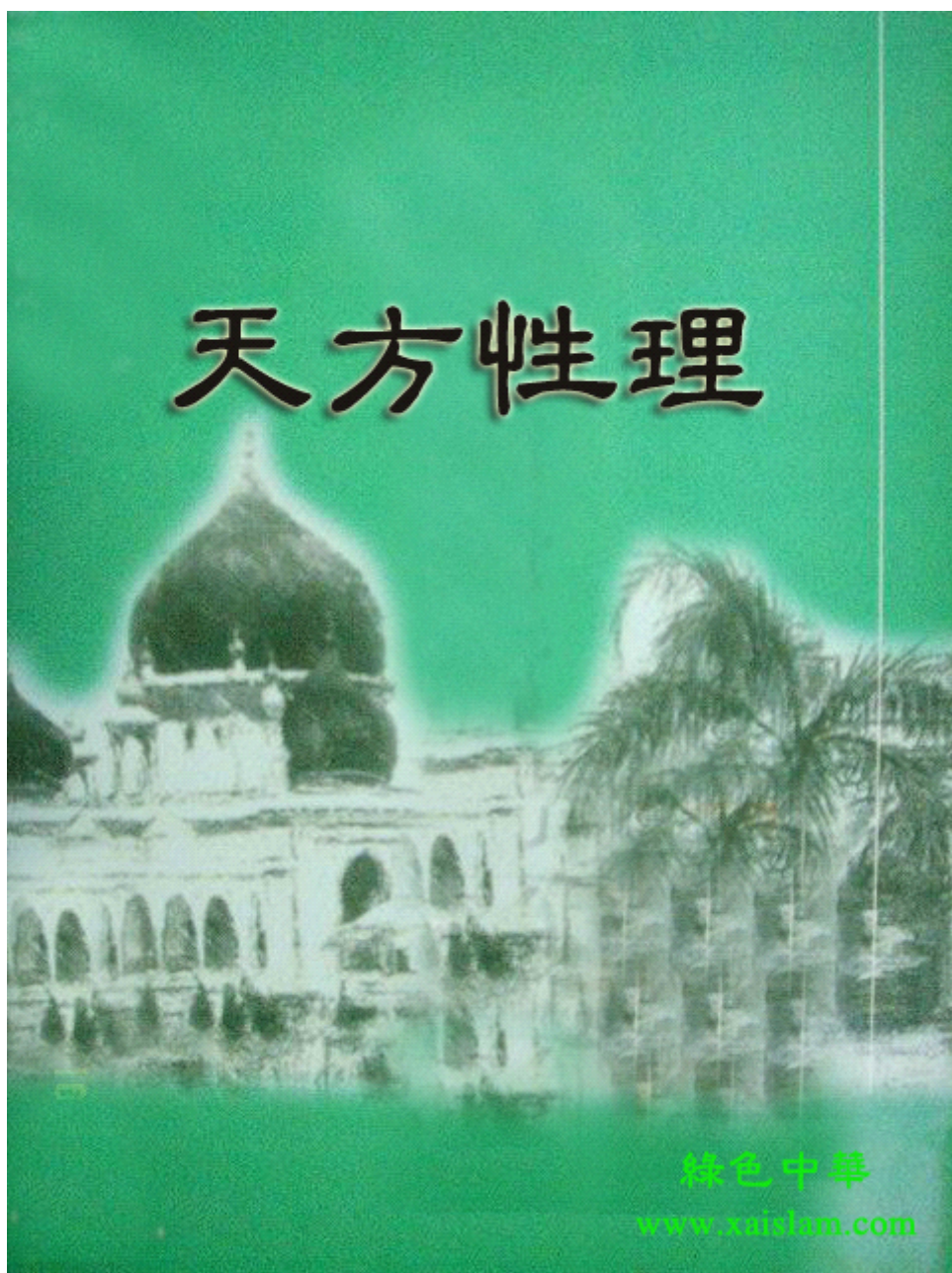




《天方性理》序

先天之学，何学也？河未出图，洛未出书，先天而大已不违矣。天且不能违，而况于人乎？后天之学，何学也？太极既生，八卦斯画，后天而奉天时，圣人尚兢兢焉奉之，而况于人乎？虽然，弗轻视斯人也。自先天层累而降，至于人而革其精；自后天层累而升，亦自人而造其极，皆一性之自为升降而已。故维皇降衷，厥有恒性，而不思其所以降者，一一皆天理之节文，则焉知其所以升者，一一皆有人性之品第乎？此言性者日纷，而性理之不明日甚也。孔孟周程之绪言，不几歇绝于前耶？西域颇无性学，以空为性，而扫荡一切。举凡先天后天，皆在其扫荡中矣。泰西人亦言性学，以神为性，而建立一切。举凡先天后天，皆在其建立中矣。夫扫荡何伤？并其性而寂灭之，此佛之不合于圣人者也。建立何伤？并其性而留滞之，此泰西之不合于圣人者也。余之不取西学以此。马子秋田，以浑金璞玉之人，为山辉川媚之诗，与余交有年矣，而服天方之教，余讶之而屡质焉。秋田曰：“余小子固所世习，

然其学以性理为宗，特其书未详译耳”，余尤疑之。及丁亥春，居自下。秋田自都下，邮介廉刘子所译天方经传寄余，且曰：“愿先生序之。”因摩挲老眼，谛视者屡日，悚然惊曰：“有是哉！天方之知性，因如是哉！”《大易》、《尚书》之言性也，浑而确。太极通书之言性也，正面严。今天方之言性也，详而核，其言先天也，则天理之节文莫不条分而缕析之。其言后天也，则人性之品第莫不代毛雨洗髓焉。天方言性固至于此，而刘子之心思才力固至于此哉！今之人刻鹄雕虫拉止此耳。刘子乃能以心思才力用之于至正至精，而不惑于乾竺欧罗之说，亦大可敬矣！秋田书曰：介廉之心甚虚，而不能自信、欲就正儒者，而后行其书。吁！以介廉之学而不自满，假如此，其视以章句而夸许于功名之场者，为何如哉？余窃以为刘子无忧也。《易》，一卜筮耳。而言先天者宗之，言后天者宗之。其言先天也，若天不言而代之言。其言后天也，若天有成命而复其命。古今儒者之立言，莫不如是。亦何忧其无本，而借天方以大其传耶？然刘子、马子，世其家学，各遵其所闻，各行其所知，皆能与吾儒相为发明。相为补救。而刘子益虚心究学，会贯儒者之典，以日新其机而富有其业，则天方无书，自刘子而有书，吾儒绝学，有刘子而可与共学也已！岂非世道之大幸欤？

谨序。

赐进士：出身、光禄大夫、礼部尚书加一级王泽弘拜题《天方性理》序译文：

先天的学问是什么学问呢？黄河还没有出现龙图，洛水还没有呈献龟书。那先天之天已不违背主宰的意志了。天还不能违背，何况于人呢？后天的学问是什么呢？太极已经发生，八卦已经划定。后天要奉行无的法则，圣人还要小心兢兢地遵行，何况于常人呢？虽然如此，并不轻视于人。先天性命，一步步下降到后天，直至出现人类才算会萃了它的精华。再从后天一步步回升到先天，也是由人来达到极限的，这都不过是一性命的自行升降罢了。所以真宰降示了它的意志，才产生了恒性。而人们不想想上天所降示的，——都是天理的表现，那怎知它所回升的，——都有人性的品次呢？这就是讲性命的人越来越纷杂，而性命的道理越来越不明确的原因。孔、孟、周、程的那些讲性命的要点，在这之前不是几乎等于灭绝了吗？西域几乎没有讲性命的学说，他们以空无为性命，从而扫荡一切。不管先天后天，就都在他的扫荡之中了。泰西的人也讲性命的学说，他们以人的精神为性命，以此为基点建立一切学说，就不管先天后天，都在这种观念中建立了。扫荡有那些不对呢？他把一切性命的道理统归人在寂灭上，这就是佛教不符合于圣人的地方。建立有那些不对的呢？他把一切性命的道理只局限在有形的精神上，这就是泰西学说不符合于圣人的地方。我不取法于西学就因此。马秋田先生，以他那浑金朴玉的人品，常写山辉 J；；媚的诗作，和我交往已多年了。而他信服天方的宗教，我感到很惊讶！屡次询问，他告诉我说：“我确为世代相习，然而这学说是以性命的道理为根本，只不过这书没有详细翻译过来罢了”。我还是有点怀疑。到了丁亥年的春天，我在白下，秋田从都下邮来刘介廉所译的《天方性理经传》给我，并且告诉我，让写一篇序言。因而摩挲老眼，认真看了数日，痛然吃惊地说：“有道理啊！天方对性命的了解原来如此啊！”《大易》、《尚书》讲述性命的道理，浑然而确实，《太极通书》讲性命的道理，端庄而严正。今天方讲性命的道理，详细而精确。他讲先天的道理，那天理的规则，没有不条目清清楚楚而又细加剖析的，他讲后天的道理，那人的性命品次，没有不代毛雨洗髓的地方。天方讲性命之理，竟达到了这种地步！而刘先生的心思才力，也的确达到这种地步了啊！而今之人，只会刻鹄雕虫，技艺也只不过如此罢了。刘先生能以自己的心思才力，用到这至正至精而不迷惑在乾竺、欧罗人的学说，也真是太可敬了！秋田在信上说：“介廉的心胸很谦虚，又不敢自信，想请教了儒家的学者以后再印行他的著作。”啊！以介廉的学问而不自满，假如他以如此的心思注重在章句上，用来显耀在追求功名的场所，那当是什

么样子呢？我自己认为，刘先生是不愁不腾达的。《易经》不过是一个卜筮的书罢了，而讲先天道理的人拿它作为根据；讲后大道理的人也以它作为根据。它讲先天的道理，象上天不言语而它代天来讲一样，它讲后天的道理，也象上天有成命，而后天在遵行它的命令一样。古今儒家的著述，无不是如此，也不用担心没有所本，而要借天方的学说来光大它的流传吗？对！刘先生、马先生世代继承家学，各遵守他们所听到的。各奉行他们所了解的。这些都能和我们儒家的学说互相阐发，互相补救。而且，刘先生更是虚心研究学问，融会贯通儒家的经典，以日以崭新的道理来丰富他的学业。那么，如果说我们没有天方的书，自刘先生才算有了，我们儒家将要断绝的学说，有了刘先生的著述，从而能够共同来相互研究了。这岂不是世间的一件大喜事吗？谨序。

《天方性理》题记

言心性，无异于儒家。言四元及天有九重，合于欧罗巴之法。盖精研于程朱之理，又纬以泰西之学，遂能卓然成一家之言，为天方教中巨作。明末文体多诡，言理者尤多支碎。此书文笔昌明博大。盖康熙间，景运方隆，文明焕发，而载笔之士，皆知圣道所归，想见一时儒学之盛焉。时同治丙寅岁仲春月。

兵部侍郎兼都察院右副都御史、安徽巡抚部院兼提督军门乔松年阅毕题记。《天方性理》题记译文：

讲述人的本性，和儒家相同。讲四元（水、火、气、土）及天有九层，符合欧罗巴人的法则。是精研程颖、朱熹所阐述的理，又吸收了泰西人的学说，以至能卓然自成一家之言，为天方圣教中的巨作。明朝末年，文风多不端正，讲述理的语言多半支离破碎。此书文笔纯正，明彻博大。是康熙年间，国运昌盛，文明焕发，而学者知圣道根源的表现。可以想见，那时儒学繁荣的盛况。时在同治丙寅年二月

兵部侍郎兼都察院右副都御史，安徽巡抚部院提督军门乔松年阅后题记。

《天方性理书》序

古今来言性理者多矣！特患未获根底之说。尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之学，广大精微，后人不得其涯岸。而恍忽视之，不得其阃奥；而肤浅视之，日人于纷纭而百家诸子出，唯董江都一言：“道之大，原出于天。”周濂溪“无极而太极”数语，为圣门指路，为盲昧点睛，使天下后世之求道者，得由正路以登精蕴之域，而性理之面目兹开。然诸家之见地不一，尚不无异同之论，佛氏来中国，毁性理为欲障，而学者惑；老氏起汉唐，陷性理于精气，而圣学湮；程朱救之于宋，王陈复乱之于明。欧罗巴人以技艺来，亦言性理，而议论赘瘤，与吾儒不合。要皆失于根底，而故晓晓揉杂于其间也。功名之士，不暇于性命；谈理之徒，不究其原委。私臆横胸，浮辞漫纸，致使先圣之仪制虽存，而先圣之命脉几息，不大可痛欤？余于天方家之言性理，盖有深感也。天方去中国数万里，衣冠异制，语言文字不同形声，而言性理，恰与吾儒合。其言先天后天，大世界小世界之源流次第，皆发前人所未发，而微言妙义，视吾儒为详。不得于理者，见于图；不得于图者，见于文。两义发明，而天人之秘密、性学之根底，了如指掌焉！恍忽肤浅之辈，复能拟议于其中乎？诸家横肆之说，当亦从此洗矣！作是书者伊谁？西方圣人创之于前，群贤宿学传之于后；创自刘子汉译以授中国，中国将于是书，复窥见尧舜禹汤、文武周孔之道。则是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。噫！吾不知刘子心胸何如辽阔，功业何如久远也！海阳俞子，持书问阅于余，更

乞一序，即以所管见者书之，以告夫世之言性理者。

康熙戊子春三月。

赐进士出身

内阁学士兼礼部侍郎徐元正拜撰《天方性理书》序译文：

古往今来，讲性命的人多了，只可惜没有得到根本的论述。尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔的学说，广大精微，后人摸不到它的边沿。笼统地去学习，就得不到其中的奥妙，而肤浅地去学习，就越来越陷入纷坛。诸子百家的出现只有董江都的一句“伟大的法则来源于上天。”周濂溪的“无极而生太极。”数语。成为儒家圣门的指南，为盲昧的人点上了眼睛。使天下后世研究大道的人，由正道以便步人在精微的领域，从而性理研究才开始初具规模。然而，诸家的见解并不一致，还不是有不同的言论。佛教传到中国，毁坏性理的学说，把它看成欲性障碍，从而使学者迷惑。老子的学说兴盛于汉。唐时期。他把性命的道理陷入在精气之中，以致圣人的学说遭到埋没。宋代的程颖、朱熹挽救了圣人的学说。而明代的王夫之、陈确又加以扰乱。欧罗巴人以现代技术来到中国，他们也讲性命的道理，而论述赘瘤，和我们儒家不合，关键是没有什么根据，所以许多不正确的语言揉杂在其中。追求功名的学者，顾不上研究性命的道理；谈理的学者，不追究其中的道理，私臆横胸，浮词漫纸。致使先圣的仪制虽存、而先圣的精神实质几乎丧失净尽，这不是很可痛的吗？我从天方学者讲性命的道理之中，感触很深，天方离中国数万里，服装不同制，语言不同声，文字不同形。而讲性命的道理和我们儒家恰恰吻合。他们所讲的先天、后天、大世界、小世界的源流次序，都阐发了前人所未阐发。而他们精微的言论，奥妙的意义，看来比我们儒家还要周详。在道理上讲不明白的地方，可以从图上去领会；图上领会不到的地方，可以从文字上去了解。两种意义互相补充，使天上人间的秘密，性学的根本就了如指掌一般了。恍忽肤浅的人，还能在其中拟议吗？诸家的许多私见，也当从此一扫而光了！作此书的是谁？西方圣人创立于古代，群贤宿学传述于后世，布衣刘介廉先生汉译传授给中国。中国将从此书上又窥看到尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔的大道。那么，此书的著述，虽然是阐发天方的性理学说，实际上是光大了我们儒家。啊！我不知道刘先生的心胸是多么的辽阔！功业是多么的久远！海阳的俞先生拿来此书，我审阅，并请我作一篇序言，我就把自己的管见写出来，用来告诉世上讲性命道理的人。

康熙戊子春三月

赐进士出身

内阁学士兼礼部侍郎徐元正拜撰

《天方性理图说》序

羲孔以来，载道必以书。而书不尽言，言不尽意，故圣人方象以尽意焉。有宋周濂溪先生，因为之图说，盖本于易之玄象也。晦庵谓先生之学，无以复加于此图。而陆氏子美、子静议之，以为其出于老子，讫与晦庵不合，至今为圣学千古之异同。而其所以始终不可合者，一则疑其自葱岭带来，是朱疑陆之感于佛也。一则以为莫是学过禅来，是陆疑朱之感于佛也。

然朱陆两家皆深于佛乘，而朱子尤崭然不为所惑，是佛氏之惑愚夫愚妇者浅，而惑大贤亚圣之徒者深。崭然如朱子，而犹几几其一溺也。余独喜天方之学，与佛氏介介不相人。而其论性理，则深合乎周子。然其学，人中国千有余年。历代圣王，凡大一统之盛者，皆已详择其书。而无如其国人皆真诚朴讷，不欲立言以自广。或有之，则又骛牙伛偻，不能通中国之典，畅彼此之怀也。其为方域所限耶？其为天时所拘耶？抑其中之贤士、大夫皆真诚朴讷，守其道而不言耶？抑其中之贤士、大夫其天方经籍不能通中国典章，而不能有耶？及见刘子介廉之图说，而乃知为其学者之未尝无人、未尝无书也。亦视其人之学与不学，学之苦与不苦耳。刘子盖苦学精思人也。弃生产而弗有，弃功名而弗事，弃百家术数而弗为。一志于学，以之十年之力，既精天方之理，又通中国之书，健焉日有孳孳不能一刻暇豫。嗟乎！刘子亦何所利而为之？既自成一家言矣。而习科举者不知，为古文词者不知，即稍知孔周之学者亦不知。匪唯中国不知，而天方之流寓于此者不知，即天方之奉教素笃者亦不知。嗟乎！不知何害？不知然后见介廉之学，真有合于周子也。虽然，周子之图说，中国之自疑者不少矣！不但为科举之学者本不事此，即文人学士不过日文焉、学焉而已，亦不知此。故周子图说一出，而宋之朱震疑之，谓太极图说本自陈希夷。希夷传之种放，放传之穆修，几陷于异端。朱子虽极力潮说，象山兄弟疑其无极二字，头上安头，而讥朱子为禅，则朱子亦几陷于异端矣。则是本之大易，而传之周穆者。尚歛歛多余论也。今刘子之图说，其为人之所不知也固宜。虽然，吾儒之学之所异于异端诸，谓其公也，谓其实也。即刘子言性本于天，则合乎儒者之公理；言道归乎有，则合乎儒者之实学。夫私则为异端，公则何害？虚则为异端，实则何害？东海西海，非大公而至实者乎？岂吾周子之图，朱子之解，群以无极为端，而如鹅湖鹿洞至今传疑也乎？独可念者，刘子孑然一身，著书几十年，怀册书数千里，笃志于道，而冬不炉，暑不景夏一葛，寒一裘。世之人皆以其不同于中国并文，而不知其深合于中国之学。虽有缙川氏之激赏，而他人异同之见犹不泯也。吾兹不暇言其底蕴，而姑以迹断之：西域之异端，佛也。刘子天方之说，大不合乎于佛。中国之异端，老也。刘子天方之说，又大不合于老。刘子不逃杨，不归墨，不逃佛，不归老，而又只谈性理，不言术数，则非吾儒而谁与？！余故喜其合于周子，序而传之，将不得与洙泗之学，并著天壤哉！

东阳俞楷陈芳氏撰《天方性理图说》序译文：

伏羲、孔子以来，记述大道一定用书，而书有阐发不到的语言，语言也有讲不明确的地方。所以圣人才创立图象，用来详尽大道的意义。宋代周濂溪先生，为此著述了《太极图说》，他是根据《易经》的深奥卦象而著述的。晦庵说周先生的学说《太极图说》，已达到了无以复加的地步。而陆子美、陆子静提出了不同的看法，认为他的著述出于老子。既于晦庵不合，所以至今成为圣学中的两种不同的观点。而这两种观点之所以始终不相合的原因，一是怀疑陆氏兄弟从葱岭那里带来的佛教异端。这是朱熹怀疑陆氏兄弟受佛教的迷惑。一是认为陆氏兄弟并不是学过佛教后带来的，是陆氏兄弟也怀疑朱熹受了佛教的迷惑。然而，朱陆两家都对佛教有很深的研究。而朱熹比陆氏兄弟更为纯洁，一点也不被佛教迷惑。这就是佛教迷惑平常百姓浅显，而迷惑大贤、亚圣一类人深重。象朱熹那样纯洁还几乎陷入其中哩！我最喜天方的学说，与佛教格格不入，而论述性命的道理，那是最合平周濂溪先生的。然而，天方的学说传入中国已一千多年。历代圣王，凡是统一祖国的繁荣时期，都已经详细翻译了他们的书籍，而却不如他们的人民，都具备真诚、质朴、的言的特点，不思著述自我宣传。就是有，也多半语言骛牙伛偻，不能和中国的典籍沟通，难以互相交流思想。这是因地域的限制呢？是因天命的限制呢？或者因他们中的贤士大夫，都是真诚。朴讷、遵守着自己的大道而不向外言传呢？还是他们中的贤士大夫因其属天方经籍不能沟通中国典章而不得流传呢？现在见到刘介廉先生的《性理图说》，才知道精通天方之学的人并不是没有，也不是没有天方的书籍，这也要看人们学不学，学时怕苦不怕苦而已。刘先生是一位苦学精思的人，放弃财产而不要；放弃功名而不从事；放弃百家技艺而不干，一心一意立志于学业。他以十

年的功力，既精通了天方的道理，又精通了中国的书籍。外表不修衣帽，每口孜孜研究，没有一点空闲的时候。唉呀！刘先生是为的什么呢？现在他已独树一帜了，而学科举的人不知道；钻研古文词的人不知道；就是稍通孔周之学的人也不知道。不光中国人不知道，天方迁往中国的人不知道，就连天方信教一向精诚的人也不知道。啊！他们不知道也不损于刘先生，他们不知道，然后才显示出介廉的著作确实与周濂溪的著作相合。虽然如此，周先生的《太极图说》中国暗自怀疑的人就很不少了。不但追求科举的学士从来不从事于这方面，就是文人学士，也不过看看文字，学学而已，也不知道这些。所以周先生的《太极图说》一问世，而宋代的朱震就报以怀疑，说《太极图说》是根据陈希夷的理论。希夷传授给种放，种放传授给穆修，几乎陷入异端。朱嘉虽然极力为周先生辩解，象山兄弟怀疑他所讲的“无极”二字，为头上安头多此一举。而且讥笑朱熹先生是信佛教。这样说来，朱先生不也陷入异端了。这就是以《大易》为根本著述的《太极图说》，而又传授给周。穆二先生的学说，还遭受这么多不公正的攻击。今天，刘先生的《性理图说》不被人们所知也好。虽然如此，我们儒家的学说之所以与异端不一样的原因，是因为儒家大公无私，因为儒家崇尚确实。就刘先生所讲的性命之理源本于天，就很合儒家的公理，讲大道归结到有形，就很合儒家的确实。发源于私心的就是异端，公理有什么不好呢？虚妄就是异端，确实有什么不好呢？东海西海，不都是大公至实的吗？岂只我们周先生的《太极图说》，朱先生的“万物从无极发生”的解释而象在那鹅湖、鹿洞中的两家辩论一样，至今成为争论的疑点吗？最值得称道的是，刘先生孑然一身，著书近数十年，拿着自己的书跑数千里去请教。笃志在大道而冬天不生炉火，暑天不用扇子，炎夏穿一葛布衣，严冬穿一破皮袄。以上的人都以为他的书不和中国的典籍相同，而不知他的书是最合乎中国之学的。虽然有清川先生的极力赞赏，而别人不同的看法并没有消失。我现在没空去讲其中的原委，而暂拿书中的内容来评价：西域的异端是佛教，刘先生的《天方性理图说》极不合于佛教。中国的异端是老子的道教，刘先生的《天方性理图说》又极不合于老子的道教。刘先生的书不逃杨子的学说，也不归墨子的学说，不逃佛教也不归老子，而只谈性命的道理不讲术数，那不是我们儒家又是谁呢？我因喜爱他的书合乎周先生的理论。所以作此序言，为使此书能得到流传。这将不能与孔子的学说并立天地间吗？

东阳俞楷陈芳氏撰

《天方性理图说》序

天地内外，皆真一乎？寂然不动者，其体也。感而遂通者，其用也。形而上，形而下，时行物生，周而复始者，其合体与用，而酝酿于不息也。儒者曰：‘无极而太极。’则无极其寂也，太极其感也。动而生阳，静而生阴，是太极之分著，即真一之分著也。满山青碧绿，莫非是这太极，即莫非是这真一也。砚吾人之视听言动、饮食色笑，严然排场傀儡何，莫非真一提携歌唱也哉！梁亦素识真一之为真一矣！然未尝举一言示人，亦未尝见一人可与言，并亦未见世间有其书载其言。寻梅踏雪，驴背尘游，随所适意而已。归轩独坐，抱膝长吟，默识自解而已。甲申夏，避暑香雪楼，刘子介廉持性理图说谓予曰：“此真一之谱也。”予骇之曰：“真一乌乎谱！”曰：“不谱，何以识真一？”予曰：“何以谱？”曰：“天地理象谱之实，性理图说诺之文。天地理象，即谱真一也。真一固不外大地理象，而为真一也。”予闻而喜，取读卒业，曰：“是诚真一之谱也。”夫亦予所欲言而子言之，更有进者何由？因告予甘载辛勤著笔颠末，乃知介廉好学深思人也。冥思默契人也。于无书不读、无学不通之后，真一于冥冥中以眉端示之，介廉遂以其眉端文以目睫上下之。介廉遂以其目睫所上下之意文，书成而真一之眉目灿然昭著于人世问矣。或曰：“真一而有眉乎？”予应之曰：“刘子之书现写其眉。”“真一而有目乎？”子应之曰：“刘子之书现写其目。”览其书，尽其意，

自能见之，不须复于口头说照也。吁嘻！天地上下四方，何者非真一之眉目乎？眉目之间示人深矣！唯刘子独能领略而文之，刘子亦今古一奇人也哉！今而后真一无眉矣，无目矣，尽取而写之于其书矣。图者图其眉目，无容言者也；文者文其眉目，可以言者也。善观图者观其图，已知其文，不必斤斤乎句分而字解之也。图即文也；善观文者观其文，已会其图，不必眈眈乎对影而虎视之也，文即图也。或有得于其图，或有得于其文，则即是可以识真一，即可以识自己。盖自己亦真一之谱也。真一化一大世界，天地也；化一小世界，人也。刘子合大小世界而一焉，性理图说也。则观刘子之书，又可以知刘子矣。今而后无须语真，无须语自己，无须语大世界，亦无须语小世界，观刘子之书，一以贯通焉。

康熙甲申季夏石城梁潘赏青和甫识

《天方性理图说》序译文：

天地之间不都是真主独一的显示吗？那无形无象，无声无息的，正是真主的本体。感知而贯通于万物的，正是真主的妙用。有形的物质结构，无形的微妙规律，四时运转万物繁生，周而复始的，正是真主的本体与大能贯含万物使它们生生不息的结果。儒家讲：“无极而生太极。”这就是说无极是无形无象的，太极正是感知无极而发生的。运动而产生阳气，沉静而产生阴气，这是太极进一步的分别显现，其实这也就是真主的分别显著。世间的万万物物，无不是从此太极而发生，其实也无不是真主的大能所显著。看一下我们的视、听、言、动、饮、食、色、笑，与剧场上的木偶有什么区别！他的一举一动不是真主的大能在操纵吗？我平时也认识到真主就是独一的了，只是没有和任何人讲过，也没有遇见能谈得来的人，并且也没见社会上有讲这方面的书籍。只是在外凭着自然界的万物去寻求其中的道理，随着自己的思想去理解而已。回来独坐在房子里，抱着膝头感想，默默体会自行分析罢了。甲申年夏天，在香雪楼避暑，刘介廉先生拿他编著的性理图说对我说：“这是认主独一的范本。”我感到奇怪，说：“真主独一怎能有范本呢？”他说：“没有范本凭什么来认识真主独一？”我问：“用什么作为范本呢？”他回答说：“天地、理象就是范本的根本，《性理图说》就是范本的文字解释。天地、理象就是象征真一的。真一是不脱离天地、理象而为独一的。”我听后很高兴，拿来读完后认为说：“确实是认主独一的范本。”也正是我所想要说的，他都全说了。还有比我认识更精到的地方。我问他是怎样认识这么深的？因而他告诉我，他二十余年辛勤编著的始末。方知他是一个好学深思的人，苦苦探索的人。在遍读群书，精研各种学说之后，真主在冥冥之中使他融会贯通。介廉就以他融会贯通的认识，总结成条目清晰的理论，以此理论分别条目而编写成书。书成，而真主独一的头绪就灿然昭著在人世间了。有人问：“其主独一有根据吗？”我回答说：“刘先生编著的书中就写有根据。”有人问：“真主独一有凭证吗？”我回答说：“刘先生编写的书中就写有凭证。”读他编写的书，理解书中的意义，就自然能见到真主独一的根据和凭证。不用再从口头卜说明了。唉呀！天地上下四方，什么不是真主独一的头绪呢？这些头绪之中展现给人们的太深刻了！只有刘介廉先生能够从中领会而编写成书，刘先生也真是古今一位奇人啊！从今以后，真主独一的头绪不会再有了，全取来写进他的书中了！图解是以图来标明头绪的，这是因为有些头绪是不能用语言来描写的。文字是以字句来阐述头绪中可以阐明的东西。善于看图解的就看图解。图解明白了，文字论述也就等于明白了，不必斤斤计较在个别文句上，因为图解就等于是文字的阐述。善于读文字的就看文字。文字说明通晓了，图解也就等于通晓了，不必瞪着双眼死盯着图解，因为文字阐述就等于图解的内容。有的人从图解上理解了，有的人从文字上理解了，这都等于是认识了真主独一，也就可以说认识了自身。就是我们自身，也属于真主独一的凭证。独一的真主造化一个大世界，那就是天和地。造化一个小世界，那就是人。刘先生就把大世界、小世

界合而为一来综合论述了，这就是《性理图说》。那么，我们阅读刘先生编写的书，就又可以进一步认识刘先生了。今后关于真主不用再论述了，关于自身也不用再论述了，关于大世界也不用再论述了，关于小世界也不用再论述了，因为阅读了刘先生的书，无不以一贯通了！

《天方性理图说》序

造物主欲毕见其全体大用，而生人焉。则人也者，造物主之镜。镜明则见全，镜昏则见亏。是见全见亏，只在人之心镜明与不明尔。圣人本其至清至明之本然，无所不见，是以称浑同体用。贤则少差而望全知，则知其全。愚则并不知其全者也，其为体为用，则皆物欲，而非造物主之体用矣。圣人不常出。圣往，则贤知之徒，各用其知见。用之真，则所知所见皆真；用之伪，则所知所见皆伪。知见既伪，遂认私臆之体用，为造物主之体用矣。夫何僭妄之甚？是以终日言格物致知，卒未见其格致之效；终日言穷理尽性，究未成其穷尽之功。如磨砚作镜，自以为明，而不知其明犹暗也。其与全体大用何有？天方有大贤查密氏，暨阿补德、欧默尔辈，皆学识超凡，品德几圣者也。著有成书，阐明造化之体用，人物之知能，以作行道者践趋之程式，如《密进索德》、《勒瓦一合》、《懒史尔》等经，既行于天方，又传之中国，凡吾教学人皆知诵习之矣。奈何文语屹崛聱牙，不能通习于儒，则天下之公理，似属一家之私言。千百年来，无与其事者。乃刘介廉，慨然独任，会通东西之文，而汉译之，采精挹萃，辑数经而为一经。复因经立图，因图立传，博技数十部名经之奥义，微言而详说之，以恐学者之有疑也，颜之曰：《天方性理》。卷不盈握，而造物之全体大用，万物之表里精粗，星灿眉列，无复遗蕴，诚格物致知之谱本，而穷理尽性之途径也。学者废其旧习，人是门庭，则见全见亏，为真为伪，皆能自辨。而亦自期于见其全体大用，无负斯人矣。吁嘻！是何先贤易于传，而后学艰于受？是何介廉苦于成，而众人轻于得耶？先贤于于，后学迂迂，众人蚩蚩，而介廉檀檀也。夫介廉何如人？伟人也！不伟于世务，而伟于道德；不伟于人之所能，而伟于人之所不能，所以成其檀檀也。伟人哉！争衡量，较铢两，介廉不知；攻词华，邀青紫，介廉不习；唯于性命操持，一息不间，一学不遗。幼从余游，即有大志，见者皆必其有成，而不图造道至于如是。学既成，避世居山殚二十年，苦功著书十数种，《性理》则其首编也。其余礼书、乐书、典礼诸集，俱各臻其妙要，皆阐天方以晓中国，不以私臆眩诸听闻，伟哉！三家无是学，千古鲜是人。居喜僻，交寡铸，故都邑不闻其人，乡里不知其学，戚友皆不识其所作做。至于家庭骨肉厌其不治生产，且以为不祥，而介廉弗温亦弗顾，澹如也，直餐也。书成视余，余不文，不能加点。问序，既不文，何以序？识其至意以告世之学者，共相勉于格致穷尽之效，以见其全体大用，不负斯人也，则是书之作不偶然矣！

康熙四十三年岁次甲申秋月朔石城袁汝绮懋昭父识《天方性理图说》序译文：

创造万物的主宰要显示他的整个造化大用的功能，就造化了人类。那么人的纯性，犹如认识造物主的一面镜子。镜子明净就能全面认清主宰，镜子昏暗，认识就难以完善。为此，认识主宰的全面与否，只因人的心性明净与不明净而已。圣人凭着他那最清至明的本然，对于主宰的一切无所不见，所以圣人的作为与主宰大用的造化功能是“浑同体用”的。贤良的人比圣人稍差，但有希望经过努力学习而达到完整的理解，所以他们对主宰的认识是非常精确的。愚昧的人就是认识真主不全面的人，他们的一举一动都与物资生活中的物欲相关，这就不符合造物主的造化功用了。圣人不是代代都出现，圣人不在的时候，那些贤良的学者，就各自按照自己对圣人教化的理解去运用。用的准确，那么所理解的就与圣人的道路相一致。用的不准确，那么所理解的就脱离了圣人的道路。理解的如果错误，就会把自己的私见当作造物主的造化功用了，这是何等的错误啊！所以天天讲追究事物的本原获得真知，到头来从

未见他们取得的成效；天天讲穷尽事物的规律以显露自己的纯洁之性，到头来不能成全他那种功效。这就如同磨砚台当镜子一样，自以为会明亮，而不知砚台磨明也还是黑的。他与真主的整个造化功用那有相同之处呢？天方有大贤查密氏和阿补德、欧默尔等，他们都是学识超凡，品德近于圣人的人。著有书籍，讲述主宰造化的整个造化功能和人与物的功用，用来作为行道之人修功的方法。如《密迹索德》、《勒瓦一一合》、《额史尔》等经，既流行在天方，又传流在我们中国。凡是我伊斯兰教求学的人，就都知道诵读学习了。只可惜文字语法不同于汉文，不便于汉族同胞学习。这样，就使天下的正确道理似乎变成了一家的私论。千百年来，没有人从事这项工作，只有刘介廉奋然独担此重任，会通东西两种文字，用汉语翻译。采精拾翠，集数经而为一经。又按经文设立图解，以图解设立文字说明。博采数十部著名经典的奥义，把微妙的论述详细地阐发了出来。还恐怕学者怀疑为个人的私论，就在书名上标出天方性理。书不是太厚，而阐述造物主的整个造化功能，万物的里里外外，宏观微观，星灿眉列没有一点遗漏。确实属于探索物质的规律，从而达到真知的典范。又是追究事理，明心尽性归向真主的方法。学者应丢掉旧习，而归人到这正确的道路上来。这样，认识的全面与不全面，理解的正确与不正确都能自行分辨。而且，自己所期望见到的真主整个造化功能的大用，就能得到实现。从而不辜负真主造人的本意了。唉呀！为什么先贤很容易将此大道理流传给我们，而我们后学的人这样难以接受呢？为什么介廉苦苦编著成书，而我们不注重去学习呢？先贤们能够运用自如，而后学的人却常常拘泥于一端。大众质朴不前，而介廉却在日以继夜地苦心著述。刘介廉先生是什么样的人呢？是伟人啊！他的伟大不在于把精力用在生活上，而在于用在了阐扬道德上，不在于用在常人能办到的事情上，而在于用在大家都不能办到的事情上。所以才成为日以继夜勤敏著述的人。他真是个伟人啊！在市场上争称头，计较一分二分钱的得失，这些介廉不会。学文章以追求升官发财，介廉从来不注重。他只去研究性命的来源，人生的操守，这些他一刻也不曾停止追求，一点学习的机会也不放过。年青时他和我在一起，就胸怀大志，见过他的人都称，将来一定会有所作为。想不到他对性理的研究竟达到了这么高深的地步。学业完成后，避开世俗，居住在山间达二十年之久，苦心孤诣著书几十种之多。《天方性理》是他的第一部著述，其它的《天方礼书》、《天方乐书》、《天方典礼》等等，都达到了非常精妙的地步。主要是阐述天方的理论，以便交流到我国，从不以自己的私见扰乱人心。伟人啊！道儒释三家都没有这样的学说！刘先生这样的人，千古也少见！他居住僻静，交往也不多，所以本城的人都不知道他，乡里也不了解他的著述，亲戚朋友不知道他的事业。至于家里的亲人，都讨厌他不会挣钱，认为对家不利，很看不惯他。而介廉先生对此不怒也不顾忌，心里如同清水一样明净，只管日以继夜地勤敏工作。书写成叫我看，我自愧学识不高，不能提出什么意见。叫我作序，我学识不高怎敢写序，只知道他日以继夜至诚著述的心意。我就以此来告诉世上的学者，相互共勉在穷追事物的造化本原，以求得真知的实效，从而显现真主的全体大用，不辜负为真主所造之人。那么，这本书的问世就可喜而非偶然了。

康熙四十三年岁次甲申秋月朔石城袁汝绮懋昭父识

《天方性理书》序

古今来为学亦多途矣！有词章之学焉，有经济之学焉，有性理之学焉。登高作赋，遇物能名，判藻出人。天庭颉颃，流传都邑，此以词章胜者也。工虞水火，命官各殊，礼乐会计，职守攸异，至于武能拨乱，文可经邦，更非经济不为功。若夫性理，岂易言哉？儒家立言，务归实际，故六合之外，存而不论，删书断自唐虞，然通天地之谓儒，又何以称焉？则圣神功化，参赞位育，固有书不尽言、言不尽意者，非好学深思达天德者，不能探其义蕴也。今

天方之学不同，每举一事、论一物，必溯其源流，究其根底。盖其地在昆仑之阳，得两间之正气，且幅员辽阔，属国殷繁，非若中华舆图。仅滨东南海一隅也。其经籍浩衍，非仅三藏四库也。其山川所钟，人才辈出，著作满家，亦不乏千人为英、百人为杰也。然而天地民物之源流，有其当然，有其所以然，更有其不得不然。明其当然，则知造；洞其所以然，则知化；察其不得不然，则知元会。运世之所周，广大精微之所极，凡皆不假思议，不事牵强，第患人无以神明其故耳。金陵刘子介廉，聪明卓越，诞生清初下关城西别墅，历有年，所广搜天方诸经典，参考载籍，译经以立图，因图以立说。自羲文两圣人，始创为先天后天。然两圣人，但以衍大易，而天地民物在其中。此书以阐天地民物，而大易在其中，觉阴阳动静、鸿纤聚散、灵蠢变蕃、内外精粗、盈虚消长等等不齐之数，层累而上，复递降而下。为天道，为人道，天一大天，人一小天，其分也不得不分，其合也不得不合，原其始而返其终，总此一真之自为往复，自为结撰而已。介廉胸有成竹，故尔笔如悬河，予顷答山阳杨文广，扎有日：“此书可谓前无古人，后无来者。”非虚也。忆十载前，介廉以所著相质，予阅一二归之，尚虑其落落难合也。不数年，而介廉游京师过淮上，梓其典礼竣。又数年游钱塘，过甬东，梓其性理亦竣。宁非有志者事竟成乎？然予浪掷居诸，荏苒已老，于词章、经济之学尚未有得，奚能窥性理之堂奥乎？介廉虽欲予附数言于简端，仍未免涉浅难工也。

康熙壬辰长夏皋亭七六老人丁顺漫题于冶城清隐石室《天方性理书》序译文。

古往今来学业有多种科目，有文学艺术，有政治行管，还有研究性命本源的学说。象登高赋诗，描写事物，发挥文采、金殿撰文，流传京都，这都是在文学艺术上的见长。象管理山川、运用百工，调剂人民的生活。由于性质不同任命官职时就有所分别。象礼仪、音乐、会计，它们的职责也都不一样。至于武能平定暴乱，文能治理国家，就更离不开政治管理的作用了。象那性命的妙理，岂是容易讲的吗？儒家的理论都比较注重现实生活，所以大地四方之外的事，大多存疑而不去论证。删定古籍，也只从唐虞时期刀‘始。然而，通晓天地间所有的学问才能称为儒，这样存疑而不论怎能以儒来自称呢？那伟大奇妙的造化功能，协助万物各安其位地繁殖，还有那用书不能全部阐述，用语言不能全部讲透的地方。不是好学习深思考，达到与真主的德性相接近的人，是不能了解其中的内含的。而今，天方的理论与此不同，每拿一件事，讲一个物品，都必须找出它的来龙去脉，追究出它的根本。这是因为他们住在昆仑山的南部，得中西两方的正气所致。况且那里幅员辽阔，管辖的诸侯国都十分富余，不象我们中国的版图，仅靠东海的一边。他们的经书典籍浩衍，决不是三藏四库所藏了的。他们因山川地秀，人才辈出，著作丰硕，可谓千人之中出精英，百人之中出豪杰了。然而，天地人类万物，从无到有的过程，有它当然如此，有它所以如此的道理，更有它不得不如此的道理。了解它当然如此的道理，就明白了创造；了解了它所以如此的道理；就知晓了化育；体察它不得不如此的道理，就知道造化的根本了。它调运天地万物无所不全美，广大精微到了极点。这些都不借助于思考，不借助于人力，只缺乏人们不能真正理解其中的道理罢了。南京刘介廉先生，聪明卓越，诞生在清朝初年，下关城西郊。经多年收集天方各种经典，参考典籍翻译经文。设立图解，又以图解写出说明。自伏羲氏、周文王两位圣人，才创立先天后天的说法。然而，两位圣人。只以传布《易经》为重，将天地、人类、万物包括在了其中。而性理这本书，是以阐述天地、人类、万物为主，而将《易经》包括在了其中。了解阴气阳气的动与静，宏观微观的不同，发生消亡的现象，灵活蠢笨的差异，变化繁生的规则，物质内外的精粗，事物的丰满与消退，消退又丰满的法则等等。这所有参差万千的规则，一步步回返到它原来的本初；又一步步发展到参差万千的规则。这叫作无道，叫作人道。天是一大天，人是一小天，它们有分别，所以不得不分大天、小天。它们又相同，所以不得不合而为一。原于真主而人归返于真主，这都是独一真主的往复，都是他大能。大用的结果罢了。

介廉胸有成竹，所以落笔犹如悬河，我最近在回山阳的杨广文信中讲：“此书可谓前无古人，后无来者。”我决不是虚说。回忆十年前，介廉把他编著的书拿给我指点，我阅读了一部分还给他了。当时曾想，他编写规划这样大，难以完成吧！仅过几年，他去京都到淮上，把《典礼》印出来了。又过了几年，他去钱塘到雨东，把《性理》也印出来了，这岂不是有志者事竟成吗？而我一直这样浪费光阴，平庸地荏苒已老，在文学艺术、政治管理的许多学科上还没有学好，怎能探究性命妙理的深奥呢？介廉虽然想叫我写几句话当序言，仍未免说的浅显不成句子。

康熙壬辰长夏皋亭七六老人丁顺漫题于冶城清隐石室

《天方性理书》序

予武人也，易敢言性？天生蒸民，有物有则。愚夫愚妇，不靳与知，不靳与能，顾予武人，奚可自弃？粤稽性学，肇自羲孔，嬴秦一炬，后学失征。唯儒运意，张皇幽眇，百家纵横，佛氏潜人。捐置实际，游说虚空，儒固辟佛，佛亦讥儒。甚至儒佛，自相攻辟，名儒实佛，佛胜无儒，性学眠焉。吾教言性，本乎实有，归于一真；理有一定，言确可征。予不自弃，心窍好焉。幼攻章句，操觚未遂，更涉韬铃，屈轶场屋。追随扈侍，驰逐仕版，曾无余曼，不遑事斯，且传经籍，本自天方，音殊字异，辨析维艰。不独武人，莫窥涯候，世出老耆，亦鲜知之。故予每意，安得吾教，卓牵杰出，会通翻译，发明精义；与世共证，禅益斯道。倦倦之念，甘载于兹。今幸白门，刘子介廉，既精西学，又通诸家，中西异同，灿若眉目。慨然任道，论发性理，不伸甘苦，数十寒暑，纂译圣经，著为图传。前溯元元，后推永永，中述造化，不遗巨细，廓然大公，不立私意。怀书南北，寓意山水，武林览胜，弄吟三月，促装言旋。问予，予曰：“是诚通人，寤寐思服，亟请来宁。”三复斯传，精言妙义，坚卓不磨，大慰予怀。第唯性理，人所公具；性理之学，人所公言，以公言公，宜无不同。奈乎诸家，言人人殊，说物物异，纷坛聚讼，终无旨归。天方教人，理有一定，认理维真，毋庸疑猜；言有万殊，立言务确，毋庸游移。一涉疑猜，即流异学，一语游移，随起讥毁。今也刘子，阐发性理，本乎实有，归于一真，条分缕析，足信足征。予忘因陋，妄附蠹测，赘诸篇末，并拟注释，本经大义，就正有道，同志寿梓，非敢自炫。聊明吾教，公理公言，如是而已。原刘子心，鉴武人志，所深望焉。时

康熙岁次庚寅暮春下浣

清源黑鸣凤谨序并书于敬畏堂中《天方性理书》序译文：

我是一个军人，怎敢去讲性命的原委？天生万民，有物就有它的规则。平常的男女尚具备智慧和能力，回视自身虽为武人，怎能自弃？性命原委的探求，发自伏羲氏和孔子。秦始皇焚书以后，使后学的人失去了这方面的典籍。只有儒家注重这方面的学问，使性学得以弘扬。后来百家争鸣，佛教潜入我国，它不讲物质而只宣扬虚空，儒家确实与它不合。佛教也评讥儒学，甚至儒佛自相攻击。著名的儒家学者，实际上成了佛学的人物，佛教的兴盛压倒了儒学。研究性命原委的学问，于是日趋泯灭，我伊斯兰教讲性命的道理，是从自身性命的实际出发，从而认识造化性命的独一真主。道理让人深信不疑，论证准确而有证据。我不自弃，从内心爱上它了。我在少年时攻读四书五经，文章还没有写好就参加了军旅生涯。以洁身磊落追随侍从，奔走官场公务繁忙，抽不出时间从事这方面的学习。况且，流传过来的典籍出自天方，语言文字都不一样，理解起来很困难，不仅军人难以理解，就是世上的老学者，

也很难了解。所以我常常盼着，怎得我教的杰出学者，会通中西文字进行翻译，阐发其中的含义，与世上的人共同理解，以助于性命之学的光大。这种强烈的渴望已经二十年了，今天有幸出了布衣刘介廉先生。他既通西方文化，又精通我国的诸子百家，中西文化的差别了如指掌。他奋然担起重担，阐扬性命的道理，不惧困苦艰辛。数十年寒暑编纂翻译宝贵的典籍，著为图解和传文，向前追溯人类性命的开始，向后推求人类性命的归宿，中间论述人类性命的造化，不放过任何一点。包容广泛而论证准确，不以自己的私见立论。他怀着译著南北奔走求教，寓意于山水造化，并在杭州游览二三个月，收拾行装准备回家去的时候，有人问我，我回答说：“他确实是一位元所不知的通人，让人日夜想念，快请他来南京。”捎了三次信才见着他。他那精确的言论，深奥的阐述，真是颠扑不破的真理，使我高兴极了。象这性命的道理，是人人都具有的，性命道理的学问，也是大家所公认的。以此人人都具有的，人人都公认的来阐述，还有什么地方不相同的呢？怎奈诸子百家，讲人的理论，人的理论不统一；说物的道理，物的道理有差异。各自坚持自己的意见，互相争论，最终也难以找到真理。天方伊斯兰教的人，对真理的认识很统一，认识真理只求准确，不用猜疑。阐述角度尽管千差万别，而立论一定要精确，不能游移。一涉游疑，就会导至异端学说，一语不准确，就会引起评讥。今刘介廉先生，阐发性命的道理，本自实际的人身，归结到独一的主宰；详细分辨，言精语确，足可深信，足可验证。我忘记了自己学识浅陋，竟将自己粗浅的认识私自付在篇末，并以此来注释本经大意。我主要是想求教于有这方面修养的同志，同心协力印刷流传而不敢自我炫耀。只以此来阐明我伊斯兰教的真理、真意原来如此罢了。但愿刘先生的心能够明白我这个军人的志愿，这是我深切盼望的。

自序

智也，固学天方之学者也。然私窃自谓，不尽窥经史，旁搜百氏，则天方之学，犹止行乎一隅，而非天下之公学也。智，少从先君子汉英公。趋庭问学，即好泛览群书。而先君子深于天人性命之旨，亦尝一己所默喻者示诸同人，居尝抚膺而叹曰，“天方之经，析理甚精，但恨未能汉译之，俾其广昭于斯土也。”是先君子启智以从事于斯也。因深探力索，以求通天方之经，而未敢以自是也。无何先君子逝，智寻览遗经，揩摩手泽，辄炫然以悲，益复自奋。于是谢绝人事，不惜倾囊购百家之书而读之。复及此蕊莲藏，僻居于山林间者，盖十年焉。恍然有会于天方之经，大同孔孟之旨也。然犹未敢以自是，质疑问难于天方之学者，必求其贯彻始终，而表里精粗无不备极其致。乃渭然曰：“经，则天方之经。理！乃天下之理。天下之理，而不使天下共闻之而共明之，甚非圣人著经之意也。”公之天下，著经者之意快，而先君子之志亦快矣！因于数大部经中，择其理同而义合者，纂为一书，即汉译性理本经也。凡五章，首言大世界，理象显著之序 / 以及天地人物各具之功能，与其变化生生之故。次言小世界，身性显著之序，以及身心性命所藏之用，与其圣凡善恶之由。末章总会大小世界分合之妙理，浑化之精义，而归竟于一真。其文约，其旨该，天方性理之奥蕴，亦见端于此矣。智犹恐初学之有疑也，复因经立图，以著经之理，因图立说，以传图之义。说凡六十厘，为五卷。窃欲学天方之学者，观图以会意，观文以释经。不滞方隅之见，而悟心理之同。不涉异端之流，而秉大公之教。庶不负先圣著经之意。以成先君子素志而已。

