

白

话

范忠信 袁 坚



中国广播电视出版社

庄

子

2000.11.19

5 223.5
5

81299

白 话 庄 子

范忠信 袁坚



200113894

中国广播电视出版社

1992 年 · 北京

(京)新登字 097 号

责任编辑：张品兴

封面设计：解朝阳

白话庄子

范忠信 袁 坚 著

出版发行：中国广播电视出版社出版

经 销：新 华 书 店

印 刷：北京通县长凌营印刷厂

787×1092毫米 32开 10.8印张 231千字

1992年6月北京第1版 1992年6月第1次印刷

印数：1—30000册

ISBN 7—5043-1583-4/I·144

定价：5.50元

编 者 的 话

《庄子》是中国古代哲学的一颗明珠，也是中国古典文学宝库中的瑰宝。把这样一部思想名著用通俗易懂的白话翻译和白话诠释的方式推荐给普罗大众，应该是很有意义的一件事。国宝不能老锁在文言文的库房里，只有在普罗大众的了解和传诵中才能获得永恒的魅力和生命；也只有在这样的过程中，才能不断地拂去这些珠宝上的蒙尘。出于这样的动机，我们不揣冒昧地译完了《庄子》，并尝试着对每篇各节进行了白话诠释。我们谨将它呈献给广大喜爱《庄子》的读者，并期望得到他们的批评指教。

庄子和他的门徒们是公元前四世纪至公元前三世纪间中国的真正智者。他们不甘象儒、墨、法、阴阳、兵家一般地作“帝王的谋士”，他们严肃认真地思考着人与自然的关系、宇宙的本质、物质的起源、自然的根本规律这样一些根本性的问题。在探讨这些“玄而又玄”的“形而上”的问题时，他们在相当程度上超越了世俗观念和物质天然屏障的局限，取得了惊人的哲学成就。他们那高度精炼的思辩性的哲理语言，不仅在当时被视为“其辞难知”、“大而无当”，就是在今天也仍然使人们有玄妙深奥、晦涩难懂之感。这就使得对《庄子》进行白话翻译和诠释十分必要。尽管这样做可能有损原意，可能会使原先极为深妙高雅的哲理命题变得平常而通俗，但毕竟这样做的正面意义要大得多。在我们看来，“白话庄子”这一课题给我们的任务不仅仅是把《庄子》各篇各节的原文一一对应地译成白话文，更重要的是要把《庄子》中的深奥哲理用白话诠释出来。所谓诠释，就是要用今人熟悉的思想符号系统把其中已揭示的

道理解释清楚,把其中已经点到但未能说明白的道理更明白地说出来,更把其中虽未能点到但就其逻辑应自自然然顺理成章地推论出来的更深更大的道理延伸出来。用白话去完成这一切,这就是本书书名所谓“白话庄子”的主要含义,也是本书与其它同类著作的主要差别所在,亦即本书的特色所在。因此,本书的重点在于“话”即“诠释”,而不象其他古籍白话读物只有古文的白话翻译和文白对照。

《庄子》一书,《汉书·艺文志》著录有 52 篇,但现仅存 33 篇,包括内篇 7 篇,外篇 15 篇、杂篇 11 篇。这种内、外、杂篇的划分,是历代注释《庄子》的学者们所为,并非原书体例。自明末哲学家王夫之(船山)以来,直至当代哲学史家们如冯友兰、侯外庐等,均认为《庄子》内篇很可能出自庄子本人之手,而《庄子》外篇则明显不似庄子本人所作,可能出自庄门弟子后学之手;至于《庄子》杂篇,驳杂而无统,大概既有庄门后学的作品,也有别家东西杂入其中,多与庄子的思想不符。因此之故,我们在翻译和诠释时舍弃了杂篇 11 篇,仅保留内、外篇两大部分。若有读者对杂篇也有兴趣,请查中华书局所出的各种点校本、注释本。杂篇 11 篇分别是:庚桑楚、徐无鬼、则阳、外物、寓言、让王、盗跖、说剑、渔父、列御寇、天下。

在本书的写作过程中,我们参考了清末至现代注庄各家的研究成果,特别是参考了明人王夫之的《庄子解》(中华书局 1985 年排印本)、清人郭庆藩的《庄子集释》(一、二、三、四,中华书局 1961 年排印本)和今人陈鼓应先生的《庄子今注今译》(全一册,中华书局 1982 年版)。

