

## 中國哲學主流思想課報告材料

### 1. 孟子告子上

選自：楊伯峻譯注《孟子譯注》（中華書局，1960）

### 2. 莊子逍遙遊

選自：陳鼓應注譯《莊子今注今譯》（中華書局，1983）

### 3. 華嚴金師子章

選自：林國良著《佛典選讀》（廣西師範大學出版社，2006）

# 孟子譯注卷十一

## 告子章句上

凡二十章

11·1 告子曰：“性猶杞柳<sup>①</sup>也，義猶柶棬<sup>②</sup>也；以人性爲仁義，猶以杞柳爲柶棬。”

孟子曰：“子能順杞柳之性而以爲柶棬乎？將戕賊杞柳而後以爲柶棬也？如將戕賊杞柳而以爲柶棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！”

【譯文】 告子說：“人的本性好比柶柳樹，義理好比杯盤；把人的本性納於仁義，正好比用柶柳樹來制成杯盤。”

孟子說“您還是順着柶柳樹的本性來制成杯盤呢？還是毀傷柶柳樹的本性來制成杯盤呢？如果要毀傷柶柳樹的本性然後制成杯盤，那也要毀傷人的本性然後納之於仁義嗎？率領天下的人來損害仁義的，一定是您的這種學說罷！”

---

①杞柳——舊說都以爲就是櫟樹，但此物不能爲木材，僅可以取其新枝條之長六七尺者供編物之用。如用作杯盤，恐亦不能盛液體。疑而不能決，姑依舊說譯之。

②柶棬——“柶”同“杯”（說文只有“柶”字）。棬音圈。禮記玉藻云：“母

沒而杯圈不能飲焉。”“杯圈”當即“栝椀”。但趙岐注孟子則以“栝椀”爲“栝素”(杯盤之胎，未加工者)，而鄭玄注玉藻則以“杯圈”爲盛羹、注酒及盥洗等器之通名。

11·2 告子曰：“性猶湍①水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。”

孟子曰：“水信②無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。”

【譯文】告子說：“人性好比急流水，從東方開了缺口便向東流，從西方開了缺口便向西流。人的沒有善不善的定性，正同水的沒有東流西流的定向相類似。”

孟子說：“水誠然沒有東流西流的定向，難道也沒有向上或者向下的定向嗎？人性的善良，正好像水性的向下流。人沒有不善良的，水沒有不向下流的。當然，拍水使它跳起來，可以高過額角；戽水使它倒流，可以引上高山。這難道是水的本性嗎？形勢使它如此的。人的可以使他做壞事，本性的改變也正像這樣。”

①湍——(tuān)，說文云：“湍，急瀨也。”譯文本此。趙岐注云：“湍者，圈也；謂湍湍激水也。”亦通。

②信——說文云：“信，誠也。”

11·3 告子曰：“生之謂性①。”

孟子曰：“生之謂性也，猶白之謂白與？”

曰：“然。”

“白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白與？”

曰：“然。”

“然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？”

【譯文】 告子說：“天生的資質叫做性。”

孟子說：“天生的資質叫做性，好比一切東西的白色叫做白嗎？”

答道：“正是如此。”

“白羽毛的白猶如白雪的白，白雪的白猶如白玉的白嗎？”

答道：“正是如此。”

“那麼，狗性猶如牛性，牛性猶如人性嗎？”

①生之謂性——“性”字從“生”得聲，“生”和“性”古音相同。荀子正名篇云：“生之所以然者謂之性。”春秋繁露深察名號篇云：“如其生之自然之資謂之性。”論衡初稟篇云：“性，生而然者也。”告子的話，意或與此相近，不過告子藉以證明其人性無善惡論罷了。

11·4 告子曰：“食色，性也①。仁，內也，非外也；義，外也，非內也②。”

孟子曰：“何以謂仁內義外也？”

曰：“彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。”

曰：“異於③白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？”

曰：“吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者

也，故謂之外也。”

曰：“耆④秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外歟？”

【譯文】告子說：“飲食男女，這是本性。仁是內在的東西，不是外在的東西；義是外在的東西，不是內在的東西。”

孟子說：“怎樣叫做仁是內在的東西、義是外在的東西呢？”

答道：“因為他年紀大，於是我去恭敬他，恭敬之心不是我所預有；正好比外物是白的，我便認它為白色之物，這是由於外物的白而我加以認識的緣故，所以說是外在的東西。”

孟子說：“白馬的白和白人的白或者無所不同，但是不知道對老馬的憐憫心和對老者的恭敬心，是不是也沒有什麼不同呢？而且，您說，所謂義，在於老者呢？還是在於恭敬老者的人呢？”

答道：“是我的弟弟便愛他，是秦國人的弟弟便不愛他，這是因我自己的關係而高興這樣的，所以說仁是內在的東西。恭敬楚國的老者，也恭敬我自己的老者，這是因為外在的老者的關係而這樣的，所以說義是外在的東西。”

孟子說：“喜歡吃秦國人的燒肉，和喜歡吃自己的燒肉無所不同，各種事物也有如此的情形，那麼，難道喜歡吃燒肉的心也是外在的東西嗎？〔那不和您說的飲食是本性的論點相矛盾了嗎？〕”

①食色性也——禮記禮運篇：“飲食男女，人之大欲存焉。”儒家之意與告子同，故下文不相詰難，而最後“然則耆炙亦有外與”一句，且據以駁倒了告子。

②仁內義外——管子戒篇云：“仁從中出，義由外作。”蓋與告子主張相同。是墨子經說下云：“仁，愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相為內外（意云，都是內在的），所愛利亦不相為外內（俱

是外在的)。其爲‘仁內也，義外也’，舉愛與所利也，是狂舉也。”此從告子的立論根據而加以邏輯的駁詰，比孟子所駁更爲明顯有力。

③異於——朱熹集註引張氏曰：“二字疑衍。”按此說較是。焦循正義強加解釋，無當於古代語法，故不從。

④耆——同“嗜”。

### 11·5 孟季子<sup>①</sup>問公都子曰：“何以謂義內也？”

曰：“行吾敬，故謂之內也。”

“鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？”

曰：“敬兄。”

“酌則誰先？”

曰：“先酌鄉人。”

“所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。”

公都子不能答，以告孟子。

孟子曰：“敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰，‘敬叔父。’曰，‘弟爲尸<sup>②</sup>，則誰敬？’彼將曰，‘敬弟。’子曰，‘惡在其敬叔父也？’彼將曰，‘在位故也。’子亦曰，‘在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。’”

季子聞之，曰：“敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。”

公都子曰：“冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？”

【譯文】 孟季子問公都子：“怎麼說義是內在的東西呢？”

答道：“恭敬從我的內心發出，所以說是內在的東西。”

“本鄉人比大哥大一歲，那你恭敬誰？”

答道：“恭敬哥哥。”

“如果在一塊兒飲酒，先給誰斟酒？”

答道：“先給本鄉長者斟酒。”

“你心裏恭敬的是大哥，却向本鄉長者敬禮，可見義畢竟是外在的東西，不是由內心發出的。”

公都子不能對答，便來告訴孟子。

孟子說：“〔你可以說，〕‘恭敬叔父呢？還是恭敬弟弟呢？’他會說，‘恭敬叔父。’你又說，‘弟弟若做了受祭的代理人，那又恭敬誰呢？’他會說，‘恭敬弟弟。’你便說，‘那爲什麼又說恭敬叔父呢？’他會說，‘這是由於弟弟在於當受恭敬之位的緣故。’那你就說，‘那也是由於本鄉長者在於當給首先斟酒之位的緣故。平常的恭敬在於哥哥，暫時的恭敬在於本地長者。’”

季子聽到了這話，又說：“對叔父也是恭敬，對弟弟也是恭敬，畢竟義是外在的，不是由內心出發的。”

公都子說：“冬天喝熱水，夏天喝涼水，那麼，難道飲食〔便不是由於本性，〕也是外在的了嗎？”

① 孟季子——其人不詳。翟灝四書考異以爲原文本無“孟”字，此季子即是“季任爲任處守”(12·5)之季任。

② 尸——古代祭祀不用牌位或者神主，更無畫像，而用男女兒童爲受祭代理人，便叫之爲“尸”。尸，主也。

11·6 公都子曰：“告子曰：‘性無善無不善也。’或曰：‘性可以爲善，可以爲不善①；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善②；是故以堯爲君而有象；以瞽瞍爲父而有舜；以紂爲兄之子，且以爲君，

而有微子啓、王子比干。’今日‘性善’，然則彼皆非與？”

孟子曰：“乃若<sup>③</sup>其情<sup>④</sup>，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才<sup>④</sup>之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠<sup>⑤</sup>我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求則得之，舍則失之。’或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰，‘天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德<sup>⑥</sup>。’孔子曰：‘爲此詩者，其知道乎！故有物必有則；民之秉彝也，故好是懿德。’”

【譯文】 公都子說：“告子說，‘本性沒有什麼善良，也沒有什麼不善良。’也有人說：‘本性可以使它善良，也可以使它不善良；所以周文王武王在上，百姓便趨向善良；周幽王厲王在上，百姓便趨向橫暴。’也有人說，‘有些人本性善良，有些人本性不善良；所以以堯這樣的聖人爲君，却有象這樣不好的百姓；以瞽瞍這樣壞的父親，却有舜這樣好的兒子；以紂這樣惡的姪兒，而且爲君王，却有微子啓、王子比干這樣的仁人。’如今老師說本性善良，那麼，他們都錯了嗎？”

孟子說：“從天生的資質看，可以使它善良，這便是我所謂的人性善良。至於有些人不善良，不能歸罪於他的資質。同情心，每個人都有；羞恥心，每個人都有；恭敬心，每個人都有；是非心，每個人都有。同情心屬於仁，羞恥心屬於義，恭敬心屬於禮，是非心屬於智。這仁義禮智，不是由外人給與我的，是我本來就具有的，不過不曾探索它罷了。所以說，‘一經探求，便會得到；一加放



棄，便會失掉。’人與人之間有相差一倍、五倍甚至無數倍的，就是不能充份發揮他們的人性的本質的緣故。詩經說，‘天生育衆民，每一樣事物，都有它的規律。百姓把握了那些不變的規律，於是乎喜愛優良的品德。’孔子說：‘這篇詩的作者真懂得道呀！有事物，便有它的規律；百姓把握了這些不變的規律，所以喜愛優良的品德。’”

①或曰性可以爲善可以爲不善——王充論衡本性篇云：“周人世碩以爲性有善有惡，舉人之善性養而致之，則善長；惡性養而致之，則惡長，故世子作養書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒亦論性情，與世子相出入。”孔廣森經學卮言云：“公都子此問，即其說也。”漢書藝文志有世子二十一篇。原注云：“名碩，陳人，七十子之弟子。”

②或曰有性善有性不善——漢書古今人表序云：“孔子曰：‘唯上智與下愚不移。’傳曰：‘譬如堯、舜，禹、稷、契與之爲善，則行；鯀、讎兜欲與爲惡，則誅。可與爲善，不可與爲惡，是謂上智。桀、紂，龍逢、比干欲與之爲善，則誅；于莘、崇侯與之爲惡，則行。可與爲惡，不可與爲善，是謂下愚。’”可謂與此說相類似。

③乃若——程瑤田通藝錄論學小記云：“乃若者，轉語也。”按相當于“若夫”“至於”諸詞。

④情、才——皆謂質性。戴震孟子字義疏證云：“情猶素也，實也。”說文：“才，草木之初也。”草木之初曰才，人初生之性亦可曰才。

⑤鑠——朱駿聲說文通訓定聲補遺云：“鑠又爲效。孟子‘非由外鑠我也’，按授也。”

⑥詩曰數句——見大雅蒸民篇。“蒸民”詩作“烝民”，毛傳云：“烝，衆；物，事；則，法；彝，常；懿，美也。”鄭箋云：“秉，執也。”

11·7 孟子曰：“富歲，子弟多賴①；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粃麥②，播

種而耨<sup>③</sup>之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至<sup>④</sup>之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽<sup>⑤</sup>，雨露之養、人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人，與我同類者。故龍子曰：‘不知足而爲屨，我知其不爲蕘也。’屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也；易牙<sup>⑥</sup>先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊<sup>⑦</sup>，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟<sup>⑧</sup>耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟<sup>⑧</sup>目亦然。至於子都<sup>⑨</sup>，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰，口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢<sup>⑩</sup>之悅我口。”

【譯文】 孟子說：“豐收年成，少年子弟多半懶惰；災荒年成，少年子弟多半強暴，不是天生的資質這樣不同，是由於環境使他們心情變壞的緣故。把大麥作比喻罷，播了種，耨了地，如果地土一樣，種植的時候一樣，便會蓬勃地生長，遲到夏至，都會成熟了。縱有所不同，那便是由於地土的肥瘠，雨露的多少，人工的勤惰不同的緣故。所以一切同類之物，無不大體相同，爲什麼一講到人類便懷疑了呢？聖人也是我們的同類。龍子曾經說過，‘不看清腳樣去編草鞋，我準知道不會編成筐子。’草鞋的相近，是因爲各人的腳大體相同。口對於味道，有相同的嗜好；易牙早就摸準了這一

嗜好。假使口對於味道，人人不同，而且像狗馬和我們人類本質上的不相同一樣，那麼，憑什麼天下的人都追隨着易牙的口味呢？一講到口味，天下都期望做到易牙那樣，這就說明了天下人的味覺大體相同。耳朵也如是。一講到聲音，天下都期望做到師曠那樣，這就說明了天下人的聽覺大體相同。眼睛也如此。一講到子都，天下沒有人不知道他美麗。不認為子都美麗的，那是沒有眼睛的人。所以說，口對於味道，有相同的嗜好；耳對於聲音，有相同的聽覺；眼睛對於容色，有相同的美感。談到心，就獨獨沒有相同之處嗎？心的相同之處是什麼呢？是理，是義。聖人早就懂得了我們內心的相同的理義。所以理義之使我心高興，正和猪狗牛羊肉合乎我的口味一般。”

①賴——阮元云：“富歲子弟多賴，‘賴’即‘懶’（今作‘懶’）。”

②麩麥——麩音牟(móu)，麩麥即大麥。

③耨——耨音憂(yōu)。說文作“耨”，云：“摩田器也。”蓋本是器物之名，其後用作動詞，摩田亦曰耨。摩田者，即今之耖(又作抄)田，耨地，耨鬆其土并使土塊細也。以土覆種亦用此器，亦須耨耖，故又訓為“覆種”(鄭玄論語注)。

④日至——此指“夏至”，古或謂之“長至”“日南至”。

⑤磽——(qiāo)，土地瘠薄。

⑥易牙——左傳僖公十七年云：“雍巫有寵於衛共姬，因寺人貂以薦羞於公。”杜預注云：“雍巫，雍人，名巫，即易牙。”其人為齊桓公寵臣，其故事散見於周秦古籍。

⑦與人殊——意蓋謂人人不同。此宜云“人與人殊”，原文蓋省一“人”字。

⑧惟——語首詞，無義。

⑨子都——詩鄭風山有扶蘇：“不見子都，乃見狂且。”毛傳云：“子都，世

之美好者也。”疑即鄭莊公時之公孫闕，其人字子都，又曾射殺穎考叔，而鄭莊公竟不欲置之典刑，其有寵可見。事詳左傳隱公十一年。

⑩芻豢——草食曰芻，牛羊是也；穀食曰豢，犬豕是也。豢音患（huàn）。

11·8 孟子曰：“牛山①之木嘗美矣，以其郊②於大國③也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之④，是以若彼濯濯⑤也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希⑥，則其旦晝⑦之所爲，有梏⑧亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：‘操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉⑨。’惟心之謂與？”

