



林龍江(1517—1598 年)

夏午真经

【元部】

目 录

说 明.....	1
第一册 夏总持经三卷.....	2
夏总持经卷一.....	3
夏总持经卷二.....	18
夏总持经卷三.....	34
第二册 夏讯释经三卷.....	52
夏讯释经卷一.....	53
夏讯释经卷二.....	73
夏讯释经卷三.....	94
第三册 如来性经三卷.....	111
如来性经卷一.....	112
如来性经卷二.....	126
如来性经卷三.....	140

说 明

本书以《夏午真经》(宗教文化出版社, 2020 年 4 月第 1 版)为底本加以点校、翻译, 校正了一些标点符号。

全书以直译为主, 意译为辅, 并按自然段对照译为白话文, 有些自然段篇幅较长, 就分为若干层次, 标上序号(1)、(2)、(3)等, 从第(2)层开始原文和译文都顶格。

原著中有些引文, 林子已加以发挥阐明, 就不翻译; 其余的引文, 都依据林子之学的要旨译其大意, 谨供读者参考。原著中的诗句不译, 祈盼读者静心领悟, 仁者见仁, 智者见智。

第一册 夏总持经三卷

夏总持经卷一

门人陈至言 李应麒 黄大定 命梓

图一合教三

三代以前了此心圣也未尝名儒未尝名道未尝名释					赤子之心具此心圣也不知有儒不知有道不知有释
		千圣一心			
			守中得一		
		执中一贯			
	空中归一		纲常至德		
		性命要道			
	四民常业				
		不可缺一	道统		

【原文】

三一教主言：道也者，所以本乎其教也；教也者，所以明乎其道也。但世人不识道与教之分也，故以教为道焉，岂不谓之教三而道亦三邪？殊不知儒氏以其道而儒之以教人也，而非儒自儒以为道也；道氏以其道而道之以教人也，而非道自道以为道也；释氏以其道而释之以教人也，而非释自释以为道也。

【译文】

三一教主说：道，是用来作为教的根本；教，是用来阐明道的义理。但是世间的人不明白道与教的区别，所以把教认为是道，这难道不叫做教有三门道也有三个吗？竟然不知道儒家把道称为“儒”来教化人，并不是儒家自己把“儒”当作道；道家把道称为“道”来教化人，并不是道家自己把“道”当作道；佛家把道称为“释”来教化人，并不是佛家自己把“释”当作道。

【原文】

三一教主言：孔子之教未尝曰我儒也，而学孔子者，乃始命之曰儒；黄帝老子之教未尝曰我道也，而学黄帝老子者，乃始命之曰道；释迦之教未尝曰我释也，而学释迦者，乃始命之曰释。

【译文】

三一教主说：孔子的教不曾说我是“儒”，只是学习孔子的人，才开始把它命名为“儒”；黄帝、老子的教不曾说我是“道”，只是学习黄帝、老子的人，才开始把它命名为“道”；

释迦的教不曾说我是“释”，只是学习释迦的人，才开始把它命名为“释”。

【原文】

三一教主言：夫道，一而已矣，而教则有三。故孔子之教，圣教也；老子之教，玄教也；释迦之教，禅教也。亦自有立本，亦自有入门，亦自有极则。然而孔子之教，必以立本为先者，何也？抑以世间法，民可使由也。若老子之入门，释迦之极则，不谓之出世间法，而不可以使知邪？体天弘化，各有司存，此其教之所由以异也。

【译文】

三一教主说：道，只有一个而已，教却有三门。所以孔子的教，是圣教；老子的教，是玄教；释迦的教，是禅教。也各自有立本，也各自有入门，也各自有极则。然而孔子的教，一定要以立本为先，为什么呢？因为世间法，是能够使人遵从着去做的人道。如老子的入门，释迦的极则，不叫做出世间法，是不能够使人知道的天道吗？依据天命弘扬德化，各有自己执掌的职责，这就是教有不同的原因。

【原文】

三一教主言：余之设科也，有曰立本者，有曰入门者，有曰极则者；而其教之序也，先立本，次入门，次极则。故不知立本，则人道不修，无以为入门之地；不知入门，则心法不存，无以为极则之先。

【译文】

三一教主说：我设定教人学道的次序，有称为“立本”的，

有称为“入门”的，有称为“极则”的；那么教人的次序是：先要立本，其次入门，最终达到极则。所以不知道立本，就是不知修人道，就没有什么可作为入门的实地；不知道入门，就是不知修持心法，就没有什么可作为极则的先务。

【原文】

（1）三一教主言：圣人教人，岂曰民可使由之道哉？而其心则欲尽天下之人、万世之人皆得以与闻与知此不可使知之道，而其愿始遂矣。然不始之以儒教，外尽人道以立本焉，而不可使知之道，岂其能得而知哉？不中之以道教，内持心法以入门焉，而不可使知之道，岂其能得而知哉？不终之以释教，本体虚空而极则焉，而不可使知之道，岂其能得而知哉？夫不可使知之道，而必由于立本而入门，入门而极则，然后可得而知也。

【译文】

（1）三一教主说：圣人教化人，难道只说能够使人遵从着去做的人道吗？圣人的心愿是想要让全天下的人和万世的人都能够听到并知道这不能够使人知道的天道，那么圣人的心愿才圆满了。但是不把儒教作为修行的开始，外完成人道来立本，那么不能够使人知道的天道，难道他能够知道吗？不把道教作为修行的中段，内持守心法来入门，那么不能够使人知道的天道，难道他能够知道吗？不把释教作为修行的终极，进入本体虚空证极则，那么不能够使人知道的天道，难道他能够知道吗？不能够使人知道的天道，一定要从立本到入门，从入门到极则，然后才能够知道。

【原文】

(2) 如此，若夫民可使由之道，亦惟在于立本以尽人道，原之以三纲，常之以四业，以了此世间法已尔。而至于所谓持心法以入门，返虚空而极则，而为出世间法者，不惟不能知，亦且不愿知也。“夫道也者，不可斯须离也，而曰不愿知者，何也？”盖惟其不能知，故其不愿知。“然而夫妇之愚，可以与知焉，而曰不能知者，何也？”盖惟其不愿知，故其不能知。

【译文】

(2) 这样，能够使人遵从着去做的人道，也只在于立本来完成人道，以三纲为根本，以四业为常务，来完成世间法而已。至于所说的修持心法来入门，返身虚空证极则，是出世间法，不但不能够知道，而且不想要知道。有人问：“道是不可以片刻离开的，你却说不想要知道，为什么呢？”正因为不能够知道，所以不想要知道。那个人又说：“然而普通男女虽然愚昧，也可以知道君子之道，你却说不能够知道，为什么呢？”正因为不想要知道，所以不能够知道。

【原文】

三一教主言：世之学孔子者，而以孔子之道专在于三纲五常以立本也，殊不知此乃孔子之教，而非孔子之道，只如是焉已也；世之学老子者，而以老子之道专在于修心炼性以入门也，殊不知此乃老子之教，而非老子之道，只如是焉已也；世之学释迦者，而以释迦之道专在于虚空本体以极则也，殊不知此乃释迦之教，而非释迦之道，只如是焉已也。

【译文】

三一教主说：世上学习孔子的人，认为孔子的道只用三纲五常来立本，竟不知这是孔子的教，不是孔子的道，只是如此而已；世上学习老子的人，认为老子的道只用修心炼性来入门，竟不知这是老子的教，不是老子的道，只是如此而已；世上学习释迦的人，认为释迦的道只用虚空本体来证极则，竟不知这是释迦的教，不是释迦的道，只是如此而已。

【原文】

三一教主言：儒氏之执中，其与道氏之守中，有不同乎？道氏之守中，其与释氏之空中，有不同乎？而其所以持心法以入门，以造于执中守中空中之极则者，不可不知也；儒氏之一贯，其与道氏之得一，有不同乎？道氏之得一，其与释氏之归一，有不同乎？而其所以持心法以入门，以造于一贯得一归一之极则者，不可不知也。

【译文】

三一教主说：儒家的执中，难道与道家的守中有不同吗？道家的守中，难道与佛家的空中有不同吗？那么用修持心法来入门，并且达到执中守中空中的极则，不可不知；儒家的一贯，难道与道家的得一有不同吗？道家的得一，难道与佛家的归一有不同吗？那么用心法来入门，并且达到一贯得一归一的极则，不可不知。

【原文】

三一教主言：《平心论》尝曰：“儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教。”余则以为正而末有不尊，尊而末有不大者也。宋孝宗《原道辩》曰：“以佛治心，以道治身，以儒治世。”余

则以为治世而末有不本于治身，治身而末有不本于治心者也。若李士谦之所谓“佛日也，道月也，儒五星也”，张商英之所谓“儒疗皮肤，道疗血脉，释疗骨髓”，亦岂知三教之道同归而一致哉？近世有好持论自奇者，谓一日之间能寂灭者，佛也；能虚无者，道也；能事事者，儒也。岂不以三教之道，合之一人之身，随时而为儒，随时而为道，随时而为释？余则以为三教之道，混于一身之内，无适而非儒，无适而非道，无适而非释。盖能寂灭，便能虚无，能虚无，便能事事也。

【译文】

三一教主说：《平心论》曾说：“儒以正设教，道以尊设教，佛以大设教。”我却认为正就没有不尊，尊就没有不大。宋孝宗《原道辩》说：“以佛治心，以道治身，以儒治世。”我却认为治世就没有不以治身为本，治身就没有不以治心为本。如李士谦所说“佛如日，道如月，儒如五星”，又如张商英所说“儒治疗皮肤，道治疗血脉，释治疗骨髓”，他们哪里知道三教的道是同归于一呢？近代有一些人喜欢立论自以为奇，认为一天之内能寂灭的是佛，能虚无的是道，能做世间事的是儒。难道不是认为三教的道集合在一个人的身上，随时就成为儒，随时就成为道，随时就成为释吗？我却认为三教的道，混合在一身之内，无处不是儒，无处不是道，无处不是释。因为能寂灭，就能虚无；能虚无，就能做世间事。

【原文】

三一教主言：余之所以合三氏之教而一之者，非他也。三纲四业，而为教之始也；见性入门，而为教之中也；虚空本体，

而为教之终也。合始中终而大之，述而非作，而变而通，似有出于一人之所建立者，不知有儒，不知有道，不知有释，而为教之一也。非今非古，无是无非，此余三教合一之本旨，而非矫世以为异也。

【译文】

三一教主说：我把儒道释三教合为一体，没有其他的原因。三纲四业，是教的开始；见性入门，是教的中段；虚空本体，是教的终极。合立本、入门、极则成为“夏”之大，我只是阐明先圣的道而不是创作，把中一之道加以变通，好像是出自一个人建立的，不知有儒教，不知有道教，不知有释教，而作为合一的教门，非今非古，无是无非，这是我三教合一的本旨，并不是把矫正世俗当作标新立异。

【原文】

(1) 三一教主言：唐虞三代，未始有儒也，今既曰儒矣，复各标门而同异之，殆非余之所能知也；唐虞三代，未始有道也，今既曰道矣，复各标门而同异之，殆非余之所能知也；唐虞三代，未始有释也，今既曰释矣，复各标门而同异之，殆非余之所能知也。故余之所窃慕而愿学者，岂非所谓未有儒未有道未有释之先之道邪？

【译文】

(1) 三一教主说：唐虞三代，不曾有儒，现在已经称为儒了，又各自表明门派认为同中有异，这几乎不是我所能明白的；唐虞三代，不曾有道，现在已经称为道了，又各自表明门派认为同中有异，这几乎不是我所能明白的；唐虞三代，不曾

有释，现在已经称为释了，又各自表明门派认为同中有异，这几乎不是我所能明白的。所以我所仰慕并希望学的，难道不是所说的未有儒未有道未有释的先天大道吗？

【原文】

(2) 譬之树然，夫树一也，分而为三大枝，曰儒，曰道，曰释。儒之一大枝，复分为二小枝，有专主尊德性者，有专主道问学者，各自标门，互相争辩，则亦何异于道流释流？是其所非，非其所是，而喋喋不已也。道之一大枝，复分为三小枝，清净也，彼家也，炉火也，各自标门，互相争辩，则亦何异于儒流释流？是其所非，非其所是，而喋喋不已也。释之一大枝复分为五小枝者，临济也，沩仰也，云门也，曹洞也，法眼也，各自标门，互相争辩，则亦何异于儒流道流？是其所非，非其所是，而喋喋不已也。

【译文】

(2) 我用树来比喻，树只有一棵，分成三大枝干，一枝叫做儒，一枝叫做道，一枝叫做释。儒这一大枝，又分为二小枝，有专门主张尊德性的，有专门主张道问学的，各自表明门派，互相争辩，这跟道释者流有什么不同呢？把对方错误的当作正确，把对方正确的当作错误，因此争辩得没完没了。道这一大枝，又分为三小枝，是清净、彼家、炉火三派，各自表明门派，互相争辩，这跟儒释者流有什么不同呢？把对方错误的当作正确，把对方正确的当作错误，因此争辩得没完没了。释这一大枝，又分为五小枝，是临济、沩仰、云门、曹洞、法眼五派，各自表明门派，互相争辩，这跟儒道者流有什么不同呢？把对

方错误的当作正确，把对方正确的当作错误，因此争辩得没完没了。

【原文】

(3) 自是枝而复枝，叶而复叶，纷纷藉藉，是是非非，盖有不可得而胜数者矣。然而唐虞三代之时，有儒乎否也，有道乎否也，有释乎否也。而人始生之时，知有儒乎否也，知有道乎否也，知有释乎否也。故儒道释者，枝也，而未有儒未有道未有释之先者，根也。然根，根矣，而未始有根之先，惟一仁而已矣。仁，仁矣，而未始有仁之先，亦惟无声无臭，一太虚而已矣。虽欲言之，恶得而言诸？

【译文】

(3) 从此枝再分出枝，叶再分出叶，众多杂乱，是是非非，大概不能够一一数过来了。然而唐虞三代的时候，没有儒，没有道，没有释。人刚生出来的时候，不知道有儒，不知道有道，不知道有释。所以儒道释是枝干，那么未有儒未有道未有释之先，是根。根成为根了，那么未曾有根之先，只有一颗仁而已。仁成为仁了，那么未曾有仁之先，只是无声音无气味，一个太虚而已。即使想要说出来，哪里能够说出来呢？

【原文】

(4) 故天之所以为天者，则曰“维天之命，于穆不已”而已矣，外此复何言哉？文王之所以为文者，则曰“于乎不显，文王之德之纯”而已矣，外此复何言哉？

【译文】

(4) 所以天称为天的原因，《诗经·周颂》只是说“是那上天

天命所归，多么庄严啊没有止息”而已，除此之外又能说什么呢？文王称为文的原因，《诗经·周颂》只是说“多么庄严啊光辉显耀，文王的品德纯正无比”而已，除此之外又能说什么呢？

【原文】

三一教主言：从古以来，孰有大于孔老释迦哉？而孔老释迦之所以大者，以其知我之夏之有所谓真去处者在也。但三氏者流，不知我之夏之有所谓真去处也，而其揣度亿逆，实悖于孔老释迦之道。而各自以其邪师之所相授受，而谓孔老释迦之道，不过如是也，标门自尊，互相同异，此孔老释迦之道之大，不明于天下万世也。

【译文】

三一教主说：从古以来，有谁比孔子、老子、释迦更伟大呢？孔子、老子、释迦伟大的原因，是因为他们知道真我的夏有所说的真去处存在。但是儒道释者流，不知道真我的夏有所说的真去处，就推测预料，实在违背了孔老释迦之道。又各自凭那些邪师相互传授和接受的邪法，就说孔老释迦之道不过如此，且表明门派自我尊大，互相同中求异，这样孔老释迦之道的伟大，就不能明于天下万世。

【原文】

三一教主言：夏也者，大也，而太极在其中矣；太极而阴阳也，阴阳统于夏；阴阳而五行也，五行统于夏。退藏于密，即儒是夏；谷神不死，即道是夏；如是降伏，即释是夏。光明藏者，夏也；活泼泼地者，夏也；玄关窍者，夏也；呼吸根者，

夏也；乐处者，夏也；喜怒哀乐之未发者，夏也；一贯者，夏也；而得一归一者，亦夏也；执中者，夏也；而守中空中者，亦夏也。以言乎其居，吾身之广居；以言乎其位，吾身之正位；以言乎其道，吾身之大道。恍恍惚惚，杳杳冥冥，涅槃妙心，普现一切，塞乎天地之内，超乎天地之外，先乎天地之始，后乎天地之终。

【译文】

三一教主说：夏就是大，太极在其中；太极生阴阳，阴阳统于夏；阴阳化出五行，五行也统于夏。退藏于密，儒就是夏；谷神（元神）不死，道就是夏；如是降伏，释就是夏。光明藏，是夏；活泼泼地，是夏；玄关窍，是夏；呼吸根，是夏；孔颜乐处，是夏；喜怒哀乐未发出，是夏；一贯，是夏；得一归一，也是夏；执中，是夏；守中空中，也是夏。因此说这个居，就是我身中广大的居；因此说这个位，就是我身中的正位；因此说这个道，就是我身中的大道。恍恍惚惚，杳杳冥冥，涅槃妙心，普现一切，充满天地之内，超出天地之外，比天地始生时先，比天地终了时后。

【原文】

三一教主言：儒亦夏也，而仲尼之道在我矣；道亦夏也，而黄帝老子之道在我矣；释亦夏也，而释迦之道在我矣。与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣；在太极之上不为高，在六极之下不为深，先天地生不为久，长于上古不为老者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣。

【译文】

(1) 三一教主说：儒也是夏，那么孔子的道在我了；道也是夏，那么黄帝、老子的道在我了；释也是夏，那么释迦的道在我了。与天地的功德相契合，与日月的光明相辉映，与春夏秋冬四时的时序相配合，与鬼神的吉凶相感应，我身的正气，与天道运行变化，那么天地的夏在我了。在太极之上不算是高，在六极之下不算是深，先在天地生前不算是久，长在上古洪荒不算是老，我身的正气，与天道运行变化，那么天地的夏在我了。

【原文】

(2) 论覆则如天，而四生普盖；论载则如地，而六道俱承；论明则如日如月，而光腾八表，辉彻古今者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣。儒，世间法也；道与释，出世间法也。而所谓夏者，亦夏亦儒，亦世间法也；亦夏亦道，亦夏亦释，亦出世间法也。

【译文】

(2) 论覆盖就像天一样，把胎生、卵生、湿生、化生完全覆盖；论承载就像地一样，把天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道、地狱道全部承载；论光明就像太阳和月亮，光辉升在八方之外，通照古今，我身的正气，与天道运行变化，那么天地的夏在我了。儒教是世间法，道教和佛教是出世间法。而所说的夏，夏也是儒，也是世间法；夏也是道，夏也是释，也是出世间法。

【原文】

(1)三一教主言：先天之理，夏备之矣。先天也者，天之先也，生天生地生人，而为天之先者，先天也。故天者，气也，而先天不属气；地者，形也，而先天不属形。惟夏则非天非地，非气非形，微乎微乎，其不可得而名言乎！天之所以为天，地之所以为地，人之所以为人，而天地人之至妙至妙者，于夏焉尽之矣；皇之所以为皇，帝之所以为帝，王之所以为王，而皇帝王之至妙至妙者，于夏焉尽之矣；儒之所以为儒，道之所以为道，释之所以为释，而儒道释之至妙至妙者，于夏焉尽之矣。

【译文】

(1) 三一教主说：先天的道理，夏完全具备。先天是天的先，生天生地生人，是天的先就是先天。所以天是气，可是先天不属于气；地是形，可是先天不属于形。只有夏却不是天，不是地，不是气，不是形，玄微又玄微，一定不能够用名来说吧。天能够成为天，地能够成为地，人能够成为人，那么生成天地人的至妙又至妙的道，都完全在于夏；皇能够成为皇，帝能够成为帝，王能够成为王，那么成为皇帝王的至妙又至妙的道，都完全在于夏；儒能够成为儒，道能够成为道，释能够成为释，那么成为儒道释的至妙又至妙的道，都完全在于夏。

【原文】

(2)天得夏以清，地得夏以宁，人得夏以圣；皇得夏以道，帝得夏以德，王得夏以功；儒得夏以仁，道得夏以玄，释得夏以空。莫非天也，而日月星辰之丽于天者，得夏以照以临；莫非地也，而山岳河海之属于地者，得夏以峙以流。大而元会运世之终始乎天地者，得夏以纲以维；小而飞走动植之并育于天地

者，得夏以生以成。

【译文】

(2) 天得到夏就轻清，地得到夏就宁静，人得到夏就圣明；皇得到夏就有道，帝得到夏就有德，王得到夏就有功；儒得到夏就是仁，道得到夏就是玄，释得到夏就是空。没有不是天，那么日月星辰附在天上，得到夏就会照射，就会俯视；没有不是地，那么山岳河海归属地上，得到夏就会耸立，就会流动。从大的方面来说，元（天地从开始到消亡的周期叫做元）会（一元有十二会）运（一会有三十运）世（一运有十二世，一世有三十年）说明天地有始有终，得到夏就有了维系；从小的方面说，能飞能跑的动物和植物在天地间一起生育，得到夏就会生长。

【原文】

三一教主言：太始未始一也，未始一而一也，一而三，三而九，而百千万亿，无穷无尽，此天地人之至妙至妙，生生化化，盖有不可得而拟议而测识之矣。

【译文】

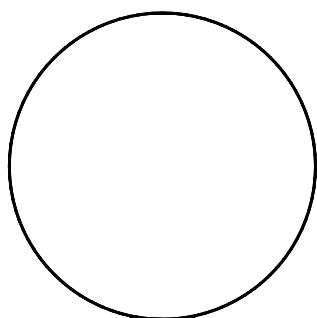
三一教主说：太始是未始一，未始一演变为一（太极），一演变为三（三才），三演变为九（洛书的数字是九），再由此演变至百千万亿，无穷无尽，这是天地人至妙又至妙的道，生生化化，不能够加以揣度议论和推测了解。

门人黄普持重梓
夏总持经卷一终

夏总持经卷二

门人陈道章 陈儒 黄应漳 命梓

原
宗
图



人

释空中归一

天

儒执中一贯

地

道守中得一

【原文】

三一教主言：太极分而为三才，曰天，曰地，曰人。人有三宗，曰儒宗，曰道宗，曰释宗。儒以孔子为宗，道以黄帝老子为宗，释以释迦为宗。

【译文】

三一教主说：太极分为三才，是天，是地，是人。人有三宗，是儒宗，是道宗，是释宗。儒家以孔子为宗，道家以黄帝、老子为宗，佛家以释迦为宗。

【原文】

三一教主言：太极者，一也。天以一而阴阳之，而一阴一阳者，天之道也；地以一而刚柔之，而一刚一柔者，地之道也。至于人，则以一而仁义之，而仁义之道，莫大于三纲，故有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣者，三纲也。而天下万世顾乃有男不婚，有女不嫁，以断弃此三纲者，亦独何与？至于男而婚之，女而嫁之，亦且不能尽此人道之大，而三纲为之不振者，盖亦有之。噫！安得有尽性至命之徒而与之论天地人之始，儒道释之初，男必婚，女必嫁，阴阳刚柔仁义之大道也哉？

【译文】

三一教主说：太极就是一。天以一分为阴阳，一阴一阳是天之道；地以一分为刚柔，一刚一柔是地之道。至于人，就是以一分为仁义，仁义之道，没有比三纲更重要，所以有了夫妇然后才有父子，有了父子然后才有君臣，这就是三纲。可是天下万世却有男人不婚娶，女子不出嫁，来断绝抛弃这三纲，这

是为什么呢？至于男人结婚，女子出嫁，而且还不能完成这重要的人道，那么三纲因为不婚嫁就不能兴起，大概也有这个原因。唉！怎样才能找到尽性至命的人，和他一起谈论天地人的始生，儒道释的本初，男人一定要婚娶，女子一定要出嫁，以及阴阳、刚柔、仁义的大道呢？

【原文】

三一教主言：天地虽大，特我之一身尔。而二氏者流之不三纲也，岂非手足之疾痛耶？今儒门之于二氏者流，而不思以三纲之，则是断手截足，而无复有哀恤之情，殆非仁人之所以仁其身矣。

【译文】

三一教主说：天地虽然很大，但只像我的一身罢了。那么道释者流不从事三纲，难道不是如同手足的病痛吗？如今儒门对道释者流，却不想让他们一定要从事三纲，就是如同截断手足，却又没有哀痛怜悯的情感，几乎不是仁人能够仁爱自己的身体了。

【原文】

三一教主言：余窃以为明人伦以正三纲，虽圣人复起不易吾言矣。故上天之所以相协者，此三纲也；皇极之所以敷锡者，此三纲也；庠序学校之所以设教者，此三纲也。学此谓之善学，而士之所以希贤，贤之所以希圣，圣之所以希天者，亦不外此三纲也。治此谓之善治，而皇之所以皇，帝之所以帝，王之所以王者，亦不外此三纲也。三纲之所系，固若是其大矣，又安可使道释者流而独外之哉？