出于向大众推荐庄子的考虑,我们在译论时省去了对原文的繁琐注释,只在白话译文中保留一些必不可少的注释,仅帮助读者理解文意,不作考辨。每篇以白话翻译开头,继之以

全篇诠释，最后附上该篇原文，以求信实和方便查核。我们有意避免了这样一种编排体例，即把每篇分成若干段，每段先出原文，再出白话，最后是解说或赏析。我们认为这种编排有损庄子思想的连贯性、整体性，读起来也有断断续续之憾。于是我们采取了新的体例，这也是本书的一个小小特色。当然，为了理解的方便，我们还是把原文和译文分了段落；因此，读者在读到诠释时，还是不得不与原、译文的段落一一对应地去看。这也是没有办法的办法。

1992年3月30日

目 录

| | | |
|-----|----|-----|
| 逍遥游 | 译文 | 1 |
| | 诠释 | 6 |
| | 原文 | 9 |
| 齐物论 | 译文 | 13 |
| | 诠释 | 24 |
| | 原文 | 31 |
| 养生主 | 译文 | 38 |
| | 诠释 | 41 |
| | 原文 | 43 |
| 人间世 | 译文 | 45 |
| | 诠释 | 55 |
| | 原文 | 60 |
| 德充符 | 译文 | 67 |
| | 诠释 | 74 |
| | 原文 | 77 |
| 大宗师 | 译文 | 83 |
| | 诠释 | 93 |
| | 原文 | 98 |
| 应帝王 | 译文 | 106 |
| | 诠释 | 110 |
| | 原文 | 112 |
| 骈拇 | 译文 | 116 |
| | 诠释 | 119 |
| | 原文 | 121 |

| | | |
|-----|-----|-----|
| 马 蹄 | 译 文 | 124 |
| | 诠 释 | 126 |
| | 原 文 | 127 |
| 肱 篲 | 译 文 | 129 |
| | 诠 释 | 132 |
| | 原 文 | 134 |
| 在 宥 | 译 文 | 137 |
| | 诠 释 | 143 |
| | 原 文 | 147 |
| 天 地 | 译 文 | 152 |
| | 诠 释 | 163 |
| | 原 文 | 170 |
| 天 道 | 译 文 | 179 |
| | 诠 释 | 184 |
| | 原 文 | 188 |
| 天 运 | 译 文 | 193 |
| | 诠 释 | 201 |
| | 原 文 | 206 |
| 刻 意 | 译 文 | 213 |
| | 诠 释 | 215 |
| | 原 文 | 216 |
| 缮 性 | 译 文 | 219 |
| | 诠 释 | 221 |
| | 原 文 | 223 |
| 秋 水 | 译 文 | 226 |
| | 诠 释 | 235 |
| | 原 文 | 240 |

| | | |
|-----|-----|-----|
| 至 乐 | 译 文 | 247 |
| | 诠 释 | 252 |
| | 原 文 | 255 |
| 达 生 | 译 文 | 260 |
| | 诠 释 | 267 |
| | 原 文 | 273 |
| 山 木 | 译 文 | 281 |
| | 诠 释 | 289 |
| | 原 文 | 294 |
| 田子方 | 译 文 | 300 |
| | 诠 释 | 308 |
| | 原 文 | 311 |
| 知北游 | 译 文 | 318 |
| | 诠 释 | 327 |
| | 原 文 | 332 |
| 后 记 | | 340 |

逍 遥 游

[译文]

—

北海有条鱼，它的名字叫鲲。鲲之大，不知有几千里！它化而成鸟，又叫做鹏。鹏的背，又不知有几千里！它振翼而飞，那双翅啊就象遮天的云！这只鸟，海啸时就飞往南海。那南海，是天然的大池。

《齐谐》这本书，是专门记载稀奇古怪之事的。书中说：“当鹏往南海飞迁之时，它激起水花达三千里！它双翼拍打着旋风直上九万里高空。它是乘着六月的大风飞去的。”大地蒸腾之气如野马群奔，尘土飞扬，亿兆生物被狂风吹拂而颤动，（这就是鹏飞起时的壮观场面！）（仰视天空，）天色苍茫，那是它的本色吗？它的高远真的没有穷极吗？大鹏往地上看，大概也是这般景象吧。