【譯文】 孟子說：“牛山的樹木曾經是很茂盛的，因爲它長在大都市的郊外，老用斧子去砍伐，還能夠茂盛嗎？當然，它日日夜夜在生長着，雨水露珠在潤澤着，不是沒有新條嫩芽生長出來，但緊跟着就放羊牧牛，所以變成那樣光禿禿了。大家看見那光禿禿的樣子，便以爲這山不會有過大樹木，這難道是山的本性嗎？在某些人身上，難道沒有仁義之心嗎？他之所以喪失他的善良之心，也正像斧子之對於樹木一般，每天每地去砍伐它，能夠茂盛嗎？他在日裏夜裏發出來的善心，他在天剛亮時所接觸到的清明之氣，這些在他心裏所激發出來的好惡跟一般人相近的也有一點點。可

是一到第二天白晝，所行所爲又把它消滅了。反覆地消滅，那麼，他夜來心裏所發出的善念自然不能存在；夜來心裏所發出的善念不能存在，便和禽獸相距不遠了。別人看到他簡直是禽獸，因之以爲他不曾有過善良的資質，這難道也是這些人的本性嗎？所以假若得到滋養，沒有東西不生長；失掉滋養，沒有東西不消亡。孔子說過，‘抓住它，就存在；放棄它，就亡失；出出進進沒有一定時候，也不知道它何去何從。’這是指人心而言的罷。”

①牛山——齊國都於臨淄，牛山在今臨淄鎮南十里。

②郊——此作動詞用，謂“居其郊”也。劉寶楠愈愚錄謂“郊，猶居也”，蓋不明古人實詞虛用之義例。

③大國——謂臨淄，不但爲齊之首都，亦爲當時大都市之一。

④牛羊又從而牧之——此句爲“又從而牧牛羊焉(之)”之變式。

⑤濯濯——趙岐注云：“無草木之貌。”

⑥幾希——趙岐注云：“幾，豈也。豈希，言不遠也。”但古書未見此用法，故不從。

⑦旦晝——焦循正義云：“旦晝，猶云明日。”

⑧有梏亡之矣——有，何焯義門讀書記云：“當讀去聲。”則與“又”同，梏同犴，音故(gù)，圈禁也。

⑨鄉——趙岐注云：“鄉猶里，以喻居也。”焦循正義云：“近讀鄉爲向。”按兩說皆可通，而後義較勝。

11·9 孟子曰：“無或①乎王之不智也。雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？今夫弈②之爲數③，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲

聽。一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠④將至，思援弓繳⑤而射之，雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰：非然也。”

【譯文】 孟子說：“王的不聰明，不足奇怪。縱使有一種最容易生長的植物，曬它一天，冷它十天，沒有能夠再長的。我和王相見的次數也太少了，我退居在家，把他冷淡得也到了極點了，他雖有善良之心的萌芽，我對它能有什麼幫助呢？譬如下棋，這只是小技術，如果不一心一意，那就學不好。弈秋是全國的下棋聖手。假使讓他教授兩個人，一個人一心一意，只聽弈秋的話。另一個呢，雖然聽着，而心裏却以爲，有隻天鵝快要飛來，想拿起弓箭去射它。這樣，即使和那人一道學習，他的成績一定不如人家。是因爲他的聰明不如人家嗎？自然不是的。”

①或——同“惑”。呂氏春秋審爲篇高誘注云：“惑，怪也。”

②弈——說文云：“弈，圍棋也。”

③數——趙岐注云：“數，技也。”

④鴻鵠——朱駿聲說文通訓定聲云：“凡鴻鵠連文者，即鵠也。”鵠，今名天鵝。

⑤繳——音灼(zhuó)。說文云：“繳，生絲縷也。”繳本是生絲縷，用它來繫在箭上，因稱繫着絲線的箭爲繳。

11·10 孟子曰：“魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以

得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不爲也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不爲也，是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆<sup>①</sup>羹，得之則生，弗得則死，噉爾而與之，行道之人弗受<sup>②</sup>；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之。萬鍾於我何加焉？爲宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉爲身死而不受，今爲宮室之美爲之；鄉爲身死而不受，今爲妻妾之奉爲之；鄉爲身死而不受，今爲所識窮乏者得我而爲之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。”

【譯文】 孟子說：“魚是我所喜歡的，熊掌也是我所喜歡的；如果兩者不能並有，便犧牲魚，而要熊掌。生命是我所喜歡的，義也是我所喜歡的；如果兩者不能並有，便犧牲生命，而要義。生命本是我所喜歡的，但是還有比生命更爲我所喜歡的，所以我不幹苟且偷生的事；死亡本是我所厭惡的，但是還有比死亡更爲我所厭惡的，所以有的禍害我不躲避。如果人們所喜歡的沒有超過生命的，那麼，一切可以求得生存的方法，哪有不使用的呢？如果人們所厭惡的沒有超過死亡的，那麼，一切可以避免禍害的事情，哪有不幹的呢？〔然而，有些人〕由此而行，便可以得到生存，却不去做；由此而行，便可以避免禍害，却不去幹，由此可知有比生命值得喜歡的東西，也有比死亡令人厭惡的東西。這種心不僅僅賢人有，人人都有，不過賢人能夠保持它罷了。一筐飯，一碗湯，得着便活下去，得不着便死亡，呼喝着給與他，就是過路的餓人都不會接受；腳踏過再給與他，就是乞丐也不屑於要。〔然而竟有人於〕萬鍾的

俸祿却不問合於禮義與否，欣然接受了。萬鍾的俸祿對我有什麼好處呢？爲着住宅的華麗、妻妾的侍奉和我所認識的貧苦人感激我嗎？過去寧肯死亡而不接受的，今天却爲着住宅的華麗而接受了；過去寧肯死亡而不接受的，今天却爲着妻妾的侍奉而接受了；過去寧肯死亡而不接受的，今天却爲着我所認識的貧苦人的感激而接受了，這些不是可以罷手的麼？這便叫做喪失了他的本性。”

①豆——古代盛羹湯之具。

②噉爾而與之，行道之人弗受——噉，同“呼”，舊讀去聲(hù)。趙岐注云：“噉爾，猶呼爾，咄啐之貌也。”禮記檀弓有一段故事，情節相類，錄供參攷。“齊大饑，黔敖爲食於路以待餓者而食之。有餓者蒙袂輯履，貿貿然來。黔敖左奉食，右執飲，曰：‘嗟！來食！’揚其目而視之，曰：‘予唯不食嗟來之食以至於斯也。’從而謝焉，終不食而死。”

**11·11 孟子曰：“仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而①不知求。學問之道無他，求其放心②而已矣。”**

【譯文】孟子說：“仁是人的心，義是人的路。放棄了那條正路而不走，喪失了那善良之心而不曉得去找，可悲得很呀！一個人，有雞和狗走失了，便曉得去尋找，有善良之心喪失了，却不曉得去尋求。學問之道沒有別的，就是把那喪失的善良之心找回來罷了。”

①而——用法同“則”，此從俞樾孟子平義說。

②求放心——吳定紫石山房文集求放心解云：“孟子所謂‘求放心’者，非納其放心聚之於學之謂，‘放心’即孟子所謂‘放其良心’、‘失其本心’者也。”



11·12 孟子曰：“今有無名之指屈而不信①，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，爲指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類②也。”

【譯文】 孟子說：“現在有人，他無名指彎曲而不能伸直，雖然不痛苦，也不妨礙工作，如果有人能够使它伸直，就是走向秦國楚國，都不以爲遠，〔而去醫治，〕爲的是無名指不及別人。無名指不及別人，就知道厭惡；心性不及別人，竟不知道厭惡，這個叫做不懂得輕重。”

①信——同“伸”。

②不知類——朱熹集註云：“不知類，言不知輕重之等也。”譯文本此。

11·13 孟子曰：“拱把①之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。”

【譯文】 孟子說：“一兩把粗的桐樹梓樹，假若要使它生長起來，都曉得如何去培養。至於本人，却不曉得如何去培養，難道愛自己還不及愛桐樹梓樹嗎？真是太不動用腦筋了。”

①拱把——趙岐注云：“拱，合兩手也。把，以一手把之也。”此言樹之尙小。

11·14 孟子曰：“人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴①。養其小者爲小人，

養其大者爲大人。今有場師，舍其梧檟②，養其槭棘③，則爲賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則爲狼疾④人也。飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適⑤爲尺寸之膚哉？”

【譯文】 孟子說：“人對於身體，哪一部分都愛護。都愛護便都保養。沒有一尺一寸的皮膚肌肉不愛護，便沒有一尺一寸的皮膚肌肉不保養。考察他護養得好或者不好，難道有別的方法嗎？只是看他所注重的是身體的哪一部分罷了。身體有重要部分，也有次要部分；有小的部分，也有大的部分。不要因爲小的部分損害大的部分，不要因爲次要部分損害重要部分。保養小的部分的就是小人，保養大的部分的便是君子。假若有一位園藝家，放棄梧桐梓樹，却去培養酸棗荆棘，那就是位很壞的園藝家。如果有人只保養他的一個手指，却喪失了肩頭背脊，自己還不明白，那便是糊塗透頂的人了。只是講究吃喝〔而不顧思想意識的培養〕的人，人家都輕視他，因爲他保養了小的部分，喪失大的部分。如果講究吃喝的人不影響思想意識的培養，那麼，吃喝的目的難道僅僅爲着口腹的那小部分嗎？”

①貴賤小大——朱熹集註云：“賤而小者，口腹也；貴而大者，心志也。”

②梧檟——梧，梧桐。陳嘉桐譜去：“古詩書或稱桐，或稱梧，或曰梧桐，其實一也。”檟(jià)，即楸樹，木理細密。梧桐、楸樹均爲好木料。

③槭棘——槭(èr)，酸棗；棘，荆棘。阮元校勘記以爲“槭棘”本作“槭棗”，但錢大昕十駕齋養新錄云：“爾雅，‘槭，酸棗。’不聞‘槭棘’爲小棗。梧檟二物，則槭棘必非一物。槭即酸棗，棘即荆棘之棘也。”今從之。

④狼疾——按趙岐注讀爲“狼藉”。

⑤適——戰國策秦策云：“疑臣者不適三人。”高誘注云：“適音翅，翅與音同。”

11·15 公都子問曰：“鈞① 是人也，或爲大人，或爲小人，何也？”

孟子曰：“從其大體爲大人，從其小體爲小人②。”

曰：“鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？”

曰：“耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之③，不思則不得也。此④ 天之所與我⑤ 者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。”

【譯文】 公都子問道：“同樣是人，有些是君子，有些是小人，什麼緣故？”

孟子答道：“求滿足身體重要器官的需要的是君子，求滿足身體次要器官的欲望的是小人。”

問道：“同樣是人，有人要求滿足重要器官的需要，有人要求滿足次要器官的欲望，又是什麼緣故？”

答道：“耳朵眼睛這類的器官不會思考，故爲外物所蒙蔽。〔因此，耳目不過是一物罷了。〕一與外物相接觸，便被引向迷途了。心這個器官職在思考，〔人的善性，〕一思考便得着，不思考便得不着。這個器官是天特意給我們人類的。因此，這是重要器官，要先把它樹立起來，那麼，次要的器官便不能把這善性奪去了。這樣便成了君子了。”

①鈞——同“均”，同也。

②從其大體爲大人，從其小體爲小人——這兩句依孟子上文之義用意

譯法，讀者不必拘泥于原文字句。

③思則得之——此“之”字何所指，古今註釋家都未能明確指出，宋元理學家竟以為指“理”而言。按之第六章“求則得之，舍則失之”兩句，與此立意相同，彼處是指“我固有之”的“仁義禮智”的“才”而言，則此亦當同。

④此——朱熹集註云：“舊本多作‘比’，而趙注亦以‘比方’釋之。今本既多作‘此’，作‘比方’於義為短，故且從今本云。”又王引之經傳釋詞訓“比”為“皆”，謂“耳目心思皆天之所與我者”，亦不可信。今仍作“此”，蓋獨指“心”而言。

⑤我——擴充用法，指人類。

**11·16** 孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。”

【譯文】 孟子說：“有自然爵位，有社會爵位。仁義忠信，不疲倦地好善，這是自然爵位；公卿大夫，這是社會爵位。古代的人修養他的自然爵位，於是社會爵位隨着來了。現在的人修養他的自然爵位，來追求社會爵位；已經得到了社會爵位，便放棄他的自然爵位，那就太糊塗了，結果連社會爵位也會喪失的。”

**11·17** 孟子曰：“欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也。趙孟①之所貴，趙孟能賤之。詩云②：‘既醉以酒，既飽以德。’言飽乎仁義也，所以③不願④人之膏粱⑤之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡⑥也。”

【譯文】 孟子說：“希望尊貴，這是人們的共同心理。但每人自己

都有可尊貴的東西，只是不去思考它罷了。別人所給與的尊貴，不是真正值得尊貴的。趙孟所尊貴的，趙孟同樣可以使他下賤。詩經說，‘酒已經醉了，德已經飽了。’這是說仁義之德很富足了，也就不羨慕別人的肥肉細米了；到處皆知的好名聲在我身上，也就不羨慕別人的綉花衣裳了。”

①趙孟——晉國正卿趙盾字孟，因而其子孫都稱趙孟。孫奕示兒篇云：“晉有三趙孟，趙朔之子曰武，諡文子，稱趙孟。趙武之子曰成，趙成之子曰鞅，又名志父，諡簡子，亦稱趙孟。趙鞅之子曰無恤，諡襄子，亦稱趙孟。”

②詩云——以下兩句見大雅既醉篇。

③所以——直譯為“的原因”（譯文用意譯法），與今日的“所以”用法不同，馬氏文通以下諸語法書都認為同於今日的“所以”，誤。

④願——鄭玄禮記祭義注云：“願，羨也。”荀子榮辱篇楊倞注云：“願猶慕也。”

⑤膏粱——韋昭國語注云：“膏，肉之肥者。”粱為精細而色白的小米，古代以稻粱為細糧，為有錢之人所食者，不是今日的高粱。

⑥文繡——古代衣服有等，必須有爵命的人才能着文繡之服。

11·18 孟子曰：“仁之勝不仁也，猶水勝火。今之為仁者，猶以一杯水救一車薪之火也；不熄，則謂之水不勝火，此又與①於不仁之甚者也，亦終必亡而已矣。”

【譯文】孟子說：“仁的勝過不仁正像水可以撲滅火一樣。如今行仁的人，好像用一杯水來救一車柴木的火焰，火焰不熄滅，便說水不能撲滅火，這些人又和很不仁的人相同了，結果連他們已行的這點點仁都會消失的。”

①與——同也。

11·19 孟子曰：“五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如萁稗<sup>①</sup>。夫仁，亦在乎熟之而已矣。”

【譯文】 孟子說：“五穀是莊稼中的好品種，假若不能成熟，反而不及稗米和稗子。仁，也在於使它成熟罷了。”

①萁稗——即“稗稗”。萁音蹄(tì)，稗，(bài)。稗，稗類，結實甚小；可以作家畜飼料，古人也用以備凶年。

11·20 孟子曰：“羿之教人射，必志於彀<sup>①</sup>；學者亦必志於彀。大匠誨人必以規矩，學者亦必以規矩。”

【譯文】 孟子說：“羿教人射箭，一定拉滿弓；學習的人也一定要努力拉滿弓。有名的木工教導人，一定依循規矩，學習的人也一定要依循規矩。”

①必志於彀——朱熹集註云：“志猶期也；彀(gòu)，弓滿也。”

