

夏午真经
【亨部】
目录

第四册	众妙玄经三卷.....	155
	众妙玄经序.....	156
	众妙玄经卷一.....	160
	众妙玄经卷二.....	173
	众妙玄经卷三.....	186
第五册	大成时经三卷.....	202
	大成时经序.....	203
	大成时经卷一.....	206
	大成时经卷二.....	222
	大成时经卷三.....	239
第六册	反身诚经三卷.....	256
	反身诚经卷一.....	257
	反身诚经卷二.....	274
	反身诚经卷三.....	292

第四册 众妙玄经三卷

众妙玄经序

【原文】

夫道一而已矣，无所谓三也。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。何儒何道，何道何释？自吾孔子老子牟尼出，而儒道释始并鼎峙天下。儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。要之心惟明而后能修，修而后能存；性惟见而后能炼，炼而后能养。则三者原未始不一，彼谓分道并驰者，舛也。而实未始有函三无一也者，乃近则有。

【译文】

道只有一个，并不是所说的有三个。至道精妙，深远微妙；至道极玄，难见莫测。哪有什么儒教，有什么道教，有什么佛教？自从孔子、老子、释迦牟尼出现，儒道释才开始一起鼎足并峙于天下。儒教说存心养性，道教说修心炼性，佛教说明心见性。总之，心只有明然后才能修，修然后就能存；性只有见然后才能炼，炼然后就能养。这三教原来未尝不同，他们认为三教是分开道路齐头并进，这种看法是错误的。那么证实未始有包涵了三教，三教的本原都是未始一，是近代才有。

【原文】

(1) 林龙江先生起自闽之莆田，妙得其解，卓然以混一之说倡道海滨，于是学者称为三教先生云。先生身生千载之后，心契万古之前，化精神，超形气，空洞希夷之先，出入造化之

表。倪漆园吏所谓至人非耶？

【译文】

(1) 林龙江先生出生在福建莆田，对道的见解微妙精到，高超出众，以三教混合成为一体的学说在大海之滨倡明大道，于是学者称他为三教先生。先生身体生在千年之后，内心领会万古之前，化精神，超出形气，空空洞洞，返归虚寂玄妙的先天，随意出入在造化之外。这正如庄子所说的至人（指古代具有极高的道德修养，超脱世俗，顺应自然的人），难道不是吗？

【原文】

(2) 其高弟卢子廷征，学有神解，独契玄宗，乃命之结为《众妙玄经》，以传于世。大都以圣人法天，天法道，道法自然。自然之妙，有而不有，无而非无，有无之间，玄之又玄，固三教之所从出也。其体无所不涵，其用无所不该。触处即真，真处即化，化处即忘。儒耶，道耶，释耶，其孰为之联而合之耶？

【译文】

(2) 先生的高徒卢子廷征，学道不依赖言传就能意会，唯一能领会玄宗，先生就命卢子结集《众妙玄经》，流传世间。大多是圣人效法天，天效法道，道效法自然。自然的玄妙，有却是不有，无却是非无，有与无之间，玄之又玄，儒道释三教本来是从这里产生。本体无所不涵盖，妙用无所不完备。触到的地方就是真，真的地方就是神化，神化的地方就是忘。儒啊，道啊，释啊，谁能够把他们联合在一起呢？

【原文】

(3) 盖千圣一心，何论乎三？万心总道，何岐乎儒道释？是知

各立门户，各别宗旨，不知三教之深者也。昔人所谓将无同者，要未可以深咎为矣。不然犹龙之叹，西方圣人之称，孔子胡为乎？独注神焉，乃知先生之论，盖发前人之所未发，而深契吾孔子之旨者，是经一出如日中天矣。

【译文】

(3) 因为千圣只是一心，为什么要以三来说呢？万心总归于道，为什么会有儒道释的分歧呢？这就知道各自立起门户，各自另立宗旨，是不知三教甚深的道理。古人所说的三教大概没有什么不同，重要的内容还不能够深入探究下去。不是这样，孔子为什么会赞叹老子犹如龙，称赞释迦是西方圣人呢？独自凝神思考，才知道先生的论说，他阐发了前人所未阐发的道理，而且深刻领会孔子的意旨，这部经书一旦刊出，就会如日中天。

【原文】

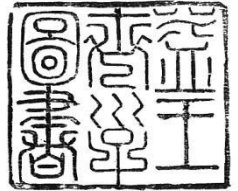
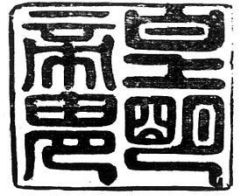
(4) 先生分徒广教，从游日众。予爱其经，而谓不可不广其传也。故为之付诸剞劂氏，而为之序以弁之如此，欲世之手是经者，知先生之道之妙，而不可与曲学之论同类而并观之也。

【译文】

(4) 先生分派徒弟到各地推广教化，跟着学道的人一天比一天多。我爱这部经书，认为不能不广泛流传，所以把它交给刻板的人，并且写了这个序作为前言，希望世上的人双手捧着这部经书拜读，知道先生之道的玄妙，而且不能把它与囿于一隅之学的说法当作同类来看待。

万历甲午年七月初一日

益世子仙源道人写于长春洞府



众妙玄经卷一

门人刘任浦命梓

【原文】

(1) 三一教主言：道在天地，天地不知也，道不知也；道在圣人，圣人不知也，道不知也。岂曰无所于知，亦且无所于得？若夫天地自以为知乎道也，自以为得乎道也，即是天地且不可谓之道矣。道其有所于知乎哉？道其有所于得乎哉？圣人自以为知乎道也，自以为得乎道也，即是圣人且不可谓之道矣。道其有所于知乎哉？道其有所于得乎哉？故谓道为大者，以其无所于知，无所于得也；谓天地为大者，以其无所于知，无所于得也；谓圣人为大者，亦以其无所于知，无所于得也。

【译文】

(1) 三一教主说：道在天地，天地不知道，道也不知道；道在圣人，圣人不知道，道也不知道。难道说没有知，而且没有得吗？如果天地自以为知道了道，自以为得到了道，就是天地也不能叫做道了。道难道有所知吗？道难道有所得吗？如果圣人自以为知道了道，自以为得到了道，就是圣人也不能叫做道了。道难道有所知吗？道难道有所得吗？所以，把道称为大，是因为道没有知，没有得；把天地称为大，是因为天地没有知，没有得；把圣人称为大，是因为圣人没有知，没有得。

【原文】

(2) 夫惟其无所于知，无所于得也，故能万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而不居，涤除玄览，明白四达，深矣，远矣。乃至大顺，无知也，而无不知也；无为也，而无不为也；无得也，而无不得也。而圣人之所以天者，如是而已矣；而天之所以道者，如是而已矣。余于是而知，不安排，不拟议，而出于常道之自然者，乃圣人圆融不测之心也。

【译文】

(2) 正因为没有知，没有得，所以能够让万物自然地产生而不去人为创造，任其自然发展而不强加自己的意志，有所施为，但不强求，功业成就了而不据为己有，清除私心杂念，能心明如镜，高明通达，极深了，极远了。才能极大地顺乎自然，无知，却无不知；无为，却无不为；无得，却无不得。圣人能够成为天的原因，就像这样而已；天能够成为道的原因，就像这样而已。我从此知道，不须安排，不须事先谋划和议论，完全出自常道的自然，这就是圣人圆融不可测识的心。

【原文】

(3) 变动不居，触之即应，岂非虚空中露出一端倪，而自有真消息者在乎？无方无体，无内无外，寂感之际，其端甚微。老氏谓之谷神者，何也？此感彼应，不疾而速，一何神也。又谓之玄珠者，何也？圆神不滞，殆不可以智而知，以力而得也。释氏谓之圆陀陀，赤洒洒，然亦没可得而把者；又谓之实相，然实相无相。故曰：于不见中亲见，亲见中不见，是乃圆融不测之心。

【译文】

(3) 阴阳变化不停，触及它就会感应，难道不是虚空中露出一一点迹象，其中自然有真消息存在吗？没有一定的处所，没有固定的形体，没有内外的分别，寂然感应之际，发端十分微妙。老子称它为谷神，为什么呢？这里感那里应，不求快却雷厉风行，是多么神啊！老子又称它为玄珠，为什么呢？神圆融不凝滞，几乎不能凭智力就会知道，不能凭力气就会得到。佛家称它为圆满无际，赤裸裸，可是也没有能够把握；又称它为实相，可是实相是无相。所以说：在眼不能见中亲自见到，亲自见到中眼不能见，这就是圆融不可测识的心。

【原文】

(4) 而圣人之所以圣也，勿忘勿助。要识真心，何思何虑，至虚至明。惟此真心，乃吾心之天，吾心之帝也。而圣人以此事天，以此飨帝。《论语》曰：“居其所。”盖言天之心，而原居于天之真去处者，天道之自然也。《易》曰：“止其所。”盖言我之心，而止于吾心之天之真去处者，法天以配天也。

【译文】

(4) 圣人能够成为圣人的原因，在于心不要忘记，也不要助长。要认识真心，无思无虑，极虚极明。只有这真心，才是我心的天，我心的帝。圣人就是以此心侍奉上天，以此心祭祀天帝。《论语》说：“居其所。”大概就是说，天的心原来居在天的真去处，是天道的自然。《周易》说：“止其所。”大概就是说，我的心止在我心之天的真去处，是效法天，配合天。

【原文】

(5)独不观之男女媾精之时，而有一点落于子宫之中者乎？至十月剪脐之后，而此一点又落于子之身之真去处也。而所谓真去处者，乃在两肾之间，即母氏结胎之真去处也。故母氏结胎之真去处，以胎人也。道人结胎之真去处，以胎圣也，以胎仙也，以胎佛也。而其所谓真去处之中者，乃黄中之中也。黄中之中虚也，人之呼吸不在此，而其所以呼，所以吸者，在此也。

【译文】

(5) 难道不知道男女交合的时候，就有一点（灵光）落在子宫之中吗？到十个月剪断脐带之后，这一点（灵光）又落在孩子身上的真去处。这里所说的真去处，就在两肾之间，就是母亲结胎的真去处。所以母亲结胎的真去处，用来孕育人。道人结胎的真去处，用来孕育圣，用来孕育仙，用来孕育佛。那么所说的真去处的中，是黄中的中。黄中的中是虚的，人的呼吸不在这里，但是人能够呼吸的本原，就在这里。

【原文】

(6)人之呼吸，即海之潮汐也。人一吸也，而至于首，首，昆仑山也；一呼也，而散于四肢，四肢，四海也。若五脏，五岳也。五岳之中，则有嵩山者，天地之中也。故天地之气，一吸而复归于昆仑山者，所谓汐也；一呼而复散于四海者，所谓潮也。其所以主张乎潮汐者，天地之中，土中也。人身亦然，其所以主张乎呼吸者，吾身天地之中，黄中之中，土中也。

【译文】

(6) 人的呼吸，就像海的潮汐。人一吸气，就到头上，头，犹如昆仑山；一呼气，就散到四肢，四肢，犹如四海。五脏，

犹如五岳。五岳中，就有嵩山，是天地的中。所以，天地之气，一吸就又归到昆仑山，是所说的汐；一呼就又散到四海，是所说的潮。这用来主宰潮汐的，是天地的中，是土中。人的身体也是这样，这用来主宰呼吸的，是我身天地的中，是黄中的中，是土中。

【原文】

(7) 然何以谓之玄也？岂非从万物之母中发出来也，故玄耶？何以谓之玄之又玄也？岂非从天地之始中发出来也，故玄而又玄邪？何以谓之玄牝之门？而曰天地根也，岂非吾身之天地，吾身之玄牝邪？吾身天地之根，吾身玄牝之根邪？吾身玄牝之门，吾身天地之门邪？

【译文】

(7) 然而为什么叫做玄呢？难道不是从万物之母中发生出来，所以叫做玄吗？为什么叫做玄之又玄呢？难道不是从天地之始中发生出来，所以叫做玄之又玄吗？为什么叫做玄牝之门（玄妙阴阳的产门）呢？又说是天地根，难道不是我身的天地，我身的玄牝（指微妙的母体）吗？难道不是我身天地的根，我身玄牝的根吗？难道不是我身玄牝之门，我身天地的门吗？

【原文】

(8) 《易》曰：“阖户之谓坤，辟户之谓乾。”余于是而知，天有天之门，地有地之门。而天地之门之所从出者，独不有所谓先天地生，而为天地之根乎？故天地之根，乃天地之所由以分天而分地也。犹玄有玄之门，牝有牝之门。而玄牝之门之所从出者，独不有所谓先玄牝生，而为玄牝之根乎？故玄牝之根，

乃玄牝之所由以分玄而分牝也。

【译文】

(8)《周易》说：“闔户之谓坤，辟户之谓乾。”我于是就知道，天有天的门，地有地的门。那么天地的门从什么地方产生出来，难道没有所说的在天地之前生，而且是天地之根吗？所以天地之根，就是天地从这里分出天、分出地。犹如玄有玄的门，牝有牝的门。那么玄牝之门从什么地方产生，难道没有所说的在玄牝之前生，是玄牝的根吗？所以玄牝从这里分出玄、分出牝。

【原文】

(9)《说卦》曰：“乾为首，坤为腹。”而腹之真去处者，众妙之门也，天地之根也。至虚至无，道德备矣。故守此，则谓之守中；得此，则谓之得一。然而中也者，其可得而中乎？中而无所于中者，中也。一也者，其可得而一乎？一而无所于一者，一也。守也者，其可得而守乎？守而无所于守者，守也。得也者，其可得而得乎？得而无所于得者，得也。无中，无无中；无一，无无一；无守，无无守；无得，无无得。

【译文】

(9)《说卦》说：“乾为首，坤为腹。”腹的真去处，是众妙之门，天地之根。极虚极无，道德完全具备。所以守在这里，就叫做守中；得到这里，就叫做得一。然而，中，难道能够得到这个中吗？中又没有在什么地方是中，就是中。一，难道能够得到这个一吗？一又没有在什么地方是一，就是一。守，难道能够得到这个守吗？守又没有在什么地方可守，就是守。得，难道能够得到这个得吗？得又没有在什么地方可得，就是得。

无中，没有无中；无一，没有无一；无守，没有无守；无得，没有无得。

【原文】

(10) 故天而未始有天者，无也，由是而天，天非生于无乎？地而未始有地者，无也，由是而地，地非生于无乎？人而未始有人者，无也，由是而人，人非生于无乎？有无相生，而天地人之所不能外也。如此，故精而本于未始精者，元精也；气而本于未始气者，元气也；神而本于未始神者，元神也。

【译文】

(10) 所以，天在未尝有天之前，是无，从此产生了天，天不是生于无吗？地未尝有地之前，是无，从此产生了地，地不是产生于无吗？人在未尝有人之前，是无，从此产生了人，人不是产生于无吗？有无相生，是天地人不能超出的。就像这样，所以未始精是精的本原，是元精；未始气是气的本原，是元气；未始神是神的本原，是元神。

【原文】

(11) 余于是而知善摄生者，非以摄其身而生也，乃以摄精气神而生也。非以摄精气神而生也，乃以摄未始精而元精、未始气而元气、未始神而元神而生也。若也不知所谓未始精之元精，未始气之元气，未始神之元神焉，而徒索之形骸之内，曰精，曰气，曰神者，抑未矣。岂所谓玄而又玄，众妙之门之微旨邪？

【译文】

(11) 我于是就知道善于养生的人，不是养自己的身来养生，是养精气神来养生。不是用精气神来养生，是用养未始精的元

精、未始气的元气、未始神的元神来养生。如果不知道所说的未始精的元精，未始气的元气，未始神的元神，就仅仅在形骸的里面寻找，叫做精，叫做气，叫做神，还是没有得到养生的要旨。哪里是所说的玄而又玄，众妙之门的精深微妙的意旨呢？

【原文】

(12)《易》曰：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”夫既不获其身，不见其人矣，而又能知所以法天以立极，通关以炼形矣。岂曰能脱离生死以身天地，亦且能超出天地以身虚空；岂曰能超出天地，以身虚空，亦且不知有身，而虚空亦且忘之。

【译文】

(12)《周易》说：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”已经忘了自己的身，不感觉到有人存在，而且又能够知道效法天来立极，打通关窍来炼形体。谁说只能脱离生死以天地为身，而且能超出天地以虚空为身；谁说只能超出天地以虚空为身，而且不知有身，就是连虚空也忘了。

【原文】

(13)盖人身一小天地也，而心脐相去，只有八寸四分，而天地之间，适当四寸二分之一中处也。东木，西金，南火，北水，而中央土也。苟能以吾心一点之仁，而安于土中以敦养之，水火既济，乃结阴丹。故亥子之间，虽以采取吾身之阳，亦以采取天地之阳。夫既采取天地之阳矣，则天地之阳，有不悉归于我之身乎？巳午之间，虽以采取吾身之阴，亦以采取天地之阴。

夫既采取天地之阴矣，则天地之阴，有不悉归于我之身乎？

【译文】

(13) 原来人的身体也是一个新天地，心与脐相距，只有八寸四分，那么天地之间，刚好是四寸二分的中处。东木、西金、南火、北水，中央是土。如果能把我心的一点仁安放在土中来敦养，水火既济，就结阴丹了。所以，在亥时和子时之间，虽然用来采取我身的阳，但也是用来采取天地的阳。已经采取了天地的阳，那么天地的阳，不是都归在我的身中吗？在巳时和午时之间，虽然用来采取我身的阴，但也是用来采取天地的阴。已经采取了天地的阴，那么天地的阴，不是都归在我的身中吗？

【原文】

(14) 然天地非大也，吾身非小也，而天地之气，常与吾身相为流通；太虚非无也，吾身非有也，而太虚无气之气，常与吾身相为联属。盖我之气，天地之气也。我能先气我之气，然后能气天地之气以为我之气也。既能气天地之气以为我之气也，则能以我之气而融通于天地之气，而与天地之气为同流矣。如此，则天地广大之中，自然有所凝结，而与我之丹，相为配合，然后方可名之曰阳丹也。

【译文】

(14) 然而天地不算大，我身不算小，而且天地之气，常和我身相流通；太虚不是无，我身不是有，而且太虚无气的气，常和我身相连接。因为我的气，就是天地的气，所以我能先以我的气作为气，然后才能以天地的气作为我的气。既然能以天地

的气作为我的气，就能以我的气和天地的气相融相通，就和天地的气融为一气一起流通了。这样，那么天地的广大之中，自然有所凝结，就和我的丹相为配合，然后才可以叫做阳丹。

【原文】

(15) 我之虚，太虚之虚也。我能先虚我之虚，而后能虚太虚之虚，以为我之虚也。既虚太虚之虚以为我之虚，则能以我之虚，混合于太虚之虚，而与我太虚为同体矣。如此，则太虚空洞之中，自然有所凝结，而与我之丹相为配合，然后方可名之曰舍利光也。

【译文】

(15) 我的虚，就是太虚的虚。我能把我的虚先虚了，然后才能以太虚的虚为虚了，来作为我的虚。既然能以太虚的虚为虚作为我的虚，就能以我的虚和太虚的虚混合，就和太虚的虚同体了。这样，就是太虚空洞之中，自然有所凝结，就和我的丹相配合，然后才可以称为舍利光。

【原文】

(16) 此其至矣，不可以复加矣。无思无虑，无意无为。岂其有则也？而必曰“则”者，何与？岂其有证也？而必曰“证”者，何与？“极”之一字，且不可得而言矣。而曰“则”曰“证”，特借其言以发明之尔。故以天地之广大以为身矣，而身其身者，犹为未也；以太虚之空洞以为身矣，而身天地者，非其至也。然必至于虚空而粉碎之，则是虚空又且忘之，而况于天地，况于身乎？

【译文】

(16) 这是终极，不能够比这更高了。无思无虑，无意无为，难道还有则吗？却一定要称为“则”，为什么呢？难道还有证吗？却还一定要称为“证”，为什么呢？“极”这一个字，而且不能用语言表达，那么称为“则”称为“证”，只是借用这个字，来发挥阐明它的奥义而已。所以以广大的天地来作为自己的身，以天地的身作为自己的身，还是未到顶。以太虚的空洞作为自己的身，那么以天地为身，就不是终极。然而一定要达到虚空粉碎，就是连虚空也忘了，更何况天地，更何况身呢？

【原文】

(17) 故曰：非身大身，非我是我。无太虚无我，无我无太虚。盖太虚者，太虚也。而混虚氏之何思何虑亦太虚也，人而不能混虚氏以混太虚者，凿乎其思也，凿乎其虑也。人岂其无有何思何虑之时乎？即此何思何虑之时，便是混虚氏，便是太虚。恶乎人而不能混虚氏以混太虚乎？故太虚之内莫非虚也，而莫非我之虚也；莫非神也，而莫非我之神也；莫非化也，而莫非我之化也。虚而能神矣，神而能化矣。

【译文】

(17) 所以说：不是身是大身，不是我是真我。无太虚无我，无我无太虚。太虚，就是太虚。那么混虚氏的无思无虑也是太虚，人不能成为混虚氏来混同太虚，是因为被自己的思虑穿凿附会了。人难道没有无思无虑的时候吗？在这个无思无虑的时候，就是混虚氏，就是太虚。为什么人不能成为混虚氏来混同太虚呢？所以，太虚之内没有不是虚，而且没有不是我的虚；没有不是神，而且没有不是我的神；没有不是化，而且没有不

是我的化。虚就能够神，神就能够化。

【原文】

(18) 而其动也，静也，阖也，辟也，卷也，舒也。其有动有静，有阖有辟，有卷有舒乎？其无动无静，无阖无辟，无卷无舒乎？其无不动，无不静，无不阖，无不辟，无不卷，无不舒乎？其非无不动，非无不静，非无不阖，非无不辟，非无不卷，非无不舒乎？此感而彼应也，发迩而见远也。

【译文】

(18) 而且太虚有动，有静，有阖，有辟，有卷，有舒。太虚有动有静，有阖有辟，有卷有舒吗？太虚无动无静，无阖无辟，无卷无舒吗？太虚无不动，无不静，无不阖，无不辟，无不卷，无不舒吗？太虚不是无不动，不是无不静，不是无不阖，不是无不辟，不是无不卷，不是无不舒吗？因此，这个感，那个应，近处发，远处见。

【原文】

(19) 在天地之内而非内也，超天地之外而非外也，前乎千万世而非往也，后乎千万世而非来也。始天地而始之，而至于未始始而始也；终天地而终之，而至于未始终而终也。太虚不知也，天地不知也，圣人不知也。不知而知，知无所知，无所知而无所不知。自然而已矣。于是

【译文】

(19) 在天地之内却不是内，超出天地之外却不是外，在千万世之前不算是过去，在千万世之后不算是未来。在天地开始时就开始，而且达到在天地未尝开始时就开始；在天地完结后才

完结，而且达到在天地未始完结后才完结。这些，太虚不知道，天地不知道，圣人也不知道。不知就会知，知就是什么都不知，什么都不知就是没有不知。自然而已。于是

【原文】

三一教主复咏言曰：

【译文】

三一教主又说偈言：

【原文】

我先天地用	我用天地先	我超天地外	我在天地前
太虚天地我	浑沦一大道	何处非我身	生可死亦可
未发之谓中	无复得而论	将先问太虚	太虚不可问
问先向天地	天地莫能对	天地总不知	覆载自成位
问先混虚氏	混虚氏不对	岂其不欲言	似有塞其兑
先天天弗违	大易系之辞	孔圣无知也	知者其阿谁
望道未之见	文王亦不识	声臭俱泯时	于穆眇无迹
岂曰文尼父	犧尧夏氏禹	藉言共一堂	相对亦忘语
浑沌迨于今	今古只一瞬	跬步距天外	其间不能寸
终乎其无终	始乎其无始	终始始复终	太虚而已矣

门人方道义重梓
众妙玄经卷一终

众妙玄经卷二

门人傅珠命梓

【原文】

(1) 三一教主言：道也者，混然而无也。故天有日月星辰，而道则日日月月星星辰辰者也；地有山岳河海，而道则山岳岳河河海海者也；物有飞走动植，而道则飞飞走走动动植植者也。春夏者以生以长，孰其能春能夏者乎？秋冬者以收以藏，孰其能秋能冬者乎？且人之一身，耳目手足拘于物也，果孰为之视且听者乎？果孰为之持且行者乎？由是观之何物非道，何道非物，何有非无，何无非有。有与无而相入，物与道而相含，造化无穷，生生不息。

【译文】

(1) 三一教主说：道，混然蒙蒙属于无。所以，天有日月星辰，就是道使日月星辰成为日月星辰；地有山岳河海，就是道使山岳河海成为山岳河海；物有飞走动植，就是道使飞走动植成为飞走动植。春天能使万物生长，夏天能使万物长成，是谁能使季节有春天、有夏天呢？秋天能使万物成熟，冬天能使万物收藏，是谁能使季节有秋天、有冬天呢？而且人的身体，耳目手足受到外物局限，究竟是谁使眼睛能看、耳朵能听呢？究竟是谁使手能拿、脚能走呢？由此看来，何物不是由道生成，

何道不是由物体现，何有不是无，何无不是有。有与无相互融入，物与道相互包含，造化无穷，生生不息。

【原文】

(2) 独不闻老氏之言乎？《道德经》曰：“先天地生，巍巍尊高。”而后人释之曰：有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。岂不以心为万象之主，无形无气而太虚邪？故大莫大于太虚，而圣人之心则以太虚为大。圣人未生也，圣人一太虚也；圣人既生也，圣人一太虚也。

【译文】

(2) 难道没有听到老子的话吗？《道德经》说：“太虚在天地形成之前就存在，又高大又尊贵。”后人的注释说：有一物在天地形成之前就有，它没有形体，本来寂静，能成为万象的主宰，不跟随四季而凋零。难道不是把心当作万象的主宰，无形无气就是太虚吗？所以，没有什么东西比太虚大，圣人之心就是以太虚为大。圣人未生的时候，圣人是一片太虚；圣人已经生成了，圣人也是一片太虚。

【原文】

(3) 夫圣人既生则有身矣，而谓之太虚者何也？岂不以四肢百骸，不能碍我之太虚，而太虚无我又非我四肢百骸之所能碍邪？我太虚也，太虚我也。我有此四肢百骸，我亦太虚也，太虚亦我也；我无此四肢百骸，我亦太虚也，太虚亦我也。我何者而非太虚也，太虚何者而非我也。故天气也，地形也。形气亦何曾碍太虚，而太虚亦何曾不与天地混之而为一也。

【译文】

(3) 圣人已经生成，就有身，那为什么叫做太虚呢？难道不是因为四肢百骸，不能妨碍我的太虚，而且太虚无我相，又不是我的四肢百骸能够妨碍的吗？我是太虚，太虚是我。我虽然有四肢百骸，但我也是太虚，太虚也是我；我即使没有四肢百骸，我也是太虚，太虚也是我。我为什么不是太虚？太虚为什么不是我？所以，天有气，地有形。形和气也未曾妨碍太虚，太虚也未曾不和天地混合而成为一体。