水如果不深，就浮不起大船。倒一杯水在堂前小坑里，放根小草叶可以当“船”；但如放个杯子就会搁浅。这就是水浅而“船”大的缘故。风的强度如果不大，也就无力承浮起巨大的翅膀。所以鹏只有飞到九万里高空，在它翼下的风才巨厚而强劲，它才能乘着风力，背负青天而无所阻碍，才能飞往南海。

蝉和小鸠讥笑大鹏说：“我拚老命飞高，不过飞到高高的榆树和檀树顶上就到顶了。有时实在飞不上去，就降到地面上算了。何必要高飞九万里到南海去呢？”是啊，我们到郊野去，

只带三餐粮食，当天就回，肚子还饱饱的。去百里之外，要备一宿的食物；到千里之外的地方，就要备好三个月的粮食。（虽然比起大鹏的行动来不值一提？）这两小虫鸟又那里想得到呢？

所以，小智灵是无法理解巨灵之意的，短命生物也无法与长寿生物进行心灵沟通。怎么知道是这样的呢？比如朝生暮死的小虫子，哪里知道什么叫做一个月？这季生下季就死的寒蝉，岂能知道什么叫一年四季？这就是短命生物的情形。楚国南方有一只灵龟，以五百年为一春季，五百年为一秋季；上古时代一棵大椿树，更以八千年为一春，八千年为一秋，这就是长命生物的情形。彭祖^①至今还以长寿而闻名于世界，我们这些庸常之人比起他来，不也相当可怜可悲吗？

商汤王曾经这样地问他的贤臣棘。汤王问：“上下四方有极限吗？”棘说：“无极之外，又是无极！不毛之地的北边，有一个广阔无涯的大海，那就是天池。那里有条鱼，它的背宽有几千里，没人知道它到底有多长，它的名字就叫鲲。有只鸟，名叫鹏，鹏的背象泰山，翅膀象天边的云，乘着旋风飞上九万里高空，超绝云气，背负青天，然后向南飞翔，飞到南海。小泽里的麻雀讥笑它说：‘它想到哪里去呢？我腾跃而飞，不过几丈高就落下来；在蓬蒿丛中飞来飞去，也就尽了我飞行的本事。这大鹏到底要到哪儿去呢？’”这就是小和大的分别啊！

有些人才能可胜任某一官职，言行可以合乎某一乡俗，其德性可以投某一国君之所好而获得一国之信任，他们自鸣得意，其实也就象这小麻雀一样可怜！而宋荣子^②就常嗤笑他们。宋先生能够达到这样一种精神境界：全世界都赞扬他，他

① 上古神话中的长寿老人。

② 战国时齐国稷下学派人物之一，哲学家，又名宋钲。

也不感到激动、不奋勉；全世界都批评他，他也不感沮丧。他能清楚地辨别内在之我和外在之物的分际，认清光荣和耻辱的真正界限。这样就相当了不起了。他对于世俗的声誉并没有汲汲去追求。然而尽管如此，也还有些境界他仍未达到。

列子^① 乘风而行，轻巧极了，游了十五天才回返。他对于求福之类的事，也并没有用心思。这样虽然可免于步行，但毕竟有所依待或凭借。若能顺着自然的规律，而把握六气的变化，以遨游于无穷的境界，他还有什么依待凭借的呢？

所以说：至人无己，神人无功，圣人无名。（真正的超凡脱俗之人应该忘却自己、顺天无为、忘却功名。）

二

尧^② 欲把天下让给许由^③。尧说：“日月当空时，如果烛火不熄掉，而要和日月比光亮，不是太难了吗？！及时雨从天而降时，如果还在那里挑水灌溉，这对于禾苗来说，岂不是多余的吗？！先生您一登位，天下便可大治，而我却还占着君主的位子，自感惭愧。请容我把天下禅让给您！”

许由说：“你治天下，天下就已经治理得很不错了。现在却要我来取代你，我图个什么！我为着名吗？‘名’对于‘实’来说不过是‘宾客’而已，（是无关紧要的身外之物。）。我难道就当这个‘宾客’吗？小鸟在深林里筑巢，所需不过一树枝；偃鼠

① 战国神话中的人物。

② 上古时的圣王。

③ 上古时的著名隐士。

到河里饮水，所需不过满腹，（我愿这样俭朴淡泊地生活。）您请回吧！我要天下干啥？厨师即使不下厨房，主祭的人也不应越俎代庖去烹调！”