# 逍遙遊

逍遙遊篇，主旨是說一個人當透破功、名、利、祿、權、勢、尊、位的束縛，而使精神活動臻於優游自在，無掛無礙的境地。

本篇可分三節，首節起筆描繪一個廣大無窮的世界，次寫「小知不及大知」，點出「小大之辨」，接着寫無功、無名及破除自我中心，而與天地精神往來。第二節借「讓天下」寫去名去功，借「肩吾問連叔」一段寫至人無己的精神境界。篇末借惠施與莊子的對話，說到用大與「無用之用」的意義。

## 一

北冥〔一〕有魚，其名爲鯤〔二〕。鯤之大，不知其幾千里也〔三〕。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒〔四〕而飛，其翼若垂天之雲〔五〕。是鳥也，海運〔六〕則將徙於南冥。南冥者，天池也〔七〕。

### 注釋

〔一〕北冥：「冥」，通溟，訓海。近人劉文典莊子補正、王叔岷校釋舉例多本古書注引「冥」作「溟」。下文「南冥」之

「冥」同。

唐陸德明說：「『冥』，本亦作『溟』。稽康云：『取其溟漠無涯也。』」（經典釋文莊子音義，簡稱釋文）

明代釋德清說：「『北冥』，即北海，以曠遠非世人所見之地，以喻玄冥大道。海中之鷗，以喻大道體中，養成大聖之胚胎，喻如大鷗，非北海之大不能養成也。」（莊子內篇注）

〔三〕 鯤：魚子（爾雅釋魚）。

明末方以智說：「鯤本小魚之名，莊用大魚之名。」（藥地炮莊）

〔三〕 鯤之大，不知其幾千里也。總點出「大」。「大」字是一篇之綱（林雲銘莊子因）。

〔四〕 怒：同努，振奮的意思。這裏形容鼓動翅膀。

宋褚伯秀說：「怒猶勇也。勇動疾舉，有若怒然，非憤怒不平之謂也。」（南華真經義海纂微）

清林雲銘說：「怒，即怒鳴、怒生之怒，乃用力之意。」（莊子因）

近人馬敘倫說：「方言曰：『南楚之外，謂勉曰薄努。』莊子宋人，宋楚鄰，故亦用楚語。」（莊子義證）

〔五〕 垂天之雲：「垂」，猶邊（釋文引崔譔注）。

近人蔣錫昌說：「按說文：『垂，遠邊也。』俗書邊垂字作『陲』。廣韻：『陲，邊也。』此言其翼之大，有如邊天之雲也。」（莊子哲學逍遙遊校釋）

〔六〕 海運：謂海風動（陳啓天莊子淺說）。

宋林希逸說：「『海運』者，海動也。今海瀕之俚歌，猶有『六月海動』之語。海動必有大風，其水湧沸，自海底而起，聲聞數里。」（南華真經口義）



清王闓運說：「海運，今颶風也。」（莊子內篇注，在王湘綺全集內）

〔七〕天池：天然大池。

### 今譯

北海有一條魚，它的名字叫做鯤。鯤的巨大，不知道有幾千里。化成爲鳥，它的名字叫做鵬。鵬的背，不知道有幾千里；奮起而飛，它的翅膀就像天邊的雲。這隻鳥，海動風起時就遷往南海。那南海，就是天然大池。

齊諧者〔一〕，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊〔二〕三千里，搏〔三〕扶搖〔四〕而上者九萬里。去以六月息者也〔五〕。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也〔六〕。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣〔七〕。

### 注釋

〔一〕齊諧：一說爲人名（如司馬彪、崔譔、俞樾等）；一說是書名（如梁簡文帝，見釋文引）。當從後一說。下句「志怪者也」，「志」卽誌，乃說它是記載怪異的書。

近人林紓說：「既名爲諧，爲誌，則言書爲當。」（莊子淺說）

近人朱桂曜說：「諧卽譁也，亦作隱，文心雕龍有諧隱篇，以爲文辭之有諧譁，譬九流之有小說；漢書藝文志雜賦末，列隱書十二篇，蓋以其辭夸誕，於賦爲近。『齊諧』者，蓋卽齊國諧隱之書。」（莊子內篇證補）

〔三〕水擊：通水激。

馬敘倫說：「『擊』借爲『激』，音同見紐，漢書賈誼傳：『遙增擊』，文選鵬鳥賦『擊』作『激』，是其例證。」

朱桂曜說：「擊蓋通激。淮南齊俗訓：『水擊則波興』，羣書治要作『水激』。水擊三千里，猶言水激起三千

里也。」

王叔岷先生說：「一切經音義七八，御覽九二七，引『擊』並作『激』。李白大鵬賦：『激三千以崛起。』卽用此文，亦作『激』。」（莊子校釋）

〔三〕搏（pō 帛）：借拍。郭象本及通行本作「搏」。當依世德堂本作「搏」。後文「搏扶搖」同。

近人章炳麟說：「字當從『搏』，崔說得之。考工記注：『搏之言拍也。』作『搏』者形誤，風不可搏。」（莊子解故）

蔣錫昌說：「章說是。四部叢刊影世德堂本及御覽天部九風均作『搏』，可證。陸引崔云：『拊翼徘徊而上也。』蓋崔本亦作『搏』，故以『拊』釋之。」

王叔岷先生說：「釋文：『搏，一音博。』則字當作『搏』。趙諫議本、世德堂本並作『搏』。按：當依章、王等說改「搏」爲「搏」。

〔四〕扶搖：海中颶風，爲莊子所創名詞（張默生莊子新釋）。

陸德明說：「司馬云：『上行風謂之扶搖。』爾雅：『扶搖謂之騰。』郭璞云：『暴風從下上也。』」

〔五〕去以六月息者也：乘着六月風而去。「去」，指飛去南海。「六月息」，卽六月風。「息」，謂風。六月間的風最大，鵬便乘大風而南飛。

按：「息」有兩種講法：（一）作休息、止息講，如郭象注：「夫大鳥一去半歲，至天池而息。」成玄英疏：「時隔半

年，方言息止。」（三）作風講，如釋德清說：「周六月，即夏之四月，謂盛陽開發，風始大而有力，乃能鼓其翼。『息』，即風。」宣穎說：「息是氣息，大塊噫氣也，即風也。六月氣盛多風，大鵬便於鼓翼，此正明上六月海運則徒之說也。」（南華經解）又如郭嵩燾說：「去以六月息，猶言乘長風也。」（郭慶藩莊子集釋引）按俗多從郭注，不妥，當依釋德清及宣穎等說。下文「生物之以息相吹也」的「息」，正指「風」。

〔六〕野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。「野馬」，謂空中遊氣。「塵埃」，謂空中遊塵。「生物」，謂空中活動之物。此句，猶謂空中之遊氣，遊塵，以及活動之物，皆由風相吹而動（陳啓天莊子淺說）。

〔七〕則已矣。作「而已矣」。「則」，猶「而」（見王引之經傳釋詞）。陳碧虛（景元）莊子闕誤引文如海本「則已矣」作「而已矣」。

## 今 譯

齊諧這本書，是記載怪異之事的。諧書上說：「當鵬遷往南海的時候，水花激起達三千里，翼拍旋風而直上九萬里高空。它是乘着六月大風而飛去的。」野馬般的遊氣，飛揚的遊塵，以及活動的生物被風相吹而飄動。天色蒼蒼茫茫，那是它的本色嗎？它的高遠是沒有窮極的嗎？大鵬往下看，也就是這樣的光景。

且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力〔一〕。覆杯水於坳堂之上〔二〕，則芥〔三〕爲之舟；置杯焉則膠〔四〕，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在

下矣，而後乃今培風〔五〕；背負青天而莫之夭闕者〔六〕，而後乃今將圖南。

注釋

〔一〕且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。這一段在說「積厚」的意義。

釋德清說：「此一節總結上鴟鵬變化圖南之意，以暗喻大聖必深畜厚養而可致用也。意謂北海之水不厚，則不能養大鵬，及鴟化爲鵬，雖欲遠舉，非大風培負鼓送，必不能遠至南冥，以喻非大道之淵深廣大，不能涵養大聖之胚胎。縱養成大體，若不變化，亦不能致大用；縱有大聖之作用，若不乘世道交興之大運，亦不能應運出興，以成廣大光明之事業。是必深畜厚養，待時而動，方盡大聖之體用。故就在水上風上以形容其厚積。然水積本意說在鴟上，今不說養魚，則變其文曰負舟，乃是文之變化處。」

〔二〕坳(ㄉㄠ)傲(ㄠ)堂之上，堂上凹處。

〔三〕芥：小草。

〔四〕膠：粘着。

〔五〕而後乃今培風：「而後乃今」，即「乃今而後」之倒文(姚永樸說)。「培風」，馮風，乘風。釋文訓「培」爲「重」，誤。

清王念孫說：「『培』之言『馮』也。『馮』，乘也(見周官馮相氏注)。「馮」與『培』聲近，故義亦相通。」(讀書雜

志餘編上)

近人劉文典說：「王說是也。『培』、『馮』一聲之轉，訓『培』爲『乘』，亦正合大鵬御風而飛之狀。」(莊子補正，

下引同)

清末胡林翼說：「辦大事，以集才集氣集勢爲要。莊子所謂『而後乃今培風也』。」(馬其昶莊子故引)

〔六〕莫之天闕（天）：無所窒礙（浦起龍莊子鈔）。

陸德明說：「天，司馬云：折也。」闕，李云：塞也。」

朱桂曜說：「闕，讀若遏。」呂氏春秋古樂篇：「民氣鬱闕而滯著。」注：「讀遏止之遏。」天闕，即「天遏」也。」

### 今譯

水的聚積不深厚，那麼負載大船就沒有力量。倒一杯水在堂前窪地，那麼放一根小草可當作船；放上一個杯子就膠着住了，這是水淺而船大的緣故。風的強度如果不大，那麼承負巨大翅膀就沒有力量。所以鵬飛九萬里，那風就在它的下面，然後才乘着風力，背負青天而沒有阻礙，然後飛往南海。

蜩與學鳩笑之〔一〕曰：「我決起而飛〔二〕，搶榆枋而止〔三〕，時則〔四〕不至而控〔五〕於地而已矣，奚以之九萬里而南爲〔六〕？」適莽蒼者〔七〕，三飡而反〔八〕，腹猶果然〔九〕；適百里者，宿舂糧〔一〇〕；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知〔一一〕！

### 注釋

〔一〕蜩（tiao 調）與學鳩笑之：「蜩，蟬。學鳩，小鳩（司馬彪注）。學，別本又作「鸞」，音同（釋文）。」

清王夫之說：「蜩與鸞鳩之笑，知之不及也。」（莊子解）

清劉鳳苞說：「二蟲伎倆，本來有限，不說他不能到九萬里，轉笑大鵬何必定到九萬里。所謂下士笑如蒼蠅也。」（南華雪心編）

王仲鏞說：「逍遙遊，是指的明道者——從必然王國進入自由王國以後所具有的最高精神境界。大鵬就是這種人的形象。蜩與學鳩、斥鴳，指世俗的人。在莊子看來，一般世俗的人，由於視野狹窄，知識有限，是不可能了解明道者的精神境界的。」（莊子逍遙遊新探，見中國哲學第四輯，下引同）

日本福永光司說：「蜩與學鳩，總是嘲笑一切偉大者，它們到底只是些『侏儒之羣』而已。」（莊子第五章自由的人，陳冠學中譯）

〔二〕決起而飛：奮起而飛（林希逸說）；盡力而飛（釋德清注）。「決起」，不遺餘力。即上文怒而飛（林雲銘說）。

〔三〕搶榆枋而止：「搶」，撞，碰到。世德堂本作「槍」，「槍」字依釋文原本改（王孝魚校）。「榆枋」，兩種小樹名。「枋」，當讀爲「枋」（王闓運說）。「而止」兩字原缺，陳碧虛莊子闕誤引文如海本及江南古藏本「枋」下有「而止」二字，當據以補上。劉文典、王叔岷並引注疏爲證。

劉文典說：「『而止』二字舊攷，今據碧虛子校引文如海本、江南古藏本補。文選江文通雜體詩注、御覽九百四十四引，亦並作『搶榆枋而止』，與文本、江南古藏本合。上文『去以六月息者也』，郭注：『小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。』是郭所見本亦有『而止』二字。」

王叔岷先生說：「疏：『突榆枋而栖集』，疑成本亦有『而止』二字。……事類賦三十蟲部引並作『槍榆枋而止』。『止』對上文『飛』而言，今本脫『而止』二字，則意不完矣。」

〔四〕則訓或（俞樾說）。

〔五〕控：投。

〔六〕奚以之九萬里而南爲：「以」，用。「爲」，語助（王引之經傳釋詞）。案這句話總結蜩與學鳩的譏笑大鵬，這以小笑

大，實出於二蟲的淺見無知，後文「之二蟲又何知！」並申述「小知不及大知」。

〔七〕莽蒼：指一片蒼色草莽的郊野。

〔八〕三飡(餐)而反：「飡」，同餐。「反」，同返。往返近郊，只須預備一日三餐之糧(陳啓天說)。

〔九〕果然：飽然。

〔一〇〕宿春糧：春，擣糧食，爲一宿之借(成疏)；此言往百里者，春一宿之糧。「春」字倒裝在下(蔣錫昌說)。

〔一一〕之二蟲又何知：「之」，此。「二蟲」，指蠅與學鳩。鳥類稱爲羽蟲，所以鳩也可以稱爲蟲。

明陳深說：「自『二蟲何知』上生下『小知』『大知』；又自『小知』『大知』上生下『小年』『大年』。二句意亦相承，教人把胸襟識見，擴充一步，不得以所知所歷者而自足也。」(莊子品節)

釋德清說：「莊子因言世人小見，不知聖人者，以其志不遠大，故所畜不深厚，各隨其量而已。故如往一望之地，則不必畜糧，此喻小人以目前而自足也。適百里者，其志少遠。若往千里，則三月聚糧，其志漸遠，所養漸厚。比二蟲者，生長榆枋，本無所知，亦無遠舉之志，宜乎其笑大鵬之飛也。舉世小知之人蓋若此。」

劉鳳苞說：「適近者不能知遠；彼二蟲豈足以知大鵬？便是小知不及大知榜樣。」

清俞樾說：「郭象注曰：『二蟲謂鵬與學鳩也。』此恐失之。二蟲當爲蠅與鸞鳩。下文曰：『奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。』是所謂不知者，謂小不足以知大也。然則此云：『之二蟲又何知！』其謂蠅、鳩二蟲明矣。」(莊子平議)

## 今譯

蟬和小鳩譏笑大鵬說：「我盡全力而飛，碰到榆樹和檀樹就停下來，有時飛不上去而投落地面就是

了，何必要飛九萬里而往南海去呢？」到郊野去的，只帶三餐糧食而當天回來，肚子還飽飽的；到百里路遠地方去的，要準備一宿的糧食；到千里路遠地方去的，就要預備三個月的糧食。這兩隻蟲鳥又那裏知道呢？

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔〔一〕，蟪蛄不知春秋〔二〕，此小年也。楚之南有冥靈者〔三〕，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋，此大年也〔四〕。而彭祖〔五〕乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！

注釋

〔一〕朝菌不知晦朔：「朝菌」，淮南子道應篇引作「朝秀」，或說莊子舊本作「朝秀」（詳見王念孫讀書雜誌餘編王引之說及郭慶藩莊子集釋、馬敘倫莊子義證、王叔岷校釋等說）。高誘注：「朝秀，朝生暮死之蟲。」「晦朔」，月的終始，指一個月的時光。另一說：「朔」，旦（釋文）。「晦」，夜（王先謙注）。指一日的時光。今譯從前說。

