢，是在西方的，秋天，義當宜字講，宜是很適宜的，怎麼適宜呢？比如說農人種的五穀，過去不像現在，過去種稻這一類的，春天播種、耕

耘，夏天生長，到秋天成熟，一年只有一季。秋天成熟了，這個稻在田裏面就要收割了，就收割回來，這就是秋天成熟的季節，收割這個稻米。這個宜，宜是應該這個時候，該收成的就收成。用在政治方面，古人辦政治，秋天，比如說審理這些刑事案件，那個法官叫作秋官。犯罪的人，那個秋官來執行刑法，都是在秋天。因為國家辦政治，它跟教育不同的，它是該懲罰的就懲罰，該賞的就賞，獎賞多半在春天，懲罰的是在秋天。所以這個宜，宜是該怎麼作就怎麼作，也叫作正義。那麼夏天呢，夏天是南方，五行是火，火有照明的作用，因此把這個禮，仁義禮智信的禮，配合南方火。這個禮是什麼呢？禮的這個形式，要明明白白的，不能含糊，南方這個火屬於禮。北方呢，北方屬於水，配合仁義禮智信的信字，信，比如說在內地，江河、海岸、海邊有潮汐，那個水定時的漲潮了，什麼時候漲潮，什麼時候落潮，這水有一定的期，到期它一定來，這是講信用，有信用的信字。五行之間，是中央屬於土，土呢，就鄭康成注解，它就屬於智，智慧的智，因為東西南北四方，都少不了土，因此中央這個土，可以遍布在四方。那麼土在中央作個主宰，古時候比照這個天子，居在中央。你天子治理天下，要有智慧的，沒有智慧，這個天下事情，

你辦不好，不能治天下。不過中央土屬於智，北方水屬於信，古人也有相反的講，把這個信列為中央土，智屬於北方水。但是鄭康成是把智配合在這個中央土，那麼信配合北方的水，這樣的話，那麼就是剛才解釋的智慧，天子治天下，就必須要有智慧。

從這一個解釋，鄭康成把這個五行配合五常，五常代表這個神，金木水火土五行是構成物質的五個要素，那麼仁義禮智信呢？是我們人的一個心理。心理與物質，在這裏講是融合的，不能分開。那麼這也就是我們中國研究這個哲學，叫作物合一，心與人的身體合起來講，這是心物合一的哲學。那麼為什麼鄭康成以五行配合五常來解釋這個本性呢？因為本性是空空洞洞的，平時我們一般講本性，它是一個真空的狀態。但是真空之中，並不是我們看看這個虛空，我們所看的現在這個天空，那是虛空，那是死板板的、不靈活，我們人人本有這個性，是靈活的。所以一邊講真空，一邊又要了解，真空之中有萬有，萬有是從真空裏面起的作用，也叫作妙有，真空妙有。因此鄭康成從這個真空就沒有辦法解釋，就從妙有這一方面來

解釋這個性，所以講天命之謂性。這個天命是我們本有的，我們一切人都有這個命，這個命與這個本性合在一起的，這是本有的。

那麼這個性既是本有，也不是我們原來沒有，現在才有，也不是我們現在有，將來沒有，不是這個講法。這個性既然是我們本有的，我們人的生命有一期一期的，這一生我們是這一個人，下一生呢，又變成另外的一個人。在這一生以前，我們的生命如何？我們不知道。那麼這一生以後，我們的生命又是如何？我們也不知道。但是這個性，在這裏讓我們了解，性是無論過去、現在、未來，我們永久的都有這個性。我們人的身體有死亡的時候，本性沒有死亡的時候，這一句話很重要，所以天命之謂性，首先讓我們了解要認識自己本性，這個本性不是隨著我們的身體有生有死，這個本性沒有生死的。所以我們要學《中庸》，學儒家這個學問，必須把這個基本的道理明瞭。明瞭這個基本的道理，那就知道，我們對於這個生死問題，可以有辦法解決。不明瞭這個本性的話，只知道有我們這個身體、這個生命，任何人這個生命、這個身體，不論他活了多少、多大歲數，都有死的時候。明瞭這個本性，

要把這個本性開發出來，只要我們把這個本性開出來，那就沒有死亡了。只有這個本性，本性要怎麼作就怎麼作。《中庸》一開頭就講這一句，就是教我們學聖人。學聖人怎麼學法呢？自己能夠首先認識這個性，然後把它開發出來，這就成為聖人了。成為聖人之後，自己生死問題就可以自己作主，生死自主。我們普通人，生死不能自主。不但不能自主，就是過去我們的生命如何？未來、在這一生的生命結束以後，未來的生命如何？自己茫然不知道。這是一般人的苦，痛苦就在這裏啊。懂得這一句，知道自己本性，一切都向本性中求，求什麼，求其把本性發覺出來，那麼我們就是自己生死能夠自主了，也就是成就聖人了。

第二句，「率性之謂道」，本性既是這樣可貴了，而且我們人人都是有的，本有的，那麼怎麼樣把這個本性——本來有的這個性，能夠把它發覺出來呢？第二句就是率性，本性要發出來，必須要脩道，脩道是怎麼脩法？就是率性。率這個字，漢儒鄭康成的解釋，就是當循字講。雙人邊加一個盾字，這叫作循。循這個字當順字講，率性就是順性，順著我們自己的本性，這叫作道。怎麼樣才能順乎自己本性呢？我

們任何人，地位最高，像古時候作了天子，地位最低，像當乞丐的。不論是那一種身分，生命都是有死的時候，那麼要率性，我們人人都有這個生命——有生有滅的這個現象，必須要順乎我們本有的這個本性。率性，好懂的話，我們一般人遇到任何事情，不是歡喜就是發怒、發脾氣，遇見很苦惱的時候，就是哀傷，這一類的，人都是情緒啊。所以一般說有七種情緒，喜怒哀懼愛惡欲，在《中庸》這一篇，把它簡化為喜怒哀樂，這都是情緒。我們任何人都容易動情緒，跟情緒相對的，講究理性。理性就是一步步跟這個性相近了，我們跟人家相處，在世間辦事，不論遇到順利的事情，或是不順利的事情，都不要動情緒，也就是現在一般人講的不要情緒化。不要情緒化，遇見任何困難問題，遇到任何好的境界，都要保持平常心，用自己的理智來解決問題，那麼就慢慢的可以率性了。率性再好懂的話，就是不要計較世間那些無常的事情。世間一切事情都是無常的呀，一般人的升官發財，包括自己的這個生命，都是無常。無常的事情，我們的心不要放在那上頭。我們把心思放在理性上面，就放在天命之謂性，性是沒有生、沒有死、沒有消滅的時候，我們心就放在這個上面，這叫率性。我們跟任何人相處的時候，我們都能夠平心靜氣，那