天方学人金陵刘智谨识自序译文：

我确实是一位学习天方伊斯兰文化典籍的学者。然而我认为，不读遍经史旁及诸子百家的理论，那天方伊斯兰文化典籍，就只能使西方的人们理解，而普天下的人就无法共同来学习。我小时候跟父亲刘汉英开始学习的时候，就喜欢博览群书。而父亲对无方阐述天人性命

的理论造诣很深，也常将自己的心得体会讲给同仁们。他常抚膺而感叹地说：“天方的典籍，分析道理非常精确，只可惜没人译成汉文，以便它广泛流传在中国。”这也是父亲启发我从事于翻译的心愿。为此，我全力以赴以求精通天方的典籍，而不敢以自己的私见立论。不久父亲去世，我把他遗留下来的典籍拿出来认真地阅读，翻着父亲读过的这些经卷，总是叫我暗然泪下，也更增强了我为此奋斗的决心。于是杜绝世事，不惜拿全都家产购买各种书籍来阅读。又搜求少见的藏本，僻居在乡村达十几年，恍然大悟到天方的典籍与孔孟的儒学本意是非常一致的。然而，这种看法我自己还不敢自以为是，求教于天方的学者，把自己存疑问题的来龙去脉，表里精粗一定弄的极其清楚明白为止。而后深有感触地说：“经，是天方的经，而里面的道理却是普天下共同的道理。无下共同的道理而不使天下的人都了解，都明白，这实非圣人著经的本意。把这真理公著于天下，不但著经的人高兴，而先父的理想也实现了！为此从数十部大经中，选择那些道理相同而意义一致的内容，纂为一书，也就是汉译性理本经，共五章。先讲先天大世界无形妙理与有形之象，由隐微而显著的次序，以及天地、人物各自秉受的功能和它们变化生生的原因，接着讲后天小世界，身体性命显露的次序，以及身心性命所隐藏的功用和那圣凡善恶的原因。最后综合论述大小世界分离相合的微妙道理，同化合的精义，最终全部归返于真一。用的文字精简，但包含的意义却很深刻。天方讲性命原委精华，从此可以得到充分的理解了。我又担心初的人不容易真正明白其中的深义，又因经意而设了图象，以便用来表现经中的道理。因图立说，便传达图中的意思，论述共计六十个小题，分为卷。我是想叫学习天方伊斯兰教的学者，看图解能领会其中的意思，观文字而能明确经中的道，不再为西方的学说因文学的障碍而发愁了，从使普天下的人，共同理解人类共具的身心性命的理，不至于陷人异端邪说之中，而接受这至大公的伊斯兰教，这才不辜负先辈圣贤著经的本意，完成先父生前的宿愿罢了。 天方学人金陵刘智谨识

采辑经书目

古尔阿尼	宝命真经特福西尔噶最	噶最真经注特福西尔咱吸堤	咱吸堤
真经注勒瓦一合			
昭微经额史尔	费隐经默格索德	研真经密迹索德	道行推原经
努尔一拉希			
真光经墨拿集理	践趋品第鲁把亚惕	性学歌诀哲瓦希尔	理言珠
巩勒推福讨黑德			
致一微言咱度撒立钦	道行资成克实福候祝卜	性学释疑米拉土引撒尼	人
镜克实福额思刺而			
性学启蒙默瓦吉福	格致全经斡咱一福	六十廩	
闪洗叶	名理真宗叶撒五校	名理解二林亚法伫	寰宇述哲罕打尼识
寰宇述解额福			
阿祿额福刺乞	天德元机额合克目克瓦乞卜	天经情性阿撒尔欧六巍	玄穹象解
二数度克比尔			
历学大全查密尔必刺地	天下方域墨拿积里必刺地	坡輿考略海亚土额噶林	
七洲形胜叶瓦基特			
月令纪克密理特尔比而	解梦大全吉所安必雅	列圣纪录特尔准默穆苏托	
法	至圣实录吉所		
密迹刺直	登霄录特自启尔奥理雅	群贤录设哲尔拿墨	世谱源流墨咱吸卜

教类源流合

哲尔拿墨

宝产谱索哈合

字正米幅他合欧鲁密

文钥

例 言

是书，有本经，有图，有传。本经五章，列于卷首。图、传六十篇，分五卷，次于后。盖因经立图、因图立传。图以著经之理，传以详图之义。而性理之底蕴，思过半矣。

本经，集诸经而成一经也，其文见六大部经中。今将某节见某部，分注其下，以俟考焉。

传文，仍本经传之义。编辑成文，非敢窃取诸家，亦非私意杜撰，文理字句，班班可考。其所采辑经目，附列书首，不分注传中。

会义著图者，传所不尽传之意也，言之所示者有尽、意之所示者无尽。阅斯图，可会其意于言外。

有总图，有分图。总图以发明经理之次第，分图即从总图析取而分属焉。经传之义，恐有弗透，又增附数图以发明之。

是书语义，悉本天方之经。间有经文，难于汉译，不得不用别文以传之。文虽不合，义无不合也。

是书乃言理之书，非言象数之书也。故言理详，言数略，略于象数，而又不得不言及于象数者，盖象数亦理中所本有之象数，故言理，而亦不得不兼及之也。阅者，勿谓是书长于理，略于数。

通部皆汉译成文。唯最上两天，仍用天方之名称之。盖因下七天，各司一政。其天之名，即以各有所司之政名称之。最上两天，无所不司。故其名无专称。无专称而以汉文译之，则不能尽其两天之义。故于九天仍称之曰：“阿尔实”，于八天仍称之曰：“库而西”。

是书之著也，期以无负造物生我之意耳。造物生人，各有所用。予之精神，若用之于世，亦或可以自见。乃不乐用之于彼，而乐用之于此者，盖亦造物之诏我从事于此也。

书刻于四明，资成于三家：西凉李公封五、宁夏马公耀寰、临清黑公羽辉也，故曰：“三成堂”梓。例言译文：

此书有本经、有图解、有传文。本经共五章，排在本书的前面。图解、传文共六十篇，分为五卷，分别排在后面。都依经意设立图解，依图解设立传文。图解。用来明确经中的道理，传文，是为了详说图解的意义。这样，就把性命的真意基本上阐述明确了。

本经，是集许多经意而编为一经的。里面的论述可分见于六部大经之中。这里将某一节采辑于某一部经中，分别在下面注明，以备察考。

五卷传文，是本经五章的注解，编辑成文，不敢窃取诸家，也不是私意杜撰，文理字句，

斑斑可考。里面所采辑的经书名称，附列在本书的前面，不再分别注明在传文之中。

为了便于领会意义而画了图解，这是因为传解文字中有不能尽其意的地方。语言讲不明确，不能将意思阐述完备，就要参阅图解，以补充语言文字阐述的不足。

图有总图、有分图。总图是用来表明本经理论的次序，分图是从总图上分离出的，与总图意义相连贯。本经和传文的意思恐表明的不透彻，就又附加了数国作进一步的阐发。

此书语义，都是本着天方的经典，中间有经文难以汉译的，就不得不用别的文字来表示，文虽不合汉文，但其意是毫无差别的。

此书是阐述理念道理的书，以讲道理为主，不是分析具体形象和数字的书。所以在讲述道理上比较详细，分析具体形象和数字就比较简略。简略形象和数字分析，而有时又不得不讲，这是因为形象和数字也是理念中所本来具有的，所以讲道理时也就不得不兼而论及，读者不要以为此书是注重阐述理而不注重于形象数字。

全书都是用汉文译成的，只有最上两层天的名子，仍然用天方的名称不变，这是因为，下七层天各管一星，那么这层天的名子就以它所属的星名来称谓。最上两层天，无所不管，所以它的名子没有专门的称谓。没有专称而用汉文翻译的话，就不能解尽两层天的意义，所以将第九层天仍然叫“阿尔实”，将第八层天仍然叫“库尔西”。

此书的著述，不过是为了不辜负造物主造我的意义罢了。造物主造化人类，各有各的作用，我的精力如果用于求取功名，或许可以得到一官半职。但我不愿将精力用在那上面，而乐于用在这里，也是造物主叫我从事于此啊！

书在四明刻制，资金来源于三家。一是西凉的李封五；二是宁夏的马耀寰；三是临清的黑羽辉，所以叫“三成堂”版。

——天方性理图传卷首

第一章

总述大世界造化流行之次第

最初无称，真体无着。唯兹实有，执一含万；唯一含万，妙用斯浑；唯体运用，作为始出（昭徽经）。真理流行，命昭元化，本厥知能，爰分性智。一实万分，人天理备，中含妙质。是谓元气。先天之末，后天之根，承元妙化，首判阳阴。阳舒阴敛，变为火水；火水相搏，爰生气土；气火外发，为天为星；土水内积，为地为海。高卑既定，庶类中生（道行推原经）。造化流行，至土而止。流尽则返，近与水合，而生金石；金与火合，而生草木；木与气合，而生活类（格致全经），活与理合，而人生焉（道行推原经）。合气、火、水、土，谓之四元。金、木、活类，谓之三子。四元三子，谓之七行。七行分布，万汇生成（格致全经，又研真经）。殊形别类，异质分宗（格致全经）。理随气化，各赋所生（费隐经）。大化循环，尽终返始。故唯人也，独秉元精，妙合元真，理象既全，造化成矣（道行推原经）！

第二章

分述天地人物各具之功能

一真衍化，理象章陈。理具于知，象见于能（费隐经）。知预先天，能衍后天。先以象著，后以理形（道行推原经）。理象相属，性命以位（研真经）。理象附形，妙用以呈（道行推原经）。人曰知能，物曰功用（同上）理同气异，以辨愚智。体圆用亏，以适时宜（费隐

经)。浑同知能，是至圣性；任用知能，是大圣性；顺应知能，是钦圣性；显扬知能，是列圣性；希望知能，是大贤性；体认知能，是智者性；坚守知能，是廉介性；循习知能，是善人性；自用知能，是庸常性。禽兽知觉，草木生发，金石坚定，同是知能，弗称知能（研真经，又道行推原经）。唯阿而实，代行化育；唯库而西，错合变化。创无为有，厥唯土天；发隐成著，厥唯木天；化小为大，厥唯火天；彰明贵显，厥唯日天；结交离合，厥唯金天；化蠢为灵，厥为水天；改移流动，厥唯月天。风以动之，火以发之，水以滋之，土以奠之，金以定团，木以建立，活类运行。凡是功用，万化仰藉，一粟之生，九天之力（格致全经，又天经情性）。日星景丽，元象以见。东西运旋，变化以出（同上）。五行专注，方位以定。四气流通，岁时以成（格致全经）。七洲分地；物产以异。四际分空，化育以从。云雨雪雹、雾露沙尘，皆所由资，以妙元功（同上）。察形辨义，观象悟理，先天后天，一贯而已（昭微经）。

第三章

总述小世界身性显著之由

溟漠运精，元祖诞降，髭乳感孕，支裔衍生（道行推原经）。初唯一点，是为种子，藏于父脊，授于母宫。承继先天，妙演后天，胚胎兆化，分清分浊。”本其二气，化为四液：黑、红、黄、白，层包次第。四本升降，表里形焉：红者为心，黄者其包，黑者为身，白者其脉。身心既定，诸窍生焉：肝脾肺肾。眼耳口鼻。体窍既全，灵活生焉（研真经，又道行推原经，又格致全经）。灵活为物，包备万性，与种仅存，与胎俱生，随厥形化，而运其机，俟其体全，而著其迹道行推原经）。子吸气血，由脐入胃，而坚定启，是为金性，百体资之；由胃入肝，而长养生，是为本性，吸化资之；由肝入心，而活性成，是为生性，运动资之；自心升脑，而知觉具，是为党性，外之五官，内之五司，一切能力，皆所资之。是诸所有，四月而成。五月筋骨，为坚定显；六月毛发，为长性显；七月豁达，为活性显（研真经，又格致全经）；生四十日，爱恶言笑，为气性显；长速礼节，善用明悟，为本性显；功修既至，穷究既通，理明物化，神应周遍，为德性显。德性既显，本然乃全，是谓返本，是谓还原，生人能事，至此而全（道行推原经，又研真经）。

第四章

分述小世界身心性命所藏之用

非性无心，非心无性，心性会合，全德昭焉（道行推原经）。心含七德，作是灵明。顺于心包，信于其表，惠于其里，明识在灵，笃真在仁，发隐其妙，真现初心。初心著用，妙应无方。全体大用，莫或遗藏（道行推原经）。先天来降，后天复升，来自此心，复于此心（道行推原经，又研真经）。两弧界合，复满圆形（真经注，又费隐经）。人若灯具。在光其火。不获真光，徒为人具（真经注，又研真经，又道行推原经）。人极大全，无美不备，既美其形，复美其妙（道行推原经，又研真经）。本然流行，贯合粗精。自真来我，造化为之；自我复真，人为为之（费隐经）。本其各具，寻其公共，浑融吻合，卷其过相（同上）。唯是圣人，实践其境，众则难之，自取暗昧，陷于疑逆，徒致溃累（道行推原经）。圣贤智愚，由是而分；迷异好邪，从此以判（同上）。圣人全体，本无明暗；贤则有亏，暗于本然；智暗于性；愚暗于心，暗此蔽彼，本然弗见（同上）。贤障于己，智障于知，愚障于欲。障浅碍深，本然弗通（同上）。信理疑事，则为异端；信事疑理，则为凝贰；疑信交衷，悵悵无之，则为迷惑（真经注）。心顺身逆，是为疏忽；身顺心逆，是为奸佞；心身皆逆，是为邪逆（同上）。疑离之渐，逆悖之深（同上）。沉沦物我，本然隔绝（道行推原经，又费隐经）。唯法圣功，修身以礼，明心以道，尽性复命，全体归真。本然独湛，大用全明，是谓人极，乃复初心（道行推原经）。

第五章 总述大小两世界分合之妙义与天人浑化之极致

唯一非数，是数皆一（费隐经）。厥初实有，统一统数，一者其体，数者其用（昭微经）。

体用浑然，是名真一。由体起用，是名数一。返用归体，是名体一。三一非三，一而三义（同上）。真一起化，数一成化，体一化化（道行推原经）。起化以为，从体著用，成化以命，先理后圣，化化以顺，进以知见，尽于无间（道行推原经）。化如循环，尽终返始（同上）。化出自然，终归自然，少不自然，即非本然（研真经，又昭微经）。本然无着，着于名相；名相无附，附于意识；意识无恒，故曰皆朽（昭微经，又费隐经）。是故万物，只朽其相，弗朽其理，夫理即真（费隐经）。凝目视一，散目视二，着疑陷碍，见物皆幻（昭微经，又费隐经，又道行推原经）。物何非真，事何非实（昭微经），物物纯全，孰云偏驳（昭微经，又费隐经）。一尘一粟，全体本然（研真经）。一呼一吸，终古限量（费隐经，道行推原经）。小中见大，天纳粟中。大中见小，天在尘外（研真经，又道行推原经）。舒其光阴，一息千古。卷其时刻，千古一息（道行推原经，又费隐经）。一归本然，天人浑化。物我归真，真一还真（费隐经，又昭微经）。物无相碍、人无欲累，妙义各呈，本然见焉（道行推原经，又研真经）。初为实理，今为实相，实有相见，种果全焉（研真经，又昭微经）。

黑氏曰

清源黑氏曰：“大世界自无初之初，分体分用，显为著命，以至人性物理，无所不备，是为先天，凡六品。自元气显著，剖阴阳、分四象、位无地、育万物，以至金石草木、鸟兽鱼虫，无所不显，是为后天，凡六品。通十二品，而造化之功成焉。先天为降，后天为升，升到极尽，尽终返始，则谓大世界造化循环也。小世界自一点孕胎，分清浊，辨四液，以至身心体窍，无美不备，凡六品。此小世界之先天也。自灵活显著，明爱恶，别善恶，通达一切事理，以至全体大用，无所不通，亦凡六品。此小世界之后天也，通十二品，而小世界之功成焉。先天为来，后天为复，复至本境，亦若造化循环，则谓小世界原始返终也。大世界先其所先，而后其所后，故其后天尽于后天而已。小世界先其所后，而后其所先，故其后天则返于先天也。此小世界所以贵于大世界也。大世自大世，小世自小世，殊形别类，异质分宗，则天人分品也。大包小，小包大，精粗互人，现象浑沦，则天人合品也。去其分别之迹，忘乎物我之形，先天后天，总归一致而还于一原，则天人浑化，真一还真矣！此其说也，造化之源流，性命之底蕴，元复见精于此。信乎天方之学之有本也？”

《天方性理图传》卷首终

《天方性理图传》卷首译文：

本经五章

第一章

总述大世界造化流行的先后一

世界的最初，没有恰当的名称来称谓他，因为这个造化世界的本然真体，不类同于任何一物，也不借助于任何一物而存在。只有这个实有的本然，独一面贯含万千妙理。正因为他以一而贯含万千妙理，所以他的妙用浑然莫测。只有当他本然之体有所运用的时候，才开始显现出他的作为。本然之体所具万千造化的真理流行，以至充周贯洽、显命生化。凭着他的所欲，首先显示了造化，以他所独具的本知、本能，于是分别显现了万物的先天本性和智慧，这就是万物的根本。凭着这一本然的实有之体，万千造化的妙理才得以纷纷呈现，人与天及物理才能得到完备。在这万千理念之中，包含有极其微妙的属性，这就是所谓的元气，它是先天无象发展到有象的开始。元气承接先天无形的造化之理，而首开后天有形的化合，先分离出阴气和阳气。阳气向外舒展，阴气向内收敛。阳气动而产生热，从而变为火，阴气收而产生冷，从而变为水。水火互相撞击，水得火而产生气体；火烧水而产生土粒。气与火属于阳性，所以向外扩散，遂成为天和星，土与水属于阴性，所以向内积聚，遂成为地和海。天地形成之后，万物在此期间繁生起来。有形的造化演进，至土的出现而终止。物极必返，土返回来与水相合，而生金与石。金返回来与人合，而生草木。木返回来与气合，而生活类。活类返回来与先天的无形妙理相合，而生人类。气、火、水、土，称作造就万物

的四大元素。金、木、活类，属于四大元素所生，叫作三子。合四元三子，叫作七行。七行分布，万物无不依靠它而生存。万物的形体不一样，因而形成不同的种类，由于本质的差别，而归纳为不同的宗属。先天万物无形之理，随着后天有形的气性进行化合，各按不同的秉赋而繁生。大千造化循环不止，到达了终点之时，就返回到它的开始。所以只有人独秉七行的精萃，又妙合真主的全能。先天之理与后天之象，完全显露以后，造化的功用也就完成了。

第二章

分述天地万物各具的功能

真主本然的敷演和理、气、形的化合；才使万物之理、万物之象显著而充满于宇宙之间。后天所显现出的理念，都来源于先天真主的妙用之中的大知，后天所显现出的万千有形之象，都来源于先天妙用之中的大能。先天万物无形的理念，是真主预先独自具有而又非常完备的本知；后天万物有形的形体，是真主所具本知的敷演化合。先天的无形之理，全凭后天的有形之象来显示；后天的有形之象，全靠先天的无形之理来形成。先天各种理念与后天各种形体，非常恰当地结合起来，才使万事万物及性命的九种不同品级，随之而有所分别，各就各位。无形的妙理，与有形的形象结合，从而形成了后天的万事万物，真主的妙用这才得以显现。人所具备的造化功能叫做知能；物所具备的物性叫做功用。先天无形的理念是人人都具有的，后天有形的气化人们秉受的就不一样。由于秉受的不一样，从而就分辨出智和愚不向的人。先天无形之理完美无缺，万物的形体才能得以完美无缺。为此万物的造化功用才能充分地显现出来，以适合于各种环境。能够和真主的知能浑然如一的，为至圣穆罕默德的品性；真主的知能可以听从于他运用的，为大圣人的品性；能够顺应真主的知能而实行的，为钦圣的品性；能够显现阐扬真主的知能的，为列圣的品性；研究真主的知能的，为大贤的品性；以身体力行，正确认识真主的知能的，为智者的品性；坚守圣人的教导，深信不疑真主的知能的，为廉洁者的品性；按步就班，循习真主的知能的，为善人的品性；恣肆放纵自己的知能的，是庸常人的品性。飞禽走兽的知觉，草与木的生长发生，金和石的坚固稳定，他们与人一样，也可以称为知能，但由于属低级知能，所以不以知能相称。只有“阿而实”这一层天的功能，是代替真主执行化育万物的；只有“库而西”这一层天的功能，是执行交错配合万物，产生无穷无尽变化的；创造从无到有的功能，只有土天才能够完成；使隐微的发展成显著的，只有木天才能够完成；化小为大，只有火天才能够完成；使天下光明显耀，只有日天才能够完成；凝结交配，分离化合，只有金天才能够完成；使蒙昧生化为灵妙，只有水天才能够完成；变化、运动，只有月天才能够完成。风的属性是流动；火的属性是猛发；水的属性是滋润；土的属性是稳定；金的属性是坚固；木的属性是挺立；活类的属性是跑动。万物所有的功用，万千化合都依靠九层天的功能，就连一粒粟子的发芽生长，也是九层天的力量。太阳、星辰的照耀，可以从中窥测宏伟无道的显象；大体从东向西的运转，可以从 midst 察造化无穷的变化；四行的特有属性，使方向位置得以确定；四季气候的流转变化的，使万物按年月时令生成；大地划分七洲，使物产各不相同；地至太空分为四个不同层次的四际，使造化繁育随着四际而发生。云雨雪雹。雾露沙尘，都依靠它的功能而变化，可见四际的功用是多么的微妙，多么的伟大！人们通过观察万物的形体，来分辨万物所以生成的意义；通过观察万物的有形之象，从中感悟参想万物隐含的妙理。这样看来，先天无形的妙理，与后天有形的万物，都不过是真主的大道从中以一贯穿罢了。

第三章

总述小世界身性显著的原因

从幽深微妙到广大无际，凝结七行的精粹，造化诞生了人类的祖先——阿丹。此后男女到达婚配的年令，结婚生子繁衍生息。人生的开始，只是一点精子，它象种子一样隐藏在男子的脊骨之中，然后注入在女子的子宫。精子秉承了

先天无形的妙理，由无形的妙理显象后天有形的形象，极其微妙地演化生长。精子在子宫中坐胎，后大成人的变化从此时开始。首先分离出清与浊二气，从清浊二气化分为黑、红、黄、白层层包裹、次序井然的四种液体，它是后天成人的四种基本物质。四种基本物质的运动生长，形成了人的内脏器官与外部身躯。红色的生成心脏；黄色的生成心包络；黑色的生成身躯；白色的生成脉络。身躯与内脏确定后，体外所生诸窍随之而生。眼为肝窍；口为脾窍；鼻为肺窍；耳为肾窍。身躯与口眼耳鼻七窍长全之后，灵活运动随着无形性命妙理的作用而发生。它包总了所有后天的灵觉精妙，它与种于一存具存；与胚胎一生具生。随着后天不同的有形化合，机微妙理自在其中一丝不乱地运筹，直到身体长全，妙理才通过全美的人身得到充分的体现。胎儿吸取气血的营养，由脐带进入胃中。从而金的坚定属性开始起作用，称为金性、身体各部分都全凭这坚定的金性得以稳固。由胃进入到肝脏，才能吸收化合，这是木性生长养护的属性在起作用，称为木性，身体

对营养的吸收化合，都全凭此得以滋养。由肝脏进入到心脏，灵活之性生成，称为生性，后天性命的运动全凭它的资助。由心脏升到大脑，从而知觉全备，这是所谓的觉性，身外的五官，身内的五脏，一切功能都靠此觉性来维持运转。身内身外的所有一切器官，在子宫中四个月发育齐全。五个月筋骨长成，这是坚定之性的显现。六个月毛发齐全，这是生长之性的显现。七个月胎儿各部都能够活动，这是灵活之性的显现。胎儿出生四十天，能表现出喜怒哀乐，这是后天元气之性的显现。当人长大后，遵循礼节，持守伦常，参悟大道，感赞真主，这是纯洁本性的显现。天道人道功修全美，认主认圣，天人性理无不通达，对造化的万事万物无不明晰其中的道理，使自己的意念无不与真主相亲相近，这是德性的充分显现。德性的充分显现，也就是真主造化妙用的整体显现。真主造人，用以显示他造化妙用的全能，现在人能把自己纯净的德性，不受任何污染地全部显现出来，就与当初先天纯洁的性命理念，达到了非常完美的一致，所以叫做返回到了受造时的纯然本初，也叫作返回到了原来。至此，真主造化生人的妙用也就完备了。

第四章

分述小世界身心性命所藏之用

不是主命所显先天纯洁的灵性，就不会生成后天有形的心性。不是后天有形的心性，就无法来显现那先天纯洁的灵性。后天有形的心性与先天无形的灵性浑然结合，才显现了真主全体大用的德性。后天的心性因秉受先天的灵性，所以含有顺、信、惠、灵、仁、妙、初心七种德性。以此七种德性，来体现真主造化人心的全体大用，那就无不透彻明达。顺德，含在心包；信德，含在心表，惠德，含在心中。分析事理，得到真知实见，在于心性的灵妙。切实认主认圣，在于心性的仁德。阐发幽玄的道理，穷尽神奇，知道造化，在于心性的妙德。上述德性的充分显现，就把真主造化心性的全体大用充分体现了出来，这就是纯洁的初心德性。后天显示“初心德性，与真主的无穷造化，无不妙应吻合，从而体现了真主造化的伟大作用包贯一切，无所不在的道理。先天无形的心性之理，通过后天有形的心性来一一体现，这就是所讲的先天之理下降在后天后天造化至有形成人而完善，人所显示出的纯洁德性，又与真主原造的纯洁心性相合，这就是所讲的后天回升到先天。人的纯洁之性，来自真主的本然，最后又归复在真主的本然上，这就是所谓的“来自此心，复至此心。”也就象两个半圆合在一起，形成一个完整的圆圈一样紧密无间。人的身体就象是一盏灯的灯体，真主的真光，也就是先天的纯洁之性，就是灯中的火，如果灯中没有火，也就等于人不具备纯洁的心性。那么灯还有什么用呢？人怎么称为人呢？只有人具备了真主造化的大全，所以才无美不备。这就要求人们既要全美有形的身体，又要全美地体现真主造化的妙用。真主的造化流行，其妙用贯含在宏观和微观。我是从真主的造化上面来的，这是造化使我这样。但当我回归到真主原造那里去的时候，就需要我个人不断地精诚功修。人与万物，无一不具有真主的造化妙用，它们最后都又无一不归复在独一的真主上，无一不与真主浑融吻合，至此有形之象随之

消失。只有圣人能够达到与主浑然如一的境界。众人就难以达到，因为众人受人欲物质的干扰坠累，认主认圣不清，不能明心以体现纯性所致。圣、贤、智、愚因此而分；迷误、异端、奸诈、邪门因此而辨。圣人的身心性命，一切都能与真主浑然如一，所以没有明暗之分。大贤不及圣人，是因为他秉受真主本然的纯净度不及圣人。智者不及大贤，是因为他灵妙的本性有所不明。愚昧的人不及智者，是因为他的心性不够纯净。所以只要明净有亏，就不能完全显现真主的本然之光。大贤存有自身的概念障碍。智者受知识局限的障碍。愚昧的人受嗜欲的障碍。这些障碍尽管有深有浅，但都会阻碍隔离与真主本然的沟通。心中诚信正道之理，而在行为做事上不能遵守教法而另行一套，这就成了异端。信仰不正确，而在行为上遵守教法，这样心中就会游疑不定，犹如盲人摸路，无不进入异途的。内心诚信，而遵行不检点，这属于疏忽。遵行好而内心存不正确的信仰，这就属于奸佞了。遵行与信仰都背逆正道，这就成了邪逆之类，对正道少微游疑疏远，那么背道正道的邪念就会加深。沉沦在物欲己私之中，那么真主的纯净本然就得不到显现。只有效法圣人制定的五功，来遵礼修身，明心向道，纯洁自己的心性，以回复到受造时的纯洁状况，使自己的一切全都归向于真主，使真主的本然清纯，在人们心性中非常澄清地得到显现。那么，真主造化万物的伟大妙用，就会全部明彻洞达，这就是人们修道的极点，就归复到了受造时纯洁的“初心”。初心，也就是真主的本然。

第五章 总述大小两世界分合的妙义与天人浑化的极点

真主无形本然的独一，并不等于有形数字中的万数，但万数都是由一的妙用组成的。真主的实有本然，统贯在无形、有形的万物。万数之中。真主的本体独一无二，而后天的万物、万数都是真主本体妙用的显现，真主的本体与妙用的显现浑然如一，这叫做造化首显的真一之体。真一之体发挥的妙用，叫做万化赖以起始的数一。妙用显现到极点，又归近在真一之体，叫做体一。真一、数一、体一，这三个一虽有三的分别，但并非真的分而为三，实际是一有三义。真一，发起造化。数一，成全造化。体一，复归造化。造化的开始运行，从真主本体上显示出造化的妙用，首先显示了大命，也就是成全化合万事万物的先天理念。先由理念再到后天圣人具体的教化。所有万千造化，无一不与真主的妙用相协调，进而从中参悟真主造化的微妙，明心尽性与真主紧密无间。这就是造化循环达到极点又返回到本源。造化出于自然和顺，又自然和顺地回归浩仇少许不和顺，就会与真主疏远。真主的本然不类同于有形的一切，而借有形的一切达到自我显示，有形的一切与真主难以完全相符，就依附于人的认识来了解，人的认识又难以和真主那样永垂不朽，所以万事万物都要朽坏。为此，万物只朽形体不朽理念，因理念就是真主的显现。凝目去观察一下万物，就可以分辨出万化都出自真一；三心二意，不凝目去观察，就会得出错误的结论。迷惑怀疑地认识真主的造化，陷人在错误的障碍之中，只看到了物质形象结构，而体会察看不到真主，那么所见之物就都属于迷幻了。其实万物哪里没显示真主造化的妙用，万事哪里没显示真主独一的实有？物物事事都秉承了真主纯洁全美的德性，谁说有所不足呢？就是一尘一粟，也都是真主全体大用的充分体现。认识到如此境界，那么一呼一吸之间就能与终古的时间相等。从细微之中可以见到博大，那天地都在一粒粟子之中；从博大之中可以见到微小，那天还不及灰尘微小。所以延长光阴的话，一息之间就犹如千古那么长。缩短光阴的话，千古那么长就犹如一息之间那么短。万事万物统归于独一的本然，这就是所谓的天人化合。万物与人归返于真主，就会万象皆无，回归到受造时的本初状况。物的功用全部发挥，人的心性不被欲望坠累，这样物与人都能呈现出真主造化的妙义，从而就可以见到真主的本然了。先天最初的理念为实有之理；后天的物质形体为有形的实象。先天实有之理与后天实有之象妙合，这就如同种子与果实一样，由种到芽，由芽到枝干，进而开花结果又何复到种子，达到了完美和周全。

黑 氏 曰

清源黑鸣凤总结说：“大世界万有的最初之初，真主的无形本然动而有所欲为，首显了

贯含万有的本体；又显了贯含万有理念的本用；又显了万有根源的大命。以至人性、物理无所不备，这叫作先天。共分六品，也就是六个次序。从万有元气的有形显著，至剖分阴阳、化为四象。天地就位、繁育万物、以至金石草木、鸟兽鱼虫无所不显，这叫作后天。也共分六品。先天六品加后天六品，共计十二品，造化的功用至此而完备了。先天无形之理降而与后天有形之象合，称作“先天为降”；后天有形之象升而复归于先天无形之理，称作“后天为升”。造化演进到极限，达到终点就会迟到它的开始状况上来。这就是所谓大世界的造化循环。人身小世界，自一点精子受孕怀胎，而后分清浊二气，辨别黑、红、黄、白四液、以至在母腹中身心体窍无不发育完备全美。这共分六个次序，也就是六品，是小世界人的先天。从胎儿降生、灵活显著、知喜怒、别善恶，通达一切事理，以至造化的全体大用全部在天上显现，归向真主的大道无所不明，无所不通。也分六品，是小世界人的后天。小世界先天六品加后天六品，共计也是十二品。人为小世界的造化之功，到此而完备了。人的先天为来，后天为复，回复到造化的当初，也就象大世界的造化循环一样，叫作小世界的原始返终。大世界先于小世界而有，而它的极点在后天，以人为极限。所以回归真主晚于人，因此叫作“后其后”。而那后天的人，在后天以自身显性直接归于真主的造化本初，所以叫作“后尽于后”，小世界发生在大世界之后，又先于大世界归向真主，这是后天先归返于先天。这就是小世界人贵于大世界天地的原因。大世界自为大世界；小世界自为小世界。形体不一样，因而有所分别；本质也不一样，因而有不同的分属。为此，大世界与小世界的品性是不一样的。但是，大能包小，小也能包大。因大道本无大小，所以大小又是相连而互通的。所以无形之理与有形之象浑然弥沦；人与天也是合而为一的。这就又罢去了天人分别的痕迹，抛开了物与人的外表形式。先天后天，总而言之都属

于统一的整体，而还原在一个本原上。这样天人浑化，全复归在造化万有的真一上了！此书的阐述，使造化的演进，性命的原委，精确的不能再精确了。由此可见，天方的学说是很有根基的。——天方性理图传卷一

概 言

第一卷历叙大世界所以显著之由。有理世，有象世。理世者，象数未形，而理已具，所谓先天是也。象世者，天地既立，万物既生，所谓后天是也。两世之显著，总由一真。而次第时际，若有所别，列图为说，以识梗概，观文会意，可悟底里。造化流行之妙，人物赋成之理，舍是无以见其真确焉。

造化有初，而必有其最初。象数未形，众理已具，此造化之初也。当其无理可名，是为最初。其造化之本然，不可以名称，诸家以其无称，而遂谓之为无，奚可哉？曰谓之为无者，非虚无之谓也，谓其有真而无幻也，有体而无用也。虽然，既有真矣，真即有也，又何以谓之无？既有体矣，体既有也，又何以谓之无？圣人于此不曰无，而曰元称。性理家于此不仅谓之为有，而谓之曰实有。实有者，无对待而自立者也。真幻不分，体用无别，一无所有，而实无所不有也。曰既谓之有，有即称也，何言无称？曰有者，义也；称者，名也。最初之境，真幻体用义元不具，故谓之有。真幻体用名元专属，故谓之元称。不审乎名与义之别，而谓有，即称也误矣。曰最初之境，毫无虚幻，则称之为真可也。毫无作用，则称之为体，可也。而何以言无称？盖才言真，即拘于其真之品，而遂与幻分矣；才言体，即落于其体之位，而遂与用判矣，非此图之义也。此图之义，即真即幻，即体即用，一本万殊，表里精粗，始终理气，一以贯之。而其称名不落于一边，故曰无称。及其动而显也，分为数品：一、不动品，体也；二、初动品，用也；三、主宰品，体用分也；四、初命品，真理现也；五、性命品，万理分也；六、形气品，气象著也。六品备，而造化全矣。清源黑氏曰：“最初无初也，无初而为万初之初，故曰最初。不可言无，以别异学；不可名称，以杜偏见。《易》云：“太极。”周云：“无极”。释称：“元始”。老称：“元始”。皆言后天之宗，此则先天之本。”

真体无着图说

此初图分品之第一品也。体也，不动品也。说者曰：“有体则有动，何言不动？”曰：“其体也，粹精之至；而不落于方所。凡有气者则动，而此体不属于气；凡有象者则动，而此体不属于象；凡充周有所及，而有所不能遍及者则动，而此体则非虚非实，而毫无所用其充周，夫是以谓之曰：不动品也。”论其品曰不动，而实为一切万动之所从起。动者有着，而此体不动。则无着也。不唯不着于声色，并不着于舒卷；不唯不着于喧寂，并不着于觉照；不唯不着于方所，并不着于有无。一切幻境皆无常，而此一真体则常存而不朽；一切有形无形之属有始有终，而此一真体则无始而无终。无始，则由前溯之，而不得其分际；无终，则由后推之，而不得其究竟。人将于何而用其拟议也哉。说者曰：“义理之为物也，亦不动而无着者也。或者此体当属义理之妙通无碍，而故如是其不动无着也乎？”曰：“此体为古今义理所从出之原，而当此之际，则并无义理之可寻也。是故研究此一图者，于动处求之不得、于着处求之不得。”

清源黑氏曰：“真体即实有也，此则可称矣。无着非玄无也，如火在石。”

大用浑然图说

此初图分品之第二品也。当斯之际，空空洞洞之本体，毫未有动，而已寓乎其动之机，不得已而名之曰初动、初动之品，即全体大用也。大用毫无发露，不过即其本体所含自然之妙，而姑以用名之。夫自然之妙，岂即是用？但既有自然之妙，必绪龠乎有欲动之机，于是乎以用名之也。大用不过知。能二者，自然之妙，尚未有知，而已具有无所不知之妙；自然之妙，尚未有能，而已具有无所不能之妙。知者，言乎其觉照也。能者，言乎其安排也。觉照未显，而后此万种之觉照，皆于此裕其端。安排无迹，而后此万种之安排，皆于此藏其义。知无所知，能无所能，盖用而未离其体之候也。查密氏曰：“知之义，主持之谓也，第此时，犹未析其为主之品。能之义，作成之谓也，第此时，犹未见其作成之机。大用之品，盖总包乎为主一切当然之动，及为物一切能为之动，而浑然裕乎其中。”查密氏之说，可谓扼此一图之要已。

清源黑氏曰，“体静用动，体知用能，静体将著，动用几生，觉照未显，无所觉照也。安排无迹，无所安排也，当此之际，如火在炭。”体用始分图说 此初图分品之第三品也。用含于体，而当此之际，稍稍有发露之机，是为次动品，一无所为而已。裕能为之具，总言之曰知能，析言之，则生、化、予、夺及一切安排、布置之类也。用与体未分之时，曰首显。用与体始分之时，曰次显。首显如火之本明，明与火一，而未及于远。次显如火之外光，光虽不离于火，而却能无所不照。当此之际，主宰之品显焉。盖为者主宰为之也，因为而知之为主宰也。主宰之品显，则一切能为之具，皆蒸蒸乎由里而达之于表矣。总知能之大用而究竟之，则有所为美者焉，有所为尊者焉。美者，和顺之谓也。凡一切万种之安排，万种之称名，万种之义理，皆属于和顺。尊者，威严之谓也。凡一切自强，一切常胜，一切永健，皆属于威严。主宰自强之用，但存于己，而无所用之，用则天地毁、世界坏矣！盖以此自强之用，乃不容存一物者也。识者玩味此境，谓之前定，盖主宰将欲造物，而先裕此大用于其先也。又称之为曰：“墨池”。谓天地之文章，万物之义理，莫不先聚精于墨池之中也。查密氏曰：“此品即真一，包含一切本为授迹之动，是为真有之表也。”本为授迹云者，盖谓真宰以其本体之所有，而赋于物，如印迹然也。

清源黑氏曰：“静境溶溶，动机勃勃，体即真也，用即宰也。唯有真宰，乃有造化，由里达表，如火焰，万灯可分。前定之称，墨池之喻，精乎美矣！”

真理流行图说

此初图分品之第四品也。命者于穆流行之义，乃真宰发现之首品也，非体也，非用也，亦非为也。盖发现之而为命者，真宰之发现也，既发现矣，欲复称之为主宰不得也，遽欲称之为物亦不得也。当此于穆流行之际，真宰以其本体中无所不有之妙，尽发现于此首品之中。首品者，千古群命之一总命也。后此之造化，皆此首品，以真宰之所发现者，而一一发现之

也。首品为真宰之首品。而但不得以真宰称之。首品之所有，一皆真宰之所有。首品所含之现象，一皆真宰所含之现象。后此造化之事，皆首品之事，而真宰若不与其事矣！故于此名之曰：“代理”。即其流行中之所有者，而两分之：一为性，一为智。性，即大川中所谓知之所化也。智，即大用中所谓能之所化也。性、智，即真宰之知能也。此性为千古一切灵觉之首，此智开千古一切作用之端。性、智二者，代行造化之本领也。后此凡属有灵之物，皆根此性而始，人、神、鸟、兽之类是也。后此凡属有为之物，皆根此智而始，天、地、万物之类是也。以故首品，又名曰：“大笔”。言千古一切理象，皆从此大笔写出者也。又名曰：“道”。盖为古今理象往返之道路也。真宰之起化，莫不从此境而起；及万化之归真，亦莫不从此境而归。识者曰：“万化从此境而归真矣！此境有不偕万化而同归于真者乎？追至此境，亦归真矣。而又何必别其为首品也乎？”

清源黑氏曰：“真宰发现，大命出焉。真宰为知，大命为能。真宰为寂，大命为感，当此之际，如念在心，如火在汤。濂溪无极，青尼大道，牟尼大觉，皆主乎此。”

性理始分图说

此初图分品之第五品也。自首显大命中，灼灼乎有分析之兆者也。色象未形，而其理森然已具。凡为人为物、为圣为凡、为上为下，及象世所有一切之理气，靡不于此境若见一浑然之迹焉。首显大命中之本然，曰性、曰智。此之所谓性者，根于大命中之性而起，人之所以然也。此之所谓理者，根于大命中之智而起，物之所以然也。人与物之所以然，皆同出于一原无有别也。乃物之所以然，则称之曰理；人之所以然，独称之曰性者，何也？性则其灵觉者也。称其灵觉，以别于物也。性者，人之所以然也，而人性大概之品有九。理者，物之所以然也，而物理大概之品亦有九。性之最初，而近于真宰者，至圣之性也，其次大圣之性，其次钦圣之性，其次列圣之性，其次大贤，其次知者，其次廉介，其次善人，其次庸常，凡九品。物理之最初而合于真理者，“阿而实”之理也。“阿而实”包含八天，而总持其用，天品之至大者也。其次则“庠而西”之理。“庠而西”包含六天，代行其用，而亦在“阿而实”所含之内也。次土天之理，次木天之理，次火天之理，次太阳之理，次金天之理，次水天之理，次太阴之理，凡九品。人天之性理既备，复自人性之所余剩，而化一切鸟兽之本然。自鸟兽本然之所余者，而化一切草木本然。自草木本然之所余者，而化一切金石之本然。此数等者，又自九品人性中，而流行以出者也。人之性，有生长，有知觉，有灵慧，得其性之全。鸟兽之性，有生长，有知觉，无灵慧。草木之性，仅有生长。而金石之性，则仅有坚定而已。自九天之理之所余，而化风、火、水、土四行之理。天之理，运行不息者也，风、火、水、土之理，亦皆运行不息。而唯土之理，则做党其坚凝也。皆次第分析，而流行以出者也。由是而总一切流行分析之，所余者为溟渣焉，则所谓气者是也。气则万有形象之本也。说者曰：“性理之始分也，有如是诸品之不同、先后之不一，其造化有所为而为之者乎？抑元所为而听其然者乎？”曰：真理流行而至于此极，当亦听其自然，而但其中高下次第不致有丝毫之陨越，则是有一定之主持，而安排者也，是故谓之有为，不可谓之无为。”

清源黑氏曰：“一实万分，万殊一本，所谓无极，而太极也。色象未形，而理已具，若意识然。溟渣为后天之最初，亦既先天化穷返本之极致。”

气著理隐图说

此初图分品之第六品也。先天精粹之品流行至此，始觉其有浑沦之象，则所谓元气也。先天无色无象之妙，至此而终。后天有色有象之迹，于此而始。此其境殆承流宣化之一大机柱也，元气虽于穆流行之表，而其为物也，却不在性理之外，并亦不在首显大命之外，并亦不在全体大用之外。当其最初无称之时，元气本然已离乎其中。但最初之时，分析未形，而流行至此，本然发露，盖由里而达于表之会也。其为物也，似浊而清，似迹而妙。论其次第，乃先天一切流行之所余，而及其发露也，则凡先天一切之所有，人与其人之性，物与其物之理，无不于此元气之所发露，而因之以发露焉。即最初中，所谓全体大用者，亦莫不于此元

气发露时，而因之以发露焉。是浊也，而为清之所不能外；迹也，而为妙之所不能离。是故名之者，不得仅名之为气，而必名之曰元气也。元者，一切精粹之所聚。气者，一切精粹所寓之器。图称气著理隐者，理非因气而隐也。盖理之为物也，动少而静多；气之为物也，动多而静少。当斯时也，气动而理静。夫是以谓之为隐，隐者各有所待而显耳。元气发露，亦分六品。一、浑同品，即此际位分也；二、起化品，阴阳分也；三、广化品，四象著也；四、正位品，天地定也；五、蕃庶品，万物生也；六、成全品，人类出也。六品备，而元气之能事毕矣。

清源黑氏曰：“真理为万灵之纲，而性理由分；元气为万形之纲，而色象以著。前此有理无迹，气隐于理；后此有迹有理，理隐于气。斯时也，若文字含于笔端。至阴阳分，四象著，则文字落于方策矣，是为太极”

阴阳始分图

此元气起化品也。元气为于穆流行之溟渣，而其中所含裕者，皆先天大命中性智之所余、其分阴分阳，仍即本其有得于性智之所余者而分之也。智乃有为之始，而喜动之端，则元气中所得于智之余者，自必有喜动之机，而动乎其不得不动也。性则安之不与俱动，则元气中所得于性之余者，亦自不与俱动也。性智所余，一动一不动，遂于其中，有两分之象矣。于其动者，谓之阳；于其不动者，谓之阴，此一气化而为两分之由来也。其初分也，二者互杂，不甚相离。及其后也，阳积于一处，而浸浸乎有向表之机；阴积于一处，而隐隐乎有向里之势。智之所余，化而为阳；性之所余，化而为阴。此阴阳之根，起于性智之所余也。说者曰：“先天之言理也，性先于智；后天之言气也，智先于性。元气之流行也，不亦先其所后，而后其所先乎？”“曰：“先天理胜之时，智藏于性，而性实包乎智。后天气胜时，性藏于智，而智实包乎性。此阳之大端起于智之所余，而居于先；阴之大端起于性之所余，而居于后。亦先后次第行乎其不得不然者也。”

清源黑氏曰：“此易有太极，是生两仪也。阴静阳动，孰窥其本？左阴右阳，莫识其非。兹曰：“根乎性智，发乎表里，则诸义释然矣。观其图，若泥水未澄、已澄之象，理更分明。阴阳分于同时，而说者言先后次第，误矣！”

四象始形图说

此元气广化品也。当斯之际，阴阳化而为水火，水得火则生气，人暴水则生土，是故水、火、土、气，四象成焉。说者曰：“阴阳何以化而为水火？”曰：“阳根于初命中之智，而智又根于大用中之能，智与能皆外明者也。此阳之所以化而为火，火外明者也。阴根于初命中之性，而性又根于大用中之知，性与知皆内照者也。此阴之所以化而为水，水内照者也。水受火炽而气生。气即水之妙化，而欲升腾者也。水体虽下，而含有真阳，故受火炽而其气直欲升腾。火与水搏而土生。土即火之存迹而欲坠落者也。火体虽上而含有真阴。故与水搏而其土不得不坠落。水火土气四者，高之中有雨下之义，低之中有附上之因；其称为四元，以其分万有形色之宗元也。其本义为四奇。奇者，单也。谓四象皆单自成行，而无配故也。后此金木生，则为耦行者矣。

清源黑氏曰：“阴阳化水火，即犹先天知能化性智也。水火交错而生气土，即犹性智流行而生理气也。火根智能，故光焰外明而上炎；然内含真阴，故下为水浚而灰烬成土。水根性知，故江河内照而下润，然内含真阳，故上为火煦而蒸潮为气。初则火上水下，土为浊阴，故通气而下。土下，而清阳之气上矣。继之土重于水，又沉水于火，又越火而上。气火日上，土水日下，遂划溜空际矣。”

天地定位图说

此元气正位品也。真阳之气外发而为天，真阴之质内敛而为地，是以天包乎地而地寄于天之中央，如鸡子黄白之形，天地定位，而水火存于其中矣。夫天，即气也。气即水受火炽而上腾者也。此天之所以定位上也。地即土地，土即火与水搏而存迹以下坠者也。此地之

所以定位于下也。定位于上下者，分形于内外也～由地观天，似乎天高而地下。而若自其天地之全形观之。实天外而地内也。火无所着而附于天，当其天体之初成也，其气扬而有次第，火即因其飞扬次第散人其中，而遂成日。月、星、辰之象。水性善下，而附于地，当其地体之初定也，其势或高或下，有坚有泄，水即随其高下坚泄，流浸其中，而遂成江海河渚之形。火之存迹下坠，而其清者上附于天；水之真阳上升，而其浊者下附于地，是在天之象，在地之形，未有不因水火交错而成者也。水火之所以不能无交错者，盖缘阳之中含有真阴，阴之中含有真阳，而非阳一于阳，阴一于阴者也。

清源黑氏曰：“四象形而上下判，形久则坚定矣。然阴阳既分，何以阳复含阴、阴复含阳？曰：‘水火总出一元，阴阳必无纯胜，观之火内暗、水内明可知。’万物始生图说 此元气蕃庶品也。天地定位，水火交错，则化育之事起焉。万物不可以无因而化育也，天地水火之中，先结聚其为金、木、活三者，以为化育万有之纲。金、木、活三者，皆有所配合而成者也。金者，本地水之凝结，而得乎气、火之变化以成。木者，本气、火之施授，而得乎地、水之滋培以生。活者，本气、火、水、土四者之凑合，而洋溢充满于空中者也。自天地之化育观之，则金、木、活为天地之三子；自三者之化育观之，三者又为万物形色之母。是故金气流行，山得之为玉石；水得之为珠蚌，土得之为五金之矿；鸟兽得之而成鸟兽之宝；草木得之而为草木之精；一切万物得之而各成其为坚、明、定。固也。木气流行，山得之生嘉植；水得之生萍藻；沃土得之生禾稼；瘠土得之生草毛。四植之中，享土胜者为坚质；禀气胜者为中空；禀水胜者多繁花；禀火胜者多果实，而要皆得此木气以为化育者也。活气流行，生于山者为走兽，其形体与丘陵似；生于林者为飞禽，其羽与枝叶似；生于水者为鳞介，其鳞甲与水波似；生于土者为蛰虫，其形质与土壤似。四生之中，禀气、火胜者能飞；禀土、水胜者能走；禀气、土胜者性温；禀火、土胜者性烈；禀气、水胜者性贪；禀水、火胜者性暴，而要皆得此活气以为化育者也。金、木、活三者，在天地化育之中而为三子，而及其后也，万物莫不资之以以为始，则又实为万有形色之母矣一。

清源黑氏曰。”万物之大宗三。上与水合而生金，气与火合而生木，四气共合而生活类。是天生一，地生一，天地共生一，故只有三也。三者之气，互入于万有之中，而以其气胜者为名。金气胜名金；木气胜名木；活气胜名鸟兽。要知万物中有万物也，其生也有自然之次第，先金，次木，次鸟兽。所以然者，元金则木不生，无木则鸟兽不育。抑万物之生，皆从地出，自下而上也。故金藏土中，木见土外，鸟兽则飞行于空。三者代天地之化育者也，故曰万物母。”

