

庄子内篇注 明 匡庐逸叟

憨山释德清注

庄子一书，乃老子之注疏。予尝谓老子之有庄，如孔之有孟。若悟彻老子之道，后观此书，全从彼中变化出来。以其人宏才博辩，其言洗洋自恣，故观者如捕风捉影耳。直是见彻他立言主意，便不被他瞒矣。一部全书，三十三篇，只内七篇，已尽其意；其外篇皆募衍之说耳。学者但精透内篇，得无穷快活，便非世上俗人矣。其学问源头，影响论发明已透，请细参之。

卷一逍遥游

此为书之首篇。庄子自云：言有宗，事有君。即此便是立言之宗本也。逍遥者，广大自在之意，即如佛经无碍解脱。佛以断尽烦恼为解脱，庄子以超脱形骸、泯绝知巧、不以生人一身功名为累为解脱。盖指虚无自然为大道之乡、为逍遥之境，如下云无何有之乡、广漠之野等语是也。意谓唯有真人，能游于此广大自在之场者，即下所谓大宗师，即其人也。世人不得如此逍遥者，只被一个我字拘碍，故凡有所作，只为自己一身上，求功求名。自古及今，举世之人，无不被此三件事，苦了一生，何曾有一息之快活哉。独有大圣人，忘了此三件事，故得无穷广大自在、逍遥快活。可悲世人，迷执拘拘，只在我一身上做事。以所见者小，不但不知大道之妙，即言之而亦不信，如文中小知不及大知等语，皆其意也。故此篇立意，以至人无己、圣人无功、神人无名为骨子，立定主意，只说到后，方才指出。此是他文章变化鼓舞处。学者若识得立言本意，则一书之旨了然矣。

北冥（北海乃玄冥处也）有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。

庄子立言自云，寓言十九，重言十七，卮言日出、和以天倪。一书之言，不出三种。若此鲲鹏，皆寓言也。以托物寓意，以明道，如所云譬喻是也。此逍遥主意，只是形容大而化之谓圣，惟圣人乃得逍遥。故撰出鲲鹏，以喻大而化之之意耳。北冥即北海，以旷远、非世人所见之地，以喻玄冥大道。海中之鲲，以喻大道体中，养成大圣之胚胎。喻如大鲲，非北海之大，不能养也。鲲化鹏，正喻大而化之之谓圣也。然鲲虽大，乃块然一物耳，谁知其大？必若化而为鹏，乃见其大耳。鹏翼若垂天之云，则比鲲在海中之大，可知矣。怒而飞者，言鹏之大，不易举也，必奋全体之力，乃可飞腾。以喻圣人，虽具全体，向沉于渊深静密之中，难发其用。必须奋全体道力，乃可舍静而趋动。故若鹏之必怒，而后可飞也。圣人一出，则覆翼群生，故喻鸟翼若垂天之云，此则非鲲可比也。海运，谓海气运动，以喻圣人乘大气运以出世间，非等闲也。将徙

，徙者迁也。南冥，犹南明，谓阳明之方，乃人君南面之喻。谓圣人应运出世，则为圣帝明王，即可南面以临莅天下也。后之大宗师，即此之圣人应帝王，即徙南冥之意也。所谓言有宗、事有君者，正此意也。

齐谐者，志怪者也。谐之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”

庄子意谓，鲲鹏变化之说，大似不经，恐人不信，故引此以作证据，谓我此说，非是漫谈，乃我得之于齐谐中也。问曰：齐谐是何等书？曰：乃志怪之书，所记怪异之事者也。故谐之有言曰：鹏之徙于南冥也，水击三千里。言翼击海水，振荡三千里，则其大可知。扶摇，大风也。以翼搏大风，以飞而上者，一举而九万里之远，则其大，益可知已。六月，周六月，即夏之四月，谓盛阳开发，风始大而有力，乃能鼓其翼。息，即风也，意谓天地之风，若人身中之气息。此笔端鼓舞处，以此证之，则言可信也。

野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色耶？其远而无所至极耶？其视下也，亦若是则已矣。

此言大而又大之意也。野马，泽中阳焰，不实之物。尘埃，日光射隙，以照空中之游尘。生物以息相吹，言世之禽鸟虫物。以息相吹，谓气息之微也。苍苍者，非天之正色，乃太虚寥远，目力不及之地也。意谓鹏鸟之大，可谓大矣。然在太虚寥廓之上，而下视之，一似野马、尘埃而已，眇乎小哉。即扶摇之大风以鼓之，亦若生物之以息相吹、相嘘而已，何有于大哉。故曰：其视下也，亦若此已矣。意谓圣人之大虽大，亦落有形，尚有体段。而虚无大道无形，不可以名状，又何有于此哉。此即以圣人之所以逍遥者，以道，不以形也。且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂（凹处也）之上，则芥为之舟（谓芥子大舟也）；置杯焉则胶（胶，粘着也。谓坳堂之上，不过杯水，止可以芥子大舟则浮；若以杯为舟，则胶粘不动矣），水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣（谓鹏能一飞九万里者，则是风在下而翼在上，鼓之负之，乃可远举。若风小，则无力，不能举矣），而后乃今培风；背负青天（大风在下，大鹏培在风上，使得背负青天，乃不堕落）而莫之夭阏者（天中道而折也。阏，壅滞而不行也。言得此大风培送，大鹏一举九万里远，直至南冥，而不中路夭折、壅滞也），而后乃今将图南（言必有此大风，然后方敢远谋图南之举；风小，则不敢轻举也）。

此一节，总结上鲲鹏变化图南之意，以暗喻大圣，必深畜厚养，而可致用也。意谓北海之水不厚，则不能养大鲲；及鲲化为鹏，虽欲远举，非大风培负鼓送，必不能远至南冥。以喻非大道之渊深广大，不能涵养大圣之胚胎；纵养成大体，若不变化，亦不能致大用；纵有大圣之作用，若不乘世道交兴之大运，亦

不能应运出兴，以成广大光明之事业。是必深畜厚养，待时而动，方尽大圣之体用。故就在水上风上，以形容其厚积。然水积本意，说在鲲上。今不说养鱼，则变其文曰负舟，乃是文之变化处，使人捉摸不住。若说在鲲上，则板拙不堪矣。意笑世人轻薄浅陋、口耳之学，又无积德深厚，何敢言其功名事业也。蜩（小寒蝉也）与鸪（学飞之小鸪也）笑之曰：“我决起（尽力而飞也）而飞，抢（撞也）榆枋，时则不至而控（投也）于地而已矣，奚（何也）以九万里而南为？”适（往也）莽苍（一望之地也）者，三餐而反，腹犹果（实也，谓尚饱也）；然适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！此喻小知不及大知。谓世俗小见之人，不知圣人之大，犹二虫之飞，抢榆枋则已极矣，故笑大鹏，要九万里何为哉。此喻世人小知，取足一身口体而已，又何用圣人之大道为哉。庄子因言，世人小见，不知圣人者，以其志不远大，故所畜不深厚，各随其量而已。故如往一望之地，则不必畜粮，一饭而往返，尚饱。此喻小人，以目前而自足也。适百里者，其志少远，故隔宿舂粮；若往千里，则三月聚粮，以其志渐远，所养渐厚。比二虫者，生长榆枋，本无所知，亦无远举之志，宜乎其笑大鹏之飞也。举世小知之人，盖若此。

小知不及大知（以上二虫，以喻小知之人），小年不及大年（此以小年大年，又比小知大知也）。奚以知其然耶？朝菌（粪壤之菌，朝生夕枯）不知晦朔（一月也），蟪蛄（夏虫也）不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵（神龟也）者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋（此大年也）。而彭祖（有寿之人）乃今以久（寿也）特闻，众人匹之，不亦悲乎！

此因二虫之不知大鹏，以喻小知之人，不知圣人之广大，以各尽其量，无怪其然也。如朝菌、蟪蛄，岂知有冥灵、大椿之寿哉。且世人只说彭祖八百岁，古今独有一人，而众人希比其寿。以彭祖较大椿，则又可悲矣。世人小知，如是而已。

汤之问棘（汤之贤相也）也是已（言小知不及大知，即汤之问棘，便是此事也）。穷发（不毛之地也）之北有冥海者，天池也（要北冥、南冥，都是海，故此着天池字）。有鱼焉，其广数千里，未有知其修（长也）者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角（旋风也）而上者九万里，绝云气（气在半空，而鹏飞负天，故云绝云气），负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳（斥泽名鴳，泽中小鸟也）笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞（七尺曰仞）而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也，而彼且奚适也？”此小大之辨也。

前引齐谐，以证鲲鹏之事。此复引汤之问棘，以证小知大知之事。言上说小知

不及大知之说，即汤之曾问于棘者，便是此事。然且即举鲲鹏，不但证其鱼鸟之大，抑且证明小大之辨。故一引而两证之，其事同而意别也。故下文即明小大之不同。

故夫（故夫者，承上义而言也）知效一官，行比（用也）一乡，德（才也）合一君，而征（所信也）一国者，其自视也，亦若此矣（亦若斥鴳之自足也）。而宋荣子犹然笑之（宋荣子，宋之贤人也。笑，谓彼四等人，汲汲然以才智、以所一己之浮名者）。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮（沮，丧气失色也），定乎内外之分，辩乎荣辱之竟，斯已矣（言宋荣子所以笑彼汲汲于浮名者，其自处以能忘名。故举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮。此但定其内之实德在己、外之毁誉由人，故不以毁誉少动其心；以知荣辱与己无预。如此而已矣）。彼其于世，未数数然也（言宋荣子所以能忘毁誉者，但不汲汲以求世上之虚名耳）。虽然，犹有未树也（言未有树立也，以但能忘名，未忘我）。夫列子御风而行，泠然（轻举貌）善也，旬有五日而后返。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也（列子虽能忘祸福，未能忘死生，以形骸未脱，故不能与造物游于无穷，故待风而举，亦不过旬五日而即返，非长往也）。若夫乘天地之正（正，天地之本也，如各正性命之正），而御六气之辨（乘天地，则宇宙在子六气者。阴阳风雨晦明，乃造化之气也。御六气，则造化生乎身，是乘大道而游者也），以游无穷者，彼且恶乎待哉（彼圣人乘大道而游，与造化混而为一，又何有待于外哉）！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名（至人、神人、圣人，只是一个圣人，不必作三样看。此说能逍遥之圣人也。以圣人忘形绝待，超然生死，而出于万化之上，广大自在，以道自乐，不为物累，故独得逍遥，非世之小知之人可知也）。

庄子立言本意，谓古今世人无一得逍遥者，但被一个血肉之躯、为我所累，故汲汲求功求名，苦了一生，曾无一息之快活；且只执着形骸，此外更无别事，何曾知有大道哉。唯大而化之之圣人，忘我、忘功、忘名，超脱生死，而游大道之乡，故得广大逍遥自在，快乐无穷。此岂世之拘拘小知可能知哉！正若螭鸪、斥鴳之笑鲲鹏也。主意只是说，圣人境界不同，非小知能知，故撰出鲲鹏变化之事，惊骇世人之耳目，其实皆寓言，以惊俗耳。初起且说别事，直到此，方拈出本意，以故曰一句结了。此乃文章机轴之妙，非大胸襟无此气；概学者必有所养，方乃知其妙耳。

此上乃寓言。下乃指出忘己、忘功、忘名之圣人，以为证据。

尧让天下于许由（尧以治天下为己功，今让与许由，乃见忘己忘功之实），曰：“日月出矣，而爝火（尧自喻爝火，以许由比日月）不息，其于光也，不亦难乎（爝火之光，难比日月）！时雨降矣（以比许由），而犹浸灌（浸灌劳力

而功小，以自比也），其于泽（润也）也，不亦劳乎（此自见其功不足居也）！夫子立而天下治（言许由立地之间，天下自治），而我犹尸（主也）之，吾自视缺然（言有许由如此之圣人，返隐而不出，而我自愧如此，犹居人君之位，今乃自知缺然也）。请致天下（然尧虽能让天下，则能忘己、忘功，尚未忘让之名，如宋荣子之笑世也）。”许由曰：“子治天下（今子治天下），天下既已治也（天下既治，则己又何求人哉）。而我犹代子，吾将为名乎（言天下已治，乃尧之功也。今让与我，是我无功而虚受人君之名也。我岂为名之人乎）？名者，实之宾也，吾将为宾乎（名自实有，今我无实而有名，是我全无实德而专尚名、而处宾。吾岂处宾、不务实之人乎）？鷦鷯（小鸟也）巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹（此许由虽能忘名，而未能忘己。如鷦鷯之一枝、偃鼠之满腹，皆取足一己之意，正似列子御风而未能忘形。若姑射神人，则无不忘矣）。归（句此斥尧迷归也）休乎（句此止尧，再不必来也）君（句此一字冷语，意谓你只见得人君尊大也），予无所用天下为（言我要天下作何用也）！庖人虽不治庖，尸祝（巫祝之人，不离尊俎）不越尊俎而代之矣（此二句乃许由掉臂语，谓尧不治天下，如庖人不治庖，只该寻要天下的人，不可寻尸祝。我非其人，岂弃我之所守，而往代之耶）。”

因前文，以宋荣子一节，有三等人，以名忘己、忘功、忘名之人。此一节，即以尧让天下，虽能忘功，而未忘让之名。许由不受天下，虽能忘名，而取自足于己，是未能忘己。必若向下，姑射之神人，乃大而化之之神人、兼忘之大圣，以发明逍遥之实证也。

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当（言大无实），往而不返（言只任语去，而不反求果否也）。吾惊怖其言，犹河汉而无极也，大有迳庭（二字皆去声，谓过当也），不近人情焉（肩吾信不及处，信是小知小见也）。”连叔曰：“其言谓何哉（问所说何事也）？”曰：“藐（极远也）姑射（山名）之山，有神人居焉，肌肤若冰雪（言肢体清荣也），淖约（美好也）若处子（谓颜色美好，如室中女也）。不食五谷，吸风饮露（言以风露为食也）。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外（言已超脱人世，乘云御龙，而遨游于六合之间也）。其神凝（定也），使物不疵疠（言所至则能福民也）而年谷熟（言所经则和气，风雨及时也）。吾以是狂（诳也）而不信也（我谓绝无此等人，定是诳语，故不信也）。”连叔曰：“然（然其不信处），瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟（不但也）形骸有聋盲哉？夫知亦有之（言肩吾之智，若聋瞽，无所知见，故不信此说耳）。是其言也（此聋瞽之言），犹时（是也）女也（聋盲之言，即是女也）。之人也，之德也（此神人之妙用），将磅礴万物（与万物混而为一也），以为一世蕲乎乱（治也，言此等

人与造物同游，无心于出世，则为一世之福，而求乎以治），孰弊弊（汲汲劳悴心之貌）焉以天下为事（言此人岂肯汲汲劳心，以治天下为事哉）！之人也（言此人），物莫之伤（言已脱形骸，无我与物对，故物莫能伤。即老子言，以其无死地焉），大浸（大水也）稽天（稽，至也，言滔天之水）而不溺，大旱金石流（流金烁石，言热之极也）、土山焦而不热（不溺、不热，乃不能伤处）。是（言此人）其尘垢（犹土苴也）秕糠（乃谷之粗皮，非精实也），将犹陶铸尧舜者也（言此人之德，即土苴、秕糠最粗者，尚能做出尧舜之事业，况其精神乎），孰肯以物为事（言此神人之德如此，谁肯弊弊以物为事）！”

此一节，释上乘天地、御六气之至人、神人、圣人之德如此，即下所称大宗师者。若此等人迫而应世，必为圣帝明王；无心御世，无为而化，其土苴绪余以为天下国家。决不肯似尧舜，弊弊焉以治天下为事。极言其无为而化世者，必是此等人物也。

宋人资（货卖也）章甫而适诸越（宋人以章甫为贵重，故往资之），越人断发文身，无所用之（宋人自以章甫为贵，而不知越人为无用也。此喻尧以天下为贵，特让许由，而不知由无用天下为，大似越人断发文身、以章甫为无用也）。尧治天下之民，平海内之政。往见四子（即啮缺、披衣、王倪之类）藐姑射之山，汾水（尧之都也）之阳，窅然（茫然自失之貌）丧其天下焉。

此一节，释上尧让天下与许由，许由不受，意谓由虽不受尧之天下，却不能使尧忘其天下，且不能忘让之名，以由未忘一己故也。今一见神人，则尧顿丧天下，此足见神人御世，无为之大用。一书立言之意，尽在此一语，不但为逍遥之结文而已也。庄子文章，观者似乎纵横洸洋自恣，而其中属意精密严整之不可当，即逍遥一篇，精意入神之如此。逍遥之意已结，所谓寓言、重言，而后文乃卮言也。大似诙谐戏剧之意，以发自己心事。谓人以庄子所言，大而无用，但人不善用，不知无用之用为大用，故假惠子以发之。

惠子谓庄子曰：“魏王遗（馈也）我大瓠之种（惠子魏人，故言魏王），我树之成而实五石（瓠之子有五石之多，言其大如此）。以盛水浆，其坚（重也）不能自举（言一人举不动）也。剖之以为瓢，则瓠落（言廓落之大，没处安顿）无所容。非不喁然（大貌）大也，吾为其无用而掊之（言击碎之也）。

”庄子曰：“夫子固拙于用大矣（言惠子不能善用其大也）。宋人有善为不龟（音均，言寒冻，手背皮绽裂，如龟背之纹也）手之药者（言能治使手不皴裂之药者），世世以泝澼（漂洗也）絺（旧棉絮也）为事（言因有不裂手之药，故世世以此为业）。客闻之，请买其方百金（客闻其方妙，故重价买之）。聚族而谋曰：‘我世世为泝澼絺，不过数金（所获之利薄）；今一朝而鬻技百

金（言难一，且而得厚利，且而不损己），请与之（不知客所用大也）。’客得之，以说（去声）吴王。越有难，吴王使之将（使得方之人以为将）。冬，与越人水战，大败越人（言吴有此药，故士卒能兵；越无之，故败也），裂地（列土以封）而封之（言以此药，致封侯也）。能不龟手，一也；或以封，或不免于泝澼絖，则所用之异也（庄子以此喻惠子不善用其无用也）。今子有五石之瓠，何不虑（思其可用处）以为大樽（以瓠为度水之樽，如今之渔舟小儿背瓠，可知也）而浮于江湖（此以所用之大也），而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心（蓬有心而不通，此嘲惠子一窍不通，正卮言也）也夫！”

此一节，庄子以自创逍遥神人之说，以明无用之大用，盖亦有自寓己意，言世无所知也。惠子乃庄子生平相契之友，故托嘲调以见己意。盖亦言，其虽有圣人，必须举世有见知者，而后乃得见用于当世也。言虽戏剧，而心良苦矣。此等文，要得其趣，则不可以正解，别是一种风味，所谓诗有别趣也。后诸篇中，似此寓意者多，学者不可不知也。前虽说不善用其大，尚未说无用之用，故下文以大树发之。

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗（樗散，无用之木）。其大本（树大身也）臃肿而不中绳墨（言不材之甚），其小枝卷曲而不中规矩（言不可裁取也）。立之涂（喻当要路），匠者（喻当世执政之人）不顾（喻不为世所采录也）。今子之言，大而无用（言虽大而无实用），众所同去（言为众人所共弃也）也。”庄子曰：“子独不见狸狌乎（庄子因惠子说大无用，遂将狐狸、野菌之小巧，以比惠子，并世用小知者，皆不得其死）？卑身而伏，以候敖者（以比小知之人，卑身谄求以取功利，俟其机会，如狸狌之伏身，以候敖者）；东西跳梁，不避高下（以喻世人无知，但知求利，恣肆妄行，不避利害）；中于机辟（此机辟，以取狸狌者），死于罔罟（以罔罟罗取狸狌，因不避高下，故堕死于机罔之中，以喻世人之恃知求利名者，亦若此而已）。今夫斄牛（南方山中有此大牛），其大若垂天之云（斄牛虽大，未必如此，乃卮言也）。此能为大矣，而不能执鼠（言斄牛之大，纵若垂天之云，能如此大，亦不能执鼠，言其至大，不能就其屑小也）。今子有大树，患其无用（言既有此大树，不必患其无用，任他无用），何不树之于无何有之乡（此庄子自喻也。然虽大而无用，但你世人亦不必用，但任放之于无用之地，有何不可），广莫之野（此句与无何有，皆喻大道之乡也），彷徨（游行自得也）乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下（言至人无用而任与道游，则行住坐卧，乐有余地，又何患焉）。不夭斤斧（大树本已不材，而又树之无人之境，斧斤不伤，以喻圣人无求于世，故不为世所伤害也），物无害者（以无用且不置人前，何害之有哉），无所可用，安所困苦哉！”

此篇托惠子以嘲庄子之无用，庄子因嘲惠子以小知求名求利之为害。似狸狌之不免死于罔罟。若至人无求于世。固虽无用。足以道自乐。得以终其天年。岂不为全生养道之大用。是则无用。又何困苦哉。此虽卮言。足见庄子心事自得之如此。岂世之小知之人能知耶。

卷二齐物论

物论者，乃古今人物众口之辩论也。盖言世无真知大觉之大圣，而诸子各以小知小见为自是，都是自执一己之我见，故各以己得为必是。既一人以己为是，则天下人人皆非，竟无一人之真是者。大者则从儒墨两家相是非。下则诸子众口。各以己是而互相非。则终竟无一人可正齐之者。故物论之难齐了久矣。皆不自明之过也。今庄子意。若齐物之论。须是大觉真人出世。忘我忘人。以真知真悟。了无人我之分。相忘于大道。如此则物论不必要齐而是非自泯。了无人我是非之相。此齐物之大旨也。篇中立言以忘我为第一。若不执我见我是。必须了悟自己本有之真宰。脱却肉质之假我。则自然浑融于大道之乡。此乃齐物之功夫。必至大而化之，则物我两忘。如梦蝶之喻。乃齐物之实证也。篇中以三籁发端者。盖籁者犹言机也。地籁，万籁齐鸣。乃一气之机，殊音众响，而了无是非。人籁，比竹虽是人为，曲屈而无机心，故不必说。若天籁，乃人人说话，本出于天机之妙。但人多了一我见，而以机心为主宰，故不比地籁之风吹。以此故有是非之相排。若是忘机之言。则无可不可。何有彼此之是非哉。此立言之本旨也。老子云。天地之间。其犹橐籥乎。虚而不屈。动而愈出。多言数穷。不如守中。此齐物分明是其注疏。以此观之则思过半矣。

南郭子綦（子綦乃有道之士，隐居南郭）隐几而坐（端居而坐，忽然忘身，如颜子之心斋，此便是齐物论之第一工夫），仰天而嘘（因忘身而自笑也），嗒焉（解体貌，言不见有身也）似丧其耦（此言色身乃真君之耦耳，今忽焉忘身，故言似丧其耦）。颜成子游（子綦之弟子）立侍乎前，曰：“何居乎（言先生何所安心，乃如此乎）？形固可使如槁木（子綦既已忘形，则身同槁木），而心固可使如死灰乎（形忘而机自息，故心若死灰。子游言：形与心，固可如槁木、死灰乎）？今之隐几者，非昔之隐几者也（言昔见隐几，尚有生机；今则如槁木、死灰，比昔大不相侔矣）。”子綦曰：“偃（子游名），不亦善乎，而问之也（言问之甚不善也）！今者吾丧我（吾自指真我；丧我，谓丧忘其血肉之躯也），女知之乎（言女岂知吾丧我之意乎）？”