麼這就是一步步的接近率性了，這叫脩道。

「脩道之謂教」，我們自己脩道。孔夫子教我們學道的人，不能夠獨善其身，必得要把我們自己所學的、所知道的這個道，也要告訴他人，希望他人也一樣的，跟我們這樣學這個道。這在古時候講，能夠把這個道告訴人，最有效果的就是有政治地位的人，最高的是天子，其次天子之下各國的君主，叫諸侯。他們把率性之謂道這個道理，一方面自己在脩，一方面也勸告天下人，國君就勸告全國的人，照這樣脩，這叫作教，這個教就是教育。古時候，無論是天子，無論是國君，一方面要辦理行政，再呢，最重要就是要辦理教育。教育，古時候也好，現代也好，當然都要注重教一般民眾學謀生，學那些技能的學問。但是一切的學問，它有一個根本，這叫作根本的教育。就拿我們現在各級學校的教育來講，它有教數學、教物理、教本國的文字、外國的文字，這些都是學問。但是這些學問、這個教育有根本教育，學數學、物理、化學以及文字學等等，這都是工具，它們的作用，是教我們能夠謀求自己的生活。但是重要的教育根本，就是這裏所講，要我們求學的人懂得自己有

這個本性。這一個學問能解決人的生死大問題。那麼再淺近一點講，它是教我們學這作人之道。人在世間，不論你學道不學道，講究作人之道，這是必須的。不明瞭作人之道，那就跟一般的動物沒有什麼分別了。所以古時候天子、國君，就要把這些道理——率性之道、脩道這些道理，來教育天下人，這叫作教。脩道叫作教。

這三句話，就是《中庸》裏面，教我們明瞭如何成就聖人，憑甚麼成為聖人，憑甚麼是脩道，什麼是教育的根本，就在這三句話裏面。往下的經文，都是解釋這三句話。

「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」講究脩道，這個道就是率性，既是率性了，那就一切順乎自己本性了。順乎自己本性，我們再回過頭來，再想想：我們的本性在那裏？我們的本性是什麼樣子？這個本性，無處而不是我們的本性，任何時候、任何地方，都有我們的本性。就是人的身體，這個生命死了以後，本性沒有死。我們一個人，我們這個生命現在在臺灣，但是我們的本性，豈只在臺灣？整個地球，地球以外，無盡的虛空，虛空之外又有虛空，我們的本性無所不在。為什麼

麼要這麼說呢？要說明我們的本性，過去的先儒，儒家的那些老儒們就講：我們的本性「至大無外，至小無內。」講到大處呢，我們的本性沒有外，全體是我們的本性；講到微細的地方，沒有內，最微細的地方，也都有我們的本性。這在佛家有一部《楞嚴經》，《楞嚴經》裏釋迦牟尼佛問阿難尊者，本性在那裏呀？阿難到處找，本性在內嗎？佛說不在內。那本性在外是不是？也不是。內外皆不是，在內外中間，是不是呢？佛說也不是。一共講了七處，七處是代表一切處了。意思就是說，我們的本性，你指一個地方在那裏，那就錯了，本性是無處不在。既是這樣，本性無處不在，我們要率性之謂道，這個道、率性這個性，你要離開，你無論到那裏，都是自己的本性，無論在什麼時候，都是有自己的本性。我們吃飯的時候、睡眠的時候、工作的時候，什麼時候能夠離開本性？所以佛家禪宗參禪的時候，問你這個本性在那裏，參透，參啊，那個禪師隨便指一個東西，就看你學的人悟不悟啊。你悟了之後，一花一草，好的東西，壞的東西，無一不是本性。這樣看起來，道也者不可須臾離也，須臾是最短的時間。講究率性之道，你脩道要知道，這個道在這裏，道是講率性的性，在最短的時間，也不能夠離開，講這個理。再就我們學道的人來講，

既然這個本性，我們沒有辦法離開它，穿衣、吃飯、睡眠、休息、工作都離不開這個本性，那現在要明瞭率性，怎麼率性？我們這個心，時時刻刻就在這個性上面，時時刻刻就把這個念頭放在道上面。遇到任何事情，我們不要跟人家起情緒化，我們要根據這個道，這叫不可須臾離也，凡是可離的話，能夠離開，那就不是道。一個脩道的人，要離開這道，那就是非道，不是脩道的人了。不但不是脩道的人，因為這個性是人人本有的，心不在這個率性上面，他連一個普通人的人格也建立不起來，所以是不可離。

「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」君子就是學道的人，也就是學《中庸》的人，他呢，要了解脩道不是為別人脩的，也不是把這個道脩給人家看的，脩道是在乎自己，自己要學成聖人，純粹是自己的事情。但是，雖然這麼講，我們一般人，總是說在大眾之前，或是在任何人的面前，我們的言語、行為，自己要注意不要亂了。可是單獨的時候，自己一個人，不跟其他人相處的時候，這個心理容易懈怠，容易放縱自己，一般人都是這個情形。我們在這裏研究《中庸》，所

以《中庸》在這裏講君子，你脩道，特別在其所不睹，沒有人看我們的時候，我們自己單獨的處在一個地方，或者是在家裏，或者是在其他任何地方，我們只有自己一個人在那裏，這就是戒慎了，戒是要來約束自己，慎是要謹慎自己的行為。因為單獨的一個人在那裏，沒有跟任何人講話，那就是在心理方面、行為方面，仍然要處處合乎道。如果是不合乎道，那心理就要戒慎了，戒慎恐懼。恐懼乎其所不聞，凡是沒有人在那裏的時候，一個人在那裏，也沒人在那裏說話，就算是有言語說話的時候，也沒人跟你說話，這就是恐懼乎其所不聞，其所不聞就是沒有人在那裏聽你說話的時候，那就表示一個人，一個人在這裏，也要恐懼，跟前面戒慎是一個意思。要戒慎、要恐懼，因為愈是在無人這個地方，自己單獨的一個人在那裏，必須戒慎恐懼，要防範自己的心理、行為放縱。

為什麼要戒慎、要恐懼呢？下面就解釋了。「莫見乎隱，莫顯乎微」，那個見字讀現。莫見乎隱，隱是什麼呢，隱是一個人隱藏在那裏，或是在自己家裏，一個人在那裏，或是在一個無人的地方，那隱藏的地方。愈是在這個地方，愈是顯，能夠

