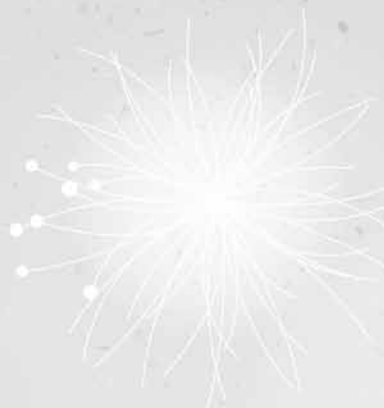


南懷瑾文化

南懷瑾／著

話說中庸



出版說明

一九九八年，南師懷瑾先生寓於香港時，撰寫這本《話說中庸》。也像寫《原本大學微言》一樣，先生每日深夜寫千餘字，次日再由宏忍師打字，其間往復修改三數次之多，才告完稿。

這本書稿，本擬繼《原本大學微言》之後，即行出版，但是陰錯陽差的人事變遷，以及內外其他因素，這本書稿卻未能及時出版，一拖就是十幾年至今。

二〇〇八年，先生交代囑咐，先將蔡策先生記錄的《孟子》所餘各篇，編輯整理出版，然後再行出版有關《中庸》的這本書。

奈何《孟子》最後三篇尚未及出版，先生卻意外的悄然離世而去。

面對這本書稿，考慮再三再四，決定將原書稿保持一字不變，另將整理後的全部書稿，作為附錄印出。所作的整理，只有調整長句變短，段落拆解分開，以及簡化字句，另多加小標題等，希望國學涉入較淺的讀者，易於了

解。例如：

原稿：但這也不能說完全是在上位者使野有遺賢的過錯。

編改：但野有遺賢，也不能說完全是在上位者的錯。

原稿：那是自己平常對家庭父母親屬之間，並沒有做到合於人倫之道的孝順品行，所以便沒有得到朋友社會之間的讚許和稱譽。

編改：由於自己對父母親屬，沒有做到合於人倫之道的孝順品行，所以得不到朋友社會的讚許和信任。

原稿：「誠」，就是天性本具率真的直道，但它賦予在每一個人人生身之後的後天人性之中，人們卻需要借重學養的修行，才能重新返還而合於原先本有具有的自性。

編改：「誠」，就是天性本具率真的直道，但人出生後的後天人性，卻需要借重學養修行，才能返合於本有具有的自性。

先生的原稿，是以講課的方式撰寫的，不像一般論文那樣嚴肅，目的是使讀者易於了解。所以在整理的過程中，斟酌考慮甚多，難以圓滿，也因自身學養能力不足之故，只能勉力而為。

另外經過兩年多的資料搜集整理，先生的簡單年譜已初步完成，特附錄於書後。

協助工作的，除宏忍師、牟煉外，彭敬始終參與修訂工作，十分辛勞，忙碌了一兩年，這本書終於可與讀者見面了。

劉雨虹記

二〇一五年元月

目錄

出版說明 6

樂朔和子思的對話 16

何謂《中庸》 18

宋儒程朱說《中庸》 21

《中庸》與《中論》 24

中不中用的中 是《中庸》的中 25

上論 29

依文解義先說《中庸》的綱宗 29

自在從容中道難 38

入世修行從容中道更不易為 43

天命之性與地緣人性的異同 49

形而下的人性與形而上的天性 54

從人道本位的修行說起 67

天人之際 鬼神之說 77

論虞舜姬周的受命於天 92

祭祀和宗教 100

「脩道之謂教」的治國之道 113

智仁勇的比類發明 124

治國平天下的九經 127

治國九經的補充 136

下論 160

反身而誠的真識 160

《中庸》的頓悟與漸修 167

天地萬物存在的元始功能 176

總結聖道內明外用之學——禮讚孔子 188

結語 202

附錄一

話說中庸

南懷瑾 原著
劉雨虹 編輯

209

樂朔與子思的對話 212

何謂《中庸》 215

宋儒程朱說《中庸》 217

《中庸》與《中論》 220

《中庸》的中 222

上論 225

《中庸》的綱宗 225

自在從容中道難 234

入世修行從容中道更不易 239

天命之性與地緣人性 245

人性與天性 250

人欲的問題 254

大小的問題 259

從人本位的修行說起 263

君子與小人的不同作風 268

天人之際 鬼神之說 273

虞舜和姬周的受命於天 288

祭祀和宗教 296

「脩道之謂教」與治國之道 308

五達道與三達德 315

關於智仁勇 319

治國平天下的九經 323

治國九經的補充 331

謀而後動 350

下論 356

反身而誠的真識 356

《中庸》的頓悟與漸修	363
天地萬物存在的元始功能	373
聖人之道 愚人之行	378
總結聖道內明外用之學	385
禮讚孔子的功德	391
結語	398

附錄二 南懷瑾先生年譜（簡譜） 405

現代的中國人，尤其是年輕一代的同學們，大概很少聽過《中庸》這個名稱了，如果是在中年以上，五六十歲的人，有些一提到《中庸》，還會拿它來當笑料，甚之，還很感慨的說：中國人就是被《中庸》所誤，所以弄得國家民族百年來吃盡了苦頭。但你如向他請教什麼是「中庸」他又說不出具體的道理了，因為他們也沒有好好讀過《中庸》，更談不上澈底研究《中庸》了。

一般人們所謂的中庸，大概就是麻麻胡胡，糊塗敷衍的意思。也正如現代人用湖南話來說，就是和稀泥；用上海話來說，就是擣漿糊。萬事得過且過，不必太認真，大概像煞有介事就可以，那便是中庸之道了。比較好一點來說，只要不左不右，應付得過去，自己不做任何確定的主張，作個隨波逐流的濫好人，便是中庸之道了。這樣的理解《中庸》，這樣的用《中庸》，當然就會使人個個成為庸庸碌碌之輩，所謂國將不國，的確是誤國之學，實是不值一談。

其實，《中庸》是一本書名，它是傳統五經《禮記》中的一篇文章，在

宋代的時候，被當時的儒家學者們特別抽出來，和《大學》《論語》《孟子》合起來叫作「四書」，從此影響左右了中國千年來的民族文化。這個歷史的故事，我在講《大學》的時候，已經有比較簡略的交代，不必再說了。

《中庸》一書，是孔子的孫子子思所作。子思名伋，也便是承繼孔子學問心法的弟子曾子的學生。曾子作了一篇《大學》，子思作了一篇《中庸》，都是傳承孔子一系儒家學問心法的大作。

子思生當中國春秋時代的末期，也就是戰國七雄爭霸的開始時期，大約在西元前四百九十年之間，比西方文化希臘上古的大哲學家蘇格拉底的出世早八十多年。子思在幼年時期，孔子還在世，他是曾經親自受到孔子的教養，但他卻從曾子那裡接受學問教育。所以說，子思是曾子的學生，後來的孟子，便是子思的學生。

子思為什麼要著《中庸》呢？我們根據孔子後人所著《孔叢子》一書的記載資料，子思在他十六歲的時候（後世疑為六十歲之誤，考證難詳），到了宋國，宋國的大夫樂朔和他談論學問之道，話不投機，樂朔對他表示不高

興，就叫人去圍攻他。事情被宋國的君侯知道了，親自去救出了子思。因此子思很感慨的說：「文王困於羑里，作《周易》。祖君（孔子）屈於陳、蔡，作《春秋》。吾困於宋，可無作乎！於是，撰《中庸》之書四十九篇。」

樂朔和子思的對話

樂朔和子思討論學術，他們是怎樣的發生歧見呢？《孔叢子》的記載：

「子思年十六，適宋。宋大夫樂朔與之言學焉。朔曰：《尚書》〈虞〉〈夏〉數四篇善也（《尚書》——《書經》所收集的，只有〈堯典〉〈舜典〉等三四篇文章是好的）。下此以訖于秦、費，效堯、舜之言耳，殊不如也（其它的那些〈秦誓〉〈費誓〉啊！都是模仿堯、舜的話，實在不夠格）。子思答曰：事變有極，正自當耳（那是時代社會有所改變，所以有些文章，也是正對當時的習慣而作）。假令周公堯舜，更時異處，其書周矣（假使周公和堯、舜，彼此顛倒上下換個時代，那麼堯、舜的文告，也便會和周代的文句

一樣了）。樂朔曰：凡書之作，欲以喻民也。簡易為上，而乃故作難知之辭，不亦繁乎？（樂朔說寫文告，本來是要一般人們都看得懂，知道了事情，所以愈簡單明白愈好。但讀那些古書的文章，有些故意作出讀不懂的字句，這不是有意找麻煩嗎？）子思曰：書之意，兼復深奧；訓詁成義，古人所以為典雅也。昔魯巷亦有似君之言者，伋答之曰：道為知者傳，非其人，道不貴矣。今君何似之甚也！（子思說：古書上的記載，固然有時覺得很深奧，其實，只要對文字學的訓詁下點工夫就懂了。古人把口說的話變成文字，就要求典雅一些，才使文學有藝術感。從前魯國也有鄉下的里巷之人，像你一樣提出這個問題問我，我（子思）對他說：學問之道，是傳給真有慧智的人，如果不是智者，那對學問之道，有什麼可貴之處呢？現在你怎麼也和一般不學無術的人一樣見解呢？）

子思這樣說了，樂朔當然是「不悅而退」。便回來對他自己的黨徒們說：「孺子辱吾（孔伋這個小子，當面侮辱了我）。」「其徒曰：此雖以宋為舊。然世有讎焉，請攻之。遂圍子思。宋君聞之，駕而救子思。」（樂朔的黨徒

們聽了便說：孔家的祖先，雖然也是宋國的人，但隔了很多世代了，而且和我們有舊讎，我們正要找他出氣、修理他。因此，就來圍攻子思。幸而被宋國的君侯聽到了，才親自帶人來解救了子思的危難。）

但《孔叢子》又記載「子思作《中庸》之書四十九篇」，這正如子思所說，讀古書要知道訓詁之學了。古文所說的「篇」字，是從竹從扁。換言之，在子思的時代，作書寫文章，是把字刻在竹簡上面。所以說《中庸》共有四十九篇。後來宋儒朱熹把它割裂分編成三十三章，這便變成了《大學》《中庸》朱註章句之學的起源，並非是子思的原著。但要真正對《中庸》原著考證起來，實在也並非容易的事，我們也只好各說各的了。

何謂《中庸》

子思著《中庸》的原意，如果根據《孔叢子》等平實的記載，他是為了解釋孔子刪《詩》《書》，訂《禮》《樂》，保持中華民族傳統文化學問之

道的著作。所謂「《中庸》」一書，其中言智、仁、勇，言費隱，言誠明、天道、人道。非深入聖人之奧，不能達於心口。子思之學，有淵源於中庸乎見之矣。」

在初唐時期，孔穎達著《禮記正義》，引用漢儒鄭玄目錄云：「名曰《中庸》，以其記中和之用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德也。」

但到了南宋初期，宋儒朱熹自作《大學》《中庸》的章句，《中庸》被分割編為三十三章，而且加冠聖境，根據韓愈一篇《原道》論文，認為《中庸》是傳「上古聖神，繼天立極」的道統，從堯、舜的傳心法要而來。那就是堯傳位給舜的時候，說了一句「允執厥中」的話。舜再從他一生經驗的總結，更加深入的悟到人性的精微，就加了三句而傳給禹，所謂：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」，這才是中國傳統文化的道統。由堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子傳承相續。但從孟子以後，便失傳了，這便是韓愈《原道》的意思。因此朱熹就認為，現在總算由宋儒程顥、程頤兄

弟重新悟出來了，再傳到朱熹等人，又把道統接上去了。朱熹和宋儒們卻絕口不提這種道統說法，是根據韓愈的〈原道〉思想而來，未免太過小器了。同時又說：「其曰天命率性，則道心之謂也。其曰：擇善固執，則精一之謂也。其曰：君子時中，則執中之謂也。」這也都是朱熹對《中庸》確有心得的另一見解。至於在朱註《中庸》章句開頭，特別標榜程頤（伊川）解說《中庸》的書題，稍等再說。