〔二〕蟪蛄不知春秋：「蟪蛄」，寒蟬，春生夏死，夏生秋死（司馬彪注）。蟪蛄當是蟬之別名（王懋竑莊子存校）。

〔三〕冥靈：溟海靈龜。

宋末羅勉道說：「麟、鳳、龜、龍謂之四靈。『冥靈』者，冥海之靈龜也。」（南華真經循本）案：羅說是，李頤注「木名」，非。

〔四〕此大年也：這四字通行本脫落。陳碧虛闕誤引成玄英本有「此大年也」四字，與上文「此小年也」正相對文，當據補上。



劉文典說：「此大年也」四字舊效。：案此四字，所以結「楚之南有冥靈者」之義，正與上文「此小年也」相對。疏：「故謂之大年也。」是成所見本，塙有「此大年也」四字，今據補。「案劉說可從。王叔岷亦說：「今本掠此四字，則文意不完。」

〔五〕彭祖：傳說上有名的長壽人物。各家記聞不一，或說年七百歲，或說八百歲。

### 今 譯

小知不能了解大知，壽命短的不能了解壽命長的。怎麼知道是這樣呢？朝生暮死的蟲子不知道一個月的時光，春生夏死、夏生秋死的寒蟬，不知道一年的時光，這就是「小年」。楚國南邊有一隻靈龜，以五百年為一個春季，五百年為一個秋季；上古時代有一棵大椿樹，更以八千年為一個春季，八千年為一個秋季，這就是「大年」。彭祖到現在還以長壽而傳聞於世，衆人都想比附他，豈不是可悲歎嗎？

湯之問棘〔一〕也是已：

湯問棘曰：「上下四方有極乎？」

棘曰：「無極之外，復無極也〔二〕。窮髮〔三〕之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者〔四〕，其名爲鯤。有鳥焉，其名爲鵬，背若太山〔五〕，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角〔六〕而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳〔七〕笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞〔八〕而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？』」

此小大之辯也〔九〕。

### 注釋

〔一〕湯之問棘〔二極〕：棘，湯時賢人。湯之問棘的故事，見於列子黃帝篇，作夏革。「革」「棘」古同聲通用（郭慶藩說）。

清馬其昶說：「案『湯問棘』，詳列子湯問篇。凡冥靈、大椿及鯤鵬云云，乃是總括其說，略同於諧而再見者，以湯棘皆古賢聖，言足取信。寓言篇所謂重言者，此其例也。述諧意在積厚，述湯問意在小大之辯。」（莊子故）

近人聞一多說：「此句與下文語意不屬，當脫湯問棘事一段。」唐僧神清北山錄曰：「湯問革曰：『上下四方有極乎？』革曰：『無極之外，復無極也。』」僧慧寶注曰：「語在莊子，與列子小異。」案革、棘古字通，列子湯問篇正作「革」。神清所引，其即此處佚文無疑。惜句多省略，無從補入。（莊子內篇校釋，在古典新義內）

〔二〕湯問棘曰：「上下四方有極乎？」棘曰：「無極之外，復無極也。」這二十一字原缺，依聞一多之說，據唐僧神清北山錄引增補。關鋒內篇譯解本即依聞說據神清所引佚文補入。「窮髮之北」以下（至「彼且奚適也」一段）承「復無極也」句，皆為棘語，關本標點略誤。

〔三〕窮髮：不毛之地。「髮」，指草木。

〔四〕修：長。

〔五〕太山：世德堂本作「泰山」。在山東泰安縣北。

〔六〕扶搖羊角：「羊角」，旋風。

馬叙倫說：「按御覽九引此文，注曰：『扶搖，羊角風也。今旋風上如殺羊角也。』不知何家莊子注語。其義則

以『旋風』釋『羊角』，以『羊角』釋『扶搖』。『扶搖』與『羊角』均爲回旋之風，疑『羊角』是古注文，誤入正文。音義獨引司馬說，疑崔、李諸家無之。馬說可存。

〔七〕斥鴳(yàn)：指池澤中小麻雀。「斥」，池(廣雅釋地)；小澤(司馬注)。「鴳」，字亦作鷃(釋文)，卽雀。

〔八〕切(yì)：周人以七尺爲一切。

〔九〕此小大之辯也：本書多借「辯」爲「辨」(奚侗莊子補注)。後文「辯乎榮辱之境」的「辯」，亦借爲「辨」。

朱桂曜說：「徐幹中論云：『辯者別也。』大與小有別，蜩鴳之不知大鵬，正如秋水篇『埳井之龜』不知『東海之鼈』，皆以喻『小知不及大知』。……宋玉答楚襄王問亦以鯢鷃不知鷓鴣，喻世俗之民不知臣之所爲。……而郭象以爲無小無大，各安其天性，正與莊意相反。主旨既繆，徒逞游說，使莊子之書愈解而愈晦者，郭象清談之過也。」

王仲鏞說：「大鵬的形象高大雄偉，翱翔天海；蜩與學鳩、斥鴳的形象微末委瑣，上下蓬蒿，這本是以鮮明的『小大之辯』(同辨，區別)來說明『小知(智)不及大知(智)』。可是，向秀、郭象却從這裡歪曲了莊子的原意，附會『齊大小』、『均異趣』的道理。」

## 今譯

湯問棘也有這樣的話：

湯問棘說：「上下四方有極限嗎？」

棘說：「無極之外，又是無極！不毛之地的北方，有一個廣漠無涯的大海，就是天然的大池。那裏有一條魚，它的寬度有幾千里，沒有人知道它有多長，它的名字叫做鯤。有隻鳥，它的名字叫做鵬，鵬

的背像泰山，翅膀像天邊的雲，乘着旋風而直上九萬里的高空，超絕雲氣，背負青天，然後向南飛翔，而往南海。小澤裏的麻雀譏笑它說：『它愛到那裏去呢？我騰躍而上，不過幾丈就落下來，在蓬蒿叢中飛來飛去，這也是盡了飛躍的能事。而它究竟要飛到那裏去呢？』這就是小和大的分別。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者〔二〕，其自視也亦若此矣〔三〕。而宋榮子〔四〕猶然〔五〕笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也〔六〕。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行〔七〕，泠然〔八〕善也，旬有五日而後反〔九〕。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待〔一〇〕者也。

若夫乘天地之正〔二〕，而御六氣之辯〔三〕，以遊无窮者，彼且惡乎待哉〔三〕！  
故曰，至人无己〔四〕，神人无功，聖人无名。

## 注釋

〔一〕比：合（釋文引李頤說）

〔二〕德合一君而徵一國：「而」字郭慶藩認爲當讀爲「能」（詳見莊子集釋）。「而」「能」古字固通用，然此處「而」字不必作「能」字解，仍當依成疏讀「而」爲轉語。

〔三〕其自視也亦若此矣：「其」指上述三等人，「此」指上文蜩鳩、斥鴳囿於一隅而沾沾自喜。

郭象說：「亦猶鳥之自得於一方。」

清周拱辰說：「不獨鳥有斥鴳也；儒之斥鴳多矣！各懷其是而沾沾自喜。」（南華真經影史）

福永光司說：「這些人就是那搶上榆枋又投回地面的學鳩，就是那在習慣與情性之中頻頻鼓着翹膀的蝟。他們安住在常識層面的價值與規範之世界，將這一角世界當作世界之全，而埋沒其中。他們畢竟與自己原係何種存在？人之『應然』爲何？人之根源真實的生涯是何物這等問題全不相及。」

〔四〕宋榮子：爲稷下早期人物，生當齊威、宣時代，大約是紀元前四〇〇至三二〇年間人（汪奠基中國邏輯思想史料分析宋鉞的名辯思想五〇頁）。本書天下篇、荀子非十二子篇作宋鉞（ping 平），孟子告子篇作宋慳（jing 經）。

韓非子顯學篇作宋榮。宋鉞、宋慳、宋榮是一個人（見唐鉞尹文和尹文子，收在古史辨第六冊），「慳」與「鉞」聲固相近，「榮」與「鉞」聲亦相近（俞樾春在堂全書俞樾雜纂莊子人名考）。根據天下篇，宋慳學派的思想要點是：倡導上下均平；去除人心的固蔽；「見侮不辱，救民之鬥」；「情欲寡淺」；「禁攻寢兵」。是位傑出的反戰思想家。

〔五〕猶然：喜笑的樣子。「猶」，卽「繇」，古今字（郭璞注禮記樂記）。爾雅釋詁：「繇，喜也。」（見馬敘倫、蔣錫昌引）

〔六〕數數然：汲汲然，急促的樣子。

〔七〕列子御風而行：故事見於列子黃帝篇。列子，卽列禦寇，爲春秋時代鄭國思想家。先秦典籍，如莊子、尸子、韓非子、呂氏春秋、戰國策並稱其言舉其事。呂氏春秋不二篇說：「子列子貴虛。」漢書藝文志：道家有列子八篇。今所存本乃劉向所校「新書」之殘缺，雜亂者，其書非禦寇自著，爲其門人與私淑弟子所記述；非全爲後人所僞託（嚴靈峯列子章句新編自序）。

嚴靈峯先生說：「按：列子黃帝篇云：『列子師老商氏友伯高子，進二子之道，乘風而歸。』隨風東西，猶木葉

幹殼，竟不知風之乘我邪？我乘風邪？『這顯然地，莊子引列子『乘風』之事以為說，藉明有待與無所待之理。足證此文亦係列子先於莊子。』（列子新書辨惑——辯列子書不後於莊子書）案：近人多誤現存列子為晉人偽託，嚴著長文駁斥，論據充足，可澄清梁啟超、馬叙倫、胡適諸臆說。

〔八〕冷然：飄然（林希逸注）；輕妙之貌（郭象注）。

〔九〕反：同返。御覽九引「反」作「返」（見劉文典補正、王叔岷校釋）。

〔一〇〕有所待：有所依待。即有所拘束，致精神不得自主，心靈不得安放。

徐復觀先生說：「人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。即會受到外力的限制甚至支配。這種牽連，稱之為『待』。」（中國人性論史三八九頁）

王興華說：「『有待』就是指人的某種願望和要求的實現，需要具備一定的客觀條件，這些條件往往成為對人們『自由』的束縛。」（相對主義是莊子哲學思想的核心，見哲學研究一九八一年三期）

〔一一〕乘天地之正：即是順萬物之性（郭注）；即自然之道（蔣錫昌說）。「正」，指自然之性（王力古代漢語三五四頁）。案「正」亦猶今所謂規律、法則。「天地之正」，即天地的法則，亦即自然的規律。

徐復觀先生說：「乘天地之正，郭象以為『即是順萬物之性』，……人所以不能順萬物之性，主要是來自物我之對立；在物我對立中，人情總是以自己作衡量萬物的標準，因而發生是非好惡之情，給萬物以有形無形的干擾。自己也會同時感到處處受到外物的牽掛、滯礙。有自我的封界，才會形成我與物的對立；自我的封界取消了（無己），則我與物冥，自然取消了以我為主的衡量標準，而覺得我以外之物的活動，都是順其性之自然。」（中國人性論史三九四頁）

〔三〕六氣之辯：六氣的變化。

司馬彪說：「六氣，陰陽風雨晦明也。」

郭慶藩說：「辯讀爲變。廣雅：『辯，變也。』『辯』『變』古通用。」

〔三〕惡乎待哉：有什麼依待的呢？

束景南說：「達到『無待』的途徑，莊子在逍遙遊裡並沒有正面回答，……就莊子人生觀的『骨架』來說，是『有待』（物我相待）→待『道』（乘天地之正御六氣之辯）→無待（無己、無功、無名），也就是『不自由』→待『道』→『逍遙遊』。至於待『道』的方法（途徑），就是在人間世、大宗師中所說的『心齋』、『坐忘』、『守宗』那一套內心功夫。」

（論莊子哲學體系的骨架，見一九七九年十一月哲學研究）

〔四〕无己：意指沒有偏執的我見；即去除自我中心；亦即揚棄爲功名束縛的小我，而臻至與天地精神往來的境界。

徐復觀先生說：「莊子的『無己』，與慎到的『去己』，是有分別的。總說一句，慎到的『去己』，是一去百去；而莊子的『無己』，讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上昇到自己與萬物相通的根源之地。」（人性論史三九五頁）

束景南說：「『無己』，主要反映了莊子去知去欲的認識觀；『無功』，主要反映了莊子『無爲』的政治觀；『無名』，主要反映了莊子獨善其身的人生觀。」

## 今 譯

有些人才智可以擔任一官的職守，行爲可以順着一鄉的俗情，德性可以投合一君的心意而取得一國的信任，他們自鳴得意也就好像小麻雀一樣。而宋榮子不禁嗤笑他們。宋榮子能够做到整個世界

都誇讚他却不感到奮勉，整個世界都非議他却不感到沮喪。他能認定內我和外物的分際，辨別光榮和恥辱的界限。就這樣罷了！他對於世俗的聲譽並沒有汲汲去追求。雖然這樣，但他還有未曾樹立的。列子乘風遊行，輕巧極了，過了十五天而後回來。他對於求福的事，並沒有汲汲去追求。這樣雖然可免於步行，但畢竟有所依待。

若能順着自然的規律，而把握六氣的變化，以遊於無窮的境域，他還有什麼依待的呢！所以說：『至人無己』，『神人無功』，『聖人無名』。

## 二

堯讓天下〔一〕於許由〔二〕，曰：『日月出矣，而燭火〔三〕不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌〔四〕，其於澤也，不亦勞乎！夫子立〔五〕，而天下治，而我猶尸〔六〕之，吾自視缺然〔七〕。請致天下。』

許由曰：『子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將爲名乎？名者實之賓也〔八〕。吾將爲賓乎？鷦鷯〔九〕巢於深林，不過一枝；偃鼠〔一〇〕飲河，不過滿腹。歸休乎君，予无所用天下爲！庖人雖不治庖，尸祝〔一一〕不越樽俎〔一二〕而代之矣。』

### 注釋

〔一〕堯讓天下：堯，儒家理想的聖王。號陶唐氏（漢書臣瓚注：堯初居唐後居陶，故曰陶唐。）關於堯號陶唐，古來



注解紛歧，近人更疑是戰國儒家臆說，可參看楊寬中國上古史導論第九編（收入古史辨第七冊）、童書業帝堯陶唐氏名號溯源（古史辨第七冊下編）等文。顧頡剛不僅懷疑堯和唐的關係，且進一步認為「堯、舜、禹都是冥漠中獨立的個人，非各裝在一個着實的地方，不足以使得他們的地位鞏固。」（見古史辨第一冊）顧氏之言，引發了多人討論。關於堯讓之事，最早見於尚書堯典，然近人多疑堯典為後儒託造。禪讓之說，早自荀子已大加批評，今人疑風尤盛。

荀子說：「世俗之為說者曰：『堯舜擅讓。』是不然：天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣！……夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也。」（正論篇）

韓非子說：「舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之！」（說疑篇）案韓非以為堯舜只是逼伐，並非禪讓。

顧頡剛說：「詩經中有若干禹，但堯舜不曾一見。尚書中除了後出的堯典、皋陶謨有若干禹，但堯舜也不曾一見。故堯舜的傳說，禹先起，堯舜後起，是無疑義的。」（古史辨第一冊一二七頁）

童書業說：「堯舜禪讓說經墨家的鼓吹，漸漸成熟，流入了儒家的學說中，儒家本來是富於整齊增飾故事的，本領的，他們既漆出舜禹禪讓的故事來，於是堯、舜、禹成爲禪讓故事中的三尊偶像。」（帝堯陶唐氏名號溯源，古史辨第七冊下編二二頁）