此齐物论，以丧我发端，要显世人是非，都是我见。要齐物论，必以亡我为第一义也。故逍遥之圣人，必先忘己，而次忘功、忘名。此其立言之旨也。

“女闻人籁（乃箫管之吹而有声者），而未闻地籁（即下文长风一鼓、万窍怒号）；女闻地籁，而未闻天籁夫（即众人之言论，乃天机之自发）！”

将要齐物论，而以三籁发端者，要人悟自己言之所出，乃天机所发；果能忘机，无心之言，如风吹窍号，又何是非之有哉。明此三籁之设，则大意可知。

子游曰：“敢问其方（问三籁所以）。”子綦曰（先说地籁）：“夫大块（天地也）噫（爱，去声）气，其名为风（言大风乃天地之噫气，如逍遥，六月之风为息，此搏弄造化之意）。是（指风）惟无作（起也），作则万窍怒号（言大风一起，则万窍怒号）。而（汝也）独不闻之蓁蓁乎（蓁蓁，长风初起之声也）？山林之畏佳（摇动也），大木百围之窍穴（言深山大木，有百围者，则全身是窍穴），似鼻（此下言穴之状，有似人鼻之两孔者），似口（似人之口横生者），似耳（似人之耳斜垂者），似枅（有方孔之似枅者），似圈（有圆孔之似圈者），似臼（有孔内小外大，似舂臼者），似洼者（有长孔，似有水之洼者），似污者（似浅孔、似水之污者。上言窍之形，下言声）；激者（故有声，如水之激石者）、謦（音孝）者（有似响箭之声而謦者）、叱者（如人叱牛之声者）、吸者（如人吸气，而声细若收者）、叫者（有声似人高叫者）、謦（音豪）者（有低声若謦者）、突者（如犬之细声而留者）、咬者（若犬吠之声者。以上窍之声也）。前者（前阵风也）唱于（声轻而缓），而随者唱喁（后阵而声重）。泠风（零风）则小和（风一吹，而众窍有声如和），飘风（大风）则大和，厉（猛也）风济（止也），则众窍为虚（谓众窍之声，因风鼓发；大风一止，则众窍寂然。言声本无也）。而（汝也）独不见之调调、之刁刁乎（调调、刁刁，乃草木摇动之余也。意谓风虽止，而草木尚摇动而不止。此暗喻世人是非之言论，而唱者已亡，而人人以绪论，各执为是非者）？”

此长风众窍，只是个譬喻，谓从大道、顺造物，而散于众人，如长风之鼓万窍，人各禀形器之不同。故知见之不一，而各发论之不齐，如众窍受风之大小、浅深，故声有高低、大小、长短之不一。此众论之所一定之不齐也。故古之人唱于前者小，而和于后者必盛大，各随所唱而和之，犹人各禀师承之不一也。前已唱者已死，而后之和者犹追论不已，若风止而草木犹然摇动之不已也。然天风一气，本乎自然，元无机心存于其间，则为无心之言，圣人之所说者是也；争奈众人各执己见，言出于机心，不是无心，故有是非。故下文云，夫言非吹也，以明物论之不齐，全出于机心、我见，而不自明白之过。此立言之枢纽也，知此，可观齐物矣。

子游曰：“地籁，则众窍是已；人籁；则比竹是已（言已知地籁，则是比竹无疑，故不必更说）。敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也（言天籁者，乃人人发言之天机也，吹万不同）……[缺2页]。咸其自取，怒者其谁耶？”

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。缦者、窖者、密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如緘，以言其都漚也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所（形若非我之假形，而彼真宰亦无所托）。取是亦近矣（前云咸其自取，怒者其谁？今云取是，是即上此彼二字，意指真宰也。谓人能识取此真宰，亦近道矣），而不知其所为使（谓真宰乃天机之主，其体自然，而不知其所为使之者）。若有真宰（到此方拈出真宰二字，要人悟此，则为真知矣），而特（但也）不得其朕（朕兆也。言真宰在人身中，本来无形，故求之而不得其朕兆也）。可行（言日用云为，无非真宰为之用）已信（言信有真实之体可信），而不见其形（但求之而不见其形容耳，此即老子云杳杳冥冥、其中有精、其精甚真、其中有信之意），有情（实也）而无形（谓有真实之体，但无形状耳）。前云知之不同，此一节，言各人情状之不一。而人但任私情之所发，而不知有天真之性为之主宰，因迷此真宰，故任情逐物，而不知返本。故人之可哀者，此耳。前云咸其自取，怒者其谁，到此却发露出真宰，要人悟此，则有真知，乃不堕是非窠臼耳。

上言真宰，虽是无形，今为有形之主。若要悟得，须将此形骸，件件看破，超脱有形，乃见无形之妙。故下文发之。

百骸（骸骨也，人有三百六十骨节，总而言之，曰百骸）、九窍（耳目口鼻有七，通前后有九）、六藏（藏者，心藏神，肝藏魂，脾藏意，肺藏魄，肾藏志，通命门为六。举一身之形，尽此数件而已），赅而存焉，吾谁与为亲（赅，犹该也。言该尽一身，若俱存之而为我，不知此中那一件，是我最亲者？若以一件为亲，则余者皆不属我矣；若件件都亲，则有多我，毕竟其中谁为我者？此即佛说小乘，析色明空观法；又即圆觉经云，四人各离，今者妄身，当在何处？此破我执之第一观也）？汝皆悦之乎？其有私焉（言汝身中件件皆悦，则有私焉者，则有多我矣）？如是皆有为臣妾乎（言如是件件皆我，若无真君主之者，此特臣妾，但供使令耳，非其主也）？其臣妾不足以相治也（若件件但供使令若臣妾者，然臣妾不能相治，谁为管摄耶）。其递相为君臣乎（若递相为君臣，则无一定之主矣）？其有真君存焉（若件件无主，乃假我耳，其必有真君存焉。既有真君在我，而人何不自求之耶）？如求得，其情与不得，无益损乎其真（言此真君，本来不属形骸，天然具足，人若求之，而得其实体，在真君亦无有增，益即求之而不得，而真君亦无所损。即所谓不增不减

，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。此语甚正，有似内教之说。但彼认有个真宰，即佛所说识神是也）。

庄子心胸广大，故其为文，真似长风鼓窍，不知所自。立言之间，举意构思，即包括始终。但言不顿彰，且又笔端鼓舞，故观者茫然，不知其脉络耳。如此篇初说天籁，即云吹万不同，而使其自己也，咸其自取、怒者其谁耶？则已立定脚跟，要人自看，识取真宰。只是一言难尽，故前面大知闲闲已来，皆是发挥吹万不同，只到旦暮得此已下，方解说咸其自取、怒者其谁，方拈出个真宰示人。今此一节，乃说破形骸是假我，要人撇脱形骸，方见真宰，即是篇首丧我之实也。

向下只说世人迷真逐妄，乃可哀之大者，盖悲悯之意也。

一受其成形（言真君本来无形，自一受躯壳以成形），不亡以待尽（则不暂亡，只待此形随化而尽）。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫知能止，不亦悲乎（言真君为我有形之主，而不知所养，使之与接为情，日与心斗，以为血肉之躯。故被外物相伤，如刃之被磨，往而不返，可不悲乎）！终身役役而不见其成功（言驰于物欲，终身役役劳苦，而竟不见其成功，不知竟为何事），茶然（疲貌）疲役而不知其所归，可不哀耶（言为名利劳形，终身役役，以至茶然疲弊，而竟莫知所归宿。人生之迷如此，可不哀耶）！人谓之不死，奚益（世人如此昏迷之至，其形虽存，人谓不死，有何益哉）！其形化，其心与之，然可不谓大哀乎（言其妄情驰逐而不休，而形骸与之俱化，而心亦与之俱溺而不悟，如此可不谓之大哀乎）？人之生也，固若是芒（无知貌）乎（言人生固如此之无知乎）？其我独芒，而人亦有不芒者乎（言唯我独茫然无知耶，而世人亦有不芒者乎？此庄子鼓舞激切之语也）？

此一节，言真君一迷于形骸之中，而为物欲之所伤，火驰不返，劳役而不知止，终身不悟，可不谓之大哀者耶？由其迷之也深，颠倒于是非而不觉也。故下文方露出是非二字。

夫随其成心（现成本有之真心也）而师之，谁独且无师乎（言人人具有此心，人皆可自求而师之也）？奚必知代，而心自取者有之（此句谓，何必圣人知之？盖知代者，乃圣人知形骸为假借，故忘形而自取于心者也）？愚者与有焉（虽愚者亦与有焉）！未成乎心而有是非（言人未悟本有之真心，而便自立是非之说），是今日适越而昔至也（言其实未至以为至，以此是非者，是自欺也）。是以无有为有（所谓未得为得，强不知以为知也）。无有为有（言此自欺之人），虽有神禹，且不能知（言神禹虽圣，其知虽广，亦直知其所至之处；若此等人，以无为有，又何能知之），吾独且奈何哉（神禹且不能知，吾独且奈何哉！甚言此辈难与言大道也）！

此一节，言是非之端，起于自欺之人，强不知以为知，且执己见为必是，故一切皆非。盖未悟本有之真知，而执妄知为是，此等之人，虽圣人亦无奈之何哉。可惜现成真心，昧之而不悟，惜之甚矣。由不悟真心，故执己见为是，则以人为非，此是非之病根也。

下文，方发明齐物论之主意。

夫言非吹也（前但敷衍世人不悟真宰，但执我见。以未随其本有之真心，但执妄见，所以各各知见不同。到此方入物论，谓世人之言，乃机心所发，非若风之吹窍也），言者有言（故所言者，非任真宰，乃有机心之言）。其所言者，特未定也（以任一己偏见之言，故其所言者，特未定其果是、果非也）。其有言耶？其未尝有言耶（此要人返观，本来有此言耶？未尝有此言耶？即此一语，便令人自知。而齐物论之功夫，略示于此矣）？其以为异于鷇音（鷇音者，乃鸟在壳将出，啐啐之声，谓是天机之音，全出无心；而人之有心之言，与鷇音不同，要人自看。又），亦有辩乎？亦无辩乎（辩，谓彼此争辩也。谓人返看语言如鷇音时，此则有辩论乎？无辩论乎？要人发言当下，自返观也）？此一节，将明物论之不齐。先指出言语音声，本无是非，若任天机所发，则了无是非之辩。然绝言处，乃齐物之旨，已揭示于此，欲人就此做工夫，看破天机，则是非自泯矣。从“夫言非吹也”起，直至后文成亏章末“此之谓以明”止，为一大章，计七百四十余言，节节生意，最难一贯，必细心深观，乃悟其妙。

向下，方的指出，是非之人，乃迷真执妄之流也。

道恶乎隐（隐，谓晦而不明也），而有真伪（谓大道本无真伪。先设问：道为何不明，而有真伪耶）？言恶乎隐，而有是非（谓真人之言，本无是非。设问：为何真言隐，而有是非耶）？道恶乎往，而不存（言道若无真伪，则了无取舍，何往而不存耶）？言恶乎存，而不可（若言出于自然，一任天机，则有何所说而不可？但为道隐，而言亦伪；言偶，而是非因之而生也）？道隐于小成（言道本不隐，但隐于小知之人。所成者小，故大道不彰耳），言隐于荣华（荣华，谓虚华不实之言也。以言不载道故，但涉浮华，故至言隐矣）。故有儒墨之是非（到此方指出是非之人，盖端为儒墨而发。以儒厚葬，墨子薄亲，故互相是非。当时庄子与孟子同时，以孟子辟扬，墨曰予岂好辩哉，故有是非之辩。故以儒墨并之），以是其所非，而非其所是（言儒以厚葬为是，乃墨子之所非者，故曰是其所非；墨以薄亲为是，而儒非之，故曰非其所是）。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明（言儒墨二家互相是非，皆未明大道，但各执我见耳，未必为真是也。苟欲是其所非，而非其所是，莫若明乎大道，则了无是非之辩矣）。

此一节，方指出是非之端，起自儒墨。当时虽有处士横议，而儒墨为先唱。意谓杨墨固失仁义矣，而儒亦未明大道也。故两家皆无一定之真是。故以此为发论之张本。盖言辩是非，滥觞于儒墨，旁及诸子，后单结指于惠子，皆不明之人，乃丧道者也。

下先明本无是非，而人不自知，故妄执己见、起是非耳。

物无非彼（言若天地间一人执我，则尽天下之人皆彼也。故曰物无非彼），物无非是（言若一人执己为是，则人人皆执己为是，则天下无不是矣。故曰物无非是）。自彼则不见（言若但见彼之非，则不见自己之非矣），自知则知之（言若自知其非，则知天下无不是矣。故曰自知则知之）。故曰：彼出于是（言彼之非，盖出于我之是），是亦因彼（言我之是，亦因彼之非。由人不自知故，但执己是，所以不能泯是非也）。

此一节，言人苦于不自知，故以己是为必当。若彼此互相易地而观，则物我两忘，是非自泯，乃见本来无是非也。

下文发明，是非本无，特因对待而有。

彼（彼非）是（我是），方生之说也（方谓比方、对待之意也。言是非本无，盖因人我对待而有也）。虽然（下一转，以明对待无有了期），方生方死，方死方生（言对待是非，比之生死一般，生而死、死而生，生死循环，无有了期。若将死字作灭字看，亦妙）；方可方不可，方不可方可（是者为可，不是为不可。以此，终无两可之时）；因是因非，因非因是（言此是因彼非，彼是因此非。皆不自知自明之过也）。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也（言圣人不由世人之是非而独照，明于天然之大道，故是为真是，故曰亦因是也。此言圣人之因是，乃照破之真是；不似世人，以固执我见为是，而妄以人为非也。此即老子之人法天）。

此一节，言世人之是非，乃迷执之妄见，故彼此是非而不休。唯圣人不随众人之见，乃真知独照于天然大道，了然明见其真是，故曰亦因是也。此是则与众天渊，故以亦字拣之。前云，与其儒墨互相是非，莫若以明，明即照破之义。故此以圣人照之于天，以实以明之。明此为齐物之工夫，谓照破即无对待。故下文发挥绝待之意，而结归于莫若以明。

是亦彼也，彼亦是也（此承上圣人照破工夫，则悟我之是，即彼之非，彼之非，亦即我之是。如此互观，则何是非之有）。彼亦一是非，此亦一是非（如此互观，则是非两忘），果且有彼（彼非）是（我是）乎哉？果且无彼是乎哉（若是非两合于大道，果然有是非哉，果然无是非乎哉）？彼是莫得其耦，谓之道枢（言是非两忘，则坦然一际，绝诸对待，如此则彼是莫得其耦。耦，对待也。绝待，即道妙之枢纽也）。枢始得其环中，以应无穷（环则不方，中虚

则活而能应，以譬道之虚无。若得此虚无道枢，则应变无穷）。是亦一无穷，非亦一无穷也（言是非泯同于大道，则是亦是道，非亦是道，如庄子诮薄尧舜，此一于大道也）。故曰：莫若以明（前云，与其儒墨之是非，莫若以明。说到圣人照破，则泯绝是非，而与道游，则无往而非大道之所在。故此结之，故曰莫若以明）。

此一节，言圣人照破，则了无是非，自然合乎大道，应变无穷；而其妙处，皆由一以明耳。此欲人悟明，乃为真是也。则物论不待齐而自齐矣。此即老子之天法道。下以指马，喻本无是非之意。

以指喻指之非指（以我之触指，喻彼之中指，为非我之触指），不若以非指喻指之非指也（不若以彼中指，倒喻我之触指，又非彼之中指矣）；以马喻马之非马（马，双陆之戏马也。马有黑白之分，虽有黑白，皆马也。若以彼黑马，喻我之白马，非彼之黑马），不若以非马喻马之非马也（不若以彼黑马，倒喻我之白马，又非彼之黑马矣）。天地一指也，万物一马也（若以此易地而观，指、马无二，则是非自无。由圣人照破，大而观之，不但人我一己之是非自绝，则天地与我并生，万物与我一，斯则天地一指，万物一马耳，又何有彼此、是非之辩哉。此盖从莫以明一语，发出圣人不由而照于天，释以明之意。故此归结照破工夫，真能泯是非，万物齐一，欲人于此着眼也）。

此一节，发挥圣人照破，则泯绝是非，天地万物化而为一。

下文释为一之所以。

可乎可（谓人以为可，则我亦因而可之），不可乎不可（人不可，则我亦因而不可之）。道行之而成（谓任道而行，无有不合于道者。成现、现成，成不必分别也），物谓之而然（然者，自是也。谓人谓之而然者）。恶乎然（谓所以然者，何耶）？然于然（谓然于自己心中之为然耳）。恶乎不然（言人因何而不然耶）？不然于不然（谓人所以不然者，但彼心中自以为不然耳）。物固有所然（言物物实有一定之然。譬如药之参喙，用参则喙不然；且用喙时，用参则不然矣。此则物物皆有一定之实然也），物固有所可（物有在此不可，而在彼亦有可用者）。物无不然，物无不可（由此观之，则天下物，无有不然，亦无有不可者）。故为是举莛（屋梁也）与榼（屋柱也），厉（音赖，癩病之恶人也）与西施（美妇人也），恢（大也）诡（诈也）譎（诡也）怪（怪异也），道通为一（言莛、榼之长短，厉、施之美恶，恢、诡、譎、怪之变状，以人情视之，其实不得其一样，难其无是非。若从道眼观之，则了无长短、美恶之相，一际平等。此言非悟大道，决不能齐天下之物论也）。其分也，成也（如截大木以为器，在木则为分，在器则为成。故其分即成也）；其成也，毁也（然器虽成，于木则毁，如此岂可执一定为成毁哉）。凡物无成与毁，复通

为一（若就一边而观，似有成毁；若通而观之，则无成无毁。故复通为一，以此而观万物，又何是非之有）。

此释上天地一指、万物一马之意，必以道眼观之，自然绝是非之相；是非绝，则道通为一矣。

下文方指归于道。

惟达者（达道之人）知通为一，为是不用，而寓诸庸（惟达道之人，知万物本通为一，故不执己是，故曰不用。既不用己，是但寓诸众人乙情，庸众也，谓随众人之见也）。庸也者，用也（解庸者，用也。谓用众人之好恶为好恶也）；用也者，通也（由其能用，故能通众人之志也）；通也者，得也（言能通达于道者，无往而不自得；苟自得，则无是非之执矣）。适得而几矣（言达道之人能适于得，则几近于道矣）。因是己（言达者通达于一，虽万变而不失其道，此则无往而不是；如此因是，乃真是矣），己而不知其然，谓之道（谓至无往而不达，则了无是非，顺物忘怀，则不知其所以然，谓之道。此老子道法自然）。

此一节，要忘是非，必须达道之圣人，知万物一体，故无是非，无适而不可，顺乎自然，此谓之道。上面说了许多，展演铺舒，直到此，方指归一道字。因是己之己字，乃极尽之处，言圣人极尽，只是合乎自然之道，如此而已；合乎道，则自然归一。后文言，愚人勉强要一，故卒莫能一也。

劳神明为一，而不知其同也（谓未达大道，强勉以己见要为一，而不知其本来大同也），谓之朝三。何谓朝三（谓执己见为必是，要一众人之见，即如狙之喻也）？曰：“狙公（养猿之人）赋芋（输芋粒以食猿也），曰：‘朝三而暮四。’众狙皆怒（言众狙执定，朝应多，而夕应少）。曰：‘然则朝四而暮三。’众狙皆悦（狙公以本数颠倒之）。”名实未亏，而喜怒为用，亦因是也（三四之名同，而实数亦同，但狙之所执己见，以朝四为必是，故不核其实，而但喜其名耳。此皆不能忘是非者，如夷齐之类是也）。是以圣人和之以是非，而休乎天钧（天钧，谓天然均等，绝无是非之地也。前云照之以天，故此结云，休止乎天均），是之谓两行（两行者，谓是者可行，而非者亦可行，但以道均调，则是非无不可者）。

此一节，言工夫未到自然之地，强勉要一其是非，而不悟玄同之妙者，似此之人，但能因是，不能忘非。正如夷、齐、介子之流，其行虽高，不无愤世嫉俗之心；又如儒墨，各执一端为是，乃但能可其可，不能可其不可。虽然离是非，卒不能一是非。即其所操，未尝不是，元非道外，只以各执己见为是，乃成颠倒。故如狙公之七数，名实一般，而喜怒为用各别，此特劳神明为一者，而不知其大同者也。须是圣人，和同是非，休乎天均，两忘而俱行之，故能和光

同尘，混融而不辩，则无可、不可矣。

下文意谓，古之人，知到本来无物、玄同之境，故本无是非；自后渐渐不济矣。

古之人，其知有所至矣（上言不知道者，劳神明强一，而竟莫能一。故此言古之真人，有真知之至处。至者，本来无物之地也。故下征释）。恶乎至（问何以为至）？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以复加矣（本来无物已前，乃道之极处，无以知也）！其次以为有物矣，而未始有封也（其次虽适有形，犹知识未凿，似浑沌初分，人心淳朴，然尚未有人我之封。之封，犹彼此界限也）。其次以为有封焉，而未始有是非也（其次虽有彼此界限，其风尚朴素，而未有是非之心，去道不远）。是非之彰也，道之所以亏也（自是非一彰，而大道丧矣）。道之所以亏，爱之所以成（爱，私爱于一己也。成，前云一受其成形，自迷真性，成此形骸，固执为我，故大道亏损多矣）。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉（苟以大道而观，果且有成亏乎？无成亏乎，若真见得本无成亏，则是非自泯矣）？

此一节言，由迷大道，则成我形，我成而道亏矣。前云，一受其成形，不亡以待尽，直说到此处，方透出一个爱字，为我执之本。以成其一己之我，则所成者小，而大道隐矣，申明前云道隐于小成之意也。

后文意由所成者小，故举世之人，终身役役，而不见其成功。故以三子发之。有成与亏，故（故字，副墨，作昔字）昭氏之鼓琴也（由上云爱成而道亏，又要显本无成亏，故引三子发之。昭文善鼓琴，是成一家之业；后其子不能鼓琴，是亏损了家声也）；无成与亏，昭氏之不鼓琴也（意谓当初不勇成鼓琴之名，则其子亦未有亏损家声之说）。昭文之鼓琴，师旷之枝策也（又引师旷作证。言师旷，最聪明之人，却使眼盲，不见枝策而行，此便是有成亏处），惠子之据梧也（惠子与庄子同时为友，而惠子有口才，善辩论。庄子意谓，惠子辩论虽成，而大道已亏，故以二子成亏比之。以善辩而不明道，即如师旷聪明而眼盲，即其子亦不能世其辩论之业，故如昭文之鼓琴），三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年（言从事，以终其身也）。唯其好之也，以异于彼（言三子之笃好，将以异乎人也）；其好之也，欲以明之。彼（言他人又有好三人之知者，而三子自以为至，又欲以己之能，将明示之于彼，谓教他人也）非所明而明之，故以坚白之昧终（此句意，独指惠子本未明道，而强自以为明，而又明之于他人，故无大成，竟以坚白昧之，以终其身）。而其子又以文之纶终（上句惠子之成亏，此言昭文之成亏），终身无成（言惠子以坚白之昧终，此终身无成也。昭文之子学父之琴，亦终身无成。若惠子之不辩、昭文之不鼓琴，又何成亏之有哉？言其道之所以亏者，正以成者小也）。若是而可谓成乎

