



莊子內篇逍遙遊第一

郭象注

夫大小雖殊而放於

自得之場則物任其性事稱其能各當其分逍遙一也宜容勝負於其間哉

易合米

北冥有魚其名爲鯢鯢之大不知其幾

千里也化而爲鳥其名爲鵬

鵬鯢之爲魚吾所未詳也夫莊子之大意

乎逍遙游放無爲而自得故極小大之致以明性分之適達觀之事宜要其會歸而遺其所寄不足事事曲與生說自不害其弘旨皆可略之

鵬

之背不知其幾千里也怒而飛其翼若

垂天之雲是鳥也海運則將徙於南冥

南冥者天池也

非冥海不足以運其身非九萬里不足以負其翼此豈計可哉且大物必自生於大處大處

莊子內篇注

怪者也諧之



ISBN 978-7-5617-6714-6



9 787561 767146 >

定價：15.00元

www.ecnupress.com.cn

明 釋德清 撰
黃曙輝 點校

莊子內篇注

華東師範大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

莊子內篇注 / (明) 釋德清著. —上海: 華東師範大學出版社, 2009

(歷代文史要籍注釋選刊)

ISBN 978-7-5617-6714-6

I. 莊… II. 釋… III. ①道家②莊子—研究IV. B223.5

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2009)第121291號

歷代文史要籍注釋選刊

莊子內篇注

著者 (明) 釋德清

點校者 黃曙輝

項目編輯 王 焰

責任編輯 王 海

審讀編輯 李劍雄

裝幀設計 勞 韜

出版發行 華東師範大學出版社

社 址 上海市中山北路3663號 郵編 200062

電話總機 021-62450163轉各部門 行政傳真 021-62572105

客服電話 021-62865537 (兼傳真)

門市(郵購)電話 021-62869887

門市地址 上海市中山北路3663號華東師範大學校內先鋒路口

網 址 www.ecnupress.com.cn

印刷者 杭州富陽永昌印刷有限公司

開 本 850×1168 32開

印 張 4.875

字 數 87千字

版 次 2009年8月第1版

印 次 2009年8月第1次

印 數 4000

書 號 ISBN 978-7-5617-6714-6/I·598

定 價 15.00元

出 版 人 朱傑人

(如發現本版圖書有印訂品質問題, 請寄回本社市場部調換或電話021-62865537聯繫)

整理弁言

《莊子內篇註》四卷，明釋德清著。

德清既撰《觀老莊影響論》，又逐章通解《道德經》，因《莊子》一書乃《老子》之註疏，老之有莊，如孔之有孟，《莊子》三十三篇，只內七篇，已盡其意，其他外篇、雜篇皆蔓衍之說，學者但精透內篇，便得無窮快活，非復世間俗人，於是將此七篇，詳細闡說，卷一釋《逍遙遊》，卷二釋《齊物論》《養生主》，卷三釋《人間世》《德充符》，卷四釋《大宗師》《應帝王》。德清所釋，循文衍義，剖析明暢，於《莊子》文字血脈以及悟道人工工夫，均有精細之指點。其釋《人間世》顏回「與天爲徒」「與人爲徒」「與古爲徒」三術，爲從孔子「君子有三畏」中變化而來，「與天爲徒」即「畏天」，「與人爲徒」即「畏大人」，「與古爲徒」即「畏聖人之言」，但議論渾然無跡。此說啓人深思，讀者細心尋繹，全書類此者甚多。

此書明天啓年間已有刻本，分爲七卷，蓋每篇爲一卷，後收入《龍藏》，清光緒十四年又刻於金陵刻經處，均合爲四卷，今據金陵本校點，收入《歷代文史要籍注釋選刊·莊子卷》。

己丑春日整理者謹識

目錄

莊子內篇註卷之一

逍遙遊第一

莊子內篇註卷之二

齊物論第二

養生主第三

莊子內篇註卷之三

人間世第四

德充符第五

莊子內篇註卷之四

大宗師第六

應帝王第七

莊子內篇註卷之一

《莊子》一書，乃《老子》之註疏。予嘗謂老子之有莊，如孔之有孟。若悟徹老子之道後觀此書，全從彼中變化出來。以其人宏才博辯，其言洸洋自恣，故觀者如捕風捉影耳。直是見徹他立言主意，便不被他瞞矣。一部全書，三十三篇，只內七篇，已盡其意，其外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活，便非世上俗人矣。其學問源頭，《影響論》發明已透，請細參之。

逍遙遊第一

此爲書之首篇。莊子自云：「言有宗，事有君。」即此便是立言之宗本也。逍遙者，廣大自在之意，即如佛經無礙解脫。佛以斷盡煩惱爲解脫，莊子以超脫形骸、泯絕知巧、不以生人一身功名爲累爲解脫。蓋指虛無自然爲大道之鄉，爲逍遙之境，如下云「無何有之鄉」「廣漠之野」等語是也。意謂唯有真人，

能遊於此廣大自在之場者，即下所謂「大宗師」，即其人也。世人不得如此逍遙者，只被一箇「我」字拘礙，故凡有所作，只爲自己一身上，求功求名。自古及今，舉世之人，無不被此三件事苦了一生，何曾有一息之快活哉？獨有大聖人，忘了此三件事，故得無窮廣大自在，逍遙快活。可悲世人，迷執拘拘，只在我一身上做事。以所見者小，不但不知大道之妙，即言之而亦不信，如文中「小知不及大知」等語，皆其意也。故此篇立意，以「至人無己，聖人無功，神人無名」爲骨子，立定主意，只說到後，方才指出。此是他文章變化鼓舞處。學者若識得立言本意，則一書之旨了然矣。

北冥北海，乃玄冥處也。有魚，其名爲鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。

莊子立言，自云「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪」，一書之言，不出三種。若此鵬鵬，皆寓言也。以托物寓意以明道，如所云譬喻是也。此

逍遙主意，只是形容「大而化之之謂聖」，惟聖人乃得逍遙，故撰出鷦鷯，以喻「大而化之」之意耳。北冥，即北海，以曠遠非世人所見之地，以喻玄冥大道。海中之鷽，以喻大道體中，養成大聖之胚胎。喻如大鷽，非北海之大，不能養也。鯤化鵬，正喻「大而化之之謂聖」也。然鯤雖大，乃塊然一物耳，誰知其大？必若化而爲鵬，乃見其大耳。鵬翼若垂天之雲，則比鯤在海中之大，可知矣。「怒而飛」者，言鵬之大，不易舉也，必奮全體之力，乃可飛騰。以喻聖人雖具全體，向沈於淵深靜密之中，難發其用，必須奮全體道力，乃可捨靜而趨動。故若鵬之必怒，而後可飛也。聖人一出，則覆翼羣生，故喻鳥翼若垂天之雲，此則非鷽可比也。海運，謂海氣運動，以喻聖人乘大氣運以出世間，非等閒也。將徙，徙者，遷也。南冥，猶南明，謂陽明之方，乃人君南面之喻。謂聖人應運出世，則爲聖帝明王，即可南面以臨蒞天下也。後之「大宗師」，即此之聖人；「應帝王」，即「徙南冥」之意也。所謂「言有宗、事有君」者，正此意也。

《齊諧》者，志怪者也。《諧》之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」

莊子意謂，鵬鵬變化之說，大似不經，恐人不信，故引此以作證據，謂我此說，非是漫談，乃我得之於《齊諧》中也。問曰：《齊諧》是何等書？曰：乃志怪之書，所記怪異之事者也。故《諧》之有言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里。」言翼擊海水，振蕩三千里，則其大可知。扶搖，大風也。以翼搏大風，以飛而上者，一舉而九萬里之遠，則其大益可知已。六月，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，即風也，意謂天地之風，若人身中之氣息。此筆端鼓舞處。以此證之，則言可信也。

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色耶？其遠而無所至極耶？其視下也，亦若是則已矣。

此言大而大之意也。野馬，澤中陽燄，不實之物。塵埃，日光射隙，以照空中之遊塵。生物以息相吹，言世之禽鳥蟲物以息相吹，謂氣息之微也。蒼

蒼者，非天之正色，乃太虛寥遠，目力不及之地也。意謂鵬鳥之大，可謂大矣，然在太虛寥廓之上，而下視之，一似野馬、塵埃而已，眇乎小哉。即扶搖之大風以鼓之，亦若生物之以息相吹相噓而已，何有於大哉？故曰：「其視下也，亦若此已矣。」意謂聖人之大雖大，亦落有形，尚有體段。而虛無大道無形，不可以名狀，又何有於此哉？此即以聖人之所以逍遙者以道，不以形也。

且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。覆杯水於坳堂凹處也。之上，則芥爲之舟，謂芥子大舟也。置杯焉則膠，膠，粘著也。謂坳堂之上，不過杯水，止可以芥子爲舟則浮，若以杯爲舟，則膠粘不動矣。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，謂鵬能一飛九萬里者，則是風在下而鵬在上，鼓之負之，乃可遠舉。若風小，則無力，不能舉矣。而後乃今培風，背負青天大風在下，大鵬培在風上，使得背負青天，乃不墮落。而莫之夭閼者，夭，中道而折也。閼，壅滯而不行也。言得此大風培送大鵬，一舉九萬里遠，直至南溟，而不中路夭折、壅滯也。而後乃今將圖南。言必有此大風，然後方敢遠謀圖南之舉，風小，則不敢輕舉也。

此一節，總結上鵬鵬變化圖南之意，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；及鵬化爲鵬，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。然水積本意說在鵬上，今不說養魚，則變其文曰「負舟」，乃是文之變化處，使人捉摸不住。若說在鵬上，則板拙不堪矣。意笑世人輕薄淺陋，口耳之學，又無積德深厚，何敢言其功名事業也。

蝸小寒蟬也。與鸞鳩學飛之小鳩也。笑之曰：「我決起盡力而飛也。而飛，搶擲也。榆枋，時則不至，而控投也。於地而已矣，奚何也。以之九萬里而南爲？」適往也。莽蒼一望之地也。者，三餐而反，腹猶果實也，謂尚飽也。然，適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知。

此喻小知不及大知。謂世俗小見之人，不知聖人之大，猶二蟲之飛，搶榆枋則已極矣，故笑大鵬，要九萬里何爲哉？此喻世人小知，取足一身口體而已，又何用聖人之道爲哉？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，一飯而往返，尚飽。此喻小人以目前而自足也。適百里者，其志少遠，故隔宿舂糧；若往千里，則三月聚糧，以其志漸遠，所養漸厚。此二蟲者，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。

小知不及大知，以上二蟲，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？朝菌糞壤之菌，朝生夕枯。不知晦朔，一月也。蟪蛄夏蟲也。不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈神龜也。者，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。而彭祖有壽之人。乃今以久壽也。特獨也。聞，衆人匹之，不亦悲乎。

此因二蟲之不知大鵬，以喻小知之人不知聖人之廣大，以各盡其量，無怪其

然也。如朝菌、蟪蛄，豈知有冥靈、大椿之壽哉？且世人只說彭祖八百歲，古今獨有一人，而衆人希比其壽。以彭祖較大椿，則又可悲矣。世人小知，如是而已。

湯之間棘湯之賢相也。也是已。言小知不及大知，即湯之間棘，便是此事也。窮髮不毛之地也。之北有冥海者，天池也。要顯北冥、南冥都是海，故此著「天池」字。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩長也。者，其名爲鯢。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角旋風也。而上者九萬里，絕雲氣，雲在半空，而鵬飛負天，故云「絕雲氣」。負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳斥，澤名。鴳，澤中小鳥也。笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞七尺曰仞。而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也，而彼且奚適也？」此小大之辨也。

前引《齊諧》，以證鵬鵬之事，此復引湯之間棘，以證小知大知之事。言上說「小知不及大知」之說，即湯之曾問於棘者，便是此事。然且即舉鵬鵬，不但證其魚鳥之大，抑且證明小大之辨。故一引而兩證之，其事同而意別也。故

下文即明小大之不同。

故夫故夫者，承上義而言也。知效一官，行比用也。一鄉，德才也。合一君，而徵所信也。一國者，其自視也，亦若此矣。亦若斥鴳之自足也。而宋榮子猶然笑之。宋榮子，宋之賢人也。笑，謂彼四等人，汲汲然以才智以祈一己之浮名者。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，沮，喪氣失色也。定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。言宋榮子所以笑彼汲汲於浮名者，其自處以能忘名。故舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。此但定其內之實德在己、外之毀譽由人，故不以毀譽少動其心，以知榮辱與己無預，如此而已矣。彼其於世，未數數然也。言宋榮子所以能忘毀譽者，但不汲汲以求世上之虛名耳。雖然，猶有未樹也。言未有樹立也。以但能忘名，未忘我。夫列子御風而行，泠然輕舉貌。善也，旬有五日而後返。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。列子雖能忘禍福，未能忘死生，以形骸未脫，故不能與造物遊於無窮，故待風而舉，亦不過旬五日而即返，非長往也。若夫乘天地之正，正，天地之本也，如「各正性命」之「正」。而御六氣之辨，乘天地，則宇宙在手。六氣者，陰、陽、風、雨、晦、明，乃造化之氣也。御六氣，則造化生乎身，是乘大道而遊者也。以遊無窮者，彼且惡乎待哉？彼聖人乘大道

而遊，與造化混而爲一，又何有待於外哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。至人、神人、聖人，只是一箇聖人，不必作三樣看。此說能逍遙之聖人也。以聖人忘形絕待，超然生死，而出於萬化之上，廣大自在，以道自樂，不爲物累，故獨得逍遙，非世之小知之人可知也。

莊子立言本意，謂古今世人無一得逍遙者，但被一箇血肉之軀，爲我所累，故汲汲求功求名，苦了一生，曾無一息之快活，且只執著形骸，此外更無別事，何曾知有大道哉？唯大而化之之聖人，忘我、忘功、忘名，超脫生死，而遊大道之鄉，故得廣大逍遙自在，快樂無窮。此豈世之拘拘小知可能知哉？正若蜩、鳩、斥鴳之笑鵬、鵬也。主意只是說聖人境界不同，非小知能知，故撰出鵬、鵬變化之事，驚駭世人之耳目，其實皆寓言以驚俗耳。初起且說別事，直到此，方拈出本意，以「故曰」一句結了。此乃文章機軸之妙，非大胷襟無此氣槩，學者必有所養，方乃知其妙耳。

此上乃寓言。下乃指出忘己、忘功、忘名之聖人，以爲證據。

堯讓天下於許由，堯以治天下爲己功，今讓與許由，乃見忘己忘功之實。曰：「日月出矣，而燭火堯自喻燭火，以許由比日月。不息，其於光也，不亦難乎。燭火之光，難比日月。時雨降

矣，以比許由。而猶浸灌，浸灌，勢力而功小，以自比也。其於澤潤也。也，不亦勞乎。此自見其功不足居也。夫子立而天下治，言許由立地之間，天下自治。而我猶尸主也。之，吾自視缺然，言有許由如此之聖人，返隱而不出，而我自愧如此，猶居人君之位，今乃自知缺然也。請致天下。」然堯雖能讓天下，則能忘己、忘功，尚未忘讓之名，如宋榮子之笑世也。許由曰：「子治天下，今子治天下。天下既已治也。天下既治則已，又何求人哉？而我猶代子，吾將爲名乎？言天下已治，乃堯之功也。今讓與我，是我無功而虛受人君之名也。我豈爲名之人乎？名者，實之寶也，吾將爲寶乎？名自實有，今我無實而有名，是我全無實德，而專尚名而處寶，吾豈處寶不務實之人乎？鷦鷯小鳥也。巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。此許由雖能忘名，而未能忘己。如鷦鷯之一枝、偃鼠之滿腹，皆取足一己之意，正似列子御風而未能忘形。若姑射神人，則無不忘矣。歸，句。此斥堯速歸也。休乎，句。此止堯，再不必來也。君，句。此一字冷語，意謂你只見得人君尊大也。予無所用天下爲。言我要天下作何用也。庖人雖不治庖，尸祝巫祝之人，不離尊俎。不越樽俎而代之矣。」此二句乃許由掉臂語，謂堯不治天下，如庖人不治庖，只該尋要天下的人，不可尋尸祝。我非其人，豈棄我之所守而往代之耶？

因前文以「宋榮子」一節有三等人，以明忘己、忘功、忘名之人。此一節即以堯讓天下，雖能忘功，而未忘讓之名。許由不受天下，雖能忘名，而取自足於己，是未能忘己。必若向下姑射之神人，乃大而化之之神人、兼忘之大聖，以發明逍遙之實證也。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，言大無實。往而不返。言只任語去，而不反求果否也。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，二字皆去聲，謂過當也。不近人情焉。」肩吾信不及處，信是小知小見也。連叔曰：「其言謂何哉？」問所說何事也。曰：「藐極遠也。姑射山名。之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，言肢體清瑩也。淖約美好也。若處子。謂顏色美好，如室中女也。不食五穀，吸風飲露。言以風露爲食也。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。言已超脫人世，乘雲御龍，而遨遊於六合之間也。其神凝，定也。使物不疵癘言所至則能福民也。而年穀熟。言所經則和氣，風雨及時也。吾以是狂誕也。而不信也。」我謂絕無此等人，定是誑語，故不信也。連叔曰：「然，然其不信處。瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。豈惟不但也。形骸有聾盲哉？夫知亦有之。言肩吾之智，若聾瞽無所知見，

故不信此說耳。是其言也，此聾瞽之言。猶時是也。女也。聾盲之言，即是女也。之人也，之德也，此神人之妙用。將磅礴萬物，與萬物混而爲一也。以爲一世斬乎亂，治也。言此等人與造物同遊，無心於出世，則爲一世之福，而求乎以治。孰弊弊汲汲勞悴心之貌。焉以天下爲事。言此人豈肯汲汲勞心，以治天下爲事哉？之人也，言此人。物莫之傷，言已脫形骸，無我與物對，故物莫能傷。即老子云「以其無死地」焉。大浸大水也。稽天稽，至也。言滔天之水。而不溺，大旱金石流，流金燦石，言熱之極也。土山焦而不熱。不溺、不熱，乃不能傷處。是言此人。其塵垢猶土直也。粃糠，乃穀之麤皮，非精實也。將猶陶鑄堯、舜者也，言此人之德，即土直、粃糠最麤者，尚能做堯、舜之事業，況其精神乎？孰肯以物爲事？」言此神人之德如此，誰肯弊弊以物爲事。

此一節，釋上乘天地、御六氣之至人、神人、聖人之德如此，即下所稱「大宗師」者。若此等人迫而應世，必爲聖帝明王，無心御世，無爲而化，其土直緒餘以爲天下國家，決不肯似堯、舜，弊弊焉以治天下爲事。極言其無爲而化世者，必是此等人物也。

宋人資貨賣也。章甫而適諸越，宋人以章甫爲貴重，故往資之。越人斷髮文身，無所用之。

宋人自以章甫爲貴，而不知越人爲無用也。此喻堯以天下爲貴，特讓許由，而不知由無用天下爲，大似越人斷髮文身，以章甫爲無用也。堯治天下之民，平海內之政。往見四子即齧缺、披衣、王倪之類。藐姑射之山，汾水堯之都也。之陽，窅然茫然自失之貌。喪其天下焉。

此一節，釋上堯讓天下與許由，許由不受，意謂由雖不受堯之天下，卻不能使堯忘其天下，且不能忘讓之名，以由未忘一己故也。今一見神人，則使堯頓喪天下，此足見神人御世，無爲之大用。一書立言之意，盡在此一語，不但爲逍遙之結文而已也。莊子文章，觀者似乎縱橫洸洋自恣，而其中屬意精密嚴整之不可當，即《逍遙》一篇，精意入神之如此。逍遙之意已結，所謂寓言、重言，而後文乃卮言也。大似談諧戲劇之意，以發自己心事。謂人以莊子所言，大而無用，但人不善用，不知無用之用爲大用，故假惠子以發之。

惠子謂莊子曰：「魏王遺黿也。我大瓠之種，惠子魏人，故言魏王。我樹之成而實五石。瓠之子有五石之多，言其大如此。以盛水漿，其堅重也。不能自舉，言一人舉不動也。剖之以爲

瓢，則瓠落言廓落之大，沒處安頓。無所容。非不喁然大貌。大也，吾爲其無用而培之。」言擊碎之也。莊子曰：「夫子固拙於用大矣。言惠子不能善用其大也。宋人有善爲不龜音均。言寒凍，手背皮皴裂，如龜背之紋也。手之藥者，言能治使手不皴裂之藥者。世世以泚泚漂洗也。統舊縣絮也。爲事。言因有不裂手之藥，故世世以此爲業。客聞之，請買其方百金。客聞其方妙，故重價買之。聚族而謀曰：「我世世爲泚泚漂，不過數金；所獲之利薄。今一朝而鬻技百金，言雖一旦而得厚利，且不損己。請與之。」不知客所用大也。客得之，以說去聲。吳王。越有難，吳王使之將。使得方之人以爲將。冬，與越人水戰，大敗越人，言吳有此藥，故士卒能兵，越無之，故敗也。裂地剖土以封。而封之。言以此藥致封侯也。能不龜手，一也，或以封，或不免於泚泚漂，則所用之異也。莊子以此喻惠子不善用其無用也。今子有五石之瓠，何不慮思其可用處。以爲大樽以瓠爲度水之樽，如今之漁舟小兒背瓠，可知也。而浮乎江湖，此以所用之大也。而憂其瓠落無所容，則夫子猶有蓬之心蓬有心而不通。此嘲惠子一竅不通，正卮言也。也夫。

此一節，莊子以自創逍遙神人之說，以明無用之大用，蓋亦有自寓己意，言

世無所知也。惠子乃莊子生平相契之友，故托嘲調以見己意。蓋亦言其雖有聖人，必須舉世有見知者，而後乃得見用於當世也。言雖戲劇，而心良苦矣。此等文，要得其趣，則不可以正解，別是一種風味，所謂「詩有別趣」也。後諸篇中，似此寓意者多，學者不可不知也。前雖說不善用其大，尚未說無用之用，故下文以大樹發之。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。樗散無用之木。其大本樹大身也。擁腫而不中繩墨，言不材之甚。其小枝卷曲而不中規矩。言不可裁取也。立之塗，喻當要路。匠者喻當世執政之人。不顧。喻不爲世所采錄也。今子之言，大而無用，言雖大而無實用。衆所同去言爲衆人所共棄也。也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？莊子因惠子說大而無用，遂將狐狸、野貓之小巧，比比惠子并世用小知者，皆不得其死。卑身而伏，以候敖者，比比小知之人，卑身諂求以取功利，俟其機會，如狸狌之伏身以候邀者。東西跳梁，不避高下，以喻世人無知，但知求利，恣肆妄行，不避利害。中於機辟，此機辟，以取狸狌者。死於罔罟。以罔罟羅取狸狌，因不避高下，故墮死於機罔之中，以喻世人之特知求利名者，亦若此而已。今夫斄牛，南方山中有此大牛。其大若垂天之雲。斄

牛雖大，未必如此，乃卮言也。此能爲大矣，而不能執鼠。言齧牛之大，縱若垂天之雲，能如此大，亦不能執鼠。言其至大，不能就其屑小也。今子有大樹，患其無用，言既有此大樹，不必患其無用，任他無用。何不樹之於無何有之鄉，此莊子自喻也。然雖大而無用，但你世人亦不必用，但任放之於無用之地，有何不可。廣莫之野，此句與「無何有」，皆喻大道之鄉也。彷徨遊衍自得也。乎無爲其側，逍遙乎寢卧其下。言至人無用而任與道遊，則行住坐卧，樂有餘地，又何患焉。不夭斤斧，大樹本已不材，而又樹之無人之境，斧斤不傷，以喻聖人無求於世，故不爲世所傷害也。物無害者，以無用且不置人前，何害之有哉？無所可用，安所困苦哉？」

此篇托惠子以嘲莊子之無用，莊子因嘲惠子以小知求名求利之爲害，似狸狌之不免死於罔罟。若至人無求於世，固雖無用，足以道自樂，得以終其天年，豈不爲全生養道之大用，是則無用又何困苦哉？此雖卮言，足見莊子心事自得之如此，豈世之小知之人能知耶？

莊子內篇註卷之二

齊物論第二

物論者，乃古今人物衆口之辯論也。蓋言世無真知大覺之大聖，而諸子各以小知小見爲自是，都是自執一己之我見，故各以己得爲必是。既一人以己爲是，則天下人人皆非，竟無一人之真是者。大者則從儒、墨兩家相是非，下則諸子衆口，各以己是而互相非，則終竟無一人可正齊之者，故物論之難齊也久矣，皆不自明之過也。今莊子意，若齊物之論，須是大覺真人出世，忘我忘人，以真知真悟，了無人我之分，相忘於大道，如此則物論不必要齊而是非自泯，了無人我是非之相。此齊物之大旨也。篇中立言以忘我爲第一。若不執我見我是，必須了悟自己本有之真宰，脫卻肉質之假我，則自然渾融於大道之鄉。此乃齊物之功夫。必至大而化之，則物我兩忘，如夢蝶之喻，