把自己心裏所做的事情都顯示出來。莫顯乎微，微是很微細的地方，怎麼微細的地方呢？我們人，一般講動機，動機，我們心裏的意思，微微的在那發動。我們不要認為自己這個念頭微微在發動，誰知道啊。這是很微細的地方，但是在這裏說莫顯乎微，愈是在這個很微細的地方，愈是顯著。為什麼愈是在這個微細地方，愈能顯著？就看前面那個天命之謂性了。本性無處而不在，既然是無處而不在，一般人認為：我單獨的在這一個地方，我心裏所想的這個事情，我起了一個惡念，違背本性的這個心理，或者我這個行為違背了本性，自己認為是很隱密的、很微細的。其實，不論在隱藏或是明顯的地方，本性呢，愈是違背本性，那本性愈是容易讓人家知道。讓誰知道？人不知道，鬼神知道。古時候那個漢儒所講的，「高明之家，鬼瞰其室。」在高明之家，以為他事情隱藏得很秘密，沒有人了解，但是鬼神不像我們人的眼睛，我們人的眼睛，遇見那個房屋的牆壁，把我們眼睛就擋住了，隔起來看不到了。鬼神的眼睛，你這個一道牆，再多的牆也隔不了他，他看得清清楚楚的。再講到自己本性，違背了自己本性，自己本性還不知道嗎？自己作的事情違背自己本性的話，實際上，自己本性全部明瞭。如果自己認為我作的事情沒有人知道，那就是自己欺

騙自己，所以在這裏講莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。君子愈是在獨——單獨的時候，愈是要謹慎。從天命之謂性，到故君子慎其獨也，這就是教我們明瞭自己的本性。明瞭自己本性，自己的一舉一動，甚至於這個言語還沒有說出來，心裏起了這個意思，本性就知道，自己本性還不知道嗎？所以要慎其獨。

本性起作用有變化了，「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」這就是一般人，遇見好的境界來了，他就歡喜；遇見違背他心理的事情，不好的境界，他就發怒了；遇見自己有非常不好的境界來了，他就哀了。喜怒哀樂這四個字，代表任何人都可能起來的這種情緒。這些情緒，有時候沒有發出來，比如說我們正在工作，在工作的時候，這個心在工作上面，這個身體也在這個工作上面，這個時候，沒有什麼喜怒哀樂。但是一放下工作，一放下其他的那些正常的事情之後，喜怒哀樂這個情緒免不了就發了，人人都不免的。那麼在這喜怒哀樂未發的時候，這叫作中，就是中庸之道的中。可是我們每個人，你說這喜怒哀樂不發，談何容易。因此，都會發的。重要的地方，發了之後要中節，中節是什麼？有一定的節制。什麼

節制呢？比如說，我們跟人家共同辦事情，或者是跟人家談話，遇到那些令人喜怒哀樂的時候，我們都會跟著喜怒哀樂。喜怒哀樂發的時候，重要的就是能夠中節，能夠有一定的節制。怎麼樣節制呢？比如說，你對於某個人，要跟他發脾氣了，脾氣還沒有發出來的時候，心裏這個念頭動了，一想，這個人怎麼這樣不講道理。心理只是想，還沒有用言語說出來，這個叫作發了。發了之後，叫它中節。什麼叫中節？心理只這樣想：這個人怎麼拿這些言語來對付我？只是心理想，還沒有發出言語出來，還沒有質問對方。這個時候，就要把心理壓下去，不要發作出來，叫發而皆中節。起了念頭要質問人家，而又止住了，自己止住了，這叫發而皆中節，有一定的節制。那麼這個時候叫作和，這個人就是很和氣，他不會跟人家吵架。就是遇到自己有喜事的時候，有歡喜的事情，他也能夠自己控制自己，不要那種狂歡，那麼這叫和。

中和再分別講。「中也者，天下之大本也」，講到這個中字，那可了不得了，是天下辦事情、求學的、脩道的，這個中就是大根本，天下之大本。和是什麼？「和

也者，天下之達道也」。一個人照《中庸》裏面所講這個和，不要起情緒，對待一切人，作任何事情，不要感情用事。要憑自己的理智來面對種種的問題，那麼這叫作和。再講，中也者天下之大本也，天下事情，天子平天下，國君治國，我們人人都有各人的事情。任何事情都有個根本，不知道根本，事情辦不好。不知道根本，你作天子，你沒有辦法治理天下；你作國君，不懂得根本，也不能把這個國家治得好。為什麼？知道根本的時候，自己作任何事情，要問自己是不是出乎自己的理性，所以在中字講，就是天下之大本。和也者，天下之達道也，和氣，和氣它的效果怎麼樣？是天下之達道，天下無論在什麼地方，你和就是達道，就是通達這個大道。

最後「致中和，天地位焉，萬物育焉。」致中和，我們學《中庸》的人，就是努力的來脩養中和，最好學這個中，心時時刻刻擺在這個理性上面，擺在這個率性這一方面，那麼這就是你得了天下之大本了。再說和，和也者天下之達道也。有大本、有達道，這在學的時候，那就是脩養可以說很有進步了、很有成就了。最後再說明，致中和，天地位焉，萬物育焉。致中和就是勤勤懇懇的在學這個中和，學中

和，學到一個時候，就是天地位焉，萬物育焉，天守住它天上這個天道。這個和，前面講，和是天下之達道，你努力來學這個中和，天地，就像天地那樣位焉。位是什麼呢？我們這個地球，在太虛空之中那樣運轉，這有一定的軌道。天空裏面，它也是一個道理。那麼按照天地這樣，天對於地上這個風霜雨露，它在最適當的時候，來給這個大地上風霜雨露。大地萬物接受了這種雨露，萬物育焉，大地上，無論是什麼樣的動物、植物，一切的一切，育焉，能夠得到生長，萬物育焉。

前面這一大段是《中庸》裏面算是一個正式的經文，後面根據《中庸》裏面的這個意思，子思子在這邊引用出來，教我們知道一下。

儒經選讀講記(一) 【中庸選講】

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。子曰：中庸其至矣乎，民鮮能久矣。子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。子曰：道其不行矣夫。

「仲尼曰」，仲尼就是孔夫子。「君子中庸，小人反中庸。」君子他有學問，有心脩道的人，他是中庸，學中庸了。隨時隨地就在那率性了，率性之謂道。那麼小人怎麼呢，小人反是，小人不是在那裏學道，不是在那學中庸。那麼講到中庸，「君子之中庸也，君子而時中。」君子所講的中庸，時中啊，在最適當的時候，他用這個中道，來為世間所需要的，你去給他解決問題。須要用你的智慧，來替他解決種種的問題，這就是時，最適當的時機，你表現這個中庸之道。小人不是如此，「小人之中庸也，小人而無忌憚也。」小人他是反中庸，他反中庸，他對於中庸，毫無忌憚。忌憚，忌是忌諱，憚是心理恐懼。一個學道的人，他明瞭這些道理之後，他