？虽我亦成也（言若惠子之可谓成者，庄子言，如此则我之不成，可谓之成也）。若是而不可谓成乎？物与我无成也（若是而不可谓成，则人与我皆未是成者也）。是故滑疑之耀，圣人之所图也（滑疑之耀者，乃韬晦和光，即老子昏昏闷闷之意，谓和光同尘、不炫己见之意，言光而不耀，乃圣人所图也）。为是不用而寓诸庸，此之谓以明（言圣人不以知见夸示于人，亦不以己见为必是，故不用其是，而但寓于庸众之中。前所谓以明者，乃是大成者，此也）。此一节结文，来意甚远。从夫言非吹也起而下，及道恶乎隐而有真伪，以道隐于小成，言隐于荣华，乃至欲是其所非，而非其所是，莫若以明，论起一层。以至枢始得其环中，则结之曰莫若以明，为第二层。次从指马喻论起，以明道通为一，引出惟达者知通为一，为是不用而寓诸庸，乃点出一道字，以作活眼。次借狙公名实未亏，从一亏上发挥。道之所以亏，由爱之所以成。以此爱之所以成一句，又远结前立义中，一受其成形，及随其成心而师之。两成字之意谓，若受其形，即爱之所以成，故道有所亏，此有成有亏也。若随其成心而师之，则本无成亏。因有成形，故有辩论是非之彰，盖由此耳。是以成形、成心二意作骨子也。此道隐小成、言隐荣华，有自来矣。皆未悟明大道之过也。故先揭示之曰，莫若以明；次又论道枢，则又云，故曰莫若以明。今论到底，归结成亏，指出惠子是第一不明之人，故持坚白之辩，昧了一生。故末后指出，滑疑之耀之圣人，乃不自是之人，故缴归为是不用而寓诸庸之达者。乃结之曰，此之谓莫若以明。其文发自夫言非吹也起，至此约七百余言，方一大结。其文与意，若草里蛇，但见其动荡游衍，莫睹其形迹，非具正眼者，未易窥也。至若三子之成亏，其昭文乃业之有成亏者，师旷乃形之有成亏者，惠子则道之有成亏者。总结道隐于小成，言隐于荣华，而末结归于圣人。此圣人，即结前云惟达者知通为一，为是不用而寓诸庸之义。如此深观，乃见此老之文章，波澜血脉之不可捉摸处。

此之谓以明，已结了前“夫言非吹也”以来一章之意，到此又从滑疑之圣人上，生起立意，发论圣人无是无非，至下文“无适焉，因是已”，二百三十余言为一章。

今且有言（谓世之立言以辩论者）于此，不知其与是类乎（是，指上滑疑之圣人，乃无是无非者。谓今且有人，立言为辩者，不知与此圣人，是相类乎）？其与是不类乎（谓与此圣人，为不类乎）？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣（谓今言辩之人，不必说与圣人类与不类。但以己见，参合圣人之心，妙契玄同，则本无圣凡之别。故与彼圣人无以异，了无是非矣。彼字，即上是字，指圣人也）。

此一节，结二圣人，欲人自悟，而忘其己是也。下“虽然”一转，乃庄子特论

本无是非之大同，乃发明大道之原也，便是他真知谛见处。

虽然，请尝言之（言本无是非。虽然如此，尚未透彻。故请尝试一论之）。有始也者（即老子“无名，天地之始”），有未始有始也者（此言有始亦无，谓无始也。即老子云“同谓之玄”），有未始有“夫未始有始也者”（此未始有亦无，即老子云“玄之又玄、众妙之门”。此乃单言无形大道之原也）。有有也者（有，即天地人物，老子“有名，万物之母”也），有无也者（因天地之有，乃推“无名，天地之始”。此盖就有形，以推道本无形也），有未始有无也者（此言天地万物有形，出于无形。而大道体中，有无不立，故云未始有），有未始有“夫未始有无也者”（上言有无俱无，此言俱无亦无，迴绝称谓，方是大道之玄同之域，故以此称为虚无妙道）。俄而有无矣（言大道体中，了无名相，一法不立，故强称虚无大道。忽然生起有无，而不知谁使之也。前云若有真宰，而不知有所为使，直论到此，方回头照顾，暗点于此），而未知有无之果孰有孰无也（言大道体中，有无不立，即今之有无，谁使之为有无耶？所谓若有真宰，而求不得其朕。今果返观至此，有无尚无，安有是非之辩哉）。今我则已有谓矣（言有无既无，了绝名相，何有言论之辩耶？然我既已于无言之中，而有言说矣，但我言本无言），而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎（言我今既已有言，但言其无言耳。如前所谓馥音是也，原出于天机，了无是非之相。世人但观我无言之言，其果有言说乎？果无言说乎？但悟此无言之言，则是非自泯矣）？

已前释言非吹也，盖有机心之言也。今庄子既说到忘言玄同之处，意谓我今虽已有言，乃从真宰而发，是无言之言。若会我无言之言，则忘言而归一致矣。下文重释忘言归一，大小玄同，了无是非。如此，乃真是也。

夫天下莫大于秋豪之末，而泰山为小；莫寿于殇子（襁褓中子），而彭祖为天（此二句极难理会。以上文已论归大道之原，今将以大道而一是非。意谓若有有形而观有形，则大小、寿夭一定而不可易者。今若以大道而观有形，则秋毫虽小，而体合太虚；而太山有形，只太虚中拳石耳。故秋毫莫大，而太山为小也。殇子虽夭，而与无始同原；而彭祖乃无始中一物耳。故莫寿于殇子，而彭祖为天也。若如此以道而观，则小者不小，而大者不大；夭者不夭，而寿者非寿矣。如此则天地同根，万物一体，何是非之有哉）。天地与我并生，而万物与我为—（以道观之，万物一体，则天地与我并生，万物与我为—）。既已为一矣，且得有言乎（既以为—，物我两忘，更复何言）？既已谓之一矣，且得无言乎（既已称谓为一，则言恶乎存而不可哉）？一与言为二（谓无形之一，今称谓为一，则是两—成二矣），二与—为三（今又以言说彼两—，则观待而为三矣）。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎（自以言相待而为三，则

相待无穷。纵有巧于历数者，不得终究矣。况其凡乎！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎（言自无才适有，则已成三；而况自有适有，则无极矣）！无适焉，因是已（无适者，谓安心于未始有已前，则湛然常一而不迁矣。前云，众人因是，而有是非；圣人不由，而照之于天，亦因是也。故一往论到未始有物已前，天地万物混而为一，故不离于道，如此为真是。所言圣人因是者，乃无适为是，此正照之于天也。此文之照应处）！

此一节，明妙契玄同、天地同根、万物一体；安心于大道，不起分别，则了无是非。此乃真是。故结之曰“无适焉，因是已”。

下文又重提起一是字，乃是非之根原。

夫道未始有封（本无形相、人我界限），言未始有常（常者，执定不化之意，乃是非之言也。任道而言，则无可、不可，了无一定是非之相），为是而有畛也（只因执了一个是字，故有是非分别之辩）。请言其畛：有左、有右，有伦、有义，有分、有辩，有竞、有争，此之谓八德（意谓从无适有，则有无二字，已成对待矣。既有之后，则有左右之序；有左右，则有伦义；有伦义，则有分辩；则有争竞。此相因而有，乃执定而不可化者。盖从一是字为病根，只如以左为是，而右则决不可易。世俗之情，以此分辩为能，故谓之八德。此德，乃能义）。

前一往从迷至悟，说到大道根底，因是已一句，已结绝了。至此又提起，大道本无是非，不知这些分辩执着，从何而有。只要提出一个是字为病根，要使人识得破。

六合之外，圣人存而不论（道包天地，与太虚同体，本无封畛。只为众人迷大道，而执己见为是，故是非之辩，由之而起。圣人心与道合，即六合之外，未尝不知；但存之而不论。以非耳目之所及，恐生是非，故不论耳）；六合之内，圣人论而不议（六合之内，圣人未尝不周知万物，但只论其大纲，如天经地义，以立君臣、父子之序，而不议其所以之详）。春秋经世，先王之志，圣人议而不辩（春秋乃为经世君臣、父子之大经、大法，圣人但议其名分、品节之详，而不辩其是非之曲折）。故分也者，有不分也（夫道一而已，本来不分。但在天地有形之内，而人伦之序，不得不分。人物虽分，而道未尝分，所谓性一而已矣）；辩也者，有不辩也（虽天地间有众口之辩，其实有不可辩者，乃忘言之大道存焉）。曰何也（谓何以有不辩、不分之义耶）？圣人怀之（圣人与道为一，明知万化之多，而未尝分；明知众口之辩，而道非言之可及。故葆光敛耀，怀之于心，而不示于人），众人辩之以相示也（众人其实未达大道之原，而强不知以为知，且执以己见为必是，而以哓哓之辩，夸示于人，故大道隐矣）。故曰辩也者，有不见也（故曰者，引古语也。老子云：善者不辩，辩

者不善)。

此一节，释滑疑之圣人，与道为一，以至无适焉、因是己。意谓圣人心同太虚，即六合内外之事，未尝不知，但怀之而不辩，以显好辩者，其实未明大道也。

下文重释不言不辩之义。

夫大道不称（道本无名，故不可以称），大辩不言（不言之辩，是非了然），大仁不仁（不是有心要仁），大廉不谦（谦，满也。不以廉自满），大勇不伎（伎，害也。大勇，乃自全道力，非害于人也）。道昭而不道（谓大道昭昭，言则非道），言辩而不及（道本绝言，纵有言辩，亦不能及），仁常而不成（仁若常持有心，则有私爱，故不能大成万物），廉清而不信（信，实也。谓矫矫以自清立名，则无实德矣），勇伎而不成（勇若有害人之意，则为血气，而不成道义之勇矣）。五者圆而几向方矣（五者名虽可行于世，以皆出有心，卒莫能行，故几向方矣）！故知止其所不知，至矣（以上五者几方而不能行者，以恃小知自私之过，其实未知大道之原也。由是而知，圣人止其所不知之地，乃以为至也。此结前古之人、其知有所至以来一章之义）。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府（言所不知之地，乃大道之原也，此中本无辩论言说。若有人知此不言之辩、不道之道，正若枢之环中，以应无穷。故能知此者，谓之天府）。注焉而不满（大道体虚，大海不足以比其量。故大地之水，生之而不满），酌之而不竭（即大地酌取，而亦不竭），而不知其所由来（所谓虚而不屈、动而愈出，而不知其所从来），此之谓葆光（葆，犹包藏而不露也。前云滑疑之耀、圣人之所图以来，只说到此，乃结指其义，曰此之谓葆光）。

前云滑疑之耀、圣人所图，故举六合内外之事，圣人无所不知，但知而不言；以其大道本来无知、无辩故也。圣人安住广大虚无之中，以游人世，故和光同尘、光而不耀，是之谓葆光。圣人工夫，必做到此，方为究竟，故云圣人所图。

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗（国名）、脍（国名）、胥敖（国名），南面而不释然。其故何也（不释然者，谓心中必欲伐之，次罢而不能释然，不知何故也）？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然何哉（言尧之心不广，不能容物也。且三子所处甚微细，如蓬艾之间，诚不足以芥蒂于胸中者。若不释然，何不自广也）！昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎（言尧之德未至也。昔者十日并出，则光明广大，万物毕照，况德之胜过于日者乎。苟自德已至，则广大光明，无物不容，况三子之微细乎）！”

此因上葆光之圣人，其心广大如天府，所谓圣人所图者，盖由工夫做到至处

，乃如此耳。此言工夫未到，则其心不广，不能容物。故虽尧之大圣，亦有所缺。故十日并出，为进德之喻。以总结前意，以终“夫言非吹”已来之意也。下文重申明，至人止其所不知，以显圣人之成功，以结死生无变于己，而况利害之端乎。

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之（要明不知之真知，故托王倪以发挥）！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之（若有知，则有所不知，则非真不知之地矣）！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。庸诘知吾所谓知（此知乃世人之知）之非不知邪（谓世人之知，不是我之不知耶）？庸诘知吾所谓不知之（我之不知）非知邪（言我之不知，不是世人之知耶？谓圣人之知，本来无二。但世人习于妄知，故偏以为是，总非真知耳）？且吾尝试问乎汝（发明不是正知之意）：民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉（言人但知安寝干燥屋宇，若近湿则腰疾偏废；而皦卧泥中，岂若人哉）？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉（人处木枝则恐惧，而猿猴以为安便，岂若人哉）？三者孰知正处（三者，谓人、皦、猿猴，各知安其所习以为常，于己未尝不是；但各随一己俗习之知耳。何者为正知哉）？民食刍豢（乃民之所习知），麋鹿食荐（荐，草也。乃麋鹿所习知），螂且（蜈蚣也）甘带（带蛇也），鸱鸦嗜鼠（此四者各以为知常味），四者孰知正味（以各知之味如此，岂知正味哉）？猿獼狙（獼狙亦猿，同形而类别）为雌，麋与鹿交（麋小而鹿大），皦与鱼游（皦无合，与鱼游而孕子）。毛嫱丽姬（二人皆美女），人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉（美女，人人所爱，彼四物见之，而惊走远去。是果色之可美耶？试问以下，历举安居、食、色，皆世人之所知也，人则以为必是而不可易者，然彼诸物各又不然。是则谁为正知哉？若执各人之知为然，而彼又有不然者。斯则世人之小知、小见，岂可执为真是耶）？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩（将上人物，各非真知，则观今之以仁义为必是者，岂真是哉！且如仁义，圣人以治天下，而盗跖即以之为大盗。若以圣人为是，而盗跖亦是；若以盗跖为非，则圣亦非也。如此是非不定，吾何能尽知其辩哉）！”啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎（设此一问，要显至人之德不同）？”王倪曰：“至人神矣（不可以利害名目）！大泽焚而不能热（言至人岂但不知利害，即大泽焚而不能热），河汉沍（水冻也）而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊（言至人神超物表，不与物对，故物不能伤）。若然者（若如此者），乘云气，骑日月（即磅礴日月），而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎（此结圣人之德，谓至人与道混融，神超物外，卓出于死生，而况世之小利害乎）！”

此一节，申明前文“至人止其所不知”，以言世人各非正知，而执为必是，其所知者，如此而已。以此是非，吾恶能知其辩哉，以结至人不知之至，乃超出生死之人，岂常情可测耶！下文说齐死生，以梦觉观世人，则举世无觉者，以显是非之辩者，皆梦中说梦耳。文极奇，而义极正。

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子，圣人不从事于务（言不以世故为事务），不就利（不知所利也），不违害（不知有害可避也），不喜求（言无求于世也），不缘道（言无心合道，而无缘道之迹也）；无谓有谓（以不言之教），有谓无谓（言发于天机，无心之言，如殷音也），而游乎尘垢之外（超然游于物外也）。夫子（孔子也）以为孟浪之言（孟浪，谓不着实，犹无稽之言也），而我以为妙道之行也。吾子以为奚若（何如也）？”长梧子曰：“是黄帝之所听荧也（谓汝之此言，即黄帝听之，亦荧惑而不悟也），而丘也何足以知之（意谓孔夫子亦世俗之人耳，何足以知此哉）！且女亦大早计（言瞿鹊子才闻此言，即以为妙道之行，亦计之太早也），见卵而求时夜（才见卵，而便求报晓之鸡），见弹而求鸇炙（才见弹，而便求鸇炙。此太早计之譬也）。予尝为女妄言之（予以至人之德，为女妄言之），女以妄听之。奚（奚，何如也）旁日月（言至人之德如此），挟宇宙（宇宙在手乎）？为其吻合（至人与万物吻然混合，而为一体），置其滑昏，以隶相尊（隶，犹言隶役也。言自天子、诸侯、卿、大夫、士，皆是以隶役相役而相尊者，此皆世之滑昏之人所为者。至人不与物伍，故一切置之而无心也）。众人役役（役役于物欲而不自觉，此皆以隶相役役者），圣人愚菟（菟，草之未萌也。言圣人无心于世，不伐不知，泊兮于未兆已前），参万岁而一成纯（圣人入于不死不生，故参万岁而成纯。言不有于世，故圣人了无是非之心也）。万物尽然，而以是相蕴（言万物本来道通为一，本无是非，如圣人浑化，故曰尽然。但众人只以一是一字，蕴成我见，故有生死、是非之辩耳）。予恶乎知说生之非惑耶（言本无生可欣，而众人悦而贪之，岂非惑耶）！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者耶（言圣人视生如远逝，视死如归家，而众人恶死，岂非弱丧而不知归者耶！弱丧，乃自幼丧失家乡者）！丽之姬（丽姬，美女也），艾（地名）封人（掌艾之官）之子也。晋国之始得之也（丽姬纳于晋君），涕泣沾襟（言丽姬始至晋时，以为不乐，故涕沾襟）；及其至于王所，与王同筐床（与王同卧起），食刍豢（食美味，遂以为乐），而后悔其泣也（既知其乐，乃悔昔之不知为苦也。此喻死者人之所归，乃最乐者，人不知耳）。予恶乎知夫死者，不悔其始之蘄生乎（若知死之乐，安知不悔昔之不当求生耶？此以为乐，盖言得免形骸生人之苦累，故以死为乐。亦非佛之寂灭之乐。以佛证之，正是人中修离欲行，得离欲界生死之苦，而生初禅禅天之乐。亦非世间人以死为乐也。观者须善知其

义)？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎（此言观人世如梦，观死生如夜旦。以此而游世间，乃至人之行也。梦觉相返者，以未觉乎大梦，故以死生为忧喜；苟知梦觉一如，则死生一条矣）。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉（言世都在迷中，而自不知其迷，如梦中不知其梦也。而世人且自以为有知为是，而辩于人。此如梦中占梦，其实不自知其迷也）。且有大觉，而后知此其大梦也（必有大觉之圣人，乃能正众人之梦语也）。而愚者自以为觉，窃窃然知之（而世之愚人，好执是非之辩者，而不自知在迷中，而自以为觉，故窃窃然私自以为知者，故夸示人。此举世古今昏迷之通病也）。君乎，牧乎，固哉！丘（君乎者，暗指尧舜已下之为君者。牧乎，暗指伊吕已下之相者。固哉丘也，明指孔子。此通说尧舜禹汤文武周公孔子。凡以仁义治天下，而必要归于己是而为道者，皆梦中说梦之人也）也与女（指长梧子也），皆梦也；予谓女梦，亦梦也（即我说女梦，我亦是梦中说女之梦耳）。是其言也（如此梦言），其名为吊诡（吊，至也。诡，怪也。谓此梦说，乃至怪之谈；而女梦中之人，亦信不及）。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也（言必待万世之后，遇一大觉之圣人，知我此说，即我与之旦暮之遇也。意此老胸中，早知有佛，后来必定印证其言。不然而言大觉者，其谁也耶）”。

此一节，明至人所以超乎生死而游人世者，以观世间如大梦，死生如夜旦，忧乐如梦事。迷中说是非，如梦占梦；迷中正是非，如白日说梦事。总而言之，皆在大梦之中耳。似此，若不是至人看破，谁知此是大梦耶？愚者窃自以为觉，岂不陋哉？即自古尧舜已下之君相，以及孔子，皆梦中说梦之人耳。庄子自谓，我此说亦在梦中，无人证……[缺2页]

“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也。则人固受其黜闇，吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”“何谓和之以天倪？”曰：“是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。化声之相待、若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”

[缺2页结束]……将显世人之言语音声，乃天机之所发，但在有机、忘机之别，故分凡圣之不同。故以三籁发端，意在要将地籁以比天籁。但人有小知、大知之不同，故各执己见为必是。故说了地籁，即说大知、小知之机心情状之不

一，故不能合乎天机，如地籁之风吹窍响耳。如此者何也？盖由人迷却天真之主宰，但认血肉之躯以为我。故执我见，而生是非之强辩者，盖迷之之过也。故次点出真宰，要人先悟本真；要悟本真，须先抛却形骸。故有百骸九窍之说，要人看破形骸，而识取真宰。若悟真宰，则自然言言合道，皆发于天真，是所谓天籁也。今之辩论之不齐者，盖是机心之言，故执有是非。故立论是非之端，首云“夫言非吹也”一句，提起以生后面许多是非之情状，皆从非吹二字发挥。但凡人迷之而不悟，在圣人已悟，则不由众人之是非。故凡有所言者，皆照于天地也。从此照之于天一语，以立悟之公案。故向下说到，是非不必强一，但只休乎天均，则不劳而自齐一矣。如是重重议论，到末后是非卒无人正之者。如举世古今，皆是梦中说梦，必待大觉之圣人，方能正之。即不能待大觉之圣人，亦只须了悟各人之真宰，则物论、是非自明矣。到此了悟之后，是非自明。则凡所言者，皆出于天真，如地籁无异矣。故末后以化声相待一语以结之。若未大悟，则凡所语言，皆当照之于天，而休乎天均为工夫。故以和之以天倪为结语。此通篇之血脉，立言之本意也。但文章波澜浩瀚，难窥涯际。若能看破主意，则始终一贯，森然严整，无一字之剩语。此所谓文章变化之神鬼者也。

下文总以形影梦幻为结，以见真实之工夫也。

罔两（影外之影也）问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与（言行止起坐不常，何以无一定之特操也）？”景曰：“吾有待而然者邪（影谓盖不由我，以有待者形也）？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮翼邪（言我所待者形，若蛇蚺蝮翼之造物耳，彼何知哉）？恶识所以然？恶识所以不然（言彼假形，块若无知之物，若蛇之蚺、蝮之翼，与真宰无相干者，但任其天机之动作耳。又何以知其然与不然耶？意谓世人学道，做忘我工夫，必先观此身如影、如蛇蚺蝮翼，则我执自破矣）？”昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也（栩栩然，喜意）。自喻适志与！不知周也（言梦中为蝴蝶，自喜自适，竟不知其为周也）。俄然觉，则蘧蘧然（蘧蘧然，偃卧之貌）周也（觉来依然一周耳）。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣（言梦觉之不同，但一周耳。不知蝴蝶为周，周为蝴蝶？此处定有分晓，要人看破，则视死生如梦觉。万物一观，自无是非之辩矣）。此之谓物化（物化者，万物化而为一也。所谓大而化之谓圣，言齐物之极，必是大而化之之圣人。万物混化而为一，则了无人我、是非之辩，则物论不齐而自齐也。齐物以一梦结，则破尽举世古今之大梦也。由是观之，庄子之学，不易致也，非特文而已矣）。

此结齐物之究竟化处，故托梦觉不分，以物化为极则。大概此论立意，若要齐

物，必先破我执为第一，故首以吾丧我发端。然吾指真宰，我即形骸。初且说忘我，未说工夫；次则忘我工夫，须要观形骸是假，将百骸、九窍、六藏，一一看破散了，于中毕竟谁为我者，方才披剥出一个真君面目。意谓若悟真君，则形骸可外；形骸外，则我自忘……[缺2页]

