

谨以此书献给

三一教主诞辰506周年

目 录

一、儒经.....	1
大学	
《大学》统论.....	2
《大学》正义.....	14
中庸	
《中庸》统论.....	76
《中庸》正义.....	86
二、道经.....	176
常清静经	
《常清静经》释略自序.....	177
《常清静经》释略并小引.....	181
常清静经.....	183
三、释经.....	199
心经	
摩诃般若波罗蜜多心经.....	200
自书《心经》释略卷后.....	229
二经释论小跋.....	232
《心经》释略概论总序.....	235

《心经》概论.....	238
自书《心经》概论卷后.....	279
附《心经》释论就正小柬.....	281
四、夏经.....	283
三教本一.....	284
真我昌言.....	287

儒
经

《大学》统论

门人卢文辉校辑

原文

时有访林子于豫章之比沙寄室，与林子谈《大学》，适有客至，而林子未之答也。林子乃遗之书曰：“区区之所知，区区之所信者，孔子之经，曾子之传也。今且为兄详之：世相传‘大学之道’以下，谓之‘圣经’，孔子之言也；‘所谓诚其意者’以下，皆是贤传，曾子释之之辞也。曾子既已释之，而又奚待后人而复释之也？若后人欲复释之，释曾子之释可也；若谓曾子之传，不足以释孔子之经，而必欲反曾子之所释者以求异焉，区区之所不能知也，区区之所不能信也。释曾子之所释者，尚恐不明《大学》之旨，而反曾子之所释者，又安能得孔子之心邪？孔子之心，曾子之心也；曾子之心，我之心也。以我之心，而通于曾子之心。以曾子之心，而通于孔子之心，此乃释经释传之大义也。然孔子远矣，而孔子之心可得而见者，孔子之经也；曾子远矣，而曾子之心可得而见者，曾子之传也。若夫我之心亦孔子之心，亦见之孔子之经也；我之心亦曾子之心，亦见之曾子之传也。不以我心之经，以逆孔子之经，未有能释经者也；不以我心之传，以逆曾子之传，未有能释传者也。

况乎不知我心之传，而擅反曾子之传；不知我心之经，而强释孔子之经者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。区区尝谓‘明德’者，《书》之所谓‘显道’也。天叙天秩，灿然不紊者，德之明也。以此教家以教国，以此教国以教天下，所谓教以人伦者是也。《大学》曰：‘其家不可教，而能教人者无之。’而明明德于其国者，乃所以教家以教国也。其曰：‘孝者所以事君也，弟者所以事长也，慈者所以使众也。’又曰：‘一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。’又曰：‘宜兄宜弟，而后可以教国人。’又曰：‘宜其家人，而后可以教国人。’又曰：‘其为父子兄弟足法，而后民法之也。’明明德于其国者，非所以教以人伦乎？《大学》曰：‘所谓平天下在治其国者’，而明明德于天下，乃所以教国以教天下也。其曰‘上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍。’舅犯曰：‘亡人无以为宝，仁亲以为宝。’而曾子引之，岂不以宝不在国而在于亲邪？故君子不以得国为宝，而以仁亲为宝；不以亡身为忧，而以亡亲为忧。此《大学》之所以必崇仁孝而重人伦也。区区故曰明明德于天下者，明人伦于天下也。然不特教之以人伦焉已也，而于好恶用人理财之教且谆谆焉。谓非民生日用之常，所可使由之道邪？何尝以其具众理而应万事，所谓虚灵不昧者，而责之于不可使知之民也哉？夫曾子传而释之，既

如其详且明矣，而兄乃不信曾子，而必信朱子者何欤？曾子一贯之唯，孰不以为非朱子之所能及也；曾子亲受业于孔子之门，而传之独得其宗者，又孰不以为非朱子之所能及也？此非区区之言也，天下万世之公言也。而兄乃不信曾子，而必信朱子者何欤？区区惟信余之心，以信孔子之经而已矣；又惟信余之心，以信曾子之传而已矣。若谓曾子之传，不及朱子之注者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。若谓曾子虽亲受业于孔子之门矣，乃反不如朱子之兴起于千百世之下，而尤为得其宗也，区区之所不能知也，区区之所不能信也。若所谓治国平天下，而有外于人伦以为教者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。若谓不可使知之民，而必语之以虚灵不昧之本体者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。人伦莫大于孝弟，‘孝弟之至，通于神明，光于四海’，若谓人伦之大，不可以教国教天下者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。区区之所知者，知余之心，知孔子之经，知曾子之传而已矣；区区之所信者，信余之心，信孔子之经，信曾子之传而已矣。若于余之心也非，于孔子之经也非，于曾子之传也非，区区之所不能知也，区区之所不能信也。兄以为信兄之心，以信曾子之传，而信孔子之经乎？抑或信朱子之注，而反曾子之传，以信孔子之经乎？若不知有吾心之孔子矣，而能有得于孔子之经者，区区

之所不能知也，区区之所不能信也。既不知吾心之孔子矣，而擅反曾子之传，而能有得于孔子之经者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。盖反曾子之传，正所以反孔子之经也；既反孔子之经，而曰我愿学孔子者，区区之所不能知也，区区之所不能信也。鄙见如此，惟兄其终教之。”

译文

当时有一个人到南昌的比沙寄室拜访林子，与林子谈到《大学》，恰巧有客人到来，林子就没有与他答论《大学》。林子于是送给他一封信说：“我所知道的我所相信的，是孔子的经，曾子的传(注释经书的著作)。现在姑且为你详谈：世上相传‘大学之道’以下的文字，称它为‘圣经’，是孔子的话；‘所谓诚意者’以下的文字，都是门贤的注释，是曾子注释经文的文字。曾子已经注释经文了，又为什么还要等待后人再注释呢？如果后人想要再注释经文，那么解释曾子的注释就可以了；如果说曾子的传，不完全可以解释孔子的经，却一定要违背曾子所解释的来寻求不同点，这是我所不能知道的，我所不能相信的。解释曾子对经文的注释，还担心不能阐明《大学》的意旨，却要违背曾子所注释的，又怎么能得到孔子的心呢？孔子的心，是曾子的心；曾子的心，是我的心。用我的心，就能通达曾子的心。用曾子的心，就能通达孔子的心，这就是解释经、解释传的大

道理。然而孔子距今久远了，孔子的心可以得到看见的是孔子的经；曾子距今久远了，可是曾子的心可以得到看见的是曾子的传。我的心也是孔子的心，也能在孔子的经中看到，我的心也是曾子的心，也能在曾子的传中看到。不用我心的经，来迎接孔子的经，就不能解释孔子的经；不用我心的传，就迎接曾子的传，就不能解释曾子的传。更何况不知道我心的传，就自作主张违背曾子的传；不知道我心的经，就硬要解释孔子的经，这是我不能知道的，我不能相信的。我曾经以为‘明德’是《尚书》所说的‘显道’。天然的次第、等级和礼法制度，明白而不紊乱，是明显的德。用这个显道来教化家庭和家族，又进一步教化国家，用这个显道来教化国家，又进一步教化天下，这就是所说的用人伦来教化。《大学》说：‘不能教化好自己的家人，就没有可能去教化别人。’那么，要在自己的国家弘扬光明的德，就要从教化家人开始，才能教化国家。《大学》说：‘子女对父亲的孝顺，可以用来侍奉君主；弟弟对兄长的恭敬，可以用来事奉长官；父母对子女的慈爱，可以用来役使民众。’又说：‘国君的家族实行仁爱，那么这个国家也会兴起仁爱之风；国君的家族实行礼让，那么这个国家也会兴起礼让之风。’又说：‘兄弟和睦了，然后才能够教化一国的民众都和睦。’又说：‘使全家人都和睦，然后才能够教育一国的人都和睦。’又说：

‘一个人无论是作为父亲、儿子，还是兄长、弟弟时，都值得人效法，老百姓才会去效法他。’在自己的国家中弘扬光明的德，难道不是用人伦来教化吗？《大学》说：‘所以要安平天下，先要治理好自己的国家’，而且在天下弘扬光明的德，就是先用它来教化自己的国家，然后才能教化天下。《大学》中说：‘国君尊敬老人，老百姓就会兴起孝敬老人之风，国君尊敬长辈，老百姓就会兴起尊敬长上之风，国君怜恤孤幼，老百姓也不会背弃这个美德。’舅犯说：‘流亡的人没有什么宝贝，只把孝顺父母的品德当宝贝。’曾子引用这句话，难道不是认为真正的宝贝不在于国土而是父母亲吗？所以君子不把得到国土当作宝贝，却是把孝顺父母当作宝贝；不把失去身体当作忧虑，却是把失去父母当作忧虑。这就是《大学》一定要崇尚仁孝和重视人伦的原因。我因此说‘明明德于天下’，是在天下彰明人伦。然而不只是以人伦教化天下就罢了，而且还恳切耐心地教导我们：要喜欢老百姓所喜欢的，厌恶老百姓所厌恶的，任用贤人，正当理财。难道说这不是与人民生活关系密切和每天都在使用的常道，能够使民众遵从去做的常道吗？哪里能用那些所说的心灵明亮，具备了自然中一切道理，可以用来解决应付所有不同的事情，来对不可使知的平民过分要求呢？曾子转述并注释孔子的经文，已经如此详细明白，可是你却不相信曾子，并

且一定要相信朱熹，那是为什么呢？曾子对‘吾道一以贯之’的彻悟，谁不认为朱熹比不上曾子；曾子亲身受业于孔子门下，而且转述孔子的经，独得经文的宗旨，又有谁不认为朱熹比不上曾子？这并不是我说的话，是天下万世公众的言论。可是你却不相信曾子，并且一定要相信朱熹，那是为什么呢？我只相信我的心，来相信孔子的经罢了；又只相信我的心，来相信曾子的传罢了。如果说曾子的传，比不上朱熹的注，就是我所不能知道的，我所不能相信的。如果说曾子虽然亲身受业于孔子门下，却反不如在千百世之下兴起的朱熹，更能得经文的宗旨，这是我所不能知道的，我所不能相信的。如果所说的治理国家安平天下，有离开人伦作为教化的，这就是我所不能知道的，我所不能相信的。如果说对不可使知的民众，就一定要告诉他们心灵明亮的本体，这就是我所不能知道的，我所不能相信的。人伦中没有比孝悌重大，‘孝悌到极点，能通达神明光照四海’，如果说人伦的重大，不能用来教化国家，教化天下，这是我所不能知道的，我所不能相信的。我能知道的，是知道我的心，知道孔子的经，知道曾子的传罢了；我所能相信的，是相信我的心，相信孔子的经，相信曾子的传罢了。如果要违背我的心，要违背孔子的经，要违背曾子的传，这就是我所不能知道的，我所不能相信的。你认为是相信你的心，并相信曾子的传，并

相信孔子的经呢，还是相信朱熹的注释，就违背曾子的传，来相信孔子的经呢？如果不知道有我心的孔子，就能对孔子的经有些心得，这就是我所不能知道的，我所不能相信的。既不知道我心的孔子，又自作主张违背曾子的传，却能对孔子的经有些心得，这就是我所不能知道的，我所不能相信的。违背曾子的传，正是违背孔子的经；已经违反了孔子的经，却说我希望学习孔子，这是我所不能知道的，我所不能相信的。我的见解就是这样，希望你经常教导我。”

原文

世相传以“所谓诚其意者”以下，是曾子之传，余以“此谓知本，此谓知之至也”以下，是曾子之传，读《大学》者当自知之。

译文

世上相传，从“所谓诚其意者”以下的文字是曾子的传，我以为“此谓知本，此谓知之至也”以下的文字，是曾子的传，读《大学》的人应当自然会知道。

原文

林子曰：“至善备矣，可以明明德，可以亲民也，可以定，可以静，可以安，可以虑也。故‘诚意’也者，诚其意以求谦乎至善也；‘致知’也者，致其知以求明乎至善也；‘格物’

也者，格其物以求去其所以蔽乎至善也。至善备矣，可以忿懣，可以恐惧，可以好乐忧患，而不失其正也；可以亲爱，可以贱恶，可以畏敬哀矜傲惰，而不入于辟也；可以孝，可以弟，可以慈，可以宜家人，可以宜兄弟，可以为父子兄弟足法，而明其德于其国；可以老老，可以长长，可以恤孤，可以好恶，可以用人理财，而明其德于天下。”

译文

林子说：“具备至善了，就可以弘扬光明的德，可以使民众相亲和睦，可以定，可以静，可以安，可以虑。因此，‘诚意’是使自己的意念达到诚并且要满足于至善；‘致知’是使自己下功夫获得虚灵知觉并且要明亮于至善；‘格物’是除去心上的物欲并且要除去那些遮蔽至善的尘。具备至善了，可以处在发怒时，可以处在恐惧时，可以处在喜好或忧虑时，都不会失去正心；可以处在对于自己亲爱的人会有所偏爱时，可以处在对于自己厌恶的人会有所偏恨时；可以处在对于自己敬畏的人会有偏向时，对于自己同情的人会有所偏心时，对于自己轻视的人会有所偏见时，都不会产生偏见；可以孝顺父母，可以尊敬兄长，可以爱抚子女，可以使全家人和睦，可以使兄弟和睦，可以让一个人无论是作为父亲、儿子，或者作为兄长、弟弟时，都值得人们效法，这就是在自己的国家中弘扬德；可以孝敬老人，可

以尊敬长辈，可以体恤救济孤儿，可以喜欢老百姓所喜欢的、厌恶老百姓所厌恶的，可以任用贤人和正当理财，这就是在天下弘扬德。”

原文

或问：“《圣经》一篇，而曾子传而释之，岂万世而下，真有所不能易邪？”林子曰：“曾子得传于孔子者也，而其所以发孔子之蕴者，有不得孔子之心哉？夫既得孔子之心矣，而必反其所释，而别有以释之也，将以求异而叛孔子之教乎？抑其闻而知之者，而非曾子之唯之所能及也？余尝观之《易》焉，文王之《易》，惟以明伏羲之所未尝明矣；周公之《易》，惟以明文王之所未尝明矣；孔子之《易》，惟以明周公之所未尝明矣。此数圣人者，非故袭常以相徇也，而其画之象之象之，文之以文，系之以辞，亦皆心心相授，要于其当焉而不可易也。然则曾子之所以传《大学》而释之者，夫岂可得而易哉？故后之疏《易》者，只疏孔子之《易》可也，岂不以《易》之为书也，至孔子而既明之耶？若舍孔子之《易》，而必求之伏羲文周之《易》焉，即曰能得伏羲文周之《易》也，余弗知之矣。后之释《大学》者，只释曾子之传可也，岂不以《大学》之为教也，至曾子而既明之耶？若舍曾子之传，而必求之孔子之经焉，即曰能阐孔子之经也，余弗知之矣。”

译文

有人问：“一篇《圣经》，经过曾子转述加以注释，难道直到万世以后，真的有不能改变的吗？”林子说：“曾子在孔子那里得到真传，那么他能够阐发孔子所蕴含的妙义，难道没有得到孔子的心吗？如果已得到孔子的心了，却一定要违反曾子所解释的，另外解释经文，难道因为求异就要背叛孔子的教吗？或许那些通过听才知道的人，就不是曾子彻悟心传所能比得上的吗？我曾经观看《周易》，文王的《易》，只是用来阐明伏羲未曾阐明的内容；周公的《易》，只是用来阐明文王未曾阐明的内容；孔子的《易》，只是用来阐明周公未曾阐明的内容。这几位圣人，不是故意因顺常道而互相遵从，他们有的画卦、有的写篆辞。有的著象辞，有的用《文言》解说，有的用《系辞》论述，也都是心心相授，关键之处都很恰当，就不能随意更改。既然这样，那么曾子转述《大学》并且加以注释，难道可以随意更改吗？因此，后世解释《周易》的人，只要解释孔子的《易》就可以了，难道不是因为《周易》能成为易道的经典，到了孔子加以论述就已经明白了吗？如果放弃孔子的《易》却一定要去探求伏羲、文王、周公的《易》，就说能够得到伏羲、文王、周公之《易》的义理，这是我真不能理解他了。后世解释《大学》的人，只要解释曾子的传就可以了，难道不是因为《大学》能

成为教化的经典，到了曾子加以注释就已经明白了吗？如果放弃曾子的传，却一定要去探求孔子的经，就说能够阐明孔子的经，我真不能理解他了。”

《大学》正义

门人卢文辉校辑

大学之道

原文

林子曰：“学之道一也，而谓之‘大学’者何也？以至善而明明德，而亲民，而家，而国，而天下，而万世，悉皆我之度内也。此其所以不以一身之学以为学，而以天下万世之学以为学者，大学也。故尧舜之道，乐以天下，忧以天下，而天下之大，有一人之不被其泽焉，殆非尧舜之心也；仲尼之道，乐以万世，忧以万世，而万世之远，有一人之不闻其教焉，殆非仲尼之志也。”

译文

林子说：“（我们）学的道是一，可是为什么要称为‘大学’呢？因为具备了至善就能弘扬光明的德，就能使民众和睦，就能管理家和家族，就能治理国家，就能安平天下，就能流传万世，这全都在我的度化之内。这就是因为不把一身之学当作学，而是把天下万世之学当作学，所以称为‘大学’。因此尧舜之道，以天下人的快乐为快乐，以天下人的忧愁为忧愁，如果广大的天下中有一个人没有承受他的恩泽，就几乎不是尧舜的心意；

仲尼之道，以万世人的快乐为快乐，以万世人的忧愁为忧愁，如果久远的万世中有一个人没有听到他的教化，就几乎不是仲尼的心志。”

原文

林子曰：“在明明德，在亲民者，人已合一之学也；在明明德，在亲民，在止于至善者，内外合一之学也。无人无己，无内无外，故曰大学之道。”

译文

林子说：“‘在明明德，在亲民’是人已合一之学；‘在明明德，在亲民，在止于至善’是内外合一之学。无人无己，无内无外，因此称为大学之道。”

在明明德

原文

林子曰：“明德也者，显道也。《书》曰：‘天有显道，厥类惟彰。’君臣之义，父子之仁，夫妇之别，长幼之序，朋友之信，天叙天秩，灿然而彰明也。故大学之道在明明德。”

译文

林子说：“明德是显道(明确的道义准则)。《尚书》中说：‘上天有明确的道义准则，它的法则应当显扬。’君臣关系的义，父子关系的仁，夫妇关系的内外有别，长幼关系的先后尊

卑，朋友关系的互相信任，这些天然的次第、等级以及礼法制度，辉煌而又明显。因此大学之道在于弘扬光明的德。”

原文

林子曰：“德本明也，而曰‘明明德’者何也？盖欲明此明德于家国天下而见之于行也。”

译文

林子说：“德本来是光明的，为什么又要说‘明明德’呢？就是要在家族、国家和天下中弘扬这种光明的德，并且要体现在行为上。”

原文

或问：“德也者得也，得之于心之谓德也。而五常乃达道也，谓之德也可乎？”林子曰：“有何不可？盖五常者，常德也；常德者，明德也。夫谓之常德者何也？自其达古达今不可得而变者言之，谓之常德也。夫谓之明德者何也？自其天叙天秩不可得而紊者言之，谓之明德也。惟此常德而备天下之至美焉，故亦谓之‘懿德’。《诗》曰：‘民之秉彝，好是懿德’。惟此常德而极天下之至顺焉，故亦谓之顺德。孔子曰：‘父母其顺’，又曰‘以顺天下’，悖此五常，而以顺则逆者，凶人之为不善也。《孝经》曰：‘不爱其亲，而爱他人者，谓之悖德。’又曰：‘不在于善，而皆在于凶德。’惟此五常，岂但

谓之德焉已也，而亦可谓德之本矣。孔子曰：‘夫孝德之本也。’夫既谓之德之本矣，乃反不可谓之德邪？”“然则谓之峻德也可乎？”林子曰：“有何不可？孔子曰：‘先王有至德要道。’至也者，至极之义也。峻也者，峻极之义也。夫既谓之至德矣，而独不可谓之峻德邪？”“然则谓之明命也可乎？”林子曰：“有何不可？盖五常之德，非由外铄，而我固有之者，性之命于天也。《中庸》曰：‘天命之谓性。’而五常之性，不命之天乎？《书》曰：‘天叙有典，天秩有礼。’既曰天所叙矣，又曰天所秩矣，灿然较明，不谓命之天，而为天之明命乎？故明德者，明命也。以其命之于天也，而谓之命；以其得之于人也，而谓之德；以其为人之所固有也，而谓之性；以其为天下万世之所共由也，而谓之道。”

译文

有人问：“德就是得，得之于心叫做德。可是五常是达道（公认的道德准则），可以叫做德吗？”林子说：“有什么不可以？五常是常德；常德就是明德。为什么要叫做常德呢？从它自古至今都不能改变来说，可以称它为常德。那么为什么又叫做明德呢？从它是天然的次第等级和礼法制度不能够混乱来说，可以称它为明德。只有这种常德才具备天下极至的美，所以也称为它懿德。《诗经》上说：‘民众操持着常道，爱好美德。’只有这种

常德才达到天下最大的顺，所以也称它为顺德。孔子说：‘这样，父母顺心顺意’。又说：‘用来顺服天下。’违背这五常，并且不是顺应人心天理地爱敬父母，偏偏要逆天理而行，这是凶恶的人做不善的事。《孝经》说：‘不爱自己的父母，却爱别人的行为，称之为违背道德。’又说：‘不站在顺的善行上边去做，反而站在恶的方面去行是凶德。’只有这五常，不仅叫做德而已吗？而且可以称为德的根本。孔子说：‘孝是德的根本。’既然孝称为德的根本，难道反而不能称为德吗？”“既然这样，那么称为峻德可以吗？”林子说：“有什么不可以？孔子说：‘先王有至德要道。’至，是终极的意思。峻，是极高的意思。既然称为至德，难道就不可以称为峻德吗？”“既然这样，那么称为明命，可以吗？”林子说：“有什么不可以？因为五常之德，不是从外部给予的，而是自己本来就拥有这些，人的本性来自天。《中庸》说：‘人的自然禀赋叫做性。’那么五常之性，不是来自于天吗？《尚书》说：‘上天规定了人与人之间的伦常，上天规定了天下人的礼法。’既然说上天规定了次第、等级，又说上天规定了礼法制度，就清楚明确了，这难道不是来自于天，就成为天的明命吗？所以明德就是明命。因为它从上天那里得到，所以就叫做命；因为它从人的关系中得到，所以就叫做德；因为它是人本来就有的，所以就叫做性；因为它是天下万世共同

遵从的，所以就叫做道。”

原文

林子曰：“明德者，显德也。至善者，不显之德也。显德者，人所共知，人所共由，五者天下之达道也。不显之德，寂然不动之诚，喜怒哀乐未发之中，夫子之所罕言，而性与天道，不可得而闻也。”

译文

林子说：“明德是显明的德。至善是不显明的德。显明的德，是人们共同知道的，是人们共同遵从的，五常是天下的达道。不显明的德是寂然不动的诚，是喜怒哀乐未发的中，这是孔子极少说的，那么性与天道，就不能够听到了。”

在亲民

原文

林子曰：“亲也者，亲之也。明明德以亲民，使之相亲而相睦也。孟子曰：‘人伦明于上，小民亲于下。’故大学之道又在亲民。”

译文

林子说：“亲，就是使他们相亲。弘扬光明的德就要亲民，使民众相互亲附，相互和睦。孟子说：‘上层人明确了人伦关系，下层民众就会相互亲附。’因此，大学之道又在于亲民。”

在止于至善

原文

林子曰：“浑然在中，粹然至善者，至善也。《系辞》所谓‘继之者善’，《中庸》所谓‘不明乎善’，孟子所谓‘可欲之谓善’，是皆所谓至善之善也。”又曰：“至善之地，岂非尧舜之中，孔子之一耶？而止至善之地，岂非执尧舜之中，而主孔子之一邪？知止至善而定而静而安，岂非尧舜所谓‘安汝止’之安，孔子所谓‘仁者安仁’之安邪？”

译文

林子说：“浑沌处在中，纯净圆满的至善就是至善。《系辞》所说的‘延续阴阳之道是善’，《中庸》所说的‘不明白什么是善’，孟子所说的‘值得追求的叫做善’，这些都是所说的‘至善’的善。”林子又说：“至善之地，难道不是尧舜的中，孔子的一吗？那么止在至善之地，难道不是执守尧舜的中，存守孔子的一吗？知道止至善就能定、就能静、就能安，难道不是尧舜所说的‘安你的心，在于止’的安，孔子所说的‘仁人安于仁道’的安吗？”

原文

林子曰：“止有二义：止也者，止也；止也者，止之也。其曰‘止也者，止也’，谓所当止之处也；其曰‘止之也者，

止之也’，谓止其所当止之处也。《易》曰：‘艮其止’，止，止也。又曰：‘止其所’，所，止也，止其所止之也。帝尧‘安汝止’之安，文王‘敬止’之敬，太甲‘钦厥止’之钦，皆止之之义也。颜子之‘未见其止’，止，止也。‘君子思不出其位’，位，止也。而‘思不出其位’者，止之也。‘仁，人之安宅也’，安宅，止也。其曰‘旷安宅而弗居’，居之者，止之也；旷则弗之止矣。《易》之‘正位’，孟子‘天下之正位’，止之义一也。孟子又曰：‘中道’，止也。‘而立’者，止之也。又曰：‘以仁存心’，心，止也。而存之于心者，不谓之止其止乎？‘居仁’之居，‘居之无倦’之居，止之也。《诗》曰：‘绵蛮黄鸟，止于丘隅。’其曰‘丘隅’者，谓非黄鸟所当止之处乎？其曰‘止于丘隅’者，谓非黄鸟知其所当止之处而止之乎？若不明吾身之丘隅焉，而欲知所当止而止之也难矣。此君子之所以贵得师也。”

译文

林子说：“止有两个意思：止，就是应当止的地方；止，又是止在应当止的地方。这里说‘止也者，止也’，是说应当止的地方；这里说‘止之也者，止之也’，是说止在应当止的地方。《周易》说：‘艮就是止。’是应当止的地方，又说：‘止在应当止之处。’所，是应当止的地方，止在应当止的地方。尧

帝‘安你的心，在于止’的安，文王‘敬就是心止’的敬，太甲‘心止在至善之地就是钦’的钦，都是止在应当止之处的意思。颜回的‘没有看到应当止的地方’，这个止，是应当止的地方。‘君子的心念不离开至善之地’，这个位，是应当止的地方，那么‘思不出其位’，就是止在应当止的地方。‘仁，是人的安稳宅子’，安稳的宅子，是应当止的地方。那么说‘空着最安稳的宅子不去住’，居之，是止在应当止的地方，空着就是不止在应当止的地方。《周易》说的‘正位’，孟子说的‘天下的正位’，‘正位’的意思都是应当止的地方。孟子又说‘中道’，是应当止的地方，那么‘而立’，是止在应当止的地方。又说‘以仁存心’，心，是应当止的地方，那么存之于心，不叫做止在应当止的地方吗？‘居仁’的居，‘居之无倦’的居，是止在应当止的地方。《诗经》说：‘鸣叫的黄鸟，都栖止在山丘上。’这里说的‘丘隅’，难道不是黄鸟所应当止的地方吗？这里说‘止于丘隅’难道不是黄鸟知道它应当止的地方就止在那里吗？如果不明白我身的丘隅，就想知道止在应当止的地方，那太难了。这就是君子以得到老师为贵的原因。”

原文

或问“明明德、亲民、止至善”之旨。林子曰：“大学之道之大，惟明明德、亲民二者而已。二者之大，亦将何所用其

功乎？惟在吾身至善之地而止之而已矣。由此而能定，由此而能静，由此而能安，所谓寂然不动，天下之大本立矣。而千变万化，不由此中出耶。”

译文

有人问“明明德、亲民、止至善”的意旨，林子说：“大学之道的广大，只是明明德、亲民二者而已。二者这样重大，将要在什么地方下功夫呢？只是止在我身的至善之地而已。因此就能定，因此就能静，因此就能安，所说的寂然不动，就能立起天下的大本了。那么事物的千变万化，不是由这个‘中’产生吗？”

原文

林子曰：“止至善者，一也。德胥此而明，民胥此而亲者，一以贯之也。”

译文

林子说：“止至善，就是（归）一。德都因此才显明，民众都因此才相亲和睦，这就是用‘一’贯通事物的始终。”

原文

林子曰：“穷而能止此至善也，则能独善其身，可以耕稼，可以陶渔，可以饭糗茹草，若将终身；达而能止此至善也，则能兼善天下，可以明物，可以察伦，可以由仁义行，非行仁义。

余由是而推言之，则至善之地，而天地健顺之至德在我矣。苟能知所止而止之，天地有不自我而位乎？至善之地，而民胞物与之分量在我矣。苟能知所止而止之，万物有不自我而育乎？”

译文

林子说：“困窘时能够止在这个至善中，就能够修养好自身，可以耕地种田，可以制陶捕鱼，可以吃干粮食野菜，就像这样过一辈子；显达时能够止在这个至善中，就能使天下人都得到好处，可以明白万事万物的道理，可以明察人伦关系，可以遵照仁义行事，不是勉强地施行仁义。我因此推论：至善之地，就是天刚健地柔顺的至德在我了。如果能够知道所应当止之处就止在那里，那么天地不是由我列位吗？至善之地，就是以民为同胞，以物为同类的分量在我了。如果能够知所应当止之处就止在那里，那么万物不是由我化育吗？”

原文

林子曰：“圣人之学，止至善矣，止之而无所于止也；其次则知有至善矣，止之而有所于止也；其次则不知有至善矣，必先格其物，而后能止至善也。”又曰：“格其物以致其知，则能知乎止至善矣；而定而静而安，则能得乎止至善矣。”又曰：“不格物，则不能知所止；能知所止，而物无不格矣。”

译文

林子说：“圣人之学，是止在至善，止在那里又没有什么可止；其次就是知道有至善了，止在那里还是有存在止，再其次就是不知道有至善，一定要先除去物欲，然后才能止至善。”又说：“除去物欲就能获得虚灵知觉，就能知止至善了；就能定、就能静、就能安，就能够止至善了。”又说：“不除去物欲，就不能知所止的地方；能知所止之处，那么物欲没有不能革除了。”

知止而后有定：

原文

林子曰：“知至善而止之，则敬矣，敬则定矣。定而静也，静而安也，而居安资深，取之左右逢其原矣。非所谓能虑乎？”又曰：“心在腔子里，不逐于物者，定也；心在腔子里，不动于物者，静也；心在腔子里，不待定而自定，不待静而自静者，安也。”

译文

林子说：“知至善就止在那里，就是敬，敬就能定。定就能静，静就能安，那么安心学道造诣很深，就能取之不尽，左右逢源了。这不是所说的能虑吗？”又说：“心存在腔子里，不因物放逐，就是定，心存在腔子里，不被物欲扰动，就是静；心存在腔子里，不待定就自然定，不待静就自然静，就是安。”

原文

林子曰：“大学知止而定而静而安。余尝譬之野鸟焉：笼矣，欲裂其笼而出之，虽碎其羽毛不恤也，其能定乎？必久而后能定。定矣，而其欲出之心则固在也，其能静乎？必久而后能静。静矣，而其无可奈何之心犹有存也，其能安乎？必久而后能安。”

译文

林子说：“大学知止就能定、就能静、就能安。我曾经用野鸟比喻，野鸟被关在笼子里，想要冲开笼子飞出去，即使羽毛都磨擦掉了，也不顾及，它能定吗？一定要关久了，然后才能定。定了，可是它想要飞出去的心还顽固地存在，它能静吗？一定要关久了，然后才能静。静了，可是它无可奈何的心还存在，它能安吗？一定要关久了，然后才能安。”

原文

或问释氏入定。林子曰：“入其所当定之处而止之者，定也。”又问“何名为定？”林子曰：“性空之谓定，以复其常定之本体也。”又曰：“常定是空，常空是定。”

译文

有人问佛教的入定。林子说：“进入那个应当定之处来止，是定。”那人又问：“什么叫做定？”林子说：“性空叫做定，凭它复返这个常定的本体。”林子又说：“常定是空，常空是定。”

原文

或问：“何谓静？”林子曰：“真心之谓静。”又问。林子曰：“无物之谓静。”未达。林子曰：“心中无一物之谓静。譬之太虚然，万物缤纷，不碍太虚者，无物也。”

译文

有人问：“什么叫做静？”林子说：“真心称为静。”那人又问。林子说：“无物称为静。”那人还不能通达。林子说：“心中无一物称为静。譬如太虚的样子，万物繁多而杂乱，却不能遮蔽太虚，就是无物。”

原文

林子曰：“安也者，安之也。若程明道定性之论，而坐如泥塑人者，庶几乎静矣。而见猎喜心，谓之安不可也。”

译文

林子说：“安，是让心安。如程明道定性的论说，就是静坐如同泥塑的人，差不多静了。可是看到打猎又心生欢喜，就不能叫做安了。”

原文

二祖慧可，来礼初祖达磨曰：“我心未宁，乞师与安。”初祖曰：“将心来与汝安。”二祖求心了不可得。初祖曰：“我

与汝安心竟。”林子曰：“心本无心，岂有未宁？而曰‘与汝安心竟’者，乃所以复其无心之本体矣。”

译文

二祖慧可，前来拜见初祖达摩时说：“我心不安定，请求师父帮我安定。”初祖说：“把心拿来，我帮你安定。”二祖寻找心完全不能做到。初祖说：“我帮你安心完毕了。”林子说：“心本无心，哪里有不安定？可是说‘帮你安心完毕’就是复返这个无心的本体了。”

原文

或问：“何以谓之能虑？”林子曰：“此即舍利光之旨也。舍利者，《心经》所云舍利子者，是也。盖舍譬之方寸也；利子者，方寸中之神也。变动不居，一何伶俐，故谓之利子。光者，光明之义，所谓圣人之心如明镜止水，而佛氏又以方寸为光明藏，亦此意也。故定而能慧，寂而能感，虚而能觉，诚而能明，皆舍利光之旨也。”

译文

有人问：“凭什么叫做能虑？”林子说：“这就是舍利光的意旨。舍利，就是《心经》所说的舍利子。舍譬如方寸；利子，是方寸中的神。变动不停，多么机灵，因此称为利子。光是光明的意义，所说的圣人之心如明镜和止水，佛家又把方寸当作光

明藏，也是这个意思。因此，定就能慧，寂就能感，虚就能觉，诚就能明，都是舍利光的意旨。”

物有本末

原文

此四句，承上起下，与孟子“物皆然心为甚”语意相似。大凡天下之物，皆有本末，天下之事，皆有终始，而况道也独一无二本末终始之可言乎？

译文

这四句，承上启下，与孟子所说的“任何事物都是这样，人心更是这样”的语意相似。大抵天下的物，都有本末，天下的事，都有终始，更何况道，难道可以说它没有本末终始吗？

原文

林子曰：“以平治齐修而本之于格物，大学之道知所先矣。由格致而推之以修齐治平，大学之道知所后矣。知所先而先之，知所后而后之，而大学之道其庶几乎。”

译文

林子说：“认为平天下、治国、齐家、修身的根本在于格物，是大学之道明白先做什么。从格物致知推广到用来修身、齐家、治国、平天下，是大学之道明白后做什么。明白先做什么就先做，明白后做什么就后做，那么大学之道就差不多吧。”

古之欲明明德于天下者

原文

林子曰：“在明明德注曰：‘明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。’吾道一以贯之注曰：‘圣人之心，浑然天理，而泛应曲当。’古之欲明明德于天下注曰：‘明明德于天下者，使天下之人皆有以明其明德也。’由此三注观之，明德之旨，一贯之义也。若使天下之人皆有以明其明德矣，则是欲使天下不可使知之民，以唯一贯，以得其虚灵不昧之本体也，必不然矣。余故曰：‘明德者，天下之达道也。’而其类之惟彰，《书》之所谓‘显道’者是也。而曾子齐治平之传，不既明乎？读者当自知之。”

译文

林子说：“‘在明明德’（朱熹）注释说：‘明德，是人从大自然中得来的，因而心灵明亮，具备了自然中一切道理，可以用来解决应付万事。’‘吾道一以贯之’（朱熹）注释说：‘圣人之心，与天理浑然一体，就广泛适应，无不恰当。’‘古之欲明明德于天下’，（朱熹）注释说：‘在天下彰明弘扬光明的品德，就是让天下的人都有条件弘扬这个光明的品德。’从这三个注释来看，明德的意旨，是一贯的妙义。如果使天下的人都有条件弘扬这个光明的德，就想要让天下不可使知的民众，来

领悟‘一贯’的微言大义，而得到这个心灵明亮的本体，一定不是这样。我因此说：‘明德，是天下的达道(公认的道义准则)。’那么它的法则应当显扬，这也是《尚书》所说的‘显道’(明显的道义法则)。而且曾子对齐家、治国、平天下的解释，不是已经很明白吗?读者应当自己明了。”

原文

林子曰：“明明德于天下者，孟子所谓‘教以人伦’也。以上天显然之理，而明之于天下，以与天下共由之也。”

译文

林子说：“在天下弘扬光明的德，是孟子所说的‘用人伦来教化’。把上天显明的理，彰明于天下，并且与天下人共同遵从它。”

原文

林子曰：“《传》曰：‘孝者所以事君也，弟者所以事长也，慈者所以使众也。’明明德以亲民也。又曰：‘一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。’明明德以亲民也。又曰：‘宜其家人，而后可以教国人；宜兄宜弟，而后可以教国人。其为父子兄弟足法，而后民法之也。’明明德以亲民也。又曰：‘上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不悖。’明明德以亲民也。此皆所谓明明德于其国于天下也。曾子亲受业于孔

子之门，而其传顾有可得而易欤，况一贯之唯，而传之独得其宗者乎！”

译文

林子说：“《传》中说：‘子女对父母的孝，正是用来事奉君主的；弟对兄的悌，正是用来事奉官长的；父母对子女的慈爱，也正是君主用来役使民众的。’是明明德以亲民。又说：‘国君一家讲究仁，那么整个国家都会兴起仁爱的风气；国君一家讲究礼让，那么整个国家都会兴起礼让的风气。’是明明德以亲民。又说：‘家里人和睦了，然后才可以教化国人；兄弟融洽了，然后才可以教化国人。只有使自己家中的父子兄弟的行为足以成为典范，然后民众才会效法他。’是明明德以亲民。又说：

‘国君尊敬老人，民众就会兴起孝道的风气；国君敬重长辈，民众就会兴起悌道的风气，国君体恤孤独的人，民众就不会背离美德。’是明明德以亲民。这些都是所说的在国家在天下弘扬光明的德。曾子亲身在孔子的门下受业，那么他的解释难道有可以改变的吗？更何况对一贯的心悟，只有曾子一人得到真传并明白《大学》的真义啊！”

欲正其心先诚其意

原文

时有造林子，与林子谈及格致诚正章。其人曰：“格致诚正，不必太分别，而其体之惟一，又当以诚意为主。然虽有先后次序之可言，而实无先后次序之可分。”林子曰：“此果出于一人之私言乎，抑或有所受之也？”曰：“夫有所受之也。”林子曰：“说经者当本之躬行实践之余，而逆其命意立字之志，以心感心，是为得之。今若果以诚意为主，余亦从而易其语曰：‘欲正其心，先致其知；欲致其知，先格其物。格物在诚意。岂不明白？何为颠倒以罔人耶？若果无次序之可分，则上文不宜错用四个‘先’字，下文亦不宜错用四个‘后’字，且修齐治平先后之序，既如其详明，而格致诚正先后之序，何如其无差别耶？”其人默然。

译文

当时有个人到林子家中拜访，和林子谈到格物、致知、诚意、正心这一章。这个人说：“格物、致知、诚意、正心，不必太分别，它们只是一个整体，又应当以诚意为主。这样，虽然有先后次序可说，但是实质上并没有先后次序可分。”林子说：“这究竟是你自己说的话呢，还是有人教你的呢？”这个人说：“有人教我的。”林子说：“说经的人应当以亲身实践之后的体悟为根本，并且揣度经书的含意和用字的心志，以心感心，这才有心得。现在如果以诚意为主，我也跟随着改变经文的语句

说：‘欲正其心，先致其知，欲致其知，先格其物，格物在诚意。’难道不明白吗？为什么要颠倒语句来欺骗人呢？如果没有次序可分，那么上文不应该交错运用四个‘先’字，下文也不应该交错运用四个‘后’字，况且修身、齐家、治国、平天下先后的次序，已经如此详细明白，那么格物、致知、诚意、正心先后的次序，怎么会如此没有差别呢？”那个人沉默无言了。

致知在格物，物格而后知至

原文

林子曰：“只此二句，亦既明矣，而又奚待于释邪？物格而知即至，乃一时事也，故不曰‘先’而曰‘在’。”

译文

林子说：“只这二句，也已经明白了，又为什么要等待解释呢？格去了物欲，就获得虚灵知觉，就是同一时间的事，所以不说‘先’就说‘在’。”