〔二〕許由：傳說中人物。隱人，隱於箕山（釋文）。箕山在今河南登封縣南。司馬遷曾登箕山，上有許由冢（史記伯夷列傳）。

近人楊寬說：「徐無鬼篇云：『齧缺遇許由，曰：『子將奚之？』曰：『將逃堯。』』外物篇云：『堯以天下讓許由，許由」

由不受。『此許由辭讓天下之說，爲前此載藉所不見。』莊子寓言十九，論者以此爲寓言，非事實。』(中國上古史導論第十三篇，見古史辨上編三四五頁)

〔三〕燭(Jio. 厥)火：小火。

陸德明說：「本亦作『燭』，一云：燭火，謂小火也。」

〔四〕浸(Jin. 禁)灌：浸潤漸漬之謂(郭慶藩說)；灌溉的意思。

〔五〕立：即初文「位」字(馬敘倫說)。

〔六〕尸：主。

〔七〕缺然：歉然(陳啓天說)。

〔八〕名者實之賓也：名是實的賓位(張默生新釋)。

〔九〕鷦(Jiao. 交)鷦(Liao. 僚)：小鳥(李頤注)；俗名「巧婦鳥」(成疏)。

〔十〕偃(Yan. 偃)鼠：一名隱鼠，又名黚鼠，即田野地行鼠。

王叔岷先生說：「初學記二九引『偃』作『鷽』，『鷽』即『偃』之俗。」

〔二〕尸祝：對神主掌祝的人；即主祭的人。

〔三〕樽(Zun. 尊)俎(Zu. 阻)：「樽」，酒器。「俎」，肉器。「樽俎」指廚事。

## 今譯

堯把天下讓給許由，說：「日月都出來了，而燭火還不熄滅，要和日月比光，不是很難麼！及時雨都降落了，而還在挑水灌溉，對於潤澤禾苗，豈不是徒勞麼！先生一在位，天下便可安定，而我還佔着這

個位子，自己覺得很慚愧，請容我把天下讓給你。」

許由說：「你治理天下，天下已經安定了。而我還來代替你，我爲着名嗎？名是實的賓位，我爲着求賓位嗎？小鳥在深林裏築巢，所需不過一枝；偃鼠到河裏飲水，所需不過滿腹。你請回吧！我要天下做什麼呢？厨子雖不下厨，主祭的人也不越位去代他來烹調。」

肩吾問於連叔〔一〕曰：「吾聞言於接輿〔二〕，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭〔三〕，不近人情焉〔四〕。」

連叔曰：「其言謂何哉？」

曰：「藐〔五〕姑射之山〔六〕，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約〔七〕若處子〔八〕；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外〔九〕。其神凝〔一〇〕，使物不疵癘〔一一〕而年穀熟。」吾以是狂〔一二〕而不信也。」

連叔曰：「然！瞽者〔一三〕无以與乎文章之觀，聾者无以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉〔一四〕？夫知亦有之。是其言也〔一五〕，猶時女也〔一六〕。之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一〔一七〕，世蘄乎亂〔一八〕，孰弊弊焉以天下爲事！之人也，物莫之傷，大浸稽天〔一九〕而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯分分然以物爲事〔二〇〕。」

### 注 釋

〔一〕肩吾問於連叔：肩吾、連叔，古時修道之士。歷史上是否實有其人，已不可考。在莊子筆下出現的人物，都經他盡意刻畫過的，或憑空塑造，或根據一點史實線索加以裝扮。莊子這本書，「寓言十九」，舉凡山川人物，鳥獸蟲魚，無一不是他手中的素材。許多歷史名人都成了他導演的工具，例如孔子，這位儒家的泰斗，在莊子筆下却經常變成了一個道家的門徒（有些人還以為莊子在揚孔）。其實任何人、物都只是借來表達莊子自己哲學思想的傳聲具罷了！本書中的人名，仍依舊注略作簡介，讀者不必考慮他們的真實性問題。

林希逸說：「肩吾、連叔，皆未必實有此人，此皆寓言，亦不必就名字上求義理，中間雖有一二亦可解說，而實不皆然也。」

〔二〕接輿：楚國隱士，高士傳以為姓陸名通，字接輿。論語微子篇曾錄他的言行。這裡作為莊子筆下的理想人物。唐成玄英說：「接輿者，姓陸，名通，字接輿，楚之賢人隱者也，與孔子同時。而佯狂不仕，常以躬耕為務，楚王知其賢，聘以黃金百鎰，車駟二乘，並不受。於是夫負妻戴，以遊山海，莫知所終。」

〔三〕大有逕庭：太過度，太離題。

林希逸說：「逕庭」，只言疆界遙遠也。「大有」，甚有也。」

清宣穎說：「逕」，門外路也。「庭」，堂前地也。勢相遠隔。今言「大有逕庭」，則相遠之甚也。」（南華真經）

〔四〕不近人情：不附世情（成疏）；言非世俗所常有（林希逸說）。

〔五〕藐：遙遠的樣子。

〔六〕姑射之山：神話中的山名。

〔七〕綽約：輕盈柔美。

〔八〕處子：處女。

〔九〕乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外：謂與天地精神往來（陳啓天說）。

〔一〇〕神凝：精神專注。

〔一一〕疵癘：疾災。

〔一二〕狂：借爲誑。

〔一三〕瞽（gǔ）古者：沒有眼珠的瞎子。

〔一四〕豈唯形骸有聾盲哉：闕誤引天台山方瀛觀古藏本「盲」作「瞽」（馬敘倫說）。

福永光司說：「他們稱肉體上視覺機能的障礙者爲瞽，聽覺機能障礙者爲聾；但瞽與聾並不只限于肉體上才有，精神上也一樣有，他們正是精神上的瞽者、精神上的聾者……他們的精神對於至大的世界是瞎了眼的，對於根源的『一』的世界是聾了耳的；因之，他們只能固執事象之表面的差別與對立，繫情于詞令之修飾等末端的變換。」（莊子第三章迷惑的世人，陳冠學中譯）

〔一五〕是其言也：指上文「心智亦有聾盲」幾句話。

清武延緒說：「按『其』字，即指上瞽聾云云而言。」（莊子札記）

〔一六〕時女：「時」，同是。「女」，同汝。指肩吾。

林希逸說：「『時』，是也。『女』，與汝同。前後解者，皆以此『時女』爲『處子』，故牽強不通其意。蓋謂如此言語，豈是汝一等人能之。」

明焦竑說：「『時』，是也。『女』，即汝字。謂智有聾盲，即汝之狂而不信者是也。」（莊子翼）

近人奚侗說：「釋文引司馬云：『時女猶處女也。』向云：『時女，虛靜柔順，和而不喧，未嘗求人而爲人所求也。』兩說皆謬。『時』，借作『之』，『女』，讀爲『汝』，肩吾也。『是其言也』，乃指上『豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之』之語，猶之汝也。『之』爲助詞，謂是言乃似汝也。」（莊子補注）按舊注多誤，以上各說爲是。

〔二七〕旁礴萬物以爲一：「旁」，字又作「磅」（釋文）。吳澄內篇訂正本「旁」亦作「磅」。「旁礴」，猶混同（司馬彪說）；一說廣被之意（李楨說）。近人有以「旁礴萬物以爲一世」爲讀，「一世」連讀，不妥。

奚侗說：「近人治莊子者，如李楨、王先謙均以『一世』連讀，而讀『爲』爲去聲（宣穎亦如此讀），然上文既言神人將爲一世，下文言孰弊弊焉以天下爲事，則上下文自矛盾矣。郭注：『世以亂故求我』，釋文出『世蘄』二字爲之音義，文選吳都賦劉淵林注引莊子曰：『將磅礴萬物以爲一』，可見古無有以『一世』連讀者。」按：奚說可取。淮南子俶真訓：「旁薄爲一，而萬物大優。」正引自本文「旁礴萬物以爲一」之語。

〔二八〕世蘄乎亂：「亂」字，宜從郭注作常義解。近人多訓「亂」爲「治」，似不合莊子原意（陳啓天說）。接近人姚鼐（莊子章義）、王先謙（集解）、馬敘倫（義證）、于省吾（新證）、張默生（新釋）等均訓「亂」爲「治」。然作常義解，於義爲長。「世蘄乎亂」，意指世人爭功求名，紛紛擾擾；黨派傾軋，勾心鬥角，所以說求亂不已。

〔二九〕大浸稽天：大水滔天。「浸」，水。「稽」，及。

〔三〇〕孰肯分分然以物爲事：「分分然」三字原缺，依淮南子俶真訓補上。

王叔岷先生說：「此與上文『孰弊弊焉以天下爲事』對言，『孰肯』下疑有脫文，淮南俶真篇：『孰肯分分然以物爲事也。』卽用此文，當補『分分然』三字與上文句法一律。」王說可從，當據淮南俶真訓增補。

今譯

肩吾問連叔說：「我聽接輿談話，大而無當，一說不回頭。我驚駭他的言論，好像銀河一般漫無邊際，高深莫測，不合世情。」

連叔說：「他說的是什麼呢？」

肩吾說：「他說：『在遙遠的姑射山上，住了一個神人，肌膚有若冰雪一般潔白，容態有如處女一般柔美；不吃五穀，吸清風飲露水；乘着雲氣，駕御飛龍，而遨遊於四海之外。他的精神凝聚，使物不受災害，穀物豐熟。』我認爲是發誑言，所以不以爲信。」

連叔說：「當然啦！『瞎子無法和他共賞文彩的美觀；聾子無法和他共賞鐘鼓的樂聲。豈只是形骸有聾有瞎嗎？心智也有的啊！』——這個話，就是指你而言的呀！那個神人，他的德量，廣被萬物合爲一體，人世喜紛擾，他怎肯勞勞碌碌去管世間的俗事呢！這種人，外物傷害不了他，洪水滔天而不會被溺斃，大旱使金石熔化、土山枯焦而他不會感到熱。他的塵垢粃糠，也可以造成堯舜，他怎肯紛紛擾擾以俗物爲務呢！」

宋〔一〕人資章甫〔二〕而適諸越〔三〕，越人斷髮文身，无所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子〔四〕藐姑射之山，汾水之陽〔五〕，窅然〔六〕喪其天下焉。

注釋

〔一〕宋：今河南睢縣。殷後，微子所封。

〔二〕資章甫：「資」，貨，賣。「章甫」，殷冠（李頤說）。

〔三〕諸越：今浙江紹興一帶。「諸」、「於」古通，越人自稱「於越」。御覽六八五引「諸」作「於」（馬敘倫說）。

李楨說：「『諸越』，猶云『於越』。廣雅釋言：『諸，於也。』禮記射義注：『諸，猶於也。』是疊韻假借。」（見郭慶藩

集釋引）

〔四〕四子：舊注以「四子」為王倪，齧缺，被衣，許由（司馬彪、李頤注）。這是寓言，不必指特定的人物。

李楨說：「四子本無其人，徵名以實之則鑿矣。」

〔五〕汾水之陽：汾水出太原，今莊子寓言（釋文）。「陽」，指北面。

〔六〕窅（yǎo）然：猶悵然（李頤說）；茫茫之意（林希逸說）。

今譯

宋國人到越國販賣帽子，越人剪光頭髮，身刺花紋，用不着它。

堯治理天下的人民，安定海內的政事，往遙遠的姑射山上，汾水的北面，拜見四位得道之士，不禁茫然忘其身居天下之位。

三

惠子〔一〕謂莊子曰：「魏王〔二〕貽我大瓠〔三〕之種，我樹之成而實五石〔四〕，以盛水漿，其



堅不能自舉也；剖之以爲瓢，則瓠落無所容〔五〕。非不呶然〔六〕大也，吾爲其無用而培之。」  
莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手〔七〕之藥者，世世以汧澼絀〔八〕爲事。客聞之，請買其方以百金〔九〕。聚族而謀曰：『我世世爲汧澼絀，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說〔一〇〕吳王。越有難〔一一〕，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於汧澼絀，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮〔一二〕以爲大樽〔一三〕而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心〔一四〕也夫！」

### 注 釋

〔一〕惠子：姓惠名施，宋人，做過梁惠王宰相，是莊子的好友。他認爲萬物流變無常，因此一個東西不可能有相當固定的時候；他說：「日方中方睨，物方生方死。」他認爲任何東西的性質都是相對的，因此事物之間，也就沒有絕對的區別；他說：「天和地一樣低，山和湖一樣平。」（「天與地卑，山與澤平。」）他用詭論的方式說明天地萬物是一體的；他主張：「汜愛萬物，天地一體。」惠施的著作沒有傳下來，僅莊子天下篇中記述了他十項的論點。惠施是「名家」的重要人物。在本書中，常記述他和莊子在觀點上的論辯。

〔二〕魏王：即魏惠王，姓魏名罃，因魏都遷大梁，所以又稱梁惠王。惠是謚號。

〔三〕瓠（hú）：葫蘆。

〔四〕石（dàn）：爲「石」省。《說文》：「石，百二十斤。」

〔五〕瓠落無所容：指瓠太大無處可容。「瓠落」，猶廓落（釋文引簡文說），大。

〔六〕 呬(xiao消)然：虛大的樣子。

俞樾說：「文選謝靈運初發都詩李善注引此文作『呬』，當從之。爾雅釋天：『玄呬，虛也。』虛則有『大』義，故曰：『呬然大也。』釋文引李云：『号然，虛大貌。』是固以『呬』字之義說之。」

〔七〕 龜手：氣候嚴寒，手皮凍裂如龜紋。

〔八〕 泚(ping瓶)泚(ping臂)統(kuang礦)：漂洗絲絮。

成玄英疏：「『泚』，浮；『泚』，漂也。『統』，絮也。」

清盧文弨說：「疑『泚泚』是擊絮之聲。『泚泚』二字本雙聲，蓋亦象其聲也。」（引自郭慶藩莊子集釋）

〔九〕 請買其方以百金：以「字原缺。碧虛子校引江南古藏本「百」上有「以」字。舊闕，有「以」字文較順（劉文典說）。當據補。

〔十〕 說(shui稅)：遊說。

〔二〕 越有難：越國兵難侵吳（成疏）。「難」，亂事，指軍事行動。「越有難」，等於說越人侵（王力古代漢語三五五頁）。

〔三〕 慮：爲「據」省（馬敘倫說）。文選謝靈運永初三年七月十六日之郡初發都詩注引「慮」作「據」（劉文典、王叔岷說）；作「慮」是故書。「慮」，猶結綴（司馬注），卽縛繫之意。舊注有作思、謀解，非。

朱桂曜說：「天道篇：『知雖落天地，不自慮也。』『慮』亦『落』也。『落』同『絡』。」

〔三〕 樽：南人所謂腰舟（成疏）。

司馬彪說：「樽如酒器，縛之於身，浮於江湖，可以自渡。」

〔四〕 蓬之心：喻心靈茅塞不通。

惠子對莊子說：「魏王送我一棵大葫蘆的種子，我種植成長而結出果實有五石之大；用來盛水，它的堅固程度却不能自勝；把它割開來做瓢，則瓢大無處可容。不是不大，我認爲它沒有用處，就把它打碎了。」

莊子說：「你真是不善於使用大的東西啊！有個宋國人善於製造不龜裂手的藥物，他家世世代代都以漂洗絲絮爲業。有一個客人聽說這種藥品，願意出百金收買他的藥方。於是聚合全家來商量說：『我家世世代代漂洗絲絮，只得到很少的錢，現在一旦賣出這個藥方就可獲得百金，就賣了罷！』這個客人得到藥方，便去遊說吳王。這時越國犯難，吳王就派他將兵，冬天和越人水戰，大敗越人，於是割地封賞他。同樣一個不龜裂手的藥方；有人因此得到封賞，有人却只是用來漂洗絲絮，這就是使用方法的的不同。現在你有五石容量的葫蘆，爲什麼不繫着當作腰舟而浮遊於江湖之上，反而愁它太大無處可容呢？可見你的心還是茅塞不通啊！」