乃齊物之實證也。篇中以三籟發端者，蓋籟者猶言機也。地籟，萬籟齊鳴，乃一氣之機，殊音衆響，而了無是非。人籟，比竹雖是人爲，曲屈而無機心，故不必說。若天籟，乃人人說話，本出於天機之妙。但人多了一我見，而以機心爲主宰，故不比地籟之風吹。以此故有是非之相排。若是忘機之言，則無可不可，何有彼此之是非哉？此立言之本旨也。老子云：「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」此《齊物》分明是其注疏。以此觀之，則思過半矣。

南郭子綦子綦乃有道之士，隱居南郭。隱几而坐，端居而坐，忽然忘身，如顏子之心齋。此便是「齊物論」之第一工夫。仰天而噓，因忘身而自笑也。嗒焉解體貌。言不見有身也。似喪其耦。此言色身乃真君之耦耳。今忽焉忘身，故言「似喪其耦」。顏成子游子綦之弟子。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，則身同槁木。而心固可使如死灰乎？形忘而機自息，故心若死灰。子游言：「形與心，固可如槁木、死灰乎？」今之隱几者，非昔之隱几者也。」言昔見隱几，尚有生機，今則如槁木、死灰，比昔大不相侔矣。子綦曰：「偃，子

游名。不亦善乎，而問之也。言問之甚不善也。今者吾喪我，吾，自指真我。喪我，謂喪忘其血肉之軀也。汝知之乎？」言汝豈知「吾喪我」之意乎？

此《齊物論》以「喪我」發端，要顯世人是非，都是我見。要齊物論，必以忘我爲第一義也。故逍遙之聖人，必先忘己，而次忘功、忘名。此其立言之旨也。

「汝聞人籟，乃簫管之吹而有聲者。而未聞地籟；即下文長風一鼓，萬竅怒號。汝聞地籟，而未聞天籟夫。」即衆人之言論，乃天機之自發。

將要齊物論，而以三籟發端者，要人悟自己言之所出，乃天機所發，果能忘機，無心之言，如風吹竅號，又何是非之有哉？明此三籟之設，則大意可知。子遊曰：「敢問其方。」問三籟所以。子綦曰：「先說地籟。『夫大塊天地也。噫愛去聲。氣，其名爲風。言大風乃天地之噫氣，如《逍遙》六月之風爲息，此搏弄造化之意。是指風。唯無作，起也。作則萬竅怒號。言大風一起，則萬竅怒號。而汝也。獨不聞之麥麥乎？麥麥，長風初起之聲也。山林之畏佳，搖動也。大木百圍之竅穴，言深山大木，有百圍者，則全身是竅穴。似鼻，此下言

穴之狀。有似人鼻之兩孔者。似口，似人之口橫生者。似耳，似人之耳斜垂者。似枅，有方孔之似枅者。似圈，有圓孔之似圈者。似臼，有孔內小外大，似春臼者。似洼者，有長孔，似有水之洼者。似污者，似淺孔、似水之污者。上言竅之形，下言聲。激者，故有聲如水之激石者。謫音孝。者，有似響箭之聲而謫者。叱者，如人叱牛之聲者。吸者，如人吸氣，而聲細若收者。叫者，有聲似人高叫者。謔音豪。者，有低聲若謔者。突者，如犬之細聲而留者。咬者，若犬吠之聲者。已上竅之聲也。前者前，陣風也。唱于，聲輕而緩。而隨者唱喁。後陣而聲重。泠風零風。則小和，風一吹而衆竅有聲如和。飄風大風。則大和，厲猛也。風濟，止也。則衆竅爲虛。謂衆竅之聲，因風鼓發，大風一止，則衆竅寂然。言聲本無也。而汝也。獨不見之調調、之刁刁乎？」調調、刁刁，乃草木搖動之餘也。意謂風雖止，而草木尚搖動而不止。此暗喻世人是非之言論，而唱者已亡，而人人以緒論各執爲是非者。

此長風衆竅，只是箇譬喻，謂從大道、順造物，而散於衆人，如長風之鼓萬竅，人各稟形器之不同，故知見之不一，而各發論之不齊，如衆竅受風之大小、淺深，故聲有高低、大小、長短之不一。此衆論之所一定之不齊也。故古之人唱於前者小，而和於後者必盛大，各隨所唱而和之，猶人各稟師承之

不一也。前已唱者已死，而後之和者猶追論之不已，若風止而草木猶然搖動之不已也。然天風一氣，本乎自然，元無機心存於其間，則爲無心之言。聖人之所說者是也。爭奈衆人各執己見，言出於機心，不是無心，故有是非。故下文云「夫言非吹也」，以明物論之不齊，全出於機心、我見，而不自明白之過。此立言之樞紐也。知此，可觀《齊物》矣。

子遊曰：「地籟，則衆竅是已；人籟，則比竹是已。言已知地籟，則是比竹無疑，故不必更說。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。言天籟者，乃人人發言之天機也。「吹萬不同」者，意謂大道本無形聲，托造物一氣，散而爲萬靈，人各得之而爲真宰者，如長風一氣而吹萬竅也。以人各以所稟形器之不一，故各各知見之不同。亦如衆竅之聲不一，故曰「吹萬不同」。「使其自己」者，謂人人迷其真宰之一體，但認血肉之軀爲己身，以一偏之見爲己是，故曰「使其自己」，謂從自己而發也。此物論不齊之病根也。咸其自取，怒者其誰耶？」此一言直指齊物之功夫，直造忘言之境也。咸者，皆也。取，猶言看取。乃返觀內照之意也。怒者，鼓其發言之氣，乘氣而後方有言也。誰者，要看此言畢竟從誰而發也。但知言從己發，而不知有真宰主之。若不悟真宰，則其言皆是我見，非載道之言，由此是非之生，終竟而不悟也。要人識取真宰也。

齊物之意，最先以忘我爲本指，今方說天籟，即要人返觀言語音聲之所自發，畢竟是誰爲主宰。若悟此真宰，則外離人我，言本無言，又何是非堅執之有哉？此齊物論之下手工夫，直捷示人處，只在「自取，怒者其誰」一語，此便是禪門參究之功夫，必如此看破，方得此老之真實學問處，殆不可以文字解之，則全不得其指歸矣。下文「大知閑閑」將此衆竅音聲作譬喻，文雖不倫，而意實然也。

大知閑閑，小知間間，大言炎炎，小言詹詹。大知，謂仁義網常爲知者。閑乃闌檻，所以防物不踰越者也。小知間間，謂法度準繩斤斤一毫不假借者，與夫工商計利之人，皆此類也。大言炎炎，謂綱常之說，氣餒熏人，使不敢犯也。詹詹，謂分別利害，精密不漏也。此天地間人所有之知，唯此兩等而已。此皆小知，乃世俗之知耳。故所言者非是天然，特出於機耳。故次明之。其寐也魂交，其覺也形開。此寐覺開合，蓋言其機也。謂寐時其魂交合，其機閉而不發，覺時形開，其機發於見聞知覺，故與境相接。與接爲構，日以心齟。接，謂心與境接。心境内外交構，發生種種好惡取捨，不能暫止，則境與心交相關構，無一念之停也。縵者，此下形容心境交構之心機也。縵，謂軟緩，乃柔堅之人也。密者、密，謂如掘地爲窞以限人，乃陰險之人也。密者。密，謂心機絳密，不易露也。小恐惴惴，惴惴，恐懼貌。

謂假作小心，狀有所畏，乃小人也。大恐縵縵。縵縵，謂寬鬆之狀，乃大奸之人。縱有大恐，而佯爲不采，示不懼也。其發若機括，其司是非之謂也；機，乃弩之發。括，乃箭之括。謂拿定傷人之機括。其司是非，乃主刁訟之人也。其留如詛盟，其守勝之謂也；詛盟，心藏其事，不肯吐露，如有呪誓者，乃執己是，不肯輸與人也。故曰「守勝」。其殺如秋冬，以言其日消也；此小知之人，日與心鬪，而機心如此之不同，總之自戕真性，天理日消，如秋冬之殺氣，絕無生機可望也。其溺之所爲之，不可使復之也；言此等機心之人，沈溺於所爲以爲是，不可使復其真性也。其厭也如緘，以言其老洟也；厭，即厭足飽滿之意。言此等人機心厭滿於中，至老愈深，所謂老奸之人也。近死之心，莫使復陽也。言一生用心如此，至死不能使復其本明也。

此一節形容舉世古今之人，未明大道，未得無心，故矜其小知以爲是，故其所言，若仁義，若是非，凡所出言皆機心所發，人人執之，至死而不悟。言其人之形器，雖似衆竅之不一，其音聲亦似衆響之不同，但彼地籟無心，而人言有心，故後文云「言非吹也」，因此各封己見，故有是非。物論之不齊者，此也。所謂「天地之間，其猶橐籥乎」。中峰云：「三界塵勞如海闊，無古

無今聞聒聒。」謂是故也。此下形容其情狀。

喜怒哀樂，慮慮也。歎嗟歎也。變變態不常也。熱，憂疑不動也。姚災祥也。佚縱散也。啟開

心也。態，裝模樣作態度也。樂出虛，言其人雖不同，其情狀雖不一，其實自亦不知其所發，如樂之出

於虛，即老子云「虛而不屈，動而愈出」之意也。蒸成菌。言此等情狀皆非清淨心中所出，乃發於穢濁之

氣，如菌之生於糞壤，故其言之不足采也。日夜相代乎前，而莫知其所萌。言其此等之人穢濁心

機，寐形諸夢，覺接其境，日夜與心爲嗣，相代而不已。其實不自知其萌動處，不知誰爲之主也。已乎，

已乎，猶言且住且住，我知之矣。旦暮得此，其所由以生乎。前云「怒者其誰耶」，今言人之機心

所發，不知所萌，今要人人識取自己主人公，故云「旦暮得此，所由以生」，將一「此」字暗點出箇真宰，乃

有生之主。旦暮者，即死生晝夜之道也。得此以生，要人悟此耳。非彼無我，非我無所。彼，即上

「此」字，指真宰也。謂非彼真宰，則不能有我之形，若非我之假形，而彼真宰亦無所托。取是亦近矣，

前云「咸其自取，怒者其誰」，今云「取是」，「是」即上「此」「彼」二字，意指真宰也。謂人能識取此真宰，

亦近道矣。而不知其所爲使。謂真宰乃天機之主，其體自然，而不知其所爲使之者。若有真宰，到

此方拈出「真宰」二字，要人悟此，則爲真知矣。而特但也。不得其朕。朕，兆也。言真宰在人身中，

本來無形，故求之而不得其朕兆也。可行言日用云爲，無非真宰爲之用。已信，言信有真實之體可信。

而不見其形，但求之而不見其形容耳。此即老子云「杳杳冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信」之意。有情實也。而無形。謂有真實之體，但無形狀耳。

前云知之不同，此一節言各人情狀之不一。而人但任私情之所發，而不知有天真之性爲之主宰，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，怒者其誰」，到此卻發露出真宰，要人悟此，則有真知，乃不墮是非窠臼耳。

上言真宰雖是無形，今爲有形之主，若要悟得，須將此形骸件件看破，超脫有形，乃見無形之妙。故下文發之。

百骸骸，骨也。人有三百六十骨節，總而言之曰百骸。九竅耳目口鼻有七，通前後有九。六藏，藏者，

心臟神，肝藏魂，脾藏意，肺藏魄，腎藏志，通命門爲六。舉一身之形，盡此數件而已。骸而存焉，吾

誰與爲親？骸，猶該也。言該盡一身，若俱存之而爲我，不知此中那一件是我最親者？若以一件爲親，則餘者皆不屬我矣，若件件都親，則有多我，畢竟其中誰爲我者？此即佛說小乘析色明空觀法，又即《圓覺經》云「四大各離，今者妄身，當在何處」。此破我執之第一觀也。汝皆悅之乎？其有私焉？言汝身中件

件皆悅，則有私焉者，則有多我矣。如是皆有爲臣妾乎？言如是件件皆我，若無真君主之者，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，誰爲管攝耶？其遞相爲君臣乎？若遞相爲君臣，則無一定之主矣。其有真君存焉，若件件無主，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？如求得其情與不得，無益損乎其真。言此真君，本來不屬形骸，天然具足，人若求之，而得其實體，在真君亦無有增益，即求之而不得，而真君亦無所損。即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。此語甚正，有似內教之說。但彼認有箇真宰，即佛所說識神是也。

莊子心胷廣大，故其爲文，真似長風鼓竅，不知所自。立言之間，舉意構思，即包括始終。但言不頓彰，且又筆端鼓舞，故觀者茫然，不知其脈絡耳。如此篇初說天籟，即云「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶」，則已立定腳跟，要人自看，識取真宰。只是一言難盡，故前面「大知閑閑」已來，皆是發揮「吹萬不同」，只到「旦暮得此」已下，方解說「咸其自取，怒者其誰」，方拈出箇真宰示人。今此一節，乃說破形骸是假我，要人撇脫形骸，方見真宰，即是篇首「喪我」之實也。

向下只說世人迷真逐妄，乃可哀之大者，蓋悲愍之意也。

一受其成形，言真君本來無形，自一受軀殼以成形。不亡以待盡，則不暫亡，只待此形隨化而盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。言真君爲我有形之主，而不知所養，使之與接爲搆，日與心鬪，以爲血肉之軀。故被外物相傷，如刃之披靡，往而不返，可不悲乎。終身役役而不見其成功，言馳於物欲，終身役役勞苦，而竟不見其成功，不知竟爲何事。茶然疲貌。疲役而不知其所歸，可不哀耶？言爲名利勞形，終身役役，以至茶然疲弊，而竟莫知所歸宿。人生之迷如此，可不哀耶？人謂之不死，奚益？世人如此昏迷之至，其形雖存，人謂不死，有何益哉？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？言其妄情馳逐而不休，而形骸與之俱化，而心亦與之俱溺，而不悟如此，可不謂之大哀乎？人之生也，固若是芒無知貌。乎？言人生固如此之無知乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？言唯我獨芒然無知耶，而世人亦有不芒者乎？此莊子鼓舞激切之語也。

此一節，言真君一迷於形骸之中，而爲物欲之所傷，火馳不返，勞役而不知止，終身不悟，可不謂之大哀者耶？由其迷之也深，顛倒於是非而不覺也，故下文方露出「是非」二字。

夫隨其成心，現成本有之真心也。而師之，誰獨且無師乎？言人人具有此心，人皆可自求而師之也。奚必知代而心自取者有之？此句謂何必聖人有之？蓋知代者，乃聖人知形骸爲假借，故忘形而自取於心者也。愚者與有焉。雖愚者亦與有焉。未成乎心而有是非，言人未悟本有之真心，而便自立是非之說。是今日適越而昔至也。言其實未至以爲至，以此是非者，是自欺也。是以無有爲有，所謂未得爲得，強不知以爲知也。無有爲有，言此自欺之人。雖有神禹，且不能知，言神禹雖聖，其知雖廣，亦直知其所至之處。若此等人，以無爲有，又何能知之？吾獨且奈何哉？神禹且不能知，吾獨且奈何哉？甚言此輩難與言大道也。

此一節，言是非之端，起於自欺之人，強不知以爲知，且執己見爲必是，故一切皆非。蓋未悟本有之真知，而執妄知爲是，此等之人，雖聖人亦無奈之何哉。可惜現成真心，昧之而不悟，惜之甚矣。由不悟真心，故執己見爲是，則以人爲非，此是非之病根也。

下文方發明齊物論之主意。

夫言非吹也，前但敷演世人不悟真宰，但執我見，以未隨其本有之真心，但執妄見，所以各各知見不同。

到此方人物論，謂世人之言，乃機心所發，非若風之吹竅也。言者有言，故所言者，非任真宰，乃有機心之言。其所言者，特未定也。以任一己偏見之言，故其所言者，特未定其果是果非也。果有言耶？其未嘗有言耶？此要人返觀，本來有此言耶？未嘗有此言耶？即此一語，便令人自知，而齊物論之功夫，略示於此矣。其以爲異於鷦音，鷦音者，乃鳥在殼將出，啐啐之聲，謂是天機之音，全出無心，而人之有心之言，與鷦音不同，要人自看取。亦有辯乎？其無辯乎？辯，謂彼此諍辯也。謂人返看語言如鷦音時，此則有辯論乎？無辯論乎？要人發言當下自返觀也。

此一節，將明物論之不齊，先指出言語音聲，本無是非，若任天機所發，則了無是非之辯。然絕言處，乃齊物之旨，已揭示於此，欲人就此做工夫，看破天機，則是非自泯矣。從「夫言非吹也」起，直至後文成虧章末「此之謂以明」止，爲一大章，計七百四十餘言，節節生意，最難一貫，必細心深觀，乃悟其妙。

向下方的指出是非之人乃迷真執妄之流也。

道惡乎隱，隱，謂晦而不明也。而有真僞？謂大道本無真僞。先設問：「道爲何不明，而有真僞耶？」

言惡乎隱，而有是非？謂真人之言本無是非。設問：「爲何真言隱，而有是非耶？」道惡乎往，而不存？言道若無真偽，則了無取捨，何往而不存耶？言惡乎存，而不可？若言出於自然，一任天機，則有何所說而不可？但爲道隱，而言亦偽，言偽，而是非因之而生也。道隱於小成，言道本不隱，但隱於小知之人。所成者小，故大道不彰耳。言隱於榮華。榮華，謂虛華不實之言也。以言不載道，故但涉浮華，故至言隱矣。故有儒、墨之是非，到此方指出是非之人，蓋端爲儒、墨而發。以儒厚葬，墨子薄親，故互相是非。當時莊子與孟子同時，以孟子闢楊、墨，曰：「予豈好辯哉？」故有是非之辯。故以儒、墨並之。以是其所非，而非其所是。言儒以厚葬爲是，乃墨子之所非者，故曰「是其所非」，墨以薄親爲是，而儒非之，故曰「非其所是」。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。言儒、墨二家互相是非，皆未明大道，但各執我見耳，未必爲真是也。苟欲是其所非，而非其所是，莫若明乎大道，則了無是非之辯矣。

此一節，方指出是非之端，起自儒、墨。當時雖有處士橫議，而儒、墨爲先唱。意謂楊、墨固失仁義矣，而儒亦未明大道也。故兩家皆無一定之真是，故以此爲發論之張本。蓋言辯是非，濫觴於儒、墨，傍及諸子，後單結指於惠子，皆不明之人，乃喪道者也。

下先明本無是非，而人不自知，故妄執己見，起是非耳。

物無非彼，言若天地間一人執我，則盡天下之人皆彼也。故曰「物無非彼」。物無非是。言若一人執己爲是，則人人皆執己爲是，則天下無不是矣。故曰「物無非是」。自彼則不見，言若但見彼之非，則不見自己之非矣。自知則知之。言若自知其非，則知天下無不是矣。故曰「自知則知之」。故曰：彼出於是，言彼之非，蓋出於我之是。是亦因彼。言我之是，亦因彼之非。由人不自知，故但執己是，所以不能泯是非也。

此一節，言人苦於不自知，故以己是爲必當。若彼此互相易地而觀，則物我兩忘，是非自泯，乃見本來無是非也。

下文發明是非本無，特因對待而有。

彼彼非。是，我是。方生之說也。方，謂比方，對待之意也。言是非本無，蓋因人我對待而有也。雖然，下一轉，以明對待無有了期。方生方死，方死方生；言對待是非，比之生死一般，生而死，死而生，生死循環，無有了期。若將死字作滅字看，亦妙。方可方不可，方不可方可；是者爲可，不是爲不可。以此終無兩可之時。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

過也。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。言聖人不由世人之是非，而獨照明於天然之大道，故是爲真是，故曰「亦因是也」。此言聖人之因是，乃照破之真是，不似世人以固執我見爲是，而妄以人爲非也。此即老子之「人法天」。

此一節，言世人之是非，乃迷執之妄見，故彼此是非而不休。唯聖人不隨衆人之見，乃真知獨照於天然大道，了然明見其真是，故曰「亦因是也」。此是則與衆天淵，故以「亦」字揀之。前云與其儒、墨互相是非，莫若以明，明即照破之義，故此以「聖人照之於天」以實「以明」之「明」。此爲齊物之工夫，謂照破即無對待。故下文發揮絕待之意，而結歸於「莫若以明」。

是亦彼也，彼亦是也。此承上聖人照破工夫，則悟我之是，即彼之非，彼之非，亦即我之是。如此互觀，則何是非之有？彼亦一是非，此亦一是非，如此互觀，則是非兩忘。果且有彼彼非。是我是。乎哉？果且無彼是乎哉？若是非兩合於大道，果然有是非乎哉，果然無是非乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。言是非兩忘，則坦然一際，絕諸對待，如此則彼是莫得其偶。偶，對待也。絕待，即道妙之樞紐也。樞始得其環中，以應無窮，環則不方，中虛則活而能應，以譬道之虛無。若得此虛無道樞，則應變無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。言是非泯同於大道，則是亦是道，非亦是道，

如莊子誹薄堯、舜，此一於大道也。故曰：莫若以明。前云與其儒、墨之是非，莫若以明。說到聖人照破，則泯絕是非，而與道遊，則無往而非大道之所在。故此結之，故曰「莫若以明」。

此一節，言聖人照破，則了無是非，自然合乎大道，應變無窮；而其妙處，皆由一「以明」耳。此欲人悟明，乃爲真是也，則物論不待齊而自齊矣。此即老子之「天法道」。

下以指、馬喻本無是非之意。

以指喻指之非指，以我之觸指喻彼之中指爲非我之觸指。不若以非指喻指之非指也；不若以彼中指倒喻我之觸指又非彼之中指矣。以馬喻馬之非馬，馬，雙陸之戲馬也。馬有黑白之分，雖有黑白，皆馬也。若以彼黑馬喻我之白馬非彼之黑馬。不若以非馬喻馬之非馬也。不若以彼黑馬倒喻我之白馬又非彼之黑馬矣。天地一指也，萬物一馬也。若以此易地而觀，指、馬無二，則是非自無。由聖人照破，大而觀之，不但人我一己之是非自絕，則天地與我並生，萬物與我爲一，斯則天地一指，萬物一馬耳，又何有彼此、是非之辯哉？此蓋從「莫若以明」一語，發出「聖人不由，而照於天」，釋「以明」之意。故此歸結照破工夫，真能泯是非，萬物齊一，欲人於此著眼也。

此一節，發揮聖人照破，則泯絕是非，天地萬物化而爲一。

下文釋爲一之所以。

可乎可，謂人以爲可，則我亦因而可之。不可乎不可。人不可，則我亦因而不可之。道行之而成，謂任道而行，無有不合於道者。成，現現成成，不必分別也。物謂之而然。然者，自是也。謂人謂之而然者。惡乎然？謂所以然者何耶？然於然。謂然於自己心中之爲然耳。惡乎不然？言人因何而不然耶？不然於不然，謂人所以不然者，但彼心中自以爲不然耳。物固有所然，言物物實有一定之然。譬如藥之參喙，用參則喙不然，且用喙時用參則不然矣。此則物物皆有一定之實然也。物固有所可，物有在此不可，而在彼亦有可用者。無物不然，無物不可。由此觀之，則天下物無有不然，亦無有不可者。故爲是舉莛屋梁也。與楹，屋柱也。厲音賴。癩病之惡人也。與西施，美婦人也。恢大也。詭詐也。橘詭也。怪，怪異也。道通爲一。言莛、楹之長短，厲、施之美惡，恢、詭、橘、怪之變狀，以人情視之，其實不得其一樣，難其無是非。若從道眼觀之，則了無長短、美惡之相，一際平等。此言非悟大道，決不能齊天下之物論也。其分也，成也，如截大木以爲器，在木則爲分，在器則爲成。故其分即成也。其成也，毀也。然器雖成，於木則毀，如此豈可執一定爲成毀哉？凡物無成與毀，復通爲一。若就一邊而觀，似有成毀，若通而觀之，則無成無毀。故復通爲一。以此而觀萬物，又何是非之有？

此釋上「天地一指、萬物一馬」之意，必以道眼觀之，自然絕是非之相，是非絕，則道通爲一矣。

下文方指歸於道。

唯達者達道之人。知通爲一，爲是不用，而寓諸庸。唯達道之人，知萬物本通爲一，故不執已是，故曰「不用」。既不用已是，但寓諸衆人之情。庸，衆也，謂隨衆人之見也。庸也者，用也，解庸者，用也。謂用衆人之好惡爲好惡也。用也者，通也；由其能用，故能通衆人之志也。通也者，得也。言能通達於道者，無往而不自得，苟自得，則無是非之執矣。適得而幾矣。言達道之人，能適於得，則幾近於道矣。因是已，言達者通達於一，雖萬變而不失其道，此則無往而不是，如此因是，乃真是也。已而不知其然，謂之道。謂至無往而不達，則了無是非，順物忘懷，則不知其所以然，謂之道。此老子「道法自然」。