大成全品图说 此元气成全品也。天地万物具备，则人生焉。人之生也，非一听于阴阳之气，自相摩荡而成者也，实有真宰主持乎其中。盖有天地而无人，则天地之设位何用？有万物而无人，则万物之取用谁归？此以知天地万物之生，凡以为人也。人也者，真宰全体大用毕聚于其中，以自然而然之知能运气、土、水、火四行之精粹，阅四十晨而其身始成，表里体窍无不与世界所有相印合。人之身，统括一切所有之身；人之心，包总一切所有之心；人之性，浑含一切所有之性，是以人为万物之灵也。自先天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之种。即元气亦从此种而发。自后天之理论之，人之所以为人，乃一切理气之果。元气自分阴分阳，直贯到底，亦无非为此果而始有诸凡之发露也。后天之果，即先天之种也。体窍无美不备，而其最微妙者，又无过于心、性二者。性有十德：五为外照，五为内照。曰视、曰听、曰言、曰臭、曰触，是谓五党，分于心而发之于表；曰忆、曰虑、曰记、曰悟、曰总觉，是谓五力，分于智而寓之于脑。心七层，而其清有十：喜也、怒也、爱也、恶也、哀也、乐也、忧也、欲也、望也。惧也。心之十情，相合于性之十德而发者，则其品之上焉者也。此人之所以为人也。其始受造化而成其为人之身者，名曰阿丹。后此人类之繁，皆自阿丹生者也。即其配，亦自其左肋而出者也。阿丹，天下万世之元祖也。

清源黑氏曰：“四元三子，革精而成人身。全体大用，毕聚而成人性。先天后天，缔结

而成其人，为万物之灵。天地如树，人其果，树全于果，人出而造化之功完焉，故曰大成全品。后天之果，即先天之种。知果不异于种，庶几知所以尽人矣。”

《天方性理图传》卷一终 《天方性理图传》卷一译文：

概 言

第一卷，历述宇宙万物，大世界如何从无到有的造化原因。大世界的形成，有理念世界，有形世界。理念世界，是指后天所有的形象与道理还没有成型的时候，而它们的先天无形理念已经全部预先具备。所谓的先天，就是指此而言。有形世界，是指有形的天地设立，万物的繁育生长等。所谓的后天，就是指此而言。失天后天两个世界的显现，都是从独一真主那里而来。大世界，小世界在不同的演化形成阶段，是各有一定的分别的，划出图形加以说明，以便从图中能认识一个大概。然后阅读传文文字，领会其中的意思，这样就可以彻底了解了。造化演进的奥妙，人与物造化生成的妙理，如离开此性理图说一书，就不可能得到正确的解答了。

最初无称图说

造化有它开始的时候，就必然有它最初的时候。后天有形之象与万有之理还没有形成，那先天万千无形的理念已全部具备，这就是造化的当初。当先天万千理念还一无所有的时候，就叫造化的最初。最初就是真主的本然。本然无形无象，无法用有形的名称来称谓它，其它教派，因无法称呼而遂称为没有，这怎么能行呢？有人说：“称为无的人并不是虚无的说法，是说它有真一存在而无具体的形式。也就如同它有本体而还没有运用造化的时候，所以不显其形。”如此说来，既有真一存在，真一即为实有，又怎能说无呢？上述既有本体了，本体也就是实有的表示，又怎能说无呢？圣人对此不说无，而说无法称呼。性理学家对此不仅称有，而且还称实有。实有，也就是不似一物，不依赖任何有形、无形而独然自有的表示。在有形与无形不分别之际，本体与妙用浑然不显的时候，这时宇宙还一无所有。但是，因为有造化万有的无形真一存在，所以又可以说无所不有。既然可以称为有，那么有不正是对无法称呼的称呼吗？怎说无法称呼呢？这里说的有，是说它的意义，称呼是指名称，还是有一定的区别的。最初的时候，真、幻、体、用的意义无一不具，所以称为实有。但真、幻、体、用的名称，没有什么有形的实际可指定为真一，所以说无法称呼。不审察名称与意义的不同而盲目称有，那他称呼的就错误了。正确的认识是，最初的时候，虽然无法体现，但却丝毫不虚幻，称为真一就可以了，对真一毫无作用的寂然状态，就称为真一的本体就可以了。而为什么又说无称呢？是说一称呼真，就即构限在真的品位，而遂与幻分开了。刚刚讲体，就即落在体的位分而遂与用分开了。这并不是此图解所要阐述的意思。此图的意义是，是有又是无；是体又是用。本体只有一个，而它的称谓，因妙含万千而不一。表里大小，造化的开始与终结，无形之理与有形的气化，都是真一妙用的贯穿。而它的名称又不拘限在一切上，所以说无法称谓。及真一动而显示妙用的时候，可分为数品，也就是不同的阶段。一叫不动品，就是指真一的本体无形无象，隐

然不动。二叫初动品，就是真一的大用开始显现。三叫主宰品，就是真一的体与用开始分别。四叫初命品。就是万千理念的显现。五叫性命品，就是万千理念开始有形的化合。六叫形气品，就是无形之气与有形之象显著成形，六品全备，那么万千造化至此周全齐备了。

清源的黑鸣凤总结说：“最初，其实无初可讲。无初而成为万千有象的开始之初，所以才叫最初。对于无形的最初，不能说是没有，这是为了与异端学说分别。对真一不能名状，这是为了杜绝偏见。《易经》上说的“太极”；周濂溪讲的“无极”；佛家说的“无始”；老子说的“元始”，都是说的后天造化的根本。我们这里所讲的，是先天的根本。”

真体无着图说

这是图一分别阐述的第一品，把真主的本体称为寂然不动品。有人问说：“有体就会有所运动，为什么说不动呢？”回答说：“真主的本体，精粹之极，他没有方向和处所。凡是

有形的气性之物，全都在运动，而此真主的本体，不属于气化。凡是有形之象的都会运动，而此真主的本体，不属于有形的形象；凡是能到达一定的地方，而有所不到的时候就运动，而此真主的本体，非虚有又非有所实指。他那造化的妙用贯洽，此时尚一无所显。正因为如此，所以说为不动品。”就他的品位来讲为不动，而实际上他是一切万动的起因。动，就会有所依着，而此体不动，就不依着任何一物，不仅不依着于声色，并且不依着于时间；不仅不依着于动静，并且不依着于觉悟；不仅不依着于方向处所，并且不依着于有形之象和无形之理。一切幻境都不会永恒，而此一真的本体则常存而不朽！一切有形无形的东西；都有始有终，而此一真的本体没有开始的时候，也没有终止的时候。说他无始，是因为往前推求而得不列他开始的界线；说他无终，是因为往后推求而得下到他终止的界线。我们将从哪里去论证始与终呢？有人问说，“义理的概念也是不动而又不依着于什么上的。或者说真一的本体当属于妙理，妙通于万有而无阻元碍，所以才能如此寂然不动而又无依无着的吗？”回答说：“此真一的本体，是古今义理产生的本愿但此时还不曾显现义理。所以研究此图此品的人，在动处上探求真一的本体，就难以获得确切的答案，在依着方面探求真一的本然，也难以得到解答。”

清源的黑鸣凤总结说：“真主的真体就是实有，这是比较恰当的称呼。真主的无依着，并非玄虚无有，这如同火在石中的道理一样。”

大用浑然图说

这是图一分别阐述的第二品。当此之际，空空洞洞的本体，毫无动静可显，但已含动的机妙。不得已，不得不以初动来称呼他。初动这一品位，也就是真一的全体大用。真一的大用毫无显露，不过就其本体所含的自然之妙用，而姑且以用来称呼他。那自然之妙怎么可以称为用呢？因为既然有自然之妙含在本体，就必然会包含和合欲动的玄机，于是就以用来称呼他。真主的大用，不过知与能两项。自然之妙此时还隐然无象，所以不显一点真主的大知，但他却已经具备了无所不知之妙。自然之妙，此时不显一点真主的大能，但他却已经具备了无所不能之妙。知是说真一的大知大觉。能是说真一的造化安排。大知大觉虽然不显，而后来的万千大知大觉，都从此包容中发起。此时造化安排虽然不显。而后来的万千安排造化的妙义都深藏在这里。真一的知还无从了解，他的能还无从体察，这都是妙用未离真一本体时的情况。查密氏说：“知的意思是主持的意思。只是此时还没分出能够主持万千化合的各种不同品位。能的意思是作而有成的意思，只是此时还没有见到作而成之的机妙。大用的品位，全然包总真一的一切当然之动，及万物有形的一切功能之动。使两者浑然包容在其中。”查密氏的说法可谓切中了此图的要领了。

清源的黑鸣凤总结说：“真主的本体是静而不动的，只有大用显然后才有所运动。真主的本体含万有的先知，当大用显现造化之能后，才能安排万物的繁育。真主寂静的本体将要显现，动和用才开始萌生，此时觉悟还没有显现，所以没有什么感觉。此时造化的安排尚没有显露任何形迹，所以没有任何形迹可察。这时候的情况，如同火在炭中一样。”

体用始分图说

这是图一分别阐述的第三品。当真一的大用隐含在本体之中时，稍微显一点就称为次动品。当次动品的时候，还不显任何作为，但已具备包容一切作为的属性。总的来说，可以叫做知与能，细分析就是指生、化、予、夺及一切造化安排、布置之类。在用与体不分的时候，叫做首显。当用与体开始分辨的时候，叫作次显。首显，如火的本身光亮，光亮和火一体。此时光亮尚不向外发射。次显，就如火向外射出光亮。光亮虽然不离开火，但却能无所不照耀。当此用与体分而有所作为的时候，主宰的本然之体开始显示。作为，是主宰自具的作为，正因为有作为显示，才知有主宰。作为实际上就是主宰的显示。主宰的品位显示了，那么一切造化大能就为之具备，全部升腾地由里达表的显现出来。对知、能及大用总的来研究

其深义，有可称为全美的，有可称为尊严的。全美，是和顺的称谓。凡是一切万千造化的安排，万千造化的名称，万千造化的义理，都属于和顺。尊严，是威严的称谓。凡是一切自强，一切永胜，一切永健，都属于尊严。主宰对自强的运用，只存于自用而不外用。外用的话，天地就会毁，世界就会坏了！此真主的自强之用，不容一物与主相匹配。有学识的人研究此理，就可以认识到，只有真主是自强独有的，万物都是真主安排的，这就是万事皆为前定的前定。主宰将要造化万物，而先包容此大用于前，又称“墨池”，也就是天地的先天起因，万物的先天义理，无一不光聚精于“墨池”之中。查密氏说：“此品就是真一。包含了一切本具的作为和造化授于万有迹象的动力，这是真一实有的表示。”真主的本为，造化授于万有迹象的说法，是讲真主以他本体的所有而赋予万物。这犹如__印章往纸上盖印的道理一样。

清源的黑鸣凤总结说：“真一寂然清静之时。万机溶溶；而显动之时，万机勃勃。本体就是真一；大用就是主宰。只有真宰，才显示了造化。这是真~的本然由里达表的显示，就如同火生焰而点燃万灯一样。对前定的论述，墨池的比喻，真是精确而又完美了！”

真理流行图说

这是图一分品中的第四品。真主首显的大命，有非常全美地显示造化流行的妙义，是真宰首先显示的首品。他既不是真一的本体，也不是真一的大用，更不是真一的作为。首先显示而被称为大命的，是真宰的自我显示。既显大命之后，再称大命为主宰是不恰当的，称它为物也是不恰当的。当此完美显现造化流行之妙的时候，真宰以他本体之中无所不有的微妙，全然显现在此首显的大命之中。这首品大命，就是千古群命的总命。此后的造化，都根据此首品大命，把真宰所显示给大命的，一一在造化中显象。首品为真宰的首品，但不能以真宰来称谓。首品中的一切，都是真宰的一切。首品所含的一切元形理象，都是真宰所含的理象。此后的造化成形，都是首品大命的作用，而真宰就好象不干预了！所以此首品大命又叫作“代理”。从首品

大命中包含的万千造化的理妙，可以分为两项。一为性，一为智。性，就是大用中所谓的知，是知化而为性。智，就是大用中所谓的能，是能化而为智。性与智，也就是真宰的智与能。此性，为千古万有灵妙觉悟的发端。此智，开千古一切作为运用的起始。性与智二者，是代行造化的根本。此后凡属有灵性的万有之类，象人、神、鸟、兽，都从此性开始。凡属造化的作为之类，象天、地、万物都从此智开始。所以首品又叶“大笔”，是说千古一切理象，都是从此“大笔”上写出来的。又叫“大道”，是指古今理象往返循环的道路。真宰发起的造化，无一不是从此“大命”、“大笔”、“大道”上大发起。到万千造化之物返本归真的时候，也就无一不从此而归向真宰。所以有见解的人说：“万化从此大命而归向真宰了！”此境有不随万化而同归于主宰的吗？达到此境界，全都归向真宰了！而又何必去分别什么为首品呢？

清源的黑鸣凤总结说：“真宰显现才发出了大命。真宰为知，大命为能。真宰为寂然无形，大命为感而有动。这时候，犹如意念含在心中，又如火的热含在汤中。象周濂溪所说的“无极”，老子、孔子所说的“大道”，释迦牟尼所说的“大觉”。

性理始分图说

这是图一分品中的第五品。从真主首先显示的大命中，闪耀着分化万有的象征。虽还不显有形的色象，而那先天无形的万千理念。已森然具备在此大命之中。凡属人类、万物、圣人、凡人、天上、地下及有形世界，所有的一切理、气，无不从此大命中如同见到真一浑然的迹象了。真主首显大命中的本然，叫作性，叫作智、这里所说的性，是从大命性中发起的，这是人之所以为人的原因。一这里所说的理；是从大命智中发起的，这是物之所以为物的原因。人与物之所以如此，都同出于一个造化本源，本源没有什么区别。那物之所以为物的原因，称之为理。人之所以为人的原因，只独称之为性。这是为什么呢？性，是指灵妙、觉悟，所以就称性为灵妙、觉悟，以便与物理有所区别。性，是人之所以为人的原因，而人性大体上说可以分为九个品位。理，是物之所以为物的原因，而物理大体上说也可分为九个

品位。人性的最初能与真主切近的，是至圣的性。其次为大圣的性；其次为钦圣的性；其次为列圣的性；其次为大贤的性；其次为智者的一性；其次为廉洁者的性；其次为善人的性；其次为庸常者的性，共分九个品位。物理的最初能与先天真理相合的，是“阿而实”天的理。“阿而实”包含八层天的功能而主持总体运用。是天品位之中最大的品位。其次是“库而西”天的理。“库而西”包含七层天的功能而代行它们的功用。只是也在“阿而实”天的包含之内。其次为上天之理；其次为木天之理；其次为火天之理；其次为太阳之理；其次为金天之理；其次为水天之理；其次为太阴之理，共分九个品位。人性物理既已全备，又从人性的剩余上，造化了一切鸟兽的先天本性。从鸟兽本性的剩余上，造化了一切草木的本性。从草木本性的剩余上，造化了一切金石的本性。这数等造化生成之物，又都是从九品人性中演化生成的。人性含有生长、知觉、灵慧，这些全都具有了，才可称得到了性的全部。鸟兽的性，含有生长、知觉，而缺少灵妙的智慧。草木的性，仅含生长。而金石的性，就仅含坚定而已。从九天之理的剩余上，而化合为风、火、水、土四行之理。九天之理是运行不息的，那么风、火、水、土四行之理，也都相应运行不息，只有土的属性有点坚实凝结，都次序井然一丝不乱，全是出自造化的演进，由这四行而包总一切造化的演进。如果分析上述各种性命的不同“剩余”，就全为无形先天漠然莫测的余渣了，那所谓的先天元气，就是指的此。元气是有形万有的原本。人们问说：“性命之品分品，有这么多品位的不同，呈现的先后又不一那造化是有意安排的呢？还是无意而一切任其自然发展的脚”回答说：“真理演化达到如此及至，当属自然而然的演化。但在演化的过程中，高低先后不会发生一丝一毫的差错，这就表明其中有一定的造化主持者和有意的安排者，所以叫做有为，也就是有意的造化安排，不能称为无为。”

清源的黑鸣凤总结说。“真一实有而分万千妙用，而万千妙用又统归于真一的实有。这就是所谓的无极而生太极，太极而归无极的道理。万事万物还没有显象时，而万事万物的万有理念已先具备理念，这犹如人的意识一样。先天漠然莫测的“余渣”，为后天造化有形的根本。此根本，也就是先天造化演进到后天万象达到极限时，要返回到根本的极点。”

气著理隐图说

这是图一分品中的第六品。真一之体自先天显现作为，直到此时的元气，才开始出现浑然的万象，这就是所谓先天万有显形的元气。先天无色无象的玄妙，自此元气的出现而告终。后天有色有象的形体，从此而开始。”它是承接先天无形妙理，而显示造化有形的一个重要依托。元气虽庄严而完善地表现出造化的有形，而它作为有形的依托，却不在性理以外，也不在首显的大命以外，并且也不在全体大用的以外。当真主最初无法称名的时候，元气原来如此的本然已离其中，只是最初的时候分不出形迹。到不断显示造化，直至此元气之品位时，元气的本然呈现，正是由里达表的时刻。此时的元气好似浊着，又好似清纯；好似有形，又好似玄妙。论它的品位次序，它在一切先天造化显示的最后。而它的显象，那就包括先天一切的所有。人和人的性命之理，物和物的物理，无一不由元气的显象而一一表现出来。就连最初的无形无象称作全体大用的，也无不因此元气的呈现而随之呈现了。元气中的浊着，使元气中的清纯离不开它；元气所显露的有形迹象，而使元气中的玄妙离不开它。所以元气的名称不能仅仅叫做气，而必须叫做元气。元，是指一切精粹的聚合；气，是指一切精粹隐含的器具。图中称气显现而理隐没，理不是因气而隐去，是因为理的本性动少而静多，气的本性是动多而静少，此元气出现之时，气动而理静，是由此而称为理隐的。隐没的理，是各自等待一定的时候而一一显现罢了。元气显现也分六个品位。一叫浑同品，也就是此时的元气。二叫起化品，也就是阴阳分离。三叫广化品，也就是四象显著。四叫正位品，也就是天地定位。五叫繁庶品，也就是万物繁生。六叫成全品，也就是人类出现。六个品位全备，而元气的作用也就到此而完成了。

清源的黑鸣凤总结说：“真理为万千无形灵妙的总纲，而性理由此总纲而分别显示。元

气为万千有形的总纲，而色象由此总纲而分别显著。元气之前，只有理念而不显形迹，这是有形的气性隐含在无形的理念之中。元气之后，有形体也有理念。理念隐含在了有形的气性中，此时就如同文字含在笔端。到阴阳分离，四象分别显著时，那就犹如文字写在纸上了，这就是有形初显的太极。”

阴阳始分图说

此阴阳，为元气开始化合的品位，元气是庄严完美的真一，显示造化流行的先天溟渣。而溟渣所包含的一切完善和协，都是先天大命之中性和智的剩余。元气分而为阴阳，也就是根据得自性、智的剩余，从而分阴分阳。智是有所作为的开端，为喜动的开始，是元气中得自智的剩余，就自然一定具有喜动的动机，从而动于它不得不动之中了，而性就安然不动，不随之而动了。那元气中所得于性的剩余部分，也就自然不与它一起运动了。性、智的剩余，一个动一个不动，这就在其中有一分为二的表现了。对元气中动的，称为阳；对元气中不动的，称为阴。这就是元气由气化而分为二的原因。元气初分二气时，阴阳互相溶合，还不怎显分离。到后来，阳积聚在一起，而遂有迅速向外的表现。阴积聚在一起，而遂有隐藏向内的趋向。智的剩余，化而为阳；性的剩余化而为阴，这阴阳之根，起源于性、智的剩余。有人问说：“先天讲理念时，性的品位先于智；后天讲元气时，智的品位先于性。那么，元气的显现不也是后者为先。先者为后了吗？”回答说：“先天理先显，也就是理盛的时候，智藏在性中，而性又确实包藏着智。后天天气性盛的时候，性藏在智中，而智确实又包藏着性。这是因阳的首先显现，起源于智的剩余，从而位居于先，阴的首先显现，起源于性的剩余，从而位居于后、这是先后次序在造化流行中不得不如此的、”

清源的黑鸣凤总结说：“这就象《易经》的太极而生两仪一样。阴静而阳动，谁能看到它的原本状况？左阴而右阳，难以认识它的究竟，可以这样说：‘元气根据先天的性和智，从内及外地显现万有。这样，一切意义就都得到解答了。’观此图解，就象泥水浊着而没有澄清，待浊水澄清的时候。理就更加分明。阴与阳的分离是同时的，而问者讲先后次序就误解了！”

四象始形图说

这是元气广化的品位。当此之际，阴阳化合而生水火。水得火烧而生气体，火烧水而生土粒。于是水、火、土、气四象就生成了。有人问说：“阴阳二气凭什么化合而生水火？”回答说：“阳来源于初命中的智，而智又来源于大用中的能。智与能都是向外显形照射的，这是阳之所以化而为人原因。火，也是向外照射的。阴来源于初命中的性，而性又来源于大用中的智。性与智都是在内显示的，这是阴之所以化而而为水的原因。水，也是向内向低流动的。水受火的炽热而生气。气，也就是水的微妙分化，而要上升的东西。水的本体虽处低下之位，而它含有真阳之气，所以受火的炽热而其气就直上升腾。火与水搏击而生土。土，也就是火的存留迹象，而要坠落的东西。火的本体虽处高位，而含有真阴之气，所以火与水相搏击，而土不得不坠落。水、火、土、气四者，高位之中有照耀下方的意义；低位之中有依附向上的原因。它的名称叫四元，它之所以称为四元，是因为它具有后天万千形色的根源。它的本意叫四奇。奇，就是单独的意思。是说四元都能独自成行而无匹元配的原故。此后金、木生出，就称为协助四元行事了。

清源的黑鸣凤总结说。“阴阳化合而成水成火，就犹如先天的知能演化成性成智的道理一样。水火交错而生气生土，就犹如性智的造化流行而生理生气的道理一样。火的根源来自智能，所以火焰外射而向上燃烧。然而，火内含有真阴之气，所以下为水浚，而灰烬成为土。水的根源来自性智，所以江河向低处流，而向下滋润。然而，水内含有真阳之气，所以上为火煦，而蒸发为气，最初火在上，水在下，土为浊着的阴性，所以越过气而下沉。土下沉而清阳之气就上升了。后来土重于水，所以土又沉在水的下面；气轻于火，所以气又升在火的上面。气、火不断地向上升，土、水不断地向下沉，这就划分出了天地的空间了。”

天地定位图说

天地是元气正位的品位。真阳的气性向外升发而成为天；真阴的本质向内收敛而成为地。所以天包着地，而地保持在天的中央，这犹如鸡蛋的蛋清和蛋黄的情况一样。天地位罩确立后，而水火就存在天地之中了。那天，就是气体。气就是水受火的炽热上升的物质。这就是天的位置为什么在上的原因。地就是土。土就是火与水搏击存留的遗迹向下坠落的物质。这就是地的位置为什么在下的原因。天地上下位置确定以后，宇宙形体就分出了内外。由地向天上看，似乎天高而地低。而如果从天地的全形来看，实际上是天在外面而地在中间。火无所依附而附于天，当天体才开始形成的时候，气体飞扬而有次序，火就遂即随着气的飞杨次序而散布在天中，从而形成了日月星辰的形象。水的属性流向下方，所以依附于地。当地体开始稳定的时候，地势有高有低，有坚实的也有松散的，水就随着地的高低、坚实、松散，流动而浸润在地中，而遂成为江海河湖的形状。火的存留遗迹浊着下坠，而其中的清纯向上升而依附于天；水所含的真阳上升，而其中浊着的就向下落而依附于地。所以，无论是无的形象，还是地的形体，没有不因水火的交错而形成的。水火之所以不得不交错的原因，是因为阳中含有真阴，而阴中含有真阳。而不是阳就是纯粹的阳，阴就是纯粹的阴。

清源的黑鸣凤总结说：“四象成形而天地分别就位。形体久而不变就会日趋于稳固了。然而，阴阳既然分别了形体，为什么阳中含有阴，阴中含有阳’回答说：‘水火都是从一个元气中发山的、所以阴阳就必然不会绝对的纯净。我们从火内发暗，水中明净的现象中就可以明白这个道理了。’”

万物始生图说一

这是元气繁生万物的品位。天地定位以后，水与火交错化合，那造化繁育的工作就开始了。万物的成形，不能无原元故地化育。大地、水、火之中，先聚结了金、木、活三者，此三者为化育万有的总纲。金、木、活三者，都是由别的东西配合而产生的。金，得自地与水的凝结。又得气和火的变化而生。木，得自气与火的相互化合，又得地和水的滋培而生。活，得自气、火、水、土四者的聚合，从而生出了洋溢充满空中的活性、从大地的化育来看。那金、木、活犹如天地的三个儿子。从三者的化育万物上看，那三者又是万有形色的根本。为此，金气流行的时候，山得到金气，就生成玉石；水得到金气，就生成蚌珠；土得到金气就生成五金矿藏；鸟兽得到金气，就生成鸟兽之宝；草木得到金气，就生成草木的精华；一切万物得到金气，就各生成坚实、牢固、稳定、明净的属性。当本气流行的时候，山得到木气，就生出嘉美的植物。水得到木气，就生出萍藻；沃土得到木气，就牛出庄稼；脊上得到木气，就生出毛。这四种植物之中，稟受土性多的，枝干就坚实；稟受气性多的，枝干就中空；稟受水性多的，开花就繁盛；稟受火性多的，结果就丰硕。而这些都是要有木气来进行化育的。当活气流行的时候，生在山中的为走兽，它的形体与庄陵接近。生在树林中的为飞禽，它的羽毛与枝叶接近；生在水中的为鱼类，它的鳞甲与水波相似；生在土中的为冬蛰的虫类，它的形体颜色与土壤相似，这四种生灵之中，享受气火多的，就能飞翔；稟受土木多的，就能奔跑；享受气土多的，性情就温顺；稟受火土多的，性情就热烈；稟受气水多的，性情就贪婪；稟受水火多的，性情就暴躁。这些都是得到活气才能化育的。金、木、活三者，在天地化育之中而称为三子，天地之后所有生长发育的万物，无一不由它上开始，那么三子就又实为万有形色的根本了。

清源的黑鸣凤总结说：“万物之多，综合起来不过三种。土和水相合而生金；气和火相合而生木；四气合在一起而生活类。之所以综合起来为金、木、活类三种，这是因为天生出一种；地生出一种；天地共生出一种，所以只有此三种。三者的气性互相配合，贯穿在万物之中。万物的名称是以哪种气性含的多，就以哪种气性称名的。如金气多，就称名为金；木气多；就称名叫木；活气多，就称名叫鸟兽。要知道，万物之中又生万物，它们的发生有一

定的自然次序。先生金。又生木。又生鸟兽。所以如此次序的原因是，没有金，那本就不会生长；没有木，那鸟兽就不会繁育。而万物的发生，都从地上生出，按自下而上的次序。所以金藏在土中休生在土外；鸟兽飞行在空中。可见三者是代天地化生、繁育万物的，所以叫作万物之母。”

大成全品图说

这是元气的成全品位。天地万物全备以后，那人就诞生了。人的诞生，并不是一切都任从阴阳二气的化合，自己互相摩擦击荡而生成的，实际上是主宰主持在这里面。如果有天地而没有人类，那天地的设立就位又有什么用呢？有万物而没有人类，那万物功能的使用由谁来安排呢？从此而知，天地万物的生成，都是为人来生成的。作为人类，那是真宰的全体大用集中聚合其中的结果。以真宰自然而然的知能，调运气、土、水、火四行的精华，历经四十天而身体才形成。人的内外体窍，无一不与世界上的所有相吻合。人的身躯，包统了一切万有的形体；人的心性，包总了世间的一切灵妙心性；人的纯洁本性，浑合包含了一切所有的物性。为此，人才成为万物中的英灵。从先天的理念来看，人之所以为人月 B 是一切理气的种子，就连元气也是从此种子发出的；从后天形体之理来看，人之所以为人，那是一切理气的果实，元气从分离阴气、阳气，直到万物成全，也无非是此果实。所以才有上述诸品位的显露。后天的果实，也就是先天的种子。人的身体七窍完美周全，而其中最微妙的，又莫过于心、性两者。性有十个德性，五种显在体外，五种呈现在体内。视、听、言、嗅、触，这就是所谓的五种感觉，分别出自心内而显现在体外。忆、虑、己悟、总觉，这就是所谓的五种功能，分别出自智慧而内含脑中。心有七个层次，而它所具备的性情有十种：喜、怒、爱、恶、哀、乐、忧、欲、望、惧。人心的十种性情与性的十种德性相吻合，而又能发扬这些德性的人，那他的品级就达到上等了。这就是人所以为人的所在。人是从阿丹开始受造化而首先成为人身的。此后，人类繁殖都是从阿丹上生成的，就连阿丹的妇人，也是从他左肋上生出的，阿丹是天下万世的第一个祖先。

清源的黑鸣凤总结说：“集合四元三子的精华而生成人身。真宰的全体大用全聚集在了人的身上，从而生成了人的统性。先大后大的造化结合起来，才有了人类的诞生，并且成为万物之灵。天地就象树，人就是树上结的果实，树的全部生长发育，都全包在了果实之中。为此当人类出现时，造化的功能也就完成了。所以说，此品是大成全品。后天的果实也就是先天的种子，知道了果实与种子并没有什么分别时，差不多就懂得如何明心尽性了。”

——天方性理图传卷二

概 言

第二卷，乃发明第一卷未尽之意。其言理也，足乎其前所未尽言之理、其言象也，足乎其前所未尽言之象。然非理自理、象自象也。象，即理也。言象，正所以申明其理之所不可见者耳。有心者，若能于当体求之，则理象皆得；不能于当体求之，则理象之友人也远矣，虽日披阅此图、此文，不过涉猎焉已耳！于性命奚裨？

先天性品图说

先天性品，其说已发明于性理始分图矣。至此又列图而详其说者，研理之文愈详，而理愈著也。先天之性，凡十有四品，至圣之性，即真宰之自为首显者也。其名虽曰至圣之性，而其实即真宰之知能德性也。自至圣之性之下。其依次而分著其品第者，皆从此一性之余光。而得各有其性也。此一品之下，以圣性称者三。以大贤称者一，以知称者一，以廉介称者一，善人庸常之性，则又依次而递下者也。鸟、兽、草、木、金、矿、石类之性，又其下而愈下者矣。溟渣之为物也，一切性命之所余，相合变化而成者也。自至圣之性，以至于溟渣；凡十有四品。至圣之性，与真宰之本然无同无异。其余性品，亦与真宰之本然，不甚相远、而甚至顽钝迥不相侔者，则其品第之界限为之也。诸品之性，发露于形色之后，数穷理极，万有归根，仍必尽返而人于至圣之性，乃得以因至圣之性，而归于真宰之本然。至圣之性，所

以为万性之始终也欤！

清源黑氏回：“大数尽于九，小数尽于五，合大小数而十四品尽之。先天之理，后天之象，皆无过不及之数。然先天之化，尽于溟渣；后天之化，尽于三子。而人又生于三子之后，则人之身为阜中至卑也。卑至于极，则尽终返始，与真合焉，所谓妙合而凝也。”

性品知能图说

先天性，凡十四品。其所以彼此分别而各有不同者，别之以其性中之知能耳。此一圣之知能，不同于彼一圣之知能，而其品第判然分矣。愚不肖之知能，不同于贤知之知能，物之知能，不同于人之知能，而其品第相去倍蓰无算矣。至圣，为浑同知能。浑同者，谓其知能，与真宰知能浑同一体，无欠无余也。大圣，为任用知能。任用者，谓其知能不及于浑同，而真宰知能却任其所用，如纲维天地者，真字之知能也，而大圣亦能起死回生，转移天地等等，任其所用也。钦圣，为顺应知能。顺应，则不能任用，而但顺应乎真宰之运用也。列圣，为显扬知能。显扬者，谓其凡有得于真宰知能之发露，而尽以宣化于人类也。大贤，为希望知能；知者，为体认知能希望者，谓其不能圣而欲求至于圣；体认者，谓其求明一本，而体认之也。廉介，为坚守知能。善人，循习知能。庸常，为自用知能。知能而至于自用，则几乎其近于物矣。物虽具有知能，而不可以知能称，禽兽曰知觉，草木曰发生，金石曰坚定，同一知能也，而物类得之于最后，故其品愈下，而逐觉其渐远于真宰也。若混其分别之迹，去其先后之形，而复返之于原焉，物与人，未见其甚相远也。

清源黑氏曰：“知能，即各物之本领，受赋于造

物者也。造物授之全、人物得之偏，非偏也，用各有 宜耳。用之得宜，则偏者全；用之失宜，则全者偏。顾其人之用之何如耳！各正性命，保合太和，此之谓也。”

后天形器图说

后天形器，凡十四层。其数与先天性品之数相对。上界之层第九，即九天之位也；下界之层第五，即四气与四气所生之三子也。“阿尔实”为至清无上之天，诸天之悬位于其中也，犹珠之悬于水晶室也。此第一天之体，一面有形向下，一面无形向上。无形而向上者，以其尚属于先天也。有形而向下者，以其始人于后天也。此际位分。天分先后，而两界却无隔绝。其第二层曰“库而西”，为二十八宿及群星所丽之天，虽有形，而其形实无容思议者也。当其无火冒人天体而成象也，其力仅能至此而止，过此以上，则至清而无可而矣。下此七天，则每一层仅有一星丽之。其三层则土星丽焉，四层则木星丽焉，五层则火星而焉，六层则太阳丽焉，七层则金星而焉，八层则水星丽焉，九层则太阴丽焉。天有九，而于其最上者称为一层，于其最下者称为九层，盖自上面数及于下也，是为顺其次第而数之也。苦于其最下者称为一天，最上者称为九天，则为逆其次第而数之矣。其每一天安置一星者，盖每一天有一天之功用，各置一星以作本天功用之机权也。九天之下，其次于天者，风。次于风者，火。次于火者，水。次于水者，土。土返而向水，遂与水相凝合，而金生焉。金能吸火下降，火降则气随入于土，而木生焉。木能生，而金能鸣，二者相凑，又以适合于四气之感，而飞杨生活之气生焉。木、金、活三者，风。火、水、土四气所生之三子也。合三子而仅为十四层之一层。

清源黑氏曰：“经曰：‘唯“阿尔实”代行化育。’“阿尔实”理，即先天性智之智也，归之于物，则名曰理。其为形也，上无下有。其为器也，上虚下凝，盖先天后天，承流宣化，而后天之卵壳也，至“库而西”，则壳内白翳矣。三子生生之次第，于此尤详。”

形器功用图说

形气十四层，每一层有一层之功用。万物之纷错，人事之不同，莫非此十四层功用，有以照映而关合之也。“阿尔实”，为代行造物之功用。以其居形器之最首，而得夫真宰化育之全能也。一面向理世，一面向象世。凡理世一物欲来于象世，必由此境而来，乃能成其为象世之人物也。其下诸天之功用，亦莫不由此天而得，故其功用为诸天功用之总持也。“库而

西”，为错合变化之功用。诸天功用皆各有一定，不能彼此相代，而此天独能代行别天之功用，上代“阿尔实”以总诸天之动，下代诸天以行其本天之用。所以然者，因诸天各载一星，而其功用亦只各归于一事。此天之星无可数计，二十八宿及一切群星，莫不丽于其上，故其功用亦无可数计。土星天，则创无为有者也。人物赋形成质，自无趋有，皆此天之功用也。木星天，则发隐成显者也。物之所以生长发达，人之所以才敏茂著，以及一切祥征瑞应，皆此天之功用也。火星天，则化小为大者也。人物自小而大，由此荫彼，以及一切苦毒灾异，皆此天之功用也。太阳天，则彰明贵显者也。其功用特不及于“阿尔实”、“库而西”两天，然较上下六天为最盛焉。上下六天，莫不借此天功用之力，而乃能自行其本天之功用。所以然者，以其位居七政之最中，而实为七政之主宰也。上下六天，特其辅佐耳。故凡人禽之生活、草木之长发，金石之变化，花实之蕃硕，人物之贵显，年力之康寿，皆此天功用为之，即云雨雷电。雾露霜雪、寒暑湿燥。四时往复、万物消长、一切变化施为，皆莫不成于此天之功用也。金星天，为结交离合之功用。人物交接契合、相感相配、以及一切音声色貌、香臭气味，皆莫非此天之功用为之。水星天，则化蠢而为灵者也。人物有蠢而渐化于灵者。有暗而渐化于明者。除垢却污，以及一切浸润透亮之故，皆莫非此天之功用为之。太阴天，则善于改移，而流动者也。凡一切乍增乍减、倏成倏败。以及潮汐之消长、事物之变乱，皆莫非此天之功用为之。风之功用为能舒郁，以助生活。火之功用为能薰蒸，以助温暖。水之功用为能滋润，以益生味。土之功用为能负载，以奠安处。金则善于定困者也，木则善于建立者也，活则善于运行者也。上界下界之功用全，而形器之能事毕矣。功用者，真宰妙用之迹也。妙用者，全体之活泼流行而不胶于一定者也。因形器以识形器之功用，复因十四层之功用，以悟真宰之全体大用，则谓形器为形器可也，即谓形器为非形器可也。

清源黑氏曰：“人曰知能，物曰功用，总一真宰之妙用流行，而发现于万物者也。妙用同而功用异着，若心运一笔而书分万字也。知此，乃悟真宰之全体大用，无不周通贯洽，物物皆真宰之本然显现也。顾可以形器拘乎哉？”

理象相属图说

性理，先天也。形器，后天也。先天之性理，为后天形器之所从出；后天之形器，为先天性理之所藏寓。故理与象，本相属也。说者曰：“形器为性理之所藏寓，但不知其为藏寓也，性理即藏寓于形器之间乎？抑不必依附形器，而别有以妙其藏寓者乎？”曰：“后天之形器，先天性理之位分也。位定者，言乎其性理之所向，非谓某一品之性理，即囿于某一品之中也。”说者曰：“各品之象，不相淆乱，但不知各品之性为浑同一理，而充满于不可见闻之间乎？抑各有所在，而所相淆乱乎？”曰：“先天之性理，其所以分别者，义理之分别也，义理非有迹者也。是以虽有不分，而不见其有分之迹，浑然一理之中，自然有不相淆乱之妙。自其于穆流行处观之，彻上彻下，无非一理之所充周，谓之为合而不分可也。自其以时发现处观之，圣、凡人物，未尝有毫厘之陨越，谓之为合而有分可也。至其理与象之相属也，亦不过属于其义，而非域于其迹也。“阿尔实”为至圣之位，“库而西”为大圣之位，土天为钦圣之位，木天为列圣之位，火天为大贤之位，日天为知者之位，金天为廉介之位，水天为善人之位，月天为庸常之位，要皆因其品第而属之以其位也。又各以其性与其天之义理相近似者而为位也。下界之物，其性则各从其所生之类而为位也：得活性而有者，从风。得木性而有者，从火。得金性而有者，从水。得石性而有者，从土。皆因乎其本生之类，而其位自相属。理象之相属，圣、凡人物无。致也。

清源黑氏曰：“性理，妙物也。包天裹地，莫可限量，不唯人性如此，即极之蚊虫、蚊蚋，以本量言之，未始不与人性等，未始下与真宰全体大用等。第自其发现处观之，则各有定位耳。其位也，若意在心，究不拘于心中；若性在身，究不困于身内。不然，则五尺身当亦五尺性矣。属义之说可思。”

九天远近图说

天分九重，而其所以分，则无形者也。无形而得以知其远近者，盖观其本天之星之远近，而因以知其天之远近耳。太阴天，去地约四十七万里。水星天，去地约九十万四千里。金星天，去地约二百四十万里。太阳天，去地约一千六百万里。火星天，去地约二千七百四十万里。木星天，去地一万二千六百七十五万余里。土星天，去地二万五千七百七十五万余里。“库而西”，去地约三万二千二百七十七万里。“阿尔实”，去地倍于“库而西”去地之数。各天远近之数，盖即其各天半径之数而定之也。知半径之数，则可以知全径之数矣。即全径之数推之，径~围三，便可以知周环之数。而各天全体之为若干大也，丝毫不爽矣。天之远近大小，因其星知之。而各天之星，则亦有大小一定之体。“库而西”之列宿群星，约其大概分为七等。一等者大于地一百一十倍。二等大于地九十倍。三等大于地七十倍。四等大于地五十二倍。五等大于地三十五倍。六等大于地十七倍。至小者大于地七倍。土星大于地九十倍。木星大于地七十四倍。火星大于地倍半，日大于地一百六十五倍。金星小于地三十六倍。水星小于地二万余倍。月小于地三十八倍。天之远近，星之大小，灿若列眉。观形器者，不可不更知其大者也。地位于九天之中，如大荒中一沙。九天位于人性之中，其为大为小、盖亦犹地位于九天之中也。

清源黑氏曰：“溯自元气分象，自地至天，原无里数可记，然径一围三，数不爽也。以测天，天之远近可知。以测星，星之大小可晓。天方名贤，造一尺之矩，量尽天地之数。复著测量法谱，以杜荒唐之疑，然亦以器测器也，若本性发现，视九天如一沙，有何难知之数？览者勿自居井下。”

九天旋转图说 “阿尔实”之旋转也。自东而西，是为自然之动。其余诸天之旋转也，自西而东，是为反掣之动。两动之说明，一乃以知九天旋转之为用。皆因气互相关合之所为也。“阿尔实”何以自东而西？盖东方者，生气所聚之专位也。气之专位在东，故其旋转自东而起。起于东，则行于西矣。是之谓自然之动。“库而西”并以下七天，何以自西而东？盖西方者，土所分定之正位也。八天之本命，皆与土有相关之义。土之正位在西，故其旋转自西而起。起于西，则行于东矣。“库而西”并以下七天，何以皆与土相关？当其元火冒人于天体而成象也，唯“阿尔实”为元人之所不能丽，其余八天皆有焉。土者，火之所存迹也，故八天皆与土有相关之义。何为反掣之动？“阿而实”之旋转也，自东而西，带动以下八天，亦有自东而西之势。而八天本行，实自西而东，故其势，虽为“阿尔实”所牵动，而本行却不随之，虽有自东而西之势，而实为自西而东之行，是之谓反掣之动。九天之旋转也，一为自然之动，八为反掣之动，两动不息，则不唯东方之气，西方之土互相融人，即南方之火，北方之水，亦莫不因其旋转带动，而运行布人矣。四气之所以交融，而为化育万物之原者，皆九天旋转之力为之也。此其说穷理格物者，所不可不知也。赤道黄道之说，南极其称，观乾象者之所常谈焉耳。不复赘。

清源黑氏曰：“两动之说，近代始晓。蚁磨之喻，仅得其形；亦知反掣牵动，所以运旋有如是乎？两气互人，水火交融之说，大有裨于格致。”

四行正位图说

四行，即四象也。气自水生，土因火出，气土水火，是为四行。四行为万物之母，而其每一行，各有一专注之位。气位于东，而其行也，自东而西。土位于西，而其行也，自西而东。火位于南，而其行也，自南而北。水位于北，而其行也，自北而南。各自其本位而行，至于弥满无隙之处，则四气互相搀人，而滚为一气矣。四者单行，则万物无自而生。四者相搀，则万物于兹而化育焉。说者曰：“南方为火之正位，北方为水之正位，无足异也。至于东方为木之正位，而兹乃曰气之正位在东；西方为金之正位，而兹乃曰土之正位在西，其义何也？”曰：“木生于水，金生于土。当其四行之始分也，木与金，尚未有也。其子未形，其母实居于此气者，水中之真阳上升者也。气虽不名为水，而其实为水之精，木之母也，放其位分，专住于东。迫至于木之既生，而其子与母同宫矣。金为土子。金未生，而其母之

正位，专列于西。迫至于金之既生，而其子亦与母同宫矣。木之正位在东，金之正位在西者，其后天也。气之正位在东，土之正位在西者；先乎其先者也。先后子母之义明，而其位东位西之妙用，愈寻而愈出矣。”

清源黑氏曰：“南北有定位，东西无定位也。南北以__极为定位，东西乃以天地为定位也。盖天属气而为东，天为东，则地为西矣。向配无行，土中分属，是未知东西无定位之说也。木金子母精确可思。”

四时往复图说

未有四气之先，空中无四时也。四时。即四气轮转流行而成者也。轮转流行之中，各于其某一气所专盛之位，而因各以其时专称之也。流行而至于东方，所专盛之气，则其时为春。知春之所以为春者，融和。若此，则知气之所以为气者，其蕴含适如此也。流行而至于南方，所专盛之火，则其时为夏。知夏之所以为夏者，炎盛。若此，则知火之所以为火者，其蕴含适如此也。流行而至于西方，所专盛之土，则其时为秋。知秋之所以为秋者，收吸。老此，则知土之所以为土者，既吐而纳适如此也。流行而至于北方，所专盛之水，则其时为冬。知冬之所以为冬者，坚凝。若此，则知水之所以为水者，其附土而藏适如此也。盖气与火之流行，以发越为流行者也。故其为时也，春与夏，亦皆有发越之象；土与水之流行，以收藏为流行者也。故其为时也，秋与冬，亦皆有收藏之义。收藏之力既尽，则越发之机又起，发越之机起，则东方所专盛之气又于兹而复始矣，此四时之所以往复也。说者曰：“四时之序，五行之所循环也。”兹乃谓四气为之，而木与金不与焉。则将置本金二行于何地乎？且无木则火不生，无金则水不生，火不生，则四时中之夏何以突来？水不生，则四时中之冬何以倏有？”曰：“气、火、水、土，其先天也，木与金之母也。本金二行，其后天也，四单行之子也。假使无木，则火不生，则当本未生之先，先天之火何来？假使无金，则水不生，则当金未生之先。先天之水何出？盖先天之火水不生于木金，而四行相聚，实为后天本金之母。迫木既生，而木之力亦能助火，是则术能生火之说也。迨金既生，而金之力亦能助水，是则金能生水之说也。因木有助于火，而以木补人于火之前，曰木能生火；因金有助于水，而以金补人于水之前，曰金能生水者。盖真宰化育之妙用，而于四气对待之中，又以金木二行为之周旋、接引于其间，以后天而补其先天之所未尽也。”

清源黑氏四：“四时成于四行。天属气，为尊为首，故四时先春也。次火为夏，土为秋，水为冬，皆有自然之次第。气火上达，故春夏则万物生。土水下达，故秋冬则万物息。一生一息，所以成造化，而永生生也。

七洲分地图说

地者，土与水相附而成形者也。其体浑圆，而位于空中之中央，周九万里，其深厚二万八千六百里。分形有七，是为七洲：曰阿而壁，日法而西，曰偶日巴，日赤泥，日细尔洋，曰欣都斯唐，日锁当。七洲，上应七政。某一洲为某一政之所专属者，则其地之人物性情，即与其所属之星情性相似，而此一洲之祥灾、瑞应，即关于此一星之映照。阿尔壁，当七洲之首位，人类肇生于此，其地为日所属，人之性情，明正自强，其物多宝产。法而西，为木星所属，其人壮伟能事，其地多嘉植。赤泥，为月所属，其人志趋易移，其地多儒湿。偶日巴，为火星所属，其人好辩喜争，其物多隐毒。欣都斯唐，为水星所属，其人聪明尚巧，其物多异状。细尔洋，为金星所属，其人秀美刚直，物佳丽，而地多奇产。锁当，为土星所属。多卤地，草木禽兽稀少，其人钝室黑小善担负，天方人谓此地为奴役之国。地七而其中有寒热温凉之各异者，以其上应黄道之度数，各有远近之不同也。合大地而总观之，自南至北，分五大界：一黄道界，其地甚热，以其当旧轮之正照故也；一南极界，一北极界；此二界甚寒，以其与日轮远故也；一黄道南界，一黄道北界，此二界，寒热适中，以其与日轮不远不近故也。地气寒热温凉之故，皆上界黄道为之映照于其间也。

清源黑氏曰：“三教与西洋地图洲数互异，难以理白。然天有七政，地有七洲，自然之

数也。阿尔壁居中位，非故崇也，以日午无影可证。”空中自地至天，有四际；近于地者，温际；上于温者，湿际；再上者，冷际；近天者，热际。四际。盖本风火水上四行之所结撰而有者也。四际之气，每自上而下，以为培育万物之功，从未有自下而上者也。温际之气；不行于湿际；冷际之气，不行于热际。温际属土，其气和平；湿际属水。其气稍凉；冷际属风，其气肃冽；热际属火，其气炎热。四标之气，皆万物之所仰藉，而因时各得以自正其性命者也。又甘。四标者，承天养地之胸膜也，如皮与肉之间，苟无网膜为之接引。则肉不能养皮，而皮亦不能为肉之卫矣。至于地中积阳之气，有时而上升也。有仅至于温际者，有过温际而至于湿际，至于冷际，至于热际者。其所升之高下不同，故而为尘、为雾、为云、为雨、为雹、为沙、为流星、为彗孛，有等等不一之形状矣。盖地中积阳之气，乃日所冲射而人者，其升而上之也，有浮游而上者，有直射而上者。其直射也，又有悠然而上者，有奋激而上者。其浮游而上者，仅至温际。气夹土者为尘，气单上者为雾，其直射而上者为云。云深入于湿际，则雨。云仅至于温际，则不雨。其直射也，悠然夹土而上者，为沙。此气不能尽至湿际，体重故也。其奋激而上者，直入冷际，冷则其气凝重为雹。其奋激而上者，力甚勇，如发矢掷弹，则直入于热际矣。热际，乃人之本位也，积阳之气。再遇火焚，化为火球而坠之，即为流星。此气当阳胜之旧乃有，故流星夏多于冬。若积阳之气烈甚。直上之力更勇，则能射入热际之尽，而近于天矣。近天，则此气为天气所吸，不得下坠，与天随行，为彗孛之类，必待久而渐消渐散，以至于无也。

清源黑氏曰：“热际属人，冷际属风，热际当居冷际之下。曰温际属水。水火同居，则两相耗。而两不生。唯风间之，则水得以常润，而火因以常炽矣。观四行方位，火南水北，而气上间之，亦是其意，此足以见化物错综之妙。”

一贯洋溢图说

自分理分形，而至于无所不有也。观理者，必观之于未有形色之先；观形者，又必逐象求之，而谓是皆后天阴阳二气之所积也。夫观之于先、观之于后者，分之也，理自理而气自气也。抑知宇宙内为理为形，皆真一直贯而洋溢者乎？夫一则何分之有？贯则何隙之有？一洋溢则河拘泥之有？无分，则散者仍聚也。无隙，则空者仍实也。从直而贯者，九天七地，无非一之所充周；从横而贯者，东西南北，无非一之所遍暨。四气者，一之流行而为对待者也。四时者，一之对待而为流行者也。洋洋乎活泼。而不胶于一定，而又何理象之必分而二之也乎？由前观之，一之无形，而为直贯者，何必非有形之所隐伏？由后观之，一之有形，而为直贯者，何必非无形者之所飞扬？无形者不必定属于先天，有形者不必定属于后天，而又何先天后天之可分也乎？此一贯之所以洋溢弥纶于无尽也欤！弥纶无尽，则优优而不竭者名生生而不已也。生生而不已者，一之属意于万物也，而非属意于万物也，非万物，无以为养人之资，属意于万物者，属意于人也。