原文

知，即知止之知，知至善也，知止乎至善也。知，譬之镜也。物，尘也。故格其尘，则镜明矣；格其物，则知至矣。

译文

知，就是知止的知，知至善，知止在至善。知，譬如镜子。物，是尘垢。因此除去镜上的尘垢，那么镜子就明亮了；除去

物欲，那么知就至了。

原文

林子曰：“致也者，致也。而致之之义，譬物之初无有也，而今始致之者，致也。至也者，至也。而至之之义，譬人之适他邦而今始至者，至也。夫致知也，知至也。岂其知也致之而后至耶？故知也者，虚灵知觉，我之所自有也。而亦何待于致？本在内而非外也，抑岂其从外而至者至耶？致而无所于致者，致也；至而无所于至者，至也，无所于致，无所于至，而曰致曰至者，盖借致至二字之义以发明之，而非真有所于致，真有所于至也。若中也者，亦我之所自有也，而《中庸》则曰‘致中’。仁也者，亦本在内而非外也，而孔子则曰：‘我欲仁，斯仁至矣。’诚能比而观之，则知所谓致所谓至之义矣。”

译文

林子说：“致，就是致。那么致之的意思，就譬如起初没有这个物体，如今才获得它，就是致的意思。至，就是至。那么至之的意思，就譬如一个人到其他诸侯国现在才达到，就是至的意思。说致知和知至，难道这个虚灵知觉要下功夫获得它，然后才会达到吗？因此，知，是虚灵知觉，是我本来就有的。那么为什么会有待获得它呢？虚灵知觉本来在内并非在外，难道它从外部达到才是至吗？致却没有什可致，才是致；至却没有什

么至，才是至。没有什么可致，没有什么可至，可是叫做致，叫做至，就是借用‘致’‘至’两个字的意思来阐发明白，而不是真有什么可致，真有什么可至。例如，中，也是我本来就有的，然而《中庸》却说‘致中’。仁，也本来在内不是在外，然而孔子却说：‘我想达到仁，仁就到了。’如果能把它们等同来看，就知道所说的致和所说的至的意思了。”

原文

林子曰：“此所谓物者，非事物之物也，《记》所谓人化物之物也。此所谓格者，非扞格之格也，《书》所谓格其非心之格也。心化于物矣，不谓之非心而何？故格其非心者，格物也。格者，‘格去’之义。”

译文

林子说：“这里所说的物，不是事物的物，而是《礼记》所说的人的内心受到外物的诱惑而发生变化的物。这里所说的格，不是扞格(抵触)的格，而是《尚书》所说的‘格其非心’的格。心被外物诱惑就产生变化了，为什么不叫做非心呢？因此格其非心是格物。格，是‘格去’的意思。”

原文

林子曰：“格物乃《大学》头脑工夫，物格而知斯至矣。若韩昌黎文章士也，论圣学而遗格致，其亦大失圣经之旨者

乎？”或问：“物而格之，岂不反动其心乎？”林子曰：“有物则格之，始学之功也。要而言之，心本虚也，而又安有物之可格乎？学而至于无物之可格矣，岂非诚则无事，而为圣人之极功邪？朱子尝有言曰：‘向来以察识端倪，为格物致知实下手处，以故阙却平日涵养一段工夫。’又答何叔京曰：‘使道可以多闻博观而得，则世之知道者为不少矣。’又答吕子约曰：‘孟子言学问之道，惟在求其放心，而程子亦言心要在腔子里。今一向耽着文字，令此心全体都奔在册子上，更不知有己，便是个无知觉不识痛痒之人。’又答陆象山曰：‘迩年日用工夫，颇觉有力，无复向时支离之病。’凡若此类，载之《朱子全集》甚多，王阳明亦尝摘其要而为朱子晚年定论云。孔子曰：‘赐也女以予为多学而识之者非也。’孟子曰：‘尧舜之知，而不遍物。’此尧舜孔孟之公案也。而朱子之释格物也，有曰‘即凡天下之物’，‘表里精粗’，‘而益穷之，以求至乎其极’。载观《或问》有曰：‘一草一木，亦皆有理，不可不察。’又曰：‘凡有声色貌象，而盈于天地之间皆物也，莫不各有当然之则而不容已。’又曰：‘或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。’由此观之，岂非多识以为学，而遍物以为知邪？”

译文

林子说：“格物是《大学》关键的工夫，格去物欲就达到虚灵知觉了。如韩愈是善于写文章的人，他在谈论圣学时丢掉格物致知，大概也完全丢掉《圣经》的要旨吧。”有人问：“格去物欲，难道不会反而扰动自己的心吗？”林子说：“有了物欲就要除去，是刚学道的工夫。概括地说，心本来是虚的，又哪里有物可除去呢？学到没有物欲可除去，难道不是至诚就无须格物，是圣人极致的工夫吗？朱熹曾经说：‘我从来都把明察识别事情的头绪迹象，作为格物致知切实着手的地方，因此缺失了平时涵养心性的工夫。’又回答何叔京说：‘假如道可以通过多闻博观得到，那么世上知道道的人就不少了。’朱熹又回答吕子约说：‘孟子说，学问之道，只在找回放逸在外的心。而且程子也说，心要存在腔子里。现在我一向耽误在文字上，让这个心全都奔在书本上，更不知有自己，就是一个没有知觉，不懂得事情关键的人。’朱熹又回答陆象山说：‘近年来，我每天使用的工夫，觉得很有力，不再是先前没有条理的毛病。’凡是这一类的话，载在《朱子全集》中有很多。王阳明也曾摘录其中的要点给朱子晚年下定论。孔子说：‘子贡啊，你以为我是多学又能够记得住的吗？并不是这样。’孟子说：‘尧和舜知晓万物，但不遍及万物。’这些是尧舜孔孟的公案。然而朱熹解

释格物，他说‘凡是天下的物，它的表里精粗’，‘更要穷究到底，以求达到极点’。又看《或问》中说：‘一草一木，也都有理，不能不察识。’又说：‘一切有声色貌象，充满在天地之间的都是物，没有不各有应当这样的法则就不允许停止。’又说：‘或者考究事情的显明，或者明察念虑的细微，或者从文字中考求，或者从讲论中索求。从这一物之中，无不有办法看到它为什么应该这样也不允许停止，和知道它为什么这样的原因也不能改变。’由此看来，难道不是把记得多当作学问，又把遍知万物当作知吗？”

原文

宋儒有言曰：“君子耻一物之不知。”夫天下之物可谓众矣，安能以一物不知为耻，而益穷之至于其极邪？况其表也里也，精也粗也，悉能格之而无不到邪？又况一草一木之细而必察之，今日格一件，明日格一件，将何为耶？其将以一草一木，表里精粗，而有益于心性之大，而为作圣之功邪？程明道所谓“弄精魄者”是也。设言尧舜以远志为小草也，仲尼以楸梓为豫章也，不谓一草一木之不知乎？则尧舜仲尼，顾乃以为耻，而天下后世，遂谓尧舜仲尼为非圣人也，必不然矣。

译文

宋儒说：“君子把还有一物不知道当作羞耻。”天下的物可

以说太多了，怎么能把还有一物不知道当作羞耻，又更加穷究物达到极点呢？况且物的外表、内部、精细、粗大，完全都能穷究而且无不到吗？又何况一草一木的细微就一定要明察，今日穷究一件，明日穷究一件，将要做什么呢？难道要把研究一草一木，表里精粗，就认为对心性的重要的益处，就当作成为圣人的功夫吗？这正是程明道所说的“耗费精神心思”。假如说尧和舜把远志(中药)当作小草，孔子把黄梗木和梓木当作樟木，不叫做不知一草一木吗？如果尧舜仲尼却把它当作羞耻，那么天下后世，就说尧舜仲尼不是圣人，这一定不对。

原文

司马温公扞御外物之说，余尝非之。或曰：“扞御固非矣，而格去者是与？”林子曰：“人惟与物相为周旋也，而外物安得而扞御之？若余所谓格去者，非格去其外物也，乃格去其非心也。”“然则物无美恶与？”林子曰：“温公扞御之说，在物而不在心；若余格去之义，在心而不在物。而物之美恶非所论也。”

译文

司马光抵御外物的说法，我曾经批评他。有人说：“抵御(外物)确实不对，那么格去(外物)对吗？”林子说：“人只是与物相互打交道，哪里能够抵御外物呢？如我所说的格去，不是格去那

些物，而是格去那些非心。”那个人又说：“既然这样，那么物没有美好和丑恶吗？”林子说：“司马光抵御(外物)的说法，只在于物却不在心；如我格去(非心)的旨意，只在于心并不在物。那么物的美好和丑恶就不是所谈论的话题。”

原文

“夫既曰‘格物’矣，而又曰‘在心不在物’者何也？”林子曰：“人有言曰：‘心中不可有一物。’又曰：‘此人胸中无物。’若着于物而为物所碍，则是胸中有物矣。故心碍于声色臭味，则心为有物而外不能忘也；心碍于意必固我，则心为有物而内不能忘也。”

译文

那个人又问：“既然说‘格物’了，却又说‘在心不在物’，这是为什么呢？”林子说：“有人说‘心中不能有一物。’又说：‘这个人胸中没物。’如果着于物就被物遮蔽，就是胸中有物了。因此心被声色臭味遮蔽，就是心有物并不能忘外物；心被意必固我遮蔽，就是心有物并不能忘内物。”

原文

林子曰：“物一也。自其物而言之，则谓之物；自其心之不能忘乎其物者而言之，则谓之欲。心之欲者，心之物也。《书》曰：‘内作色荒，外作禽荒。’非以其色之为物也，而以其心

之荒于色者，物之也；非以其禽之为物也，而以其心之荒于禽者，物之也。”

译文

林子说：“物是一样的。从这个物来说，就称它为物；从自己的心不能忘这个物来说，就称它为欲。心中的欲，是心中的物。《尚书》说：‘在宫内迷恋女色，在宫外迷乱于狩猎。’这不是把女色当作物，而是因为自己的心被女色迷乱了，所以使女色成为物了；这不是把禽兽当作物，而是因为自己的心被禽兽迷乱了，所以使禽兽成为物了。”

原文

林子曰：“沙砾物也，珠玉物也。珠玉沙砾，均足以翳其目也。杨龟山曰：‘人性上不容添一物。’岂必其物之不美者而后谓之物哉？而诸凡有翳我之知，而非人性上之所本有者，皆物也。故杨子以物于义而翳其知也，墨子以物于仁而翳其知也，孝己以物于孝而翳其知也，尾生以物于信而翳其知也。仁义孝信，岂非珠玉邪？即珠玉而足以翳其知焉，亦沙砾也。”

译文

林子说：“沙子和碎石是物，珍珠和宝玉是物。珍珠、宝玉、沙子、碎石，都完全可以遮蔽自己的眼睛。杨龟山说：‘人性上不容许添上一物。’难道一定是那个物不美好，然后才称它为

物吗?所以一切会遮蔽我的虚灵知觉,不是人性上本来有的,都是物。因此杨子因为被义成为物遮蔽了他的虚灵知觉,墨子因为被仁成为物遮蔽了他的虚灵知觉,孝己因为被孝成为物遮蔽了他的虚灵知觉,尾生因为被信成为物遮蔽了他的虚灵知觉。仁义孝信,难道不是珍珠宝玉吗?即使是珍珠宝玉会完全遮蔽自己的虚灵知觉,也就成为沙子碎石了。”

原文

汉郑氏曰：“知，谓知善恶吉凶之所终始也。格，来也。物，犹事也。言事缘人所好来也。”司马温公曰：“格，犹扞也，御也。能扞御外物，而后能知至道也。”朱子曰：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理也。”王阳明曰：“格其不正以归于正。”而夫子则曰：“格其非心。”岂其自汉以来儒者之说亦皆非与？林子曰：“学也者，心学也。外心以为学，非学也。昔有少年与邻之妇比，其父耻之，狱之于家，俾不得比。虽不得比，而彼少年之心，一邻人之妇也，昼不能餐，夜不能寝，竟困于思以死。夫心本虚也，虚而灵也，故曰灵台。以邻人之妇，而入其灵台而主之，孟子所谓其小者夺之也。此岂非其所谓非心而为心之物乎？故格之也者，格也，格之而不为其所夺也。”

译文

汉郑玄说：“知，是说知道善恶吉凶的始和终。格，是来的意思。物，犹如事。说事物是缘于人的好恶所来的。”司马光说：“格，犹如捍卫，抵御。能抵御外物，然后才能够知道极高的道。”朱熹说：“格，是达到的意思。物，犹如事。穷究达到事物的理。”王阳明说：“格去不正来归于正。”然而夫子却说：“格其非心。”难道从汉代以来儒家的说法也都不对吗？林子说：“学，就是心学。把背离心心的当作学，不是学。从前有一个少年和邻居的妇女勾搭，他的父亲认为这件事很羞耻，就把少年关在家中，使少年不能够与邻居的妇女勾搭。虽然少年不能够和邻居的妇女勾搭了，可是那个少年的心中全是邻居的妇女，白天不能吃饭，晚上不能睡觉，终于被思恋困扰而死去。心本来虚，虚就会灵，因此称为灵台。因为邻居的妇女，进入那个少年的心，而且主宰他，这正是孟子所说的那么小的事情占据了人的心灵。这难道不是那所说的‘非心’，就是心的物吗？因此格之就是格去，格去心的物，不被它占据。”

原文

林子曰：“余尝譬之树穀然，善其种子而藏之，而惟恐其物有以蠹之也。至其树之于地也，则培养之矣，培养此种子也；灌溉之矣，灌溉此种子也。自是而苗而秀而实，日至皆熟，自有不可得而遏者。然心穀种也，不有乎所谓树之之地邪？孔子

曰：‘洗心退藏于密。’程子曰：‘心要在腔子里。’乃所谓树之之地也。”

译文

林子说：“我曾经把它比喻为种庄稼，先选择好的种子并收藏好，只担心这些种子会被虫蛀坏。到了种植在田地中，就培养它，培养这些种子；又灌溉它，灌溉这些种子。从此就会长出苗，就会抽穗开花，就会结果实，一天天地达到都成熟了，自然有不能够阻止的生机。心是谷种，难道没有所说的种植谷种的田地吗？孔子说：‘洗心退藏于密。’程明道说：‘心要在腔子里。’就是所说的种植它的田地。”

原文

林子曰：“善农者，知有穀之种子，而去其蠹也已矣；善学者，知有心之种子，而格其物也已矣。”

译文

林子说：“善于耕种的人，知道有谷的种子，就要去掉那些蛀虫而已，善于学道的人，知道有心的种子，就要除去那些物欲而已。”

原文

或问：“求放心也，亦是格物与？”林子曰：“夫心之所由以放者，物物之也。故求其放心者，格物也。”

译文

有人问：“求放心，也是格物吗？”林子说“心放逸的原因，是物使心有物。因此找回那放逸的心，就是要除去物欲。”

原文

林子曰：“非惟于外物而格去之者，而非圣人之格物也，亦且于心之着乎其物也。而格去之者，而非圣人之格物也。”或问：“何谓也？”林子曰：“敬之而已矣，故敬主乎中，而物无不格者，上也；心着乎物而始格之者，抑末矣。”然则心既着于物矣，则如之何？林子曰：“亦曰敬之而已矣。敬主乎中矣，而私欲有不退听乎？”

译文

林子说：“不仅对外物要格去，不是圣人的格物；而且对心着于物要格去，也不是圣人的格物。”有人问：“这是什么意思？”林子说：“敬心而已，因此敬主在中，那么物无不格去，是上乘的；心着于物才开始格去，就是末了。”既然如此，那么心已经着于物了，要怎么办呢？林子说：“也是说敬心而已。敬主在中了，难道私欲会不退让吗？”

原文

林子曰：“主敬者，存心也；存心者，格物也。而其所谓格物者，岂其与物相为仇敌，而反动其心邪？故主敬以存心，而不逐于物者，格物也。”

译文

林子说：“主敬，就是存心；存心，就是格物。那么这里所说的格去物欲，难道是把物当作仇敌，反而扰动自己的心吗？所以主敬存心，就不会追逐物，是格物。”

原文

林子曰：“心本无物而定而静而安也，而格物以止乎至善者，乃所以复其无物而定而静而安之本体也。”

译文

林子说：“心本无物自然定、自然静、自然安，而用止于至善来格去物欲，是用来复返这个无物自然定、静、安的本体。”

原文

林子曰：“物不格则不能知尧舜之中，物不格则不能知孔子之一，物不格则不能知圣功之蒙，物不格则不能知退藏之密，物不格则不能知至善之止。”

译文

林子说：“不格去物就不能知尧舜的中，不格去物就不能知孔子的一，不格去物就不能知圣功的蒙以养正，不格去物就不

能知退藏的密处，不格去物就不能知至善的止。”

原文

杨氏曰：“人性上不容添一物。”始而格之，以至于无所于格，以复其何思何虑之本体者，《大学》格物之旨也。

译文

杨龟山说：“人性上不容许添上一物。”最初要格去物，终于达到没有什么物可格，就复返何思何虑的本体，这是《大学》格物的意旨。

原文

林子曰：“其始也格物，以心之有乎物而化于物也。其既也应物，以心之无乎物而忘于物也。”

译文

林子说：“起初要格去物欲，因为心有物就会被物转化了。后来能顺应物，因为心没有物就忘物了。”

原文

林子曰：“有物也者，心有乎其物，而心不虚矣；无物也者，心无乎其物，而心虚矣。格物也者，以好恶之不在物而在我也，格之矣；应物也者，以善恶之不在我而在物也，应之矣。要之主敬以存心，则物安得而引之，而又奚待于格邪？”

译文

林子说：“有物，就是心有了这些物，就不虚了；无物，就是心没有这些物，心就虚了。格去物，就是因为好坏不在于物却在我(心)，所以要格去它；顺应物，就是因为善恶不在于我(心)却在物，所以能顺应它。总之主敬以存心，那么物哪里能够引诱我，又为什么要等待格去呢？”

原文

林子曰：“物，物也，格亦物也，格其格则物格矣。故物辟之寇也，格辟之兵也，寇歼而兵不农者，格亦物也。”

译文

林子说：“物，是物，格也是物，要格去格才是物都格去了。因此物譬如敌人，格譬如兵，歼灭了敌人，可是士兵不归家为农，格也是物。”

原文

林子曰：“不待格而自无不格，不待致而自无不致，不谓之止至善而何？而定而静而安而虑，而圣人之心之本体本如是也。浑然在中，粹然至善，其与道家之虚无，释氏之寂灭有不同乎？此余之所以合三教而一之者，直自其未有儒未有道未有释，而至善而虚无而寂灭而极言之也。”

译文

林子说：“不等待格就自然没有不格，不等待致就自然没有

不致，为什么这不能称为止至善呢？能定、能静、能安、能虑，圣人之心本体就是如此。浑浑沌沌处在中，纯净圆满的至善，难道与道家的虚无，佛家的寂灭有不同吗？这是我统合三教归于一的原因，只从那未有儒未有道未有释，也是至善、虚无、寂灭来竭力陈说。”

原文

林子曰：“《大学》之所谓格致者，格此声色臭味而知自致矣；老子之所谓虚无者，无此声色臭味而心自虚矣；释氏所谓寂灭者，灭此声色臭味而心自寂矣。故释之寂灭，道之虚无，儒之格致，其旨一也。”

译文

林子说：“《大学》所说的格物致知，就是格去这些声色臭味，知就自然获得了；老子所说的虚无，就是没有这些声色臭味，心就自然虚无了；释迦所说的寂灭，就是灭去这些声色臭味，心就自然寂静了。因此佛家的寂灭，道家的虚无，儒家的格物致知，它们的要旨是相同的。”

原文

林子曰：“人性上本无一物，而曰格物者，岂其本无之物而有待于格耶？人性上本有真知，而曰致知者，岂其本有之知而有待于致耶？”

译文

林子说：“人性上本来无一物，可是说格物，难道本来无的物却有待格去吗？人性上本来有真知，可是说致知，难道本来有的知却有待于获得吗？”

原文

林子曰：“心本无物，而浑然，而粹然，而至善也。心若为物所引而化于物焉，便不浑然，便不粹然，便不至善。故‘在止于至善’者，忘物也，致知在格物者，以复吾心至善之本体也。”

译文

林子说：“心本来无物，是混沌，是纯净，是至善。心如果被物引诱就被物转化了，就不混沌，就不纯净，就不至善。因此‘在止于至善’，是忘物，致知在于格物，来复返我心至善的本体。”

原文

林子曰：“在止于至善者，气质清明，物不能蔽，止之而已矣，固不在于格物而后能知也。格物者，气质不甚清明，而物能蔽之，不知所止而止之，盖有在于格物而后能知也。”

译文

林子说：“在止于至善，是气质清明，物不能遮蔽，只止在至善而已，当然不在于格物然后才能知。格物，是气质不很清明，物就能遮蔽，不知所止的处所就止，当然只有先格物然后才能知。”

原文

林子曰：“何以谓之知止也？吾所当止者，吾自知之，知之而无待于致也。何以谓之致知也？吾所当止者，吾或昧之，知之而有待于致也。”

译文

林子说：“为什么叫做知止呢？我应当止的处所，我自然知道，知道了就无须等待去获得。为什么叫做致知呢？我应当止的处所，我或许不明白，要知道它就有待去获得。”

原文

林子曰：“心之本体，浑然粹然，本虚灵能知觉者也。朱子曰：‘心之虚灵知觉，而圣人之所以圣者，岂有外于虚灵知觉者乎？圣人之所以圣者，不外于虚灵知觉，则是圣人之所以圣者，不外于心也。’余故曰：‘心圣也者，心是圣，圣是心，非有二也。’夫人孰不有心也？孰不有心，孰不有虚灵知觉也？圣人非有余，常人非不足。而常人之所以不能虚灵知觉而圣人

者，以物交于物，而心则引于物也。故欲致其虚灵知觉之知，在乎格去其物交物之物而已矣。”

译文

林子说：“心的本体，浑沌纯净，本来虚灵能够知觉。朱子说：‘心的虚灵知觉，是圣人能够成圣的原因，哪里有离开虚灵知觉呢？圣人能够成圣，不离开虚灵知觉，就是圣人能够成圣，不离开心。’我因此说：‘心圣，心是圣，圣是心，两者没有分别。’哪个人没有心？谁没有心，谁没有虚灵知觉？圣人不是有余，平常人不是不足。平常人之所以不能虚灵知觉成为圣人，是因为物欲的心与外物相接触，心就被外物引向迷途。因此想要获得虚灵知觉的知，在于格去这个物欲的心与外物相接触而产生的物欲而已了。”

原文

林子曰：“心之本体，本虚灵能知觉者也。余尝以耳目譬之，目中一点，即是心之虚灵也。目之能视，岂非其心之能知觉乎？耳中之镜，即是心之虚灵也。耳之能听，岂非其心之能知觉乎？故目之性必能视，而率其目之性，未有不能视也。耳之性必能听，而率其耳之性，未有不能听也。心之性必能知必能觉，而率其心之性，未有不能知不能觉也。《中庸》曰：‘率性之谓道。’”

译文

林子说：“心的本体，本来虚灵知觉。我曾经用耳朵和眼睛比喻它，眼中的一点，就是心的虚灵。眼睛能够看，难道不是自己的心能够知觉吗？耳中的膜，就是心的虚灵。耳朵能够听，难道不是自己的心能够知觉吗？所以眼睛的性一定能够看，那么顺从眼睛的性，没有不能看。耳朵的性一定能够听，那么顺从耳朵的性，没有不能听。心的性一定能知一定能觉，顺从自己心的性，没有不能知，没有不能觉。《中庸》说：‘顺从本性做事叫做道。’”

原文

林子曰：“人之始生也，目便能视，耳便能听，心便能知便能觉，固不待教而能，而人亦安能教之邪？及至长大，不过不失赤子能视之目，能听之耳，能知能觉之心也。纵是圣人而为天下人之所望而震者，亦不过不失赤子能视能听能知能觉之常，而无有以加乎其性也。孟子曰：‘大人者，不失其赤子之心者也。’”

译文

林子说：“人一出生，眼睛就能看，耳朵就能听，心就能知就能觉，本来用不着教就会，人也怎么能教他呢？等到长大，不过没有失去赤子能看的眼睛，能听的耳朵，能知能觉的心。即

使能被天下人看到就感到震撼的圣人，也不过没有失去赤子能看、能听、能知觉的常性，也没有增加什么性。孟子说：‘伟大的人，不会失去纯真天然的心。’”

原文

林子曰：“目有所不见者，以有物之障乎其目，而非其目之性之初也；耳有所不闻者，以有物之塞乎其耳，而非其耳之性之初也；心有所不能知不能觉者，以有物之蔽乎其心，而非其心之性之初也。故目中不可有一物，而格其物之障乎其目也，则目自能见；耳中不可有一物，而格其物之塞乎其耳也，则耳自能闻；心中不可有一物，而格其物之蔽乎其心也，则心自能知自能觉。故曰格其非心。”

译文

林子说：“眼睛有看不见的，是因为他的眼睛被物遮蔽了，并不是他眼睛原来的性不能看；耳朵有听不见的，是因为他的耳朵被物堵塞，并不是他耳朵原来的性不能听；心有不能知不能觉的，是因为他的心被物遮蔽了，并不是他的心原来的性。因此眼睛中不能有一点物，如果除去遮蔽眼睛的物，眼睛自然就能看；耳朵中不能有一点物，如果除去堵塞耳朵的物，耳朵自然就能听；心中不能有一点物，如果格去遮蔽心的物，心自然就能知就能觉。因此叫做格其非心。”

原文

林子曰：“心犹镜也，虚而明者，本体也。”或问：“何者为心之用？”林子曰：“镜之照，即心之知也。照乃镜之用，而知乃心之用也。”又问：“知固心之用矣，而曰知是心之本体，心自然会知也。此言非欤？”林子曰：“心之知，目之视，耳之听，一也。而谓视听之用，为耳目之本体也可乎？夫视听既不可为耳目之本体矣，而谓心之知以为心之本体也可乎？”

译文

林子说：“心犹如镜子，又虚又明，是本体。”有人问：“什么是心的功用？”林子说：“镜的照就是心的知。照是镜的功用，那么知就是心的功用。”那人又问：“知固然是心的功用，可是说知是心的本体，心自然会知。这句话不对吗？”林子说：“心能知，眼睛能看，耳朵能听，是一样的。可是说能看能听的功用，是耳朵和眼睛的本体可以吗？既然看和听不能成为耳朵和眼睛的本体，那么说心的知当做心的本体可以吗？”

原文

林子曰：“心犹日也，知犹照也。物之蔽乎其心，而心不能知，犹云之蔽乎其日而日不能照也。故云散则日无不照矣，物格则心无不知矣。”

译文

林子说：“心犹如太阳，知犹如照耀。物遮蔽了心，心就不能知，犹如云遮蔽了太阳，太阳就不能照耀。因此云散了，太阳就没有不照耀了，物格去了，心就没有不知了。”

原文

或问曰：“物交物之物，格之可也，若有物有则之物，万物皆备之物，岂其不善，而悉格之可乎？”林子曰：“子以余格物之旨，将格其物之物乎？抑格其心之物乎？今且以近易者为子言之。夫利之利于人也大矣，然而亡身亡家亡国亡天下者，岂其利有不善邪？利之者不善也，故格也者，格其不善之利心也。”

译文

有人问：“物欲的心与外物接触而产生的物欲，格去它就可以了，如果都有其法则、规律之物的物，万物都具备本性的物，难道它们不好，就都可以格去吗？”林子说：“你以为我格物的宗旨，是要格去外物的物呢，还是要格去心中的物(欲)呢？现在姑且用浅近易懂的话给你说一说。财利对人很有好处，但是也会导致身死、家破、国家破灭、天下败亡，难道财利有不好吗？而是使他们获得财利的做法不好，因此，格是格去不好的财利物欲的心。”

原文

林子曰：“格物也者，格乎其心之物也。故不迁怒，不贰过者，格物也。无伐善，无施劳者，格物也。非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动者，格物也。”

译文

林子说：“格物，是格去心中的物欲。因此，不会迁怒于人，不会犯两次同样的错误，是格物。不夸耀自己的长处，不宣扬自己的功劳，是格物。非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动，是格物。”

原文

林子曰：“日惟与物相为周旋而不动其心者，乃真格物也。”

译文

林子说：“每天虽然和外物打交道，但是不会被外物扰动自己的心，就是真格物。”

原文

或问：“格物要义，既在于变化气质矣，不知何者为气质之性，而变而化之，以复其天地之性邪？”林子曰：“孟子曰：‘从其大体为大人。’又曰：‘先立乎其大者，则其小者不能夺之。’此又其变化气质之要义也。耳目也者，小体也。耳之于声，目之于色者，气质之性也。心也者，大体也。性无有不善者，天地之性也。故不以气质之性为性者，能格物者也。心

为主，而耳目为用矣。不以天地之性为性者，不能格物者也。耳目交于物，而心为役矣。”

译文

有人问：“格物的要义，既然在于改变转化气质，不知什么是气质之性，就要改变它、转化它，才能复返自己的天地之性呢？”林子说：“孟子说：‘依照仁义的本质而行动的人，一定会成为大人。’又说：‘先确立心极，那么小的五官就不能占据人的心灵。’这又是改变和转化气质的要义。耳朵和眼睛是小体。耳朵听声，眼睛看色，是气质之性。心是大体。性没有不善的，是天地之性。因此不把气质之性当作性，才能格物。心为主体，那么耳朵和眼睛就被心利用了。不把天地之性当作性，就不能格物，耳朵和眼睛接触物，那么心就被物役使了。”

原文

或问：“格致诚正，以格物为先者，何也？”林子曰：“天之生人也，而与之以性，性则具于神明之舍矣，故谓之一，亦谓之中，寂然虚而已，粹然善而已。何尝有一物杂乎其间邪？然智虑日长，而本真日丧，所谓虚者着于物，而善者凿以人也。君子亦惟格其物以致虚，使神明之舍，洞然空彻如太虚然，此所谓物格也。由是而一灵中炯，虚明自复，而知致矣；由是而真实无妄，本体自如，而意诚矣；由是而廓然大公，物来顺应，

而心正矣。然所谓格物者，非谓今日格一物，明日格一物之谓也。亦非谓物来则格之，而反动其心之谓也。故止至善之止，格物之格，皆一时工夫。惟能知止于至善之地，而物斯格；物格，则至善之止者，自安固而不摇矣。此格物之功，实圣人易简之道也。”

译文

有人问：“格物致知诚意正心，把格物当作先务，是为什么呢？”林子说：“天生下人，就把性赋予他，性就居在神明之舍了，因此称为一，也称为中，寂静虚无而已，纯净至善而已。哪里有一点物掺杂其中呢？然而智力和思虑一天天增多，纯洁真诚的本性就一天天丧失，这就是所说的虚被物附着，善的被人侵蚀。君子也只是格去物欲来致虚，使神明之舍，明亮空彻如太虚的样子，这就是所说的格物。因此心灵明亮，自然复返虚而明，那么就是致（获得）知；因此真实无妄，本体自如，意就达到诚的境界；因此心地空阔，大公无私，以无心来顺应外物，就是心正了。然而所说的格物，不是说今天考究一物，明天考究一物的说法。也不是说外物来就要格去，反而扰动其心的说法。因此，止至善的止，格物的格，都是同一时候的功夫。只有能知止在至善之地，物就格去；物格去，那么至善的止，自然安定稳固不会动摇。这个格物的功夫，确实是圣人易知易从之

道。”

原文

林子曰：“世之学孔子，而非孔子之道者二：或迷于物，而不知所谓敬以存心者有之；或荒于虚，而不屑所谓敬以存心者有之。此孔子之道所以不著也。噫！”或曰：“夫荒于虚也，岂不流之而入于禅者非也。若夫既学孔子之学矣，而又迷于物也哉？”林子曰：“余之所谓物者，殆非可迩可殖之物，而迷之以溺其心也。昔宋谢显道，尝录古人善行，别作一册。程明道见之，谓其玩物丧志。又尝对明道举史书成篇，不遗一字。明道曰：‘贤却记得许多，可谓玩物丧志矣。’明道之所谓物者，乃余之所谓物也。夫以记诵博识而谓玩物丧志者何也？郑穀曰：‘心中不宜容丝发事。’”“然则程伊川所谓今日格一件，明日格一件也，亦非与？”林子曰：“此颐不及家兄处也。”

译文

林子说：“世上学习孔子之道，有两种人学的不是孔子之道：有的迷失在物上，就不知所说的以存心为敬；有的荒废在虚无上，就轻视所说的以存心为敬。这是孔子之道不显明的原因。唉！”有人问：“荒废在虚无，难道不是使自己流入空禅枯坐，就不对吗？至于已经学习孔子之学了，却又为什么会迷失在物上呢？”林子说：“我所说的物，当然不是可以接近可以买卖的物，

会使人昏乱，以致心沉湎其中。从前宋朝的谢显道，曾经辑录古人的善行，另外写成一册。程明道看到这本书，说谢显道玩物丧志。又曾经对程明道列举的史书写成整篇作品，不遗漏一个字。程明道说：‘你还记得很多，可以说是玩物丧志了。’程明道所说的物，就是我所说的物。为什么把默记、背诵、学识丰富说为玩物丧志呢？郑穀说：‘心中不宜容纳一丝头发那样的事。’”“既然这样，那么程伊川所说的今日考究一件物，明日考究一件物，也不对吗？”林子说：“这是程颐比不上他哥哥的地方。”

原文

或曰：“穷至事物之说，可尽废乎？”林子曰：“何可废也？士者尽其为士之道而已矣，而诸凡有事于士者，不可不知也。仕者尽其为仕之道而已矣，而诸凡有事于仕者，不可不知也。至于天下之物，而不关于士与仕者之实用也，不惟不暇知，而亦不能遍物而尽知矣。”

译文

有人问：“穷尽事物之理的说法，可以全部废弃吗？”林子说：“怎么可以废弃呢？读书人尽自己为士之道而已，一切从事读书的人，不可不知。做官的人尽自己为官之道而已，一切从事做官的人，不可不知也。至于天下的物，与读书人和做官的

人的实用没有关系，不仅没有空闲知道，而且也不能遍识万物并且全部了解。”

自天子以至于庶人

原文

大学之道，又以修身为本而先之也。

译文

大学之道，又把修身当作根本就先做。

其所厚者薄

原文

大学之道，又以齐家为本而先之也。

译文

大学之道，又把管理家庭和家族当作根本就先做。

此谓知本(此以下皆曾子之传)

原文

此通上文而释之也。故止至善也者，明明德亲民之本也。知止也者，定静安虑能得之本也。格物也者，诚正修齐治平之本也。修身也者，齐治平之本也。齐家也者，治平之本也。或曰：“其本异欤？”林子曰：“本异矣，然皆其所当先也。”

（“此谓知本”，至下“此谓知之至也”，皆旧本也。旧本岂错简耶？读者详之。）

译文

这是通达上文加以解释。因此，止至善，是明明德和亲民的根本。知止，是能定、能静、能安、能虑、能得的根本。格物，是诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的根本。修身，是齐家、治国、平天下的根本。齐家，是治国、平天下的根本。有人问：“它们的根本不同吗？”林子说：“根本虽不同，但是那些都是应当先做的。”

此谓知之至也

原文

此专指格物而释之也。

译文

这是专门指格物并加以解释。

所谓诚其意者，毋自欺也

原文

此重两“自”字。夫慊曰“自慊”者，何也？己自知之，己自求之，是不违其心之所安也，有不慊乎？欺曰“自欺”者，何也？己自知之，己自欺之，不思求慊于己，惟务自欺欺人，俗所谓自昧其心者是也。故知不至矣，则其欺也不可谓之自欺；知既至矣，则其欺也不谓之自欺而何？

译文

这里重复两个“自”字。谦(满足)叫做“自谦”(自足), 是为什么?我自己知道, 我自己追求, 这是不违背自己的心安, 哪有不满足呢?欺叫做“自欺”, 是为什么呢?我自己知道, 我自己欺骗自己, 不想自己追求满足, 只从事自欺欺人, 这是世俗所说的自己欺骗自己的心。因此, 没有达到知, 那么他的欺骗不能叫做自欺; 已经达到知了, 那么他的欺骗不叫做自欺, 那要叫做什么呢?