【译文】

三一教主说：我认为倡明人伦并端正三纲，即使圣人再兴起，也不会改变我的话。所以上天能够相调和的原因，是有这三纲；大中至正之道能够敷赐众生的原因，是有这三纲；各类学校能够实施教化的原因，是有这三纲。学习这三纲称为善于学习，那么士人希望成为贤人，贤人希望成为圣人，圣人希望道德修养达到最高境界，都不能离开这三纲。治理这三纲称为善于治理，那么皇能成为皇，帝能成为帝，王能成为王，也都不能离开这三纲。三纲所关联的，本来就像这样广大，又怎么能让道释者流独自离开这三纲呢？

【原文】

(1) 三一教主言：乾以成男，坤以成女，男非女无以生，女非男无以成，夫妇之所以别也，父子之所以仁也，君臣之所以义也，人道之重至于如此。今道释者流，飘然云外，其有夫妇之别乎？不有夫妇之别，其有父子之仁乎？不有父子之仁，其有君臣之义乎？不有夫妇，不有父子，不有君臣，此则人道之缺典也。

【译文】

(1) 三一教主说：乾成为男性的象征，坤成为女性的象征，男人没有女人就无法生育，女人没有男人就无法成胎，夫妇有别，父子有仁，君臣有义，人道的重要达到这样的地步。现在道释者流，飘然云外，哪里有夫妇之别呢？没有夫妇之别，哪里有父子之仁呢？没有父子之仁，哪里有君臣之义呢？没有夫妇，没有父子，没有君臣，这就是人道的欠缺。

【原文】

(2) 余尝因此而推言之，古之圣人，立此君臣以教天下万世之义也，立此父子以教天下万世之仁也，立此夫妇以教天下万世之别也。今道释者流顾乃弃去君臣之义、父子之仁、夫妇之别，而与古之圣人之所以教人者异矣，又不谓之圣人之缺典邪？此余归儒之教之所由立也，余复因此而推言之，天地以阴阳刚柔化生万物，上而日月之照临，下而山川之流峙，微而昆虫草木之森列，莫不有阴有阳，有刚有柔。

【译文】

(2) 我曾经用这三纲来推论，古代的圣人，确立这君臣之义来教化天下万世，确立这父子之仁来教化天下万世，确立这夫妇之别来教化天下万世。现在道释者流却抛弃君臣之义、父子之仁、夫妇之别，就与古代圣人用来教化人的人道完全不同了，这又不叫做圣人的憾事吗？这是我设立归儒之教的原因，我又用这三纲来推论，天地以阴阳、刚柔来化生万物，在上有日月的照射、俯视，在下有山河的流动、耸立，微小的有昆虫、草木的纷然罗列，无不有阴有阳，有刚有柔。

【原文】

(3) 今道释者流，顾乃反其阴阳之常，悖其刚柔之义，以自弃于天地造化之外而不恤也，不谓之天地之缺典邪？此余原宗之图之所由说也，然天地之所以为天地者，则亦有然矣，日沦地中，反昼为夜，而夜则有月以照临之，而况有所谓火焉，而丽木以明欤？月也，火也，非所以补日之缺典乎？天使阳生万物，复使阴出佐阳以成之，阴以成之，又非所以补阳之缺典乎？

【译文】

(3) 现在道释者流，却违背阴阳的常道，违反刚柔的义理，把自己抛弃在天地造化之外还不忧虑，这不叫做天地的欠缺吗？这是我说原宗图的原因，但是天地能够成为天地，也有这样的情况，太阳落在地平线下，白天变成黑夜，夜里就有月亮照射俯视，又何况有所说的火，火附着木材来照明呢？月亮和火光，不是用来弥补太阳的欠缺吗？上天用阳生育万物，又用阴辅助阳来成全，用阴来成全，又不是用来弥补阳的欠缺吗？

【原文】

(4) 若圣人者，以参天地，以赞化育之所不及者也，民之未有宫室也，则处之以栋宇；民之未有粒食也，则教之以稼穡；民之无以引重而致远也，则利之以服牛乘马。《易》《诗》《书》《春秋》《礼》《乐》者，六经也，圣人之精，因经以示，文辞体裁，且不沿袭，《大学》之书，《论语》之所未尝道也；《中庸》之书，《大学》之所未尝及也；《孟子》之书，《中庸》之所未尝发也。

【译文】

(4) 如圣人，与天地并列为三，来帮助天地化生和养育做不到的事，百姓没有房屋穴居野外，就教他们盖房子居住；百姓没有粮食，就教他们种植与收割；百姓无法载运重物到达远地，就教他们役使牛马驾车。《周易》《诗经》《尚书》《春秋》《礼记》《乐记》是六经，圣人的精神，通过经书来显示，文词和体裁，还不沿袭，《大学》这部书，是《论语》未曾说的；《中庸》这部书，是《大学》未曾谈到的；《孟子》这部书，是《中

庸》未曾阐发的。

【原文】

(5) 尧舜之中，孔子则贯之以一；孔子之仁，孟子则益之以义。若后世儒者之所论著者，文辞体裁相沿相袭，况有能自出一家言，而言其心之所自得者乎？譬如以水益水，以火益火，汗牛充栋，将焉用之？此余之所以不自揣分，以窃窥天地造化之微，圣人立言之旨，漫托空言，以补人道之缺典云。

【译文】

(5) 尧舜的中，孔子用一贯通；孔子的仁，孟子用义增补。像后世的儒士所著述的，文词体裁，互相沿袭，况且哪里有人能够自说一家之言，说自己的心得呢？譬如水上加水，火上加火，文章汗牛充栋，哪里有用呢？这是我因此不衡量自己，私下窥察天地造化的玄微，圣人立言的意旨，把自己的心意寄托在语言上，来弥补人道的欠缺。

【原文】

(1) 三一教主言：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？夫二氏之不纲常也，而万物即不育与，殊不知旷夫怨女，上干天和，而天地得而位乎？万物得而育乎？由是而疲癃残疾之不得其生，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。

【译文】

(1) 三一教主说：圣人一身，是天地所寄托的，万物所归属的，三纲五常所联属的。所以天地不能自归其位，要依靠圣人来使天地各归其位；万物不能自己生长发育，要依靠圣人来使它们生长发育。三纲五常不能自行端正，要依靠圣人来使三纲五常端正。如道释者流断绝抛弃人伦，纲常不就接近坠落吗？纲常既然坠落，那么万物能够生长发育吗？万物不能生长发育，那么天地能够各归其位吗？道释者流不做纲常，那么万物就不能生长发育，竟不知旷夫（成年而没有娶妻的男人）怨女（结婚年龄到了却没有婚配的女子），上而干扰天地和气，那么天地能够各归其位吗？万物能够生长发育吗？因此年老衰弱多病和残疾的人不能获得生存，鳏（老而无妻）寡（老而无夫）孤（老而无子）独（幼而无父）不能获得扶养。也应当是这个原因，不祥之气由此产生，导致怪异。

【原文】

(2) 内无怨女，外无旷夫，太和元气流行于宇宙间矣，天地有不自我而位乎？万物有不自我而育乎？不惟疲癃残疾之得其生，亦且无疲癃残疾之可生者；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！二氏者流，而谁与纲常之，纲常坠地，而谁与扶植之。天地而谁与位之，万物而谁与育之，疲癃残疾而谁与生之，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】

(2) 如果内无怨女，外无旷夫，太和元气流行在宇宙之间，天地难道不会自我归位吗？万物难道不会自我生长发育吗？不只是年老衰弱多病和残疾的人能获得生存，而且找不到疲癃残疾的人需要救助；不只是鳏寡孤独能够获得扶养，而且找不到鳏寡孤独需要扶养。太和之气由此产生，招来吉祥。唉，唉！道释者流，谁能使他们做纲常，纲常坠地，谁能扶助他们。谁能使天地各归其位，谁能使万物生长发育，谁能使疲癃残疾获得生存，谁能使鳏寡孤独获得扶养。这是我三教归儒的要旨，虽然只是把心意寄托在语言上，可是日夜恳切，常常不能在心中消除。

【原文】

(1) 三一教主言：黄帝老子人伦之大，载之史书可考已，今请得而详言之，黄帝四妃二十五子，得姓者十四人，为十二姓，颛顼帝啍以及唐虞夏商周皆其孙子，则是黄帝之教未尝遗人伦也。老子之子宗，宗为魏相，封于段干，宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉文帝，假之子解，为胶西王卬太傅，则是老子之教未尝遗人伦也。

【译文】

(1) 三一教主说：黄帝和老子也完成人伦的大事，这记载在史书上是可以查考的，现在请让我详细地说，黄帝有四个妃，生了二十五个子女，获得姓氏的十四人，有十二个姓，颛顼、帝啍以及唐虞夏商周都是他的孙子，这就是黄帝的教不曾抛弃人伦。老子的儿子名叫宗，宗是魏国的宰相，封地在段干，宗的儿子名叫注，注的儿子名叫宫，宫的玄孙名叫假，假在汉

文帝时当官，假的儿子名叫解，任胶西王卬太傅，这就是老子的教不曾抛弃人伦。

【原文】

(2)至于释氏，亦尝考其故典矣，若释迦为释氏之宗，曾娶耶输氏多罗，生子罗睺罗，夫妇之别，父子之恩，释迦亦兼而有之，则是释迦之教，亦未尝遗人伦也。

【译文】

(2)至于释迦，我也曾经查考历史典籍，释迦是释氏的宗祖，曾经娶耶输氏多罗，生了儿子罗睺罗，夫妇之别，父子之恩，释迦也兼而有之，这就是释迦的教也不曾抛弃人伦。

【原文】

(3)且今之真人府，张道陵之后也，道陵汉和帝时人，孙子传至于今不绝，是道家之人伦，余尝见其人矣。鸠摩罗什，已证大乘，乃生二男，自是不住僧房，别立廨舍，是释氏之人伦，余又闻其语矣。夫上观之黄帝、老子、释迦，下观之张道陵、鸠摩罗什，皆有人伦如此，竟不知今之道释者流，所学者，谁之学也；所道者，谁之道也。

【译文】

(3)现在的真人府，是张道陵的后代，张道陵是汉和帝时的人，孙子传到现在不断绝，这是道家的人伦，我曾经见过这些人。鸠摩罗什，已经证大乘佛法，才生两个儿子，从此他不住在僧房，另外盖宿舍住，这是释氏的人伦，我曾经听到这些话。往上观察黄帝、老子、释迦，往下观察张道陵、鸠摩罗什，都是如此有人伦。竟不知道如今的道释者流，所学的是谁的学派，

所说的是谁的道。

【原文】

三一教主言：余尝考之，道书曰：“休妻不是道。”又尝考之，佛书曰：“何须要去妻孥？”如或离弃父母，深栖远遁，不续纲常，以为高且洁者，不惟非儒者之道，是亦二氏之异端也。诚使内能明乎心性之学，外不绝乎人伦之大，并时兼修，不相妨碍者，上也。或先续纲常，后了斯道，如释迦生子罗睺罗，然后灵山说法；向子平昏嫁已毕，遂飘然遍游五岳。或先了斯道，后续纲常，如鸠摩罗什已证大乘，而别立廨舍，邵尧夫四十始昏，而生子者，次也。

【译文】

三一教主说：我曾经查考道家的书，书上说：“休妻不是道。”又曾经查考佛书，书上说：“何必要离开妻子儿女？”如果离开妻子抛弃父母，栖息深山，远离尘世，不继续从事纲常，认为自己清高纯洁，不但不是儒家之道，而且是道释的异端。假使内能懂得心性之学，外不断绝人伦的大事，同时内外兼修，不相互妨碍，是最好的。或者先做纲常，然后完成修道，如释迦生了儿子罗睺罗，然后在灵山说法；向子平待儿女婚嫁完了，就飘然云山，遍游五岳。或者先完成修道，然后接着做纲常，如鸠摩罗什已经证了大乘，（才生了两个儿子，）另外盖宿舍住；邵尧夫（即邵雍，谥号康节）四十岁才结婚，才生儿子，这也是好的。

【原文】

三一教主言：道家之不昏不嗣也，盖自宋艺祖始，而《燕

翼贻谋录》可考而知也。至于《坛经》亦有之，“若欲修行，在家亦得”，又曰：“不作此修，剃发出家，于道何益？”要之教三道一，道一则心一，而黄帝老子释迦之教，岂有在于不昏不嗣者哉？

【译文】

三一教主说：道家不结婚不生孩子，大概从宋太祖开始，从《燕翼贻谋录》中可以查考明白。至于《坛经》也有说，“如果要修行，在家也能得道”，又说：“不依此修行，剃发出家，对道有什么好处？”总之教有三门，道只一体，道一就是心一，黄帝、老子、释迦的教，难道一定要不结婚不生孩子吗？

【原文】

三一教主言：心性明矣，复在家而伦属之，是二氏而黄帝释老，即是二氏而仲尼也。

【译文】

三一教主说：心性明了，又在家做人伦，这是道释二教中的黄帝、老子、释迦，就是道释二教中的孔子。

【原文】

（1）三一教主言：黄帝老子释迦之道，莫不有伦属之常。而学黄帝老子释迦者，始不知有伦属之常，而入于邪，而僻于异端也。设使学黄帝老子释迦者，而伦属之，不入于邪，不僻于异端，则黄帝老子释迦之道，余亦何为言之谆谆而不置邪？设使尽天下后世，惟知有孔子之儒，而信之，而学之，则黄帝老子释迦之道，虽不明于天下后世，固无害也。

【译文】

(1) 三一教主说：黄帝、老子、释迦之道，没有不具备伦常之道。可是学习黄帝、老子、释迦的人，竟然不知有伦常，就走入邪路，就偏于异端。假使学黄帝、老子、释迦的人，做好伦常，不走上邪路，不偏于异端，就是黄帝、老子、释迦之道，我为什么要恳切不倦、耐心地说个不止呢？假使天下后世所有的人，只知道有孔子的儒，就信他，就学他，那么黄帝、老子、释迦的道，即使不明于天下后世，也一定没有害处。

【原文】

(2) 而余之意，则以为世之学黄帝老子释迦者，惟知有黄帝老子释迦者流已尔，夫惟其知有黄帝老子释迦者流已尔，则余安得不语之以黄帝老子释迦伦属之常，以因其明而通之也。庶几言之者易入，听之者不厌，不然，教之以孔子之儒，是亦足矣，又奚必历举黄帝老子释迦伦属之常，谆谆言之之不置邪？

【译文】

(2) 我认为，世上学习黄帝、老子、释迦的人，只知道那些黄帝、老子、释迦的者流而已，他们只知道黄帝、老子、释迦的者流，那么我怎么能不告诉他们，黄帝、老子、释迦也有伦常，并根据他们已有所悟，再循循善诱开导他们。但愿我的话通俗易懂，听的人不会厌烦。不然的话，把孔子的儒教给他们，也就足够了，又何必一一说出黄帝、老子、释迦的伦常，恳切不倦、耐心地说个不止呢？

【原文】

三一教主言：尽天下之人，而清静之，而寂灭之，黄帝老子释迦之心也。若尽天下之人，而憎之，而道之，以弃去君臣

之义、父子之仁、夫妇之别，士之、农之、工之、商之之常业也，岂黄帝老子释迦之心哉？然释氏慈悲，太上好生，即天下之大，有一人焉，如今之所谓僧、所谓道者，其心固必有所不忍矣。又况尽天下而僧之，而道之，则其所谓慈悲好生之德者，果安在邪？

【译文】

三一教主说：让天下所有的人，修清静，修寂灭，是黄帝、老子、释迦的心愿。如果让天下所有的人，做僧人，做道士，以致抛弃了君臣之义、父子之仁、夫妇之别，不从事士农工商的常业，这难道是黄帝、老子、释迦的心意吗？然而释迦慈悲，太上好生，即使天下这样大，有一个像现在所说的僧人、所说的道士存在，圣人的心也一定有所不忍。又何况让所有天下的人都做僧人，都做道士，那么所说的慈悲和好生之德，到底在哪里呢？

【原文】

三一教主言：使天下之人之不三纲也，不四民也，而可以为仙为佛焉？犹且不可。况其不三纲也，不四民也，不惟不可以为仙为佛，亦且不可以为人，则夫道释者流，奚必弃去君臣之义、父子之仁、夫妇之别，士之、农之、工之、商之之常业耶？

【译文】

三一教主说：假如天下的人不做三纲，不从事士农工商，就可以成仙作佛吗？尚且不可以。况且他们不做三纲，不从事士农工商，不仅不可以成仙作佛，而且不可以称为人，那么道

释者流，何必抛弃君臣之义、父子之仁、夫妇之别和士农工商的常业呢？

【原文】

(1) 三一教主言：余之教有二，有语之以其人者，有语之以其道者。人不三纲，是无常道也，不可以为人；人不四民，是无常业也，不可以为人。故明其常道而三纲之者，所以人之也；定其常业而四民之者，亦所以人之也。夫既人矣，然后方可以大道语之。然所谓大道者，非他也，孔门心法之外，无别学也。

【译文】

(1) 三一教主说：我的教化有两个内容，有教人怎样做人，有教人怎样学道。人不做好三纲，是无常道，不能够成为人；人不做好四民，是无常业，也不能够成为人。所以明白常道做好三纲，就成为人；确定了常业做好四民，也就成为人了。已经成为合格的人了，然后才可以教他们学大道。这所说的大道，不是别的，孔门心法之外，没有另外的圣学。

【原文】

(2) 惟此大道，则君臣之所以义，父子之所以仁，夫妇之所以别者，胥此焉，故三纲有经，而常道以正也。惟此大道，则士之所以为士，农之所以为农，工之所以为工，商之所以为商者，胥此焉，故四民有理，而常业以纪也。其始也人其人，其既也道其道，而余之所以教者，教此二者而已矣。

【译文】

(2) 只有这个大道，君臣之义，父子之仁，夫妇之别，都是

这个大道，所以三纲有经，常道因此正。只有这个大道，那么士能够成为士，农能够成为农，工能够成为工，商能够成为商，都是这个大道，所以四民有理，常业因此有纪（准则）。刚开始时教他们学做人，成为合格的人，随即教他们修道，成为有道的人。我用来教化的内容，只教这两个内容而已。

【原文】

三一教主言：圣人之于天下也，家之；于百姓也，子之。其曰“有不与被尧舜之泽，若已推而内之沟中”者，子而爱之也。曰“予将以斯道觉斯民也”，爱而教之也。故天下之大，有一夫而不与被尧舜之泽者，伊尹耻之；而万世之远，有一人而不与闻仲尼之儒者，余窃忧之。

【译文】

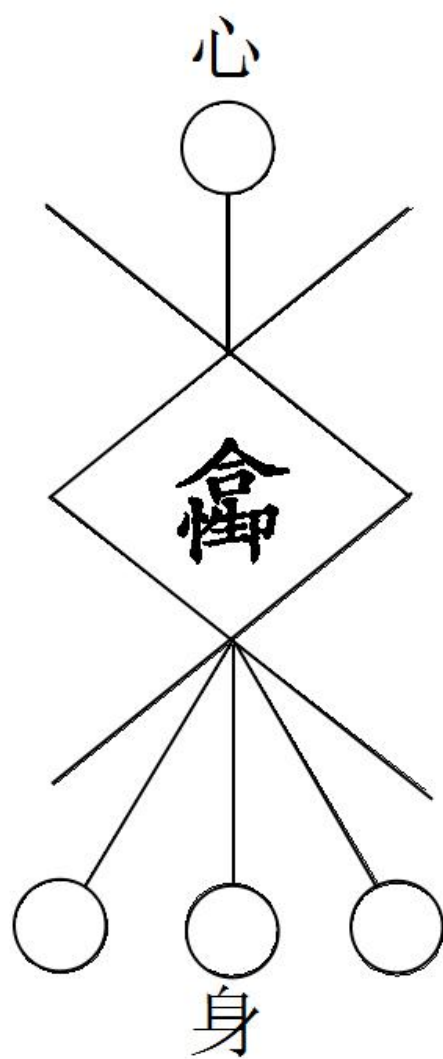
三一教主说：圣人把天下当作自己的家，把百姓当作自己的子女。孟子说：“只要有一个人没有享受到尧舜之道的恩泽，就如同自己把他推进山沟之中。”圣贤把百姓当作自己的子女来怜爱。孟子又说：“我要用这个尧舜之道来启发这些百姓。”圣贤不但怜爱百姓，而且要教导百姓。所以天下这样广大，有一个人没有享受到尧舜之道的恩泽，伊尹就把他当作自己的耻辱；万世这样久远，有一个人不能听到孔子的儒家之道，我私下把他当作自己的忧虑。

门人许普珍重梓
夏总持经卷二终

夏总持经卷三

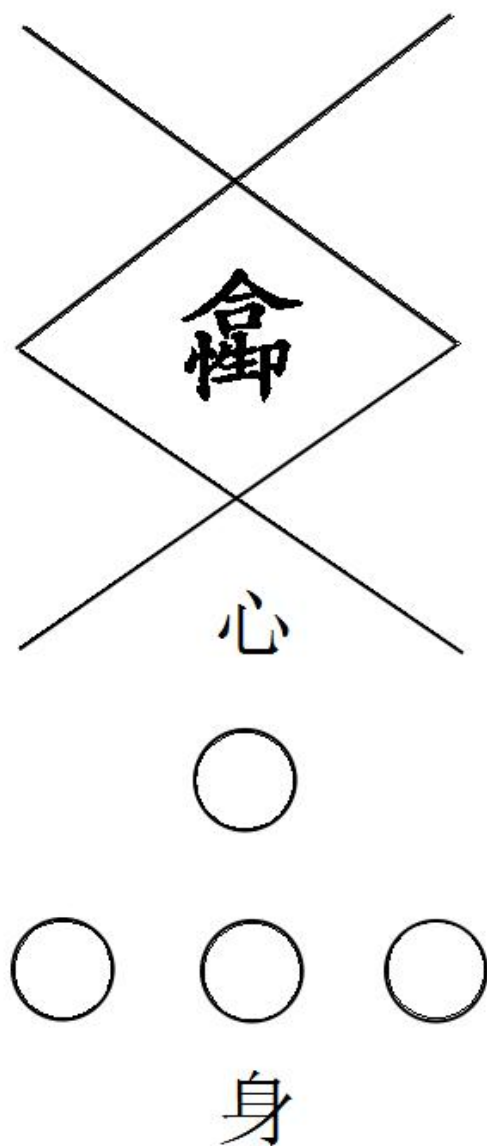
门人陈至言 傅珠 黄应漠 命梓

心身性命图



此图以性命之统乎其中者言之也

心身性命图又



此图以性命之归乎其根者言之也

【原文】

三一教主言：夫以性命之统乎其中者，此学寥寥，自孔孟而下，世鲜知之矣。况乎性命之归乎其根者耶？而世之知之者，为尤鲜矣。然犹得而言之，得而言之，则亦得而图之。又况乎

不可得而言，不可得而图，声臭俱泯，茫乎其无朕耶？而孔子之欲无言者，盖谓此也。故作心身性命之图二，系之以辞。

【译文】

三一教主说：把性命统在中，学到这个心法的人寥寥无几，从孔孟以后，世上知道这个心法的人很少了。况且性命归在天地根呢？那么世上知道的人，是特别少了。但是还能够用语言说，能够用语言说，也就能够用图画出来。又何况不能用语言说，不能用图画，声音和气味都消失，茫茫然无我呢？孔子不想说的，大概就是这个境界。所以作心身性命两个图，并附上文词。

【原文】

三一教主言：何者谓之爻？爻也者，效也。孔子曰：“爻也者，效此者也。”何者谓之此？此也者，此也。孔子曰：“圣人以此洗心退藏于密。”此之义一也，盖指人之真心言之。爻之中，身之中也。乾坤之间，而易简之理得矣。效亦象之义也，然爻必象之以象者，何也？象也者，象此者也，象人之身，而效法之以为爻也，故通一卦之六爻言之者，身之象也。心居乎四，而性与命则蕴乎其初矣。然岂曰象人之身焉已哉？诸凡上而天，下而地，中而日月星辰，雨风露雷，山川河岳，飞走动植，而遍满于天地间者，无不效而法之，象之以为卦，以为爻矣。故曰：《易》之书，广大悉备。

【译文】

三一教主说：什么叫做爻？爻就是卦爻。孔子说“爻也者，效此者也”。什么叫做此？此就是此。孔子说：“圣人以此洗心

退藏于密”。这是此的一种意思，原来是指人的真心说的。爻之中是身之中。乾坤之间，就得到易极简朴的义理了。效也是象的意思，然而爻一定要用象来作为象，为什么呢？象是象此，象人的身体，又效仿身当作爻，所以通用一卦的六爻来说，就是身的象。心居在四爻，那么性和命就蕴藏在初爻了。然而难道说只象人的身体吗？一切在上的天，在下的地，中间的日月星辰，雨风露电，山川河岳，飞走动植，遍布在天地间的物，无不效仿它当作爻，把它作为象成为卦，成为爻了。所以说：《周易》这部书，非常广大，无所不包。

【原文】

三一教主言：心，心也。四肢百骸皆身也，而属乎精与气矣。精藏于肾，而化生之机在我也；气原于脐，而呼吸之机在我也。则是精与气也，而又属乎命矣。故精，譬之水也，水中有火，而气升者，气也，口嘘之而成气也。气著乎物，而物润者，精也。