清源黑氏曰：“横贯竖贯，总莫越乎一真一执。一也，贯含万也，自其万有未有之先，一贯已立。自其万有既形之后，一贯恒然。究其实，只一真宰也一贯文赘。”

《天方性理图传》卷二终

《天方性理图传》卷二译文：

概 言

第二卷是进一步阐述在第一卷中还没有讲完的道理。第二卷中所讲的无形理念，是补充第一卷中还没有讲完的理念；第二卷中所讲的有形之象，是补充第一卷中还没有讲完的有形之象。然而，并不是理念纯粹为理念，形象纯粹为形象。有形之象就等于是无形的理念，讲有形正是为了审明不能见到的理念而已，有头脑的人，如果能从 B 身造化上去探求，那么无形之理与有形之象都能得到完美的回答。如果不能从自身的造化上探求，那么理和象的道理就离你很远了。虽然每日翻阅此图、此文，也不过是肤浅地涉猎一下罢了！对于理解性命的深奥道理，哪会有所补益呢？

先天性品图说

对先天性品的阐述，已在性理始分图中阐述明白了。这里又列图进一步详加说明的原因，是因为研究理的文章越详细，而理就会越加明了。先天之性共分十四个品位，至圣的性品，就是真宰自为首显的品位。名称上虽叫至圣的性品，而实际上就是真宰的知、能、德性。从至圣的性品往下排，依次序而分别显现它们品位的，都是从此至圣这一性品的余光上，而获得各自所具之性。此至圣一品以下，以圣性品位来称谓的，有二个品位；以大贤来称谓的有一个品位；以知者来称谓的有一个品位；以廉洁来称谓的有一个品位。善人、庸常之性品，就又依次而住后排了。鸟、兽、草、木、金、矿、石类之性，又其下而其下了。溟渣的形成，是一切性命的剩余互相聚合变化而成的。从至圣之性，直到溟渣的出现，共分十四个品位。至圣的性，与真宰的本然不一样而又无差别。其余的性的品位，也与真宰的本然相去不太远，而甚至顽钝与正道不合的性，那也是因为品位次序的界线造成的。十四个品位之性；发露显示形迹之后，造化的有形与元形都达到极限的时候，万有都会归复到它开始的状况上来，仍必须返回而进入至圣的性品，以便从至圣的性品而复归在真宰的本然。至圣的性品，所以才成为万性品位的发端和归终的啊！

清源的黑鸣凤总结说：“大世界的造化理数分为九品，九品包全了大世界的造化。小世界的造化理数分为五品，五品包括了小世界的造化。合大世界与小世界的造化理数，共十四个品位，十四个品位包贯大小世界的造化理数。先天的理念，后天的象数，都没有过与不及的地方。然而，先天的化合以溟渣为极限；后天的化合以三子为极限。而人又生在三子的后面；那么人的位分就是低中至低的了。低到极点，那就达到了终点。达到了终点，就可以返回到始点。始点，就是真宰，所以与真宰相合了。这就是所谓的妙合而凝成一体了。”

性品知能图说

先天性品。共十四个品位。这些性品之所以彼此有所分别而各有不同的地方，分辨一下不过是性品中的知和能不尽一样罢了。此一圣的知能，不同于彼一圣的知能，从而它们的品位就显然分别了。愚蠢和行为不端之人的知能，不同于贤良、智者的知能。万物的知能，不同于人的知能。人与物的品位，相差几倍就无法核算了。至圣，为浑同知能。浑同，是指他的知能与真宰的知能浑为一体而没有欠缺和多余。大圣的品位，为任用知能。任用，是指他的知能达不到浑同如一，而真宰的知能却任他使用。如掌握天地，这是真宰的知能才能办到的，而大圣也能起死回生，转移天地……，任凭太圣所用。钦圣的品位，为顺应知能。顺应，是指他的知能达不到任用、而他能顺应真宰的运用，和真宰的知能协调。列圣的品位，为显杨知能。显杨，是说凡是他所得到的真主所显示的知能，都能全部宣传教化给人类。大贤的品位，为希望知能。知者的品位，为体认知能。希望知能，是说他不到圣人的品位，而希望达到圣人的品位。体认知能。是说探求明识真宰，而体察辨认。廉介的品位，为坚守真宰的知能。善人的品位，为遵循学习真宰的知能。庸常的品位，为自用知能。知能而只能达到自用，那就几乎与物的功用相同了。物虽然也具备知能，而不能以知能来相称。禽兽所具备的知能叫知觉。草木所具备的知能叫发生。金石所具备的知能叫坚定。同是真宰的知能而物类得到的是最末的品位，所以它的等级很低。由于它的级别很低下，就觉得它好象逐渐远离了真宰。但如果混灭各个品位的痕迹，免除先后的形体。就都返复到真宰的一原上了。物与人就不见得相去很远了一

清源的黑鸣凤总结说：“知能，就是各物的本领，也就是受造物主所赋予的功能。造物时授给的很周全，人与物得到的却不周全。不是不周全，而是看运用时运用的恰当不恰当。运用的恰当，那么得到的偏也会成为全；运用的不恰当。那么得到的周全也会偏。所以看人运用的如何罢了！各自纯正自己的性命，保持在初造时的纯净周全上，所讲的就是此啊！”

后天形器图说

后天有形之象共分十四个不同的层次，它的品数与先天性的品数是对应的。先天分为九个层次，也就是九天的品位。后天分为五个层次，也就是四气与四气所生的三子。“阿而实”天，为最清最上的一层天，其它天都在这一层天的中间悬着，犹如珠子悬在水晶室中一样。这第一层天的天体，一面有形向下。一面无形向上。无形的一面向上的原因，是因为上面尚属无形的先天。有形的一面向下的原因，是因为下面开始进入有形的后天。此时的位分是，天虽分先天后天，而先后两层天的界线却没有中断。第二层天叫“库而西”，为二十八宿及群星照耀的一层天。此天虽然有形，而它的形体实在是难以想象的广大。当元气中的火升入天体而形成星象时。它上升的力量不能再往前了，所以只能至此而停留。超越这里，就到最清无形的最高天了，那层天就无法照耀了。以下七层天，每一层天就仅有一星来照耀。第三层，那是土星在照耀。第四层，那是木星在照耀。第五层，那是火星在照耀。第六层，那是太阳在照耀。第七层，那是金星在照耀。第八层那是水星在照耀。第九层，那是月亮在照耀。天分九层，而最上一层天称为第一层；最下一层天称为第九层。这是从上面往下数，称为顺次序而数。如果把最下一层天称为第一层，最上一层天称为第九层天，那就是逆次序而数了。在每一层天中安排一颗星的原因，是因为每一层天有每一层天的功用，各放一星来作为本天的指针。九天之下仅次于天的为风。次于风的为火；次于火的为水；次于水的为土。土是化合的极点，物极而返。土返回来就面对着水，遂即与水相凝，合而生出了金。金能吸收火的炽热，使火下降。火降气就随着人于土中，从而木开始了生长。木能生长而金能发音，二者相结合，又因适合于四气的感化，从而飞扬生活之气就生出了。木、金、活三者，是风、水、土、火四气所生成的三个‘儿子’。四气与三子合在一起，也不过仅为后天有形十四品中的一层。

清源的黑鸣凤总结说：“经上说：‘只有“阿而实”天代行化育。’“阿而实”天的理念就是先天性智中的智，和物相合就叫作理。它的显形，上无形而下有形；它形体的显现，上虚而下实。它是先天后天禀承理念流行，宣导有形化合，如同后天的蛋壳一样，到“库而西”天，就如那蛋壳内的白色内皮了。三子不断化生的次序，此篇阐述的尤为详细。”

形器功用图说

有形的造化分十四个层次，每一层都有每一层的功用。万物的错综纷杂，人事的不同变化，无一不是这十四个层次的功用，是它在发挥相应的关合作用。“阿而实”天，是代行造物功用的。因它品居一切有形的最上面，而得到真宰化育的全能。它的一面向着无形的理念世界，一面向着有形的形象世界。凡是理念世界有一物要出现在有形的形象世界，必须经由此天而来，才能成为形象世界的人或物。此天以下诸天的功用，也无一不从此天而获得，所以它的功用，是其它诸天功用的主持者。“库而西”天，具有错合变化的功用。诸天的功用都各有一定的分工，不能彼此相替，而此天独能代行诸天的功用。上代“阿而实”包总诸天的运动，下代诸天以行它们本天所具的功用。所以如此的原因，是因为诸天各自只载一个星体，而其功用也只各管一项。此天所载之星，不可言数，二十八宿及一切群星无不照耀在此天之中，所以它的功用也就无法计算。土星天，那是从无造化为有的天。人物赋形成身，从无到有都是此天的功用。木星天，那是把隐藏的生长为显著的天。万物所以生长发达。人所以才敏茂著，以及一切祥瑞瑞应，都是此天的功用。火星天，那是化小为大的天。人物从小到大，以此生彼，以及一切苦毒灾异，都是此天的功用。太阳天，那是展现光明，偏重显现一切的天。它的功用虽不及“阿而实”、“库而西”而天。然而比较上下六天，它就最为显盛了。上下六天，无一不借助此天的力量才能自行它们本天的功用。所以如此的原因，是因为此天位居七星最中间，而实为七星的主宰，上下六天，都不过辅佐此天罢了。所以凡是人禽的生息、草木的生长、金石的变化、花果的成熟、人物的贵显、身体的健康寿数，都是此天的功用在起作用。就连云雨、雷电、雾露、霜雪。寒暑、湿燥，四时季节的来往，万物的生

长枯死，一切变化的实施，都无一不是此天功用的成全。金星天，具有结交离合的功用。人物的交接契合，男女的交感相配，以及一切音声色貌，香臭气味，都无一不是此天的功用在起作用。水星天，那是化蠢笨为灵动的天。人物由蠢笨而逐渐进化为灵动，由暗而逐渐转化为明亮，除垢去污，以及一切浸润、透亮的因由，都无一不是此天的功用在起作用。太阴月亮天，那是善于改变而又流动不止的天。凡是一切猛增猛减，倏成倏败以及潮汐的长退，事物的变化，都无一不是此天的功用在起作用。风的功用是能够舒散郁结。以助活物。火的功用是能够薰蒸，以助温暖。水的功用是能够滋润，以益于万物生长。土的功用是能够承载，以助稳定。金是善于固定的。木是善于树立的。活是善于运行的。先天后天的功用演化周全，而有形的造化就完结了。功用，是真宰妙用的迹象。妙用，是造化的全体活泼流行，而又不拘限在一定的形式上。由形象上来认识形象的一些功用，再从十四层的功用上来参悟真宰的全体大用。如果能这样的话，那么就可以称有形的形体为形体；也可以称有形的形体不是形体了。

清源的黑鸣凤总结说人的本能叫作知能，物的本能叫作功用。总的来说，都是真宰的妙用流行在万物上的表现。真宰的妙用是一样的，而万物各自的功用是不相同的，犹如心里运思一枝笔，而写出的文字就分万千。知此道理，再参悟真宰的全体大用，就无所不周通，无所不贯洽，物物都是真宰本然的显现，所以还能局限在形象上吗？”

理象相属图说

性理，属于无形的先天；有形，属于后天具体的

形象。先天的性理，是后天有形之象所赖以产生的根本；后天的有形之象，是先天性理所赖以藏寓的地方。所以理与象本是互相依附的。有人问说：“形象是性理所赖以藏寓的，但不知它是如何藏寓的，是性理含藏在形象的中间呢？还是不必依附于形象，而另外自有妙能藏寓？”回答说：“后天的有形之象，是先天性理的位分。品位确定就能成全有形的万物，这是讲性理的总趋向，而不是说某一种物象的性理，把性理局限在一物之中。”有人问说：“各品的形象不相混淆，但不知各品之性，是浑然同属于一理而充满在不能见不能闻之间呢？还是各有各的存在，而不相混淆呢？”回答说：“先天的性理，它之所以有所分别的，那是意义道理上的分别。义和理并没有任何分别的迹象。所以虽有所分而不见其所分的迹象。浑然一理之中，自有它不相混淆的玄妙。从它庄严完美的流行来看，从最高到最低，无一不是一理所包贯，可称为合而不分。从它以一定的时刻发生上看，圣凡、人物未尝有一丝一毫的不及与过火，又可称为合而有分。至于理和象的相互依附，也不过是依附其中的意义，而不是局限在形象上。“阿而实”为至圣的品位；“库而西”为大圣的品位；土天为钦圣的品位；木天为列圣的品位；火天为大贤的品位；日天为知者的品位；金天为

廉介的品位；水天为善人的品位；月天为庸常的品位。这些都是因它的次序不一样而相应地依附在一定的品位上。又各因它的性品与它所属之天的意义和道理比较相似，所以才从属于那个品位。下界有形之物，它们的性质就各从它所生之类的性而依附。如得活性而生的，依从于风，是因为活性生风。得本性所生的，依从于火，是因为木性生火。得金性所生的，依从于水，是因为金性生水。得石性所生的，依从于土，是因为石性生土。这都是缘于它本生之类的性质，而其品位自与它相依从了。为此理与象的依附，不论圣凡、人物，都是没有任何差别的。

清源的黑鸣凤总结说：“性理，是玄妙的东西，包天裹地不可限量。不仅人的性理是这样，就连蚊虫、蚊蚋，如从它的根本上来看，也没有什么不与人性相等，没有什么不与真宰的全体大用相等。如从它生出的种属上来看，一那就各有一定的位分了，它的位分就犹如人的思想合留在心中，但又不局限在心中一样。如性含体内，但又不局限在身体之中一样。如果不是这样的话，那么五尺高的身体，也就应有五尺长的性了，这显然是不对的。理与象的依

附，只是依附在意义上，这个说法是值得深思的。”

九天远近图说

天分九层，而这九层天的戈U分，那是从无形上来划分的。九天无形而却能够了解到它的远近，那是看那层天上的星位，以星位的远近而知那层天的远近罢了。太阴月亮天，离地约四十七万里。水星天，离地约九十万零四千里。金星天离地约二百四十万里。太阳天，离地约一千六百万里。火星天，离地约二千七百四十万里。木星天，离地约一万二千六百七十五万余里。土星天，离地约二万五百七十五万余里。”库而西”天，离地约三万二千二百七十七万里。“阿而实”天，离地的里数远于“库而西”离地里数的一倍。各天离地远近的里数，都是以各天的半径来计算的。知道了各天的半径之数，那就可以知道直径之数了、从直径的里数去推求范围的大小，那么直径有一里，周长就有三里。用这个定理去算，就可以知道各天的一周是多少里了，而各天的整体是多大就丝毫不差了。天的远近大小。是由各天星位来推算的，而各天之星，也就有一定的大小体积。“库尔西”天，它排列居住的群星，约其大概。那里星的体积可分为七等。一等的大于地球一百一十倍。二等的大于地球九十倍。三等的大于地球七十倍。四等的大于地球五十三倍。五等的大于地球三十五倍，六等的大于地球十七倍。七等最小的也大于地球七倍。土星大于地球九十倍；木星大于地球七十四倍；火星大于地球一倍半；太阳大于地球一百六十五倍；金星小于地球三十六倍；水星小于地球二万余倍；月亮小于地球三十八倍。天的远近，星的大小，照耀如同排列在眼前，观察有形万物的人，不能不更应了解这大的形体。地球在九天之中的位置，如同沙漠中的一粒沙子。九天在人性之中的位置，是大是小，那就犹如地在九天之中的位置一样。

清源的黑鸣凤总结说：“上朔到元气开始分象，从地到天原是没有里数可算的。然而各天直径为一，而周长是直径的三倍。里数一点不差。人们测量天。天的远近就可以知道。测量星。星的大小就可以了解。天方有名的大贤，造一尺长的计算器，就可以测量完天地的里数。、又著有《测量法谱》一书。以纠正测量工作中的错误。然而，这也是以有形的器物来测量有形的万物。如果人的纯洁本性显现的话，春九天如同一粒沙子，还有什么难以知道的里数呢？阅读此书的人，不要把自己放在井中，使自己看不见大天。”

九天旋转图说

“阿而实”天的旋转，是从东往西转动，这是自然的正转。其余诸天的旋转，是从西往东转动。这是与自然的正转相反的转动。对两种旋转运动的阐述。就可以从中了解九天旋转的作用，都是四气互相配合连关在起作用。“阿尔实”天为什么从东往西旋转？那是因东方为生气聚集的专位。由于生气的专位在东，所以它就东开始旋转。从东开始，就会向西旋转了。这就是自然的正转一。“库而西”和以下七层天，为什么从西向东旋转呢？那是因为，西方是上所分品定位的正位，八天的本命都与土有关之意、土的正位在西，所以它从西开始旋转。从西开始，就会向东转动了。“库而西”和以下七层天，为什么都与土有关呢？当元气中的火升入天体而成象的时候，只有“阿而实”天是火所照耀不到的地方，其余八天都含有火的照耀，土是火的遗存之迹，所以这就是八天都与土有关的道理。八天为什么会反掣动运转呢？”阿而实”天的旋转，从东向西，带动以下八天，也有从东向西旋转的趋势。而八天的本能运行，实际上是从西往东旋转的。所以八天运转之势虽受“阿而实”所牵动，而本能的运行却不随之而复。虽有从东向西之势，而实为从西向东运行。这就是被叫作反掣的运动。九天的旋转，一天是自然而动的正动，八天是反掣运动的反动。两种运动运转不息，那就不只东方的生气西方的土性能互相融入，就是南方的火，北方的水，也无不因这两种旋转的带动而布人运行了。四气所以交融而成为化育万物的根本，都是因为有九天旋转的力量在起作用。这种理论，是穷理格物的人不能不知道的。至于赤道。黄道的说法，南极、北极的称谓，都不过是研究天文、历法的人经常讲的而已！这里就不需多加论述了。——清源的黑鸣凤总结说。“两种不同的运动，直至近代才开始了解。磨盘在转动，蚂蚁在磨上以不同

的方向随意爬行，而不知磨在旋转。这仅就其外形来打的比喻，也就使我们明白反掣牵动的道理了。还有什么运转能和此相比呢？两气互相贯人。水火互相交融的阐述，是很有益于我们格物致知的。”

四行正位图说四行，就是四象。气是从水上生出的，一土是从火上生出。的。气土与水火合起来，就是人们所称的四行。四行是化合工物的根本，而每一行又各有它特定的方位。气的方位在东方，而它的运行是从东往西旋转。土的方位在西方，而它的运行是从西往东旋转。火的方位在南方，而它的运行是从南往北旋转。水的方位在北方。而它的运行是从北往南旋转。它们各自从自己的本位上开始旋转运行。直到弥满无际的地步，那四气就会互相搀人而滚为一气了。四行之中，如只二行在运转化育，那万物是不能凭此单行而化生的。只有四气相搀，那万物才能凭此四气进行化育了。有人问说：“南方是火的正位；北方是水的正位，这没啥疑问、至于东方为木的正位，而这里却说东是气的正位；西方为金的正位。而这里却说西是土的正位，这里面的意思是什么呢？”回答说：“木是从水上所生；金是从土上所生，当四行开始分离的时候，木与金还没有生出来。木和金是水和土的‘儿子’，儿子还没有生出来，它的母亲确立在气位置上的原因，是因为水中的真阳之气上升，真阳之气虽然不叫水，而它实际上是水的精华，木的母亲。所以它的位置专住在东方。等到木已生出之后，而子与母就同时专住在一个方位了。金是土的儿子，金还没有出生的时候，它母亲的正位就专住在西方。等到金已出生之后，而子与母就同时专住在一个方位了。木的正位在东，金的正位在西，这是后天它们所属的方位。气的正位在东，土的正位在西的原因。是因为它们在先天先于本金就位。这先后、母子的意义明确了，从而它们的位置在东方在西方的妙用，就会越探索越明确了。”

清源的黑鸣凤总结说：“南北有一定的方位，东西的方位就不稳定。南北以二极为稳定的方位；东西的方位由于不稳定就用天地作为稳定的方位。那天属于气，所以位居东方，天既位居东方，那地就位居于西了。以前五行相配，调正所属方向的时候，土的方位总是分属在四方的中间，这是不知道东西无定位的学说。木盒子母的说法，精确完备叫人深思。”

四时往复图说

没有气、土、水、火之前，天地间没有四时的分别，四时也就是四季。四时是四气轮流运转形成的。在轮流运转之中，四气各有它显盛的时候，从而各因它显盛的时间来专称它的季节。当流行到东方的时候，东方最盛的是气，那么它的季节就叫春。我们之所以知道它是春，是因为它温暖融和。这样，就可知气之所以为气，是因为它蕴含的正好是温暖融和。当流行到南方的时候，南方最盛的是火，那么它的季节就叫夏。我们之所以知道它是夏，是因为它太炎热。这样，就可知火之所以为火，是因为它所蕴含的正好是炎热。当流行到西方的时候，西方最盛的是土，那么它的季节就叫秋。我们之所以知道它是秋，是因为它能收获。这样，就可知土之所以为上。是因为它所蕴含的正好是呈献和容纳、当流行到北方的时候、北方最盛的是水，那么它的季节就叫冬。我们之所以知道它是冬，是因为它坚固地凝结。这样。就可知水之所以为水，是因为它所蕴含的正是附上面藏。那气与火，的流行，是以发生壮大来运转的。所以它的季节春和夏，也都具有发生、壮大的表现。土与水的流行，是以收藏来运转的，所以它的季节秋和冬，也都具有收藏的意义。收藏的季节完毕，那发生壮大的生机就又开始了。发生、壮大的生机发生，那东方最盛之气就又从此开始了，这就是四季所以不断循环的原因。有人问说、“四季的次序是五行的循环，这里却说是四气在起作用。如果这样的话，那木与金就不参与了吗？那将把木、金二行放到哪里呢？况且，没有木那火就不会生出；没有金那水就不会生出。火不生出来，那四季中的夏季从何猛然而来？，水不生出来。那四季中的冬季从何猛然而有？”回答说：“气、火、水、土，是先天先有的，它们是木和金的生母。本金二行生在它们之后，为后天。是他们四行的儿子。假如没有木，那火就不会生出，那么当本还没有生出之前，先天之火从何而来？！假如没有金。那水就不会生

出，那么当金还没有生出之前，先天之水从何而来？！那是因为，先天的火水不生于木金，而四行相聚实际上是后天木金的母亲。等水既已生出，而木的功能也能助火，这就是本能生火的说法。等金既已出生。而金的功能也能助水，这就是金能生水的说法。因木有助于火，就把木补人在火的前面，说木能生火。因金有助于水，就把金补人在水之前，说金能生水。”那真宰的化育妙用，不仅在四气互相依附之中；而且又用金木二行在中间周旋接续地加以引导。这是用后天来补充先天的不足。”

清源的黑鸣凤总结说：“由四行形成四季。因为天属于气，所以气就为尊为第一，所以四时春先开始。然后火为夏，土为秋，水为冬，都有自然的先后。气火有上升的属性，所以春夏之时万物就会繁生向上。土水有下降的属性，所以秋冬之时万物就会停息。这一生一息，正是形成进化而永远生生不止的所在。

七洲分地图说

地球，是土与水互相依附所形成的。它的体形为圆球形。位处在天空的正中央。周长九万里，直径深厚二万八千六百里。地形共分七部分，就是人们所谓的七大洲：“阿而壁”、“法尔西”、“偶日巴”、“赤尼”、“细尔洋”、“欣都斯唐”、“锁当”。七大洲上应七星，哪一洲就专属于哪一星来分管。那么这一洲的人物性情就和所属星球的属性相似，而且这一洲的吉祥、灾难、瑞应，都与此一星的映照有关。“阿而壁”，地处七大洲的首位，是人类诞生的地方。此地属于日星，那里的人性情明正自强，物多主产。“法而西”，属于木星，那里的人体形壮伟，善于做事，地多产美好的植物。“赤尼”属于月星、那里的人志向、做事容易变化，地上儒湿较多。“偶日巴”，属于火星，那里的人好辩喜争。那里的东西多半含有毒性。“欣都斯唐”，属于水星，那里的人聪明而崇尚技艺。物产多奇形怪状。“细尔洋”，属于金星那里的人秀美刚直。物很美而地多奇产。“锁当”，属于土星，那里多卤地，草木禽兽稀少，人钝室黑小，善于挑担负重。天方人称此地人为奴役之国。地分七大洲，而其中有寒有热，温凉各不相同的原因。是因它卜应黄道的度数，各有远近不同引起的。总的来看七大洲，从南到北分五大界。一黄道界，在此界内的地方非常炎热，因为它正处在太阳的直照之下。一南极界，一北极界，这二界非常寒冷，因为它远离太阳。一黄道南界，一黄道北界。这二界寒热适中，因为它离太阳不远下近。地气寒热温凉的原因，都来源于上界的黄道，是它映照在七大洲之间所起的作用。

清源的黑鸣凤总结说：“三教对地形的阐述，与西方地图上的洲数互有异同，很难从中解释清楚。然而，天有七星照耀，地有七洲分形，这是自然而产生的数目。“阿尔壁”洲位居中间，这并不是故意抬高此洲的地位，从太阳当头照射，而人无影子的现象来证明，它确实正处在中央。”

四际分空图说

从地到天之间的空中，分四际。离地近的为温际；温际上面为湿际；湿际上面为冷际；离天近的为热际。四标都是根据风、火、水、土四行的凝结。本自四行之数而分的。四际之气，都是从上面向下运动的，以起到培育万物的功用。从没有自下向上运动的现象。温际之气，不上升到湿际；冷际之气不上升到热际。温际属于土，它的气性和平；湿际属于水，它的气性稍凉；冷际属于风，它的气性肃冽；热际属于火，它的气性炎热。四际之气，万物无一不依靠它，而因不同的时令使自己的性命都得以周正的培养。还有一种说法说，四际是承天养地的弱膜，如皮与肉之间的那层薄膜。如果没有这层弱膜在皮肉之间连结，那么肉不能养皮，而皮也不能来保卫肉了。至于地内存积着阳气，有对上升的现象，它有仅到温际的，有过温际而到湿际的，也有到冷际、到热际的。它上升的高低不一致，所以变为尘、雾、云、雨、雹、沙、流星，彗孛等等不一的形状。那地中所积的阳气，是太阳冲射而人于地中的。它升而向上，有慢慢浮游而上的、有快速直射而上的。就直射而上讲，又有悠然而直上的，有奋激而直上的。浮游而上的，仅到温际，气中夹土的为尘埃；仅气独上的为雾。阳气直射

而上的为云，云深入到湿际就会下雨。云仅到温际，就不会下雨。它直射而升的时候。如果属悠然夹士而上升的为沙。此气不会全部到达湿际，因为它载体太重。如属奋激而上的时候，就会直入冷际，冷则其气就会凝结，冻为冰雹。在它奋激而上时，如果力很大，犹如发箭掷弹一样，就会直入热际了、热际，那是火的本位所在。地上积阳之气再遇炎焚，就会化为火球向下坠落这就是流星。这种气到阳很盛的时候才有，所以流星夏天多于冬天。若积阳之气异常的猛烈，那直上的力度就会更加勇猛。这样就能射入热际的尽头而接近于天了、与天接近，那么此气就会被天所吸引，不能向下坠落，就与天随转，成为彗孛之类，一定要很长时间才能渐消散，直到一无所有。

清源的黑鸣凤总结说：“热际属于火。冷际属于风。热际当居冷际之下 说温际属于水，水火同居就会互相消耗，两不相生。只有风能在它们两者之间，这样水得风就能常润，而火得风就能常燃了；察看四行的所在方位；火在南方，水在北方。而气和土在它们两者之间，这和上述的意思一样。这足见化育万物的错综之妙、”

一贯洋溢图说

从先天显理念，后天显形象，以至于万事万物无所不有。察看理念的，一定察看它还没有形象的先天；察看形象的，又一定从有形之象上探求。而说都是后天阴阳二气的聚积！真的如此吗？观察先天，观察后天，先天后天是相分的。理自为理，而气自力气，并不都是后天阴阳二气的聚积。要知道宇宙之中，不管是理是形，不都是真一包贯而显示万千的吗？这样看来。那真一独一无二，有什么可分？包贯从上到下，有什么不到？万千有形的显现，有什么拘泥？真一不可分。那么分散的仍然聚积。真一包贯一切，那么空洞的仍然充实。从上到下包贯的九天七地，无一不是真一所贯含。从横向包贯的东、西、南、北，无一不是真一所分布。四气，是真一显现的有形之体；四时，是有形之体在代行造化。这造化洋洋盛大，灵活而不拘于一定的形式。而哪里又有理象必分而为二的呢？从先天来看，真一直贯无形，何必一定要在有形中隐藏呢？由后天来看，真一直统有形，何必一定要在无形中显示呢？无形的不一定要属于先天；有形的不一定要属于后天。这样又哪里有先天后天之分呢？这正是真一包贯的盛大、充满而又不尽的不？！充满无尽月「优优而不会完竭的，就自然会生生而无止息，万物之所以生生而不息，是因为真一属意在万物上。真一并非要属意在万物上，这是因为没有万物就没有养育人类的生活资料。真一属意于万物其实正是属意于人。

清源的黑鸣凤总结说：“横贯东西南北。竖贯九天七地，都不能越过真一独自执掌的造化。真一以一贯含万千。从万有未形的先天，一统而上。从万有有形之后的后天，而一统永恒。探究它的实际，只有一个独一的真宰。连一统、有形、无形的论述，也都是多余的。

一天方性理留传卷三

概 言

第三卷历叙小世界，所以显著之由。小世界有有形之显著，有无形之显著。观于有形之显著，可以知造物自然之妙，观于无形之显著，可以知天人一致之精。小世界之形，后于天地，小于天地。小世界之理，先于两间，广于两间。盖因大世界有边际，小世界无边际；大世界之理有起灭，小世界之理有起无灭故也，然亦未尝非无起无灭。

人生原始图说

天地，大世界也。人身，小世界也。大世界未有之先，先有六品无形之理，后有六品有形之象。小世界之有也，先有六品有形之象，后有六品无形之理，大世界先无形而后有形者，由理而达于气也。小世界先有形而后无形者，由气而还于理也。其有形者，起于一点，乃先天性理所余，而成其为溟渣者也。天下万世人生之根种也。自阿丹秉四行之精萃结聚成身，而此一点即寓之于其身，及阿丹生子荫孙，而此一点流派于千万无算之身。夫千万元算之身，必有千万无算之一，而此千万元算之一，又非自阿丹之一，变化繁衍以出者也。缘夫先天性理之世，凡有一性，即禀有此一点。但自阿丹之身成，而此千万无算之一

点、莫不随入于阿丹之身而藏寓之。其为物也，妙无可窥，超于色象声臭之表。当其寄藏于阿丹之身，而浑为一本也。虽包藏万世之身，而不觉其多，及其流派子孙而各为一本也，而亦不觉其少，其殆继先天而为至妙之物者乎？人之有心也、身也，身之有表里、体窍也，知觉、性情也，动作、云为也，穷通、寿夭也，皆莫不裕乎其中而妙之也。及其流行昭著，亦分为六品：一元始品，即此种子也；二孳生品，始结胎也；三变化品，四本成也；四形成品，表里分也；五定质品，体窍全也；六呈露品，灵活现也。小世界有形之六品，盖不减于大世界有形之六品也。

清源黑氏曰：“种子，即实有也。小世界之种子，即大世界之元气。先天之理；各抱一气，即犹后天之气，各抱一理，所谓由气而还于理者，俾其理发明无不尽透也。此人所以为人也，远取诸物，近取诸身，听取伊何！观理者当于此卷留意焉。”

胚胎初始化图说

止即一点，人于母腹，而初化之象也、是为孳生品。当其未入母腹之先。存于父脊，清妙无象。迨既离本位，而人于子宫，无象者有象矣。象，盖得乎父母交感之气而成。父之阳动而生水，水挟阳气而授之于母，母之阴动而生火，火挟阴气而纳此一点于子宫。阴阳交而水火聚，故一也，而遂化为两。清，内藏。浊，外护。清者属阳，即本父之阳，为母之阴裹而化者也。浊者属阴，即本父之水，一为母之火烘而化者也。说者曰：“清既属阳，理当外发，而兹乃内敛，浊既属阴，理当内敛，而兹乃外发，何也？”曰：“小世界之化生，与大世界之化生，品数无增无减，但其内外分形，实相反也。大世界之分形，以发越于外者为大、为上，故其阳者发于外。阳者发于外，其阴自敛于内矣。小世界之分形，以藏寓于内者为大、为上，故其清者藏于内。清藏于内，其浊自围于外矣。其所以分形相反之故，正足以见造化之奇。而小世界之为物，较大世界为愈精愈微也。盖大世界，自无形而化至有形，其势皆自内至外者也。自内至外，则其义尽于其外矣。小世界，自有形而化至无形，其势皆自外至内者也。自外至内，则其内之所关合者微矣。如人之一身，心居至内，身之所不能通者，心能通之，心通无形之位，即犹“阿尔实”通理世之位也。故小世界，以藏寓于内者为大、为上也。又曰，人心如天、人身如地。如天者上。如地者下。由身而至于心为升；由心而至于身为降。此分形相反之妙，足以见造化之奇，而天人之际。其授受也做矣。”

清源黑氏曰：“人一念之动而有小世界，即犹真宰一念之动而有大世界也。然真宰之动，动于无所不知。人之动。动于所不及党。不及党者，仍真宰之自为动也、非真宰，无以为人也。分形相反之理，甚妙。

四本分著图说

此胚胎一月之象也，其自父脊而移人于子宫者，清与浊。得子宫之温养而两半者，分为四层，是为变化品。夫自一点而分清浊，盖亦犹元气之判而为两仪也。本清浊而化为四层，亦犹两仪之分而为四象也。最外一层者色黑，属土。其近于黑者色红，属风。近于红者色黄，属火。其居于最中者色白，属水。白者、清之至也。黄则其清中之稍浊者也。黑者，浊之至也。红则其浊中之稍清者也。四者，为人身血肉精气之本。四本不外清浊二者，而其所以分者，分之以其色也。色之所以分而为四者，分于子宫阴火之所烘也。其居外面最与火近者，故其色黑。其二层稍与火相格，故其色红。其稍近于内而仅得火之气者，故其色黄。其居于最中而与火相远者，故其色白。四色分，而风火水土五行，因其色之所成而各有属焉。一曰，清者之为色本白，浊者之为色本红。盖清本阳水之所化，阳水色白；浊本明火之所化，明火色红。红白既判，复为子宫阴火所温养，则红之外变而为黑，白之外变而为黄。此又四本分，而为四色之说也。

清源黑氏曰。“予闽西”洋书。亦有四液之说，但未见其言理。兹湖四液之所本，而备晰其所以然，足见天方之学，以理胜也。”

表里分形图说

此胚胎二月之象也。当此之际，其白黄红黑四者，得子宫温养之气，较前为久。久则风火水土四行之本性飞扬发动。离四，色初成之层次，而各归于四行之本位。风归风位，则升而至于其里。小世界以内为上，故其至内者，为至上。风升而归于其最内者，乃归于其最上也。一人归火位，则升而至于风之次，其位亦内也。风火居内，则水不能内存，其势不得不降而就下，以与土相附矣。就下者，就于其表也。风火内升，其形为心、水土外降，其形为身。心者，天也。身者，地也。表里形分，则小世界之天地定位矣。火与风相合而为心，水与土相附而为身，其中空焉。亦犹天位于上，地位于下，而中空之义也。是为成形品。

清源黑氏曰：“气火升而为心，水土降而为身。表里既判、中留空际。四元交互，化育始蕃。是心天身地，理明事顺，何人以首天足地为美谈也。”

内外体窍图说

此胚胎三月之象也。二月之胎，先是表里分形，至此则表里各有变化矣。其表之属土者，化为周身之内。属水者，流为脉络之路，其里之属气者，化为心之质。属火者，发为灵明之孔，而对峙于心之左右。心身既成，而即于心身之间，结聚四脏，以为五行专住之位。四脏既成，而六腑亦次第皆具。耳、目、口、鼻、四肢、百体，悉皆分著，是为定质品也，夫一身之体窍。皆脏腑之所关合，而其最有关合于周身之体窍者，唯脑、盖脏腑之所关合者，不过各有所司，而脑则总司其所关合者也，脑者，心之灵气、一身之精气，相为缔结而化焉者也。其为用也，纳有形于无形，通无形于有形，是为百脉之总原，而百体之知觉运动皆赖焉。何谓纳有形于无形？凡目之所曾视，耳之所曾听，心之所曾知，脑皆收纳之而含藏于其内，是其所为能纳也。何谓通无形于有形？盖脑之中，寓有总觉之德也。其筋络自脑而通至于目，则目得其总觉之力而能视。其筋络通至于耳，则耳得其总觉之力而能听。其筋络通至于口鼻，则口鼻得其总觉之力而口知味、鼻知臭。故肝开窍于目，而其目之所以能视者，脑之力也。肾开窍于耳，而其耳之所以能听者，脑之力也。脾开窍于口，肺开窍于鼻，而其口之所以知味、鼻之所以知臭者，脑之力也。其筋络自脑而通至于周身，则通身得其总觉之力，而手能持，足能行，百体皆知痛痒。即心为灵明之腑，而亦不能不有资于脑。脑得其养，而心之灵明加倍，脑失其养，而心之志气亦昏，是之谓通无形于有形也。又曰，心为室，脑为堂，凡室之所等画者，未有不于其堂而显露者也。脑，盖承心之所施，而施之于百窍也。体窍全，而人之形成矣。自此以后，其有滋养者有二根焉：外根曰脐，内根曰胆。脐能引母之气血入胃，以取其滋养。胆能于气血之所引人者。分别美恶，而但用其美者，收其毒者。此二根者，又内外体窍之所由，以得其滋养者也。清源黑氏曰：“表里体窍早已具于种子，此特以付发现也。通身表里，皆关系乎脑。则治人者，一当先知治脑。故天方医有脑科，诸家不知也。”

灵活显用图说

此体窍既全以后之象也。体窍既全，灵活生焉。灵活者，人之所以为人之性也。其性一本，而该含六品：一、继性，二、人性，三、气性，四、活性，五、长性，六、坚定。坚定不名为性，以其同于金石之性，无生发故也。继性者，继真宰之本然而有者也。真宰之性，无有开其先者，但有继其后者，此性则因真宰之本然，以为本然，故曰继也。此性即真宰之首显，而以为万性之本元者也。人性者，人于先天而各得其所分与之性也。此性不远于继性，而但因其先天之有分，则其名与义，遂不觉其微有所别矣。是谓本性。气性者，人所禀于后天气质之性也，是谓爱恶性。活性者，附于躯体，而以为知觉运动者也，是谓食色性。长性者，即所以生长躯体，自小。而大者也，是谓发育性。坚定者，即所以坚整躯体，而不使其解散者也。虽不名性，亦性也。一本而该合六品，是诚分之无可得而分，合之而又确有此自然不同之妙义也，此其所以为灵活也。人之身，自一点分形而渐至于灵活显用，是为小世界自有形而化至无形也。灵活者，无形中之有形，有形中之无形，是自天之人、由人合天之一大机局也，无形者附，而其人之所以为人者全矣。无形者复，而其人之所以合天者至矣，

是为呈露品也。

清源黑氏曰：“无形至有形，有形动，而无形静；有形至无形，有形静，而无形动。非至此始灵活，乃灵活至此显也，灵活，即一念之动也。”

坚定显著图说

此灵活显用之初品也。灵活之为物也，一本而该含六品，自继性、人性而及于气性、活性、长性、坚定者，由精而及于其粗也。其显也，坚定先显，而次及于长性、活性、气性，又次及于人性、继性者，由粗而及于其精也。由粗而及于其精者，仍然从有形而化至无形之义也。小世界之所以成其为小世界者，次第然也。未是以先显其所为坚定也、坚定者，金石之性也。“生发非其所职：而坚定则确能丝毫不易。坚定显，则脏腑之悬系各就本位；而不至于摇动；气血之流通，各归经络。而不至于陨越；百骨之巨细，各安分寸、而不至于旁溢；通体坚整连束而不得解散者，皆此坚定之力为之也。小世界得力于坚定之性，亦犹大世界得力于坚定之性也。大世界得此坚定之力，则九天七地，终古不易其位；日星河岳，终古不改其常。造物之所以纲维地者，；纲维之以此也。小世界得此坚定之力，则其通体安整而不易其位，犹大世界终古不改其常。坚定之性，又即造物纲维小世界之本领也。造物之全能，尽付与人身，而此则其显用之先见者也。

清源黑氏曰：“胚胎五月、筋骨强硬，若金石之韞矿内，故曰金性显也。元形化有形，止于金石，有形化无形，始于金石。其坚也，不唯刚坚，而柔亦坚。其定也，不唯静定，而动亦定。”

发育显著图说

坚定既显之后，则发育之性显焉。发育者，长性也，草木之性也。草木之性，亦无所不包，而生长，则其所专职也。长性未显之时，胎之吸引不得自由，其受养于母也，不过听其母之精力之所及者，而因之以得其养。至此既显之时，则气力强胜，吸引可以自由，其取资于母也，无论母之精力及与不及，而于不知其然而然，知夺其母之精力以自养矣。得其养，则长矣。长性之为物，有吸力，有化力，有存力，有去力。能吸，则有所取，以为养育之因；能化，则其所吸者熟而变化出焉；能存，则于其所化之精微者，悉收之以散布于脏腑肢体之间；能去，则于其精微之所遗剩者，悉皆除去之而不留也。此四力者，长性所含之妙本也。迨发育成人之后，又于四力浑聚之中，显露其本有之二力焉。一妙种力，一传像力。盖于孽生之时，而乃及时显露者也。妙种者，饮食末化，为气血之先，此力即掇其最精之分培养元脉，而妙乎其所以为种也。传像者，种子将欲稼胎之时，此为即以其本体具有之形状、性情，悉印授于其中，而以为传类之用也。长性之位任肝，盖其性既能长发，而又借肝脏之火以助其力，则发又倍觉其易也。大世界得此长性之力而成象者，其象不衰；成形者，其形日盛。小世界生长之性，殆即大世界生长之性也。

清源黑氏曰：“胚胎六月而毛发生，肢体条畅。若草木萌蘖，邑露迎阳，自由发生矣。然既曰发育，何后此又有夭札之不齐？曰，所禀之气有厚薄，故所生之形有修短，此半由先天也。外感四气，内戕万欲，此半由后天也。若推其本然之性，则种元有不芽者矣。”

知觉显著图说

长性既显，活性著焉。前此无知觉，而此际则有知觉矣；前此无运动，而此际则有运动矣。知觉。运动起于此际，而其性即以为终身食色之根。知觉之为物也，其用十：五寓于外，五寓于内。寓于外者，视、听、尝、臭、触也，寄之于耳、目、口、鼻、肢体。寓于内者，曰总觉、曰想、曰虑、曰断、曰记，其位总不离于脑。总觉者，总统内外一切知觉，而百体皆资之以觉者也，其位离于脑前。想者，于其已得之故，而追想之，以应总觉之应也，其位次于总觉之后。虑者，即其所想而审度其是非可否也，其位寓于脑中。断者，灵明果决而直断其所虑之宜然者也，其位次于虑后。记者，而于内外之一切所见所闻所知所觉者，而含藏之不失也，其位寓于脑后。运动者，因其知觉之所至，而运动以应之。运之于脏腑之间

者，气之事也。动之于四肢百骸者，气与血兼行之事也。有督力焉，有役力焉。督寓于心，所以起运动者也。役寓于身，所以应督而成其运动者也。活性万物皆具，然有有知觉者，有无知觉者，有运动者，有不运动者，非其性之或全或不全也。自其外而观之，若似无知觉者，若似不运动者，而其实未尝无知觉、运动也。但其为知觉也，知觉于人所不及见，其为运动也，运动于人所不及领焉耳。如金石之为物也，人以为无知觉、运动，然熔之则化，叩之则鸣，此非其所为知觉乎？生于山，流于水，生于矿底，见于矿面，此非其所为运动乎？金石且然，而况灵于金石者乎？

清源黑氏曰：“胚胎七月而生全知觉，一显运动，即见跃跃欲产矣，然更俟一二月而产者何也？余质之。一斋曰：‘人在母腹中，得七政滋养。初月土星照，二月木星照，三月火星照，四月太阳，五月金星，六月水星，七月太阴。七政照遍，胎熟而产焉、其更俟一二月者，必其七月中，有一二政气力衰弱，滋养未熟，须再加闰照耳。闰土者不育，闰木者生，闰火者达，闰太阳者贵显。金与水、月为三阴，不闰。故越十月者鲜。’”

气性显著图说

坚定、长、活三品，显于未离母腹之时。迨出母腹，四十日，气性显焉。气性显，则知爱恶。爱恶二者，浅观之，不过七情六欲之总称。扩充之，实为出凡作圣之本领。当此出离母腹之初，其为爱为恶，未甚分明，而约略见端者，见之于天然啼笑之中。故天然之啼笑，爱恶之所以见端，气性之所先显者也。人为万物之灵、具此能爱能恶之机，迨其后扩而充之，因所爱，以力行其所当爱之事，因所恶，以力去其所当恶之事，皆此气此力为之。而以故，其人日进于圣贤也。气性虽属后天，而其所关于人者如此。先贤叶子德曰：“气性者，顺承本性之用，而以为用者也。”气性之所能为者，皆本性之所欲为者也。本性所有之知能，尽付之于气性而发现之也。气性本于气质，气质又本风火水土五行而成。人之所得于四行者均，则气性和平，而其本性亦得借以全显矣。所得于四行者不均，则气性不能和平，而其本性之显也，亦不全矣。又曰，气性之名有四，而分属于五行：一曰安定性，属风；二曰常惺性，属水；三曰悔悟性，属火；四曰自任性，属土。四性通用者，中人也。专以风水性用者，中人以上者也。用火土坝于中人以下者也。或曰：“风，不定者也，安定性何以属风，”曰：“风之为物也，充满于上下四方之间，无盈无绌，似不安而实安，似不定而实定，故安定性属风。”专以安定性用者，同于本性以为用者也，圣人之流亚也。其次以常惺性用者，仿佛本性以为用者也，贤哲之流亚也。其次以悔悟性用者，犹不失乎本性以为用者也。下此以自任性用，则纯乎悖逆，而不同于本性者也。此气性之所以分，而用气性者，贵知所审处也。

清源黑氏曰“前此三品显，人与物共；后此三品显，则人与物分。气性人物皆具，而于禀赋中各得一情形，彼此绝不相等。如人与鸟兽同属活类，而鸟则两翼而飞，兽则四足而走，人则二足而步趋。鸟声呜呜，鸦声哑哑，牛吼马嘶，而人则能言能笑，以至饮食居处，寒暖被服，绝不相同，皆由于气性别之也。人之初生，不过一活物耳。音声同其呜哑，乳哺类乎羔犊，若虫初蛰，茫然无所知。迨至气性一显，则爱恶言笑，与物分焉。物无言笑也，不同爱恶也。”

本性显著图说

本性者，本乎先天之所分与，而无美不备者也。其性与后天气性。活性、长性、坚定之性相浑为一。但其显也，有先后之分，后天四品以次而先显，此一品显于其最后。本性与继性，与真宰之本然有次第，而无彼此。由真宰之本然，而有继性，由继性之分与，而有本性，是其所为次第也。而其实，本性之知能，不异于继性之知能，不异于真宰本然之知能，所谓有次第，而无彼此也。本性之内，万理具足，万事不遗，万物皆备。其体量如此广大也，其光之所通，无不贯彻，而于无不贯彻之中，含有一种清妙之智，统摄活性所有一切之知觉：含有一种清妙之欲，统摄气性所有一切之爱恶，是谓二力。二力者，专于后天表世发现其本领。又于无不贯彻之中，显有一种天然返照，绝意后天而真见夫本性从出之所。显

有一种天然趋向，因明于照而直趋夫真宰本然之真。是谓二德。二德者，专于先天本始发现其本领。二德必待其人修明之，既至而后显也。人人具有此性，即人人具有此德、具有此力、具有此无不贯彻之光，但其显有全与不全耳。查密氏曰：“人性无所不知，无所不能。其有所不尽其川者，人之不尽其川耳，非其知能有全与不全也，”查密之说，盖深有见于人之本性，即真宰首显之继性，而亦即真宰之本然也夫？

清源黑氏曰：“气性以别情形，本性以别义理。义理之别，人之所以贵乎万物、灵于万物者也。前此四品显以时际，此品之显，唯视气稟清浊均偏，以见迟早亏全耳。气性不显，无以为人名；本性不显，元以为人实。绝意后天，直趋先天，此本性之能事也。”

继性显著图说

继性者，真宰首显之元性也。古今人物之性命，莫不从此而印析之，所谓千古群命之一总命也。真宰之起化也，从此境起。万化之归真也，从此境归。此一性者，起始归宿之一大都会也。其为性也，周遍普世，无去无来，天地人物，所公共者也。本性者，人所各具之性也。各具者显，则公共者亦显。本性与继性原非二也。本性未分之先，只此继性，而无本性。继性分与之后，名为本性，而不名继性。本性未显之时，公共之继性，何尝不日显于天地之间？而但其显也，无与于我。本性既显之时，则显与显合，而两显成为一显矣。犹光与光合，而无可分其为此之光。彼之光也。犹水与水合，而无可分其为此之水、彼之水也。两光成为一光，两水成为一水，是则两显成为一显之义也。各具之显，归人于公共之显，则公共之显，遂若独显于我，而继性遂得为我之继性矣，此继性之所以显著也，显则继性之本体，即我之本体，而何况于知能，何况于作用？R 则我之本体，忘其为继性之本体，而又何屑屑于知能？何屑屑于作用？则我之命，即千古群命之一总命也。我之景况，即起始归宿之一大部会也。而真宰与我，岂不成其为异名同实者哉？夫人身，一小世界也。其最后之所显著，乃心化之最先者也。一大世界由无形而显至有形者，先其所先，而后其所后也。真宰为之主持于其间也，天地万物不得而自由也。小世界由有形而显至无形者，先其所后而后其所先也，真宰为之主持于其间也，人亦不得而自由也。后其所先，而又且显至于先之无可先者，真宰不得主持于其间也。不得主持于其间者，自由者也。自由，非真宰不能也。

清源黑氏曰：“真理如印，继性如迹，迹后于印，故谓之继。人具本性之知能，廉善、贤知、钦圣、列圣、大圣，各国其所赋之知能，而显然皆有区别。若继性显著，则原始返终，全体浑化，斯称人极也。诸家言尽性，天方言显性，一义耳。显之透，即尽之精，但鲜见其能尽耳。”