此一節，要忘是非，必須達道之聖人，知萬物一體，故無是非，無適而不可，順乎自然，此謂之道。上面說了許多，展演鋪舒，直到此，方指歸一「道」字。「因是已」之「已」字，乃極盡之處，言聖人極盡，只是合乎自然。

之道，如此而已，合乎道，則自然歸一。後文言愚人勉強要一，故卒莫能一也。

勞神明爲一，而不知其同也，謂未達大道，強勉以己見要爲一，而不知其本來大同也。謂之朝三。何謂朝三？謂執己見爲必是，要一衆人之見，即如狙之喻也。曰：「狙公養猿之人。賦芋，輸芋粒以食猿也。」曰：「朝三而暮四。」衆狙皆怒。言衆狙執定朝應多而夕應少。曰：「然則朝四而暮三。」衆狙皆悅。」狙公以本數顛倒之。名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。三四之名同，而實數亦同，但狙之所執己見，以朝四爲必是，故不核其實，而但喜其名耳。此皆不能忘是非者，如夷、齊之類是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，天鈞，謂天然均等，絕無是非之地也。前云「照之以天」，故此結云「休止乎天均」，是之謂兩行。兩行者，謂是者可行，而非者亦可行，但以道均調，則是非無不可者。

此一節，言工夫未到自然之地，強勉要一其是非，而不悟玄同之妙者，似此之人，但能因是，不能忘非。正如夷、齊、介子之流，其行雖高，不無憤世疾俗之心；又如儒、墨，各執一端爲是，乃但能可其可，不能可其不可。雖然離是非，卒不能一是非。即其所操，未嘗不是，元非道外，只以各執己見

爲是，乃成顛倒。故如狙公之七數，名實一般，而喜怒爲用各別，此特勞神明爲一者，而不知其大同者也。須是聖人，和同是非，休乎天均，兩忘而俱行之，故能和光同塵，混融而不辯，則無可不可矣。

下文意謂，古之人知到本來無物、玄同之境，故本無是非，自後漸漸不濟矣。

古之人，其知有所至矣。上言不知道者，勞神明強一，而竟莫能一。故此言古之真人，有真知之至處。至者，本來無物之地也。故下徵釋。惡乎至？問何以爲至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。本來無物已前，乃道之極處，無以知也。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次雖適有形，猶知識未鑿，似渾沌初分，人心純樸，然尚未有人我之封。封，猶彼此界限也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。其次雖有彼此界限，其風尚樸素，而未始有是非之心，去道不遠。是非之彰也，道之所以虧也。自是非一彰，而大道喪矣。道之所以虧，愛之所以成。愛，私愛於一己也。成，前云「一受其成形」，自迷真性，成此形骸，固執爲我，故大道虧損多矣。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？苟以大道而觀，果且有成虧乎？無成虧乎？若真見得本無成虧，則是非自泯矣。

此一節，言由迷大道，則成我形，我成而道虧矣。前云「一受其成形，不亡以待盡」，直說到此處，方透出一箇「愛」字爲我執之本。以成其一己之我，則所成者小，而大道隱矣，申明前云「道隱於小成」之意也。

後文意由所成者小，故舉世之人，終身役役，而不見其成功。故以三子發之。有成與虧，故故字，《副墨》作昔字。昭氏之鼓琴也，由上云「愛成而道虧」，又要顯本無成虧，故

引三子發之。昭文善鼓琴，是成一家之業，後其子不能鼓琴，是虧損了家聲也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。意謂當初不勇成鼓琴之名，則其子亦未有虧損家聲之說。昭文之鼓琴也，師曠之枝

策也，又引師曠作證。言師曠，最聰明之人，卻使眼盲不見，枝策而行，此便是有成虧處。惠子之據梧

也，惠子與莊子同時爲友，而惠子有口才，善辯論。莊子意謂，惠子辯論雖成，而大道已虧，故以二子成虧比之。以善辯而不明道，即如師曠聰明而眼盲，即其子亦不能世其辯論之業，故如昭文之鼓琴。三子之

知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。言從事以終其身也。唯其好之也以異於彼，言三子

之篤好，將以異乎人也。其好之也欲以明之彼。言他人又有好三子之知者，而三子自以爲至，又欲以

己之能，將明示之於彼，謂教他人也。非所明而明之，故以堅白之昧終。此句意獨指惠子，本末

明道，而強自以爲明，而又明之於他人，故無大成，竟以堅白昧之，以終其身。而其子又以文之綸終，上句惠子之成虧，此言昭文之成虧。終身無成。言惠子以堅白之昧終，此終身無成也。昭文之子學父之琴，亦終身無成。若惠子之不辯，昭文之不鼓琴，又何成虧之有哉？言其道之所以虧者，正以成者小耳。若是而可謂成乎？雖我亦成也。言若惠子之可謂成者，莊子言，如此則我之不成，可謂之成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。若是而不可謂成，則人與我皆未是成者也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。「滑疑之耀」者，乃韜晦和光，即老子「昏昏」「悶悶」之意，謂和光同塵、不衛己見之意。言光而不耀，乃聖人所圖也。爲是不用而寓諸庸，此之謂以明。言聖人不以知見誇示於人，亦不以己見爲必是，故不用其是，而但寓於庸衆之中。前所謂「以明」者，乃是大成者此也。

此一節，結文，來意甚遠。從「夫言非吹也」起而下，及「道惡乎隱，而有真偽」，以道隱於小成，言隱於榮華，乃至欲是其所非，而非其所是，莫若以明，論起一層。以至「樞始得其環中」，則結之曰「莫若以明」，爲第二層。次從指、馬喻論起，以明「道通爲一」，引出「惟達者知通爲一」，「爲是不用而寓諸庸」，乃點出一「道」字，以作活眼。次借狙公名實未虧，從一「虧」上發揮「道之所以虧，由愛之所以成」，以「此愛之所以成」一句，又遠結前

立義中「一受其成形」及「隨其成心而師之」兩「成」字之意，謂若受其成形，即愛之所以成，故道有所虧，此有成有虧也。若隨其成心而師之，則本無成虧。因有成形，故有辯論，是非之彰，蓋由此耳。是以成形、成心二意作骨子也。此道隱小成、言隱榮華，有自來矣，皆未悟明大道之過也。故先揭示之，曰「莫若以明」；次又論道樞，則又云「故曰莫若以明」。今論到底，結歸成虧，指出惠子是第一不明之人，故持堅白之辯，昧了一生。故末後指出滑疑之耀之聖人，乃不自是之人，故繳歸爲是不用而寓諸庸之達者，乃結之曰「此之謂莫若以明」。其文發自「夫言非吹也」起，至此約七百餘言，方一大結。其文與意，若草裏蛇，但見其動蕩游衍，莫覩其形跡，非具正眼者，未易窺也。至若三子之成虧，其昭文乃業之有成虧者，師曠乃形之有成虧者，惠子則道之有成虧者。總結「道隱於小成，言隱於榮華」，而末結歸於聖人。此聖人，即結前云「唯達者知通爲一」，「爲是不用而寓諸庸」之義。如此深觀，乃見此老之文章波瀾血脈之不可捉摸處。

「此之謂以明」，已結了前「夫言非吹也」以來一章之意，到此又從滑疑之聖人上，生起立意，發論聖人無是非，至下文「無適焉，因是已」二百三十餘言爲一章。

今且有言謂世之立言以辯論者。於此，不知其與是類乎？是，指上滑疑之聖人，乃無是非者。謂今且有人立言爲辯者，不知與此聖人，是相類乎？其與是不類乎？謂與此聖人爲不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。謂今言辯之人，不必說與聖人類與不類，但以己見，參合聖人之心，妙契玄同，則本無聖凡之別，故與彼聖人無以異，了無是非矣。「彼」字，即上「是」字，指聖人也。

此一節，結上聖人，欲人自悟，而忘其己是也。下「雖然」一轉，乃莊子特論本無是非之大同，乃發明大道之原也，便是他真知諦見處。

雖然，請嘗言之。言本無是非，雖然如此，尚未透徹，故請嘗試一論之。有始也者，即老子「無名，天地之始」。有未始有始也者，此言有始亦無，謂無始也。即老子云「同謂之玄」。有未始有夫未始有始也者。此未始有亦無，即老子云「玄之又玄，衆妙之門」。此乃單言無形大道之原也。有有也者，有，即天地人物，老子「有名，萬物之母也」。有無也者，因天地之有，乃推「無名，天地之始」。

此蓋就有形以推道本無形也。有未始有無也者，此言天地萬物，有形出於無形，而大道體中，有無不立，故云「未始有」。有未始有夫未始有無也者。上言有無俱無，此言俱無亦無，迴絕稱謂，方是大道玄同之域，故以此稱爲虛無妙道。俄而有無矣，言大道體中，了無名相，一法不立，故強稱虛無大道。忽然生起有無，而不知誰使之也。前云「若有真宰，而不知其所爲使」，直論到此，方回頭照顧，暗點於此。而未知有無之果孰有孰無也。言大道體中，有無不立，即今之有無，誰使之爲有無耶？所謂「若有真宰，而求不得其朕」，今果返觀至此，有無尚無，安有是非之辯哉？今我則已有謂矣，言有無既無，了絕名相，何有言論之辯耶？然我既已於無言之中，而有言說矣，但我言本無言。而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？言我今既已有言，但言其無言耳。如前所謂數音是也，原出於天機，了無是非之相。世人但觀我無言之言，其果有言說乎？果無言說乎？若悟此無言之言，則是非自泯矣。

已前釋「言非吹也」，蓋有機心之言也。今莊子既說到忘言玄同之處，意謂我今雖已有言，乃從真宰而發，是無言之言。若會我無言之言，則忘言而歸一致矣。

下文重釋忘言歸一，大小玄同，了無是非。如此，乃真是也。

天下莫大於秋豪之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，繼祿中子。而彭祖爲夭。此二句極難

理會。以上文已論歸大道之原，今將以大道而一是非。意謂若以有形而觀有形，則大小、壽夭，一定而不可易者。今若以大道而觀有形，則秋毫雖小，而體合太虛；而泰山有形，只太虛中拳石耳。故秋毫莫大，而泰山爲小也。殤子雖夭，而與無始同原，而彭祖乃無始中一物耳。故莫壽於殤子，而彭祖爲夭也。若如此以道而觀，則小者不小，而大者不大；夭者不夭，而壽者非壽矣。如此，則天地同根，萬物一體，何是非之有哉？天地與我並生，而萬物與我爲一。以道觀之，萬物一體，則天地與我並生，萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既以爲一，物我兩忘，更復何言？既已謂之一矣，且得無言乎？既已稱謂爲一，則言惡乎存而不可哉？一與言爲二，謂無形之一，今稱謂之爲一，則是兩一或二矣。二與一爲三。今又以言說彼兩一，則相待而爲三矣。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？自以言相待而爲三，則相待無窮。縱有巧於曆數者，不得終窮矣，況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？言自無才適有，則已成三，而況自有適有，則無極矣。無適焉，因是已。無適者，謂安心於未始有已前，則湛然常一而不遷矣。前云「衆人因是，而有是非，聖人不由，而照之於天，亦因是也」，故一往論到未始有物已前，天地萬物混而爲一，故不離於道，如此爲真是。所言聖人因是者，乃無適爲是，此正「照之於天」也。此文之照應處。

此一節，明妙契玄同、天地同根、萬物一體，安心於大道，不起分別，則了

無是非，此乃真是。故結之曰「無適焉，因是已」。

下文又重提起一「是」字，乃是非之根原。

夫道未始有封，本無形相、人我界限。言未始有常，常者，執定不化之意，乃是非之言也。任道而言，則無可不可，了無一定是非之相。爲是而有眇也。只因執了一箇「是」字，故有是非分別之辯。請言其眇：有左、有右，有倫、有義，有分、有辯，有競、有爭，此之謂八德。意謂從無適有，則「有」「無」二字已成對待矣。既有之後，則有左右之序，有左右，則有倫義，有倫義，則有分辯，則有爭競。此相因而有，乃執定而不可化者，蓋從一「是」字爲病根。只如以左爲是，而右則決不可易。世俗之情，以此分辯爲能，故謂之八德。此德，乃能義。

前一往從迷至悟，說到大道根底，「因是已」一句，已結絕了。至此又提起大道本無是非，不知這些分辯執著從何而有。只要提出一箇「是」字爲病根，要使人識得破。

六合之外，聖人存而不論；道包天地，與太虛同體，本無封眇。只爲衆人迷大道，而執已見爲是，故是非之辯，由之而起。聖人心與道合，即六合之外，未嘗不知，但存之而不論，以非耳目之所及，恐生是非，故不論耳。六合之內，聖人論而不議。六合之內，聖人未嘗不周知萬物，但只論其大綱，如天

經地義，以立君臣、父子之序，而不議其所以之詳。《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯。

《春秋》乃爲經世君臣、父子之大經大法，聖人但議其名分品節之詳，而不辯其是非之曲折。故分也者，有不分也；夫道一而已，本來不分。但在天地有形之內，而人倫之序，不得不分。人物雖分，而道未嘗分，所謂「性一而已矣」。辯也者，有不辯也。雖天地間有衆口之辯，其實有不可辯者，乃忘言之大道存焉。曰：何也？謂何以有不辯、不分之義耶？聖人懷之，聖人與道爲一，明知萬化之多，而未嘗分，明知衆口之辯，而道非言之可及，故葆光斂耀，懷之於心，而不示於人。衆人辯之，以相示也。衆人其實未達大道之原，而強不知以爲知，且執以己見爲必是，而以曉曉之辯，夸示於人，故大道隱矣。故曰辯也者，有不見也。「故曰」者，引古語也。老子云：「善者不辯，辯者不善。」

此一節，釋滑疑之聖人，與道爲一，以至無適焉，因是已，意謂聖人心同太虛，即六合內外之事，未嘗不知，但懷之而不辯，以顯好辯者其實未明大道也。

下文重釋不言不辯之義。

夫大道不稱，道本無名，故不可以稱。大辯不言，不言之辯，是非了然。大仁不仁，不是有心要

仁。大廉不賺，賺，滿也。不以廉自滿。大勇不忤，忤，害也。大勇，乃自全道力，非害於人也。道昭而不道，謂大道昭昭，言則非道。言辯而不及，道本絕言，縱有言辯，亦不能及。仁常而不成，仁若常持有心，則有私愛，故不能大成萬物。廉清而不信，信，實也。謂矯矯以自清立名，則無實德矣。勇忤而不成，勇若有害人之意，則爲血氣，而不成道義之勇矣。五者圓而幾向方矣。五者名雖可行於世，以皆出有心，卒莫能行，故幾向方矣。故知止其所不知，至矣。以上五者幾方而不能行者，以待小知自私之過，其實未知大道之原也。由是而知聖人止其所不知之地，乃以爲至也。此結前「古之人其知有所至」以來一章之義。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。言所不知之地，乃大道之原也。此中本無辯論言說，若有人知此不言之辯、不道之道，正若樞之環中，以應無窮。故能知此者，謂之天府。注焉而不滿，大道體虛，大海不足以比其量。故大地之水，注之而不滿。酌焉而不竭，即大地酌取，而亦不竭。而不知其所由來。所謂「虛而不屈，動而愈出」，而不知其所從來。此之謂葆光。葆，猶包藏而不露也。前云「滑疑之耀，聖人之所圖」以來，只說到此，乃結指其義曰「此之謂葆光」。

前云「滑疑之耀，聖人所圖」，故舉六合內外之事，聖人無所不知，但知而不言，以其大道本來無知、無辯故也。聖人安住廣大虛無之中，以遊人世，故

和光同塵，光而不耀，是之謂葆光。聖人工夫，必做到此，方爲究竟，故云「聖人所圖」。

故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、國名。臚、國名。胥敖、國名。南面而不釋然，其故何也？」不釋然者，謂心中必欲伐之，欲罷而不能釋然，不知何故也。舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？言堯之心不廣，不能容物也。且三子所處甚微細，如蓬艾之間，誠不足以及芥蒂於胷中者。若不釋然，何不自廣也。昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎？」言堯之德未至也。昔者十日並出，則光明廣大，萬物畢照，況德之勝過於日者乎？苟自德已至，則廣大光明，無物不容，況三子之微細乎？

此因上葆光之聖人，其心廣大如天府，所謂「聖人所圖」者，蓋由工夫做到至處，乃如此耳。此言工夫未到，則其心不廣，不能容物。故雖堯之大聖，亦有所缺。故十日並出，爲進德之喻，以總結前意，以終「夫言非吹」已來之意也。

下文重申明至人止其所不知，以顯聖人之成功，以結死生無變於己，而況利

害之端乎？

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之？」要明不知之真知，故托王倪以發揮。「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之。」若有知，則有所不知，則非真不知之地矣。「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之。雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知此知乃世人之知。之非不知邪？謂世人之知，不是我之不知耶？庸詎知吾所謂不知之我之不知。非知邪？言我之不知，不是世人之知耶？謂聖凡之知，本來無二，但世人習於妄知，故偏執爲是，總非真知耳。且吾嘗試問乎汝，發明不是正知之意。民濕寢則腰疾偏死，鰭然乎哉？言人但知安寢乾燥屋宇，若近濕則腰疾偏廢，而鰭卧泥中，豈若人哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？人處木枝則恐懼，而猿猴以爲安便，豈若人哉？三者孰知正處？三者，謂人、鰭、猿猴，各知安其所習以爲常，於己未嘗不是，但各隨一己俗習之知耳，何者爲正知哉？民食芻豢，乃民之所習知。麋鹿食薦，薦，草也。乃麋鹿所習知。螂且蜈蚣也。甘帶，帶，蛇也。鴟鵂嗜鼠，此四者各以爲知常味。四者孰知正味？以各知之味如此，豈知正味哉？獾狴狙以爲雌，獾狙亦獾，同形而類別。麋與鹿交，麋小而鹿大。鰭與魚遊。鰭無合，與魚遊而孕子。毛嬙、麗姬，二人皆美女。人之所美也；魚見之深

人，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？美女，人人所愛，彼四物見之，而驚走遠去，是果色之可美耶？「試問」以下，歷舉安居、食、色，皆世人之所知也，人則以爲必是而不可易者，然彼諸物各又不然，是則誰爲正知哉？若執各人之知爲然，而彼又有不然者，斯則世人之小知小見，豈可執爲真是耶？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？」將上人物，各非真知，則觀今之以仁義爲必是者，豈真是哉？且如仁義，聖人以治天下，而盜跖即以之爲大盜。若以聖人爲是，而盜跖亦是，若以盜跖爲非，則聖亦非也。如此是非不定，吾何能盡知其辯哉？齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」設此一問，要顯至人之德不同。王倪曰：「至人神矣。不可以利害名目。大澤焚而不能熱，言至人豈但不知利害，即大澤焚而不能熱。河漢沍水凍也。而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。言至人神超物表，不與物對，故物不能傷。若然者，若如此者。乘雲氣，騎日月，即磅礴日月。而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」此結聖人之德，謂至人與道混融，神超物外，卓出於死生，而況世之小利害乎？此一節，申明前文至人止其所不知，以言世人各非正知，而孰爲必是，其所知者，如此而已。以此是非，吾惡能知其辯哉？以結至人不知之至，乃超出生死之人，豈常情可測耶？

下文說齊死生，以夢覺觀世人，則舉世無覺者，以顯是非之辯者皆夢中說夢耳。文極奇，而義極正。

瞿鵠子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子，聖人不從事於務，言不以世故爲事務。不就利，不知所利也。不違害，不知有害可避也。不喜求，言無求於世也。不緣道，言無心合道，而無緣道之跡也。無謂有謂，以不言之教。有謂無謂，言發於天機，無心之言，如擊音也。而遊乎塵垢之外。超然游於物外也。夫子孔子也。以爲孟浪之言，孟浪，謂不著實，猶無稽之言也。而我以爲妙道之行也。吾子以爲奚若？」何如也。長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，謂汝之此言，即黃帝聽之，亦熒惑而不悟也。而丘也何足以知之？意謂孔夫子亦世俗之人耳，何足以知此哉？且汝亦太早計，言瞿鵠子才聞此言，即以爲妙道之行，亦計之太早也。見卵而求時夜，才見卵，而便求報曉之雞。見彈而求鴞炙，才見彈，而便求鴞炙。此「太早計」之譬也。予嘗爲汝妄言之，予以至人之德，爲汝妄言之。汝以妄聽之。奚。奚，何如也。旁日月，言至人之德如此。挾宇宙，宇宙在乎手。爲其脗合，至人與萬化崦然混合，而爲一體。置其滑湑，以隸相尊。隸，猶言隸役也。言自天子、諸侯、卿、大夫、士，皆是以隸役相役而相尊者，此皆世之滑湑之人所爲者。至人不與物伍，

故一切置之而無心也。衆人役役，役役於物欲而不自覺，此皆以隸相役役者。聖人愚芑，芑，草之未萌也。言聖人無心於世，不識不知，泊兮於未兆已前。參萬歲而一成純，聖人人於不死不生，故參萬歲而成純。言不有於世，故聖人了無是非之心也。萬物盡然，而以是相蘊。言萬物本來道通爲一，本無是非，如聖人渾化，故曰「盡然」。但衆人只以一「是」字，蘊成我見，故有生死、是非之辯耳。予惡乎知悅生之非惑耶，言本無生可欣，而衆人悅而食之，豈非惑耶？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶？言聖人視生如遠逝，視死如歸家，而衆人惡死，豈非弱喪而不知歸者耶？弱喪，乃自幼喪失家鄉者。麗之姬，麗姬，美女也。艾地名。封人掌艾之官。之子也，晉國之始得之也，麗姬納於晉君。涕泣沾襟，言麗姬始至晉時，以爲不樂，故涕沾襟。及其至於王所，與王同筐牀，與王同卧起。食芻豢，食美味，遂以爲樂。而後悔其泣也。既知其樂，乃悔昔之不知爲苦也。此喻死者人之所歸，乃最樂者，人不知耳。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？若知死之樂，安知不悔昔之不當求生耶？此以爲樂，蓋言得免形骸生人之苦累，故以死爲樂。亦非佛之寂滅之樂。以佛證之，正是人中修離欲行，得離欲界生死之苦，而生初禪禪天之樂。亦非世間人以死爲樂也。觀者須善知其義。夢飲酒者，旦而哭泣，夢哭泣者，旦而田獵。此言觀人世如夢，觀死生如夜旦。以此而遊世間，乃至人

之行也。夢覺相返者，以未覺乎大夢，故以死生爲憂喜。苟知夢覺一如，則死生一條矣。方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉。言世都在迷中，而自不知其迷，如夢中不知其夢也。而世人且自以爲有知，爲是而辯於人。此如夢中占夢，其實不自知其迷也。覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也。必有大覺之聖人，乃能正衆人之夢語也。而愚者自以爲覺，竊竊然知之。而世之愚人，好執是非之辯者，而不自知在迷中，而自以爲覺，故竊竊然私自以爲知者，故夸示人。此舉世古今昏迷之通病也。君乎，牧乎，固哉丘也，君乎者，暗指堯、舜已下之爲君者。牧乎，暗指伊、呂已下之卿相者。固哉丘也，明指孔子。此通說堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，凡以仁義治天下，而必要歸於己是而爲道者，皆夢中說夢之人也。與女指瞿鵠子也。皆夢也，予謂女夢，亦夢也。即我說女夢，我亦是夢中說女之夢耳。是其言也，如此夢言。其名爲弔詭。弔，至也。詭，怪也。謂此夢說，乃至怪之談，而女夢中之人，亦信不及。萬世之後，而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」言必待萬世之後，遇一大覺之聖人，知我此說，即我與之爲旦暮之遇也。意此老胷中早知有佛，後來必定印證其言。不然，而言大覺者，其誰也耶？

此一節，明至人所以超乎生死而遊人世者，以觀世間如大夢，死生如夜旦，憂樂如夢事。迷中說是非，如夢占夢；迷中正是非，如白日說夢事。總而言

之，皆在大夢之中耳。似此，若不是至人看破，誰知此是大夢耶？愚者竊自以爲覺，豈不陋哉？即自古堯、舜已下之君相，以及孔子，皆夢中說夢之人耳。莊子自謂，我此說亦在夢中，無人證者，必待後世有大覺之大聖，方知我今日之夢說不妄也。此論極正大痛切，而人聖工夫亦即於此可見矣。此結前執是非之論也。

后文翻覆發明此意，以結前文，總歸於大道之原。

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？此釋上皆在夢中之辯，無能正者。我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是兩家俱是。也？其俱非也耶？我與若不能相知也。以俱在夢中說夢，爾我誰能知其是非耶？則人固受其黷闇，暗昧不明白也。吾誰使正之？言彼聞爾我之辯者，都被瞞了，在暗昧之中，將使誰人正之耶？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使與汝一樣人正之，既與汝一般見識，又何能正我之心耶？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使與我一樣人正之，既與我一般見識，又何能正汝之心耶？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正