有趣的是，到了清初乾隆時代，有名的詩人才子袁枚（子才），他最討厭宋儒理學，也最不喜歡佛、道兩教。他對於《中庸》，認為是西漢儒家的作品。因為他認為孔子、孟子都是山東人，動不動就提到泰山。而《中庸》唯獨稱華嶽。他斷定子思沒有到過秦地，那得見過華山或嵩山。袁子才素來就有文思辯才，但對於這些論點，始終免不了名士氣的狂放。孔子、子思祖孫，都遭逢亂世，周遊行蹤所及，豈可認為他們絕對不知華嶽！不能單憑一句書本上的文字來作論據，就斷定子思未見過華嶽。袁枚善於談詩選色，精煮隨園豆腐。至於義理之學，並未深入，而且也是性所不近，習之所遠，不

足論也。但後人也有認為《中庸》「載華嶽而不重」的「華」字，本是山嶽的「山」字，乃漢代傳刻之誤，較為有理。

宋儒程朱說《中庸》

現在再說南宋理學名儒朱熹，在他的章句《中庸》之先，特別提出程伊川解釋《中庸》書題的定義，那就大有不同於漢、唐諸儒的解釋了。如云：

「子程子曰：不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法。子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌於六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」

朱熹所引用的程伊川對於《中庸》書題的解釋：

第一、所有用字用句的內涵，一望而知，都是採用《易經》〈文言〉〈繫

傳〉的義理。如「放之則彌於六合，卷之則退藏於密」，乃至「玩索而有得焉」等結語都是，在此姑且不加討論。

第二、程子特別提出子思是把孔門《中庸》的心法，唯獨傳給孟子，不知是根據什麼而來，如用一句古文來說，殊不知何所見而云然？

第三、就是開始解釋《中庸》兩句，「不偏之謂中，不易之謂庸」，問題著實不少。這是一個中國傳統文化上的根本問題。程伊川也是講究群經之首《易經》學問的健者。《易經》包涵有「理、象、數、通、變」五大種類。《易》學的理，也就是絕對的哲學和科學的總綱，而且更是數理邏輯的總和。一、不偏就是中嗎？二、天下人事和物理，真有一個中嗎？

其實，只要有了一個人為假定的不偏之中，這個中心點的本身，已經是有固定的邊際，有了邊際，早就是偏了。由此引申類推，有一個中，便已是偏，哪裡有一個不偏之謂中呢？如有，那也只是人為意識思想分別的假定之中。譬如一個人站在中心，面南背北，左東右西，從北望南，此人已在北面之南。由南望北，此人已在南面之北。左右東西，都是一樣道理。所謂中心，

只是臨時方便，假設為中。由此類推，作人做事，哪裡確定有一個不偏之中呢？所以「不偏之謂中」，這等於說：「徒有虛言，都無實義」而已。

其次，「不易之謂庸」。不易，就是絕對沒有變易的意思。人世間哪裡有一個絕對不變不易的事實存在呢？因此而說：「中者，天下之正道；庸者，天下之定理」，實在都在玩弄文字上的文學遊戲，望之成理，探之無物，也是「徒有虛言，都無實義。」因此，朱熹也覺得大有不洽之處，又在《中庸》書題的下面，自註說：「中者，不偏不倚，無過不及之名。庸，平常也。」這豈不是與程子的說法，似是而非，自相矛盾嗎？總之，宋儒理學的本來面目，便是如此；從表面看來，氣象非凡，如果一經邏輯的推理，就往往自相矛盾了。其原因，就是他們因襲佛道兩家及禪宗的說法而來，但又自己不深究「因明」邏輯的辨證，就不知不覺變成「自語相違」了。

《中庸》與《中論》

事實上，程伊川對《中庸》書題解釋的見解，是從哪裡來呢？那是因為佛學經論中，有一本印度傳來龍樹菩薩所造的《中論》，它和《百論》《十二門論》三本佛學專著，在中國的初唐時代，自立一個學派，合稱為「三論宗」的重典，風行一時，流傳極廣。

《中論》的主旨，是批駁後世佛學門徒，偏重於空，或偏重於有的學理，以空非真空，有非實有，啟迪緣起性空，性空緣起的畢竟空與勝義有的辨析。故於即空即有，非空非有的原則上，建立一個「因明」義理的「中觀」。所以佛學中便有《中論》八不之說，所謂「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出」不中而中的論理。在程氏兄弟（明道與伊川）的當時，都自號稱出入佛老多年，他當然也知道《中論》這類佛學的名言。但為了自別於佛道，推開佛學的《中論》，特別標榜吾儒亦早有中庸之道，可以勝過「中觀」。所以便有「不偏之謂中，不易之謂庸」的名句出現了。而他卻不知佛學的《中

論》，是從「因明」邏輯的嚴謹性而立論。如果隨便說一句不偏不易，拾上「因明」邏輯的考臺，那絕對通不過的。至於隋唐之際，「文中子王通」也著有一本《中說》的書，但宋儒們素來薄視「王通」，絕對不會拿「文中子」來做對手的，所以我們也不必牽涉到《中說》上去。

其實他如引用《論語》所載：「子曰：吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」這便和《中庸》末後句「上天之載，無聲無臭」相同，這才是真正的中庸。

中不中用的中 是《中庸》的中

那麼《中庸》一書內涵的定義，究竟是什麼意思呢？簡單明白的說，是以孔穎達所引用漢儒鄭玄的解釋為最恰當平實。所謂：「名曰中庸，以其記中和之用也。庸，用也。」《中庸》一書的中心要點，便是子思提出學問修養的主旨，必須先要做到「中和」的境界，才能明白天人之際心性相關的道

體和作用。

換言之，子思作《中庸》，他是繼承祖父孔子的心傳，闡述其師曾子著「大學之道，在明明德」的「內明」和「外用」之學。由他提出「中和」才是「明德」、「止於至善」的境界。「君子而時中」、「不可須臾離也」，才能到達「知止而后有定」，乃至「慮而后能得」的七個學養工夫的次第。「慎獨」與「誠意」，便是「內明」、「外用」之間，兼帶身心修養的妙用。然後用之於入世的行為，必須具備智、仁、勇的三達德，才能真正做到齊家、治國、平天下的事業。

明白了這個原則以後，就可知道《中庸》所謂的「中」，必須以中州音和魯南一帶的發音來讀，等於打靶或射箭的中了的中（音仲）發音一樣。庸呢？就是用。換言之，學問之道，不是知識，更不是空言。它要在自己個人的心性身心的修養上，「擇善固執」，隨時隨地，處在中和「知止而后有定」的境界，養之有恆，自然而然就會由靜慮而得闡發智、仁、勇的正知正行了。

至於子思作《中庸》，他和曾子著《大學》的迥然不同之處，便是他首

先提出「天命之謂性」的「天」和「性」，然後才講到「道」和「教」，看來很是特別。事實上，我在講《大學》的時候，已經提出曾子的《大學》，是從《易經》〈乾卦文言〉的發揮。子思作《中庸》，是繼曾子之後，從《坤卦文言》及《周易》〈繫傳〉所發揮的繼起之作。例如《中庸》首先提出的「天命之謂性」而到「中和」，便從《坤卦文言》而來，如曰：

〈文言〉：「至柔而動也剛，至靜而德方，後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎！承天而時行。」「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四肢，發於事業，美之至也。」以及《繫傳》所說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」「成性存存，道義之門。」乃至《說卦》的：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」尤其是「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四肢，發於事業，美之至也」，以及「成性存存，道義之門」，和「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」等學說，便是《中庸》開宗明義，最先提出學養證悟到「中和」的境界，才是根本的宗旨所在。

你只要明白了《易經》〈文言〉等這些史料，你就可以知道《中庸》所說的性命和天道之理，都是言有所本，學有淵源的。至於讀古書有關「天」和「道」兩個字的內涵，我已經在《大學》的開始，便已有了說明，現在不再重複了。

上論

依文解義先說《中庸》的綱宗

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。

《中庸》第一節所講的原文，便是全部《中庸》的總綱，也就是子思承繼傳統儒家孔門學養心法的心印。等於曾子所著的古本《大學》原文，從「大學之道，在明明德」開始，到「此謂知本，此謂知之至也」，就是《大學》

全文的大綱要。那麼《中庸》第一句所說的「天命之謂性」的「天」和「性」兩個字的名辭，它所指的內涵是什麼呢？其實，剛才我們在前面已經講過把《中庸》所據的根源，是由《周易》坤卦的〈文言〉，以及〈繫傳〉等的內涵而來，希望大家首先便要反覆注意。現在我們只要採用一個最老實、最笨、也最聰明的讀書方法，便是「以經註經」，乃至「以史證經」的方法，便可自能融會貫通其意了。例如有關本文的天和性字，你只要把《中庸》全書的結尾，他所引用《詩經》〈大雅·文王之什〉：「上天之載，無聲無臭」兩句，便可知道他在這裡所提出之天，既非物理世界天體的天，也不是宗教性的玄天上帝之天。《中庸》首先所說的天，是代表心物一元形而上的義理之天。那麼有關於性字呢？它是指的天性、人性、物性，或是明心見性的性，以及世俗通用所認為的性欲之性呢？答案也很簡單。《中庸》在這裡所指的性，是天人之際，心物一元，人生生命本有的自性。你只要詳讀《中庸》原文，便有子思自註的「自誠明謂之性，自明誠謂之教」，以及「性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」，就可完全明白他在《中庸》首節提出的

「天命之謂性」的性，是指人道根本的自性，它是人們有生自來與天道相通的本性，所以他用典雅濃縮的言文，只需簡單明瞭五個字「天命之謂性」，就可直指人心，自悟自性了。

第二句，「率性之謂道」，就比較難辦了。我們大家從兩、三千年來，就慣用一個辭兒，叫作率性這樣做，率性那樣做，或率性不幹了，或率性幹到底等等，這些都和《中庸》所說的率性相關。因為率性一辭，已經變為兩、三千年來傳統習慣用的口頭語。其實率性這一個名辭，是指從本有的天性、人性所起動作用的初心一念，如果勉強引用二十世紀法國哲學家柏格森的觀念來說，就是直覺或直觀。但照「直覺」、「直觀」的實質心理狀態來說，那是屬於意識的範疇，還是不太澈底的。

那麼我們只好再比較詳細的引用佛家唯識法相的分析來作說明，就比較清楚了。唯識法相學所說，由本自清淨的自性上，起心動念的心識作用，大約可分析歸納為五種心性的現象：一、率爾心。二、尋求心。三、決定心。四、染淨心。五、等流心。這五種心態，我們從一般的狀況來作說明，就要倒轉

來先說等流和染淨的心態。何謂等流心呢？便是我們的心念思想，永遠猶如一股瀑流一樣，像長江和黃河，永遠是源源滾滾不分清濁，夾帶泥沙而奔流不息。所謂清濁不分，便如我們的心念思想，善惡夾雜，聖凡並存，同樣平等的都在奔流不息，所以叫它是等流之心。但分開來講，純粹的善心善念，便叫淨心；惡念惡心便叫染心，也就是最容易受外境影響的染污心。

至於率爾心和尋求心，以及決定心，一般是用在學佛修道的修止（定）、修觀（慧）上來講，比較容易明白。所謂率爾心，就是平常在不思不慮平靜的心境中，無緣無故，突然生起一念的初心，來不知其所從來，去亦不知其所從去。等於我們睡足一覺，剛剛醒來的一剎那之間，清清楚楚，並未加上任何分別思念的心境。如果這樣一直保持下去，就等於佛說的「直心是道場」了，但並非說知道這樣就是悟道了。可是一般沒有修持素養的人，是絕對做不到隨時保持這種清明自在的初心境界。那麼，跟著而來的，便會習慣性的生起尋求之心了。

例如回憶、追思等心態，便是尋；希望、思索事物等心態，便是求。至

於決定心呢？大概可分為聖人和俗人的兩種境界，如果是學養修為有素的聖人，不管是哪種起心動念，甚之是率爾之心，一知便休，隨時返還自性的清淨本然，這便是趨向聖境的決定心。倘使是一般平常的俗人呢？對某一思念和事情，斷然下了決定，去或不去，幹了或不幹，決斷下來，便是一般平常人所用的決定心。但這些心態，如果照唯物哲學和科學的觀點來講，都和腦的作用有關聯。然而從唯識法相學來講，腦是五識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的總和，心意識的意識並不在腦，何況第六意識的後臺還有更深入的兩重作用。不過，現在我們不是在講唯識法相之學，只是借用發揮，稍作說明而已。