原文

林子曰：“《大学》所谓诚其意者，毋自欺也。而世人之所以必自欺者，其故何也？岂不以人之可欺，天之可欺，鬼神之可欺乎？殊不知人之视己，如见肺肝，人其可得而欺乎？出王游衍，临下有赫，天其可得而欺乎？勿谓不闻，神将伺人，鬼神其可得而欺乎？人不可得而欺也，天不可得而欺也，鬼神不可得而欺也。然则将谁欺乎？徒以欺己焉尔矣！我自为之，我自知之，己其可得而欺乎？此戒慎不睹，恐惧不闻，而慎独之功，无时而可或怠也。”

译文

林子说：“《大学》所说的使自己的意达到诚，是不自欺。那么世人一定要自欺，那是什么缘故呢？难道不是认为可以欺骗人，可以欺骗天，可以欺骗鬼神吗？竟不知别人看我，如看见肺

肝，难道可以欺骗别人吗？(上天的意志明白可鉴)，与你一起来往同道，从容自如，不受约束，它俯视人间最分明，难道可以欺骗天吗？不能认为天听不到，神必定观察人，难道可以欺骗鬼神吗？不可以欺骗人，不可以欺骗天，不可以欺骗鬼神。既然如此，那么要欺骗谁呢？只是用来欺骗自己罢了，我自己做的，我自己知道，难道可以欺骗自己吗？这是君子在无人看见的地方也要小心谨慎，在无人听得到的地方也要恐惧敬畏。而且这种慎独(指在闲居独处无人监督的时候，更要谨慎从事，自觉遵守各种道德准则)的功夫，不能有一时的懈怠。”

《诗》云：瞻彼淇澳，菉竹猗猗

原文

林子曰：“为学自修之功，至于盛德至善，民之不能忘者，此其积渐之久，真非诚意不能也。”

译文

林子说：“学道自身修养的功夫，达到盛德至善，民众不会忘记他们。这是长时间逐渐累积而成的，真是没有诚意就不能做到。”

《诗》云：于戏前王不忘

原文

此释言民之不能忘也。

译文

这是解释民众不会忘记他们。

《康诰》曰：克明德

原文

林子曰：“自明自新，新民新命，而无所不用其极者，此其积渐之久，真非诚意不能也。”

译文

林子说：“自明自新，新民新命，就没有不用这个极，这是长时间逐渐累积而成的，真是没有诚意就不能做到。”

顾諟天之明命

原文

或问：“顾諟明命，岂其常目在之邪？”林子曰：“此言顾，乃照顾之义也。敬而无失，常自惺惺，顾不以目而以心也。夫惟其不以目而以心也，故其视听言动，以至于造次颠沛，则无不可为之时矣。”

译文

有人问：“要常看着上天给我的光明使命，难道是经常用眼睛看着它吗？”林子说：“这里说的‘顾’，是照顾的意思。敬心就不会出差错，头脑经常保持清醒，照顾不用眼睛而是用心。正因为他不用眼睛而是用心，所以他的视听言动，甚至在仓促

匆忙时和颠沛流离时，就没有不能做到敬心的时候了。”

君子无所不用其极

原文

或问“无所不用其极”。林子曰：“用此极以为学也，不谓之心极立乎？心极一立，而自新之道在我矣。用此极以出治也，不谓之皇极立乎？皇极一立，而新民之道在我矣。用此极以祈天永命也，不谓之天之枢而北极立乎？北极一立，而自作元命之道在我矣。”

译文

有人问“无所不用其极”。林子说：“用这个极当作学，不叫做立心极吗？心极一立，那么自新之道就在我了。用这个极来治理国家，不叫做立皇极吗？皇极一立，那么新民之道就在我了。用这个极来向上天祈求长久的福命，不叫做天的中枢立北极吗？北极一立，那么自作元命之道在我了。”

《诗》云：邦畿千里，惟民所止

原文

林子曰：“君止于仁矣，臣止于敬矣，子止于孝，父止于慈。与国人交止于信矣，此非其意之极其诚，而举天下之物，无以尚之者能之乎？”

译文

林子说：“君止在仁，臣止在敬，子止在孝，父止在慈。与本国人结交止在信，这难道不是意达到极诚，全天下的物都无法超过它，才能这样吗？”

原文

林子曰：“止至善之止，止丘隅之止也。故仁也者，君之丘隅也，为君者当止于仁之丘隅。敬也者，臣之丘隅也，为臣者当止于敬之丘隅。至善也者，大学之丘隅也，大学之道在止于至善之丘隅。”

译文

林子说：“止至善的止，是止山丘的止。因此，仁是国君的山丘，当国君的应当止在仁的山丘。敬是臣子的山丘，做臣子的应当止在敬的山丘。至善是大学的山丘，大学之道在止于至善的山丘。”

原文

林子曰：“我之真去处者，至善之地也。而止于至善者，所以立乎其极也。心极一立，而仁而敬而孝而慈而信俱在我矣。当仁而即仁，当敬而即敬，当孝而即孝，当慈而即慈，当信而即信，倏忽之间，随感而应，而无有乎不善矣，故曰至善。”

译文

林子说：“我的真去处是至善之地。止于至善，是用来立这

个极的。心极一立，那么仁、敬、孝、慈、信都在我了。应当仁就会仁，应当敬就会敬，应当孝就会孝，应当慈就会慈，应当信就会信，忽然之间，随感而应，就没有不善了，因此称为至善。”

原文

林子曰：“体即是用，用即是体，即感即应，尝譬之明镜、止水矣。故为子当孝也，父在而孝即现乎其中矣。为臣当敬也，君在而敬即现乎其中矣。非有拟议，非有安排，何思何虑，随在即现。故曰心如明镜止水，非特圣人之心为然也。不谓之性善，而人皆可以为尧舜耶？”

译文

林子说：“体就是用，用就是体，即感即应。我曾用明镜和止水来比喻。因此，当儿子的应当孝，父亲在世那么孝就出现其中了。当臣子的应当敬，国君在位那么敬就会出现其中了。没有事先考虑，没有特意安排，何思何虑，随处就现。因此说心如明镜和止水，不只是圣人的心是这样。这不叫做性善，人人都可以成为尧舜吗？”

子曰：听讼吾犹人也

原文

林子曰：“夫曰无情者，不得尽其辞矣。此非其诚意之极，大畏民志者能之乎？”

译文

林子说：“使隐瞒真实情况的人不敢花言巧语，这难道不是诚意到了极致，使民心畏服的人才能做到吗？”

此谓知本

原文

此又曰“此谓知本”者何也？盖指诚意而言也。岂非以诚意又为正修齐治平之本邪？汉郑氏曰：“本，谓诚其意也。”

译文

这里又说“这叫做知本”，是什么意思呢？大概是指诚意来说的。难道不是认为诚意又是正心、修身、齐家、治国、平天下的根本吗？汉朝郑氏说：“本，说的是诚其意。”

所谓修身

原文

修身本于正心，而谓之有所者，不能廓然而大公也。

译文

修身的根本在于正心，又说它有所，是还不能做到心胸空阔而大公无私。

所谓齐其家

原文

齐家本于修身，而谓之辟焉者，不能物来而顺应也。

译文

齐家的根本在于修身，又说它有偏见，是还不能做到物来顺应。

所谓治国

原文

此所谓明明德于国，而先之于其家也。而曾子之传，只曰孝曰弟曰慈，宜家人，宜兄弟，而为父子兄弟足法焉已矣。余故曰明德者，显道也。而明明德于其国者，非所谓教以人伦乎？

译文

这里所说的明明德于国，又以其家为先。曾子的解释，只说孝、说悌、说慈，使一家人和睦，使兄弟和睦，并且成为父子兄弟值得效法的准则而已。我因此说明德是显道。那么明明德于其国，不是所说的用人伦来教化吗？

所谓平天下

原文

此所谓明明德于天下，而先之于其国也。而曾子之传，只曰“老老长长恤孤”焉已矣。余故曰明德者，显道也。而明明德于天下者，又非所谓教以人伦乎？

译文

这里所说的明明德于天下，又以其国为先。曾子的解释，只说“孝敬长辈、尊敬兄长、存恤孤弱的人”而已。我因此说明德是显道。那么明明德于天下，又不是所说的用人伦来教化吗？

絜矩

原文

林子曰：“千圣一心，而吾心之矩度，乃天下万世之所取衷焉者也。故絜之以矩，度之以心也。孟子曰：‘物皆然，心为甚。王请度之。’”

译文

林子说：“千圣一心，那么我心的规矩法度，就是天下万世所取的心意。因此，用道德的规范来衡量，用自己的心去推测别人的心。孟子说：‘任何事物都是这样，人心更是这样。请大王思量一下吧。’”

传

原文

传也者，传（平声）也，传（平声）而释之也。传（平声）孔子之经旨，以释孔子之经文也。或者尝览林子《〈大学〉正义》，而谓曾子之传之不可易而旧文之不错也，若子者真可谓信古之

笃矣。林子曰：“余亦何知？余惟信古之笃，更不敢少违曾子之传以叛道者，而非他也。盖曾子之传，得传于孔子，而万古不能易也。若违曾子之传，即离孔子之经也。孔子之经，其可离乎？孔子之经既不可离，而曾子之传其可违乎？故兆恩宁稍悖朱子之注，而毋宁少违曾子之传者，正谓此尔。盖道，公道也。孔曾思孟所相授受之道，而非朱子一人之私也。”

门人陈召英 余校 朱大选 黄昌会 陈昂 王崇敦命梓

译文

传是传(平声)述，传述经文并加以解释。传述孔子的经旨，并且解释孔子的经文。有人曾经阅读林子的《〈大学〉正义》，就说：曾子的传不能够改变，并且前代的典籍也没有错漏，像你这样真可以说是一心一意信古了。林子说：“我知道什么呢？我只是忠诚地信古，更不敢稍微违背曾子的传而叛道，并没有其他的原因。因为曾子的传，从孔子那里得到真传，所以万古不能改变。如果违背曾子的传，就是背离孔子的经。孔子的经，难道可以背离吗？孔子的经既然不可以背离，那么曾子的传难道可以违背吗？因此，我宁可稍微违背朱子的注，也不能稍微违背曾子的传，说的正是这样。道，是公道。孔子、曾子、子思、孟子相互传授和接受的道，并不是朱子一个人的私见。”

门人陈召英 余校 朱大选 黄昌会 陈昂 王崇敦命梓

《中庸》统论

门人卢文辉校辑

原文

林子曰：“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，而本体本太虚耶？老氏之守中也，岂非其中之有定在，而主一以立极耶？然而庸也者，用也。存之无体，用之不既。《尚书》曰：‘以礼制心’，以建中也。《论语》曰：‘敬而无失’，以用中也。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。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，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。建诸天地，质诸鬼神，考诸三王，俟诸后圣，中之用也。无不持载，无不覆畴，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。”“中之用则若是其大矣，而《中庸》胡为乎不言中？”林子曰：“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？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，实允蹈之而知耶？不然，则亦安能言之而使知也？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。《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？”

译文

林子说：“中，就是中，是尧舜执守的中。《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。《尚书》说：‘以礼制约心。’来建立中正之道，《论语》说：‘敬心就不会出差错。’来使用中正之道，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。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。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。”“中的功用，就像这样广大，那么《中庸》为什么不说中呢？”林子说：“欢喜、愤怒、悲哀、快乐还没有发出来，是本体，是天下的大根本。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？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？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。《诗经》说‘上天生育万物，长养万物，无声音，无气味’。天命之性，是喜怒哀乐未发之中。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？”

原文

林子曰：“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。”

译文

林子说：“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。”

原文

林子曰：“若未发之中可得而言矣，而孔子则曰‘予欲无言’者何欤？若未发之中可得而知矣，而《中庸》则曰‘其孰能知之’者何欤？”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。程子曰：‘聪明睿智，皆由是出，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

林子说：“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？”林子又说：“只有获得中然后才能知道中。所以，圣人能够聪、明、圣、智、达天德的原因，都是由这个中产生。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。’由此看来，获得中、知道中，在于我的探求，如人饮水，冷暖自知。如果没有获得中，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，也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。获得中、知道中，也犹如这个。”

原文

林子曰：“中也者，无方而无体也。有方有体则有尽，无方无体则无尽。”

译文

林子说：“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。”

原文

林子曰：“天地也者，有形有气，惟其有形有气，故其有方有体；中也者，无形无气，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欤。故曰‘中庸其至矣乎’。”

译文

林子说：“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。因此说‘中庸该是最高境界吧！’”

原文

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？林子曰：“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

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？林子说：“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呢？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

林子曰：“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

林子说：“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

林子曰：“我其一天地乎？天地其一我乎？故有所于卷，有所于放，则我与天地犹为二也；无所于卷，无所于放，则我与天地一而已矣。”

译文

林子说：“我是一个天地呢？还是天地是一个我？因此，如果还有卷聚的地方，还有舒展的地方，那么我与天地还成为两个不同的体；如果没有卷聚的地方，没有舒展的地方，那么我与天地就成为一个体而已。”

《中庸》正义

门人卢文辉校辑

天命之谓性

原文

林子曰：“盈天地间皆是生气，其命之流行不息者乎！盈天地间皆是觉灵，其性之炯炯不昧者乎！《易》曰：‘乾道变化，各正性命。’”

译文

林子说：“充满天地间的都是生气（生生不息的气），它的命流行不停息啊！充满天地间的都是觉灵，它的性明亮不昏暗啊！《周易》说：‘天道不断运行变化，万物各自获得自己特有的性命。’”

原文

林子曰：“我之觉灵炯炯而盈于天地之间矣，故能明光上下，照临日月。盖我之性本如是，而非有加也。我之生气流行而盈于天地之间矣，故能参赞两间，化育万物。盖我之命本如是，而非有加也。”

译文

林子说：“我的觉灵明亮地充满在天地之间了，因此能明亮

照彻上下，照射日月。因为我的性本来如此，并不是有所增加。我的生气流行充满在天地之间了，因此能和天地并列为三、帮助天地化育万物。因为我的命本来如此，并不是有所增加。”

原文

林子曰：“有命便有性，有生便有觉也。余于是而知：性命不可得而二也。”然则生谓之命，觉谓之性可乎？林子曰：“恶乎可哉？盖生之理具于命，而觉之灵本乎性也。”

译文

林子说：“有命就有性，有生就有觉。我因此知道：性命不能分为两样。”既然这样，那么生叫做命，觉叫做性，可以吗？林子说：“哪里可以呢？因为生的理在命中具有，觉的灵以性为本。”

原文

林子曰：“余尝观之草木焉，归根复命，而性在其中矣。性而神也则花，花而实也，而命又在其中矣。”

译文

林子说：“我曾经观察草木，回归到生命的根源，回复到自己真我的生命，那么性在其中了。性有神就会开花，开花就会结果实，那么命又在其中了。”

原文

林子曰：“《中庸》言命，释氏所谓命宗也，故曰天命之谓性。《中庸》言性，释氏所谓祖性也，故曰率性之谓道。”

译文

林子说：“《中庸》说命，是佛教所说的命宗，因此说‘天命之谓性’。《中庸》说性，是佛教所说的祖性，因此说‘率性之谓道’。”

原文

或问：“三氏之教同与？”林子曰：“三氏之教，其初同也。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？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。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？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，顺以出之之义也。故顺此性命之理而出之，在天则能立天，而天之阴阳从此出矣；在地则能立地，而地之刚柔从此出矣；在人则能立人，而人之仁义从此出矣。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？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？此孔子下学上达之教，而初学之士之所当遵也。”

译文

有人问：“儒道释三教相同吗？”林子说：“儒道释三教，它的本初是相同的。但是道教者流就自以为修命是清高，就说禅学所修的是性，却不涉及命；佛教者流就自以为修性是崇高，就说玄学所修的是命，却不涉及性。他们哪里知道性命双修，是

释迦老子的教相同的呢?然而圣学极少说命,极少说仁,极少说性和天道,因此后世就没有听到这些了,于是认为性命之学落空了,就在求教、学习、博学、广记、威仪、容颜和文词的气势之间仔细审察,因此终身迷失了。又对《圣经》(指《大学》)的格物、致知、诚意、正心,所说的首要工夫,大概也没有听到。我曾经私下论述:《中庸》致中致和,可以使天地安居正位,可以使万物顺遂生长;极致的诚是没有止息的,就会广博深厚承载万物,就会高大光明覆盖万物。表现出来就会逐渐显著,显著了就会发扬光大,发扬光大就会感动他人,感动他人就会引起转变,引起转变就能化育万物,充分发挥自己的天赋本性,就能充分发挥他人的本性,就能充分发挥万物的本性,达道(指五常)达德(智、仁、勇),制礼作乐,创制天下的法规,与天地并列为三,帮助万物化育,不过都从天命之性的广博无垠中,像深不可测的泉水,时时涌出而已。那么可以说性命之学落空吗?又没有看过《周易》吗?穷究天下万物的根本道理,彻底洞明人的本体自性,以达到回归天命,下文就接着说,要用来顺合性命之理。顺,顺合它,顺合就会产生妙有的意思。因此顺合这个性命之理就会产生妙有,在天就能设立天,并且天的阴阳从此产生了;在地就能设立地,并且地的刚柔从此产生了;在人就能设立人,并且人的仁义从此产生了。在天设立天,就有

阴就有阳；在地设立地，就有刚就有柔，在人设立人，就有仁就有义。这就是性命之学不落空，已经很明白了。然而性命之学从神气开始，有神就有明亮不昏暗的在里面，就是性空的缘故；有气就有氤氲不止息的在里面，就是命空的缘故。古人说：是性命非神气。既然说不是神气了，又为什么一定从神气开始呢？因为初学的人，一定难以跟他说性，性变成神，也就有可以说的内容了。一定难以跟他说命，命变成气，也就有可以说的内容了。至于说神就知道养神了，然后才可以与他说性；说气就知道养气了，然后才可以与他说命。然而，性本来空，命的理也微之又微，即使想要说它，几乎也不是语言所能表达的。然而，说也说不出，藏也藏不住，只是先动之以机而已。机已经动，心难道不可以得到明识吗？心已经明识，性难道不可以得到尽见吗？性已经尽见，命难道不可以得到极致吗？这是孔子下学（学人事）上达（达天命）的教化，初学的人应当遵从。”

率性之谓道

原文

林子曰：“何思何虑之本体，本自然也。顺以出之，率性之谓道也。廓然大公，物来顺应。若有所拟议有所安排，则是失其本体之自然矣。”

译文

林子说：“何思何虑的本来，本来自然。顺从自然就产生妙有，就是‘率性之谓道’。心胸空阔，大公无私，物来顺应，（既来则安）。如果有事先考虑、事先安排，就失去本体的自然了。”

原文

林子曰：“率性而行，都是天则。然性无不包，而天下之道尽于此矣。故率性则发皆中节，率性则所欲不逾，率性则不思而得，不勉而中，率性则无意无必，无固无我，率性则可以尽人物，而参三才，率性则可以先天先地，神鬼神帝，率性则可以同体太虚，而太虚在我。”

译文

林子说：“顺从性行事，就都是天则（最大的法则）。然而，性无所不包，天下的道完全在这里了。因此顺从性发出都恰到好处，顺从性发出的愿望都不越出道德规范，顺从性就会不用思考就能拥有诚，不用勉强就能做到诚，顺从性就不会主观臆断，不会绝对肯定，不会拘泥固执，不会自以为是，顺从性就可以充分发挥人和物之性，与天地并列为三，顺从性就可以处天地之先，赋予鬼神天帝以神通，顺从性就可以与太虚同体，那么太虚就在我了。”

原文

张子厚曰“气质之性，君子有弗性焉，善反之则天地之性存焉”者，何谓也？林子曰：“天地之性，天命之性也。纯乎天之命，而不少杂之以人者，性善之性也。惟此性善，故率之则可谓之道。若夫气质之性，而可率乎哉？孟子曰：‘口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安逸也’，气质之性也，故曰：‘君子不谓性也。’”

译文

张子厚说：“气质之性，君子不把它当作性，善于回归正道那么天地之性就保存了。”是什么意思呢？林子说：“天地的性，就是天命之性。天的命纯正，不掺杂一点点的人为因素，这就是性善的性。只有这性善，因此顺从它就称为道。至于那气质之性，难道可以顺从它吗？”孟子说‘口对于美味，眼睛对于美色，耳朵对于好听的声音，鼻子对于香味，四肢对于安逸（都很喜欢）’，这就是气质之性，因此说：‘君子不把它当作性。’”

修道之谓教

原文

林子曰：“道体无为，而曰‘修道之谓教’者何也？盖天命之性即道也，故曰‘率性之谓道’。自圣人以下，而天命之性，不能不杂于气质之偏，故修此气质之偏，以复夫天命之性

者，修道之教也。然而谓之教者何也？盖立此教门以教人，以修其气质之偏，以合乎道，以复其性之初也。”

译文

林子说：“道的本体无为，那为什么又叫做‘修道之谓教’呢？因为天命之性就是道，所以说‘率性之谓道’。自圣人以下，人们的天命之性，不能不掺杂气质的偏差，因此修正这些气质的偏差，来复返天命之性，就是修道的教。然而为什么称为教呢？就是创立这个教门来教化人，让人们修正自己的气质的偏差，并且符合道，来复返本初的性。”

道也者，不可须臾离也

原文

林子曰：“道不远人，人自离道；人能弘道，道即在人。盖人与道本不相离也，虽欲离之，而卒有不可得而离者，故曰‘可离非道’。”

译文

林子说：“道不远离人，人们自己离开道；人能够弘扬道，道就在人身上。因为人与道本来不相离，即使想要离开道，也终于不可能离开它，所以说‘可离非道’。”

原文

昔者有问于谢上蔡曰：“一日静坐，见一切平等，皆在我的和气中，此是仁否？”上蔡曰：“此只是静中光景，只是心虚气平，也须是应事时有此气象方好。”朱子曰：“伊川亦有时教人静坐，然孔孟以上，却无此说。”又曰：“存养之功，亦不当专在静坐时，须于日用动静之际，无处不下工夫，乃无间断尔。若存养之功，而必专在于静坐时而后可行也，则是人伦日用之间，动静常变之顷，抑亦不可以为道与？殆非《中庸》‘道不可离’之意，文王‘纯亦不已’之心也。”

译文

从前，有人问谢上蔡(字显道)：“有一天静坐，见一切平等，都在我的和气中，这是不是仁？”上蔡说：“这只是静中出现的光景，只是心虚气平，必须在应付事情时有这种气象才好。”朱子说：“伊川(即程颐)也有时教人静坐，然而孔孟以上，却没有这种说法。”又说：“存心养性的功夫，也不应当专门在静坐的时候，必须在人伦日用之间，动静常变的时候。处处下功夫，就是无间断而已。如果存心养性的功夫，一定要专门在静坐时然后才可以做，那么在人伦日用之间，动静常变的顷刻间，难道不可以修道吗？这大概不是《中庸》‘道不可离’的意思，也不是文王‘纯洁的道德也没有止息’的心。”

原文

或问道不可离。林子曰：“道即性也，性即命也，道其可斯须而离乎？道其不可斯须而离矣，则性也命也，其可斯须而离乎？然此乃未发之中也，不属乎色，岂其可得而睹耶？不属乎声，岂其可得而闻耶？而君子之所以终日乾乾，戒慎而恐惧者，以为此未发之中，而思以致之尔。《中庸》曰：‘君子之所以不可及者，其惟人之所不见乎？’然非特内省之学为然也，是虽平治之道，亦且不能违焉。《中庸》曰：‘不显惟德，笃恭而天下平。’又非特平治之道为然也，是虽上天之载，亦且不能违焉。《中庸》曰：‘无声无臭’至矣，然未发之中，一太虚也，而天地万物咸囿焉。夫天地万物既咸囿于我太虚之中矣，而天地有不自我而位，万物有不自我而育乎？此致中之功之所以为大也。”

译文

有人问道不可离。林子说：“道就是性，性就是命，道难道可以片刻离开吗？道不可以片刻离开，那么性和命难道可以片刻离开吗？然而这就是未发的中，不属于色，难道可以看见吗？不属于声，难道可以听到吗？可是君子整天自强不息，小心谨慎，恐惧敬畏的原因，是为了想达到这个未发的中而已。《中庸》说：‘君子的德行高于一般的人，大概就是在这些不被人看见的地方吧？’然而不仅内心省察之学是这样，而且治国平天下之道

也不能违背它。《中庸》说：‘充分弘扬好的德行，君子笃实恭敬，就能使天下太平。’又不仅治国平天下是这样，而且上天的运行也不能违背它。《中庸》说：‘没有声音，没有气味’达到极处了，这样，未发之中，是一个太虚，那么天地万物都包含其中。天地万物已经都包含在我太虚之中了，那么天地能不由我定位，万物能不由我养育吗？这是致中的功夫伟大的原因。”

戒慎恐惧

原文

张子厚尝言吾十五年学个恭而安不成。林子曰：“孔子之恭而安，惟从敬上来尔。东坡云：‘几时得与他每打破这个敬字。’虽不识敬，然亦有为而言也。故不戒慎而自戒慎，不恐惧而自恐惧者，敬也。”

译文

张子厚曾经说：“我十五年学谦恭而安详也不成功。”林子说：“孔子的谦恭而安详，只从敬上来而已。苏东坡说：‘几时能够与他们突破这个敬字’。他虽然不知敬，但是也算有去做才这样说。因此不小心谨慎就自然小心谨慎，不恐惧敬畏就自然恐惧敬畏，就是敬。”

原文

林子曰：“心本寂然也，敬则不失其寂然之体，而心存矣。心焉既存，自无怠肆荒宁之失，谓非戒慎恐惧而何？此不睹不闻中之真实工夫也。若或于不睹不闻之时，先虑其怠肆荒宁也，而必于戒慎焉，必于恐惧焉，则是有所戒慎有所恐惧，而心已失其寂然之本体矣。殆非《中庸》立言之意也。”

译文

林子说：“心本来寂静，敬就不会失去这个寂静的本体，就是心存了。心已经存了，自然没有荒废懈怠，贪图安逸的过失，说这不是小心谨慎、恐惧敬畏，那是为什么呢？这是在人看不到的地方也要小心谨慎，在人听不到的地方也要恐惧敬畏的真实工夫。如果在人看不到的地方和听不到的地方之时，先考虑自己不要荒废懈怠、贪图安逸，就一定要小心谨慎，一定要恐惧敬畏，就是有所戒慎有所恐惧，那么心已经失去了这个寂静的本体了。必定不是《中庸》著书立说的意思。”

原文

或问：“戒慎恐惧一也，而子既曰‘不戒慎而自戒慎，不恐惧而自恐惧’，而今又曰‘戒慎恐惧，防乎其防’，致知格物一也，而子既曰‘非谓物来则格之，而反动其心也’，而今又曰‘外物之来，必思以格之’者，何谓也？”林子曰：“诚者天之道也，诚之者人之道也。《大学》曰‘正心’，而孟子

曰‘勿正心’，孟子曰‘求放心’，而邵康节曰‘心要放’，亦此意也。”

译文

有人问：“戒慎恐惧只有一个意思，可是你既说‘不戒慎就自然戒慎，不恐惧就自然恐惧’，现在又说‘戒慎恐惧，要防了又防’。致知格物只有一个意思，可是你既说‘不是说物来了就要格去，反而会扰动自己的心’，现在又说‘外物来了，一定要想办法格去’，是什么意思呢？”林子说：“诚是天道，使人做到诚是人道。《大学》说‘正心’，可是孟子说‘勿正心’，孟子说‘求放心’，可是邵康节说‘心要放’，也是这个意思。”

原文

郭曾照问“不睹不闻”。卢文辉曰：“不睹不闻者，吾性中声色不到处也。岂曰人不得而睹，亦非己之目所得而睹也；岂曰人不得而闻，亦非己之耳所得而闻也。”“然而何以谓之真睹真闻也？”卢文辉曰：“真睹者，性睹也；真闻者，性闻也。故我能戒慎矣，我能恐惧矣，则气质之性渐融，天命之性渐露。善端既萌，天倪自动。即道家之所谓‘些子’，孟子之所谓‘几希’也。不曰隐而微乎？然虽曰隐矣，而实见也；虽曰微矣，而实显也。惺惺耿耿，昭昭灵灵。即颜子之所谓‘卓

尔’，孟子之所谓‘跃如’也。又不曰莫见莫显乎？然而见也者，惟我独觉其见耳。显也者，惟我独觉其显耳。自性自明，自性自悟，非独而何？庄子有言曰：‘冥冥之中，独见晓焉。无声之中，独闻和焉。’又曰：‘独往独来，是谓独有。独有之人，谓之至贵。’此慎独之功，实《中庸》尽性之第一义也。”（出《夏心集》）

译文

郭曾照问“不睹不闻”。卢文辉说：“不睹不闻，是我性中声和色不到的地方。怎么能说别人不能够看到，也不是自己的眼睛能够看到，怎么能说别人不能够听到，也不是自己的耳朵能够听到。”“然而为什么说它是真睹真闻呢？”卢文辉说：“真看，是性看；真听，是性听。因此我能够小心谨慎了，我能够恐惧敬畏了，那么气质之性逐渐化掉，天命之性渐渐显露。善言善行的端始已经萌发，自然之道自动。这就是道家所说的‘些子’，孟子所说的‘几希’。这不叫做隐秘而微妙吗？但是虽然说是隐秘，但是实际上可见；虽然说是微妙，但是实际上很明显。机警明亮，光明神奇。就是颜回所说的‘卓尔’，孟子所说的‘跃如’。又不叫做莫见莫显吗？然而，见只是我独觉（自悟玄理）这种见而已。显只是我独觉这种显而已。自性自然明，自性自然悟，不是独自那是什么？庄子说：‘冥冥之中，独见光亮。

无声之中，独闻和声。’又说：‘独往独来，这叫做独有。独有的人，称他是至贵。’这种慎独的功夫，确实是《中庸》尽性的第一义。”（出自《夏心集》）

喜怒哀乐未发谓之中。中也者，天下之大本也。

原文

夫是中也，《中庸》既两释之矣，而后人之释之者，当曰如何之谓喜怒哀乐之未发，如何之谓天下之大本，顾乃舍未发大本而不之释，而释其所已释之中，曰不偏之谓中，又曰中者不偏不倚无过不及之名也，何欤？若以子思子之释为非也，并《中庸》一书，勿释焉可也；若以子思子之释为是也，释其所释焉可也，顾乃不释其所释，而又反其所释而释之者，何欤？

译文

这个“中”，《中庸》已经有两个解释了，可是后人解释“中”，应当说，怎么样叫做“喜怒哀乐之未发”，怎么样叫做“天下之大本”，却舍弃“未发”和“大本”不解释，只解释那些已经解释的“中”，说不偏称为中，又说中是不偏不倚、无过不及的名，这是为什么呢？如果认为子思的解释是不对的，并且连《中庸》这本书，都可以不解释；如果认为子思的解释是对的，那么可以解释子思所解释的，可是不解释子思所解释的，而且又违背子思的解释来解释，这是为什么呢？

原文

程子曰：“不偏之谓中。”朱子曰：“中者不偏不倚，无过不及之名。”此皆中节之义也。可以言和，不可以言中。

译文

程子说：“不偏叫做中。”朱子说：“中是不偏不倚，无过不及的名。”这些都是“中节”（合乎大道）的意思。可以叫做“和”，不可以叫做“中”。

原文

昔李延平尝受学于罗豫章，令静中看喜怒哀乐未发前气象，而求所谓中者。林子曰：“罗豫章之学，得之程明道，程明道之学，得之周濂溪，故能知所谓未发之中而求之，殆非后世支离之儒之所能及矣。但未发之中，茫乎其无朕也，有气象乎否也？得而看乎否也？岂其借此数字，而令人有从入之门邪？”

译文

从前李延平曾经在罗豫章那里学习，罗豫章让他在静中看喜怒哀乐未发出时的气象，来寻求所说的中。林子说：“罗豫章的学说，从程明道那里得到，程明道的学说，从周濂溪那里得到，因此能知所说的未发之中就寻求它，几乎不是后世离奇虚妄的儒士能比得上了。这未发的中，是茫茫无际的无我，是不是有气象呢？能不能看到它呢？难道他是借助这几个字，就让人

有个遵从着进入的门吗？”

原文

《延平答问》有曰：“中和二字，皆道之体用，旧闻李先生论此最详。后来所见不同，遂不复致思。今乃知其为人深切，然恨己不能尽记其曲折矣！如云人固有无喜怒哀乐之时，然谓之未发，则不可言无主也。又如先言慎独，然后及中和，此意亦尝言之。但当时既不领略，后来又不深思，遂成蹉过。姑负此翁耳。”又曰：“熹早从延平李先生学，受《中庸》之言，求喜怒哀乐未发之旨。未达而先生歿，窃自悼其不敏，若穷人之无所归！”又尝答何叔京曰：“李先生教人，大抵令于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物，自然中节。此乃龟山门下相传指诀。然当时亲炙之时，贪听讲论，又方窃好章句训诂之习，不得尽心于此。至今若存若亡，无一的实见处，孤负教育之意。每一念至此，未尝不愧汗沾衣也！”（述古全文）

译文

《延平答问》中说：“中和两字，都是道的体用，传闻李先生谈论这个问题最详细。后来，各自的见解不同，于是就不再用心思考。现在才知道他的为人深挚而亲切，这就悔恨自己不能完全记住那些复杂的内容了！例如说人本来有无喜怒哀乐的时候，然而叫做‘未发’，就不可以说没有主人。又如先说慎

独然后达到中和，这个意思我曾经也说过。只是当时既不领会，后来又不深思，于是就成为错过，辜负了这个老先生。”又说：“我早年跟从李延平先生学习，学习《中庸》这本书，寻求喜怒哀乐未发的意旨。还未能通达，先生就逝世了，私下痛心自己不聪明，像穷人一样没有归宿的地方！”又曾经回答何叔京说：“李先生教人，大概让人在静中体察认识本体未发时的气象分明，就是在处事应物时，自然合乎大道。这是杨龟山门下相传的要诀。然而当时直接受到杨先生教诲时，只贪听讲论，又正当私下爱好学习解释古书中字、词、句的意思，不能够在体察认识‘中和’上尽心。到现在有时记在心里，有时又忘记掉，没有一个中心的真知灼见，辜负了杨先生教育的一片心意。经常一想到这里，未尝不惭愧得汗水沾湿衣服！”（述古全文）

原文

林子曰：“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与？若《大学》所谓有所者，有我而不虚也。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。’周子曰：

‘无欲故静。’程子曰：‘有主则虚，既静且虚，斯其能应物而发皆中节者乎？’”

译文

林子说：“喜怒哀乐未发叫做中，心本来是虚。发出都能合乎大道叫做和，应对万物没有迹象。应当喜就喜，应当怒就怒，应当哀就哀，应当乐就乐，喜怒哀乐，从什么地方发出？而且定位天地，养育万物，难道不是圣人虚而无我，因此他的功用就有如此伟大吗？如《大学》所说的‘有所’，是有我就不虚。宋儒说：‘人性上不容许添上一点点物。’有物就失去这个性，就不虚了。这是《大学》重视格物的原因。周子说：‘无物欲因此静。’程子说：‘心有主宰就会清虚，既静又虚，这大概是能应物并且发出都能合乎大道吧？’”

原文

林子曰：“若以其中之有所谓喜怒哀乐也，则未发之中，而所谓喜怒哀乐者，着在何处？若以其中之无所谓喜怒哀乐也，则既发之际，而所谓喜怒哀乐者，从何而来？此其所以为空中，而真空不空也。”

译文

林子说：“如果以为这个‘中’有所说的喜怒哀乐，那么未发之中，所谓的喜怒哀乐，要附在什么地方？如果以为这个‘中’，

没有所说的喜怒哀乐，那么已经发出之际，所说的喜怒哀乐，从什么地方来？这是所认为的空中，可是真空并不空。”

原文

林子曰：“未发之中，孔子之空空而无知也。发皆中节，孔子之从心所欲不逾矩也。”

译文

林子说：“未发的中，是孔子的空空又无知。发皆中节，是孔子从自性发出的愿，不超出道德规范。”

原文

古人有言曰：“说似一物即不中”，何谓也？林子曰：“此言中，喜怒哀乐未发之中也。中本无物，物即不中。”

译文

古人说：“说像一件物就不是中”，是什么意思？林子说：“这里说的中，是喜怒哀乐未发的中。中本来无物，有物就不是中。”

原文

林子曰：“无定在之中者，未始中也。然以其具此中也，故亦曰中。汝以为喜怒哀乐之未发，其中乎？其非中乎？若即谓之中固不可也，若即谓之非中亦不可也。非中而中，中所从出，而虚空之无尽，则亦何者非我之中乎？”

译文

林子说：“无定在的中，是未始中。然而因为它具有这个中，因此也称为中。你认为喜怒哀乐之未发，是中吗？是非中吗？如果就叫做中当然不可以，如果就叫做非中也不可以。非中又是中，中从非中生，那么虚空无尽，这也就是什么不是我的中呢？”

原文

《易》曰：“先天而天弗违”，何谓也？林子乃以诗答之曰：“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。”若也能反大本，而求之未发之中矣，则自有不属气而生气者在焉。宇宙在身，造化在手，斡旋燮理，范围曲成。而天且不能违矣，盈虚消息，有不任我之推移邪？

译文

《周易》说：“先天而天弗违”，说的是什么意思呢？林子就用诗回答说：“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。”如果能返回大本（即本体），就求到未发之中了，就自然有不属于气却能产生气的存在里面。宇宙在我身，造化在我手，扭转乾坤，调理阴阳，效法天下的治理，（不会有错误。）周遍地成全万物，（而绝不会遗漏。）天尚且不能违背我，盈满空虚的盛衰变化，难道不任凭我变化移动吗？

原文

林子曰：“喜怒哀乐之未发者，太虚同体也。而发皆中节，则与天地同用矣。”

译文

林子说：“喜怒哀乐之未发，是太虚同体。发皆中节，就是与天地同用了。”

原文

林子曰：“致中，则与太虚同体矣。而和之发也，以位以育，则与天地同用矣。”

译文

林子说：“致中，就是与太虚同体了。发出的和，可以定位天地，可以养育万物，就是与天地同用了。”

致中和

原文

此所谓致，与致广大之致同。致者何？致之也。心本中而能和也，本广大也，而亦无待于致，致之而复其初也。或曰：致中和之致，与致臙俎之致同。致者何？致以与之也。致此中和以位天地，而天地位；致此中和以育万物，而万物育。

译文

这里所说的致，与致广大的致相同。致是什么意思，是使

之获得。心本来中又能和，本来广大，而且也无须等待使自己获得，使自己获得就是复返它的本初。有人说：致中和的致，与致祭肉的致相同。致是什么意思？使自己获得就给与它们。使自己获得这个中和来定位天地，天地就得到定位；使自己获得这个中和来养育万物，万物就得到养育。

原文

或问：“圣人之心，固有此中矣，而常人之心，亦有此中乎？”林子曰：“此乃赤子之心，何思何虑之心也。常人岂无赤子之心邪？但常人不有以致之，若存若亡，故不能皆中节。感之以善则善，感之以恶则恶，盖以其中无主，而为物所迁也。”或问“致之”之道。林子曰：“尧舜之惟精惟一，而允执之者，致之也。”

译文

有人问：“圣人的心，本来有这个中了，可是平常人的心，也有这个中吗？”林子说：“这是赤子的心，何思何虑的心。平常人难道没有赤子之心吗？只是平常人没有办法使自己获得，若有若无，因此不能都合乎大道。用善感化他就会善，用恶感染他就会恶，因为他的心中无主宰，就被物转变了。”有人问“致之”之道。林子说：“尧舜的守至精归真一，诚实地持守它，能使自己获得。”

原文

林子曰：“天命之性，喜怒哀乐未发之中也。中则天下无余道矣，致中则圣人无余学矣，位天地，育万物，则古今无余事矣。故要做圣人者，亦惟自己身中，讨个天命之性已尔。”

译文

林子说：“天命之性，是喜怒哀乐未发的中。中，就是天下再也没有其他的道了，致中，就是圣人再也没有其他的学了，定位天地，养育万物，就是古今再也没有多余的事了。因此要做圣人，也只是在自己身中，求个天命之性而已。”

原文

林子曰：“未发之中，而天地万物得之以为命，以为性也。我能致中矣，而天地万物之性之命，皆在于我矣。我以天地之性之命以位天地，而天地有不位乎？我以万物之性之命以育万物，而万物有不育乎？”

译文

林子说：“未发的中，天地万物得到它成为命，成为性。我能致中了，那么天地万物之性之命，都在于我了。我用天地之性之命来定位天地，那么天地能不得到定位吗？我用万物之性之命来养育万物，那么万物能不得到养育吗？”

原文

林子曰：“喜怒哀乐未发之中者，我之本体，我之太虚也。我而致其中焉，以复还我之本体，我之太虚也。我之本体既太虚而中矣，则和自生。和既生矣，而天地以位，万物以育，皆由此出，一切现成。岂其有所于倚而后为之者乎？”

译文

林子说：“喜怒哀乐未发之中，是我的本体，我的太虚。我达到中的境界，就复返了我的本体，我的太虚。我的本体已经太虚又中了，那么和自然产生。和已经产生了，那么天地由我定位，万物由我养育，这都是从此产生，一切现成。难道有什么凭借然后有意去做吗？”

天地位焉

原文

或问“位”字之义。林子曰：“位乃职位之位也。天在上而得其司覆之职，以无忝乎其位者，岂非圣人之有以参天而成其能乎？地在下而得其司载之职，以无忝乎其位者，岂非圣人之有以两地而成其能乎？故曰天地无全能，要之其机在我而非诬也。”

译文

有人问“位”的意思。林子说：“位就是职位的位。天在上就得到主持覆盖的职位，而且无愧于它的职位，难道不是圣人

可以与天并列就成就自己的功能吗？地在下就得到主持承载的职位，而且无愧于它的职位，难道不是圣人可以与地并列就成就了自己的功能吗？因此说，天地没有全能，总之真机在我并不是虚妄。”

原文

或问：“不位不育，岂非天地之病欤？又将何以成能而仁之？”林子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之，鸟兽鱼鳖，自尔咸若；凡有血气，莫不尊亲，亦惟致中而和，位之育之以成其能也。程子曰：‘至仁以天地为一身，以天地间品物万形为四体百骸。’故尧舜以太和之气，充塞乎天地之内而身之，而汤武之师，乃去其所垢病者廓而清之尔。尧舜汤武，岂非所谓成能天地者乎？”

译文

有人问：“不居位，不养育（万物），难道不是天地的缺点吗？又将要凭什么使它成就功能并且有仁呢？”林子说：“使老年人都能安享幸福，朋友之间能够相互信任，使年少的人都能得到关怀，鸟兽鱼鳖，从此都能顺其性，应其时，得其宜；凡是有血气的众生，没有不尊重和不亲近他们的，也只有致中才会和，才会定位天地、养育万物，来成就他的功能。程子说：‘至仁的人把天地当作一个身，把天地间万物万形当作四肢百骸。’”

因此，尧舜用太和之气充满在天地之内，并把它们当作自己一身，然而商汤和周武王的军队，就是除去有罪过的人并肃清他们而已。尧、舜、商汤、周武王，难道不是所说的使天地成就功能吗？”

原文

林子曰：“圣人一身，天地之所寄也，万物之所属也，三纲五常之所系也。故天地不能自位，赖圣人以位之也；万物不能自育，赖圣人以育之也；三纲五常不能自正，赖圣人以正之也。若二氏之断弃伦属也，而纲常不几于坠乎？纲常既坠，而万物得而育乎？万物不育，而天地得而位乎？”或者以二氏之不纲常也，而万物即不育欤？林子曰：“旷夫怨女，上干天和，而天地得而位乎？万物得而育乎？由是而疲癯残疾之不得其生，鳏寡孤独之不得其养，亦惟职此之故耳。此乖气之所由以致异也。内无怨女，外无旷夫，太和之气，流行宇宙，则天地以位，万物以育，不惟疲癯残疾之得其生，亦且无疲癯残疾之可生者；不惟鳏寡孤独之得其养，亦且无鳏寡孤独之可养者。此和气之所由以致祥也。嗟乎嗟乎！圣人远矣！而二氏者流，谁与纲常之？纲常坠地，谁与扶植之？天地而谁与位之，万物而谁与育之，疲癯残疾而谁与生之，鳏寡孤独而谁与养之？此

余三教归儒之旨，虽曰徒托空言，而夙夜惓惓，每不能自己于怀也。”

译文

林子说：“圣人一身，是天地所寄托的，万物所归属的，三纲五常所关联的。因此天地不能自己定位，要依靠圣人来定位；万物不能自己养育，要依靠圣人来养育；三纲五常不能自己端正，要依靠圣人来端正。如道释者流断绝抛弃伦常，那么纲常不几乎毁坏吗？纲常既然毁坏，万物能得到养育吗？万物得不到养育，天地能得到定位吗？”有人问：道释不做纲常，万物就得不到养育吗？林子说：“大龄而未娶妻的男子和大龄而未嫁人的女子，上冲而干扰天地和气，那么天地能得到定位吗？万物能得到养育吗？因此，老弱病残不能得到生存，鳏（老而无妻）、寡（老而无夫）、孤（老而无子）、独（幼而无父）的人不能得到养育，也只由于这些事，这些不祥之气就会招致灾祸。在内没有大龄而未嫁人的女子，在外没有大龄而未娶妻的男子，太和之气，流行在宇宙中，那么天地得到定位，万物得到养育，不仅老弱病残的人能得到生存，而且没有老弱病残的人出现；不仅鳏寡孤独能得到养育，而且没有鳏寡孤独出现，这些和气就会招致吉祥。唉！唉！圣人已经久远了！那么道释者流，谁能帮助他们做好纲常？纲常坠落在地，谁能帮助他们扶助培植？谁能帮助天

地定位，谁能帮助万物养育，谁能帮助老弱病残的人生存，谁能帮助鳏寡孤独的人养育？这是我三教归儒的意旨，虽然说只把希望寄托于空谈，但是日夜恳切诚挚，自己常常不能释怀。”

君子中庸

原文

林子曰：“中庸者，用中之谓也。故中之用，足以位天地育万物者，岂非其原于天命之秘，具于未发之先者乎？下文即曰‘时中’者，盖以其内则有大中至正之极者在焉，故能随时而得其中也。不待安排，无所拟议，寂然不动，感而遂通也。”

译文

林子说：“中庸，说的是用中。因此中的(功)用，完全可以定位天地养育万物，难道不是它的本原在于天命的奥秘，在未发之先就具备吗？下文就说‘时中’，因为里面已经有大中至正的极存在，因此能随时得到这个中。不等待安排，没有什么事先的考虑，寂静不动，一感就会通达。”

君子而时中

原文

林子曰：“君子以其中而用之，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？”或问小人之无忌惮，而自以为中庸

也。林子曰：“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

林子说：“君子依从这个中来用，应该做官就做官，应该辞职就辞职，可以久留就留下，可以隐居在野就隐居下来，各自应当及时处理。因此说：‘君子而时中’，小人不知这个中叫做什么，就也说我能用中了，这怎不叫做没有一点顾忌呢？”有人问，小人没有一点顾忌，就自以为中庸。林子说：“尧舜把帝位传给贤能的人，商汤流放夏桀、周武王讨伐商纣，这是碰到突然发生的事故，懂得变通，用我心的中来确定，就会随时产生功用了。如燕王姬哱想效仿尧舜禅让王位给子之，陈涉想要成为秦民的汤武，就是小人没有一点顾忌，并且自以为能用中。因此，正常时就要执守经，变化时就要通达权变，这都出于天理人心的安宁，而且是万世不能改变的常道，是君子的中庸，君子之时中。”

中庸其至矣乎

原文

林子曰：“天命之性，喜怒哀乐未发之中也。而诸凡古先圣王之所以位天地，育万物，以参以赞，而变而化者，皆自喜怒哀乐未发中致之以为用也。故本之真心实地，则为用中之大道，何思而何虑也。不本之真心实地，则是袭取之外义，求可而求成也。”

译文

林子说：“天命之性，是喜怒哀乐未发的中。所有古代先圣先王能够定位天地，养育万物，又参与又调节，就会变就会化，都从喜怒哀乐未发中使自己获得，并把它作为功用。因此，以真心实地为本，就成为运用‘中’的大道，这是何思何虑。不以真心实地为本，就是沿袭地采取它外在的意思，这是谋求可行和追求成功。”

原文

林子曰：“帝尧之所以圣神文武者，致其中以为用也；仲尼之所以耳顺不踰矩者，致其中以为用也。故曰中庸其至乎！舍帝尧仲尼，其孰与归？”

译文

林子说：“尧帝可以圣神文武，是使自己获得中并把中当作功用；孔子可以听任何话也不动心，而且从自性发出的愿望不超出道德规范，是使自己获得中并把中当作功用。因此说中庸是

极至啊!如果舍弃尧帝和仲尼,我要与谁同道呢?”