【原文】

(4) 由是观之，我何生也？我何死也？太虚而已矣。我而生也，太虚未尝不在我；我而死也，太虚亦未尝不在我。我太虚也，我无生死也。汝以为无此四肢百骸，而后为无我也。则从古以来，死者何限，是亦皆无我与？故生而不以生为心者，无我也；死而不以死为心者，无我也。无我者，太虚也。然而我其可得而虚乎？我其不可得而虚乎？不可得而知也，不可得而知则亦不可得而言也；天地万物其可得而虚乎？天地万物其不可得而虚乎？不可得而知也，不可得而知则亦不可得而言也。要之惟其心之虚焉尽之矣。

【译文】

(4) 由此看来，我为什么生？我为什么死？都是太虚而已。我在生，太虚未曾不在我；我死后，太虚也未曾不在我。我是太虚，我无生死。你认为没有四肢百骸，然后才是无我。那么从古以来，死的人无限多，这也都是无我吗？所以，生存的时候就以生存为心，是无我；临死的时候不以死为心，是无我。无我，就是太虚。然而，我难道能够成为太虚吗？我难道不能

够成为太虚吗？这不可能知道，不可能知道就不可能说出来；天地万物难道能够成为太虚吗？天地万物难道不能够成为太虚吗？这不可能知道，不可能知道就不可能说出来。总之，正因为心的虚就都是太虚了。

【原文】

(5) 故以我言之，心虚则我虚矣，我惟其虚也，谁非我者？而天地万物亦莫非我也。以天地万物言之，心虚则天地万物虚矣，天地万物惟其虚也，谁非天地万物者？而我亦莫非天地万物也。谁非我者，谁非不我者？谁非天地万物者，谁非不天地万物者？谓我非我者，非也；谓我非不我者，非也。谓我非天地万物者，非也；谓我非不天地万物者，非也。

【译文】

(5) 所以，以我来说，心虚就是我虚，我正因为虚，谁不是我呢？那么天地万物也没有不是我。以天地万物来说，心虚就是天地万物虚，天地万物正因为虚，谁不是天地万物呢？那么我也没有不是天地万物。谁不是我，谁不是不属我呢？谁不是天地万物，谁不是不属天地万物呢？说我不是我，是不对的；说我不是不属我，也是不对的。说我不是天地万物，是不对的；说我不是不属天地万物，也是不对的。

【原文】

(6) 我也者，我也，我天地万物也；天地万物也者，天地万物也，天地万物我也。谁得而我之？谁得而非我之？谁得而天地万物之？谁得而非天地万物之？故我无非我也，无非天地万物也；天地万物无非天地万物也，无非我也。若必曰我即天地

万物，则是知有我也，知有我，则尚有我也；若必曰天地万物即我，则是知有天地万物也，知有天地万物，则尚有天地万物也。尚有我也，尚有天地万物也，而我与天地万物为非一矣。然则我与天地万物也，为一乎？为非一乎？不可得而知，不可得而言。要之惟其心之虚焉尽之矣。

【译文】

(6) 我，就是我，我是天地万物；天地万物，就是天地万物，天地万物是我。谁能够使我为我？谁能够使非我为非我？谁能够使天地万物为天地万物？谁能够使非天地万物为非天地万物？所以，我无不是我，无不是天地万物；天地万物无不是天地万物，无不是我。如果一定说我就是天地万物，就是还知道有我，知道有我，就是还有我；如果一定说天地万物就是我，就是还知道有天地万物，知道有天地万物，就是还有天地万物。还是有我，还是有天地万物，那么我与天地万物就不是一体了。既然这样，那么我与天地万物，是一体吗？不是一体吗？这不可能知道，不可能说出来。总之，正因为心的虚就都是太虚了。

【原文】

(7) 心惟其虚也，故能而敬而信，以宰宇内；心惟其虚也，故能立德立言，以教万世；心惟其虚也，故能合德于天地，合明于日月，合序于四时，合吉凶于鬼神；心惟其虚也，故能尽己之性，尽人之性，尽物之性，参天地，赞化育；心惟其虚也，可以语而足以兴也，可以默而足以容也；心惟其虚也，可以出而不为通也，可以处而不为高也。

【译文】

(7) 正因为心静虚，所以能够敬心守信，来主宰天下；正因为心静虚，所以能够立德立言，来教化万世；正因为心静虚，所以能够与天地合德，与日月合明，与四季合序，与鬼神合吉凶；正因为心静虚，所以能尽自己的本性，就能尽他人的本性，就能尽万物的本性，与天地并列为三，帮助万物化生长育；正因为心静虚，可以发表言论就足以振兴国家，可以沉默不语就足以容身自保；正因为心静虚，可以出去为官却不是为了显达，可以隐居却不是为了高洁。

【原文】

(8) 尧舜惟虚其心，以处于父子之际，故可以禅受，不然则不仁；汤武惟虚其心，以处于君臣之际，故可以放伐，不然则不义；周公惟虚其心，以处于兄弟之际，故可以东征，不然则不悌。天惟其虚也，故普万物而无心；圣人惟其虚也，故周万物而不滞。天之所以能虚者，以南斗通于北辰之中，而得其一也，故天虚；人之所以同天者，以吾心安于神明之舍，而得其一也，故方寸虚。

【译文】

(8) 尧舜只是以心的静虚，来处理父子的关系，所以可以禅让，不这样做就是不仁；商汤、周武王只是以心的静虚，来处理君臣的关系，所以可以用武力讨伐并放逐暴虐的君主，不这样做就是不义；周公只是以心的静虚，来处理兄弟的关系，所以可以东征反叛的管叔、蔡叔，不这样做就是不悌（指兄弟姐妹的友爱）。天正因为心的静虚，所以普生万物却无心；圣人正因为心的静虚，所以周全万物却不停滞。天能够虚，是因为

南斗通在北辰之中，就得到一，所以天虚；人能够与天相同，是因为我心安放在神明之舍（真去处），就得到一，所以心虚。

【原文】

(9) 夫惟其方寸虚也，而万理具焉。以此执中，以此得一。释氏所谓不思善不思恶之时也，儒氏所谓无思也无为也之时也，道氏所谓无无既无，湛然常寂之时也。盖未发之中，混然一太虚也，而其机始萌于几希之间矣。然而所谓几希者，岂非我之性命，特几希之微邪？故惟此几希之性命也，而落于子宫之中矣。孔子则拟之以果实之仁，老氏则拟之以禽鸟之丹也。

【译文】

(9) 正因为心静虚，所以万理都具备。因此执中，因此得一。佛家所说的不思善不思恶的时候，儒家所说的无思无为的时候，道家所说的连无也没有就是无，内心清静如止水的时候。因为未发之中，是混然一体的太虚，那么真机开始萌发在几希之中。然而所说的几希，难道不是我的性命，只是几希的微小吗？所以只是这几希的性命，就落在子宫之中。孔子就用果实的仁（种子）来比拟，老氏就用禽鸟的丹（蛋）来比拟。

【原文】

(10) 由是而五脏六腑，四肢百骸；由是而能视能听，能持能行；由是而能仁能义，能礼能智；由是而能圣能神，能文能武。其可得而拟议乎？其可得而测量乎？而此几希性命也，不谓之仁而何？不谓之丹而何？然即丹即仁，而皆本乎其心焉者也。若外心以求仁，固不可谓之仁矣；而外心以为丹，亦岂可谓之丹哉？盖心属火，其色赤，故谓之丹。

【译文】

(10) 因此就有五脏六腑，四肢百骸；因此就能看，就能听，就能拿，就能走；因此就能有仁，就能有义，就能有礼，就能有智；因此就能成圣，就能神化，就能文，就能武。这难道可以揣度议论吗？难道可以推测度量吗？这几希的性命，不叫做仁那是什么呢？不叫做丹那是什么呢？然而，丹就是仁，都是以心为本。如果离开心来求仁，就一定不能叫做仁；如果离开心来求丹，难道就可以叫做丹吗？因为心属火，它的颜色是红的，所以叫做丹。

【原文】

(11) 余尝即此性命之心丹言之，概有其四：有所谓人丹，而曰紫金者，古昔所称阴丹者是也；有所谓天丹，而曰黑金者，古昔所称阳丹者是也；有所谓阴阳配合，而曰黄金者，古昔所称三家相见，结婴儿者是也；又有所谓非阴非阳，混混沌沌，而从太虚中来者，古昔所称舍利光者是也。然而丹也者，岂其从太虚中来邪？

【译文】

(11) 我曾经就用这个性命的心丹来说，大概有四种丹：有所说的人丹，又叫做紫金，古人所说的阴丹，就是这种丹；有所说的天丹，又叫做黑金，古人所说的阳丹，就是这种丹；有所说的阴阳配合，又叫做黄金，古人所说的三家相见，结成婴儿，就是这种丹；又有所说的非阴非阳，混混沌沌，是从太虚中来的，古人所说的舍利光，就是这种丹。丹，难道是从太虚中来的吗？

【原文】

(12)汝独不闻人之始生乎？人之始生也，始于气化，既气化而形矣。形之而复化之，生生不已，以至于今。千万世之远，而族类之繁，殆有不可得而胜纪矣。岂惟人哉？若羽生，若毛生，若鳞生，若甲生，而至于极微极细之物，则皆形化也。然而形化而未有不始于气化，气化而未有不始于太虚。

【译文】

(12)你难道没有听说人类的诞生吗？人的诞生，从阴阳二气化生开始，已经气化生就成为形体，形体就会遗传进化，生生不息，直到今天。经过久远的千万世，族类的繁多，大概不可能一一记载下来。难道只是人这样吗？如有羽毛的生物，如有毛发的生物，如有鳞片的生物，如有甲壳的生物，以及极微极细的生物，就都是形体的遗传进化。但是形体的遗传进化都是从气化生开始，气化生万物没有不从太虚开始。

【原文】

(13)故初开池塘，未始有鱼也，而此鱼也，则从何而生乎？人身之中，未始有虱子也，而此虱子也，则亦从何而生乎？是皆太虚中之气化为之也。夫物则皆有然矣，而曰一颗真丹元从太虚中来者，汝又何疑焉？

【译文】

(13)所以，刚挖出的池塘，未尝有鱼，以后池塘有了鱼，那么鱼从什么地方生出来呢？人的身上，未尝有虱子，以后身上有了虱子，那么虱子从什么地方生出来呢？这都是太虚中的气化生就生成它们。万物都是这样产生的，那么说一颗真丹原来

从太虚中来，你又怀疑什么呢？

【原文】

(14) 谭真人曰：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”又曰：“虚无所不至，神无所不通，气无所不同，形无所不类。孰为彼，孰为我，孰为有识，孰为无识。万物一物也，万神一神也。”又曰：“心同幽冥，则物无不受；神同虚无，则事无不知。”

【译文】

(14) 谭真人说：“道顺从自然变化，虚能化神，神能化气，气能化形，形生万物充满天地。道使人发挥其功能，形能化气，气能化神，神能化虚，虚明就能与万物相通了。”又说：“虚没有什么不能到达，神没有什么不能通达，气没有什么不同，形没有什么不类似。谁是彼，谁是我，谁是有识，谁是无识。万物如一物，万神如一神。”又说：“心同幽冥（无形，无声），那么就没有不接受的物；神同虚无，那么就没有不知的事。”

【原文】

(15) 余于是而知：凡人始生之初，而所以主张乎形骸者，果何物也？一点灵光，乃人之所本有也。父母未生以前，而所以不属乎形骸者，果何物也？一片太虚，乃人之所本无也。太虚非虚，太无非无。故儒之而圣也，道之而玄也，释之而禅也。

【译文】

(15) 我于是就知道：凡是人刚生的初始，用来主宰形骸的究竟是什么物？一点灵光，是人本来就有的。父母还没有生人之

前，不属于形骸的究竟是什么物？一片太虚，是人本来的无。太虚不是虚，太无（空旷虚无之境）不是无。所以，以它为儒就是圣，以它为道就是玄，以它为释就是禅。

【原文】

(16) 殊不知无圣也，无无圣也，无无无圣也，无无无圣而无不圣，而圣之所以为圣者，如此而已矣；无玄也，无无玄也，无无无玄也，无无无玄而无不玄，而玄之所以为玄者，如此而已矣；无禅也，无无禅也，无无无禅也，无无无禅而无不禅，而禅之所以为禅者，如此而已矣。

【译文】

(16) 竟不知道无圣，无无是圣，无无没有圣，无无没有圣就是无不圣，圣能够成为圣的原因，像这样而已；无玄，无无是玄，无无没有玄，无无没有玄就是无不玄，玄能够成为玄的原因，像这样而已；无禅，无无是禅，无无没有禅，无无没有禅就是无不禅，禅能够成为禅的原因，像这样而已。

【原文】

(17) 中也者，中也，无中也，无无中也，无无无中也，无无无中而无不中，而中之所以为中者，如此而已矣；一也者，一也，无一也，无无一也，无无无一也，无无无一而无不一，而一之所以为一者，如此而已矣；空也者，空也，无空也，无无空也，无无无空也，无无无空而无不空，而空之所以为空者，如此而已矣；无也者，无也，无无也，无无无也，无无无无也，无无无无而无不无，而无之所以为无者，如此而已矣。

【译文】

(17) 中，是中，是无中，无无是中，无无没有中，无无没有中就是无不中，中能够成为中的原因，像这样而已；一，是一，是无一，无无是一，无无没有一，无无没有一就是无不一，一能够成为一的原因，像这样而已；空，是空，是无空，无无是空，无无没有空，无无没有空就是无不空，空能够成为空的原因，像这样而已；无，是无，是无无，无无是无，无无没有无，无无没有无就是无不无，无能够成为无的原因，像这样而已；

【原文】

时三一教主复咏言曰：

【译文】

当时三一教主又说偈言：

【原文】

超出此身外	即我即天地	超出天地外	即我即太虚
老氏曰长生	长生在无生	释氏曰不死	不死在无死
孔氏而知生	知生知无生	孔氏而知死	知死知无死
我也本无生	五蕴空非空	非以空五蕴	五蕴悉皆空
我也本无生	六阴有非有	非以离六阴	六阴悉非有
不去而不来	不来而不去	来去自来去	无生无来去
三身本无身	不起三身想	四智本无智	不起四智想
四病无可离	不起离病想	百非无可绝	不起绝非想
求仙愿身生	求佛愿不死	愿生愿不死	痴人每如此
古今谁长生	古今谁不死	长生与不死	痴人乃迷此
不知此无生	痴痴为真痴	想忘于无生	痴痴而非痴
痴从无生痴	无生不为痴	反痴圣人痴	圣人亦不痴

圣人痴不痴	痴从无生痴	世人不痴痴	反痴圣人痴
世人不痴痴	而曰圣人痴	圣人痴不痴	而曰我真痴
赤子也痴痴	不知此无生	圣人也痴痴	相忘于无生
赤子忘所知	赤子也痴痴	圣人忘所知	圣人也痴痴
不知此无生	痴痴为真痴	相忘于无生	痴痴而非痴
圣人赤子心	赤子岂有知	赤子既无知	又焉有可忘
赤子圣人心	圣人岂无知	圣人既有知	而无待于忘
无不知无知	无不忘无忘	而纯一之心	无有不赤子
赤子之纯一	纯一无知	圣人之纯一	知己而无知
赤子之纯一	纯一有何忘	圣人之纯一	忘而无所忘
若其无知者	无知无有忘	若其有知者	有知实难忘
圣人无不知	而又无不忘	无不忘无忘	斯谓之真忘

门人刘普溢、刘道寅重梓
众妙玄经卷二终

众妙玄经卷三

门人傅珮命梓

【原文】

(1) 三一教主言：夫天也者，积气也；地也者，积形也。天不以积气而自私其生，而其所以主乎其气者，是乃天之所以能长生也；地不以积形而自私其生，而其所以主乎其形者，是乃地之所以能长生也。若世之所谓身者，身也。圣人以其身为身，而圣人之所以为身者，大身非身，虚空之本体也。故圣人之后而外者，非身乎？圣人之前而存者，非大身之身乎？余于是而知圣人无私也，而欲以复还其虚空之本体者，圣人之私也。

【译文】

(1) 三一教主说：天，是聚积的气；地，是堆积的形。天不用聚积的气使自己生存，它能够主宰这个气，这是天能够长生的原因；地不用堆积的形使自己生存，它能够主宰这个形，这是地能够长生的原因。如世上的人所说的身，是身体。圣人以自己的身体为身，圣人用来为身的，是大身的非身（法身），虚空的本体。所以圣人生后能脱离形体之外，是非身吗？圣人在生前就存在虚空之中，不是大身的法身吗？我于是就知道圣人无私，可是想要复返虚空的本体，是圣人的有私。

【原文】

(2) 或者以天地之数，自子至亥，概十有三万五千年，不谓之不长且久，然亦有时而尽，此盖以形气而论天地焉者也。然气则有时而散，而主乎气以生气者，则不可得而散矣；形则有时而坏，而主乎形以生形者，则不可得而坏矣。故曰天地有坏，这个不坏，以其不属于形，不属于气者在也，此老子天长地久之本旨也。而老氏之长生，释氏之不死，孔氏之夕死可矣者，岂非以其不属于形，不属于气，而有这个者在乎？

【译文】

(2) 有人认为天地的运数，从子到亥，大概十三万五千年，不能说不长久，但是也有一定的时间终结，这大概是用形气来谈论天地。但是，气有时候会消散，可是主宰气并且能生成气的，就不能够消散；形有时候会毁坏，可是主宰形并且能生成形的，就不能够毁坏。所以说天地会毁坏，“这个”（本体虚空）不会毁坏，因为它有不属于形、不属于气的“这个”存在，这就是老子天长地久的本旨。然而，老子说的长生，释迦说的不死，孔子说的夕死可矣，难道不是因为它不属于形、不属于气，又有“这个”存在吗？

【原文】

(3) 夫形气者，天地之细也，而天地之所以大者，盖有出于形气之外，而非形气之所能拘也；心身者，圣人之细也，而圣人之所以大者，盖有出于心身之外，而非心身之所能拘也。

【译文】

(3) 形气，是天地细小的形态，那么天地广大的原因，原来

有超出形气之外，而不是形气所能限制的本体；心身，是圣人细小的身体，那么圣人伟大的原因，原来有超出心身之外，而不是心身所能限制的本体。

【原文】

（4）故太虚其虚空乎？而形气充塞于太虚之中者，太虚不知也。天地其虚空乎？而庶类遍满于天地之间者，天地不知也。圣人其虚空乎？而万事万物森罗于圣人之前者，圣人不知也。故太虚也，天地也，圣人也，一也。特其天地有形气而无形气，圣人有心身而无心身者尔。而其所以覆载照临，所以错行屈伸，所以流峙生生化化者，亦皆太虚之妙用也，亦皆天地之妙用也，亦皆圣人之妙用也。同一虚空也，同一妙用也。

【译文】

（4）所以，太虚是虚空吗？形气充满在太虚中，太虚不知道。天地是虚空吗？万物遍满在天地之间，天地不知道。圣人是虚空吗？万事万物纷然罗列在圣人面前，圣人不知道。所以，太虚、天地、圣人，是一样的。只是天地有形气又是无形气，圣人有心身又是无身心而已。那么天地圣人能够覆盖、承载、照射、俯视，能够交替运行、阴阳变化，能够流动、耸立、生生化化，也都是太虚的妙用，也都是天地的妙用，也都是圣人的妙用。同一个虚空，同一个妙用。

【原文】

（5）余故曰：“太虚也，天地也，圣人也，一也。”《易》曰：“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。”天地也、日月也、四时也、鬼神也，无心也，

不显之德，默运而已矣；大人也，无心也，不显之德，默运而已矣。天地也、日月也、四时也、鬼神也，其皆我乎，其非我乎？

【译文】

(5) 我所以说：“太虚、天地、圣人，是一样的。”《周易》说：“道德高尚的人，与天地的功德相切合，与日月的光明相配合，与四季的时序相符合，与鬼神的吉凶相契合。”天地、日月、四时、鬼神，都是无心，光明辉煌的功德，只是默默运行而已；道德高尚的人，也是无心，光明辉煌的品德，只是默默运行而已。天地、日月、四时、鬼神，都是我呢，还是不是我呢？

【原文】

(6) 而大人者，与天地合其德，而覆而载在我也；与日月合其明，而照而临在我也；与四时合其序，而寒而暑在我也；与鬼神合其吉凶，而屈而伸在我也。故我也者，太虚而已矣。

【译文】

(6) 道德高尚的人，与天地的功德相切合，那么覆盖和承载就在我了；与日月的光明相配合，那么照射和俯视就在我了；与四季的时序相符合，那么寒冷和暑热就在我了；与鬼神的吉凶相契合，那么阴阳的变化就在我了。所以，我，就是太虚而已。

【原文】

(7) 我太虚也，而未始有天地也，未始有天地，则未始有覆载也，由是而天而地，而覆而载，而莫非我也；我太虚也，而未始有日月也，未始有日月，则未始有照临也，由是而日而月，

而照而临，而莫非我也；我太虚也，而未始有四时也，未始有四时，则未始有寒暑也，由是而春而秋，而寒而暑，而莫非我也；我太虚也，而未始有鬼神也，未始有鬼神，则未始有屈伸也，由是而鬼而神，而屈而伸，而莫非我也。

【译文】

(7) 我是太虚，就未尝有天地，未尝有天地形成，就未尝有覆盖和承载，从此有了天、有了地，就有了覆盖和承载，这没有不是我的妙用；我是太虚，就未尝有日月，未尝有日月，就未尝有照射和俯视，从此有了日、有了月，就有了照射和俯视，这没有不是我的妙用；我是太虚，就未尝有四季，未尝有四季，就未尝有寒冷和暑热，从此有了春、有了秋，就有了寒冷和暑热，这没有不是我的妙用；我是太虚，就未尝有鬼神，未尝有鬼神，就未尝有阴阳的变化，从此有了鬼、有了神，就有了阴阳的变化，这没有不是我的妙用。

【原文】

(8) 我太虚也，太虚我也。太虚之我，未始有我之我乎？未始有我之我，我其可得而我乎？我其不可得而我乎？故我其可得而我者，我虽我而非我也；我其不可得而我者，我非我而我也。而释氏所谓百尺竿头更进一步者，其可得而我乎？其不可得而我乎？又曰：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”此所谓我，乃孟子所谓万物皆备于我者，真我也。

【译文】

(8) 我是太虚，太虚是我。太虚的我，是未尝有我的真我吗？未尝有我的真我，我难道能够得到这个真我吗？我难道不能够

得到这个真我吗？所以，我如果能够得到这个真我，那么我虽是我却不是我了；我如果不能得到这个真我，我不是真我而是我。那么佛家所说的百尺竿头更进一步，难道能够得到真我吗？难道不能够得到真我吗？又说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”这里所说的我，是孟子所说的“万物皆备于我”的我，就是真我。

【原文】

(9)《中庸》曰：“予怀明德，不大声以色。”又曰：“德輶如毛，毛犹有伦。”毛虽至细也，然有伦则有形，由是观之，夫德也者，岂属于声，岂属于色，岂属于形邪？而知德君子，亦惟索之于声色与形之外。而所谓未发之中者，太虚尔。老氏曰：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。”夫曰夷，曰希，曰微，其有声乎？其有色乎？其有形乎？

【译文】

(9)《中庸》说：“心中怀有光明德性的人，是不会声色俱厉的。”又说：“用德性教化百姓，轻而易举如同毫毛，毫毛虽轻，还是有形迹可以与之类比。”毫毛虽然极细小，但是有比较就有形迹。由此看来，德，哪里属于声，属于色，属于形呢？那么有才智有道德的人，也只是在声色和形迹之外探求。所说的未发之中，是太虚而已。老子说：“看它看不见，把它叫做“夷”（无色），听它听不到，把它叫做“希”（无声），摸它摸不到，把它叫做“微”（无形）。”叫做夷，叫做希，叫做微，难道有声吗？难道有色吗？难道有形吗？

【原文】

(10) 盖道可得而见也，则亦可得而名也；道可得而名也，则亦可得而言也。惟不可得而见，故不可得而名；惟不可得而名，故不可得而言。《书》之德曰“玄德”，《诗》之德曰“不显惟德”。夫谓之玄，谓之不显者，以不可得而见，不可得而名，不可得而言者，无也。

【译文】

(10) 如果大道能够看见，也就能够给它命名；能够给它命名，也就能够用语言表述。只因为不能够看见，所以不能够给它命名；只因为不能够给它命名，所以不能够用语言表述。《尚书》把德称为“玄德”，《诗经》把德称为“不显惟德”。称为玄，称为不显，只因为道德不能够看见，不能够命名，不能够说出来，是“无”。

【原文】

(11) 天以无而覆，地以无而载，山以无而峙，水以无而流，草木以无而夭而条，鸟兽以无而飞而走。无浑于物，可得而见乎？物忘于无，可得而离乎？物之有窍者，无斯入之矣；物之无窍者，无斯混之矣。孰不为物？孰不为无？物即是无，无即是物。故物之气不生于气，而生于无气；物之形不生于形，而生于无形。无气无形者，无也。无则阴阳而鬼神之，五行而万物之。

【译文】

(11) 天因为有了无就会覆盖，地因为有了无就会承载，山因为有了无就会峙立，水因为有了无就会流动，草木因为有了无就会茂盛、长出枝条，鸟兽因为有了无就会飞、就会跑。无与物浑然一体，能够看见吗？物忘了无，可是能够离开无吗？物

有窍，无就进入其中；物无窍，无就与物混合在一起。哪个不是物？哪个不是无？物就是无，无就是物。所以，物的气不是生于气体，而是生于无气（指元气）；物的形不是生于形体，而是生于无形。无气无形，就是无。无化为阴阳就有了鬼神，无化为五行就有了万物。

【原文】

(12)道其无乎？无其妙万物而为言乎？无其物物而不物于物乎？设物于物，是亦气而已矣，安能生气？是亦形而已矣，安能生形。遗骸槁木，物也，物不终灭。遗骸槁木，形也，形不终息。若以为无气，则气不终绝；若以为无无，则无不终无。莫知其所以终而终，莫知其所以始而始。玄之又玄，孰究其原，岂其可得而见乎？岂其可得而闻乎？太虚而已矣。

【译文】

(12)道是无吗？无妙用万物能用语言表述吗？无利用物而不受制于物，那么怎么可能会受牵累呢？假如被外物牵累，这也是气而已，怎么能生出气呢？这也是形而已，怎么能生出形呢？遗留的骸骨和枯槁的树木，是物，物不会终结灭尽。遗留的骸骨和枯槁的树木，是形，形不会终结停止。如果认为没有气，可是气不会终结灭绝；如果认为没有无，可是无不会终结消亡。没有人知道，无用来终结就会终结，没有人知道，无用来开始就会开始。玄妙又玄妙，谁能探究它的本原，难道能够见到吗？难道能够听到吗？只是太虚而已。