卷三

养生主

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣（跪而下刀之状也），砉（音吸）然响然（用刀之声也），奏刀騞（音画）然，莫不中音（言有节数也），合于桑林（舞名）之舞，乃中经首（乐名）之会（众乐齐奏，言技之妙，而闲之度如此，初无用力仓皇之意也）。文惠君曰：“嘻（叹其妙也），善哉！技盖至此乎（言解牛之技，妙极于此也）？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进（用也）乎技矣（言臣始非专于技，盖先学乎道，以悟物有自然天理之妙，故施用之于技耳）。始臣之解牛之时，所见无非牛者（言未得入道，则目前物物有碍。故始解牛之时，则满目只见有一牛）。三年之后，未尝见全牛也（言初未见理，则见浑沦一牛。既而细细观之，则牛外之头、角、蹄、膊，内之五脏、百骸、筋骨，一一分之，各各不一，件件有理，自然而不可乱者。由是而知无全牛也，久之，则果然见其无全牛也）。方今之时，臣以神遇而不以目视（由臣细观其牛，件件分析，有一定天然之腠理，了然于心目之间。故方今解牛，不须目视，任手所之，无不中理者），官知止而神欲行（官，谓耳目等五官也。但以心目知其所止，而神即随其所行。故信手所之，迎刃而解）。依乎天理（但依骨肉之间天理之自然），批（音撇）大却（音隙），导大[穴欬]，因其固然（言任刀所批者，则有大却；随手所引者，则有大窾空处。但只因固然一定之理，而游刃其间）。技经肯綮（骨肉连结处也）之未尝，而况大軱（骨也）乎（言任理用刀，从骨肉小小连络处，亦不见有齟齬，而况有大骨为碍乎）！良庖岁更刀，割也（言良能之庖，则一岁一换其刀者，但割切而已）。族（众也）庖月更刀，折（犹斫也）也（言庸众之庖，月换一刀，则砍斫之故，易伤缺也）。今臣之刀十九年矣（臣之刀十年为率，今已用九年矣），所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎（硎，磨刀石也。言臣之刀，已解数千牛矣，而其锋铄利如初磨一般，全未伤缺也）。彼节者有闲（言彼骨节自有间隙），而刀刃无厚，以无厚入有闲，恢恢（宽大也）乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎（言刀之所以不伤缺

者，以彼牛之骨节之间，自有天然之空处。且刀刃薄而不厚，以至薄之刀刃，入有空之骨节，则恢恢宽大，任其游刃，尚有余地，又何伤锋犯手之有。所以十九年而刀若发硎也。虽然，每至于族（筋骨盘结处也），吾见其难为（言虽然游刃如此，任理而行，其间亦有筋骨盘结没理处，吾亦见其难，此则不可任意而行也），怵（警惕也）然为戒（言不敢妄动也），视为止（视其所止也），行为迟（行刀少缓也），动刀甚微，謦（划也）然已解，如土委地（言至难处，则为惕然小心，不可乱动，端详其所止，缓缓下手。如此则用力不多，故动刀甚微，而难解处则划然已解，如上之崩委于地也）。提刀而立，为之而四顾（言已解其难解，故提刀四顾，以畅其怀也），为之踌躇（四顾也。言仍四顾其难解之状也）满志（快于心也），善刀而藏之（善拂拭其刀而藏之也）。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

此养生主一篇立义，只一庖丁解牛之事，则尽养生主之妙，以此乃一大譬喻耳。若一一合之，乃见其妙。庖丁喻圣人，牛喻世间之事。大而天下、国家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下、国家，用世之术智也。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。言圣人学道，妙悟性真，推其绪余，以治天下、国家，如庖丁先学道，而后用于解牛之技也。初未悟时，则见与世齟齬难行。如庖丁，初则满眼只见一牛耳；既而入道已深，性智日明，则看破世间之事，件件自有一定天然之理。如此则不见一事当前，如此则目无全牛矣。既看破世事，则一味顺乎天理而行，则不见有一毫难处之事，所谓技经肯綮之未尝也。以顺理而行，则无奔竞驰逐以伤性真，故如刀刃之十九年若新发于硎，全无一毫伤缺也。以圣人明利之智，以应有理之事务，则事小而智巨，故如游刃其间，恢恢有余地矣。若遇难处没理之事，如筋骨之盘错者，不妨小心戒惕，缓缓斟酌于其间，则亦易可解，亦不见其难者。至人如此应世，又何役役疲劳，以取残生伤性之患哉。故结之曰：闻庖丁之言，得养生焉。而意在至人率性顺理，而无过中之行，则性自全，而形不伤耳。善体会其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛经有之，世典绝无而仅有者，最宜详玩，有深旨哉。

下文言其不善养生之人。

公文轩（人姓名）见右师（官名，介者也）而惊曰：“此何人也？恶乎介也（言此是何等人，因何而刖足也）？天与？其人与（言去一足，是天使与欤？抑人为之欤）？”曰：“天也，非人也（复自应之曰：此天使之也，非人也）。天之生是使独也（言右师生而贪欲，自丧天真，故罪以取刖，即是天刑其人，使之独也），人之貌有与也。以是知其天也，非人也（言人生，皆天与之形也。今右师之介其足，即是天使之不全也）。”泽雉十步一啄，百步一饮

，不斲畜乎樊中。神虽王，不善也（言泽雉饮啄，虽如此之艰难，亦甘心适性，不肯求人畜于樊笼之中。谓樊中之养，其神虽王，且知困苦，不自安，故以为不善，而不求之也。右师贪而忘形，不如泽雉多矣。故其刖也，实天刑之，而不自知耳）。

此一节，言不善养生者，见得忘真，见利忘形，自取残生伤性之患，不若泽雉之自适也。

下言，虽圣人，苟不能忘情，亦是丧失天真者。故借老子发之。

老聃死，秦失吊之（秦失，老聃之友也），三号而出（言无哀切之情也）。弟子（秦失之弟子）曰：“非夫子之友耶？”曰：“然（言是吾之友也）。

”“然则吊焉若此，可乎（弟子谓，既为夫子之友，而不尽其哀，其可乎）？”

曰：“然（谓实无哀痛也）。始也吾以为其人也（言我始与友时，将谓是有道者也），而今非也（今日死后，乃知其非有道者也。何以知之）。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不斲言而言，不斲哭而哭者（言老少哭之如此，其必生时与彼两情相合，而中心有不能自己者，故不斲哭而哭之哀如此也）。是遯天倍（与悖同）情，忘其所受，古者谓之遯天之刑（刑，犹理也。言聃之为人，不能忘情而处世，故有心亲爱于人，故人不能忘。此实自遁天真，忘其本有。古人谓此乃遁丧天真而伤其性者，非圣人也）。适来，夫子时也（适来而有生，亦顺时而生也）；

适去，夫子顺也（言适死而去，乃造化之所迁。而天真泰然，未尝有去来死生者也）。安时而处顺，哀乐不能入也（言生则安其时，死则顺其化，又何死有哀，而生可乐耶？达其本无生死故也），古者谓是帝之县解（帝者，生之主也。性系于形，如人之倒悬。今超然顺化，则解性之悬矣）。指穷于为薪，火传也，不知其尽也（言形虽化，而性常存，如薪尽而火存。有形相辉，如薪火相传。是则生生而不已，化化而无穷。故如薪火之传，不知其尽也）。”

此言性得所养，而天真自全，则去来生死，了无拘碍。故至人游世，形虽同人，而性超物外，不为生死变迁者，实由得其所养耳。能养性复真，所以为真人。故后人间世，即言真人无心而游世，以庖丁解牛之譬，以见养生主之效也。篇虽各别，而意实贯之。

人间世

此篇盖言圣人处世之道也。然养生主，乃不以世务伤生者，而其所以养生之功夫，又从经涉世故，以体验之。谓果能自有所养，即处世自无伐才、求名、无事强行之过；其于辅君、奉命，自无夸功、溢美之嫌。而其功夫，又从心斋、坐忘，虚己涉世，可无患矣。极言世故、人情之难处，苟非虚而待物，少有才情、求名之心，则不免于患矣。故篇终以不才为究竟，苟涉世无患，方见善能

养生之主，实于前篇互相发明也。以孔子乃用世之圣人，颜子乃圣门之高弟，故借以为重，使其信然也。

颜回见仲尼，请行。曰：“奚之（仲尼问何往）？”曰：“将之卫。”曰：“奚为焉（意谓虽颜子之仁人，亦不勉无事强行之过）？”曰：“回闻卫君（蒯聩也），其年壮（壮年盛气之时），其行独（言狠戾自用，拒谏妄为也）。轻用其国，而不见其过（言不恤抵，轻视其国，不自知其过）。轻用民死（言不恤民，故民死，亡者众），死者以国量乎泽，若蕉（言以国比乎泽，而民之死者相枕籍，若泽中之蕉也），民其无如（往也）矣（言民受困，无所往告矣）！回尝闻之夫子曰：‘治国去之（言国已治，不以无功而干禄），乱国就之（言戡乱扶危，以安民也）。医门多疾（谓善救时者，如良医之门多疾人也）。’愿以所闻，思其则（盖回素闻夫子之言如此，故愿以所闻，思其法则，将以匡正卫君也），庶几其国有瘳乎（言庶几使民免其疾苦也）！”仲尼曰：“嘻（惊叹也），若殆往而刑耳（言汝甚欲往，必遭其刑耳）！夫道不欲杂（谓学道当专心壹志，不可杂乱其心）。杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救（言心襟，则以多事自扰，扰则忧患而不可救）。古之至人，先存诸己而后存诸人（言古之至人涉世，先以道德存乎己，然后以己所存施诸人。即此二语，乃涉世之大经，非夫子不能到此）。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行（谓颜回道德未充，自修不暇，又何暇至暴人之所乎）！且若（汝也）亦知夫德之所荡，而知之所为出乎哉（荡，散也，出露也）？德荡乎名，知出乎争（德之不能保全者，为名之荡也；名荡而实少矣。知之发露于外者，以启争之端也）。名也者，相轧也（轧轧，机声也。言名者乃彼此相挤轧，不得独擅也）；知也者，争之器也（才知一露，人人忌之，则由此而致争，不相安也）。二者凶器，非所以尽行也（言才德、知术二者，乃招患之端，为凶器也，岂可以尽行乎）。且德厚信矜（矜，确实貌），未达人气（谓我以厚德确信加人，必先要达彼之气味，与我投与不投）；名闻不争，未达人心（言我虽不争名闻，于彼且未达彼之人、之心，信否何如）。而强以仁义绳墨之言衔（当是炫字）暴人之前，是以人恶有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之。若殆为人菑（言己虽确信虚己致彼，且未审彼之气味，不达心志，即以仁义绳墨之言规谏于彼，恐一旦致疑而不信，则将以汝为因扬彼之恶，而显己之美。所谓未信，则为谤己也。此谓之菑害于人。凡菑人者，人必反菑之。汝不审彼己，而强行，殆为彼人菑之也）。且苟为人悦贤而恶不肖，恶用而（汝也）求有以异（且彼卫君，诚有悦贤而恶不肖之心，则彼国自有贤者，何用汝持往而求，以显异耶）？若（汝也）唯无诏（言汝必不待诏而往），王公必将乘人而斗其捷（言汝非诏命而往，则彼王公，必将乘人君之势，与汝斗其捷胜，而不纳

其言）。而（汝也）目将荧之（言汝见人君之势以加凌之，则必自失其守，眼目眩惑之矣），而色将平之（眼目一眩，必将自救，而容色平和，以求解矣），口将营之（容貌既已失措，而口必营营，以自救也），容将形之（容貌、言辞一失，则全身不觉放倒迁就也），心且成之（外貌一失，则内心无主，必将舍己而就彼，返成其恶也）。是以火救火，以水救水，名之曰益多（言女初心欲彼改恶，而竟返成其恶，是以水火而救水火，但增益其多耳）。顺始无穷（言始则将顺，而彼之恶竟无穷），若（汝也）殆以不信厚言，必死于暴人之前矣（若彼不见信，而遽加之以忠厚之言，是谓交浅言深，彼将致疑，而返以为谤。如此则必死无疑矣）！”

此一节，言涉世之大者，以谏君为第一。若人主素不见信，而骤以忠言强谏，不唯不听，且致杀身之祸。此非夫子之大圣，深达世故，明哲保身者，其它孰能知此哉？颜子有所未至也。此为世间世之第一件事，故首言之。

“且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身，以下伛拊人之民，以下拂其上者也（言龙逢、比干，以忠立名，而竟见杀者，盖为居臣下之位，而伛拊人君之民者。伛拊，言曲身拊恤于民，以示怜爱之状也。谓人君不爱民，而臣下返为之爱恤，是自要名，以拂逆人主之心，此所以见怒而取杀也，岂非好名取死之道耶），故其君因其修以挤之。是好名者也（言二子好名而修身，以拂人君，故人君因其修身而挤害之，是好名之过也）。昔者尧攻丛枝、胥敖（二国名），禹攻有扈（国名）。国为虚厉（使其国为空虚，死其君为厉鬼），身为刑戮（亲身操其杀戮）。其用兵不止，其求实无己（谓二圣自以为仁，将除暴救民，是皆求为仁之实无己，故用兵不止，以此好名，以滋杀戮），是皆求名实者也（求仁之名而行杀伐，名成而实丧矣），而（汝也）独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜（平声）也（言名实，虽二圣人，且不能胜而全有之），而况若（汝也）乎！”

此谓颜子无事强行，求名之实，必不能全，以明往必刑之之必然也。且名实，圣人犹不能全，而况凡乎。

上文，夫子以教其必不可往。下又问其往之之道。

“虽然，若（汝也）必有以也，尝以语我来（来，语辞。夫子谓，虽然我如此说，其势必不可往，不知汝将何术以往耶？当以语我，试看如何）。”颜回曰：“端而虚，勉而一，则可乎（回谓，我无他术，但端谨其身，以虚其心，不以功名得失为怀，更勉一其志，不计其利害。如此则可乎）？”曰：“恶！恶可（言其甚不可也）！夫以阳为充孔扬，采色不定（阳者，盛气。言卫君壮年，负骄胜之气，女以小心端谨事之，则益充满彼之盛气，而志更大飞扬，将发现于颜面矣。采色不定，喜怒不常也），常人之所不违（言彼喜怒不常之气性

，即寻常执侍之人，亦不敢违，况汝未同与言之人乎）。因案人之所感，以求容与（自快之意也）其心。名之曰日渐之德不成，而况大德乎（言彼拒谏之人，即汝以言感发之，彼即定将所感之言，返案于女，以求容与，以快其心，不但不听而已。如此饰非之人，即日渐小德亦不成，况大德乎）！将执而不化，外合而内不訾（毁也），其庸诘可乎（言彼将固执己志而不化，纵汝能端虚而外谨，勉一而内不毁，竟有何用乎？言其必无功效，徒费精神耳）！”

此一节，言强梁拒谏之人，纵以忠谨事之，只增益其盛气，亦无补于德，终无益也。

“然则我内直而外曲，成而上比（此颜回闻夫子之言，以端虚勉一必不能行，又思其则，以内直、外曲、上比古人，挟此三术以往，其事必济矣）。内直者，与天为徒（此颜回自解三术之意。言内直与天为徒者，言人之生也直，此性本天成，则彼我同此性也，故曰与天为徒。谓彼亦人耳，既同此性，苟言之相符，宁无动于中乎）。与天为徒者，知天子之与己，皆天之所子，而独以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之耶？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒（言既天性本同，则人君与我皆天之子也。我但直性而言之，亦不必求其彼之以我言为善、为不善。我唯尽此真纯无伪之心，如此则彼以我如赤子之心矣。此又有何患焉）。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也。人皆为之，吾敢不为耶？为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒（外曲者，谓曲尽人臣之礼也，不失其仪，又何疵焉）。成而上比者，与古为徒。其言虽教，谪（谪，谓指谪是非也）之实也，古之有也，非吾有也。若然者，虽直而不为病，是之谓与古为徒（成者，引其成言也。上比者，上比古人也。故其言虽谪之，而明言是非，而所言皆实，乃古人之言，非我之虚谈也。如此则言虽直，以非我出，则不以为病矣）。若是则可乎（以此三术，则庶几可乎）？”仲尼曰：“恶！恶可（叹其必不可也）！大多政法而不谏（政法，犹法则也。谏，犹安妥，谓稳当也。言挟上三术而法则太多，犹不稳当也）。虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，恶可以及化！犹师心者也（言以此三术，固亦不得罪，然止是如此而已耳，亦不能使彼心化也。何也？以三术皆出有心，未能忘我，且己未成焉，能化彼哉）。”

此一节言三术，从孔子君子有三畏中变化出来。与天为徒，畏天也；与人为徒，畏大人也；与古为徒，畏圣人之言也。但议论浑然无迹，言此三事，亦非圣人大化之境界，止于世俗之常耳。意在言外。

颜回曰：“吾无以进矣（言回之学问止此而已，更无以进矣），敢问其方（请问夫子之教以可法也）。”仲尼曰：“斋，吾将语若（言须斋心，待听我之教也）。若（汝也）有而为之，其易耶（言汝有心而为之事，自己未化，便欲化

人，岂容易耶）？易之者，皞天不宜（以有心之事为容易者，其心不真，故上天所不宜）。”颜回曰：“回之家贫，惟不饮酒不茹荤者数月矣。若此则可为斋乎（此颜子未知心斋也）？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“一若志（专一汝之心志），无听之以耳而听之以心（言返闻于心性）；无听之以心而听之以气（心尚未忘形，气则虚，而形与化之矣）。心止于符（谓心冥于理也）。气也者，虚而待物者也（言心虚于极，以虚而待物）。惟道集虚（虚乃道之体也）。虚者，心斋也（教颜子之心斋，以主于虚也）。”

颜子多方皆未离有心，凡有心之言，未忘机也。机不忘，则己不化。故教之以心斋，以虚为极。虚则物我两忘，己化而物自化耳。

颜回曰：“回之未始得使，实自回也（言未受教，待自以为有己）；得使之也，未始有回也，可谓虚乎（一闻心斋之教，顿忘其己，此忘己可谓虚乎？回于一言，顿悟如此）？”夫子曰：“尽矣（谓心斋之理，尽于此矣）！吾将语若（言汝有受教之地矣，故将语之）：若（汝也）能入游其樊（樊谓藩篱，谓世网中也）而无感其名（言能游人世，虚己忘怀，无以智巧以感动人，而要其名），入则鸣，不入则止（言不可执一定成心而往，但观其人精神气味，相入则言，不入则止，不可强行）。无门无毒（门者，言立定一个门庭。毒，即瞑眩之药，谓必瘳之药。此二者有患，皆不可用也），一宅而寓于不得已，则几矣（一宅者，谓安心于一，了无二念。即其所言，当寓意于不得已而应之，切不可有心强为。如此，则庶几乎可耳）。绝迹易，无行地难（言逃人绝世，尚易独有；涉世无心，不着形迹为难。即老子“善行无辙迹”）。为人使易以伪，为天使难以伪（圣人应世，乃天之使也。若是为人之使，容可以伪。圣人乘真心而御物，又安可以伪乎）。闻以有翼飞者也，未闻以无翼飞者也（此有心、无心之喻也。言世人有心为事，而成者有之；若无心应物，而使人感化，若无翼而飞者，此未之闻也）；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也（言世人皆以有知而知之。圣人以无知而知者，盖言忘形绝智，以无心而应物者。此其难者，未之闻也）。瞻彼阕者，虚室生白（此心虚之喻也。谓室中空虚，但有缺处，则容光必照，而虚室中即生白矣。以喻心虚，则天光自发也），吉祥止止（言有心而动，则祸福随之，所谓吉凶、悔吝，生乎动者也。今若心虚无物，则一念不生，虚明自照，悔吝全消，惟吉祥止止。而言此虚心，乃吉祥所止之处也）。夫且不止，是之谓坐驰（言人心皆本虚明，第人不安心止此，私欲萌发，则身坐于此而心驰于彼，是之谓坐驰）。夫殉耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎（殉，作殉，犹丧失也。言丧耳目之见闻，返见返闻，故云内通。若内通融于心体，真光发露，则不用其妄心、妄知，如此则虚明寂照

，与鬼神合其德，故鬼神将来舍矣，而况于人而不感化乎！此无翼而飞者也。此教回之极处也！是万物之化也（谓丧耳目，则形自忘；外心知，则智自泯。则物我两忘，我忘物化，则万物尽化为道矣），禹舜之纽（枢纽）也，伏羲、几蘧（古圣君也）之所行终，而况散焉者乎（言物我兼忘，万物尽化，此混归大道之原。即禹之神圣，亦执为枢纽；而伏羲、几蘧之大圣御世，终身所行；而况散民乎？颜回能以此用世，又何强行之有哉）！”

此言涉世，先于事君。此言辅君之难也。苟非物我两忘、虚心御物、不得已而应之，决不能感君而离患。若固执我见，持必然之志而强谏之，不但无补于君，且致杀身之祸。此龙逢、比干之死，皆是之过也。

下言使命之难。

叶公子高（叶公名梁，字子高，楚大夫也）将使于齐，问于仲尼曰：“王使诸梁也甚重（意将有兵革之事）。齐之待使者，盖将甚敬而不急（言齐君待使者，貌虽恭而心甚慢，不能应使者之急事）。匹夫犹未可动也，而况诸侯乎（言楚之事甚急，而齐若慢之，则不敢轻意催促。且匹夫尚不可轻动，况诸侯乎）！吾甚栗之（恐误国事而取罪，故甚恐惧也）。子常语诸梁也曰：‘凡事若小若大，寡不道以欢成（尝忆夫子教我，谓事无大小，必以欢成。倘齐之不欢，则事难济矣。此所以恐也）。事若不成，则必有人道之患（言事若不成，君能无罪我乎？是必有人道之患也）；事若成，则必有阴阳之患（言齐倘不急，必多方劳虑，委曲求成，则焦劳之病，乃阴阳之内患也）。若成若不成，而后无患者，唯有德者能之（有德者，谓全德之圣人也。意谓事之成与不成，俱无患者，惟圣人虚心应世，不以物为事者能之也）。’吾食也执粗而不臧（善也，谓不甘美之厚味也），爨无欲清之人（言我之饮食淡薄，无多烹庖，故执爨之人，无有怕热而求清凉者）。今吾朝受命而夕饮冰，我其内热欤（言素无厚味，故无内热之症。今朝受命而夕饮冰，则火症内发，乃忧愁焦思以动其火耳，其内热之病欤）！吾未至乎事之情（实也），而既有阴阳之患矣（言未就事，早有阴阳失错、内热之病矣）！事若不成，必有人道之患（事若不成，国君能无罪我乎？此人道之患，所不免者），是两也。为人臣者不足以任之（言此两患在身，事不由己，故为人臣者所不能任之也），子其有以语我来（愿夫子有以教我也）！”

此言人臣以使命为难也。以为人臣者，但以一己功名为心，故事必求可功，必求成，以此横虑交错于胸中，劳神焦思之若此。乃举世人臣使命之难，绝不知有所处之道，故不免其患耳。故夫子教以处之之方，意有一定之命、一定之理，安顺处之，自无患耳。若持必可之心，固所不免也。