肩吾问连叔^①说：“我曾听接舆^②谈话，大而无当，一说不回头。我对他的话感到惊骇，他的话就象天上星河一般漫无边际，高深莫测，不合世情。”

连叔问：“他到底说了些什么？”

“他说：‘在远远的姑射山上，住着一个神人，肌肤象冰雪一样洁白，容貌象处女一般秀美；不吃五谷，吸清风饮露水，乘着云气，驾御飞龙，而遨游于四海之外。他的精神凝聚，能使万物不受灾害，百谷丰收。’我以为这是一时狂言乱语，所以不相信。”

连叔说：“当然喽！瞎子，我们无法和他共赏文彩之美观；聋子，我们无法和他共赏钟鼓之乐声。岂止是生理上有聋有瞎吗？心智上的‘聋’‘瞎’也有的是！这话就是说你这种人的。那个神人，他的德量，广被万物而合为一体；人世喜纷扰，他怎肯劳劳碌碌去管世间的俗事呢？这神人，外物伤害不了他，洪水滔天也淹不死他，大旱早到金石熔化，土山枯焦他也不感到热。他弃脱的尘垢秕糠，也可以造出尧、舜^③来。他怎么肯纷纷扰扰以俗物为事呢？”

宋人到越国贩卖帽子，越人风俗断发纹身，用不着帽子。

尧治理天下的人民，理顺海内的政事，然后前往遥远的姑射山上，汾水的北边，去拜见四往得道之士，不禁茫然忘了自

① 二人均为古时修道之士。

② 楚国隐士，狂人。

③ 尧舜二人均为上古圣王。

已身居天下之位。

三

惠施^①对庄子说：“魏王送我一些大葫芦的种子，我把它种植出来，结的葫芦竟有五石之大。用它来盛水吧，既不结实且又不能拿动；把它剖开做瓢吧，这瓢又太大没地方放。不是不大，我看它没有用处，就把它砸了。”

庄子说：“你真是不善于利用大东西啊！宋国有个擅长调制防手脚冻裂药物的人，他家世代都以为人漂洗丝絮为业。有个外来人听说了，要求用一百金的价钱买他的药方。这个人回家召集全族人商议说：“我们家祖祖辈辈为人洗涤丝絮，所得收入不过数金；今天一次就能靠买这个技术换得百金，（我们太划算了，）应该给他。”那外来人得到药方后，便凭此去游说吴王。恰好当时越国进犯吴国，吴王就派此人率军队，冬天和越国军队进行水战，（凭了这不龟手之药）大败越军。于是吴王割地封赏他。同样是一个能使手不龟裂的药方，有人因它受到封赏，有些人却不免于世代干为人洗涤丝絮的苦力，这就是使用的方法不同啊！你现在有容量五石之大的葫芦，为何不用来作腰舟浮游于江湖呢？反而愁它太大无处可容！可见你心里还是茅塞未开啊！”

惠施对庄子说：“我家有棵大树，大家都叫它‘樗’。它的树干结瘤太多而不合木工的绳墨，它的小枝又弯弯曲曲而不合工匠的规矩。它生长在路边，匠人都不愿看它。现在你的言论

① 庄子的朋友，哲学家，擅长诡辩。

(也如此),大而无用,大家都唾弃。”

庄子说:“你难道没有看见野猫和黄鼠狼吗?他们卑伏着身子,伺捕出游的小动物。它东蹦西跳,不避高低,(好象了不起;)可往往踏中人设的捕器,死于网罗之中。再看那鼃牛,身躯庞大如天边的云,虽然不能抓老鼠,但它的功能可大了。现在你有这么一棵大树,还愁它无用。为何不把它栽在那虚寂的乡土、广漠的旷野,然后无所作为自得其乐地在树旁转悠,逍遥地躺在树荫下。不遭受斧头的砍伐,也没有什么东西能侵害它,虽然(用庸人的标准)无所可用,那又有什么值得烦恼的呢?”