【原文】

(13)太虚也者，无极也，未始一也，千变万化，皆由此中出矣。

故“维天之命，于穆不已”，天之所以为天者，在此中也，未始一也，太虚也。“于乎不显，文王之德之纯”，文王之所以为文者，在此中也，未始一也，太虚也。孔子之所谓“先天而天弗违”者，太虚也。老子之所谓“有物混成，先天地生”者，太虚也。

【译文】

(13) 太虚，是无极，是未始一，千变万化，都是从这个中出现。所以“上天所赋予人的命运，悠远深邃（在冥冥中主宰人的命运）永不停歇”，天能够成为天的原因，在这个中，是未始一，是太虚。“多么庄严，光辉显耀，文王的品德真纯正”，文王能够成为文的原因，在这个中，是未始一，是太虚。孔子所说的：“先天虚无天也不会违背”，是太虚。老子所说的“有一个浑然天成的物，在天地形成之前自然存在”，是太虚。

【原文】

(14) 然而何以谓之先也？先也者，先也，太虚也。即先即太虚，即太虚即先。故天也，而忘乎其天之先而太虚之，斯其天之所以先也；地也，而忘乎其地之先而太虚之，斯其地之所以先也；人也，而忘乎其人之先而太虚之，斯其人之所以先也。夫先且未之知矣，而又恶得而忘之，然必其忘之，乃其所以先也。

【译文】

(14) 然而，什么叫做先呢？先，是先，是太虚。先就是太虚，太虚就是先。所以，天，忘了天的先就是太虚，这才是天能够形成天的先；地，忘了地的先就是太虚，这才是地能够形成地的先；人，忘了人的先就是太虚，这才是人能够成为人的先。

况且还不知道什么是先，可是又哪里能够忘了先？然而一定要忘了先，这才是先。

【原文】

(15)故能忘乎其先者，乃所以知乎其先也。若曰天之先，地之先，人之先，而即此是先而先之，未可以为先也。若果忘乎其天之先，忘乎其地之先，忘乎其人之先，而即此未始先而先之，不谓之先之所以先与？故先衍也者，衍先也，所以衍乎其先之未始先也。

【译文】

(15)所以能够忘了这个先，才能够知道这个先。如果说天的先，地的先，人的先，就把这个先当作先，还不可以叫做先。如果忘了这个天的先，忘了这个地的先，忘了这个人的先，就把这个未始先当作先，不叫做先能够先的原因吗？所以，先衍，就是衍先（即演述先），演述这个先的未始先。

【原文】

(16)夫既曰先衍矣，而又曰太虚之衍者，何也？先也者，太虚也。而莫为之先者，太虚也。而自生之，而自成之，而无所待于衍者，衍也。其衍北天，南地，东日，西月，斯时也，而人尚未生焉，故其中虚。

【译文】

(16)既然叫做先衍，却又叫做太虚之衍，为什么呢？先，就是太虚。而且没有什么能成为它的先，就是太虚。太虚自然生成，就没有什么可等待演述，就是衍。这个衍北面是天，南面是地，东面是日，西面是月，这时，人类还没有诞生，所以其

中是虚的。

【原文】

(17)然太虚者，虚空而已矣。而其曰北天者，何也？但虚空中自浮其气于其上尔，盖有莫之为而为之者，其始天乎？其曰南地者，何也？但虚空中自凝其形于其下尔，盖有莫之为而为之者，其始地乎？其曰东日者，何也？但虚空中自阳其魂于其昼尔，盖有莫之为而为之者，其始日乎？其曰西月者，何也？但虚空中自阴其魄于其夜尔，盖有莫之为而为之者，其始月乎？

【译文】

(17)然而，太虚，是虚空而已。这里说北面是天，为什么呢？只是虚空中自然浮起气聚集在上面而已，原来不是有意制作，而是自然形成，大概开始形成天吧？又说南面是地，为什么呢？只是虚空中自然凝结形体沉在下面而已，原来不是有意制作，而是自然形成，大概开始形成地吧？又说东面是日，为什么呢？只是虚空中自然阳气聚成魂出现在白天而已，原来不是有意制作，而是自然形成，大概开始形成太阳吧？又说西面是月，为什么呢？只是虚空中自然阴气凝成魄出现在夜里而已，原来不是有意制作，而是自然形成，大概开始形成月亮吧？

【原文】

(18)夫既曰太虚之衍矣，而又何以谓之混虚氏之衍也？混虚氏之衍者，衍之而未尝衍矣，仍其所自生也，仍其所自成也。其衍亦北天，亦南地，亦东日，亦西月，斯时也，而人则既生矣。故其中人，然则位天地日月之中者，非混虚氏其人与？

【译文】

(18) 既然叫做太虚之衍，又为什么叫做混虚氏之衍呢？混虚氏之衍，是先衍的未曾演述，仍然是自然生成。这个衍北面也是天，南面也是地，东面也是日，西面也是月，这时，人类已经诞生了，所以其中是人。既然这样，那么位居天地日月之中，不是混虚氏这个人吗？

【原文】

(19) 故有以混虚氏为天乎？则混虚氏人矣，而非天也。有以混虚氏为非天乎？则混虚氏乃天之先矣，而非天也。有以混虚氏为地乎？则混虚氏人矣，而非地也。有以混虚氏为非地乎？则混虚氏乃地之先矣，而非地也。有以混虚氏为日乎？则混虚氏人矣，而非日也。有以混虚氏为非日乎？则混虚氏乃日之先矣，而非日也。有以混虚氏为月乎？则混虚氏人矣，而非月也。有以混虚氏为非月乎？则混虚氏乃月之先矣，而非月也。

【译文】

(19) 所以，把混虚氏当作天吗？可是混虚氏是人，不是天。把混虚氏当作不是天吗？那么混虚氏是天的先，就不是天。把混虚氏当作地吗？可是混虚氏是人，不是地。把混虚氏当作不是地吗？那么混虚氏是地的先，就不是地。把混虚氏当作日吗？可是混虚氏是人，不是日。把混虚氏当作不是日吗？那么混虚氏是日的先，就不是日。把混虚氏当作月吗？可是混虚氏是人，不是月。把混虚氏当作不是月吗？那么混虚氏是月的先，就不是月。

【原文】

(20) 故以人之形而言之，形其有大小乎？而人之形，其小于天，

小于地，小于日，小于月者乎？以人之先而言之，先其无大小乎？而人之先，其大于天，大于地，大于日，大于月者乎？夫太虚也者，太虚而已矣。先衍也者，先衍而已矣。

【译文】

(20) 所以，用人的形体来说，形体还是有大小之分，人的形体，比天小，比地小，比日小，比月小。用人的先来说，先没有大小之分，人的先，比天大，比地大，比日大，比月大。那个太虚，就是太虚而已。先衍，就是先衍而已。

【原文】

(21) 何以谓之混乎？何以谓之先乎？其有混乎？其无混乎？其混之先乎？其先之混乎？盖先也者，混也。混天地日月而先之也。混也者，先也。先天地日月而混之也。其有所混而先乎，其无所混而先乎？其有所先而混乎，其无所先而混乎？不可得而知也，太虚而已矣。

【译文】

(21) 什么叫做混呢？什么叫做先呢？是有混呢，还是无混呢？是混的先呢，还是先的混呢？原来先就是混，混天地日月就是先。混就是先，先天地日月就是混。是有所混就是先呢，还是无所混就是先呢？是有所先就是混呢，还是无所先就是混呢？这不可能知道，只是太虚而已。

【原文】

(22) 混其先而衍之乎？衍之而无待于混乎？先其混而衍之乎？衍之而无待于先乎？不可得而知也，太虚而已矣。其有所混而虚乎，其无所混而虚乎？其有所先而虚乎，其无所先而虚

乎？不可得而知也，太虚而已矣。

【译文】

(22) 混这个先就是演化吗？演化却不依靠混吗？先这个混就是演化吗？演化却不依靠先吗？这不可能知道，只是太虚而已。是有所混才虚呢，还是无所混就虚呢？是有所先才虚呢，还是无所先就虚呢？这不可能知道，只是太虚而已。

【原文】

(23) 太虚其无心乎，其有心乎？太虚虽虚也，而不得不炯之而神矣。恶乎太虚中之心，而非太虚之心乎？太虚其无身乎，其有身乎？太虚虽虚也，而不得不散之而气矣。恶乎太虚中之身，而非太虚之身乎？混虚氏其有心乎，其无心乎？混虚氏虽人也，而不自有其心矣。恶乎混虚氏而非太虚之无心乎？混虚氏其有身乎，其无身乎？混虚氏虽人也，而不自有其身矣。恶乎混虚氏而非太虚之无身乎？太虚其无心而有心乎？混虚氏其有心而无心乎？太虚其无身而有身乎？混虚氏其有身而无身乎？

【译文】

(23) 太虚是无心呢，还是有心呢？太虚虽然虚，可是不能不明亮就有神。为什么太虚中的心，不是太虚的心呢？太虚是无身呢，还是有身呢？太虚虽然虚，可是不能不分布就有气。为什么太虚中的身，不是太虚的身呢？混虚氏是有心呢，还是无心呢？混虚氏虽是人，却不是自有其心。为什么混虚氏不是太虚的无心呢？混虚氏是有身呢，还是无身呢？混虚氏虽是人，却不是自有其身。为什么混虚氏不是太虚的无身呢？太虚是无

心又是有心吗？混虚氏是有心又是无心吗？太虚是无身又有身吗？混虚氏是有身又无身吗？

【原文】

(24) 故太虚其虚乎？恶得以无生无象无形无见，而谓之太虚乎？恶得以有生有象有形有见，而不谓之太虚乎？而太虚之所以为太虚者，其殆非人之所能测识者乎？混虚氏其混虚乎？恶得以无名无文无字无言，而谓之混虚氏乎？恶得以有名有文有字有言，而不谓之混虚氏乎？而混虚氏之所以为混虚氏者，其殆非人之所能测识者乎？

【译文】

(24) 所以，太虚极虚吗？为什么能够把无生、无象、无形、无见就叫做太虚呢？为什么能够把有生、有象、有形、有见就不叫做太虚呢？那么太虚成为太虚的原因，大概不是人所能推测了解吧！混虚氏混虚吗？为什么能够把无名、无文、无字、无言就叫做混虚氏呢？为什么能够把有名、有文、有字、有言就不叫做混虚氏呢？那么混虚氏成为混虚氏的原因，大概不是人所能推测了解吧？

先衍图二

天



地

此衍当令图之，以象形体为是，今乃文之以字者。抑岂不知当其时也，不有文字乎？盖直取其便于人之观览尔。

天



人



地

门人姚道邈重梓
三一教主众妙玄经卷三终

第五册 大成时经三卷

大成时经序

【原文】

(1)天覆万物，地载万物，人成万物，人人各具中和，乃位育参赞之本也。是中和也，觉有心之名，静有性之名，赋有命之名，统之一太虚耳。二帝三王所以治天下，而孔子所以教天下，岂非率是道哉？顾有老释二氏之说，元不异于尼圣之旨，特意多要眇广邈，使人不可知，故学之者，遂以离群超俗，断弃纲常为高。安知二氏何尝绝人世外彝伦，诚学之者之为异端明矣。

【译文】

(1) 天覆盖万物，地承载万物，人成全万物，人人各具中和，是安位天地、化育万物、与天地并列为三、帮助万物化育的根本。这中和，有觉心的名，有静性的名，有赋命的名，都统在一片太虚中而已。尧舜和夏禹、商汤、周文王、周武王能够大治天下，孔子能够教化天下，难道不是遵从这个道吗？但是老子释迦两家的学说，原来跟孔子没有不同，只是旨意要妙广远，使人不可知，所以学习的人，就以离开人群、超出世俗、断弃纲常为高洁。他们哪里知道道释未曾断绝人世、脱离伦常，实在是学习的人走向异端，这是非常明白的。

【原文】

(2)今夫老之修心，即释之明心，均此中和觉处也；释之了性，

即老之炼性，均此中和静处也。老之长生保命，即释之不生不死，均之完此中和，以经纶天下，无忝所生处也。老即释，释即老，老释即儒，又焉有三教耶？

【译文】

(2) 现在，老子的修心，就是释迦的明心，都是这中和觉处；释迦的了性，就是老子的炼性，都是这中和静处。老子的长生保命，就是释迦的不生不死，都是完备这个中和，来治理天下，才无愧于生在天地间。道就是释，释就是道，道释就是儒，又哪里有三教呢？

【原文】

(1) 龙江先生睹学老释者之乱真，而发明与孔氏同一中和位育、经纶参赞之学。噫嘻，火以吹爇生焰，镜以莹拂成鉴。先生之命卢子廷征氏结为大成时经也，其老释之吹莹乎？窃慨道恶乎隐而有三家，言恶乎隐而有三教。道湮于世远而多岐生，言杂于波流而多门出。果其有岐与门乎哉？果其无岐与门乎哉？

【译文】

(1) 龙江先生目睹学习老子释迦的人乱了真传，就发挥阐明了与孔子一样的中和位育、经纶参赞的学说。啊，火因为点燃，风吹才会生出火焰，镜因为拂去灰尘才能明亮照人。先生命卢子廷征结集《大成时经》，这大概是为道释吹风拂尘吧？我私下感慨大道隐秘为什么有三家，语言隐秘为什么有三教。大道湮灭于世已经很久了，就生出了许多歧路，语言驳杂随波逐流，就生出了许多门派。究竟道释有歧路和门派吗？究竟道

释没有歧路和门派吗？

【原文】

(2) 如欲见其真有真无也，莫若反求诸真知。真知者，吾自然之知。若曰日照玄堂焉尔已，不然尼父称老聃犹龙，称释迦为西方圣人谓之何哉？奈何井蛙拘于虚，夏虫笃于时，曲士束于教。斯经之结，发醢鸡之覆，俾后学睹天地之大全也，垂世立教之功大矣，谬为之弁诸首。

【译文】

(2) 如果想要见到道的真有真无，就不如反过来探求真知。真知，我的自然之知。如果说太阳只照在天子所居的明堂就罢了，不是这样，孔子为什么赞叹老子犹如龙，称赞释迦是西方圣人呢？如何对井里的青蛙说海有多大，讲不通，因为它没见过，是处所限制了它，对夏天里的虫子讲什么是冰，讲不通，因为它没经历过，是时令不同限制了它，对乡曲之士是不能与他们谈论大道理，因为他们的见识受到各种限制。这部经书结集了，能够除去酒瓮中小蠓虫的遮蔽（指能给人启迪），使后学的人能看到天地的全部，留传于世进行教化的功德很大。我于是荒唐地写这篇序放在卷首。

时万历甲午重九之吉 浦阳王璇源制



大成时经卷一

门人黄大宙命梓

【原文】

(1) 三一教主言：天地间至尊者道，至贵者德。而德之见于行者，又所以成乎其道也。故曰：“苟不至德，至道不凝焉。”《易》曰：“显道神德行。”谓显其道以神其德之行也。又曰：“默而成之，不言而信者，存乎德行，成之于默。”出之而信者，德之见于行也。故入则孝，出则悌者，德之见于行也；言忠信，行笃敬者，德之见于行也。

【译文】

(1) 三一教主说：天地间极尊高的是道，极宝贵的是德。德表现在行动上，又能成就道。所以说：“如果不是具有极高德行的人，极高的大道也就不会凝聚在他的身上。”《周易》说：“易理可以显明无为之道，又以神灵成就它的德行。”就是说显明无为之道，以神灵成就德的行为。又说：“默默不语会有成就，不发言也会取得天下人信任，这完全是由于德行的深厚，在默默不言中会有成就。”出门时能够取得人们的信任，是德体现在行为上。所以在家孝顺父母，出门敬顺兄长，是德体现在行为上；说话做到忠实诚信，行为能厚道恭敬，是德体现在行为上。

【原文】

(2)毋自欺者，德之见于行也；动心忍性者，德之见于行也；卑以自牧，犯而不校者，德之见于行也；闻义能徙，不善能改者，德之见于行也；非礼勿视勿听勿言勿动者，德之见于行也；法施于民，以劳定国者，德之见于行也；能御大灾，能捍大患者，德之见于行也；推之而至于泽润草木，恩及禽兽者，则又德行之大也；推之而至于尽人之性，尽物之性者，则又德行之大也；推之而至于为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平者，则又德行之大也。

【译文】

(2) 不要自己欺骗自己，是德体现在行为上；使内心惊动，使性格坚韧，是德体现在行为上；以谦虚的态度来修养自己，受到别人的触犯或无礼也不计较，是德体现在行为上；听到义能去做，有了不善的行为能改正，是德体现在行为上；不符合礼的不看，不符合礼的不听，不符合礼的不说，不符合礼的不做，是德体现在行为上；对百姓施行法度，安定国家有功，是德体现在行为上；能防止重大的灾害，能抵御重大的祸患，是德体现在行为上；再推广到德泽如雨露滋润草木，恩惠施及禽兽，这又是德的广大；再推广到发挥一切人的善良本性，就能充分发挥万物的善良本性，这又是德的广大；再推广到为天地立下博爱济众的仁爱之心，为人类存心养性来安身立命，为先圣继承弘扬道统，为万世开创太平盛世，这又是德的广大。

【原文】

(3)然德非道不明，道非德不成。苟或执德之不弘，即是信道

之不笃，将何以为即事即心之学、内外合一之功哉？故圣门高弟，而以颜闵等列为首称者，岂其以德行为先邪？至于性与天道，曰利，曰命，曰仁，所谓不可使知者，则罕言之，若非有中人以上之资，殆亦不可得而闻矣。然孔子之所以教人者，尧舜禹汤文武之所以治天下也，最切于民生日用之常，而不可一日无焉。

【译文】

(3) 然而，德没有道就会不明，道没有德就会不成。如果持守德却不能发扬光大，就是信仰大道不忠诚，将凭什么学习即事即心的学问、内外合一的功夫呢？所以孔门中才优而品德高的弟子，就以颜回、闵损等人列为首位，难道不是以德行为先吗？至于性与天道，说利，说命，说仁，是所说的不可以让人知道的天道，孔子就很少说，如果不是具有中等以上资质的人，大概也不可能听到。然而，孔子用来教人的内容，是尧舜禹汤文武用来治理天下，最切合百姓每天使用的常道，而且不能一天没有这个常道。

【原文】

(4) 故常人非此，无以乐乐而利利；贤知非此，无以希圣而希天。此孔子之教之大，而诸凡天下万世，而为我同胞之民者，无一而不在于孔氏所容蓄之中矣。

【译文】

(4) 所以，平常人没有这个常道，就没有办法以天下人的快乐为快乐，以天下人的利益为利益；贤智的人没有这个常道，就没有办法希望成为圣人，成为天。这是孔子之教的伟大，凡

是天下万世，是我同胞的百姓，没有一个不在孔子的容纳包蓄之中。

【原文】

(5)若释老之教，则皆精微之致，而专与贤知者道也。故老氏言太极，而释氏乃言无极，无极则太虚矣；老氏言一，而释氏乃言未始一，未始一则太虚矣。若不先之以孔氏之所以教，则所谓精微之致，又焉有从入之门邪？然而孔氏何尝不言太极，不言无极；何尝不言一，不言未始一。孔氏曰：“易有太极。”又曰：“吾道一以贯之。”至于所谓周流六虚者，岂非所谓太虚同体邪？太虚同体，是无极也，是未始一也。

【译文】

(5)如释迦老子的教，都是精微的极致，只能专门对贤智的人说。所以老子说太极，释迦就说无极，无极就是太虚；老子说一，释迦就说未始一，未始一就是太虚。如果不先用孔子的道来教，那么所说的精微的极致，又哪里有进入的门呢？然而，孔子哪里不说太极，不说无极？哪里不说一，不说未始一？孔子说：“易有太极。”又说：“我的道，用一把它贯穿起来。”至于所说的正气周遍流行六虚，难道不是所说的太虚同体吗？太虚同体，这是无极，这是未始一。

【原文】

(6)由是观之，释老精微之致，孔氏兼之矣。教虽有异，而其道则焉有不同哉？故学者之学，当以孔氏之教为先。孔氏之教，自有心法在焉。若不知心法，而见闻以为知者，见人之见，闻人之闻，知人之知也。知人之知，故言人之言也。至于言人之

言，而每自以为得者，得人之得也，譬司人之财者，非不有所积也，但所积之财，实非其所自有也，财非其所自有矣，而谓之有财此有用也，可乎？言非其所自得矣，而谓之有德必有言也，可乎？

【译文】

(6) 由此看来，释迦老子精微的极致，孔子都兼有。教虽然有不同，那么他们的道哪里有不同呢？所以，学道的人，应当以学孔子之教为先。孔子的教，自有心法存在其中。如果不知道孔门心法，只以所见所闻为知，看到的只是别人看到的，听到的只是别人听到的，知道的只是别人知道的。知道的只是别人知道的，所以说的是别人说过的话。至于说的是别人说过的话，却常常自以为有所得，所得的只是别人所得的，譬如管理别人的财物，不是没有所积的财物，但是所积的财物，确实不是他自己拥有的财物，财物不是他自己拥有的，却说他有财物，他可以使用，这可以吗？那么说的话不是他自己的心得，却说有德一定有善言，这可以吗？

【原文】

(7) 若夫尧舜之中，孔子之一，吾身之内自有真消息者在焉，孟子所谓几希者是也。故不知心法，则不知几希；不知几希，则不知真消息。不知心法，不知几希，不知真消息，是不以德性之知以为知也。顾乃见人之见以为见，闻人之闻以为闻，知人之知以为知，言人之言以为言，得人之得以为得，则亦何异于司人之财，而自矜其有也。

【译文】

(7) 至于尧舜的中，孔子的一，我身之内自有真消息存在，就是孟子所说的几希。所以不知心法，就不知什么是几希；不知什么是几希，就不知真消息。不知心法，不知几希，不知真消息，是不把德性之知当作知。所以，看到的只是别人看到的就当作自己看到的，听到的只是别人听到的就当作自己听到的，知道的只是别人知道的就当作自己知道的，说的只是别人说过的就当作自己说的，得到的只是别人得到的就当作自己得到的，这与管理别人的财物，就自夸是自己拥有的财物有什么不同呢？

【原文】

(8) 故约之以礼者，心法也，而如有所立卓尔者，消息也；引而不发者，心法也，而跃如也者，消息也；知止于至善者，心法也，而定，而静，而安，而虑者，消息也；深造之以道者，心法也，而居安，而资深，而逢源者，消息也。他如诚则形矣，久则征矣，乐则生矣。地雷之复，而天地之心，斯可见矣。

【译文】

(8) 所以，用礼来约束自己，是心法，（我竭尽全力），仍然像有高大的物矗立在我面前，是消息；张满弓却不射出箭（比喻善于控制自己），是心法，作出跃跃欲试的样子，是消息；知道心止在至善之地，是心法，就能安定，就能清静，就能安宁，就能思虑，是消息；以道深造自己，是心法，处于道而不动摇，就能积蓄深广，就能左右逢源，是消息。其他的例如诚就会从形象上表现出来，保持长久就会显露出来，快乐就会产生。地雷复（一点真阳复返），那么天地之心，就可以见到了。

【原文】

(9) 山下出泉，而圣功之本，以养蒙矣，若火之始燃矣，若泉之始达矣，凡此皆所谓真消息也。故曰：“君子深造之以道，欲其自得之也。”自得之也者，得我本来所自有之物也。浑然在中，粹然至善，岂非天之所以与我，而我之所以为心邪？

【译文】

(9) 犹如山下流出泉水，这是作圣功夫的根本，并且潜心修养正道，如火刚刚燃烧，如泉水刚刚涌来，凡是这些都是所说的真消息。所以说：“君子以道来深造自己，想要自己得到道。”自己得到的道，是得到我本来自然就有的本体。混融在中，是纯正的最崇高的善，难道不是天给予我的善，我又用它作为心吗？

【原文】

(10) 然心，即是性也；性，即是圣人也。孟子曰：“有为者亦若是。”又曰：“吾何畏彼哉？”由孟子之言观之，则人之所以为圣人者，岂不易易哉？夫以易示之，人犹难之，况语之以难也。则天下万世，其谁不以圣人为绝德，而退让于古之人邪？

【译文】

(10) 这样的心，就是性；性，就是圣人。孟子说：“人如果有所作为，那么就像舜一样的人了。”又说：“我怕他什么？”从孟子的话来看，人能够成为圣人，难道不是很容易吗？用容易来启示人，人们还以为难，更何况用很难来告诉他们呢？那么天下万世，谁不认为圣人是卓绝的德行，就对古人退让呢？

【原文】

(11)余每以人之心皆圣人也，而以易言之者，非他也，以吾心之虚灵知觉者，圣人也。圣人之所以能虚灵知觉者，心也。使圣人外其心而虚灵也，而知觉也，而谓凡民之心，不虚灵，不知觉，不圣人也，犹之可也。然而圣人而虚灵也，而知觉也，而圣人也，皆不外于心如此，而谓凡民之心，不虚灵，不知觉，不圣人也，可乎哉？

【译文】

(11)我常常以为人的心都是圣人，并且说作圣容易，没有其他的原因。因为我心的虚灵知觉，是圣人。圣人能够虚灵知觉，就是心。假使圣人离开自己的心能够虚灵，能够知觉，那么说普通百姓的心，不会虚灵，不会知觉，不是圣人，还是可以的。然而，圣人能够虚灵，能够知觉，能够成为圣人，都像这样不超出自己的心，那么说普通百姓的心，不会虚灵，不会知觉，不能够成为圣人，可以吗？

【原文】

(12)故心无古今，亦无圣凡。我之真心，我即孔子也。孔子之真心，孔子即我也。不特知者之心，一孔子也；而愚者之心，亦一孔子也。不特贤者之心，一孔子也；而不肖者之心，亦一孔子也。此余之所以为学者，宗孔也。余之所以宗孔者，宗吾心之孔子也。盖吾心之孔子，至圣也。吾一念而善也，一念而恶也，吾自知之。人所为而善也，所为而恶也，吾亦知之。岂非吾心之孔子至圣之明验与？

【译文】

(12)所以，心不分古今，也不分圣凡。我的真心，我就是孔

子。孔子的真心，孔子就是我。不只是聪明人的心，有一个孔子；愚蠢人的心，也有一个孔子。不只是贤人的心，有一个孔子；不贤人的心，也有一个孔子。这就是我用来作为学说，尊崇孔子的原因。我用来尊崇孔子的，是尊崇我心的孔子。因为我心的孔子，是极高的圣人。我有一念之善，或有一念之恶，我自己知道。别人所做的善事，或所做的恶事，我也知道。这难道不是我心的孔子极圣明的明显证验吗？

【原文】

(13) 乃世之儒者，专事于威仪文辞之际，而不知根本工夫、真实学问，此其所以博而寡要，劳而鲜功也。若能反之心性之内，而求之本原之地，斯不谓之孔子时中之儒邪？至于二氏者流，专以离尘超俗为高，不以嗣续纲常为大，此其所以与儒者异也。

