

回归文化丛书

# 圣贤智慧互通说

——以儒家说同（上）

张戡坤 著

光大出版社

# 目 录

序 言 .....	(1)
<b>第一章 以《大学》、《中庸》说同 .....</b>	<b>(1)</b>
一、《大学》之三纲 .....	(1)
二、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修习程序 .....	(5)
三、格“物”致知 .....	(9)
四、“是故君子无所不用其极” .....	(13)
五、“顾諟天之明命”、“道不远人” .....	(14)
(一)“天之明命” .....	(14)
(二)“顾諟天之明命”的修持 .....	(16)
(三)“道不远人” .....	(15)
六、“唯天下至圣为能”“有临”、“有容”、“有执”、 “有敬”、“有别” .....	(17)
七、“道不远人” .....	(26)
八、“物有本末，事有终始” .....	(29)
九、《中庸》之“性”、“道”、“教” .....	(32)
十、“莫见乎隐，莫显乎微” .....	(39)
十一、中和之道 .....	(43)
十二、“君子之道费而隐” .....	(47)
(一)“君子之道费而隐” .....	(47)
(二)“君子之道”常在作用，“不可须臾离也” .....	(48)
(三)如何知行“君子之道” .....	(49)
(四)“君子之道”“圣人有所不知焉” .....	(50)
(五)“君子之道”“天下莫能载”、“莫能破” .....	(51)
(六)如何与“君子之道”相符 .....	(53)
十三、“君子素其位而行” .....	(55)
(一)什么是“君子素其位而行，不愿乎其外” .....	(55)
(二)心境同源，“失诸正鹄，反求诸其身” .....	(57)
十四、“君子必慎其独也” .....	(57)

(一) 何谓“慎独” .....	(57)
(二) 如何“慎独” .....	(60)
十五、“心不在焉” .....	(61)
(一) 真心与妄心 .....	(61)
(二) “修身在正其心” .....	(62)
1、为何“不得其正” .....	(62)
2、如何“得其正”——“心不在焉”、“守真常” .....	(63)
十六、“至诚之道” .....	(66)
(一) 本具之“诚”和修为之“诚” .....	(66)
(二) “唯天下至诚，为能尽其性” .....	(67)
1、“中庸其至矣乎”、“时而中” .....	(67)
2、“唯天下至诚，为能尽其性” .....	(69)
3、“唯天下至诚为能化” .....	(69)
4、达“天下至诚”的修法——“致曲” .....	(70)
5、“至诚”的状态与属性——“博厚”、“高明”、 “悠远” .....	(72)
6、“至诚无息” .....	(73)
7、“唯天下至诚，为能经纶天下之大经”（开显自性三德） .....	(74)
(三) “至诚之道，可以前知”、“至诚如神” .....	(75)
(四) “诚者，自成也”、“诚者，物之终始” .....	(76)
1、不成无物 .....	(76)
2、开显性之德，自达“至诚” .....	(78)
十七、《大学》、《中庸》、《论语》随语 .....	(79)
<b>第二章 从《论语》说同</b> .....	(86)
一、“不亦说乎”、“乐乎”、“君子乎” .....	(86)
二、“君子求诸己，小人求诸人” .....	(91)
三、“民可使由之，不可使知之” .....	(96)
四、“逝者如斯夫，不舍昼夜” .....	(98)
五、“人心惟危，道心惟微” .....	(100)
六、“见贤思齐焉，见不贤而内自省也” .....	(119)
七、“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也” .....	(120)
八、“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫” .....	(122)
九、“过，则勿惮改”、“过而不改是谓过矣” .....	(124)

---

十、“夫子之言性与天道，不可得而闻也”	(126)
十一、“以直报怨，以德报德”	(133)
十二、“不患人之不己知，患其不能也”	(134)
十三、“予欲无言”	(136)
十四、“子之燕居”(平常心是道)	(139)
十五、“子之所慎：齐、战、疾”	(143)
十六、重视孔门心法	(153)
(一)认识孔门的心地法门	(153)
(二)孔子修证心地法门的自述	(156)
(三)孔子破除极性对待的心法	(158)
十七、“吾道一以贯之”——曾参悟道	(164)
(一)“吾道一以贯之”	(164)
(二)“忠恕”	(166)
十八、“空空如也”	(167)
(一)“知”与“识”	(167)
(二)“无知”、“不识”	(168)
(三)“空空如也”	(170)
1、什么是“我”	(170)
2、如何“空空如也”	(171)
十九、克己复礼——颜回之乐	(173)
(一)孔子德智第一的弟子颜回	(173)
1、“闻一知十”、天资优胜	(173)
2、“不二过”、立志高远	(174)
3、“不迁怒”、不二境界	(174)
(二)修学中的颜回	(176)
1、“不违”、“如愚”	(176)
2、无上的目标、无止的修学——颜回之乐	(177)
3、“三月不违仁”——仁德三昧	(178)
4、“择乎中庸”、用乎中庸——定慧等持	(179)
5、心心相印的师生深情	(180)
(三)颜回的人生观和价值观	(180)
1、修德符道的“三观”法乐	(180)
2、“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”	(182)

(四) 颜回的悟道境界 .....	(183)
1、“屡空” .....	(183)
2、尊师、悟道 .....	(184)
3、修道、证道 .....	(185)
4、英才早逝 .....	(187)
(五) 颜回时代的道 .....	(188)
1、“百姓日用而不知”，“民鲜能久矣” .....	(188)
2、“形而上”与“形而下” .....	(189)
3、“一阴一阳之谓道”、“制作定世符” .....	(190)
(六) “克己复礼为仁” .....	(191)
1、孔子谈“仁” .....	(191)
2、“克己复礼” .....	(194)
3、“克己复礼”的操作和修法 .....	(201)
(七) 颜回与心地法门 .....	(204)
1、颜回证道——“心斋” .....	(204)
2、“于寥天一”、“居丧”之道 .....	(217)
3 “坐忘” .....	(220)
4、以道自乐 .....	(221)
<b>第三章 以《孟子》说同 .....</b>	<b>(224)</b>
一、发政施仁 .....	(224)
(一) “何必曰利” .....	(224)
(二) “与民同乐” .....	(229)
(三) 孟子的仁政说 .....	(232)
二、“出乎尔者，反乎尔者也” .....	(237)
三、“行止、非人所能也” .....	(239)
四、“浩然之气”与“养气” .....	(240)
五、四端 .....	(243)
六、“反求诸己”、“自得之” .....	(247)
七、“人之患”与人之乐 .....	(256)
(一) “人之患” .....	(256)
(二) “人之乐” .....	(258)
八、“不为已甚”（中道，去极性） .....	(261)
九、“惟义所在” .....	(265)

十、“柳下惠之风” .....	( 266 )
十一、养人养心 .....	( 267 )
十二、“生于忧患”，“死于安乐” .....	( 268 )
十三、“不素餐兮” .....	( 269 )
十四、“先知觉后知” .....	( 270 )
十五、“必志于穀” .....	( 272 )
十六、“天爵”、“人爵” .....	( 273 )
十七、“尽心”、“知性” .....	( 274 )
(一)心、性、天 .....	( 274 )
(二)存心、养性、事天 .....	( 275 )
(三)“夭寿不二” .....	( 276 )
(四)三良 .....	( 277 )
(五)性“故而已矣” .....	( 280 )
(六)穷理尽性(尽心知性) .....	( 282 )
(七)“反身而诚” .....	( 283 )
(八)“平旦之气” .....	( 284 )
(九)精进一心“引而不发” .....	( 286 )
(十)开显心性 .....	( 287 )
<b>第四章 以《易经》说同</b> .....	( 291 )
一、伏羲的“以通神明之德” .....	( 291 )
(一)人文始祖伏羲 .....	( 291 )
(二)“以通神明之德、以类万物之情” .....	( 292 )
(三)伏羲悟道(眼根见性) .....	( 296 )
二、伏羲与《无字真经》(转正觉) .....	( 297 )
三、易理之道与易道之理 .....	( 304 )
(一)何谓“易”与“易简” .....	( 304 )
1、“易简” .....	( 304 )
2、“乾知大始，坤作成物” .....	( 305 )
3、“乾以易知，坤以简能” .....	( 305 )
4、“易则易知，简则易从” .....	( 307 )
5、“易知”无知 .....	( 307 )
6、“开物成务” .....	( 308 )
7、“夫乾确然”与“夫坤隤然”(夫妇易理) .....	( 309 )

(二) 何谓“变易”与“不易” .....	(311)
1、“不变”与“变易”的体相用一如 .....	(311)
2、“八卦定吉凶，吉凶生大业” .....	(324)
3、“开物成务，冒天下之道” .....	(325)
4、“不变”与“变易”的演化、回归 .....	(328)
5、“夫易广矣大矣” .....	(335)
6、“崇德广业”，“知崇礼卑”（上求下化） .....	(337)
7、“显道神”之德行 .....	(339)
8、“乾坤其《易》之门邪” .....	(342)
9、“穷则变、变则通、通则久” .....	(346)
四、《易经》中的乾、坤说 .....	(355)
(一) 《系辞》中的乾、坤说 .....	(355)
1、“易者，象也；象也者，像也” .....	(355)
2、乾、坤二象之性征 .....	(356)
3、“天地设位，而易行乎其中矣”，“易不可见” .....	(359)
4、古圣“作易八卦”之目的在“穷理尽性以至于命” .....	(360)
5、“变易”的无量义 .....	(361)
6、“乾元”与“坤元”的同体不二 .....	(363)
(二) 非极性态中的乾、坤说 .....	(368)
1、如何认识非极性 .....	(368)
2、乾、坤二卦的《象》《象》 .....	(379)
3、《说卦》中的乾、坤说 .....	(390)
4、散谈乾、坤 .....	(393)
(三) 六爻变化中的乾、坤说 .....	(400)
1、乾卦之六爻变化 .....	(400)
2、“乾元”之体相用一如 .....	(414)
3、坤卦之六爻变化 .....	(414)
4、卦爻“变易”的虚妄性 .....	(430)
(四) 二极分判的乾、坤说 .....	(430)
1、“乾元资始”，“坤元资生”，互交互感而化生一切宇宙万物 .....	(430)
2、乾、坤二卦之性征 .....	(431)
3、易理与禅道的圆融亨通 .....	(432)
4、《序卦传》综释（流转门与还灭门，演化与回归） .....	(433)

## 序 言

真理是同一的，绝对真理只有一个（说一个也不是绝对），只有认识绝对真理的人，才可称为圣人。圣人是智慧和德行的圆满者，用《大学》的话讲，就是“明明德”、“亲民”“止于至善”者。正因为圣人都是证到绝对真理的智慧、德行的圆满者，所以圣人的智慧是互通的，圣者的见地、境界本是同一的。只有证到了绝对一相的大智慧者，才可入圣。没证到究竟一相、无二无别的智慧、道德之人，只可称为贤人。圣人是智慧道德的究竟者，贤人是智慧道德的分证者。圣贤文化本是齐一的，只因古今中外的圣者，文化背景、地域环境、历史时期、教化对象的文明程度等存在着差异，所以他们将各自证悟到的绝对真理，用不同的语言、不同的需要、不同的方式、不同的风格留下了不同的学说文化。时至于今，去圣日远，人们对圣贤文化的学习、理解、修持、奉行具有诸多障碍，甚至歧义相抵，形成水火不相容的愚昧知见，给人类社会本该起智慧灯塔作用的至高无上的文化，却往往因不互通而带来消极的负效应。故有必要将圣贤文化齐一，相互沟通，互印互证，圆融无碍，引导世人心明眼亮，普恭诸圣，昌盛圣智，圣德化世，离诸愚痴，再建新的文明！

圣贤智慧互通说共有三大套，一从儒家说同，二从道家说同，三从佛家说同。如何互通，如何说同？基本方法是融汇贯通儒、释、道三家圣贤的学说和理论，从中看到三家圣贤智慧德行的同一性，也让人们在求同中见到不同体系的侧重之异。同是根本，异是枝叶。正如一棵大树，同根同干，分为三杈，各有千枝万叶，但同体同源，皆显绝对真理的一相不二性，如如不动性，周遍无界性，“不可须臾离”性！

儒释道的圣贤都承接了无量劫来无数圣贤的智慧薪火，都展现出究竟真理的境地，都是世世代代人们生存生活的指路明灯，也是人类文明文化的最高灯塔，是人们黑暗中的火炬，迷惘中的向导，痛苦中的解脱药，烦恼中的清凉剂。圣贤的智慧和德行是整个人类社会的价值所在，是引导人们建立正确世界观、人生观的根本指南。人类如果失去了圣贤智慧的指导，何止“万



古如长夜”，将会人性泯灭，兽性放纵，人将不人，智慧文明必然消失，野蛮狂妄必定肆虐，结果导致人类社会整体堕落，无一人而具有人性，无一心而成为善心。所以，圣贤的智慧和德能是人类社会最宝贵的财富，是整个人类文明最重要的支柱。故此，古今中外，总有圣贤人现化于人间，庄严人类文明，有序化人类社会。诸如：三皇五帝，文、武、周公、老庄、孔孟；佛陀和各大菩萨，以惠能为代表的各大祖师，还有耶稣和穆罕默德等。

这套《圣贤智慧互通说》不可能将各家经典一一论述，只能以各家圣贤经典的摘录来说同。以儒家说同，拟出上、中、下三册。此书（上册）共分四章，第一章以《大学》、《中庸》说同，阐述《大学》、《中庸》的理论与佛家、道家精神的不异性和互通性，比如说《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也，可离非道也”。这是讲“天命之性”的永恒性，不间断性，周遍性。佛家称为佛性是常住妙明，不动周圆，周遍法界，究竟一相。老子称为“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”，“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久”，“谷神不死”。虽讲叙的语言不同，但其义不异而互通，也显示了佛陀“四不依”中“依义不依语”的正确性。

第二章以《论语》说同，《论语》集中的表现了孔圣人的智慧与德行。本书选了《论语》中的重要片段，来与佛陀、老庄等精神融合，展现出三家圣贤的不二境界。如孔子说“空空如也，我叩其两端而竭焉”，这正是孔子讲超越极性（“两端而竭焉”）达到非极性（“空空”）的境界。佛家讲，极性的“生灭既灭”，就是孔子讲的“两端而竭焉”；“寂灭现前”，越三空（我空、法空、空空），就是孔子讲的“空空如也”。老子讲的“夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，静曰复命”，“知其雄，守其雌”，“常德不离”；“知其白，守其黑”，“常德不忒”；“知其荣，守其辱，为天下谷”，“常德乃足”，就是孔子的“叩其两端而竭焉”。而“复命曰常，知常曰明”，“复归于婴儿”，“复归于无极”，“复归于朴”，就是孔子讲的“空空如也”。可见圣人之见，根本雷同，旨趣不二，互相印证，才显真理的唯一性。

第三章以《孟子》说同。孟子称为亚圣，的确智慧超群，从个人的仁义礼智的修养到社会的仁政学说，孟子都有独到的真知灼见，尤其是他的心性学说及其修持方法，特为简明精辟。如，孟子讲：“学问之道无他，求其放心而已矣。”孟子的“求其放心”，正就是《大学》讲的“明明德”，“放心”本有，“明德”本存，只是本有而迷失（放），本存而不显，故需“求”和“明”

之。孟子的“求其放心”，正就是老子讲的“涤除玄览，能无疵乎”？也是老子讲的“归根复命”的过程。庄子称之为“索”“玄珠”。佛陀称为“衣珠”自带，“胜净明心，本周法界，不从人得，何借劬劳，肯綮修证？譬如有人，于自衣中，系如意珠，不自觉知，穷露他方，乞食驰走，虽实贫穷，珠不曾失。忽有智者，指示其珠，所愿从心，致大饶富，方悟神物，非从外得。”（《楞严经》）可见，圣贤之见互通，无不体现圣人智慧境界的无异无别。

第四章以《易经》说同。《易经》是儒家的群经之首，集中表现出儒家的哲理大道。“易”历诸圣，传承时间最长，也是远古人类圣贤智慧最悠久最辉煌的结晶。《易经》通过孔子的解读，远契伏羲的心地，中合文王、周公的智德，发微宣幽，系辞而阐大道之妙理，说卦而穷性命之玄奥，易简而浅显，灵妙而深邃，赅括万有，巨细无遗，却百姓皆日用，平常心是道。以《易经》说同，更显古圣智慧的究竟之处。如：“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”这是讲体相用一如的究竟之说。“易”，乃本体实相之谓也！“易”态，周敦颐称之为“无极”者也；老子称为“不死”之“谷神”也，“道”也，“大”也，“朴”也；佛陀称为“实相”、“如来藏”、“真如”、“佛性”、“大圆镜智”、“妙真如性”、“菩提妙明元心”者也；惠能称之为“自性”者也！佛陀讲，“实相”无相，“无相不相，不相无相”，正是说“寂然不动”的“易”态，虽无思无为，但可“感”而产生天下万物，是天下万物的根源，或曰真空妙有，妙有真空者也！老子讲的“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。或曰：“虚而不屈，动而愈出”者也。《易经》讲的“寂然不动”的“易”，正是老子说的“冲虚”而“不死”的“谷神”，虽“寂然不动”，却可“感而遂通天下之故”；虽“谷神”冲虚，但不死寂，可生天生地，“是谓天地之根”。惠能讲的“万法不离自性”，亦是同样的道理。佛陀讲，五阴、六入、十二处、十八界、七大等二十五有，本如来藏妙真如性，“性空（‘易’）真色（二十五有），性色（二十五有）真空（‘易’），清净本然（‘寂然不动’），随众生心，应所知量，循业发现（‘感而遂通天下之故’）”。《易经·系辞》讲的究竟真理，和佛陀、老子讲的“实相”、“道”的义趣是互通的。

体悟真理是如实的，证悟绝对真理是无二的；追求真理是美好的，契入绝对真理是无上的。古今中外，只要证到“无二之性”，就参透了此心此性的绝对存在，就能明白古圣先贤的大智慧是真实互通的。

# 第一章 以《大学》、《中庸》说同

## 一、《大学》之三纲

《大学》曰：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”

古人把“明明德”、“亲民”、“止于至善”叫作“三纲”，下面讲的“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”就叫“八目”。

“大学之道”的“大学”，不是我们现在说的“大学”、“中学”、“小学”的这个含义，虽然这些称法也都是来自古人的说法，但这里讲的“大学之道”，用佛法来讲就是究竟了义之说！也就是说，究竟了义的修法，究竟了义的理论，就是《大学》里讲的“明明德”、“亲民”、“止于至善”！

“大学之道”是什么？“在明明德”，就是要明这个“明德”！“明德”，佛家就叫佛性、实相、自性、真常；老子就叫朴、道、无极；现在哲学上就叫本体；惠能就叫自性，“菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛。”安个什么名字那没关系，关键是要掌握这个精神实质。你看如来有时候还叫“常”，“守真常”；老子也叫“常”，有时候叫“朴”、“道”、“无极”。“明德”，如来就比喻成宝珠人人有，但关键的问题是如何才能显着出来。也就是说，人人皆有佛性，人人皆有“明德”。所以，最大的学问、最大的修法、最大的智慧就是要“明明德”！

老子讲：“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。”就是说，假如我真的有智慧应当干什么？就应该修道！有没有智慧，就看你修不修道；反过来，如果你真是个修道的人，就说明你真有智慧。“介”就是真实、真正的意思。即：我要是真正地有智慧、有认识，表现在哪里呢？要“行于大道”！就是《大学》上主张的“在明明德，在亲民，在止于至善”。从人生观的角度讲，也就是说这一生最有价值的事情“在明明德”！就是把自己的“明德”明出来，把本有的灵光智慧开显出来，这就是最大的学问！佛陀说他降世就是为了让众生“开、示、悟、入佛之知见”，佛之知见是圆满的智慧！叫我们要入

佛之知见，就是《大学》之三纲。

要入圆满的智慧，这正就是“明明德”！所以，佛出现于世也是为“明明德”！老子让我们“介然有知，行于大道”的目的是什么？也是为“明明德”！老子讲：“知常曰明。”“常”是什么？正就是道。“道可道，非常道。”可道之道不是那个“常道”。由此我们就可以看到，“明德”是属性，儒、释、道三教圣人都是叫我们要“明明德”。那么，要“明明德”，说明我们人人皆有“明德”。

“明德”本有，只是没“明”出来。就像这个镜子，本具明亮，因灰尘覆盖而不明，所以才需要擦明它。擦者，明也！为什么是擦镜子，而没有去擦“砖头”、“石块”呢？因为镜子一擦就明亮了，而“砖头”、“石块”再擦亦擦不明！说明“明德”是人人本自具有！这就是佛陀在《涅槃经》中反复阐述的问题，即人人皆有佛性！由这里就可以知道，在《涅槃经》未传到中国之前，我们上古的贤圣们就知道人人皆有“明德”，这是一个根本要明确的问题，儒、释、道的圣人都认识到这里了。

《中庸》上讲：“道也者，不可须臾离也！”人人具有，人人离不开。《庄子》说，土石砖瓦，甚至屎尿，都是道的体现。这就说明“道”、“明德”、“佛性”、“真常”是永恒存在的，不生不灭的，推也推不掉，离也离不开，叫也叫不来，赶也赶不走。所以，“明明德”可以说是整部《大学》里最关键的一句话，下面的内容都是阐述“明明德”的相用及其修法、理论的。“明明德”这三个字，概括了儒释道圣人们的心法。

下面看“亲民”。把镜子擦干净了干什么？目的是为了看清形象样子。那么我们把智慧开显了，“明德”明着出来之后干什么？为“亲民”！

关于“亲民”，自古历代对这两个字的争论很多，到底是“新民”还是“亲民”？二程和朱熹认为是“新民”，就像下面讲的“苟日新，日日新，又日新”。我们在这里不能按照“新民”来讲，要按“亲民”来讲，不然就不能“止于至善”了。当然“新民”也能说得通，可以理解为是“明明德”了，就刷新了自己，使我们的境界、层次、认识都升华了。但我们仔细分析一下，“明明德”的目的不是为了镜子里面有影像，而是把镜子擦净擦明，其目的是为了能够真实地显出影像。大家注意，这个差异就出来了。

“明德”明了之后，就能够认识真实面目。用镜子的比喻，既形象又道理深。是不是把镜子擦净了，就能认识你的真实面目？如果是个哈哈镜呢？

本来长得很可爱的一个人，但在哈哈镜里显出来的就很难看了，不是两头尖、肚子大，就是个细长细长的“吊死鬼”样。这样你的面目就不真实了！所以，“明明德”就要反映真实。

那么，真实与“亲民”有什么关系呢？“亲民”就是亲近众生。怎样就亲近了呢？“亲”就是接近的意思，越接近越亲。你看，当母亲的最亲谁？最亲她的孩子。天底下的亲近没有能超过母亲对她的孩子这么亲的，父亲都达不到。老百姓有一句话，“噙在口里怕化了，放在手里怕掉了”。但这种“亲”是几相？两相！所以，真正的“亲”是什么？“亲密无间”。亲到没有一点空隙了，合二为一了，一相了，才是真正的“亲民”。

唯谁亲？唯自己亲，只有一体不二时最亲（宇宙是吾心，吾心是宇宙）。“亲民”的目标是要“无我”，“无我”就是一相，就是“明明德”。从修法来讲，“亲民”就是“明明德”的修法；明了“明德”后，自然开显慈悲善良的本性。开显了慈悲善良的本性，自然把一切生灵都当作自己来看待。这个地方的义趣深得很，大家要好好地悟解。你看自己的左右手亲不亲？亲！亲到什么程度？右手经常拿馒头，左手从不嫉妒，从不争夺。为什么？一体不二嘛！是不是？假如说是两个人，就是再亲密，但其中一个天天拿馒头吃，另外一个从来拿不上，那嫉妒、瞋恨就自然来了，再亲近的关系都不行。但左右手却是亲密无间，看去是两只手，但“亲”成一体了，互无隔阂。

“亲民”达到最亲时，佛家就叫“同体大悲心”！因此，这个“亲”不能以“新”来讲。“新”也能讲通，但却不是“大学之道”。“大学之道”不是为你自己天天新，而是要把众生亲，亲到“同体大悲心”！与一切众生同一体了，一相了，这就是“亲民”最圆满的成就，也是转心态达到的最高境界。你看，观世音菩萨就是同体大悲，无缘大慈，这就是“亲民”的范例。这样的“亲民”就把“明明德”落到实处了，“明明德”就是为“亲民”，成佛就是为救度一切众生都成佛！这才是真正的“亲民”。反过来说，“亲民”了才能“明明德”，只有同体一相，才能开显本具之“明德”。

那么，到底这二者哪个在前，哪个在后呢？不“亲民”说明你未达到“明明德”，也永远明不了“明德”；但不“明明德”，就流露不出“亲民”的慈悲心，就根本做不到“亲民”。用譬喻说，就是镜子一旦擦亮了，当下就能看到真实的面目！反过来，能看到真实面目的时候，镜子肯定是明亮的。这是一还是二？不一不异！所以，这里的“明德”和“亲民”都必须是破了极

性才能显现出来，因为不破极性，就不能明心见性。超越极性的二相相对，进入非极性的一相绝对，这就叫“大学之道”！

“小学之道”，“中学之道”都是极性的属性，“大学之道”就是要进入非极性的属性！“明德”的属性是非极性的，古人善用这个“大”字来表示超越极性的状态。例如，老子的《道德经》里就多处讲到“大”，都有特殊的用意，即表示超越极性的属性。你看“大器免成”、“大音希声”、“大方无隅”、“大象无形”、“大成若缺”、“大盈若冲”、“大直若屈”、“大巧若拙”、“大辩若讷”等等，都表示的是超越极性的非极性属性。所以，“大学之道”的“大”是超越极性的“大”，不是大小相对的大。“明德”和“亲民”都要从超越极性的一相的非极性来认识，否则后面的“止于至善”这一句话就不能解释。

“明明德”是明的本体，“亲民”是“明德”本体的相用。体相用一如，就“止于至善”。什么叫“至善”？就是极端、最高的善，印度的古圣表达为“无上”，老子的智慧表达为“无极”。“明明德”就是智慧，“亲民”就是德行，智慧、道德圆满，就是“止于至善”。“唯天下至圣，为能聪明、睿智，足以有临也（明了“明德”）；宽裕温柔，足以有容也（亲民）。”能容一切的一相的“亲民”，这样的品行和道德就是大慈大悲。那么，这个大慈大悲体现在哪里呢？就体现在你能够把老百姓当一体一相来看待，体现在要叫每个人的“明德”都“明”出来。

所以，“明明德”就是“自觉”，即自己觉悟；“亲民”就是要大慈大悲一切生灵，度一切生灵最终入佛之知见，这就是真正“亲民”的内容。所以，“亲民”最终要落实到“觉他”（只有觉他才是真正地“亲民”），让众生都要与自己一样“明明德”。那么，这是一相还是二相？诸佛同一法身，“明明德”之后就是究竟一相，究竟一相就“止于至善”！用佛家的话来讲，“明明德”即自觉，“亲民”即觉他，自觉、觉他、觉行圆满，就是“止于至善”！“止于至善”就是成佛，成佛的境界就是“止于至善”。道家称之为“知常曰明（明了明德）”，“知常容，容乃公，公乃全，全乃天（道德如天，亲民也），天乃道（与道合一，‘止于至善’）。”

“明明德”是自利，“亲民”是利他，自利、利他，自他不二，就是“止于至善”。也就是说，自他都入佛之知见，度一切众生皆成佛，才可谓“止于至善”。

所以，这段话的义趣太深太深了，它是整个圣人心法的全体。一切圣人的心法无非就是“明明德”、“亲民”、“止于至善”嘛！那么，现在倒过来说，“止于至善”是一相，既然是一相，才叫“亲民”；只有一相了，智慧才能开显。“止于至善”的时候，“明德”、“亲民”也达到圆满，智德才充分开显。这段话是从华夏远古圣人证得的心法中得来的，是古圣度化后人的无上法宝。

佛家讲这个心法时，就叫“自觉、觉他、觉行圆满”；儒家就叫“明明德”、“亲民”、“止于至善”；道家就叫“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明（自觉），不知常，妄作凶。容乃公，公乃全（亲民），全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆（一相永恒）”。

那么，什么是大学之道？追求无上智慧（良知），开显大慈大悲的心态（良能），成为一个智慧道德圆满的人，这就是大学之道（成佛之道）。

## 二、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修习程序

《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”

这些话都太重要了！“知止”的“止”就是指“止于至善”的“止”，意思是明白了“大学之道”的目标是“止于至善”。用佛法来讲，“止于至善”就是要得阿耨多罗三藐三菩提，要证无上正等正觉，就是自觉、觉他、觉行圆满而成佛。这就是目标，或者叫发无上菩提心。先把这个目标定下，做到心中明白。“知止而后有定”，就是定了一生追求的目标，正就是孔子讲的“三十而立”。“吾十有五而志于学”，这里的“学”不是指才开始上学，周《礼记》上讲，古人六、七岁时就开始上学了，学习九年，把该学的东西都学完了，到了十五岁时，就要发大愿，开始订立人生的目标，这就是“吾十有五而志于学”。到三十岁时，这个目标立好了，志向再不退转，再不动摇了，立住了，站稳了，这就是“三十而立”。所以，孔子讲的“三十而立”，并不是我们现在人所理解的找了个对象，寻了份工作，成家立业就是“而立”。如果这就是“而立”，那立下干什么？无非是为吃饭、穿衣嘛！有没有“知止”？没有！没有正确的目标，没有正确的人生观、价值观。因此，古人讲先要立好目标，立好了之后，心才能“定”。定是指“知止”之“定”，知道

了一生追求的人生目标，一心一意朝这个目标进取，别无他念，亦无异心，这就是“知止而后有定”。没目标，或是目标立不下来时，心必然定不了。

“定而后能静”，“静”是指把目标定下，妄心、识念得到了净化，粗极性的识心得以降伏，能够自己做主，再不随境攀缘，被物所转；亦不起念随心，被无明妄心控制。不著内外粗相，犹如狂涛息止，微风细波，能伏心入静，可谓“定而后能静”。

“静而后能安”，“安”者，佛家称为禅定，或三昧正受。老子称为“虚极”、“静笃”，“静曰复命，复命曰常”。“常”者，永恒常住，佛家称为首楞严大定。佛陀讲戒、定、慧三学，《大学》的“定”和“静”，相当于“戒”；《大学》的“安”相当于“定”；《大学》的“虑”就相当于“慧”。以“戒”资“定”，以“定”开“慧”。同理，“定而后能静”，属于“戒”；“静而后能安”，属于以“戒”资“定”（戒、定、慧的定）；“安而后能虑”，是指以“定”开“慧”。

所以，“定”、“静”、“安”，都是属于“止”的范畴；“虑”属于“观”的范畴。“定”、“静”、“安”、“虑”合起来就是“止观”，这就是佛法中讲的“止观法门”。中国的天台宗把佛陀的一切修法都归到两个字上，就是“止观”。因而这里讲的“虑”不是思虑、思考的意思，是“观”。你看以后把禅定就叫“静虑”，玄奘把禅定就翻译成“静虑”，这个有道理。观的时候是在静中尽观现量，就像《心地观经》上讲的观月轮，始终要“看”月轮，但当你没有“止”住时，一个杂念来，月轮马上就没了，观不到了；就得再入“定”，月轮就又观见了。

应该说再深一步，就是“寂照”（“寂而常照，照而常寂”），“定”、“静”、“安”属于“寂”；“虑”属于“照”，“止”到一定深度，再不退转，就是三昧状态。三昧达到“生灭既灭，寂灭现前”，就与本体的性“静”相契合，这时候就叫“虚极”（虚而无虚）、“静笃”（静而无静），“静曰复命”，恢复到本来的状态，必然“复命曰常，知常曰明”。此所谓“净极光通达”（“光”者智慧之喻）者也，定则必开慧，定的状态，必然对应妙明智慧的属性，《大学》则称之为“安而后能虑”。

“安而后能虑”，就是说恢复自性清净本然的状态，心识再不活动了，随着“安”的深度不同，展现出不同的现量来，对每一个现量的“观照”，形成不同层次的“虑”，也就是不同层次的觉悟。《心经》上讲的“照见五蕴



皆空”，就是一种现量，是指“止”到“行深般若波罗蜜多”的状态时，展现出“五蕴皆空”的境界，这种境界就是对应状态的一种属性。“照见五蕴皆空”的现量，“观照”到这种现量，就是一种智慧的层次。人们在识心狂乱中，随识心狂乱展现出五蕴的现量，这种自心所现的五蕴之量，因没有“定”、“静”、“安”的状态，而不能明白五蕴从何而来，不知道五蕴产生的机制原理，所以迷惑不解。所谓的“有欲观其微”，就是只见事物的表面现象，不知事物的所以然。要认识万事万物的深层次机制，必须“无欲观其妙”。“无欲”的状态，就是通过“定”、“静”、“安”达到的寂静状态，只有排除了我们心识的干扰，才能见到事物的本来面目。

所以，“定”、“静”、“安”、“虑”是认识宇宙万物“玄之又玄”之理的必经程序。所以老子讲“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”不“致虚极，守静笃”，就不能“归根”“复命”，回归到本来面目。不见宇宙万物的本来状态，当然不知常住不变的实相本体，不到一相无相、不生不灭的常住境地，就不了透万事万物的根源来去，哪有智慧的认识？只有“知常”才谓“曰明”。“静”、“定”、“安”，就是为了达到“虚极”、“静笃”，才能超越纷杂万事万物虚妄相的迷惑，从而认识真实相的面目，谓之“虑”、“得”。

我们从这里要认识一个深邃的机制原理，宇宙本体真空无相，究竟一相，无二无别，本无一物。只因“随有所念，境界现前”，一切现前的境界，都是我们识心妄念作用于实相本体而产生的虚妄幻化相。随着我们识心的狂风不同，我们本体之“水”掀起的波浪亦不同，我们所见到的世界，就是对应我们识心狂乱的“应所知量”。我们所见的日月星辰、山河大地、宇宙万物，就是我们心风掀起的“水浪”。随着心风的止息程度不同，所见波浪的波动振幅不同，也就是说，我们所见世界的净秽程度不同。十二级台风的惊涛骇浪，就对应刀山火海、万死千生的地狱世界；十级台风的颠海巨浪，就对应昏暗幽冥、饥渴难忍的饿鬼世界；八级台风的汹涌波涛，就对应愚痴残忍的畜生世界；五、六级之风，就对应善恶参半的人道世界；四级之风，就代表争强好斗的天道阿修罗；三级之风，就对应欲界六天；二级之风，就对应色界十八天；一级之风，就对应无色界天；零级无风，就对应一真法界。所以，不同正报的众生，所见依报的世界各不相同，正如佛陀所讲，世界是“一合相”，是不同世界相的集合体。

实相无相，是究竟一相，随我们的“心风”不同，则“吹”出不同的世界的相状，此所谓“万法由心造”者也！佛陀讲：“一切法皆不能自有，但依妄心分别故有”，“一切诸法皆从妄想生，依妄心为本”，“依无明力因故，现妄境界；亦依无明灭故，一切境界灭”，“以一切境界从本已来，体性自灭，未曾有故”。“心体本相，如如不异，清静圆满，无障无碍，微密难见，以遍一切处常恒不坏，建立生长一切法故。……一切诸法种种境界等，随有所念，境界现前。……种种境界唯心想作，无实外事。一切境界悉亦如是，以皆依无明识梦所见，妄想作故”。可见，五蕴所成的心、身、世界，都是循我们的业妄而展现出来的“应所知量”，佛陀用四个字——“循业发现”，就表明了宇宙万物极其深刻的原理。

所以，一切圣贤教导人们不要极化自己的识心妄念，而是通过“戒”的规范，达到心识寂静，恢复妙明真心本有的清静大定，展现出本来的面目，这就是大学之道。要完成大学之道，“明明德”、“止于至善”，必须通过“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修持过程。

“安而后能虑”，这个“虑”就是指“观照”展现出来的现量！展现出来的现量，不必你思考，你会明明白白。因为，心地不同的“安”，止息了心地的狂风，使心地处在“虚极”、“静笃”、“归根”、“复命”的状态，展现出常住妙明的属性（“知常曰明”），观照到本来面目的圣智现量，这就叫“安而后能虑”。

证悟到了“玄之又玄”的“不死”（知常）之“谷神”（妙明），认识到实相与妄相的关系，也就是说，通达了“微”与“妙”“同出而异名”的机制。“妙”是本体，“微”是相用，“微”依“妙”而有，“妙”依“微”而显。“微”、“妙”同源（“同谓之玄”），“微”、“妙”一如，二者“不异、即是”，可谓“玄之又玄，众妙之门”。达到这种境界的认识，就是《大学》所说的“虑而后能得”。

“虑而后能得”，“虑”者“观照”其现量也。“观”是以“止”为前提，“止”是以“观”为深化。所以，“虑”就相当于佛法中的“慧”，前面的“静”、“安”、“定”就相当于佛法中讲的“定”，“定”“慧”互资，这就是惠能讲的定慧等持！那么，你要“定”，没智慧怎么“定”？有了智慧就能帮助你“定”。一般的说法是因戒得定，因定开慧！但是在禅法里，“定”与“慧”是相互的。没智慧的人，他“定”不了，坐在那里尽是打妄念；但是，智慧

过分的敏锐了之后，也不能“定”。所以，必须要用“定”的手段来开智慧。每“定”到一个层次上，就展现一个现量，十法界都是不同的“定”，都是在不同的“定”中展现出来的现量，这就叫世界。

那么，每到一个“定”上，要深化这个“定”的时候，必须是“观照”要跟上，这就能深化一步。但当“观照”太猛利时，散乱就来了；太“定”了之后，愚痴就来了。所以，在这二者之间要把握好，千万不敢进入到无色界中。你要明明亮亮，禅定时千万不敢死寂，不敢执空，必须要定慧等持。

当你“定”不够的时候，你就注心一处，加强“定”功。当“定”到一定程度上时，就要“观照”。“观照”一个层次，“定”一个层次；“定”一个层次，“观照”一个层次，实际是同时。像这样层层递进，最后就是“虑而后能得”，“得”什么？“得”就相当于大智慧开显，也可以叫明心见性！《大学》就叫“明明德”，这个“得”就是“明”了“明德”了！“明德”开显了就叫“得”，后来的禅宗就叫“明心见性”！明什么？明心无相；见什么？见性不见。

明心无相，才“明”了本来实相是无相；见性不见，才“见”无内外的究竟一相。那么，“得”呢？得什么？得无所得，一无所得，便是真“得”。这就完成了《大学》“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修证程序。

### 三、格“物”致知

《大学》曰：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

可见，心为万法之主，意诚则心正，心正则身修，从上至下，皆以“修身为本”。但“修身”之本在心与意，格物致知，仍不离此心所“格”之“知”。这一连串的因缘关系中，归结到底，如何“格物”是其关键！

“物”分内物与外物。内物者，识心妄念也！贪欲妄想，自私自利的二相之心是也！外物者，天地万物是也！《大学》讲的“格物”是格内物还是格外物？一些人认为是格外物，也有人认为是格内物。格外物者，趋外追求，探究物相的状态和属性，发展为研究客观事物，形成“物”理学的体系，现代西方科技文化是其代表，可称之为“硬件性文明”；格内物者，内求不外求，净化心灵，完善人格，寻求心地之纯洁，开显本有的灵光智慧，究竟其

万物本源之修证，发展为格止妄心的“转物”法门。

格内物的法门，主要可归纳为三大类：“明明德”的“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的儒家修持；“致虚极，守静笃”，“归根”、“复命”、“知常曰明”的道家修持；开显妙明真心的戒、定、慧之佛家修持，为其代表。格内物的体系，可称之为“软件性文明”。“格”者，是研究探究、认识了解事物的原理，从而做出正确的选择，进行转正觉、转心态的修习过程。外格物而心不迷惑，知凡所有相，皆是虚妄，不被境转，在眼、耳、鼻、舌、身五根门头的相上不著不粘。内格物而知“心本无生因境有”，知一切法尘乃是前尘影事，不随攀缘妄想而流落。起心动念，知唯是意根之“相”，不随顺妄心狂念而奔逸，息止贪欲妄想于当下，转念自在，心地清凉。

从这儿可知，所谓的外物、内物，都是六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）门头所展现的“相”而已！只是展现在前五根上，表现为色、声、香、味、触的“相”；展现在“意”根上，表现为前五尘落谢的影子——法尘。从六根门头的“相”来看，就不存在内外物之分了，只要在六根门头不被六尘“相”（色、声、香、味、触、法）所转，见六尘相皆是依性（本体）而起的相，相妄性真，见相见性，就是正觉正智，这就是所谓的“知至”！正如佛陀所说：“若能转物，则是如来。”“如来”是智慧圆满的象征，若能在六根门头的一切相上不迷惑，不著不随，见相见性，就是转物！转物者，正就是“格物”！能知“凡所有相，皆是虚妄”，就是不迷惑，“若见诸相非相（非实相）”，见相见性，就是转物（格物），“则见如来”，就是“知至”，亦是智慧开显。

另一方面，内外物相，本为一体，虚幻不实。佛陀讲：“诸根如幻，境界如梦”，六根六尘都是相，根尘同源，都是自心地上现出的幻妄相。“随有所念，境界现前”，内心起念，对应妄念的外境即现前。犹如人戴墨镜，当下外境全成墨色，故实无内外之分。能知“诸根如幻，境界如梦”，这是“格物”所开显的智慧认识，也就是“知至”。

“物”者，一切相的总称也！但这只是讲“物相”，“物相”只是“物”之“末”，非“物”之“本”，形而下的器也。“物”之“本”者，形而上的道也，“物相”之性也！相妄性真，性是唯一的、永恒不变的、不可须臾离的、周遍法界的、一相无相的本体。性一而相多，“万法不离自性”，（《坛经》）“自性能生万法”（《坛经》）。“格物”，就是要认识“物性”（“物性”就是物之“本”），这就是孔子讲的“穷理尽性，以至于命”，“天命之谓性”的“性”。

所以，《大学》的“格物”，既是格“物相”，也是格“物性”。只因为格“物相”“致知”就可显“物性”，就能显物之“本”，所以“格物”只格“物相”，就毕其功于一役。由此可见，“格物”是《大学》修习的关键，是“穷理尽性”的根本所在！老子讲：“有物混成，先天地生”，这个“物”是指物之本性。儒家、道家讲的“物”，其根本旨意在宇宙万物的本体，通常称之为“道”。《大学》说的“物有本末”，“物性”为本，“物相”为末。只要格去“物相”的蒙蔽，认清“物相”与“物性”的关系，则必然“知至”。

“物相”（简称为相）与“物性”（简称为性）是表里关系、一多关系、体用关系。一切相依性而有，“相”是极性相对的事物，“性”是非极性绝对的不二之境。只因“物相”障蔽“物性”，故一定要透相见性。老子讲，“大象无形”，“无状之状，无物之象”。无形的大象正就是形而上的“物性”，一切有形之相，都是无形大象的起用，是形而下之器。佛陀讲：“无量义者，从一法生；其一法者，即无相也。如是无相，无相不相。”“一法”者，“物性”也！“物性”无形无相，但可以产生一切“物相”。虽产生一切“物相”，但一切“物相”不离“物性”。“物相”是“物性”的显化，“物性”是“物相”的潜隐。

在极性的世界中相不离性，性不离相，犹如镜子，镜（体）不离相（镜像），凡镜子处无不呈现为“相”（镜像），凡有相（镜像）处，无不是镜体。故可见，镜不异像，像不异镜；镜即是像，像即是镜。推而广之，性不异相，相不异性；性即是相，相即是性。所以，《大学》的“格物”，就是见相见性，不被相所转，而要转相转物，透相见性，在极性的二相中归到一相，超越极性的对待，直契一相的绝对，《中庸》称之为“修道”而“率性”者也！老子称“物相”为“徼”，称“物性”为“妙”。“有欲观其徼”，指见物之“末”，见相著相，被相所困而迷惑；“无欲观其妙”，指“见”物之“本”，得其“要妙”，明心见性，“知常曰明”而“知至”。

“格物”最后落实在见相见性，知相“不异”、“即是”性，当下透过，一切现成！“道不远人”，“不可须臾离也”，形而上的道（物性）展现为“砖瓦”、“屎尿”（《庄子·知北游》）等一切“物相”。“格物”至此，心明眼亮，法眼明彻，岂不是“知至”吗？！

吾人最大的困惑，无过于不知六根门头的“相”是什么，“相”从何处来？“相”之大者，莫过于“虚空”相。而“虚空”的“物相”却来自“大

觉”的“物性”。佛陀讲：“空生大觉中，如海一沤发。”可见，一切相都来自“大觉”。“大觉”者，实相本体也！老子也说：“谷神不死”，“是谓天地之根”。天地乃“相”中之最大者也，“天地”之“相”，来自永恒存在（不死）的“物之本”的“谷神”（冲虚而妙明之本体也）。一切万事万物都来自大而无外、虚无一物的妙明觉性，这就是宇宙万物的本源，儒家称之为“天命”或“天命之性”，老子称之为“道”，佛家称之为“真空”、“真如妙性”、“妙明真心”等。

老子曰：“道冲，而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”“道冲”表示道是“真空”，“本无一物”，但它可“神鬼神帝，生天生地”，（《庄子·大宗师》）能起一切相用，还用之不竭（“而用之或不盈”），成万物之本源（万物之宗）。佛家把本体的这种状态属性，表达为“真空妙有，妙有真空”，“不变随缘，随缘不变”，这就更通俗地说明了性与相的关系。可见六根门头的一切相都来自“不变”“真空”之“妙有”，但一切“随缘”之“妙有”的相皆是本不生灭的不变化的“真空”实相。犹如水晶球（喻真空）本无一切像，但可以随不同环境现出相应的各种影像。水晶球虽现一切像，但其像虚幻不实，影像不住，过而不留，故曰“妙有真空”！可见，水晶球“随缘”显现出一切物像（不变随缘），但“随缘”现像，水晶球本体不增不减，不垢不净，各种现像对水晶球毫无影响（随缘不变），而且所现之像本未生灭，只随外境而显现。

吾人的自性本体（明德）就是一个无形的“水晶球”，只是这个“水晶球”大而无外，究竟一相，空无一物，至虚、至妙、至明、至柔，摸不得，动不得，只要你一起心动念，这个“水晶球”就变现出“影像”来。吾人见到的日月星辰、山河大地、宇宙众生，都是这个“水晶球”现出的“影像”。这不只是在眼根上展现的色尘“影像”，其它的耳、鼻、舌、身、意诸根，展现为声、香、味、触、法等“影像”。

明白了万事万物都是自性本体展现的“影像”，就能明白“凡所有相皆是虚妄”的道理，一切万法万相，如梦幻泡影的道理。“格物”至此，也就能明白实相本体“生而不有，为而不恃，长而不宰”（《老子·第五十一章》）的状态属性（玄德）了。

“格物”一语，汉代学者依文解义；宋明理学派中，认为是穷究物理之意，程朱是也；认为是格除物欲，去其心之不正之意，陆王是也。《大学》

乃上古所传的无上大道之学也，是追求圆满智慧道德的理论和修法，是华夏古圣的心地法门，代代相传，至孔子集大成，传曾参而弘扬，是人类远古祖先文明智慧的结晶。其深奥的道理，非证不知，故只能依义不依语，依智不依识，依了义不依不了义，依法不依人的判据，来掘发古圣心法的要妙！其中心问题是如何认识“物”，如何转“物”，如何开显“明德”，如何“止于至善”？

当“格物”达到“物格”后，则超越了极性二相的认识，破除了坚固二相的我执，实现了孔子说的四毋（毋意、毋必、毋固、毋我）的正确知见；同时，也破除了极性分别的法执，这就是破除了一切极性识心，超越了一切极性观念，具有一体一相的正知正见，以此正觉觉察万事万物，可谓“知至”。能时时处处见相见性，以一相不二之心对待一切，则谓之“意诚”。“意诚”者，第六识转成妙观察智是也！“心正”者，第七识转成平等性智是也！“身修”者，阿赖耶识转为大圆镜智是也！“物格”、“知至”、“意诚”、“心正”、“身修”则标志着明了“明德”，属于自觉、自利。而“家齐”、“国治”、“天下平”者，从性来讲，则为“净极光通达，寂照含虚空”，心、身、世界究竟一相，无二无别，穷理尽性，“上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力”，清净本然，周遍法界，不动周圆，“天上天下，唯我独尊”，圣智现量，常、乐、我、净，体相用一如，无为而无不为；从相来讲，则为“亲民”，是觉他利他，“下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰”。“无作妙德，自在成就”，威德普化，福泽众生，理事圆融，事事无碍，从而自觉觉他，觉行圆满，“止于至善”。

究竟地讲，“明明德于天下”者，皆是性相不分，体相用一如的圣者。

#### 四、“是故君子无所不用其极”

《大学》引用汤之《盘铭》语——“苟日新，日日新，又日新”来说明君子应天天向上，境界升华了再升华，无有止境，佛家人称之为直趋无上菩提。无上菩提，就是止于至善，究竟圆满，此之谓“是故君子无所不用其极”者也！

何为至善？何为无上？一相之无相者是！人能至无二无别的究竟一相，则吾心是道，道是吾心，天人合一，契合无间，大顺于道（老子语），释称

始觉合于本觉，成为究竟不二之圆觉，周遍无量之大觉，才谓智、德止于至善及其无上者也！

圆满智德，乃吾人本自有之，非修得亦非证得，《大学》所谓“天之明命”者也！佛家称之为佛性人人本自有之，惠能称之为“何期自性，本自具足”，“菩提自性，本来清净”，“法身本具”。正因为吾人的“明德”是天赋予的，是自然本有的，所以“明明德”只是“顾諟天之明命”而已！

何谓“顾諟”？“顾諟”者，观照也，念念觉察也！这就是说，虽“明德”天赋本具，但不观照，不念念觉察，则不得明也！何以故？不时时观照觉察，则“天之明命”蒙垢而光明不现。也就是说，让“天之明命”时时开显光大，就是“顾諟天之明命”。

因“明德”本自有之，故能开显，所以《大学》讲“克明德”（明德能够开显），“克明峻德”（能够开显自性本具的无穷智慧和无量仁德）。自性“明德”的开显，非是外求取得，而“皆自明也”。这就是说，“天之明命”的开显是自心明悟的过程，是自明自性，非心外求，亦非心外得，是自净其意之所成者也！

自净其意，就是打扫错误，净化心灵，完善人格，升华境界的过程（“苟日新，日日新，又日新”）。打扫错误，净化心灵，完善人格，升华境界，非一时而就，非一日而成，故需日日“顾諟”，弃恶扬善，天天刷新，所谓“作新民”者也！“周虽旧邦，其命惟新”，这是《大学》借助《诗经》之语来说明人虽有染污，有过错，有罪业，但只要改过就能自新，“忤其前愆，悔后不作”，就能革旧命而换新生（“其命惟新”）。此种革新，对君子来讲，一定要进行到底，趋向无上的境界（“是故君子无所不用其极”），此之谓大丈夫也！“是故君子无所不用其极”者也！

## 五、“顾諟天之明命”、“道不远人”

### （一）“天之明命”

“天之明命”，乃是究竟一相、无二无别、绝对绝待的属性。《大学》强调“天之明命”要时时观照，历历在目，不可被无明愚痴之念所蒙蔽，亦不可被贪欲妄想、私心杂念所污染。“天之明命”本自有之，在凡不减，在圣不增，也不因烦恼而消减，亦不因清净而增益，但“天之明命”却会因烦恼



业障而覆盖，因恶心恶行而隐埋。犹镜面蒙尘垢，珍宝土埋藏，明珠堕厕所，有而不得见，存而不得用。佛陀喻之为身“系如意珠，不自觉知，穷露他方，乞食驰走，虽实贫穷，珠不曾失”。（《楞严经》）可见，“天之明命”（“如意珠”），虽不曾失，但“不自觉知”时，却受贫穷之苦。所以，“天之明命”必须要“顾諝”才行！否则，“一切众生虽复有之（“天之明命”），但为无明覆障故，而不知见，不能克获功德利益，与无莫异，说名未有。以不知见彼法体所有功德利益之业，非彼众生所能受用，不名属彼”。（《占察经》）

“顾諝”者，包括一切开显“天之明命”的修持方法。“顾諝天之明命”，就是指如何开显“天之明命”。《大学》强调念念不忘“天之明命”，要让“天之明命”朗朗现前，心明眼亮，时时不昧，觉悟常存，然后，才能应化无穷，“无所不用其极”。

这里就说明了“顾諝”乃是指一切对治修持的方式和开显的方法。佛陀对如意珠喻还说：“忽有智者，指示其珠，所愿从心，致大饶富，方悟神珠非从外得。”（《楞严经》）“唯依遍修一切善法，对治诸障，见彼法身，然后乃获功德利益。”（《占察经》）智者的点化教导，修一切善法来清除诸障，都是开显“天之明命”的必要操作。

另外，“天之明命”本自圆成，不离当下，无处不在处处在，《中庸》所谓“道不远人”者也！“天之明命”是我们生命存在的本源，亦是宇宙万物产生的本体。所以，“天之明命”亦是吾人心、身、世界的根本源头，是万事万物的性体，一切有情无情都是“天之明命”的变化相。可见，一切事物的性与相，皆可称之为“天之明命”，也可以说，“天之明命”就是佛家人讲的“妙明真心”及其此心所展现的一切相。“妙明真心”，一相无相，不可见不可闻。正如老子所说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。此三者不可致诘（不可思不可议），故混而为一。……是谓无状之状，无物之象。”

虽“天之明命”不可思议，是“无状之状，无物之象”，但其所展现的一切相，却是朗朗在目，都是此“妙明真心”所现之量，佛陀称之为“自心现量”。“顾諝天之明命”的重要内容，就是对“自心现量”要明白透悉，当下明心见性，这就是朱熹所说的“常目在之，则无时不明矣”。禅宗的直指“涅槃妙心”，也是“顾諝天之明命”的内容。

《大学》说的“克明德”、“克明峻德”，“皆自明也”，自明本具的“天

之明命”是万事万物的本源，自明“天之明命”本自具足一切，可生万物，但本身清净本然，不生不灭，永恒存在。这都是“顾諝天之明命”所得到的认识。六祖惠能称之为：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”“一切万法不离自性”。“顾諝”这些内容，就可认识“天之明命”。

## （二）“顾諝天之明命”的修持

六根门头转正觉，是“顾諝天之明命”的根本修持。因为，“天之明命”不远人，不可须臾离，就在六根门头大放光芒！总体观之，凡六根门头的一切相（眼根所对的色空相，耳根所对的动静相，鼻根所对的通塞相，舌根所对的恬变相，身根所对的离合相，意根所对的生灭相），都是诸根性所展现的变化相，诸根性就是“天之明命”在六根上所体现的属性，见六根之相就见性，以六根门头的对待相，“二道相因，生中道义”，“顾諝天之明命”，彻底明心见性，直到性相不二，一真一切真，万境自如如！

六根门头，见相见性，从极性相对的相中见到不变的性（“天之明命”），这是“顾諝天之明命”的可靠修持法门。如眼根见到明暗、色空等相，相虽变化，但见性不变，见性恒存。见明见暗，见色见空，这能见的见性始终不变，即使眼瞎，见性仍在（如眼前见黑，夜梦中仍见）。其它诸根的根本性（闻性、嗅性、尝性、触性、觉性）亦然。佛陀讲：“其形虽寐，闻性（见性、嗅性、尝性、触性、觉性）不昏。纵汝形消，命光迁谢，此性云何为汝消灭？以诸众生，从无始来，循诸色声，逐念流转，曾不开悟，性净妙常。不循所常，逐诸生灭（指六根门头的各种变化相），由是生生，杂染流转。若弃生灭，守于真常，常光（天之明命）现前，根尘识心（指心、身、世界一切相），应时消落。”吾人的六根之性寤寐不昏，死生不灭，人们只是被根（眼耳鼻舌身意）尘（色声香味触法）相所转，随逐根尘相而生灭变化，以是不见“天之明命”，见相著相，被境所转，产生识心妄念，不了六根之性清净、妙明、常住。若知六根之性清净本然，周遍法界，常住妙明，守不变化之真性，而不随逐生灭之妄相摆布，就是“天之明命”开显，也可谓“顾諝天之明命”。禅宗谓之“迥脱根尘，灵光独耀”，也就是“常光现前”（“顾諝天之明命”）。

## （三）“道不远人”

“天之明命”，赶也赶不走，推也推不掉，而又“不可须臾离也”，这就是孔子所说的“道不远人”。不远人的道为什么吾人不见，而要“顾諟”呢？就是因为人们外见相著相，内起妄念随顺的结果。人们一旦外著于相，则迷惑不解；内随于己心（自私自利心、贪欲心、瞋恨心、愚痴心、傲慢心、嫉妒心、怀疑心），则无明暗昧。大道现成，不离当下，人们却不闻不睹，不能“克明德”，不能“明明德”，故必须要“顾諟天之明命”，才能“自明”而“克明峻德”，于念念中见自本性，开显“天之明命”。

六祖曰：“六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在。”“本性自净自定，只为见境思境即乱，若见诸境心不乱者”，“于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱”。“蕴之与界，凡夫见二，智者了达，其性无二，无二之性，即是佛性。”“天之明命”正是无二之性的佛性，亦是“先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”的“道”！“独立”、“不二”的“天之明命”，事事不离，时时相随，当下即是，无处不在处处在。

所以，老子“不出户，知天下（明道见道）；不窥牖，见天道。”因为大道周遍，无有内外，一相绝对，点即全体，全体是点，故户牖内“知天下”，“见天道”。老子还讲：“其出弥远，其知弥少”。何以故？“道不远人，人之为道而远人”，迷在相中，心外求道，不知道在心、身、世界之一切相中，趋外奔逸，攀缘外境，所以说“其出弥远”，说明不明“天之明命”就在当下，一切现成，因而“其知弥少”！

孔子也说：“人之为道而远人，不可以为道。”朱熹说：“道者，率性而已，固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近以为不足，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。”同理，“天之明命”就在日常眼下，“平常心是道”。庄子说，道在砖瓦屎尿中，“大道泛兮，其可左右”，“自古及今，其名不去，以阅众甫”。道（“天之明命”）是超时空的，“渊兮，似万物之宗”，“万物作焉而不辞”，“万物归焉而不为主”，“常无为而无不为”。从这些方面我们把握“天之明命”，就可谓之“顾諟天之明命”！

## 六、“唯天下至圣为能”“有临”、“有容”、 “有执”、“有敬”、“有别”

儒家主要以相讲，以相来显性，以事来显理；佛家主要以性讲，以性来领相，以理来明事；道家居中，性相兼用，理事相参。但也不是绝对，圣人教化，说相说性，对机而说，应用而生。

以孔子为代表的儒家，主要教化对象是世间的普通大众，上至国王，下至百姓，都以仁义礼智来开启之，以孝悌忠信、礼义廉耻来规范之，故所对机宜限定了儒家学说内容的表达，也就是说只能以习惯的显而易见的“事相”来教导。佛陀说：“诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。舍利弗，云何名诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。”（《法华经》）开、示、悟、入佛之知见，是佛陀的出世本怀，也就是说佛家主要以出世为教学内容，故以性为主导。道家是性命（相）双修，居其中焉，兼而有之。

由此可见，儒释道三家形成了一个上下相接，始终无间，井然有序，囊括无遗的人类社会圣贤智慧的教育系统。三家的创始圣人是皆具究竟真理的证悟者，因分工不同，处在三个不同的教育阶段，这里没有大小、高低之分，只有教化的需要。性相理事的施教，与受教育者的根性有关，三家圣人如镜应物，自在应对，为人类社会整体的文化、文明，共建了智慧的灯塔。

《中庸》曰：“唯天下至圣，为能聪明睿智，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”任何一位至圣都具备“有临”、“有容”、“有执”、“有敬”、“有别”的素质和境界，这是儒家评判够不够圣人的一个标准，也是转凡成圣要达到的目标。“有临”者，智慧圆满，境界超群；“有容”者，心纳四海，慈悲一切；“有执”者，精进不退，誓愿不忘；“有敬”者，威神赫赫，为世尊仰；“有别”者，妙观察智，明辨是非。下面我们仅从“有临”、“有容”来看至圣的智慧与道德。

孔子正是这五个条件具足的圣人。“聪明睿知”，远契古圣三皇五帝的心法，光大华夏文化，开启儒家文明，泽及万世，成至圣先师。其证悟的境界，达到“穷理尽性，以至于命”，故既能教化普通百姓，又能为颜（回）闵（损）等高才为师，更能为后世建立、开启、立下、留下、指明、揭示“一以贯之”的绝对心法；“中庸之道”的永恒哲理；“仁义礼智信”的普适规范；“食无求饱，居无求安”（《论语·学而》），“君子谋道不谋食”（《论语·卫灵公》），

“君子忧道不忧贫”(同上)，“朝闻道，夕死可矣”的人生追求；“大道之行，天下为公”的社会“模式”；“穷理尽性，以至于命”的“率性”修法；“明明德，亲民，止于至善”古圣一脉相传的修习目标；传递了转心态的“忠恕”操持；“不迁怒，不二过”的修道素质；“易有太极，是生二仪，二仪生四象，四象生八卦”的宇宙演化模式；“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”的感叹；“博施于民而能济众”的圣者之德；“有教无类”的平等教育；“不愤不启，不悱不发”的教学方法；“民可使由之，不可使知之”(《论语·泰伯》)的解脱法门；“毋意、毋必、毋固、毋我”的转识(七识的我执)成智(平等性智)的修持；“叩其两端而竭焉”的极性超越法门；“克己复礼为仁”的回归之道；“君子上达，小人下达”(《论语·宪问》)的不同追求；“不患人之不己知，患其不能也”，“君子求诸己”的内求之道；“己所不欲，勿施于人”的处世之道；“温良恭俭让”的垂范。一个不足以“有临”的人，岂能如此这般?!

佛陀亦是“聪明睿知”，“足以有临”，他证得无上正等正觉，具一切种智，无所不知，无所不明。罗汉、菩萨的智力“咸皆共思量，不能测佛智”。其教化的对象，从除粪便的奴隶“尼提”(证罗汉果)，到声闻智慧第一的舍利弗，直到菩萨智慧第一的文殊师利，成为三界导师、凡圣尊仰的“正遍知”；阐明了华藏世界，一真法界的大宇宙观；究竟了义地提出了“唯心所造”，“唯识所现”的万法机制；为救度世人建立三乘对机的方便法门，引度不同层次各类众生，开启了“三法印”的正智标准，确立了“一实相印”的般若之智；一生为开、示、悟、入佛之知见鞠躬尽瘁；给未来不同机宜的众生建立了开悟证果、离苦得乐的解脱之道，反复告诫人们谨记六道轮回、善恶报应，以利万民。这正是佛陀智慧境界“有临”的有力佐证。

老子也不例外，同样“聪明睿知”，证到究竟一相道的“玄之又玄，众妙之门”的境地；透悉了“归根”、“复命”、“知常曰明”的层次，领悟了“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”的唯一“道”独尊；进入“大曰逝，逝曰远，远曰返”的非极性境界；传下了“精”、“真”、“渊”、“湛”的“道之为物”的状态；点明了“谷神不死”、“是谓天地根”的演化原理；指出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的演化机制；建立“抱一为天下式”、“大音希声”、“大方无隅”等的超越极性对待的法门；阐述了“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”的社会演变程序；建立了“复归于婴

儿”、“无极”、“朴”的返朴归真的修法；阐明了“有欲观其徼”、“为学日益”和“无欲观其妙”、“为道日损”的认识论；提出了“为而不争”、“利而不害”、“上善若水”的心性修养目标；鼓励人们达到“唯道是从”、“大顺于道”的“孔德”、“玄德”之境；劝导人们“见素抱朴，少私寡欲”；告诫人们“天网恢恢，疏而不失”的因果观。其教化修道的弟子尹喜、庚桑楚等皆证道成真，立言于世。可见大圣老子，足以“有临”。

至圣都是大慈大悲的化身，都具胸纳四海之雅量，心怀一切众生之善良，是以身垂范的度化者；不记恩怨、亲疏、远近，平等一如的人格完善者。

任何一位至圣，都是言行一致的“圣言量”者，其言是行，其行是言，言行一致，可谓至圣！孔子的弟子称赞孔子具有温、良、恭、俭、让的五德，这是孔圣人人格的写照。孔子温和宽厚、动机善良、稳重肃敬、惜物素朴、谦逊礼让的品质，使他成为至圣的标志。孔子以这五种道德素养来摄化他人，获得世人的敬仰诚服。“子温而厉，威而不猛，恭而安。”（《论语·述而》）孔门弟子赞老师的为人，心地善良，与人温和，但言谈举止则严厉严肃，庄重矜持。正如子夏所形容的，“望之俨然，即之也温，听其言也厉”（《论语·子张》），这正是一位圣者的气度。

圣者不是溺爱子女的母亲，而是一位荷负千斤重任的教化者，没有善良温和的心地，不具备严肃庄重的言谈举止，怎么能完成圣者圣道的教化呢？

“温而厉”，正好表达了孔子是“中和”、“中庸”之道的化身！孔子“威而不猛”，可见孔子的威神之力足以慑服受教育者，孔子的气质来自孔子的智慧与道德，所以有威神之力而不苛刻凶狠。孔子足以让人恭敬，但又不让退避三舍；虽然威仪不可侵犯，但又不残酷无情。孔子谦恭有礼，但不谨小慎微，束缚手足，能“从心所欲，不逾矩”，（《论语·为政》）故能安详而无做作，自然大方。

可见，孔子的言谈举止，行住坐卧，皆是从圣者心地上自然流出来的本性所具有的气质与风度。他以仁者“爱人”的慈心善念主张泽及远近，使“近者说，远者来”，（《论语·子路》）安慰一切民众。孔子一生“矜而不争，群而不党”。（《论语·卫灵公》）他自尊自爱，无私而矜持，无我而何争？他从不结党营私，拉帮结派，他心胸广阔，容纳百川，无个人恩怨，故“周而不比”，（《论语·为政》）“天下为公”，不偏私有袒，不排除异己，以道德仁义普润他人，以仁心爱念应对群生，团结大众，无利害关系的互相勾结、朋比

为奸。“人之过也，各于其党。”（《论语·里仁》）人之过错，来自自私自利的偏袒之心，以自我的私心，形成共同的利害关系，从而做出“各于其党”的自利之心。孔子“群而不党”，说明孔子无为我自利的小人之心，是一个大公无私的无我利他的圣者。

孔子主张“成人之美，不成人之恶”，（《论语·颜渊》）以成就他人，愿人得乐，为其慈心；以“不成人之恶”，无损人利己之心，而具拔人以苦之愿，为其悲心。孔子慈悲为怀，“己所不欲，勿施于人”，推己及人，终以“己”、“人”为一体，促成同体大悲之理念，无我利他之善举，这正是他“仁者爱人”的本怀。孔子认为：“苟志于仁矣，无恶也。”（《论语·里仁》）一个立志行仁德、存心于仁道的人，就再不会有恶心了，更不会有恶行了。孔子是立志行仁的圣者，他从自身行仁存仁的心地上，感悟到只要立誓愿行仁，以仁为己任，斯人绝不会再有恶心恶行了！“唯仁人为能爱人，能恶人。”（《大学》）一个具备仁德的人，他能够鼓励支持他人行仁德（好人），他也能明辨仁与不仁，故其厌恶（不是怀恨，而是恨铁不成钢）他人不仁的念与行为，希望并期他改过迁善，同行仁道，并想方设法扭转他的人生观。何以见得呢？因“苟志于仁矣，无恶也！”（《论语·里仁》）

一个仁慈善良的人无恶念了，绝不袖手旁观。无恶心的仁者，“能恶人”，就是明察秋毫，急待他改过从善。怎么改？“爱之，能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？”（《论语·宪问》）爱护不仁者，能不为他的不仁行为忧劳吗？所以，孔子的“能恶人”，包含着存仁德之人的忧心操劳之意。一个忠诚于仁道的人，期望他改过的仁德之心，“能勿诲乎？”能不帮助他、规劝他吗？孔子忧劳他人，正是“仁者，爱人”的本分！教化不仁的可恶（“能恶人”）之人，正说明孔子对他人的“爱之”和“忠焉”。何以故？“君子怀德”，孔子时时于仁德不违，是仁德化身。

孔子不苛责他人，亦不勉人入彀，而是“循循然善诱人，博我以文，约我以礼”。（《论语·子罕》）孔子以善巧方便，提升门人的境界，层层开显，目的在“穷理尽性”。但孔子的教育则把握教育的阶段性，“入则孝，出则悌”，（《论语·学而》）以“孝悌”为仁之本，“泛爱众，而亲仁”（同上），以博爱大众为心态教育，培养“仁者爱人”的心灵素质。亲近具有仁德的“善知识”，从而产生“四海之内皆兄弟也”的仁者心胸，最终导归“天下为公”的仁德精神的社会化，斯为孔子包容天下、心赅宇宙的宏大理想，也是以尽

孔圣人本怀的表达！

一个有道的仁慈者，达到“天下为公”的境地，当然“不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养，男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己”。（《礼记·礼运》）这正是对孔子仁德的写照，孔子的理想，也是孔子所达到的“圣境”。无此“圣境”之人，想也想不出这样的心地层次。“大道之行，天下为公”，孔子的理念，给人类社会描绘了应该发展的方向。这种无人我观念的公心，正是佛家讲的“大圆镜智”的体现；超越亲疏、老幼、男女、残与不残等对待的心地，正是佛家讲的“平等性智”的体现；“有所终”、“有所用”、“有所长”、“有所养”，“恶弃于地”、“恶不出于身”，正是佛家讲的“成所作智”的体现；“不必藏于己”，“不必为己”，“不独亲其亲”，“不独子其子”，正是佛家讲的“妙观察智”的体现。孔子以相显性，正显示了孔子智慧与道德、性与相、事与理一如的至圣作略，也显示了“足以有容”的圣者心胸。

孔子一生为民众呼喊，要求君王、官僚仁爱百姓，让他们“节用而爱人，使民以时”。官员不应奢侈浪费（“节用”），而要“爱人”，应该明白，绝不是一些人理解的只爱官员，何以故？“泛爱众”，“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足”。“节用”是“节”官员之“用”，而用之于百姓，故“而爱人”正是孔子的本怀。孔子对“居上不宽”（《论语·八佾》）的统治者，对当政不仁的官员是极不满意的，故曰：“吾何以观之哉？”（《论语·八佾》）孔子的“泛爱众”，体现在“四海之内皆兄弟也”，（《论语·颜渊》）“远人不服，则修文德以来之，既来之，则安之”。（《论语·季氏》）孔子众生平等的观念，是他成为至圣的根本条件。“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），这是孔子对圣者的赞叹，圣者能舍一切为民众，外可施舍城池江山，内能施舍脏腑官器，唯无我而利他，才为博施；能无缘大慈、同体大悲之心者，才可济众；能施舍内外一切资财，亦能法施一切智慧，并以“无所得心”妙用之，这正是孔子“博施”、“济众”所主张的圣者境界。这种境界已超过了“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）的普通仁者的层次，孔子谓之“必也圣乎！尧舜其犹病诸”。（《论语·雍也》）

孔子“五十而知天命”，指五十岁悟道证道，明心见性；“六十而耳顺”，六十岁破除烦恼习气，故“君子坦荡荡”，做到不被境转；七十岁，“从心所



欲不逾矩”，能达到性相一如、理事圆融、事事无碍的至圣境地。故孔子可谓“聪明睿知”、“宽裕温柔”，“足以有临”（智）、“足以有容”（德）的“天下至圣”。

佛陀一生慈悲为怀，宽厚待人，不分亲疏恩怨，一视同仁，以无所不包、无所不容的如来气度感化着九法界的众生，以周遍法界的过量之量普摄一切有情，巨细不遗，现未具筹，远近不隔，贤愚咸救，温情而神威，柔和而不苟，善巧方便，智慧相酬，三界导师，四生慈父，天人咸仰，福慧双足。

佛陀的完善人格体现在大小一切事相之中。他曾为失明的弟子补衣，为无自理能力的病弟子洗身涤秽，亲自为自己住地修缮，食九十天马料，无悔无怨；一生托钵，直到涅槃，兢兢业业，率身垂范；曾将印度当时最受歧视的奴隶尼提、优婆离等收为弟子，打破森严的等级观念，同样度化成大罗汉果位，甚至为十大弟子之列；将陷害他、给僧团带来恶劣影响的妓女，亦不记恩怨，同样收为弟子，心胸气度，天地同容；他将当面蛮横恶口骂詈的寻衅者感动得当下皈依；他对粗暴阻拦他的善觉王（佛陀在世间的岳父），平心静气应对，不但不计较，还怜悯他所造恶行恶业的果报现前，果然善觉王数日暴病身亡；他对给他设毒陷害的人讲，他心中无毒，故毒药不会生效，专索毒饭当面吃之，安然无恙，显示了佛陀真正慈悲善良的本质，也教化了多少恶人改过迁善；他冒着生命的危险将无知的杀人狂鸯崛摩罗挽救过来，成为修行的沙门；他诱导魔王波旬发菩提心，为他未来种上善根，舍掉一切魔事，成就佛道；他给多次杀害他的恶人提婆达多，在法华会上授记，毫无恩怨。

佛陀的慈悲胸怀，为一切善恶众生设法教化，他柔软、刚强、柔软刚强的三种办法，咸皆善护入佛道；他善巧方便地将至愚至痴的周利槃陀伽用一句“拂尘除垢”的偈语引导开悟；他给音乐家“闻二百亿”比丘以琴弦的紧张弛之比喻，使他很快开悟；他给外道用三句“放下”的厉喝而开悟。类似的例子枚不胜举，他用三种调伏办法，将无量无数的三界众生、四生九类，度化得到各自相应的果位。

佛陀的智慧福德、威神之力，使恶人提婆达多的阴谋不能得逞，使吃人的鬼子母改心不杀，使虐待动物的调马师生起仁慈之心，使恶王阿闍世悔过迁善，真不愧为是“调御丈夫”。

佛陀对一切众生是“一子想”，他说他把一切生灵都当作一子“罗睺罗”

一样看待。曾在恒河边救五百饿鬼，解除饥渴，往生天道；曾为救一牛，付出满大张牛皮放不下的金子；曾为救地狱罪苦众生，搜寻无量劫的丝毫善举；曾为转轮王、四大天王、忉利天主、大梵天王等开启无上觉道，告诫不放逸，善护一切众生；曾为鬼、神王要求与人为善。尤其是涅槃前反复嘱咐地藏菩萨，在他涅槃后至弥勒出世以来的众生，用菩萨的威神之力，“勿令堕在诸恶道”。

佛陀慈悲之心，忧念之情，真是催人泪下。佛陀无量劫为救众生舍头目髓脑，为度众生舍身求法，为救度我们五浊众生发五百大愿。可见，“宽裕温柔，足以有容也”，（《中庸》）唯佛陀最为感人。

老子作为道家的大圣，其智慧、道德、心灵、人格，全表现在五千言的《道德经》中。表现老子“足以有容”的内容，世出世法中皆有。老子曰：“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。”老子说的“圣人”，亦是他的“境界”。老子说圣人无常人之心，是无凡夫的二相之分别心、妄心、小心。因为圣人处于一相的大心，无内外的分别心，直露真如妙心，也就是道心。道心周遍，无处不在处处在，无内外之分，无远近之界，有情无情皆是道心的显化之相，故百姓亦是老子妙真如性的有情相，他视一切百姓和自己一样，是道之存在形态。所以，老子以百姓心为心，正体现了老子同体大悲的得道胸怀。

“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《道德经·第五章》）老子认为，“不仁”才是大仁，是无分别的一视同仁。故天地对万物本无情识的拣择，该春温遍地皆温，该霜杀遍地皆杀，这种平等无私的天地感应规律，体现在圣人的心地上，亦是“大仁不仁”。不管高低、贵贱、智愚、贤与不肖，一是以“刍狗”齐之，这正是表明了老子一相不二的“平等性智”。对一切生命体都能以慈心悲念同等对待，这是任何一位大圣都应该具备的心灵要求。将君王和百姓一齐为“刍狗”的“自心现量”之心态，正表明了老子所谓的“不仁”之大仁。何以有此“大仁”的境界呢？老子说，归根复命，“复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶！知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。”（《道德经·第十六章》）归根复命，是转凡成圣的基础，只有逆返回到宇宙万类的本来面目——“命”上，才知道天地人本一体，主客内外本一相。

“人法地，地法天，天法道，道法自然”，（《道德经·第二十五章》）“道

大、天大、地大、人亦大。”（《道德经·第二十五章》）这就可以知道，人、地、天归根，皆归于道，道是根源本体，天地人是道本体的相，但老子大圣的超人智慧证悟到道、天、地、人同“大”，这就说明体（性）相一如，体不异相，相不异体；体即是相，相即是体。达到这种无上境界时，状态（常）属性（明）合一，谓之“知常曰明”。老子正是“知常曰明”的大圣。老子知“道”、“天”、“地”、“人”一体不分，故大圣的胸怀必然是包揽宇宙，囊括四海，周遍八荒。老子透悉物我一体，皆“道”之现量，“道”常住不变，大象无形，但又“善贷且成”，化现万类，这就是大圣老子“知”的“常道”的状态属性！正因为老子“知”此，故能容宇宙人生于一心（“知常容”），能公允平等对待于一切人与物（“容乃公”），能泽被万类而无遗（“公乃全”），能心充无垠纳太虚（“全乃天”），能性（道）相（天）一如（“天乃道”），能唯道独尊、恒、常、久。

老子的这种无上智慧的境地，显示了老子“无弃人”、“无弃物”的“袭常”情操。老子为什么能体现出“常善救人”、“常善救物”的同体大悲心呢？因他“知常”、“袭常”，因他知道天、地、人浑然不分，一为无量，无量为一。故老子的见地、境界，必然是有情（人）无情（物）同圆种智（“无弃人”，“无弃物”）。

老子“以道莅天下”，（《道德经·第六十章》）其心为“我无为”、“我好静”、“我无事”、“我无欲”的境地，可谓至圣的本怀。一个人能无私、无欲、无为、自然，这是有容乃大的圣者胸襟。具备了这种胸襟，就能“利而不害”，“为而不争”，无我利他，“力恶其不出于身也，不必为己”。（《礼记·礼运》）故大圣老子体现出道“生而不有，为而不恃，长而不宰”（《道德经·第十章》）的气度和作为，展现出无我利他的“若水”“上善”，像水一样，只有泽润一切的利人利物之功效，而无丝毫利己之私念。老子“后其身”、“外其身”，无私无我，故才能“利万物而不争”，“功成而弗居”，“终不为大”，“不贵难得之货”，“不欲见贤”。

大圣老子的为人是“报怨以德”，“而不责于人”，这表明老子“含德之厚，比于赤子”。老子以一个大圣的高度，悲悯世人的无知，故以德报怨，不存恩怨，感化他人，容人之雅量“若可寄天下”，“若可托天下”，正是庄子所说的“藏天下于天下”。只有量大如天下的心胸，才可“藏天下”、“寄天下”、“托天下”。

老子慈悲为怀，说他有三宝，“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”（《道德经·第六十七章》）只有圣者才具大慈、愿人得乐的心肠，老子大慈更体现在舍己利他的“勇”上，但愿众生得离苦，不为自己求安乐，故能“勇”于为他人得乐而舍弃一切。老子“无弃物”的惜物和尽物之用，构成他“俭故能广”的“常善救物”，导致庄严国土乃至世界的情怀。老子“不敢为天下先”的“器长”精神，正是“以辅万物之自然，而不敢为”的“为无为”、“欲不欲”、“事无事”、“味无味”、“学不学”之智慧。“器”者万法万物之相也，能于相自在无碍、不被相转者为“器长”。“不敢为天下先”的不极化，正是老子“无为”、“无执”的“见素抱朴”之体现。

因其“无为”、“无执”，故老子能“自知而不自见，自爱而不自贵”，从而赢得了“天下乐推而不厌”的圣道经久不衰。

老子对世人的慈悲，还体现在反对战争上，“以道佐人主者，不以兵强天下”，（《道德经·第三十章》）“兵者不祥之器，非君子之器”，（《道德经·第三十一章》）“天下无道，戎马生于郊”，（《道德经·第四十六章》）“善为士者不武”。这些都是显示老子慈心悲意的苦心所在，亦说明大圣老子“宽裕温柔，足以有容”的至圣境界。

## 七、“道不远人”

孔子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。《诗》云：‘伐柯伐柯；其则不远。’”（《中庸》）孔子的“道不远人”一句胜过三千大千世界的财宝！《中庸》讲，“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”道的确不远人，道贯古今，横遍十方，道无处不在处处在，故老子曰，（道）“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”。庄子曰：“夫道有情有信（真实存在，可验可信），无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。……莫知其始，莫知其终。”（《庄子·大宗师》）

孔子曰：“道不远人”，人自远之。为什么“不可须臾离”的“道”，人们都找不着呢？因为道是“无状之状，无物之象”，“迎之不见其首，随之不

见其后”的“混成之物”，因其“无为无形”，故可证得（“可得”），但不可见到（“不可见”，老子谓之“视之不见”）。但道确实“存在”（说存在只是方便表示），“其中有信”，“其精甚真”，“有情有信”，真实不虚，可验可证，可证而“得”之，可转正觉而“法眼”“见”之。佛陀讲：“实相无相”，“无相无不相”。道是“无相”的“实相”，作为“实相”的道，可以无不相。一切万法相，无非都是实相道的显化相。实相为“一”，故道“自本自根”，“自古以固存”，“莫知其始，莫知其终”，“自古及今，其名不去”，“先天地生而不为久，长于上古而不为老”，故道无时间属性；“寂兮寥兮”，“在太极之上而不为高，在六极之下而不为深”，“迎之不见其首，随之不见其后”，（《道德经·第十四章》）“其上不曠，其下不昧”，（《道德经·第十四章》）“大曰逝，逝曰远，远曰反”，故道无空间属性。可见，道是不具时空极性属性的非极性“状态”（叫“状态”已为极性事物了），虽然无形无状，不可如物一样能授与（“不可受”），也不可如眼视色、空相一样而见之（不可见），但可以心传心，以心印心，可证可验。

因为，道生天地，“是谓天地之根”；天地生万物，“渊兮似万物之宗”；“神鬼神帝”，“以阅众甫”。由此可知，道在何方？道在天地万物之中！其实，道不异天地万物，道即是天地万物；天地万物不异道，天地万物即是道。虽天地万物之中，无一物一相即是道（可谓之天地万物不即道），但天地万物无一物一相能离开道（故谓之天地万物不离道），这正是佛陀讲的“离一切相，即一切法”。惠能讲的更直当，“万法不离自性”，“何期自性本自具足，何期自性能生万法”。明白此理，何处“见”道？天地万物、万法万象中“见”，因为无形无状、无边无际、无古无今、无时无空的道全循业展现为天地万物之相了。故此，儒释道一切圣贤的心地法门，无不是为在天地万物中“见”道，佛家称之为见相见性（性即道）。

孔子说的“道不远人”，是指天地万物不异道、即是道，正如庄子说的，道在砖瓦屎尿中。“伐柯伐柯，其则不远”，说明道在当前，不离当下，其旨是从万法相中即见道。但“人之为道而远人”，说明见相著相不能见道，二相分别，著在境上，“道而远人”，在当前目下而不能见之。这种不转正觉，不二相归一相，不在六根门头见相见性之人，“不可以为道”。

儒家讲，“道不可须臾离”。的确，展目皆是如来地，触目菩提，万法不离道，唯道独尊，无处不显道，无处不是道。那么，为什么人们不能悟道证

道呢？誌公禅师亦曰：“大道祇在目前，迷倒愚人不了。”禅宗三祖僧璨曰：“至道无难，唯嫌拣择；但莫憎爱，洞然明白。毫厘有差，天地悬隔。”“良由取舍，所以不如。”“唯滞两边，宁知一种。”（《信心铭》）“大道常在目前，虽在目前难睹。若欲悟道真体，莫除色声言语。”“有心取相为实，定知见性不了”。的确，“大道常在目前”，“不可须臾离”，“道不远人”，一切“色声言语”，运动施为，无一不是“大道”的显现。

达摩大师的弟子波罗提说，大道“若示现时，当有其八。……在胎为身，处世为人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱咳沙界，收摄在一微尘。”可见，大道显现在见闻觉知的一切处，事无巨细，物无大小，无一不是大道的相、用！

《续指月录》曰：“语默动静，回头转脑，屙屎放尿，著衣吃饭，迎宾待客，周旋往返。……头头独露，法法全彰，万境不能侵，诸缘不能入，得失是非都无缝隙，明暗色空了无彼此。山河大地，日月星辰，尽凡尽圣，都只是一个谁（道）字。”“至道无难”，无一处无一法不彰露，“无有入无间”，无缝无隙，无彼无此，万境诸缘皆竞呈现，“不异”、“即是”，不离不即。只因吾人的识心分别（唯嫌拣择），不知“凡所有相皆是虚妄”，“取相为实”，所以“见性（道）不了”。只要我们不分别执著在极性观念上（“但莫憎爱”），就能“洞然明白”。尽是由于我们在眼、耳、鼻、舌、身、意六根门头，对色、声、香、味、触、法六尘进行著相“拣择”（“良由取舍”），所以始终将吾人陷入二相极性思维中不能自拔（“唯滞两边”），不知道必须要超越极性对待的观念，从二相回归一相，进入非极性的绝对之境，便得解脱。

如何超越极性事物的相状呢？首先要知道，宇宙万物，主客内外，本是一体，究竟一相，同根同源，天人合一。只因极性观念的分别识取，就造成“天地悬隔”似的人远大道，故无量劫不知道唯道独尊（宁知一种）。所以，朗朗现前、“一切现成”的大道不能“率性”而证得。这是我们人类处于这个时期的悲剧。在孔子的时代，大道的传承和修证不乏其人。《论语》讲：“文武之道未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”（《论语·子张》）无处不有大道（“莫不有文武之道”），所以孔子和伏羲一样，亦是在六根门头转正觉而悟道（“何常师之有”）。老子曰：“大道泛兮，其可左右。”老子彻悟大道周遍（“大道泛兮”），无处不有（“其可左右”），何必趋外寻觅，故老子曰：“其出弥远，

其知弥少”。不能识取当下，不能把握目前，以攀缘尘境求道悟道，则“其知弥少”，于道无缘！

中华文明，就体现在三皇五帝到文武、周公、老子、孔子、列子、庄子、孟子等为代表的大道传承上，从伏羲演易作先天八卦，“以通神明之德”，到文王演后天八卦，以弘古圣之大道，老庄的道德弘宣，到孔子传“一贯”心法，穷理“率性”，至孟子尽心知性，“求其放心”，皆是华夏大道的一脉相承，给后世人类社会，指明了正确的世界观、人生观、价值观，是人们彻底解脱的文明灯塔！

佛陀讲：“阿难，汝欲识知俱生无明，使汝轮转，生死结根，唯汝六根，更无他物。汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱，寂静妙常，亦汝六根，更非他物。”（《楞严经》）使我们沉沦和解脱的都是我们的六根。何也？六根攀缘六尘外境，二相执取，因境生心（妄心、识心），因识心妄念形成人“软件”上的生灭烙印，佛家人称为“业”。循业受报，轮回不已，痛苦万千，这就是佛陀说的“生死结根，唯汝六根”的道理。如若我们六根对六尘不著境，正如六祖惠能说的“不见境思境”，“不于境上生心”，“外离相为禅，内不乱为定”，“外禅内定，是为禅定”，就能“于念念中，自见本性清静，自修自行，自成佛道”。（具体的操作，请看拙著《心法心悟》、《老子与禅》，再不赘述。）

## 八、“物有本末，事有终始”

《大学》曰：“物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。”

物者，相也。一切心、身、世界（六根、六尘、六识）全是“明德”本性所显之相也。事者，对相的不同认识过程，亦指境界的不同阶段，及差异性进行的一种过程。这里关键是讲从“物”与“事”的认识、修证过程中，如何“近道”，彻悉“明德”独具，不生不灭，不增不减，为“事”、“物”之本，亦为“事”、“物”之终，正如《华严经》曰，“一切法从此法界流，一切法亦归此法界”。识此，则“近道矣”！不识此，就是未了“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修持法门，也未进行这种修习的实践过程，当然“明德”遮蔽，只见“物”、“事”之末之始，是迷在相中的凡夫，是被境所转的愚昧之人。

“物有本末，事有终始。”这两句话从古到今的解释多得很，各种各样的理解都有。我们应当这样看待，前面从“知止而后有定”一直到“虑而后能得”，这就是“明明德”的阶段和程序。也就是说，在“明明德”的修持过程中，才认识“物”与“事”。当你“虑而后能得”了，才能认识到“物”和“事”是什么，没明心见性的时候，对“物”和“事”都是糊涂不明，也就是无明迷惑。就像现在，我举起这个东西（教鞭），你就认不得了，是不是？这是不是个“物”？物还有个本末吗？物的本末是什么？这个教鞭大家说有没有本末？“事”就是进行、从事的工作，做完了就叫“业”，这就是事业。比如说你正在做数学作业，做的过程就叫“事”，做完了就叫“业”。那么，这里讲的“物有本末，事有终始”，一般人就都理解成是“物”都有个根本、末梢；“事”都有个开始、终结。但大家想，要是这样的话，在讲“大学之道”的这里说这些又有什么意思呢？再看后面两句，“知所先后，则近道矣”。难道知道个事物的本末、始终就能近道吗？这样的话，那一般人天天都知道，都近道了，还须在“大学之道”上讲什么？上课铃一响，开始了；下课铃一打，结束了。难道知道了这些就能“近道”吗？不能！所以，从这个意思上讲，圣人讲的是要“近道矣”，因而不能俗解“本末”与“终始”！

这里讲的“物”，也就是说在没有“明明德”之前，教鞭就是个教鞭；“明”了“明德”，“虑而后能得”的时候才知道教鞭有“本末”。

问：这是什么？

答：教鞭。

这是从“末”来看；那从“本”看呢？禅宗有这么个公案：百丈禅师指着一个净瓶问首座说：“不能唤作瓶，唤作什么？”意思是叫首座下一个转语，勘验他悟的怎样。首座一看，说这不能叫瓶的话，总不能叫作盆吧？！这就是著到“物有本末”的“末”上了。然后百丈又问灵祐禅师，灵祐禅师上去二话没说，一脚就把那净瓶踢飞了。执著不执著？不执著！那一脚就说明我不著你这个瓶相，不入你这个圈套。人家看的是什么？是“本”！“物有本末”，瓶子是个物，首座看物看的是“末”，灵祐看物看的是“本”！见地一样不一样？不一样！会看的，“性色真空”，“性空真色”，“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”。见相见性的就是“本”，见物著相的就是“末”。

比如一棵松树，从相上看千枝万叶，这个叶子与那个叶子不一样，因而



一旦从“末”上看就迷惑了，只有从本上看，一棵大树只是一粒松籽的显化。抓住本质了没有？抓住了本质就再不迷惑了。大家由此可以知道，儒家在这里讲的全是禅法。一个物体，凡夫看“末”，“明”了“明德”、“虑而后能得”的人识“本”，不被相所转，见一切物都是“凡所有相，皆是虚妄”。比如这个教鞭，从第一义谛上看它是什么？从末梢来看它又是什么？你眼根上转正觉，心里明白了之后就知道，这是我的见性被业妄所转化的相，本来无一物！“循业发现”。这就与鬼见水是火、鱼见水是空气的道理一样，不同的状态层次所见不同。同样的一个物体，明心见性的圣者见“本”，见相见性，“一真一切真，万境自如如”；而凡夫著相，故只能见“末”，见什么执著什么。所以，不同境界的人对现量的认识不同，这就叫“物有本末”。

“事有终始”呢？“事”是所从事工作的过程，或进行的一种程序。“始”就是指俗谛的认识，“终”就是指终极的境界，谓之真谛（第一义谛），这就是真俗二谛。任何一件事情，从俗谛来看是一个认识，从真谛来看又是一个认识。比如说张三，从俗谛上看，张三就是张三，张三不是李四，安的这些名字就是“事”；但“名可名，非常名”，叫张三，即非张三，是名张三，这就是从真谛上来认识。人们认识事物的时候，开始都在名相中，因而一般都执著在俗谛上了；当认识到究竟时，还执著不执著名相了？不执了，就是“名可名，非常名”。因此进入真谛时，还有没有十法界？有没有天地万物？有没有佛？有没有你？一切都没有！但从俗谛上看时，一切尽有！这就是“事有终始”。

“知所先后”，你的认识、层次、境界有没有先后？有先后，你原来是一个境界，现在又是一个境界。所以，“知所先后”，就是指你知道了“物”从性上讲叫“本”，从相上讲叫“末”；“事”从真谛讲就叫“终”，从俗谛来讲就叫“始”。这样把“本末”、“始终”知道了，心里就明白“事”、“物”的先后了，“则近道矣”。假如说只是知道这一头是终，那一头是始，这怎么能“近道”呢？不能近道！后来的人就把“事”、“物”联系在一起，叫“事物”。实际上由这里大家就知道，“事”与“物”是两回事，“事”是进行的一种过程，“物”是有具体的体相。所以，把“事”与“物”搞清楚了，“本末”、“终始”心里就明白了，也就是从“知止而后有定”一直到“虑而后能得”这个先后的过程都明白了。

在未知“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”之前，见物之末；在

已知“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”之后，见物之本。同理，未“得”之前为始，已“得”之后为终。始为修道之始，亦为认识的初级阶段。人在未证悟前，“明德”被覆盖，性全成相，见相著相，无明迷惑，不了妄相之虚幻，迷在六根门头的相中，故以“物”来说为“末”，以事来说为“始”；待到明了“明德”（经过“知止”、“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”）后，知道相妄性真，全相是性，见相见性，了悉根、尘、识皆是性之幻化相，明彻相不异性，性不异相；相即是性，性即是相。达到“一真一切真，万境自如如”的如如之心，故以“物”来说为“本”，以事来说为“终”。从迷到悟，回归逆返，“知常曰明”，完成了转凡成圣的过程，也是指对“明明德”的程序明白了，即“知所先后”，那样自然就“近道”了。

## 九、《中庸》之“性”、“道”、“教”

《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离，非道也。”

这和《大学》里的头三句一样，也是个总纲。这个总纲可不得了，一下子就把《中庸》的最究竟处点了出来。“天命之谓性”，这个“天命”二字被人基本上都俗解了。你看像这本书，什么是天命？他给你解释成上天的旨意跟命令。说中国人把天当作神，认为天能制命于人，决定人的命运。这一类解释，就把《中庸》一落千丈，把《中庸》所包含的古圣心法完全掩盖了。《中庸》和《大学》一样，作为纲的这些内容，都是远古圣人传下来的心法，历代都有人证到那里，之后，后贤用集结的语言表达出来。这段话，如果说没有深厚的见地，没有究竟了义的领悟，是说不出来的，也不可能偶然地冒出这几句话来，或者从自己的推测思维中得出这样的境地，那是没办法的。所以，“天命”不是现在俗解的这种“天命”。

“天命”，这个“命”字就把人蒙混了。古代人讲的“命”，用现在我们的说法，就是本来面目。那么“天”呢？就代表自然本有的意思。“天命”就是自然本有的本来的那么一种状态跟属性。对应佛家讲的，就是实相、本来面目、自性、如来、真如、如如。作为一种状态来讲，天命本来具足，本来具有，本来如是，不假你的修持和创造，也不是你后天修为得到的，而是本自具有。老子和孔子讲的天和命，都有这样的涵义。“归根曰静，静曰复

命。”老子讲，归到根上了就是本来面目，把归到本源上就叫“复命”了。复了命了就是恢复本来具有的状态。“复命”、“知常”，本来面目恢复了，你才知道本体是常住不变的（“知常”）。“知常”了，才知道本来存在的状态就是“天命”。“天命”正是庄子讲的“自本自根，未有天地，自古以固存”的“道”。“天命”是永恒存在的，不生不灭，不垢不净，不增不减。所以，“复命”了，就“知常”了，就知道“何期自性，本自具足”。你知道“天命”本不生灭，永久存在，不假修为，本自具足，你就“明”了。你看老子讲的这个“复命”，复什么？就是恢复本来的那个状态。《中庸》讲的“天命”，是指古圣已证的宇宙人生的本来面目，本体实相。

这个“天”是指自然本有的那个状态，这个状态（天命）的属性，就叫“之谓性”。有状态就必有属性，“天命之谓性”，这是状态、属性合一的一种表达。“天命之谓性”，就是本来所具有的面目，本来如是的存在状态，所具有的“性”当然也是永恒不变的。

这个性（“天命之谓性”），正是佛家讲的常住妙明的“明”，也是老子讲的“不死（常住）”的“谷神”，还是《大学》上讲的“明德”。你看，用我们这个镜子（拿一镜演示）来说的话，镜子的状态就叫“天命”，镜子这个状态具有明亮现影的属性，就叫“天命之性”。反过来说，具有明亮现影的属性才能称为是镜子，可见镜子的状态、属性是合二为一的，是一体不分的。所以，“天命之谓性”，状态（天）是一相周遍，本来具有，本自圆成，永恒存在；属性呢？冲虚无物，至柔至妙，灵明洞彻，妙用无穷。可见，“天命”的状态是常住，属性是妙明。所以，“天命之谓性”正就是宇宙万物本有的状态跟属性的一种绝妙表达。叫法性也好，自性也好，本性也好，本源也好，本体也好，都表示状态属性是合一的。

“天命之谓性”的“性”和《大学》讲的“明德”，表明它是人人具有，个个不缺。用佛法对应的的话，“天命之谓性”正就是佛家说的“法身”。法身常住，一相周遍，虚明自照，这正是“天命之谓性”者也！明白了这个道理，后面的就全明白了，这个道理不明白，后面的也就不明白。所以，“天命之谓性”要同老子讲的、佛陀讲的对应起来，你才能完完整整地知道古圣的心法。因为古圣，不管哪里的圣人，叫个圣人，都是大智慧彻证明悟之人。《楞严经》曰：“归元性无二，方便有多门。”一切大圣，所证皆是同一的。如果不同一，不一样，那决不是绝对真理，亦不能称为圣人！“天命之谓性”，对

应到法身实相上，你心里就不迷惑了，是不是?!

现在看“率性之谓道”，“率”是什么意思呢？“率”就是顺从的意思。既然知道了本体实相的状态属性，那么跟这个状态属性完全同一（率）了，老子就叫大顺于道，唯道是从；佛家就叫始觉合于本觉。始觉合于本觉，与天命之性契合不二了，这就叫率性。“率”就是遵循、依照的意思，服从顺从之意。所以，“率性”就是已经知道了“天命之谓性”后的证得，已经知道了法身本体后的明心见性。那么，如何明心见性？如何证悟？如何跟这个实相本体（法身）契合呢？也就是如何开示悟入佛之知见呢？这就是第三句了，“修道之谓教”。

你“率性”了，大顺于道了，唯道是从了，就达到玄德、孔德的境界。“率性之谓道”，这就是说你得道了，你跟本性一样了。“率性之谓道”，这是我们修为所得到的，是修得的果报。用佛家的话来说，正就是功圆果满的智慧报身，圆满报身。修着福慧圆满了，德行智慧圆满了，跟本性具有的属性一样了。这里的“率性之谓道”，表示修道成功了，报身已经修圆满了，一切福慧都具足了，不但有自用身，还有他用身。所以，“率性之谓道”就对应佛家讲的报身。

“修道之谓教”呢？“教”，就有教学、教育、教化、教导之意。那么，一切修道都是按照圣贤的指点来修持的，你修道的这个过程，正好就是你始觉要合于本觉的一个程序。那么，“修道之谓教”，是给谁教？《中庸》后面讲，“自明诚，谓之教。”这是指自己觉悟的过程称之“教”。这个“教”字从意趣上讲是两层意思：自己依圣贤指点，自觉修成了就叫“教”；自觉之后，所起的觉他的功用也是“教”。所以，内外自他的修道过程都是“教”。

这里的修道不只是指你个人的修为，而且也是指导他人修道的意思。除了自我修道外，这是个抽象的“修道之谓教”，跟“自明诚，谓之教”结合起来，刚好就对应佛家所说的应化身。你修道自明了，自己明了，明了什么？明了本体的状态是诚。这个诚是“至诚”之“诚”，“至诚”是一种大定的状态，从数轴上比喻，“至诚”之态就是“零”的状态。“零”的状态就是实相本有的状态，也就是“天命”之态。“修道”到此状态，就是自觉；以此状态来觉他，就是“修道之谓教”，这正好就是自觉、觉他。自觉是“修道”过程的“教”，觉他亦是“修道”过程的“教”，自觉、觉他都是“教”。所以，“修道之谓教”就刚好对应“应化身”。因为教化凡夫的正好就是应身，

报身凡夫见不着，那是大菩萨的境界。

所以，把它连起来看，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，正好就讲的是三身一体。那么，我们的自性本体具有三身，法身、报身、应身，三身本来是一身。所以，从“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”这三句，就点出来一个我们自性本体的体相用关系。“天命之谓性”是体，“率性之谓道”是相，“修道之谓教”是用，这正好说明体、相、用一如。这个可不得了，集结者能够把这三句话连在一起，准确地表达了古圣的心法，这是一大历史功绩！这三句话是从远古古圣传下来的。

儒家人说《大学》前面的话是孔子说的，后面是曾参的话，再后面就是曾参学生的话。这个对不对？对！也可以说只有孔子能证到那里，门人不一定证到那里。即使是上古传下来的心法，也只有孔子能够体证认识，只有孔子能把它理顺，只有孔子把他的意趣表达的非常准确。是孔子的也好，是古圣的也好；是述而不作也好，或者是亲自证得也好，总之，这三句话正好就表达了我们的自性本体所具有的属性状态，以及如何体证这种属性状态的方法。这三句话完完整整的用中国文化表达了甚深的微妙法，说明了法身、报身、应身，体、相、用的关系。

老子讲的也是中国古圣传下来的，经他自己而印证的。那惠能的呢？也是远古古佛传下来的，传到释迦牟尼佛，释迦牟尼佛再传给迦叶，一祖一祖传到惠能。只要你证到那个境地了，印证了，这就是古圣的心法，所有的心法都是从远古古圣那里来的。那后面的圣者仍然是证到那个境界层次，得到印证之后才成自己的。古圣的心法，代代都有智者修道而验证，故一脉相承。佛佛同道，“归元性无二”，今证道者，证古之道；古证道者，证今之道，古今同道。“执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪”，一脉相承，“一以贯之”，无古无今，正说明了“天命”一相无相，不生不灭，“独立而不改，周行而不殆”的状态属性。

“天命之谓性”的法身，就是绝对有序的信息态，叫纯信息态。“率性之谓道”的报身，是能量信息态。“修道之谓教”的应身，就是物质能量信息态。根本仍然是自性本有的信息态；然后以能量态为载体，成报身；以物质态作为载体，就是应身。体、相、用一如，法身、报身、应身，三身本来是一身，体皆以相来体现。那么，“天命之谓性”有相没有？（众答：没有。）

“率性之谓道”的时候，报身就有相了。到应身了，这个相就跟所教化

的对象相应了。“率性”了，就得道了，得道了才知道“道”就是“天命”的性。既然是天命的性，哪有形象？一相无相，没有任何相状。没有相状的东西，是一个什么样的东西？这个不只是没有物质的相状，连能量的相状都没有。这一种没有相状的“天命”，老子称为“混成之物”，佛陀叫“妙明真心”。大圣们共同的证得，其属性是绝待的一相，一相无相。你看老子就叫什么？无状之状，无物之象。无状之状是没有状态的一种状态。既然没有状态，但又不是死寂的状态，不是顽空。那它是什么呢？是没有状态的一种状态，是一种无物之象。这个无物之象、无状之状，正就指的是“天命之性”。

“天命之性”是周遍法界的，是圆满十方、不动周圆的，老子把这个就叫“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”。“周行”就是无处不在处处在，到处它都行到，而且还不断灭。所以，这就说明“道（天命）也者，不可须臾离也”，能离吗？它是无处不在处处在，无时不有时时有。

假如一个东西不可须臾离，你看是一个什么样的状态？必须是周遍法界，必须是圆满十方，必须是常住不动、永恒存在。否则，它要是有生灭，刚好灭的那时候我们就离开了，是不是？“天命”（道）不能离开，这一个“不可须臾离”，正好就说明道是不生不灭的，也正好说明道周遍法界，处处有，处处在，“道”（天命）是超时空的。

一个没有生灭的无差异的事物，有没有时间观念？没有！时间、空间只是一种差异性的量度。不生灭，不变化，哪有差异可言？！没有差异，哪有时空的概念？！你看老子说，“道”驰骋入“无间”，能够入到没有空隙的地方去。它所到之处没有空隙，这正好就说明“道”（天命）“不可须臾离”。表达不一样，但意趣是一模一样的。你看，老子讲“无有入无间”，正就是讲这个道理。“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间”。（《道德经·第四十三章》）天命没有状态，所以它才能入无间。无间就是一相周遍，无处不有处处有，圆满十方。

那么，天下至柔的是什么？咱们说过，至柔、至妙、至明、至虚，这就是“天命之谓性”，也就是道的属性。至柔有没有柔？至柔无柔。我们说这个猴皮筋柔柔的，这个面团柔柔的，那都是有相的柔。水柔，那还赶不上空气柔，空气还赶不上虚空柔，虚空还赶不上道的至柔，所以才能够驰骋天下。“无有”是空，“无间”是无内外。空无内外，自无出入，但能周遍驰骋，无处不有，不正是“不可须臾离”吗？！

“无有入无间”，这个无状之状、无物之象，就是没有“有”，称“无有”。入到无间里面去了，无间就是没有空隙。没有空隙，正好就是“不可须臾离”。没空隙，你怎么离呢？要是有一点点空隙，一毫毛的空隙，一个原子或者一个夸克的空隙，那就是有间了。只要有间，就可以“须臾离”。这个“不可须臾离”，正就是老子说的“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间”。

“不可须臾离也，可离非道也。”“道”“独立而不改，周行而不殆”，它“不死”而常住，故不可离。“道”无处不在处处在，想离也离不掉，想灭也灭不了，故“须臾不可离”。孔子讲，“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”，这就是说，道在当下。庄子说，道“无所不在”，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”。这就是说，万事万物无不是道的显化态。禅宗证悟也证到这个境界了，宗门说，原来找去找不着，但证悟之后，才知道推也推不掉，不可须臾离！

为什么找不着？是因没有而找不着，还是有着找不着？“莫见乎隐，莫显乎微”。哎呀！这绝对是不得了的证悟之表达。没有证悟到那个境界，绝对说不出此话。凡夫著相，只见相不见性。“道”虽不可须臾离，但隐而不见，微而无形。证悟之后，见相见性，时时见性，唯此一心，只此觉性，本无一物。只此“天命之性”，唯此“不可须臾离”的“道”。

惠能讲：“识自本心，见自本性，不生不灭。于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如。”古圣讲：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”“道心”无形无状，隐微不现。正是“道”无形无状，才能周遍法界，无处不有，“不可须臾离”。任何有形有状的事物，都不能周遍，都有界相，故都可离。所以，一个不可须臾离的事物，一定是没有界相，没有形状的存在，故老子说“大象（道）无形”“视之不见”，“听之不闻”，“抟之不得”，“迎之不见其首，随之不见其后；执古之道，以御今之有”。“道”是感官感知不了的，它不具有时空的属性，故“不可须臾离”！所以，推不掉，赶不走，无一物不是“道”之相，无一事不是“道”之用，故整个心身世界只展现了“道”之体的相和用，这就是“莫见乎隐，莫显乎微”。

“道”从人的感官来讲，最为“隐”、“微”；但最“隐”、“微”的东西，却是最显露的事物。“隐”、“微”的是性，显露的是相，性相一如，性相不异、即是，见相见性，不就是“莫见乎隐，莫显乎微”吗？！

你把实相本体能挡住吗？你把“道”能遮住吗？挡不住，遮不住，它可

以入到无间，它处处存在，处处显露。禅师证悟后讲，“原来鼻孔是朝下的”。这就说明“道”无古今，本来如是，只是人们迷在“道”所显的相中，才感到“隐”，才感到“微”。若是透相见性，原来她在灯火阑珊处，“莫见乎隐，莫显乎微”。这就说明原来“道”就是这样！本自现成。

禅师讲：“若问佛法，本自现成。”本自现成，为什么找不着呢？现成！这正是《中庸》“道也者，不可须臾离也”，“莫见乎隐，莫显乎微”的深奥旨意。古圣告诉我们，“不可须臾离”的“道”在哪里找？就在“道”所现显的相中找，六根门头时时见相，根尘都是“道”所现显的相，心、身、世界无不是“道”的循业现相。“莫见乎隐，莫显乎微”，正是明心见性的关键所在。这段话既是理论说明，又是可靠的修法。这是古圣给我们指出的明心见性的最直截了当的修证法门，你能体悟到此，就会感到古圣的智慧与慈悲。

既然“不可须臾离”，见了没有？当下即是！一切现成，展目皆是如来地，触目菩提。你为什么不当下识取？当下见“天命之性”呢？“天命之性”何处不在？既然处处在，你该时时见，见了没有？怎么才能见？色受想行识不异空，空不异色受想行识；色受想行识即是空，空即是色受想行识。于是，就在六根门头时时见“不可须臾离”，“莫见乎隐，莫显乎微”！

回过头来看佛陀怎么讲。佛陀说，阿难呀！你给我指一下，哪个是见性？也就是这里说的，哪个是“天命之性”？阿难说，这不是我有学声闻能指出来的，就是他们无学声闻、大菩萨也指不出见性是哪一物、哪一相！佛陀说：“如是！如是！”佛陀又问，阿难，那么你给我讲，哪一物、哪一相不是见性？这朵花不是见性，如何见花？这个水晶球不是见性，如何见水晶球？日月星辰、山河大地不是见性，你怎么见日月星辰、山河大地？阿难说，哎呀！仔细一想，所见到的无非都是见性，无物不显见性。如来说：“如是！如是！”也肯定了就是这样。前面是哪一个都不是，现在哪一个无不是，这正好就说的是凡夫用二相的见闻觉知找去找不着，证悟者用一相的“妙观察智”却见相见性，六根门头时时见性，推也推不掉，赶也赶不走！而这与《中庸》上讲的“道也者，不可须臾离也，可离非道也”是一个道理。如果能离开就不是道，是道离不开。现在大家见了没有？（众答：见了。）

所以，不证悟行不行？不证悟，是见而无见；证悟了不见而见。不见是凡夫不见。凡夫不见却天天不离，天天见，是见相，不见性。你证悟之后，时时见，见不断，“只惟见性呈空有，而非空有被眼见”，不是心里就明白了



吗?!

我们经常用冰雕、棉花、金和金器具等的关系来比喻，见冰雕了没有？见了。冰雕的楼房是楼房、汽车是汽车，是不是？但冰雕你一看，就知道是冰做的。见冰雕知是冰做的，就是见相见性，也是明心见性，证悟了就若此。在相、用中，一相无相的“天命之性”，全变成天地万物的相了。要找“不可须臾离”的“道”（“天命之性”），它不是一个具体的事物，任何事物都不能代表“天命之性”（简称性），但任何事物都不能离开“天命之性”。故佛陀说：“离一切相，即一切法。”任何一相都不是性，但它又“不可须臾离”，亦即无一法一相能离开性。能明此理，就能见相见性，明心见性；此理不明，则被见闻觉知的相所迷惑，何谈体（性）、相、用一如呢?!人们能够像见冰雕一样（知体是冰），见天地万物之“冰雕”，知是“天命之性”所现的幻化相，径直透相见性，禅门谓之明心见性，《易经》称为“穷理尽性以至于命”，孔子称为“知天命”，老子称为“知常曰明”。

《中庸》上讲的“不可须臾离也”，这个表达比佛经还清楚，比老子讲的还直观。

## 十、“莫见乎隐，莫显乎微”

《中庸》曰：“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”

“戒慎乎其所不睹”，不睹的是什么？“视之不见”的是什么？不睹的就是道（“天命之性”）嘛。“恐惧乎其所不闻”，不闻的是什么？“听之不闻”的是什么？（众答：也是道。）

尝而无味的是什么？（众答：道。）

其所无味、其所不嗅、其所不能触、“拈之不得”的是什么？（众答：道。）

其所不能思的是什么？不可思议的是什么？（众答：道!）

《中庸》从眼、耳二根来代表六根。你能见“道”吗？你能闻“道”吗？不能睹，不能闻。对这个不能睹、不能闻的实相，要“戒慎”。“戒慎”是什么意思？粗讲就是别马虎，马马虎虎能见到吗？（众答：见不到。）实际上，“戒慎”是时时在心，时时明道见道之意，把见道作为人生的目标。

恐惧就是担心害怕的意思，最让人担忧恐惧的是不能闻道。孔子讲：“朝闻道，夕死可矣。”大道不是马马虎虎、随随便便就能见到。随随便便听不到，马马虎虎看不见，所以“戒慎乎”、“恐惧乎”。那么，如何才能见到不睹不闻的道呢？要具备什么样的状态呢？这里的“戒慎”、“恐惧”，不是讲要小心谨慎、警惕害怕，而是说明见道的必要条件是要“戒慎”、“恐惧”，要时时在心，念念不忘，惟恐今生不能证道、悟道。君子的人生观、价值观就是追求不可须臾离的道嘛！我们凡夫见一个东西的时候，见什么？是浊恶眼见浊恶相。闻呢？是浊恶耳闻浊恶声。所以，君子戒慎、恐惧乎其所不睹不闻，首先要戒慎、要恐惧二相的见闻觉知。因为，二相的见闻觉知，只见相不见性。正如老子所说的，“有欲”只能“观其微”，“无欲”才能“观其妙”！我们不睹不闻的是本体实相（道）。为什么要对这个本体实相“戒慎乎”、“恐惧乎”？因为我们二相的见闻觉知太熟悉了。孟良走北国，人惯马熟。所以，用你的人惯马熟的二相的见闻觉知，能不能对不睹不闻的东西进行认识呢？（众答：不能。）

不能认识，所以必须要“戒慎乎”、“恐惧乎”。这是一种警示语，喂！修行人！你要想见到不可须臾离的道，就必须具备“戒慎乎”、“恐惧乎”的心态。翻译成现在的话，就是要孜孜不倦，勤苦修习，不要放纵放逸、懒惰、马虎、随便。这里讲的是这个意思。如何才能见到不睹不闻，但又不可须臾离的道呢？必须是要“戒慎乎”、“恐惧乎”。这个类似一个倒装句，这要从意趣上讲，要依义不依语。依语你就没法说了。为什么呢？下面就给我们讲清楚了。

大家做君子还是做小人呢？做小人就是马马虎虎，随随便便；君子要“戒慎乎”、“恐惧乎”，就是要认认真真，扎扎实实，从心地上修证证悟，而不是夸夸其谈，堕在语言相、思维相、文字相里面。对其所不睹、其所不闻的“这个”，一定要“戒慎乎”、“恐惧乎”，决不随便马虎，想当然，也决不浅尝辄止，要如人饮水，冷暖自知。这就是“戒慎乎”、“恐惧乎”的目标所在。

现在看，“莫见乎隐，莫显乎微”。道不可须臾离，无处不在处处在，推也推不掉，赶也赶不走，所以还有比这种状态属性的事物更为显现的吗？！这就是说，道在当下，一切现成，没有比道更为显现的了。不可须臾离的道，为什么却“隐”、“微”呢？患在我们二相见闻觉知的迷惑中，把感官的见闻觉知当成真实的客观存在了。不知道一相本无相，一物不存。二相的根尘对

待所产生的见闻觉知之相，全是虚妄幻化相。著在妄相中，认幻为真，迷惑不解，随逐物相，被物所转，将最显明最常见（不可须臾离）的“道”，却隐而不现，微而不显。

“隐”者，是凡夫见相著相，只认冰雕不认冰；“微”者，是“有欲观其微”而不见其“妙”的虚妄颠倒，只知衣帽鞋袜，不知本是棉花。说隐说微，犹在冰山渴死、粮仓饿死之人。无量劫来，众生被循业展现的心、身、世界的相所迷惑，不知道不同世界、不同境界的内外之相，乃是随众生的业妄所显现的业相。犹戴墨镜现墨色，戴茶色镜现茶色。佛陀讲，人见水是水，鬼见水是火，鱼见水是空气，天人见水是琉璃。十法界各随其业展现不同的现象，故《金刚经》称为“一合相”。究竟谁展现的业相对？都不对！水、火、空气、琉璃乃是“随众生心”所现的“应所知量”，无一相一物是客观存在的，皆是“循业发现”。

空中虚华，久蹲者起立有，未蹲者本无，不色盲者见七色，色盲者却有所不见。宇宙本体，本来一物不存，只因“随有所念，境界现前”，现出各自对应的虚妄幻化相，所谓“凡所有相，皆是虚妄”，“如梦如幻”，“应作如是观”！由“须臾不可离”的“道”，显现出了各种幻妄相迷惑了我们，使宇宙本体的真实存在（实相无相，一无所有的真空态）覆盖了、隐蔽了、消失了（微）。其实，道始终未变，不生不灭，永恒存在。只是如镜现像，镜全成像，只见像不见镜了而已！

不知像不异镜、即是镜者，成为“隐”“微”的迷惑者；若能知像处即是镜，见像见镜（见相见性）者，就是转正觉的智慧者。但是，众生大都被相所迷惑，见不到“隐”“微”而又“不可须臾离”的实相本体。

其实，没有比不可须臾离、无间的道还显现的。那么，现在显现着没有？时时显现，处处显现，但是你不明白的时候，能找见吗？找不见！找不见就是“隐”。在你明心见性的时候，隐着没有？没有隐！唯“道”显明，唯“道”显亮，“一真一切真，万境自如如”，唯“道”独存！

禅宗讲，若论佛法，当下现成，触目菩提，展目皆是“道”！但你不能识取当下，不能透相见性，著相攀缘，趋外奔逸，外求觅“道”。若是这样，走的越远，实践越多，说明你越糊涂，与“道”无缘。故老子说：“其出弥远，其知弥少”。（《道德经·第四十七章》）见性不需要朝外觅求，“不出户，知天下；不窥牖，见天道。”（同上）

《中庸》讲，唯隐蔽的东西最显现（“莫见乎隐”）。你看这个道理深不深？实相本体比任何事物都显现的明白，但对我们来说却是最隐蔽的东西了。所以，吾人最隐蔽的就是“天命之性”，而最显现的是“道”之相，凡夫见相不见性，故说“隐”。当你见相见性时，就是“万境自如如”，“唯道独存”。故曰没有任何事物比“道”更明显的了（“莫见乎隐”），更为“不可须臾离”的了。你看，这个杯子（指眼前一杯）就在这个地方现，在其它地方不现，但实相本体是“不可须臾离也”，无处不现处处现，所以称为“莫见乎”嘛！还有比这个“不可须臾离”更为显现的吗？！凡夫找不着性，就认为“隐蔽”。其实，你认为“隐蔽”的那个东西，展目皆是，唯它显明。所以，你看地藏禅师给法眼文益说，“若论佛法，一切现成。”现成了嘛！还找什么？（众答：不需要找。）

无处不在处处在，不需要找，当下即是。事事不离此，时时不离此，当下即是此。现在你看这个“莫见乎隐”，明白了没有？（众答：明白了。）

对著相者来说，最隐的东西就是自性；对明心见性者来说，唯“隐”者最显，故曰：“不可须臾离”，“万法不离自性”。你看，惠能证悟了，他没有读过《中庸》，但他说“万法不离自性”，和《中庸》上说的“道也者不可须臾离”完全一样，是不是？既然万法不离自性，在见闻觉知中尽见万法，所以就唯它显现。

“莫显乎微”呢？“微”在古代汉语是“无”的意思。“莫见乎隐，莫显乎微”，最显明的东西就是感官感知不到的东西。你看伏羲古圣是仰观天文，俯察地理，近取诸身，远取诸物，以通神明之德。通了没有？通了！人家从最显明的现象里面“见”到了最幽隐不见的东西。

老子说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。”最显现的东西正好就是你见不到、听不到、没有形状摸不着的那个东西。任何显现的东西，没有比没有形状的那个“道”更为显现的了。也就是说，没有形状的实相本体显化成一切相和用，相无处不在，用无处不有。展目皆是相，行住坐卧皆是用，道体全成了相用，所以“莫显乎微”，是最明显的。

“莫见乎隐，莫显乎微。”你一旦认识这一点，这就叫总持。掌握了总持，你就不迷惑了，谁也把你哄不了了，各种各样的说法也迷惑不了你。一切诡辩，你就心里知道，只要自心明白、洞彻就行了。

再看，“故君子慎其独也”。“慎”就是谨慎、专一，不是谨小慎微，是

一心一意的意思。“独”呢？独是不二、唯一的意思。君子应当是专一的直心，专一了就是直心。所以，“慎”就是直心。直心现什么？直心现不二，直心现一相。所以，“是故君子慎其独也”这句话，就是指直心正念真如本性，即时时观照自性，时时观照真如实相，时时直指涅槃妙心。道理一样不一样？一模一样。所以，“慎”还带着不敢退转之意。“君子慎其独”，指不敢退转，不敢产生无明妄念，不敢著相分别，要始终保持不二的一相，就是“独”。所以，“慎其独”，这就是真谛。

再说俗谛，俗谛就是从相来解释。啊！一个人的时候，你要很谨慎，不要胡作非为。“莫见乎隐，莫显乎微”，在隐蔽、隐微看不见的地方，你也要当着非常显现，非常透明，把品行道德修好。历代的解释就是这个解释，这个解释你不能说错。为什么？从相解释是俗谛。俗谛的解释，只能说不见不闻的时候要谨慎，别人看不见你的时候也要十分小心，要有恐惧心。这样解释，不是心法。这样解释是“本”的一个枝梢末叶，一个相用。具体的一个相和用，不能概括整体。但这种说法最适合大众，最能教化民众，所以真俗二谛要同用，二谛要圆融，也要大力提倡“慎独”的个人修为，打好悟解证得真谛的基础。

## 十一、中和之道

《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”

现在从抽象的“道”到了具体的人上了，也就是从心地上如何把握？从六根上怎么识取？喜怒哀乐在哪里？在意根上，就是我们说的心上。你看这是不是转正觉？当你喜怒哀乐未发之前，“谓之中”。同样的意趣，惠能说，“前念未生谓之心”，前念未生的时候，有没有喜怒哀乐？念都没有，哪有喜怒哀乐！所以，惠能说，前念未生的时候，就叫心。什么心？妙明真心。“喜怒哀乐之未发谓之中”的“中”，就代表我们的自性本体，亦是清净本然的无极态，佛陀称为“妙明真心”。

再看，“发而皆中节谓之和”，这句话老子怎么说？“负阴抱阳，冲气以为和。”那么，《中庸》讲的这个“中节”，就是极性相融的太极态，和谐的隐极性的非极性态。你看，发了没有？发了。发是什么意思？（众答：产生。）

“发”就是起用。“喜怒哀乐之未发”就是本体，现在发了之后，就是本体起用了。起用的时候要“中节”，“节”就是限度，一定要保持在一定的限度中，我们就叫不极化。不极化就是妙用，极化就堕成凡夫了。“发而皆中节”，不是一个中节、两个中节，事事发了（起用）之后都要中节，都在一定的范围内，不极化。发而不极化，就叫妙用。观世音菩萨千处祈求千处应，就是“发而皆中节”，这就叫无作妙德，自在成就。老子就叫“无为而无不为”。《中庸》把“发而皆中节”叫做“和”。“和”的时候极化了没有？（众答：没有。）

所以，老子就讲“负阴抱阳，冲气以为和”。你看太极图是负阴抱阳，“中节”着，阴阳两极没有离开，离开就极化了，成了显极性的了。“中节”是隐极性的，隐极性正就是无极的一种起用。

“中也者，天下之大本也”，“中”是本体。“和也者，天下之达道也。”什么叫“达道”？自在成就，无为而无不为，无障无碍，这就是“天下之达道也”。所以，无为而无不为的时候，我们还有什么恐惧和障碍呢？！依般若波罗蜜多，菩提萨埵“心无挂碍，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”。没有恐怖，没有挂碍，就是“天下之达道也”。“达”是通的意思，道路畅通了之后就“无为而无不为”，要到哪里就到哪里，正所谓“愿以什么身得度现什么身”，也是孔子说的从心所欲而不逾矩，它们是同一义趣。“不逾矩”就是“中节”么，“中节”是在规范之内，不违背“中”，不极化本体。

“中也者，天下之大本”，这是指实相本体、真如妙性、妙明真心、一真法界；“和也者，天下之达道”，这是指圣者的自在妙用，“无为而无不为”。“和也者”，就是能够依据“大本”而起妙用之意。称体而起的这个相和用，是为而起，不是有为而作。“中”与“和”，“大本”与“达道”，正说明体相用一如，亦表明真空妙有，妙有真空；不变随缘，随缘不变；“不住无为，不尽有为”，正就是“天下之达道”。

能够守本达道，体相用一如，无为而无不为，这就是“中和文化”的精髓，所以我们要提倡“中和文化”。其实和谐文化就是讲的“中和文化”，“中和文化”就是中庸之道；中庸之道就是老子讲的大道；佛陀讲的实相无相，无相无不相；惠能称“何期自性，本不生灭”，“何期自性，能生万法”。可见，和谐文化就把你一直带到本源上了。回归的时候就要先达到“和”，“负阴抱阳，冲气以为和”，就是阴阳和而返太极。从回归来讲，到太极上了，就是

非极性的世界了，“太极本无极”，周敦颐就证到了这里。

“致中和，天地位焉，万物育焉。”达到“中”和“和”了，《老子的道论》中讲，“和则生”。我们反复讲真正的生，无穷的生，是非极性“和”的一种属性。达到非极性的“和”了之后就能生生无穷。你普通的和，有阶段的和，有条件的和，那你只能产生有限的东西，不能具有无限的生化能力。实相本体是非极性的和，能生天地万物。极性的相和，是有限有条件的生，只能生特定事物，你不能生其它的，是有限的生。你看土地能不能生？土地能生，能生长草木万卉，能生长庄稼、五谷粮食，也能产生金银七宝，但是毕竟有限。是不是有限？有限。它能不能生个天？也就是说，地能不能生个天？不能生。地能生个地吗？不能。所以，它的生有限。但到天下之大本的中和状态，就能生天生地。

老子讲：“谷神不死，谓之玄牝，玄牝之门，是谓天地之根。”（《道德经·第六章》）能生天地的“谷神”，就是具有无限“中和”属性的大本，所以老子讲，“虚而不屈，动而愈出”。“虚”者，表示一无所有，一无所有就是“中”。你要知道，这个大本的“中和”是一无所有。“喜怒哀乐之未发”的时候，还有什么？前念未生的时候是什么？什么都没有！你所谓的有，都是应念现前的相。“随有所念，境界现前。”你前念都没生，故一无所有。正因为一无所有，才能起无限的妙用，此所谓真空才能妙有者也。

那么，“中”就是真空，“和”就是妙有。所以，“致中和”的时候，才能真空妙有，具有无穷的演化能力。真空妙有，妙有就能妙有出个天地。“天地位焉”，天按照天的属性，地按照地的属性，有序地排列着。该到哪里就到哪里，该怎么样就怎么样，有序进行。“致中和，天地位焉。”连它的位置、排列次序都是从“中和”中来的，都是实相本体起用产生的。

一念无明起，晦昧虚空，天就生成了，然后再坚固妄想，地球就产生。从一念无明之始，到了六粗之终，“位焉”了没有？始终“位焉”，就是“天地位焉”。天地相和再生万物，这就是“万物育焉”。万物生出来了，演化出来了，这都是从哪里来的？“中和”来的。“致中和，天地位焉，万物育焉”，这就把宇宙的演化说清楚了，天地万物都是从实相本体妙有而成的，是依据实相本体而产生显现出来的。怎么显现的呢？是“发”出来的。怎么“发”呢？一旦进入了天地万物的层次，我们所发现的一切都是循业而展现的。所以，这一种“发”，是指极化而产生的。

不极化而产生的天地万物，就是妙有；极化而产生的天地万物，就是循业现相。在圣者看来，是无作妙德；在凡夫看来，却是不得不有。你看，我们感受到的这一切相，就叫天地万物。佛陀讲的“一切浮尘诸幻化相”是什么呢？就是天地万物。那天地万物怎么来的呢？是“致中和”而产生的。这个“致”，说成达到“中和”，这是俗解。当你要“致中和”的时候，“中和”不“中和”？（众人：不“中和”。）

你要理解这里很深的义趣。当你要“致中和”的时候，就不是“中和”。正因为不是“中和”，才“致中和”。“致中和”了，才能妙有天地万物，这就是“致中和，天地位焉，万物育焉”。

天地和了所生的万物，究竟生了没有？《心经》曰：“诸法空相，不生不灭”，没有生。那谁说生了？说生之者必定生，无生之人本无生。有没有天地万物？把“致”字去掉，“中和”上有没有天地万物？（众答：没有。）

没有，这是从第一义谛讲。“中和”没有天地万物，妙用不会形成固定相。一旦有了固定相，就叫循业发现。所以，“致中和”才能生天地万物。实际上，修证达到“中和”了，虚空粉碎，大地平沉，一无所有，恰好就显出第一义谛。

从第一义谛上看，“致中和，天地位焉，万物育焉”，佛法上就叫无性缘生，性空缘起；真空妙有，妙有真空；性色真空，性空真色。我们要用《楞严经》的“性色真空，性空真色”来认识，就知道“性”中包含着天地万物。

“中和”本无所有，万物天地“致中和”呢，就是妙有真空。真空能够妙有，“喜怒哀乐之未发”时就是真空，叫你见到喜怒哀乐的时候，这叫妙有。一定要认识到妙有是真空，则喜怒哀乐也就成为妙用，这时就能“发而皆中节”，不造业，不受报。

从实相本体来说，需要不需要“致中和”？它本身就是中和，所以你就才感到了“致中和”，是“中和”中包含着天地万物。你看现在这个宇宙万物、日月星辰、山河大地都是妙有而现。说妙有是真空的时候，一切相当体皆空，但是当体皆空却能缘起，即“因缘和合，虚妄有生，因缘别离，虚妄名灭”。所以，性空缘起，无性缘生。缘生下的那个东西有没有性？缘生无性，性空缘起，当体皆空，没有自性，所以就叫妙有。如果有自性了呢？那就麻烦了，就叫真有。真有只有一个，实相只有一个，唯此一心，只此觉性，本无一物，但能妙现一切万物，这就是“致中和，天地位焉，万物育焉”。



## 十二、“君子之道费而隐”

### (一) “君子之道费而隐”

《中庸》曰：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。《诗》云：‘鸢飞戾天，鱼跃于渊。’言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”

“费”者，广阔无垠，无边无际，无穷无尽也！既指道的存在状态无边无际，又指道的功用无穷无尽。君子所识之道，既不可须臾离也，无处不在；又无穷妙用，无相不相。“隐”者，道本无相，本无一物，视之不见，听之不闻，抟之不得，无形无状，故曰“隐”，玄妙难测之谓也！君子所识之道，境界高深，探本寻源，归根复命，才证知“道”是清净本然，周遍法界，不动周圆，常住妙明的状态属性，这就是“费而隐”！

虽然“君子之道费而隐”，但在每个人的六根门头大放光彩，无人不有，无一众生不具足，在凡不减，在圣不增。正如佛陀所说：“无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得；若离妄想（分别），一切智、自然智、无碍智则得现前。”“如来以无障碍清净智眼，普观法界一切众生而作是言：奇哉！奇哉！此诸众生，云何具有如来智慧，愚痴迷惑，不知不见？我当教以圣道，令其永离妄想执著，自於身中得见如来广大智慧，与佛无异。”

“夫妇之愚”，愚在何处？愚在“妄想颠倒执著”上。但虽然愚，却具有如来智慧德相，自身中有“如来广大智慧，与佛无异”。这就是“天命之性”本具，只因妄想分别，颠倒执著，而不能“率性”而已！若经圣人之教而修道，则可证知“道不可须臾离也”，“道不远人”，就在当下，言谈举止，起心动念，无不是道的作为。从愚夫愚妇到圣人之智，皆是道之相用。

朱熹曰：“道者，率性而已。固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近，以为不足，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。”可见，为道就在“卑近”。卑者，日常细事也！近者，见闻觉知也！佛家人讲：佛性在六根门头放光动地，道就在日用的见闻觉知之中。就连吾人的见闻觉知，实乃“天命之性”的作用。无此“天命之性”（佛家称觉性、自性

等），见闻觉知就失去了根本。可见，愚夫愚妇都能知能行“费而隐”的“君子之道”，“常不远于人”。因为，道是不可须臾离的，只要会言谈举止、行住坐卧、起心动念的任何众生都在行“费而隐”的道，只是百姓日用而不知而已。

## （二）“君子之道”常在作用，“不可须臾离也”

虽百姓日用而不知，但经善知识指引，也不难了悟！印度的香至国王怒而问波罗提尊者：“何者是佛？”提曰：“见性是佛。”王曰：“师见性否？”提曰：“我见佛性。”王曰：“性在何处？”提曰：“性在作用。”王曰：“是何作用，我今不见？”提曰：“今现作用，王自不见。”王曰：“于我有否？”提曰：“王若作用，无有不是；王若不用，体亦难见。”王曰：“若当用时，几处出现？”提曰：“若出现时，当有其八。在胎为身，处世为人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱赅沙界，收摄在一微尘。识者知是佛性，不识者唤作精魂。”

吾人的佛性，乃《中庸》所谓的“天命之性”也！此性不可须臾离也。古德说的更明白：“夜夜抱佛眠，朝朝还共起。起坐镇相随，语默同居止。纤毫不相离，如身影相似。欲识佛去处，只这语声是”（傅大士语）。吾人的心、身、世界（六根、六尘、六识），无一不是佛性（“天命之性”）的显现。深奥难识难见的“天命之性”（佛性），经善知识的指引，原来如此贴近，如此不可离！就是“夫妇之愚”、“夫妇之不肖”，难道不可知不可行吗？！《中庸》肯定了夫妇之愚与不肖，皆可知可行，这才体现了大道的“不离”性。大道的“费而隐”，是指人们在无明迷惑中不了悟，不明白。经贤圣的教导而修道，没有不可知不可行的，问题就在吾人能不能遇上善知识。能不能遇上善知识，这与我们有没有修道悟道的愿望有关，亦与我们的善根福德有关，但关键的还是我们自身的愿力如何？！