遇到作一些事情違背這個率性的話，他心理很難過。而心理不難過的話，他照樣作他的壞事，這就是無忌憚也。

下面這兩個，再舉出孔子的話：「子曰」，子曰就是孔子說的。「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」這個鮮能，先把上面這一句解釋，「中庸其至矣乎」，至矣乎，講這個中庸，中庸是中庸之道，中庸之道它講的是什麼之道？中庸之道就是叫我們明瞭這個中——中道，脩這個中道直接就能夠開發自己的本性，所以這個中庸之道，這個道可以說是至矣，這個道好到極處了，好到不能再好了，沒有比它更好的了，這叫至。這個至字，就是《大學》裏面所講：「在止於至善」那個至字。所以孔子在這裏講：中庸其至矣乎，中庸之道好到極點了，世間沒有任何一個學術、講的任何一個道理，比得上它，這叫其至矣乎。可是其至矣乎，下面這一句話就說了，就是感歎的話了：「民鮮能久矣」，鮮，看鄭康成的注解，鄭康成的注解：「鮮是罕也」，罕就是《論語》裏面講：「子罕言利」這個罕，罕當少字講。這個鮮當罕，罕就是少的意思，那麼就是說，中庸之道是好到了極處了，然而呢？「顧人罕能久行」，顧

是顧問的顧，用眼睛看東西那個顧，但是這個顧當但字講，語氣一轉，就是說中庸之道雖然這麼好，但是，人啊！這個人就是民，但是一般人鮮能，很少能夠，久矣。他把這個能久行，久字代表這個行，包含這個，能夠長久的行這個中庸之道。一般人很少能夠久行，久行就是時常在那裏行，就是君子時中的意思，這是他的解釋。另外一種解釋就是宋儒，宋儒就是朱子的解釋，他說：這個中庸好得這樣好，不能再好了，好得不能再好了，民鮮能久矣，一般人能夠這樣時中，鮮能久矣，這個鮮能很久矣，不能夠這樣子實行了，這是他另外一種講法。我們就照鄭康成這個解釋，就是說這個雖然這麼好，可是一般人很少能夠，雖然有時候能夠做到中庸，鄭康成的解釋，好處在那裏呢？就是說，中庸之道好到這樣，有些人偶然也做到，做到之後，可是不能長久，很快就不能夠時中了。既是不能夠長久，為什麼有時候能夠做到呢？這個理論的根據在那裏？「天命之謂性」，這個性，我們人人都有。既是人人都有這個性，偶然地我們的性——這個理性，有時候也出現。當理性一出現的時候，我們就是偶然地也有時中的時候。可是偶然時中，這個維持不久，一轉眼之間，又被我們那個喜怒哀樂的情緒把它掩蓋起來了，這是照鄭康成的解釋。朱子的解釋，

一般人鮮能，一般人很少能夠時中，很久很久，不是現在，不是子思作《中庸》的時候，很久以來，一般人就很少能夠中庸了，這種講法也可以啦！就是孔子發出這種感歎，也不是在孔子那個時候，孔子以前，很久以來，一般人也很少能夠「時中」。這兩種講法都可以的話，我們把漢宋兩種注解介紹出來，你將來跟別人講《中庸》的時候，你就讓個人自己選擇，都能用得上，選擇一種也可以，兩種講法並存也可以。

以上這一段都是舉出孔子講的話，講到中庸這樣好，君子能夠時中，小人為什麼不能夠時中，一般人不能夠時中，這些道理，以孔子的話來做個根據。

「子曰：道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」這一段經文還是繼續前面那一段還沒有完，前面那一段就是講到「致中和，天地位焉，萬物育焉」為止。接下來引孔子的話：「仲尼曰：君子中庸，小人反中庸」，從「仲尼曰」這一段開始，這一段是子思引用孔子的話，來詳細地解釋中庸怎麼樣來學習。學習中庸

很難，就一般人講，不是太過了，就是不及，就是下面講的這一段。這裏一小段開始就是用孔子的話，「子曰：道之不行也，我知之矣。」孔子說：道不行，道是指的中庸之道。剛才念的這一小段，在宋儒有主張把這一小段當中兩節互相對調一下，就是在經文裏面現在念的是：「道之不行也，我知之矣」，宋儒有人主張把「道之不明也，我知之矣」放在前面，「道之不行也」放在後面。不過有這一種講法，我們知道就可以了，但是經文既是這樣的話，我們不能隨便的把它變動，我們現在還是按照這個次序來研究。研究講這個「道之不行也」，行就是指的中庸之道，按照中庸之道來實行，學中庸之道，最重要的你要先明瞭中庸之道的道理，明瞭道理之後，接著就要實行。根據這樣的次序，所以宋儒有主張把明——就是明的道理放在前面講。講的時候，當然這樣可以，實際上我們還是按照經文先講行。行是重要的，就是說你明瞭道理之後，最重要的是照這個理去實行，如果不能實行的話，雖然明瞭道理，等於不明瞭，我們先要了解這一層意思。孔子說：中庸之道不行，所謂「不行」就是根據前面講的：「君子中庸，小人反中庸」，有的做到，有的做不到，做得到的實在太少了。在這裏他說這個中庸之道，很多人不能夠照著這樣實行，他說：

「我知之矣」，我知道，我知道這是什麼原因。這是什麼原因呢？下面就說了：「知者過之，愚者不及也。」這個知字在這裏就是當智慧的智字講。有智慧的人，知者這兩個字，者是指的那個人，知就是有智慧。有智慧的人過之，過這個字，古時候在孔子那個時候，讀音沒有像後來說是有平上去入四聲。在那個時候，讀音沒辦法確定究竟是讀什麼樣的音，不過到後來，有了四聲的時候，一般人講過失、超過了，這個讀去聲；還有其他的，經過這個地方，比如說走路經過那裏，那個讀平聲。在這裏，過之就是超過了，這是讀去聲。有智慧的人，他對於中庸之道，行這個中庸之道，一實行就超過了。愚者呢？愚是智慧不夠的人，他對於中庸之道，這個行的人不及，就是趕不上。所以有這兩者，一個是過了，一個是趕不上，所以是道之不行。為什麼「知者過之，愚者不及也」？比如說就拿行道來講，這裏根據鄭康成的注解，他說：過與不及就使得中庸之道不能行。所以不能行的時候，那怎麼樣呢？從那裏行要定出一個準則出來，所以他說：「惟禮能為之中。」就儒家學術來講，你要使這個中庸之道能夠行得通、能夠行得很好，那就在禮上面去把握著這個禮，那就能夠行了。這個怎麼說呢？我們就拿禮來講，禮有很多種的，就拿喪事這個禮