【译文】

(13) 可是世上的儒生，专门从事典礼中的动作仪文、待人接物的礼仪、言词动听的辞令，却不知根本的功夫和真实的学问，这是他们所学的驳杂却缺少要旨，十分劳累却收获很少的原因。如果能够返回到心性之内，并且探求本原的实地，这不叫做孔子时中之儒吗？至于道释者流，专门把脱离尘世、超出世俗当作高洁，不把子孙繁衍的纲常当作头等大事，这是他们与儒家不同的原因。

【原文】

(14) 若能不以蓬岛之旨求之海外，而求之吾身；不以净土之旨求之西方，而求之吾身。不离日用之间，率循常行之道，不荒唐，不枯槁，是亦儒者而已矣。故余每欲群三教而归于儒者，

归于立本之儒也。每欲群立本之儒而归于儒者，归于孔子之儒也。

【译文】

(14) 如果他们能够不向海外寻求蓬莱岛的要旨，就在自身上探求；不向西方寻求净土的要旨，就在自身上探求；那么不脱离每天使用的纲常，遵循常行之道，不荒唐，不枯槁，这也是儒而已。所以我常常想要聚合三教都归于儒，归到立本的儒。又常常想要聚集立本的儒又归于儒，归到孔子之儒。

【原文】

(15) 盖儒之道，莫盛于孔子，今以孔子之儒言之，衣冠以正，瞻视以尊，动容以礼，而诸凡所以理身者，无不备于孔子时中之儒矣。父子以仁，兄弟以序，夫妇以别，而诸凡所以理家者，无不备于孔子时中之儒矣。君之使臣也以礼，臣之事君也以忠，内统万民，得以顺治，外抚蛮貊，又且威严；而诸凡所以理天下者，无不备于孔子时中之儒矣。上而天文，下而地理，中而人事，教民稼穡，与夫蚕桑，而诸凡有切于民生日用之常者，亦无不备于孔子时中之儒矣。

【译文】

(15) 因为儒家之道，没有人比孔子更高，现在以孔子的儒来说，衣冠齐整，仪容尊严，举动容貌有礼，所有用来修身的，无不具备在孔子时中之儒中。父子有亲是仁，兄弟有序是礼，夫妇有内外之别是智，所有用来料理家事的，无不具备在孔子时中之儒中。君主以礼使用臣子，臣子以忠侍奉君主，对内统领万民，能够顺利治理；对外安抚少数民族，又有威严；所有

用来治理天下的，无不具备在孔子时中之儒中。上有天文，下有地理，中有人事，教百姓耕种、收割，以及养蚕种桑，所有切合民生日用的常道，也无不具备在孔子时中之儒中。

【原文】

(16) 盖自唐虞夏商周之世，在上则有尧舜禹汤文武之为君，在下则有皋夔稷益伊周之为相，悉以宣著儒者之教于其先。由是而汉，而唐，而宋，以及今日，在上而为君为相者之所推行，在下而为师为儒者之所纪辑，又以发明儒者之教于其后，是孔子时中之儒，其来尚矣。而汝以为天下万世，有能外于孔子时中之儒者乎？

【译文】

(16) 从唐、虞、夏、商、周以来，在上的有尧、舜、禹、商汤、周文王、武王为君主，在下的有皋陶、夔、后稷、益、伊尹、周公为辅相，都是在先显扬撰述儒家的教化。从此到汉朝、唐朝、宋朝，直至现在，在上的君主、宰相所推行的，在下的老师、儒生所记载编辑的，又都是在后发挥阐明儒家的教化，这是孔子时中之儒，由来很久远了。那么你认为天下万世能脱离孔子时中之儒吗？

【原文】

(17) 若夫道释之教，而载之丹书梵经者，皆孔子所谓不可使知之道也，余曷尝以道释之教为非哉？第以出世间法，难与世间人道也。释氏尝有言曰：“与汝言者，即非密也。”此孔子之所以欲无言也。而无隐之机，岂在言传？故曰：“吾无行而不与二三子者，是丘也。”若道家所谓收拾心身归之一处，以复我

一点灵明者，非儒者所谓心之精神之谓圣邪？虽曰犹有可得而言者，然终不若孔子之教，皆天下万世之所易知者，易知则易从。

【译文】

(17) 至于道教和佛教，记载在道书佛经上的内容，都是孔子所说的不能使人知道的天道，我何尝把道教和佛教当作错误的呢？只是因为出世间法，难以对世间人说明白。释迦曾经说：“跟你说的，就不是密。”这是孔子想不说话的原因。而且虚无隐秘的真机，哪里在于言传呢？所以孔子说：“我没有一事不向你们公开，这就是我孔丘的为人。”如道家所说的收拾心身归之一处，来复返我的一点灵明，不是儒家所说的心的精神就叫做圣吗？虽然说还有一些能够用语言表述的内容，但是最终不如孔子的教，都是天下万世容易知道的，容易知道就容易遵从。

【原文】

(18) 而余所谓归儒宗孔者，殆以其所易知而易从者，以与天下万世共之。张子厚所谓以众人望人，则易从者是也。若或以不可使知之道，而强人以必知，以必从，以厚望天下万世，则天下万世，其有不惊不怖，而重其疑畏之心邪？

【译文】

(18) 那么我所说的归儒宗孔，当然是以那些容易知道、容易遵从的，来与天下万世共同学习。张子厚所说的以众人所希望的来做人，就是容易遵从的意思。如果用不可以使人知道的天道，强求别人一定要知道，一定要遵从，并且对天下万世的人

抱有很大的期望，那么天下万世的人，哪里不会惊慌，不会害怕，并且加重了他们疑惑畏惧的心呢？

【原文】

(19)然而所谓儒者，何也？通天地人而一体乎万物者也。故儒也者，需也。从人从需，为人所需者，儒也。栖栖皇皇，席不暇暖，孔子以其心之圣，为人所需而儒也。岂特孔子以其心之圣，为人所需而儒哉？三皇以其皇为人所需者，皇而儒也；五帝以其帝为人所需者，帝而儒也；三王以其王为人所需者，王而儒也；岂特皇帝王以其心之圣，为人所需而儒哉？

【译文】

(19)然而所说的儒，是什么呢？就是通达天地人，而且与万物合为一体。所以，儒，是需。依从人依从需，为人所需，就是儒。整日忙碌奔波，连坐席也来不及坐暖就又出门了，这就是孔子因自心的圣明，为人所需，就成为儒。难道只是孔子因自心的圣明，为人所需，就成为儒吗？三皇因这个皇为人所需，皇就是儒；五帝因这个帝为人所需，帝就是儒；三王因这个王为人所需，王就是儒；难道只是皇、帝、王因自心的圣明，为人所需，就成为儒吗？

【原文】

(20)天以其无不覆畴，为人所需，天亦儒也；地以其无不持载，为人所需，地亦儒也。由是观之，儒也者，合天地皇帝王而一之焉者也。而孔子之儒，统天地皇帝王而一之焉者也，惟其统天地皇帝王而一之，故其为万世一人，万世之一大儒也。惟其为万世之一大儒也，故万世之儒，之道，之释，所当合而宗之，

而归之于孔子之一大儒也。

【译文】

(20) 天因它无不覆盖，为人所需，天也是儒；地因它无不承载，为人所需，地也是儒。由此看来，儒，就是合天、地、皇、帝、王为一体。那么孔子的儒，就是统合天、地、皇、帝、王为一体，正因为统天、地、皇、帝、王为一体，所以他成为万世一人，万世的一个大儒。正因为他是万世的一个大儒，所以万世的儒道释，应当合为一体，并且以孔子为宗，就归到孔子这一个大儒中。

【原文】

(21) 余窃惟治之隆污，学之显微，系于圣人。而圣人之生，代天顺时，各分司其事，固不必于同，亦不必于异。是故尧舜禹汤文武之为君也，天固以当代之任寄之，中天而兴，君臣一德，治既云至，学亦彰明。逮世丁叔季，王者迹熄。于时则为午之过中，气运渐微。既已属阴，此治道之所以不能古若，而尧舜禹汤文武之君，不可期于后世也。虽有名世之圣贤，以疏附后先，卒不能躋斯世于唐虞三代之盛。

【译文】

(21) 我认为治世的盛衰兴替，学说的显著和隐微，都取决于圣人。圣人的诞生，代替上天，顺应时势，各自分工，主持事务，本来不必相同，也不必不同。因此，尧舜禹汤文武成为君主，上天一定把当代的大任寄托给他们，世间兴盛，君臣同心同德，天下大治已经达到极致，学说也彰扬显明。到了遭逢末世将乱的时代，君王采集歌谣的做法废止（指先王之道被湮

灭)。在时间上就是午时，已经过了中天，气运逐渐衰微。既然已经属于阴，这治国之道就不会像上古一样，那么尧舜禹汤文武这样的君王，就不能盼望在后世出现。即使有名显于世的圣贤，又有能使疏化亲的大臣在前后辅佐，最终不能让这个世界上升到唐虞三代那样的兴盛。

【原文】

(22) 故孔子，老子，释迦，为万世而生，以开心学之源。而天下之道，亦未始不同归而致一矣。今儒门者流，知尊孔子，而不知所以尊，遂使孔子之道不著；玄门者流，知尊老子，而不知所以尊，遂使老子之道不彰；性门者流，知尊释迦，而不知所以尊，遂使释迦之道不明。

【译文】

(22) 所以，孔子、老子和释迦，为了万世而诞生，来开启心学的源头。天下之道，也未尝不殊途同归达到归一。现在儒门者流，知道尊崇孔子，却不知道要尊崇什么，于是使孔子之道不显明；道门者流，知道尊崇老子，却不知道尊崇什么，于是使老子之道不显明；佛门者流，知道尊崇释迦，却不知道要尊崇什么，于是使释迦之道不显明。

【原文】

(23) 故异端之说，非必二氏之学与儒者异，而后谓之异端也。学儒而不知尽心知性，便谓儒门之异端也；学道而不知修心炼性，便谓道门之异端也；学释而不知明心了性，便谓释门之异端也。呜呼，去圣人之世，若此其远也。乱三教之道，若此其甚也。如有能辟三门之异端，以明得一之源委，使天下后世，

诸凡高明之士，无不尽知此不可使知之道，诸凡至愚之民，无不率循此可使由之道，谓之有功于古之圣人而嘉惠后之学者可也。

【译文】

(23) 所以异端的说法，不一定是道释的学说和儒家不同，然后才叫做异端。其实，学儒家的却不知尽心知性，就叫做儒门的异端；学道家的却不知修心炼性，就叫做道门的异端；学佛家的却不知明心了性，就叫做佛门的异端。唉！距离圣人的时代，像这样遥远。淆乱三教之道，像这样严重。如果有人能够排除儒道释三门的异端，并且阐明得一的本末，使天下后世，所有高明的人，无不尽知这个不可使人知道的天道，所有愚蠢的人，无不遵循这个可以使人遵从的人道，那么就是对古代的圣人立下大功，而且可以对后世的学者施予恩惠，是完全可以的。

门人侯道刚、黄道豫重梓
大成时经卷一终

大成时经卷二

门人郑瑶命梓

【原文】

(1)三一教主言：沙界之华，龙天之夏。而为儒者曰：我儒也；为道者曰：我道也；为释者曰：我释也。教既分而三矣，而余之意则欲会而归之，以复合于孔老释迦之道之本一也。余尝概与所可使由者言之，惟本是立，所以教其始；余尝概与所可使知者言之，惟门是入，所以教其中；岂曰惟门是入，以教其中，抑且惟则是极，以教其终。

【译文】

(1)三一教主说：在恒河沙数世界中的中国，学儒教的人说：我是儒教；学道教的人说：我是道教；学佛教的人说：我是佛教。教已经分为三个了，可是我的心意就是想把三教会合在一起，把孔老释迦之道恢复到同一个本体。我曾经一律对可以使他遵从的人说，一定要立本，这是用来教化的开始；我曾经一律对可以使他知道的人说，一定要入门，这是用来教化的中段；难道说只要入门，是用来教化的中段，而且也要证极则，这是用来教化的终极。

【原文】

(2)然孔老释迦之教，亦皆有始，亦皆有中，亦皆有终。而孔

老释迦之道，亦无有始，亦无有中，亦无有终。夫教较然而三也，若不知孔老释迦之教之所以三，则无以识其一，而为道之至；道浑然而一也，若不知孔老释迦之道之所以一，则无以统其三，而为教之大。既识其一，复统其三；较然非三，浑然非一。大矣哉，至矣哉！此儒道释之所同，而孔老释迦之能事毕矣。

【译文】

(2) 然而，孔老释迦的教，也都有开始，也都有中段，也都有终极。可是孔老释迦之道，也没有始，也没有中，也没有终。教明显是三个，如果不知道孔老释迦的教成为三个的原因，就没有办法知道其中的一就是道的极致；道混融成一体，不可分割，如果不知道孔老释迦的道就是一体的原因，就没有办法用一统合三教，成为教的广大。既然知道了这个一，又能统合三个教；明显不是三个，混融不是一。广大啊，极致啊！这是儒道释所同的，那么孔老释迦所能之事都完全具备了。

【原文】

(3) 且人之性，本善也，本自时中，本自清静，本自寂定，而非有待于孔老释迦，而后能时中，而后能清静，而后能寂定，而后能孔老释迦也。顾道流则自以修命为高，而曰禅学之所修者性而不及命；释流则自以修性为高，而曰玄学之所修者命而不及性。抑岂知性命双修，乃释老之教之所以同邪？

【译文】

(3) 况且人的性，本来是善，本来自然时中，本来自然清静，本来自然寂定，而不是有待于孔老释迦然后才能时中，然后才

能清静，然后才能寂定，然后才能成为孔老释迦。但是道教者流就自以修命为高，就说禅学所修的是性不如修命；佛教者流就自以修性为高，就说玄学所修的是命不如修性。他们哪里知道，性命双修是释迦老子的教相同的呢？

【原文】

(4)然圣学罕言命，罕言仁，罕言性与天道，是以后世无闻焉。遂以性命之学，而落于空矣，而致详于问学多识，容貌词气之间，故终其身迷焉。而圣经之格致诚正，所谓头脑工夫者，盖亦未之或闻也。

【译文】

(4)然而，圣学很少说命，很少说仁，很少说性与天道，因此后世的人就没有听到了。于是就认为性命之学，就是落空了，只在于仔细审察求教学习、博学多记、容颜相貌、文词的气势之中，所以终身迷惑了。而且圣经（指《大学》）中的格物、致知、诚意、正心，就是所说的头脑工夫，大概人们也没有听到。

【原文】

(5)余尝窃论之：中庸致中致和，而天地以位，万物以育；至诚无息，而博厚载物，高明覆物；形矣而著，著矣而明，而动，而变，而化；以尽己之性，以尽人之性，以尽物之性；达道达德，制礼作乐，经纶大经，参赞化育，大都皆从天命之性，溥博渊泉中发出来尔。而谓性命之学之落于空也，可乎哉？

【译文】

(5)我曾经论述：中庸之道致中致和，那么天地就归正位，

万物就化生长育；至诚没有止息，就会广博深厚承载万物，就会高大光明覆盖万物；有形就会显著，显著就会明亮，就会动，就会变，就会化；就会充分发挥自己的本性，就会充分发挥人的本性，就会充分发挥万物的本性；达道达德，制作礼乐，创制治理天下的根本大法，可以与天地并列为三，帮助天地化育万物，这些都从天命之性发出，周遍广大，犹如深渊的泉水不断涌出而已。那么说性命之学落于空，可以吗？

【原文】

(6) 又不观之《易》乎？“穷理、尽性，以至于命。”下文即继之曰：“将以顺性命之理。”顺也者，顺之也，顺以出之，而不凿也，故顺此性命之理而出之。在天立天，而天之道，一阴一阳，从此出矣；在地立地，而地之道，一刚一柔，从此出矣；在人立人，而人之道，一仁一义，从此出矣。

【译文】

(6) 又不观看《周易》吗？《周易》说：“穷究天下万物的根本原理，彻底洞明人的心体自性，来达到完善天命。”下文又接着说：“将用来顺从性命之理。”顺，就是顺从，顺从自然产生，就不会穿凿附会，所以顺从这性命之理自然产生。在天形成天，那么天之道，一阴一阳，就从这里产生；在地形成地，那么地之道，一刚一柔，就从这里产生；在人形成人，那么人之道，一仁一义，就从这里产生。

【原文】

(7) 夫在天立天，而阴而阳；在地立地，而刚而柔；在人立人，而仁而义。则是性命之学而不落于空也，明矣。然性命之学始

于神气，神则有炯炯而不昧者在焉，而性空故也。气则有氤氲而不息者在焉，而命空故也。古人有言曰：“是性命，非神气。”既曰非神气矣，而必始之于神气者，何也？

【译文】

(7) 在天形成天，就有阴阳；在地形成地，就有刚柔；在人形成人，就有仁义。这就是性命之学不落于空，已经很明白了。然而性命之学从神气开始，神就有明亮不昏暗的性在里面，是性空的缘故。气就有弥漫不息的命在里面，是命空的缘故。古人说：“是性命，不是神气。”既然说不是神气，却一定从神气开始，为什么呢？

【原文】

(8) 盖初学之士，固难与言性矣，性而神也，则亦有可得而言者；固难与言命矣，命而气也，则亦有可得而言者。至于言神，而知所以养其神矣，而后方可与之言性；言气，而知所以养其气矣，而后方可与之言命。然性兮本空，而命之理则微之又微，虽欲言之，殆亦非言之所能言也。而无言无隐，直惟先动之以机而已。机焉既动，心其不可得而识乎？心焉既识，性其不可得而尽乎？性焉既尽，命其不可得而至乎？

【译文】

(8) 因为初学的人，本来很难跟他说性，性化为神，就有能够说的；本来很难跟他说命，命化为气，就有能够说的。至于说神，就知道先养他自己的神，然后才可以跟他说性；说气，就知道先养他自己的气，然后才可以跟他说命。然而，性本来是空，命的义理也是微之又微，即使想要说，几乎不是用语言

能够表达的。不说又不隐瞒，竟然只是触动机而已。机已经萌动，心难道不能够知吗？心已经知，性难道不能够尽吗？性已经尽了，命难道不能够至吗？

【原文】

(9) 道书曰：“性由自悟，命假师传。”此乃有所谓机焉，而感通之际，或有以触其机而动焉。性其有不神乎？于是而究其神之所从萌也，则可以知机而悟性矣。然此余得而言之，而非其至也。至矣，则余乌得而言之。故曰：“性由自悟。”至于所谓命者，天地人物之所由以生焉者也。

【译文】

(9) 道书说：“性由自己悟，命要借助师父传授。”这就是有所说的机在里面，在此有所感而通于彼之际，或者有什么触发机萌动。性难道没有神吗？于是就要探究神是从什么地方萌发，就可以知道机而且悟了性。然而，这些都是我能够说出来的，却不是性命极致的内容。极致的内容，我哪里能够说得出来。所以说：“性由自己悟。”至于所说的命，是天地人万物产生的原因。

【原文】

(10) 故天，气也，气则有时而坏，而天之所以为天，超乎其气而不坏者，果孰为之也；地，形也，形则有时而坏，而地之所以为地，超乎其形而不坏者，果孰为之也；人则有心身矣，心身亦有时而坏，而人之所以为人，超乎心身而不坏者，果孰为之也。得此把柄则自有不死者在焉。

【译文】

(10) 所以，天，是气，气终归会毁坏，那么天能够成为天，超出它的气又不毁坏，究竟是谁在主宰呢？地，是形，形终归会毁坏，那么地能够成为地，超出它的形又不毁坏，究竟是谁在主宰呢？人有心身，心身终归会毁坏，那么人能够成为人，超出心身又不毁坏，究竟是谁在主宰呢？得到这个关键，就自然有不死的东西在里面。

【原文】

(11) 故生而生也，而其所以生者，固在于此；至于死而死也，而其所以不死者，亦在于此。若不知此意，则未有不随死而亡焉者也。《系辞》曰：“原始反终，故知死生之说。”故能知所以原其始而始之，则必知所以反其终而终之。此道家所以长生，释氏所以不死者，而形骸非所论也。未尝生，未尝不生；未尝死，未尝不死。而孔子朝闻夕死之言，正此意也。

【译文】

(11) 所以，生就是生了，那么能够生的原因，本来就在这里；至于死就是死了，那么能够不死的原因，本来就在这里。如果不知道这个意旨，就没有不随着死就灭亡了。《系辞》说：“（圣人）探究万物的开始，所以就知生生的原因，探究万物的终结，所以就知死的原因。”所以能知探究万物开始的原因就把它当作开始，就一定知探究万物终结的原因就把它当作终结。这就是道家认为能够长生，佛家认为能够不死，就不谈形骸的生死了。未尝生，未尝不生；未尝死，未尝不死。孔子说：“朝闻道，夕死可矣”这句话，正是这个意思。

【原文】

(12) 又不观之《圆觉经》乎？《圆觉经》曰：“如销金矿，金非销有？既已成金，不重为矿。经无穷时，金性不坏，不应说言，本非成就，如来圆觉，亦复如是。”而后世修命之士，有不认矿以为金也，亦寡矣。

【译文】

(12) 又不观看《圆觉经》吗？《圆觉经》说：“譬如熔炼金矿，黄金不是经过熔炼才有吗？既然已经成为黄金，就不再是矿石了，黄金能经历无穷尽的时间，金性不会变坏，不应该说成，本来没有金，如来圆觉，也是这样。”后世修命的人，有的人不认为金矿经过熔炼就成为黄金，也是缺少见识。

【原文】

(13) 余昔曾论著《元神实义》，有所谓重立性命，再造乾坤者，非他也，乃所以销矿以为金也。故修命之士，惟当在于气穴图之，老子所谓深根固蒂者是也。然两石相击，而火生焉；两精相搏，而神应焉。盖我之精气，包藏于气穴之中，若能以我之所相搏之神，凝而入之于气穴之中焉，殆所谓立天下之正位，以居体而凝命也。

【译文】

(13) 我过去曾经论著《元神实义》，有所说的重新立性命，再造我身的乾坤，没有其他的内容，就是熔炼金矿成为黄金。所以修命的人，只应当在气穴中探求，也就是老子所说的深根固蒂。然而，两块石头相互撞击，火就产生了；两精相互混合，神就感应了。因为我的精气，包藏在气穴之中，如果能把两精混合的神，凝聚并进入气穴之中，几乎是所说的立在天地的

正位中，又是凝神在这个中，神依于息，气息静定，不出不入，命就立了。

【原文】

(14)《大学》曰：“心广体胖。”《孟子》曰：“居移气，养移体。”况居天下之广居者乎？盖此心之分量，本若是其大，天下之广居也。能居天下之广居，则广大自致，而体其有不胖乎？

【译文】

(14)《大学》说：“心胸开阔，身体就会胖。”《孟子》说：“地位和环境可以改变人的气质，修养可以改变人的素质。”何况身居天下最广大的居所呢？因为这心的分量，本来像这样大，是天下最广大的居所。能身居天下最广大的居所，就会自然达到广大，那么身体难道不会胖吗？

【原文】

(15)然《易》之所谓“黄中通理”，则又不可不知也。夫天之生人也，木东，金西，火南，水北，而土则居其中矣。不曰土中，而曰黄中者，以黄乃土之正色也。惟此土中也，而一身之条理，皆可得而通之矣。而下文乃复释之曰，“正位居体，美在其中者”，黄中也，畅于四肢者，通理也。

【译文】

(15)然而《周易》中所说的“黄中通理”，就又不可不知。天生下人，木是东，金是西，火是南，水是北，土就居在那中间。不说土中，却说黄中，是因为黄是土的正色。只是有这个土中，那么一身的脉络，都能够畅通了。而且下文再解释说，“心居在正位，善就在其中”，黄中，畅通四肢，是通理。

【原文】

(16) 盖天之所以命于我，而凝聚于黄中之中者，美在其中也。然美在其中矣，而四肢之条理，皆可得而通之者，其畅之之义乎？邵康节所谓“三十六宫都是春”也，余于是而知，性命非落于空也，即吾心之仁也。

【译文】

(16) 原来上天赋给我的命，就凝聚在黄中之中，善也在其中。这样，善在其中，那么四肢的脉络，都能够通达了，这是畅通的意旨吧？邵康节所说的“身心永远都是温暖快乐的”，我于是就知道了，性命不落于空，就是有我心的仁。

【原文】

(17) 吾而尽性至命矣，则可以仁吾身，然岂特可以仁吾身焉已哉？而亦且可以仁斯人，岂特可以仁斯人焉已哉？亦且可以仁万物，岂特可以仁万物焉已哉？亦且可以仁天仁地，则是仁之道，不其至大乎？仁之用，不其至广乎？故天开于子，地辟于丑。而天地之所以生者，仁也。夫既有天地矣，而天地之所以而人而物者，亦此仁也。

【译文】

(17) 我尽性至命了，就可以使我身有仁，然而难道只是使我身有仁吗？而且可以使别人有仁，难道只是使别人有仁吗？而且可以使万物有仁，难道只是使万物有仁吗？而且可以使天地有仁，这就是仁之道，难道不极其伟大吗？仁的妙用，难道不是极其广大吗？所以，天开于子，地辟于丑。那么天地能够形成，是仁的妙用。既然有了天地，那么天地能够生人生万物，

也是这个仁的妙用。

【原文】

(18) 乾道成男，坤道成女，而男女之所以生者，仁也。夫既有男女矣，而男女之所以而子而孙者，亦此仁也。一雌一雄，一牝一牡，而鸟兽之所以生者，仁也。鸟兽生矣，而鸟兽之所以生生不息者，亦此仁也。或曲或直或夭或乔，而草木之所以生者，仁也。草木生矣，而草木之所以生生不息者，亦此仁也。

【译文】

(18) 乾道成为男，坤道成为女，那么男女能够生成的原因，也是仁的妙用。既然有了男女，那么男女结合能够生子生孙，也是这个仁的妙用。一雌一雄，一牝一牡，那么鸟兽能够生成的原因，也是仁的妙用。鸟兽产生了，那么鸟兽能够生生不息的原因，也是这个仁的妙用。有的弯曲、有的笔直、有的茂盛、有的高大，那么草木能够生成的原因，是仁的妙用。草木生成了，那么草木能够生生不息的原因，也是这个仁的妙用。

【原文】

(19) 由是观之，天地人物，皆是吾身之一气也。而吾身之一气，岂不流行于天地，长育乎人物邪？然气原于命，天地人物之气，皆是我之气，则天地人物之命，皆是我之命。而圣人之尽性至命者，非曰能了己之命焉尔矣，亦且能了人了物之命矣；非曰能了人了物之命焉尔矣，亦且能了天了地之命矣。

【译文】

(19) 由此看来，天地人和万物，都是我身的一气。那么我身的一气，难道不流行于天地，养育人和万物吗？然而，气的本

原是命，天地人和万物的气，都是我的气，那么天地人和万物的命，都是我的命。圣人能尽性至命，不是说能完善自己的命而已，而且能完善别人和万物的命；不是说能完善别人和万物的命而已，而且能完善天地的命。