下夫子教其莫若致命，此其难者，将此起语为结。

仲尼曰：“天下有大戒二（大戒者，谓世之大经、大法也，乃君亲之命不可易者）：其一，命也，其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也（庄子诤仁义，独于人之事君，以义为主，又以死忠为不善。今言人臣之事君，无往而非君，乃忠之盛也。此老何曾越世故耶），无所逃于天地之间。是之谓大戒（言世之君亲之命无所逃，此乃世之大经、大法之不易者）。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也（言子之事亲，无往而非亲命，则不敢择地而安之，此乃孝之至也）；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也（言事君者，唯命是听，不敢以难易二其心，乃忠之盛也。故古人耻贰心以事主者）；自事其心者，哀乐不易施乎前（言孝则当竭其力，忠则尽乎命，以尽心尽命为主，不以难易推移之志。此事心之大者，不以哀乐入于心也），知其不可奈何而安之若命，德之至也（言人臣之分，知其事之虽无可奈何，亦不敢贰心相视，但安之若命。安命则忘其难易，此乃德之至也）。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身（言人之臣子，固有不得已之事，但当尽命以忘其身以从事），何暇至于悦生而恶死（言臣子尽命而已，岂敢以生死为去就哉）！夫子其行可矣（教叶公，但当如此而行，可矣）！”

庄子全书，皆以忠孝为要名誉、丧失天真之不可尚者，独人间世一篇，则极尽其忠孝之实，一字不可易者，谁言其人不达世故，而恣肆其志耶？且借重孔子之言者，曷尝侮圣人哉？盖学，有方内、方外之分。在方外，必以放旷为高，特要归大道也；若方内，则于君臣、父子之分，一毫不敢假借者，以世之大经、大法，不可犯也。此所谓世、出世间之道，无不包罗，无不尽理，岂可以一概目之哉。

“丘请复以所闻（前概言君臣、父子之分义，此下方复言使命之理）：凡交近则必相靡以信（靡，顺也。信，符也。凡交近国，必须符验，则不假辞令），交远则必忠之以言（若交远国，则必忠之辞令，以合二国之欢）。言必或传之（谓言必要使者口传）。夫传两喜两怒之言，天下之难者也（言之所系，安危以之，而祸福随之）。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言（病在于溢）。凡溢之类妄（溢美、溢恶，出于过用智巧，故失其本真，故曰妄），妄则其信之也莫（以言不至诚，故听之者亦莫然不信），莫则传言者殃（既不相信则罪，在传言者殃矣）。故法言曰：‘传其常情，无传其溢言（常情，乃真实无妄之言），则几乎全（庶几免祸）。’”

此一节，言使命之难，以两家之利害，皆在一己担当。若溢而过实，则令听者生疑不信，是为生祸之本，而传者必受其殃。所以贵乎真实无妄，庶几可保全耳。

下文申明，虽苟全目前之事，而终必为害甚矣。言之不易，不可不谨慎其始也

“且以巧斗力者，始乎阳，常卒乎阴，太至则多奇巧（此言慎始慎终之道也。且始以巧斗力者，乃以戏剧相格斗也。始则两情相嬉，及其过甚，则有求胜之心，必各用其奇巧；奇巧一出，则必有一伤；伤即认真，至不可解，则终之以怒矣。阳，犹喜；阴，犹怒也）；以礼饮酒者，始乎治，常乎乱，太至则多奇乐。凡事亦然（且如饮酒者，初则宾主秩然有礼，及至酒酣乐剧，乐剧则乱必随之。不独巧斗、饮酒，凡事皆然），始乎谅，常卒乎鄙（谅者，不择是非而必信。鄙，诈也。且如人之交情，始则肝胆相照，必信不疑；久则鄙诈之心生焉）；其作始也简，其将毕也必巨（不独人情，即作事，始作必以简省为主，其将毕也必巨，自有不可收拾者。盖势之必至也）。言者，风波也；行者，实丧也（凡事不能保其始终，而言行犹甚。盖言者，风波也，乃是非所由生；行者，实之所自发。行成而实丧矣。故曰：言行，君子之枢机，荣辱之主也。故当所必谨者，岂可妄乎）。夫风波易以动，实丧易以危（风波则易以倾覆，实丧则易取殆辱。知此，则知所慎矣）。故忿设无由，巧言偏辞（故凡人忿怒之设，实由巧言偏辞以激发之）。兽死不择音，气息茆然，于是并生心厉（茆，勃然也。厉，鬼病也。谓巧言偏辞以激怒其人，以致怒气勃然而发，则不择可否而横出之，如兽死之不择音，则使听者以为实然，则并皆心生鬼病而不可治矣）。克核太至，则必有不肖之心应之，而不知其然也（谓听言激怒之人，乘其怒气，则于所怒之人，必以横口非理加之，毫发推求，不少宽假，而克核之。若克核太至，则彼被怒之人，亦必以不肖之心应之。是则两家之祸成矣，虽成而竟不知其所以然也。所以然者，盖由巧言偏辞也）。苟为不知其然也，孰知其所终（若苟知其巧言之过，尚可解。若不知其所由言然，则两家之祸，将不知其所终矣）！故法言曰：‘无迁令，无劝成（由其巧言偏辞为祸之端，害事之甚，故奉使者必不可溢言，无迁改其令，无劝其成，免后祸也）。过度益也（凡增益者，乃过其度也。迁令劝成，终必坏事，必不可也）。’美成在久，恶成不及改，可不慎欤（凡事不宜速成，故美成在久。若强勉恶成，则不及改矣。不可不慎也）！且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣（此方教以使命之正道也。惟有至人，物我兼忘，顺物之自然，以游心于其间。事不可有心以强成，当托于不得已而应之，以养中正之道，而不失其守。如此应世，可谓至矣）。何作可报耶！莫若为致命，此其难者（此结乃起语也。言使命者何所作为，乃可报也？莫若致命。谓在事之成否，自有一定之天命。即今奉使，又有一定之君命。知天命之不可违，则当安命，顺其自然，不可用心以溢言，侥幸以成功。知君命之不可违，则不可迁令以劝成，以免后祸。此所谓致命之意。此必至人方能，寻常人则不易，故曰此其难者）。”

此一节，言应世之难者，无愈使命。如叶公之所忧者，固然。而夫子之言，皆使命之至情，祸福之枢机，切中人情之极致。所谓士见危致命者，非夫子大圣，深于世故者，又何以致此哉。

颜阖将傅卫灵公太子（蒯聩也），而问于蘧伯玉（名瑗，卫之贤人，孔子之友也）曰：“有人于此，其德天杀（去声，降也。谓天生低品之人也）。与之为无方（谓不以法度规之也），则危吾国，与之为有方，则危吾身（若以法度绳墨之、言谏之，则必不信而见尤，则危吾身）。其知（去声）适足以知人之过，而不知其所以过（谓其人聪明，足以摭拾人之过，而不知己之过）。若然者，吾奈之何？”蘧伯玉曰：“善哉问乎（善其问于我也）！戒之，慎之（言此人不可轻易犯之者），正汝身哉（当先正己，而后事之）！形莫若就（言其人狠戾，不可逆之，宜将顺其美，而后救其恶），心莫若和（言中心不可以不善而逆之，故莫若和）。虽然，之二者有患（虽然形就心和，亦未免患。形就，将与己同；心和，则将为悦己。以此纵之，则不敢以规谏，故有患）。就不欲入（言形虽就，不可全身放倒也），和不欲出（出者，谓显己之长，形彼之短，故不欲出）。形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶（若放身阿谀，承顺其恶，则返成其恶，将取颠灭崩蹶之祸）；心和而出，且为声为名，为妖为孽（若少露圭角，则彼将以己之恶而收为声名，其心必忌之而为妖孽矣。故此二者皆有患也）。彼且为婴儿，亦与之为婴儿（婴儿，言彼无知识也）；彼且为无町畦，亦与之为无町畦（町畦，言无墙堑，谓全无检束也）；彼且为无崖，亦与之为无崖（崖，谓无崖岸，言放荡无拘也）；达之入于无疵（言先且于一切举动，不可一毫有逆其意；待彼久久相信而不疑，则渐渐因事引达，以入无过之地。此正所谓将顺其美，匡救其恶，可无患也）。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也（此喻不量力而逆之也。螳螂怒臂以当车辙，其志则似矣，而不知其力不胜任也），是其才之美者也（言螳螂恃其才之美者，但不量己力耳。谓盍才虽美，至若尽力以事暴君，恐不免其患也）。戒之，慎之，积伐而美者以犯之，几矣（言汝积伐己之美才，而挺身以犯暴君之难，若螳螂之怒臂，其不免于死者几矣，可不戒慎之哉）！汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也（若以生物，则长其杀心）；不敢以全物与之，为其决之之怒也（全物与之，则令虎决裂，而生其怒也；虎怒则发威，猛而不可制矣）。时其饥饱，达其怒心。虎之与人异类，而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也（养虎而不知顺其性，则被其杀无疑矣）。夫爱马者，以筐盛矢（矢，即粪也），以蜃盛溺（尿也）。适有蚊虻仆缘，而拊之不时，则缺衔（则怒而断其衔勒也）毁首碎胸（言马之怒，则毁碎胸首之络辔也）。意有所至而爱有所亡（言虽爱马之至，若拊之不时，一触其怒，则将断勒毁辔矣，又何顾其

爱哉）。可不慎耶（爱马之喻，尤切事情。三喻，乃事暴君之大戒也）！”此言辅君之难也。已上三者，皆人间世之难者。意谓夫游人间世者，必虚心安命，适时自慎，无可、不可，乃可免患。若不能虚心，恃知妄作，无事而强行者，颜回是也；若不能安命，多忧自苦，当行而不行者，叶公是也。二者皆非圣人所以涉世之道，而当以孔子之言为准也。若其必不得已而应世，以事人主，必将顺其美，匡救其恶，以竭其忠。尤当以戒慎恐惧，达变知机；不可轻忽，不可恃才轻触，以取杀身之祸。此又当以蘧伯玉之言为得也。涉世人情之曲折，极尽于此矣。是必取重仲尼、伯玉，乃可免患耳。

上言材能之累。下以不才以全生。

匠石之齐，至于曲辕（地名），见栎社树。其大蔽牛，絜之（以两手絜之）百围，其高临山，十仞而后有枝（言树身分之长大也），其可以为舟者旁十数（言正身之外，旁枝可为舟者，有十数也）。观者如市（人以为大且美，故观之者众）。匠伯不顾，遂行不辍（止也，谓不顾其树而行不止也）。弟子厌（饱足也）观之，走及匠石，曰：“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何耶？”曰：“已矣，勿言之矣！散木也。以为舟，则沉；以为棺槨，则速腐；以为器，则速毁；以为门户，则液樛（谓门枢引水，则液樛然而泚）；以为柱，则蠹。是不材之木也。无所可用，故能若是之寿。”匠石归，栎社见梦曰：“汝将恶乎比予哉？若将比予于文木耶？夫柎梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，则辱。大枝折，小枝泄。此以其能，苦其生者也。故不终其天年而中道夭，自掊击（言掊取而击折之也）于世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣！几死，乃今得之（几死者，谓寻常人不知我不材，几乎被伐者数矣。今幸而得全），为予大用（以不材全生，为我大用）。使予也而有用，且得有大也耶（若使我有用，必不能此之大也）？且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也（言汝与我，同为天地间之一物耳，奈何汝恃有用，而以我为无用耶）？而几死之散人，又恶知散木（言汝乃几死之散人，而不自知，且又鄙我为散木，是自不知量也）！”匠石觉而诊其梦（觉而为弟子说其梦）。弟子曰：“趣取无用（趣，乃意趣，犹言意思也。谓意思取无用，而为社者，何也），则为社，何耶？”曰：“密！若无言（谓汝不必声说也）！彼亦直寄焉（然直是以社寄于此木，非是此木有心要作社也）！以为知己者诟厉也（谓常人不知寄托之意，遂以此木真真是社，以此名而诬害之也）。不为社者，且几有翦乎（言此木即不为社，又岂有剪伐者乎）！且也，彼其所保与众异，而以义誉之（谓彼木所以保其天年者，以不材而全生，故与众异。而人不知，乃以利人长物、禁暴除非之义誉之），不亦远乎！”

此言栎社之树，以不材而保其天年，全生远害，乃无用之大用。返显前之恃才

妄作、要君求誉以自害者，实天壤矣。此庄生轻世肆志之意，正在此耳。下历言无自全之意，以喻己志。此立言之指也。

南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异（谓有异于众木）：结驷千乘，隐将芘其所藪（言千驷之车马，隐息于树下，而树之枝叶皆能庇荫之也）。子綦曰：“此何木也哉！此必有异材（不知其不材，故异之也）夫！”仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解（言本身之解散也）而不可以为棺槨；啗其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒，三日而不已（言叶之恶气熏人，令人狂醒如醉而不醒也）。子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也。嗟夫神人，以此不材（言子綦因试知其木不材，乃知神人以不材、无用而致圣也）。”宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙（取猿狙之具也）者斩之；三围四围，求高名之丽（屋栋也）者斩之；七围八围，贵人富商之家求榱傍（乃棺木之全傍边也）者斩之。故未终其天年，而中道之夭于斧斤，此材之患也（此甚言材之为害，以见不材之得全也）。故解之（解者，祭祀解赛也。古者天子有解祠，谓解罪求福也。出《汉书郊祀记》）以牛之白颡（言色不纯也）者，与豚之亢鼻（言形不美）者，与人有痔病者，不可以适河（以人祭河，谓人为巫祝也。又《汉书》有为河伯娶妇，选童男女之美者，投之河中，谓之适河。此事或古亦有之）。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也（言此三者，小有不材，足以全生。况神人以无用而自全者乎）。此乃神人之所以为大祥也。

此极言不材之自全，甚明材美之自害也。惟神人知其材之为患，故绝圣弃智、昏昏闷闷，而无意于人间者。此其所以无用，得以全身养生，以尽其天年也。此警世之意深矣。

支离疏者（此假设人之名也。支离者，谓隳其形迹者，谓泯其智也。乃忘形去智之喻），颐（口旁两颐也）隐于脐，肩高于顶（两颐隐于脐，则其背偻可知），会撮（发髻也）指天（言背偻而项仰也），五管在上（谓五脏之腧，随背而在上也），两髀为胁（髀，大腿也。言大腿为两胁，则形曲可知）。挫针（缝衣也）治纴（浣衣也），足以餬口；鼓荚播精（言簸米出糠稗也。这就其形之曲戾而可为之事也），足以食十人（言形曲，簸米则有力，故取值多，可以食十人也）。上征武士，则支离攘臂于其间（言形既支离，故不畏共选，故攘臂于其间）；上有大役，则支离以有常疾不受功（言大役难免，而支离又以疾免）；上与病者粟，则受三锺与十束薪（言以疾，则多得其赐）。夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！

此言支离其形，足以全生而远害，况释智遗形者乎！此发挥老子“处众人之所恶、故几于道”之意。前以木之材、不材以况，此以人喻，亦更切矣。

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：“凤兮凤兮，何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉（言天下有道，则成圣人之事业也）；天下无道，圣人生焉（言天下无道，则圣人全生而已）。方今之时，仅免刑焉（言方今之时，仅能免害足矣，何敢言功）。福轻乎羽，莫之知载（言福之自取甚易，而又不肯受）；祸重乎地，莫之知避（言世人之迷，冒祸以求利也）。已乎已乎（言自叹其当止也）！临人以德。殆乎殆乎（殆者，免而不安也。言方今之时，若以德临人，以才自用，其危之甚也）！画地而趋。迷阳迷阳，无伤吾行（言方今之人，画地而趋者，迷昧之甚也，岂能效之而行哉！行则有伤吾之固有也）；吾行郤曲（言行不进貌），无伤吾足（言世道难行，若行之，适以伤吾之足耳）。山木，自寇也（山以生木，自取寇斫也）；膏火，自煎也（膏以明，故自煎耳）。桂可食，故伐之（桂以可食，故早伐也）；漆可用，故割之（漆以泽，故自取割之）。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”

此人间世立意，初则以孔子为善于涉世之圣，故托言以发其端。意谓虽颜子之仁智，亦非用世之具，不免无事强行之过也。次则叶公，乃处世之人，亦不能自全，况其它乎。次则颜盍，乃一隐士耳，尔乃妄意干时，乃不知量之人也，故以伯玉折之。斯皆恃才之过也，故不免于害。故以栝社、山木之不材以喻之，又以支离疏晓之。是涉世之难也如此，故终篇以楚狂讥孔子，意谓虽圣而不知止，以发己意。乃此老披肝露胆、真情发现，真见处世之难如此。故超然物外，以道自全，以贫贱自处，故遁世无闷，着书以见志。此立言之本意也，故于人间世之末，以此结软！实自叙也。

德充符

此篇立意，谓德充实于内者，必能游于形骸之外，而不寝处躯壳之间。盖以知身为大患之本，故不事于物欲，而心与天游。故见之者，自能神符心会，忘形释智，而不知其所以然也。故学道者，唯务实德充乎内，不必计其虚名见乎外，虽不求知于世，而世未有不知者也。故引数子以发之，盖释老子“处众人之所恶、故几于道”之意也。

鲁有兀（即介字，乃刖足之人也）者王台，从之游者，与仲尼相若。常季问于仲尼曰：“王台，兀者也，从之游者，与夫子中分鲁（言鲁国从王台游者，与夫子相半也）。立不教，坐不议。虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪（谓教人不见于形容言语，而但以心相印成者耶）？是何人也？”仲尼曰：“夫子，圣人也，丘也直后而未往耳（谓直居其后，未能向往于前耳）！丘将以为师（此重言孔子未能忘形师心之意），而况不若丘者乎！奚假鲁国，丘将引天下而与从之（此形容孔子无我之意）。”常季曰：“彼兀者也而王（音旺，言胜也），先生其与庸亦远矣。若然者，其用心也独（句言不同于

人也），若之何？”仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变（不为死生之所迁变）；虽天地覆坠，亦将不与之遗（言虽天地覆坠之变，亦不为之所遗累也）；审乎无假而不与物迁（审，处也。无假，谓形骸之外、至真之道，超然出于万物之表，故不为物迁），命（犹名也）物之化而守其宗也（谓其人超然物外，不随物迁，唯任物自化，而彼但守其至道之宗也）。”常季曰：“何谓也（常季不解其不迁之说）？”仲尼曰（夫子示之以忘形守真之旨）：“自其异者视之，肝胆楚越也（言不能忘形见道者，虽一身之肝胆，犹楚越之相远也）；自其同者视之，万物皆一也（自大道观之，万物与我皆一体也）。夫若然者，且不知耳目之所宜（形骸既忘，六根无用，故泯其见闻。故不知耳目之所宜），而游心乎德之和（谓超乎形骸之外，而游心于大化之乡、太和元气之境）。物视其所一而不见其所丧（物，人也。以彼处乎大化之中，故人但见其道真之所存，故不见其形之有所丧），视丧其足犹遗土也（言视丧其足，若与己无干，犹遗土也）。”常季曰：“彼为己（止也，言止于如此而已矣），以其知得其心（谓彼不过以其所知，得其自己之心耳），以其心得其常心（言即彼所得之心，亦寻常人之心耳）。物何为最之哉（言彼所得之心，亦人人皆有，又何有越过人之心哉）？”仲尼曰：“人莫鉴于流水，而鉴于止水。唯止能止众止（夫子言，人人虽皆有此心，但众人之心妄动如流水，而圣人之心至静如止水。故众人之心动而不止，唯圣人能为与止之耳）。受命于地，惟松柏独也在（句），冬夏青青（言独者，乃天地真一之气。虽万物之多，而此真一之气，独在松柏）；受命于天，惟舜独也正（句），幸能正生，以正众生（言受命于天，惟舜得天之正，乃各正性命之正。故为正人，以其自正，故能正众人之不正者）。夫保始之征，不惧之实（始者，受命之元，即所谓大道之宗也。言道之征验，惟不惧是其实效耳）。勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若是（以勇士不惧，以比有道者之不惧），而况官天地（圣人为天地之宰）、府万物（会万物归一己）、直寓六骸（假借六根）、象耳目（耳目如偶人，所谓如幻也）、一知之所知（知万化为一己），而心未尝死者乎（死，犹丧失也。谓众人丧失本真之心，唯圣人未丧本有，故能视万物为一己也）！彼且择日而登假（假，犹遐也。谓彼人且将择日而登遐，远升仙界，而超出尘凡也）。人则从事也（言人之相从者，盖从于形骸之外也）。彼且何肯以物为事乎！”

此篇以德充符为名，首以介者王骀发挥，只在末后数语，便是实德内充，故符于外。而人多从之，非有心要人从之也。盖忘形骸、一心知，即佛说破分别我障也。能破分别我障，则成阿罗汉果，即得神通变化。今庄子但就人中，说老子忘形释智之功夫，即能到此境界耳。即所谓至人忘己也。此寓六骸、象耳目

、一知之所知，即佛说假观，乃即世间出生死之妙诀，正予所谓修离欲禅也。申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人（此亦撰出其人名，盖从老子“众人昭昭、我独若昏”，故以昏为圣人之名）。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止（此重言子产不能忘我，以功名自矜，故耻与介者为伍，故止其不与同出入也）。”其明日，又与合堂同席而坐（言申屠嘉自忘其介，而亦不知子产之厌己也）。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。今我将出，子可以止乎？其未耶？且子见执政而不违（回避也），子齐执政乎（子产见申屠嘉之不避己，故明言之；然以执政矜人，则形容子产之陋也）？”申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉（申屠嘉鄙子产之陋，乃曰先生之门，固有此不能相忘之人哉）？子而悦子之执政而后人者也（言子但知有己之执政，故以人不若己者，此陋之甚也）。闻之曰：‘鉴明则尘垢不止，止则不明也。久与贤人处则无过。’今子之所取大者，先生也，而犹出言若是，亦不过乎（此讥子产之不明也。盖闻老子“自知者明”之意，笑子产不自知也。意谓子产既遵圣人之门面，犹发言如此，足见无真学问也）！”子产曰：“子既若是矣（子产言申屠嘉之废人，而不能自反，而与人争善），犹与尧争善。计子之德，不足以自反耶（德，犹见识也。谓申屠嘉既废如此，而不自反求诸己，而犹且以圣自居，将与尧争善；我计料子之知见诚愚，而不自反也。子产毕竟露出本来面目）？”申徒嘉曰：“自状其过，以不当亡者众（状者，言自知己过之分明也。谓若人能自知己过，则人之过更有甚于我者，如此见恕，则以我之足，不当忘者众矣）；不状其过，以不当存者寡（此句义似不顺，当去一不字。意谓若人不自状其己过，则责我太过，则以我足当者寡矣）。知不可奈何，而安之若命，惟有德者能之（若知我无可奈何，而命之使然，如此知命相忘，乃有德能之耳）。游于羿之彀中。中央者，中地也；然而不中者，命也（羿之善射，而人游于必中之地，不被射而死者，亦幸而免耳。以喻世人履危机，当祸而免者，亦幸耳。谓我以不幸而不免者，岂非命之有在耶）。人以其全足笑吾不全足者众矣，我怫然而怒（言始也人笑我以足不全，我则怫然如怒），而适先生之所，则废然而反（言初未闻道，故未忘人我。今自入先生之门，一闻大道，则人我之见尽废亡矣）。不知先生之洗我以善耶（言不自知其先生洗我以善也）？吾与夫子游十九年矣，而未尝知吾兀者也（我与先生游十九年，向未知我之亡足也）。今子与我游于形骸之内，而子索我于形骸之外，不亦过乎（言我与子相知以心，即当相忘以道，不当取于形骸之间。今子乃以形骸外貌索我，不亦过乎）！”子产蹴然改容更貌曰：“子无乃称（子产闻说，则中心愧服，而谢之曰子无乃称，谓再不必言也）！”