【译文】

三一教主说：心就是心。四肢百骸都属于身，又属于精和气。精藏在肾中，那么化生之机在我；气原在脐中，那么呼吸之机在我。这精和气，又属于命。所以精犹如水，水中有火，（有火就有气，）气升上来就是气，口中吐气就成为气。气附在物上，物湿润，就是精。

【原文】

三一教主言：性而心也，而一神之中炯；命而身也，而一气之周流。故圣人之学，尽性而至命也；贤人之学，存心以养

性，修身以立命也。

【译文】

三一教主说：性成为心，元神自然因空而明亮；命成为身，元气自然因和而周流。所以圣人之学，尽性而至命；贤人之学，存心以养性，修心以立命。

【原文】

三一教主言：天之极上处，至地之极下处，总八万四千里；自天之极上处，至地之上，四万二千里；自地之上，至地之极下处，亦四万二千里。人身亦然。故曰：天地之间，而一升一降，存乎其间矣。

【译文】

三一教主说：天的极上处到地的极下处，总共八万四千里；从天的极上处到地的上面，有四万二千里；从地的上面到地的极下处，也是四万二千里。人的身体也是这样。所以说：我身的天地之间，水火一升一降，心存在其间。

【原文】

三一教主言：黄中者，中黄也。东木西金南火北水，而中央土也。天命之性也，寂然之诚也，仁居其中，圣由此出。《易》曰：“复其见天地之心乎。”又曰：“天下何思何虑？”《鲁论》曰：“吾道一以贯之。”《记》曰：“中心安仁。”《道德经》曰：“天地之间，其犹橐籥乎。”皆指我之土中而言也。而作圣之功，不过以其仁而安于土中，以敦养之已尔。

【译文】

三一教主说：黄中就是中黄。东木西金南火北水，中央是

土。上天所给予人的本性，是寂然的诚，仁居在中土，圣就从这里产生。《周易》说：“初九爻由底爻回复到上爻就是现出天地之心。”又说：“天下有什么思虑？”《鲁论》说：“我的道用一贯穿始终。”《礼记》中说：“中心安仁。”《道德经》说：“天地之间，犹如一个风箱吧。”这些话都是指我身的中土来说的。那么作圣的功夫，只不过把仁安放在土中来敦养而已。

【原文】

三一教主言：人孰不曰“离之中，性也”，而离之中，乃神也，非性也；又孰不曰“坎之中，命也”，而坎之中，乃气也，非命也。盖坤得乾之中，阳而坎者，坤之用也；乾得坤之中，阴而离者，乾之用也。夫既曰乾坤之用矣，谓非神气而何？故神本于性，而性则未始神也；气本于命，而命则未始气也。

【译文】

三一教主说：哪个人不说“离卦的中是性”，可是离卦的中是神，不是性；又哪个人不说“坎卦的中是命”，可是坎卦的中是气，不是命。因为坤卦得到乾卦的中，坤卦的中爻变为阳就成为坎卦，这就是坤卦的妙用；乾卦得到坤卦的中，乾卦的中爻变为阴就成为离卦，这就是乾卦的妙用。既然说是乾坤的妙用，那么如果认为不是神气，又是什么呢？所以神的本原是性，性就是未始神；气的本原是命，命就是未始气。

【原文】

三一教主言：乾☰而离☲，坤☷而坎☵者，先天而后天也；离☲而乾☰，坎☵而坤☷者，后天而先天也。故乾坤而谓之先天者，后天之先天也，而非所谓未始天、未始地、未始人。而

能生天生地生人，不可得而名言之者，先天也。

【译文】

三一教主说：乾卦☰演变为离卦☲，坤卦☷演变为坎卦☵，是先天演变为后天；离卦☲演变为乾卦☰，坎卦☵演变为坤卦☷，是后天演变为先天。所以把乾坤叫做先天，是后天演变为先天，而不是所说的未始天、未始地、未始人。那么，能生天生地生人，不能够用语言表达的才是先天。

【原文】

三一教主言：乾之性情在于坤，坤之性情在于乾。此坎离之所以交，而地天之所以泰也。故乾坤者，性情者，而谓之先天可乎？

【译文】

三一教主说：乾的性情在于坤，坤的性情在于乾。这就是坎离能够交合，地天能够泰的原因。所以乾坤和性情可以称为先天吗？

【原文】

三一教主言：何思何虑，心之本体也。人能复其何思何虑之本体焉，则心不萌而性矣，心不萌而性，则离不阴而乾矣。乾为天，而黄中，非天之下而何？

【译文】

三一教主说：何思何虑，是心的本体。人能够复返何思何虑的本体，那么心不萌动就是性了，心不萌动就是性，那么离卦的中爻不是阴爻就成为乾了。乾卦是天，那么黄中不在天之下又在哪里呢？

【原文】

三一教主言：石未尝有火，而火生于石者，真火也；性未尝有心，而心生于性者，真心也。

【译文】

三一教主说：石头不曾有火，可是火从石头中产生，那就是真火；性不曾有心，可是心从性中产生，那就是真心。

【原文】

三一教主言：石击而火生也，火炎则反焚其石矣；性萌而心生也，心炽则反灭其性矣。然而性也者，岂其因心而灭？盖逐其心于外，自忘其性而不知矣。

【译文】

三一教主说：石头一敲打就生出火，火太大反而会烧坏石头；性萌发就生出心，心火盛反而会灭掉性。然而，性难道会因为心火盛就灭吗？原来是心放逐在外，自己忘了性就不知有性了。

【原文】

三一教主言：人而死者，形骸也，而性命则固未尝灭矣。此盖性命之微，其通乎昼夜，彻今彻古，而无死无生也乎！但世之人，不知性命，而以形骸为性命者多矣。故有以形骸为性命者，有以神气为性命者，有以性命为性命者，至于以性命为性命，而性命又且忘焉者，然后方可谓之太虚同体。

【译文】

三一教主说：人死去的是形骸，可是性命本来就不会消亡。这是因为性命微妙，能通达昼夜，彻今彻古，无生无死吧。但

是世上的人，不知性命，很多人把形骸当作性命了。所以有人把形骸当作性命，有人把神气当作性命，有人把性命当作性命，至于把性命当作性命，又将性命忘了，然后才可以叫做太虚同体。

【原文】

(1) 三一教主言：世之儒者，终日口说孔子，不识自性孔子。终日纷纷争辩，不知心上工夫。支离谬漫，似足听闻，若语之以入门工夫，根本学问，则亦未之知也。然儒者之病，不特支离为然也。有专主尊德性者，有专主道问学者；有专主先知者，有专主先行者；有专事考据以为博物者，有专事援引以为明经者；有自谓崇正之儒而身不正者，有自谓辟邪之儒而心自邪者；有藉此以为进身之阶者，有假此以为邀誉之媒者；如此者流，难以悉举，要皆外心性以为儒，而非仲尼之所谓儒也。

【译文】

(1) 三一教主说：世上的读书人，整天口说孔子，却不知道自性孔子。整天纷纷争辩，不知道事心的功夫。语意残缺，荒唐放纵，似乎值得一听，如果把入门的功夫，根本的学问告诉他们，他们却不知道这些。但是读书人的毛病，不只是把残缺的当作对的。有人专门主张尊崇天赋予的道德本性，有人专门主张通过求教和学习达到格物穷理；有人专门主张先理论，有人专门主张先实践；有人专门从事考证以为是通晓众物，有人专门从事引用以为是通晓经书；有人自称是崇正之儒可是自身不正，有人自称是辟邪之儒可是自心邪恶；有人借此当作进职提升的阶梯，有人借此当作求取声誉的媒介；像这样的者流，

难以全部列举，总之都是离开心性来学习儒，并不是孔子所说的儒。

【原文】

(2) 老子曰：“得其一，万事毕。”若夫后世道门者流，岂知老子所谓无作无为，得一之微旨哉？而其所相授受者，亦皆出于亿逆之私、穿凿之见尔。于是始有所谓熊经鸟伸者，有所谓内视存想者。有面壁而志在降龙伏虎者，有轻举而思以驾风骖螭者；有吞精咽华以翕日月者，有步罡履斗以窥星辰者；有依卦爻之序而朝屯暮蒙者，有售黄白之术而烧茆弄火者；有希慕长生不死者，有驰志白日飞升者；如此者流，难以悉举，要皆外心性以为道，而非黄帝老子之所谓道也。

【译文】

(2) 老子说：“得其一，万事毕。”至于后世的道门者流，哪里知道老子所说的无作无为，得一的玄微要旨呢？他们相互传授和接受的，也都是出自测度的秘密，穿凿附会的见解罢了。于是才有所说的熊经（状如熊攀枝）鸟伸（状如鸟伸脚）的导引养生术，有所说的闭目内视存想心神的内养功法；有人面壁打坐志在降龙伏虎，有人炼飞身之术就想驾凤乘龙登仙；有人吞日精咽月华与日月相合，有人步罡踏斗（道士礼拜星宿，招遣神灵的动作，步行转折，犹如踏在罡星斗宿之上）来察看星辰；有人依照卦爻的顺序朝（子时至巳时）屯（水雷屯卦，阳气内动，阴气出外）暮（午时至亥时）蒙（山水蒙卦，阳气外止，阴气内生），有人施展炼丹术烧茅弄火；有人羡慕长生不死，有人心志向往白日飞升；像这样的者流，难以全部列举，

总之都是离开心性来修道，并不是黄帝、老子所说的道。

【原文】

(3)释氏者流，岂惟断弃伦属，而为释迦之异端哉？然亦有著相而执而不化者，有著空而流而不返者；有舍身以事佛者，有设斋以饭僧者；有不养不杀而慈悲者，有不坐不卧而立禅者；有咒水默诀以驱群魔者，有枯坐诵经以冀多福者；有持戒定慧而望解脱者，有祛贪瞋痴而思清净者；有生而愿超西域者，有死而愿登天堂者；如此者流，难以悉举，要皆外心性以为佛，而非释迦之所谓佛也。

【译文】

(3)释教者流，难道只是断绝放弃人伦而成为释迦的异端吗？然而也有人著相，执着不化，有人着空，流而不返；有人舍身来侍奉佛，有人备办素食给僧人施食；有人不养牲畜不杀生而慈悲，有人不坐不卧站着禅定；有人施用咒水默念口诀来驱逐群魔，有人空禅枯坐诵读经书希望多福；有人修持戒定慧来盼望解脱生死，有人除贪嗔痴来想清净；有人活着希望往生西方，有人希望死后登上天堂；像这样的者流，难以全部列举，总之都是离开心性来学佛，并不是释迦所说的佛。

【原文】

(1)三一教主言：何以谓之天地设位，圣人成能也？盖无始氏，然后有泰始氏。泰始氏始为擘破洪濛而以其虚空中一点真阳，以胎天生天，而天开于子也；胎地生地，而地辟于丑也。乃今正值天地之运，午将过中也，谁有能大发誓愿，以豫为数万年真阳来复之计，以再造天地之乾坤，重立天地之性命者

乎？然非有古今之一大圣人，不能为己，由午而未，而申，而酉，而戌，而亥，以渐收真阳而终之者，此圣人之所以前天地而藏诸用，豫之以成其能也。

【译文】

(1) 三一教主说：为什么叫做天地设立刚柔尊卑的位置，圣人中立其间来助成天地的功能？原来有无始氏，然后有泰始氏。泰始氏打破天地形成前的混沌状态，就用虚空中的一点真阳，来孕育天就生了天，天开于子；孕育地就生了地，地辟于丑。如今正值天地的运，午将要过中，谁能发大誓愿，预先为数万年真阳的往还考虑，来再造天地的乾坤，重新立天地的性命呢？然而没有一个古今的大圣人，就不能做到，从午到未，到申，到酉，到戌，到亥，逐渐收复真阳直到终了，这是圣人在天地产生之前就潜藏道的功用于内，预先来助成天地的功能。

【原文】

(2) 卒成之终，乃反其始。而天之所以复开于子，地之所以复辟于丑，以渐还真阳而始之者，此圣人之所以参天地而显诸用，赞之以成其能也。由是观之，天地不能自始，不得圣人之终，则无以为始；天地不能自终，不得圣人之始，则无以为终。而其所以终而始之，始而终之，以来复万古之真阳者，斯其有功于天地也大矣。然惟此一真阳也，始于泰始氏，而无所于始者，无始氏也，而天地人共之矣。

【译文】

(2) 天地终结了，就会返回重新开始。那么天能够再开于子，

地能够再辟于丑，把逐渐收复的真阳再开始孕育生成天地，这就是圣人能够与天地并列为三显现道的功用，助成天地的功能。由此看来，天地不能自己开始，没有得到圣人的终结，就无法重新开始；天地不能自己终了，没有得到圣人的再创始，就无法先行终了。那么圣人能使天地终了又开始，开始又终了，用来往还万古真阳，圣人有功于天地是极大的。然而只是这一点真阳，从泰始氏开始，而没有什么开始是无始氏，那么天地人的开始和终了是相同的。

【原文】

(3)放而弥之，而周流于六虚之外而无不足；收而敛之，而退藏于一人之身而非有余。其天地圣人之所以能相阴阳，而迭终始者乎？《易》曰：“原始反终，故知死生之说。”夫岂惟人哉？而天地且不能违矣，故不知我之所以始所以终，而曰我能再造我之乾坤，重立我之性命者，未也；不知天地之所以始所以终，而曰我能再造天地之乾坤，重立天地之性命者，未也。

【译文】

(3)放开来可以遍满天地四方，周流在六虚之外没有不足；收回来可以聚集在方寸之间，退藏在一个人的身上没有多余。大概天地圣人能够扶助阴阳，更换终始吧。《周易》中说：“探究事物发展的始与终，所以知道死生的学说。”难道只是人有生有死吗？天地也不能违背这个自然规律。所以不知道我有始有终的原因，就说我能够再造我的乾坤，重立我的性命，这是不可能的；不知道天地有始有终的原因，就说我能再造天地的乾坤，重立天地的性命，这也是不可能的。

【原文】

(1) 三一教主言：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？

【译文】

(1) 三一教主说：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？这都不是我吗？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？这都不是我吗？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？这都不是我吗？

【原文】

(2) 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。

【译文】

(2) 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。

【原文】

(3)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。

【译文】

(3)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？这都不是我吗？不是我是我，就在我的虚空中寂然常感。

【原文】

(4)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。

【译文】

(4) 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。

【原文】

(5) 我虚空也，而未始释也，若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。

【译文】

(5) 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？这都不是我吗？不是我是我，就在我的虚空中寂然常感。

【原文】

(6) 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】

(6) 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？所以孔子称我为儒就当作儒，老子称我为道就当作道，释迦称我为释就当

作释，天地称我为功用就当作功用，虚空称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，无我是没有无我，没有无我是无我。

门人方普透、方普申重梓
夏总持经卷三终

第二册 夏讯释经三卷

夏讯释经卷一

门人黄大宾命梓

【原文】

(1) 三一教主言：《易》曰：“变动不居，周流六虚。”而《论语》又曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。”岂不以道本虚空也？无高无下，无内无外，无远无近，而真性如如之分量者，则固有若是其大也。然即性即道，即道即仁，而天地万物，则咸囿于我如来之法身矣。

【译文】

(1) 三一教主说：《周易》说：“阴阳变化不停息，正气遍满六虚。”《论语》又说：“（孔子的道）越仰望越显得高远，越钻研越觉得深奥，看它好像在前面，恍然间又像在后面。”难道不是因为道本来就是虚空吗？无高无下，无内无外，无远无近，那么真性如如的分量，本来像这样广大。然而性就是道，道就是仁，那么天地万物，就都包容在我如来的法身中。

【原文】

(2) 程子曰：“仁者以天地万物为一体。”儒氏之仁者，释氏之如来也。故曰：能仁是释迦，然而释氏亦称仁矣。曾子曰：“仁以为己任，不亦重乎。”似此重任，不谓之荷担如来而何？

万物皆备，反身而诚，先立其大，是谓大人。

【译文】

(2) 程明道说：“有仁爱之心的人，将天地万物视为与自己是同一个性体。”儒家的仁，就是佛家的如来。所以说：能够成仁就是释迦，然而释迦也称为仁。曾子说：“把实现‘仁’当作自己的使命，不也是很重大吗？”像这样的重任，不叫做荷担如来，那要叫做什么呢？万物的本性都是我所具备的，返回法身就是诚，先立起心之极，这就称为道德高尚的人。

【原文】

三一教主言：达而尧舜也，而太和元气，则能流行于宇宙之内矣。惟其太和元气，能流行于宇宙之内也，则宇宙之内，不谓尧舜之一大身耶？穷而仲尼也，而浩然正气，则能充塞于天地之间矣。惟其浩然正气，能充塞于天地之间也，则天地之间，不谓仲尼之一大身耶？然此犹在于宇宙之内、天地之间也。而况曰虚空本体、本体虚空者乎？而儒者所谓太虚同体者是也。故说非身，是名大身。

【译文】

三一教主说：显达的如尧舜，那么太和元气就能流行在宇宙之内。正因为太和元气能流行在宇宙之内，那么宇宙之内，不叫做尧舜的一大身吗？不得志的如孔子，那么浩然正气就能充满在天地之间。正因为浩然正气能充满在天地之间，那么天地之间，不叫做孔子的一大身吗？但是这还只在宇宙之内、天地之间。更何况是虚空本体、本体虚空呢？儒家所说的太虚同体就是这样。因此所说的非身，就叫做大身。

【原文】

弟子白教主言：“虚空本体、本体虚空，岂非所谓了生死不相干之地，覩鬼神所不破之机耶？”

【译文】

弟子问三一教主说：“虚空本体、本体虚空，难道不是所说的明白与生死不相干的境地，就能看到鬼神所不能道破的真机吗？”

【原文】

三一教主言：学道之士，须了吾身九天之上，以至于九天之上而无其上；须了吾身九地之下，以至于九地之下而无其下也。故曰：虚空本体，而本体之虚空，本如其大也。儒门尝曰：我圣学也，学不至于孔子不已也。道门尝曰：我玄学也，学不至于老子不已也。释门尝曰：我禅学也，学不至于释迦不已也。

【译文】

三一教主说：学道的人，必须明白我身大到九天之上，再大到九天之上没有更上；必须明白我身大到九地之下，再大到九地之下没有更下。所以说：虚空本体，就是本体的虚空，本来就像这样大。儒家曾经说：我学圣学，学不能达到孔子的境界就不停止。道家曾经说：我学玄学，学不能达到老子的境界就不停止。佛家曾经说：我学禅学，学不能达到释迦的境界就不停止。

【原文】

三一教主尝谓之曰：下学上达，先后次序，不可紊也。汝

能如地之无不持载乎？汝能如天之无不覆帔乎？汝能如四时之错行，如日月之代明乎？如此极则地位，而非可以易言也。弟子问何谓也？

【译文】

三一教主曾经对弟子说：下学人事，上达天命，先后的次序不能乱。你能像地那样无不承载吗？你能像天那样无不覆盖吗？你能像四季一样交错运行，像日月一样交替光明吗？像这样的极则地位，是不能够容易说的。弟子问：“为什么呢？”

【原文】

三一教主乃为之诵《醒心诗》曰：“西北遥通裊海间，呼来吸转昆仑山，黄河真息深深里，一气地中自往还。”而曰一气自往还者，岂非所谓与天地同用耶？乃复为之诵道家诗曰：“混沌生前混沌圆，个中消息不容传，劈开窍内窍中窍，踏破天中天外天。”而曰天外天者，岂非所谓与太虚同体耶？然余梦中亦有诗曰：“春信滋滋发，夏大长琼葩，秋结黄金实，冬复老元家。”夫春发夏长，秋结冬复者，岂非所谓与四时合其序耶？然而释家亦有诗曰：“学道如钻火，逢烟切莫休，直待金星现，归家始到头。”夫始而金星出现，既而日月照临，岂非所谓与日月合其明耶？

【译文】

三一教主于是就为他诵读《醒心诗》：“西北遥通裊海间，呼来吸转昆仑山，黄河真息深深里，一气地中自往还。”那么说一气自往还，难道不是所说的与天地同一妙用吗？于是又为他诵读道家的诗：“混沌生前混沌圆，个中消息不容传，劈开

窍内窍中窍，踏破天中天外天。”那么说天外天，难道不是所说的与太虚同体吗？然而我梦中也吟一首诗：“春信滋滋发，夏大长琼葩，秋结黄金实，冬复老元家。”春天发芽，夏天长成，秋天结果实，冬天一阳来复，难道不是所说的与四季的时序相契合吗？然而佛家也有诗说：“学道如钻火，逢烟切莫休，直待金星现，归家始到头。”刚开始金星出现，一会儿如日月普照，难道不是所说的与日月的光明相契合吗？

【原文】

三一教主言：《易》以道性命。《易》曰：“穷理尽性以至于命。”故五十可以学《易》，五十而知天命也。以孔子之圣，至五十而知天命者，何也？《易》曰：“正位凝命。”何以谓之正位，而命犹有待于凝邪？

【译文】

三一教主说：圣人用《周易》来阐明性命。《周易》中说：“穷究天下万物的至理，彻底洞明人的本体自性，以至于通晓先天赋予人与万物的禀赋。”所以五十岁可以学《周易》，五十岁就会知道天命。孔子这样的圣人，到五十岁就知道天命，为什么呢？《周易》中说：“立在正位成就天命。”为什么叫做正位，命还有待于成就吗？

【原文】

三一教主言：何以谓之心也？既曰尽心，又曰存心者，何也？何以谓之性也？既曰知性，又曰尽性者，何也？何以谓之天也？既曰知天，又曰事天者，何也？

【译文】

三一教主说：什么叫做心呢？既然说尽心，又说存心，为什么呢？什么叫做性呢？既然说知性，又说尽性，为什么呢？什么叫做天呢？既然说知天，又说事天，为什么呢？

【原文】

三一教主言：《易》所谓百姓日用而不知者，何谓也？夫既日用矣，安得不知？既不知矣，又安得而日用之？然所谓日用者，何也？所以不知者，何也？

【译文】

三一教主说：《周易》所说的百姓每天都运用这个“道”却茫然不知，是什么意思呢？既然每天运用，怎么能不知道呢？既然不知道，又怎么能每天运用呢？然而所说的每天运用是什么呢？不知的原因又是什么呢？

【原文】

三一教主言：感而遂通者，情也。行所无事者，才也。若有所拟议，而失之凿焉。即不名情，即不名才，即情与才之本于性也。故善言性者，以利为本。

【译文】

三一教主说：感应就能以心感心，通晓天下的事物，就是情。做无为的事，就是才。如果是有所揣度议论，就有穿凿附会的失误。就不叫做情，就不叫做才，就是情和才没有以性为本。所以善于说“性”的，就以利（自性）为本。

【原文】

三一教主言：《诗》曰：“德輶如毛，民鲜克举之。”孔子曰：“仁之为器重，举之莫能胜也。”毛而輶之者，何也？道非

毛也，而人輶之也。器而重之者，何也？道非器也，而人重之也。曾子曰：“仁以为己任。”夫苟能以之为己任矣，则未有任之而不能举也，亦未有举之而不能胜也。故曰“我未见力不足者”。

【译文】

三一教主说：《诗经》上说：“德犹如羽毛一样轻，人们却很少能举起它。”孔子说：“如果把仁比作器物那是很重的，没有人能够把它举起来。”德犹如羽毛，是什么意思呢？道不是羽毛，可是人们却这样比喻。仁犹如器物，而且很重，是什么意思呢？道不是器物，可是人们认为仁很重。曾子说：“把实现仁当作自己的责任。”如果能把实现仁当作自己的责任，就不会负起重任却不能举起来，也不会举起它却不能承受。所以说“我还没有看见力量不足的人”。

【原文】

三一教主言：乾言大矣者，何也？坤言广矣者，何也？《易》言广矣，而又曰大矣者，何也？

【译文】

三一教主说：说乾大，为什么呢？说坤广，为什么呢？《周易》说广，又说大，为什么呢？

【原文】

三一教主言：何以谓之无方之神？何以谓之无体之易？何以能通乎昼夜之道而知？

【译文】

三一教主说：为什么叫做没有方所的神，为什么叫做没有

形体的易？为什么能够知道通达阴阳的道？

【原文】

三一教主言：昔者孔子在川上而叹曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”岂非所谓绵绵若存，用而不勤耶？又非所谓行住坐卧，不离这个耶？故曰：“道也者，不可须臾离也。”

【译文】

三一教主说：从前孔子在河边感叹说：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”难道不是所说的大道延续不断孕育万物，不勤不惰，始终一贯，永恒持久吗？又不是所说的行住坐卧，不离这个道吗？所以说：“道是不能够片刻离开的。”

【原文】

三一教主言：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。又曰：“虚者天地之祖，天地从虚中来。”故天地以虚为德，而圣人亦以虚为德。

【译文】

三一教主说：老子所说的无为，认为我的心本来是虚无，绵绵若存的功夫，其实无所着相。程明道说：“自然的常道生生不息，延续不停止，这是无为的缘故。”圣人的道德，纯一不绝，也是无为的缘故。张载说：“太虚是天地的本原，天地从太虚中生出。”所以天地以虚为德，圣人也以虚为德。