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗〔一〕。其大本擁腫〔二〕而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也。」

莊子曰：「子獨不見狸狌〔三〕乎？卑身而伏，以候敖者〔四〕；東西跳梁〔五〕，不辟〔六〕高下；中於機辟〔七〕，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能爲大矣，而不能執鼠。今子有

大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉，廣莫之野，彷徨（八）乎无爲其側，逍遙（九）乎寢卧其下。不夭斤斧，物无受害者，无所可用，安所困苦哉！」

注釋

〔一〕 樗(chū)初：落葉喬木，木材皮粗質劣。

成玄英疏：「樗，栲漆之類，嗅之甚臭，惡木者也。」

〔二〕 擁腫：木瘤盤結。

奚侗說：「擁」當作癰。說文：「癰，腫也。」言其形盤結如癰腫然。」

〔三〕 狸狴(shèng生)：「狸」，即猫。「狴」，同鼬，即鼬鼠，俗名黃鼠狼。

司馬彪說：「狴，独也。」按「独」即鼬。

朱桂曜說：「『狸』可訓猫，若『狴』則訓独矣。『狸』亦作狸，廣雅釋獸：『狸，猫也。』秋水篇：『麒麟驂騑，一日而馳千里，捕鼠不如狸狴。』御覽引尸子：『使牛捕鼠不如猫狴之捷。』狸狴即猫狴也。」

〔四〕 敖者：「敖」，音遨(司馬彪說)；遨即敖之俗(王叔岷說)。「敖者」，遨翔之物，指鷄鼠之類。

近人楊樹達說：「說文六篇下出部云：『敖，出遊也。』从出，从放。『此』『敖』字正用本義。」(莊子拾遺)

〔五〕 跳梁：猶走躑(成疏)。

蔣錫昌說：「按『梁』與『掠』通。尚書大傳『故爾梁遠』注：『梁讀爲掠。』是其證。左氏昭二十年傳『輸掠其聚』注：『掠，奪取也。』……此言狸狴東西跳躍，奪取雞鼠之類也。」

〔六〕 不辟：「辟」，同避。

〔七〕機辟：捕獸器。

成玄英疏：「謂機關之類也。」

郭慶藩說：「辟疑爲繫之借字。」

王先謙說：「辟，所以陷物。鹽鐵論刑法篇：『辟』陷設而當其蹊。』與此同義。」（莊子集解）

〔八〕彷徨：徘徊，遊行自得。

〔九〕逍遙：優遊自在。

### 今譯

惠子對莊子說：「我有一棵大樹，人家都叫它做『樗』。它的樹幹木瘤盤結而不合繩墨，它的小枝彎彎曲曲而不合規矩，生長在路上，匠人都不看它。現在你的言論，大而無用，大家都拋棄。」

莊子說：「你沒有看見貓和黃鼠狼嗎？卑伏着身子，等待出遊的小動物；東西跳躍掠奪，不避高低；往往踏中機關，死於網羅之中。再看那犛牛，龐大的身子好像天邊的雲，雖然不能捉老鼠，但它的功能可大了。現在你有這麼一棵大樹，還愁它無用，爲什麼不把它種在虛寂的鄉土，廣漠的曠野，任意地徘徊在樹傍，自在地躺在樹下。不遭受斧頭砍伐，沒有東西來侵害它。無所可用，又會有什麼禍害呢？」

果满的本性所起。

本篇所选，一是《华严金狮子章》，此文以金狮子作比喻，全面而通俗地介绍了华严思想，但因要照顾到金体狮子相之比喻，所以更多的是谈理事无碍境界，本书在“导读”中适当补充了相应文字的事事无碍境界之内涵。二是《华严经探玄记》，阐述法藏的“性起”思想。

## （一）金体狮相，无尽缘起——《华严金狮子章》

### 【题解】

《华严金狮子章》，唐代法藏撰，收在《大正藏》第四十五册。本论以金狮子为比喻，说明华严宗的法界缘起之理。关于本书的撰述由来，依《宋高僧传》第五卷所载，贤首大师法藏奉武则天之命，至长生殿说华严妙旨。但武后听后犹茫然不解，大师乃指殿隅金狮子作比喻，解释无尽缘起之玄旨、六相圆融之奥秘，武后遂豁然开悟。后结集其语而编成此书。

法藏(643—712)，唐代僧，为华严宗第三祖，武后赐号贤首。法藏以弘扬《华严经》为己任，一生宣讲《华严经》三十余遍，又注释《楞伽经》、《密严经》、《梵网经》、《大乘起信论》等经论；并仿天台，建立自宗的判教理论，将佛教各种思想体系分类为五教十宗，而推崇华严宗为最高境界。

初明缘起，二辨色空，三约三性，四显无相，五说无生，六论五教，七勒十玄，八括六相，九成菩提，十入涅槃。

### 【导读】

本论共分十节。其中，“五教”、“十玄”、“六相”，为华严宗特有之理论；其他内容，本也可用华严宗特有理论加以阐释，如“缘起”，可从性起缘起来谈；“三性”，华严宗也有特定的说法；但从本论所说来看，这些部分大体还没有华严宗的特色，而是用一般的观念在论述。这可能是由于本论追求的是通俗易懂的效果，故而借助金狮子之比喻，从其他教派的一般说法出发，一步步地过渡到自宗特有的说法上。

## 明缘起<sup>①</sup>第一

谓金<sup>②</sup>无自性<sup>③</sup>，随工巧匠缘，遂有师子相起。起但是缘，故名缘起<sup>④</sup>。

### 【注释】

① 缘起：“缘起”是佛教的基本思想，但佛教各宗对“缘起”的阐述不尽相同。华严宗的“缘起”思想是法界缘起，或称重重无尽缘起，但此处所谈，只是佛教一般的缘起观。

② 金：金狮子是以金为体，狮子为相。以金狮子为比喻，说明法界缘起时，金体代表真如。在《约三性第三》中说：“金性不变，故号圆成。”“圆成”即唯识宗的三自性理论中的圆成实自性，指真如。但接下来的“真如不守自性，随缘生起万法”的思想，却不是唯识宗的，而是真常唯心论的思想，是唯识宗不能同意的。华严宗也属真常唯心论体系，在其判教中，将唯识宗放在较低的层次上，而自宗属最高的层次，是圆教，故可将较其低层次的思想有选择地吸收到自己的体系中，所以也借用唯识宗的三自性理论来说明问题。

③ 自性：“自性”有时通“自相”，指事物特定的形象，此句就是如此。“金”没有固定不变的形象，可做成各种金器。但净源的《金狮子章云间类解》（以下简称《类解》）则解为：“金喻真如不守自性。”此时，“自性”指本性、本体。此比喻意谓：真如的本性是清净无为，现与妄缘结合，生起万事万物，不再清净无为了，也就是“不守自性”了。因此，“金无自性”，直接的意思是“金无自相”，比喻的意思是“金不守自性”。

④ 起但是缘，故名缘起：意谓狮子（或万法的）生起只是由于缘，所以称“缘起”。承迁的《大方广佛华严经金狮子章注》（以下简称《承迁注》）解此句：“结真理不动，动即事也。”此义若用《大乘起信论》的命题来表达，就是不变随缘。真如不变，但能随缘而起万法。

### 【导读】

第一节阐明缘起的道理。缘起，是说世界万物的生起，都是凭借一定的条件（缘），不存在独立自在之物（即不依赖其他条件而能自己生起、自己存在之物）。缘起论，是佛教的基本理论，体现了佛教不同于其他宗教和哲学的独特思想。但在佛教的发展中，缘起论也出现了多种形式，按华严宗的判法，有小乘（说一切有部）的业感缘起、瑜伽行派（法相唯识宗）的阿赖耶识缘起、法性宗（如《大乘起信论》）

的如来藏缘起(或真如缘起)、华严宗的法界缘起或重重无尽缘起。这些缘起论都有不同的内涵。

此段大意是:一块金子,并无固定不变的形象,可以做成金桌、金椅、金虎、金象,等等。现在凭借工匠的手艺,将它做成了金狮,于是就有狮子的形象显现。金狮子中,金是其本体,狮子是其形象。在形成金狮子时,金体并无变化,只是随工匠之“缘”而成狮子相。一切法之生起,也是如此,本体是真如,诸法是形象,真如并无变化,只是随“缘”而现起各种形象,即生成万物。故而一切法的生起只是由于“缘”,所以称“缘起”。

## 辨色<sup>①</sup>空第二

谓师子相虚<sup>②</sup>,唯是真金<sup>③</sup>。师子不有,金体不无,故名色空<sup>④</sup>。又复空无自相,约色以明<sup>⑤</sup>,不碍幻有<sup>⑥</sup>,故名色空。

### 【注释】

① 色:主要有两种意思:一是指物质,即“色、心”相对时,“色”指物质类现象,“心”指精神类现象。二是指颜色、光色。即物质类现象可分为色、声、香、味、触,其中的“色”,指颜色、光色类现象,如青、黄、赤等现象。而此处的“色”,可认为是指第一类的色,即物质。但更恰当的,或许是将此“色”,看作是“(形)相”、“现象”的代称。

② 师子相虚:“虚”即虚幻不实。因为在其他的缘下,同样可将金做成虎、象等相。此处的“师子相”可借指一切相、一切法。一切法只是现象上的存在,是一种虚幻的存在。

③ 唯是真金:因为去掉狮子的形象,剩下的就只是金了。此谓相是虚幻的,真如本体是真实不虚的。

④ 色空:即物质空、现象空。此“色空”,如文中所说,是指“师子不有”,即“师子相虚”,广义地说,是指一切相(一切色、一切法)“虚”幻不实。此“色空”与空宗的“缘起性空”中的“性空”有所不同。空宗说的“性空”,是指“一切法无自性”(即无实有本体),而本论说“金体不无”(即性非毕竟空),“师子相”(“色”)以金为本体,故说其“色空”,只是指其“虚”幻不实。

⑤ 空无自相,约色以明:物质世界中的虚空没有形象,须借物质来明了。即从物质的边界处开始,在不存在物质的地方,都称为虚空。空宗说的“性空”也是如此,此“空”并非独立存在,本身没有形象;此“空性”就存在于事物中,须借事物在现象上的存在来明了(“空即是色”)。本论说的“色空”,如上所说,与空宗的“性空”有所差别,故“空无自相,约色以明”,只是指“师子相”的“色空”,不是一种独立



存在,而就表现为“狮子相”的虚幻不实。

⑥ 不碍幻有:“幻有”,在“缘起性空”中是指缘起的物质(色)、缘起的现象(法)。缘起的事物,虽然本性空,但在现象上还是存在,是一种“有”;但因其本性空,所以只是一种“幻有”。事物虽然本性空,但不妨碍其现象的有,所以“性空”不碍“幻有”。本论的意思则是:“狮子相”的“色空”,并不妨碍其“幻有”性的存在。

### 【导读】

此节论述色空。大意是:在金狮子中,其狮子形象虚幻不实,因为此金原本可以做成其他各种形象;去掉狮子的形象,或去掉其他各种形象,剩下的就只是金了。所以,狮子的形象表面上看是有,本质上没有;金之本体,则始终存在,这就称为“色空”,即狮子之色相空。而另一方面,狮子相之“色空”,也并不妨碍狮子相之存在(“有”),尽管这种“有”虚幻不实,仅是“幻有”。

须注意的是,此处的“色空”,与中观的“色即是空,空即是色”的“色空”,并不完全一致。后者的“色即是空”之“色空”,是“色”(物质)本性“空”,因其本性“空”,所以其现象上的“有”,只是“幻有”。而此论强调“金体不无”,故而“色空”并非是因为狮子相之本性(金体)空,而纯粹是因为狮子相之虚幻,仅是“幻有”。因此,两者的根本差别就在于:“色”或一切法之本性(真如),是真空还是实有。空宗坚持真如是真空,本论以金体比喻真如,就是强调真如实有。华严宗并在其判教理论中,将空宗的观点判为“大乘始教”,是一种较低层次的说法(详见下文)。

再换种说法,华严与中观,在“色”(及一切法)属“幻有”上是一致的,但为什么说其是“幻有”,两者的说法不一样。中观说“色”(及一切法)本性空,所以是“幻有”;华严说“色”(及一切法)的本性是实有之“金体”,故其作为现象,本身虚幻不实,所以是“幻有”。这种本性(金体或真如)实有的说法,体现了真常唯心论的特征。当然,华严的真如本性,在某种意义上也可说其是“空”,是“无自性”,因为此真如本性必须待因缘方能现起一切现象界。但就其是一切现象界生起之本体(此论中,金是狮子相生起的本体)来说,还是与中观(包括唯识)理论有着根本的不同。

此外,《承迁注》中指明了“色空”说之目的:“色者,悲也;空者,智也。观色即空,成大智,而不住生死;观空即色,成大悲,而不滞涅槃。能辩之智焕然明了。”故而,“色空”体现了“悲智不二”,即大乘佛教行者,以大智了知物质空、世间空、众生空,但仍以大悲入世度众生。

### 约三性<sup>①</sup>第三

狮子情有<sup>②</sup>,名为遍计;狮子似有<sup>③</sup>,名为依他;金性不变,故号圆成。

**【注释】** ① 遍计所执自性：即遍计所执自性。按《成唯识论》的解释，遍计所执自性是指人们对一切法（即一切事物）都认为其实有自性（即恒常不变的实体）。此实有自性是人们虚构出来的，是不存在的，这称为遍计所执自性。依他起自性，指一切法都是“依”各种条件（“他”缘）而生“起”。事物的生起有确定性，种瓜得瓜，种豆得豆，鸡不会生鸭，牛不会生羊。就此而言，依他起事物都有其“自性”，即事物的确定性和相互区别性。因此，这种依他起自性是有，而不是无。用唯识论的概念来说，依他起自性实际就是法的轨持性。但依他起自性之有，根本上说，只是一种“幻有”，因为其是缘起的，缘尽即散，并非永恒不变。圆成实自性是真如，或者说，实际是指真如的恒常不变性。唯识宗强调真如有体，是实有，普遍存在于一切法中，永恒不变。

② 师子情有：“情有”妄情，即错误的认识。“情有”，妄情计有，即错误的认识认为有，或妄执为有。“师子情有”，即人们看到那狮子相，认为它一直都是那样存在的，是实实在在的，不知它是由工匠做成的。同样，人们看到一切事物，不知它们是缘起的，而认为一直如此，是实实在在的，这就是遍计所执；而被执著的事物的实在性，就是遍计所执自性。

③ 似有：本性空，但现象上有，称为“似有”，亦即“幻有”。而这种现象上的有，是依他缘而生起，所以“名为依他”。如按唯识宗的观点，“情有”是将事物看成心外实法，此种执著，就是遍计所执；“似有”，即事物是在心内，是由心变现，似乎是外境，实际不是外境，这是“似有”。

**【导读】** 此节是以金狮子作比喻，论述三自性。看到金狮子，如认为此狮子“相”是实在的，有其“相”的不变之性（体），这就是遍计所执，其实在性就是遍计所执自性。此例可推广到一切法。因为假如就金狮子而言，人们或许都具备这样的知识，知道它是由工匠雕刻而成，也终有毁坏的一天，但对更基本的物质现象或精神现象，人们则容易产生实在性的错觉。如看到一道红光，人们就自然而然地会觉得它是实在的，有其不变的本体。这就是遍计所执（自性）。