吾人的心身内外和其见闻觉知，时时不离“君子之道”，日日在用，离也离不开，赶也赶不走，只是“百姓日用而不知”而已！虽不知，但“天命之性”的作用仍在起，仍不可离。禅宗有偈曰：“万年仓里曾饥馑，大海中住尽长渴。当初寻时寻不见，如今避也避不得。”不明白时，“天命之性”找也找不见，一旦明悟了，真是避也避不得！眼耳鼻舌身意等六根，时时在见闻觉知，你能避得了吗？！只是识与不识之差。不识者，凡夫也！真识者，贤

圣也！转凡成圣，识不识“天命之性”，这是至关重要的一步。识得“天命之性”，大道就不隐秘玄奥了，所谓的“大道至简”者也！

古代有一寡妇，心慕佛道，后成圆悟克勤的在家弟子，她请求禅师为她指示个入道因缘，圆悟克勤让她参“不是心，不是佛，不是物，是个什么？”依此而参，久而不得，哭着求告师父，还有方便之行乎？圆悟禅师说，有！只在日常生活的举手投足、言谈举止中，看“是个甚么？”她依教奉行，如此参行，终于开悟了，她惊喜地说：“原来恁么地近那！”这就说明，“夫妇之不肖，可以能行焉”。金陵俞道婆，是个卖油糕的老太婆，拜琅邪永起禅师为师，参“无位真人”的话头，一心参究，忽一日听乞丐唱云：“不因柳毅传书信，何缘得到洞庭湖。”俞道婆一听，当下开悟，高兴地忘乎所以，将盘子扔在地上，丈夫呵斥她，她反打丈夫一巴掌，说：“非汝境界”。其师问什么是“无位真人”？她应声即答：“有一无位人，六臂三头努力瞋，一攀华山分两路，万年流水不知春。”为师印可后，声名远扬。

### （三）如何知行“君子之道”

“费而隐”的“君子之道”，人人可知，人人可行，只要正确指导，愚与不肖之徒，无不转凡成圣。

如何知、如何行呢？《续指月录》有段开示，极为贴近，能令人人可知可行。“须知见性成佛，性乃不是见他人之性，佛乃不是成他人之佛，决定是汝诸人本有之性，与十方世界，秋毫不昧，人人本具，个个不无（‘夫妇之愚，可以与知焉’）。但向二六时中，一一之处，回光返照，看是阿谁？……行时便看者（这）行底（的）是谁？住时便看者住底是谁？坐时便看者坐底是谁？卧时便看者卧底是谁？见色时便看者见底是谁？闻声时便看者闻声底是谁？觉一触时便看者觉底是谁？知一法时便看者知底是谁？乃至语默动静，回头转脑，屙屎放尿，著衣吃饭，迎宾待客，周旋往返，一一返看，昼夜无疲。倘若一念忘了，便看者忘底是谁？妄想起时，便看者妄想底是谁？你道不会，只者不会底又是谁？现今疑虑，你看者疑虑底又是阿谁？……山河大地，日月星辰，尽圣尽凡，‘都卢’（都）只是一个谁字？”

当我们问是“谁”的时候，就是“证自证分”，就是我们“未发”的“天命之性”。凡是问个是谁，在“谁”字上下功夫，深刻的体悟，“谁”字打成了一片，就是处处见性，相相皆空，除相无空即是性。于是见相见性，“万

境自如如”，无根尘的对立，根尘二相，犹如见镜像和梦境一般，所谓的“万法一如”、“万法归一”、“一归万法”者也，便是如是相、如是性、如是本末究竟的如如之心！

只要我们能够知道此心此刻在干什么，能知道干什么的这个觉性，就是我们不生不灭、永恒存在的“天命之性”，我们时时知道此心此时在干什么，就是觉性的观照。觉性（“天命之性”）被妄心操纵，便成百姓日用而不知的“业用”，觉性若不被妄心操纵，就显出觉性本来的清净和一相不二性。当你问此心在干什么时，妄心就不操纵觉性了，所谓“知幻即离，不作方便”者也！如此简单的修行，愚夫愚妇皆可能行焉！

#### （四）“君子之道”“圣人有所不知焉”

《中庸》讲：“及其至也，虽圣人亦有所不知焉”，“虽圣人亦有所不能焉”。朱熹在《四书集注》中讲：“圣人有所不知，如孔子问礼问官之类；所不能，如孔子不得位，尧舜病博施之类。”其实，圣人有所不知和所不能更有深邃的意义。“费而隐”的“君子之道”，“及其至也”，便是究竟一相，无二无别，本来无一物，一无所有。因其一相无相，无内无外。圣人处在一相，无外，圣人有什么可知呢？这就是“及其至也，虽圣人亦有所不知焉”。禅宗常讲：“向上一着，千圣不传。”因其无法知，有什么可传？老子讲：“知不知，上。”一相无知，一相一无所有，本来无一物，能知什么呢？故曰：“亦有所不知。”

庄子讲：“吾问无为谓，无为谓不应我，非不我应，不知应我也。吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予问乎若，若知之，奚故不近！”“彼（无为谓）其真是也，以其不知也；此（狂屈）其似之也，以其忘之也；予（我）与若（你）终不近也，以其知之也。”知则二相，不知则一相。因二相有内外可知，一相无内外不可知，这就是“圣人亦有所不知焉”。

“圣人亦有所不能焉”，在佛陀体现在“三不能”上，“佛不能灭定业，不能化导无缘，不能尽众生界”。佛陀五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）六通（天眼通、天耳通、宿命通、他心通、神足通、漏尽通），十力（处非处智力、教示过去、未来、现在业因果报智力、种种信解智力、种种界智力、了别自他根智力、至处道智力、发起一切禅定解脱三摩地、三摩钵底染

净等智力、宿住随念智力、生死智力、漏尽智力), 四无所畏(一切法现证智无畏、一切漏尽智无畏、决定说障道无畏、出尽苦道无畏), 十八不共法(如来身无懈倦、语无卒暴、无失念、无不定心、无种种想、无不知舍心、欲无减、精进无减、念无减、慧无减、解脱无减、解脱知见无减、于过去世无著无碍知见随转、于未来世无著无碍知见随转、于现在世无著无碍知见随转、于诸身业智为先导随智而转、于诸语业智为先导随智而转、于诸意业智为先导随智而转), 三念处(众生信佛, 佛也不生欢喜心, 而恒常不变的安住在正念与正智之中; 众生不信佛, 佛也不生烦恼心, 而恒常不变的安住在正念与正智之中; 同时有一类众生信佛, 一类众生不信佛, 佛知之也不生欢喜与忧戚心, 而恒常不变的安住在正念与正智之中), 但仍有“三不能”, 这就是“及其至也, 虽圣人亦有所不能焉”。另外, 佛陀讲, 业力不可思议, 功能大不过业力, 这也是“圣人亦有所不能焉”。

#### (五) “君子之道” “天下莫能载”、“莫能破”

“天地之大也, 人犹有所憾。”这里是指天地虽大, 但不能容纳“费而隐”的“君子之道”, 故为憾之! 天地乃道之相也, 一切相皆是有限、有界、有生有灭的, 故不能即于道。何也? 天地间最大的相是虚空相, 而虚空相, 佛陀也说: “空生大觉中, 如海一沤发。有漏微尘国, 皆依空所生”。最大的虚空相和大觉(大道)相比, 亦只是水泡与大海之比, 何况“费而隐”的大道不生不灭, 虚空相还可“粉碎”, 大地也可“平沉”。所以, 天地之大, 也无法形容比拟“费而隐”的大道, 故曰: “犹有所憾”。

“故君子语大, 天下莫能载焉; 语小, 天下莫能破焉。”这里说的“大”和“小”, 是“费而隐”的大道属性。大道是非极性的, 非极性的世界就是一相绝对的“状态”。因其非极性, 故无大小之极性观念。大而无外, 小而无内, 无外无内, 便是点即全体, 全体是点, 一相无大小。这正是老子说的“大曰反”, 大等于小的非极性属性。

“天下莫能载”和“天下莫能破”, 这是用极性语言的否定式来表达非极性状态的无大无小的属性。“莫能载”, 是指大得天地也容不下; “莫能破”, 是指小的无法破。道既是无限大又是无限小, 这正是非极性世界超越极性对待的属性。大小的概念, 乃是极性世界人们的一种妄想, 虽然人人都有大小的极性观念, 似乎觉得天经地义, 但究其实质, 乃是一种著相分别的极性观

念。此种观念是以二相比量为前提的，其不实性，可用镜子和梦境来说明。若无人的心识分别，大小的观念本不存在，如镜鉴物，哪有大小之量？如梦中的大小之分别，醒后全无其量！可见，大小只是极性心识活动的一种坚固妄想而已！

在非极性的境界中，这种大小的比量根本不存在。恰好相反，非极性的境界中，正如佛陀所讲：“一为无量，无量为一；小中现大，大中现小；不动道场，遍十方界，身含十方无尽虚空；于一毛端，现宝王刹；坐微尘里，转大法轮。”（《楞严经》）非极性境界中，点即全体，全体即点，这是极性观念的人很难理解的。我们用一尺之镜，可摄千万里之境，一勺之水可印太虚星辰；一棵大树（或一头整牛）皆被每一细胞所全息，帝网珠中的每一珠遍现其它一切珠，这正是庄子讲的“天地一指，万物一马”者也！大小是对待而成的，大小相融，就无大小。什么是“大”？答：“小”！什么是“小”？答：“大”！离大无小，离小无大，大小是一对“交芦”，互为存在的前提，故曰：只是妄想而已！

《中庸》说的“语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉”，这正是表明了大道的非极性属性。《中庸》的这种非极性境界，是极其深邃的，这非实证“天命之性”者不能及，逻辑思维岂能及乎？！《中庸》的这两句话，足以说明圣贤智慧是互通的。道是“遍现俱咳沙界，收摄在一微尘。”（波罗提语）“极小同大，忘绝境界；极大同小，不见边表。”（三祖僧璨语）《维摩诘经》云：“诸佛菩萨有解脱名不可思议，若菩萨住是解脱者，以须弥之高广纳芥子中，无所增减，须弥山王本相如故。”这一切都是描述非极性境界的属性的，这些描述皆是亲证其境的心得，绝非忆想推理者之所能及！

再看老子大圣对道的描述，“强名之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”。老子将非极性的道“强名之曰大”，老子怕人们陷入相对大小的极性观念，为破除这种妄想，故将“大”无限扩大（逝，远），直到大而无外，却用“远曰反”一语，将大而无外回归于小而无内。于是，大即小，小即大；远即近，近即远；始即终，终即始。何等智慧的表达，巧妙地将道的非极性属性表达得淋漓尽致，非“尽诸动念，思想心息”者，非大顺于道者，何能望其项背，亦非“率性”者，不敢妄测！

《诗经》说的：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。言其上下察也。”这是用鹰飞于天、鱼跃于海来说明“君子之道”（大道），从天到地，从上到下，无处不在

处处在，不可须臾离也，皆可洞察而识取，并非神秘玄奥，人人可得而知之。

“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”这是说明，大道本来周遍法界，无时空性，不生不灭，深妙难识，但从匹夫匹妇之寻常到究竟一相之无极，无不是道的展现处，亦无不是道之显现。由低到高，由远至近，无处不显，无处不用。处处是道所呈现的相，时时是道所展现的行，故天地万物，尽是入道之门；事事物物，皆是悟道之缘；点点头头，不外道之媚眼；形形色色，无非入禅之机；有相无相，皆显道之独尊；男男女女，皆可知道行道，悟道证道，此之谓“察乎天地”之真实内涵者也！

### （六）如何与“君子之道”相符

“君子之道费而隐”，的确，大道“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”。大道清净本然，周遍法界，绝对一相，不生不灭，永恒存在。如何才能与道相符呢？《中庸》提出了“唯天下至诚，为能尽其性”。“天命之性”，本“自诚明”，修德符道，为“自明诚”。达到一念不生的“至诚”，自然与“天命”之性相契。这正是佛陀讲的“一念不生，即如如佛。”当“至诚”到一念不生时，则不极化，不分割，当下就是清净本然的状态，就是喜怒哀乐之未发的非极性态。《中庸》谓之“至诚无息，不息则久”者也！以心地的“至诚”来符“天命之性”，这正是佛家说的始觉合于本觉之谓也。老子称之为“虚极”、“静笃”、“归根”、“复命”者也！“复命曰常”，就是“至诚无息”。“无息”就是无止息，不生灭，不间断，永恒存在，故曰“常”。“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”，就是“不息则久”者也！可见，“至诚”是一相不二的境界，佛家称为“行深般若波罗蜜多时”，或曰“三摩地”。

“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。”天地万物，非常复杂，但从一相不二的“至诚”境界来看，无非是道体所展现的相用而已！以“天下至诚”之“明”（“诚则明矣”，就是老子讲的“知常曰明”），则洞悉万物不二（“其为物不贰”），万物不离道。天地万物虽迥异，但其道体不二。故从道体看，天地万物乃究竟一相，无二无别也！只要你达“至诚”之境，就可了透天地万物不二（“为物不贰”）。不二的道体，真空无相，但无相才可无不相。这就是虽真空，可以妙有天地万物（“则其生物不测”），虽妙有天地万物，“其为物不贰”，却是究竟一相的真空。入此真空境地，只

需“至诚”而已（“可一言而尽也”）。

正如佛陀所言：“十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中，见（主观、心身、六根）与见缘（客观、世界、六尘），并所想相（心识），如虚空华，本无所有。此见及缘，元是菩提妙净明体（‘天命之性’，或道）。”佛家称为“行深般若波罗蜜多时”，或曰“三摩地”。可见，内至心身，外及世界，万事万物，本是道体（“菩提妙净明体”）所现的虚妄幻化相（“如虚空华”），“本无所有”。

一个人要认识到这一点，非至“天下至诚”不可！因为，“唯天下至诚，为能尽其性”。“唯天下至诚，为能经纶天下之大经（为能明白天下万物的生成机制及原理），立天下之大本（只有至诚的‘三摩地’境界，才能契合天下之大本的道体），知天地之化育（明彻‘见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。此见及缘，元是菩提妙净明体’）。”“天下至诚”（行深般若波罗蜜多时），就是“十方如来及大菩萨”“自住（的）三摩地”，在这种境地，才可真正地认识天地万物之理（天地之道），明彻道与万物的关系（万物不离道，道生化万物。道体冲虚，一无所有，谓之真空。真空妙有万物，妙有万物虚妄幻化，故曰：真空妙有，妙有真空）。此可谓“诚则明矣”，“唯天下至诚为能化”。

天地万物，“其为物不贰”，这就是“唯此一心，只此觉性”。实乃究竟一相，一相无相，本来无一物，这就是“费而隐”的大道属性。《中庸》谓之“‘上天之载，无声无臭’。至矣！”“上天”者，大道之相称也（大道无形无相。大道以相称之谓之天）！所谓“上天之载”者，乃指大道所显的一切相用也！“无声无臭”者，无音声无气味也！意指大道无形无象无声无味，虽显现各种相用（天地万物），实乃“如虚空华，本无所有”。正如佛陀所言：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”这里的“则见如来”，就是见万事万物的本来面目。本来面目就是“菩提妙净明体”，就是“天命之性”，就是“费而隐”的大道，也就是“如来”（如者，本来面目也；来者，按其本来而所存在者也），老子称之谓“朴”者也！

等到修道认识到“上天之载”的天地万物，实如梦中之境、水中之月、镜中之像、空中虚华一般时，就可知“天上天下，唯道独存”，大道是“无状之状，无物之象”，“大道无形”，“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微”。“夷”者，一相不二也；“希”者，大音无声也！“微”者，



微妙无形也！“希”、“夷”、“微”者，正表“无声无臭”之旨也！能见天地万物，一假一切假，一真一切真，便是如如之境也！如如之境者，乃“空空如也”！相（天地万物）即是性（天命之性、道），性即是相，性相一如，无二无别，佛陀所谓“唯此一真实”，“无二亦无三”者也！“率性”至此，可谓“至矣”！

### 十三、“君子素其位而行”

#### （一）什么是“君子素其位而行，不愿乎其外”

《中庸》曰：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难，君子无入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人，故君子居易以俟命，小人行险以侥幸。”子曰：“射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身。”

什么是“素其位而行”？这句话看似简单明了，其实很难符其意，古今学人，多以平素、向来、平时、现在是什么位置、地位，就行什么事来解释，也就是按其地位行事或作为。这似乎不会有什么乖违，但实际上却违背了，这是讲解脱者自在无碍的妙用相的根本含意。这一段着重讲君子在率道（明道、大顺于道）后的日常中所起妙用相的事实。

我们先举个事例来看：当我们站在一个平正的镜子前面时，我们是什么相状，镜子就显什么镜像，镜子能显像，就是妙用。也就是说，悟道之人，本来是什么，就显现什么，这是大道的妙用！对镜子，人们也不会期望相丑而像美，相女而像男，相凶狠而像慈善，这就是“君子素其位而行，不愿乎其外”的事相解释。

这里的“行”，不是做作，不是按什么去作为，恰好相反，本来是什么，就称体现什么妙用。也就是说，本来是什么，就自然流露出什么！这才是“素其位而行，不愿乎其外”的妙用本意。“素富贵行乎富贵”，本来处在富贵地位，就应当自然流露出富而当仁而好礼，富而乐施而无骄等的妙用来，这就符合“素富贵行乎富贵”。若其不然，不但不自然流露出富而当仁，富而乐施等的天性，反而苛刻无礼，吝啬骄横，这就是非君子行乎富贵的妙用，而是小人行乎贪瞋的非妙用相。

同理，“素贫贱”，就应当自然流露出节俭持家，安贫乐道，不卑不谄，守规修身，这就是“行乎贫贱”的妙用。“素夷狄”，就应当自然随俗入化，打成一片，不特不殊，顺情相处，这就是“行乎夷狄”的妙用。“素患难”，就应当自然共患难，道义持身，仁德不失，这就是“行乎患难”的妙用。

“君子无入而不自得焉”，君子无论在什么境况，都会如镜子现影一样地妙用。自然而然，不故意作为，流露出本应有的解脱自在的妙用相，这就是“自得”。自然而具有的妙用的状态属性，才是真正的“自得”。得其天性的流露，得其性相的一如，得其表里的不二，就是自在解脱。所谓“君子无入而不自得”，乃是指君子处处通达无滞，解脱自在，不被境转，转境自如，事事无碍，逍遥自得，具足四两拔千斤的善巧方便和妙用无穷。

“在上位不陵下”者，亦自然流露出在上应当理好下，关怀下，悯念下，如母爱子，不欺凌下。“在下位不援上”者，自然应当不攀缘上位者。上下各安其位，镜像的好丑，乃自心自形的自然流露，非是天生，亦非地长，更非他人强加，故只有正己之分，何有责求他人之理?!犹如镜像不好不能怨镜子，何况更怨老天与他人哉！明白此理，自然无怨。君子是不怨天尤人的，君子是只见自己错，不见他人过的。一切皆在妙用中生活！

因为，以深层的理相来说，只有自己，没有他人。何也？佛陀讲，境是心，心是境。一人一世界，“天上天下，唯我独尊。”每个人的境相都是自心投射的影子，吾人称之为境的日月星辰、山河大地、宇宙众生，都是自己的心相所投射出的影子。犹如放电影，屏幕上所现日月星辰、山河大地，有情无情、你我他，都是胶片上的烙印在屏幕上的投影，屏幕本无一物一相。同理，吾人所见的天地万物（包括我们自己），都是自心所具信息结构的外在投影（随业信息结构而展现出的相状）。所以，君子不怨天尤人，一切都是自己今生往世所造业而自然展现出现象。

明白这个道理，就只能正己（改变自己的业信息结构，诸恶莫作，众善奉行，自净其心），而不苛求于人，故具有理当如此而无怨。佛陀讲：“随众生心，应所知量，循业发现。”心造什么业，就应该展现出什么样的相（应所知量），这都是依据自造的信息结构所必然发现的！犹如，有什么样的图纸，就有什么样的楼房一样，都是循图纸而发现的楼房，“随有所念，境界现前”，“心生法生”，有何怨乎其外?!这就是“不愿乎其外”者也。

## （二）心境同源，“失诸正鹄，反求诸其身”

“故君子居易以俟命者”，是说君子明其深层次的道理，在平时安处时，要注意内心的净化和人格的完善，造好一切信息结构（犹如拍好电影胶片），等待其自然的展现（以俟命）。但小人不是在净化心灵、完善人格上下功夫，也就是不改变自己的业信息结构，而期望得到非分的东西，甚至不内求而外求，通过铤而走险希冀侥幸有成。小人根本不知道镜子是胡来胡现、汉来汉现的道理，趋外求法（愿乎其外），不知道心、身、世界生成的根本机制和原理。此原理机制是一人一世界，每个人的心身和世界中的万事万物都是自心信息结构的外在投影。日本江本胜的水实验就证实了这一点，心存善良感恩，则水的结晶就对称有序，美丽和谐；心存恶念讨厌，则水的结晶就杂乱无章，丑陋破碎。水的晶体花纹，来自观察者心态的影响，有什么样的心态，就对应什么样的水结晶结构。那反过来说，有什么样的结晶花纹，就对应什么样的心态，这就是心是境、境是心的机制原理。

心与境是同根同源同时存在的，不分先后，有什么样的心，当即就对应什么样的境，这是分毫不差的，只不过是吾人心粗意陋，不能感知而已！佛陀讲：“随其心净，则佛土净”。“诸法所生，唯心所现。”“譬如诸天，共宝器食，随其福德，饭色有异。”刹土、诸法相、饭色等外境，皆随其心之净垢和有福无福的心地信息结构而转变，故说心为一切境界之源主。所以，一切的因果果报，皆是自心所造善恶业的写照。故君子求心不求境，就基于这个道理；君子不怨天尤人，还是缘自这个道理；孔子讲的“射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身”，仍是这个道理。射靶不准，怪谁？反求自身自心，就是正确的答案。“失诸正鹄，反求诸其身”；水结晶（代表一切境界）不完美，“反求诸其心”。心身净化完善，世界一定美好。孔圣人的“失诸正鹄，反求诸其身”的哲理，极其深刻了意，是大道内求不外求的根本原理，也是正法正道正见的真实之理。

## 十四、“君子必慎其独也”

### （一）何谓“慎独”

《大学》曰：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。”“诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”《中

庸》曰：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”

透悉以上的道理，就能理解君子为什么“必慎其独也”。“君子必慎其独”，乃是真正“诚其意”而“毋自欺”的表现。明白了没有外物外境外在众生，亦无自身及自己的妄心，所谓无我相、无人相、无众生相、无寿者相。主客内外的一切（佛家称为依正报），都是自心念想（用太极图中的“S”线表示）所现前的幻化相，抽掉太极图的“S”线，则阴阳两半所代表的万事万物顿时消亡。所以，佛陀说：“一人发真归元，此十方空皆悉消殒（虚空粉碎），云何空中所有国土而不振裂（大地平沉）？”可见，没有“S”线，就太极归无极了。可见，世界万物、依正报都是吾人心想所造的，这就是佛陀著名的格言——“一切法从心想生”。“若离妄想，即如如佛”。所以，君子慎其独的根本，就在于六根转正觉，不迷惑随顺妄想，不造业自欺欺人。一个人独处时，身口业不是主要的，意业是主要的。吾人独处时不放纵自己的身口意，尤其是心地上自己规范自己，自己约束自己，使自己与道的属性相符。改造好自己的业信息结构，就是改变自己的信息场和能量场。信息场和能量场的改变，就会影响和感召周围的人和事。于是，“德不孤，必有邻”，“积善之家，必有余庆”，“天道无亲，常与善人”。

君子慎独“德润身”，慎独的目的是去恶扬善，止于至善。若能一个人独处时谨慎修身、修戒、修心、修慧，不放逸、不纵恣，在大众场合中，就一定会更精进地律己修德，以期心灵净化，人格完善，境界升华，智慧开显。

《大学》中的慎独是讲事修，而《中庸》的慎独是讲悟道，慎独虽同，其指不同。《中庸》曰：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”的确，道不可须臾离！因为道是绝对的“存在”（说存在也就不绝对了），绝对的“存在”是没有间断的，没有间隔的，没有界相的，也没有形状的。设使有间断、间隔、界相、形状，那必然就有对有待了，就成了相的事物了。相对事物有界相，有形状，有间断间隔，故必然可离。不但须臾可离，还长久可离！老子也讲，道“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”。道是清净本然的（寂），广廓无垠的，无量无边的（寥兮）；道是绝对的（独立），不变化的（不改）；道无处不在处处在（周行），道不生不灭，用之不竭，取之不尽，永无穷尽（不殆）。《中庸》讲的道和老子讲的道旨趣相同，都说明道

是超越极性的，道是非极性属性。一切极性的事物皆是相对存在的，男对女，上对下，天对地，生对灭，常对无常等等。只有超越了极性的相对性，才能展现非极性的属性。

不可离的道，人人具足，个个不缺，不增不减，不生不灭，周遍法界，不动周圆，无二无别，究竟一相，无形无相，妙用无穷，非时空性，不变随缘，随缘不变。老子称之为“无状之状，无物之象，是为惚恍；迎之不见其首，随之不见其后”；“大道无形”，“道隐无名”；“大道泛兮，其可左右”；“道常无为而无不为”；“夫唯道，善贷且成”；“道法自然”，“道者万物之奥，善人之宝，不善人之所保”。

道不可须臾离，但为什么吾人不睹不闻呢？道既然是“善人之宝，不善人之所保”（人人具有，个个不缺），佛性人人有，为什么吾人不现不显呢？不可离的道，虽隐而最表露（“莫见乎隐”），虽微而最明显（“莫显乎微”）。对不明心见性者，道隐微不现不显。因为，道无形无相，“视之不见”，“听之不闻”，“抟之不得”，“迎之不见其首，随之不见其后”（非时空性），当然普通人不见不闻，显得又隐又微。但，道虽空无相，却可妙有，“善贷且成”，“无为而无不为”，是“万物之奥”（是万物的根源），无物非道所现。善人与不善人个个具足（佛家称之佛性人人有），无欠无余。可见，心、身、世界，万事万物，无一不是道所显现的相，而且是生灭变化的虚妄相。

凡有形有相之物，无一不是运动变化的无常之物。正因为万事万物皆在运动变化，故都是可离之相。相形之下，显得道才是唯一不生灭、不运动、不变化、不可离的真实“存在”！再深入看，一切运动变化、生灭无常的相（万事万物），都在不运动、不变化、不生灭的性（道）上进行。更重要的是，运动变化、生灭无常的万事万物，原本就是不运动、不变化、不生灭的道之本身！犹如镜像处就是镜子，水月处就是水，衣帽鞋袜都是棉花。要见镜子，镜像处即是；要见棉花，衣帽鞋袜即是。镜子、棉花喻道，镜像、衣帽鞋袜喻道之相。凡夫见相著相不见道，故曰不闻不睹；智者见相见道，故曰“莫见乎隐，莫显乎微”。

修道的君子，戒慎、恐惧的是在万事万物的相中，不见道，不闻道。之所以不见不闻，是因为不知道衣帽鞋袜是棉花做的，不明白棉花已成为衣帽鞋袜。更不透悉的是，棉花不异、即是衣帽鞋袜，衣帽鞋袜不异、即是棉花。所以，“戒慎乎”、“恐惧乎”不能在衣帽鞋袜的相中，见到本体的棉花。同

理，修习人就戒慎、恐惧自己在极性世界的万事万物中无明迷惑，不能透相见性（道），不能彻悟彻证相即是性（道）、性（道）即是相的不二之一相。从古到今，儒人穷经皓首，不悟大道在当下，不了大道现成，不知大道不可须臾离也！所以，“故君子慎其独也”！

## （二）如何“慎独”

何谓“慎独”？“道不可须臾离也”，不管独与不独，大道常存。故君子在独处际仍不忘大道的开显，要时时以悟道证道为人生的目标。前际后际，有事无事，共处独处，道不可离，故在不可离中能不间断地明道、悟道、见道，可谓真正地慎独！可见，“慎独”者，实乃时时在觉之意，禅门所谓“灵光独耀”者也！“戒慎”、“恐惧”者，乃为佛陀“居一切时不起妄念”者之说也！属禅宗明心见性（明道不可须臾离也）后的保任阶段。这是说，“戒慎”、“恐惧”之心不可间隔，要时时在觉，保任功夫到家，达到“观自在”，就能不退转，六根门头的见闻觉知无不是道，无不是道现，无不是在显道，此之谓“莫见乎隐，莫显乎微”者也！

如何“慎独”也？“慎独”，就是要在“其所不睹”，“其所不闻”之际，明明朗朗觉知此心此性在干什么，在起什么作用，便是灵光觉性之不昧。惠能谓之“自心常生智慧，不离自性（道）”者也！《坛经》云：“见性之人（明道证道者），言下须见。若如此者，轮刀上阵，亦得见之”，“须得言下识自本心，见自本性不生不灭。于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如”。“慎独”的功夫，达到“念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如”的境地，斯可谓“唯道独尊”者也！亦可谓“率性”和大顺于道者也！

王阳明也讲：“道，即性即命。”只有“唯道独尊”（佛家所谓的“一真法界”、“一实境界”、“觉性遍满”、“不二之性”、“妙真如性”）的境界，才了知“一真一切真，万境自如如”。总之，心、身、世界，天地万物，唯此道独存（其它皆是道所显的万法万境），便是“如如之心”（陆九渊所谓“吾心是宇宙，宇宙是吾心”者也）。“如如之心”，便是“君子慎其独”的终极目标了。

其实，吾人只要在起心动念、言谈举止、行住坐卧的日常生活中，知道自己起心动念、言谈举止、行住坐卧，这正就是灵光觉性的显现，此之谓灵

觉不昧（证自证分），亦曰“慎其独”也！吾人常被无明妄心作主，障蔽此灵觉不显不现，故曰隐曰微，致其不睹不闻，故古圣传之“慎独”之法（《大学》、《中庸》），乃远古之大圣所传之心法也，绝非后儒所作，只是其事例，随时代述之，以明当代之人之需也，其精神妙旨非一般人所及，以泽后人“修道”、“率性”之用。当然，此境界非思维、言说、文字所及，至者叫绝，不至者报之一哂，诚可谓智者见智，仁者见仁者也！瞎考乱证，只说明乃是“摸象”之徒也！于道何有损益哉？！

古圣告之后人，“天命之谓性”，性本自有之，圆满无缺，正如佛陀所说，“奇哉！奇哉！一切众生皆具如来智慧德相，只因妄想执著不能证得。”惠能也讲：“何期自性，本自具足。”自性圣凡不异，只因妄想扰乱，不能“慎独”，习气执持，障蔽“天命之性”，不但不能“率性”，就连“修道”之教也凋零失传，故致使吾人在不可离的道中，不睹不闻道，犹鱼在水中不知水，人在空气中不知空气。

“慎独”之为，实乃至简至易至妙之法，提起觉性，或凛然一觉，周遍的“天命之性”当下起妙用（称之为灵光觉性，或灵知妙觉），来觉知我们的起心动念，言谈举止，行住坐卧，我们就不会被妄想执著所蒙蔽。吾人被妄想执著的习气所束缚，自然而然就滑入习惯的逻辑轨道上去了，不知六根门头的“见性”（眼根）、“闻性”（耳根）、“嗅性”（鼻根）、“尝性”（舌根）、“触性”（身根）、“觉性”（意根）本是一性，《中庸》统称为“天命之性”（虽然六根之性和“天命之性”在回归的路上有阶段的差异，但无根本的不同），只要我们以“慎独”之法修持，何愁“修道”而不“率性”哉？！“朝闻道，夕死可矣。”何不以“慎独”证道呢？

## 十五、“心不在焉”

### （一）真心与妄心

《大学》曰：“身有所忿懣（zhì），则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”

“忿懣”者，愤怒也！《大学》讲的“正心”、“修身”，乃是一切心地法门修习之关键！吾人之心，有真妄之分。所谓真心者，一切妄心之体性也！

推而广之，实乃宇宙万物之本体也！《中庸》所谓“天命之谓性”者也，佛家称之为真如实相者也，老子称之为“道”、“大”、“大象”、“朴”者也，惠能称之为“自性”者也，数学上称之为“零”者也，科学、哲学上称之为“本体”者也，《易经》上就称之为“易”（“易无思也，无为也，寂然不动”）。真心是一相心，周遍法界之心，同体大悲、无缘大慈之心，清净本然之心，不分别的现量心，常住妙明之心，喜怒哀乐未发之心，平等一如心，如大圆镜之心，非极性的不间断之心，如如不异之心，无穷妙用之心，能生万法之心。

所谓妄心者，二相之心，极性之心，分别识心，有限之心，为我之心，喜怒哀乐之心，烦恼之心，随境变化之心，六尘缘影之心，比量之心，能妄现幻相之心，虚伪不实之心，念念相续之心。

真心如大海，妄心如水泡。真心是自性清净心，正如佛陀所说，“彼自性清净心，湛然圆满，以无分别相故。无分别相者，于一切处无所不在；无所不在者，以能依持建立一切法故。”老子称为“无知无欲”之心，“常无欲”之心，“无为而无不为”之心。真心清净，以现量观察事物，所谓的“应无所住”之心，不产生分别之相，故无相界之隔，遍一切处，无所不在，是万事万物建立生长的本体。因真心一相，无外可取，亦无内所舍；无外可攀缘分别，亦无内能起贪瞋痴烦恼。一相无知无念，无私无欲，无为自然，故能起无不为之妙用！妄心是因二相才能有，所谓“心本无生因境有，前境若无心亦无”。妄心本无，因分别成主客内外的二相，以攀缘外尘，致使意根上留下了外尘的“影像”，将此“影像”，执为自心，所谓“六尘缘影为自心相”者也。故妄心虚妄不实，随所攀缘之境的变化而变化。妄心无体，随外境而有，所谓“法生而种种心生”。随可欲之境，便起爱心；随厌恶之境，则起憎心。一切喜怒哀乐之心，皆依境而有，故妄心变动不居，生灭不停，不可依怙！真心本具，恒常不变，不生不灭，一相一体，无外无内，故无喜怒哀乐之极性心态。

## （二）“修身在正其心”

### 1、为何“不得其正”

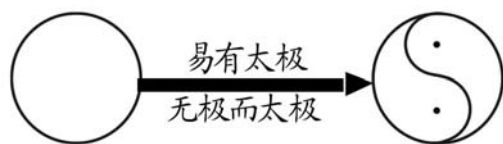
《大学》讲的“忿懣”之心，“恐惧”之心，“好乐”之心，“忧患”之心，皆属妄心。妄心虚伪不实，非妙明常住之心，故曰“不得其正”。凡是



偏离“中”之“大本”的喜怒哀乐等极化心态，皆是不正之心。所谓的“不正”，是指乖违妙真如心的一切极化心态。妙真如心无喜无忧，无爱无憎，无好无厌，无善无恶，是非极性的如如之心。凡不于此如如之心所相应者，皆为“不得其正”！极性妄心，总是对待出现，而且极性妄心是互为前提的，无善心便无恶心，善心是以恶心为前提的；同理，恶心是以善心为前提的。所以，一切极性对待之心，都偏离绝对的非极性的如如之心，故《大学》称之“不得其正”。

吾人的妄心，总是极性极化的心识，不是趋左，就是偏右，总在两极中来回变化。比如夫妇一对，不是爱的要死，就是恨的要命。连修心养性之人，亦在极性观念中缠绕，在我执心的前提下，总不能“率性”，总是把持不了“未发”之“中”的心地。何也？总是有妄心妄念的分别极化所干扰嘛！

若无妄心妄念的分别极化，真心本来是清净本然的，“一念不生，即如如佛”。一念不生时，就是清净本然的真心！真心就是“如如佛”！一念不生的真心，是“无思也，无为也，寂然不动”的“易态”，或称作“无极态”。当“易态”（无极态）有妄念产生时，便“感而遂通天下”，成“易有太极”了，周敦颐所谓“无极而太极”也！用图示之为：



太极图中的“S”线，正表示妄心妄念也！抽掉太极图中的“S”线，便是“寂然不动”的“无极态”，亦是一念不生（无思也，无为也）的如如佛！一旦妄心妄念相续时，便在“无极态”中一个“S”线接一个“S”线，所谓念念相续，即是心心相续也！心心相续，便是识心妄念不断。于是，便体现出“忿懣”、“恐惧”、“好乐”、“忧患”等的“不正”心态。

## 2、如何“得其正”——“心不在焉”、“守真常”

《大学》讲的“心不在焉”有三种类型，一类就是前面讲的妄心妄念相续极化的状态（“忿懣”、“忧患”等）。另两类就是《中庸》讲的喜怒哀乐未发的状态，以及“发而皆中节”的状态。《大学》讲的“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”，这正是“喜怒哀乐之未发谓之中”的心地及境界，用图示则为：⊕。这种状态表示极化的“S”线被拉直。从回归来

讲，应是：☯→○；从演化来讲，应是：○→☯→⊕。《大学》讲的“修身在正其心”，是属于（☯→⊕）回归的状态。

“S”线的波动，佛法上就叫做分别心。每一个“S”线，就代表具有一定信息结构的识心或识念，不同信息结构的识心（识念）均以“S”线来表示。每种“S”线的识念，应念现前就展现出太极态中的阴阳两半的对应相，如阳半为主、为根、为内，则阴半为客、为尘、为外；如阳半为男、为雄、为光明、为智慧，则阴半为女、为雌、为黑暗、为愚痴。极性相对的万事万物，均依此类推。

如《大学》讲的视、听、食等就是指眼根、耳根、舌根等所代表的六根。若六根为阳，则六尘为阴。眼根对色尘，一切有色无色，皆是眼根所见的对象；耳根对音尘，一切动静音声，皆是耳根所听的对象；舌根对味尘，一切有味（酸甜苦辣）无味（淡）皆是舌根所尝的对象。以此类推，其它三根，亦复如是。阴阳相对的一切极性事物皆依“S”线的信息结构而展现。有什么样的信息结构，就有什么样的根尘相对。如我们正在“忿懣”，这种愤怒的心态就是一种信息结构（就是一个“S”线）。在这种“S”线的信息结构下，阴阳两半，或依正报同时出现。如正报，体现在眼根上，就是怒目相对；依报呢？体现出愤恨的人和事。总之，一定“S”线的业信息结构，就同时展现出根尘两方面的对应相。明白此理，就可深明一切贤圣之心地法门，万法由心，唯心所造，唯识（“S”线）所现。

吾人的妄心，就妄在著根尘两方面的相上，见相分别，识别之心，就是妄心之根本。视而有见，见色见空，见明见暗，见青见赤，见大见小，见高见低……总是见相著相。同理，听而有闻，闻静音动音，闻大声小声，闻远声近声，闻男声女声，牛声马声，总是听声分别，著在音尘上不能解脱，被声所转；食则尽品其味，这个好吃那个不好吃，喜欢这个味道，讨厌那个味道，总是在有味无味上挑三拣四，亦在酸甜苦辣上尽下功夫。以此类推六根对六尘，总被尘境所转，产生相应的妄心识念，此之谓“心总在焉”（根尘相对，总有识别之心）。老子喻之：“乐与饵，过客止。”用耳和舌二根代表六根，凡夫在六根门头被六尘（色声香味触法）所转，妄心作怪，不得自在（“过客止”）。明白了以上的道理，何谓“心不在焉”不就清楚了吗？！

所谓的“心不在焉”，就是六根对六尘时，不著尘相，不分别尘境，不被外物所转，见闻觉知中，不生识心妄念，不拣择万法万相之异同，如镜鉴

物，了了分明，却不留烙印，不妄想攀缘生识念。反而转物自在，见相见性，知“万法不离自性”，相妄性真，一切尘相皆妙真如性（妙明真心）所现的梦幻泡影而已！“凡所有相，皆是虚妄”，故不著不粘，自在无碍。正如老子所讲：“执大象，天下往，往而无害，安平太。”“执大象”者，就是根尘相对时不分别尘境，见相直见不生不灭的“天命之性”（自性、佛性、妙明真心、觉性等）。“天命之性”（“大象”）永恒不变，直契“天命之性”，佛陀就叫“守真常”。（《楞严经》）因守不生不灭，真常不变的“天命之性”，故无生灭变化的识心妄想（妄心是随境迁变化所产生的生灭观念，“守真常”就无生灭变化的观念），这就是《大学》所说的“心不在焉”（“心不在焉”，实乃指分别妄心不再产生）！

守“天命之性”的真常，体现在六根上，正就是六根之性，在眼曰见性，在耳曰闻性，在鼻曰嗅性，在舌曰尝性，在身曰触性，在意曰觉性。《大学》要我们“心不在焉”，就是要在我们见闻觉知时，不著六尘外境，见六尘相，直契不生不灭的六根之性，就不分别执著外尘物境，使我们不产生生灭变化的识心妄想，此所谓“心不在焉”！

当达到“心不在焉”的境界时，根尘两相虽存，但“视而不见（不分别有色无色），听而不闻（不分别有声无声），食而不知其味（不分别有味无味）”。六根门头只见性不著相，见相见性。也就是说，虽见闻觉知，却不被见闻觉知之相所迷惑，“和光同尘”，出污而不染，佛陀谓之“应无所住，而生其心”；老子谓之“执大象，天下往，往而无害，安平太”；惠能谓之“外于一切善恶境界，心念不起”，“内见自性不动。”“外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱。外若离相，心即不乱。本性（‘天命之性’）自净自定，只为见境思境即乱。”“于念念中，自见本性清静”，“六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在”。

《大学》所谓的“心不在焉”，着重在“于诸境上心不染”，“不于境上生心”，并非无心，如木石一般，而是“于心无事，于事无心”，“常离诸境，不于境上生心”，就是“心不在焉”！佛陀讲，“见诸佛非相，则见如来”，“离一切相，则名诸佛”。见相不执著相，见相不作相想，见相如镜见物，非不见物，见物即是性，一切相用归体，就是“妙观察智”、“平等性智”，亦是“能善分别诸法相，于第一义而不动”！这就是“见如来”，这就是诸佛之见，《中庸》谓之“率性”、“未发”，《大学》谓之“心不在焉”！

## 十六、“至诚之道”

### （一）本具之“诚”和修为之“诚”

《中庸》曰：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣”。

《中庸》的“诚”，分为本具和修得两个方面作为入门。“诚”是以心地的状态和属性来表达“天命之性”和“率性”关系的。“天之道”的“诚”是本具之“诚”，“人之道”的“诚”是修得之“诚”。本具之“诚”体现的是“天命之性”，其状态是“诚”，其属性是“明”，所谓“自诚明，谓之性”也者！修得之“诚”体现的是“率性”，所谓“自明诚，谓之教”也者！吾人性中自有“诚”与“明”的状态和属性，这种“天之道”的“诚”与修为无关，一切众生皆具，在圣不增，在凡不减；古今不变，无时间性；十方皆同，无空间性，非得非证，不生不灭，永恒存在。佛家谓为“佛性”、“圆觉”、“如来藏”、“真如实相”、“妙真如性”；惠能称之为“自性”；老子称之为“不死”之“谷神”，“常”而“明”，“明”而“常”（“知常曰明”）；《易经》称之为“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下”的“至神”。

“诚”是一种状态，这种状态佛家称之为“定”、“止”、“寂”、“三昧”、“三摩地”等等，“天道”之“诚”，是指清净本然的状态，也称之为“首楞严大定”。“自诚明”的“明”，是指本具的“般若德”，常住之妙明；《大学》谓之“明德”者也；老子称之为“袭明”、“知常曰明”；庄子称之“虚室生白”者也。“诚”与“明”，实乃为一，是一体之两面。“诚”与“明”者，乃寂而照、照而寂者也！不二之境，寂照双融，定慧等持（六祖曰：“定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定”），“犹如灯光，有灯即光，无灯即暗；灯是光之体，光是灯之用，名虽有二，体本同一”。这正是《中庸》所谓的“诚则明矣，明则诚矣”！“诚则明”、“明则诚”，透彻地表达了体一名殊的特征。

不管是“自诚明”，还是“自明诚”，只要进入一体不二的层次，就是“混而为一”的本来，就是回归于朴，就是大顺于道，就是“率性”，就是“未发”之中。到究竟处，佛家称之为“无漏涅槃”、“常寂灭光”、“觉海性澄圆”、

“圆觉”等；老子称之为“谷神不死”、“知常曰明”、“道法自然”、“袭常”、“玄同”等；《易经》称为“寂然不动，感而遂通天下”的“至神”；《大学》谓之“止于至善”。

“自诚明”为“本觉”，“自明诚”为“始觉”。“诚则明矣，明则诚矣”，就是“始觉”合于“本觉”的“究竟觉”！“自诚明”的“诚”者，是究竟的无为自然状态，是“天命之性”本具的清静智慧之灵光，是自然而然的不二之境（“不勉而中”），是无为无不为的“自在成就，无作妙德”（“不思而得”），“是诸众生清静觉地，身心寂灭，平等本际，圆满十方，不二随顺（‘从容中道’）”。不管是“天之道”还是“人之道”的“诚”，其状态属性是统一的，都是自在无为的大顺于道，“率”于“天命之性”，而不是有意作为的勉强凑合，是事事无碍的圆通自在。无作意筹计，乃是“无思也，无为也”，“至诚无息”，乃是“寂然不动”。但却是“感而遂通”的“自在成就”，是“从心所欲”的“不逾矩”（“从容中道”），是“无作妙德”的“无不为”，是妙用无穷的大慈悲流露，这就是《中庸》所讲“诚者”的“不勉而中，不思而得，从容中道”之状态和属性。能于状态属性不二随顺者，可谓之“圣人也”！这是从果位讲的。

从因地上讲，就称之为“诚之者”，乃是指修道路途而言。这是选择了修道目标的大愿之人，以“朝闻道，夕死可矣”的精神，精进不懈地追求“率性”的目标；以修德符道的行持，所谓“自明诚”的“人之道”，以契合“自诚明”的“天之道”，这就是“择善而固执之者也”。一个人发愿要“率性”，而上求无上菩提的目标，这就是“择善”。定下正确的世界观、人生观、价值观后，勇猛精进，不退初心，就是“固执之者也”。一个“择善而固执之者”，一定以“人之道”的修习开显圆满“天之道”的本具之性（“天命之性”），最终转凡成圣，达到“诚则明”、“明则诚”的果位，就是回归于“朴”、“无极”，就是“明明德”、“亲民”、“止于至善”，亦是自觉觉他、觉行圆满者也！

## （二）“唯天下至诚，为能尽其性”

### 1、“中庸其至矣乎”、“时而中”

《中庸》曰：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著

则明，明则动，动则变，变则化；唯天下至诚为能化。”

“故至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。”

“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。苟不固聪明圣知（智）达天德者，其孰能知之？”

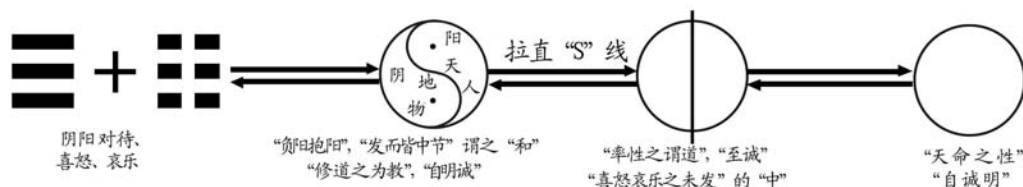
“唯天下至诚”者，乃是指彻底超越极性观念而达非极性究竟一相的境界者，佛家称为究竟觉、正智、觉行圆满、一切种智等；老子称之为“大顺”于道的“玄德”、“上德”、“孔德”；孔子曰：“中庸其至矣乎！”“中庸之为德也，其至矣乎！”“执其两端，用其中于民。”“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”“君子之中庸也，君子而时中。”“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之。”“我叩其两端而竭焉。”“至诚”是一种状态，也是一种境界，更是一种属性。吾人生活在极性的世界中，从思维到言语、行为、形态等方面，无一不是极性的属性。我们的思维、名词、概念都是极性的，我们无法想出一个非极性的观念和心思，因为我们根本见不到一个非极性的事物。“心本无生因境有”，境是极性的状态（大小、高低、男女、明暗、空有、香臭、动静、通塞、离合等等），故思维心识是极性的境界（美丑、善恶、喜忧、清净与烦恼、有念与无念等等）。于是，语言、作为无不体现极性的属性。

极性事物的特征是趋极性的运动（老子所谓“反者道之动也”；佛家称之为“诸行无常，是生灭法”；《易经》称“一阴一阳之谓道”，“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”），这种运动变化是周而复始，永无穷尽的，而且给一切生灵造成了无休止的烦恼和痛苦，更重要的是在烦恼痛苦中枉费了生命存在的价值！所以，一切圣贤都为超越这种极性的运动变化和其观念倾注了毕生的精力，给人类境界超越的文明奠定了坚实的基础。

孔子主张的中庸之道，就是去极性的无上妙法，故称“中庸其至矣乎”！“中庸之为德也，其至矣乎”！如何达中庸“至矣”的境界？孔子提出的标准是“时而中”，以“执其两端，用其中”为大纲，以“叩其两端而竭焉”

为其方法，以“遁世不见知而不悔”为其心态，以“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”为其难能可贵。可见，中庸是去极性、超越极性的最高文明的智慧。

老子把中庸之道的超越极性，用“守中”、“抱一”、“得一”、“混而为一”，回归于“朴”、“无极”、“婴儿”，“负阴抱阳，冲气以为和”等来表达。佛陀说的更明快，“脱离两极为中道”；惠能称“二道相因，生中道义”。不管是哪一种超越极性的表达方式，核心问题是要进入非极性的状态和属性！应该



说《中庸》讲的“率性”和“致中和”，是超越极性的究竟之说，而“唯天下至诚”是究竟之果！其它的都是体现“究竟之说”和达“究竟之果”的方式方法。

## 2、“唯天下至诚，为能尽其性”

超越极性，达到“唯天下至诚”，这就是“中庸其至矣乎”！这就是非极性的心态和境界，这也是宇宙万物（有情无情）共同的根本状态和属性。所以，“唯天下至诚”的状态和属性，才能充分发挥宇宙万物本有之性（本性、自性、佛性、明德、上德），这就是“为能尽其性”。此“性”，人与物同源共有，故曰“尽人之性”，“尽物之性”。但“尽”人、物之性，则与“天地参矣”。这里的道理极其深邃！这是回归逆返的根本机制和操持。按儒家的理论，从极性到非极性回归，先从极性对立的阴阳，回归到隐极性的“负阴抱阳，冲气以为和”这个阶段，《中庸》称之为“发而皆中节”的“和”，再回归，就是“喜怒哀乐之未发”的“中”。从回归来看，到“中”了就是“天命之性”。用图示之：

## 3、“唯天下至诚为能化”

“唯天下至诚”，也表示究竟觉的一相不二之心地。此心地，孔子称之为“空空如也”、“无思也，无为也，寂然不动”；佛陀称之为“空如来藏”、“般若波罗蜜多”、“妙真如性”、“妙明真心”等；老子称为“谷神”、“朴”。从心地的心态来讲，图中的“S”线就表示各种心态的活动，也表示心识（“S”线）的信息结构。不同心识（“S”线）的信息结构，就同时产生不同

的主客、根尘、依正报、内外、天地、阴阳等两半的极性事物。这在佛法上称之为万法唯心（“S”线），在《中庸》谓“赞天地之化育”。

“唯天下至诚”的心地，表示“S”线已拉直，天地、阴阳的万物之性无不契合无间，阳半的人之性（正报、主、六根、内等）和阴半的物之性（依报、客、六尘、外等），无不皆尽！何也？拉直“S”线（ ）的阴阳两半，再无对立互补式的极性对待，所以物之性不异人之性，人之性不异物之性；物之性即是人之性，人之性即是物之性。“未发”“中”的心地，外不受尘境的干扰，内不随妄心业力的摆布，完全处于能转物的境界。所以，这种“唯天下至诚”的心地，就能“无作妙德，自在成就”，随其心念，妙用现前，“愿以什么身得度，现什么身”，愿以什么事得度，就现什么事物，《中庸》谓之“赞天地之化育”，“与天地参矣”，“唯天下至诚为能化”。

天地的化育，乃是被动的循业发现（业力所成），而“与天地参矣”的“天下至诚”之化育，乃是“无为而无不为”的妙用相，乃是圣者的“唯心所造”、“唯识所现”的威神之力和不可思议的功能。“是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”。《中庸》谓之“不见而章，不动而变，无为而成”者也！拉直“S”线的“天下至诚”状态，犹如未弹的钢琴，弦直而不振荡，故无声无音，处于“未发”的“中”位，这就喻之为“天下至诚”！“至诚”之态，无为自然，虽无一物一相（犹钢琴无声无闻），但妙指可弹出无穷无尽的“曲调”（喻天地万物）来，既可以尽人之性，也可以尽物之性，还可以化育有情无情等一切事物。因为，“天下至诚”的“寂然不动”状态，随其心念所感，便可产生主客、依正、根尘等一切极性事物，这就是《易经》所讲的“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”的“赞天地之化育”。

在“天下至诚”状态，只要用“S”线的信息结构去“感”“寂然不动”的“天命之性”，就有“应所知量”的依正报（根尘二相）同时现前，所谓“知天地之化育”者也！“其生物不测”者也！于是，“通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象”（《易经·系辞》）。这就是“至诚”之“至变”者也！也是钢琴（寂然不动）在妙指下（喻各种“S”线）可妙有无穷之妙音（赞天地之化育）者也。

#### 4、达“天下至诚”的修法——“致曲”

“唯天下至诚，为能尽其性。”从修习角度看，乃属于顿悟顿修，是从



本性的开显状态来叙述的，是以人的“至诚”本性来谈天道的，亦是以天道来说明人本具的“天命之性”的。人有本性和本能之分，本性是生来自俱的“天命之性”，本性是一相的非极性无分别之属性；本能是二相的极性分别属性。体现本性的是“天下至诚”之心态，体现本能的是生灭变化之心识。前者是妙明真心开显的妙用相，后者是妄心作主的业用相。每个人的根性不一样，但不同根性的人，都可以通过修习而达到“天下至诚”的境界层次，这就是《中庸》的“致曲”之说。“致曲”是指通过渐修而达到“天下至诚”的修为过程，是“自明诚”的“人之道”也。

“曲能有诚”，除了顿悟顿修的直指法门开显自性外，大多数人是要通过“致曲”的方法，一点一滴的修习，最终也能达到“天下至诚”的境界。“致曲”的办法，正就是《大学》上讲的“苟日新，日日新，又日新”的办法！非大贤德之人，不能直契“自诚明”的大圣境地（“可以赞天地之化育”），总是因自己的知见不正，根性不利，障碍了“天下至诚”的当下显露。不知道“一念不生全体现”，不知道“一切众生，本性寂灭”，不知道“一切法无生，一切法无灭”，“于一切法应无所求”，因为“诸法无真实”。只要“歇则菩提”，“无著即是解脱”，“对境心常不起，举足皆是道场”，“以一切法，真如体故”，“诸法同法界”，“法界同诸法”，“一切诸法悉是实际”，所谓“一切现成”，“当下现成”。可惜，吾人“知见立知，即无明本”，不能“知见不见，斯即涅槃，无漏真净”，只好“曲能有成”，渐悟渐修，所谓去妄存真，从破“尘、根、识、空”的相开始，一步步地去掉著相分别而“致曲”，开启见相迷惑而“致曲”，破除有相有法而“致曲”，泯灭有知有见而“致曲”。

《中庸》的“致曲”，就是指见相不迷惑，见相不分别，不执著；知一切法一切相，无不虚妄；不立任何知见，这就是“致曲”的“曲能有诚”。“诚”者，无妄（见）之心地也！“致曲”则无妄，无妄则有诚，这就是“曲能有诚”。妄心是一点点地去除，“诚”则一分分地形成（“诚则形”）；当妄少诚多之时，必然诚显而妄散（“形则著”）；“诚”愈显著，诚的状态所具有的智慧灵光自然显露（“著则明”）；随灵光智慧的开显，妄尽则无碍，智沛则必通；通则能起用，起用则动转（“明则动”）；等到“诚则明矣，明则诚矣”的“不勉而中”、“从容中道”时，就能“无作妙德，自在成就”，“不思而得”地妙用无穷（“动则变，变则化”），这就是“致曲”而达到“天下至诚”的途径。达到“天下至诚”了，就能自在起用，变化无穷，所谓“可以赞天地

之化育”，“可以与天地参矣”（“唯天下至诚为能化”）。

佛陀讲过，“归元性无二，方便有多门。”众生的根性不一，故“归元”的方法非一，只要能达到“天下至诚”，其“明心见性”是同一的。《楞严经》以耳根圆通“致曲”（“入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽，尽闻不住；觉所觉空，空觉极圆；空所空灭，生灭既灭，寂灭现前，忽然超越，世出世间，十方圆明”），《道德经》以虚极、静笃“致曲”（“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明”）。

### 5、“至诚”的状态与属性——“博厚”、“高明”、“悠远”

达到“至诚”的境地，而能不退转，不停息，就叫无灭（“无息”），无灭则永恒不变，当然永久（“不息则久”）。内心至诚不息，必然妙用横生，所谓“静极而动”者也。“动”者，显示妙用也，是体（“天下至诚”）的起用。体以相用来展现，就叫做“征”（朱熹曰：“征，验于外也”）。能够体相不二（一如），则必超越时空的极性，亦就是时间无限（悠）和空间无限（远），此之谓“征则悠远”者也！可见，当达“天下至诚”的境界，必是一相无外，一相无界，一相无别，故能周遍法界，圆满十方，常住妙明，清净本然。

周遍圆满称“博厚”，妙明清净称“高明”，此之谓“悠远则博厚，博厚则高明”者也！周遍法界则无事不包，圆满十方则无物不括，此之谓“博厚所以载物也”！常住妙明，则本具的灵光智慧独耀，称之“高”；清净本然，则能海印万事万物，称之“明”，此之谓“高明所以覆物也”！常住则悠久，悠久则无间断，无间断者，则无处不在；无处不在者，则必无一物，一无所有（有形有相者，必不能遍一切处）；一无所有者，称为真空；真空者，才可妙有，此之谓“悠久所以成物也”！

“博厚”、“高明”、“悠久”，这都是对“天下至诚”状态时所契合的“天命之性”的描述。万事万物，万法万相，皆是幻妄相（佛陀讲，“凡所有相，皆是虚妄”）。真如实相是绝对的唯一的，《中庸》称之为“天命之谓性”者也！因其绝对唯一，故实相必是无相（有相不能绝对唯一）。所以，“博厚”、“高明”、“悠久”，皆是对无相之实相的一种表达。佛陀讲，“实相无相，无相不相”。老子也说，道“视之不见”，“听之不闻”，“抟之不得”，“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。……人法地，地法天，天法道，道法自然”。

所以，“博厚”、“高明”、“悠久”的无形无相的道（真如实相），以有相表达，则名曰“博厚配地”（形容像大地一样博厚，因吾人所见之博厚，无过于大地），“高明配天”（形容像天一样高明，因吾人所见之高明，无过于昊天）。因为，有相有形，不能比拟无形无相，故曰“悠久无疆”！“悠久无疆”者，是指天和地的有相有形，都是“悠久无疆”所具有的相，这就是《中庸》以有限的事物来表达“无疆”的方式，也是以有限来表达无限、无际、绝对、唯一的实相（道，妙真如性）的大智慧。

## 6、“至诚无息”

达到“至诚无息”（如此者），就能“不见而章，不动而变，无为而成”。“至诚”的境界，只见性（“天命之性”）不见相（万事万物），相即是性，唯“天命之性”独存，因为一切相皆是性之相（性体所展现的妙用相），见相见性（道），可知“道也者，不可须臾离也，可离非道也”，“莫见乎隐，莫显乎微”。“视之不见”，“听之不闻”，“抟之不得”的道，在“至诚”者的眼里，是“不见而章”的！在“至诚不息”的层次，就是无为的状态“而无不为”，“愿以什么身得度，现什么身”，“无作妙德，自在成就”，故能“不动而变，无为而成”。这和老子所说的“是以圣人不行而知，不见而名，不为而成”是同一道理。

到了“至诚无息”的层次，见“天地之道”，将其状态属性，用一个“诚”字就可尽收无遗。说“诚”之时“诚”在“明”，说“明”之时“明”在“诚”。“诚”即“明”，“明”即“诚”，超越“诚”、“明”（诚=明，则无诚和明，诚-明=零），便是“其为物不贰”（唯一绝对，一相不二，无差无别），这正是佛陀讲的“见法界无差别相”，“所谓一切法寂灭相”，“一切法真如体故”。“其为物不贰”，《坛经》称之为“一真一切真，万境自如如。如如之心，才是真实”。一相“不贰”，唯此一心，只此觉性，本无一物的“不贰”境，就是见万法无差别相的到家之果位！

到此“不贰”之境，就可不变随缘，随缘不变；真空妙有，妙有真空！《中庸》讲的“天地之道”，乃指万事万物的生成之道，存在之道，用“其为物不贰”可彻底说明。“至诚无息”的状态，拉直“S”线则无分别，无分别则“其为物不贰”，“一真一切真，万境自如如”。于是，正如佛说，“一切法一性，非二性。须菩提，是一法性亦无性，是无性即是性，是性不起不灭。”“一切法一性”，就是“其为物不贰”。“佛知一切法如相”，“色如相乃

至一切种智如相，一如无二无别”，此之谓“其为物不贰”者也！

“一切法一性”，正好说明“一性”即“一切法”。一切法一性者，“其为物不贰”；“一性”即“一切法”者，“则其生物不测”。“生物不测”，指生物无穷，也就是具有无穷无尽的“化育”功能。这里有极其深刻的道理，“其为物不贰”，说明万事万物皆是一相一体一性，这一相就是真如实相，这一性就是万法共有之本性，这一体就是宇宙万物之本体。实相无相，本性无性，本体无体，诸法空相，一无所有，这就是“其为物不贰”。

正因为无相、无性、无体的“不贰”空相，才能妙有万物和一切法，所以称之“其生物不测”。“其为物不贰”和“其生物不测”，是一非二，是一句非二句，这正是妙微之处（“其为物不贰”不异“其生物不测”，“其生物不测”不异“其为物不贰”；“其为物不贰”即是“其生物不测”，“其生物不测”即是“其为物不贰”）！“天地之道，可一言而尽也。”哪一言？就是“不贰”和“不测”！“不贰”就是佛陀讲的“一性”（简化为“一”），“不测”就是“一切法”（简化为“多”），“一”即是“多”，“多”即是“一”，这就是“天地之道”的根本所在！

### 7、“唯天下至诚，为能经纶天下之大经”（开显自性三德）

“唯天下至诚”的人，“为能经纶天下之大经”。这就是说，只要天下至诚之人，才有悟道证道的条件，也才能拥有追求无上觉道的能力或本事。“为能经纶”者，指具有能力和条件而言；“天下之大经”者，乃指大道、常道，根本大法而言（此非为治理天下而言，切莫依文解意）。“唯天下至诚”之人，才能认识到“天下之大经”，才能真实而智慧地发无上道心，将悟道证道作为毕生的大业，也才能有条件（有真修实证的基础）地去求无上果位。“唯天下至诚”之人，为能究竟中庸之道，为能“守中”（老子语）而不移，为能超越极性两边而“率性”立“中道”（“脱离二极为中道”，“二道相因，生中道义”）。

《中庸》讲：“喜怒哀乐之未发，谓之中”，“中也者，天下之大本也”。只有契入“天下至诚”的“未发”状态，才可立“天下之大本”。可见，“立天下之大本”者，乃“至诚无息”之谓也！“知天地之化育”者，乃是说明“至诚无息”者，达到“可以赞天地之化育”的境界和“可以与天地参矣”的层次。“唯天下至诚”者，已达“惟此一心”的不二之境。不二之境，佛陀称之为“天上天下，唯我独尊”，绝对唯一，一相“无依止”（佛陀语），“无

依止”就是“独立而不改”（老子语），《中庸》谓之“夫焉有所倚”（哪里还有所倚靠呢）？因其“无依止”，无所依靠，才能不偏不倚而“时而中”！

“唯天下至诚”的“时而中”，乃是一念不生的究竟无分别状态。这种状态就会自然流出“天命之性”（本性）本有的纯朴和善良、真诚和慈悲，这就是“肫肫其仁”。一念不生的究竟无分别状态，亦会自然展现“天命之性”本有的清净本然（“渊渊其渊”）和周遍法界（“浩浩其天”）的属性。老子将这“渊渊其渊”和“浩浩其天”，称为“寂兮寥兮”。一个人的修为达到与本性相契合时，就处绝对不二的一相（无“有所倚”），无缘大慈和同体大悲之心油然而生（“肫肫其仁”），本体大定的“金刚三昧”（“至诚无息”），显示出湛然清净的无底深厚（“渊渊其渊”），心包宇宙、圆满十方的胸襟，展现出无私无欲、无为自然的大道之相（“浩浩其天”）。

如若不是始觉合于本觉之人（苟不固聪明圣知达天德者），就不能进入“究竟觉”的圆满智慧，更不能开显“常住妙明”的本具灵光。《中庸》讲：“诚则明矣，明则诚矣”。修德符道，臻至“唯天下至诚”的状态，必然体现“诚则明矣”的属性来。不具备“至诚”境界，就开显不了“诚则明矣”的“聪明圣知”（“聪明圣智”，佛家称之为解脱德），更无法契合“常住妙明”之“天德”（“天德”者，佛家称之为“般若德”）。这就是说，一个人不能具有“唯天下至诚”的状态，就不会有“始觉”的“聪明圣智”来契合“本觉”的“般若德”，只有修到智慧圆满（“聪明圣知”），才可契证本具的“般若德”；也只有到此地步的智德之人，才能知道“唯天下至诚”所展现的各种状态属性的果位。

### （三）“至诚之道，可以前知”、“至诚如神”

《中庸》曰：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善必先知之，不善必先知之。故至诚如神。”

“至诚”首先是定功，是极其深厚的禅定状态。佛家讲定能生慧，定能开显人们本性所具有的神通功能。开显本具的神通，所谓五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）六通（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通）。肉眼是肉身凡夫之眼，功能有限，遇光才可见，有障不能见，暗不见，障不见，就是凡夫眼。天眼是天人之眼，远近明暗都能见。慧眼是声闻

二乘之眼，能看破凡所有相皆是虚妄，认识本无所有的真空实相。法眼是菩萨眼，能透悉世出世间的各种法门。佛眼是如来眼，佛眼兼俱前四种眼的一切功能，凡事能知，凡相能见，万事万物，佛眼常照常了。天眼通是指具有同色界天人一样的眼根，不论昼夜、远近、内外，都可见之。天耳通亦是具有同色界天人一样的耳根，一切声音都可以听得到。他心通就是能够知道他人的一切心念活动。宿命通是能够知道自己和一切众生在六道周转中过去的生死之事。漏尽通是指一切烦恼（见思烦恼、尘沙烦恼、无明烦恼）断尽之人，是超越一切极性观念的圣者。前五通非圣亦可得之。

“至诚之道，可以前知”，就是指具备“至诚”定功的人，就可以预知未来，从国家的兴亡和个人的吉凶祸福，都可事先预知。“至诚”到发神通的人，不借助其它的现象，就可知道，这就是“至诚如神”者也。但《中庸》在这里又说，借助“祲祥”、“妖孽”、“动乎四体”（举止仪态、气质神色）等外在的现象亦可以预知一切善恶的事态。朱熹曰：“惟诚之至极，而无一毫私伪留于心目之间者，乃能有以察其几焉。”“至诚”确能发神通，但一切神通，唯有漏尽通为其追求之方向，可以究竟解脱。其它的神通，即使“如神”，也胜不过业力的不可思议，故前五通不作为修德符道之人的目的。若以此为目的，则将误入歧途！何况一切吉凶祸福皆由心造，故智者求心不求神通功能。

人之所以为人，重在改造吉凶祸福，而不是畏惧吉凶祸福。现前的定业则积极随顺，智慧方便而处之，以不烦恼为心地，以不失功德为操作，以转正觉为根本。对不定业，要以修心、修戒、修身、修慧来改造之。也就是说，以“至诚之道”来消除一切不祥之兆，以“至诚之道”来培植一切功德智慧，明示“至诚”可以改变一切，“至诚”不可思议。转“至诚之道可以前知”的被动，为“至诚之道”可转危为安、转祸为福、转恶为善、转愚为智等的主动作为，这才是真正的“至诚之道，可以前知”。

#### （四）“诚者，自成也”、“诚者，物之终始”

##### 1、不诚无物

《中庸》曰：“诚者，自成也；而道，自道也。诚者物之终始，不诚无物，是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”

“诚者，自成也”，乃指“天之道”的无为自然而成，本性自具，本来自成。“而道，自道也”，乃指“人之道”的教导修为而经由的程序及其果位。本性自具之“诚”，是非极性属性，而人在极性的世界全是极性观念，要从极性观念转到非极性境界，必需经由一定的方式方法和一定的程序，才能完成“曲能有诚”，从而与本具之诚“玄同”，达到转物自如，成物自在。

“诚”是一种状态，用○表示，犹琴弦之未弹也！琴弦振动，便成为☯的波动态。什么是“诚者，物之终始？”由○→☯，是演化生物的过程；由☯→⊕是超越极性回归非极性的过程，亦是物之消亡的过程。由物始到物终的全过程，钢琴弹（物始）与停弹（物终），钢琴（诚）未变，有音（物始）无音（物终），皆依钢琴，故曰“诚者，物之终始”。“物之终始”也就是妙用的过程。这里一个重要的机制是“随有所念（弹钢琴），境界现前”（就是音声现前，亦即物相现前）。“S”线表示识念的信息结构，随不同“S”线的信息结构，就展现出不同的根尘（主客、依正、内外等）二相的“物”来。因为只有真空（“至诚”）才能妙有万物，“有生于无”（老子语），而物消亡，亦归真空，故称为“诚者，物之终始”也！

另外，只有本体的真空实相才可直接幻生，有不能直接生有，有只能因缘生有。所以，“不诚无物”。“诚者”，天下之大本的“中”也，故“中”是超越极性的非极性真空；“不诚”者，是极性对待的“有”也！“诚者”，《易经》称之为“形而上者谓之道”；“不诚”者，《易经》称之为“形而下者谓之器”。器不能直接生器，有不能直接生有，故曰：“不诚无物”。可见，只有诚了才能“赞天地之化育”，才能“物之终始”，“是故君子诚之为贵”。

从事相讲，“不诚”则事事物物都不能成就（“不诚无物”）。任何事物的形成和成功无不倾注着“诚”的作用，也就是说，诚在“形”、“著”、“明”、“动”、“变”、“化”等一系列过程中，始终贯穿。就是体现“天之道”的无为自然的过程中，诚亦总是贯穿于万事万物的始终。当“不诚”时，就不能使“形”、“著”、“明”、“动”、“变”、“化”等过程连续进行，故必然中止而无终始，结果是万事万物不能成就，故谓“不诚无物”。

何谓“诚者非自成己而已也，所以成物也”？当人们在极性观念支配下，分别执著的心识使自己内心波动，尽产生贪瞋痴慢疑嫉妒等“不诚”之心，“心生法生”，有什么样的心，就对应产生什么样的境（事物）。佛家讲，心是境，境是心，心境一如。“诚己”者成心也！内心诚则己成，心诚则一切

事物无不成也！另一方面，“心本无生因境有”，心诚是因对外界事物不分别不执著而形成的，于事（物）无心，则不分别而心诚，于心无事（物），则不执著而诚心。心物原本一元，不二一体，心境同时，如影随形。当太极图的“S”线形成时，阴阳两半（这里指心与物）同时相对，所谓“一剪二鸡”之理也！故曰“非自成己而已也，所以成物也”。也就是说，由“S”线的波动而起用，依“诚”的自体，同时出现“己”（正报）和“物”（依报）。阳半为成己，阴半为成物，不分先后，同时显现。可见“S”线和“—”都管两边（只是不同信息结构展现不同的状态属性而已）！这就是“诚者非自成己而已也，所以成物也”。

## 2、开显性之德，自达“至诚”

其实，人们最大的迷惑就是不知道心物不二，把成己和成物打成两截，不知道佛陀说的“根尘同源”，犹如“交芦”，不可分割。一切极性的事物和观念，都是二极同体同源同时存在。成己必然成物，成物必是己成。

仁和智，亦是一体不二。内心真诚，达到一念不生（○），诚的状态必显现出仁慈的心地。具备仁慈心态所对应的物境无不是智慧灵光的表达。犹如春风得意、喜气充盈之心，无物无境不显祥容；如若穷困潦倒、晦气缠身之时，无境无物不露凶相。

一个诚者的层次，心地仁慈悲悯，是内成的标志（成己为仁）；明白应念现前的成物机制，了达心生法生、法生心生的相互关系，“诚”者妙用无穷，无为而无不为，自在成“物”，这是“诚”者大智慧的威神之力（成物为智）。

达到“诚者”的境地，必是超越极性对待的层次。一切诚的状态，都体现着不同极性观念的超越或泯灭。极性观念是二相对立的产物，而且是吾人妄心分别造成的虚妄观念，是自己极化分割心识（“S”线）的信息结构造成的。吾人要于本性非极性的属性相契合，就必须清除、泯灭、超越这些虚妄的极性观念，这就是“合内外（以内外代表一切极性）之道”。二相极性观念的存在，我们就不能成为“诚者”（○），不能达“至诚”的状态，于“性之德”就不能相契。所以，超越极性的“合内外之道”，是一切圣贤的根本操持。

老子讲的“知雄守雌”、“知白守黑”、“知荣守辱”，回归于“婴儿”、“无极”、“朴”；“大”字法门（大方无隅、大音希声、大智若愚）；“为无为，事



无事，味无味，学无学”等；“将欲××，必固××”（“将欲弱之，必固强之；……将欲夺之，必固与之”等）；“有无相生，难易相成，……前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教”等等，都是“合内外之道”超越极性观念的操持。

佛陀讲：“诸法实空，无性一相”；“此心净时，应无二界”；“一切法，一性非二性，……知诸法一性，所谓无性，无起无作，则远离一切碍相”；“一切相皆是二，一切二皆是有法，适有有法，便有生死”；“若有二相，非是解脱”；“若离二边见故，不作非不作，如是见而不见，是名正见”；“一切法不作二观，大道疾现眼前”；“若不住二法，则无有识，无有识者，是为入不二法门”；“圆觉普照，寂灭无二”；“平等本际，圆满十方，不二随顺，于不二境，现诸净土”。

六祖惠能讲：“佛法是不二之法”，“二道相因，生中道义”，“以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义”。可见，一切圣贤皆是“合内外之道也”，都是以超越二相极性的对待为根本修法。只有超越了极性虚妄对待，才能二相归一相，才能大顺于道的非极性属性，这就是开显“性之德”也！“诚”是非极性一相的“性之德”的称谓，“诚”是时时需要、处处合宜的状态和属性，故“诚”何时何地使用都是合适的（“故时措之宜也”）。

## 十七、《大学》、《中庸》、《论语》随语

《大学》主要的是三纲和第一段的内容，是整个全书的旨意所在。《中庸》也是开头的一些内容最重要，把这些内容了解了，基本上就掌握了最核心的问题。各自开头的部分，就能代表《大学》、《中庸》的全部了。孔门心法这篇文章是从《论语》里面精选出来的，虽然少，已经说明了儒家文化的一些重要内容。就拿这个“一以贯之”来说，“吾道一以贯之”，这个跟惠能讲的“万法不离自性”，三祖讲的“一即是多，多即是一”是一个道理。“一”就是本体！“一以贯之”，抓住那个“一”就是本体，一切问题就明朗了。“贯”呢，只有一个就不说贯了，“贯”就是穿嘛。你看古代把那个钱，一个一个地穿起来，就叫贯。“贯”，是表示多的意思。“一以贯之”就是用本体实相贯穿一切万事万物，这就叫“一以贯之”。

你看这一句话简单，这一句话，才叫一句顶万句。这一句话就把孔门心

法的妙趣、妙道全点出来了。佛陀、老子说的都是一个道理。你看老子就叫朴散为器，朴就是这里的“一”，散就是“贯之”；万法不离自性，自性就是“一”，万法就是“贯之”；一真一切真，这个一就是这个“一”，一切真就是“贯之”；类似这样的例子很多，一即是多，多即是一，一就是“一”，“贯之”就是多。那么，“一以贯之”，就是用这一个东西贯穿一切。学佛法了，这个道理就不难理解，你要是光读儒书的人，儒家学者，你问“一以贯之”，还不一定能讲清楚，还不一定知道说的是什么意思。佛陀就叫“无量义者，从一法生”，“一法”就是“一以贯之”的“一”，“无量义”就是“贯之”。那么，万法归一还是这个道理，一就是“一以贯之”的“一”，“贯之”就是万法。“吾道一以贯之”这一句话，就已经知道孔子证到究竟一相了，这个一定要理解。

“率性之谓道”，“率”就是契合于道，顺从的意思，跟“天命之性”相符合、相契合，同一的意思，老子就叫大顺于道，唯道是从，孔门就叫率性。“率性之谓道”，你有没有道，就看你率性了没有？你于性符合了没有？契合了没有？契合了就叫率性。“天命之谓性”，这说的是本体实相，讲宇宙的本体。“天命”就是本来的面目，就是我们经常说的“唯此一心，只此觉性”。“率性”就是跟这个“一心”和这个“觉性”完全符合了，就叫“率性”。“率性之谓道”，“率性”了，你就有道了，证道了，悟道了，于道合一了。

那么，没有“率性”呢？这就要理解，就要先闻，后思，再修习，再证果。那么，这个过程中是“修道之谓教”，意味着还在修行的路途。这个“率性之谓道”，就是你已经得道、证道、悟道了。那么“修道之谓教”，是你修道着要得道、证道、悟道的这个路途过程，这就是“教”。这个“教”也包括后来讲的教学的教。但是，这个“教”就是传授的意思，传授、传递、引导，然后你自己再修习。修习的这个过程中就是《中庸》讲的“教”。

先从字面意思上沟通、贯通之后，各个阶段就显出来了。《大学》、《中庸》都是先讲本体，然后给你讲始觉合于本觉的修法。“率性之谓道”，就是始觉合于本觉，然后给你讲修道的过程。但从整体上来看，“天命之谓性”是体，就是“法身”；“率性之谓道”呢，已经是修圆满了，就是“报身”；那么“修道之谓教”呢，我们从本体来看的话，这个就是“应身”。《中庸》讲的“教”，这是站到一定高度上说的，这是圣人给凡夫讲的修道、悟道的理论和方法。圣人先讲体，后讲相用，也就是先讲法身、报身，然后给你教

导，对机说法，引导你，给你开药方。所以这三句，第一句就是法身，第二句就是报身，第三句就是应身。这个讲法是以我们修道来讲，第二个讲法是以传道来讲。传道的是圣者，修道是初学者。

再看《大学》的三纲，“明明德”这是大学之道的目的和追求，这个目的和追求佛家就叫菩提心。这个菩提心是要干什么呢？菩提心是要开显智慧，这是大学之道的第一个目标。第一个目标是要开显智慧，把“明德”明出来。

明了“明德”干什么？明了“明德”还要有相用，相用就是“亲民”。你说，你最亲的是谁？最亲的莫过于自己么！所以，佛经上讲王后跟国王的公案，说的是修道中觉悟到，原来我（指王后）不爱你。国王也说，原来我爱的是我。最亲的是自己，自己最亲！那么，“亲民”呢？这个“亲”指的是一相不二，同体的意思。把老百姓跟自己没分别，就是一相。所以，“亲民”是要把一切众生都要看作同体，有同体大悲之心，要有慈悲之心。

明了“明德”，有了智慧，开显了智慧干什么？要救度一切众生嘛！这不就是无我利他吗？！那么，你怎么能无我呢？只有明了“明德”才能无我；反过来说，正是因为无我了，“明德”才显露出来。显露出来要干什么？自然就要亲民，把一切众生当作自己来看待，这叫同体大悲心。那么，前面“明明德”是智慧，“亲民”就是道德；道德智慧圆满了，就是“止于至善”。

另外，“明明德”是明自己的“明德”，你不能先给别人去明，是不是？你先明的是自己的“明德”，这就叫自觉。你自己要觉悟，觉悟了之后干什么？光不能让你自己一个觉悟，还要觉他，“亲民”就是觉他的意思。那么，“明明德”自觉，“亲民”觉他，前两句就是自觉、觉他；“止于至善”呢？就是觉行圆满。所以，大学之道的三纲目的是什么？自觉觉他，觉行圆满。觉行圆满，佛家人就叫佛！“止于至善”则成佛，就是佛。所以，这才是大学问。大学问大在什么地方？大学问就大在叫人学了要成佛。大学之道正就是菩提之道，大学之道就是无上正等正觉之道。

发愿追求大学之道，就叫发菩提心，目的是自觉、觉他，觉行圆满。有个问题还未说，“明德”就是本性所具有的灵光智慧，把这个要明出来，开显智慧。“亲民”的“亲”，谁亲？最亲的是自己，因为自己跟自己是一体，叫同体。“亲民”就是要同体，同体了你就无分别心了，平等对待了。你看，你的脚后跟很臭，但跳蚤咬一下，你赶快派手去挠痒痒，这就是“亲民”！

别人心脏病很严重，你不一定管。为什么？没有同体嘛！所以，“亲民”这就是把一切众生和对待自己一样对待，就叫亲民。要抓住这些问题，以上这些问题是最重要的问题，你把这些问题了解了，就有根本了。

你对问题的结论要会论证啊！那么，二程跟朱熹说成“新民”，也能说的通。智慧开显了，明了明德，不就刷新了吗？！刷新了之后，你就是一个跟原来不一样的人，是改正错误、打扫错误、净化心灵、完善人格的人，升华境界的人，开显智慧的人。但是这样讲，这里面就缺了一个内容，这只是说你刷新了，是以智慧着刷新了你，再没落脚点了。这样“止于至善”就缺下一半，只有自利，没有利他。我们说的这个“明明德”、“亲民”、“止于至善”是一个整体，“明明德”就是自利；“亲民”是利他；“止于至善”是人人成佛。人人成佛了，就完成了菩提大愿。菩提大愿就是要度一切众生成佛。

《中庸》的道理比较深，紧接着你看下一句话，“道也者，不可须臾离也”，这一句话也要明白。“不可须臾离”，你就知道“天命之性”是不可须臾离的。儒家把“不可须臾离”的“道”，一开头表示成“天命之谓性”。“天命”是什么？状态；“性”就是属性。在本体实相上，属性跟状态是合一的；在语言表达上把它分开来说，那是因为教化的方便，实际上它是合一的。所以，下面是以道来讲。“率性之谓道”，为什么？“性”就是本有的属性，“天命”的属性，就是我们宇宙万物本体实相的属性。“天命”是状态，状态变不变？不变！本体的状态是清净本然，常住不变的，这就是“天命”。那么“性”呢？“性”就是妙明。属性虽然不变，但你看，却是不变随缘，随缘不变。那么，你“率性”了，就说明你大顺于道，唯道是从了，你和道成一体了。所以，“率性之谓道”，“率性”了，你就是“道”，你成了“道”的化身，“道”就是你，你就是“道”。这跟陆九渊讲的“吾心是宇宙，宇宙是吾心”是一个道理。

“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”儒家的这个结论证得非常深了。“不可须臾离”就是佛家人经常讲的那个不变的本体实相。不变就是永恒，永恒了还要周遍，周遍了便是无处不在处处在。一个永恒，一个周遍，永恒了必然周遍，不周遍就不能永恒。达到永恒了，你就不生灭了，它时时在；周遍呢，就是处处在。时时在，处处在，那你怎么离？一个时时在、处处在的东西你怎么能离开？这就叫“不可须臾离”。那“不可须臾离”的这是什么？“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”“中”，就是

本体，人家给你明确说，“天下之大本”。天下代表什么？代表万事万物，代表一切，代表多。“大本”就是根源，就是本体。所以，这个“中”就是本体实相，我们经常叫“一”，“天下”就是多。多即是一，“万法不离自性”。“万法”就是天下，代表天下都不离这个“大本”，所以这个“大本”就是惠能说的“自性”；天下就是惠能说的“万法”，“万法不离自性”。

另外说“中”，“中”它是活的，不是死的，它能演生万物，“致中和，天地位焉”。这就说明这个“中”是真空，但是它可以妙有，妙有出万事万物。所以，这个“中”指本体实相，是活灵活现的本体实相。真空能够妙有，这就是“中也者，天下之大本”。

再看“和”，“和”呢，是“天下之达道”。什么叫“和”呢？“和”是以相跟用讲。“中”是体，“和”是“天下之达道”。“天下之达道”，就是天下四通八达的路，字面上“达”是指四通八达的路。四通八达的路展现出去，就像以一个“零”原点辐射出去一样，辐射了无量无边的数。这个“和”指的是“相和”，谁相和？指的是相。“中”是体，“和”是指“中”演化出来的相，互相相和。用老子的话，这个“和”就是“负阴抱阳，冲气以为和”。那么，你要负阴抱阳，阴阳是二相。“中”是体，“和”是相。“和”包含的是与谁和？是相和。那么，“和”的本身就是用。为什么叫用呢？不和不能生啊！“致中和，天地位焉，万物育焉。”所以“致中和”了，极性的相“中和”了之后，和则生。你要记住这一句话，“和”了就能生。这就是儒家整体的说体相用，或者说是讲宇宙的本源和演化。“中”是宇宙的本源；“和”，“致中和，天地位焉”是讲演化。“和也者，天下之达道也”，就是无穷无尽的演化，能演化出无穷无尽的事物，不就是“达道”吗？能演化出一切事物，遍布一切处，层出不穷，这就是“和也者，天下之达道也”。

“致中和，天地位焉。”极性世界的一切要化生的时候必须要和，不和不能生。和的程度越大，能生的这个潜在能力就越大，也就是能生得更多。举一个例子，你看女人只能生个孩子，也不能无限生。但是“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤”。最和的是什么？大和无和嘛！最和的就是大和，本体一相就是最和嘛！是不是？大和无和，最和的就是本体一相，所以本体一相能生万法，万法就表明所有的都能生，而且无穷无尽。

阴阳二半已经不是最和的了，就算负阴抱阳的太极，你负阴抱阳，太极

不能生太极，第一先不能生太极，是不是？你已经缺得多了。越分割，极性越分化，分化得越小，能生的能力就越来越具体了。小麦就生个小麦，不能生个黄豆。蚂蚁不能生个蜜蜂，人只能生个人，为什么呢？越来越具体了，和的程度就越降低了。

当你和的程度越大，你的生化能力、潜在能力就越强、越大。所以，“致中和，天地位焉”，到“中和”了，“天地位焉”就是表示“中和”了就能生天地。这个“中和”是什么意思呢？这个“中和”是指本体实相，本体实相是一相，一相了就是大和，大和无和，就能生天地。“谷神不死”，你看“谷神”就是最大的和，最大的和就能生天地万物。那么“致中和，天地位焉”，这是一种规律。不管是本体的生，还是具体事物的生，都要有一个和的状态，不和不能生。大和无和，是为最和，故能生天地。天地一和就能生万物，但是究竟实质，大和就能生天地万物。

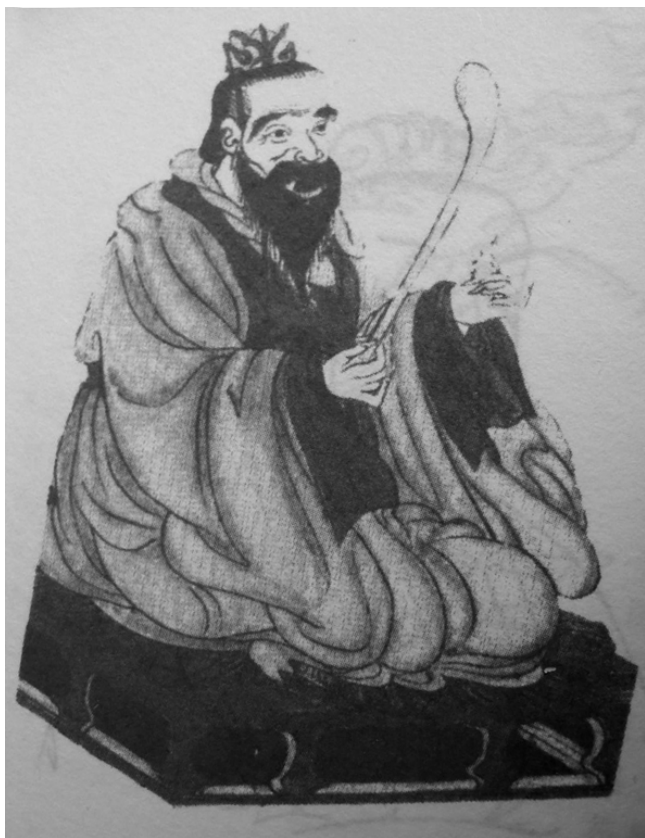
还有个中庸之道呢，不偏不倚就是中庸，不偏这边，也不偏那边。孔圣人讲中庸，他是以相来讲，不偏二边，这是以极性的这个相来讲。“爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”，这就说明了“中庸”的难度啊！这就把“中庸”提到更高的境界上了。这个时候的“中”就是一相；“庸”就是永恒不变。那么，这个时候说“中庸”，就是成了本体了。“民鲜能久矣”，是说老百姓早都不能实行中庸了，只有颜回还能相守，老百姓连一个月都守不了。中庸之道，就是佛陀讲的脱离二极为中道，这一极不著，那一极也不著，二极都不著，就是中道。惠能就叫“二道相因，生中道义”。中庸就是中道，中庸之道就是超越极性之道。你能够超越极性，就叫中庸之道；你不能超越极性，那你还不符合中庸之道。

不偏这边，不偏那边，这就是孔子说的过则狂、不及则狷。孔子说：“过犹不及。”犹就是一样的意思，相似的意思。“过了”和“不足”对极性超越来讲，危害同等。佛法上著空和著有一样，都是病，所以空有都不著就是中庸之道。孔子讲的这个道理，就是叫你不要著这边，也不要著那边。不著这边，不著那边的目的不是搞文字游戏，而是要超越二边。超越了二边，就叫超越极性，这就叫中庸之道。

剩下的就是“吾十有五而志于学”，这就是发愿、立志。“三十而立”，指已经学有成就。这里的成就是什么成就？是学问修习的成就。学问修习的成就已经立住了，站住了，不退转了。“四十而不惑”是理悟，道理上悟通

了，见地上通了。“五十而知天命”是证悟，叫明心见性。“六十而耳顺”是保任着已经能够转物，时时能够转物，转物自在。“七十而从心所欲，不逾矩”，已经达到事事无碍了，行深般若波罗蜜多了，事事无碍了，没有任何障碍了。

“吾有知乎哉？无知也！”“有知”是几相？二相，“无知也”是一相。你看孔子明确地说“无知也”，“无知”是一相。“有鄙夫问于我，空空如也。”“鄙夫”这不是下视人的话，是指根器还不到，根器差，钝根。钝根之人或许还当国王呢。阿斗不就是钝根嘛！但他是国王。说的是有钝根之人来问我，孔子回答说：“空空如也”。虽然是钝根，我给他讲最究竟的道理——“空空如也”。弟子问他，你怎么“空空如也”了呢？“我叩其两端而竭焉”。孔子说，我是在极性的对待中超越了极性，进入了非极性的“空空如也”。这一段话一般人很难理解，老子就叫“知”，知什么？“知无知”。佛陀讲“知见未见，斯即涅槃”，都是讲“无知”、“未见”。你看三位圣人都说“无知”，三位圣人都要超越极性。老子的“大”字超越法，“大智若愚”；佛陀的是某某，即非某某，是名某某。不生不灭，不垢不净，用不这个不那个，就是要



超越极性，都叫超越极性。禅宗讲的禅就是超越极性，超越极性就是禅，进入非极性就是禅。所以，“空空如也”，就是说有破了，空也不著。“我执”破了，“法执”破了，空了没有？空了！空也不能著。我、法二执一破之后，就是“空”，“空”也不能著，“空”也要超越。超越了就是什么？如！如就是本来。空了“空”了，就如也，如也就是如来，把如展现出来了，表达出来了就叫如来，老子叫“朴”，“如”就叫“朴”。

## 第二章 从《论语》说同

《论语》，外国人称作为中国人的圣经。从古到今，《论语》的普及程度超过了其它任何经典。因为，过去学生启蒙，首先读《论语》、背《论语》，四书（《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》）是必背的课本。背会了四书，然后再学习《诗经》、《书经》、《礼记》、《易经》、《春秋》等。一个人学完了四书五经后，再去读一些诸子百家，他的文化知识和哲理大道的功底就非常深厚，为学习其他圣贤的典籍打下了坚实的基础。就拿佛陀的经典来说，她是通过儒道两家的文化翻译过来的。所以，古代儒道两家的人士，学习佛经是很容易理解的，对儒道学者来说，学习佛经，犹如看白话文一样轻松。可是，现在的人，因不学习儒道文化，看佛经反而很难理解，就是信仰佛教的修习者，因不了儒道两家的文化，障碍了他们的深入发展，除非具有惠能的大智慧。明末的智旭大师，是一位儒家功底很深厚的人，他发誓要扫除佛教，写了许多激烈批判佛家的文章，主要从儒家的忠孝礼义方面出发，认为佛教出家不忠不孝。但当他看到《地藏菩萨本愿经》时，来了个一百八十度的大转折，不但改变了他认为佛家人不孝的观念，而且认为儒家的孝，远不及《地藏菩萨本愿经》所提倡的孝道深邃。于是，他从一个反佛的斗士，一转而成为奉佛的诚信居士，最后出家，成为明代著名的佛学大师。智旭大师从反佛到坚定奉佛，并为佛学作了大量的论著，但他仍对儒家文化很推崇，还以佛家的观点来注释儒家的经典。他的成就，主要来自他深厚的儒家文化的功底，为他深入佛法修习奠定了坚实的基础。最起码的一点是，文字、字义的障碍不存在了。现在，令人不得不担忧的是，未来中国人能不能读懂儒释道圣贤文化的内涵？不能正确理解圣贤的心地法门，不能准确把握圣贤文化的精髓，这将关系着人类文明的大事，也影响着未来人类社会的生存方式、理念追求、智慧解脱、文明程度等等。

### 一、“不亦说乎”、“乐乎”、“君子乎”

我们先从《论语》的“学而时习之，不亦说乎”（《论语·学而》）开始。



佛陀主张闻、思、修三学，“学而时习之，不亦说乎”，正是孔子对闻、思、修的表述。学者，闻也；习者，思修也。闻思修得证，法喜充满，法乐无边，故曰“不亦说乎”。学为听、闻、思圣贤的智慧，目的是见圣见贤思齐，如圣如贤，完善自己的人格，开显本有的智慧，绍续圣贤的慧命，为自觉而学之，为觉他而用之，为圣贤大道不绝而继之。学，只是理论的听闻思考，并非成为自己的境界的领略，故将理论转变成自己的心地经历，必须自悟之，亲证之，达到如人饮水冷暖自知，才将听闻思的属性理论变为自己亲身的感受，这才完成了听闻思考之学的传承阶段。可见，习是闻思之后的修证过程，习是领悟、修证圣贤理论的实践。通过修证，达到与圣贤心地境界的契合，老子称为“大顺于道”，“唯道是从”，佛陀称为始觉合于本觉。于是，心开觉悟，明心见性，与古圣同此心，一其性，岂不“乐乎”！

“时习之”者，两层意思：一者，时时修证；二者，于所证悟的境界须臾不离。于是乎，自然智慧开显，心灵人格转变，境界升华，烦恼、迷惑、障碍清除，自在解脱，转凡成圣，快乐无涯。这种“时习之”不是重温重复，而是境界的不断刷新，智慧的层层开显，仁慈心态的无尽涌出。所以，“时习之”是乐而忘忧、法乐无边的境界升华或“观光旅游”。如果是简单重复温习，那才枯燥无味，谈什么“说乎”？！比如说，考了三年大学，重复学习三年中学课程，哪有喜悦可谈？！一个人在极性世界的极性思维中，极性属性把人们卡得死死地，物极必返是极性思维的必然规律，任何一个极性世界的事物，当它重复多次后，极化必返的规律就展现出厌恶烦恼的心态来，挑一件你最喜欢最渴望的事情让你天天重复试一试，就知道极性思维运动变化规律的属性了。爱吃鸡蛋，天天吃，非伤脾胃不可；爱当皇帝，天天做，一辈子就临朝勤政，必像乾隆一样产生厌倦心理；天天阶级斗争，推到极处，非抛弃不可，这是极性思维规律的使然。所以，孔圣人讲的能得“说乎”的“时习之”，必是高雅境界的不断升华，否则“时习之”成为厌恶，何谈喜悦之感。孔子的“时习之”是修证道德智慧趋向圆满的路途，是“苟日新，日日新，又日新”的时时修证，时时觉观，时时领悟，时时递进，层层开显的心地旷怡，直至究竟一相，绝对绝待的寂灭为乐。

“有朋自远方来，不亦乐乎？”朋者，同道也，同志也，同参也！中国的汉字，意趣极深，大多数来自证悟者之手。汉字是传递古圣先贤大智慧信息的载体，不可只当简单符号来看待。朋字，二月相并，表示同道同参达到

的境界，如两满月互映。佛陀说：“咸皆共思量，不能测佛智。”佛的大智慧之境界，唯有佛与佛相通，何以故？“佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛，乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟。”（《法华经》）可见，只有道德品行、智慧境界相近相同者，才可算得上真正的朋友。如若心灵人格、层次水平差的太远，就无法“朋”了，更谈不上有什么乐。所以，道德智慧的层次愈高，“朋”的境界就愈高雅，其“乐”则愈近无穷。佛与佛是智德相并，故其乐无穷，不可思量。道德智慧的层次愈低，“朋”的境界就愈粗劣，其所谓“乐”愈趣低级无味。赌友相聚时亦“乐”，但当输赢利害相加时，有苦无乐。互相算计，互相争斗，其乐何在？！所以，孔圣人说的“有朋自远方来，不亦乐乎？”（《论语·学而》）正是修持圣道的同修同参同志，自远方来参访切磋，交流修习的心得体会，提升同道的智德境界，当然乐在其中。

虚云禅师和来果禅师同证得道，两人相会，谈论兜率内院见弥勒菩萨之事“不亦乐乎”，别人则不相与闻，何以故？境界不到。文殊菩萨遇到维摩诘大士，可谓“棋逢对手”，广演“不二法门”，畅谈大乘妙法，大智光耀，毗耶离城饭香普熏，不可思议境界屡屡迭现，见者闻者，无不“乐”乎！维摩诘自阿閼佛国示现为居士，助释迦牟尼佛弘化，此其可谓“有朋自远方来，不亦乐乎？”苏秦与张仪，韩非与李斯，孙宾与庞涓等都是朋友，但当名利权欲面前，因心灵人格、道德品行不相称，都酿出了大祸，何“乐”之有呢？由此可见，“朋”并非相识故友而已，也并非只限于同辈之间。孔子陈蔡困厄，他的多数学生产生迷惑不解，甚至怀疑诘难。孔子以“‘匪兕匪虎，率彼旷野。’吾道非耶？吾何为于此？”的诗句，来勘验学生在生死关头的道行。只有颜回中夫子之意，曰：“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。”孔子非常满意颜回的回答，“欣然而笑”。

虽然孔颜是师徒关系，其境界实可谓“朋”。孔子讲：“毋友不如己者”（《论语·学而》），就是因为非“朋”者不可友，只有智德的层次“朋”了才可友，可见孔子的有朋自远方来，是道友，是同志，是高雅境界的互映；是法乐，是法喜，是领悟圣者境界的心旷神怡和正定正受。程颐讲：“以善

及人，而信从者众，故可乐”者，唯嫌著相而乐，非法乐也！

“人不知而不愠，不亦君子乎？”“学而时习之”是闻思修的过程，“有朋自远方来”是砥砺切磋互相提携的参访，“人不知而不愠”（《论语·学而》）是修学参访达到大智慧的“虚怀若谷”、“大智若愚”的境地。一个人只有达到心态智慧的高层次，才能有这种作略。唯圣者才能达到“人不知而不愠”的层次。《中庸》曰：“遁世不见知而不悔，唯圣者能之。”可见人不知而不“愠”乃是圣人的境地，不可俗见小视之。一般人怀才不遇，就会怨天尤人，愤世嫉俗。就连勤奋学习，也只是为了出人头地，光宗耀祖，一展所谓的“宏图”而已！连修道之仁人，不到究竟层次，亦蕴着细微的我相作怪。所以，佛陀说：“其心乃至证于如来，毕竟了知清净涅槃，皆是我相。”“彼修道者，不除我相，是故不能入。”人不知而“愠”之，究其实质乃是“我相”作怪，为“我名”，为“我利”，为“我有展现欲”，因修道来破我执，必然“我”的自私自利会寻机显露，“愠”就是其中表现的一种方式。如来讲的是入“清净觉”，是契合一相绝对境地。但因有“我相”的粗细障碍，便不能相契，故不能“止于至善”，不能觉行圆满。

老子讲：“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”（《老子·第二十二章》）只有“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”、“不争”，才能“天下莫能与之争”，可见，有“我”则不能究竟的利我，无我才是彻底的“利我”，这种道理，非深悟彻证之人是难以理解的。孔子讲的“人不知”是人不可、未发现、未彰明的智德之人，具备“不愠”的品质和心地，达到心安理得的操持，是一个烦恼断尽的有道之人。一个有道之人，外不被境界所转，见境不著；内起妄念不随，不被无明之心摆布。

六祖惠能曰：“外离相即禅，内不乱即定，外禅内定，是为禅定。”“外于一切善恶境界，心不起念，名为坐；内见自性不动，名为禅。”“外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自定，只为见境思境即乱，若见诸境心不乱者，是真定也。”（《坛经》）孔子讲的“人不知”，就是别人不了解你，“人不知”的他人正是你外边的境界，当你遇到这些外在的事相事情时，看你的道行如何？你若著在怀才不遇，叹世（外）无伯乐赏识，这正是“见境思境”，见相著相，外于逆境而起心动念，致使内心必乱，故产生“愠”的妄念，抱怨含愤，妄心不已，烦恼结缚，心驰意乱。这正好和惠能讲的“外

于一切善恶境界，心不起念名为坐，内见自性不动名为禅”相反，就不名“坐”，亦不名“禅”，庄子称之为“坐驰”。因著“人不知”的外境，内心产生“愠”的狂乱。随狂乱的妄心，心散乱而怨尤，面因愠而含怒，故心不正而意不诚，何谈《大学》讲的“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”?!所以，孔子讲的“人不知而不愠”其意义深远，表明一个人修道达到了“外离相”、“心不乱”的“禅”“定”状态，是一种高境界的涵养。

《金刚经》讲：“若复有人知一切法无我，得成于忍。”“人不知而不愠”的境界，是知诸法无我，破除“我执”，达到忍可的心态，才能产生“不愠”的雅量，于是心安理得，无悔无怨，泰然自若，清净无为，无人无我，功夫到家，可谓“得成于忍”。“忍”者，非忍气吞声也!“忍”者，乃外不著境、内不随心的真“君子”也。“心本无生因境有”，内起愠心不随，就是修佛家六度中的“忍辱”。初级“忍”是起心不随，功夫深厚的忍是其心不起。能够修道达到“人不知而不愠”的地步，定是见境心不起，于事无心、于心无事的“大作家”，亦是降服其心的大智者。

其实，孔子正是具备这种素养的圣者。“夫子之道至大，故天下莫能容。”夫子之道，人所不容者，这正是“人不知”其“道至大”的原故。这也是老子讲的“圣人被褐而怀玉”，“其不欲见贤”，“是以圣人终不为大，故能成其大”，“善为道者，微妙玄通，深不可识”，“我独异于人，而贵食母”，“处众人之所恶，故几于道”。孔子陈蔡饿粮七天，仍抚琴不已!岂不正说明孔子“不愠”吗?!

《大学》讲：“正心诚意”，“格物致知”。孔子“不愠”，“处众人之所恶”的困厄之中，不怨天不尤人，乃是孔圣人“贵食母”的“内见自性不动”的定力，亦表明了孔圣人“几于道”的威仪和气质。孔子“被褐而怀玉”，内心的证悟“深不可识”，就表现在临危不惧、生死利害关头而内心不乱的“真定”自若上。这一切没有“格物致知”的智慧和功夫是达不到的。“格物”者，转物也，不著“物”。外之“物”曰境界，内之“物”曰妄念。外于一切境界不粘不著，不被外相所转，顺逆境界而能转“物”自在，则为圣者风度。佛陀讲：“若能转物，则同如来。”孔子能怀“至大”之道而不被世人所理解，却内心不尤不愠，无烦恼业障，正说明心正意诚、格物致知的智慧。不为自己求安乐，但愿世间有秩序，一生“惶惶若丧家之犬”，为人类社会有序化奉献了一生，“不亦君子乎”?智慧道德“止于至善”，不亦圣人乎?

圣者人不知而不愠，因圣人以道为己任，求道、悟道、证道，唯此为大，别无他求，故孔子曰：“朝闻道，夕死可也”！（《论语·里仁》）所以，圣人当然“人不知而不愠”，此乃浅显自然之理。孔子讲的君子以悟道、闻道为生命存在的价值，追求无上智慧，乃是人生的唯一目标。至于人我是非、内外主客的凡所有相，孔子以“空空如也”一句做了彻底的排遣。“唯道是从”，“闻道”、传道乃圣人之天职。如颜回英才早逝，孔子痛哭失声，说“天丧予！天丧予”！（《论语·先进》）悲痛得连颜回的同学都不能理解。其实，孔子自己的儿子去世，孔子也未如斯哀伤，何也？以道为己任之故。孔子上承古圣之大道，期望“闻一知十”的得意门人颜回绍继圣道，不料先他而去，载法之器卒崩，心痛古圣先贤的心地法门无人传承，故痛哭之。“人不知而不愠”，乃只是个人的价值取向而已！大道传人的逝而无望，悲痛欲绝，乃重后人解脱之法门之故。可见，“君子”是无我利他的高尚之人。

“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”（《论语·学而》）这是孔子完整地讲人生观、价值观的论述。一个人最重要的使命是学习圣贤的文化，这是一生最喜悦的事。能与同参道友奉行圣贤的教导，取长补短，互相增进，为早日“闻道”而互帮互助，这是人生最具价值的作为，从事此业，法乐无穷，最终以造就一个明心见性、无怨无悔、无烦无恼、自在解脱的内心充实之人，可谓不虚此生的“君子”哉！

## 二、“君子求诸己，小人求诸人”

“求诸己”者，内求也，趋向一相；“求诸人”者，外求也，始终二相。生活在这个世界上的人，只有两大类：一类是“求诸己”者，一类是“求诸人”者。孔子明确讲，前者为君子，后者为小人，也就是说，只有君子和小人之分。人们一般将这两句话理解成，君子严格要求自己，而小人却是苛求于他人。这样讲不错，但不是圣人之本意。虽然孔子还讲过“躬自厚而薄责于人，则远怨矣”（《论语·卫灵公》），这就是人们常说的“严以律己，宽以待人”之意，但这只能说是“求诸己”和“求诸人”的一种具体的“相”与“用”，没有从圣人对体性认识的高度去认识。

一个修道的君子，不是修“有知”，而是修“无知”。孔子曰：“吾有知

乎哉？无知也。”（《论语·子罕》）“无知”就是一相，一相无内外，无主客，只有“我”，故无能知和所知。当“君子求诸己”达到一相不二时，佛陀就称之为“天上天下，唯我独尊”！亦曰“常、乐、我、净”的大我。这种大我正是天人合一的本体实相，亦称之诸佛之法身。“求诸己”的反观内求，根本是不外求、不见相著相，而是内求、明心见性。禅宗讲，明心无相，见性无见。无相之心，才是真实相；无见之见，才是见性。佛家讲的无相之心，就是儒家讲的“明德”，“天命之性”，“至诚”状态，“不可须臾离”的“道”，“天下之大本”的“中”，“寂然不动”的“空空如也”。佛家讲的“无见之见”，正是孔子讲的“无知也”、“不可使知之”的无外可知的一相，也是孔子“一以贯之”的“一”。老子对“无见之见”表达为“视之不见名曰夷”。“夷”就是平坦无际的一相之表达。因其平坦无际，就只是一个“大我”，无丝毫外境可见，故老子曰“视之不见”。孔子所谓的“空空如也”，如者，本来面目也！本来面目无一物一法，只是“空空”的究竟一相，无二无别的“天下之大本也”。用“喜怒哀乐之未发”表示本无一物的真如体（中）也！宋代陆九渊证到此，曰：“宇宙是吾心，吾心是宇宙”。“太极也，精一也，时中也，混成也，环中也，真如也，圆相也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳”。

可见“求诸己”的目的是趋向一相，求证自性本体，证到“唯道是从”，“大顺于道”。王阳明龙场大悟，亦证到此。他说“道，一而已！”“君子求诸己”，就是求道，就是求证一相不二的“天下之大本”（中）。“求诸己”达到“空空如也”，才与“至圣”相齐，连颜回也只证到“屡空”，还未到不退转的“无生”境地。孟子讲的“尽其心，知其性”，《易经》讲的“穷理尽性以至于命”，都是指明了“求诸己”的归宿处和目的所在。

禅宗讲，从外入者，不是家珍；从内发者，方谓真慧。所以，“君子求诸己，小人求诸人”。（《论语·卫灵公》）“求诸人”，指向外求。“人”者，求之者的外在相也！“求”者与“人”是二相耳！“求诸人”就是趋外见相著相也。不知“凡所有相皆是虚妄”，“如梦幻泡影”，所以必然被外相所转，见相迷惑不解，只好二相生识。“心本无生因境有”，老子称为“有欲观其徼”者也。也就是说，二相外求的“求诸人”，只能得外在的、表面的、非本质的认识，不是一相的证悟，而是二相的“知识”。老子曰：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（《道德经·第四十八章》）

老子明确指出，“求诸人”的二相称“为学”，“为学”只能增长“知识”，不能入“为道”的一相。“为道日损”损什么？损二相外求的极性观念，使自己已往输入的二相识念，“损之又损，以至于无为”，这就是“君子求诸己”的修习目标所在。

“求诸己”修法的深化，必会日趋一相，“惟精惟一，允执厥中”，最后达“无为而无不为”。“求诸己”的内求，目的是从二相的执取上，使著相外求的痛苦烦恼得到释解，以反闻自性的修证，使心地契合于自性本体的状态属性，这也就是老子说的“为无为”、“事无事”、“味无味”、“学不学”、“知不知”、“欲不欲”的追求。吾人都处在二相的极性对待上，根尘相对，不能不生识，除非是转正觉的观自在者。所以，一个未修习有素的人，必然习惯于自然的外求，根本不知道内求，更何况知道一相二相的差异呢？！

人人六根外驰，攀缘外境，著在色、声、香、味、触、法的六尘上，从生到死都是如此，世世代代，无始劫来就是这样，故二相取舍分别执著十分坚固，难以清除。所以，儒释道三家的圣人，都劝导我们如何从六根外驰的著相分别中解脱出来。故孔子勉人“求诸己”而成为“君子”；“不可使知（不可二相执取）之”，而成为“使由之”（观自在、能转物、不被境转）的解脱者；最终契合“无知也”的“空空如也”，“穷理尽性”、“率性”而“止于至善”。老子让人们“塞其兑，闭其门；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘”（《道德经·第五十六章》），进入“玄同”的一相。叫人们认识到二相的有为，只能导致“为者败之，执者失之”。（《道德经·六十四章》）老子鼓励人们“天门（六根）开阖，能无雌乎”？（《道德经·第十章》）六根能否不染六尘？“是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《道德经·第十二章》）“腹”者，内也；“目”者，外也。老子叫人们“为腹不为目”，亦是说内求而不外求（去彼取此）。老子主张“抱一”，“得一”，“无欲观其妙”，“为道日损”，和光同尘，成为一相。

但老子知道“百姓皆注其耳目”，百姓都是为满足感官欲乐而“开其兑，济其事”，趋外攀缘，在眼、耳、鼻、舌、身、意等六根门头尽情追逐色、声、香、味、触、法等六尘。于是，根尘相对而生识心妄念，给百姓带来爱憎取舍的无穷烦恼和痛苦。连整个人类社会问题，也都是由此六根外驰，而形成“民之难治，以其智多”之故。这里的“智”是指二相的智谋之智，非智慧之智，是奸诈机巧的二相摄取之能事。老子认为，内求外求，对个人对

社会对自然界起着根本的影响。所以，老子告诫人们不要攀缘外境，追求感官享受，否则，“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”。（《道德经·第十二章》）“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”（《道德经·第九章》）这一切的过患，皆来自二相六根外驰，趋外追逐而导致的。鉴于此，老子让人们“塞其兑，闭其门”（兑、门指六根也），六根不要外驰！但圣人知道，我们在二相的极性世界，不能不根尘相对。于是，问题全归结为，如何在二相的现实中而不生识心妄念，不分别执著，使我们解脱自在，不染污我们的心灵，不破坏我们清净本然的自性本体。

对此，老子提出“和光”“同尘”的“玄同”法，将根尘二极超越，进入非极性一相；他主张“无欲观其妙”，见相见性（妙）；提出“知不知”、“为无为”、“事无事”、“味无味”、“学不学”、“欲不欲”等的直接契入法，所谓“处其实，不居其华”。“实”，“常道”也，“谷神”也，“朴”也，“妙”也，“无极”也。一句话，本体实相也！“华”者，枝末也，“徼”也，“相”也，“器”也，一句话，非本质的虚妄幻化相也！老子要人们转正觉而“常使民无知无欲”，泯灭二相的“知”与“欲”，进入一相的“知不知”和“欲不欲”。当我们知道一相的“不知”和追求一相的“不欲”时，就转识成智了，达到“死而不亡者寿”，“死”去二相的识心分别，开显一相的“谷神不死”，进入永恒存在、不生不灭的真如实相。

佛陀对“求诸己”不“求诸人”的修持更为明快，他说：“若能转物，即是如来”。佛陀刚彻悟后就感叹地说：“奇哉！奇哉！大地众生皆具如来智慧德相，只因分别执著而不能证得。”所以，佛陀一生的宣教，无非是如何“转物”！佛陀知道众生根本不知物与相是什么，为什么要转物与相，不转有什么不好。佛陀知道：众生不知道“心（妄心）本无生因境有”，不知妄心识念是“法生心生”，因外境而有；更不知道“心生法生”、“随有所念，境界现前”；“诸法所生，唯心所现。一切因果、世界、微尘，因心成体”。（《楞严经》）佛陀比人们先知道“诸根如幻，境界如梦”；“凡所有相，皆是虚妄”。当人们认识到根与境，皆如梦幻一般，皆是虚妄不实之相后，再给人们讲对治法门，让人们修行解脱，转凡成圣。佛陀讲：“若见诸相非相，则见如来”；“知幻即离”，“离一切相，则名诸佛”。六祖惠能也说：“一切万法，不离自性”。“成一切相即心，离一切相即佛”。人们只有认识到“凡所有相，皆是



虚妄”，知道“见境思境”，内心即乱；识心生灭，生死轮回的烦恼痛苦不能解脱，才有修行离相的渴望和要求。如何离相？六祖惠能讲的很明了，“外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱，若见诸境心不乱者，是真定也。”（《坛经》）“若能转物”，也就是不被外境所迷惑，不著境起分别心，外离相不粘，内不随妄念，内外不著，自然解脱。

具体怎么操作，禅宗多用转正觉的办法，所谓“六尘不恶，还同正觉”。在六根门头先明白各有什么相，然后知“万法不离自性”，见相见性（见下附表），完成“转物”（儒家叫格物），达到“求诸己”的最终目的——“闻道”、“知天命”、“止于至善”。

眼根	有色无色	皆是见性
耳根	有声无声	皆是闻性
鼻根	有香无香	皆是嗅性
舌根	有味无味	皆是尝性
身根	有触无触	皆是触性
意根	有念无念	皆是觉性

孔子“求诸己”的修法，此不述，见其它篇章。

孟子对“求诸己”的论述更为明快，他说“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”（同上）孔子讲的“求诸己”，就是返闻自己本有的自性（“天命之性”），“性相近”（《论语·阳货》），此性人人具足，个个不缺，孟子所谓“求在我者也”，“万物皆备于我矣”。“天命之性”我们本身具有，只要求之则得（“求则得之”，“求在我者也”），不求自然不得（“舍则失之”），所以孔子让“求诸己”。“求诸己”的内求，有益悟道证道（“有益于得也”）。只要你转正觉，内求不外求（“反身而诚”），方向对头，功夫到了，自然心开悟解，明悟本来（“乐莫大焉”）。孟子的“万物皆备于我矣”，深刻地说明了孔子为什么叫“求诸己”而不“求诸人”的道理。因为，“求诸人”的外求，二相执取，著在虚妄幻化相上，追求生灭变化、不能常久的东西，岂不终落空亡吗？！这就是孟子所谓的“是求无益于得也，求在外者也”。求外在无益的水月镜花般的妄

相，不是无知的凡夫，就是贪心私欲重的“小人”。

六祖惠能大师证悟后惊喜地说：“何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本不动摇，何期自性能生万法。”（《坛经》）“菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛。”（《坛经》）自性本有（“皆备于我”），只因趋外“求诸人”而著相不能开显，方向性的错误便南辕北辙，只要“求诸己”，“求则得之”，唐宋连没文化的老太太也“求则得之”，证悟了很多人。就看我们“反身而诚”做得诚不诚！真的按儒家讲的“至诚”状态去求，怎么能得不到呢？这里的关键是“求之有道”，方向要对。首先是知见要对，要反闻自性，不趋外奔逸；要在六根门头转正觉，不要见相著相，不要随顺自己的妄念，这就是正道的追求（“求之有道”）。只要我们知道了“求在我者也”，“万物皆备于我”，那只有“求诸己”的“反身而诚”才可 得之，亦是“但用此心”，直指本自有之的“菩提自性”，才“有益于得”。

### 三、“民可使由之，不可使知之”

孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”（《论语·泰伯》）这句话可以说从古到今被人误解。何以故？将孔子看成一介凡夫的结果！《论语》记载的大都是门人在孔子身后集结的，有的是来自间接的听闻，故很少有教学过程中的完整记录，皆是记下的名言警句，故后人解说，多是依文解义。佛陀的大智慧早就料到这一点，专门提出了四依四不依，“依义不依语，依法不依人，依了义不依不了义，依智不依识”。对孔子言论的记述，我们也应依佛陀定下的“四依”法判定。佛陀的经典，在证果大罗汉集结后不到百年，就被人曲解了。佛经是阿难诵出的，当阿难一百二十岁时，听到有比丘将经文上“若人生百岁，不解生灭法，不如生一日，而得解见之”的偈语，传诵成“若人生百岁，不见水老鹤，不如生一日，而得解见之”。阿难听到诵错而去纠正，反遭年青比丘的师父诋毁，说阿难老朽，失去记忆，不要信他的，我说的不会错。这个公案令人深省，佛陀刚刚涅槃只过了几十年，集结经典的阿难还活着，就已经被一些法师肆意曲解。照此推之，孔圣人的言论仍要以“四依”法，才能准确把握圣人的心地，切不敢将圣者俗化。

“民可使由之，不可使知之。”找不到上下文的衔接，依文解义，认为百姓只能让他们按指示去做，不能使他们知道那是为什么。这就把孔子说成

是一个愚民的权术者，而不是一个大教育家、至圣先师。如果孔子是一个有意愚民的人，这种德行和品质绝不会令他在世时，被人称为圣者，更何况能传流千古?!从孔子的智慧和德能，绝不会使他成为一个愚民的“愚者”。退一步说，就算他想愚民，在诸子百家争鸣的春秋时代，能行得通吗?!孔子还未愚笨到如此的程度，更何况他一生勤奋好学，常以他的好学好来垂范别人效法，怎么说主张“不可使知之”呢?孔子赞叹颜回闻一知十，说子贡不如，还不是明显鼓励门人应该“知”的更多吗?!孔子评价孔文子说：“敏而好学，不耻下问”，(《论语·公冶长》)就是鼓励人们要学要知。孔子讲：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”(《论语·雍也》)“知”是闻知，“好”是懂得其义后的爱好，一个人要爱好其事物，不知其所以然怎么产生喜好呢?!“乐”是更深刻的得知其所以然后，达到心地契悟而自发流露出的一种喜悦感。孔子在这里明确说“知”不如“好”，“好”不如“乐”，这不正说明孔子不是主张“不可使知之”的人吗?!恰好相反，他让人们要追求“知”的更深层次，要人们明白所以然，直到“乐”的境界。

“乐”，不能只作欢乐、陶醉讲，“乐”是一种禅境，“乐”是心地契悟的天人合一的忘我境界，只有修证到此地者才知，如人饮水，冷暖自知，非识心思维的想象能把握。孔子证到此地，真实知道“知”、“好”、“乐”的不同层次，非理性思维、逻辑推导而臆测者所知。颜回之“乐”正在于此!所以，千万不要以小人之心度圣者之腹，更不可随意释解，要记住，“仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎?多见其不知量也。”(《论语·子张》)“夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美、百官之富。得其门者或寡矣。”(《论语·子张》)依文解义，三世佛冤。如果只断章取义，那“老而不死是为贼”，这句话可就严重了!