之？使不同爾我兩家之人正之，既絕與爾我不同，識見各別，又何能正爾我之是非哉？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？既與我兩家一樣，決不能正之矣。然則我與若與人，俱不能相知也，言大家都在夢中，辯夢占夢，說夢事之是非，畢竟何能相知哉？而待彼也邪？」「彼」字，近指前文所待大覺之聖人，遠則指前「非彼無我」之「彼」字，意指真宰。謂既舉世之人，都在迷中，橫生是非之辯，如夢中靜論，誰能解而正之？除非是大覺之聖人出世，方能了然明白。若不及待聖人，直須各人悟了本有真宰，則不由是非，而照之於天然大道，則是非亦泯絕矣。故下句即云「和之以天倪」。天倪，即前之「休乎天均」，皆釋前「照之於天」，謂真宰乃天然大道之體，非世人迷執之我見也。莊子文章，脈絡首尾相貫，如地中之泉。今此文橫說豎說，三千餘言，到此只以一「彼」字結之，看是何等力量。但看發論之端，暗點出真宰，但云「非彼無我」，以一「彼」字為主，到底猛然突出一句曰「待彼也耶」。若看破此機軸，則文章變化神矣。「何謂和之以天倪？」倪，謂端倪也。謂天然大道之實際也。「何謂」二字，乃重釋之辭也。前文並無「和天倪」之說，但云「聖人和之以是非而休乎天均」，始云「聖人不由，而照之於天」，蓋此「天倪」即前之「天均」，而結歸「照之於天」，以初從是非方生方死之間，就要照之於天。及說到勞神明而不能一，則曰「聖人和之以是非而休乎天均」，到此議論已完了，故總前意，乃曰「何謂和之以天倪」，蓋即結歸和是非之天均也。但以「均」字變為「倪」字，故不識其意耳。曰：「是不是，然不

然。是然，乃兩家各執之偏見也。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；言是既異於彼不是矣，又何庸辯？然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。謂然既異於不然矣，又何庸辯哉？化聲之相待。無而忽有曰化。言空谷之響，乃化聲也。謂觀音聲如空谷傳響，了無情識，又何是非之有哉？此一句，又總前地籟，長風竅響，音聲唱和，皆化聲也。若觀言語音聲，如風吹竅響，何有是非之執？所以有是非者，蓋是有機心之言，故競執爲彼此之是非耳。故發論之初，乃曰「夫言非吹也」，爲是非發端，今齊物論已了，必指歸於地籟，故曰「化聲相待」，乃究竟齊物之工夫。若言語音聲如地籟，則言出天真，了無機心，乃真天籟也。觀前發端之地籟，則振蕩乾坤一段說話，歸結到了，但輕輕以「化聲相待」四字結之。看是何等之冒濫致思，筆力變化。文章到此，不可思議矣。若其不相待，和之以天倪，此一句，結齊物論之工夫也。謂若果觀舉世言論之音聲，如風吹竅鳴，則是化聲相待，則言出天機，了無是非之執矣。若其不能如化聲相待，則當和之以天倪，而休乎天均，則不由是非之情，而當照之於天，如此則物論不齊而自齊也。不然，則終無可齊之日矣。因之以蔓衍，蔓衍者，謂散漫流衍，即橫說豎說，如樞得環中，以應無窮，是一亦無窮，非一亦無窮，所謂惡乎存不可也。以言出天真，無往而非道，故能和之以天倪，則可矢口而談，故曰「因之以蔓衍」也。所以窮年也。忘年忘義，前云於道有虧，則辯者終身無成，以自以爲成，故非成耳。今載道之言，出乎天真之自然，隨其成心而師之，則無往而非道，如此則優遊卒歲，了無成名之心，身住世間，心超生死，則足以忘年，了無人我彼此之分，故能忘義，而無一定之辯。真人應世，

與物無競，如此而已。振於無竟，故寓諸無竟。」無竟者，乃絕疆界之境，即大道之實際，所言廣莫之鄉、曠垠之野，皆無竟之義也。言真人處世，凡所振作舉動，皆與道冥一，施爲動作於大道之鄉，故曰「振於無竟」。故棲神於寂寞冲虛，故曰「寓諸無竟」。此齊物論之究竟指歸實際處也。如此一篇大文章，開端如許驚天動地，若不指歸實際，則爲荒唐之說矣。

此一節，總結齊物論之究竟處也。首以「喪我」爲發啓，則意在物論之不齊，皆執我見之過也。今要齊物，必先忘我，此主意也。次將顯世人之言語音聲，乃天機之所發，但在有機、忘機之別，故分凡聖之不同。故以三籟發端，意在要將地籟以比天籟。但人有小知、大知之不同，故各執己見爲必是。故說了地籟，即說大知、小知之機心情狀之不一，故不能合乎天機，如地籟之風吹竅響耳。如此者何也？蓋由人迷卻天真之主宰，但認血肉之軀以爲我。故執我見而生是非之強辯者，蓋迷之之過也。故次點出真宰，要人先悟本真，要悟本真，須先拋卻形骸，故有百骸九竅之說，要人看破形骸，而識取真宰。若悟真宰，則自然言言合道，皆發於天真，是所謂天籟也。今之辯論之不齊者，蓋是機心之言，故執有是非。故立論是非之端，首云「夫言非吹也」一

句提起，以生後面許多是非之情狀，皆從「非吹」二字發揮。但凡人迷之而不悟，在聖人已悟，則不由衆人之是非，故凡有所言者，皆照於天也。從此「照之於天」一語，以立悟之公案，故向下說到是非不必強一，但只休乎天均，則不勞而自齊一矣。如是重重議論，到末後是非卒無人正之者。如舉世古今，皆是夢中說夢，必待大覺之聖人，方能正之。即不能待大覺之聖人，亦只須了悟各人之真宰，則物論是非自明矣。到此了悟之後，是非自明，則凡所言者皆出於天真，如地籟無異矣。故末後以「化聲相待」一語以結之。若未大悟，則凡所語言，皆當照之於天，而休乎天均爲工夫，故以「和之以天倪」爲結語。此通篇之血脈，立言之本意也。但文章波瀾浩瀚，難窺涯際。若能看破主意，則始終一貫，森然嚴整，無一字之剩語，此所謂文章變化之神鬼者也。

下文總以形影夢幻爲結，以見真實之工夫也。

罔兩影外之影也。問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起。何其無特操與？」言

行止起坐不常，何以無一定之特操也。景曰：「吾有待而然者邪？影謂蓋不由我，以有待者形也。吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？」言我所待者形，若蛇蚺蜩翼之造物耳，彼何知哉？惡識所以然？惡識所以不然？」言彼假形塊若無知之物，若蛇之蚺、蜩之翼，與真宰無相干者，但任其天機之動作耳，又何以知其然與不然耶？意謂世人學道，做忘我工夫，必先觀此身如影，如蛇蚺蜩翼，則我執自破矣。昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，栩栩然，喜意。自喻適志與，不知周也。言夢中爲蝴蝶，自喜自適，竟不知其爲周也。俄然覺，則蘧蘧然蘧蘧然，偃卧之貌。周也。覺來依然一周耳。不知周之夢爲蝴蝶歟？蝴蝶之夢爲周歟？周與蝴蝶，則必有分矣。言夢覺之不同，但一周耳。不知蝴蝶爲周，周爲蝴蝶？此處定有分曉，要人看破，則視死生如夢覺。萬物一觀，自無是非之辯矣。此之謂物化。物化者，萬物化而爲一也，所謂大而化之謂聖。言齊物之極，必是大而化之之聖人。萬物混化而爲一，則了無人我，是非之辯，則物論不齊而自齊也。《齊物》以一夢結，則破盡舉世古今之大夢也。由是觀之，莊子之學，不易致也，非特文而已矣。

此結齊物之究竟化處，故托夢覺不分，以物化爲極則。大概此論立意，若要齊物，必先破我執爲第一，故首以「吾喪我」發端。然「吾」指真宰，「我」即形骸。初且說忘我，未說工夫；次則忘我工夫，須要觀形骸是假，將百骸、

九竅、六藏，一一看破散了，於中畢竟誰爲我者，方才披剝出一箇真君面目。意謂若悟真君，則形骸可外；形骸外，則我自忘；我忘，則是非泯矣。此其中大主意也。重重立論，反覆發揚者，此耳。謂若未悟真君，則舉世古今皆迷，如在大夢之中，縱有是非之辯，誰當正之耶？縱有正之者，亦若夢中占夢耳。若明正是非，必待大覺之聖人，即不能待大聖，亦直須各人了悟當人本來面目，方自信自決矣。要悟本來真宰，須是忘我，然忘我工夫先觀人世如夢，是非之辯如夢中事，正是非者如夢中占夢之人。若以夢觀人世，則人我之見亦自解矣。雖解人我，而未能忘言。若觀音聲如響，則言語相空，如此則言自忘矣。言雖忘，而未能忘我，則觀自己如影外之影。觀血肉之軀如蛇蚺蜩翼，此則頓忘我相，不必似前分析也。蓋前百骸九竅，一一而觀，乃初心觀法，如內教小乘之析色明空觀。今即觀身如影之不實，如蛇蚺之假借，乃即色明空，更不假費工夫也。雖觀假我，而未能忘物，故如蝶夢之喻，則無我兩忘，物我忘，則是非泯，此聖人大而化之成功也。故以「物化」結之。

如此識其主意，攝觀歸心，則不被他文字眩惑，乃知究竟歸趣。此齊物之總持也。觀者應知。

養生主第三

此篇教人養性全生，以性乃生之主也。意謂世人爲一身口體之謀，逐逐於功名利祿，以爲養生之策，殘生傷性，終身役役而不知止，即所謂迷失真宰，與物相刃相靡，其形盡如馳而不知歸者，可不謂之大哀耶？故教人安時處順，不必貪求以養形，但以清淨離欲以養性。此示人道之功夫也。

吾生也有涯，人生如隙駒耳，有限光陰。而知也無涯。知者，妄想思慮。日夜相代而無涯。以有涯隨無涯，殆已。以有限之身命，隨無窮之妄想，勞心悴形，危之甚也。已而爲知者，殆而已矣。既已危殆，且迷而不覺，猶自以爲知者，終於殆而已矣。不可救也。爲善無近名，爲善無近名之矣。爲惡無近刑，爲惡無近刑之事。蓋善惡兼忘，虛懷遊世，不以物爲事。緣督以爲經，緣，順也。督，理也。經，常也。言但安心順天理之自然以爲常，而無過求馳逐之心也。可以保身，可以全生，

可以養親，可以盡年。苟順天理，則不貪欲以殘生，故可以保身全生，不辱身以傷命，故可以養親盡年。此所謂能養生之主也。

《逍遙》之聖人，則忘己忘功忘名，故得超然於物外；《齊物》之愚夫，競名好辯，迷真宰而不悟。此聖、凡之辯也。故今示之以入聖之功，以養生主爲首務也。然養生之主，只在「緣督爲經」一語而已。苟安命適時，順乎天理之自然，則遇物忘懷，絕無意於人世，則若己若功若名，不待忘而自忘矣。此所以爲養生主之妙術也，故下以庖丁解牛喻之。

庖丁爲文惠君梁惠王也。解牛，不言解牛之妙術。手之所觸，隨手所至也。肩之所倚，案牛之度也。足之所履，踏牛於地也。膝之所踣，跪而下刀之狀也。砉音吸。然響然，用刀之聲也。奏刀騞音畫。然，進刀之聲也。莫不中音，言有節數也。合於《桑林》舞名。之舞，乃中《經首》樂名。之會。衆樂齊奏，言技之妙而閑之度如此，初無用力倉皇之意也。文惠君曰：「嘻，歎其妙也。善哉，技蓋至此乎？」言解牛之技，妙極於此也。庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進用也。乎技矣。言臣始非專於技，蓋先學乎道，以悟物有自然天理之妙，故施用之於技耳。始

臣之解牛之時，所見無非牛者。言未得入道，則目前物物有礙。故始解牛之時，則滿目只見有一牛。三年之後，未嘗見全牛也。言初未見理，則見渾淪一牛。既而細細觀之，則牛外之頭、角、蹄、膊，內之五臟、百骸、筋骨，一一分之，各各不一，件件有理，自然而不可亂者。由是而知無全牛也，久之，則果然見其無全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，由臣細觀其牛，件件分析，有一定天然之腠理，了然於心目之間。故方今解牛，不須目視，任手所之，無不中理者。官知止而神欲行。官，謂耳目等五官也。但以心目知其所止，而神即隨其所行。故信手所之，迎刃而解。依乎天理，但依骨肉之間天理之自然。批音撇。大卻，音隙。導大窾，因其固然，言任刀所批者，則有大卻，隨手所引者，則有大窾空處。但只因固然一定之理，而游刃其間。技經肯綮，骨肉連結處也。之未嘗，而況大軋骨也。乎？言任理用刀，從骨肉小小連絡處，亦不見有齟齬，而況有大骨爲礙乎？良庖歲更刀，割也；言良能之庖，則一歲一換其刀者，但割切而已。族衆也。庖月更刀，折猶斫也。也。言庸衆之庖，月換一刀，則砍斫之故，易傷缺也。今臣之刀十九年矣，臣之刀十年爲率，今已用九年矣。所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。硎，磨刀石也。言臣之刀，已解數千牛矣，而其鋒銛利如初磨一般，全未傷缺也。彼節者有閒，言彼骨節自有閒隙。而刀刃者無厚，以無厚入有閒，恢恢

寬大也。乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。言刀之所以不傷缺者，以彼牛之骨節之間，自有天然之空處。且刀刃薄而不厚，以至薄之刀刃，人有空之骨節，則恢恢寬大，任其游刃，尚有餘地，又何傷鋒犯手之有？所以十九年而刀若發硎也。雖然，每至於族，筋骨盤結處也。吾見其難爲，言雖然遊刃如此，任理而行，其間亦有筋骨盤結沒理處，吾亦見其難，此則不可任意而行也。休警惕也。然爲戒，言不敢妄動也。視爲止。視其所止也。行爲遲，行刀少緩也。動刀甚微，諫劃也。然已解，如土委地。言至難處，則爲惕然小心，不可亂動，端詳其所止，緩緩下手。如此則用力不多，故動刀甚微，而難解處則劃然已解，如土之崩委於地也。提刀而立，爲之四顧，言已解其難解，故提刀四顧，以暢其懷也。爲之躊躇四顧也。言仍四顧其難解之狀也。滿志，快於心也。善刀而藏之。」善拂拭其刀而藏之也。文惠君曰：「善哉，吾聞庖丁之言，得養生焉。」

此《養生主》一篇立義，只一庖丁解牛之事，則盡養生主之妙，以此乃一大譬喻耳。若一一合之，乃見其妙。庖丁喻聖人，牛喻世間之事。大而天下國家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下國家，用世之術智也。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。言聖人學道，妙悟性

真，推其緒餘，以治天下國家，如庖丁先學道，而後用於解牛之技也。初未悟時，則見與世齟齬難行；如庖丁，初則滿眼只見一牛耳，既而人道已深，性智日明，則看破世間之事，件件自有一定天然之理。如此則不見一事當前，如此則目無全牛矣。既看破世事，則一味順乎天理而行，則不見有一毫難處之事，所謂「技經肯綮之未嘗」也。以順理而行，則無奔競馳逐以傷性真，故如刀刃之十九年若新發於硎，全無一毫傷缺也。以聖人明利之智，以應有理之事務，則事小而智鉅，故如游刃其間，恢恢有餘地矣。若遇難處沒理之事，如筋骨之盤錯者，不妨小心戒惕，緩緩斟酌於其間，則亦易可解，亦不見其難者。至人如此應世，又何役役疲勞，以取殘生傷性之患哉？故結之曰：「聞庖丁之言，得養生焉。」而意在至人率性順理，而無過中之行，則性自全，而形不傷耳。善體會其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛經有之，世典絕無而僅有者，最宜詳玩，有深旨哉。

下文言其不善養生之人。

公文軒人姓名。見右師官名，介者也。而驚曰：「此何人也？惡乎介也？言此是何等人，因何而刑足也。天與？其人與？」言去一足，是天使之歟？抑人爲之歟？曰：「天也，非人也。復自應之曰：『此天使之也，非人也。』」天之生是，使獨也。言右師生而食欲，自喪天真，故罪以取刑，即是天刑其人，使之獨也。人之貌，有與也，以是知其天也，非人也。言人生皆天與之形也。今右師之介其足，即是天使之不全也。澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。」言澤雉飲啄，雖如此之艱難，亦甘心適性，不肯求人畜於樊籠之中。謂樊中之養，其神雖王，且知困苦不自安，故以爲不善，而不求之也。右師食而忘形，不如澤雉多矣。故其刑也，實天刑之，而不自知耳。

此一節，言不善養生者，見得忘真，見利忘形，自取殘生傷性之患，不若澤雉之自適也。

下言雖聖人，苟不能忘情，亦是喪失天真者。故借老子發之。

老聃死，秦失弔之，秦失，老聃之友也。三號而出。言無哀切之情也。弟子秦失之弟子。曰：「非夫子之友耶？」曰：「然。」言是吾之友也。「然則弔焉若此，可乎？」弟子謂：「既爲夫子之友，而不盡其哀，其可乎？」曰：「然。謂實無哀痛也。始也吾以爲其人也，言我始與友時，將謂

是有道者也。而今非也。今日死後，乃知其非有道者也。何以知之？向吾人而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者，言老少哭之如此其哀，必生時與彼兩情相合，而中心有不能自己者，故不蘄哭而哭之哀如此也。是遁天倍與悖同情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。刑，猶理也。言聃之爲人，不能忘情而處世，故有心親愛於人，故人不能忘。此實自遁天真，忘其本有。古人謂此乃遁喪天真而傷其性者，非聖人也。適來，夫子時也；適來而有生，亦順時而生也。適去，夫子順也。言適死而去，乃造化之所遷。而天真泰然，未嘗有去來死生者也。安時而處順，哀樂不能入也，言生則安其時，死則順其化，又何死有哀，而生可樂耶？達其本，無生死故也。古者謂是帝之縣解。帝者，生之主也。性繫於形，如人之倒懸。今超然順化，則解性之懸矣。指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。」言形雖化，而性常存，如薪盡而火存。有形相禪，如薪火相傳，是則生生而不已，化化而無窮，故如薪火之傳，不知其盡也。

此言性得所養，而天真自全，則去來生死，了無拘礙。故至人遊世，形雖同人，而性超物外，不爲生死變遷者，實由得其所養耳。能養性復真，所以爲真人，故後《人間世》即言真人無心而游世，以實庖丁解牛之譬，以見養生

主之效也。篇雖各別，而意實貫之。

莊子內篇註卷之三

人間世第四

此篇蓋言聖人處世之道也。然養生主乃不以世務傷生者，而其所以養生之功夫，又從經涉世故以體驗之。謂果能自有所養，即處世自無伐才求名、無事強行之過，其於輔君奉命，自無誇功溢美之嫌。而其功夫，又從心齋坐忘，虛己涉世，可無患矣。極言世故人情之難處，苟非虛而待物，少有才情求名之心，則不免於患矣。故篇終以不才爲究竟。苟涉世無患，方見善能養生之主，實與前篇互相發明也。以孔子乃用世之聖人，顏子乃聖門之高弟，故借以爲重，使其信然也。

顏回見仲尼，請行。曰：「奚之？」仲尼問何往。曰：「將之衛。」曰：「奚爲焉？」意謂雖顏子之仁人，亦不勉無事強行之過。曰：「回聞衛君，蒯聵也。其年壯，壯年盛氣之時。其行獨，

言很戾自用，拒諫妄爲也。輕用其國，而不見其過。言不恤民，輕視其國，不自知其過。輕用民死，言不恤民，故民死亡者衆。死者以國量乎澤若蕉，言以國比乎澤，而民之死者相枕籍，若澤中之蕉也。民其無如往也。矣。言民受困，無所往告矣。回嘗聞之夫子曰：「治國去之，言國已治，不以無功而干祿。亂國就之。言戡亂扶危，以安民也。醫門多疾。」謂善救時者，如良醫之門多疾人也。願以所聞思其則，蓋回素聞夫子之言如此，故願以所聞，思其法則，將以匡正衛君也。庶幾其國有瘳乎。」言庶幾使民免其疾苦也。仲尼曰：「請，驚歎也。若殆往而刑耳。言汝甚欲往，必遭其刑耳。夫道不欲雜，謂學道當專心壹志，不可雜亂其心。雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。言心雜則以多事自擾，擾則憂患而不可救。古之至人，先存諸己而後存諸人。言古之至人涉世，先以道德存乎己，然後以己所存施諸人。即此二語，乃涉世之大經，非夫子不能到此。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行？謂顏回道德未充，自修不暇，又何暇至暴人之所乎？且若汝也。亦知夫德之所蕩，而知之所爲出乎哉？蕩，散也。出，露也。德蕩乎名，知出乎爭。德之不能保全者，爲名之蕩也。名蕩而實少矣。知之發露於外者，以啟爭之之端也。名也者，相軋也；軋，軋機聲也。言名者乃彼此相擠軋，不得獨擅也。知也者，爭之器也。才知一露，人人忌之，

則由此而致爭，不相安也。二者凶器，非所以盡行也。言才德、知術二者乃招患之端，爲凶器也，豈可以盡行乎？且德厚信，確，確實貌。未達人氣，謂我以厚德確信加人，必先要達彼之氣味，與我投與不投。名聞不爭，未達人心，言我雖不爭名聞於彼，且未達彼之人心，信否何如。而彊以仁義繩墨之言術當是銜字。暴人之前，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之。若殆爲人菑夫。言己雖確信虛己致彼，且未審彼之氣味，不達心志，即以仁義繩墨之言規諫於彼，恐一旦致疑而不信，則將以汝爲因揚彼之惡，而顯己之美。所謂「未信則爲謗己」也。此謂之菑害於人。凡菑人者，人必反菑之。汝不審彼己而彊行，殆爲彼人菑之也。且苟爲人悅賢而惡不肖，惡用而汝也。求有以異？且彼衛君誠有悅賢而惡不肖之心，則彼國自有賢者，何用汝特往而求以顯異耶？若汝也。唯無詔，言汝必不待詔而往。王公必將乘人而鬪其捷，言女非詔命而往，則彼王公必將乘人君之勢，與汝鬪其捷勝，而不納其言。而汝也。目將熒之，言汝見人君之勢以加凌之，則必自失其守，眼目眩惑之矣。而色將平之，眼目一眩，必將自救，而容色平和，以求解矣。口將營之，容貌既已失措，而口必營營，以自救也。容將形之，容貌、言辭一失，則全身不覺放倒遷就也。心且成之，外貌一失，則內心無主，必將捨己而就彼，返成其惡也。是以火救火，以水救水，名之曰益

多。言女初心欲彼改惡，而竟返成其惡，是以水火而救水火，但增益其多耳。順始無窮，言始則將順，而彼之惡竟無窮。若汝也。殆以不信厚言，必死於暴人之前矣。」若彼不見信，而遽加之以忠厚之言，是謂交淺言深，彼將致疑，而返以爲謗。如此則必死無疑矣。

此一節，言涉世之大者，以諫君爲第一。若人主素不見信，而驟以忠言強諫，不唯不聽，且致殺身之禍。此非夫子之大聖，深達世故、明哲保身者，其他孰能知此哉？顏子有所未至也。此爲人間世之第一件事，故首言之。

「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身，以下偪拊人之民，以下拂其上者也，言龍逢、比干，以忠立名，而竟見殺者，蓋爲居臣下之位，而偪拊人君之民者。偪拊，言曲身拊恤於民，以示憐愛之狀也。謂人君不愛民，而臣下返爲之愛恤，是自要名，以拂逆人主之心，此所以見怒而取殺也，豈非好名取死之道耶？故人君因其修以擠之。是好名者也。言二子好名，而修身以拂人君，故人君因其修身而擠害之，是好名之過也。昔者堯攻叢枝、胥敖，二國名。禹攻有扈，國名。國爲虛厲，使其國爲空虛，死其君爲厲鬼。身爲刑戮，親身操其殺戮。其用兵不止，其求實無已，謂二聖自以爲仁，將除暴救民，是皆求爲仁之實無已，故用兵不止，以此好名，以滋殺戮。是皆求名實者也，求仁之名而行殺伐，名成而實喪矣。而汝也。獨不聞之乎？名實者，聖人之所

不能勝平聲。也，言名實，雖二聖人且不能勝而全有之。而況若汝也。乎？」

此謂顏子無事強行，求名之實，必不能全，以明往而刑之之必然也。且名實，聖人猶不能全，而況凡乎？

上文，夫子以教其必不可往。下又問其往之道。

「雖然，若汝也。必有以也，嘗以語我來。」來，語辭。夫子謂：「雖然我如此說，其勢必不可往，不知汝將何術以往耶？當以語我，試看如何。」顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」回謂：「我無他術，但端謹其身，以虛其心，不以功名得失爲懷，更勉一其志，不計其利害。如此則可乎？」曰：「惡，惡可。言其甚不可也。夫以陽爲充，孔揚采色不定，陽者，盛氣。言衛君壯年，負驕勝之氣。女以小心端謹事之，則益充滿彼之盛氣，而志更大飛揚，將發現於顏面矣。采色不定，喜怒不常也。常