再说依他起自性，仍以金狮子为例，那狮子“相”的实在性不存在，但那狮子“相”是存在的。工匠将一块金雕刻成金狮子，我们看到了那金狮子，这就是依他起自性。所以，那金狮子“相”是存在的，这是“有”；但狮子“相”没有实在性，没有“相”的本体（它是以金为本体），所以，此“有”仅是“似有”或“幻有”。

再说圆成实自性，狮子是由金雕刻而成，在雕刻之前，金存在，只是以其他相存

在；雕刻成狮子后，金仍存在，存在于狮子相中；未来金狮子毁坏，金仍存在，只是又存在于其他相中。以金比喻真如，真如也永恒存在，是一切法界的真实本体，这就是圆成实自性，即圆满、成就、真实之自性。遍计所执自性是“情有”，依他起自性是“似有”，圆成实自性是“性不变”，这是二者的相同说法。不同之处在于，唯识宗认为，三自性中，遍计所执自性是无，依他起自性和圆成实自性是有，当然三者“有”的状况不一样，依他起自性是“似有”或“幻有”，圆成实自性是“实有”。但华严宗强调圆融，依他起的“似有”与遍计所执的“情有”无异。法藏的《华严一乘教义分齐章》卷三（《大正藏》第四十五册第四九九页上）说：“问依他‘似有’等，岂同所执是‘情有’耶？答：由二义故，故无异也。一以彼所执，执‘似’为实，故无异法。二若离所执，‘似’无起故。真中随缘，当知亦尔，以无所执无随缘故。”此段话中的有些部分，是唯识宗也同意的；但在遍计所执自性与依他起自性的关系上，唯识宗内本身也有不同的说法；而在更为根本的观点上，即“真如随缘”的观点，是唯识宗不能同意的。这些问题涉及到太多深刻的理论问题，无法在此处展开。

## 显无相<sup>①</sup>第四

谓以金收师子尽<sup>②</sup>，金外更无师子相可得，故名无相。

### 【注释】

① 无相：即相虚妄不实。

② 以金收师子尽：意谓金囊括了狮子的一切相，无论其头、身、尾、足，无不是金。

### 【导读】

此节是说明狮子相或一切现象都虚妄不实，称为“无相”。狮子是由金雕刻而成，金囊括了狮子的一切相。一个根本不知有狮子这种动物的人，看到金狮子后，可能只看到金，不看到狮子。

此喻意谓：真如本体摄尽一切现象。高辨的《金狮子章光显钞》（以下简称《显钞》）澄清了这样一个问题：有人问，能否反过来说，“以师子收金，师子外更无金性可得”，由此来说“无性”？答：“金是自性也，不可云无。狮子是缘起相，有起灭不同。……金不必依师子立，师子必依金成。”（转引自方立天的《华严金狮子章校释》，以下引用《显钞》之文，均从此书转引。）因此，上述说法不能成立。

实际上,关于性相关系,佛教中还有一个更常用例子,或许更能说明问题。那就是水与波的关系,波全是水,水外无波。此喻意谓:一切法都是真如(或如来藏)随缘而显现。真如(如来藏)之外,并无一切法。

此喻之旨意,按《承迁注》所说,不明了一切现象无相,反而错误地认为有相,就导致了生死;能明了一切现象虚妄、无相,就是出世间法。

## 说无生第五

谓正见师子生时,但是金生,金外更无一物。师子虽有生灭,金体本无增减,故曰无生。

### 【导读】

此节说明“无生”之理。一块金子,可做成金桌、金椅、金象、金狮等各种物体。当我们看到金被做成金狮等物体时,实际上只是金形成(“生”成)了这种或那种形象,在金之外再也没有其他东西了。金狮等物体有生有灭,但金之本体不生不灭、不增不减,所以说是“无生”。

此喻之意,“师子生时,但是金生”,同样,一切法的生起,也只是真如随缘生起万法。在真如之外,再没有一法真实存在。真如随缘生起万法,其体实际不生不灭,这称为“无生”;一切法生生灭灭,但一切法无实体,因此实际也是不生不灭,这也称为“无生”。

## 论五教<sup>①</sup>第六

一、师子虽是因缘之法,念念生灭<sup>②</sup>,实无师子相可得,名愚法声闻教。

【注释】

① 五教:华严宗按自宗的观点,将各类佛教经典和教派,分为五类,由低而高安排其地位,判定其意义,而自宗处于最高地位,这称为判教。其他教派也有各自的判教主张,以便对佛教内各种不同的、乃至相互对立的说法给予合理的解释,同时弘扬自宗的理论。五教的名称如文中所说。

② 念念生灭:“念”,即刹那。“念念”,每一刹那,每一时刻。佛教认为,有为法(即一切世间现象)都是刹那生灭,人们看到事物的稳定存在,只是假象。唯识宗更进一步指出:缘起事物的根本原因在于各自的种子,种子生起的事物称为现行,现

行生起同时熏成新的自种,现行刹那即灭,新的自种又生新的现行。所以种子和现行都是念念生灭。金狮子作为有为法或缘起之法,当然也是念念生灭。

### 【导读】

此节说明华严宗的判教主张。华严宗将各种佛教经典和教派分为五类,称为五教,以金狮子为喻,说明五教各自的理论。

此处是五教中最低层次的愚法声闻教的观点。愚法声闻教即小乘教,包括声闻乘和缘觉乘,其教法包括《阿含经》和小乘诸律、诸论。大乘各宗一般认为,小乘只证得“人空”,未证“法空”,故而此处称之为“愚法”(即不知“法空”)。

此节是说明小乘的看法:小乘人看到狮子是因缘所生之法,只知它是念念生灭的,并无实在的狮子存在。他们的认识仅限于此,他们对“空理”和事物的虚幻性,只能通过分析才达到,这是“分析空”,不知事物本性空,不知“缘起”即“性空”。

二、即此缘生之法<sup>①</sup>,各无自性<sup>②</sup>,彻底唯空<sup>③</sup>,名大乘始教。

### 【注释】

① 此缘生之法:直接是指金狮子,广义地说,则指一切因缘所生之法。有为法都是缘生法,无为法(如涅槃)不是缘生法。但道谛中的法(即佛教解脱方法),仍属有为法,是无漏有为,仍是缘生法。

② 各无自性:有二义:一、一切缘生法,各各无自性;二、任一缘生法,如金狮子,都有多种缘生成,每一缘都无自性,因为如每一缘都有自性,就不可能生成任何法。

③ 彻底唯空:诸法无自性,就是空。无须经分析后空,当体即空。缘生法中,能缘生之缘和所缘生之法,都是当体空,即“彻底唯空”。

### 【导读】

此处是五教中由下而上的第二层次——大乘始教的观点。该教认识到缘生之法无自性、彻底空。这显然是指大乘空宗,包括般若类经和《中论》等中观诸论。但在完整的“五教”论述中,大乘始教还包括相宗,即瑜伽行派和唯识宗,以及《解深密经》和从《瑜伽师地论》到《成唯识论》等唯识诸论。所以,大乘始教包括空始教和相始教,就像愚法声闻乘还包括缘觉乘一样。对空、相两种始教,法藏不分高下,但澄观以为空胜相劣,而由空入终教。判教中,大乘始教与第三层次的终教的差别,据法藏在《华严经探玄记》中说,始教不谈一切众生都能成佛,终教则弘扬此说。

三、虽复彻底唯空，不碍幻有宛然<sup>①</sup>，缘生假有，二相双存<sup>②</sup>，名大乘终教。

【注释】

①宛然：即历历在目。意谓幻有之事物，虽本性彻底空，但其在现象上的存在却不容否认。

②缘生假有，二相双存：此处文字，若按字面意思来看，“缘生”之法即是“假有”，所以，“缘生”与“假有”只是一相，并非“二相”。《承迁注》和《类解》都将“二相”解为“空”与“有”，显然承接前句之“唯空”与“幻有”，解释是合理的，但没有说明“缘生假有”为什么是“二相”。《显钞》认为：“缘生”指空（缘生法即空性），“假有”为有，故“二相”为空有二相。此释虽略嫌牵强，但也可说通。可能此处文字本身有误。

【导读】

此处是五教由下而止的第三层次——大乘终教的观点。大乘终教包括《楞伽经》、《密严经》、《如来藏经》、《胜鬘经》等经，以及《大乘起信论》等论。终教与始教的差别，如文中所说，是对“幻有”的看法。空宗是破“幻有”见“空理”，终教则“幻有宛然”，对其并不排斥，而是空有“双存”。此义如展开则为：真如随缘生起诸法，万象即是真如，理事不隔，性相融通。另一重要差别，即如上文所说，终教认为：无性众生、定性二乘都能成佛，一切众生皆成正觉。

四、即此二相，互夺两亡<sup>①</sup>，情伪不存<sup>②</sup>，俱无有力<sup>③</sup>，空有双泯<sup>④</sup>，名言路绝<sup>⑤</sup>，栖心无寄<sup>⑥</sup>，名大乘顿教<sup>⑦</sup>。

【注释】

①即此二相，互夺两亡：“此二相”接上文“二相双存”，引下文“空有双泯”，所以是“空”和“有”，也就是“空理”和“幻有”，或理与事，等等。在金狮子上，就是金体与狮子相。“互夺两亡”，就金狮子来说，就是从金体看，没有狮子相；从狮子相看，没有金体。若从一切法来说，就理体看，没有诸法相；就诸法相看，没有理体。

②情伪不存：“情”指妄情，即妄识；是能认识的主体；“伪”即假相，指所形成的认识、认识结果，一切认识结果都属假相，因为都是妄识在进行认识。“情伪不存”，即经过上述从理体与从法相两方面观察，金体与狮子相都消失；妄识与假相也都消失。

③俱无有力：“俱”，指“二相”（金体和狮子相）与“情伪”（妄识与假相）。“无

有力”，都不能生起，就是“无有力”。

④ 空有双泯：“空”指理体，“有”指法相（也为幻相、假相）。为何“空”也“泯”？因为此时的“空理”，尚是思维认识中的空理，名言的空理，而禅宗等要人杜绝一切思维和名言，直接去体悟诸法之不可言说的理体。

⑤ 名言路绝：“名”指名称，即概念，是思维的产物。“言”指语言。“路”即道路、方法。“名言路绝”意谓语言的方法已行不通，或语言已停止。下句“栖心无寄”指思维活动停止。与此相同的另一种常用表述是“言语道断，心行处灭”。其中，“心行”即思维。

⑥ 栖心无寄：同“心无栖寄”。“栖”，停留。“寄”，以某境为依托而生起。如上所说，理体与法相双亡双泯，心不栖寄理体，也不栖寄法相，内外不住不生，即停止思维活动。

### 【导读】

此处是五教由下而上的第四层次——大乘顿教的观点。大乘顿教包括《维摩诘经》等经和禅宗。“顿”就是顿修顿悟，离言离相顿显顿成，既不同于始终二教的渐修渐成，又不同于圆教的圆明具德，所以另立为一教。

五、即此情尽体露之法<sup>①</sup>，浑成一块<sup>②</sup>；繁兴大用，起必全真<sup>③</sup>；万像纷然，参而不杂<sup>④</sup>。一切即一，皆同无性；一即一切，因果历然<sup>⑤</sup>。力用相收，卷舒自在<sup>⑥</sup>，名一乘圆教。

### 【注释】

① 即此情尽体露之法：此句意谓正是这金狮子，当我们消除了对其假相的执著，其真体显露之时。其中，“情”指妄情、妄识，“情尽”即虚妄的认识完全消除。“体露”即金狮子的金体显露。“法”，在比喻中指金狮子，广义则指一切法。后一种情况意谓：一切法，当我们消除了对其的错误执著，其真如之体显露时。

② 浑成一块：指金狮子相与真金体浑然合成一团，或一切法的现象与本体浑然合成一团。

③ 繁兴大用，起必全真：“繁”，丰富繁盛。“大用”，即金狮子相或一切法之相。“真”即金体或真如。此句意谓金狮子的各种相或一切法的众多相之兴起，必定都由金体或真如兴起。

④ 万像纷然，参而不杂：意谓各种事物纷纭繁盛，参差共处却不混杂。

⑤ 自“一切即一”至“因果历然”：此四句可有“理事无碍法界”与“事事无碍法界”两种解释。按“理事无碍法界”解释：“一切即一，皆同无性”，意谓一切法都是

同一真如(或如来藏)本体,一切法都无自性。“一即一切,因果历然”,方立天的《校释》解为:“真如本体表现为一切现象;一和一切,两者相即的互为因果关系历然分明。”此解源于《承迁注》和《类解》。而按“事事无碍法界”解释:“一与一切”的关系,并非是真如与一切法的相互关系,而是一切法中一法与其他诸法的关系。

⑥ 力用相收,卷舒自在:“力用”即指有力或无力。两法相互关系中,一法显,则为有力;另一法隐,则为无力。有力收无力,则一法显,另一法隐,此为“相收”。隐者为“卷”,显者为“舒”。以“色即是空,空即是色”为例,“色即是空”,则色入空,空显色隐,全色即空,故空有力,色无力;“空即是色”,则空入色,色显空隐,全空即色,故色有力,空无力。

### 【导读】

此处是五教最高层次——乘圆教的观点,即华严亲自宗的观点。圆教的观点即是法界缘起或事事无碍,简言之,一切法本性空,一切法都由一真法界(真如)而现起,故而“起必全真”;由于空无自性,所以“一切即一,一即一切”,这不但是指一切法与真如的关系,且一切法相互之间也是相即相入、圆满具足,法法无碍。这就是事事无碍法界。

## 勒十玄<sup>①</sup>第七

金与师子,同时成立,圆满具足,名同时具足相应门。

### 【注释】

① 勒十玄:“勒”,编撰,即将无尽缘起编排成十个法门。“十玄”显示无尽缘起或法界缘起之玄义,即法界圆融、事事无碍、相即相入之玄义。“十玄门”有“古十玄”与“新十玄”两种,“古十玄”源于华严宗二祖智俨,《华严金狮子章》的“十玄”也属“古十玄”;后法藏的《华严经探玄记》又对此作了部分修正,主要是将第二门“诸藏纯杂具德门”改为“广狭自在无碍门”,将第十门“唯心回转善成门”改为“主伴圆明具德门”,此称“新十玄”。

### 【导读】

此处以下叙述十玄门。如上所说,华严宗的中心思想是法界缘起,其中心内容为“十玄无碍”与“六相圆融”,并称则为“十玄六相”,用以显示事事无碍法界。其中,“十玄”是对事事无碍法界之分析,“六相”则是对事事无碍法界之综合。

“十玄门”,被称为“玄门”,意谓通达此义,就可进入《华严经》之玄海。“十玄门”又被称为“十玄缘起”,即此十门相互为缘而起,相即相入,互为作用,互不相



碍。此句意谓诸根身相，是狮子相，金体非狮子，遇缘为狮子，称“成立”；狮子与金作为相对关系，金是能成立，狮子是所成立；狮子依金而成，相对关系形成，两者无前无后，称“同时”。狮子的毛孔诸根，普遍皆金，称“圆满”；狮子的毛孔诸根一无阙，称“具足”。因此可说，金体与狮子相“同时具足相应”。  
 进而，从一切法（一切有情和非情、染法和净法）相互关系来说，从时间上看，三世（过去、现在、未来）一切法，同时存在，相依相资，相续相摄，三世一时；从空间看，一切法，一切即一，一即一切，相即相入；从缘起看，一切法彼此相应成一缘起，无前无后，无欠无阙，互为缘起；由此而显事事无碍之“同时具足相应”。所谓“一滴海水，呈百川味”。