《天方性理图传》卷三终《天方性理图传》卷三译文：

概 言

第三卷历述小世界由无到有的因由。小世界有有形的显著，有无形的显著。从有形的显著来看，可以了解造物的自然奥妙。从无形的显著来看，可以了解天人一致的精要。有形的小世界，成形在天地之后，小于天地。而小世界所包含的理念，要比天地早，也比天地大。这是因为大世界有一定的边界，而小世界没有边界。大世界的理念有起灭，而小世界的理念有起无灭的原故。然而也未曾不又是无起无灭的。

人生原始图说

天地是大世界，人身是小世界。没有大世界之前，先有六品无形的理念，后有六品有形的形象。小世界的形成，先有六品有形的形象，后有六品无形的理念。大世界先有无形后有有形，是由无形之理而走向有形之气的。小世界先有形而后无形，是由有形的气化而走向无形的理念。后天有形，起于“一点”。此一点是先天性理的剩余，从而转化为有形的“溟渣”。这溟渣是天下万世生人的根种。从阿丹秉四行的精华凝结聚合成体，而此“一点”即含藏在他身上，等阿丹生子育孙，而此“一点”分流在千万无数人的身上。那千万无法计算的人身，必然有千万无法计算的“一点”，而这千万无法计算的“一点”，又不是从阿丹那

“一点”上变化繁衍而出的，它是缘于先天性理世界。性理世界凡有一性就禀有此“一点”，但自从阿丹的身体形成以后，而此千万无法计算的“一点”，无不随之注人在阿丹身上含藏。此“一点”的特性，妙不可测，超然于色象声臭以外。当它寄藏在阿丹身上的时候，就与阿丹浑为一体。阿丹体中虽藏万世人身的“一点”，而并不觉得太多，到阿丹分流给子孙而各为一体的时候，也不觉得减少。它大概是继承了先天而成为最微妙的东西了吧？！人有心、有身。身有内外、体窍。知觉、性情、动作、说话、办事、厄运、腾达、长寿、夭亡，都无一不玄妙地包容在“一点”之中。待到它流行显现的时候，也分为六品。一元始品，就是指的此种子。二孳生品，开始结胎。三变化品，四本形成。四形成品，表里相分。五定质品，体窍周全。六呈露品，灵活显现。小世界有形的六品，是不少于大世界有形的六品的。

清源的黑鸣凤总结说：“种子，就是有形的实有，小世界的种子就是大世界的元气。先天的理念各抱一气，就犹如后天有形之气各抱一理。所谓有形的气化还原到无形的理念，这是借助理念无所不尽地来显现有形的气化。这就是人所以为人，要远从万物上观察，近从自身上体会所要吸取的那个道理啊！体察理念的人，在此卷中当多留意了。”

胚胎初化图说

就此天下万世生人的“一点”根种，注人母腹开始化合所成之象，就是被称为的孳生品。当此“一点”根种未入母腹之前，存留在父亲的脊骨之中，它清妙无象。到至既离父亲之体，而注人在子宫之中时，无象的开始有象了。象是得自父母交会感孕之气而形成的。父的阳气动而生水，水挟阳气而授给母。母的阴气动而生火，火挟阴气而接纳父阳的“一点”根种在于宫中。这样阴阳交合而水火相聚，所以“一点”根种就遂化为一清一浊，分而为二。清的在内深藏，浊的在外保护。清的属于阳性，就是本父的阳气被母阴包裹而化合的。浊的属于阴性，就是本父所生之水被母所生之火炽而化合的。有人问说：“下清的既属于阳，理当向外升发，而此却向内收敛；浊的既属于阴，理当向内收敛，而此却向外升发。这是为什么呢？”回答说：“小世界的化生与大世界的化生，品数虽然无增无减，一模一样，但它的内外分形实为相反。大世界的分形，以发越在外的为大为上，所以它的阳性升发在外。阳升发在外，其阴就自然收敛在内了。小世界的分形，以含藏在内的为大为上，所以清的属阳含藏在内。清阳含藏在内，其浊就自然护围在外了。它之所以分形与大世界相反的原因，正足见造化的神奇，而作为小世界的物质，较大世界更加精粹更加微妙。那大世界从无形而化合到有形，它的发展趋势都是从内向外发展的。从内向外，那么它的意义就全表现在外了。小世界从有形的形体而化为无形的纯性，它的发展趋势都是从外向内发展的。从外向内，那么它内的关合作用就非常精细了。如人的身躯，心位居最内，身上有不能了解的，心能了解。心能贯通到无形的方位，就犹如“阿而实”贯通理念世界一样。所以小世界以含藏在内的为大为上。再说，人心如天一样，人身如地一样。如天就为上，如地就为下。由身而至心为升，由心而至身为降。此分形与大世界相反的玄妙，足可以想见造化的神奇，而天人之间真宰所授给的真太微妙了！”

清源的黑鸣凤总结说：“人的念头一动而有了小世界，就象真宰一念之动而有大世界一样。然而真宰的动，动在无所不知。人的动，动在不自觉。人不自觉地动，其实仍为真宰自己无所不知地动。没有真宰就无法有人。分形相反的道理很精妙。”

四本分著图说

这是胚胎发育一个月的形象，它是从父亲脊骨中的“一点”种子，移人在子宫之中的，然后分清和浊。清浊是得到子宫的温养而一分为二的。清浊又可以分为四层，这就是被称为的变化品。那从“一点”种子上面分清浊，也就如元气分离出两仪一样。依清浊而化为四层，也就如两仪而分为四象一样。最外一层的色黑，属于土。与黑邻近的色红，属于风。与红邻近的色黄，属于火。位居最中间的色白，属于水。白，是最清的。黄，就是清中稍微浊一点的。黑，是最浊的。红，就是浊中稍微清一点的。这四者，是人身血肉精气的根本。

四本不外乎就是清浊二者，而它所以要分的，是从颜色上来分的。色所以要分为四者，那是由于子宫中阴火的炽热形成的。居外而与火最近的，所以它的颜色发黑。二层稍与火相近的，所以它的颜色发红。与内稍近而仅得火气的，所以它的颜色发黄。位居最中而与火远的，所以它的颜色发白。四色分，而风、火、水、土五行因四色的形成而各有归属了。一说，清的颜色本来就是白的，浊的颜色本来就是红的。因为清本是阳水所化，阳水色白。浊本是阴火所化，阴火色红。红白既分，再被子宫阴火所温养，那红色之外就变而为黑，白色之外就变而为黄了。这又是一种四本分化而成四色的说法。

清源的黑鸣凤总结说：“我阅读西洋的书籍。也有四液的说法，只是没见阐述里边的道理。我们这里不仅追溯四液的根本，而且还非常完备地分析其中的道理，足见天方的学说以阐述道理见长。”

表里分形图说

这是胚胎二个月的形象。此时胚胎白、黄、红、黑四者，得子宫温养之气比以前时间长。时间长，风、火、水、土四行的本性就会飞扬发动，离开四色刚刚形成的位分，从而各归属在四行的本位上。风归属到风的位置，就会升而来到内里。小世界以内里为上，所以它升到内里就为上。风升而归属在最内里，其实就是归属到了最上层。火归属到火的位置，就会升而来到风的外面，它的位置也在内里。风火居在内里，那水就不能在内存留了。它的趋向不得不降而就下，以至与土相依附了。就下，是位居它的表层。风火升而居内，就形成心脏。水土降而居表层，就形成身体。人心，为天。人身，为地。表里形象的分别显现，那么小世界的天地位置就确定了。火与风相合而为心，水与土相合而为身，这样体内就形成空间了，这也犹如天的位置在上方，地的位置在下方，而天地之间为空间的意思一样。这就是成形品。

清源的黑鸣凤总结说：“气火上升而形成心，水土下降而形成身。表里既分，中间留下空隙，四元相互交错，化育开始繁生。这就是心为天，身为地的说法，可谓是理明事顺。就不会有人信头为天。脚为地是正确的说法了。”

内外体窍图说

这是胚胎三个月的形象。二个月的胚胎，先是表里分显不同的形体。到此时表里就各有各的进一步的变化了。它表层属于土的。就化为全身的肌肉。属于水的，就化为脉络的通路。它内里属于气的，化为心的体形。属于火的，呈现为聪灵的二个心窍，而对称地生长在心的左右。心、身既成形体，就即在心、身之间结聚四脏，作为五行专注的位置。四脏既成，而六腑也——一个备。耳、目、口、鼻、四肢、百体全都分别成形。这就是确定人身各部的定质品。那一身的体窍功能，都是脏腑在起作用，而对周身体窍最起作用的，只有大脑。脏腑所起的作用，不过各有所专管，而大脑就总管四脏及所有的作用。大脑，是心的灵气和身的精气，互相缔结而化合形成的。它的作用能容纳有形在无形的思维之中，能贯通无形在有形中显示，实为百脉的总源，而百体的知觉运动，就都依靠它了。什么是纳有形于无形呢？凡是眼的所见、耳的所听、心的所知，脑都能够全部收留而含藏在大脑中，这就是它的能收纳。什么是通无形于有形呢，大脑之，含寓着总觉悟的德性。它的筋络从脑而通到眼，那眼得到总觉悟的能力才能看见东西。它的筋络通到耳，那耳得到它总觉悟的能力才能听见声音。它的筋络通到口鼻，那口鼻得到它总觉悟的能力，而口知味、鼻能臭。所以肝开窍在眼，而眼之所以能看见东西，全是脑的能力。肾开窍在双耳，而耳之所以能听见东西，全是脑的能力。脾开窍在口，肺开窍在鼻。而口之所以知味，鼻之所以能臭，全是脑的能力。它的筋络从脑而通至周身，那通身得到它总觉悟的能力，从而手能拿，脚能走，百体都知痛痒。就连心为灵明的脏腑，也不能不有靠于大脑。脑得到滋养，而心中的灵明就会更加倍的灵明。脑失去滋养，而心的志气就会昏暗；这就是通无形于有形。又一种说法说。心为室，脑为大堂。凡是室内所筹画的、没有不到大堂上来显现的。脑，是承应心的意念而又将心的意念送

往百窍。体窍发育周全，而人就形成了。从此以后，人的吸收滋养就有二个根了。外根叫肚脐，内根叫胆脏。肚脐能吸引母亲的气血到胃里，以吸取它的滋养。胆能把气血引进的养分，分别出美恶，只吸收美好的而化解有毒的。这二根，又是内外体窍的根本，因为内外体窍可以从此二根上收取生存的营养。

清源的黑鸣凤总结说：“表里体窍早已在种子之中全备，这里只是等待一定的时间来充分地显现。通身表里，全与大脑有关，那么给人治病的应该首先知道如何调整大脑。所以天方医术有脑科，诸家是不知道的。”

灵活显用图说

这是体窍发育完全以后之象。人的体窍发育完全，灵活属性就发生了作用。灵活之性，也就是人赖以为人之性，此性一体而包含六品，一继性；二人性；三气性；四活性；五长性；六坚定。坚定不称为性，因它与金石的坚定属性相同而不会生长的原故。继性，是继承真主的本然而有的。真宰之性显示之前从没有性，但是有继真宰之后的性，此性就因真宰的本然作为本然，所以叫继性。此性就是真宰首先显示的，来作为万物的本元之性。人性，那是人在先天从首显之性上分给各人应得的性。此性离真宰首显的继性不远，但因它是从先天分出来的，那么它的名称和意义就在不觉之中，少做有所分别了，这是所谓的本性。气性，是人所禀于后天的气质之性，这就是所谓人的爱恶之性。活性，是附在人身上，使人从而能够具备知觉、运动的性，这就是所谓的食色之性。长性，就是人借以生长身体，从小到大之性，就是所谓的发育之性。坚定者，就是人借以坚固身体而不使涣散的属性，虽然不用性来称呼它，其实它也是性。一体而包含六品，如果真的要分离出六个品位，那是无法去分离的。但六品合为一体，又确实有此六品自然不同的妙义。这就是人之所以成为灵活之人的原因。人的身体，从一点种子分显出不同的形体，又慢慢发育到灵活之性显现出功用，这称为小世界。人从有形的一点，而化至无形的灵活之性充分显现，灵活是无形中的有形者，又是有形中的无形者。它是从天到人，由人再合天的一大枢纽。无形的性依附在有形上，那么人要成为完整的人，就能发育周全。无形的性要回复到真宰的本然上，而人也就与天相合了，这就是呈露品。

清源的黑鸣凤总结说：“从无形到有形，有形的运动，而无形的清静。从有形到无形，有形的静，而无形的动。为此，并不是到现在才有灵活之性，而是灵活之性到现在才开始显现。灵活，就是真——一念之动。”

坚定显著图说

这是灵活之性显示功用的第一品位。灵活的

性质，一体而包含六个品位。从继性，到人性及气性、活性、长性、坚定者。这是由精微而向宏观发展的。当他显示功用时，坚定先显，然后是长性。活性、气性以及人件、继性。这是由宏观而向精微发展的。由宏观而向微观发展，仍然是从有形而化到无形的意思。小世界之所以成为小世界，是这些品位有次序发展的结果，为此先显所谓的坚定。坚定，是金石的属性，生长发育不是它的职责，而坚定确能丝毫不移。坚定显，那脏腑的悬结就各安其位而不至于摇动。气血的流通，各归经络而不至于迟缓或超越。百骨的粗细，各有一定的分寸而不至于额外增生。全身结构坚固整齐，连结而不会分散，这都是坚定功能的作用。小世界得到坚定之性的力量，也就犹如大世界得到坚定性的力量一样。大世界得此坚定之力，那几天七地终古不变移位置，日星河山终古不改变常道。造化万物所以纲维天地的，也是借助于此性的功能。小世界得到它的坚定之力，那他就会通体安整而不错动位置，犹如大世界终古不改常道一样。坚定之性又是造物纲维小世界的白具功能，它把造物的全能都用在了人身上，为此，那坚定之性的显用就要首先显现。

清源的黑鸣凤总结说：“胚胎五个月，筋骨强健坚实，如同金石蕴含在矿床之中，所以说金性显现。从无形的化合为有形的，至金石之性显现为终点。从有形的化合为无形的，

从金石开始、金性的坚定，不只是刚硬的坚固，而柔的也坚固。它的稳定，不只是静的稳定，而动的也很稳定。”

发育显著图说

坚定之性显现之后，那发育的属性就显现了。发育就是生长之性，也是草木之性。草本之性也无所不包，而生长就是它的专职属性。生长之性未显的时候，胎儿吸取滋养不能自由，只由母亲来提供，只是随他母亲的精力状况。从而借以滋养的。到长性显示出功用是时候，胎儿吸取滋养的气力强胜，吸取养分就可以自由了。它从母亲身上吸取滋养时，就不论母亲的精力状况好坏，从而在不知其然而然的情况下，知道夺取母亲的精力以满足自己的滋养了。得到足够的滋养，他就长大了。长性的属性，有吸力、有化力。有存力、有去力。能吸，就会有所吸取，以吸取的滋养来作为发育的条件。能化，那他所吸的滋养就能熟而化成各种营养物质。能存，那他所化出的精微营养物质，就全被吸收而散布在各脏腑肢体之间。能去，那所化精微营养之后的剩余废料，就都能得到排除而不存留体内。这四种能力是长性所含的绝妙本性。到那发育成人之后，又在上述四种能力浑然聚合之中，显现出本来就有的两种能力了。一是妙种力，一是传象力。这二者都是在孳生的时候，才及时显露出来的。妙种，是在气血之前，不能消化饮食的时候，此妙种的作用就开始摄取最精微的分化物质，来培养人的元脉，表现了作为妙种特有的玄妙。传象，是在种子将要座胎的时候，此力即以它本体所具有的形状。性情，全部编排在其中，而作为延传人类的遗传基因之用。生长之性的方位在肝脏。那是因为肝的属性既能生长发育，而又能借肝脏之火以助生长的能力。这样，生长发育的功能就会倍感容易。大世界得此生长之性的功力而成象的，象就不会衰竭；成形的，形就会不断地盛大。小世界生长之性，也就是大世界的生长之性。

清源的黑鸣凤总结说：“胚胎六个月而毛发生成，肢体通畅。如草木萌发幼芽，邑露迎着阳光自由生长化合。然而既说是发育，为什么后来人寿不一，又有夭亡的现象呢？回答说，人所禀受的气性有厚有薄。所以，所生的形体有长有短，这一半是由先天决定的；人外感四季的不同变化，内伤千万欲念的困扰，这一半是由后天决定的。如果推求那本然的纯性，那么种子就没有不会发芽的了。”

知觉显著图说

长性显现以后，活性就显现出来了。活性以前没有知觉，而此时就有知觉了。活性以前没有运动，而此时就有运动了。知觉、运动发起在此时，而人的知觉之性就成为终身一切行为的根本。知觉的作用有十项。五项属于外在；五项属于内在。属于外在的有，视、听、尝、臭、触，这些知觉借助于外在的耳、目、口、鼻、肢体来完成。属于内在的有，总觉。想、虑、断、记，它们的位置都离不开内在的大脑。总觉，就是总统内外一切知觉，而百体都凭此而有所感知的，它的具体位置含在前脑。想，就是指他已经得到的事物，可以记忆起来，以与总觉相应，它的位置在总觉位置的后面。虑，就是他思想上所分析的事非、可行与否。它的位置含在脑的中间。断，就是灵明果决，当机立断所虑想的可行事物，它的具体位置在虑位置的后面。记，就是所有的内外一切，所见所闻所觉的东西都含藏而不忘，它的位置含在大脑的后头。运动，就是因知觉的感触而去相应地运动。运在脏腑之间，是气的作用。运在四肢百骸之间的，是气与血两者的作用。运动有督促的力；有役使的力。督促的力含在心中，是

发起运动的力；役使的力就在身体上，是应督促而实际去运动的力。活性，万物都具备，然而有有知觉的，有无知觉的。有会运动的，有不会运动的。这并不是因为它们的性有全美有不全美的原故。有些从它的外观上看，好象是无知无觉的，象是不会运动的一样。而其实并不是无知无觉无运动的，只是它的知觉人还不是十分了解它那种知觉；它的运动人还不能看的到它那种运动罢了。如金石的属性，人以为没有知觉运动，然而它溶解就化为水形，叩击就发出声音，这不是它的知觉吗？它生在山上，流在水中；生在矿底，见在矿面，这不

是它的运动吗？金石还这样，而何况比金石灵动的东西呢？

清源的黑鸣凤总结说：“胚胎生长七个月，而知觉长全。运动之性一显，就立见其跃跃欲生了。然而还要再等一二月才能生，这是为什么呢。我向一斋求教，一斋说：‘人在母腹中，得七星照耀养护。一月土星照，二月木星照，三月火星照，四月太阳照，五月金星照，六月水星照，七月大阴照。七星照完胎儿成熟就要生产了。它要再等一二月个月生的原因是，在七个月中，有一二个星的气力衰弱，照养不够成熟，再须多加闰照罢了。在闰照的时候，闰土的难产或不成活，闰木的生而成活，闰火的命运通达，闰太阳的命运富贵。金与水，叫三阴，三阴不闰。所以超过十个月生的很少见。’”

气性显著图说

坚定、长性、活性三品，显现在胎儿没有离开母腹的时候。等胎儿出生四十天，后天的气性就显示出来了。后天的气性显，幼儿就能知道喜欢什么，厌恶什么了。爱恶二者，从浅显上看，不过七情六欲的总称，扩大范围来看，实际上是能超越凡品跨入圣品的本领。当人刚出生离开母腹的时候，对爱恶，也就是喜欢什么不喜欢什么，还表现的不是很明显，而只是隐略地从他天生的啼笑中看出一点。所以天然的啼笑，只是爱恶的最初表现，这也正是后天气性的最初表现。人为万物之灵，具备这能爱能恶的机能，至长大成人进一步发展，就会因自己秉性所喜爱的，去全力实行所爱的事业，因自己秉性所厌恶的，去全力避免所厌恶的事情，这都是此气性此受恶在支配。为此，自己就可以不断地向圣贤靠近。气性虽然属于后天，而它对人的作用是这样的重要。先贤叶子德说：“气性是顺承本性的作用而发挥作用的。”气性之所以能有如此的作用，都是本性所要这样作为的。本性所有的知和能，全付给了气性来——显示出来。气性来源于气的本质，气的本质来源于风、火、水、土四行而成。人能均匀地得到四行之气，那他的气性就会和平，而它的本性也就可以借以都全显现出来了。人不能均匀地得到四行之气，那么他的气性就不能和平，而它的本性所显现的也就不全美了。又一种说法是，气性的名称有四个，而分属于四行。一是安定性，属于风。二是常惺性，属于水。三是悔悟性，属于火。四是自任性，属于土。人能四行通用的就是中等人。专用风水二性的，就是中等以上的人。只用火土二性的，就是中等以下的人。有人问说：“风是不确定的东西，安定之性为什么会属于它呢？”回答说，“风作为一种物质，充满在上下四方之间，不多也不少。它好象是不安稳，而其实很安稳。它好象是不确定，而其实很确定，所以安定之性属于风。专以安定性来运用的人，就和专用本性的作用一样，成为仅次于圣品之流。其次以常惺性来运用的人，这是仿照本性来运用的，成为仅次于贤哲之流。其次以悔悟性来运用的人，还不失为本性运用的人。以下以自任性来运用的，那就纯属。悖逆，而不同于本性运用的人了。这就是气性之所以分的品次，而运用气性的人一定要以了解此中的道理为上，以便好审处地运用。

清源的黑鸣凤总结说：“前面三品的显现，人与物是一样的。后面三品的显现，人与物就相分了。气性，人、物都具备。而只是在禀赋之中各自得到的情况不一样，彼此绝不相等。如人与鸟兽，同属于活类，而鸟就用两翅来飞动，兽就用四足来跑动，人就用两足一步一步地走动。鸟声鸣鸣鸦声哑哑，牛吼马嘶，而人能说能笑。以至于饮食居住，寒暖穿衣，与它们绝不相同。这都是因气性的不同来分别的。人初生之时，也不过是一个活物而已。声音与鸟一样鸣哑，吃奶和羊羔牛犊相似，这犹如昆虫初蛰，茫然无所知。等到气性一显，人那爱恶、言笑与物就分开了。物是没有言笑的，和人的爱恶也是很不相同的。”

本性显著图说

本性，是源于先天所分给的，无美不备的纯性。它和后天的气性、活性、长性、坚定性相浑为一。但它的显现有先后的分别，后天四品，有顺序地先显，本性这一品显现在它的最后。本性与继性，与真宰的本然，有先后之别而无彼此之分。由真宰的本然而有继性，由继性的分给而有本性，这就是他们的次序。其实本性的知能，与继性的知能没有什么两样，

与真宰的本然知能，也没有什么不同。这就是所谓有先后的次序而无彼此的分别之意。本性之中，万理具足，万事不遗，万物具备。它的体量容纳的如此广大，它的光照，无所不通达。而在无所不通达之中，含有一种清妙的智慧，统主活性所有的一切知觉，还含有一种清妙的欲求，统主气性所有的一切爱恶。这就是所谓的二种力量。二力，专在后天形象世界里表现它的功用，又在无所不包贯之中，显现出一种通向先天的天然返照，与后天断然脱离，而直见本性的来源所在，显现出一种归向先天的天然趋向，因明确返照着先天真宰，从而直接归向真宰本然的真体之中。这就是所谓的二个德性。二德，专在先天本始状况中显现它的功用。二德，一定要等人的纯性修养明净，明净而后才能显现出来。人人都具有此性，那么人人都具有此德，人人都具有此力，具有此无不贯通的光照。只是人们所显示出来的有周全有不周全罢了。查密氏说：“人性无所不知，无所不能。人性有时有所不能全部显现的原因，那是人不能尽到自己的功用造成的，并不是性的知能有周全有不周全。”查密氏的说法，对人的本性是有很深的见解的。就真宰首先显示的继性，不也就是真宰的本然吗？

清源的黑鸣凤总结说：“由气性以分别人的性情，由本性以分别义理，义理的分别也就是人所以贵于万物，美于万物的原因。上述四品在不同的时机显示，此品的显示，只看气性禀受的清浊均偏，以见早晚亏全罢了。气性不显现，人就不能称为人，本性不显现，人就不能称为完美的人。和后天有形断然脱离，直复返在无形的先天，这正是本性的功用。”

继性显著图说

继性，是真宰首先显现的元性，古今人物的性命，无一不从此继性上获得，所谓是千古群命中的一大总命。真宰开始造化，就是从此继性 k 开始。后天的万千造化归向真宰，也是从此继性 l 复归。这继性是造化发起、复归的一大总会。它为性的功能，充周天地而无去无来，是天地人物所共同拥有的。本性，是人所各自具备的本性。各具的本性显现，那天地人物共同拥有的继性也随之显现。因为本性和继性原不是相分的。天地人物的本性在没有分开之前，只有此继性而没有万千人物的本性。当继性分给天地人物之后，它的名称就叫人的本性，而不叫继性了。本性未显的时候，公共的继性何尝不每时都在天地间显现？只是它的显现，还没有分给人来作为本性。万千人物的本性既显的时候，那继性与本性就相会合，而两性就成为一性了。这犹如光与光相合，而无法去分哪是此光，哪是彼光一样。又犹如水与水相合，而不能分哪是此水，哪是彼水一样。两光合为一光，两水合为一水，这就是两性合为一性的意义。人各具的本性，归入到万世公共的总性上，那么万世公共总性的显现，也就犹如我自己本性的显现，而继性不也就成为我的继性了。这也是继性得以显著的原因，它这样来显著，那么继性的本体就是我的本体。本体和我相同，何况知能？何况作用了？继性这样来显著，那么我的本体就与继性的本体如一！又何必去忙碌地计较知能？又何必去忙碌地计较作用？那么，我的命就是千古群命的一大总命。我的本性就是造化起始和归宿的一大总会。而真宰与我岂不成了异名同实的啦！？那人身为一个小世界，他最后所显现的先天纯洁的本性，就是造化开始时最先显现的继性。大世界从无形而显有形，这是大世界先于小世界之前，但它显示先天的本性，却在后天人的最后，这都是真宰在中间主持，而天地万物是不能自由当家的。小世界由有形而显现无形的本性，这是小世界位虽在造化之后、而显性却在最前，这也都是真宰在中间主持，而人是不能自由当家的。人在造化的最后，显性却在造化之前，而所显现的又是最先而无法再先的继性。继性显的时候，真宰就不主持其中了，真主不能在中间主持，就成为自由的了。那么，能够自由的除真宰之外是谁也做不到的。这表明，人的本性与真宰浑然如一了。

清源的黑鸣凤总结说：“真宰的本然如同印章，继性如同印出的印文。印文后于印章，所以叫继。人具备本性的知能，廉善、贤智、钦圣、列圣、大圣，各因所赋的知能而显，然各有一定的区别。如果人的继性显著，就会从有形返回到初造时的本性上去，人的全体与继性浑然化合，才可称为人极。诸家讲尽性，天方讲显性，都是一个意思而已！显性显的透

彻，也就是尽性尽到了精妙之处，只是很少见到人能尽性尽到如此地步罢了。”

——天方性理图传卷四

概 言

第四卷乃发明第三卷未尽之意，人极之超妙也，有顿有渐。圣凡之分科也，有天有人。知其顿，不知其渐，则其顿不可以为法。盖顿起者，一二人之路。渐入者，千百人之路也。安于凡，不希于圣，则无论天事人事，皆自弃之矣。盖知耻则勇，恒可作圣，不勇不恒，欲其超三界，而人无上也难矣。况已不勇恒，而复妄议人之勇且恒者乎？自弃而又自弃者也。

心性会合图说

性理未分之先，只此一心。心也者，无方所者也。性理既分之后，不名心而名性。性自理世而趋象世之时，无形无体，而寓于心。心之妙体，空寂无外，而身内所有之心，心之位也，性之所寓也。心之妙体，为性之先天，心之方寸，为性之寄属，方寸其后天也。先天之心，为性所分析之源；方寸之位，为性所显露之助。何也？方寸虽属后天，而其所具之才智，实足以知性，实足以见性。性之虚妙无所不有，但妙而不能自为显发也，必得心之才智足以发之。而其性，乃有所借资而显。性譬则火也，心譬则煤也。煤无火则不炽，火无煤又何以着乎？约而言之，先天之理，必有借于后天之心，亦必有借于后天之气。有后天之心，而其理乃烛；有后天之气，而其理乃行。后天之心，何以有烛理之能？盖胚胎当体窍初分之时，已先有所为。属火者，发为灵明之孔，而对峙于心之左右；灵明之孔，即才智之根，而烛理之能，已早伏于此矣。后天之气，何以有尽性之能？盖气性者，顺承本性之用，而以为用者也，驾本性之马也。心之才智，足以知之。气之本量，足以行之。而性之始终条理，庶乎其有统会之机矣。此先天之所以必有借于后天也。虽然，谓先天之性全无以自用其力，则又不可。盖心与性互相为用，而先、后天，各以其本领照映于其间也。以方寸所有之才智，与本性中所含清妙之智会合，而其为知也益力。以方寸所有之才智，会合本性中所显天然之返照，而其察理也益真。是知方寸所离之性，亦非全无以自用其力也。借方寸之位以为寓，因方寸之明以为用，追至心之才力既尽，而六品性体统会于一，则方寸之位无所用之，而依然成其为妙体之心，而不落于方所也。然后谓心即性也可，谓性即心也可。

清源黑氏曰：“无形之心，为先天性所从出；有形之心，为后天性所从人。心性为名，种果一义耳。心者，性之郭。郭与心无所住，皆落在一边。”

心品藏德图说

形色之心，本一物也。而其品有七，每一品有一品之德。德者，心之所得以为才智者也。每一德有一德之作用，亦犹天有七政，而每一政各有专司也。最外一品为顺德藏。顺则不逆，然亦有时反顺而为道者，则以所藏之位，处于最外也。外当气流行之冲，而德易受其所侵，故顺者亦有时而为违逆也。其二品为信德藏。信则不摇，然亦有时摇动而不信者，盖因顺德受累于气血之冲，反顺为逆，震动于邻，而信德因之以摇也。其三品为惠德藏。惠则不刻，然亦有时反惠而为刻者，盖亦因顺、信二德之变，而此德因之以变也。三德所藏之位，或于心之包，或于心之表，或于心之里。大约皆落于形色之分际，故易为气血所侵，而皆至于有变也。后此四德，所藏之位，不于其表，不于其里，虽不离于形色之方寸，而却不落于形色之分际，非气血之所得而侵蔽也，放不至于有变。后此之四德发明，而前此之三德亦因之以守其常矣。其四品为明识藏。此一德显，则烛理明透，而其他知见，皆不得而眩惑之。盖心之有此一品，犹天之有日也。日光能掩唐光，而非诸光之所可得而掩者也。其五品为笃真藏。此一德显，则趋向本来无所牵，亦无所障。盖心之此品，犹火也。火性炎上，而直趋于内者也。趋于内，则自远于外矣。其六品为发隐藏。凡先、后天一切所有之理，至深至隐而不可思议者，皆藏积于此一品之中。盖理自无边无际而来至于此，曰发心。能悦能研而至于一无所隔，亦曰发，发者，现之渐也。其七品为真现藏。真之体用大而无外，亦复

小而无内，自有心而真即藏寓于此一品之中。但功力未加，才智未尽，则藏者终藏。而其现无由。迨才智尽矣，功力至矣，由明识而至于笃真，而至于发隐矣，则真宰之全体大用，毕现于此矣。现则方寸之迹混，而无方无所之妙，无分于彼此矣。

清源黑氏回：“七品含七政，理数昭然。视其人功夫何境，即知其心开几层。人焉瘦哉？明识为日，智者之品也。日无不明，故智者不惑。其能不变者，知止矣。”

升降来复图说

宇宙间千头万绪之理，至无尽也。然不过一真宰之自为升降来复而已矣。降于种，升于果，来于最下，复于最上。大世界之为降为升，即小世界之为来为复，而小世界之为来为复，妙于大世界之为降为升。则以大世界之由降而升也，其升尽于有形；小世界之自来而复也，其复尽于无形，无形较有形为至精也，于穆之初、未降未来。名曰主宰。人事之尽，既升既复，名之悦心。先天之化，自一理流行，而有继性。灵性、活性、长性、矿性，四行之性递降而至于元气止焉。此真宰之本升，而自为降也。大世界之降也，基之于此；小世界之来也，亦基之于此。后天之化，自元气分著，而有土、水、火、风、金、石。草木、鸟兽，渐次分明，而至于人止焉，此大世界之由降而为升也，而实真宰之由降而自为升也。所谓降于种，而升于果也。后天之果，即先天之种也。小世界之来也，来于大世界自升而降之。同时而其复也，复于大世界由降而升之，即毕复于其最后者，复于其最精也。后天之来，来于一点。由，点而有身形，由身形而有坚定、生长、知觉、灵悟，递进而至于首显之继性止焉。此小世界之自来而为复也，复至于真宰本然之地，而大世界之立于其中也，如人荒中之一沙。来于最下，复于最上。所谓无形之复，较有形之复为至精也。尔撒圣人云：“人不再生，不能获天地之义。”生者，升也。再者，二次之谓也。一次随大世界之升以成其象，一次从小世界之升以尽其理，是之谓再生也。两升既全，而大造之底蕴尽于此矣。经云：“两弧界合，或复至近。”两弧者，来降为一弧，复升为一弧。升降既全，则两弧界合矣。或复至近者，超越名相之界，立无何有之乡，全体浑化，吻合本然，此至圣独践之境也。

清源黑氏曰：“大化源流，小世始终，圣凡修证之次第，人禽辨别之几微，由天之人，自人至天之途径，升降一图，备尽之矣。学者欲识造诣之所至，观升降图，可无漫焉。”

人极大全图说

极之为言至也，谓人之所以为人之妙，至极而无以复加也。妙之外，更有妙于此者，人亦不可言妙，妙亦不可以言极也。妙之外；更无有妙于此者，人之妙，乃为至极，而无以复加也。五官也、身体也。五觉也，心也，智也，性也，德也，妙之具也、而若真光未至，则但有其妙之具，而犹非所以极乎其妙也。真光者，极乎其妙者也，极乎其妙者至，则妙者妙，而妙之具，总成其为无所不妙而已矣。真光犹灯也，灯非机油盞罩，则灯无附着之地。机、油。盞、罩，灯所须之具也。机油盞罩，无所不备，而灯未附着，则机油盞罩不过仅成灯之具而已。有灯之具，而无灯，则其具犹废器也，若有其具矣，灯亦附着之矣，而灯不尽乎其所以为灯之妙，非灯之不妙也，灯之具未尽乎其所以为具之妙，而以故灯亦不能尽乎其妙也。有晶盞矣，而晶盞未莹洁也。有油矣，而油未澄清也。有机矣，而机未端正也。有罩矣，而罩未透亮也。灯之具未尽乎其妙，而以故灯亦不尽乎其妙也。夫是以内照不朗，外照不彻，盞内之光，亦不尽乎其光之盛也，而又何以望其能照物于远也？机油盞罩各尽其妙，而又附着以灯，则灯岂有不烛物于远者乎？晶盞之妙，在于莹洁。油之妙，在于澄清。机之妙，在于端正。罩之妙；在于透亮。灯之具，无所不妙，而其灯之妙，更妙于前此百倍矣！人之有五官也，身体也，意觉也，心也，智也，性也，德也，皆妙之具也。犹之灯机、油、盞、罩也。灯之机油盞罩，不尽其妙，则灯之不尽乎其妙；人之机油盞罩，不尽其妙，则真光之灯亦不显于其妙之具矣。心犹灯之晶盞也，妙在极其莹洁；身犹灯之罩也，妙在极其无染；性犹灯之油也，妙在极其澄清；德犹灯之机也，妙在极其发现。身、心、性、德无所不妙，而真光之妙岂有不妙之于此者乎？真光之妙至，而内照外照，夫岂有一物之遗焉者

乎？妙 至于此，而乃以为极乎其妙之至也，极而无以复加也，此人极之大全也。

清源黑氏曰：“灯光灯具，乃忠、佞、正、邪之大分也。人徒饰美其具，而不知盛耀其光，何以称极？何以称全？抑自失其光，而以具之清亮为光，又何以谓为灯？何以谓为照？嗟呼！世间灯具之多也。”

本然流行图说

自有天地物我以来，幻境多矣。然而莫非本然之流行也！或自至外而流行于至内，或自至内而流行于至外。自至外面流行于至内者，专属造化之事，此自然而然之流行也。夫是以自本然无外之流行，而有公共之大性焉、有天地焉、万物焉、有人之身焉、心焉、性焉，而人复各具一流行之本然焉，此自然而然之流行也。自至内而流行于至外者，兼属人为之事也，不皆出于自然而然之流行也。自至内本然之发现，而人因得以尽其各具之性焉。性尽，而其本然流行之心正焉、心正，而其本然流行之身正焉。身正，则一切皆正，而万物育焉。万物育，则为有，以赞天地之化育，而天地位焉。位育无遗，则胥天地物我，而总还于本然流行之大性焉。大性复，而浑人于无外之本然焉，是谓之自至内而流行于至外也，兼属人为之事也。虽然，名为人为之事，而实皆本然之自为流行也。盖人者，本然流行之人也。以本然流行之人，而复具一流行之本然，则身之内外，无非本然也。本各具之本然，而寻究公共之本然，是仍以本然而寻究本然也。以各具之本然，而挥人公共之本然，是仍以本然而浑人于本然也。以本然还本然，则本然原元彼此之分，但多此一流行之次第也。实非多此一流行之次第，而自人见之，觉其有此流行之次第也。据本然之实以论，本然则本然，无去无来，而何多此流行之次第乎？人见以为有性也，而本然中，无有是性。人见以为有天地物我身心也，而本然中，实无天地物我，实无身心。何也？归真之人，以本然而还本然，当斯之际，天地从此卷矣！时光处所成泯其迹矣！即此便是复生之日矣！天地岂特为此一人而卷乎？盖以本然中原无有是天地也，自人见之，而以为有是无地也。时光处所，岂特为此一人而泯其迹乎？盖以本然中原无有是时光处所也，自人见之而以为有是时光处所也。此其境，唯归真之人知之。而未至于归真者，不知也。

清源黑氏曰：“真心、真光、本然，一物耳。自其返命召对，谓之真心功程之尽也。；自其及时发现谓之真光，修证之尽也。自其流行充郁，彻表彻里，无往而不在，谓之本然，功修人于浑化矣。天地人物，皆本然之流行，既复本然，何复有天地人物？物固则死，围物则生，故曰复生之日也。复生，即归真也；归真，则复生矣。”

圣功实践图说

天地，上下，人物、表里，皆本然之所流行也，而唯圣人能实践以趁其境。圣人，以继性为性者也。继性者，浑同于真宰之本然。唯浑同，故能实践之也。说者曰：“既浑同矣，又何事实践？”曰：“实践者，谓其与真宰本然流行周遍，而无所不到也。”唯无所不到，而后尽乎浑同之体用也。尽乎浑同之体用，而后可以云浑同也。先天之浑同，浑同于虚寂；后天之浑同，浑同于实践，实践与虚寂非两境也。实践之所在即虚寂之所在地也。圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路：一曰礼，二曰道，三曰真。礼者，日用肆应之仪则也，实践之于其身。道者，却物还真之趋向也，实践之于其心。真者，即本然汤合，而为礼与道之实际也，实践之于其性。实践之于其性，即实践之于其本然矣。此三者，非性之所本无，而强为设立以示人者也。圣人因其本然流行于人，而为人所固有之条理等，分其次第而指示之也。本然流行于人之身者，有天秩天叙焉，所谓礼也。尽其礼，即为实践其流行于身者之本然矣。本然流行于人之性者，有良知良能焉，所谓道也。尽其道，即为实践其流行于心者之本然矣。本然流行于人之性者，有全体大用焉，所谓真也。返于真，即为实践其流行于性者之本然矣。故曰，实践之所在，即虚寂之所在，而非异学之虚寂也。”

清源黑氏曰：“造化自无化有，而其浑同，终归于虚；人事自有化无，但其浑同，

必践于实。一有不实，体即未浑；一有不践，用即未同。浑同、实践，只在日用寻常之间，而人以为远渺者，非也。”

圣贤智愚图说

圣贤智愚之分也，分以先天理气，亦分以后天知行。先天之理气，天定者也，人之所不得而与。后天之知行，自由者也，人之所可得而与也。是故，圣、贤、智、愚之分也，半以天定，半以自由。谓是四品之分，皆出于天定者，非也；谓非天定，而皆出于自由者，亦非也。人事与天事合而品之，高下判焉矣。说者曰：“气分清浊，谓先天之气有不同可也，乃其理亦有不同者乎？而何谓分之以先天之理气也？”曰：“先天性理始分之际，同一本原，而但其既有分也，则其理虽无彼此，而却有次第。次第，即其所分之界限也。若自其未分以前论之，则原未尝有次第也。既已首显矣，又于首显之中，分析其性理矣，则安得不即其有次第者论之？理分次第，气有清浊，而其所谓天定者，在此矣。天事定之于前，而人事又分之于后，此圣贤智愚所以终成其分，而其品不相越也。人事者，知与行也。知行虽属于后天之人事，而其所以有深浅安勉之不侔者，则又皆由于先天禀赋之气，有清与浊也。清之中有至清焉，此圣人所禀赋之气也，其气以风胜。清矣，而不得其清之至焉，此贤人所禀赋之气也，其气以水胜。清矣、而又居乎其清之次焉，此智者所禀赋之气也，其气以人胜。清之数居其十之一二，浊之数居其十之八九，此愚者禀赋之气也，其气以土胜。愚者，众人之谓也，非至顽而不可近之一类也。圣人本其最清之气，而为知为行焉，真知实行，与本然浑同于一体者也。贤与智，各本其所赋之气，而为知为行焉。贤希圣，智希贤，其知行皆各如其本量而止。贤则但能践其性之条理，而未得浑同于本然；智则但能践其心之条理，而于性分有所未尽；愚者本其清少浊多之气，而为知为行焉，其知不过风俗，其行不过旧规，但能践其身之条理，而于心性二者，皆未明也。且并未能识其身之所以为条理者。出于何因也？此愚之所以终成其为愚也。”说者曰：“圣贤智愚之知行，皆各因平先天禀赋之气而以为安勉，而以为浅深。是人事，皆天事之所缚也。但有天定绝无自由，而何谓半以天定，半以自由耶？”曰：“天定之中有自由焉，其自由在几微之间；自由之中有自由焉，其自由在胜心之用。何谓天定之中有自由？盖天定之中，有理有气。理即天也，气即己也，气之所在，即己之所在，有己即自由之根也。何谓自由之中有自由？凡事莫不起于胜心之用也，亦莫不成于胜心之用，各因乎其所禀赋之气，而以为知行，是自由之中有天定也。各极其心之所胜，而以为知行，是自由之中又有自由也。心之所胜，即禀赋之气，亦不得而限域之；即禀赋之气，终得而限域之。而心终不欲为其限域也，是则胜心之为用无止境也。胜心不属于先天之理，不属于先天之气，而不得不谓其属于后天之自由乎？极之至顽至愚之人，以背理为可乐，以近理为不然，而极其所知所行，且出于人类之外，亦此胜心之为用。则其为自由也，愈无疑矣。故曰，圣贤智愚之分，半以天定，半以自由也”

清源黑氏曰：“圣贤智愚，分以理气知行，不易之论也。然而气不胜理，理不囿于气，人岂草木，而自限于知能耶？胜心本乎气性，乃所以成圣贤智愚之肥也。胜于圣，则成圣。胜于愚，则成愚。然而愚不自识其为愚也，四图分著，令自认取，可以知勉矣。”

障碍层次图说

天之所以为天，即人也。人之所以为人，即天也。无端而有障碍焉，我与真宰遂相隔而不相通。则人日在天之中，而不知其天之切近也，天日在人之中，而无从得其相合。处处皆本然，处处皆障碍。非处处皆障碍，处处皆自为障碍也。夫是以真宰无日不与我相通，而我无日得与真宰相通矣。不唯愚者有所障也，即智者亦不免焉。不唯智者有所障也，即贤者亦不免焉。但贤者之所障，不同于智者之所障；智者之所障不同于愚者之所障。所障虽有不同，而其与真宰相隔而不相通则同。愚者之所障，在于身；智者之所障，在于心；贤者之所障，在于性。障在于身者，障于其身之有所求也。身之所求者，在声色臭味，则声色臭味皆障矣，夫安知声色臭味之皆本然乎？！障在于心者，障于其心之所恃也。心之所恃者。在

闻见学艺，则闻见学艺皆障矣，夫安知闻见学艺之皆本然乎？！障在于性者，障于其性之未至于化也。性者，主之本然，而有我之名分也。性未浑人，则我之名分尚存。未尝无神奇也，而其神奇在我，而不在主；未尝元觉照也，而其觉照在我，而不在主，则神奇觉照皆障矣。夫安知功力至此，犹然以本然之神奇觉照，而为本然之障碍乎？！所谓处处皆本然，处处皆成障碍者也。圣人则处处皆障碍，处处皆本然矣。性者，本然之所自显也。以本然之性，而还之本然，何障焉？心者，本然之所流行而成焉者也。以本然所流行之心，而还之本然，何障焉？身者，本然按原有之端庄而流行以成焉者也，以本然之身，而适尽乎本然所流行之意，何障焉？夫是以日在声色臭味之中，而本然之耳、口、鼻，始得以尽其耳、目、口、鼻之用也，非障也。夫是以日讲夫闻见学艺之事，而本然之聪明睿知，始得以尽其聪明睿知之功也，非障也。夫是以无日不显有神奇觉照之能，而本然之全体大用，始得以尽其全体大用之妙也，非障也。圣人者，统贤、智、愚三者之障碍，而还之于本然者也。又化贤、智、愚三者之障碍，而并不存一还于本然之迹者也。

清源黑氏曰：“天地间，无处非真主之所在，障碍何居。无处非真主之所显。障碍何名？本无障碍，乃自人之意识而起障碍也。障如纸遮日；碍如壁隔灯。去其壁纸，日灯仍照我也。然纸犹有可见，壁则全体俱昧矣。噫！安得无障碍其人也？与言无障碍之精义乎？”

疑信累德图说

尔里父曰：“满眼是物，亦不起疑；天地皆卷，亦不起信。”斯言也，殆谓真与真合，无声无臭，而无所庸其疑信也乎？不唯无所庸其疑也，疑亦无从而有；不唯无所庸其信也，信亦无自而生。疑信之端，寂无起灭，而其德河间？然下此，则不能无疑信矣。盖疑者，离也。离于是者，近于非。信者，定也。定于纯者，远于杂。疑信之所关于天人性命者，不浅也。愚人不知用疑，亦不知用信，其疑信不足论。其多疑多信，而用其心于颠危之介者，大抵皆贤智之流亚也。而其疑信，不出身、心、性三者之境。夫信，美德也。若其所信者是，则无论其信于身、信于心、信于性，皆美而无庸以置论也。疑则危矣！以疑为疑者，其为患犹浅；以疑为信者，其患更深。贤智之类，大都皆以疑为信者也。以疑为疑者，其疑犹可反之而归于信；以疑为信者，其疑愈久愈深，而终无自反之一日也。然而其疑亦有浅深之别，疑止于身者，其疑浅；疑入于心者，其疑深。疑起于性者，其疑之为患也，不可救矣！何谓身疑？日用律应之际，背其身之条理，而更立一新奇不经见者焉。是之谓身疑。身疑亦德之累也，然而犹可以有待而反也。何谓心疑？冥漠寻真之际，背其心之条理，而喜趋于歧途旁径，如行路者，南辕而北其辙焉，是之谓心疑。心疑则其为累深矣，然而尚有猛省之一日，则其疑犹可得而反也。反其疑，而归之于信，则其心犹可得而用也。其患不至于元救也，亦后有余步焉，以待其反也。何谓性疑？身心兼到之日，正本性条理发现之时也。神通无所不至，觉照无所不周，此正归真者悬崖撒手时也，危莫危于此地矣。而乃于此起一疑焉，曰：“我之能耶？主之能耶？其我之能，与主对耶？抑我即主耶？”临至危无转之地，而有此犹豫莫定之猜，真宰岂容此巨逆者临于其前耶？将自返而后复无余步以为退身之地矣！且其为时亦无待矣。此疑起于性者之无可救也。功愈深，则其境愈险；愈近主，则起疑意无可回，此皆贤智而误用其聪明者之过也。尔里父之言，真可谓返正归真之鉴矣。

清源黑氏曰：“疑，不信也。信则不疑，下愚罔知，贤智自明。究其本然，绝无疑信，何有累德？如欲信不信，疑更生疑，疑信纠结，则贤疑，智亦疑；疑累德，信亦累德。其警戒学人者，深矣！”

顺逆分支图说

依乎天理，而不随夫人欲之私曰顺。纯乎人欲，而不合乎天理之正曰逆。顺逆两端，固一切善 恶公私、邪正忠佞，所以分支别派之一大总门也。有顺逆，则人事不齐；无顺逆，则造化不妙。顺逆之中，造化机权之所离也。盖人之身心，四行相聚而成。四行之性，相反相犯，逆之数居多，顺之数居 少。四行相来之中，顺逆之机，絃已早伏于此，及其发

诸事为，而为顺焉逆焉，造化之奇显然矣。盖无顺则逆不彰，无道则顺不著，顺逆并列，而乃可分其 若者之为顺，若者之为道也。顺逆显，则天理人欲之界，愈较然而无所蔽矣。天理人欲之界显，则真宰本然之元妙，愈灿然而众著于耳目之间矣。显顺 逆，所以显其房也，此造化机权之妙也。唯圣人无 顺无逆。非无顺逆也，顺固顺，逆亦顺矣。盖圣人，非四行所得而缚焉者也。下此，则何能焉？是故有 生而顺者，有生而逆者，有似不顺而实顺，有似不逆而实逆者。先逆而后顺，较之先顺而后逆者为有得 也。似不顺而实顺，较之似不逆而实逆者，相去不啻天壤也。同一顺也，而顺有百千之各异其门，是以顺之中，不能无彼此之论也。等一逆也，而逆有百千之各异其派，是以逆之中，仍复有精粗之不一匹，纷纷错杂，各自谓是。夫安知顺者之少，而逆者之多乎？夫安知真顺者，且欲借逆之名，以藏其顺。而不欲露其顺者之名乎？夫安知真逆者，巧借顺之 名，以藏其逆，而不欲显居其逆者之号乎？顺在一 朝，逆在千古者，此巧借顺之名，以藏其逆者也。而 其逆，卒不可藏，何也？真宰不可得而欺也。逆在一 朝，顺在千古者，此假借逆之名，以藏其顺，卒不 可灭，何也？真宰必不昧昧焉，辜负其人也。若是，则不唯真宰本然之元妙，因人之顺逆而显，即真宰 本然之觉照，亦莫不因人之顺逆而溢彰矣。故曰，显顺逆，所以显真宰也。然而与其逆也显真宰，何 如其顺也显真宰，是在人之审处焉，而自取一尊爵 之路矣。