【原文】

(1)三一教主言：何以谓之无为？无为者，真常也，未发

之中也。私欲净尽，无复可得而损益之者。故曰：“损之又损，以至于无为。”若也致虚或有一毫之未极，守静或有一毫之未笃，则亦尚有可得而损者，而安能遽到于无为之地邪？何以谓之无为而无不为？《中庸》曰：“至诚无息。”周濂溪曰：“诚无为。”又曰：“寂然不动者，诚也。”盖寂然不动之中，而有真消息者在焉，何为之有？

【译文】

(1) 三一教主说：什么叫做无为？无为就是真常，就是喜怒哀乐未发的中。私欲净尽了，没有可以减少或增加的。所以说：“修行天道，私欲一天天减少，减少又减少，一直到无为的境界。”如果要达到虚无或者有一毫没有达到极致，守静或者有一毫没有达到专一，就是也还有可以减少的，哪里能立即达到无为的境界呢？什么叫做无为而无不为呢？《中庸》说：“至诚是没有止息的。”周濂溪说：“诚是无为。”又说：“寂然不动就是诚。”在寂然不动之中，自然有真消息在里面，有什么可为呢？

【原文】

(2) 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，岂非所谓取以本利，而以利为本邪？然而何以谓之常无欲也？盖言真常之性本无欲也。《论语》曰：“七十而从心所欲不逾矩。”岂非其所欲者，乃从无欲中来乎？而道家所谓无私年间立爱欲者，亦此意也。故无爱而爱，爱不属情；无欲而欲，欲本于利。

【译文】

(2) 因此就会悠远无穷，因此就会广博深厚，因此就会高大光明，高大光明可以与天相配，与地相配，就会显著，就会变化，就会生成万物，这是至诚不息的真机。所以说无为就会无不为，难道不是所说的取用本中之利（即仁），以利（即仁）为本吗？然而什么叫做常无欲呢？这是因为真常之性本来没有欲望。《论语》说：“到了七十岁从本性自然发出的愿望，丝毫不偏离道德。”难道不是他的愿望，是从无欲望中发出来的吗？道家所说的无私中产生大爱的愿望，也是这个意思。所以无爱中有大爱，大爱不属于情；无欲中有正欲，欲以利（即仁）为根本。

【原文】

三一教主言：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也，不亦惑乎？弟子请问真常之性。

【译文】

三一教主说：我读《常清静经》，知道老子的清静都来自真常之性。世上的人不知道真常的常，就把世俗所说的“常常如此”当作常的意思，不也太迷惑了吗？弟子请问什么是真常之性。

【原文】

三一教主言：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，无无而复无之。不谓之已精而复致其纯，以还我真常之本体耶？

【译文】

(1) 三一教主说：佛家所说的不二之地，《中庸》所说的喜怒哀乐未发的中，就是真常。所以未发的中，本来没有声音和气味；不二之地，本来无生灭；真常的性，本来自然清静。既然说本来自然清静，那么能够先天又先地的原因，就一定不在我吗？所以说“天地全都归于我”。我曾经又研究《常清静经》的要旨，就知道学道的人是有一大功夫，一大效验。这所说的一大功夫，不是说三者（心、形、物）已经悟了，只见于空而已，却一定要达到无又无之，没有无又再无。这不叫做已经精微了又要达到纯一，来还我真常的本体吗？

【原文】

(2) 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，何哉？愿教主有以发我之矇也。”

【译文】

(2) 这所说的一大效验，不是说寂静没有什么再寂静，常应常静而已，却一定要达到已进入真道，实无所得。这不叫做已经极点了又要达到极致，来完成我真常的妙用吗？已经因常就

应，因常就静，因常就清静了。弟子又问：“难道这不能入于真道，却又说渐入真道，为什么呢？敬请教主启发我的愚蒙。”

【原文】

(1) 三一教主言：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？然此乃有意于清，有意于静，有意于弘者，为之也。虽曰大矣，而非其至也。必也不知有清，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。

【译文】

(1) 三一教主说：真道是大道。无名却能生育天地，无情却能运行日月，无形却能长养万物，道本来就像这样伟大。人弘扬大道，也能像这样伟大。我最喜爱《论语》这部书中的一个“弘”字，弘就是弘扬大道，把充满这大道的分量弘扬天下。难道不是浊就会清，天地就与我都清了；动就会静，天地就与我都静吗？但是这是有意于清，有意于静，有意于弘，是有意去做的。虽然说伟大，但不是极伟大。一定要不知有清，不知有浊，而且忘掉所说的清，所说的浊。不知有静，不知有动，而且忘掉所说的静所说的动。没有什么弘，却无不弘。

【原文】

(2) 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，而世之释老子亦多矣，而真常之道，其谁得而知乎？其谁得而道乎？

【译文】

(2) 没有形体，没有方所，无比宽和，广远无涯，谁能考究和测识真常？三皇得到真常之道就成为天下的皇，五帝得到真常之道就成为天下的帝，周公得到真常之道就制作礼乐，孔子得到真常之道为天下后世垂示法则。这就是圣人的神圣可与天地相比。《道德经》说：“能够用语言表述的道，就不是真常不变的大道。”这所说的“常”，也是真常的常，世上解释老子《道德经》的人也很多，可是真常之道，谁能够知道呢？谁能够用语言表述出来呢？

【原文】

三一教主言：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】

三一教主说：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（人无我，法无我），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】

三一教主言：不思善，不思恶，那个是本来面目，即性即空也；阿耨多罗三藐三菩提，即性即空也；又曰无意无必，无取无舍，即性即空也；无执无著，无虚无妄，即性即空也；太虚非虚，太无非无，即性即空也。

【译文】

三一教主说：不思善不思恶，那个才是本来面目，就是性就是空；无上正等正觉，就是性就是空；又说不臆测不武断，无取无舍，就是性就是空；不执著不著相，无虚有无妄念，就是性就是空；太虚不是虚，太无（空旷虚无之境）不是无，就是性就是空。

【原文】

三一教主言：得此这个，乃是正法眼也。天地万物，无不包罗，故曰藏。而涅槃妙心者，六祖所谓不离当念是也。

【译文】

三一教主说：得到这个，就是正法眼。天地万物，没有不包罗，所以叫做“藏”。涅槃妙心，就是六祖所说的不离当念。

【原文】

《坛经》曰：“善知识，莫闻吾说空，便即著空，第一莫著空。若空心静坐，即著无记空。”又曰：“又有一等迷人，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？然而何以谓之空中之空也？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】

《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（心本来是活的动作的，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？然而什么叫做空中之空呢？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】

三一教主言：说什么是旛，说什么是风。奚取于相，如如者空。空以露真相，相以显真空。真相，元无相；真空，元不空。譬如眼中童子，镜里影像，生于无生，非空非相。风旛妙义，岂不是机？机不可测，机不可知不可思议，当机契机。又曰：风旛妙义，非关文字，知忘所知，乃契真机。汝以为仁者

心动，其有待于旛于风邪，抑无所待于旛于风邪？本来心体，荡荡寂空勿生一念，彼感此通，言即非密，岂得而论？一触便悟，目击道存。

【译文】

三一教主说：说什么是旛，说什么是风。哪里取于相，如如者空。空就会露真相，相就会显真空。真相，原无相；真空，原不空。譬如眼中的瞳孔，镜子里的影像，生于无生，非空非相。风旛的妙义，难道不是机（道运化因缘成果的无形法）吗？机，不可知不可思议，应机契机。又说：风旛的妙义，不在文字，知又忘所知，就契合了真机。你以为有德行的人心动，是有待于旛和风呢，还是无所待于旛和风呢？本来的心体，宽广浩瀚，本无生灭，不生一念，彼感此通，能说的就不是密，难道能够用语言论述？一触就悟，目击道存。

【原文】

(1) 三一教主言：无情说法，殆非有情者之所能知也。盖盈天地间，皆我之性也。皆我之性，则皆我之机也。夫岂惟风旛为然也？至于释迦拈花，众皆默然，惟有迦叶破颜微笑，不谓之以心传心、教外之至教邪？夫岂惟拈花为然也？至于外道，不问有言，不问无言，释迦良久，遂能开其迷云，令之得入。故曰如世良马见鞭影而行。又不谓之以心传心、教外之至教邪？

【译文】

(1) 三一教主说：无情说法，几乎不是有情的人所能知道的。因为充满天地之间，都是我的性。都是我的性，就都是

我的机。难道只是风幡是这样吗？至于释迦拈花，众弟子不解，只有迦叶破颜微笑，这不叫做以心传心、教外的至教（直以佛心印于他人的心）吗？难道只是拈花是这样吗？至于外道，提出“不问有言，不问无言”的问题，释迦却只是默默地坐在那里。此时外道若有所悟，使自己可以进入正道。所以说“如世上的良马，见到鞭影就会知道前行”。这又不叫做以心传心、教外之至教吗？

【原文】

(2)《弥陀经》曰：“水鸟树林，悉皆念佛念法。”而后世禅学之士，能会此意者，亦多有之。其曰“诸佛时常出世，时常说法度人，未曾间歇。乃至猿啼鸟叫，草木丛林，常助上座发机”。曰“幽林鸟叫，碧涧鱼跳，云片展张，瀑声呜咽”，曰“山河及大地，全露法王身”，曰“山河大地，是真善知识”，曰“徒费言语，吾嫌宁假曲折，但日夜烦万象为我敷演，言语有间而此法无尽，所谓造物无尽藏也”，曰“钟鸣鼓响，鹊噪鸦鸣，为你诸人说般若，讲涅槃了也”，曰“休认风前第一机，太虚何处著思惟。山僧若要通消息，万里无云月上时”，曰“檐前水滴，分明历历，打破乾坤，当下心息”，曰“尽大地是真空，遍法界是妙有”，此其略也，是皆所谓无情说法也。

【译文】

(2)《弥陀经》说：“水鸟树林，全都念佛念法。”后世学禅的人，能领会这个意旨的也很多。法眼宗的文益祖师说：“诸佛时常出世，时常说法度人，不曾间歇。甚至猿啼鸟叫，草木丛林，常常帮助上座（首座，也指禅师）发机。”有人说：“幽林

中鸟鸣叫，碧涧中鱼跳跃，天空中云片舒张，山涧中瀑布声呜咽。”有人说：“山河和大地，全露法王身。”有人说：“山河大地，这是真的善知识。”有人说：“空费语言，我懒于言语，宁可假借曲折的事物来演示，只是日夜烦劳万象替我叙说并加以发挥，言语有间歇，但是此法无尽，这叫做佛法广大无边，作用于万物，无穷无尽。”有人说：“钟鸣鼓响，鹊噪鸦鸣，为你们各位说终极智慧，讲无为、自在、不生不灭。”有人说：“休认风前第一机，太虚何处著思惟。山僧若要通消息，万里无云月上时。”有人说：“檐前水滴，分明历历，打破乾坤，当下心息。”有人说：“尽大地是真空，遍法界是妙有。”这只是大概例举，这都是所说的无情说法。

【原文】

(3)若夫儒门则亦有之，其曰“满目江山一任看，而濂溪为之心醉”，曰“闻声见色只如常，而敬夫为之豁然”，曰“一声霹雳顶门开，唤起从前自家底”，而阅道为之撞彩。至于所谓“交翠庭草，自得盆鱼，月到梧桐，风来杨柳，一般意味”，是亦说法之无情也。故以彼之无情，若有以获我之心，以我之无心，又有以得彼之意，而彼我两忘之下，则自有相为感通之机者在焉。

【译文】

(3)至于儒家也有这无情说法，有人说：“满目江山一任看，而濂溪（周敦颐，号濂溪）为之心醉。”有人说：“闻声见色只如常，而敬夫（张栻）为之豁然。”有人说：“一声霹雳顶门开，唤起从前自家底。”这就是赵阅道撞彩（开悟）了。至于所说

的：“交翠庭草，自得盆鱼，月到梧桐，风来杨柳，一般意味”，这也是说法的无情。所以因为彼物无情，好像有办法获取我的心，因为我无心，又有办法获得彼物的意旨，那么彼我两忘之下，就自然有相互感通的真机存在其中。

【原文】

（4）然当是时也，而谓之有情可乎？不也；谓之有意可乎？不也。而彼我两忘之下，似亦不可谓之有情，似亦不可谓之有意。谓之无情可乎？不也。谓之无意可乎？不也。而相为感通之际，似亦不可谓之无情，似亦不可谓之无意。到此境界，盖有莫知为之者，不可以知知，不可以识识。思之不及，测之不得。则亦何以谓之有情，何以谓之无情，何以谓之有意，何以谓之无意。要之存乎其人，而迷悟有不同尔。故悟者当知自得，而迷者实难与言。

【译文】

（4）然而在这时，叫做有情可以吗？不行。叫做有意可以吗？不行。那么彼我两忘之下，好像也不可以叫做有情，好像也不可以叫做有意。叫做无情可以吗？不行。叫做无意可以吗？不行。那么相互感通之际，好像也不可以叫做无情，好像也不可以叫做无意。到了这个境界，大概有不知谁在做的玄妙，不能凭借聪明就知道，不能凭借知识就认识。思虑不能达到，测识不能得到。也就是为什么叫做有情，为什么叫做无情，为什么叫做有意，为什么叫做无意。总之，在于各人的领会，因迷悟就会有不同而已。所以觉悟的人应该知道自然得到，但是迷惑的人实在难以对他说明。

门人方普睿、方普浮重梓
夏讯释经卷一终

夏讯释经卷二

门人黄大宾命梓

【原文】

(1) 三一教主言：尧舜之所谓允执厥中者，其本体之谓中乎？孔子之所谓一以贯之者，其本体之谓一乎？本体之寂然不动者，诚也。本体之神妙无方者，圣也。本体则本自广大，故曰浩浩；本体则本自静深，故曰渊渊。明此本体，则建诸天地而不悖；明此本体，则质诸鬼神而无疑；明此本体，则考诸三王而不谬，俟诸后圣而不惑。知来，其本体之神乎？藏往，其本体之智乎？先天一气，混元至精者，本体也；生身之源，受气之初者，本体也。

【译文】

(1) 三一教主说：尧舜所说的允执厥中，这是本体叫做中吗？孔子所说的一以贯之，这是本体叫做一吗？本体寂然不动是诚。本体神妙无方是圣。本体是本来自然广大，所以叫做浩浩；本体是本来自然静深，所以叫做渊渊。明白这个本体，那么立足在天地之间就不会悖理；明白这个本体，那么质询于鬼神就没有疑问；明白这个本体，那么考察夏、商、周三代先王就没有悖谬，等待后世的圣人也没有疑惑。对未来能预知，

这是本体的神化吗？对过去心中了然，这是本体的智慧吗？先天一气，混元至精，是本体；生身的源头，受气的初始，是本体。

【原文】

(2) 本体者，元始也；本体者，太乙也。本体则湛然常寂，本体则常应常静。得此本体，而一真不妄，谓之真人；得此本体，而神化不滞，谓之神仙。以本体而变化无方者，神丹也；以本体而旷劫不坏者，金丹也。本体则为铅汞之根，本体则为阴阳之祖。本体能生万法，本体能生智慧。本体本自金刚，本体本自圆觉，本体本自清静，本体本自平直。

【译文】

(2) 本体是元始（气之始，未见形），本体是太乙（本原）。本体就是湛然常寂，本体就是常应常静。得到这个本体，就是一真不妄，称为真人；得到这个本体，就是神化无阻，称为神仙。依本体就变化没有方所，是神丹；依本体就历久远之劫而不坏，是金丹。本体就是铅汞之根，本体就是阴阳之祖。本体能生万法，本体能生智慧。本体本自金刚，本体本自圆觉，本体本自清静，本体本自平直。

【原文】

(3) 本体本不住色，亦不住声香味触法。本体本不著我相，亦不著人相众生相。本体外离一切有相，本体内离一切空相。本体则为不二法门，惟此本体，本不生灭；惟此本体，故无无明。本体则无色无空，本体则无人无法。本体则妙湛圆寂，本体则体用如如。本体本无邪见，亦不愚迷憍诳，亦不贪求执着。

论圣，则众圣中王者，此本体也；论神，则六通自在者，此本体也。论覆，则四生普盖；论载，则六道俱承者，此本体也。

【译文】

(3) 本体本来不住色，也不住声香味触法。本体本来不著我相，也不著人、寿、众生相。本体外离一切有相，本体内离一切空相。本体就是不二法门，只有这本体，本来不生不灭；只有这本体，所以没有无明。本体就是无色无空，本体就是无人无法。本体就是微妙湛然、不生不灭，本体就是隐微的道与显著的象一体、永恒存在。本体本来没有邪见，也不愚蒙、迷惑、傲慢、欺骗，也不贪求执著。论圣，就是众圣中之王，这是本体；论神，就是六通（指天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏尽通）自在，这是本体。论覆盖，就是胎生、卵生、湿生、化生完全覆盖；论承载，就是天道、人道、阿修罗道、畜生道、恶鬼道、地狱道都承载，这是本体。

【原文】

三一教主言：子思曰：“心之精神之谓圣。”何以谓之心？何以谓之心之精神？而心之精神何以能圣？

【译文】

三一教主说：子思说：“心的精神叫做圣。”什么叫做心？什么叫做心的精神？心的精神为什么能圣？

【原文】

三一教主言：心本净也。何以谓之洗心？何以谓之退藏？又何以谓之密？

【译文】

三一教主说：心本来清净。为什么要叫做洗心？为什么要叫做退藏？又为什么要叫做密？

【原文】

三一教主言：兑，少女也。艮，少男也。在山泽谓之通气，而君子则曰窒欲。

【译文】

三一教主说：兑（为泽），是少女。艮（为山），是少男。在山泽合时叫做通气，有道德的人却说抑制欲望。

【原文】

三一教主言：四阳而之初者，益也，乾坤之交也。《易》曰：“天施地生，其益无方。”三阳而之六者，损也，乾坤之交也。《易》曰：“天地氤氲，万物化醇。”《孟子》曰：“万物皆备于我。”何谓也？

【译文】

三一教主说：（上乾下坤，）第四爻的阳爻移至初爻，就成为风雷益卦，是乾卦和坤卦的交合。《周易》中说：“天地否卦中，乾的初阳，与下卦坤的初阴交换，变为风雷益卦，是大利的象。”（上坤下乾，）第三爻的阳爻移至上六爻，变为山泽损卦，是乾卦和坤卦的交合。《周易》中说：“天地之气升降循环，万物化育纯粹（体现了阴阳互根）。”《孟子》说：“万物我都具备了。”是什么意思呢？

【原文】

三一教主言：譬镜之于森列也涵焉，而况我也者，则能尽天地人物而包罗之者乎？

【译文】

三一教主说：譬如镜子能把纷然罗列的物都包涵在镜中，更何况是真我，能不把所有的天地人和物都包罗吗？

【原文】

《论语》曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。”

【译文】

《论语》说：“（老师的道德，）越仰望越觉得高，越钻研越觉得艰深。看着好像在前面，忽然又好像是在后面。”

【原文】

三一教主言：何以仰之而曰弥高？何以钻之而曰弥坚？何以瞻之而曰在前？又何以忽焉而曰在后？是皆孔子之言，不可不知也。颜子曰“既竭吾才”，而又曰“如有所立卓尔”，岂其道也可以竭吾才而得邪？既曰“卓尔”，而又曰“虽欲从之，未由也已”者，又何与？

【译文】

三一教主说：为什么抬头仰望就说越觉得高？为什么努力钻研就说越觉得艰深？为什么瞻望着就说好像在前面？又为什么忽然间就说好像在后面？这都是颜回赞叹孔子的话，不可不知。颜回说“已经竭尽了我的才力，也学不到”，而且又说“总好像有一个非常高大的东西立在前面”，难道孔子的道能够竭尽我的才能就能得到吗？既然说“高大”，而且又说“虽然想要攀登上去，却没有途径”，又是为什么呢？

【原文】

道书曰：“混沌生前混沌圆，个中消息不容传。劈开窍内窍中窍，踏破天中天外天。”

【译文】

道书说：“混沌生前混沌圆，个中消息不容传。劈开窍内窍中窍，踏破天中天外天。”

【原文】

三一教主言：何以曰混沌？而又曰生前，其曰个中消息不容传者，岂非个中消息，混混沌沌，不可得而传邪？又曰窍中之窍，劈而开之，自下而上也；天外之天，踏而破之，自上而下也。

【译文】

三一教主说：什么叫做混沌？而且又叫做生前，说是个中消息不容传，难道不是个中消息，混混沌沌，不能够用语言表达吗？又说窍中的窍，劈了就开，是自下而上；天外的天，踏了就破，是自上而下。

【原文】

白玉蟾尝受教于陈泥丸公，而曰：“陈泥丸公，知我懒，说一句，痛处针便住。教我行持片晌间，毛骨寒，心花开成一粒红，渠云只此是金丹。”

【译文】

白玉蟾曾经在陈泥丸那里受教，他说：“陈泥丸公，知我懒，说一句，痛处针便住。教我行持片晌间，毛骨寒，心花开成一粒红，渠云只此是金丹。”

【原文】

三一教主言：何以谓之懒？岂非其所谓懒者，乃可语之以大道邪？何以谓之痛处，而曰针便住也？何以谓之行持，而曰片饷间也？何以谓之毛骨寒，而又曰心花开成一粒红也？

【译文】

三一教主说：什么叫做懒？难道不是他所说的懒，是可以把大道教给他吗？什么叫做痛处，又说针便住？什么叫做修持，又说只在一会儿？什么叫做毛骨寒，又说心花开成一粒红？

【原文】

寒山曰：“学道如钻火，逢烟切莫休。直待金星现，归家始到头。”

【译文】

寒山说：“学道如钻火，逢烟切莫休。直待金星现，归家始到头。”

【原文】

三一教主言：何以学道而曰如钻火？何以谓之烟？岂非烟不尽则钻不休者，以金星未现故邪？直待金星既现，自然归家而到头矣。而钻出火烟之妙义，不可不知也。

【译文】

三一教主说：为什么说学道如钻木取火？为什么叫做烟？难道不是烟冒个不尽就要钻木不停，只因为是金星还没有出现的缘故吗？一直等到金星已经出现，自然返回本体就到头了。这个钻出火烟的妙义，不可不知。

【原文】

《坛经》曰：“若能钻木出火，污泥定生红莲。”

【译文】

《坛经》说：“若能钻木出火，污泥定生红莲。”

【原文】

三一教主言：何以谓之木，钻之而能出火邪？何以谓之污泥，而能生红莲邪？金星红莲，其义一也，故以其一粒红者言之，其金星乎？以其心花开者言之，其红莲乎？

【译文】

三一教主说：为什么说钻木能够产生火呢？为什么说污泥中能够长出红莲呢？金星和红莲的含义是一样的，所以用那“一粒红”来说，那是金星吗？用那“心花开”来说，那是红莲吗？

【原文】

三一教主言：始而金星，既而红莲，又既而月光而日光。而帝尧之所谓光被四表者此也，文王之所谓显于西土者此也，周公之所谓明光于上下者此也。《论语》曰：“仲尼日月也，无得而逾焉。”而其辉光之所以彻古彻今者，夫谁得而识之？岂非道氏之玄，玄之又玄，释氏之禅，禅无其禅，不可以测识而知邪？

【译文】

三一教主说：刚开始是金星，不久是红莲，又不久是月光，是日光。所说的尧帝盛德善行如日月远播四方就是这样，所说的文王明德如日月照临西周就是这样，所说的周公的大德如日月光照上下就是这样。《论语》说：“仲尼的道德如日月，是无

法越过的。”这就是孔子的光辉能够彻古彻今的原因，谁能够认识他呢？难道不是道家之玄，玄之又玄，佛家之禅，禅无其禅，不能够推测了解而知道吗？

【原文】

《孟子》曰：“充实之谓美，充实而有光辉之谓大。大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”

【译文】

《孟子》说：“使善和信充实叫做‘美’；充实就能有光辉叫做‘大’；大就能化育天下叫做‘圣’；圣达到不可测识的境界叫做‘神’。”

【原文】

三一教主言：若不有充实之美，又安能有光辉之大邪？不有大而化之之圣，又安能圣而不可知之之神邪？大而化之，圣不可知，其与二氏玄之又玄，禅无其禅者，亦有何异？

【译文】

三一教主说：如果没有充实的美，又怎么能有光辉的大呢？如果没有大就能化育天下的圣，又怎么能有圣就不可知的神呢？大就能化，圣不可知，这与道释的玄之又玄、禅无其禅，有什么不同呢？

【原文】

《参同契》曰：“混沌处相接，权舆树根基；经营养鄞鄂，凝神以成躯。”

【译文】

《参同契》说：“混沌处相接，权舆树根基；经营养鄞鄂，

凝神以成躯。”

【原文】

三一教主言：凝神以成躯，释氏所谓实相者，是也。古人有诗曰：“经营鄞鄂体虚无，便把元神里面居。息往息来无间断，圣胎成就合元初。”何以谓之经营？何以谓之鄞鄂？何以谓之虚无之体？体本虚无也。元神所居之里，而非虚无之体乎？息往息来，自无间断，道体之自然也。