知者过之

原文

林子曰:“圣人之知,我可得而知者,以其知乃我所本有之良知也。若知者之知,则舍我所本有之良知,而务为人之所难知以为知也。圣人之能,我可得而能者,以其能乃我所本有之良能也。若贤者之能,则舍我所本有之良能,而务为人之所难能以为能也。”

译文

林子说:“圣人之知,我可以得到这个知,因为这个知是我本来有的良知。如那些聪明人的知,就是舍弃我本来有的良知,而一定要把人们难以知道的当作知。圣人之能,我可以得到这个能,因为这个能是我本来有的良能。如那些能人的能,就是舍弃我本来有的良能,而一定要把人们难以做到的当作能。”

原文

或问曰:“知者虽非圣人之知,岂不贤于愚者远与?”林子曰:“愚者愚也,而知者知其所知,而非圣人之所以谓知者。余于是而知:知者之过,亦犹愚者之不及也。”又问:“贤者虽非圣人之能,岂不贤于不肖者远与?”林子曰:“不肖者不

肖也，而贤者能其所能，而非圣人之所以能者。余于是而知：贤者之过，亦犹不肖者之不及也。”

译文

有人问：“聪明人虽然不是圣人的知，难道不比愚人好得多吗？”林子说：“愚人是愚蠢，然而聪明人知道自己所知道的，却不是圣人所说的知。我于是知道：聪明人的过失，也如同愚人比不上他。”又问：“能人虽然不是圣人的能，难道不比不肖的人好得多吗？”林子说：“不肖的人是不肖，然而能人能做自己所能做的，却不是圣人所说的能。我于是知道：能人的过失，也如同不肖的人比不上他。”

原文

林子曰：“愚者之愚，虽不足以明道，而于道固无损也；而知者之知，反以似是而晦道。不肖者之不肖，虽不足以体道，而于道固无害也；而贤者之贤，反以乱真而坏道。”

译文

林子说：“愚人的愚蠢，即使不能充分地明道，也一定对道没有损害；但是聪明人的知，反而会用似是来隐晦道。不肖的人不肖，即使不能充分地体悟道，也一定对道没有损害；但是能人的能，反而会用乱真来破坏道。”

人莫不饮食

原文

林子曰：“一点灵光，其初洞然虚矣，虚而能应；其初漠然寂矣，寂而能照。而《书》之所谓圣神文武，《中庸》之所谓聪明睿知，夫岂其为上天之所独厚者哉？盖不过何思何虑之本体，而一点灵光，自尔而形而著而明，百虑殊涂，变而化之之不穷矣。《易》曰：‘百姓日用而不知。’既日用矣，不谓之至常之道乎？即此至常之道，而又有所不知者何欤？《中庸》曰：‘人莫不饮食也，鲜能知味也。’此乃异之之词也。盖日用饮食，有同嗜焉。是虽至愚，岂不能知？又况人之于道也？甚于饮食，而一点灵光，又我之所自有者乎？见父即能孝，见君即能忠，见孺子入井，即能怵惕惻隐，以其有此一点灵光，至常之道，日用之不可离也。”《易》曰：“百姓日用而不知”，何谓也？林子曰：“性各足也，终其身迷焉。众人虽迷，然亦不离。”又曰：“性在作用，百姓日用而不知也。”

译文

林子说：“一点灵光，它的本初是空空洞洞的虚，虚就能应；它的本初是空廓寂静的寂，寂就能照。《尚书》所说的圣神文武，《中庸》所说的聪明睿知，难道他们被上天特别厚待吗？原来不过是何思何虑的本体，有一点灵光，从此就会显露，就会显著，就会明亮，百虑就会一致，殊途就会同归，不断变化

没有穷尽。《周易》说：‘百姓每天使用却不知道。’既然每天都在使用，就不叫做至常之道吗？只此至常之道，为什么又有不知的呢？《中庸》说：‘人没有不饮食，但是很少有人能够真正品尝出滋味。’这是使人惊异的话。我们每天都在饮食，有相同的爱好。这即使是十分愚蠢的人，难道不能知道吗？更何况人对道的需求胜过饮食，而且一点灵光，又是我自己本来就有的呢？看到父亲就能孝，看到国君就能忠，看到小孩子将要掉入井中，就能担心同情，这是因为有一点灵光，所以至常之道，每天都在使用是不能离开的。”《周易》说：“百姓每天使用却不知道。”说的是什么意思呢？林子说：“性各自具足，可是终身对此迷惑。众人虽然迷惑，但是也不能离开它。”林子又说：“性在作用，百姓每天使用却不知道。”

用其中于民

原文

林子曰：“用其中于民者，以其中用之以治民也。”

译文

林子说：“用其中于民，就是用这个中来治理民众。”

中庸不可能也

原文

林子曰：“天下难均也，而贤知者或能均之；爵禄难辞也，而贤知者或能辞之；白刃难蹈也，而贤知者或能蹈之。此皆出于智谋造作之私，袭取外义，殆非由中而用之大道也。若圣人之大道，则由中而用矣。故用之以位天地，而天地且可得而位矣；用之以育万物，而万物且可得而育矣。而况于所谓均天下，辞爵禄，蹈白刃者乎？”

译文

林子说：“天下难以平均，可是有贤能有才智的人或许能使他们平均；爵位和俸禄难以推辞，可是有贤能有才智的人或许能够推辞；白刃难踩，可是有贤能有才智的人或许能踩。这都是出于智谋造作的私心，沿袭地采取外在的意义，当然不是从‘中’发出妙用的大道。如圣人的大道，就是从‘中’发出妙用。因此用它来定位天地，那么天地尚且可以得到定位；用它来养育万物，那么万物尚且可以得到养育。更何况对所说的均匀天下，推辞爵位俸禄，踩白刃，有什么难呢？”

和而不流

原文

林子曰：“子路问强，而孔子乃以和答之。岂不以君子与人无竞，而以和为贵邪？然和则易至于流矣，若和而能不至于流焉，此乃‘抑而’之所当强也。然君子之和，非徒和焉已也。

和而不本于中立，则亦不能和也。中立也者，孟子所谓中道而立，立天下之正位也。而和也者，乃中之发也。惟能致中，故能致和。其曰不倚者，不着于中，不着于立。成性存存，勿忘勿助而已矣。”或问：“何者谓之塞？”林子曰：“塞之者，实之也。《诗》曰：‘秉心塞渊’，盖言秉持此心，而塞之于渊也。其曰渊者，《中庸》所谓‘渊泉如渊’‘渊渊其渊’，皆指吾心之真去处而言之。真去处者，心之渊也。而曰渊渊者，深而又深之义也。故君子之学，亦惟秉持此心而复还于吾心之渊而塞之尔。有道无道，惟知此心，而穷达常变，殆非所论也，故曰不变塞。”

译文

林子说：“子路问‘强’的意思，可是孔子却用‘和’来回答他。难道不是以为君子与人没有竞争，而是以和为贵吗？然而和就容易造成随波逐流，如果和能够不造成随波逐流，这就是‘抑而’（指抑制）应当（刚）强的地方。然而君子的和，不只是和而已。如果和不以中立为本，也就不能做到和。中立，是孟子所说的‘中道而立’，立天下的正位。和，是中产生的。只是能致中，因此能致和。这里说不倚，是不着于中，不着于立。真如本性的保存，勿忘勿助而已。”有人问：“什么叫做塞？”林子说：“塞，就是充实。《诗经》说‘秉心塞渊’，是说秉

持这个心，就把它充实在渊中。这里说渊，是《中庸》所说的‘渊泉如渊’‘渊渊其渊’，都是指我心的真去处来说的。真去处，是心的渊。又说渊渊，是深之又深的意思。因此君子之学，也只秉持这个心复返于我心之渊来充实它而已。有道与无道，只知这个心，而且困窘和显达、固定和变化，几乎不是所论述的，因此说不改变内心的充实。”

强哉矫

原文

林子曰：“强哉矫者，乃以其强而矫其气质之性之偏也。故和而易至于流焉，强以矫其偏而不使流也；中立而易至于倚焉，强以矫其偏而不使倚也；国有道无道而易至于变塞焉，强以矫其偏而不至于变塞也。古人有言曰：‘学莫贵于变化气质。’若不有强以矫之，而曰能变化气质者，余弗能知之矣。”

译文

林子说：“强哉矫，就是用刚强来矫正气质之性的偏向。因此和就容易造成随波逐流，刚强地矫正其偏就不让他随波逐流；中立就容易造成倚，刚强地矫正其偏就不让他倚；国有道或无道就容易造成改变内心的充实，刚强地矫正其偏就不会造成改变内心的充实。古人说：‘学习没有比变化气质更可贵。’如果没有刚强地矫正它，就说能变化气质，我就不能知道了。”

原文

《论语》曰：“野哉由也！”又曰：“是故恶夫佞者！”夫曰野曰佞，岂非其气质之性之偏邪？然则何以矫之，而能变化其气质也？林子曰：“野则先矫之以文，既文矣，然后方可易其文而渐入乎其中矣；佞则先矫之以讷，既讷矣，然后方可易其讷而渐入乎其中矣。至于而勇而嗔，亦皆气质之性之偏也。若不强以矫之，痛自激厉，其能不为血气之怒、粗鄙之夫邪？大抵强不在于强，而在于自胜以为强也。朱子所谓自胜其人欲之私者，是亦自胜其气质之偏也。故和而至于流，中立而至于倚，国有道无道而至于变塞，我自为之，我自矫之，矫之自我，则亦何难之有？然而矫之而未有能胜之者何也？盖由其矫之之不力也。矫之之不力，而谓之‘强哉矫’也可乎哉？”

译文

《论语》说：“仲由(即子路)，真粗野啊！”又说：“这是为什么我讨厌那些伶牙俐齿的人了！”叫做野，叫做佞，难道不是他气质之性的偏差吗？既然这样，那么用什么来矫正，才能变化气质呢？林子说：“粗野就先用文采来矫正，已经有文采了，然后才可以再改变文采渐渐进入这个中了；伶牙俐齿就先用说话谨慎来矫正，已经说话谨慎了，然后才可以再改变说话谨慎渐渐进入这个中了。至于勇猛又粗鲁，也都是气质之性的偏差。

如果不刚强地矫正，彻底地自我奋发振作，难道能不成为因血气而愤怒的粗俗鄙陋的人吗？大概刚强不在于刚强，而在于把自胜当作刚强。朱子所说的自胜这些人欲的私心，这也是自胜这些气质的偏差。因此，和会造成随波逐流，中立会造成倚，国家有道或无道会造成改变内心的充实，我自己做的事情，我自己矫正，矫正自我，那么也有什么困难呢？然而，为什么有些人矫正不能成功呢？大概是由于他们矫正不努力。矫正不努力，就可以叫做‘强哉矫’吗？”

素隐行怪

原文

林子曰：“素隐，即《易》之素饱，《诗》之素餐，孔子之素王，殖货之素封也。素也者，空也。不知孔门心法，而其中实无所有也。出既无益于时，而处又无闻于后，故不得不行怪以欺人，而覬名声于后世也。”

译文

林子说：“素隐(即不做事，隐居起来)，就是《周易》说的素饱(即不做事，就能饱食)，《诗经》说的素餐(即不做事，白吃饭)，还有孔子被称为素王(即有治理天下的德才而不居帝王之位的人)，经营货物的素封(无官爵封邑而资财丰厚的人)等等。素，就是空虚的意思。不知孔门心法，那么心中确实一无

所有。想出去为官却对时世没有益处，处在山野中又不能在后世闻名，因此不得不行为怪异，借以欺骗人，希望自己的名声传到后世。”

君子遵道而行

原文

林子曰：“遵道而行者，遵其道而行，亦步亦趋，嗜学而尚右也。不见意趣，必不乐学，能不半途而废乎？”

译文

林子说：“遵道而行，是遵从这个道行动。该慢走就慢走，该快走就快走，喜欢学习，就会尊崇圣人。如果看不到意味和兴趣，必定不乐意学，怎能不半途而废呢？”

君子依乎中庸

原文

林子曰：“此正言不能已矣，而逊之于圣人者，孔子之谦辞也。遵其道而行者，习矣行矣，而不知其所遵之谓何，安能不半途而废？依乎中而用者，好之乐之，而不知其老之将至，故能不见知不悔。”

译文

林子说：“这句话正是说遵从道而行不能停止，然而比不上圣人，那是孔子谦虚的言辞。遵从这个道行动，学习了，行动

了，却不知自己遵从的叫做什么，怎能不半途而废呢？依从中又使用，喜欢它，又以它为乐趣，就不知道自己快要老了，因此能够不见虚灵知觉也不后悔。”

原文

林子曰：“依乎中庸者，依乎中而用之，自诚而明，圣人之中庸也；择乎中庸者，择乎中而用之，自明而诚，贤人之中庸也。中即性也，依犹率也，不能依，故言择。此颜子之所以欲从而末由也。”

译文

林子说：“依从中庸，就是依从中并且运用中，由诚而能明，是圣人的中庸；择取中庸是择取中并且运用中，由明而能诚，是贤人的中庸。中就是性，‘依犹如率’，不能依从，因此说择取。这是颜子‘虽然我想要追上去，却找不到可循的路径’的原因。”

费隐

原文

林子曰：“未发者，中也，隐也。发之而为用，则费矣。”

译文

林子说：“未发，是中，是隐。发出，就是用，就是费了。”

语大语小

原文

林子曰：“道也者，无所不包焉者也；道也者，无所不入焉者也。”

译文

林子说：“道，无所不包；道，无所不入。”

原文

林子曰：“天之体不足以拟其大者道也，物之微不足以拟其细者道也。”

译文

林子说：“用天的形体还不能完全比拟它的广大无边，就是道；用物的细微还不能完全比拟它的细微难见，就是道。”

原文

林子曰：“蛤蜊世界，具足法身。”或者以为若是其小与？曰：“未也，独不曰须弥最大，纳于芥子乎？”林子曰：“山河大地，皆吾妙用。”或者以为若是其大与？曰：“未也，独不曰‘天上天下，惟吾独尊’乎？要皆取喻之词，《中庸》语大语小之义也。”

译文

林子说：“蛤蜊也是一个世界，完全具足法身。”有人认为它如此小吗？林子说：“还不够，难道不是须弥山最大，被容纳

在芥子中吗？”林子说：“山河大地，都是我的妙用。”有人认为它如此大吗？林子说：“还不够，难道不是‘天上天下，惟吾独尊’吗？总之，这些都是拿来比喻的话，是《中庸》语大语小的意思。”

鸢飞鱼跃

原文

林子曰：“鸢之飞乎其上也，鱼之跃乎其下也，其皆天机之自然乎！夫人固灵于鸢，灵于鱼矣，而自然之天机，乃反不如焉者，何也？盖自有其灵以啗其灵也。然名教中自有乐地，而逍遥自在，是乃吾心之鸢鱼，自飞而自跃也。故圣人之心无心也，而天机自动；为无为也，而天则自存。程子曰：‘会得时，活泼泼地，不会只是弄精魄。’夫弄精魄以为学矣，则是学也，不谓之窒天机也而何？”

译文

林子说：“鸢（俗称鹰）在天上飞翔，鱼在深渊跳跃，那都是天机的自然吧！人本来比鸢灵，比鱼灵，那么自然的天机，却反而不如它们，为什么呢？因为自己有这个灵却又侵蚀这个灵。然而儒教中自然有乐处，就会逍遥自在，这是我心的鸢和鱼，自然飞，自然跃。因此，圣人之心是无心，那么天机自然会动；实行无为，那么上天的法则自然保存。程子说：‘会悟时，活

泼泼的，不能会悟只是搅扰精神魂魄。’把搅扰精神魂魄当作学了，那么这种学，怎么不叫做阻塞天机呢？”

君子之道造端于夫妇

原文

林子曰：“一阴一阳，而一点之善，落于黄庭之中焉，成之而为性也，其阴阳妙合而凝不测之神乎；犹一夫一妇，而一点之善，落于子宫之中焉，成之而为人也，其夫妇妙合而凝不可知之道乎。天道人道，其致一也。《易》曰：‘天地氤氲，万物化醇。男女媾精，万物化生。’”

译文

林子说：“一阴一阳妙合，那么一点之善，落在黄庭之中，就成为性，那是阴阳妙合就凝成不可推测的神吧；犹如一夫一妇妙合，那么一点之善，落在子宫之中，就成为人，那是夫妇妙合就凝成不可知的道吧。天道人道，都是归到一。《周易》说：‘天地间阴阳两气氤氲，万物变化而精醇。男女媾精，万物化育生长。’”

原文

卢文辉曰：“一乾一坤交而物生者，天地之夫妇也；一男一女交而人生者，夫妇之夫妇也。天地之夫妇，天地之纲常也；

夫妇之夫妇，夫妇之纲常也。故天地一大夫妇也，夫妇一小天地也。”（出《夏总持经》）

译文

卢文辉说：“一乾一坤交合就产生物，是天地的夫妇；一男一女交合就生人，是夫妇的夫妇。天地的夫妇，是天地的纲常；夫妇的夫妇，是夫妇的纲常。因此，天地是一对大夫妇，夫妇是一个小天地。”（出自《夏总持经》）

原文

林生问：“黄帝之经以阴符名者，何义也？”卢文辉曰：“阴符者，阴与阳符也。《本体经》曰：‘阴阳相符。’参同契曰：‘行符合中。’盖言阴阳符合于中也。故天地之阴阳符，则和万炁而物生；夫妇之阴阳符，则百斯男而人生；吾身之阴阳符，则千百亿化身而神生。”（出《夏心集》）

译文

林生问：“黄帝的经用‘阴符’命名，是什么意思？”卢文辉说：“阴符，是阴与阳相符合。《本体经》说：‘阴阳相符。’《参同契》说：‘行符合中。’大概说阴阳符合在中。因此，天地的阴阳相符合，就会有万炁和合产生物；夫妇的阴阳相符合，就会有众多男儿生育人；我身的阴阳相符合，就会有千百亿化身产生神。”（出自《夏心集》）

庸德庸言

原文

或问：“庸德庸言之庸也，岂亦用之义邪？”林子曰：“庸亦作用释，以孝弟忠信之德，庸之而为行，庸之而为言也。”

译文

有人问：“庸德庸言的庸，难道也是‘用’的意思吗？”林子说：“‘庸’也作为‘用’解释，把孝悌忠信的美德，用来作为行动，用来作为语言。”

君子素其位而行

原文

林子居北山岩，陈生大道侍。林子令讲素位章，先问之以“素位”二字之义。陈生曰：“素者空也，我而富贵也，而不知有我之富之贵，然后我之道可行于富贵矣；我而贫贱也，而不知有我之贫之贱，然后我之道可行于贫贱矣；而夷狄，而患难，无不皆然。此君子之所以能无入而不自得也。”录之。

译文

林子居住在北山岩，陈大道陪伴侍候。林子让他讲解“素位”这一章，林子先用“素位”两字的意义问他。陈大道说：“素是空，如果我富贵，却不知我有富贵，然后我的道可以在富贵中实行；如果我贫贱，却不知我是贫贱，然后我的道可以在

贫贱中实行，如果在边远的少数民族地区，如果在患难中，也无不是这样。这就是君子无论处在什么情况下都是安然自得的。”门人记录下这些话。

鬼神之为德其盛乎

原文

或问：“鬼神之不见不闻也，非所以言中乎？”林子曰：“中也者中也，无极而太极也。无阴无阳，无鬼无神，而鬼神之一屈一伸，而为二气之良能者，是亦中之用也。中之用何其微也？而中则微乎其微矣。中其可得而言乎？邵子曰：‘一念未起，鬼神莫知。’朱子曰：‘若识无中涵有象，许君亲见伏羲来。’未发之中，画前之易也，鬼神得而知乎？人得而言乎？纵得而言之，人得而知乎？”

译文

有人问：“鬼神是不能看到也不能听到的，这不是可以叫做中吗？”林子说：“中，是中，无极就生太极。（中）无阴无阳，无鬼无神，但是鬼神的一屈一伸，就成为阴阳两气的良能，这也是中的功用。中的功用多么微妙，那么中就是微乎其微了。中难道可以用语言表达吗？邵子说：‘一念未产生，鬼神也不知。’朱子说：‘如果知道无中包涵有象，就如许逊（又称许旌阳）亲自看到伏羲来。’未发之中，是伏羲画卦前的易道，鬼神能够知

道吗?人能够用语言表达吗?即使能够用语言表达,人能够知道吗?”

原文

林子曰:“无一物而不屈且伸,则无一物而不鬼且神也。故大而天地,明而日月,序而四时,奠而山川流峙,微而昆虫草木,莫不一屈一伸,一鬼一神也。故曰体物而不可遗,德之盛也。”

译文

林子说:“没有一物不存在屈伸,就是没有一物不存在鬼神。因此,广大的天地,明亮的日月,有序的四季,确定的山川流动耸立,微小的昆虫草木,没有不一屈一伸,一鬼一神。因此说(鬼神之道)生养万物无不周遍,没有遗漏,这种是高尚的德。”

原文

林子曰:“阴中有阴有阳,亦有鬼有神也;阳中有阴有阳,亦有鬼有神也;鬼中有阴有阳,亦有鬼有神也;神中有阴有阳,亦有鬼有神也。若专于阴而言鬼,是不知阴中有阳,鬼中有神也;若专于阳而言神,是不知阳中有阴,神中有鬼也。岂足以尽其屈伸变化之妙用哉?”

译文

林子说:“阴中有阴有阳,也有鬼有神;阳中有阴有阳,也

有鬼有神；鬼中有阴有阳，也有鬼有神；神中有阴有阳，也有鬼有神。如果专门在阴就说鬼，这是不知阴中有阳，鬼中有神；如果专门在阳就说神，这是不知阳中有阴，神中有鬼。这难道可以完全发挥屈伸变化的妙用吗？”

原文

林子曰：“鬼神也者，阴阳之妙用也。而阴阳之所以屈伸变化而生万物者，鬼神也。故曰二气之良能也。”

译文

林子说：“鬼神，是阴阳的妙用。阴阳可以屈伸变化并且生万物，是鬼神。因此说这是阴阳两气的良能。”

原文

或问性情功效。林子曰：“阳而必伸，阴而必屈者性情也。生天生地，生人生物，皆阴阳之屈伸者为之也。非功效而何？”

译文

有人问性情和功效。林子说：“阳就一定会伸，阴就一定会屈，这就是性情。生天生地，生人生物，都是阴阳的屈伸生成，这怎么不是功效呢？”

诚之不可揜如此夫

原文

林子曰：“诚即道也。故道也者，混然而无为也。而混然无为之中，则皆有所谓实理者在焉。古人有言曰：‘道无鬼神。’而道之所以能屈之而鬼，信之而神者，乃其实理之自然而不可掩也。故诚也者，诚也。诚则能化，诚则能明，诚则能不显之德之纯。诚则能无声无臭而为不显之至，诚则能尽人之性，诚则能尽物之性，诚则能立天下之大本，诚则能知天地之化育，大哉诚乎！斯其至矣。故未发之中，莫非诚也，而发皆中节，何莫而非诚也？不二之一，莫非诚也，而生物不测，何莫而非诚也？”

译文

林子说：“诚就是道。因此，道，浑然一体又无为。然而浑然一体无为之中，却都有所说的实理存在里面。古人说：‘道没有鬼神。’可是道能够屈时生鬼，伸时生神，就是这个自然的实理不可以遮盖。因此，诚，就是诚。诚就能化，诚就能明，诚就能不显露纯粹的德。诚就能无声音无气味是不显露的极致，诚就能充分发挥人的性，诚就能充分发挥物的性，诚就能立天下的大本，诚就能知天地的化育，诚太伟大啊！这是达到了极处。因此，未发的中，无不是诚，发出都能合乎大道，为什么无不是诚呢？不二之一，无不是诚，生物又不可推测，为什么无不是诚呢？”

原文

林子曰：“鬼神者，微也；而体物不遗，则显矣。寂然不动之诚，岂非喜怒哀乐未发之中乎？”

译文

林子说：“鬼神，是隐微；然而生养万物无不周遍，没有遗漏，就显露了。寂然不动的诚，难道不是喜怒哀乐未发的中吗？”

修道以仁

原文

或问：“何者谓之道，何者谓之仁？”林子曰：“此言道，道者道也，达道之道也。此言仁，仁者人也，达德之仁也。”又问：“何以谓之修道，而曰以仁也？”林子曰：“仁者人也，盖言人之所以为人者，在此仁也。两精相搏，而仁则落乎其中矣，故父母之所以生我，我之所以生人者，在此仁也。《易》曰：‘安土敦仁。’岂不以其仁而安于土中以敦养之邪？若不知所以敦仁，则不可以为人，而道可得而修乎？故曰‘罔而生也幸而免’。孟子曰：‘居恶在？仁是也。’我而仁矣，义则由此中而出，而所谓义内者，仁而义也。至于‘亲亲之杀，尊贤之等’，皆由于何思何虑之真去处中发出来尔。又非所谓仁而礼邪？故曰仁道最大。”或问：“何谓真去处？”林子曰：“尧舜之中，孔子之一，乃所谓安仁居仁之真去处也。”

译文

有人问：“什么叫做道，什么叫做仁？”林子说：“这里说道，道就是道，是达道的道。这里说仁，仁就是人，是达德的仁。”那人又问：“为什么叫做修道，又说要依据仁呢？”林子说：“仁是人，要说人能够成为人的原因，只在这个仁。两精结合，仁就落在其中了，因此，父母能够生我，我能够再生人的原因，只在这个仁。《周易》说：‘安土敦仁。’难道不是把这个仁安放在土中来敦养吗？如果不知敦仁，就不可以成为人，那么能够修道吗？因此说‘不正直的人有时也能在人世上生存，那只是因为他侥幸地躲避了灾难’。孟子说：‘该住在什么地方？就是在仁中。’我有仁了，义就从这里产生，而所说的‘义内’，是仁产生义。至于‘亲爱自己的亲人，也是有差别的，不能过分；尊重贤人，也要分出等次来，不能超过’，都是从何思何虑的真去处中发出来罢了。又不是所说的‘仁而礼’吗？因此说仁道最大。”有人问：“什么叫做真去处？”林子说：“尧舜的中，孔子的一，就是所说的安仁居仁的真去处。”

仁者人也

原文

林子曰：“《中庸》曰：‘仁者人也。’孟子亦曰：‘仁也者人也。’以人言仁，更为亲切。此乃孔门传授真法也。”

译文

林子说：“《中庸》说：‘仁是人。’孟子也说：‘仁是人。’用‘人’来说仁，更为亲切。这就是孔门传授的真法。”

原文

林子曰：“人之所以为人者仁也。宋儒所谓桃仁杏仁者是也。”又曰：“心如穀种，仁则其生之性。惟其生之性也，故父母之所以生我，而我之所以生子生孙者，皆此仁也。今只以桃而言之：伏其仁于地，而芽之，由是而条而华而实，皆仁之生生也。故其根，父母也，而芽而条而华而实，子而孙也。其仁同，故其本同；其本同，故其气同。此亲亲之所以为大也。孟子曰：‘亲亲仁也。’又曰：‘仁之实，事亲是也。’又曰：‘未有仁而遗其亲者也。’程子曰：‘仁主于爱，而爱莫切于爱亲。’”

译文

林子说：“人能够成为人是仁。宋儒所说的桃仁、杏仁就是。”又说：“心如同穀种，仁就是这个能生的性。只有这个能生的性，所以父母才能够生我，而且我也能够生子生孙，都是这个仁。现在只用桃来说：把它的仁埋在地中，就会长出幼芽，从此就长出枝条、开花、结果实，都是仁的生生不息。因此，这个根，是父母，那么长出幼芽、长出枝条、开花、结果实，就是子又

生孙。它们的仁相同，因此它们的本原也相同；它们的本原相同，因此它们的气也相同。这是孝敬父母最重要的原因。孟子说：‘孝敬父母亲就是仁。’又说：‘仁的实质，是侍奉父母。’又说：‘从来没有心存仁德却会遗弃自己父母的人。’程子说：‘仁的根本在于爱，而爱没有比爱父母亲更重大。’”

原文

林子曰：“桃之本于仁者，一本也。而根而芽而条而华而实，皆我一本之仁，以其亲而亲之也。民则非其本枝矣，故仁之而弗亲。若墨子者，不知其本之一，兼爱之而无差等焉，故曰二本故也。”

译文

林子说：“桃的根本在于仁，是一个本。那么生根、长芽、长枝条、开花、结果实，都是来自我一个本的仁，因为是自己的父母亲就要亲爱。民众不是我的本和枝，因此要仁爱他们但不必亲爱他们。如墨子，不知道自己的本只有一个，爱所有的人却没有等次，因此说，他对本不专一。”

不明乎善，不诚乎身矣

原文

林子曰：“知至而意诚也。知有未至，意岂能诚？”或问知至意诚。林子曰：“辟行道者，知所适从之路，则无歧路之

惑矣。然此所谓善，《大学》之至善也。浑然在中，粹然至善，不明乎此，而曰能诚其身者，未之有也。”

译文

林子说：“知至而意诚。知还没有达到，意哪里能够诚呢？”有人问知至意诚的意思。林子说：“譬如走路，知道应该遵从的路，就不会被歧路迷惑了。但是这里所说的善，是《大学》里的至善。浑浑沌沌处在中，纯正圆满的至善。对此不明白，却说自己的身能达到诚的境界，是从来不曾有过的事。”

原文

《中庸》曰：“不明乎善，不诚其身者。”盖言至善元在吾身之中矣。而止于至善者，非所以诚其身乎？周子曰：寂然不动者诚也。而诚乎其身者，乃所以复吾至善之本体也。

译文

《中庸》说：“不明乎善，不诚其身者。”大概说至善原来在我身之中。那么止在至善，不是用来使自己的身达到诚吗？周子说：寂然不动是诚。那么使自己的身诚，就是复返我至善的本体。

诚者天之道也

原文

林子曰：“诚也者，吾之本体，得于天之自然也。”《中庸》曰：“诚者，天之道也。”苟有物以间之，则不可谓之诚，不可谓之天之道，不可谓之本体之自然。周子曰：“诚无为，几善恶。”而所谓无为者，得之于天，本寂然而无事也。几之所动，则善恶始形矣。

译文

林子说：“诚，是我的本体，得于天的自然”。《中庸》说：“诚，是天之道。”如果有物来隔开，就不可以叫做诚，不可以叫做天之道，不可以叫做本体的自然。周子说：“诚无为，几善恶。”所说的无为，从上天获得，本来寂然并且无事。几发动了，善恶才开始形成。

诚明

原文

《中庸》曰：“自诚明之谓性，自明诚之谓教。”何者谓之诚？寂然不动者，诚也。何者谓之明？炯然不昧者，明也。寂然不动之中，而一点灵光，自然发见者，诚而明也。炯然不昧之神，而浑然本体无可执着者，明而诚也。故诚则无事矣，明则反身而诚矣。

译文

《中庸》说：“自诚明之谓性，自明诚之谓教。”什么叫做

诚?寂然不动是诚。什么叫做明?光明不昏暗是明。寂然不动之中，一点灵光自然发现，是诚就会明。光明不昏暗的神，浑沌的本来没有可以执着，是明就会诚。因此，诚就无事了，明就是返身达到诚。

原文

林子曰：“太极也者，一也，一点灵光也，明也；无极也者，未始一也，一点灵光未始有也，诚也。余尝譬之石焉，寂然冷也，又恶有所谓火者？石而击之，而一点真火生乎其间者，几希而形也；以薪传薪，明明之无尽矣。至于薪既穷焉，而火则又安在哉？此乃复其寂然之本体而性者，诚也。故一点灵光者，诚明之几希也。而辉光朗耀，有若日月之照临者，诚明之无尽也。”

译文

林子说：“太极是一，是一点灵光，是明；无极是未始一，一点灵光未始有，是诚。我曾经用石头比喻，石头寂静又冷，哪里有所说的火？用石头敲打石头，那一点真火在这中间产生，几希（即一丁点几）就形成，用柴火传柴火，明之又明无穷尽。到了柴火已经烧尽了，那么火又在哪里呢？这就是复返它的寂然本体成为性，也就是诚。因此，一点灵光，是诚明的几希。而且光辉照耀，有如日月照临，是诚明的无穷无尽。”

惟天下至诚为能尽其性

原文

林子曰：“性无所不统也，而天地人物统于性也。故尽人物之性，赞化育而参天地者，然后方为能尽其性也。”

译文

林子说：“性无所不统，天地人物都统于性。因此，充分发挥人和物的性，帮助化育与天地并列为三，这样以后才是充分发挥性。”

原文

或问：“圣人之学贵忘与？”林子曰：“惟其能忘我，则我与性为一，故能尽我之性；惟其能忘人，则人与我为一，故能尽人之性；惟其能忘物，则物与我为一，故能尽物之性；惟其能忘天忘地，则天地与我为一，故能赞天地之化育，以与天地参。盖我之性，无所不入，无所不包。何有于人，何有于物，何有于天，何有于地？故性也者，合天地人物而一之者，忘也。”

译文

有人问：“圣人之学以忘为贵吗？”林子说“正因为能忘我，那么我与性成为一体，因此能尽我之性；正因为能忘人，那么人与我成为一体，因此能尽人之性；正因为能忘物，那么物与我成为一体，因此能尽物之性；正因为能忘天忘地，那么天地与我成

为一体，因此能帮助天地化育，而与天地并列为三。因为我的性无所不入，无所不包，所以对我来说，有什么人，有什么物，有什么天，有什么地呢？因此，性合天地人物为一体，就是忘。”

其次致曲

原文

林子曰：“曲也者，直之反也，不直则不能诚。致也者，致之也，致而去之也。《易》之致命，《论语》之能致其身，孟子之致为臣，致而去之之义也。故人之曲者，善反而能诚，犹木之曲者，从绳而能正也。”

译文

林子说：“曲，是直的反义词，不直就不能诚。致，是使他去掉，使他去掉就会去掉。《周易》的‘致命’（为道勇于献身，又要求保全性），《论语》的‘能致其身’（献出自己的生命），《孟子》的‘致为臣’（辞去职务），‘致’都是去掉的意思。因此邪曲的人，善于反省就能诚，犹如弯曲的木头，依从绳墨就能正。”

原文

或问：“致曲之致，致身之致也。其旨何如？”林子曰：“直其曲而直之，则诚矣；诚其罔而诚之，则直矣。此盖去其本无之罔之曲，以复其所本有之直之诚者，而非他也。余故曰：

致而去之之义也。故人生之直，《中庸》之所谓诚也；罔生之罔，《中庸》之所谓曲也。”

译文

有人问：“致曲的致，是致身的致。它们是什么意思？”林子说：“使他的邪曲变直就能使他直，就是诚了；使他的欺诈变成诚就能使他变成诚，就是直了。这是去掉那些本来没有的欺诈和邪曲，来复返自己本来有的直和诚，不是其他的原因。我因此说：致就是去掉的意思。因此，人生的直，是《中庸》所说的诚；罔生的罔，是《中庸》所说的曲。”

诚者自成也

原文

孟仁生问诚字之义。林子曰：“老子所谓其中有信者是也。岂不以恍恍惚惚、窈窈冥冥之中，信有是物，信有是象，信有是精邪？”又问何以谓之自成也？林子曰：“天地得诚以成覆载之能，鬼神得诚以成屈伸之用，万物得诚以遂其生化化而成其性。”

译文

门生孟仁问“诚”字的意思。林子说：“就是老子所说的‘其中有信’。难道不以为恍恍惚惚、窈窈冥冥之中，信（真实可以感知）有这个物，信有这个象，信有这个精吗？”孟仁又问：“什

么叫做自成？”林子说：“天地得到诚就能成就覆盖和承载的功能，鬼神得到诚就能成就屈伸的妙用，万物得到诚就能完成生化化并成就自己的性。”

诚者物之始终

原文

或问：“何谓物之终始？”林子曰：“未发之中，非中非不中，而中无不包也。不二之一，非一非不一，而一无不统也。中无不包，则亦何者非中，何者非诚？皆中则皆诚也。一无不统，则亦何者非一，何者非诚？皆一则皆诚也。然则物之所以终，所以始者，其能有外于诚乎？故曰‘不诚无物’。此君子之所以诚之为贵也。”

译文

有人问：“什么叫做物的终始？”林子说：“未发的中，非中非不中，中没有不包。不二的一，非一非不一，一没有不统。中没有不包，那么什么不是中，什么不是诚？都是中就都是诚。一没有不统，那么什么不是一，什么不是诚？都是一就都是诚。既然这样，那么物可以终结，可以开始，难道能背离诚吗？因此说‘不诚就没有物’。这就是君子以诚为贵的原因。”

成己仁也，成物知也

原文

或问：“何者谓之诚？”林子曰：“未发之中，不二之一，而其中则自有实理者在焉，天之道也。由此而成己焉以为仁也，由此而成物焉以为智也。”然而仁智岂不自寂然不动中来与？林子曰：“非诚则无以为仁，何以能成己也？非诚则无以为智，何以能成物也？”

译文

有人问：“什么叫做诚？”林子说：“未发的中，不二的一，而且其中自然有实理存在，这是天之道。因而就把成就自己当成仁，因而把成就万物当成智。”然而仁和智难道不是从寂然不动中来吗？林子说：“不是诚就无法成为仁，凭什么能成就自己？不是诚就无法成为智，凭什么能成就万物？”

至诚无息

原文

林子曰：“心体原无止息，故曰至诚无息。物我本不间隔，故曰诚者所以成物也。”

译文

林子说：“心体原来没有止息，因此说至诚无息。物与我本来不间隔，因此说，诚可以成就万物。”

原文

林子曰：“道不息也，心亦不息也，故曰吾不能已矣。而川上之叹则曰逝者如斯。”

译文

林子说：“道没有止息，心也没有止息，因此说，我不能停止下来。所以，孔子在河边感叹说：道没有止息就像这流水一样。”

原文

《中庸》曰：“至诚无息。”濂溪曰：“诚无为。”又曰：“寂然不动者诚也。”盖寂然不动之中，而自有真不息者在焉，何为之有？由是而悠远，由是而博厚，由是而高明，配天配地，而章而变而成，是乃至诚不息之真机也。故曰无为而无不为。