“民可使由之，不可使知之”，究竟是什么意思?从深层次讲，“由”可作解脱来讲，老百姓是可以解脱的。如何解脱?“不可使知之”一语，正好说明解脱之道是“无知”。“知”是二相，“知”是老子讲的“有欲”认识。“有欲”认识只能“观其微”，不能“观其妙”。“观其微”只能是二相“知”，而不是一相的“观其妙”。只有达到一相，才能解脱自在，故“不可使知之”，就是不让百姓二相极化，要二相归一相，得到解脱自在，可谓“使由之”。“民可使由之”，是指百姓是可以教化而得到解脱的。可以通过教化引导而解脱

自在者，孔子绝不能让他们不解脱。何以见得？孔子说：“不可使知之”！否则，“使知之”则陷于二相的虚妄幻化中迷惑不解，而且根尘相对，产生识心妄念不已，永无解脱自在之日。所以，这两句话的含义很清楚，就是说，民众是可以教给他们一相的解脱之道的，这样的人，不可使之二相的识心分别而被束缚（影响解脱）。这里的“不可使知之”和孔子说的“吾有知乎哉？无知也”，其意趣是相通的。孔圣人是证到一相的解脱自在者，他能“从心所欲不逾矩”，正是他“无知也”一相解脱的表现。达到究竟一相境地，才能“空空如也”。一相是无相，无相才是实相。

无相的实相就是“空空如也”。“空空”是什么含义呢？后一空字，是指“我空”和“法空”破除后的“空”相。破除了“我执”称“我空”，破除了“法执”称“法空”。“法空”、“我空”，总还存一个“空”相，故还要空掉此“空相”。空相不除，与著有相一样，还执在相上。佛陀说著空甚至还比著有更难破，所以必须还要空掉“空相”，空掉空相，就叫空空，这就是佛家讲的越三空。越三空了，就是一相之实相，佛家称为真如实相。孔子将越三空实相开显，直接表达为“空空如也”！“空空”了就“如”，“如”就是本来面目。实际上，翻译佛经的真如实相、妙真如性，就是依据孔子的“空空如也”而翻译的。

佛家的高僧能理解孔圣人的心法，倒是儒家人很难契之。孔圣人“无知也”的一相，就是“空空如也”。使民解脱，就要入孔子的“无知”一相，也就是要达到“空空如也”的境地。所以，能够解脱（“使由之”）的民众，绝不能让他们陷入“知”的二相，这就是孔夫子的“不可使知之”。

#### 四、“逝者如斯夫，不舍昼夜”

子在川上曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”（《论语·子罕》）这是孔子在河岸上给弟子们以河水奔流而讲宇宙人生极深的哲理。同样，这句话也被后世的儒人曲解而不达圣意。孔子是证悟之人，他认识到天地万物运动变化的机制与规律，他是借水的奔流不息让弟子们悟解甚深微妙之法。否则，谁不见水“逝者如斯夫”，还要孔圣人复述？《论语》记载这段话，正说明集结者明白其中的重要含义。

佛陀说的“色、受、想、行、识”五蕴，其中“行”蕴，就是指相续不

断的运动变化过程。这种相续不断的刹那刹那的“行”蕴，是构成宇宙万物一切运动的根源，这只有证到极深层次的圣者才能了知。佛陀讲“化理不住，运运密移，甲长发生，气消容皱，日夜相代，曾无觉悟。……则汝诸行，念念不停。”（《楞严经》）佛陀彻证一切种智，五眼六通，了悉主客内外一切运动变化的事物，皆源此行蕴的刹那不停。指甲、头发、面容、气色、天地万物，无一不是此行蕴的“运运密移”的显现。但佛陀说，人们从来没觉悟这种运动变化的机制。何也？能证到破除行蕴时，才可见其真实的机制原理。但有多少人能够证到此呢？六祖惠能证到此地，就知道“不是风动，不是幡动，仁者心动”。（《坛经》）太宝贵了，惠能一字不识，证悟到破行蕴的境界时，和佛陀讲的“化理不住，运运密移”、“念念不停”的道理一样。佛陀讲指甲、头发等的生长，都来自此“念念不停”、“运运密移”的行蕴推动，是行蕴“运运密移”、“念念不停”的一种相显。同样，惠能也说不是风、幡动，而是心动，风、幡动是展现我们的心识在动，是我们行蕴相续不断的现象。正是六祖惠能证到此地，故当时岭南人就称惠能大师为“东方如来”，西方人称“惠能、孔子、老子”为“东方三圣”。只惠能的肉身千年不朽存放到如今，就证明东方如来和西方如来所证悟的真理的客观性。

明白了佛陀和惠能所证悟到的真理的认识，我们再看“东方三圣”之一的孔子，如何表达行蕴刹那不停的运动变化。这句千古名言，“逝者如斯夫，不舍昼夜”，正是孔子对行蕴机制的绝妙表达。从这句看似寻常的语言中，却包含着他那配称为万世师表的彻悟境界，太感人啦！太感人啦！但不知当时孔子的门人有多少能领悟夫子的意旨呢？孔子感叹，行蕴“念念不停”、“运运密移”，正如河水奔流一样，昼夜不停（念念不停），勉励门人及早修习，领悟“逝者如斯夫”的机制原理，破五蕴而“明明德”，“率性”而悟道，行深般若波罗蜜多时（至诚状态），照见五蕴皆空（诚则明矣）。从浅层次看，“逝者如斯夫”，说明了宇宙万物的运动变化、生长成亡、周转循环，都如河水流动一样变动不居，诸行无常，全是生灭法。一切众生的苦、空、无常，都来自像水一样的运动变化，以此来让人们认识宝贵人生的价值何在？！非金银财宝，非名利地位，非房子、车子、妻子、儿子，乃“夫子之道”也！“夫子之道”，颜回得之其乐无穷，“人不堪其忧，回也不改其乐”！（《论语·雍也》）孔圣人的“逝者如斯夫，不舍昼夜”，警示人们以追求圣人解脱的大智慧为其人生观，以修习圣道求解脱为其价值观，以圣人一相非极性绝待境界

为其世界观，这才是佛家人所谓的“解脱知见”。

老子讲：“天之道，……有馀者损之，不足者补之。”（《道德经》七十七章）“反者道之动”。老子认为，宇宙间的一切运动变化都体现着“反者道之动”和“损有余而补不足”的属性。在地球上，水从高处向低处流，这也是一种“损”高有余“补”低不足的属性，促使着水流逝的变化，这也是海水蒸发到“天上”，“黄河之水天上来，奔流到海不复回”的“反者道之动”。

一切的运动变化都物极必返，始终在极性对待中运动变化，不管哪一类运动形式都遵循着这种规律。凡是运动变化的事物，都被佛家人讲的“行苦”制约着。质子虽然寿命长（约为  $1.0 \times 10^{32}$ —35 年），但有终结，连整个宇宙亦有寿命（科学家推算为  $1.0 \times 10^{100}$  年），何况宇宙中所产生的事物呢？庄子讲：“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。”从宇宙到“朝菌”、“蟪蛄”，可见均不免生长成亡的循环往复变化规律的制约（“反者道之动”），所以天地万物无一不在“行苦”（由变化运行带来的终结之苦）的控制下“过活”。

老子叫人们认识这一点，何不“坐进此道”，早取“唯道是从”，大顺于道，“为无为”，“知无知”，“知常曰明”，“处其实，不居其华”，“长生久视之道”，“不失其所者久，死而不亡者寿”。“死”去我们的“行苦”，契“不亡”的道，开显“不死”的“谷神”（寿），再不会“不舍昼夜”的生灭变化。

孔子让人们“明明德”，“止于至善”；“穷理尽性以至于命”，“率”“天命之性”，达一贯之旨，成“空空如也”，这也是孔子讲“逝者如斯夫，不舍昼夜”的本怀！

## 五、“人心惟危，道心惟微”

儒家讲：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”在中国的文化中，将此四句话称之为三皇五帝传承道统的十六字心法，亦是说此“十六字心法”高度概括了华夏文明的精髓！诚然，用这样精炼准确的语言表达一种庞大文化体系中的核心所在，这便是中华民族的先祖们所具有的特殊智慧！的确，每当忆起、读诵这四句话时，就真切地感受到远古先祖们大智慧的脉搏！原来他们早就透悉彻悟了宇宙人生的真理，顾视当下，真是汗颜得无地自容！一种羞惭感、一种自卑感、一种不孝子孙感、一种喘不过气来的负荷感，油然而生。

“人心惟危”，表示人心是最危险和可怕的。先祖们为什么说唯人心最危险和可怕呢？首先，要明白什么是人心？人处于极性的世界，是大宇宙中的一个“点”，人自身与外界的关系可表示为环中点“ $\odot$ ”，“环”表示整个大宇宙所在，“点”表示人在大宇宙中是个具体的局部的存在事物。更严格地说，“点”与“环”无分先后，无分主客，实则“点”是“环”之点，“环”是“点”之环，“点”、“环”不二，本为一体。只因“点”与“环”的相状不同，展现出不同的属性，人们才感觉到这种差异的存在。于是，分成主客、内外、点环、天人、能所、见分相分、身心世界等的极性观念。这些极性观念的根本特征是二相，主与客、内与外、点与环、天与人、心身与世界等等，都是以分割的二相为前提。所谓的“人心”，就是基于二相前提而产生的，亦是说“人心”只是反应二相的存在而形成的一种认识观念。

所以，佛陀讲：“一切众生，从无始来，种种颠倒，犹如迷人，四方易处，妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相。譬彼病目，见空中华及第二月。善男子，空实无华，病者妄执。由妄执故，非唯惑此虚空自性，亦复迷彼实华生处，由此妄有，轮转生死，故名无明。”佛陀说，一切众生将地水火风构成的四大假合之身当作自己真实的“身相”，根本不知道这四大假合之身是因缘所生，是一定条件下所能存在的一种非真实体，它无常变幻，刹那不停，从生到死，无一刻身相是保持不变的。所以，哪个是我的身相？三岁的是，还是三十岁的是？佛陀的本意是要人们不要执著这个假体，要追求永恒不变的常住妙明的真实体（真实身相）。因为，二相所发现的一切事物，究竟地看，不是宇宙本体的真实存在，佛陀明示为“凡所有相，皆是虚妄”。

二相事物的存在机制是“唯识所现”，正如我们眼见的世界，是与我们的三种视锥细胞和一种视杆细胞等视觉神经系统的处理有关。我们所见到的世界，正是我们这种“仪器”处理的结果。我们见到七色光，而猫头鹰只有一种视杆细胞，它处理出的世界只是灰蒙蒙一片。亦如色盲人之所见不同于正常人，若使全人类都是某色的色盲，我们共同处理的世界就不同于今天的所见了。同理，如果我们是五种视锥细胞和三种视杆细胞，那我们处理出的世界又该是什么样子呢？所以，二相的极性世界的事物，都是依据我们这台“仪器”处理所得到的，并非是真的存在。正如久蹲之人，起立见到空中现出火花（虚华），这只是由于这台“仪器”暂时性“故障”所处理出的结果，实非虚空中真有火花。佛陀还以捏目现二月来比喻，当我们捏一下眼睛，

就看见月亮周围生出第二月，实非有第二月，病（捏）目所成。

同样的道理，我们所见到的宇宙万物，皆如空中华和第二月，本非真实。我们自身亦不例外，佛陀叫“妄认”，说明我们的“自身相”亦如空华、二月一般，只是与空华、二月存在时间不一样而已！假若空中火华一产生，百年千年不消失，那人们也会认为是客观存在！以此类推，连宇宙万物的存在亦是同理，只不过是日月星辰、山河大地存在的时间更长而已！但生灭的属性没有本质的差别。质子寿命长达十的三十多次方，空中虚华最长不过几十秒钟。明白这个道理，就能理解佛陀说的“唯识所现”和“循业发现”（因内有什么胶片，则外有什么电影），也就能明白“凡所有相皆是虚妄”的道理了。知道了主体的身和客体的世界之相状，皆似空华、水月、镜像一般，就不会“妄认四大为自身相”了。（那么，人与宇宙的真实相何在？见下面“道心惟微”）

明白此理，我们就能够认识“人心”是什么？佛陀讲：“心本无生因境有”，“六尘缘影为自心相”。我们是处在环中的一个点，就像一个水晶球在宇宙中一样，水晶球上的影像全是外界事物的一种“反映”。同理，我们所谓的“心”，只是外界事物（六尘）在意根这个“水晶球”上的“影像”（缘影），外界有什么事物，通过感官的传导落到意根上，就是佛陀讲的“前尘影事”，也就是“心因境有”。“六尘”者，外在的事物也；“缘影”者，反映形成的影像也；“自心相”者，即“人心”也。可见“人心”本无（心本无生），只缘外界六尘而有（因境有）。由此机制可知，“人心”无常，随外境而转，有什么样的外境，就产生什么样的内心（人心）。见钱财就起贪心，遇逆境就生怨报心、瞋恨心，见利就起争夺心……心随境转，所以老子说：“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”。人一旦遇到外境有变化，则心随着转动，于是自私自利、争贪夺抢、杀人越货、夺权篡位、为非作歹、贪污腐化、忤逆不孝、杀生害命、捶打骂詈等百祸丛生。

我们的先祖们早就了透“人心”产生的机制，所以说“人心惟危”。“人心”的危害不只是外在的危害，更重要的是来自二相的“软件”烙印。因为，“人心”本虚幻，见外境的色空相，必然执著而生识。“识”者，主客二相所产生的识别也，生“识”的前提是根（主）尘（客）相对，二相执取时产生。外境的事物都是极性的属性，所以，根尘相对所产生的识心无不具极性的观念。可见，所谓的“人心”，乃是极性观念的一种“集结”或“组合”。



外界的极性事物无一不在运动变化之中，所以因境所生的极性观念的“人心”，也是时时随境在变化！所以说，所谓的“人心”，只是一系列不同的极性观念，依据一定的方式形成的一种“集结”或“组合”。正是由于这种机制，“人心”的每一种极性观念，永不重复（因为没有一个是重复的）。于是，不重复的一系列极性心识组成了无始无终的“软件”烙印。这种“烙印”犹如电影胶片，录上什么，放出什么；放出什么，再录上什么，于是形成恶性的周转循环，这就是佛陀讲的“六道”轮回的根本动因，难道不是“人心惟危”吗？！

另外，根尘相对生识，只由分别执著外境才产生，你若不分别执著，当然就不生识，就像惠能讲的“无念、无住、无相”。但一介凡夫，非经圣贤大智慧的熏陶，不经过严格训练，不生识是做不到的。所以，“人心”真的最危险、最可怕。正是因为“人心惟危”，一切圣贤的根本修法，就是对治根尘相对而生识的弊端所设立的。老子讲：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《道德经·第十二章》）“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。”五色、五音、五味、驰骋畋猎、难得之货，这些都是外尘境，只要不著外尘境，就不因外生识。但不是一个修行有素的人，谁能见境不著呢？所以，老子用“不尚贤”、“不贵难得之货”、“不见可欲”的办法，来使民“不争”、“不为盗”、“心不乱”。很显然，“不尚贤”、“不贵难得之货”、“不见可欲”在社会上是行不通的，至少是现在行不通。

所以，如何使民心不乱，就是要让民众不生识心，不二相执取，六根转正觉才行！六根不著外六尘，返闻自性，见相见性，就叫转正觉，转正觉是内求不外求，就是老子讲的“是以圣人为腹不为目，故去彼取此”。“腹”者，喻内也；“目”者，代表一切感官，因其感官感知外界的事物，故以“目”喻外也。“去彼”者，感官不外驰之意；“取此”者，返闻自性，不趋外奔逸，自然就不著相，也不分别相，这就是老子讲的“圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治”。（《道德经·第三章》）“虚其心”、“弱其志”，就是清除心中的极性观念；“实其腹”是指内求不外求；“强其骨”是指立得住，不被境转，而能转物之意。

所以，圣人要人们“无知”、“无欲”，是指不要见相迷惑，被境所转，二相执取，不要产生生灭识心而烦恼痛苦，致使生死轮回不了，而是要人们见相转正觉，见相见性，达到一相的“无知”、“无欲”，于物自在，开显“惟微”的“道心”。要认识二相攀缘的识心妄念，将会造下无边的生死之根。故老子告诫人们“不敢为也”，“为者败之，执者失之”（“为”、“执”指二相的一切有为）。“圣人无为故无败，无执故无失。”所以，针对“人心惟危”，老子以“为无为”，使二相的见相著相的“有为”，转变为见相见性的一相之“无为”。

明白了“人心”的产生机制，是二相的有“欲观其微”。“有为”、“有欲”的二相之认识，只能认识到事物的表面现象，是非本质的外在的虚假现象。因不能用一相的“无欲”认识来“观其妙”，所以二相的“有欲”认识会得出自哄自的错误结论，不能使人们认识究竟真理、绝对真理，从而导致人们永远不能悟道、证道，这就是“人心惟危”的最本质之处。鉴于此，老子提出：“天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无知乎？”（《道德经·第四章》）“天门”者，六根也；“天门开阖”是指六根对六尘；“能无雌乎？”“雌”者，意为接纳、摄取也，引为二相见闻觉知的著境著相，被物所转。“能无雌乎？”就是老子设问人们能不能于物、于境自在，不被境物所转？意即在根尘相对时，不对境生心（生人心）。“明白四达”之人，是否能达到一相的“无知”境地？“无知”者，一相而无外境可知，修道达到根尘一体，内外不分，天人合一，能所泯灭，就无外可知，亦无内能知，到这一步，则可谓之“明白四达”，能做到吗？

“道心惟微”，“微”者，微密、微细、精微、微妙，指细微的不可见、不可闻、不可得也！

明白了“人心惟危”，就可知“道心惟微”的机制原理。与二相的“人心”相反，“道心”是究竟一相、常住不灭、周遍法界、清净本然的妙明真心。《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”庄子说，道“在蝼蚁里”，“在稊稗里”，“在砖瓦里”，“在屎尿里”。孔子曰：“道不远人，伐柯伐柯，其则不远。”（《中庸》）

既然道不可须臾离，就在当下，一切现成，无处不在，无处不有，那为什么我们找不着呢？悟不了、证不到呢？这正就是“道心惟微”之所在！

庄子曰：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；

自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）可见“道心”“无为无形”，“道心”自身是无为的属性，“无形”的状态。老子谓“无状之状”，“无物之象”，“迎之不见其首，随之不见其后”。“道心”既然“无形”、“无状”、“无物”，前后不见，故曰“惟微”！“不可受”、“不可见”，无时（先天地生而不为久，长于上古而不为老）空（在太极之上而不为高，在六极之下而不为深）特性，故曰：“惟微”。

老子说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。”希、夷、微，“此三者不可致诘，故混而为一”，看不见、听不到、摸不着的希、夷、微“混而为一”，这是对“道心惟微”的绝妙表达！但，虽然见闻觉知无法把握，却“道心”真实“存在”（“有情有信”），非子虚乌有。老子曰：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。”（《道德经·第二十一章》）“惚”、“恍”、“窈”、“冥”，表示“道心”的隐秘难见；“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，表示“道心”的真实存在，它虽不可见闻觉知，但它可“生天生地”、“神鬼神帝”，“自古以固存”，“以阅众甫”，故可知“道心”的本性不可见，但可见其相用。“蝼蚁”、“稊稗”、“砖瓦”、“屎尿”所代表的宇宙万物，无一不是“道心”的显化相。“可传”，“可得”，“其精甚真”，“谷神不死”，“渊兮似万物之宗”，“绵绵若存，用之不勤”，无一不是“道心”的起用。所以，“惟微”的“道心”，圣人让我们从它的“相”与“用”中去把握。天地万物，有情无情，无一不是“道心”的相、用，所以《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也。”孔子曰：“道不远人。”

“道心惟微”，是因为人们都习惯了二相的见境识别，不能转正觉而成为一相、无分别无拣择的灵光独照。这种主客一体的灵光独耀，儒家称为“自诚明”、“寂然不动，感而遂通”、“神明之德”、“良知”；佛家称为“常住妙明”、“般若智”、“圆觉”、“性觉妙明”；道家称为“知常曰明”、“明白四达”、“谷神”、“虚室生白”。

“道心惟微”，展现了一相无相、无相无不相的“微妙”玄通。“道心”“虚无”（“谷”、“道冲”）常住（不死），“寂兮寥兮”（清净本然，周遍法界），但却“神”（妙明）而“曰明”。所以，“谷神不死”，“知常曰明”，说明“道心”的状态是冲虚常住，属性是神妙灵明。“道心”能“生天生地”，是“天

地之根”，是“万物之宗”，“绵绵若存，用之不勤”。可见，“道心”乃天地万物之根源也，它“无为而无不为”，无相而能生一切物相，这就是“道心”的微妙功用，因具有这种微妙功用，故曰：“道心惟微”。可见“道心”者，“天下之大本也”！《中庸》谓之“中”也者也！亦曰“自诚明”者也。“自”者，表示自本自根，本自具有；“诚”者，表示“道心”至虚至无，寂然不动的“大定”也；“明”者，表示灵光妙明常照，至妙、至明、至神之“慧”也！

“道心”“无为无不为”的“微妙玄通”，佛家表达为“真空妙有，妙有真空”；“不变随缘，随缘不变”。“道心”虽然空无一物，但可妙有万物；虽妙有产生万物，但“生而不有，为而不恃，长而不宰”，故妙有却是“真空”。“道心”犹如水晶球现影，水晶球虽不变，但可随境显现其影；虽显现其影，但水晶球不增不减。“道心”遍一切处，“无有入无间”，和光同尘，“万物莫不尊”之，因“天下万物生于有，有生于无”，“无”者，“道心”也！“道心”能为万物所依。更确切地说，“道心”不异万物，万物不异“道心”；“道心”即是万物，万物即是“道心”。

知道此理，就更能深入理解“道心惟微”了！“道心”微妙微密，虚无而有情有信，生万物而隐微难识，故“可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》），只心地法眼“可知”，唯证“可得”，明心见性，以心印心“可传”，不能授与（不可受），不可指陈（不可见），谁说“道心”不“惟微”？！

列子曰：“有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。”“故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生、化、形、色、智、力、消、息者，非也。”列子的这些表达，正是说“道心惟微”的。“道心”虽为“万物之宗”，但它的生物犹水中生月，镜中现花，说没生吗，镜花水月灿然现相（故曰：“不生者能生生，不化者能化化”）；说生了吗，水本无留月，镜本花不存（故曰：“有生不生，有化不化”）。

惠能曰：“万法不离自性”。万法者自性（道心）也（妙有真空），自性（道心）者万法也（真空妙有）。“生物者”、“化物者”，“道心”也！“不生”、“不化”者，随缘而不变也！“不生者”、“不化者”，亦“道心”也！“能生生”、“能化化”者，不变而随缘也！“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”，是指至虚、至妙、至柔、至明的“道心”，只要有细微的无明风动、心识极化，就产生佛家讲的“三细六粗”的演变。从一念无明起三细，层层

识心极化，直到六粗境相现前，无一不是列子讲的“道心”之“八化”。

知道“道心”“自生自化，自形自色，自智自力，自消自息”，就能明白六祖《坛经》的“一真一切真，万境自如如”。生、化、形、色、智、力、消、息等“万境”，只要你抓住“道心”这个总持（一真），则“万境”“一切真”，自成如如体，亦成如如心！

明白“人心”与“道心”的关系，现在的问题是如何使“人心”契合“道心”？将“惟危”的“人心”转变为“惟微”的“道心”，必须要将“人心”净化，净化到“惟精惟一”时，就与“惟微”的“道心”契合了。

那么，什么是“精”和“一”呢？“精”者，无形无状、“寂兮寥兮”、冲虚常住、“道心”之灵光妙明的属性也！“一”者，灵明洞彻、觉性常照、神妙慧光、“道心”之一相无相的状态也！究竟言之，“精”者“一”也，“一”者“精”也；状态即是属性，属性不异状态。对究竟一相的非极性的“道心”，用极性思维的语言来表达，只能乖违“道心”的“惟微”，正所谓“言语道断”、“心行处灭”。“惟精惟一”是我们大智慧的先祖们，在证到不可思议的非极性“境界”状态后的一种言语表达。“境界”是如人饮水，冷暖自知，表达是“道可道，非常道；名可名，非常名”。

“惟精惟一”，首先是用来表达“惟微”“道心”的状态和属性的。孔子把“道心”表达为“空空如也”；佛陀表达为“本妙圆妙明心”、“妙明真精妙心”、“妙明真心”、“精真妙明”、“妙明真精”、“妙觉明体”、“菩提妙净明体”；惠能表达为“菩提自性”、“真如本性”、“自性”、“真如自性”；老子表达为“谷神”、“希”、“夷”、“微”、“朴”、“常道”、“混成之物”、“大”、“大制”、“大象”等。一切大圣彻证彻悟后，用不同言辞来表达，但我们要依智不依识。语言表达是二相的“识”，“识”无法表达一相的“智”。佛陀讲：“说法者无法可说，是名说法。”“说不可说”。

“惟精惟一”，也是我们的先祖们对“不可说”“道心”的“说”，目的是要后人，从“惟精惟一”的“可道”、“可说”中把握“不可说”的“常道”、“道心”。究竟一相（“惟一”）、无二无别（“惟精”）的“道心”，不可思（不能识心去思量）不可议（不能语言去描述）。正如庄子所说：“即已为一矣，且得有言乎？”（《庄子·齐物论》）有言便成二，故不能言。“惟精惟一”的不二之境，是不生不灭的自性本体。自性本体平等无异，无所不至，圆满十方，究竟一相，无增无减，清静本然，这都是对非极性“道心”的极性表达。

这里只要把握“精”、“一”的意旨，先祖的目的是在如何“精”，如何“一”上！

“惟精惟一”，作为契合“道心”的要求及其修法，更显出它的重要性，更具有现实意义。从修“道心”，证“道心”，契合“道心”来说，“精”者，纯一无杂也；“一”者，无二无别也。精纯不二正是开显“道心”的必要充分条件。为什么要求“精”、“一”呢？前面已经谈了，这是“道心”本具的属性和状态。那么，我们为什么不精不一呢？其根本原因，就是我们“人心”具有的二相极性观念之使然！要达到“精”、“一”，就要清除泯灭我们的极性观念。当我们二相的极性心识净化到泯灭时，“道心”本具的“精”、“一”属性就自然开显，犹如云消天自晴！所以，达到“精”、“一”是修证功夫。

《易经》讲：“圣人以此洗心，退藏于密。”“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”“圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”圣人“洗心”者，就是要净化泯灭其心的极性观念，不二相生识。“退藏于密”者，复归本性也！“洗心”者，净除净化也；“退藏”者，复归也；“密”者，微密不可见闻的真如自性也。“圣人以此洗心，退藏于密”，就是圣人要求我们洗心革面，清除极性观念，回复“精”、“一”的“道心”（密）。“道心”本无丝毫之极性，“惟精惟一”，是非极性的究竟一相，何谈有二相的思维（“易无思也”）和极性的“有为”（“无为也”）呢？

我们清净本然的“道心”（“寂然不动”），只要“洗心”息妄，彻底净化极性心识，达到“精”、“一”时，一念不生全体现，而且还能妙用无穷，故曰“感而遂通天下之故”。“极深”和“研几”者，达到究竟处，仍是“惟精惟一”的不同表达。“极深”至“唯深”，就是绝对（“惟一”）；“研几”至“唯几”，就是纯尽（“惟精”）。所以，“唯深”（“惟一”）才能契合“道心”（“故能通天下之志”）。“唯几”（“惟精”）才能开显“道心”而起用，“无作妙德，自在成就”（“故能成天下之务”）。当“唯深”、“唯几”时，“道心”本具的神通妙用，自然显现（唯神也），故能不动周圆，周遍法界，自在成就（“故不疾而速，不行而至”）。

修证的目标是“惟精惟一”，这是一切大圣心地法门的“入场券”，不能“惟精惟一”，就不能登堂入室。老子讲的“致虚极，守静笃”，“归根曰静，静曰复命”，亦是作“精”、“一”的功夫。

老子的“知无知”、“为无为”，也是达“惟精惟一”的修法。老子讲的“抱一”、“得一”就更直接了。庄子讲：“至人用心若镜”。“道心”若镜，“不将不迎”，无知无识，照物无心，不落极性的二相，这正是孔子讲的“吾有知乎？无知也”。如镜一样，无分别无拣择，自然识心不生，极性观念全息尽。当此时，就是“惟精惟一”，就于“道心”不二。老子称之为“唯道是从”，“大顺”于道。佛陀叫“知见无见，斯即涅槃，无漏真净”。

为什么开显“道心”要求这样苛刻呢？这是因为极性心识的丝毫存在，哪怕一念无明，也障碍“始觉”不能合于“本觉”，二相不能归一相，就不能“复归无极”、“复归于朴”，故于“道心”无缘觑面！正如禅宗三祖僧璨所说：“毫厘有差，天地悬隔。”所以，欲求道证果，不得不“惟精惟一”！

以上讲的“惟精惟一”的要求，以及孔子的“无知也”，老子的“知无知”，佛陀的“知见无见”，都是原则框框。说个不分别，不执著，如何才能“不”？“化而欲作，吾将镇之以无名之朴”，如何镇？“离一切相，则名诸佛”，怎么“离”？“明明德”，“穷理尽性”，怎么“明”？怎么“穷”、“尽”？六根转正觉，怎么转？这就涉及到如何修证达到“惟精惟一”的功夫和境界。我们大智慧的先祖们早给我们建立了具体的修证法门——“允执厥中”。

何谓“允执厥中”？“允”者，公允、恰当、如实，恰到好处也；“执”者，把定也；“厥”者，其也；“中”者，本体也，本性也。“允执厥中”者，是恰到好处的时时直契自性本体的修法。“允执厥中”和禅宗讲的“直指涅槃妙心”相似，都是讲修持法门与方法的。“允执”是智慧方便的操持，“中”是所依的体性。《中庸》讲：“中也者，天下之大本也。”这就更明确地说明“中”的本体实相性。在圣人的心法里，“中”和“一”是相通的，从根本上讲，具有同一旨意，只是表达的用处依方便而定。“喜怒哀乐之未发，谓之中”，可见，“中”是指识心未生的“寂然不动”的本体也。惠能曰：“前念未生是心”，一念未起时的“心”，乃是指本体实相的妙真如心也，此心就是“道心”，也是喜怒哀乐未发之“中”。

由此可知，“中”实际上和佛陀讲的“涅槃妙心”是同一所指，故“允执厥中”就是“直指涅槃妙心”。从修法上讲，也正是六祖惠能讲的“不思善，不思恶，正恁么时，那个就是你的本来面目！”当契入“寂然不动”的究竟一相时，这个“本来面目”就“寂然不动”，“不思善，不思恶”就是“允执厥中”。“退藏于密”的“密”，就是“真空实相”，就是“无极”、“朴”，

就是“静曰复命”，也是“至诚”之态。以“中”来表达本体实相，其要害在讲修持修为的方法而言。“天下大本”之“中”是讲体，“喜怒哀乐之未发”之“中”是讲契合本体的操持与把握，所以“允执厥中”着重在讲修证的具体操作。“允执”就是“致中和”的意思。

圣人的心地法门，大道理终究要落实在修行操作中，并非画饼充饥，可见这“十六字心法”最可靠的落脚点便是“允执厥中”。故古圣口口相传就只“允执厥中”四字。后来孔子将“允执厥中”发展为“中庸之道”，老子表达成“守中”，庄子说成“环中”，佛陀讲的“脱离两极为中道”和龙树的“中论”，其旨意和“允执厥中”也隐显相应。“中”之一字，其妙无穷，故佛陀的“中道”、老子的“守中”、孔子的“中庸”，总归不离“允执厥中”之内涵。

“中”的内涵以修法讲，是说以“相”、“用”如何归体。修证到“中”了，“中”便成为“体”了。以体表示，往往将“中”表达为“一”，则更为直达和方便，所以“中”与“一”往往同用。佛陀称“惟此一事实”，“无二亦无三”、“不二法门”、“万法归一”、“究竟一相”；老子称“抱一”、“得一”、“混而为一”；庄子称“通於一，万事毕”；儒家讲，“一以贯之”、“惟精惟一”、“天人合一”。

“中”和“一”都是圣人用来表示非极性属性的，只有“中”、“一”了，就破除了极性，超越了极性，泯灭了极性。“允执厥中”的核心问题就在如何超越极性。没有极性的二相，自然就“中”，就“一”了。偏执则入极性，“允执”则契非极性，故修法中的“允执厥中”，具体说就落实在泯灭极性、超越极性的理论、见地、方法、善巧方便上。如何恰到好处地“允执厥中”，这是一切大圣展现智慧手段的场所，也是学人修道、悟道、契道的要害之处，亦是我们先祖留给我们“允执厥中”的本怀。

孔子曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”（《中庸》）孔子讲的中庸之道，正是超越极性对待的法门。“中庸”者，不偏不倚也。“君子中庸”，说明孔子把追求中庸而超越极性二相的人称为君子。的确，一个人把他的人生观定在中庸的追求上，把他的价值观定在中庸的实践上，这样的人一定是一位有远大目标追求的人，境界高雅的人，有益他人和社会的人，更是一位“允执厥中”的超越极性观念的人，这样的人够得上称个“君子”。可见，只要立志追求和实



施中庸之道的人，就是君子之列，其原因是“小人反中庸”。

何谓“小人”？违反中庸之道者为小人。孔子的这个定义是极有意义的。一个人不追求中庸之道，必然不知老子所说的“常道”之大理。老子曰：“不知常，妄作凶。”小人就不知道大道无私无欲、无为自然的属性，所以胆大妄为，尽作凶事，损人害己，危害社会与自然。同理，不知中庸之道，不追求、实践中庸之道，这样的人一定是一个什么规律也不顾忌的人，随心所欲的进行心识极化的人，何谈超越极性、“允执厥中”之为呢？！这样的人可能是一个任性胡为的人（“小人而无忌惮也”）。称这样的人为“小人”，这就更突出了“允执厥中”、超越极性对待的重要性，以及实践中庸之道的可贵性。

“君子而时中”，君子的言谈举止，起心动念，是时时处处中规合度，更确切地说，君子时时处处与中庸之道相符。孔子要求的这个标准可不一般，是以“允执厥中”的高度来要求的，是对一个超越极性、追求无上觉道、修习非极性一相大道的人所提出的。何以见得？孔子曰：“中庸其至矣乎！民鲜能久矣。”中庸之道的要求极高，此法门的极至处，人们是很少能够达到了。“人皆曰予知，择乎中庸而不能期月守也”，孔子说，一些所谓的聪明有智之人，专门选择实施中庸之道，连一个月都坚持不下去。可见，超越极性，实施中庸之道，不是一件轻而易举的事，这也说明了“允执厥中”的心法之可贵！“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”孔子在这里作了一个比喻，来说明实施中庸之道彻底超越极性观念的不易性。

我们先看孔子是如何超越极性对待而“允执厥中”的呢？孔子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《论语·子路》）“中行”者，就是符合孔子讲的“中庸之道”。“狂”与“狷”者，极性两端也。“狂”者，激进也；“狷”者，迟钝也。“不得中行”者，就是未能超越狂狷的极性两端，不能“允执厥中”。“不得中道”之人，在世法中，不能与人融洽相处，更不能与人“和而不同”，必然导致“党”而“不群”。在出世法里，修道“率性”则不能“止于至善”，更有甚者，还会失心狂乱，或久滞路途，不得其要。

孔子强调的四毋（毋意、毋必、毋固、毋我），正是去极化的操作。要超越极性，必然先做到不极化、去极化，才能谈得上超越极性，所以不极化、去极化是超越极性的前提条件。孔子特别重视门人超越极性的这个前提，故《论语》讲：“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。”（《论语·子罕》）“绝”

者，戒绝、杜绝、不准、不许也！从这里就可以知道孔子对去极性和超越极性的重视程度。“毋意”者，不要识心妄念，不要分别拣择，不要二相生识，要认识“人心惟危”，于是不极化，自然就显非极性的本体。“必”者，执著极性观念的偏见、边见，不认识二相的极性对待是错误的，不愿意不喜欢去极化、超越极性的愚痴观念。“固”者，孤陋寡闻、固守一隅、井中观天、钻牛角尖、不知变通的一种固执心态。“我”者，自以为是，无有智慧，总以己见为对，唯我为大的一种“我执”坚固之心态。“意”、“必”、“固”、“我”的观念和心态，对非极性本体起着严重的极化作用。所以，孔子坚决主张戒绝四者，要人们不随妄心而散乱，不主观武断而偏执，不固执己见而不变，不自以为是而自尊。

孔子的“四毋”是修证心地法门的根本操作，也是超越极性观念的决定之说。不绝这四病，“允执厥中”就无从谈起，故孔子的“绝四”修持最为得力。“绝四”能心不粘境，物我两忘，应而不留，识心不生，妄执不住，知见不立，不二相迷惑，才能谈的上契合本心，直指超越。同时，也说明了“允执厥中”要达到“惟精惟一”的价值所在！世间的事情，往往是难度越大，其取得的意义也越大。比治理天下均平、辞去官职俸禄、脚踩锋刃还难的中庸之道之实践、“允执厥中”之契合，也就自然衬托出了追求无上觉道的价值和意义。

孔子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣。”（《中庸》）可见，孔子要求的标准，还是有人可以达到的。如：颜回选择实践中庸之道来超越极性观念，修证有所得，到了超越极性的某一个境界（佛陀讲：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”如声闻就有四果，菩萨就有五十多个阶梯。颜回达到超越极性的某一层级，故谓之“得一善”）。因其颜回自修自证，故所得境界终身不忘（“拳拳服膺，而弗失之矣”）。可知，颜回已达到禅悟的一定境界。孔子之后，中庸之道像颜回者不多了，甚至未见史籍了，但到达摩东渡，禅宗明心见性者不乏其人。就儒门来说，宋明理学派的兴起，亦远绍孔颜心法，开悟见道者亦不少。所以，先祖们给他们子孙后代留下“惟精惟一，允执厥中”的心地法门，我们应好好地契证和发扬光大。

孔子曰：“执其两端，而用中于民，其斯以为舜乎！”“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）“执其两端”，就是“叩其两端”。“执其”和“叩其”两端是什么意思呢？对此，

六祖惠能有极其精辟类似的说明，“二道相因，生中道义”。“两端”者，极性之两极也！正负电子就是两极（两端），左右、大小、男女、上下、来去、根尘、色空、阴阳、一异、是非、悟证等等，一切极性都是两端。我们生活在极性的世界中，连我们的言词、文字、思维、举止、相状，无一不是极性属性的两端，天与地、波峰与波谷、贵与贱、亲与疏……你要在极性世界找一个不带极性属性的事物，那是不可能的！所以，圣贤们都意识到极性观念对我们制约的“残酷”事实，想让我们解脱极性束缚的痛苦和烦恼，无一位圣者不提出超越极性，释解二相极性对待的法门。圣者的大慈大悲就体现在解脱人们心身上的极性枷锁。孔子说的“执其”、“叩其”“两端”，就是惠能讲的“二道相因，生中道义”。

“执”、“叩”两端，二道相因，首先是圣者让我们认识极性事物的虚假不实性，极性一对互为前提的存在属性，极性事物不能独立存在的性质。比如：无极之态（孔子称之为“空空如也”；老子称之为“道”；佛陀称之为“涅槃妙心”、“妙真如性”；惠能称之为“自性”），因一念无明起，而产生“S”线极化无极成太极，从非极性状态到了隐极性非极性状态。于是，太极的“S”线两端形成阴阳两半的负阴抱阳，成为隐极性的对待状态，一切极性属性都以此太极的隐极性对待为其根源。如图示：

所谓极性事物互为前提的虚假不实性，是指本无极性相对的真实内容，是人们见“相”分别拣择事物的相状，从而安“名”加以区分，再以名称概念进行逻辑思维（妄想），这就是佛陀讲的“相”、“名”、“妄想”、“如如”、“正智”等五法的前三法。我们只要从图上就能直观看到，除去阳半，阴半就不能存在的事实，就说明一切极性的一对，只要一极不立，另一极就不复存在，除阳无阴，除主无客，除明无暗，其它的依此类推。佛陀把极性互为前提虚伪不实的属性，称为交芦（一种芦苇，各自不能独立，要互相交缠才能直立）。他说：“根尘同源，缚脱无二，识性虚妄，犹如空华。阿难，由尘发知，因根有相，相见无性，同于交芦。”（《楞严经》）



我们只要从图上就能直观看到，除去阳半，阴半就不能存在的事实，就说明一切极性的一对，只要一极不立，另一极就不复存在，除阳无阴，除主无客，除明无暗，其它的依此类推。佛陀把极性互为前提虚伪不实的属性，称为交芦（一种芦苇，各自不能独立，要互相交缠才能直立）。他说：“根尘同源，缚脱无二，识性虚妄，犹如空华。阿难，由尘发知，因根有相，相见无性，同于交芦。”（《楞严经》）《涅槃经》亦比作“功德天”和“黑暗女”，姊妹俩人永不分离，都是说明极性的互为前提性，不能独存的不真实性。

再看，如若我们抽去太极图中的“S”线，则阴阳两半所代表的极性一

对就失去了存在的依所！当下太极复无极，原来无极、太极只是人们心识波动所造成的一种妄执，并无实际内容，但可炽然现出心身世界等一切相。虽太极态可现出一切相，但对无极态来说，本不生不灭，不增不减，如镜中现像，水中现月一样虚妄，故超越极性，就是实相本体的妙真如性，就是“道心”，就是“明德”，就是“道”，就是“自性”，就是“涅槃”。“S”线者，吾人心识之“波动”也，亦为分别拣择也。这就说明，一切极性事物都是以吾人为一极的（主、根、内、见、阳等）前提下，以“S”线的分别心识之作用，同时产生另外一极（客、尘、外、相、阴等）。

极性一对，无先无后，无始无终，无早无晚，无阴就无阳，无阳就无阴，阴阳一对极性无先无后，同时出现，同时存在，抽掉“S”线，根本就无彼此，阴即是阳，阳即是阴，阴不异阳，阳不异阴。此理难明，切不可想当然!!! 待你明悟后会拍手称快！若能明白此理，就完成了孔子讲的“执其两端”和“叩其两端”。此理正就是惠能讲的“二道相因”。完成了“执”、“叩”的“二道相因”，目的在超越极性，“用其中”，“而竭焉”，“生中道义”。“竭”者，泯灭、清除一切极性的虚妄对待也！也就是超越极性一对，“进入”非极性的“中”。“中”也者，天下一切极性事物之大本（非极性）也！可见，超越极性本身，就是非极性的开显，犹如吹去云雾，就是朗然蓝天，本无进入和不进入！

孔子的“叩其两端而竭焉”，从古到今多被人俗化，真可惜！超越了极性对待的观念，不再执著极性思维的二律背反之“怪圈”，从先有鸡还是先有蛋的“驴推磨”中解脱出来，直显“中道”。“允执厥中”，“用其中”，就是孔子的“空空如也”，也是“无知”的一相非极性境地。

抽掉“S”线，太极复无极，就是“归根曰静（无‘S’线的波动），静曰复命（复天命之性，就是复归于无极，复归于朴），复命曰常（回归到‘无极’的‘空空如也’，就是不生不灭的涅槃状态，故曰‘常’），知常曰明（处无时空属性的‘常’，就开显了本具的‘般若德’，故明白四达，灵光独耀，妙明常住，得一切种智）”。

大圣佛陀以“根尘同源”，互为存在前提，阐明了“识性虚妄”的极其深刻的道理，以“功德天”和“黑暗女”姊妹俩不能分离的浅显事例，晓喻人们不要被自己识心分别（“S”线的波动极化之识别）所迷惑。凡所见到的境界物相，皆是“唯识所现”的“虚妄幻化相”，只要见一切极性相对的

事物，知其唯“S”线的识心而有，不著不粘就是极性的超越。我们处在内外主客的极性世界，根尘内外的一切虚妄相，皆所现在眼、耳、鼻、舌、身、意等六根门头。只要超越六根门头的极性对待相，当下就是“天下之大本”的“中”，也就是“道心”、“自性”、“妙真如心”。所以，当你超越六根门头的极性对待相之时，就是你明心见性之日！也就是契合先祖“允执厥中”心法之际！

六根门头所现的六尘相（色、声、香、味、触、法）都是极性的一对，相妄性真，超越极性的相，即是非极性的性。所谓的超越，其实只“转”而已，将原来的见相著相，转为见相见性，并非消灭相，也非埋没相，相是你取不掉的，只是转正觉、转心态而已。当然是要明悟以上所说的道理，才可心地法眼透悉真实不虚的“如如”之境，有了这种见“如如”之境的“法眼”，佛陀就称之为“正智”。于是，就完成了从“相”、“名”、“妄想”的极性束缚中超越极性，进入“如如”的“正智”非极性“世界”。佛陀也称之为“转识成智”，亦正是“允执厥中”！

看下面极性超越简表：

六根	六尘	识心分别、见相著相	超越极性、见相见性
眼	色	有色与无色（空）	有色无色皆是见性
耳	声	有声（动）与无声（静）	有声无声皆是闻性
鼻	香	有香（通）与无香（塞）	有香无香皆是嗅性
舌	味	有味（变）无味（恬）	有味无味皆是尝性
身	触	有触（合）与无触（离）	有触无触皆是触性
意	法	有念（生）与无念（灭）	有念无念皆是觉性

一切极性的六尘相，只要转正觉，即时超越。六根门头见闻觉知，见各自的极性相不著时，知其相妄性真，犹如镜与影像的关系，凡镜处都已成像，凡像处无不是镜，故曰：镜不异像，像不异镜；镜即是像，像即是镜。明白此理，对应过来，我们“不可须臾离”的“道”就是“镜”体，就是我们的自性，而六根门头的一切相，对比成镜中的影像。要找“镜”从影像中找，有影像处即是镜，不异镜。同理，要见天下之大本的“中”（自性、道、明德、妙明真心、宇宙本体），从我们“大圆镜”的相上找。一切六尘相的总合就是六根之性的全体，相妄性真，见相见性，“允执厥中”。

现以眼根为例来说明：上有日月星辰，下有山河大地，中有宇宙众生，无一不是吾人眼根上的相。要找眼根的见性，就从眼根所对的“明暗”、“色空”相中去找，也就是从明暗色空的相上，超越极性对待，来“见”非极性的“见性”，也就是转正觉而明心见性。如：除明无暗，除色无空（除器无空），除极性一对，则无另一对！于是，除明无暗，明暗一对均超越，剩下什么？明相暗相，无非“镜子”！太极的一对隐极性，当下抽掉“S”线是什么？演化时，一念无明起，无极化太极；回归时，一念不生全体现，太极复无极！个中道理，你要“允执厥中”，自有豁然开朗之时！

老子的《道德经》对极性超越的论述，极为丰富。“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”这是老子论述极性一对事物的相依性和虚妄性，美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、声响、前后等一切极性对待，相生、相成、相形、相倾、相和、相随，老子明确指出，不能独存，不可分离，故互为前提。老子举例说明：“三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”（《道德经·第十一章》）有无一对互相利用，老子说的多么明了，因其“无”，才有“车”、“器”、“室”之用，故极性事物互为利用的关系表达的非常清楚。

老子超越极性的论述有两类：一类是“二道相因”的“叩其两端而竭焉”法；一类是“大字”超越法。老子曰：“知其雄，守其雌，为天下馥。为天下馥，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器，圣人用之则为官长。故大制不割。”老子用雄雌、白黑、荣辱所代表的极性一对，“二道相因”，“竭”（超越）其极性两端，“进入”非极性的“天下馥”、“天下式”、“天下谷”；修炼到忍可其中而不退转，就是“常德”“不离”、“不忒”、“乃足”；至究竟处，便“复归于”“婴儿”、“无极”、“朴”。

“朴散为器”，但圣人超越极性对待时，称体起用，无作妙德，自在成就，犹如“官长”。虽然“朴散为器”，道生万物，五蕴俱全，但五蕴不异空、即是空；空不异、即是五蕴。同理，万物不异、即是道；道不异、即是万物，所以“大制不割”（《心经》曰：“不生不灭，不垢不净，不增不减”）。老子

对极性事物的超越，论述得极为入微，从极性超越的阶段到进入非极性境界的不同阶梯，层次分明，次递清楚，直至极处，以“大制不割”，说明相妄性真的原理，性相一如的关系，一真一切真，万境自如如的真实。

老子的另一类极性超越法，是以非极性中无极性差异来入手的。如非极性中有即是无，点即全体，大中现小，小中现大，小不异大，大不异小，小即是大，大即是小的表达方式来超越。如智若（等于）愚，就是“大智若愚”。因为，非极性中智、愚一对极性等而无差异，故“智”减“愚”等于“零”，“零”则是“大”，零正是非极性，零才是真实存在，一切“有”的极性正负一对数，无一能永恒存在， $-1+1=0$ ， $-10+10=0$ ， $-\infty+\infty=0$ ，故零为“大”。这样，就从极性对待的差异中直接进入非极性的绝对境界。老子的此类超越法极具智慧，极妙，简直是妙不可言！所以，老子讲：“大音希声”，“大方无隅”，“大器晚成”，“大象无形”，“大白若辱”，“大智若愚”，“大成若缺”，“大盈若冲”，“大直若屈”，“大巧若拙”，“大辩若讷”；还有属于同类属性的表达：“明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若谷”，“广德若不足，建德若偷，质真若渝”。老子的这一类极性超越法，其原理机制与“大智若愚”类似，再不一一叙述。

此类极性超越法，佛家也经常用，“芥子纳须弥”，“一微尘中尘刹佛”，“小中现大”，“大中现小”，“以一毫端现宝王刹”，“观世音菩萨的一毛孔，普贤大士十二年未穷尽边际”，“维摩诘斗室纳三万二千师子座，无所妨碍”，此等皆是以契入非极性境界中，不受极性规律的制约，显出的解脱自在、“无为而无不为”。这也就是先祖们要他们后代“允执厥中”【彻底解脱，逍遥自在，能称体起用，“无作妙德”，“感而遂通天下”，“能通天下之志”，“能成天下之务”，“不疾而速，不行而至”，“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，“不行而知，不见而名（明），不为而成”】的慈悲本怀！

老子担忧世人无知，“不知常，妄作凶”，肆无忌惮的极化“道心”，特别提出：“去甚、去奢、去泰”的去极化法。老子曰：“圣人自知不自见，自爱不自贵”；“报怨以德”；“辅万物之自然，而不敢为”；“圣人方而不割，廉而不别，直而不肆，光而不耀”；“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”；“夫唯不争，故天下莫能与之争”（《道德经·第二十二章》）；“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式”（同上）；“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯

王得一以为天下正”（《道德经·第三十九章》）；“多言数穷，不如守中”；“常使民无知无欲”、“非以明民，将以愚之”；“为无为，事无事，味无味”、“学不学”、“欲不欲”；“虚其心”、“弱其志”等等。老子关于这类教导非常之多，但其根本的目的是要去极化（虚其心）、去极性（弱其志），超越极性（抱一、得一）。

六祖惠能超越极性的“二道相因”法，极浅而又深刻。他说：“动用三十六对（极性的三十六对），出没即离两边（超越两边），说一切法，莫离自性（‘君子而时中’，时时‘允执厥中’，直指涅槃妙心）。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因（以极性相对的虚妄不实性去认识）。究竟二法尽除（超越极性相对），更无去处（全体现，无不是性）。”“出入即离两边，自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空（空、有不著）。”“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对，二道相因，生中道义。”因极性是一对虚妄，非极性中本无任何极性存在。因其虚妄，有不异无，无不异有；有即是无，无即是有。其它的依此类推，就从极性互为前提的不实之中，导出“须臾不可离”的真如实相，谓之中道义。

惠能讲：“问何名为暗？答云：明是因，暗是缘；明没则暗，以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义。”惠能的这种大智慧，是对“允执厥中”的最具体的表达。例如，他的弟子志彻问常与无常义，六祖答：“无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶之法分别心也。”志彻曰：“和尚所说，大违经文。”六祖曰：“吾传佛心印，安敢违于佛经？”（《坛经》）志彻当时不能理解惠能超越极性大智慧的答法，依文解义，未了其旨。不知六祖是问常答无常，问无常答常。因一极是以另一极为前提，二极不离自性，自性中说常不异无常，说无常不异常，故二道相因，超越极性，显中道非极性之自性。六祖讲的多切近啊！将“允执厥中”的方法，贴切入微，周到无隙。若能深入此法门，必有解脱之日。

“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这是来自远古圣贤大智慧的心声，这在儒释道三家大圣们未出现时，震撼唤醒了世世代代觉悟者的大慈悲之慧命，愿后世学人绍续之，修习之，领悟之，彻证之，希冀慧光永存！



## 六、“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”

孔子曰：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）见到贤能之人，就应当向他学习，不管是智慧还是道德，都要达到像贤者一样的水平和境界。见不贤者，要从他的过失过错中，反省检查自己有无同样的毛病。孔子给我们指出和他人相处相见的原则，一个是思齐，一个是内省。思齐者，主动学人之长，补己之短；内省者，主动悔过自新，引以为戒。孔子的这两句话，浅显中隐含着极深的哲理，这就是内求不外求。一般人，总是二相趋外攀缘，只见他人错，不见自己过。孔子要求我们，只见自己错，不见他人过。方向之差，就导致天壤之别的后果！外求责人，则加剧自己二相极性的心识，给自己带来妄想的坚固，给“软件”带来极化的“烙印”，从而生灭观念种下生死之因，永世不得了脱，烦恼痛苦世世随之，恶习业障生生现前，故不可轻视之。

一个人能立志内求修己，不外求逐人，这就是自我解脱的开始；进而转心态、转正觉，这就是自我解脱的实施；等到像惠能说的一样：“若真修道人，不见世间过。若见他人非，自非却是左。他非我不非，我非自有过。但自却非心，打除烦恼破。”“改过必生智慧，护短心内非贤。”“菩提只向心觅，何劳向外求玄。”“常见自心过愆，不见他人是非好恶。”这就是已入解脱之门。再进一步能“闻过则喜”，“闻过则拜”，“若人捶詈，同于称赞。”这就是展现解脱之相。当然，彻底解脱是智慧之境，正如佛陀所说，知见达到透悉“诸根如幻，境界如梦。一切诸法，皆悉空寂，此名空解脱门；空无空相，名无相解脱门；若无有相，则无愿求，名无愿解脱门。”证这三解脱门，就彻底自在逍遥了。可见，内外方向的一念错误，就会产生迥然不同的后果，真是差之毫厘，失之千里。孔子不佩为是至圣，在日用之事中，都以深邃的智慧来引导人们走上正道，走上解脱之道。

老子曰：“故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙。”（《道德经·第二十七章》）老子要求不善人要向善人（贤）学习，善人要看到不善人（不贤）是自己成就的资本，是促进自己完善的一面镜子。如果一个不向善人学习，见不善人而不能“内省”，这样的人自以为了不起（智），其实是愚迷之人，这里有着极为浅显而深邃

的道理。老子讲的和孔子说的是同一个意趣，圣人同其识，同其境，同其智，同其德，慈悲心、责任心是一切圣者自然而然的流露。老子说：“人之不善，何弃之有？”“善者吾善之，不善者，吾亦善之，德善。”（《道德经·第四十九章》）老子认为，人有不善之处，也没理由去抛弃，圣人的境界，不善者既是怜悯教化的对象，又是自己循业所现之量，也是“道”所显现的相，故“何弃之有”？即使“弃”也弃不了，何况还可作他人的借鉴。所以，老子说：“是以圣人常善救人，故无弃人。”老子之意，让人人各尽其才，不遗弃任何一个人，虽不善人，亦有可用之处，更何况圣人的天职是“常善救人”。佛陀救杀人狂鸯崛摩罗就是一例。这个人因受邪说邪道的影响，居然走向杀人求证的邪道，佛陀怜悯他的愚迷无知，冒着生命危险，以大慈悲心去救度他，结果使他成为一个证果的有道之人。古今中外，恶不善人，通过善知识的引度，成为大成就者的不乏其人，问题就在引导的方向和自己的知见对不对。只要见贤思齐，见不贤内省，内求而不见他人之过，认识到是非曲直在内心，不在外境。“外境八风（称讥苦乐，利衰毁誉）任你吹，其心不动风何来？若是内心起烦恼，无风狂涛也悲哀”，智人求心不求境，愚人求境不求心。见贤改过生智慧，见不贤要内省，完善自己的人格，以此作略，何愁不达彻底的三解脱（空、无相、无愿）？！

## 七、“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”

孔子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）

孔子曰：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）

孔子曰：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《论语·述而》）

孔子曰：“临大节而不可夺也。”（《论语·泰伯》）

孔子曰：“居之无倦，行之以忠。”（《论语·颜渊》）

孔子曰：“人而无恒，不可以作巫医，善夫！不恒其德，或承之羞。”（《论语·子路》）

孔子的这几段话，都讲立大志，精进不懈，任何条件下大愿不退，这就是成就事业的先决条件。佛陀讲六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般

若)万行,其中的“精进”一条,贯穿于各度诸行。为什么?因为要完成任何一件事情,没有愿求,不立志向,就不能坚持,也经不起风霜雨露的考验,那将一事无成!夺三军(古时一军一万二千五百人,三军三万七千五百人)主帅,谈何容易!但孔子说,可夺三军之帅,不可夺(迫使改变)匹夫(普通百姓)之志。匹夫之志都不可夺,何况仁人志士呢?!(张志新不投反对刘少奇的票,不惧威胁,至死不渝,正是可歌可泣的匹夫不可夺志!)立下了大志,必须时时遵守之,哪怕遇到多么苛刻的条件(造次、颠沛、临大节),不改变初衷,这样的人,可谓仁人君子。

一个人立志发愤,履践自己的誓愿,达到废寝忘食,注心一处,不知忧劳在身,这就是圣人的风格和作为。孔子认为,做事要以无倦不厌之心,忠实于自己的事业。一个修习修持之人,最可贵的就是这种精神。俗言道:滴水石穿;铁棒磨锈针,功到自然成;“譬如大海,一人斗量,经历劫数,尚可穷底,得其妙宝。人有至心精进,求道不止,会当克果,何愿不得”。(《佛说无量寿经》)这就说明“居之无倦,行之以忠”(《论语·颜渊》)的可贵处,也是事业成功的保证处。

孔子引用人言曰:“人而无恒,不可以作巫医。”(《论语·子路》)可见,任何事情,都要持之以恒。精进、恒心是世出世法中保证成就的根本素质,如果没有这个素质,“或承其羞”!“羞”者,悔也(非耻也)!也就是说,他无恒心将会后悔的。因为,往往事情不成就,是功亏一篑所致,这样的事例很多。老子曰:“道常无为,而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”(《道德经·第三十七章》)不守!就做不到“会万物为己”,若精进不懈,就“能转物,则是如来”。“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡。”(《道德经·第四十一章》)“勤”,就是勤奋精进,坚持不懈也!“若存若亡”者,忽冷忽热,无有恒志。故上士必成,中士观望,待到上士成功之日,中士则“承其羞”。佛陀讲了一个故事,说一些人到深山探宝,由于中道险阻,多人退还,不复前进。只有极个别的人,冒死前进,功夫不负有心人,取宝满载而归。那些原来退还之人,一见悔之,中途而退,白白浪费了时日,还多受一些路途艰辛之苦,岂不“承其羞”?!

老子曰:“民之从事,常于几成而败之。慎终如始,则无败事。”(《道德经·第六十四章》)老子同样要求,要自始至终,不要虎头蛇尾。老百姓往往是“几成而败之”,快到成功之际,却产生疲厌之心,不能“慎终如始”,

故功亏一篑，遗憾终身。圣人都是以精进不倦之心，去修去证，必然证果！

孔子讲的“小不忍，则乱大谋”，（《论语·卫灵公》）还是这个旨意，在修道中不能忍可其中，不能坚持而倒退，自是道心不固，愿力不恒，当然就会耽误修道证果、明心见性的“大谋”。

孔子曰：“仁者必有勇”。“勇”除了其它含意外，亦有勇往直前的精进精神。“智”、“仁”、“勇”中，没有精进不懈的“勇”，就完不成“智”的开显和“仁”的获得，所以孔子说“仁者必有勇”。换言之，智慧道德圆满者，必是大誓大愿的不退者！

孔子曰：“久要不忘平生之言。”（《论语·宪问》）“久要”者，长期处在贫困中。一个人能长久在贫困中，亦不忘掉自己所发的誓愿和诺言，这就是成就事业所应具有的品质。孔子曰：“君子耻其言而过其行。”（《论语·宪问篇》）志向大，誓愿宏，却做不到，这也隐含着意志不坚定，懈于行而敏于言，说的多而做的少，除了能力有限，就是懒惰造成的。

孔子曰：“得见有恒者，斯可矣。”（《论语·述而》）圣人知道精进不退心的重要性，所以看一个人能否有成就，就看有无恒心。孔子说：能见到一个有恒心的人，也就可以了。可见，要见到一个有恒心的人也不容易。

## 八、“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”

孔子曰：“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”。（《论语·卫灵公》）“朝闻道，夕死可也。”（《论语·里仁》）“君子上达，小人下达。”（《论语·宪问》）“士而怀居，不足以为士矣。”（同上）“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《论语·里仁》）“君子怀德，小人怀土。”（《论语·里仁》）“君子喻于义，小人喻于利。”（同上）“德不孤，必有邻。”（同上）“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。“不义而富且贵，于我如浮云。”“笃信好学，守死善道。”“饱食终日，无所用心，难矣哉！”“君子不器”。

孔子的这些论述，其中表达了什么是正确的人生观，“朝闻道，夕死可也”（“闻道”者，悟道、证道也）！这才是孔圣人！人生最有意义和价值的是什么？是追求大道，证悟大道。为什么呢？因为，人生只是无限生命体的一个过程，不是终点，也不是始点。一个未得到解脱的生命形态，过去无量劫无始，未来无量劫无终，这就是生命周转循环的残酷性！为什么“闻道”

这么重要呢？因为“闻道”（证道）后，就结束了这种被业力驱使的生命轮回之苦，进入了永恒的无量寿，将了脱无始劫的周转之苦，成为老子说的“死而不亡者寿”，“道乃久，没身不殆”，“是谓深根固蒂，长生久视之道”。佛陀称不生不灭的“涅槃”，法身遍满，永恒常住。所以，孔子说，只要早上证道悟道，哪怕晚上死去也值得！

老子曰：“复守其母，没身不殆。”“复归其明，无遗身殃，是谓袭常。”“守其母”就是“而时中”，时时于道相契，才能“复归其明”。“明”者，“知常曰明”也！是与永恒的道契合为一体时，展现的本有之灵光智慧也。当“复归其明”时，必然与道常存，了脱生死的周转。再无轮回周转的“身殃”了，这就叫“袭常”，承袭了大道之常。所以，“闻道”的意义非同小可，故老子曰：“使我介然有知，行于大道。”就是说假使我真的有智慧，表现在哪里呢？表现在“行于大道”。儒家也讲：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”最大的学问之道是什么呢？就是开显本具的“明德”（自觉）。“明明德”正就是孔子讲的“闻道”嘛！明了“明德”才使自己“闻道”觉悟，还要让他人和自己一样“闻道”，才是圣者胸怀。故“亲民”是开导度化觉悟他人，是修功德，完美道德心灵。“明明德”是开显智慧，“亲民”是完善道德人格，道德智慧的圆满，就是“止于至善”。佛家人称之为自觉（明明德），觉他（亲民），觉行圆满（止于至善）便成佛。所以，人生最大的学问和最高的追求，就是“闻道”。正如孔圣人所说“朝闻道，夕死可也”！这正是圣者的见地，凡夫怎么能理解呢？！

明白了这些道理，就能理解“君子谋道不谋食”，“忧道不忧贫”的深刻道理。佛陀说，食为道而食，非为身而食，只因身不食不立，身不立则道不养，所以食非为它，身安而为修道。古人曰：“身安而道隆”，就是这个道理，故孔子说“谋道不谋食”，“忧道不忧贫”，人生的目标在求道、“闻道”。能够一生定位在“闻道”上，孔子称为“志于道”者，是“上达”之人。小人的人生观是追求财色名利（小人喻于利），富贵荣华，即生享乐，不顾后果，不知未来。所以，小人“怀居”，图安逸（“饱食终日，无所用心”），追求衣食（恶衣恶食）。小人“怀土”，思念故土，贪恋安逸，留恋守旧，不上达而下达，追求财利。大丈夫皆“志于道”，“怀德”而不“怀土”、“怀居”，不为利而“喻于义”。不追求个人私利，而是追求“道义”。

孔子曰：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）可见孔圣人

是这样做的，他希望人们建立求“道义”的人生观，没有“道义”的富贵，孔子看得像浮云一样不值得！孔子说，如果一个不追求大道，只在衣食的好坏上打主意，这样的人就不值得一提了。孔子提倡立志要坚定，目的要高远（志于道），实施要方便可行，落实在道体的相用上（“据于德，依于仁，游于艺”），使“道”、“德”、“仁”、“艺”的体、相、用一如，完成君子“喻于义”、“上达”的目标。孔子让“志于道”的君子，要坚定不移（笃信），勤奋“好学”，始终不渝（“守死善道”），这样必成正果。佛陀讲：“一切法无我，得成于忍。”要坚信大道的无私无欲、无为自然，还要有坚韧不拔的心态而忍可其中（“守死”），才能“上达”而“闻道”。孔子要人们立大志、发大愿、求大道，而不在具体的相用中著念追求（“君子不器”）。

老子讲的“朴散为器”和孔子讲的“君子不器”，就是君子要追求大道，而不流于小道，贻误终身！修道悟道，并非孤独无侣，无人无识。佛陀讲：“如来善护念诸菩萨，善咐嘱诸菩萨。”一切修道的“诸菩萨”，都在如来善护念、善咐嘱下成长。所以，孔子讲“德不孤，必有邻”。一个求大道者，修证到十地果位时，十方诸佛同时授手，难道不是“必有邻”吗？！就在世法中，有德必然召感善友。俗言道：“英雄访好汉，余辜访败善”。物以类聚，人以群分。修道修德之人，自有诸圣诸贤关照护念。所以，佛陀说，一人发菩提大愿，十方世界震动，诸佛菩萨感应，真是“必有邻”。

老子也讲：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馥；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下，吾何以知天下之然哉？以此。”（《道德经·第五十四章》）你的德修到什么层次，就能感应哪个层次。反过来，能感应哪个层次，也就是能接通沟通哪个层次。修之“于身”、“于家”、“于乡”、“于国”、“于天下”，这是表示你德行的境界，其德“乃真”、“乃馥”、“乃长”、“乃丰”、“乃普”，这是表示你德行所能感应的范围。可见德愈丰愈善，感应波及到的深度广度就更增益。佛陀讲，初地菩萨能影响和见到百佛世界，二地千佛世界，三地万佛世界，……十地菩萨则能遍十方世界，不动周圆。所以，只管“耕耘”，自有“邻”相通！

## 九、“过，则勿惮改”、“过而不改是谓过矣”

孔子曰：“过，则勿惮改。”（《论语·子罕》）“过而不改是谓过矣。”（《论

语·卫灵公》)俗言道：“人非圣贤，孰能无过。”没有过错的那是至圣之人。佛有“十力”、“四无所畏”、“十八不共法”、“八大自在”、“三念处”。其中“十八不共法”中，讲佛的“身无失”、“口无失”、“念无失”。可见，到了佛陀的境界，才身、口、意都无过失。这就说明，人未达到至圣境界时，都有过错。孔子之意，有过错是现实存在，不可避免。因为，还未转凡成圣！问题在有了过错该怎么办？于是就有两类作为：一类是知错就改。如颜回，知错即改，再不二过，这就最难能可贵了。其他的虽不及颜回，但能知错认错，并在不同时间内改错，这都属于知错能改之列；另一类是知错不改，或不知错无从谈改。孔子讲的“过，则勿惮改”，就属于知错想改之类，虽然害怕改正过错，但只是害怕而已，不会顽固不改。

孔子讲：“过而不改，是谓过矣。”这是指知错不改之类而言。知道自己错还故意不改正，孔子说，这才是真正的过错！孔子讲的“勿惮改”，就说明有害怕改正，也有怕改不了之分。害怕改正者，往往为了贪恋过错所带来的私利，所以害怕改正。比如，以权谋利以及其他不正当的利益和关系，促使他害怕改正失去所得。还有一种是想改，担心改正不了。例如，抽香烟几十年，知道危害身心，但想改而烟瘾重难以改掉，于是害怕戒烟。更何况抽大烟的，就更属于此类了。属于知错想改的，虽困难大，但终能改。就怕知错而不改之人，那必酿成大错，甚至是犯罪。

佛陀讲：“智者有二，一者不造诸恶，二者作已忏悔。”这就是说不犯过错和能忏悔改过之人，佛陀称他们都是智慧的人。他还讲：“虽先作恶，后能发露，悔已惭愧，更不敢作，……罪则除灭。”“若有众生造作诸罪，覆藏不悔，心无惭愧，不见因果及以业报，不能咨启有智之人，不近善友，如是之人”，佛陀称之为断了善根的“一阐提”。“一阐提者，不信因果，无有惭愧，不信业报，不见现在及未来世，不亲善友，不随诸佛所说教诫，如是之人名一阐提，诸佛世尊所不能治。”（《涅槃经》）可见，过而不改之人不只是真正的过矣！更严重的是堕入“一阐提”。佛陀把断了善根之人称为“一阐提”。所以，“过而不改”的后果太可怕了，将有无穷无尽的痛苦和烦恼在等待着他！

佛陀告诫我们：“是人少恶不能忏悔，不自诃责，不生惭愧，无有怖惧，是业增长，地狱受报。”（同上）所以，孔子讲“过，则勿惮改”，只要忏悔改正，“修一善心，破百种恶”，“虽名小善，其实是大，何以故？破大恶故”。

孔子和佛陀都教导人们“过，则勿惮改”。勇于改正过错，就是佛陀讲的“智”者。过而不改者，可谓大过。老子讲：“勇于敢则杀，勇于不敢则活。”（《道德经·第七十三章》）老子的这段话，用在改与不改上，“勿惮改”者，就是“勇于不敢”再犯错误者；“过而不改”者，就是“勇于敢”继续坚持犯过错者。所以，老子说：“勇于敢则杀，勇于不敢则活。”也就是说，“勇于不敢”再犯错的人则有出路，而“勇于敢”顽固不改者，则死路一条。老子讲：“强梁者不得其死”，“坚强者死之徒”，坚持错误，不忏悔不改正者，必“不得其死”。

## 十、“夫子之言性与天道，不可得而闻也”

子贡曰：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）孔圣人是一个“闻道”者，他“五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）孔子五十岁明心见性后，经过十年的保任功夫，达到“耳顺”，表示不被境转，可以“和光同尘”了。再经十年的时间，达到事事无碍的境地。所以，孔子一生的教学，是根据门人的根性和接受能力，对机说法，因材施教。比如：樊迟问仁，答为“仁者爱人”。对樊迟来讲，他可理解的“仁”的层次，就是“爱人”。但对颜回来说，“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）。所以，要认识孔子所讲的内容，就要把握证悟者的智慧。证悟者能以形而上讲天道与性，亦可从形而下讲相与用，实则，体、相、用一如，但随被教化者的境界层次不同，不得不分成性与相的方便教法。对樊迟、子贡等人以相来讲，对颜回、曾参等人以性来讲。性相一如，灵活应运，“无可无不可”，这正是圣人教学的智慧。

子贡为什么说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”？一则是根性不到，孔子给予子贡不讲天命与性，只讲相用，以事相来悟性，或者以形而下的“器”来体悟形而上的道（性），所以子贡说：不可得闻也。但曾参、颜回却不一样，得一贯心法真传。孔子教学的高超处就在性相兼施，以相为主，以性为导归；普施事相之教，亦不废心法大道的传承。正如佛陀在灵山会上拈花示众，会心悟证者当下明见本性，心塞意闭者见花则著花相。著相不能见性之人，就以事相来启教；可以了性者，根性大利，以形而上之大道传授之。佛陀拈花示众，迦叶微笑明心，其他百万之众茫然不知所措。孔子的弟子，绝



大多数对机于相、用、文字，以相用之教来体现大道的属性，这正显示了孔子的伟大处。能于相、用中，巧妙地显现性与大道的状态和属性，这是认识孔子心法的入口处及其特点。任何一位大圣，都是性相一如的智者，我们应该站到这个高度上来把握孔子的大智慧。

孔子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（《论语·宪问》）孔子十五岁就立志求道，一直到“闻道”而“知天命”，明心见性，了悟天道，彻见本来（知天命），这就是“下学而上达”。到这一步，他的弟子望尘莫及，连颜回也只是“屡空”，未达到孔子的“空空如也”！所以，孔子只能感叹“知我者其天乎”！证道悟道之人，无私无欲，“耳顺”而“不逾矩”。无私则无我，无我者则人天合一，物我不分，自他一体，怎么会怨天尤人呢？！但反过来以相说，当一个人达到“不怨天、不尤人”的境地，自然无人我的是非利害，无主客的内外分割，故才能“不怨”、“不尤”。这就是以事（相）来显理（性），以理来明事，理事不分，理事互用，性相互彰，形而上与形而下“不异”、“即是”，达到圆融无碍，得心应手。

这一点，在孔子身上表现得很充分。当孔子和门人在陈蔡饿粮困厄之时，子路等人率先问难，愠见孔子问曰：“君子亦有穷乎？”孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”（《论语·卫灵公》）孔子回答说，君子在穷困潦倒之时，穷途末路之际，仍能安贫乐道，随遇而安，守分安居，这就是“闻道”悟道者自然流露的性德之相。孔子的确是这样，在生死关头还抚琴自若，非彻悟之人谁能至此？！未悟道的“小人”则不同了，穷困迫逼时，就会乱了方寸，也会胡作非为，无性德之显。大道明彻，真性显露，便知心是道，道是心，十方世界一心所现耳，还有什么忧心与烦恼呢？所以，孔子说：“君子不忧不惧，……内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）孔子证到内外一体，无人我之分，所以就无忧惧心。人有忧惧，其根本原因是未证到一相，处于主客二相，必然就有是非、得失之忧惧。

《心经》曰：“菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”“波罗蜜”者，彼岸也。彼岸一相，此岸二相，菩萨依据般若智（性智）从二相度到一相。一相了，就通达无碍（“心无挂碍”），无有忧惧（“无有恐怖”）。因一相无“疚”，内心无病，何有愧疚？！圣人都证到了绝对真理，绝对（非极性）时，本有的“般若德”（本具的灵光智慧）和修道的“解脱德”（达究竟一相所显出的道德属性）全部

显露。于是，圣人的智慧、心态、想法、作为，都和二相极性观念的人大不一样！

孔子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）此仍然是大道性德流露的表现。一相了，有什么忧惧和迷惑呢？凡人的无明迷惑皆来自二相的不知其所以然。证到一相了，本有智慧开显，了透宇宙人生的本来面目了，心明眼亮，迷雾廓清，“知常曰明”（智者不惑）。同时，一相时自然产生同体大悲之心，愿人得乐，拔人以苦，无我利他，“货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。”（《礼记·礼运第九》）正如老子所说：“利而不害”，“为而不争”，你说还有什么忧惧呢？忧惧皆来自“有我”的不足吗！“货”，不能“不藏于己”，“力”，还要“不出于身”，因为决不“不必为己”，所以忧惧之心必然产生。

达到一相的证悟者，慈悲仁爱之性德开显，无私而能奉献，人生观是无我利他的“菩提心”，当然“勇”于“利”他、“为”他。没有悔怨，何来忧惧（“仁者不忧，勇者不惧”）？如若是二相所谓的“智”、“仁”、“勇”，那“智”便为利己的机巧和聪明；“仁”便为有打算有目的的企图之举，正如《华严经》所讲：“不发菩提心（就是一相的无我利他心），做一切善事，也是魔业（因为二相时，做善事是有落脚点的，有所得心；一相的菩提心无住、无相、无愿，无所得心，故二相善事也是魔业）”；“勇”则成为义气之勇，“有为”之勇，甚至是李逵式的鲁莽之勇。

孔子讲：“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）志士者，智慧通达之人，非俗者之志士也！有智慧的仁人，他的生命是“慧命”，而不是“身命”。志士仁人知道“慧命”永存，“身命”生灭变化无穷，是佛陀所讲的业报之身。修道者正好是要转“身命之我”为“慧命之我”。“慧命之我”者，法身也！法身慧命是无处不在处处在，“清净本然”，“常、乐、我、净”，“不动周圆”，永恒存在，是不生不灭的非极性信息态。法身自在起相用，“无作妙德”，“自在成就”，“无为而无不为”。而“身命之我”是有限的具体的物质态，是生灭变化之身，苦空无常之体，烦恼痛苦之源，业妄集聚之藪。所以，老子说：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（《道德经·第十三章》）可见，志士仁人的“杀身成仁”，是转“身命”为“慧命”，是从低级迈向高级的一种修为（当然，是自然境界，不是刻意的追求，更不是自私自利的打算）。

有了这种智慧的认识，当然就能“无求生（身命）以害仁（慧命）”。一个人证道悟道，达到“闻道”、“知天命”的大智慧者，他具备了“戒、定、慧、解脱、解脱知见”等五个方面。故追求明心见性、闻道悟道是人生重要的头等大事，是开显“慧命”的第一步，也是最关键的一步。所以，孔子讲：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）“知命”者，“知天命”也。“君子”者，即“闻道”者。孔子讲的“君子”的层次很多，有的是以初级称，有的是以高级称，非千篇一律，就像讲“仁”一样。对不同层次的人，讲不同层次的“君子”称谓。如“君子坦荡荡，小人常戚戚”（《论语·述而》）。这里的“君子”是以很高深的境界来说的，达到一相的“知天命”者，唯此妙明真心，只此“天命之性”，别无他存，无人我的利害冲突，亦无人我的是非矛盾。这样的“君子”，“不惑”、“不忧”、“不惧”，当然“坦荡荡”。而“小人”不知道世界本是一相不二，妄分见、相二分，能所确立，主客相对，内外炽然，故始终在人我利害中纠缠，是非矛盾中倾轧，竞争斗争中过活，天灾人祸中熬煎，疾病战争中经历，所以“小人常戚戚”。

“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”（《论语·子路》）“君子”一相无对，给谁示骄？无人我的智慧境界，当然安祥自若，畅达通泰，无相无住。而小人则相反，有内外人我、高低贵贱之区分，大小、智愚之拣择，故小人得势如虎狼，傲慢无礼，心态起伏，焦躁不安（不泰）。“君子”之所以“泰而不骄”，乃是“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”（《论语·里仁》）。“无适也，无莫也”者，不作肯定是这样，也不作否定不是这样。前者为“无适也”，后者为“无莫也”。达到不二之境的“君子”，对天下的一切以无我的平等性智来看待，也就是庄子讲的“齐物”，老子所说的“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《道德经·第五章》）所以，无差别的一相绝对之境，无仁与不仁，万物、百姓同为“刍狗”，平等一如，无二无别，“天地一指，万物一马”，只惟一相无相大道之属性为准（义之与比），别无所据。哪有这个、那个？哪有肯定、否定？一切极性对待都超越了，一切极性观念无复存在。

孔子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）智慧之人具有善巧方便，灵活明快，易感善应，通达权变的天性；仁德之人具有稳重沉着，安然闲静，宽厚包容，如如不动的天性。智者性如水，清澈晶莹，柔顺易流，随缘无碍，变化无穷，普利群品，善处

和乐；仁者性如山，屹立威重，宽容厚道，安然寂静，八风不动，净秽不染，恒定无争。智者体水之性喜水，仁者体山之性喜山；智者如水一样易动，仁者如山一样沉静；智者通达无碍而快乐，仁者宽厚寂定而常住。智与仁是性体的属性，亦是性德。自性本具智与仁的两个方面。

智在佛家称为般若德，仁为解脱德。智展现出方便善巧，通达权变，无障碍无碍。体现在语言上则是辩才无碍，体现在思维上是常流灵光，体现在应对上是妙用横生，自在灵活。仁展现出忍辱含垢，慈悲为怀，稳定安闲。体现在语言上是无言胜有言，体现在思维上是一念不生，体现在应对上是以不变应万变。智者积极主动，仁者沉着应对。所以，孔子说：“仁者安仁，智者利仁”。（《论语·里仁》）这就是说，智者善为，仁者善应；智为观，仁为止；智者主慧，仁者主定；智为照，仁为寂。定慧等持，寂照不二，便是儒家的“天命之性”。

仁的层次很多，有从究竟处讲定慧等持和体、相、用一如的内容，如：“知及之，仁不能守之，虽得之必失；知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬；知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”（《论语·卫灵公》）亦有勉励求仁，仁不远人的内容，如：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”。（《论语·述而》）还有更基础的内容，如：“苟子之不欲，虽赏之不窃”（《论语·颜渊》）等类。仁的范围可包括上中下九等，远近八方。学人应了解仁德的不同层次，掌握孔子仁德的范畴。

孔子讲：“知及之，仁不能守之，虽得之必失。”（《论语·卫灵公》）这里的“知”，是指智慧；“仁”，是指定力；“知及之”，是指智慧达到一定的境界，但定力不够而不能守之（仁不能守之），这正是转正觉和转心态二方面不对应，心态未转到与正觉相匹配，故必然退转、退失（虽得之，必失之）。从定慧等持来说，定力不够，不能保证智慧恒定。定慧不等持，两方面都不能前进。所以，六祖惠能说：“定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。”（《坛经》）六祖更以事例喻之：“定慧犹如何等？犹如灯光，有灯即光，无灯即暗；灯是光之体，光是灯之用，名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。”孔子讲的意思，仍然是主张智（如水，慧也）、仁（如山，定也）等学，知、仁等持。这是孔子从性德上讲，也是从体上讲。他还说：“知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。”这是说定慧等持了，不起相用则不能显示等

持之境界。若不在外在形式的事相上显现，无人知你内心的定慧等持，当然民则不敬。如能内心“知、仁”等持的境界自然流露出“望之俨然”、“即之也温”、“温而厉，威而不猛，恭而安”的气质和魄力来，在这种内外形成的威神之力下，民焉不敬?!这一段，孔子是讲体相一如的，也就是内容和形式的相符。没有和体相应的形式，体是无法表达的，故孔子说“庄以莅之”。这里的“庄”，不只是庄严庄重之庄，而是指要体现出一定的相状（形式）以表达之。有了体相的对应，还要有“用”，只有体相相符，无“用”便落入死寂或空亡。故孔子曰：“知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”（《论语·卫灵公》）“动”，就是体相起用（起作用）。“用”怎么表达？“以礼”表达！这样就体相用全备了，就称之体、相、用一如。若只有“体相”而无“用”，孔子说“未善也（善者，圆满之善）”！就是说还不圆满不完善。

孔子讲求仁得仁，仁不远人。“仁远乎哉？”孔子明确表示“我欲仁，斯仁至矣”。（《论语·述而》）仁也者，性德也；性者，道之性也；道者，性之道也。“道也者，不可须臾离也。可离非道也。”由此可知，性德之仁，其远乎哉？只要有求仁的愿望，此愿望当下即是！正如《华严经》所说：“若有能发阿耨多罗三藐三菩提心者，则已出生无量功德，普能摄取一切智道。”佛家讲，一发菩提心，就到果位。这和孔子讲的“我欲仁，斯仁至矣”是同一意趣。能从性德的高度上，来认识孔子讲的智与仁，就能体悟孔门心法的真谛。

孔子讲“苟子之不欲”，这是劝季康子不要贪得无厌，让他先止贪，就是止盗的开始。若上行仁道，百姓则受到奖励也不去偷盗。从这里可以看出，一个贪得无厌之人，只要改变贪心，也就是行仁的开始。贪与盗相连，上贪则下盗，仁道学说，从粗相的贪盗中，亦可实施体现，况不同的递进层次呢?!认识孔子仁道的不同境界性，就能更好地理解孔子从顶到底的教化跨度，也就更能体会到孔子的伟大与不朽。愿人们从此境界上发扬孔门心法，以开启后世民众的教化，令天下归仁矣！

孔子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”（《论语·里仁》）不仁者未达到一相不二、定慧等持、止观双运、动静一如。他无法超越极性事物对他的引诱，不是左，就是右，总在两端摇摆，必然要受极性法则“物极必返”的制约，故不可能久处逆境（久处约），也不可能久处顺境（长处乐）。

只有具有性德之人，才能顺逆随缘，爱憎不染，八风不动，“一真一切真，万境自如如”。所以，仁德之人的高层次高境界，皆以转物自在为标志，断除烦恼为心态，随遇而安为自在，超越极性为根本。

孔子超越极性的方法是“叩其两端而竭焉”（前边已讲过了）。但作为仁德的这个根本，孔子非常重视。孔子曰：“师也过，商也不及。……过犹不及。”（《论语·先进》）孔子说子张（颛孙师）偏极性的过头一端，子夏（卜商）偏极性的不及一端。子贡说，那就是子张比子夏优胜点。孔子却说“过犹不及”。过头和不及等同，二端一样。这是孔子站在超越极性的非极性大智慧的高度上，作出的结论。从绝对的非极性看，一切极性属性并无优劣，半斤八两，一丘之貉。“过犹不及”一语，是孔子一相非极性境地的表露。人们往往忽略了孔子以事相表达深奥妙道性德的善巧，看似平常的言辞，好似明明在指某某事相，其实是圣者站在极高境地的智慧流露。

如孔子说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）“无知也”一句，太平常了，人们多以为是谦逊之辞，非也！是极为深邃的哲理。“鄙夫”者，指根性不利的迟钝之人（非是下视语），孔子巧妙的“禅语”，既究竟了义地回答了他的问题，又借此问，流露出了孔子超越极性（叩其两端而竭焉）开显非极性（空空如也）的大智慧。这种貌似平庸而寓意极深的作略，可以称为儒家之“禅风”。唐代禅宗大德赵州从谗禅师，学人问：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”曰：“和尚莫将此境示人？”师曰：“我不将此境示人。”曰：“如何是祖师西来意？”师曰：“庭前柏树子。”随手拣来，皆是妙法。貌似平常的庭前柏树子，却道出了一个极为深邃的哲理——自心现量，“见”在当下，“道不远人”，“一切现成”，一切不离！

“过犹不及”一句，你细品其味，真是其乐无穷。孔子还讲：“攻乎异端，斯害也已！”（《论语·为政》）这段话，因后儒不了解孔子的境界，妄加歧义。“攻”者，致力也！强化也！“异端”者，极性事物之两极差异也！“攻乎异端”者，和超越极性相反，不是泯灭，而是强化。强化极性，堕入坚固剧烈的极性属性中，造业猛利，识心狂乱，心如骇浪，极端极化软件，必然带来无穷无尽的痛苦烦恼，真是贻害无穷（“斯害也已”）。这是孔子告诫门人不要极化极性，极化心识将召致祸殃永久。老子讲：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲，不欲以静，天下将自定。”（《道德

经·第三十七章》)“化而欲作”，就是“攻乎异端”的心识波动，极化萌生。老子说，刚刚极化时，契入（镇之以）非极性属性（无名之朴），这样就平静了极性心识的波涛。波涛不起，则心安神宁（天下将自定）。

## 十一、“以直报怨，以德报德”

“或曰：‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”（《论语·宪问》）“以德报怨”，这是老子“报怨以德”的主张。看起来好像孔子和老子的主张不一致，其实不然。是人们不了解老子“报怨以德”的内涵所致。老子曰：“为无为，事无事，味无味。大、小，多、少，报怨以德。”“无为”、“无事”、“无味”，乃是用事相来表示非极性属性的。三个“为”字，这是表示对非极性的追求。那么，如何到非极性的一相呢？老子说：“大、小，多、少，报怨以德。”这是老子泯灭极性，超越极性的修法。“大、小”和“多、少”，这句话的意趣极其微妙。大、小的一对极性如何超越？老子的大智慧说，“大”的“小”之，当然就“小”的“大”之，这正是老子“损有馀而补不足”的极性平衡法则。损“大”补“小”，自然平衡，最后达到一相时，则无“大”、“小”一对极性，这不就超越了吗？同理，“多”的“少”之，殊途同归。那么，“怨”与“德”一对极性怎么超越？和“大”者“小”之，“多”者“少”之的道理一样，“怨”者“德”之，这不就将“大、小”、“多、少”、“怨、德”等的极性全超越了吗？所以，老子的“报怨以德”，是 $-1+1=0$ 的相消超越法，是对极高层次修证境界的提升而言，是针对量变到质变的根本转化而说的，是讲出世的关键方法，是彻底了脱的最后操作，是禅宗讲究的最上一着。而孔子讲的“以直报怨”和“以德报德”是世法里面人际关系应该把握的原则。

因为，不管是“以德报德”，还是“以直报怨”，都没有消除恩怨一对极性的要求，“以德报德”“德”还在！“以直报怨”“怨”未亡。孔子讲的对象是不超越极性的大众法则，而老子讲的是超越极性的最上乘修法，故二者不能等较之，更不可俗心谈圣！这和惠能与神秀讲戒、定、慧的内容类似。神秀讲戒、定、慧是：“诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定”。惠能给神秀的弟子讲：“汝师戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性，离体说法，

名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。听吾偈曰：心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定，不增不减自金刚，身去身来本三昧。’诚（神秀弟子）闻偈悔谢，乃呈一偈曰：‘五蕴幻身，幻何究竟？回趣真如，法还不净。’”（《坛经》）从此可见，惠能讲的是最上乘法，到此境界，回向真如，已成不净。

发菩提心并没有错，但看在什么层次，到高境界，无所发心就是发菩提心。那么，到底发对，还是不发对，这要看你所处的境界而言。该发的时候不发是错，如：新发意菩萨必须要发菩提心，才能上进。但到了坏心识的阶段，禅宗讲：“圣谛尚不为，何阶级之有？”赵州禅师讲：“念佛一句，漱口三天。”当到破名相、坏心识的阶段，原有之法，自不适用！故佛陀讲：“法尚应舍，何况非法。”佛陀讲经说法四十九年，但在《金刚经》中佛陀却说：“须菩提，汝勿谓如来作是念，我当有所说法。莫作是念，何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提，说法者无法可说，是名说法”。可见，境界层次不同，对应之法有异，所以不能把圣人们不同境界的说法等同视之，乃谓之胶柱鼓瑟，非愚即痴！

何谓“以直报怨”？就是对怨恨自己之人，如平常未怨之时一样对待，就是“直心”（原来未产生怨报时，你怎么对待，就怎么对待）相待，不计较恩怨，这就是“以直报怨”。假若你的好友因听挑拨而对你怨恨多日，偏偏你不知晓，当你见到他时，一定会以朋友相待。这时他虽怨你，你以原来心报之，这就是“以直报怨”的心态。

“以德报德”，就是知恩报恩。“以德报德”的层次很广泛，但大家都能理解。总之，孔子是把中庸之道用到恩怨的事相上，原则是不极化，并且包含着去极化，这就符合中庸的精神了。要注意的是，有人把“以直报怨”理解成以牙还牙，以眼还眼，这就大违圣意了！

## 十二、“不患人之不己知，患其不能也”

孔子曰：“不患人之不己知，患其不能也。”（《论语·宪问》）“君子病无能焉，不病人之不己知也。”（《论语·卫灵公》）“人不知而不愠”。“不患人之不己知，患不知人也。”孔子是针对人一般都有表现欲而讲的，而且《论语》中几处出现，可见此类问题引起了孔子的高度重视。为什么要重视这个



问题呢？因为孔子知道，这种自我的“表现欲”极为有害，害人害己。膨胀这种贪欲（贪名欲，出头欲），就会产生怀才不遇的牢骚，整天怨天尤人，极化自己的心识，将由报怨产生嫉妒心，直至发展到恼怒、怨恨、瞋恚，这就是孔子讲的“愠”。当人不知而怨天尤人、嫉妒、瞋恨时，就已经严重地损害了自己的“软件”。然而这种心态还会“发射”出恶信息来影响环境和社会。日本江本胜博士的水实验证明，人的心念对水的结晶影响非常大。由此可知，人的恶念首先破坏的是自身，其次才是外界和别人。影响自己，是因瞋恨直接导致自己的智慧壅塞，由瞋而痴。影响别人，是因他的瞋恨和恶容令别人心情不畅，反叫别人为他操劳忧虑，影响社会环境。所以，孔子对此问题非常重视。

孔子的“不患人之不己知，患其不能也”，孔子鼓励人们要有正确的知见，内求不外求，就不再在人我上起是非。俗言讲：“锥处囊中，颖脱而出。”这不是孔子“患其不能也”的证据吗？！孔子反复讲“病无能焉，不病人之不己知也”。孔子不只要求“人不知而不愠”，还要求自己要知道别人（患不知人也），这也是孔子“己所不欲，勿施于人”的应用。一个人总是认识别人，不了解自己，那别人也要求你这个“别人”了解他。正确的观念是己欲让人知，不如先知人。这正是孔子讲的“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。你能否先立人，这才是你值得不值得让人知的价值所在。如若你有这种先立人、先达人的仁者风度，自然就不愠人不知己了；如若你没有这个雅量和智慧，就说明你确实无能，你的怀才不遇，就不是怀才，而是怀贼了！这样的“不遇”、“不知”正好说明他人和社会幸运！！

老子曰：“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”一个“患不己知”的人，就是一个“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”之人。这样的人，老子说：“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。其在道也，曰：馀食赘行，物或恶之，故有道者不处。”（《道德经·第二十四章》）老子说患人不知的愠怨者，一定是个“不明”、“不彰”、“无功”、“不长”之人。修道的人不应“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”，“故有道者不处”，说明“患不己知”者是“无道”的“不明”、“无功”之人，故应“不彰”、“不长”。

如何才是正确的知见呢？老子曰：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成

其私。”（《道德经·第七章》）老子的智慧，说明“后其身而身先，外其身而身存”，无私才能成其“私”。此理幽深，不可轻淡了之！老子反复告诫：“终不为大，故能成其大。”“无为故无败，无执故无失。”“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天，古之极。”（《道德经·第六十八章》）这种不大而成其大、不为而为，就是驾驭极性世界极性运动变化规律的智慧（是谓配天，古之极）。老子总结为“不争之德”，这就是驾驭极性事物的方法。“夫唯不争，故天下莫能与之争。”以不争而“争”，就是无为自然，顺其自然，因为顺其规律的变化，必然“莫能与之争”。懂得了这个机制原理，就以“知其雄，守其雌”、“知其白，守其黑”来驾驭，庶几不被极性法则所“玩弄”！还能操握主动权，这就是老子说的“既以为人己愈有，既以与人己愈多”的道理，这与“己欲立而立人，己欲达而达人”，是同一意趣。所以，圣人让我们“患其不能”，“病无能焉”，“患不知人”，患不“立人”，患不“达人”。要记住老子的“正言若反”！

同样的道理，佛陀讲的更深远，他说财富来自布施，也就是欲得财，先布施；欲智慧，先法施；欲安稳，先无畏施。这和孔子、老子讲的意趣雷同，这就说明此种法则是我们所处的极性世界所固有的，非人天所能操作。此理，扩而广之：要解脱，先束缚，我们要解脱自在，先要守戒遵规；要得大我，先来无我；要得无苦，先来吃苦；要得成己，先来利人；要得开悟，先找迷惑；要得心圆周，先将心歼灭；要得无不得，先要无所得；要得正受，先得无受；要得成佛，先得无佛；要得一切法，先要本无法；要得梅花香，先经彻骨寒……。

### 十三、“予欲无言”

孔子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）《庄子》讲，“知”问“无为谓”，三问而不答也。庄子曰：“非不答，不知答也。”“无为谓不应我，非不我应，不知应我也。”“黄帝曰：‘彼（指无为谓）其真是也，以其不知也。’”“狂屈闻之，以黄帝为知言。”（《庄子·知北游》）从庄子所说中我们知道，“言”只是极性二相的产物。只有二相的极性思维，才

有言语的用场。一旦进入一相的绝对之境，言语顿失其用。“道可道，非常道；名可名，非常名。”“无为谓”为什么不答？因其“不知答”！为什么不答？因其“不知应我也”！为什么“无为谓”“其真是也”？因其“不知也”！好个“不知答”、“不知应”、“不知也”，根本在“不知”二字上。孔子说他“无知也”；老子说“知不知，上”；佛陀说“知见不见，斯即涅槃”；庄子的“不知答”、“不知应”、“不知也”。圣人们的“不知”、“无知”、“不见”，不是极性二相愚昧的“无知”、“不见”，而是究竟一相的无所知、无所见。

一相绝对，无对何知何见？一相“唯我独尊”，你没有所知的对象，亦无所见的外物，一相无内外，唯独是你，故眼不见眼，你不知（不见）你，即无所说，亦无能说，何言之有？庄子曰：“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”（《庄子·齐物论》）“既已为一”，给谁说呢？但已表达为“一”，难道“一”不是言吗？！可见“一”无“一”名（名可名，非常名）。若无“一”名，无“一”名者是什么？老子曰：“自古及今，其名不去，以阅众甫。”从古至今，你给它安不上名字，就是无“一”名者。只要是究竟一相，你就无法给它安上名字（其名不去）。安名只能在二相间进行，绝对一相不可有名，故老子曰：“吾不知其名。”无名才是大名。“道常无名”，强名之曰“道”或“大”。“无名”当然就无言。

同理，无言才是大言，无言之言才是最真切之言。故老子曰：“不言之教，无为之益，天下希及之。”列子也讲：“至言无言”。所以，孔子的“予欲无言”，是让门人认识语言的局限性，入“无言之教”的高层次境界。“无言”的层次，是一相非极性的境界。用语言说的千般道理，都被二相的极性思维所障碍，无法提升到究竟一相的无上境界上来，总在二相的言语和思维相中打转转，原地踏步！

佛陀讲，无文字相，无语言相，无思维相。文字来自语言，语言来自心识活动（思维），这三者都是极性属性的产物，缠在这三相中，就无法超越极性，故佛陀提出了“坏心识”的究竟解脱法。有心识活动，就是“相”、“名”、“妄想”，一旦“坏心识”了，就是一相境地！所以，孔子的“予欲无言”，是孔子教学的高层次阶段的标志。“予欲无言”，是孔子考察门人是否到了这个层次，能否接受这种高深教法的考卷。但由子贡所代表的普遍水平，因境界不到，还不适合。子贡不能领会夫子的用意，却担心夫子不言，他们学什

么，传什么？就如达摩给梁武帝讲禅，无法识取，只好作罢！虽然“无言之教”在孔子的学生里不适用，但孔子的“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”已传授了“无言之教”的道理！

的确，天无言，四季更迭，昼夜周转，日月运行，沧海桑田，朝代兴衰，月盈月亏，生长成亡，花开花落，难道不是“最准确的语言”表达吗？！伏羲仰观于天，俯察于地，近取诸身，远取诸物，作易八卦，以通神明之德，以类万物之情，就得益于自然界的无言之言，不言之教。佛家讲的“独觉”，就是指佛未降世，无师独自“听”“无言之教”而开悟的。庄子讲：“鲁有兀者（断足人）王骀，……立不教，坐不议，虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪？”（《庄子·德充符》）这里的“立不教，坐不议”，正是指“无言之教”。“虚而往，实而归”是指“不言之教”的殊胜效果。

佛陀讲，“以不听为听”，“以不知为知”，“梵天，若有菩萨于此众中作是念：‘今说是法’，当知是人即非听法。所以者何？不听法者，乃为听法。”“说法者，无法可说，是名说法”，“若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故”。“如来所说法，皆不可取、不可说，非法非非法。”佛陀指的是第一义谛，以非极性一相的高度来给极性的二相人讲法，就不得不借助语言传导交流，但用言语说法，始终在说“不可说”之法。“不听为听”是“听”一相绝对的性；以耳来听，是听相对的相。相妄性真，所以“不听为听”是真听法（“不听法者，乃为听法”），不说为说是真说法。说“不可说”是说法的价值，说如来说法，是贬如来为二相的凡夫，罪莫大焉，故曰：“谤佛”！“如来所说法，皆不可取、不可说。”这是指不要著在语言相上。因为，语言相都是极性的二相。极性的二相要超越，何敢取？何敢说？非极性绝对境地，无可说，无能说，说与不说本无，故如来所说皆不可取，不可说。同理，究竟一相无法与非法之极性，当然非法非非法。

佛陀讲：“法本法无法，无法法亦法。今付无法时，法法何曾法？”一切法依“无法”而法，说个“无法”已成为“法”。“今付无法”的境界层次，此“无法”的绝对境界，相对的“法法”之万法，对于绝对的究竟一相来说，万法本不存（“法法何曾法”）。《心经》讲：“舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。”可见，法法何曾法？“诸法从本来，常自寂灭相。”只要有法就是二相之说，不管有情还是无情，六根门头见闻觉知有相，就炽然说法。例如眼，时时见，不间断，就是在说：“这就是眼根的见性！”

一切物相炽然指陈，这就是本体实相，当你会“看”时，触目菩提，展目皆是如来地，要明之心，要见之性，就在当下，一切现成，“表达”得准确可靠，可谓“师子吼”！若能到此，就可理解孔子的“予欲无言”。

#### 十四、“子之燕居”（平常心是道）

《论语》曰：“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”（《论语·述而》）“燕居”者，闲居也！闲暇无事之时，孔子“申申如也，夭夭如也”。何谓“申申如也”？“申申”者，自然无造作之貌，轻松舒泰之态，流放不拘，却井然有序的样子。“夭夭”者，内无感无受、无挂无碍、清净本然的情悦意乐之心。“申申”者，描述孔子外在之相貌；“夭夭”者，描述孔子内在之心态。一位证道的圣者，时时在定中，心不散乱，虽作一切该做的事，但那是契道“不逾矩”的妙用；虽兢兢业业，一丝不苟，那是智慧的精进；虽然生活颠沛流离，若丧家之犬，那是忍辱波罗蜜的道场。孔子在桓魋的凶残威逼下，胸有成竹；在陈蔡饥饿困厄中，抚琴“固穷”；在世人的冷嘲热讽中，己任自负，不动不摇；在身居权位时，“不淫”不傲。孔子在穷通、赞毁中，定而不乱，八风吹不动，“从心所欲”而“不逾矩”，时时处处展现着一个证果圣人的智慧方便，唯道是从的如如之心。弟子对孔子闲居时的内心、外貌的描述，非常逼真准确。

证道的圣人，无作妙德，自在成就；行住坐卧，言谈举止，无不是称体之妙用。当不起相用，则无内外的感受感应，如水无风扰，清净本然，无挂无碍，无恐无惧，自性“常、乐、我、净”之属性显现，故内心必然和乐悦意，坦荡无垠，三昧正受，此所谓“夭夭如也”！

外貌是内心的相显，内心喜悦，外则笑容和蔼；内心忧戚，外则双眉紧锁；内心恐惧，外则惊慌失措；内心哀伤，外则号哭涕泣。容貌举止，乃内心的窗口也！有怎么样的内心，就有怎么样的外貌。外是内的表达，内是外的依据。从外显内，从内知外。内外表里，准确表达一个人的层次境界。内心“夭夭如也”，必对应外形“申申如也”。由于内在的安然自如，无应无受，禅定不乱，法乐四充，必然展现在外容外像上，轻逸舒展，端方有序，自然无为，举止得体，不牵强造作；言谈尽理，无戏论闲语，轻松愉快，随心所欲，却有序而“不逾矩”。大哉圣者！起心动念，言谈举止，无不是道的体

相用。惠能讲：“佛法在世间，不离世间觉。”一切世间之务，皆是体道的妙用。“申申如也”，“天天如也”，无不表达着如如之心的如如之相。

禅宗讲，“平常心是道”。孔子的“申申如也”、“天天如也”，正是“平常心是道”的说明！“平”者，一相，无任何极性观念存在；“常”者，不变，内外一体，无境可转，不生不灭。故所谓“平常心”者，无任何极性观念的本来心也！无生灭变化的恒定净寂心是也！平常者，非俗念之平常，不是凡夫平常的贪欲妄想之心，亦非无所事事的懒惰懈怠之心，更不是随顺自己名利追求的攀缘之心！“平常心”，就是日常生活中体现大道属性的日用之心，也就是时时处处的体道之心！

孔子闲暇时，“申申如也”和“天天如也”，正是这种“平常心”的写照。马祖道一禅师云：“若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。”可见，“平常心”是超越了极性“是非”、“取舍”、“断常”、“凡圣”的无为（无造作）之心，无任何极性观念的心，才可称之为“平常心”。故“平常心”者，关键在于无造作、不极化、不于道多此一举，问题在使本心自性如何开显流露上。马祖曰：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。”可见，“平常心”是自性本体本来的属性。自性本具圆满的智慧道德，不假修为自有，故“道不用修，但莫污染”。水本湛然无波，只因风动干扰，无波起浪。只要不造作不极化，恢复“平常心”，无风水自清。一切“污染”都来自吾人造作妄为，识心极化使然，故只要心风不吹，湛体即现。

孔子的“申申如也”、“天天如也”，正是“心风不吹”而现的“湛体”的状态属性，也就是所谓的“平常心”！一个人能时时处处展现“平常心”时，就成为转物自在的道体之化身，是道体妙用无穷的无不为，只有如孔子这样的大圣，才自然展现“申申如也”、“天天如也”的“平常心”。修道之人的“平常心”，正是他修道智慧与功夫的见证，也是真修假修的试金石！

“君子坦荡荡，小人常戚戚。”（《论语·述而》）“坦荡荡”者，无恐怖无挂碍，无迷惑无颠倒，故心无住无著之使然。“常戚戚”者，有欲有求，期望系心，被物所转，患得患失，心常不宁。“君子坦荡荡，小人常戚戚。”这就把圣人与凡夫的内心中容表达得极为透彻。圣人是一相周遍的妙真如心，凡夫是二相取舍的虚妄识心。凡夫之心，因境而有，随境心迁，所谓“法生种种心生”；识心妄念，“随有所念，境界现前”，所谓“心生种种法生”。

妄心因二相而有，故随内外、主客的变化而变化，常无恒定，虚幻不实，因缘而有，当体皆空。二相的妄心被物所转，“心本无生因境有”，境是无常变化的，故妄心亦随之迁变无常，所以小人心“常戚戚”。君子一相无外，全是自心现量，心无内外，内外一如，故无境转心，亦无识念现境，只是圣智现量，心境一体，唯真心真情流露，无私无欲，无为自然，故圣者“坦荡荡”。

孔子大圣者也，闲居时，心现本如之态，放旷周遍无拘，三昧正受中和，慈善性德洋溢，一相无别自如，无远无近不忧，无来无去不愁，天地一体无求，万物不别实有，心与道合独尊，唯此一心“常”、“我”，只此觉性“净”、“乐”，此正是孔子“夭夭如也”的心地，“申申如也”的神韵。

孔子曰：“予欲无言”，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”孔子处于一相的境地，以“无言”的相、用表达一体的状态属性，就能充分显示道一相的本质。修道之人常讲：“言语道断，心行处灭”。言语和思维（心行）都是极性二相的属性，用言语、思维表达非极性一相的境界，那是驴头不对马嘴的。所以，证悟的禅师往往用棒喝或各种动作来引人开悟。汾阳善昭禅师用手掩欲言的楚圆禅师，使楚圆禅师当下大悟，并说：“临济道出常情”！德山宣鉴因其师突然吹灯而大悟，并说“从今向后，更不疑天下老和尚舌头也”。南泉禅师将斩猫事问赵州和尚，赵州和尚将鞋顶在头上转身出去了。南泉云：“子若在，救得猫儿。”水潦和尚被马祖当胸突然一脚而开悟，并说：“也大奇，也大奇，百千三昧，无量妙义，只向一毫头上，识得根源去”。禅师们用无言的教学方法，表达着深刻用意，正显示“无言”才是“大言”的功用。

“四时行焉，百物生焉”，正是天道的“大言”。老子曰：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。”（《道德经·第七十三章》）这正说明天道无言之“至言”。列子讲：“至言无言”，正此之谓也！可见，孔子的“欲无言”是体现一相无言的境界。孔子“申申如也”、“夭夭如也”，亦是体现天道无言而“善应”的自然流露。当一个人的修持达到一相的不二之境时，“平常心”显露的语默动静，无不是“天之道”的“善胜”、“善应”、“自来”、“善谋”的作略。孔子闲居时的“申申如也”、“夭夭如也”，正是圣者体现天道属性状态的自然流露。

《论语》记载孔子“寝不尸，居不客”（《论语·乡党》），说明孔子在家与人不交接时，展现出的不造作，不故意之为的自然形态。圣人在不同的场

合，体现不同的举止，那是对机的展现，因人因事的垂范示教，而不是有为做作。凡夫在不同的场合，显示故意所为，矫揉造作，装腔作势，东施效颦，是二相境界和局势迫使而为，故显得别扭不自然。例如，孔子见“瞽者，虽褻，必以貌”。孔子见盲人，即使是熟悉的人，也是以礼相待，以礼相让。这就是圣者慈悲心的自然流露，不是局势使然！一个伟大的圣者，其一生的重任，是以礼义有序人类社会。所以，孔子一生时时处处率身垂范，以圣言圣容圣行启示指教，让人们效法遵循，这正是孔子智慧方便的妙用之处。《论语·乡党》篇全是记载孔子言谈举止、语默动静的内容，正就是圣者对不同场合，不同地点，不同要求，所做出的随机对应。犹如扣钟，大小必应。圣者应世，随顺无遗，不拘不泥，智慧为导，方便作舟，利而不害，不碍变通。须什么身，现什么身，不违道，不背理，“不逾矩”，这是圣人的智德的体现。

孔子闲居时的“申申如也”、“夭夭如也”；在乡党的“恂恂如也”（温和恭顺）；在宗庙朝廷，“便便言”（善谈），唯谨尔；以及“侃侃如也”（从容不迫）、“誾誾如也”（正直恭敬），“与与如也”（威仪之貌），“蹶蹶如也”（恭敬不安貌），“色勃如也”（矜持庄重），“鞠躬如也”（谨慎谦恭），“翼如也”（轻松愉快貌），“愉愉如也”（愉快轻松态）等等，都是圣者的不同风范，不同方便，不同之随顺，亦都是自然之流露。孔子曰：“道不远人”。一切的施为运作，皆是道的相用。在人道上，不坏人道之秩序，该体现什么就体现什么，既不造作，也不孤芳，体道之自然无为，便是圣者的大家风度！

《大学》讲：“故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至”。君子独处也“不逾矩”，“唯道是从”，自然中规。而小人闲居，就“妄作凶”，放纵流逸，无所顾忌。可见，孔子闲居时于道不违，体现道自然无为的属性（“申申如也”，“夭夭如也”）。把道体现在日常中，形成“平常心”的特殊应用。

唐代大禅师庞蕴在描述他的“平常心”的相用时说：

“日用事无别，唯吾自偶谐。头头非取舍，处处没张乖。

朱紫谁为号，北山绝点尘。神通并妙用，运水及搬柴。”

庞蕴表达的“日用事”“自偶谐”，就是“平常心”的体现，是道心的表露，是“唯道是从”、“大顺”于道的“神通并妙用”。至此，我们体悟一下孔子的“申申如也”和“夭夭如也”的意趣何在？



## 十五、“子之所慎：齐、战、疾”

《论语》曰：“子之所慎：齐、战、疾。”（《论语·述而》）齐者，斋也！指古人祭祀前，斋戒沐浴，以示虔诚。斋戒的内容为戒酒、戒荤腥、戒与妻妾同居。战，是战争。疾，是疾病。为什么孔子对这三件事很重视很谨慎呢？因为，这三件事，对个人对社会都是至关重要的。一般人认为，战争、疾病重要，斋戒并没有什么！其实不然，荤腥含杀生吃肉，造杀业；酒可乱性；与妻妾淫而对祭祀不恭。在斋戒的内容中，与现代社会最为相关的，还是杀生吃肉问题！佛家人讲：

“千百年来碗里羹，冤深似海恨难平。

欲知世上刀兵劫，但听屠门夜半声。”

可见，世间的战争与杀生有关。佛家认为：战争是众生共业所造的恶果，恶因是杀生吃肉。佛经记载了琉璃王诛杀释迦族的事迹，这是佛陀亲自讲述自己家族被杀的因果之事。佛陀说，释迦族的人往世竭泽而渔，捕鱼无数，这些鱼转为琉璃王及其军队，业果成熟后，攻打迦毗罗卫城，战争中杀戮居民无数。从佛陀讲的事件里可知，这场战争的恶果，直接的恶因是捕杀生灵造成的。佛陀告诉人们不可杀生害命！否则，因果难逃。

《唐宣之已求书》中记载：清朝徽州人程伯麟，虔诚信奉观音。乙酉年夏天，乱兵经过扬州，一日程梦见大士对他说：“你家里十七口人，十六口都可以得免杀害，唯你一人在劫难逃。因你前生杀过王麻子二十六刀，今日必须偿还他的杀债，可令你的家中十六口人并住东厢，只汝一人在中堂上等候，切勿连累家人。”过了五天后，乱兵果至其家门，程便出门迎接，问说：“你是不是王麻子？我前世砍你二十六刀，今天等你来杀我。”乱兵惊诧的问：“你怎么知道我的名字？”程将观音大士梦中的点化陈述给他。乱兵说：“你前世杀我，今世我来报复，如今若我杀你，来世你岂不又来杀我？”于是，王麻子用刀背砍了程二十六下，将程放了。从这些公案可知，因果规律丝毫不爽。所以，老子讲：“天网恢恢，疏而不失。”

孔子的慎斋戒，也是与这个道理有关。因为，孔子在《易经》十翼中说：“恶不积，不足以灭身。”“故恶积而不可掩，罪大而不可解。”“积不善之家，必有祸殃。”（《易经》）

佛家人讲：“世上欲免刀兵劫，除非众生不食肉。”可见，食肉成为杀生之因，杀生成为战争之由。孔子所慎的“战”争，亦当从食肉中找到原因，食素成为避免战争的根本操作。所以，佛教一直提倡食素，是有其深刻道理的。佛陀讲：“清净比丘及诸菩萨，于歧路行，不蹋生草，况以手拔！云何大悲，取诸众生血肉充食？”（《楞严经》）佛陀劝人慈悲生灵，不要以众生的血肉充食，可根除相杀、相战。

慈寿禅师曰：

“世上多杀生，遂有刀兵劫。负命杀汝身，欠财焚汝宅。

离散汝妻子，曾破他巢穴。报应各相当，洗耳听佛说。”

佛陀大圣者也，五眼六通，所说真实无妄，我们切忌以己之劣见，自以为是，无视因果规律！琉璃王要打迦毗罗卫国时，佛陀亲自去见琉璃王，请求和解，和谈不成后，佛叫释迦族人防守自卫。战争期间，佛陀也头疼三天。佛陀说，那是他曾打鱼王头三棒之业所致。可见，因果还自受。

从孔子慎斋戒来看，提倡素食，既可消除战争，还可健康人的心身。有诗云：

“好生当得寿而康，杀命难期自命长。

我已经年饱芳洁，病魔不入谷蔬肠。”

又云：

“拳骂相侵报不忘，况于食肉剖心肠。

何如与物同安乐，白饭青蔬大吉祥！”

佛陀讲：“一切众生，因杀生故，现在获得恶色、恶力、恶名、短命，财物耗减，眷属分离，贤圣呵责，人不信用，他人作罪横罹其殃，是名现在恶业之果；舍此身已，当堕地狱，多受苦恼，饥渴长命，恶色、恶力、恶名等事，是名后世恶业之果。若得人身，复受恶色、短命、贫穷。是一恶人因缘力故，令外一切五谷果蔬，悉皆减少，是人殃流及一天下。”可见，杀生吃肉非同小可，除了对自己产生恶色、恶力、恶名、短命、贫穷、堕地狱外，杀生还严重影响社会，杀生的恶信息能令周围环境的五谷粮食、瓜果蔬菜，悉皆减少，甚至“殃流及一天下”。可见，杀生吃肉已不是一个人问题了，是对整个人类社会发生影响的大问题。这并非危言耸听，现代科学的研究也表明了佛陀所言的正确性。日本的江本胜博士“水知道”的研究，正揭开了杀生吃肉影响“一天下”的机制原理。

江本胜博士通过大量的实验证明，人的意识、心态、语言、文字所具有的能量信息能够改变水的结晶花纹。凡是善良、慈悲、仁爱的意识、心态、语言、文字等具有的能量信息，就能使水产生完美、对称、有序整齐的结晶花纹；凡是恶心恨毒、残忍冷酷、斗争攻击的心态、意念、语言、文字等具有的能量信息，就能使水产生杂乱无章、丑陋可恶的结晶形态。江本胜“水知道”的实验，说明了人的心念意识对外物产生着深刻的影响（具体的内容请看《“水知道”答案》一书，及江本胜博士的其他专著）。从江本胜的科学实验可知，一个杀生的狠毒之心，杀其它生灵的生命以养活自己生命的恶心恶念，必然产生严重的后果！首先，这种恶心恶念作用于自己和他人身体内百分之七十的水，使水的信息结构紊乱，导致人类心身不健康，从而疾病丛生，疫病泛滥，危害社会。

佛陀讲：“毒气流布，疾病纵横，悉是海中龙、神、鬼王之所为也，故得此毒，重病忧恼。此诸鬼神龙者，皆是世人所为射猎、屠杀、鱼网、中毒死者，其魂神或堕海中为龙，或为有力大神化生之类，皆知宿命，忿怒宿怨，因作雾露，吐恶毒气，雨其国中。其时人民或中毒死者，或但得病者，有相涂污者，皆由世人所作不仁，残杀物命，展转相怨。手自杀者，中毒即死；助其喜者，皆更困病。或相涂污、不相涂污者，皆由食肉有相分者、不相分者。”（《佛说阿难四事经》）佛陀曰：“维耶离国中所以遭此疫毒病者，是其国人多杀群生，无有慈心，以杀猎为业。”（《佛说灌顶召五方龙王摄疫毒神咒上品经》）可见，瘟疫疾病，皆与人们的杀生食肉相关。所以，佛陀要人们“令其慈仁，勿杀群生，普慈一切”。（同上）

老子讲：“利而不害。”（《老子·第八十一章》）要利益一切众生，不要杀害它们来养活自己，这种损它利己之为，太残忍，太自私了！老子曰：“辅万物之自然”。（《老子·第六十四章》）不杀生害命，是其最大之“辅万物之自然”！《易经》讲：“天地之大德曰生。”好生之德，乃天道自然之理，人因自私而损它，这于天理不容！孔子之所慎，以斋为首，是有深刻道理的。孟子也讲：“见其生不忍见其死，闻其声不忍食其肉。”（《孟子·梁惠王章句上》）连《三字经》也讲：“稻粱菽、麦黍稷，此六谷，人所食。”可见，儒家还是提倡食素的。道家的《三官经》也讲：“世人杀生害命，罪积如山。若不早日猛醒回头，清静斋戒，忏悔改过，则三灾八难，其劫难逃。”道家《混元经》云：“勿贪口腹开戒杀。”世界上开显良知之人，都会提倡戒杀食素的。

孙中山说：“中国素食者，必食豆腐。夫豆腐者，实植物中之肉料也。此物有肉料之功，而无肉料之毒。”他还说：“夫素食为延年益寿之妙术，已为今日科学家、卫生家、生理家、医学家所公认矣……。”耶酥也主张食素，禁止食肉，说：“生物的肉与血，你们不得吃。”“人吃野兽肉，将会变成他自己的坟墓。我告诉你们实话，那杀人者，将杀了自己；那杀生吃肉者，就是吃死人的肉。”（还有其他论述，见附录）

从《论语》的记载可以看出，孔子是主张食素的，但他的任务是“定世”来的，虽没有像佛陀那样坚决禁止食肉，但他用各种方式主张不食肉。比如，孔子以“割不正不食”，以“鱼馁而肉败”不食，以“臭恶”不食，以“不得其酱”不食，以“失饪、不时”不食，以“肉虽多，不使胜食气”不食，以“色恶”不食，以“祭肉不出三日，出三日”不食。这一切不食，都是孔子戒杀食素主张的方便教化。孔子说的“割不正”，不是指肉切得不方正，而是指宰杀动物时的残忍方法和手段而言。孔子对残忍不道的杀害生灵表示不满，以不食这样杀害的动物之肉，来表示他的仁慈之心。孔子所慎者三：齐、战、疾，但以斋为首，就是体现慈悲生灵，以免战争、疾病的侵害！慈悲生灵是利他，免除战争、疾病是利己，先以利他为出发点，才能有真实可靠的利己，这是孔子圣者的智慧。

《论语》说，孔子“齐（斋）必变食”，“君赐生，必畜之。”孔子主张，斋戒必食素，国王给孔子赏赐的活动物，孔子必定把它养起来（“必畜之”），不将它杀害，亦不为取其血肉而自利！这些都表达了孔子的慈悯之心！孔子曰：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，於我如浮云。”这里的“饭疏食饮水”，就是指食素喝白开水，孔子说，只要符合道义，食素（饭疏食饮水）也乐在其中，但不符合道义滥杀生灵，血肉充己，孔子视如浮云，这里就隐含着孔子戒杀食素的本怀！一个体道的圣者，必不主张残杀生灵，绝不损他利己。

可见，斋戒具有深远的意义，是祸福之根，吉凶之关，休咎之门；战争事关生死存亡之大事，社会安宁之系维，财货成损之由径；疾病乃健康寿夭之因缘，事业成败之关键，生命攸关之所在。故孔子之所慎，乃是警示人类社会之所慎，为天下苍生而着想的圣者本怀，期愿人们有智慧的抉择，成为高尚文明人类的标志！

## 附 录：

### 历史名人说素食

公元前6世纪，毕达哥拉斯开始倡导素食主义。这位希腊哲学家、数学家主要以植物为食，他尤其喜食卷心菜。据说，他曾付钱给渔夫，让他们把捕到的鱼放归大海。

苏格拉底也是素食者，并且他的穿戴从不与动物的皮毛沾边。他坚持认为，吃动物肉会使人类变得更具暴力。

《战争与和平》的作者托尔斯泰是出于人道主义的考虑而吃素的。他主张“素食和平主义”，反对人们屠杀生物，哪怕是老鼠，在托尔斯泰看来，正是由于有了屠宰场，所以才有了战场。

卢梭认为，食肉性动物比食草性动物更残忍、更具攻击性，他由此推论应当食素以避免“使孩子更贪婪、更凶残”。

瓦格纳认为，吃素能够令人类变得温和，帮助人类重新找回失去的乐园。

甘地从十九岁开始就是素食者，他写了五本关于素食主义的著作。在其中的一本书里，甘地写道：“我认为肉类食品不适合人类。”他认为，要消除暴力，人类就应当成为素食者，他说：“从某些方面说，人类精神的发展要求人们停止为了满足自身的需求而屠杀动物兄弟。”

爱因斯坦的理论是，对身体最为有利、最有助于提高人均寿命的方法莫过于吃素了。

达·芬奇的记事本上有很多关于素食的记录，他说：“我很早就不吃肉了。总有一天，人类会禁止杀害动物，就像现在人类禁止杀害同类一样。”

萧伯纳从二十五岁开始吃素，因为他厌烦了“吃被杀死的动物”。他临终前，不少人问他为什么会一直显得那么年轻，萧伯纳总是这样回答：“那是因为别人看起来比他们的实际年龄大——还能希望那些以动物尸体为食的人怎样呢？”

### 一个素食主义者的“自白”

#### 1、演化、分类决定人类不应肉食

其实，人类的素食本能一验便知：蒙住双眼的猫，令其闻生肉如活鸡后，食欲大增，闻水果则无动于衷；人却相反，在自然状态下，感受不到活体动

物的香味，只有经过烹调才有反应，对水果的芬芳则十分敏锐，这便是人类素食天性的直觉反应。

人类在自然界的进化史已有数百万年，其间的绝大部分时光都是作为动物界的一员——灵长目中无尾的、素食的类人猿在自然界中存在的。直至今今天，一味强调社会属性的我们，仍无法摆脱这种“裸猿”的自然属性，无论你承认与否，我们都是一种偏于素食的杂食动物。

诚然，在全世界的猿猴中，肉食者不是没有，但都是小型的、夜行的食虫猴子，像倭婴猴、鼠狐猴、倭狨猴等。大型类人猿中，除了人类，就有黑猩猩、黄猩猩、大猩猩，它们的食性或杂食、或完全素食，其食肉比例分别仅占其食量的4%、2%、0%。众所周知，同为无尾灵长类的人类，在地球上，与黑猩猩是近亲，但我们的食肉程度已远远超过了4%，这是否有悖自然？有悖本性？从解剖结构看，由于消化道长短的差异，肉类在食肉动物体内停留时间只需半天，在人类体内却需经过几天漫长的旅程，如有过量脂肪、胆固醇融于血液，就会导致诸如脑溢血、高血压等疾病，肉类中的毒素还会加重肝脏的负担，甚至导致肝癌。

最早将人类的地位确立为灵长目，而非食肉类动物的瑞典博物学家林耐曾经说过：“人类的结构，无论从内在或外表看，若与兽类比较，都显示出谷、菜、果乃是他的天然食物。”

## 2、贪食过犹不及 素食有利身体

我素食之后，经常有人不无忧虑地问，营养不足怎么办？实践证明，没有身体上的任何不适。理论上讲，食素照样能获得充分的营养。

经常有人问：你为什么素食？我说：为了其它生命，更为自己健康。听听营养专家的告诫吧：脂肪的摄入量不应超过30%，略低于20%有利于健康，即每人每周的食肉量不宜超过500克，若超过1000克，就意味脂肪摄入量超出，而过度摄入动物蛋白和脂肪的结果，导致一系列的富贵病：心脏病、脑血栓、血管硬化、高胆固醇、肥胖症……

我们一贯认为，块大膘肥就是健康，过去常说，看人家欧美人多壮呀，人家吃什么长大的？牛肉哇！但是，现代健康标准不是肥胖，而是匀称。相反，肥胖乃是一种病——肥胖症。WHO不久前公布的人类健康十大危机中，其中一条是：中、高收入国家的大量人群，因饮食过度而有身体过重、过肥（约300万人）的症状，在欧美，每年至少有50万人，是因过度肥胖所引

起的疾病而死亡。

首先，素食品中的蛋白质相当丰富，各种坚果、种子的蛋白质达 30%，谷物约含 10%，豆类中的蛋白质含量更高，近 40%，是肉类的两倍，豆皮的蛋白质高达 50%。在世界上的很多地方，特别是山区，人们基本素食，却健康清瘦而活力四射，就是因为他们能从其日常进食的谷物、豆类中摄取适量的蛋白质，获得适当的卡路里。

脂肪提供热量，我们总以为只有肥肉是脂肪。其实，有些植物中的脂肪含量也很丰富，如，核桃达 66.90%，花生达 48.70%，芝麻达 48.23%，黄豆达 20.20%。脂肪酸共有 13 种，动物性油脂中含 6 种，植物性油脂中却含全部，且动物性脂肪为饱和脂肪，胆固醇含量高，易引发动脉硬化、高血压、心脏病，并利于癌细胞繁殖；植物性脂肪为非饱和脂肪，能促进胆汁酸排泄，减低胆固醇，避免心脏病和各种心血管病。因此，食素不会营养缺乏且防病，单纯摄取动物性食品，却会营养不良且多病。

### 3、食素减少毒素 荤腥病从口入

中国古代的很多圣贤智者都提倡清心、恬淡，以粗茶淡饭和素食寡欲为君子的养生之道、处世之道。《吕氏春秋》中称“肥肉厚酒，为烂肠之食”。现代的素食主义者则警告：“吃肉是个人的慢性自杀，是人类文明的慢性毁灭。”从各方面分析，过食肉类，无异于慢性服毒。

食肉者位于食物链的最高环节，现代农业广施化肥和农药，食草动物吃植物，即家禽、家畜吃饲料，人又以动物为食，人便成为有毒物质高度富集的最后摄入者。毋庸讳言，植物上有农药残留，但美国爱德华州立大学的研究结果显示，肉类中的 DDT 等杀虫剂残物的含量是植物的 13 倍，即食肉者身上的农药残留量可能比食素者高出 13 倍。

美国是世界上肉食程度最高的国家之一，由于过度肉食，在每两个美国人中，就有一个死于心脏病、高血压等心血管方面的疾病；每六人中就有一个身上有绦虫；每十名妇女就有一人得乳腺癌；每二十人中就有一人得糖尿病；欧美国家人群中的肥胖症、骨质疏松症简直比比皆是。摄入过量的荤腥和过多的肉类残毒，结果便是这些挥之不去的文明病。素食者托尔斯泰如是说：“当我们的身体变成动物尸体的活动坟场时，我们又怎能指望这个世界成为一个理想的境地呢？简直咎由自取！”

### 4、维护生态平衡 缓解承载压力

“每制作一个汉堡包，就要砍伐掉相当于一块厨房的热带雨林”。我们的嘴通过食肉，不仅在进食森林、海洋，还在进食草原、耕地。

中美洲的瘦肉型菜牛个大肉多，90%出口到美国，美国快餐业风靡世界，却以中美洲成片的森林被夷平，辟为牧场为代价。为不断提供快餐用牛肉，二十世纪七十年代以来，中美洲已有2000万公顷的热带雨林消失，岂不知，全世界3000种抗癌药，有70%是蕴涵在热带雨林里的。为生产牛肉汉堡，砍伐森林，满足了牧场主、食品商的利益，麻痹了儿童的口味，填饱了快餐业主的腰包，却导致了生物多样性丧失、地球气候升温等一系列灾难；还有这样的比喻：吃一块牛排对地球变暖的影响，相当于一辆小车行驶两英里。

近年沙尘暴频频，荒漠化严重，原因何在？超载放牧，内蒙古33个牧业旗中，有28个在超载放牧，结果是白灾、黄灾、黑灾接踵而来，究竟是谁破坏了草原植被，导致生态退化？我们的嘴！以往，我们总把罪责推到羊的头上，但正因为我们的口腹之欲，才刺激了放牧规模的无度膨胀，当牧业生产规模超过草原的承载负荷时，结果势必是荒漠化。

### 5、素食就是环保 圈养导致污染

因食肉导致了这么多的环境问题，所以，作为环保志愿者，为保护环境，我宁愿少吃或不吃肉。素食者萧伯纳曾说：“一个个体，用行动表现出他的良知，然后再去呼唤集体的良心，没有什么比这更强有力了。”

为什么说食素环保？因为食肉不环保！为什么说肉不环保？因为我们为满足肉食消费而饲养了太多的禽畜，现在，全球饲养的牲畜数量是世界人口的三倍。大量畜禽生产造成的环境污染和生态破坏日益严重。1992年联合国环发大会通过的《21世纪议程》指出：“地球所面临的严重问题之一就是不适当的消费和生产模式导致环境恶化、贫富加剧和各国的失衡发展。”

1992年流入太湖的畜禽粪便200万吨，1993年88万吨，是工业排污的6—10倍，造成严重的富营养化和藻类爆发；美国饲养的家畜总数是美国人口的四倍，每年粪便排放高达16亿吨；为了满足肉食，仅北京就饲养有260万头猪，360万只鸡，20万头牛，养殖业每年粪浆的排放量约1200万吨，最高时达3500万吨，相当于4000万人口的污染量。动物身体中排泄出大量硝酸盐、农药、生长素、抗生素等化学毒素，渗透到土壤或流入河川、湖泊，渗入地下水，不仅污染水体，更危害我们健康。荷兰的畜禽饲养业十分发达，被欧共体称为“粪肥过剩区”，其粪肥对大气的污染比汽车排放还多，粪便



中的氮和氨以气态形式进入大气，甚至形成酸雨，一头牛每天打嗝放屁所产生的甲烷气体约 200 升，看来微不足道，但全球有 15 亿头牛，那影响可就“牛大了”。

### 6、降低饲料转化 力求经济公平

如果我们减少 10% 的肉食程度，就相当于省下 1200 万吨粮食，使 6000 万人免于饿死；如果我们把饲养家畜的粮食都省下来，救济饥民，全球就能有至少 5 亿人免遭饥馑。为了世界大同，至少可以从我做起，“勿以善小而不为”，选择一种经济的、简单易行的生活方式，那就是素食。

有一次，我在广播电台作一个直播节目，题目是：“宁可食少肉，不可居无书。”当讲到多食肉会耗费大量粮食时，一位持反对意见的听众打进电话，说：“我多吃了肉，就会少吃饭，这不是省粮食吗？”

看来，问题的症结在于，人们只知表面现象，而不知食肉背后我们的生存方式是多么的不经济，对粮食的浪费又是多么的巨大。在地球上，植物是生产者，食草动物是初级消费者，杂食及食肉动物是更高一级的消费者。牧场上的植物：草是生产者，羊是初级消费者；圈舍里的植物性饲料，包括谷物等粮食是生产者，牛或猪则是初级消费者。人（消费者）可以经济地消费植物（生产者）或曰食用植物性产品，地球可以维持更多的消费者；也可以不经济地消费肉类（消费者），但不经济导致的后果是不公平。

人类作为杂食动物，以五谷杂粮果菜肉蛋奶为食，其中粮、果、菜的摄取途径是沿着最短食物链获得的，从收益最大化角度讲，我们直接利用生产者从太阳辐射固定下来的能量，是最经济的。因为，提高肉食量势必损耗更多的粮食，所谓动物性食品，不过是植物性产品的转化形式，但这种转化要以大量的物耗：水、肥、化石燃料为代价；一块用来养活 30 个素食者的土地，只够养活一名肉食者。

为获得高热量的动物食品，发达国家耗用了世界小麦产量的三分之一，玉米产量的三分之二，大麦产量约 100% 喂养畜禽，世界约 38% 的谷物、美国约 70% 的谷物、中国约 20% 的谷物是用做饲料，甚至世界上 30% 的海鱼被加工成鱼粉添加到饲料中。一些国家的部分人因吃过多的肉而患肥胖症，因胆固醇过高，全球每年有 410 万人死亡，另一些国家数以亿计的人却因缺粮而饥馑不堪，全球平均每年饿死的人口达 300 万。还是 WHO 提供的数据：目前，全球贫国营养不良的人口 1.7 亿，2000 年因缺粮，造成的死亡人数达

340万。电视上不时出现的母子饥饿，体重过轻的非洲难民场面，对照大腹便便的欧美人，让我们深切地感受到世道的不公道、不公平、不道德：富国人嘴里的肉，夺走穷国人手中的粮！

子曰：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉，回也！”作为一个初步的素食实践者，面对众多的忧虑和不解，我将以我身、我心两方面的乐在其中的收获，现身说法，诠释生命。我认为，简约、恬淡、慈爱、平易的生活观，是秉承古代先贤知足常乐、随遇而安、好生惜物、清心寡欲的为人处世之道。作为个人，最简单可行的就是素食，素面人生，有助于遏制腐败与奢靡，减少贪欲和杀戮，增加德行和幸福感，是协调天人关系、敬畏万物生灵、尊重传统文化、消除世界饥荒的经邦济世之道。

### 素食大优于肉食

一般僧侣的素食食谱是：主食米、面、土豆、番薯等淀粉食品，黄豆、黑豆等植物蛋白，含丰富维生素和纤维素的新鲜蔬菜，以及植物油脂。经过合理搭配，基本能满足人体的生理需要，更为重要的是避免食肉过多引起的血脂和血胆固醇增高，从而预防了动脉硬化之类的心血管疾病。其食品都采用植物油来烹调。这些含丰富的维生素、植物蛋白、淀粉、以及纤维素的素食，不会引起血脂过高，从而预防了冠心病、高血脂病等老年常见病的发生。有人还有意测试了吃素僧侣的血粘度，发现他们的血粘度比普通人低，而血粘度的人容易患肺心病、冠心病和高血脂病。因此，以养生保健观之，素食的确大大优于肉食。

日本东北大学医学部名誉教授近藤正二博士早在1966年就指出，肉食会缩短寿命，素食则能确保青春和健康。近年来，素食在西方国家也开始得到青睐。1985年3月20日美国26个城市首次开展了“戒肉日”活动。因为美国每年有15万人患冠心病、脑血栓等疾病，他们想通过此类活动，促进由肉食引起的严重影响健康这一问题的解决。

尽管饮食的喜恶是各人所好，但少食荤、多食素、保持营养的“三低一高”（低盐、低糖、低脂肪、高蛋白）却是健康饮食的潮流。现在，选择素食的人群正在不断壮大。他们有的人信奉佛教，有的人追求健康，还有的人则是为了自己的信念。

（摘自《科学时报》作者：郭耕，北京麋鹿苑博物馆的副馆长，著名的环保人士。）

## 十六、重视孔门心法

### (一) 认识孔门的心地法门

儒学、儒家、儒教，或者是孔教，成为东方文化的支柱。孔门心法的修证，儒家就叫“率性”。你能不能“率性”是孔门心法的目的所在。中国人讲的天，是以心性为体为理，以天为相为用。天是儒门心性的一种通俗表达，亦是以相显性的一种智慧方便。于是，儒家把体相用一如表示为“天人合一”，形成中华文化中最具有持久生命力的概念之一。

《中庸》讲，“率性之谓道”，通俗地说，“天人合一”了，天跟人一体不分，达到究竟一相，自然就是“永动机”，其功能是无穷无尽，怎么能不兴旺发达？五千年的中华文明经久不衰，正说明了这一点。

圣人的学说，伟大在什么地方？伟大在他以智慧为指导，以智慧为出发点，还以智慧为落脚点，一生追求的世界观、人生观、价值观，就是两个字——智慧。你有智慧，就叫解脱，你没有智慧，那你财富再多，地位再高，都是一场空。所谓的一场空是什么呢？不是真正的“道”之理，不是圣贤心法的目的所在。

圣人的心法，要通过心地的修证才能悟得、证得，才能体现圣人智慧心法的传递。孔子为什么能够传承远古伏羲的心法？就是孔子证悟到了伏羲的境界。你看，孔子在《易经》上给我们叙述得那么清楚，就是因为他的心地完全把握了古圣伏羲的心法。孔子曰：伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”孔子为什么能够远契古圣伏羲的“以通神明之德，以类万物之情”呢？所以，这里我们应该认识孔子的认识，我们要从孔门的心法入手，才能得到答案。

孔子是通过修证，达到彻底证悟，于是他与伏羲的心地沟通（现在就叫信息交感），完全掌握了伏羲的心法，于是将中华古圣先贤的心地法门一脉相承，得到发扬光大。所以，我们要对儒家进行深化的认识。近代的杨仁山先生，他是儒学家，又是大佛学家，我觉得这个人特别了不起。他说儒学和老庄的学说，究其深奥处，跟佛陀最高的境界是相吻合的。这是对儒学进行深化认识的一位大家。

孔子一生下来，胸膛上就有“制作定世符”的字样，他的任务就是定世来的。所以，他的学说主要是用来规范世间的。虽然如此，但掩盖不了孔子心地法门所具有的大智慧。

孔子问子贡，赐啊！你认为我是多学而博闻之人吗？也就是说，我的知识是学来的吗？子贡说，难道不是这样吗？孔子斩钉截铁地说，不是！“吾道一以贯之”。从这句话就知道孔子已经证到究竟一相了。

孔子说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这一段话，就是孔子把自己一生的心法修证作了个总结。看过《周礼》的人就知道，我们中国古代（三代的时候，再往上推，直到五帝的时候）的教育，基本上是六、七岁就上学，到十五岁，九年的基础教育就结束了。一十五岁就已经是立一生的志向，发人生最高目标大愿的年龄。孔子说的“吾十有五而志于学”，不是十五岁才开始学习，而是十五岁就开始确立自己人生的目标。这就是说，孔子十五岁就确立了正确的世界观、人生观、价值观。

一个人如果没有正确的世界观、人生观、价值观，那你到底活着为什么呢？你活着要干什么？三观不确立，确实不知道生存的意义。因为丢掉了古圣先贤的智慧，所以就不知道人活着干什么？“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”可以用来表达孔子一十五岁所确立的目标。有了这个目标，就造就了孔子的一生，而成为一代传承古圣先贤心法的大家。所以，追求智慧的人生，就是正确三观的开始。这里儒家就有典范，孔子的得意门生颜回，箪瓢陋巷，人不堪其苦，回不改其乐。穷得像颜回那样的人古今中外并不多。但是，虽箪瓢陋巷，谁能像颜回那样内心喜悦？谁能有他那样的法乐？谁能像颜回生活的那样充实呢？你看《庄子》上讲：“孔子谓颜回曰：‘回，来！家贫居卑，胡不仕乎？’颜回对曰：‘不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给飧粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱，所学夫子之道者足以自乐也。回不愿仕。’孔子愀然变容曰：‘善哉，回之意！丘闻之：知足者不以利自累也；审自得者失之而不惧；行修于内者无位而不怍。丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。’”（《庄子·让王》）孔子推荐颜回出仕，出乎意料，颜回却说我不想去。孔子说，你为什么不去？颜回说，我房前有地够吃了，房后有田够穿了，更重要的是有夫子之道，“足以自乐”，其乐无穷！这个公案正好说明了儒家追求心地解脱法门的一个例证，也是我们深化

孔门心法认识的一个方面。

你看，现在社会上缺乏圣贤智慧文化的指导，不能建立正确的世界观、人生观、价值观，所以穷则潦倒，富则堕落。有权无权，自私现前，偷盗抢劫，贪污腐化，把一个好端端的人就因没有圣贤心地智慧的指导而葬送了。最突出的一点，就是从上到下，不知心地法门最重要的规律之一——因果。儒家心地的传承，对因果规律的认识是极其重视的。你看，儒家最早讲的“影响”二字，就是因果规律的表达。你做善、做恶的报应是如影随形，如声有响，明明显显，朗朗现前。掌握了古圣先贤的心地法门，你就会自然而然地遵照古圣心法的属性来规范自己。所以，深化儒学心地法门的认识，也成为时代的迫切要求。中国古人从上古一直到三代，因果观念非常深入，儒典《易经》曰：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”。“善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益，而弗为也；以小恶为无伤，而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。”《尚书》曰：“作善，降之百祥；作不善，降之百殃。”数千年来，因果观念成为华夏文明的支柱，而今柱倒而文明衰落。“罪大而不可解”，罪业召感，“降之百殃”，人心溃败，争贪夺抢，道德沦丧，环境污染，疾病横行，瘟疫恣虐，天灾人祸，无事不有。究其根源，是丢失了华夏祖先因果规律遗训的结果。

孔子的“制作定世符”表明，他是为了使这个世间有序化，有序化人类社会这是他的核心任务。所以，他一辈子就为完成这个使命而奔波。正因为此，给人们形成了孔子只有世法的错觉，影响了后世儒学家对孔门心法的传承，掩盖了孔子的心性学说。你看，连孔子的弟子都说，很少听到夫子谈心性的学问。实际上，你从《易经》、《论语》、《大学》、《中庸》，包括《孟子》，到处可看到孔门心法的流露。孟子继承了孔门心法，一部《孟子》最后几章全是讲心性的。孔门心法是传承了远古三皇五帝一脉相传的圣贤智慧的心地法门。孔子自己说，他是述而不作。所以，华夏远古的圣贤文明，集中地体现在圣贤智慧的心地法门上，孔子是这个心地法门的集大成者。

这个心性学说的内容，也就是现在哲学上讲的对绝对真理的认识。你必须是要对绝对真理有悟证，你把这个绝对真理不认识，你的一切都没有真实的落脚处。所以，古今中外凡是能够千古流传的真理学说，都是证悟到绝对真理的境界上。一切超越相对的认识，就是一切圣贤的根本心法。没有证到绝对真理上的任何学问，最终不能有益于社会，不能达到究竟解脱的人生，

所以没有真实的落脚点，终究是要落空的。

任何圣贤的心性学说，都对应着与其相应的相，性相一如，性相一致，才是完整的圣贤智慧的心地法门。比如说，“明明德”的“明德”是性学，与其对应的相就是“亲民”。性学是智慧，显相是道德，性相一如就是“止于至善”。这就是说，性相一如的“止于至善”，就是智慧、道德的共同圆满。佛家人称此为“自觉（明明德）觉他（亲民），觉行圆满（止于至善）”。性相不能“止于至善”的学说，就不算是圣贤智慧的心地法门。不是“止于至善”的学问、知识，绝不能“率性”，也不能化民，这样的学说对社会无益而有害。

## （二）孔子修证心地法门的自述

孔子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

从孔子对自己的修证叙述上就知道，“吾十有五而志于学”，孔子十五岁就立下了大志，要追求智慧道德的圆满，这就是他的目标。一生要朝着这个目标进取，这个“志于学”，佛家人就叫发菩提心，要追求无上正等正觉。

这个志向虽然不容易发，但发心之后，还存在着志向能不能稳定，能不能不退转，能不能有所成就？“三十而立”，就是孔子说他经过了十五年的修学，对所立的志向目标，基本上站稳了脚跟，已具备了不退转的条件和成就；透悉了修证最高目标的路途和门道，故心有把握，只待功夫成就，这就是“三十而立”的“立”。立者站稳站定，再不会动摇退却，心明眼亮，知道未来修证心地法门的阶段与程序。

“三十而立”，说明以往所发的志向不再退转了，所以不管风吹浪打，哪怕是旋岚偃岳，在任何条件下，都可以“立”而不倒，“立”而不退。所以，这个“立”是相当不容易的，孔子经过十五年的艰苦磨炼，才具备了这种素养。任何一个圣人，他的成长过程都要有这个锤炼的过程。所以，孟子讲：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”你能不能把这个菩提心坚固不变？这是转凡成圣最关键的问题之一，也是心地法门能否成就的试金石。

我们一般人也能发大志大愿，但经不住时间的考验，在“苦其心志，劳

其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为”的砥励中，十有八九改变了初衷，不能精进坚持，成为淘汰的凡夫。一位圣人的成就，要经过多年的心性磨炼，成就坚韧不拔的毅力和心态，这是“增益其所不能”的必要条件。所以，像孔子这样的大圣人，也要经历十五年的锻炼，才有“三十而立”的辉煌成就。孔子“三十而立”，已经达到八风吹不动的涵养和素质，这不是一般人所能做到的。

“四十而不惑”，孔子又经过了十年的修证，达到不惑的境地。“不惑”就是不迷惑，是指孔子在理上悟通了。佛门就叫理悟，虽还没有证悟，但已见地纯熟了。知道什么是对的，什么是错的，不被任何邪门歪道所欺骗，也不被六根（眼耳鼻舌身意）门头的一切现象所迷惑。现在，我们四十岁的人，有多少是“不惑”的？因为不修证圣贤的心地智慧法门，不迷惑是不可能的，迷惑倒是很正常的，所以弘扬孔门的心法是十分必要的。