【译文】

三一教主说：凝神以结圣胎，就是佛家所说的实相。古人有诗说：“经营鄞鄂体虚无，便把元神里面居。息往息来无间断，圣胎成就合元初。”什么叫做经营？什么叫做鄞鄂（指元神）？什么叫做虚无之体？体本来是虚无。元神所居的里，不是虚无的体吗？气息往来，自然无间断，是道体的自然。

【原文】

三一教主言：心息相凝，亦一天地。心凝乎息，息凝乎心。故曰：“息息归根，金丹之母。”又曰：“众人之息以喉，真人之息以踵。”

【译文】

三一教主说：心息相凝，也是一个天地。心凝于息，息凝于心。所以说：“息息归根，金丹之母。”又说：“众人的呼吸用喉咙，真人的呼吸是胎息（吸入微微，呼出绵绵）。 ”

【原文】

三一教主言：玄牝之翕辟者，乾坤之象也。天根月窟之来往者，日月之象也。又曰：玄牝以静极而见也，妊房以情溢而

辟也。

【译文】

三一教主说：玄牝（微妙化生）的开合，是乾（动为辟）坤（静为翕）的象。天根（众妙之门）月窟（玄机之户）相往来，是日月的象。又说：玄牝因静极就出现，妊房因情溢就开启。

【原文】

三一教主言：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！

【译文】

三一教主说：一阴一阳运行变化，从天道变化中得到那一点的善，就落在黄庭的中，善得到完成和显现就成为性。阴阳妙合，就凝成不可测识的神吧！好像一夫一妇妙合，那么一点的善，就落在子宫中，完成了结胎就成为人了，夫妇妙合，就凝成了不可使人知的道吧！

【原文】

三一教主言：汝独不见两精相搏，而火生乎？木之相摩，石之相击者，两精也，而火则自然生乎其间矣。故父母之所以相摩相击而一点落乎其间者，我之真火也。惟此真火也，得而为心，则谓之昭昭灵灵。惟此真火也，反而为性，则谓之冥冥窅窅。

【译文】

三一教主说：你难道没有看到两精（阴阳）互相搏结，火就产生吗？木材互相摩擦，石头互相撞击，是两精搏结，火就自然在其中产生了。所以父母由于互相摩擦互相撞击，那么有一点善落在其中，那是我的真火。只这一点真火，能够获得就成为心，就叫做昭昭灵灵。只这一点真火，能够返回就成为性，就叫做冥冥窅窅。

【原文】

《易》曰：“阖户之谓坤，辟户之谓乾，一阖一辟之谓变。”故始而以吾身之乾坤而阖辟之，则自然有一点真阴之丹落乎其间矣。既而以天地之乾坤而阖辟之，则自然有一点真阳之丹落乎其间矣。终而无天无地，无乾无坤。既无乾坤，安有阖辟？则自有不乾之乾，不坤之坤，不阖之阖，不辟之辟，不属于吾身，不属于天地。其有坏乎，其无坏乎？

【译文】

《周易》说：“关闭门户叫做坤，开启门户叫做乾，一阖一辟叫做变。”所以刚开始以我身的乾坤来阖辟，就自然有一点真阴的丹落在其中了。接着以天地的乾坤来阖辟，就自然有一点真阳的丹落在其中了。最终无天无地，无乾无坤。既然无乾坤，怎么能有阖辟？就自然有不是乾的乾，不是坤的坤，不是阖的阖，不是辟的辟，不属于我身，不属于天地。是会毁坏呢，还是不会毁坏呢？

【原文】

三一教主言：阖辟之机，呼吸之义也。故吾身之呼吸，以胎吾身之阴也；天地之呼吸，以胎天地之阳也；虚空之呼吸，

以胎其阳之所以为阳也。夫阳之所以为阳者，其有阳乎？其无阳乎？其无无阳乎？故有阴则有坏，有阳则有坏。而至于无阳，非无阳，非无无阳矣，夫谁得而坏之。

【译文】

三一教主说：阖辟的机，是呼吸的意义。所以我身的呼吸，用来胎养我身的阴；天地的呼吸，用来胎养天地的阳；虚空的呼吸，用来胎养那阳能够成为阳的元阳。那阳能够成为阳的元阳，是有阳呢，还是无阳呢，还是无无阳呢？所以有阴就会有坏，有阳就会有坏。那么达到无阳，不是无阳，不是无无阳了，谁能够毁坏它？

【原文】

三一教主言：余又有所谓阴丹阳丹者，其义甚大，非徒为我一身焉已也。故栖迹于断涧绝谷，飘翛于绿雾白霞，剥其阴以复一身之阳者，是乃自度者之所为也，故余命之曰阴丹。达其道以忧天下，穷其道以忧万世，剥其阴以复天地之阳者，是乃度世者之所为也，故余命之曰阳丹。

【译文】

三一教主说：我又有一个所说的阴丹和阳丹的要旨，它的意义很大，不只是为了我一身而已。所以栖身隐迹在断涧绝谷中，飘然逍遥在绿雾白霞间，剥尽一身之阴又复返一身之阳，这是自度的人所做的事，所以我称它为阴丹。显达时为了道就忧虑天下，不得志时为了道就忧虑万世，剥尽一身之阴来复返天地之阳，这是度世的人所做的事，所以我称它为阳丹。

【原文】

三一教主言：时至春秋，天地既剥矣。而仲尼之阳，充满一身，是天地之初阳者，复也；与七十子共明此道，是天地之二阳者，临也；见可而仕，三月大治，是天地之三阳者，泰也；渐于四海之内者，其大壮与；及于四海之外者，其夬与；流于万世，而万世信之，则阳纯而乾矣。

【译文】

三一教主说：到了春秋时代，天地之阳已经剥尽了，是山地剥卦。这时，孔子之阳，充满一身，这是天地的初阳，是地雷复卦；孔子与七十个弟子共同倡明大道，这是天地的两阳，是地泽临卦；孔子看到可以为官的时机就出去当官，为官三个月鲁国大治，这是天地的三阳，是地天泰卦；逐渐把道推行于四海之内，这是（四阳）雷天大壮卦；等到把道推行于四海之外，这是（五阳）泽天夬卦；流传到万世，万世的人都信仰他，就是纯阳成为乾卦了。

【原文】

三一教主言：帝王之学，虽与凡庶不同，然亦有内丹，有外丹。惟道惟德，炼性修心，涤渣铄愿，欲不为累，譬如金之精纯粹美，而无有不善之念杂乎其间者，内丹也。群生乐育，异俗向化，荡荡熙熙无为而治，此其为利之大，传之子孙，世世不绝，虽不杂以黄白之术，而帝王之外丹成矣。

【译文】

三一教主说：成帝成王之学，虽然与平民百姓不同，但是也有内丹，也有外丹。修道广德，炼性修心，洗去尘渣，消除邪恶，不被私欲牵累，譬如黄金般精纯美好，没有不善的念夹

杂其中，那是内丹。乐于培育一切众生，不同的风俗都归化，顺服，广大无边的教育，温和欢乐的感化，无为而治，这种由道德产生的伟大利益，传给子孙，世世不绝，虽然没有夹带烧炼丹药点化金银的法术，但是帝王的外丹成全了。

【原文】

三一教主言：斋心者，内斋也；斋素者，外斋也。昔者，宋文帝谓求那跋摩曰：“孤愧身徇国事，虽欲斋戒不杀，安得如法也。”跋摩曰：“帝王与匹夫，所修当异。帝王者，但正其出言发令，使人神悦和。人神悦和，则风雨顺时，风雨顺时，则万物各遂其生。以此持斋，斋亦至矣。以此不杀，德亦大矣。何必辍半日之餐，全一禽之命。”帝抚几称之曰：“俗迷远理，僧滞近教，若公之言，真所谓天下之达道可以论天人之际矣。”

【译文】

三一教主说：心斋（清静），是内斋；吃素食，是外斋。从前，宋文帝对求那跋摩说：“我全身心谋求国家大事，虽然想要斋戒不杀生，却不能如愿而有愧于心，请问我怎样做才能契合法理。”跋摩说：“帝王和平民，所修的方法应当不同。帝王，只要说话发令都正确，使人和神怡悦和顺。人和神怡悦和顺，就会风调雨顺，风调雨顺，那么万物就会顺心地生长。以此持斋，斋戒也就达到了；以此不杀，德行也就极大了。为什么要停半天的饭食，保全一只家禽的生命？”宋文帝拍着桌子感叹说：“世俗迷失了高远的道理，僧人滞碍了切近身心的教化，像你所说的，真是所说的天下的达道可以用来论天道与人事的关系了。”

【原文】

三一教主言：人，人，人，百千万亿无数人。人人之心皆孔子而圣也，人人之心皆老子而玄也，人人之心皆释迦而禅也。人人一身一天地也，人人本体本虚空也。

【译文】

三一教主说：人，人，人，百千万亿无数人。人人的心都有孔子的圣，人人的心都有老子的玄，人人的心都有释迦的禅。人人一个身就有一个天地，人人的本体本来是虚空。

【原文】

三一教主言：玄中之窍者，空门也。空门者，虚空之门也。三世诸佛都从此中出。故曰“一窍能纳太虚空”。

【译文】

三一教主说：玄中的窍，是空门。空门，是虚空的门。三世诸佛都从这个中出来。所以说“一窍能容纳太虚空”。

【原文】

三一教主言：昔者大通和尚，尝语其徒曰：“汝见虚空否？虚空无相貌，了无一物可见，是名正见。无一物可知，是名真知。”六祖谓之犹存知见是也，故曰：“不见一法存无见，大似浮云遮日面。不知一法守空知，还如太虚生闪电。”由是观之，则大通和尚之所谓了无一物可见可知者，其殆与卧轮之伎俩，亦无以异，是皆断灭者流，而学佛者之所当戒也。

【译文】

三一教主说：从前大通和尚曾经对他的徒弟说：“你是否见过虚空？虚空没有相貌，完全没有一物可以见到，这叫做正

见。没有一物可以知道，这叫做真知。”六祖说他还存有知和见就是这样，所以说：“不见一法存无见，大似浮云遮日面。不知一法守空知，还如太虚生闪电。”由此看来，大通和尚所说的了无一物可见可知，那大概与卧轮禅师的偈子“卧轮有伎俩，（能断百思想，对境心不起，菩提日日长。）”也没有什么不同，这都是断灭（认为佛法的究竟是空的，见到个空果，就是断灭）者流，是学佛的人应当引以为戒的。

【原文】

三一教主言：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。

【译文】

三一教主说：彼岸实地，是色空所不到的处，就是自在菩萨所住的处，这样的处，犹如家，自在菩萨所住的处，就是自在菩萨所住的家。称为处，称为家，以及《坛经》所说的门内，这都是指甚深法界。如果能够知道这个甚深法界，就是自在菩萨所住的处，一超而入，就是到家的人。

【原文】

三一教主言：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，岂非所谓门外汉邪？

【译文】

三一教主说：心就是佛，真心本来在实地之中，就是真佛深处在彼岸之际。所以不到实地却谈真心，不到彼岸却谈真佛，难道不是所说的门外汉吗？

【原文】

三一教主乃复说偈言曰：

不证佛位 安能识佛 不知本来 安识无物
若离实地 便是离心 若离彼岸 便是离佛

【译文】

三一教主就又说偈言：

不证佛位 安能识佛 不知本来 安识无物
若离实地 便是离心 若离彼岸 便是离佛

【原文】

(1) 三一教主言：道氏尝有言曰：“玄牝之门世罕知，休将口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，争得金乌搦兔儿。”释氏亦有言曰：大雄、大觉、大慈、大悲、大喜、大舍、大寂、大定。夫不曰雄，而曰大雄；不曰觉，而曰大觉。大雄大觉，岂非从吾身中金乌搦兔儿处发出来邪？至于大慈、大悲、大喜、大舍、大寂、大定，亦复如是。且人有恒言竖如禅老实若佛，而谓之大雄者，何也？所谓金刚铁汉者是也，不特释氏有此言也。

【译文】

(1) 三一教主说：道家曾经有人说：“玄牝之门世罕知，休将口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，争得金乌搦兔儿。”佛家也有人说：大雄、大觉、大慈、大悲、大喜、大舍、大寂、大定。不称为雄，却称为大雄；不称为觉，却称为大觉。大雄大

觉，难道不是从我身中金乌（代表太阳，卦象为离，在人身象征元神）引动兔儿（代表月亮，在卦象为坎，在人身象征元炁）处发出来吗？至于大慈、大悲、大喜、大舍、大寂、大定，也是这样。况且有人常言直立如禅老实像佛，却又称为“大雄”，为什么呢？这就是所说的金刚铁汉，不只是佛家有这些话。

【原文】

（2）《论语》曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”匹夫之志，勇冠三军，谓非大雄而何？曾子曰：“吾尝闻大勇于夫子矣，自反而缩，虽千万人，吾往矣。”又曰：“仁为己任，不亦重乎？”大勇即大雄也，不有大勇，而又安能以仁为己任邪？老氏曰：学道之人，心硬如铁，谓非大雄而何？由是观之，儒氏以大勇而圣也，道氏以铁心而玄也，释氏以大雄而禅也，是皆不可不知也。

【译文】

（2）《论语》说：“三军的统帅可以被改变，但是男子汉的志向是不能被改变的。”男子汉的志向，勇敢居三军之首，怎么能不称为“大雄”呢？曾子说：“我曾经在孔子那里听到关于大勇的道理……自我反省，自己有理，哪怕面对千军万马，我也勇往直前。”又说：“把实现仁当作自己的责任，难道还不重大吗？”大勇就是大雄，没有大勇，又怎么能把实现仁当作自己的责任呢？道家说：学道的人，心硬如铁。怎么能不称为大雄呢？由此看来，儒家认为大勇就是圣，道家认为铁心就是玄，佛家认为大雄就是禅，这些都不能不知道。

【原文】

(1) 三一教主言：昔者孔子尝赞唐帝尧曰：“大哉，尧之为君也！惟天为大，惟尧则之。荡荡乎民无能名焉。”可谓尊之者至矣。又尝赞虞帝舜曰：“君哉，舜也。”夫孔子之赞尧也，则如彼；而其赞舜也，只如此。载观孔子之赞老子也，“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。至于龙，吾不能知，其乘云气而上天，吾今日见老子，其犹龙乎！”

【译文】

(1) 三一教主说：从前孔子曾经赞叹唐尧帝说：“尧作为国家的君主，真是伟大呀！唯有天最高最大，只有尧能效法上天。他的恩惠真是广博呀！百姓简直不知道怎样来称赞他。”可以说孔子尊崇尧帝到了极点。孔子曾经又赞叹虞舜帝说：“舜也不愧为真正的君主！”孔子就是像那样称赞尧，只是像这样称赞舜。又看孔子称赞老子：“鸟，我知道它能飞；鱼，我知道它能游；兽，我知道它能跑。对于龙，我就知道了，它能乘着风云上天，我今天见老子，他就像龙一样！”

【原文】

(2) 孔子又曰：“西方有大圣人，不治而不乱，不言而自信，不化而自行，荡荡乎无能名焉。”夫赞帝尧以则天也，荡荡乎民无能名焉。赞老子也，其犹龙乎？曰吾不知其乘云气而上天。赞释迦也，不治不乱，不言自信，不化自行，荡荡无能名焉。由孔子之言观之，则释迦老子，当不在帝尧之下矣。后之儒者，而曰其为害也，则有甚于杨墨焉者，抑独何欤？

【译文】

(2) 孔子又说：“西方有一位大圣人，他崇尚不治理国家而国

家不乱，不说话而使人自然信服，不教化而政令自然实行，伟大而宽广啊，百姓不知怎么称赞他才好。”孔子称赞帝尧能效法上天，他的恩惠广博，百姓简直不知道怎样来称赞他。孔子称赞老子犹如龙，说我不知道他乘风云上天。孔子称赞释迦，不治理也不会乱，不说话而使人自然信服，不教化而政令自然实行，他的恩惠广博，百姓简直不知道怎样来称赞他。从孔子的话来看，释迦和老子，应该不在帝尧之下。后世的儒士，却说他们的为害胜过杨朱和墨子，这是为什么呢？

【原文】

三一教主言：孔子之圣，圣不可知，岂曰天下万世，不知孔子之圣，是虽孔子，亦不自知其圣之所以圣也。老子之玄，玄不可知，岂曰天下万世，不知老子之玄，是虽老子亦不自知其玄之所以玄也。释迦之禅，禅不可知，岂曰天下万世，不知释迦之禅，是虽释迦，亦不自知其禅之所以禅也。

【译文】

三一教主说：孔子的圣，是人们不能够知道的圣，谁说只是天下万世不知道孔子的圣，即使孔子自己也不知道自己的圣为什么能圣。老子的玄，是人们不能够知道的玄，谁说只是天下万世不知道老子的玄，即使老子自己也不知道自己的玄为什么能玄。释迦的禅，是人们不能够知道的禅，谁说只是天下万世不知道释迦的禅，即使释迦自己也不知道自己的禅为什么能禅。

门人张道学重梓
夏讯释经卷二终

夏讯释经卷三

门人黄大宾命梓

【原文】

三一教主言：君子不为学则已，而学则必学圣人之学以为学也；不为道则已，而道则必道圣人之道以为道也。而其所以学圣人之学，道圣人之道者无他，心而已矣。心无古今，亦无圣凡，故心吾之心者，乃所以心圣人之心也。心圣人之心矣，岂非所以道圣人之道，学圣人之学哉？

【译文】

三一教主说：品德高尚的人不治学就罢了，如果要治学就一定要把学圣人的学问当作学问；不学道就罢了，如果要学道就一定要把学圣人的道当作道。要以圣人的学问为学问，以圣人的道为道，这没有其他的原因，只是事心而已。心无古今之分，也无圣人凡人之别，所以能以我的心为心，是以圣人的心为心。以圣人的心为心，难道不是以圣人的道为道，以圣人的学问为学问吗？

【原文】

三一教主言：知觉也者，非以知且觉吾心之一圣人也之为难也；为能知且觉吾心之一圣人，而必为之者之为难也；非以知且觉吾心之一圣人，而必为之者之为难也；为能知且觉吾心

之一圣人，而为之必要其成者之为难也。

【译文】

三一教主说：知道和觉悟，并不是以知道并觉悟我心自有一个圣人为难事；而是以能知道并觉悟我心自有一个圣人，就一定要学做圣人为难事。并不是以知道并觉悟我心自有一个圣人，就一定要学做圣人为难事；而是以能知道并觉悟我心自有一个圣人，就学做并且一定要成为圣人为难事。

【原文】

三一教主言：知圣人之可为，觉圣人之可为者，上知下愚一也。知圣人之可为，觉圣人之可为，而必为之者，上知之所以为上知也；知圣人之可为，觉圣人之可为，而不为之者，下愚之所以为下愚也。

【译文】

三一教主说：知道了可以做圣人，觉悟到可以做圣人，上智的人和下愚的人是一样的。知道了可以做圣人，觉悟到可以做圣人，就一定尽心尽力去做，这就是上智的人能够成为上智的原因；知道了可以做圣人，觉悟到可以做圣人，却不去做，这就是下愚的人必然成为下愚的原因。

【原文】

三一教主言：才知圣人之可为，才觉圣人之可为，而为之者，上知也。忽然而不知不觉而不为之者，便是下愚。虽知圣人之可为，虽觉圣人之可为，而不为之者，下愚也。忽然而能知能觉，而必为之者，便是上知。

【译文】

三一教主说：才知道可以做圣人，才觉悟可以做圣人，就努力去做，是上智的人。假如不知道可以做圣人，不觉悟可以做圣人，也不去做，就是下愚的人。虽然知道了可以做圣人，虽然觉悟到可以做圣人，却不去做，是下愚的人。假如能知道可以做圣人，能觉悟可以做圣人，就一定要尽心尽力去做，就是上智的人。

【原文】

(1) 三一教主言：余所谓下愚者，非与至愚之下愚者道也，乃与上知之下愚者道也。汝独不闻夏之桀、商之纣乎？天下万世，孰不以为至愚也。其所谓强足以拒谏、辩足以饰非者，其愚邪？其不愚邪？谓非上知之下愚而何？

【译文】

(1) 三一教主说：我所说的下愚，不是指很愚蠢的下愚的人而言，是指很聪明的下愚的人而言。你难道没有听到夏桀、商纣吗？天下万世，谁不认为他们极愚蠢。那所说的强暴足以拒绝劝谏、诡辩足以掩盖错误的人，是愚蠢呢，还是不愚蠢呢？怎么不能说是很聪明的下愚的人呢？

【原文】

(2) 若至愚之下愚，昏昧迷蒙，亦惟寒而知衣，饥而知食已尔。然而知寒而衣，知饥而食，则亦有真知真觉者在焉，不谓之天之青，日之明，而为重云之所障蔽邪？至于风吹云散，天复而青，日复而明，又安知其不能为圣人，而得其性善之本体也？故曰天地无弃物，圣人无弃人。

【译文】

(2) 如很愚蠢的下愚的人，昏昧迷蒙，也会寒冷了知道穿衣，饥饿了知道吃饭。然而知道寒冷就穿衣服，知道饥饿就吃饭，却也有真知真觉，这不叫做蓝色的天空和明亮的太阳被重叠的乌云遮蔽吗？到了风吹云散时，天空又蓝了，太阳又明亮了，又怎么能知道他不能成为圣人，得到他性善的本体呢？所以说没有被天地丢弃的物，没有被圣人遗弃的人。

【原文】

(1) 三一教主言：夫毁誉荣辱利害死生，果足以贰孔子之心乎否也？若毁誉荣辱利害死生之足以贰孔子之心也，其何以为孔子？毁誉荣辱利害死生，亦果足以贰盗跖之心乎否也？若毁誉荣辱利害死生之足以贰盗跖之心也，其何以为盗跖？

【译文】

(1) 三一教主说：毁誉荣辱利害死生，当真完全不可以让他背离孔子的心吗？如果毁誉荣辱利害死生完全可以让他背离孔子的心，他凭什么成为孔子？毁誉荣辱利害死生，也当真完全不可以背离盗跖的心吗？如果毁誉荣辱利害死生完全可以让他背离盗跖的心，他怎么会成为盗跖？

【原文】

(2) 夫盗跖之徒，非真能不贰心于毁誉荣辱利害死生也。而其所以不贰心于毁誉荣辱利害死生者，我知之矣，岂非欲济其恶，而肆小人之心中邪？然仲尼盗跖，只在迷悟之间尔，但仲尼不贰心于毁誉荣辱利害死生，以为仲尼也；盗跖不贰心于毁誉荣辱利害死生，以为盗跖也。

【译文】

(2) 盗跖这类的人，不是真能在毁誉荣辱利害死生之际不背离邪心。但是他们在毁誉荣辱利害死生之际不背离邪心的原因，我已经知道了，难道不是想要帮助恶人，而且使小人之心更加放纵吗？但是（做）孔子与（做）盗跖，只是在迷与悟之间而已，只是孔子在毁誉荣辱利害死生之际不背离真心，就成为孔子；盗跖在毁誉荣辱利害死生之际不背离邪心，就成为盗跖。

【原文】

(1) 三一教主言：世之人孰不以圣人者，上天之所独厚，而非夫人之所能学也，殊不知夫人之心皆尧舜也。惟其心皆尧舜也，故其人皆可以为尧舜。余亦人尔，而其心岂不尧舜邪？但惟恐为气质之偏所胜，不能自反，以存此尧舜之心也。

【译文】

(1) 三一教主说：世上的人谁不认为圣人是上天特别厚待的人，不是凡人能够学到的，竟不知人的心都是尧舜。正因为心都是尧舜，所以人人都可以成为尧舜。我也是人，那么自己的心难道不是尧舜吗？但只担心被气质之性掩盖，不能返归自性，来保存这个尧舜的心。

【原文】

(2) 昔者宋儒尝有言曰：“中间无住脚处。”余每诵斯言，未尝不惊魂骇魄，而其所谓中间无住脚处者，岂不以利善之间，仁不仁之道，而其路头之所由以分者，真无可住脚处邪？惟圣罔念，即以名狂；惟狂克念，亦能作圣。出此入彼之机，其严如此，此君子所以日夜孳孳而不敢怠也。

【译文】

(2) 从前宋儒曾经说：“中间无住脚处。”我经常诵读这句话，未尝不感到惊魂骇魄，他所说的“中间无住脚处”，难道不是因为利和善之间、仁与不仁之道，它的路头就从这里分出来，确实没有可以停脚的地方吗？圣人如果动了妄念就是凡夫，凡夫如果克制住自己的念头不动就进入圣人的境界了。超凡入圣的关键，（只在一念的毫末之间，）就是像这样严密，这是品德高尚的人日夜勤奋修心不敢懈怠的原因。

【原文】

三一教主言：夫尧舜既曰可得而学矣。而其所以学尧舜之学者，心也。故时而言也，心聚于中而言也，心聚于中而言，则谓之言尧舜之言矣。时而行也，心聚于中而行也，心聚于中而行，则谓之行尧舜之行矣。无一时而不心聚于中也，则无一时而不心乎尧舜矣。无一刻而不心聚于中也，则无一刻而不心乎尧舜矣。由此而进进不已焉，斯谓之允执厥中，而学尧舜之学矣，孰谓尧舜之不可为邪？此孟子之所以道性善，而言必称尧舜也。