清源黑氏回：“非阴阳，无以成造化之功；非顺逆，无以显觉照之妙。然而惩治其道何也？知夫顺之不可掩，逆之不可匿，如此则知无往而非真主之 所在矣。而复烟滞于逆，是其心迷也。惩治，惩治 心迷也。惩治，即觉照也。”

修进功程图说

人之生也，无嗜欲则不能领略声色嗅味之妙，无功修则不能渐还夫本然之真、夫声色臭味之妙，何尝非本然之真？然而功修未至，则一声一色一臭一味，皆足以为身心性命之累。功修既至，则处处皆声色臭味，处处皆本然矣。处处不离耳目口鼻。即处处皆不睹不闻矣。处处皆视听尝嗅，即处处皆本然动静矣。功修之所关于身心性命者，岂浅鲜哉！其功程奈何？一曰正身，一曰清心一曰尽性。身正，则其身为本然正面之镜；心清，则其心为返照理世之光；性尽，则其性为天人合一之理。身何以正？有圣教之五事：念，以知所归也。礼，以践所归之路也。舍，以去爱也。斋，以绝物也。聚，以归真也。工夫之中具有指点之义，因外境以指点其内义也。五事，唯礼中指点更为深长，起、立、跪。坐之间，静见物我本然之性。由每事以寻求其指点，因指点以绵密其功夫，身于是乎其可正矣。心何以清？清于外境之无所扰，尤清于内德之无所蔽。心有七层，寓以七德，复有五官，各妙其用。何谓心有五官？盖心有妙眼，能见无形之色；心有妙耳，能听无声之语；心有妙鼻，能嗅妙世之香；心有妙口，能尝喜主之味；心有妙识，能了精粗之理。尽此五官之用，而复于七德，无亏欠焉。心于是乎其可清矣！性何以尽？尽于其心之能知也，尤尽于其形之能践。心以返照为知，则理无遗理。形以顺应为践，则形归无形。知其全体，复知其大用，则我之性明，而万性不外于是。践其当然、复践其所以然，则发挥尽妙，而于穆于此不隔。夫形色，即性也。不知者以形色为形色，而知者则视形色皆天性。形色未践，无言性也。形色能践，亦无言性也。形不异性，性不异形，而性于是乎其能尽矣。由正身以至于清心，由清心以至于尽性，此常人之修进也，自外而内者也，修之以其渐也。性尽而心自清，心清而身自正，此圣人之修进也，自内而外者也，修之以无待也。然而圣人之修进，非所敢望也。

清源黑氏曰：“声色味臭，乃本然所妙之相也。能以理取之，则相即本然。若以欲取之，则本然亦相。是故日逐于声色味臭，而沓不知其所为本然者，嗜欲蔽之也。功修者，开蔽通塞，以还本然之大法也。”

全体归真图说

真未可以易言归也，求归于未有所修之日，则归真无路。求归于有所修而未化之日，则归真有己。无路不可不以言归，有己亦不可以言归也。言归于知归之日，则知归即非

归也。有所归者，有知所归者，是二之也，二不可以言归也。言归于不知有归，而自归之日，则犹知其有。不知也知其有，不知则亦犹之乎其有知也。有知，不可以言归也。然则归真者将奈何？曰：求归于不知所归之日，则用修，修所以磨洗其后天之气质也。求归于将有所归之日，则又当摆脱其修。盖有所修，而不知摆脱，则其修皆为归真之障。或亦知摆脱矣，而不能摆脱之以至于尽，则其摆脱亦皆为归真之障。夫是以愈求归，而愈不得归也。摆脱之道奈何？曰：于其所急欲归者而忘之，忘乎其修也，而并忘乎其真。忘之者，归之机也。然则于何地焉忘之，即于其视听云为处忘之。盖视听云为之地，可以背真，可以忆真，可以忘真。若视矣，而必求其有当于真之所以为视，则其视已非真矣。听矣，而必求其有当于真之所以为听，则其听已非真矣。求当之心，即视听之障也。障则何以言归？云矣、为矣，而必皆求其有当于真焉，则其云者、为者，已非真矣。求当之心，即云、为之障也。障则何以言归？夫是以愈求归而愈不得归也。忘之者将奈何？忘乎其所以为视之理也，而并忘乎其我之有视。忘乎其所以为听之理也，而并忘乎其我之有听；忘乎其所以云、为之理也，而并忘乎其我之有云、为。知有忘，犹不可言忘也，而必忘乎其所以忘，而尤必忘乎，忘乎其所以忘，而乃可以为真忘也。真忘者，无我无他矣——无我无他，则并泯其归之迹矣。泯其归之迹，而乃可以为归真之妙境也。是则以无所修为修，以无所进为进，仍复以无所得为得，而乃可以无所归为归也，此全体归真之义也。

清源黑氏曰：“大世界始于无称，小世界终于无我，天人一致，即最初无称矣；然归真未易言也，必忘修、忘知、忘我、忘他，一切俱忘，本然独湛。一无所归，始为归也。或曰：‘忘至如此，不几邻于死搞寂灭乎？’恶！是何言也？自我形躯发现本然体用，如火着炭，如日光之映玻璃，云何死搞寂灭？！”

《天方性理图传》卷四终

《天方性理图传》卷四译文：

概 言

第四卷是阐明第三卷中尚未阐明的道理。要达到人极的超妙境界，有顿然觉悟的，有逐渐觉悟的。圣品凡品不同的分类，有天意也有人为。只知道顿然觉悟，而不知逐渐修身达到觉悟，那么他只求顿然觉悟就不可效法。象那种顿然觉悟，达到人极的超妙境界的人，只是极少数人的道路。逐渐努力修身，达到人极超妙境界的，那是大多数人要走路的子。心安于凡人的位分，不希望向圣人靠近，那么对天意人事就全部自我放弃了。大概人知道耻辱，就会勇敢向上，持之以恒就可以成为圣品。如果不勇也不恒，要想超越三界而进入最高的品位，那就很难了！何况那些自己不勇也不恒，而又妄加评议那勇敢向上，持之以恒的人呢？那真是自我放弃又放弃的人了。

心性会合图说

在性和理还没有分别显示的时候，只此一心存在。此心，无方向和处所。性和理既分之后，不称为心而称为性。性从理念世界而趋向有形世界的时候，无形无体而含寓在心中。心的妙体，空寂而广大无边，而身内所具的心脏，是无形之心的方位，是先天性所含藏的有形所在。心的无形妙体，就是性的先天。心的有形形体，就是性的寄存处。有形

之心当为后天。先天的心，是分离出性的本源；后天的心，是协助本性显现的所在。为什么呢？因有形的心虽然属于后天，而它所具备的才智足以了解本性，实足以使本性显现。本性虚妙而含藏无所不有，但无形之妙而不能自行显现，必须要借有形之心的才智才能充分显现。这样本性才有所借助，从而充分显现出来。性可以比喻为火，心可以比喻为煤。煤无火不能燃烧，火无煤从哪里着火呢？简单地讲，先天之理必须借助后天有形之心，也必须借助后天有形之气。有了后天有形之心，而先天之理才能放明；有了后天有形之气，而先天之理才能用行。后天有形之心为什么有显扬无形之理的功能？大概胚胎在体窍初分的时候，已先有所欲为。属火的，显示出灵明的心窍，对称地生在心的左右。灵明的心窍，就是才智的

根源，而显扬无形之理的功能，也早在此中隐伏了。后天的有形气性，为什么有尽性的功能？大概气性是顺承本性的作用而在运用的，是驾本性的马。所以心的才智，足可以了解；气的本能足可以周行。而性从始至终所有的功用，气性就差不多都有统会的能力了。这就是先天必须借助于后天的道理。虽然如此，说先天之性完全无能力自我显示，那也是不行的。心与性是互相起作用的，而先天后天都各自在用它的功能在此中间照应。以有形之心的才智，与本性中所含清妙的智慧结合，那知的功用就会加强；以有形之心的所有才智，会合本性中所显现的天然返照，那它的察理就会更加真确。由此而知有形之心所含寓的本性，也不是完全不能自用其力的。借有形之心作为含寓，借有形之心的聪明来应用，直到此有形之心的才力完全用尽，而那六品的本性之体，就会统统会合在真一上。那有形之心的位置就没啥用了，先天之心依然成为妙体之心而无形无象。然后可以说心就是性；也可以说性就是心了。

清源的黑鸣凤总结说：“无形之心是从先天本性中发出。有形之心是性后天贯人的地方。心、性的不同称呼，犹如种子和果实，。一个意义而已。有形之心是性的城郭，城郭与心不结合，都会流落在一边，很难显现造化的妙用。”

心品藏德图说

形色之心，也就是有形之心。它的品位有七品，一品有一品的德性。德，就是心所得到的属性，而表现为才智的东西。一德有一德的具体作用；也就如同天有七星照耀，而每一星各有专管的功能。最外层的一品，为顺德藏。顺，就不会背逆。然而也有反顺而为背逆的时候。那是因为顺德所藏的位置，处在最外层。外层就正当气血流行的冲击，从而顺德就很容易受它的侵蔽，所以顺者也有时而变为逆者。二品为信德藏。信，就不会动摇。然而有时也会摇动而不信。那是因顺德受累于气血的冲击，反顺为逆震动了邻近的信德，从而使信德产生了动摇。三品为惠德藏。惠，就不刻薄，然而有时反仁惠而变为刻薄，那也是因为顺、信二德的变动，而此德也为之变动的。三德所藏的位置，或在心包、或在心表、或在心里。大约都陷落在形色的分界线上，所以很容易被气血所侵蔽，从而都产生了变动。这之后的四德，所藏的位置不在表面，也不在里面，虽然不离有形的身体，而却不会陷落在形色的分界线上，不是气血所能侵蔽到的，所以不至于有变动。此后四德的显现，而使前面的三德也为之守其常德了。四品为明识藏。此一德显，就会察理明透，而其它知见的错误理论都不能眩惑了。大概心具备了这一品，犹如天空有了太阳。太阳的光辉能掩去诸光，而诸光是不能掩去太阳之光的。五品为笃真藏。此一德显，就会趋向本来无所挂牵，也无所障碍。那心的这一品，犹如火一样，火性向上燃烧，从而此德就直趋于心的内里。来到内里，就自远于外了。六品为发隐藏。凡先天后天，

一切所有的理念，至深至隐而不可思议的，都积藏在此一品之中。那理念，从无边无际而来到这里，叫做发心。发心自能观察，自能研辨，而直至一无隔挡。也叫发，发也就是不断地显现。七品为真现藏。真宰的体用，大而无外界，而又小而无内界。自有形心性之后，而真宰的体用就藏离在了这一品之中。但因功力尚未增加，才智尚未完竭，那么所藏的就会一直藏着，而要显示出来却又没有条件。到才智完竭了，功力达到了，由明确辨识而达到笃信真宰，进而达到阐发隐藏的妙义了。那么真宰的全体大用在这里就全部显现了。全部显现，那有形的心性就会泯灭，而无方向无处所的玄妙，就没有彼此之分了。

清源的黑鸣凤总结说：“七品与七星相合，先天无形之理，是后天有形的所在，这昭然明确。看那人修道的功夫达到了哪一步，就可以了解到他的心展开了几层德性。那人怎能隐藏得住呢？明识的德性如同太阳，属于智者的品位。太阳没有照不到的地方，所以智者不受迷惑。智者之所以能够确认不移，是因为他用知识阻止了错误。”

升降来复图说

宇宙间千头万绪的道理，直至无穷无尽。然而，都不过是一个真宰的自为上下来复而已。先大降在后天的为种子，后天升到先天的为造化的果实。种子从先天的高位来在造

化最后生成的果实之上，所以说来在了最下方。人最后又复返到至上的真宰那里，所以说复在了最上方。大世界称为降称为升的，也就是小世界称为来称为复的。而小世界的为来为复，又高妙于大世界的为降为升。那大世界由先天理念下降而升华成人，它升华的顶点就是有形的人的出现，所以说它的升尽于有形。小世界从有形而复归真主的是无形的造化本性，所以说人的复归尽于无形。无形的本性复归较有形的升华成人，高妙的无法相比，所以小世界的复归高于大世界的升华。在那庄严美好的造化当初，还没有大世界的下降，也没有小世界的来到，这时只有称为主宰的存在。大世界小世界尽到造化的全部功能之后，该上升的既已上升，该复归的也已复归，就只有称为灵明无形的心存在了。先天的化合从一理的流行开始，从而有了继性。灵性、活性、长性。金石之性，这四行之性有次序地下降，从而直到元气形成才开始停止了。这是真宰本来在上而自为下降，大世界的降生就是本于此，小世界的有形到来也是本于此。后天的化合从元气划分显现出来之后，进而有了土、水、火、风、金、石、草、木、鸟、兽。逐渐发展直至升华到人类的出现，成为造化结出的果实为止，这就是大世界的由降而为升。其实这都是真宰由降而自为升的。正是所谓的降在种子上而升在果实上。后天的果实就是先天的种子。小世界的形成到来，来在大世界从上而下的理念降落在今世。同时大世界的复升，复升在大世界由降而最后升华的人上。也就是全复归在大世界造化的最后成果上，复归在大世界造化的最精华的人上。后天人身的形成，源于“一点”上，由此“一点”而有了身形，由身形而有了坚定、生长、知觉、灵悟，逐步发展而直到显现出造化首先显示的继性为止。这就是小世界的从有形到无形的复归。当复归在真宰的本然境地，而大世界就含在其中。它在那里的位置如同大荒漠中的一粒沙子。人来自造化的最后的结晶，以无形的本性复返在最上的真宰之中，这就是所谓的无形复归较有形复归最为精妙的所在。尔撒圣人说：“人不再生，不能获得天地的意儿”生，就是升的意思。再，就是二次的意思、一次是随大世界升华而成为有形的人身；一次是从小世界升华，以明心见性而尽其理。这就是所谓的再生。两种升华都得到了全美，而大造的含义都全在这里了。经上说：“两个半圆的边界相合，就会复归于一圆。”两弧是指，先天下降为一弧；后天复归为一弧，升降既全部完成。那么两弧的界线就会合如一了。“或复至近”，是说超越了名象的界线，达到了无形的境地，全体浑化，吻合在真一的本然之中。这是只有至圣一人才能达到的境地。”

清源的黑鸣凤总结说：“大千造化的原流，小世界的始终，圣凡修身证主的次序，人禽辨别的几微，从天到人，从人又到天的路线。经过此升降一图的分解，全都明确了。学者要认识造化的至理，看一看此升降图说；就可以无蒙蔽了。”

人极大全图说

极就是极点的意思，是说人所以成为灵妙的人，那真是灵妙到了无以复加的极点。在人的灵妙之外，如果还有超过人灵妙的东西，那人就不能称之为灵妙了，就是称灵妙，也不能称达到了极点。人的灵妙之外，绝没有再灵妙过人的，这时人才可以称达到了极点而无以复加了。五官、身体、五觉。心、智、性、德，都是人灵妙的外形。如果没有灵妙的真光存在，那就只徒有灵妙的外形。而并非真正达到灵妙的极点。真光，就是人的灵妙达到了极点之时的光亮。当人达到了极点，那么灵妙才能灵妙无比。一从而那人的灵妙外形与灵妙真光就会综合成为无所不灵妙的了。真光犹如灯的火光，如只有灯火，没有灯的灯身、灯油、灯盏、灯罩，那灯火就会失去依托的东西。灯身、灯油、灯盏、灯罩，这是灯火所需要的灯的整体。灯身、灯油、灯盏、灯罩无所不备，而灯火没有点燃，那么灯身、灯油、灯盏、灯罩，不过仅仅是灯的整体而已，并不具备灯的实际功用。如果只具备灯的整体而无灯火，那灯的整体犹如废器一样。若灯的整体有了，灯也点着了，而灯却没有尽到应有的光亮。这并不是灯光不亮，而是灯的整体部件没有发挥出应有的作用，所以灯光才没有展示出它应有的光亮。灯有了晶亮的灯盏了，而晶亮的灯盏没有擦干净。灯有灯油了，而灯油浊而没有澄清。灯有机体了，而灯身没有安放端正。灯有灯罩了，而灯罩污脏而不透亮。灯的这些部分不能

尽善尽美地发挥应有的作用，那灯光也因此而不能尽善尽美地放出光亮。这样，灯光就会内照不明朗，外照不透彻。灯盏之内的光也不能发挥出它应有的强光。这怎能希望它来照见远处的东西呢？灯身、灯油、灯盏、灯罩，能各自发挥出自己应有的功用，而又借助于灯光的照耀，那灯怎么会照不见远处的东西呢？晶亮的灯盏，它的妙用在于莹洁；灯油的妙用在于澄清；灯身的妙用在于端正；灯罩的妙用在于透亮。这样，灯的整体无所不妙，而灯的远照妙用，就会比上述更加发挥出上百倍的功能啦！人具有的五官、身体。意觉、心、智、性、德，都是灵妙的外形，犹如灯身、灯油、灯盏、灯罩一样。灯的灯身、灯油、灯盏、灯罩不能发挥出应有的妙用，那灯就不能尽到远照的妙用。人的灯身、灯油、灯盏、灯罩，不能尽到应尽的妙用，那么真光的灯火也就不会显现在灵妙的人身上了。人心犹如灯的晶盏，妙在极其莹洁，身躯犹如灯罩，妙在极其干净无染；性犹如灯中的灯油，妙在极其澄清；德犹如灯的灯身，妙在极其显然，身、心、性、德，无所不妙，而真光之妙能不灵妙地在这里显现吗？真光的灵妙显现，而内照外照能会有一物因照射的不到而丢失的吗？灵妙达到如此地步，才能称为灵妙到了极点，极而无以复加的地步。这就是人极达到的大全。

清源的黑鸣凤总结说：“灯光灯具的比喻，就是忠、佞，正、邪的大分辨。人们只是无用地装饰美化自己的外形，而不知使自己的本性放出光辉。这样，用什么来达到人极呢？用什么来达到人极的大全呢？如果自我失去真光，而徒以外形的清亮作为真光，那又用什么来作为灯光？又用什么来进行照耀？唉呀！世间徒具外表的人太多啦！”

本然流行图说

自有天地人物以来，变化的万事万物真是太多了。然而无一不是本然的流行。或从最外向最内流行，或从最内向最外流行。从最外面向最内流行的，全属造化的作用，这是自然而然的流行。象那从本然大无外界上的造化流行。有先显示了万物共同具备的大性，然后有天地。有人物、有人的身体。心、性，及人又各具造化流行中的真主本然，这就是自然而然的流行。从最内而向最外流行的，也就是从人内在的本性向真宰会合。这就兼有人为的作用，不全出于自然而然的流行了。从人最内之中本然的显现，从而人就可以尽到自己所具的纯洁本件了。纯洁的本性全部显现了，而那本然流行的“真心”就端正了。“真心”端正了，而那本然流行的整体就端正了。整体端正了，那一切都会因而端正，从而开始孕育万物了。孕育万物，就出现了有形的东西。因有形的东西佐助天地的造化，从而天地出现，各就其位了。天地就位，化育万物无一遗漏，那么总括天地物我，一切造化的有形，而全返回到本然流行的大性之中了。大性进一步复归，就浑人在了大无外界的真宰本然之中了。这就是所谓的从至内而流行于至外，兼属人为的作用。虽然如此，名誉上属于人为的作用，而实际都是本然的自为流行。再说，人就是本然流行中所造化的人，以本然流行中所造化的人，而又具有这一流行中真宰的本然，那么身体的内外无一不是本然的显现。以人自己所具备的本然而探究万事万物共同的本然，这仍然是以本然而探究本然。以人各具的本然而深入万事万物共同的本然，这仍然是以本然而浑人于本然。这样以本然归还本然，那本然原无彼此之分，只是多了一层造化流行时的次序。其实并不多此造化流行的次序，而是人站在自己的观点上看，觉得它有这一造化流行的次序。如果依本然的实有来说，本然就是本然，无去无来，从哪里多此造化流行的次序呢？在人的意识中认为有性，而在本然中没有此性。在人的意识中有天、地、物、我、身、心，而在本然中实在是没有天、地、物、我，实在是没有身、心。为什么呢？归向真宰的人，以自具的本然而返还于本然。当此之时，天地从此消失了，时光方位也全泯迹了，此时便是复生之日了！这么说天地岂能仅为此一人而消失了吗？是那本然中原没有此天地，从人的观点上看而认为有此天地。时光、方位，岂能仅为一而消失泯迹了吗？是那本然中原没有此时光、方位，从人的观点上看而以为有此时光、方位。此中的情境，只有归向真宰本然的人知道，而达不到归向真宰本然的人是无法知道的。

清源的黑鸣凤总结说：“所谓真心、真光、本然，都是一物而已。从人复返纯洁的性命归向真宰来说，叫做真心，是表示完成了功修的过程。从人本性及时显现上说，叫做真光，是表示完成了修身、证主。从造化流行充满天地，明彻表里内外无所不在上说，叫做本然。这是功修进入到能与真宰浑然化合了。天、地、人、物，都是本然的流行，既复归在本然上了，哪里还有什么天、地、人、物？物象局限了人，本性就会死亡；人局限了物象，本性就会生存，所以说叫复生日。复生，即归向真宰。归向正宰，就复生了。”

圣功实践图说

天地的上下，人物的内外，都是本然的造化流行，只有圣人能够完全实行、达到与本然相合的境地。因为圣人的本性就是真宰所显示的继性。既为继性，就可以浑同在同真宰的本然上。正因为能浑同在同真宰的本然上，所以说能实行。有人问说：“既然已经浑同，又何必再去实行功修呢？”回答说：“去

实行功修，是讲人要与真宰造化流行的本然相贯通，达到没有什么地方不相互一致的地步。只有无所不相互一致，而后才能尽到与真宰的体用浑同，尽到与真宰的体用浑同，而后才可以说与真宰浑同。先天的浑同，浑同在真一清静无形上。后天的浑同，浑同在实际的修行上。实际的修行与无形的清静，并不是两种不同的境地。实行的所在，就是无形而清静的主宰所在。圣人知道众人不能做到这一点，而又深切地希望众人去努力做到这一点，就在众人不能做到之中，指出一条实行的道路。一是礼，二是道，三是真。礼，就是日用肆应的五功的礼仪规则，这是身体要去实行的。道，就是摆脱物质的干扰，趋向归真的道路，这是心要去实行的。真，就是与本然吻合，是礼和道的实质，这是性要去实行的。性去实行，就等于实行于真宰的本然了。这三者，并不是性中根本就没有，而勉强设置用来指示人去做。圣人因本然流行在人身，而成为人身固有的三项条理等，就分别先后而加以指导。本然流行在人身上的，是有天的法则，天的次序的，这就是所谓的礼。把这些礼充分地表现出来，就等于实行落实了流行在人身中的本然了。本然流行在人心中的，有良知良能，就是所谓的道。全部发挥了道，就等于实行了真宰流行在心中的本然了。本然流行在人性中的，有全体大用，就是所谓的真。人归返到真宰上，就等于实行真宰流行在性中的本然了。所以说，实行的所在就是无形而清静的真宰所在。而不是象异端学说所讲的虚无寂灭。”

清源的黑鸣凤总结说：“造化从无化合为有，而它的浑同最后都归于无形。人身从有化为无，而他的浑同一定要以自身的实际功修来完成。有一点修行不到，他的体就不能与主宰浑同。有一点修行不到，他的用就不能与主宰浑同。浑同和实行，只在日用平常生活之中，而人却认为好象非常遥远，非常飘渺。这是不对的。”

圣贤智愚图说

圣、贤、智、愚的分别，不仅根据先天的理气，也根据后天的探求真知努力修行。先天的理气是由天来决定的，人是难以更改的。而后天的探求真知努力修行就全凭自己了，这是人自己所能支配的。为此，圣、贤、智、愚的分别，一半由天定，一半靠自己。说圣、贤、智、愚四品的分别，全出自于天定是不对的；说不是天定，都是出于自己的选择也不对。四品的分别，是人的自我努力与天意合起来所形成的，从而就有高低的分别了。有人问说：“元气分出清浊，说先天之气有不同是可以的。象那无形的理念，也有不同的吗？为什么说四品的分别，是依先天之理的不同呢？”回答说：“先天性命之理开始分显的时候，同一本原。而它一但分离，那先天之理虽然没有彼此的分别，但却有先后的次序。这先后的次序，就是理有所分别的界线。如果从理未分以前来讲，就原没有先后的次序。既已首先显现了，又在首显之中分别出性命的理念了，这就怎能不按它所具有的先后次序来讲呢？理分先后次序，气有清浊二气，而所谓的由天而定的原因就在于此了。天意决定在前，而人为又分别在后。这是圣、贤、智、愚所以最终都要分别出来，而它们的品位又不互相错越的原因。人事，就是指凭着人的意志探求真知来自我修行。知和行虽然属于后天的自我努力，而他所以有努

力的深浅与辛劳安勉的程度不同，其中的原因又都是由于先天禀受的气性有清有浊。清之中就有最清纯的了，这是圣人所禀受的气性，此气以风为主。清是很清了，而清的达不到最清的程度，这是贤人所禀受的气性，此性以水为主。很清而又位居上述清静之下，这是智者所禀受的气性，此气以土为主。愚者，是大多数人。但不是指愚顽而不可接近的那些人。圣人独具那最清纯的气性，以此气性来探求知识修行自身的话，就会真知实行与本然浑同如一了。贤与智各按他们所禀受的气性，而进行探求真知努力修行的话，那贤者有希望达到圣人的品位。那智者有希望达到贤良的品位。他们以知和行所达到的品位，都是按他们禀受气的如何来决定的。贤者，就只能达到性所具备的功能，而不能与本然浑同；智者，就只能达到心所具备的功能，从而不能全部显现出他的本性；愚者，他以清少浊多之气来了解、来遵行的话，他的了解不过是风俗，他的遵行不过是旧规，但还能达到身所具备的功能。而对心、性二者的情况全不了解，而且并不能认识自身所拥有的功能出于什么原因？这就是愚者终身成为愚者的地方。有人问说：“圣、贤、智、愚的知和行，都是各按先天禀受的气性来作为努力的安逸还是勤勉，努力的浅显还是高深的。这表明人事全来自天定的约束，只有天定绝无自由。而怎么说一半是天定，一半是人为呢？”回答说：“天定之中有人为的自由，他的自由在天人的几微之间。自由之中又有自由了，他的自由在多用意志去努力探求。什么是天定之中有自由？天定之中有理有气，理就是天，气就是我们自己，气在哪里，自己就在哪里。所以有自己的存在，这就是自由的根本。什么是自由之中又有自由？凡事无一不是努力奋斗的作用，也无一不成全在努力奋斗的意志之中。人各按自己所禀受的气性来进行求知和修行，这是自由之中的天定；人们各自以顽强的意志去努力奋斗，以此来进行求知和修行，这是自由之中又有自由。凭意志去努力奋斗，这连禀受的气性都无法局限自己。即使禀受的气一定要局限自己，而顽强的努力意志最终还是能跳出它的局限的。这表明，顽强努力的意志，作用是无穷无尽的。努力的意志不属于先天之理，也不属于先天的气性，而能说不属于后天的自由吗？就连最顽最愚的人，以违背天理为乐事，以接近天理为无所谓，他们的所知所行，也都极尽了个人自由意愿的作用，也超出了人类禀受理气的天定之外。这也是个人的意愿在起决定性作用，也属个人的自由。为此就更不用再怀疑了，所以说圣、贤、智、愚的分别，一半由天定，一半由人为。

清源的黑鸣凤总结说：“圣、贤、智、愚，是由先天的理气：后天的探求真知和自身修行来分别的，这是真确不移的道理。然而气性不能胜过理念，理念不局限气性。人岂能和草木一样，而自我局限在现有的知识能力水平上呢？奋发的意志来源于气性，那是成全圣、贤、智、愚的肥料，奋发努力的意志达到圣品，就可以成为圣品。如果只和愚人一样，就成为愚人。只是愚人自己认识不到自己为愚人。四图分别列出，叫人自己对号入座，找出自己的不足，就可以知道勤勉向上。”

障碍层次图说

天所以为天，天就是人。人所以为人，人就是天。由于无缘无故自设障碍，使人真主遂相隔而不相通。这就犹如人每天都在天中，而不知道天和我们是多么的切近。天每天都在人之中，而人不知从那里和它相合，为此，处处都是真宰的本然，而处处又都有障碍。不是处处都有障碍，而是处处都是人们自为的障碍。所以真宰无一日不和我们相通，而我们无一日能和真宰相通了。不仅是愚者有一些障碍，就是智者也是难以免掉的。不仅智者有一些障碍，就是贤者也是难以免掉的。只是贤者所受的障碍，不同于智者所受的障碍。智者所受的障碍。不同于愚者所受的障碍。所受的障碍虽然不同，而它们与真宰相隔而不相通却是一样的。愚者所受的障碍在身上；智者所受的障碍在心上；贤者所受的障碍在性上。障碍在身下，是说障碍就在于他身上有所求。身上所求的就是声、色、臭、味。那么声、色、臭、味就都属于障碍了。却不知声、色、臭、味都又是真宰的本然啊！障碍在心上，是说障碍在于他心中有所仗持、心中所仗持的就是所学的各种知识。那么所学的各种知识就都属于障碍

了。却不知各种知识又都是真宰的本然啊！障碍在性上，是说障碍在于他的本性没有能够和真宰的本然化合。本性，就是真宰的本然。因存有我这个概念名分，所以没有和真宰浑为一体。那么有我的名分还存在，那人的灵性并不是不神奇，而认为它的神奇属于我而不在真宰上；人的感觉并不是不存在，而认为那感觉属于我而不在真宰上。这样，那神奇的灵性和各种感觉就都属于障碍了。却不知功力达到如此地步，还仍然把本然的神奇感觉作为本然的障碍啊！这就是所谓处处皆本然，处处皆成障碍的道理。圣人就达到了处处皆障碍？处处皆本然的地步了。性，是本然的自我显示，以本然之性而归还本然，哪有什么障碍？心，是本然造化流行所形成的心，以本然流行所形成的心而归还在本然上，哪有什么障碍？身，是本然按照自己原有的端庄，而造化流行所形成的，用本然之身而完全尽到本然造化流行的意义，哪有什么障碍？这样每天都在声、色、臭、味之中，而本然原造的耳、目、口、鼻，才能尽到耳、目、口、鼻的应有功用，这不属于障碍。这样每天都在讲所学到的各种知识，而本然原造的聪明睿智，才能尽到它聪明睿智的功用，这不属于障碍。这样每天都显现自己的灵性、感觉的功能，而本然原造的全体大用，才能尽到他全体大用的玄妙，这不属于障碍。圣人总括了贤、智、愚三者的障碍，而又把这些障碍归还在原有的本然清静之中。又化贤、智、愚三者的障碍为一无所有，归还在本然造化的迹象上去。

清源的黑鸣凤总结说：“天地间，真主无所不在月 B 障碍怎会有存在的地方？无一不是真宰的显示，那障碍的名称又在哪里？本没有什么障碍，那障碍都是从人自己的意识上产生的。障如纸遮挡太阳；碍如墙阻隔灯火。去掉纸和墙，太阳、灯光仍然照向我。然而纸还可以透光，墙就全不透光了。啊！怎能得到无障无碍的人，和他交谈没有一切障碍的精义呢？！”

疑信累德图说

尔里父说：“满眼的有形之物，也不使自己受到迷惑；天地全收起来，也不使自己增加确信。”这种说法几乎可以说真宰的继性与真宰的本然相合了，无声无臭而哪里是他的迷惑和确信呢？不仅没有哪里是他的迷疑之处，就是有迷疑之处，也没有什么地方能够产生。不仅没有哪里是他的确信，就是

有确信，也没有什么地方能够产生。这种迷惑、确信的开端寂然无形，无起无灭。他的德性与真宰有什么间隔？然而低于这种迷惑。确信德性的。就不能没有迷惑和确信二者了。疑，就是离开的意思是说离开正确的接近错误的。信，就是确信的意思。是说确信在纯洁上，远离于混杂中。迷疑和确信对于天人性命的关系可真不浅！愚者不知道用心迷疑，也不知道用心确信，为此他的迷疑和确信都不足以论述；多疑多信，而人的认识达到颠危之间的，大概都是贤智一类的人。而他们的迷疑和确信不外乎身、心、性三者的情境。确信是美德，如果确信的正确，那么不论他信在身、信在心、信在性，都极为全美不用再说了。如果迷疑就危险了！把不正确的怀疑成正确的，他的损害还浅些。如把不正确的当成正确的去确信，那他的损害就会更加深重。贤智的那些人，大都全把不正确当成正确的来确信。把不正确的怀疑成正确的人，他的认识还可以纠正，而归运到正确上来。把不正确的迷疑为正确的来加以确信，他的迷疑时间越长就越深重，而终于没有自拔的时候。然而，他的迷疑程度也有深浅的差别。迷疑只限于身的，所受的迷疑程度就浅显。迷疑人于心的，所受的迷疑程度就深重。迷疑如果发起于本性，那他迷疑的程度就不可救了！什么是身的迷疑？就是日用肆应五功的时候，违背身体的功用，另行一些不属于经中规定的东西，这就是所谓的身的迷疑。身的迷疑。也是连累德性的，然而还可以有待于纠正。什么是心的迷疑？就是在冥漠的造化之中寻求真宰的时候，违背心的功用，而喜欢向歧途旁径走去，这犹如行路的人南辕而北辙了，这就是所谓心的迷疑。心的迷疑，那他受的累就很深重了，然而还存在猛省的那一天，那他的迷疑还可以得到反正。反疑而归还在确信上，那他的心还可以得到应有的功用，他的损害不至于无救，还是留有一定的余步的，以等待他猛然反醒。什么是性的迷疑呢？身、心都达了

到应尽的功用，这时正是性的功用发挥的时候。性的神妙贯通无所不到，感觉无所不周全；此正是归向真宰脱离人的位分的时候，危莫危于此了。如果此时有一点迷疑说：“我的能力呢？还是主宰的能力呢？是我的那个能力与主宰一样呢？或者我就是主宰呢？这是临近在最危险而无法挽回的地步，而有这犹豫不定的猜测，真宰怎容这种巨大的叛逆临近在他面前呢？此时将再反醒就再无余步作为退身的地方了，并且也没有时间反醒了。这就是迷疑在性上不可救的原因。功修越深，那他的境地就越危险，越接近真宰，那他的迷疑就越无法挽回。这都是贤智的人们错误地运用了自己的聪明导致的。尔里父所说的，真可谓是一面反正归真的镜子了。

清源的黑鸣凤总结说：“疑，就是不信。信就是不疑。愚者不了解，智者很明确。从本然上讲，绝没有迷疑和确信。既没有迷疑和确信，从哪里来连累于德性呢？！如果欲信不信，疑更生疑，疑和信搀和在一起分不清楚。那么贤者产生迷疑，智者也产生迷疑已这样的迷疑就有损于德性；这样的信也有损于德性。这对警戒学习的人，意义太深了。”

顺逆分支图说

依从在天理的纯洁上，而不随从在人欲的私心杂念上，叫做顺从。全属人的欲望而不合乎天理的纯正，叫做叛逆。顺逆两者确定了一切善恶、公私。邪正、忠佞，成为分支别派的一大总门。有顺逆的不同，那么人的行为作事就不一致。没有顺逆，那么造化就不会美妙。顺逆之中含寓着造化的玄机，人的身心是四行相聚而形成的，四行的属性相反又相侵，逆的时候多，顺的时候少、四行相聚之中，顺逆的玄机早就全部隐伏在这里了、到它进一步发展成许多事物，显现作为的时候，是为顺的还是逆的，造化的神奇就全部显然了。大概没有顺的。那逆就不明显；没有逆的，那顺就不显著。顺逆并列，才可以分出如此是顺的，如此是逆的。顺逆显示出来后，那天理人欲的界线，就更昭然而元所隐蔽了。天理人欲的界线显现后，那真宰本然的元妙，就更加灿然万著于耳目之间了。显现顺逆、正是显现真宰，这是造化玄机的微妙。只有圣人没有顺也没有逆。并不是没有顺和逆，顺确实很顺了，那道也成为顺的了，象那圣人，并不是四行所能约束得了的。低于圣人的人怎能达到这种地步呢？所以有生来就顺从的人，有生来就背逆的人。有似不顺而实际确很顺的人，有似不逆而实际确很背逆的人。先背逆而后顺从的人，比较先顺从而后背逆的人要高。看似不顺而实际很顺从的人，比较看似不背逆而实际很背道的人，相差不只天地之别。同样是顺从，而顺从之中有千百各种不同的情况。所以顺从之中，不能说没有彼此的分别。同样是背逆，而背逆之中有千百各种不同的分别。所以背逆之中仍然存在着精粗不一的差别。纷纷错杂，各自以为是，那怎么知道顺从者少而背逆者多呢？怎知道真顺者还要借背逆的名子以藏他的顺从，而不想显他顺从的名于吗？怎知真正背逆的，巧借顺从的名子以隐藏他的背逆，而不想显现他背道的称谓吗？顺在一时，逆在千古的，这是巧借顺从的名子以藏他的

背道，但它的背道到头来还是藏不住。为什么呢？因为真宰是无形而不可欺的。背逆在一时，顺从在千古的，这是暂时借逆的名子以隐藏它的顺从，到头来还是顺从。为什么呢？因为真宰一定不会昧昧然地辜负人的顺从。这样，就不只真宰本然的元妙因人的顺逆而显现，就连真宰本然的一切感知，也无一不因人的顺逆而更加显然了。所以说显现顺逆，正是为了显现真宰的。然而与其用背道来显现真宰，倒不如用顺从来显现真宰，这就看人如何来选择了。从而人就选择了顺从这个尊贵的道路了。

清源的黑鸣凤总结说：“不是阴阳二气，不能成就造化的功用。一不是顺逆，不能显现感知的妙用。然而惩治那背道，又是为什么呢？应该知道，顺从的不可掩盖，背道的不可隐藏，这样就知道真主是无所不在的了。而人又辄滞在背逆中，这是人心上的迷惑。惩治，就是为了惩治心上的迷惑。惩治，就是惩治感知上的迷惑。”

修进功程图说

人活着，无嗜欲就不能了解声、色、臭、味的妙处。无功修就不能逐渐归还真

确的本然上。象不明显；没有逆的，那顺就不显著。顺道并列，才可以分出如此是顺的，如此是逆的。顺道显示出来后，那天理人欲的界线，就更昭然而无所隐蔽了。天理人欲的界线显现后，那真宰本然的元妙，就更加灿然万著于耳目之间了。显现顺逆，正是显现真宰，这是造化玄机的微妙。只有圣人没有顺也没有逆。并不是没有顺和逆，顺确实很顺了，那逆也成为顺的了，象那圣人，并不是四行所能约束得了的。低于圣人的人怎能达到这种地步呢？所以有生来就顺从的人，有生来就背逆的人。有似不顺而实际确很顺的人，有似不逆而实际确很背道的人。先背道而后顺从的人，比较先顺从而后背逆的人要高。看似不顺而实际很顺从的人，比较看似不背逆而实际很背逆的人，相差不只天地之别。同样是顺从，而顺从之中有千百各种不同的情况。所以顺从之中，不能说没有彼此的分别。同样是背道，而背逆之中有千百各种不同的分别。所以背道之中仍然存在着精粗不一的差别。纷纷错杂，各自以为是，那怎么知道顺从者少而背逆者多呢？怎知道真顺者还要借背逆的名子以藏他的顺从，而不想显他顺从的名子吗？怎知真正背逆的，巧借顺从的名子以隐藏他的背逆，而不想显现他背逆的称谓吗？顺在一时，逆在千古的，这是巧借顺从的名子以藏他的背逆，但它的背逆到头来还是藏不住。为什么呢？因为真宰是无形而不可欺的、背道在一时，顺从在千古的，这是暂时借逆的名子以隐藏它的顺从，到头来还是顺从。为什么呢？因为真宰一定不会昧昧然地辜负人的顺从。这样，就不只真宰本然的元妙因人的顺逆而显现，就连真宰本然的一切感知，也无一不因人的顺逆而更加显然了。所以说显现顺道，正是为了显现真宰的。然而与其用背逆来显现真宰，倒不如用顺从来显现真宰，这就看人如何来选择了。从而人就选择了顺从这个尊贵的道路了。

清源的黑鸣凤总结说：“不是阴阳二气，不能成就造化的功用。不是顺逆，不能显现感知的妙用。然而惩治那背道，又是为什么呢？应该知道，顺从的不可掩盖，背逆的不可隐藏，这样就知道真主是无所不在的了。而人又辄滞在背这中，这是人心上的迷惑。惩治，就是为了惩治心上的迷惑。惩治，就是惩治感知上的迷惑。”

修进功程图说

人活着，无嗜欲就不能了解声、色、臭、味的妙处。无功修就不能逐渐归还在真确的本然上。象那声、色、臭、味的妙处，何尝不是本然的真确。只是功修没有达到那种境地的时候，那一声、一色、一臭、一味，都足以成为身、心、性、命的拖累。当功修达到那种地步的时候，就会处处都是声、色、臭、味，而处处都是本然了。处处离不开耳、目、口、鼻，就又处处都如同没看见没听见一样了。处处都是视。听、尝、嗅，就又处处都是本然的动与静了。功修对于身、心、性、命的影响，怎能说浅少呢？那么功修的程序是那些呢？一叫正身，一叫清心，一叫尽性。身正，那他的身就成了本然正面的镜子。心清，那他的心就成了返照理念世界的光亮。性尽，那他的性就成了天人合一的理念。身如何才能达到正呢？有圣教必做的五件事，也就是五件功修。一在念真，以便知道我们归向真宰；二在礼真，以便走在归向真宰的路途；三在施舍，以便丢掉喜爱的东西；四在斋戒，以便拒绝物欲的干扰；五在聚会，以便聚合大众归向真宰。上述功夫中，具有许多指导的意义。因外在功修而达到指导内在本性的意义。五种功修，独有礼拜中的指导意义更为深长。起立。跪坐之间，心平气和就可以体现物我的本然之性。在五种功修上寻求指导，因指导以便勤密礼拜的功夫，这样身就可以得到端正了。心如何才能达到清呢？清于外不受形色物欲的干扰，更清于心内德性的纯洁无所蒙蔽。心有七层，含有七德。又有五官，各具妙用。什么是心的五官？一是心有玄妙的眼睛，能够看见无形的色象。二是心有玄妙的耳朵，能够听见无声的语言。三是心有玄妙的鼻子，能够嗅到妙世的清香。四是心有玄妙的嘴巴，能够尝到喜主的味道。五是心有玄妙的意识，能够了解大小的道理。五官的功用都尽到了，就与七德相合而无亏无欠了。心因此可以常清了！性如何才能达到尽善尽美呢？尽在它的心能够认识主宰，更尽在它的身体能够遵行五功。心以呈现先天的理念为知，那么理就不会被遗忘。身以顺应天理会力行修

功，就会以有形之身返还在无形的天理上。知道真宰的全体，又知道真宰的大用，那么我的本性就会明净，而万有的本性不外于我的本性。力行当然应做的五功，又力求造化所以如此的本源，就会全部发挥造化本性的玄妙，而真宰的严肃美好就和我没有隔离了。形色，就是人的本性。不了解道理的人，从形色上去看形色，而有知识的人就把形色都看作了天性。不深人在形色之中，不能正确地讲述本性；只深人在形色之中，也不能正确讲述本性。形象与本性没有什么差异，本性与形象也没有什么不同。认识到如此境界，本性才算完全显现了。由正身以至于清心，由清心以至于尽性，这是常人修功进取的程序，是从外向内推进的，为渐渐进取的功修。当本性完全呈现的时候，心就会自然清纯。心清纯而身就会自然端正。这是圣人修功进取的程序，是从身内向外推进的，这种功修直接而无等无待。然而圣人的功修进取，不是一般人所敢想象的。

清源的黑鸣凤总结说：“声、色、味、臭，是本然玄妙的显象。能从理念上去理解它，那么象就是本然。如果从物欲上去理解它，那么本然也成了象。为此，每天都生活在声、色、味、臭、之中，而一点都不知道它就是本然，这是嗜欲蒙蔽的结果。功修的人应开蔽通塞，以便归还在本然的大法之中。”

全体归真图说

归向真宰是很不容易阐述的。人要归向真宰的时候没有什么功修，那么归向真宰就失去了路线。人要归向真宰的时候，有功修而自己不能全部化合在纯净的本性上，那么归向真宰就尚存自己。失去归向真宰的路线，就不能归向真宰；存留自己，也不能归向真宰。”说知道在什么时候归向真宰，那知道在什么时候归向真宰也不是真正的归向。有用功修来归向的，有以真知来归向的。这就有二个思想存在了，有二存在，不是真正的归向。一说归向真宰在不知如何而。归，而又自己归向的时候，这还知道有自己。说是不知而知道有自己，这样的不知也优如有知一样，有知就不是真正的归向。那么，归向真宰的人将达到如何一个境界呢？回答说：“追求归向真宰在不知如何归向，而想归向真宰的时候，就专心功修。修功就是磨洗后天的气质。归向真宰达到将有所归的时候，就又应摆脱功修。只知有功修而不知摆脱功修，那他的功修都将成为归向真宰的障碍。或是也知摆脱，而又摆脱不掉，以至到最后。这样知摆脱而摆不脱的摆脱，也都会成为归向真宰的障碍。为此，越求归而越不能归。”’摆脱的方法是什么呢？回答说：“在于所要急于归向真宰的人忘掉一切。忘掉自己的功修，并忘掉归真的念头。全部忘掉，就是归向真宰的玄机、然而应在哪些地方上去忘掉呢？就在自己视、听、言、为上忘掉。因为、视、听、言、为的时候，可以背主宰，可以想主宰，可以忘主宰。如用眼去看，就一定想看到具体的东西，那么他的这种看就不是真正的看了。如用耳去听，就一定想要听到具体的声音，那么他的这种听就不是真正的听。追求具体东西的思想就是视听的障碍。有障碍存在，怎么能够归向真宰呢？说话做事而都一定要求具体的东西，那么他的说话做事已不是真正的说话做事了。求具体实际的思想，就是说话做事的障碍。有障碍存在，怎能归向真宰呢？所以说，越求归向越不能归向。忘掉一切的人将如何来忘掉呢？忘掉他所以能够看见东西的道理，并忘掉自己具有看的功能。忘掉自己所以能够听见的道理，并忘掉自己具有听的功能。忘掉自己所以能说话做事的道理，并忘掉自己所以说话做事的功能。知道自己有应该忘掉的东西，这还不算达到了真正的忘。所要忘掉的事而尤其必须忘掉的是，忘掉应该忘掉的一切。这样才可以称为真正忘掉了一切。真正忘掉一切的人，就达到无我无他的境地了。无我无他，就会全然泯灭归真的痕迹了。泯灭他归向真宰的痕迹，这才可以称为归向真宰的妙境。这就是以一无所修为修行；以一无所进为进取；又以一无所得为获得；才可以一无所归为归返。这就是全体归向真宰的意义。

清源的黑鸣凤总结说：“大世界开始在无法称谓的真宰上，小世界终结在忘掉自己的一切上。天人的一致，就是最初无法称谓的真宰了。然而归向真宰是很不容易阐述的，必须忘掉功修，忘掉感知，掉自己，忘掉其它。达到一切具忘的时候，才能显现本然的独一清

高，至此一无所有的归向真宰时，才可以称谓归向真宰了。有人问说：‘忘掉如此地步，不几乎接近枯枝寂灭一7吗？’唉！这是什么话；呢？从我的有形之体上显现本然的体用，这如同火燃着了炭；又如同日光映照玻璃，怎能说是枯枝寂灭呢？”天方性理图传卷五

概 言

第五卷总大小两世界未尽详之义，而补说之，义倍精奥，不越一真。补说之中，寓扫抹之意。补之者，美之也；扫之者，补之也。补之愈精，扫之愈尽；扫之愈疾，补之愈神。理在若有若无之境；文在可解不可解之间。阅者量其力，尽其心。可解者，以解解之，不可解者，以不解解之，则善解是书者也；可解者，以非所解解之，不可解者，以无所不解解之，则不唯书不可解，阅书者亦不可解矣。

真一三品图说 冥冥不可得而见之中，有真一焉，万有之主宰也。其寂然无着者，谓之曰体；其莹照无遗者，谓之曰用；其分数不爽者，谓之曰为。故称三品焉。用起于体，为起于用，是为由内而达外之叙；为不离用，用不离体，是为异名而同实之精。后此，万有不齐之物，皆此异名而同实者之所显著也。虽然，三品亦何尝之有？盖真者，无妄之谓也；一者，不二之称也。真而有体，真而有用，真而有为，则皆妄矣。妄则何真之有？一而有体，一而有用，一而有为，则不特二，而且三之矣。三则何一之有？是故真一之中，无去来也，无迷悟也，无动静也，无起灭也。而又安得有体，而又安得有用，而又安得有为？虽然，无体则用于何起？无用则用于何生？无为则万有不齐之物于何而显？以是知真一之必有体也，必有用也，必有为也。而抑知其不然也，无往非体，而真一未尝有体；无往非用，而真一未尝有用；无往非为，而真一未尝有为。是则真一之本境也。未尝有体，无往非真一之体；未尝有用，而无往非真一之用；未尝有为，而无往非真一之为。是则真一之显著也。显著之境，亦非本境之所实有者也。三品之显著，尚非真一本境之所实有，又何况自三品显著之万物乎？而又岂得为本境之所实有者乎？虽然，万物有不齐之物，虽非真一本境之所实有，而其所显著之万物，则又无往非真一本然之显著者也。圣人曰：“隐而名真，显而名物。”盖谓无物之非真也。显之而为无形之物，则无形之物，即真也；显之而为有形之物，则有形之物，即真也；显之而为流行之光阴，则光阴即真也；显之而为一定之处所，则处所即真也。无所非显，即无所非真，此真一所以为真一也。

清源黑氏曰：“真，实有而无称。一，无对而自立也。其三品，则实有而已。因有可称，斯有对待，详唯通部言真言物，是一是二，圣人一言道破，千古并无二也。二不可，况三？”

数一三品图说

真一之一，独之义也。谓其独一无偶也。其尊独一无偶，其大独一无偶，其真独一无偶。数一之一，数之所自始也。万理之数，自此一起。万物之数，自此一推。其有也，起于真一，一念之动，而显焉者也。其与真对，则真一为真，数一为幻。其与尊对，则真一为主，数一为仆。其与大对，则真一为海，数一为沚。同以一称，而其不同。盖着此，夫比而较之：数一固不敢妄拟于真一，而若自数一之本量言之。理世象世，皆自此数一而分派以出。即真一之从理世，而之于象世，亦须从此出，一而乃得任意以为显著也，数一之本量又如此。原其始终本来，亦三品焉：曰初命，曰代理，曰为圣。初命者，真一之首显而为命之最初者也。代理者，自有此初命，而真一化育之事，皆其所代为发挥者也。为圣，亦代理之