我們了解了這些心理情況以後，便可知道《中庸》所說「率性之謂道」的率性，也就是等於唯識法相學所謂的率爾心。當我們在天性自然中，突然率性而起的心念，就是性命生起機動作用之道的由來，所以便叫它是「率性之謂道」了。但是率然而起的性命機動之道，它有善惡並具的作用，絕對不可以不辨善惡，任由它率性而妄行，由它任性而亂動的。所以便要靜思反觀，

需要主動的修正它，使它去惡從善，乃至使它「止於至善」才對。因此便有「脩道之謂教」的一句，說明學問修養之道，是要使它還歸本淨，而合於天然本性純善之道的境界，這便是教化、教育的主旨。也就是我們平常習慣所說道是需要修得，所以便有脩道這個名辭的由來。因此，他又特別強調道需脩得的重要，便有下文，「道也者，不可須臾（與剎那的意思相同）離也，可離非道也」的告誡。不可，是教導語的否定詞，並非是不能，或者作為不能離的誤解。這就同我平常對一般研究佛學的人說，佛說「不可思議」，所謂不可是否定詞，是叫你不可以用平常習慣性的思想議論妄作註解的告誡，並非說佛法是「不能思議」啊！如果是「不能思議」，佛何以自說三藏十二部經典，還教人去思惟修呢？（一笑）

同樣的道理，《中庸》在「天命之謂性」的自性自悟之後，跟著便說要悟後起修的重要，所以便提出怎樣修正自己而合於天然本淨自性的教法。「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，這是說，所以明白了天然自性的君子們，隨時隨地，對於起心動念，都要戒慎恐懼的自修其道。即使是

在沒有任何一個人看見你在做什麼，或聽見你在做什麼，也是不敢放任，隨便妄作非為的。你不要認為沒有人看見，或沒有人聽見就可隨便亂來嗎？其實是「莫見乎隱，莫顯乎微」，須知天然自性本有具足一切的功能，隨時隨處都有鑒臨自己的作用。從表面看來，好像是沒有人看見你做什麼，沒有人聽見你做什麼。事實上，它是「似無所在而無所不在」。即使在最深沉的隱秘之處，或最微末渺小之處，它都會明顯的反映呈現在自心自性的影像之中。這正如佛說：「假使經百劫，所作業不亡。因緣會遇時，果報還自受。」

「故君子慎其獨也」，所以有道的君子們，便會自己注重心意識起心動念的慎獨的工夫，淨持心境上率性而起，以及照顧獨頭意識的心態，使它返還於靈明獨耀的本位，進入「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」的中和境界。當你在靈明獨耀，合於天然本有自性的清明心境中，所有和生理情緒相關的喜、怒、哀、樂等妄想之念都未發動，便是正確中入自性本淨的境界了。如果偶因外來境界的引發，動了喜、怒、哀、樂等的情緒妄念，當下就能自動自發的加以調整，重新歸到安和平靜的本來清淨境界之中，

這便是中和的妙用了。所以說：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」因此又再一步闡釋修道的人，隨時隨處能入靈明獨耀的心境中，這便是普天之下，人人修養自性清淨的大本。如果偶有所動，便能隨時隨處調節返還於安和境界，這便是普天之下，人人可以通達而做到的修道工夫。「致中和，天地位焉，萬物育焉」，假使人能隨時隨處修養到達中和的境界，那麼，你就會明白自己本來就與天地並存在同一本位，同時也會明白自己本來就與萬物同等的在天地生生不已的養育之中。到了這種境界，也等同道、佛兩家所說的「與天地同根，萬物一體」的道理，完全一致的不二法門了。

講到這裡，為了讓我們大家多加體會《中庸》所講的中和境界，順便引用中國禪宗一位張拙秀才有名的悟道偈，作為參考。

光明寂照遍河沙 凡聖含靈共我家
一念不生全體現 六根纔動被雲遮

破除煩惱重增病 趣向真如亦是邪

隨順世緣無罣礙 涅槃生死等空花

張拙秀才偈中所用的都是佛家名辭。含靈，是說凡有靈知之性的眾生。六根，是指眼、耳、鼻、舌、身、意。涅槃，梵文所謂清淨佛性的代號。至於不斷煩惱而證本性，不執著真如為道體這兩句，都是稱讚天然自性本自清淨的第一義諦。一念不生與六根動處被遮的道理，便和《中庸》所說道需要修的「脩道之謂教」意義相同。總之《中庸》的全文總綱精髓，就在本段的原文之中，最為重要，先要把握得住這個綱要，下文便可迎刃而解，後來大部分都是說明「脩道之謂教」和作人處事外用之學的發揮。但我們現在只是先作依文解義的說法，先來消化文句表層的意義，後面再做深入的研究。跟著便是從《中庸》原文首先提出的總綱之後，他又特別慎重引用孔子有關《中庸》「率性之謂道」與「脩道之謂教」的話八節，用來說明中庸的重要性。

自在從容中道難

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！」

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！」

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。」

子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。」
子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

由「天命之謂性」開始到這裡，朱註分割為九章。

現在我們根據第一節所引用孔子的話，先稱孔子的字以表示慎重。依先秦以前的禮儀，對父祖長輩，可以稱呼其字，而不直呼名諱，所以他首先提出「仲尼曰」，表示慎重。但這些文字都很明白，本來不需要再加解釋，只是為了諸位青年同學們都是從白話文的教育起步，因此，再來大概作一番說明。

「君子中庸，小人反中庸」兩句，是說明中庸就是人們從天然本有的自性中，直心而行，坦然合於大道作用的名辭。但是天性純良的君子之人，隨時都能住於率性而行、從容中道的境界。如果是天性並不純良的小人呢？他就任性妄作非為，會向相反的方面發起作用。因此又進一步加以說明，「君子之中庸也，君子而時中」，所謂天性純良的君子之人，他的身心行止，隨時都會率性而行在中和的境界之中。至於稟性並不純良的小人呢？他就會毫無忌憚的任性妄為。因為他自己覺得，這就是我率性而行的當然道理。人，本來就應該任其自然，自由自在，這又有什麼不對呢？

這就說明天然本有的自性之中，它是具備兼有善惡的種性。同樣是一個人，他在生而自來的天然本性中，或純善，或純惡，或善惡兼半，或善多惡少，或善少惡多，每個成分都各別有所不同。例如佛說：「純想即飛，純情即墜」，也是同一道理，很難細數分析詳盡。因此，古今中外，一切聖賢，都在急急忙忙，著重在教化的工作，希望人人都能修到去惡返善，還歸天然純淨本有自性的道體，才為究竟。所以，他又接著引用「子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」這便是引用孔子感嘆的話說，有關中庸之道的學問修養，恐怕是到了谷底了，人們很久以來，就很少注意到它的重要了。

但孔子又說：「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。」這是孔子說，這個天然自性本有純淨的大道，人們為什麼都不能自明，又不能依道而自行呢？啊！我知道了，凡是生性比較聰明而有慧智的人，聰明反被聰明誤，因此妄用聰明，不肯甘於本分，喜歡妄自做出異乎平常的事來。那些不夠聰明的愚笨人呢？卻偏想修行學道，自己頭上安頭，

把道推崇得太高太遠太玄妙了，所以又永遠摸不著道的邊緣。其實，這個本來便是平平庸庸的大道，人們卻始終不會明白，那是什麼緣故呢？因為那些自認是賢人君子的人們，又太過於重視修道的重要，平常一副道貌岸然的樣子，反而做得太過頭了，因此又不合於道。可是那些很不肖的人們，又偏要去學習修道，追尋希奇玄妙，因此也永遠夠不上道的邊緣。

其實，道是很平常的，譬如每個人，都會飲食，口渴了喝水，肚餓了吃飯，但每個人都飲食了一輩子，而真有多少人每天每次都會澈底知道吃喝東西的正味呢？大部分都在吞嚥下去，所有滋味，只是含糊不清，淺嚐輒止就是了，並沒有澈底知道真正的滋味是什麼呢！因此，孔子便自深深的感嘆說：「道其不行矣夫！」這個天然本有的大道啊！恐怕永遠也不會行得通了。

講到這裡，使我忽然想起古人筆記上的兩個故事，用來說明孔子所說「知者過之，愚者不及也」、「賢者過之，不肖者不及也」的道理。第一個故事，是在南宋的時代，朱熹在福建武夷山講學，恰好道家南宗神仙丹道的

傳人白玉蟾，也隱居在武夷山。那個時候，朱熹正在探索漢代道家丹道神仙鼻祖魏伯陽所著的《參同契》，始終不能得其要領。跟著他的弟子們，常常提到白玉蟾許多的奇蹟，朱熹素以儒家的理學大師自居，便說，那些都是偶中而已。有一天，他約白玉蟾一起遊山，中途忽然碰上一陣大雨，大家都被淋得一身濕了，可是白玉蟾卻全身不著雨滴，還很優遊自在。朱熹面對這樣的情況，便情不自禁的問白玉蟾，你這是什麼道行？白玉蟾便笑笑的說，不過偶中而已。朱熹聽了，為之啞然失色，當然，更不知其究竟了。

第二個故事，在明朝的時代，理學名儒王陽明，當然也是出入佛老兩家多年，他對於參禪打坐，修道煉丹，仍然並不忘情。當他在江西的時候，有一次，在一個道觀的門口，看到當時著名的道家活神仙蔡蓬頭。王陽明認為機不可失，便趕過去，當面叩頭。但蔡蓬頭回身就走到道觀裡去了，好像根本沒有看見王陽明似的。因此，王陽明就緊跟不捨，蔡蓬頭正到了大殿上，他又過去跪下一拜。蔡蓬頭又轉身走了。但王陽明絲毫不敢怠慢，又追隨在他身後，總算沒有白費力氣，蔡蓬頭被他追到道觀後園的亭子上站住了。王

陽明於是再過去懇切地跪下一拜。這個時候，蔡蓬頭發話了。他對王陽明說，你前門後殿三拜，禮雖隆，然始終未脫官氣，於仙道無分。說完了，又飄然而去，使得王陽明為之黯然失色久之。

我們順便透過這兩個故事，用來說明孔子所說「知者過之，愚者不及也」和「賢者過之，不肖者不及也」的道理，很值得作為旁證的參考。

入世修行從容中道更不易為

前面引用孔子的話，說明學問修養隨時從容中道的不易。跟著，再引用孔子的話，說明入世修行，為人處事而從容中道更難的道理。孔子說：「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！」這是引用孔子讚歎虞舜的話說，像舜一樣，真可以說是大智慧的成就者。舜既愛好學問，隨時隨地，謙虛向人請教，同時又愛好審慎體察一般通俗而最淺近的俗話。所謂「邇言」，便是平常淺近的俗話。例

如通常人們所說的小心啊！當心啊！留意啊！其實，這些俗話，都是合於「率性之謂道，脩道之謂教」的至高無上的名言。這便是「好察通言」的道理。「好察通言」，並非是說舜最喜歡聽信身邊最親近人說的話，那就問題並不簡單了，千萬不可錯解。

其實，這在《周易》乾卦九二爻的〈文言〉中，孔子便說過，入世而為人君的領導德行，必須要如「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」這裡所說的庸言、庸行，就是指最平常、最平庸通俗的言行。因此，在《中庸》這裡，便有「隱惡而揚善」的一句，也是說明自己本身的內在心理上，必須隱沒惡念，發揚善心才行。這就是「閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」的道理。「隱惡而揚善」，並非是說對於任何人事，只表揚他的好處，隱埋了他的壞處的單面作用。所以下文便說舜有「執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎」的盛德之讚了。所謂「執其兩端」，是說對善惡兩者之間，都很清楚，有時必須面對現實，把握善惡之間，妙用權變，作出適於當時當位的中庸之用，這便是虞舜有聖人之道，

同時有聖人之才的大智妙用了。

但是人能具備大智、大仁、大勇這三達德，又談何容易！因此，孔子又自謙的說：「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。」這是引用孔子在讚歎虞舜的大智之後，便說到別人都說我也很有智慧，事實上，我並沒有什麼智慧。例如別人故意設個圈套，驅使我走進獵網裡面，落到陷阱裡去，我都不知道逃避。這是孔子自說有關從容中道，在外用作為上的自嘲自諷。至於對於心性內明修養的中庸之道呢？他又更加謙虛的說，我雖然決心要住在中庸的本分上，不想再動了。但不到一個月，就又守不住自己的心戒了。所以說，我哪裡是真有智慧的人呢！