來講。喪禮的時候，比如說一般講父母之喪，父母死了以後，做孝子的要守孝，守這個喪禮三年，叫三年之喪。這個三年之喪什麼時候？古時候就有，比如說夏商周，在商朝它就有三年之喪，後來到了周家，周家開始的時候也是三年之喪。慢慢地，到了孔子那個時候，有的人慢慢地、逐漸逐漸地時間就變短了，不到三年了。所以孔子弟子就問：這個三年之喪時間太久了，如果一個孝子守喪三年，守喪三年是為著禮，守喪三年不行禮樂的話，這個禮也就忘記了，也就不行了。他問孔子。孔子就說了：這個三年之喪不能改的，為什麼呢？一個人人生下來，什麼也不能自己料理生活，自己也不知道吃，什麼事情自己都不會，完全要靠父母。行路也不會，什麼都不知道，在三年之內，衣食、行動都要靠父母，所以說「子生三年」，兒女生下來在三年之後，「然後免於父母之懷」。就是一個人人生下來，連走路也不會走，甚至坐也不會坐，要靠父母來懷抱著他，一直到了三年，他才會走路，然後才免於父母之懷，免於懷抱他。除了這個以外，我們從小到成人這個階段，受之於父母的恩德，可以說是說不盡的，因此在父母之喪的時候，做孝子的守這個喪期三年，不過只是表示生下來在三年之中需要父母這樣懷抱、一切的衣食這樣照顧得無微不至。這個

表示在三年，稍微表示不要忘記父母這個恩德而已，如果說是其餘的，那說不盡的。因此三年之喪，在那個時候講中國就是天下，是天下通行的一個守喪的期限。自孔子答覆他的弟子之間的時候，後來一直從孔子那個時候到清朝，以至於民國，這個三年之喪是定了、不改了，這個三年之喪就是中道。

那麼就拿這個禮來講，「知者過之」，知者，有智慧的人，過之就是超過了，一行就超過了，認為這個三年之喪不夠，還要久一點。「愚者不及也」，愚是比不上知者，他行不到三年。這個講法跟後面「賢者過之，不肖者不及也」，這個古人的注解有一點稍微不同的講法，這個知者、愚者，這是指對於中庸之道的道理來講；後面「賢者過之，不肖者不及也」，指的是對於中庸之道實行這一方面來講。這樣分開來講的話，把它對調過來，好容易明瞭。但是照經文這裏面講的時候，按照唐朝孔穎達的正義來解釋，他的解釋法：知者、賢者、愚者、不肖者，兩者互相照應，雙方面都有連帶的關係，是這樣的講法。所以在這裏講，講知者也就包含賢者，愚者也就包含不肖者，下面講到這個行者也是這個意思。你要偏重地來講，在實行這

一方面就是賢者，賢者是德行很好的人，有德行的人。既是有德行的人，比如說在禮上面，他遇到父母之喪，他就是哀傷過分了，對於三年之喪還感覺不夠，還要多。不肖的人呢？就是德行比不上賢者，所以他不能夠守三年之喪，這就不及。除了這一個三年之喪以外，還有父母之喪的時候，在《禮記》裏面有一篇〈問喪〉，在那裏面也有很多父母之喪的禮節，守這個喪禮。比如說其中有一條：父母之喪，剛剛過世的時候，孝子在三天之內，水也不能喝，不但不能吃飯，流質的稀飯也不能吃，就是三天之內「水漿不入口」，水就是飲的水，漿就是米漿這一類的，水漿都不能入口。有些不了解道理的人認為：聖人制的這個禮，孝子在父母死的時候，你還叫他三天不要吃飯、不要喝水？其實，聖人所講的這個禮，是順乎一般孝子那種從本性之中發出來哀痛的那種心理，因為真正的一個孝子，他在父母剛剛去世的時候，心裏是痛不欲生，這個時候，你別說是不叫他吃，你就是勸他吃，也吃不下去；勸他喝水，也喝不下去。勉強叫他喝水、叫他吃東西，他心裏那樣痛苦，吃下去對他身體有傷害的，所以聖人了解這個道理，三天之內孝子可以水漿不入口，這個是講順乎孝子那種自然哀痛的表現——不能夠喝水、不能夠吃東西，所以是講三天，三天

之後必須要吃了。講三天不飲水、不吃東西，不是禁止他三天不吃東西，是叫他三天之後必須要飲水、要吃東西，如果你三天之後還繼續不飲食的話，那麼這個孝子的身體就受傷害了。對三天不飲水、不吃東西，順乎孝子所發出來的孝心，這是中庸之道，守住這個中庸之道就是能夠行。賢者或者是知者，他過了、超過了，三天之後還是不飲水、不吃東西，這就過了，就不是中道了。愚者呢？就像現在有很多人，父母之喪，別說三天不飲水、不吃東西，在當天他就要吃東西，這就是不及。像這樣的，一個過之、一個是不及，這樣就是中庸之道所以說是不行了。你要大家都照中庸之道這麼行，孔子知道有這兩種情況在這裏，一個是賢者、一個是不肖者，當然就包括知者與愚者了。知者是知道這個道理，他就過了；愚者是不明瞭，所以不及。這兩者一個是過、一個是不及，所以中庸之道不能行。

「道之不明也，我知之矣。」這個中庸之道不能夠明，明就是明瞭，大家都不明瞭這個道理。不明瞭這個道理，你說行，那就更不行了。凡是一樁事情，你叫人家照這個事情來實行，當然他先要明瞭這個事情的道理，他才肯這樣做，不明瞭道