人之所不違，言彼喜怒不常之氣性，即尋常執待之人，亦不敢違，況汝未同與言之人乎？因案人之所感，以求容與自快之意也。其心。名之曰日漸之德不成，而況大德乎？言彼拒諫之人，即汝以言感發之，彼即定將所感之言，返案於女，以求容與，以快其心，不但不聽而已。如此飾非之人，即日漸小德亦不成，況大德乎？將執而不化，外合而內不訥，毀也。其庸詎可乎？」言彼將固執己志而不化，縱汝能端虛而外謹，勉一而內不毀，竟有何用乎？言其必無功效，徒費精神耳。

此一節，言彊梁拒諫之人，縱以忠謹事之，祇增益其盛氣，亦無補於德，終無益也。

「然則我內直而外曲，成而上比。」此顏回聞夫子之言，以端虛勉一必不能行，又思其則，以內直、外曲、上比古人，挾此三術以往，其事必濟矣。內直者，與天爲徒。此顏回自解三術之意。言「內直，與天爲徒」者，言人之生也直，此性本天成，則彼我同此性也，故曰「與天爲徒」。謂彼亦人耳，既同此性，苟言之相符，寧無動於中乎？與天爲徒者，知天子之與己，皆天之所子，而獨以己言慙乎而人善之，慙乎而人不善之耶？若然者，人謂之童子。是之謂與天爲徒。言既天性本同，則人君與我皆天之子也。我但直性而言之，亦不必求其彼之以我言爲善、爲不善。我唯盡此真純無僞之心，如此則彼以我如赤子之心矣。此又有何患焉？外曲者，與人爲徒也。擎蹠曲拳，人臣之禮也。人皆爲之，吾敢不爲耶？爲人之所爲者，人亦無疵焉。是之謂與人爲徒。外曲者，謂曲盡人臣之禮也，不失其儀，又何疵焉？成而上比者，與古爲徒。其言雖教，謫謫，謂指謫是非也。之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直而不爲病。是之謂與古爲徒。成者，引其成言也。上比者，上比古人也。故其言雖謫之，而明言是非，而所言皆實，乃古人之言，非我之虛談也。如此則言雖直，以非我出，則不以爲病矣。若是，則可乎？」以此三術，則庶幾可乎？

仲尼曰：「惡，惡可。歎其必不可也。太多政法而不諱，政法，猶法則也。諱，猶安妥，謂穩當也。言挾上三術而法則太多，猶不穩當也。雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化。猶師心者也。」言以此三術，固亦不得罪，然止是如此而已耳，亦不能使彼心化也。何也？以三術皆出有心，未能忘我，且己未成，焉能化彼哉？

此一節，言三術，從孔子「君子有三畏」中變化來。與天爲徒，畏天也；與人爲徒，畏大人也；與古爲徒，畏聖人之言也。但議論渾然無跡。言此三事，亦非聖人大化之境界，止于世俗之常耳。意在言外。

顏回曰：「吾無以進矣，言回之學問止此而已，更無以進矣。敢問其方。」請問夫子之教以何法也。仲尼曰：「齋，吾將語若。言須齋心，待聽我之教也。若汝也。有而爲之，其易耶？言汝有心而爲之事，自己未化，便欲化人，豈容易耶？易之者，皞天不宜。」以有心之事爲容易者，其心不真，故上天所不宜。顏回曰：「回之家貧，惟不飲酒茹葷者數月矣。若此，則可爲齋乎？」此顏子未知心齋也。曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「一若志，專一汝之心志。無聽之以耳，而聽之以心；言返聞於心性。無聽之以心，而

聽之以氣。心尚未忘形，氣則虛，而形與化之矣。聽止於耳，心止於符。謂心冥於理也。氣也者，虛而待物者也。言心虛至極，以虛而待物。唯道集虛。虛乃道之體也。虛者，心齋也。」教顏子之心齋，以主於虛也。

顏子多方，皆未離有心，凡有心之言，未忘機也。機不忘，則己不化。故教之以心齋，以虛爲極。虛則物我兩忘，己化而物自化耳。

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；言未受教時，自以爲有己。得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」一聞心齋之教，頓忘其己，此忘己可謂虛乎？回於一言頓悟如此。夫子曰：「盡矣。謂心齋之理，盡於此矣。吾語若。言汝有受教之地矣，故將語之。若汝也。能人游其樊，樊，謂藩籬，謂世網中也。而無感其名，言能遊人世，虛己忘懷，無以智巧以感動人，而要其名。人則鳴，不人則止。言不可執一定成心而往，但觀其人精神氣味，相人則言，不人則止，不可強行。無門無毒，門者，言立定一箇門庭。毒，即瞑眩之藥，謂必瘳之藥。此二者有患，皆不可用也。一宅而寓於不得已，則幾矣。一宅者，謂安心於一，了無二念。即其所言，當寓意於不得已而應之，切不可有心強爲。如此，則庶幾乎可耳。絕跡易，無行地難。言逃人絕世尚易，獨有涉世無心、不著形跡爲難。即老子「善行

無轍跡」。爲人使易以僞，爲天使難以僞。聖人應世，乃天之使也。若是爲人之使，容可以僞。聖人乘真心而御物，又安可以僞乎？聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；此有心、無心之喻也。言世人有心爲事，而成者有之；若無心應物，而使人感化，若無翼而飛者，此未之聞也。聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。言世人皆以有知而知之者。聖人以無知而知者，蓋言忘形絕智，以無心而應物者。此其難者，未之聞也。瞻彼闕者，虛室生白，此心虛之喻也。謂室中空虛，但有缺處，則容光必照，而虛室中即生白矣。以喻心虛，則天光自發也。吉祥止止。言有心而動，則禍福隨之，所謂「吉凶悔吝生乎動」者也。今若心虛無物，則一念不生，虛明自照，悔吝全消，惟吉祥止止。而言此虛心，乃吉祥所止之處也。夫且不止，是之謂坐馳。言人心皆本虛明，第人不安心止此，私慾萌發，則身坐於此而心馳於彼，是之謂坐馳。夫徇耳目內通，而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎？徇，作徇，猶喪失也。言喪耳目之見聞，返見返聞，故云「內通」。若內通融於心體，真光發露，則不用其妄心、妄知，如此則虛明寂照，與鬼神合其德，故鬼神將來舍矣，而況於人，而不感化乎？此無翼而飛者也。此教回之極處也。是萬物之化也，謂喪耳目，則形自忘，外心知，則智自泯。則物我兩忘，我忘物化，則萬物盡化爲道矣。禹、舜之所紐樞紐也，伏羲、几蘧古聖君也。之所行終，而況散焉者乎？」言物我兼忘，萬物盡化，此混歸大道之原。即禹之神聖，亦執爲樞紐，而伏羲、几蘧之大聖，御世

終身所行，而況散民乎？顏回能以此用世，又何強行之有哉？

此言涉世，先於事君。此言輔君之難也。苟非物我兩忘，虛心御物，不得已而應之，決不能感君而離患。若固執我見，持必然之志而強諫之，不但無補於君，且致殺身之禍。此龍逢、比干之死，皆是之過也。

下言使命之難。

葉公子高葉公名梁，字子高，楚大夫也。將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，意將有兵革之事。齊之待使者，蓋將甚敬而不急，言齊君待使者，貌雖恭而心甚慢，不能應使者之急事。匹夫猶未可動也，而況諸侯乎？言楚之事甚急，而齊若慢之，則不敢輕意催促。且匹夫尚不可輕動，況諸侯乎？吾甚慄之。恐誤國事而取罪，故甚恐懼也。子嘗語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以歡成。』」嘗憶夫子教我，謂事無大小，必以歡成。倘齊之不歡，則事難濟矣。此所以恐也。事若不成，則必有人道之患；言事若不成，君能無罪我乎？是必有人道之患也。事若成，則必有陰陽之患。言齊儻不急，必多方勞慮，委曲求成，則焦勞之病，乃陰陽之內患也。若成若不成，而後無患者，唯有德者能之。有德者，謂全德之聖人也。意謂事之成與不成，俱無患者，惟

聖人虛心應世，不以物爲事者能之也。吾食也執麤而不臧，善也。謂不甘美之厚味也。曩無欲清之人。言我之飲食淡薄，無多烹庖，故執麤之人無有怕熱而求清涼者。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱歟。言素無厚味，故無內熱之症。今朝受命而夕飲冰，則火症內發，乃憂愁焦思以動其火耳，其內熱之病歟？吾未至乎事之情，實也。而既有陰陽之患矣。言未就事，早有陰陽失錯內熱之病矣。事若不成，必有人道之患，事若不成，國君能無罪我乎？此人道之患所不免者。是兩也，爲人臣者不足以任之。言此兩患在身，事不由己，故爲人臣者所不能任之也。子其有以語我來。」願夫子有以教我也。

此言人臣以使命爲難也。以爲人臣者，但以一己功名爲心，故事必求可，功必求成，以此橫慮交錯於胷中，勞神焦思之若此。乃舉世人臣使命之難，絕不知有所處之道，故不免其患耳。故夫子教以處之方，意有一定之命、一定之理，安順處之，自無患耳。若持必可之心，固所不免也。

下夫子教其「莫若致命，此其難者」，將此起語爲結。

仲尼曰：「天下有大戒二：大戒者，謂世之大經、大法也，乃君、親之命不可易者。其一，命也，

其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，莊子諱仁義，獨於人之事君，以義爲主，又以死忠爲不善。今言人臣之事君，無往而非君，乃忠之盛也。此老何曾越世故耶？無所逃於天地之間。是之謂大戒。言世之君，親之命無所逃，此乃世之大經、大法之不易者。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；言子之事親，無往而非親命，則不敢擇地而安之，此乃孝之至也。夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。言事君者，唯命是聽，不敢以難易二其心，乃忠之盛也。故古人恥貳心以事主者。自事其心者，哀樂不易施乎前，言孝則當竭其力，忠則盡乎命，以盡心盡命爲主，不以難易推移之志。此事心之大者，不以哀樂人於心也。知其不可奈何而安之若命，德之至也。言人臣之分，知其事之難無可奈何，亦不敢貳心相視，但安之若命。安命則忘其難易，此乃德之至也。爲人臣子者，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，但當盡命以忘其身以從事。何暇至於悅生而惡死？言臣子盡命而已，豈敢以生死爲去就哉？夫子其行可矣。」教葉公但當如此而行可矣。

《莊子》全書，皆以忠孝爲要名譽、喪失天真之不可尚者，獨《人間世》一篇則極盡其忠孝之實，一字不可易者，誰言其人不達世故，而恣肆其志耶？且

借重孔子之言者，曷嘗侮聖人哉？蓋學有方內、方外之分。在方外，必以放曠爲高，特要歸大道也；若方內，則於君臣、父子之分，一毫不敢假借者，以世之大經、大法不可犯也。此所謂世出世間之道，無不包羅，無不盡理，豈可以一槩目之哉？

「丘請復以所聞。」前槩言君臣、父子之分義，此下方復言使命之理。凡交近則必相靡以信，靡，順也。信，符也。凡交近國，必須符驗，則不假辭令。交遠則必忠之以言。若交遠國，則必忠之辭令，以合二國之歡。言必或傳之，謂言必要使者口傳。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。言之所係，安危以之，而禍福隨至。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。病在於溢。凡溢之類妄，溢美、溢惡，出於過用智巧，故失其本真，故曰妄。妄則其信之也莫，以言不至誠，故聽之者亦莫然不信。莫則傳言者殃。既不相信，則罪在傳言者殃矣。故法言曰：「傳其常情，無傳其溢言，常情，乃真實無妄之言。則幾乎全。」庶幾免禍。

此一節，言使命之難，以兩家之利害，皆在一己擔當。若溢而過實，則令聽者生疑不信，是爲生禍之本，而傳者必受其殃。所以貴乎真實無妄，庶幾可

保全耳。

下文申明雖苟全目前之事，而終必爲害。甚矣言之不易，不可不謹慎其始也。

「且以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰，太至則多奇巧，此言慎始慎終之道也。且始以巧鬪力者，乃以戲劇相格鬪也。始則兩情相嬉，及其過甚，則有求勝之心，必各用其奇巧，奇巧一出，則必有一傷，傷即認真，至不可解，則終之以怒矣。陽，猶喜，陰，猶怒也。以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，太至則多奇樂。凡事亦然，且如飲酒者，初則賓主秩然有禮，及至酒酣樂劇，樂劇則亂必隨之。不獨巧鬪、飲酒，凡事皆然。始乎諒，常卒乎鄙；諒者，不擇是非而必信。鄙，詐也。且如人之交情，始則肝膽相照，必信不疑，久則鄙詐之心生焉。其作始也簡，其將畢也必巨。不獨人情，即作事，始作必以簡省爲主，其將畢也必巨，自有不可收拾者，蓋勢之必至也。言者，風波也；行者，實喪也。凡事不能保其始終，而言行猶甚。蓋言者，風波也，乃是非所由生，行者，實之所自發。行成而實喪矣。故曰：「言行，君子之樞機，榮辱之主也。」故當所必謹者，豈可妄乎？夫風波易以動，實喪易以危。風波則易以傾覆，實喪則易取殆辱。知此，則知所慎矣。故忿設無由，巧言偏辭。故凡人忿怒之設，實由巧言偏辭以激發之。獸死不擇音，氣息荏然，於是並生心厲。荏，勃然也。厲，鬼病也。謂巧言偏辭以激怒其人，以致怒氣勃然而發，則不擇可否而橫出之，如獸死之不擇音，則使聽者以爲

實然，則並皆心生鬼病而不可治矣。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。謂聽言激怒之人，乘其怒氣，則於所怒之人，必以橫口非理加之，毫髮推求，不少寬假，而剋核之。若剋核太至，則彼被怒之人，亦必以不肖之心應之。是則兩家之禍成矣。禍雖成，而竟不知其所以然也。所以然者，蓋由巧言偏辭也。苟爲不知其然也，孰知其所終？若苟知其巧言之過，則尚可解。若不知其所由言然，則兩家之禍將不知其所終矣。故法言曰：「無遷令，無勸成。」由其巧言偏辭爲禍之端，害事之甚，故奉使者必不可溢言，無遷改其令，無勸其成，免後禍也。過度益也，遷令勸成殆事。凡增益者，乃過其度也。遷令勸成，終必壞事，必不可也。美成在久，惡成不及改，可不慎歟。凡事不宜速成，故美成在久。若強勉惡成，則不及改矣。不可不慎也。且夫乘物以遊心，托不得已以養中，至矣。此方教以使命之正道也。惟有至人，物我兼忘，順物之自然，以游心於其間。事不可有心以強成，當托於不得已而應之，以養中正之道，而不失其守。如此應世，可謂至矣。何作可報耶？莫若爲致命，此其難者。」此結乃起語也。言使命者何所作爲，乃可報也？莫若致命，謂在事之成否，自有一定之天命。即今奉使，又有一定之君命。知天命之不可違，則當安命，順其自然，不可用心以溢言，僥倖以成功。知君命之不可違，則不可遷令以勸成，以免後禍。此所謂致命之意。此必至人方能，尋常人則不易，故曰「此其難者」。

此一節，言應世之難者，無愈使命。如葉公之所憂者固然，而夫子之言，皆使命之至情，禍福之樞機，切中人情之極致，所謂「士見危致命」者，非夫子大聖，深於世故者，又何以致此哉？

顏闔將傳衛靈公太子，蒯聵也。而問於蘧伯玉名瑗，衛之賢人，孔子之友也。曰：「有人於此，其德天殺。去聲，降也。謂天生低品之人也。與之爲無方，謂不以法度規之也。則危吾國；與之爲有方，則危吾身。若以法度繩墨之言諫之，則必不信而見尤，則危吾身。其知去聲。適足以知人之過，而不知其所以過。謂其人聰明，足以撝拾人之過，而不知己之過。若然者，吾奈之何？」謂其人如此，吾將奈何？蘧伯玉曰：「善哉問乎。善其問於我也。戒之，慎之，言此人不可輕意犯之者。正汝身哉。當先正己，而後事之。形莫若就，言其人很戾，不可逆之，宜將順其美，而後救其惡。心莫若和。言中心不可以不善而逆之，故莫若和。雖然，之二者有患。雖然形就心和，亦未免患。形就，將與己同；心和，則將爲悅己。以此縱之，則不敢以規諫，故有患。就不欲人，言形雖就，不可全身放倒也。和不欲出。出者，謂顯己之長，形彼之短，故不欲出。形就而入，且爲顛爲滅，爲崩爲蹶；若放身阿諛，承順其惡，則返成其惡，將取顛滅崩蹶之禍。心和而出，

且爲聲爲名，爲妖爲孽。若少露圭角，則彼將以己之惡而收爲聲名，其心必忌之而爲妖孽矣。故此二者皆有患也。彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；嬰兒，言彼無知識也。彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；町畦，言無牆塹，謂全無檢束也。彼且爲無崖，亦與之爲無崖；崖，謂無崖岸，言放蕩無拘也。達之人於無疵。言先且於一切舉動，不可一毫有逆其意，待彼久久相信而不疑，則漸漸因事引達，以人無過之地。此正所謂將順其美，匡救其惡，可無患也。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，此喻不量力而逆之也。螳螂怒臂以當車轍，其志則似矣，而不知其力不勝任也。是其才之美者也。言螳螂恃其才之美者，但不量己力耳。謂閹才雖美，至若盡力以事暴君，恐不免其患也。戒之，慎之，積伐而美者以犯之，幾矣。言汝積伐己之美才，而挺身以犯暴君之難，若螳螂之怒臂，其不免於死者幾矣，可不戒慎之哉？汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，爲其殺之之怒也；若以生物，則畏其殺心。不敢以全物與之，爲其決之之怒也。全物與之，則令虎決裂，而生其怒也；虎怒則發威，猛而不可制矣。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類，而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。養虎而不知順其性，則被其殺無疑矣。夫愛馬者，以筐盛矢，矢，即糞也。以蜃盛溺，尿也。適有蚤蠊僕緣，而拊之不時，則缺銜則怒而

斷其啣勒也。毀首碎胷。言馬之怒，則毀碎胷首之絡轡也。意有所至而愛有所亡，言雖愛馬之至，若拊之不時，一觸其怒，則將斷勒毀轡矣，又何顧其愛哉？可不慎耶？」愛馬之喻，尤切事情。三喻，乃事暴君之大戒也。

此言輔君之難也。已上三者，皆人間世之難者。意謂夫遊人間世者，必虛心安命，適時自慎，無可不可，乃可免患。若不能虛心，恃知妄作，無事而強行者，顏回是也；若不能安命，多憂自苦，當行而不行者，葉公是也。二者皆非聖人所以涉世之道，而當以孔子之言爲準也。若其必不得已而應世，以事人主，必將順其美，匡救其惡，以竭其忠。尤當以戒慎恐懼，達變知機，不可輕忽，不可恃才輕觸，以取殺身之禍。此又當以蘧伯玉之言爲得也。涉世人情之曲折，極盡於此矣。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。

匠石之齊，至於曲轅，地名。見櫟社樹，其大蔽牛，絜之以兩手絜之。百圍，其高臨山，十仞而後有枝，言樹身分之長大也。其可以爲舟者旁十數。言正身之外，旁枝可爲舟者，

有十數也。觀者如市。人以爲大且美，故觀之者衆。匠伯不顧，遂行不輟。止也，謂不顧其樹而行不止也。弟子厭飽足也。觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何耶？」曰：「已矣，勿言之矣。散木也。以爲舟，則沉；以爲棺槨，則速腐；以爲器，則速毀；以爲門戶，則液櫛，謂門樞引水，則液櫛然而流。以爲柱，則蠹，是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「汝將惡乎比予哉？若將比予於文木耶？夫柎梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝則辱。大枝折，小枝泄。此以其能，苦其生者也。故不終其天年而中道夭，自掊擊言掊取而擊折之也。於世俗者也，物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，幾死者，謂尋常人不知我不材，幾乎被伐者數矣。今幸而得全。爲予大用。以不材全生，爲我大用。使予也而有用，且得有此大也耶？若使我有用，必不能此之大也。且也若與予也皆物也，奈何哉其相物也？言汝與我，同爲天地間之一物耳，奈何汝恃有用，而以我爲無用耶。而幾死之散人，又惡知散木？」言汝乃幾死之散人，而不自知，且又鄙我爲散木，是自不知量也。匠石覺而診其夢。覺而爲弟子說其夢。弟子曰：「趣取無用，趣，乃意趣，猶言意思也。謂意思取無

用，而爲社者，何也？則爲社，何耶？」曰：「密，若無言。謂汝不必聲說也。彼亦直寄焉，然直是以社寄於此木，非是此木有心要作社也。以爲不知己者詬厲也。謂常人不知寄托之意，遂以此木真是社，以此名而誣害之也。不爲社者，且幾有翦乎？言此木即不爲社，又豈有翦伐者乎？且也彼其所保與衆異，而以義譽之，謂彼木所以保其天年者，以不材而全生，故與衆異。而人不知，乃以利人長物、禁暴除非之義譽之。不亦遠乎？」

此言櫟社之樹，以不材而保其天年，全生遠害，乃無用之大用。返顯前之恃才妄作、要君求譽以自害者，實天壤矣。此莊生輕世肆志之意，正在此耳。下歷言無自全之意，以喻己志。此立言之指也。

南伯子綦游乎商之丘，見大木焉，有異：謂有異於衆木。結駟千乘，隱將芘其所賴。言千駟之車馬，隱息於樹下，而樹之枝葉皆能芘蔭之也。子綦曰：「此何木也哉。此必有異材。」不知其不材，故異之也。夫仰而視其細枝，則拳曲而不可以爲棟樑；俯而視其大根，則軸解言本身之解散也。而不可以爲棺槨；啗其葉，則口爛而爲傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。言葉之惡氣薰人，令人狂醒如醉而不醒也。子綦曰：「此果不材之木也，以至於

此其大也。嗟夫神人，以此不材。」言子綦因試知其木不材，乃知神人以不材、無用而致聖也。宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求猿狙之杙取猿狙之具也。者斬之；三圍四圍，求高名之麗屋棟也。者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求櫟傍乃棺木之全傍邊也。者斬之。故未終其天年，而中道夭於斧斤，此材之患也。此甚言材之爲害，以見不材之得全也。故解之解者，祭祀解賽也。古者天子有解祠，謂解罪求福也。出《漢書·郊祀志》。以牛之白額言色不純也。者，與豚之亢鼻言形不美。者，與人有痔病者，不可以適河。以人祭河，謂人爲巫祝也。又《漢書》有爲河伯娶婦，選童男女之美者，投之河中，謂之適河。此事或古亦有之。此皆巫祝以知之矣，所以爲不祥也。言此三者，小有不材，足以全生，況神人以無用而自全者乎？此乃神人之所以爲大祥也。

此極言不材之自全，甚明材美之自害也。惟神人知其材之爲患，故絕聖棄智、昏昏悶悶，而無意於人間者。此其所以無用，得以全身養生，以盡其天年也。此警世之意深矣。

支離疏者，此假設人之名也。支離者，謂瞶其形；疏者，謂泯其智也，乃忘形去智之喻。頤口傍兩頤也。

隱於臍，肩高於頂，兩頤隱於臍，則其背僂可知。會撮髮髻也。指天，言背僂而項仰也。五管在上，謂五臟之膈，隨背而在上也。兩髀爲脇，髀，大腿也。言大腿爲兩脇，則形曲可知。挫鍼縫衣也。治繅，浣衣也。足以餬口，鼓筴播精，言簸米出糠稗也。此就其形之曲戾而可爲之事也。足以食十人。言形曲，簸米則有力，故取值多，可以食十人也。上徵武士，則支離攘臂於其間，言形既支離，故不畏其選，故攘臂於其間。上有大役，則支離以有常疾不受功，言大役難免，而支離又以疾免。上與病者粟，則受三鍾與十束薪。言以疾，則多得其賜。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？

此言支離其形，足以全生而遠害，況釋智遺形者乎？此發揮老子「處衆人之所惡，故幾於道」之意。前以木之材、不材以況，此以人喻，亦更切矣。

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也。來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；言天下有道，則成聖人之事業也。天下無道，聖人生焉。言天下無道，則聖人全生而已。方今之時，僅免刑焉。言方今之時，僅能免害足矣，何敢言功。福輕乎羽，莫之知載；言福之自取甚易，而又不肯受。禍重乎地，莫之知避。言世人之迷，冒禍

以求利也。已乎已乎，言自歎其當止也。臨人以德。殆乎殆乎，殆者，危而不安也。言方今之時，若以德臨人，以才自用，其危之甚也。畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行。言方今之人，畫地而趨者，迷昧之甚也，豈能效之而行哉？行則有傷吾之固有也。吾行卻曲，言行不進貌。無傷吾足。言世道難行，若行之，適以傷吾之足耳。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。漆以澤，故自取割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」