我們講到這裡，就不禁要問孔子為什麼會有這樣的感慨呢？答案很明白，這就是孔子生當亂世，想要實行傳統的人倫大道，窮其一生精力，明知其不可為而為之的偉大之處。從他出任魯相以後，明知絕對不能即身可救魯國的衰敗，就毅然離開父母之邦的故國，先到齊國，然後又周遊列國（有說

是七十二國），中途又與弟子們困厄在陳、蔡之間，七日不得飲食，幾至餓死。最後只好長期居留在衛國等等的經歷。這就可以明白他的一生，並非是如他自己所說的「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」的行徑。事實上，他是被時勢人事所迫，處處碰到世途上的陷阱，使他始終困於塵勞而不能大行其道。但他是明知其不可為而為之，總希望以自身的教化，能夠喚醒人心，返還正道的願力，始終不變。

很相似這樣的事，就是人類文化，正當西元紀元前五、六百年的階段，印度的釋迦牟尼佛不願稱王稱帝，而毅然離家出世去成佛而教化眾生。希臘蘇格拉底，為堅持理性的正念，甘願飲毒而亡。至於遲五百年後而生的耶穌，為了顯示正義的博愛教化，也寧可捨身被釘上十字架。這都是千古聖賢同一悲天憫人的心情，以身示則，作出不同教化的榜樣，永垂萬世不易的法則。

《中庸》在本節裡所引用孔子的感嘆：「驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也」，只是反面的說明知其可避而不願逃避而已。大家只要讀過《呂氏春秋·孝行覽遇合篇》中所說，就可以完全了解孔子一生的這種精神了。

如《呂覽》所云：「孔子周遊海內，再干世主，如齊至衛，所見八十餘君，委質於弟子者三千人，達徒七十人，萬乘之主，得一人用（而）可為師，不於無人。（而）以此游僅至於魯司寇。」這就是最好的說明了。

至於他自說「擇乎中庸而不能期月守也。」這也是孔子自謙的反面文章，擇守中庸，常住中和的境界，那是專為個人自己涵養在性天風月，美在其中的定靜極則，足以自立自利，但不一定可以立人利他。所以他寧可被隱者們譏為栖栖惶惶如喪家之犬，以身作則，傳授淑世利人的中庸之道，絕不願浪費歲月，徒使中庸用世之學湮沒於世道人間。然而入世行道，畢竟不是容易的事，其中的痛苦艱危，實在無法可使一般人了解。但有的時候，雖然在悲願宏深中，也難免會發生只求自了的小乘意向。所以孔子便有對顏回的「擇乎中庸」，「拳拳服膺」，死守善道的欣羨之嘆了！因此，子思也非常巧妙的，在這裡便引用「子曰：回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣」的描述。

所謂「拳拳服膺」四個字，是形容猶如用兩手，把握到了一種至善美好

的東西，貼身放在胸口抱著，絕不放開雙手的現象。等於那些得了道的出世隱士，或如佛家小乘的羅漢們，道家的神仙們，寧可澗飲木食，高超遠蹈，避開世網，不肯入世而自找麻煩。所以下文便又引用孔子的話說：「子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」這是說要使天下國家做到真正的平等均衡的政治成就，並非是不可能的事。至於輕於去就，辭去高官勳爵，捨棄富貴功名，也並非是不可能做到的事。甚之，猶如在戰場上，捨身忘死，衝出劍樹刀山的包圍，也是可以做到的事。唯一不可能做到的，就是即身成就，達到中庸內聖外王學問修養的境界。

我們講到這裡，如果從宋儒朱熹的《中庸》章句來算，已經研究討論了九章。依照我們的理解，由「天命之謂性」開始，到「天地位焉，萬物育焉」，正是《中庸》的總綱，也便是《中庸》之學的大前提。繼由「仲尼曰」開始，到「中庸不可能也」，都是子思引用孔子的話，明辨中庸之道重要性的引申。綜合前面九節的全文，才是《中庸》上文的第一段落，但朱熹卻把它分割為九章。接著而來的，如朱熹所編的第十章起到第十五章，是說天性

和人性之間，乃至與地緣關係的發揮。

天命之性與地緣人性的異同

子路問強。子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯；中立而不倚，強哉矯；國有道，不變塞焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯。」

我們讀了《中庸》這一節，子路所提出有關南方和北方地域與人性的異同，也許覺得非常詫異，怎麼在《中庸》這裡，會有這個問題的出現呢？事實上，這是古今中外人類歷史上的重大問題，也可以說是從唯物史觀說到唯

心史觀的哲學性、政治性乃至政治哲學史上的重大問題。無論是中國或世界各國，幾乎都是同樣存在的問題。正如《周易·繫傳》所說「方以類聚，物以群分」的原理相同。目前我們看到報章上所創的新名辭，如所謂「地域情緣」，也正與此有關。

本節的重點，便是「子路問強。子曰：南方之強與？北方之強與？抑而強與？」這是說，子路忽然想起一個問題，他問夫子，哪個樣子，才可算是真正剛強的人？大家都知道，孔門的七十二賢弟子中，唯有子路好勇。換言之，子路是天生的英雄人物，而且在孔子的弟子中，既有文才，又有武略的將帥之才的能人。所以他因有所感而提出這個問題。孔子聽了便說，你想問的是南方人的倔強個性？或是北方人的倔強個性？或是只對整個人性來說，什麼叫作真的剛強呢？我告訴你吧！「寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。」從一般來說，具有溫柔寬諒的教養，而且不願意還報那些沒有道理的行為，這便是南方人柔中有剛，好強個性的表現，是適合於一般君子們習慣居留的環境。「社金革，死而不厭，北方之強也，而強者

居之。」平常民風就很強悍，捲起袖子，腰間圍著皮帶，插上刀劍，寧死不屈的個性，這是北方人剛強的性格，是一般有倔強氣質的人所習慣居留的環境。但過於溫柔和過於剛愎的個性，都是偏差的弊病。「故君子和而不流，強哉矯。中立而不倚，強哉矯。國有道，不變塞焉，強哉矯。國無道，至死不變，強哉矯。」如果是真正有道有學的君子之人，雖然要以溫柔和順待人，但不可過於軟弱無能，隨波逐流，成為毫無勇氣的樣子，那必須要加以矯正，使他能夠強毅而獨立。總之，為人處世，如果能夠中立不倚，當然很好，但不可矯枉過正，變成一味倔強而不通人情世故，那也便要加以矯正，使他能夠合於和順的德行才對。尤其生當國家社會有道的時代，始終不會變為標奇立異的特殊人物，自己有錯誤就改過自新，那才可算是「強哉矯」的完人。如果生當國家社會無道的時代，堅持道義人品的風格，獨立而不倚，至死不隨流俗所變，這才算是「強哉矯」的精神。

古代文章運作的習慣，用字簡練，涵義深遠。例如本節孔子和子路的對話，討論地緣區域所產生後天人性強弱的問題，如果詳細加以講解，又是另

一專論。它所牽涉的範圍，關係天文星象、地理、地質、生物化學環境、區域的人文風俗習慣等因素，一講又是幾十萬字的專論，我們不能離題太遠。但本節所講有關地緣區域所生後天生命的習性，雖有南北東西之分，而在「天命之謂性」的天性而言，原本同體，並無差別。正如禪宗六祖的大弟子石頭希遷禪師所著的〈參同契〉，所謂：「竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。」這便是它的最好註解和說明。現在所要了解的，就是《中庸》原文，述說到這裡，他引用子路和孔子的對話，說明由先天的「天命之謂性」，所變現生起後天有形相以來人性之異同，需要怎樣加以學問修養，來矯正它的過分偏差，而使他還復於中庸正道的本位。所以接著而來的，便又引用孔子自說遵守傳統聖賢的教導，怎樣是他自修「率性之謂道」的本志。

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能

之。」

這是孔子自說，有些修道的人，他一生的修為，喜愛清靜無為，懷素抱樸，高蹈世途，隱跡山林，始終與世隔絕。另外也有些修道的人，喜愛標奇立異，表現得非常神奇古怪，異乎平常。但無論是素隱或行怪的稟性和作風的人，也都會影響現代或後世，而且也會被人們所崇拜信仰，或者也自有著述留傳後世。但是，我是絕對不願這樣做的。所謂君子之人，只是遵守天然自性的稟賦，盡人事之道，任由天命的安排。如果半途而廢，我是絕對不能的。總之，君子之道，是依乎中庸而住於天人之際的中和。如果只自遯世避跡，出離人間，永遠不被人所知道的，那是唯有出世的聖賢才能如此。孔子只講到這裡為止，我們不要為他再加一句說「我所不為也」的話啊！那就會違背了孔子為人倫大道而苦行的本心，反為罪過！其實，在《周易》乾卦初九爻的〈文言〉，孔子已經說過：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶。不見是無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

這是指真正出世的聖賢，那是潛龍勿用的路線，是另有其道理的。

形而下的人性與形而上的天性

君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

本節接著引用孔子講到人的生命，稟天然自性而動起的功能之道，是形而下飲食、男女的人性，與形而上先天純良潔淨本性的關鍵要點，也是人道

與天道相關的所在。尤其是第一句的「君子之道，費而隱」，最為重要。我們必須先要了解在這裡所用費和隱兩個字內涵的重要性。「費」字是什麼意思呢？其實，明白了現代人通用的一句話叫「浪費」，以及「費用」這個名辭，就知道在《中庸》這裡所講的費字，就是到處都散漫著，任何時間、空間都隨便瀰漫著它的作用便叫費。「隱」字，是與費字相反的意思，任何時間、空間，隨便在哪裡，你都摸不著、看不到的，便叫隱。這兩個字的道理，有關本節講說「天命之謂性」，關係非常重大，所以必須再三囉嗦，交代清楚，才能討論下文。不然，再如古人慣用的註釋手法，「性者，性也；或天性與人性也」，就仍然不著邊際了。

再進一步來講，孔子所說的「君子之道，費而隱」一句，就是孔子的直指人心，見性修道的方便法門。道在哪裡？道在平常日用之間。道體自性的顯現，它本來是無所不在而無所在的一種功能。所謂「費而隱」，便是無所在無所不在的說明。例如佛學所說的證得菩提，這個梵文翻譯過來的名辭，便是指覺悟自性而成道的意義。詳細翻譯全文（阿耨多羅三藐三菩提），叫

作無上正等正覺。佛也說過：「一切處皆成正等正覺」。孔子所說的「費而隱」，就和佛說一切處的意思相同。另如道家的莊子，他最喜歡用滑稽的言文來表達道的理念。因此，他便說：「道在屎溺」等等。當然尿溺也在一切處和平常日用之中。所以莊子說的一點也不錯。可是講到這裡，又使我想起古今兩個故事，先插進來講，作為說明的參考。

第一個故事，是五十多年前，我在四川峨嵋山靜居的時候，有一天，寺裡的當家師來對我說：豈有此理！今天來了一個朝山的香客，他要跳進我們的糞池裡洗澡，完了，再要跳到我們的水池來清洗。知客師不准他這樣，他就大吵大鬧，說是修一門道功，每天非這樣做不可，希望你去阻止他。我聽了就說：他是從遂甯來的吧！當家師說：你怎麼知道？我說：遂甯有一位得道的高僧，大家叫他瘋師父，他還有一個師公，叫顛師爺，平日就住在鄉下的茅廁裡。他大概是跟瘋師父沒有學好，弄錯了方向。結果，他們叫他來見我，我說：你的師父，我見過，你不要替他出來丟人現眼吧！他說：師父對我說「道在屎溺」嘛！我說：你師父沒說錯，只是你會錯了意。從今天起，

趕快停止這樣做。回去告訴你師父，是我叫你去跪在師父前面求懺悔，要他好好教你。這裡的水池，是大眾吃喝用的蓄水池，如果你不聽話，大家起了公憤，馬上就要趕你下山去，天已快黑了，你就不好受了。這就是「愚者不及也」最可笑的故事。