译文

《中庸》说：“至诚没有止息。”周濂溪说：“诚是无为。”又说：“寂然不动是诚。”因为寂然不动之中，自然有真不止息的在里面，所以有什么为呢？因而就会悠久长远，因而就会广博深厚，因而就会高大光明，配天配地，（不去表现）就会彰明，（不去发动）就会变化，（不去作为）就能自然而成，这就是至诚不息的真机。所以说无为就无不为。

原文

林子曰：“至诚无息，而至于载物覆物成物，不见而章，不动而变，无为而成者，不谓之太虚同体，天地同用者乎？”

译文

林子说：“至诚无息，就能达到承载万物，覆盖万物，成就万物，不去表现就会彰明，不去发动就会变化，不去作为就能自然而成，这不叫做太虚同体、天地同用吗？”

无为而成

原文

圣人其有为乎？林子曰：“无为。”圣人其无为乎？林子曰：“无无为。”惟其无无为也，故能无为；惟其无为也，故能无不为。

译文

圣人是有为吗？林子说：“（圣人）无为。”圣人是无为吗？林子说：“（圣人）没有无为。”正因为没有无为，所以能无为；正因为无为，所以能无不为。

原文

林子曰：“真常之道，本无为也。寂然不动，感而遂通天下之故矣，何为之有？”

译文

林子说：“真常之道，本来无为。寂然不动，一感就会通达

天下的本来面目了，还有什么为呢？”

其为物不贰

原文

林子曰：“何以谓之得一？此言一，乃不贰之一也。《中庸》曰：‘天地之道，可一言而尽也，其为物不贰。’盖以天地之道，可以不贰之一言之而尽也。然而天之清也，其能外此不二之一以为清乎？地之宁也，其能外此不二之一以为宁乎？至于神之灵也，谷之盈也，物之生也，侯王之贞也，其能外此不二之一以为灵，以为盈，以为生，以为贞乎？”

译文

林子说：“什么叫做得一？这里说一，是不二的一。《中庸》说：‘天地之道，可以用一句话完全概括，它自身诚一不贰。’因为天地之道，可以用不贰之一来完全概括。然而，天能清明，难道能背离这个不二之一来成为清明吗？地能宁静，难道能背离这个不二之一来成为宁静吗？至于神能灵验，川谷能盈满，万物能生生不息，王侯能使天下安定，难道能背离这个不二之一来成为灵验，来成为盈满，来成为生生不息，来成为安定吗？”

原文

林子曰：“只此一个一，故曰其致之一也。”或问：“天之一，与地之一，其合之一乎？分而二乎？”林子曰：“无有

二也。天之清，在此一之中而清也；地之宁，在此一之中而宁也；至于神之灵，谷之盈，物之生，侯王之贞，则皆在此一之中而灵而盈而生而贞也。若其可分而二之也，即不可谓之不二。”又问何以谓之物。“物也者，物之也，强名之也。太虚已尔，太空已尔，本无物也。设或可得而物之，则亦可得而二之。物固可得而二之矣，而虚空无物也，其可得而二乎？老子曰：‘有物混成，先天地生。’混成者，混然之义，非混二为一之义也。然所谓先天地生者，混然无气而生气也。气焉既生，即名为一，惟一故二，则两仪分而天地辟矣。故曰‘道生一，一生二’。且天地以一而神，以两而化，孟子所谓‘所过者化’，由于‘所存者神’也。人惟能得神化之机，即与天地相似，则参两之道在我矣。人惟能得混成之始，即是先天地生，则斡旋之道在我矣。”

译文

林子说：“只是这一个一，因此说，是极致的一。”有人问：“天的一，与地的一，是合成一呢，还是分成二呢？”林子说：“没有二。天能清明，就是在这个一中才清明，地能宁静，就是在这个一中才宁静；至于神能灵验，川谷能满盈，物能生生不息，侯王能使天下平静太平，就都在这个一中才灵验、才满盈、才生生不息、才平静太平。如果可以分为二，就不可以叫做不

二。”这个人又问：“什么叫做物？”林子说：“物。是让它成为物，勉强用‘物’来命名。太虚罢了，太空罢了，本来无物。假如可以得到物，也就可以有二了。有物当然可以有二，那么虚空无物，难道可以有二吗？老子说：‘有物混成，先天地生。’混成，是浑然一体，不见痕迹的意思，不是混合二成为一的意思。然而所说的先天地生，是浑然一体的无气中生成气。气已经产生了，就称为一，只有一因此生成二，那么两仪（阴阳）分就天开地辟了。因此说‘道生一，一生二’。而且天地凭借一就有神，凭借两仪就会化育，孟子所说的‘（君子）经过的地方都被他感化’，这是因为‘（君子）保存着精神’。人只要能得到神化之机，就与天地相似，那么参天两地的道在我了。人只要能得到浑然一体，不见痕迹的初始，就是先天地生，那么扭转乾坤的道在我了。”

原文

林子曰：“未有天地，先有此本体。天地有坏，而此本体不坏。故未有天地，而此本体，混然而为一也；既有天地，而此本体，亦混然而为一也。故曰‘其为物不贰’。”

译文

林子说：“还没有天地，就先有这个本体。天地有毁坏，可是这个本体不会损坏。所以还没有天地时，那么这个本体，是

浑然一体；已经有了天地，那么这个本体，也是浑然一体。因此说‘它自身诚一不二’。”

原文

卢文辉曰：“乾坤易简，尽于易之一画，故曰‘易有太极’。岂非《中庸》所谓‘天地之道，可一言而尽也’邪？”又曰：“自太极而阴阳，阴阳而五行，五行变化而生万物，岂非《中庸》所谓‘其为物不贰，则其生物不测也’邪？”（出《中一绪言集》）

译文

卢文辉说：“乾的易知，坤的简能，完全在于易的一画，因此说‘易有太极’。难道不是《中庸》所说的‘天地之道，可以用一个“诚”字完全概括’吗？”又说：“从太极生阴阳，阴阳生五行，五行变化就化生万物，难道不是《中庸》所说的‘它自身诚一不二，那么化生万物，难以测知其中奥秘’吗？”（出自《中一绪言集》）

纯亦不已

原文

林子曰：“孟子曰存心，曰存神，而孔子则曰成性存存。‘存存’之义，只是如是而存存尔，敬而无失之意也。而文王

之所谓纯亦不已者，岂其绝德哉？亦惟以此存存之功，以希文王之所以为文者，文王也。”

译文

林子说：“孟子说存心，说存神，而孔子却说成性存存。‘存存’的意思，只是如此地存之又存而已，敬心就不会有过错的意旨。文王之所以被称为文王，是因为他纯正的道德没有止息的时候，这难道不是绝高不可及的道德吗？也只要用这存之又存的功夫，来谋求文王能文的方法，就能成为文王。”

原文

林子曰：“老子之所谓无为者，以吾心本自虚无，而绵绵工夫实无所着也。程子曰：‘天理生生，相续不息，无为故也。’而圣人之德，纯一不已者，亦无为故也。”

译文

林子说：“老子所说的无为，就是我心本自虚无，那么绵绵若存的功夫确实没有执着。程子说：‘自然法则生生不息，是无为的缘故。’而圣人之德纯正，没有止息，也是无为的缘故。”

君子尊德性而道问学。

原文

林子曰：“天命之性本善也，故曰德性。尊也者，尊之也。人孰不有此德性也？虽有此德性，而为气质之性之所胜者亦多

矣！宋儒有言曰：‘学莫贵于变化气质。’又曰：‘气质之性，君子有弗性焉。善反之，则天地之性存焉。’又曰：‘德胜气质。’然其所以尊德性者，非有师友不可也。故必学于人而问之：何者谓之性？何者谓之德性？何以尊之？由此观之，则所谓道问学者，岂非尊德性之工夫邪？”

译文

林子说：“天命之性本来善，因此叫做德性。尊，是尊崇德性。哪个人没有这个德性？虽然有这个德性，但是被气质之性胜过的人也很多了！宋儒说：‘学习没有比变化气质更可贵。’又说：‘气质之性，君子一定不把它看成天性。善于复返本性，那么天地之性就存在了。’又说：‘德胜过气质。’然而能够尊德性，没有可以求教的老师和朋友是不行的。因此，一定要向人家学习并且提出疑问：什么叫做性？什么叫做德性？为什么要尊崇？由此看来，所说的道问学（勤学好问）难道不是尊德性的工夫吗？”

原文

或问尊也者尊之也。林子曰：“尊而君之者，尊之也。”又问：“何以谓之君也？”林子曰：“范浚所谓‘天君泰然’者是也。然亦有主客之辨焉，故气质之性者客也，天地之性者主也。主者主之，辟之君而出其令焉，则气质之性自退听矣。”

客者主之，辟之臣而执其命焉，则天地之性其能尊乎？不尊故不存。天地之性非不存也，特为气质之性所掩而不尊耳。而所谓孔门传授心法者，真有不可不知也。”

译文

有人问：“尊，要怎样尊崇它？”林子说：“尊崇它就把它当作君主，才是尊崇。”又问“什么叫做君主呢？”林子说：“范浚所说的‘天君(指心)安定’就是君主。然而也有主人与客人的辨别，因此气质之性是客人，天地之性是主人。主人能够主宰，譬如君主发出命令，那么气质之性自然会退让顺从了。如果被客人主宰了，譬如臣子掌握了命令的权力，那么天地之性难道能被尊崇吗？不尊崇，因此不能存。天地之性不是不存，只是被气质之性掩蔽就不会尊崇了。这就是所说的孔门传授的心法，确实不可不知。”

原文

林子曰：“世之为陆象山之学者，则曰我之学在于尊德性也；世之为朱文公之学者，则曰我之学在于道问学也。昔有兄弟而两分其遗赀者，诸凡椅桌盥盆衣履之属，悉中裂而半之，虽曰无不均之叹，而其父之所遗者，两不适于用矣，岂不惜哉？”

译文

林子说：“世上从事陆象山(即陆九渊，宋代理学家)之学的

人，就说：我的学术在于尊德性；世上从事朱文公（即朱熹）之学的人，就说：我的学术在于道问学。从前有两个兄弟要把遗产分成两份，把所有的椅子、桌子、脸盆、盆子、衣服、鞋子等财物，都从中间劈开分成两半，虽然说没有分配不均的叹息，可是他们父亲所遗留的财物，两个人都不能用了，难道不可惜吗？”

原文

林子曰：“世之诵六经而不知有所谓心法者，惟当就有道之人而问焉而学焉，何章何句，而切于吾之德性者；何章何句，而为吾之心法者。既致叩之，复绎思之，果有契于吾心之同然乎否也？果不谬于六经之微旨乎否也？故不知而耻问于人焉，不可也；不能而耻学于人焉，不可也。譬昏夜无烛，而有求于室中者，则亦无所见矣。”

译文

林子说：“世上诵读六经却不知有所谓心法的人，只应当接近有道的人，向他询问，向他学习，哪一章哪一句，与我的德性切合；哪一章哪一句，就是我的心法。已经细致地询问了，再推究思考，究竟有没有与我的心相同的？究竟对六经微旨的理解有没有错误？所以，不知，就不能以向人请教为耻。不会，就不能以向人学习为耻。譬如在昏暗的夜里没有烛火，却要在屋里寻找东西，就什么也看不到。”

原文

林子曰：“德性者，天之所以与我，吾心之圣人也。若外德性以为学，则其所学者，非真学也，学虽博亦奚益哉？若外德性以为问，则其所问者，非切问也，问虽审亦奚益哉？故道问学也者，正所以尊德性也。”

译文

林子说：“德性，是上天用来赋予我的，是我心的圣人。如果背离德性来学习，那么他所学的，不是真学，学问即使广博又有什么好处呢？如果背离德性来询问，那么他所问的，不是切问（即恳切的提问），询问即使详细有什么好处呢？所以道问学，正是用来尊德性的。”

原文

林子曰：“问学所以尊德性也，广大也，精微也，高明也，中庸也，故也，新也，厚也，礼也，皆所谓德性也。而致之，尽之，极之，道之，温之，知之，敦之，崇之，岂非所谓问学以尊之邪？然广大而不精微不可也，高明而不中庸不可也，温故而不知新不可也，敦厚而不崇礼不可也。”

译文

林子说：“问学用来尊德性。广大、精微、高明、中庸、故、新、厚、礼，都是所说的德性。那么，致（达到）、尽（穷尽）、

极（极致）、道（遵循）、温（温习）、知（知道）、敦（注重）、崇（崇尚），难道不是所说的问学用来尊崇德性吗？然而，达到广大却不精微是不可以的，极致高明却不中庸是不可以的，温故却不知新是不可以的，敦厚却不崇礼是不可以的。”

致广大而尽精微

原文

余《心镜指迷》篇，谓镜之厚，且不能分，而其大之围，又不及尺，悬之广野之中，而天地山川，尽皆包涵于其中，而且有千万里之远焉，何其广大也！须发之白且黑亦莫不毕照，而无有纤毫能遁其情者，抑何其精微也！况吾心之镜，至虚至灵，非铜非铸，非着于物者乎？而其所以广大而精微者，又当何如邪？

译文

我写的《心镜指迷》一文，文中说，镜的厚度，还不够一分，并且镜子的周长，又不到一尺，把它悬挂在广大的原野中，那么天地山川，都完全包涵在镜子中，而且有千万里之远，是多么广大！胡须、头发的白和黑也没有不完全照清，而且没有一丝一毫能逃过它的情景，又是多么精微！何况我心的镜子，极虚极灵，不是铜的，也不是铸造的，不是着于物吧！那么它可以广大又精微，又应当是怎么样呢？

极高明而道中庸

原文

林子曰：“由乎中而用之，犹所云聪明睿智皆由中出也。盖未发之中，而高明之体以具，故由乎中而用之，则其高明也，不驰骛于外，而失之玄且远矣。”

译文

林子说：“遵从中又运用中，犹如所说的聪明睿智都从中产生。因为未发之中，高明之体已经具有，所以遵从中又运用中，那么这种高明，如果不会纵横自如在外，就失去了深远了。”

温故

原文

林子曰：“故也者，天之降衷，民之秉彝而为我所旧有之物，与生俱生，犹所云故家故国者。温也者，温之也，操而存之者，温之也。《尚书》所谓‘顾諟’之顾，《论语》所谓‘无终食之间违仁’，而造次颠沛必于是者，温之也。”

译文

林子说：“故，是上天降善，民众秉持常道，而成为我旧有的德性，一生下来就是如此，犹如所说的‘故家’、‘故国’。温，是温习的意思，操持并且保存它，就是温习。《尚书》所说的‘顾諟’（即经常回顾、反省）的顾，《论语》所说的‘没

有在吃一顿饭之间背离仁’，在最紧迫的时刻和颠沛流离的时候，也一定按照仁去办事，也是温习。”

原文

林子曰：“赤子之心，大人之故物也。”

译文

林子说：“赤子之心，是大人(德行高尚的人)的故物。”

知新

原文

林子曰：“新也者，乃我德性中发出来者，神通朗发，智慧自生。是殆孟子所谓不虑而知，其良知也，故知不必求合于古人；而我德性之知，即是古人之所知者，特古人之所未尝道尔。余于是而知：所谓知新者，不在于遍物，不在于多识。张子厚曰：‘见闻之知，乃物交而知，非德性所知。’若必求之遍物多识，以为我之新见新闻，而非君子之所谓知新也。”

译文

林子说：“新，是我德性中发出来的，神通明朗发出，智慧自然产生。这大概是孟子所说的不加思虑就会知道，是良知，因此，知不必要求与古人相符合；而且我德性的知，就是古人所知的，只是古人未曾说出来而已。我因此知道：所说的知新，不在于遍知万物，不在于多识。张子厚说：‘见闻的知，是接触物

才知，不是德性所知的。’如果一定索求遍物多识，就把它当作我的新见新闻，就不是君子所说的知新。”

敦厚

原文

林子曰：“厚也者，厚也。盖我原得地道之厚以为厚，而德性中之所本有也。由是以此厚而亲亲，由是以此厚而仁民，由是以此厚而爱物，而所谓亲也民也物也，无不持载于我之地道中，而与地同也。若于亲也而不知所以亲之，民也而不知所以仁之，物也而不知所以爱之，则所谓厚者而反为薄矣。而敦也者，乃所以复其厚之本体，而圣人之德之所以能厚如地者以此。”

译文

林子说：“厚，就是厚。我把原来得到地道的厚当作厚，就是德性中本来有的。从此用这个厚来孝敬父母亲，从此用这个厚来仁爱民众，从此用这个厚来爱惜万物，那么所说的父母亲、民众和万物，没有不承载在我的地道中，就与大地同体了。如果对父母亲不知孝敬，对民众不知仁爱，对万物不知爱惜，那么所说的厚反而成为薄了。敦，就是用来复返自己厚的本体，那么圣人之德能厚到如此的原因，就是用这个‘敦’。”

崇礼

原文

林子曰：“礼也者，礼也。礼云礼云，节文云乎哉？而灿然之尽美，皆全具于浑然之中者，礼之本也。惟其礼之有本也，故其能与天地同节。此言礼，乃复礼之礼，根心之礼，而非所谓忠信之薄，礼后之礼也。”

译文

林子说：“礼，就是礼。礼呀礼呀，仅仅说的是制定礼仪吗？然而明亮的极美，都完全具备在浑浑沌沌之中，是礼的本原。正因为礼有本原，所以它能与天地有同样的节度、规制。这里说的礼，就是复礼的礼，出自本心的礼，而不是所说的礼是忠信不足的礼，不是(本心的)礼之后的礼。”

溥溥渊泉

原文

或问：“何以谓之溥溥渊泉？”林子曰：“此固无待于问。其曰如天如渊，既已明矣；而又曰渊渊其渊，浩浩其天，此乃释氏无量甚深之密旨也。夫惟其溥溥渊泉也，故能言之民莫不信，行之民莫不悦，洋溢中国，施及蛮貊，凡有血气，莫不尊亲。然不曰配天已也，天地且自我位之矣，化育且自我知之矣。此孔子之学之大，无穷达一也。岂必其在天子之位，然后能则天荡荡而无能名邪？”

译文

有人问：“什么叫做溥博渊泉？”林子说：“这本来无须问。这里说如天如渊，既然已经明白了，而且又说渊渊其渊（他的智慧深静清远，就像深渊一样），浩浩其天（他的美德浩瀚无边，就像天一样），这就是释迦无量甚深的密旨。正因为溥博渊泉（他的智慧如涌泉一样无穷无尽，如深渊一样深不可测），所以能够说的话民众没有不信服的，做的事民众没有不高兴的，因此他的名声洋溢中原大地，并传播到边远的少数民族地区，凡是有血气的众生，没有不尊重和不亲近他的。这样，不说与天并列而已，而且天地将由我定位，化育将由我主管。这是孔子之学的伟大，不论困窘和显达都一样。难道一定要他居天子之位，然后才能效法天，广大辽阔，百姓不能用语言来形容吗？”

凡有血气莫不尊亲

原文

林子曰：“圣人之学，非徒为其心，为其身焉已也。故格致诚正，止于至善矣，推之而至于齐家治国平天下者，皆其分内事也。又非徒为其家，为其国，为其天下焉已也。故未发之中，天下之大本矣，致之以位天地，以育万物，凡有血气莫不尊亲者，亦皆其分内事也。夫凡有血气，皆无知也，又安能尊圣人以为君，而亲圣人以为父邪？抑岂知圣人达而在上而尧舜

也，则太和元气流行于宇宙间矣，而凡有血气者，其能有外于宇宙者乎？不能外于宇宙矣，其能有外于圣人太和元气者乎？圣人穷而在下而仲尼也，则浩然之气充塞于天地间矣，而凡有血气者，其能有外于天地者乎？不能外于天地矣，其能有外于圣人浩然之气者乎。夫凡有血气固无知也，固不能尊圣人以为君，亲圣人以为父也。殊不知君也者，长之也，父也者，生之也，而曰生长于圣人之气之中者，乃即所以尊圣人以为君，亲圣人以为父，而生之长之者矣。”

译文

林子说：“圣人之学，不仅仅修养自己的身心。因此格物、致知、诚意、正心，止于至善了，要推广到齐家，治国、平天下，都是自己分内的事。又不仅为自己的家，为自己的国，为自己的天下而已。因此未发之中，是天下的大本，获得中可以定位天地，养育万物，凡是有血气的众生，没有不尊重和不亲近他的，也都是自己分内的事。凡是有血气的众生，都是无知，又哪里能像尊重国君一样尊重圣人，像孝敬父亲一样亲近圣人呢？又哪里知道，圣人显达了居在上位成为尧舜，那么太和元气流行在宇宙间，凡是有血气的众生，难道能越出宇宙吗？不能越出宇宙，难道能越出圣人的太和元气吗？圣人困窘时处在民间成为仲尼，那么浩然之气充满在天地间，凡是有血气的众生，难

道能越出天地吗？不能越出天地，难道能越出圣人的浩然之气吗？凡是有血气的众生本来无知，当然不能把圣人当作君主来尊重，不能把圣人当作父亲来亲近。竟不知道君主能长养他们，父亲能生育他们，因而说生长在圣人之气中，就要开始把圣人当作君主来尊敬，把圣人当作父亲来亲近，才能使他们得到生长和养育。”

配天

原文

凡有血气，莫不尊亲，此圣人之所以配天也。或者以圣人之道若是其大欤？林子曰：“天以其气而覆万物也，故无所不至矣；而圣人以其养成之气而塞天地也，亦无所不及矣。”

译文

凡是有血气的众生，没有不尊重和不亲近圣人的，这就是圣人可以与天并列。有人以为圣人之道能像这样伟大吗？林子说：“天用气来覆盖万物，因此无所不到；那么圣人用自己养成的气充满天地，也是无所不到了。”

经纶天下之大经

原文

《中庸》曰：“惟天下至诚，为能经纶天下之大经。”何谓也？林子曰：“寂然不动，未发之中，天下之大本也，而天

地万物咸冒焉者也。何有于天下之大经，而不能经之纶之邪？其所谓能经纶天下之大经者，以其能立天下之大本也。夫既立天下之大本矣，岂曰能经纶天下之大经焉已哉？抑且能知天地之化育，而又若是其神矣。凡此者，皆本于寂然不动之中，顺以出之，无意无必，无固无我，若有意必固我，便是有倚，而其功用岂有能若是其神邪？”

译文

《中庸》说：“只有天下的至诚，才能掌握治理天下的常道。”这是什么意思？林子说：“寂然不动，未发的中，是天下的大本，天地万物都在它的覆盖之中。哪里有对天下的常道不能掌握治理吗？这里所说的能掌握治理天下的常道，因为他能立天下的大本。已经立了天下的大本了，哪里只是能掌握治理天下的常道而已呢？而且能帮助天地化育万物，又是如此神奇。凡是这些，都是以寂然不动之中为本原，顺利地产生，没有主观臆断，没有绝对肯定，没有拘泥固执，没有自以为是，如果有主观臆断、绝对肯定、拘泥固执、自以为是，就是有偏斜，那么他的功用哪里能有如此神奇呢？”

知天地之化育

原文

林子曰：“知者，知之也，犹所谓知府事县事者是也。《易》曰：‘乾知大始，坤作成物。’知之者，作之也。《中庸》曰：‘知天地之化育。’又曰：‘赞天地之化育。’故知也者，非徒知之已也。曰知曰赞，皆所以成能乎天地也。”

译文

林子说：“知，是帮助或主管的意思，犹如所说的主管一府的事或一县的事，就是这样。《周易》说：‘乾知大始，坤作成物。’这个知，是主宰的意思，作成的意思。《中庸》说：‘知（意为帮助）天地之化育。’又说：‘赞（意为协助）天地之化育。’因此，知，不只是帮助而已。称为知，称为赞，都是可以用来使天地成就功能。”

原文

林子曰：“我之性命，天地之性命也。天地之化育，我之化育也。故我之所以尽我之性命者，乃我之所以知天地之化育者也。”

译文

林子说：“我的性命，是天地的性命。天地的化育，是我的化育。因此，我可以充分发挥我的性命，就是我可以帮助天地的化育。”

夫焉有所倚

原文

《中庸》曰：“夫焉有所倚？”物之者，倚之也。故自其心之无所倚乎其物者，则物皆我也。惟其有心，故其有我；惟其有我，故其有物。有物，物也，倚也；有我，物也，倚也；有心，物也，倚也。物则不化，倚则不中。不化不中，岂曰率性之道？

译文

《中庸》说：“夫焉有所倚？”有了物，就是有了倚（即偏斜）。因此，自从这个心没有偏斜在那些物上，那么物都是我。正因为有心，所以就有我；正因为有我，所以就有物。有物，是物，就会偏斜；有我，是物，就会偏斜；有心，是物，就会偏斜。有物就不能化（即变化），偏斜就不能中。不化不中，哪里是率性之道？

原文

林子曰：“天无心也，亦无为也；圣人无心也，亦无为也。惟其无心无为，故其无物无倚。若伯夷，圣之清者也，以其倚于清而物之，故隘；柳下惠，圣之和者也，以其倚于和而物之，故不恭。孔子曰：‘我则异于是，无可无不可。’无物无倚也。”

译文

林子说：“天无心，也无为；圣人无心，也无为。正因为无

心无为，因此他们无物无倚。如伯夷，是圣中清高的人，因为他偏向清高，清高就成为物，因此（气量）狭小；柳下惠，是圣中平和的人，因为他偏向平和，平和就成为物，因此不恭。孔子说：‘我与这些不同，没有什么可以，也没有什么不可以。’这就是无物无倚。”

肫肫其仁

原文

林子曰：“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。皆我真心之实地，一切之现成也。而天下之大经，于此而经纶之矣；天下之大本，于此而立之矣；天地之化育，于此而知之矣；凡有血气，于此而尊之亲之矣；而我之性，而人之性，而物之性，而天地之性，于此而尽之，参之赞之矣。此天地之所以为大，而文王之所以为文乎！”

译文

林子说：“他的仁心多么真诚，他的智慧像深渊那样深沉渊博，他的美德像苍天那样浩然广阔。这都是我真心的实地，一切现成。那么天下的常道，在此就能掌握治理了；天下的根本大德，在此就能树立了；天地的化育，在此就能帮助了；凡是有血气的众生，在此就能尊敬他亲近他；那么我的性，人的性，物的性，天地的性，在此就能充分发挥了，并与天地并列为三，帮

助天地化育万物了。这是天地可以成为广大，文王可以成为文的原因吧！”

不显惟德

原文

或问：“不显之德，即舜之玄德也，非以玄求之而后能玄欤？”林子曰：“以玄求之，则其玄也不玄；不以玄求之，则其玄也玄。乾易知也，岂其玄邪？而大生焉者，何其玄也？坤简能也，岂其玄邪？而广生焉者，何其玄也？”

译文

有人问：“不显之德，就是舜的玄德，难道不是以玄求德，然后才能玄吗？”林子说：“以玄求它，那么这个玄就不玄；不以玄求它，那么这个玄就玄。乾象的道理平易，所以易于了解，难道乾玄吗？可是乾产生广大，是多么玄啊！坤象的方法简易，所以易于遵行，难道坤玄吗？可是坤产生广大，是多么玄啊！”

是故君子学恭而天下平。孟子曰：“以直养而无害，则塞乎天地之间”并释

原文

林子曰：“太和元气流行于宇宙间者，尧舜不显之德在天下；浩然之气塞乎天地之间者，仲尼不显之德在万世。”

译文

林子说：“太和元气流行在宇宙间，是尧舜不显之德在天下；浩然之气充满在天地之间，是仲尼不显之德在万世。”

无声无臭至矣

原文

释氏曰：“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。

《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？余于是而知：三氏之道一太虚也。

门人蔡廷奎董应隆张养林绍泰扶易王三近 林绍岱

张进董应阶蔡应卜仝命梓

译文

释迦说：“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”，就是孟子所说的“万物皆备于我”的我，是真我。《中庸》说：“怀有光明的德性的人，不会声色俱厉。”又说：“德轻得像羽毛一样，毛还有条理看得见。”毛

虽然极细，但是有条理就有形迹。由此看来，德哪里属于声，哪里属于色，哪里属于形呢？那么有才智有道德的君子，也只在声色和形迹之外寻求，就是所说的未发之中太虚而已。老子说：“怎么看也看不见，把它叫做‘夷’（无色），怎么听也听不到，把它叫做‘希’（无声），怎么摸也摸不着，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？我因此就知道：儒道释的道是一太虚。

门人蔡廷奎董应隆张养林绍泰扶易王三近

林绍岱张进董应阶蔡应卜仝命梓

道
经

《常清静经》释略自序

原文

余读《常清静经》，而知老氏之清静，皆出于真常之性矣。世人不识真常之常，而以俗之所云常常如此之谓常者常也，不亦惑乎？或问真常之性。林子曰：“释氏所谓不二之地，《中庸》所谓未发之中者，真常也。故未发之中，本无声臭，不二之地，本不生灭，真常之性，本自清静。夫曰本自清静矣，而其所以先天而先地者，固有不在我乎？故曰天地悉皆归。余尝载考《常清静经》之旨，而知学道之士，则有一大工夫，一大效验。而其所谓一大工夫者，非曰三者既悟，惟见于空焉已也。而必至于无而无之，无无而无之，不谓之已精而复致其纯，以还我真常之本体耶？其所谓一大效验者，非曰寂无所寂，常应常静焉已也。而必至于既入真道，实无所得，不谓之已至而复臻其极，以尽我真常之妙用耶？”“夫既以常而应，以常而静，以常而清静矣，岂其不能入于真道，而又曰渐入真道者，吾甚惑焉。愿夫子有以发我之矇也。”林子曰：“真道也者，大道也。无名而生育天地，无情而运行日月，无形而长养万物，道固有若是其大也。而人之弘道也，则亦能若是其大矣。余最爱《论语》书一弘字，弘也者，弘之也，以充满斯道之分量而弘

之也。岂非浊而清之，而天地其与我而俱清；动而静之，而天地其与我而俱静者乎？然此乃有意于清，有意于弘者为之也。虽曰大矣，而非其至也。必也其不知有清，不知有浊，而忘其所谓清，所谓浊；不知有静，不知有动，而忘其所谓静，所谓动者乎？无所于弘，而无不弘。无体无方，优优洋洋，孰究其真，莫测其常。三皇得之，而为天下皇；五帝得之，而为天下帝；周公得之，乐作而礼制；仲尼得之，以垂宪万世。此圣人之神圣，所以能参天而贰地。《道德经》曰：‘道可道，非常道。’此所谓常，是亦真常之常也。而世之释老子者，亦鲜知之。然而真常之道，其可得而道乎？其可得而得乎？余窃谓老子犹龙，乃孔子之所从而问礼者，岂其有所于得，而能道其不可道之常道耶？余亦何知，漫以偶有所闻，而寄之陈词，以与同志者共之尔。”

龙江兆恩

译文

我读了《清静经》，知道老子的清静，都来自真常之性。世人不知道真常的常，就用世俗所说的“常常如此”来说真常是这个常，不也是很迷惑吗？有人问真常之性的意思。林子说：“佛家所说的不二之地，《中庸》所说的未发之中，就是真常。因此，未发之中，本来没有声音和气味；不二之地，本来没有

生灭；真常之性，本来自然清静。再说本来自然清静，那么它可以比天地先，难道不是在我吗？因此说天地完全都归于我。我曾经又研究《常清静经》的要旨，知道学道的人有一大功夫和一大效验。这里所说的一大功夫，不是说‘三者既悟，惟见于空’（指心、形、物既然都没有了，能现的只有自己真空的自性）就罢了，而且一定要达到连无也没有了，‘无’的名和‘无’的法都没有了，不叫做已经精致又达到纯净的境界，就复返我真常的本体吗？这里所说的一大效验，不是说‘寂无所寂’（寂到了无可再寂的境界），‘常应常静’（达到明本心、识本性的人，顺应一切事物，都能时时保持清静的心）就罢了，而且一定要达到‘既入真道’、‘实无所得’，不叫做已经极点又达到极致，就极尽我真常的妙用吗？”有人问：“既然以真常应物，以真常守静，以真常时时保持清静，难道不能迈入真道，却又说‘渐入真道’，我很迷惑，敬请先生有办法揭开我的愚蒙。”林子说：“真道，就是大道。无名能生育天地，无情能运行日月，无形能长养万物，道本来就有如此伟大。而且人弘扬大道，也能如此伟大。我最喜欢《论语》书中的一个‘弘’字，弘，是弘扬的意思，把充满这个道的分量弘扬开来。难道不是使浊的化为清，而且天地还与和我一起清，使动的变成静，而且天地还与和我一起静吗？可是这就是有意去化为清，有意去弘扬道才去做。

虽然是伟大，但不是极点。一定要不知有清，不知有浊，而且忘了所谓的清，所谓的浊；不知有静，不知有动，而且忘了所谓的静，所谓的动吧。没有什么弘扬又没有什么不弘扬。无体(无体之体)无方(无所不在)，自得自在，谁能探究这个真，没有人能推测这个常。三皇得到真常，就成为天下的皇；五帝得到真常，就成为天下的帝；周公得到真常，制作礼乐；仲尼得到真常，垂示法则于万世。这些圣人的神圣，可以与天并列，与地并列。

《道德经》说：‘道可道，非常道。’这里所说的常，也是真常的常。可是世上解释《道德经》的人，也很少知道。然而真常之道，难道可以说吗？难道可以得到吗？我认为说老子犹如龙，就是孔子向老子问礼的最高境界，难道可以得到，又能说出那不可说的常道吗？我哪里知道什么，随意把偶然听到的微义，寄托在言词中，来与志同道合的人共享而已。”

龙江兆恩

《常清静经》释略并小引

门人卢文辉订正

原文

时有儒生胡姓者，因览《常清静经》，远造林子而问曰：“道能生育天地，道能运行日月，道能长养万物，道其有若是其大与？”林子曰：“子儒者也，岂不知儒者之书哉？故语道之大，而天下莫载；语道之小，而天下莫破。弥高弥坚，在前在后，而又况曰：‘变动不居，周流六虚’者乎？然道即中也，而圣人能致中矣，天地且自我而位，万物且自我而育，凡有血气，且自我而尊而亲，而《常清静经》之旨，子又何疑焉？作《常清静经》释略。”

三教主人龙江兆恩

译文

当时有一个姓胡的儒生，由于看了《常清静经》，从远地来拜访林子，他问林子：“道能生育天地，道能运行日月，道能养育万物，道难道有如此伟大吗？”林子说：“你是个儒生，难道不知道儒家的经书吗？因此，说道大，天下没有什么可以承载它；说道小，天下没有什么可以剖析它。（越仰望）越显得高远，（越钻研它）越显得坚固，看它好像在前面，忽然又像在后面，

又何况说‘道变动不停息，在六虚中周流不息’呢？然而，道就是中，圣人能够获得中，天地都由我定位，万物都由我养育，凡是有血气的众生，都由我而尊重和亲近，那么，《常清静经》的要旨，你又有什么疑惑呢？于是写《常清静经》释略。”

三教主人龙江兆恩

常清静经

原文

《日用经》曰：“灵台无物谓之清，一念不起谓之静，此清静之义也。”余每尝于应事上观之，而知所以常应常清，常应常静，然后方可谓之常清静矣。故曰“日应万事，心常寂然”。

译文

《日用经》说：“灵台(即心)没有物叫做清，一念不起叫做静，这是清静的意思。”我经常在应对事情上尝试观察，知道可以用真常来顺应万事万物，果真能这样清静，这样以后才可以叫做常清静了。因此说“日应万事，心常寂然”。

老君曰：“大道无形，生育天地。”

原文

林子曰：“无形生形，而天地乃形之最大者。夫天地且赖大道以生，而况人乎？而况物乎？夫大道生育天地，而天地亦以大道而生育万物；岂曰天地，而人之所以生育乎人，物之所以生育乎物者，是亦皆大道之所为也。”

译文

林子说：“无形生有形，天地是最大的形。天地尚且依靠大道而生，更何况人呢？更何况物呢？大道生育天地，天地也以大

道生育万物；怎能只说天地，人可以生育人，物可以生育物，这也都是大道所做的。”

大道无情，运行日月。

原文

林子曰：“大道固无情矣，日月岂有情耶？而东而西，以分昼夜；而南而北，以定寒暑。似为无情而有情也。”

译文

林子说：“大道本来无情，日月哪里有情呢？东升西落，来分昼夜；有南有北，来定寒暑。好似无情却有情。”

大道无名，长养万物。

原文

林子曰：“物之大者，莫如天地。而日月星辰，而山川河岳，而飞走动植，洪纤高下，而无非物也。夫物之初岂有名耶？无其名，则无以别其物，物而名之，是亦圣人也。”

译文

林子说：“物体再大，也不如天地。日月星辰，山川河岳，飞走动植，大小高下，无不是物。物的起初难道有名吗？没有名，就无法分辨物，给物命名，这也是圣人。”

吾不知其名，强名曰道。

原文

林子曰：“天地未始有名也，而圣人则始名之曰天地；日月未始有名也，而圣人则始名之曰日月；物未始有名也，而圣人则始名之曰物。诸凡高者下者，大者小者，盈于天地间，则有万其族，而圣人莫不有以名之。至于虚空，虚空矣，而亦有虚空之可见也，可见则可名。若夫大道也，既无形象之可观，亦无虚空之可见，是恶得而名之，而圣人则强名之曰道，是乃圣人之不得已也。”

译文

林子说：“天地未尝有名，圣人就开始给它命名称为天地；日月未尝有名，圣人就开始给它命名称为日月；物未尝有名，圣人就开始给它命名称为物。凡是高的、下的、大的、小的种种物，充满在天地间，就有以万计的族类，圣人无不有办法给它们命名。至于虚空，虚空了，但是也有虚空可见，可见就可以命名。至于大道，既无形象可看，也无虚空可见，这哪里能够给它命名，那么圣人就勉强给它命名称为道，这是圣人不得已的做法。”

夫道者，有清有浊、有动有静、天清地浊、天动地静、男清女浊、男动女静

原文

林子曰：“夫道不可得而名矣，浑浑混混，无极而已。未始有太极，而况于阴阳乎？太极既立，阴阳斯分，《易》之所谓一阴一阳之谓道也。既有太极阴阳，则有天地男女；既有天地男女，则有清浊动静。故道在天地，天地不知；道在男女，男女不知。若以清而静，而谓之道矣，而浊者动者，不可谓之道乎？则是道也，亦有所不遍之处也，必不然矣。此道之所以为大，而圣人以天地万物为一体也。”

译文

林子说：“道不能够说出，浑然一体，无极而已。未曾有太极，更何况有阴阳吗？太极已经立了，阴阳才分，是《周易》所说的‘一阴一阳之谓道’。既有太极阴阳，就有天地男女；既有天地男女，就有清浊动静。因此，道在天地，天地不知；道在男女，男女不知。如果把清和静叫做道，那么浊和动就不能叫做道吗？那么这个道，也有不周遍的地方，一定不是这样。这个道能够大的原因，就是圣人把天地万物当作一体。”

降本流末，而生万物。

原文

周子曰：“无极而太极，太极而阴阳，阴阳而五行，五行变化，而生万物。故曰‘降本流末’。”

译文

周子说：“无极生太极，太极生阴阳，阴阳生五行，五行变化，就生万物，因此说‘降本流末’（从根本上流动到末稍上）。”

清者浊之源，动者静之基。

原文

林子曰：“夫阴阳清浊之分，孰不知之？而曰动为静之基也，是虽深于道者，犹且疑之。抑岂知天以动而生，地以静而养，男以动而生，女以静而养，此其基字之义也。”

译文

林子说：“阴阳清浊的分辩，谁不知道？可是说动是静的根基，对这句话，虽然道行较深的人，还将怀疑。他们哪里知道天以动来生，地以静来养；男以动来生，女以静来养，这是这个‘基’字的意旨。”

人能常清静，天地悉皆归。

原文

林子曰：“此所谓清，此所谓静，非天之清，而天之清，乃气之浮于上而清也；非地之静，而地之静，乃形之凝于下而静也。而此所谓清，此所谓静者，先天地而清，先天地而静。不属于天，而未始有气而清也，无气而气，而天之气不能外焉；不属于地，而未始有形而静也，无形而形，而地之形不能外焉。其所谓‘虚空本体，而能生育天地’者以此与？”或问：“天

地一也，何以谓之‘生育天地’？何以谓之‘天地悉皆归’？”
林子曰：“以其未有天地也，故曰‘生育天地’；以其既有天地也，故曰‘天地悉皆归’。”

译文

林子说：“这里所说的清，这里所说的静，不是天的清，天的清是气浮在上面的清；不是地的静，地的静是形凝结在下的静。这里所说的清，这里所说的静，是在天地之先的清，在天地之先的静。它不属于天，是未尝有气的清，无气会产生气，那么天的气不能脱离它；它不属于地，是未尝有形的静，无形会产生形，那么地的形不能脱离它。其实所说的‘虚空本体而能生育天地’都是说这个意思吧！”有人问：“天地只是同一个，为什么说‘生育天地’？又为什么说‘天地悉皆归’？”林子说：“因为还未有天地，所以说‘生育天地’；因为已经有了天地，所以说‘天地悉皆归’。”