【译文】

三一教主说：既然说可以学尧舜，那么用来学尧舜之学的是心。所以时而说话，心聚在中才说出来，心聚在中才说出来，就叫做说的话是尧舜说的话。时而做事，心聚在中才做事，心聚在中才做事，就叫做做的事是尧舜做的事。无一时不心聚在中，就是无一时不以尧舜之心为心了。无一刻不心聚在中，就是无一刻不以尧舜之心为心了。从此不断地进步，这就叫做“允

执厥中”，就是学到尧舜之学，谁说不能成为尧舜呢？所以孟子论说人性本善的道理，言语中都不离尧舜。

【原文】

(1) 三一教主言：念也者，念也，念天之所以命乎我。而我之所以成其性者，一圣人也。苟知所以念之，则必知所以作之，作之不己，是亦圣人也。但人则不知所以念之，不知所以念之，则不知所以作之。虽不为恶，亦不能善，无所短长于时，故谓之乡人也，是亦草木而已矣。

【译文】

(1) 三一教主说：念就是念，念上天赋予我的命，我能够使本性完善，就是一个圣人了。如果知道这样念，就一定知道这样做，不停止地做，就会成为圣人。但是人们却不知道这样念，不知道这样念，就不知道这样做。即使不做恶事，也不能做善事，没有合时宜的短处和长处，所以叫做“乡人”（指俗人），这也是如同草木而已。

【原文】

(2) 舍其心之圣人，而至于为草为木焉，是则可忧也，顾乃不之忧，而必欲为草为木为乡人也，何与？又况荡其狂于声色货利之间，功名富贵之际，不复顾畏，无所用耻，故谓之狂人也，是亦禽兽而已矣。舍其心之圣人，而至于为禽为兽焉。至大垢也，顾乃不之垢，而必欲为禽为兽为狂人也，何与？诚可谓失其本心，而为下愚之不移者矣。

【译文】

(2) 舍弃了自心的圣人，就落到成为草木的地步了，这是值

得忧虑的，却不忧虑，一定要成为草木成为俗人，这是为什么呢？又何况在声色货利之间、功名富贵之际，放纵无拘束，不再顾忌畏惧，就不会有羞耻了，所以叫他“狂人”，这也是禽兽而已。舍弃自心的圣人，就落到成为禽兽的地步了。沦落到非常耻辱，却不认为是耻辱，就一定要成为禽兽成为狂人，这是为什么呢？的确可以叫做失去本心，成为不肯改变的下愚的人了。

【原文】

三一教主言：夫人之心皆明镜也，而圣人特不尘之尔；夫人之心皆止水也，而圣人特不波之尔。

【译文】

三一教主说：人的心都像明镜，圣人只是不蒙上灰尘而已；人的心都像止水，圣人只是没有波动而已。

【原文】

三一教主言：心之镜，太虚也。仲尼之心之镜，太虚也。仲尼之心之镜，非有异乎人也。仲尼之心之镜之太虚，非有异乎人也。

【译文】

三一教主说：心的镜，是太虚。孔子的心镜，是太虚。孔子的心镜，与众人没有不同。孔子心镜的太虚，与众人也没有不同。

【原文】

三一教主言：老者朋友少者，皆涵于此心之镜之中矣，而其所以安之信之怀之者，不过尽此心之镜之分量，而非有加也。

上而天，下而地，中而万物，皆涵于此心之镜之中矣。而其所以位之育之者，不过尽此心之镜之分量，而非有加也。前乎千百世之既往，后乎千百世之方来，亦皆涵于此心之镜之中矣。而其所以通之而一息者，不过尽此心之镜之分量，而非有加也。

【译文】

三一教主说：年老的人、朋友、年轻的孩子，都包涵在孔子的心镜中了，他能够使年老的人安康、使朋友互相信任、使年轻的孩子得到关怀，只不过是尽了这心镜的作用，并不是有意增加。上面的天，下面的地，中间的万物，都包涵在孔子的心镜中。他能够使天地归位、使万物化育，只不过是尽了这心镜的作用，并不是有意增加。已经过去的千百世之前，将要到来的千百世之后，也都包涵在孔子的心镜中。他能够在一息中贯通天地太虚，只不过是尽了这心镜的作用，并不是有意增加。

【原文】

三一教主言：仲尼之镜在人心，不惟知者有此仲尼之镜，而愚者亦有此仲尼之镜；不惟贤者有此仲尼之镜，而不肖者亦有此仲尼之镜。但知者以其知而尘其镜也，愚者以其愚而尘其镜也，贤者以其贤而尘其镜也，不肖者以其不肖而尘其镜也。

【译文】

三一教主说：孔子的镜在人心，不仅聪明的人有孔子的镜，而且愚蠢的人也有孔子的镜；不仅贤能的人有孔子的镜，而且不肖的人也有孔子的镜。但是聪明的人因为聪明使这个镜蒙上尘，愚蠢的人因为愚蠢使这个镜蒙上尘，贤能的人因为贤能使这个镜蒙上尘，不肖的人因为不肖使这个镜蒙上尘。

【原文】

三一教主言：汝之心，汝之圣人之心也。汝之圣人之心，汝之赤子之心也。汝之赤子之心，宝藏中本色之丝银也。然此本色丝银，天成之自然也，悉藏于汝之宝藏中，我固有之也。而所谓我固有之者，岂不谓之人人俱有此宝藏，而俱足此本色之丝银耶？但百姓日用此本色丝银，而不知从宝藏中发出来尔。若夫仁者知者，则迷于所见溺于所闻，又不知有此宝藏中丝银，本色之天成也。故曰君子之道鲜矣。

【译文】

三一教主说：你的心，是你的圣人之心。你的圣人之心，是你的赤子之心。你的赤子之心，就是宝藏中本色的丝银。然而这种本色丝银，是自然天成的，都藏在你的宝藏中，也是我本来就有的。那么所说的我本来就有的，难道不是说人人都有这个宝藏，也都完全具备这种本色的丝银吗？但是百姓每天使用这种本色丝银，却不知道是从宝藏中产生出来。至于那些仁者智者，却被所看到的迷惑，被所听到的沉迷，又不知道有这种宝藏中的丝银，是自然天成的。所以说“君子之道很少有人知道了”。

【原文】

三一教主言：王者之仁义者，本色之丝银也。若伯者之仁义殆非王者之纯心，本色之丝银也，故曰假之而非有也，又其甚者，则为贼仁之贼，贼义之残，岂曰假之云乎？乃是纯用铜铁，不复知有仁义之纯心，本色之丝银也。

【译文】

三一教主说：王者的仁义，是本色的丝银。如霸者的仁义几乎不是王者的纯心、本色的丝银，所以说那是假借的不是自己拥有的；又有更严重的，就是伤害仁的贼，伤害义的凶残的人，难道说这是假借的吗？却是纯用的铜铁，再也知道有仁义的纯心、本色的丝银。

【原文】

三一教主言：杨墨之仁义，彼盖不识仁者，而以非仁为仁矣；彼盖不识义者，而以非义为义矣。亦犹不识银者，而以非银为银矣，此固非伯者之假也。而意见之偏，遂流至于无父无君而禽兽焉者，是盖学术之不明，习矣不察之过也。

【译文】

三一教主说：杨朱和墨子的仁义，因为他们不认识仁，就把非仁当作仁；因为他们不认识义，就把非义当作义。这犹如不认识银，就把非银当作银了，这一定不是霸者的假借。而是见解和主张有了偏差，于是就落到无父无君变为禽兽的地步，这是因为学术不明，学习时不细致深刻观察的过失。

【原文】

三一教主言：古之学者为己，以守此宝藏中本色丝银也，至于仕也，又且直取此宝藏中本色丝银而用之矣。今之学者则不然。

【译文】

三一教主说：古代的学者为了修养自己，来守护这宝藏中的本色丝银，到了做官时，而且直接取出宝藏中的本色丝银来使用。现在的学者就不是这样。

【原文】

(1) 三一教主言：圣人之心有七窍，而常人之心，亦有七窍；犹圣人之身，有大窍九，小窍八万四千，而常人之身，亦有大窍九，小窍八万四千。夫外之九窍，既不异矣；而内之七窍，有不同乎？余今且先以外之窍，若耳若目，以开汝之迷矣，而汝其试听之。古人有言曰：“五声令人耳聋，五色令人目盲。”岂真谓耳之聋有所不闻，目之盲有所不见邪？特以其听所不当听，视所不当视，而以为聋为盲尔。

【译文】

(1) 三一教主说：圣人的心有七窍，平常人的心也有七窍；犹如圣人的身体，有九个大窍，八万四千个小窍，平常人的身体，也有九个大窍，八万四千个小窍。在外的九个窍，既然没有不同，那么在内的七窍，有不同吗？我现在暂且用在外之窍的耳和目，来开启你的迷蒙，你还是试着听一听。古人说：“五声令人耳聋，五色令人目盲。”难道真的是耳聋了不会听到声音，目盲了不会看到东西吗？只是因为他听了不应该听的，看了不应该看的，所以就认为他是耳聋和目盲而已。

【原文】

(2) 《大学》曰：“视而不见，听而不闻。”岂非其心之有所于夺，而不见，而不闻，而非他也？且汝独不思圣人之耳之目与常人不异矣。而圣人则谓之聪，谓之明者，何也？又不思常人之耳之目与圣人不异矣。而常人则谓之聋，谓之盲者，何也？岂非圣人之耳之目，听所当听，视所当视，而谓之聪，而谓之明欤？又岂非常人之耳之目，听所不当听，视所不当视，而谓

之聾，而谓之盲欤？故耳不听恶声，目不视恶色者，伯夷也。而耳逐于声，而为声所夺，目逐于色，而为色所夺者，则非伯夷矣。

【译文】

(2)《大学》说：“看见了如同没有看见一样，听到了如同没有听到一样。”难道不是心有所排除，就不看，就不听，就排除它吗？而且你难道不想一想，圣人的耳和目与平常人没有不同，可是说圣人是耳聪，是目明，为什么呢？又不想一想，平常人的耳和目与圣人没有不同，可是说平常人是耳聋，是目盲，为什么呢？难道不是圣人的耳和目，听了应该听的，看了应该看的，就说这是耳聪，就说这是目明吗？又难道不是平常人的耳和目，听了不应该听的，看了不应该看的，就说这是耳聋，就说这是目盲吗？所以耳朵不听不美好的声音，眼睛不看不美好的东西，就是伯夷。如果耳朵追逐不美好的声音，就会被不美好的声音迷惑，眼睛追逐不美好的东西，就会被不美好的东西迷惑，就不是伯夷了。

【原文】

三一教主言：心本虚也，不有以感之则已，苟有以感之，则天机自动，天机自动，则天则自存。圣人之所以应世酬物者，如是而已矣。若夫人也，岂其不有天机，亦岂其不有天则邪？天机虽动，而窒其天机者众矣；天则虽存，而违其天则者众矣。

【译文】

三一教主说：心本是虚空，没有什么感通它就静止，如果有什么感通它，天机就会自然发动，天机自然发动，自然的法

则就自然存在。圣人能够治政理事，待人接物的原因，如此而已。至于平常人，难道没有天机？难道没有自然的法则吗？天机即使发动，可是阻塞他的天机的外物太多了；自然的法则即使存在，可是违背他的自然法则的外物太多了。

【原文】

三一教主言：鸢之飞乎其上也，鱼之跃乎其下也，其皆天机之自然乎！而吾心之活泼，是皆鸢鱼之飞跃，天机之自然也。若也不知自然之天机，而曰能悟性者，未也。

【译文】

三一教主说：鸢（俗称鹰）在天上飞翔，鱼在深渊跳跃，大概都是天机的自然吧！那么我心的活泼，这都是如鸢的飞翔、鱼的跳跃，天机的自然。如果不知自然的天机，却说能悟性，是不可能的。

【原文】

三一教主言：鸢不知有天，亦不知有飞；鱼不知有渊，亦不知有跃。鸢鱼之所以飞跃，飞跃之所以上下者，果孰使之然哉？故得之于心，通之以神，乃知非鸢，非鱼，非飞，非跃也。亦非非鸢，亦非非鱼，亦非非飞，亦非非跃也。故曰：“会得时，活泼泼地。”

【译文】

三一教主说：鸢不知道有天空，也不知道有飞翔；鱼不知道有深渊，也不知道有跳跃。鸢和鱼能够自由飞翔、跳跃，飞翔和跳跃能够自由上下，究竟是谁使它们这样呢？所以用心领悟，用神融通，就知道无鸢，无鱼，无飞翔，无跳跃。也不是

无鳶，也不是无鱼，也不是无飞翔，也不是无跳跃。所以说“会得时，活泼泼地。”

【原文】

三一教主言：太上契机，其次知机。然而何以谓之契机也？盖契机也者，契其机也。机与我相为孚契而不二者，契机也。故契机也者，不知是机是我，是我是机；又不知即机即我，即我即机。殆将不知有机，而忘机忘我；不知有我，而忘我忘机者矣。岂曰知之云乎哉？

【译文】

三一教主说：太上契机，其次知机。然而什么叫做契机？契机，是契合那个机。机与我相互契合成为一体，就是契机。所以契机，不知是机还是我，是我还是机；又不知机就是我，我就是机。几乎不知有机，就忘机忘我；不知有我，就忘我忘机了。谁说能知呢？

【原文】

三一教主言：曾参之唯，岂非所谓契其机邪？而孔子必先呼其名者，何也？此盖所以触其机而使萌也。其机既萌，则即继之曰“吾道一以贯之”者，盖直指其机之萌者如此也。而曾参之唯，岂非能契其机邪？

【译文】

三一教主说：曾参的“唯”，难道不是所说的契合这个机吗？孔子为什么一定要先叫他的名字呢？这大概是用触这个机来使它萌动。机已经萌动了，就立即接着说“吾道一以贯之”，就像这样直指这个机的萌动。而且曾参的“唯”，难道不能契

合这个机吗？

【原文】

三一教主言：学也者，学以复其虚明之本体也。教也者，教以扩其相通之妙机也。故真学不积，至教无传。

【译文】

三一教主说：学，是用学来复返那虚明的本体。教，是用教来扩大那相通的妙机。所以真学不必累积，至教不在言传。

【原文】

(1) 三一教主言：圣人有至教，悟性有别传。故教外之教，谓之至教。不言而传，谓之别传。而汝以为教外别传者，其有所于传，有所于教乎，其无所于传，无所于教乎？传而无所于传，教而无所于教乎，无传而有所于传，无教而有所于教乎？其传而不在于传，教而不在于教乎，其传而非其所传，教而非其所教乎？

【译文】

(1) 三一教主说：圣人有至教，悟性有别传。所以言教之外的特别教法，称为至教。不用语言传授，称为别传。你以为教外别传，是有所传，有所教呢，还是无所传，无所教呢？是传却无所传，教却无所教呢，还是无传却有所传，无教却有所教呢？是传却不在于传，教却不在于教呢，还是传却不是所传的，教却不是所教的呢？

【原文】

(2) 无传无无传，无教无无教。其殆机之相为启，而神之相为通乎！然必至于不知有传，亦不知有别传之传；不知有教，

亦不知有教外之教。不知有机，亦不知机之相为启；不知有神，亦不知神之相为通。然后方可谓之无教之至教，无传而有传也。

【译文】

（2）无传是没有不传，无教是没有不教。大概是机的开启相助，神的感通相助吧！然而一定要达到不知有传，也不知有别传的传；不知有教，也不知有教外的教。不知有机，也不知机的开启相助；不知有神，也不知神的感通相助。这样以后才可以称为无教之至教，无传却是有传。

门人吴道兴重梓
夏讯释经卷三终

第三册 如来性经三卷

如来性经卷一

门人李逢春命梓

【原文】

(1) 三一教主言：佛性如如，是我真经，而亘天亘地，亘古亘今，不可得而变，不可得而坏也。而所谓如来者，乃我空寂中之真我也，能使我神通朗发，智慧日长，能灭度诸无量无数无边众生，以自证佛果，以共荷担此自性如来也。然古之人有此如来也，而以其如来说如来也；今之人亦有此如来也，而以其如来说如来。及说古如来之所说如来也，或言我，或言如来，如来即我，我即如来也。

【译文】

(1) 三一教主说：佛性如如，是我真经，漫天遍地，终古贯今，都不能够改变，不能够毁坏。而所说的如来，就是我空寂中的真我，能使我神通明朗发出，智慧日日增长，能灭度众多无量无数无边众生，来自证佛果，来共同担负这自性如来。然而古代的人有这个如来，就以这个如来说如来；现在的人也有这个如来，就以这个如来说如来。说到古代的如来所说的如来，有时说是我（即真我），有时说是如来，如来就是我，我就是如来。

【原文】

(2) 夫如来者，岂其无所从来与？而我之如来，盖从不空中来尔。然而何处不是我，故来而无所于来者，如来也。以其不可得而明言也，而强形容之曰如，又曰如如。纵我终日言之，亦不能明言之以告人，而只曰如，曰如如而已矣；即千经万卷，亦不能明言之以告人，而只曰如，曰如如而已矣。故我如如也，自性如如也，如如即我。即我即性，而浑然一道，万法俱备者，我之如如，我之虚空也。

【译文】

(2) 如来，难道没有从哪里来吗？我的如来，从不空中来。然而何处不是我，所以来却不知从哪里来，就是如来。因为如来不能够用语言明白地说出来，所以就勉强形容他叫做如，又叫做如如。即使我一整天说如来，也不能说明白并告诉人们，所以只叫做如，叫做如如而已；就是千经万卷，也不能说明白并且告诉人们，所以只叫做如，叫做如如而已。所以我是如如，是自性如如，如如就是我。我就是性，就是浑然一体的道，万法俱备，就是我的如如，我的虚空。

【原文】

(3) 何处不是虚空，则何处不是如如；何处不是如如，则何处不是道。故虚空之无边即是如如之充塞，如如之充塞即是斯道之流行。故天地之所以造所以化者，道也，如如也，虚空也。万物之所以生所以成者，道也，如如也，虚空也。谓如如之道即是虚空乎？则亦何者谓之道？何者谓之如如？何者谓之虚空？谓如如之道不是虚空乎？则亦何者不谓之道？何者不谓之如如？何者不谓之虚空？

【译文】

(3) 何处不是虚空，就是何处不是如如；何处不是如如，就是何处不是道。所以虚空无边就是如如充塞，如如充塞就是道的流行。所以天地能够创造化育的原因，就是道，就是如如，就是虚空。万物能够生长成全的原因，就是道，就是如如，就是虚空。说如如之道就是虚空吗？那么什么叫做道？什么叫做如如？什么叫做虚空？说如如之道不是虚空吗？那么什么不叫做道？什么不叫做如如？什么不叫做虚空？

【原文】

(4) 道，道而已矣；如如，如如而已矣；虚空，虚空而已矣。三世诸佛其道与？道不知也，三世诸佛不知也，非不知也，而道则无有可知焉者也。其如如与？如如不知也，三世诸佛不知也，非不知也，而如如则无有可知焉者也。其虚空与？虚空不知也，三世诸佛不知也，非不知也，而虚空则无有可知焉者也。无知则无得，无得则无说。若曰我则有所于知，我则有所于得，我则有所于说，即不可谓之道，即不可谓之如如，即不可谓之虚空。

【译文】

(4) 道，就是道而已；如如，就是如如而已；虚空，就是虚空而已。三世诸佛是道吗？道不知，三世诸佛也不知，不是不知，因为道就是没有谁能够知道的。三世诸佛是如如吗？如如不知，三世诸佛也不知，不是不知，因为如如就是没有谁能够知道的。三世诸佛是虚空吗？虚空不知，三世诸佛也不知，不是不知，因为虚空就是没有谁能够知道的。无知就无所得，无

所得就不可说。如果说我是有所知，我就有所得，我就有所说，那就不能叫做道，就不能叫做如如，就不能叫做虚空。

【原文】

(5) 盖诸法本空，即是诸法无我也，而无我之我是诸法之所以如如也。故如来，如如也，而如来之心有不如如乎？如来之心如如也，而如来之法有不如如乎？若不识如如，而曰我能见如来矣，而谓之如来可乎？既非如来矣，而谓之如来之心可乎？既非如来之心矣，而谓之如来之法可乎？然如来无心也，而如如其心者，如来之心也；如来无法也，而如如其法者，如来之法也。

【译文】

(5) 诸法本来是空，就是诸法无我，无我的我就是诸法能够如如的原因。所以如来就是如如，那么如来之心有不如如吗？如来之心是如如，那么如来之法有不如如吗？如果不认识如如，就说我能见如来，那么叫做如来可以吗？既然不是如来，就叫做如来之心可以吗？既然不是如来之心，就叫做如来之法可以吗？然而如来无心，如如是如来之心；如来无法，如如是如来之法。

【原文】

(6) 故谓如来有心焉，不可也；谓如来无心焉，不可也。若如来也者，无心而有心也。谓如来有法焉，不可也；谓如来无法焉，不可也。若如来也者，无法而有法也。然即如即心，即心即法，而如有所住乎否？若曰如有所住矣，则是心亦有所住欤？故无所住而生其心者，如来也。若曰心有所住矣，则是法

亦有所住欤？故诸法如义者，如来也。

【译文】

(6) 所以说如来有心，是不可以的；说如来无心，也是不可以的。像如来，无心又有心。说如来有法，是不可以的；说如来无法，也是不可以的。像如来，无法又有法。然而如就是心，心就是法，那么如有所住相吗？如果说如有所住相，就是心也有所住相吗？所以无所住相就会现出真心，是如来。如果说心有所住相，就是法也有所住相吗？所以诸法有如的意旨，就是如来。

【原文】

(7) 夫既曰如来矣，而又何以谓之法身也？即如来即法身，而如来法身，则皆我也。盖有身则有相，而如来无身相矣，又安可以身相见？然而遍满虚空者，乃其无身之真身也。有心则有相，而如来无心相矣，又安可以心相见？然而遍满虚空者，乃其无心之真心也。

【译文】

(7) 既然说是如来，又何必叫做法身？如来就是法身，那么如来法身，就都是我。有身就有相，可是如来无身相，又怎么能以身相见如来？然而遍满虚空，是如来无身的真身。有心就有相，可是如来无心相，又怎么能以心相见如来？然而遍满虚空，是如来无心的真心。

【原文】

(8) 故我者，真我也，真我如如也。有真我而后有虚空，有虚空而后有天地，有天地而后有万物。万物之生成，原于天地之

造化；天地之造化，原于太虚之虚空；太虚之虚空，原于真我之如如。真我之如如，空而不空也。而不空也者，乃所以主乎其空焉者也。故如来者，虽曰从空中来，而其实则自不空中来也。不空者，真我也。然而空也，非真我与？

【译文】

(8) 所以我是真我，真我就是如如。有真我然后才有虚空，有虚空然后才有天地，有天地然后才有万物。万物的生长成全，来源于天地的造化；天地的造化，来源于太虚的虚空；太虚的虚空，来源于真我的如如。真我的如如，空又是不空。那么不空，是能够主宰空。所以如来，虽然说从空中来，但是其实就是从不空中来。不空，是真我。既然这样，那么空不是真我吗？

【原文】

(9) 故空也者，我也。由是而天地，由是而万物，而莫非我也。但不可谓之真我。真我无我，真空不空。夫惟其不空也，故能生虚空；虚空无际，故能生天地；天地广大，故能生万物。夫虚空之无际，而曰能生天地；天地之广大，而曰能生万物。是皆真空不空者之有以主之也。

【译文】

(9) 所以空是我。从此就有天地，从此就有万物，那么没有什么不是我。但是不能叫做真我。真我无我，真空不空。正因为不空，所以能生虚空；虚空无边际，所以能生天地；天地广大，所以能生万物。虚空广大无际，就说能生天地；天地广大，就说能生万物。这都是真空不空之中有什么在主宰。

【原文】

(10) 故如来也者，无为也，无不为也。惟其无为无不为也，故能深入万物之性，以主张万物而方便之也。汝毋谓如来能深入万物之性，以主张万物而方便之也。抑亦能深入天地之性，以主张天地而方便之也。汝毋谓如来能深入天地之性，以主张天地而方便之也。抑亦能深入虚空之性，以主张虚空而方便之也。

【译文】

(10) 所以，如来是无为，是无不为。正因为无为就无不为，所以能深入万物之性，来主宰万物又使万物便利。你不要只说如来能深入万物之性，来主宰万物又使万物便利。而且能深入天地之性，来主宰天地又使天地便利。你不要只说如来能深入天地之性，来主宰天地又使天地便利。而且能深入虚空之性，来主宰虚空又使虚空便利。

【原文】

(11) 夫无虚而无不虚矣，无空而无不空矣，则命自我立，性自我出，而天地且不得而性我而命我也；夫命自我立矣，性自我出矣，则不神而神，非气而气，而天地且不得而神我而气我也。岂曰天地不得而神我气我性我命我焉已哉？我将以神气而神气乎天地，神气乎万物矣。而天地万物，有不赖我之神以为神，赖我之气以为气乎？我将以性命而性命乎天地，性命乎万物矣。而天地万物，有不赖我之性以为性，赖我之命以为命乎？而所谓致中致和以位天地，以育万物者，岂非圣人尽性至命之学与？