另一個故事，就是宋朝時代名儒而兼詩人的黃山谷，他從當時著名的大禪師晦堂參禪，非常用心，追問得很緊。有一天，晦堂禪師看他急得那個樣子，便說：你讀過「二三子，以我為隱乎？吾無隱乎爾。」黃山谷聽了，當然很不是味道，那是《論語》上記載孔子的話，當時讀書考功名，大家都背得很熟，那還要問嗎？可是師父問了，他只好很恭敬的說，讀過，記得。晦堂便不再說什麼了。其實，道在平常日用間，並沒有另外一個祕密可以隱瞞的。晦堂禪師，只引用了孔子的一句話，就已明白指示得很清楚了。可是黃山谷卻犯了「智者過之」的偏差，過份高推聖境，所以仍很茫然。於是晦堂禪師便站起身來，獨自優哉遊哉走出山門外去散步。黃山谷只好默默無聞的跟在師父後面走去。那是秋天，恰巧正是木樨桂花盛開的時候，黃山谷靜靜

的跟著師父走了一陣，晦堂禪師忽然回頭問他，聞木樨香否。黃山谷立刻就答說聞啊！晦堂禪師便說：「吾無隱乎爾。」在這個時候，黃山谷一聽，便恍然大悟，當然也澈底知道「君子之道費而隱」，以及佛說「一切處皆成正等正覺」的大義了。這便是禪宗公案中有名的黃山谷聞「木樨香否」而悟道的故事。但這還是黃山谷的初悟境界，到了後來，他也隨著蘇東坡一樣，被貶官到貴州的倒楣時刻，有一次，因為疲倦了想躺下睡覺，一不小心，把枕頭碰到地上，碰的一聲，他才澈底大悟了。

現在我們已先解釋了「君子之道費而隱」的一句前提，接著，便是孔子說的，「夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉」八句名言。如果只從文字來講，孔子已經說得最明白不過了。但為了現在青年同學們，只好再來赤裸裸的解說更清楚一點。但這八句的要點，只有兩個字：一是夫婦之愚，可以與「知」焉，及其至也，雖聖人亦有所不「知」的「知」字。二是夫婦之不肖，可以能「行」焉，及其至也，雖聖人亦有所不能的「行」字。

換言之，人們怎樣才能認知到天然自性的性命之道？怎樣修行才能證到天然自性的至道呢？

大家也知道，在《周易》的〈序卦下篇〉說：「有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。」有夫婦，然後才有父子、君臣、上下等等人文社會的形成。所以人類世界形成了人群，開始都是由於男女夫婦兩性之間性欲的衝動，互相做愛，因此而出現人類社會幾千萬億年生命上的許多麻煩。在這裡所指的這個人性衝動的愛和欲，是指狹義的微觀的性愛和性欲，不是指廣義的宏觀的愛和欲。因此，孔子在這裡所說的「夫婦之愚」，是指人性發起欲愛的時候，是盲動的，是愚癡暗昧的情緒中的情況，便自然會做出那種不肖的行動了。

可是這種人性愛欲的行為，它是不是從最初、最基本的「天命之謂性」的本性而來的本能衝動呢？性行為的本能，它本身就有善惡的屬性嗎？有道的聖人，也還會有這種行為嗎？如果說聖人沒有，或不可能有，那麼，聖人都要絕種才對囉？孔子和老子也有子孫後代，釋迦牟尼也有兒子呢！所以要

從這個問題出發，由先天本體自性的功能，而講到人的心理、生理、物理、生物化學等等道理，我的媽啊！那可真的牽涉太大了，又是一部非常重要生命專論的大論。但世界上所有著名的大宗教的教義，都對性的問題是否定的、厭惡的、戒除的。所有哲學道德的學問，對於性的問題，都是避免的，消極而隱晦，避重就輕而不談的。

例如道家的老子之教，是以清心寡欲為重點，並沒有指出必要絕情棄欲方為究竟的告誡。唯獨原始佛教的小乘佛學，對於性愛，是絕對肯定的禁欲，認為它是生死罪惡根本癥結的所在。需要澈底的清淨，才能超出三界而證得涅槃的道諦。世界上的宗教和哲學，面對這個問題的研究，只有道家的南宗丹道學派，以及由印度傳入西藏的原始紅衣密教的「寧瑪」一系。可是如不是深通醫理、醫學，和生物化學學理，很容易誤入歧途，非常嚴重。所以我們只是略作提示，不能偏向在這個問題上詳做討論。我們應該回轉到孔子所說的本題，從「夫婦之愚」和「夫婦之不肖」來講。

其實，在《禮記》的〈禮運篇〉中，孔子已經講得很明白，如云：「飲

食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也。美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」這是說人生對於飲食男女的欲望，以及對於死亡病苦的畏懼，都是從率性而來所生起心念習氣的變化作用。厭惡與美好，也都是心的變化。可是心的作用藏在人的生命中，它是無形色可見，自心不見自心。如果要想追尋它唯一根本的來源，除了真能澈底明心見性才行。孔子在〈禮運篇〉中這一段話，直到八九百年以後，西元三八五年之間，大乘佛經精義進入中國，由鳩摩羅什法師翻譯的《維摩詰所說經》出現，指出婬、怒、癡等煩惱即菩提，生死和涅槃的不二法門，對於形而上和形而下的生命心性相關之說，在中國文化中，即已別開生面。跟著又有禪宗初祖達摩大師的西來，專門闡揚直指人心，見性成佛的教外別傳宗旨，就與中國固有傳統文化，一拍即合，大放其異彩了。

我們明白了這個原理以後，再回轉來研究《中庸》所引用孔子這一段話，「君子之道費而隱」，夫婦之愚及不肖，可以與知而且能行，但要追究這

個最基本的飲食男女的極致從哪裡來，雖聖人也有所不知與不能。這豈不是越弄越糊塗，說了等於白說，那我們又何必學聖人，修成了道又有什麼用呢？

有關這個問題，在明末萬曆時代，有一位飽學的儒門居士，便問過當時禪宗臨濟宗的一位大師，天童密雲圓悟禪師。密雲悟的答案，真可算是千古絕唱，不同凡響。他是怎樣答呢？圓悟禪師說：「具足凡夫法，凡夫不知，凡夫若知，即是聖人。具足聖人法，聖人不知，聖人若知，即是凡夫。」換言之：一個平凡的普通人，對於男女飲食，從他天生本來自性中就具備了它的功用，所以當他生起男女飲食的愛欲作用時，就自知道要男女飲食的行動了。但他不能反照自知，這個男女飲食的愛欲，卻是天然本淨自性陰暗面的動影，因此，便始終被這個後天習性的動影所左右而不能自拔。如果一個平凡的普通人，忽然能夠反照，見到了自己原來本淨的自性，他就立地成聖，便不再叫凡夫了。所以說「凡夫若知，即是聖人。」相反的，如果真已明心見性了的得道聖人，他自己還存在有一種我已知道了性命之道，我是得道的聖人之念，那麼，他還是一個地道的凡夫。換言之，得道的聖人，只要還有

我智我聖的聖智自雄一念存在，那麼，這個聖人，無疑的，他還是一個狂人。所以說「聖人若知，即是凡夫。」由此你便可以了解真正得道的聖人，他一個最平凡的普通人相似。同樣的道理，在佛學中，如觀自在菩薩所說的《般若波羅密多心經》也說：「無智亦無得，以無所得故，菩提（覺悟）薩埵（有情）。」只是孔子所說的，和觀自在菩薩所說的，言文名辭各有表達的不同，其理並不兩樣。例如孔子的一生，既不玩弄前知，更是絕口不談什麼神通或奇特的功能，甚之，對於生與死的問題，也拒絕回答。如他對子路的對話，便說：「不知生，焉知死。」你連生從哪裡來都不知道，還問什麼死向哪裡去呢。

因此，接著下文便有：「天地之大，人有所憾。故君子語大，天下莫能載焉。語小，天下莫能破焉」的闡說了。有關孔子在這裡所提的大小問題，與「天命之謂性」的體、相、用最有關係。同時，也是相關於哲學與科學的大問題。首先我們需要先知道，在周秦前後時代，所用的天地這個名辭，就等於秦漢以後所說的宇宙，是同一理念。但言語都是隨著時代社會的演變，

由簡單漸漸變為繁複。漢代以後，把宇宙這個名辭擴展了，所謂上下左右謂之宇，把宇字代表了空間；往來古今謂之宙，把宙字代表了時間。換言之，宇宙便成為代表無限無盡時空的理念，天地只是在宇宙之中一個有形相的空間現象而已。

我們首先交代了天地和宇宙兩個名辭的內涵，再回轉來看孔子在這裡所說的第一句「天地之大也，人猶有所憾」，這是說人們對於所生存在其中的天地，雖然從表面看來也很偉大了，但是人們卻對這個偉大的天地，還並不滿意，還會隨時隨地怨天怨地。所以說作天作地，還不能使人滿意，更何況作人呢！即使作人作到像天地那麼偉大，也還會使人有所抱怨的啊！其實，這個宇宙中的天地，它究竟有多麼偉大呢？那就很難說了。首先，就先要了解怎樣才叫作大和小的定義？因為大小只是兩個表示性的口語符號。真正的大，是無邊無際無限無量才叫大。如果有了邊際限量，就不能叫大了。相對的，怎樣才叫作小呢？它同樣也是無邊際無限量的才叫小。如果還有一絲毫的形相可見，有了邊際限量，還不能叫作小。這等於莊子也說過的話，

「大而無外，小而無內。」如果還有內外之別，便都不能叫它是多大多小了。

所以孔子便說「故君子語大，天下莫能載焉」，你要真正知道怎麼叫作大，那大到天地都裝不下。「語小，天下莫能破焉」，你要知道怎樣叫作小，那小到沒有東西可以再解剖它，分析它了。換言之，大到無邊無量就是小；小到無限無量就是大。這個哲學性的道理，也就和自然科學性的最高原理是一樣的。一個原子，再加分析到了電子、核子、中子、質子，然後再加分析到了最後的最後，便是空的。空就沒有什麼大小之別了。因為大小都是人為意識觀念上的假定名辭而已。所以莊子用寓言來表達這個意思，便說：「藏舟於壑，藏山於澤，藏天下於天下。」釋迦牟尼佛便說：「於一毫端現寶王剎，坐微塵裡轉大法輪。」這都是說明心性的體相與物理世界物質的微塵，同樣都在無量無邊，無大小內外，無中亦無邊的空性之中，偶然而起的暫時性的一點作用而已。尤其釋迦牟尼佛更進一步說明心物一元的心性之體：「虛空生汝心內，猶如片雲點太清裡，況諸世界，在虛空耶！」

大家只要知道明白這些上古聖人的名言內義，便可了解孔子在這裡所說

大小的理念，也就是表達天命之性的「費而隱」，無所不在而無所在的作用。所以他在下文便引用了《詩經》〈大雅旱麓〉第三章詩句的祈禱詞說：「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。」這是把《詩經》中詞句所描寫天地空間上下寬廣的境界，用來申述人們須在自己本性的心境上，隨時隨地胸襟中別有一番天地，如光風霽月，日麗風和，猶如「海闊從魚躍，天空任鳥飛」的中和氣象。「天地位焉，萬物育焉」，然後才能真有清明的智慧，可以觀察到與生命俱來本有的性天風光。因此，他的下文，便有「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地」的結語。這是說明從人性所起的愛欲作用，以「脩道之謂教」來反身而誠，反觀而知，便可以達到「率性之謂道」的境界，然後才能自知天然本有性命實際的本相。

《中庸》到此，再引用孔子八節的名言，闡明「率性之謂道」，稟性起修的原理。接著又引用孔子的遺教，說明由修道而轉進到入世行道的行持。這便是「脩道之謂教」的指標了。

從人道本位的修行說起

子曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。《詩》云：伐柯，伐柯，其則不遠。執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。君子無入而不自得焉！在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」

我們從這裡開始，變更研究討論的方法，碰到可以在原文原句下，試加語體的今譯，便可明白，就不另加發揮了。除非需要特別說明的要點，再用如上面一樣的辦法，稍加解釋。因為這些原文原句，都是「文從字順」，本來就是上古的語文，稍一用心，可以一目了然，不必再來畫蛇添足。但能切實背誦純熟，完全不加思索而記憶不忘，那就在你的一生中，大有幫助你作人處事的妙用了。