夫人神好清，而心扰之，人心好静，而欲牵之，若能常遣其欲，而心自静，澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭，所以不能者，为心未澄，欲未遣也。

原文

林子曰：“此曰神曰心，以与下文之所谓性者而并言之，性空故也，寂然不动之诚也。诚则形而神矣，只有一点清灵之

可见尔。然神本无心也，而起心是妄。故欲寡而心自静，而欲也者，其可以不知所以遣之者乎？心静而神自清，而心也者，其可以不知所以澄之者乎？”

译文

林子说：“这里说‘神’说‘心’，把它们与下文所说的‘性’一起解释，性本来空，是寂然不动的诚。诚就会形具而神生，只有一点清灵可以见到而已。然而，神本来无心，起心就是妄。因此，欲望少了心自然静，对欲望，难道可以不知用什么方法排除它吗？心静了神自然清，对于心，难道可以不知道用什么方法让它静吗？”

能遣之者，内观其心，心无其心，外观其形，形无其形，远观其物，物无其物，三者既悟，惟见于空。

原文

林子曰：“父母未生以前，虚空而已矣。奚有于心，而况于形？既无其形，而况于物？观之一字，是乃道家之一大工夫也。自有相传心法，以复还我虚空之本体矣，然此亦惟在于迷悟之间尔。故曰‘三者既悟，惟见于空。’”

译文

林子说：“父母还没生我之前，只是虚空而已。哪里有心，更何況有形吗？既然没有这个形，更何況有物吗？‘观’这一个

字，是道家的一个大功夫。自有相传的心法，来复返我虚空的
本体，然而这也只在于迷与悟之间而已。因此说‘三者既悟，
惟见于空。’”

**观空亦空，空无所空，所空既无，无无亦无，湛然常寂，
寂无所寂，欲岂能生，欲既不生，即是清静。**

原文

林子曰：“岂曰空无其空，抑且无无其无；岂曰无无其无，
抑且寂无其寂。到此地位，方可谓之无欲，而清而静矣。”

译文

林子说：“怎么能说只是空无其空（即连空都没有），而且无
无其无（即连无‘无’也没有）；怎么能说只是无无其无，而且
寂无所寂（即心性寂静达到没有什么可寂静了）。到了这个境界，
才可以叫做无欲，就是清静了。”

真常应物，真常得性，常应常静，常清静矣。

原文

林子曰：“其所谓清静者，岂其块然如一木石者然哉？然
此必当于应物上观之，方可验其清静，而果得真常之性与否。
故应物由于真常之性，若也未得真常之性，而曰我能常应常静
者，未之有也。《易》曰：‘寂然不动，感而遂通天下之故’，
释氏曰：‘寂而常感，感而常寂’，此皆‘常应常静’之义也。

夫性而曰真常者，何也？心则有生有灭，而性则无生无灭；形则有存有亡，而性则无存无亡；物则有成有坏，而性则无成无坏。然常也者，常也，不变不异之谓常。”或问不变不异。林子曰：“此所谓道，乃古今之常经，天下之所公共之大道也。夫谁得而变之？夫谁得而异之？”至于常而曰真常者又何也？林子曰：“若他所谓常者，谓之常则可，谓之真常则不可。而此所谓常，乃可谓之真常，盖性本如是不变而不异也。故不着于清以为清，而浊亦清也；不着于静以为静，而动亦静也。故曰‘常清静矣’。”

译文

林子说：“这里所说的清静，哪里是木然无知，犹如一块木头或石头的样子呢？这一定要在顺应事物上来观察，才可以检验他的清静，是不是真的得到真常之性。因此，顺应事物来源于真常之性，如果还没有得到真常之性，就说我能‘常应常静’，是没有这样的事。《周易》说：‘寂然不动，感而遂通天下之故’，佛家说：‘寂而常感，感而常寂’，这些都是‘常应常静’的妙义。为什么性又叫做真常呢？心有生有灭，可是性无生无灭；形有存有亡，可是性无存无亡；物有成有坏，可是性无成无坏。然而，常就是常，不能改变不能异化叫做常。”有人问什么是不变不异。林子说：“这里所说的道，就是古今的常经，天下公

共的大道，谁能够改变它？谁能够异化它？”至于常称为真常又为什么呢？林子说：“如果他所说的常，叫做常是可以的，叫做真常是不可以的。这里所说的常，就可以叫作真常，因为性本来如此，不改变也不异化。因此，不执着于把清当作清，那么浊也清；不执着于把静当作静，那么动也静。因此说‘常清静矣’。”

如此清静，渐入真道。

原文

林子曰：“夫曰如此者，盖指‘能遣之者’以下三章而言也。若上文而曰人能常清静者何也？盖此所谓常清静者，谓其真道之既入而清静也。极其清也，无所于清而无不清，故不可以清名，而天且不得以儗其清。极其静也，无所于静而无不静，故不可以静名，而地且不得以儗其静。故曰‘天地悉皆归’。此章而曰‘如此清静’者，又何也？盖此所谓清静者，谓其工夫之既纯而清静也。无空而空，无无而无，无寂而寂，常感常寂。如此清静，而犹曰‘渐入真道’者，岂非极则之地，不可得而骤至哉？故欲得真道，而不以清静为入门焉，不可也。”

译文

林子说：“说‘如此’，当然指‘能遣之者’以下三章而言。

如为什么上文又说人能常清静呢？原来这里所说的常清静，是说他已经进入真道就清静。极其清，没有什么可清了，而且没有不清，因此不可以叫作清，而且天也不能够比拟这个清。极其静，没有什么可静了，而且没有不静，因此不可以叫做静，而且地也不能够比拟这个静。因此说‘天地悉皆归’。这章又说‘如此清静’，又是什么意思呢？大概这里所说的清静，是说他的功夫既纯熟又清静。没有可以再空的才是空，没有无才是无，没有可寂了才是寂，常感常寂。如此清静，却还说‘渐入真道’，难道不是极则之地不能够急速达到吗？因此，想要得到真道，如果不把清静当作入门，是不可以的。”

既入真道，名为得道；虽名得道，实无所得。为化众生，名为得道。

原文

林子曰：“道能生育天地，道能运行日月，道能长养万物，则固有若是其大也。道虽大矣，是皆人人之所具足，个个之所圆成也。而为道者，亦惟复吾之所具足而圆成者，何得之有？若众生者，则不免以有所得心以求道，此众生之妄心也。而圣人亦名之为得道者，何也？盖先欲以妄而离其妄尔，其妄既离，然后可语之以无所得之真道。此圣人之所以通变以教人，使人渐入于真道之中，而不自知矣。”

译文

林子说：“道能生育天地，道能运行日月，道能长养万物，本来就有如此大的妙用。道虽然大，这都是人人所具足的，个个所现成自然成的。但是修道的人，也只是复返我所具足又现成自然的，有什么可得呢？如众生就不免用有所得的心来求道，这是众生的妄心。那么，为什么圣人也称为得道呢？因为先要用妄来离开这个妄而已，这个妄已经离开，然后可以把无所得的真道告诉他。这是圣人能够用变通来教人，使人渐渐地进入真道中，自己也不知道。”

能悟道者，可传圣道。

原文

林子曰：“圣道也者，大道也。大道而属于圣人之身，则谓之圣道。而曰‘可传圣道’者，则固不在于言语文字，而心心相契之下，虽欲隐之，而卒不可得而隐之者，而曾参之曰唯，迦叶之微笑，岂非所谓‘可传圣道’耶？”

译文

林子说：“圣道，就是大道。大道又属于圣人之身，就称为圣道。然而说‘可传圣道’，就是本来传道不在于语言文字，而是心心契合之下，即使想要隐藏它，也终于不可能隐藏它，曾参说‘唯’，迦叶微笑，难道不是所说的‘可传圣道’吗？”

老君曰：“上士无争，下士好争。”

原文

林子曰：“大道无所不包，无所不入。大道中无天地，无日月，无万物。既无天地日月万物，又安有人我？释氏所谓‘无诤三昧’，而孔子曰‘君子无所争’者，亦皆有得于此也。《道德经》曰：‘上士闻道，勤而行之’，即有诤心，而亦有所不暇矣。若夫下士，则不知有大道者，藐乎其小，人相我相，自生分别，此其所以好争也。”

译文

林子说：“大道无所不包，无所不入。大道中没有天地，没有日月，没有万物。既没有天地、日月、万物，又哪里有人和我呢？佛家所说的‘无诤三昧’，孔子说‘君子无所争’，也都适合这句话。《道德经》说：‘上士（上等根器的人）听了道，努力去实行’，即使他有争心，也没有空闲。至于下士，就不知有大道，把大道看成藐小，人相我相，自生分别，这就是他们好争的原因。”

上德不德，下德执德。

原文

林子曰：“上德不德，实无所得，而无所于执也；下德执德，为有所得，而有所于执也。”

译文

林子说：“道德高尚的人，做了功德，从不标榜自己有功德，认为确实没有得到什么，这就是没有执着；道德低下的人，做点善事，就执着善事，认为有得到功德，这就是有了执着。”

执着之者、不名道德

原文

林子曰：“既已执矣，必复着之，故曰执着。执且不可，而况于着？盖道体本无为也，而弘道之人，且不可以有为矣，而执而着恶乎其可哉？”

译文

林子说：“既然已经固执了，一定会再着相，因此叫做执着。固执尚且不可以，更何况着相？因为道体本无为，弘扬大道的人，几乎不可以有为，那么哪里可以执着呢？”

老君曰：众生所以不得道者，为有妄心，既有妄心，既惊其神，即敬其神，既着万物，即生贪求，既生贪求，即是烦恼，烦恼妄想，忧苦身心，便遭浊辱。流浪生死，常沉苦海，永失真道，真常之道，悟者自得，得悟道者，常清静矣。”

原文

林子曰：“心本无妄，而曰妄心者，欲牵之也。故欲以牵其心，而心安得不为欲所引而妄乎？心以扰其神，而神安得不

为心所动而惊乎？既惊既妄，便着万物。由是而贪求烦恼，由是而忧苦浊辱，由是而流浪生死，沉于苦海，而不自知矣。岂不永失真道耶？然真常之道，不以清静而得，不以执著而失。若执著之者，而能知所以觉悟焉，无执无着，常清常静，而真常之道又在我矣。故道不远人，人自离道；人能弘道，道即在人。盖人与道，本不相离也，而执著之者，离之尔。虽欲离之，而卒有不可得而离者在焉，故曰‘可离非道’。此又读《清静经》者之所当知也。

译文

林子说：“心本来无妄，可是又说妄心，那是心被物欲牵引。因此，物欲牵引他的心，那么心怎么能不被物欲引入迷途就妄了呢？妄心就扰动神，那么神怎么能不被心扰动而纷乱呢？又惊又妄，就附着万物。因此就生出贪求、就有烦恼，因此就内心忧愁和身体劳苦，身心便会遭受污辱，因此就会流浪在生死轮回之中，长久地沉沦在苦海中，自己却不知道，这难道不是永远偏离真正的大道吗？然而，真常之道，不要认为有了清静就会得到，不要认为有了执著就会丧失。如果执著的人，能够知道觉悟的方法，没有了执着，常清常静，那么真常之道又在我了。因此，道不远离人，人自脱离道；人能够弘扬道，道就在人了。因为人与道本来不相离，如果执著了，就偏离了道。即使想要

离开道，也终有不能够离开的自然存在，因此说‘可离非道’。
这又是读《清静经》的人应当知道的。”

释
经

摩诃般若波罗蜜多心经

门人卢文辉订正

原文

林子曰：“梵语‘摩诃’，华言‘大’；梵语‘般若’，华言‘智慧’。其曰‘智慧’者，乃余之所谓实地之真心也。梵语‘波罗蜜’，华言‘到彼岸’。其曰‘彼岸’者，乃余之所谓真心之实地，而为色空之所不到处也。‘多’与“少”对，多，多之也。行深而至于大智慧到彼岸，此其最上一乘之可多也。然彼岸实地中，本无一法可得，而万法皆从此出者，多之也。《心经》者，吾心之真经也，一切现成。故从劫至劫，手不释卷；从昼至夜，无不念时。乃所以持吾心之真经也。惟此真经也，以离一切色相，以离一切空相。而安此色空二字，俱不可得也。若非亲到彼岸者，其孰能知之？”

译文

林子说：“梵语(印度语言之一)‘摩诃’，汉语译为‘大’；梵语‘般若’，汉语译为‘智慧’。这里说的‘智慧’，就是我所说的实地的真心。梵语‘波罗蜜’，汉语译为‘到彼岸’。这里说的‘彼岸’，就是我所说的真心的实地，是色空不到的地方。‘多’与‘少’相对，多，就是多的意思。行深(即把大智慧深化到生命的深处)达到大智慧到彼岸，这是最上一乘的能

够多。然而彼岸实地中，本来没有一法可得，可是万法都从这里产生，就是‘多’的义旨。《心经》，是我心的真经，一切现成。因此从劫至劫(即从短时间到长时间)，经书不离手；从白天到黑夜，没有不念的时刻。这就是用来持守我心的真经的心法。只有这真经，可以离一切色相，可以离一切空相。然而安放这‘色空’两个字，都不可以得到。如果不是亲自到彼岸，谁能够知道呢？”

原文

《金刚经》曰：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”昔有释之者曰：“皆从此经出者，非以指此一经文句语言。”又曰：“且道此经，从甚处出？须弥顶上，大海波心。”又曰：“此经者，人人俱有，个个周圆。上及诸佛，下及蝼蚁，亦具此经，即‘妙圆觉心’是也，无物堪比。”又曰：“兹经喻如大地，何物不从地之所生？诸佛惟指一心，何法不从心之所立？”

译文

《金刚经》说：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”从前有人解释这句话说：“都从这个经中产生，不是用来指这一个经的文句语言。”又说：“再说此经，从什么地方产生？是须弥山顶上，是大海的波心处。”又说：“此经，

人人都有，个个周圆(即圆满)。上到诸佛，下到蝼蚁，也都具有此经，这就是‘妙圆觉心’，没有物可以相比。”又说：“此经犹如大地，什么物不从大地产生？诸佛只指一心，什么法不从心立成？”

原文

国初僧宗泐曰：“此经即世尊所说大部般若之精要，故知菩萨之说，即是佛说，传至中华凡五译，今从玄奘所译者，以中国盛行故也。”

译文

明朝初期僧人宗泐说：“此经是世尊所说的大部般若的精要，因此知道菩萨的说法，就是佛说的，传到中国总共有五种译本，现在依从玄奘所译的，是因为他的译本在中国盛行。”

原文

国初宋潜溪曰：“心者，世间及出世间，万法总相。其别有五：一肉团心，状如蕉蕾，生色身中，系无情摄；二缘虑心，状如野烧，忽生忽灭，系妄想摄；三集起心，状如草子，埋伏识田，系习气摄；四赖耶心，状如良田，细种无厌，系无明摄；五真如心，状同虚空，廓彼法界，系寂照摄。”余所言者，皆最上一乘之第一义也，而于字训，姑且略之，故曰‘释略’。今依诸生之请，而以昔人所训字义附于各章之后。

译文

明朝初期宋潜溪（宋濂）说：“心，是世间和出世间万法的总相。它的区别有五种：一是肉团心（就是心脏器官），形状像芭蕉的大花蕾，在身中生色，是无情摄（摄即是收摄心念）；二是缘虑心（就是我们面对六尘、幻境所起的攀缘、妄想、思虑心），形状像野火，忽生忽灭，是妄想摄；三是集起心（就是收集诸业习之种，我们以往的所造善业、恶业都聚集在此心中），形状像草籽，埋伏在识田中，是习气摄；四是赖耶心（就是世界一切的精神本原，它含藏着一切现象的‘种子’），形状像良田，仔细地种植也不会满足，是无明摄；五是真如心（就是真心，难以用语言形容，无体无相不可得，唯有解脱后，才可证得），形状像虚空，广大满法界，是寂照摄。”我所说的，都是最上一乘的第一义，对于文字的解释，姑且省略了，因此叫做“释略”，现在依从各位门生的请求，就把前人解释的字义附在各章之后。

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多，时照见五蕴皆空，度一切苦厄

原文

林子曰：“‘观’与‘照’别，未到彼岸，则不得不观；既到彼岸，则亦照见之而已矣。故‘照见’也者，犹俗所云‘看见’者是也。盖既到彼岸之时，而看见此彼岸中，一无所有，

故曰‘时照见五蕴皆空’，一切之现成也。菩萨而曰‘自在’者，以其深处于彼岸实地之中，而为色空之所不到处者，奚有于尘生之色？亦奚有于尘灭之空？无色无空，夫谁得而挂碍之？故曰‘自在菩萨’。自在菩萨者，自性菩萨也。而真如之性，则遍于一切处，释氏谓之无形无相，无背无面，六根四大俱无，只有一相，亦是无相。十方国土，无不现身。若非亲到彼岸者，其孰能知之？‘行深’有二义，皆不可不知也：若以行作去声，而曰行深者，三千威仪，八万细行，而功行则极大矣；若以行作平声，而曰行深者，应如是住，如是降伏，而修为则极其至矣。‘摩诃般若’者，大智慧而见性也；‘波罗蜜’者，到彼岸而入顿也。故见性也者，以了知此无上正等正觉之佛性，悉备于彼岸实地中，五阴本空，一切之现成也。多，古语所谓有足多之多；时，到彼岸之时；度，度之也，度苦海以登彼岸也。而众生则从生至死，从劫至劫，皆受此一切苦厄，不能出离，而彼岸实地，元无苦海，而又奚待于度耶？故照也者，照而无所于照也；空也者，空而无所于空也；度也者，度而无所于度也。若曰照而有所于照，空而有所于空，度而有所于度，即是未到彼岸，有假人为，而谓之一切现成不可也。”

译文

林子说：“‘观’与‘照’，有分别，还没有到彼岸，就不

得不观;已经到彼岸,也就是照见而已了。因此,‘照见’犹如世俗所说的‘看见’,就对了。因为已经到彼岸的时候,就看见这个彼岸中,一无所有,因此说‘时照见五蕴皆空’,一切现成。菩萨又说‘自在’,因为他深处在彼岸实地中,就是色空所不到的地方,哪里有对尘产生的色?也哪里有对尘产生灭的空?无色无空,谁能够挂碍他呢?因此说‘自在菩萨’。自在菩萨,就是自性菩萨。真如之性,周遍在一切地方,佛家叫做无形无相,无背无面,六根和四大都无,只有一相,也是无相。十方国土,无不现身。如果不是亲到彼岸,谁能够知道这些呢?‘行深’有两种意思,都不可不知;如果把‘行’,读作去声,那么说行深,三千威仪具足,八万微细的戒,功行就极其大了;如果把‘行’读作平声,那么说行深,应当像这样去安住,去降伏自己的心,那么修为就达到极点了。‘摩诃般若’,是大智慧就见性;‘波罗蜜’是到彼岸顿然大悟。因此,见性,是明知这无上正等正觉的佛性,完全具备在彼岸实地中,五阴(色、受、想、行、识)本来空无一物,一切现成。多,是古语所说的有足够多的多;时,是到彼岸之时;度,是度过去的意思,度苦海就登彼岸。众生就是从生到死,从短时间到长时间,都受这一切苦难灾厄,不能超出,可是彼岸实地,原来并没有苦海,又哪里要等待度呢?因此,照,是照又没有什么可照;空,是空

又没有什么可空；度，是度又没有什么可度。如果说照还有什么可照，空还有什么可空，度还有什么可度，就是还没有到彼岸，还借助人力，那么叫做一切现成是不可以的。”

原文

林子曰：“彼岸实地，而为色空之所不到处者，乃自在菩萨之所住处也。然处，犹家也。自在菩萨所住之处，即自在菩萨所住之家。曰‘处’曰‘家’，《坛经》所谓‘门内’‘甚深法界’者是也。若能知此甚深法界，而为自在菩萨之所住处，一超而入，便是到家之人。然而甚深法界，得而入之乎；自在菩萨，得而观之乎？”

译文

林子说：“彼岸实地，是色空所不到的地方，就是自在菩萨所住的地方。这样，处犹如家。自在菩萨所住之处，就是自在菩萨所住之家。称为‘处’，称为‘家’，是《坛经》所说的‘门内’，‘甚深法界’。如果能知这个甚深法界，就是自在菩萨的住处，一超而入，便是到家的人。然而甚深法界，能得到进入吗？自在菩萨，能得到观望吗？”

原文

林子曰：“即心即佛，而真心元在于实地之中者，是真佛深处于彼岸之际也。故不诣实地，而谈真心，不到彼岸，而谈真佛者，岂非所谓门外汉耶？”

译文

林子说：“心就是佛，真心原来在实地之中，这是真佛深处于彼岸之际。因此，还没有到实地，就谈真心，还没有到彼岸，就谈真佛，难道不是所谓的门外汉吗？”

原文

林子曰：“不登佛位，安能识佛？不知本来，安识无物？”

译文

林子说：“还没有登佛位，怎么能认识佛？还不知本来，怎么能知道无物？”

原文

林子曰：“若离实地，便是离心；若离彼岸，便是离佛。”

译文

林子说：“如果离开实地，就是离开心；如果离开彼岸，就是离开佛。”

原文

元古云曰：“五蕴即五阴。其曰蕴者，积聚义也；其曰阴者，盖覆义也。”

译文

元古云说：“五蕴就是五阴。这里说‘蕴’，是积聚的意思；这里说‘阴’，是覆盖的意思。”

原文

潜溪曰：“五蕴者，色受想行识也。色蕴，四大所成；受蕴，领纳苦乐，又不苦不乐；想蕴，即种种境，奔驰不息；行蕴，诸所心法，多贪境弗止；识蕴，于所缘境，炽然了别。五蕴之中，‘识’以分别居先；因其分别，而领纳在心，谓之‘受’；心既领纳，相续寻思，谓之‘想’；想之不己，遂成造作，谓之‘行’。”

译文

潜溪说：“五蕴，是色受想行识。色蕴(指占有一定空间，且会变坏，称为色。而色的聚集称为色蕴)，是四大(即地水火风)生成的；受蕴(即肉体之感受与精神之知觉等的感受作用)，领纳苦乐的感受，又在不违不顺之境领纳不苦不乐的心意；想蕴(人有想像事物善恶邪正，或想像眼、耳、鼻、舌、身、意之种种‘情想’，积聚之，称为想蕴)，就是想像种种境，奔驰不息；行蕴(指具有造作、迁流性质之诸法所类聚的)，许多心法，多生贪境而不止；识蕴(很多识蕴聚合在一起，称为识蕴)，依根缘外尘，明白地了别外境。五蕴之中，‘识’以分别居先；因为

有了这种分别，就领纳在心，叫做‘受’；心已经领纳，连续寻思，叫做‘想’；想不停止，就变成造作，叫做‘行’。”

舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是

原文

林子曰：“此呼舍利子而警之，而以色空二字对待言之，盖恐其有着于有无二见也。若所云‘五蕴皆空’者，乃色空之所不到处。本无空也，奚有于色？色空俱泯，《心经》之本旨，一切现成也。而历代注解，皆曰‘色因空显，空为色亡’；又曰‘无空不显色，无色不明空’等语。如此见解，不谓之对待之义耶？故曰色不异空，空不异色，岂曰‘不异’？而又曰‘即是’者，何也？以其不能见性，二者病在一般也。”

译文

林子说：“这里呼叫舍利子就是在提醒，又用色空两字相对立来说，大概担心它有着于有无二见。如所说的‘五蕴皆空’，就是色空所不到之处。本来无空，哪里有色？色空都泯灭，《心经》的本来宗旨，是一切现成。可是历代的注解，都说‘色因空显，空为色亡’；又说‘无空不显色，无色不明空’等等语言。如此见解，不叫做相对立的意思吗？因此说色不异空，空不异色，哪里只说‘不异’？接着又说‘即是’，这是为什么？因为他们

不能见性，两种人的毛病都一样。”

原文

三祖僧璨曰：“圆同太虚，无欠无余。”此乃本体自然，一切之现成也。若非亲到彼岸者，其孰能知之？又曰：“莫逐有缘，勿住空忍。”若逐有缘，即是逐空以为色；若住空忍，即是泯色以为空。二者盖胥失之，而非一切之现成矣。

译文

三祖僧璨说：“圆同太虚，无欠(一切都是圆满)无余(没有执著)。”这就是本体自然，一切现成。如果不是亲到彼岸，谁能够知道呢？又说：“莫逐有缘，勿住空忍。”如果追求有缘，就是追逐空成为色；如果趋向空，就泯灭色成为空。这两种当然都失去了本旨，就不是一切现成了。

原文

林子曰：“余尝譬之石焉，火之性，蕴于石之中；而石之中，但惟有火之性已尔。本无火也，奚有于灭？既无火矣，而有色乎哉？既无灭矣，而有空乎哉？而人之性，亦犹是也。然石击之则火生，顷之而火灭，火生则有火之色，火灭则无火之色而空矣。而生而色而灭而空，都在石外。殊不知真性本不在外也，顾乃于尘之色空上做工夫，则亦何异于火之生灭上讨分

晓，而谓之能见性而入顿也，可乎哉？《坛经》曰：‘只在门外，未入门内。’”

译文

林子说：“我曾经用石头来比喻，火的性，蕴藏在石头中；那么石头中，只有火的性而已。本来没有火，哪里还有待于灭呢？既然没有火，难道有色吗？既然没有灭，难道有空吗？人的性，也犹如这个道理。然而石头敲击石头就产生火，倾刻火就灭，火产生就有火的色，火灭了就没有火的色，就空了。这些生、色、灭、空，都在石头外。竟然不知真性本来不在外，却在尘的色和空上做功夫，这跟弄清楚火的生灭有什么不同呢？却又说自己能见性又入顿悟，可以吗？正如《坛经》所说：‘只在门外，未入门内。’”

原文

林子曰：“余尝譬之镜焉，尘来则色，尘去则空，是镜之色空，皆由于外尘之去来如此。然而镜之所以能照之本体者，抑亦其色空之所不到处者乎？”

译文

林子说：“我曾经用镜子来比喻，尘土飞来就是色，尘土拂去就是空，这是镜子的色和空，都是因为外来的尘土的来与去才这样。然而镜子能照的本体，也许是色空所不到的地方吧？”

原文

潜溪曰：“凡有形者，皆谓之色；凡无形者，皆谓之空。”

译文

潜溪说：“凡是有形的，都叫做色；凡是无形的，都叫做空。”

舍利子，是诸法空相。

原文

林子曰：“此呼舍利子而重警之，而专以‘空’之一字言之，盖惟恐其不知《心经》之本旨，而有着于法，而有着于相，有所照而空之也。然真性上不容一物，彼岸中一切现成，而无有法，而无有相。而曰法曰相，便是有物，而非彼岸实地中之现成矣。《坛经》曰：‘常离法相，自由自在。’又曰‘离诸法相，一无所得。’‘是’字，指上文‘空不异色’，‘空即是色’句。”

译文

林子说：“这里呼叫舍利子就是再次提醒，又专门用一个‘空’字来说，只担心人们不知《心经》的本旨，就会有着于法，就会有着于相，有所照并使它空。然而真性上不容一物，彼岸中一切现成，没有法，没有相。如果说法说相，就是有物，就不是彼岸实地中的现成了。《坛经》说：‘常离法相，自由自

在。’又说：‘离诸法相，一无所得。’‘是’这个字，指上文‘空不异色’，‘空即是色’的语句。”

原文

林生问曰：“夫既空矣，安得有相？”林子曰：“岂曰色有色相，而空亦有空相矣。”又问“何谓空相？”林子曰：“余尝指诸空器而问之人曰：‘器中何物也？’答曰：‘吾但见器中之空尔。’夫空可得而见之，不谓之空有空相耶？有相则有见，无相则无见。余于是而知空相之空，是亦色相之色也。着空着色，亦有何异？故曰其为失性均也。”

译文

林生问：“已经空了，怎么会有相呢？”林子说：“怎么能只说色有色相，而且空也有空相。”又问：“什么叫做空相？”林子说：“我曾经指着一个空的器具问一个人：‘器具中有什么物吗？’那个人回答说：‘我只看到器具中空空而已。’空能够看得见，不叫做空有空相吗？有相就有见，无相就无见。我因此就知道空相的空，这也是色相的色。着空着色，又有什么不同呢？因此说这与失去性是相等的。”

原文

林子曰：“空之一字，最易惑人。然凡夫则易惑于色，而二乘则易惑于空。夫惑于色者，犹可得而言之，而惑于空者，

则不可得而言之。而世之注解者，率皆不知佛无有法，空无有相，而执着于上文五蕴皆空句，而曰真空实相，谬之甚也！殊不知无空之空，是谓‘真空’；无相之相，是谓‘实相’。若曰空相，则是空也，亦可得而见之矣。而余之所谓色空不到处之真空，其有空乎？其有相乎？其可得而见乎？若非亲到彼岸者，其孰能之？大抵《心经》大旨，皆以彼岸实地中，本无五蕴可空也，而学佛之徒，乃不知彼岸实地之谓何，而谓有法可以空五蕴而空之，终不免入于想像，而谓虚空无有相貌以为空也。岂曰色空俱忘，亦是知见。故曰是诸法空相，以深警之也。”

译文

林子说：“空这一个字，最容易迷惑人。可是凡夫却容易被色迷惑，而声闻乘和缘觉乘却容易被空迷惑。被色迷惑，还能够用语言说清楚，可是被空迷惑，就不能够用语言说清楚。可是世上注解《心经》的人，大概都不知佛无有法，空无有相，如果执着在上文‘五蕴皆空’一句，就说是真空实相，是十分错误的！竟不知道无空的空，这才叫做‘真空’；无相的相，这才叫做‘实相’。如果说‘空相’，就是空，也是能够看见了。然而我所说的色空不到处的真空，难道有空吗？难道有相吗？难道能够看见？如果不是亲到彼岸的人，谁能够知道它呢？大概《心经》的主要意旨，都以为彼岸实地中，本来没有五蕴可空。可

是学佛的人，却不知彼岸实地说的是什么意思，就认为有法可以空五蕴就使它空，终于免不了落入想像；又认为虚空没有相貌就把它当作空，怎么能说色空都忘了，这也是知见。因此说‘是诸法空相’，用来深加提醒。”

不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。

原文

林子曰：“若前所谓‘五蕴皆空’者，盖彼岸实地中，而为色空之所不到处者，五蕴本空也。夫五蕴本空矣，则安有生？既不有生，则安有灭？垢净增减，亦复如是。故曰空中无色，无受想行识者，一切之现成也。若非亲到彼岸者，其孰能知之？此章应上‘五蕴皆空’句。”

译文

林子说：“如前面所说的‘五蕴皆空’，是因为彼岸实地中是色空所不到的地方，五蕴本来空。五蕴本来空，哪里有生？既然没有生，哪里有灭？垢、净、增、减，也是这样。因此说‘空中无色，无受想行识’，一切现成。如果不是亲到彼岸的人谁能够知道它？这一章回应以上‘五蕴皆空’句。”

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。

原文

林子曰：“此下详言之。以彼岸实地中，一无所有，非特无色，无受想行识焉已也。而彼岸实地，其有眼耳鼻舌身意乎？其有色声香味触法乎？其有无明乎？而无无明尽。其有老死乎？而无老死尽。其可以智而知，以苦以集以灭以道而得之乎？其有挂碍乎？其有恐怖乎？其有颠倒梦想乎？然此亦皆尘之生灭去来尔。而彼岸实地，乃其尘之所不到处，一切之现成也。若非亲到彼岸者，其孰能知之？”

译文

林子说：“这以下是详细地说。因为彼岸实地中，一无所有，不但无色，也无受想行识而已；而且彼岸实地，哪里有眼耳鼻舌身意呢？哪里有色声香味触法呢？哪里有无明呢？而是无无明尽。哪里有老死呢？而是无老死尽。哪里可以凭智力就能知，凭苦、集、灭、道就能得呢？哪里有挂碍呢？哪里有恐怖呢？哪里有颠倒梦想呢？然而这也都是尘的生、灭、去、来而已。彼岸实地，是这些尘所不到的地方，一切现成。如果不是亲到彼岸的人，谁能够知道呢？”

原文

林子曰：“形骸中，有眼有耳有鼻有舌有身有意而有六根矣。而彼岸实地，则超出于形骸之外，无眼无耳无鼻无舌无身无意而无六根也。夫既无六根矣，而必于属眼之色而空之以为空者，何欤？若余之所谓彼岸实地者，则自其真去处之无色无空者言之，而非谓外著于六根之眼，空其色而空之也。若外著于六根之眼，空其色而空之，则亦不免入山圜坐，避尘以求静也。殊不知彼岸实地，而为色空之所不到处者，而奚有于尘之可避，又奚有于静之可求耶？若非亲到彼岸者，其孰能知之？”

译文

林子说：“形骸中，有眼睛、有耳朵、有鼻子、有舌头，有身子、有意念就有六根了。然而彼岸实地，超出形骸之外，无眼耳鼻舌身意就没有六根了。既然没有六根了，却一定要把属于眼的色空了就把它当作空，这是为什么呢？如我所说的彼岸实地，就是以这个真去处的无色无空来说的，而不是说外着于六根的眼，把它的色空了就是色空了。如外着于六根的眼，把它的色空了，就是色空了，就免不了入山圜坐，躲避尘世来求静。竟不知道彼岸实地，是色空不到之处，有什么要躲避的尘，又有什么要寻求的静呢？如果不是亲到彼岸的人，谁能知道呢？”

原文

经曰：“得阿耨多罗三藐三菩提。”而阿耨多罗三藐三菩提得而得之乎？得而无所于得，无所得而得也。故曰“以无所得故”。若存无所得心，而自以为得者，便是有修有证，有所得而不空矣。而色空之所不到处者，一切现成也。而奚有于修，奚有于证，奚有于得耶？故“故”也者，故也。此“无所得故”，并下文二“依般若波罗蜜多故”“无挂碍故”，是皆本体之自然，一切之现成也，故曰“故”。故“故”也者，谓我元所自有之故物，本如是也。

译文

经中说：“得阿耨多罗三藐三菩提。”可是阿耨多罗三藐三菩提能够得到吗？想得到就会没有什么能得，没有想得到就会得。因此说“以无所得故”。如果存无所得的心，还自己认为有所得，就是有修有证，有所得就不空了。而色空所不到的地方，一切现成。有什么修，有什么证，有什么得呢？因此，“故”是本体自然的意思。这个“无所得故”，和下文的“依般若波罗蜜多故”“无挂碍故”两个故，都是指本体的自然，一切现成，因此说“故”。因此，“故”是我原来自然有的故物，本来就是这样。

原文

潜溪曰：“眼耳鼻舌身意谓之六根，犹草木之有根也，亦谓之六入，根则主内而言，入则主外而言。眼见为色尘，耳闻为声尘，鼻嗅为香尘，舌尝为味尘，身染为触尘，意着为法尘。是谓之六尘，谓如沙尘之障蔽也。根尘二者，和合为十二处。处，所也，言各有所在也。从见为眼识，从闻为耳识，从嗅为鼻识，从尝为舌识，从染为身识，从分别为意识，谓之六识。识，谓妄生辨析，昏翳真智也。三者和合为十八界。界者，限也，言各有限域也。‘乃至’者省文，上举眼界，下举无意识界，中间四识，可以例知也。”

译文

潜溪说：“眼耳鼻舌身意叫做六根，犹如草木有根，也叫做‘六入’，根就是注重内部来说，入就是注重外部来说。眼睛看见的是色尘，耳朵听到的是声尘，鼻子闻到的是香尘，舌头尝到的是味尘，身体沾染的是触尘，意念执着的是法尘，这些叫做六尘，说它犹如沙尘遮蔽。根和尘这两种，合起来是十二处。处，是地方的意思，说它们各有所在的地方。依从眼见是眼识，依从耳闻是耳识，依从鼻嗅是鼻识，依从舌尝是舌识，依从身染是身识，依从分别是意识，这些叫做六识。识，就是乱生辨别分析，蒙昧遮蔽了真智。这三者合起来成为十八界。界，就是界限的意思，是说各有限定的区域。‘乃至’表示省

略文字，上文举出眼界，下文举出无意识界，中间还有四识，可以根据上文为例类推而知。”

原文

宗泐曰：“此空十二因缘也。无明者，痴暗也。谓于本性无所明了，非懵然无知，乃违理强觉之谓也。‘无无明，无无明尽’者，菩萨以般若智，观此无明，其性本空，无生灭相，故云‘无无明，亦无无明尽’也。‘乃至无老死，亦无老死尽’义与前同，但举其始末，而略其中也。十二因缘，亦曰十二支：一曰无明，亦名烦恼；二曰行，谓造作诸业；三曰识，谓起妄念，初托母胎也；四曰名色，从托胎后，生诸根形也；五曰六入，谓于胎中，而成六根也；六曰触，成胎后，六根对六尘也；七曰受，谓领纳世间好恶等事；八曰爱，谓贪染五欲等事也；九曰取，谓于诸境，生取着心也；十曰有，谓作有漏之因，能招未来之果；十一曰生，谓受未来五蕴之身也；十二曰老死，谓未来身，既老而死。此十二因缘，该三世因果，展转因依，如轮旋转，无有休息。一切众生，迷而不知，良可悲也！”

译文

宗泐说：“这是空十二因缘。‘无明’，是无明的闇昧。是说对本性没有明了，不是一无所知，而是所说的违背常理牵强附会的明白。‘无无明，无无明尽’，是菩萨用般若智慧，观

此无明，这个性本来空，无生灭相，因此说‘无无明，亦无无明尽’。‘乃至无老死，亦无老死尽’的旨义与前文一样，只举出它的开头和结尾，就省略去中间的内容。十二因缘，也叫做十二支：一是无明，也叫做烦恼；二是行，就是造作诸业；三是识，就是起妄念，初托母胎；四是名色，从托胎后，产生了各种根和形；五是六入，是说在胎中，形成六根；六是触，成胎以后，六根对应六尘；七是受，就是接受世间好恶等事；八是爱，就是贪求沾染五欲(色、声、香、味、触)；九是取，就是在各种环境中，产生执取、贪著的心；十是有，就是做有烦恼的事成为因，能招来未来的果；十一是生，就是接受未来五蕴的身；十二是老死，就是未来身，既会老，又会死。这十二因缘，包括三世因果，依照因翻转，像轮子旋转，没有停息。一切众生，迷惑不知。的确可悲！”

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。

原文

林子曰：“梵语‘菩提’，华言‘觉’；梵语‘萨埵’，华言‘有情’。盖谓‘觉而有情’也。梵语‘涅槃’，华言‘无为’。‘依’者，皈依，南无之义也，古所云‘南无佛，南无

法，南无僧’者，是也。而‘涅槃’‘无为’是乃现成之公案也，但皈依之而已矣。故究竟之，亦可入于涅槃。”

译文

林子说：“梵语的‘菩提’，就是汉语说的‘觉’；梵语的‘萨埵’，就是汉语说的‘有情’。大概是‘觉而有情’的意思。梵语的‘涅槃’。就是汉语说的‘无为’。依，是皈依的意思，也是南无的意思，古人所说的‘南无佛，南无法，南无僧’，就是这个意思。而且‘涅槃’‘无为’这是现成的公案，只是要皈依它而已。因此，究竟(彻底的)的修行，也可以进入涅槃。”

原文

《楞伽经》曰：“涅槃乃清静不死不生之地，一切修行者之所依皈。”《华严经》曰：“有诤说生死，无诤即涅槃。”六祖曰：“涅槃者，圆满清静义。”又曰：“三界九地，各有涅槃妙心。”

译文

《楞伽经》说：“涅槃是清静不死不生的境界，一切修行人都依皈它。”《华严经》说：“有诤(有烦恼)说生死，无诤就是涅槃。”六祖说：“涅槃，是圆满清静的旨义。”又说：“三界九地，各有涅槃妙心。”

三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提

原文

林子曰：“此与上章而并言之，不曰菩提萨埵，皈依般若波罗蜜多，而究竟之可入于涅槃，而三世诸佛，亦皆皈依般若波罗蜜多，而成无上正等正觉矣。而无上正等正觉，是亦现成之公案也。若非亲到彼岸者，其孰能知之？然菩提萨埵而曰‘依’者，有法而无为也；三世诸佛而曰‘依’者，无法而无为也。至于究竟涅槃，其归一也。”

译文

林子说：“这句与上章合并起来说，所以不说菩提萨埵，皈依般若波罗蜜多，究竟了就可以进入涅槃，而且三世诸佛，也都皈依般若波罗蜜多，就成就无上正等正觉了。而无上正等正觉，这也是现成的公案。如果不是亲到彼岸的人，谁能够知道呢？然而菩提萨埵又说‘依’，是有法又无为；三世诸佛又说‘依’，是无法又无为。至于究竟涅槃，它们都归于一。”

原文

唐僧宗密曰：“佛者，梵云‘婆伽婆’，唐言‘佛’。佛者觉也。自觉觉他，觉圆满故，一切有情，咸具此道，悟者即名佛，迷者曰众生。”

译文

唐朝的僧人宗密说：“佛，梵语称为‘婆伽婆’，汉语称为‘佛’。佛，就是觉。自觉觉他，是觉圆满故，一切有情，都具备这个道。觉悟的人就称为佛，迷惑的人就叫做众生。”