理他就不幹的。所以這個明是什麼呢？「我知之矣」，孔子說我知道，我知道那是「賢者過之，不肖者不及也。」賢者也是包含知者在內，偏重地講，偏重明瞭道理的講，那就是知者——有智慧的人。有智慧的人，這個道理——中庸之道，他明瞭。但是明瞭，為什麼過之？這個愚者是智慧不夠，他就不及，他不明瞭道理，不明瞭道理，這比較容易懂。知者他的過之，所謂「知者過之」，比如說這個中庸之道，中庸之道就是講中道，中道是什麼？既是不能過，又不能夠不及。在實行這個中庸之道，固然是不能過，也不能不及，解釋、明瞭這個中庸之道的理，也不能太過，也不能不及。那個智慧高的人，他往往把中庸之道一解釋，解釋得非常玄妙，太過於很玄很妙的，把中庸之道講得非常深奧。講得深奧，你想想看，你叫一般人明瞭這個道理，一般人不學啊！既是不懂，知者本人解釋得那麼高，他本人也是明瞭得不够透徹，真正明瞭得透徹，從那裏開始明瞭呢？你就從淺近的地方來明瞭，從淺近的道理一直通到最高深的道理，這樣你自己明瞭這個中庸之道也是很穩妥；你把這個道理告訴別人，別人也不會誤解的。比如說孔子講的道，這個道是最高的一個道，就直接講人的本性，一開口就跟人家講本性，誰懂呢？所以孔子講這個「志於道」，

先不講「志於道」，就講這個德，德比道要淺一點、好懂一點。但是這個德也不那麼容易明瞭，然後就講仁，仁義道德的仁。仁還是不大容易明瞭，那麼就講禮，禮就是「游於藝」的藝，在六藝之中第一個講禮，所以孔子教人家學禮。禮是很淺近的，雖然很淺近，但這個禮就通達仁，通達德，以至於通達道。所以在《禮記》的〈曲禮〉裏面講：「道德仁義非禮不成」，你要行持、你要學道德仁義，必須從禮上面來學，你不學禮，學不成功的。不但在行持上面是從禮上面開始，你就是講道理，也先從禮上面開始講，把禮講清楚了，一步一步引導到仁、到德、到道上面去，這就非常穩妥。不致於你一開始講道，就讓人家不明瞭，不明瞭就發生很多的誤會，解釋錯誤了。解釋錯誤，他在實行的時候就有偏差，那就有很多很多的偏差出來了。所以在這裏講：「道之不明」，孔子說我知道，知道這個原因，原因是什麼呢？「賢者過之」，也就是賢者必然是有智的人，他一解釋就是超過了，超過了一般人能夠理解的那種程度。這就是我們一般人講道的時候，一開始就講得非常深奧，這樣的深奧，自己也沒有確實明瞭，所以這是過之。「不肖者」還有那個愚者，他呢？「不及」，他對於上面的道理不能夠明瞭。有這兩種情形，所以中庸之道不能夠明瞭，

一般人不能明瞭。一般人不能明瞭，那就是行，沒有人能夠照那個道理行得好。

講到這裏，下面就舉比喻：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」一個人莫不飲食也，莫是當無字講，沒有一個人他不飲食，飲就是喝水、喝茶，食就是吃東西、吃飯，這叫飲食。你說一個人誰能一天不飲食呢？一個小孩子生下來，他就要吃奶，這就是他的飲食。從嬰孩到兒童時代、青年時代，一直到老死為止，都是「人莫不飲食也」。可是，人人都飲食，「鮮能知味也」，鮮當少字講，很少人能知道飲食之味。前面講人莫不飲食也，莫就是無，那就是沒有任何人不飲食，後面講鮮字，鮮字就不能講莫了，莫能知味也，聖人講話是合乎事實的，怎麼合乎事實呢？如果說叫莫能知味，那就是所有的人都不知道飲食之味了，實際上有人知道味，就是多數的人不能知味。最多數的人不能知味，少數人還是有的，還是知道味的。這個舉一個例子，古人舉什麼例子呢？在齊桓公的時候，齊桓公他用的大廚師易牙，易牙能夠調和五味，五味是甜酸苦辣鹹。這個五味，我們一般人說：這個五味誰不知道啊？沒那麼簡單，這個五味，比如說拿甜的味道來講，這個甜味道從那裏？這就是

從台灣製糖的、用甘蔗製糖的，你這個甜味是從甘蔗裏面那個甜出來呢？還有用麥芽製的糖，你這個甜是從麥芽製的甜味啊？還是其他的各種甜的食物裏面提煉出來的？我們一般人大概沒有這個能力知道吃到的這個甜味是那裏的。但是齊桓公的大廚師易牙知道，這個甜味從那一個食物裏面提煉出來的，他就知道；鹹的、酸味道、辛味（辛就是辣的），通通知道。不但五味能夠知道，一般講這個水，水是沒有味道囉！但是易牙對於水的味道，他就知道。水味怎麼知道啊？這個水是從井裏出來的水、從山上來的泉水、山上流出來的水、河流裏的水、池塘裏的水，他能夠明瞭。還有一種，在南北朝淝水之戰那個苻堅的苻。苻堅他的家族有一個人叫做苻朗，苻朗也知道這個味道，他吃的鵝，吃的鵝肉，他知道這個鵝是純白的白鵝呢，還是這個鵝上面有其他的羽毛，間雜的，除了白的以外，還有別的羽毛在之中，他都能辨別出來。其他的例子就不必多舉了。那麼就是說：「鮮能知味」，知道這個飲食之味的人是有的，但是，最大多數的人不能知道這個味的，這個飲食之味不能知道。在這裏舉這個比喻是什麼呢？就是孔子在前面講的：「知者過之，愚者不及也」、「賢者過之，不肖者不及也」，就是在這裏講這個中庸之道，明瞭這個中庸之道，難啊！

真正明瞭中庸之道，太少太少了，就如同我們每個人每天都飲食，可是你要問問一般人飲食之味，他知道不知道？你要問他每天吃的鵝，或者吃的家裏養的畜牲，吃了畜牲的肉，吃的牛肉也好、豬肉也好，你問他這是那一類的豬？是那一種牛？是黃牛、還是水牛？他不知道。這個意思就是說，拿這個比喻，我們一個人每天都是做事情，每天都研究世間的那些事情，每一樁事情都有它的道理，儘管我們每天在那裏做事情，也求學，求學就是明瞭學問、道理，你要真正問他中庸之道，他了解；你叫他按照中庸之道來實行，他更不了解、更不知道。

中庸之道是什麼呢？中庸之道就是直接通達本性。你問他：人人都有這個本性，人人都可以通過中庸之道，明瞭自己的本性，但是我們每一天有言語、有行為，你問他：你這個言語是從那裏出來的？你這些行為一舉手、一投足，這些行為從那裏出來？他說不出來。這個都是從本性裏面出來的，本性裏面沒有這種行為，我們人這個肉體就是一種死東西，死氣沉沉的，沒有活動的能力，我們普通人雖然從本性裏面出來這個言語行為，但是後來我們不明瞭這個本性，一般講中庸之道的人就