「子曰：道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」孔子說：道並沒有遠離了人，人們如果認為是與現實人生距離太遠的事，那你就真很可惜，不可以為道而修道了！「《詩》云：伐柯，伐柯，其則不遠。」這是孔子引用《詩經》〈國風〉所錄豳風伐柯第二章的辭句，它的意義，是說要斫一枝樹幹，斫就斫吧！只要你對著樹幹，瞄準了部位，一下子斫下去就對了。「執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠」，如果你用心太過，手裡把握著樹幹，小心翼翼地，眯起眼神，看了又看，就會愈看愈難，反而不容易下手了。「故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦

勿施於人。」所以要學作君子之道的人，在世間人群中修行人道，並沒有其它特別的方法，你要知道我是一個人，別人也是一個人，如果我錯了，便改過就是了。

對人盡心盡力叫作忠。能夠原諒包容別人叫作恕。如果能夠處處以忠恕待人，那就離道不太遠了。換言之：你只要覺得這樣做，這樣說，加在我自己的身上是很不願意接受的，那你就不要照這樣加在別人的身上就對了。這句話，在《論語》上也記載過，「己所不欲，勿施於人」便是同一意義的兩種記錄。「君子之道四，丘未能一焉！」跟著，孔子又自己很謙虛的表白說：君子之道有四種重要的修為，我孔丘一樣都沒有做到。「所求乎子以事父，未能也」，自想要求作一個很好的兒子來孝養父母，我並沒有真能做到（因為孔子在童年的時候，父母親早已逝世了）。「所求乎臣以事君，未能也」，想要求自己作一個很好的臣子，好好的為國君（老闆）做點事，我並沒有真能做到（其實，是魯國的權臣們排擠他，其他各國的君臣們也怕他，但他卻始終沒有埋怨別人的意思，反而只有自責而已）。「所求乎弟以事兄，

未能也」，自想作一個很好的弟弟，能夠很好的照顧兄長和姊妹，我也並沒有真能做到盡我作弟弟的責任。「所求乎朋友先施之，未能也」，自想對於我的朋友們，能夠做到事先給他們好處和幫助，我也沒有真能做到。至於「庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉。有餘，不敢盡。」我只能做到對於最平凡通俗人們所要求的道德行為，我會儘量去做好。有關平凡通俗所要求的好話，我會很小心謹慎的去實踐。「有餘，不敢盡」，萬事留有餘地、餘力，都不敢做絕了。「言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾」，講得出口的話，一定要在自我的行為上兌現。在行動上的作為，一定是合於我自己所說過的道理。因為我要學到自己是個君子之人，豈敢不隨時隨地老實實去用心實踐呢？「君子素其位而行，不願乎其外」，真正要學作一個君子的人，只要很樸素踏實在自己的本位上作人，絕不願意受外界影響和誘惑而變更本願。

「素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。君子無入而不自得焉。」如果本來就出生在富貴的環境中，那就

照富貴的條件去做，不必過份假扮成平常了。如果本來就是貧賤的，那就老實實過著貧賤的人生，不需要有一種自卑感的存在，故意冒充高貴。如果本來就是夷狄中人，文化水平不高，或者現在是居住在水平較低的夷狄環境中，那就按照夷狄的習俗去作一個夷狄中的好人。如果現在正在患難之中，那就只能照患難中的環境來自處，以待解脫。倘使因患難而怨天尤人，反而增加了患難中的痛苦，更難解脫。倘使你能澈底明白了素位而行的道理，也就是現代人所說的隨時隨地能適應環境，那便可無往而不自得其樂了。當然，樂在自得，是主觀的。假定是別人給你的安樂，那是客觀的，並不自在。因為別人可同樣的能夠取銷了你的安樂。「在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」明白了素位而行的道理，雖然你今天地位權力高高在上，但也絕不輕視或侮辱在你下位的人。因為上臺總有下臺時，世界上沒有千秋萬代不倒的高位。如果你在低級的下位，也不必去攀緣上級，你只要盡心盡力去做到你職責以內的份內事。「正己而不求於人」，自己就會坦然

自得，並沒有什麼值得怨恨了。一個人能做到上不怨天，下不埋怨別人，那就能很自在了。「故君子居易以俟命，小人行險以徼幸」，所以說，要學作君子之人的道理，知道了素位而行的原則，平生只如《易經》所說的道理，正心誠意的作人，任隨時間空間來變化現實，以待天然機遇的命運，即使不得其時，也可自得其樂。但是一般不學君子之道的小人們，寧可偷巧而去冒險，希望徼幸求得成功，結果都是得不償失。這正如古人有兩句詠陰曆七月七日「乞巧節」的詩說：「年年乞與人間巧，不道人間巧幾多。」徼幸取得偷巧的成果，到底並非常規，而且是很不牢靠的。

以上說到孔子提出「君子素其位而行，不願乎其外」以及「君子居易以俟命，小人行險以徼幸」的話。前一陣就有人問我：這是孔子主張人要守本分，不可冒險做本分範圍以外的事，這種教育的流弊，也正是我們民族性致命的缺失，我們看到現在一般人做事，只顧本位主義，反而認為「多做多錯，少做少錯，不做不錯」是對的，這豈不是「素位而行」的弊病嗎？我說：如果把孔子的「素位而行」，以及不求徼幸而成功的道理，解釋為只顧

本位主義的私心作用，那便是很大的偏差誤解了。同時也忘記了孔子所提示「居易以俟命」的重點了。他所說的「素位而行」的道理，重心是要你注意一個位字。大家也都知道，孔子是年過半百以後才專心研究傳統文化第一部著作的《易經》。《易經》的大法則，是告訴我們宇宙物理和人事的規律，隨時隨地都在變數之中，交變、互變、內變、外變，世界上沒有一個永恆不變的事物。等於佛說「諸法無常」是同一原理。但在變化中間，是存有將變未變，和變前變後現象運行的必然數字。例如從一到二、到十、到百，一分一秒，一步一節，各有不同的景象出現。由於這個原則，如果對人事來說，最重要的，便要知道把握適合於變數中的時間，和你所站的位置。如果不是不得其時，不得其位，或不適其時，不適其位，你要勉強去做，希望微幸而得，就會被時間的運轉，和空間的變化所淹沒了。假使得時得位，你不想做，也是勢所不能的。所以孔子早年去見老子，老子便告訴他：「君子得其時則駕，不得其時，則蓬累而行。」他已明白告訴孔子，你雖然有大願力，要想淑世救人，可是這個時勢，並不合適於你，不得其時其位，是永遠沒有辦法的。

後來的孟子，最後也明白了這個道理，所以便說「雖有智慧，不如乘勢。雖有鎡基，不如待時」的名言了。

舉一個歷史上大家所熟悉的人物故事來說，例如漢代的韓信，在他少年的時代，不得其時，不得其位的倒楣時刻，他頭腦清醒，知道忍辱，所以在鬧市之中，當眾甘受胯下之辱。不然，一劍殺人，後果就不堪設想了。後來登壇拜將，得其時，得其位，威震一時，功成名遂。但他到底學養不夠，一戰功成以後，被自己的時位沖昏了頭，就隨時隨地犯了錯誤，不知道那個時候的運數和權位，已經完全屬於漢上亭長劉邦的手中，他還想要做最後的徼幸冒險以自救，結果便弄巧成拙，身敗名裂了。以漢初三傑來說，只有陳平最能把握時位，自處得比較好，但他也很自知後世的結果，真不失其為人傑。

如果我們對照歷史故事，假裝糊塗而其實最聰明的，就莫過於漢高祖的劉邦了。他在不得其時，不得其位，只做亭長的時候，就沉醉在酒色之間。後來被項羽封為漢王，就故做糊塗安於漢中。一旦作了皇帝，他又很清醒的聽信別人的意見。乃至病得要死的時候，寧可明明白白知道自己要死去，也

不肯拿自己的性命，交給那些自不知道怎樣死的醫生隨便給他藥吃。很可惜的是他一輩子也沒有讀書明理，所以不能把大漢的歷史朝代，搞得更偉大高明一點。但他一生的作為，除了晚年的白登被圍以外，是絕不願去做過分徼幸的嘗試，這是事實。可以說他是天生得時、得位的帝王之命，只是不學無術，不知傳統聖人所說的「君子之道」罷了！《中庸》到此，就再引用孔子所說在「人道中素位而行的平實原則」。

子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家，樂爾妻帑。」子曰：「父母其順矣乎！」

「子曰：射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」這是孔子引用人們學習射擊的道理。便可應用到人生的行為哲學上來。譬如射箭或打靶，

一箭射出，打不中靶本的紅心，那只有反省思量自己功力修養的差勁，絕不能怪到目標擺的太遠，或是弓箭發勁的不足了。「君子之道，辟如行遠必自邇（同近字），辟如登高必自卑（低下之處叫卑）。《詩》曰：妻子好合，如鼓琴瑟；兄弟既翕（彼此和合），和樂且耽；宜爾室家，樂爾妻帑（孥）。子曰：父母其順矣乎！」這是孔子說人生的道理，都要從個人和家庭之間基本做起，不要好高騖遠。他又引用《詩經》〈小雅鹿鳴〉第七章的詞句，描寫在一個家庭中，夫妻恩愛和好，猶如和諧的旋律樂章一樣的優美。兄弟之間，互相和氣而快樂的生活在一起，使全家上下大小，都過著平安適宜的日子。那當然就會使父母順心愜意了。這便是一般人所希望的孝順家庭的現象。正如宋儒程顥的詩所說：「富貴不淫貧賤樂，男兒到此是英雄」了。

《中庸》的文章述說，講到以孔子自身的體驗，說明從人道本位的修行，由個人而到齊家的不易，到此告一段落。但在下文，又忽然一轉，變成異峰突起，插進孔子從來不肯講的天人之際，鬼神與人道相關的問題，並由此而

進到齊家、治國與天命的關係，實在使人非常詫異。換言之，凡是子思加在《中庸》文章中所引用孔子的話，除非是子思從小便親受孔子的家教以外，其他的弟子們，很少記述夫子這些方面的教誨了。這個問題，也是研究傳統儒家孔門之學的一個重大題目。如果你讀遍「五經」，專門集中有關這方面的資料，才能弄得清楚孔子平常不輕易講鬼神與生死存亡之道，是有他精深意義的存在。不然，孔子早已在兩千年前，就變成中國的一位宗教教主，裝神弄鬼，專門搞那些傳統的神秘學，容易使人誤入歧途，就不會成為大成至聖先師的萬世師表，永為人道人倫教化的大聖人了。現在我們且看下文。

天人之際 鬼神之說

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：神之格思，不可度思，矧可射思。夫微之顯，誠之

不可揜如此夫！」

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內；宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。《詩》曰：嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之。故大德者必受命。」

我們現在讀了《中庸》這節原文，第一個最明顯的問題，就是鬼神是否真有其事的問題了。因此，我們只好花一點時間，認真簡單扼要介紹一下這個問題。但大家不要認為西方文化中只有科學，根本就不承認有鬼神。那我可大膽地告訴你真錯了。我曾經到過歐美，居留的時間也不算太短，從我交往的歐美人士也並不太少。我可以說一句，西方人士的信鬼、信神，那些活靈活現的鬼話連篇，著實不少。有時候，我還和那些彼此了解的西方好朋友們說笑話，洋鬼真多，怪不得東方人會拿這個名稱開你們的玩笑了。可是，

人類的文化就是那麼有趣，西方的鬼神，也都是藍眼睛、高鼻子的形相；東方的鬼神，又都是那樣扁面孔的形相。難道人際、國際都有交往，鬼際、神際卻互不往來嗎？再說，西方人的算命，有的常說，你前世是埃及人、希臘人、羅馬人，卻極少說你前世是中國人，或緬甸人呢？難道作鬼投胎，也早就有了種族主義了嗎？總之，可笑的事多著呢！我一時也說不完，如我有空，要講這些知道的故事，還真可以寫筆記小說來賣錢，很可惜是我既不願為，更不屑於為之。我經常告訴同學們，鬼神並不是什麼太可怕的東西，魔也不可怕，最可怕的是活人。東西方的文化，也都認為人可變鬼、變神、變魔，所以最可怕、最厲害還是人。鬼、神、魔，有時候比起人來，更有人性，反而人變成沒有人性的太多了，你說是嗎？好了，閒話少說，書歸正傳。