[诠释]

人在桎梏中,故想逍遥游。

庄子生当中国文明的一个重大转折时期,他亲身经历了公元前4世纪至3世纪周王室衰微、诸侯列国混战、百姓生灵涂炭的炼狱般的时代,体验了新旧秩序、新旧观念急剧更替的剧痛;在这文明巨变的剧痛中,他没有麻木,没有恐惧,而是在苦苦思索;这些思索使他成为一个伟大的哲人,一个思想巨匠。《庄子》一书就是那个急剧动荡变革时代的一份思想答卷,《逍遥游》就是这份答卷的重要部分。

《逍遥游》篇的主旨是说一个人应当突破功、名、利、禄、权、势、尊、位等等“身外之物”的束缚,应使自己的精神或灵魂

悠闲自在、无挂无碍地遨游于无物、无我的无穷世界。

庄子认为，正因为有了人们对功名利禄权势的渴求与争夺，所以才有了人世间无穷无尽的罪恶与痛苦。如果人们都作精神的逍遥之游，那么他们所体验的世界就不是一个充满功利追逐和痛苦的狭隘的世界，而是一个气势磅礴的广阔世界。

—

鲲鹏活动的世界是一个广阔无穷、气势磅礴的世界。大鹏，就是不为外物所蒙蔽、束缚的自由灵魂的象征，就是至人的象征。文中暗示，我们肉体通常体验到的这个世界，有如“覆杯水如坳堂之上，芥为之舟”，有如蜩与学鸠这些蓬间小雀在榆枋树间的跳跃，有如“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋”，是极为可怜和狭隘的。但如我们摆脱了功名利禄这些俗物的束缚，我们的精神或灵魂将感验到大鹏所体验的那个宏大世界。那时，我们的灵魂或精神也会伟岸庞大，也会“水击三千里，搏扶摇而上者九万里”、“绝云气，负青天”，于是那个居高临下的巨灵般的我看到的人间只是“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也”，看到的只是苍苍茫茫的无穷生物的无穷流变浪潮，再也没有什么功名利禄权势争夺不已的烦恼世界。

蓬间小雀就是庸常大众肉体的象征。它们与大鹏之间永远只能是“小知不及大知，小年不及大年”，有天壤之别。最主要的差别在于它们“有所待”，也就是有着对俗物的凭藉、追求、期待；“知效一官，行比一乡，德合一君而征一国”便洋洋自得，所以也就只能“翱翔蓬蒿之间”了。

真正的圣哲应该“无所待”，不凭依、不期求任何俗物，他

只凭恃自然赋予的一切，放任自然，“乘天地之正，御六气之辨，以游无穷”，达到完全彻底的逍遥境界！对他来说，无所谓物我，无所谓功、名，他与世界一同永恒！

二

对于根本忘却功名利禄权位为何物的人来说，天子之位亦不过是鄙俗之物。这种入神出化的人，他的需求就如小鸟“巢于深林，（所需）不过一枝；偃鼠饮河，（所需）不过满腹”，如此便怡然自得。他们只要纯任自然的生活，其他一切对他毫无意义。

这样入圣的人就是所有获得绝对自由的灵魂的象征。那“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，游乎四海之外”、“物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”的神人，正是庄子所设想的脱逸于物界之上的自在逍遥的灵魂。

三

庸庸众生竟然追逐世俗功名利禄是蔽于小用而罹大害；而去功、去名、去己是以无用为大用——保全天所赋予的一切。

对于那超逸的、绝对自由的灵魂来说，人若能如那棵“大本拥肿而不中绳墨，小枝卷曲而不中规矩”的无用至极的大树一样，实在是太理想的状态了。正由于其“无所可用”，所以才能“不夭斤斧，物无害者，”无所困苦；若将天赋的生命智慧用

于功名利禄权势的争夺，则必如狸狌(猫和黄鼠狼)终日“东西跳梁、不辟高下”地去抓老鼠一样，虽偶或有所获得(即有小用)，但常招致“中于机辟，死于罔罟”的大祸。此乃有用之害。

〔原文〕

北冥有鱼，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。

齐谐者，志怪者也。谐之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，搏扶摇而上者九万里。去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。

且水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，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，而后乃今培风；背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。

蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三餐而反，腹犹果然；适百里者，宿舂粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，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。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！

汤之问棘也是已：

汤问棘曰：“上下四方有极乎？”

棘曰：“无极之外，复无极也。穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：‘彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？’”

故夫知效一官，行比一乡，德合一君而征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福也。此虽免乎行，犹有所待者也。

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！

故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。

二

尧让天下于许由，曰：“日月出矣，而燭火不熄，其于光也，不亦难乎！时雨降矣，而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎！夫子立，

而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然。请致天下。”