此《人間世》立意，初則以孔子爲善於涉世之聖，故托言以發其端。意謂雖顏子之仁智，亦非用世之具，不免無事強行之過也。次則葉公，乃處世之人，亦不能自全，況其他乎？次則顏闔，乃一隱士耳，爾乃妄意干時，乃不知量之人也，故以伯玉以折之。斯皆恃才之過也，故不免於害。故以櫟社、山木之不材以喻之，又以支離疏曉之。是涉世之難也如此，故終篇以楚狂譏孔子，意謂雖聖而不知止，以發己意。乃此老披肝露膽、真情發現，真見處世之難如此，故超然物外，以道自全，以貧賤自處，故遯世無悶，著書以見志。此

立言之本意也。故於《人間世》之末，以此結款，實自敘也。

德充符第五

此篇立意，謂德充實於內者，必能游於形骸之外，而不寢處軀殼之間。蓋以知身爲大患之本，故不事於物欲，而心與天遊。故見之者自能神符心會，忘形釋智，而不知其所以然也。故學道者唯務實德充乎內，不必計其虛名見乎外，雖不求知於世，而世未有不知者也。故引數子以發之。蓋釋老子「處衆人之所惡，故幾於道」之意也。

魯有兀即介字，乃刖足之人也。者王駘，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。」言魯國從王駘遊者，與夫子相半也。立不教，坐不議。虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？謂教人不見於形容言語，而但以心相印成者耶。是何人也？「仲尼曰：『夫子，聖人也，丘也直後而未往耳。』」謂直居其後，未能往向於前耳。丘將以爲師，此重言孔子未能忘形師心之意。而況不若丘者乎？奚假

魯國，丘將引天下而與從之。」此形容孔子無我之意。常季曰：「彼兀者也而王音旺，言勝也。先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨。句。言不同於人也。若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變。不爲死生之所遷變。雖天地覆墜，亦將不與之遺；言雖天地覆墜之變，亦不爲之所遺累也。審乎無假而不與物遷，審，處也。無假，謂形骸之外，至真之道，超然出於萬物之表，故不爲物遷。命猶名也。物之化而守其宗也。」謂其人超然物外，不隨物遷，唯任物自化，而彼但守其至道之宗也。常季曰：「何謂也？」常季不解其不遷之說。仲尼曰：夫子示之以忘形守真之旨。「自其異者視之，肝膽楚越也；言不能忘形見道者，雖一身之肝膽，猶楚越之相遠也。自其同者視之，萬物皆一也。自大道觀之，萬物與我皆一體也。夫若然者，且不知耳目之所宜，形骸既忘，六根無用，故泯其見聞，故不知耳目之所宜。而遊心乎德之和。謂超乎形骸之外，而游心於大化之鄉，太和元氣之境。物視其所一而不見其所喪，物，人也。以彼處乎大化之中，故人但見其道真之所存，故不見其形之有所喪。視喪其足，猶遺土也。」言視喪其足，若與己無干，猶遺土也。常季曰：「彼爲已，止也，言止於如此而已也。以其知其心，謂彼不過以其所知，得其自己之心耳。以其心得其常心，言即彼所得之心，亦尋常人之心耳。物何爲最之

哉？」言彼所得之心，亦人人皆有，又何有越過人之心哉？仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水。唯止能止衆止。夫子言：『人人雖皆有此心，但衆人之心妄動如流水，而聖人之心至靜如止水。故衆人之心動而不停，唯聖人能爲與止之耳。』」受命於地，惟松柏獨也在，句。冬夏青青，言獨者，乃天地真一之氣。雖萬物之多，而此真一之氣，獨在松柏。受命於天，惟舜獨也正，句。幸能正生，以正衆生。言受命於天，惟舜得天之正，乃「各正性命」之正。故爲正人，以其自正，故能正衆人之不正者。夫保始之徵，不懼之實。始者，受命之元，即所謂大道之宗也。言保始，即上文守宗，乃守道之人也。其守道之徵驗，惟不懼是其實效耳。勇士一人，雄人於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，以勇士不懼，以比有道者之不懼。而況官天地，聖人爲天地之宰。府萬物，會萬物歸一己。直寓六骸，假借六根。象耳目，耳目如偶人，所謂如幻也。一知之所知，知萬化爲一致。而心未嘗死者乎？死，猶喪失也。謂衆人喪失本真之心，唯聖人未喪本有，故能視萬物爲一己也。彼且擇日而登假，假，猶遐也。謂彼人且將擇日而登遐，遠升仙界，而超出塵凡也。人則從事也。言人之相從者，蓋從於形骸之外也。彼且何肯以物爲事乎？」

此篇以「德充符」爲名，首以介者王骀發揮，只在末後數語，便是實德內充，

故符於外，而人多從之，非有心要人從之也。蓋忘形骸、一心知，即佛說破分別我障也。能破分別我障，則成阿羅漢果，即得神通變化。今莊子但就人中說老子忘形釋智之功夫，即能到此境界耳。即所謂「至人忘己」也。此「寓六骸，象耳目，一知之所知」，即佛說假觀，乃即世間出生死之妙訣，正予所謂修離欲禪也。

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。此亦撰出其人名，蓋從老子「衆人昭昭，我獨若昏」，故以昏爲聖人之名。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止。」此重言

子產不能忘我，以功名自矜，故恥與介者爲伍，故止其不與同出入也。其明日，又與合堂同席而

坐，言申屠嘉自忘其介，而亦不知子產之厭己也。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出

則我止。今我將出，子可以止乎？其未耶？且子見執政而不違，回避也。子齊執政

乎？」子產見申屠嘉之不避己，故明言之。然以執政矜人，則形容子產之陋也。申徒嘉曰：「先生之

門，固有執政焉如此哉。申屠嘉鄙子產之陋，乃曰：「先生之門，固有此不能相忘之人哉？」子而說

子之執政而後人者也。言子但知有己之執政，故以人不若己者，此陋之甚也。聞之曰：「鑑明則

塵垢不止，止則不明也。久與賢人處則無過。」今子之所取大者先生也，而猶出言若是，不亦過乎？」此譏子產之不明也。蓋聞老子「自知者明」之意，笑子產不自知也。意謂子產既遊聖人之門，而猶發言如此，足見無真學問也。子產曰：「子既若是矣，子產言申屠嘉之廢人，而不能自反，而與人爭善。猶與堯爭善。計子之德，不足以自反耶？」德，猶見識也。謂申屠嘉既廢如此，而不自反求諸己，而猶且以聖自居，將與堯爭善，我計料子之知見誠愚而不自反也。子產畢竟露出本來面目。申徒嘉曰：「自狀其過，以不當亡者衆，狀者，言自知己過之分明也。謂若能自知己過，則人之過更有甚於我者，如此見恕，則以我之足不當忘者衆矣。不狀其過，以不當存者寡。此句義似不順，當去一「不」字。意謂若人不自狀其己過，則責我太過，則以我足當存者寡矣。知不可奈何，而安之若命，惟有德者能之。若知我無可奈何，而命之使然，如此知命相忘，乃有德能之耳。遊於羿之彀中，中央者，中也；然而不中者，命也。羿之善射，而人游於必中之地，不被射而死者，亦幸而免耳。以喻世人履危機，當禍而免者，亦幸耳。謂我以不幸而免者，豈非命之有在耶？人以其全足笑吾不全足者衆矣，我怫然而怒，言始也人笑我以足不全，我則怫然如怒。而適先生之所，則廢然而反。言初未聞道，故未忘人我。今自人先生之門，一聞大道，則人我之見盡廢亡矣。不知先生之洗我以善耶。言不自知其先生洗我以善也。吾與夫子游十九年矣，而

未嘗知吾兀者也。我與先生游十九年，向未知我之亡足也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎。」言我與子相知以心，即當相忘以道，不當取於形骸之間。今子乃以形骸外貌索我，不亦過乎。子產蹇然改容更貌曰：「子無乃稱。」子產聞說，則中心愧服，而謝之曰「子無乃稱」，謂再不必言也。

此章形容聖人忘功，故以子產發之。蓋實德內充，形骸可外，而安命自得，以道相忘，則了無人我之相。此學道之成效也。

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹前，既犯患若是矣。雖今來，無及矣。」無趾曰：「吾惟不知務，務，謂務學道也。而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，尊足，蓋指性而言也。吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子爲天地，安知夫子之猶若是也。」無趾自以所全者性真，而夫子猶以形骸取之。初以夫子爲聖人之大無不容，不知其猶若此之區區也。孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎？請講以所聞。」夫子聞無趾之言，知其爲有道者，故請入，願講其所聞。無趾出。孔子曰：「弟子勉之。夫無趾，兀者也，猶務學，謂務學道也。以補前行之惡，而況全德猶全體也。之人乎？」

無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未耶？彼何賓賓以學子爲？言初以孔丘爲至人，今見其未至也。如此之見識，何以賓賓恭謹以學子爲？彼且斬以諛詭幻怪之名聞，不知至人之以是爲己桎梏耶？」桎梏，乃拘手足之刑。言孔子專求務外之名聞，而不務實。彼殊不知虛名乃諛詭幻怪之具，非本有也。如桎梏之於手足，拘之而不得自在者也。老聃曰：「胡不使彼以死生爲一條，以可不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎？」可不可，謂善惡、是非也。一條，即一貫也。老子謂無趾：「何不以無死生、忘善惡之道以告之，以解其好名之桎梏乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」刑，舊注作型，乃土模也。此譏孔子乃天生成此等務名之人，安可解乎？

此章發揮聖人忘名，故以孔子爲務虛名而不尚實德之人。故取人於規規是非、善惡之間，殊不知至人超乎生死之外，而視世之浮名爲桎梏。蓋未能忘死生、一是非，故未免落於世之常情耳。聖人則不以此爲得也。

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，謂醜貌之人也。曰哀騶它。丈夫與之處者，思而不能去也；言男子與之相處，則不忍捨去。婦人見之，請於父母曰與爲人妻，寧爲夫子妾者，十數而未止也。言婦人見之，而皆願爲之妾者，不止一人也。未嘗有聞其唱者也，謂未有

所長而先見聞於人者也。常和而已矣。亦祇見隨於庸衆人而已。無君人之位以濟乎人之死，言無勢位以濟人之死。無聚祿以望人之腹，望，猶月望之望，謂飽滿也。言無位聚祿以周給於人，以飽人之腹。又以惡駭天下，既無利濟於人，且又醜貌以駭天下之人。和而不唱，言一向隨人，自無專能。知不出乎四域，言無超出世間常人之見識。且而雌雄合乎前，雌雄，猶言爭勝負也。謂凡人之是非、勝負不決者，皆取決其人。言此事常合在前。是必有異乎人者也。言貌醜而人從之者衆，必有異乎人之所爲者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。及召而觀之，果然醜貌，不見其所長。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其爲人也，及相處月數，則見其有可愛處，但未盡知耳。不至乎期年，而寡人信之，不期年，則信之深矣。國無宰，宰，即宰相，掌一國之政事。而寡人傳國焉。言以國事授之也。悶然而後應，悶然，若不悅其事也。汜而若辭。汜，謂泛然不經心，而若辭也。寡人醜乎，言見彼之不在意，故自愧醜也。卒授之國。無幾何，去寡人而行。寡人歎焉，若有亡也，言歎其去，若己有所亡失也。若無與樂是國也。察其人之意，蓋不以國爲樂也。是何人者耶？「」，謂不知是何等之人也，使我愛之如此。仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見隼子食於其死母者。少焉胸若，見死母之目不瞬也。皆棄之而走。不見己焉爾，謂

母之目不見己也。不得類焉爾。言形僵不同前者之食於母，故皆棄之而走也。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。形者，假物也。使其形者，真宰也。言竄之子母，乃天性之愛也。往日食於母，何嘗不愛。及今纔死，始則就之而食，及見目之不瞬，則知精神不在，故棄之而走。是則死生不遠，即棄之而走。是知所愛者非形骸，乃愛使其形骸之真宰也。雖物之至愚，尚知愛其天真，而況於人乎？戰而死者，其人之葬也不以娶資；娶，古訓葬，乃大將之旗也。戰而死者，以此爲送葬之儀。言已失其勇，又無其尸，似以此虛儀爲葬資，則無其本矣。刖者之屨，無爲愛之。言刖者無足跌，而屨亦無可用。皆無其本也。以娶資、刖屨爲無本之喻，意謂真可愛者在本也。爲天子之諸御，不翦爪，不穿耳；言選天子之侍御者，不翦爪，不穿耳，不欲毀其全體，將以要寵也。取妻者止於外，不得復使。言新婚之婦，必先戒不作事務，恐胼胝其手足也。形全猶足以爲爾，而況全德之人乎？言天子之御、新婚之人，不如此不足以要寵結歡。但全其形尚如此，況全德之人乎？言魯君之愛駘它，蓋忘形，愛其形之本也。有難以言語形容者，故夫子連以三事，喻其可愛之在本。今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，惟恐其不受也，言哀駘它未與魯君一語，而見信若此，且無功即授之以國，惟恐其不受，豈無謂哉？是必才全而德不形者也。」哀公曰：「何謂才全？」言才者，謂天賦良能，即所謂性真，莊子指爲真宰是也。言才全者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全。仲

尼曰：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴寒暑，是事之變、命之行也。仲尼言才全，而先言此十六事者，蓋此諸事皆戕生傷性之事變，而世人未有不被其傷損其性真者，故先言之。日夜相代乎前，此十六事，人生於世，日夜相代於前，未嘗暫免者，是皆戕生傷性之具也。而知不能規乎其始者也。言上十六事，日夜相代，而以知規規求之，不知所由來。蓋達其性真，本不涉其變。故不足以滑和，滑，音汨，謂汨溺也。和，謂本元中和之體也。言以上諸事，雖常情之變，但了其本無，故不足以汨和。不可入於靈府。靈府，所謂靈臺。言諸變不可以搖動其性也。使之和豫通，而不失於兑。和者，即中和之和，謂性真達於事變，渾然而不失其體也。豫者，安然自得而悅豫也。通者，謂達於事變而不滯也。兑者，即老子「玄牝之門」，謂虛通應物而無跡者也。言真人所以才全者，蓋保其性真而不失也。使日夜無卻，而與物爲春，卻，亦作隙，謂縫隙也。言真人之一性懸懸，日夜無隙，未嘗間斷，但於應物之際，春然和氣發現，令人煦然而化也。是接而生時於心者也。時者，謂接物應機，時行時止，與物俱化，未嘗逆也。若夫愚人，則與接爲構矣。是之謂才全。」此言真人應物，一味性德流行，無一息之間，故謂之言全。「何謂德不形？」此哀公問也。曰：「平者，水停之盛也。其可以爲法也，內保之而外不蕩也。」德者，謂性之德用也。以性德之用，難以言語形容，故以水平爲喻。蓋言水之平者，乃停之盛，謂湛淵澄靜之至，故可以取法爲準。言性體湛淵澄靜，寂然不動，則虛明明

鑑，乃內保之而外境不蕩，爲守宗保始之喻。謂性靜虛明，則可以鑑物爲用也。德之成，和之脩也。言虛明朗鑑，乃德之成。蓋從中和用功，修而後得者，非漫然也。德不形者，物不能離也。不能離者，謂與物混一而不分，故人但見其物之變，而不知性之真，故其德不易形著於外。所以人但見其貌惡，而不識其才德之全耳。觀孔子對哀公之言，發明《中庸》「和也者，天下之達道」之意，何等正大精確。哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀而憂其死，吾自以爲至通矣，言自以爲至通於道也。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身，而亡吾國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」

此章形容聖人之德，必須忘形全性，體用不二，內外一如，平等湛一，方爲全功。故才全德不形，爲聖人之極致。蓋才全，則內外不二；德不形，則物我一如。此聖人之成功，所以德充之符也。故魯君聞之，亦能忘分感化而友於聖人也。

闔跂曲跂也。支離形不全也。無脰無臂也。說衛靈公，靈公說之，而視全人，其脰脰也。肩肩。細小貌。甕甕大癭言癭如甕泉也。說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。

故德有所長，而形有所忘。言二子醜惡之狀，而使二君說之，反視爲全人之不如者，蓋愛其德，故自忘其形也。人不忘其所忘，所忘者，性也。言世人迷性真而愛形骸，故忘其性。今欲不忘。而忘其所不忘，所不忘者，形也。世人忘性而愛形，故今欲忘之。此謂誠忘。忘其所愛，而不忘其所不愛，此之謂誠忘。故聖人有所遊，聖人遊於大道之鄉，而忘其物欲。而知爲華，知者，以智巧揣摩人心，謂之知。華，妖孽也。約爲膠，以仁義結束人心，謂之約。膠，固結而不解也。德爲接，以小惠要買人心，謂之德。接，應接於人也。工爲商，以機關罔取人之利，謂之工。工，猶技巧也。商，行貨之人也。聖人不謀，惡用智？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者皆僞，以喪真淳，故聖人去之，以全天德。四者，天鬻也。謂四者淳德，乃天德也。鬻，猶售也。四德乃天售，即所謂天爵是也。天鬻也者，天食也。謂天既售我以天德，則天之所以食我也，又何取於人僞哉？既受食於天，又惡用人？言天生我性德，自有天然之受用，又何以人僞求之？有人之形，無人之情。言聖人雖居人世，其形雖似人，而絕無人情。有人之形，故羣於人；其形爲人，故羣於衆人之中。無人之情，故是非不得於身。以形寄人中，心超物外，不以物爲事，故無人世之是非。眇乎小哉，所以屬於人也；人在太虛中，乃萬物之一數耳，其最眇小者，又何足以愛之？誓乎大哉，

獨成其天。瞽者，瞽然超於物表也，言性德廣大，全此天德，故由人而入於天。

前雖以知忘形，而知尚存，未盡道妙。故此一章，以忘忘知，知忘則德自化，方能合乎自然，以全天德，其德乃充。故如二君之見二子，能不見其形，此所以爲德之符也。聖人造道之極致，至此方爲究竟耳。故以此結一篇之義。

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」借惠子之問以結者，因上文發揮天德之全者乃絕情欲，去人偶，心與天游，乃能充實其天德。故恐世人將謂絕情，則非人類矣，故假惠子以發之。故，乃故有之故，謂本來無情耶？莊子曰：「然。」莊子直然其問者，蓋約人性本來離情絕欲，故直然之。惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」惠子意謂：「世人若無其情，則非人也。」此俗人之常見也。莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」道者，性之固有，人之所當行也。人稟此性而爲人，乃道與之貌，即天與之形也。既有此性，豈非人乎？惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」此惠子全不知道理，與常人所見一般，謂既是箇人，豈得無情者乎？莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因其自然而不益生也。」惠子意謂：「必有情欲，乃可爲人。」故以「無情不得爲人」爲問。莊子以正義答之曰：「我所謂無情者，非絕無君親、父子、夫婦之情也。蓋因世人縱情肆欲以求益生，而返傷其生，故我要絕其貪欲之情耳，非是絕無人倫也。」惠子曰：「不益生，何以有

其身？」惠子又以爲：「人生必欲養其口體，乃可以有其身。」此全是常人之識見耳。莊子曰：「道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。」莊子意謂：「人既道與之貌、天與之形矣，苟無以好惡內傷其身，如此則全生養身之至道，又何庸益生爲哉？」今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。槁梧，琴也。乃惠子倚樹據琴，而暝以辯論也。莊子意謂惠子不能樂其天德，而返外其精神，而倚樹據琴，以逞辯論是非也。天選子之形，子以堅白鳴。」謂天選子之形，賦以全德。今乃捨之，而返恣堅白之論以自鳴，失之甚矣。

此篇以忘情、絕欲，以全天德，故其德乃充。前已發揮全德之妙，故結以無情非人，以盡絕情、全德之意，所以警俗勵世之意深矣。

莊子內篇註卷之四

大宗師第六

莊子著書，自謂「言有宗，事有君」，蓋言有所主，非漫談也。其篇分內外者，以其所學乃內聖外王之道，謂得此大道於心，則內爲聖人；迫不得已而應世，則外爲帝爲王，乃有體有用之學，非空言也。且內七篇乃相因之次第，其《逍遙遊》，乃明全體之聖人，所謂「大而化之之謂聖」，乃一書之宗本，立言之主意也。次《齊物論》，蓋言舉世古今之人，未明大道之原，各以己見爲是，故互相是非，首以儒、墨相排，皆未悟大道，特以所師一偏之曲學，以爲必是，固執而不化，皆迷其真宰，而妄執我見爲是，故古今舉世，未有大覺之人，卒莫能正之，此悲世之迷而不解，皆執我見之過也。次《養生主》，謂世人迷卻真宰，妄執血肉之軀爲我，人人只知爲一己之謀，所求功名

利祿，以養其形，戕賊其真宰而不悟，此舉世古今之迷，皆不知所養耳。若能養其生之主，則超然脫其物欲之害，乃可不虛生矣。果能知養生之生，則天真可復，道體可全，此得聖人之體也。次《人間世》，乃涉世之學問，謂世事不可以有心要爲，不是輕易可涉。若有心要名干譽，恃才妄作，未有不傷生戕性者。若顏子、葉公，皆不安命、不自知而強行者也。必若聖人，忘己虛心以遊世，迫不得已而應，乃免患耳。其涉世之難，委曲畢見。能涉世無患，乃聖人之大用也。次《德充符》，以明聖人忘形釋智、體用兩全，無心於世，而與道遊，乃德充之符也。其《大宗師》，總上六義，道全德備，渾然大化，忘己、忘功、忘名。其所以稱至人、神人、聖人者，必若此，乃可爲萬世之所宗而師之者，故稱之曰「大宗師」，是爲全體之大聖。意謂內聖之學，必至此爲極則，所謂得其體也。若迫不得已而應世，則可爲聖帝明王矣。故次以《應帝王》，以終內篇之意。至若外篇，皆蔓衍發揮內篇之意耳。

知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天、知人之知，乃指真知，謂妙悟也。天，乃天然大道，

即萬物之所宗者。所爲，謂天地萬物，乃大道全體之變，故曰「天之所爲」。蓋天然無爲，而曲成萬物，非有心也。人之所爲，謂人稟大道，乃萬物之一數，特最靈者。以賦大道之全體，而爲人之性，以主其形，即所謂真宰者。故人之見聞知覺，皆真宰以主之。日用頭頭，無非大道之妙用，是知人即天也。苟知天人合德，乃知之至也。知天之所爲者，天而生也；知大道在人稟而有生者也。知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。所知者，在人日用見聞覺知之知也。所不知，謂妙性本有，人迷不覺，故日用而不知。由其不知本有，故但知貪欲以養形，而不知釋智遺形以養性。故舉世昏迷於物欲，戕生傷性，不能盡性全生，以終其天年。人若苟能於日用之間，去貪離欲，即境明心，迴光返照，以復其性，是以其知之所知，養其知之所不知。如此妙悟，乃知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。「雖然，有患」者，意謂我說以所知養所不知，此還有病在。何也？以世人一向妄知，皆恃其妄知，強不知以爲知，未悟以爲悟，妄爲肆志，則返傷其性。必待真悟真知，然後爲恰當。第恐所待而悟者，未必真悟，則恃爲已悟，則未可定也。必若真真悟透，天人合德，本來無二，乃可爲真知。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。意謂我說以人養天，不是離人日用之外別有妙道。蓋天即人也，人即天也。直在悟得本來無二，原無欠缺。真知天人一體，方稱爲真人矣。

此一節，乃一篇立言之主意，以一「知」字爲眼目。古人所云：「知之一字，

衆妙之門；知之一字，衆禍之門。」蓋妙悟後，方是真知；有真知者，乃稱真人，即可宗而師之也。然知天知人，即衆妙之門也。「雖然，有患」，即「知之一字，衆禍之門」也，謂強不知以爲知，恃強知而妄作，則返以知爲害矣。此舉世聰明之通病也。

何謂真人？此下喚起真人，以示真人之所養者深，迥與常人不同也。古之真人，不逆寡，寡，謂薄德無智之愚人。不逆者，不拒也。不雄成，雄，自恃也。成，謂己爲全德也。不恃己德以傲世也。不讐士。讐，即謀。士，即事。謂無心於事，虛己以遊，全不以事干懷也。若然者，真人如此處世。過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道也。言真人無心以遊世，此全無得失利害之心。以情不附物，故水火不能傷。此則遺物全性，是知則能登遐於道也。若此，真人即世忘世之如此。古之真人，其寢不夢，夢發於妄想，以真人情不附物，則妄想不生，故寢無夢。其覺無憂，真人虛懷遊世，了無得失之心，故覺無憂。其食不甘，以道自娛，故不甘於味。其息深深。深者，縣縣之意。息麤而淺，則心浮動。真人心泰定而不爲物動，故其息深深。真人之息以踵，此釋上「深深」之意。踵者，腳跟也。以喻息之所自發處，深不可測，故心定而