此章形容圣人忘功，故以子产发之。盖实德内充，形骸可外，而安命自得；以

道相忘，则了无人我之相。此学道之成效也。

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。曰：“子不谨，前既犯患若是矣。虽今来，无及矣！”无趾曰：“吾惟不知务（务，谓务学道也）而轻用吾身，吾是以亡足。今吾来也，犹有尊足者存（尊足，盖指性而言也），吾是以务全之也。夫天无不覆，地无不载，吾以夫子为天地，安知夫子之犹若是也（无趾自以所全者性真，而夫子犹以形骸取之。初以夫子为圣人之大无不容，不知其犹若此之区区也）！”孔子曰：“丘则陋矣！夫子胡不入乎？请讲以所闻（夫子闻无趾之言，知其为有道者，故请入，愿讲其所闻）。”无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也，犹务学（谓务学道也）以补前行之恶，而况全德（犹全体也）之人乎！”无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未耶？彼何宾宾以学子为（言初以孔丘为至人，今见其未至也。如此之见，诚何以宾宾恭谨以学子为）？彼且蘄以諛诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏耶（桎梏，乃拘手足之刑。言孔子专求务外之名闻，而不务实。彼殊不知，虚名乃諛诡幻怪之具，非本有也。如桎梏之于手足，拘之而不得自在者也）？”老聃曰：“胡不使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎（可不可，谓善恶、是非也。一条，即一贯也。老子谓无趾，何不以无死生、忘善恶之道以告之，以解其好名之桎梏乎）？”无趾曰：“天刑之，安可解（刑，旧主作型，乃上模也。此讥孔子，乃天生成此等务名之人，安可解乎）！”

此章发挥圣人忘名，故以孔子为务虚名而不尚实德之人。故取人于规规是非、善恶之间，殊不知至人超乎生死之外，而视世之浮名为桎梏。盖未能忘死生、一是非，故未免落于世之常情耳。圣人则不以此为得也。

鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉（谓丑貌之人也），曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也（言男子与之相处，则不忍舍去）；妇人见之，请于父母曰：‘与为人妻，宁为夫子妾’者，十数而未止也（言妇人见之，皆愿为之妾者，不止一人也）。未尝有闻其唱者也（谓未有所长而先见闻于人者也），常和而已矣（亦只见随于庸众人而已）。无君人之位以济乎人之死（言无势位以济人之死），无聚禄以望人之腹（望，犹月望之望，谓饱满也。言无位、聚禄，以周给予人，以饱人之腹），又以恶骇天下（既无利济于人，且又丑貌以骇天下之人），和而不唱（言一向随人，自无专能），知不出乎四域（言无超出世间常人之见识），且而雌雄合乎前（雌雄，犹言争胜负也。谓凡人之是非、胜负不决者，皆取决其人。言此事常合在前）。是必有异乎人者也（言貌丑而人从之者众，必有异乎人之所为者也）。寡人召而观之，果以恶骇天下（及召而观之，果然丑貌，不见其所长）。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也（及相处月数，则见其有可爱处，但未尽知耳）；不至乎期年，寡人信

之（不期年，则信之深矣）。国无宰（宰，即宰相，掌一国之政事），寡人传国焉（言以国事授之也）。闷然而后应（闷然，若不悦其事也），泛而若辞（泛，谓泛然不经心而若辞也）。寡人丑乎（言见彼之不在意，故自愧丑也），卒授之国。无几何，去寡人而行。寡人恤焉若有亡也（言恤其去，若己有所亡失也），若无与乐是国也（察其人之意，盖不以国为荣也）。是何人者耶（谓不知是何等之人也，使我爱之如此）？”仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见[彘屯]子食于其死母者。少焉眴若（见死母之目不瞬也），皆弃之而走。不见己焉尔（谓母之目不见己也），不得类焉尔（言形僵不同前者之食于母，故皆弃之而走也）。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也（形者，假物也。使其形者，真宰也。言[彘屯]之子母，乃天性之爱也。往日食于母，何尝不爱。及今才死，始则就之而食；及见目之不瞬，则知精神不在，故弃之而走。是则死生不远，即弃之而走。是知所爱者，非形骸，乃爱使其形骸之真宰也。虽物之至愚，尚知爱其天真，而况于人乎）。战而死者，其人之葬也不以鬻资（鬻，古训纛，乃大将之旗也。战而死者，以此为送葬之仪。言已失其勇，又无其尸，似以此虚仪为鬻资，则无其本矣）；刖者之屨，无为爱之（言刖者无足趺，而屨亦无可利用）。皆无其本也（以鬻资、刖屨为无本之喻，意谓真可爱者在本也）。为天子之诸御：不翦爪，不穿耳（言选天子之侍御者，不翦爪，不穿耳，不欲毁其全体，将以要宠也）；取妻者止于外，不得复使（言新婚之妇，必先戒不作事务，恐胼胝其手足也）。形全犹足以为尔，而况全德之人乎（言天子之御、新婚之人，不如此不足以要宠结欢。但全其形，尚如此；况全德之人乎！言鲁君之爱骀它，盖忘形，爱其形之本也。有难以言语形容者，故夫子连以三事，喻其可爱之在本）！今哀骀它未言而信，无功而亲，使人授己国，惟恐其不受也（言哀骀它未与鲁君一语，而见信若此，且无功即授之以国，惟恐其不受，岂无谓哉），是必才全而德不形者也。”哀公曰：“何谓才全（言才者，谓天赋良能，即所谓性真。庄子指为真宰是也。言才全者，谓不以外物伤戕其性，乃天性全然未坏，故曰全）？”仲尼曰：“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴寒暑，是事之变、命之行也（仲尼言才全，而先言此十六事者，盖此诸事，皆戕生伤性之事变，而世人未有不被其伤损其性真者，故先言之）。日夜相代乎前（此十六事，人生于世，日夜相代于前，未尝暂免者，是皆戕生伤性之具也），而知不能规乎其始者也（言上十六事，日夜相代，而以知规规求之，不知所由来。盖达其性真，本不涉其变）。故不足以滑和（滑，音汨，谓汨涓也。和，谓本元中和之体也。言以上诸事，虽常情之变，但了其本无，故不足以汨和），不可入于灵府（灵府，所谓灵台。言诸变不可以摇动其性也）。使之和豫通，而不失于兑（和者，即中和之和，谓性

真达于事变，浑然而不失其体也。豫者，安然自得而悦豫也。通者，谓达于事变而不滞也。兑者，即老子“玄牝之门”，谓虚通应物而无迹者也。言真人所以才全者，盖保其性真而不失也。使日夜无郅，而与物为春（郅，亦作隙，谓缝隙也。言真人之一性绵绵，日夜无隙，未尝间断；但于应物之际，春然和气发现，令人煦然而化也），是接而生时于心者也（时者，谓接物应机，时行时止，与物俱化，未尝逆也。若夫愚人，则与接为构矣）。是之谓才全（此言真人应物一味，性德流行，无一息之间，故谓之言全）。”“何谓德不形（此哀公问也）？”曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也（德者，谓性之德用也。以性德之用，难以言语形容，故以水平为喻。盖言水之平者，乃停之盛，谓湛渊澄静之至，故可以取法为准。言性体湛渊澄净，寂然不动，则虚明朗鉴。乃内保之而外境不荡，为守宗保始之喻。谓性静虚明，则可以鉴物为用也）。德之成，和之修也（言虚明朗鉴，乃德之成。盖从中和用功，修而后得者，非漫然也）。德不形者，物不能离也（不能离者，谓与物混一而不分，故人但见其物之变，而不知性之真，故其德不易形着于外。所以人但见其貌恶，而不识其才德之全耳。观孔子对哀公之言，发明中庸“和也者、天下之达道”之意，何等正大精确）。”哀公异日以告闵子曰：“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣（言自以为至通于道也）。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘非君臣也，德友而已矣！”

此章形容圣人之德，必须忘形全性，体用不二，内外一如，平等湛一，方为全功。故才全德不形，为圣人之极致。盖才全，则内外不二；德不形，则物我一如。此圣人之成功，所以德充之符也。故鲁君闻之，亦能忘分，感化而友于圣人也。

闾跂（曲跂也）支离（形不全也）无脤（无臀也）说卫灵公，灵公说之，而视全人，其脰（颈也）肩肩（细小貌）。瓮瓮大癭（言癭如瓮瓮也）说齐桓公，桓公说之，而视全人，其脰肩肩。故德有所长，而形有所忘（言二子丑恶之状，而使二君说之，反视为全人之不如者，盖爱其德，故自忘其形也）。人不忘其所忘（所忘者，性也。言世人迷性真而爱形骸，故忘其性。今欲不忘），而忘其所不忘（所不忘者，形也。世人忘型而爱形，故今欲忘之），此谓诚忘（忘其所爱，而不忘其所不爱，此之谓诚忘）。故圣人有所游（圣人游于大道之乡，而忘其物欲），而知为孽（知者，以智巧揣摩人心，谓之知。孽，妖孽也），约为胶（以仁义结束人心，谓之约。胶，固结而不解也），德为接（以小惠要买人心，谓之德。接，应接于人也），工为商（以机关罔取人之利，谓之工；工，犹技巧也。商，行货之人也）。圣人不谋，恶用智？不斫

，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商（四者，皆伪以丧真淳，故圣人去之以全天德）？四者，天鬻也（谓四者淳德，乃天德也。鬻，犹售也。四德乃天售，即所谓天寿是也）。天鬻也者，天食也（谓天既售我以天德，则天之所以食我也，又何取于人伪哉）。既受食于天，又乌用人（言天生我性德，自有天然之受用，又何人伪求之）！有人之形，无人之情（言圣人虽居人世，其形虽似人，而绝无人情）。有人之形，故群于人（其形为人，故群于众人之中）；无人之情，故是非不得于身（以形寄人中，心超物外，不以物为事，故无人世之是非）。眇乎小哉，所以属于人也（人在太虚中，乃万物之一数耳，其最渺小者，又何足以爱之）；警乎大哉，独成其天（警者，警然超于物表也，言性德广大。全此天德，故由人而入于天）。

前虽以知忘形，而知尚存，未尽道妙。故此一章，以忘忘知，知忘则德自化，方能合乎自然，以全天德，其德乃充。故如二君之见二子，能不见其形，此所以为德之符也。圣人造道之极致，至此方为究竟耳。故以此结一篇之义。惠子谓庄子曰：“人故无情乎（借惠子之问以结者，因上文发挥天德之全者，乃绝情欲、去人伪，心与天游，乃能充实其天德。故恐世人将谓绝情，则非人类矣，故假惠子以发之。故，乃故有之故，谓本来无情耶）？”庄子曰：“然（庄子直然其问者，盖约人性本来离情绝欲，故直然之）。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人（惠子意谓，世人若无其情，则非人也。此俗人之常见也）？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人（道者，性之固有，人之所当行也。人禀此性而为人，乃道与之。貌，即天与之形也。既有此性，岂非人乎）？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情（此惠子全不知道理，与常人所见一般，谓既是个人，岂得无情者乎）？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因其自然而不益生也（惠子意谓必有情欲，乃可为人，故以无情不得为人为问。庄子以正义答之曰：我所谓无情者，非绝无君亲、父子、夫妇之情也。盖因世人纵情肆欲以求益生，而返伤其生，故我要绝其贪欲之情耳，非是绝无人伦也）。”惠子曰：“不益生，何以有其身（惠子又以为，人生必欲养其口体，乃可以有其身。此全是常人之识见耳）？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身（庄子意谓，人既道与之貌、天与之形矣，苟无以好恶内伤其身，如此则全生养身之至道，又何庸益生为哉）。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑（槁梧，琴也。乃惠子倚树据琴，而瞑以辩论也。庄子意谓惠子不能乐其天德，而返外其精神，而倚树据梧，以逞辩论是非也）。天选之形，子以坚白鸣（谓天选子之形，赋以全德。今乃舍之，而返恣坚白之论以自诩，失之甚矣）。”

此篇以忘情、绝欲，以全天德，故其德乃充。前已发挥全德之妙，故结以无情非人，以尽绝情、全德之意，所以警俗励世之意深矣。

音释：

[穴坎]（音坎，空也）輒（攻乎切，音姑，大骨也）讫（霍虢切，音砉，讫然，速也）蜃（音肾，大蛤可为盛器）櫛（模昆切，音门，脂出櫛然也）[木且]（庄力切，诈乎声，以木为阑也）诊（止忍切，音軫，占[马念]也）藋（庐盖切，音赖，荫芘也）啗（善指切，音视，与舐同）杙（夷益切，音弋，所以格兽也）[木单]（旨善切，音颤，棺木之全一边者）繻（居隘切，音懈，浣衣也）翬（色甲切，音嚏，棺羽饰文纛也）警（牛刀切，音敖，大貌）

卷四

大宗师

庄子着书，自谓言有宗、事有君，盖言有所主，非漫谈也。其篇分内外者，以其所学，乃内圣外王之道。谓得此大道于心，则内为圣人；迫不得已而应世，则外为帝为王。乃有体有用之学，非空言也。且内七篇，乃相因之次第。其逍遥游，乃明全体之圣人，所谓大而化之之谓圣，乃一书之宗本，立言之主意也。次齐物论，盖言举世古今之人，未明大道之原，各以己见为是，故互相是非。首以儒墨相排，皆未悟大道，特以所师一偏之曲学，以为必是，固执而不化，皆迷其真宰，而妄执我见为是。故古今举世，未有大觉之人，卒莫能正之。此悲世之迷而不解，皆执我见之过也。次养生主，谓世人迷却真宰，妄执血肉之躯为我；人人只知为一己之谋，所求功名利禄，以养其形，戕贼其真宰而不悟。此举世古今之迷，皆不知所养耳。若能养其生之主，则超然脱其物欲之害，乃可不虚生矣。果能知养生之生，则天真可复，道体可全，此得圣人之体也。次人间世，乃涉世之学问。谓世事不可以有心要为，不是轻易可涉；若有心要名干誉、恃才妄作，未有不伤生戕性者。若颜子、叶公，皆不安命、不自知而强行者也。必若圣人，忘己虚心以游世，迫不得已而应，乃免患耳。其涉世之难，委曲毕见。能涉世无患，乃圣人之大用也。次德充符，以明圣人忘形释智、体用两全，无心于世而与道游，乃德充之符也。其大宗师，总上六义，道全德备，浑然大化，忘己、忘功、忘名。其所以称至人、神人、圣人者，必若此，乃可为万世之所宗而师之者，故称之曰大宗师。是为全体之大圣，意谓内圣之学，必至此为极，则所谓得其体也；若迫不得已而应世，则可为圣帝明王矣。故次以应帝王，以终内篇之意。至若外篇，皆蔓衍发挥内篇之意耳。

知天之所为，知人之所为者，至矣（知天知人之知，乃指真知，谓妙悟也。天，乃天然大道，即万物之所宗旨。所为，谓天地万物，乃大道全体之变，故曰

天之所为。盖天然无为，而曲成万物，非有心也。人之所为，谓人禀大道，乃万物之一数，特最灵者。以赋大道之全体，而为人之性，以主其形，即所谓真宰者。故人之见闻知觉，皆真宰以主之；日用头头，无非大道之妙用，是知人即天也。苟知天人合德，乃知之至也！知天之所为者，天而生也（知大道在人，禀而有生者也）；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也（所知者，在人日用见闻觉知之知也。所不知，谓妙性本有，人迷不觉，故日用而不知。由其不知，虽有，故但知贪欲以养形，而不知释智遗形以养性。故举世昏迷于物欲，戕生伤性，不能尽性全生，以终其天年者。苟能于日用之间，去贪离欲，即境明心，回光返照，以复其性，是以其知之所知，养其知之所不知。如此妙悟，乃知之盛也）。虽然有患，夫知有所待而后当，其所待者特未定也（虽然有患者，意谓我说以所知，养所不知，此还有病在。何也？以世人一向妄知，皆恃其妄知，强不知以为知，未悟以为悟，妄为肆志，则返伤其性。必待真悟真知，然后为恰当。第恐所待而悟者，未必真悟，则恃为已悟，则未可定也。必若真真悟透，天人合德，本来无二，乃可为真知）。庸讷知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知（意谓我说以人养天，不是离人日用之外别有妙道。盖天即人也，人即天也。直在悟得本来无二，原无欠缺。真知天人一体，方称为真人矣）。

此一节，乃一篇立言之主意，以一知字为眼目。古人所云：知之一字，众妙之门；知之一字，众祸之门。盖妙悟后，方是真知；有真知者，乃称真人，即可宗而师之也。然知天知人，即众妙之门也。虽然有患，即知之一字，众祸之门也。谓强不知以为知，恃强知而妄作，则返以知为害矣。此举世聪明之通病也。

何谓真人（此下唤起真人，以示真人之所养者深迥，与常人不同也）？古之真人，不逆寡（寡，谓薄德无智之愚人。不逆者，不拒也），不雄成（雄，自恃也。成，谓己为全德也。不恃己德以激世也），不慕士（慕，即谋士。即事谓无心于事，虚己以游，全不以事干怀也）。若然者（真人如此处世），过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热，是知能登假于道也（言真人无心以游世，此全无得失利害之心。以情不附物，故水火不能伤。此则遗物全性，是知则能登遐于道也）。若此（真人即世忘世之如此），古之真人，其寝不梦（梦发于妄想，以真人情不附物，则妄想不生，故寝无梦），其觉无忧（真人虚怀游世，了无得失之心，故觉无忧），其食不甘（以道自娱，故不甘于味），其息深深（深者，绵绵之意。息粗而浅，则心浮动。真人心泰定而不为物动，故其息深深）。真人之息以踵（此释上深深之意。踵者

，脚跟也。以喻息之所自发处，深不可测，故心定而不乱），众人之息以喉（众人之息在喉，则粗浅之至，故浮而妄动，所以日用心驰于物，而不知道）。屈服者，其嗑言若哇（心浮则言躁，言不由中，则易屈服。嗑者，咽喉也。哇，吐也。以浅粗之言，自咽而吐，无根之言也）。其奢欲深者，其天机浅（言世人粗浅如此者，乃嗜欲之深，汨昏真性，全不知有天然妙性。皆堕妄知，无真知也）。

此一节，言真人妙悟自性，是为真知者，故所养迥，与世不同。而以众人观之，则自别矣。前云有患，正恐未悟，而恃妄知为得者，害之甚也。故此双明之。

古之真人，不知悦生，不知恶死（前略言真人处世，忘利害。此则言，真人不但忘利害，而且超死生。以与大道冥一，悟其生本不生，故生而不悦；悟其死本不死，故不恶其死）。其出不欣，其入不距（出入，即生死二字，老子云“出生入死”。由不悦生，故不贪生。欣，犹贪也。不恶死，故不距。距，谓爪而不肯入也）。倏然而往，倏然而来而已矣（倏然，乃鹤冲举刷羽之声也。言真人无心游世，倏然冲举，出入死生，如游太虚，了无罣碍。故云如此而已矣）。不忘其所始，不求其所终（以悟其生本不生，故不忘其所始；以生与道游，不见有世可出，混万物为一，故不求所终）。受而喜之，忘而复之（众人以生为累，故患而不喜。真人载道而生，故受形而喜。虽处人世，心不违道，相忘于世，故念念而复）。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人（心与道游，故不捐道。捐，弃也。人即是天，不假造作修为，故不以人助天。如此乃谓之真人）。

此一节，言真人游世，不但忘利害，而且忘死生。故虽身寄人间，心超物表。意非真知妙悟，未易至此，欲人知其所养也。

若然者，其心志，其容寂，其颀颀（若然者，言真人如此游世，其容貌与众不同。其心志，笔乘作忘，言无心于世也。其容寂，言容貌寂然，乃内湛而外定也。其颀颀，宽裕也，谓其貌广大宽容，不拘拘之状也。此老子云“孔德之容、唯道是从”也）。凄然似秋（言其面严冷，若秋气之肃也），暖然似春（言近之，则其中温然、暖然，令人可亲可爱也），喜怒通乎四时，与物有宜而莫知其极（言无心于喜怒，但随物所感，或喜或怒，了无一定于中。故曰通乎四时、与物有宜，而人不知无喜怒也。故曰莫知其极）。故圣人之用兵也，亡国而不失人心。利泽施乎万世，不为爱人（言圣人无心御世，与天施合德。假而用兵，即亡人之国，而不失人心，本无杀伐之心也。纵恩施万世，原非有意爱人也。所谓天生天杀之意也）。故乐通物，非圣人也（有心要通于物，非自然矣）；有亲，非仁也（大仁不仁。亲者，有心私爱，非大仁也。故曰贼莫大德

有心）；天时，非贤也（揣度时势，非任命也）；利害不通，非君子也（明哲保身，乃称君子。不通利害，率意狂为，非君子也）；行名失己，非士也（伪行虚名而无实，则非士矣）；亡身不真，非役人也（亡己为人，则人皆听役；若执己殉名，则见役于物，非役人者也）。若狐不偕、务光、伯夷、叔齐、箕子、胥余、纪他、申徒狄，是役人之役，适人之适，而不自适其适者也（此数子者，皆知之不真，殉名丧实，去圣远矣）。

此一节，概言所知不真，不能忘己、忘名，有心要誉，殉名丧实，皆非真知之圣也。下又言真人真知之不同。

古之真人（此下一节，明真人游世之状），其状义（无可不可）而不朋（中心和而不流），若不足（虚之至也）而不承（若一物无所受）；与乎（与世容与）其觚而不坚也（觚者，方也。虽介然不群，而非坚执不化者），张乎（施为也）其虚而不华也（虽见施为，而中心空空，不以华美为尚）；邴邴乎（邴，喜貌）其似喜乎（虽喜而无心于喜也），崔乎（言折节谦下也）其不得已乎（虽谦下以接人，其实以不得已而泛应也），濔乎（濔，如水之湛濔也）进我色也（谓中心湛濔，而和气日见于颜面之间），与乎（与之相处）止我德也（人与相处而不忍去），厉乎其似世乎（厉，谓严整而不可犯，亦似世之庄重也），警乎其未可制也（警，谓警然礼法之外，似不可以礼法拘制也），连乎其似好闭也（连者，收摄检束之意，虽收摄检束，但似好闭，其实无所闭藏也），愧乎忘其言也（愧，俯下之意，谓对人谦下，若忘其言者）。以刑为体（刑者，不留其私，谓中心一私不留，以为其体），以礼为翼（虽忘礼法，犹假礼以辅翼，可行于世），以知为时（真知时之可否，以行止也），以德为循（言以德但为循顺机宜也）。以刑为体者，绰乎其杀也（绰者，有余之义，谓杀尽私欲，一私不留而尤损之也）；以礼为翼者，所以行世也（言既游世，不可出于礼法之外也）；以知为时者，不得已于事也（言迫不得已而后应也）；以德为循者，言其与有足者至于丘也（丘，高处也。言循顺机宜，接引愚蒙，令有识者皆可上进于道。故喻如有足者，皆可引进于高处也。此四句，释上刑礼知德四句）。而人真以为勤行者也（老子云“用之不勤”，勤劳也。言真人游行于世，无心而游，虽行而不劳也）。