【译文】

(11) 无虚又无不虚，无空又无不空。命由自己立，性由自己

出，而且天地还不能够使我有性使我有命；命由自己立了，性就由自己出了，那么不是神又是神（指元神），不是气又是气（指元气），而且天地还不能够使我有神使我有气。难道说只是天地不能够使我有神使我有气使我有性使我有命吗？我将用神气使天地有神气，使万物有神气。那么天地万物，怎能不依赖我的神以为神，依赖我的气以为气呢？我将要用性命使天地有性命，使万物有性命。那么天地万物，怎能不依赖我的性以为性，依赖我的命以为命呢？而所说的致中致和能定位天地，能化育万物，难道不是圣人尽性至命的学说吗？

【原文】

(12)然而，夫人孰不有真性，孰不有真我，孰不有如来，而自见如来，是自见真性也。自见真性，是自见真我也。而阿耨多罗三藐三菩提，则亦从如如不动中来尔。自觉觉他，清静圆满，故名之曰佛。佛一我也，佛而我矣。即我即佛，又焉有佛之可做邪？众生亦一我也，众生而我矣。即我即非众生，又焉有众生之可度邪？故我无佛也，迷我而众生之则众生矣；我无众生也，悟我而佛之则佛矣。故不识如来，即不识我，既不识我，安能作佛？

【译文】

(12)然而，哪个人没有真性，哪个人没有真我，哪个人没有如来，而且自见如来，就是自见真性。自见真性，就是自见真我。那么无上正等正觉，也就从如如不动中产生。自己觉悟又使他人觉悟，清静圆满，所以名叫做佛。佛与真我一体，佛就是真我。我就是佛，又哪里有佛可做呢？众生也与我一体，众

生就是真我了。我就是非众生，又哪里有众生可度呢？所以真我本来无佛，我迷了成为众生就是众生了；真我本来无众生，我悟了成为佛就是佛了。所以不知如来，就是不知真我，既然不知真我，哪里能作佛呢？

【原文】

(13) 夫作佛岂无法哉？而世之所谓佛法者，非佛法也。故始而以神气而自为造化以还性命，既而以性命而自为造化以了无生。既了无生，又且忘法。然而无生者，虚空也。以自造性命而虚空之，而虚空中自有一实相在也。实相者，法身也。故必以此虚空之实相，实相之法身也，然后方可名之为如来。

【译文】

(13) 作佛难道没有法吗？世人所说的佛法，不是佛法。所以刚开始时以神气自己造化来复还性命，接着以性命自己造化来完成本自无生。既然完成本自无生，又要忘掉法。然而本自无生，是虚空。以自造性命成为虚空，那么虚空中自然有一个实相存在。实相，就是法身。所以一定要有这个虚空的实相，实相的法身，然后才可以叫做如来。

【原文】

(14) 盖如来本虚空也，故其量等虚空。有真虚空，则有真世界，而所谓世界者，非世界之世界也；有真虚空，则有真佛土，而所谓佛土者，非佛土之佛土也。有真虚空，则有真阿耨多罗三藐三菩提，而汝之所谓阿耨多罗三藐三菩提者，即非阿耨多罗三藐三菩提；有真虚空，则有真般若波罗蜜，而汝之所谓般若波罗蜜，即非般若波罗蜜。如是甚深经典，即所谓甚深法界，

及般若三昧者。若非自造性命以复还我虚空，而有此甚深经典乎不？有此甚深法界乎不？有此般若三昧乎不？

【译文】

(14) 因为如来本来是虚空，所以如来的无量等同虚空。有真的虚空，就有真的世界，这里所说的世界，不是世界的世界；有真的虚空，就有真的佛土，这里所说的佛土，不是佛土的佛土。有真的虚空，就有真的无上正等正觉，可是你所说的无上正等正觉，就不是无上正等正觉；有真的虚空，就有真的智慧到达彼岸，可是你所说的智慧到达彼岸，就不是智慧到达彼岸。像这样极深奥的经典，就是所说的极深奥的法界，以及无念法门。如果不是自造性命来复还我的虚空，难道有这样极深奥的经典吗？有这样极深奥的法界吗？有这样的无念法门吗？

【原文】

(15) 盖以父母之性命而性命之者，色身之如来也；以自造之性命而虚空之者，法身之如来也。色身之如来，则在此岸；法身之如来，则到彼岸。色身之如来，则障碍于形骸；法身之如来，则包罗乎空界。色身之如来，有聪明而无有乎智慧；法身之如来，有智慧而无事于聪明。色身之如来，则属于见闻觉知；法身之如来，则不属于见闻觉知。

【译文】

(15) 以父母给予的性命来修炼性命的人，是色身的如来；以自己造化的性命来修证虚空的人，是法身的如来。色身的如来，就是在此岸；法身的如来，就是在彼岸。色身的如来，就会被形体障碍；法身的如来，就会包罗一切虚空法界。色身的如来，

有聪明却没有智慧；法身的如来，有智慧就舍弃聪明。色身的如来，是属于见闻觉知；法身的如来，是不属于见闻觉知。

【原文】

(16) 色身之如来，则有一切心相，有一切法相，有一切非法相；法身之如来，则无一切心相，无一切法相，无一切非法相。色身之如来，则于诸法有断灭相；法身之如来，则于诸法无断灭相。色身之如来，则于法有取舍心；法身之如来，则于法无取舍心。色身之如来，则于法有生有灭；法身之如来，则于法无生无灭。

【译文】

(16) 色身的如来，就有一切心相，有一切法相，有一切非法相；法身的如来，就无一切心相，无一切法相，无一切非法相。色身的如来，就是对诸法有断灭相（落空）；法身的如来，就是对诸法无断灭相。色身的如来，就是对法有取舍的心；法身的如来，就是对法无取舍的心。色身的如来，就是对修行法门有生灭相；法身的如来，就是对修行法门无生灭相。

【原文】

(17) 何以谓之离假，即心真也？岂非所谓离此色身之假相，以复还我法身之实相邪？何以谓之依法修行也，而自为造化者，岂非所谓依法以修行，而实相固在我邪？何以谓之清净心体而又曰得入者，而应如是住如是降伏？岂非所谓得入清净心体，而自见如来邪？故曰“若闻开示，即得悟入，本来真性，自得出现”。

【译文】

(17) 什么叫做脱离了假相就是心真？难道不是所说的脱离这个色身的假相，以复还我法身的实相吗？什么叫做依法修行，又能自为造化？难道不是所说的依法修行，实相本来在我吗？什么叫做清净心体又说能够进入，又应该像这样安住，去降伏自己的妄心？难道不是所说的能够进入清净心体，就能自见如来吗？所以说“你听到点拨，就能悟入，本来的真性，自然能够出现”。

【原文】

(18) 何以谓之报身佛？自性自见，即是报身佛。若不自悟自修，不见自性，岂曰能自归依？故悟也者，是自悟自性也；修也者，是自修自性也；归依也者，是自归依自性也。然而何者谓之自性也？自性者，本性也；本性者，实性也。若或不知所以自造性命，而又安能得此本来所自有之实性邪？故佛本非身，而于非身中能见自性如来者，乃真如来也。

【译文】

(18) 什么叫做报身佛？自性自见，就是报身佛。如果不自悟自修，不见自性，谁说能自归依？所以，悟，是自悟自性；修，是自修自性；归依，是自归依自性。但是什么叫做自性呢？自性，是本性；本性，是实性。如果不知用来自造性命，那么又怎么能够得到这本来自有的实性呢？所以佛本来不是身，但是在不是身中能够见到自性如来，那才是真如来。

【原文】

(19) 然而如来者，佛母也。而以如来为佛母者，又何也？以一切诸佛则皆从此而生者，佛母也。佛母者，如如之义也。而以

其自如如中来者，如来也。故佛母则具足乎清净法身，而未尝有清净法身；佛母则具足乎圆满报身，而未尝有圆满报身；佛母则具足乎千百亿化身，而未尝有千百亿化身。佛母其无极乎？由是而太极，而两仪，而五行；佛母其未始一乎？由是而一，而二，而三，而三生万物。

【译文】

(19) 然而，如来是佛母。把如来称为佛母，又是为什么呢？因为一切诸佛都是从这里产生，所以是佛母。佛母，是如如的意旨。又因为从如如中来，是如来。所以佛母就是具备清净法身，却未曾有清净法身；佛母就是具备圆满报身，却未曾有圆满报身；佛母就是具备千百亿化身，却未曾有千百亿化身。佛母是无极吧，从此产生太极，太极就产生两仪，两仪就产生五行；佛母是未始一吧，从此产生一，一就产生阴阳，阴阳交合就产生三才，三才就产生万物。

【原文】

(20) 老子则谓之无名天地之始也，孔子则谓之先天而天弗违也，乃今则谓之夏，而未有儒、未有道、未有释者，夏也，如如而已矣。由是而名之为儒为道为释者，如来也。又谓之先，而未有天、未有地、未有日、未有月者，先也，如如而已矣。由是而衍之为天，为地，为日，为月者，如来也。

【译文】

(20) 老子说天地之始是由道开始，孔子说先天之道天也不会违背，现在就叫做“夏”，那么还没有儒、还没有道、还没有释，就是夏，就是如如而已。从此才称为儒、称为道、称为释，

是如来。又叫做先，就是还没有天、还没有地、还没有日、还没有月，就是先，就是如如而已。从此就演变产生天，产生地，产生日，产生月，是如来。

【原文】

（21）到此地位，乃是菩提道场，乃是涅槃实地，乃是不垢不净，乃是非色非空，乃是人法两忘，乃是罪福无主，乃是大道虚旷，乃是性相平等，乃是本性虚无，虚无实体，乃是常住真心、随心所欲，乃是佛之妙用、快乐无量，乃是烦恼业净、本来空寂，乃是一切因果皆如梦幻，乃是生灭灭已、寂灭为乐。

【译文】

（21）到了这个地位，就是佛成就菩提的道场，就是不生不灭的实地，就是空性不垢不净，就是真空不碍妙有，妙有不碍真空，就是无法无我，就是罪福都无定实之主，平等空寂，就是大道虚无旷远，就是本体与现象平等，就是本性虚无，虚无实体，就是常住真心、随心所欲，就是佛的妙用、快乐无量，就是烦恼业净、本来空寂，就是一切因果都如梦幻，就是超脱生和灭的世界，达到寂静的境地。

门人方道守重梓
如来性经卷一终

如来性经卷二

门人李逢春命梓

【原文】

三一教主言：天地之内，天地之外，则皆虚空也。未有天地，先有虚空，虚空我也，我本如如也。由是而天，而地，而盈天地间之生化化而无尽者，亦皆我之虚空，我之如如也。虚空不二也，如如不二也。不二故一，而其所谓一者，乃一片之一也。故天地之内，只此一如来也；天地之外，只此一如来也。先天地之始而始，只此一如来也；后天地之终而终，只此一如来也。如来一虚空也。

【译文】

(1) 三一教主说：天地之内，天地之外，都是虚空。未有天地，就先有虚空，虚空就是我，我本来就是如如。从此产生了天，产生了地，而且充满天地之间的无尽数的生化化，也都是我的虚空，我的如如。虚空无彼此的分别，如如无彼此的分别。无彼此的分别所以是真一，那么所说的一，是一片的一。所以天地之内，只有这一如来；天地之外，只有这一如来。在天地开始之先就开始，只有这一如来；在天地完结之后才完结，只有这一如来。如来一虚空。

【原文】

(2) 夫虚空之虚空也，既不可以思量矣，而如来之虚空也，独可以思量也乎哉？故天之道，高也明也，悠也久也。若不有我之虚空，我之如如焉，则无以高以明以悠以久。地之道，博也厚也，悠也久也。若不有我之虚空，我之如如焉，则无以博以厚以悠以久。先天地之始而始，若不有我之虚空，我之如如焉，而天地虽大，则无以始其始。后天地之终而终，若不有我之虚空，我之如如焉，而天地虽大，则无以终其终。

【译文】

(2) 虚空的虚空，既然不能够思索考量，那么如来的虚空，难道能够思索考量吗？所以，天之道，高大、明亮，悠远、久长。如果没有我的虚空，我的如如，就没有办法高大、明亮，悠远、久长。地之道，广博、宽厚，悠远、久长。如果没有我的虚空，我的如如，就没有办法广博、宽厚，悠远、久长。在天地开始之先就开始，如果没有我的虚空，我的如如，那么天地虽然大，却没有办法开始。在天地完结之后才完结，如果没有我的虚空，我的如如，那么天地虽然大，却没有办法完结。

【原文】

(3) 故道在天地，而天地之所以如如者，我也，我虚空而已矣。道在万物，而万物之所以如如者，我也，我虚空而已矣。虚空即我，即我即如如，即如如即道，道固不可离矣。而我也者，其可离乎哉？我固不可离矣，而自性如如也者，其可离乎哉？故不知有自性如如，则是不知有我；不知有我，则是不知有道。

【译文】

(3) 所以，道在天地，天地能够如如，因为有真我，我是虚

空而已。道在万物，万物能够如如，因为有真我，我是虚空而已。虚空就是我，我就是如如，如如就是道，道本来是不能离开的。那么我，难道能够离开吗？我本来不能够离开，那么自性如如，难道能够离开吗？所以不知有自性如如，就是不知有我；不知有我，就是不知有道。

【原文】

(4) 然则我其有我乎？我其无我乎？若以我而求我，非我也；而必离我以求我，亦非我也。我不离我，而亦无我相，非离非不离者，我也。我不离如如，而亦无如如相，非离非不离者，我之如如也；我不离虚空，而亦无虚空相，非离非不离者，我之虚空也。

【译文】

(4) 既然这样，那么真我难道有我吗？真我难道无我吗？如果以我来求真我，不是真我；如果一定要离开我来求真我，也不是真我。我不离开真我，而且无我相，不是离也不是不离，就是我。我不离如如，而且无如如相，不是离也不是不离，就是我的如如；我不离虚空，而且无虚空相，不是离也不是不离，就是我的虚空。

【原文】

(5) 盖如如之在天地也，天地得之以造以化，在如如固不知天地之造之化，在天地亦不知如如而我造我化也，虚空而已矣。如如之在万物也，万物得之以生以成，在如如固不知万物之生之成，在万物亦不知如如而我生我成也，虚空而已矣。

【译文】

(5) 如如在天地中，天地得了如如就会创造，就会化育，在于如如本来不知天地的创造和化育，在于天地也不知如如帮助我创造、帮助我化育，只是虚空而已。如如在万物中，万物得了如如就会产生，就会长成，在于如如本来不知万物的产生和长成，在于万物也不知如如帮助我产生、帮助我长成，只是虚空而已。

【原文】

(6) 故即心即如，而心本虚空者，如如之心也，如如之法也。然法，法也，心也；心，心也，法也。若或执或著，而执著此如如也而如来之，即不可谓之如来，即不可谓之如来之心，即不可谓之如来之法。不执不著，而不执不著此如如也而如来之，方可谓之如来，方可谓之如来之心，方可谓之如来之法。

【译文】

(6) 所以，心就是如，心本来是虚空，是如如的心，是如如的法。这个法，是法，是心；心，是心，是法。如果或执或著，就执著这如如把它当作如来，就不能够叫做如来，就不能够叫做如来之心，就不能够叫做如来之法。不执不著，就不执著这如如把它当作如来，才能够叫做如来，才能够叫做如来之心，才能够叫做如来之法。

【原文】

(7) 然如如不动之中，有如来乎不？有如来之心乎不？有如来之法乎不？若谓如如不动之中，而有如来焉，便非如如，便非如来；若谓如如不动之中，而有如来之心焉，便非如如，便非如来之心；若谓如如不动之中，而有如来之法焉，便非如如，

便非如来之法。殊不知如来者，如如而已矣；如来之心，如如而已矣；如来之法，如如而已矣。而非有如来也，而非无如来也；而非有如来之心也，而非无如来之心也；而非有如来之法也，而非无如来之法也。

【译文】

(7) 然而，如如不动之中有如来吗？有如来之心吗？有如来之法吗？如果说如如不动之中有如来，就不是如如，就不是如来；如果说如如不动之中有如来之心，就不是如如，就不是如来之心；如果说如如不动之中有如来之法，就不是如如，就不是如来之法。竟不知如来，是如如而已；如来之心，如如而已；如来之法，如如而已。不是有如来，不是无如来；不是有如来之心，不是无如来之心；不是有如来之法，不是无如来之法。

【原文】

(8) 然则，谓如来其如来乎？谓如来其非如来乎？谓非如来其如来乎？谓非如来其非如来乎？要而言之，如来者，如如而已矣。而恶有所谓如来者乎？恶有所谓非如来者乎？恶有所谓非如来而如来者乎？恶有所谓非如来而非如来者乎？要而言之，如来者，如如而已矣。故未感之先，而应用不穷之妙，只如是尔；既感之际，而如如不动之体，只如是尔。

【译文】

(8) 既然这样，那么说如来是如来吗？说如来是非如来吗？说非如来是如来吗？说非如来是非如来吗？总而言之，如来，是如如而已。哪有所说的如来呢？哪有所说的非如来呢？哪有所说的非如来就是如来呢？哪有所说的非如来就是非如来

呢？总而言之，如来，是如如而已。所以，还没有感应之先，就有应用无穷的微妙，只像这样而已；已经感应之际，就是如如不动的本体，只像这样而已。

【原文】

(9) 然则何以谓之真如也？如如者，真如也。真如其有相乎？真如则无相也。真如其有住乎？真如则无住也。真如其有体乎？真如则无体也。惟其无相，故其无住；惟其无住，故其无体。故有相有住，有住有体，便不如如，便不虚空，而不名为大者，色身也；无相无住，无住无体，即是如如，即是虚空，而名之为大者，法身也。

【译文】

(9) 既然这样，那么什么叫做真如？如如，就是真如。真如有相吗？真如就是无相。真如有执住吗？真如就是无执住。真如有形体吗？真如就是无形体。正因为无相，所以无执住；正因为无执住，所以无形体。所以，有相就有执住，有执住就有形体，就不是如如，就不是虚空，就不叫做“大”，就是色身；无相就无执住，无执住就无形体，就是如如，就是虚空，就叫做“大”，就是法身。

【原文】

(10) 故人孰不曰我能得我之本体矣。而我之所言者，皆以言我之本体也。夫本体者，如如也，岂其可得而言哉？而凡我之所言，都从本体中发出来者，如来也。如来无知也，知之于无所知，无所知而无不不知也；如来无为也，为之于无所为，无所为而无不不为也。

【译文】

(10) 所以，哪个人不说我能得到我的本体。而且我所说的，都是说我的本体。本体，是如如。难道能够用语言表述吗？而且凡是我所说的话，都是从本体中发出来，就是如来。如来无知，知无所知，无所知就无不知；如来无为，为无所为，无所为就无不为。

【原文】

(11) 故谓如来无所知不可也，有所知不可也，知之于无所知，无所知而有所知不可也；谓如来无所为不可也，有所为不可也，为之于无所为，无所为而有所为不可也。凡此皆不识所谓如来焉者也。惟其不识如来，故其不见如来。夫如来者，我之如来也。以我之如来而见我之如来，岂其无所见邪？

【译文】

(11) 所以，说如来无所知是不行的，有所知也是不行的；知无所知，无所知又有所知也是不行的。说如来无所为是不行的，有所为也是不行的；为无所为，无所为又有所为也是不行的。凡是这些都不识所说的如来。正因为不识如来，所以不能见如来。如来，是我的如来。以我的如来来见我的如来，难道没有地方见如来吗？

【原文】

(12) 然我之如来者，无相也。无相则未见，而曰能见我之如来者，则是能见其所不见矣。故如来者，不可以见见，而其见也，以不见见，不见而见，乃是真见；不可以闻闻，而其闻也，以不闻闻，不闻而闻，乃是真闻；不可以觉觉，而其觉也，以不

觉觉，不觉而觉，乃是真觉；不可以知知，而其知也，以不知知，不知而知，乃是真知。

【译文】

(12) 然而我的如来，是无相。无相就无见，但是说能见到我的如来，就是能见到所不能见到的如来。所以，如来不能用眼见见到，那么能见到如来，是以不是眼见才能见到，不是眼见就能见到，就是真见；不能用耳闻听到，那么能听到如来，是以不是耳闻才能听到，不是耳闻就能听到，就是真闻；不能用感觉觉到，那么能觉到如来，是以不是感觉才能觉到，不是感觉就能觉到，就是真觉；不能用认识知道，那么能知道如来，是以不是认识才能知道，不是认识就能知道，就是真知。

【原文】

(13) 故真见无见，无见而无不见；真闻无闻，无闻而无不闻；真觉无觉，无觉而无不觉；真知无知，无知而无不知。故无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故者，如来也；天下何思何虑，天下同归而殊途，百虑而一致者，如来也；天何言哉，而四时行，百物生者，如来也；溥博渊泉而时出焉者，如来也。

【译文】

(13) 所以，真见是不用眼见，不用眼见就无不见；真闻是不用耳闻，不用耳闻就无不闻；真觉是不用感觉，不用感觉就无不觉；真知是不用认识，不用认识就无不知。所以无思，无为，寂静不动，感应就能以心感心通达天下，是如来；本体虚空，无思无虑，天下的途径虽然多，但归到同一个真心实地，人们

的思虑虽然多，但复还到同一个本体虚空，是如来；天何尝说话呢？四季照样运行不息，各种动植物照样发育生长，是如来；至德像不断涌动的泉水和静止的深渊，充积于中，时时涌现在外，是如来。

【原文】

(14) 诚者，天之道也，而不思而得，不勉而中者，如来也；无声无臭，而未发之中，发皆中节者，如来也；鸢飞鱼跃而察上下者，如来也；乍见孺子入井，而皆有怵惕惻隐之心者，如来也；天下之言性者，则故而已矣，而取以本利，以利为本者，如来也；良知则不虑而知，良能则不学而能者，如来也；源泉混混不舍昼夜者，如来也；居之安，资之深，取之左右逢其源者，如来也；常明常觉之体，廓然大公而已矣，而物来顺应者，如来也；一点灵光，炯炯不昧，而忠臣之忠，孝子之孝，勃乎其不可得而遏者，如来也。

【译文】

(14) 诚，是天道，不用思考就能拥有，不用努力就会合乎中道，是如来；无声音无气味，喜怒哀乐未发出的中，发出都能够合乎中，是如来；鸢鸟在天上飞翔，鱼类在渊中跳跃，各得其自在的喜乐，造化明察鸢鱼在勿忘勿助之际，是如来；突然看见一个小孩要掉入井里面，都会立即产生惊惧同情之心，是如来；天下人谈论性，只要推求其本体就可以了，用本体自然发出，以顺乎自然为本，是如来；良知是不用思考就知道，良能是不用学习就能为，是如来；源头里的泉水滚滚涌出，日夜不停，是如来；处于道就会安宁，就能积蓄深广，就能取之不

尽，左右逢源，是如来；常明常觉的自体，广大开阔，私欲尽净而已，以平常心顺应事物来到自己身边，是如来；一点灵光，明亮不灭，那么忠臣的忠，孝子的孝，突然兴起不能够被抑制，是如来。

【原文】

(15)然如来，我也。而如来之法身，则充满于法界矣，遍满于虚空矣。而三千大千世界之在如来虚空中者，是特海中之一沤尔。若夫色身之如来，而可以为如来乎不？故有时而悟，虽以名佛，而忽尔而迷，又是众生。然众生皆有佛性也，皆有佛性则皆有一如来也，惟其无作佛之心则亦已矣，如其有作佛之心，以自愿自证如来也，则如来固在我矣。

【译文】

(15)然而，如来，是真我。如来的法身，充满于法界，遍满于虚空。而且三千大千世界在如来的虚空中，只如同大海中的一个水泡。至于那色身的如来，可以认为是如来吗？所以，有时就会悟，即使可以叫做佛，可是忽然又迷了，又是众生了。但是众生都有佛性，都有佛性就都有一个如来，只因为没有作佛的心就算了，如果有作佛的心，来自愿自证如来，如来就一定在我了。

【原文】

(16)故曰“一切种性皆有含灵，一切含灵皆有佛性”。佛性者，真性也；真性者，本性也。而所谓本性者，岂非未生以前，是我本来之所自有者，真性与？故真性者，真我也；真我者，如来也。以真我而时中焉，而立本以为教者，即我之如来而孔子

也；以真我而清淨焉，而入门以为教者，即我之如来而老子也；以真我而寂定焉，而极则以为教者，即我之如来而释迦也。

【译文】

(16) 所以说“一切种性皆有含灵，一切含灵皆有佛性”。佛性，是真性；真性，是本性。那么所说的本性，难道不是我未生以前本来自然有的真性吗？所以，真性，是真我；真我，是如来。因为真我是时中，所以把立本作为教，就是我的如来成为孔子；因为真我是清淨，所以把入门作为教，就是我的如来成为老子；因为真我是寂定，所以把极则作为教，就是我的如来成为释迦。

【原文】

(17) 盖如如者，真法也。以我如如之真法，而得我如如之真体也。若或不知如如之真法，而曰能得如如之真体者，未也。真体者，真常性也。真常之性，无生无死，尽性至命。虚空本体，常明常觉，方可名之为如来。