鬼和神，在中國的原始文化中，並非完全是唯心的東西，它卻是物理世界的另一種東西。總之，你首先要了解我們幾千年前的老祖宗們，造出這兩個字的來源，它是既用「象形」，又用「會意」來造字的。人文的文化是各地的文化，所以鬼字和神字，都以田字為中心，田就代表了土地。鬼字呢？

是在這個大地上的一種沉墜的能量，也可以說像電一樣，只要下沉入土就看不見了的東西。所以鬼字從田，分叉入土了，旁邊加一個厶的標記，上面長了一根草一樣的毛毛，就變成我們現在寫的鬼字了。它是只能下墮，不能上升的東西。

神字呢？它從示開始寫，示就代表上天掛下來垂示到地面上的現象叫作示。再從示旁畫一個田地的圈圈，可以上通天，下澈地，橫面也可以通。總之，是四通八達像電能一樣的便叫神，換言之，鬼和神，都是像虛空中電的能量作用一樣。田地上面下雨，便容易打雷。雷打過了，電流向地下鑽進去就沒有了，便叫電。田地上長出東西便叫由。可以在田地上下相通的便叫申。上下相通，旁邊加一個「會意」的字，告訴你那是上天示意的現象，便叫神了。所以它也是物理能量的一種變化，是物理的，不是什麼特別神秘的東西。不過，鬼是下墜的，所以中國文化說鬼屬陰，它是以陰性電極為主的作用。神屬陽，是以陽性電極為主的作用。但在唯心方面來講，又說「鬼者歸也」。它是歸藏到無形一面去了的東西。「神者，申也。」它是具有揮發性功能的

作用。如果再進一步來討論神，孔子在《易經》的〈繫傳〉上便說過：「陰陽不測之謂神」了。過去也曾經有同學問我〈繫傳〉上這句話的意義。我告訴他，這是說「能陰能陽者，非陰陽之所能。」這就是「形而上者之謂道」的形而上學的範圍了。講到這裡，你們一定想問我在笑什麼？告訴你，我現在心中有鬼，我引用兩句話笑我自己：「可憐夜半虛前席，不說蒼生說鬼神」，這正是此時的情景（一笑）。

再說，我們的文化，在春秋、戰國，諸子百家並出的時期，非常注重鬼神的信念，尤其是墨子（翟）。墨子的學說，早在兩千多年前，就具有如十九世紀以來新興的社會主義和共產主義等思想的成分。他主張「尚同」（尊重平等）、「尚賢」（提倡賢人政治）、「尚鬼」（猶如宗教性崇拜鬼神的存在）。墨子是宋人，宋國是殷商的後裔。在中國的文化歷史中，夏人「尚忠」（也說尚質）。夏朝的文化，比較重視樸實自然生活和注重質樸忠誠的人生。可是時代的演變到了商朝，尤其傳到殷朝的末代，便非常重視鬼神和天命的信仰，宗教性的風氣比較濃厚。所以我們的歷史上，便說殷人「尚鬼」。後

來再到周朝建國，由文王、武王、周公的領導，才完成了「尚文」的文化基礎，從此便形成中國人道人倫人文文化的深厚根柢，所以孔子便有讚歎周朝是「郁郁乎文哉」的頌辭。墨子是宋人，孔子的祖先也是宋人。而且由夏、商、周以來的三代文化，「尚忠」、「尚鬼」、「尚文」，都各有它深厚的內涵和特點。我們了解這個歷史淵源，因此便知在孔子的學說中，提出重視鬼神的問題，是很自然的觀念，就並不認為奇怪了。況且我們的文化，在三代以前，如堯、舜時期之先，根本都很重視尊崇天地和山川神祇，所以上古歷史上的帝王注重「封禪」和祭祀，就是中華民族宗教性的傳統。因此，直到春秋、戰國，以及秦、漢階段，那些歷史上所記載鬼神的報應，以及崇拜山川嶽神、灶神、巫師、方士、神仙等等的資料，實在也熱鬧萬分，多得不可勝數。如果要講文化史，這也是不可以不知的重大課題。但到了東漢開始，直到魏、晉、南北朝階段，因為印度佛教的輸入，配合了中國固有文化中的天人和鬼神之道，便對天人之際和鬼神之說，就轉入理論科學的方向，大有不同於一般西方宗教文化中的含糊其詞，只是盲目的說鬼話神了。

那麼，佛學傳入中國以後，對於天人之際和鬼神之說，它又是怎樣的解釋呢？我首先告訴你，佛學是一門切合於未來科學的學問，只可惜被一般胡扯亂說，把它死釘在宗教迷信的範圍，實在是很大的損失。我們先要擱置佛學中有關天人之際的宇宙觀和世界觀。因為由這兩個題目說起，配合現代科學，又是一部較大的論著，所以暫擱一邊。我們只用濃縮的辦法，先講佛學中的鬼神之說吧！

佛學把我們這個宇宙間的天人關係，分類為三界，所謂欲界、色界、無色界，叫三界。欲界的一切生命，都從男女兩性和飲食的貪欲而來。色界，是超越物質的物理世界。無色界，是指超越物理的精神世界。注意，這裡所用的精神這個名辭，也只是臨時隨便借用的，並非定論。至於物質世界，它是以一個太陽作中心，它所帶領有關係的各個星球，叫作一個世界。在這樣的世界中，所形成地球物質的國土世界，只是這個太陽系統中之一小部分而已。但佛學把這個世界中的所有生命，分類歸納以後，劃分作六個道類的眾生。即所謂天道、阿修羅道（非善類）、人道，等三類生命，叫上三道。畜

生（傍生）、餓鬼、地獄，便叫下三道。綜合起來叫六道，但不是說有六條路線的不同，這個道字，是分類的代號而已。事實上，這種六道的生命，是彼此互相交流混雜，統統在一個人間知識所未能了解的一種旋轉不停的運動之中，猶如一部機器，或一部大車的車輪一樣，永遠在旋轉不停的走勢之中，互相牽連和影響，構成了所有生命存在，變成新陳代謝的現象。例如人吃了畜生豬牛雞鴨、青菜蘿蔔而成了糞便和泥土。畜生和動物植物，又吸收了泥土中的人體所銷融了的養分，變出動、植、礦物。這樣的生命互相轉化現象，中文佛學，取用一個很優美的名辭，便叫它「六道輪迴」。輪迴便是旋轉不休，互相混合的意思。那麼，從欲界以上的天人，共有二十八個層次，一圈一圈的放大，並不是一層一層的堆疊上升。人道，是六道及欲界的重心，也可說是三界的中心點。從人道以次，便是橫出傍生的畜生，包括空中飛的，地上、地下爬的，水裡游的等等生物，不勝枚舉。比畜生更低一級，在有形象的生命和無形象的生命之間的，便叫餓鬼或鬼道。他們和人、畜生一樣，也同樣有男女飲食的貪欲，可是他們對於飲食，得之不易，大部分長時間都

在饑餓狀態之中。人死了的靈魂，如果沒有變化，或不轉化變成鬼道中的生命，都不能叫鬼，那是另有名辭，中文佛學叫它是「中陰身」或「中有身」。我們通用的代名辭，叫它是靈魂。嚴格的說，這可不能和鬼道的鬼混為一談。但世界上的人，都把它叫慣了，所以把活人死後還未投胎階段的靈魂也叫作鬼了。事實上，有一部分的鬼，和中陰靈魂景象又很相似。譬如生物化學和病理上的細菌，分類各有不同。鬼和靈魂的分辨，就更難講得清楚了。至於地獄道，比鬼道還要低級的生命，依據它所忍受身體感覺和知覺上痛苦程度的分類，又界別十八層次，所以一般人就叫它是十八層地獄了。

佛學又把這個物質世間人和畜生等下三道的生命，分為胎生、卵生、濕生、化生的四種。再詳細的分析，加上有色、無色、有想、無想、若非有色、若非無色、若非有想、若非無想，就有十二種。所以天人之際和鬼道，有許多是屬於有色（有物質的形象）、無色（沒有物質的形象）、有的有知覺思想、有的沒有知覺思想，只有生理物理的反應作用的生命。至於說若非有色、若非無色、若非有想、若非無想，這四種描述，是屬於色界天、無色界天乃

至地獄中的生命，拿我們現在的科學知識來說，還很難有恰當的表示。

那麼，從人道作中心來說，上至天人，下及地獄，凡是屬於貪戀愛欲淫欲的生命，他的男女飲食，作用也大有差別的。例如說有一部份鬼道所需要的飲食便叫尋香，等於我們人道所說的吸氣或吃氣，並不像人和動物那樣，是靠吃食實質的東西。所以佛學中類分飲食，便有四種。例如一是搏食（也叫段食），猶如人和動物，是靠分段的時間，用手足和嘴巴來吃的。二是觸食，是靠身體的觸覺和感受來維持生命。例如人靠吸收日光、空氣等等作用來維持生命，便是觸食的情況。三是思食，它是由思想的作用，可以使生命滿足而存在的，這等於我們平常所說知識是精神的食糧，就有點類似了。四是識食，那是天人境界的一種情況，很難說明。總之，除了搏食以外，其餘的三種飲食，都不是人類所易理解的事。可是，人同時需要這四種食糧，只是人們不能自知而已。所以佛家、道家有些修煉到了特別境界的人，有時也可以辟穀休糧，不食人間煙火了，這並非是完全不可能的事。如果連後面三種食糧，如觸食、思食、識食都斷了，就不是那麼容易了。

有關愛欲和姪欲的問題，就不如飲食對於生命那樣重要了。例如地獄中的生命，純苦無樂，或苦多樂少，就無暇、無心思動愛欲之念了。同樣的道理，一個生命，修為到色界以上的天人境界，也就淨化了愛欲的作用了。所以道家便有煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，最後達到粉碎虛空的修煉程序之說，也確實並非虛言，只是非一般盲目修瞎煉的人所可到達而已。欲界中心的人道和欲界中比較高級的天神，同樣都有愛欲和姪欲這種作用，統名為六欲天的貪欲。所謂六欲，它又包括了色、聲、香、味、觸、法（意識衝動）六樣作用一起發動愛欲的行為，配合笑、視、交、抱、觸的動作，這都屬於生理範圍的作用。人道和畜生道男女兩性交媾的行為，簡稱便叫精交；如果是欲界高層次的神人，就有比人道較為昇華的作用，只是氣交；又有更高層次的天人，就是神交了。現在我們總算花了一點力氣，綜合佛、道兩家，把天人之際和鬼神之間的理論和傳述的知識，大概扼要的介紹了一番。

至於六道的生命中，有關天道和地獄，都有很繁雜細密的區分，內容很難詳盡，而且也不屬於本題的範圍，不必多說了。那麼，在這所有生命中的

六道，誰該投生天道？誰該下墮畜生道乃至地獄？誰該生在人類中為人？究竟是誰在作主呢？是真的如中國民俗所講，有個閻羅王掌握生死簿，對照善惡報應來裁判轉生，或是如西方宗教所講善人上天堂，惡人下地獄，到了世界末日，等上帝的宣判呢？有關這些問題，一講又是一個專題，而且牽涉到比較宗教學等課題，同時它的內容理論，也很繁多，我們也不能再講。如果只從佛學的基本觀念來講，只能先告訴大家，宇宙間的事物，不論是已知、將知、未知的種種，說有則一切皆有，說空則一切皆空。普通常聽一般人說的信則有，不信則無，也很有道理。這兩句話雖是很淺近的俗語，如果照大舜「好察迻（近）言」的精神，便知它也是「庸言之謹」的好道理。但依照佛學的主要觀點，這種分類的六道生命，最基本的根源，是「無主宰、非自然」，都是因緣所生的作用，所謂「緣起性空，性空緣起。」因此，其他的宗教，就誤解佛學是屬於無神論者。其實不然，佛學承認有天人、神、人、鬼等六道。但一切生命，並非是由某一個或某一種超人權威的主宰所支配，並非是由他力所能擺佈，也不是自力可以安排，但也非自然的物理作用。六