意也。色身往世，以人治人，而代真一以广宣其至道也。是之谓三品。夫此三品，非数一之自力主持，而有是三品也。自真一一念之动，显有此数一。而数一遂因此一念之动而动之，动乎其不得不动也。动乎真一之所欲动，而并不自知其所以动也。是故自初命，而有是代理之动也。代乎其不得不代也，非数一之所得而自主者也。自代理而有是为圣之动也，亦圣乎其不得不圣也，非数一之所得而自主者也。虽后此之动，正自无已而至，问此数一者，何以有是动，而不能有一刻之停止？如此数一不知也。数一不得而知者，仍复真一之自为显著也。真一自为显著，而必托之于数一者，真一之所以不染于幻，不杂于数也。不染于幻者。真之极也。不杂于数者，一之至也。至真至一，而幻与数无所与于其中者，真一之本境也。真一无幻无数，而复任意于隐显之间者，真一之所以妙乎其真一也，数一，即真一之所妙也。

清源黑氏曰：“数一三品，即真一三品之显也。初命为体，代理为用，为圣为为。显焉，而不自知其显者，无二知也。二知必二体，故曰：数一，即真一之所妙。”

体一三品图说

人之生也，其体有三：身体、心体、性体是也。以体而体夫真一也，亦有三，即以此三体而体之也。以身体而体夫真一者，其功在于遵循。遵循者，知其所当然，而不能知其所以然，此一品者，知其名矣，未知其实。以心体而体夫真一者，其功在于解误。解误者，见其所以然，而不能得其所以然。此一品者，见其分矣，未见其合。以性体而体夫真一者，其功在于无间。无间者，本其所以然，而浑乎其所以然，至矣。此三品者、古今修真者之总义也。或一人之功，而有此三品之次第，或于此次第之三者，而分为三人。三品之中，体之于知者浅，体之于见者深，体之于性者其深更几于不可测也。虽然，以性体一者，仍是以有我者体之也。以有我体之，则我犹有往来，有往来，则其迹尚存，一体乎我则无往来矣。然一体乎我，而我知其为一之体乎我也，则其迹未化也，不知则其迹混矣。然我不知其一之体我，而不能必其一之，不自知此也。一知则犹之乎其有知也，未化也。我不知其有一之体我，而一亦不知其有我之可体也，化矣。

清源黑氏曰：“真一、数一，不可得而见也，而于体一见之。见其身，即见其为；见其心，即见其用；见其性，即见其体。身易见而心性难见。故但知其然，而不知其所以然也。能以我之三者而体之，则彼之三者，不外我而俱见之。能忘乎我之三者，而并忘乎彼之三者，则化乎其体，并化乎其一。体一归数一，数一归真一，真一亦无自而名真一矣，故曰化矣。”

三一通义图说

通者，三而一之之谓也。此通于彼，曰通。然必有彼，而后此乃可以通之也。彼通于此，曰通。然必有此，而后彼乃可以通之也。若使但有一也，不过一焉而已矣。则将以何者通之？唯一而三也，乃有可得通而通之也。真一者，真而真也。数一者，真而幻也。体一者，幻而真也。真而幻，则真通于幻；幻而真，则幻通于真。幻者，真之显也。以幻有之真，而通于本有之真。则真通于真矣。光阴而有白昼也，因其有黑夜，而乃以识其为白昼也。若使纯昼然也，无有夜也，则安从而识其为白昼也，若使纯然真也，无有幻也，亦安从而别其为真一也？且真一之为物也，寂然无方所者也，真而元幻，则一寂然而已矣，将于何而通之耶？以是知一而三也，三乎其不得不三也。三乎其不得不三者，真一之自为隐显也。世界者，三一之所总寓，而得以显其通焉者也。世界之外，有世界焉，真理之世界也。世界之内，

有世界焉，人极之世界也。无天地之世界，则人极之世界无资；无人极之世界，则真理之世界无位。无真理之世界，则人极之世界，与天地之世界，又无从得而自显，则世界之有也，亦有乎其不得不有也。有乎其不得不有者，亦真一之自为隐显也。真一显而为数一，数一即真一之通也，非真一之外另有数一也。数一显而为体一，体一即数一之通也，非数一之外另有体一也。三一显于世界，世界即三一之所通也。因三者之通而有世界。因世界而乃得以显三者之通，总真一之自为隐显也。真一之自为隐显者，真一起于一念之动也。吾不知去此一念之动，仍复有三一之可通焉？否也

清源黑氏曰：“通，即一贯也。识得三通，则毋为三一碍；识得世界为三一之所通，则毋为世界迷。三一不能碍其理，世界不能蔽其性，谈理者，复有不明之理乎？言性者，复有不尽之性乎？观象玩物，复有所遗剩而未周遍者乎？嘻！通乎此，而大世小世、先天后天，一切所有之巨细精粗、表里隐显，其视诸掌矣。”

自然生化图说

造物之生化不越两端，不可得而见者，理也；可得而见者，象也。此二者，无所生而生、无所化而化，皆本于自然而然者也。唯其自然而然，夫是以于自然之中而有是理也；于自然之中而有是象也；于自然之中而理与象相人也。理不期与象配，而自有相配之机；象不期与理合，而自有相合之妙。假使于其中有一毫之安排布置，是造物庸心于其间也。庸心于其间，则有安排之所及者，即有安排之所不及者；有布置之所神者，即有布置之所不尽神者。造物虽巧，当亦不能无过不及之差矣。然则自然而然者，奈何？曰：理世之理，象世之象，生焉而有者也，而实非有所生也，化焉而有者也，而实非有所化也，本然所自有，当日隐，今日显矣。未显之先，不增不减。既显之后，非虚非实。理世等等不一之理，象世等等不一之象，本如此也，将来亦如此也。本如此，是以无所生而生，无所化而化。永如此，所以生焉而无所生，化焉而无所化。理世之所有，非有于象世之先；象世之所有，非有于理世之后。理与象有之于本有也，无分先后者也。有先后，则是犹有生化之迹，不可以为自然也。但其显有先后耳。自然而隐，则其隐也不远于显；自然而显，则其显也不离于隐。隐而显，显而隐，皆本然之自为真幻也，非生化也。本然不属于生化，而谓理与象皆因生化而有也，将谓理象与本然为二焉者乎？斯亦不自然之甚矣。

清源黑氏曰：“人之制物，必因物制物。唯非自然，故不生化。人言自然，而不究其自然之理、自然之原，俱无主之说也。抑知自然即本然也。本然如是，故自然如是也。本其所原有之理象，而理象自然也。本其所能之隐著，而隐著自然也。本其所妙用、生生化化而不息，而生化自然也。自然如是，皆本然如是也。岂空空无主而能自然哉？”

名相相一图说

两物相附日依。未见一物焉，而自相为依者，若一物则只可谓之独立，不可谓之相依。此之所谓依者，非一物与一物相依之谓也。自之名与自之相相依。自之相与自之体相依，自体之体与自之名相依。相者，体之显也，因其为何如之体，而其相斯为何如之相。中峙体依，而相与体，非二物也。名者，相之称也。因其相为何如之相，而其名斯为何如之名，名与相依，而名与相非二物也。名不二于相，相不二于体。一焉而已矣。但名之为物也，虚相之为物也。虚与幻，似乎不近于真也。然非名，则相无称。非相，则真不显。虚与幻，实真一之所以自为变化，而自为称名也。所可异者，体一也。而其相不同，不同亦无足异也。

而每一不同之相，皆真——同之全体。真一之相，无量无数，则真——同之全体，亦无量无数矣。全体顾若是多乎哉？一相起，则真——同之全体现。一相灭，岂真——同之全体亦灭乎哉？未尝多也，亦未尝灭也，只此一全体耳。现之于此，则此即真——同之全体；现之于彼，则彼即真——同之全体。现一现二，或一无所现，真——同之全体不加少，现百现千现无量，真——同之全体不加多。相者，现也、现者，隐而显也。相即真也。相依赖于体者，于无所依之中，而强名之曰依也。名者，所以道其相之实也。盖每一相，必有一相之义，必有一相相宜之用。相显，则全体现。而此一相所当然之义，与其所相宜之用，相固未能自道其详也。名起，则其所当然之义，与其所相宜之用，惧于其名焉尽之。不知其相之义与其用者，详其名可以得其义知其用矣。是故，此一相之名，即此一相之谱也，彼一相之名，即彼一相之谱也。谱者。所以道其本相之实也。是故名也者，相之相也。名立而相彰，相彰则真一之全体显而愈显矣。名无相，则名为何名？相无名，则相为何相？名与相，二而一者也，非依也。名依于相者，亦于无所依之中，而强名之曰依也。于相见之全体，于名见相之分数，全体与分数，非二也，真一之外，无一物也。

清源黑氏曰：“最初无称，何有于名？最初无形，何有于相？自一念动，有一可名。理相象相，名始纷著。究而言之，必无无名之相，必无元相之名，必无无休之名相。故曰，无量无量之名相，即真宰无量之妙用。不明乎此，而谓既有名相，不应是体，遂判名相与体为二，则失之矣。”

万物全美图说

盈天地间，皆物也。即天地亦物也。物皆真一之所化，因无一物之不全美也。自其内体观之，莫不有先天之理，自其外体观之，莫不有后天之气，自其内外相合之体观之，莫不有当然之用。理无不全之理，气无不全之气。则其用，自无不全之用。物有大小，而其全美处无大小。物有精粗，而其全美处无精粗。天地物之至大而至精者也，任取其中一至小至粗之物，与天地较全美，其全美无彼此之分。盖天地此理，微尘之物亦此理；天地此气，微尘之物亦此气。天地有天地当然之用，微尘之物。亦有微尘当然之用。但无地当然之用。用之于天地。则其为用也普。微尘当然之用，用之于微尘；则其为用也细。若即此微生之物，极乎其用之分量，而推广之，则其用，未始不可与天地比。但既有一天地，不须更有一天地；既有一天地当然之用，不须更有一天地当然之用。微尘之物，是以各安其分，而但尽乎其微尘之用耳。论全美，则天地此全美，万物亦此全美也。说者曰：“天地间之物，无有一全美者。天不满于西北，地不满于东南，天地亦不能全美，而况其余？”曰：“不全，正所以成其全也。凡物过于全美，便非全美，纯阳之中，伏一阴，是其纯阳之量未全也。然若无此一阴之伏，则阳尽之日阴何以生？是阳之不全，正所以成其全也。纯阴之内，伏一阳，是其纯阴之量未全也。然若无此一阳伏，则阴尽之日，阳何以复，是阴之不全，正所以成其全也。圣人全体无极，清之至也。其清中，必有一尘，是其纯清之量未全也，然若无此一尘之伏，则人道生生不息之机，何以寓焉？是清之不全，正所以成其全也。阴阳之理如此，圣人之道如此，而又何凝于天地万物乎？”说者曰：“万物无不全之体，庸有不全之用。用之全者，则于用处见益；用之不全者，反于用处见损。”曰：“万物即本然之所发现，不无全之本然，安有不全之应用？但在造化中，有时与际之妙耳。当其时宜，在其分际，则何不全之有；非其时宜，易其分际，则以全者用于不全之地矣！此用万物者之过也，非万物之用之过也。扩而观之，世界一全美之世界也，光阴一全美之光阴也。但宜于南者，而北居之，宜于北者，而南居之，便觉世界有不全也。夏也，而服冬之裘，冬也，而服夏之葛，便觉光阴有不全也。不全不美之用，用之者之不得其当耳，于光阴、世界乎何尤？”

清源黑氏曰：“言全，即有不全。言美，即有不美。唯不全美，始益显其全美，益成其全美矣，顾其一粟之生，九大之力，岂尚有不全美者乎？”

小中见大图说

天下之物，小至于芥子焉、微尘焉，亦极乎其小之至矣。虽然，不可作小观也，试观真一于寂然无朕之中，偶有微尘一念之动，此一念也，不过一念焉耳，小亦无有小于此者，乃因是而有首显之大命焉，因大命而有无穷性理之次第焉，因性理之所余而有元气焉，元气之所发挥，而有两仪四象焉，因四象之分清分浊，而有天地万物焉，复于天地万物中，而自显其真一之全体焉。夫如此其广大也，皆自微尘一念之动而有。然则小非小也，小之中有至大，而无以复加者在也。偶裁尔曰：“真一为隐藏之宝。”其所显者，无非其宝藏也。天地，一宝藏也。一物一宝藏也。一尘一滴，一芒一粟，一宝藏也，此亦小中见大之义也，然犹未推广言之也。推广之，则其大，有非思议可及者矣。宝藏也者，真一隐藏之宝之所藏也。藏则不过藏焉已耳，不过寂然无有方所之体之所藏焉已耳。大矣，而犹未见其为大之至也，何也？论及于藏，而未论及于发也。发则微芥中所藏真一之全体，复为发挥其全体之大用，则亦犹夫前此之发挥，而有今日无穷期之天地也。天地而有如许生生不息之万物也，万物而各抱一无边无际之真一也。一物一真，万物万真，无算无数之物，即无算无数之真，皆从此微芥中出，微芥其小焉者乎？而其为大也，尚可得而思议乎？惜乎无处非小，无处不有小中之大，见及此者，亦甚鲜其人也！欧默尔曰：“吾未尝于一物而不见真一之体。”则庶几乎，能见者矣。

清源黑氏曰：“尘芥不可小观，人可小观乎？能于尘芥发挥全体大用，人反不若尘芥，而不能发挥全体大用乎？人曰：‘予愚。’自暴自弃也。人曰：‘予知。’究之全体大用，其所知有几？抚衷自问，能无愧乎？”

大中见小图说

物无有大于天地者也，然大视之则大，小视之则小，亦顾其见之者何如耳！见未复本然之见，则其视天地也非小。见能复本然之见，则其视天地也非大。盖天地者，形也。有形之天地，无形之天地之所生也。立于无形天地中，观有形之天地，不啻天地中一尘也。虽然，一概视之为小，则又不可。不唯天地不得视之为小，万物亦不得视之为小，何也？天地万物，无一定之大小也。彼大于此，则此小。彼小于此，则此又觉其大矣。天地万物无一定之大小，盖因真一无一定之大小也。非真一有大小也，语大则真一为不可思议之大；语小则真一为不可思议之小。叶子德回：“阿尔实，来往于吾心之隅也次数多矣。而吾未之觉也。”此叶子德之所以为大中见小也。天下之物，即至小如尘沙芥子，亦必有内，有内则可以人乎其中而破之。而真一之小，则至于无内，无内则何以人乎其中而破之也？小之至也。虽然，岂真一果小乎哉？无破云者，谓真一之体，至虚至寂。无从得其分际而人之也。见之者，欲极力表著其大，而不得尽乎其大，则反于小焉。尽之语小，正所以语大也。语大，则知天地万物有所自来。其来也，皆自大中来也。语小，则知生天地万物者无染。何以见其无染也？无内，因无从得染也。

清源黑氏曰：“天地之大，生于一念，则天地亦一念中之尘芥耳。不特真一视天地如尘芥，即尘芥视天地亦如尘芥也。奈何人甘自居其小哉？”

一吸终古图说

一呼一吸之谓息。一息，光阴之最短者也。一息而终古之事业完焉，人生亦未易至此一息。至此一息者，天地从此人而卷起者也。一息之中，见已往，见现在，见将来。一息之中，见已往理世所有之理，见现在象世所有之象，见将来两世所有之理象。一息之中，见已往而实未尝有所往，见现在而实未尝有所在，见将来而实未尝有所来。一息之中，见无已往，而实无所不往；见无现在，而实无所不在；见无将来，而实无所不来。一息之中，见无已往，而并自以其见化人于无已往之中；见无现在，而并自以其见化人于无现在之中；见无将来，而并自以其见化人于无将来之中。一息之中如此，一息之中又如此，非一息之外，更须一息也，总此一息焉尽之也。一息之中，有人有出；一息之中，神出神人；一息之中，元出无人；一息之中，从先天人，从后无出；一息之中，从后天人，从先天出；一息之中，从无量无数而人，从一而出；一息之中，从一而人，从无量无数而出；一息之中，从无色无妙而人，从有色有妙而出；一息之中，从有色有妙而人，从无色无妙而出；一息之中，从有所人而人，从无所出而出；一息之中，从无所人而人，从有所出而出；一息之中，从无始无终而人，从有始有终而出；一息之中，从有始有终而人，从无始无终而出；一息之中，从无净无秽而人，从有净有秽而出；一息之中，从有净有秽而人，从无净无秽而出；一息之中，从有门而人；从无门而出；一息之中，从无门而人，从有门而出。非一息之外，更须一息也，总此一息焉尽之也。一息而终古之事业完焉，此一息，非我之一息也，我与主共焉者也。我与主共而有时，一息之中，只见有我不见有主。主与我共而有时，一息之中，只见有主不见有我。又有时而一息之中，并不见主，并不见我，终古之妙，尽收纳于一息之中，斯亦极乎其一息之妙矣。吾圣登霄，不过一息事耳。自起化之始，至归复之尽，凡所有理象与事，无不备见而备识之，此一息而终古之明证也。尔里于跨鞍之顷，将天地自始至终之学，备述一通，殆亦几几乎登霄一息之盛也。亦一息而终古之明证也。

清源黑氏曰：“予读至是篇，或有问者曰：‘何如斯，则一息而完终古之事业乎？’予曰：‘至此一息，在知与行，知而不行，徒知；行而不知，枉行。是在修真者能之耳。’天地之造化，理象之显微，吾得而知其始终善细矣。不有以体合真谛，而乃铜滞于物欲、己私，何能便至此一息？是故本性不显，未易知此一息；继性不显，未易见此一息；真心不开，未易通此一息；升复不全，未易至此一息。至此一息者，天地莫能制其能，鬼神莫能制其事。范围曲成，通知有物，而无方无体之妙道，皆于一息焉尽之，此全体归真之验也。”

终古一息图说

古之为言。初也，终其古初之光阴，而完此造化一局之事。曰终古，其为时不可以岁运计也。一息终古者，专自人之德量而言之也。人之所能为也。终古一息者，专自主宰之本量而言之也，非人之所能为也。主宰之本量，原无终古，原无一息，盖以本量中无晨夕也。曰终古，曰一息者，自其有光阴而言之也。然而终古之光阴，不可谓不长矣。长则，非有无数无数无穷期之理，不足以应终古之发挥也。乃主宰亦既于本量中，而显有无数无数无穷期之理也。如是长，则非有无数元数无穷期之色，不足以应终古之描画也。乃主宰亦既于本量中。而显有无数无数无穷期之色也。如是长，则非有无数无数无穷期之气与质。不足以应终古之嗣续也。乃主宰亦既于本量中，而显有无数无数无穷期之气与质也。如是如是，而其所显有者，可不谓多焉矣乎！然而多也，足以见终古之富，不足以见终古之奇。奇莫奇于终古富有之不可量也，而尤莫奇于富有之不可测。以一命世人一切命世，以一切命世人一命

世，而不坏其相者之终古也。以一气世人一切气世，以一切气世人一气世，而不坏其相者之终古也。以一宝藏人一切宝藏，以一切宝藏人一宝藏，而不坏其相者之终古也。以一本然人一切本然，以一切本然人一本然，而不坏其相者之终古也。以一显然人一切显然，以一切显然人一显然，而不坏其相者之终古也。以一光阴人一切光阴，以一切光阴人一光阴，而不坏其相者之终古也。以一天地人一切天地，以一切天地人一天地，而不坏其相者之终古也。终古可不谓富焉者乎？可不谓富而奇焉者乎？终其不可测之理也，而复终其不可测之数；终其不可测之形也，而复终其不可测之妙。终古之光阴、可不谓富而长焉者乎？然而在主宰本量之中，不过一息焉耳。先贤云：“天地之久，半日光阴。”盖谓理世为半日，象世为半日也。又一先贤云：“主宰造化理象两世，一呼一吸。”为此言者之二贤也，或亦浑然于真一之阙下，而不知有晨夕者也。虽然，若自真一本量之极致而言之，一息之说，犹多也。真一本量之中，原无所谓古也，而又何有一息哉？！

清源黑氏曰：“一息终古，乃言圣神功化之极，小世界之事毕矣。终古一息，乃述真宰造化之奇，大世界之事终焉。”

真一还真图说

真一，一念未动之先，寂然无称，并真一之名，亦无自而立，而何有真之可还？还者，近乎其初之谓也。人必有如其初者；而后乃返之于其初焉。真一则何不如其无初之有？曰，真一自有一念之动，而其无所不有者，皆因此一念而有也，一念者，真之所发，妄之所起。妄则未有历久而不敝，久假而不归者也。天地人物，起于数之自然，理之不得不然，而迨夫数穷理极之时，天地人物，未有不捐弃形质而归于真一者。岂真一独不厌离情欲，而思还复了真也哉？说者曰：“真一一念之动，不过一念之动已耳，似乎无染于全体也，而焉用还？为且一念甚微，起则成幻，化已成真，而又安得有真之可还？”曰：“一念之动，虽不足为全体之累，然而全体未有不知此一念之动者。全体知，则全体动矣，而又安得谓其无染于全体也？且夫，所谓起则幻成，化已成真者，为修真者言之则可。为真一之本体言之则不可，盖修者之思也，为也。化人于真一焉，尽之矣。即有不净，亦付之真一焉，而听其自然已矣。修者可听之于真一，而真一则更将安所听乎？幻人于真，则幻固成真，真杂于幻，则真又成幻，真一固不若是之凝滞也。然则如之何而还之？”夫亦曰，以无所还为还而已矣。动焉而现之于理者，听其理焉而已矣，不必问其理之复有所存发也。动焉而现之于气者，以其尽焉而已矣，不必问其气之复有所龛辟也。动焉而现之于象数者，听其泯焉而已矣，不必问其象数之复有所起灭也。若必欲收其所为理气、象数者，而尽返之于真也，真一固不若是之凝滞也。念之曾有所动者，即于其动处销之。而无所存其迹，念之未有所动者，即于其不动安之，而无所发于其机。于斯之际，但有寂而无感也，但有默而无朕也。真幻不分，体用无别。区之无可得而区也，称之无可得而称也。仍然一最初之境而已矣，何还焉？！”

清源黑氏曰：“清静，一本然也。一念而起元量之事，然一念不逮一息，况本然中并元一息乎？一念旋起，一念旋销，则本然中，亦并无一念也，此真一还真之谓也。真对幻言，一对万言，真还其真，一还其一，依然最初之境而已。”

《天方性理图传》卷五终《天方性理图传》卷五译文：

概 言

第五卷，总结了大小两世界尚未详尽阐述的意义，来加以补充阐述，使意义更加精深奥妙，但都不外乎真宰独一的范围。补充说明之中，含寓着扫抹有形色象的意思。补充，就是使它全美，扫去有形的色象，又是补充的内容。补充越精确，扫除有形色象就越彻底。扫除的越快，补充的就越神妙。理在似有似无之境；文在可解不可解之间。阅读的人按自己的理解能力，尽心去思考。可以理解的就理解它；不可以理解的就以不解理解它。那就是善于理解此书的人。可以理解的，以不能理解来理解；不可以理解的，以无所不解来理解。这就不仅此书不可理解，阅读此书的人也不可理解了。

真一三品图说

在冥冥无法想见之中，有一真宰存在，他是万千有形的主宰，他寂然而不依附的样子，称为主宰的自体；他感知而无所不知的能力，称为主宰的大用；他分化万千而丝毫不差的造化，称为主宰的作为。所以就称为三品了。大用；起源于自体，作为，起源于大用。这是由真宰的自体之内，向外显示的顺序。作为，离不开大用；大用，离不开自体。这是异名而实同的精妙。此后，万千参差的东西，都是从这异名而同实者之中显现的。虽然如此，以三品相称，但三品又何尝存在？！那真，是无虚妄的称谓。一，是独一不二的称谓。真而有自体；真而有大有用；真而有作为，这样理解的话就都成为虚妄了。虚妄哪还会有真呢？一而有自体，一而有大有用，一而有作为，这就不仅二俚且有三个了。成了三个，哪还会有独一呢？所以，真宰独一之中，元去无来，没有迷悟，没有动静，没有起灭。而又怎能称真宰有自体？而又怎能称真宰有大用？而又怎能称真宰有作为？虽然如此。但如果真宰无自体的话，大用将从哪里发起？没有大用的话，那作为又从哪里发生，没有作为的话，那万有的参差不齐之物将从哪里显现？由此，知道真宰一定有自体一定有大用；一定有作为。而我们还可以这样理解，没有什么不是真一的自体，而真一又未尝有自体；没有什么不是真一的大用，而真一又未尝有大用；没有什么不是真一的作为，而真一又未尝有作为。这是真一的本然状况。真宰没有自体，而一切无一不是真一的自体；真宰未尝有大用，而没有一物不是真宰的大用；真宰未尝有作为，而没有一物不是真宰的作为，这是真一的显现。真宰显现的境地，也不是真宰本然状况所实有的。三品的显现，还不算真一本然状况的实有，更何况从三品上所显现的万物呢？。而万物又怎能是本然境地的实有呢？虽然如此，万千参差的物品，虽不是真一本然境地的实有，而它所显现的万物，那就没有一样不是真一本然的显现。圣人说：“隐然无象称为真宰，显现有形称为万物。”是说没有一种物品不是真宰的显现。显现而成为无形的东西，那无形的东西就是真宰；显现而成为有形的东西，那有形的东西就是真宰；显现而成为流行的光阴，那光阴就是真宰；显现而成为一定的处所，那处所就是真宰。没有一物不是真宰显现的，那就没有一物不是真宰。这就是真一所以是真一的道理。

清源的黑鸣凤总结说：“真，是指实有而又无法去称谓他的那种实有。一，是指无匹无配而自立的独一。体、用、为三品，就是真一的实有而已。因为它有三品可以称呼，才有了对待。详细阅读本篇，讲真一，讲万物。是一，是二，圣人一言说破。千古并不会有两个主宰，二个还不可以，何况三个呢？！”

数一三品图说

真一的一，是单独的意思。是说真宰独一无匹无配。他的尊高独一无匹无配；他的伟大独一无匹无配；他的真确独一无匹无配。数目中的一，是万千数目的开始。万理的自然理数，也是从这一上开始；万物的有形象数，也是从这一上类推。它的有，起源在

真宰的独一上，那是从真一的一念之动上显现出来的。它与真宰相对、那真宰为真，数一就为幻。它与尊高相对，那真一为主，数一为仆。它与大相对，那真一为海，数一为水泡。同样以一来相称，而实际上又有不同。如此比较，数一确实不敢妄想和真一相比，如果从数一的本身功能来讲，不论理念世界还是形象世界，都从此数一上分化而出——就是真一的从理念世界而到形象世界，也要从此数一而出，才能任意进行显现。从这上可以想见数一的功用是多么的大！从它的始终本末上来看。也有三品。一叫初命；一叫代理；一叫为圣。初命，是真一首先显现的，用来作为万千性命的发端。代理，是从有此初命以后，而真一的化育事项，都由它来代为发挥。为圣，也是代理的意思，他有形的色身来在世上，以人来治理人，圣人从而代替真一广泛宣传真一的大道。这就是所谓的三品。这三品，不是数一自己在中间主持，而是由此三品在主持。从真一一念的运动，显现了数一。而数一因此一念的运动而遂即开始运动。它动在不得不动上，动在真一需要它动的时候。而自己并不知自己如何在运动。所以从初命开始，而产生代理的运动，代理在它不得不这样代理，它不象数一能够自立。从代理而有为圣这一品的运动，也是为圣在他不得不为圣上。不象数一那样能够自立。虽然这样的运动正是从不得不如此而动上开始运动的，那么这个数一为什么具有这样的运动，而不能暂停一刻？这个问题数一是不知道如何来答复的。数一不能知道的。仍然属于真一的自为显现。真一的自为显现。而又要一定托附给数一的原因，是因为真一不沾染虚幻，不混杂理数。不沾染虚幻，是真宰真确到了极点；不混杂理数，是真宰独一到了真正的真一。达到如此至真至一的时候，而那虚幻与理数就不能在其中存在，这就是真一的本然状态。真一无虚幻无理数，而又任意在无形的理念和有形的色象之间，这正是真一自身玄妙的表现。数一，就是真一玄妙的表示。

清源的黑鸣凤总结说：“数分为三个品位，也正是真一三品的显示、初命为本体，代理为大用，为圣为作为。显现而不知自己如何，但已经显现了出来，这是没有二个知的表示。如果有二个知，就一定有两个本体，但是绝没有两个本体。所以说数一就是真一玄妙的表示。”

体一三品图说

人活在世上，他的身躯由三项组成，一是身体；二是心体；三是性体。以人的身躯来体现真宰，也有三项，为三品。就是用身体、心体、性体三体来体现。用身体来体现真宰的，他的功能在于遵循，遵循，就是知道应该做的五功，而不知道之所以这样做的内中道理。这一品，就只知其名而不知其实。用心体来体现真宰的，他的功能在于能够正确的理解。正确理解，就是知道应该遵循的五功，并且能正确理解其中的道理，而不能和这些道理溶为一体。达到这一品的人，已很纯净了。只是与真宰还有分离，还没有达到天人合一的境地。用性体来体现真宰的，他的功能在于与主宰没有任何隔离。无隔离，就能以自己所以如此的本性，浑同在所以如此的真宰上了。这就达到了顶点！这三品，是古今修身还真的总义。或者是一人的功修而具有这三品的次序；或者是一人只具一品的功能，三品而分三人具有。三品中，体现在仅知道遵行的，就属浅显的功修。体现在有见解的，就属深厚的功修。体现在本性上的，就更深厚了，几乎深厚的不猜测。虽然如此，用性来体现真宰的，仍然是以有我自身的存在来体现的。以有我自身来体现，那么我自身还有自由。有自由，那就有形迹存在。真一的体现是人，这样就没有人的往来自由了。然而，真一的体现是人而人知道真一的体现是人的话，那么人的

形迹还没有化合在真一上，因为还有人和真宰两个概念。如果忘掉人的概念，那么人的形迹就混灭了。然而，我不忘掉真一的体现是人，就不一定能归向真宰在不自知之中。一

知，就如同人有了自己的感知，这还是没有溶化形迹的表现。人不知真宰的体现是人，真宰不知人来体现他，这正是化合如一的境地。

清源的黑鸣凤总结说：“真一、数一是不能看得见的，而却能在体一中显现。显现了它的身，就显现了它的为。显现了它的心，就显现了它的用。显现了它的性，就显现了它的体。身容易见到，而心。性就难以见到，所以只知其然而不知其所以然。能从自身三项上去体现真宰，那么真宰的三品，不外乎我的三项。从而把真宰的三品全都显现了出来。能把自身三项全部忘掉，而并且忘掉真宰的三品，那就不仅会 e 身溶化，并且还会溶化在真宰上。体一，归返在数一上；数一，归返在真一上。此时真一也没有真一的名称了，所以说全溶化了。”

三一通义图说

通，是三而合一的称谓。由此贯通到彼叫作通。然而一定要有彼，而后才能由此贯通到彼。由彼贯通到此，也叫做通。然而一定要有此，而后彼才能通向此。如果只有一处，那只不过一此处而已，将从哪里通向这里呢？只有一而分三，才有可以通往的地方。真一，是真而又真的意思。数一，是真确而又虚幻的意思。体一，是虚幻而又真确的意思。真确而又虚幻，那是真确贯通在虚幻。虚幻而又真确，那就是虚幻贯通在真确。虚幻，是真确的显现。以虚幻的真实，而通向那本有的真确，那就等于真确通向真确了，光阴之所以有白天，是因为有黑夜的对比，人们才认识了白天。如果纯是白天，没有黑夜，那将如何来认识白天呢？若是纯然的真了，没有虚幻，那也从何处去分别真一呢？况且真宰的本然状态，寂然而无方无所，真确而无虚幻，就只有一个寂然的无法称谓的样子而已，这从哪里了解他呢？由此而知，一而分三品；三品在它不得不分为三品。三品在它不得不分为三品的是，真一自为隐藏、显现的结果。世界，是三一总寓的地方，又是显示三一贯通的所在。在世界之外，还有一个世界，那就是真理世界，也就是理念世界。在世界之内，又有一个世界，那就是人极世界，也就是人身小世界。没有天地大世界，那人的小世界就没有依靠。没有人的小世界，那理念世界就没有显示的位置。没有理念世界，那人的小世界，天地的大世界又都无法得到自我的显现。那么世界的产生，也有它不得不产生的原因。它不得不产生的原因，也是真一的自为隐藏和显现。真一显现而成为数一，数一就是真一贯通的。不是说在真一之外另有一个数一存在。数一显现而为体一，体一就是数一的贯通。不是说在数一之外另有一个体一存在。三一显现在世界之中，那么世界就是三一的贯通。因三一的贯通而产生了世界，因世界才能显现三者的贯通。总之，都是真一的自为隐藏和显现。真一自为隐藏和显现的，是真一起于一念的运动所至。我不知道除此一念之动的作用以外，仍然还有三一可以贯通的地方吗？回答是没有的。

清源的黑鸣凤总结说：“通，就是以一贯通的意思。认识了三一本是真一的贯通，那就不会被三一障碍了。认识了世界是三一的贯通，那就不会被世界迷惑了。三一不能障碍它的理念，世界不能蒙蔽它的本性。那么谈理念的人，还会有不明白的理念吗？讲本性的还会有尽不到的本性吗？观色象察万物，还有什么遗漏而不周全的吗？啊！理解到这里，那大世界、小世界、先天、后天，一切所有的巨细精粗，表里隐显，都会视若掌中了。”

自然生化图说

万物的繁生化合，不过以两项为主，一是不能用眼直接看见的无形理念世界；一

是可以用眼直接看见的具体色象世界。这二者从一无所生上繁生；从一元所化上化合。都是根据自然而然进行的。只有自然而然才能在自然而然之中产生理念；在自然而然之中化合形象；在自然而然之中理和象互相贯通。无形的理念并不约请有形的色象配合，而它们自然有配合的机缘；有形的色象并不约请无形理念相合，而它们自然有相合的玄妙。假如在这中间有一点的安排布置，那就是用心在造化万物之中。这样在中间用心，就有安排的妥当，安排的不妥当的地方；就有布置的神奇，布置的不神奇的地方。造物虽然巧妙，也就出现过火和不及的误差了。然而要问：“自然而然的情况是怎么样呢？”回答说：“理念世界中的无形理念。色象世界中的有形色象，从无中生出的，实际上并没有生出什么来；依化合而有的，实际上并没有化合出什么来。这全是真宰的自有在今日的隐藏。在今日的显现。没有显现之前，他的本然不增加也不减少；显现以后，不属于虚也不属于实。无形理念世界的方千理念，有形色象世界的万千色象，本来就是如此，将来永远如此。既然本来就是如此，所以说是从什么都不生上生出；从什么都不化合上化合。永远如此，所以生出的没有什么生出；化合的没有什么化合。理念世界的一切，并不早于色象之前；色象世界的一切，并不发生在理念世界之后。理与象两个世界的显现，都是依从真宰的本有而显现的，是不分先后的。有先后，那就还有生长、化合的痕迹。有化合、生长的痕迹，就不能称为自然而然而了。只是它们的显现有先后罢了。自然而然的隐藏，那他的隐藏并不离显现；自然而然的显现，那它的显现也不离隐藏。隐藏和显现，显现和隐藏，都是本然自为的真确和虚幻，并不是生化。本然不属于生化，而说理和象都是因为生化才有的，这不就将理象和本然划分为两者了吗？这也太不自然而然而了！

清源的黑鸣凤总结说：“人们制造物品，一定用东西来做东西，只因这不是自然而然形成的，所以不会繁生化合，人们只说自然而不研究自然的道理、自然的本原，所以都成了没有根据的论述。要知道，自然就是真宰的本然，因为本然如此，所以自然才会如此，根据本然的原有理象显现理象，所以理象才会自然而然地理象；根据本然能为的隐显而隐显，所以隐显才会自然而然地隐显；根据本然妙用的生生化化不息而生化不息，所以生化才会自然而然地生化。这些自然如此的一切，都是本然的如

此，怎会空空没有主宰而能自然而然呢？”

名相相依图说

两个物品互相配合叫做依靠，没见过一种物品自相依赖的。如果只一个物品，那就只能说独一的一个物品，不能说它与谁相依靠。这里要讲的依赖，不是指卜述一物与一物相依赖的说法。而是物品的名称和物品的相貌相依；物品的相貌和物品的形体相依，物品的形体和它的名称、相貌相依。相，是形体所显示的相貌。因它的形体如何，而显示出它的外貌如何。外貌和形体虽相依存，而外貌和形体并不是二个物品。名称，是相貌的称谓。因相貌为怎样的相貌，而名称才叫做什么样的名称。名称和相貌相依，而名称和相貌并不是二个物品。名称和相貌一体；相貌和形体一体，这全是一罢了。但名称这东西，属于虎相的东西，虚与幻似乎与真实很遥远。然而没有名称，那相貌就无法来称呼。没有相貌，真实就无法来显示。虚与幻正是真一自为的变化，自为的名称。有所分别的是，本身为一而相貌却众多而不一样，相貌众多不一不足以惊异，而那每一个不同的相貌，都是真一的同一整体。真一的相貌多的无法计算，那么真一的同一整体，也就多的无法计算了。这么说，真一的整体难道真的如此多吗？只要有一个相貌出现，那真一的同一整体也会全然地在那相貌上显示。只要有一个相貌消失，岂是真一的同一整体也随之消失了吗？其实，真一的同一整体并没有增多，也没有消失，只此一个真宰的整体罢了。在此显现，那此就是真一的同一整体；在彼显现，

那彼就是真一的整体。显现一个，二个或者一个都不显。真一的同一整体并不增加，也不减少。显现一百，显现一千，显现无数相貌。真一的同一整体不会增加。相貌，就是显现。显现，就是由隐而显露。所显的外貌之相，就是真一。相貌依从本体的说法，是在没有什么可以依从之中，勉强称呼说是依从的。名，是借以说明相貌实际情况的称谓。每一个相貌，都一定有这一相貌的意义；一定有此相貌适宜的功用。相貌显现，那全体的功用等都会显现。而这一相貌的当然意义和它所适宜的功用，相貌确实不能全部表现出来。名称确定后，那它的当然意义和它的适宜功用，都会在名称上表现了出来。不了解相貌的意义和它适宜功用的地方，详察一下它的名称就可以得到它的意义，了解到它的功用了。为此，这一相貌的名称，就是这一相貌的具体样子；那一相貌的名称，就是那一相貌的具体样子。谱，是本来具体样子的描绘。为此，名称是相貌的相貌。名称确立而相貌显彰。外貌显彰，那真一的全体就显而又显了。如果只有名称而无相貌，那么名称将是谁的呢？如果只有相貌而没有名称，那么相貌将是谁的相貌呢？名与相，看似二个实力一个，是独一，并非互相相依。名称依从在相貌上，也是因一无所依之中，勉强称谓依的。从相貌上看到真一的全体，从名称上又见到相貌众多而不是一个，这全体与众多并不是二个，真一之外是没有一物的。

清源的黑鸣凤总结说：“宇宙的最初形态是无法来进行称呼的。无法称呼，哪有什么名称可言？宇宙的最初状况是无形无色。无形无色哪有什么相貌可讲，从真宰的一念之动上才有了一的名称，以至理相、色相、名称才开始纷纷呈现。归根结底决没有无名称的相貌：决没有无相貌的名称，也决没有无形体的名称和相貌。所以说，元数无数的名称和相貌，就是真宰无数无数的妙用。不明白这些，而说现有的名和相，不应是真一的全体。这立即把名相和体分割为二，那就错误极了。”

万物全美图说

充满在天地间的都是有形的物品，就连天地也是有形的物品。万物都来自真一的造化，所以决无一物不周全不完美。从它体内微观上看，无一不具先天的无形理念；从它的体外宏观上看，无一不具后天的有形之气。从它内外整体上来看，无一不具当然应具的功用。理没有不周全的理气没有不周全的气。那么它的作用当然没有不周全的作用了。物有大小的差别，而它的全美之处却没有大小的差别；物有精粗的不同。而它的全美之处却没有精粗的不同。天地是物品之中最大最精的一个，在天地之间任意取出其中的一个最小最粗的东西，与天地比较一下全美的程度，它俩的全美之处没有彼此不同的分别。不仅天地是这个道理，就连微尘那么小的东西也是一样的道理。天地同此气化，微尘也同此气化。天地有天地理所当然的功用；微尘也有微尘理所当然的功用。只是天地的当然功用用在天地，那么它的功用就广大；微尘的当然功用用在微尘，那么它的功用就细小。如果就此做生之物上穷究它功用的分量，扩大来讲，它那功用未尝不可与天地相比。但是既然有了一个天地，不须再有一个天地。既然有了一个天地当然的功用，就不须再有一个天地当然的功用了。微尘之物为此各安其位，只尽到它微尘的功用就可以了。论全美，那天地间同此全美，万物也同此全美。有人问说：“天地之间的万物，没有一个全美者，您看天的不足在西北，地的不足在东南。天地还不全美，何况其它的呢，”回答说：“不全。正所以为了成全它。凡是万物过于全美的话，就反而不能全美。如纯阳之中隐伏着一阴，这是纯阳的纯量不够。然而如果没有这一阴的隐伏，当那阳尽的时候，阴怎样来生呢？这正是阳的不全正所以是成全它的周全。纯阴之内隐伏着一阳，这正是纯阴的纯量不够。然而如果没有这阳的隐伏，那么阴尽的时候，阳怎样来反复呢？这正是阴的不全正所以是成全它的周全。圣人全体都处在无极的境地，清纯到了最清的位分，但他那清中必有一尘，这是他纯净的纯量不全。然而如果没有这一尘的隐伏，那

人道夫妇生生不息的机缘，将含寓在哪里呢？这正是清的不全正所以是成全的周全。阴阳的道理是这样，圣人的道理也是这样，而又何必去怀疑天地万物呢？”有人问说：万物没有不全的物体，难道有不周全的功用？功用全的，那么在使用时就能得到益助，功用不全的用后反而要受到损害。”回答说，“万物就是真一本然的展现，没有不周全的本然、怎会有不用全的应用？只是在造化中有时宜与界线的巧妙罢了。时宜恰当，界线明确，哪会有什么不全的？不恰如时宜，界线不清楚，就会把全的也用在不全的地方了！这是人在使用万物时的过错，不是万物功用上的过错。扩大一下来看，世界是一个全美的世界，光阴是一个全美的光阴。只是应住在南方的却住在了北方，住在北方的却住在南方。这便使人觉得有不周全的地方。犹如夏天着冬装，冬天穿夏装，从而便觉气候不周全。这运用的不全不美，是运用的人不得要领所致，对光阴、世界有什么可责怪呢？！”

清源的黑鸣凤总结说：“讲周全，就有不周全。讲全美，就有不全美。只有不周全，不全美，才能更显造化的周全和全美，才能更有益于全美了。所以一粒栗子的生长发育，就要依靠九天的力量，怎么还会有不全不美的呢？”

小中见大图说

天下万物，小到芥子、微尘。也算是小到极点了。虽然如此，也不能小看它。试想真一在寂然无形之中，偶然有微尘一样细微的一念之动。只此一念，不过一念罢了，小也没法小过此一念的了、而就此因此而有真宰首先显示的大命了；因大命而有无穷性理的先后次序了；因性理的余剩而有后天的元气了；元气的发挥而有两仪和四象了；因四象的分出清浊而有天地方物了；又在大地万物之中而真一自显他的全体了。象这如此的广大，都从微尘一样细小的二念之动中发出，显然那小并不小，小之中隐含着至大而无以复加的东西在里面。偶栽尔说：“真一是隐藏的宝藏，”他所显现的，全是他的宝藏，天地是个宝藏；一物也是一个宝藏。一尘一水。一芒一粟，都是一个宝藏，这也是从小中见到宏大的意思。然而，还没有推广一步来讲，如推广一步来讲，那大的就有不可思议的了。宝藏，是说真一隐藏宝藏的地方。存藏，那不过存藏罢了，不过寂然没有方向处所的本体存藏罢了。可以说这就很大了，而还没见到那最大的。那是什么呢？上述只论述了存藏，而没有论述到它们的发挥。发挥，就是微生芥子之中所隐藏的真一的全体，又进一步发挥他那全体的大用。大用，也就是前面讲述的那些。而又有今日享有无穷光阴的天地；天地之中而又有如此生生不息的万物；万物之中而又各具一无边无际的真一在其中。一个物品具有一个真一。万物就具方真。无法计算的物品，就具有无法计算的真一，都从此微尘芥子中出。微尘、芥子它是很小的吗？它的广大能够让我们思议吗？可惜无处不见小的东西，元处不见小中有大，见解达到如此的人为数也太少了啊！欧默尔说：“我未曾不在一物之中不见真一的全体。”这差不多几乎见到真一了。

清源的黑鸣凤总结说：“微尘、芥子还不能小看，能小看人吗？在微尘、芥子之中就能发挥出真一的全体大用。人反不如微尘、芥子，而不能发挥真一的全体大用吗？！有人说：‘我笨’这是自暴自弃的说法。有人说：‘我知道。’探究真一的全体大用能够知此的有几人呢？抚心自问，说‘知道’能不羞愧吗？”

大中见小图说

物品没有大过天地的了，然而从大上看它就大，从小上看它就小，也只看观察的

人如何来观察罢了！观察的人没有归结在本然上去观察，那他观察天地时就觉得很大；观察的人归结在本然上去观察；那他观察天地时就觉得很很小。象天地。不过是形体，有形体的天地，一是从无形体的天地生出的。我们站在无形的天地之中看有形的天地，那还没有天地中的一微尘大。虽然如此一概把它看的很小也是不行的。不仅天不能把它看的很小，就是万物也不能看为很小。为什么呢？因天地万物，没有一定的大小，大小都是相对的。彼大于此，此就小。彼小于此，此就大了。天地万物没有一定的大小，都因真一没有一定的大小。不是真一没有大小，说他大那真一就有不可思议的大；说他小那真一就有不可思议的小。叶子德说：“阿尔实”天来往在我心中角落里的次数大多了，而我却从来未觉察。”此正是叶子德所以从大中见小的说法。天下的东西，就是最小如尘沙。芥子的，也一定有内。有内就可以进入其中破开它，而真一的小，小到没有内。无内那怎能进入其中破开呢？可见其小到了极点。虽然如此，岂是真一果真小的很吗？无法入内破开的说法，是讲真一的本体最虚小最寂静，找不到缝隙能够进去，体察的人想极力表示他的大，而难以说尽他的广大，就反过来说他的微小了。说尽他的微小，正是为了说尽他的广大。说他大，就知天地万物都有它们来的地方。天地的到来，都是从大中来的。说小，就知生天地万物的不沾染一切。从哪上说他不沾染一切呢？从真一无内上。无内，所以无从沾染一切。

清源的黑鸣凤总结说：“天地的广大产生在真一的一念之中，那么天地也就是一念中的微尘、芥子罢了。不仅真一视天地如同尘芥一样，就是尘芥视天地，也如同尘芥一样，为什么人自我甘心居于小的位分呢？

一息终古图说

一呼一吸叫作息，一息是最短的光阴。在一息之间把终古的事情全部包括完了，人生也不容易达到这样的一息。达到这样一息的人。天地从此人的一息之间就可以完结。一息之中，可以见到过去。见到现在、见到将来。在一息之中，见到过去理念世界中的所有理念；见到现世色象世界中的所有色象；见到将来理象两世的所有理象。一息之中见过去，而实际并没有过去；见现在，而实际并没有现在；见将来。而实际并没有将来。一息之中。没有见过去，而实际没有什么不是过去；没有见现在，而实际没有什么不是现在；没有见将来，而实际没有什么不是将来、一息之中没有见过去，而正是把自己所见化人在没有过去之中了；一息之中没有见现在，而正是把自己的所见化人在没有现在之中了；一息之中没有见将来，而正是把自己的所见化人在没有将来之中了。一息之中是这样，又一息之中还是这样。不是一息之外更须要另外的一息，总此一息就全部包括完了，一息之中有出有人。一息之中，神出神人；一息之中，无所出无所入；一息之中，从先天人，从后天出；一息之中，从后大人，从先天出；一息之中，从无数无数上人，从一上出；一息之中，从一而人，从无数无数上出；一息之中，从无色无妙上人，从有色有妙上出；一息之中，从有色有妙上人，从无色无妙上出；一息之中，从有所人而人，从无所出而出；一息之中，从无所人而人，从无所出而出；一息之中，从无始无终上人，从有始有终上出；一息之中，从有始有终上人，从无始无终上出；一息之中，从无净无秽上人，从有净有秽上出；一息之中，从有净有秽上人，从无净无秽上出；一息之中，从有门而入，从有门而出；一息之中，从有门而入，从有门而出。不是一息之外，更须要另外的一息，总此一息全都包括完了。一息而终古的事情全包括了，此一息不是我的一息，而是我与真主共同的一息。我与主共同的一息之中，只见有我不见有主；主与我共同的一息之中，只见有主不见有我。又有此共同的一息之中，并不见主也不见我。终古的妙处全收纳在此一息之中，这也就穷尽了一息的神妙了。我穆罕默德圣人登霄，不过一息之间的事情而已。从造化的开始到复归真宰的最终，凡是所有的理象和事情，无一不完全显现，无一不完全认识，这就是一息终古的明证。尔里在跨鞍

上马的一顷之间，将天地自始自终的道理全经历了一遍。不 几乎和圣人登霄时的一息一样，也是一息终古的明证。

清源的黑鸣凤总结说：“我读到此篇，或有人问说：“如何才能象上述那样，一息而完全经历终古的一切事情呢？”我回答说：“要想达到这样的一息，在于自己去学习和修行。学习而不亲身去修行，那就等于白学。修行而不学习，那就等于白修行。这全看修身归真的人如何去做罢了。”天地的造化，理象的广大和细微，我知道它的始终精粗了，但如果没有使功修与真知结合，就仍会受物欲。自私的连累，怎会达到此种一息呢？为此，本性不显现，不容易了解这一息；继性不显现，不容易见到这一息；真心不打开，不容易贯通这一息；升复不完全，不容易达到这一息。至此一息的人，天地都不可猜测他的能力；鬼神都不能限制他的作为。规范曲成万物，与万物贯通，从而真宰无方向，无处所，无形体的妙道，全在此一息之间穷尽了。这是全体归真的明证。”