【原文】

(20) 余故曰：人能了性命，虚空都是我。人能了性命，虚空不是我。而曰虚空不是我者，岂非以我之本体虚空，而有所以能运虚空者在乎？然而虚空者，无始也。从虚空中露出一端倪者，太始也，一也。一之时义大矣哉。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，王侯得一以为天下正。

【译文】

(20) 我所以说：人能完善性命，虚空都是我。人能完善性命，虚空不是我。又说虚空不是我，难道不是因为我的本体虚空，又有能够运行虚空的存在吗？然而，虚空，是无始。从虚空中露出一一点迹象，是太始，是一。一的含义很大啊！天得到一就会轻清，地得到一就会安宁，神得到一就会灵妙，谷得到一就会充盈，万物得到一就会生长，王侯得到一就会成为天下的榜样。

【原文】

(21) 凡为天下国家有九经，所以行之者，一也。一者，灵也，所谓“神以知来，知以藏往”也，所谓“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”也。分之为二，阴阳之根柢也；分之为五，五行之枢纽也；分之为八，八八六十四，而为河图之数也；分

之为九，九九八十一，而为洛书之数也；散之为万，生生化化，万物之纲维也；蕴之而性，则为仁义礼智信也；显之而伦，则为亲义序别信也；灿之而文，则为《易》《诗》《书》《春秋》《礼》《乐》也。

【译文】

(21) 凡是治理天下国家有九经（九项准则：修身，尊贤，亲亲，敬大臣，体群臣，子庶民，来百工，柔远人，怀诸侯），能够施行的原因，是一的功用。一，是灵妙，是所说的“神能知未来的事，智慧能包容过往的事”，是所说的“发扬光大就能化育天下叫做‘圣’，圣达到妙不可测叫做‘神’”。一分为二，是阴阳的根底；一分为五，是五行的枢纽；一分为八，八八六十四，就成为河图的数；一分为九，九九八十一，就成为洛书的数；一扩散为万，生生化化，是万物的纲维；蕴含一就是性，就是仁、义、礼、智、信；显示一就是人伦，就是父子有亲、君臣有义、兄弟有序、夫妇有别、朋友有信；灿烂了就成为文，就是《周易》《诗经》《尚书》《春秋》《礼记》《乐记》。

【原文】

(22) 大哉一乎，斯其至矣！羲文得其一，而《周易》兴焉；禹箕得其一，而《洪范》畴焉；《大学》得其一，而至善止焉；周茂叔得其一，而太极图焉；邵尧夫得其一，而经世作焉。老子谓之一者，得一也；释迦谓之一者，归一也。归根者，归此也；复命者，复此也。居安者，居此也；资深者，资此也。

【译文】

(22) 一很大，这是极大！伏羲文王得到这个一，就创作了《周

易》；大禹箕子得到这个一，就提出《洪范·九畴》；《大学》得到这个一，就阐明止在至善；周敦颐得到这个一，就创作了《太极图说》；邵康节得到这个一，就著述了《皇极经世》。老子称这个一，就是得一；释迦称这个一，就是归一。归根，是归这个一；复命，是复这个一。居安，是居这个一；资深（积蓄深广），是资这个一。

【原文】

(23) 建诸天地而不悖，以此而建之也；质诸鬼神而无疑，以此而质之也。考诸三王而不谬，百世以俟圣人而不惑，以此而考之俟之也。皇之所以为皇，帝之所以为帝，王之所以为王，亦莫不由此。明此穷而在下，则希圣希天；明此达而在上，则为君为相。明此而上观天文，则日月有常，星辰有纪；明此而下察地理，则山川流峙，动植以生；明此而中考人物，则尽人之性，尽物之性。故曰“得其一，万事毕”。此三教所同，而圣圣相授守一之道也。

【译文】

(23) 建立在天地之间而没有违背天理，是用这个一来建立；质询于鬼神而没有疑问，是用这个一来质询；考察夏、商、周三代先王的做法而没有悖谬，等待百世后圣人出现也不会感到疑惑，就是用这个一来考察、来等待。皇成为皇的原因，帝成为帝的原因，王成为王的原因，也没有不遵从这个一。明白这个一，困窘处在下位，就希望成为圣人、成为天；明白这个一，显达居在上位，就当君主、当宰相。明白这个一向上观看天文，日月运行有规律，星辰罗列有法则；明白这个一向下察看地理，

山峙立水流动，动物和植物自然生长；明白这个一在中探究人和万物，充分发挥人的本性，充分发挥万物的本性。所以说“得到这个一，万事完全具备”。这是三教相同的，而且是圣人与圣人相互传授的守一之道。

【原文】

(24) 然圣人之所以旷万世以嗣续，此道统之传者，非他也，一神之相为感也。譬之一雌一雄，而以形交者，人咸习于所见以为常也。至于鹤也，雄鸣风上，雌鸣风下，而卵生者，以神而交也，然犹一雌一雄，亦未足以为异也。若水鸟之属，鸭也，一雄而众雌，以水而交，特一雄耳，而众雌之雏，咸得阳以生焉，不亦异乎？然犹其匹类也。尝观玉兔则望月而生，孔雀则闻雷而孕，不惟非其匹类，而上天下地，又且如是之绝远矣，然玉兔于月，犹得而望之；孔雀于雷，犹得而闻之。

【译文】

(24) 然而，圣人能够久经万世一直延续，这道统的相传，没有别的，只是一神的相互感通。譬如一雌一雄的动物，是用形体交配，人们都习惯所见的认为是普通的。至于鹤，雄的在风上鸣叫，雌的在风下鸣叫，就产下卵，这是用神交配，这样还是一雌一雄的交配，也不足为奇。如水鸟之类的鸭，一只雄的和许多雌的，凭借水交配，只是一只雄鸭而已，可是许多雌鸭产蛋孵出幼小的鸭，都是得到阳才生下，不也是很奇异吗？这样还是同类交配。我曾经看到书中记载，玉兔望了月就会生育，孔雀听到雷声就会受孕，这不仅不是同类，而且一个在天上，一个在地下，又是像这样的极远，可是玉兔还能够望

了月就生育，孔雀还能够听到雷声就受孕。

【原文】

(25)而孟子则曰：由尧舜至于汤，则闻而知之。其亦神之所为乎？故神之所在，无方无体，无形交，无形不交；无一雌一雄，无上天下地；无前乎千百世之既往，无后乎千百世之方来。吾于是知以心感心，以神传神者，圣教之大也。若口得而言之，耳得而闻之，而曰圣人之至德要道，尽在于是，终归于见闻之小矣。

【译文】

(25) 孟子也说过，从尧舜到商汤（经历了五百多年），商汤只是听说就知道，大概也是神的感通吧？所以，神的存在，没有方所，没有形体，没有形体交流，没有形体不交流；没有一个雌一个雄，没有一个在天上，一个在地下；没有在已经过去的千百世之前，没有在才要到来的千百世之后。我于是就知道以心感心，以神传神，这是圣教的大。如果口能够说出的，耳朵能够听到的，就说圣人极高的德和最切要的道都在这里，终归是见闻的小。

【原文】

时三一教主复说偈言曰：

【译文】

当时三一教主又说偈言：

【原文】

我曾为圣学	圣从何处来	圣所不到处	是圣之来处
我曾为玄学	玄从何处来	玄所不到处	是玄之来处

我曾为禅学	禅从何处来	禅所不到处	是禅之来处
无圣而有圣	圣而不可知	圣既不可知	无生岂有圣
无玄而有玄	玄而不可知	玄既不可知	无生岂有玄
无禅而有禅	禅而不可知	禅既不可知	无生岂有禅
我也致中和	未尝位天地	天地自覆载	覆载自成位
我也致中和	未尝育万物	万物自生成	生成而自育
位育在中和	中和本无生	天地从此生	万物从此生
天地从此生	天地从此位	万物从此生	万物从此育
何以为知生	非知生者知	何以为忘生	非忘生者忘
知者知无生	无生无可知	忘者忘无生	无生无可忘
无生无可知	知无生者谁	无生无可忘	忘无生者谁
知之无所知	乃名之为知	忘之无所忘	乃名之为忘
若言无所知	不可谓之知	若言有所知	不可谓之知
若言无所忘	不可谓之忘	若言有所忘	不可谓之忘
忘之于所知	无有能知者	知之于所忘	谁复有忘者
圣人虽有知	不能以语人	欲语不得语	圣人忘所知
圣人忘所知	无知乃真知	真知不语人	圣人亦无知

门人翁道成、翁道约重梓

大成时经卷二终

大成时经卷三

门人朱廷命梓

【原文】

(1) 三一教主言：中也者，中也，尧舜所允执之中也。《易》曰：“河出图，洛出书。圣人则之。”故河图以偶起数，而虚其中者，伏羲之中也；洛书以奇起数，而实其中者，大禹之中也。至于释氏之空中也，岂非其中之无定在，而本体本太虚邪？老氏之守中也，岂非其中之有定在，而主一以立极邪？然而庸也者，用也。存之无体，用之不既。

【译文】

(1) 三一教主说：中，就是中，是尧舜执守的中正之道。《周易》说：“黄河跃出龙马背负河图，洛水浮出神龟背呈洛书。圣人效法它。”所以，河图以偶数起数，中是虚的，是伏羲的中；洛书以奇数起数，中是实的，是大禹的中。至于释迦的空中，难道不是这个中无定在，本体本是太虚吗？老子的守中，难道不是这个中有定在，就主一以立极吗？然而，庸，是用。中虽存在却无形体，但功用无尽。

【原文】

(2) 《尚书》曰：“以礼制心。”《论语》曰：“敬而无失。”故礼也者，敬而已矣。其所谓建中于民者，岂非所谓用其中于民乎？

中固不可得而言矣，故子思《中庸》一篇，皆言中之用也。

【译文】

(2)《尚书》说：“以礼制约心。”《论语》说：“敬心就不会出差错。”所以，礼，就是敬而已。那所说的在百姓中建立中正之道，难道不是所说的在百姓中使用这个中吗？中本来是不能用语言表达的，所以子思的一篇《中庸》，都是说中的功用。

【原文】

(3)天地位，万物育，中之用也。愚不肖之与知与能，圣人之不知不能，与夫天地之大，人犹有所憾，中之用也。达道达德九经，中之用也。尽己之性，尽人之性，尽物之性，以参天地，以赞化育，中之用也。载物覆物成物，中之用也。洋洋优优，中之用也。议礼制度考文，中之用也。

【译文】

(3)天地定位，万物化育，是中的功用。愚人和不肖的人可以知道大道、可以实行大道，虽圣人也有不知不能，天地如此之大，人还有遗憾的事，是中的功用。五达道（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）、三达德（智、仁、勇）和治国的九经，是中的功用。充分发挥自己的本性，充分发挥人的本性，充分发挥万物的本性，与天地并列为三，帮助天地化育万物，是中的功用。承载万物、覆盖万物、成全万物，是中的功用。道浩瀚无边，礼充足而宽裕，是中的功用。议定礼制、创制法度、考订文字，是中的功用。

【原文】

(4)建诸天地，质诸鬼神，考诸三王，俟诸后圣，中之用也。

无不持载，无不覆帔，四时错行，日月代明，中之用也。有临，有容，有执，有敬，有别，中之用也。凡有血气，莫不尊亲，中之用也。经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育，中之用也。

【译文】

(4) 建立在天地之间与天地相合就不会违背，质询于鬼神而没有疑问，考证于三王而没有差错，等待后世的圣人出来验证也不会迷惑，是中的功用。无不承载，无不覆盖，四季交替运行，日月交替照明，是中的功用。有天赋能居高临下，有仁能包容万物，有义能裁决大事，有礼能令人尊敬，有智能辨别是非，是中的功用。凡是有血脉气息的众生，没有不尊敬圣人、亲近圣人，是中的功用。创制治理天下的根本大法，树立天下根本的大德，知道天地化育万物的道理，是中的功用。

【原文】

(5) 中之用，则若是其大矣，而《中庸》胡为乎不言中？盖喜怒哀乐之未发者，本体也，天下之大本也。探之无朕，索之茫茫，未发之中，其可得而言乎？故不得已而强名之曰诚，诚也者，寂然不动，未发之中也，中其可得而言乎？又不得已而强名之曰隐，隐也者，隐而不可见，未发之中也，中其可得而言乎？又不得已而强名之曰一，一也者，千变万化，从何而出，不可得而拟议者，天下之大本，未发之中也，中其可得而言乎？

【译文】

(5) 中的功用，就像这样广大，那么《中庸》为什么不说中呢？欢喜、愤怒、悲哀、快乐还没有发出来，是本体，天下的

大根本。探究它却无我相，索求它只是茫茫一片，未发之中，难道能够用语言表达吗？所以不得已就勉强称它为“诚”，诚，是寂然不动，未发之中，中难道能够用语言表达吗？所以不得已又勉强称它为“隐”，隐，是隐秘不可见，未发之中，中难道能够用语言表达吗？又不得已勉强称它为“一”，一，千变万化，从什么地方出现，不能够揣度议论，是天下的大根本，未发之中，中难道能够用语言表达吗？

【原文】

(6) 故生意不息者，仁也，而未发之中，则肫肫其仁矣；莫深于渊也，而未发之中，则渊渊其渊矣；莫大于天也，而未发之中，则浩浩其天矣。如此三言亦岂足以阐其未发之中，而令之使知也？故下文即继之曰：“苟不固聪明圣智达天德者，其孰能知之？”若欲知此未发之中，请自入德之门始，惟当于人之所不见处，实下工夫，不愧屋漏，以造不显之地，然后方能知之矣。岂非所谓迪知迪哲，实允蹈之而知邪？不然则亦安能言之而使知也。

【译文】

(6) 所以，生机不息，是仁，那么未发之中，就是纯粹的仁；没有什么比深潭深，那么未发之中，就是深邃的潭水；没有什么比天大，那么未发之中，就是浩瀚无边的天。像这三句话哪里足以阐明未发之中，并且使人知道呢？所以下文就接着说：“如果不是本来具有聪明智慧、通达天德的人，那么还有谁能够知道至诚之道呢？”如果想要知道这个未发之中，请从进入美德之门开始，只应当在人们见不到的地方，实实在在地下工

夫，虽在居室里，但无愧畏之心，而且达到不显身在无德之地，然后才能知道这个中。难道不是所说的践行圣明之道，还要诚实地履行这些才会知道吗？不这样，怎么能做到说出来就能使人懂得呢？

【原文】

(7)然凡物有色者，得而言也，而未发之中，不属色也，得而言乎？凡物有声者，得而言也，而未发之中，不属声也，得而言乎？毛虽至小，可得而见也，可得而见，则亦可得而言之；而未发之中，则非毛也，不可得而见也，不可得而见，则亦不可得而言之。

【译文】

(7)然而凡是有色的物，能够说出来，可是未发之中，不属于色，能够说出来吗？凡是有声的物，能够说出来，可是未发之中，不属于声，能够说出来吗？毛虽然极细小，可是能够看见，能够看见，那么也能够用语言表述；可是未发之中，却不是毛，不能够看见，不能够看见，那么也不能够用语言表述它。

【原文】

(8)《诗》曰：“上天之载，无声无臭”者，天命之性，喜怒哀乐未发之中也。既以未发之性，而标诸卷端，复以无声无臭之诗，而系诸卷后。章章显露，句句详明，中庸之义备矣，子思之情见矣。未发之中，其可得而言乎？未发之中，其可得而知乎？若未发之中，可得而言矣，而孔子则曰“予欲无言”者，何与？若未发之中，可得而知矣，而《中庸》则曰“其孰能知之”者，何与？又曰：惟致中然后能知中。故圣人之所以聪，

所以明，所以圣，所以知，所以达天德者，皆由此中出也。

【译文】

(8)《诗经》说“上天生育万物，长养万物，无声音，无气味”，是天命之性，喜怒哀乐未发之中。子思既然把未发的性标明在书的开头，又把无声无臭的诗放在书的结尾。章章显露中庸之意，句句详细阐明中庸之道，中庸的道义非常详细了，子思的情也表现出来。未发之中，难道可以用语言表达吗？未发之中，难道可以知道吗？如果未发之中，可以用语言表达，那么孔子却说“我想不说”，为什么呢？如果未发之中，可以知道，那么《中庸》却说“这谁能够知道”，为什么呢？又说：只有达到中然后才能知道中。所以，圣人能够聪、明、圣、知、达天德的原因，都是由这个中产生。

【原文】

(9)程子曰：“聪明睿知，皆由此出，圣人以此事天飨帝。”由此观之，致中知中，求在我者也，如人饮水，冷暖自知。若不致中，则又安能知中也哉？譬瞽而生者，原不识文章，纵日与之谈，如何谓之青，如何谓之黄赤白黑，虽有苏张之口，终不能发其蒙而使知也。假使天幸，忽然开明而有所见也，则因其所见而语之曰：如此谓之青，如此谓之黄赤白黑。则自有真见真知者在焉。致中知中，亦犹是也。

【译文】

(9)程明道说：“聪明睿智，都由这个中产生，圣人因此侍奉上天祭祀天帝。”从此看来，达到中、知道中，在于我探求，如人饮水，冷暖自知。如果没有达到中，那么又怎么能知道中

呢？譬如天生的盲人，原来不认识文章，即使每天对他说，什么叫做青色，什么叫做黄色、赤色、白色、黑色，即使有苏秦、张仪的口才，始终不能启发他的蒙昧，并且使他知道。假如上天赐给他幸运，忽然眼睛复明能看见，那么通过他所看到的告诉他说：像这样的叫做青色，像这样的叫做黄色、赤色、白色、黑色，那么他自然就有真见真知了。达到中、知道中，也犹如这个。

【原文】

(10)然而中也者，无方而无体也。有方有体则有尽，无方无体则无尽。故天地也者，有形有气也，惟其有形有气，故其有方有体。中也者，无形无气也，惟其无形无气，故其无方无体。余于是而知中之用也，其所以能包罗天地而无尽者与。

【译文】

(10)然而，中，没有方所没有形体。有方所有形体就会有终尽，无方所无形体就没有终尽。所以，天地是有形有气，正因为有形有气，所以它有方所有形体。中，是无形无气，正因为无形无气，所以中无方所无形体。我于是就知道中的功用，它能够包罗天地又没有终尽。

【原文】

(11)程子曰：“放之则弥六合，卷之则退藏于密。”何者谓之密？何以放之而能弥六合也？譬火之蕴于石也，夏即之而凉，冬即之而冷，而所谓火者，果安在也？击之则火，而所谓火者，又果何从而生也。然以所击之火而薪之，薪薪相续，无不传也。未发之中，其火之蕴于石者，密乎？而其所以放之而弥六合者，

岂其火而传之，薪而续之，而以形用哉？

【译文】

(11) 程明道说：“道放开来可以遍满天地四方，归纳起来可以收藏在隐密的方寸之间。”什么叫做密？为什么放开来可以遍满天地四方？譬如火蕴藏在石中，夏天触摸它是凉的，冬天触摸它也是冷的，那么所说的火，究竟在哪里呢？撞击石头就会冒出火花，那么所说的火，究竟从什么地方产生出来。然而用所撞击产生的火点燃柴火，柴火传柴火连续不断，就无不延烧了。未发之中，大概如火蕴藏在石中，是隐密吗？那么它可以放开来就遍满天地四方，大概是火不断延烧，木柴不断添加，就成为有形的功用吧？

【原文】

(12) 故时而春也，盈天地间皆温也，皆温则皆火也。时而夏也，盈天地间皆热也，皆热则皆火也。至于秋冬，而火之性，未尝亡也；火之气，未尝熄也。故言乎其火之形也，犹有所待而传也，可得而知之，可得而言之。若言乎其火之性也，实无所待而传也，可得而知乎？可得而言乎？

【译文】

(12) 所以，季节到了春天，充满天地间的都是温暖，都是温暖就都是火。季节到了夏天，充满天地间的都是热，都是热就都是火。到了秋冬，火的性还未尝失去，火的气还未尝消亡。所以，要说那火的形状，还有所等待表明，能够知道它，能够表述它。如果说那火的性，的确没有什么可等待表明，这能够知道吗？能够表述吗？

【原文】

(13) 由是观之，性之蕴于中也，性固不可得而言矣，故孟子只言情，盖欲人因情以知性也。中之蕴于中也，中固不可得而言矣，故子思只言用，盖欲人因用以知中也。然而心即中也，仁乃其中心之生生而不息焉者也，故曰“中心安仁”。命于此而立，性于此而存。

【译文】

(13) 由此看来，性蕴藏在中，性本来不能用语言表达，所以孟子只说“情”，希望人们通过情来了解性。中蕴藏在中，中本来不能用语言表达，所以子思只说“用”，希望人们通过用来了解中。然而心就是中，仁就是那中心的生生不息，所以说“中心安仁”。命在此立，性在此存。

【原文】

(14) 《易》之所谓尽性至命者，在此中也。是中也，广大配天地，著明配日月，变通配四时，屈伸配鬼神。圣经曰：“在止于至善。”以其止于其中，而喜怒哀乐之未发者，粹然而至善也。故曰：“继之者，善也；成之者，性也。”又曰：“性无不善。”中者，土也，故曰黄中，又曰安土。坤为腹为体，故曰居体。以其寂然不动也，故曰诚。以其原无邪曲也，故曰直。以其纯而不二也，故曰一。

【译文】

(14) 《周易》所说的尽性至命，在这个中。这个中，广大配得上天地，显明配得上日月，变通配得上四季，屈伸配得上鬼神。《大学》说：“在止于至善。”因为心止在这个中，那么欢

喜、愤怒、悲哀、快乐还没有发出，是纯粹的极高的善。所以说：“人从天道不断交替演变中得到了善，善得到完成和显现就是性。”又说：“性没有不善。”中，属土，所以叫做黄中，又叫做安土。坤卦是腹、是体，所以叫做“居体”。因为中寂然不动，所以叫做“诚”。因为中本来没有不正，所以叫做“直”。因为中纯粹不二，所以叫做“一”。

【原文】

（15）以其能阴能阳，能刚能柔，能仁能义，而天地人之道统于此也，故曰太极，又曰人极，又曰心极。心极者，中极也。又曰皇极，以之明三纲也，则君君臣臣父父子子夫夫妇妇。以之明五常也，则曰仁，曰义，曰礼，曰智，曰信。易知也，而静专动直之机存焉；简能也，而静翕动辟之机寓焉。《易》谓之“美在其中”，《孟子》谓之“仁义礼智根于心”，此所谓心，乃中心之心也，譬磨之所以能旋转者，以其心之在中也。

【译文】

（15）因为中能成为阴、能成为阳，能成为刚、能成为柔，能成为仁、能成为义，而且天地人的道都统归这个中，所以叫做“太极”，又叫做“人极”，又叫做“心极”。心极，就是中极。又叫做“皇极”，用它来显明三纲，就是君臣、父子、夫妇。用它来显明五常，就是仁、义、礼、智、信。显而易见就容易明白，那么（乾）静止时纯粹专一、变动时刚直的机就存在其中；事情简单了，就容易做，那么（坤）宁静时敛伏潜藏、变动时能展开而生育万物的机就藏在其中。《周易》称它为“美在其中”，《孟子》称它为“仁义礼智植根在心”，这里所说的

心，是中心之心，譬如磨能够旋转，是因为磨心立在其中。

【原文】

(16)《书》曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”盖言心与精而为一，而会归于黄中之中而允执之者，此尧舜之所以开道统之传，而为万古圣学之宗也。若孔子一贯之一，是亦精一之一也，余于是而知：尧之钦，钦此也；孔子之敬，敬此也；《中庸》之诚，诚此也；《易》之艮其止，《书》之安汝止，《诗》之敬止，《礼》之毋不敬，无不在此也。

【译文】

(16)《尚书》说：“欲望之心危险，天道之心隐微，守至精归真一，诚实地持守中。”就是说心与精是一体的，聚合归于黄中的中，诚实地持守，这是尧舜开启了道统的真传，是万古圣学的宗祖。如孔子一贯的一，也是精一的一，我于是知道：尧的钦，钦是这个中；孔子的敬，敬是这个中；《中庸》的诚，诚是这个中；《周易》说止在至善之地，《尚书》说止在至善之地就会安定，《诗经》说心止在中就是敬，《礼记》说没有不敬，无不在这个中。

【原文】

(17)古人有言曰：“惟天下之至精，能合天下之至神。”精与神一而不离，则变化在我矣。夫心神也，不有精以养之，不可也。盖人之始生也，而神与精，本不相离。而尧舜精一以执中者，直不过以复其不相离之本体尔。故曰性之也，岂非其成性之本体之本如是邪？

【译文】

(17) 古人说：“只有天下的至精，才能合天下的至神。”精与神合一就不分离，那么变化就在我了。心是神，没有精来养神，是不行的。本来人刚生时，神与精，本不相离。可见尧舜以精一来执中，只不过是复返这个不相离的本来而已。所以说把它当作性，难道不是这个成性的本体本来就像这样吗？

【原文】

(18) 《中庸》曰：“天命之谓性。”心由性生也，而心属火，内之肝心脾肺肾，犹外之木火土金水也。念念常在于欲，即谓之心；念念常在于道，即谓之道心。然以道存心，岂不善哉？特贤人持守之功，殊非圣人头脑学问，忘其本根，不由中出，故曰惟微。若能知吾身之中而允执之，则性由此立，道由此出。譬山下之泉，涓涓不竭，此蒙以养正，乃圣功之大也。

【译文】

(18) 《中庸》说：“上天赋予人的自然秉赋叫做‘性’。”心由性生，心属火，内脏的肝、心、脾、肺、肾，犹如五行的木、火、土、金、水。每一个念头常常在欲望上，就称这为“人心”；每一个念头常常在道德上，就称这为“道心”。这样以道存心，难道不是善吗？只是贤人持守的功夫，竟不是圣人的头脑学问，忘了本来的根，不由中出，所以说“惟微”。如果能知道我身的中就持守，那么性由此立，道由此出。譬如山下的泉源，慢慢流出不会流尽，这是用启蒙教育来养成中正之道，是圣人之功的伟大。

【原文】

(19) 然谓中有定在者，在此中也；而曰中无定在者，乾坤合

处，乃真中也。以其可得而允执也，故曰有定在。然岂特在此一身之内为然哉？是虽一身之外，而遍满天地，亦皆吾心之中也。又岂特在此天地之内为然哉？是虽天地之外，而遍满虚空，亦皆吾心之中也。《易》曰：“周流六虚。”余亦曰：此心满六虚。故天非中无以运，地非中无以承，人非中无以参。此三才之通道，而三教之圣人，不能违也。