道生命真正主宰，統在於自我的自心。因為自心的行為變化，生起善和惡，與善惡之間的昏昧作用，叫作業力。基於這個業力的運行變化，猶如日月星辰，地球物理等的法則，永遠在空中旋轉變化不停，互相吸引，互相排擠。又如物理作用，有同性相排，異性相吸，同時又有同類相吸，異類相排的關係，因此而使生命常在輪迴不息。所以佛道兩家的教理，和中國傳統儒家的教理一樣，必須先從人道中洗心革面，先做到去惡向善，漸漸修到除惡務盡，達到天理流行「止於至善」的境界，再加進修，才得跳出三界外，不在五行中。真正跳出三界，超越五行支配的仙佛或聖人，他不是成就作一個可以主宰萬物生命的神人，他只是一個不受物理法則所支配，超越鬼神，不被自心意識所矇蔽的閒人而已。叫他是佛、是聖，都是人為的加冠代號而已，實際上到了這種程度，你可叫他是一個不是東西的東西也對。

總之，三界六道眾生的生命輪轉變化，都是以人道為中心，最根本的基地，都是依物理空間而生滅，猶如能量的互變。佛說，正常的鬼神與人道，本來就並存在這個世界，雖然晝夜互相穿插往來，彼此都無妨礙，猶如

虛空或物理的能量，互相交互穿透。人多處，鬼神亦多，人們過往來去，透穿鬼神的身體，鬼神過往來去，也透穿人們的身體，只是陰陽氣質的不同，互不相妨。除非因心念行為有善惡業力特殊情況，也就會發生特殊感應的現象。所以後世的宋儒理學家們，也承認這種道理，便說：「鬼神者，二氣之良能也。」所謂二氣，就是指陰陽兩個符號的代名辭。

我們因為孔子說了一句「鬼神之為德，其盛矣乎」的話，引起我說了一大堆的鬼話，不然，鬼神也就盛不起來了。但孔子所說的鬼神，其目的是教人能自敬其心，自誠其意，做到合於天人之際的聖賢君子之行，並不完全是墨子的「尚鬼」主張。因此，讓我再向大家講一個小故事，作為反面的參考。在東晉時代，有一位佛教的高僧道生法師，因與「關中」的僧眾大德們有了不同的見解，便渡江南來，獨自結庵，住在江南的山上，閒來無事，便對著石頭說法，因此有「生公說法，頑石點頭」的傳說。據說，有一個鬼，也跟道生法師聽經說法多時了，法師便叫他快去投胎作人，好好修行，可以生天成佛。這鬼聽後，作了一首詩說：

作鬼經今五百秋 也無煩惱也無愁
生公勸我為人去 只恐為人不到頭

生公聽了，也就罷了。換言之，這首鬼詩，是說作人難，作個好人更難。鬼作不好，再死便作覓。人如作不好了，也許死後想變鬼還不可能，所以他怕作人。再說，清初順治時期，江蘇常熟有一位得道的潮音尼師，預知死期而坐化，因此，錢謙益（牧齋）為他作塔銘，寫了一首詩說：

紛紛恆化是何情 習慣遷流每著驚
若使生人真畏死 須知死者後愁生

錢牧齋和吳梅村，都是明末清初的江南才子，也都對佛法有研究，但並不專精。他這首詩卻很有意思，也許別有情懷，認為「生逢亂世作人難」吧！

論虞舜姬周的受命於天

我們先把鬼神之說略作交代，現在回來再講《中庸》引用孔子所說鬼神的作用。「子曰：鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見（看不見形相），聽之而弗聞（聽不到聲音），體物不可遺（如果從物理去體會，也不可以因它遺留在物外，就否定他的存在）。使天下之人齊（同齊）明盛服以承祭祀（他能促使天下的人們，都要齋戒清明自己的心思不敢亂想，穿了乾淨的禮服來祭拜），洋洋乎如在其上，如在其左右（那就會感覺到他洋洋灑灑的如在自己的頭上，如在自己的左右一樣）。」然後孔子又引用《詩經·大雅·蕩之什》第七章的詩做引證說：「神之格思，不可度思，矧可射思（神明的到來，是不可用意識去測度他的。況且妄用胡思亂想來猜猜點點，那是更不可以的）。」「夫微之顯，誠之不可揜如此夫（這就是說明世間有隱微不可知的一面，但又有不可思議的明顯作用，只有用心意識的至誠，才能得到感應，不可以用不誠之心來揜蓋了自己的靈性）！」

接著，就是孔子再三推崇虞舜和周文王、武王、周公的盛德，以及他們制訂尊敬祖先的孝行禮制，篤行仁民愛物大孝於天下的精神，所以才能得到天人交感，完成歷史上人道人倫的大業。這才是純粹稟承天命之性，率性而行脩道教化的功用。

「子曰：舜其大孝也與！」孔子在這裡，所說第一句話的關鍵，就是說明傳統儒家所謂的孝道，並不是專指對個人父母的孝養而已。所謂孝道的指標，是從天命之性純粹至善的修行起用，做到大孝於天下的德業，才是孝道的究竟。三代以上，唯有虞舜，出生在一個大有問題的家庭，所謂父頑、母嚚、弟傲。自己起於田間，不怨天，不尤人，內脩德性，篤行孝道，因此被唐堯所選拔，試之為政，即能輔助帝堯，建立完善文化的基礎。同時起用大禹治水，奠定華夏以農立國的萬古根基。最後又不違背帝堯公天下的禪讓之德，傳位於禹。所以孔子極力盛讚他為大孝的真人，所謂：「德為聖人，尊為天子，富有四海之內。」但又視天下如敝屣，讓位給大禹來繼承其業績。因為他有大孝於天下的功德，才使父母祖宗的宗廟，永遠受到後人的敬

饗，下及子孫後代，永遠得保安寧。所謂：「宗廟饗之，子孫保之。」便是這個意思。因此，孔子再加發揮說：「故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」這四句話所說必然性的定律，也就等同於老子所說：「天道好還」的大法則。凡是有真性情的人，能立德、立功於天下，必然會得到祿位、盛名和長壽的果報。「故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。」所以說，上天生長萬物，很自然的，就會因他本身所稟受資材的好壞，加以篤促他來完成大業。靠栽種成長的東西，上天就施以風雲雨露來培植它，過分偏向傾斜的東西，就自然會被顛覆傾倒了。所以《詩經·大雅·生民·假樂》第一章所說：「嘉樂君子，憲憲（顯顯）令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之。」這六句古詩，文字意思本身就明白，都是說明凡有盛德功行的人，上天就會順其天命之性的自然法則來保佑他的成功。所以孔子便說：「故大德者必受命」，這又是孔子再三說明，凡是對人世立有大功德的人，在他天然自性的生命中，必然稟受有至性至情的基因。但最有趣的，是我們的歷史，從秦、漢開始，後世的帝

王，和一般讀書知識分子的儒生們，假借孔子這些讚頌虞舜盛德的話，就隨便推崇那個有權力作了皇帝的老闆，稱讚他是受命於天的真命天子。「自古以來大馬屁，高呼萬歲幾千年」，有時候讀歷史，看到這些故事，就會使你大為喪氣。只有朱元璋作了皇帝以後，有一次大發脾氣，罵他的一班大臣們說：你們不要老是稱讚我是堯舜，我哪裡可以和堯舜來比。就算我是堯舜，難道你們都是皋陶、契、稷那樣的大賢臣嗎？這真是朱元璋痛快坦率的名言，為之拍案叫絕。

子曰：「無憂者，其惟文王乎！以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯、大夫，及士、庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士；父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪達乎大夫；三年之喪達

乎天子；父母之喪無貴賤，一也。」

接著讚頌虞舜的盛德以後，其次便說繼夏朝和殷商之後，真正建立了華夏文化，以人倫之道作為政治社會中心的周朝，如周文王、武王、周公父子三位的功業，也是合於率性脩道的盛德，當之無愧。「子曰：無憂者，其惟文王乎！以王季（歷）為父，以武王為子，父作之，子述之（以上讚文王、武王）。武王（姬發）纘（這裡所用這個纘字，含有繼承效法的意義）大（太）王（后稷）、王季（歷）、文王（姬昌）之緒，壹戎衣而有天下（只用了一次軍事行動就取得天下），身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之（以上讚武王）。武王未受命（當武王姬發還沒有受命於天而作周朝的天子），周公（姬旦）成文武之德（周公就預先準備完成文王、武王治國的文化大業），追王大王（后稷）、王季（歷），上祀先公以天子之禮（周公開始制定，尊為天下主的天子，必須崇祀高推祖先的神主也同天子的禮儀）。斯禮也，達乎諸侯、大夫，及士、庶人（這

種禮儀制度的規範，上至天子，下及各國的諸侯、卿大夫，乃至士子和一般的老百姓的庶人們，都是有一定的精神，但有不同的規格。」例如「父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士；父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪達乎大夫；三年之喪達乎天子；父母之喪無貴賤，一也。」以上文字很明白，都是說明周公所制定各級祭祀的儀禮。

子曰：「武王、周公其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬下為上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂；敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」

接著又再引用孔子說明周制祭禮的精神要點。「子曰：武王、周公其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」這是孔子稱讚由武王時代開始，周公所制定的祭禮，便是真正通達人倫孝道的宗旨。所謂孝的真正意義，就是一個人，真能體會到先人的意志，繼續完成上輩的願望，和善於傳述先人的事蹟給後代知道。「春秋脩其祖廟（所以每年到了春天和秋天適當的時候，便重新修整祖廟），陳其宗器（陳列祖宗們所留下有意義的代表性的遺物），設其裳衣（或是祖宗們穿過的衣裳），薦其時食（就把自己勤勞耕種所得的當時當令的食物，奉獻在祖宗的神主之前，禱告自己在這半年一年中所做所為的業績，請其嘗新。）宗廟之禮，所以序昭穆也（但在宗廟中實行祭禮的排列次序，無論是祖宗的神主位置，或是現在參與祭祀各代各輩的當事人，都要照左昭（父）右穆（子）來排列位置）。序爵，所以辨貴賤也（至於祖宗或子孫後輩中，有功名爵位的，就要照歷代國家所規定職位的高低來安排。又古禮，有「朝廷序爵」，在政府中任職的人，不論年齡輩分的高低大小，就要照公職爵位的高低來安排位置了。「鄉黨序

齒」，至於退到家庭親族之中，那便要照輩分年齡大小來安排位置。即使在一般社會，乃至朋友之交，也是照此禮儀。）序事，所以辨賢也（如果本族中，有人對國家社會或家族，做過有特別貢獻的事，那就以對賢者之禮來安排位置，這是對注重賢德行為的重視。）旅酬下為上，所以逮賤也（至於參與祭祀服務工作的人，都要一律平等加以酬勞，尤其是對下面基層最勞苦的人，更為重要）。燕（同宴）毛，所以序齒也（對於鬚髮皓白的老年人，必須另加宴請，表示敬老的意思）。踐其位（主祭和陪祭的人，各就其位），行其禮，奏其樂；敬其所尊，愛其所親，事（同侍）死如事生，事亡如事存，孝之至也（這是說實行祭祀之禮的時候，必須內心肅穆，具足這種誠意）。郊（祭天）社（祭地）之禮，所以事上帝也（至於周制所規定的祭天地之禮，那是天子代表國家全民祭祀上帝的大禮）。宗廟之禮，所以祀乎其先也（所謂天子和諸侯，以及庶民老百姓所舉行的宗廟之禮，都是祭祀祖先的儀禮）。明乎郊社之禮（明白了為什麼要祭祀天地鬼神之禮），禘嘗之義（明白了祭拜天地的禘禮，和祭祀的時候，需要奉獻食物，敬請嘗

新的意義)。治國其如示諸掌乎（那麼對於治理國家的為政之道，就猶如看自己手掌的條紋那麼明白清楚了）！」

祭祀和宗教

我們在前面簡單大概說明《中庸》引用孔子所說天人之際的「鬼神之為德，其盛矣乎」開始，到「舜其大孝也與」，以及「無憂者，其惟文王乎」三段文章，冒然一讀，好像與「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」的本旨，以及「致中和，天地位焉，萬物育焉」的學養境界，似乎接不上關係，不知道是甚麼意思。這就需要用《中庸》後面所說「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的治學精神，不可掉以輕心，須加切實注意了。如果把這三段所引用孔子的話，加以慎思、明辨，就需要對周禮文化中的祭祀、喪禮，以及天人之際的演變，深入了解，才能銜接《中庸》原文的整體意義。那樣一來，就需牽涉到《周禮》和《儀禮》兩部書的研究，走向專之