终古一息图说

古的意思就是以前的当初。从现在往前，将光阴全部收起，达到开始的当初时刻，从而完结造化的过程。讲终古，它的时间不能用岁月的运转来计算。一息之间与千古相结合，这是专门从人的修身德量上来讲的、这是人的能力可以达到的。终古与一息之间相等，这是专门从主宰的本量上来讲的，这不是人的能力可以达到的。主宰的本量，原没有什么终古，也没有什么一息的。那是因为主宰的本量之中，根本就没有所谓的时间。讲终古，讲一息的人，是从他有光阴概念上来讲的。然而，终古的光阴不能说不算长了。长就一定要有无数无数无穷尽的理，没有这么多的理，就不足以应合终古长时间的造化发展；那么主宰也就在他本量之中显现出无数无数无穷尽的理。如此长，就一定要有无数无数无穷尽的有形色相，没有这么多的有形色相，就不足以应合终古长时间的造化安排，那么主宰也就在他本量之中显现出元数无数无穷尽的有形色相。如此长，就一定要有无数无数无穷尽的气和质，没有这么多的气和质，就不足以应合终古长时间的造化延续，那么主宰也就在他本量之中显现出充数尤数无穷尽的气和质。如此如此的这些，而主宰所显现的，可以不说很多了吗？然而，多就足以见终古的富有，而不足以见终古的神奇。奇也奇不过终古富有的不可限量；而更奇不过富有的不可猜测。你看，以一个性命世界，进入一切性命世界之中；以一切性命世界，进入一个性命世界之中，而不损坏它终古的相貌。以一个气性世界，进入一切气性世界之中；以一切气性世界，进入一个气性世界之中，而不损坏它终古的相貌。以一个宝藏，进入一切宝藏之中；以一切宝藏，进入一个宝藏之中，而不损坏它终古的相貌。以一个本然，进入一切本然之中；以一切本然，进入一个本然之中，而不损坏它终古的相貌。以一个显然进入一切显然之中似一切显然，进入一个显然之中，而不损坏它终古的相貌。以一个光阴，进入一切光阴之中；以一切光阴，进入一个光阴之中，而不损坏它终古的相貌。以一个天地，进入一切天地之中；以一切天地，进入一个天地之中，而不损坏它终古的相貌。为此，终古能不说是很富有的吗？能不说是富有而又神奇的吗？穷尽它不可猜测的道理，而又穷尽它不可猜测的数量；穷尽它不可猜测的形状，而又穷尽它不可猜测的神妙。终古的光阴，能不说是富有而长远吗？然而，在主宰的本量之中，不过一息罢了。先贤说：“天地长久，只是半天的时间。”他是说理念世界为半天，形象世界为半天。合理念、形象两世界共为一天。又一先贤说：“主宰造化理念和形象两个世界，就等于是一呼一吸。”这二位先贤的说法，或许他们已经浑然在真一的宫阙之下，而不知有时间的观念。虽然如此，如果从真一本量的极限上来讲，一息的说法，也如何多此一说。真一本量之中。原无所谓有终古，没有终古，而又怎么会有一息呢？！

清源的黑鸣凤总结说：“一息之间，可以达到终古的限量，是讲圣人神奇功修的化合极点。到此极点，小世界的事项就完结了。终古一息，是讲述真宰造化的神奇。大世界的事项到此也就完结了。”

真一还真图说

真一在一念未动之前，寂然无形，根本无法称呼他的名状，就连真一的名称也无法设立，哪有真一可以归还呢？还的意思。就是返回到他当初的状况上去的说法，人一定有不当初的地方，而后就返回在他的当初上去了。那寂然的真一，哪有不当初的实有？说真一从有一念运动以后，而那无所不有的一切。都因此一念的运动而有。一念；是从真一上发出的，也是虚妄的起因。虚妄，没有常期存在而不退，久假而不收起的。天地人物，发起于数的自然，理的不得不如此上。而等到数穷理尽的时候，天地人物没有不抛弃形体而归向真一的。这岂是真一自不厌烦情欲，而要天地人物复还在他上的吗？有人问说：“真一一念的运动，也不过是只此一念的运动罢了，似乎这沾染不了真一的全体，而怎用着他们来归还呢？再说。一念的运动很细微，念起那就成为虚幻，溶化后就成为真一，而又哪有真可以归还呢？”回答说：“一念的运动，虽然不足以成为全体的拖累。然而全体没有不知这一念之动的。全体知此一念的运动，那么全体都动了，而又怎能说他全体没有沾染呢？再说。所谓一念发起而成为虚幻，溶化后就成为真一。这作为修身归真来说是可以的，如果从真一的本体上讲就不行。因为修身之人的思考和作为，化人在真一之中就算尽到了。就是有不纯净的地方，也付之于真一上了，凭其自然罢了。修身的人可以听凭在真一上，而真一就又将怎样来听呢？虚幻溶人在真一上的话，那虚幻也就成为真。真沾染在虚幻上，那么真又成了虚幻。真一确实不象上述这样的固凝不通。然而那将如何来归还还在真一上呢？”也可这样回答：“以一无所还，作为归还真一就可以了。运动而呈现在理念上的，听从理念的穷尽就可以了，不必追究理念的复还有没有全尽。运动而呈现在气性上的，听从气性的穷尽就可以了，不必追究气性的复归有没有保留。运动而呈现在象数上的，听从象数的混灭就可以了，不必追究象数的复归留下起灭的痕迹没有。如果一定要收去那作为理、气、象、数的东西而全返归在真一上的话，那真一确实不是如此固凝不通的。一念曾经有所动的时候，随即在他的动处消失，而没有留下任何痕迹。一念没有运动的时候，就保持在他的不动上，而没有什么发动的机缘。在此之时，只有寂然而没有任何感知；只有默然而没有任何征兆——真幻不分，体用无别。去区别他。没有办法可以区别；去称呼他，没有什么可以作为他的称呼。仍然成为一个最初的状况罢了，哪有归还呢？，清源的黑鸣凤总结说：“清静，就是独一的本然。从本然一念的运动。而发起无数的造化。然而一念没有一息的时间长，何况本然之中也并没有一息呢？一念忽起。一念忽消，那本然之中也并没有一念的存在，这是真一还真的说法。真，是对虚幻来讲的；一，是对众多来说的。真还归真，一还归一，依然是最初的状况罢了。”

跋

吾教性学，中土从未与闻，一旦译而公世；不能不诧而异之。然常也，异也，何定之有？布帛菽粟习见故常，火浣胡麻，罕觐故异。究之火浣胡麻之地，固亦布帛菽粟视之也。使执毛衣割食者，而语以布菽帛粟，测亦蜀之日，粤之雪矣！使火烧胡麻充塞于中土，则亦在笥之衣裳、太仓之红朽矣。故吾教性学，吾教视之，固布帛菽粟，而中土不能不以活煥胡麻同视者，诚以吾教汉、晋以前，中土既未有知。自唐迄今，即知有吾教，而究未知吾教之所言者何学？今得刘子介廉出而纂译之图传之，以通于世。譬一璞然，千余年来，皆视

为石，此其常也。一旦剖之，连城出焉，有不群起而异视之者乎？故余谓是书之出，不能不诧而异云者，职是故也。虽然，性理天下所公具也，性理之书，天下所言也，公则宜无不同，同则岂容异视！今推中土之不能无异视于吾教者，中上以太极为先天，以天为理，以全本配五行，以东西为有定位，以土旺寄四时。而吾教以理气本于一真，太极以前为先天，而分九品之性理；太极以后为后天，而分九品之人物；以天地为大世界，由理之气；人为小世界，由气之理；以水火气土为四行，而金术活类为其子；以四行分四时，而金木为气土之余也。夫吾人之言性理，果何谓乎？要期以至当之言，明至当之理而已。使其言而本乎天人，合乎彝伦，不谬不悖，不畔不援，则因不可以常异分视中西也。使其言而沦于虚无，陷于寂灭，害道惑民，则即圣贤其名，姻族其人，固还之若鸩毒，避之若锋镝也。一个吾教之言性学，虽不能悉与中土吻合，然犹幸为水浣胡麻，可与布帛菽粟，同其可衣可食。而所异者，不过如北之表而裘，南之稻而絮，非若他说之鸩毒而锋镝也。且焉知今日为蜀之日、粤之雪者，不即为在笥衣裳、大仓红朽耶？余恐览是书者不以连城视，而竟以火浣胡麻视也！因索数言于书竟。

朝阳黑鸣凤敬跋译文：

我教的性理学说，中国从没有听说过，一但翻译公布于世，不能不引起大家的惊讶怪异。然而平常和怪异，哪有具体的规定？布帛菽粟天天都能见到，所以习以为常。火浣胡麻不容易见到，所以就惊讶怪异。追究出产火浣胡麻的地方，本来也视如布帛菽粟。假使拿到落后的地方，告诉那里的人这是布帛菽粟，那就如同蜀中的太阳，粤中的白雪一样少见。2 假使火烧胡麻在中国到处都是，那就也同衣柜里的衣服，仓库里的陈粮一样平常了。所以我教的性理学说，在我教中的人看来，确如布帛菽粟一样平常，而中国不能不以火浣胡麻那样惊讶的眼光来看它。确实，我教在汉晋以前还没有来到中国。从唐朝到现在，就即便知道有我教的存在，而究竟不知我教所讲的是什么学说，今有刘介廉先生出来纂译，并以图解详加解说。以便通行在世上。比如一块玉料一样，千余年来都把它当成了石头，这是常有的事。一但剖开，价值连城，有不群起而惊讶怪异地对它吗？所以我说此书的问世，不能不引起惊讶怪异的就是这个原因。虽然如此，性理乃是天下人共同具有的性理；性理一书，是天下共同拥有的公理。共同拥有，就没有什么不同的地方；相同就不允许奇异地对待它！性理一书推究了中国学者没有推究到的地方，使中国的学者不再异视我教。中国以太极为先天，以无形的天为理。以金本配五行，以东西为确定的位置，以土旺在四时之中。而我教以理气来于真宰，以太极以前为先天，把性理分为九品。太极以后为后天，把人物分为九品。以天地为大世界，由无形的理念到有形的气化。人为小世界，由有形的气化回到无形的理念。以水、火、气、土为四行，而金、木、活类为四行的“儿子”。以四行分为春、夏、秋、冬四季，而金木为气土的剩余。我教所讲的性理，最终讲的是什么呢？主要是用最精当的语言，来阐明最精当的道理罢了。使它的理论依据天人，合乎伦常，不谬不悖，不背叛正道，不盲目随从。那本来就不能以平常。奇异两种眼光来对待中西两方文化。假使它的学说沦落在虚无上，陷人在寂灭中，危害正道迷惑民心的话，那他就是挂着圣贤的名子，又和我们有亲戚，当然也要象毒药一样去分清它；象刀箭一样去避开它。而今我教性理的理论，虽然不能和中国的理论全部吻合，然而还不失为火浣胡麻，可与中国的布帛菽粟一样的穿它吃它。而有所不同的也不过是犹如北方人吃面粉穿皮衣；南方人吃大米穿棉料一样，不象其它学说的毒药刀箭。再说，知道今日是蜀中难得的木阳，粤中难得的白雪，不就等于衣箱里的衣裳，仓库里的陈粮一样平常了吗！是不足以惊讶怪异的。我恐怕阅读此书的人不重视此书，而竟以火浣胡麻惊异的眼光来看待它，因而拙笔写数言在书后。

朝阳黑鸣凤敬跋

《天方性理》——后记

《天方性理》的目录，原书有三个。一是五卷总目录；二是卷首目录；三是每卷目录。在此三种目录中，又存在目录与书中标题不符的现象。为了符合现代出版规范，我们做了统一的目录，原目录不再使用。

《天方性理》原书为向右翻阅，所以图中文字从右往左书写。此次印刷往左翻阅，这样理应将图中文字变更为从左向古书写为是，但又考虑到图中文字所表述的道理，有上下左右之别，为慎重起见未加变更，请读者阅读时留意。

《天方性理》本经五章，第二章“体圆用亏”句，《性理注释》为“体回用和”。我们只按天方性理原书而译，未加考证谁非，在此标出，供读者参考。

《天方性理》原文中的标点，最初由张文明同志负责，最后经李兴华同志再度校正，并与马宝光、李三胜同志在一起统校译文时最后校定。书中图表由穆希光同志绘制，图表楷书为康国政同志书，在此向他们表示热忱的谢意！

附录

天方三字经

（清）金陵刘 智介廉著

昆明后学纳国昌注释天地初，——一万物始，有至尊，曰真主！①统乾元，运理气，②分阴阳，化天地。③奠山川，茁草木，④定灾祥，彰日月、⑤腾鸟兽，跃鱼鳞。⑥万类备。乃造人⑦界以智，赋以灵，⑧故人为，万物精。降圣人，传大教，教吾人，明大道⑨

注释：

①有至尊，曰其主——《天方典礼·原教篇》：“维初太始，万物未形，唯一真率，无方无似。”宇宙万物未形成之前，存在原有无始的安拉，通称为“真主”或“真一”。“真一者，其真独一无二，其体独一无二，其尊独一无二，其用独一无二”（《信源六箴·真一》）。

②统乾元。运理气——安拉原初创造乾坤万有，由光天“理世”（性灵空间）转化为中天的“象世”（人类物质世界）。理即先于气而存在的物质本原，气即元气，构成宇宙万物的原始实体。

③分阴阳，化天地——原始两种相互对立的物质实体分离开来，形成阴阳，产生“四行”（气、火、水、土）构成物质世界。（宋、明理学则称“五行”——金、木、水、火、土。）

④奠山川，茁草木——（古兰经）：“我在大地设置了许多山岳，以免它带着他们而震荡，我在其间二设置了许多广阔的道路，希望他们能得正道”（21：31）；“他是从天空降下雨水的主，我借以长出各种植物，我从它上长出嫩枝，结出累累的果实”（6：99）。

⑤定灾祥，彰日月——（古兰经）：“你说：‘主啊！你是掌握王位的，你把王位赐予你所意欲的人，你剥夺你所意欲的人的王位；你使你所意欲的人优越，你使你所意欲的人卑贱。福利是在你的手中，你对于每件事物都是全能的’”（3：26）：“他是使东方破晓的主，他造夜以（让人们）休息、造日月以（让人们）计时，这是尊严的能知主的安排”（6：96）。

⑥腾鸟兽，跃鱼鳞——伊斯兰教揭示：“天轮日月，大地山河，尽人衣食之仓库；水陆飞行之物，花果草木之精，皆人身体之滋养”（《正教真诠·真赐彰》）。

⑦万物备，乃造人——《天方典礼原教篇》：“天地万物既备，（按拉）乃集气、火、水、上四行之精，造化人祖阿丹于天方之野。”

⑧畀以智，赋以灵——《古兰经》：“昔时你的养主对众天使说：‘我确用泥土创造了一个人，当我完成的时候，并将我的性灵吹入他的体内的时候，你们当为他倒身叩头’”（3：71—72）。

⑨教吾人，明大道——先知的使命在于教化人们皈依伊斯兰道路，除安拉外，绝无应受崇拜的主。大道明，方谓人。大道昏，不如禽。尔小子！方有知，学浅近，莫深思。
①学孝顺，事君师，明长幼，别尊卑。知仁让，习礼仪，谨言动，慎非为。稍有进，语汝道。
② 道难言，设喻告。③

.....
.....

注释

①学浅近，莫深思——学识还很肤浅，不可以作不切实际的非分之想。尤其探索安拉的本体，先知穆罕默德教导：“尔民参悟主之恩赐，切勿穷究主之本然。”

②稍有进，语汝道——待学识有所长进，稍具对事物的理解能力，让我将以玛尼”（道）的道理传授给你。

③道难言，设喻告——“道”阿拉伯语译音为‘以玛尼’，即穆斯林的信仰基因。旧译“正信”，即正确无误的信仰；‘明德’，即最高的道德准则；‘真赐’，区别于暂时的“恩赐”，因以玛尼“得之永得，失之永失’，故称“真赐”。以玛尼的道理非语言所能表达，不得不以人体和树木的各部位来比喻以玛尼的表现形式。

.....

道之原，真主赐，非造成，惟人事。①道之首，念真言：②物非主，惟真主。穆罕默，主差使。道之心，念真经，③有圣谕，理分明。④几万物，皆有心，真经心，雅西音。⑤道之光，语真详。道之暗，语涛张。⑥真致福，谬招伤，惟魔崇，附荒唐。道之狭，不礼拜，自毁宅，如懈怠。圣人云：拜如柱，立则兴，弃则覆。道之美，洁净哉，礼洁身，课洁财。道之法，畏望间，⑦畏主罪，望主怜。道之礼，知是非，⑧是则近，非则违。道之尊，

时念主，⑨旦及暮，勿暂阻。道之肤，须知耻。夫耻也，道一支。⑩道之果，持斋戒。斋戒者，蔽火械。

.....
...

注释：

①非造成，惟人事——以玛尼的原根虽系安拉所恩赐，还取决于人们的接受与拒绝。

②道之首；念真言——以玛尼的首要前提是念诵《清真言》，内容即以下四句。内心诚信和口头表述以及身体力行，称为“圣教传心之法”。

③道之心，念真经——以玛尼的核心是念“真经”，旧译（宝命真经）、《天经》，即《古兰经》。念诵古兰，按指示动便是以马尼的体现。

④有圣谕，理分明——圣谕即“圣训”（哈底斯），先知穆罕默德生前非“天启”（安拉的默示）的教导和行为。圣训为伊斯兰仅次于《古兰经》的立法依据。圣行，穆斯林奉为行动准则。

⑤真经心，雅西音——《古兰经》的核心篇章是“雅、辛”。为第36章，共83章，分别在麦加和麦那降示，篇名由雅、辛尼两个字母组成，含意众说不一。

⑥道之暗；语昼张——语言乖张，离经叛道，荒谬绝伦，足以导致以玛尼黯淡无光，魔崇乘虚而入，引人僻途。

⑦道之法，畏望间——法，判断以玛尼是否存在与坚定的准则。就是畏惧安拉的惩罚而止罪，企望安拉的慈悯而超升天国。

⑧道之礼，知是非——以玛尼的行为准则是明确是非，即“哈俩里。（合法），“哈拉目”（非法）。

⑨道之尊，时念主——尊贵、高尚的以玛尼是时刻纪念安拉。念主的十项准则是“诵辞、知义，信斯理，恒斯道，问不讳答，求不缓授。明夫主有之理，主一之证，惟主无比之据。知夫穆罕默德之为圣也，为圣之至”（《天方典礼·五功篇》）。

⑩夫耻也、道一支——作者将以玛尼比喻为一株参天大树，生机勃勃，知廉耻既是大树表皮层，也是主要枝干之一。

.....
...

道之种，时习学。惟学人，品高卓。尔小子！须谨听：习学问，为主命！①凡为人，俱当效，元男女，无老少。道之叶，是慎独。② 道若裸。慎其服。③真经云：慎得遂，后世途，慎作费。道之髓，识归旨。④ 归旨明，万功启。道之根，在诚意，意既诚，百为济。⑤道之宅，穆民心。⑥穆民心 主之脱⑦

.....

...

注释

①习学问，为主命——先知穆罕默德教导：“求学是男女穆斯林的主命。从摇篮始至坟墓止。”

②道之叶、是慎独——谨慎于个人独自居处时，一言一行仍谨守礼法，不敢玩忽，以玛尼之树则枝繁叶茂。

③道若裸，慎其服——清初穆斯林学者袁国祚解释：“以玛尼如赤身鸟，其体未尝不全。如鸟生出羽毛（翼）来，可以择栖，至于背负青天，息以六月。无不适意，皆羽毛丰满而后能然也。故圣人喻之，是极其形容以玛尼与计较（谨守礼法）如鸟之羽毛，必不可少也二。”

④道之髓，识归旨——以玛尼的精髓是“以识主为宗旨，以敬事为功夫（实践），以归根复命为究竟（归宿）。”

⑤意既诚，百为济——以玛尼之根在于虔诚地敬畏安拉，令行禁止，自然根深叶茂，潜滋暗长，一切善行都可以获得成功。

⑥道之宅：穆民心——以玛尼扎根在穆民心灵深处，坚如磐石，富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移。

⑦穆民心，主之阙——穆民心里惟有安拉存在，口念以时，心念无时。阙，皇宫门楼。主之阙，指克尔白天房。

.....

...

尔在道？道在尔？若人问，尔对此：吾与道，道在我！无恍疑，无适莫。①人问道，有几宗？② 尔对曰：有五宗，随从者，神之道；受庇者，圣之道；准听者，穆民道；革黜者，奸邪道；等待者，异端道。吾所履，至圣道。道之纲，信以心。道之目，行于身。③修天道，勤五功；④尽人道，敦五伦。⑤道如光，在人心，⑥以认主，无形象。述道已，休思止，须讲明，认主理。

.....

...

注释：

①无恍疑，无适莫——以到尼坚定，认主认圣，没有任何怀疑，更不会动摇或走向虚无空幻，导致迷信遇像，以物配主。

②人问道，有几宗——有人提问以玛尼有几种类型？下文作了具体回答。任教真诠·真赐章）解释：“‘以玛尼乃明德之本原，然人各有品、所得不同。”天仙（神）“有顺无违”，称随从的以玛尼；先知群圣“戒慎恐惧”称受庇（或保护）的以玛尼；穆民”习学循规”称准听（或承领）的以玛尼；奸邪如“失印叛员，永无赦宥”，故称“革黜”；迷误者（异端）如“失路迷建，望人指点”，故称等待的以玛尼。

③道之目，行于身——以玛尼的纲领是内心对经、训的坚信不疑。纲举目张，总揽一切，最后落实到行动上，即身体力行。

④修天道，勤五功——天道，即念。礼、斋、课、朝五项主命功修；人道，指封建社会提倡的五种伦理关系，即父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。《天方典礼·原教篇》：“敬服五功，天道尽矣；敦崇五典；人道尽矣。学业精粗；存乎其人。用行合藏，遵乎其义。”

⑤尽人道，敦五伦——参见注解④。

⑥道如光，在人心——《古兰经》：‘安拉是天地的光明，他的光像一座灯台，光上之光，安拉引导他所意欲者走向他的光明’（24；35）、《清真指南·天命》：“圣人云：以玛尼是主之光，令人能认得真主，乃是真主之光，仍照真主本然、”

.....
...

主无方，亦无体，无状式，无比拟。主无二，乃独尊，帝之帝，君之君。①任行止，命死生，②亘今古，无变更。③

.....
...

注释：

①帝之帝，君之君——安拉至高无上，至尊无比，君临一切。人世间绝对权威，唯我独尊的帝王，国君也只是从属于他的下民而已。

②任行业，命死生——天体的运行，生物的新陈代谢，世事的兴亡，人物的死生沉浮无不在安拉的执掌之中。

③亘今古，无变更——安拉超绝时空，凌驾于一切之上，他的本体不因化育天地万物而有所增损。（祝天大赞）：“万古亘然天，无变无更天”就源于此。问尔是，穆斯林？尔但云：谢主恩！①再问尔，自何时？尔但曰：自约期。约期云，是何义。②面命时。有谆谕：予主乎？对曰是！化万生，衣禄赐。有逆者，谬曰否，诸外道，从兹有。③吁小子！宜知事；教诲言，须谨记。

.....
...

注释：

①尔但云，谢主恩——穆斯林不自专，对于任何事的完成，一定要知感安拉的恩赐，诵念：“一切赞颂归于安拉厂’自豪地表明身分：“感赞安拉！我是穆斯林。”

②约期云，是何义——约期指先天性灵之世。“主命天仙取阿丹脊骨中之尘星，即古今圣智凡愚之子种，与古今基智凡愚之命配列于四班；受主呼唤谕曰：‘莫非我不是保养你们的主么？’于是应、否各半，此时定古今之顺逆。”伊玛尼的有、无、等级由此决定，所谓“得之者永得，失之者永失”。（《清真指南 天命》）

③诸外道，从兹有——由于否定安拉，从而产生背离伊斯兰的异教徒（外道）。

.....
...

仰观天，俯察地，天地中，人为贵。人之贵，因有灵，参造化，鉴本身。①身原无，今有之，既有之，将又归？识参此，属谁为？有主宰，谁敢疑？思尔身，既有主。应领命，听安处！②

.....
...

注释：

①参造化，鉴本身——源出于《天方典礼·识认篇》：“今夫见草木之僵仰而知有风，睹绿翠之萌动而知有春，视己身之灵明而知有性，参天地之造化而知有主，必然之理也。”

因为天地与人体为大小两世界，大世界的造化与运行，由安拉主宰，人体的灵明活泼则赖有性灵依附。

③应领命，听安处——同注①：“惟知真主而趋向之，则根脚正定，纷纷异端不得以邪说惑乱矣”；（祝天大赞）：“尊哉浩天，赦我愚仆，昧若瞽目，获罪于天，非敢傲天。大福大庆惟在天。仆唯敬天、事天，俟天之命”。

主命汝，以五事：①时念主，绝邪思；日五礼，却尘世；②岁月斋，止欲嗜；③富捐财，施仁义；④朝天房，验诚志。⑤统圣凡，括愚智，此五者，毋庸易。始七岁，即令知。教习仪，在亲师。十五岁，事在己，⑥自奉行，无推委。主有谕，汝切记，遵有赏，悖有罪。

注释：

①主命汝，以五事——先知穆罕默德教导：伊斯兰建立在五件事上。即下文分别叙述的念、礼、斋、课、朝五大功修。

②日五礼，却尘世——每日晨、晌、哺、昏、宵五次礼拜，礼拜中要求“神存心临，内怵外兢；毋外虑，毋旁顾，毋搔手，毋举足，毋作声，故犯者，复礼也”（《天方典礼·五功篇》）。

③岁月斋，止欲嗜——“斋者，止食色以谨嗜欲也。每年一月，鸡鸣而食，星灿始开。一日这中，省躬涤过”（同注②斋戒）。

④富捐财，施仁义——伊斯兰教法规定，穆斯林资财除正常消费开支外，剩余的

达到规定的“满贯”，应按资才的品类缴纳二课，一般是抽取25%。施济对象是贫困的穆斯林，原则是“先亲而后疏，先近而后远”。父子，夫妻，主仆互不相受。施济天课在于体现安拉的仁慈，义不容辞。

⑤朝天房，验诚志——朝觐者离乡去国，别离亲人、跋山涉水奔赴麦加圣地，冒醒暑高温，接受考验，朝阙谒陵，显示对安拉的虔诚。

⑥十五岁，事在己——中国穆斯林历来以男童12岁，女童9岁为“出幼”，意味步入少年期，从此应承担宗教功修与义务。此处十五岁之悦，可能有误。

礼拜功，为首命，万行根，履真径。① 开天钥，障火屏，②涤罪泉，明家灯。③ 礼之法，外六仪：④用净水，服净衣，立净处，居正时，心属意，面向西；又六件，拜内仪：赞主启，身直立，诵真经，躬平脊，下叩首，未跪毕。凡礼拜，宜整肃，失则沐，脱则浴。⑤

注释：

①万行根，履真径——礼拜为一切善行最根本的功修，以实际行动感赞安拉，实践“归真复命”的道路。

②开天钥，障火房——礼拜者虔诚致意，坚持不懈，就有了进入天园与远离火狱的保证。

③涤罪泉，明家灯——先知穆罕默德教导：礼拜如同门前有一条河流，每天在水中洗涤五次，身体哪会有半点污垢（罪愆）。因而他的坟墓也是宽敞明亮，舒适自在。

④礼之法，外六仪——礼拜制定的六项法规（外称条例，内称仪则），即先决条件和动作要求，下文已分别说明。

⑤失则沐，脱则浴——穆斯林日常生活中必须保持大、小净（沐浴），尤其礼拜。‘失’指尿溺、脓血、下气、哎吐自体内排出，坏小净；“脱”指男女性行为和梦遗，以及妇女月经和分娩，坏大净。后文‘净仪’有详细说明。尔须知，沐四制：①一洗脸，自发际，至下颌，及耳坠。须密者，招须内。二洗手，至肘肘。三抹头，四一有。②四洗足，至踝骨。宜仔细，勿怠忽。

注释：

①尔须知，沐十制——小净（沐）的四个基本条件——洗脸、洗手、抹头、洗足。（净下则是圣行）

②三抹头，四一有——以湿手抹头四分之一部位。

再须知，浴十制：一洗手，至腕节。二念名。三刷齿。① 四漱口。五净鼻，抹耳项。洗两便，招须髯。扬指遍。每一体，洗三遍。次第明，莫教乱。②

注释：

①二念名，三刷牙——大、小净前必须先‘念名’，及确念‘台思米’，以奉普慈特慈的安拉尊名开始。

②次第明，莫教乱——大净的基本要求是淋浴全体，遍及每一个毛孔。程序先以小净（不洗足）开始，然后洗上体、次下体，自右至左，洗三遍，最后洗足，不可以颠倒顺序。

坏沐者，十八事：自后者，粪虫气。① 自前者，溺与沥，②血与淋，精与液。③ 显见者，血与脓，伤疮水，呕吐盈。 隐微者，狂晕醉，④拜中喧，倚物睡。

注释：

①自后者，粪虫气——由肛门排泄的粪便、蛔虫、下气（坏小净）○

②从前者，溺与沥——由生殖器官排泄出的溺尿，白浊。

③血与淋，精与液——脓血、下疳，非性行为随尿溺流出的精液，只坏小净，不坏大净。

④隐微者，狂晕醉——一度颠狂，昏厥，人事不知。”“醉”非酒醉，伊斯兰禁酒，视为大罪之一。

沐礼毕，讲浴功。浴之由，十二宗。①五主命，四圣功，一典礼，二任从。②乐精出，夫妇共。③寝睡时，有遗梦。月经已，生产净。此五宗，为主命。聚之日，会之期，识之日，戒之时。④此四浴，为圣仪。典礼者，浴亡尸。幼者少，逆者顺，浴或否，从所任。⑤凡脱浴，有三制：一漱口，二净鼻，水遍身，毫无弃。经产者，同此仪。⑥

注释：

①浴之由，十二宗——大净的条例有十二项规定，下文分别表述。

②一典礼二任从——大净条例主要是“五主命，不遵行者违法。“典礼’则为当行之事，例如洗浴亡人。“任从”则可行或不行。

③乐精出，夫妇共——一夫妇性行为或非性行为，在有快感的情况下泄精。

④识之日，戒之时——（聚礼、会礼）朝觐受戒和驻阿拉法特山作《古兰经》，集历代先知的大成，继承道统有所扬弃和改革。

⑤吾圣归，配贤继——先知穆罕默德与世长辞之后，由“四大哈里发”执政，继承与弘扬先知未竟事业——统一阿拉伯半岛，进行社会改革与对外发展。中国穆斯林学者称

为“四配”，即艾补伯克（6 3 2—6 3 4），欧麦尔（6 3 4—6 4 4在位）、奥斯曼（欧思茫）（6 4 4—6 5 6在位），尔里（6 5 6—6 6 1在位）。

④吾班首，哈纳非——四配之后，出现“四贤”——四大教法学家，亦称“四大伊玛目”（班首），即哈乃非，沙非尔，马立克，罕伯里。中国穆斯林基本奉行“大伊玛目”哈乃非教学派。

⑤四贤传，皆圣道——四大教法学家的主张，仍是以《古兰经》和“圣训”为依据，虽有不同见解，并没有背离伊斯兰道路。穆斯林不论遵从其中一派，均属合法。

贤之传，传于圣，①圣之传，自四侍、②侍与主，中有机，③主所隐。人莫知。④道无尽，理无穷，能体贴，触类通。⑤尔小子，熟识此。初学人，可已矣。

注释：

①贤之传，传于圣——四大教法学家的主张，基本以经、训为准则，忠实地继承了先知穆罕默德的传统。

②圣之传，自四侍——四侍即安拉御前的四大天使。先知穆罕默德传教时，安拉的旨意——天启，主要由天使长哲伯勒依作为媒介，通过《古兰经》启示先知。

③情与主，中有机——《天方历圣懿宪注释》：“真光丕显，首造天神。维诸天神（使），各勤于厥职，念真赞真，罔有自逸。者伯勒依司天命，觉示群圣；十科依勒司天禄，惠育万生；易司洛非司号令，生化万汇；尔滋洛依司威权，收纳万物，维兹四侍，各率其属，祉承天下，若工艺之器，罔在自用。”

④主所隐；人莫知——先知穆罕默德禁止人们穷究安拉本然。在于安拉本然“至隐至微，至广至大，起古今之才人。无能测其高深；集海内之经书，不能闻其至理（《清指南·补遗》）

⑤能体贴，触类通——反复体验认主之理，其他有关问题就逐渐分晓，迎刃而解。

五更月歌

一更初，月正生，参悟真宰无形影。妙难喻，无所称，①不落方所乃实真。永活亘古无终始，②独一无二唯至尊。天造化，理象成，③大命立开众妙门。④一更中，月正新，一参慧无极性理根。⑤一元气剖，阴阳分，⑥万物全备人极生。无极是种太极树，树藏果内果即根。⑦慎分明，须认真，莫把种作种根人。⑧

一更末，月正高，定信吾教异诸教。”一修后世，望恕饶，遵行天命与圣条。⑩顺享天堂无限福。逆罚地狱受刑牢。劝童稚，莫逍遥，免得死后哭嚎陶。

注释：

①妙难喻，所无称——安拉无形无影，本体玄妙莫测，难以语言文字形容和表述。

②永活亘古无终始——安拉原有独一，故其前无始。安拉“万古恒然”，故其后无终。

③开造化，理象成——安拉创造了先天的性灵世别理）和中天的物质世界（象）

④大命立开众妙门——太极（有始）之时，安拉显示作为，创造了形形色色的大千世界。

⑤参意无极性理根——通过参悟明确“无极”只是产生性命理气的原根，也是有始的。即先知穆罕默德的灵光。

⑥元气剖，阴阳分——元气即原初一切精萃的聚合，分化为阴阳二气，严生气，火、水、土——构成物质世界的元素。

⑦无极是种太极（是）树，树藏果内果即根——《正教真诠·忠孝章》解释：‘真主运无极而开众妙之门；成太极而为万有之宗；造人极而为万民之根。无极为种，太极为树，人极为果。树生果里，果藏树中。人极虽微，所包者大，真主运此三大纲领（无极，太极，人极）以造化乾坤万物，天仙神鬼、水陆飞行。草木金石；总备人极之用。’

⑧莫把种作种根人——中国古代哲学认为无极是原根，产生太极，太极化分为阴阳，阴阳产生天地万物——伊斯兰教则揭示“无极非主，非无极不能显真主之首命；太极非主，非太极不能显真主之巨能。阴阳非主，非阴阳不能显真主之妙用；万物非主，非万物不能显真主之全功。自性非主，非自性不能显真主之全恩”（《清真指南·真慈》）。又诗曰“无极而太极，天地有无根，堪为万物种；不是种根儿就是说无极之前，已存在原有的造物主——“隐然无象，确然实有”的安拉。

⑨吾教导请教——伊斯兰教与其他宗教的本质区别在于。似‘识主为宗旨，以“五大功修”——念、礼、斋、课、朝为实践；以“归真复命”为人生的最终归宿。

⑩天命与圣条——天命指“圣教五功，念、礼、斋、课、朝、示人修道而返乎其初也。念，知所归也；礼，践所归之路也；斋，以绝物也，课，以亡己也，朝，复命而归真也”（《天方典礼·五功散》）；圣条即指先知言行；“圣人（穆罕默德）为真主所差而代主阐化者，则知其所言为天下式，所行为天下法。凡为穆民者，即当从其指示，遵其命禁，若瞽目顺从引者”（《信源六箴》）

二更初，月正娇，人生世上命不牢。贪荣华，终日劳，身人苦海受煎熬。百年三万六千日。人生七十古来少。劝童稚，细推敲；瞽眼一时无常到。二更月正圆，呼吸二气莫放闲。①减饮食，聊睡眠，常把真言记心间。②青龙宝剑体离手，③斩断恩爱除妄缘。从此间，步步前，得登道岸见真元。④二更末，月正辉，人心唯危道心微。⑤猿马劣，龙虎威，关口重叠山崔巍。虽有青锋难敌斗，怎能砍开出重围。⑥访名师，求护卫，透过云关得真机。⑦

注释：

①呼吸二气莫放闲——十幼人们在有生命之年（呼吸二气），切勿虚度岁月、必须遵行“天命与圣条”，否则后悔莫及。

②真言记心间——清真言（克里默、团依拜），乃是“圣教传心之法。所以认识真宰止一无二之明证也。”有总信：“我信主本然，以其妙用尊名。我承一切法则”；分信：“我信真主，信一切天神，信一切经书，信一切圣人，信后世，信善恶有定自主，信死后复生”（《天方典礼·谛言篇》）。

③青龙宝剑休高手——穆民一心向主，克制私欲；以经、训武装身心，如同“青龙宝剑”操在手中，足以战胜一切邪魔。

④得登道岸见真元——修道者斩断妄缘——声色、是非，私欲杂念。潜心参悟，幽恩静默，就可以达到“心不纳物，魏有一直”的境界（登道岸见真元）。所谓“欲思此品还须静，志向成人绝万缘。”

⑤人心唯危道心微——宋代理学家程颐解释：人心，私欲，政危殆；道心，天理，故精微。无私欲，则天理（天之所生本性）自明矣。”

⑥砍开出重围——访道途中，龙虎逞威，险关壁立，所谓道高一尺，魔高一丈”，访道者，劣马破车，仅一剑在手；势孤力弱，自然难突出重围。龙虎，关口比喻邪魔、嗜欲、自性。

⑦透过玄关得真机——访道者经过“明师”指点，取得自身的护上，明辨是非，战胜形形色色的魑魅邪魔，透过色相揭示本性，窥见到安拉创造宇宙的机密。三更初，月正清，大道不离本身寻。①乾坤大。物难名，尽向微躯方寸临。②道包天地人包道，③贯彻表里与粗精。④知的确，好登程，认己明时认主明。

三更中，月正朗——颗明珠海底藏。⑤。忙登岸，驾轻航，翻人龙窝层层浪。⑥受尽千般无限苦，捞得明珠无价偿。⑦谨护持，莫放荡，富贵好回原家乡。三更末，月正端，一心要从玉院看。⑧登九霄，叩玉环，仙童把盏赴宴欢。采得几般灵妙药，__制成济世妙金丹。⑨遇病夫，⑩赠一工丸，医得疲癯寿南山。

注释：

①大道不离本身寻——大道指先知穆罕默德的教道，《天方典礼·原教篇》解释：“是道也，至广至大，无所不包，无物不贯，天地归其范围，纤尘无所遗漏。天之所以清，地之所以宁，日月之所以代明，寒暑之所以不息，与夫山之定，水之动，花木之荣瘁，鱼鸢之飞跃，皆道之所弥纶也。”

②尽向微躯方寸临——宇宙万物，人们虽不可能全部全部认识（乾坤大，物难名），但每一事物都显示安拉的征迹。“妙用未显，其体不可见也；妙用既显，则万物孰非其本体之征哉！”

③道包天地人包道——论色界，则有形之世界大，而人包其中；论心界，则身体之世界大，而色妙包其中。

④贯彻表里与粗精——安拉的作为，如同阳光普照，表里粗精，巨细显隐，无微不至。

⑤一颗明珠海底藏——《正教真诠迎异章》解释：人的气质禀赋各异，清者为圣贤，如明珠在清水中；法者为不肖，如明珠在浊水中。访道修炼者，即在浊水中揩拭明珠，出污浊而光洁如故。

⑥翻人龙窝层层浪——方道修炼进程分三个阶段：礼剩舍勒尔体）、道乘（托格盖提）、其乘（罕格盖提）。礼乘如舟，道乘如大海，真乘如明珠。造舟为下海，下海为寻珠。

⑦捞得明珠无价偿——探海寻珠，即在茫茫人间世探得“真传”。得珠者，喜登彼岸，超凡入圣；无珠者，茫然绝望，徒自望洋兴叹。

⑧一心要从玉院看——玉院即与人狱相对的天园，阿拉伯语称“占乃提”，乃是敬畏者的最终归宿，他们在天园中享受安拉特赐的“眼不曾见。耳不曾闻，思虑不曾及”的恩典。《古兰经》昭示“他们的僮仆轮流着服伺他们、那些僮仆，好象藏在蚌壳里的珍珠一样”（52：24）。后文“仙童把盏赴宴欢”，就源于这段经文。

⑨制成济世妙金丹——《清真指南咽教》：“圣教之药石，能除一切病患；圣教之灯笼，能照一切昏暗；圣教之钥匙，能开一切闭塞；圣教之舟筏，能救一切沉溺”；“始任自性，忽蒙真主恩拔，凭圣教之金丹，将以铜铁之于办，化为真金。譬如种子在土，如初调养未到，后经和风甘雨，虽然瘦小，一粒犹能数十粒。若是人力天工两无所济，便自枯稿，故经云：（性灵）一半同吉庆人归，一半同薄福人归”（同上性命）。

⑩病夫——《天方典礼·饮食篇》：“身健而弗勤功，身死也；贪膏腴而亡家，心死也。”相传先知穆罕默德曾说：‘我指造化‘菲来格‘的主盟誓！’圣门弟子请教“菲来格”是何义？先知说：“狱中之狱——火狱中最酷烈之处。以惩罚身体健康而不力行主命者。”

四更初，月正偏，嫦娥梳妆五楼前。①体似酥，面粉团，翩跹袅娜赛天仙。抖擞精神凝魂魄。②滴下凡尘配姻缘。③男女欢，阴阳联，相亲相爱无限年。四更中，月正西，浊体怎能归真一？④炉里锻，火中烧，销尽铅华存精计⑤不经千锤百炼功，怎能宝鼎金瓯匹。⑥主命唤，莫敢违，全体归真上太虚。⑦四更末，月正盈，克己复礼至性存。⑧践三乘，⑨过五行，⑩成全四藏是真人。⑪昆仑生境原属我，⑫万物之中我为尊。掌慈航，渡迷人，⑬便寓真诚侧隐心。⑭

注释：

①嫦娥梳妆玉楼前——嫦娥指性灵，或指“人极”阿丹的配偶哈娃。《天方性理·本经》注释：“真宰降生阿丹，初惟一人，由阿丹分身而生一女，曰哈娃，自其左肋剖出，即为其（圣）后。盖以造物之妙用也。及其后也，生子荫孙，支裔繁衍，则皆以男女相配而生。”

②抖擞精神凝魂魄——《清真指南·性命》：“先天为命后天为性。譬如种之与果，总是一般。天经谕云：‘我将命从命世高品送至身体最低世界。’”安拉最初用泥土造化阿丹，注入性灵（抖擞精神），凝结成人体。以后由人类自相繁殖。

③摘下凡尘配姻缘——《古兰经》：“这是属于真主的征兆，为你们创造了妻子，以便你们依恋她们。且在你们当中创造爱情和怜悯”（30；21）。阿丹和哈娃自天园谪贬人间后，人类社会从此形成。

④浊全怎能归真——尘世间，人欲横流，人类纯真的本性逐渐丧失，贪婪、奸伪、自私、损人利己、邪念妄生，不择一切手段，满身铜臭。不知生从可来，死从何去？自然难以归真复命。

⑤销尽铅华存精汁——《清真指南·地禁》：“穆民或有过愆，生前解补未尽，至此（火狱）受其苦罚，如泥出珠，如火炼汞，烧出罪孽，乃得脱离。”实指正信者生前虽有罪愆，未获安拉宽恕。通过火狱历练，可以脱胎换骨，恢复纯洁之性。

⑥宝鼎金瓯匹——《正教真诠·人品章》：“真一之次，万物之尊，莫大乎人……不能无天地而自立，天地万物不能上人而自有。万物乃人之护卫，人为万物之枢机。”因此，人必须经过“千锤百炼，销尽铅华（私欲），具有至纯至善之性，始足“与大地参”，即天、地，人三者并列。

⑦全体归真上大虚——全全指人的身心性命、一旦“主命唤，莫敢违”，即以至纯至善的本性、旧回到原初产生天地万物“太虚”之境。

⑧克己复礼至性存——通过自我克制功夫，战胜人欲，恢复“众善之源，百行之本”的天性。

⑨践三乘——修道者必须通过三种修炼过程：即礼乘（恪守大命五功）。道乘（严遵清规戒律，日夜赞念安拉）。真剩（弃艳尘世，隐遁苦行），最终达到“大人感应”。

⑩过五行——经过“三乘”修炼，得道者超然于“五行”——一金、木、水、火、土五种元系构成的物质世界之外，“浑然无我，心不纳物，唯独一主”之境。

⑪成全四藏是真人——完成“四藏”——一明心见性、超越完有、至诚不二，独契真主；就达到人品中最高的“真人”境界。所谓“大本至诚，即此而见；万象诸邪，由是而灭。从此，所肾出人自便，身外有身。人水不溺，人火不焚，履虚不坠，金石无阻，阴阳不拘……乃是求道者梦寐以求的功能。

⑫昆仑宝镜原属我——《清真指南·体认》：“天地为抢台，万物为器具，两世为镜袋，板德（穆民）为镜子，真主为美人。无镜子，则美人不见；无美人，则镜子无用。镜子不即美人，因镜子为美人而造；美人不即镜子，因美人无镜而长有。无我，则天地万物皆虚；离我，则真主之玄机妙用全隐。我本主造，主以我显。水光月圆。精灵一色，是一非一，是二非二。”

(13)掌慈航，渡迷人——《清真大学·总论》：“若非教道清真，正人明指。孰能涉幻海而寻真，更转身于来岸，复命归真，功成不朽。倘遭自性愚狂，难免风波之险阻，如醉如梦，来去昏迷，罪亦无量。必须意转心回，出此龙潭虎穴。”

(14)真诚恻隐心——修造者胸怀芸芸众生，慈航普渡，脱离无边的迷津苦海，得登极乐彼岸。所谓“众生一日不得渡，我梦中宵有泪痕”便是“真诚恻隐心”的体现。五更初，月正缺，胸藏一壶真日月。①天已卷，地已裂，②万物相朽理弗灭、③一障一消真容现，色妙二世俱透彻。④虽有口，却无舌，难与凡人说妙诀。⑤五更中，月正淹，清心显性道大全。⑥一升降合，循环完，⑦一归本然浑人天。⑧更超名相真谛现，⑨三忘尽时本然灿。⑩形体化，两弧圆，(11)尽终返始归自然。

五更末，月正落，复命归真上大罗。(12)无色府，无相所，无声无臭真寂寞。(13)一尘一粟全体大，(14)一呼一息终古多。(15)浑世象，全种果，(16)依然最初独自乐。(17)

注释：

①胸藏一壶真日月——穆民以尘世为客舍，以后世为“原家乡”。“寄寓于浮生，心怀长住，不忘本原。身体虽在世，心实回焉。及功成形满，政事完毕，复命归真，名虽注世，身亦回焉’（《希真正答》）。“胸怀一壶真日月”即向往于归真复命的“真境”。

②天已卷、地已裂——指末日来临，宇宙毁灭。《古兰经》：“当（天使）号角吹响的时候，大地和群山就腾空而起，于是两者相互撞击，这时真境实现了，天体破裂了，在这日宇宙毁灭了”（69：13—16）。

③万物相朽理弗灭——末日宇宙万物虽然毁坏，但只毁坏它的形质，而天理却不会毁坏，因天理乃是安拉妙用的显露。

④色妙二世俱透彻——尘世既毁坏，色障消除，后世确立，一览无遗，非语言所能表达。“又如纷尘贯满虚空，世人如无所见，阳光才现，满目灰飞。其有形之浊者，尚不能见，犹有赖于日光。其无形之清者，更如何哉！夫此极大因缘，必须透彻，始可广人之始终……诗曰：星月光辉非寂灭，皆因收卷大明中。水晶杯贮清秋露，相映晴空总不分”（《希真正答》）。

⑤难与凡人说妙诀——“当此之时，得圣人知见，堪人全人品类，可登真主禁中。见天地悬无根，系在尊阙，恰似微尘。显妙明普照万方，在真主乃如萤火”（《正教真诠·较量章》）。

⑥清心显性道大全——“爱恋，谓之真心；放羁，谓之欲性。理胜乎欲，则化奸为直，如御猛将，冲锋破敌，可建巨功。故经谓“乘纳夫私（理性）仙马，可到至高品位”’（《清真指南·性命》）。

⑦升降合，循环完——人于先天由初种而来，直至身心齐全，体窍具备，所以称来或降；人于后天，七德——顺德、信德、惠德、明识。笃真、发隐、真现全备，所以称为

复或升。所谓“物极必返；数穷必周”，大理循环，周而复始，回复到原初之境。

⑧一归本然浑人天——此时，惟有独一的安拉存在，凡属于后天的都融入先天，浑然一体，“可名与无名，不分界限；先天与后天，无有彼此。”

⑨更超名相真谛现——宇宙万物和人类返回原初；浑同为一，界限消失，此时安拉的全体大用更加显露。

⑩三忘尽时本然灿——“三忘”即忘我、忘他、忘却一切客观事物，“心胸专一，不复于主宰之外，更存一念。夫人以目之所视，唯有主也；心之所及，唯有主也。此时，自己一段聪明才力。皆无可恃，唯浑融自化于本然之妙而已。”所谓“若还色外能观妙，人我皆忘浑一真”（《真正答》）。

⑪形体化，两弧圆——天地万物和人类性灵回归到原初无称境地，如同人于先天来降为一弧，后天复升为弧，首尾两弧完满界合，完成造化运行的一大起始。

⑫复命归真 L 大罗——伊斯兰教“其为教也，以识主为宗旨，以敬事为工夫（五功实践），以归真复命为究竟（归宿）。”死亡之后，肉体归泥土，性灵经过末日赏善罚恶，善者功修圆满，归回到安拉尊阙之下。“大罗天”水道家语，所谓“三界之上渺渺大罗，上无色根，云层峨峨”。此处系借喻天国。

⑬无声无臭真寂寞——禁天之上，“超越名相之界，立无可有之乡，全体浑化，吻六本然”乃是群圣“独践之境”。

⑭一尘一粟全体大——一尘一粟虽系渺小之物，无不表明安拉的全体妙用役有大小之分，万物也没有大小的绝对区别。小中见大，一粟容纳天地而有余；大中见小；天地则在微尘之外。以安拉的全体人用观察九大七地，不过微尘而已。

⑮一息终古——宇宙万物复到原初之境，超绝时 k，就安拉创造宇宙万物的起始与终结的过程而言，“舒其光明，一息千古；卷其时刻，千古一息”。《天方性理》第五卷注释：“譬如一壁面，书字千章，若对壁执镜一照，而全壁之字迹显于镜中。字有次第，而照无先后。始、终一旦而显，毫发不遗，此非一息终古之明证乎？”

⑯浑世象，全种果——浑世象即“天人浑化，物我还真’——天地万物与人的形体作用全归于原初之境，如百川归海，融为一体，无分彼此。尘世为种植园。人在其中或种花果，或栽荆棘。后世复命归根，则是检验“果熟而种美之日”。

⑰依然最初独自乐——信仰安拉并奉行善功者复生后的归宿，即“天园”，居于其中，“思而即得，无往不能。百苦莫之犯，七情不能侵。寿逾天地，品越帝王”。乃是安拉对敬畏者的恩赐。

马启西对联

读书得妙意理合天经三十部，

养气通神明道统古圣百千年。

体大公而遵主命善身善世询哉仁熟义尽，

本真诚以履圣行成己成人允矣道全德备。

命如春风仁如春理感物如春信一生都在春风里。

名实兼收不独润身还润屋，经营俱到真能成己更成人。

把斋贵清心上地，

拜主须养性中天。既为教生平日要存今日敬，审慎赞念内里不洁外里空。居广居由正路方能保合元气，

友良友亲明师不啻坐于春风。勤礼五功体认乎无声无臭，谨斋三月操存于不睹不闻。

忠厚留有余地步，

和平养无限天机。