不亂。衆人之息以喉。衆人之息在喉，則羸淺之至，故心浮而妄動，所以日用心馳於物，而不知返。屈服者，其嗑言若哇。心浮則言躁，言不由中，則易屈服。嗑者，咽喉也。哇，吐也。以淺羸之言，自咽而吐，無根之言也。其嗜欲深者，其天機淺。言世人羸淺如此者，乃嗜欲之深，汨昏真性，全不知有天然妙性，皆墮妄知，無真知也。

此一節，言真人妙悟自性，是爲真知者，故所養迥與世不同。而以衆人觀之，則自別矣。前云「有患」，正恐未悟而恃妄知爲得者，害之甚也。故此雙明之。

古之真人，不知悅生，不知惡死。前略言真人處世，忘利害。此則言真人不但忘利害，而且超死生。以與大道冥一，悟其生本不生，故生而不悅；悟其死本不死，故不惡其死。其出不訢，其人不距。出人，即生死二字，老子云「出生入死」。由不悅生，故不貪生。訢，猶貪也。不惡死，故不距。距，謂介而不肯人也。邴然而往，邴然而來而已矣。邴然，乃鶴沖舉刷羽之聲也。言真人無心遊世，邴然沖舉，出人死生，如遊太虛，了無罣礙。故云如此而已矣。不忘其所始，不求其所終。以悟其生本不生，故不忘其所始；以生與道遊，不見有世可出，混萬物而爲一，故不求所終。受而喜之，忘而

復之。衆人以生爲累，故患而不喜。真人載道而生，故受形而喜。雖處人世，心不違道，相忘於世，故念而復。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。心與道遊，故不捐道。捐，棄也。人即是天，不假造作修爲，故不以人助天。如此乃謂之真人。

此一節，言真人遊世，不但忘利害，而且忘死生。故雖身寄人間，心超物表。意非真知妙悟，未易至此，欲人知其所養也。

若然者，其心志，其容寂，其顙頰。若然者，言真人如此遊世，其容貌與衆不同。其心志，《筆乘》作忘，言無心於世也。其容寂，言容貌寂然，乃內湛而外定也。其顙頰，頰，寬裕也，謂其貌廣大寬容，不拘拘之狀也。此老子云「孔德之容，唯道是從」也。淒然似秋，言其面嚴冷，若秋氣之肅也。暖然似春，言近之，則其中溫然暖然，令人可親可愛也。喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。言

無心於喜怒，但隨物所感，或喜或怒，了無一定於中，故曰「通乎四時，與物有宜」，而人不知無喜怒也，故曰「莫知其極」。故聖人之用兵也，亡國而不失人心。利澤施乎萬世，不爲愛人。言聖人無心御世，與天地合德。假而用兵，即亡人之國，而不失人心，本無殺伐之心也。縱恩施萬世，原非有意愛人也。所謂天生、天殺之意也。故樂通物，非聖人也；有心要通於物，非自然矣。有親，非仁也；大仁不仁。親者，有心私愛，非大仁也。故曰「賊莫大乎德有心」。天時，非賢也；揣度時勢，非

任命也。利害不通，非君子也；明哲保身，乃稱君子。不通利害，率意狂爲，非君子也。行名失己，非士也；僞行虛名而無實，則非士矣。亡身不真，非役人也。亡己爲人，則人皆聽役，若執己殉名，則見役於物，非役人者也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。此數子者，皆知之不真，徇名喪實，去聖遠矣。

此一節，槩言所知不真，不能忘己、忘名，有心要譽，殉名喪實，皆非真知之聖也。下又言真人真知之不同。

古之真人，此下一節，明真人游世之狀。其狀義無可不可。而不朋。中心和而不流。若不足虛之至也。而不承，若一物無所受。與乎與世容與。其觚而不堅也，觚者，方也。雖介然不羣，而非堅執不化者。張乎施爲也。其虛而不華也；雖見施爲，而中心空空，不以華美爲尚。邴邴乎邴，喜貌。其似喜乎，雖喜而無心於喜也。崔乎言折節謙下也。其不得已乎，雖謙下以接人，其實以不得已而泛應也。濇乎濇，如水之湛濇也。進我色也，謂中心湛濇，而和氣日見於顏面之間。與乎與之相處。止我德也，人與相處而不忍去。厲乎其似世乎，厲，謂嚴整而不可犯，亦似世之莊重也。警

乎其未可制也，譬，謂警然禮法之外，似不可以禮法拘制也。連乎其似好閉也，連者，收攝檢束之意，雖收攝檢束，但似好閉，其實無所閉藏也。悛乎忘其言也。悛，俯下之意，謂對人謙下，若忘其言者。以刑爲體，刑者，不留其私，謂中心一私不留，以爲其體。以禮爲翼，雖忘禮法，猶假禮以輔翼，可行於世。以知爲時，真知時之可否，以行止也。以德爲循，言以德但爲循順機宜也。以刑爲體者，綽乎其殺也；綽者，有餘之義，謂殺盡私欲，一私不留而尤損之也。以禮爲翼者，所以行世也；言既遊世，不可出於禮法之外也。以知爲時者，不得已於事也；言迫不得已而後應也。以德爲循者，言其與有足者至於丘也。丘，高處也。言循順機宜，接引愚蒙，令有識者皆可上進於道，故喻如有足者，皆可引進於高處也。此四句，釋上刑、禮、知、德四句。而人真以爲勤行者也。老子云「用之不勤」，勤，勞也。言真人遊行於世，無心而遊，雖行而不勞也。

此一節，形容真人虚心遊世之狀貌，如此之妙。言雖超世，而未嘗越世；雖同人，而不羣於人。此真知之實也。

故其好之也一，其弗好之也一。故者，由上遊世之工夫純一，故得天人合德也。好之者，天也。弗好者，人也。今皆一矣，是謂之天人合德。其一也一，其不一也一。其一，謂天人合一，謂天與人合

一而歸於道，則萬物雜然而不一者，盡皆渾然會歸於道也。其一與天爲徒，既人合其天，則人天一，則人可與天爲徒也。其不一與人爲徒，謂天人原本不一也，今人既合天，而未免遊於人世，則以天而遊，故與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂真人。若超然絕俗，則是以天勝人；若逐物亡性，則是以人勝天。今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此方是真人。

此一節，總結前知天、知人，工夫做到渾然一體，天人一際，然後任其天真，則在天而天，在人而人，天地同根，萬物一體。故天與人，兩不相勝。必如此真知妙悟，渾化之極，乃可名爲真人。此豈可強知妄見而可比擬哉？此真人真學之全功，故下章從「死生，命也」起，至「藏舟」章末，皆極口勉人學道，要做真實工夫。

死生，命也；此下教人做了死生之工夫。命，謂自然而不可免者。其有夜旦之常，天也。人有死生，如時之夜旦，不可免者。且陰陽有夜旦，太虛恒一而無昏曉。喻人形雖有生死，而真性常然不變，如太虛之無變，故曰天也。人之有所不得與，去聲。皆物之情也。謂真性在人，天然自具，一毫人力不能與其間。此人人同有之真體，所謂真宰、天君是也。此須養而後知。彼特以天爲父，言人人皆稟真性而有形，天然自足，故曰「以天爲父」。而身猶愛之，而況其卓乎？言此血肉之假身，賴世之父而有

生，且養身全孝以尊父，況天君載我之形，卓然不屬形骸者，豈不知有所養而尊之乎？人特以有君爲愈乎己，而身猶死之，而況其真乎？且以世人知有君，欲盡忠者，而以身死之，況真君宰我之形，而不能忘形以事之、忠之，可謂不智之甚矣。此言激切之至，人讀此而不悟，非夫也。

此言真性在我，而不屬生死者，乃真常之性也。而人迷之而不悟，嗜欲傷之，而不知所養，豈非至愚也哉？

泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。老子云：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。」此取魚失水，如失道德而後仁義。且以仁義相尚，正似相濡以濕沫，不若相忘於江湖。以喻必忘仁義，而可遊於大道之鄉也。與其譽堯而非桀也，不若兩忘而化其道。無譽無非，則善惡兩忘，而與道爲一，乃真知之盛也。夫大塊天地也。載我以形，勞我以生，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，勞佚死生，皆自然而不可卻者，命也。此所謂人也，苟知命之所係，即道之在，是知由人而即天也。若知天與人本無二致，則渾然合道，而不以人害天，虛心遊世，以終其天年，生不忘道。故云「善吾生者，乃所以善吾死」，此其天人合德，死生無變，任造物之自然，此知之至也。

此言世人不知大道，而以仁義爲至，故以仁愛親，以死事君。此雖善不善，

故如泉涸，而魚以濕沫相啣濡也。若能渾然悟其大道，則萬物一體，善惡兩忘，故如魚之相忘於江湖。如此乃可謂知天、知人，天人合德，而能超乎生死之外。故在生在死，無不善之者也。

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者，負之而走，昧者不知也。藏天真於有形，如藏舟於壑，藏有形於天地，如藏山於澤。謂之固矣，此常人以此爲定見也。然造化密移，雖天地亦爲之變，而常人不覺，如有力者負之而趨，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯，形與天地雖小大有宜，皆不免於變。若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恒物之大情也。若知此身與天地萬物，皆與道爲一，渾然大化而不分，是藏無形於無形。如此則無遯，則如藏天下於天下，而不得所遯矣。此天地萬物之實際也，故曰「恒物之大情」。特犯人之形，而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？言大造化物，千變萬化，而人特萬物之一數耳。而人不知，特以得人身爲喜。如此則萬物皆有可喜者，其樂可勝計耶？故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善天善老，善始善終，人猶效之，言聖人心與道遊，則超然生死，乃物所不得遯，如此則物物無非道之所在。故天壽、始終，無所不善者，而人猶效之。又況萬物之所係，而一化之所待乎？言大道之原，乃萬物之根宗，故云「所係」，萬物非此而不能融貫而爲一，故云「一化之所待」，此實天地萬物

之大宗。聖人之所宗而師之者此也，可不悟乎。

此發明大道無形，而爲天地萬物之根本。人人稟此無形之大道而有生，是爲真宰。若悟此大道，則看破天地萬物，身心世界消融混合，而爲一體。若悟徹此理，則稱之曰「大宗師」，是所謂「大而化之謂聖」者也。至此則無己、無功、無名，逍遙於萬物之上，超脫於生死之途。以世人槩不知此大道之妙，而以小知小見之自是，不得逍遙，各執己是，互相是非，故喪其有生之主，而要求名利於世間，故德不充符。是則前五篇所發揮者未曾說破，故此篇首乃立知天知人，有真知方爲真人，直說到此，方指出一箇大宗師，正是老、莊立教之所宗者如此而已。故此後重新單提起一「道」字來發揮，足見立言前後一貫，言雖蔓衍，而意有所宗，於此可見矣。

夫道上文說了大宗師狀貌，結了前義。言大宗師之所宗者大道，上云「萬物所係，一化所持」者何，乃大道也。故此下發揮大道之妙，以明「萬物所係，一化所持」之義。立意皆從老子「天得一以清」等來。有情有信，此言大道之體用也。《齊物》云「可形己信」，有情無形，正指此也。此從老子「窈窈冥冥」，其中有

精，其精甚真，其中有信」。此言「有情」，謂雖虛而有實體。不失其用曰信。無爲無形，湛然常寂，故無爲；超乎名相，故無形。可傳而不可受，可得而不可見，以心印心，故可傳可得；妙契忘言，故無受無見。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；變化不測，爲天地萬物之主。在太極之先而不爲高，伏羲畫卦，始於太極。推之向上，更有事在。故不以爲高。在六極之下而不爲深，包天地，容六合，故不爲深。先天地生而不爲久，以固存，故不爲久。長於上古而不爲老，萬化密移，而此道湛然，故不老。狝韋古帝王名。得之，以挈天地；參贊化育，整理世界。伏羲軒黃也。得之，以襲氣母；襲，取也。氣母，生物之本也。襲氣母，即老子「求食於母」。維斗北斗，天之樞也。得之，終古不忒；忒，差也。北斗，天樞，居所不動，故不差忒。日月得之，終古不息；運行而不已，周行而不殆。堪坏崑崙之神，人面獸形。得之，以襲崑崙；此襲，猶承襲，言主持崑崙。馮夷河伯也。得之，以遊大川；肩吾山神也。得之，以處太山；黃帝軒轅也。得之，以遊雲天；乘龍飛昇上僊也。顓頊五帝之一。得之，以處玄宮；禺强北海之神。《山海經》云：「玄渚有神，人面鳥形，珥兩青蛇，踐兩蛇，名曰禺强。」得之，立乎北極；北海之極。西王母瑤池仙長也。得之，坐乎

少廣。王母所居之宮也。莫知其始，莫知其終。此二句總結上文。列聖神人主持天地日月星辰，皆恃大道，故莫知其始終。此直從老子「天得一以清」一章中變化如許說話。彭祖姓錢，古長壽之人。得之，上及有虞，下及五伯；世傳彭祖壽八百歲，故上自有虞，下及五伯。傳說商之賢相。得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。傳說一星，在尾上。言其乘東維、騎箕尾之間也。

此明大宗師者，所宗者大道也。以大道乃天地、萬物、神人之主。今人人稟此大道而有生，處此形骸之中，爲生之主者，所謂天然之性。以形假而性真，故稱之曰「真宰」。而人悟此大道，徹見性真，則能外形骸，直於天地造化同流，混融而爲一體，而爲世間人物之同宗者，故曰「大宗師」者，此也。此大宗師，即《逍遙》所稱神人、聖人、至人。所言「有情有信」，即《齊物》之「真宰」及《養生篇》「生之主」。若不悟此而涉人世，必有形骸之大患。顏子心齊，教其悟之之方。既悟性真，則形骸可外。故《德充符》前，一往皆敷演其古今迷悟之狀，到此方分明說破。一路說來，方才吐露。所以云

「言有宗，事有君」，正此意也。此上已發揮大道，明白了然，但未說進道工夫。故此下乃說入道真實工夫。

南伯子葵問於女偶，此人名皆重言也。撰出箇人來，設爲問答，不必求其實也。曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」問其年老大而色若嬰兒，借以發起。必有所養，將以發啟工夫也。曰：「吾聞道矣。」此即要引人學道也。南伯子葵曰：「道可得學耶？」此因聞說聞道，則驚詫其言，謂道豈可學之耶？曰：「惡，惡可。」二字皆平聲，驚歎之意。上惡字，歎其道難言，下惡字，歎其道不是容易可學，要是其人乃可。子非其人也。言道非容易可學，況子非學道之人。何以見得。夫卜梁倚有聖人之才，才謂天賦之根器，猶俗云天資也。而無聖人之道；言有美質而無進道志向。我有聖人之道，而無聖人之才。言我有聖人之道，而無美質，故多費苦工夫。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎？言我欲教卜梁倚以大道，其亦可教，但無志向。論才，亦庶幾可成，第不知可能造就而爲聖人乎？不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。言學道之人才德雙美者，固是難得。有此全質，則學之亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；天下疏而遠，故三日而可外。此言教之一次也。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；物漸近於身，故七日而忘。已外物矣，

吾又守之，九日而後能外生；生則切於己者，故九日之功乃外。已外生矣，而後能朝徹；朝，平旦也。徹，朗徹也。謂已外生，則忽然朗悟，如睡夢覺，故曰「朝徹」。朝徹而後能見獨；獨，謂悟一真之性，不屬形骸，故曰「見獨」。見獨而後能無古今；謂悟一真之性，超乎天地，故不屬古今。無古今，而後能入於不死不生。謂了悟性真，超乎天地，量絕古今，則見本來不死不生。殺生者不死，生者，有形之累也。既悟性真，則形骸已外，物累全消，故曰「殺生」，而一性獨存，故曰「不死」。生生者不生。形化性全，則與道冥一，而能造化羣生，而一真湛然，故曰「生生者不生」。其爲物，物，指不死不生之道體也。無不將也，謂此道體千變萬化，化化無窮，故無不將也。將者，以也。無不迎也，在乎人者，日用頭頭，左右逢元，故曰「無不迎也」。無不毀也，謂此道體陶鎔萬化，挫銳解紛，故曰「無不毀」。無不成也。觸處現成，不假安排。其名爲撝寧。撝者，塵勞雜亂，困橫拂鬱，撝動其心曰撝。言學道之人，全從逆順境界中做出，只到一切境界不動其心，寧定湛然，故曰撝寧。撝寧也者，撝而後成者也。」此釋「撝寧」之意，謂從刻苦境界中做出，故曰「撝而後成者也」。

此前論大道，雖是可宗可師，猶漫言無要。此一節方指出學道之方。意謂此道雖是人人本有，既無生知之聖，必要學而後成。今要學者，須要根器全美，

方堪授受。授受之際，又非草率，須要耳提面命，守而教之。其教之之方，又不可速成，須有漸次而入，故使漸漸開悟。其三日外天下，七日外物，九日外生死，而後見獨、朝徹。此悟之之效也。既悟此道，則一切處，日用頭頭，觸處現成，縱橫無礙。雖在塵勞之中，其心泰定常寧，天君泰然，湛然不動。工夫到此，名曰櫻寧。何謂櫻寧？蓋從雜亂境緣中做出，故曰「櫻而後成者也」。觀此老言雖蔓衍，其所造道工夫，皆從刻苦中做來，非苟然也。今人讀其言者，豈可槩以文字視之哉？

上言人道工夫，下言聞道，蓋亦從文字中悟來，故以重言發之。

南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之？」此問聞道之原。曰女巖答：「聞諸副墨之子，副墨，文字也。

言始從文中來。副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦，言包洛而誦習也。意謂誦習文字，久而自得也。洛

誦之孫聞之瞻明，瞻明，言見有明處，乃因文字有悟處也。瞻明聞之聶許，聶許，謂從耳聞，聲

人心通，而心自許也。聶許聞之需役，需，待也。役，使也。言心雖有悟，必待驗之行事之間，一切處

現前不昧，與道相應，然後造妙也。需役聞之於謳，於謳，涵泳吟咏之意。於謳聞之玄冥，由涵泳

謳吟，而有冥會於心，乃造道之極也。玄冥聞之參寥，參寥者，空廓廣大、虛無之境。謂道之實際也。參寥聞之疑始。」言人於無始，乃歸極於此，學道之成也。

此一節，言聖人得此大道，不無所聞。蓋從文字語言中，有所發明，以至動用周旋、謳吟咳唾之間，以合於玄冥，參於寥廓，以極於無始，至不可知之地。必如此深造實證而後已，如此，殆非口耳而可得也，是乃可稱大宗師。前來發明大道可宗，悟此大道者可稱宗師，但未見其果有其人否耶？恐世人不信，將謂虛談。故向下撰出子祀等，乃實是得道之人，以作證據。

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語，曰：「孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；尾也。孰知死生存亡爲一體者，吾與之友矣。」意謂從無形而適有形，而人之此身，皆道之所化。故以無爲首者，從無有生也。脊者，身也；尻者，尾也，謂生之終也。言誰能知此無生之生者，則可相與爲友矣。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。言心同道合，故爲友也。俄而子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉，夫造物者以予爲此拘拘也。此子輿自歎：「造物有力，壯哉，能使我於大化之中，將以予爲此拘拘之形也。」曲僂發背，此下子輿言其病狀，謂形已佝僂殘廢，且

又癰瘡。上有五管，言形佝僂，則五臟之管向上也。頤隱於齊，言形曲，則兩頤限隱於齊下也。肩高於頂，頤限則兩肩聳高於頂。句贅指天，句贅，頂髻也。言頤隱而項縮，故髻指天也。陰陽之氣有沴。」沴，陵亂，言不和也。言雖從大化受形，以陰陽之氣陵亂不和，故使我形骸如此之殘廢不堪也。其心閒而無事。言以形廢，而心轉無事。此足見其能以道自適，不以形爲累也。跼而鑑於井，跼，扶曳也。謂恐自知不明，又鑑於井，則視身如影矣。曰：「嗟乎，夫造物者又將以予爲此拘拘也。」因鑑於井，自見其狀，乃歎曰：「夫造物者既拘拘爲我此形矣，又復使我如此殘廢之惡狀耶？」子祀曰：「女惡之乎？」子祀因見子與之歎，乃問之曰：「子惡此形耶？」曰：「亡，予何惡。亡，絕也。子與意謂：『我心不但絕然無惡，而方與之俱化也。』」浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假，造化也。言從無形造化之中，漸漸而適於有形，即化予之左臂以爲雞，予因之而求時夜。時夜，言雞報曉也。浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴞炙；若化予之右臂爲彈，予即因之而求鴞炙。言以彈擊鴞，以充炙也。浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉？此言有道之士，既視此身如癰瘡而不足觀，且又視之如影而不可執，是則不但無累，而且與之俱化。故又能借假修真，因此而求有實用。是則此身雖爲異物，若能化之，則形神俱妙。真人乘此，以遊人世，豈

更駕哉？且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也。言真人忘形適真，形神俱妙，不以得失干心，安時處順，無往而不自得，故哀樂不能入。如此，是古之所謂懸解者也。言生累如倒懸，超乎死生，則倒懸解矣。故云懸解。而不能自解者，物有以結之。人人本皆如此無累，超然懸解，而人不能解之者，乃自我以結之也。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？」言人任造化而遷，故人不能勝天。既不能勝，則任之而已，又何惡焉？

此一節，言真人真知，形本無形，今既適有形，則爲生累。故真人視之如癰瘡而不可愛，如影而不可執。如此則但任造化之所適，了無得失之心。故死生無變於己，所以安時處順，哀樂不入。此所謂懸解者也。如此看來，人人本來天然解脫，但人自苦於形累，而卒莫能自解者，非天之過，乃人自結之耳。且夫天人之際，本來人不勝天，吾於此看破久矣，雖有此假形，吾有真用，又何惡焉。此其所以爲真人，是可宗而師之者也。

俄而子來有疾，喘喘焉將死。上言四人爲友，而子輿之妙已知之矣。今又發子來二人之妙。喘，氣喘急而將絕也。其妻子環而泣之，子犁往問之，曰：「叱避，無怛化。」叱避，言呵斥其妻

子，使避之也。恒，猶驚也。此言真人與造化遊，非婦人小子所知，故叱使無驚之也。倚其戶與之語曰：「偉哉造化，又將奚以汝爲？將奚以汝適？言不知造化又將汝作何物也。以汝爲鼠肝乎？鼠肝極細。以汝爲蟲臂乎？」蟲臂不堅。子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅止也。於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍違戾也。矣，彼指造物。何罪焉？」言造物亦非有心要死我也，故曰「何罪」。夫大塊天地也。載我以形，勞我以生，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，我任造化而遊，是爲善生。既任化而生，則不貪生，故謂善生。然死亦從化，是爲善死，吾又何擇焉。夫大冶鑄金，金踴躍曰：「我且必爲鏐瑯。」神劍名。大冶必以爲不祥之金。今一犯偶然觸之曰一犯。人之形，言在萬化之中，偶然觸犯而爲人之形。而曰：「人耳，人耳。」夫造物者必以爲不祥之人。言萬物不可勝數，而自獨以人爲善，是不知造化者，乃不祥之人也。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉？言天地萬物，俱在造化鈞陶之中，何物而非載道成形，何往而非道之所在，如此又何往而不可哉？成然寐，遽然覺。」言死生夢覺，故死但如寐，生如覺，夜旦夢覺而已，又何必取捨欣厭哉？

此一節，言真人所得，殊非婦人小子之所知，故子犁叱避，以形容其必有真知，然後爲真人。必若子來之順化而遊，死生無變，無生可戀，無死可拒。要學人必造到如此超然獨得之妙，純一無疵，方爲學問能事之究竟處，是可稱爲大宗師矣。

上言真人能順死生，不知從何致此，故下以子桑戶三人發明，乃方外了道之人所能，此段學問非方內曲士所知。

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，無相與，言大道無形之鄉。相爲於無相爲，言大道寂莫無爲之境。孰能登天遊霧，撓挑無極，言超然世外，游於萬物之表。相忘以生，雖生而不見其有生。無所終窮？」言心與道游於無始無終，即此便見真人游世之若此。三人相視而笑，莫逆於心，言道合心同，忘形相與。遂相與友。唯真人乃知真人，故三人爲友。莫然有間，居頃之間。而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。夫子使子貢往弔，以待葬事，將盡禮也。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎，嗟來桑戶乎。而汝也。已反其真，而我猶爲人猗。」猗者，歎辭也。言汝幸已返其真，而我尚且爲人，可