是說我們心理被情緒——喜怒哀樂的那種情緒，把本性遮蓋了，自己不知道。被喜怒哀樂一遮蓋了，這是用一個比喻，你這個水本來是清潔的，被那些污濁的東西一倒清水裏面把它污染了，我們現在雖然由本性裏面出來這個言語行為，就是被喜怒哀樂這些情緒污染的東西一污染了，使我們自己不明瞭自己的本性。這就是說我們每天都飲食，不知道自己真的味道，這個味就是比喻我們的本性。那些佛家禪宗的祖師常常講，《中庸》裏面孔子是這樣講，禪宗祖師，那一些祖師對於中國的經書都念過、都通達，他就借用孔子這個話，叫那些參禪的人，他說：你每天吃飯，實際上你吃不到一粒米。每天吃飯，你實際上沒有吃到一粒米，這怎麼講啊？一般人認為：喔！這是禪宗的禪師講的參話頭的禪機了。那當然難懂了，大家每天都吃飯，吃了多少飯，實際上沒有吃到一粒米，是難懂，但是你要把《中庸》這裏孔子說的比喻：「人莫不飲食也，鮮能知味也」，那個沒有吃到一粒米，就是沒有吃到一粒米的味道，你不懂得飲食的味道。飲食的味道就是指的禪宗所講的明心見性。明心見性，你在那裏明心見性？你就在日常飲食起居這一方面來悟！來覺悟！就是你每天飲食、吃飯飲食，你白吃飯、白飲食，你飲食不知道飲食之味，生死，怎麼生、怎

麼死，徹底是一個凡夫，你這樣的參禪，你參得再多，也沒辦法明心見性，他就是叫你在飲食上面自己參吧！這是一樁事情。

再舉孔子自己講的，「子在齊聞韶，三月不知肉味。」孔子在齊國聞韶，韶是什麼呢？韶是舜王的音樂。舜帝的音樂，我們現在不懂，舜帝的音樂是多麼好啊！它是盡美又盡善，所以我們一般人講一樁事情好到極處了，就是盡善盡美了，舜王的音樂是盡善盡美的。孔子在齊國聞韶，聞到、懂得舜王之樂在那裏彈奏韶樂，他一邊在聞那個韶樂，一邊在那裏領略欣賞那個韶樂，三個月之中不知肉味，肉是代表吃的東西，三個月之中他的心完全在韶樂這上面，他每天飲食、吃任何東西，不知道這個飲食的味道。這個味道，在這裏講鮮能知味，不一樣的，這裏鮮能知味指的天命之謂性的性，孔子在那裏講三月不知肉味那個味，是一般人吃的飲食那個肉味。孔子三月不知肉味，他知什麼味道呢？知道韶樂那個音樂的味道，音樂的味道就是性，就是本性。韶樂是完全從人人本性裏面發出來的藝術，那種藝術把宮商角徵羽這個五音調和到了盡善盡美的境界了。所以那種音樂一彈奏的時候，孔子一

聽，全部是本性在那裏，出現在眼前、出現在心裏，全部都是本性，藉著韶樂在那裏把它表現出來。所以他吃的肉、吃的飯、喝的水，一般凡夫所吃的那種味道，它全部都變了，肉味就變成韶樂的味道，韶樂的味道就是本性的理性。那麼由那裏可以知道，一般人不知道這個味，就是不知道自己的本性，也就是不知道自己的中庸之道。中庸之道就是我們每個人人人都有，每個人都有的。知道這個中庸之道，既是每個人都有，它為什麼難呢？就是一個是過之、一個是不及，所以就是行之難、知之也難。聖人講這個道理就是叫我們從飲食，在日用尋常之中，要求其覺悟。

「子曰：道其不行矣夫。」這一句就是把上面講完了以後，再舉孔子的一句話，「道」，這個中庸之道，「其不行矣夫」，不行矣夫，這句話就是感歎的意思。根據漢儒鄭康成的注解，他說：「閔無明君教之。」鄭康成的意思，子思在舉孔子這一句話，意思就是說：閔就是憐憫，在那個時候，就是孔子那個時候，無明君，孔子那個時候那一個國家是明君呢？明君是明白的君主。在春秋那個時候，各國的君主都不明瞭道理的，都是互相，不是你這個國家來侵略那個國家，就是那個國家來侵

略其他的國家，或者是這個國家之內的，一國之內的內亂，這都不是明君，所以這一句話，在那個時候沒有明君。有明君出來，不但把政治辦得好，任何一個明君，他除了把政治辦好以外，還有一個重要的事情，就是要辦教育，把國民都要教好。教育的根本在那裏呢？教育的根本就是教人家學聖人，教學聖人就是要學中庸之道。既是在那個時候，沒有明君在位，誰教中庸之道啊？沒有人教中庸之道的話，「道其不行矣夫！」這是一句感歎的話。這就是上面「子曰：道之不行也，我知之矣」，說完以後，最後再加上一句：道實在真是不能行了，這是感歎話，也做這一節小的結論。

儒經選讀講記(一) 【中庸選講】

子曰：舜其大知也與。舜好問而好察邇言，隱惡而揚善。執其兩端，用其中於民。其斯以為舜乎。

這裏引用這個舜帝，舜帝啊，孔子講，他是大智慧，他有大智慧。為什麼有大智慧？「好問」。一個好學的人，他必然遇見事情，他都要問一問。這個舜帝，他是好問。問了以後，還不算，還要觀察觀察「邇言」，邇言就是他所聽到很淺近的言語。很淺近的言語是什麼？這個言語，人人一聽就明白。比如說，像佛家講的因果，儒家也講因果，用的名詞不同而已。佛家講因果，那裏面的意思很深的。但是古人把它變化很淺的言語，這個淺的言語是什麼？「種瓜得瓜，種豆得豆。」你把那瓜種，種瓜就是因，種在泥土裏面，你所得的，將來結的也是瓜。你要是種那個豆子，把豆子的種放在泥土裏面。這個豆子長出還是豆子，不會長出瓜出來，那麼這兩句話淺顯、好懂。但是淺顯、好懂，你要進一步研究它的道理，那可不容易了。那麼大舜，他一方面好問，一方面好察邇言。就是對於一般那些淺近的言語，他要考察一下。考察是不是還有用處，它這裏面含有什麼樣的意思，這是察邇言。