【译文】

(19) 然而，说中有固定的处所，就是这个中；又说中没有固定的处所，乾坤混合之处，就是真中。因为中能够持守，所以说有固定的处所。但是，难道只在这一身之内是这样吗？这即使在一身之外，而且遍满天地，也都是我心的中。又难道只在这天地之内是这样吗？这即使在天地之外，而且遍满虚空，也都是我心的中。《周易》说：“周流六虚。”我也说：此心满六虚。所以天没有中就无法运行，地没有中就无法承载，人没有中就无法与天地并列为三。这是天地人的通道，三教的圣人也不能违背。

【原文】

(20) 君子亦惟以其中而用之，仕止久速，各当其可，故曰：君子而时中。小人不知其中之谓何，而亦曰：我能用中矣，不谓之无忌惮而何？若尧舜之传贤也，汤武之放伐也，是遇变而通，定之以吾心之中而时出之者矣。若燕国之尧舜，秦民之汤武，即是小人之无忌惮，而自以为能用中也。故常而执其经，变而通其权，皆出于天理人心之安，而为万世不易之常道者，君子之中庸，君子之时中也。

【译文】

(20) 品德高尚的人只凭这个中来运用，该做官就做官，该辞官就辞官，该任职久就任职久，该赶快辞职就赶快辞职，各自会适当处理，所以说君子时时刻刻保持中。普通的人不知这个中叫做什么，也说我能运用中了，这不叫做毫无忌惮吗？如尧舜的禅让传贤，商汤、武王的流放和征伐（无道的君王），这是遇到变化能加以变通，都是以我心之中随时产生的决定。如燕王哙效法尧舜苦身爱民，陈胜、吴广是秦民的汤武，就是普通的人毫无忌惮，却自己认为能运用中。所以，不变时就遵循恒久的至道，变化时就通达随机应变的技巧，这都是出于天理人心的安宁，而且是万世不会改变的常道，这是君子的中庸，君子的时中。

【原文】

(21) 余于是而知尧舜，所谓允执厥中者，非以其中之有定在也，而允执之矣。若以其中之有定在也而允执之，则尧舜之允执也，而反为中所束缚矣，乌得谓之中？然尧舜神圣矣，其所相授受以为学者，虽与人异，亦与人同也，故始而中有定在，尧舜之始学与人同也，而所谓允执者，允执而允执之也。终而中无定在，尧舜之神圣与人异也，而所谓允执者，不允执而允执也。

【译文】

(21) 我于是就知道尧舜所说的允执厥中，不是以这个中的有定在而允执。如果以这个中的有定在来允执，那么尧舜的允执，就反而被中束缚了，哪里能叫做中呢？但是尧舜是神圣，他们相互授受的成为圣学，即使与人不同，也与人相同，所以开始

是中有着定在，尧舜的初学与人相同，那么所说的允执，是允执了又允执。最终是中无定在，这是尧舜的神圣与人不同，那么所说的允执，是不允执又是允执。

【原文】

(22) 夫允执厥中之言，至于今固在也，孰有能知其中而允执之者乎？况孰有能知其中，不允执而允执之者乎？余今试言之，汝其试听之。汝其以旷百世而相感焉者，谓之有所传乎否邪？而其所以相感者，又何物也？而谓之无所传乎否邪？若禹皋陶则见而知之，而谓之有所传乎否邪？若汤则闻而知之，而谓之无所传乎否邪？大抵见不以目，闻不以耳，而合堂异代之际，自有不见而见，不闻而闻，而相为感通之机，殆非夫人之所能察识也。

【译文】

(22) 允执厥中的话，到今天原来还在，谁能够知道这个中而允执呢？况且谁能知道这个中，不允执又是允执呢？我现在试着说一说，你还是试着听一听。你以为久经百世能相互感通，能不能叫做有所传吗？那么他们用来相感的，又是什么东西呢？那么能不能叫做无所传吗？如大禹、皋陶等人是亲自看见而知道的，那么能不能叫做有所传吗？如商汤是听说而知道的，那么能不能叫做无所传吗？大概看不用眼睛，听不用耳朵，那么同堂或不同代之间，自然有不用眼睛看却会看见，不用耳朵听却会听到，那么相互感通的真机，几乎不是平常人所能明察识别的。

【原文】

时三一教主乃复咏言曰：

【译文】

当时三一教主又说偈言：

【原文】

我在先天天弗违	盈虚消息任推移
身中但得先天在	思虑俱忘微更微
喜怒哀乐未发前	大本从来只自然
不解此中分造化	更于何处觅先天
谁解先天不属气	浑然无物物从生
本来元是清虚境	白室天光泰宇宁
下有鱼兮上有鸢	道散两间只自然
生化化元无尽	一物由来有一天
下有鱼兮上有鸢	予欲无言任自然
何人会得无言处	始识仲尼是一天
下有鱼兮上有鸢	鱼跃鸢飞总自然
两间不尽鸢鱼意	渊外渊兮天外天
下有鱼兮上有鸢	下跃上飞孰使然
自跃自飞自上下	下忘渊兮上忘天
谁知对越更无他	心上分明是一天
从此安人安百姓	圣功亦只在初泉
学问能求心放逸	便为主敬实工夫
始识纷纷争辩者	支离元不是真儒
能知易外画前意	始识庖牺只此心
惟了此心是太极	爻辞卦象不须寻

若能了性便如如 悟入先天自太虚
虽在世间综世务 不妨出世是丈夫
正己便须要正人 至诚功用只吾身
达亦是穷穷亦达 古今天地一般春

门人陈道志、方道彬重梓
大成时经卷三终

第六册 反身诚经三卷

反身诚经卷一

门人陈嘉猷命梓

【原文】

(1) 三一教主言：我之用，皆天地之用也。故无不覆载者，我之用，天地之用也；无不照临者，我之用，天地之用也；以运以行，以屈以伸，以流以峙，以化以生，我之用，天地之用也。若必曰何者是天地之用也，何者是我之用也，即与天地不相似矣；若必曰天地之用，而为我之用也，即与天地不相似矣；若必曰我之用，而为天地之用也，即与天地不相似矣。故我即天地，天地即我也。

【译文】

(1) 三一教主说：我的功用，都是天地的功用。所以没有不覆盖和承载，是我的功用，天地的功用；没有不照射和俯视，是我的功用，天地的功用；能够运行，能够屈伸，能够流动和耸立，能够化育和生长，是我的功用，天地的功用。如果一定要说什么是天地的功用，什么是我的功用，就是与天地不相似了；如果一定要说天地的功用，就是我的功用，就是与天地不相似了；如果一定要说我的功用，就是天地的功用，就是与天地不相似了。所以，我就是天地，天地就是我。

【原文】

(2)我也者，我也，无我之我也。若计有我，即不名我。孟子曰：“万物皆备于我矣。”此言我，无我之我也，无我之我，是名真我。又曰：“反身而诚。”此言身，非身之身也，非身之身，是名大身。夫真我无我，今且未论，而非身大身，则将何以反之？盖不以其身之身以为身也，而以其非身之身以为身也。其曰反者，盖反此非身之身而身之，以复我虚空之本体也。故非身之我，而万物则皆备之矣。然天地亦物也，其能有外于非我非身虚空之本体乎？

【译文】

(2)我，是我，是无我的我。如果计较有我，就不能称为我。孟子说：“万物我都具备了。”这里说的“我”，是无我的我，无我的我，名叫真我。又说：“返回大身就是诚。”这里说的“身”，不是身体的身，不是身体的身，名叫大身。真我是无我，今暂且不论，那不是身体的身是大身，那么将用什么办法返回呢？大概不以自己身体的身作为身，而是以自己不是身体的大身作为身。又说“返”，大概是返回这个不是身体的大身并把它作为身，来复返我虚空的本体。所以法身的我，万物就都具备了。然而，天地也是物，难道能够超出非我非身虚空的本体吗？

【原文】

(3)程子曰：“虚者，道之祖。”天地从虚中来，故天地以虚为德，圣人亦以虚为德。然圣人之所以谓虚者，虚其心也，又况心本虚焉，而圣人惟复其本体之虚之自然尔。故虚心以应世可以富贵，可以贫贱，可以患难，可以夷狄。境不碍心，心不碍境。故曰“心兮本虚，应物无迹”。

【译文】

(3) 程明道说：“虚，是道的宗祖。”天地从虚中来，所以天地以虚为德，圣人也以虚为德。但是圣人所说的虚，是虚自己的心，又何况心本来是虚，圣人只是复返自己本体之虚的自然而已。所以虚了心来应付世事，可以富贵，也可以贫贱，可以经历患难，也可以进入少数民族地区。外境不妨碍心，心不妨碍外境。所以说“心本来虚，应对外物无痕迹”。

【原文】

(4) 《中庸》曰“喜怒哀乐未发谓之中”，心兮本虚也，发而皆中节，谓之和，应物无迹也。当喜而喜，当怒而怒，当哀而哀，当乐而乐，喜怒哀乐，从何而发？而天地以位，万物以育，岂非圣人虚而无我？故其功用则有若是其大欤。若《大学》所谓有所者，有我而不虚也。

【译文】

(4) 《中庸》说：“欢喜、愤怒、悲哀、快乐还没有发出来叫做中。”心本来虚，发出来都符合本性，就叫做“和”，应对外物无痕迹。应该欢喜就欢喜，应该愤怒就愤怒，应该悲哀就悲哀，应该快乐就快乐，喜怒哀乐从什么地方发出来？那么天地归位，万物化育，难道不是圣人心虚无我吗？所以它的功用就有如此的广大。如《大学》所说的“有所”，是有我，就不是虚了。

【原文】

(5) 宋儒有言曰：“人性上不容添一物。”物则失其性而不虚矣，此《大学》之所以贵格物也。又曰：心虚然后一天下之动。惟

虚故灵，灵则应感，而无不遂通矣；惟虚故明，明则触物，而无不毕照矣。故有我则有所，有所则有物，有物则有迹，有我有所，岂其能虚？物而不虚，岂其无迹？由是观之，圣人之心，盖以虚为大矣。

【译文】

(5) 宋代的儒家说：“人性上不容添一物。”有了物就失去了本性，就不虚了，这是《大学》重视格物的原因。又说：心虚了然后可以使天下的动归于一。正因为虚，所以会灵，灵就会感应，就无不通达了；正因为虚，所以会明，明就会照物，就无不完全照明了。所以，有我就有所，有所就有物，有物就有迹象，有我有所，难道能虚吗？有物就不虚，难道无迹象吗？由此看来，圣人的心，本来以虚为大。

【原文】

(6) 若所从入之门，则先自存心焉始。故六十耳顺，七十不逾矩，非以其十五志学，三十而立，以为从入之门邪？大而能化，圣不可知，又非以其可欲之善，有诸己之信，以为从入之门邪？故曰：“下学而上达。”子夏曰：“日知其所亡。”亡则操而存之矣。孟子曰：“君子之所以异于人者，以其存心也。”又曰：“所存者神。”若杨简，学于陆子静者，而非孟子，则曰圣人之学不贵存，岂不遗厥下学所从入之门邪？故谓下学所以上达则可，谓下学即是上达则不可。

【译文】

(6) 如所遵从进入的门，就是先从存心开始。所以，到了六十岁，什么话都听得下去，毫不动心；到了七十岁，从本性自

然发出的愿望，毫不偏离道德；难道不是以十五岁有志于学习，三十岁能立起心极，作为遵从进入的门吗？发扬光大又能化育万物，圣达到妙不可测，又难道不是以值得喜欢的叫做“善”，善确实存在自身叫做“信”，作为遵从进入的门吗？所以孔子说：“下学人事而上达天命。”子夏说：“每天能知道自己原来所不知道的。”担心失去就要操存。孟子说：“君子之所以与平常人不同，因为他能存心。”又说：“所存的是神。”如杨简，在陆九渊那里学习，却批评孟子，杨简说圣人之学不重视存心，难道不是遗失了下学所遵从进入的门吗？所以，说下学用来上达是可以的，说下学就是上达是不可以的。

【原文】

(7) 余故曰：下学乃上达之基，而存心实虚心之本。自迩自卑，成章而达，而进德之序不可乱也，如此。《论语》曰：“君子敬而无失。”又曰：“修己以敬。”敬也者，心之主乎中也。岂非所谓心在腔子里，求其放心而存心邪？然教人之法，必先存心，不特儒氏为然也。

【译文】

(7) 我所以说：下学是上达的基础，存心确实是虚心的根本。要想走很远的路，就必须从近处开始，要登上高山，就必须从山脚起步，循序渐进，逐步通达，可见增进道德的次序不能乱，就像这样。《论语》说：“君子存心就不会有过失。”又说：“以存心修养自己。”敬，就是心存在中。难道不是所说的心在腔子里，找回自己放驰追逐外物的心并且存心吗？然而，教人学道的方法，一定要先存心，不只是儒家这样做。

【原文】

(8)而释氏之教，余亦尝闻其概矣，亦有心法，亦先存心。《金刚经》曰：“法尚应舍，何况非法。”则是释氏亦有其法矣。又曰：“一切圣贤，皆以无为法而有差别。”夫曰无为法者，无为为之之不凿也。《遗教经》曰：“心之可畏，甚于毒蛇恶兽怨贼大火越逸未足喻也，然能无制之之法邪？”又曰：“当急挫之，无令放逸。纵此心者，丧人善事，制之一处，无事不办。”又非所谓心在腔子里而存心，以执中而一贯邪？

【译文】

(8) 释迦的教，我曾经也听到一些概况，也有心法，也是先存心。《金刚经》说：“法还应该舍弃，何况非法。”就是释迦也有心法。又说：“一切圣贤，皆以无为法而有差别。”这里说的无为法，是无为也有修行的法，这不是穿凿附会。《遗教经》说：“心很可怕，比毒蛇、恶兽、怨贼、大火、逃窜犯更厉害，这些不足以比喻，但是能没有制伏的方法吗？”又说：“应该急忙压下去，不让心放纵。即使这个心，丧失了自己的善事，也要制心一处，就没有什么事办不到的。”这又不是所说的心存在腔子里，来持守中道、用一贯穿始终吗？

【原文】

(9)夫既曰存心矣，而又曰虚心者，何也？岂非有以存之而致其虚邪？夫不有以存之而能致其虚者，非也；若必有以存之而能致其虚者，亦非也。盖心一太虚也，太虚一心也，不贰不息之真也，无声无臭之至也，何思何虑之本体也。其曰存心者，心可得而存乎？其曰致虚者，虚可得而致乎？余故曰：有存便

是妄，有致即不虚。又曰：放之则不存，任之岂能虚？

【译文】

(9) 既然说存心了，又说虚心，为什么呢？难道不是用心法存心，然后达到虚吗？如果没有用心法存心就能达到虚，是不对的；如果一定要用心法存心就能达到虚，也是不对的。因为心是一片太虚，太虚只是一个真心，是不二不息的真心，是无声音、无气味的极致，是无思无虑的本体。如果说存心，心可以存吗？如果说达到虚，虚可以达到吗？我所以说：有了存就是妄，有了致就不虚。我又说：心放驰就是不存，心放纵哪里能虚？

【原文】

(10) 汝独不观之天地之间乎？盈天地间皆物也，皆物则皆道也，皆道则皆太虚也，皆太虚则皆我之心也。若云而烂焉，雨而润焉，山而青焉，水而流焉，鸟而飞焉，鱼而泳焉，草而花焉，木而植焉，莫非物也，莫非道也，莫不混沦变化于此心太虚之中矣。然天地则有内有外，有先有后，而此心则彻内彻外，彻先彻后，感而遂通，用之无尽，是虽欲穷其用之所从来也，殆不可得而拟议而致思者。天地有坏而此心不坏者，心本虚也。心本虚者，真心也。

【译文】

(10) 你难道不观察天地之间吗？充满天地间的都是物，都是物就都是道，都是道就都是太虚，都是太虚就都是我的心。正如云灿烂，雨滋润，山青翠，水流动，鸟飞翔，鱼游泳，草开花，树生长，没有不是物，没有不是道，没有不混沌变化在这

个心的太虚中。然而，天地有内有外，有先有后，那么这个心会通内通外，通先通后，感应了就会通达，用之不尽，这即使想要穷究它的功用从哪里来，也几乎不可能加以揣度议论并且用心思考。天地会有毁坏，但是这个心不会毁坏，因为心本来是虚的。心本来虚，就是真心。

【原文】

(11) 故曰太虚同体，太虚其有坏乎？太虚不坏，此心其有坏乎？惟此心也，天得之以为天之心也，地得之以为地之心也，人得之以为人之心也。圣人之所以参两三才，而与天地同用者，此心本虚也，则亦谁得而测识之。若不识此心，而别求所谓心者，则皆妄心也。然妄心本无也，妄心既无，真心自见。若滞于心以求心焉，则非圣人所谓心，而莫非虚也？若滞于虚以求虚焉，则非圣人所谓虚，而莫非心也？

【译文】

(11) 所以说太虚同体，太虚难道会毁坏吗？太虚不会毁坏，这个心难道会毁坏吗？只是这个心，天得到它把它当作天的心，地得到它把它当作地的心，人得到它把它当作人的心。圣人能够与天地并列为三才，又与天地有相同的功用，这是因为心本来虚，那么谁能够推测了解。如果不知这个心，却另外寻求所谓的心，就都是妄心。但是妄心本来不存在，妄心既然不存在，真心自然现出。如果只停留在心上来求心，就不是圣人所说的心，难道是虚吗？如果只停留在虚上来求虚，就不是圣人所说的虚，难道是心吗？

【原文】

(12) 若滯于我以求我焉，則非聖人之所謂我，而天地萬物皆我也。若滯于天地萬物以求天地萬物焉，則非聖人之所謂天地萬物，而我皆天地萬物也。故我与天地萬物，皆備于虛矣，皆備于虛，則皆備于心矣。而欲致其心之虛以虛我也，以虛天地萬物也，又惟于其誠焉，盡之矣。

【译文】

(12) 如果只停留在我上来求我，就不是圣人所说的我，因为天地万物都是我。如果只停留在天地万物上来求天地万物，就不是圣人所说的天地万物，因为我是天地万物。所以我与天地万物，都具备在虚中，都具备在虚中，就是都具备在心。那么想要达到心的虚来使我虚，来使天地万物虚，又只在于诚，这就达到极致了。

【原文】

(13) 然誠也者，天之道也。寂然不動者，誠也。動則妄矣，即不能虛。故外而動于聲色臭味者，妄也；內而動于意必固我者，妄也。周子曰：“無妄之謂誠。”而誠也者，其心之所由以虛乎？故寂然不動者，誠也，誠即虛也，而非謂寂然不動之外，而復有所謂誠，所謂虛也。

【译文】

(13) 然而，誠，是天道。寂然不動，是誠。動就是妄，就不能虛。所以，在外被聲、色、臭、味觸動，是妄；在內被臆測、武斷、固執、自以為是觸動，是妄。周敦頤說：“沒有妄就叫做誠。”那麼，誠，是心虛的緣由吧？所以，寂然不動，是誠，誠就是虛，而不是說寂然不動之外，還有所說的誠，所說的虛。

【原文】

(14) 然而妄心可得而灭乎？灭之无所于灭者，灭也。无妄之本体可得而复乎？复之无所于复者，复也。汝其反观汝之心矣，心之本体，其妄邪，其无妄邪？无妄，则无所于灭，而灭之者，非也；无无妄，则无所于复，而复之者，非也。灭之者，非也，而曰灭者，其有得而灭邪，其无得而灭邪？复之者，非也，而曰复者，其有得而复邪，其无得而复邪？

【译文】

(14) 然而妄心能够灭掉吗？灭了没有什么可再灭，是灭。无妄的本体能够复返吗？复返又没有什么可再复返，是复返。你还是反观你的心，心的本体，是妄呢，还是无妄呢？无妄，就没有什么可灭掉，却要灭掉，是不对的；连无妄也无，就没有什么可复返，却要复返，也是不对的。灭掉妄，是不对的，却说要灭掉，是能够灭掉呢，还是不能够灭掉呢？复返无妄，是不对的，却说要复返，是能够复返呢，还是不能够复返呢？

【原文】

(15) 其曰有得而灭者，而所灭也，果何妄邪？其曰无得而灭者，又何其无妄之可灭邪？其曰有得而复者，而所复也，果何无妄邪？其曰无得而复者，又何其无无妄之可复邪？故本无妄也，本无妄之可灭也；本无无妄也，本无无妄之可复也。盖心之本体，本如其虚矣，岂其妄也，而有妄之可灭邪？岂其无妄也，而有无妄之可复邪？

【译文】

(15) 如果说有什么可以灭掉，那么灭掉的，究竟是什么妄呢？

如果说没有什么可以灭掉，又怎么没有妄可以灭掉呢？如果说有什么可以复返，那么复返的，究竟是什么无妄呢？如果说没有什么可以复返，又怎么没有无妄可以复返呢？所以，本来没有妄，本来没有妄可灭；本来没有无妄，本来没有无妄可以复返。因为心的本体，本来就像这样虚，难道有妄，就有妄可以灭掉吗？难道无妄，就有无妄可以复返吗？

【原文】

(16) 余今复与汝言之，心其有妄邪，心其有无妄邪？心之有所于交而憧憧往来者，其妄心乎？心之无所于感而寂然不动者，其无妄心乎？由是观之，动心之谓妄，动而妄者，妄心也。不动不妄，妄复无妄者，无妄心也。要之圣人之心，惟其虚矣，故圣人之心惟其虚也。而心且忘矣，况其心之妄，心之无妄也，得而知乎？妄不知也，无妄不知也，又况其妄而灭之，无妄而复之，得而知乎？妄而灭之，无妄而复之，固不知也。

【译文】

(16) 我现在再跟你说，心是有妄呢，还是无妄呢？心有什么接触就思想不定、来来去去，是妄心吗？心没有什么感触就寂然不动，是无妄心吗？由此看来，动的心叫做妄，动就是妄，是妄心。不动就是不妄，由妄复返无妄，是无妄心。总之，圣人的心，正因为虚了，所以圣人的心只是虚。心尚且忘了，何况是心的妄，心的无妄，这能够知道吗？妄不可能知道，无妄也不可能知道，又何况有妄就灭掉，无妄就复返，这能够知道吗？有妄就灭掉，无妄就复返，本来就不可能知道。

【原文】

(17) 而其心之虚也，亦不知之乎？殊不知虚也者，虚也，心之虚也。心存于虚，心即不虚，心既不虚，何以能圣？然而未至于圣人者，则又如之何？故不知其心之有定在也，而不有以存之，不可也；不知其心之无定在也，而不有以虚之，不可也；不知其心之妄也，而不有以灭之，不可也；不知其心之本无妄也，而不有以复之，不可也。

【译文】

(17) 那么心的虚，也不能知道吗？竟不知虚就是虚，是心的虚。心存于虚，心就不虚，心既然不虚，怎么能够成为圣人呢？然而还没有达到圣人的境界，又要怎么办？所以不知道这个心有定在，又没有用心法存之，是不行的；不知道这个心无定在，又没有用心法虚之，也是不行的；不知道这个心的妄，又没有用心法除掉，是不行的；不知道这个心本来无妄，又没有用心法复返，也是不行的。

【原文】

(18) 故善教者，其藉此以为教人之法乎？善学者，其藉此以为所从入之门乎？然心之有定在也，岂非所谓制之一处，心在腔子里而心存邪？若夫心之无定在者，何也？盖五脏之心，犹五行之火也。石其有火乎？而击之而火者，真火之蕴于其中矣。人其有心乎？而触之而心者，真心之蕴于其中矣。故色之触乎其目也，而心即在目而能见矣；声之触乎其耳也，而心即在耳而能闻矣。

【译文】

(18) 所以善于教人的，他会借助这个心法当作教人的方法

吗？善于学习的，他会借助这个心法当作所遵从进入的门吗？但是，心有定在，难道不是所说的制约在一个地方，心在腔子里就是心存吗？至于心无定在，为什么呢？原来五脏的心，犹如五行中的火。石头难道有火吗？如果互相撞击就产生了火，真火就蕴藏在其中。人难道有心吗？如果有了感触就有心了，真心就蕴藏在其中。所以，色触及眼睛，那么心就在眼睛就能看了；声传到耳朵，那么心就在耳朵就能听了。

【原文】

(19) 余因是而推之，心本虚者，真心也。不有以触之则已，苟即其身而遍触之，则皆身也，则皆心也，心其有定在乎？火本无者，真火也。不有以击之则已，苟即其石而历击之，则皆石也，则皆火也，火其有定在乎？夫观火则知心矣，岂惟是哉？

【译文】

(19) 我因此就推论，心本来虚，是真心。没有什么物触动它就罢了，如果就在全身各处触动，就都是身，就都是心，心难道有定在吗？火本来无，是真火。没有什么物撞击它就罢了，如果就在石头的各处撞击，就都是石，就都是火，火难道有定在吗？观察火就知道心了，难道只是这样吗？

【原文】

(20) 诸凡天之所以为天，地之所以为地，人之所以为人，物之所以为物，而覆帔，而持载，而生生化化，莫非我之心也，而心则固若是其大矣。岂特石而击之则皆火，身而触之则皆心焉已哉？程明道曰：“此道与物无对，大不足以名之，天地之用，皆我之用。”陈白沙曰：“此理干涉至大，无内外，无终始，

无一处不至，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。”

【译文】

(20) 所有天能够成为天，地能够成为地，人能够成为人，物能够成为物，能覆盖，能承载，能生化化，没有不是我的心，心本来就像这样大。难道只是石头撞击了就是火，身触及了就是心吗？程明道说：“这个道与物无法相比，广大无边不能用语言表达，天地的功用，都是我的功用。”陈白沙说：“这个道理所涉及的极为广大，没有内外，没有终始，无一处不到，无一息不运行。领悟了这个道，那么天地由我立，万物化生由我出，那么宇宙就在我了。”

【原文】

(21) 余因是而知道无内外，故心无内外也。夫心无内也，而非无内也，无内而无非内也。今试以其内言之：天我也，内也，而天之所以覆畴者，莫非我也，莫非内也；地我也，内也，而地之所以持载者，莫非我也，莫非内也。人我也，内也，物我也，内也，而人与物之所以生化化者，莫非我也，莫非内也；夫心无外也，而非无外也，无外而无非外也。

【译文】

(21) 我因此就明白道无内外之分，所以心也无内外之分。心无内，又不是无内，无内却无不是内。现在试着用这个内来说：天是我，是内，那么天能够覆盖，无不是我，无不是内；地是我，是内，那么地能够承载，无不是我，无不是内。人是我，是内，物是我，是内，那么人和物能够生化化，无不是我，

无不是内；心无外，又不是无外，无外又无不是外。

【原文】

(22) 今试以其外言之：天我也，外也，而天之所以覆帔者，莫非我也，莫非外也。地我也，外也，而地之所以持载者，莫非我也，莫非外也；人我也，外也，物我也，外也，而人与物之所以生生化化者，莫非我也，莫非外也。若必曰内也，道其有内乎？心其有内乎？若必曰外也，道其有外乎？心其有外乎？