歎也。子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」子貢執禮，言臨尸當哭，不當歌也。二人相視而笑曰：「是子貢。惡知禮意？」言禮之意，重在返本。謂子貢不知此也。子貢返，以告孔子曰：「彼何人者耶？修行無有，言不檢於禮，不能飾行，故曰『修行無有』。而外其形骸，不以死生爲事。臨尸而歌，顏色不變，全無哀戚之容。無以命之，命，名也，不知喚他作何等人物。彼何人者耶？」言畢竟是何等人耶？孔子曰：「彼遊方之外者也，言彼超脫凡情，遊於世外者也。而丘，遊方之內者也。言未能超脫世網，故云遊方內。外內不相及，言彼方外之人，以世俗之禮加之，則非所宜。言不當弔也。而丘使女往弔之，丘則陋矣。言我本不當使女往弔，此誠我之鄙陋見也。彼方且與造物者爲人，與者，猶助也。言造物本無形，彼以爲人之形，乃助造物之生意耳。而遊乎天地之一氣。言彼雖處人世，其實心遊乎未有天地已前，與大道混茫而爲一也。彼以生爲附贅懸疣，贅疣，乃山中之人項上之癭瘤，以喻形乃道之贅疣餘物也。以死爲決疣潰癰，彼視身如贅疣、爲癰疽，以爲生之大患。今幸而死，則如疣癰之決潰，方爲大快活事，又何以死爲哀耶？夫若然者，又惡知死生先後之所在。言彼以生爲大患，以脫形骸爲輕舉，返乎本來不生不死之鄉，又何知有死生先後之所在耶？假於異物，以性真而借四大以成形，如假託異物，元非己有也。託於同體，言心與道

遊，故云「托於同體」。忘其肝膽，言以生爲寄，故不見有形骸，故曰「忘其肝膽」。遺其耳目，言雖遊人世，如不聞見，故云「遺其耳目」。返復終始，不知端倪，言真人遊於大化之中，返復往來，無所窮極，又安知以生爲始，以死爲終乎？茫然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。彼又惡能憤憤然爲世俗之禮，以觀示也。衆人之耳目哉？「言真人處世如寄，以形骸爲大患，故忘形釋智，超然物表，遊遊於塵垢之外，逍遙於無爲寂寞之鄉，又何能憤憤然以世俗之禮，以示衆人之耳目哉？借重孔子此言，乃明方內夫子亦未嘗不知有方外之學也。」

此一節，言方外真人之學，逍遙物外自得之妙，非世俗耳目之所及。故托孔子、子貢發揮，將以破迂儒執禮法之曲見，以解憤憤之執情，亦將使其自得超然之境。斯正此老著書之本意也。

子貢曰：「然則夫子何方之依？」子貢因問夫子說方外真人之道如此，故問夫子自處何方之依。孔子曰：「丘，天之戮民也。」此夫子自謙，言己未免生累。蓋懸之未解，乃天之戮民。言未能忘桎梏也。雖然，吾與女共之。」夫子言：「雖然我未超脫，與汝均之，今且與汝共遊於方外。」子貢曰：「敢問其方？」問遠舉超脫之方。孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。人之以道爲命，如魚之以水爲命。相造乎水者，穿池而養給，言養魚尚勞功用。相造乎道者，無事而生定。言人造乎道。」

甚易，放下便是。故云「無事而生定」。故曰：「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」穿池而養魚，尚難忘，不若放之江湖，則自然忘矣。如人能造乎大道，浩然大均，則無不忘矣。子貢曰：「敢問畸人？」子貢意謂：「方外之人，乃獨行之君子，敢問畸人。」畸，獨也。謂不知獨行之人，比方外何如。「畸人者，畸於人而侔於天。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。但彼畸於人，而侔合乎天。若世之獨行君子，矜矜自持，不能逍遙自在者，是乃天之小人，則爲人中之君子，人中之君子，則爲天之小人，第未能與天爲一耳。

此一節，言孔子方內之聖人，亦能引進於方外之學。意謂世之拘拘者，亦可與造乎大道。故以子貢之才智，尚去道遠甚，況其他乎？

下明方外之道，方內亦有能行者，第俗人不識耳。故借顏子發明，孔子以開其迷意。若顏子之好學，誠可以深造而自得也。

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，無心於哭。中心不感，全無哀意。居喪不哀。無是三者，以善喪蓋魯國，以善居喪之名，以蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？名不副實。回壹怪之。」壹，謂一常怪之。仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，言能極盡喪禮也。進於知矣。言世人但知世俗之禮，而不知天。今孟孫氏乃盡於知天，故人之返本，乃禮之實也。唯簡之而不

得，夫已有所簡矣。言孟孫知其本無生死，又何假以哀爲禮哉？但世人常情，必以哀爲禮，故欲簡之而不得，故人哭亦哭，乃不得已而從俗之情耳。今哀而不感，則已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死。言孟孫子悟不生不死之道。不知就先，不知就後。言以了悟不生不死，故雖生而如無生，故云「不就先」，雖死而知本不死，故不就後，坦然大化之中。若化爲物，言孟孫自視其形，在大化之中，若忽焉化爲一物耳。以待其所不知之化已乎。言不知其所以生，故今雖處形骸，但待其所不知之大化，聽其盡之而已乎，豈有情識哉？且方將化，惡知不化哉？言方將化，惡知有不化者存焉？方將不化，惡知已化哉？言世人但知固守其形，將謂不化。彼惡知造化密移，而念念已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪？言化而不化，乃死生一貫，唯大覺方知。且吾與汝皆在夢中，而未覺者也。且彼有駭形而無損心，到此方言，孟孫之母雖死，而不死者存，但形死耳。故曰「有駭形」，如豚子之視死母而走也。若其天真之性，湛然不遷，所謂「死而不亡」，故曰「無損心」。有旦宅而無情死。言其生如旦，其形如宅。謂假形雖化，而真宰長存。故曰「有旦宅而無情死」。情，實也。孟孫氏特覺，死而不死之理，孟孫特悟於此。人哭亦哭，是自其所以乃。孟孫已知其母不死，但以世情不得不哭，故其所以乃如此哭而不哀切也。且也相與吾之耳矣。言既知死而不死，則視已死之孟母即未死之孟孫，

故相較之，乃吾之耳。相與，謂一體而視也。庸詎知吾所謂吾之乎？言死生一條之理，若吾之言此，豈常人所能知之乎？下以夢喻吾之意。

且汝夢爲鳥而厲乎天，厲，猶戾也。夢爲魚而沒於淵。言吾之意，汝未及信。我且問汝：且汝夢爲鳥，則飛戾於天，夢爲魚，則沒於淵。然夢中之魚、鳥，

即不夢之顏回，是乃吾之之意也。

不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？言汝方今對我言者，

乃不夢之顏回耶，乃夢中之魚、鳥耶？若言是顏回，則汝已化爲魚、鳥矣，若言是魚鳥，不妨現是不化之顏回。汝試自看，死生一條之理，固如是耳。此數語極奇，最難理會。

造適不及笑，適者，稱意之極，則

笑亦不及。

獻笑不及排。如人談諧獻笑，至發笑處，則安排不及。言死生一貫之理，必須頓悟，乃自知

之，非言可及也。

安排而去化，乃人於寥天一。」寥天一，乃大道寥廓冥一之天。此由初心造道功

夫，故如安排，及夫純一，到大化之境，自然頓悟，不假作爲，而自證人也。

此一節，言方外之學，方內亦有能之者，第在世俗之中，常情所不識，必有真人，乃能知之。故借重顏子與聖人開覺之。此段最是惺悟世人真切處。

上言了無生死，乃造道之極，要在頓悟。下言世人必欲學道，須將仁義、恭矜、智能夙習之事，一切屏絕，乃可入道。

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」何以教汝。意而子曰：「堯謂我：汝必躬服行

也。仁義而明言是非。」許由曰：「而奚來爲軹？奚，何。軹，助語辭。言又何爲來耶？意謂汝已被堯教壞了也。夫堯既黥拔其鬚，則毀其面貌。汝以仁義，言以仁義僞行壞了本來面目。而剗割其鼻也。汝以是非矣。汝將何以遊夫遙蕩逍遙之境。恣睢縱橫也。轉徙變化。之途乎？」言汝已被堯以仁義是非壞了汝本來面目，而拘於仁義是非之場，又何能遊於逍遙大道之鄉乎？意而子曰：「雖然，吾願遊其藩。」言雖不能入大道之奧，亦願遊其藩籬。許由曰：「不然。夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。」言汝心既盲瞽，難以與大道也。意而子曰：「夫無莊古之美貌者。之失其美，據梁古之有力者。之失其力，黃帝之亡其知言至人之善教，能使人失其平昔之所自有。皆在鑪錘之間耳。言上三人頓失其固有，是在夫子之陶鑄之中耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而補我剗，使我乘成以隨先生耶？」言我今日幸得見先生，豈非造物者補我之缺失，乘其渾全之大道，以隨先生耶？許由曰：「噫，未可知也。言汝雖有志，未知何如也。我爲汝言其大略。不敢盡其底蘊，試爲汝言其大略。吾師乎，吾師乎。吾師乃大宗師也，非堯可比。壅萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，言堯諄諄以仁義爲仁義，以愛養萬物以爲功。吾大宗師則壅粉萬物而不以爲義，縱澤及萬世而不以爲仁。以大仁不仁，大義不義，即老子「生而不

此一節，言欲學大道，必須屏絕有心要爲仁義、恭矜、智能之事，方可超玄人妙，而逍遙乎大道之鄉。蓋仁義、智能，乃功名之資，世俗之所尚，實爲大道之障礙故耳。

卷之四 大宗師第六

忘，則形神俱化，化則無己，則物無非己。故不常執我爲我也。而汝也。果實也。其賢乎，言汝功夫到此，實過於我多矣。丘也請從而後也。」夫子自以爲不若，亦願爲此也。

此一節，言方內曲學之士，果能自損兼忘，而與道大通，雖聖智亦嘗讓之。意謂此等功夫，非智巧可入也。故前以子貢之不知，今以顏子乃可入也。

子輿與子桑友，而淋雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣。」知其絕食也。裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，言歌之哀也。鼓琴曰：「父耶，母耶，天乎，人乎。」此鼓琴之曲也。有不任其聲言餓而無力，故不任其聲。而趣舉其詩焉。趣舉其詩，言氣短促，舉詩而氣不相接也。子輿入，曰：「子之歌詩，何故若是？」言何故不成音韻也。曰：「吾思夫使我至此極者，而弗得也。言且歌且思，使我如此之貧至極者，不可得，不知其誰使也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者，而弗可得也。然而至此極者，命也夫。」

此一節，總結一篇之意。然此篇所論乃大宗師，而結歸於命者，何也？乃此老之生平心事，有難於言語形容者。意謂己乃是有大道之人，可爲萬世之大

宗師。然生斯世也，而不見知於人，且以至貧極困以自處者，豈天有意使我至此耶？然而不見知於時者，蓋命也夫。即此一語，涵涵無窮意思。然此大宗師，即《逍遙遊》中之至人、神人、聖人，其不知爲知，即《齊物》之因是，真知乃真宰，即《養生》之主。其篇中諸人，皆德充符者。總上諸意，而結歸於大宗師，以全內聖之學也。下應帝王，即外王之意也。

應帝王第七

莊子之學，以內聖外王爲體用。如前《逍遙》之至人、神人、聖人，即此所謂大宗師也。且云以塵垢粃糠，猶能陶鑄堯、舜，故云「道之真以治身，其緒餘土苴以爲天下國家」。所謂治天下者，聖人之餘事也。以前六篇發揮大道之妙，而大宗師乃得道之人，是聖人之全體，已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。若聖人時運將出，迫不得已而應命，則爲聖帝明王，推其緒餘，則無爲而化，絕無有意而作爲也。此顯無爲之大用，故以

名篇。

齧缺問於王倪，四問而四不知。此篇以「無知」二字作眼目。此無知，乃無心於世，漠然而已。齧缺因躍而大喜，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。向來世人祇知有虞氏之爲聖人，而不知不及泰氏也。有虞氏，其猶藏善美也。仁以要人，此言有虞之不濟處。蓋以仁爲善，故有心以仁要結人心。亦得人矣，而未始出於非人。言有虞氏以仁要人，雖亦得人，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，紆徐，閒閒之意。其覺于于。自得之妙。一以己爲馬，一以己爲牛。其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」此言泰氏超越有虞，虛懷以遊世，心閒而自得，且物我兼忘，人呼以爲牛，則以牛應之，人呼以爲馬，則以馬應之，未嘗堅執我見，與物俱化。其知則非妄知，而悟其性真。然情信指道體而言。前云「有情有信」是也，此其體也。至其德用甚真，不以人僞。即已超凡情，安於大道非人之境，而不墮於虛無。且能和光同塵，而未始拘拘自隘。此泰氏之妙也。蓋已得大宗師之體，而應用世間，特推緒餘以度世。故云「未始入於非人」。

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語汝？」日中始，乃肩吾所見之人。肩吾曰：「告我君人者，以己出經，常法也。式程準也。義度人，言人君治天下，當以所出之常法爲程準，以

義制而度人，以此乃治天下之常法也。孰敢不聽而化諸？」諸，猶之也。言人君以此治人，則人孰敢不聽而從其化耶？狂接輿曰：「是欺德也。」言若日中之說，乃非真實之德，蓋欺德耳。謂人君恃己之能治而欺其人，將以不敢不聽從也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也。言大聖治天下，以不治治之。但以道在宥羣生，使各安其性，各遂其生而已。若以有心強治以爲功，則捨道而任僞，而猶越海之外鑿河，則失其大而枉勞，且如蚊負山，必無此理也。夫聖人之治也，治外乎？言聖人之治天下，豈治外乎？正而後行，正，即前云正生，以正衆生，謂使各正性命之意。謂聖人但自正性命，而施之百姓，使各自正之。老子云：「清淨爲天下正。」確乎能其事者而已矣。確者，真確。能事，即孟子之良能。言人各稟大道，以爲性命之正，天然自足，一毫人力不能與其間。今但使人人各悟性真，則恬淡無爲自化矣，又何假有心爲之哉？且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘社壇也。之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知？」言鳥、鼠二蟲，天性自得，但人心以機械而欲取之，故高飛深藏而避之，而人曾謂二蟲之無知乎？百姓天性，猶鳥、鼠也。人君有心欲治之，能不驚而避之乎？外篇《馬蹄》痛發明此意。

此上二節，言治天下不可以有心，恃知好爲，以自居其功。若任無爲，而百姓自化。老子曰：「我無爲而民自化」、「清淨爲天下正」。若設法以制其民，不

但不從，而且若鳥、鼠而驚且避之也。

天根遊於殷陽，地名。至蓼水水名。之上，適遭遇也。無名人而問焉，曰：「請問爲天下。」無名人曰：「去，女鄙人也，何問之不豫也。豫者，從容安詳之意。而問之太倉卒也。予方將與造物者爲人，言任造化而爲人，非有心於世也。厭厭，不欲也。則又乘夫莽眇之鳥，乃道之取譬也。以出六極之外，而遊無何有之鄉，大道之鄉。以處曠垠曠垠，謂無際也。之野。汝又何用爲音。以治天下感觸也。予之心爲？」無名責天根問之倉卒而無禮也。言我雖處世，但順造化而爲人，乘化而遊，若厭而不欲爲人，則乘大道，而遊於廣大逍遙無爲之境，又何以天下觸我之心而若此耶？又復問，天根又問，必願聞其說也。無名人曰：「無名因求教之切，故告之以正。」汝遊心於淡，謂恬淡寂寞之境。合氣於漠，漠，沖虛也。言合氣於虛。順物自然不可有心恃知妄爲。而無容私焉，會萬物以爲己，大公均調，而無庸私焉。而天下治矣。必如此而天下自治。

此一節，直示無爲而化、治天下之妙，欲君人者取法，返乎上古無爲之化也。陽子居見老聃，曰：「有人假若有人。於此，嚮向也。疾捷也。謂向道敏捷也。彊梁，勇爲也。物徹事物透徹也。疏明，疏通明達也。學道不勸，如是者，可比及也。明王乎？」老聃

曰：「是於聖人也，言如此之人，比於聖人者。胥胥靡之罪役也。易更番也。技工技之人。係，羈係於市肆也。勞形休心者也。言嚮疾彊梁之人，亦似胥役之罪夫，更番不暇，工役之係肆，勞苦形骸，驚惕其心者也。將此以比王，自苦不暇，安能治民乎？且也虎豹之文來田，言虎豹因皮有文，故招來田獵之災。獫狁之便、捷也。執齮音理。之狗言狗能執理。來藉，藉，以繩繫之也。言獫狁因便捷，故人得而繫之，以教衣冠。狗能執理，人得而繫之，以充田獵。如是者，可比明王乎？」言若嚮疾之人可比明王，則獫狁與執理之狗，亦可比明王矣。陽子居楚然改容也。曰：「敢問明王之治。」言如是之人不可比明王，敢問如何是明王之治。老聃曰：「明王之治，功蓋天下而似不自己，縱有功蓋天下，而不自居其功。化貸貸者，與人之意。萬物萬物皆往資焉而不匱。而民弗恃。而民不知恃賴。有莫舉名，名不可得而舉稱。使物自喜。但使物物自遂自喜，猶言「帝利何有於我」。立乎不測，不可測識。而遊於無有者也。」不測、無有，通指大道之鄉也。此全是老子「爲而不長、不宰」之意。

此一節，發揮明王之治，皆申明老子之意，以示所宗，立言之本。極稱大宗師應世而爲聖帝明王，以行無爲之化也。

上言明王立乎不測，而遊於無有，如此乃可應世，以治天下。但不知不測是如何境界，人亦有能可學而至者乎？故下撰出壺子，乃不測之人；所示於神巫者，乃不測之境界。列子見之而願學，即其人也。

鄭有神巫曰季咸，神巫，乃善相者，名季咸也。知人之死生存亡、禍福壽夭，期以歲月旬日言相人最驗，刻期不爽。若神。鄭人見之，皆棄之而走。言畏其靈驗，恐說出不好之事，故皆走，不敢近也。列子見之而心醉，列子將以爲神，故心醉服也。歸以告壺子，此乃列子之師也。

曰：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」意謂神巫超過壺子遠矣。壺子曰：「吾與汝既其文，言我之教汝者，但外面皮毛耳。既，盡也。未既其實。其道之真實處，全未示汝。而汝也。固將謂也。得道歟？汝將謂已得道歟。衆雌而無雄，而又奚卵焉？言物有雌雄，乃能生

卵。以比有人心對待，而相者乃見其禍福。若心能絕待，又何從而相之。如雌而無雄，又何卵焉？而汝也。以道與世亢與人相比亢也。必信夫，以要人必信，故相亢以示己之長。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。嘗試與來，以予示之。」若來以我示之，看彼能測我乎。明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻，驚歎也。子之先生死矣，弗活矣，不以

旬數矣。言不十數日即死矣。吾見怪焉，吾見怪之。見濕灰焉。」言面如濕灰，絕無生機也。列子人，泣涕沾襟，以聞先生必死。以告壺子。壺子曰：「曷吾示之以地文，此下三見，壺子示之安心不測之境。此即佛門之止觀，乃安心之法也。地文，乃安心於至靜之地。此止也。萌芽之未出芽曰萌。乎不震動也。不正，猶顯示也。謂我安心於至靜，一念不生，不動不顯之地，即心念俱灰泯絕，故面如濕灰，無生機也。是殆見吾杜止也。德機猶生機也。也。言彼殆見我止絕生機，故將謂我必死也。嘗又與來。」命明日再來看。明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「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。吾見其杜絕也。權活動也。矣。」言我見其死而復活，乃有生機也。列子人，以告壺子。壺子曰：「曷吾示之以天壤，天壤，謂高明昭曠之地。此即觀也。名實不入，言性地光明，一切不存也。而機發於踵。踵，最深深處也。言自從至深靜之地，而發起照用，如所云即止之觀也。是殆見吾善者機也。言彼見吾善而不死者，以我示之以天機也。嘗又與來。」再命明日更來。明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，言精神恍惚，顏色不一。齊，一也。吾無得而相焉。試齊，且復相之。」言待精神一定，而復相之也。列子人，以告壺子。壺子曰：「吾曷示之以太沖

至虛之地。莫勝，言動靜不二也。初偏於靜，次偏於動，今則安心於極虛，動靜不二。猶言止觀雙運，不二之境也。是殆見吾衡平也。氣機也。言平等持心，動靜不二，故氣機亦和融而不測也。下壺子又講明前所示者乃三種觀法，故彼莫測耳。鯢魚也。桓盤桓，言鯢魚盤於深泥也。之審處也。爲淵，淵，湛淵，乃止觀之名。然鯢桓之所處於深泥，以喻至靜，即初之止也。止水之審爲淵，此喻觀也。止水澄清，萬象斯鑑，即次之天壤之觀也。流水之審爲淵。流水雖動，而水性湛然不動。此喻即動而靜，即靜而動，動靜不二，平等安心。即末後「太沖莫勝」，止觀不二也。淵有九名，言定有九種。此處三焉。言我示之者，乃三種定法也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之。」列子追之不及，返以報壺子曰：「已滅矣，言去之已無蹤影矣。已失矣，言即尋之已不得見矣。吾弗及已。」言我追之已不及已。壺子曰：「嚮吾示之以未始出吾宗。宗者，謂虛無大道之根宗，安心於無有，了無動靜之相。即佛氏之攝三觀於一心也。吾與之虛而委蛇，言我安心於至虛無有之地，但以虛體而示狀貌，委蛇隨順彼耳。不知其誰何，故彼不知其誰何也。因以爲弟靡，言物之頽靡，難於收拾也。因以爲波流，言精神浩蕩，捉摸不定也。故逃也。」因此難測，故逃走耳。然後列子自以爲未始學，初則列子未得壺子之真實，故以神巫爲至。今見壺子所以示

神巫者，雖善相，卒莫能測識其端倪，到此方信壺子之道大難測，而始知自己從來未有學也。而歸，辭壺子而歸，立志造修也。三年不出，專一做工夫。爲其妻爨，言列子初恃自己有道，以驕其妻。今能忘身，而爲妻爨。食豕如食人，初未入道，而有人物分別之心。今則分別情忘。於事無與親。言無心於事也。雕琢復樸，先以雕琢喪樸，今則還純返樸矣。塊然不識不知之貌。獨以其形立。紛而封哉，封，即《齊物》之有封之封。謂受形骸，是於大化之中，乃立人我，橫生是非，固執而不化者，猶有封之疆界也。而今乃知此形爲紛授而封畛之也。一以是終。言列子竟此學，以終其身也。

此一節，因上言明王立乎不測，以無爲而化。莊子恐世人不知不測是何等境界，爲何等人物。故特撰出箇壺子，乃其人也；即所示於神巫者，乃不測之境界也。如此等人，安心如此，乃可應世，可稱明王，方能無爲而化也，其他豈可仿佛哉？言此段學問，亦可學而至，只貴信得及，做得出。若列子，即有志信道之人也。此勵世之心，難以名言矣。

上言壺子，但示其不測之境。下文重發揮應世之用。

無爲名尸，尸，主也。言真人先要忘名，故戒其不可爲名尸。無爲謀府，智謀之所聚曰謀府。言一任

無心，不可以智謀爲事也。無爲事任，言不可强行任事，謂有擔當，則爲累爲患。但順事而應，若非己出者也。無爲知主。知主，以知巧爲主也。言順物忘懷，不可主於智巧也。體盡無窮，體，言體會於大道，應化無有窮盡也。而遊無朕。朕，兆也。謂遊於無物之初，安心於一念不生之地也。盡其所受乎天，而無見得，言但自盡其所受乎天者，全體不失，而亦未見有得之心也。亦虛而已。如此亦歸於虛而已，言一毫不可有加於其間也。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。至人用心，如明鏡當臺，物來順照，並不將心要應。事之未至，亦不以心先迎。即物一至，妍醜分明，而不留藏妍醜之跡，了無是非之心。如此虛心應世，故能勝物，而物卒莫能傷之者，虛之至也。

已前說了真人如多情狀、許多工夫，末後直結歸「至人」已下二十二字，乃盡莊子之學問功夫、效驗作用，盡在此而已。其餘種種撰出，皆蔓衍之辭也。內篇之意，已盡此矣。學者體認，亦不必多，只在此數語下手，則應物忘懷，一生受用不盡。此所謂逍遙遊也。

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，

嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。儵忽者，無而忽有。言人於大化最初，受形之始也。渾沌，言雖俄爾有形，尚無情識，渾然沌然，無知無識之時也。及情實日鑿，知識一開，則天真盡喪，所謂日鑿一竅，七日而渾沌死也。《副墨》以儵爲火，以忽爲水，渾沌爲土，似有理，太犯穿鑿，只如此解則已。

此儵忽一章，不獨結《應帝王》一篇，其實總結內七篇之大意。前言逍遙，則總歸大宗師。前頻言小知傷生、養形而忘生之主、以物傷生，種種不得逍遙，皆知巧之過。蓋都爲鑿破渾沌，喪失天真者。即古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也。此特寓言，大地皆凡夫愚迷之人，槩若此耳。以俗眼觀之，似乎不經，其實所言，無一字不是救世愍迷之心也，豈可以文字視之哉？讀者當見其心可也。即予此解，亦非牽強附合，蓋就其所宗，以得其立言之旨。但以佛法中人天止觀而參證之，所謂天乘止觀，即《宗鏡》亦云老、莊所宗，自然清淨無爲之道，即初禪天通明禪也。吾徒觀者，幸無以佛法妄擬爲過也。