“四十而不惑”，正是佛家人讲的，不再在六根门头趋外奔逸，攀缘外境，追求感官娱乐，而是反闻自性，认识心地法门的唯一性，不再被相所迷惑。也就是说，心再不随境而转了。

“五十而知天命”，《中庸》讲，“天命之谓性”。《易经》讲“穷理尽性，以至于命”。“命”就是我们的本性，就是本来面目。“五十而知天命”，用禅宗的话来说，就叫明心见性。这是孔子说，他在五十岁上就明心见性了。“天命之谓性”，孔子五十岁知了天命，明了本性，彻契了古圣的心地法门，亲自证悟了自性本体。用《大学》的话来说，五十岁明了“明德”。明了“明德”，这是大学之道最关键的阶段。“四十而不惑”是理悟，“五十而知天命”是大彻大悟。

明心见性还不是究竟圆满，还未“止于至善”，只是完成了转凡成圣最关键的一步。佛陀讲：“理则顿悟，事则渐修”。“五十而知天命”属于“顿悟”，但无量劫的尘沙惑、无明惑还待清除。所以，孔子又用了十年的时间，才达到“耳顺”的境地。

“六十而耳顺”，是指外边的音尘再干扰他了。“耳顺”的时候，事相上表现为佛陀讲的：“若人捶詈，同于赞扬”。在表扬与骂詈的音声里，能够自由自在，不受音声外相的摆布，这就是“耳顺”了。我们普通人不能“耳顺”，一句批评的话，就心里不高兴；一句骂詈的话，就怒发冲冠；一句表扬的话，就心地怡乐，得意忘形，不得不高兴。所以，我们不能“耳顺”的

原因，就是没有像孔子那样修证心地法门。

孔子到了七十岁，达到“从心所欲，不逾矩”的境地。这个境地，在心地法门中称为自在解脱，无为而无不为，佛家称为达到了事事无碍。到了“从心所欲，不逾矩”的境地，不只是“耳顺”，六根都顺了。不但六根对六尘都顺了，一切时一切处都无所障碍了。“从心所欲，不逾矩”是解脱自在，故能“无作妙德，自在成就”。所以，一切言谈举止都“不逾矩”，都能中规，都是给人们垂范。这个时候的圣人就是规矩，规矩就是圣人的言行。孔子七十岁达到了《华严经》所说的理无碍，事无碍，理事无碍，事事无碍。

我们再看一看惠能，惠能明心见性是二十四岁，猎人队伍里十五年，达到了“耳顺”，“从心所欲，不逾矩”。孔子和惠能都是修证圣贤的心地法门，都转凡成圣了。所以，西方人将孔子、老子、惠能称为东方三圣。从这里，我们看到每一位圣者，都要经历类似的心地法门的修证过程。我们探讨孔子的修证心地法门的程序（有志于学、而立、不惑、耳顺、从心所欲不逾矩），启发我们的年轻人和子孙后代在心地法门的传承与弘扬中，建立自己正确的世界观、人生观、价值观。

### （三）孔子破除极性对待的心法

十五岁的孔子，已经立志要穷究绝对真理，要“穷理尽性，以至于命”。命也者，本来面目也，绝对的状态与属性也，也就是我们说的绝对真理。要穷究绝对真理，而不是相对真理。相对真理是极性对待的观念，“穷理尽性”，就是要超越极性对待的观念，入佛家所谓的不二法门，孔子所谓的“一以贯之”。

“吾道一以贯之”，是孔门的心地法门，也是超越极性对待的法门。如何从相对的二相进入绝对的一相，这是孔门心法“一以贯之”的中心内容。“一”者本体也，“贯之”者万事万法万象也。惠能讲“万法不离自性”，孔门的“一”就是自性，就是指的“性”与“命”。“率性之谓道”，“率性”就是契合于性，这是孔门心地法门的最高目标，老子称之为“唯道是从”，“大顺”于道。掌握了孔门的心地法门，就可从极性相对的凡夫境地进入绝对绝对的圣者大智慧的彼岸。

《论语》记载：“有鄙夫问于我，空空如也；我叩其两端而竭焉。”这几句话，就把孔圣人的心地修证法门全露出来了。禅宗讲究以心印心，用心地



法眼来远契古圣的心法。你看禅宗六祖惠能，他一字不识，但却对佛经非常透彻通达。一个女尼说，你连字都不识还能解佛经吗？惠能讲：“诸佛妙理，非关文字。”佛陀的心地法门（佛法妙理）与文字有什么关系呢？证到了那个境界，自然与佛的心地相契。惠能说，我是传佛祖心印的人，所以他成为东方三圣之一。孔子是传三皇五帝心印的人，所以他能够做《十翼》续古圣之慧命。孔门的心法传到孟子就断了代，孟子以后就未见传人。直到北宋，儒家理学派的兴起，孔门的心地法门重新得到了重视。尤其是经过周敦颐、朱熹、陆九渊，直到王阳明，才有了新的气象，孔门的心地法门才得以中兴。

“天命之谓性”，“穷理尽性，以至于命”。这个“命”字很深奥，不能俗解。你看《道德经》上讲：“归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明。”归根逆反到“命”上，就于道相契，展现出道永恒（常）的状态和妙明的属性。从儒、道两家对“命”的论述可知，命也者，本体实相也，所以“穷理尽性，以至于命”是孔门心法的核心内容，也是孔子继承古圣伏羲传下来的慧命所在。

“命”是宇宙人生的本来面目，是绝对的境界。你能不能恢复这个本来面目？你能不能“归根”，能不能“复命”？这是心地法门修证的必然操作。只有“复命”了，才知道本体的“一”是清净本然，常住妙明的。不回归我们的天命之性，就不能提升我们的境界与层次，也不能开显我们本有智慧的宝藏。所以，老子讲的“复命曰常，知常曰明”，是一切圣贤心地法门的目標所在。《大学》把这个目标表达为，“明明德”，“止于至善”。儒家的心地法门同样也是先“明明德”，把明德明着出来了，这就叫“复命”、“知常曰明”。

如何契证绝对真理？古今中外的圣人们都有超越极性对待的妙法，孔门的心地法门超越极性的论述，最著名的就是“吾有知乎哉？无知也！有鄙夫问于我，空空如也；我叩其两端而竭焉”。两端就是两极，就是极性对待的一对相状，比如说，男对女，左对右，上对下，内对外，正电荷对负电荷，南极对北极……，在物质世界，万事万物都体现着二相极性的对待。连我们起心动念、言语文字，无不体现这种极性的属性。你只要有极性，就不能入非极性的绝对真理，本有的智慧就不能开显。所以，孔子的“叩其两端而竭焉”，正是孔门心地法门超越极性、泯没极性的直接表达。“竭”就是消除了结之意，亦是指超越极性、泯没极性的意思。惠能讲：“二道相因，生中

道义”。“二道”就是极性两端，“叩其两端”就是“二道相因”；“生中道义”就是“两端竭焉”，超越极性进入非极性。孔子的“叩其两端而竭焉”和惠能的“二道相因，生中道义”不谋而合，正说明了儒、释两家心地法门的同一性。这两位圣人，他们说的话虽不一样，但是旨义相同，都是要超越极性的对待。再看老子讲的“知其雄，守其雌”、“大智若愚”，都是超越极性的表达。把智愚、雄雌要超越，把一切极性对待都要超越，就叫“叩其两端而竭焉”。

你看，孔圣人为了掌握从三皇五帝传下来的古圣的心法（“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”），提出了“叩其两端而竭焉”的理论和修法。超越极性的对待，泯没极性的二相，才能契合古圣心法。所以，孔门心法的“叩其两端而竭焉”是“归根”“复命”，“率性”契道的根本操作。

孔子超越极性的心地法门，还称之为中庸之道。“中”者，不偏不倚也。中庸之道正是超越极性对待的法门。“中也者，天下之大本也”，这里的“中”是表示宇宙的本体，是心地法门中超越极性对待的非极性境界，所以中庸之道，集中表达了孔门心法的内容。

孔子曰：“君子中庸；小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”（《中庸》）孔子心地法门中的“君子”，就是超越极性“穷理尽性，以至于命”的大志向者，所以“君子之中庸也，君子而时中”，是指君子操持中庸之道，目的是要达到“而时中”，这就更明确地表明了修证中庸之道的是要彻底超越极性对待的观念，达到“允执厥中”，“叩其两端而竭焉”，“率性”而证道。从而使二相归一相，让人们从极性世界进入非极性世界。“小人之反中庸”，说明小人没有“穷理尽性”、“率性”证道的愿望和智慧，因而总是在言谈举止中极化不已，使二相对待的极性观念越来越坚固，致使“小人而无忌惮也”。这正和老子讲的“知常曰明”，“不知常，妄作凶”是同一个道理。

老子讲的“归根”“复命”的大智慧者，就是孔子讲的从事心地法门修证的“君子”。“君子”操持中庸之道，达到“而时中”的境地，正是老子所说的“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”的智慧开显。而“反中庸”的小人，不“归根”“复命”，不“穷理尽性”，不“率性”证道，不从心地上改变自己的极性观念，所以肆无忌惮地“妄作凶”。孔子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《论语·子路》）小

人之所以“妄作凶”，是因为“不得中行”、不“守中”、“不知常”、不“执其两端用其中”的结果。也就是说，小人肆无忌惮地极化自己，尽违背中庸之道，放纵自己的贪欲妄想和私心杂念，必然“妄作凶”而受到极性世界规律的制约，导致烦恼无尽，痛苦万千，罪业累累，咎祸横起，“勇于敢则杀”，“强梁者不得其死”。

孔子曰：“中庸其至矣乎！民鲜能久矣。”可见，孔门心地法门的中庸之道，是至高至简的修持法门，是极其微妙而殊胜的证悟之道。中庸之道乃是远古代代相传的圣贤心法，孔子将此心法继承而弘扬。但在孔子的时代，人们已经很少能够实施和操持了，除了时代的特征外，也反映了中庸之道的难能可贵。孔子的时代，体现远古圣贤心地法门的中庸之道已经衰落，致使孔子感叹地说“人皆曰予知，择乎中庸，而不能期月守也”，“中庸不可能也”。虽然人们不能普遍如法地修证中庸之道，但做为圣贤超越极性转凡成圣的心地法门，在孔子时代仍代有传人，如颜回就是一例。孔子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”颜回是孔门心地法门中庸之道的如法修证者。

“叩其两端而竭焉”，“允执厥中”，破除极性，超越极性，老子、释迦牟尼佛都讲这个道理。老子讲守中，释迦讲中道。老子曰：“多言数穷，不如守中”。言为心声，起心动念，言语造作，都是体现极性属性的方式。思维一进行，极性识念就把你控制了，所以“多言数穷”，反而增加了极性观念的坚固化，障碍着智慧更不能开显。所以，老子主张“守中”。佛陀讲：“脱离两极为中道”。超越极性的对待就是一相绝待的“中道”。超越这个极性的思维，佛陀干脆就叫“坏心识”。把心识坏掉，把思维的极性观念清除，自然就“脱离两极为中道”。坏掉心识，老子就叫“无欲”的状态，只有“无欲”才能“观其妙”。非极性一相的“妙”，只有在惠能讲的“无念”、“无住”、“无相”的境界才能展现出来。所以，儒释道的圣人心地证悟的都是同一个道理，正所谓“归元性无二，方便有多门”。

孔子说：“有鄙夫问于我，空空如也。”“空空如也”，正是孔门心法的彻底和究竟之处。“空”者，是相对“有”的一极。从极性属性来看，“空、有”一对，都是极性二相的表现。一般人总认为除去“有”便为“空”，这在佛法里面叫著“空”。佛陀讲：“善男子，本设‘空’药为除‘有’病，执‘有’成病，执‘空’亦然，谁有智者服药取病？！善男子，若起‘有’见，胜起‘空’

见，‘空’治‘有’病，无药治‘空’。”从佛陀的这段论述，可见超越空有一对极性观念，必须用孔子讲的“空空”的办法，因为以“空”除“有”而著“空”，犹如避火投渊，不但没有超越极性，反而被更坚固的“空”的极性所控制。沉空滞寂，这是禅者之大病，所以佛陀说，宁可著有，不可著空。

孔门的心法是“空空”，以“空”先除“有”，然后再空去“空”，达到彻底超越极性的境界。佛陀讲“除器无空”，以“空”除“有”，“有”除无“空”。因为极性一对的存在，只是人们的一种虚妄观念，当体皆空，本无实有。圣人的心地法门，都是让人们要认识到极性存在是互为前提的，是不真实的，一极除去，另一极根本不能独立存在。除左无右，除大无小，除男无女，这是一切极性的根本属性。所以，除“有”本无“空”，“空”只是人们极性观念的一种缠绕。孔子的心地法门，正是了透了这一点，所以“空空”就达到“如也”。“如”者，是非极性的本来面目也，本体的根本状态也，一相无相的真实相也。“空空如也”正好说明空了“空”，就是彻底超越“空、有”所代表的一切极性，进入了“如也”的非极性状态。也就是绝对的境界，绝对的真理，这是孔门心法极具高超的殊胜之处。

“空空如也”就是绝对的非极性，也是孔子证到绝对真理的证据，所以孔门心法应当发扬光大。儒家自孔孟之后，把心法失传了，把认识绝对真理的法门丢失了。但是，代之而起的中国特色的佛法——禅宗，却体现了“空空如也”的究竟法门。佛家讲我空、法空、空空，超越三空，就是彻底超越一切极性观念，达到绝对的“寂灭现前”。佛陀讲“生灭既灭，寂灭现前”，这正就是孔门心法中的“空空如也”。

“吾有知乎哉？无知也！”“无知也”一句话，就明白地表明了孔子超越了二相的极性观念。佛陀讲：“知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅槃，无漏真净。”“知见立知”就是二相，只有二相才有知见，所以成为“无明之本”。什么是无明？佛陀讲：“因不了法界一相，故说心有无明。”一相的非极性是智慧的妙明，二相的极性是无明迷惑。有知见说明处在二相的极性对待中。我们的知见都是因为主客内外的极性而形成极性的观念。所以，“知见无见”，就是一相的“涅槃”，绝对的“无漏真净”。

老子讲“知无知”，可见，修证心地法门就要知道“无知”的道理，进入“无知”的绝对境界。孔子说的“吾有知乎哉？无知也！”“无知”就无外可知，亦无内能知，超越了内外、能所的极性对待，“无知也”正说明孔子

达到一相不二的绝对境地。佛陀的“知见不见”，老子的“知无知”，孔子的“无知也”，正好说明圣人心地法门的一致性、同一性，绝对真理的不二性。

孔子“无知”的知见，说明孔门心法超越极性的对待，泯没主客、能所、内外的极性属性，从而使人们从极性的境界升华到非极性的境界，这是孔门心法对人们智慧认识的贡献。普通人都有知，因为人们都处在主客、内外、能所的虚妄观念中，所以给人们产生了无穷无尽的识心妄念。“心本无生因境有”，凡夫将心、境角立，必然就有外在认识的对象，故自然产生内外二相的知见。这种知见的根本特征是以二相为前提，所以心随境转，心地永不能宁静。外境的运动变化是人们控制不了的，所以主客内外的二相知见，是人们痛苦烦恼的根本原因。正因为此，孔门心法肯定地讲，是要入一相无外的“无知”境界，达主客同一、内外一体、能所不分、天人合一，这正是宇宙人生的真实之处，亦是孔门心法的正道所在。

凡是转凡成圣的人，都是证悟到了绝对一相。一相无外，自然就没有外境可知（“无知也”）。没有知了，也就没有识了，此时所谓的“无知”就是转识成智、转凡成圣的境界。

孔圣人的伟大之处，就是证到了“空空如也”的绝对一相，到了绝对一相就叫“如”。你看，我们翻译佛经的时候就用真如、如如、如来等概念，都是依据孔子的“空空如也”而翻译的。可见，孔门心法的不二绝对境地和佛陀讲的真如实相、妙真如性，是完全相对应的，这正好说明孔门心法的真实可靠性。

孔子讲：“吾有知乎哉？无知也！有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”这一段话，真实宝贵地体现了孔门心法的理论、修法、目的、境界。“吾有知乎哉？无知也！”正是讲孔门心法的究竟一相、无二无别的理论；“空空如也”，就是孔门心法的最终目的和最高境界；“叩其两端而竭焉”，是孔门心法超越极性进入非极性的修法。这一段可以作为孔门心法最完整的表达，也是中庸之道的具体表达，同时也是“吾道一以贯之”的坚实内容。

难怪乎清末大佛学家杨仁山居士，看到这一段内容时，“合掌高声唱曰：‘南无大空王如来！’闻者惊曰：‘读孔子书，而称佛名，何也？’杨子曰：‘子以谓孔子与佛有二致乎？设有二致，则佛不得为三界尊，孔子不得为万世师矣。《论语》一书，能见孔子全体大用者，惟此章耳。夫无知者，般若真空也，情与无情，莫不以此为体。虽遇劣机，一以本分接之。盖鄙夫所执，

不出两端，所谓有无、一异、俱不俱、常无常等法。孔子叩其两端，而竭其妄知，则鄙夫当体空空，与孔子之无知何以异哉？’将欲显示根本无分别智，先以有知纵之，次以无知夺之。虽下劣之机，来问于我，亦以真空接之。‘空空如也’四字，形容得妙。世人心，不出两端。孔子以空义叩而竭之，则鄙夫自失其妄执，而悟真空妙谛矣。”这里杨仁山先生虽未完全尽孔子心法之全体，但他的评说是极为高超和难能可贵的，能站在佛家的立场融通孔门心法，肯定孔子与佛陀在绝对一相上没有二致，这是杨仁山先生的智慧所在。

佛陀曾经讲，唯佛与佛相通，这里可以借用来表示，唯圣人与圣人相通，也说明只有证到那个心地境界上的圣人才能相通。孔圣人真了不起！万世师表与三界尊，同具无二无别、究竟一相、绝对绝待的境地，这正说明“中庸其至矣乎”，也正说明孔门心法极具发扬光大的价值。

## 十七、“吾道一以贯之”——曾参悟道

### （一）“吾道一以贯之”

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

“吾道一以贯之”，这是融通一切圣道的基础，“一”者，根本也，本体也！“贯”者，枝叶也，相用也！惠能称自性为“一”，万法为“贯”，故惠能的“万法不离自性”，即孔子的“一以贯之”。从孔子的“一以贯之”，就知道孔子被称为圣人，是因为他证到了“一”的绝对真理。一个圣者之所以称为圣者，必是证悟到宇宙万物本来面目的境界。不达此境界，其言定非真理，其行不足为世则。孔子证得了万事万物的本体实相（“一”），故能贯穿于一切事相而不谬，并且了悟天地万物之理，明悉世道人心的秩序和规范。

要证到万物本根的“一”，非“穷理尽性以至于命”不可！孔子以“朝闻道，夕死可矣”的价值观，从十五岁开始立志修习，到五十岁明心见性而知“天命”，孔子经过了长期“叩其两端而竭焉”的陶冶，才造就了“下学而上达”，成就了他“一以贯之”的大智慧，从而体现了圣者的人生观，逮至“从心所欲不逾矩”，完成了大圣的解脱自在！

佛陀在《无量义经》中讲：“无量义者，从一法生；其一法者，即‘无相’也。如是无相，无相不相，不相无相，名为实相。”佛陀讲的“无相”

的“一法”，和孔子讲的“一以贯之”的“一”，是同一意趣；而“无相不相”和“贯之”相对应，也就是惠能讲的“万法”也！这个“一”在老子则表达成“道”、“一”、“天下母”等等。如：“道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗。”（“希”、“夷”、“微”）“此三者不可致诘，故混而为一。”“是以圣人抱一为天下式”。“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。”这里的“子”、“万物”、“用之”等和“贯之”对应。可见，“一以贯之”乃是一切圣者的大智慧之体现，能否“一以贯之”，这是圣人和凡夫的根本区别。凡夫没有这个境界，没有这个智慧，就只能就事论事，方向不明，摸着石头过河，盲无目标，而圣者“一以贯之”，提纲挈领，主红线贯穿一切，心明眼亮，目标清楚，“虽百世可知也”，“知常曰明”，明见不谬。

孔子曾问子贡：“赐也，女以予为多学而识之者与？对曰：然，非与？曰：非也，予一以贯之。”孔子说他不是因学的多而能对事物明了透悉，而是抓住了万事万物的根本，才总持一切的。“一以贯之”，犹如拉着一棵树的树干走而树的千枝万叶无不随之。又如衣帽鞋袜品种繁多，不可穷尽，比喻事物之无量，但知道皆是棉花所成，就抓住了总持。“一以贯之”就是总持一切，不寻枝捡叶。

孔子曰：“君子不器。”（《论语·为政》）君子不在具体事物中著相迷惑，君子要透相见性，识达事物的根本，“万法不离自性”，“何期自性，能生万法”，“何期自性，本自具足”，抓住“自性”这个“一”，就可以掌握万法，了透一切。老子讲：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”孔子否认他是“多学而识之者”，因为孔子认为：“君子多乎哉？不多也”。君子不是“为学日益”的“知识囊”，而是“为道日损”的“摇钱树”。“摇钱树”本无一文（喻损之无为），却能生钱不尽（无为而无不为）。圣人都是抓住了宇宙万物的本体，就能依体而知相用。老子曰：“夫物芸芸，各归其根。”明白了本体这个根，芸芸万物就能“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，而本末倒置，则“其出弥远，其知弥少”。不抓住总持，就事论事，就愈来愈糊涂。不能以一御万，知识愈多愈无主见，故孔子曰：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子

路》)只因为没有抓住总持,故不能“四两拨千斤”,更何况“不行而知,不见而名,不为而成”呢?!

可见,“一以贯之”,乃是智慧圆融无碍的无上境界。只有达到“一以贯之”,才能性相一如,理事无碍,定慧等持,主客一体,内外一如,最终臻至孔子所说的“空空如也”的“无知”一相的不二之境。

孔子是悟道、证道的圣人,他给弟子曾参讲:“吾道一以贯之”。曾参只答一字“唯”!这里的“唯”是什么意思?“唯”是会心的一诺,是曾参明白一贯之道的表露,亦是孔子勘验曾参时,曾参所交的“答案”。要说一诺重千斤,曾参的这一“唯”,表明曾参已经悟道了,承接了孔子的心地法门了。这和佛陀拈花示众,大迦叶破颜微笑的公案极为相似。佛陀在百万人天大众中拈花微笑,一言不发,众皆茫然,独有迦叶破颜微笑,佛陀即说:“吾有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传,付嘱摩诃迦叶”。孔子也是在众弟子面前,以“吾道一以贯之”来勘验门人,只有曾参心领神会,其他人不晓其意。这可能是颜回去世后的事了,孔子痛惜悟道的颜回早逝,圣道失去传人,今以“吾道一以贯之”接引学人,曾参独悟孔子心法,得圣人心传,这是晚年孔子的一大安慰。

## (二)“忠恕”

曾参悟道的当下,众门人却茫然无知,故问曾参这是什么意思?曾参说,“夫子之道,忠恕而已矣!”那么,什么是忠恕?夫子之道,只是忠恕而已吗?!如果说忠恕就是“一以贯之”的夫子之道,那忠恕必定不是寻常意义上的忠恕,因为心地忠恕的心态,只能是大道的一种属性,任何一种属性都不能代替大道本身,故曾参说的“忠恕”必定与“一以贯之”的大道相契。心灵、人格上的忠恕,只是一种心态,很难表明本体实相的全貌,故忠恕之旨,亦非普通之说,但我们可从“忠恕”二字的造字之意上得到领悟。

“忠”和“恕”都是表达心地状态的,心上“中”和“如”了,就是契一贯之道。《中庸》讲:“中也者,天下之大本也。”天下万物的本体就是“中”,这就和“一贯”的“一”联系起来,“中”就是“一”,“一”就是“中”。所以,心处中道,没有极化,本体实相中无“S”线的波动,就无根尘、主客、内外的二相,也无极性观念的扰动,自然无风水自清,回复本来“如”的面目。“如”者,宇宙万象的本来面目之谓也。一切万法万象皆是幻化不



实之相，唯有“如如”、“真如”的“如”，才是真实永恒的存在。“如”的本来面目，就是实相本体，实相无相，才能永恒，故“如”是无相的一相之本体。可见，曾参用心上“中”和“如”来阐述一贯之道，既是理论透彻的见地，又是以“中”和“如”的心态契大道的修法，真是妙不可言。

另外，我们从孔子讲的“空空如也”，就知忠恕的奥意。“空”是穷理尽性的一个阶段，一般修心地法门的人，都有一个“空”的体验，但“空”是一个相对“有”的相，著空相亦是著相，禅宗这样的公案很多，故彻悟的孔子用“空空”而超越空、有二极，才真正进入了真空实相的“如”态，故曰“空空如也”。由此可知，用心上的“中”和“如”来契合本体的“空空如也”，正是夫子之道的修法要害，佛法上称之为始觉合于本觉，成为究竟觉。

孔子的“一以贯之”是一切圣者彻悟的境界，亦是一切大圣们的心法所在，故不独孔子这样说。佛陀讲，五阴、六入、十二处、十八界、七大等二十五有（色、受、想、行、识；眼、耳、鼻、舌、身、意；色、声、香、味、触、法；眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识；地、水、火、风、空、见、识），本如来藏妙真如性。佛陀说的“妙真如性”，就是孔子说的“一”，二十五有就是“贯之”。惠能称“一”为“自性”，“贯之”为“万法”，表达为“万法不离自性”。老子说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”“芸芸”就是“贯之”，根、静、命、常就是“一”。任何一位大圣的理论和修法，最终都要到达“一以贯之”的境地，才可称得上究竟了义，无上之道。

## 十八、“空空如也”

### （一）“知”与“识”

子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”

一切凡夫，都是有限二相存在的众生，凡是二相的事物，必是有限的局部的，其意识是极性对立观念。这种极性对待的二相思维，必具内外、主客、人我、能所等的极性分别，由此分别识心，就有所谓的“知”和“识”。凡所“知”和“识”的事物，必是主体以外的存在。人们所谓的知识都是趋外的求摄，是对外在事物的攀缘执取，老子称之为“为学”，“有欲观其微”者

也。老子讲“为学日益”，“为道日损”，也就是说，外求只能增加极性二相的知识，但不能开显一相大觉之智！

人们不了内外、根尘、主客的存在机制，也不知道为什么我们有主客内外的有限事物和其认识！一切凡夫，都不认识主客内外本是一体，天人合一，根尘同源，而且同时！因不认识无内无外，无主无客，本来是究竟一相的根本道理，迷惑在根尘、主客等二相的极性观念中，佛陀称这种极性观念为“无明”。无明就是没明白宇宙万物的机制原理，也不明白内外本一相的事实。

用周敦颐的无极而太极，就能通俗地理解一相、二相以及宇宙万有的存在现象。无极表示究竟一相的非极性态，无极态时，本无主客内外的极性二相，当一念无明的“S”线波动时，形成负阴抱阳的极性两半，而且两半是同时出现。也就是说，主客、内外、根尘等一切极性的事物，都是同源同时产生和存在的！只是人们不具佛陀那样的大智慧而认识不了。所以，佛陀说：“自心取自心，非幻成幻法。”佛陀把无极的一相称为“自心”、妙明真心、本体实相、真如实相、如如、大觉等，一切内外、主客、根尘等的极性事物，皆是显现在“自心”这个大圆镜中的影像。一相的“自心”，本来无一物，一无所有，寂净妙常。只因吾人的一念无明起，遂有宇宙万物镜像般的存在，所谓的主客、内外、根尘等相的显现。

因不了究竟一相，故“自心取自心，非幻成幻法”，顿现主客内外的一切事物。凡夫由自己分别执著，形成极性的二相（主客、内外）。可见，极性（主客、内外）的二相，是无明迷惑的“自心取自心”造成的，只要“不取”二相为实有，透彻二相的极性事物乃一相大圆镜上的影像耳！如见镜中像，虽现相而非实有，就是一相无内外的圣智。明白此理，真到如见水月、镜像般的透彻，就时时处在“空空如也”的一相不二之境。

## （二）“无知”、“不识”

当处在一相不二的境界时，“吾有知乎哉”？圣人都修证到一相不二的究竟处，无主客内外！无外，你“知”什么？所以，孔子说：“吾有知乎哉？无知也。”“无知也”是表达孔子达到一相无外的境界，没有了凡夫的二相认识和二相的极性观念。不只是孔子“无知也”，一切证到一相的圣人，都是“无知”无识的。

梁武帝问达摩，什么是“圣谛第一义”？达摩说：“廓然无圣。”帝曰：

“对联者谁？”达摩曰：“不识！”究竟一相，就是第一义，一相中无任何极性观念，当然没有“凡圣”极性观念的存在，故曰“廓然无圣”。梁武帝著在根尘、主客、人我、内外的极性分别上，将他与达摩打成二截，便成凡夫之见。达摩是不二之境的圣者，一相无外，故曰：“不识”！

庄子著名的“藏天下于天下”，“既已为一矣，且得有言乎”；

陆九渊的“吾心是宇宙，宇宙是吾心”；

列子的“损一毫利天下不与也”；

老子的“大曰逝，逝曰远，远曰反”；

“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抐之不得名曰微”；

“知不知，上；不知知，病”；

惠能的“无者无二相”；

“一真一切真”；

“无二之性，即是佛性”；

《金刚经》讲的“如来者，无所从来，亦无所去”；

“若人言如来有所说法，即为谤佛”；

“度一切众生，实无众生得度”；

“说法者无法可说，是名说法”。

当你认识到非极性一相的境界时，这些问题便迎刃而解了。“天下”一相，一相无际，只好“藏天下于天下”；一相无外亦无他，给谁说？故曰：“既已为一矣，且得有言乎”？！天人合一，主客一体，一相无内外，故曰：“吾心是宇宙，宇宙是吾心”。一相无外，一毫也拔不出，故曰：“损一毫利天下，不与也”。一相无相，点即全体，全体即点，无大小、远近，故曰：“大曰逝，逝曰远，远曰反”。同理，一相无外，故不可视，不可听，不可摸；一相无能知所知，故曰“知不知”；如来一相，给谁讲？若说如来讲法，不成二相了吗？！说如来二相，则同于凡夫，故曰“谤佛”。一相周遍，故无来无去。如来一相，故无所从来，亦无所去。生佛同体，一切众生实自心所现业相，自心一相，一相不二，故“实无众生得度”。一相无能说所说，说不可说，说无法说，说无说，才是正说。

佛陀曰：“无知无著是佛所知”，“无知即不思議，不思議者是佛所知”。

《文殊般若经》和孔子讲的“无知”，就是“不思議”的“佛所知”，“佛所知”是“无知无著”。可见大智慧者同证此理！老子讲“知不知”，孔子讲“吾

有知乎哉？无知也”，佛陀讲“无知无著”为“佛所知”，这正是讲般若无知。

超越了知与不知的二相极性观念，契入一相的“无知”之境，此乃才是无所不知的大智慧，故僧肇讲：“夫有知则有所不知，以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切智”。（《般若无知论》）凡夫的“知”，乃是二相有限的认识，所谓“有所知则有所不知”；圣者的“无知”，乃是一相无限的妙觉，所谓“无知故无所不知”。《易经》讲的“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”？“唯神也，故不疾而速，不行而至”，不为而成，不知而知，“感而遂通天下”，所谓的“自然智”、“一切智”、“无师智”、“般若智”等，就是孔子讲的“无知”。

### （三）“空空如也”

#### 1、什么是“我”

鄙夫者，非指粗人、俗人也，也非指庄稼汉、乡下人等，乃指著相颠倒见者也！被境所转的著相者问孔子，什么是“我”？孔子以我空人空而答之，此意极深，非圣人莫知。此段话弟子虽记之，而不了圣人之意，千古孔门心法失传，就体现在对此段话的误解上。前面讲了，孔子证到“无知”一相的般若智，著相之人问“我”，正好孔子以般若智慧来破学人的妄执。什么是我？答：人！无我则人不立，无人则我何存？极性观念的一对总是成对出现的，要破除著我相人相的颠倒妄想者，非“叩其两端而竭焉”不可！也就是非超越极性观念不可！

怎么超越？惠能讲：“二道相因，生中道义。”“问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对”，“以明显暗，以暗显明，来去相因，生中道义”（《坛经》）。孔子人我二道相因，生中道“空空如也”！什么是“我”？叩“我”一端的假名，乃以另一端“人”的假名而立之；同理，叩“人”一端假名，乃以“我”而有，故极性观念实则无实，乃识心妄想之假立也！何以见之假立也？因除去一极，另一极亦亡。除“有”无“无”，除器无空，除男无女，除左无右，除人无我，除我无人，故孔子显示学人我空、人空之意，超越此对极性，进入空空之境，契如如本体。

我空就是破了我执，人空就是破了法执，我法二执一破，就进入了空相。“空”相是相对于“人我相”和“法我相”的“有”而形成的另一极性观念，此空相亦是相，破此空相，才超越了极性观念的虚妄缠绕，显示“空空如也”

的本来面目，彻底破除了一切极性观念的束缚，所谓我空、法空、空空的越三空，直契真空的涅槃妙心（空空如也）。

## 2、如何“空空如也”

### （1）孔子讲——“无知也”，“叩其两端而竭焉”

孔子的“空空如也”，是彻底破除我执、法执的法宝。

著相的颠倒学人，如何超越三空？孔子说：“我叩其两端而竭焉。”两端者，一切极性对待的观念和事物也！竭者，尽除之意，彻底超越之意。佛陀讲：“歇即菩提”。歇者，息止息灭极性对待之虚妄观念也！“坏心识”的当下，菩提妙明本性自显，故慧忠禅师曰：“无心可用，即可成佛。”“无心自成佛，成佛亦无心。”坏掉心识的当下，“空空如也”的本妙明心自然彰显。何以故？本性妙明，本来具足，不假修证，本自圆成，无欠无余，只因众生的无明迷惑，妄想颠倒，不能证得。所以，佛陀《华严经》讲：“无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得，若离妄想，一切智、自然智、无碍智则得现前。”

如何“开示悟入佛之知见”？就是一个“歇”字，歇息妄想识念，破除见相著相的颠倒执著，了悟“凡所有相，皆是虚妄”，如梦如幻，如水月镜像，“虽现而非有”。“若见诸相非相”，能“离一切相”，不被境转，“若能转物，则同如来”。孔子破除鄙夫的见相著相，用“叩其两端而竭焉”的“二道相因”法，让学人见相见性，了透一切相，乃自心所现之量也！自心（本体妙心）循业，则现出心（妄心）、身、世界的三道境来，只要不攀缘自心所现的境界，不被物境所迷惑，不执著自心现量，就能“竭其两端”，释解妄想分别，放下执著愚痴。见境是自心境，见相是自心相，“会万物为己”（僧肇语），则“一真一切真，万境自如如”，（《坛经》）便是孔子讲的“空空如也”。

孔子讲的“无知也”，“叩其两端而竭焉”而达到“空空如也”的无上境界，这是孔子心地法门最完整的论述。首先，从理论上讲清了二相归一相的认识论，即转识成智的一相境界是“无知也”，让人们不要二相趋外攀缘，要明悟根尘同源，主客一体，天人合一，内外不分，人与宇宙本体不二，在一相的不二之境展现“无知”的无上智慧。接着孔子阐述了以“叩其两端而竭焉”的超越极性观念的法门，以此“二道相因，生中道义”来泯灭极性，从而转极性世界为非极性世界，转识成智，转二相归一相，转凡成圣，转生

灭无常为不生不灭，转烦恼为涅槃。孔子超人的大智慧就在于清除极性识念，抽掉“S”线的心识活动，使人们越三空而契合本性，恢复“空空如也”的自性灵光，达到颠倒妄想“鄙夫们”的究竟解脱。

## （2）佛祖讲 ——

### ① “生灭既灭，寂灭现前”

孔子所说的心地法门，这是一切大智慧的圣者共同所阐述的根本法门（理论及其修法）。《楞严经》讲：“从闻思修，入三摩地。初于闻中，入流亡所；所入既寂，动静二相，了然不生；如是渐增，闻所闻尽；尽闻不住，觉所觉空；空觉极圆，空所空灭；生灭既灭，寂灭现前。”

这是佛陀非常著名的“耳根圆通法门”。观世音的耳根圆通法门和孔子的“叩其两端而竭焉”的修法，其精神是相通的。耳根圆通的“动静”、能闻所闻、能觉所觉、能空所空、生灭等，就是孔子所讲的“两端”；“生灭既灭”，就是孔子说的“两端而竭焉”；“寂灭现前”，就是孔子说的“空空如也”；“从闻思修，入三摩地”，“入流亡所”，“动静二相，了然不生”，“闻所闻尽”，“觉所觉空”，“空所空灭”，“生灭既灭，寂灭现前”等，都是孔子讲的“叩”的内容。可见，整个耳根圆通的修法过程，与孔子讲的“空空如也，我叩其两端而竭焉”，是意趣相通的。

### ② “一真一切真，万境自如如”

“空空如也”，这是一切圣者所证的究竟境界，惠能的“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物”，就是“空如来藏”；惠能讲的“何期自性，本自具足”，“何期自性，能生万法”，就是不空如来藏；《坛经》讲的“一真一切真，万境自如如，如如之心，才是真实”，就是“空不空如来藏”。孔子讲的“空空如也”，就是“空不空如来藏”。

“空空如也”的空不空如来藏，在《维摩诘经》上有一段精彩的说明，文殊问维摩诘：“以何为空？”答曰：“以空空”。又问：“空何用空？”答曰：“以无分别空故空。”又问：“空可分别耶？”答曰：“分别亦空。”又问：“空当于何求？”答曰：“当于六十二见中求。”又问：“六十二见当于何求？”答曰：“当于诸佛解脱中求。”又问：“诸佛解脱当于何求？”答曰：“当于一切众生心行中求。”六十二见和众生心行是著有，空和诸佛解脱与著有不一不异。只“空空”了，就“一真一切真”，空有不二，本自如如，当达到“如如之心”时，空有圆融，焉有“空有”之名乎？所以，孔子的“空空如也”，

乃是一切大圣们的互通处。

### (3) 老子讲——“复命曰常，知常曰明”

再看老子讲的“夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明”。“夫物芸芸”，是指极性世界的万事万物，极性世界的一切事物，无不具有“两端”的相对性。“各复归其根，归根曰静，静曰复命”，就是“叩其两端而竭焉”的过程。“复命曰常，知常曰明”，就是佛家讲的“生灭既灭，寂灭现前”和孔子讲的“空空如也”。

## 十九、克己复礼——颜回之乐

### (一) 孔子德智第一的弟子颜回

#### 1、“闻一知十”、天资优胜

孔子弟子三千、贤人七十有二，贤中之贤者，首推颜回。不管是德行，还是智慧，颜回总冠群贤。子贡是夫子的十大弟子之一，有一天孔子问子贡：“女与回也孰愈？”对曰：“赐也何敢望回！回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”（《论语·公冶长》）子贡对颜回的评价是真实的。颜回能闻一知十，触类傍通，天赋优胜，这是同窗之共识。子贡是极其优秀的学生，正确估价自己闻一知二，作为学生，这就很了不起的了，但智慧和颜回相比，自愧不如。这不是子贡的谦虚，也不是揣摩夫子的心意，而是真实存在！

更为可叹的是，孔子接着说：“弗如也，吾与女弗如也！”（同上）孔子说，子贡啊！不但你赶不上他，我也不如他的资质。孔子之语，绝非平衡子贡之心态，也不是故意抬高颜回，而是颜回确实天资优胜，孔子认为他的资质也不如也！颜回比孔子小三十岁，孔子是以颜回同龄之际的天性作为比较的，故圣人之言是可信的！不然，“颜渊死，子哭之恸”何也？孔子惜其才也！“从者曰：‘子恸矣。’曰：‘有恸乎？非夫人之为恸而谁为？’”（《论语·先进》）从《论语》这一段的记载可以看出，孔子对颜回的评价是中肯的，切合实际的，不然颜回去世比儿子丧失还哀伤，因太哀伤悲惨，连颜回的同学都劝夫子不要悲哀过甚，甚至夫子悲哀得让颜回的同学有点“嫉妒”，所以孔子说，你们认为我太悲伤了吗？不为这样的人悲伤，还为谁悲伤呢？！可见，颜回的德才，真是孔门弟子中绝无仅有的。以致后世有人认为“颜子没而圣学亡”，这就更说明颜回天份的过人之处。

## 2、“不二过”、立志高远

颜回不但资质优胜，而且道德品行也是同学中首屈一指的。《论语》记载，“德行：颜渊，闵子骞，冉伯牛，仲弓。言语：宰我，子贡。政事：冉有，季路。文学：子游，子夏”。（《论语·先进》）颜回的智慧、德行在三千弟子中均属第一等的。《易经·系辞下》曰：“颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。”孔子认为，颜回的品德几乎接近完美了（其殆庶几乎）！稍有不足之处，没有他不自省而知晓的，知其过失，永不再犯！知过则改，不复行之，这可是一个人难得的品质。所以，孔子在答哀公问谁为好学时说：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也”。（《论语·雍也》）颜回不二过，说明他有远大高尚目标的追求。否则，不二过是极不容易做到的！试想一个戒烟的人都很难做到一戒永戒，其原因是没有明确目标的追求所致。

人一生中，最难改掉的是习气，人之过失，大多数来自于习气。习气之顽固，乃是无量劫形成的坚固信息结构之所为，俗言道：“江山易改，禀性难移”，所以习气的力量之大胜过一切！一切修行的过程，无不是修正自己的习气而已！故能改掉习气之人，非圣即贤。为什么？一个人无大志大愿的引领，无高尚目标的追求，就会因循苟且，得过且过，推天度日，培养自己的惰性，加固自己的习气，这样的人，你要叫改掉习气毛病，比要命还难。所以，只有确立深远高尚的目标，并且发大愿实施之人，才能不二过。

颜回说：“夫子之道至大，故天下莫能容。”（《史记·孔子世家》）颜回的不二过，正是来自他追求夫子“至大”之道的动力。从颜回的不二过看来，人生应当先确立远大高雅的追求目标，这样的人生，才能有利于今生及未来无量劫的生命价值。佛陀让人们发无上的菩提心，让人们追求无上的智慧，度化一切众生。《大学》要求人们开显智慧（明明德），培养同体大悲之心（亲民），以期达到智德圆满的境界（止于至善）。颜回正是确立了这样的目标，才能不二过，也正因为有这种远大理想的世界观、人生观、价值观，才谓之颜回“好学”。

## 3、“不迁怒”、不二境界

颜回的“不迁怒”，其德质更为稀有。什么是不迁怒？粗讲，就是不怨天，不尤人，只责悔自己，不找客观原因。再粗一点说，不嫁祸于人！从细相讲，“不迁怒”，是指内求不外求。一切正道的修行，其根本就在“求诸己”，



反观内省，绝不加怒于人，苛责他人，堕入外道行径！六祖惠能讲：“若是真修道，不见他人过。”（《坛经》）“改过必生智慧，护短心内非贤。”（同上）颜回“不迁怒”，说明他内修自心，而不趋外奔逸，按照夫子之道，扩展心量，以期符合“天下莫能容”的“至大”之道。

从颜回的“不迁怒”，就知道颜回在追求一相不二的境界。一个人只有认识天地万物原本一相的深奥道理，才能彻底地不怨天不尤人，才能忧道不忧贫，才箪瓢陋巷，“人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语·雍也》）“不迁怒”更究竟地说，是孔子对颜回不二境界的描述，不是迁己怨己愤于别人。因为，德行第一的颜回，若只是粗相的“不迁怒”，怎么能进入德行科的榜首呢？把自己的牢骚怨气不发泄在他人身上，这是稍有修养的人都可以做到的，这样的人比比皆是，把这样低的条件来表彰颜回的德行，岂不是画虎不成反类犬了？所以，孔子说颜回“不迁怒”，是指颜回一相不二的超人境界而言。从庄子讲颜回修“心斋”和达到“坐忘”的典故来看（“心斋”和“坐忘”见后），颜回“不迁怒”表明他已进入一相不二的层次。

“怒”是俗人的粗极性之表现，“迁怒”是人我是非的俗人之举，是内心烦恼无法降伏的愚痴表现。受圣人仁、义、礼、智熏陶的颜回，早都超越“迁怒”的瞋痴了，何况德行称第一的颜回？“迁怒”的根本在于有“人、我”之二相，这里“迁怒”是表现极性二极的代名词，就如同佛陀表达极性观念的二相时，常用我相、人相、众生相、寿者相一样；表示非极性一相时，常用不生不灭、不来不去、不常不断、不一不异等表达。所以，从究竟处讲，孔子讲“不迁怒，不二过”就是表示非极性一相的用语，并非只指事相上、人际上的不怨天不尤人，不犯二次同样的过失。更重要的、更根本的是指一相本无怒，一相无人我是非的观念，“怒”无处“迁”。“不二过”，亦是指不具有二相的极性之过。

“不二过”，是颜回超越了极性二相，破除了极性观念的“不二”之境，再不存在“二”的极性对待观念了，进入了不“二”的绝对一相了。孔子的弟子中，能“不迁怒、不二过”，进入绝对一相境界的门人，当时是没有第二人的。可能此时的曾参还未悟道，只有颜回达到一相不二的层次了。所以，孔子说，颜回“不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也”。其实，按寻常的好学之义，七十二贤中，不乏其人，何故夫子说“今也则亡”也？意即现在再没有好学之人了。这里孔子是讲能入一相境地、超越极性对待的学生，

只有颜回一人！

颜回确是孔门高足，亦是千古学人之模范，更是知行合一的得道之人。故此，后人称颜回为“复圣”！

## （二）修学中的颜回

### 1、“不违”、“如愚”

孔子曰：“吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”孔子说，我给颜回终日讲学，不见颜回提出自己的见解，亦不提出相关的问题，看上去有点迟钝。但在下课后，我观察他私下与人交谈和讨论中，不但完全领悟了我的理论，而且还有所发挥，可见颜回并不迟钝。从孔子的这段话中，可知颜回学习很认真，很有把握，接受、理解能力很强。他不但能融会贯通孔子的学说，更可贵的是颜回对夫子的学说、理论能够充分发挥，“闻一知十”。但颜回内秀而外憨，正说明他“大智若愚”的气质。

老子对一个人真正获得大智慧时，用“大智若愚”一词来表达，这是老子一相大智慧的独到之处。一个人具超越极性的大智慧时，他的境界和心态已不是智愚的极性对待状态，是超越智愚一对极性属性的气质与状态。“大智若愚”，意为智与愚等，其境界超越智愚的极性属性，其境界层次是极性观念所不及的，非智非愚，似愚而智，似智而愚。“大智若愚”的这种高境界，具体的“标本”就是颜回！所以，孔子对颜回“如愚”的表述是真实的，而“亦足以发，回也不愚”的观察是符合颜回“大智若愚”境界的。孔子直观的观察和老子理性的表达，共同描述了一个超越极性二相，进入非极性一相境地的状态和属性。颜回“如愚”的气质和“足以发”而“不愚”的内秀，构成了一个人格、心灵、智慧的完美合一，亦是超凡入圣的素质之所必然。

一个人只有道德、智慧达到具足的地步，才能显示“大智若愚”的气质，这也正是《中庸》明心与诚心的完美结合。人的本性是至诚之妙明，诚而明之，明而诚之，诚的状态似愚，明的状态似智。只诚心不明心，乃老黄牛也，真愚蠢也；只明心不诚心，乃申公豹也，真狡诈也。只有“诚则明矣，明则诚矣”的有机结合，才谓之本性的开显。“自诚明，谓之性。”（《中庸》）吾人本性本具诚与明。“自明诚，谓之教”，（同上）是人后天修为达到的“明诚”的境界。修学中达到诚的状态，则似愚；明的状态，则似智。二者有机的结合，便是老子所说的“大智若愚”。从孔子对颜回的观察中，真实地展

现出了颜回“大智（足以发）若愚（如愚）”的超人境界。

孔子曰：“语之而不惰者，其回也与。”（《论语·子罕》）孟子讲，得英才而教之，这是人生三大乐事之一。孔子得颜回这样的英才而教之，其内心的高兴是可想而知的。吾数十年来，教育教化人的感受和经历，深有其体会，能得天质聪颖，品行优良的人才教诲之，终日与语，无厌无悔，愈讲愈有精神，愈教境界层次愈升华。正如佛陀所说，“法不孤起，仗境方生”。越是有智之才，就越能讲出深层次、高境界。孔子给颜回讲解，从不感到厌倦，愈讲愈有兴趣，这就是“语之而不惰”。

有人认为，是颜回听之不惰，这也能讲得通。如果孔子讲学，颜回疲厌，那孔子也会仗境乏兴趣。但只有教与学合拍，教者饶有兴趣，学者心领神会，就会层层递进，教学相长，互促互进，义趣愈别愈深，很快就进入究竟了义之境地！颜回闻一知十，孔子教之则轻松愉快，躡等而进，妙法横生，哪有懈怠之意哉？！所以，只有教颜回这样的高材生，孔子才“语之而不惰”。对此，孔子终身难忘，在颜回先他而去后，孔子仍怀念他们师徒的至善完美教学的感受，“惜乎！吾见其（颜回）进也，未见其止也”。（同上）

## 2、无上的目标、无止的修学——颜回之乐

颜回三十一岁早逝，是孔子一生教育中最伤心的事件。老师失去了最得意的门生，从而就很少有“语之而不惰”的兴趣了。孔子说，颜回死的太可惜了！颜回修学是一往无前的，层层递进，从未有过停滞，也从未有过边际而止步。可见，颜回在修学上是无止境的，目标是无上的。佛陀把这种无止境的智德追求，称之为“无上菩提”，亦即无上觉道。孔子对颜回的赞叹，正说明了颜回是趋上无上觉道的精进修学人。虽然，英才早逝，但其发心是无上菩提心，而所证得的境界是一相不二之地，修夫子之道达到“人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》）的境地。也就是说，颜回修证的层次，已臻至无苦只乐的境地，佛家人就叫随所遇处即安乐！

颜回追求无上觉道，能入“不迁怒”，“不二过”的一相非极性状态，这正体现了发无上菩提心和闻一知十天资结合的修证效果，也显示了“见其进也，未见其止也”的修习精神和人生目标的感召之力。

孔子曰：“回也非助我者也，于吾言无所不说。”（《论语·先进》）颜回对孔子的言论和智慧，“闻一知十”，能心领神会，心悦诚服，将孔子的言说视为“圣言量”。但从不怀疑，一闻便悟，不作提问，不能像文殊菩萨那样，

配合佛陀为众生“演法”而深化教理，只是“于吾言无所不说”，似有“小乘”之嫌。法不孤起，仗境方生，孔子更需要深化儒家哲理的高才，以便从学促教，使门人得以深广其修学。所以，孔子发出了“回也非助我者也”的感叹！孔子胸怀广大，以大道推行于天下为己任，以“穷理尽性”为目标，以“止于至善”为究竟。颜回是否有点“独善其身”之感，而孔子更需要“兼济天下”之门生。这一点可从《庄子·让王》中间接得其佐证，“孔子谓颜回曰：‘回，来！家贫居卑，胡不仕乎？’颜回对曰：‘不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给飧粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱，所学夫子之道者足以自乐也。回不愿仕。’孔子愀然变容曰：‘善哉，回之意！丘闻之：知足者不以利自累也，审自得者失之而不惧；行修于内者无位而不怍。丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。’”颜回不愿仕，以琴自娱，以夫子之道自乐，是独善之表现，似乎缺少教化世人，朴化社会的“大乘”精神，更少有“天下为公”的一展宏图的辅世之心。

孔子希望弟子出仕而能推行他的理念，实现他“制作定世”的宿愿，而并非让弟子为宦而做官。颜回的个人修养达到了知足不以利累，得失而不以喜忧随心，不仕而也不自愧，这种个人品德是极其可贵的，但孔子更期望颜回能够弘道和济世。孟子并不认为颜回是“小乘”的自乐者，而是乱世之局势使然。孟子曰：“禹、稷当平世，三过其门而不入；孔子贤之。颜子当乱世，居于陋巷，一箪食，一瓢饮；人不堪其忧，颜子不改乐；孔子贤之。孟子曰：‘禹、稷、颜回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也；是以如是其急也。禹、稷、颜子，易地则皆然。今有同室之人斗者，救之，虽被发缨冠而救之，可也。乡邻有斗者，被发缨冠而往救之，则惑也，虽闭户可也’。”（《孟子·离娄下》）颜回得夫子之道，内自以道法为怡乐，已成千古之流唱。孟子认为，“禹、稷、颜回同道”，“易地则皆然”，都能“思天下有溺者，由己溺之也”，“思天下有饥者，由己饥之也”。能以天下之苦为己之苦，天下之饥寒为己之饥寒者，乃大乘仁慈之德也！孟子认为，颜回独善其身，自娱自乐，乃是乱世之局势使然，这也可能是对孔子“回也非助我者也”的一种合理解答。

### 3、“三月不违仁”——仁德三昧

孔子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”仁道仁学，重要的内容是一种仁慈善良的心态，这种心态的持久保存，佛家就叫定力定

功，定力加深称之为“忍可”，“忍可”达到无为自然的状态，称之为“三昧”。仁德是圣者高境界的一种标志，是修习达到一定层次所对应的一种状态和属性。一切众生，都在不同的层次上展现各自应展现的状态属性。蛇蝎的层次，展现毒害的心态；牛羊的层次，展现温顺的心态；强盗的层次，展现损人利己的心态；凡夫的层次，展现为我的心态；贤人的层次，展现仁爱的心态；圣人的层次，展现慈悲的自然流露。颜回处于由贤进圣的境界，故他能“三月不违仁”，亦是具备了深厚仁德境界的定力。这种定功是极其罕见的，能长久的不出仁德的境界，这说明颜回具备了“仁德三昧”的层次，这种心态几近圣人的时时在定。所以，孔子称赞颜回修习之功。看来孔子的学生，达到颜回心态境界的没有第二人了，其他的同学就赶不上了。三月，指时间的长久，不一定作三月数字之讲，日月是指时间像太阳、月亮昼夜的周转一样，表示时间较短。

#### 4、“择乎中庸”、用乎中庸——定慧等持

孔子还说：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣。”（《中庸》）一个人能否识别正道与邪道，这是至关重要的。颜回选择中庸之道，认为中庸之道才是正道，这就确定了他的世界观。更重要的是颜回履践中庸之道，成为他的人生观。“得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣”，成为他的价值观。颜回修习中庸之道有所心得，也就是进入中庸之道的境界，体悟到中庸之道的真理性，以及中庸之道的高雅性。“得一善”，是进入中庸之道所展现出的智慧和心灵的升华。颜回亲到此地，亲自尝到此种境界的“味道”，得到个中的奥妙，故能牢牢不舍的保持在心间，不再丢失。这说明颜回不但对中庸之道的某一层次忍可其中，而且具有一种三昧状态。

颜回把中庸做为他一生的选择，并能拳拳服膺，所以造就了颜回不二过、不迁怒的品质和智慧。得契中庸之道，就能外不被境界所驱使，内不被妄心所左右，其定力深厚，可转物境。这一点颜回的确是做到了，连孔子也肯定了这一点。《论语·述而》记载：“子谓颜渊曰：‘用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫！’”把持中庸之道而不失，“用之”，则将中庸之道起用，显现出中庸之道内外的相状及其效用；“舍之”则退藏于密，道性常存。颜回能做到体相用自如，孔子说，这一点只有你和我才能办到（惟我与尔有是夫）！可见，颜回对中庸之道的见地和功夫极其深厚。这种相用的具体化，就表现在有人要用我们，我们就依中庸之道行事，展现出中庸之道的相用来；若是

无人用我们，我们就依中庸之道本体默契而守之，保持心地和智慧如如不动！不怨天不尤人，无挂无碍。并将我心藏道心，道心是我心，使我与道同体。

中庸之道，贵在具有非极性的状态和属性，非极性的状态属性，贵在无极性极化。一切极性皆属于吾人的心识分别之活动；各种心识分别的活动，根本的原因是我相我执的存在。假若破除了“我”的极性观念，自然无极化之动因，当下就展现出中庸之道的属性和状态来。颜回拳拳服膺中庸之道，这就是破我执的结果。所以，颜回给孔子讲：“愿无伐善，无施劳”。（《论语·公冶长》）颜回不愿夸耀自己的好处，也不愿表白自己的功劳（“无施劳”）。一个人的修养达到不愿夸耀自己，也不愿表白自己的境界，那是通过修习认识并清除了我执的极性观念的表现。对颜回来说，他实践中庸之道，破除了人我的极性观念，达到无我之境，何谈夸耀、表白自己呢？！颜回能修习中庸达到不忘失的拳拳服膺，泯灭有我的极性属性，超越我执的坚固妄想，所以得到夫子赞叹！

儒家的修习，《大学》上讲，有“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的阶段，长久不违仁的境界，就处于“虑”、“得”的层次，故颜回能达到“不迁怒”，“不二过”的一相境地，这与他的定功和智慧有关。

### 5、心心相印的师生深情

孔子周游列国，被匡人围困，师徒们相互走失不见，后来颜渊赶上孔子，孔子曰：“吾以女为死矣！”曰：“子在，回何敢死？”《论语》的记载，说明颜回对老师非常尊重和恭敬，像孝子孝顺父母一样。同时，也表明孔子对门人的爱护，尤其是对颜回更为厚爱。“子在，回何敢死？”表示颜回敬重夫子，唯夫子之命为命，为夫子之存为存。“子在，回何敢死”一语，真切表达了颜回敬仰和孝顺老师的情怀。同样，孔子的“吾以女为死矣”一语，微妙微肖地刻画了老师对得意门生的担忧与挂牵，同时也表现了患难相见的喜悦。孔子和弟子旅途屡遭不测，但师徒的心心相应之情，坎坷中的同道知遇之心，真是千古之绝唱！

## （三）颜回的人生观和价值观

### 1、修德符道的“三观”法乐

“子曰：‘贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！’”（《论语·雍也》）人生的目的何在？人生的价值

何在？这是千古不移的话题，也是未来人道的一切人必须经历的选择。生生世世，只要生成成人，从小到大，人生观和价值观的确定，这是避免不了的。就是一个游手好闲，无所事事，饱食终日，无所用心的人，他嘲讽别人勤苦学习，讥笑人们劳累自己，不如像他一样无思无想，推一天算一天，要什么人生目标和追求呢？！其实，当他这样想时，保持他这种心态时，他也陷入了人生价值的选择，只是不自觉地选择了怕苦怕累，无所希求，自私无奈的懒汉懦夫的人生观和其价值观！所以，人只要在人道上活着，就应该具备一个相应的人生观和价值观。就像水一样，只要其存在，就必然要采取一种存在的状态，没有无状态的水存在。在方器呈方形，在圆器呈圆形，不流动是静态，高温下是汽态，故没有没状态的水。其实，万事万物都采取一种存在的状态和属性，管你是有意的还是无意的，极性世界，天地万物无不各就其所，正所谓“是法住法位”。同理，只要是一个人就具备一种人生观和价值观。明白了人生存在的这种必然选择，与其被动的无意识的靠本能促使着选择下劣的无意义的人生，还不如主动的有目的的在圣哲大智慧指导下，选择高远的有价值的人生。

一旦人生观和价值观选择定了，才可说人生的苦乐、意义和价值。大舜选择了“孝”为其人生的价值，做了帝王也不高兴，娥皇、女媭姐妹妻之，也未适心，原因在父母不能理解他、容纳他，未达到孝顺父母欢心而苦恼，当其取得父母的认可时才喜乐。关云长一生秉“忠义”二字，封侯加爵，并未开心；锦衣丽服，并未顺心；富贵荣华，并未高兴，何也？未见长兄刘备，未具忠义之追求，故“乐”中常苦！待到和哥哥刘备相聚时，虽苦却乐！嗜酒之人，醉如死猪，耗财现丑，人格丢尽，身心损害，但只要闻到酒味，却以一醉方休，来美其心意。悭贪富翁，只求财聚，不晓财用，昼夜劬劳，东奔西走，挖空心思盘算，体力耗竭，心虑殚尽，身心折磨，无穷苦痛，但他却以聚财为乐。连自己也舍不得花上一分，就这样撒手而去，半文不带，却成全他的“苦”中之乐！可见，什么是苦？什么是乐？本无苦乐，为心走使，以人生观、价值观不同而有苦乐的感受！

颜回生活很清贫，吃干粮，喝瓢水，住陋室（“一箪食、一瓢饮，在陋巷”），一般人受不了颜回的那种生活，但颜回却自得其乐。颜回到底乐什么？从《史记》可知，颜回是乐夫子之道。颜回曰：“夫子之道至大，故天下莫能容。”（《史记·孔子世家》）颜回以追求“至大”的“夫子之道”为其人生

目标，而不以物质享受，满足欲望为生存的落脚点。所以，颜回笃志要修德符道，并成为他人生的乐趣（佛家人称为法乐）和最高享受。这一点，颜回是承师教，孔子曾教弟子，“朝闻道，夕死可也。”（《论语·里仁》）“道”是孔子和颜回的世界观，确定人生的目标为修道、悟道、证道，成为颜回的人生观，闻道、得道为其价值观。所以，孔子把“闻道”看得比生命还重要，自然影响颜回把箪瓢陋巷就不算什么了，他根本无愁和苦的感觉，心身却在“学而时习之，不以说乎”！

颜回修道已达到见道的层次，他内心的法乐之感，已成为他生存的乐趣。这只有悟道闻道者所知，别人未到颜回的境地，怎么能得知他内心的怡乐呢？故人们只是以他自己的人生苦乐观去看待颜回，颜回却以道之法乐而自乐之，这就是“人不堪其忧，回也不改其乐”的原因。

一种高雅的境界，自然体现出两方面的属性，一为道德，一为智慧。为道而乐，乐其智慧的开显（明明德）和道德完善（亲民），将智慧和道德臻至圆满（止于至善），就是佛陀所讲的“常、乐、我、净”之究竟。颜回正是在这种世界观、人生观、价值观的指导下，不为外界物质条件之所动，不为客观环境所干扰，自得其道之乐，成为儒家人理想人格的实践。所以，孔子对颜回的这种情操赞不绝口！

## 2、“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”

孟子讲，大丈夫应具备“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”的素质，颜回可谓大丈夫也！匡人胁迫，颜回以“子在，回何敢死”，体现了“威武不能屈”；箪瓢陋巷，体现了“贫贱不能移”；“不愿仕”，体现了“富贵不能淫”。凡夫总是以摄取外物外境来满足自己，圣者总以内心的无受之正受成为“乐受”，不以二相的外相来构建享受。外物外境无法满足一个人的欲望，因为趋外摄取愈多，则外境愈大，愈感不能满足。这和点与环的关系类似，环中点愈小，其相界愈小，环中点愈大，其相界愈大。相界愈小，外摄愈小，胃口愈小；相界愈大，外摄愈大，胃口愈大，故大丈夫皆是内求不外求，追求高尚的境界，环中点愈来愈小，以致小到无点，便反使点与环一样大，一体不分。若是凡愚小人，外求不内求，点愈来愈大，则外环亦随之增大，永无内外相契之时，却将痛苦愈来愈多，丛出不穷！颜回之所以“不改其乐”，是因外无所求，内点极小，心量却几近于环，故时时乐无疆，这就是孔颜之乐之机制！



#### (四) 颜回的悟道境界

##### 1、“屡空”

孔子曰：“柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。回也其庶乎，屡空；赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”这段话大多以颜回经常贫穷而子贡屡屡获利来解释。但从整体来看，这是指孔子对门人修习悟道程度的评价语，并非是说人贫富的闲语。从效果上讲，这样解释，就和孔子赞扬颜回“人不堪其忧，回也不改其乐”有所冲突，岂不是说智慧道德愈完善则愈穷，而违天背理则愈富吗?! 所以，这样解释极为不妥!

孔子是说高柴对大道的“穷理尽性，以至于命”的修习悟证来说，境界还差得比较远，故属于天资呆板的愚笨型；曾参则属于迟钝型，反应比较慢；子张属于偏激型，敏而偏颇；子路属于鲁莽型，这四人以中庸之道来衡量，则各有所偏，不合中道。只有颜回的修习悟道，达到道德智慧差不多于中庸之道相符的层次，故曰“屡空”。

何谓“屡空”？中庸之道的“中”，《中庸》认为“中也者，天下之大本也”，亦是指天下之本源也，宇宙之本体也。宇宙之本体，正是那大道之状态和属性也。《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”孔子讲：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”不可离、不远人的道，只能以修证到空无所有的境界才能相契。孔子就达到了“空空如也”的境地。这种“空空”之境，不但空了有相，连空相亦空掉了，进入非极性的究竟一相的真空相，才称之“空空如也”!“真空”非空相的顽空。只有“空空”的“真空”才是天下之大本的“中”，中庸之道从本体讲，就是指“空空”绝待的状态。颜回“屡空”，就是颜回每每达到“空空”的大道之境，是“忍可”的状态（佛家人称之为“无生法忍”），还未臻至“空空三昧”的自然无为境地。

颜回的“屡空”，仅次于孔子的“空空”，故曰：“回也其庶乎!”要契合这种大道的空境，必须是一相的内求修为才可，不可二相的趋外攀缘，否则就不能悟道证道。颜回经常能达到不著外境、内虚妄念的境地，内外一体，一相不二，故内观心地，经“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”的修证阶段，“忍可”于“空空”之境（屡空），这是用孔子“叩其两端而竭焉”的内求超越极性法，而达到的境界。

子贡外求不内求，不“穷理尽性，以至于命”，不修“天命之性”，不以心地功夫去证悟，这就是孔子说的“赐不受命”。子贡“不受命”，就是不内观心地，偏于外求的方法，犹如“货殖”，从外追求，不从内证求悟，而从感官认识的“知识”积累去求道，这就是孔子说的“而货殖焉”。这里的“货殖”，是指外求不内求的一种比喻，子贡就喜欢商业活动。商业经营是典型的外摄法，将货利多摄于己，是以感官和思维的判断去谋利。这种外求法，老子称为“有欲观其徼”，只能认识事物表面的外在的非本质的现象（徼），不能认识本质的内核的“妙”（“无欲观其妙”）。但子贡天资聪慧，“闻一而知二”，非等闲辈。虽“不受命”（不是内证而悟道），但以思维推理的认识，往往也能把握“中庸之道”的外在原则，不偏不倚，能履中行，这就是孔子讲的“亿则屡中”。“亿”者臆也，意为思维度量耳！也就是说，子贡用逻辑思维推理的方法，往往也与中庸之道的要求相符。

颜回的“屡空”，是内观心地的“证悟”，而子贡的“屡中”是思维心识活动的“理悟”。禅宗讲，“从门入者，不是家珍”，是说从感官（门）认识所得的悟解不是真实的开悟，一定要从内心亲临其境的明心见性，才是真正的悟道、闻道（证道）。颜回，孔子称赞他几乎证悟，而子贡只是聪明推理悟解。前者，孔子称之“屡空”，后者称为“屡中”。

## 2、尊师、悟道

颜回的“屡空”属于转正觉的智慧，而他德行科首屈一指属于道德。在孔子的弟子中，智慧道德冠首的就数颜回了，所以颜回经常得到孔子的赞誉。颜回修习过程中，感受到“夫子之道至大”，故颜回喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后！夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已！”（《论语·子罕》）颜回对孔子的尊崇，来自对夫子之道的敬仰。孔子是圣人，五十知天命而明心见性，六十保任达到耳顺的境地，七十成为事事无碍随心所欲不逾矩的解脱者。所以，孔子是“至大”之道的化身，景仰孔子就是景仰至大的夫子之道，恭敬“至大”之道，就要体现在对“至大”之道掌握者的尊崇上。所以，颜回讲的“仰之”、“钻之”，既指的是孔子，亦指的是“至大”之道。

从这一段的整体来看，以大道讲更深刻些。道是无形无象的一相周遍状态，道是无状之状，无处不在处处在，不可须臾离，但却是看不见，摸不着，听不到。老子把道的这种属性状态表达为：“视之不见名曰夷，听之不闻名

曰希，抟之不得名曰微”。希、夷、微这三者，就表示道是一相无内外的无相真空状态，因其无外境可见、可闻、可抟，故视之不见、听之不闻、抟之不得。颜回描述道“仰之弥高”，从状态来讲，道没有边际，没有界相，没有止境；从属性来讲，道是无上的，佛家称无上觉道。“钻之弥坚”，是指道的不可分割性，不生不灭性，金刚不坏性，冲虚无相性。任何有形有象的事物，都可被分割，都有生灭、成坏的属性。唯独一相无相、周遍无际的道，没有生灭、来去、分合、远近、大小的属性，故“仰之弥高，钻之弥坚”。这里的“仰之”、“钻之”直观地讲，是指道无高（仰）下（钻）。“高”指虚空，“坚”指大地，意为道比天还高，比地还坚，亦是说道囊括天地。“瞻之在前，忽焉在后”，是指道观望时在前，转身时在后，这是说道无前后左右，无处不在处处在，不可须臾离也！前四句话整体来看，是描述大道无高下、前后、左右的空间性，道无边无际，无来无去，无上无下，无前无后，无形无状，故道无时间性。

颜回在修习悟证大道的过程中，发出了对大道的追求感叹，他发现道是难以捉摸的，感官的二相认识是无法把握大道的。也就是老子讲的，“有欲”只能“观其微”，只能认识极性属性的事物，只能认识事物的非本质的外在现象，无法领悟它本质的属性状态。道如此幽隐和深邃，连闻一知十的颜回，也发出了喟然一叹！

道是非极性的一相状态，只因我们习惯于二相感官的认识通道，不熟悉一相“无欲”的非感官认识状态，故大道在眼前，在当下也无法识取。虽然孔子说“道不远人”，“不可须臾离”，但我们用二相的趋外研求，无法见道、闻道、悟道！所以，大圣孔子以破极性入非极性（二相归一相）的各种方法，层层引导颜回修证领悟一相的境地，这就是指“夫子循循然善诱人”。

### 3、修道、证道

如何超越无量劫形成的极性观念呢？如何破除二相分别的识心活动呢？这是悟道证道的根本操作，也是“夫子循循然善诱人”的根本内容。孔子讲，破除极性观念，二相归一相，就得“叩其两端而竭焉”（《论语·子罕》），然后达到“空空如也”。“两端”，就是指极性的二极；“竭焉”，就是超越极性二极，进入非极性；“叩”，就是转正觉、转心态的智慧观照，达到泯灭极性，破除我执、法执，进入人我空、法我空，然后再空“空”，证到一相无相的“空空如也”！

要臻至此境地，孔子先用“四毋”【“毋意、毋必、毋固、毋我”】（《论语·子罕》）破除坚固的妄想妄执；

用“四勿”【“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”】（《论语·颜渊》）来“塞其兑、闭其门”，防止根尘相对生识；

用“攻乎异端，斯害也已”，（《论语·为政》）来认识极化心识的危害；

用“叩其两端而竭焉”，（《论语·子罕》）“民可使由之，不可使知之”，（《论语·泰伯》）“予欲无言”，“天何言哉”来超越极性；

用“忠”、“恕”二字来入“中”、“如”的非极性属性；

用“己所不欲，勿施于人”，（《论语·颜渊》）“己欲立而立人，己欲达而达人”，（《论语·雍也》）“博施济众”，“我欲仁，斯仁至矣”，（《论语·述而》）来转心态；

用“克己复礼”来约束自己；

用“君子求诸己，小人求诸人”，（《论语·卫灵公》）明白证道是内求不外求；

用“君子不器”，（《论语·为政》）“君子务本”，（《论语·学而》）“一阴一阳之谓道”，（《易经·系辞》）“吾道一以贯之”，（《论语·里仁》）“道不远人”，（《中庸》）“道也者不可须臾离也”，（《中庸》）让颜回来认识宇宙的本体，不要被纷杂的万法万象所迷惑所局限，要达到性相一如，“万境自如如”；

用“穷理尽性”来知“天命”（明心见性）；

用“明明德”、“亲民”来“止于至善”；

用“允执厥中”、“中庸之道”的修习来契合“自诚明，谓之性”，（《中庸》）达到“诚则明矣，明则诚矣”；

总体以“定”、“静”、“安”深化到“至诚”的“空空如也”，穷尽“人之性”、“物之性”，达到“虑”、“得”的智慧开显。功夫到“无为而无不为”，（《道德经·第四十八章》）则“从心所欲，不逾矩”，（《论语·为政》）而“从容中道”。（《中庸·二十章》）

孔子以这些内容“循循然善诱人”，这就“博我以文，约我以礼”，层层递进，使颜回修道的境界“苟日新，日日新”，犹如游园，美景迭现，愈来愈殊胜，法乐胜境不可思议，不可言说，美不胜收。正如颜回所说“欲罢不能”，是无法丢弃和放下的，一环扣一环，一境随一境，越修证越深奥，兴趣越大，真是道无止境啊！

无上觉道，颜回要达到究竟圆满，还得在路途竭尽全力，精进进取才行。颜回说，随着夫子的指导，一阶一阶，一层一层，“学而时习之”，已经用尽了全身的解数（既竭吾才），但还未彻证本来，大道的如是本末究竟，还犹如一座大山，卓立在我面前（如有所立卓尔）。虽欲依夫子之教，进入夫子所指的境界（虽欲从之），亦为究竟大道之本源，但实在是没能契合夫子之道，犹未及夫子之境，好似无门可入（末由也已）。颜回说此段话时，是他按孔子的教导，修习悟证了好长一段时间，还未见到夫子所指的境地，因其聪慧，闻一知十，但极性逻辑思维的敏锐聪明，对一相非极性属性用不上。于是，颜回在修习的路途遇到了挫折，多少有点失望，感到平日的过人天资修到此地用不上了。正如禅宗修证，到了“无门入处”的境地！此种感受，修证的人都有经历，“熬”过这个阶段，就会“柳暗花明又一村”。可见，颜回是在孔子的指导下，一步一个脚印的从心地上走过来的，不是像子贡那样只在识心思维上的解悟。所以，孔子说子贡是“瑚琏”，“君子不器”。颜回是证悟，他从此继续用功，突破或超越了“末由也已”的“无门关”，进入了“屡空”的境地，受到夫子多次的表扬。

#### 4、英才早逝

孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。”（《孟子·尽心上》）孔子得颜回这样的“英才”而“教育之”，实则是孔子教育生涯中的“乐”事。的确，从孔子对颜回的赞赏中，就可以看出孔子以有颜回这样的学生而“自豪”！晚岁的孔子，将他大道的传承全寄希望于颜回，是他重点培养的对象。可以说，孔子把三皇五帝、文武周公到他的大道绍续工作，全身心的倾注在颜回身上。

俗言道，希望多大，失望多大。颜回不幸先于夫子而去，这是对孔子一生最大的打击，甚至比儿子（孔鲤）去世还哀伤！《论语》记载：“颜渊死，子曰：‘噫，天丧予！天丧予！’”（《论语·先进》）“颜渊死，子哭之恸。从者曰：‘子恸矣！’曰：‘有恸乎！非夫人之为恸而谁为？！’”（同上）颜回的去世，真是拔走了孔子的心，破灭了孔子全部心血浇灌续圣贤慧命的希望！所以，颜回去世，孔子伤心的大哭道，唉呀！老天爷这是要我的命呀！这是要我的命呀！孔子声声喊着“天丧予！天丧予！”直到今天，也感动得我们泪水直流！何况夫子全部心血期望的接班人不幸早亡，夫子的心情是何等的哀

伤啊！“噫！天丧予！天丧予！”真实地反映了孔子失望甚至绝望的心情。

孔子哀伤的是颜回仅三十一岁就离他而去，英才早逝夫子惋惜不已！更重要的是儒家心地法门无人传承。或者说，孔门心法没有赶得上像颜渊那样境界的，何况他正当年，若要修证一世，不知更要达到多高的境界。基于大道无人继承这一点，孔子的伤心更为沉重！以致哀伤过分，他的门人都劝说夫子不要太悲伤了。但孔子却说，你们认为我太哀伤了吗？不为这样的人哀伤，还对谁可哀伤呢？！其中之情，就是大道失去了继承人，怎么能不哀伤呢？！

的确，孔门心法，因颜回的早逝未能完全的传下去，故有人认为，颜回死，大道亡！这种感叹是有道理的。颜回去世后，孔子把心地法门的传承，落到了曾参身上（请阅《曾参悟道》）。曾参以刻苦勤修，来弥补天资不如颜回的不足，仍悟夫子之道，只是深度广度不同而已！佛陀讲：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”假若颜回传承孔门心法，可能儒家的性命之学就更辉煌了！

## （五）颜回时代的道

### 1、“百姓日用而不知”，“民鲜能久矣”

孔子是上古圣人大道的继承者，是三皇五帝一脉相承的道之传人，他是承前启后的集大成者。孔子一生以大道为己任，求道、悟道、证道是他一生的世界观、人生观、价值观。这一点，可从“朝闻道，夕死可矣”得到证明。但孔子给门人很少讲“形而上”道的状态与属性，以致子贡说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）为什么孔子罕言性与天道？孔子曰：“中庸其至矣乎（大道），民鲜能久矣。”“道之不行也，我知之矣。知者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食也，鲜能知味也。”（《中庸》）大道是中道，是非极性的状态和属性，不能行道就在于偏离中道，在于极化非极性，形成极性的二极对待状态，犹如清净无波的水面，风吹浪起，波峰波谷的振荡极化状态，就失去宁静平等的一相，喻为远离大道。

“知者”、“贤者”过之，喻为波峰；“愚者”、“不肖者”不及，喻为波谷。波峰波谷是一相平等的极化相，都与大道的状态属性相乖违。这说明孔子看到世人都很难做到行为心态的不极化，原因是根本不知道大道的属性和状态，更不知道大道的作用及其关系，所谓的“百姓日用而不知”，天天在

体现着道的作用，天天道在依人的极化而展现其相用，但只是被动的盲目的，糊里糊涂的依本能在进行，正如孔子比喻的，“人莫不饮食也，鲜能知味也”。真正体悟道之非极性属性的人太少了。按佛陀说，他降世应在五浊恶世。五浊恶世的人，道德智慧已经衰落的不成样子了，孔子和佛陀差不多同时代，所以孔子感叹“道其不行矣夫”（同上），甚至孔子失望地说：“道不行，乘桴浮于海”。（《论语·公冶长》）

人们的心识极化，犹如台风掀起的巨浪，难以平静下来，思想意识的极化，很难做到泯灭极性。整个人类社会普遍认可、接受、习惯了极性观念的现实，这就是佛家人讲的共业的展现和促使。在人类社会极性观念的大环境的影响下，修道、悟道、证道、行道，就失去根本的依托。虽然，“道不远人”，但人们失去了对大道认识、追求、实施的世界观、人生观和价值观。所以，普遍的不具备发大愿、立大志去修道、悟道、证道、行道的这种心态，在这种思潮和背景下，大道怎么不陵替呢？！

哀莫大于心死！无希望无追求，便无动力。于是乎，就只好舍其优而取其次，舍本逐末，故孔子罕言性命之道体，而多谈相用之效用。正如《中庸》讲：“君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑。《诗》曰：‘妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐尔妻帑。’子曰：‘父母其顺矣乎！’”所以，孔子隐其大道阐教，而重在世间的有序化。

## 2、“形而上”与“形而下”

孔子五十而知天命，就是闻道、悟道，六十而耳顺，七十随心所欲而不逾矩。可见，夫子穷其一生在修道证道，况且像颜回这样的高材生，对道都难以领悟和进入，感到“末由也已”！所以，孔子对大道的阐述与传授，仅限于一定的人和一定的范围才讲，也就是对机而言。根性、智慧、志向等不对应者，一般不直言道的状态属性，只言“形而下”的“器”。

虽孔子不多讲“形而上道”的抽象理论，所谓的性与命，但孔子设教的目的，就在于“穷理尽性，以至于命”。孔子证得“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”，道在当下，“其道甚大，百物不废”（《易经·系辞》），孔子认为，道无遗物，道囊括万法万象，宇宙万物无一不是道所呈现的相。“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”所以，孔子为了让人们悟道、闻道，避免从本体直述，而是将道的体性，常以道的相和用来阐述。

孔子在《易经·系辞》中讲：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者

性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”道是非极性的，道的显相，首先是阴阳的极性一对，故孔子说：“一阴一阳之谓道。”用周敦颐的话讲，就是“无极而太极”。无极态正是《易经》讲的“易有太极，是生二仪”的“易”。“易”不是《易经》的易，“易”是对宇宙本源状态和属性的一种表达，故曰：“‘易’，无思也，无为也，寂然不动。”这种“寂然不动”的“易”态，就是性与命的定位。其状态曰命，其属性曰性，实则无状态属性之分，只是一种方便表达而已！何也？这种“寂然不动”的“易”态，就是孔子讲的“空空如也”！故“易”态连空相也空掉了，谈什么状态属性，叫什么名字，都是极性识心的极性表达，故有状态与属性之名，而无有实。正是老子所谓的“道可道，非常道；名可名，非常名”。

由无极而太极，产生了“S”线的波动，从而形成了隐极性的阴阳对待之相，将“形而上”的，“无形无象”的，“无声无臭”的道，成了阴阳属性的极性二相之象。从此太极的隐极性层层演化，就形成了“易有太极，是生二仪，二仪生四象，四象生八卦”，（同上）八卦演万物的极化分割程序。孔子讲：“为道也屡迁，变动不居，周流六虚。”道的“屡迁”，“变动不居”，说明非极性的道，一旦进入了太极的隐极性，就层层极化，演化无穷。于是，“有天道焉，有人道焉，有地道焉”，（同上）演化形成天、地、人三才的万事万物。这样，将宇宙本体一相无相的道，展现为天道、人道、地道的相，成了地地道道的“形而下”的“器”了！于是，道的“无思也，无为也，寂然不动”的属性，展现为：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”至此，无形无象，不可见、不可闻、不可摸，不可须臾离的道，就全展现成各种“形而下”的状态的相和其所具有的属性了，所谓阴阳、刚柔、仁义等。

于是，抽象而难以理解的“性”、“命”之学的道，成了具体事物的状态与属性。虽然，孔子很少谈性命之学，但他却将道之相用讲的入理入微，以相用显道之体，这是儒家的基本方略。

### 3、“一阴一阳之谓道”、“制作定世符”

以孔子为代表的儒家，其教化的对象，大多与世道相关。孔子的任务是“制作定世”，所以以相用阐述道，是孔子的一大妙用和创造，这就真正体现了“一阴一阳之谓道”的理论、实践，及其修证的操作，各人按其根性、



天资、条件、环境等因缘，进行相对应的修习。故《中庸》曰：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾，故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。《诗》云：‘鸢飞戾天，鱼跃于渊。’言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”大道从根本到末稍，从隐到显，从大到小，无所不包，无所不具，按每个人的根性，各得其所！正所谓“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。（《易经·系辞》）不过，作为大道的究竟所在，其共同目的是度世化人。希望人世间有更多的觉悟者，更多的修道、悟道、证道者，这也是一切圣人出世之本怀。所以，老子讲：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。”（《老子·第三十八章》）“道之华”者，道之相用，道之末稍也。“厚”与“实”者，道之本体，道之根源也。一个人应该“处其厚”、“处其实”，直趋无上之道，直证无上菩提，归根复命，穷理尽性，“止于至善”，才可谓“大丈夫”也！

孔子的时代对大道的悟证和追求，已经是“民鲜能久矣”！连自称为自己聪明而有智慧的人，“择乎中庸而不能期月守也！”（《中庸》）何况普通老百姓呢？！可见，孔子时代人的共业已经形成此种局面。再加上大道的深奥性、广博性、精微性、抽象性，“及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”（《中庸》）是故孔子发出：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也”的唉叹！（同上）孔子根据时代的特征，在人类社会失道、失德后，提出用仁、义、礼来治世。但孔子讲的仁、义、礼绝非是一个死的概念和框框。他是按“一阴一阳谓之道”的性相关系，以相来显性，以极性的“二道相因”（《坛经》）来显非极性的“中道义”。就拿孔子讲的“仁”来说，就有不同的层次，亦有不同意指。也就是说，同是一个“仁”字，按各自的根性和境界不同，就赋予仁不同的含意，其目的是一个，以修习“仁”的相用来符道的不同层次，最后达到“穷理尽性，以至于命”。

## （六）“克己复礼为仁”

### 1、孔子谈“仁”

#### （1）仁者“爱人”

樊迟问仁，子曰：“爱人”。（《论语·颜渊》）“仁者，先难而后获，可谓仁矣。”（《论语·雍也》）“居处恭，执事敬，与人忠。”（《论语·子路》）仁者爱人，对他有慈爱心，这是“仁”学的基本内容，一切圣道的修习，从此点而发，最终还要落实在这一点上。另外，仁者总是作为在先，尤其是艰难困苦之事，得益时却退居人后。常言道的：“吃苦在前，享乐在后。”这正是老子讲的“为而不争”。仁人要立为他人服务，为他人奉献的精神。“为而不争”，大胆作为，一丝不苟的工作，但目的不是为自己，而是为他人、为大家、为社会而工作。仁者，平时恭敬有礼，端庄有仪。做事敬业负责，办事严肃认真。待人忠实真诚。仁者是爱人多奉献，端庄认真，心忠实的人。

### （2）仁者“己所不欲，勿施于人”

仲弓问仁，子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《论语·颜渊》）仁者，在社会上与人交往，尊重别人，如同见贵宾一样，让民众做什么事，要严肃谨慎，如同大祭一样，绝不马虎随便，致使劳命伤财。自己所不愿意，不喜欢的东西，不要施加给他人。朝廷任用，没有怨尤；在家不仕，也没有怨恨。仁者是尊重别人，体谅别人，无悔无怨的人。

### （3）仁者“恭、宽、信、敏、惠”

子张问仁，子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之？”曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）孔子说，仁者要具备谦恭、宽厚、诚信、勤快、慈惠等五个方面的品质，才能不遭人的侮辱，得到大家拥护，受到人的信任，力事就会有成绩，他人乐意听其役使。仁者是恭敬而谦让、厚道而宽容、真诚而信实、勤快而机敏、仁慈而惠施的人。

### （4）仁者“己欲立而立人，己欲达而达人”、“博施”、“济众”

子贡问仁于孔子，曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”。（《论语·雍也》）子贡说的博施济众，孔子认为那是圣人的境界，连尧舜都难以做到，也就是这个标准已超过了仁的范围。所谓仁者，就是自己想有所建树，也要帮助别人也有所建树；自己希望要达到的，也要帮助别人亦要达到。能够将心比心，推己及人，为他人着想，这就是仁人的境界和标准了。

子贡问仁，引出了一个很重要的问题，这就是博施济众的内涵是什么？这里的“博施”不只是广度，更重要的是深度。佛陀讲，施有三种类型：一是财施，二是法施，三是无畏施。这三种施又分为普通的布施和“波罗蜜”布施（究竟的布施）。普通的布施，主要是钱财什物的布施；教化教育大众，传授自己的知识技艺；帮助别人免除恐怖畏惧的境地和心理等。“波罗蜜”布施就深化了，外能施舍江山城池、妻子儿女；内能施舍脏腑手足、头目髓脑。法施舍是以究竟了义，开、示、悟、入佛之知见为内容。以舍弃自己的一切救度他人，无缘大慈、同体大悲为其人生的境界。这样的施舍，才能称得上“博施”和“济众”。所以孔子说，这样的“博施”连尧舜都难以做到，这是出世圣者的境界，只有佛陀和大菩萨才具足！

所以，孔子给予子贡说，仁的层次，首先是“己所不欲，勿施于人”；另一方面，是己所欲得的，助人亦得。从心态上讲，能设身处地为他人着想，不要自私自利，不顾他人之死活，以己度人，推己及人，这就是“恕”道。《大戴礼》讲：“恕即仁。”可见，能推己及人，一事当先，能想到他人，能顾及他人，能关照他人，能爱护他人，能帮助他人，这是“仁”的基本特征。

从樊迟、仲弓、子张、子贡问仁来看，孔子讲的“仁”是一种高尚的境界，这种境界的状态属性不一而已！犹如叩钟作响，随其叩而音声有异。所以，“仁”也是一口大钟，随不同的人“叩仁”，“仁”则发出对应的“声响”。我们从孔子对弟子的问仁中可知，“仁”这种境界状态和属性，按弟子们应该达到而还不具备的要求，孔子对机提出相应的解答，这是认识孔子“仁”学的特点所在！

### （5）仁者“克己复礼”

明白了这些道理，我们把重点放在颜回问仁上。“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一曰克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”（《论语·颜渊》）“克己复礼为仁”，这可能是孔子对仁做出的最典型的解答，也是对“仁”较为深化的阐述。

“克己复礼”，内容极其深广，不只是克制自己，使言行皆于礼相契。“克己”和《大学》讲的“格物”类似，“克己”要“克”掉两个方面，一个是“克”除自己的私心贪欲而转心态，一个是“克”尽自己不正确的知见而转正觉。“复礼”不只是符合儒家传流的礼制。礼，首先是戒律，是按大道属

性的要求所制定的规范人言行的外在制度，更重要的是，礼是体现大道的一种相用。“复礼”是指回归、契合大道的属性与状态。所以，孔子的“克己复礼”，最充分地最深刻地体现了以相用显大道属性的目的！也就是孔子所主张的“穷理尽性，以至于命”的终极目标。能以仁的相用来契合道体的门人，看来只有颜回了。

### （6）从外在礼仪和心地品格上谈“仁”

所以，我们看到几十处孔子论仁的说教，大多只从做人的外在礼义的言行方面，以及内在心地的品格方面来阐述。如：

“观过，斯知仁矣。”（《论语·里仁》）

“巧言令色，鲜仁矣。”（《论语·学而》）

“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《论语·里仁》）

“唯仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）

“苟志于仁矣，无恶也。”（同上）

“好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。”（同上）

“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（同上）

“仁者不忧。”（《论语·子罕》）

“刚、毅、木、讷近仁。”（《论语·子路》）

“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）

## 2、“克己复礼”

### （1）“克己”

#### ① “克己”是人类生存环境的客观要求

孔子对颜回既讲“仁”的理论认识，又讲“仁”的具体修行之方法，使“克己复礼为仁”成为一个系统的理论和修证的体系。为什么要“克己”呢？因为，吾人天生下就在二相的世界中，有主客、内外的存在。这种存在，本能的要向外摄取东西来满足自己生命活动的需要。这种摄外的趋向，无量劫来形成了吾人坚固“为我”之妄想，这种妄想的促使，形成我们自私自利的一种心理状态。这种心理状态习惯化，就成为我们人的一种本能。在这种本能的驱动下，人会自发的产生为我利己的心态和其行动。这种为我利己的活动，人人具有，于是就产生人与人之间各自自利活动的矛盾与冲突，如果没

有一定的规范和修养，必然产生损人利己的行为，相互的这种为，必然导致争、贪、夺、抢的各种现象。如果不“克己”，不战胜自己的贪欲妄想和私心杂念，放纵和膨胀人的这种本能，就会使人与人互相争、贪、夺、抢的行为极化，将会导致人类社会无法生存下去，这就是人类生存的客观环境要求我们必须“克己”。

## ② “克己”是人类自身“天命之性”的要求

人除了本能外，人还有本性存在。人的本性就是儒家讲的“天命之性”，也就是道的属性。本性是没有主客内外的究竟一相，其状态是清静本然、周遍法界、常住永存。其属性是无私无欲、无为自然，具有一相的灵光智慧。体现在人性上，则为大公无私、慈悲为怀、善良奉献、为而不争、利而不害、自觉觉他。人的本性是一切生灵的本体，也是宇宙万物的本源。人具有本性，故展现出性善的属性来。所以，人能舍己为人，公而无私，仁慈仁爱，无私奉献，则智慧无穷。人一相的本性就是人性善的来源，因其本性一相不变，故孟子主张的性善论是真理。人二相的本能是人性恶的来源，因其本能产生于能所、主客的二相，故本能总是随条件而变化，所谓的“心本无生因境有”。故人性恶是相对的，可转变的，可教育的。本能产生的妄心不是永恒的，是随外境而变化的，而本性的妙明真心是永恒的，因它一相无外，故不变永存。这就是孔子讲的“性相近”，（《论语·阳货》）孟子讲的“恻隐之心，人皆有之”。（《孟子·告子上》）

人是本能和本性的对待体，是善恶参半的生命形态。由于人本能对本性污染和覆盖，故不能充分展现本性的属性，但又因本能是在本性的本底上产生的非本质的东西，故本能是生灭变化的。本性犹如天空，本能犹如乌云。乌云依天空而有，云在瞬息变化，天空始终依然。云淡则天空显现，云浓则天空隐蔽。若乌云遮天，不见天日，就表示本能强化，本性泯灭，这样的人就失去了人之所以成为人的条件（一般人处本能和本性基本对等的层次），就朝畜生的方向堕落。若风吹云散，晴空渐多，表示本有的智慧道德开显的愈多。当晴空万里时，就是智慧道德圆满之日，这样的人就不是普通凡夫，是转凡成圣、“止于至善”的至人、真人、大罗仙、大菩萨、佛等。明白了这个道理，就知道人在人道上的生存，其根本的价值就在驱散乌云之本能，展现晴空之本性，完成由低级到高级，由必然的被动到自在的解脱，这就是正确的人生观和价值观。一切圣人的任务就在化世度人，解脱本能的束缚，

净化人的本性，开显人的本性。人类社会的文明，最根本的落脚点，仍在于此！

### ③ “克己”与“格物”

孔子给颜回讲的“克己复礼”，其究竟处，就是克去本能回复本性。“克己”，首先克除内心二相摄取的贪欲妄想和私心杂念，其次是要认识本能的属性，它有损有害有碍于本性的开显，继而会泯灭人的智慧和道德，使人愚痴而堕落。前者的“克己”，起到转心态的作用，后者的“克己”起到转正觉的作用。一个净化心灵、完善人格，去其自私自利的二相的极性观念，这正是《大学》“格物”的一个重要内容。人不把狭隘的本能损减，就会给自己的软件“烙”上坚固“我执”的信息结构。这种信息结构的反作用，会使人心胸狭小、自私自利、智慧短浅、见利忘义、鲜廉寡耻，甚至为利而铤而走险、为非作歹，以致发展到惨无人性，堕落为赤裸裸的兽性。所以，格去物欲的贪心，克去本能自私的坚固妄想，是维护我们人性不被破坏的规律要求，也是保证我们不失去人格的必要修为。

战胜自己的贪欲妄想，克除我们的私心杂念，使我们的软件有序化，对此生及后世都有现实和深远的意义。人类社会，人人都有此认识，都能格物克己，就会消除自私自利的争、贪、夺、抢，就会建立人人为我、我为人人的祥和局面，不愁世界不太平。所以，《大学》以格物致知开始，以达正心诚意、修身齐家，直至治国平天下。从世法来看，“克己复礼”具有同样的内在机制，克制外物的利诱，克去内在的贪心，才能外不被物所转，内心不被贪欲妄想所支配。“克己”克去吾人的私心贪欲，就可恢复体现人性规律的“礼”。

### （2）“复礼”

“克己复礼”，“礼”也者，乃本体大道属性的一种相用也。“克己复礼”的深层意义是克除二相的极性对待，恢复一相的非极性绝对。由于我们生存在两极对立的极性世界，见到主客二相的所谓的“存在”，就迷惑不解，不知天人合一，本无主客内外的分别。佛陀说：“因不了究竟一相，故说心有无明。”（《占察业报经》）宇宙一体，天人合一，“天地一指，万物一马”（《庄子·齐物论》），无能无所，“无我相，无人相，无众生相，无寿者相”（《金刚经》），一切古今中外的圣人们都亲证到绝对一相、一相无相的实相本体。佛陀叫真如实相、妙明真心、一真法界、妙觉明体、如来藏等等；老子叫道、

朴、谷神、混成之物、大、大象等等；儒家称为明德、天命之性、诚、太极、空空如也等等。现代科学也在探索绝对真理，宇宙起源的学说认为，宇宙产生于一个“奇点”的爆炸，这个“奇点”也带有绝对的属性；宇宙弦理论认为，宇宙产生于绝对真空的对称性破缺，犹如静止的琴弦，因振动而产生各种音声，宇宙万物也是因宇宙弦的振动而产生的。

这有点像周敦颐的无极而太极，绝对真空的无极态，因一念无明的振动，便产生的“S”线而成为太极态。无极态一无所有，是一相的非极性态，太极态因“S”线的波动，形成了阴阳两半，负阴抱阳，成为隐极性的极性相对状态，于是，才形成相分（阴）和见分（阳）的二相。一相无物是本体，二相因“S”线才产生相对的极性事物（如：阴阳、天地、男女、大小、上下、来去……）。从太极再层层极化，才演变出能所、主客等的极性世界。就像一张什么都没有的白纸，会纸剪者剪个鸡，结果一剪出二鸡，凹凸两个鸡相对出现，若将二鸡相合为一体时，二鸡本来不生，合到一起也未灭。

可见，一相无相，二相才因“S”的划分展现出天地万物来。亦如数轴上的一切数，皆正负一对相对出现，相合时正负相消，一无所有，全成“原点”之零，故零为一切数的背景或本源。明白了这些道理，就知道古圣先贤通过证悟，了达宇宙万物本来一相不分，只因吾人心识的波动（“S”），极化而产生主客内外的一切虚妄幻化相。所以，佛陀说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来（如来就是一相无相的本体实相）。”（《金刚经》）孔子也说，“吾道一以贯之。”（《论语·里仁》）“一”就是本体实相，“贯之”就表示天地万物。孔子还说本体实相“空空如也”。老子说：“道冲。”冲者虚也！道“寂兮寥兮”，“视之不见”，“听之不闻”，“抟之不得”，道是“不死”的“谷神”，是“常”。这说明道是冲虚寂静，周遍无形的永恒存在的“神妙”之本体。佛陀直称之为妙心、涅槃（不生不死）妙心、妙觉明体、大觉、圆觉等。

### （3）“克己复礼”

#### ① “四毋”，破除我执

知道了这些道理，就能明“克己复礼”的深层意义。“克己”主要要克去我们二相的极性观念，也就是要破除以“我执”为参照的妄分主客内外的不正确观念，孔子讲的“四毋”（毋意、毋必、毋固、毋我）正是破除这些观念。不克除这些极性二相的邪知邪见，就不能复归“礼”代表的大道实相

的自体，这是孔子“克己复礼”的核心内容，其它的事相都是以此根本而展现的效用。克制自己，使言谈举止都符合礼，这只是外在世法的某一层次上的一种应用。从知见上克除吾人的极性对待观念和认识，这是孔子“四毋”（毋意、毋必、毋固、毋我）中特别强调的内容。极性意识，主观武断，固执己见，坚固我执，一切以我为参照的二相极性的虚妄观念，这是孔子让人们“克己复礼”的中心内容。杜绝这四类极性的妄心识念，就能将“己”克制、克除克尽，自然无私无我，就不产生分别执著人我、主客的错误观念，就与大道无私无欲无为自然的属性相契。于是，心灵人格的净化完善，道德修养的境界升华，仁慈善良的心态充沛，都会油然而生，自然展现，从而就能天人合一，归根复命，“复命曰常，知常曰明”。（《老子·十六章》）

## ② “知常容”，“四海内皆兄弟”，心遍十方

老子说，“不知常，妄作凶。”（同上）也就是说，一个人不克除自己的二相极性的观念，就无法知道一相绝对的“常”，“不知常”的人“妄作凶”，尽干错事、恶事、坏事、损人害己的事。“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（同上）克去二相的妄心妄念，才能有一相正确“常”的认识（“知常”）。“知常”了，就能心量广大，大公无私，包容一切。孔子讲的“四海内皆兄弟也”就是“知常容”的一种体现。“容乃公”，心胸广阔，就产生公而忘我，大公无私的境界。孔子的“苟志于仁，无恶也”（《论语·里仁》），一个人存心仁道，就公无偏党，包容一切，宽容一切，就无厌恶憎恶人与物的心态了（无恶，是不做恶事了）。“公乃全”，大公无私，才能其心周遍十方，周全无遗，博施济众。“全乃天”，心周遍无涯如天一样高远广大，就“天乃道”，与道相符，这就是孔子“克己复礼为仁”的境界。所以，“克己复礼”从守戒律己，束身修德开始，一直到“唯道是从”（《老子·第二十一章》）大顺于道，达到“孔德”、“玄德”的一相境地，都是“克己复礼”的内容。“克己复礼为仁”的“仁”，就是道在不同层次上所展现的各种高尚的境界。所以，“克己”克去自己二相的极性观念、知见、认识，回归一相的妙明大智慧（佛家称为“般若智”；孔子称为“神明之德”；老子称为“若愚”大智），这是“克己复礼”的根本内容。

孔子对颜回的要求是高水平的，是要他达到这个层次上的“克己复礼”，才称之为“仁”。可见，孔子“仁”的范畴，涵盖了转凡成圣的一切向上的层次，也是各种高尚深远境界的一种总称。



#### (4) “天下归仁焉”

孔子对颜回讲的“克己复礼为仁”是从高境界上要求的。何以见得？孔子说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”一旦真的“克己复礼”，从究竟处讲，那就是与大道相契，也就是修德符道，“唯道是从”，“大顺”于道，禅宗称为明心见性。“克己复礼为仁”，修德于道相符的状态、属性、层次，就是孔子提倡的“仁”的最高境界。孔子讲的“仁”的究竟处，实际上就是道的属性所体现的相用。“克己复礼为仁”，是针对颜回这样的上根利器而说的，前面说的“仁”的不同层次，是以极性世界的属性来讲的，而对颜回所说的“克己复礼为仁”，是以非极性的属性来讲的。

“克己复礼”，“克”己之贪欲自私之心，格去物欲膨胀的恶念，不造恶业，直至开显一相同体的大公无私心态，慈悲善良的心性，完成心态彻底的转变（转心态）；“克”己之二相极性之知见，格去我执分别的邪知邪见，超越极性契入非极性，二相归一相，清除“知见立知”的无明，进入“知见不见”的不二之境，完成“无知见”的究竟一相，彻底转正觉而不迷惑！

一个人一旦“克己复礼”，心身世界就全是“仁”的境界（天下归仁焉）！这时候“仁”的这种境界就是这个人，这个人就是“仁”的这种境界。这里的“天下”，不是指世间的天下；“归仁”，更不是称赞你有仁德！“克己复礼”的目的，不是为了让人称赞你有仁德，不是为了沽名钓誉。圣人的心地法门，不实地修证的人，不知道修习的目的是为了“软件”有序化，为了提升人的境界和层次，为了使生命由低级到高级转化，为了转凡成圣，完成不同世界的转换，脱离“必然王国”进入“自由王国”，解脱下劣残酷规律的束缚，获得自在逍遥的“无为而无不为”。“天下归仁焉”就是“克己复礼”达到的境界升华。

佛陀讲，心是境，境是心，心境一如。一个人的心地到了某个层次，你未来的生命形态就是相对应的那个境界。佛陀讲，一个杀生害命，瞋恨心重的人，未来生命形态就是地狱的生命形态，对应的生命形体是凶残丑陋的，可恶可憎的，展现的环境则是刀山火海，万死千生的痛苦残忍景象。

一个心地慳贪吝啬的人，对应饿鬼道的生命形态，饥渴难忍，处在没有光明的昏暗世界中。

一个愚痴无智慧的人，其心忘恩负义，无廉无耻，不仁不义，就对应畜生的生命形态，处在互相吞食的可怜境界。

心地具有孝悌忠信、礼义廉耻的修养，就对应高尚人的层次，就有人的智慧和聪明，亦有人的人性展现，而无狼心狗肺，见利忘义，忤逆不孝，奸诈诡谲，争斗贪婪的心态。

如果行十善（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不恶口、不两舌、不绮语、不贪、不瞋、不痴）的人，心地善良纯朴，就对应天道的生命形态，处在天堂的环境中。

如果一个人心地大智大慧，大慈大悲，怨亲平等，众生同体，无人我之分，无我执之私，能“四毋”（毋意、毋必、毋固、毋我），“四勿”（非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动），能“叩其两端而竭焉”（超越极性，进入非极性），能达到“无知”（一相无外，宇宙是我，我是宇宙，故无内外之知）的“空空如也”之境地，必然超出三界，解脱周转循环规律的制约，生命形态就更高级更智慧，就对应极乐净土。

如果一个人心遍十方，清净本然，常住妙明，不动周圆，究竟一相，于道不二，本无一物，唯妙觉明，那就法身遍满，对应一真法界！

所以，“一日克己复礼，天下归仁焉”，就是心、身、世界的彻底转变到“仁”所对应的层次，可谓“天下归仁焉”。佛家讲的依（世界）正（心身）报随心地境界而转变，心净土净，心地上智慧道德圆满，便现三十二相，八十随形好。《大学》讲，“明明德”，“亲民”，达到“至善”，自然心、身、世界彻底改变。

从现实来说，只要你“克己复礼”，智慧德行超人，必然“德不孤，必有邻”（《论语·里仁》），自然就会和高境界的有德之人为伍，就会得到高尚高雅人的认可，亦得到人们的景仰和赞许。人以类聚，物以群分，你就会召感与你境界等同的人和更高生命形态和你交往交流及相互感应。如果你是一个赌博的人，你只能集聚和你一样的赌博汉，互相行赌；如果你是一个吸毒的人，你也只能和那些烟毒缠身的人在一起。同理，一旦“克己复礼”，有智慧有道德的仁人自然被你召感！

懂得了这些道理，一个人应该选择什么样的人生态度、价值观，不就很清楚了吗？！所以，孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”明白了宇宙人生的道理，就会觉悟万法由心造，一切取决于自己的发心和作为。自己的人生程序是自己设定的，自己的“命运”是自己安排的，今生未来都取决于自己的改变和改造，究竟地看，绝非关乎他人（而由人乎哉）！

孔子给颜回讲，“克己复礼为仁”，你能否达到，就看你的作为了。佛陀也讲，“诸法所生，唯心所现，一切因果、世界、微尘，因心成体”，“随其心净，则佛土净”，“相是心境”，“三界之中，以心为主，能观心者，究竟解脱，不能观者，究竟沉沦。众生之心，犹如大地，五谷之果，从大地生，如是心法，生世出世、善恶五趣、有学无学、独觉菩萨，及于如来。以是因缘，三界唯心，心名为地”。佛陀讲，心、身、世界，万事万物，都随其心而产生，心净世界净，心秽世界污染。由心而产生的各种作为，形成世间法和出世间法、善恶诸道，凡圣境界，一切唯心造。

心如大地，种什么种子，长什么禾苗，发什么样的心，起什么样的动机，就有什么样的作为和业果。一切是自心所为，这和孔子“为仁由己，而由人乎哉”是同一意趣。孟子也讲：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心章句上》）这就是说，一个人存心养性，修身造命，来改变自己的心身，于天命之性相契合，这是任何一个人都应有的人生价值和人生目标。

### 3、“克己复礼”的操作和修法

#### （1）“四勿”、六根转正觉

颜回明白了这个道理，就问“克己复礼”的具体操作和修法（“请问其目”）。孔子回答说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。从相来看，这是守戒律，守礼规。不符合礼规的不要去看，不要去听，不要去说，不要去做。确实，一个人只要严守戒律，严守与道的属性相符的礼规，一定能解脱，一定能修德符道，一定能“克己复礼为仁”。佛家讲，守戒律，守礼度，是相戒，可约束其身，对言谈举止可起禁制之作用，是十分需要的。但身戒不是目的，心戒才是根本。眼耳舌身的视、听、言、动，一切都由心（意根）来支配。首先身戒，防范止恶，心身有依，自然不造诸罪，善心善行必然生焉！再从心地上开启智慧之门，在眼、耳、鼻、舌、身、意等六根门头转正觉，彻底完成孔子“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（四勿）的修证法门。“四勿”的修持根本是六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）转正觉。孔子在这里讲的眼（视）、耳（听）、言（舌和意）、动（身），实际上就是指六根，要人们在六根门头以道之相的礼来约束，再以礼所体现的性上转正觉，彻悟六根与六尘（色、声、香、味、触、法）的关系，从而在根、尘间有智慧的认识和见地，使得在六根门头正觉现前，彻底使我们“克

已复礼为仁”，达解脱自在，这才是“四勿”修法的真正精髓！

吾人在六根门头从生到死迷惑不解，不知“根尘同源”（《楞严经》），一相不二，不知根尘两相的极性对待之实质，从一开始就无明迷惑。所以，一切圣人都在六根六尘的关系上，设立修证法门，去解脱迷人。佛陀讲的一部《楞严经》，就专从六根、六尘、六识入手，究竟了义地阐述了心、身、世界的关系和根本机制，给人们指出了极其深奥的真理所在，《楞严经》讲的二十五圆通法门真是淋漓尽致，发万古之幽微，启吾人之心智。

孔子也不例外，讲“四勿”来修证六根六尘的妙理。儒家讲的格物致知，正心诚意，也正是讲六根门头转正觉的原理。《大学》曰：“身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”当人愤怒、恐惧、爱好、忧虑时，就是于清净本然、寂灭冲虚的道的属性不相符合，也就是“非礼”（凡于道的状态属性不相符合的都是“非礼”）。道是一相不二的属性，“礼”是道性所展现的相和用。一切相用与体是表里、“微”“妙”、形式内容的关系。吾人的心识活动，最形象的表达就是太极图中的“S”线，“S”线表示波动（波峰波谷的振动），心识一动就是一个“S”线，产生一个极性观念。极性观念的两极对立，本身就与究竟一相的道体相违背。因为，只要极性心识波动在，我们时时就在极化吾人的心识，产生二相的虚妄划分，这种心识波动的二相极性观念，就是一切“非礼”的根源。愤怒、恐惧、爱好、忧虑都是不同信息结构的心识波动，都是极化一相本体而形成二相的极性对待！所以，从道的属性来讲，都属于“非礼”。

由此可见，孔子主张的“四勿”，从根本上讲，就是六根门头转正觉，不起识心分别的极性观念。正如禅宗三祖僧璨所说：“至道无难，唯嫌拣择。”“拣择”就是心识分别的活动。大道之所以难“见”到，其根本原因是心识分别遮障的结果，也就是说，一相非极性的妙心，被二相极性识心分别所掩埋。故“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，就是孔子破除吾人二相极性心识的修法。我们的“视”、“听”、“言”、“动”活动，必然起心动念，必然产生分别执著。于是，二相极性的识心，随眼、耳、鼻、舌、身接触色、声、香、味、触而顿时产生，形成“非礼”的后果！

## （2）“心不在焉”，直契涅槃妙心

“四勿”就是要我们感官见外境时，不分别不执著，心契道的一相不二，

见相见性，这就是《大学》讲的“心不在焉”。“心不在焉”一句，极其巧妙准确地指明了“四勿”修法的要害。“非礼”的实质是心著外境，见相著相，被外物所转，从而产生二相的识心分别。所以“心不在焉”的核心是心不分别，心不极化。心不分别极化时，就是六根门头转正觉，所谓的“视而不见，听而不闻，食而不知其味”。能修到此功夫，就达到“四勿”修法的目的。

可见，只要“心不在焉”，见一切外境外相，就心不染著。“心不在焉”的“四句”修法是最简捷最巧妙最彻底的修法，这和佛陀讲的“直指涅槃妙心”的修法是一致的。佛陀讲：“心本无生因境有，前境若无心亦无。”只要心不著在外境上，就是“前境若无”了，于是不生妄心识念，就不产生“S”线的波动，从而就能开显道本具的一相不二。所以，“心不在焉”时，就不起心动念，自然开显本性。正如禅宗讲的，“一念不生全体现”。“心不在焉”时，就能时时契入实相本体，才能“一念不生”。当“一念不生”时，不产生“S”线的波动，也就不浮云蔽日了，自然就灵光四射，这就是“一日克己复礼，天下归仁焉”！六根转正觉时，不是不视、不听、不味、不嗅、不触、不思不念，若此，那不就成聋盲喑哑、呆痴麻木了吗？！照样视、听、味、嗅、触、念，只是“心不在焉”而已！

“心不在焉”时，尽管“视”，却不见。“视”者，眼仍看见外物外相；“而不见”者，虽见外物外相，但不分别不拣择，见相见性。这样，就自然不生识心识念，保持见性一相的正觉时时现前，就是“视而不见”。其它五根（耳、舌、鼻、身、意），皆同此理。

耳照样听到动静音声，只是不分别音声的好恶，不著声尘，保持闻性常存的正觉时时现前，就是“听而不闻”。舌照样能尝到酸甜苦辣，只是不分别喜好，不著味尘，保持尝性始终不变的正觉时时现前，就是“食而不知其味”。

意根照样能思能念，只是不产生善恶、爱憎等的极性观念，不著法尘，保持觉性永恒不动的正觉时时现前，就是思而不知想。

任何一根不废其功用，但要用智慧法眼，见相契入其性。六根门头的相千差万别，千变万化，但根性（见性、闻性、嗅性、尝性、触性、觉性）始终不变，不生不灭，清净本然。六根门头的相是虚妄幻化的，但根性却是真实不虚的，所谓的相妄性真。

能在一切虚妄幻化相中不迷惑，透相见性，达到“一真一切真，万境自

如如”（《坛经》），就是明心见性，彻悟本来，老子就叫“执大象”。从“四勿”开始，修到“心不在焉”的“视而不见，听而不闻，食而不知其味”，就是“执大象”（“大象”就是真如实相）。老子讲：“执大象，天下往，往而无害，安平太。乐与饵，过客止。”（《老子·第三十五章》）若能根尘相对，“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味”，转正觉功夫达到这样的境地，就是与“大象”相契，就是“克己复礼为仁”，就能“往而无害，安平太”，不被境所转，出污而不染，解脱而自在！否则，“乐与饵，过客止”。喜欢好听的音乐和可口的美味，就不能做到“听而不闻”，“食而不知其味”了，必然六根被六尘所困，所挂碍，所粘著，于是“过客”就“止”在尘境上生识，成了见相著相的凡夫，这就是“心不得其正”。

儒释道的圣人都在六根转正觉上非常关注，其原因是，“使汝轮转，生死结根，唯汝六根，更无他物”，（《楞严经》）“令汝速证，安乐解脱，寂静妙常，亦汝六根，更非他物”。（同上）一切圣人的解脱之修法都不离六根门头的转正觉，故佛陀在他的经教（三藏十二部）中，总不离六根转正觉；孔子为代表的儒家典籍中，亦不离六根转正觉；老子的《道德经》、庄子的《南华经》、列子的《冲虚真经》皆阐述六根、六尘的解脱之道；惠能提倡的南禅也是如此。可见，六根转正觉的修法，会在未来极化更严重的时代，可将圣贤的慧命方便善巧的开、示、悟、入！

## （七）颜回与心地法门

### 1、颜回证道——“心斋”

#### （1）入道之初的颜回

##### ① 以二相极性心入一相非极性，非但不近道，于道更乖，大错矣

《庄子·人间世》说：颜回见仲尼，请行。曰：“奚之？”曰：“将之卫。”曰：“奚为焉？”曰：“回闻卫君，其年壮，其行独；轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣。回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之，医门多疾。’愿以所闻思其则，庶几其国有瘳乎！”仲尼曰：“嘻！若殆往而刑耳！夫道不欲杂。杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。且德厚信矜，未达人

气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆为人菑夫？且苟为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若惟无诏，王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多，顺始无穷。若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣！且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下伛拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮；其用兵不止，其求实无已。是皆求名实者也，而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！虽然，若必有以也，尝以语我来！”

庄子借用颜回和孔子之间的对话来阐述入道悟道的过程。修道之初，大多不知如何入手，总是从外多做些善事开始，将心外驰于世间之事务上，做为入道门。于是，二相执取，形成极性观念的积累，反于道相去远矣！颜回请行，是指想修道的动机，如何修？颜回错认为以世间事务的外在治理为目标。卫君“年壮”而“行独”，表示凡夫在权势、名利上的极端追求，说明人心的趋外狂奔，心神外驰，追求自我的满足，自私贪婪，这种二相极化的贪欲妄想，私心杂念，就是老子说的“不知常”的“妄作凶”。庄子用“轻用其国，而不见其过，轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣”，来表示凡夫的乱用其心，极化心识，以达到狂乱而无所适从，只靠本能的促使，愚痴愚昧的将心妄用，而不知其后患如何！

孔子教颜回的“治国去之，乱国就之”，就是指妄心妄念的生灭变化，应以一定的办法来对治。这里的“国”者，指心也！治者，指妄念消亡；乱者，指妄念的产生，“医门多疾”，表示妄心妄念丛出不穷。孔子给颜回曾讲过，吾人的妄心妄念永无止尽，也讲过如何降服的办法。颜回说，想用孔子的教诲去降伏人们的欲望之心（“愿以所闻，思其则”），也可能达到自他心地的安宁（“庶几其国有瘳乎”）。这里颜回一入手就错了方向，他以二相的极性观念去降服极性狂乱的识心，不知道二相的趋外之法（喻去卫国劝说卫君，表示二相趋外之举），非但无济于妄想狂念的息止，而还形成扬汤止沸之用，非但不近道，于道更乖，故大错矣！所以孔子说，唉！你这样降服其心，将会走入死胡同（“若殆往而刑耳”）。

道本是纯净无杂的一相（道不欲杂），一个识心识念妄起（“轻用其国”，“轻用民死，死者以国量乎泽若蕉”），就与道本来的状态属性相违。妄心妄

念蜂起，极性观念愈多（杂则多），必然扰乱清净本然的自性，本体自性的极化必然造业，依业受报（扰则忧），因果难违（忧而不救），自救不暇，何能救人?!古圣先贤，先将自心调服，自己有定力有能力，外不随境转，内不随妄习妄念而失心，然后才能去度化他人，这就是“先存诸己而后存诸人”。佛陀也讲，自己未度，而能度人者，未之有也！但“自未得度，先度人者，菩萨发心；自觉已圆，能觉他者，如来应世”。（《楞严经》）自己的粗妄未伏，哪有智慧能力去降服比自己更狂乱的人心（暴人）呢?!

孔子在这里讲的“道不欲杂”，这是心地法门最为关键的地方！老子讲，道本“寂兮寥兮，独立而不改”（《老子·第二十五章》）。道是绝对（独立）一相，寂静无杂（寂兮），周遍法界（寥兮），如若颜回以二相的极化心识去追求大道，反使道污染杂乱，离道更远，入道悟道则无指望矣（忧而不救）！孔子说，道之绝对一相的属性（德）丢失（夫德之所荡），而进入二相的“知”（凡“知”皆是二相的认识，无内外二相之分，就无“知”），其原因何在（且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉）？（道之）“德”（属性）因其名相而丢失（德荡乎名），“知”因其二相的对立分别而有（知出乎争）。佛陀讲五法（相、名、妄想、如如、正智），先有物相，因区别“相”的差异而有“名”，故“名”者，是人们分别事物之相的差别而起的一种心识活动的产物。所以，名词概念，乃寓人之识心分别耳！凡名都是极性的一对，如正负、大小、前后等，极性的名是相互对立的，相互否定的（名也者，相轧也）。有了极性二相的名词概念，再用这些虚妄的极性观念去“思维运算”时，叫“妄想”。一切“知”识，皆来自二相极性观念（名）的“妄想”。因为，一相绝对的道是无相无名的，何况有妄想?!名是“相轧”的属性，故用二相极性观念的“名”去认识所得到的“知”必然是“争之器也”!