【译文】

(22) 现在试着用这个外来说：天是我，是外，那么天能够覆盖，无不是我，无不是外。地是我，是外，那么地能够承载，无不是我，无不是外；人是我，是外，物是我，是外，那么人和物能够生生化化，无不是我，无不是外。如果一定叫做内，道难道有内吗？心难道有内吗？如果一定叫做外，道难道有外吗？心难道有外吗？

【原文】

(23) 故道也者，心也；心也者，道也。太虚而已矣。圣人一太虚也，故其体太虚。若曰我之体一太虚也，即非圣人之体，即非圣人之太虚矣。圣人一天地也，故其用天地。若曰我之用一天地也，即非圣人之用，即非圣人之天地矣。盖圣人之体，原与太虚浑而为一；圣人之用，原与天地并而为三。

【译文】

(23) 所以，道，是心；心，是道。太虚而已。圣人是一片太虚，所以圣人与太虚同体。如果说我的体是一个太虚的体，就

不是圣人的体，就不是圣人的太虚。圣人是整个天地，所以圣人与天地同一功用。如果说我的功用是一个天地的功用，就不是圣人的功用，就不是圣人的天地。因为圣人的体，原来与太虚浑然为一体；圣人的功用，原来与天地并列为三。

【原文】

时三一教主乃复咏言曰：

【译文】

当时三一教主又说偈言：

【原文】

我未生前天是我	我既生后我是天
浩然充塞两间外	造化机微只一圈
物不私自物亦我	我能广大我亦人
乾坤父母散殊在	一氛氲属此身
火风地水却非真	住世百年有此身
若道此身能不死	古今谁是长生人
处处江山处处同	千花万草任东风
上天下地散殊外	只在吾身窍妙中
三洞由来在我身	欲拼人境却非真
天台此去无多路	只是世间出世尘
何思何虑只寂然	儒家静即佛家禅
行亦能禅动亦静	由来三教在心传
行亦是禅卧亦禅	曹溪恰恰有真传
此身不信元清净	请看莲塘出水莲
儒门反即玄门逆	逆亦修为反自然

了得自然真性在 反成尧舜逆成仙
直将一气了天人 剥复相寻自有机
但得吾身正气在 便为天地一阳时
也属虚空也属身 惟将一气究天人
天人从古无分别 宇宙襟怀总一春

门人陈普锦重梓
反身诚经卷一终

反身诚经卷二

门人陈嘉猷命梓

【原文】

(1) 三一教主言：一切众生，皆有佛性；一切众生，皆可作佛。《圆觉经》曰：“一切众生，皆证圆觉。”又曰：“若遇如来无上菩提，正修行路，根无大小，皆成佛果。”而一切众生之所以不能成佛果而证圆觉者，是岂无其故哉？实惟邪师过谬，以故不得修行正路，以成一切众生之咎尔。然而何以谓之修行正路也？

【译文】

(1) 三一教主说：一切众生，都有佛性；一切众生，都可以作佛。《圆觉经》说：“一切众生，都证圆觉。”又说：“若遇如来无上菩提，正修行路，根无大小，皆成佛果。”一切众生不能成就佛果和证圆觉，这难道没有原因吗？确实是由于邪师的错误，因为这个缘故众生不能走上修行的正路，因此造成一切众生的过失。然而，什么叫做修行的正路呢？

【原文】

(2) 盖父母之种性，含灵之佛性也，以此佛性而自造化之，而修行之路，孰有正于此哉？故以父母之种性以为性命，是名为人，人之所同也。以自造之性命而返虚空，即名为佛，佛之

所独也。若六祖而下，既不闻自造性命之大道，又不识种性含灵之种子，而有一等乾慧之徒，复从而语之曰：“即此种性是佛，而所谓当下可以成佛者，此也。”岂非邪师过谬，自迷以迷人耶？殊不知种性中各各含灵，各各皆有佛性。

【译文】

(2) 原来父母的种性，是含灵的佛性，用这个佛性来自己造化（创造演变），那么修行的正路，哪个有比这条路正呢？所以，以父母的种性作为性命，是称为人，这是人们相同的。以自造的性命返回虚空，就称为佛，这是佛的独特之处。如六祖以后，既然没有听到自造性命的大道，又不知种性含灵的种子，而且又有一类虽有聪慧却没有修行的人，又从而告诉人们说：“这个种性就是佛，而且所说的当下就可以成佛，就是这个原因。”这难道不是邪师荒谬，自己迷惑了又迷惑了别人吗？竟不知种性中个个含灵，个个都有佛性。

【原文】

(3) 而谓此含灵佛性，能自造化，各各皆能作佛者，是也。而谓此含灵佛性，无俟修行，而当下可以成佛者，非也。汝独不闻雀化为蛤乎？既名蛤矣，而复雀其性焉，雀其形焉，而谓之蛤也，可乎哉？汝又不闻田鼠化为鴽乎？既名鴽矣，而复鼠其性焉，鼠其形焉，而谓之鴽也，可乎哉？故观物类之所以能变其形而易其性也如此，则知佛之所以为佛，而众生之所以能作佛矣。

【译文】

(3) 那么，说这个含灵的佛性，能自己造化，个个都能够作

佛，是正确的。那么，说这个含灵的佛性，不依靠修行，就在当下能够成佛，是错误的。你难道没听到黄雀入海变为蛤蜊吗？既然名字叫做蛤蜊了，如果恢复黄雀的性、黄雀的形体，就可以叫做蛤蜊吗？你又没有听到田鼠化为鹤鹑吗？既然名字叫做鹤鹑了，如果恢复田鼠的性、田鼠的形体，就可以叫做鹤鹑吗？所以，观察物类能像这样改变形状又改变性，就知道佛成为佛和众生能够作佛的原因了。

【原文】

(4)《圆觉经》曰：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相。”故知所以自为造化矣，则无六根。既无六根，则无六尘；既无六尘，则无六识。若不知所以自为造化矣，则有六根。既有六根，则有六尘；既有六尘，则有六识。余于是而知六识之神，皆自六根六尘中来尔。《心经》曰：“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。”岂非所以变易其身，而为非身大身；变易其心，而为正觉妙心；如雀蛤鼠鴛之各以其类而变而化与？

【译文】

(4)《圆觉经》说：“妄认四大（指地、水、火、风）为自身相，六尘（指色、声、香、味、触、法）缘影为自心相。”所以知道自为造化的方法了，就无六根。既然无六根，就无六尘；既然无六尘，就无六识。如果不知道自为造化的方法，就有六根。既然有六根，就有六尘；既然有六尘，就有六识。我于是知道六识之神，都是从六根、六尘中来的。《心经》说：“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。”难道不是改变自己的凡身，就成为非身的大身；改变自己的心，就成为正觉的妙心；犹如

黄雀变为蛤蜊、田鼠变为鹤鹑那样，各自把自己的种类加以变化吗？

【原文】

(5)《楞严经》曰：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”由是观之，则六识之神，本于六根，染乎六尘，殆自无始劫以来，而非一朝一夕之故矣。虽曰内守幽闲，以离尘而去尘焉，然心即是尘也，纵能离尘以去尘矣，其能离心以去心乎？故不知所以正路修行，则必不知所以自为造化；不知所以自为造化，则必不知所以色空不到处。然色空之不到处，尔之真心，尔之实地也。夫既曰色空不到处，而又曰真心实地者，岂色空所不到处，尚有真心之实地邪？

【译文】

(5)《楞严经》说：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”由此看来，就是六识之神，本在六根，染上了六尘，几乎从无始劫以来就是这样，并不是一朝一夕的原因了。虽然说能内守幽闲，以离尘来去掉尘，但是心就是尘，即使能以离尘来去掉尘，难道能离心来去掉心吗？所以，不知道正路修行的方法，就一定不知道自为造化；不知自为造化，就一定不知道色和空不到之处。然而色和空不到之处，是你的真心，你的实地。既然说色和空不到之处，却又说真心实地，难道色和空所不到之处，还有真心的实地吗？

【原文】

(6)盖色，色也，夫既得而色之，则亦可得而空之；空，空也，夫既得而空之，则亦可得而色之。此乃尘生尘灭，对待之

义，殆非尔之真心实地也。而尔之真心实地，本无色也，夫谁得而空之？本无空也，夫谁得而色之？而色空之经，余尝仿其辞而袭之曰：生不异灭，灭不异生，生即是灭，灭即是生。而尔之真心实地，岂得而色之乎？无色则无灭，又岂得而空之乎？无空则无生，色空都空，生灭都灭，此乃色空生灭之不到处也。

【译文】

(6) 色，就是色，既然能够把它看作色，就也能够把它看作空；空，就是空，既然能够把它看作空，就也能够把它看作色。这就是尘生尘灭，处于相对的意思，几乎不是你的真心实地。你的真心实地，本来无色，谁能够使它空呢？本来无空，谁能够使它色呢？对色空的经，我曾经仿照色空的经典中的话，照它的样子说：生不异灭，灭不异生，生就是灭，灭就是生。那么你的真心实地，难道能够把它看作色吗？无色就是无灭，难道又能够使它空吗？无空就是无生，色和空都空，生和灭都灭，这就是色和空、生和灭的不到之处。

【原文】

(7) 佛书曰：“生灭灭已，寂灭为乐。”余又尝仿其辞而袭之曰：色空空已，真空为乐。由是观之，色空之空，尘生尘灭之灭也。然而何以谓之真空也？盖不生不灭，不垢不净，不增不减，此其所以为空中。而本无色，本无受想行识，一切现成，而又奚待于空而空之邪？故真心也者，我所本有之真性，自在之菩萨也。实地也者，我无所有之境界，不动之道场也。余于是而知真心实地，不二之门也；真心实地，三昧之地也；真心

实地，无生之处也；真心实地，三世诸佛之母也。无取无舍，无依无倚。

【译文】

(7) 佛书上说：“生灭灭已，寂灭为乐。”我曾经又仿照这句话，照它的样子说：色空空已，真空为乐。由此看来，色空的空，就是尘生尘灭的灭。然而什么叫做真空呢？本来不生不灭，不垢不净，不增不减，这是它能够成为空的原因。那么本来无色，本来无受、想、行、识，一切现成，又哪里有待于空了又空呢？所以，真心，是我本来就有的真性，是自在的菩萨。实地，是我无所有的境界，是不动的道场。我于是就知道，真心实地，是不二之门；真心实地，是三昧（一切禅定）之地；真心实地，是无生之处；真心实地，是三世诸佛之母。没有取舍，没有依靠。

【原文】

(8) 《金刚经》曰：“若取法相，即着我人众生寿者，若取非法相，即着我人众生寿者。”昔有释之者曰：“法相属有，非法相属无。”其所谓有者，岂非色与？其所谓无者，岂非空与？有色有空，便是有取有舍。有取有舍，便是有依有倚。而真心实地，而为色空之不到处者，其有法相乎？其无法相乎？其有我人众生寿者乎？其有取有舍有依有倚乎？然真心实地，不可以言而显，而孔子则罕言之矣；不可以闻而知，而子贡则不得闻之矣；不可以才而得，而颜子则欲从而未由矣。

【译文】

(8) 《金刚经》说：“若取法相，即着我相、人相、众生相、

寿者相，若取非法相，即着我相、人相、众生相、寿者相。”从前有人解释说：“法相属于有，非法相属于无。”他所说的“有”，难道不是色吗？他所说的“无”，难道不是空吗？有色有空，就是有取有舍。有取有舍，就是有依有倚。可是，真心实地，是色和空不到之处，难道有法相吗？难道无法相吗？难道有我相、人相、众生相、寿者相吗？难道有取有舍、有依有倚吗？然而，真心实地，不能够用语言说明，所以孔子就很少谈它；不能够用耳闻了解，所以子贡就不能够听到；不能够凭才智得知，所以颜回想要攀登上去却没有途径。

【原文】

（9）昔者唐之大通和尚，以不明乎极则之教，而示人见性成佛，则曰汝之本性，犹如虚空。而六祖谓之犹存知见，而真心实地，其属于知见乎，其不属于知见乎？余尝以此知见二字而观之，则知大通之知见，乃是色空之空，而为尘生尘灭。色空对待之虚空也，而非空中之空，而为不生不灭，色空所不到之处之虚空也。

【译文】

（9）从前唐朝的大通和尚，因为不明白极则之教，又要指示人见性成佛，他说：你的本性，犹如虚空。六祖说他还存有知见。那么真心实地，是属于知见呢，还是不属于知见呢？我曾经用这“知见”二个字来观察，就知道大通和尚的知见，就是色空的空，又是尘生尘灭。色空相对的虚空，不是空中的空，而是不生不灭，色空所不到之处的虚空。

【原文】

(10)《金刚经》曰：“不取于相，如如不动。”色有色相，空有空相。而如如不动，我之真心实地，一切之现成也。真心实地，岂落于色空尘生尘灭之二相邪？道教《大通经》三章，其一《真空章》曰：“先天而生，生而无形。后天而存，存而无体。”然而无体未尝存也，故曰不可思议。夫曰无形，而有生乎哉？夫曰无体，而有存乎哉？生于无生，无所生而生也；存于无存，无所存而存也；形于无形，无所形而形也；体于无体，无所体而体也。知此，则知真空之妙义，其殆不可以拟议而致思乎？

【译文】

(10)《金刚经》说：“不取于相，如如不动。”色有色相，空有空相。如如不动，是我的真心实地，一切的现成。真心实地，难道落在色空和尘生尘灭二相上吗？道教《大通经》三章，第一章《真空章》说：“先天而生，生而无形。后天而存，存而无体。”然而，没有形体就未尝有存，所以说不可思议。说无形，难道有生吗？说无体，难道有存吗？生在无生中，无所生又是生；存在无存中，无所存又是存；形在无形中，无所形又是形；体在无体中，无所体又是体。知道这些，就知道真空的妙义，这大概不能够揣度议论和极力思考吧？

【原文】

(11)其二《玄理章》曰：“如空无相，湛然圆满。”其三《玄妙章》曰：“如如自然，广无边际。”由此观之，其曰空相，则非空中之真空也明矣。有相斯有见，有见斯有着，岂不落于边际？而曰湛然圆满，如如之自然哉？故欲识真空，无空可识。

既无可识，安识是空？是空非空，非空是空。若言是空，若言非空，皆有空相，不名真空。真空无空，无空真空。

【译文】

(11) 第二章《玄理章》说：“如空无相，湛然圆满。”第三章《玄妙章》说：“如如自然，广无边际。”由此看来，说空相，就不是空中的真空，这十分明白。有相就有见，有见就有着，难道不落在边际吗？又能说清净圆满，如如的自然吗？所以想要知道真空，没有空可以知道。既然不可以知道，哪里知道什么是空？是空非空，非空是空。如果说是空，如果说非空，就都有空相，不叫做真空。真空无空相，无空相是真空。

【原文】

(12) 然道教亦有之曰：“无空有空。”又曰：“不空中空。”又曰：“空无定空。”又曰：“知空不空。”又曰：“识无空法。”又曰：“不着空见。”是皆空中之真空，真空之妙义也。故知色之空而以为空者，固未可以为空矣。而知空之空而以为空者，则亦未可以为空也。知空之空而以为空者，固未可以为空矣。而知色空之不到处而以为空者，则亦未可以为空也。夫知色空之不到处而以为空者，岂其未可以为空欤？盖以其犹有知之者在焉，而况曰自以为空乎？

【译文】

(12) 然而道教也有人说：“无空有空。”又说：“不空中空。”又说：“空无定空。”又说：“知空不空。”又说：“识无空法。”又说：“不着空见。”这都是空中的真空，真空的妙义。所以，知道色的空就认为是空，一定不能认为这是空。知道把空的空

当作空，也是不能认为这是空。知道把空的空当作空，本来是不可以是空了。而且知道色空的不到处就认为是空，也是不能认为这是空。知道色空的不到处就认为是空，难道还不能认为这是空吗？因为还有知道空存在，更何况说自己认为是空呢？

【原文】

(13)《三昧经》曰：“心无心相，不取虚空。不依诸地，不住智慧。”是般若波罗蜜，若也未知心本无相，而取虚空相以空之，岂可谓之大智慧能到彼岸也哉？故余所谓色空所不到处，而为彼岸之实地者，具大智慧，我之真心也。而我之真心，则遍满于彼岸实地中，而有如是其大者，一切之现成也。

【译文】

(13)《三昧经》说：“心无心相，不取虚空。不依诸地，不住智慧。”这是智慧到彼岸，如果还不知心本来无相，就取虚空相来空它，难道可以叫做大智慧到彼岸吗？所以，我所说的色空所不到处，就是彼岸的实地，具有大智慧，就是我的真心。我的真心，就遍满在彼岸实地中，就有像这样的广大，一切的现成。

【原文】

(14)故彼岸实地，无有边畔，亦无方圆大小，亦无青黄赤白，亦无上下长短，亦无瞋无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾，都在我彼岸实地中矣。而彼岸实地之分量，本如是之可多者，一切现成也。若胎生，若卵生，若湿生，若化生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想，非无想，都在我彼岸实地中矣。而彼岸实地之分量，本如是之可多者，一切现成也。

【译文】

(14) 所以彼岸实地，没有边际，也没有方、圆、大、小，也没有青、黄、赤、白，也没有上、下、长、短，也没有瞋怒、没有欢喜，无是无非，无善无恶，无头无尾，都在我彼岸实地中。那么彼岸实地的分量，本来就像这样极大，一切现成。如胎生、卵生、湿生、化生，如有色、无色，如有想、无想，如非有想、非无想，都在我的彼岸实地中。那么彼岸实地的分量，本来就像这样极大，一切现成。

【原文】

(15) 山河大地，从什么处来？而东方之虚空，岂其可得而思量之乎？南西北方，四维上下之虚空，岂其可得而思量之乎？而彼岸实地，则尽东南西北，四维上下，无尽之虚空，而虚空之矣。而无尽之虚空，抑岂其可得而思量之乎？仰望不见天，低头不见地。故曰尽十方世界，是个法王身；尽十方世界，是个解脱门；尽十方世界，是如来一卷经。

【译文】

(15) 山河大地，从什么地方来呢？那么东方的虚空，难道能够思索考量吗？南方、西方、北方，四维上下的虚空，难道能够思索考量吗？而且彼岸实地，就是尽了东南西北，四维上下，无尽的虚空，而且又虚空了。那么无尽的虚空，难道能够思索考量吗？仰望看不到天，俯视看不到地。所以说尽十方世界，是个法王身；尽十方世界，是个解脱门（通向涅槃的门户）；尽十方世界，是如来一卷经。

【原文】

(16) 由是观之，则尽十方世界，岂不在我之彼岸实地中耶？而彼岸实地中，其有我相乎？其有人相乎？其有众生相乎？其有寿者相乎？而彼岸实地中，本无我人众生寿者，一切现成也。故皈依佛者，皈依此彼岸实地中而觉也；皈依法者，皈依此彼岸实地中而正也；皈依僧者，皈依此彼岸实地中而净也。若舍实地而求真心，若离彼岸而观自在菩萨，失之远矣。

【译文】

(16) 由此看来，就是尽十方世界，难道不在我的彼岸实地中吗？彼岸实地中，难道有我相吗？难道有人相吗？难道有众生相吗？难道有寿者相吗？而且彼岸实地中，本来无我相、人相、众生相、寿者相，一切现成。所以，皈依佛，是皈依这个彼岸实地中的觉；皈依法，是皈依这个彼岸实地中的正；皈依僧，是皈依这个彼岸实地中的净。如果舍弃实地去寻求真心，就如离开彼岸来观自在菩萨，失误太远了。

【原文】

(17) 然所谓真心者，自性也。而真心之实地者，心地也。故曰：“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定。”真心实地，一切现成。三世诸佛，皆由此中出也。无上正等正觉，皆由此中出也。

【译文】

(17) 然而，所说的真心，是自性。真心的实地，是心地。所以说：“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定。”真心实地，一切现成。三世诸佛，都是从真心实地中产生。无上正等正觉，都是从真心实地中产生。

【原文】

(18)《坛经》曰：“此事须从自性中起于一切时，念念自净其心，自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒始得。”夫曰自性者，乃余所云真心实地，色空所不到处也。其有垢乎？其有净乎？而曰自净其心者，心其有垢而可净乎？心既无垢之可净矣，其有待于修于行于度于戒者乎？大凡言自者，皆自性义也。乃所谓自性戒自性定自性慧者，是也。故曰：须从自性中起，最上一乘之宗旨也。

【译文】

(18)《坛经》说：“此事须从自性中起于一切时，念念自净其心，自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒始得。”叫做自性，就是所说的真心实地，色空所不到的地方。这难道有污垢吗？难道有清净吗？可是说自己净化心，心难道有污垢然后可净化吗？心既然没有污垢可净化，难道有待于修、有待于行、有待于度、有待于戒吗？凡是说“自”，都是自性的意思，就是所说的自性戒、自性定、自性慧，都是这样。所以说，必须从自性中发出，是最上一乘的宗旨。

【原文】

(19)六祖又曰：“佛向性中作，莫向身外求。”又曰：“只此不污染，诸佛之所护念。”故欲见性，而不从自性中起焉者，其能见自己法身、自己佛者乎？释教有曰：“当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。”又曰：“打破虚空只一拳。”夫既具大智慧而到彼岸矣，岂其有着于虚空邪见哉？即此不着虚空邪见，便谓之打破虚空。虚空且打破矣，而况于五蕴烦恼尘劳者乎？

【译文】

(19) 六祖又说：“佛向性中作，莫向身外求。”又说：“只此不污染，诸佛之所护念。”所以，想要见性，如果不从自性中产生，难道能见到自己的法身、自己的佛吗？佛教有人说：“当用大智慧，打破五蕴（色、受、想、行、识）、烦恼、尘劳。”又说：“打破虚空只一拳。”既然具有大智慧到彼岸了，难道还有着于虚空的邪见吗？就是这样不着虚空的邪见，就叫做打破虚空。虚空尚且打破了，更何况是五蕴、烦恼、尘劳呢？

【原文】

(20) 盖言彼岸实地中，本无虚空，本无五蕴烦恼尘劳。今既到彼岸矣，而昔日之所谓五蕴烦恼尘劳，与夫虚空邪见，果安在耶？故曰打破。然打破之义，盖谓无也。如以其辞而已矣，则所谓五蕴烦恼尘劳，得而打破之乎？然五蕴烦恼尘劳，犹可得而言之，而所谓虚空，得而打破之乎？而曰打破五蕴烦恼尘劳虚空邪见者，盖以复吾之本无也。

【译文】

(20) 原来说彼岸实地中，本来无虚空，本来无五蕴、烦恼、尘劳。现在已经到彼岸了，那么从前所说的五蕴、烦恼、尘劳和那个虚空邪见，究竟在哪里呢？所以说打破。但是打破的意思，大概叫做无。如果只凭这些话，那么所说的五蕴、烦恼、尘劳，能够打破吗？但是五蕴、烦恼、尘劳，还能够用语言表达，可是所说的虚空，能够打破吗？又说打破五蕴、烦恼、尘劳、虚空邪见，来复返我的本无。

【原文】

(21) 由是观之，何处不是太虚，何处不是我之实地，何处不是我之实地，何处不是我之真心。真心一举，具大总持，不谓之网之提其纲也，而其目有不张乎？故我之实地，譬之网也，可以包罗天地万物之大而无外矣；我之真心，譬网之纲也，可以总持天地万物之大而不违矣。

【译文】

(21) 由此看来，何处不是太虚，何处不是我的实地；何处不是我的实地，何处不是我的真心。真心一举，具大总持，不是叫做撒网要提起网上的大绳一抛，那么一个个网眼有不张开吗？所以，我的实地，譬如一张网，可以包罗天地万物，大而无外；我的真心，譬如网的大绳子，可以总持天地万物，大而没有阻碍。

【原文】

(22) 然余之所谓实地者，乃释氏之所谓明心之心，心是地也；余之所谓真心者，乃释氏之所谓见性之性，性是王也。如或不能明心之地，而又安能见性之王耶？然心性一也，而真心之所在处，即名之为心，故曰心是地也。孔子曰：“中心安仁。”而心亦以地言之，其曰中心者，犹言所谓中央者地也。

【译文】

(22) 然而，我所说的实地，就是释迦所说的“明心”的心，心是地；我所说的真心，就是释迦所说的“见性”的性，性是王。如果不能明白心之地，那么又怎么能见到性之王呢？然而心性一体，真心所在的地方，就称为心，所以说心是地。孔子说：“中心安仁。”心也用地来说，他说“中心”，犹如所说的

中央的地。

【原文】

(23) 余曾考二氏之典而附之鄙见，故以其心性而对言之，心之未萌之谓性，性之既萌之谓心。若专以其性言之，有天命之性，有气质之性。又专以其心言之，有五行之心，有中心之心。中心之心，无方无体之真心也。真心是性，真性是心。而遍满于虚空界，真无有乎其不包矣。然而虚空，其有界乎，其无界乎？其可得而界之乎，其不可得而界之乎？而亲到彼岸者，当自知之。故见性者，见此而已矣；入顿者，入此而已矣。

【译文】

(23) 我曾经考究老子和释迦的经典，并且附上浅陋的见解，所以，以心性相对而言，心未萌动叫做性，性已萌动叫做心。如果专门以性来说，有天命之性，有气质之性。又专门以心来说，有五行的心（心脏），有中心的心。中心的心，是无方所无形体的真心。真心是性，真性是心。而且遍满于虚空界，真是无所不包了。然而，虚空，是有界限呢，还是无界限呢？是能够有界限呢，还是不能够有界限呢？只是亲自到彼岸的人，应当自然知道。所以见性，见此而已；入顿悟，入此而已。

【原文】

时三一教主乃复咏言曰：

【译文】

当时三一教主又说偈言：

【原文】

谁识西来一法身 有相无相却非真

秋风何处一声鹤
若识众生即是佛
秃颅枯坐有何益
龙虎汞铅空有着
若存会得绵绵意
以心养心元无事
内外两忘浑不着
心不住尘自太清
明月夜过花是主
物明有物元无物
对境忘心吾得丧
在我真境便寂然
感通元是天机在
作人须作万古人
浑沦天地吾非我
休道前身我是谁
今生不省前生事
休道古人即是我
生平惟了眼前事
欲识东西南北人
山中每作周公梦
欲识玄同柱下人
无为也有工夫在
欲识西方寂灭人

独坐空山月正明
不劳持戒自心平
自性西方总未明
卦爻斤两亦支离
正是勿忘勿助时
以事处事本无心
清宵明月满空林
忘形吾亦任吾真
清风时待我为宾
吾识非吾却是吾
对心忘境物荣枯
寂然境界即同天
不自花开不自眠
万古之人只此身
颠倒阴阳主是宾
冥冥杳杳有谁知
知命从来更不疑
古人是我我是谁
四十年来只自知
惟知明德要亲民
鸣鸟来时宇宙春
身中自是一乾坤
真启玄关众妙门
空中露出本来身