此一节，形容真人虚心游世之状貌，如此之妙。言虽超世，而未尝越世；虽同人，而不群于人。此真知之实也。

故其好之也一，其弗好之也一（故者，由上游世之工夫纯一，故得天人合德也。好之者，天也。弗好者，人也。今皆一矣，是谓之天人合德）。其一也一，其不一也一（其一，谓天人合一，谓天与人合一而归于道，则万物杂然而不一者，尽皆浑然会归于道也）。其一与天为徒（既人合其天，则人天一，则人

可与天为徒也），其不一与人为徒（谓天人原本不一也，今人既合天，而未免游于人世，则以天而游，故与人为徒），天与人不相胜也，此之谓真人（若超然绝俗，则是以天胜人；若逐物亡性，则是以人胜天。今天人合德，两不相伤，故不相胜。必如此方是真人）。

此一节，总结前知天、知人工夫，做到浑然一体、天人之际，然后任其天真。则在天而天，在人而人，天地同根，万物一体。故天与人两不相胜。必如此真知妙悟、浑化之极，乃可名为真人。此岂可强知妄见而可比拟哉！此真人真学之全功，故下章从“死生、命也”起，至藏舟章末，皆极口勉人学道，要做真实工夫。

死生，命也（此下教人做了死生之工夫。命，谓自然而不可免者）；其有夜旦之常，天也（人有死生，如时之夜旦，不可免者。且阴阳有夜旦，太虚恒一而无昏晚。喻人形虽有生死，而真性常然不变，如太虚之无变，故曰天也）。人之有所不得与（去声），皆物之情也（谓真性在人，天然自具，一毫人力不能与其间。此人人同有之真体，所谓真宰、天君是也。此须养而后知）。彼特以天为父（言人人皆禀真性而有形，天然自足，故曰以天为父），而身犹爱之，而况其卓乎（言此血肉之假身，赖世之父而有生，且养身全孝以尊父；况天君载我之形、卓然不属形骸者，岂不知有所养而尊之乎）！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎（且以世人知有君，欲尽忠者，而以身死之；况真君宰我之形，而不能忘形以事之、忠之，可谓不智之甚矣。此言激切之至，人读此而不悟非夫也）！

此言真性在我，而不属生死者，乃真常之性也。而人迷之而不悟，嗜欲伤之而不知所养，岂非至愚也哉！

泉涸，鱼相与处于陆，相煦以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖（老子云：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。”此取鱼失水，如失道德而后仁义。且以仁义相尚，正似相濡以湿沫，不若相忘于江湖。以喻必忘仁义，而可游于大道之乡也）。与其誉尧而非桀也，不若两忘而化其道（无誉无非，则善恶两忘，而与道为一，乃真知之盛也）。夫大块（天地也）载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也（言人生天地，劳佚死生，皆自然而不可鄙者，命也。此所谓人也，苟知命之所系，即道之在。是知由人而即天也。若知天与人本无二致，则浑然合道，而不以人害天；虚心游世，以终其大年，生不忘道。故云善吾生者，乃所以善吾死。此其天人合德、死生不变、任造物之自然，此知之至也）。

此言世人不知大道，而以仁义为至，故以仁爱亲，以死事君。此虽善不善，故如泉涸，而鱼以湿沫相煦濡也。若能浑然悟其大道，则万物一体，善恶两忘

，故如鱼之相忘于江湖。如此乃可谓知天、知人，天人合德，而能超乎生死之外。古在生在死，无不善之者也。

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣！然而夜半有力者，负之而走，昧者不知也（藏天真于有形，如藏舟于壑；藏有形于天地，如藏山于泽。谓之固矣，此常人以此为定见也。然造化密移，虽天地亦为之变，而常人不觉；如有力者负之而移，昧者不知也）。藏小大有宜，犹有所遁（形与天地，虽小大有宜，皆不免于变）。若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也（若知此身与天地万物，皆与道为一，浑然大化而不分，是藏无形于无形。如此则无遁，则如藏天下于天下，而不得所遁矣。此天地万物之实际也，故曰恒物之大情）。特犯人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计耶（言大化造物，千变万化，而人特万物之一数耳。而人不知，特以得人身为喜。如此则万物皆有可喜者，其乐可胜计耶）？故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之（言圣人心与道游，则超然生死，乃物所不得遁，如此则物物无非道之所在。故夭寿、始终，无所不善者，而人犹效之），又况万物之所系，而一化之所待乎（言大道之原，乃万物之根宗，故云所系。万物非此，而不能融贯而为一，故云一化之所待。此实天地万物之大宗。圣人之所以宗而师之者，此也，可不悟乎）！

此发明大道无形，而为天地万物之根本。人人禀此无形之大道而有生，是为真宰。若悟此大道，则看破天地万物，身心世界消融混合，而为一体。若悟彻此理，则称之曰大宗师，是所谓大而化之谓圣者也。至此则无己、无功、无名，逍遥于万物之上，超脱于生死之途。以世人概不知此大道之妙，而以小知小见之自是，不得逍遥，各执己是，互相是非，故丧其有生之主；而要求名利于世间，故德不充符。是则前五篇所发挥者，未曾说破。故此篇首乃立知天知人，有真知方为真人，直说到此，方指出一个大宗师，正是老庄立教之所宗者，如此而已。故此后重新单提起一道字来发挥，足见立言前后一贯。言虽蔓衍，而意有所宗，于此可见矣。

夫道（上文说了大宗师状貌，结了前义。言大宗师，宗，所崇者。大道，上云万物所保、一化所待者何，乃大道也。故此下发挥大道之妙，以明万物所保、一化所待之义。立意皆从老子“天得一以清”等来），有情有信（此言大道之体用也。齐物云“可形已信”，有情无形，正指此也。此从老子“窈窈冥冥、其中有精、其精甚真、其中有信”。此言有情，谓虽虚而有实体，不失其用，曰信），无为无形（湛然常寂故无为，超乎名相故无形）；可传而不可受，可得而不可见（以心印心，故可传可受；妙契忘言，故无受无得）；自本自根（本自天然，原非假借），未有天地，自古以固存（天地以之建立，故先有

固存）；神鬼神帝，生天生地（变化不测，为天地万物之主）；在太极之先而不为高（伏羲画卦，始于太极；推之向上，更有事在。故不以为高），在六极之下而不为深（包天地，容六合，故不为深），先天地生而不为久（以固存，故不为久），长于上古而不为老（万化密移，而此道湛然，故不老）。豨韦氏（古帝王名）得之，以挈天地（参赞化育，整理世界）；伏羲（轩黄也）氏得之，以袭气母（袭，取也。气母，生物之本也。袭气母，即老子求食于母）；维斗（北斗，天之枢也）得之，终古不忒（忒，差也。北斗，天枢，居所不动，故不差忒）；日月得之，终古不息（运行而不已，用行而不殆）；堪坏（昆仑之神人，而兽形）得之，以袭昆仑（此袭，犹承袭，言主持昆仑）；冯夷（河伯也）得之，以游大川；肩吾（山神也）得之，以处太山；黄帝（轩辕也）得之，以游云天（乘龙飞升上仙也）；颛顼（五帝之一）得之，以处玄宫；禺强（北海之神。《山海经》云“玄渚有神，人面鸟形，珥两青蛇，践两蛇，名曰禺强”）得之，立乎北极（北海之极）；西王母（瑶池仙长也）得之，坐乎少广（王母所居之宫也）。莫知其始，莫知其终（此二句，总结上文。列圣神人主持天地日月星辰，皆恃大道，故莫知其始终。此直从老子“天得一以清”一章中，变化如许说话）。彭祖（姓钱，古长寿之人）得之，上及有虞，下及五伯（世传彭祖寿八百岁，故上自有虞，下及五伯）；傅说（商之贤相）得之，以相武丁，乘东维、骑箕尾而比于列星（傅说一星，在尾上。言其乘东维、骑箕尾之间也）。

此明大宗师者，所宗者，大道也。以大道乃天地、万物、神人之主。今人人禀此大道而有生，处此形骸之中，为生之主者，所谓天然之性。以形假而性真，故称之为曰真宰。而人悟此大道，彻见性真，则能外形骸，直于天地造化同流，混融而为一体。而为世间人物之同宗者，故曰大宗师者，此也。此大宗师，即逍遥游所称神人、圣人、至人。所言有情有信，即齐物之真宰，及养生篇生之主。若不悟此而涉人世，必有形骸之大患。颜子心斋，教其悟之之方。既悟性真，则形骸可外。故德充符前，一往皆敷演其古今迷悟之状，到此方分明说破。一路说来，方才吐露。所以云言有宗、事有君，正此意也。此上已发挥大道，明白了然，但未说进道工夫。故此下乃说入道真实工夫。

南伯子葵问于女媧（此人名皆重言也。撰出个人来，设为问答，不必求其实也）曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也（问其年老大而色若婴儿，借以发起必有所养，将以发启工夫也）？”曰：“吾闻道矣（此即要引人学道也）。”

南伯子葵曰：“道可得学耶（此因闻说闻道，则惊诧其言，谓道岂可学之耶）？”曰：“恶！恶可（二字皆平声，惊叹之意。上恶字，叹其道难言；下恶字，叹其道不是容易可学，要是其人乃可）！子非其人也（言道非容易可学

，况于非学道之人。何以见得）。夫卜梁倚有圣人之才（才谓天赋之根器，犹俗云天资也）而无圣人之道（言有美质而无进道志向），我有圣人之道而无圣人之才（言我有圣人之道，而无美质，故多费苦工夫）。吾欲以教之，庶几其果为圣人乎（言我欲教卜梁倚以大道，其亦可教，但无志向。论才亦庶几可成，第不知可能造就而为圣人乎）？不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣（言学道之人才德双美者，固是难得。有此全质，则学之亦易矣）。吾犹守而告之，三日而后能外天下（天下疏而远，故三日而可外。此言教之一次也）；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物（物渐近于身，故七日而忘）；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生（生则切于己者，故九日之功乃外）；已外生矣，而后能朝彻（朝，平旦也。彻，朗彻也。谓已外生，则忽然朗悟，如睡梦觉，故曰朝彻）；朝彻而后能见独（独，谓悟一真之性，不属形骸，故曰见独）；见独而后能无古今（谓悟一真之性，超乎天地，故不属古今）；无古今，而后能入于不死不生（谓了悟性真，超乎天地，量绝古今，则见本来不死不生）。杀生者不死（生者，有形之累也。既悟性真，则形骸已外，物累全消，故曰杀生则一性独存，故曰不死），生生者不生（形化性全，则与道冥一，而能造化群生。而一真湛然，故曰生生者不生）。其为物也（物，指不死不生之道体也）无不将也（谓此道体千变万化，化化无穷，故无不将也。将者，以也），无不迎也（在乎人者，日用头头，左右逢元，故曰无不迎也），无不毁也（谓此道体陶镕万化，挫锐解纷，故曰无不毁），无不成也（触处现成，不假安排）。其名为撻宁（撻者，尘劳杂乱困横，拂郁挠动其心，曰撻。言学道之人，全从逆顺境界中做出，只到一切境界不动其心，宁定湛然，故曰撻宁）。撻宁也者，撻而后成者也（此释撻宁之意，谓从刻苦境界中做出，故曰撻而后成者也）。”

此前论大道，虽是可宗可师，犹漫言无要。此一节，方指出学道之方。意谓此道，虽是人人本有，既无生知之圣，必要学而后成。今要学者，须要根器全美，方堪授受。授受之际，又非草率，须要耳提面命，守而教之之方。又不可速成，须有渐次而入。故使渐渐开悟，其三日外天下，七日外物，九日外生死，而后见独、朝彻。此悟之之效也。既悟此道，则一切处，日用头头，触处现成，纵横无碍。虽在尘劳之中，其心泰定常宁，天君泰然，湛然不动。工夫到此，名曰撻宁。何谓撻宁？盖从杂乱境缘中做出，故曰撻而后成者也。观此老言虽蔓衍，其所造道工夫，皆从刻苦中做来，非苟然也。今人读其言者，岂可概以文字视之哉。

上言入道工夫，下言闻道，盖亦从文字中悟来。故以重言发之。

南伯子葵曰：“子独恶乎闻之（此问闻道之原）？”曰：“闻诸副墨之子（副

墨，文字也。言始从文而来），副墨之子闻诸洛诵之孙（洛诵，言包洛而诵习也。意谓诵习文字，久而自得也），洛诵之孙闻之瞻明（瞻明，言见有明处，乃因文字有悟处也），瞻明闻之聂许（聂许，谓从耳闻，声入心通，而心自许也），聂许闻之需役（需，待也。役，使也。言心虽有悟，必待验之行事之间，一切处现前不昧，与道相应，然后造妙也），需役闻之于讴（于讴，涵泳吟咏之意），于讴闻之玄冥（由涵泳讴吟，而有冥会于心，乃造道之极也），玄冥闻之参寥（参寥者，空廓广大、虚无之境。谓道之实际也），参寥闻之疑始（言入于无始，乃归极于此学道之成也）。”

此一节，言圣人得此大道，不无所闻。盖从文字语言中，有所发明，以至动用周旋、讴吟咳唾之间，以合于玄冥，参于寥廓，以极于无始，至不可知之地。必如此深造实证而后已，如此殆非口耳而可得也，是乃可称大宗师。前来发明大道可宗，悟此大道者可称宗师，但未见其果有其人否耶？恐世人不信，将谓虚谈。故向下撰出子祀等，乃实是得道之人，以作证据。

子祀、子舆、子犁、子来四人相语，曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻（尾也）；孰知死生存亡为一体者，吾与之友矣（意谓从无形而适有形，而人之此身，皆道之所化。故以无为首者，从无有生也；脊者，身也；尻者，尾也，谓生之终也。言谁能知此无生之生者，则可相与为友矣）！”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友（言心同道合，故为友也）。子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉，夫造物者以予为此拘拘也（此子舆自叹：造物有力，壮哉！能使我于大化之中，将以予为此拘拘之形也）。曲偻发背（此下子舆言其病状，谓形已佝偻残废，且又痈疮），上有五管（言形佝偻，则五脏之管向上也），颐隐于齐（言形曲，则两颐限隐于齐下也），肩高于顶（颐限则两肩耸高于顶），句赘指天（句赘，顶髻也。言颐隐而项缩，故髻指天也），阴阳之气有沴（沴，凌乱，言不和也。言虽从天化受形，以阴阳之气凌乱不和，故使我形骸如此之残废不堪也），其心闲而无事（言以形废，而心转无事。此足见其能以道自适，不以形为累也）。”跂跂而鉴于井（跂跂，扶曳也。谓恐自知不明，又鉴于井，则现身如影矣），曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也（因鉴于井，自见其状，乃叹曰：夫造物者既拘拘为我此形矣，又复使我如此残废之恶状耶）。”子祀曰：“女恶之乎（子祀因见子舆之叹，乃问之曰：子恶此形耶）？”曰：“亡，予何恶（亡，绝也。子舆意谓，我心不但绝然无恶，而方与之俱化也）！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜（浸假，造化也。言从无形造化之中，渐渐而适于有形，即化予之左臂以为鸡，予因之而求时夜。时夜，言鸡报晓也）；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙（若化予之右臂为弹，予即因之而求鸩炙。言以弹击鸩，以充炙也）；浸假而化予之

尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉（此言有道之士，既视此身如痲疮，而不足观；且又视之如影，而不可执。是则不但无累，而且与之俱化。故又能借假修真，因此而求有实用。是则此身虽为异物，若果能化之，则形神俱妙。真人乘此以游人世，岂更驾哉）！且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓县解也（言真人忘形适真，形神俱妙，不以得失于心，安时处顺，无往而不自得，故哀乐不能入。如此，是古之所谓悬解者也。言生累如倒悬，超乎死生，则倒悬解矣。故云悬解）。而不能自解者，物有以结之（人人本皆如此无累，超然悬解；而人不能解之者，乃自我以结之也）。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉（言人任造化而迁，故人不能胜天。既不能胜，则任之而已，又何恶焉）！”

此一节，言真人真知，形本无形，今既适有形，则为生累。故真人视之如痲疮而不可爱，如影而不可执。如此则但任造化之所适，了无得失之心。故死生无变于己，所以安时处顺，哀乐不入。此所谓悬解者也。如此看来，人人本来天然解脱，但人自苦于形累，而卒莫能自解者，非天之过，乃人自结之耳。且夫天人之际，本来人不胜天，吾于此看破久矣；虽有此假形，吾有真用，又何恶焉。此其所以为真人，是可宗而师之者也。

俄而子来有疾，喘喘焉死将（上言四人为友，而子舆之妙已知之矣。今又发子来二人之妙。喘，气喘急而将死也）。其妻子环而泣之。犁往而问之曰：“叱！避！无怛化（叱避，言呵斥其妻子，使避之也。怛，犹惊也。此言真人与造化游，非妇人小子所知，故叱使无惊之也）！”倚其户与之语曰：“伟哉造化！又将奚以汝为？将奚以汝适（言不知造化又将汝作何物也）？以汝为鼠肝乎（鼠肝极细）？以汝为虫臂乎（虫臂不坚）？”子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅（止也）于父母。彼近吾死而我不听，我则悍（违戾也）矣，彼（指造物）何罪焉（言造物亦非有心要死我也，故曰何罪）？夫大块（天地也）载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也（言造化既全我一生，我任造化而游，是为善生。既任化而生，则不贪生，故谓善生。然死亦从化，是为善死，吾又何择焉）。夫大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆琊（神剑名）！’大冶必以为不祥之金。今一犯（偶然触之，曰一犯）人之形（言在万化之中，偶然触犯而为人之形），而曰：‘人耳人耳！’夫造物者必以为不祥之人（言万物不可胜数，而自独以人为善，是不知造化者，乃不祥之人也）。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉（言天地万物，俱在造化均陶之中，何物而非载道成形，何往而非道之所在，如此又何往而不可哉）！成然寐，遽然觉（言死生梦觉，故死但如寐，生如觉，夜旦梦觉而已，又何必取舍欣厌哉）。”

此一节，言真人所得，殊非妇人小子之所知，故子犁叱避，以形容其必有真知，然后为真人。必若子来之顺化而游，死生无变，无生可恋，无死可拒。要学人必造到如此超然独得之妙，纯一无疵，方为学问能事之究竟处。是可称为大宗师矣。

上言真人能顺死生，不知从何致此？故下以子桑户三人发明，乃方外了道之人所能。此段学问，非方内曲士所知。

子桑户、孟子反、子琴张三人相与友，曰：“孰能相与于无相与（无相与，言大道无形之乡），相为无相为（言大道寂莫，无为之境），孰能登天游雾，挠挑无极（言超然世外，游于万物之表），相忘以生（虽生而不见其有生），无所终究（言心与道游于无始无终，即此便见真人游世之若此）？”三人相视而笑，莫逆于心（言道合心同，忘形相与），遂相与友（唯真人乃知真人，故三人为友）。莫然有间（居顷之间），而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往待事焉（夫子使子贡往吊，以待葬事，将尽礼也）。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而（汝也）已反其真，而我犹为人猗（猗者，叹辞也。言汝幸已返其真，而我尚且为人，可叹也）！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎（子贡执礼，言临尸当哭，不当歌也）？”二人相视而笑曰：“是（指子贡）恶知礼意（言礼之意，重在返本。谓子贡不知此也）！”子贡反，以告孔子曰：“彼何人者耶？修行无有（言不检于礼，不能饰行，故曰修行无有），而外其形骸（不以死生为事），临尸而歌，颜色不变（全无哀戚之容），无以命之（命，名也，不知唤他作何等人物）。彼何人者耶（言毕竟是何等人耶）？”孔子曰：“彼游方之外者也（言彼超脱凡情，游于世外者也），而丘，游方之内者也（言未能超脱世网，故云游方内）。外内不相及（言彼方外之人，以世俗之礼加之，则非所宜。言不当吊也），而丘使女往吊之，丘则陋矣（言我本不当使女往吊，此诚我之鄙陋见也）！彼方且与造物者为人（相者，犹助也。言造物本无形，彼以为人之形，乃助造物之生意耳），而游乎天地之一气（言彼虽处人世，其实心游乎未有天地已前，与大道混茫而为一也）。彼以生为附赘悬疣（赘疣，乃山中之人项上之癭瘤，以喻形乃道之赘疣余物也），以死为决疣溃痂（彼视身如赘疣、为痂疽，以为生之大患。今幸而死，则如疣痂之决溃，方为大快活事，又何以死为哀耶）。夫若然者，又恶知死生先后之所在（言彼以生为大患，以脱形骸为轻举，返乎不生不死之乡，又何知有死生先后之所在耶）！假于异物（以性真而借四大以成形，如假托异物，元非己有也），托于同体（言心与道游，故云托于同体）；忘其肝胆（言以生为寄，故不见有形骸，故曰忘其肝胆），遗其耳目（言虽游人世，如不闻见，故云遗其耳目）；返复终始，不知端倪（言真人游于大化之中

，反复往来，无所穷极，又安知以生为始、以死为终乎）；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。又乌能愤愤然为世俗之礼，以观（示也）众人之耳目哉（言真人处世如寄，以形骸为大患，故忘形释智，超然物表，遨游于尘垢之外，逍遥于无为寂寞之乡。又何能愤愤然以世俗之礼，以示众之耳目哉！借重孔子此言，乃明方内夫子，亦未尝不知有方外之学也）！”

此一节，言方外真人之学，逍遥物外，自得之妙，非世俗耳目之所及。故托孔子、子贡发挥，将以破迂儒执礼法之曲见，以解愤愤之执情，亦将使其自得超然之境。斯正此老着书之本意也。

子贡曰：“然则夫子何方之依（子贡因闻夫子说方外真人之道如此，故问夫子自处何方之依）？”孔子曰：“丘，天之戮民也（此夫子自谦，言己未免生累。盖悬之未解，乃天之戮民。言未能忘桎梏也）。虽然，吾与女共之（夫子言，虽然我未超脱，与女均之，今且与女共游于方外）。”子贡曰：“敢问其方（问远举超脱之方）？”孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道（人之以道为命，如鱼之以水为命）。相造乎水者，穿池而养给（言养鱼尚劳功用）；相造乎道者，无事而生定（言人造乎道甚易，放下便是。故云无事而生定）。故曰：鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术（穿池而养鱼，尚难忘，不若放之江湖，则自然忘矣。如人能造乎大道，浩然大均，则无不忘矣）。”子贡曰：“敢问畸人（子贡意谓方外之人，乃独行之君子，故问畸人。畸，独也。谓不知独行之人，比方外何如）？”“畸人者，畸于人而侔于天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也（孔子言彼方外者，亦畸人也。但彼畸于人，而侔合乎天。若世之独行君子，矜矜自持，不能逍遥自在者。是乃天之小人，则为人中之君子；人中之君子，则为天之小人，第未能与天为一耳）。”