可见，道之绝对一相德性（属性）的丢失，乃是吾人心识分别造成的！所以，相、名、妄想，佛陀称之为“戏论”！老子也讲，“道常无名”，（《老子·第三十二章》）“名可名，非常名”，（《老子·第一章》）“自古及今，其名不去”，（《老子·第二十一章》）有名乃妄，依名之“知”，便成妄想，故老子说，“智慧出，有大伪”。（《老子·第十八章》）故孔子给颜回说，名与知，是障道因原（缘），“二者凶器”也！以二相的“名”和“知”是不能入道的（非所以尽行也）。即使你修行真诚而功夫深厚（且德厚信砘），因违背道一相绝对的属性，故你无法了悟道之状态（未达人气）。即使你不用极性



的名相，只要趋外攀缘，也无法入道之门（未达人心）。

你若坚持以二相的极性心识去认识道的属性状态，其结果是更为极化，显得更为狂乱（暴人）。这样的修道方式受极性属性的制约，有所进步，乃是拆东墙而垒西墙，以丑显美的极性对待关系（是以人恶育其美也）。二相极性消长的互补性，互为存在的前提性，无法超越极性圈套，必然陷入极性的“怪圈”，无法进入道的绝对一相，对修道人来说，以这种极性二相的修法去入道，必定害人不浅。邪法与人，必将恶业害己（菑人者，人必反菑之），故以二相的趋外修法传人，必将灾祸降身（若殆为人菑夫）。极性的善恶一对，即使喜贤恶不肖，嫉恶扬善，仍是极性的属性（且苟为悦贤而恶不肖），对一个极性观念十足的人，没必要以极性去改变极性（恶用而求有以异）。如你自己未展露你的极性观念去影响人（若唯无诏），整个他人的极性邪说就会来影响你，到时候不是你度化他们，而是他们来“度化”你了（王公必将乘人而斗其捷），他们的理由、思想、主义等极性邪说，会干扰得你眼花瞭乱（而目将荧之），你只有招架之功，而无还手之力（口将营之，容将形之）。于是，你反而觉得人家说的也有理由，再也表现不出降服别人妄心的神态了（而色将平之），且不知不觉的与他人的极性邪说同流合污了（心且成之）。因为，你用极性观念去清除别人的极性观念，岂不起了逐波助澜的作用吗（是以火救火，以水救水，名之曰益多）？！

你若跳不出极性观念的框框，始终被二极的极性控制着你（顺始无穷），你若不了解你的观念本身就是二相极性的属性，而以此见地多言于他人（若殆以不信厚言），必然让你的极性心识堵死入道之门（必死于暴人之前矣）！犹如关龙逢、王子比干等，虽注重自己的个人修养，但以极性的己见去取消极性的他见时，因极性观念是极端对立的，故被君王以权势支助的不顾“名”而享乐的极性观念息灭了他们“好名”的另一极性观念。尧、禹征伐丛枝、胥敖和有扈等国，这些小国以追逐实利的极性观念经常发动战争，说明极性极化极端到无可复加，结果国中成了一片废墟，人民遭到杀戮，都是在求名求利的极性思维中不能自拔，以己的极性观念去降服他人的极性观念，付出了沉痛的代价，而人们没有智慧去认识它和去超越它，故人们不识大道非极性的状态和属性，这就是世人的悲哀之处！求名求利，行恶行善，趋大趋小，只要是极性属性的事物，就无法摆脱对立倾轧的极性运动，即使是好的善的一面，其极性效应和坏的恶的一样。也就是说，同样跳不出极性事物的框框，

只是在划定的范围内，找到了一块可以栖身的居处！

求名求利，求东求西，求大求小，求男求女，这些极性思维，连圣人也是无法超越和泯灭的，何况你怎么能用你的极性思维去改变别人的极性观念呢！孔子认为，人们坚固极性的妄想，以外求不内求的方法，是无法用二相的极性操作去对治的，故认为颜回的方法一入手就错了！

## ② 以外曲内直的隐极性法仍不能廓清深细之幽隐妄惑，亦错矣

“颜回曰：‘端而虚，勉而一，则可乎？’曰：‘恶，恶可！夫以阳为充孔扬，采色不定，常人之所不违，因案人之所感，以求容与其心，名之曰曰渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾，其庸诿可乎！’”

“然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子。而独以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也，人皆为之，吾敢不为邪？为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。成而上比者，与古为徒，其言虽教，谪之实也；古之有也，非吾有也。若然者，虽直而不病，是之谓与古为徒。若是则可乎？”仲尼曰：“恶，恶可！大多政法而不谍，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也。”

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，睥天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也。可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣。吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰，夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹舜之所纽也，伏羲几蘧之所行终，而况散焉者乎！”（《庄子·人间世》）

孔子问颜回，你有什么方法去清除极性识心呢？颜回说，我端正自己的

品行，谦虚而精劬，专心致意，可以吗？孔子说，不！不可！当一个人的极性观念得到极端极化时，坚固的极性观念充塞于内，顽固难化的刚强张扬于外（夫以阳为充孔扬），这就使得一般人不敢去降服他的极性心识（常人之所不违）。于是，这个人就借此来（因案人之所惑）将自己的极性识心反强加给别人，达到放纵他的极性识心的目的（以求容与其心）。这种以小的弱的极性观念去降服大的强的极性观念的修习方式，连一点小的功德利益都得不到（名之曰日渐之德不成），何况怎么能入道悟道呢（而况大德乎）？！极性观念是无量劫形成的，十分坚固难化（将执而不化），即使粗妄的“我执”的烦恼，用你的办法得到制伏，但“尘沙惑”的“法执”和“无明惑”的微细极性仍然存在，因二相的入手方式不对，故形成“外合而内不訾”的局面。也就是说，端庄谦恭一心而勤勉，只能战胜粗妄，不能清除内在的极性观念。所以，孔子说，那怎么能行得通呢？！

颜回说，那我用内心正直，纯善无华，外在随俗，人趋亦趋的传统成规之美德去感化。在内心以天道为师，效法天道公正无私，一视同仁的美德，将贵贱一等，无分高低（与天为徒者，知天子之与己皆天之所子），毁誉不计（而独以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪），依天道之自然，回归童朴之心（人谓之童子），这就是法天道无私自然的内在心态。外在形式，和光同尘，随俗入流，求无怪异于人（“擎跽曲拳，人臣之礼也，人皆为之，吾敢不为邪？为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒”）。依古为师，教化有益于民众，诤谏发自真挚诚意，以理服人，以情感人，这是自古已有的方法。颜回问孔子，以我这样的隐极性状态（内直而外曲）能否清除别人的显极性观念呢？孔子说，不！不可以！你用来降服其心的办法太多，但大都是二相的不同极性属性的方法，凡带极性烙印的逻辑思维，总是有界有相，有阻有隔，不能贯通，不能通达，不能一相（大多政法而不谏）。虽然用隐极性的外曲内直法，依古则并无极端极化之罪过（虽固亦无罪），但仍存在深层的细微的极性心识，二相的极性观念，只是幽隐而已（止是耳矣）！即使到了太极态的隐极性的非极性态，仍有一念无明的“S”线的极性未脱，还属二相的妄念（犹师心者也）！怎么能够转识成智，明心见性呢（夫胡可以及化）？！

## （2）孔子讲“心斋”——“惟道集虚”

颜回说，那我就没有更好的办法了，请老师赐教。

孔子说，你先斋戒，我再告诉你。你以二极的极性有为法去入道悟道，那怎么可以呢?!那怎么能成呢?!如果以二相的极性逻辑思维能悟道证道，那天下人都早成圣人了（有心而为之，其易邪），这是于大道的属性不相符合的（易之者，睨天不宜）。颜回说，我家贫，不饮酒吃荤已多时了，这可算是戒斋了吧?!孔子说，那是外在的形式，“是祭祀之斋，非心斋也”。“那什么是心斋呢”？

孔子说：你不思善不思恶，屏除一切极性观念，进入无念之念（若一志）。因为，一切极性观念都来自吾人心识的波动。大道寂静，一相无相，无内外主客，故无二相极性之妄心也！二相的极性观念，来自一念无明之妄动，所谓无明就是不明了法界一相，万物一体不二，所谓“天地一指，万物一马”（《庄子·齐物论》）者也！当处于一相的境地，自然呈现无内外的分别识心。心本无生因境有，有境为外，对境者为内，内主外客便形成炽然的二相。于是，主客相对，内外相待，根尘一立，则迷惑不解主客内外之相是什么，于是生出二相极性的妄想和妄念来。这些妄想妄念无非是对根尘二相的不正确的主张和看法。

佛陀讲：“心本无生因境有。”妄心妄念本无，只因见相见境迷惑不解而生识念。所谓识念者，二相极性的认识而已！一相为无识心（妄心），无相、无为、无念，只存妙明常住；二相必生识有相、有法、有境、有为、有念，全无本有之灵光智慧（儒称明德），一相的般若智全转成了二相的识心识念！随着无明识心起，应念现前的便是虚妄幻化之物、之相、之境，见物见相见境不了悟不明白，再生妄想识心；随妄想识心再应念现物境外相，依此心生法生，法生心生，形成恶性循环，故永处无明妄念妄想的支配中，不能解脱，不能“明明德”，不能明心见性，不能超越极性逻辑框架的束缚。

庄子借颜回和孔子的对话，阐述其心地法门，这也是孔子和颜回实际的境界差异，更为显示入道悟道的古圣心法。明白了太极“S”线的无明妄动所造成的一念极化，使一相无相，“寂兮寥兮，独立而不改”的本性之道，幻现出二相的宇宙万物来，这是一切演化的根源，也是入道悟道证道必需认识的机制原理。明白此点，就能领悟孔子讲的“若一志”（不思善不思恶的无念之念），也就对孔子讲的“心斋”而能了悟。

佛陀讲：“性觉必明，妄为明觉，觉非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能，无同异中，炽然成异。”（《楞严经》）“知见立知，即无明本；知见

无见，斯即涅槃。”（同上）一念无明，产生于要“明觉”，觉本一相，“妄为明觉”，故“因明”而成二相。此“明”就是极化心识的“S”线，因“明”的极化，产生能（主）所（客）的对待，究竟一相成了炽然的二相，由非极性进入了极性。

佛陀说的“知见立知”，就是二相的极性观念。你一“立知”，即有内外，有内外的二相之知见，就是无明之本。可见，吾人的心识活动，是一切无明的根本。抽掉“S”线，息下妄念妄心，就是本来的一相本体（斯即涅槃）。所以，孔子讲的“心斋”，要“一志”！“一志”者，无杂念的一心也！

当人一心时，无其它妄心，正如《中庸》说：“心不在焉”，“听而不闻”。这时不是用耳根去听“音尘”，不随音声而转（“无听之以耳”），就是《楞严》上耳根圆通的“入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生”。虽不随音声转，但心里明明朗朗，时时有听，听不断，仍可听，显示“闻性”永存，这就是“听之以心”，也就是《楞严经》讲的“闻所闻尽，尽闻不住”。

“听之以气”，“气”者，指能所泯灭的境界，也就是《楞严经》讲的“觉所觉空，空觉极圆”的境地！根尘双亡（根尘不偶），但空了根尘，除器入空，便是“虚而待物者也”，这就是孔子讲的“气”的层次。耳根只能听音尘发耳识，辨别音尘（听止于耳）。“心不在焉”，心不著音尘，不产生耳识，只有听而不分别，但通过音声衬托出“闻性”不生不灭，时时能闻，闻不断，这就是“心止于符”，听到音尘，不著音声大小、好恶、远近，只是反闻闻自性，听音“符”合于闻性（自性）。

“空觉极圆”的“气”仍是道的“相”，是破“有”而存的“空”相，这种“空”相是空有二相的极性观念，是一种虚妄的识心，并无真实存在，故孔子称之为“虚而待物者也”！极性观念，虚妄一对，互为存在前提，破一极另一极就不存在。如除右无左，除男无女，除上无下。同理除“有”无“空”，就是“唯道集虚”。“集虚”者，虚掉“虚”也！空掉空也！就是集虚（或集空），孔子还称之为“空空如也”。这种“集虚”之虚，就是“心斋”！这正对应《楞严》讲的“空所空灭，生灭既灭，寂灭现前”。可见，孔子讲的“心斋”，就是佛陀讲的“坏心识”，也是指不生不灭的“涅槃”境界。孔子讲的“心斋”，就是老子讲的归根复命的“常”。“涅”者不生，“槃”者不灭，“常”者永存而无生灭。“唯道集虚”的属性，正是“涅槃”、“常”的属性！

### （3）颜回越三空、入“心斋”

#### ① 我法尽破，彻证本来，明心见性

颜回说，我在未进入“心斋”的境界时，的确感到颜回真真实实的存在。但进入了“心斋”的境界后，就了悟到颜回本来不曾存在，才知道“诸法从本来，常自寂灭相”，（《法华经》）“舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识；无眼耳鼻舌身意；无色声香味触法；无眼界乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道；无智亦无得，以无所得故。”（《心经》）颜回问孔子，到这个境地，“可谓虚乎？”孔子做了肯定的回答，“尽矣”！你已经彻悟透悉了“心斋”。颜回破除了“实有颜回”的我执，入我空；又破除了执著空境的法执，入法空；还“坏心识”达到“除器无空”的“空空”。这样颜回越三空（我空、法空、空空），而进入了“心斋”。禅宗称之为明心见性，顿悟本有，彻证本来。

#### ② 真正入“心斋”还须“游樊”保任

佛陀说：“理则顿悟，事则渐修。”（《楞严经》）悟后而要起修，还需保任，除去无始劫的业妄习气。习气未除，仍不属漏尽。故孔子给颜回讲，你虽然明悟了“心斋”，还需在事相（在世间相）上去磨炼，正如惠能在《坛经》讲的，“佛法在世间，不离世间觉”。

孔子要颜回到世间的名利场中去保任（“游其樊”），能在世间名利财色中保持“唯道集虚”（“无感其名”），就是自在无碍。“集虚”不是不做事，而是在事相中不分别不执著，如镜现影，过而不留，这就“入则鸣，不入则止”。“入则鸣”者，镜对影就现影也，喻一相的妙明真心，可随时展现一切幻化相，真空可妙有；“不入则止”者，形不对镜，影像自除于镜，过而不留，妙有是真空。从而保任，理事圆融，事事圆融，“一真一切真，万境自如如，如如之心，才是真实”。（《坛经》）唯此一心，只此觉性，本无一物，究竟一相，故“无门无碍”（无界无相，无内无外，无有参照）。心住于一相（一宅），直指涅槃妙心。妙心一相，一相无住，无住的一相，无内外、能所，故无所得（寓于不得已）。到了“无所得心”，则近道矣（则几矣）。

#### ③ “绝迹易，无行地难”

什么是“绝迹易，无行地难”？在二相中，才有“迹”，极性二相中的任何活动，都要留下不可逆转的烙印和影响。在二相中，不走路自然就无足

迹，这是不难做到的。但要达到不分别、不执著、不留痕迹的一相心地，是极其难的！人们都在二相的极性观念中，一切有为的世间法，从思维到语言、文字，从言谈举止到行蕴的运运密移，没有一件事情不带极性的属性。极性属性本属幻化，当体皆空，在识心分别的二相妄识妄感中炽然存在。但究其实质，一剪二鸡，空中虚华，水月镜像，本来不有！所以，人们都在虚妄幻化中，共业展现共同的妄识，而集体受到感官虚妄的“欺骗”！而且是共同认可的欺骗。犹如一群患同色的色盲，根本就不知道某色的存在，但共同都觉得是其“真理”！

所以，孔子说“为人使易以伪”，就是这个道理。“为人使”是二相，“为天使”是要契合一相，是要证悟道的一相性。二相能做假，一相是无法做假的，因为一相本身就无假。“有翼飞者”，肯定在二相中，“无翼飞者”，是一相的不动周圆，周遍十方，法身遍满，无翼之翼，无处不在处处在！这正是《易经·系辞》讲的：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”“唯神也，故不疾而速，不行而至”。进入了“心斋”的无为一相的寂灭状态，本身就是一体不二，“不行而至”，故极性观念者“未闻以无翼飞者也”！二相的根尘对立，主客对立，内外炽然的相对中，以二相的认识去认知外界的事物，这是老子讲的“为学日益”的“有欲观其徼”，不是“为道日损”的“无欲观其妙”。故二相的“有知”，只能“知”极性对待的事物现象，不能知一相“无知”的“圣人行而知”。（《老子·第四十七章》）

二相是识，一相是智。二相的“识”是有能有所之知，是“能知”知其“所知”（闻以有知知者矣），“有知”而有所不知，是局部不是全体。一相的“智”，是无能无所之妙明，无能知和所知。也就是说，无外可知，无内能知，处于究竟一相，妙明常住，“无知”而无所不知，这就是“以无知”而“知者也”。这里是孔子给颜回讲一相的非极性境界和二相的极性境界的差异性，让颜回领悟超越极性状态和属性的境界。

#### ④ “虚室生白，吉祥止止”

当一个人达到“心斋”的境地，就与道相符，大顺于道，“吾心是宇宙，宇宙是吾心”，天人合一，内外不分，一相不二，空空如也（“瞻彼阒者”）。这时没有五蕴阴云的遮盖，亦无妄心妄想的“应念现前”，空无一物，达到本来无一物的境地，故人本有的灵光智慧（或般若之光、无量光、无碍光、无对光）自然开显（虚室生白）。这时善恶、好坏、毁誉、圣凡、根尘、主

客、内外、能所等一切极性观念都超越无余，咸泯灭无迹。

一念不生全体现，识念一动被云遮。只有极性观念彻底清除，“S”线抽掉，坏掉心识，吾人本有的自然智、无碍智、般若智就自然开显，各种功能神通都最终显现。佛陀在《首楞严三昧经》中，一口气讲了一百种殊胜希有的智慧和功能，这正是孔子给颜回讲的“吉祥止止”。“止”者集也！“止止”者，喻一切殊胜境界全部超越，达到究竟一相，一无所有的境界（吉祥止止）。入道、悟道，修习“心斋”的方法，若不能“虚室生白，吉祥止止”，说明未超越极性，未息止极性心识，更不能达不二之境（夫且不止）。说明方向不对，不是反闻自性，而是趋外奔逸，所谓的“坐驰”者也！

通过六根转正觉，见相不分别不执著，在六根门头见相见性（夫徇耳目内通），泯灭和超越极性的心识（外于心知），以此操作，必达一相不二之境，亦就是必证“心斋”之法。于是，万法一如，万物一体，山河大地尽露法身，翠竹黄花无非般若，一切皆我心，我心遍一切，“会万物为己”（是万物之化也），天地鬼神皆是吾身（鬼神将来舍，而况人乎）！这种境地，是禹舜成为禹舜的关键所在，他们都以此修证而转凡成圣，也是伏羲、几蘧所追求的境界和目标，一切圣贤皆入此无为大道成圣证果，是修习人的必经之路，必到之果位，必终进入的境地。何况一般人，只要修习无上觉道，此“心斋”法是不可缺少的！

#### 附：（《庄子》讲座内容摘要）

《庄子》里面有一段话，颜回说：“回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣。”孔子说：不是你说的这个，你的那叫祭祀之斋。“我在吃素啊，日中一餐啊”，这叫吃斋，不是心斋。颜回问：“敢问心斋？”心的斋是什么呢？孔子说：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。”什么叫“无听之以耳而听于心”？这不就是咱们现在讲的六根转正觉嘛。“听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”借助孔子跟颜回的这一段对话，我们就可以了解一个很深刻的道理。以孔夫子这个话，“听”是什么？耳根的功用，著音尘嘛，“听止于耳，心止于符”。“符”是符号的符，什么意思？正就是佛经上讲的是前尘影事，法尘正就是个符号。所以，圣人的智慧不得了啊！我们讲《庄子》讲的时间最长，感觉到庄子的智慧确实实不得了，能够圆融儒释道。“心止于符”，这个符就是法尘。“听



止于耳”，指的是音尘，这里的“心”就是意根。孔子说，你用六根攀缘六尘，那不行，我听的时候不是用耳听，是用心听，这是不是转正觉?!由六尘相到六根性，“无听之以耳而听之以心”，是指以心地法眼把握闻性；“无听之以心而听之以气”，是指坏心识契入一相周遍之境。这“气”并不是我们能感觉到的气，正就是孟子所讲的“浩然之气”的气。“浩然之气”，“则塞于天地之间”。能“塞于天地之间”，周遍十方的“气”，实为一无所有的本体上所有的幻化相也！

“气也者，虚而待物者也。”哎呀！这一句话太妙了！什么叫“虚而待物”呢？“虚”，冲虚，一无所有。虚怎么待物呢？你看这个水晶球是实的，它待物待什么？影像，也就是在水晶球上就能展现出影像来。那么“虚而待物”，连这个实的球都没有，这就是真“摩尼珠”！真摩尼珠就是这里讲的“虚”，至虚、至妙、至明、至柔。它“待物”就是上面显现出一切虚妄幻化相来，这不就是我们经常说的自心现量嘛！“唯道集虚”，唯道一无所有，叫真空。只有道是一切虚的真实。所以，这个“气”是什么？“唯道集虚”，“道”上有没有影像？一相上没有影像。“虚而待物”，这就是咱们说的大圆镜上的幻化相，自心现量。你看这个“气”的意义深不深！“唯道集虚。虚者，心斋也。”虚是本体，物是幻化相，“虚而待物”就是实相与妄相不分了。孔子说，这就叫心斋。噢！原来这个心斋讲的什么？一真一切真，万境自如如。心上再没有一切极性的分割，没有任何干扰了。口里吃素，过午不食，这是身斋；现在心也斋，这个就一下子一杆子扎到底了。颜回说：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也，可谓虚乎？”颜回说，当我还没到这个境界的时候，我觉得有我颜回呢，觉得我颜回真实存在。如果颜回真的存在，那就是我们说的环中有点。“得使之也，未始有回也，可谓虚乎？”颜回说，没有我颜回了，无我了，就到了你说的那个虚了！

孔子说：“尽矣，吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止，无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难，为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者也，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。”啊呀！《庄子》这一段话把整个修行的境地就推到了高潮。“无感其名”，你能感到有名吗？老子讲：“其名不去”，“吾不知其名。”到“无感其名”的时候就是一相，二相就有名。“入则鸣，不入则止，无门无毒。”这个能有门入嘛？有入就是二

相，能入、能出就还不到位。无门就是一相，一相无差异（“无毒”）。“一宅而寓于不得已”，一宅者，一心也！“一宅而寓”，乃一心而住，一心才能无我。一宅更深的说，就是一人一世界。“则几矣”，跟道就近了。“绝迹易，无行地难”，走路没有痕迹，鸟不是飞着也没痕迹嘛，这个容易，但是“无行地难”啊！什么叫“无行地”？不动周圆就是“无行地”！哎呀！这个可不得了啊，讲的太好了！说，我听过有翼能飞的，可没有听到过无翼飞者。用翅膀飞，还在色、受、想、行、识里面行着呢，不用翅膀飞呢，表示无来无去！“闻以有知知者也，未闻以无知知者也。”孔子说，我听到有的人以知识知道万事万物，就是老子讲的“为学日益”。就是以二相攀缘事物，依感官取得知识。“未闻以无知而知者也”，我还没听过“无知而知的”。无知几相？一相，一相无外，故无所感知，一相无知，无所不知。“瞻彼阒者”，到了这个境界，“虚室生白”，“室”就是我们的心。“虚室”，心地里虚无了，没有识心识念、极性观念了，一念不生全体现，所以它自然生白。“生白”就是明心见性嘛！到这一步了，“吉祥止止”！吉祥了，狂心一歇（止），菩提即现；现出一无所得，一无所有，菩提亦无（“止止”），谓之“吉祥止止”。“夫且不止，是为谓坐驰。”如若有菩提可得，就是“夫且不止”。你没到一无所得的这个境界上，就叫“坐驰”。

当你不带有任何宗派观念时，就可以感觉到这些圣人都到这个境界上了。那我们说的这个意思就是，每一个圣者都是超越极性的，都有一个从极性世界到非极性的这么一个破著求证的过程。借助颜回跟孔子的对话，《庄子》就把他证悟的这个经历给大家说透了。当你的境界到这个地方了，你就感觉到真真实实的；没有到这个地方，就这样解释一下，那样批评一下。现在对《庄子》就不理解，圣人的境界岂能是我们一介凡夫所能评说的？！你批评别人不到位的时候，无非是为显示自己到位嘛！《庄子》的这一段话憨山大师大详细解释过，但是憨山大师大也有观点，不过他是佛教徒，有观点在古代都能说得过去，总的来说憨山大师大基本上还是肯定了。老、庄确实实证得很深！到了杨仁山可不一样了，他读了老、庄、孔、孟之后，才明白跟大乘佛法的了义处是一样的，所以他认为是大权现化。意思是都是如来的现化嘛，或者说是大菩萨的现化。杨仁山了不起！一个佛教徒能够对孔、孟、老、庄客观地看，这确实是不得了的见地。

《庄子》我们讲的很早了，大家可能忘得也差不多了。但是你要是弘法

的话，不懂老庄，不懂孔孟，不懂《易经》，就永远是一个半壁江山，不能从心领略儒释道圣贤的大智慧！儒释道三教的精神在高层次基本上就都合一了，只是在枝节问题上各有所重。儒家偏重于世法，你看孔子一生下来胸膛上就有几个字——“制作定世符”。老、庄呢，实际上就是为大乘佛法传到中国来做了个基础，也就是说，没有老、庄的学说，佛法无法翻译。所以，也可以说，老庄的学说是为佛法的翻译搭了一座桥。现在大乘佛法深入人心了，那么回过头来就要给老庄还个清白，应该说，这是一项很重要的工程，尤其是对当今而言，很需要，也很必要！因而必须要用佛陀的智慧来解老庄、孔孟！

我们这一个课题，讲开悟的这个理论，主要是以佛法来入，以佛陀的智慧为根本，但也要融合诸家。比如说，《庄子》讲的“泰山为小，秋毫之末为大”，这就已经过渡到佛法讲的小中现大、大中现小了，也就是从极性超越过渡到非极性了。佛学的内容非常广泛，我们就以佛法为基础进入，老子的、庄子的、列子的、孔子的、孟子的、《易经》的，儒道两家的这些学说作为弘法来说不能没有，尤其是对中国这样一个以儒道为本土文化的国家来说，圆融儒释道就成为非常必要的了。

## 2、“于寥天一”、“居丧”之道

### (1) 不变随缘，随缘不变，“若化为物”

颜回问仲尼曰：“孟子才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎？回壹怪之。”仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣。唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰后；若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！且彼有骇形而无损心，有旦宅而无耗精。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸讵知吾所谓吾之乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。”（《庄子·大宗师》）

庄子借颜回与孔子讨论名实问题，引出了以孟孙氏为代表的超越极性观念的认识境界。孔子认为，孟孙氏才是真正懂得居丧之道的人。因为，孟孙氏超越了生死的极性对待（“不知所以生，不知所以死”），超越了先后的极性观念（“不知孰先，不知孰后”），进入了如“物”似的无识心分别的非极

性境界（“若化为物”），以非极性境界和观念看待极性事物的变化，亦就是以非极性的一相来观察二相事物的生灭变化。一个人只要心不分别，当下即是非极性的境地！一个超越了生死、先后等极性观念束缚的人，他能够明白天地万物的一切运动变化，都是以一个不运动变化的实相本体为基础，在实相本体上运动变化。所谓的运动变化，只是不变本体上的“相”的生灭现象，犹如虚空本不动，白云任往来，亦如镜中像，镜体无增减，镜像常变迁。宇宙万物，皆如镜像、白云一般，不停的进行生灭运动的变化，从虚空相到万事万物的存在相，皆在本体实相上展现各自的运动变化过程。一相无相的本体实相，虽然显现出各种幻化相，但实相本体随缘不变（“且方将化，恶知不化哉？”），不变随缘（“方将不化，恶知己化哉？”这就是体性不变，但可随不同的环境条件映现出对应的虚妄幻化相来）。一切有形有相的事物，皆是无形无相本体的梦幻泡影。

孔子给颜回讲，“吾特与汝，其梦未始觉者”，都不认识世间的一切相皆梦境者，一定是未了宇宙万物的真实机制原理之人。佛陀、老子、庄子等大圣们，早已了透一相的无相之实相，能不变随缘，随缘不变；真空妙有，妙有真空。虽“相”发生惊人的变化，但“性”本不变（“且彼有骇形而无损心”）。以人体来讲，生死就是“骇形”的变化。虽生死之相是巨变，与软件和实相本体无关，故“无损心”。虽身躯迁化（“旦宅”），而“软件”和精神不死亡（“无耗精”）。孟孙氏认识到相与性的关系是相妄性真，故孟孙氏不执著生死的幻化相，知道“万法不离自性”，（《坛经》）“道也者，不可须臾离也”，（《中庸》）“离一切相，则名诸佛。”（《金刚经》）“一切有为法，如梦幻泡影”，（同上）“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”（同上）这就是“孟孙氏特觉”的内容。他能见相见性，也是他的“特觉”；他能不废事相（“人哭亦哭”），和光同尘，故他能“人哭亦哭”，“不离世间觉”，出污不染，圆融自在，更是他的“特觉”。所以，这就是他“其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀”的原因（“是自其所以乃”）。

## （2）“安排而去化”，入自心现量

人们在二相的极性观念中，总是感到有“我”的存在（“且也相与吾之耳矣”）。其实，哪里知道，二相中的“我”只是一种虚妄的存在（“庸詎知吾所谓吾之乎？”）。不证到一相不二的境地，哪能知道有“我”的执著，只是无明不觉的一种表现！人们所见到的一切“相”，无不是和作梦的梦境一

般虚幻！你见到鸟在天上飞，鱼在渊中游，和你在梦中梦到鸟、鱼在天上、深渊是一样幻化不实！就连你我今天的言谈，其迷者认为是“觉”，其觉者认为是“梦”。因为迷者，就是被外境所迷，执境认为是真实不虚的，凡夫以此迷觉为觉，总觉得世间真实。智者知此境是循业发现的幻相，了悟是梦境般的虚幻。

庄子认为连你我的交谈也是梦境中的幻事！佛陀讲：“凡所有相，皆是虚妄”，你我是相，交谈是相，言谈的语言和思维也是相，凡相皆不实。相是业相，是循业现出来的假相。犹如电影屏幕上随胶片的内容，展现出相应的“影像”来。佛陀说：“随有所念，境界现前。”随着人们的识念（犹如电影胶片），就展现出对应的现象（犹如屏幕上的影像），这就是“唯识所现”的机制。人的“识念”刹那不停，故“现象”是生灭变动不居的。明白了此理，就能明了庄子说的昼夜皆是梦的道理！

佛家讲，一念无明生三细。以儒家理论讲，由一无所有的无极态，因“S”线（代表心念）的波动，就成为无极化太极，生成阴阳两半，故成三细（太极、阴与阳）。一念之起，无极的“晴明空”变成了太极的“晦昧虚空”。从此，再进行三细六粗的极化演变，以致成为吾人的心、身、世界三道现境，故称之为“一念无明起，山河大地生”。犹如形与影的关系，形影不离；亦如镜之现像，胡来胡现，汉来汉现，顿时现量，无任何中间过程，同时完成！正如太极图中的阴阳两半，是同时出现，无先后次序。故人们所见的外境，根尘相对，同时显现，无间隔，无距离远近、无次递关系。所以，庄子曰：“造适不及笑，献笑不及排”。什么意思？以镜像与形的例子就能明白。镜前只要有形，顿时（实际上是同时）镜中就有相应的像。其实，像不到镜，镜也不到像，是同时显现。这就是说根尘相对所现的境相，快的来不及“笑”（造适不及笑）；同理，境相的消失离去，亦是同时完成，故曰：“献笑不及排（排者，指相之消失离去也）”。的确，镜中现像和像之消失，都是同时顿现，故快得笑之速也无法及之，正如戴墨镜当下境墨，无有速度之说！这种“随有所念，境界现前”的机制原理，就是二相的虚幻中，体现一相真实存在的验证！

世界原本是一相不二的整体，只因吾人妄心分别成主客内外的二相，其不知虽感是二相，但一相的属性根本未变，体现在心境同时显现机制上。这种机制，佛法上称为“自心现量”。“自心现量”，是指实相本体（也称为妙

明真心)同时展现出主客内外的一切,心、身、世界三道境都是一心所现之量,无先无后,根尘同源,主客不分,天人合一,皆“大圆镜”所现之量耳!这种自心现量的机制原理,庄子称为“安排而去化”。能进入这种“自心现量”机制的认识,才能超越主客对待的极性二相,进入绝对的非极性一相(“乃入于寥天一”)。

二相归一相,一相无内外无边际,故无“我”的虚妄感觉,于是天人合一,主客一体,再无“不了法界一相”的无明迷惑,进入周遍法界的“寥天一”一相,故曰:吾即宇宙,宇宙即吾。本是一体一相,只因极性观念妄分,造成了二相虚妄存在之感受!

庄子以孔子和颜回对“居丧”的不同观点,引出极其深刻的原理机制,这是人们难以理解的深奥妙道,孰能明白?庄子太伟大了,孔子太伟大了!但不以佛陀的智慧,人们无法理解庄子的本怀。世人以其知和识的二相逻辑思维,怎么能进入庄子一相的智境呢?!唯证方知!愿后世贤人以修证佛法的智慧,去了悟老庄、周孔的心地法门,庶几其已乎!否则,“其出弥远,其知弥少”。(《老子·第四十七章》)无老庄、周孔的心地法门,就无法翻译佛陀的大智慧;无佛陀的大智慧,也就无法正确理解老庄、周孔的真实旨趣,故愿未来学人不要以小聪明自蔽己智,自痴己性!切忌意气挥毫,争胜倔强,反离圣智愈远,误导苍生,其咎自取!

### 3、“坐忘”

颜回曰:“回益矣。”

仲尼曰:“何谓也?”

曰:“回忘仁义矣。”

曰:“可矣,犹未也。”

它日,复见,曰:“回益矣。”

曰:“何谓也?”

曰:“回忘礼乐矣。”

曰:“可矣,犹未也。”

它日,复见。曰:“回益矣。”

曰:“何谓也?”

曰:“回坐忘矣。”

仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

仲尼曰：“同则无好也，化则无常也，而果其贤乎！丘也请从而后也。”  
（《庄子·大宗师》）

“想”字是心上有相，心上无相，便只有妙心独存。心上无相，就说明外不著境，内不随妄念，一切极性对待的观念得到超越，达到究竟一相，故谓“大通”（大通者，大同也）！颜回先忘掉“仁义”之相，再忘掉“礼乐”之相，孔子犹未可也！何也？我相还在。直到“坐忘”，才得到孔子的赞许。“坐忘”中的“堕肢体”，是指去“身见”。“黜聪明”是去识心分别，破除二相的极性识念。人们都执著幻身妄心不放，有所住故，则不能与大道同一。老子说：“吾之大患者，为吾有身。”佛陀说，人们执著“身见”，便有见思烦恼。能够“离形去知”，就是不再执著心身的妄想。“离形”者，外离六尘的世界，内离六根的心身；“去知”者，乃指超越极性识心的分别和极性观念的缠绕，破除我执的二相感觉，转识成智，入平等性智，可谓“同于大通”。“同于大通”，就是泯灭一切极性的差别，进入物我、主客、能所、见相两忘的究竟一相的绝对境界，此之谓“坐忘”。

有人认为，庄子讲的是外道冥谛的隳身灭智的死寂境界，这是不了解庄子借孔子所说的“同则无好也，化则无常也”的含意。“大通”的一相之无相，无差别，无爱好，无圣无凡，无佛无众生，无善无恶的分别识心。但庄子说：“化则无常”，不死执任何一种境界，“无为而无不为”，妙用无穷，体相用一如，“谷神不死”，“无作妙德，自在成就”，怎么说“坐忘”是冥谛类的外道境界呢？！“堕肢体”是破除我执的身见之邪，达到忘身忘我的人我空，“黜聪明”是超越二相的极性心识，破除二相的坚固猛利的物我对立之无明，“离形去知”是破除法我执的极性观念，达到性相一如，始觉合于本觉的物我双忘的究竟一相，才可谓之“同于大道”的“坐忘”。“坐忘”是禅定的修法，“同则无好”，“化则无常”，是达到“谷神不死”的真空妙有的无相无不相之圆融。孔子赞叹颜回，你真证到此处，真是贤人啊（“而果其贤乎”）！我愿意步你后尘（“丘也请从而后也”）。

#### 4、以道自乐

孔子谓颜回曰：“回，来！家贫居卑，胡不仕乎？”

颜回对曰：“不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给飧粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱，所学夫子之道者足以自乐也。回不愿仕。”

孔子愀然变容曰：“善哉回之意！丘闻之，‘知足者不以利自累也，审自得者失之而不惧，行修于内者无位而不怍。’丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。”（《庄子·让王》）

颜回家贫而不仕者，何也？非以衣食而活命者也！夫人生在世，正确的人生观、价值观是什么呢？衣食困乏，生命难养，故终日奔波忙碌，耗尽一生的时光，故为可悲！但不知人生一世，为何目的而生存，则为悲中之悲也！人生的目的在于追求智慧而努力，人是一切生命形态中增益智慧最为灵巧的存在，亦是转变生命层次最为关键的形态，故曰人身难得。十法界（地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天、罗汉、缘觉、菩萨、佛）中，三恶道业重苦报不能修习，天人太逸乐难以修习，故处在六道中的众生，只有人是苦乐相半并具有一定智慧而能勤奋修习的生命形态，也就是转凡成圣最为关键的一个法界。

就在人道，其它三洲（人道共四洲，分东西南北）虽环境优于地球（称南瞻部洲），但不及地球人类智慧和勤奋。所以，生活在地球上的人是最容易转凡成圣的（罗汉、缘觉、菩萨、佛为四圣道）。无量劫来，在这个地球上生存过的有智慧和有道德的人早已都转凡成圣了。在未来无量劫，净化心灵，完善人格，升华境界，追求智慧道德的圆满，仍为人类的终极目标，以智慧道德的修证为其人生价值的乐趣，以智慧、道德二方面“止于至善”应该为其人类永恒和全部的内容！

孔子讲：“朝闻道，夕死可矣”，“君子忧道不忧贫”，都是讲这个问题。做为孔子高足的颜回，“家贫居卑”而不仕，自乐“夫子之道”，自娱琴瑟之调，目的在于智慧道德的内修植养。颜回不追求仕途，不为名利左右，因为他有更高更远的生存目标和生命价值观。一个人能否将一生的精力放在心灵、人格、智慧的增益升华上，这是一个人能否修道、证道、成道的先决条件。老子曰：“使我介然有知，行于大道。”佛陀讲：“心无厌足，惟得多求，增长罪恶。菩萨不尔，常念知足，安贫守道，惟慧是业。”“菩萨常念广学多闻，增长智慧，成就辨才，教化一切，悉以大乐”。

人生“惟慧是业”，以智慧的追求为其一生的大业，为未来无量劫的生命形态的转化，打下了坚实的基础，为“明明德”、“亲民”、“止于至善”，加速了进程。老子说，如果一个人真的有智慧，就体现在“行于大道”上。大道不外乎智和德二个方面，这二个方面“止于至善”了就是觉行圆满。行



大道就要“知常曰明”，明者智慧也！

颜回乐夫子之道，知足不做利禄的奴才（知足者不以利自累也），明白“惟慧是业”而不以得失忧其心（审自得者失之而不惧），以智德充实其内，焉挂齿有位无位（行修于内者无位而不忤）！颜回贫卑而以道自乐的精神，激励了数千年的仁人志士，为人们建立正确的世界观、人生观、价值观树立了一面鲜明的旗帜，是人类不朽精神的丰碑！



颜  
回

## 第三章 以《孟子》说同

### 一、发政施仁

孟子极力倡导仁政，他是从人类社会的文明有序和人的本性体现来讲的。社会的文明有序，这是孟子一生的追求，也是孟子智慧的远见。

#### （一）“何必曰利”

孟子曰：“仁义而已矣，何必曰利？”“上下交征利，而国危矣。”孟子认为，人类社会只要倡导仁义，就足以文明有序，不必要放纵贪欲，追求私利。否则，人人相争，个个不宁，国将不安，人类社会紊乱，文明衰落，野蛮残暴横行，所谓“后义而先利，不夺不厌”者也！

人是一个“耗散结构”体系，以消耗外界食物，吸取维持生命的能量；以排散体系形成的废料，保证生命得以正常生存。人这个“耗散结构”体系，就注定了人必须摄取外物而维持生存。这种机制反映在人的心理上，就产生一种自私自利的自发倾向，这是一切物质生命形态所共同具有的属性。这一属性，随着生命层次的低下，就愈显得突出，到了畜生的品位，就是赤裸裸的弱肉强食，争夺厮杀，残酷无情。

相反，随着生命层次的文明有序化，这种自私自利的属性就显得淡化，直至大公无私，舍己为人，慈悲奉献。孟子把低层次生命形态具有的心态，称之为“利”；把高层次生命形态具有的心态，称之为“仁义”。很显然，人类社会的文明有序化的标志，就体现在“仁义”道德的水准上。而低级生命特征的“利”（自私自利），则是高级生命形态所摒弃的对象，所以孟子讲，“何必曰利”？

自私自利是低级生命形态的一种本能，强化这种本能，就体现在“上下交征利”（互相争夺，以利自己）。一旦整个人类社会皆以“利”为目的，这就必然凋替文明道德，共同朝着畜生的层次大踏步“迈进”。于是，人类社会的争贪夺抢现象日趋严重，文明道德水准，日趋低下，直至成为披着人皮

的毒蛇猛兽！岂止“国危矣”，而是人类种性的不亡而消失！

人们以“利”为生存目的，必然导致贪得无厌，“不夺不厌”，永无满足之日！人们幼稚的认为财货充盈，就可满足人的贪欲，这只是某一层的一种暂时之期望，随着一次次的期望的实现，更大的期望接踵而来，而且是期望愈满足，贪欲的胃口欲大，犹如投薪止火，亦如盐水止渴。歌谣曰：“终日忙忙只为饥，求得饱来又思衣，衣食两样都齐备，房中还缺美貌妻，娶下娇妻并美姬，田地不广用不支，治下良田千万顷，又无官职被人欺，六品五品还嫌小，四品三品还嫌低，当朝一品为宰相，还想把君王坐一时，心满意足为天子，还想跟陈抟下盘棋，玉皇看见恼大怒，一袍打下上天梯。”这就极其形象地描述了人们低级本能的贪欲性，切不可用财富、地位企图达到满足，此路不通！

人类的文明有序化，只能通过仁德道义的高雅追求，甫可达到。

当今人类社会，以“利”为首，唯“利”是图，无私“利”弗为，而且将“利”更局限更具体为一个字——“钱”！唯钱是命，唯钱是瞻，为钱而活，生命的价值标准只在于钱，全盘世界都钻进了钱眼，为钱所拘，为钱走使，都服服帖帖地做钱的奴隶！上至总统首相，下至平民百姓，无不为了钱而日夜奔劳，以致人类社会愚昧到不知道到此人世间是干什么来的？！

彻夜难眠只为钱，尽昼辛劳利调遣。

跨洲过洋奔波忙，喜为钱奴自做贱。

你看一看当今人类社会的口号——竞争！就知道人们已愚昧堕落到什么地步了。竞争二字，足以说明整个人类文明的衰落。竞争是来自西方人的生存竞争的动物界之规律，先不说这规律的正确与否，就算正确，岂不是将人类朝向动物的方向“前进”了吗？！人性转向动物性，已成为人生的价值观，这是方向性的错误！

人类失去了“为而不争”、“利而不害”、“水利万物而不争”的智慧文明。五千言的《道德经》，多处讲到“不争”（“不尚贤，使民不争”；“上善若水，水利万物而不争”；“夫唯不争，故无尤”；“夫唯不争，故天下莫能与之争”；“以其不争，故天下莫能与之争”；“是谓不争之德”；“天之道，不争而善胜”；“圣人之道，为而不争”），“不争”是圣人之道、君子之道、文明之道、解脱之道。孔圣人曰：“大道之行，天下为公”，“货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己，是故谋闭（阴谋诡计）而不兴。”“今

大道既隐，天下为家”，“货、力为己”，“以功为己”，“故谋用是作”，“而兵由此起”。可见，“竞争”（“谋闭”、“谋用”）乃是人类社会文明衰落的象征，是兵伐征战的根源，是动物属性的由始，是人类文明的耻辱！

孟子的大智慧，敏锐地洞察到这一点，故大声疾呼：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”孟子意识到，人类文明的有序化，不必要讲“利”，只要有仁义就足够了。若“上下交征利，而国危矣”！文明的衰落，不只是国危矣，影响到人类社会“危矣”！

看一看全世界，人人的烦恼，家家的痛苦，国国内外的矛盾，整个人类社会的动荡不安，以及自然灾害的迭起和自然环境的恶化，就知道，生态文明的破坏与衰亡，乃是心态文明的污染和堕落造成的；而心态文明的污染和堕落，乃是人的心灵不净化，人格不完善导致的；心灵不净化、人格不完善，乃是人们舍弃仁义，唯“利”是图造成的！所以，孟子讲的“何必曰利”是多么有智慧啊！多么有远见啊！

孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄章句下》）人及禽兽皆具本性和本能，本性是共同本体的属性，是本源一相同体的“天命之性”（先天之性），此性无私无欲，无为自然。体现在人格上，则大公无私，慈悲喜舍，仁义礼智，利而不害，为而不争。本能是二相分立的后天之性，以内外有限生命形态而存在的摄取性，体现在人格上，就是自私自利，贪得无厌，竞争为我，甚至损人利己，无恶不作。

生命形态高低，就是以本性本能的比重来衡量的。本性愈开显，则生命形态的层次就愈高雅，善良仁慈之性就愈显露，心态趋于利他而喜乐，心地趋于同体而大悲，心性趋于同情而宽容，心胸趋于广阔而安定；本能则相反，本能愈猛利，则生命形态的层次就愈低劣，自私残忍之性就愈严重，心态趋于自私而烦恼，心地趋于为我而争贪，心性趋于冷漠而苛刻，心胸趋于狭小而轻躁。本性战胜本能，就显出孝悌忠信、礼义廉耻之心，此之谓人性的开显。若本能战胜本性，则贪欲之心膨胀，自私自利之心猛利，礼义不顾，鲜廉寡耻，忠信不立，孝悌不全，推及极化，则人性隐而兽性显，善良失而恶毒生。

佛陀讲：“情（本能）想（开显本性的智慧，喻为本性）均等，不飞不坠，生于人间。想明斯聪（本性开显有智慧），情幽斯钝（本能放纵则愚痴）。

情多想少，流入横生（畜生），重为毛群（披毛之走兽），轻为羽族（飞禽）。”可见，本性和本能对半，只可得人身，而且是一个地地道道的凡夫。本性大于本能，则成有智慧有道德的人；本能大于本性，则失去人身，丧失人性，落入畜生道，成为飞禽走兽。可见，人异于禽兽者，就在于本性比禽兽开显的充分些，仅此而已（“人之所以异于禽兽者几希”）！若能保存比普通人多一点本性的人（“君子存之”），就是一个有道德的人，高尚的人。若是保存比禽兽多一点本性的人，只是一个普通的凡夫（“庶民”）。

人比禽兽多一点的本性，体现在哪里呢？就体现在孝悌忠信、礼义廉耻上。做为人，若失去了仁义礼智，只是赤裸裸的“利”，这就说明他的本能覆盖了本性，其可怕的后果是从人性堕落为兽性。

所以，大舜明悟万物之理，明白开显自性的重要性，做为人，把充分开显自性作为人生的头等大事，将吾人本有的本性，从内心流露出来，尽量彻底开显，就是转凡成圣。到了充分体现本性的境界，仁义礼智成为发自内心的自然流露（“由仁义行”），而不是教化引导去认识仁义，勉强地去落实仁义（“非行仁义也”）。一个“由仁义行”的人，是本性开显的“先知先觉”者；一个“非行仁义”的人，是本性有待教导开显的“后知后觉”者也。孟子讲：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。”本性开显的圣者（先知先觉者），“思天下之民，匹夫匹妇有不被尧、舜之泽者，若已推而内之沟中。”（《孟子·万章上》）

天下之民本性同一，只因本能覆盖程度不同，本性开显的多寡不一，故先知先觉的圣人者（自觉者），把开显本性，觉悟他人做为圣者的根本任务，所谓觉他者也！本性什么时候完全彻底开显呢？就是佛家讲的自觉觉他、觉行圆满的境地是也（《大学》称为“在明明德，在亲民，在止于至善”）！所以，人生的价值就在于本性的开显和本能的净化。“仁义”是本性的人格表达，而本能却表现为自私自利、唯利是图。所以，孟子讲：“仁义而已矣，何必曰利？”仁义还可开显本性，自私则泯灭本性。前者使人的层次境界升华，成圣、成道、成佛，故孟子曰：“仁义而已矣”（只仁义就足矣）！后者使人的层次境界堕落，趋向小人、恶人、人面兽心的人，甚至成为三恶道的众生，故孟子曰：“何必曰利？”

在仁义与利的关系上，孟子明确地讲：“非其义也，非其道也（不符本性开显之谓），禄之以天下（将天下作为给他的俸禄），弗顾也（无心理睬）；

系马千驷，弗视也（不屑一顾）。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。”这就明确了“利”必须以道和义为前提，非义非道的“利”，“弗顾”、“弗视”也！正如孔子所说：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）一个人若能在财利面前不动心，坚持道义，本身就是仁义的流露。所以，只需“仁义而已矣”！有了仁义，人与人之间，人与社会之间，人与自然之间，必然和谐有序，其乐融融。

孟子曰：“为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。”“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？”（《孟子·告子下》）孟子的苦心，就是对人类文明的关注，就是对人类文明昌盛的促进。

孟子是主张大力发展生产的，也主张以物质条件的改善，促进仁义道德的兴隆。他说：“圣人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？”（《孟子·尽心上》）因是“圣人治天下”，才有民实足而礼义兴，圣人是以仁义为先导的。不然，孟子讲：“不信仁贤，则国空虚；无礼义，则上下乱；无政事，则财用不足。”（《孟子·尽心下》）仁义礼智发之于心身，财用是以养心身。心身若无财用之养，仁义礼智则失去依托；但财用再足，若无仁义礼智，财用就毫无意义（与禽兽无异）。所以，孟子讲：“周（足）於利者，凶年不能杀；周于德者，邪世不能乱。”（同上）充足了财用只能养好色身而不被饿死，但不能保证不乱而不杀。如果个人、社会的德行（仁义）深厚了，不但保证不乱（心不乱，亦即社会不乱），而且还保证财用丰足。因为，人心安定，道德昌盛，民众生产的积极性高涨，自然财货不匮。

若一味强调财用（利）而无仁义的引导，则“宝珠玉者，殃必及身。”（同上）正如老子所说：“金玉满堂，莫之能守”，“多藏必厚亡”。可见，只讲“利”，不讲“仁义”，“上下交征利，而国危矣”，因人人争利，人人竞争，只能消耗浪费人力、物力、财力，而在“交征利”中不会自发产生“仁义”，故只讲“利”，必然导致死路一条！若只讲仁义，在仁义的心灵人格下，财用（利）会自发的自然的生产而来，而且还能召感而来！故有“仁义而已矣，何必曰利？”

## (二) “与民同乐”

孟子曰：“与民同乐也。”（《孟子·梁惠王下》）“与民同乐”，这是衡量一个国王是否是圣君明主的根本条件，也是唯一的条件。“齐宣王问曰：‘文王之囿方七十里，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘若是其大乎？’曰：‘民犹以为小也。’曰：‘寡人之囿方四十里，民犹以为大，何也？’曰：‘文王之囿方七十里，刍豢者往焉，雉兔者往焉，与民同之。民以为小，不亦宜乎？臣始至于境，问国之大禁，然后敢入。臣闻郊关之内有囿方四十里，杀其麋鹿者如杀人之罪，则是方四十里为阱于国中。民以为大，不亦宜乎？’”（同上）文王的苑囿比齐宣王的大（方圆七十里），但百姓还嫌小，何也？文王的苑囿“与民同之”，“与民同乐”，而齐宣王的苑囿小（方圆四十里），百姓还嫌大，称之为坑害百姓的陷阱，只因为齐宣王不“与民同之”，不“与民同乐”之故。文王之所以称为圣君明主，就因为他符合“与民同乐”的这个根本条件和唯一的条件。

圣王者，以圣贤之道为王而治理国家者也！“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之四方。’”（同上）圣王明主的职责，就是帮助上苍有序化社会，慈爱百姓（宠之），为百姓而服务。君与师皆因上天仁爱百姓而作之。推而广之，天地君亲师，无一不是为天下苍生而建立的。此正是孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”（同上）的理论根据。社稷、君王皆为民众而立，社会的一切组织形式，都是“惟曰其助上帝宠之”，“上帝宠”民（慈悲仁爱百姓）的根本所在，就是“与民同乐”，只有“与民同乐”，才能体现天有好生之德，才能率性而成道，才能开显同体大悲之心。

老子讲：“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。”“以百姓心为心”的“德善”（无分别的善，绝对的善），体现在哪里？就体现在“与民同乐”上！佛陀讲：“若众生得离病者，则菩萨无复病”，“一切众生病，是故我（菩萨）病”。“譬如长者，唯有一子，其子得病，父母亦病，若子病愈，父母亦愈。菩萨如是，于诸众生爱之若子，众生病则菩萨病，众生病愈，菩萨亦愈。”可见，菩萨与众生同苦乐。佛陀还讲，他对众生是“一子想”。菩萨证到“生灭既灭，寂灭现前”时，获得二种殊胜：“一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”由此可知，“与民同乐”非同小可，是一切贤圣的究竟

了义之道，是大道无私无欲的属性之体现，是吾人佛性开显而自然流出的大慈大悲、大喜大舍之妙真如性之能为。

所以，孟子的“与民同乐”，从物质层次一直到无相之实相的境界，都体现着一相的同体不二的深邃哲理。“与民同乐”，既有普遍的现实意义，又有深刻的理论依据。“与民同乐”体现在两方面，物质之乐和智慧之乐（法乐）。与民同乐物质财富，这是圣君明主当下的泽普大众，是辉煌的政绩。与民同乐智慧道德，这是圣君明主永久的“软件”有序工程，是给民众慧命建立，民智开启的圆满功德。

西方人讲民主，其实最真实的民主就是“民为贵”的“与民同乐”的落实。一切民主的形式，只有体现在“与民同乐”的这个根本上，才可谓之民主之实。如若没有体现“与民同乐”的效应，民主也好，君主也好，就都没有其真实意义！不管是什么时代，国家治理，社会有序化，都以“与民同乐”为其标准。不拘哪种形式，不管采取哪种方便，只要“与民同乐”，就会得到百姓的爱戴，就会有千古流芳的美名。

尧、舜、禹以禅让相继，因其“与民同乐”，故成为圣贤政治的象征，文王、武王、周公，虽是君主继统，但做到了“与民同乐”，父子三人，人皆称圣。刘备处在乱世之际，却能慈爱百姓，“与民同乐”，史籍及民间皆以仁德之人称之。林肯是西方式的民选总统，他能“与民同乐”，甚至为忧天下黑奴的解放献出了生命，赢得了美国以至世界人民的敬爱。孙中山从未有过胜利成功的政绩，虽遭失败屡屡，但始终抱着“与民同乐”的胸怀，故赢得国父的称谓。可见，不管禅让的圣王，还是世袭的君主，或民选的总统，只要心怀“与民同乐”的善德，都会受到世代百姓的怀念。

孟子曰：“为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）一个当政者，“乐以天下，忧以天下”，以天下同忧乐者，不管在什么时代，百姓都会怀念他，世代代流其盛德之芳。孟子的“乐民之乐”、“忧民之忧”，引导了数千年华夏文明，乃至世界文明，在中国以至周邦，历代的君王和首脑，或多或少的都受过孟子智慧的熏陶，其间亦有不少“乐民之乐”、“忧民之忧”的君主和地方长官，乃至今天，善良仁德的领导，以“乐民之乐”、“忧民之忧”，得到百姓的称赞。由此可见，只要“乐以天下”、“忧以天下”，“以百姓心为心”，“与民同乐”者，没有不具德政于



天下的和令誉遍于四海的。

但若“为民上不与民同乐者”，必然丧国失位，遗臭永代，妇幼诋訾，夏桀殷纣，嬴政杨广之流是也！历史上的这些暴君独夫，“不与民同乐”，残害百姓，既祸害天下苍生，又殃及自己的身家性命。秦始皇嬴政劳民伤财，酷毒百姓，结果秦朝促亡，子孙殃绝。隋炀帝杨广骄奢淫逸，苛劳百姓，结果隋朝短寿，子孙无遗。这正说明了孟子的“不仁者以其所不爱，及其所爱”（《孟子·尽心下》）的论断。一个“不与民同乐”的人，将苛榨刻毒的恶心恶行，施之于“其所不爱”的百姓，但其果报是“及其所爱”（将他施加于他所不爱之人的恶毒，反映及到他所心爱之人）。

孟子曰：“仁者以其所爱，及其所不爱”。（《孟子·尽心下》）这是更广泛的“与民同乐”（不只是君王，人人都可以实施“与民同乐”）。一个仁爱道德的人，一定会把他施于亲属（所爱）之人的慈心善念推广到其他人（“其所不爱”）身上，这就是仁德之人所具有的不择亲疏，冤亲平等的君子风范，大人胸怀，及至深广，仍属“与民同乐”的慈心普被和泽流周遭。愿人得乐者为慈，拔人以苦者为悲。慈心悲念是“与民同乐”的根本所在！有了慈心悲念，就能“以其所爱，及其所不爱”。孟子讲的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌”。（《孟子·梁惠王上》）亦属于人人皆可实施的“与民同乐”的范畴。

一个人本性就具有善良仁慈的“天命之性”，只要加以开显，人人都会流露出仁德慈善的天性，不只是推己及人，而且是推己及物。正如老子所说：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明”。一个达到高境界的圣人，自然就开显了本性所具有的慈心善念，不但救人而且救物，不但无弃于人而且无弃于物。何也？充分开显本性（“袭明”）的圣人，他具同体一相的大慈悲心，能救人物，皆蒙其泽。孟子曰：“古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”（同上）古之人（不只指圣君明主）远远超过今人的方面，并不在生活条件和物质享受比今人优越，恰好相反，古人的物质条件远不如今人，唯其今人望尘莫及的是推己及人及物的仁爱善良之心。

佛陀把推己及人的慈心悲念，阐述得更为彻底——一切众生皆有佛性，而且佛性凡圣平等（在凡不减，在圣不增）。从佛性平等的前提，推出一切众生平等的认识。再加上“有情无情同圆种智”，就更体现了“天地一指，

万物一马”的究竟一相，无二无别的了义绝对之“境界”。所以，孟子的“与民同乐”的思想，推而广之，就会进入到同体大悲、无缘大慈的“不二之境”。因其“不二”，物我合一，天人合一，不但有情是吾心之流露，无情亦是吾心之广貌。于是，吾人先从孟子的“与民同乐”的心地入手，进而完善到物我不二之境，终极成就转凡成圣，开显出圆满的智慧 and 慈悲，《大学》所谓的“在明明德，在亲民，在止于至善”者也！

### （三）孟子的仁政说

孟子曰：“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤：此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”（《孟子·梁惠王下》）

文王治岐，薄赋税，开发民利，罪不牵连，发政施仁，泽先被于鳏、寡、孤、独，推而广之于百姓。对鳏寡孤独的施仁德是拔人以苦，这是文王的悲心也！“耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥”，这是文王愿人得乐的慈心也！文王的“发政施仁”，正是文王慈悲之心的体现。

孟子曰：“文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄迩，不忘远。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。”（《孟子·离娄下》）孟子讲的“文王视民如伤”，足以见文王的仁慈悲悯之心。若人受了伤痛，他人见之皆能产生同情、安抚、解救、爱护之心，文王对百姓的关怀爱护，就犹如见人受伤一样的怜悯，亦如慈母于道盼望其子回归而未见的心情一样（“望道而未之见”一句，古今解释离题扯远，于意不符，甚至冲淡主题），是说文王爱民心切，愿民立即得同情、安抚、解救和爱护。

周武王对远近之臣怀念而敬重，周公集三代圣君明主之德，实施禹汤文武的治世之事。在他摄政时，遇到新情况（其有不合者），古无先例可循时，就仰面日夜深思（实则观照，犹如禅观），达到一心不乱，则豁然贯通，棘手的问题得到解决的妙法，就坐待明旦（意指等不到天明），赶快去实施让百姓得到益处。

这一段，是孟子专门描述文王父子勤政爱民，为百姓日夜操劳的写照。于是，就衬托出文王父子的仁政和德行。文王、武王、周公，人称三圣，其

根本点就是基于“视民如伤”的慈悲心怀，正是这种慈悲善良的厚德，载其周朝八百年之基业。

孟子曰：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。”（《孟子·离娄上》）天下得失，只关仁与不仁，从士庶人到天子，得失的内容不同，但得失的机制原理不异，即所谓仁与不仁而已！其实，平民百姓在生活中的巨细得失之事，亦不离仁与不仁。仁与不仁是一切成败得失的根本所在，大至天下，小至个人，无不是仁德者功成业就，不仁者身败名裂。

文王、武王与纣王、刘邦和项羽、唐太宗与隋炀帝、罗斯福与希特勒、林肯与奴隶主、曼德拉与种族歧视者等等，古今中外，无不是仁者的事业成就，亦无不是不仁者身败名裂。孟子讲，人们都厌恶死亡而却乐不仁，就是没有抓住根本原因。佛陀当年被外道妓女毁谤陷害，不久真相大白，阴谋陷害的人彻底败露，佛陀事业声望高涨。岳飞被秦桧以“莫须有”的罪名陷害，被害者百代流芳，害人者遗臭万年。夏商周三代的开国圣君禹、汤、文武，取得天下，非武力也，乃仁德也！而三代亡国之君（桀、纣、幽、厉）等，就是以不仁而失天下，身败名裂的。

所以，孟子说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下、兽之走圻也。”（《孟子·离娄上》）一切归结于仁的实行。实施仁，只在百姓所需要的给他们的越多越好（“所欲与之聚之”），百姓不愿意接受的不要强加给他们而已（“所恶勿施尔也”）。仁德实施，则得民心，得民心则得人，得人者则得天下。

文王实施仁政，天下归心。孟子曰：“伯夷辟纣，居北海之滨，闻文王作（兴盛仁德），兴曰：‘盍归乎来（为什么不归到文王那里去呢）！吾闻西伯（即文王）善养老者。’太公辟纣，居东海之滨，闻文王作，兴曰：‘盍归乎来！吾闻西伯善养老者。’二老者，天下之大老也，而归之，是天下之父归之也。天下之父归之，其子焉往？诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣。”（同上）文王兴仁政，天下贤良智慧之人归之，自然天下百姓归焉！这说明民之归仁，真“犹水之就下”，一点不假。孟子说，兴文王之

仁政七年，必得天下矣！此语真实不虚。孔子亦讲：“仁不可为众也。夫国君好仁，天下无敌。”（同上）孟子亦强调：“仁者无敌。”（《孟子·梁惠王上》）孔孟的“仁者无敌”，是指仁德的力量最大，没有力量能大过仁德的善业之感召力的。

仁德之力，不可以以人数的多寡来判定，只要国君好仁，小可壮大，弱可强盛，其不可思议善业的召感，是人们难以想象的。

孟子曰：“以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也（力不充足）；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）汤王以七十里方圆的地盘，战胜夏桀；文王以百里见方之小国，战胜了殷纣，非是力量对比而胜之，乃是仁德召感而天下归心。所以，以德服人，发自内心；以力服人，迫不得已。只要以仁德对待天下，天下必心悦诚服的归顺，如七十二贤佩服孔子的道德智慧一样。

这就正应了孟子所说的：“天时不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，环而攻之而不胜；夫环而攻之，必有得天时者矣；然而不胜者，是天时不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不坚利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。故曰：域民不以封疆之界，固国不以山溪之险，威天下不以兵革之利；得道者多助，失道者寡助；寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。”（《孟子·公孙丑下》）

这是说，仁政善德，无敌于天下。天时、地利、兵革、固险、疆界，不如仁政善德的召感。“得道者多助，失道者寡助。”“寡助之至”，和“多助之至”这在夏桀和殷纣显得特别明显。桀纣二人，都是“亲戚畔之”；汤王、文武都“天下顺之”，故知施仁政者得天下，施暴政者亡天下。

孟子曰：“不以尧之所以治民治民（不用尧治理百姓的仁爱之心治理自己的百姓），贼其民者也（就是残害百姓的暴君）。孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’暴其民甚（残暴地虐待百姓），则身弑国亡；不甚，则身危国削（本身危险，国力削弱）。名之曰‘幽’、‘厉’，虽孝子慈孙，百世不能改也。”（《孟子·离娄上》）尧帝是仁政仁德的体现者，是仁政仁德的象征。不实施尧帝的仁政仁德而暴虐者，重则暴君身杀，国家灭亡，桀纣是也；轻则身危，国家凋替，幽、厉是也！其名遗臭百世，贤良的子孙，亦无法改变这种恶名。尧舜者仁也，桀纣者不仁也，为政者效法尧舜，必会重现尧天舜日。否则，

必蹈桀纣之覆车。故“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”。（同上）可见，施仁政是得天下治天下的唯一法宝。

君王如何施仁政呢？孟子曰：“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）仁政的实施，关键在君王。“一正君而国定矣”，只要君主知见端正，上行下效，一国百姓皆知见正确；只要君主品行端正，上行下效，一国百姓皆品行端正；君仁则民仁，君义则民义，故仁政的落实先从正君为始。君主能否仁、义、端正，这就取决于他有无仁、义、端正的正确知见。正确的知见，除了先天的素质，主要取决于后天圣贤智慧的教育，通过教育才能端正其知见、认识、思想、观念等。

孟子讲：“惟大人能格君心之非。”（《孟子·离娄上》）大人者，有大智慧大德行之人也！只有大智慧大德行之人，才能清除、纠正、防范，辨明君主的错误知见、认识、思想、观念（心之非）。这就说明，君主一定要受大善知识的教育栽培，否则就不能具有仁、义、端正的心地和品行。仁政是要仁德的君主来实施，仁德的君主是仁德的大善知识培养教育而成的。所以，孟子很重视对君主的圣贤教育。

孟子曰：“饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋（尧）曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’”（《孟子·滕文公上》）不管是什么人，只要你没有受过圣贤文化的教育，哪怕你的物质条件再好，不能提高人的层次，反而会朝禽兽方面而堕落。人若是不懂得伦常大道（父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信），的确就和禽兽所差无几了。所以，尧帝（放勋）对契叮咛道：对百姓要鼓励他们学习圣贤大道（“劳之来之”），纠正他们于圣贤大道不符合的心行（“匡之直之”），以圣贤大道教育栽培他们（“辅之翼之”），成为具有仁义礼智的“文化人”，从而开启自心具有的性德（“使自得之”），最后使他们完全恢复本有的仁慈善德（“从而振德之”）。一个仁德的君主，也离不开这样的教育过程。

一个社会的领导和国民，能否文明昌盛，全在于圣贤文化的教育和熏陶。领导受圣贤文化的教育和熏陶，就会主动施行仁政；百姓受过圣贤教育的熏陶，就会提高整个社会的文明程度以及国民的素质，上下皆是圣贤智慧道德的氛围，何愁不文明昌盛呢？！所以，孟子讲：“善政不如善教之得民也。善政

民畏之，善教民爱之。善政得民财，善教得民心。”（《孟子·尽心上》）“善政得民财”、行仁政“得民财”的目的何在？为善教得民心，得民心使百姓各得其所而社会有序（“君君、臣臣、父父、子子”），仁政使得社会有序，百姓安居乐业，目的何在？“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”！一切一切的目的，在于解脱全人类，在于世界层次的转变，在于境界的升华，在于智慧的开显。正是佛家人讲的，自觉（明明德）觉他（智慧）觉行（品德）圆满（止于止善）。

仁政归根结底是仁心，其心不仁，仁政也会人政。仁政的保证必在仁心的开显。孟子曰：“生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。”（《孟子·公孙上》）其心不仁，必然暴虐，嬴政、杨广之流生焉。暴政必促国亡，秦、隋短命，是“发于其政，害于其事”的事例。所以，仁心是仁政的根本保证。如古圣先贤们创立辉煌业绩的，受人世代称颂赞扬的，都是些仁心发于其政之者。的确，只要是一个圣君明主，没有一个是例外的，故知孟子的智慧非凡。

孟子曰：“禹思天下有溺者，由己溺之；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如其急也。”（《孟子·离娄下》）如果仁心像禹、稷一样，思天下有溺有饥者，如己在溺在饥，以这样急迫的仁慈悲悯之心，怎么会有不仁之政呢？！“天下溺，援之以道”。（《孟子·离娄上》）天下苍生之“溺”，在于放纵贪欲享乐，在于膨胀私心杂念，在于愚昧无智的沉沦，在于泯没了良知良能，在于丧失了仁义礼智。此才是真正的“天下溺”，孟子的大智慧敏锐地看到了这一点——救天下之溺，“援之以道”！说到底，仁政的深层次就是以道救天下，以道救人心，以道解脱人的烦恼痛苦，以道到彼岸。

“仁”是人的天性，“仁”也是人之所以成为人的条件，人而不仁，在君则为残贼，在人则为小人，为政则为暴君。“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣，有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君，可乎？’曰：‘贼仁者谓之贼，贼义者谓之残。残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”（《孟子·梁惠王下》）孟子明确地讲，损害仁慈的人，会泯灭良心，他会暴虐残酷，故叫做“贼”；损害伦常道义的人，会丧失天聪，他会愚痴昏昧，故叫做“残”。“残贼”之人不齿人类，故谓之“独夫”，诛杀桀纣，是杀独夫，非是弑君犯上。这就再明白不过了，一个君主，要是不具备仁心仁德，损害仁义道德，最终必为百姓唾弃，遗臭万古，永劫不复。所以，仁

政是君主（领导者）的“生命”，是社会有序的根本。施仁政，天下则文明昌盛；不施仁政，天下则凋敝衰败，故仁政、仁心、仁德，乃人之本也，国之本也，社会之本也，人类之本也！

## 二、“出乎尔者，反乎尔者也”

孟子引述曾子之言曰：“戒之！戒之！出乎尔者，反乎尔者也。”（《孟子·梁惠王下》）这是一条千古不移的规律。物理学上讲作用与反作用力，你给某物体施加多少力，其物对你的反作用力亦然。佛家人讲的因果轮回说，其实就是作用与反作用的因果关系。当你身、口、意三个方面作事完毕，必在“软件”上留下“烙印”，此“烙印”就是一个业的信息结构，此信息结构就会产生反作用力作用于“自身”，所谓的因果报应。因作用与反作用力丝毫不爽，故因果报应则真实不虚。佛陀讲：“假使百千劫，所做业不亡。因缘际会时，果报还自受。”的确，只要造下身、口、意三业之因，哪怕无量劫，只要缘（条件）分凑合，则必然报应现前。所以，孟子引述说：“戒之！戒之！出乎尔者，反乎尔者也。”

为什么要“戒之！戒之！”呢？因“出乎尔”必“反乎尔”。清末民初的王凤仪善人悟道后也说，“凡事都有循环，丝毫不爽。不用说对人不可亏心，就是对畜牲也不可虐待。畜牲虽不会说话，天老爷也不答应。那年官兵在六家子（地名）没抓着胡匪（土匪），抓了个好人打得胡说，硬说胡匪跑到我家来了，把我抓去好打。我没怨人，也没生气，等到我守坟时才知道，是因为我赶车打牲口打得太狠啦！身界造的罪还得身界还。”（《王凤仪言行录》）王凤仪的亲身经历在他悟道后，才知是“出乎尔者，反乎尔者也”！明代袁了凡先生写的“四训”，整个都是因果关系的事例。孟子提倡“出乎尔”、“反乎尔”的规律，是让人们认清因果规律的真实性和可利用性。利用因果规律趋吉避凶，是认识因果规律的目的所在！对恶心、恶语、恶行，“戒之！戒之！”，就能避凶；对善心、善言、善举多多益善，就是趋吉。

吉凶祸福全由自心、自言、自行造作所成，所以孟子讲：“祸福无不自己求之者。《诗》云：‘永言配命，自求多福。’《太甲》（《尚书》中的一篇）曰：‘天作孽，犹可违；自作孽，不可活’此之谓也。”（《孟子·公孙丑上》）《太上感应篇》讲：“祸福无门，唯人自召。”这些都说明，人生的祸福完全

掌握在自己手中，只要起心动念，言谈举止，都与大道相符（天命相符），福报就会自己召感而来。天降的灾祸还可避免，自造的业信息结构召感的灾祸是不可避免的。为什么呢？“天作孽”，若没有自造的业信息结构，就能不召感灾祸。若是自作孽，就必然在“软件”上存在业信息结构的“烙印”，此业信息结构就像磁石吸铁一样，“感召”灾祸前来，故“不可活”（不可避免的遭受灾难），无法逃避。

“出乎尔”、“反乎尔”，在现实生活中，多么明显！你给他一个笑脸，他报你一个无恶意的心态；你瞪他一眼，他报你一个不高兴的念头，这都是“出乎尔者，反乎尔者”的最简单的验证。孟子也用极其浅显的事相来说明这一点。他说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”（《孟子·离娄下》）出乎君之爱护，反乎君之忠心；出乎君之轻视，反乎君之不敬。出乎刘备的三顾茅芦，反乎刘备之鞠躬尽瘁；出乎袁世凯的假劝进，反乎袁世凯的真独立。诸如此类，枚不胜数。孟子说：“夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。”（《孟子·离娄上》）自己做出了不尊重自己的行为，必召来别人对自己的不尊重。同理，家的自毁，国的自伐，亦必然召致人毁、人伐。这都是“出乎尔者，反乎尔者”的具体类别。

孟子引自《伊训》（《尚书》篇名）曰：“天诛造攻自牧宫（夏桀所居之宫），朕载自亳。”（《孟子·万章上》）这是说上苍对暴君夏桀的讨伐，是从牧宫（指夏桀）自己造下了该被讨伐的罪业召感而来的，故我（伊尹自称）和汤王从亳都开始了讨伐的行动。出乎桀纣的残暴，反乎桀纣的是天诛。孟子还说：“吾今而后知杀人亲之重也：杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也，一间耳。”（《孟子·尽心下》）孟子根据“出乎尔者，反乎尔者”的因果规律，知其它的必然性、严重性，反复告诫人们深信此理不虚，你杀人之父，人亦杀汝父；你杀人之兄，人亦杀汝兄。这种“出乎尔者，反乎尔者”的关系，犹如自己杀了自己的父兄一样，因果规律的必然性，虽出自他人之手（杀害自己的父、兄），实则于己害之无异，只是转手罢了（“然则非自杀之也，一间耳”）。孟子感叹“杀人之亲之重也”的因果关系，就是对“出乎尔者，反乎尔者”之必然性的深刻认识。



### 三、“行止、非人所能也”

孟子曰：“行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也。”（《孟子·梁惠王下》）

一件事情的起始、生灭、行止、兴衰，的确有其运行法则的支配。这种运行法则虽然极为复杂深邃，但总的一句话，皆缘自业力的召感。万法因缘生，因缘皆是业力召感而形成的。业力的造作是有次第的，业力的作用是相互影响的，但却是互不干涉的，如声波、水波一样，各种波同时振动传播，但互不干涉，十方俱击鼓，一耳同时闻。业力促使的各种起始、生灭、行止、兴衰等，各自在独立的井然有序地进行着，但每一事件都是相互关联着的。一切事物的行止，都有其背后业力召感的因缘在促使着，但人们却不注意，感觉不到，还认为一切是我自己要做要干形成的，哪有人力所不能支配的呢？！

人们忘记了，吾人起心动念的瞬间是谁叫你这样想而不那样想呢？就在这瞬间的心念上，是什么力量促使你做出这样的决定，而不是那样？比如，刘备听到关羽被害的消息，他要产生什么样的念头能由刘备吗？不能由刘备，而是由桃园结义的“业力”来支配，才产生刘备伐吴的决定，这是谁也干涉不了的！表面上看刘备不听众臣的阻劝，实际上是业力促使他不得不如此这样！正如孟子所讲的：“行止！非人所能也！”一切事物的进行过程，都是业力因缘的凑合现象。某种事物的必然进行，也是业力因缘凑合就应该进行的；同理，某种事物必然终止，也是业力因缘凑合就应该终止！

南北朝期间，国家分裂了数百年，隋文帝杨坚统一华夏，是种种业力因缘促使必然进行的一种过程（行，或使之），在这种共业因缘的促使下，虽有反对统一的人和想法，终归扭转不了这种趋势。同理，暴君杨广在纵情享乐、苛榨百姓、劳民伤财等业力因缘的促使下，隋朝的灭亡是谁也阻止不了的。这就是行止、兴衰，“非人所能也”。但人的主观能动作用，可重新建造新的业力因缘，形成必然趋势，所谓的定业，就可改变原有的“轨迹”。林肯小时家贫困苦，这是往昔的定业，但发愤自学，发愿发誓解放奴隶制度，救度贫苦可怜的黑人，经他百折不挠的进取，改变了原来的业力因缘，造下了新的定业程序，故终究实现了他的抱负——当上了总统，废除奴隶制度，

解放了全国的黑奴。

一件事情该成功的时候，自然就有该成功的业力因缘，该消灭的时候，也是自然有该消灭的业力因缘。但人不知道这种已形成的业力因缘进行的趋势时，就感到意外，不可捉摸。故孟子说：“有不虞之誉，有求全之毁。”（《孟子·离娄上》）有出乎意料的赞誉声，也有求尽善尽美，却偏遭到毁谤的事。从事相看，这是意想不到的毁誉，但其中必有原因，只要我们不著毁誉之境，立行善事而不动心，反求自己更精进，消除恶业因，培植善业果，对意外而不意外，对毁誉而不著相，必能自在解脱。

“行止，非人所能也”，这是一种必然性的体现。人有人运行程序的必然性，家、国亦然，皆有这种必然性的运行。这就是孟子所讲的，“五百年必有王者兴，其间必有名世者（这之间必有德才闻名的人出现世间）。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）孟子的出世，也是道德仁义需要振新的时候了。所以，就会促使孟子大声疾呼仁心、仁政的宣扬，使孔子的圣道得以接力。故孟子责无旁贷的发出继往圣“舍我其谁也”的真挚心情。

孟子掘发儒家心地法门，从养气不动心到性善求放心的完整理论和修法上讲，的确，儒门心法，舍孟子再无他人可阐发。能够以仁德仁政阐天下，亦舍孟子别无他人。“舍我其谁也？”能发出这样的心声，亦“行，或使之”，“非人所能也”，势也，业因缘凑合也。当立则立以顺之，当隐则隐以了之。“天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）这就更能深入理解“行，或使之；止，或尼之。行止，非人所能也”的道理了。

#### 四、“浩然之气”与“养气”

孟子讲：“持其志，无暴其气。”（《孟子·公孙丑上》）志者，信息结构也！气者，能量也！“夫志，气之帅也。”能量的运行依赖于信息结构。瞋恨的信息结构帅气行于眼，则怒目仇视；慈善的信息结构帅气行于眼，则慈眉善目。观住妄心（“持其志”），则气不乱行（“无暴其气”）。注心一处，就是“志壹”，“志壹则动气”。意念集中到某处，则气运行该处，是什么意念，气则按意念的信息结构而起用、造作、生成万事万物。如水观、火观，则有

水、火能量态或物质态生成，此之谓“志壹则动气”者也！

“气壹则动志也。”可见“气”与“志”是相互作用。虽然“志”是“气之帅也”，但“气”也可以反作用于“志”。“气壹”时，指特定的某一种能量信息态，它会反作用而产生某种心念（某种信息结构）。如彻夜失眠（气壹），必产生烦恼痛苦的心念。志与气是极性二相所具有的现象，若无极性二相的分割，则无志与气的相对关系。如若思想心息，一念不生，则无各种信息结构，无志则无能量信息结构。于是，极性观念泯灭，则无阴阳二气和五行之气，实则是极性二相的志、气超越，或称之为志气合一，把这种无志无气的合一状态，孟子称为“浩然之气”。孟子所说的“浩然之气”，正是佛家所称的“自性”本体，或“不二之境”；老子所谓“抱一”、“得一”者也！或谓“无名之朴”者也！

孟子说“浩然之气”，“难言也。其为气也，至大至刚（至大无大，周遍无际之谓；至刚无坏，永无生灭之谓），以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。我故曰，告子未尝知义，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然。宋人有闵其苗之不长而揠之者；芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣！予助苗长矣！’其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。”（《孟子·公孙丑上》）

孟子讲浩然之气“难言也”，正是讲非极性的“自性”本体（浩然之气），用极性的言语无法表达，佛家称之为“言语道断”，非言说所及。惠能说：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”这个“言语道断”、“无名无字”的“一物”，正是孟子讲的“难言也”的“浩然之气”。老子所谓“道可道，非常道”者也！“至大至刚”，至大是表达浩然之气周遍法界，无处不在之意；至刚，是指其“气”无形而坚固，不可坏也，刚正绝对，不可曲也。“直养而无害”，指浩然之气至虚、至柔、至明、至妙，不可动不可有为，不可为作意。只要动“它”，摸“它”，有为有意作用“它”，“它”就变化、极化、分割，失去“至大至刚”之属性，只能“直养”。

“直养”者，直心开显也。老子称为“唯道是从”、“大顺于道”者也。佛家称为“直心正念真如”也！“直心”者，非心意识之妙明真心也。以无极性思维的干扰，“不思善，不思恶”，一念不生全体现，称为“直养”。其

“气”只有直养的方法才能开显出来，稍涉言说思虑，则使非极性一相的浩然之气极化而分割，现形现相，失去至虚、至柔、至明、至妙的属性，故曰：“以直养而无害”。

修习臻至“直养而无害”，其气就不被极化，不被分割，不会变现成相，保持“至大至刚”属性，故“塞于天地之间”。浩然之气，人人具足，个个不缺，只因人们不能“直养”之，而干扰破坏了“它”的周遍性、有序性、灵明性和道德性，致使浩然正气不能充盈天地之间，只在自身的“小天地”中运行。浩然正气具有“义”与“道”的属性（配义与道），所以要开显其“气”，必须要具正义和道德的心灵和人格。否则，浩然之气被自己的私心杂念和贪欲妄想所干扰而覆蔽之。一个人不能开显自己本有的浩然之气，就说明这个人缺乏道德和正义的心灵及人格。

一个人没有道德和正义，就失去了与天地顶立的必要充分条件，所以孟子讲：“无是，馁也”。不能开显浩然正气之人，就显得没有威神之力，没有感召力，没有能力和魄力，甚至显得软弱无力（“无是，馁也”）。浩然之气是人们道德充厚，心灵净化，人格完善，智慧增益而开显的，是人们长期积累善根福德、智慧境界而显现的（“是集义所生者”），而不是靠什么技术性的操作，侥幸地一下子从外所摄取得来的（“非义袭而取之也”）。一个人要是所作所为违背道义的属性，使得心地肮脏、人格低下，哪怕一件事做的不道德不如法，都会损减浩然之气，使得浩然之气软弱无力。

告子的错误是心外求法（“告子未尝知义，以其外之也”），不知心外无法，法外无心。浩然正气乃吾人之本具妙明真心也，灵明智慧之光也，本自具足之自性也！虽然本具，但因吾人极性心识的妄发而不能开显。何也？心著于外境，从外寻觅，趋外奔逸，则二相的极性观念丛生（“必有事焉”），导致妙明灵光无法显现，故曰“勿正”（旧说“勿止”，与意不合）！于心无事，于事无心，不著外相，浩然之气自然显发。

孟子说的“心勿忘”，是指妙明灵光要你时时见它，时时养它，不要被妄心覆盖，形成“百姓日用而不知”的业用，而非妙用。“心勿忘”者，类似禅宗的明心见性，时时觉性现前。“勿助长”者，不可刻意去求，人为去助长，那样就会又形成妄念执著，欲速则不达，适得其反。就像宋人拔苗助长一样的愚蠢！

## 五、四端

孟子讲“四端”，“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。

仁、义、礼、智之“四端”，构成了人与非人（主要指动物而言）的根本区别，也是人之所以成为人的根本属性。每一类生命体都有其相对应的状态和属性，以构成这种生命形态存在的特征，失去了这种特征，就丧失了这种生命形态存在的前提。佛家讲，天人行十善（不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不痴），阿修罗好斗逞强、畜生愚痴、饿鬼悭贪、地狱瞋恨，而人则具五戒（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）才成其人之所以为人的属性。

人是善恶参半的生命体（人的本性纯善无邪，而人的本能则贪、瞋、痴、慢、疑、嫉妒等恶习成性），既体现着本性的天真无邪，表现为“四端”的人性，又体现着本能的贪欲妄想，私心杂念。当人的本能强化时，人性就朝畜生、饿鬼、地狱的生命形态倾斜，当人之本性潜隐或泯灭时，也就是体现人本性的“四端”丧失时，人就失去了人之所以成为人的根本特征及其属性，就成为具有畜生、饿鬼、地狱属性的生命形态。确切地讲，就形成为具有低级生命形态的信息结构（称之为“软件”），一旦形成了这种“软件”的“人”，必然展现出相对应的状态（“硬件”）和属性（“软件”），当状态是人形时，此“人”必是不仁、不义、无礼、无智的生命体现者；当状态是非人形时，就堕落于畜生、饿鬼、地狱的世界，即失去了人的生命形态。

另一方面，当人的“四端”强化时，人性就朝向天真纯善的本性而倾斜，当人之本能净化，人格完善，“四端”“止于至善”时，就转凡成圣、成佛，成为得道证道的超人（古称真人、至人）。

孟子讲的“四端”（仁、义、礼、智）是做人的基本条件，具备这个条件，才可称作为人。否则，就不能成人，不是人。孟子曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《孟子·离娄上》）仁的基本内容是孝养父母、侍奉父母。义的基本内容是顺从兄长，恭敬兄长。智的基本内容是明白仁义是作人的根本所在，

须臾不可离也。礼的基本内容是调节仁义两方面，既不虚伪，又不拘泥，保持真诚自然的流露而已！仁、义、礼、智四端，孟子要求人们从日常生活、人伦理道上先体现。的确，这是最基本不过的内容了。然而，当今人类能体现这种精神的人，都成为难能可贵、稀有难得的了，怎么能不叫人叹惜世风日下，末法日益呢？！

孟子讲：“言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由：哀哉！”（《孟子·离娄上》）一个人言谈无礼无义，诋毁礼义，不以礼义约身，这就等于自己糟蹋自己，自己残害自己（“自暴”也）。一个人自认为仁义做不到，心不思仁义，更谈不上心怀仁义、心作仁义，这种人就是自弃之人，可以为之而不为，能为而不为，谓之“自弃”！“仁”与“义”是人们的安稳皈依处（“安宅”）和正确的人生观（“正路”）。一个人不能归处于仁德，不具备正确的世界观、人生观、价值观，这将是悲哀的事，也是对生命的最大浪费！有些人不安居于道德仁义，一天挖空心思图名图利，钻营偷机，尽干些伤天害理之事，或游手好闲，以逸乐玩耍打发时日，这就是“旷安宅而弗居”！有些人浑浑噩噩，头昏脑痴，不知人生的宝贵和价值，邪知邪见，危害心身，尽造恶业，这就是“舍正路而不由”。

佛家讲，人身难得，佛法难闻（这里指正道难遇）。一个人没有正确的“三观”，没有一个可靠的皈依处，这将注定浪费生命，糊涂一生，岂不哀哉？！何以故？“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’”（《孟子·告子上》）孟子以人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心，证实仁义礼智之“四端”，是人们本性所固有的属性（“我固有之也”），并非从外界输入（“外铄”）于我的，虽然天天流露于日常生活中，只是没有自觉意识到而已！所谓“百姓日用而不知”也（“弗思耳矣”）！因其本有而非新造，所以只要反求诸己就会得之（“求则得之”），虽说“得之”，实无所得，本自具足之故！虽有而不知，正如佛陀比喻的“怀珠乞讨”的穷子一样，身怀无价之宝珠而不知，却穷途孤露，流落街头。一旦有人指示，才知宝珠自带，枉受

困厄。这就是“舍则失之”的外求不内求之害！仁义礼智，本性具足，外求著相而迷惑不知，则说“舍之”。返观内求，“何期自性，本自具足”（《坛经》），“方悟神珠，非从外得”（《楞严经》）此之谓“求则得之”者也！孟子讲，外求与内求，知与不知，相差远矣【一倍（相倍）、五倍（蕘），或无数倍（无算）】。一个人不知自己的天性，不充分发挥自己固有的本性，这才是自暴自弃！天之生人，必有固有的状态和属性（“有物有则”），只要我们认识、应用和充分发挥本有的属性（“民之秉彝”），这就是追求和喜好高尚道德的一种品质（“好是懿德”）。

庄子讲：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠。使‘知’索之而不得，使‘离朱’索之而不得，使‘喫诟’索之而不得也，乃使‘象罔’，‘象罔’得之。”（《庄子·天地》）“玄珠”就是我们固有的本性，此珠虽有，“求则得之，舍则失之”。“知”、“离朱”和“喫诟”，他们代表我们的意根、眼根和舌根。我们的意根产生意识（妄心），“心本无生因境有”，意识之妄心，来自外境前尘影事，只是攀缘法尘，法尘非吾人固有，故属外求非内求，外求则“舍之”，“知”乃意根妄念也！它只能知外不能知内，故“知”寻求（索）“玄珠”而不得。同理，眼根、舌根只能朝外看色、空相和尝味相，所见所尝皆外，亦是外求而不内求，故“离朱”和“喫诟”也“索之而不得”。六根皆外驰著相而不返观内照，故名“象罔”者。罔者，无也，无相之谓也！不外驰著相者也，返观内求者也。内求者，不见相著相，空、无相、无求，故无得而得之（“求则得之”者也）。

佛法讲“本觉”，佛陀说：“觉性遍满，圆无际故”，但要以“始觉”而契合“本觉”，才能开显本有的灵光智慧。“始觉”合于“本觉”，佛陀称之为“以‘一觉’而觉之”，“一觉”者，本觉也！“觉之”者，就是“求则得之”。

孟子曰：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）外求者二相也，有主客内外。向外追求的东西，因其二相，“是求无益于得也”，何也？这种追求只能坚固二相的极性观念，只能增加争贪夺抢的妄想和罪业，这种追求只能得物与相，不得智慧，故“无益于得也”。内求是一相的追求，因一相无内外、无主客、无人我，这种追求无物可得，无相可住，只得智慧和本性的开显，因所求乃是自己本有（“求在我者也”），故曰：“是求

有益于得也”。仁义礼智，吾人本性所具有，故“求则得之，舍则失之”。

孟子讲“四端”，无非是止恶扬善而已！吾人皆具本能之恶和本性之善，开显本性是扬善，净化本能是止恶。净化本能，开显本性，是孟子“四端”学说的根本。所以，孟子讲：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。人能充无穿逾之心，而义不可胜用也”。（《孟子·尽心下》）“不忍”心做，是体现本性的属性；“忍”心做，是体现本能的属性。人们将本性开显到无本能的境界，也就是扬善达到无恶可止的地步，这就是“仁”的属性的充分开显，也就是心灵净化、人格完善的标志。本性的开显，吾人的慈悲心自然流露，哪有“欲害人之心”哉？！人只要净化心灵、完善人格达到“无欲害人之心”，那就仁德充盈到不可穷尽了（“不可胜用也”）。人能按义“所不为”，就体现本性的属性；若不依义而“所为”，就体现本能的属性。当一个人的本性开显到“无穿逾之心”时，那他的义行就充盈到不可穷尽了（“义不可胜用也”）。

孟子“四端”的开显，就是天命之性（本具之性）的“大顺”（“率性”），也是“克己复礼”的完善。“克己”者，净化本能也；“复礼”者，开显本性也。净化心灵，就是净化我们本能的恶心恶念与恶习也；完善人格就是开显本性的善心善念与善性也。净化心灵、完善人格，就是本性战胜本能的过程，亦是“克己复礼”的实践。本性体现出仁义礼智，本能体现出不仁不义、无礼无智。本性展现在人际中是以仁德为先导；本能展现在人际中，是以图利为先导。所以，孟子说：“为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也”。（《孟子·告子下》）君臣、父子、兄弟等的人际关系中，以图利为目的（“怀利以相接”），必然仁义潜隐而最终抛弃。那就肯定建立不起有序化的和谐关系。

人际关系中，只要以利为先导，就只能导致本能强化而本性消亡（“不亡者未之也有”）。如若“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也；然而不王者，未之有也。”（同上）可见，人际关系中，以仁义为先导，则本性开显而本能净化，人类社会必然有序化。

仁义礼智的发扬，人类社会必然和谐有序，自然界也会呈现生态文明，



井然有序。由仁义礼智的心态文明达到自然界的生态文明，实现“天人合一”的心境一如，主客一体的智慧高层次，彻底解决心态、生态的破坏和污染的恶性循环。孟子讲：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）“仁者无不爱也。”（同上）对无情之物，爱惜而不以“有情”而施仁德之心，做到不浪费，不暴殄，这就是“爱之而弗仁”。对有情的众生和百姓（“于民也”），做到一视同仁却不亲爱。从“亲亲而仁民”，从“仁民而爱物”，就将“四端”充分体现在人类社会和整个自然界。将亲爱自己亲人的仁德推广到仁爱所有百姓及一切有情众生，再由仁爱一切有情众生，推广到爱惜一切物类，这就将仁义礼智“四端”充分体现，从而得到开显吾人本性的最终目的。

“仁者，无不爱也。”由亲亲到仁民到爱物，将有情无情、心态生态、社会与自然界，统统关联在一体之中，形成“无不爱”的泛爱，这才是“四端”开显的终极表现。老子讲：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。”“仁者无不爱也”，就是“无弃人”、“无弃物”，“常善救人”、“常善救物”。因为圣人无常人的不仁之心，以“无不爱”的仁者之心，一视同仁的仁慈之心仁爱百姓，达到善与不善皆善待之，就是“无不爱”的“仁者”之心，也就是无分别的“德善”。佛陀讲怨亲平等，佛性人人有，从而扩充到“有情无情，同圆种智”，就更彻底的体现本性的属性了。

孟子还讲“大丈夫”，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。一个人荣华富贵不能乱其心，贫穷低下，困苦厄难不退转其志向，权势威逼不改变其操行的人，一定是由“反求诸己”开始，志在“尽心”“尽性”，“穷理尽性”，开显天命之性的“大丈夫”。佛家人称为不退转菩提心，是达到八地以上无生忍大菩萨的境界，才具有这种“大丈夫”的气概和精神。

## 六、“反求诸己”、“自得之”

孟子讲：“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己，其身正，而天下归之。《诗》云：‘永言配命，自求多福。’”（《孟子·离娄上》）“行有不得者，皆反求诸己”，这是孟子大智慧的名言。一个人是不是真有智慧和德行，就看你能不能“反求诸己”！“反

求诸己”的道理极为深刻，不只是因为别人不爱（“不亲”）、不服（“不治”）、不理睬（“不答”），才“反其仁”（仁爱的还不够，需要更加仁爱），“反其智”（智慧方便的还不够，需要更有善巧方便），“反其敬”（恭敬的还不够，需要更加恭敬），更重要的是“反求诸己”，就不二相趋外奔逸、怨天尤人、坚固人我是非，使自己的分别识心不起，就避免极化极性而做业造罪。

只要“反求诸己”，一切诸行都不被境所转，一切根尘相对都不被物所转。只说自己错，不说他人过。六祖讲：“若真修道人，不见世间过。若见他人非，自非却是左，他非我不非，我非自有过。但自却非心，打除烦恼破。”“常自见己过，与道即相当。”（《坛经》）所以，“反求诸己”，不苛责于人，这是修行的最著力处！是破除烦恼的清凉剂，是与大道契合最直接的法门。六祖还讲：“改过必生智慧，护短心内非贤。”“菩提只向心觅，何劳向外求玄。”（同上）大道只在自心，向外攀缘岂成？“反求诸己”，就是自己净化心灵，完善人格，培植增益善根福德使之深厚，心地善良，自己行为端方（“其身正”），自然召感的“天下归之”。

佛陀讲：“不说他人过，亦不称己德。”（《大乘理趣六波罗蜜多经》）“常当正观察，不见他人过，深信善恶报，是名真智慧。”（同上）“不念他人恶，常思其善事。”（同上）一个“反求诸己”之人不但为此生清除了障碍烦恼，而且为来世修好了“软件”，真是毕其功于一役！何也？“反求诸己”是一相大道的属性要求，故说能不能“反求诸己”，是一个人智慧的标志。

一个人的言谈举止，身口意三业，都能“反求诸己”，反观内照，内求不外求，就一定与“天命之性”相契合（“永言配命”），自然福德无量（“自求多福”）。“自求”者，内求也！也就是“反求诸己”，内求体现一相的属性，当然“多福”；外求体现二相的属性，自然多咎。

一切事物的成败，根本原因在内非在外，内是因，外是缘，故孟子讲：“夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。太甲曰：‘天作孽，犹可违；自作孽，不可活’”。（《孟子·离娄上》）个人、家庭、国家的兴衰，其根本原因在其内，内“自侮”、“自毁”、“自伐”，然后才有“人侮之”、“人毁之”、“人伐之”。来自外部原因是可以避免，“天”为外，故“天作孽，犹可违”；来自内部原因，那就避免不了，心为内，故“自作孽，不可活”。凡事反躬自问，不外责人，自己做好了，做如法了，就会自动召感对方。若是不能召感对方，一定是自身做的不到位，还不足以

召感对方。应自勉自励，更宜加功！

孟子讲：“君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也；此物奚宜至哉！其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由（犹）是也；君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也；君子曰：‘此亦妄人也已矣！如此则与禽兽奚择哉！于禽兽又何难焉！’是故君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧则有之：舜，人也；我，亦人也。舜为法于天下，可传于后世，我由未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患则亡矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。”（《孟子·离娄下》）

一个人心存仁德和礼敬，自然就有爱人和礼敬人的外在表达。爱人敬人，所得的是人“恒爱之”和“恒敬之”。尤其是他人对自己蛮不讲理时，孟子叫人们也要反省自己，是否仁德和礼敬做得不够，是否自己对他人也不仁，也无礼，不然我怎么会遇到这样的事呢（“此物奚宜至哉”）？这种既忍辱又理智的作略，正是佛家六度中的忍辱和般若的精神。而且自我反省觉得自己做到了仁和礼，别人还是蛮横无理，作为君子，一定要再次反躬自问：肯定是我对此人忠诚心不够。君子屡次这样自反，反复“反求诸己”的心态和明智，正是菩萨的境界。若是再次反躬自省觉得自己是忠诚的，而那人还是横暴无理，那君子只能说：此人是个狂妄愚痴无知之徒（“此亦妄人也已矣”）。这样的人，愚昧无知到和禽兽没有区别了（“如此，则与禽兽奚择哉？”）。对这样的人，君子也不必责备他，也没有什么可责备的（“于禽兽又何难焉？”）。君子一而再、再而三的反省自责，“反求诸己”，不见他人过，只说自己错，证明自己正确时亦不责难他人，还怜悯他人的愚昧无知，这不正是六度中的忍辱波罗蜜和般若波罗蜜吗？！

一个人能在顺逆境界中不被外物所转，并且只怕自己做不了自己的主（被外境所左右）而不能转正觉（“是故君子有终身之忧”），所以君子时时反求诸己，只在自己心地上做功夫，从不怨天尤人，能够做到自在自如的转正觉，时时在正觉中，于顺逆境界中如如不动，四两拨千斤，逍遥自在，故曰：“无一朝之患也。”一个解脱的人，就无忧无虑了。何也？君子见境不起，能转物自在，哪有忧患和烦恼呢？！佛陀讲：“若能转物，则同如来。”（《楞严经》）老子讲：“处众人之所恶，故几于道。”

一个人“反求诸己”，反身自诚，反躬自省，世出世法无不成就。孟子曰：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道：不信于友，弗获于上矣。信于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故，诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”（《孟子·离娄上》）

孟子在这里用层层递进的推原，最后归到反身自诚，“反求诸己”，才能有一系列的内求效应。一个人不能得到上司的首肯和信任，当然不能委于治理百姓之重任（“民不可得而治也”）。要获得上司的信任，就要有信任自己的朋友的推荐；要取得朋友推荐的信任，朋友首先看你对父母的孝顺能否达到喜悦的程度；能否事亲达到喜悦的程度，就看你孝亲的诚心如何；要做真诚心，就要明白什么是善？明白了善是人们本性之属性，就会具备真诚心。一个人的本性本来是善良真诚的（“是故诚者，天之道也”），只要“反求诸己”，反躬自省，自己觉悟，这种真诚善良的本性（“思诚者”），是人们一生与天地人产生不可思议的感应和感动的威神之力（“至诚而不动者未之有也”），若不开显本自具足的真诚本性，要有感应和感动天地人的威神之力，那是不可能的！

孟子告诉人们，一个人不能“反求诸己”，反躬自悟来开显自己本有的真诚善良之性，就孝亲不诚，事亲不悦，交友不信，无人荐举，无由委任。可见，一个不充分发挥自己至诚天性的人，是不会有作为的碌碌小人，更谈不上悟道证道的“不失赤子之心”的“大人”也。大道就在当下，大道就在自身，人们不了自性本具至诚至善的属性，只要“反求诸己”，“反身而诚”，开显本性，才知“万物皆备于我矣”，“求仁莫近焉”！（《孟子·尽心上》）所以，孟子讲：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。人人亲其亲，长其长，而天下平。”（《孟子·离娄上》）孟子叫人内求不外求，不要舍近求远，道不离自心自身，趋外奔逸，转加旋远。

老子讲：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。”大道就在自心，就在反躬自求，“反求诸己”，攀缘外境，著相分别，只能“其出弥远，其知弥少”！《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也，可离非道也”，“莫见乎隐，莫显乎微”，“道不远人”。大道时时处处恒在，心身世界，主客内外，无一不是大道展现的相和用，故事物物皆可入道悟道明道，故曰

“道在迩”、“事在易”，不要“求诸远”，“求诸难”。平治天下的大事，也在开显内在至诚善良本性的孝悌之心地上（“人人亲其亲，长其长，而天下平”），并非高不可攀，深不可测。

佛家讲，佛性在六根门头大放光芒，“平常心是道”，起心动念，言谈举止，行住坐卧，无一不是大道的妙用。慧海禅师向马祖道一求佛法，马祖说：“我这里一物也无，求甚么佛法！自家宝藏不顾，抛家散走作么？”慧海曰：“阿那个是慧海的宝藏？”马祖曰：“即今问我者是汝宝藏，一切具足，更无欠少，使用自在，何假外求？”不须外求，只须反躬内省，“反求诸己”，自性“一切具足，更无欠少”。六祖惠能曰：“自性能含万法是大，万法在诸人性中”。（《坛经》）

孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之则居之安，居之安则资之深，资之深则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。”（《孟子·离娄下》）君子以大道的目标来深造自己（“君子深造之以道”），其目的是通过“反求诸己”，反观内照，内求自得明心见性之境地（“欲其自得之也”）。只有从自心地上悟道证道，才能歇下无明迷惑的狂心，使得心安理得，不动不摇（“自得之则居之安”）。“居之安”者，指禅定也！禅定功夫愈深（“资之深”），才能“尽心”“知性”，明彻本源（本性），直至与本源自性契合不二，究竟一相，无二无别，则安于道而周遍法界，无处不在处处在（“左右逢其原”），常住不灭，永不衰竭（“则取之左右逢其原”）。所以，君子的人生观、价值观，就在于“反求诸己”，反观内省，从自心地悟道证道（“故君子欲其自得之也”）。

孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”（《孟子·告子上》）“耳目之官不思，而蔽于物。物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣。”（同上）“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽”。（《孟子·滕文公上》）

孟子讲的“大体”，是指心，“软件”；“小体”，是指官器，“硬件”。人生观建立在净化心灵，完善人格，有序化“软件”，开显自性仁义礼智属性的人为“大人”（“从其大体为大人”）；人生观建立在感官享乐上，只顾生命身躯的保养和硬件官器的生存，顺着本能贪欲妄想的驱动而生活的人为“小人”（“从其小体为小人”）。我们的感官（眼、耳、鼻、舌、身）虽不会思考，

但它和外界事物相接触时，往往著相分别，被外在的物相所转，产生爱憎取舍而迷惑于外境（“而蔽于物”）。吾人的根（感官）尘（外界的事物）相对时（“物交物”），就攀缘追逐六尘（色、声、香、味、触、法），被六尘所引诱而迷惑（“则引之而已矣”）。

心这个官器的功能善于思考和观察（“心之官则思”），善于思考和观察，就能了悟自性本体本具的善性和智慧（“思则得也”），不善于思考和观察，就不能了悟自性本体本具的善性和智慧（“不思则不得也”）。孟子讲的“思则得之，不思则不得也”，这种“思”不是指我们平常的识心思维（这种识心思维只能带来“蔽于物”的“引之而已”，也就是产生分别执著的妄心而已），而是转识成智的“妙观察智”和“平等性智”。我们人类都有这种天赋的灵光智慧（“此天之所与我者”），以我们本性所本具的灵光智慧（这种灵光智慧，只要转识成智，就能开显出来），就能明彻净化心灵、完善人格，有序化“软件”，开显自性的重要性。

先明白修心养性，使“软件”有序化，使生命的连续性得到境界的升华，层次的转变，智慧的增益泊圆满（“先立乎其大者”），以此为目的而建立人生观、价值观、世界观，不追求感官欲乐享受（因为感官欲坏“软件”的有序化），也不贪图生命身躯的执著化和唯一化（只注重身命，就会忘记慧命。身命是暂时的，慧命是长久的。得身命唯一化并只注重眼前俗利，就会抛弃仁义礼智，膨胀贪瞋痴等恶心而堕落），此之谓“则其小者不能夺也”。

“大人”就大在追求本性的开显上和本能的净化上。“大人”追求慧命的有序化，直至达到觉行圆满而“止于至善”（“此为大人而已矣”）；“小人”只顾身命的保养和感官欲乐的满足，使得“软件”损坏，道德智慧泯灭而堕落，将生命的层次愈降愈低。“大人”追求慧命，开显自性是“反求诸己”的智慧表现；“小人”追求身命，放纵本能的趋外攀缘，是愚痴的行为。

一个人吃饱穿暖（“饱食暖衣”）了该干什么？如果只是贪图享乐（“逸居”）而不追求增益慧命（“无教”），这就成了行尸走肉，生存有什么意义呢？孟子说，这样的人与禽兽相差无几（“则近于禽兽”）！人活着不求道德智慧的增益与圆满，是对人生最大的浪费！

孟子曰：“言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉；君子之守，修其身而天下平。人病舍其田而芸人之田，所求于人者重，而所以自任者轻”。（《孟子·尽心下》）

言语浅显（“言近”），而意义深远（“指远”），此之谓“善言也”！何也？自己内心明彻，见地真实，证悟究竟，才可用浅显简单的比喻，就能说明深刻幽邃的道理。老子用风箱的“虚而不屈，动而愈出”的浅近比喻，巧妙的说明了道的状态与属性。佛陀用水月、空华、镜像等寻常之见，说明了“诸法空相”和“凡所有相，皆是虚妄”的不可思议之道理。大道本来至简，操作修持也极为简单（“守约”），但实施而产生的效果和影响却是广大而悠久的（“施博”），此之谓“善道也”！

只有修证功夫切实究竟之人，才能给世人指出简单易行的妙法。如六祖惠能大师提倡的“无二之性”的道理和“不思善不思恶，那个是你的本来面目”的顿悟法门，就属于“守约而施博者”也！因而称之为“善道也”。一个明心见性之人，言浅意深，常以日用寻常之事物而直指大道的真实存在【“不下带（眼前常见之事物）而道存焉”】。如果禅师常用扬眉瞬目、举拂拈花来指示大道就在当下，一切运作施为，言谈举止，无不是佛性（大道）的妙用相，见眼前的日用事物（“不下带”），当下见性（“道存焉”），这样的开示指导，便是智者之言（“君子之言”）。君子操持（“君子之守”），只在自己心地上做正心修身的功夫（“修其身”），用自己有序化的信息场和能量场来感召、感化、感应社会和自然界，使整个世界祥和安定并有序（“天下平”）。

孟子讲君子之言（善言）行（善道），都是基于自我完善，都是从“反求诸己”，反躬内求，（佛陀称为）“反闻闻自性”的自省自悟自证而达到明心见性（“道存焉”）和天下大治（“天下平”）的。但人们普遍犯外求不内求的毛病，总看到自己很完善，却见他人尽过失。对别人很苛求（“求于人者重”），对自己却很宽纵（“自任者轻”），孟子把这种不“反求诸己”，责人护己的心行，比喻为“舍其田而芸人之田”（放下自己心地的杂草不除，却去除人家的杂草）。这里孟子道出了一个评价人的标准：即有道德有智慧的人都“反求诸己”，而德薄垢重的无知之人，大多是只说别人错，不见自己过。

孟子讲：“仁者如射：射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子·公孙丑上》）这个比喻再明了和浅显不过了。一个射箭的人射不中，只能找自己的不足，哪有埋怨胜过自己的优胜者的道理呢？如果人人都像射者一样“反求诸己”，人类社会怎么能不和谐呢？！所以，“反求诸己”的一念智慧，就有利于个人、家庭、团体、国家和整个世界。一切从心地开始，天灾人祸也好，祥和有序也好，皆始自吾人的一心念，把握吾

人的一心念，就可救人、救国、救世界，其中的妙道就是从“反求诸己”的认识开始的！

孟子曰：“子路，人告之以有过，则喜。禹闻善言，则拜。大舜有大焉：善与人同，舍己从人，乐取于人以为善；自耕稼陶渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善”。（《孟子·公孙丑上》）

子路听到别人指出他的过错，就很高兴，大禹闻到善言则拜谢。大舜超过前二者，善于随喜别人的善言善行的功德（“善与人同”）。由于随喜别人的善言善行，自然就会舍弃自己不成熟不正确的知见，随喜别人成熟正确的意见和看法，乐意吸取他人的长处，随喜别人的优点来行善（“乐取于人以为善”）。大舜从种庄稼、制陶器、捕渔直到为天下之首脑，虽然工作不同，处处皆取人之长，随喜他人之优点。随喜和吸取他人的优点来行善（“取诸人以为善”），就是与大家共同行善，也是替他为善，随喜扩大他人的善行（“是与人为善者也”）。

佛陀讲，所有人“所种善根，是一切和合称量，以随喜心最上第一、最妙无上、无与等，应随喜”。（《摩诃般若波罗蜜经》）以随喜心与人共同为善，其功德“最上第一，最妙无上，无与等”，所以孟子讲：“故君子莫大乎与人为善”。

子路、大禹、大舜都是从“反求诸己”开始，从而启发内心本有的善性，充分发挥本具的“天命之性”（佛陀称佛性、自性、妙真如性、妙明真心等；老子称道、朴、常、谷神、大、大象、上德、一、至柔、无死地等），深入到儒释道三家的心地法门，才成其为善言善道也！

孟子曰：“仁，人心也。义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放（走失），则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）孟子哀叹人们不内求其仁义之本性，不“反求诸己”的“宝藏”，丧失埋没自己的良心而不顾（“放其心而不知求”），舍弃正道而不走（“舍其路而弗由”），却趋外寻找“鸡犬”之外物，真是舍大取小（“人有鸡犬放，则知求之，有放心而不知求”）！“反求诸己”，内求自性的大道（学问之道）没有别的深奥和玄妙，只不过是将自己本有的善良本性（良心）重新开显出来而已（“学问之道无他，求其放心而已矣”）！

我们的善良本性（良心）人人具足、个个圆满，只是被自己的感官趋外



奔逸，攀缘外境，著相迷惑而丧失。严格地说，只是掩盖覆盖遮蔽而已！此之谓“放其心”也！“学问之道无他”，只是“求其放心而已矣”，也就是只是开显本性而已，实则无修无证。若说修证，只是开发本有“宝藏”的过程而已！佛陀讲根尘相对而生识，识心一生，就著内外相，形成二相的无明迷惑。于是，不知宇宙万物是一个整体，同归究竟一相（一相无相，却无不相），将此一相无相的自体，称为妙明真心，根尘产生的识心称为妄心，因妄心遮盖了真心，孟子谓之“放心”。只要人们“反求诸己”，最终必然会“求其放心”，这才是“反求诸己”最有价值最有意义的目的。

孟子讲的“尽心”、“知性”，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”，都是“反求诸己”的终极内容。一个人要“尽心”“知性”，“知天”“事天”，“修身”“立命”，都必须从“反求诸己”开始，直到认识到“万物皆备于我矣”，入万法万事万物于一心（本体、本性、妙明真心），这是人生最大最乐最有价值的追求，这种追求的方法，就是“反求诸己”，“反身而诚”，“求其放心而已矣”。

孟子曰：“有天下者，达可行于天下而后行之者也；有大人者，正己而物正者也。”（《孟子·尽心上》）何谓“天民”？朱熹讲：“民者，无位之称，以其全尽天理，乃天之民，故谓之天民。”全尽天理的“天民”，乃是“反求诸己”，反躬诚身，内省内求，明悟一相的智慧者。有智慧的“天民”，他能审时度势，把握时宜，知道自己奉行大道该通行天下时，就去弘扬圣道（“达可行于天下而后行之者也”）。何谓“大人”？“大人”者，“反求诸己”达到“会万物为己”者也，“尽心”“知性”，“穷理尽性，以至于命”的大圣人也。此等“大人”，物我一体，内外一如，威神之力不可思议，只要内心一动（正己），外境外物随念而变化（“物正”）。文殊菩萨所行之处，遍地七宝，观世音菩萨愿以什么身得度，现什么身，这样的“大人”，“无作妙德，自在成就”，“无为而无不为”，但他们皆是从“反求诸己”、反闻自性、反躬自诚开始而成就的。这样的“大人”，已经始觉合于本觉，“不失其赤子之心者也”，时时保持一相不二的境地，唯此一心，虽现心、身、世界三道境，但一体不分、妙用无穷，故可“成其身而天下成，治其身而天下治”。

## 七、“人之患”与“人之乐”

### （一）“人之患”

① 孟子曰：“人之患在好为人师。”（《孟子·离娄上》）好为人师者，傲慢心的一种表现也！人们总是高抬自己，看低别人，老子称为“昭昭”、“察察”之人也！这是二相分别心的自我自信的一种妄念。总觉得自己高明，固执这种妄想，往往固步自封，自满不前。也是没有无上追求目标的一种表现，佛家人讲“菩提心”，儒家人讲“止于至善”，道家人讲“大顺于道”、“执大象”、“无为无不为”，没有这类目标的世界观和人生观，就是自满之自慰，后果是轻者止步不前，重者不知天高地厚。

② 孟子曰：“人之易其言也，无责耳矣。”（《孟子·离娄上》）一个人好随便发议论，是因为没有失言的教训和从不负责造成的。另外，还有一类好表现自己的人，也常常好发议论，是一种浅薄少智的表现。老子称为“俗人”！

③ 孟子曰：“言人之不善，当如后患何？”（《孟子·离娄下》）一个好说别人缺点的人，好说是非的人，好诋毁他人的人，甚至挑拨离间的人，佛家人称之为造口业。这种人不知道“言人不善”的后果是什么，也不担心招来后患的麻烦，更不知道惹祸患该怎么办？一个人应该与人为善，关心他人改正过错，真诚的帮助他人进步，而不应该指责报怨，甚至诽谤侮辱，这都是缺乏慈悲仁爱之心的一种表现。

④ 孟子曰：“其为人也小有才，未闻君子之大道也，则足以杀其躯而已矣。”（《孟子·尽心下》）一个人自恃小聪明，耍小聪明，不知道追求大道，就必然造恶业，待到恶报现前，那就足以祸害自己，以至丧命！

⑤ 孟子曰：“其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（《孟子·尽心下》）一个人的欲望贪求过多，他本性的善心就会减少，直至寥寥无几。个人的贪欲是本能强化的表现。本能强化本性就潜隐，故孟子讲：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣”。（同上）寡欲是本性开显的表现，人能寡欲，即使善良的本性还未充分开显，那只是很少的部分了。所以，多欲、寡欲是衡量一个人本能、本性比例的最简明的标志了！

⑥ 孟子曰：“乡原，德之贼也。”（《孟子·尽心下》）“乡原”者，好好

先生也！这是一种无原则的人，也是对别人不负责任的人，只求“明哲保身”的人，博取名闻之人，故以利己为目的的小人！人之道德基于利他，利他之人心愈淳厚，道德则愈培植，利他之心达到舍己为人，则道德已根栽深厚矣！“乡原”者，以利己为动机，以名闻为追求，以对他人不负责任为己任，故曰“德之贼也”！

⑦ 孟子曰：“言无实不祥；不祥之实，蔽贤者当之。”（《孟子·离娄下》）讲不符合实际情况的话（“言无实”），那是大不吉祥的事。这种不祥之言的后果（“不祥之实”）使贤者不得进用（“蔽贤”），嫉妒谗言者（“不祥”）阻止了贤人的任用（“蔽贤者当之”）。人之患就在明辨言之实与不实，详审眼明，则可避免其祸端。一国之君，往往被“蔽贤者当之”（阻挡了）有才华之人的进用，造成社会之遗憾。

⑧ 孟子曰：“人不可以无耻，无耻之耻，无耻矣！”（《孟子·尽心上》）“耻之于人大矣，为机变之巧者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有。”（同上）孟子讲人不可不知羞耻（“人不可以无耻”），一个人不知羞耻就是根本的羞耻（“无耻之耻”），不知羞耻之耻，才是真正的羞耻（“无耻矣”）。羞耻对人是关系重大，极为重要的（“耻之于人大矣”），但对那些奸诈诡滑之人来说（“为机之巧者”），羞耻对他们用不上（“无所用耻焉”），因为他们不顾羞耻。他们耍阴谋诡计，不羞耻人所羞耻的事（“不耻不若人”），那怎么有人们都有的羞耻心呢（“若人有”）？

⑨ 孟子曰：“食而弗爱，豕交之也。爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”（《孟子·尽心上》）给人吃的而不爱他（“食而弗爱”），爱他而不尊敬（“爱而不敬”），那就像对猪（“豕交之也”）狗马羊一样豢养（“畜”）有什么区别呢？恭敬之心产生于送礼之前（“恭敬者，币之未将者也”），不在礼品上。虽有丰厚礼物，而无恭敬之心（“恭敬而无实”），就是一种虚情假义的形式而已！一个有道德的人不拘泥于礼物的多少，而在其恭敬心的真实内容如何（“君子不可虚拘”）。形式和内容不符时，不是谄曲就是别有用心。

⑩ 孟子曰：“诘辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。”（《孟子·公孙丑上》）一个人说话偏激（“诘辞”），那一定是片面知见造成的（“蔽”）。一个人说话过头过分（“淫辞”），那一定是坚固执著某种知见造成的（“陷”）。一个人说

话邪恶（“邪辞”），那一定是远离正道的邪知邪见造成的（“离”）。一个人说话吞吞吐吐（“遁辞”），那一定是缺德缺理的心理造成的（“穷”）。言为心声，从不正的语言中就可知一个人不正的心地（“生于其心”），从不正的心地就可知其对政治的危害（“害于其政”），若以此心地去实施（“发于其政”），必然危害国家的各项政务（“害于其事”）。

孟子曰：“饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）的确，一个人吃饱穿暖了该干什么？这是人生最重要的问题！是贪五欲之乐而虚度一生呢，还是精勤修心修福修戒修慧为今生来世铺好光明大道呢？孟子明确地讲，吃喝玩乐的一生，今生来世必趋近于禽兽，这种人生是放纵本能的愚昧人生。那么，衣食具备，乘此福德的条件，赶快充分利用大好时光，勤奋道德和智慧的培植，则不愧于宝贵人生的机遇。何也？佛陀讲，一失人身，万劫难复。人生难得，克己复礼，千万别浪费!!!

## （二）“人之乐”

① 孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”（《孟子·尽心上》）

父母康健，兄弟们没有祸患（外无六亲之忧，以尽孝悌之心，亦能倾心于“尽心”“知性”），这是一乐也。道德充身，心地纯朴善良，无愧于天，与天理相契，无愧于人，与仁义礼智相合（内无良心之亏损，则能存心养性，开显自性），斯为二乐也。“得天下英才而教育之”，弘扬圣道，培养续圣贤慧命之人才，流泽于后世（能将圣道之心地法门传流于后世，使人类智慧的灯塔不息），此为三乐也。君子之三乐，王天下的君主也不一定有此三乐而共享之（释为王天下不在其内意者，非也）！何以故？

孟子曰：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁、义、礼、智根于心，其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）江山广阔，百姓众多，虽是君子所希望的，但君子的乐趣不在这里（所乐是自性的开显，善良本心的唤醒），非国土民众的外求。哪怕立于天下的中央（“中天而立”），统领四海之民而使百姓安定（“定四海之民”），虽然君子对这个也感到高兴（“君子

乐之”),但这并非是他本性之所在(“所性不存焉”),君子乐的是本性的开显,本具圆满天性的明彻(“明明德”)。君子天赋的本性(“君子所性”),即使他政治抱负得到完全的实施(“虽大行”),也不会增加分毫(“不加焉”),哪怕他再穷困潦倒,也不会减损分毫(“虽穷居不损焉”),因为本性是不生不灭、不增不减(“分定故也”),本自具足的,在圣不多、在凡不少。

君子的天命之性(“君子所性”),是仁义礼智的根本之源,仁义礼智是“天命之性”(本性)在人性上所展现的属性(“仁义礼智根於心”)。“天命之性”是体,仁义礼智是相用,体相用一如。体性(本性)开显、仁义礼智的相用就从内心沛然真切的流露。本性流露,体现在气质神态上,便是容颜光照(“其生色也,晬然见于面”),充盈于背上(“盎于背”),流注于四体(“施于四体”),于其行住坐卧中,自然显露本性的相用,无需言语表白,气质神态充分表达了一切,人们一看便知,此之谓“不言而喻”者也!

孟子在这里将开显自性的内外神态气质,描述得活龙活现,可见孟子是一个“明心见性”的圣者。孟子对自性开显的表述,禅宗公案中也经常见到。如:云峰文悦禅师参大愚禅师公案,文悦求大愚指示,大愚曰:“佛法未到烂却。雪寒,宜为众乞炭。”乞炭毕后,文悦再次请求开示,大愚曰:“堂司缺人,今以烦汝。”文悦虽然接受“堂司”(负责指导僧众)的任务,但心里不高兴,还抱怨大愚禅师“不示心地”。一天文悦正坐在后架方便(指上厕所),突然挂在木架上的木桶箍断了,从木架上掉到地上。文悦被这突如其来的响声打断了念头,当下开悟,明心见性。上方丈室给大愚禅师礼拜,见了大愚禅师,文悦禅师激动得连一句话也说不出来,大愚禅师却说:“维那,且喜大事了毕!”文悦禅师未吐一言,为何大愚禅师恭喜文悦“大事了毕”(指明心见性)了?这正是孟子讲的,“其生色也,晬然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”的写照。

君子之乐在法乐,法乐是自性明悟自然漾溢出的灵光智慧的气质神态,是天命之性显露的内在之乐,这才是“而王天下不与存焉”的君子之乐。

② 孟子曰:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”(《孟子·尽心上》)“万物皆备于我”,这是孟子心地法门中最中肯的一句表达。的确,天地万物无一不是吾人妙明真心中所现之物。佛陀告诉我们:“诸善男子,我常说言,色心诸缘及心所使,诸所缘法,唯心所现。汝身汝心,皆是妙明真精妙心中所现物。”(《楞严经》)佛陀告诉我们,主客内外,根尘识三,都是

我们“妙明真精妙心中所现物”。

佛陀还讲，吾人最大的迷惑，就是“不知色身，外泊山河虚空大地，咸是妙明真心中物”（同上），每个人都具“妙明真心”，吾人心身和外部的世界（“山河、虚空、大地”等），佛家称心身为正报，世界为依报，依正报皆是我们“妙明真心”中所现之物。也就是说，主客内外所现的万事万物都是我们“妙明真心”的“大圆镜”中所现的影像，佛陀称为“自心现量”。

孟子讲的“万物皆备于我”，这个“我”就是指我们的“妙明真心”，“万物”是指“汝身汝心”，“外泊山河虚空大地”等的心、身、世界，“皆备于我”是指“咸是妙明真心中物”（或“自心现量”）。我们常说的身心之“心”，乃是意识之妄心，非是本体之“妙明真心”。“妙明真心”，无色无相，绝对真空，但如镜子一样，可影现出万事万物来，吾人见闻觉知的一切（身、心、世界三道境）都是我们“真心”大圆镜上所展现出的三维立体之影像，此之谓“万物皆备于我”者也！

“妙明真心”，无边无际，周遍法界，清净本然（六祖惠能称之为“自性”），“万法（万事万物）不离自性”（《坛经》），“心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无瞋无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。”（同上）“善知识！自性能含万法是大，万法在诸人性中。”（同上）“世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空中。”（同上）但“空”在哪里？佛陀讲：“空生大觉中，如海一泓发，有漏微尘国，皆依空所生。”（《楞严经》）世界万物，微尘般一样多的刹土，都现在无边的虚空中（“有漏微尘国，皆依空所生”），但虚空却现在“大觉”（就是佛陀讲的“妙明真心”和惠能讲的“自性”）中，虚空比于“大觉”（“妙明真心”，孟子称之为“我”），犹如水泡（“水泓”）比于大海。可知，孟子说的“我”，是“大我”，是“大觉”之我。

另外，绝对真空的“大觉”之我，是非极性的究竟一相（一相无相），这就是“妙明真心”的属性。一相无相绝待绝对的“大觉”之我，点（小的心身）即全体（“大觉”），全体是点；“一即无量，无量是一”，我即宇宙，宇宙即我。正如庄子所说：“天地一指，万物一马。”（《庄子·齐物论》）“一指”是“一”（点），“天地”是“无量”（全体）。非极性绝对的一相无相之“大觉”，点等于全体（全体等于点），一等于无量（无量等于一），故庄子

曰：“天地一指，万物一马。”孟子的“万物皆备于我”，与此同类，我即万物，万物即我。明此道理，可谓“尽心”、“知性”矣！

如何来认识这个“大觉”之我的点即全体、一即无量呢？孟子用“反身而诚”来证悟。何谓反身而诚呢？就是反观内省，反求诸己，反闻闻自性，转正觉透相见性，禅宗称之为“明心见性”之参禅悟道也。老子称之为：“归根曰静，静曰复命；复命曰常，知常曰明”者也！“反身”者，不外求也，不著外相外境也！内求反闻，超越根、尘、识、空等的诸相，破除我执、法执、空执的虚妄极性观念，进入“至诚”（“反身而诚”）的状态，来开显吾人本具的定慧等持的清静本性，使我们清静本然、妙明常住的“大觉”（“我”）开显明彻，智慧觉性顿开无遗，从而觉（智慧）行（道德）臻至圆满，逍遥自在，永恒如一，可谓人生最庆快无比之乐也（“乐莫大焉”）！

孟子讲的君子之乐，最乐莫过于“反身而诚”而开显自性（“尽心”“知性”，“穷理尽性，以至于命”，“明明德”，“率性”）之大乐也！孟子讲“先圣后圣，其揆一也。”（《孟子·离娄下》）古今中外的一切圣贤，都把开显自性作为最大的乐趣和人生最有意义又最有价值的追求。佛陀讲：“一切贤圣皆以无为法而有差别。”（《金刚经》）先圣后圣，皆以“无为法”（自性本体属无为法）为其追求的最终目标，皆以“无为法”的智慧道德“止于至善”为其世界观、人生观、价值观（“其揆一也”）。

孟子讲：“人有不为也，而后可以有为。”（《孟子·离娄下》）一个人不追求世俗之欲乐，不贪恋五欲之乐（“人有不为也”），才能追求无上的法乐（“而后可以有为”）。正如，颜回箪瓢陋巷，人不堪其苦，回不改其乐（法乐）。颜回“不为”世人之乐，而求内在开显自性法乐，这正是“乐莫大焉”。先圣后圣，都是看破放下（“有所不为”），才可有大作为（“可以有为”）。

## 八、“不为已甚”（中道，去极性）

孟子曰：“仲尼不为已甚者。”（《孟子·离娄下》）孔子不做过头过分的事。孔子曰：“我叩其两端而竭焉。”孔子的大智慧是去极化，去极性，超越极性，使其极性（“两端”）融合而中和。任何一位圣人都以回归非极性的本源为目的，绝不极化事物的发展。因为，极化导致消耗能量，制造烦恼，愚昧心智，堕落下沉，故作为圣人的孔子，是“不为已甚者”也！

孟子曰：“中也养不中，才也养不才：故人乐有贤父兄也。如中也弃不中，才也弃不才，则贤不肖之相去，其间不能以寸。”（《孟子·离娄下》）去极化的贤者符合中道，具有极性观念的不肖不符合中道。符合中道的贤者应该培养教育不符合中道的人（“中也养不中”），有中道智慧的人（“才”）应该开启陶冶没有中道智慧的人（“不才”），这才是济世化人的大乘精神。如果贤者不去培养教育不肖者（“如中也弃不中”），有智慧的人不去开启陶冶没有智慧的人（“才也弃不才”），就失去了朴化世人的大乘精神，成为独善其身的小乘人，甚至利己坚固，使自己自私自利，便成为人我极性极化的人，这样的人就失去了中道的德行和智慧，他还和不肖之人有什么区别呢？几乎贤与不贤之间没有什么距离了（“则贤不肖之相去，其间不能以寸”）。

孟子曰：“禹恶旨酒，而好善言。汤执中，立贤无方。文王视民如伤，望道而未之见。武王不泄迩，不忘远。周公思兼三王以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。”（《孟子·离娄下》）“旨酒”者，极化舌根（代表六根）之味也（代表六尘）。“恶旨酒”者，去极化也。“好善言”者，好守中道之言也！大禹去极性，“不为己甚者”。商汤执中道，不拘守极性的陈规，故举贤人不固守极性观念。文王去极性观念，对百姓一视同仁，充分展现怜爱之心（“视民如伤”）。文王求中道很严谨，虽符合中道，总觉得还未如意（“望道而未之见”）。武王不轻慢近臣，也不忘记远方抚外大臣，这正是武王的去远近之极性也。周公的守中道，去极性更为深厚，他的中道之知见（“思”），兼备夏、商、周三代之圣王的优点（“周公思兼三王”），常以禹、汤、文、武四圣王之中道思想，治理天下，教化百姓（“以施四事”）。遇到与“三王”、“四事”不同的新问题时（“其有不合者”），则仰面沉思（“仰而思之”），昼夜不息（“夜以继日”），由定开慧，总能豁然贯通（“幸而得之”），找到符合中道的善巧方便，使他高兴得坐待天明（“坐以待旦”）去实施。

孟子曰：“虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”（《孟子·告子上》）天下最易于生的东西，你要使它处于极端极化的条件下，那是无法生存的。如植物，让它照一天太阳（“一日暴之”），接着冷冻上十天（“十日寒之”），那怎么能活下去呢？那是活不下去的（“未有能生者也”）。内外皆不可走极端。去极化，趋中和中道，才可变通长久。万事万物，只有致中和，才可各就其位，井然有序，万物存焉！



孟子曰：“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。”（《孟子·尽心上》）饥与渴，是饮食上的极化。极端的饥渴，因其处在极性状态而“未得饮食之正”，孟子说，这正是极性极化的危害（“饥渴害之也”）。孟子从一个人人都体验过的饥渴经历，说明了极性极化的危害性，让人们注意不要将我们的人心极化而受其危害（“人能无以饥渴之害为心害”）。

圣人之道，皆以去极性为旨归。明白了天地万物，皆因极性极化而带来无穷无尽的痛苦和烦恼。那么，超越极性，泯灭极性，或因极性观念的淡化，则以非极性大道的追求，为其人生观、价值观，自然就不会以极性观念（“不及人”）的标准而给自己带来无谓的忧愁（“不为忧矣”）。孟子曰：“于不可已而已者，无所不已。于所厚者薄，无所不薄也。其进锐者，其退速。”（《孟子·尽心上》）进退和厚薄，都是极性一对。极性的双方，不可极化，极化则失衡，失衡则不稳定，不稳定则运动变化，运动变化则不能持久，不能持久则无成就可言。不该退的退掉（“不可已而已者”），不该进的猛进（“进锐”），不该薄的薄待（“于所厚者薄”），不该厚的厚待，这就是极性极化。极化到极端，就急剧的变化（“其锐进者，其退速”），导致极不稳定。这就是极性极化的基本规律。所以，凡事不可极化而走极端，要以中庸、中和为最佳选择，才能持久稳定而繁荣。

孟子曰：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《孟子·尽心上》）关于孟子对“杨子”（杨朱）和“墨子”（墨翟）其它学说方面的评价，我们姑且存而不论。只说孟子利用杨子为我和墨子兼爱的两个极端（“拔一毛而利天下不为也”和“摩顶放踵利天下为之”），说明极性极化是不正确的，而把持中道，则近真理（“执中为近”）。“子莫”不走极端，不极化（“子莫执中”），就避免了“杨子”和“墨子”的极化的缺陷。

孟子在这里提出了一个极为智慧的见地，那就是“执中无权，犹执一也”和“所恶执一者，为其贼道也。”在极性观念中，天地、阴阳、来去、大小、远近、男女等的一对对极性事物，都是外在粗极性的相。内在细极性的极性观念是十分幽微的，但仍未脱离极性二相的束缚。在细微处，只要对名相、

观念有所著，即便落入极性对待的窠臼。故只有究竟绝对的一相，无二无别的无相，才彻底的超越了极性的对待观念。如老子讲的“道可道，非常道；名可名，非常名”，就是彻底泯灭细极性的观念对待，不著任何名相和心识思维活动的干扰。佛陀干脆叫“坏心识”（坏掉一切心识活动的极性束缚），“非识识非智识”，“无名无识，永断诸有”，“尽诸动念，思想心息，如是法相，名大涅槃（彻底的非极性）”。

吾人的相、名、思维活动皆是极性属性的表达方式，故可道、可名、可思维、可言说的全是极性观念的范畴，故禅宗讲“言语道断，动念即乖”。用言语思维一表达，就带上了极性观念的烙印！所以，“执中为近之”，但“执中无权，犹执一也。”何也？孔子讲“中庸”，老子讲“守中”，佛陀讲“中道”，但“中”也不可执，执著“中”就将“中”作为一种极性观念而固定，那也是一种偏执（“犹执一也”）。因为，有“中”的执著，则极性观念犹存，真正地执中是“中”也不存，没任何极性思维和观念，没有任何粗细极性观念的对待。

佛陀讲，般若无智，就是说般若无执、无住、无相、无念、无愿，故凡执成病（“所恶执一者，为其贼道也”）！只要有所住有所执，则为有相、有念、有愿，就陷入极性对待的泥坑。所以，“金属虽贵，入眼成翳”（“为其贼道也”）。道是非极性的“大道”，执著任一观念都于道相妨。因“大道”空无一物，空无一相，“无思也，无为也。”（《易经·系辞》）无二无别，故只要有丝毫的极性观念在，就于非极性相距十万八千里（“举一而废百也”）！“有”不可著，“空”亦不可著，“空有”也不可著，任何名与相皆不可著（“所恶执一者”）。

孟子讲的“所恶执一者，为其贼道也”，是讲大道的“不二之性”。大道（不二之性，或称佛性）是不二之性，故惠能讲：“一者常，二者无常，佛性非常非无常，是故不断，名为不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蕴（五蕴：色受想行识）之与界（十八界：六根、六尘、六识），凡夫见二，智者了达，其性无二，无二之性，即是佛性。”（《坛经》）“执中无权”，就是执中无二，凡所执著皆是“二”法，故损害（“贼”）道的不二之性也！只要“执一”（“举一”）就退出“不二之性”（“废百”）。故杨子偏执利己（一端），墨子偏执利他（另一端），子莫执著在“中”的名相上，故都有所著，故皆“贼道”。

儒家讲的“允执厥中”，是指“喜怒哀乐之未发”之“中”。此“中”是“天下之本也”，是指本体实相。实相是一相之无相，“本来无一物”，可有内外人我、语言文字、思维念虑，故“允执厥中”是无中（无中，当然无边）之“中”，但“子莫”的“执中”是有边之中，虽离了杨子和墨子的粗极性（两端），但没有“叩其两端而竭”，没有超越极性，没有泯灭极性。所以，孟子讲“权”，以消除极性的对待，进入非极性。何谓“权”？“权”本是称锤也！“权”是称量两端相等的事物。两端相等则消除极性，所谓“二道相因，生中道义”。正如六祖大师所说：“问有将无对，问无将有对；问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义。”（《坛经》）当“有”与“无”相等，“圣”与“凡”不异时，自然“有无”、“圣凡”等的一对对极性“相因”而超越（或泯灭）。此正是数学上： $-1+1=0$ ， $-\infty+\infty=0$ 的极性消除法。孟子把这种去极性的“二道相因”法，称作为“权”法。当“执中无权”时，中的极性犹存（“犹执一也”）。所以，用“权”法（“二道相因”）“生中道义”，正是“允执厥中”之意。（另外，杨子的“拔一毛而利天下不为也”，是有其更深刻的含义，见《从道家说同》一书）

## 九、“惟义所在”

孟子曰：“居下位，不以贤事不肖者，伯夷也。五就汤，五就桀者，伊尹也。不恶污君，不辞小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趋一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣。何必同？”（《孟子·告子下》）

伯夷虽居下位，且不以贤能去事奉不贤之人。伊尹各五次投靠汤、桀，柳下惠不厌恶污浊之君也不拒做小官。这三个人的做法大不一样，但共同都以一个“仁”字为其标准。孟子认为，只要符合“仁”就行了（“君子亦仁而已矣”），也不必要千篇一律（“何必同”）。孟子的说法和孔子讲的“君子和而不同，小人同而不和”有点相通。“和”是指旨趣相同，目标一致，境界不异。只要性质不二，言词说法，作为方式，行事相状，就不一定要求同一，重在义趣的体现上。

孟子还讲：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）一个智慧道德超群之人（“大人者”），他有善巧方便，对机教化，不失道义与仁慈，所说言词，不必拘泥。如六祖大师说“无常者，即佛性也；有

常者，即一切善恶之法分别心也。”弟子志彻惊曰：“和尚所说，大违经文”，“经说佛性是常，和尚却言无常。善恶之法乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违，令学人转加疑惑。”若死执（“必信”）其语，必与义不通。“大人”是智慧通达之人，纵横无滞，事事无碍，“惟义所在”。

正如佛陀说的“依义不依语”，故“言不必信”，“行不必果”，意思相同。正是佛法上讲的，“愿以什么身得度，现什么身”。“言”与“行”的宗旨是“惟义所在”而已！佛陀讲，吃三净肉、五净肉，义在断食肉，非为食肉。惠能吃肉边菜，是为了吃素而不是为了吃肉。佛陀行菩萨道时，变现罗刹鬼，去抓人要吃，非行吃人，而为威摄人们不去杀生、偷盗、妄语、邪淫等。最浅显的事例是父母打孩子，非为打孩子，而是为教育孩子。所以，“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”。关键在是否是智慧道德超群的“大人”。

## 十、“柳下惠之风”

孟子曰：“柳下惠不羞污君（不以事奉无德无能的君为羞耻），不辞小官（不嫌官小而不干）；进不隐贤（任用时不隐匿自己的贤能，尽量展现自己的德才），必以其道（展现自己的才华必以道理不违）；遗佚而不怨（被君主抛弃不用，也不抱怨），厄穷而不悯（穷困潦倒也不忧愁）；与乡人处，由由然不忍去也（与地位低下的乡下人相处，也无任何挂碍，自然高兴的还不想离去）。尔为尔（你是你），我为我（我是我）；虽袒裼裸裎于我侧（即使你赤身露体在我身旁），尔焉能浼我哉（你怎么能污染我呢）？故闻柳下惠之风者（听到柳下惠的道德品行的人），鄙夫宽（心胸狭小的人，也会变得量大心宽），薄夫敦（刻薄小气之人，也会变得仁慈厚道）。”（《孟子·万章下》）

柳下惠是一个不著相，不被外境所转之人，是一个任何境界中如如不动的君子。他不会为名（“不羞污君”）利（“不辞小官”）所左右，不被得（“进”）失（“遗佚”）所影响，不被困厄所患心（“厄穷而不悯”），不被外相所乱方寸（“尔焉能浼我哉”）。柳下惠坐怀不乱的品格，照亮了几千年的人类文明。正如孟子所讲：“闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽。奋乎百世之上（光前几千年）；百世之下（裕后几千年），闻者莫不兴起也（听到他的风尚节操的人，没有不为之振奋而发心励己的）。”（《孟子·尽心下》）柳下惠不被六尘所染，不被外物所诱，堪称千古一圣。孟子称赞他是“圣之和者也（柳下惠

是平凡平常而伟大的圣人)。”(《孟子·万章下》)一个人只要见物见境能保持如如不动的心态，这是他深厚智慧指导的结果。

佛陀讲：“一切众生，从无始来，迷己为物（不知外境外物乃自心所现之量，妄分主客内外，将己认为是物是境，将一相分成二相），失于本心（将周遍一相的妙心丢失），为物所转（妄分二相，著外境，被境所转），故于是中，观大观小；若能转物（若能不随外物而生妄心妄念，见境见物，寂然不动），则同如来（就像如来一样无时不在大定中）。”孟子曰：“柳下惠不以三公易其介（柳下惠是不为富贵所淫的大丈夫，他不会以三公的高官厚禄而改变其高尚人格和美好的心灵）。”所以，柳下惠不佩为“能转物”的圣人。

## 十一、养人养心

孟子曰：“以善服人者，未有能服人者也；以善养人，然后能服天下。”(《孟子·离娄下》)“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”(《孟子·尽心下》)

善是一种心态，是利他的心态。要求人们具备这种善良的心态（“以善服人者”），但人们的境界层次还未达到这种水平时，人们是不能接受的（“未有能服人者也”）。这个时候，就只能用开导教育的方式去提高人们的认识（“以善养人”），等到人们认识达到善的境界时，人们就会自然产生这种心态（“然后能服天下”）。天下的人都不具备这种善良的心态时（“天下不心服”），而能朴化治理好社会（“而王者”），那是不可能的（“未之有也”）。所以，王天下的人，首先是教育民众，朴化众生，使天下归心于善道，才能天下太平，王道斯成。

“王”者，具备天地人三才贯通融汇之人之称也！不能以天道、地道、人道“养人”者，非“王”者之才也！不以三才之道“养人”者，实非“王”道之业。天下人心未归顺三才之道，那是“强盗（道）”，而非“王道”，故“天下不心服而王者，未之有也”。“养人”以天道之平等、清明、智慧的好生之德；地道厚德、无私、宽容、奉献之仁；人道善良、礼义、廉耻、孝敬之心，以此三才之道“养人”，何人能不服焉？！

“养心”者，养其不著外境外物之心也！佛陀说：“心本无生因境有。”我们常说的“心”，是指对外境外物的虚妄看法，也就是妄心。有智慧的人，

见境不起心，见物不贪恋。何也？因智慧了知物境乃是身外虚妄幻化、生灭无常之假相也，故不著外相而知足常定，不被外物所转，亦不被可欲乱其方寸。无智之人，见境则分别取舍，见物攀缘爱憎。何也？因愚痴无知，著境物坚执实有而贪得无厌，心常随外界事物而转，故其心不定而散乱，心常波动而起伏，劳神耗气，烦恼覆心，痛苦万千。所以，孟子说：“养心莫善于寡欲。”一个人要做到“寡欲”，必须要看破“凡所有相，皆是虚妄”，乃才能放下分别执著的妄心。若是看不破，当然放不下！那就只能用老子说的，“不见可欲，使民心不乱”来对治了。

以“寡欲”养心，是清除妄心，开显本有善良之心（真心）的先决条件，也是“尽心”“知性”的根本修持之所在。当一个人具备“寡欲”的心态，此人已是善良本性得到一定的开显，或者说是善良本性丢失的不多（“虽有存焉者寡矣”）。若人多欲（“其为人也多欲”），善良本性就会丧失殆尽（“虽有不存焉者寡矣”）。这是说，人著外境，贪恋财物，满足五欲享乐，必然导致妙明真心的覆盖（丧失）。真心无取舍，真心一相，故不攀缘贪恋外物外境，所以，“寡欲”是开显一相真心（“养心”）的最善巧的方法了。

## 十二、“生于忧患”，“死于安乐”

孟子曰：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾（增）益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作。征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患，而死于安乐也。”（《孟子·告子下》）“人之有德慧术知者，恒存乎疾疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”（《孟子·尽心上》）

一个人能否承担大任，就看他素质怎么样。素质，除了来自与生俱来的禀性外，现生的经历、磨炼、教育、培养是极为重要的。在担当大任前，如果经历了“苦其心志”、“劳其筋骨”、“饿其体肤”、“空乏其身”、“行拂乱其所为”的心身锤炼，这将是宝贵的“财富”！何也？培养锻炼出本来不具备的智慧和德能（“曾益其所不能”）之故！一个可造就的有用之才，经过一次次过失的沉痛教训（“人恒过”），就能发奋自新（“然后能改”）；经历了心不舒畅（“困于心”），思不遂意（“衡于虑”）的折磨，然后才能大有作为（“而

后作”)。心情表露在面容上(“征于色”),思虑吐露在语气上(“发于声”),才能显示出大智大德大能而让人们了解和认识(“而后喻”)。一个国家,内无严格执法的诤骨之臣(“入则无法家拂土”),外无敌国外患的忧虑(“出则无敌国外患”),这样的国家总会被灭亡(“国恒亡”)。这就是一个人为什么在忧患中得到生存(反),而却在安乐中遭到灭亡的道理(“然后知生于忧患,而死于安乐也”)。一个人也好,一个国家也好,“生于忧患,而死于安乐”,这样一个不争的事实。

古人讲,少小得志大不祥,就是因无忧患而死于安乐之谓也!砥砺成才,安逸丧志;多难兴邦,祸者福之所依;燕乐亡国,福者祸之所伏。所以,孟子讲人之具有道德、智慧、本领(“术”)、知识(“知”),常常是由于经历了各种不平凡的灾患而得到的(“恒存乎疾疾”)。那些孤立无助的臣下和被人歧视的庶子(“孽子”),他们的心经常操劳不宁,提心吊胆(“其操心也危”),有周密的思考和很强的忧患意识(“其虑患也深”),所以才具有通达事理的能力。

的确,极性的世界,一切都是相对而存在的,波峰有多高,波谷就有多低;享福多则祸害大,忧患繁而安乐聚。正如老子所言:“既以为人已愈有,既以与人已愈多。”“天之道损有余而补不足”,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”。

### 十三、“不素餐兮”

孟子曰:“君子居是国也,其君用之,则安富尊荣;其子弟从之,则孝悌忠信。‘不素餐兮’,孰大于是?”(《孟子·尽心上》)

一个有道之人(“君子”),国君任用他,就能使国家安定富足(“安富”),兴旺发达,国运大昌(“荣”),天下仰尊。这就是有道之人利国利世之举。如有道之人教化弟子(“其弟子从之”),弟子们就会学习他的智慧道德,就会做到“孝悌忠信”,这就是君子耕心田的社会职责。这种耕心田而令社会民众开显智慧,行孝悌忠信,六度(布施、忍辱、持戒、精进、禅定、智慧)万行,使人们境界升华、层次转变,彻底解脱众生的烦恼痛苦,由物质世界回归到能量世界,再回归信息世界,由物质态转变到能量态、信息态,彻底自由自在,不再被衣食住行,心身烦恼所束缚。

人类社会，一切众生，究竟的归宿就在唯此一心，只此觉性，周遍法界的彻底解脱，“孰大于是”？所以，君子的工作太重要了，决不是白吃饭（“不素餐兮”）！佛陀在世时，有婆罗门说佛陀不耕而食。佛陀说，我耕心田。我用信心做种子，以善法净行为良田，用智慧的犁，配上惭愧的车。持戒是我的马鞅，苦行为灌溉的水，正念是我的耕耘，昼夜守护每一寸土地。我调和身、口、意三业，铲除烦恼的秽草，以正观法喜为丰盛的收获，精进是我耕心田的牛，勇往直前的行慈悲喜舍，最后达到清凉安稳的涅槃境界。一切万事，有什么比这个工作还重要的呢（“孰大于是”）？所以，耕心田的圣者，绝“不素餐兮”！