原文

宋王日休曰：“梵语‘阿’，此云‘无’；梵语‘耨多罗’，此云‘上’；梵语‘三’，此云‘正’；梵语‘藐’，此云‘等’；梵语‘菩提’，此云‘觉’；而曰‘阿耨多罗三藐三菩提’者，乃‘无上正等正觉’，谓真性也。真性即佛，故略言之，则谓之觉，详言之则谓之无上正等正觉。以真性无得而上之，故云‘无上’；上自诸佛，下至蠢动，性相平等，故云‘正等’；其觉圆明普照，无偏无亏，故云‘正觉’。

译文

宋朝王日休说：“梵语‘阿’，这里译为‘无’；梵语‘耨多罗’，这里译为‘上’；梵语‘三’这里译为‘正’；梵语‘藐’，这里译为‘等’；梵语‘菩提’，这里译为‘觉’；又说‘阿耨多罗三藐三菩提’，就是‘无上正等正觉’，叫做真性。真性就是佛，因此简要地说，就是称为觉；详细地说，就是称为无上正等正觉。因为真性是不能比它更上的，因此称为‘无上’；上自诸佛，下至虫类，性相平等，因为称为‘正等’，这个觉圆明普照，没有偏向，没有亏缺，因此称为‘正觉’。”

原文

潜溪曰：“‘三世’谓过去庄严劫，见在贤劫，未来星宿劫也。梵语‘佛’，此云‘觉。觉者，迷之对，以佛之觉，见众生之迷也。”

译文

潜溪说：“‘三世’是指过去庄严劫，见在贤劫，未来星宿劫。梵语‘佛’，这里称为‘觉’。觉，是迷的对立，用佛的觉，看到众生的迷。”

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。

原文

林子曰：“彼岸中，一切现成。若未到彼岸，夫谁得而知之？既不得知，必生惊疑；既生惊疑，必不信受；既不信受，必不皈依。而曰‘真实不虚’者，此乃老婆心切，盖欲以释其惊疑之心，而信受之，而皈依之也。”

译文

林子说：“彼岸中，一切现成。如果未到彼岸，谁能够知道呢？既然不能够知道，就一定会产生惊疑；既然产生惊疑，就一定不会相信接受；既然不相信接受，就一定不会皈依。又说‘真实不虚’，这就是慈悲心切，想要消除他们惊疑的心，就会相

信接受，就会皈依。”

原文

潜溪曰：“言‘故知’者，结前起后也。‘咒’者，佛说密语，即第一义也；‘神’者，精妙不测之称；‘明’者，鉴照不昧之谓；‘无上’，无可加过也；‘无等等’，独绝无伦也。既言‘大’，则已极矣；又重言‘无上无等等’者，所以深著般若，溥博无际也。溥博无际，惟‘真空’足以当之。”

译文

潜溪说：“说‘故知’，是总结前文并启起后文。‘咒’，是佛说密语，就是第一义；‘神’是精妙不可测的称呼；‘明’，是鉴识照察不昏暗的说辞；‘无上’，是不可以增加超过的；‘无等等’，是独一无二，无与伦比的。既然说‘大’，就已经是极点了；又再说‘无上无等等’，是因为深远地显明般若，周遍广远无际。周遍广远无际，只有‘真空’完全可以与它相称。”

故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

原文

林子曰：“‘谛’者，‘苦集灭道’之四谛也。曰‘揭谛’者，揭此四谛也；而又曰‘揭谛’者，揭此四谛之揭而揭之，

揭之而复揭之，故能到彼岸。而清静，而涅槃，而无上正等正觉矣。”

译文

林子说：“‘谛’，是‘苦集灭道’的四谛。说‘揭谛’，是揭示这四谛；而且又说‘揭谛’是揭示这四谛，揭示了又揭示，揭示它再揭示它，因此能到彼岸，就是清静，就是涅槃，就是无上正等正觉了。”

原文

唐大颠云：“‘菩提’是初，‘萨婆诃’是末。”

译文

唐朝大颠和尚说：“‘菩提’是初始，‘萨婆诃’（究竟义，圆满义，惊觉义，成就义，散去义）是终极。”

原文

宋何无垢曰：“若是有志底人，一刀两段，更无退转，忽然悟道，达本性空，即得菩提；超出三界，了无所了，得无所得，荡然清静，则到极乐之所，受用无尽，故曰‘萨婆诃’。”

译文

宋朝何无垢说：“如果是有志的人，一刀两段，更没有道心退缩，忽然悟道，达到本性空，就得到菩提；超出三界，领悟了没有什么可再领悟的，得到了没有什么可得的，空寂清静，

就是达到极乐之地，受用无穷尽，因此称为‘萨婆诃’。”

原文

宋僧道川曰：“山花笑，野鸟歌，此时如得意，随处萨婆诃。”又曰：“算尽目前无一法，方能随处萨婆诃。”

译文

宋朝僧人道川说：“山花笑，野鸟歌，此时如得意，随处萨婆诃。”又说：“算尽目前无一法，方能随处萨婆诃。”

自书《心经》释略卷后

原文

林子曰：“释氏极则之教，古今现成之一大公案也。无言无隐，故释迦住世四十有九年矣，未尝说一字。而最上一乘，岂其有关于言语文字哉？夫既不关于言语文字矣，则《心经》之作，已失之支，而又释之者乎？慨自六祖而下，佛教微矣。而世之学佛者，孰不曰我已得正受，南能之宗也。自悟自解，自性自度。然究其归，则与比秀之拂拭尘埃者等尔。而所谓本来无物，而为色空所不到处者，则鲜有闻之矣。故曰七祖如今未有人，然非惟六祖而下为然也。而灵山会上，五千且退席矣，夫有佛出世，犹难与言如此，况后世乎？《坛经》曰：不宜速说，佛法难起。余委不知佛法，而亦强为之说焉，既概而论之，复略而释之，余岂不知《心经》微旨，不可得而说，不可得而论，不可得而释之者哉？而必欲说之，而必欲论之，而必欲释之者，余敢曰能明佛法之第一义，《心经》之微旨耶？而二乘之著空，则庶乎可以遮其非而最上一乘，或有所闻而知，自悟而兴起之矣。”

三教主人龙江兆恩

译文

林子说：“释迦极则之教，是古今现成的一大公案。性与天道，说也说不来，藏也藏不住，因此释迦住世四十九年，未曾说一个字。而且最上一乘，哪里与语言文字有关呢？既然与语言文字无关，那么《心经》这部经典，已经在支流上有了错失，难道又要解释它吗？慨叹自六祖以后，佛教就不明了。世上学佛的人，谁不说我已经得到正受（定心，离邪乱，叫做正；无念无想，纳法在心，叫做受），是惠能的南宗。自己领悟，自己解脱，能够觉悟自性，才能自度，这才是究竟之道。然而考究这些支流的归宿，那么与神秀的拂拭尘埃相比，是同等而已。所以，所说的本来无物，是色空所不到之处，就很少听到了。因此说，到现在还没有人成为七祖，不仅六祖以后是这样，而且灵山会上，佛祖开讲《法华经》时，有五千人等，即从座起，礼佛而退。有了释迦佛在世上出现，还像这样难以给他们说法，更何况后世呢？《坛经》说：‘不要急于宣扬说教，佛法的兴起是要经历许多磨难的。’我原来不知佛法，可是也要尽力说说佛法了。已经简要概述了，再加以简略的解释，我哪里不知道《心经》的微妙意旨，不能够说，不能够论，不能够解释呢？然而，我一定要说，又一定要论，而且一定要解释，我怎敢说能明白佛法的第一义，《心经》的微妙意旨呢？可是声闻乘和缘觉乘著

空，我希望可以遮挡他们的错误进而显明最上一乘，也许有人能听到就能知道《心经》的微旨，自悟了就能兴起佛法了。”

三教主人龙江兆恩

二经释论小跋

原文

林子既释释之《心经》、道之《常清静》矣，或有摭拾经文以问林子曰：“此何经也？”林子曰：“不知也。”或有摘取奇字以问林子曰：“果何义也？”林子曰：“不知也。”夫微密妙义，虽曰非关文字矣，然将何以释之？林子曰：“其真经乎？”又问何以谓之真经？林子曰：“真经也者，经之所从出也，故不知真经不可与谭经。若孔老释迦之所以立言以教天下万世者，此真经也。夫天下万世，孰无孔老释迦之真经哉？如有能明吾心孔老释迦之真经，以释孔老释迦之经，岂其不得孔老释迦之经之真实义耶？然余乏记性，以故不能多识前言，而一念惓惓，又惟恐见闻之知，有以障吾明觉之本体也。而余之所以释释之《心经》，与道之《常清静经》者，亦惟有此本体之真经尔。然而二经之字训，不可不知也。故必先取二经之旧注而观之，以考字训。既考字训矣，乃始以我之真经可以质之释迦老子而无疑者，而论著之以示诸生。既示诸生矣，复令诸生旁求他经，而与余之论著相契合者，各为采录，以备印证，此余强释二经之大都也。是虽不能不假于文字，而亦不专在于

文字间也，读者当自知之。若儒经余则有《四书标摘正义》矣，余每欲分章而句释之，以共成一集，而未能也。” 时

万历壬午冬十一月穀旦

子谷子龙江兆恩

译文

林子已经解释了佛教的《心经》，道教的《常清静经》了，有人摘取经文来问林子：“这是什么经呢？”林子说：“不知道。”又有人摘取奇字来问林子说：“这些字究竟是什么意思？”林子说：“不知道。”这些微密妙义，虽然说与文字无关，但是要如何解释呢？林子说：“是真经吧。”又问：“为什么称为真经？”林子说：“真经，经书是从真经中产生出来的，所以，不知真经就不能与他谈经。如孔子、老子、释迦可以著书立说来教化天下万世，就是这真经。至于天下万世，谁没有孔老释迦的真经呢？如果能够明了我心孔老释迦的真经，用它来解释孔老释迦的经书，难道不能得到孔老释迦之经的真实义吗？然而我缺少记性，因此不能多记以前的话，可是一念恳切诚挚，又只担心见闻的知会遮掩我灵明知觉的本体。我能够解释佛教的《心经》和道教的《常清静经》，也只是有这个本体的真经而已。然而

这两部经中字的解释，不可不知。因此，一定先取二部经的旧注来观看，以考证字的解释。已经考证了字的解释，就开始用我的真经可以质询释迦老子也没有疑问，就写成论著来让各位门生看。已经让各位门生看了，又让各位门生广泛搜求其他的经书，把与我的论著相契合的，各自加以采录，来谨慎印证，这是我尽力解释两经的大概情况。这虽然不能不借助文字，但是也不专在于文字之中，读者应当自知。如儒经我已经有《四书标摘正义》了，我常常想要分章再逐句解释来共成一集，却还不能做到。”时

万历壬午冬十一月穀旦

子谷子龙江兆恩

《心经》释略概论总序

原文

或问释氏之教，都无有法，若未离法，便不是佛。是耶非耶？林子喟然叹曰：“此余《心经》释略概论之所由作也。而子曾见余之释略概论乎未也？然佛之地步甚高，而必至于虚空本体，本体虚空，无有一法，乃可名佛。而曰若未离法，便不是佛，岂不然哉？然必由积久而后能致，如释迦所谓吾一劫至于千万劫，而吾精进之心，未尝少退。子岂不闻之乎？而曰释氏之教，都无有法者，余亦未敢以为然。故始于有法者，筏喻以渡河也；终于无法者，舍筏而登岸也。他如《金刚经》所云‘应如是住，如是降伏其心。’夫曰‘住’曰‘降伏’，谓非有法而何？纵是圣贤，亦且有无为法矣，况其下乎？至于《楞严经》所载二十五圣圆通，《圆觉经》之二十一渐教，三顿教，一圆教，天台止观之十八观，是皆释氏之法，万古不易之常经也。”然则《心经》亦有法欤？林子曰：“然。若首下一‘观’字，岂非十八观之义乎？其曰菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，是乃圣贤之无为法也。然咒，亦法也，揭之揭之，又复揭之，不为之渐教而何？岂曰二十五圣，即三世诸佛，抑亦不能外法以成佛矣。”

龙江兆恩

译文

有人问：“释迦的教，都没有法，如果还没有离开法，就不是佛。这是对呢，还是不对呢？”林子因感慨而叹气说：“这就是我著述《心经》释略和概论的原因。你曾看到我的释略和概论吗？然而佛的境界很高，一定要达到虚空本体，本体虚空，没有一法，才可以称为佛。你说如果还没有离开法，便不是佛，难道不是这样吗？然而一定是由于积聚久了然后才能达到，如释迦所说的，我一劫直至千万劫，我精进的心，未曾稍微退缩。你难道没有听到这句话吗？你说释迦的教，都没有法，我也不敢认为这是对的。因此，开始要有法，譬如渡河要用木筏；终极就无法，犹如舍弃木筏登上岸。另外，如《金刚经》所说：‘应如是住，如是降伏其心。’这里说‘住’说‘降伏’，怎么能说不是有法呢？即使是圣贤，也有无为法，更何况圣贤以下的人呢？至于《楞严经》记载二十五圆通法门，《圆觉经》的二十一渐教，三顿教，一圆教，天台止观的十八观，这些都是佛教的法，是万古不能改变的常经。”既然如此，那么《心经》也有法吗？林子说：“对，如开头一个‘观’字，难道不是十八观的意思吗？其中说‘菩提萨埵’‘依般若波罗蜜多故’，这是圣贤的无为法。然而，咒，也是法，揭示又揭示，又再揭示，怎么不是渐教呢？谁说只是二十五圣，就是三世诸佛，还是不能脱离法而成

佛。”

龙江兆恩

《心经》概论

原文

《心经》曰：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。”朱生曰：“何谓也？”林子曰：“尔能知色空之不到处，则此四句当自明矣。”又问色空之不到处。林子曰：“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，尚有真心之实地耶？”林子曰：“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。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。”然则何以谓之真空也？林子曰：“‘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耶？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。《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，而颜子则欲从而末由矣。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处之虚空也。《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

之二相耶？知此把柄，到此地位，则亦着衣吃饭已尔，更有何事？而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

《心经》说：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。”朱生问：“这是什么意思？”林子说：“你能够知道色空不到的地方，那么这四句应该会自己明白了。”朱生又问“色空不到之处”。林子说：“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？”林子说：“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，当然不是你的真心实地。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，我曾经仿照经典中色空的话，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。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？林子说：

“本来‘不生不灭，不垢不净，不增不减’，这是它能够成为空中的原因。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。《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。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，而成为不生不灭，色空所不到之处的虚空。《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现成。真心实地，难道落在色空和尘生尘灭二相上吗？知道了这个关键的方法，达到这个境界，也就是穿衣吃饭而已，还有什么事可做呢？亲到彼岸的人，应当自己知道这些。”

原文

洪生问“多”字之义。林子曰：“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，而有如其大者，一切之现成也。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，亦无嗔无喜，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。山河大地，从何处来，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，则尽东西南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。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！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，心地不乱自性定。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。夫彼岸实地中之妙义，而无上甚深如此，而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

洪生问“多”字的意义。林子说：“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，一切现成。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。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。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！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。那彼岸实地中的妙义而如此无上甚深，而亲到彼岸的人，应当自己知道。”

原文

陈生问曰：“若所云五蕴皆空者，岂曰色空之空乎？抑其空中之空也？”林子曰：“此所谓空，乃空中之空，而无有法，而无有相，无所待于空而空之，一切现成，本体之自然也。又恐其未明乎照无所照之旨，以法空之，而落于空相也。故下文又两呼‘舍利子’，而警之以‘色不异空’等语，又曰‘是诸法空相’，岂不以色相，相耶？空相，相耶？夫色相固非空矣，而以诸法之空以空之，则亦不离乎法，不离乎相，有所待于空而空之，岂曰现成公案，本体之自然乎？”

译文

陈生问：“如所说的五蕴皆空，怎么能说是色空的空呢？也许是空中的空吧？”林子说：“这句所说的空，是空中的空，没有法，没有相，不依赖于空就使它空，一切现成，是本体的自然。又担心他们还不明白照无所照的意旨，用法使自己空，就落在空相。因此下文又两次呼叫‘舍利子’，用‘色不异空’等语言来警示，又说‘是诸法空相’，难道不是认为色相是相，空相也是相吗？色相当然不是空，可是用诸法的空来使自己空，也就不离开法，不离开相，有依赖空来使自己空，怎么能说是现成公案，本体的自然呢？”

原文

《坛经》曰：“善知识，莫闻吾说空，便即着空。第一莫着空，若空心静坐，即着无记空。”又曰：“又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大，此一等人，不可与语，为邪见故。”此所谓空，乃是空相之空，岂曰空中之空？

译文

《坛经》说：“善知识(指高僧)，不听我说空，就会著空，不著空是修行的第一要事。如果心著空静坐，就会著无记空(心本来是活的动的，人为让它不动，始终在那停着，心的功能也不存在了)。”又说：“又有一种迷惑的人，心著空静坐，百无所思，自称为大。这一种人，不可能和他说，因为那是邪见。”这里所说的空，就是空相的空，谁说是空中之空？

原文

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？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。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。

译文

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？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。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。

原文

苏生问曰：“何以谓之空中？”林子曰：“汝独不闻《中庸》所谓喜怒哀乐未发之中乎？未发之中者，空中也。现成公案，不色不空之谓也。惟其不色不空，故其不生不灭，不垢不净，不增不减，而为实地之本体者，未发之中也。”

译文

苏生问说：“什么叫做空中？”林子说：“你难道没听到《中庸》所说的喜怒哀乐未发之中吗？未发的中是空中。现成公案（记录实际的禅修生活，使人顿悟的内容）说的就是不色不空。正因为不色不空，所以不生不灭，不垢不净，不增不减，这就是真心实地的本体，就是未发之中。”

原文

《中庸》曰：“夫焉有所倚？”岂惟空无其色，而不倚于尘生之色哉？而亦且空无其空，而不倚于尘灭之空也。若曰我空也，而稍倚于空焉，便是有所着于尘灭之空，而非空矣。

译文

《中庸》说：“夫焉有所倚？”难道只是空没有空的色，又不偏向于尘生的色吗？而且空没有空的空，又不偏向于尘灭的空。如果说我空了，却稍微偏向于空，就是有着于尘灭的空，就不是空了。

原文

林子曰：“喜怒哀乐未发之中者，余之所谓色空所不到处，我之本体，我之太虚也。我而致其中焉，以复还我之本体，我之太虚也。我之本体，既太虚而中矣，则和自生；和既生矣，而天地其有不位乎？万物其有不育乎？而位而育，皆由此出，一切现成，岂其有所于倚而为之者乎？”

译文

林子说：“喜怒哀乐未发之中，是我所说的色空不到处，我的本体，我的太虚。我获得了这个中，就复返我的本体，我的太虚。我的本体，既是太虚，又是中了，那么‘和’自然产生，和既然产生了，那么天地难道有不定位吗？万物难道有不养育吗？天地定位和万物养育，都由这里产生，一切现成，难道是有所偏向而为吗？”

原文

林生问曰：“未发之中，岂非诗之所谓‘无声无臭’耶？”林子曰：“然。”“然而色空不到处之空，固曰无声无臭而无

尘矣，而色空对待之空，夫岂其有声有臭而有尘耶？”林子曰：

“色空之空，虽曰无声臭之尘矣；然而扬其声于色空之空焉，则色空之空，抑亦可得以声而尘之矣？置其臭于色空之空焉，则色空之空，抑亦可得以臭而尘之矣？若夫色空之所不到处，其可得而声之乎？其可得而臭之乎？其可得而尘之乎？是乃声臭之尘之所不到处，一切之现成也。而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

林生问：“未发之中，难道不是《诗经》所说的‘无声无臭’吗？”林子说：“对”。“然而色空不到处的空，当然是无声无臭又无尘了。可是色空相对的空，难道它有声音有气味又有尘吗？”林子说：“色空的空，虽然说没有声音和气味的尘，然而传播声音在色空的空中，那么色空的空，或许可能因为声就有尘了；安放气味在色空的空中，那么色空的空，或许可能因为气味就有尘了。至于色空的所不到处，难道可能有声音吗？难道可能有气味吗？难道可能有尘吗？这是声音和气味所不到处，一切现成。亲到彼岸的人，应当自己知道。”

原文

《中庸》曰：“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。”皆我真心之实地，一切之现成也。而天下之大经，于此而经纶之矣；天下之大本，于此而立之矣；天地之化育，于此而知之矣；凡

有血气，于此而尊之亲之矣；而我之性，而人之性，而物之性，而天地之性，于此而尽之参之赞之矣。此其天地之所以为大，而文王之所以为文乎。而亲到彼岸者，当自知之。

译文

《中庸》说：“他的仁心多么真诚，他的智慧像深渊那样深沉渊博，他的美德像苍天那样浩然广阔。”这都是我真心的实地，一切现成。天下的常道，因此就创制了；天下的根本大德，因此就树立了；天地的化育万物，因此就掌握了；凡是有血气的众生，因此就尊重他、亲近他；那么，我的性，人的性，物的性，天地的性，因此就充分发挥，又参与又帮助天地了。这是天地极大的原因，是文王成为文的原因吧。亲到彼岸的人，应当自己知道。

原文

郑生问曰：“何者谓之真心？何者谓之实地？”林子曰：“未发之中者，真心之实地也；而发而中节，不谓之实地之真心乎？寂然不动者，真心之实地也；而感而遂通，不谓之实地之真心乎？”

译文

郑生问：“什么叫做真心？什么叫做实地？”林子说：“未发之中，是真心的实地；发出了符合大道，不叫做实地的真心吗？”

寂然不动，是真心的实地；感而遂通，不叫做实地的真心吗？”

原文

林子曰：“真心之实地，一河图也，本无声臭之可言；实地之真心，一洛书也，即有端倪之可见。”

译文

林子说：“真心的实地，是一个河图，本来没有声音和气味可以描述；实地的真心，是一个洛书，会有一些形迹可以看到。”

原文

林子曰：“色可反而空者，尘而空也；空可反而色者，尘而色也。譬之器本空也，实之则色矣；实之，色也，而去其实焉，则又空矣。此空之所以有去有来者，尘生尘灭之谓，而非本来之无物矣。”

译文

林子说：“色可以反过来化为空，是尘化为空；空可以反过来化为尘，是尘化为色。譬如一个器具本是空的，填满了物就是色了；填满物，是色；去掉填满的物，就又空了。这是空可以有去有来的，说的就是尘生尘灭的意思，不是本来的无物。”

原文

林子曰：“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。”林生问曰：“夫知色空之不到处而以为空者，岂其未可以为空欤？”林子曰：“以其犹有知之者在焉，而况曰自以为空乎？”

译文

林子说：“知道色的空就把它当作空，当然不可以把它当作空；知道空的空才把它当作空，也不可以把它当作空。知道空的空并把它当作空，当然不可以把它当作空了；而且知道色空不到之处就把它当做空，也不可以把它当做空。”林生问：“知道色空不到处就把它当作空，难道不可以把它当作空吗？”林子说：“因为还有知的存在，更何况说自己把它当作空呢？”

原文

林子曰：“夫色空之所不到，而曰处者，其有处乎，其无处乎？其在于吾身之内乎？其在于吾身之外乎？其在天地之内乎？其在天地之外乎？其可得而古之，可得而今之乎？其不可得而古之，不可得而今之乎？要而言之，何处而非我之实地乎？何处而非非我之实地乎？何处而非我之真心乎，何处而非非我之真心乎？而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

林子说：“色空不到的地方，叫做处，是有处呢，还是没有

处呢？是在我身之内呢，还是在我身之外呢？是在天地之内呢，还是在天地之外呢？是可以把它当作远古，可以把它当作现在呢，还是不可以把它当作远古，不可以把它当作现在呢？总而言之，何处不是我的实地呢？何处不是非我的实地呢？何处不是我的真心呢？何处不是非我的真心呢？亲到彼岸的人，应当自己知道。”

原文

林子曰：“色空之所不到处者，其有自在菩萨乎？其得而观之乎？无自在菩萨，无无自在菩萨；无观，无无观。其有彼岸乎？其得而到之乎？无彼岸，无无彼岸；无到，无无到。”

译文

林子说：“色空的不到处，难道有自在菩萨吗？难道可以观照吗？无自在菩萨，没有无自在菩萨；无观，没有无观。难道有彼岸吗？难道能够到达吗？无彼岸，没有无彼岸；无到，没有无到。”

原文

林子曰：“《心经》一书，皆所以接最上一乘者。故观也者，观之也。观虽有法，而无所为也。盖有为则有相，有相则有着，有相有着，便不自在。而谓之‘观自在菩萨’可乎？”

译文

林子说：“《心经》一部经，都可以接引最上一乘的人。因此，观，是观照心体。观虽然有法，却又无所为。因为有为就有相，有相就有着，有相有着，就不自在。这可以叫做‘观自在菩萨’吗？”

原文

“四祖道信，年始十四，来礼三祖僧璨曰：‘愿和尚慈悲，乞与解脱。’三祖曰：‘谁缚汝？’曰：‘无人缚。’三祖曰：‘何更求解脱？’岂非所谓自在菩萨，一切之现成耶？而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

“四祖道信，才十四岁，就来参拜三祖僧璨说：‘希望和尙慈悲，请求您帮助我解脱。’三祖说：‘谁束缚你？’答：‘没有人束缚我。’三祖说：‘那为什么又求解脱？’难道不是所说的自在菩萨，一切现成吗？亲到彼岸的人，应当自己知道。”

原文

林子曰：“释氏极则之教，既曰性门，又曰空门者何也？盖性本空者，真空也。故人法，尘也。而空其尘焉，空之者，亦尘也。知见，尘也。而空其尘焉，空之者，亦尘也。起心之谓妄。妄，尘也。心而空之，亦是妄心之尘。意之所向之谓欲。

欲，尘也。意而空之，亦是所向之尘。岂曰极则之教，而为性门之真空也哉？”

译文

林子说：“释迦极则的教，既叫做性门，又叫做空门，为什么呢？因为性本来空，是真空。所以人法（具有心之作用为人，不具心之作用者为法），是尘，就要空这个尘，要空这个尘，也是尘；知见（知为意识，见为眼识），是尘，就要空这个尘，要空这个尘，也是尘；起心动念叫做妄，妄，是尘，心要空这个妄，也是妄心的尘；意念向往叫做欲，欲，是尘，意要空这个欲，也是向往的尘。难道说极则的教，不是性门的真空吗？”

原文

经曰：“是诸法空相。”林子曰：“色，尘也，固非空也。而以空之法，空其色而空之，乃是诸法之空相，尘也，而非空也。受，尘也，固非空也。而以空之法，空其受而空之，乃是诸法之空相，尘也，而非空也。而想而行而识，亦复如是。”

译文

《心经》说：“是诸法空相。”林子说：“色（一切有形的物质）是尘，当然不是空。但是用空的法，空这些色使色空了，就是诸法的空相，是尘，不是空。受（指领纳感受），是尘，当然不是空。但是用空的法，空这些受使受空了，就是诸法的空

相，是尘，不是空。还有想（指思想），还有行（指造作），还有识（指能够知觉外面境界的心），也像是这样。”

原文

佛书曰：“于诸物中，不起无相。”若认诸色灭之空以为空者，即起无相；既起无相，便是有相。故起有相心者，尘也；起无相心者，亦尘也。

译文

佛经说：“于诸物中，不起无相。”如果认可各种色灭之空把它当作空，就是生起无相；既然生起无相，就是有相。因此生起有相心，是尘；生起无相心，也是尘。

原文

《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？释氏亦有言曰：“阿耨多罗三藐三菩提，谓真性也。”又曰：“蠢动含灵皆同一性。”而一切万物，无不是他露其色相，岂非实地之无所不遍，真心之无所不该，一切之现成耶？而亲到彼岸者，当自知之。

译文

《三昧经》说：“心无心相，不取虚空，不依诸地，不住智慧，是般若波罗蜜。”如果还不知道心本无相，就取虚空相来

使它空，难道可以叫做大智慧能到彼岸吗？释教也有说：“阿耨多罗三藐三菩提，谓真性也。”又说：“蠢动含灵皆同一性。”一切万物，无不是显露出它们的色相，这难道不是实地的没有不周遍，真心的没有不包容，一切现成吗？亲到彼岸的人，应当自己知道。

原文

黄生曰：“真心之实地，其有定在乎？其无定在乎？”林子曰：“是恶得而定在之？是恶不得而定在之？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，俱大总持，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。然则真心实地岂其若是其大与？《中庸》曰：‘致中和，天地位焉，万物育焉。’而真心实地，则固若是其大，一切之现成也。而亲到彼岸者，当自知之。”黄生曰：“夫大总持之旨，则吾既得闻命矣。敢问何以谓之具也？”林子曰：“具也者，具之也，而其具固在我矣。然而其有所于具乎？其无所于具乎？其有所具而无不具乎，其无所具而无不具乎？其具于真心实地，而大总持之乎？其不具于真心实地，而大总持之乎？然则真心实地，岂其若是其神与？《中庸》曰：‘如此者，不见而章，不动而

变，无为而成’，则亦若是其神，一切之现成也。而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

黄生说：“真心的实地，是有定在呢，还是无定在呢？”林子说：“这哪里能有定在呢？这又哪里不能有定在呢？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的吗？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。既然这样，那么真心实地难道像这样极其广大吗？《中庸》说：‘致中和，天地位焉，万物育焉。’真心实地，本来就如此广大，一切现成。亲到彼岸的人，应当自己知道。”黄生说：“大总持的妙旨，我已经聆听了您的教导。请问为什么叫做具呢？”林子说：“具，就是具有的意思，这个具本来就在我了。然而难道有什么可具有吗？难道没有什么可具有吗？是有什么可具有又无不具有呢，还是没有什么可具有又无不具有呢？是在真心实地上具有，而且大总持呢，还是在真心实地上不具有，就能大总持呢？既然这样，那么真心实地，难道像这样神吗？《中庸》说：‘达到这样的境界，不表现就会彰明，不动就会变化，不作为就自然而成。’也就是像这

样神，一切现成。亲到彼岸的人，应当自己知道。”

原文

《易》曰：“变动不居，周流六虚。”夫曰六虚者，非余之所谓实地乎？然而六虚，则非实地也明矣，而谓之实地者，何也？以无实地，乃是实地；以有实地，即非实地。岂不以有形有相，即有坏时耶？既有坏时，何名实地？

译文

《周易》说：“变动不居，周流六虚。”这里说的六虚，不是我所说的实地吗？然而六虚，并不是实地，这很明白了，可是叫做实地，是为什么呢？因为无实地，才是实地；因为有实地，就不是实地。难道不是因为有形有相就有毁坏的时候吗？既然有毁坏的时候，怎么能称为实地呢？

原文

道书曰：“虚空粉碎，方露全身。”夫虚空者，虚空而已矣。而曰粉碎虚空者，虚空得而粉碎之乎？而其所以粉碎虚空者，盖不以色空之空以为空也。曾生曰：“色空之空，空矣。而色空所不到处之空，不亦空乎？”林子曰：“夫色空之空则有其空矣，而色空所不到处之空，则无其空矣。无空而无不空，故曰‘有无俱不立。’无有有，又安有色？无有无，又安有空？”

译文

道书说：“虚空粉碎，方露全身。”虚空，只是虚空而已。可是说粉碎虚空，虚空能够粉碎吗？这里说粉碎虚空的原因，就是不把色空之空当作空。曾生说：“色空之空，是空。那么色空所不到处的空，不也是空吗？”林子说：“色空之空却还有这个空，可是色空所不到处的空，就没有这个空。无空就无不空，因此说：‘有无俱不立’。无有的有，又哪里有色？无有的无，又哪里有空？”

原文

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？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”。丘生问“打破”之义。林子曰：“‘打破’之义，盖谓‘无’也。如其辞而已矣，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。而亲到彼岸者，当自知之。”

译文

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”。丘生问“打破”的意思。林子说：“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。而亲到彼岸的人，自然应该明白。”

原文

道川曰：“色声不碍处，亲到法王城。”夫曰“亲到法王城”者，不谓之到彼岸乎？然彼岸中，本无眼耳；既无眼耳，安有色声？

译文

道川说：“色声不碍处，亲到法王城。”这里说“亲到法王城”，不叫做到彼岸吗？可是彼岸中，本无眼睛和耳朵；既然无眼睛和耳朵，又哪里有色和声呢？

原文

释氏曰：“罪福无主。”而彼岸实地，乃其罪福之所不到处也。

译文

佛教说：“罪福无主。”彼岸实地，就是那些罪垢和福德所不到处。

原文

《圆觉经》曰：“有大陀罗尼门，名为圆觉，流出一切真如涅槃。”其曰“大陀罗尼门”者，非余之所谓“实地”者乎？其曰“真如涅槃”者，非余之所谓“真心”者乎？

译文

《圆觉经》说：“有大陀罗尼门，名为圆觉，流出一切真如涅槃。”这里说“大陀罗尼门”，不是我所说的“实地”吗？这里说“真如涅槃”不是我所说的“真心”吗？

原文

林子曰：“余尝闻楞严之遗旨矣。有色则有见，色灭则未见；有声则有闻，声销则无闻。若将以色灭未见以为空矣，则亦何异于声销无闻以为空也？然色与声皆尘也。尘而生也，则为声为色；尘而灭也，则为空。而彼岸实地中，何有于见？何有于闻？而惟有见闻之实性者在尔。若也不知见闻之有实性，

而曰我能不为色声之尘之所转也，是乃蔽目以避色，塞耳以逃声，而佛之法似不如此矣。”

译文

林子说：“我曾经听到《楞严经》的精深旨意。有色就有见，色灭就无见；有声就有闻，声销就无闻。如果将要把色灭就无见当作空了，那么就与把声销就无闻当作空又有什么不同呢？然而色和声都是尘。尘产生，就是声就是色；尘灭去，就是空。然而彼岸实地中，有什么可见？有什么可听？只有见闻的实性存在而已。如果不知见闻的有实性，就说我能不被色声的尘干扰，这是遮蔽眼睛来躲开色，塞住耳朵来避开声，可是佛的法好像不是如此。”

原文

潘生问曰：“夫曰真心实地，无生之处也。而又曰‘三世诸佛之母’者，何也？”林子曰：“夫‘母’以生生为义，而‘生’以不生为大也。古人有言曰‘诸法无生。’夫诸法既无生矣，则亦将何以为三世诸佛之母乎？然真心实地，诸法咸备，其三世诸佛之所由以生乎？而其所以生者，其生于真心实地，有所生而生乎？不可得而知也。其生于真心实地，无所生而生乎？不可得而知也。盖真有不可说，不可说，说亦不得矣。故不有

拈花微笑之迦叶，倚位而立之慧可，岂能默契于其所难言，而真入不二之法门者哉？”

译文

潘生问：“既然说真心实地是无生之处，却又说‘三世诸佛之母’，这是什么意思？”林子说：“这个‘母’以生生不息为要义，可是‘生’以不生为广大。古人说：‘诸法无生。’诸法既然无生，那么将要凭什么成为三世诸佛之母呢？然而真心实地，诸法都具备，大概三世诸佛就从这里产生吧？三世诸佛能够产生，他们从真心实地产生，有什么能够生就生了吗？这不可能知道。他们从真心实地产生，没有什么能够生却生了吗？这不可能知道。因为真有不可说，不可说，说也说不了。因此没有拈花微笑的迦叶，倚位而立的慧可，难道能对那些难以用语言表达的天道以心感心互相契合，真正进入不二的法门吗？”

原文

林子曰：“色其不属于有乎？空其不属于无乎？故指诸有色而说之曰，此色也。色其不可得而说乎？指诸无色而说之曰，此空也。空其不可得而说乎？而甚深法界，而为色空之所不到处者，其有色乎？其得而色之乎？其有空乎？其得而空之乎？惟其不得而色空之也，故其不得而有无之也。无色无空，无有

无无，此其所以说亦不得矣。到此甚深法界，不有以深明乎无生之微，生于不生之妙。其孰能知之？其孰能知之？”

译文

林子说：“色难道不属于有吗？空难道不属于无吗？因此指着许多有色就说，这是色。色哪里不可说呢？指着许多无色就说，这是空。空哪里不可说呢？然而甚深法界，是色空所不到处，难道有色吗？难道可以使它有色吗？难道有空吗？难道可以使它空吗？只因为不能够使它有色空，所以不能够使它有和无。没有色，没有空，没有有，没有无，这就是它不可说的原因。到了这个甚深法界，不是有办法深明无生的微妙，在不生中产生的奥妙。这些谁能知道？这些谁能知道？”

原文

翁生曰：“先生每曰色空不到处，非所谓不二法门耶？敢问何以谓之真入不二法门？”林子曰：“昔者维摩会上，文殊曰：‘我于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为菩萨入不二法门。’于是文殊又问维摩，维摩默然。文殊赞曰：‘乃至无有言语文字，是菩萨真入不二法门。’”翁生愕然异之。林子曰：“不足异也。然非惟释氏为然也，至于孔门则亦有之。故授者不在于言，而不知所以授之也；而受者不以为隐，而不知所以受之也。若以维摩之默然以为异矣，则孔子之无言

无隐，亦不足异乎？”“然而真心实地，终不可得而言乎？”林子曰：“若或可得而言之，则亦可得而隐之。岂曰人人俱足，一切现成耶？”

译文

翁生说：“先生经常说色空不到处，不是所说的不二法门吗？请问为什么叫做真入不二法门？”林子说：“从前与维摩会时，文殊菩萨说：‘我于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为菩萨入不二法门。’于是文殊菩萨又问维摩（即维摩诘居士，从妙喜国土化生于娑婆世界，示现在家居士相，辅翼佛陀教化，为法身大士），维摩一言不发。文殊菩萨赞叹说：‘乃至无有言语文字，是菩萨真入不二法门。’”翁生对此感到惊异。林子说：“不值得惊异。这不仅佛教是这样，至于孔门也有这样的事例。因此，教的人不在于用语言表达，也不知用什么教人；受教的人也不认为先生有隐藏，也不知凭什么接受。如果把维摩的一言不发当作惊异，那么孔子的说也说不出，藏也藏不住，也不值得惊异吗？”又问：“然而真心实地，终不能说吗？”林子说：“如果可以用话说，就也可以隐藏了。怎么能说人人俱足，一切现成呢？”

原文

余生问曰：“先生每曰真心之实地者，非所谓‘如来地’

与？”林子曰：“然。”“然而一超而直入于‘如来地’者，非所谓顿教与？”林子曰：“然。”曰：“何以能入顿也？”林子曰：“其先之以见性乎！昔者六祖既悟本性矣，而五祖便传之以顿教者，此也。”又问：“先生尝曰‘见性性见，知性性知。’微乎其微，愿先生明以告我也。”林子曰：“夫既曰不可得而见矣，不可得而知矣，而不见不知，其可得而言乎？余将何以语汝也？然不见之中，则自有真见而不昧者在焉；不知之中，则自有真知而不昧者在焉。故曰‘性由自悟’。余将何以语汝也？”

译文

余生问：“先生经常说真心实地，难道不是所说的‘如来地’吗？”林子说：“对。”又问：“然而一超就直入‘如来地’，难道不是所说的顿教吗？”林子说：“对。”又问：“凭什么能入顿呢？”林子说：“一定要以见性为先吧！从前六祖已经悟了本性，然后五祖就把顿教传给他，就是这样入顿。”余生又问：“先生曾经说‘见性性见，知性性知’，微妙啊微妙，敬请先生明白地告诉我。”林子说：“既然说不可见，不可以知，那么不可见不可知，难道可以说吗？我将用什么告诉你呢？然而不可见之中，就自然有真见却不昏暗的在里面；不可知之中，就自然有真知却不蒙昧的在里面。因此说‘性由自悟’。我将用什

么告诉你呢？”

原文

《坛经》曰：“念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。”又曰：“用自真如性，以智慧观照于一切法。不取不舍，即是见性成佛道。”又曰：“但于自心，常起正见；烦恼尘劳，常不能染，即是见性。”又曰：“故知万法尽在自心，何不从自心中，顿见真如本性？”又曰：“若不自悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。”其曰行，曰修，曰法，曰智慧观照，曰常起正见，皆所以教人以见性成佛也。若非有大善知识，解最上乘法者，其谁能示人以正路，见性而成佛耶？

译文

《坛经》说：“念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。”又说：“用自真如性，以智慧观照于一切法。不取不舍，即是见性成佛道。”又说：“但于自心，常起正见；烦恼尘劳，常不能染，即是见性。”又说：“故知万法尽在自心，何不从自心中，顿见真如本性？”又说：“若不自悟，须觅大善知识，解最上乘法，直示正路。”六祖说行，说修，说法，说智慧观照，说常起正见，都是教人以见性成佛。如果不是有大善知识（指正直而有德行，能教导正道的好人）解最上

乘法，那么谁能用正路指示人，见性而成佛呢？

原文

《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。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”中起者，其能见自己法身，自己佛者乎？

译文

《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，就是我所说的真心实地，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。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，如果不从自性中立起，难道能见到自己的法身、自己的佛吗？