此一节，言孔子方内之圣人，亦能引进于方外之学。意谓世之拘拘者，亦可与造乎大道。故以子贡之才智，尚去道远甚，况其它乎。

下明方外之道，方内亦有能行者，第俗人不识耳。故借颜子发明，孔子以开其迷意。若颜子之好学，诚可以深造而自得也。

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕（无心于哭），中心不戚（全无哀意），居丧不哀。无是三者，以善丧盖鲁国（以善居丧之名，以盖鲁国），固有无其实而得其名者乎（名不副实）？回壹怪之（壹，谓一，常怪之）。”仲尼曰：“夫孟孙氏尽之（言能极尽丧礼也），进于知矣（言世人但知世俗之礼，而不知天。今孟孙氏乃尽于知天，故人之返本，乃礼之实也），唯简之而不得，夫已有所简矣（言孟孙知其本无生死，又何假以哀为礼哉。但世人常情，必以哀为礼，故欲简之；而不得，故人哭亦哭，乃不得已而从俗之情耳。今哀而不戚，则已有所简矣）。孟孙氏不知所以生，不知所以死（言孟孙

子悟不生不死之道）。不知就先，不知就后（言以了悟不生不死，故虽生而如不有生，故云不就先；虽死而知本不死，故不就后，坦然大化之中）。若化为物（言孟孙自视其形，在大化之中，若忽焉化为一物耳），以待其所不知之化已乎（言不知其所以生，故今虽处形骸，但待其所不知之大化，听其尽之而已，岂有情识哉）。且方将化，恶知不化哉（言方将化，恶知有不化者有焉）？方将不化，恶知己化哉（言世人但知固守其形，将谓不化。彼恶知造化密移，而念念已化哉）？吾特与汝，其梦未始觉者邪（言化而不化，乃死生一贯，唯大觉方知。且吾与汝，皆在梦中而未觉者也）！且彼有骇形而无损心（到此方言，孟孙之母虽死，而不死者存，但形死耳。故曰有骇形，如豚子之视死母而走也。若其天真之性，湛然不迁，所谓死而不亡，故曰无损心），有旦宅而无情死（言其生如旦，其形如宅。谓假形虽化，而真宰长存。故曰有旦宅，而无情死。情，实也）。孟孙氏特觉（死而不死之理，孟孙特悟于此），人哭亦哭，是自其所以乃（孟孙已知其母不死，但以世情不得不哭，故其所以乃如此哭而不哀切也）。且也相与吾之耳矣（言既知死而不死，则视已死之孟母，即未死之孟孙。故相较之，乃吾之耳相与，谓一体而视也），庸讷知吾所谓吾之乎（言死生一条之理，若吾之之言此，岂常人所能知之乎？下以梦喻吾之之意）？且汝梦为鸟而厉乎天（厉，犹戾也），梦为鱼而没于渊（言吾之之意，女未及信。我且问女：且女梦为鸟，则飞戾于天，梦为鱼，则没于渊。然梦中之鱼鸟，即不梦之颜回。是乃吾之之意也）。不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎（言女方今对我言者，乃不梦之颜回耶，乃梦中之鱼鸟耶？若言是颜回，则女已化为鱼鸟矣；若言是鱼鸟，不妨现是不化之颜回。女试自看死生一条之理，固如是乎？此数语极奇，最难理会）？造适不及笑（适者，称意之极，则笑亦不及），献笑不及排（如人诙谐献笑，至发笑处，则女排不及。言死生一贯之理，必须顿悟，乃自知之，非言可及也），安排而化去，乃入于寥天一（寥天一，乃大道寥廓冥一之天。此由初心造道功夫，故如安排；及夫纯一，到大化之境，自然顿悟，不假作为，而自证入也）。”

此一节，言方外之学，方内亦有能之者，第在世俗之中，常情所不识，必有真人，乃能知之。故借重颜子与圣人开觉之。此段最是惺悟世人真切处。

上言了无生死，乃造道之极，要在顿悟。下言世人必欲学道，须将仁义、恭矜、智能、夙习之事，一切屏绝，乃可入道。

意而子见许由，许由曰：“尧何以资汝（何以教汝）？”意而子曰“尧谓我：汝必躬服（行也）仁义而明言是非。”许由曰：“而奚来为辄（奚，何。辄，助语辞。言又何为来耶？意谓女已被尧教坏了也）？夫尧既黥（拔其须，则毁其面貌）汝以仁义（言以仁义伪行坏了本来面目），而劓（割其鼻也）汝以

是非矣。汝将何以游夫逍遥（逍遥之境）恣睢（纵横也）转徙（变化）之涂乎（言汝已被尧以仁义是非，坏了汝本来面目，而拘于仁义是非之场；又何能游于逍遥大道之乡乎）？”意而子曰：“虽然，吾愿游其蕃（言虽不能入大道之奥，亦愿游其蕃篱）。”许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻之观（言汝心既盲瞽，难以与大道也）。”意而子曰：“夫无庄（古之美貌者）之失其美，据梁（古之有力者）之失其力，黄帝之忘其知（言至人之善救，能使人人失其平昔之所自有），皆在炉锤之间耳（言上三人顿失其固有，是在夫子之陶铸之中耳）。庸讎知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成以随先生耶（言我今日幸得见先生，岂非造物者补我之缺失，乘其浑全之大道，以随先生耶）？”许由曰：“噫！未可知也（言汝虽有志，未知何如也）。我为汝言其大略（不敢尽其底蕴，试为汝言其大略）：吾师乎！吾师乎（吾师乃大宗师也，非尧可比）！齠万物而不为义，泽及万世而不为仁（言尧谆谆以仁义为仁义，以爱养万物以为功。吾大宗师则齠粉万物而不以为义，纵泽及万世而不以为仁。以大仁不仁，大义不义，即老子‘生而不有、为而不恃、长而不宰’之意），长于上古而不为老（言未有天地，先有此道），覆载天地、刻雕众形而不为巧（言大道生天生地、化育万物而无心，故不有其巧）。此所游已（言整物已下，乃吾师之所游者，如此而已）！”

此一节，言欲学大道，必须屏绝有心要为仁义、恭矜、智能之事，方可超玄入妙，而逍遥乎大道之乡。盖仁义、智能，乃功名之资，世俗之所尚，实为大道之障碍故耳。

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣！”曰：“可矣，犹未也（言虽忘仁义，则可许有入道之分，然犹未也）。”他日复见，曰（颜回他日又见夫子）：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣（言忘礼乐，则不拘拘于世俗也）。”曰：“可矣，犹未也（言虽忘人而同，未忘己）。”他日复见，曰：“回益矣！”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然（改容也）曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“隳（坏也）肢体（言忘形也），黜聪明（泯知见也），离形去知，同于大通（言身知俱泯，物我两忘，浩然空洞，内外一如，曰大通），此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也（言身世两忘，物我俱空，则取舍情尽，故无所好也），化则无常也（言物我两忘，形神俱化，化则无己，则物无非己。故不常执我为我也）。而（汝也）果（实也）其贤乎（言汝功夫到此，实过于我多矣）！丘也请从而后也（夫子自以为不若，亦愿为此也）。”

此一节，言方内曲学之士，果能自损兼忘，而与道大通，虽圣智亦尝让之。意谓此等功夫，非智巧可入也。故前以子贡之不知，今以颜子乃可入也。

子輿与子桑友。而淋雨十日。子輿曰：“子桑殆病矣（知其绝食也）！”裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭（言歌之哀也），鼓琴曰：“父耶！母耶！天乎！人乎（此鼓琴之曲也）！”有不任其声（言饿而无力，故不任其声）而趋举其诗焉（趋举其诗，言气短促，举诗而气不相接也）。子輿入，曰：“子之歌诗，何故若是（言何故不成音韵也）？”曰：“吾思夫使我至此极者，而弗得也（言且歌且思，使我如此之贫至极者，不可得，不知其谁使也）。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者，而弗可得也！然而至此极者，命也夫！”

此一节，总结一篇之意。然此篇所论，乃大宗师，而结归于命者，何也？乃此老之生平心事，有难于言语形容者。意谓己乃是有大道之人，可为万世之大宗师。然生斯世也，而不见知于人，且以至贫极困以自处者，岂天有意使我至此耶？然而不见知于时者，盖命也夫。即此一语，涵涵无穷意思。然此大宗师，即逍遥游中之至人、神人、圣人，其不知为知，即齐物之因是真知，乃真宰，即养生之主。其篇中诸人，皆德充符者。总上诸意，而结归于于大宗师，以全内圣之学也。下应帝王，即外王之意也。

应帝王

庄子之学，以内圣外王为体用。如前逍遥游之至人、神人、圣人，即此所谓大宗师也。且云，以尘垢秕糠，犹能陶铸尧舜。故云，道之真以治身，其绪余土苴，以为天下国家。所谓治天下者，圣人之余事也。以前六篇，发挥大道之妙。而大宗师，乃得道之人。是圣人之全体，已得乎己也。有体必有用，故此应帝王，以显大道之用。若圣人时运将出，迫不得已而应命，则为圣帝明王；推其绪余，则无为而化，绝无有意而作为也。此显无为之大用，故以名篇。

啮缺问于王倪，四问而四不知（此篇以无知二字作眼目，此无知，乃无心于世，漠然而已）。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：“而（汝也）乃今知之乎（言汝今日乃知不知之妙乎）？有虞氏不及泰氏（向来世人只知有虞氏之为圣人，而不知不及泰氏也）。有虞氏，其犹藏（善美也）仁以要人（此言有虞之不济处。盖以仁为善，故有心以仁要结人心），亦得人矣，而未始出于非人（言有虞氏以仁要人，虽亦得人，且不能忘其功名，但是世俗之行；而未能超出人世，而悟真人之道妙，以造非人之境也）。泰氏，其卧徐徐（徐，纾徐，闲闲之意），其觉于于（自得之妙）。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人（此言泰氏超越有虞，虚怀以游世，心闲而自得，且物我兼忘。人欺以为牛，则以牛应之；人呼以为马，则以马应之。未尝坚执我见，与物俱化。其知则非妄知，而悟其性真然。情信，指道体而言。前云有情有信是也，此其体也。至其德用甚真，不以人伪。即已超凡情，安

于大道非人之境，而不堕于虚无。且能和光同尘，而未始拘拘自隘。此泰氏之妙也。盖已得大宗师之体，而应用世间，特推绪余以度世。故云未始人于非人）。”

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：“日中始何以语汝（日中始，乃接舆所见之人）？”肩吾曰：“告我君人者，以己出经（常法也）式（程准也）义度人（言人君治天下，当以所出之常法为程准，以义制而度人，以此乃治天下之常法也），孰敢不听而化诸（诸，犹之也。言人君以此治人，则人孰敢不听而从其化耶）！”狂接舆曰：“是欺德也（言若日中之说，乃非真实之德，盖欺德耳。谓人君恃己之能治而欺其人，将以不敢不听从也）。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也（言大圣治天下，以不治治之。但以道在宥群生，使各安其性，各遂其生而已。若以有心强治以为功，则舍道而任伪，而犹越海之外凿河，则失其大而枉劳；且如蚊负山。必无此理也）。夫圣人之治也，治外乎（言圣人之治天下，岂治外乎）？正而后行（正，即前云正生，以正众生，谓使各正性命之意。谓圣人但自正性命，而施之百姓，使各自正之。老子云：清静为天下正），确乎能其事者而已矣（确者，真确。能事，即孟子之良能。言人各禀大道，以为性命之正，天然自足，一毫人力不能与其间。今但使人人各悟性真，则恬淡无为自化矣，又何假有心为之哉）。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘（社坛也）之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知（言鸟鼠二虫，天性自得，但人心以机械而欲取之，故高飞深藏而避之。而人曾谓二虫之无知乎？百姓天性，犹鸟鼠也；人君有心欲治之，能不惊而避之乎？外篇马蹄，痛发明此意）？”

此上二节，言治天下不可以有心，恃知好为，以自居其功。若任无为，而百姓自化。老子曰“我无为而民自化”、“清静为天下正”。若设法以制其民，不但不从，而且若鸟鼠而惊且避之也。

天根游于殷阳（地名），至蓼水（水名）之上，适遭（遇也）无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！女鄙人也，何问之不豫也（豫者，从容安详之意。而问之太仓促也）！予方将与造物者为人（言任造化而为人，非有心于世也），厌（厌，不欲也）则又乘夫莽眇之鸟（乃道之取譬也），以出六极之外，而游无何有之乡（大道之乡），旷垠（旷垠，谓无际也）之野。又何帛（为音）以治天下感（触也）予之心为（无名责天根，问之仓卒而无礼也。言我虽处世，但顺造化而为人，乘化而游；若厌而不欲为人，则乘大道，而游于广大逍遥无为之境。又何以天下触我之心，而若此耶）？”又复问（天根又问，必愿闻其说也），无名人曰（无名因求教之切，故告之以正）：“汝游心于淡（谓恬淡寂寞之境），合气于漠（漠，冲虚也。言合气于虚

），顺物自然（不可有心恃知妄为）而无容私焉（会万物以为己，大公均调，而无庸私焉），而天下治矣（必如此而天下自治）。”

此一节，直示无为而化、治天下之妙，欲君人者取法，返乎上古无为之化也。阳子居见老聃，曰：“有人（假若有人）于此，向（向也）疾（捷也，谓向道敏捷也）强梁（勇为也），物彻（事物透彻也）疏明（疏通明达也），学道不勌，如是者，可比（及也）明王乎？”老聃曰：“是于圣人也（言如此之人，比于圣人者），胥（胥靡之罪役也）易（更番也）技（工技之人）系（羈系于市肆也），劳形怵心者也（言向疾强梁之人，亦似胥役之罪夫更番不暇，工役之系肆劳苦形骸，惊惕其心者也。将此以比王，自苦不暇，安能治民乎）。且也虎豹之文，来田（言虎豹因皮有文，故招来田猎之灾）；猿狙之便（捷也）、执獮（音狸）之狗（言狗能执狸），来藉（藉，以绳系之也。言猿狙因便捷，故人得而系之，以教衣冠；狗能执狸，人得而系之，以竞田猎）。如是者，可比明王乎（言若向疾之人可比明王，则猿狙与执狸之狗，亦可比明王矣）？”阳子居戚然（改容也）曰：“敢问明王之治（言如是之人不可比明王，敢问如何是明王之治）。”老聃曰：“明王之治：功盖天下而似不自己（纵有功盖天下，而不自居其功），化贷（贷者，与人之意）万物（万物皆往资焉而不匮）而民弗恃（而民不知恃赖）。有莫举名（名不可得而举称），使物自喜（但使物物自遂自喜，犹言‘帝力何有于我’）。立乎不测（不可测识），而游于无有者也（不测、无有，通指大道之乡也。此全是老子为而不长、不宰之意）。”

此一节，发挥明王之治，皆申明老子之意，以示所宗、立言之本。极称大宗师应世而为圣帝明王，以行无为之化也。

上言明王立乎不测，而游于无有，如此乃可应世，以治天下。但不知不测是如何境界，人亦有能可学而至者乎？故下撰出壶子，乃不测之人；所示于神巫者，乃不测之境界。列子见之而愿学，即其人也。

郑有神巫曰季咸（神巫，乃善相者，名季咸也），知人之死生存亡、祸福寿夭，期以岁月旬日（言相人最验，刻期不爽）若神。郑人见之，皆弃之而走（言畏其灵验，恐说出不好之事，故皆走，不敢近也）。列子见之而心醉（列子将以为神，故心醉服也），归以告壶子（此乃列子之师也），曰：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣（意谓神巫超过壶丘子远矣）。”壶子曰：“吾与汝既其文（言我之教汝者，但外面皮毛耳。既，尽也），未既其实（其道之真实处，全未示汝）。而（汝也）固（将谓也）得道欤（汝将谓已得道欤）？众雌而无雄，而又奚卵焉（言物有雌雄，乃能生卵。以比人有心对待，而相者乃见其祸福。若心能绝待，又何从而相之。如雌而无雄，又何卵焉）！而

（汝也）以道与世亢（与人相比亢也），必信夫（以要人必信，故相亢以示己之长），故使人得而相汝（以不能忘己，要人知之，故人亦因得而相之也）。尝试与来，以予示之（若来以我示之，看彼能测我乎）。”明日，列子与之见壶子。出而谓列子曰：“嘻（惊叹也）！子之先生死矣！弗活矣！不以旬数矣（言不十数日即死矣）！吾见怪焉（吾见怪之），见湿灰焉（言面如湿灰，绝无生机也）。”列子入，泣涕沾襟（以闻先生必死）以告壶子。壶子曰：“向吾示之以地文（此下三见，壶子示之安心不测之境。此即佛门之止观，乃安心之法也。地文，乃安心于至静之地，此止也），萌（草之未出芽，曰萌）乎不震（动也）不正（犹显示也。谓我安心于至静一念不生不动、不显之地，即心念俱及泯绝，故面如湿灰，无生机也），是殆见吾杜（止也）德机（犹生机也）也（言彼殆见我止绝生机，故将谓我必死也）。尝又与来（命明日再来看）。”明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣（言汝之先生幸遇我，可以不死，而疾有瘳矣）！全然有生矣！吾见其杜（绝也）权（活动也）矣（言我见其死而复活，乃有生机也）！”列子入，以告壶子。壶子曰：“向吾示之以天壤（天壤，谓高明昭旷之地，此即观也），名实不入（言性地光明，一切不存也），而机发于踵（踵，最深深处也。言自从至深静之地，而发起照用，如所云即止之观也）。是殆见吾善者机也（言彼见吾善而不死者，以我示之以天机也）。尝又与来（再命明日更来）。”明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“子之先生不齐（言精神恍惚，颜色不一。齐，一也），吾无得而相焉。试齐，且复相之（言待精神一定，而复相之也）。”列子入，以告壶子。壶子曰：“吾向示之以太冲（至虚之地）莫胜（言动静不二也。初偏于静，次偏于动。今则安心于极虚，动静不二。犹言止观双运、不二之境也），是殆见吾衡（平也）气机也（言平等持心，动静不二，故气机亦和融而不测也。下壶子又讲明前所示者，乃三种观法，故彼莫测耳）。鲋（鳅鱼也）桓（盘桓，言鳅鱼盘于深泥也）之审（处也）为渊（渊，湛渊，乃止观之名。然鲋桓之所处于深泥，以喻至静，即初之止也），止水之审为渊（此喻观也。止水澄清，万象斯鉴。即次之天壤之观也），流水之审为渊（流水虽动，而水性湛然不动。此喻即动而静，即静而动，动静不二，平等安心。即末后太冲莫胜，止观不二也）。渊有九种（言定有九种），此处三焉（言我示之者，乃三种定法也）。尝又与来。”明日，又与之见壶子。立未定，自失而走。壶子曰：“追！”列子追之不及。返以报壶子曰：“已灭矣（言去之已无踪影矣），已失矣（言即寻之已不得见矣），吾弗及矣（言我追之已不及已）。”壶子曰：“向吾示之以未始出吾宗（宗者，谓虚无大道之根宗。安心于无有，了无动静之相，即佛氏之摄三观于一心也）。吾与之虚而委蛇

（言我安心于至虚无有之地，但以虚体而示状貌，委蛇随顺彼耳），不知其谁何（故彼不知其谁何也），因以为弟靡（言物之类靡，难于收拾也），因以为波流（言精神浩荡，捉摸不定也），故逃也（因此难测，故逃走耳）。”然后列子自以为未始学（初则列子未得壶子之真实，故以神巫为至。今见壶子所以示神巫者，虽善相卒莫能测识其端倪，到此方信壶子之道大难测，而始知自己从来未有学也），而归（辞壶子而归，立志造修也）三年不出（专一做工夫），为其妻爨（言列子初恃自己有道，以骄其妻。今能忘身，而为妻爨），食豕如食人（初未入道，而有人物分别之心。今则分别情忘），于事无与亲（言无心于事也）。雕琢复朴（先以雕琢丧朴，今则还纯返朴矣），块然（不识不知之貌）独以其形立。纷而封哉（封，即齐物之有封之封。谓受形骸，是于大化之中，乃立人我，横生是非，固执而不化者，犹有封之疆界也。而今乃知此形，为纷授而封畛之也），一以是终（言列子竟此学，以终其身也）。

此一节，因上言明王立乎不测，以无为而化，庄子恐世人不知不测是何等境界，为何等人物。故特撰出个壶子，乃其人也；即所示于神巫者，乃不测之境界也。如此等人，安心如此，乃可应世，可称明王，方能无为而化也，其它岂可仿佛哉。言此段学问，亦可学而至，只贵信得及做得出。若列子，即有志信道之人也。此励世之心，难以名言矣。

上言壶子，但示其不测之境。下文重发挥应世之用。

无为名尸（尸，主也。言真人先要忘名，故戒其不可为名尸），无为谋府（智谋之所聚，曰谋府。言一任无心，不可以智谋为事也），无为事任（言不可强行任事，谓有担当，则为累为患。但顺事而应，若非己出者也），无为知主（知主，以知巧为主也。言顺物忘怀，不可主于智巧也）。体尽无穷（体，言体会于大道，应化无有穷尽也），而游无朕（朕，兆也。谓游于无物之初，安心于一念不生之地也）。尽其所受乎天，而无见得（言但自尽其所受乎天者，全体不失，而亦未见有得之心也），亦虚而已（如此亦归于虚而已，言一毫不可有加于其间也）！至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤（至人用心如明镜，当壹物来顺照，并不将心要应事之未至，亦不以心先迎。即物一至，妍丑分明，而不留藏妍丑之迹，了无是非之心。如此虚心应世，故能胜物；而物卒莫能伤之者，虚之至也）。

已前说了真人如多情状、许多工夫，末后直结归“至人”已下二十二字乃尽。庄子之学问功夫、效验作用，尽在此而已。其余种种撰出，皆蔓衍之辞也。内篇之意，已尽此矣。学者体认，亦不必多，只在此数语下手，则应物忘怀，一生受用不尽。此所谓逍遥游也。

南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地

，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死（儵忽者，无而忽有。言人于大化最初、受形之始也。混沌，言虽俄尔有形，尚无情识，浑然沌然、无知无识之时也。及情窦日凿，知识一开，则天真尽丧，所谓日凿一窍、七日而混沌死也。副墨以儵为火，以忽为水，混沌为土，似有理，太犯穿凿。只如此解，则已）。

此儵忽一章，不独结应帝王一篇，其实总结内七篇之大意。前言逍遥，则总归大宗师。前频言小知伤生、养形而忘生之主、以物伤生，种种不得逍遥，皆知巧之过。盖都为凿破混沌，丧失天真者。即古今宇宙两间之人，自尧舜以来，未有一人而不是凿破混沌之人也。此特寓言大地皆凡夫愚迷之人，概若此耳。以俗眼观之，似乎不经；其实所言，无一字不是救世愍迷之心也，岂可以文字视之哉！读者当见其心可也。即予此解，亦非牵强附会，盖就其所宗，以得其立言之旨。但以佛法中人天止观而参证之，所谓天乘止观，即宗镜亦云，老庄所宗，自然清静无为之道，即初禅天通明禅也。吾徒观者，幸无以佛法妄拟为过也。