## 十四、“先知觉后知”

孟子曰：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也，予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也？思天下之民，匹夫匹妇有不被尧、舜之泽者，若已推而内之沟中，其自任以天下之重如此。”（《孟子·万章上》）

孟子引用伊尹的话，说明人有先知先觉者。的确，人有觉悟的先后，亦有觉悟的程度不同。先知先觉者，是与往世带来的根性和后天的教育学习相关联的。如六祖惠能，闻人诵《金刚经》，听到“应无所住而生其心”一句，就立即觉悟！连五祖也说：“这獼獠根性大利！”惠能本人也说：“弟子自心常生智慧，不离自性，即是福田。”这就是“根性大利”先知先觉之人。亦有周利槃陀（佛陀的弟子）这样的后知后觉者，（周利盘陀）一句话几十天也记不住，但通过佛陀的巧妙教导，使这样愚笨的人，也成为罗汉。佛陀更是先知先觉者，生下就一手指天，一手指地，说：“天上天下，唯我独尊”。根性大利之人，极至者佛陀，都是累劫累代智慧福德修持的综合体现。也就是说，先知先觉者也是累世教育、学习、培养而成的。所以说，不管是先知先觉，还是后知后觉者，根本是后天教育、学习、培养而形成的，故先知后知，先觉后觉，一以教育学习为人生之最要事！（另一方面，你还要明白，最初的先知先觉是怎么觉知的，懂吗？）

只要知道有先知先觉和后知后觉的差别存在，自然就会产生先知先觉者觉后知后觉的人类文明的头等之大事（“天之生此民也，使先知觉后知，使



先觉觉后觉也”)。每个先知先觉者，都有责任用自己觉悟的智慧和道德人格来觉后知后觉者(“予，天民之先觉者也，予将以斯道觉斯民也”)。先知先觉者觉悟的高层次境界，必然把觉悟他人成为自己责无旁贷的天职(“非予觉之而谁也”)。

伊尹之后的文王、周公、佛陀、孔子、老子、列子、孟子、庄子、达摩、惠能等历代圣贤，无一不是先知先觉觉后知后觉者的典范。佛家讲的大乘佛法的精神：“愿今得果成宝王，还度如是恒沙众。将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入，如一众生未成佛，终不于此取泥洹。”(《楞严经》)“诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。诸佛世尊欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。舍利弗，是为诸佛以一大事因缘故出现于世。”(《妙法莲华经》)“如一众生未成佛”，先知先觉者就要无量劫去度化，绝不放弃。这种牺牲自己的证果而去救度他人的大乘菩萨精神，正是与孟子所说的“思天下之民，匹夫匹妇有不被尧、舜之泽者，若已推而内之沟中”之心地是相通的。

佛陀讲的发无上菩提心，其内容是上求佛道(追求无上的智慧)，下化众生(度一切众生入佛知见)，“如一众生未成佛，终不于此取泥洹”，这是何等的大誓大愿(“其自任以天下之重如此”)?!佛陀为众生开示悟入佛之知见，做为他降在世间的唯一大事(“予将以斯道觉斯民也”)。佛陀是人间最究竟圆满的先知先觉者，所谓自觉觉他，觉行圆满者。他把为众生入佛之知见，当作他一生最重要的大事来抓，这正体现了先知先觉者的觉悟和知见。境界层次愈高，智慧道德就愈完善愈圆满。于是，随着智慧道德的增益，先知先觉自觉觉他的自发性就愈显得突出。

当一个人以天下为己任，达到无缘大慈，同体大悲的境界，自然就“止于至善”了!人类文明的标志，就看有无先知先觉者来觉悟人类社会(“天生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也”)，设使人类历史上无有那些先知先觉的圣贤们，人类社会岂不暗淡无色吗?!所谓“天不生仲尼，万古如长夜”，正是说明了先知先觉者对人类文明的贡献之大。

在历史长河中，总有个别后知后觉者及无知无觉者，无明愚痴覆心，狂妄无知盖性，滋长自高自大，自矜自伐之心，蔑视先知先觉的圣贤，妄自菲薄，造下无边的罪孽，给人类社会留下无穷的祸患，等到这些人认识到“天

网恢恢，疏而不失”时，给社会造成的恶果，是极为严重的，但最终还得循业受报。

先觉觉后觉，这是一个方面。另一方面，后觉受先觉之觉之，则要“见贤思齐”，学圣贤之学，行圣贤之道，后觉觉悟后，则觉同一，无有先后。故后学只要学与行圣贤之道，自然得入其中。正如孟子曰：“尧、舜之道，孝悌而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。”（《孟子·告子下》）当我们学孝悌之道，行孝悌之道，自然就与尧舜之道相契了。人们只要行尧行，言尧言，服尧服，自然与尧无异。佛陀也要人们穿如来衣，入如来室，坐如来座。如果我们与尧同服同言同行，正是尧之心愿（“是尧而已矣”）；如果我们与如来同室、同衣、同座，这正圆满了佛陀开示悟入佛之知见的大愿。

圣贤是人们的师范和榜样，学尧行尧，学如来行如来，就是尧，就是如来！故孟子讲：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。子归而求之，有馀师。”（《孟子·告子下》）尧舜之道，如来之道，就象大路一样昭然（“夫道若大路然”），并不难于知晓（“岂难知哉”）。人们的毛病就在于不寻求它（“人病不求耳”），若自己自觉的去寻求（“子归而求之”），天地万物，有情无情，无一不在给我们指示尧舜之道，如来之道（“有馀师”）。何也？孟子说：“尧舜，性之也。”（《孟子·尽心上》）尧舜之道，就是我们本有的心性之道，尧舜是体现心性之道的圣人，只要服尧服、言尧言、行尧道，则是尧而已矣。

心性之道，有情无情无时不在显现“说法”教化我们，只要有求道的渴望，留心大道的展现，则时时处处皆有其“师”（“有馀师”）。同理，佛陀是真如本性的体现者，就是我们最直接的师范，只要我们入如来室，穿如来衣，坐如来座，所谓学佛而已矣！

## 十五、“必志于穀”

孟子曰：“羿之教人射，必志于彀；学者亦必志于彀。大匠诲人，必以规矩，学者亦必以规矩。”（《孟子·告子上》）“五谷者，种子美者也；苟为不熟，不如萁稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。”（同上）“日月有明，容光必照焉。流水之为物也，也不盈科不行。君子之志于道也，不成章不达。”（《孟

子·尽心上》)

孟子以射箭为喻，是要叫人将自己的追求达到圆满的程度（“必志于毅”）。射箭是这样，学习亦是这样，要追求圆满（“学者亦必志于毅”。这是以射为喻来说明学人要“止于至善”，非指学射者，下“学者”亦同）。“学者”必志于毅，佛家叫觉行圆满，亦称为四无量心（“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”）和到达发无上菩提心（上求佛道，下化众生）。这是讲，追求智慧道德，首先要发大誓愿，必须要发无上的圆满的大誓愿（“必志于毅”）！才能“止于至善”达至无上的境界。这就是说，学问之道，首先贵在发心。佛陀讲学道修习的九种难处（得为人难，去女即男难，六根完具难，生中国难，值佛世难，遇道者难，兴信心难，发菩提心难，无修无证难），最后是发菩提心和无修无证难，后者是果位，前者是因位。可见，因地修学，发菩提心最难，亦是发追求无上圆满的心最难（“必志于毅”最难）。

所以，孟子强调“学者”必志于毅，“亦在乎熟之而已矣”（指止于至善的圆满境地）。如修学不追求无上圆满的境界，就像不成熟的庄稼一样，“不如莠稗”（不如野草植物类）。佛陀在楞严法会上，将不回小向大的声闻、缘觉斥之为五十阴魔之列！所以，修学圣道，必以追求圆满为其动机和目的，故《华严经》讲：“欲修菩萨一切行愿，先当发起菩提之心。”日月之明，明在无隙不照（“日月有明，容光必照焉”），水不将坑洼（“科”）满溢不流（“不盈科不行”）。所以，“明明德”、“亲民”、必志于“至善”不可！“君子之志于道也”，不“毅”不休！立下这样的大愿，有志者，事必成。不达到完整（“成章”）、成熟（“在乎熟之”）、圆满（“毅”）的境地，就仍在路途，未到目的地（“不达”。这里的达，非指通达）。立下大志向后，具体落实，必然认认真真一丝不苟，如“大匠诲人，必以规矩”，修学也要循规蹈矩（“学者亦必以规矩”），严谨认真，不敢粗枝大叶，切忌马马虎虎。

## 十六、“天爵”、“人爵”

孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵。既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”（《孟子·告

子上》)“人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。”(同上)

“天爵”者，自性本有智德之属性也(“仁义忠信，乐善不倦”)。“人爵”者，外在人为加封的官职和荣誉等(“公卿大夫”)。“天爵”是每个人内在本具的“天命之性”，“人爵”是上司施偿给的名誉地位。修“天爵”，就是开显“人人有贵于己者”的本具圆满的智慧 and 品德。当开显了个个具足的“天爵”，在至善智德的召感下，必然人爵随之而来(“而人爵从之”)。所以，古之人只注重“修其天爵”，而不刻意追求人爵。今之人虽也修天爵，但动机和目的是将修天爵作为幌子，实际上是为了求得人爵的一种手段(“以要人爵”)。一旦人爵到手(“既得人爵”)，则贪恋外在的名利而丧失了(实为覆盖了)内在的天爵。孟子说，这是最糊涂不过的事了(“则惑之甚者也”)。

为什么呢？因为一个人丢失天爵，无德无能，无明愚昧，必然广造恶业，最后导致业报现前，终归人爵不保，遭到剥夺(“终亦必亡而已矣”)！人爵是外来所加的东西，“非良贵也”(不是本性所具有的)。正如孟子所说：“赵孟之所贵，赵孟能贱之。”(同上)别人能给你加官进爵(“赵孟之所贵”)，同样，别人也能剥夺你的爵位(“赵孟能贱之”)。身外之物的“人爵”，不值得去追求，即使追求也是枉劳一场。何也？“是求无益于得也，求在外者也。”(《孟子·尽心上》)而对天爵的追求，“是求有益于得也，求在我者也。”(同上)这种内求天爵的操持，是追求法乐，而外求人爵的期望，是追求欲乐。欲乐使人丧志堕落，最终落空亡；法乐使人境界升华，“乐莫大焉”。(同上)

## 十七、“尽心”、“知性”

### (一) 心、性、天

孟子曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”(《孟子·尽心上》)

孟子讲的心地法门，于此则悉备矣。孟子提出心、性、天的范畴，开辟了儒门心性学说之大端。那么，心、性、天指什么？不知心、性、天，岂能尽心知性哉？！心者，本体之状态之谓也；性者，本体之属性之谓也；天者，本来面目也，本具之谓也。说体之时天即如，说用之时天即相。

作为本体状态的心，本来无一物，无表无里，无边无际，无形无状，一相无相。《易经·系辞》中称之为“易”(“‘易’，无思也，无为也，寂然不

动”),老子称之为道,佛陀称之为实相(“如是无相,无相不相,不相无相,名为实相”)、妙明真心(“不知色身,外洎山河,虚空大地,咸是妙明真心中物”)、菩提妙净明体(“见与见缘,并所想相,如虚空华,本无所有。此见及缘,元是菩提妙净明体”)、菩提妙明元心(“心遍十方,见十方空”,“心精遍圆,含裹十方”,“一切世间诸所有物,皆是菩提妙明元心”)。这个“寂然不动”,一相无相,“含裹十方”,“离一切相,即一切法”的“妙明真心”,就是孟子要“尽其心”的“心”。

孟子讲“尽心”,正是禅宗讲的“明心”。“尽心”尽到明心“无相,无相不相(‘一切世间诸所有物,皆是菩提妙明元心’),不相无相(‘离一切相’),名为实相”(“寂然不动”、“寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆”,“心遍十方,见十方空”,“离一切相,即一切法”),便是孟子所谓的“尽其心者”。

作为本体属性的“性”,性本清静,无杂无染,无丝毫极性相对,是绝对绝待之非极性(“独立而不改”)。正因为是非极性之一相,故“无思也”(一思维便是二相),“无为也”(无心识活动之作为,言语思维均不可到),“常住妙明”(“谷神不死”,妙性常明),“能生万法”(“万法不离自性”;五阴、六入、十二处、十八界、七大等二十五有,“本如来藏妙真如性”)。孟子讲的“知性”,正是禅宗讲的“见性”。

心与性的关系,就是状态与属性的关系。犹梨和苹果是状态,梨味和苹果味是属性。男人、女人的生理结构是状态,男人刚强、女人柔弱是属性。有状态必具属性,有属性必借状态。状态属性的概念,是用来描述极性事物的一种表达,对非极性的本体,本无状态属性之分,本一非二。说状态之时在属性,说属性之时在状态,状态属性本不二,只是给极性观念的人,用于表达时的一种方便而已!所以,“尽其心者”,就是“知其性也”;“知其性”,就是“尽其心”。明白心本无相无物,一无所有,但无所不有,这就是“尽其心”。尽其心,就了知其性清静本然,妙明觉性朗朗常住,可具万法众理,而能妙用、妙应万事者也!见此则为“知其性也”。知性本来清静,本自圆成,具足一切,无动无摇,不生不灭,恒常空觉朗明,知此本具之朴性,本来如是之面目,就是“知天矣”。

## (二) 存心、养性、事天

《中庸》讲的天命之性,是喜怒哀乐之未发的非极性中之属性,此正是

孟子要“知”之“性”。此性无善无恶，无好无坏，无仁无不仁，无义无不义，无礼无非礼，无信无不信，无边无际，无界无相，无生无灭，无大无小，无智无愚。此性之状态为本具之妙明真心，在非极性境界中，此心此性无二无别，究竟一相，本自如如，明了此理，就是“知性”。“知性”了，“则知天矣”。

保持寂然不动、常住妙明、清净本然、周遍法界、一相无相的无二之心性，就是“存其心，养其性”。以此“存心”、“养性”，使非极性的本来面目不极化，大顺无违，率性如如，就是“事天也”！也就是说，保持本有心性是“事天”，恢复本有心性亦是“事天”。修行中保任无生境地，入不退三摩地，达天人合一的如是本体，就是“事天”。佛家人称始觉合于本觉者，老子称“唯道是从”、“大顺于道”者也，都是孟子说的“所以事天也”。

老子讲的“归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明”，就是存心、养性、事天。心、性、天本为一体，“存心”就是“养性”，“养性”就是“事天”，“事天”就是“存心”。故老子曰：“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。”

静者，性未动也，喜怒哀乐的极性未发也；“复命”者，恢复本有的非极性之心性。本有的心性为妙明常住的（“常”、“明”）绝对绝对体，故一相无相，周遍无垠，具有常（不生不灭）、容（无所不包，无所不在）、公（无私无欲，不偏不颇）、全（点即全体、全体即点；一即是多，多即是一）、天（性相一如，本来如是）、道（无名无字，无二无别）、久（无头无尾，无始无终），这都是对非极性属性的不同表达。

佛陀说：“心性空故，如是空性，不生不灭，无来无去，不一不异，非断非常，本无生处，亦无灭处，亦非远离，非不远离，如是心等，不异无为，无为之体，不异心等。心法之体，本不可说，非心法者，亦不可说。”（《心地观经》）孟子讲的心、性、天都是对非极性属性的表达。所以，只要进入、保持非极性的状态属性，就是“存心”、“养性”、“事天”。

### （三）“夭寿不二”

孟子讲“夭寿不贰”，这里的“夭寿”，不是专指寿命的长短，是用“夭”与“寿”的一对极性观念，代表一切极性属性。“夭寿不贰”，是指破除“夭寿”等代表的一切极性观念（如生灭、来去、大小、一多、一异、断常、性

相、头尾、始终等)。破除一切极性观念，就进入“不贰”的非极性境界。非极性是一相，极性是二相。“修身”就是清除吾人二相的极性观念，“修身”就是超越二相的极性对待，进入非极性一相的过程，泯灭极性观念的干扰，回归非极性一相的本体，才是真正地修身！修身是手段和过程，目的是要恢复原本非极性的本体之心性，这就是“俟之”。“俟之”（等待）完全彻底地回归本然之心性，就叫“立命”。“立命”者，由极性回返到非极性而不退转之谓也！能在极性事物中，不被二相的极性所迷惑，所左右，心境一如，不动不摇，以如如之心，不分别不执著，时时保持非极性的一相不二之境界，这才是真正的“立命”之谓也！

#### （四）三良

孟子提三良，“良贵”、“良知”、“良能”。

“良贵”，是指人人本具的本体之心性。孟子曰：“人人有贵于己者，弗思耳矣。人之所贵者（指‘人爵’），非良贵也（指‘天爵’）。”（《孟子·告子上》）孟子讲的人人具有的“良贵”，就是佛陀讲的人人具有的“佛性”。佛性这是非他人所授予的，自己与生俱来的“自性”（六祖惠能称之为“自性”）。庄子将此“良贵”比之为“玄珠”。“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也，乃使象罔，象罔得之。”（《庄子·天地》）“玄珠”看不见（“离朱索之而不得”），言语（“喫诟”）、思维（“知”）把握不了（“知”和“喫诟”都“索之而不得”），无相无形（“象罔”）而人人皆有的东西，这就是“良贵”（“天爵”）。佛陀喻为“如意珠”。“譬如有人于白衣中，系‘如意珠’，不自觉知，穷露他方，乞食驰走，虽实贫穷，珠不曾失。忽有智者，指示其珠，所愿从心，致大饶富，方悟神珠非从外得。”（《楞严经》）“良贵”因“弗思”而不知，故不追求“良贵”而进行“存心”、“养性”的修习。虽不知而“珠不曾失”，只要不著外相，不被相所迷惑，见相见性（“象罔得之”），“方悟神珠非从外得”，实是人人本具的本体之心性也。

孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）

孟子讲的“良知”、“良能”，是指“良贵”的两种属性，亦是指本体之

性的两种妙用之功能也。不待学习就会，如婴儿吃奶，就是“良能”。“良能”虽属本能，但亦是本体心性所起的作用，无此本体之心性，本具的妙用之属性，便不存此“良能”之用，故“良能”亦是妙明本心的功用。本体之妙心，妙就妙在随缘起用上。佛家人称真如不守自性、遇缘则变，所谓“真空妙有，妙有真空”。因为，本体之心本是至明、至柔、至妙、至虚的状态，“动”不得，“摸”不得，随“摸”、“动”就变，这就是“良能”存在的根本机制和原理。所以，一切本能的形成，从根本上说，乃是“良能”的作用而形成的。人抽烟可以成瘾，人发愿立志可以成就大业，发菩提心就可成佛，都是妙心所具“良能”的功用而形成的。老子讲的“万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居”，就是“道”所体现的妙用，这与孟子所说的“良能”是相通的。

“虚而不屈，动而愈出”，“绵绵若存，用之不勤”，“朴散为器”，“道常无为而无不为”，“天下万物生于有，有生于无”等，都是老子表达“道”之“良能”的论述。“不学而能者”是本体本具之功能（“良能”），明白地说，就如镜子映像，水中现月，正可喻为镜子和水的“良能”，这些功用皆是“不学而能者”也，故将此本体之心的功用称之为“良能”。佛陀说：“由性明心，性明圆故，因明发性，性妄见生，从毕竟无成究竟有。”（《楞严经》）“本此无住，建立世界及诸众生，迷本圆明，是生虚妄。”（同上）“因明发性”，“从毕竟无成究竟有”，“本此无住，建立世界及诸众生”，都讲本体实相“随有所念，境界现前”的“良能”之属性也！惠能讲的“何期自性，能生万法”，“无常者，即佛性也”，“佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者”。这些都是对妙明真心之“良能”属性的表达。

“良知”是指本体本具的妙明智慧，这种本具的大智慧，佛陀称之为“般若智”。佛陀还讲“般若无知”。这是讲“般若智”非是思虑识心所具之“知”。这正是孟子所讲的“所不虑而知者，其良知也。”所以，“良知”非八识之知，乃是一相无外可知的无知之智（知），亦是老子所讲的“知不知，上。”思虑之知是二相之知，二相之知是知外界事物。一相之知是无外可知，是无知之知，是本体本具的“觉性”，佛陀把这种究竟一相的本具妙明觉性，称之为“圆觉”、“大觉”、“本觉”、“摩诃般若”等。佛陀更清楚地说：“性识明知，觉明真识，妙觉湛然”，“性觉妙明，本觉明妙”，“如来藏唯妙觉明，圆照法界”，这都是佛陀对“良知”的表达。



佛陀还把“不虑而知”的“良知”，具体到六根之性，来让人们清楚的认识和了证。他用击钟验闻，将耳根之闻性作了详细说明：“阿难，声消无响，汝说无闻，若实无闻，闻性已灭，同于枯木，钟声更击，汝云何知？知有知无，自是声尘；或无或有，岂彼闻性？为汝有无，闻实云无，谁知无者？是故，阿难，声于闻中，自有生灭，非为汝闻声生声灭，令汝闻性为有有无。汝尚颠倒，惑声为闻，何怪昏迷，以常为断？终不应言，离诸动静，闭塞开通，说闻无性。如重睡人，眠熟床枕，其家有人，于彼睡时，捣练舂米，其人梦中，闻舂捣声，别作他物。或为击鼓，或为撞钟，即于梦时自怪其钟，为木石响。于时忽寤，遑知杵音。自告家人，我正梦时，惑此舂音，将为鼓响。阿难，是人梦中，岂忆静摇、开闭、通塞？其形虽寐，闻性不昏。纵汝形销，命光迁谢，此性云何，为汝销灭？”

六根之性与六尘无关，永恒存在，只是“以诸众生，从无始来，循诸色声，逐念流转，曾不开悟，性净妙常。不循所常，逐诸生灭，由是生生，杂染流转。若弃生灭，守于真常，常光现前，根、尘、识心，应时销落。想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼，应时清明，云何不成，无上知觉？”（《楞严经》）佛陀说的“无上知觉”，“性净妙常”，“闻性不昏”，“闻实云无，谁知无者”？就是孟子讲的“良知”。这种“良知”与前六识无关而存在，不然怎么熟睡（“眠熟床枕”）可知音声，“命光迁谢”（中阴身，或软件）亦可闻声？佛陀举大迦叶“久灭意根，圆明了知，不因心念”，正说明“良知”的存在。

老子讲的“大音希声”、“谷神”、“明白四达”，“听之不闻名曰希，视之不见名曰夷，抟之不得名曰微”，“知常曰明”，“神得一以灵”，“不言之教”，“知不知”，这些都是老子从不同的方面阐述“良知”存在的表达。老子还给人们指出充分开显“良知”的修持，所谓“常使民无知无欲”，“古之善为道者，非以明民，将以愚之”。这是老子让人们关闭识心的分别，转八识成四智（大圆镜智、平等性智、妙观察智和成所作智）的操作，目的是充分开显人们本具的“良知”。

孟子用人人本具仁义礼智和人人本知仁义礼智来说明“良知”的存在（“孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也”），这是儒家转正觉方面宝贵的论述。孟子之后的大儒们对“良知”，更多的是从“良知”的“善分别”去论说，诸如“知善知恶是良知”等。这里必须要明白“良知”

本具妙明（“谷神”）和其妙用的关系。惠能讲：“不思善，不思恶，正恁么时，那个是明上座的本来面目！”在不思善不思恶时，独显觉性朗照，非是枯木寒岩，本具“良知”之光，“后念不灭”是妙用，“念即是真如之用，真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。”（《坛经》）“真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在（‘良知’恒在）。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。”“良知”是“觉性”，是“大觉”。

“大觉”无觉，无所不觉，故只强调“良知”的善分别，就容易掩盖“良知”的“本觉妙明”和“性识明知，觉明真识”的关系。“能善分别诸法相（如仁义礼智），于第一义而不动。”知善知恶就是善分别，妙观察，此种善分别和妙观察是建立在“于第一义而不动”的朗朗觉性独存上。如忽视了觉性独存的“证自证分”，知善知恶就流入了识心分别的泥坑。

所以，孟子讲的“所不虑而知”是“良知”的根本属性。“不虑而知”，就排除了识心分别的“知善知恶”。对“良知”的把握，应着重在“不虑而知”的“觉性”本具上，超然物外上。正如佛陀强调的：“妙觉明圆”，“圆照法界”，“灭尘合觉，故发真如，妙觉明性”，“净极光通达，寂照含虚空”，“明极即如来”，“觉海性澄圆，圆澄觉圆妙”。“良知”应强调“清净宝觉”和独存的“谷神”，显示只此觉性，本无一物的第一义谛。

尽心知性，首先了知此心此性是绝对的非极性，绝对的非极性是一相圆融，本自具足的“自己”就以“自己”存在，无内无外，无里无表，无远无近，本来就是如是，无始无终，无过去未来现在，无时间长短久近。“道法自然”（老子语），“譬如彼摩尼宝（指此心此性），不依余处，还依宝际而住。如是世尊，一切诸法更无所住，惟依实际而住。”（《入法界体性经》）“一切诸法悉是实际。”（同上）只要我们“尽诸动念，思想心息”（《大般涅槃经》），就能尽心知性。何也？超越了极性思维的障碍，才能契合本体之心性。

### （五）性“故而已矣”

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。故者以利为本，所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”（《孟子·离娄下》）

穷理尽性（“天下之言性也”），关键要知道此性本有，不假造作，本来如

是（“则故而已矣”）。孟子说的“故”，就是本来本具之意。孟子还讲：“君子所性（本体之性）虽大行（指理想行于天下）不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。”（《孟子·尽心上》）这更说明本体之性不因境界而损益，性是不增不减的（“虽大行不加焉，虽穷居不损焉”），是不生不灭的（“故”），不动不摇的（“定”）。正如惠能彻悟后所说偈言：“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”（《坛经》）六祖说的“本自清静”、“本不生灭”、“本自具足”、“本无动摇”的“本”，就是孟子说的“故”。“本”（“故”）者，本来本有，绝对唯一，本自如如，非极性一相，无二之谓也！

如何认识并契证“本不生灭”，“本自具足”，“本自清静”，“本无动摇”的“自性”？就是要大顺（“利”）本来的状态和属性，亦是说要以与本来面目相应的境界去契合本来面目才行（“故者以利为本”）。孟子的“故者以利为本”，就是老子讲的“唯道是从”和大顺于道。

老子曰：“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（《道德经·第六十五章》）老子讲的“玄德”，就是佛陀讲的“尽诸动念，思想心息”的非极性一相的境界。要进入非极性一相的境界，就要“尽”、“息”我们二相的极性观念（“与物反矣”），彻底超越极性的思维，直至与“故”大顺（“以利为本”、“乃至大顺”）。穷理尽性，与道大顺，最忌识心分别，动念思想，有为干扰（“所恶于智者”）。因为，动念识别，心思虑想，就极化（“凿”）非极性的本体之心性（“为其凿也”）。孟子把穷理尽性的大顺于道，喻为大禹导水（“行水”），唯水性（喻自性）是从，大顺水性（“若禹之行水”），因势利导，不极化，顺应其性，做到无为自然（“行其所无事也”），极性思维便成了妙用（“则无恶于智矣”）。“智者”若禹治水，大顺水性一样大顺本体之性，达到无为自然，彻底超越极性观念（“行其所无事”），进入般若智（“般若无知，无所不知”），这才是佛陀讲的“摩诃般若”（大智慧），也就是孟子讲的“则智亦大矣”！

有了大智慧，虽天高星远（“天之高也，星辰之远也”），以开显的本具的妙明觉性，就能了究宇宙万物的运行法则（“苟求其故”），就能推算千年后冬至的时日（“千岁之日至，可坐而致也”）。

## （六）穷理尽性（尽心知性）

穷理尽性是孟子心地法门中的中心内容，整个尽心知性，就是禅宗讲的“明心见性”。禅宗五祖讲：“不识本心，学法无益。若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”（《坛经》）不明心见性，学法不得心要，终归无益。孟子也讲：“有为者（穷理尽性者）辟若掘井，掘井九轳（六、七丈）而不及泉，犹为弃井也（废井）。”（《孟子·尽心上》）尽心知性，一定要穷尽到明心无相、见性无见的究竟一相之境地。究竟一相，必是圆满十方，无处不在处处在，这样本心一定是无相的，有相不能周遍法界，故明心无相。本性一相无外，凡所见闻觉知，都见（闻、觉、知）外，一相无内外，故见性不见。心性是一，穷其理，就能尽其心性。

孟子曰：“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《孟子·告子上》）众生同共一本性，此性者，义理也。所以，只要穷其义理，穷到“诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减，是故空中无色，无受想行识；无眼耳鼻舌身意；无色声香味触法；无眼界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道；无智亦无得。”（《心经》）穷理尽性达到无相、不见、无得，一无所有的境地，就是“圣人先得”的本体之心性。此心此性是有情无情同源同根的（“我心之所同然”），故尽心知性，则是穷究宇宙万物的本源的最高学问。何也？尽心知性的圣者，开显开发了自性本具的智慧与德能，达至善圆满时，就能“所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”（《孟子·尽心上》）

佛经上讲，文殊师利菩萨所过之处，即现七宝，过后回复如故；佛陀所过，树木山崖皆低头礼拜，河水让道，无情之物圣者皆能感其变化，转秽成净，转瓦砾成七宝，山水树木皆恭敬，何况有情识之人乎？佛陀曾感化杀人魔王鸯掘摩罗改邪归正，感化陷害他的妓女忏悔改过，入道修习，这都是佛光普照，“所过者化”的简单事例。

佛所在处（“所存”），便七宝庄严，天人散华，天龙八部随从，异香祥光，奇异无比，尽是不可思议的神妙现象（“所存者神”）。尽心知性，穷理尽性，明心见性之人，臻至极处，就体现出与天地同样的功用（“上下与天地同流”），世间出圣人是多么稀罕的事情，怎么能说是小小的补益呢（“岂曰小补之哉”）？

孟子曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）志心修仁德，要战胜自己的恶念恶行，追求本具之善性，立愿望（“可欲”）要尽心知性、明心见性者谓之“善”（“可欲之谓善”）。发大愿后，真诚的用本体之善性来庄严充实自身者谓之信（“有诸己之谓信”。“信”者，指信实也！意为善心善行真实地在自身存在）。尽心知性，力行善事于本体之心性慢慢相应，德智立命，达到充实的程度。由于心灵净化，人格完善，智慧与善德和谐便叫做美（“充实之谓美”）。独善其身，只是美的境界，将内在美推广到他人、大家、社会及自然界，使具内充外化之功效叫做如光普照之大（“充实而有光辉之谓大”）。穷理尽性，达到内外一体，极性超越，于非极性相契。究竟一相，无二无别，同体大悲，无缘大慈，善行、善言、善德泽及万物普化万物，摄受无边众生的境地，就叫做“圣”（“大而化之之谓圣”）。应无所住，中道自然，无障无碍，无作妙德，自在成就，无为而无不为，达到不可思不可议的境地，便叫做“神”（“圣而不可知之之谓神”）。孟子讲的“善”、“信”、“美”、“大”、“圣”、“神”等，都是讲“尽心知性”，穷理尽性，明心见性的不同阶段，以及不同层次的心性开显的功效和妙用。

### （七）“反身而诚”

如如不动的心性，具足一切妙用，能生一切极性对待之属性。心性一动，就是无极而太极，就是“发”。“发”则一相成二极，非极性的无极态成隐极性的太极态，隐极性极化后，就是二相极性对待的极性世界。于是，就有仁与不仁，义与不义，礼与非礼，智与愚的极性相对。原来非极性的本性，展现出仁、义、礼、智的善良之性，这是本体之性的自然流露。本性随动，妙明之觉性变成极性之情识，情识的坚固，则形成本能。本性展现出善心，本能展现出恶心。本性不被境物所染的清静心，本能是被境物所转的染著心。

在事相的“存心”、“养性”、“事天”，就是扩充圆满其善良的本性，净化清除本能的无明贪欲之恶习。打扫错误，净化心灵，去习气毛病，完善人格，升华境界，就是修身，待到（“俟之”）“明明德”、“亲民”达到至善圆满的境地，则“命”（回归本来）立矣！

孟子曰：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求则得之，舍则失之。’”（《孟子·告子上》）仁义礼智是本性本有的属性

（“我固有之也”），只是由于未尽心知性（“弗思耳”）而隐没而未得开显（“舍则失之”），只要吾人“存心”、“养性”而“事天”，本性不离当下，就在眼前（“求则得之”）。正因为仁义礼智的善良本性本来具足，孟子才说“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）只要反身而诚（“反求诸己”，反闻自性，尽心知性），就不难得到。这种“反身而诚”的尽心知性的修法，是恢复本性之仁义礼智的最简捷的方法了（“求仁莫近焉”）。

“反身而诚”的“诚”，就是本体心性“无思也，无为也，寂然不动”的状态。当“反身”而达到“诚”的状态时，就恢复到本来的面目了，就二相归一相，超越极性进入非极性的境界，达到究竟“立命”的目的，故曰：“乐莫大焉”。“强恕而行”，是指对反身修身，要达到“至诚”状态的目标，必须要努力精进（“强”）的进行内求不外求（“恕”）的修持，就能简捷迅速的开显本性的仁德（“求仁莫近焉”）。人们往往是外求不内求，故著在外相外境上而“失其本心”（《孟子·告子上》），不知内外诸物，无不是吾人之本心本性的循业所现之相耳！“学问之道无他，求其放心而已矣。”（同上）把迷失了的本心本性找回来，就是“存其心，养其性”，亦是回复本具的善良之心性。

### （八）“平旦之气”

孟子曰：“其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息（生长生息），平旦之气，其好恶与人相近也几希，则其旦昼之所为，有（又）梏亡（窒息而消亡）之矣。梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰：‘操则存，舍则亡。出入无时，莫知其乡（向）。’惟心之谓与。”（《孟子·告子上》）

孟子周密详细地论述了“良心”的开显与丧失，明确提出“良心”的丧失与白天见闻觉知的见相著相的分别识心的有为活动有关。人们在白天时，六根对六尘见闻觉知的各种相使人们迷惑不解，于是执为实有，分别执著，则将非极性的本心本性极化掩盖（“放其良心者”），孟子比喻为用斧子天天去砍伐山上的树木一样，那它还能繁荣茂盛吗（“旦旦而伐之，可以为美

乎”）？就像山上的树木日夜在生长（“其日夜之所息”），特别是凌晨（“平旦”）熟睡之时，六根未接触六尘时，外境外物不来扰乱平静的“良心”时，“良心”所显露的神态气质（指非极性的言谈举止，心灵神气）更为充分些，这就是孟子所谓的“平旦之气”。

因为，使我们“良心”善性不能开显而丧失的原因，不在外界的事物存在，而是我们自心对外物的无明迷惑所造成的，只要我们见物见境（见相），了知“凡所有相，皆是虚妄”，并能见相见性，就不贪恋，不分别，那我们本有的，无时不在时时在的本体之心性，自然就会展现出来。“平旦之气”，是指人们不受外界事物极化干扰时，所本来具有的“良心”所流露的善心善性，这种“良心”流露的善心善性，在“平旦”时人人皆有，并很相近（“其好恶与人相近”），“平旦”之时，是指凌晨很短的一段时间。这段时间虽人人都产生“平旦之气”，但因其时间不长，故“良心”回复的显露很有限，只有那么一点儿（“几希”）。所以，“平旦之气”虽相近产生，但经不住白天的著相分别妄心的极化干扰（“其旦昼之所为”），而且是一整天的根尘相对，尽发识心识念，每个识心识念都在极化搅扰“平旦之气”（“梏之反复”），使得有限的“平旦之气”丧失无遗【“有（又）梏亡之矣”，“夜气不足以存”】。人将“良心”流露的善心善性丧失了（“夜气不足以存”），则本性丢失，本能强化，那就和禽兽差不多了（“则其违禽兽不远矣”）。

虽然说是“良心”丧失，其实是本性潜隐，只是不能开显罢了。因为，人们本体之心性，不生不灭，在圣不增，在凡不减，但由于本能强化的破坏和干扰，使人同于禽兽相近了（“人见其禽兽也”）。他的心灵人格堕落沦丧如禽兽，但他的“良心”并非不存在，也非不曾有过“良心”（“而以为未尝有才焉者”）。如果认为他的“良心”一失而不存在了，这种知见是完全错误的，难道“良心”被掩盖潜隐就等于彻底消亡了吗（“是岂人之情也哉”）？“道也者不可须臾离也”，“良心”者，无时不在时时在（“出入无时”），无处不在处处在（“莫知其乡”），它是永恒存在的，本自具足、本不动摇、无益无损的真如实性，只要你开显它，一念就现前。

人能明心见性，加以护养培植（“苟得其养”），就能开显和增长本具的“良心”，若不加以护养培植，何能明此“良心”，见此本性呢？“良心”本有，保持培养就得以存在（“操则存”），如果踏践（“苟失其养”）丢弃，就会潜隐丧失（“舍则亡”）。不只是“良心”如此，任何事物都如此（“苟得其

养，无物不长；苟失其养，无物不消”。孔圣人尽心知性透悉本体之心性无时间性（“出入无时”），无空间性（“莫知其乡”），它是非极性一相无相的妙明存在，“求则得之”（“操则存”），“舍则失之”（“舍则亡”），“求在我者也”，是吾人本来具有，本自具足的“天命之性”，是“成性存存”，“常住妙明”，无时无处的真如妙心。

### （九）精进一心 “引而不发”

尽心知性，要精进一心，不能三心二意，否则就被自己的妄心妄念和无明迷惑所障碍。孟子曰：“山径之蹊，间介然用之而成路；为间不用，则茅塞之矣。”（《孟子·尽心下》）孟子用山中的小路，比喻尽心知性持之以恒。就如山里的小路，如果人们经常的走（“间介然用之”），便成了路。如果走了一段不走了（“为间不用”），则茅草长起来（“则茅塞之矣”），就找不着路了。“茅草”，喻我们的识心分别，妄心妄念。明心见性，尽心知性，要专心致意，一心不乱的追求极性的超越和本性的开显。

尽心知性开显自性，既不可有轻视观点，又不应有高不可攀的畏惧情绪，孟子的学生对尽心知性很感兴趣，又感其高不可攀而失望，要求孟子能否降低标准。孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”（《孟子·尽心上》）“大匠”和“羿”不降低其标准，因为标准是客观的，无法降低。但善知识（“君子”）可以点拨（“引而不发”）学人，用各种方法引导他进入临界状态，亲临其境，如人饮水，冷暖自知，从心地上透过去，从自心上发出来。当引导达到欲发未发，如箭在弦上，拉满欲放境地，可谓“跃如也”！穷理尽性，明心见性，都要经过这个阶段。

尤其是禅宗的棒喝教法，更体现孟子的“引而不发，跃如也”的作略。当学人极性观念猛利时，禅师冷不丁的棒喝施用，当下将识心识念截断，在这无念无分别的瞬间，就使学人体证“不思善，不思恶”的当下，那个正是我们本心本性的真实体证，能体证体验当下刹那境界，就即刻证悟（“能者从之”）。吾人就让自己的极性观念作障，生灭妄心作怪，不能“尽心知性”。如何使我们处于非极性的“中道”，而且达到不退转之境地（“中道而立”），这是古今中外圣贤及今学人开悟的共同途径。

参禅达到无念、无住、无相，念佛达到一心不乱，持咒达到身口意三密



相应，儒家要人“至诚”，“定”、“静”、“安”、“虑”、“得”，“空空如也”，“叩其两端而竭焉”，“无思也，无为也，寂然不动”。老子要人“致虚极，守静笃”，归根复命，“不欲以静，天下（指心身）将自定”，“损之又损，以至无为”，“涤除玄览”，“为无为，事无事，味无味”。这些方法，究其实质，都是为达到孟子所讲的“中道而立”的各种法门。

### （十）开显心性

在诸多法门，孟子还提到从六根门头转正觉的修法。孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）

孟子先从人的前五根（舌、眼、耳、鼻、身）天生的贪恋五欲（舌贪美味，眼喜美色，耳好赞誉，鼻喜嗅香，身好逸乐）说起，说明五根的感官，天生下来的人都有这种自发的爱好。所以，孟子称为是天然带来的“性也”。这里孟子讲的“性”，不是“尽心知性”的“性”，而是指后天的二相根尘相对时的一种“本能”的自发性。人的感官天生下来就爱好五种欲乐，这种天生的爱好倾向，古人称之为气质之性（本能）。只要是二相的生命体，都有自发摄取外界的五尘（色声香味触）来满足自己感官的需求。把这种与生俱来的自发性孟子称之为“性也”。这种自发性是天生就有的一种“本能”（“有命焉”，意为天生的）！这种根（五根）尘（五尘）相对的贪欲满足性，绝不是君子们追求的“天命之性”的“性”（本性）。也就是说，不是尽心知性、明心见性的“性”（“君子不谓性也”），而是需要限制、净化消除的贪欲之性（本能）。

佛陀把这种二相的根尘相对产生的贪欲之性称之为“识心”，六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）贪恋六尘（色、声、香、味、触、法）的“识心”，就是人们的贪欲妄想，任何一个凡夫穷其一生就追求这种感官的享乐。这种感官欲乐的追求，就造下了无边的罪业和无尽的烦恼，严重的破坏人们的“软件”，使人趋向畜生道的方向堕落。这就是孟子讲的“夜气（本性）不足（不开显）”，本能放纵，“则其违禽兽不远矣”。所以，这种本能的自发性（“性也，有命焉”），是一切圣贤要求净化的贪欲之性。

故老子讲：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”追求感官欲乐的满足，对人的心身健康是极为严重的破坏，何况欲乐是不能满足的，愈追求炽盛，欲火愈烧愈旺，无有止尽，只有死路一条！老子讲：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，“甚爱必大费，多藏必厚亡”。所以，老子主张“见素抱朴，少私寡欲”，“知足者富”，“知足不辱，知止不殆，可以长久”，“故知足之足，常足矣”。“圣人在天下，歛歛为天下浑其心；百姓皆注其耳目，圣人皆孩之（如孩童般一样质朴）。”“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过。”“圣人之道，为而不争”，“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”。

佛陀讲：“使人愚蔽者，爱与欲也。”（《四十二章经》）“人以爱欲交错，心中浊兴”，“财色于人，人之不舍。譬如刀刃有蜜，不足一餐之美，小儿舐之，则有割舌之患。”（同上）“人从爱欲生忧，从忧生怖。若离于爱，何忧何怖？”（同上）“情欲甚于淤泥，直心念道，可免苦矣。”（同上）“当知多欲之人，多求利故，苦恼亦多。……行少欲者，心则坦然，无所忧畏，触事有余，常无不足。”（《遗教经》）“知足之法，即是富乐安隐之处。知足之人，虽卧地上，犹为安乐；不知足者，虽处天堂，亦不称意。不知足者，虽富而贫；知足之人，虽贫而富。不知足者，常为五欲所牵，为知足者之所怜悯。”（同上）“多欲为苦，生死疲劳，从贪欲起；少欲无为，身心自在”，（《八大人觉经》）“心无厌足，惟得多求，增长罪恶；菩萨不尔，常念知足，安贫守道，惟慧是业。”（同上）孟子讲的“君子不谓性也”，意为本能爱好，不是君子应该追求的！

什么是君子应该追求的事呢？尽心知性！明心见性！要尽要明本体之心，要知要见本体之性（本性）。本体之心性，这才是本来就有的“妙明真心”和“天命之性”（“命也，有性焉”）。孟子讲的“圣人之于天道也，命也，有性焉”，是从人的本性来说的。前面讲的感官之“性也，有命焉”，是从人的本能来说的。“妙明真心”、“天命之性”，就是我们本来具足的本体之心性，此心此性，不生不灭，不增不减，常住妙明，故孟子称之为“天道”（本来具有的属性与状态）。因其“本自具足”，“本不生灭”，故曰：“命也。”因其本具妙明觉性，灵明不昧，故曰：“有性焉”。虽然，本体之心性本自元成（“命也”），但因吾人无量劫无明迷惑，二相的分别执著，造成本能严重障蔽本性的开显。所以，虽本性本来具有，不加尽心知性，穷理尽性，是不能开显的。

孟子讲的尽心知性，其目的就是要充分开显本有的心性。虽说本有，但必然加以仁义礼智四端的熏修，才能将本具的善性流露出来。正如佛陀所讲：“如来法身（本体之心性）自性不空，有真实体，具足无量清净功业，从无始世来自然圆满，非修非作，乃至一切众生身中亦皆具足，不变不异，无增无减。”（《占察经》）“如是实体功德之聚（‘天命之性’本自具足的功德），一切众生虽复有之，但为无明覆障故，而不知见，不能克获功德利益，与无莫异，说名未有。以不知见彼法体所有功德利益之业，非彼众生所能受用，不名属彼。唯依遍修一切善法对治诸障，见彼法身（尽心知性，明心见性），然后乃获功德利益，是故说修一切善法生如来色身”。（同上）

本体之心性，一切众生“自然圆满”，具足不缺，“非修非作”，“无增无减”，但因无明烦恼的本能覆障，不能开显，必然“遍修一切善法对治诸障”，才显现本有心性的功德利益，直至生如来色身（智德圆满）。孟子说的“君子不谓命也”，是说君子不因一切众生身中此心此性以及“良知”，本来具有，就不修身立命，不尽心知性，不存心养性，而是要“夭寿不二，修身以俟之，所以立命也”。“如来法身本来满足，非修非作相故，起无所得相，而生怯弱，或计自然（本有，无需再修），堕邪倒见。我即为说，修行一切善法，增长满足，生如来色身，得无量功德清净果报。”（同上）本性自有（“命也”），但不修不能开发，故必然修一切善法（仁义礼智），然后才能“克获功德利益”，这就是“君子不谓命也”，不说本有而不修也！

虽然本性被本能掩盖而障覆，但众生一切的运作施为，无一不是本具心性所起的作用，就是本能的展现，亦是本具心性所起的作用，只是以业信息结构所起的颠倒作用。净化低级的本能（“君子不谓性也”），开显高级的本性（“君子不谓命也”）。将流露父子之间的本性之仁，君臣间的本性之义，宾主间的本性之礼，贤人间的本性之智，圣人间的本性之道，穷尽义理，了究心性，“生如来色身，得无量功德清净果报”。

孟子曰：“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）“尧舜，性之也。”（《孟子·尽心上》）仁义礼智四端是人的本性所展现的属性，是人则应具此四端，不具此四端则非人也，虽具人形而不具人之本性的起码流露。若将仁义礼智四端充分开显，“止于至善”，“修行一切善法，增长满足，生如来色身，得无量功德清净果报”，这就是孟子所说的“合而言之，道也”。圣人与天道相契合，与本具“天命之性”相契合（“命也，有性焉”）。尧舜

就是本性在人间的化身。尧舜身上自然流露出的本性，就是尧舜所实行和体现的仁义礼智的事相。所以，孟子讲：“尧舜，性之也。”人人只要充分开显本性达到尧舜的程度，人人皆可以成为尧舜，所谓“服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣”！这就是“人皆可以为尧舜”的道理，也正是“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）的目的。

孟子提倡尽心知性，是基于“夫道一而已矣”，（同上）凡圣皆具本性之心性，这是根本的真理。因此，孟子才希望人人皆充分发扬仁义礼智之本性，存心养性而立命，穷理尽性以至于命，达到人人皆成为尧舜。也就是佛陀讲的，人人皆有佛性，其目的亦是要人人开、示、悟、入佛之知见，人人成佛！

**孟子**

前372 ~ 前289

## 第四章 以《易经》说同

### 一、伏羲的“以通神明之德”

#### (一) 人文始祖伏羲

《易经·系辞下》曰：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象於天，俯则观法於地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，於是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

伏羲乃人根老祖，是人类文明的开创者，一划开天，八卦启世，文明文化之源头也！这就是伏羲之所以经历永久而广传不息之故也！伏羲离我们有多久了？无从考据！但话又说回来，不是无从考据，而是心塞意闭，难以理解也！

《列子》上讲：“太古之事灭矣，孰志之哉？三皇之事若存若亡，五帝之事若觉若梦，三王之事或隐或显，亿不识一。当身之事或闻或见，万不识一。目前之事或存或废，千不识一。太古至于今日，年数固不可胜纪，但伏羲已来，三十余万岁。”《列子》上讲，伏羲至列子时代，已有三十余万年！谁信？就连《列子》一书都被今人多有怀疑，甚至有人认为是伪书，可不荒唐哉？！

但伏羲究竟有多久矣？司马迁的《史记》只是从黄帝开始，司马迁也说：“学者多称五帝，尚矣。”司马迁的时代，认为五帝都很遥远了，何况三皇呢？！《尚书》的记载只是从尧开始的。尧王至少活到一百二十岁左右，舜王至少一百岁。《黄帝内经》曰：“余闻上古之人，春秋皆度百岁，而动作不衰。”可见上古之人活一百岁才衰，衰而至死，恐怕也得几十年。可知上古之人活一、二百岁，甚至几百岁，不是不可能的。

根据佛陀说，减劫中人寿每百岁减一岁，按《列子》上讲的三十余万岁计算，远古伏羲时代的人大约寿命是三千余岁。那么，平均估算，从伏羲到列子也不过是数百代而已！当然这就令今人更难相信了。不过，往往在荒唐中才不荒唐，不荒唐中才真正荒唐。伏羲年代绝非以千年计，而是以万年计。

只因我们处在减劫人寿七十岁左右，故难以置信，也是可以理解的！不过，孔子已过八十代左右了，乃至人们相信，因为人寿短了，相隔只有二千五百多年之故。要知远古大圣伏羲之事，记载考据是难以准信的，文字传说亦难说明，因为伏羲氏族不知传流了多少代，今人和古籍的一些传闻，乃非作八卦之伏羲也，而是无数代伏羲氏族发展的缩影。而《易经·系辞》讲的伏羲氏是“始作八卦，以通神明之德”者之伏羲也！

此伏羲时代，没有文字，何谈典籍。不过，此伏羲却是读了最为可靠的“文字”和其“典籍”，将其“经典”了透无遗，才智慧大开，作易八卦的！

伏羲的“文字”就是日月星辰的排布，山河大地的起伏，万事万物的相状，有情无情的属性等，这些写在天地间的“文字”，是最直接最真实的“文字”，毫无虚假，亦无隐藏，“字”与“意”直现，“文”与“章”同显，尽宇宙穷万物，无不是一大藏“经典”而已！这就是古圣伏羲开启大智慧的得天独厚之处！可见，伏羲“仰则观象于天”是读“天书”，“俯则观法于地”是读“地理”（观地之形貌），“观鸟兽之文与地之宜”是读“动植物”的生命之奇妙，“近取诸身”是读“人之心身之理”的奥秘，“远取诸物”是读“自然万物之理”的神奇。可见，伏羲是真正的“博士”，懂得天文地理，动植物的生命形态，人的心、身、社会的生理与人世之理，以及数学、物理、化学等的自然之理。

伏羲将宇宙间的万事万物，作为“天然的典籍”，亦将自己置身于一大“图书馆”中，尽情饱览着天地万物的赐教。更重要的是伏羲与天地万物融为一体，体现了真正的“天人合一”。彻通了宇宙万物共同的本源及其属性，所谓的“神明之德”。伏羲透悟到天地万物的情状，乃是“神明之德”所显的不同相状。“通神明之德”、“类万物之情”，知天地人乃是一体无分的道之运行及显现。伏羲将显而易见的“万物之情”（相）与幽隐难见的“神明之德”（性）融通合一，成为一个整体，显示出宇宙万物的有机相联性，彼此不分性，究竟一相性。于是，将他彻悟彻证的宇宙万物的奥秘（也就是人类最高智慧的结晶），以阴阳、八卦符号形式宣流给世间，以泽其后胄，这就是古圣伏羲流传万古的精神实质，也是他于世常存的真实存在。

## （二）“以通神明之德、以类万物之情”

佛经讲，天地万物都是吾人自心所现之量，故见天地万物，就是“以类

万物之情”；明白自心现量，就是“以通神明之德”。见“天地万物之情”，就“通神明之德”，此所谓见相见性者也！《易经·系辞上》曰：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之，天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”可见，一切万法万象，都是圣人悟道明心的入门指引。禅宗有无情说法不思议的公案，可以说，伏羲的悟道明心，全是无情说法开启的结果。佛家的独觉，就是在无佛时彻透天地万物道理的，独自观察“自然界”的变化而觉悟的。伏羲不只是独觉，而且“作易八卦”，“通神明之德”，明悟了整个因缘生法的原理（整个《易经》全讲的是因缘法的过程和机制），彻透缘起性空之理，这是远古大圣们留传下来的见相见性的大智慧。如：《易经·系辞》讲，“天尊地卑”，“卑高以陈”，“动静有常”，“在天成象，在地成形”，“鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑；乾道成男，坤道成女”。这都是无情不思议的说法，亦是以相显性的“通神明之德”。“是故易者，象也。象也者，像也。”像者，万法万物之相也！以相象征易理者，性也，这是极其透彻的以相显性，见相见性的微妙之法。

孔子也讲：“以体天地之撰，以通神明之德”。（《易经·系辞》）“天地之撰”，就是天地自然而成的万物之相也。以天地所显的万事万物之相，引导人们认识诸相之性（神明之德），这是古圣伏羲作易八卦的根本目的之所在。“天地设位，圣人成能”（系辞下）。“天地设位”，是指天地万物所展现的一切相。一切法、一切相，各就其位，圣人见诸法诸相的“是法住法位”，了悟“世间常住”的道理。因而，见相见性，知性相一如之理，才成就了圣人的智慧德能（圣人成能），故作易八卦，以启民智于万古！

《楞伽经》唐译本说：“身、器世间，皆是藏心之所显现。”佛陀讲：“知诸世间，皆是自心。”“三界无别法，唯是一心作”，都是自心循业现，“内外一切物，所见唯自心”。《庄子》讲：“天地与我并生，而万物与我为一。”僧肇曰：“万物无非我造，会万物为己者，其唯圣人乎！”

伏羲仰观俯察之相，皆是自心所现量。天地万物者，相也！所能现者，乃吾人之真如妙心也；而所现者，心、身、世界等万事万物也。知相与性不二，则天地与我一体，“万物与我为一”。伏羲之所以成为大圣，就在“通神明之德”，知“万物无非我造”。万物者，我心之相也；我心者，万物之体也。“会万物为己者”，天人合一者，这是伏羲“通神明之德”，“类万物之情”而成圣的根本所在！

今人不了易经八卦的奥妙，患在不了《易经》八卦乃是远古圣人心物不二境界之所成，非是仰观俯察，远近取譬的抽象思维之所作！吾人不能见天地万物而直见其本性，总是在相上分别。因相是生灭变化的，分别相的运动变化，就被相转，自己不能做主，成了境界的奴隶（“心本无生因境有”）。于是，察观心、身、世界尽造烦恼妄念，不能明心见性（不能“通神明之德”），故见心、身、世界迷惑不解（不能“类万物之情”）。“通神明之德”，就是“通”宇宙万物的本性、本源、本体；“类万物之情”，就是知万物（万法）不离本性、本体、本源，而且明白“神明之德”“不异”、“即是”“万物之情”，“万物之情”“不异”、“即是”“神明之德”。“神明之德”和“万物之情”本自如如，这就是宇宙万物的“本来”。古今中外，谁明这个“本来”谁就成圣。伏羲之所以成为远古大圣，就是彻悟了这个“本来”。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

讲座一：孔子说：“乾坤，其易之门耶？”“乾，阳物也；坤，阴物也。”乾、坤两卦就表示极化断裂了。断裂就开了口，凡断处就不连续，不连续处就有界面，就有断痕。但是，“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。阴与阳要合，这里的合就是交感。天地相感，这是天地最大的功用和作略。你看现在我们提倡和谐，因为已经断裂了，不连续了，所以就要和谐，体现一相的属性。不要断裂得鸿沟太深，不要再斗争，越斗就越极化了。那么“合”了，和谐了，就“以通神明之德”。什么叫“神明之德”？本体实相、真如妙性就是“神明之德”。所以，大家要把道理融会贯通！假如你不懂佛法的话，你要懂老庄，你要懂孔子，是很难究竟的。再看，“穷理尽性以致于命”，“命”就是本体实相；“穷理尽性”，就是要把一相本体的这个属性完全地了透，要把真妄、一相两相之关系了悟，直到明白只有“命”存在！“命”是指本来面目，如是的面目就叫命！儒家讲的“穷理尽性”达到“以致于命”的时候，正就是老子讲的“归根复命”。“归根复命”的时候，还有什么“夫物芸芸”？没有了，佛法上就叫“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”。

“十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中。”“住三摩地”就是儒家讲的“穷理尽性”，就是老子讲的“致虚极，守静笃”，“归根曰静”。“见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。”真的还是假的？环中点现出的心、身、



世界“三道境”是虚幻如梦，如空中虚华。所以，老子证了之后也说“夫物芸芸，各归其根”。既然能“各归其根”，真的还是假的？如果是真的话，往哪里归吗？真的东西没处归，因为是假的，是幻化相，才有所归。你背上一背篓柴，把柴装在背篓里。你把虚空能不能装在里面？装不到里面，所以虚空就比那一背篓柴真实得多了。但你要再把道装在里面，你怎么装？你把实相本体装在哪里，能装吗？不能装。你看庄子说：“藏天下于天下。”把天下藏在哪里？只能藏在天下！其它有限的地方不能藏，没处藏。圣人都明悟了其中的道理，智慧非常。

再看伏羲，“仰观天文，俯察地理，近取诸身，远取诸物，始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。天文、地理、身、物，这不就是心、身、世界吗？你看他对心、身、世界掌握了没有？掌握了！“以通神明之德”，从幻化相里面认识到了真实相。这个真如实相、妙真如性，儒家就叫“神明之德”。孔子以乾坤两卦断裂处通神明之德；伏羲以心身世界通神明之德。现在我们懂得这些道理之后，就知道了这些圣人们都是从断裂处，都是从相界面上，都是从有相有量、有边有际的事物中来“通神明之德”。所以，我们讲这个的目的就是要“通神明之德”，就是要从见闻觉知的两相的万事万物中认识一相的本体，认识永恒不变的真如妙性，就是“通神明之德”。

你通了“神明之德”了，儒家就叫“明明德”，要“止于至善”；道家就叫“知常曰明”，就是要叫你知道，“道”是“独立而不改，周行而不殆”的永恒存在的一相本体！老子讲的“大顺于道”、“唯道是从”，正就是我们现在讲的弥合法。为什么？你已经分立了，身、心、世界三道境都是分裂的、不连续的，故现在要叫你“大顺于道”，把它连起来。刚才我们还以形象的说法，说搬掉断裂块，下面就是一相。这能不能搬掉？能搬掉！什么时候就搬掉了？虚空粉碎，大地平沉，就搬掉啦！这个时候就显示出真如实相，这就叫发真归元，把“真”的开显出来了，归到本源上了。那么真的原来在哪里呢？在虚空大地中隐藏着啊！覆盖着！我们形象地说，就是把那个断裂块搬掉，显示出一相的本体来！搬掉它了，达到虚空粉碎、大地平沉了，自然明心见性！

讲座二：“近取诸身，远取诸物，以通神明之德，以类万物之情”。“近取诸身”就是我们所谓的主，“远取诸物”就是客，主客合一，内外一如，就叫“以通神明之德”；明见一相的本性，就叫“通神明之德”。那“以类万

物之情”呢？物跟身、主跟客、天跟人都通到“神明之德”了，“神明之德”就是我们的本性，就是此妙心、此觉性。“以类万物之情”呢，类就是指种类，各种类的万物都“通神明之德”，这不正就是万法不离自性嘛！既然万法不离自性，那就是一真一切真，万境自如如。我们自心现量的一切万事万物都在“神明之德”这个大圆镜上而展现，这就是“以类万物之情”。这个“情”不是人情的情、心情的情，指的是机制、原理、道理、规律。伏羲是大智慧啊！远古的时候没有把这心法传下来。谁写下的？是孔子写的。孔子怎么知道这些的？他已经契入了伏羲古圣的心地了，就像惠能契入了佛陀的心地，他就说他是传佛心印来的。孔子契入了伏羲的心地，也是传伏羲古圣的心法的。如果你真正在心地上明白了，证到了，从《易经》里面你就可以摸索到这个线索，能感觉到伏羲和孔子那跳动的“脉搏”，这就叫法眼！

“近取诸身，远取诸物，以通神明之德，以类万物之情”，光这几句话就把伏羲跟孔圣人的伟大智慧都显了出来！《易经》不得了啊！《易经》是中国远古圣人证下的，或者是佛菩萨的现化，也可以叫圣人点化。

### （三）伏羲悟道（眼根见性）

吾人远不如伏羲古圣仰观俯察的大智慧，伏羲就是在感官的见闻觉知中悟道明心的，就是在见六根门头的六尘相中透相见性的。我们的根（眼、耳、鼻、舌、身、意）尘（色、声、香、味、触、法）相对，就生识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），造愚昧、生灭、生死之因，而古圣伏羲却“通神明之德”，“类万物之情”，成就大智慧，作易八卦以化世，一划开天以启迷，其关键是在六根门头见相（尘）时的正智正觉现前。我们见色见空，见明见暗，总被相所迷惑，眼根的“见性”不可须臾离，却眼见时被用在分别境相上，不知见相著相的分别，乃是无始劫来的固习，故将朗朗“见性”埋在相的障碍中，将“神明之德”不得通，更不能“类万物之情”。

所以，认识伏羲的大智慧，就在仰观俯察，远近取物的见相中，透过相的迷惑，见到迥脱根尘的“见性”。“见性”是不离根尘和不即根尘的“神明之德”，再以“见性”融通“万物之情”，达到有色无色、有相无相，皆是见性的究竟一相之所显（一相无相，入如如之境为之究竟）。

借此，应着重论述如何以八卦“通神明之德”，“类万物之情”。但此处，只讲如何在见相（仰观俯察等）著相的分别中，透相见性，其它的问题，容

后再讲。

仰观天是“有见”，俯察地是“有见”，鸟纹地宜亦是“有见”，取身取物还是“有见”。总之上下、左右、前后，吾人无不“有见”！这就是时时“有见”，“见”不间断。

闭眼无相亦“有见”，睁眼有相见不断。

夜眠不动梦“有见”，白昼展目尽是“见”。

由此可知，“见性”不灭，故总有见（见暗见明，见色见空），故曰：昼夜明暗色空相，睁眼闭眼实无妨。见性恒在何处见，眼前空色便承当。

“见性”常存，见空见有只是“见性”所显现的相而已！犹如镜中现像，水中现月。伏羲所见的天地万物，就如镜中像、水中月一样，只是因我们太著相，错失了当下见相见性的智慧。若见日月星辰（仰则观象于天）、山河大地（俯则观法于地）、动物植物（观鸟兽之文与地之宜）、心身世界（近取于身，远取诸物），皆如见水月镜像一般。以水和镜比作“见性”，水月镜华比作天地万物的相，见镜像处就是镜体，见水月处即是水。于是，我们即知，见日月星辰、山河大地、动物植物，心、身、世界的一切相，即是吾人的“见性”。这就是见相即见性，全相即性，全性成相，性相不二，所谓“如如不动”者也！在眼根上见到如如不动的“见性”，就是“通神明之德”；知宇宙万物乃是“见性”（镜体、水体）所现的业相，就是“类万物之情”。

## 二、伏羲与《无字真经》（转正觉）

智慧无上的佛陀，四十九年讲经说法，称性极谈，心、身、世界，无不精至，巨细无遗，性相、相性，实相妄相，真谛俗谛，有漏无漏，权说实说，有言无言，善巧方便，逗机施教，可谓“正遍知”，具真正遍知一切事物的智慧者、“天人师”（天上人间一切世人的导师）、“佛”（自觉、觉他、觉行圆满者）。其所讲经，共分十二大类（修多罗、祇夜、授记、和伽陀那、尤陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝目多伽、闍陀伽、毘佛略、阿浮陀达摩、优波提舍），此谓有字真经。

佛陀在《金刚经》中云：“须菩提，汝勿谓如来作是念，我当有所说法。莫作是念，何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须

菩提，说法者无法可说，是名说法。”文殊师利在《涅槃经》法会上请佛再转法轮，佛严肃地说，难道我曾转过法轮吗？说如来讲经，如来说那是谤佛。由此可见，佛陀是以有言有字来阐述不可思、不可议、不可书的“无字真经”。如来否认他曾转过法轮，可见如来是转不可转之法。“无字真经”和“转不可转之法”，正和老子说的“道可道，非常道”是同一意趣。佛陀和老子真正的精到处就在读“无字真经”。人类最早阅读《无字真经》的始祖，首推古圣伏羲。

《易经》云：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”伏羲通过观天察地，取身取物，就能将宇宙万物的本来面目了悉彻悟，并将此彻悟证得，寓于八卦之中，留以后世，让后人“以通神明之德，以类万物之情。”此中妙道极其深奥，切忌泛泛而论，以想当然的不知其意而滑过去，使古圣心法之真谛，擦肩而失之！

为了明白此奥义，先得从孔子作《十翼》说起。在孔子之前，三皇五帝三代以降，文物典章，浩如烟海，仅从殷墟出土的甲骨文来看，孔子所见到的历代文字的记载，以及民间的传说，各地的文物史迹，要比我们想象的丰富得多。很遗憾，经历了春秋战国的纷乱，使我们华夏文明文物典章遭到极大的破坏，再经暴秦焚毁，崇武抑文，致使秦汉及其后世，连史学家亦陷入猜谜般的迷惘！司马迁的一句：“吾闻先人曰：伏羲至纯厚，作易八卦。”可见，司马迁只是闻而未见其录。但孔子却不然，他亲自看到确凿的典章文物，以及大量丰富的传说口实。今天见到《老子》、《庄子》、《诗经》、《书经》等先秦经论，都有古籍的引文，就从此可知孔子见到的历代记载，远远超过了司马迁的见闻。就孔子所述的“古者庖牺氏之王天下也……”这一段，绝非孔子的想象推理之作。孔圣人曾言，他是“述而不作”，如果没有典章文物等丰富的依据，孔子就无可“述”，也不会如此肯定地断言，伏羲就是这样“始作八卦”的。

但是，古圣伏羲并无文字留世。虽然古圣伏羲并无现代意义上的文字留世，可是有比文字更为直接的“心地”传承，真实悟证的第一义谛胜过其他一切非真谛的思维、言说、文字的证据。这一点禅宗的历代祖师最具说服力。自从释迦牟尼佛灵山会上拈花微笑，便以心传心，创立教外别传的特殊法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。此种心地证悟的传法，要比一切其它

方式的传承更为可靠，更为真实，准确无误。犹如到过顶楼的人自知其顶楼之“境界”，再不必推理思维和言传文教，而是冷暖自知最真切！伏羲古圣的“通神明之德”正就在此！

六祖惠能声称他传佛祖心印，直契如来涅槃妙心，并无言传身教，其真切性，从六祖不识文字，亦无更多听闻点拨，就能上承佛陀心法，下印如来心境，其真身千年不朽，便是一个凡圣皆知的真实印可！

《系辞》上孔子描述古圣伏羲仰观俯察的彻悟，除了孔子见闻上古传述的典章文物等有形承接外，更真实更可靠的是孔子的心地印证，此之谓“以心传心”者也！亦是直契古圣伏羲的心地法门之如实！孔子乃心地法门之大圣者也！他从曲调直契作曲者的心境，肯定其乐曲乃何人何境之作，这就充分说明了孔子的心地悟证的功夫！同理，孔子以心地契证古圣伏羲之仰观俯察，亦可谓中肯，真实不虚也！

但司马迁皆非圣者之证悟，乃思维文字之记述者也，他没有孔子契证的功夫和智慧，只能是“吾闻先人曰”的推理式的非第一义谛。惠能直契佛陀心印，孔子远契伏羲心印，释迦牟尼佛远契七佛，乃至无量无边阿僧祇劫无数过去佛之心印，实乃人类文明之文明，灯塔中之灯塔也，这也是一切智慧者的智慧之所在！

此处举数例来说明以心印心的真实性。雪峰义存禅师未证契佛陀心印时，岩头禅师道：“他后若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去。”义存一听，豁然大悟，曰：“师兄，今日始是鳌山成道。”“从门入者”，乃见闻觉知之认识也，非是第一义的“自己胸襟流出”，只有从自己胸襟流出的以心印心，才是最可靠的真实！所以，惠能曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”怎么识？老子曰：“其出弥远，其知弥少。”以见闻觉知的二相入，就成非第一义的“有欲认识”，不能直契无欲的“妙”。

一切智慧皆是让人们体悟当下的自心现量，识取真实不虚的如如之境，真到“顶楼”之现量，要自知冷暖！不假见闻！临济义玄禅师大悟后，惊喜地说：“元来黄檗佛法无多子”。意指黄檗的佛法原来如此。再看，灵默禅师参石头希迁禅师，在他冷不防时，石头禅师大声叫道：“阇黎！”当灵默回头的瞬间，石头禅师道：“从生至死，只是这个，回头转脑作么？”灵默言下大悟！悟了什么？就悟“这个”！“这个”在哪里？天地、上下、远近诸物皆

是，你还会否？会者契悟古圣伏羲的“神明之德”，亦契佛陀的涅槃妙心（之德），不会者只作见闻觉知的“为学日益”。孔子强调的是“通神明之德”，而不是感官的见闻觉知之性。

大慧宗杲禅师常用竹篋作引，“唤作竹篋则触（非第一义谛），不唤作竹篋则背（违背常情）。不得有语，不得无语，速道！速道！”以心印心，着重在个“印”字，是非极性的“印证”，而不是极性的思维言说。“不得有语，不得无语”，分明非“有”、“无”非思议，道什么？道“道”！“通神明之德”！

清凉文益禅师参地藏桂琛禅师，地藏桂琛禅师指一大石道：“此石在心内？在心外？”文益道：“在心内。”地藏禅师曰：“行脚人著甚么来由，安片石在心头？”这就是著内外、上下、天地、远近，不能“通神明之德”。文益禅师著在极性观念中缠绕，不能超越极性的分别，所以地藏禅师说：“佛法不恁么。”“若论佛法，一切现成。”的确，唯此一心，皆是自心现量，当下即是，一切现成。这就是“无字真经”，也正就是佛陀所传的“涅槃妙心”，“不立文字”的“教外别传”法门。

为什么强调“当下即是”，“一切现成”呢？佛陀曰：“相是心境”，“内外一切物，所见唯自心。”“种种诸识境，皆从心所变。”“在在诸物相，此皆心变异。”（《密严经》）“有种种心生，境界于外现。”“见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。此见及缘，元是菩提妙净明体。”（《楞严经》）“不知色身，外洎山河，虚空大地，咸是妙明真心中物。”“一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相，其性真为妙觉明体。”（《楞严经》）

佛陀彻证身心世界都是妙明真心（宇宙的本体）中所现之“物”，日月星辰、山河大地、宇宙万物、一切众生，佛陀彻悟皆是宇宙本体所显现的相，犹如水晶球上所现出的影像。同理，虚空大地、山川河流、宇宙万物也是我们本体的“水晶球”上（妙明真心）所现出的“影像”。故曰“内外一切物，所见唯自心”。所以，我们见到的一切物相（天地日月，一切众生）都是我们本体自性上显出的“幻化相”。见相知是心境，所见无不是识之所现，无不是“妙净明体”的变异相。佛家有名言曰：“真空妙有，妙有真空。”自性本体是一无所有的真空相，虽一无所有，但却如镜可现万像，“妙有”内外一切事物，宇宙万物无不是自性“真空”的“妙有”之相。

六祖惠能证到和佛陀一样的境界，他说：“一切万法，不离自性。”“何期自性，能生万法。”万事万物之相皆依“自性本体”而得建立存在，正如

镜像皆依镜体（喻为“自性本体”）而存在，形成像不离镜，镜不离像，像即是镜，镜即是像的性相一如。宇宙万物之相与自性本体亦如是，宇宙万物不异本体，本体不异万物，宇宙万物即是本体，本体即是宇宙万物。只是镜与像是二维平面之相，而我们所见的宇宙万物是三维之相而已！

老子也讲：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门是谓天地之根。”老子说的“谷（冲虚之意）神（妙明神妙也）”，正是佛家讲的“妙明真心”、“妙净明体”“妙觉明体”。“谷神”永恒存在（不死）是天地万物之根源，一切万事万物皆依“谷神”而有所“建立生长”。老子还说：“道冲（真空），而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”真空至虚的“道”（妙觉明体）为“万物”之本源（渊兮），是宇宙万物之体，宇宙万物是“道冲”的相用，“道冲”（真空）可“妙有”无穷（而用之或不盈）。老子用风箱的妙喻来说明宇宙万物的体、相、用关系，他说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。”橐籥中空，喻本体真空，一无所有，但一旦动用，则有无穷的妙用（犹如风箱出风无尽），产生天地万物等一切相状来。

惠能曰：“心量广大，犹如虚空，无有边畔。”“世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海、须弥诸山，总在空。世人性空，亦复如是。”“一切万法不离自性”，“何期自性，能生万法”，“成一切相即心”。“世人外迷著相，内迷著空，若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。”

大圣佛陀、老子的智慧，彻证透悟了相与性（体与相）的关系，得出日月星辰、天地万物，“其性皆为妙觉明体（“道冲”或“谷神”）。”其关系为：性不异相，相不异性；性即是相，相即是性。

智者当下透相见性，愚者见相迷惑，认幻为实，颠倒昏昧。古圣伏羲乃千古彻悟的大圣人，他彻透性相关系，知万事万物皆是宇宙本体所展现的物相，了悟心物关系，知心境不二，故“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《易经·系辞下》）伏羲大圣人彻天地万物之相，实乃“无字”之真经也！仰观于天，知虚空无尽，日月星辰系焉；俯察于地，山川河海浩瀚，草木丛林生焉；观禽兽异形无穷，乃吾人“众生心”之心相所现之众生也！伏羲古圣明了日月星辰、山河大地、众生万物，皆是真实的一部宇宙“天书”，一部浓缩的《无尽藏》。

佛家有《大藏经》，道家有《道藏》，现在儒家也编《儒藏》，远古伏羲的“《大藏经》”正是天象、地形、鸟兽之纹、诸物、诸身者也！文字的“藏经”乃极性思维的产物，先思维再语言，后成文字，故文字的“藏经”至少是第三手“材料”，所以文字“藏经”所表达反应的信息量不真实、不直观、不可靠、不究竟、不了义，而直接解读第一手材料（日月星辰、山河大地、万物众生等）的“《大藏经》”，可直接见相见性，故最具真切、直观、究竟、了义、可靠的属性。伏羲古圣观天察地，取诸身诸物，正是解读真正“《大藏经》”的过程，他将解读的心得证悟，以八卦之理妙寓其中，将宇宙万物的本体（“神明之德”）透彻了达，故将“万物之情”囊括无遗。

伏羲是如何“观其妙”的？是如何解读真正“《大藏经》”的？让我们先看一则惠能的公案：“六祖见僧，竖起拂子，云：‘还见么？’对云：‘见。’祖师抛向背后，云：‘见么？’对云：‘见。’师云：‘身前见？身后见？’对云：‘见时不说前后。’师云：‘如是如是，此是妙空三昧。’”《祖堂集》记载六祖赞学僧入“妙空三昧”，以心地法眼，径直见相见性，金器皆金，冰雕无不是冰。故见拂子，直入“性空真色，性色真空”之境地，了透“色”、“空”“不异”、“即是”之理（色不异空，空不异色；色即是空，空即是色），见金戒指、金项链、金钟表等，器器皆金；冰雕楼房、冰雕汽车、冰雕鸟兽等诸相，雕雕皆冰。所以“见时不说前后”，透过身相，相即是性，岂不前后之说？！伏羲大圣透过天象、地宜、鸟兽之纹、近取远摄诸身诸物等，无有上（天）下（地）、远（诸物）近（身）之分，见相非相，见相见性，性相一如，直契“神明之德”（“神明之德”乃本体实相之属性也），犹如见镜像（相）即是见镜（体性）一样了悟，明彻镜、像一如，不即不离，这就是“若夫至圣，不过伏羲，始画八卦，效法天地”的真实内涵！

伏羲直“读”天地万物的“无字真经”，这和禅宗明心见性所证得的心法同为一境。禅宗讲，“山河大地尽露法身，翠竹黄花无非般若”，这也正类似伏羲古圣“无字真经”所传的“妙道”！

另外，细观日月星辰、山河大地、宇宙万物，无不都是“文字”符号，而且是最真切的“文字”符号。一切符号，尤其是我们华夏先祖创造的方块字。无不都是这种最真切“文字”符号的文字符号。伏羲仰观俯察，近取远摄，直读这种现量性的“文字”符号，就可透悉这种“文字”所表达信息的真实性、直观性、可靠性。善能观察上下远近的各种“文字”，就是一个把



握现量的人，是一个彻悟“循业发现”的人，是一个真正“通神明之德”的人。自从伏羲古圣通此“神明之德”以来，历代都有通此“神明之德”的超凡入圣者。所以，古圣的心法代代都有契证之人，佛陀、老子、庄子、孔子、孟子、达摩、惠能等，一华五叶，代不绝人。

再看我们习惯的文章典籍，它远比不上伏羲古圣直读的真经典——“无字真经”。人们习惯的文字典籍，乃是经历了多少道手续的“二手货”，先是人们的感官对外境，五根（眼耳鼻舌身）对五尘（色声香味触），经各自感官摄取外境诸尘，经摄取将其前尘映象留在意识中，再经过意识的分别，得出好坏、真假、大小、多少等的极性观念。再将此极性观念按极性思维（推理、判断等）的程序进行复杂的“运算”，得出理性的见解，将此见解还要再表达成文字，文字缀成文章，文章的表达极具可塑性，表达的准确与否，更因人而异，何况有的经典还要翻译、解读，就信息量更少了，歪曲更严重了。

佛陀讲，六根门头佛性大放光芒。伏羲的仰观俯察，近取诸身，远取诸物，是从眼根上见色相（色尘）透悟的。佛陀曾问阿难，“今汝所言，见在汝前，是义非实。若实汝前，汝实见者，则此见精，既有方所，非无指示。且今与汝坐祇陀林，遍观林渠及与殿堂，上至日月，前对恒河，汝今于我师子座前，举手指陈，是种种相，阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空，如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但可有形，无不指著。若必其见现在汝前，汝应以手确实指陈，何者是见？阿难当知，若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？汝可微细披剥万象，析出精明净妙见元，指陈示我，同彼诸物，分明无惑。”

阿难言：“我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。世尊，如佛所说，况我有漏初学声闻，乃至菩萨，亦不能于万物象前，剖出精见，离一切物，别有自性。”

佛言：“如是，如是。”佛复告阿难：“如汝所言，无有见精，离一切物，别有自性。则汝所指是物之中，无是见者。今复告汝，汝与如来，坐祇陀林，更观林苑，乃至日月，种种象殊，必无见精，受汝所指。汝又发明此诸物中，何者非见？”

阿难言：“我实遍见此祇陀林，不知是中，何者非见。何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？如是乃至若空非见，云何见空？若空

即见，复云何空？我又思惟，是万象中，微细发明，无非见者。”佛言：“如是，如是。”

从这一段经文中可知，真理就在当下，直指妙性，不假文字语言，顿悟“无字真谛”，此之谓伏羲古圣之开先河者也！

### 三、易理之道与易道之理

#### （一）何谓“易”与“易简”

古人讲：“易”，一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。

##### 1、“易简”

何谓“易简”？“易简”是将复杂的事物，抽象为简单而平常和易于了解而其意深邃的一种表达方式。《系辞》曰：

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

“乾知大始，坤作成物。”

“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”

“易简之善配至德。”

“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”

“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。”

“其道甚大，百物不废。具以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”

“夫乾，天下至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”

我们所处的物质世界是极为复杂的，从宏观看，虚空无尽，天体无量，世界无数，其大无外；从微观来看，感官不能窥其小，仪器不能穷其微，小之又小，其小无内。从生命形态来看，千差万别，十法界生命存在极为复杂；从生命形态依从的环境来看，亦是千奇百怪；从生命存在的心识活动来看，更具天壤之别，喜怒哀乐、贪瞋痴慢、随喜嫉妒等心态活动，无穷无数。总之，心、身、世界，层次无尽，状态无量，属性无穷。但面对这复杂的万事万物，古圣伏羲把它抽象为阴（--）阳（—）两大类，再将阴阳的二道

相因，生中道义，所谓“一阴一阳之谓道”也！古圣伏羲把纷繁复杂的物质世界，“以通神明之德”的智慧来抽象并使其简化，所谓“以类万物之情”，得出了又易又简的表达方式：易、太极、二仪、四象、八卦等。

用太极囊括宇宙万有，用——（表示阳、乾）、——（表示阴、坤）将万事万物的状态属性分类，这就把极为复杂的世界现象总归为容易了解而且简单明了的表述方式，所谓“易简”者也！

## 2、“乾知大始，坤作成物”

首先，把宇宙万物的生成机制，以“乾知大始，坤作成物”来“易简”。“乾知”者，指形而上的“信息结构”也！“大始”者，指万事万物产生于“本体”之开始也（具时间性）。“坤作”者，指随“乾知”的“信息结构”所能现“相”的功用也！“成物”者，指应“信息结构”所现的“相”也（具空间性）。

事实上，乾的信息和坤的成相是同时进行的。乾坤是同源同时的一对极性事物，有什么样的“乾知”（信息结构），就有什么样的“坤物”（对应之相）。犹如放电影，有什么样的胶片，就在屏幕上展现出什么样的影像。佛陀称之为：“随有所念（信息），境界现前（物相）。”“乾知大始，坤作成物”，这正是讲宇宙万物的生成之理。把万事万物的本体性抽象为“乾”，把其相用性抽象为“坤”。以乾代表体性，以坤代表相用，用极为“易简”的“乾坤”二字就将宇宙万物极为复杂的生成之理表达得透彻明了！例如，以人的生成来说，“乾道成男，坤道成女”，男精（乾）女血（坤），胎儿化成；以楼房的生成来说，有什么样构思（乾），就产生什么样的图纸和楼房（坤）；以植物的生成来说，有什么样的种子（乾），就有什么样的植物（坤）……。总之，从太极、二仪、四象、八卦所代表的宇宙万物的每一个演化层次和每一个演化种类，无不体现“乾知大始，坤作成物”的生成机制。这是何等的“易简”啊！

## 3、“乾以易知，坤以简能”

“乾以易知，坤以简能”。这里的“易知”，是指乾道的本体性，时时存在，处处不断，不可须臾离也！展目皆是，主客不无，当下现成，故曰“易知”。虽曰：“易知”，但却“视之不见”，“听之不闻”、“抟之不得”，无形无相，感官不能直接感知，必借助体性的相用（乾因无形，则可现出一切形；无相，则可变化一切相），才可知其存在！可见，明白了全相用是性，知一

切相用乃是性所现起，见相见用，就是见性见体，此所谓“莫见乎隐，莫显乎微”者也。所以，“乾以易知”（乾代表无形无象的性），是指我们就在日常生活的相用中，处处可知，时时展现，当下皆是者也！“坤以简能”，指坤代表的有形有状的相，吾人用感官就能直接感知之意。

“乾以易知”，老子称之为“常无欲以观其妙”者也；“坤以简能”，老子称之为“常有欲以观其徼”者也。老子把感官认识称之为“有欲”观，把非感官认识称之为“无欲”观。“妙”，指无形无相的“乾”；“徼”，指有形有相的“坤”。佛家称“无欲”观为心地“法眼”，“乾以易知”，就是在日常运行的相用中，以心地“法眼”见到“乾”所代表的一相的属性，这就是“易知”。形而下的“器”，用我们“有欲”的感官直接感知，直接认识，所谓二相的见闻觉知是也，这就是“简能”。易理之道，最为平易简单，无玄奥神秘可谈，因一切现成，当下现成，“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少”。平常寓深奥，深奥皆平常。大道至简，大德极易，平常心是道，正所谓“佛法在世间，不离世间觉”者也！

从修道来说，“易知”体现着易理之道。“乾以易知”，说明“乾”是本具的灵光智慧之属性，“坤”是本具的禅定之状态。乾慧坤定，乾表示智慧，透悉万法万相，见相不迷，知五蕴皆空，知万相幻妄，能转物自在，能转识成智，以一相无相作为正知。万法一如、性相不二，道法自然，惟如如之心，只此觉性，本无一物，何难之有？故曰：“乾以易知”。坤表示心定，见万相万法，不分别不执著，见境心不乱，离诸法相，不取不舍，于事无心，于心无事，清净本然，周遍法界，究竟一相，同体无分，本具大定，如如不动，真如体性，妙湛圆寂，“独立不改”，绝对绝待，无功无用，最为“简能”，故曰：“坤以简能”。

乾表属性，坤表状态，乾性坤相，乾理坤事。乾慧坤定，正说明大道的状态和属性，大道以乾坤来分述，大道不二，“大制不割”，一体不二，正如六祖所说：“即慧之时慧在定，即定之时定在慧。”定慧等持，则名“易简”。同理，说乾性时性在相，说坤相时相在性，性一而相多，全相乃性（多即是一），一性全相（一即是多）。性“不异”、“即是”相，相“不异”、“即是”性，性相一如，则名“易简”。

一切“易简”，莫过于“天下之理得矣”。理一分殊，由纷杂的宇宙万物，回归而“易简”为八卦，八卦再“易简”为四象、两仪（乾坤），由乾坤（两

仪)“易简”到“天下之理得矣”，就是“一阴一阳之谓道”。道者，超越阴阳(乾坤)对待的“理”也!“理”也者，绝对绝待之本体也!“天下之理”，就是万事万物的本源。“天下之理得”，就是《易经》最为“简易”之处!所谓“万法归一”，天下一理者也，也是六祖讲的“万法不离自性”者也!老子所谓的“抱一”、“得一”者也!

只要“天下之理得”，则纷杂世界的万事万物，就自然而然“成位乎其中矣”!各得其所，各安其位，井然有序，理事圆融，事事无碍，故曰：“易简之善配至德”。“易简之善”者，“穷理尽性，以至于命”者也!一切回归，一切溯源，归根复命，“知常曰明”，就是“易简之善”，也就是修道之人的“至德”。

#### 4、“易则易知，简则易从”

“易则易知，简则易从”。“易”者，平易寻常之事物也!吾人日常见闻觉知的事物，无一不在运动变化的过程中。一切运动变化的事物，就是我们最为平常最易了知的生活内容。昼夜相替，四季更迭，寒暑互继。上有斗转星移，日月周天;下有山河大地，变化流逝;中有男女众生，生老病死;世间万事万物的变迁，就是日常最平易、最容易的生活，因其最平易最寻常，故最容易了解明白，这就是“易则易知”。因为，一切现成，就在当下，如日月丽天，一目了然，故曰：“易知”。

“易知”的是变化，“易从”的是变化之相，昼夜相替的变化最为常见，再平易不过了，对谁都容易知道的事，这岂不是“易则易知”吗?!白昼黑夜就是变化的相。黑白二相，最为简单，昼起夜眠，最是“易从”，这岂不是“简则易从”吗?!推而广之，大凡简约之事，必能让人“易从”。乾以变化之因，坤现变化之相，乾行而坤随，夫唱而妇和，诸事皆若是，乃至求无上道，亦不离“易简”之理。大道至简，“唯道是从”;“不识本心，修法无益”。若不知大道最是寻常“易知”，则无法下手修为;若知大道本来现成(“易则易知”)，就无需修证，岂不是最简化了吗?!无修无证无得，不就最易遵从了吗(简则易从)?!此之谓修道者，最为“易简”也!

#### 5、“易知”无知

“易知则有亲”，“有亲则可久”，“可久则贤人之德”。“易从则有功”，“有功则可大”，“可大则贤人之业”。

最“易知”的事，莫过于“不知”。老子曰：“知不知，上。”“不知”之

“知”为最“易知”。只有一相无内外，才显“不知”之“知”（所谓“般若智”）。

“易知”的一相，“唯我独尊”，“会万物为己”，同体不二，故曰：“易知则有亲”。再亲亲不过自己，只有天人合一，宇宙万物于我同体，物我合一，人我不分，这才是最大的“有亲”。

“吾心是宇宙，宇宙是吾心”。这就是“有亲”之至矣！宇宙万物和我是一体一相，则无运动变化，生死存亡，永恒不变，常住不灭，故曰：“有亲则可久”。

“可久”则进入时间无量，寿命无寿。老子称为“长生久视之道”，“以其无死地”，“死而不亡者寿”，“道乃久，没身不殆”。佛陀称之为“不生不灭”，“常住妙明”，“常寂灭光”，“无量寿佛”。“可久”的永恒，这是大贤之人的属性。

最“易从”的事，莫过于无为。无为而无不为，故曰：“有功”。“有功”之最，无如“无功”，“无功”才是“大功”，“大功”大到无空间可容，则便周遍法界，圆满十方，不动周圆，无处不在处处在，故曰：“有功则可大”。

“可大”则空间无量，无边无际，无界无相，无远无近。老子称之为：“大曰逝，逝曰远，远曰返”。佛陀谓“横遍十方”，“断一切相，一无所有”，“无依止”，“无缘观”，“大中现小，小中现大”，“圆照法界”，“一为无量，无量为一”，“不动道场，遍十方界”，“平等普遍，无所不至”，“究竟一相，无二无别”，“无增无减”，这就是大贤之人的状态。

“可久”、“可大”，推到极处，则必究竟一相。一相则无差异，无差异就无时空可言（时空只是差异性的一种表达）。对无差异的究竟一相来说，“可大”、“可久”，则可谓是最大的“易简”了！这是何等的易道之理啊！

## 6、“开物成务”

“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”

孔子对《易经》的这种评价，是最明白不过的“易简”之说。“夫易，开物成务”一句，指明了“易”的根本作用。

何谓“开物”？何谓“成务”？“物”者，指宇宙万物，天地人所有有情无情事物的总称，或曰心、身、世界的总称。“开物”者，指明宇宙万物（心、身、世界）的生成之理，变化之道，是讲有情无情的万事万物生成的根本原因的。“成务”者，是讲万事万物生成条件和形成机制的原理。“开物”

是讲因的，“成务”是讲缘的。“开物成务”是讲宇宙万物（心、身、世界）生成变化的因缘法则的。因缘法则把宇宙万物（心、身、世界）都囊括无遗，也就是说因缘法则是极性世界最根本的法则，这正是孔子所说的“冒天下之道”者也！

“冒”者，盖括，包揽之意，易理易道就是阐述万事万物的生成之理，变化之道的，这是《易经》一书高度抽象的结果，也是我们祖先最具“易简”智慧的亮点。“开物成务”的因缘法则，这也是佛陀一代时教中最为核心的内容之一。的确，整个《易经》的六十四卦，都是讲“开物成务”的生成变化原理的。所以，孔子讲：“如是而已者也”，只此而已！

孔子还讲：“是故圣人，以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”也就是以《易经》“开物成务”的法则，彻悉天下一切众生的心态和心地，确定天下万事万物的生成变化之规律，决断天下一切疑难迷惑之障碍。可见，“开物成务”，乃将为天下万事万物高度的“易简”，所谓“易外无物，物外无易”者也。可见，易道无所不包，无所不在，是整个大宇宙的“软件”也！所以，《系辞》讲：“其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”

《易经》以“易简”的方式示人，目的是让人们掌握天地万物的运动法则，对一切运动变化的过程，保持清醒的头脑，不人为显化极化，以惧虑之心态，驾驭因缘关系，以保人们的所作所为符合易理易道，避免人为的过失和错误，这是根本要旨，也是易理之道之所在。

人们依据“开物成务”的易理易道，就能对“天地之道”、“日月之道”、“天下之动”有一个正确认识，所谓“贞观者也”（对天地存在之道的正确观察），“贞明者也”（对日月普照运行之道的正确了解），“贞夫一者也”（对天下一切运动变化之理的唯一正确掌握）。可见，易理易道，就是对复杂的天地日月等万事万物的运行变化，作出一个简单明了的认识方式，这就是《易经》“易简”的根本所在。

### 7、“夫乾确然”与“夫坤隤然”（夫妇易理）

《系辞》讲：“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣。”

何谓“确然”？“确然”者，坚定不移的刚健貌也！比喻乾之道以刚健不懈，坚定不移的样子，时时处处给人们以平易寻常的变化现象，展现乾道的运行法则和规律，让人们了然明白。佛家称此为“无情说法不思议”。这

和孔子说的“天何言哉？四时行焉，百物生焉”有相似的意趣。用简单平常的事理，展现幽深广博的道理，这是乾的特征。何谓“隤然”？“隤然”者，现成直接的承顺貌。乾示人以日常生活的见闻觉知之事相，展现出幽隐却易于明白的道理（如昼夜四季的运行之事，展现周转循环之理）。“确然”，含间接展现，却非常肯定之意。坤示人以日常生活中现成的直接之现象，以感官的简单摄取方式，让人明了（如：见昼白夜黑、夏热冬寒，直接简单的让人就能明了）。

“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻”。这里的“德行”二字，是指属性而言。“恒易”、“恒简”者，乃指性也。“知险”，“知阻”者，乃指相也。应该明白，凡是“易简”的道理，都是高度抽象的规律，故具有“全息”的属性。这就是说“易简”之理，每个层次每一境界都可适用（如：天体中，太阳为乾，地球为坤；原子中，原子核为乾，核外电子为坤；人道中，男人为乾，女人为坤；在性相上，乾为性，坤为相，其它的可类推）。这里的乾健是体，坤顺是用，乾坤为体用关系。但在乾坤的属性上（德行），乾的恒易和坤的恒简是指性而言，而“知险”、“知阻”是指相而言。乾健而恒易和坤顺而恒简的性，皆具不变随缘，随缘不变的属性。

夫乾，健而恒易的不变性（犹如镜体），可随缘（条件）现出各种各样的相来（犹镜现影像）。当乾以相显现时，谓之“险”。“险”者，指性被覆盖而隐晦也，犹晴空现乌云，虽晴空不变却变现为乌云遮天，直到吹散乌云，晴空仍在，故曰“知险”。同理，当坤以相显现时，谓之“阻”。“阻者”，指坤性被相所替代也！因为，这里的坤性，本是随乾的信息结构所展现的相用，当坤再以相显时，就会形成新的相，相相更迭，故曰：“知阻”。

“知险”、“知阻”，是指起用而言，《中庸》上讲的“发”，“发而皆中节”，就是妙用；“发”而不中节，就是业用。如：乾男和坤女，乾健，丈夫起用是“唱导”；坤顺，妻子起用是“随和”。但乾男的“唱导”要“发而皆中节”，坤女就能事事“随和”。若乾男“唱导”发不中节，这就危险了！因为，坤女就不“随和”了，或者不能完全“随和”了。不“随和”了，就相互成“阻隔”了！所以，乾男“知险”要谨慎，需“发而皆中节”；坤女“知阻”要委曲求全，不要夫妇失和而“阻隔”，反目为仇！

“知险”、“知阻”，就是《易经》中“易简”应用的总原则（要明白物



极必返的道理)。这个总原则也是万事万物的运动变化中应该遵循的总规律，故仍属《易经》中“易简”的范畴。

乾易坤简，以乾坤的“易简”表达，让人们明白圣人深邃的道理和无上的智慧，这是从三皇五帝到孔子的古圣先贤，留给他们的子孙后代，最透彻最简单最易知最好操作的百科全书，把无穷无尽的道理，以“易简”的方式，流传了百、千、万年。任何一种远古文化，若不能传百千万代，其原因就是不“易简”，伏羲的易理八卦，经历多少万年，还经久不衰，就取决于“易简”的表达方式。

## （二）何谓“变易”与“不易”

### 1、“不变”与“变易”的体相用一如

“变易”是事物生长成亡的程序和周转循环的规律。《易经》中，“变易”贯穿了整个经文，从《乾》、《坤》二卦起直到《未济》，六十四卦就是表达“变易”的全部内容。

但要知道，凡是运动变化的事物，必是有限有相的东西。因其有限，必形成内外二相间的不连续；因而不连续二相的互交互感，才有运动变化的过程。因其有相，才有差异；因有差异，才显运动变化的现象，故“变易”必在有限有相的事物中进行。相反，一切有限有相事物的“变易”，必在无限无相的“不易”本体上进行。“不易”本体是一相无相的“无状之状，无物无象”，而“变易”的事物都是有限的相和其用。于是，就形成了“不易”本体和“变易”相用的统一关系，即：一切相用不离本体，本体却“变易”为一切相用。了悟“变易”与“不易”的关系，这是《易经》的中心问题。

#### （1）“天下之赜”、“天下之动”

① “**圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。**”

何谓“天下之赜”？是指天下万物深奥幽隐而不可见的“不易”理体之状态属性也！因不可见（圣人是以智慧之眼“见”之），故要“拟诸其形容”（把抽象难把握的东西，用形象的事物来表达），“象其物宜”（尽量用形象的表达，来描述不可见闻觉知的“不易”之特征），此之“谓之象”。比如，

“不易”理体的无形无状、无边无际的“寂然不动”性，圣人虽然亲证其境（圣人有以见天下之赜），但无法让他人知晓，只好用形象的事物来形容，如用“虚空”的无形无状、无边无际、不变化性，来表达“不易”理体的属性，把使用的象征，称之为“象”。可见，“象”是对感官不可见闻觉知特性的一种形象表达。如“成象之谓乾，效法之谓坤”。“乾”，用来表示“不易”本体“无思也，无为也，寂然不动”的属性，故曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天”，“刚健中正，纯粹精也”。“坤”用来表示“不易”本体“感而遂通天下之故”的属性。

但《易经》常说的“象”，却是对纷杂万事万物归类抽象的一种表达，以象征某类事物的一种代表，称之为“象”。如：“乾”，为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。“坤”，为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄、其於地也为黑。前一类的“象”是对不可见闻觉知之“理”体的象征之“象”，后一类的“象”是对复杂万事万物之“理”的抽象之“象”。象征虚、实二类事物的“象”，看起来风马牛不相及，甚至矛盾。但其共性都是其“理”的象征。可见，《易经》使用的“象”都是用来表达“不易之理”的。

何谓“天下之动”？是指天下万事万物的“相”和其“用”的存在方式。一切有限的相，都在运动变化中存在，其运动变化所起的作用，构成了有限相的属性。有相必有用，起用必依相。“天下之动”，就是“变易”相用的表达。圣人将阴阳两极互交互感的“天下之动”的道理，融会贯通，应用在人们日常的“之动”中，就形成了典则礼仪。将其“变易”所体现的各种相用“之动”，用言辞表达，判断其吉凶征兆，此之谓“爻”也！可见，《易经》使用的“爻”都是表达“变易”之道的相用的。

用“不易”之理的“象”和“变易”之道的“爻”，就可把天下极为幽隐复杂的万事万物，用其“易简”的卦爻表达得清清楚楚、明明白白。使人不感到抽象虚玄，不可捉摸，扫除人们对不可见闻觉知的深奥道理和复杂事物的畏惧恐慌、烦恼头疼、讨厌反感的情绪（不可恶也）。卦爻的抽象表达，使人们对天下无穷无尽的运动变化的相用存在方式，不迷惑，不执著，不无明，不分别，不混乱（不可乱也）。如果人们对“天下之至赜”，惊疑怖畏，以致厌恶其深邃而否定；对“天下之动”迷惑不觉而粘著，以致见相著相而

乱其方寸，这就是对圣人“象”与“爻”的“简易”之理不认识的一种表现。

圣人就是为了让人们“极深而研几”，“探赜索隐，钩深致远”，“知变化之道”，才将“象”、“爻”深奥道理，“举而措之天下之民（氓）”的。圣人“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行”。天下至深至妙的“不易”之理，要通过卦象彻悟圆通，达到理无碍。要明白“天下之动”的原由，运动变化的相用规律，就要通过圣人对卦爻的解说（存乎辞），达到事无碍。由“不易”的“感而遂通”，使其万事万物互交互动，互制互约而发生运动变化，体现在“不易”与“变易”的关系上，达到理事无碍。将“变易”之道的根本法则体现在无限的理体之中，达到事事无碍的圆通境地。通过卦象爻辞，要臻至事事无碍的境地。

此之境地，非书能尽言，非言能尽意，欲尽圣人之意，就在吾人的妙明真心之所本具的灵光智慧的开显上。而人们妙明真心之灵光智慧的开显，取决于道德心灵的深厚和纯洁，以及慈悲和善良本性的充分发挥。一个人潜心修行的成就，达到不言而使人们诚服信任，最终体现在德行的完善和圆满上。

“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”。虽文字言说不能完全表达圣意，但圣人之意也不拒语言文字的表达方式，何况圣人还以“立象”来尽其未尽之意，因象来悟解其心地的微妙变化；以“设卦”来尽其万事万物相互交感变化的状况（情与伪）；在卦象中再系之以辞，更进一步的表达未尽之言；将每一事物的变化和所有其它事物的“变易”过程关联起来，认识到一即是多，多即是一，因缘缘因，事事无碍，以尽其一切相用之利；“鼓之舞之”充分发挥“不易”理体的“至神”微妙之功用。

易理之道，从“天下之至赜”到“天下之至动”，总是先譬拟万事万物而“立象”，以“象”寓意，再配言辞以畅其理（拟之而后言），通过卦象爻辞，思议探索其中的“变易”之道，才能了解其运动变化的规律，才可作为（议之而后动），通过拟议就可掌握万事万物的变化之理和变化之道（拟议以成其变化）。

## （2）“易与天地准”、“神无方而易无体”

### ① “易与天地准，能弥纶天地之道”

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观於天文，俯以察於地理，

是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体”。

易理之道和易道之理来自天地，但超越天地。易理易道规律的真实性，与天地的运行法则一样标准（《易》与天地准），因为它来自天地万物运行变化的抽象。但易理易道是圣人“通神明之德”的证悟，是“无思”、“无为”、“寂然不动”大定中感而遂通的智慧流露，是圣人“洗心，退藏于密”的证悟，是圣人“极深而研几”的心得。所以，易理之道和易道之理“冒天下之道”，“能弥纶天地之道”，此之谓超越天地者也！

“弥纶”者，统摄包揽之意也！“天地”者，相也，是一切相之总称也！“弥纶天地之道”者，性也！宇宙万象，皆性之显，故易理将宇宙万物的一切道理包揽无遗。

“仰以观于天文，俯以察于地理”，从日月星辰、山河大地的相用中，认识到运动变化的规律，明白了阴阳交替的原理（幽明之故），了解到有不可见闻觉知的无形阴幽和可见闻觉知的有形明显世界事物的存在，更深一步的知道，不可见的幽隐的存在是性，可见的显形的存在都是相。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下。”“知”就是咱们说的正觉、觉性。“道”就是那个妙心。“知周乎万物，而道济天下”。道哪个地方不在？无处不在，处处在。“故不过”，这样说，一点不过。“旁行而不流”，到处行着可又不流。这不是不动周圆吗？！“乐天知命，故不忧。”你率性了，就叫乐天知命。这个天就是佛法上指的彼岸。“乐天”，啊呀！明心见性了就是乐天知命，命就是本来。认识了本来面目，开显自性了，当然快乐无比。“乐天知命”、“天命之谓性”，到这一步了还忧不忧？你忧什么吗？！这都是上古的圣人证悟了之后说下的，语言不一样，但是同一个意趣。“安土敦乎仁，故能爱。”当你明心见性了之后，仁德的心肠敦厚得就像大地一样。地藏王菩萨是安忍如大地，看你怎么蹂躏，怎么糟蹋，都如如不动。仁人的心肠就像土一样敦厚，这一种心肠就能爱人，这是不是大慈悲光明云？！

“范围天地之化而不过”，天地的一切变化都是依它而变化。正就是我

们说的“但会”起心动念、言谈举止、行住坐卧，都是“但会”，没有一个万物不是依性而有，这就叫万法不离自性。“曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”。昼也好，夜也好，黑也好，明也好，明暗色空一切不能脱离道。“通乎昼夜之道而知”，昼夜运行变化的一切规律也是不离自性。前面讲的是相，后面讲的是规律，规律也不离自性。“故神无方而易无体”，有没有方体？没有。这个神就是老子讲的谷神，不是神仙的神、神灵的神，神是妙的意思，正就是佛法上说的妙明。“故神无方”，那个妙明真性有没有方所？没有。“易无体”，有没有形状？没有。所以，《周易》的易不只是人们说的变化，“易”是指本体、无极态，也就是佛法上讲的涅槃妙心、一真法界，“易无思也，无为也，寂然不动”，“神无方而易无体”。你看，归到哪里去了？本体自性。

## ② 三大世界，三种生命形态

追溯天地万物周转循环的变化，探求事物初始和终了的运转程序，知道宇宙万物，都在生长成亡的变化过程中，展现各自的存在方式。于是，就明白了人生命的生死问题（故知死生之说）。人的生命是精气物化成的硬件部分（精气为物）和游魂变化成的软件部分共同形成的。物质形态的肉体硬件和能量信息结构的（非物质态）软件，组成了物质世界的一切生命形态。物质形态的生命是软件和硬件的结合体，硬件是软件依附的存在结构，软件是硬件的生命程序。生命形态的“生”，是指软件和硬件结合的刹那间；生命形态的“死”，是指软件和硬件分离的刹那间。

生命的硬件，是精子和卵子结合的受精卵，受精卵若无生命的软件，生命是不能形成的。可是，软件作为生命的程序，可以游离态存在（游魂）！“游魂”佛陀叫“中阴身”，是没有物质形态依托的一种能量信息态！所谓的“鬼神”，就是这种能量信息态。这种能量信息态与物质的硬件结合，就成为生命程序的软件，故曰：“游魂为变”（是指“游魂”变化而成的）。鬼神是存在的一类能量信息结构，不同的能量信息结构组成了不同的鬼神的生命形态（是故知鬼神之情状）。

著名科学家薛定谔说：“我在母胎时，并不是我生命的开始，我是依照了过去的蓝图而出现我的生命。我的死亡，也并非我生命的结束。”薛定谔讲的正是这种“游魂”的软件，它在生前死后“游离态”存在。

吾人是软硬件结合的“物质能量信息结构”，“鬼神”是“能量信息结构”，还有纯信息的高级“生命”形态，这种“生命形态”，既不依托于物质，也

不依托于能量，是一种周遍十方的最自在解脱的“生命形态”。这种生命形态叫“生命”，也只是姑妄名之，因为任何语言思维都无法把握“他”，佛家称之为“法身佛”、“无量寿佛”、“无量光佛”、“无对光佛”等；老子称之为“没身不殆”的“道”，“不亡者寿”、“无死地”、“习常”等；孔子称之为“无思也，无为也，寂然不动”的“至神”（无极态、“至诚”、“天命之性”、“神无方而易无体”）。于是，就构成了三种生命形态的三大世界：物质世界、能量世界、信息世界。

物质世界和能量世界的生命形态都是二相的有限（寿命有限、形体有限）的生命体。寿命有限就有生死，形体有限就有内外、主客、人我的对待。有生死有人我对待的“生命体”，就有私心杂念、贪欲妄想，缺乏慈悲心和大公无私心（这里指的是未转凡成圣之人）；而一相的无限（寿量无限，不生不灭；形体无限，周遍法界）的“纯信息结构”的“生命体”，无生死，无主客，无内外，无人我，是绝对绝待的终极“生命形态”，是最高级的“生命形态”，是最智慧、最慈悲、最大公无私（实际是无公无私）的“生命体”。

《易经》讲的“原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，是对物质世界和能量世界的生命形态而言的。而从“与天地相似，……”到“故神无方而易无体”，这一段是讲一相无限的“纯信息结构”的“生命形态”的（亦是讲宇宙万物本体的属性状态的。因为，到了信息的世界，物我合一，天人合一，有情无情合一，故说“生命体”，就是说宇宙万物的本体；说宇宙万物的本体，就是说“生命体”）。

### ③ “神无方而易无体”（真空妙有、妙有真空）

一相不二的纯信息态，无主客，无分别，无名无字，“会万物为己”而无己，佛陀称之为“常、乐、我、净”的“大我”，老子称为“谷神不死”的无形之“大象”，孔子称之为“神无方而易无体”的寂然不动的“至神”。所以，一相一体的信息态，“与天地相似，故不违”。与天地一体，天地是我，我是天地，何违之有？！这和陆九渊讲的“宇宙是吾心，吾心是宇宙”是一个道理。“知周乎万物，而道济天下，故不过”。“知”者，智慧也！“道”者，一相信息态也！这里是讲一相信息态的，因其信息态智慧的妙明，周遍法界，万物无不是信息态所显现的相（知周乎万物），它无处不在处处在，可能量化为能量信息态，还可再进一步物化为物质能量信息态。天下万事万物的一切相用，无不是此信息态所展现的能量态和物质态，此之谓“道济天下故不

过”者也！

信息态一相无内外，故不来不去，不动周圆，所以它遍布十方（旁行）而不行（不流）。信息态的“生命形态”，一相而无人我（佛陀称之“天上天下，唯我独尊”；老子称之为“独立而不改”），当然无私无欲，无为自然，“故不忧”！无人我而不争，一相只“我”而无得无失，无牵无挂，一无所有，却宇宙万物尽是“我”，故“乐天知命”。“乐天”者，乐与天道一体不二。“知命”者，知道“天命之性”一相，不生不灭，永恒存在，清净本然，妙明常住，周遍法界，圆满十方。一相无差异，点即全体，全体是点，故安然自处（安土）。一相无他，有情无情同圆种智，故纯存仁德（敦乎仁）。一相同体，故大慈悲心自然流露，故对有情无情都能泛爱（老子称为“无弃于人”，“无弃于物”）。

一相的信息态，是宇宙万物（有情无情）的本源本体，所以囊括了天地万物的一切“变易”生化过程（范围天地之化），这么说一点儿也不为过；演化生成了天地间的一切事物，不管是宏观的还是微观的，不管是有形的还是无形的，不管是有情的还是无情的，不管是圣境还是凡境，不管是体还是相用，都离不开一相信息态的体性（曲成万物而不遗）。一切阴阳昼夜所代表的万事万物所具有的规律、法则、状态、属性的道理，一相的信息态本自具足，无不完备，无不晓了（通乎昼夜之道而知）。

信息态的一相老子称之为“道”，《大学》称之为“明德”，《中庸》称之为“天命之性”、“至诚”，孔子称之为“空空如也”，《易经·系辞》称之为“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下”的“至神”，或“易有太极”的“易”态。“易”态是指究竟一相的“无状之状，无物之象”。“实相无相”，无相无状，才能周遍十方，不动周圆，故曰：“易无体”！“无体”是指其状态是一无所有，本无一物而言的。“神无方”，是指“无体”之体（状态）的信息态，却具有妙明灵光的觉性，故称之为“神”（“神”是以属性而言的）。因一相周遍，无处不在处处在，根本谈不上“方所”之说，故曰：“无方”。所以，《易经》将此一相的终极的“生命形态（或宇宙万物的本源）”，概括为“神无方而易无体”。

到究竟一相的无上境地，状态和属性是不二一体的，性相是一如不分的。这种“无体”，说明状态是无相一相的真空态，称之为“至虚”；这种“无方”，说明无方位可言，因一相无差异，无相对标准，故无方位之说。无差异则无

分别，无分别则无执著，无执著则无迷惑，无迷惑故，称“至明”；“易”态，“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，才显示“不易”而“变易”，“变易”而“不易”的无穷变化，称之为“至柔”；“神”者，是指一相不生不灭的常住妙真如性如神一般。常住之体性必妙明，妙明就有无穷的妙用，称之为“至妙”。无穷妙用的属性，是真空状态的存在方式，一无所有的真空之态，是“至神”妙用的依托之体。于是，就形成了真空妙有、妙有真空的属性、状态的不二圆融，所谓“神无方而易无体”！

### （3）“知几其神乎”

“知几其神乎。君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”（《系辞下传》）

“几”者，最微细之动也，佛陀谓之“一念无明”，老子称之为“恍惚”、“众甫”、“化而欲作”。“知几”者，是回归到“一念无明”刚刚超越的境地。“几”的一念无明，是以演化而言的。“一念无明”起，则“晴明空”变为“晦昧虚空”，演化时，一念无明，便转一相成二相，由非极性转化为隐极性。但回归时，二相归一相，我们是从粗极性到细极性，再从细极性到一念无明的极细极性。回归和演化不同，回归到一念无明时，就不叫一念无明，佛陀称为“陀那微细识”，《楞严经》比喻“于涅槃天，将大明悟，如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色”，“内外湛明，入无所入”，“精色不沉，发现幽秘”，此谓识阴将尽也！老子称为“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”。

当回归到“知几”时，已破除了“见思烦恼”、“尘沙烦恼”，亦初破除“无明烦恼”。到了此处，早已超越了八地，为无复退转的“无生”境地了，故可谓臻至神妙难测的“识阴”已尽的“大明悟”境界。佛陀曰：“识阴若尽，则汝现前诸根互用，从互用中能入菩萨金刚乾慧，圆明精心，于中发化，如净琉璃，内含宝月。如是乃超十信十住，十行十回向，四加行心，菩萨所行金刚十地，等觉圆明。”这就是《楞严经》讲的六根“合开成就，见闻通邻，互用清静。十方世界及与身心，如吠琉璃，内外明彻”的“其神乎”！

“知几”的神妙境地，上则与“十方诸佛本妙觉心”相合，便无所求，“故不谄”；下则与一切六道众生同一悲仰，同体不分，“故不渎”。“谄”者，巴结奉承也；“渎”者，傲慢待人也。“上交不谄”，“下交不渎”，才能彻底



超越极性的对待，进入究竟一相的非极性境界。上无所愿求，达三解脱（空、无相、无愿三种解脱）。正如赵州从谗禅师说：“佛之一字，最不喜闻。”这是“上交不谄”境地的一种写照。“下交不渎”，看一切众生皆是佛，达到心、佛、众生，三无差等的境界。所以，“上交不谄，下交不渎”，是代表智慧达到深邃快圆满境地的一个标准，故曰：“其知几乎”！

“几者，动之微，吉之先见者也。”一念无明，就是“动之”极微的“几者”。“知几”者，乃超过了“几者”，因为“知几”是对“几者”的明了认识。“知几”者，已到金刚十地，故曰：“吉之先见者也”。“君子见几而作，不俟终日”。这是说，修证到“见几”，“圆明精心，于中发化”，明心见性是顿悟（顿开佛慧），故“不俟终日”。破了识阴的“见几”之定力，如磐石一般（介于石），不是渐渐明心，而是顿悟佛慧。因为纯一无杂，大定必开大智，故曰：“贞吉”。“介如石焉”，就是佛陀讲的“首楞严大定”也！此定称为“妙湛总持不动尊，首楞严王世希有，消我亿劫颠倒想，不历僧祇获法身”。处于此定，就能很快彻悟心性（“宁用终日”），所谓“断可识矣”！这里要注意，“不俟终日”和“宁用终日”，非指一日之定时，而喻示顿悟而非逐时逐分的渐悟，故比喻“不俟终日”、“宁用终日”。

修大道的君子，达到“知几”的境界，就能“知微（万事万物的本体也）知彰（指天地万物的相用）”，了透体相用一如之理；就能“知柔（体虽‘寂然不动’，但可‘感而遂通’，可谓‘不易’而随缘者也）知刚（体性虽‘感而遂通’，但本体却不生不灭，不增不减，常住不动，可谓随缘而‘不易’者也）”。“知微知彰”者，说明阴阳超越，性相不二，体用一如，巨细全收，理事圆融，定慧等持，朴器不废，为无为，事无事，随心所欲不逾矩者也！“知柔知刚”者，“变易”不异“不易”，“不易”不异“变易”；“变易”即是“不易”，“不易”即是“变易”。亦谓“不变随缘，随缘不变”；“真空妙有，妙有真空”者也！柔者，“天下之至顺也”，明“变易”之道；刚者，“天下之至健也”，示“不易”之理。“君子”待到“知微知彰，知柔知刚”的境地，就可为三界之导师了，众生解脱的依恃者也（“万夫之望”）。

#### （4）“不可为典要，唯变所适”

##### ① 易理之道与易道之理的体相用一如

《系辞》曰：“‘易’之为书也，不可远；为道也，屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

“易”是指易理之道和易道之理，易道本乎不变之体性而展现“变易”之相，易理依乎“变易”之万象而显示不变之本体。“易之为书”就是讲不变而变，变而不变的道理。“不可远”是讲易理易道“不可须臾离也”。易理之体性无处不在处处在，推也推不掉，赶也赶不走，万事万物赖以依从之本体也，此为一“不可远”也。凡体性之所在，“变易”之道就现其中，故无时无处皆在易道的支配中而体现易理，此为二“不可远”也。

易理是讲一相的非极性不变（“不易”）属性的，易道是讲二相的极性“变易”属性的。易理之道是讲不变（不易）而随缘（“变易”）的，易道之理是讲随缘（“变易”）而不不变（“不易”）的。“为道也屡迁”者，是指易道的“变易”属性。“变易”是易道的根本之相（现象）。佛陀称之为“诸行无常，是生灭法”。生灭无常就是“变易”，这是讲极性（二相）世界的法则。我们所谓的宇宙万物，皆是极性对待的属性，故“变易”的现象就体现“为道也屡迁”。无常变化，生灭不息，演化无穷，此乃易道“变动不居”之谓也！

佛陀称之“一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相，其性真为妙觉明体”。极性世界的一切“变易”之相，无不是生灭无常的，故称之为“幻化相”。但一切“变动不居”的“幻妄称相”，“其性真为妙觉明体”（易理之体性）。所以，易理之体性是“周遍六虚”，周遍法界，无处不在的。

“六虚”者，上下四方也，从体上讲，指无尽的空间也，表示体性的一相非极性特征。这说明了，一切运动变化，皆在一相不变的本体上“变易”，这就是随缘而不变的道理。（有人把“六虚”作六爻讲，似乎切合，乃以偏盖全也）上下四方之“六虚”，“虚”者，指无尽无际也！六虚之中无上下（上下是以指定参照系而言），故曰“上下无常”（非六爻之上下），表示易理之体性的非极性属性。

何谓“刚柔”？“刚”者，指随缘不变（不易）之体性也（不变性）；“柔”者，指不变随缘之相用也（可变性）。最不可变的是一无所有的“真空”（六虚），故称为“刚”；正因为一无所有，才能变现一切，故曰“柔”（柔寓可变化性）。佛家称为“真空妙有，妙有真空”。“刚柔相易”，正指易理之道（随缘不变）和易道之理（不变随缘）的体相用一如性。也就是说，说“刚”之时“刚”在柔，说“柔”之时“柔”在“刚”，此之谓“刚柔相易”也。（注意：易理易道讲总体，卦爻讲相用，虽相通而不顛预。）所以，易理之道和易道之理，正讲的是不二之理，如是之道，这是我们祖先不可思议大智慧的

结晶。不二之理，如是之道，没有上下定位，亦无刚柔对立，它是超越上下、刚柔等一切极性属性的，故曰：“上下无常，刚柔相易。”注意，这里讲的“上下无常”和“刚柔相易”，是超越极性属性进入非极性属性的一种表达！正因为易理之道和易道之理的“不二”、“如是”性，故不可作为僵死的教条，亦不可固执为纲常定理，故曰：“不可为典要。”这里的关键是要体悟“不二”、“如是”的中道之理，如如之相。

## ② 中道不二之理

什么是中道之理？“上”即是“下”，“下”即是“上”，故曰：“无常”；“刚”即是“柔”，“柔”即是“刚”，故曰：“相易。”有即是无，无即是有，故曰：“不二”；明即是暗，暗即是明，故曰：“如是。”可见，“不二”、“如是”的中道，本来就没有僵化的“典要”，“唯变所适”。“适”者，非极性之中道也！中道没有固定不变的两极，故曰：“唯变所适”（例如：什么是大？小也！什么是小？大也！无小何以言大，无大何以言小，超越小大之极性，便是非大非小之非极性）。孔老夫子说他是“无可无不可”，也是讲超越“可”和“不可”两极的“唯变所适”之中道观。“无可无不可”，也可以表述为“非可非不可”。这是孔子“叩其两端而竭焉”的另一种表达。“可”与“不可”两端（两极），皆用“无”（或“非”）字否定，这就是“唯变”（只有变），也就是说，只有两极全否定，才是超越两极的“中道”（适）。

佛陀曰：“法无有比，无相待故。”六祖惠能曰：“明与无明，凡夫见二，智者了达，其性无二。无二之性，即是实性。”“无相待”的“无二之性”，称为“中道”，或曰“实性”。“中道”（“实性”）“不断不常，不来不去，不在中间及其内外，不生不灭，性相如如，常住不迁”。可见，“唯变”的“变易”，“二道相因”，生“不易”的“中道”，而“不易”的“中道”，来自“唯变”的“变易”。这就是说，“不易”即是“变易”，“变易”即是“不易”，这正体现了易理之道和易道之理。

整个《易经》的六十四卦，就体现这种“唯变所适”的“不二”、“如是”之中道。“易经”的“序卦传”全篇就讲这个道理。如：“‘泰’者，通也；物不可以终通，故受之以‘否’；物不可以终‘否’，故受之以‘同人’；与人同者，物必归焉，故受之以‘大有’；有大者不可以盈，故受之以谦……。”

“不可为典要，唯变所适”的中道观，贯穿了整个《易经》的经文。只不过是事显理，以相显性，以变显不变，才使一般人不悟古圣之心法，不

了伏羲、孔子之大智慧，导致以事晦理，显相隐性，著易而忘不易，将大道变为小技。于是遗失本体，只存相用。悲夫！将无上大道流落为雕虫之用，俗染古圣者也。

《易经》讲的是大道理，“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”

“易无思也，无为也，寂然不动”，这是讲宇宙万物的本体实相，中道实性的绝妙表达，这正是古圣伏羲和孔子大智慧心心相印的终极境界。伏羲、孔子都实证到宇宙万物的本源，亲到“无思”、“无为”、“寂然不动”的“不易”之境。此境佛家称之为“真如实相”、“一真法界”、“涅槃妙心”；老子称之为“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”的“天下之母”、“混成之物”、“道”、“大”等。这里讲的“易”，是指“不易”的本体。宇宙万物的本体不生不灭、不增不减，无有心识的活动（无思也），亦无有意的作为（无为也，纯属无作妙德，自在成就），“清净本然（寂然），无起无灭，如如不动”。这说明了“易”是一种“状态”，这种“状态”是绝对唯一的（独立而不改），一相无相的（真如实相、一真法界），周遍法界的（“大”、“寥”），具足一切的（“混成之物”），能生万法万有的（“天下之母”、“妙心”），永不穷尽的（“周行而不殆”），不生不灭的（涅槃）。这就是“易”态的根本属性，所谓的“不易”性。

“不易”性，并非死寂枯槁；“无思”、“无为”，并非如顽石不响，亦非死灰不燃。“易”本“不易”，却能“感而遂通天下之故”（变现出天地万物），而能“变易”无穷。“易”虽“无思”、“无为”，却能感应无失，能起无尽的妙用，自在成就，如镜鉴物，无有不现其形者，并且是无为自现，犹雁过无痕，应无所住，此之谓无思无为也！“易”是至虚、至柔、至明、至妙的。至虚者，指“易”态一无所有，一无所得，本无一物，冲虚周遍。至柔者，指“易”态摸不得，动不得，有“感”必应，有“触”必变。至明者，指“易”态灵明洞彻，未见而见一切，无闻而无所不闻，无觉而觉知无遗（佛家称之为“圆觉”、“大觉”、“本觉”、“妙觉”，“般若智”）。至妙者，指“易”态不可思议，妙现妙应妙有一切，但有而不有，现而无现，应而无应（佛家称为真空妙有、妙有真空）。“易”态有这“四至”（至虚、至柔、至明、至妙），故称为“天下之至神”者也！如若“易”态没有这“四至”的属性，怎么能产生宇宙万物呢？！怎么能对“寂然不动”、“无思”、“无为”之本体“感而遂

通”呢?!