【译文】

(17) 如如，是真法。用我如如的真法，就能得到我如如的真体。如果不知如如的真法，就说能得到如如的真体，这是不可能的。真体，是真常的性。真常的性，无生无死，尽性至命。虚空本体，常明常觉，才可以叫做如来。

【原文】

(18) 如来即佛，佛即心也。心本清淨，常常如是，即我即清淨佛；心本智慧，常常如是，即我即智慧佛；心本广大，常常如是，即我即广大佛；心本无碍，常常如是，即我即无碍佛；心

本日光，常常如是，即我即日光佛；心本月光，常常如是，即我即月光佛；心本无去无来，常常如是，即我即见在佛。心本无生无灭，常常如是，即我即圆满佛；真佛非一佛，百亿化身佛。百亿化身归一佛，一佛由来百亿佛。百亿化身一佛体，一佛百亿化身用。体用如如总不知，如如即是太虚底。

【译文】

(18)如来就是佛，佛就是心。心本来清净，常常像这样，就是我就是清净佛；心本来智慧，常常像这样，就是我就是智慧佛；心本来广大，常常像这样，就是我就是广大佛；心本来无碍，常常像这样，就是我就是无碍佛；心本来日光，常常像这样，就是我就是日光佛；心本来月光，常常像这样，就是我就是月光佛；心本来无去无来，常常像这样，就是我就是见在佛。心本来无生无灭，常常像这样，就是我就是圆满佛；真佛不是一尊佛，是百亿化身佛。百亿化身归一尊佛，一尊佛的由来是百亿佛。百亿化身成为一尊佛体，一尊佛成为百亿化身的妙用。本体和妙用如如总是不可知，如如就是太虚底。

【原文】

时三一教主复说偈言曰：

【译文】

即时，三一教主又说偈言：

【原文】

何处非吾身	何处非天地	何处非天地	何处非太虚
心身不心身	形气不形气	何者是太虚	何者非太虚
我也有心身	太虚无心身	天地有形气	太虚无形气

我也有心身	心身不太虚	我也无心身	心身而太虚
天地有形气	形气不太虚	天地无形气	天地而太虚
天地未始生	无生在太虚	太虚而天地	无生在天地
万物未始生	无生在天地	天地而万物	无生在万物
天地人与物	虽与我殊形	天地人与物	与我同一气
与我同一气	而本于太虚	俱在太虚中	俱得无生道
非天能生我	无生而生我	非地能生我	无生而生我
非天能生我	生我不是天	非地能生我	生我不是地
太虚即是我	天地不为我	即我不为我	我也元是我
太虚不是我	太虚亦是我	天地不是我	天地亦是我
非有常非我	非无常非我	非常非无常	真常乃是我
真常者非我	而况于非常	真乐者非我	而况于非乐
真净者非我	而况于非净	真我者非我	而况于非我
无生则无相	无相则无我	无相无有来	无我无有来
来于无所来	无所来而来	来自如如中	如如非有来
来可得而测	来则非真来	来于无所来	谁能测其来
无生是真禅	真禅而虚空	虚空我本体	本体本自禅
无生是真定	真定而虚空	虚空我本体	本体本自定
般若我智慧	何言生般若	智慧岂在外	而曰生般若
佛性即我心	何言见佛性	我心岂在外	而曰见佛性
邪来以正度	有正即有邪	邪正总不知	知正便是邪
迷来以悟度	有悟即有迷	迷悟总不知	知悟便是迷
平等是佛性	真常是法身	佛性而离性	法身本无身
胎卵与湿化	而皆有佛性	山河及大地	都是我法身

法身本无生	佛性岂有异	充满于法界	而不度众生
众生我平等	与佛本不异	法身而非身	是名为大身
读书千万卷	不如一字无	空空是真我	万物备于我
汝勿谓释迦	老子与孔子	都求之在外	从读书来也
我以为释迦	老子与孔子	都求之在我	从无生来也
人人有真心	人人有真性	人人有真常	人人有无生

门人方道守重梓
如来性经卷二终

如来性经卷三

门人李逢春命梓

【原文】

(1) 三一教主言：遍满天地间者，气也。气之灵者，神也。神之所以神者，性也。性本空也，如如也。空而不空，而有所谓如来者，盖自如如不动中发出来者，如来也。夫如来者，虽曰如如不动矣，而真心之所感发而兴起者，是亦如来之启我翼我，而护念之，而付嘱之矣。若曰我非无作佛之心也，而我原无有乎佛性也，我原无有乎如来也，则谁为之启我，谁为之翼我，而护念我，而付嘱我邪？此盖因迷失性，而不能自见如来也，而曰我无有佛性也，我无有如来也，不亦惑乎？

【译文】

(1) 三一教主说：遍满天地间的是气。气的灵是神。神能够神的原因，是性。性本来是空，是如如。空却不空，而且有所说的如来，从如如不动中发出来的，是如来。如来，虽然是如如不动，但是真心所感动启发就兴起于外，这也是如来启发我，辅助我，并且护念，并且付嘱。如果说我不是没有作佛的心，可是我原来没有佛性，我原来没有如来，那么谁能启发我，谁能辅助我，并且护念我，付嘱我呢？这是因为迷失了本性，就不能自见如来，于是就说我没有佛性，我没有如来，这

不也是太迷惑了吗？

(2)然性也者，与生俱生。我之所自有者，性也。性即如来，如来即性。若我果有见性之实心矣，而我之如来，有不启我翼我，而护念我，而付嘱我邪？夫如来者，果有所护念，有所付嘱与？不可得而知也。果无所护念，无所付嘱与？不可得而知也。果有所护念有所付嘱，而非有所护念有所付嘱与？不可得而知也。果无所护念无所付嘱，而非无所护念无所付嘱与？不可得而知也。然而所谓护念而付嘱者，亦惟求之在我而已矣。

【译文】

(2)然而，性是与生俱来。我自然就有的，是性。性就是如来，如来就是性。如果我果真有见性的实心，那么我的如来，哪有不启发我、辅助我，并且护念我，付嘱我呢？如来，果真会有所护念，有所付嘱吗？这是不可能知道的。果真无所护念，无所付嘱吗？这也是不可能知道的。果真有所护念有所付嘱，又不是有所护念有所付嘱吗？这也是不可能知道的。果真无所护念无所付嘱，又不是无所护念无所付嘱吗？这也是不可能知道的。然而，所说的护念和付嘱，也只是求之在我而已。

【原文】

(3)故在我若有可以护念，有可以付嘱，而如来则便为之护念，便为之付嘱。若在我无可以护念，无可以付嘱，而如来则孰得而护念之？孰得而付嘱之？要而言之，如来者，我也，而非他也。以我之激发真心，而有不容已之机也。故其思若启，其行若翼，而其启我翼我者，我之如来也。如来者，众生之性也；

而众生之性，如来也。

【译文】

(3) 所以，在我如果有可以护念，有可以付嘱，那么如来就会为我护念，为我付嘱。如果在我没有可以护念，没有可以付嘱，那么如来哪里能够护念我？哪里能够付嘱我？总而言之，如来，是我，不是其他。因为我的真心激发，就有不容许停息的真机。所以那思维犹如启发，那行为犹如辅助，那么能启发我、辅助我的，是我的如来。如来，是众生的性；众生的性，是如来。

【原文】

(4) 夫佛非有异于众生也，而众生之能尽其性焉，则佛矣。故以如来言之，本无佛也，悟而得见如来，则名之为佛。本无众生也，迷而不见如来，则名之为众生。然而闻人之言，心即开悟者，是由我之一如来有以启我翼我也，以彼之如来触我之如来，而其实非有二如来也。但我之如来，既无所言矣，而我又安得而闻之，此其所以善护念付嘱，而为如来之微密妙义也。若或有可得而言之，有可得而闻之，便非如来之微密妙义。而谓之善护念善付嘱，不可也。

【译文】

(4) 佛与众生没有不同，众生能完全发挥自己的性，就是佛。所以，以如来来说，本来没有佛，悟了就能够见如来，就叫做佛。本来没有众生，迷了就不能够见如来，就叫做众生。然而听人家的话，心就开悟，这是由于我这一如来有办法启发我、辅助我，以他的如来触动我的如来，但究其实并没有二个如来。

但是，我的如来，既然无法用语言表述，我又怎么能够听到？这就是能够善于护念付嘱的原因，而且是如来精微周密的妙义。如果能够用语言表述，就能够听到，就不是如来精微周密的妙义。却说善于护念，善于付嘱，是不可能的。

【原文】

(5) 夫如来之微密妙义，即如来不可得而说之。若如来之微密妙义，如来得而说之，便非如来之微密妙义也。微密妙义可得而说乎？不可得而说乎？故能说其所能说，而护念之，而付嘱之，而谓之善护念善付嘱者，未可也。不能说其所不能说，而护念之，而付嘱之，而谓之善护念善付嘱者，斯为至矣。

【译文】

(5) 如来精微周密的妙义，就是如来也不能够说出来。如果如来精微周密的妙义，如来能够说出来，就不是如来精微周密的妙义。精微周密的妙义能够说出来吗？不能够说出来吗？所以，能够说出他所能说的，就护念，就付嘱，就说是善于护念、付嘱，是不可能的。不能够说出他所不能说的，就护念，就付嘱，就说是善于护念、付嘱，这才是极高的境界了。

【原文】

(6) 故若谓如来有所于说矣，而如来则无色相音声，恶得谓之有说；若谓如来无所于说矣，而如来则善护念付嘱，恶得谓之无说。然护念付嘱而曰善者，何也？盖我如如不动之中，则若有以启我翼我，而护念之，而付嘱之，恶得谓之无说。而其实则无所于启，无所于翼。有何护念，有何付嘱，恶得谓之有说。夫有所于说，便是说其所能说者，所可使知之道也；无所于说，

便是不能说其所不能说者，所不可使知之道也。

【译文】

(6) 所以，如果说如来有所说，可是如来却无色相音声，哪能叫做有说呢？如果说如来无所说，可是如来却善于护念、付嘱，哪能叫做无说呢？然而对护念、付嘱又说是“善”，为什么呢？因为我如如不动之中，就好像有什么启发我、辅助我，并且护念我，付嘱我，哪能叫做无说呢？可是究其实却无所启发，无所辅助。有什么护念，有什么付嘱，哪能叫做有说。有所说，就是说他所能说的，是可以使人知道的人道；无所说，就是不能说他所能说的，是不可能使人知道的天道。

【原文】

(7) 故说者其有所于说乎？有说而无说也。说者其无所于说乎？无说而有说也。闻者其有所于闻乎？有闻而无闻也。闻者其无所于闻乎？无闻而有闻也。夫有说则有闻，有闻则能闻其所闻，而不能闻其所不闻也；无说则无闻，无闻则虽曰无所于闻，而其实则无闻而无不闻也。然而何以谓之无闻而无不闻也？

【译文】

(7) 所以，说的人难道有所说吗？有说却是无说。说的人难道无所说吗？无说却是有说。听的人难道有所闻吗？有闻却是无闻。听的人难道无所闻吗？无闻却是有闻。有说就有闻，有闻就能听到他所听到的，却不能听到他所不能听到的；无说就无闻，无闻就是虽然说无所闻，究其实就是无闻却无不闻。然而，什么叫做无闻却无不闻呢？

【原文】

(8) 昔者释氏曾有言曰：尽大地是个法王身。法王身者，我也，如来也。故我而静也，而尽大地则与我而俱静；我而动也，而尽大地则与我而俱动。而百脉之相为宣节，一气之相为流通，固不待有所于说而后得而知之。无说无闻，乃真说四句偈也。故以此无闻无说而布施也，则谓之不住相布施；以此无闻无说而灭度也，则谓之实无众生得灭度者。

【译文】

(8) 从前佛家曾经说过：尽大地是个法王身。法王身，就是我，就是如来。所以，我静，那么所有的大地就与我都静；我动，那么所有的大地就与我都动。而且百脉的相互宣泄与停蓄，气的相互流动畅通，本来不需等待有所说然后才能够知道。无说无闻，就是真说四句偈（指一曰：空身，二曰：空心，三曰：空性，四曰：空法）。所以，用无闻无说来布施，就叫做不住相布施；用这无闻无说来灭度，就叫做实无众生得到灭度。

【原文】

(9) 夫有所布施而曰布施者，而非如来之所谓布施也；有所灭度而曰灭度者，而非如来之所谓灭度也。有所说四句偈而曰说四句偈者，而非如来之所谓说四句偈也。若如来者，则无所于布施而无非布施也，无所于灭度而无非灭度也，无所于说四句偈而四句偈亦非有待于说也。而汝以为如来有所布施邪，有所灭度邪，有所说四句偈邪？汝以为如来无所布施邪，无所灭度邪，无所说四句偈邪？而如如不动之中，只如是尔。

【译文】

(9) 有所布施就叫做布施，就不是如来所说的布施；有所灭度就叫做灭度，就不是如来所说的灭度。有所说四句偈就叫做说四句偈，就不是如来所说的四句偈。像如来，就是无所布施却无不是布施，无所灭度却无不是灭度，无所说四句偈就是四句偈也不是有待于说。那么你认为如来有所布施吗？有所灭度吗？有所说四句偈吗？你认为如来无所布施吗？无所灭度吗？无所说四句偈吗？如如不动之中，只是像这样而已。

【原文】

(10) 而汝若曰我能布施矣，而必如是，然后方可谓之真布施，即不名菩萨，不能见如来；而汝若曰我能灭度矣，而必如是，然后方可谓之真灭度，即不名菩萨，不能见如来。而汝若曰我能说四句偈矣，而必如是，然后方可谓之真说四句偈，即不名菩萨，不能见如来。夫如来善为说法，而未尝说一字。此其所以巧于方便，而令人且不能觉。纵或觉之，抑又疑之，而不自知其所以能发菩提心者，果何心也。

【译文】

(10) 你如果说，我能布施，就一定要像这样做，然后才可以叫做真布施，这就不能称为菩萨，不能见如来。你如果说我能灭度，就一定要像这样做，然后才可以叫做真灭度，这就不能称为菩萨，不能见如来。你如果说我能说四句偈，就一定要像这样说，然后才可以叫做真说四句偈，这就不能称为菩萨，不能见如来。如来善于说法，却未曾说一字。这是如来以灵活的善解人意、因人施教的巧妙方式，使人领悟佛法真义，还不能使人觉悟。有的人即使觉悟了，可是又怀疑，并不知道自己能

发菩提心（即成佛的心），究竟是什么心。

【原文】

(11)要而言之，如来者，我之性也。我之性真呈露者，我之如来自现也。我自现之，我自不察，此其所以不知如如。不知如如，则不知真经；不知真经，则不知金刚不变不坏之体。不知金刚不变不坏之体，而谓之佛可乎？不可谓之佛，而谓之虚空可乎？不可谓之虚空，而谓之得见如来可乎？谓之清净法身可乎？谓之无我相人相众生相寿者相可乎？谓之不住色布施，不住声香味触法布施可乎？谓之尽灭度之无余，实无众生得灭度者可乎？谓之无法相无非法相可乎？谓之非身而名大身可乎？谓之希有世尊，最上第一希有之法可乎？谓之第一波罗蜜可乎？谓之实有法得阿耨多罗三藐三菩提可乎？谓之能成就不可量不可称无有边不可思议功德可乎？

【译文】

(11)总而言之，如来，是我的性。我的性真正显露出来，我的如来自然现出。我自然现出如来，我却不会察觉，这就是不知如如的原因。不知如如，就是不知真经，不知真经，就是不知金刚不变不坏的本体。不知金刚不变不坏的本体，就叫做佛可以吗？不可以叫做佛，就叫做虚空可以吗？不可以叫做虚空，就叫做能够见如来可以吗？叫做清净法身可以吗？叫做无我相、人相、众生相、寿者相可以吗？叫做不住色布施可以吗？叫做不住声香味触法布施可以吗？叫做尽灭度之无余，实无众生得灭度可以吗？叫做无法相无非法相可以吗？叫做非身就名为大身可以吗？叫做希有世尊，最上第一希有之法可以吗？

叫做第一到彼岸可以吗？叫做实无有法得无上正等正觉可以吗？叫做能成就不可量不可称无有边不可思议功德可以吗？

【原文】

(12) 故所谓福德者，是有为之福德也。有为之福德，是世间之福德也。以其可得而思议也，可得而称量也，而福德则有时而尽。其所谓福德性者，是无为之福德也。无为之福德，是出世间之福德也。以其不可得而思议也，不可得而称量也，而福德性则无时而尽。汝勿谓般若波罗蜜，非般若波罗蜜与！汝勿谓非般若波罗蜜，是般若波罗蜜与！汝以何者为是汝之般若波罗蜜与？汝以何者为非汝之般若波罗蜜与？若汝之心，有所住于般若波罗蜜矣，亦是有相，亦是世界，亦是微尘，便非般若波罗蜜；若汝之心，有所住于非般若波罗蜜矣，亦是有相，亦是世界，亦是微尘，便非般若波罗蜜。

【译文】

(12) 所以，所说的福德，是有为的福德。有为的福德，是世间的福德。因为它能够想象理解，能够称量，所以这样的福德就终归会消尽。那么所说的福德性，是无为的福德。无为的福德，是出世间的福德。因为它不能够想象理解，不能够称量，所以这样的福德性就永远不会消尽。你不能说智慧到达彼岸，就不是智慧到达彼岸啊！你不能说不是智慧到达彼岸，就是智慧到达彼岸啊！你认为什么是你所认为的智慧到达彼岸？你认为什么不是你所认为的智慧到达彼岸？如果你的心，有所住相于智慧到达彼岸，也是有相，也是世界，也是微尘，就不是智慧到达彼岸；如果你的心，有所住相于不是智慧到达彼岸，也

是有相，也是世界，也是微尘，就不是智慧到达彼岸。

【原文】

(13)故有法相，世界也，微尘也；非法而有非法相，世界也，微尘也；非非法而有非非法相，世界也，微尘也。有能所，世界也，微尘也；无能所而有无能所相，世界也，微尘也；无无能所，而有无无能所相，世界也，微尘也。有能作佛心，世界也，微尘也；无能作佛心，而起无能作佛心，世界也，微尘也。有能度众生心，世界也，微尘也；无能度众生心，而起无能度众生心，世界也，微尘也。谓我有所得于无上正等正觉而犹存能得之心者，世界也，微尘也；谓我无所得于无上正等正觉而犹存无所得之心者，世界也，微尘也。谓我能具大智慧，到彼岸矣，而犹存能证之心者，世界也，微尘也；岂曰不存能证之心，而犹存无所证之心者，世界也，微尘也。

【译文】

(13)所以，有法相，是世界，是微尘；非法就有非法相，是世界，是微尘；非非法就有非非法相，是世界，是微尘。有能所（自动之法，叫做能；不动之法，叫做所），是世界，是微尘；无能所就有无能所相，是世界，是微尘；无无能所，就有无无能所相，是世界，是微尘。有能作佛心，是世界，是微尘；没有能作佛心，就生起没有能作佛心，是世界，是微尘。有能度众生心，是世界，是微尘；没有能度众生心，就生起没有能度众生心，是世界，是微尘。认为我有所得无上正等正觉并且还存有能得的心，是世界，是微尘；认为我无所得无上正等正觉并且还存有无所得的心，是世界，是微尘。认为我能具大智

慧，到彼岸，却还存有能证的心，是世界，是微尘；谁说不存有能证的心，却还存有无所证的心，是世界，是微尘。

【原文】

(14) 夫三千大千世界，都在我法身虚空中，非世界也，而世界其心者，世界也。三千大千世界，碎为微尘，都在我法身虚空中，非微尘也，而微尘其心者，微尘也。故有出世界心者，便是有碍于世界，而故出之，谓之无世界之心可乎？有离微尘心者，便是有碍于微尘，而故离之，谓之无微尘之心可乎？夫有心则有相，有相则有世界，有世界则有微尘；无心则无相，无相则无世界，无世界则无微尘。

【译文】

(14) 三千大千世界，都在我法身虚空中，不是世界，心中还有世界，就是世界。三千大千世界，碎为微尘，都在我法身虚空中，不是微尘，心中还有微尘，就是微尘。所以，有出离世界的心，就是有被世界妨碍，就有意出离世界，这叫做无世界之心可以吗？有脱离微尘的心，就是有被微尘妨碍，就有意脱离微尘，这叫做无微尘之心可以吗？有心就有相，有相就有世界，有世界就有微尘；无心就无相，无相就无世界，无世界就无微尘。

【原文】

(15) 故以尘垢心而世界之，而世界一尘垢也；以清净心而世界之，而世界一清净也。以虚空心而世界之，而世界一虚空也，然犹有所谓虚空者在也。有所谓虚空，则有所谓世界，而必至于不知有世界，不知有虚空。虚空而世界之，而又不知世界之

虚空；世界而虚空之，而又不知虚空之世界，然后方可谓之虚空。虚空者，如如也。

【译文】

(15) 所以，以尘垢的心当作世界，那么世界是一片尘垢；以清净的心当作世界，那么世界是一片清净。以虚空的心当作世界，那么世界是一片虚空，但是还有所说的虚空存在。有所说的虚空，就有所说的世界，但是一定要达到不知有世界，不知有虚空。以虚空当作世界，并且又不知世界的虚空；以世界当作虚空，并且又不知虚空的世界，然后才可以叫做虚空。虚空，就是如如。

【原文】

(16) 此岂非自造神气，自造性命，而虚空之，而如如之者，我之如来邪？夫我而自造性命矣，我而复返虚空矣，而阿耨多罗三藐三菩提，则从此而出。故曰“乃至无有少法可得”。若所谓自造性命，复返虚空，而谓之非法而何？其曰“法尚应舍”者，舍此法也。然“乃至”二字之义，不可不知也。始于有所得，有所得而得，得而非有所得也；终于无所得，无所得而得，得而非无所得也。

【译文】

(16) 这难道不是自造神气，自造性命，又返身虚空，又能如如，就是我的如来吗？我又自造性命，我又复返虚空，那么无上正等正觉，就从这里现出。所以说“乃至无有少法可得”。如所说的自造性命，复返虚空，却叫做非法又是为什么呢？又说“法尚应舍”，是舍弃这些法。但是“乃至”二字的意旨，

不可不知。开始是有所得，有所得就得，得到的不是有所得；最终是无所得，无所得会得，得到的不是无所得。

【原文】

(17)文殊大士曰：“乃至于无有言语文字，乃真入不二法门。”而文殊“乃至”二字，亦此义也。我于是而知：未到彼岸，不能无法；既到彼岸，又焉用法？古人有言曰：“渡河须用筏，到岸不须船。”若也不能离法，即是未到彼岸之人矣，夫岂有既到岸乃反濡滞于一筏之中邪？

【译文】

(17)文殊大士说：“乃至于无有言语文字，乃真入不二法门。”文殊大士说的“乃至”二字，也是这个意旨。我从这里就知道：还没有到达彼岸，不能没有法；已经到了彼岸，又哪里要用法呢？古人说：“渡河须用筏，到岸不须船。”如果不能脱离法，就是还没有到达彼岸的人，哪里有已经到岸了却反而停留在一只木筏中呢？

【原文】

(18)故必乃至于无有少法可得，无有言语文字，然后方可言如如，方可言虚空，方可言真经，方可言金刚不变不坏之体，方可言真到彼岸，方可言真入不二法门，方可言真得阿耨多罗三藐三菩提，方可言第一波罗蜜，方可言无我相、人相、众生相、寿者相，方可言不住色布施、不住声香味触法布施，方可言尽灭度之而无余、实无众生得灭度者，方可言无法相无非法相，方可言非身大身，方可言成就不可量不可称无有边不可思议功德，方可言如来，言希有世尊。而所谓清淨法身毗卢遮那佛，

圆满报身卢舍那佛，千百亿化身释迦牟尼佛者，由此其选矣。

【译文】

(18) 所以，一定要达到乃至无有少法可得，无有言语文字，然后才可以说是如如，才可以说是虚空，才可以说是真经，才可以说是金刚不变不坏之体，才可以说是真正到达彼岸，才可以说是真正入了无分别心的法门，才可以说是真得无上正等正觉，才可以说是第一到达彼岸，才可以说是无我相、人相、众生相、寿者相，才可以说是不住色布施、不住声香味触法布施，才可以说是尽灭度没有剩余、实无众生可得灭度，才可以说是无法相、无非法相，才可以说是非身的大身，才可以说是成就了不可量不可称无有边不可思议功德，才可以说是如来，说是希有世尊。那么所说的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，都从这里出现了。

【原文】

时三一教主乃复说偈言曰：

【译文】

当时三一教主就再说偈言：

【原文】

佛本无佛 我不是佛 我即是佛 我不名佛 我不名佛
人不我佛 人不我佛 我不是佛 儒者需人 是世间人
仙者山人 出世间人 佛者弗人 尽虚空界 我不是佛
无虚空界 尽虚空界 有界有尽 无虚空界 无界无尽
无虚空界尽 无虚空界无尽 虚空界非有尽
虚空界非无尽 佛与无佛 是平等佛 佛佛无佛 世尊曰佛

门人方道守重梓
如来性经卷三终