「隱惡而揚善」，凡是別人有作那些造罪惡的事情，他把它隱瞞起來，不要宣揚。而他人有這個善事情，他就把它表揚出來，叫隱惡而揚善。那麼為什麼要隱惡而揚善呢？比如說我們現在每天看見那個傳播媒體，遇見那些殺人、放火、搶劫的那些事情，在傳播媒體一播送的話，好了，就跟著學了。雖不是馬上跟它學，但是看見那些人，作那些犯罪的事情，我們一看、或者一聽，那些罪惡的事情就是落到我們心裏面去了，落到心裏就變成因，因果，那麼到以後，這個因遇到適當的緣，它就起現行、就發作了。因此，舜帝他懂得這個教育的原理，罪惡的事情把它隱瞞起來，免得讓人家看了，會學去再犯這種罪惡，隱惡。那麼善的事情，宣揚出來，教人家觀摩啊。過去也有這種老古話，見了這個善事情，跟好學好，跟壞學壞。看見那些人作些善事情，一看，心裏就落下印象，善的種子就落在心裏。舜帝了解這個道理，所以隱惡而揚善。

「執其兩端，用其中於民。」兩端是什麼呢？任何事情有淺近的，有很深奧的。「執其兩端」，就把這個淺近的這一端、深奧的這一端，「用其中於民」，這兩端都

不用，兩端執起來，然後把這個中間的這一部分，來用其中於民，教一般人來學這個中道。「其斯以為舜乎」。這樣看起來，能夠這樣執兩用中，這就是舜了。

儒經選讀講記(一)【中庸選講】

子曰：人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。

在這裏舉出一般人，就是不知道怎麼行中庸之道的人。一般不能夠行中庸之道的人，就用孔子的話講，「子曰」，孔子說，「人皆曰予知」，一般人都說：予知，予是那個人自己稱呼，人人都說我是有智慧的人。結果他是真的有智慧嗎？下面就舉出事實來：「驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。」人家把他驅逐，驅，把他趕，驅逐到什麼呢？納，納當入講，把他驅入到罟獲陷阱之中。罟是那個網，這個獲呢？凡是在陸地上捕野獸就用獲。這個網就用得廣泛了，在陸地上用網、水裏也用網、天空上捕飛鳥也可以用網，就是這個罟；獲是在陸地上捕那個獸的。還有這個陷阱，陷阱就是在地上挖一個坑，挖好了以後，在坑口上面，用一個東西把它鋪好，在坑的旁邊、四邊，用野獸喜歡吃的那些食物放在旁邊，引誘野獸來吃那個東西。野獸來吃東西，一不小心，一下就掉到陷阱裏面去了。這個拿野獸來比喻，人家用食物來引誘牠，到那個網罟、到這個獲，獲是什麼呢？獲是籠子，捕鳥獸的那

種器具，在陸地上捕鳥獸的那些器械那個籠子；還有陷阱這些東西。那些鳥獸，牠只貪圖那個食物，「而莫之知辟也」，不知道逃避，這個辟就是走字邊的逃避的避字，牠不知道怎麼避開。這個比喻一個人，你說一般人他說他有智慧，往往人世間有很多的那些陷阱、那些羅網、那些獲，誘導他，他有什麼智慧啊？他掉入那個陷阱裏了，掉到入了網罟裏面、這個獲之中，他沒有辦法逃避了，他有什麼智慧呢？

再說：「人皆曰予知」，一般人都說：啊！我有智慧，你有智慧啊？孔子說，講到一個事實就證明他是沒有智慧，「擇乎中庸而不能期月守也」，「擇」是選擇，選擇中庸之道，就他來講，他說：啊！我有智慧，我能夠行中庸之道，我選擇了，我知道中庸之道的道理了，我也能照這個道理去行中庸了。這是他的講法，他擇了。也許，他選擇了，有幾分之幾，有時候是碰到了，合乎中庸之道了，但是「不能期月守也」，期月在這裏是當一個月講。期有好幾種講法，有當一年講的，在這裏講期月，是當一個月講。他就算是碰到了，這是合乎中庸之道了，很快又違背中庸之道了，他不能持續到一個月之久，期月不能守也。這不能像顏子那樣，「其心三月

不違仁」，他的仁心，他能夠三個月連續不會違背仁的，顏子能夠辦得到，一般人辦不到。一般人他擇乎中庸，一個月都不行，不過是一天或者幾天而已，就是從這裏證明，你智慧沒有的。

這是舉出舜帝那種大智慧，一般人常常講他有智慧，在孔子的看法，誰有智慧啊？誰要能夠像舜那樣地「好問而好察邇言」、能夠「隱惡揚善」、能夠「執其兩端，用其中於民」，照舜帝這樣做，他才算得上是大智慧。普通人雖然他說有智慧，孔子不跟他辯理論，就拿事實、拿比喻來講，事實、比喻一比較出來，很顯然的，儘管他說有智慧，實際上沒有智慧。為什麼？就跟那些鳥獸一樣的，被人家用引誘牠的那種食物，把牠驅入到陷阱裏面，牠都不能夠逃避。這是比喻的話，在孔子那個時代就有很多，到我們現在更多，可以說我們現在每一天所遇到的，那一個不是啊？被人家設了一個陷阱，到了陷阱裏面，他還不知道呢！愈到陷阱裏愈深，他自己覺得：這不得了，做了大官了、發了大財了。你做大官、發了大財，一旦那個不法的事情，犯法的事情那些案件被揭發了，好了，坐了監獄了。坐了監獄，你才知道這

是掉到陷阱裏面了，已經坐到監獄裏面，你想再逃避，逃避不了了。這樣的人，在現代這個社會裏面，你看還不是普通人呢！普通人，我們還不致於、還沒有這個機會到那種程度呢！他還是把世間的書念得很多，還是很多這個專家、那個專家，他才構得上資格被人家設個陷阱，叫他往這個陷阱裏面跳啊！這個不算，就是普通人的話，他說我們一般人，你是合乎中庸之道，就是合乎中庸之道，你也不能夠期月守啊！這也是很普遍的。那麼這就覺得難了，中庸之道難啊！中庸之道難，孔子舉出一個人物來了，就是舜帝，你學舜帝那樣地好問、察邇言、隱惡揚善，把這個兩端做為一個參考，你要執兩用中，這就行。

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

公元二〇一二年二月六日恭印結緣（贈送品）

儒經選讀講記（一）

講述者：徐醒民主先生

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三八三七八

國家圖書館出版品預行編目資料

儒經選讀講記. 一, 論語、大學、中庸 / 徐醒民主

講. -- 彰化縣花壇鄉：雪明講習堂, 2012.02

面；19×26公分

ISBN 978-986-87936-1-3 (平裝)

1. 論語 2. 學庸 3. 注釋

121.222

100027617