浮云散尽青天月
道亦是释释亦儒
不向古人寻往迹
尽心知性便知天
惟了古人言外旨

处处莺啼处处春
此理吾身本裕如
直从心性做工夫
自是篇章难尽传
亦儒亦释亦神仙

门人刘道怀重梓
反身诚经卷二终

反身诚经卷三

门人陈嘉猷命梓

【原文】

(1) 三一教主言：夫道一而已矣，而学道之人，甚毋习于所见，足己以狭人也。故志于世间法者，虽以世间法为重，而其不可使知之道，不可不知也；志于出世间法者，虽以出世间法为重，而其所可使由之道，不可不知也。故不知世间法，则不可以为人；不知出世间法，则不可以为圣，不可以为仙，不可以为佛。若古今之言出世间法者何限也，而儒之成圣，道之成仙，释之成佛者，可得而数矣。然出世间者，心也，非迹也。

【译文】

(1) 三一教主说：道就是一而已，学道的人，千万不要习惯于所见的，就高估自己而且小看别人。所以立志学习世间法的人，虽然以世间法为重，但是这个不能使人知道的天道，也不可不知；立志学习出世间法的人，虽然以出世间法为重，但是这个能使人遵从的人道，也不可不知。所以，不知道世间法，就不能成为人；不知道出世间法，就不能成为圣，不能成为仙，不能成为佛。如古今说出世间法的人数不胜数，可是儒家能成为圣人、道家能成为仙、佛家能成为佛的人，能够一个

个数出来。然而出世间，是心出世间，不是形迹出世间。

【原文】

(2) 若释迦老子，世所称出世间人者，今不复论矣。至于尧舜之帝天下，孰不以为世间人也。殊不知尧舜在世间而有出世间心者，故能荡荡则天，巍巍不与。又至于周公之相天下，孔子之师万世，亦直以其出世间心，而周旋于世间，而为出世间人尔。

【译文】

(2) 如释迦和老子，世人称为出世间的人，现在不再论述。至于尧舜称帝于天下，谁不认为他们是世间人？竟不知道尧舜在世间却有出世间的心，所以能按天道行事，德行宽广浩瀚，得到天下，不是争来的，毫不自私，是多么崇高。又至于周公辅相天下，孔子为万世师表，也只是以出世间的心，在世间应酬做事，就成为出世间的人了。

【原文】

(3) 故有出世间心者，然后可以禄之天下弗顾，系马千驷弗视；有出世间心者，然后可以外生死，杀身成仁，舍生取义；有出世间心者，然后可以定危疑，而宠辱有所不惊；有出世间心者，然后可以声色不迕，货利不殖，而诸凡世间琐琐不美之事，悉皆不足以入其心；有出世间心者，则心无其心，空空洞洞，可以包括乎天地，同体乎太虚。

【译文】

(3) 所以有出世间的心，然后才能做到拿天下的财物赏赐给他，让四千匹的马跟随他，他都不值得一顾；有出世间的心，

然后才能做到不顾生死，杀身成仁，舍生取义；有出世间的心，然后才能做到平定危难、解决疑难，受宠或受辱都不放在心上；有出世间的心，然后才能做到不近声色，不贪钱财、私利，而且所有世间上细小不美的事，完全都不可以进入自己的心；有出世间的心，心中没有任何邪念和思虑，空空洞洞，可以包罗天地，与太虚同体。

【原文】

（4）夫太虚非他也，我之本体也。故未始神而能生神者，元神也，本体也；未始气而能生气者，元气也，本体也；未始精而能生精者，元精也，本体也。未始天而能生天者，本体也；未始地而能生地者，本体也；未始人而能生人者，本体也；在太极之先而不为高者，本体也；在六极之下而不为深者，本体也；先天地生而不为久，长于上古而不为老者，本体也。

【译文】

（4）太虚不是其他的，是我的本体。所以，未始神就能生神，是元神，是本体；未始气就能生气，是元气，是本体；未始精就能生精，是元精，是本体。未始天就能生天，是本体；未始地就能生地，是本体；未始人就能生人，是本体；在太极之先并不算高，是本体；在六极（指上下四方）之下并不算深，是本体；先天地生并不算久，长在上古并不算老，是本体。

【原文】

（5）浑然在中，粹然至善者，本体也；一念未起，鬼神莫知者，本体也；虚灵者，本体也；本来面目者，本体也。人人具足者，具足此本体也；个个圆成者，圆成此本体也。七返者，

返此本体也；九还者，还此本体也。复命者，复此本体也；归根者，归此本体也；退藏于密者，退藏此本体也。文王之不识不知者，本体也；孔子之吾有知乎哉，无知也，本体也。

【译文】

(5) 浑然在中，纯粹至善，是本体；一念未生起，鬼神也不知，是本体；虚灵，是本体；本来面目，是本体。人人具足，是具足这个本体；个个圆成，是圆成这个本体。七返（返回先天），是返这个本体；九还（还其无极），是还这个本体。复命（复还本性），是复这个本体；归根（返回本根），是归这个本体；退藏于密，是退藏这个本体。文王的不识不知，是本体；孔子的我有知吗？我无知！是本体。

【原文】

(6) 本体者，自然也。损之又损，以至无为，以复自然之本体也。本体之昭昭者，明也；本体之不息者，常也。心性常明者，本体也；常明心性者，工夫也。圣人者，心性常明也；贤人者，常明心性也。心性常明者，性之也。常明心性者，反之也。圣人者，明之而至于尽，无常而无不常也。贤人者，常而明之不使昏也。寂然不动者，此常明也；感而遂通者，此常明也。

【译文】

(6) 本体，是自然。私欲减少又减少，达到无为的境界，来复返自然的本体。本体的明亮，是明；本体的不止息，是常。心性常明，是本体；常明心性，是功夫。圣人，是心性常明；贤人，是常明心性。心性常明，是性的本体。常明心性，是返

回本体。圣人，是心性明达到极致，无常又无不常。贤人，是常明心性不让心性昏暗。寂然不动，这是常明；感而遂通，这是常明。

【原文】

(7) 迁善者，复此常明之本体也。改过者，去此常明之障蔽也。念念不忘者，常明也。必有事焉者，以常明为事也。忘之则不能明，助之则有以伤其明，惟勿忘勿助者，常明也。

【译文】

(7) 一心向善，是复返这个常明的本体。决心改过，是去掉这遮蔽常明的物欲。念念不忘心中的圣人，是常明。一定要在有作为时自然合乎义，这是以常明做事。忘记了这有义的事就不能明，如果勉强助长它就会损害明，只有不要忘记也不要勉强助长，才是常明。

【原文】

(8) 常明则人欲净尽，天理流行；常明则识量自大，渣滓自消；常明则誉不喜，毁不怒，利害死生不入其心。然而所谓常明者，非他也。老子曰：“真常得性，真常应物。”而其所以应物者，亦惟在此真常之性已尔。至于尧舜之允执厥中者，以其真常之性之中以应物也；孔子之吾道一贯者，以其真常之性之一以应物也。

【译文】

(8) 常明就是人的私心杂念都净化了，天理自然地发露出来；常明就是识见和度量自然广大，渣滓自行消失；常明就是受赞誉不会欢喜，被诋毁不会愤怒，利害和生死不会侵入干扰自己

的心。然而所说的常明，不是其他的。老子说：“真常得性，真常应物。”那么用来对待事物的，也只是这真实常在的自性而已。至于尧舜的允执厥中，就是以真实常在的本性之中来对待事物；孔子的吾道一贯，就是以真实常在的本性之一来对待事物。

【原文】

(9) 即中即一，即一即中。而孔子亦言中，《记》曰：“中心安仁，天下一人而已矣。”而孔子谓之中心者，何也？真心是性，真性是心，不谓之心反而性。吾身之土中，吾身之河洛邪。夫河图则用八矣，其中虚者，无极之始也，虚而实之，八而九之，无极而太极也；洛书则用九矣，其中实者，太极之真也，实而虚之，九而八之，太极本无极也。

【译文】

(9) 中就是一，一就是中。孔子也说中，《礼记》说：“一个中心安仁的人，把全天下所有的人都看作自己‘一人’而已。”孔子说的“中心”，是什么意思呢？真心是性，真性是心，这不叫做心返回就是性？我身的土中，是我身中的河图洛书。河图就是运用“八”的数，它的中是虚的，是无极之始，虚能演化为实，八就成为九，是无极演化为太极；洛书就是运用“九”的数，它的中是实的，是太极的真一，实能演化为虚，九就成为八，是太极返回本来的无极。

【原文】

(10) 余尝譬之草木然，枝枝叶叶虽云繁矣，而其数则可陈也。未始芽而仁者，太极也；未始仁而本体虚空者，无极也。而其

义则难知也。故未始仁而仁矣，仁之而芽，芽之而枝而叶者，顺也。枝枝叶叶而复芽矣，芽矣而仁，仁矣而未始仁者，逆也。然数往之顺，由于知来之逆，故曰易逆数也。《论语》曰：“复礼为仁。”盖言果实之仁者，仁也。而礼则芽之而节文矣，故复其节文而不使芽者，为仁之道也。

【译文】

(10)我曾经用草木来作比喻，草木的枝枝叶叶虽然十分茂盛，但是它的数量可以一一数出来。还没有发芽的种子的仁，是太极；未曾有种子的仁就是本体虚空，是无极。这个妙义是难以知道的。所以，未始仁能生种子的仁，种子的仁能发芽，发芽后就会长枝，长叶，是顺乎自然生长。长出枝枝叶叶后，又长出芽，芽不断生长就会结种子的仁，种子的仁又复返未始仁，是返回万物的本体。这就是明白了过去的顺数，从这就可以推知未来应当是逆数，所以说易理推断预测未来，自然是逆数。《论语》说：“复礼为仁。”大概是说果实的仁，是仁。那么，礼发芽就是制定礼仪，所以能复返制定礼仪不让礼发芽，是仁的天道。

【原文】

(11)《孟子》曰：“汤武身之也。”又曰：“汤武反之也。”又曰：“反身而诚。”盖言反之于身，而得其寂然不动之本体者，诚也。其曰复曰反者，不谓之逆数之易，归根而复命邪？如或不知无极之始，太极之真，而致详于数往之顺，是其所务者外，直在枝枝叶叶间尔，岂曰复礼之仁，反身之诚，而为易逆之义，圣人之学也哉？

【译文】

(11)《孟子》说：“商汤、武王是亲身实践仁义。”又说：“商汤、武王的仁德，是（经过修养）复返本性。”又说：“返回真实无妄的我就是诚。”是说返回真实无妄的我，就得到了寂然不动的本体，就是诚。这里所说的“复”、所说的“反”，不叫做逆数的易道，归还本根和复返天命吗？如果不知无极之始，太极的真一，只是仔细审察明白了过去的顺数，这只是在心外下工夫，只是在枝枝叶叶之间而已，谁说是复返礼的仁，是返回本体的诚，并且是易道逆数的妙义，是圣人的学问呢？

【原文】

(12)余今以其所谓仁，所谓未始仁者，以与汝详言之，亦以告诸天下万世之欲为仁者。盖自父母未生以前，本体太虚而已矣，其余之所谓未始仁者乎？既而父母媾精之后，一点灵光而已矣，其余之所谓仁者乎？而一点灵光之仁，元从太虚中来，我之元神也。由是而气，由是而形，人惟知有此形气已尔。美衣美食以奉养此身也，功名富贵以尊崇此身也。如此而生，如此而死，自以为得矣。

【译文】

(12)我现在把所说的仁，所说的未始仁，详细地对你说，也把这些话告诉天下万世想要实行仁道的人。原来在父母还未生人以前，只是本体太虚而已，这是我所说的未始仁。既而父母两精交合之后，就有一点灵光而已，这是我所说的仁。这一点灵光的仁，原来从太虚中来，是我的元神。由此化为气，由此化为形，人们只知道有这个形和气而已。人们用华丽的衣服、

精美的食物来奉养这个身体，用功名富贵来尊荣这个身体。像这样生存，像这样死去，自己还认为很满足。

【原文】

（13）而孔子之所谓仁者，非惟不能知，亦且不愿知也。而其所以不愿知者，岂非孟子所谓不可以已，而失其本心者乎？若能知所以反而求之，则便知父母之所以生我，而我之所以生者，在此而不在彼。而养气，而存神，以复还我太虚一气之本初，一点灵光之故物，而孔子之仁即在我矣。

【译文】

（13）可是，孔子所说的仁，不仅不能知道，而且不想要知道。那么，他不想要知道的原因，难道不是孟子所说的“（这样的事）不是可以停止了吗？做这种事是丧失了本心”。如果能知道反过来探求仁道，就会知道父母生我的原因，和我能够生的原因，在于这个仁道，而不在那个形气。因此，就养气，就存神，来复还我太虚一气的本初，一点灵光本来的物，那么孔子的仁就在我了。

【原文】

（14）然儒之仁，即道之丹也。故硕果之有其仁也，藉其土而芽之。牝鸡之有其丹也，得其阳而雏之。盖仁，人心也；丹，赤心也。又曰：复礼者，妊仁也；伏气者，胎丹也。故金丹之道，要使心息相依。故曰息者，自心也；真息者，婴儿也。又曰：“息息归根，金丹之母。”汝等若能识根，然后方能归根；若能知命，然后方能复命。

【译文】

(14) 然而，儒家的仁，就是道家的丹。所以硕果有这个仁，借助土就会发芽。母鸡有这个丹，得到阳就会孵出小鸡。仁，是人心；丹，是赤心。又说：复返礼，是孕育仁；伏先天之气，是胎养丹。所以金丹之道，要使心息相依。所以说，息，是自心；真息，是婴儿。又说：“息息归根，金丹之母。”你们如果能知道根，然后才能归根；如果知道命，然后才能复命。

【原文】

(15) 白玉蟾曰：“形中以神为君，神乃形之命；神中以性为极，性乃神之命。”自形中之神，以入神中之性，则神凝而精气聚。百宝结者，药物也。真息往来，而未尝少有间断者，火候也。夫既曰火候矣，而又曰真火本无候者，何也？养珠者龙，抱卵者鸡，岂有言语传相告语哉？天机妙用，自然而然。

【译文】

(15) 白玉蟾说：“形中以神为君，神是形的命；神中以性为极，性是神的命。”从形中的神，来进入神中的性，那么神凝聚，精气自然也凝聚。百宝结，是药物。真息往来，未尝稍有间断，是火候。既然说火候，又说真火本来无候，为什么呢？龙养珠，鸡抱蛋，难道能用语言传授吗？天机妙用，自然而然。

【原文】

(16) 夫两精相搏，而神应之。两精者，阴阳之精也。其间有不可得而拟议之者，神在其中矣。神者，火也。石石相搏，而火自生。至于万物而两之，莫不皆然。故一男一女而人生，不测之神也；一雌一雄而物生，不测之神也。

【译文】

(16) 两精交结，神也感应。两精，是阴阳的精。其中有神，是不能够揣度议论的。神，是火。石与石互相撞击，火自然冒出。至于万物都有阴阳，没有不是这样。所以一男和一女交合就会生人，是不可测识的神妙；一雌和一雄交媾就会生物，也是不可测识的神妙。

【原文】

(17) 故心之神者，儒家谓之天君，谓之主翁，谓之太极，谓之些儿；道家谓之真人，谓之神仙，谓之千变万化之祖，谓之些子；释家谓之如来，谓之法身，谓之本来面目，谓之自在菩萨，谓之舍利子，谓之这个。皆指此心之神，而复归于性者言之也。

【译文】

(17) 所以，心的神，儒家叫做天君，叫做主翁，叫做太极，叫做些儿；道家叫做真人，叫做神仙，叫做千变万化之祖，叫做些子；佛家叫做如来，叫做法身，叫做本来面目，叫做自在菩萨，叫做舍利子，叫做这个。都是指这个心的神而且复归于性来说的。

【原文】

(18) 故儒氏所谓不失赤子之心者，心归于性也；道氏所谓复归婴儿者，心归于性也；释氏所谓得见本来面目者，心归于性也。故守中也者，守此中也；得一也者，得此一也。而执中，而一贯；而空中，而归一；无非所谓心归于性也。然欲知性，全在识祖，若欲识祖，全在识宗，识宗识祖，全在契机，盖机也者，乃所以通天地人物而一之焉者也。

【译文】

(18) 所以儒家所说的不失赤子之心，就是心归于性；道家所说的复归婴儿，就是心归于性；佛家所说的得见本来面目，就是心归于性。所以，守中，守这个中；得一，得这个一。如执中，如一贯；如空中，如归一；无不是所说的心归于性。然而，想要知道性，全在认识祖，如果想要认识祖，全在认识宗，认识宗认识祖，全在契机，因为机是用来通达天、地、人、物为一体的。

【原文】

(19) 故我能契其机焉，则天地人物之机，我得而握之矣。天地人物之机，圣人之机也。圣人之机，我之机也。无天无地无人无物，无非此机之所流通也。但天地人物日启其机以示人，而人莫之知也。然机之未萌，则谓之性；性之方萌，则谓之机。惟其机之萌之本乎性也，故能彻天彻地，彻古彻今，然岂惟人哉？

【译文】

(19) 所以我能够契这个机，那么天、地、人、物的机，我都能够把握了。天、地、人、物的机，就是圣人的机。圣人的机，是我的机。无论天、地、人、物，都是这个机所流通的。但是天、地、人、物每天开启这个机让人看，可是人们不知道。然而，机还没萌发，就叫做性；性刚萌发，就叫做机。正因为机的萌发本原在于性，所以能通天通地，通古通今，难道只是人会这样吗？

【原文】

(20)《书》曰：“箫韶九成，凤凰来仪。”夫凤凰远矣，而凤凰之所以览德辉而来仪者，以物之性，皆我之性也。而其机之萌乎其性也，则自有相为感通者在，而非夫人之所能知也，岂惟物哉？古人有言曰：“天地设位，圣人成能。”夫天地大矣，而天地之所以赖圣人以成能者，以天地之性，皆我之性也。而其机之萌乎其性也，则自有相为感通者在，而非夫人之所能知也。

【译文】

(20)《尚书》说：“箫韶之曲连续演奏，凤凰也随乐声翩翩起舞。”凤凰离我们太远了，可是凤凰看到道德的光辉翩翩起舞而有容仪，是因为物的性，都是我的性。这个机从性中萌发出来，就自然会相互感应通达，就不是人们所能知道的，难道只是物会这样吗？古人说：“天地设立高低不同的位置，圣人就成就了它的功能。”天地非常广大，天地依靠圣人来成就它的功能，是因为天地的性，都是我的性。这个机从性中萌发出来，就自然会相互感应通达，就不是人们所能知道的。

【原文】

(21)故见闻有实体，悟性有神机。非色非见，非声非闻，盖自有见性闻性之实体者在，不生而不灭也。然色有生灭矣，故见有生灭，而其见性之实体也，岂其有生而有灭也乎哉？声有生灭矣，故闻有生灭，而其闻性之实体也，岂其有生而有灭也乎哉？《坛经》曰：“不离见闻缘，超然登佛地。”夫所谓不离见闻缘者，岂不以从耳目而入，可以触机而悟性邪？然真机不动，则灵关不启。灵关不启，则神理不彰。神理即寓于见在心

之中，而见在心之真机，是乃神理之妙用也。

【译文】

(21) 所以见闻有实体，悟性有神机。不是色也不是见，不是声也不是闻，因为自然有见性和闻性的实体存在，不生也不灭。但是色有生和灭，所以见也有生和灭，那么见性的实体，难道也有生、也有灭吗？声有生和灭，所以闻也有生和灭，那么闻性的实体，难道也有生、也有灭吗？《坛经》说：“不离见闻缘，超然登佛地。”这所说的不离开见闻缘（指悟性后，六根的功能并不舍弃），难道不是因为从耳目进入，可以触动机而悟性吗？然而，真机不动，灵关就不会开启。灵关不开启，神理就不会显明。神理就蕴藏在见在（现今存在）心之中，那么见在心的真机，就是神理的妙用。

【原文】

(22) 故充此见在心也，可以皇，可以帝，可以王，可以师万世，可以赞化育。而度世之教，乃所以扩此心之分量，而非有所加也。然所谓度世者，岂曰以天下之人之身以为身已哉？亦且以万世之人之身以为身也。若尧舜达而在上，而以天下之人之身以为身也；仲尼穷而在下，而以万世之人之身以为身也。穷达虽异，而其心则未尝异也。

【译文】

(22) 所以扩充这个见在心，可以成为皇，可以成为帝，可以成为王，可以成为万世师表，可以帮助化育。度世的教，就是要扩充这个心的分量，并不是另外还有什么增加的。然而，所说的度世，难道只说以天下人的身当作自己的身就罢了吗？而

且以万世之人的身当作自己的身。如尧舜显达居在上位，就以天下人的身当作自己的身；孔子不得志居在下位，就以万世人的身当作自己的身。得志与不得志虽然不同，可是他们的心未尝不同。

【原文】

(23) 且尧舜何尝不以万世为心邪？若汤则闻而知之，仲尼则祖而述之，而其身万世之心，则亦不异于仲尼矣，仲尼何尝不以天下为心邪？周流四方，席不暇暖，而其身天下之心，则亦不异于尧舜矣，然岂特儒氏为然哉？

【译文】

(23) 况且尧舜哪里不以万世为心呢？如商汤是听说而知道的，孔子是遵循转述，那么尧舜以万世为身的心，与孔子相比也没有不同了。孔子哪里不以天下为心呢？周游列国，坐席还没有坐暖就得起身离去，再忙别的事，那么孔子以天下为身的心，与尧舜相比也没有不同了。这哪里只是儒家才是这样呢？

【原文】

(24) 《常清静经》曰：“大道无形，生育天地。”夫天地且赖大道以生育之矣，岂世之人也，反在于生育之外，而不覆载于天地者乎？又曰：“大道无情，运行日月。”夫日月且赖大道以运行之矣，岂世之人也，反在于运行之外，而不照临于日月者乎？又曰：“大道无名，长养万物。”夫万物且赖大道以长养之矣，岂世之人也，反在于长养之外，而不与万物并生者乎？

【译文】

(24) 《常清静经》说：“大道无形，生育天地。”天地尚且依

赖大道来生育，难道世间的人反而在大道生育之外，而且不受天覆盖、地承载吗？又说：“大道无情，运行日月。”日月尚且依赖大道来运行，难道世间的人反而在大道运行之外，而且不受日月照射、俯视吗？又说：“大道无名，长养万物。”万物尚且依赖大道来抚育培养，难道世间的人反而在大道的抚育培养之外，而且不与万物一起生长吗？

【原文】

（25）若老子者，盖与大道相为浑沦而一之焉者也，谓非度世而何？然不特老氏为然也。《金刚经》曰：“所有一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生。若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想，非无想。我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”

【译文】

（25）如老子，本来与大道相互混融成为一体，说他不是度世那是什么呢？然而不只是老子是这样。《金刚经》说：“所有一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生。若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想，非无想。我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”

【原文】

（26）盖如来法身，充满于法界矣，则能尽法界之内。而卵生，而胎生，而湿生，而化生。而有色，而无色，而有想，而无想，而非有想，非无想，悉皆在我如来法身中而灭度之尔。此释氏度世之大，浑然一太虚也，岂不以我之精神气脉，原与天地鬼

神，民物古今，相为流通，相为贯属邪？

【译文】

(26) 如来法身充满在法界中，就能遍满法界之内。如卵生，如胎生，如湿生，如化生。如有色，如无色，如有想，如无想，如非有想，非无想，完全都在我如来法身中灭度（灭烦恼，度苦海）而已。这是释迦度世的广大，浑然一片太虚，难道不是因为我的精神气脉，原来与天地鬼神、古今的人民和万物，相互流通，相互连贯、连属吗？

【原文】

(27) 故我不曰度人，亦且度物，而物而人，咸思有以度之矣。我不曰度鬼，亦且度神，而神而鬼，咸思有以度之矣。我不曰四海之内，而于四海之外，咸思有以度之矣。我不曰天下之大，而于万世之远，咸思有以度之矣。无蠢而物，无灵而人，无阴而鬼，无阳而神，无海而内，无海而外，无前而古，无后而今，无儒而圣，无道而玄，无释而禅，悉皆包罗于我本体太虚中矣。

【译文】

(27) 所以我不仅说度人，而且度物，无论是物是人，都要有办法度化他们。我不仅说度鬼，而且度神，无论是神是鬼，都要有办法度化他们。我不仅说四海之内，而且四海之外，都要有办法度化。我不仅说天下的广大，而且万世的久远，都要有办法度化。无论蠢动的物，无论有灵魂的人，无论阴中的鬼，无论阳中的神，无论海内，无论海外，无论古代之前，无论现在之后，无论儒的圣，无论道的玄，无论释的禅，都完全包罗在我本体太虚中了。

【原文】

(28)故我非天也，不属于气，而天之所以为天，气之所以为气者，一皆在我太虚中之盘古氏矣。故以我之所以为天者，以天天焉；以我之所以为气者，以气气焉。天其有不自我而位乎？我非地也，不属于形，而地之所以为地，形之所以为形者，一皆在我太虚中之盘古氏矣。故以我之所以为地者，以地地焉；以我之所以为形者，以形形焉。地其有不自我而位乎？独不观之未有天地之先，而盘古氏以胎天以胎地也；既有天地之后，而盘古氏以胎人以胎物也。

【译文】

(28)所以我不是天，不属于气，天能够成为天，气能够成为气，完全都在我太虚中的盘古氏了。所以，因为我能够生成天，使天成为天；因为我能够生成气，使气成为气，天难道不是由我列位吗？我不是地，不属于形，地能够成为地，形能够成为形，完全都在我太虚中的盘古氏了。所以，因为我能够生成地，使地成为地；因为我能够生成形，使形成为形，地难道不是由我列位吗？难道没有看到还没有天地之前，就是盘古氏来孕育天、来孕育地吗？已经有了天地之后，就是盘古氏来孕育人、来孕育万物。

【原文】

(29)夫盘古氏胎天胎地，既以异矣，而况于人，而况于物，而不以为异乎？殊不知人一天地也，而其人之天地，亦一盘古氏也；物一天地也，而其物之天地，亦一盘古氏也。甚而至于儒而胎圣，道而胎玄，释而胎禅，都从吾身中盘古氏胎出来尔。

故能出入造化，屈伸鬼神，表里人物，进退古今。此三尼之所以超绝千古，出类拔萃而为乾坤克肖之子，方可以为异矣。

【译文】

(29) 盘古氏孕育天、孕育地，既然认为这很奇异，更何况孕育人、孕育万物，就不认为这很奇异吗？竟不知道人也有一个天地，而且这人的天地，也是一个盘古氏；物也有一个天地，而且这物的天地，也是一个盘古氏。甚至儒孕育圣，道孕育玄，释孕育禅，都是从我身中的盘古氏孕育出来而已。所以能出入自然，变化阴阳，人和物表里成一体，古和今进退都归一。这是三尼超绝千古、出类拔萃成为乾坤相似之人的原因，这才可以认为是奇异的。

门人陈道崇重梓
反身诚经卷三终