二、若师子眼收师子尽，则一切纯是眼<sup>①</sup>；若耳收师子尽，则一切纯是耳。若诸根<sup>②</sup>同时相收，悉皆具足<sup>③</sup>，则一一皆杂，一一皆纯<sup>④</sup>，为圆满藏<sup>⑤</sup>，名诸藏纯杂具德门。

### 【注释】

① 若师子眼收师子尽，则一切纯是眼：此句字面意思是：如果狮子的眼包容收尽了狮子相，则整个狮子相都是狮子眼。到底如何理解，反有些说不清。笔者以为，最简单的解释就是：若将整块金子雕刻成一个狮子眼，则“一切纯是眼”，狮子的耳、鼻、身等诸根都收在眼中；同样，若将整块金子都雕刻成一个狮子耳，则狮子耳收尽其余诸根。另外，此句若从现代全息摄影技术来看，就不难理解了。全息照片的特点是：照片的每一点都包含了整张照片的信息。如拍摄狮子，拍成的照片被打碎了也无妨，任何碎片都包含了照片的全部信息，从任何碎片都可复原整张狮子相。

② 诸根：指眼、耳、鼻、舌、身。众生的物质身都可用五根来概括和表示。

③ 悉皆具足：即眼中可包含其他四根，耳中也可包含其他四根，等等。如此一根就具足诸根，具足了整个狮子相。

④ 一一皆杂，一一皆纯：如上所说，一根包含了诸根，则为“杂”；诸根即整个狮子相表现为一根，则为纯。

⑤ 为圆满藏：即每一根都能圆满地含藏整个狮子相。

【导读】此处是第二“诸藏纯杂具德门”，大意是：一法之中具足万法为“杂”，万法会归一法为“纯”。纯、杂互入而不相妨碍，名为“具德”。如从修持意义来说，修一波罗

蜜多(或一行)可具足六波罗蜜多(万行),修六波罗蜜多(万行)可会归一波罗蜜多(一行)。“新十玄”的第二门为“广狭自在无碍门”,其含义与“诸藏纯杂具德门”有相仿之处,但说得更为重要明确。大意是:一切法广大、狭小,自在无碍。至大的身体和国土,置毛端而不窄,狭不碍广;极小尘毛,含太虚而有余,广不碍狭。毛端现国土,不坏毛相,即狭而广;国土入毛端,不坏国土相,即广而狭。彼此都能自然地同时显现,各不相妨。

三、金与师子,相容成立<sup>①</sup>,一多无碍<sup>②</sup>。于中理事,各各不同<sup>③</sup>,或一或多,各住自位<sup>④</sup>,名一多相容不同门。

#### 【注释】

- ① 相容成立:“相容”即不排斥,和合。“成立”即形成金狮子。
- ② 一多无碍:“一”指金体,“多”指狮子诸相。
- ③ 于中理事,各各不同:“理”指金体,“事”指狮子。二者虽“相容成立”,但性相各异。
- ④ 各住自位:即保持着各自的特点,保持着各自的存在性。

#### 【导读】

此处是第三“一多相容不同门”。文中以金狮子作比喻,说明金体与狮子相之理事无碍,“一多相容”而“不同”。若再从事事无碍法界来说:“一”指一法(一事物),“多”指多法(多事物)。一能入多,多能入一,称为“相容”;体无先后,而不失一多之相,称为“不同”。如一室千灯,光光涉入,各自光线,无所障碍,不失自用。

四、师子诸根,一一毛头,皆以金收师子尽<sup>①</sup>,一一彻遍师子眼<sup>②</sup>,眼即耳,耳即鼻,鼻即舌,舌即身<sup>③</sup>。自在成立,无碍无障<sup>④</sup>,名诸法相即自在门。

#### 【注释】

- ① 皆以金收师子尽:此句意谓狮子的每一部分(诸根)、每一毫毛,都是金体的显现,因此都包含了全部狮子相。
- ② 一一彻遍师子眼:即狮子的诸根诸毛都布满了狮子眼,或者说,狮子眼遍布整个狮子相。
- ③ 自“眼即耳”至“舌即身”:意谓狮子的诸根诸毛都布满了狮子的耳、鼻、舌、身。上句与此段总的意思是:狮子的每一部分乃至每一毫毛中,都有狮子的眼、耳、

鼻、舌、身，即全部的狮子相。

④ 自在成立，无碍无障：即狮子的诸根诸毛，及诸根诸毛中的全部狮子相，都能互不妨碍地独立存在。

### 【导读】

此处是第四“诸法相即自在门”。其比喻意谓：一切法不但就用说，是相入无碍；就体来说，也是空有相即。假如一法废己同它，就举体全是彼一切法；假如一法摄它同己，就全彼一切法即是己体。一法即一切法，一切法即一法，互融互即，不相障碍，如水与波相融相收。

五、若看师子<sup>①</sup>，唯见师子，无金，即师子显，金隐。若看金，唯金，无师子，即金显，师子隐。若两处看，俱隐俱显<sup>②</sup>。隐则秘密，显则显著，名秘密隐显俱成门。

### 【注释】

① 若看师子：此三句意谓：若专注地看狮子，则只见狮子不见金。

② 俱隐俱显：即隐显同时。

### 【导读】

此处是第五“秘密隐显俱成门”，一作“隐密显了俱成门”。文中是依金体与狮子相的“理事无碍”而说，金隐狮子显，金显狮子隐。如依“事事无碍”而说，一切法互摄无碍，此中有隐有显。一中有多，则一为显而多为隐；多中含一，则多为显而一为隐。此显隐二相，同时并存，称“秘密隐显俱成门”。

六、金与师子，或隐或显，或一或多<sup>①</sup>；定纯定杂，有力无力<sup>②</sup>；即此即彼，主伴交辉<sup>③</sup>；理事齐现<sup>④</sup>，悉皆相容，不碍安立，微细成办<sup>⑤</sup>，名微细相容安立门。

### 【注释】

① 或一或多：“一”指金体，“多”指狮子诸相。《类解》云：“若观金时，师子似隐，唯显一金。观师子时，金性似隐，具显诸根。”

② 定纯定杂，有力无力：“纯”指金体，“杂”指狮子诸相；“有力”能显，“无力”则隐。

③ 即此即彼，主伴交辉：若金体为此为主，则狮子相为彼为伴；若狮子相为此为主，则金体为彼为伴。理体与法相，互相交辉。

④ 理事齐现：即金体与狮子相同时显现。《华严疏钞》云：“理事齐现，即金狮子。”  
 ⑤ 微细成办：即芥子纳大千，一微尘中可包含三千大千世界。晋译《华严经·毗卢舍那品》说：“一毛孔中，无量佛刹，庄严清静，旷然安立。”

### 【导读】

此处是第六“微细相容安立门”。文中主要是依理事无碍法界而说，若依事事无碍法界（文中的“微细成办”已是此义），此门大意为：一切法大小相状，无碍自在而相容。一微尘中也能包含一切法，相容无碍。

七、师子眼、耳、支节，一一毛处，各有金师子。一一毛处师子，同时顿入一毛中。一一毛中，皆有无边师子，又复一一毛，带此无边师子，还入一毛中<sup>①</sup>。如是重重无尽，犹天帝网珠<sup>②</sup>，名因陀罗网<sup>③</sup>境界门。

### 【注释】

① 还入一毛中：此节的层次如下：首先是，狮子的每一毛孔中都有一个狮子；其次是，所有毛孔中的所有狮子都能纳入一毛孔中，如此则每一毛孔都有无量狮子；最后是，全身无数毛孔中的无量狮子，再进入一毛孔中。

② 天帝网珠：印度传说中帝释天宫殿所设之网，网上悬挂无数明珠，一珠中各现其他一切珠影，了了分明。这一重珠影中，又各现其他一切珠影，于影现中互相影现；如此三重、四重、五重乃至重重珠影映现，无尽无穷。

③ 因陀罗网：即天帝网。

### 【导读】

此处是第七“因陀罗网境界门”，一作“因陀罗网法界门”。此门是以“因陀罗网”之比喻，来说明一切法是互为条件，互相摄入，融成一体的境界。上述“微细相容安立门”，只是一重即入，未明重重无尽之即入。现借此著名的因陀罗网比喻，说明重重无尽即入之义，如注释中所说。

八、说此师子，以表无明，语其金体，具彰真性<sup>①</sup>。理事合论，况阿赖耶识<sup>②</sup>，令生正解<sup>③</sup>，名托事显法生解门。

### 【注释】

① 具彰真性：自“说此师子”至此句，意谓狮子比喻无明，金体比喻真性（即真如）。

② 理事合论，况阿赖耶识：“理”即金体，喻真如；“事”即狮子，喻无明。

“况”，比作。“阿赖耶识”，众生的污染的第八识，是众生生死轮回的主体。《大乘起信论》认为：真如与无明和合，就产生了阿赖耶识，由此而使众生生死轮回，流转不已。真如与无明和合产生了阿赖耶识，是真常唯心论的说法，唯识宗不持此说。

③ 令生正解：即能使人们对轮回和解脱产生正确的理解。

【释经】

**【导读】**此处是第八“托事显法生解门”。文中是就理事无碍而说，是假托现象显示本体。若从事事无碍来说：一切法、一切事既然互为缘起，如因陀罗网，影现重重，故不须遍观诸法，但随托一事而观，便显一切无尽之法，能生事事无碍之胜解。一花一果一枝一叶即是甚深微妙法门；并非在现前的事相之外，另有甚深微妙法门。

九、师子是有为之法，念念生灭，刹那之间，分为三际，谓过去、现在、未来。此三际各有过、现、未，总有三三之位，以立九世<sup>①</sup>，即束为一段法门。虽则九世，各各有隔，相由成立，融通无碍，同为一念<sup>②</sup>，名十世<sup>③</sup>隔法异成门。

**【注释】**

① 九世：即过去有过去、现在、未来，现在有过去、现在、未来，未来有过去、现在、未来，总共九位（即“总有三三之位”）。

② 同为一念：意谓九世虽前后相继而成立，但圆融相通，无所障碍，同在一念之中，始终不离当下之念。

③ 十世：即九世加一念。

【释经】

**【导读】**此处是第九“十世隔法异成门”。以上各门说诸法相即相入、圆融无碍，都是从空间来说，此门则从时间来说。时间上，三时三际，总共九世。九世迭为相即相入，摄为一念。九世为别，一念为总，合称“十世”。此“十世”隔历之法，同时具足显现，称之为“隔法异成”。所谓“异成”，即相异之法同时成就。晋译《华严经·初发心功德品》云：“知无量劫是一念，知一念即是无量劫。”

十、金与师子，或隐或显，或一或多，各无自性，由心回转<sup>①</sup>。说事说理，有成有立<sup>②</sup>，名唯心回转善成门。

【释经】

**【注释】**

① 由心回转：“心”指真心。“回转”即转变、变化。

② 说事说理,有成有立:意谓“事”和“理”的成立,都由心。《华严经》云:“应观法界性,一切唯心造。”

### 【导读】

此处是第十“唯心回转善成门”。大意是:诸法皆依如来藏自性清净心而得建立,一切功德,本来具足。此门在“新十玄”中改为“主伴圆明具德门”,大意是:诸法相即相入,成一大缘起。所以随举一法即可为主,其余一切法都可为伴,周匝围绕。如再以它法为主,其余法也都为伴。如此互为主伴,互为约束,一法圆满一切之功德,故称“圆明具德”。

## 括六相<sup>①</sup>第八

师子是总相,五根差别是别相<sup>②</sup>。共从一缘起,是同相<sup>③</sup>;眼耳等不相滥,是异相<sup>④</sup>。诸根合会有师子,是成相;诸根各住自位,是坏相<sup>⑤</sup>。

### 【注释】

① 括六相:“括”即概括。“六相”指总相、别相、同相、异相、成相、坏相。吕澄的《中国佛学源流略讲》认为:成相、坏相,是用魏译术语,实际上,成相应作略相或合相,坏相应作广相或开相。

② 师子是总相,五根差别是别相:“总相”是总体之相,如狮子。“别相”是指组成总体之部分的相,如狮子由眼、耳、鼻、舌、身五根组成,五根诸相就是“别相”。

③ 共从一缘起,是同相:意谓各组成部分共同从一缘而生起,如前所说,是工匠之缘,使五根共同形成了狮子。五根虽各不相同,但共同形成了狮子,这就是“同相”。

④ 眼耳等不相滥,是异相:即五根虽共同形成了狮子,但仍各不相同,这就是“异相”。

⑤ 诸根各住自位,是坏相:即五根虽形成狮子,但仍保持各自特点,这就是坏相。

### 【导读】

此处叙述“六相圆融”。“六相”即总相、别相、同相、异相、成相、坏相。“六相圆融”意谓:诸法皆具此六相而互不相碍,总体与部分、部分与总体,相即相入,圆融无碍。由六相圆融,诸法即一真法界无尽缘起。“六相”出自于《华严经》,由世亲提示其含义,华严宗进而发挥,成为法界缘起的又一基础,故而与“十玄”并称为“十玄六相”。此发展过程,吕澄的《中国佛学源

《略讲》作了简要说明：“这里所谓缘起，指的是‘法界缘起’，它的相貌无尽圆融，在《华严经》里处处说到的各种世界、人物、行事乃至一切现象，几乎都是用来形容它的。不过经文浩瀚，又很散漫，其中条理并没有明白指点出来；直到世亲作《十地经论》，才透露一些线索。他依着初地十愿里第四大愿所说菩萨行用六种方便构成广大无量无涯的论点，阐明了通释全经各样十句的法门，而举出发凡的实例。这就是：经文开头解释由通达佛法而入佛智的一段，先有十句说明。第一句当于总相，其余九句为别相；又第一句是同相，其余是异相；又第一句为成相（这是用魏译术语，其实应作略相或合相），其余为坏相（实为广相或开相）。由此类推，经中所有十句都可用六相去解释。云华智俨更从这上面体会到华严法界缘起的相貌也不外乎这六方面，于是用来解释一切缘起的现象。贤首跟着加以发挥，在他所著的《教义章》里，举了房舍和椽瓦的譬喻，房舍是总是同是成，而椽瓦等是别是异是坏，由此见出因果同时，一多相即，自在无碍的道理。”

六相与十玄的关系，简言之，十玄中之初门为总相，其他九门为别相；或以初门为总相，而以其他九门配以五相，如同时具足相应门配于总相，一多相容不同、诸法相即自在、因陀罗网微细、微细相容安立等四门配于别相及同相，秘密隐显俱成、十世隔法异成、托事显法生解等三门配于异相，秘密隐显俱成、诸藏纯杂具德、唯心回转善成等三门配于成相，秘密隐显俱成、诸藏纯杂具德、托事显法生解等三门配于坏相。

## 成菩提第九

菩提，此云道也，觉也。谓见师子之时，即见一切有为之法，更不待坏，本来寂灭<sup>①</sup>。离诸取舍<sup>②</sup>，即于此路，流入萨婆若<sup>③</sup>海，故名为道。即了无始以来，所有颠倒，元无实有，名之为觉。究竟具一切种智<sup>④</sup>，名成菩提。

### 【注释】

① 更不待坏，本来寂灭：即一切有为法，不用等它们毁坏后，才知它们性空；它们是本性空，本性寂灭。

② 离诸取舍：即对一切有为法不取不舍。

③ 萨婆若：此词有多种译法，有译为一切智，有译为一切种智，有译为一切智智，但都是指佛智，即佛了悟一切法之智。

④ 一切种智：三智之一。“三智”指一切智、道种智、一切种智。这三智分别是声闻缘觉二乘、菩萨、佛陀的智慧。其中，一切种智是指了知一切道、一切种、一切