这种“寂然不动”，却能“感而遂通”的“易”态，老子称之为“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根，绵绵若存，用之不勤”。亦表达为“虚而不屈，动而愈出”。“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗”。佛陀称之为“菩提妙净明体”、“妙觉明体”、“妙明真精”、“精真妙明”。“一切浮尘诸幻化相”，“其性真为妙觉明体”。“妙明真精（‘易’态），妄以发生诸器世间”（感而妄现“天下之故”，也就是产生宇宙万物）。“此见（主体，指心身）及缘（客体，指世界万物），元是菩提妙净明体”。惠能将此“易”态称之为“自性”，“一切万法，不离自性”，“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法”。

### ③ “易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”

《易经》中讲的“不易”的“易”态，具有“无思”、“无为”、“寂然不动”的状态。这正是宇宙万物未产生前的本体实相也！周敦颐给“不易”的“易”态字之以“无极”之名（孔子称之为“空空如也”），可谓彻悟大道之源了。周子曰：“无极而太极。”“易”态（无极）“无思”、“无为”，就是“易”态不可思，也不可议。因为，“思”与“为”都先要动心识，也就是要起心动念。心一起，念一动，就是周子所说的“无极而太极”了！起心动念，用“S”线表示；“不易”的“易”态（无极态）用空圈（○）表示。于是“易”态的“无思”、“无为”、“寂然不动”，一旦起心动念（有思、有为、有动），则在空圈中产生“S”，形成太极态（☯），也就是从“不易”的“易”态转化为“变易”的“易”态。此之谓“无极而太极”者也，佛陀称之“一念无明起”者也！老子称之为“化而欲作”者也！

大圣们无不了此机制。了此机制原理，才可配作真修实证，才明了非臆想思维所为之成。周敦颐可谓真了孔颜心法者也，真透彻易理之道和易道之理者也！《系辞》讲的“无思也，无为也，寂然不动”，正表“无极”；“感而遂通”，正表太极；“天下之故”（指天地万物之所生成也），正表二仪、四象、八卦、万物等产生演化的机制也！所以，《系辞》讲“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。这是讲宇宙演化的程序，也是讲由“不易”之“易”，向“变易”之“易”转化的过程。

这里有一个重要问题要澄清，大多数人往往把“易有太极”一语轻轻地

滑了过去，不知“易有太极”是什么意思，往往曲解圣意。“易有太极”的“易”，是指“无思也，无为也，寂然不动”的“不易”之“易”态（无极态）。“不易”的“易”态是本体，一“感”，就从“无极态”转化为“太极态”。

所以，“易有太极”一语，就包括两种状态（“无极态”和“太极态”）。这两种状态，都是非极性的状态，没有形成对待的二相之极性，太极属于隐极性的非极性态，故《易经》和周敦颐的表达是正确的。“易有太极”和“无极而太极”，是同一含意，“有”和“而”不是“生”。因为，绝对本体一“生”，便成相对，就从非极性一相生成极性的二相。所以，不能用“生”字（若“易生太极”和“无极生太极”，就大错特错了）！

绝对本体是唯一的，一切“生”都是极化的过程。层层极化，便生生无穷，产生天地万物，故曰：“天地之大德曰生。”“天地”，乃是极性世界极化状态的最大相，对应的象数是“两仪”。两仪、四象、八卦、万物，都是极性世界不同极化状态的抽象。在极性的世界里，就是《易经》讲的“变易”的内容，六十四卦全是讲“变易”的，“变易”是易道的根本属性，“不易”是易理的根本状态。非极性的境界，状态就是属性，属性即是状态。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“易，无思也”，有没有识念？没有识念。“无为也”，没有作为，“寂然不动，感而遂通天下之故”。虽“寂然不动”，一无所有，但可随“感”而产生一切，这就是“但会”念阿弥陀佛，“但会”起心动念、言谈举止，“但会”一切，就是“感而遂通天下之故。”“易，无思也，无为也，寂然不动”，就是我们说的唯此一心、只此觉性、本无一物。但会……，但会起用做一切，就是“感而遂通天下”。“非天下之至神，其孰能与于此？”若不是至妙、至虚、至明、至柔的本体（“易”），怎么能有此“至神”之妙用呢？！不能无欲观其妙的时候，你怎么能认识“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”的这个境地呢？现在你念“唯此一心，只此觉性，本无一物，但会念阿弥陀佛”，就是感而振动十方世界。一感应，就通天下！

#### 2、“八卦定吉凶，吉凶生大业”

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”但在极性的世界，状态和属性往往是分立的，尤其在八卦的阶段，

其状态的“变易”和属性的差别就更明显了，主要是具有吉凶的认定。这也说明，极性事物的状态属性，随着极性极化程度的不同，就展现出不同的状态属性。如：青少年期，人无生死的“吉凶”之忧，待到暮岁就展现出生死“吉凶”事来，由生死“吉凶”的烦恼，就产生了脱生死意识和进入不生不死之境的大业。“八卦定吉凶”，指极性的万事万物都不可极端极化，物极必反，“唯变所适”，总是在吉凶之间找到“变易”的新进程，所谓“大业”者，乃指变通而言。极性事物，有界有相，故必有障有碍，凡能变通者，乃为“大业”，其中最大的变通，莫过于“变易”中生“不易”和“不易”中生“变易”的“大业”，其它一切的“大业”，只是此根本“大业”的过程而已！

### 3、“开物成务，冒天下之道”

#### (1)“洗心，退藏于密”之“斋戒”法

若人能在“变易”中产生“不易”的知见，就会断除无明烦恼，直至达到“善能分别诸法相，于第一义而不动”（第一义者，“不易也”）。若人在“不易”中产生“变易”的圆通，那就是无为而无不为的“无作妙德，自在成就”。一切“变易”皆出自“不易”（佛法上称“无不从此法界流”），此之谓“夫‘易’，开物成务”者也；一切“变易”亦皆归于“不易”（“无不还归此法界也”），此之谓“冒天下之道”者也。

圣贤之人，以“变易”之道“通天下之志”，“定天下之业”，“断天下之疑”，而以“不易”之理“洗心”，“退藏于密”，“以此斋戒，以神明其德夫”。何谓“洗心”？吾人之心，常现“变易”的属性，心如猿猴，变动不居，故喜怒哀乐无尽，生灭思绪无穷，故以“无思”、“无为”的“寂然不动”之“不易”，来澄心净虑，直至“退藏于密”（“密”者，一念未生的清净本然本体也），这就是“圣人”的“不易”之“斋戒”（非事相上的斋戒，乃指“心斋”也）。

这种“洗心，退藏于密”的“斋戒”修持，老子称之为“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。老子还讲：“致虚极，守静笃”，“归根”“复命”，都是指“洗心，退藏于密”的“斋戒”法。佛陀讲：“动静二相，了然不生。”“闻所闻尽”，“觉所觉空，空觉极圆，空所空灭，生灭既灭，寂灭现前，忽然超越世出世间，十方圆明。”“尘销觉圆净，净极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。”这正是佛陀讲的“洗心”、“斋戒”

之法。达到“寂灭现前”，就是回归到“寂然不动”的“不易”之境。要到此境界，必须先要损其极性的生灭观念，也就是要“洗”“根”、“尘”、“识”、“空”的各种“变易”之相，“洗”到“净极光通达”，就是“易”的“无思也，无为也，寂然不动”的“不易”本体（“退藏于密”）。达此境界，就是“寂照含虚空”。

这个“寂然不动”的“至神”、“不易”态，老子称为先天地生的“混成之物”，佛陀称为“常住妙明”的“大觉”。佛陀讲：“空生大觉中，如海一沤发，有漏微尘国，皆依空所生。”所以，“寂然不动”的“至神”、“不易”之态，包含着虚空及十方国土等“变易”之相。所以，“变易”的万法万相，皆不离“不易”的“寂然不动”之体，一切运动变化相，皆在不运动不变化的本体上进行运动变化。最终能圆融到，“变易”不异“不易”，“不易”不异“变易”；“变易”即是“不易”，“不易”即是“变易”时（此之谓“如如”之境也），所谓“夫《易》，开物成务（‘变易’），冒天下之道（‘不易’），如斯而已者也”（“变易”与“不易”圆融）。

## （2）“通天下之志”，“成天下之务”

此理明白，就能了孔子讲的“极深”、“研几”之说，“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至”。“极深”者，指证到了绝对一相的“寂然不动”的“不易”之本体也！“研几”者，指认识到了“寂然不动”的本体最初微细之“变易”也！佛陀称为一念无明者也！只有证到“寂然不动”的绝对一相（唯深也），才能与一切众生同体不二，故能知道一切众生的心识活动（故能通天下之志）。这正是佛陀讲的“尔所（指恒河沙数诸佛世界）国土中所有众生若干种心，如来悉知”。当修证到极深的究竟一相（寂然不动）时，才察觉最初微细的一念妄动（一念无明），能明白最初一念妄动无因而起的机制（唯几也），才能知道宇宙万物的生成演化原理及其过程（佛陀讲，一念无明生三细，由三细相一直演化到六粗相），此之谓“故能成天下之务”者也！“通天下之志”和“成天下之务”，就是了证一切有情无情（正报、依报）的“变易”之事相。

因圣人“极深而研几”，故能回归到有情无情同圆种智的“极深”境地，也明白由一念无明起，就“变易”产生了见（演化成有情）、相（演化成无情）二分，由此见、相二分层层极化“变易”，遂产生了我们这样的主客现



象的世界（天下之志和天下之务）。

何谓“唯神也”？“不易”本体是“无思也，无为也，寂然不动”的，但其属性是常住妙明的，是能“感而遂通”的“至神”。佛家称为妙真如性，其属性是“性识明知，觉明真知，妙觉湛然，周遍法界，含吐十虚”。佛家称之为人人本具的“佛性”，《大学》称之为“明德”，老子称之为“玄览”。《系辞》称之为“至神”，吾人本具“感而遂通”的妙不可言的“至神”，这是人人本体所具有的灵光智慧，禅宗所谓“灵光独耀”者也！佛陀说的这种“湛然”的“妙觉”“真识”，就是《易经》说的“唯神也”！“寂然不动”的状态，本具“唯神也”的“妙觉”属性，在“不易”的本体上，状态和属性是不二的，《中庸》所谓的“诚则明矣，明则诚矣”（“诚”指“寂然不动”，“明”指“至神”），亦谓之“至诚如神”者也！

“至神”的“唯神也”，体现出“不疾而速，不行而至”的属性。不快（不疾）而迅速，这种“不疾而速”达到“不行而至”的程度，这是什么意思？“不行”者，不动也（“寂然不动”）！“而至”者，无所不在也！“不行”而能无处不在处处在，佛陀称之为“不动周圆”，遍周法界者也！老子称之为“执大象（绝对一相的‘不易’之本体），天下往（周遍天下，圆满十方）”。要知道，“不易”的本体是绝对的一相。绝对和一相，就说明“不易”的“寂然不动”是周遍十方的，无二无别的，所以才具有“不行而至”的“不疾而速”。只有究竟一相，才能“不行而至”；亦只有真空绝对，才能“不动周圆”，不行而行，不动而动，无体之体，“无状之状”，“无物之象”，“大象无形”，无思无为，感而遂通，至妙至神，这就是“不易”态的“神无方而易无体”。

《易经·系辞》上孔子讲的道理，和佛陀、老子讲的究竟之理是相通的。任何一位大圣，只有证悟到绝对一相时，才可谓之成圣者也！《易经》作为儒家的群经之首，其理其道是至深至圆的，我们要体悟伏羲远古圣人的心法，也要赞叹孔圣人妙契古圣伏羲的深邃心地，这样才有我们可品尝的易理之道和易道之理。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“夫易，圣人之所以极深而研几也。”圣人把易的道理拿来，把直指涅槃妙心的道理拿来干什么？极深极深的道理，要“研几”。这个“几”是几尽的意思。要接近彼岸，达到彼岸。天下之志是什么？志就是志向的志。你

看我们的环中点的志是什么？思想、心识，是小心眼。那天下之志呢？指大心量，转识成智就心量大了。众生的是小心眼，私心之志。心量大了，就是天下。“唯几也，故能成天下之务”。几者，几近也！几到接近彼岸，达到这个状态的时候，你就能“能成天下之务”。“天下之务”，这不是三十二应化、十四无畏吗？你到这个层次，就是称体起用了。“唯神也，故不疾而速”，神就是妙。妙到什么程度了？不需要快，不需要疾，但自在成就，无作妙德，表示为很快成就。“不行而至”，是说能不动周圆了！周遍法界了！无为而无不为，自动实现，无愿不成也！你看，《易经》里讲的这些道理，这真是好。最后还给你说，“穷理尽性，以至于命”。目的就是要叫你要回归到命上去，回归到本性上去。

#### 4、“不变”与“变易”的演化、回归

“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与於此。”和“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。……”这二段是讲“不易”而“变易”的，这是《易经》的演化理论。《易经》更重要的内容是讲回归逆返的理论和实践，亦是讲“变易”回溯“不易”的道理。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

大家都知道《易经》，中国人的《易经》确实了不起。有个人写了一本书，他说《易经》是现代化学的源头，他把化学拉到《易经》里面了，这个见解很了不起啊！《易经》的“易”是什么意思？就是变化、变易。《易经》研究的是事态的变易，化学研究的是物质的变化。大家看，这一个是研究事情变易的，那一个是研究物质变化的，即一个研究事，一个研究物。虽然《易经》研究事，化学研究物，但它们的共同点都是研究变化。所以，自然科学有意无意地就给圣贤的智慧做了一个注脚，给圣贤的理论做了一个证明。这里大家就要注意，凡是变化的，首先是说明可变嘛，是不是？如果是一个永恒不变的东西，能不能变？不能。

哪个是不变的？你看，化学家什么都能给你变出来。比如说，他能把水做成各种各样的东西，能合成油，能做成燃料，也可以分解成氧气和氢气……，有了氢气，再跟其它元素及化合物一反应，就可以产生出千变万化、永无穷尽的物质。但是这里有一个前提，那就是可变。如果有一个不变的“哈

不拉”，还能不能变？那为什么把“哈不拉”不能用来进行化学变化呢？因为没有个“哈不拉”，是不是？一切都在变化！那么，这个“一切都在变化”还变化不变化？（良久）哈哈！大家可又迷住了。好，那换个说法，凡是变化的，就说明这个法（或物）没有自性，如果有自性的话，它就不变不坏。注意，这个很重要啊！有自性能不能变坏？不能。因为，有自性的只有不变的那个“东西”。什么“东西”不变？你看，答不上来了吧？！“哈不拉”不变。除了“哈不拉”不变，其它的一切万事万物都在变。

若法有自性，有自性就变不了。但偏偏地一切都在变，化学讲变，《易经》谈变，所以法无自性。大家看，《易经》的变化有没有个头绪？太极生二仪，二仪生四相，四相生八卦，八卦演万物，有没有个终结？没终结。为什么？始终都在变化。因而《易经》讲的是事可变，事无自性。那化学呢？说的是物可变，物无自性。既然事无自性，物无自性，那么一切事物皆无自性！正因为都没有自性，它才可变。一个没有自性的东西，就是一个虚假的东西；一个虚假的东西，是不能长久存在的；一个不能长久存在的东西，是生灭变化的；生灭变化的东西，没有独立性；没有独立性的东西，它就有依靠；一个有依靠的东西，就不是真实的，佛法上就叫可依止；那么，可依止的东西能不能独立存在？不能。

好，这样推来推去，大家就明白了，一切事物皆无自性，皆不可依止。既然一切事物皆不可依止，那么，我们依止什么？“无依止”！

对！无依止。好，你在这里就知道了，你的执著是什么？现在我们要破执著破的就是你有事、有物，执事执物。刚才说了，事无自性，物无自性，事物皆无自性。如果我们真的不执事和物了，那就永恒不变了，因为一切事物皆无自性，它才可变、可迁、可化、可易。你看，叫《易经》，叫化学，这两个名字都是讲变化的。

《易经》是讲变化规律的，就叫变易之道；化学是讲物质转化的学问，就叫物质变化之学。哈哈！变化的规律，转化的学问，这正好讲的我们极性世界的法则。当然，这里我们不是学化学，不是讲《易经》，而是叫你知一切可变、可化、可易的事物都没有自性！既然没自性，那你还著不著？不著了。

《列子》上有一个公案，说列子给他师父壶丘子请了个相面算卦的，叫季咸。季咸相面相的准得很，说你今天早上死，就等不到中午；说你下午富

贵，就不能到晚上，就这么准。所以，一般人看见季咸就跑了，为什么？说的太准，不敢见。列子去了，说，我师父老了，你把我师父给看一下吧。季咸一看说，不得了啦，你师父很快就要死了。因为他一向说的很准，列子一听伤心得很，一见他师父就放声大哭起来。壶丘子说，你哭什么呢？他说，季咸说你不行啦！我很伤心。壶丘子说，原来是这个，好！你叫他再来看我。再一看，季咸说，幸亏你师傅遇上我了，不然小命难保，现在因为我看了一眼，还有生机。列子一听高兴坏了，就笑开了。他师傅一看他的脸色，就知道其中的原因了。说，你再叫季咸来给我看看。再一看，哎呀！生机勃勃。这季咸在第二次看出有生机时还以为是自己的功能，但当这第三次再看时，吓得撒腿就跑了。说，我怎么能有这么大的威神之力呢？这时壶丘子就教育列子说，算卦相面的么，那是个死规律。大家看化学上讲的规律是不是死的？什么取代反应、加成反应，那都是死的。那《易经》的规律呢？也是死的。你著在这个死规律的变化中，那就叫机械化了，固执了，固定了。如果你能够不著，你就知道万事万物是唯心所造，唯识所现，这是不是活的？活的。所以，当你见到宇宙间的万事万物的时候，包括见到算卦相面的人，有功能的人，一定要有正知正见，自己乱不得，你就一心向善，如法修行，千万不敢这儿一下，那儿一下，一扰就乱，一扰就变，真如不守自性，遇缘就变，可不要著到功能术数等的小技里面。

我们现在已经讲到破细著、破细妄了，但有些人还著在粗妄中，是不是小×？谁说个什么，就著到里面了。现在我们要进入到很深的境界破细妄，要是还著在算卦、看相的粗相、粗妄上，这就有些隔的远了。是不是？不知道一切是变化的，真如不守自性，遇缘则变。大家要知道，《易经》研究的是因缘法，如来讲的因缘法正就是我们中国人《易经》研究的内容。《易经》不是凡夫研究的，是古圣伏羲留下来的！然他留下来之后，在用上就有差别了。圣人有圣用，凡人有凡用。凡人不就是算卦么，但你看圣人怎么用？孔子就作《十翼》，“穷理尽性以至于命”。凡人呢，无非就是算一个卦，看一下手相，作一个《推背图》。能成，那都准得很，但算准了又能怎么样？你看那个《推背图》准不准？连你现在、未来的朝朝代代怎样更替，连什么时候出来个什么人物、什么政策、什么变化，都给你说的准得很，是不是？但正是因为这个“准”，就说明你是凡夫。为什么？因为你已经被那个运动变化的程序框住了，因而一算就准。那么，对圣人、对修行者呢？框不住，因

为他会转变，时时刻刻在转变自己的生命程序。大家都看过《了凡四训》吧?!你看，他就可以把没孩子转变成有孩子，把原先算下的寿命延长。但是社会的运动变化是凡夫的运动变化，所以你看凡夫就脱离不了这个变化规律的制约。就像《推背图》，为什么能够把几千年以后的事情给你算的很准呢?就是因为凡夫的共业跳不出这个变化规律。凡夫始终是顺着自己的贪欲妄想著境著相，因而必然就在这个规律中规范着，都是死的。你看正电荷遇到负电荷就相吸，这是死规律，你改变不了。改变不了就按照改变不了的运动规律进行变化，这就是变化之道。《易经》就研究的这个内容。

你看《系辞》第一句话就是“天尊地卑”。天尊地卑是说明已经不平等了。《易经》的道理深得很啊，以后我们再慢慢讲。“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”哪来的这高低、贵贱、动静、刚柔、吉凶的运动变化?这说的什么?《易经》就说的是极性世界的运动变化。《易经》的规律在佛法里就叫因缘生法，它是因缘法。因缘生法都是对待法，在这个对待法里面，你看最后一直到“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物”，这一直就都讲的是演化的道理。“刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。”你看这些东西，过来过去说的对待法，就是叫你要认识这个对待法，要驾驭这个对待法。怎么驾驭?仍然是要叫你归到一上。

### (1) “无极而太极”，“太极本无极”

《系辞》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者信也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”

回归逆返的道理，北宋大儒周敦颐曰：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”演化时，其顺序是“无极而太极，太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。”周敦颐讲的“动极而静”，“静极复动”，正描述了《易经》的“变易”与“不易”的关系。“变易”动而属阳，“不易”静而属阴。“动（阳，‘变易’）静（阴，‘不易’）互为其根”，说“变易”与“不易”是一体之两面也!这是指非极性太极态的属性，而分阴分阳的两仪形成，就已极化为极性对待关系了，故回归时，先从天地万物回归到五行，由五行再回归到阴阳，由相对阴阳两极，最后回归于太极。特别要注意的是

回归到太极时，“太极本无极”也！何也？无极太极，同象异态之故！要明白此理。

## （2）“寂然不动”，“感而遂通”

再看《易经》讲的“一阴一阳之谓道”。这里的“道”是大道，绝不是小道，是“鲜矣”的“君子之道”，是指“至善”的体性而言。“一阴一阳”既是“变易”形成的二相极性事物的总称，又是“不易”非极性一相展现的属性。先讲由“变易”的“一阴一阳”的极性世界，向超越阴阳对待的非极性世界（“不易”）过渡的修法（“一阴一阳之谓道”）。当完全超越了“一阴一阳”所代表的极性事物和极性观念，就叫悟道、证道、得道。《大学》称超越极性（“变易”）的非极性（“不易”）境界为“至善”，《中庸》称之为“率性”。“继之者”，是指承顺“不易”的非极性属性。“继之者善”，指其必“止于至善”（“至善”不是极性对待的善恶之善，而是超越善恶极性的非极性状态的称谓）。“成之者”，指完全与“不易”的非极性本体不二契合者也，佛家称为始觉合于本觉者，《中庸》所谓的“率性之谓道”者也！

“一阴一阳之谓道”的“不易”说，是指“一阴一阳”本是“不易”本体具有“变易”的阴阳属性，这里的“一阴一阳”，乃指道的“寂然不动”性，可“感而遂通天下之故”而具有的功用性，也就是“一阴一阳”相用和道体的一如性。体（道）相用（一阴一阳）不二，“变易”（一阴一阳）与“不易”（道）的圆融无碍性，这是“一阴一阳之谓道”的果上说，前者超越极性的“一阴一阳之谓道”是因上说。《易经·系辞》巧妙的将因与果结合起来的表达，显示孔子智慧的高超！

“神无方而易无体”，“不易”之“易”态，本来一无所有，无色无嗅，无上无下，无远无近，无任何相状（“易无体”）。“不易”之属性是“神无方”，是指“至神”的妙明属性，无内无外，亦无中间，本无方所，无处不在，周遍法界，圆满十方，一相无相。虽无体无相，但却可“变易”一切相一切体，此之谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”者也！可见，天地万物的“变易”生成，就以“一阴一阳”来体现。道之体，全展现为“一阴一阳”的相用，能在一阴一阳的相用中，明白是体的起用（“变易”）所为，便为“继之者善也”。在果位上，“继之者善也”，是指能自在起用，妙用无穷。“成之者性也”，是指“无为而无不为”的“自在成就”，皆是“不易”体性的“变易”所成的妙用相。

当“不易”起用为“变易”的一阴一阳的妙用相，则“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。这是说，圆融具足一切的道，以“一阴一阳”的相用展现，就失去了一体不二的如如之心。于是，仁者见“一阴一阳”的相用，只作“仁”的属性来认识，便失去了“智”的属性；同理，知（智）者只作“智”的属性来看待，便失去了“仁”的属性。“仁”者，心地道德的完善者；“知”者，正觉智慧的开显者。只执“一阴”或“一阳”（仁或智）一端者，就已不是“继之者善”和“成之者性”也！这已是极性观念的作怪，不能见到本体圆融无碍的妙用了。只有道德智慧的圆满者，妙用无穷者，才可谓“继之者”、“成之者”，才可谓道德仁慈的至善者，圆满智慧的开显者。

“知”、“仁”的完善者，明彻一切“变易”的相用，皆归“不易”之体的妙用相。明不明这一点，这是衡量“继之者”和“成之者”的标准。若只仁者见仁，智者见智，就非“至善”和率性者也！吾人天天依体（道）展现“一阴一阳”的各种相用（如：起心动念，言谈举止，行住坐卧等），因对此毫无知晓，就成为不知其所以然的业用者（业用者循业力的支配，糊里糊涂的依体展现相用），对明悟“一阴一阳之谓道”者，却是知其所以然的妙用者。普通百姓不了《易经》的大道，虽日常生活中，时时展现“不易”“至神”的相用（言谈举止，起心动念等），但却不知道其中的机制和原理，故谓之“百姓日用而不知”！

### （3）于“一阴一阳”之相用中直下见“道”

“一阴一阳之谓道”，乃是大人君子们修道、悟道、证道、成道的至易至简之道。此道要求在日用寻常的“一阴一阳”的各种相用中（见闻知觉的一切相用中），直下见道明道（禅宗称为“直指涅槃妙心”）。

如若执著“一阴一阳”的相用，不能在相用上见道明道，就是“君子之道鲜矣”！《中庸》讲：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。”“一阴一阳”所代表的宇宙万物，都是“不易”的“道”“变易”所成，吾人从起心动念、言谈举止、行住坐卧的身、口、意，都是极性的观念和极性的相状（一切相用无不是极性属性的）。

眼见色空一对极性，耳听动静音声一对极性，身触离合一对极性，心有念无念一对极性，鼻嗅通塞（有香无香）一对极性，舌尝有味无味一对极性。我们眼耳等六根对应六尘相（色空、动静、离合、通塞、忆忘、有味无味等）都是极性相对的相，能超越这些“一阴一阳”的极性对待相，知一切“变易”

所成的对待相是“不易”的道所成；我们眼能看，耳能听，心能想，身有触，舌能尝，鼻能嗅，都是“不易”道所起的功用。可见，“一阴一阳”的一切“相”和“用”都是道（“天命之性”）所显现的，就连智者见智，仁者见仁，“成之者”也是“天命之性”（道）也！于是，我们可知，道贯于“一阴一阳”的一切事物中。“一阴一阳”的宇宙万物即是道（的相用），道即是“一阴一阳”的宇宙万物（之本体）。

明白此理，就能明白“道也者，不可须臾离也”，“道不远人”，就在当下，百姓日常的穿衣吃饭，行住坐卧，喜怒哀乐，酸甜苦辣，见色见空，见明见暗，听闻音声，举手抬足等，哪一样都离不开道（天命之性）。虽一切众生时时不离道的相用，却不知“道”为何“物”？这就是“百姓日用而不知”！“一阴一阳之谓道”，就是要从“一阴一阳”的日用中明道见道，当下超越“一阴一阳”的极性相用，从此相用中直下见道明道，此之谓“君子之道矣”。

老子讲的“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少”，就是指六根门头所见闻觉知的“一阴一阳”的相用，无不是当下现成的道，还需远出寻道觅道吗？若要外出求道，只能在六根门头见“一阴一阳”的相用。见相著相，见用迷惑（百姓日用而不知），岂不是“其出弥远，其知弥少”吗？！佛陀讲的“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门”。佛陀讲的“正法眼藏”，直指“实相无相”的“涅槃妙心”的“微妙法门”，正是孔子所讲的“君子之道”！一切大圣，皆以此最易最简的“君子之道”（直指的微妙法门）来教导众生，让人们在“一阴一阳”日用生活中悟道明道，这才是“正法眼藏”。

大道至简，只需转正觉而已！禅宗三祖僧璨讲：“至道无难，唯嫌拣择”。至道并不难（《易经》称之为“易简而天下之理得矣”），“一阴一阳之谓道”，只要能明了“一阴一阳”所代表的宇宙万物即是道，不著日月星辰、山河大地、世界万物的相（不拣择），直下见相见性（道）而已！六祖惠能讲：“万法不离自性。”万法者，“一阴一阳”所代表的宇宙万物也；“不离自性”，就是“之谓道”。知“万法不离自性”，就明“一阴一阳之谓道”。古圣伏羲和孔老夫子，就要我们明晓“一阴一阳”不异道，道不异“一阴一阳”；“一阴一阳”即是道，道即是“一阴一阳”。道者，自性也，“不易”之本体也；“一阴一阳”者，万法也，“变易”之相用也。道、自性、“不易”不异、即是“一



阴一阳”、万法、“变易”，能明悟此理谓“继之者善也”，能契入此理谓“成之者性也”。可见，“一阴一阳之谓道”的“微妙法门”（易简法则），真是“成性存存”的“道义之门”。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“一阴一阳之谓道”，道在哪里呢？都展现在一阴一阳的极性对待上。“继之者善也，成之者性也。”你要在一阴一阳中，见相见性，就是“一阴一阳之谓道”。你就能够负阴抱阳，冲气以为和，你能超越极性对待，这就叫“继”。“继”就是承接、符合的意思，那么这就“善”了。“成之者性也”，从一阴一阳中就体悟到，彼岸世界在此岸世界都展现成一阴一阳了。在这个极性对待中，入无二之性，就是“成”。“成”就是不分一阴一阳了，率天命之性，大顺于道，就明心见性了，也叫成了性了。阴阳是相，“成之者”指性。“成之者”是抽掉了“S”线。“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”百姓天天在利用这个觉性、妙心干一切，却不明白，不知道。“仁者见仁，智者见智”，性起用到我们此岸世界的时候，各种学说、理论、主义、思想、认为就都展现出来了。这个说个这，那个说个那，瞎子摸象，“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”。极性世界的极性观念，各自的见地不一样，认识不一样，严格地说都是妄想。相、名、妄想，不是如如，不是正智。百姓日用而不知，天天在道中，天天觉性、妙性在起用，但不知道啊。“故君子之道鲜矣。”君子之道是什么？到彼岸就是君子之道，摩诃般若波罗蜜多就是君子之道。现在修行要到彼岸的人很少了，“鲜矣”，鲜就是少的意思。

#### 5、“夫易广矣大矣”

“夫易，广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩，则静而正；以言乎天地之间，则备矣。”

这是从“不易”的自体阐述易理的内容。虽广与大无方所，但体其味，广含纵向，大含横向，纵横无量，是谓“广矣大矣”。何谓“不御”？找不到边际之谓也！何谓“静而正”？只有动态才有相界面，随有念动，相状现前。宇宙万物，乃吾人心识分别的“S”线所现之相也！不动念，“一念不生，则如如佛”。如如者，一实相也！实相无相，则清静而正者也！

佛陀讲：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”有相皆是

业相，是动念识心分别之相，故称虚妄不正，而见诸相非相，不动念识心分别，万境自如如，就实相无相，无相是一相，一相当然“静而正”，根本没有相界面，谈什么远近?!所以，“言乎迩（迩）则静而正”，其含义是其近无止也！其远无际，其近无止，其广大无量，这是讲“不易”本体的周遍法界，不动周圆，无处不在处处在的绝对真空之属性也！“不易”的本体至广至大，广无边，大无边，广大皆无边；远无际，近无止，无所不包，无所不具，性相一如，体用圆融。

天地之间的万事万物（心、身、世界，意识思维，各种道理，宏观微观，天文地理，有情无情，依报正报，软件硬件，形而上和形而下等等）无不具备，这就是群经之首《易经》的究竟之处和圆满之处。《易经》阐述的易理之道和易道之理，涵盖了一切事物，不管人文、科技、自然、社会、宗教、哲学、男婚女嫁、动物、植物、天文地理、世出世间、理论实践，无不在其易理易道中找到相应的法则。社会再推演，文明再变迁，易理易道总是在“不易”中“变易”，“变易”中“不易”，永恒的法则、亘古不变的真理，就在于此！

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“一阴一阳之谓道”，道在哪里呢？都展现在一阴一阳的极性对待上。“继之者善也，成之者性也。”你要在一阴一阳中，见相见性，就是“一阴一阳之谓道”。你就能够负阴抱阳，冲气以为和，你能超越极性对待，这就叫“继”。“继”就是承接、符合的意思，那么这就“善”了。“成之者性也”，从一阴一阳中就体悟到，彼岸世界在此岸世界都展现成一阴一阳了。在这个极性对待中，入无二之性，就是“成”。“成”就是不分一阴一阳了，率天命之性，大顺于道，就明心见性了，也叫成了性了。阴阳是相，“成之者”指性。“成之者”是抽掉了“S”线。“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”百姓天天在利用这个觉性、妙心干一切，却不明白，不知道。“仁者见仁，智者见智”，性起用到我们此岸世界的时候，各种学说、理论、主义、思想、认为就都展现出来了。这个说个这，那个说个那，瞎子摸象，“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。极性世界的极性观念，各自的见地不一样，认识不一样，严格地说都是妄想。相、名、妄想，不是如如，不是正智。百姓日用而不知，天天在道中，天天觉性、妙性在起用，

但不知道啊!“故君子之道鲜矣”。君子之道是什么？到彼岸就是君子之道，摩诃般若波罗蜜多就是君子之道。现在修行要到彼岸的人很少了，“鲜矣”，鲜就是少的意思。“夫易，广矣大矣”。又广又大。易就是无极，环中没点，没有边际，无边无量。“广矣大矣”，老子叫“寂兮寥兮”，“寥兮”就是广大。“言乎远则不御”，说远就远得你无法到，思维不能把握，把握不了，就是说远到无量无边了。“言乎迩”，迩就是近。“静而正”，静，这个静就是正位、本来，本来一无所有。远是指无量无边，迩是指一无所有。“以言乎天地之间，则备矣”，易这种本体的属性在天地之间到处具足，到处圆满。“易其至矣乎！”“至矣”就是无可复加了，无上了！

### 6、“崇德广业”，“知崇礼卑”（上求下化）

“夫‘易’，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而‘易’行乎其中矣，成性存存，道义之门。”

易理易道，是圣人让人们用来“崇德而广业”的法门。我们从“知崇礼卑”可知，“崇德而广业”不外乎两方面，一则培植智慧，唯有智慧崇高（知崇）。正如佛陀所说：“安贫守道，惟慧是业（唯有智慧是正确的追求，是正业）”。老子曰：“立天子，置三公，虽有拱壁，以先驷马，不如坐进此道。”这就是天子王公之贵，宝玉财贤之富，都不如安心修道而开显智慧。佛家所谓的“发菩提心”，就是上求佛道，下化众生。上求佛道，就是求佛一样的智慧（佛者，觉也）。下化众生，就是为度化众生奉献自己的一切，这就是“礼卑”。

“知崇”，就是要“开、示、悟、入佛之知见”，就是要始觉合于本觉，使自己和他人都要智慧圆满。所以，“知崇”在修法上叫“转正觉”。“礼卑”，是以礼来约束自己的心态使之谦卑，如大地一样，能承载一切重担，将自己的心地转变得能承担承受一切难行难忍之事而如如不动，这在修法上就叫“转心态”。由此可见，“圣人所以崇德而广业也”，无非是崇智慧道德之业也，开显智慧转正觉，改变人生观、价值观；确立正确世界观，转心态，智慧如天高，心态如地卑。天高的智慧用来服务一切众生，使之解脱；地卑的心态，无挂无碍，无我无人，如如不动，定必生慧，才有天高的智慧灵光，从而故知高低互依，无高无低。

老子说：“上善若水，水利万物而不争，处众人之所恶，则几于道。”从天高地卑之相中，显现出高卑一如的“不易”之理，展现出究竟一相无高无

卑的易理来，此亦谓之“天地设位，而‘易’行乎其中矣”！这正说明，相者性也，性者相也！见相之时知其性，见性之时知其相。“天地设位”者，相也，“易行乎其中矣”者，性也，性相不二，则“成性存存”。

法眼彻透，相乃性显，故了悟唯性独存，本来如是，虽现相用，本具之性却是如如不动，犹镜现像，镜体却是不增不减，故曰：“成性存存”。“成性存存”者，首先是性本有，性本存存，只要“率性”就行，佛家称之为始觉合于本觉者也。然后是本有之性全成相用了（天地设位而易行乎其中矣），能在相用中见性明心，能在“变易”中了悉“不易”，这也是“成性存存”。性本存在，性外无相用（“不易”外无“变易”），相用外无性（“变易”外无“不易”）。本有（如如不动）和开显（明心见性），此之谓“成性存存”的“道义之门”。

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

“夫易，圣人所以崇德而广业也。”圣人把易拿来干什么呢？“崇德广业。”“崇德”培植善德，圆满功德。广业呢，就是要把你的事业广大，最重要的是“唯慧是业”，这不就是智慧、福德要圆满吗？！那么，圣人就是借助“易”的道理，教导人们要把德行修满，把智慧推到无上。“知崇礼卑”，智慧要崇高，崇高到无上。远古时中国人用崇高表达“无上”这两个字，“知崇礼卑”，做人要谦虚，做到最低，这不就是佛的德行吗？！智慧最高，可是礼节最低，先声问人，谦虚谨慎，一切为他，无我利他。“崇效天，卑法地。”智慧要像天一样高，没有尽头，无上高远。德行要像地一样低，任人蹂躏，荷负一切，心地敦厚谦卑，把利益他人作为人生的最高价值。

“天地设位，而易行乎其中矣。”“神无方而易无体”，易在哪里呢？没有形状，天地设位，无形的“易”显现成有形的天地万物。你在哪里找实相？就在六根门头根尘中找实相。天地就是世界。世界设位，就是叫你在这个日月星辰、山河大地、宇宙万物中要灵光独耀。“天地设位，而易行乎其中。”本体、觉性、妙心在天地中独露。“易行乎其中”，这就是万象丛中独露身。“成性存存，道义之门。”你这样认识了，一真一切真，万境自如如，就是“成性存存”。什么叫成性存存？这个本来的自性永远常存，这就是道义之门。你要入道，这就是门。你看跟佛经讲的一样不一样？一样。“成性存存，道义之门”，“易行乎其中”，你见到的日月星辰、山河大地、宇宙万物都是

我们自性本体展现的幻化相，而这些相本身就是性。你不迷惑的时候，性外无相，相外无性，见相见性。你迷惑之后，被相所转，性相分离。所以，你看中国古代圣人的智慧不得了啊！

## 7、“显道神”之德行

### (1) “知变化之道者，其知神之所为乎”

“显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。子曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎！’”

我们知道，“不易”外无“变易”，“变易”外无“不易”。“道神”者，指“寂然不动”的“不易”本体之妙明属性也！要“显道神”之“德行”，就要“不易”通过“变易”而“显”相用（“德行”）来达到。

从象数来讲，“不易”本体为零，通过“变易”而有“太极”（太极为一），由太极生两仪（乾坤），乾坤两卦共成三百六十策，总共六十四卦“变易”一万一千五百二十策。“不易”为体，太极（一）和万物（象征一万一千五百二十策）皆为“变易”之象数。一切象数之本体为零（“不易”），因“不易”本体“随缘不变”，“寂然不动”。虽“变易”为相用，其相用本是生灭变化，虚幻不实，无一相一用、一数一象可恒久常存，只有“不易”本体如如不动，万变而不易，故取一而不用（“大衍之数五十，其用四十有九”）。

总揽象数，一（太极）即是多（“万物之数”），多即是一。何也？一切“变易”之相用皆是“不易”随缘而幻有，并非实有，总如佛陀所说：“当处出生，随处灭尽，幻妄称相，其性真为妙觉明体。”因其“一”和“多”的一切象数（幻妄称相），皆本“不易”的“妙觉明体”，故一多不异，了不可得（幻有）！虽了不可得，但妙用无穷，可以应对世间一切万事万物运动变化之过程（是故可与酬酢），足以显示“不易”“道神”的“德行”，从“变易”就可以展现“至神”“感而遂通天下之故”的妙用，帮助显出“道神”不可思议的“无不为”也（可与祐神矣）。

孔圣人深悉伏羲古圣之心髓，了透一切法、一切相、一切物，皆本“不易”之体“变易”所成之！此之谓“知变化之道者，其知神之所为乎”。孔子说的“神之所为乎”，“神”者，“不易”本体的妙明之妙用也！佛家称之为“真空（‘不易’）妙有（‘变易’）”，“寂然不动”的“不易”体，本属“真空”态，“真空”态的妙明功用就是妙有。知道“真空”可“妙有”者，就是孔子讲的“知变化之道者”，知道“寂然不动”的“不易”本体具有“至

神”的妙用，无穷的“变易”，就是孔子所说的“其知神之所为乎”。佛家讲的“真空妙有，妙有真空”，正体现了易理之道和易道之理，也就是“不易”本具无穷的“变易”，“不易”外无“变易”；“变易”本乎如如的“不易”，“变易”外无“不易”。

## （2）“穷神知化”

一部《易经》其核心的内容就在于此，明彻“不易”与“变易”的关系，就叫“穷神知化”。老子称之为“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤”。佛陀曰：“诸法所生，唯心（‘变易’）所现。一切因果、世界、微尘，因心（‘不易’）成体。”“殊不能知，生灭去来（‘变易’），本如来藏（‘不易’），常住妙明（‘道神’），不动周圆（‘不行而至’），妙真如性（‘至神’）。”“性色（‘变易’）真空（‘不易’），性空（‘不易’）真色（‘变易’），清静本然（“寂然不动”），周遍法界（‘周流六虚’），随众生心（‘感’），应所知量，循业发现（‘感而遂通天下之故’）。”这是业用（百姓日用而不知）的“穷神知化”。

妙用的“穷神知化”，乃是指彻悟心性之人，已能“无为而无不为”，能“无作妙德，自在成就”者。“穷神”是要穷究“不易”本体的妙明属性，此性，孔子称“至神”。“至神”始终“寂然不动”，但非死寂空亡，可作无穷的妙用，可“感而遂通天下之故”（可感生天下的万事万物，是天下万事万物的原由）。虽“感而遂通天下之故”，且“不易”之体“用之不勤”（毫无减损，用之不竭），“虚而不屈”。当人们认识到“至神”的“不易”之体，不变（“不易”）随缘（随“感”而“变易”），随缘不变；真空（“不易”）妙有（“变易”），妙有真空”；“虚（‘不易’）而不屈（本无所有，故用不穷尽），动而（‘感’）愈出（‘变易’天地万物）”；“寂然不动”，可能“感而遂通天下之故”，达到此等境界，可谓“穷神”矣！

“穷神”了，自然便“知化”，知道万事万物的生成机制和原理，明了“不易”“至神”在圣者是妙用无穷，在百姓是“循业发现”，“日用而不知”的业用。待到“穷神知化”，达到自在无碍时，才体现“神无方而易无体”的无穷功用来，所谓“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”

这一段是讲“不易”与“变易”之妙用关系的，也是对“穷神知化”的

说明。“不易”之体，昭显于仁德相，藏隐于寻常之用，这是讲不可见闻觉知的“不易”之“道体”，以可见闻觉知的各种相和可觉知的各种用来显示，孔子是以起用而必现相，现相而必有用的“变易”之事来显“不易”之理，使人们认识体相用一如的易理之道。一无所有的“不易”态，能“感而遂通天下之故”，“无为而无不为”的（“不与圣人同忧”）“变易”为天地万物（鼓万物）。“鼓万物”者，指一切“变易”所成的相用，无不是“不易”道体所展现的事物。“不与圣人同忧”皆是指自然无为而成。老子称为“不为而成”，“不召而自来”；佛陀称之为“无作妙德，自在成就”，“循业发现”。

唯此一心的“不易”体，随有所念（“感”），相用现前，无需劳神忧心，无为自然的显现万事（用）万物（相），此乃“鼓万物而不与圣人同忧”者之意也。天地间的万事万物皆依“不易”之本体而有，“开物成务，冒天下之道”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，岂不是“盛德大业至矣哉”！“开物成务”，乃“不易”之体性“变易”之所为成，故真可谓“实有”；“无作妙德，自在成就”，“无为而无不为”，“生而不有，为而不恃，长而不宰”，故曰“大业”！“穷神”知“不易”之“至神”不可思议，“知化”了“变易”之道不可穷尽。不可穷尽的“日新”（天天向上），造就不可思议的“盛德”，形成了“不易”而“变易”的无尽因缘。因无尽，缘无尽，因缘生法亦无尽，所谓的“一法才起，万法相随”，层层无尽，相依无穷，此乃“生生之谓易”者也！

### （3）“不易”与“变易”之四无碍

极性世界的一切事物无不是因缘成就。因者，根本之依据也；缘者，变化之条件也。这里的“乾”非乾卦，乃寓因者也；“坤”非坤卦，乃寓缘者也。乾为因坤为缘，因缘和合便化生万物（可用乾喻构思和图纸，坤喻建材和楼房），此乃“成象（图纸）之谓乾，效法（楼房）之谓坤”者也。

何谓“极数”？“极数”者，无数也！无数者就是零！零就是“神无方而易无体”者也！切不可作推演数术解，推演数术之占，乃是叫事占，事占是“日用而不知”的百姓之占。而“寂然不动”的“至神”之“占”（极数之占），乃“君子之道”的“无为而无不为”也，是“感而遂通”的无占之占。所以，“极数知来之谓占”，是非阴阳极性对待的有障有碍的卦爻之占，乃是超越阴阳极性的非极性“至神”“至妙”之圆通！佛家称之为“五眼六通、十力、四无所畏、十八不共法中的知三世，知因果的智力。”老子称之

为“玄同”，“以天下观天下”，“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，“是以圣人不行而知，不见而名（名者，明也），不为而成”，“微妙玄通”。《中庸》谓之“至诚之道，可以前知”，“唯天下至诚，为能尽其性”“能尽人之性”，“能尽物之性”，“至诚如神”，“不思而得”。至诚者，虚极静笃的“极数”之零态也，也就是“寂然不动”的“不易”态，到此态时，究竟一相，天地万物，世间万事，本一体不二，故知来知往，三世十方，犹观掌中之物也！何需卦爻之占？

“不易”之谓理，“变易”（“通变”）之谓事。理无碍，“不易”之理无事不显；事无碍，“变易”之道无不依理；理事无碍，“不易”不异“变易”，“变易”不异“不易”；“不易”即是“变易”，“变易”即是“不易”；事事无碍，一切“变易”之相用与“不易”之体性，本自如如，一体无分，无体相用之名相，亦无“不易”、“变易”之识念，“如如之心，即是真实”。

“阴阳不测”者，乃指极性事物之障碍，无法了知非极性状态之属性也！阴阳对待的事物，属极性思维所形成，是识心分别的产物，而“阴阳不测”的绝对一相的非极性境界，无内外，无远近，无边际，无形无相，怎么能用二相的极性观念去思议呢？犹如用米尺来测酸碱，故谓之“阴阳不测”！“阴阳不测”的正是无阴无阳非极性一相的本体的妙明功用，非二相极性思维所能把握和想象的，故曰：“阴阳不测之谓神”。

“阴阳不测之谓神”，是“变易”对“不易”所言的，“一阴一阳之谓道”，是“不易”对“变易”所言的。神（属性）者，“不易”道体之属性也；“道”（状态）者，“变易”属性之状态也。“神”者，道也；道者，神也。状态是常住（变而不变），属性是妙明（不变而变）。可见，状态属性一体，“不易”之“变易”，“变易”之“不易”，是之谓常住妙明，妙明常住者也！这说明古圣证悟“神无方而易无体”的大智慧之所在，也说明了孔子“穷神知化”的超群境界。

## 8、“乾坤其《易》之门邪”

### （1）一切“变易”不离“不易”

子曰：“乾坤其《易》之门邪。”“乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”“乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”



《易经》讲的“至神”，就是老子说的“谷神”，佛陀讲的“涅槃妙心”。

“寂然不动”，就是老子讲的“不死”，佛陀讲的“常住”。

“变易”者，就是老子讲的“玄牝”，“无不为”，“朴散为器”，“动而愈出”，“而用之或不盈”，“夫唯道，善贷且成”；佛家讲的“随缘”，“循业发现”（业用），“无作妙德，自在成就”（妙用），“唯心所现”，“因缘生法”，“自心现量”，“唯识所变”。

“不易”者，老子称之为“用之不勤”，“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，“虚而不屈”，“蔽不新成”，“常道”，“大制不割”，“之朴”；佛家称之为“无相实相”，“一实境界”，“如来藏”，“随缘不变”，“妙有真空”，“妙真如性”，“自性”，“如如”，“真如”，“真常”，“大觉”，“圆觉”，“佛性”等。

佛陀讲：“一切世间诸所有物（‘变易’），皆即菩提妙明元心（‘不易’的‘至神’）。”“以一切法（‘变易’）真如体（‘不易’）故”，“一切法现在真如体故”。“如是无相（‘不易’），无相不相（可‘变易’一切相）；不相无相（一切‘变易’相即‘不易’体），名为实相（如如相，‘变易’即‘不易’，‘不易’即‘变易’）。”“一切相（‘变易’）即是非相（非相即是‘不易’的体性）”。惠能曰：“一切万法（‘变易’）不离自性（‘不易’）”。这不就明彻了易理之道和易道之理的根本法则了吗？！

## （2）乾坤是一切“变易”的总称

乾坤是“变易”的总称，一切“变易”总归不外乎“乾坤”矣！何也？“乾坤”者，极性二相对待也！只要极性二相对待，二者间就必然互交互感；互相交感，则必然发生运动变化，在有情谓之感受，在无情谓之感应，在感受感应中，再进行无穷无尽的“变易”过程和现象，故曰：乾坤为一切变化变易的总称。

孔子讲：“乾坤其《易》之门邪”，乃指乾坤是研究《易经》“变易”和“不易”的门户也！因为，演化和回归，乾坤都是必经之枢纽。“不易”本体经乾坤的“变易”，形成了天地万物和一切极性观念；一切极性观念的泯灭和天地万物的回归，亦必然通过乾坤的超越，才可契合非极性。所以，乾坤是《易经》学习的中心问题，也是《易经》的纲领所在（“乾坤其易之缊邪”）。

乾代表阳的属性（“乾阳物也”），坤代表阴的属性（“坤阴物也”）。阴阳的属性总揽一切极性对待（如：定慧、性相、体用、天地、男女、上下、有

无、善恶等一切极性观念)，从回归讲，乾阳表示“不易”之本体，坤阴表示“变易”之相用。“阴阳合德”，表示体性和相用不二，体相用一如。相用是体之相用，体是相用之体（说相用时相用在体，说体时体在相用）。所以，孔子曰：“乾坤成列，而易立乎其中矣。”“乾坤成列”，便是相用展现；相用乃体之相用，相用即体一如，故“易立乎其中矣（“易”者，“不易”之本体也）”。能了悟这种体相用一如的道理，就是“阴阳合德”。明白了“阴阳合德”的含义，就能体悟“乾坤成列，而‘易’立乎其中矣”的道理。

### （3）“刚柔有体”，“通神明之德”

“刚”者，乾阳之性也，表“不易”刚健之本体也；“柔”者，坤阴之性也，表“变易”柔顺之相用也！刚健“不易”的本体之乾阳，“感而遂通”，幻化出坤阴所代表的相用来。乾阳虽“不易”，可因“感”（识心的“S”线波动也）而“变易”出各种相用，这种可“变易”而成相用的属性，称之为坤阴。可见，一体不二的如如之“易”态，因其“不易”性，便有“乾阳”之称；因其“变易”性，便有“坤阴”之称，这就叫“刚柔有体”。本来如如的“易”态，因“阴阳合德，而刚柔有体”，不生而生，生而不生，造化出天地万物来（可“变易”性），但天地万物皆是虚妄幻化相（本“不易”性，犹镜体现像，汉来汉现，胡来胡现，镜体不变，现像非实）。明悟此理，可谓“体天地之撰”（明白天地的生化之理）。

通过对乾坤属性的认识，目的在于“通神明之德”。何谓“神明之德”？就是如如之“易”态，本来具有的乾坤、阴阳、刚柔等的属性也！“以通神明之德”者，就是通过乾坤、阴阳、刚柔、体相、定慧、男女、寒暑、动静、贵贱、吉凶、仁义等等的“变易”之相用，体悟出如如之“易”态的“神明”之属性，把握如如之理，建立如如之心，这才叫“通神明之德”。“通神明之德”，就有“万法尽通，万法具备，一切不染，离诸法相，一无所得”。（惠能语）“通神明之德”，这是一切大圣的终极目标。佛陀二十二年讲般若就是“通神明之德”。就是彻悟如如之体，如如之理，如如之心，亦是彻悟易理之道和易道之理。

《金刚经》讲，是××，即非××，是名××。这就通过各种极性的观念、相状、体用等，“以体天地之撰”的真实机制和内涵，以通如如不动（“寂然不动”）的“神明之德”，认识“如是本末究竟”之理。例如：“度一切众生，实无众生得度。”“众生”者，相也；“度”众生者，起用也。相用即是

体，故曰：是“众生”，即非“众生”，是名“众生”。相用归体，非相用就是体，“是众生”者，相也；“即非众生”者，性也；“是名众生”者，方便随顺之说。“度一切众生”的用与相，即是体的用和相，体本如如不动（“诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”），本无增减，故曰：“实无众生得度”。

《金刚经》讲的“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”。这是讲，一切有为的“变易”之相用，如梦幻泡影般的虚伪不实，如露电般的生灭无常。佛陀要人们在虚伪不实、生灭无常的相用中，“不取于相”（不被幻相所迷，不著幻相），“以通神明之德”的“如如不动”之真实。圣人的一切经论，究至极处，就是“通神明之德”。伏羲仰观俯察，远近诸相之取，创易理八卦，是为“通神明之德”；佛陀六年苦修，夜睹明星悟道，亦是“通神明之德”；老子《道德经》传世，也是为“通神明之德”；惠能讲“万法不离自性”，“万法尽通”；“何期自性，具足一切”，“何期自性，能生万法”，“万法具备”，“一切不染，离诸法相，一无所得”，无不是“以通神明之德”。

通了“神明之德”，知道如如之体不异五蕴（色受想行识），五蕴不异如如之体；如如之体即是五蕴，五蕴即是如如之体。所以，“乾坤成列，而‘易’立乎其中矣”。乾坤所代表的一切“变易”极性之相用，不异“不易”非极性之本体，故曰：“《易》立乎其中矣”。

#### （4）“乾坤毁，则无以见‘易’”

“乾坤毁，则无以见《易》。”何谓“乾坤毁”？从事相来讲，乃指不借助乾坤所代表的一切极性事物的相用之谓也！推至极处，就是“虚空粉碎，大地平沉”。事相到了极处就是理相，理相“乾坤毁”，就是超越极性。吾人皆在极性的相用中生活，圣人们就要让我们一切相用中转身，明悟相用的生灭无常性，在无常“变易”的生灭相用中，体现“神明之德”的真实存在性，“寂然不动”（如如不动）性。犹如，谁也见不到镜体，我们只见到镜像，从生到死，未见无像的镜子，镜子永远不离像。但我们就在见镜像中见镜子。因为镜像即是镜子，镜子即是镜像。若无镜像则无镜体，砖块无镜像，故砖块不是镜子！若无乾坤所代表的一切“镜像”（乾坤毁），则无以见到《易》之“镜体”了，此之谓“乾坤毁，则无以见《易》”矣！

本体一相，“乾坤毁”的究竟之义，是彻底超越乾坤所代表的一切极性对待，就像太极图抽去“S”线，何有阴阳（乾坤）两半隐极性的对待呢（太

极复返无极)？彻底超越了乾坤所代表的二相对待的极性观念，则为究竟一相，无二无别的如如之体，则一无所得，一无所见（一相无外，见什么？得什么？），这就是“易不可见”！正因为一相如如的“易不可见”，才言“乾坤毁，则无以见‘易’”。当人们超越极性观念，达到“‘易’不可见”的境界，则乾坤所代表的粗细极性，已泯灭的几乎一无所有了，这就是说“乾坤或几乎息矣”。

若以体用讲，无相用（乾坤毁）不显体（无以见“易”），无体（“易”不可见）则相用（乾坤）无所依托，成无源之水（“几乎息矣”）。

### （5）“化而裁之”，“推而行之”，“举而错之”

明白了“乾坤”（“变易”）与“易”（“不易”）的关系，就能了悟“形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业”的内容。

“形而上者”，乃指体性（道）而言，“形而下者”，乃指相用而言。由“形而上”的“不易”本体，“化而裁之”（“感而遂通”）发生“变易”，由无形的道向有形的器转化，称之为“变”。能够“化而裁之”者，一定是“无为而无不为”的圣者，故这种“变”必定是妙用。就像高级裁缝师将一块布料，“化而裁之”为衣帽鞋袜，乃自在自如，愿将布料“化而裁之”为上衣、裤子、帽子者，裁缝师即为裁之为上衣、裤子、帽子等。佛法上称之为：“愿以什么身得度现什么身”。若能“愿以什么身得度现什么身”，这就是大智慧的圣者，“无作妙德，自在成就”的圆通所在！也是《易经》所说的“推而行之谓之通”者也！

另外，修证者能从器的相用中，见道悟道，见相用明道体者，此之谓“通”者也！“形而上”的“道”（“不易”），产生“形而下”的“器”（变易成相用），以“形而下”的“器”来显“形而上”的“道”，明悟道不离器才显道，器不离道才成器，道器不二，道器如如可谓彻透道器者也！做到道与器间自在变现，圆通无碍，无为而无不为的圣者，将此原理、机制、修法、成就，普遍地施之于并推广给天下百姓，让“天下之民”（一切众生）解脱自在，圆成圣果，弘扬圣道，世代相传，此之谓“事业”也！

“事业”者，将谓千秋不朽之终极成就之事之业也！将圣者度世化人之事，推而广之而成其所行，谓之“事业”也！

### 9、“穷则变、变则通、通则久”

## (1) “穷”、“变”、“通”、“久”

“《易》穷则变，变则通，通则久。”

“变易”是易道根本的属性，尤其在极性的世界，吾人本身就是极性属性的产物，带着极性属性的一切事物、无不在两极互召互感中运动变化，这种运动变化，总是因“物极而返”而进行的，也就是“穷则变”。日中必移，月盈则亏，昼夜更替，四季更迭，就是“穷则变”的直接说明。极性的变通是通过两极相合而完成的，虽然极性的两极进行各种运动变化，但非极性的根本属性制约着极性运动，一则体现在物极必返上，另一则体现在两极负阴抱阳的相合上，前者是“穷则变”，后者是“变则通”。

极性的二相之间的“变易”，总是在非极性一相的“不易”本体上进行，始终受着“不易”一相的影响。如钟表的摆动，终会停止；波浪的起伏，外缘消亡，终为平静；凡生的东西，必然死亡；对立的二极，总趋向平衡；一切运动变化皆具周转循环性，但不管是生老病死、生长成亡、成住坏空的不同周期性的运动变化，总在生灭之间进行。就连“虚空粉碎，大地平沉”的“乾坤毁”，亦是在“变”与“通”的范围内。极性事物的“变”与“通”，达到“虚空粉碎，大地平沉”的境界，就是彻底超越极性的对待，也是彻底的变通。

真正的“变”是无变之变，真正的“通”是无通之通，一切极性的“变”、“通”，达到极性彻底的超越才可谓究竟的变通。一切二相极性“变易”所达到的通达，无过一相非极性“不易”的大变无变，大通无通。彻底超越极性二极的对待，就无极性事物所具有的相、界、面的障碍了，所谓无二无别，究竟一相，圆满十方，不生不灭，本无一物，可谓大通矣！此之谓“通则久”矣！

“通”是针对有碍而言的。极性的事物，凡是变和通的所指，必以相的障碍为前提，无相界面边际的阻隔，就无从谈“变”和“通”了。“穷则变，变则通，通则久”，这是讲从极性相状的事物向非极性无相无状的理体过渡的过程，彻底“变”、“通”就是极性相状的彻底超越，到本无一物的究竟一相，才能脱出二相的运动变化，达到永恒的通达（通则久）。

吾人若能修习达到“通则久”的境地，就是老子讲的大顺于道，“唯道是从”，称之为“玄德”和“孔德”。“孔德”和“玄德”是“通则久”境界之称谓。到此境界，修德符道，于道契合，无私无欲，无为自然，“是以自

天祐之，吉无不利”。“自天祐之”者，指自己的境界与天道相应相符，自心即天道，天道即自心，自心与天道不二，就是真正的“自天祐之”，当然“吉无不利”。若自己不与天道的状态属性相符合，谁也无法护佑！一切立足于自己符合天道的变通，大愿是根本的变通之因，是获“自天祐之”的先决条件，精进是完成大愿的保证。根本机制是真如不守自性，遇缘就变，以大愿和精进作用于“不易”之本体，就能“感而遂通”，形成新的“变”和“通”，最后达到无为而无不为，则将极性的变通，转化为非极性的无变无通之“变通”，是则“通则久”矣！必与大道相契，则体现“自天祐之，吉无不利”的不二之境地！

## （2）“天下何思何虑”、“一致而百虑”

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。”

“天下”者，指万事万物也，万事万物本来如是，一真一切真，一假一切假。真假与天下万物无关，天下万物本无思虑。佛陀讲：“法不见法，法不知法。”“诸法从本来，常自寂灭相。”法尔如是！天下万物皆是吾人思虑（“S”波动）的产物，佛陀讲：“随有所念，境界现前。”那么，随着念息（无思无虑），本无一物，一无所有，境界全无。佛陀讲：“诸法（天下万事万物）所生，唯心所现。”“心”者，思虑也！“唯心所现”者，依不同思虑的信息结构（用“S”线表示心识波动），而所展现出不同的境界。以太极图来说明，图中的“S”线所代表的思虑（心识波动）的信息结构不同，则“S”线两边所展现阴阳两半的事物不同（亦是主客内外的相状不同）。

虽然天下的万事万物依妄心的思虑而变化（“变易”），但“不易”的本体“寂然不动”，与你的思虑也无关。犹如：水晶球现像，像随境界而变，但水晶球的本体与影像的变化根本无关，水晶球“无思也，无为也，寂然不动”，但水晶球能“感”而现出无穷无尽的影像来。水晶球所现出的影像，就代表所思虑的境界，现出什么样的影像与水晶球本体无关，也就是说“不易”的本体与“变易”的相用无关。所以，孔子讲“天下何思何虑”，意指一切思虑的“变易”，根本与“不易”之体性无关！既然无关，何必忧思劳虑呢？

那么，为什么无关呢？因为，天下万物之相用（乃“变易”所现之“影像”耳），同归于“不易”之本体。虽然不同事物的相用各异，但通过不同的途径，皆可归到“寂然不动”的“不易”之本体（“天下同归而殊途”）。

归到“不易”的本体，就是“无思也”！因本体“无思”，故思虑乃是“无思”的起用，或妙用。本体“无思也”，故思虑的相用要符合“无思”的体性。思虑的方式和内容多种多样，但“无思”的本体皆绝对唯一（“一致”），故有殊途同归之说。绝对唯一的“无思也”，“寂然不动”之体性，但可“感而遂通”而成“百虑”之用，这就是“一致而百虑”之谓也！

孔子在这里让人们要明白，“无思也，无为也，寂然不动”的“一致”，没有思虑，没有作为，没有运动变化，是绝对一相的“不易”体，虽起“百虑”而与“无思也”毫无影响，让人们不要忧心劳神，空费心思，始终把思虑建立在“无思也”的妙用中，不著思虑的相用，做到体相用一如，也就是佛经讲的“善能分别诸法相，于第一义而不动”。思虑的妙用就在于与“无思也”的“不易”第一义相应，在思虑中做到“寂然不动”，这正是孔子讲的“一致而百虑”，“一致”的本体，而起“百虑”的妙用，就不识心分别，造成妄心妄想的业用。

“天下何思何虑”的另一层意思是，要对天下万事万物不识心分别，见相不著，不被物境所转。在根尘相对时，不迷惑，不执著六根门头的一切相用，要“道法自然”，要思“无思也”，要虑“无为也”，要在一切相用中明白“不易”本体“寂然不动”的属性，入此第一义谛，思虑也好，不思虑也好，有念无念，总归“一致”的绝对的“至神”（觉性）。

“变易”的思虑，本于“无思也”的“不易”，能知“变易”的思虑依据“不易”的“无思也”，则是“百虑”同归于“一致”，谓之“万法尽通”也！能知“无思也”“感而遂通”成“百虑”，则“一致而百虑”，谓之“万法具备”也！思而无思，就是“变易”而“不易”，“洗心”而“退藏于密”；无思而思，就是“不易”而“变易”，“寂然不动”而“感而遂通”。

### （3）数、卦、爻，“穷理尽性以至于命”

“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也”。

“蓍”者，揲筮所用的蓍草也，这里指演算“变易”的一种方法。古圣伏羲等三皇并五帝，直至文王、周公等，他们都可“通神明之德”，契合本体一相，在不二境自然流露出本具的妙明智慧，所谓“幽赞于神明”者也！这是说，易理运算方式的产生（“生蓍”），乃是古圣们从自性本体的妙明觉性中自然流出的大智慧的创造性发明。以奇数的天数（一、三、五、七、九）和偶数的地数（二、四、六、八、十）累加起来，就得“大衍之数”五十有五，于是产生数的运算，所谓的“筮法”。

“参天两地而倚数”，用现代的说法，亦可叫作“代数”。一切数的奇偶性，亦可归类于阴阳之属性，从阴阳两极的极性交感而产生的运动变化中，产生卦象的抽象象征，相当于现代的“几何”。卦象的建立，通以刚和柔的属性，使卦象发挥其相用，从而产生了爻。刚柔生爻的过程，相当于现代的数学方程的建立及运算。凡数必有形（形有可表和不可表的类别），凡形必有数。数与形的关系，理论都可以建立方程来运算。通过数、卦、爻的运算，就可得知宇宙万物的状态和属性的“变易”与“不易”，从而得出契合道德的方法和发挥刚柔之理的规则（和顺于道德而理于义）。有了和顺道的方法和发挥其义理的规则，就能穷究万物之理，亦能极尽自性的发挥，最终彻悉宇宙人生的本来面目（天命之性）和其存在之道（如如之心）。

这里明确告诉我们，数、卦、爻的目的是和顺道德，穷理尽性，彻悉宇宙人生的本源。圣人以数、卦、爻、理，用来和顺道德（转心态）和穷理尽性（转正觉），通过二转达到彻证本来面目（“命”），才能使智慧道德“止于至善”。穷理尽性，逆溯宇宙万物的本源，以此明彻人生的道德规范和修习的法则，使人们都能解脱于“天命之性”的证悟！

人们最迷惑的是展现在吾人六根门头的相，不了见闻觉知的相是什么，其生成机制和存在原理如何？此理不穷，终归迷昧不能觉。世界万物，有情无情，各具属性，每一事物其性如何？物有酸甜苦辣咸，人有喜怒哀乐忧，凡所有相皆虚妄，虚妄幻化必有依，因缘自然性不尽，究竟痴暗不能悟。理不穷，性不尽，道德怎么能“知顺”？！“天命之性”认不清，明心见性不可能！

穷理尽性，这是孔子对《易经》研究得出的最核心的结论，亦是古圣伏羲八卦易理传世的根本期望所在！一切圣贤的理论学说，操持方法，修习目的，无不皆归向于“和顺道德”和“穷理尽性以至于命”。这是人类生存的



终极所在，也是人类生存的最高价值和人生最有意义的追求。人是一个智慧生灵，他异于动物的根本特性，就是探索追求心灵的觉悟。动物是以食为天，人却是以觉悟为究竟。不追求觉悟之道，无心愿解脱自他，不知解脱知见，这样的人还不是真正意义上的智慧人，更不是一个高尚文明的人！若不能“穷理尽性以至于命”，亦不能“和顺于道德而理于义”，即使衣食住行实足，名闻利养满意，仍只是未脱动物界的以食为天！

《易经》给人类最具价值和最有意义的贡献，莫过于“穷理尽性以至于命”，“将以顺性命之理”。“穷理尽性”，“顺性命之理”，目的在开显智慧，圆满道德，使人的境界升华，臻至无上觉道，“止于至善”而圆通。

#### （4）“顺性命之理”，而不随生死流

圣人作易，为“顺性命之理”。“顺性命之理”，就是逆返回归之意，佛家称之为逆生死流而返观自性者也！我们所处的世间，都是“不易”本体“变易”所成的相用。因人们不能穷理尽性，故都迷惑在“变易”所成的相上，不知心生法生，法生心生之理。认假为真，著相生识，造成生灭相续的生死业结，故轮回六道，难以解脱。若要解脱，就要顺性命之理，而不随生死流。

何谓生死流？就是著在“变易”的世间相上（天地、贵贱、动静、刚柔、吉凶、日月、寒暑、男女、风雷、喜怒哀乐、心物、世界等等）而不“通神明之德”，造成了生灭变化的识心识念，由此变化的心念，形成生死的洪流而不能终断！“神明之德”就是“性命之理”！“神明之德”（性命之理）是什么样的状态和属性呢？是“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，“不疾而速，不行而至”的属性，是“无方”“无体”的状态。

以人性讲，“神明之德”，就是无私无欲，无为自然的心态，清净本然，常住不动的心地，周遍法界，不动周圆的心胸，同体大悲、无缘大慈的心灵，能契合“神明之德”的“寂兮寥兮，独立而不改”，“神无方而易无体”的本体“不易”性，这就是“顺性命之理”。能“无思”、“无为”，“寂然不动”而守“不易”的“真常”，于自性本体的无住、无念、无相“玄同”，亦是“顺性命之理”。能智慧明彻，觉性不昧，妙明常存，应无所住而生其心，善能分别而于真谛不违，此也是“顺性命之理”。因其“百姓日用而不知”，故随境生心，产生逆境的烦恼痛苦和顺境的贪欲妄想，不能“洗心，退藏于密”，“幽赞于神明”，这就是不“顺性命之理”，而随顺生死流！

#### （5）如何“顺性命之理”

无始劫来，我们从一念无明起直到现在，皆随其六根门头的变化相（色、声、香、味、触、法）而变化，外境变，吾心变，心随境转，见相著相，不能解脱。今“顺性命之理”，便是解脱之道。如何“顺性命之理”？正如佛陀所说：“若能转物，则同如来。”如来是究竟“顺性命之理”的大圣。一切圣人都是“洗心”、“斋戒”，“退藏于密”。“穷理尽性以至于命”的“顺性命”之人，能转物而不被物转者，一定是见相离相，见相见性者。六根门头，见相转正觉，能在一切“变易”的相用中，见到“不易”的本体，就是“顺性命之理”。因为，一切相用都是“不易”体性所“变易”而成的，当“穷理尽性以至于命”，就自然明彻“变易”不异、即是“不易”，相用不异、即是体性，至此可谓“顺性命之理”者也！

“顺性命之理”的核心，是“成性存存”，“止于至善”，进入彻底解脱的“道义之门”！于“神无方而易无体”同体不二；于“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”的属性为一；于“会万物为己”和“冒天下之道”，无二无别。

“昔者圣人之作易也”，其终极所在，就是这二方面：一者，“穷理尽性以至于命”，使人们智慧开显，见地明彻，了透宇宙人生的本源状态和属性。致使心地洞彻，智慧灵光独耀，心身世界透悉，无明迷惑荡然。落实在心态上，则道德仁慈沛露，悲心悯念自然，于无缘同其体，于内外一其性，于自他为手足，于物我同种智；二者，“将以顺性命之理”，“穷理尽性”之智慧，无不归于自他解脱之超越。超越极性对待而“顺性命”，超越人我分别而“顺性命”，超越主客内外而“顺性命”，超越性相识心而“顺性命”，超越朴器真妄而“顺性命”，超越凡圣差别而“顺性命”，超越思维、语言、文字的极性属性而“顺性命”，超越世界万物的坚固妄想而“顺性命”，超越圣道至尊而“顺性命”，还要超越“超越”而“顺性命”。

究竟的“顺性命之理”，就是《心经》讲的：“是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意；无色声香味触法；无眼界乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道；无智亦无得，以无所得故。”佛陀讲：“圆满菩提，归无所得”，“一无所有”，“一无所得”；老子讲的“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，“涤除玄览，能无疵乎”？“复归于无物”，“迎之不见其首，随之不见其后”，“虚极”、“静笃”、“寂兮”，“独立而不改”，“大象无形”，“道隐无名”，“道冲”；《易经》讲的“易无思也，

无为也，寂然不动”，“神无方而易无体”等。这些经论都是对“顺性命之理”的陈述。佛陀讲的“摩诃般若波罗蜜”和老子讲的“唯道是从”（的“孔德”），大顺于道（的“玄德”），就是对“顺性命之理”的概括。

### （6）立天之道，立地之道，立人之道，“道法自然”

《易经·说卦》中讲的立天地人之道（阴阳、柔刚、仁义），是“顺性命之理”的体现；而“幽赞于神明”，“参天两地而倚数”，“观变于阴阳”，“发挥于刚柔”，“和顺于道德”，是“穷理尽性”的资助。《易经》用“易则易知，简则易从”的原则出发，要在“易简”的前提下而得“天下之理”。同样，《易经·说卦》也是用“易简”的原则来“顺性命之理”的。以天（阴阳）、地（柔刚）、人（仁义）最为寻常的相用，来体现深奥的“顺性命”之理。阴阳、柔刚、仁义，都是“性命”的“不易”本体所展现的相和用，能超越阴阳、柔刚、仁义的二相极性对待，就是“顺性命之理”的一相非极性，这就是“立天之道”而包含“阴阳”两方面的圆融，“立地之道”而涵盖“柔刚”两极的不二，“立人之道”而总括“仁义”二德的合一。

老子讲：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道法自然”，就是“顺性命之理”。可见，“顺性命之理”，则是“冒天下（天地人）之道”，囊括天地人的一切状态和属性。亦是说，“顺性命之理”，其“性命之理”本具阴阳、柔刚、仁义等的相用。能在“顺性命之理”的体现中和谐圆通阴阳、柔刚、仁义等属性，做到不极化，不分别，不执著，不二相取舍，这就是“顺性命之理”。

“性命之理”是非极性的究竟一相，一相中无天地人和阴阳、柔刚、仁义等，但一相无相，且不拒各种相用发挥。犹如虚空一相无相，却不拒日月星辰、天地万物之群现。亦如镜体一相无相，却不拒万象纷呈。故可知天地人互容互包，阴阳、柔刚、仁义互相圆通。正如庄子所言：“天地一指，万物一马。”天地万物互映互现，阴阳、柔刚、仁义互通无碍，此之谓“兼三才而两之”！

### （7）“六画而成卦”、“六位而成章”

将天地人的三才和皆具阴阳、柔刚、仁义的两极，兼而有之，以卦象来体现，所谓的“《易》六画而成卦”者也！卦中“分阴分阳”（阴位阳位），“迭用柔刚”（交替使用柔爻刚爻），形成六位的固定格式（“故《易》六位而成章”，下二位是地之阳与阴。一、三、五位是阳，二、四、六位是阴）和六

爻的运算方程。六位体现“不易”的“性命之理”，六爻体现“变易”的“性命之理”。“六画而成卦”和“六位而成章”，形成“变易”中的“不易”和“不易”中的“变易”的基本模式。

天地示上下尊卑（“天地定位”），山泽喻高低交流（“山泽通气”），雷风表互变互动之理（“雷风相薄”，薄者搏也！雷震击风，风动迫雷），水火显互不相容（“水火不相射”，射者入也！不相射者，不相容也）。八卦（乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤象征天、泽、火、雷、风、水、山、地八种物象）各具阴阳、刚柔等“两之”（极性二端相对而统一），所谓的“八卦相错”者也！八卦包含着易理象数的全部意义，但《易经》根本的理念，是为“穷理尽性”以“顺性命之理”而设，是古圣先贤为人的解脱回归而立。所以，易理之道和易道之理都是回归逆返的理论和操持（“是故《易》逆数也”）。

#### （8）八卦是归纳抽象的数理之学

八卦是归纳抽象的数理之学，八卦的推演正是方程的演算。数是本乎“不易”零的本体而展现，如坐标中的原点，展现出 x、y、z 的三维无限之轴，体现具有无穷的“象数”。一切“象数”皆是依“不易”本底之原点的“变易”相。将坐标中任一对正负“象数”的相迭相加，便回归到“零”的“不易”本体。由“零”的本体，幻化出正负 1、2、3 至  $\infty$  的一切“象数”，这叫数的演化。将从零幻化出数而推演出去为顺，称为“数往”，而将一一正负幻化数相加相消至零为逆，称为“数来”（“知来”）。“数往”、“数来”，体现了易理的“变易”（数往）和“不易”（知来）关系。

#### （9）“是故《易》逆数也”

到底古圣作《易》的宗旨何在？《易经·说卦》作出了明确回答，“是故《易》逆数也”。我们从“昔者圣人之作《易》也”，为“穷理尽性以至于命”，为“将以顺性命之理”，都证明了圣人回归逆返的用意，和拯救生民解脱的慈悲，以及指出“是故《易》逆数也”的“道义之门”，修习之法。至此！你能感到远古祖先对你的仁爱 and 恩泽吗？！你能体悟到古圣伏羲【直到孔子的（及）历代圣贤】大智慧对他的子孙后代的慈悲和爱护吗？！

老子讲返朴归真，回归于“婴儿”、“无极”、“朴”。佛陀讲：“若见诸相非相，则见如来。”“于外六尘，不多流逸。因不流逸，旋元自归，尘既不缘，根无所偶，反流全一，六用不行，十方国土，皎然清静。譬如琉璃，内悬明月，身心快然，妙圆平等，获大安隐。一切如来密圆净妙皆现其中，是人即

获无生法忍。”“初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生。如是渐增，闻所闻尽，尽闻不住。觉所觉空，空觉极圆，空所空灭。生灭既灭，寂灭现前，忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜：一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰”。

孔子还讲：“空空如也，吾叩其两端而竭焉。”“朝闻道，夕死可也。”《大学》讲“明明德，亲民，止于至善”。《中庸》讲“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。“至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明”。这都是讲回归逆返之大道的。可见，圣人同其心，同其愿，同其道，同其慈悲，同其“性命之理”，同共一法身故！

## 四、《易经》中的乾、坤说

### （一）《系辞》中的乾、坤说

#### 1、“易者，象也；象也者，像也”

《系辞》曰：“是故易者，象也；象也者，像也。”

《易经》为书也，是对天地万物事与理的一种抽象之表达，是有形无形一切事物相用高度概括的一种象征。哲学上讲体、相、用，《易经》讲的“象”，全是对相和用的抽象表征。而“象”来自“像也”、“像”者，形象也！佛经上统称为“相”。

人们在眼、耳、鼻、舌、身的感官门头，所见到的“色、声、香、味、触”的各种“像”，包括了宇宙万物的一切存在。如色、声“像”，“色”，就是“有色”和“无色”的抽象。“有色”，就是一切有形有像品物的抽象，日月星辰、山河大地、一切有情众生，《易经》所谓“形而下者”皆为“有色”；“无色”者，相对“有色”而言，乃谓“虚空”也。“声”，就是有声无声的抽象。“有声”，是对各种音声的抽象，大声小声、远声近声、柔声硬声、恶声善声、笑声哭声、鼓声锣声、风声水声、急声缓声等，皆为“有声”；“无声”者，相对“有声”而言，乃谓“静音”也。以此类推，五官感知的一切“像”，不外乎是有色无色、有声无声、有香无香，有味无味、有触无触等的一切“像”，佛陀称前五根（五官）门头的“像”为“尘”，感官摄取“五尘”，输入吾人的意识中（意根）的映象，称为“法尘”。“法尘”就是“前

尘影事”，是前五根摄取五尘落谢的影子。于是，佛陀把眼、耳、鼻、舌、身、意六根门头所“见”的六尘，统称之为“相”。

可见，“相”就是宇宙万物一切“像”的抽象。凡相皆有其用，如刚的相有固定不动之用，柔的相有易变易流之用；凡用皆以相之变动为依，故一切相用的抽象表达，就是对事与理的高度概括。《易经》的大智慧，就来自见“像”概括为“象”（如乾坤二象），以“象”（相用）来洞悉体性，从而形成易理大道的完整体系。伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”，就是抽象天地万物、有情无情的各种“像”（相）而成“象”（八卦）的，再以“象”洞悉“神明之德”（本体之性），了悟“万物之情”（体之相用），从而形成易理大道的完整体系，也就是开创了体相用一如（不二）的世界观。这是人类最早彻悉绝对、相对真理的唯一经典，也是古圣伏羲留给人类文明最宝贵的财富。同时也给人类指明了洞察和体悟宇宙万物的认识方法。这就是系辞所谓的“易者，象也；象也者，像也”的含意。

## 2、乾、坤二象之性征

### （1）乾坤二象

《易经》所用的“象”，首推乾坤二象。“乾坤，其易之门耶。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”以乾坤二象，上溯“太极”态（“阴阳合德”）和“易”态（“以通神明之德”，“易，无思也，无为也，寂然不动”）的理体（本体之性），下演阴阳、五行、天地万物的相用【乾，阳物也（乾，“健也”，“为马”，“为首”，“天也，故称乎父”，“为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果）；坤，阴物也（坤，“顺也”，“为牛”，“为复”，“坤，地也，故称乎母”，为地，为母，为布，为釜，为吝嗇，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其於地也为黑）】，形成“不易”与“变易”，“不异”“即是”的整体认识，揭示了体相用不二的绝对真理之“存在”！所以，称“乾坤，其易之门耶”。

### （2）乾坤二象昭示了宇宙万物的根本属性

《易经》以乾坤二类卦象，表达万事万物的状态和属性，给人们一种清晰的头脑，有章可循的脉络，使吾人在纷繁万象中不迷失方向，不愚昧昏糊，无所措手足。“夫乾，确然示人易矣；夫坤，聩然示人简矣”。乾坤二卦，

虽是高度抽象的产物，但却能准确无误地（确然）给人们显示在日用寻常的生活中（示人易矣），也让人们能顺理成章地（贲然）以简单易行的方式去实施（示人简矣）。《易经》以乾坤二卦统摄六十四卦，因为六十四卦都是从乾坤二卦中互交互感演变而形成的。六十四卦代表了天地万物的状态和属性，而乾坤代表了六十四卦，可见乾坤二象昭示着宇宙万物的根本属性。

“夫乾，天下之至健也，德行恒易知险；夫坤，天下之至顺也”。乾代表了刚健的属性（德行。这里的“德行”是指其属性，非局限于人的品德行为），坤代表柔顺的属性。乾刚健的属性，体现在人上，就是“自强不息”勇猛直前的精神，故“恒易”。表现在日用寻常的生活中，就代表变化之因。因为是变化之因，故必随变化之果，在因位就要知其后果，此之谓“以知险”也！坤柔顺的属性，体现在人上，就是“乃顺承天”和“厚德载物”的品质，故“恒简”。体现在事物运行中，为变化之果。因为是变化之果，故必体现变化之因，亦即必然服从因果关系。在其果位承顺因的变化程序，要有极为宽厚的忍耐之品质，才能负载凶吉的一切果报。顺承变化之因，若能心通意通，这是最简单不过的事了。若变化之因得不到缘的和合，必然产生阻碍障碍，故承顺变化之因而完备结果时，就要知道其阻碍，此之谓“以知阻”。

### （3）“成象之谓乾，效法之谓坤”

乾因坤果，乾行坤随，乾道成男，坤道成女，故有夫唱妇随之说，这都是乾坤二象属性使然。乾坤作为易之门户，上能表达“不易”本体的属性状态，下能显示“变易”相用机制原理。“乾知大始，坤作成物”。“成象之谓乾，效法之谓坤”。乾是万事万物演化而成的根本动因（“大始”），一切事物，必先形成信息结构（“成象”），然后才能“作成物”。就像修楼房，先要构思，画图纸，然后才能按图施工，建成楼房。这里的构思和画图纸，就是乾的属性，所谓“成象之谓乾”者也！图纸的构思是动念的思考，可见动念才是万事万物形成的根本始因（“乾知大始”）。

在“无思也，无为也，寂然不动”的“易”态（“不易”之本体），特别强调的是“无思也”，“无思”就是无念。无念的“寂然不动”状态，当然是“无为”，但可“感而遂通天下之故”。这里的“感”，就是有思有为也，根本的说，就是起心动念。也就是说，天下万事万物之所以形成的根本始因，就是心动念起，这才是真正的“乾知大始”。所以，由“不易”的“易”态（周敦颐称之为“无极”态）“感而遂通”形成“太极”态，根本的起因就

是心念之动。因动念将无思无为的“易”态，变成为起念的太极态，此之谓“易有太极”（周敦颐称之为“无极而太极”）。

顺便说一下，一些无修无证的无知之人，硬说周敦颐的太极图出自道家，得之某某之手。岂不知《易经·系辞》早已明示“易有太极”，“易无思也，无为也，寂然不动”，因起念所“感”，遂成太极。根本不了解周敦颐在主诚主静的修证中，彻证“无思也，无为也，寂然不动”的“易态”，名之为“无极”。“无极”的静态中起念（为有思有为），形成动态的太极态。古人将“太极”态图示为“无极”中加一“S”线，以“S”线代表动念起心，形成了天地万物的演化之始，将此机制原理，归为乾象之属性，此诚为“乾知大始”也！“成象之谓乾”，就是先动念形成一种“信息结构”（用“S”线来表示各种不同的信息结构），就叫作“成象”。这种先形成“信息结构”的功用，就是乾的属性。形成的“信息结构”依托能量或物质的形式，便成为能量信息结构或物质能量信息结构的事物。如楼房的“信息结构”（构思、图纸）依托沙石、砖瓦、水泥等建筑材料，便修成楼房。楼房是按其构思、图纸的“信息结构”而建成的，此之谓“效法之谓坤”，亦曰：“坤作成物”。

“易有太极”（无极而太极），用乾坤二象来表达，就是“寂然不动”的“不易”之“易”态，起念（乾作大始）而成太极态（坤作成物）。乾坤二象不但表达“不易”本体的属性，还可表达“变易”相用的机制。如“乾道成男，坤道成女”，乾道之男交感坤道之女，便生子女。父精为子女之“大始”（乾作大始），母血为子女之“成物”（坤作成物）。可见，用乾坤二象既可表达非极性的“不易”之本体，又可表达极性的“变易”之相用，将体相用统统用乾坤二卦的属性，抽象表达，这是古圣伏羲“通神明之德”大智慧的流露！

#### （4）乾坤二象是整个易理大道的枢纽

正因为乾坤二象用来表达万事万物的属性状态、机制原理，故曰：“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。”

乾坤二象成为整个易理大道的枢纽（“乾坤其易之缊邪”），乾坤作为宇宙万事万物高度抽象的表征，既象征着“形而上”的“道”，又象征着“形而下”的“器”，“道”与“器”的状态属性和机制原理，统统用乾坤二象来表达。可见，乾坤的表征之成立（乾坤成列），易理大道也就体现在其中了。



(而易立乎其中矣)。乾坤二象的表征消失(乾坤毁),就无法认识和体现易理大道了(“则无以见易”)。易理大道若是体现和认识不了(“易不可见”),则乾坤二象的表征作用就几乎无用了。(“则乾坤或几乎息矣”。这里我们是用认识论来讨论,就和体用、定慧、寂照的讨论有所不同,这才显示真理的层次性)。古圣伏羲将天地万物之理,高度浓缩为乾坤二象,让人们提纲挈领把握事物的属性,才能“物尽其用”,“人尽其才”,世界得以井然有序,所谓顺道而行者也!

### 3、“天地设位，而易行乎其中矣”，“易不可见”

明了乾坤二卦的状态属性,就掌握了宇宙万物的规律,亦可“穷理尽性以至于命”,在世出世间得以解脱自在。此之谓“天地(乾坤之相也)设位,而易行乎其中矣。成性存存,道义之门。”乾坤二象的设立,将易理大道用乾坤之象体现出来。透过乾坤二象的属性,将宇宙万物的本体属性充分显露,所以乾坤二象是人们认识和开显“不易”本体的“道义之门”,是人们明心见性的入手处。

这里的“天地”(乾坤)是指相用而言,“易行乎其中”,是以体性来说。借助乾坤的相用来作体性存在的见证,让人体悟凡乾坤二象表征的相用,皆是“不易”体性俱足存在的证明!见相用见体性,见相用即是体性。一切相用不离体性,皆是体性所展现存在的方式。如:虽一切手势(拳、掌不同手印等)不是手(若某个手势是手,手即残废),但只能从各种手势中才能见到手(严格地说,我们从未见过自己的手,只能见到各种变化的手势)。那只见不到的手,却时时展现出它的相用(各种手势),从手的相用中,我们都清清楚楚、明明白白知道自己的手真实存在,所谓“成‘手’存存,见‘手’之门”。天地万物的实相本体,谁也见不到,我们只能见到实相所展现的幻妄相,但我们就从幻妄相中直“见”真如实相(如同手势中见手)。

“天地设位”,就是“不易”体性所展现的相,见“天地设位”的相用,就知“寂然不动”的无形无象的“易”之体性存在的事实。彻悟此理,就是心地法眼明见“成性存存”,所谓“莫见乎隐,莫显乎微”。凡是最隐秘的却是最显现的,凡是最无形的却是最显亮的。乾坤所代表的一切相用,就是我们无相无形的不可见闻觉知的本体本身!所以,“乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁(表示一切相用不存),则无以见易(无相用来指证,故无以见)。易不可见(易是一相,不可二相来见,若无相用指示,易体无法显现,故不

可见），则乾坤或几乎息矣（无相用，则乾坤的象征就无作用了，也就是乾坤所代表的指示之门也不复存在了，一切极性的观念属性消失了）”。

事实上，不只是我们见不到无影像的镜子，见不到无手势的手，凡是根尘对立的二相存在的事物（如日月星辰、山河大地、宇宙众生等），严格地说，我们都见不到。因为，我们只能见到刹那不停的变化相。如一个人，一棵树，都在瞬息万变中展现其不同的相用，要找抽象的那个人、那棵树，了不可得！坐地太空无一点重复，无须臾停住。人无一时不在变化，从一生下就大踏步地迈向死亡，从未见过你是什么样子；一棵树同样，从发芽到老朽，无一刻不在生长成亡中变迁，谁见过这棵树？我们只能见到各种生灭变化的相和用。所以，处在极性二相世界的人，永远见不到任一事物的固定相和永恒相，只能见到虚妄不实的幻化相和变迁相。

正是这个事实，才证明了佛陀所说的“凡所有相皆是虚妄”的道理。我们只能见到刹那变化的虚妄相，那这刹那变化的虚妄相是谁展现的？人有婴儿、孩童、少年、青年、壮年、老年的一系列虚妄变化相，人一生一切的虚妄变化相，无一是真的，但却在无一真实相中，显示出一个真实存在的人！人是这样，树是这样，地球是这样，太阳也是这样，乃至宇宙万物皆是这样。于是，宇宙万物凡所有的虚妄幻化相中，却显示出一个真实存在的永恒不变的本体，这个本体就是“如来”（“若见诸相非相，则见如来”）。这就是“天地设位”（“乾坤成列”）而“易”行乎其中矣（“而‘易’行乎其中矣”）。“成性存存，道义之门”的真实义。

#### 4、古圣“作易八卦”之目的在“穷理尽性以至于命”

对宇宙万物极为纷杂的相和用的高度抽象，形成“乾坤”、“阴阳”、“天地”等的象征，再以此等象征，“穷理尽性以至于命”，这是古圣作易八卦的目的所在（“昔者圣人作《易》也，将以顺性命之理”，“是故易，逆数也”）！明白了谁也见不到实相本体，只能见到实相本体的幻妄相，也就是说，只能见到体性的相用。在极性的世界，要见体性，只能在其相用上把握。其实，心地明彻了，相用“不异”、“即是”体性（《心经》讲，五蕴“不异”、“即是”空，空“不异”、“即是”五蕴，是同一道理）。同理，乾坤、阴阳、天地等相用的抽象，亦“不异”、“即是”体性，这就是《易经·系辞》中“一阴一阳之谓道”的真实含义。

“一阴一阳”和乾坤的象征一样，是宇宙万事万物一切相用的抽象。只

要我们明白了相用“不异”、“即是”体性，体性“不异”、“即是”相用的道理，就不难理解一阴一阳“不异”、“即是”道，道“不异”、“即是”一阴一阳。见阴阳的相用，当下见道，就是顿悟！一阴一阳的一切相用，无不是道的体现。欲见道悟道，就在一阴一阳的相用中见，这就是《易经》讲的“变易”中见“不易”的道理。

“易无思也，无为也，寂然不动”，是讲“不易”的体性；“感而遂通天下之故”，是讲“不易”而“变易”的演化，而“一阴一阳之谓道”，是讲“变易”返“不易”的回归。所以，“继之者善也；成之者性也”，是说能在“变易”的相用中见到“不易”体性的人，就是“继之者”（受持者）、“成之者”（成就者）。能在纷杂的万物万象中，知其“一阴一阳”不异、即是“道”者，就能相信、理解、受持这一原理（“继之者”），这就是一个具有正知正见的修道人（善人），能够依此见地明心见性的人，就是一个大成就者（成之者性也）。

阴为坤，为定，为山，为仁；阳为乾，为慧，为水，为智。乾坤、定慧、山水、仁智等，皆是道的相，亦为一体的两个面。随不同人的根性，在一阴一阳的事物中体道悟道，有的见到道的阴的一面，所谓“仁者见仁”；有的见到道的阳的一面，所谓“智者见智”。老百姓根本不知道“一阴一阳之谓道”的道理，不知道日常生活中，吾人的一切相用都是“道”性的作用和展现。虽不知道其中的机制原理，但道性的作用却不因此而消亡。道性是“不易”的体性，它“寂然不动”，永恒存在，它不变随缘而成各种相用（“感而遂通”），虽成各种相用，却随缘不变（“寂然不动”）。明悟“一阴一阳之谓道”者，其日用为妙用，是称体起妙用，无为无不为。不了其理的百姓，其日用为业用，是循业而起用，所谓“百姓日用而不知”者也！

能明悟“一阴一阳之谓道”的人（称为君子），愈来愈少，故曰：“君子之道鲜矣”！可见，从古圣伏羲到文王、周公、孔子，都在开创传流转凡成圣的“君子之道”，让人们“洗心，退藏于密”，“顺性命之理”，“通神明之德”，“成性存存”，解脱自在，这是《易经》精神所在！学《易经》不了解这一点，就有负圣心！《易经》作为儒家的群经之首，作为世界上最早的究竟了义的经典，这是人类文明的象征，亦是人类智慧境界升华的最古老的通道！

## 5、“变易”的无量义

### （1）“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变”

《易经》讲的最多的是“变易”相，六十四卦基本上是以阐述“变易”而展开的。的确，“变易”的应用是无穷无尽的，不可思议的。我们在极性的物质世界，这个世界的万事万物无时不在“变易”中存在，“变易”是极性世界的根本特征，“变易”的方式是生、长、成、亡，成、住、坏、空，生、住、异、灭，简称为生灭。于是，说“变易”就是生灭，说生灭就是“变易”。

乾坤的卦象，又是象征着一切“变易”的开始、过程和终结，亦是象征生灭的变化方式。“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”。这是讲乾坤二卦象征一切极性的事物和其“变易”之理，以阖、辟代表的一切极性事物，归于乾坤二卦象，寓意乾坤是一切极性事物的象征，亦是一切极性事物变化的表征。

“阖辟”（合开）是一对极性，“阖户谓之坤，辟户谓之乾”，这就说明，只要是极性事物，均用乾坤所代表。如，左为乾，右为坤；上为乾，下为坤；善为乾，恶为坤；往为乾，住为坤等等。“一阖一辟谓之变”，这又说明了，只要是极性的一对，其存在的方式就是“变”化，于是就得出，乾坤者，乃变化之象征也！这正是古圣作《易》的大智慧。的确，凡是极性事物，没有不运动和不变化的。因为极性的两极，必然要互交互感；互交互感的结果是导致二极运动变化，故曰：“一阖一辟谓之变”。

### （2）“见乃谓之象，形乃谓之器”（变易之道）

极性二极（乾坤）的运动变化，总是周转循环式的，永无穷尽，故谓“之通”（往来不穷谓之通）。可见，极性事物的运动变化是其存在的基本方式。直到近代，西方哲学家才认识到运动是物质存在的方式，我们的祖先早在几千年前，甚至多少万年前就明悉！不只是物质态在运动变化，能量态也在运动变化（电磁场一对极性，以光速在运动变化），连信息结构也在运动变化。也就是说，凡是极性的事物，不管是信息、能量、物质都在“变”和“通”中存在。

物质、能量、信息的不同事物，其根本的是“信息结构”。在不同的世界中，“信息结构”的显现不同。我们的世界，由于我们感官的局限性，见不到“信息结构”的直观现象，只能见到间接的现象。如，我们起一个善念

作用水，其结晶花纹是极为对称和美丽的；起恶念，水的结晶则杂乱无章，而且丑陋。但极乐世界，当你起心动念，其信息结构所成的事物就应念现前。“见（现）乃谓之象”，所现之“象”就是一切事物的“信息结构”的表达（包括能量信息结构和物质能量信息结构）。“形乃谓之器”的“形”、“器”，是指“物质能量信息结构”（简称物质），是有形有状的物体，叫作“器”。制造和使用器物的方法以及器物的名相，均称之为法。

依据极性事物的“变易”属性和变化法则（因缘法，现代称之为科技的方法）制造出各类器物，让人们“利用”，但其“利用”过程是有出有入的。这里的“出入”不是反复“利用”，而是在生灭、成坏的“变易”中得到“利用”，百姓都可“利用”，但不知其“变易”之理（器物的生成是“变易”之理来的，器物的灭坏亦是“变易”之道形成的），把生灭、成坏的“变易”之道理，谓之“神”。任何器物的生成与灭坏的“变易”之理，都以乾坤所象征的二相极性的对待和周而复始的运动变化相联系，更何况非极性的“不易”与极性的“变易”之间的关系，更是“玄之又玄”，“神之又神”。若能明白以乾坤二卦寓意的极性二相和其运动变化之象征，这样的人可赞叹“变易”的神妙；而不知极性变化象征的人，则感到“神奇”而不知所以然。

乾坤寓意着极性对立和其“变易”的象征，这是人们认识世界万事万物最方便的门户，也是《易经》极具智慧的方面。

## 6、“乾元”与“坤元”的同体不二

### （1）“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉”

“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”。

“易无思也，无为也，寂然不动”。本无一物，一无所有，无名无字，是无二无别的究竟一相，故老子说：“其名不去”，安不上名字。庄子曰：“既已为一矣，且得有言乎？”这就说明“寂然不动”的“不易”态，根本用不上乾坤的派场，也就是说，根本谈不上有乾坤之说。一定以乾坤二象来表达的话，只能说乾坤二象都处于“静”态。《易经·系辞》就是这样处理的，故有“夫乾，其静也专”，“夫坤，其静也翕”。

这里的乾坤皆“静”，正表达的是无乾无坤的“寂然不动”的“无极”态（“不易”）。“寂然不动”的“静”，是绝对的“静”，不是阳动阴静的相对

之“静”。当“易无思也，无为也”的“寂然不动”，本无思念，何谈动静?! 无思无为，何有乾坤之分?! 故乾坤本无。乾阳坤阴，阳动阴静，“成象之谓乾，效法之谓坤”。从“易无思也，无为也，寂然不动”中“成象”，就是动心思念。动心思念，便有象成（想狗大脑现狗形，念金意根现金形）。这种动心思念，就是乾阳的属性。未动心思念，称之为乾静。乾静，无念而有体，体是无思无为的“寂然不动”态，故用“专”来表达。“专”者，专一也，一相不二也。一相则无相（如：世界全是红色则无红色，宇宙全是水时则无水，专一什么就无什么，故“专”表示无一物，无一切），无相则称“专”。可见，乾静时“专”，是指乾静时一无所有（夫乾，其静也专）。当乾动时便“成象”，起念的当下，就现出信息结构（“成象”），把这种应念就有“象”成在当前的现象，称之为“其动也直”。起念就当下直接“成象”，此之谓“成象之谓乾”者也。

乾由“静也专”的一无所所有（喻为真空态），到“动也直”的应念现前而“成象”喻为妙有，此之谓真空妙有，“万物资始”，“首出庶物”也（宇宙万事万物的开始，一切事物的肇始处，称为“资始”和“首出”）。这种真空妙有的“资始”和“首出”，就是乾动而创始的，故称为“大（太）生焉”。这里的“大生”的“大”，应该是“太”（最早之意），老子称之为“天地之始”（而坤的“广生焉”，称之为“万物之母”）。“大生”是以时间来划分的，而“广生”是以空间来界定的，时空一对极性是不二的互换的，时间的久远换成空间便是广廓，空间的广廓换成时间便是久远，能明个中之理吗？由此可见，一切万事万物生成完备，都由坤的“动也辟”才完成，此之谓“广生焉”！老子称之为“万物之母”者也！“广生”，是指无一物不是从坤的“动也辟”而成就的。

## （2）“夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”

再看坤，明白乾的动静，坤便好理解了。“效法之谓坤”，万物的生成，“资始”和“首出”是“成象之谓乾”，乾先“成象”（形成“信息结构”），坤再按乾所成的“象”（信息结构），去形成物，将“形而上”的“象”生成“形而下”的物。当坤未接到乾的“成象”（信息结构）时，便是坤之静态，坤静时“翕”（闭合也），“翕”者，表示无乾动的“成象”（信息结构）可接纳，故相当于闭合（“翕”）的状态。“夫坤，其静也翕”，仍是表达“寂然不动”的“不易”态。乾专坤翕，都是指乾坤之功用未起的状态和属性。

乾坤功用未起未现时，就是“乾坤毁”和“几乎息矣”，此处“易不可见”，“无以见易”，何以故？“无思也，无为也，寂然不动”的一无所有之境，无你我他，本无一物，是谁在谈乾坤与易呢?!可见，乾专坤翕时乃喻一无所有“寂然不动”的“不易”之绝对本体（或绝对真空）也！

坤“动也辟”者，是指坤“效法”的功用，亦是说坤承接纳受乾动所成之“象”（信息结构）也，犹如施工单位承接设计院设计的图纸（或规划）也！“直”者当前现出“图纸”，“辟”者当下采纳“施工”。乾“动也直”，坤“动也辟”，这是宇宙万物的生成机制和原理。《易经》中的智慧真不可思议，用“乾动也直”，“坤动也辟”，就把万事万物的生成机制表达得透彻无遗！一切工业产品无不是“成象之谓乾，效法之谓坤”的机制而完成的，原子弹生成是这样，登月成功是这样，一棵树长成也是这样【树种就是乾，树种就带着乾“动也直”的“成象”；大地就是坤，接纳树种（“动也辟”）而长成树】，一切动物的生育也是这样（雄乾雌坤），当然人不例外。

古圣先贤在彻悟究竟真理的大智慧，流露出亘古不易的“道理”，这种“道理”是普适性，层层适用，处处皆准。圣人“一以贯之”，了透天地万物之理（后世一些卑陋之人，不体圣意，以己可怜的劣慧，来妄揣大圣们的境界，竟以男女生殖器之特例，来局限易理大道成俗流。可见，可怜无知只此见，不知易理大道幽深之辉煌），放之宇宙万类而无遗，才可谓之真理！所以，以乾的“大生”和坤的“广生”，配天地的好生之德（“天地之大德曰生”），此之谓“广大配天地”也！

前面已讲，乾坤象征着极性的事物和“变易”的法则。“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，故以“变通配四时”（四季更迭，无始无终）。阴暗阳明，日阳月阴，故以“阴阳之义配日月”。以乾坤二象普遍表达先天后天，世出世间的一切理道，形成《易经》最易于明白的道理和最简单的操作方法，引导人们认识宇宙人生，指导人们“穷理尽性以至于命”，达到“顺性命之理”而“成性存存”，解脱自在，完成人由必然王国迈向自由王国的层次转变，这就是“易简之善配至德”者也！

### （3）“天地絪縕，万物化醇”，“生生之谓易”

“生生之谓易”，“生生”者，“变易”的方式也！万事万物的“变易”，总以“生生”的方式而进行，父生子，子生孙，孙又生子……生生无穷；亚夸克生成夸克，夸克生成中子、质子，中子生成电子和质子，质子和电子生

成原子，原子生成分子，分子生成大分子、高分子，直至细胞，细胞生成动植物，动植物还是生生无穷。天地间的万事万物，无一不在生生中灭灭，灭灭中生生。有生必有灭，生灭是“变易”的方式，“变易”是易理大道的基本属性，故曰：“生生之谓易”。

“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生”。“天地絪縕”，是指天地（乾坤）二气的互交互感，形成阴阳二气互融融的中和态（老子称为“负阴抱阳，冲气以为和”）。只有两极中和的状态才能化生，这是极性世界化生的基本原理。《中庸》讲：“和也者，天下之达道也。”中和则生！“天地絪縕”，就是表示已“致中和”，“中和”态就失去了两极的差异性。两极愈极化，矛盾就愈尖锐愈对立，差异性就愈明显，于是两极的互交互感就愈浇漓。愈浇漓则障碍界面愈多，愈远离中和态，愈不通达，故无法化生。相反，两极的互交互感愈充分，则差异性愈少，致使极性互融愈醇厚，障碍界面愈少，就愈“致中和”，愈通达无碍，化生愈易进行。

天地是最大的极性之相，天地交感而“致中和”，就给化生万物具备了充分的条件，也给万物的化育造就了一个醇厚融和的环境，使万物取得了天然完善的化生场所，此之谓“万物化醇”者也！

“乾道成男，坤道成女”。“男女构精”，男女就是人道上乾坤的极性之相。乾男坤女，互相交感而生育子女，这是“天地絪縕”，造成万物化醇条件而“万物化生”的一种现象。这里的“男女构精，万物化生”的“男女”，非只指人道之男女（因为人道之男女不能“万物化生”），而是指乾道坤道而言。由乾坤“构精”，才能“万物化生”。“天地”、“男女”、“阴阳”的抽象就是乾坤。“天地絪縕”、“男女构精”，抽象地讲，就是乾坤两极必需“致中和”，才能“天地位焉，万物育焉”。极性世界的任何事物，很难保中和，故《易经》讲“生生之谓易”，就含易理大道是“致中和”的圣人之道、君子之道、智慧之道。不然，如何能保持“生生之”“变易”呢？

“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位？曰仁”。天地有好生之德，就说明天地有自然完美的中和之德。因据有这种“中和”之德，就体现在“生”字上。天地者，乾坤也，乾能“大生”，坤能“广生”，天地的“大德”，就体现出“大生”、“广生”的属性。“圣人之大宝曰位”，“位”指什么？“位”指境界！“圣人之大宝”，就是圆满的智慧 and 德行。“圣人之大宝”就是高层次的境界（位）。“何以守位？曰仁。”“仁”就是“致中和”的境界。



圣人的仁德，就是“天地絪縕”的大德。“生生之谓易”，也寓意着《易》本身就是“中和”的属性，就是“致中和”的圣道。

《易经》中“天地絪縕，万物化醇”的法则，引出了《中庸》的“致中和”和中庸之道，也使老子提出“守中”、“负阴抱阳，冲气以为和”的学说。乾卦讲：“保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”也是讲乾坤的“中和”之道，“致中和”之理。因“保合大和”，才“乃利贞”，才能“首出庶物”（中和则生）。坤卦讲：“乃顺承天，坤厚载物，德合无疆（指乾坤互感而‘致中和’），含弘光大，品物咸亨”（因天地“致中和”，才“大生”、“广生”，故有“品物流形”，“首出庶物”，“含弘光大，品物咸亨”）。“天地絪縕”的“中和”精神，是《易经》体现古圣大智慧的一个方面，而且是极为重要的一个方面！

#### （4）依乾坤二象之“易简”以“顺性命之理”，兴功建业

《易经》的大智慧，就是把“变易”、“不易”的易理之道和易道之理，用“易简”方式来表达，来实施。最“易简”的方式，莫过于以乾坤二象来表征。所以，《易经·系辞》讲：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”

这一段前面我们以性相关系讲过，这里我们用认识方法的角度来阐述。乾的属性体现在让人们容易明白其道理（“乾以易知”），坤的属性体现在明理之后让人们能够以最简单的方式去实施（“坤以简能”）。寻常平易则容易明白其“变易”之道（“易则易知”），简单明了则易于落实其操作方法（“简则易从”）。道理容易理解则乐于接受的人就多（“易知则有亲”），操作方法简单易行则实施起来就易见功效（“易从则有功”）。众多的人乐于接受和传流，就世代不绝（“有亲则可久”），操作容易见功效，就能发扬广大（“有功则可大”）。凡是能够经久不衰的经典，那必然是圣贤之人圆满智慧的体现（“可久则贤人之德”），凡是能够世代代人们都能依据其理兴功建业，普利群生，那一定是圣贤之人伟大事业的写照（“可大则贤人之业”）。

系辞中反复阐述乾坤象征的重要性，目的在让人们依乾坤二象的“易简”，容易简单的得到真实受用。最根本最大的受用则是“穷理尽性以至于命”，“顺性命之理”，这是圣人作《易》的本意。其它的应用，都是为此而服务的。当然，治世的应用，科技的应用，修养的应用，医学的应用，卜筮

的应用，哲理的应用等等，都可从乾坤二卦象的上溯和推演中得到其不可思议的效应，神妙而真切地受用。

## （二）非极性态中的乾、坤说

### 1、如何认识非极性

#### （1）综述

非极性状态有二类：一类是“无极”态中的非极性，一类是“太极”态中隐极性的非极性态。这种非极性的状态或“世界”，《易经》仍用乾坤二象来表征。何以故？乾坤之说只是吾人对宇宙万物存在方式的一种抽象表达而已！就如同“乾道成男，坤道成女”，男乾女坤，状态不同，属性有异，但同共是人却归不二。非极性如同“人”，乾男坤女是非极性“人”的一体之两面。原本“易无思也，无为也，寂然不动”，并无极性和非极性之谈，只因吾人都处在极性的状态和属性中，不得不用极性世界的极性观念来表达。因其“易无思也”，就不能用极性的思维来表达。我们用非极性和极性、乾与坤，都是极性思维形成的极性观念，它本身就带着极性的烙印，怎么能够表达“无思”的“寂然不动”的“不易”之本体呢？这就是我们深化认识的困难。

#### ① 道家“迷”非极性

老子讲的“道可道，非常道”。也就是说，能用极性思维的语言表达（“可道”）的“道”，那不是非极性的“常道”。非极性的“常道”，那是不能用极性语言来表达的。所以，佛家人称“言语道断，心行处灭”。正如庄子所讲：“既已为一矣（一就是平等一如的非极性），且得有言乎（有言成为极性）？既已谓之一矣（既然称之为‘一’），且得无言乎（称‘一’就是有言）？”只要动念言说，就落入极性的观念中，早非非极性属性了！为什么起心即乖，动念即错呢？原因就在非极性的“易”态“无思也”，起心动念是有思。有思无法把握无思，境界的差异，无法想象，如同渊鱼安知空鸟之生存哉？！

但彻悟彻证非极性（“易无思也，无为也，寂然不动”）境界的大圣们，他们虽处非极性的层次（或世界），却能以极性的语言巧妙应用，让我们随“指”见“月”，随语得悟，所谓方便智慧也！语言三昧者也！就是用极性语言的否定形式成功的表达非极性的属性状态。如老子讲：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。”老子用极性二相的“视之不见”，

“听之不闻”，“抟之不得”，来表达非极性的“夷”（绝对的一相）、“希”（绝对的无声）、“微”（绝对的无内）。还有“无状之状，无物之象”，“大智若愚”，“大方无隅”，“大象无形”，“大器免成”等等，都是用极性的否定或超越来表达非极性的属性与状态的。比如：智与愚是一对极性观念，但“智若愚”（意为智等于愚）时，则无相对的“智”和“愚”的极性存在，这就超越了或泯灭了“智”与“愚”的极性，就衬托出非极性的“大智”来，故曰：“大智若愚”（其它类推）。

### ② 佛家“述“非极性

佛陀对此类的表达更多，如“不生不灭，不垢不净，不增不减”等，用生灭、垢净、增减等极性的观念，来表达“不生不灭，不垢不净，不增不减”的非极性属性。佛陀著名的“金刚公式”（是××，即非××，是名××）就是此类表达。如：“是实相者，即是非相，是故如来说名实相”；“说法者，无法可说，是名说法”；“所言法相者，如来说即非法相，是名法相。”

六祖惠能讲：“无二之性，即是实性（佛性）。”“佛性非常非无常”，“佛性非善非不善”。所以，惠能让人们“二道相因（极性超越），生中道义（生非极性）。”“问有将无对，问无将有对；问凡以圣对，问圣以凡对。”用极性一对的“相因”（有是无因，无是有因，故什么是有，答：无！有等于无，便超越有无），生非极性的中道（如：有=无，有-无=零，零就是非极性的“中道”）。佛陀讲的以指标月，亦是此意。指喻极性，月喻非极性，以指标月是以极性体悟非极性。

### ③ 儒家“述“非极性

孔圣人“我叩其两端而竭焉”，正就是“二道相因，生中道义”。要明白，一切极性的一对，都是虚妄的观念，本不存在，根本不影响真如实相的体性。就像开拳合掌（拳掌一对极性），叫拳叫掌，根本不影响“手”的存在！

《易经》也是用极性的观念来表达非极性的境界，只是《易经》用“乾”和“坤”代表一切具体的极性状态和属性。“乾知大始，坤作成物”。“大始”和“成物”的相用不同，但都是“寂然不动”的“不易”之体性之所为。只是要让人们在了解其中的机制原理的交流中，不得不用极性的观念，如若彻悟其理，就无所谓极性划分了，那就成为“能善分别诸法相，于第一义而不动”了。《易经》是古圣伏羲的大智慧，经文王、周公、孔子等大哲的阐发，正体现了“能善分别诸法相”，但于“易无思也，无为也，寂然不动”的体

性相契合，所谓“顺性命之理”，亦是“于第一义而不动”也！

#### 附：（《易经》讲座内容摘要）

你要识取极性两相事物背后的一相的妙真如性，也就是直指充满世界的妙真如性，孟子叫“浩然之气”，“则塞于天地之间”。孔子说：“吾道一以贯之。”那个“一”就是一相本体。他明确地说，“易，无思也，无为也，寂然不动”。“寂然不动”，这不就是如来说的清静本然、寂灭一相吗！但孔子又说，寂然不动，但“感而遂通天下之故”。哎哟！你看圣人们说的一样不一样？“寂然不动”就是唯此一心，只此觉性，本无一物；“感而遂通天下之故”就是“但会”展现一切。你怎么感它，本体就给你怎么变化。古人就用一个钟来比喻，挂了个钟，寂然不动，但只要你一敲，它就响。这个“敲”是什么意思？正就是佛法上讲的我们的“念”。应念现前，应敲就响。敲的重一点，响的声音大一点、长一点；敲的轻一点，响的声音小一点，时间短一点。孔子说的“寂然不动”，就是如来说的“如如不动”；孔子说的“感而遂通天下之故”，就是如来说的“应念现前”，“循业发现”，亦即称体起用。真如不守自性，遇缘则变。老子就说是“谷神不死”，“绵绵若存，用之不勤”。“谷神”就是虚无一切、什么都没有，但是它“不死”，永恒存在！永恒存在的这个至虚至妙，就叫“神”。它是“天地之根”，你只要作用它，它就给你变现。老子还比喻了个风箱，风箱里面有什么？一无所有，但是“虚而不屈，动而欲出”，你看着虚无所有，但是用之不竭，取之不尽。说我把里面的风给排光，但越排就越多，“绵绵若存，用之不勤”，“虚而不屈，动而欲出”。

所以，你看这些圣人的大智慧，把宇宙万物了解的非常透彻。现在我们可以看到，一相是本体，两相是起用；一相没有状态，没有属性，我们称状态、属性，也只是一种方便表达。但是一起用呢，就有状态，就有属性了。刚才我们说，要从断裂的、不连续的相界处，识取连续的、不断裂的、没有界面的、没有数量的实相本体。也就是说，从现相界要认识非现相界，佛法上就叫见相见性，见二相的幻化相，就明悟一相的真如实相。所以，讲多少话，归结到一处时就没话可说了，无言了，什么都不需要了，大道至简！希望大家把这些东西要融会贯通。你们说要我讲《易经》，孔圣人的智慧就在《易经》上呢。通过《易经》，孔子把一相、二相；非极性、极性世界的一

切表达得淋漓尽致！

## (2) 乾、坤之卦辞

### ① “乾元”、“坤元”

乾卦的卦辞是元、亨、利、贞，坤卦的卦辞是元、亨，利牝马之贞。乾坤二卦都用元、亨、利、贞来说明，只坤卦加上“牝马”二字，有别于乾卦。我们先看乾坤二卦共同的“元、亨”二字，说明了什么？“元”者，非极性的本体也！佛家称为“实相”（佛陀讲：“如是无相，无相不相，不相无相，名为实相”），老庄称之为道（老子曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。”庄子曰：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根。未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”）。可见，“元”者，本源本根本体本来之意也。因“先天地生”，能“生天生地”，“为天下母”，故曰“元”者本源也！因“自本自根，未有天地，自古以固存”，“独立而不改，周行而不殆”，故曰本根本体本来也！

乾“元”和坤“元”都是表达绝对（独立不改）本体的，说明乾“元”和坤“元”表达的是同一本体。“元”者，非极性之本来也（“自古以固存”），无名无字（一相谁安名），“强名之曰大”。此“大”是绝对之大，非大小之相对之大（因老子讲：“大曰逝，逝曰远，远曰返”。这种是无远近之大，远近一等之“大”，大小等同之“大”），故“元”是表示无时空极性的“大”和“久”。乾坤之“元”，“可以为天下母”，“万物之母”，“天地之始”，故“元”表示始源也。“元”者，“混成”之“物”，“可传而不可受，可得而不可见”，“周行而不殆”，“有情有信”，“谷神不死”，“绵绵若存，用之不勤”，故“元”是宇宙万物真实永恒的“存在”。

“元”，“寂兮寥兮”、“无为无形”、“无思也，无为也，寂然不动”，故“元”具有清静本然（“寂兮”，“寂然不动”），无形无状（“无为无形”，“无状之状”，无物之象），周遍十方（“寥兮”，“在太极之上而不为高，在六极之下而不为深”），常住（“自古以固存”，“先天地生而不为久”）妙明（“神鬼神帝”，“感而遂通天下之故”）的状态和属性。很显然，乾元坤元是对宇宙万物本体、本来（面目）的一种描述。可见，乾元坤元正是用来表达宇宙万物的本源本根本体和本来面目的。乾元坤元具有超越时空的“常久之永恒”

性和无量无际的周遍性，“元”是清净本然的“不易”之本体，但它具有“感而遂通”变易产生天地万物的“真实妙明”之用。

## ② “元、亨、利、贞”

“亨”者，一相畅通无碍之意！因“元”无形无状，无有界、相、面的阻隔。“元”不动周圆，无处不在处处在，无极性之障碍，一相周遍，故曰：“亨”。“元、亨”是从“不易”本体的状态和属性而言的，“利、贞”是从“变易”所成的相用而言的。

“利”者，指妙用无穷也！老子称之“无为（指元亨的无思无为，寂然不动性）而无不为（‘神鬼神帝，生天生地’，‘利万物而不争’，‘感而遂通天下之故’）也”。佛陀称之“无相无不相”，“无作妙德，自在成就”。六祖惠能曰：“何期自性（‘元亨’），本自具足。”“何期自性，能生万法（‘无不为’，‘无不相’）。”“利”者，还具“利而不害，为而不争”，“生而不有，为而不恃”的无为属性。所以，乾卦讲：“利贞者，性情也（指‘利而不害，为而不争’，‘生而不有，为而不恃’，无私无欲，无为自然之性情）。乾始能以美利利天下，不言所利（乾元和坤元始创万物而普利天下，‘功成而弗居’），大矣哉（太伟大了）！”“利”者，表达“元亨”本体虽“不易”，但可“感而遂通”而“变易”，佛家称之为“不变而随缘”，“真空而妙有”。

“贞”者，表达“元亨”本体虽“感而遂通”而“变易”，但其“不易”体性仍是“无思也，无为也，寂然不动”。佛家称之为“随缘而不变”，“妙有而真空”。“贞”者，含有完整无缺之意，贞洁未染（虽随缘而变，“元亨”之体未污染而变化），正固未损（虽生天地万物，但“元亨”之体保持完整“坚固”，分毫未损，亦未增减半点，所谓“不增不减”者也）。

所以，“利贞”是对“元亨”的功用而言，是本体之相用的表达。“利贞”完整的表达了“元亨”具有“不变而随缘，随缘而不变”的属性。于是，乾坤的“元、亨、利、贞”，就完整的表达了非极性本体的“不易”与“变易”的关系，也就是体相用不二的机制和性相一如的原理。“元亨”乃“不易”之体性也，“利贞”乃“变易”之相用也。“利贞”不离于“元亨”，“元亨”存在于“利贞”。穷而究之，“利贞”不异“元亨”，“元亨”不异“利贞”；“利贞”即是“元亨”，“元亨”即是“利贞”。“元亨”如镜子，表状态，“利贞”如镜像，表属性。无镜子就无镜像，无镜像就不叫镜子。

在非极性的境界，状态和属性合一，本体与相用不二，故知“元、亨、

利、贞”一体而不分，一相而如如。可谓“元亨”以“利贞”来显现，“利贞”以“元亨”为依托；见“元亨”而了“利贞”，见“利贞”而知“元亨”。明悟此理，就是“穷理尽性以至于命”，就是“顺性命之理”。

“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也。”

乾元，乃宇宙万物之本根本体也！是创生天地万物的起始之源，乾“元”一相无碍，周遍十方，“寂然不动”（“不易”），故曰：“始而亨者也”。“利贞”者，称体起相用，“感而遂通”，“不易”而“变易”者也，但体乾元的一相不二，无人无我，无主无客，唯“无”独尊，故有无私无欲之“性情”。“利贞”的相用，体现出“元亨”之体性，故能“乾始能美利利天下，不言所利”，这正是乾所表征的非极性的“元、亨、利、贞”之体性也！故曰：“大矣哉！”乾所表征的非极性状态，具有“不易”而“变易”，“变易”而“不易”的属性，故曰：“大哉乾乎”！

“刚健”者，乃指乾元的永恒“不易”性和“自强不息”的永往直前精神。

“中正”者，乃指“贞”固不染，顶天立地的刚正不阿的品质。

“纯粹精也”者，一相不二，精纯不杂，无障无碍的亨通周遍之象。

“六爻发挥，旁通情也”者，乃指乾元起“变易”之相用，普利天下万物，普生天地万物的无穷妙用也。宇宙万物无不是乾元起用而现有，是乾元之“变易”而形成。

“六爻”乃代表乾元所“变易”的不同层次，不同事物，不同世界，不同规律。

“发挥”者，乃指妙用恒沙，无穷变化者也。

“旁通情也”，指无一事物能离乾元本体也，故宇宙万物，无不在乾元本体上运作而显现，但却“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，普利而不争也，故曰：“旁通情也”。

“时乘六龙，以御天也”者，指乾元可主导变化一切事物也（龙者，变化无穷者也，自在变现和隐没者也，喻乾的元、亨、利、贞属性）！

“云行雨施，天下平也”者，乾元起一切相用，均“无思也，无为也”，如雨遍洒，善美万物，普利群品，使得万事万物各字其位，各得其所，井然

有序，祥和完美，安然太平！

《文言》曰：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾，元、亨、利、贞”。

这一段是讲“元、亨、利、贞”的体性，在人道上做人干事的应用。“元”是“至善”之首，意指本来就具足一切善，是“止于至善”之“善”，绝对之善，非善恶之善，故曰：“善之长也”。乾元之善，非修而得，本自具有；非学而有，本来具足，是圆满的“至善”也！

“亨”是一相无碍，亨通无滞，无界相面分割，故处处完美（嘉），时时通达，本为一体（会），故曰：“嘉之会也”。

“利”者，随缘变现，随愿兑现，随求应现，当然合宜（义）。于是事事如意，物物和谐，故曰：“利者，义之和也”。

“贞”者，出污不染，不随境转，美利万物而内无居功之心。所以，能转物自在，如中流砥柱也！顶天立地，任其变现而分文不动，犹如树之主干，风撼不动，故曰：“贞者，事（一切相用的展现）之干（保持体性不动摇）也。”

君子体现“元”之“至善”（“君子体仁”），足以成为众人智慧德行的仰望者，自然乐推为首领（“足以长人”）。只要合礼，就无障碍，无障碍就亨通，亨通就是“嘉会”。能够美利万物，则各得相和相宜（“足以和义”）。做事刚毅不屈（“固”），不随流失正（贞），勇往直前，必有成就，故曰：“贞固足以干事”。


能开显“元”之“至善”，便能亨通嘉会（聚合嘉祥），普润万物而各得其所，保持无私无欲的奉献品格，具此四方面的德行，可够得“元、亨、利、贞”了。

### ③ “元、亨、利牝马之贞”

为什么坤是“元亨，利牝马之贞”呢？这里有极为深邃的道理。首先看，乾元亨和坤元亨是共同一致的，这说明乾坤在本体本源上是一，没有区别，同共是“易无思也，无为也，寂然不动”的“不易”体性，但在“感而遂通”的“变易”相与用上，就大不一样了。也就是说，在“利贞”上就有差异了。

那么，什么是“利牝马之贞”呢？这得先从“无极”、“太极”的大阴大阳谈起。“无极”乃指“易无思也，无为也，寂然不动”的“不易”之体性，



当“感而遂通”时，其机制是由“无思”、“无为”状态，起心动念而“有思”、“有为”。起心动念，我们用“S”线表示。无极的图示式是一空圈（○），动念有思就产生“S”线的波动。于是，由无极的“寂然不动”中“有思”而“变易”而成“感而遂通”的“太极”（图示式为☯），这就是无极而太极（），起念有思而便有“感”，“感”谁？起念有“感”，就是乾阳的“利贞”功用，去“感”“寂然不动”的坤阴。坤阴（实际上就是无极，只是“利贞”时，称为大阴）受乾阳所“感”而成“太极”，便是大阳。大阴和大阳是一对，是共同用来表征非极性的本体之属性的。

因乾阳的“利贞”（相用），周遍十方，量周沙界，“感而遂通天下之故”，故乾卦的“元亨”则“利贞”无遗，而坤卦的“元亨”，只是被动的被乾阳所“感”后，按其乾阳的“S”线的信息结构，才“变易”生成其所相应的“事物”。这说明坤阴只能按照乾阳不同信息结构（“S”）所“感”，才被动的生成其所相应的“事物”，故坤阴的“利贞”没有主动性，只能是承顺乾阳的所“感”，才能起其相用。就像牝马（母马）总是依从跟随牡马（公马）而展现其功用（利贞），所以说“坤，元亨，利牝马之贞”。

#### ④ “元亨”与“利贞”体相用中和的隐极性

乾坤的“元亨”，只在“利贞”的相用上，才分大阴大阳，才有乾阳坤阴之说。按演化来讲，在“利贞”的相用上，乾坤（阳阴）才展现出差异性，于是形成了隐极性的非极性态，所谓太极态。太极态，乾阳坤阴并未分判，仍是负阴抱阳式的“中和”态，这种“中和态”就是孕育天地万物的状态。但这时仍是非极性的隐极性状态。依据太极中“S”线的信息结构，整个坤阴引起“变易”。若不同“S”线的信息结构就展现出不同的相用。但应当注意，虽起各种相用，乾元坤元贞固而“不易”，“变易”只是在一无所有的本体上产生“影像”般的相用而已！

乾阳的信息结构消失，则坤阴现出的影像也随之灭亡。犹如手的开拳合掌，吾人起开拳合掌心念时，就喻为乾阳召感坤阴，手（喻坤阴）就产生拳掌等的各种各样的手印手势（喻坤阴产生各种各样的“事物”）。手印手势变化无穷，但始终手（喻“不易”之本体）如如不动。手印手势随念而有，就是坤阴随乾阳而变现。手和手印、手势的关系，就是体相用的关系。手从来没有过没手势的存在的方式，开拳合掌，吃饭、穿衣、劳动工作，时时手势在变，就是睡着手势亦有相状，直至撒手而去，也是手势未绝！故知，凡体

皆在相用中，这就叫“一”归“万法”，一即是多，“一以贯之”。但各种手势依手而有，无手何谈手势，故知凡相用皆依体而现，这就叫“万法归一”，多即是一，“万法不离自性”。

体相用是方便之言教，对“不易”的体性来说，分体相用并无实际意义，只有交流教化之用！体相用只是人们的思维活动，但对“元亨”（道、实相）来讲，体是“元亨”，相用亦是“元亨”，体相用皆不离“元亨”。也可以说，体是相用，相用是体，体相用只是一个如如之心，只有此如如之心，才“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”也就是“寂然不动”时，“感而遂通天下”；“感而遂通天下之故”时，“无思也，无为也，寂然不动”，这就是如如之心。《易经》用乾坤二象来表征非极性的境界，极为方便透彻，这是古圣大智慧的超人之处。

### （3）坤卦之体证

#### ① “坤至柔而动也刚”，“坤道其顺乎，承天而时行”

《文言》曰：“坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。”

“坤至柔”，是从坤“元亨”来讲的，是讲本体的属性。“至柔”是指“不易”体性一无所有，本无一物的属性。老子讲：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫知能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚。”“天下莫柔弱于水”，是对天下万物而言，是指物质形态比较而言的。空气就比水更柔（气态柔于液态），这些柔都是对色质而言的，并非“至柔”！故老子讲：“天下之至柔，驰骋天下之至坚，无有入无间。”老子讲的“至柔”是指道（本体）的属性，这和《易经》坤卦《文言》讲的“至柔”是同一本体的同一属性。

这里的“至柔”是绝对之“柔”，非是相对比较之柔。因为它“无有”（一无所有，本无一物），故不是相对之物。可以“入无间”，“无间”就是本无一物，只要有一物存在，就会有相界面产生“间隔”，任何物体内亦有间隙。所以，“无间”者，表示无一物也。“无有入无间”，就表示道是一相不二的一无所有之体，也就是坤“元”也！是指宇宙万物的本源本体而言。宇宙万物都是一无所有的坤“元”所生成的相，所以“至柔”的坤“元”所展现的一切相用（坚的柔的等），就是坤“元”本身，故曰：“天下之至柔，驰骋天下之至坚”。“坤至柔”而起用（动）而生成各种相“也刚”。

老子讲有形物体没有柔过水的，而攻坚没有比水更厉害的。确实如此，

水枪可开凿岩石，攻破坚硬的东西，还莫有更甚于水的，这说明“柔弱胜刚强”的道理。“坤至柔而动也刚”，这是从本体来讲，来讲一无所有的“至柔”坤“元”起用成物而显出刚强的属性（“动也刚”），《文言》在告诉我们，坤虽主柔，柔中有刚。此理抽象为阴中有阳（同理，阳中有阴），以图示之，就是太极图中阴阳两半中的“鱼眼”，阴极生阳，阳极生阴（☯）。老子以水的柔弱“而攻坚强莫知能胜”，我们可以用来理解“坤至柔而动也刚”的道理。

坤“元”的这种“柔而动也刚”的属性，在动物身上体现的很充分，如母鸡护小鸡就是一例。母亲育子女，再艰难困苦，她都表现出坚定刚毅的不可退转的养育精神，这正是“坤至柔动也刚”的形象写照。坤的“至静”，是指坤“元”的“本不动摇”、“本不生灭”、“本自清静”的属性。佛陀称为“清静本然”。老子称之为“虚极”、“静笃”，“寂兮”、“静曰复命”。

“方”者，方正也，正者，真正也！真正者，不虚伪也！“德方”者，指坤“元”展现在相用上，具有形方体正，准确无误，不折不扣，真正可靠的状态和属性；体现在人性上，具有方正、真实、柔顺而不虚伪的美德，此之谓“至静而德方”者也！

“后得主而有常”者，指坤“元”的起用，乃是承顺乾阳而“变易”成相的（后得之），是接纳乾阳的“信息结构”（“S”），不折不扣的按其信息结构产生天地万物。这里的“有常”是指不变的不折不扣的按一定的规律而进行之意。

“含万物而化光”者，是指坤“元”本自具足一切（含万物），只是按乾阳的信息结构所“感”，便产生天地万物（“感而遂通天下之故”），此之谓“化光”者也！“化光”者，指“不易”坤“元”变易产生出天地万物来。

“坤道其顺乎，承天而时行”。坤道承顺乾道，体现随顺承纳的大度弘廓之量，无私承载的海涵包容之心，不折不扣的承教奉行之德，永于承担的坚定完成之志，无悔无怨的忍辱含垢之定，曲成万物而各尽其性之美，此之谓“承天而时行”者也！

《文言》讲的坤卦的属性，和老子讲的“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久”是相通的。老子讲的“静”、“命”、“常”、“明”等，都是坤“元”、“至柔”、“至静”、“有常”、“化光”的属性。“不知常，妄作凶”，是指坤阴

要随顺乾阳，不敢妄动，妄动必凶！“知常容，容乃公，公乃全，”是坤阴“厚德载物”的状态和属性。“全乃天，天乃道，道乃久”，是指坤元和乾元作为非极性整体属性的表达。

老子的《道德经》，主要阐发坤元坤阴的属性，故崇柔守雌，居阴主静，强调“柔弱胜刚强”，这些和坤阴的“至柔而动也刚，至静而德方”的状态属性相通。老子还强调“牝胜牡”，就是坤阴的“至柔而动也刚”的具体表现。坤静主本体的“常住不动”，乾动主本体的“自强不息”。一切“动”，都是不永恒的生灭现象，因动而现的相，也是虚妄幻化相，故究竟地看，“静”终究会战胜“动”的，也就是“坤道”虽“其顺乎”，“承天而时行”，但“飘风不终朝，骤雨不终日”，“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静”，“躁则失君”，“柔弱胜刚强”，故“牝常以静胜牡”，此可谓坤道之究竟了义者也！也是老子《道德经》的深奥之所在，宜修大道。

《易经》崇尚乾阳的“自强不息”精神，体现乾道开创变通的主动属性，宜干事业。

## ② “先迷后得主，利”

坤卦卦辞还讲：“君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”这一段是以人事讲坤“元”起用生成天地万物的机制和原理的。坤“元”起用，就好像君子有所行动（君子有攸往），坤“元”未承接乾阳的信息结构之前（“先”），仍处在“寂然不动”的状态，不知有何动向（“迷”）。直到乾阳“利贞”而启动，产生“S”线的波动，形成一定的“信息结构”，被坤阴所接纳后，称为“后得主”。因“先迷”而不知何动何往的坤“元”，得到乾阳起心动念的“信息结构”，就有明确的任务和方向了（“后得主”），于是就按坤道属性去运行，完成生天地万物的进程，故必有结果，故曰：“利”。

## ③ “西南得朋，东北丧朋，安贞吉”

在坤“元”的境界，本无方位可言，但坤卦卦辞讲西南东北者，乃是从八卦成列的卦象而言的。伏羲的先天八卦（见下图），西南是巽卦（☴），东北是震卦（☳），“朋”者，同类也！“丧朋”者，失其同类也；“得朋”



伏羲八卦方位

者，得其同类也！巽卦（䷸）是乾卦（☰）失阳爻而得阴爻所成，对坤卦来讲，谓之“得朋”（“西南得朋”）。震卦（䷲）是坤卦（☷）失去一阴爻而得一阳爻所成，对坤卦来讲，谓之丧朋（“东北丧朋”）。得朋丧朋，都指坤“元”“感而遂通”的变易之始也！是坤阴变化的象征，也是坤“元”“利牝马之贞”和“后得主”的现象。是讲整体坤“元”变易机制的，是讲乾“元”坤“元”关系的。这里讲的是总体，不是局部。故以具体应用的解释（如以获利得财，或日月运行的明晦之释），就失乾坤总纲的意义了。

坤卦主静（乾卦主动），跟随乾动而合其德，就能“含弘光大，品物咸亨”。但坤卦不敢妄动（指无乾阳“信息结构”的指引而动，必乱！），妄动必有咎！犹如，姑娘未婚而有孕，必召凶咎！故坤阴宜安静贞固，洁净守正（安贞），必吉祥！坤“元”本静，坤阴宜顺，坤卦体柔，故清净本然，如如不动，大定虚极，涅槃常住，安然无住，平静无念，寂然无为，至柔易“感”，至虚易变，至妙易现，至定易贞，这就是坤象所体现的“元、亨、利、贞”。

## 2、乾、坤二卦的《彖》《象》

乾坤二卦的《彖》《象》之辞很重要。《彖》《象》都是用来解释卦辞和卦象的，尤其是《彖》辞，是对整个卦的总体论述，极为重要。《象》辞分大象、小象二类，大象用来解释总个卦象，小象用来解释各个爻辞，这里只讲大象。

### （1）乾、坤之《彖》

#### ① 乾、坤二卦之《彖》辞

乾卦的《彖》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”

坤卦的《彖》曰：“至哉坤元！万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。”

#### ② 伏羲演八卦，三圣承心法

六十四卦画自伏羲，次序排列世代有异，《连山》、《归藏》、《周易》各有其序。今传《周易》之次序，乃文王演变而成，并有卦、爻之辞配之。就此卦爻之辞，亦是自古圣伏羲开始，经历多少贤圣传流与阐发，文王演易，

承前启后，遂成现在之卦辞，此乃文王大智慧印契远古贤圣之心地而完成，实赖文王之功也！后周公又作爻辞以释其精要，子承父业，为孔子开显其精微奥理，奠定了基础！所谓《易》更三圣，是指古圣伏羲画卦后，经历文王、周公、孔子三圣而成现传《易经》。而伏羲乃是创始八卦者，非“更”而肇启者也！这里要讲的乾坤二卦的彖传象传，实乃更历远古之贤圣，取自文王、周公之意，孔子契合古圣心法而形成。

### ③ “大哉乾元”、“至哉坤元”

乾坤二卦的《象》曰：“大哉乾元”和“至哉坤元”，在未形成乾阳坤阴之际，乃指“易无思也，无为也，寂然不动”的“不易”本体之“状态”也！“大哉”、“至哉”都是表明乾元坤元的非极性的绝对性、唯一性，无思无念境界的本如性，也就是言语思维都不可及（“易无思也，无为也，寂然不动”）的本来面目。周敦颐称之为“无极”，老子称之为“道”、“大”，佛陀称之为“实相”、“一实境界”、“一真法界”、“大觉”、“如如”等。这里的“大”和“至”，不是赞叹辞，而是对不可思不可议的本体实相的一种勉强表达（老子称为“强名”之，“名可名，非常名”；佛陀称为“是××，即非××，是名××；庄子曰：“彼其真是也，以其不知也”）。《易经》将此“易无思”的“寂然不动”之非极性“态”用乾元坤元来表达。

### ④ “万物资始”、“万物资生”

“万物资始”和“万物资生”，这是讲本体的属性和机制的。“无思”、“无为”、“寂然不动”的“无极”态（不易），具有“感而遂通”（变易）的属性。“不易”通过“变易”而生成天地万物，是以“资始”和“资生”的机制而完成的。“万物资始”，是指万物初始所具有的“信息结构”而言；“万物资生”，是指以初始的“信息结构”采取物质（或能量）的形态而生成天地万物而言。任何事物的生成，先有“信息”，再形成能量或物质形态，有情和无情物的生成机制都是这样。前面举的图纸与楼房的例子是无情物，有情物的“人”，亦是这样，先有“软件”（“信息结构”），按“软件”的“信息结构”而形成“硬件”形态。

人总是先有“软件”，受精卵就按“软件”的“信息结构”，生成各个不同的“人”。“软件”就对应“资始”，受精卵就对应“资生”。以此例可知，乾阳产生的“信息结构”就是天地万物的“资始”，坤阴按照乾阳的“信息结构”而形成能量和物质的形态，就是万物的“资生”。老子将这种机制原

理描述为“无名，天地之始；有名，万物之母”。由乾“元”到乾阳，就是“资始”；由坤“元”到坤阴，就是“资生”。“资始”、“无名”，首创之故，“资生”“有名”，承接之故。

所以，“大哉乾元，万物资始”，就是老子讲的“无名，天地之始”；“至哉坤元，万物资生”，就是老子讲的“有名，万物之母”。由乾阳首创的“信息结构”，是天地万物形成的最初始因，是宇宙万物产生的源头（资始）。“天”也者，是“不易”乾“元”变易为“乾阳”的相也！因为“乾阳”的“信息结构”是天地万物的根本“资始”，故曰：“乃统天”（是天下万物的统帅）。

“云行雨施，品物流形”，是指乾阳“动”则就形成各种各样的“信息结构”，这些“信息结构”犹如云行雨施般的产生出来，自组织成各类“品物”的结构形式，源源不断地让坤阴接纳（“品物流行”）。对坤阴来讲，就是“乃顺承天，坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨”。坤阴承接乾阳的“信息结构”（“乃顺承天”），在无际无疆的坤“元”体上（“坤厚”），含育着无穷无尽的乾阳“资始”的“信息结构”（“载物”，这里的“物”，是指“品物”信息结构而言的）。坤阴接纳乾阳的“信息结构”，形成负阴抱阳的混融融的状态（老子称为“负阴抱阳，冲气以为和”），此之谓“德合无疆”者也！这里的“德合无疆”，是指乾阳坤阴互交互感形成的“中和态”（因为，只有“中和”了才能生），将此“中和态”孕育培植，最后演化成宇宙万物（“含弘光大”），使得万事万物各自井然有序地进行运转（“品物咸亨”）。

乾元坤元的演化，通过“云行雨施，品物流形”，再到“含弘光大，品物咸亨”，天地万物各展其状态属性，于是事物的差异性被显示得清清楚楚、明明朗朗（“大明”）。天地万物差异性的表达，就是时间属性（“终始”）和空间属性（“六位时成”）。以乾元的起用来说，“大明”者，显现分明也！指乾元坤元，从一无所有，演化到天地万物的形成，各自的属性状态展现得清楚分明，于是从相用讲，自然就产生了时空的观念，时空是差异性的表现，没有差异性，就没有时空的观念。

故一相绝对无时空属性的存在，二相才有其相对的差异性，于是就用时空表达事物的差异性。一切事物的差异性各按其时空的属性而展现其存在，犹如六龙舞空（“时乘六龙以御天”），差异性炽然存在是“空间”的观念，龙的飞行变化，相续进行，是“时间”的观念。

#### ⑤ 乾阳之体相用一如

### I. “大明终始”、“时乘六龙以御天”

伏羲的六十四卦，就是时空的结构“信息”图。六爻的阴阳互感，就是特定时空点所具信息结构的展现方式。不同卦象的六爻变化，就显示着不同信息结构的综合效应，或各种信息结构自组织成一定卦象的时空结构形式。所以，古人以六龙喻六爻的时位的变易。如以乾元体性而言，“大明终始”，表示常住妙明者，“大明”者，乾元之妙明也！“终始”者，乾元之常住也！“常住”就体现在“终始”不变也！在时间上是永恒的，在空间（六位）上是无际的（时成，空间是无一时有断际）。“时乘六龙以御天”，意指空间的周遍性。时空的无始无终，无量无际，正说明了乾元超越时空的属性。老子称“时乘六龙以御天”为“执大象，天下往”也。能执“大象”者，是指“唯道是从”，大顺于道的圣人也。佛家称为始觉合于本觉者也！此等圣人能无为无不为，能自在成就，无作妙德，故称“时乘六龙以御天”也。体相用一如，无始无终，亦知究竟之“大明终始”。

以龙的飞行变化，表达乾卦的主导性、肇始性，以乾元而“资始”万物，形成宇宙万物的根本动因，再经坤阴的“承顺于天”，生成各类“品物”。乾坤交感，“德合无疆”，造就万事万物的周转运行。佛陀讲：“随有所念，境界现前”。《易经》是以相以境的运动变化，来阐明人的心念的生灭相续。用六龙表示空间的六方，时间的六时，时空也是乾元坤元所展现的“相”。六龙御天，以心念来讲，也就是六时心念不息，生灭变化不已！这是以龙表示乾卦主动的变化属性，念念乃“万物资始”者也！