原文

黄生问曰：“何以谓之‘自’者，‘自性’义也？”林子曰：“自性自净，自性自修，自性自行，自性自度，自性自戒。然性本净也，无待于净；而世人必欲净之者，岂不谓之污染不得，而反生净妄耶？而修而行，而度而戒，亦皆从自性中起尔，若必求之身外则惑矣。”

译文

黄生问：“为什么叫做‘自’，是‘自性’的意思吗？”林子说：“自性自然净，自性自然修，自性自然行，自性自然度，自性自然戒。然而，性本来净，不需要去净，可是世人一定想要去净，难道不叫做不能用净去污染，反而会产生净的妄吗？还有修，还有行，还有度，还有戒，也都是从自性中产生而已，如果一定要在身外索求就迷惑了。”

原文

二祖慧可，来礼初祖达磨曰：“我心未宁，乞师与安。”初祖曰：“将心来与汝安。”二祖求心了不可得。初祖曰：“我

‘与汝安心竟。’林子曰：“心本无心，岂有未宁？而曰‘与汝安心竟’者，乃所以复其无心之本体矣。然而六祖随方解缚之旨，则又不可不知也。”

译文

二祖慧可，前来参拜初祖达摩说：“我的心不安宁，请求师父帮助我安。”初祖说：“把心拿来，我给你安。”二祖寻求心得不到。初祖说：“我已帮你把心安好了。”林子说：“心本来无心，哪里有不安宁？可是说‘与汝安心竟’，是可以复返这个无心的本体。然而六祖随方解缚（即一切法都是因人而说，随宜度化）的要旨，就又不可不知。”

原文

初祖达磨居少林寺九年，为二祖慧可说法，只教外息诸缘，内心无喘；心如墙壁，可以入道。慧可种种说心性，曾未契理。初祖只遮其非，不为说无念心体。慧可忽曰：“我已息诸缘。”初祖曰“莫成断灭去否？”慧可曰：“不成断灭。”初祖曰：“此是诸佛所传心体，更无疑也。”其曰“无念心体”者，非余之所谓色空所不到处，一切现成乎？然息也者，息也，息而无所于息也。若息而有所于息焉，岂不起心是妄，而成断灭去耶？而曰“心如墙壁”者，正所以外息诸缘，无所于息而息也。故曰“可以入道”。三祖僧璨曰：“欲取一乘，勿恶六尘；六

尘不恶，还同正觉。”然彼岸实地中，本无六尘。而曰“恶六尘”者，则是心也，岂不与外之六尘相为敌哉？便属对治。四祖道信曰：“境缘无好丑，好丑起于心。”盖心本自在，若必起心以对六尘，不谓之失其自在之本体耶？又曰：“触目遇缘，总是佛之妙用。”而曰“触目遇缘”者，缘固不在我也。随心自在，妙用现前。六祖惠能曰：“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰似求兔角。”若恶六尘，便生厌世。厌世离世，不名智慧，岂能见性入顿，而曰无上正等正觉也哉？

译文

初祖达摩住在少林寺九年，给二祖慧可说法，只教“外息诸缘，内心无喘；心如墙壁，可以入道”。慧可各种各样说心性，还没有契合至理。初祖只是遮挡那些不对的，不对他说无念的心体。慧可忽然说：“我已经息灭了诸缘。”初祖说：“是不是成为断灭呢？”慧可说：“不是成为断灭。”初祖说：“这是诸佛所传的心体，更没有疑问。”这里说“无念心体”，不是我所说的色空所不到处，一切现成吗？息，是息灭的意思，息却没有什麼可息。如果息还有什么可息，难道不是心产生妄，就成为断灭去吗？又说“心如墙壁”，正是用来外息诸缘，没有什么可息就是息。因此说“可以入道”。三祖僧璨说：“欲取一乘，勿恶六尘；六尘不恶，还同正觉。”然而彼岸实地中，本来没有六

尘。如果说“恶六尘”，那么，这个心难道不与外在的六尘相为敌吗？这就属于对付了。四祖道信说：“境缘无好丑，好丑起于心。”因为心本来自在，如果一定产生念头来对付六尘，不叫做失去他自在的本体吗？四祖又说：“触目遇缘，总是佛之妙用。”又说“触目遇缘”，是缘本来不在我。随心所欲，妙用现前。六祖慧能说：“佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰似求兔角。”如果厌恶六尘，就会产生厌世。厌世就会离开世间，这不叫做智慧，哪里能见性入顿，并称为无上正等正觉呢？

原文

三祖僧璨曰：“遣有没有，从空背空。”其曰“从空”之“空”者，非所谓“空相之空”乎？其曰“背空”之“空”者，非所谓“空中之空”乎？又曰：“归根得旨，随照失宗，须臾返照，胜却前空。”夫曰“根”曰“宗”，我之本来，空中之空也。而曰“返照”者，返照此空中之空也。既知返照此空中之空矣，岂不胜前之空，而有空相者乎？而空门者流，其可不知所以返照以入门，而妄为从空以背空耶？

译文

三祖僧璨说：“遣有没有，从空背空。”他说“从空”的“空”，不是所说的“空相之空”吗？他说“背空”的“空”，不是所说

的“空中之空”吗？三祖又说：“归根得旨，随照失宗，须臾返照，胜却前空。”说“根”，说“宗”，是我的本来，空中之空。又说“返照”，是返照这空中之空。既然知道返照这空中之空，难道不胜过之前的空还有空相吗？但是空门的者流，难道可以不知返照来入门，就任意从空来背离真空吗？

原文

何生问曰：“三祖‘返照’之‘照’，与《心经》‘照见’之‘照’，有不同与？”林子曰：“‘返照’之‘照’，‘观自在’之‘观’也。故‘照见’也者，以既到彼岸，而照见此彼岸中，五蕴皆空也；而‘返照’也者，以未到彼岸，而反观内照，欲以见性也。”

译文

何生问：“三祖‘返照’的‘照’，与《心经》‘照见’的‘照’，有不同吗？”林子说：“‘返照’的‘照’是‘观自在’的‘观’。因此‘照见’是已到彼岸，就照见这个彼岸中，五蕴皆空；而‘返照’，是因为还没到彼岸，就反观内照，想要通过反观内照来见性。”

原文

《坛经》曰：“离迷离觉，常生般若；除真除妄，即见佛性。”余于是而知：离迷而觉，觉即是迷；除妄而真，真即是妄。故觉迷不二，真妄平等。此又欲见性者之所当知也。

译文

《坛经》说：“离迷离觉；常生般若；除真除妄，即见佛性。”我因此就知道：离开迷的觉，觉就是迷；除掉妄的真，真就是妄。因此觉迷不二，真妄平等。这又是想要见性的人应当知道的。

原文

昔者世尊因有外道问，不问有言，不问无言。世尊良久。外道赞叹曰：“世尊，大慈大悲，开我迷云，令我得入。”乃作礼而去。世尊谓之“良马见鞭影而行”。其曰“世尊良久”者，非六祖所谓“不思善，不思恶，本来之面目”耶？而余所谓“色空之不到处”者，此也。故知此者，谓之“门内”，迷此者，谓之“外道”。

译文

从前世尊因为有个外道来问：“不问有言（即不问用语言可说的），不问无言（即也不问没有语言可说的）。”世尊沉默不语很久。外道赞叹说：“世尊大慈大悲，拨开我的迷云，使我能够进入禅门了。”于是礼拜世尊后就离开了。世尊说他“良马见鞭影而行”。这里说“世尊良久”，不是六祖所说的“不思善，

不思恶，本来之面目”吗？而且我所说的“色空不到处”也是这个意旨。因此知道这个，叫做“门内”，迷惑这个，叫做“外道”。

原文

林子曰：“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。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。”阮生问曰：“先生尝言‘心与天地孰大？曰：心大。’而载之《心性教言》，此又何心也？”林子曰：“此乃所谓‘无方无体之真心’者。真心是性，真性是心，而遍满于虚空界，无乎其不包矣。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

林子说：“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’，犹如所说的中央之地。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。”阮生问：“先生曾经说‘心与天地相比谁大？是心大。’并载入《心性教言》，这又是什么心呢”林子说：“这就是所说的‘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。”

自书《心经》概论卷后

原文

夫曰“概论”也者，盖以《心经》之第一义，不可得而名言之者，概而论之尔。余初作概论，以示性门之善知识者则甚喜，乃请余分章释之。余尝以六祖而下，佛法不明，而于所谓最上一乘，而为现成之一大公案者，鲜有知之。以故苦空顽空，避尘枯坐，而以断灭为寂灭者，比比皆是也。遂使释迦之至教，不明于天下万世，而每为儒流之所非者，余窃悲之。故复撰《心经》释略，与此概论，别作二帙。余今老矣，精力亦有所不逮，而二书中，岂曰复语，且失伦次。不惟不暇校，抑亦不能校。

三教主人龙江兆恩

译文

称为“概论”，是因为《心经》的第一义不能够用语言表达，所以只能概括论述而已。我起初写概论，把它拿给性门的善知识观看，他们很喜欢，于是请求我分章解释。我曾经认为六祖以后，佛法不明，而且对所说的最上一乘是现成的一大公案，很少有人知道。因此苦空（指世俗间一切皆苦皆空）顽空（指一种无知无觉的、无思无为的虚无境界），避开尘俗空禅枯坐，

把断灭(认为佛法的空间是空的，见到个空果，就是断灭)当作寂灭，比比皆是。于是使释迦的至教，不明于天下后世，并且经常被儒家的者流批评，我私下感到悲伤。所以再撰写《心经》释略，与这卷概论，分作二卷。我现在老了，精力也有些不足，可是这两卷书中，或许语言重复，并且失去条理次序。我不仅没有空闲校正，或许也不能校正。

三教主人龙江兆恩

附《心经》释论就正小東

原文

兆恩拜告。 诸善知识者，兆恩尝以六祖而上，佛法明；六祖而下，佛法不明。法既不明，而其谭佛之最以为得者，相传秘诀，只有空之一字。当下即能成佛，何其易也，似贤于释迦远矣。甚而儒门之士，亦有阴袭其言，互相告语，以为孔子之道，亦是如此。始之以乱释迦之教，终之以坏孔子之学，此道之所以不明于天下万世也。噫，兆恩不自揣分，漫著《心经》释略概论二帙，每窃以为释迦复起，必从吾言。幸今佛法再兴，而十室之邑，必有善知识者，若能不以兆恩为愚，惠然远临，尽言相正自当有以教我也。

译文

兆恩恭敬地告诉各位善知识，我曾经认为六祖以上，佛法显明；六祖之后，佛法不明，法已经不明，可是那些谈佛自以为最有心得的人，相传秘诀，只有“空”这一字。当下就能成佛，多么容易，好似比释迦好得多。甚至儒门的读书人，也有人暗地里沿袭那些错误的言论，互相转告，认为孔子之道也是如此。一开始就扰乱了释迦之教，最终也破坏了孔子之学，这样，道就不明于天下万世。唉，我不估量自己的名分，随意著了《心

经》释略和概论两卷，经常认为即使释迦再出现，也一定会认同我的言论。有幸的是现在佛法再兴，即使是十户人家的地方，也一定有善知识，如果能不把我当作愚人，欣喜顺心地从远地光临，直言指正，自然应当有道理教导我。

夏 经

三教本一

原文

林子曰：“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。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，浑然而非一。大矣哉，至矣哉！此儒道释之所同，而孔老释迦之能事毕矣。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。《中庸》曰：‘惟天下至诚，为能尽其性。’诚之有未至者，性之有未尽也。而尽人之性，尽物之性，以参天地，以赞化育，乃吾性之分量，至诚之极功也。未至于此，而曰教曰道者，则是教其所教，而非其教之大也；道其所道，而非其道之至也。然教本于道，道本于性，余于是而知能性吾之

性以为性，则孔老释迦之道可得而道，斯其为道也至矣；道吾之道以为道，则孔老释迦之教可得而教，斯其为教也大矣。”

译文

林子说：“在恒河沙数世界中具有龙文化的中国，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；怎么能说只要入门，用来作为教化的中段，而且也要证极则，这是用来教化的终极。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。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。《中庸》说：‘惟天下至诚，为能尽其性。’如果还没有达到诚的境界，那么就不能尽性。能充分发挥人的本性，就能充分发挥万物的本性，与天地并列为三，就可以帮助天地，来化生养育万物，这就是我自性的分量，至诚的极大的功用。如果还没有达到这个至诚的境界，就自称为教、自称为道，那就是他用来教化的教，并不是广大的教，他所宣扬的道，并不是极至的道。然而，教一定依据道，道一定依据性，我于是知道能把我的性复返本性当作性，那么孔老释迦的道就能够成为道，这个道就是达到极至了；能把我的道归于大道当作道，那么孔老释迦的教就能够成为教，这个教就达到广大了。”

真我昌言

原文

或问：“何者谓之我？”林子曰：“我也者，我也。”“何者谓之真我？”林子曰：“真我也者，真我也。”“夫既曰我，而又曰真我，敢问何谓也？”林子曰：“我，我也；而天地，我也。天地，我也；而虚空，我也。故以我而我之，而我在我，我我也；以天地而我之，而我在地，天地我也；以虚空而我之，而我在此虚空，虚空我也。”

译文

有人问：“什么叫做我？”林子说：“我就是我。”又问：“什么叫做真我？”林子说：“真我就是真我。”又问：“既然叫做我，却又叫做真我，请问是什么意思？”林子说：“我，是我；而且天地也是我。天地，是我；而且虚空也是我。所以把我当作(自)我，那么我只落在(自)我，我是(自)我；把天地当作我，那么我广在天地，天地就是我；把虚空当作我，那么我广在虚空，虚空就是我。”

原文

林子曰：“我其非我乎？非我其我乎？而上之极乎天地之外，不可得而复上之者，皆虚空也。其皆我乎？其非我乎？下之极乎天地之外，不可得而复下之者，皆虚空也。其皆我乎？其非我乎？”

东之极乎天地之外，不可得而复东之；西之极乎天地之外，不可得而复西之。而南，而北，而极乎天地之外，不可得而复南之，而复北之者，皆虚空也。其皆我乎？其非我乎？盖天地特我虚空中之一器尔。一器之内，日月临焉，星辰系焉，雷霆鼓焉，风雨润焉，山岳峙焉，河海流焉。与夫灵而为人，蠢而为物，而散殊于一气者，何者非我方寸中生生不息，神变无方也？由是观之，虚空我也，而天地一器，乃我虚空中之一方寸尔。故我虚空也，而未始儒也，若天皇氏、地皇氏、人皇氏尚矣。而帝天下则有庖羲氏、神农氏、黄帝氏、唐放勋氏、虞重华氏者。王天下则有夏后氏禹、商曰成汤、周曰文王武王者。相天下则有周公。师万世则有孔子。孔子传之曾参，曾参传之孔伋，孔伋传之孟轲。从古以来至于今，自今以往而至于千万世之远。而圣人，而君子，而善人，诸凡有以儒名者，其皆我乎？其非我乎？非我是我，而寂感于我虚空中矣。我虚空也，而未始道也，若玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊尚矣。而六御天尊，则有昊天玉皇上帝、东极青宫度生上帝、玉虚上宫天皇大帝、周天星主北极紫微大帝、太微南极长生大帝、承天效法后土皇地祇。五方五老，则有东方青灵始老九炁天君、南方赤灵丹老三炁天君、西方郁灵皓老七炁天君、北方玄灵真老五炁天君、中央元灵黄老一炁天君。从古以来至于今，自今以往而至

于千万世之远，而天仙，而地仙，而人仙，诸凡有以道名者，其皆我乎？其非我乎？非我是我，而寂感于我虚空中矣。我虚空也，而未始释也，若清浄法身毗卢遮那佛、圆满报身卢舍那佛、千百亿化身释迦牟尼佛尚矣。而有以祖称者，初祖迦叶、二祖阿难、二十八传则有达摩，达摩西来，五传则有惠能，是谓三十三祖。有以圣称者，二十有五圣，又有以祖师称者，列而为五，曰临济，曰汾仰，曰云门，曰曹洞，曰法眼者，五宗也。过去恒河沙无数佛、现在恒河沙无数佛、未来恒河沙无数佛，诸凡有以释名者，其皆我乎？其非我乎？非我是我，而寂感于我虚空中矣。由是观之，何者不是儒，何者不是我；何者不是道，何者不是我；何者不是释，何者不是我；何者不是天地，何者不是我之妙用；何者不是虚空，何者不是我之本体？故孔子儒我以为儒，老子道我以为道，释迦释我以为释，天地用我以为用，虚空体我以为体。无儒无道无释，无天地无虚空，而无非我也。我而无我，无我而我，无我无我，无我无我。”

译文

林子说：“我是非我吗？非我是我吗？往上直至天地之外的极远处，不能够有更上的，都是虚空。这都是我吗？这都是非我吗？往下直至天地之外的极远处，不能够有更下的，都是虚空。这都是我吗？这都是非我吗？往东在天地之外的极远处，不能够有

更东的；往西直至天地之外的极远处，不能够有更西的。往南，往北，在天地之外的极远处，不能够有更南的，更北的，都是虚空。这都是我吗？这都是非我吗？本来天地只是我虚空中的一个器具而已。一个器具之内，日月普照，星辰排列，雷霆鼓动，风雨滋润，山岳耸立，河海流动。还有性灵的是人，蠢动的是动物，一气生出形形色色的个体，什么不是我方寸中生生不息的元神，善于变化而没有固定的方所呢？由此看来，我是虚空，天地只是虚空中的一个器具，是我虚空中的一个方寸的物而已。所以我是虚空，是未始儒，如天皇氏、地皇氏、人皇氏，已经很久远了。称帝天下就是庖羲、神农、黄帝、唐放勋(尧)虞重华(舜)。称王天下就是夏后氏禹、商朝是成汤，周朝是文王、武王。辅相天下就是周公。师表万世就是孔子。孔子传给曾参，曾参传给孔伋，孔伋传给孟子。从古以来直到今天，从今以后到千万世之久远。称圣人，称君子，称善人，一切称为儒的，这都是我吗？这都是非我吗？非我是我，就在我的虚空中寂然常感。我是虚空，是未始道，如玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊，已经很久远了。六御天尊，就是昊天玉皇上帝、东极青宫度生上帝、玉虚上宫天皇大帝、周天星主北极紫微大帝、太微南极长生大帝、承天效法后土皇地祇。五方五老，就是东方青灵始老九炁天君、南方赤灵丹老三炁天君、西方郁灵

皓老七炁天君、北方玄灵真老五炁天君、中央元灵黄老一炁天君。从古以来到今天，从今以后直至千万世之远，称天仙，称地仙，称人仙，一切称为道的，这都是我吗？这都不是我吗？不是我是我，就在我的虚空中寂然常感。我是虚空，是未始释，如清净法身毗卢遮那佛、圆满报身卢舍那佛、千百亿化身释迦牟尼佛，已经很久远了。又有称为祖的，初祖迦叶、二祖阿难、二十八传有达摩，达摩从西来东土，至五传就有惠能，称为三十三祖。有称为圣的，有二十五圣，又有称为祖师的，列为五宗，称临济，称为仰，称云门，称曹洞，称法眼，总共五宗。过去恒河沙无数佛、现在恒河沙无数佛、未来恒河沙无数佛，一切称为释的，这都是我吗？这都是非我吗？非我是我，就在我的虚空中寂然常感。由此看来，什么不是儒，什么不是我；什么不是道，什么不是我；什么不是释，什么不是我；什么不是天地，什么不是我的妙用；什么不是虚空，什么不是我的本体？所以孔子以我为儒就当作儒，老子以我为道就当作道，释迦以我为释就当作释，天地以我为功用就当作功用，虚空以我为本体就当作本体。无儒无道无释，无天地无虚空，就无不是我。我就是无我，无我就是我，无我是无之又无之我，无之又无之我是无我。”

后 序

自孔老释迦问世之后，儒道释三教鼎足而立，普度人天。教虽不同，其道相同。可是，三教者流偏离真传，自尊自高，于是，纷争不断。世人莫衷一是，或偏执一端，或排斥异己，孔老释迦之道就不明于天下后世。

天生三一教主林龙江先生，上接孔老释迦之道统，下破万世之愚蒙，直指三教道原一本，都以“纲常”为立本，以“见性”为入门，以“虚空”为极则；阐明先天大道，未尝有“儒”，未尝有“道”，未尝有“释”，儒家所说的“执中”，就是道家所说的“守中”，也是佛家所说的“空中”，儒家所说的“一贯”，就是道家所说的“得一”，也是佛家所说的“归一”。从此道统中一的真传才显明于天下万世。

三一教主既倡明三氏，又主张三教合一，“合而一之以孔子之儒”。为什么要“三教归儒，儒归孔子”呢？教主认为，孔子之道最为广大，无所不包，可以用来修身，可以用来理家，可以用来治理天下，最切合民生日用，天下万世谁也不能脱离孔子之道。至于道教和佛教经书上所说的，是不能够使人知道的道，是出世间法，很难对世间的人说明白，所以三教只能归儒，儒归孔子，都融合在孔子之儒的中一大道中。

林子应世所需，创立三一教，以“心身性命之要道，三纲五常之至德，士农工商之常业”为宗旨，主张在世间修出世间之心，有了出世间心，才能修持出世间法。心不着于世间，就不必离开世间，不必离开人群。真正出世间的人，是身处世间做事，心已超出世间。“即道即心，即心即事。”这为天下万世修真的人指明了一条至广至大的路径。

三一教主又为大道能传于天下万世计，著述近百万言。其中，对儒经、道经、佛经或正义、或释略、或概论，极尽性命之学的精微。林子之心，即孔老释迦之心，以孔老释迦之心解释孔老释迦之经，则无不切中肯綮，一一阐明了其中的秘旨奥义。自古至今，无人能出其右。拜读者无不叹为观止。

值此太平盛世，国运兴隆，万国来朝。三一教也应运重兴，信仰林子，学习林子经典，蔚然成风。为了顺应会道的需要，满足门人的渴求，我又从三一教经典中选出《儒道释夏四尼经略》《本体经》《夏午尼经训》《弥勒尊佛经》《夏午经纂》五部经典，集为两本，恳请卢国滨先生校译，又请陈亚椿、王建设、陈国锦、陈建武、林荣章、林开模、林元珍、郑灿炉、陈明基、蔡毓芳、林坤林、朱清、陈尾钦等道友审稿、订正，三易其稿，而今面世。

诚望同仁拜读这些经典时，静心感悟，集小悟为大悟，直

至彻悟，就近道了。

门人：朱金坤 百拜识

二〇二三年七月十六日

夏教经书校译委员会

一、名誉主任

毛元林、陈碧华

二、总顾问

卢国滨、朱春富、唐焕涌

三、顾问

陈亚椿、陈国荣、曾海林、郑云伍、翁开富、陈玉树、陈瑞坤
欧德琼、方林英、付秀玉、陈启涛、范剑清、毛元勋、毛元水
王建宗

四、主任

朱金坤

五、副主任

陈春发、吴玉先、郑灿炉、许英华、陈国锦、苏顺金、毛建坤
黄建洪、郑建洪、李春裕、林荣章、温明耀、陈加淳、陈洪叶

六、委员

杨奇林、杨祖顺、洪建辉、朱东平、吴正凡、陈仁国、陈明基
杨仁明、郑明光、吴其苍、黄国新、严福加、石志双、李新强
蔡毓芳、许阿侃、朱清、张梅鑫、刘庆林、朱林霞

七、主译

卢国滨

八、参译人员

朱金坤、陈亚椿、王建设、陈国锦、陈建武、林荣章、
林开模、林元珍、郑灿炉、陈明基、蔡毓芳、林坤林、
朱 清、陈尾钦

仙游县三一教协会

二〇二三年七月十六日

助教印经 功德无量

一、捐资六万元

朱金坤

二、捐资三万元

毛建坤 陈碧华

三、捐资二万元

普兴祠

四、捐资一万元

夏午堂 养霞堂 清泉岩 养气堂 济明祠 日明祠

济明祠 养心阁 隐山书院 魁圣书院

方林英

五、捐资八千元

德山堂门人

六、捐资五千元

梅山祠 明山祠 长俸书院 清峰书院

郑瑞清 付秀玉 陈明姐

七、捐资三千元

明善堂 同德堂 星锦书院

染顺美 林荣章

八、捐资贰仟元

德开堂 养光堂 兴华堂 夏午祠 嘉新祠 普源书院
德霖堂 蜚山书院 凤山堂
许春琼 黄建洪 陈妹英 温明耀 陈春发 杨祖顺 陈明基
蔡元英 陈宗富 陈仙烟 陈美仁 谢淑梅 杨子云 朱春富
杨津南 陈仁国 阮丽芳 薛梅玉 林坤林 陈瑞坤 陈秋烟
蔡玉媛 阮碧华 郭丽娜 蔡毓芳 林志成 刘碧华 王喜钗
王春海 朱义烟 刘玉柔 王美兰 庄顺玉 朱 清 吴正平
朱林英 曾海林 郑明光 朱亚英 林顺姐 郑灿炉 郑志欣
吴玉先 卢诚霖

九、捐资一千六百元

聚仙堂 捷元轩

陈年彰

十、捐资一千五百元

普光书院 玉兴祠 珠凤祠

十一、捐资一千三百元

洪沟祠

十二、捐资一千贰佰元

友心书院 杨奇林

十三、捐资一千元

风凌祠 武林岩祠 龙三堂 圣贤堂 养和堂 福兴堂
明发堂 镜山书院 玉和堂 养和堂 金山祠 养静堂
浮山祠 神山书院 德正堂 成山祠 福山祠 源兴祠
新山堂 建新书院 承圣书院 赖店联络组
郑建清 陈桂荣 陈加淳 郑瑞清 郑建洪 陈加文 余清琴
林碧云 黄梅兰 周庆妹 吴兰花 林玉攀 刘元云 付秋禄
张凤钦 陈明洪 林庆森 蔡秀珍 朱金钗 李清宝 陈文聪
陈金娘 陈玉凤 陈文顺 陈文英 陈某某 薛富英 朱林霞
陈素连 陈亚椿 林国英 张梅鑫 陈国锦 林明英 陈平斌
陈碧连 陈一蕊 沈玉梅 陈素华 黄顺安 刘妹珠 林国财
苏顺金 王建设 杨金永 卓亿平 严福加 林成洪 杨立萍
黄金珍 徐肇焕

十四、捐资八百元

普化祠 清山书院 芹林书院

十五、捐资七百元

珠峰祠

十六、捐资六百元

复兴堂 养南堂 珠山祠 开振祠 普新祠 福兴祠
王 芳 王淑萍 连怀忠 林伯华 吴清林 林元珍 连俊新
张国华 林存芳 林妹英 郑毛珠 吴玉章 吴苍水

十七、捐资五百元

西山祠 倡明祠 大山祠 弥云祠 祥云祠 东华祠 河山祠
集心祠 开仙祠 聚英祠 文学祠 珠兴祠 仙岭祠 仙宗祠
仙真祠 兴成祠 善心祠 夏午祠 玉峰祠 兴山祠 钟山祠
荣山祠 莲山祠 玉兴祠 超山祠 仙兴祠 德恩堂 阮山祠
仙月祠 超园祠 纪龙祠 凤山祠 清英祠 开源祠 仙珠祠
仙峰祠 仙源祠 仙德祠 仙寿祠 松山祠 隆兴祠 后兴祠
旧青山祠 新青山祠 三成书院 紫林书院 昌明祠
养气书院 和山书院 山清书院 庄夏府 罗山书院
静山书院 普山书院

谢文岁 曾俊坎 黄国新 黄宗枝 陈德福 郑仁和 曾意宁
曾意丹 林梅兰 杨新华 谢元发 颜春金 庄万孙 庄开梅
李金木 林兆荣 林玉双 吴永波 范加祥 林玉华 郭宗文
杨金霞 陈顺烟 刘丽琴 廖明姐 陈世池 林春水 林亿琴
林美钦 柯文贵 林美英 林为清 吴玉福 张兰妹 潘妹珠
林琴珠 林美妹 吴梅姐 占清珠 林德英 陈秀华 吴仙珠
吴明莺 陈凤梅 柯英珠 陈文珍 许英华 陆文荣 刘春添
陈明发 施清华 柳为革 邱秀珠 陈宝琴 蔡国龙 陈栋良
林月华 陈清玉 陈 冉 林聪妹 林荣娘 林为琴 林锦松
吴清华 陈淑琴 麦坤娘

十八、捐资四百元

清山祠

十九、捐资三百元

凌云祠 会仙祠 玉光祠 仙德祠 仙宝祠 普山祠 养心堂
德心堂 仙苑祠 湖山祠 龙山堂 新德堂 雷山书院
林洪彪 沈秀云 曾金富 阮福庭 陈赛梅 杨新莲 何丽媛
郑春喜 陈开武 曾金富 林元贵 陈国荣 陈明良 陈宗礼
林福坤 方秀丽 许富泰 李德力 陈德珠 林良珍 陈秀珠
沈妹英 沈玉琴 吴顺庆 林秀英 张元姐 吴金凤 林素珠
陈碧华 林坤英 吴荷珠 朱玉兰 陈秋英 吴金珠 吴玉萍
吴玉妹 吴桂珠 吴金珠 陈宗珠 陈宗安 陈秀清 柳宗元
林丽玉 陈龙山 肖泉玉 邱良顺 陈育珍 郭珍珠 陈云莲
陈建宗 陈龙明 曾菊琴 柯桂平 陈秀琴 肖素华 林月香
林雪平 林来珍 林建兴

二十、捐资贰佰元

钦云祠 归一堂 珠明祠 洪云祠
林玉林 王世英 陈良琼 王庆烟 曾俊忠 郑盐田 张素玉
柯俊忠 刘阿秀 蔡美连 连瑞烟 王玉明 林元森 李德芳
邱密连 潘美兰 柯俊雄 卓珍才 林美雄 张秀琴 林忠锥

石顺元	卓秋林	石建勋	林瑞华	付凤玉	谢玉鹏	连开林
连开权	蔡龙华	严金华	杨其柔	徐福元	陆桂华	陈凤兴
林秀洪	付金义	卓瑞美	连美霞	陈瑞木	许坤英	陈瑞祥
陈梓霞	方兰英	王文烟	王顺锦	陈碧华	陈碧烟	肖阿牵
陈庆英	卢丽英	史瑞英	陈良烟	史大烟	林淑和	陈秀琴
陈秀珍	陈秀凤	林炳钦	郭惠英	王美凤	陈明珍	林素莲
连素琴	林淑英	蒋宝珠	林国华	陈秋珠	林素莲	陈宗珠
陈秀珍	林碧姐	林妹珠	林玉珠	林琴英	陈美华	林祥英
陈燕莲	蒋坤珠	林淑华	张容姐	林良英	邱必英	吴金美
王聪玉	林庆珠	林瑞英	张振琴	陈玉珠	林美妹	连明珍
薛宝珍	吴良兴	林顺姐	林良琴	林容妹	林清英	林玉英
林仁珠	林琴英	潘兰梅	林德琴	朱昌娘	吴清霞	郑燕姐
吴玉英	张良姐	林琴珠	林秀英	范凤烟	吴仙妹	肖秀兰
柯兰烟	郑妹妹	林宝英	林良妹	刘秀英	刘玉姐	张银英
陈明英	陈秋英	吴妹珠	林玉梅	张玉发	陈春富	陈元萍
林仙珠	潘庆珠	连秀琴	林金桃	林惠琼	陈秀莲	陈秀兰
林爱珍	张玉英	李雪萍	陈明琴	陈美安	林阿妹	连美钦
林惠姐	郑财珠	林梅琴	薛聪姐	林荣珍	朱妹小	张元妹
林金英	林明珍	林坤珠	朱玉英	陈俊斌	孙 雪	柳良珠
张春梅	林良玉	陈庆姐	林 玲	吴秀兰	陈秀珠	林美珍

邱琴妹	林俊萍	林海梅	张美英	陈宗兰	肖兴妹	林清珍
刘宗俊	刘志华	陈荣添	陈明玉	刘福珠	柯顺琴	柳惠聪
柳金枝	柳世平	庄秀恩	庄鲁妹	林荣珠	郑爱珠	郑其珠
王秀英	柯碧珠	柳宝珠	柯爱虹	邱国珠	陈清泉	陈荣姐
吴梅蓉	刘尾妹	肖炯煌	刘美珍	肖秀珍	肖锦莲	林美琴
许锦真	陈辉梅	陈金珠	陈秀辉	陈哲超	许财娘	林发辉
林辉霞	林兴辉	林辉玉	郭玉琴	陈怀民	陈敬良	陈敬珍
柯英凤	柯亚明	陈建珠	柳小华	林友玉	林丽华	陈建明
连秀珠	刘福玉	陈敬华	陈惠珍	陈秀妹	陈海斌	陈海莺
陈良珠	黄翔鹏	林宝坤	刘宝兰	林金叶	王文娘	陈明华
朱小珍	柯玉聪	柯碧琴	柳亚英	柯江山	柯彬辉	曾阿朱
吴明兰	陈五妹	邱惠玉	郑淑霞	肖风玉	肖三玉	林森玉
刘锦珍	刘碧珍	刘秀华	陈良珠	许梅玉	刘月琴	刘秀明
刘秀铅	连美金	方碧华	柳惠聪			

二十一、捐资一百元

许玉钦	蔡玉美	陈秀英	薛淑钦	林福兰	谢金芳	李金烟
杨建忠	曾建霞	邱庆姐	郑爱玉	曾元琴	薛凤娘	郑金琰
林 梅	曾付琼	曾意蓉	林碧英	蔡梅钦	潘惠英	曾建琼
柯清烟	陈素莺	曾程英	郑美爱	潘荣钗	蔡爱华	薛秋琼
陈素英	陈世英	柯献英	陈祖妹	郑美妹	陈秀钗	徐秀霞

陈秀华	王妹姐	朱秀梅	杨凤烟	阮林姐	柯丽萍	王志勇
曾宇辉	曾雨良	陈良珠	陈文玉	陈阿门	郑银琼	林香珠
蔡梅钦	柯志凤	蔡庆英	李玉萍	郑银贵	郑银财	陈爱煌
曾建芳	曾益航	陈狄龙	陈风烟	连美琴	蔡德凡	蔡秀英
郑秀梅	卓清龙	张秀姐	林琼英	石其煌	石秀华	黄双连
石加林	杨桂连	杨庆良	付初三	杨世凤	付瑞英	付美芹
杨清焰	陈丽群	杨飞雄	郑祖烟	付秀清	郑梅英	付瑞华
付美钦	陈金石	谢开森	朱阿英	谢忠仁	吴玉治	黄文尾
杨文泰	刘万凤	吴聪娘	陈培英	施梅英	郑国雄	陈美烟
郑正金	杨秀清	林贤治	王梅英	林秀珍	朱兰芹	蔡梅英
陈文英	蔡庆玉	朱淑烟	陈瑞烟	吴美华	郑玉烟	苏美金
阮风珍	谢秀英	朱瑞英	郑庆章	蔡金姐	刘兰姐	蔡金妹
曾建芳	曾益航	陈狄龙	朱金莲	陈金珠	陈秀珠	肖淑珍
柯宗杰	刘阿珍	吴文琴	刘阿兰	柯桂华	刘宗辉	刘学荣
陈玉珠	黄燕珠	陈玉珍	陈顺泉	陈福妹	邱友娘	王其妹
陈美珠	林 英	林英妹	陈文华	陈庆娘	柳金玉	柳碗妹
刘莲珠	肖秀琴	林梅红	陈小珠	林秀凤	林毛珠	黄玉琴
林泉琴	陈建贵	连淑珍	柯秀英	林妹珠	陈春莲	陈木英
刘碧聪	陈友金	陈淑华	柯秀琴	邱惠玉	林万姐	柯文妹
林阿肥	柯秀兰	王龙珠	连荣珠	林国珠	刘铅珠	柯宝娥

邱三娘	柳宝珠	柳美铅	连水琴	刘清玉	柯美珠	林阿兰
陈金妹	柯珠妹	郑荣妹	邱水珠	施珠姐	林美珍	邱美凤
陈荣娘	连碧珠	郭秀财	陈大洋	肖明珠	陈文娥	肖聪妹
陈爱兰	陈兴宝	陈小华	陈其珍	刘荣珍	林小清	陈碧华
郭玉珍	陈兴星	柯淑珍	柯丽花	柯宝珍	柯美华	柯桂琴
柯蓉华	刘蓉珠	陈其珠	陈玉贤	陈清珍	林美珠	陈伟莲
刘顺珍	林美琴	张丽琴	林荣珍	郑秀琴	刘珍珠	郭春珠
柯爱华	柯桂生	方进份	柯碧秀	柯福川	柯玉琴	柯培扬
柯琼兰	吴淑琴	柯江华	柯丽红	林淑华	曾秀恋	柯秀珍
曾琼华	柯伙山	柯阿珠	柯蓉真	柯平辉	黄燕红	林美兰
曾惠华	柯红华	吴小云	柯素琴	陈玉琴	柯丽华	林惠珍
柯琼珍	林明华	林素珍	张惠华	林秀凤	柯俊兰	陈美珍
温风英	柯凤英	陈淑英	陈宝珍	何清珠	柳阿梅	柯细华
张凤珠	柯琼华	陈桃凤	柯沐辰	林荣妹	柯华琴	刘水娘
肖梅华	林美莲	王琴荣	蔡清妹	陈聪珍	刘聪珍	刘秀真
林文霞	蔡宝玉	肖美华	林如春	林庆珠	陈黎明	林文珍
林美珍	邱碧英	林美玉	庄萍娥	张阿妹	林荣珠	林美珍
陈荣辉	柳顺珠	王添娘	林金珍	陈琴珠	陈金妹	王聪珍
郑 蓉	陈秀燕	陈清珠	陈淑英	郭文珍	陈辉兰	陈宝珍
陈宗水	庄财珠	陈传妹	陈 慧	陈建明	陈建山	陈建珍

陈建华	郭志清	刘瑞玉	陈建英	肖和妹	陈秀云	陈玉琴
刘明妹	肖丁月	陈宝凤	庄富妹	陈燕玉	林清英	沈金姐
刘秀珍	林和春	林玉叶	詹秀英	柳秀珍	林锦姐	陈美玉
陈兴珍	陈文安	林秀英	吴明姐	吴明珠	林庆英	陈秋姐
吴清英	林爱珠	林聪梅	张志梅	张燕珠	陈玉兰	陈良英
林良琼	詹玉英	吴凤姐	林为莲	陈文姐	蔡祥英	林美姐
吴庆珠	刘清珠	陈妹妹	邓六英	林燕英	蔡秀玉	刘秀玉
林梅娘	王金英	林玉凤	林连霞	陈秋姐	朱美琴	薛丽芳
陈碧蓉	吴庆钗	蒋坤烟	陈叶妹	陈新妹	吴荣妹	吴庆姐
林德珠	林秀莺	林三妹	林黄妹	高金珠	张碧莲	柳素琴
张明山	林美华	林宝珍	陈梅英	陈淑珠	林文英	林琴莺
吴素兰	陈梅英	林珠妹	陈瑞金	林玉琴	张秋贵	陈五姐
柯良莺	陈泉英	陈三妹	蔡秀美	陈爱华	陈秀琴	张金银
陈万珠	林美利	林顺妹	王明珠	张庆才	陈啊珠	林美娘
林文姐	张炳贵	林文珍	林金姐	林秀兰	沈文娘	林凤姐
潘凤安	林明英	林财妹	林燕钗	吴明妹	林秀安	林茂姐
吴林琼	潘素霞	陈子福	陈秀安	王志珠	陈春恩	詹国珠
刘秀萍	陈秀英	林良顺	郑秀玉	张文英	陈风妹	李文霞
柯瑞琴	陈明珠	陈庆姐	连美霞	潘秀英	陈宗玉	林秀金
林木兰	张春妹	林顺琴	吴银珠	杨平珍	林文庆	林永春

陈秀凤	沈云姐	陈玉梅	林顺明	沈庆妹	沈万琴	林秀英
吴瑞钗	陈秀莲	吴玉美	陈明姐	杨彩云	陈梅琴	郭秀玉
陈尾姐	陈峰哥	王淑英	陈开英	陈秋娘	陈梅琴	张文姐
林马毡	林金辉	陈四姐	陈安娘	陈春富	陈琴姐	陈春琴
林妹珠	林养妹	吴淑英	陈文娘	陈秀宝	张玉叶	林开琴
朱秀金	潘丽琴	方秀明	陈美琴	肖碧英	陈宝珠	陈元妹
吴美英	陈佳珍	吴容英	蔡美姐	朱昌妹	陈爱珍	吴淑华
施什某	陈荣文	林聪珠	张贵伶	吴来秋	陈梅兰	刘一萍
郑金姐	郑金珠	莲顺琴	吴延珠	林秀梅	陈洋妹	林文珠
吴金珠	刘万娘	林叔英	林秀珍	郑云妹	林万玉	陈惠英
林森英	林秀琴	陈顺琴	王梅珠	施美珠	林燕燕	林文珠

仙游县三一教协会

二〇二三年七月十六日