### II. “乾道变化，各正性命，保合大和”

一切相，都是心识活动所造信息结构产生的影子。见相见心，见境见心，见六龙御天，就见心念生灭不断，源源不断的产生相续变化的“流形”（信息结构），所谓“乾道变化”。“乾道变化”是“万物（的）资始”。佛经讲：“无一法不从此法界出”，也就是说，任何一法都从“乾道（的）变化”而建立生长。不同的“乾道变化”，产生不同的“信息结构”，具有不同的状态和属性。不同“信息结构”具有不同的展现程序和各自所形成的状态属性（“各正性命”），每个（“信息结构”）皆依乾元体性而得以形成，并且每个“信息结构”是独立的系统，是相互作用中保持其系统的独立性。所以，“法不知法，法不见法”，形成井然有序的互相关联的运行方式。

乾道变化的信息结构的组合是各成系统的，各具特定的属性和状态（“各



正性命”），但各自的展现程序和特定状态属性之间是井然有序的和互相关联的（“保合”），因乾变化的“品物流形”，无不依自乾元之体性而得形成，故乾元之体性才是“大和”的基础，犹如游泳池中的各个游泳者，虽各自独立，但皆依水而“大和”，亦因水而使之相互关联，并且保持各自特定系统井然有序的存在（“保合”）。“各正性命，保合大和”，既说相用的各自独立性（“各正性命”），又说明万相万用本依乾元体性的整体不分性（“保合大和”）。简单地说，就是体相用一如，或各种相用不异乾元本体，乾元本体不异各种相用。

“各正性命”，是以相用而言，“保合大和”是以体性而言。“乾道变化”而起大用，一切相用各有其“性命”（“性”是属性，“命”是状态），甘草保持甜味，辣子保持辣味，甘草辣子的状态各异，味道不同，就喻“各正性命”。各种相用，虽各具差异性，但衣帽鞋袜，全赖棉花，皆依棉花而成衣帽鞋袜，这就是不即不离的“保合大和”者也！“保合”是不即，“大和”是不离，不即不离正体现乾元和相用的一体性和差异性，这就是“利贞”也！“利”者，乾元“变易”而起相用也！“贞”者，虽变（顺）却保持同一体性而“不易”者也！“利”者，不变乾元可随缘产生天下万物者也！“贞”者，虽随缘变化而乾元无增无减，完整圆满，正而不邪，洁而不染，体性永恒，随缘不变者也！“利”者，妙有也！“贞”者，真空也（真空才能无增无减，永恒不变）！“利贞”者，真空妙有，妙有真空者也！

### III、“感而遂通”而“品物流形”，“各正性命”而“寂然不动”

乾元以乾阳产生“信息结构”而为“万物资始”，故曰：“首出庶物”。也就是说，乾道开创宇宙万物的“信息结构”，通过坤道的“承天”“载物”（乾阳产生的“信息结构”），阴阳互感，使得“品物流形”到“品物咸亨”，直到十方世界（“万国”）有条不紊的各按其程序生成化育，井然有序的，和谐而稳定的进行运转（“咸宁”）。

乾元坤元，是本体本源。佛家称为“实相”、“佛性”、“自性”等，道家称为“道”、“大”、“朴”等。乾元具“寂然不动”常住不变性，一相无分的亨通性，“感而遂通天下”的“变易”性，变而“不易”的贞洁性。乾卦的元、亨、利、贞和佛陀的常（元）乐（亨）我（利）净（贞）相通。因为是本“元”才能常住不灭；一相无受，才是大乐；唯我独尊（唯道独尊），才能相用无穷；变而不变，才能正固不易，清净无染，保持贞洁圆满。

宇宙万物，十方世界，无一不从乾元（道、实相）之体性“变易”“资始”而有。虽“云行雨施，品物流形”，而常住妙明（“大明终始”）的实相永存，一切相用的变化始终，无异于镜像的幻化生灭，而其镜像了不可得，而镜像仍保持“大明终始”，所谓乾元的“不易”性。“不易”不异“变易”，即是“变易”，故有“乾道变化，各正性命”，“首出庶物”；“变易”不异“不易”，即是“不易”，故能在差异中“保合大和”，“万国咸宁”，“时乘六龙以御天”。乾元在不异中“感而遂通”而变现“品物流形”之差异，在差异中“各正性命，保合大和”，正固洁净而不染，显现“易无思也无为也”的“寂然不动”之不易。

### ⑥ 坤阴之体相用一如

#### I、“柔顺利贞”、“坤厚载物”、“德合无疆”

再看，坤阴的“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞，君子攸行”。乾阳“资始”，以龙为喻；坤阴“资生”，以牝马为喻。乾龙御天飞行，坤马乃地类行走。牝马（母马）“行地无疆”，仍是指坤元本体属性的无限性，寓无穷的“资生”能力和无限的“广生”属性。坤阴“柔顺”，指的是“乃顺承天”，承接乾阳的“信息结构”，按其“信息结构”不折不扣的真诚圆满的而以成形，这就是“柔顺”！另外，乾阳与坤阴互感而“德合无疆”，亦是指坤阴厚德载物的“柔顺”属性（“厚德”是指坤阴的无限性，“载物”是指柔顺乾阳的无私无为属性）。

“利贞”者，指坤阴具有无穷的“资生”、“广生”属性，也就是坤阴承乾阳“信息结构”的“品物流形”，而能“德合无疆，含弘光大，品物咸亨”。但“坤厚载物”的属性状态，不因“资生”、“广生”而减损。正如老子所说：“谷神不死，是谓玄牝（指坤元）。玄牝之门是谓天地之根，绵绵若存，用之不勤”。坤元虽生天地万物（天地之根），“动而愈出”（接纳乾阳“信息结构”愈多，生成的“品物”愈多），但永远不会枯竭，用之不尽（“用之不勤”），保持永恒的坤元坤阴之属性，这正是随缘不变的正固精神，出污不染的洁净品质，此之称“贞”也者也！君子应效法“柔顺利贞”的品行（君子攸行）。

#### II、“乃顺承天”、“后顺得常”、“应地无疆”

坤阴未接纳乾阳的“信息结构”（“载物”）时，无所措手足，不知如何“资生”、“广生”，像迷路之人，不知东南西北，无所依从，故称之为“先迷失道”。待到承接了乾阳的“信息结构”后，就按其“信息结构”的展现

程序，完成生物成形的功用，这就是“后顺（‘乃顺承天’）得常（得到依乾阳‘信息结构’展现程序和规律）”。“西南得朋”者，指巽卦乃乾卦变下爻为阴爻，与坤阴同类（“乃与类行”）；“东北丧朋”者，指震卦乃坤卦变下爻为阳爻，不与坤阴同类（“丧朋”）。那为什么“丧朋”却“乃终有庆”呢？因“坤厚（坤元无限）载物（承接乾阳之‘信息结构’）”，只是依顺乾阳的“指导”而行事，得朋丧朋，只表示“信息结构”不同而已！但从“坤厚载物”来说，都具有“后顺得常”的效应，都会按乾阳的信息结构“资生”万物，完成生物成形的功用，故曰：“乃终有庆”者也。

坤阴主静，宜定不宜动，安于本份，“寂然不动”，“乃顺承天”，有章可循，安顺贞固，不染不污，清静无余，圆满无缺，此之谓“安贞之吉”。坤阴本是清静无为的“寂然不动”之体，它周遍法界，圆满十方。它无边无际的属性，展现出无穷无尽的广大无量的柔顺承纳之德。体现在人性上，就是宽厚博大的容纳胸怀，无私无欲的奉献精神，忍辱含垢的无怨心态，大度寂静的安然心地，善于随顺的柔美品质，此皆是坤阴所具的无限属性（“应地无疆”）。

### ⑦ 乾、坤二卦的极性与非极性性征

《易经》以乾坤二卦，用来表达极性和非极性的状态属性，极为“易简”方便，明了截当，应用极广，严谨规范。如定为坤，慧为乾；体为乾，用为坤；父为乾，母为坤；动为乾，静为坤；止为坤，观为乾；内为坤，外为乾；寂为坤，照为乾；心为乾，境为坤；六根为乾、六尘为坤；性为乾，相为坤；图纸为乾，楼房为坤；动念为乾，息念为坤；“变易”为乾，“不易”为坤；名为乾，相为坤；昼为乾，夜为坤；日为乾，月为坤；夫为乾，妇为坤；君为乾，臣为坤；有为为乾，无为为坤；有为乾，无为坤；无常为乾，常为坤等等，只要极性一对超越，就是非极性。只要知道极性双方皆不离“不易”之本体，极性差异就消亡在非极性体性中，这是乾坤二卦“大哉乾元”和“至哉坤元”的最重要的写照！

## （2）乾、坤之《象》

### ① 乾、坤二卦之《象》辞

乾卦《象》曰：“天行健，君子以自强不息。”

坤卦《象》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”

### ② “天行健，君子以自强不息”

## I、“天行健”

《象辞》是周公作的，《左传》载：“韩宣子适鲁，见易象”，说：“吾乃知周公之德。”可见《象辞》是周公之作。文王作卦辞，周公乃文王之子，子得父之“易”魂，精研深悟，阐发其幽微。天者乾之相也！“天行健”，表示乾刚健不可毁坏也！不可移改也！永不息灭也！不可毁坏则永远圆满不缺，完备无损，此只有“无相之实相”才可刚健，“不易”之体性才不可毁坏，本来具足才圆满无缺，一无所有才可完备无损，绝对独立才不改移，不生不灭才可永不息止，真空妙明才可行不断灭。所以，“天行健”是周公用来表示乾元不生不灭，本自具足，绝对一相，一相无相，真空妙有，有而不有，生而不生，圆满完备，永恒不朽的属性。

“天行健”，“健”在体性永存，永不终结，永不死寂，无有一物非乾元而“感”生，无有一事非乾元“资始”而现。“行”者运行也，“资始”而“大生”也！妙用无穷也，能生天地万物也！虽“行”无穷尽，具恒沙妙用，无为而妙成，无私而普利。但“健”而不损毁，“健”而不移改，“健”而无增减，“健”而贞固无染，“健”而刚正卓立。天“行”则称体起用，体即在相用；天“健”则相用归体，体无增减。“天行健”，则体相用一如，故能妙用无穷，“无为而无不为”，永不衰竭，从不少欠，“独立而不改，周行而不殆”。体性不息，“行”相无量，“行”用无尽。体性圆满具足，故“健”而能显，“健”而能现，“健”而“大生”，“健”而永固。

君子应法“天”之“行健”的属性，自强不息，以契体性的无私无欲，无为自然，永不停滞，精进不懈，智慧行持，善巧圆通的德性。君子效法“天行健”，体现出坚忍不拔的精神，永无息止的信念，自强自立的风格，绝对一相的纯洁，无障无碍的心地，周遍无垠的心胸，尘世不染的定力，见境不迷的慧力，生生不已的能力，变通无滞的善巧，勇于奉献的情操，无缘大慈的德行等等，都是“君子以自强不息”的方面。“君子以自强不息”，强调的是“自强”。

## II、“自强”——内求

何谓“自强”？内求不外求也！内求自心本具的智慧德能的开显，内求改正错误，净化心灵，完善人格，升华境界，入佛知见，成就无上。内求“常见己过，不见他非”，内求常怀他人、大家、社会和十方无边众生，内求时时净化贪、瞋、痴等众生心，内求圆满无上的智慧，内求同体大悲之良心，

内求见境转正觉而不迷，内求一相无涯之圆通，内求清净本然之大定，内求一切境界不退转，内求永不息止而常存。

不外求者，不向外攀缘而分成二相，不见境著境而识心不已，不贪恋五欲六尘而迷惑，不求身外之物而视之真实，不外求财色而贪欲炽盛，不外见物而被物所转，不外求名利而自累心，不外依止而众缚缠身，不外仰求他人“恩赐”而自我作贱，不外展露傲慢而浅陋无知，不外瞋恨他人而内生怒火，不外推卸责任而能代人受过，不外依赖而自懒惰，不外期求而自暴自弃，不外求感官满足而失去无漏清净，不外追求条件而怨天尤人，不执幻想而自精进，勇往直前。

### III、“自强不息”——“四弘誓愿”、“四无量心”、“四无所畏”

“自强不息”，是性德之用也！老子以风箱喻道之作用，“虚而不屈，动而愈出”。风箱本一无所有，但其用无穷，愈扇则风出愈多。老子还说：“道冲，而用之或不盈。”道本冲虚，本无一物，但其用不竭，永无终止。“天行健，君子以自强不息”也类似，一个能“行”而“健”的存在，必是一相无相的真空本体，只有非极性才能“行健”。除此外，万事万物不能“行”而“健”（运动变化不终竭，不衰减，不生不灭，只能是本体实相）。若是极性二相的事物，运动变化必具始终，因二极互交互感，必然要消耗能量而衰减，最终必是生而有灭，动而归寂，绝不能“行”而“健”，故知“天行健，君子以自强不息”是性德，虽妙用无穷，但其用不衰竭，不终止，永远“行健”，是名符其实的“永动机”。

君子称体显现其性德，开显乾“元”“大明始终”，“保合大和”的“利贞”属性，不变随缘，随缘不变；真空妙有，妙有真空，永无终止，永无停歇，才可谓“自强不息”。“自强不息”，正是佛家人讲的“四无量心”（慈心无量，悲心无量，喜心无量，舍心无量）和“四弘誓愿”（众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成；自性众生誓愿度，自性烦恼誓愿断，自性法门誓愿学，自性佛道誓愿成），以及“四无所畏”（一切智无所畏，成就了一切智慧而心无惧怕；漏尽无所畏，断尽了一切烦恼而无惧怕；说障无所畏，能说明种种障碍无上道的法；说尽苦道无所畏，能说明种种灭苦的道理而无所畏）等。“四弘誓愿”是“自强不息”的目标和修习，“四无量心”和“四无所畏”是“自强不息”的果位。不管世出世法，“自强不息”的性德极为重要，一切生命程序的改变，一切修善断恶，都离不开

“自强不息”的作为。佛陀讲的六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若）万行，就依赖“精进”而完成，精进就是“自强不息”的基本内容。一个人只要效法“天行健，君子以自强不息”的精神，就可以创造一切奇迹出现。

一切佛菩萨的弘誓大愿，无不是“自强不息”的精神而成就的。“自强不息”，为什么可做到一切呢？因“真如不守自性，遇缘则变”。“自强不息”的“缘”，就能使“不易”的真如妙性“变易”，终能按缘（各种“信息结构”）而变现出一切来。极乐世界是按阿弥陀佛的四十八大愿而成就的，这正是“自强不息”的见证。“自强不息”是引领创立一切的必要条件，是成就一切事物的根本保证，是“止于至善”的动力源泉。

### ③ “地势坤，君子以厚德载物”

再看“地势坤，君子以厚德载物”。坤元坤阴，以地喻之，故曰：“地势坤”。乾以“自强不息”“资始”，坤以“厚德载物”“资生”。“天行健”，以龙变化（“变易”）为导；“地势坤”，以牝马温顺承载为荷。一切乾龙的变化皆赖坤牝马承载之养育而成，故“厚德载物”是一切“自强不息”得以实现的根本保证。佛家常讲，“真如不守自性，遇缘则变”。真如者，指“地势坤”也！“不守自性”者，指真如柔顺易从，遇乾阳的“信息结构”（“缘”），就易于承载接纳，按其“缘”而进行运动变化。“真如不守自性”的机制，显出“君子以厚德载物”的精神。“厚德载物”也是性德，体现厚德载物的属性，正是坤元本无一物的体性状态所具有的特性。坤元无物，才可载物（有物是不能载物的，犹如怀胎再不能有孕）；坤元真空，才可妙有，故曰：“至哉坤元，万物资生”。

“资生”必依“资始”而生，“资始”必赖“资生”而就。“资生”“乃顺承天”的“资始”，经坤阴的“含弘光大”，才使“品物流形”（“资始”）生成“品物咸亨”（“资生”）。这种天地万物的生成机制，体现出乾坤是一体两面的表达方式。乾元即是坤元，坤元即是乾元，但乾阳则“资始”，坤阴则“资生”，把一体的两种属性展现得天衣无缝。所以，乾元坤元是对本体状态的方便表达，而乾阳和坤阴却是本体本具的不同属性的智慧说。

乾阳体现的“自强不息”精神，必须具备坤阴的“厚德载物”之品质才能兑现。乾阳坤阴本为一体无分，只是圣人设教的方便而分述之。若论体性，太极图的负阴抱阳表达得惟妙惟肖，更深一步无极的大阴和太极的大阳更为

切确。在一无所有的“寂然不动”的坤元（无极态）体上，产生“S”线（资始），便成太极态。太极态的“S”线为乾阳，承载“S”线的本体为坤阴。乾阳“自强不息”地产生各种各样的“S”线（“信息结构”），“印”在坤阴上，坤阴便生成阴阳两半天地万物。“S”线的“资始”，坤阴生成主客内外的一切（这里的坤阴实际上就是坤元，也是乾元，二者本来一体无分，只是方便表达而已）也就是一体的坤阴，因“S”而形成太极的阴阳两半，这是太极的二相对待的阴阳（小阴阳），而乾元起“S”的大阳（整个太极态）与坤元本体的大阴（整个无极态）之阴阳不同。大阴大阳是坤元坤阴和乾元乾阳的一体之两面，而太极的阴阳两半的小阴小阳是大阴大阳的全息缩影。

乾坤二卦的“彖辞”和“象辞”，乃指大阴大阳而言，由乾坤二卦再互交互感而成的六十四卦，都是以小阴小阳而言的。所以，“自强不息”的乾阳属性和“厚德载物”的坤阴属性，都是同一“元、亨”的不同“利、贞”而已，是一体两面的状态和属性。究其实质，“自强不息”和“厚德载物”是一体不分的。“自强不息”依于“厚德载物”，才显现其“自强不息”的属性；“厚德载物”赖于“自强不息”，才体现“厚德载物”的德性。二者犹如手心手背的关系，共为一体的二种相用，以乾坤述之极为恰当！

“君子以厚德载物”，是相对“君子以自强不息”而言的，故坤阴要顺承乾阳的“资始”，要完成“资始”的程序，要生成天地万物，坤阴就要具有包容一切，孕育一切，承载一切，忍耐一切的精神和风格，这正是君子要效法的品格。坤阴的属性是“资生”而“广生”，这就要具备宽厚而涵容的海量，无私而奉献的精神，柔顺而易从的美德，沉默而潜隐的自在，含垢而忍辱的解脱，寂静而不动的定力，不争而无求的满足，承载而无怨的逍遥，广博而无垠的胸怀，艰辛而困难的安乐，出污而不染的洁净，“变易”而“不易”的“利贞”，浓厚而竞技的母德，慈悲而无害的广生，成熟而养育的善良，柔顺而坚韧的毅力，清静而不著的智德，积厚而喜舍的爱心，施德而无望的品行，劳劬而无悔的宽容，功高而不伐的谦德，无我而利他的等心，大公而无私的母爱，德合而无疆的心性，辅助而无愿的安然等等，无不是“君子厚德载物”的心地写照。

“自强不息”和“厚德载物”，简单而明了的体现乾元和坤元的性德，君子契合这种性德，就是“穷理尽性以至于命”，就是“顺性命之理”，就是“退藏于密”，就是“成性存存，道义之门”，就是“继之者善，成之者性”

也。老子称之为“唯道是从”的“孔德”，“大顺”于道的“玄德”。佛家称为“始觉”合于“本觉”，开显般若德。

#### ④ “自强不息”与“厚德载物”

“自强不息”和“厚德载物”，充分的体现了乾坤所代表的一体两面的性德。因为是性德，一切有情皆应效法，做为人更应充分的体现。所以，“自强不息”和“厚德载物”也成为人类文明的象征。如果人不具这二种性德，将不是一个有道德、有能力、有作为的人；若人具备了这种品德，将会境界升华，智慧开显，层次转变。定由必然走向自在，解脱系缚，超越挂碍，达非极性一相之究竟。

一个家庭若能体现“自强不息”和“厚德载物”，夫妇一定和谐，家庭一定兴旺，人丁一定有品德和智慧。一个国家若能体现“自强不息”和“厚德载物”的精神，国运一定昌盛亨通，国家一定富强繁荣，国民素质一定良好，世界声誉必然向往。一个民族若能体现“自强不息”和“厚德载物”的性德，这个民族一定兴旺发达，智慧开显，境界高雅，文明昌盛，经久不衰。

《易经》的旨归在于“顺性命之理”，“自强不息”和“厚德载物”是“顺性命之理”的基本操持。一个想要“穷理尽性以至于命”的修习者，“自强不息”和“厚德载物”则是自始自终的准则，亦是始终不可离的保证。

### 3、《说卦》中的乾、坤说

#### （1）乾、坤二卦之性征

《说卦》中讲：“乾以君之，坤以藏之。”“乾健也，坤顺也。”“乾为马，坤为牛。”“乾为首，坤为腹。”“乾天也，故称乎父。坤地也，故称乎母。”“乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。”“坤为地、为母、为布、为釜、为吝啬、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众、为柄，其於地也为黑。”“神也者，妙万物而为言者也。动万物者，莫疾乎雷；桡万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水。终万物始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”

#### （2）“乾以君之”、“坤以藏之”，“资始”、“资生”

乾以“资始”而为主导，统天喻为君（“乾以君子”）。坤以“资生”而为接纳，“载物”收藏而孕育（“坤以藏之”）。乾刚健勇猛（“乾健也”），坤柔顺易从（“坤顺也”）。乾主阳而性动，以马喻之（“乾为马”），坤主阴而性



静，以牛喻之（“坤为牛”）。乾象天，天在上为明照，故为首（“乾为首”）；坤象地，地在下为纳藏，故为腹（“坤为腹”）。乾天为父，坤地为母，因为一切卦象均乾父坤母所生也，“故称乎父”，“故称乎母”。乾坤，以父母喻之，表示生化天地万物之功用神奇而微妙（“神也者，妙万物而为言者也”），由乾坤到“既成万物也”，这其中的机制原理，以雷、风、火、泽、水、山的相互作用而表示，整个乾阳的“资始”和坤阴的“资生”，中间经历了复杂的阴阳交感的状态（“水火相逮”），互促互助的状态（“雷风不相悖”），阴阳交融的状态（“山泽通气”），阴阳“中和”的状态，“然后（才）能变化”，生成万事万物（“既成万物也”）。

### （3）“物物有一太极”，乾坤“中和”而化生万物

由乾坤二卦代表本体实相的属性和功用，演变产生宇宙万物。和则能生，故乾坤是非极性属性的一种表达方式，亦即一体两面的说明。所以，用乾坤论述“中和”的化生状态时，总是以负阴抱阳的“中和态”为始点的，这种“中和态”，形象的图示，就是太极图。也就是说，天地万物皆始自太极的状态，经演化而一本殊散，所谓“易有太极，是生二仪，二仪生四象，四象生八卦”，八卦演万物。由太极的隐极性属性，一直展现到万事万物，中间虽经历了无数过程，但从根到枝梢，看似庞杂，但太极的阴阳属性和“中和”则生的机制原理，始终全息着、体现着太极本具的属性和规律，这就是朱熹说的“物物有一太极”，就像同一始祖的后代，始终带着始祖的基因。

《说卦》中对此有具体的事例，如“乾为天”，以天象喻之。“为圜”，以天形喻之。“为君为父”，以尊上、主动、统领而喻。“为玉为金”，玉喻精纯刚慧，不受染污，以乾阳刚健。金喻始终不渝，不怕火炼，自强不息的乾阳精神。“为寒为冰”，喻乾阳始自阴极而生也，乾阳来复始自阴盛（有以后天卦，乾居西北季节为秋末冬初释，于其意不符）。“为大赤”，乾阳如日，喻大赤。“为良马”，喻乾善动。“为老马”，喻阳刚始终，老马阳动之性仍存，意“自强不息”也。“为瘠马”，瘠马者瘦驰，马瘦轻快，骨露为阳，膘肥为阴，故为瘠马。“为驳马”，驳为杂色，喻乾阳主动交感坤阴，产生各种阴阳交替的卦象，故为驳马。“为木果”，果含其种子，种子为“资始”者也，故为木果。

坤为地，体现“资生”。“为母”，喻万物之母也。“为布”，布形方，喻地方也。“为釜”，釜即锅也！锅是成熟之器，喻坤孕育成熟万物也。“为吝

畜”，乾为施与，坤“乃顺承天”，为接纳，受而弗施也，故为吝啬。“为均”，坤阴与乾阳交感，“德合无疆”，均而为和，以坤阴被动承纳乾阳而中和的，故为均（坤不能主动去中和乾，故坤为均）。“为子母牛”，小母牛喻生育能力旺盛，体现坤阴的“资生”属性，故为子母牛。“为大舆”，取大车能载之意，喻“厚德载物”也，故为大舆。“为文”，文者纹也！众色交织也！喻地生成万物各现其状，故为文。“为众”，坤道是臣道，为臣民者众也，故为众。“为柄”，柄者，器之手柄也。凡器之柄，皆为器发挥作用之支助也，坤助乾导，故为柄。“其于地也为黑”，地阴而色黑，天阳而色赤，故为黑。

#### （4）从乾坤到万事万物皆具一体二面性

乾坤二象的推演生成，形成天地万物，天地万物皆为乾坤之相也。乾坤为一体的两个面也，犹手之手心与手背的关系，一切手势和手印，皆依手的二个面来体现，无穷无尽的手印手势，始终体现着手的本体属性。同理，太极的阴阳（乾坤）中和态，演化成天地万物，犹不能离乾阳坤阴的属性，所谓“一本殊散”，烙印仍存。可见，易理之道，遍布万类，巨细贵贱，皆一本所演，无不体现太极阴阳的属性和法则。从万事万物中皆可见其乾阳坤阴的属性。男阳女阴，日阳月阴，山阳谷阴，上阳下阴，头阳足阴，一切的一切，均体现太极的属性，故佛家人讲：有情无情，同圆种智；有色无色，皆是见性；有声无声，皆是闻性；有味无味，皆是尝性；有香无香，皆是嗅性；有触无触，皆是触性；有念无念，皆是觉性。

“根尘同源”，皆为本性所显，六根六尘六识等十八界，再加上地、水、火、风、空、见、识等七大二十五有，佛陀说：“本如来藏，妙真如性”。宇宙万物之相，不管有形还是无形，皆是一体性之所显现，相殊而性一。乾坤阴阳所代表的一体两面亦同，各种名相繁杂，但其性无不体现太极者也！故禅宗讲：翠竹黄花无非般若，山河大地尽露法身。可见，《说卦》的万类象征，正是性相不二、体用一如的根本大法。

性即是相，相即是性；体即是相，相即是性；用即是体，体即是相。乾坤之门户即是六十四卦，六十四卦即是乾坤之两面。以乾坤遍括天地万物而无遗，以天地万物体现乾坤之属性。乾坤者，一阴阳也；阴阳者，一太极也；太极者，万物之母也！太极散之为万物，万物归之为一太极，故太极即万物，万物即太极，一体不二，才是真如体性。《说卦》中的“顺性命之理”，正是此之谓也！明白万法万相不离体性，体性就在万法万相之中，可谓“穷理尽性以至于命”也，这

就是“《易》逆数也”的含意。

### (5) 八卦涵融之《华严》境界

《说卦》以八卦的万类象征，来表达相多性一，体现《华严经》一即是多，多即是一的理事无碍法界和事事无碍法界。了知万法万相，其性本一，相妄性真。正如佛陀所说：“以一切法真如体故，一切法现在真如体故。”六祖惠能也讲：“万法不离自性。”只要本体之性共一，万法万相，乃影像耳！故《坛经》讲：“一真一切真，万境自如如。”老子讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”万物皆源自道，道现万物。庄子也讲，道“无所不在”，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”。道为本，物相为末。道一本殊散，无处不在处处在（“无所不在”）。蚂蚁、杂草、砖瓦、屎尿等等，无不是道所展现的“相”！见相见道，道不异相，相不异道，可谓“穷理尽性以至于命”也！

佛经也讲：“当知如此诸数（共一百八十九种），皆从一数（指本体也）而起，以一为本。如是数相者，显示一切众生六根之聚，皆从如来藏自性清净心一实境界而起，依一实境界以之为本，所谓依一实境界故。”一切象数皆从“一”而演出，《易经》从太极的“一”，演出三百八十四爻（以六爻计），还可演为四千零九六爻（以十二爻计），以至无穷无数爻却可从“一”出。“一”者，一相也；一相者，无相也。由一相之无相，可演出无穷无尽的象数。一切象数可回归为无相的一相，可见一切象数本为虚幻不实，皆由一相无相之本体幻现出来，如镜现影，如空中虚华，如眼翳见毛轮。但万法万物的幻化相皆本一真（一相无相）而有，故称为全妄皆真。犹全影像是镜子的道理一样。若能明此道理，亦是“穷理尽性以至于命”，亦是“顺性命之理”。

## 4、散谈乾、坤

### (1) 从了悟乾、坤二卦入手，由极性入非极性

《易经》中的非极性描述，总是以乾坤二卦的属性来表达（就是极性对立中的关系，仍以乾坤二象为说明），非极性的绝对体，虽状态唯一，但属性的表达却是多种多样。如非极性的“不易”体，就具有至虚、至明、至柔、至妙等等的属性，《易经》的大智慧就体现在用乾坤统论一切，得到方便圆满的表达。如本体具有一无所有的状态，但又不顽空虚无，对这种绝对而不断灭的本体性，古人用“真空”来表达。真空可以妙有，妙有却是真空。正如《心经》的表达，“色（妙有，坤）不异空（真空、乾），空不异色；色即

是空，空即是色”。若用乾坤来表达，则有“乾不异坤，坤不异乾；乾即是坤，坤即是乾”。这种表达说明了乾坤的名相不同（具极性之名），但乾即是坤，则体性不二（总为零，一无所有，却妙用无穷），这就成功的表达了非极性的唯一性、绝对性、真空性、一切性、所有性、妙用性。

若以“不易”（不变）和“变易”（随缘），“不易”而“变易”，“变易”而“不易”，这就是不变（乾健）随缘（坤顺），随缘不变。这类表达，总归一体不二，又是一体而两面，巧妙而圆满的用极性观念而表达了非极性的属性。如性（乾）相（坤），体（乾）用（坤），定（坤）慧（乾），止（坤）观（乾），寂（坤）照（乾）等一对对极性观念中，只要用二极“不异”、“即是”的关系式，都能很好地表达非极性的属性。如定（坤）不异慧（乾），慧不异定；定即是慧，慧即是定。可见，非极性中并无定慧之分，只在极性的表达中显出其观念的虚妄性。六祖惠能也讲定慧等持，他说：“定慧一体不二，定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。”“定慧犹如何等？犹如灯光，有灯即光，无灯即暗，灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。”

性（乾）相（坤）关系，也是一样，“名虽有二，体本同一”。相是性之相，性是相之性，故有性（乾）“不异”、“即是”相（坤），相“不异”、“即是”性的一体两面的表达。惠能也说“万法（坤）不离自性（乾）”。庄子讲，道在“蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”，“在屎溺”等万法之中。可见，坤元坤阴所“资生”、“广生”的万法，总不离乾元乾阳之体。可知，乾元坤元，同为一元；乾阳坤阴，名虽有异，体本不二。其它，皆可类推，总不外乎一本殊散，散归一本。本与散的不分别，才是真正的本体实相，《易经》称之为“性命之理”。

老子讲：“夫物芸芸（变易殊散为万物，为坤），各复归其根；归根曰静，静曰复命；复命（回归一本，为乾）曰常（不易），知常曰明。”归根复命，万法归一，一常而不易，无二无别。《易经》讲的“性命之理”，就是绝对唯一的真常之道。

“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”《易》以变易的极性之相（“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”），“以顺性命之理”。如何“顺”之？“观变于阴阳”，“发挥于刚柔”，总归于乾坤二类之极性属性，使之极性之理“穷”之，极性之性“尽”之，直至于开显

非极性的“命”。也就是说，将乾坤所代表的二极，通过“不异”、“即是”的“穷理尽性”，以契顺非极性的“性命之理”。

## （2）乾、坤二卦与佛法、道统等的一相衔接（答疑）

### ① 或问：一切演化过程如何用乾坤表述？

从非极性到极性的“变易”，再到宇宙万物的生成，直逆返本源的过程，亦可用乾坤属性来表达。《华严经》讲，一切都从此法界流（大哉乾元，万物资始），一切都归于此法界（至哉坤元，“坤以藏之”）。流出者，乾元也；收藏者，坤元也。世界的成住坏空，成住为乾，坏空为坤。吾人心念的生住异灭和极性事物的生长成亡规律，都以乾生坤藏而表达之。佛陀讲常、乐、我、净，为涅槃之四德，此正是乾元（“乐”、“我”）和坤元（“常”、“净”）的“德合无疆”。

### ② 或问：自性与万法的表达可用乾坤吗？

自性与万法同时显现，因自性以“S”线的识心波动（信息结构）为因（因为乾），而随识心的信息结构，产生相应的相，相相及其关系成为万法，万法万物是果（果为坤）。自性好比镜体，万法好比镜像，镜体和影像同时存在，镜子成就，影即在中，影现其中，已成镜体，故说自性与万法同时显现。吾人所见到的世界无不是“影像”耳！只是根尘不相对时，不现相而已！这个机制很微妙，亦可用乾坤来表达。

将“S”线的心识活动看作乾，乾阳一动，就形成根尘（主客、能所、见分和相分）的对立，亦即现出主客内外的相（佛家人称之为依报和正报，依报为客体，正报为主体）。用太极图形象表示，“S”线的信息结构形成的同时，太极阴（尘）阳（根）两半的相同时成就，我们只要用手画“S”线时，就可知道不但两边同时出现，而且“S”线和阴（客、尘、所、相、坤）阳（主、根、能、见、乾）两半都是同时出现。当你一念不生时，就是“易无思也，无为也”的“寂然不动”态。

当你一念妄动，就是“感”（用“S”线表示），一“感”就“遂通天下之故”。“遂通”者，非贯通，乃产生之意，生成之意。“天下”者，代表宇宙万物也，“故”者，于是之意，或原因也！“非天下至神，其孰能与于此”？“至神”者，就是“无思也，无为也，寂然不动”的“易”态（本体实相也）。称“至神”，是说本体“易”态本具至妙、至柔、至虚、至明的状态和属性。因其“至神妙”，故动念一“感”，就同时展现主客内外的一切事物。

动念（“S”线）为乾，根尘（阴阳）之相为坤。若以太极图两半而言，阳（六根、主、能、见）为乾，阴为（六尘、客、所、相）为坤。我们所见的世界万象包括我们自身，都是立体“大圆镜”上的影像。“寂然不动”的“大圆镜”，显现出有情无情的一切事物，我们本身就是“大圆镜”上的影像，故不见世界万象是“影像”的事实，待到修证到这一步时，才知圣人之道深不可测，却又如此的“平常”！

### ③ 或问：体相用和三大世界的乾坤属性如何？

体性为乾，相用为坤。体相用不二，这是一切圣哲最着眼之处。金为体（乾），器为相用（坤），一金而多器（金戒指、金耳环、金杯、金表、金项链），器器皆为一金。金不异器，器不异金；金即是器，器即是金。是金必有相（有规则形和无规则形，皆是金之相），是相各具用。金之相用不离金体，金体之存必借相用。类比乾元之体，必得坤阴“品物咸亨”之相用。一性而多相，此乃亦为“自强不息”（乾）和“厚德载物”（坤）者也！

明心见性，就是在相用中见体，体中明悟相用，了悉体相用本来一如。知相用皆是一体（器器皆金），便无念起。不起相用的分别之念，万相万境本自如如（金器堆成山，唯见金光灿）。知体能现万相，便无枯寂无顽空。不著空相，了体妙用恒沙，得无边自在！三大世界（信息的世界，能量的世界，物质的世界）以信息世界为乾，能量、物质世界为坤。以能量和物质计，能量为乾，物质为坤。以物质计，虚空为乾，星体为坤。依此类推，太阳为乾，地球为坤；高山为乾，深谷为坤；细胞核为乾，细胞质为坤；原子核为乾，核外电子为坤……。宇宙间的任何事物，只要按乾坤的属性排列，无一不在乾坤的统摄之中。

### ④ 或问：乾龙、坤牝马，其义何谓？

龙喻善变，龙为能变。坤为牝马，喻为善应，牝马为所变。能为乾，所为坤。龙可喻佛性，为神通变化之妙体，故《系辞》称之为“至神”，伏羲仰观俯察，“通神明之德”，就通此“至神”之妙体。“至神”之妙体，就是能变之体；“类万物之情”，就示所变之相用。惠能讲：“何期自性，能生万法。”自性能生万法为能变，自性显示万法为所变。

乾龙喻能变之“资始”，坤马喻所变之“资生”。“资始”为能变化出“信息结构”的“品物流形”，“资生”为所变现成的“品物咸亨”（生成天地万物之形）。乾龙之能变喻为大脑的构思（或图纸），而坤马之所变喻为所修的

楼房。楼房的式样随图纸而定，有什么样的图纸，就修成什么样的楼房。也就是说，能变的信息结构是什么，所变生成的物相就是什么！乾为信息，坤为能量、物质。

### ⑤ 或问：乾坤如何表达一相二相？

实际上，一相就是体，二相就是相用。一相便具非极性（乾），二相必具极性（坤）。乾表一相为体，坤表二相为用。一相无界无间无异，凡一相就是无相。若一切品物皆一色（如红色），便成无色（无红色，无一切色），亦不知有任何色。同理，一念则无念，一心则无心，一味则无味，一体则无体，一性则无性，一相则无相。“易无思也，无为也，寂然不动”，就是一相之无相（或一念无念，一体之无体，一心之无心，一味之无味）。一相无界，故周遍十方；一相无间，故亨通无碍；一相无异，故常住不变；一相无分，故同体大悲；一相无念，故无言说；一相无内外，故无缘大慈；一相无境，故不见无闻；一相无对，故独立不改；一相无相，故一无所得。

二相有界有间有异，凡二相必是有相。二相有界，故有阻隔，故不通达，就有障碍，就不自在；二相有间，故不能周遍，故不连续，就有生灭（生死），就有局限；二相有异，故不能一心，故不能无念，就有妄心私心，就有人我是非；二相区分，就有无明迷惑；二相有比，故有量有数；二相有别，故有内外主客之分；二相有对，故有互交互感，牵缠挂碍；二相有境，故有思念言说；二相有相，故认相为实，不知幻化；二相有待，故不能自在解脱；二相相对，故有见闻觉知（之相）；二相极性，故有运动变化；二相有境，故有分别执著；二相有分，故障慈悲开显；二相消耗，故有周转；二相有漏，故有贪求；二相有我，故是有为；二相有识，故不了一相；二相性不周遍，故现有情无情；二相极化，故有三途妄心，堕落下坠。

一相乾阳精纯，便归乾元本体；二相坤阴极化，便现黑暗恶道。一相乾元般若智，二相坤浊昏昧识。修行是由二相到一相，转识成智成纯阳，纯阳无阳无乾坤，究竟一相本无相，一无所有就万有，超越空有本来如。

### ⑥ 或问：一切种智和首楞严大定的乾坤关系如何？

智慧为乾，禅定为坤。一切种智是乾元所具有的圆满智慧，首楞严大定是坤元所具有的清净本然。本慧本定，本无定慧，谓之定慧，囿在名识。乾元坤元，本是一元；一元无元，无流无源。智定不二，一体无分。

### ⑦ 或问：世间极性皆归乾坤，何以超越？

世人总是以男女、夫妇、君臣、主客、上下等，皆可归属乾（男、夫、君、主、上）；坤（女、妇、臣、客、下）。超越极性者，乃归一性一体之说。如男女，若男不异女，女不异男者在何处？人性也！男女相虽异，但人性本一，仁义礼智不因男女有异。若男即是女，女即是男者何谓？皆是人之谓也！男人是人，女人是人，故男=女=人。说一国一家有多少人，不分男女，男即女，女即男，便是超越。其它的同此类推，就不赘述。

### ⑧ 或问：何谓“空，当于六十二见中求”的乾坤说？

六十二见为有，空有相对，空为乾，有为坤，空有一对本不分，说空是因有，说有是因空。无空就无有，无有本无空，极性一对是互为存在的前提，问乾答坤，问阳答阴，问空答有，二道相因，自然超越极性观念。故曰空当于六十二见中求。

### ⑨ 或问：何谓六祖“功”和“德”的乾坤说？

六祖讲：“见性是功，平等是德。念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。”性为乾，契性之相为坤，见性为功，功则为乾；契性之相为德，德则为坤。平等是性之德相，见性是契合于性，念念常见本性就是纯阳之乾元。“真实妙用”，就是乾元之相的坤德，坤德就是相用（“真实妙用”），性相不二就是功德。“内心谦下是功（乾、因），外行于礼是德（坤、果）”；“自性建立万法是功，心体离念是德”；“不离自性是功，应用不染是德”。“念念无间是功，心行平直是德”；“自修性是功，自修身是德。”

### ⑩ 或问：何谓“如来随顺觉性”的乾坤说？

佛陀在《圆觉经》中讲：“一切障碍，即究竟觉；得念失念，无非解脱；成法破法，皆名涅槃；智慧愚痴，通为般若；菩萨外道所成就法，同是菩提；无明真如，无异境界；诸戒定慧及淫怒痴，俱是梵行；众生国土，同一法性；地狱天宫，皆为净土；有性无性，齐成佛道；一切烦恼，毕竟解脱。法界海慧，照了诸相，犹如虚空，此名如来随顺觉性。”佛陀讲的“如来随顺觉性”，就是如何让人们超越极性的方式方法，以及如来看待一切极性二相的一相境界。实质是如来在非极性境界的一种极性表达，非极性境界为乾，极性境界为坤。各种障碍，得念失念，智慧愚痴，无明真如，众生国土，地狱天宫，有情无情，一切烦恼等极性二相的事物和极性观念，皆属坤元之相；而究竟觉、解脱、涅槃、般若、菩提、法性、梵行、净土、佛道等，都是对一相非极性的一种表达，皆属乾元之性。乾元坤元即是一元；性相不二，本是一如，



故称为“如来随顺觉性”。

### ❶ 或问：老子的“大”字超越法，如何用乾坤来表示？

老子讲的“大”，就是一相绝待道的别称。老子讲了很多关于“大”字的超越极性的方法，如：“大白若辱”，“大方无隅”，“大器晚（读免）成”，“大音希声”，“大象无形”，“大成若缺”，“大盈若冲”，“大直若屈”，“大巧若拙”，“大辩若讷”。庄子也讲：“大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不赚，大勇不伐”。老庄讲的“大”义就指非极性中无“×”和“非×”。如：“大智若愚”，“大智”无智。“大”是绝对一相的非极性属性，故“大”中无“智、愚”一对的极性对待，如何用极性的“智”与“愚”来表达非极性“大”的属性呢？老子巧妙的用“智若愚”（智等于愚）表达“大”的非极性性。“智若愚”（智=愚），就无智无愚，无智无愚就超越了极性的对待。故“大”表示的非极性为乾元，极性的智、愚一对（其它的类推）为坤元。“智若愚”（智=愚），则一无所有，无坤元之说。坤不存在，乾从何立？故老子的“大”字法门是彻底超越极性的法门。

还有“大音希声”，“大象无形”，“大器免成”之类，这是一类除极性一端而无另一端的一种极性超越法。“希声”者，无声也；“免成”者，无成也。非极性的“大音”，即无有声（动音），也无无声（静音），有声无声一对极性，超越了有声（动音）无声（静音），就是“大音希声”。同理，“大器”，既无做成之器，亦无未成之器，超越有成无成的一对极性，就是“大器免成”。其它类推，总不外乎极性的泯灭和非极性的开显。

### ❷ 或问：何谓“无相不相，不相无相”的乾坤表达？

佛陀讲：“无量义者，从一法生；其一法者，即‘无相’也。如是无相，无相不相，不相无相，名为实相。”万法从一法生，这一法就是“无相”。无相就是“易无思也，无为也，寂然不动”的“不易”之本体也！“无相”、“不易”之本体，就是乾。但无相却能变现无穷无尽的相（“无相不相”），这就是《易经》讲的“感而遂通天下之故”。这个无不相（“无相不相”）、“感而遂通天下之故”，就是坤。“不相无相”，这是省略句，是指“无相不相（无不相）”的一切相皆是无相（“凡所有相，皆是虚妄”。“诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”），把这个一无所有的真空相称为“无相”（乾），但真空可以妙有，能现出一切相来（“无相不相”）；虽妙有现出的一切相，皆是非实有的幻化相（一类是圣者所起的妙用相，一类是众生循业所现的业报相，

但二类相皆是虚妄幻化之相，犹如空华、水月、毛轮一样，虽现相而实非有），称此“幻化相”为坤。

佛陀说：“如是无相，无相不相，不相无相，名为实相。”可见，“实相”就是“无相”和“无不相”的一体无分，一体不二，一体两面（乾和坤）。在一体上无乾坤，在“实相”中含盖乾坤（无相和无不相）。修习人要契实相，首先要明白“实相”，就是“无相”和“无不相”的不二法！偏于“无相”则沉空，侧于“无不相”则著有，超越“无相”、“无不相”的极性对称，才是不二之法的“实相”（“无相不相，不相无相”）。

### （三）六爻变化中的乾、坤说

乾、坤二卦的六爻，它代表一种“变易”的过程，是指示“变易”过程的不同阶段所展现的不同状态和属性的，每爻所代表的过程，总是从本卦的属性和状态而定位，然后再进行分述。也就是说，每卦的《彖辞》和《象辞》（指大象）是本卦状态属性的定位。如乾卦，“元、亨、利、贞”，“大哉乾元，万物资始……”，直到“天行健，君子以自强不息”，就是乾卦的定位（其它类推）。然后，再进行初九、二九……上九变化过程的分述，从而体现卦与爻的全体与部分的关系、始终与过程的机制。

#### 1、乾卦之六爻变化

##### （1）“初九，潜龙，勿用”

“初九，潜龙，勿用。”乾卦以龙作为总喻，龙者，喻善变也！乾卦是标志本体“感而遂通”属性的，也就是说明随缘变化属性的。本体一相，空无一物，未起用时，就是“无思也，无为也，寂然不动”的乾元。在变化过程的六爻中，总是要从乾元开始。《易经》把这种“前念未生”的状态称之为“初九，潜龙，勿用”，表示龙在蛰伏期，还未有动向产生。犹如种子刚植入土，还未起变化的作用（“勿用”）。但要注意，虽未发生变化，但具有必然变化的属性和能力，故称“潜龙”。如一粒松籽，虽未见到发芽，但已具足一棵松树的信息结构，条件适宜，必然产生出一棵松树来，只是条件未具，还未展现而已！《易经》总体讲“不变”的“变易”和“变易”的“不易”，乾卦是专门标志“变易”属性的。

“变易”是对“不易”而言的，故初九为“潜龙勿用”，还处在“不易”的“寂然不动”状态，但却意味着即将开始“变易”。所以，“潜龙勿用”正

就是宇宙万物的初始点，犹如“大爆炸”理论的“奇点”，它已孕育着整个宇宙万物的产生。将此变化而未变之际，对应不同的层次，就有不同的状态。如种子入土，还未发芽；受精卵刚形成，未得发育；人未醒将醒之际，还在朦胧；榜上有名，还未授官；大舜德具，仍在垅亩；孔明智足，卧龙待遇。故乾卦谓之：“潜龙勿用，阳气潜藏”。

“潜龙勿用，阳在下也。”“潜之为言也，隐而未见现，行而未成，是以君子弗用也。”因为，“君子以成德为行，日可见之行也”。这都是用来说明“初九，潜龙勿用”这个阶段的状态和属性的。“德”者，事业有成之谓也！事业未成，未见行迹，仍属“潜龙”。“隐而未见，行而未成，是以君子‘弗用’也”。潜隐而未显露，作事而未见成就，这都是潜龙体现的特征，以喻君子还未到施展才华之时（“是以君子‘弗用’也”）。

孔子以人的行事来说明“潜龙勿用”，曰：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”龙主变易，能变者为龙。具备能变属性的“龙”，时下隐而不变（“龙德而隐者也”），故为“潜龙”。龙虽潜而未泯灭变易的本性，哪怕一切外界环境，也改变不了“龙”的变化功能（“不易乎世”），所谓不随境转，总保持着乾龙“感而遂通天下之故”的属性。“潜龙”之所以称“潜”，就是不追逐名利，没有名利的期望（“不成乎名”）。正因为没有世间名利的贪恋，没有功利心态的驱使，故怀才而隐于世间却不忧闷烦恼（“遁世无闷”），无人称道和赏识，也不苦闷（“不见是而无闷”）。一个人德智兼备，而无人知道，无人承认，无人肯定，无伯乐赏识而称道，但其内心安稳而无怨，平和无忧，不怨天尤人，无苦闷烦恼，此之谓潜龙虽潜，龙性未减，龙德未损，龙体未改。条件适宜（“乐”）该行则行（“乐则行之”），条件不具（“忧”），该止则止（忧则违之），能出能入，能显能隐，视条件而定。如种子入土，水分、阳光、土壤等适宜，则“乐”于发芽（“乐则行之”）；若水分、阳光、土壤等不具备，则“忧”而不能发芽（“忧则违之”）。条件具与不具，种子潜在，能发芽变化的属性是不变的（“确乎其不可拔”）！这种随缘可变，无缘能变而不变的阶段，称之为“潜龙也”。

“龙”可大可小，可显可隐，这是龙的特点。龙的这种特性，处在未发挥的阶段，就成为潜龙。潜龙虽潜，龙德皆具；龙德虽具，该潜则潜，该显则显，故在潜龙阶段能起用而未起用，能变化而未变化，是为“勿用”。“勿

用”，非不可用！待用也，可用也！灯未点亮，照性“勿用”，以火燃之，光照明显，为可用也！姜子牙垂钓渭水边，“潜龙勿用”，待文王访之，则大用也！用与不用，子牙德才依旧，体未变也！潜龙者，乃乾元未启将启之际也，乾元之体性不变，所谓本体之“不易”也！

佛法称自性不二，未开显时，五蕴覆障，称如来藏，为凡夫位；开显时，五蕴即是空，相即是性，一切本如来藏妙真如性，佛性全彰，称为佛，为圣者位。不管圣凡，佛性不变，所谓在凡不减，在圣不增者也！佛性虽常，却可不变随缘，随缘而变，示现无常；佛性虽无常，却是随缘不变，变而不变，示现恒常。佛性（乾元）不二，超越常与无常。常与无常，佛性一如。“不易”则“寂然不动”，却能“变易”而“感而遂通天下之故”。“不变”而“变易”，“变易”而“不易”，皆是指体性之属性而已！是一体之二面耳！

乾卦之六爻，乃乾元之起用的变化程序也，变化过程之状态也，天地万物运动变化之体现也。虽六变迁，事事物物无自性，皆是乾元之妙用相也，故“变易”者“不易”也，“不易”者“变易”也。正如惠能所讲：“无常者，即佛性（常）也；有常者，即一切善恶之法分别心（无常）也。”“无常”者，“变易”也；“有常”者，“不易”也；“一切善恶之法分别心”就是“变易”，就是“感而遂通天下之故”。

“佛性”者，永恒常住的乾元体性也，亦即“易无思也，无为也，寂然不动”的“不易”也！可见，对不二体性来说，极性的“无常”即是“常”，“常”即是“无常”；“变易”即是“不易”，“不易”即是“变易”。超越常与无常、“变易”与“不易”的极性对待便是非极性之本体。

## （2）“九二，见（现）龙在田，利见大人”

“九二，见（现）龙在田，利见大人。”

九二，以示乾卦变化的第二阶段，喻龙过了潜伏期，已现在地面，头角初露（“见龙在田”），是龙施展时至，大用现前之征兆也！喻为大智德之人知遇时至（“利”见“大人”），如太公遇文王，孔明受三顾，种子初发芽而破土也！故乾卦曰：“见龙在田，德施普也。”“见龙在田，时舍也。”“见龙在田，天下文明。”大德之人该到德施普化世人之时（“德施普也”），将为舒展宏图之势（“时舍也”！舍，通舒）如日初出地平线，却已晨曦天下，文采昭明（“天下文明”）。

“见龙在田，利见大人。”孔子曰：“龙德而正中者也，庸言之信，庸行

之谨，闲邪存其诚。善世而不伐，德博而化。”《易》曰：“‘见龙在田，利见大人’，君德也。”乾元所具的圆满之德，在九二的阶段，表面为正中的德行，不极化，不偏颇，保持着非极性的乾元本体之属性（“龙德而正中者也”）。体现在日常生活中的言行中，就是言而有信（“庸言之信”），行而谨慎（“庸行之谨”），止息恶念恶行（“闲邪”），开启自性之至诚（“存其诚”）。善泽世人，德化功著，却不自我夸耀（“善世而不伐”），以此广博的道德心地，朴化天下世间，感化天下苍生（“德博而化”）。这就是乾为君主所应具备的品质。

乾道“统天”，君临天下，必具正中之德，一言一行顺道入规，不离乾元之本具。防止外邪干扰，于道不中，真诚不显，邪心炽盛，故“闲邪存诚”，虽美利天下，却不受染污，保持乾元正而中的非极性属性，大加起用，化世利民，功行天下，德加四海，却不矜不伐。正如老子赞道所言：“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，此之谓“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”也！乾道虽在变化的进程中，但乾元之本性（“性命”）仍保持“正中”，不偏不倚地利世化人，此之谓君临天下者应具之德（君德）也！

“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。《易》曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”一个准备将来大显身手的君子，必先听闻学问，积累知识。佛家讲“闻、思、修”三学，讲“法门无量誓愿学。”老子讲“为学日益。”“君子学以聚之”，属于佛家讲的“闻慧”；“问以辩之”，属于“思慧”；“宽以居之，仁以行之”，属于“修慧”。学问要多听多闻，以增长知识。听闻到理论还要思辨，领悟其中的意旨，辨别分析其中的异同、正误，找到正确的修持方法。

以宽厚仁爱之心修身修心，以宽恕仁慈之心待人接物，经此修行，才能“利见大人”，成就作为君长而必备的素质。九二之乾位，要求君德陶冶，以显乾道之刚正德充，学问聚辨之，宽仁以修之，其时以待之。开显备用，将展其能，利世利民，早养其德，心身修正，以利齐家治国平天下。佛家行六度万行，不被物转，不随境迁，一心开显般若之德，大发菩提之心，追求无上觉道，此乃为“利见大人”之君德也！老子所谓“损之又损，以至无为”，终为“无为而无不为”也！

### （3）“九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”

“九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”

乾卦进行到第三阶段，正是龙腾空上升之初。这时需要勤奋努力，自强不息，勇往直行，精进不懈，谨慎小心，战战兢兢地行事，终能克服困难，冲破障碍，就不会有退转之忧。君子终日勤勉不懈（“终日乾乾”），日以继夜地自强不息，既在夜晚，仍时时警惕（夕惕若），以此精神激励奋进，即使有困难或险境，也会勇往直前，绝不退转，就不会有不测之祸患了（咎，主要是指刚刚腾飞的乾龙产生退转之意）。

乾卦讲：“终日乾乾，反复道也。”“终日乾乾，行事也。”“终日乾乾，与时偕行。”“九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎也。”“反复之道”者，不断精进也！在九三位，龙初飞腾，特需自强不息，以不退转的精神，反复激励，才能冲过各种障碍。以此奋进精神而“行事”，正是九三所处的事业付诸实践的进程。

九三位是刚刚离地的腾空之势，其上有九四、九五、九六等进程，每个阶段都体现不同时空点的不同境界，所以要及时并进（“与时偕行”），随境变通。九三以三阳爻重迭，不居中位，上不到天（“上不在天”），下已离地（“下不在田”），处此地位，必须奋进不息，不懈不退，激励自己警觉小心，勇往直前，此之谓“故乾乾因其时而惕”者也！只要自强不息，谨慎其行，就不会有退转之心和不测之祸（“虽危‘无咎’矣”）。

对九三爻，孔子曰：“君子进德修业。忠信所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故，居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”君子要培植德行，修持功业，以内心忠信为其进德之本。“忠”者，心上存“中”为“忠”，不偏不颇为“中”。心契中道，“不过”也不“不及”，是为“忠”也！信者，人言诚实而不虚也，所谓言而有信者也！为人于道相契为忠，表里如一为信。忠信存其内，则与乾元之属性相应，“所以进德也”。语言、文字乃心声也，真诚之心的言说文字表达，是将至诚的情感付诸于各种工作中，就可积累功业（“修辞立其诚，所以居业也”）。

智慧能知其各种层次和进程，把握时机，预知时至，就可了知极细微的变动，可往则往，可进则进，此之谓“知至至之，可与言几也”。智慧能知过程进行的程度，知晓终结的未来，适可知度，该止则止，有始有终，义理存焉，不极化，不走极端，保持乾道“大和”的属性，此之谓“可与存义也”。能知止进，智慧德行使然。老子讲：“为而不争”，“利而不害”，“夫为不争，

故无尤。”无我不争则可止，利他为民则进取。因其无我而不争，利他为民而进取，“是故居上位而不骄，在下位而不忧”。不骄不惧，能上能下，可进可退，这就是“反复道也”的“行事”过程，也是“与时偕行”的变易之道。

若保持“为而不争”、“利而不害”的智慧与德能，就能够精诚奋进，自强不息，却谨慎从事，保持警觉之心，即使有障碍和困难，也会转危为安、转难为易的。“知至至之”，“知终终之”，在佛家为“妙观察智”。居上不骄，在下不忧，乃“中道”体现之德行也！忠实诚信，表里一如，内外不二，乃佛家所谓的“直心道场”也！九三的精进进取，谨慎行事，不退不懈，自强不息，锻炼毅力和警觉心，使其能为正义献其身，能为化民救度忘其我，能使无私无欲不争之德展其行，这将是乾君本说在此位（九三）所具备的品质。如诸葛亮初出茅庐，关羽、张飞等不信任之际，一方面施展才能破敌，另一方面还得对内外环境审时权变，故“终日乾乾，夕惕若，厉无咎”。

#### （4）“九四：或跃在渊，无咎”

乾龙到了九四位，这是进入了另一层次的一个新的境界。这个层次是已度过九三龙的初飞舒展的“活动筋骨”的艰辛阶段，进入到一个升降能自在的境界，具备可跃可潜的能力（“或跃在渊”），升沉自如，腾潜无障，故无过失（“无咎”）。乾卦讲：“或跃在渊，进无咎也。”“或跃在渊，自试也。”“或跃在渊，乾道乃革。”“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。”九四的“跃”和“渊”是指“动”、“静”也！是指动态（龙飞腾）过程中的“静”和“退”（潜），这种初九的蛰伏之潜不同，初九是未动之潜，九四是飞腾运动之“潜”入于渊。前者是乾元未起用，后者的“潜”，是指进入一个舒展腾飞的新境界之升降自在之“妙用”。九四的“跃”和“渊”，是可动可静的“变易”过程（“或跃在渊”），故“无咎”。

九四也表明乾龙处在奋进、大展宏图的好时机，这时进取不会有障碍和险阻【因为龙已动（“跃”）、静（“渊”）自在了】，故曰：“进无咎也。”能进能退，可动可静，能升能降，这正是乾龙自我衡量其能力、考验其本事、体察自己能否承担大任的过程（“自试也”）。乾龙从潜伏到觉醒，从初飞到高飞，已表明自己有能力大展宏图，建大功，立大业，担大任，故着手变革现状。从卦的内外来讲，也体现由内卦转向外卦的过程，亦属变革现象（“乾道乃革”）。九四处在于展翅将要高飞的境地。但“九四重刚而不中”（四阳爻

重迭而居中位)，上不在天（九五、九六为天，九四不利），下不在田（初九、九二为地，九四不接），中不在人（九四虽属人位，但乾龙高飞，下不着地，已非人属），因其可升可降，可显可隐，可进可退，“故或（惑）之”趋向何方。九四上可登天，下可接地，中可为人，因其均可成达到，故疑惑之（“惑之者，疑之也”），需辨析之，审定之后，自无过咎（“故无咎”）。

孔子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。”九四之乾龙，可上可下，可高可低，可动可静，可跃可渊，表明有能力升降，故“上下无常”，这并非是有错（“非为邪也”），而取决于方向而定。可进可退仍是有能力的表现。只是取决于进退的权衡还举棋不定。故曰：“进退无恒。”进退皆以利他利人为目的，所以“非离群也”。没有邪念，能力可正用；并非独善，进退皆为利民。君子要在德行和事业上增进和成就，就要审时度势，把握时机，确定进取的方向，及时作出决定（“欲及时也”），不可贻误时机，免得事过境迁，悔之晚矣！

佛陀常要求人们赶快看破，当即放下，及时修行，跳出轮回，救度世人，亦是此意。故有“此身不向今生度，更待何生度此身”的告诫，此亦谓“进德修业，欲及时也”。若有正知正见，心存善良动机，确定大道进取的目标，上下、动静、升降、进退皆属“无咎”。九四犹如周公之德才，说摄政则摄之，应归政则归之，“摄”与“归”，“非为邪也”，“非离群也”，皆是君子德进业修的表现，只要审时度势而及时作为就无过失。周公“摄”、“归”，正应老子所说“为而不争”，“利而不害”者也！

### （5）“九五，飞龙在天，利见大人”

乾之九五，喻龙高飞于极尊之位也！所谓的“九五之尊”者也！此位是乾龙从潜到现，由惕到跃，经四个阶段，至此曰：“飞”，可谓大展宏图之际，自在施为之时。境界高雅，智慧顿开，层次巨变，所谓“大人”（道德、智慧、功业、境界等超俗之称也）者也！九五之位，唯“大人”该现，因其大人智德，便有大人之境界，可见“大人”之德容。大人现则亦唯大人能见，此之谓现而见之，见而现之，见现同时，其有二哉？！犹华严会上十地菩萨不见普贤之尊容，唯佛陀见之。

九五之位，乃表达境界耳！指层次的高迁，更是六爻展现其乾元相用的过程。九五之位，犹松籽初入土（潜），到萌芽而显现（九二），再到历风雨而日夜成长（九三），经年月积久，伸屈摇摆，堪任挺拔（九四），直到参天



大树，众卉景仰，超然“物”外，却荫庇群生，瞰临众小，利现利见。二义咸含，真机昭然，忘象忘言，乾元备显（“易本隐之以显”），性相圆融，体用一如，“大人”现、见，得其不二之旨，别无“现”、“见”之嫌，此乃明尊位之境地也！

乾卦曰：“飞龙在天，大人造也”。“飞龙在天，上治也。”“飞龙在天，乃位乎天德。”“造”者，到也！“大人造也”，是指已达到“大人”的造诣也，该到全显毕露之时，也就是该大展才华，全体大用，应现尽现，施展抱负的大好时机，也是九五君临天下大治的气象。

九五“龙飞于天”，表明道德智慧，境界层次，于天齐之（“乃位乎天德”），亦是称体起用，性德（天德）全彰，正在兴旺之时。九五居于至尊，德齐于天，运旺于午；兴盛处乎沛然，智慧充乎洋溢。故有“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”天地之德者，乃乾元坤元之所展现的性德也！性德本具，九五之位全显。佛家称之为法身德、般若德、解脱德等三德。法身德常住周遍，般若德智慧无边，解脱德妙法殊胜。所谓“大人”者，具此三德开显之者也！“与天地合其德”者，是指“大人”的德行，如天之高，如地之厚，所谓德配天地，覆载万物者也！具有天地般德行，才可居九五至尊之位。若非此者，“德薄而位尊”，是谓不“与天地合其德”，则非大人也，不合居九五之位。

“大人”的智慧，要像日月那样光照。否则，“知小而谋大，力小而任重”，是谓不“与日月合其明”，则非大人也，与九五之位不称。“大人”的行事，像四季更迭一样自然无为，有条不紊，此之谓“与四时合其序”也。“大人”的吉凶，就是一切众生的吉凶，因为“大人”与一切众生同体不二。众生的吉凶就是“大人”的吉凶。正如佛陀所说：“以一切众生病，是故我（指大菩萨维摩诘）病。若一切众生得不病者，则我病灭。”“若众生得离病者，则菩萨无复病。”“菩萨如是，于诸众生，爱之若子，众生病，则菩萨病，众生病愈，菩萨亦愈。”“大人”“与鬼神合其吉凶”，何况人乎，是“大人”于一切众生起大悲之心。“大人”者，具法身德、般若德、解脱德三德，展现出天地一样的德行，日月一样的智慧，四季一样的妙用，与众生同体的大悲，这四种德能是性德。

性德就是乾元本具的属性，先于天地而存在。天地也是性德所显之相。

“先天”者，指性德；“天弗违”者，指相是性之相，故相不违性（“先天而天弗违”）。“后天”者指一切相也；“奉天时”者，相依性而运转也（“后天而奉天时”）。“大人”展现的四德，就是乾元本体属性的显现，故相不违性（“天且弗违”），性依相显，性相不二，谓“大人”之智德。人和鬼神，天地育化之相也。一切相不违性（“天且弗违”），何况人和鬼神乎（“而况于人乎？况于鬼神乎”）？

孔子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”孔夫子的这一段说明是针对“利见大人”的。九五之尊，是智慧德行充分体现的境界。到此层次的“大人”，所现所见皆是“大人”，是“大人”的德行智慧，就求同境界的“大人”（“同气相求”），就和“大人”境界有共同语言（“同声相应”）。可见，“利见大人”，是“见”“同声”（有共同语言者）、“同气”（有“大人”境界者）的“同道”者（智慧德行是“大人”者）。物以类聚，人以群分，君子以君子聚，小人以小人聚。羊叫牛不应，一犬吠形，百犬吠声，鸡鸡互鸣应“同声”。寺庙尽见烧香客，赌窟赌徒常集结。

“飞龙在天”，九五之境充分发挥体性的作用。称体起用，各行各业，各按其体性，开显演化，展现出各自九五层次的相用。虽相用不同，却各显九五之性德。树显九五之性德，就是一棵参天大树；种地的庄稼汉当显九五之性德，就是个行家里手；军事指挥员显九五之性德，就是一个运筹帷幄，决胜千里之外的杰出军事家；运动员显九五之性德，就是那项运动场中的冠亚军；道德智慧显九五之性德，就是一位觉行圆满的圣人；家庭成员显九五之性德，就是一个孝悌忠信、礼仪廉耻的大德之人。总之各尽其才、各展其序，臻至完美境地，就是九五之尊，就是“大人”。

水流则湿（“水流湿”），火则燥（“火就燥”），乾卦展现到九五之位，必然“大人”现（就像水流出现湿，火烧出现燥一样自然）。龙腾则云从（“云从龙”），虎啸则风生（“风从虎”），乾元展现到九五之位，必然出现“大人”之“风云”。圣人出现在世间的相用（作为作用），就是让人们了知天地万物运动变化的道理和规律（“圣人作而万物睹”），这也是圣人出世所显现的“风云”。圣人是契合实相（乾元）者；“圣人作”就是现相起用。眼见万物是相，明悟大道至理为“万物睹”（了透之意）。圣人的现相起用，就是道德化世，智慧启民。以智慧德行的充分显现，就可与九五之位相应（“同声相应”）相

求（“同气相求”），现出“大人”之本色。现龙相就有云从之用，现虎相就有生风之用，现出圣人相就有醒世化民、穷究天地万物机制原理之用。

乾元乃“万物资始”者也，乾元的演化展现，必然产生天地万物（“万物睹”）。演化程序到九五之际，该展现该睹见的“万事万物”，就充分显其以九五相应的状态和属性，这就是“本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”。也就是万事万物各按属性，展现出各自的“大人”之境！乾元展现到九五的阶段，虽显现出纷杂的万事万物，但皆与九五之位相对应，亦皆具“大人”层次，只不过是体现的相用不同而已！牡丹三月开花，虽名贵，却仍是九五之位的相用；小草五月绽蕾，虽低贱，也不外九五之位的相用。牡丹小草，从其类，各从其性，各展其性，但九五的演化层次不异，“利见大人”相同，此亦是“同声相应”，“同气相求”者也！一棵“九五”之位的大树，它的上下四方，枝叶花果不同，但九五程序的展现是共同的。展现的相不一样，用有差异，但其程序的信息结构是同一的。

“大人”者，不著虚幻之相用，而注重相用所对应的性（此处指信息结构），故成佛的“大人”，见一切众生皆是佛，因佛性同一，展现程序的阶段不二。众生见相用各异，“大人”见其性不二。众生见相，“大人”见性，亦“各从其类也”。“本乎天者亲上，本乎地者亲下”，各按属性。龙云虎风，水湿火燥，各从其性。水亲水，油亲油，水油分层，各从其类。九五如龙在天，展现过程正高正广，正兴正旺，这就是“大人造也”（大人出现也），“上治也”（正兴正旺），“乃位乎天德”（智高德广），“利见大人”（各展其九五之位）也。

#### （6）“上九，亢龙有悔”

上九，指乾龙展现到最极端处。“亢”者，过度也！“有悔”者，物极必返义，极化路绝义，显化极则必潜隐。“亢龙有悔”者，乾阳展现已到极处，再无显现的程序了，若还推进，适得其反，必生祸咎！这个阶段，“功遂身退，天之道”，就是明智的选择。否则，正如老子所说：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”所以，乾卦讲：“亢龙有悔，盈不可久也”。“亢龙有悔，穷之灾也。”“亢龙有悔，与时偕极。”“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎？！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎。”盈者，满也！“盈不可久也”者，月圆必亏，日中必移，满招损义。任何事物穷究到极处，

祸殃则必至！上九之位，程序变化，已到极端（“与时偕极”），无以复加，若再待时，瓜熟蒂落，自行腐朽，自取灭亡。

上九亢龙，所谓亢者，知进不知退，知存不知亡，知得不知丧。可见，亢龙是指一味盲目的奋进者（“知进而不知退”），不知时务的妄想者（“知存而不知亡”），不明事理的执著者（“知得而不知丧”）。这样的人虽在最高位（在圣位），但他不了进退之机，不明存亡之道，不知得失之理。也就是说，他不具有圣人的明智，怎么能称得上是圣人呢（“其唯圣人乎”）？圣人者，知进必有退，知存必有亡，知得必有失（“知进退存亡”），能明悉这种极性程序演变规律的人，并能不失时机而能驾驭的人（“不失其正者”），大概只有圣人才能做到了（“其唯圣人乎”）！把握时机，该进则进，该退则退，不违天道，不悖易理，这正是佛家人讲的：随缘不攀缘。一切随缘，则不失其正，佛陀双林树下涅槃者也！夕阳西下，夜幕降临，顺其自然者也！

孔子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”位至贵极，路至尽头，山至巅顶，再无位可升（“贵而无位”），只性无相用，只圣无凡；只君无臣民（“高而无民”），真所谓孤家寡人之境。处在上九位，犹如金字塔顶，只容一己，贤人不能居其左右，故无辅而孤立（“贤人在下位而无辅”）。这种塔顶独居，上无位可升，下无心引退，左右前后无容动转，故动则必跌（“是以动而有悔也”）！

阳极阴至，极则必返，故知凡事不可极化，凡言不可绝对，凡行不可极端，凡求不可无厌，所谓不可穷尽者，则是易理之道，易道之理也！在人道上，贵极无位，故无进取之动力；尊而傲慢，故无爱民之慈心；权重而不纳贤人之言，故离心离德而无人拥戴，那必然是死路一条，所谓“动而有悔”（悔者，晦昧也）也！亢龙的出路何在？佛陀的大智慧早有明谕：“不尽有为，不住无为。”这种“尽无尽解脱法门”，是救起亢龙于绝境的灵丹妙药。（附：“何谓不尽有为？谓不离大慈，不舍大悲；深发一切智心，而不忽忘；教化众生，终不厌倦；于四摄法，常念顺行；护持正法，不惜躯命；种诸善根，无有疲厌。志常安住，方便回向；求法不懈，说法无吝；勤供诸佛，故入生死而无所畏；于诸荣辱，心无忧喜；不轻未学，敬学如佛；堕烦恼者，令发正念；于远离乐，不以为贵；不著己乐，庆于彼乐。在诸禅定，如地狱想；于生死中，如园观想；见来求者，为善师想；舍诸所有，具一切智想；见毁戒人，起救护想；诸波罗蜜，为父母想；道品之法，为眷属想。发行善

根，无有齐限；以诸净国严饰之事，成已佛土；行无限施，具足相好；除一切恶，净身口意。生死无数劫，意而有勇；闻佛无量德，志而不倦。以智慧剑，破烦恼贼；出阴界入，荷负众生，永使解脱。以大精进，摧伏魔军；常求无念，实相智慧；行少欲知足，而不舍世法；不坏威仪，而能随俗。起神通慧，引导众生。得念总持，所闻不忘，善别诸根，断众生疑。以乐说辩，演说无碍。净十善道，受天人福，修四无量，开梵天道。劝请说法，随喜赞善，得佛音声，身口意善。得佛威仪，深修善法，所行转胜，以大乘教，成菩萨僧。心无放逸，不失众善。行如此法，是名菩萨不尽有为。”

“何谓菩萨不住无为？谓修学空，不以空为证；修学无相无作，不以无相无作为证；修学无起，不以无起为证；观于无常，而不厌善本；观世间苦，而不恶生死；观于无我，而诲人不倦；观于寂灭，而不永寂灭；观于远离，而身心修善；观无所归，而归趣善法；观于无生，而以生法荷负一切；观于不漏，而不断诸漏；观无所行，而以行法教化众生；观于空无，而不舍大悲；观正法位，而不随小乘；观诸法虚妄，无宰无人，无主无相，本愿未满，而不虚福德禅定智慧。修如此法，是名菩萨不住无为。”

“又具福德故，不住无为；具智慧故，不尽有为；大慈悲故，不住无为；满本愿故，不尽有为；集法药故，不住无为；随授药故，不尽有为；知众生病故，不住无为；灭众生病故，不尽有为。诸正士菩萨，已修此法，不尽有为，不住无为，是名尽无尽解脱法门，汝等当学。”

佛家人讲的性相一如，体用不二，涅槃不异生死，烦恼即是菩提；无明真如，无异境界；得念失念，无非解脱，如此等等，消除极性对立，则无物极之事，何有必反之理。“六十二见及一切烦恼皆是佛种。”（《维摩诘经》）“若见无为入正位者（亢龙），不能复发阿耨多罗三藐三菩提心。譬如高原陆地，不生莲华；卑湿淤泥，乃生此华。如是见无为法入正位者（亢龙），终不复能生于佛法。”（同上）“空（亢龙）当于何求？答曰：当于六十二见（“民”）中求。”（同上）如若只有法身（一真法界），无报、化身的相用，就是“高而无民”，如若只处涅槃无为之境，必贵而无位，何有教化之功，更何有妙用所谈？就不能“无为而无不为”，故释迦如来往返娑婆八千次成佛而无厌足！

#### （7）“用九，见群龙无首，吉”

何谓无首？无端点也！无界相也！无边无际也！无始无终也！圆融无碍

也！用九，非说某爻之辞，乃是整体乾道运行的体用圆融不二之说。六爻是讲“变易”的，从上九的亢龙返回初九的潜龙，这就是由“变易”的相用，到“不易”的自体。自体则“不住无为”，又从初九“变易”到上九；上九则“不尽有为”，返本回归，相用归体。于是，体在相用中现，相用依体而显，体即相用，相用即体，形成六龙周而复始，“不尽有为，不住无为”，周转循环，永无息止，所谓“进退存亡不失其正者”，乃相用不二之旨也！于是，形成“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”（六爻变易之义），体现生生不息（“自强不息”），却乃“乾元”“资始”也！可见乾元之体，演出六龙之相用，乾元与六爻（体与相用）圆融无碍，本来如如，一体无分，妙用无穷，这正是佛陀“尽无尽之解脱法门”，亦是老子“无为而无不为”之大道。在《易经》用“用九”来统一，可见易理大道的奥旨。

用九无我，周而复始，体相用一如，一相无别，六龙皆是乾元本体之相用。所谓一相无相（乾元），无相而无不相（六爻），相相（六爻）是实相（乾元），故“群龙”（六龙）在体（乾元）而言，当然“无首”。以体用不二的周而复始来一看，六龙何者为首？故知“无首”之义也！用九属无上，所谓诸佛同一法身者也！

群龙者不异一龙也，相用不异体也；群相者（六爻）即是一相也（乾元），体即在相用者也！“变易”（六爻）变返“不易”（乾元）；“不易”复始“变易”，“变易”是龙，“不易”还是龙，“变易”、“不易”无终始（“无首”），“不易”、“变易”无止息（“自强不息”），体相用一如，“变易”、“不易”不二，所谓“各正性命，保合大和”者也！此之谓“吉”之谓也！可见，“群龙无首”，无端无际，无头无尾，不生不灭，圆满无缺，无我无人，无穷无尽，“不尽有为，不住无为”，所谓“天行健，君子以自强不息”而“不失其正者”也！此之谓“吉”无不利也！

乾卦说：“用九，天德不可为首也。”“乾元用九，天下治也。”“乾元用九，乃见天则。”

“天德”是乾元（体）和六龙（相用）“无为而无不为”的“无作妙德”“自在成就”的圆满之德，是性德，是本来具足的非修非证之德。因其是圆满之性德，故无止尽，无限量，无首尾，无边界，无局限，这正是佛陀讲的“不尽有为，不住无为”的“自在成就”的“无作妙德”。老子称“唯道是从”的“孔德”，大顺于道的“玄德”，“上德不德，是以有德”的“上德”。

“天德”无尽，故无首尾；“天德”无缺，故无边际；“天德”圆满，故无量。所以，乾德，用元、亨、利、贞四德来表征。乾德，是乾元、亨、利、贞的体相用一如的整体之属性（德）。“元”表本体无思也，无为也，寂然不动；“亨”表本体一相无别，但可“感而遂通天下之故”；“利”表一切“变易”之相的大用；“贞”表体相用不二，真空（“元”）妙有（“利”）、妙有（相用）真空（体）的机制原理。这元、亨、利、贞之四德，正表达“用九”之“天德”也！

“乾元用九，天下治也。”“乾元”者，“不易”之本体也！“用九”者，“变易”之六爻之相用也！体相用不分，说体之时在相用，说相用之时不离体，体即相用，相用即体，故囊括天下万事万物，包揽宇宙巨细无遗，总赅世出世法无漏，此之谓“天下治也”（治者，无不在里中应有之位也）！

乾元虽“无思也，无为也，寂然不动”，但起用为“用九”，则“感而遂通”，变化无穷。无物不体其乾元，无事不体其乾德（天德），道贯一切，六龙不离乾元而变化（“六龙御天”，“各正性命”），相相不离体，用用皆显“元”，井然有序，犹镜像与镜体不二，乾元与用九一如，此为大治之气象也！《易经》的这种体相用一如的大智慧，是一切圣贤智慧互通的基础。

佛陀讲：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色；受想行识，亦复如是。”“空”者，体性也！色、受、想、行、识者，相用也！体性“不异”、“即是”相用，相用“不异”、“即是”体性，体相用一如，本来就是天道运行的法则（“乃见天则”）。庄子讲：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。”这是讲道之体也！但庄子又讲，道“无所不在”，“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”。“道”，“无为无形”，“不可受”，“不可见”，是讲道体非有形有相之物，亦不能用见闻觉知来把握。但其相用“无所不在”，有情无情，高低贵贱，万事万物，无非道之所显之相用。可见，不可须臾离，遍一切处的道，就是我们所谓的心、身、世界，一切相用的本源。

“无为无形”的“道”，能现为“有情有信”的相用。相用归体，体在相用，这正是《易经》“乾元”、“用九”的体用不二的“天则”。六祖惠能大师更是一针见血，曰：“万法不离自性。”“万法”者，相用也！“自性”者，体性也！一切相用不离体性，但又曰：“何期自性，具足一切；何期自性，能生万法。”“自性”具足一切，就是“天德不可为首也”；“自性”“能生万

法”，就是称体起用，妙用恒沙；“万法不离自性”，就是万法归体。此亦说明体相用不二之理（“乃见天则”）。《坛经》还表示：“一真一切真，万境自如如”。“一真”是体，“万境”和“一切”是相用，“一真一切真”，就表明体相用不二。“万境自如如”，更说明体相用一如。

乾卦的“乾元”、“用九”，是“不易”和“变易”的统一及圆融，是体相用的“天德”之法则。性相一如，体用不二，“不易”与“变易”的统一，正体现了《华严经》的四无碍精神（理无碍，事无碍，理事无碍，事事无碍）。

## 2、“乾元”之体相用一如

“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”“大”是绝对的“大”，不是大小之大。“大”就大在“不易”与“变易”的一体不二，一体绝待。“刚健中正”，是说乾元“不易”的“寂然不动”（“刚健”），不偏不颇的“无思”、“无为”（“中正”，无思无为才是究竟的“中正”）。“纯粹精也”，是指乾元究竟一相，无二无别的属性。纯粹者，无杂也；精者，专一也。只有究竟一相，才是真正的“纯粹精也”。这几句是表达乾元之体的状态和属性的。

“六爻发挥，旁通情也”。是对“变易”相用层层展现而言的，亦是说乾的相用，遍一切处（旁通）。“时乘六龙，以御天也。”是指六爻变化的总过程总程序也！“云行雨施，天下平也。”是指各种变化相的妙用也！如天施雨无为自然，自在成就，“天德”体现也！使天下万事万物得以平等一如，“各正性命、保合大和”，“万国咸宁”（“天下平也”），此所谓有体有用，“开物成务，冒天下之道”，“曲成万物而不遗”，“显诸仁，藏诸用”，皆“大哉乾元，万物资始”者也。于是，更明彻“一阴一阳之谓道”，正无穷加负无穷（表示一切相用）等于“零”（零表“神无方而易无体”的道，此处即乾元也）！道演阴阳（称体起用），阴阳合而“之谓道”（相用归体）。无穷的倒数为零，零的倒数为无穷，此是“不易”的“变易”和“变易”的“不易”法则，正说明了“乾元用九，乃见天则”者也！

## 3、坤卦之六爻变化

### （1）“初六，履霜，坚冰至”

《象》曰：“履霜坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。”

乾阳为天，性清升；坤阴为地，性浊降。乾由里向表展现程序，坤由表向里展现蕴育。乾施坤纳，施者外予也，纳者内接也。乾资始是以产生信息结构外施为先导，坤成物是以接纳信息结构内蕴为始端。坤顺承乾的资始而



无动，无动则静，静则冷，冷则纳乾阳而现霜冰。霜冰者，乾阳初遇坤阴而冷凝之现象也！乾阳的信息结构，初遇坤阴之表，便冷凝为霜（“履霜”），接纳其里遇纯阴成冰（“坚冰至”）。由表至里，坤阴将乾阳由霜到坚冰，乃喻坤阴始纳乾阳的过程，犹初九之潜龙，初六是纳阳冻伏于内的状态。以气节喻之，就是脚踏地表的霜时，便可知寒冰将至，必结坚冰。“霜”、“坚冰”，是指阴气始凝水的程度，表示初六阴盛阳伏，故曰：“履霜坚冰，阴始凝也。”这种凝结的过程是由表至里（“驯致其道”）进行，直至水结成坚冰（“至坚冰也”）。

坤主静，主定，主完成任务。坤阴未交乾阳，便是坤元，坤元乾元，同一本源，本无一物，即使至冷，亦无“物”可冻结。这里以“霜”、“冰”喻之，既表示坤阴的属性是阴、凝，成物现形，又说明坤阴始于乾阳交感，将乾阳的“信息结构”（“乾知大始”）蕴育成形（“坤作成物”），“霜”、“冰”乃坤阴之“成物”之验也！也说明“坤作成物”是一个“驯致其道”的渐进过程（“驯致其道”，乃表坤阴的柔顺之德，承载无怨，乐于完成的属性）。

“文言曰：坤，至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。”

“坤至柔”是指坤元纯阴的本性，“动也刚”是指坤阴一旦承担了乾阳资始的“成物”的任务（“动”），就显出义无反顾，勇往直行的刚强精神和毅力，决不退转，那怕滴水穿石，在所不辞。犹如大地，接纳一粒种子，只要条件适宜，那怕再困难，也要使其种子发芽、成长，完成种子所包含的一切程序（生、长、成、亡的全过程），这就是坤柔的“动也刚”。“至静而德方”，是指坤阴虽极静无为，但接纳了乾阳的信息结构，就是原原本本、真真实实、规规矩矩的“执行”下去，此之谓“德方”也！

“后得主而有常，含万物而化光”，是指接纳乾阳的资始，就依据其“信息结构”而行事，孕育而成天地万物。这说明坤道乃承顺乾阳的信息而按程序进行，就是顺天而行的美德（“坤道其顺乎，承天而时行”）。

“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父。非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰：“‘履霜坚冰至’，盖言顺也。”

“坤作成物”，犹如十月怀胎，是日积月累之功也！由薄霜到坚冰，乃非一日之寒可成。坤含蕴孕育万物是渐进而就的，故引用“积”字，极为切

确！积善积恶是渐进的过程，必有结果是因缘而形成的。孔圣人将初六的状态变化过程，以因果规律表达之，是极为重要的圣道谛言。“积善”“必有余庆”，“积不善”必有祸殃，这是多么明快简捷的真理之说，因果定则的表达？！一切圣贤，最基本的互通，就在于因果规律的一致上。若不了不信“积善”“必有余庆”，“积不善”必有祸殃的理论学说，绝非圣贤之道，也是非真理之言，这是衡量一个人是否是圣人的起码条件，也是衡量一种学说理论正邪的根本标志。

“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：‘何校灭耳，凶’。”《易经》中的因果报应的观念非常明朗，这正是中国远古圣贤大智慧流泽的影响，到文王、周公、孔子都发挥宇宙间的这一真理，功莫大焉！从三皇五帝，一直到平民百姓，因果规律深入人心。

《尚书》就讲：“作善，降之百祥；作不善，降之百殃。”乃至刘备在遗嘱中，还谆谆告诫儿子们：“毋以善小而不为，毋以恶小而为之。”老子也讲：“天网恢恢，疏而不失。”“天之道，损有余而补不足。”这都是讲因果定律的。佛陀讲三世因果，所谓“假使百千劫，所作业不亡。因缘际会时，果报还自受。”佛陀成佛后，以自身的十大因果报应晓谕世人，因果不虚。耶稣、穆罕默德都讲因果，都讲报应之事。

《易经》的六爻变化，是一爻一爻的渐进过程，也就是由量变到质变的过程，所谓“其所由来者渐矣”，“非一朝一夕之故”，要防患于未然，切不可“辨之不早辨也”，要明察秋毫。对臣、子的教育开导，培养关怀，从点滴开始，所谓“知微知彰”，“彰往而察来，而微显阐幽”，“探赜索隐，钩深致远”，“极深而研几”，就不会发生大逆不道的行为（“臣弑其君，子弑其父”）。防微杜渐的思想，这是根据坤卦初六“履霜，坚冰至”递进程序而来的，这说明了一切事物的“变易”过程，都遵循这种发展变化规律。

#### 附：从“积善之家必有余庆”说起

《尚书·大禹谟》曰：“惠迪吉，从逆凶，惟影响。”“惠”者，顺也；“迪”者，道也。顺道者吉，逆道者凶。“惠迪”者，就是老子讲的“唯道是从”，大顺于道也！“惠迪吉”，《尚书》明确告诉我们，于道相契，必然吉祥；“从逆凶”，于道相违，必然凶殃。“惠迪”、“从逆”是因，吉凶祸福是果。“惟

影响”者，吉凶因果，如影之形，如声之响，形影不离，声响相随。亦是说吉凶祸福，因果报应，丝毫不爽。老子曰：“天网恢恢，疏而不失。”佛陀讲：“假使百千劫，所作业不亡。因缘际会时，果报还自受。”老子和佛陀都讲因果关系是如影随形，如响随声，正和《尚书》“惟影响”相契。可见，早在《尚书》所载的时代，人们对因果规律就已认识得极为深刻。“惟影响”，是指绝对的、肯定的、无选择的服从因果规律。“影响”二字，便是中国最早讲因果规律的表达！

儒典《易经》曰：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”《尚书》曰：“作善，降之百祥；作不善，降之百殃。”《易经》曰：“善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益，而弗为也；以小恶为无伤，而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。”这两段话，正是儒家讲善恶因果的决定之言。善恶报应，因果关系，乃是千古不移之理，与你信不信无关。就算你不信因果，满脑子邪知邪见，但不等于因果“不信你”，亦就是说管你认识不认识，因果规律总在作用着你。就像你不信日地在相对运行，太阳还会落山，与你信不信不相干，太阳照样西沉。胎儿信不信十月出生？胎儿根本不存在信与不信，即使不信，照样十月得分娩。儒家讲积善、积不善（恶）必有“余庆”或“余殃”的果报，这个“必”字，就说明规律的一定性、可靠性、不容置疑性。但世人不学圣贤的智慧，总以自己的愚痴知见，来否定规律的必然性，目的是以期得到不受因果规律的制约，从而就可用来放纵自己，企图以此邪见壮足信心，来满足个人的私欲妄念，而达到没有任何后果的一种荒唐盘算。这里先举例说明：

① 宋朝的李昉，两次担任宰相职务，他一生为官从不掩盖他人的善行善事，从不给他人的升迁设障，即使无人处亦不欺天欺自己，为人处世恪守道德和做人为官的本分。依此四事称著于朝野，年老退休后，宋太宗派人接他入宫看元宵灯会，并安排李昉坐在太宗身旁，亲自挑选果品赏赐他，而且当众对李昉说：“你是一位善人君子啊！任两任宰相，从来没有伤人害物之心，这就是朕想念的原因啊！”李昉以此告诫训导儿子，要按他一生恪守的四件事而做人，儿子宗谔谨依父训，也成为当时天下颇有名闻的人。

② 周朝时，齐国进攻鲁国，兵荒马乱中有一鲁国妇人手牵一小孩，怀抱婴儿逃难，被齐兵追急了，她放弃怀中婴儿，又抱起手牵的小孩而逃，齐兵感到奇怪，就问妇人其中的原因，妇人说，怀中的婴儿是我亲生的，手牵

的孩子是我哥哥的。妇人说：“对自己的孩子是一种私爱，对哥哥的孩子是一种公义，抛弃自己的儿子，虽然心里疼，但从道义上讲，属于公义。我若违背公义而取私爱，这是我不愿意做的啊！”齐国的将官听了这位妇人的解释，就感动得不再攻打鲁国，并说：“鲁国的郊外，居然还有妇人在持节行义，这般仁义的国家，哪里可以去攻打他们呢？！”鲁国的国王听到这件事，赏赐了这位妇人，并称她为鲁义姑。

③ 汉代的飞将军李广，战功赫赫，文帝时封为散骑常侍，武帝时任北平太守，他的部下多已封侯晋爵，但他始终未得封侯。为此，他请教相面师王朔，王朔说：“将军想一想，有没有对不起良心的遗恨之事？”李广说：“我曾诱骗降羌八百余人，结果把他们全部杀了，至今还觉得对不住良心，引为莫大恨事。”王朔说：“祸莫大乎杀已降，将军种了杀降的恶因，故不能封侯。”后李广行军迷失了道路，自刎而死。后孙子李陵，因投降匈奴，家人也被朝廷杀害。

④ 唐代的李林甫，官至宰相，为人阴险狡诈，残害忠良，贪赃枉法，恶意毒心，满朝皆知，恶心恶行枚不胜举。待他快失败时，见一鬼物，锯牙钩爪，全身是毛，眼睛如电，用手打他。过了不久，李林甫就七窍流血而死。死后，朝廷下令剥夺爵位，打断棺材，并且戮尸，还将他的子孙流放到岭南。宋朝淳熙初年，在汉州这个地方，有一女子被雷电打死，这位女子身上写有红字，为：“李林甫为臣不忠，阴贼善良，三世为娼，七世为牛。之后，永远沦入水族受报”。

当今人类社会，因果观念淡薄，但因果规律依然，致使整个人类社会战争、瘟疫、天灾人祸频增，人们还迷昧的找不着根本原因，不信因果，给世界带来了严重的社会问题。这是人类作“不善”的共业，而“降之百殃”。诚请有识之士，呼吁全人类“作善”，不要竞争、斗争、战争，不要宰杀动物，不要忘失道义，不要贪得无厌，不要同类相残，不要尔虞我诈，不要伤害天良，不要废弃圣贤智慧，不要妄诽圣道善法；要以圣贤智慧来指导人类社会，要打扫自身的恶心邪念，要净化个人和社会的心灵，要完善个人的人格和提升人类高尚文明的品位，要升华个人和人类社会的境界，要开显个人和人类本具的灵光智慧，实现孔子的“天下为公”的“大同”世界。

老子对因果规律的论述，极具深邃的意义，他说：“天网恢恢，疏而不失”。“天网”者，因果规律也！“恢恢”者，形容网孔大、极大，但又“疏

而不失”。意为因果规律虽然看不见，摸不着，但没有一个人一件事能逃出因果规律的制约，也就是说因果之事无一而不兑现。正所谓“善有善报，恶有恶报；若还未报，时间未到”。老子将因果规律称之为“天之道”，他说：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繝然而善谋。”老子说的“善胜”、“善应”、“自来”、“善谋”，是对因果规律绝妙的表达，极具其现实性、哲理性、不可思议性，这不佩为是大智慧圣者的认识。常言道：“不听老子言，事非在眼前。”我们不听老子“天网恢恢，疏而不失”的精湛真理之论断，必然带来“百殃”！小则个人遭报受苦烦恼，大则人类社会遭殃罹灾，别业、共业在所难免，故必须听老子大圣的智慧指导。

老子曰：“天之道损有余而补不足”。天道的“损有余而补不足”，亦体现着因果规律。月盈必亏、日中必移，这是极性世界一定的规律。老子称之为：“物壮则老，是为不道”。在极性世界，物极必返，这是极性二相运行的根本规律之一，谁也得受这个规律的制约。只有超越了极性的对待，进入了非极性，才能摆脱极性的束缚。我们在极性世界的人做事必须要掌握度量，不要极化，尽量除去极化，故老子提出：“去甚、去奢、去泰”。最好是超越其对待，才能免除极性漩涡的作用。为此，老子提出：“知其白，守其黑，……复归于无极；知其荣，守其辱，……复归于朴。”白黑、荣辱都是一对极性。极性一对，互为存在前提，不能分割，亦是不能单独存在。其本身是一对虚妄的观念，并无实际的内容，只要人的心识不分别不执著时，这些极性观念（佛陀称之为“相”、“名”、“妄想”）自然破除，便体现出本有的非极性的“如如”之“正智”，这种“如如”（状态）之“正智”，就是老子讲的“无极”与“朴”。契入“无极”、“朴”的非极性，这便是老子转凡成圣的“抱一”法门。

因果规律，善恶报应，六道轮回，这是佛家人最基础的理论，也是最可靠的理论。佛陀出世，讲经说法，总是不离因果。佛陀五眼六通，知道因果通三世，他知往昔无量劫，亦知当来无量劫。他把一切重大事件都从三世因果的角度去诠释。他从自身成佛后遇到的十大因果，及其家族被琉璃王诛杀的事情，现身讲三世因果。当琉璃王大兵攻打他的祖国时，大弟子目犍连以神通力摄救五百释迦亲族于虚空，但佛陀却说定业难转，佛陀亦头痛三日。事后目犍连所救五百人皆化为血水。弟子问其因果原由，佛陀说过去有一个捕鱼村，常在一大池塘打鱼。有一年，遇到天旱水枯时，村民竭泽而渔，连

鱼王也打捞上来，有一个小孩从来未吃过鱼肉，却用棒打了鱼王头三下。这诛杀释迦族的琉璃王正是往世的鱼王，这村的村民正是现在释家族的人。琉璃王所领的兵将，即往昔被释迦族吃掉的鱼。迦毗罗城被屠时，佛陀头痛了三天，乃是小孩打鱼王头的报应。只此一件因果的公案，而且是佛陀现身说法，就证明因果的真实不虚（“天网恢恢，疏而不失”）。从而也证实神通功能大不过业力（而业力却胜不过愿力）。

佛陀曾遇到一头耕牛，被人牵去要宰杀，他怜悯牛的不幸，和牛主人商量将牛卖给他，牛主人很倔，就是不卖，于是佛陀就加价商量，但主人仍是不肯，总嫌钱少，直到加值到放满一张牛皮的金子为其代价时，才将这头牛救下来！事后，弟子们都奇怪，佛陀为什么要用这么昂贵的代价来救这头牛呢？佛陀讲：很远劫前，他曾为国王，亦是在路上见到一头要杀的牛，将牛买下，他答应牛主人等回宫了再付钱。但国王回宫后，忙于政务，将此事忘了。牛主人多次到宫门讨要牛值，守门的人却不让进，也不禀告国王。就这样，经历了多劫，今生这牛主，正是往昔的牛主，国王则是佛陀。因牛债加息，佛陀说今生该还这么多。这就是佛陀的名言：“假使百千劫，所作业不亡；因缘际会时，果报还自受。”慈悲的佛陀，只怕人们不信因果，现身说法，讲了无数的因果案例。佛陀讲的《本生经》，就是无量劫佛陀的因果果报的实录，《本事经》是讲佛弟子过去的因缘。本生、本事二大类构成了佛经十二大类经文的重要内容。

因果是不灭的，但不是死的宿命论。既然因果是以往自己造的，那么懂得了因果关系，今生更要善用因果规律。佛陀讲：“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生作者是。”佛陀讲，今生的所受，正是前世的所作。今生的际遇之果，正是前世的所作之因。那么，未来之果，正是现在的所作。所以，因果保证了每一个所作业的真实不虚性和其准确无误性，也给每个人提供了改造前因后果的广阔天地。一切唯心造，一切自作自受，他作他受，积极利用因果规律，“诸恶莫作，众善奉行”，忏悔过去，发心未来，就是善待因果。发愿行善，发大愿追求无上菩提之觉道，以智慧为追求，以无我利他为操行，这才是真正的人生观、价值观，也是正确改变自己命运程序极为有力的手段！

近代高僧释印光大师，一生极力倡导因果，大力倡印《太上感应篇》、《安士全书》及古今典籍所载的各类因果，产生了积极的效应。他鉴定的一则因

果实录更发人深省。宋代一位禅师悟道后，开堂说法，门下弟子数百人，年至七十余岁。忽一日沐浴升坐，谓大众曰：“汝等勿动勿言，看老僧了却四十年前的一重大公案”。坐至午时，突然撞进一小军官，一见禅师，张弓欲射。禅师不慌不忙地曰：“老僧奉待已久。”小军官亦惊曰：“我与和尚素不相识，为何一见，便仇恨而欲害之？”禅师曰：“欠债还钱，欠命还命，但请下手，不必迟疑！”并给弟子嘱咐，“我死后请此居士用斋，饭后送归，半点瞋恨责罪，乃为逆天悖理之举，非我弟子也。”小军官听后更为疑惑，坚叩其故。禅师曰：“公（小军官）两世人故忘之，我一世人故不忘，四十年前我曾酒后击毙了你，今该还此命债。”小军官不识字，却忽然大吟曰：“冤冤相报何时了，劫劫相缠岂偶然。何不与师俱解释，如今立地往西天。”言讫，手执弓矢，屹然立化。夫杀人于四十年前，偿命于四十年后，索债虽迟，还债则一。幸两人俱是大手段人，都能以因果规律的深刻认识为准则，以不昧因果的智慧为支柱，冤家对头相遇，以忠实于因果的愿力为指导，恶对头反成了好因缘。小军官立化往生后，禅师下座为雉发，安名更衣入龕，师亦跏趺别众而坐化，同归极乐。

这则公案，说明因果业力促使着人们的起心动念、言谈举止。亦告诉我们不怨天不尤人的善解因果果报，以信愿力转变定业的现前，主动权在我们每一个人手中。这则因果事例也道出了一个真理：业力大不过愿力，愿力能创造一切，发善愿、发大愿就能改变人生乃至天地万物的运行与存在形态。佛陀讲：“心净土净”，讲的就是这个道理。从自心开始，转变心态是根本动力，转变身行是真实的功德，转变环境便是具有威神之力所对应的智慧与福德的见证。儒释道三家的圣人都特别重视因果规律，这是个人与社会、万物与世界共同锁链上的现实问题，从庶民到元首，都必须高度重视之，这便是人类世界的头等大事！愿共善待！

## （2）“六二 直方大，不习无不利”

《象》曰：“六二之动，直以方也。不习无不利，地道光也。”

六二讲的“直”、“方”、“大”，这是讲坤阴本具的属性。坤阴的属性就是顺承乾阳的“资始”，而完成“成物”的职能（“坤作成物”），犹如月亮本身不发光，就是承受太阳光的“资始”，来反射太阳光而形成“月光”，这是月亮的属性，本具的功能，“不习”而自然的“完成”，所谓的“无作妙德，自在成就”，就是本具的属性和功能。“直”者，指坤阴纳乾阳的“信息结构”，

不经迂曲，直下不折不扣的表达之谓也！这就显出坤阴的真诚正直，无伪无造，忠贞不二，原原本本的保证乾阳信息结构不受干扰和影响，毫不增减的完成其“成物”之承担！这就是坤阴“直”的品德。犹如，月亮直接反射日光，直实无为，原原本本的自然成就，对阳光无伪无造，忠贞不二的按本具的德能完成阳光的反射。“方”者，指坤阴本具善巧方便的智德（智能），不管多么复杂的信息结构，坤阴都能完完全全地展现出来（“坤作成物”），毫无难为或不可能完成的障碍，万事万物，只要乾阳信息结构要求的，没有不能作成的，这就是六二所说的“方”（“方”者，非端方也，乃指其本性具有的功能而言）。“大”者，是指坤阴无私无欲的奉献品质，无悔无怨的承顺精神，无自无他的真诚美德，如如不动的坚定情操。包容一切的海量胸怀，至柔至纯的不二忠贞，这都是坤阴本具的性德。“直、方、大”，都是表坤阴性德的，在六二爻赞之，正说明初六阴阳刚刚交感，六二则具备“坤作成物”的品质、德能等，一定能完成其承接的“任务”！如何完成？！

六二讲：“不习无不利”一辞，耐人寻味！“不习”二字极妙，正好说明坤阴具备的是性德，是本来具有的，本自圆成的，不假修习修证，正所谓“何期自性，本自具足”者也！这里要说明的是吾人本性本具足一切，只是由历劫的后天习染成障，而不能完全开显而已！只要不污染，万德万能自性本有，不欠分毫，圆满具足，何待修证哉？！吾人之所以无德无能，只怪自己“业障深重”，“浓云蔽日”，不现“直”、“方”、“大”的性德而已！“六二直方大”，说明本性未经污染，不需修习而本自开显，所以在六二爻就有“不习无不利”句。也就是说，六二位，坤阴初动，无所干扰和染污，不经学习修习，就能完成坤阴成物的“大任”！故曰：“不习无不利”。天地万物，“有情无情，同圆种智”，只因习染遮障，致使不同有情所显本性各异，智慧德能不等。本来本具，一切皆不需学习修证。但因习染覆盖，不修习是不能开显本性的，故有修习之说！所谓修习修证，并不创造什么，也不增减什么，只是将本有本具的“宝藏”打开而已，任你受用！

你看，吾人本具的天性比比皆是：小孩不习，会吃奶；大地不习，能让一切种子发芽生长；日月不习，自然发光；引力场不习，万物皆具吸引属性；电子不习，自会自旋公转，一切自然进行的事物皆“不习”，但“无不利”。何以故？性德本有，不污染故，皆是因缘集聚互交互感自然成故。“六二之动”，是指坤阴纳乾阳后，此位已着手按其乾阳信息结构，展现坤阴的功能



了。坤阴如何展现其性德的功用呢？就是“直以方也”！真诚忠实于乾阳的信息结构（“直”），善巧妙德，自在成就其承载（“方”）。因其“无作妙德，自在成就”，故六二位“不习无不利”，这是地道（坤道，坤阴）本具属性（“直”、“方”、“大”）的自然显露（“地道光也”）。

孔子曰：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。直方大，不习无不利，则不疑其所行也。”“直”在人的品德上表现真诚正直，直心披露，唯道是从，与道不悖也！能顺大道的属性，展现在自己的品行和内心上，就叫“直内”，做人要顺大道无私无欲，无为自然的属性，自成就“君子敬以直内”的德行。“方”在人品上表现为“义”。“义”者，合宜也！以各种智慧方便以显其义理也！“义”是选择合宜的方式方法去实施完成承担“任务”，故曰：“义以方外。”乃指以直心真诚的去用妙法成就所要完成的事物。“敬以直内”是德行，“义以方外”是智慧。智慧德行的建立，乃至圆满，必能朴化社会，度化群生。以智慧法施，以德行感化，自然人皆仰慕，感恩戴德，所谓“德不孤”也！人们只要效法六二直方大的性德，真诚正直，智慧善巧，无私无欲，同体大悲，仁爱善良，胸宽量大，德智丰沛，自然赢得世人信任（“不疑其所行也”）。

### （3）“六三 含章可贞，或从王事，无成有终”

《象》曰：“含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。”

六三位，是指坤阴纳乾阳蕴含孕育进行到初见成效的阶段，所谓“含章可贞”也！“含”者，蕴含内孕也！“章”者，已有皱形可现也。“贞”者，正固不使染污，以保持其纯洁性也！六三位，坤阴乾阳交感，已初成皱形，正需小心保护，不受干扰，守持之功，正是六三位的特征。

将六三位以人事喻之，就如辅助君王做事，虽还未有大成就，但只要保护保持“含章”正固无染，纯正的按坤卦的运转程序进行，则必有“成物”的美好结果。犹如苹果，刚刚花谢，雏果初露，虽是苹果，却无苹果之味，无能食用，喻为“无成”，但只要精心守护，日日养育，其果终成，此之谓“无成有终”者也！幼小的苹果在阴阳互感中时时发育成长，这就是“含章可贞，以时发也。”这里的“王事”，是指坤阴“含”的乾阳信息结构也！坤阴“从事”的是将乾阳的信息结构转变成“物”！只要坤阴依据乾阳演变的程序，进行互交互感，不受干扰，保持贞洁，顺利进行，就能发扬光大，慰成硕果，所谓“知光大”也！处在六三位，就要看到希望，不能急于求成，

要明白事物在时时变化，只要把持正道，发扬光大，终必有成。

孔子曰：“阴虽有美，‘含’之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”坤阴虽有直方大的美德（阴虽有美），阴能接纳（“含”）乾之“资始”，承顺天道而“作成物”（“含之以从王事”）之务。犹如种子植地，大地“含”育种子发芽生长，坤道的作用是无私奉献，含育万物而不据有万物，哺育成长，而非己有成也（“弗敢成也”），而乃成就乾阳的信息结构也。就种子生长发育，直至成熟，坤阴一无所成，大地并无有得，只是成就了“王事”（乾阳）。所以，“弗敢成也”，是指坤阴只“作成物”，而无有己成也！这正是老子说的“生而不有，为而不恃，功成而弗居”的德行。正因为此，属“地道也，妻道也，臣道也”，地、妻、臣，皆是顺成乾（天）道，帮助乾阳完成其信息结构的程序展现，而自身并无所成（“地道无成”）。大地生长小麦，但地无一粒所获，却生长成熟了小麦。成功不在自己，专以成就他人，这是坤道（地道）的伟大之处（直方大的“大”）。地道成就万物，故赢得了“大地母亲”的称号！以人来讲，女人生的男人的孩子，妻成就夫的传宗接代，但却赢得了孩子的眷恋胜过丈夫！大臣忧国而成就了君王的事业，但不少大臣却青史留名胜过君王！这就是“地道无成”而“代有终也”。

“代有终也”，意味深长，不可不察！千万不要以地道、妻道、臣道“无成”而有不平之心。乾坤二道，各展其性，论其究竟，正如老子所说“牝常以静胜牡”！何以故？以佛陀的三世因果来看，凡是以“直、方、大”的坤德行事的妻、臣，都将其罪障清除，功德深厚，甚至功德圆满，但丈夫、君王却依此而造业百端，罪业累累，不能解脱。佛经论说中有，罽宾国的历代国王大都沦堕为叫化子，而忍辱仙人却因歌利王的残害，完成了忍辱波罗蜜，成就了佛果！这就是“有终”的正果！不居功，不争为己，“利而不害”，“为而不争”，无我利他，功圆果满，往往是由给乾道、夫道、君道的无私奉献，容忍宽厚，退让谦恭，乐于随喜中完成。诸葛亮就以“鞠躬尽瘁，死而后已”的臣道精神，来辅佐刘备父子而成就千古一相，而刘禅却成了人们的笑料！如若展眼三世来看，就更无优劣所谈了。所以《易经》讲，虽“地道无成”，“而代有终也”，这就作出了正确的了断！“天道无亲，常与善人”，“以其不争，故天下莫能与之争”，岂虚言哉？！

#### （4）“六四 括囊，无咎无誉”

《象》曰：“括囊无咎，慎不害也。”

六四位，坤阴蕴育之，“物”渐渐长成，形成囊容的“光大”之象。“括囊”者，乃示阴育之物长大之貌，但坤体本是容物之所，到这个阶段，就有自然的收口紧束之象。六四位，是坤阴蕴育乾阳“成物”的一个重要阶段。整个坤育过程，坤阴发挥“直、方、大”的性德，自然无为的妙作，总将乾阳的信息结构守护保持得以成长，发挥“不习无不利”的自然无为的妙功德，善巧周密的完成“坤作成物”的“大任”！所以，“括囊”是六四位无为自然而显现妙功用。如同卷心白菜长到一定阶段，就自然包成卷心状。卷心白菜到收包成团时，表示白菜已渐长成，但还未究竟完成，此之以“括囊”喻六四位也！“括囊”的六四位，只是奠定了成物的基础，还谈不上成功之“誉”，故曰：“无誉”。因坤“直、方、大”自然无为的进行蕴育，也谈不上有“有为”的过失，故曰：“无咎”。所以，“括囊，无咎无誉”，是六四位的自然的状态和属性，是坤卦演变的一个必然阶段。

将此自然的属性状态引用到人文人事上，就有谨闭其口，自然无咎（“括囊无咎”）之理，谨慎其行，自然无害（“慎不害也”）之义。所以，孔子曰：“天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。《易》曰：‘括囊，无咎无誉’。盖言谨也。”孔子将初六、六二、六三位，喻之“天地变化，草木蕃”的过程，形象的表示为冬去春来（“天地变化”），草木生长，经复繁盛（“草木蕃”）。到了秋季，生长停止，喻为“天地闭”，但仍需养育，才能成熟，喻为“贤人隐”。

何谓“天地闭，贤人隐”？“天地闭”非天地闭塞昏暗，乃是以“天地变化，草木蕃”而言的，天地变化，乃指动态，“天地闭”乃指静态，动静是万事万物运动变化的两种状态，并无好坏之分，亦非暗明之判，不可俗解！“天地闭”，如秋之候，到了养育成熟阶段，犹如胎儿五官七窍，五脏六腑，四肢百骸全具后，还不能生，仍要养育成熟才可分娩！所以，“天地闭”是养育成熟阶段。同理，“贤人隐”，亦不可俗套，非贤人隐退遁世也！乃是指进修充实，纯炼精冶，为“止于至善”而必经修习的过程。何况，大隐隐于市哉！“贤人隐”，犹禅人明心见性后的“保任”阶段，也如“闭关”的修习之时，乃皆是为达到“究竟圆满”境地的必修过程。六四位，就是刚刚处于这个阶段，这就是“括囊，无咎无誉”的真实内涵。

假若一个刚刚入关闭养的人，当然要谨慎言行（“益言谨也”），温养存

炼，功夫成片，圆通自在，才是目的。正如六祖惠能，得法明道后在猎人队伍中“养炼”一十五年，这就是“天地闭，贤人隐”的真实义！孔圣人只讲“括囊，无咎无誉”，乃指“言谨也”，非世道昏暗而引退遁世也！因六四位，还在朝成熟阶段迈进，非腐朽日暮的无可奈何之际，古今的有些文人，不知修证之道，不究易理之道，易道之理，望文生义，依文解义，古圣蒙冤！

六四位，用老子的话，可谓“多言数穷，不如守中”。“守中”者，“括囊”也！皆养炼趋熟之际也！老子还讲：“和其光，同其尘”，亦是“止于至善”的圆通修证，打成一片的体用不二之道和性相一如之理。老子讲的“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无知乎？”这些内容，都是对成熟养炼而言的，正对应六四位的“括囊”阶段。

#### （5）“六五，黄裳，元吉”

《象》曰：“黄裳元吉，文在中也。”

“黄”者，中土色也！君之象也。六五位称“黄”者，成熟之象征也！坤阴蕴育圆满完成之表示也！“坤作成物”，乃正应六五之位。“裳”者，下身衣装，故示裙子也！此喻坤阴之“囊为下身衣裳也（坤道居下）”。坤道虽已“作成物”了，但还在坤阴之囊中未脱，这正是“坤作成物”大吉（“元吉”）之象。“物”已作成，坤道大功完善，成熟待娩，仍在“裳”中，喻居下位为臣道，所谓父皇将退，潜邸孝忠之际也！亦如周有天下三分之二，仍称殷臣也！此之谓六五“黄裳”之意也！坤卦至六五，犹乾卦至九位，皆是大吉之象。乾以“知大始”而大吉，坤以“作成物”而大吉。九五、六五位皆是乾道、坤道演化成就成熟的阶段，亦是大体大用的发端，如佛夜睹明星，彻悟大道，亦如果已成熟待摘，胎儿十月待娩。

六五《象》曰：“文在中也”（文者，通纹也），乃指纹脉显明，自然形成，表示“物”成之象。犹如瓜熟表纹显，杏熟色黄彻。“文在中也”，表示纹成知物，就功果圆满之迹象也！故孔子曰：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支。发于事业，美之至也。”“黄中”，六五位居上卦中位，既未熟烂而朽，亦未待熟而生，处于刚刚成熟之际，故曰“黄中”，引为“中道”（佛陀言：“脱离二极为中道”）、“中庸”（“不偏不依谓之中”）、“守中”（“多言数穷，不如守中”）。《中庸》讲：“中也者，天下之大本也。”“天下大本”者，体性也！数轴之谓“零”之背景也！故“黄中”喻体，“理”（指

腠理也)喻相用,“黄中通理”者,体相用一如之谓也!性相不二,体用一如,这是《易经》的根本大理。“正位”者,中位也,居中为正。“居体”者,与本体相应也,契合也!“正位居体”者,六五“黄中”,正显大道之体性也。

正是佛陀说的“色如,无别无异;受想行识如,无别无异”。“如”者,体也!喻为“黄中”也!“色受想行识”五蕴者,相用也!称之“通理”也!“色受想行识”与“如”,“无别无异”,乃是说体即是相用,相用即是体也!君子能达到体相用“无别无异”的境地,就是彻悟彻证的果位也(正应六五之位)!岂不“美在其中,而畅于四支”乎?!“中”者,体也;“四支”者,相用也!体相用“无别无异”,圆融无碍,究竟一体一相,岂非解脱自在,法乐无穷者也?!

六五之位,阴阳互感,中道时成;阳发阴长,冲气为和,返本归元,一阴一阳之(回归时,犹正负数相消)谓道(正无穷加负无穷为零),故如佛陀所说:“有情无情,一切人法,悉皆究竟。”体相用一如,犹如心内甘美(“美在其中”),四体(“四支”)相应偕同,正好起用四肢来表达内心甘美法乐之形象,亦如电通其中,光照四野,内外一体,体用一如,此乃六五“正位居体”,“美在其中(喻通电)而畅于四支(喻光照四野)”之旨也!君子应体六五之属性,能“黄中通理”,“美在其中而畅于四支”,所谓表里映彻、性相不二,事事无碍,圆通自在,以此境界建功立业,称体起用,度化众生,朴化社会(“发于事业”),必显出至善至美之妙用(“美之至也”)。

#### (6)“上六 龙战于野,其血玄黄”

《象》曰:“龙战于野,其道穷也。”

上六,坤卦演变之端顶也,无以复加,故曰:“其道穷也。”此乃坤阴蕴育终结之象。“龙”者,喻“坤作成物”之“物”也!“战”者,“物”脱阴育的过程也,瓜熟蒂落之现象也,胎儿分娩之阵疼也!指阴极生阳(“龙”者,喻阳物也),产生阳龙,坤阴完成蕴育的全部过程,将阳龙(“坤作成物”之喻)发扬光大,圆满成就,再不需鞠育温养,否则适得其反。“野”者,阳龙已离坤阴囊育之喻也!“玄”者,青色,喻乾阳;“黄”者,喻坤阴也!“其血玄黄”者,指阴阳分离过程中出现的混合色的现象,也表示阳脱离阴的反交感之代价(用“血”表示)!

上六出现“龙战于野”的现象,这就表明坤道演变到穷途末路的地步(“其道穷也”),于是“穷则变”,物极必返。上六之位,发展变化到了极处,必

然出现逆阴阳互感的过程。阴阳相合不易，阴阳背反更难，此乃天地自然之道也！亦及极性世界一切极性事物的共同属性也。坤卦从初六到上六，就是阴阳交感到阴阳脱离的全过程。可见坤阴到极处生阳，故有乾卦初九之潜龙；由潜龙到上九的“亢龙有悔”，阳极生阴，故有坤卦的初六之“履霜”。于是可见，阳龙产生阴育，阳不能离阴而自成；坤阴职在纳阳，阴不能无阳而独存。阴中有阳，阳中有阴，阴阳互为存在的前提，相辅相成，所谓极性世界之理，乾坤二卦可全囊括了；就是太极的隐极性之非极性态，乾坤二卦亦圆满表达其属性，故曰，乾坤二卦总括易理大道，成为《易》之门户也！明了乾坤二卦，就明白了全部易理之道！

上六，孔子解释为：“阴凝于阳，必战！为其嫌于无阳也，故称龙焉；犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”

坤阴蕴育阳龙之“物”已成，必瓜熟蒂落，阳龙必然要离开坤阴，但坤阴必吸引阳龙，阻止阳龙脱出，这是异性相吸的根本属性（“凝”者，指凝聚聚力也！阴阳相吸的一种属性）！阳龙之“物”熟脱亦是自然属性，一“凝”一“脱”，故必有阻，阻则必“战”！那么，为什么阳龙就不吸引坤阴呢？因为，阳龙之物初成，并未显出乾阳的属性，就算脱出之际，亦“潜龙勿用”，根本就无“凝”阴之力。虽无“凝”阴之力，但毕竟是阳龙之体性。故在上六位，阳脱阴“凝”就必“战”！何以故？“为其嫌于无阳也”！故坤阴则阻止龙脱出，但坤阴功用已极，无法阻止阳龙脱出，故所谓“阴极生阳”者也。

上六位，坤阴虽脱出阳龙之“物”，但此际正对上九的“亢龙有悔”。坤阴正脱阳“物”之时，正是乾阳受纳坤阴之际。上六之位既穷，初六之位伊始；上九之位既尽，初九之位已成。阴阳互返，阳极生阴，阴极生阳，阴阳更替，无间断时，“故称龙焉”，以示阴离阳龙之“成务”，却相续乾阳之“履霜”，乃表阴始终不离阳也！同理，阳始终不离阴也！坤阴在纳乾阳中为坤阴，乾阳在施坤阴中为乾阳。乾阳不能离坤阴而“资始”，坤阴不能离乾阳而“资生”。“血”者，示坤阴之属性也；“龙”者，示乾阳之属性也。上六，坤阴已极，但仍是阴体（“犹未离其类也”），非属阳性，“故称血焉”，以示阴位（“犹未离其类也”）。“玄黄”者，喻天地；天地者，乃乾坤之相也！“夫玄黄者，天地之杂也”者，乃乾阳坤阴之相“战”过程的相杂色也！喻阴阳相逆相搏的巨变过程也！“天玄”者，青黑色也，示幽深之象，乃喻“乾知大始”的幽深微妙之活力也！“地黄”者，中土色也，示宽厚之象，乃喻“坤

作成物”的“厚德”无私之情怀。“天玄而地黄”者，总喻“大哉乾元，万物资始”和“至哉坤元，万物资生”的属性也！

### （7）“用六 利永贞”

《象》曰：“用六永贞，以大终也。”

上六阴穷，“易穷则变，变则通，通则久。”久者，极则必返，周而复始，永无穷尽之意也！用六是以坤卦六爻整体而言的。用九的“群龙无首”，重在说明乾元的本体属性，以“群龙无首”说明本体是无始无终，无边无际，无头无尾的一相状态。而用六则着重说明“利”与“贞”的相用性。坤卦六爻均在“成物”的功用中，以称体起相用为基本特征，也就是“坤作成物”为主导，这就“利”！“利”也者，大用也！“坤作成物”以显相，有相必有用。

以乾阳为“资始”，而坤阴成相用，构成了体相用的整体性，不二性，形成体在相用中显，相用在体中现的一如性。虽现相用，相用是称体而现，所现相用皆是本体自身，无二无别，体无增减，亦无生灭，故曰：“贞。”但体性微妙，绝待一相，本无一物，故能妙用无穷，显现一切相用，故曰：“利！”可体本身一相微密，不可见闻觉知，只能通过所起相用而见其真实。于是，体起相用（“利”）显坤元之本体，而一切相用皆从体性而现，虽现而非有，于体性毫无影响，妙现万事万物，而体本不增不减，不垢不净，不生不灭，此之谓“贞”也！“贞”者，变而不变意，生而未生意，故永保正固，纯洁无染，但可妙用恒沙，把这种妙现而体不增减，体不增减却妙用无穷的本体属性，称之为“利永贞”。“利永贞”者，“变易”而“不易”，“不易”而“变易”者也！把真空（元亨）而妙有（利），妙有而真空的机制原理，称之“贞”。

坤阴体现的就是“成物”之“利”，但因“永贞”，故能周而复始，循环相续，永无止尽，生生不息，故曰：“用六永贞”也！坤阴成物，“地道无成”，“成物”是鞠育乾阳而成，非自成也！但坤阴虽无自成，却得“大终也”！何谓“大终”？无我奉献，成就一切，在“坤作成物”中，功圆果满，自显同体不二的胸怀，无缘大慈之成就。最后，终归他物是我物，他成是我成，他显是我显，他名是我名，自他不二，乾因坤果，果是因之果，因是果之因。因为“大始”，果为“大终”。“群龙无首”无“大始”，“用六永贞”无“大终”，能体悟此理，便可圆成究竟一相，坤元乾元本一元，此之谓真正之“大终”也！

#### 4、卦爻“变易”的虚妄性

乾坤二卦，以表阴阳之性。阴阳本为太极之见（分）、相（分），一念无明（“S”线表示），便生阴阳对峙相。虽现阴阳之异，却不离一体之本，故乾元坤元者，乃示同体不二也！乾元坤元者，“元亨”则同，起用变化，便成乾卦坤卦，变化的过程，便以六爻为其程序。终而复始，始而又终，终始始终，永无穷尽，故谓之“易穷则变，变则通，通则久”。因万变（相用）不离其本（体），则知一切卦爻之“变易”，乃无真实之相，皆是生灭之“过客”，故切不可著在相用中虚度，成无常之虚妄。要“穷理尽性以至于命”，要回归一阴一阳而成道。成道也者，正如老子所说：“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”这则是“顺性命之理”的易道，也是明悟乾坤二卦的状态。

#### （四）二极分判的乾坤说

##### 1、“乾元资始”，“坤元资生”，互交互感而化生一切宇宙万物

伏羲古圣，卦演六十四，皆始自乾坤二卦。“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

以乾坤为父母，生三男（长男震，中男坎，少男艮），三女（长女巽，中女离，少女兑），此即明乾坤乃卦之总持也！由乾元资始，坤元资生，乾阳坤阴互交互感，生出长、中、少之“儿女”，极为形象，透彻明了点开了乾坤在六十四卦的重要性。由乾父坤母三男三女为八卦，八卦演变一十六，一十六演变为三十二，三十二演变为六十四，六十四即可说天地万物的一切变化之相用，故只用六十四卦作为万事万物的“代表”。实则，六十四卦相迭，还可重现无穷无数的卦象，这就是乾坤二卦互交互感的演化过程。

若从乾坤二卦回归，乾阳坤阴负阴抱阳为太极，太极抽掉“S”线，便是“无思也，无为也，寂然不动”的“易”。“易”是本体，是本源，是乾元、坤元的同一源，故从体讲，从回归讲，乾元、坤元就是本体本源，所谓“一阴一阳之谓道”者，乃指乾元坤元回溯时，就是道；演化时，就是乾元、坤元。《易经》的卦爻是讲演化的，故从乾元坤元开始，“一阴一阳之谓道”，道显成乾阳坤阴，体变为相用。若是回归，《易经》则讲“穷理尽性以至于



命”，“顺性命之理”，是卦爻归乾元、坤元，相用归体。

《易经》讲乾父坤母交感而产生三男三女，就已经说明了以乾坤为首的演化机制，就已经揭示了《易经》演化的因缘关系。从“易无思也，无为也，感而遂通天下之故”，就知易理大道是性空缘起和缘起性空的原理，以体相用作为主红线，形成《易经》的构架系统，所谓“易有太极，是生两仪（乾阳、坤阴），两仪生四象，四象生八卦”，八卦演万物。万物者，“寂然不动”的“易”态（“不易”之本体）所显化的相也；“易”态者，“感而遂通”所“变易”的相用也。相用不离体，体现化为相用，见相用见体，寻体在相用中觅。这就是“神也者，妙万物而为言者也。动万物者，莫疾乎雷；桡万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物、始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”由乾元坤元之真空本体，妙有而产生万物，万物在因缘关系中生灭变化，所谓真空妙有（性空缘起），妙有真空（缘起性空）者也！

## 2、乾、坤二卦之性征

“乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。

坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其於地也为黑。

震为雷，为龙，为玄黄，为敷，为大涂，为长子，为决躁，为苍筤竹，为萑苇。其於马也，为善鸣，为馵足，为作足，为的颡。其於稼也为反生。其究为健，为蕃鲜。

巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其於人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍。其究为躁卦。

坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫，为弓轮。其於人也为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其於马也为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其於舆也为多眚，为通，为月，为盗。其於木也为坚多心。

离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵，其於人也，为大腹，为乾卦。为鳖，为蟹，为蠃，为蚌，为龟，其於木也为科上槁。

艮为山，为径路，为小石，为门阙，为果蓏，为阍寺，为指，为狗，为

鼠，为黔喙之属，其於木也，为坚多节。

兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决，其於地也，为刚卤，为妾，为羊。”

### 3、易理与禅道的圆融亨通

《说卦》中的这一段，把乾元和坤元的演化过程描述的淋漓尽致。从大阴（“无思也，无为也，寂然不动”）的坤元和大阳（有“感”而成的负阴抱阳的太极态）的乾元开始，经历乾阳坤阴的各种互交互感，层层演化，层层分判，犹如一棵大树，由籽发芽、生根、长杆、抽枝，直到千枝万叶，形成一棵参天大树。大树与树籽，正好对应乾元坤元与演化万物的关系。大树是树籽的演化展现相（用），树籽是大树相用的本源，树籽演化成了大树，大树果成了树籽。大树的每一个细胞，都全息着树籽全部的内容，亦即大树的全部内容，而整体的大树是树籽或大树每一个细胞的展现相。所以，由乾父坤母产生的三男三女（共合为八卦），按八卦的属性，各卦再演化对应为有情无情的各种相用（宇宙万物），虽然万事万物的相用纷杂各异，但皆有共同的本体本源，都是本源本体的相用，所谓“万法不离自性”。

于是，就有大中现小，小中现大，法法不离体，相相展现性，事事物物平等，法法互摄互联。一即无量，无量即一，理事无碍，事事圆通，“天地一指，万物一马”，一真一切真，万境自如如。点即全体，全体是点，究竟一相。卦卦相通，爻爻无碍，帝网珠互含互摄，圆融亨通，体即相用，相用即体，乾坤一元，八卦一理。正如智旭大师所说：“此广八卦一章，尤见易理之铺天匝地，不间精粗，不分贵贱，不论有情无情，禅门所谓青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若。又云：墙壁瓦砾，皆是如来清净法身。又云：成佛作祖，犹带汗名，戴角披毛，推居上位，皆是此意。前云，乾健也，坤顺也，乃至兑说也，而此健等八德则能具造十界。且如健之善者，则为天为君；其不善者，则为瘠为驳。顺之善者，则为地为母；其不善者，则为吝为黑。下之六卦无不皆然，可见不变之理常自随缘，习相远也。然瘠、瘠驳等仍是健德，吝、黑等乃是顺德，可见随缘之习，理元不变，性相近也。若以不变之体，随随缘之用，则世间但有天圆乃至木果等可指陈耳，安得别有所谓乾。故大佛顶经云：无是见者，若以随缘之用，归不变之体，则惟是一乾健之德耳，岂更有天圆乃至木果之差别哉！大佛顶经云：无非见者，于此会得，方知孔子道脉，除颜子一人之外，断断无有能会悟者。故再叹曰：今

也则亡。○此中具有依正、因果、善恶、无记、烦恼、业苦等一切诸法，而文章错综变化，使后世儒者无处可讨线索。真大圣人手笔，非子夏所能措一字也，欧阳腐儒乃疑非圣人所作，陋矣！陋矣！”

#### 4、《序卦传》综释（流转门与还灭门，演化与回归）

《序卦传》曰：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以‘屯’。屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以‘蒙’。蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以‘需’。需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以‘讼’。讼必有众起，故受之以‘师’。师者众也。众必有所比，故受之以‘比’。比者比也。比必有所畜，故受之以‘小畜’。物畜然后有礼，故受之以‘履’。履而泰，然后安，故受之以‘泰’。泰者通也。物不可以终通，故受之以‘否’，物不可以终否，故受之以‘同人’。与人同者，物必归焉，故受之以‘大有’。有大者不可以盈，故受之以‘谦’。有大而能谦必豫，故受之以‘豫’。豫必有随，故受之以‘随’。以喜随人者必有事，故受之以‘蛊’。蛊者事也。有事而后可大，故受之以‘临’。临者大也。物大然后可观，故受之以‘观’。可观而后有所合，故受之以‘噬嗑’。嗑者合也。物不可以苟合而已，故受之以‘贲’。贲者饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以‘剥’。剥者剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以‘复’。复则不妄矣，故受之以‘无妄’。有无妄然后可畜，故受之以‘大畜’。物畜然后可养，故受之以‘颐’。颐者养也。不养则不可动，故受之以‘大过’。物不可以终过，故受之以‘坎’。坎者，陷也。陷必有所丽，故受之以‘离’。离者，丽也。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可以不久也，故受之以‘恒’。恒者久也。物不可以久居其所，故受之以‘遯’。遯者退也。物不可以终遯，故受之以‘大壮’。物不可以终壮，故受之以‘晋’。晋者进也。进必有所伤，故受之以‘明夷’。夷者伤也。伤於外者，必反于家，故受之以‘家人’。家道穷必乖，故受之以‘睽’。睽者乖也。乖必有难，故受之以‘蹇’。蹇者难也。物不可以终难，故受之以‘解’。解者缓也。缓必有所失，故受之以‘损’。损而不已必益，故受之以‘益’。益而不已必决，故受之以‘夬’。夬者决也。决必有遇，故受之以‘姤’。姤者遇也。物相遇而后聚，故受之以‘萃’。萃

者聚也。聚而上者，谓之升，故受之以‘升’。升而不已必困，故受之以‘困’。困乎上者必反下，故受之以‘井’。井道不可不革，故受之以‘革’。革物者莫若鼎，故受之以‘鼎’。主器者莫若长子，故受之以‘震’。震者动也。物不可以终动，止之，故受之以‘艮’。艮者止也。物不可以终止，故受之以‘渐’。渐者进也。进必有所归，故受之以‘归妹’。得其得归者必大，故受之以‘丰’。丰者大也。穷大者必失其居，故受之以‘旅’。旅而无所容，故受之以‘巽’。巽者入也。入而后说之，故受之以‘兑’。兑者说也。说而后散之，故受之以‘涣’。涣者离也。物不可以终离，故受之以‘节’。节而信之，故受之以‘中孚’。有其信者必行之，故受之以‘小过’。有过物者必济，故受之‘既济’。物不可穷也，故受之以‘未济’终焉。”

天地者，乾坤也！由乾坤二卦，交感产生，至六十四卦，乃至无穷无数之卦爻，皆出自乾坤之门户。从“门户”回返，就是阴阳合而返太极，抽太极“S”线，便复归“无思也，无为也，寂然不动”的“易”态（周敦颐称之无极态也），演化是乾阳坤阴互交互感的因缘法。因缘生法，层层无尽，生灭变化无穷，所谓流落世间者也！佛法所谓的“流转门”；



交龙灵山三皇殿伏羲像

道相因，超越极性，生中道义，回溯本源，复归于无极，佛法所谓的“还灭门”。“流转门”是性空缘起，“还灭门”是缘起性空，二门以乾坤为枢纽。合而观之，纵横开阖，遍满十方，量周沙界，“不易”而“变易”，“变易”而“不易”，岂不谓乾坤之“资始”、“资生”而“大生”、“广生”焉？亦是“神无方而易无体”的“顺性命之理”！

# 声 明

鉴于各地翻印交龙文化（回归文化）丛书的现象，本丛书编委会声明如下：

本丛书版权不限，允许翻印，但因社会上流通翻印有的售价太高，引起不良的反应，因为本丛书从未收费，均以赠阅来流通。故，希望翻印者不要牟取暴利，以免影响本丛书的声誉及其所提倡的奉献人生的精神。本丛书编辑委员会对仅收工本费的翻印者表示欢迎和真挚的谢意！

回归文化（交龙文化）丛书编委会

回归文化叢書編輯委員會

主 編：張戡坤

本書編委：張戡坤 蔡愛武 李荷蓓 王建華 毛曉雅 朱 云

回归文化丛书

## 圣贤智慧互通说——以儒家说同（上）

张戡坤 著

---

著 者：張戡坤

出 版 者：光大出版社

EVERBRIGHT PRESS

香港北角錦屏街 45-61 號東發大廈 D 座 14 樓 1403 室

Room 1403 BlockD, Tung Fat Building, 45-61 Kam Ping Street, North

Point, HongKong

承 印 者：天水鑫榮印務公司

開 本：1/16 開

印 張：29.25

字 數：416 千字

版 次：2010 年 12 月 第 1 版

印 次：2010 年 12 月 第一次印刷

印 數：1000 冊

書 號：ISBN 978-988-19292-4-2

---

免費贈閱