许由曰：“子治天下，天下即已治也。而我犹代子，吾将为名乎？名者实之宾也。吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”

肩吾问于连叔曰：“吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也；大有迳庭，不近人情焉。”

连叔曰：“其言谓何哉？”

“曰：‘藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。吾以是狂而不信也。’”

连叔曰：“然！瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之。是其言也，犹时女也。之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢糠粃，将犹陶铸尧舜者也，孰肯分分然以物为事。”

宋人资章甫而适诸越，越人断发纹身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。

三

惠子谓庄子曰：“魏王贻我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也；剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不呶然大也，吾为其无用而掊之。”

庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以泝澠纒为事。客闻之，请买其方以百金。聚族而谋曰：“我世世为泝澠纒，不过数金；今一朝而鬻其技百金，请与之。”客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也，或以封，或不免于泝澠纒，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！”

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之途，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”

庄子曰：“子独不见狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不辟高下；中于机辟，死于罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之云。此能为大矣，而不能执鼠。今子高大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”

齐 物 论

[译文]

—

南郭子綦^① 倚案而坐，仰天而嘘，豁然进入了物我两忘的境界。颜成子游^② 侍立在旁，问道：“怎么回事？我们的形骸固然可以使之如枯木，但心灵能使之如死灰吗？今天倚案静坐的你，跟过去静坐时的你不一样。”

子綦回答说：“偃^③，你问得正好！今天我忘了我自己，你知道吗？你或许听说过‘人籁’^④ 但却没有听说过‘地籁’；即使听说过‘地籁’却又没听说过‘天籁’吧！”

子游说：“请问他们到底是什么？”

子綦说：“大地呼出的气息，叫做风。这风不发作则已，一发作则万物之窍孔怒号。你难道没听过狂风呼啸的声音吗？山陵中高下盘回的地方，百围大树上的窍穴，象鼻子，象嘴巴，象耳朵，象梁上的方孔，象杯圈，象舂臼，象深池，象浅洼（等等的，都有。）这些窍孔中发出的声音，有的象水湍流急之声，有的象箭矢离弦之声，有的象呵叱之声，有的象呼吸的声音，有的象呼叫的声音，有的象号哭的声音，有的象深谷发出的声

① 楚国得道者。南郭为复姓。

② 南郭子綦的弟子。颜成为复姓。

③ 当为子游的字。

④ 籁，原指箫，后指所有空窍发出的声音。

音，有的象哀叹的声音。前头的风声呜呜地唱着，后头的风声呼呼地和着。小风则相和的声音小，大风则相和的声音大。大风吹过之后，所有的窍孔都空寂无声。你不见草木还在摇曳着吗？”

子游说：“‘地籁’就是众多窍孔发出的声音；‘人籁’就是竹萧之类乐器吹奏出的音乐；请问‘天籁’是什么？”

子綦就：“所谓‘天籁’，乃是风吹万种窍孔发出了各种不同的声音，之所以声音千差万别，都是由于这些窍孔的自然形态不同所致，使它们发声的还有谁呢？（就是天，或自然。所以叫‘天籁’。）

“大智者广博，小智者精细；大言者盛气凌人，小言者唠叨不休。他们睡着的时候精神交错，醒来时形体不宁，与外界接触纠缠不清，整天勾心斗角。有的出语迟缓，有的出言就给别人设圈套，有的用辞机警严密。小恐惧则垂头丧气，大恐惧则失魂落魄。他们讲话就象射出利箭一般，专门窥伺别人的是非来攻击。有话闷住不言时他们就象发过誓一样，其实就是默待致胜的机会；他们衰败如秋冬生物凋零，这就是说他们日渐消亡；他们沉溺在所作所为当中，无法使他们恢复生机。他们心灵闭锁如受絃滕束缚，这是说他们已老朽枯竭了。走向死亡之路的心灵，再也没有办法使之恢复活泼生机。他们时而欣喜、时而愤怒、时而悲哀、时而快乐、时而忧虑、时而嗟叹、时而反复、时而恐惧、时而浮躁、时而放纵、时而颠狂、时而作态。好象音乐从虚器中发出来，又象菌类由地气的蒸发而成一样，（变幻莫测。）这种种情态日夜在其心中交侵不已，简直不知它们是怎么冒出来的。罢了罢了！一旦明白了这些情态发生的道理，就可以了解它们是怎么来的了吧！”

二

没有他(人、物)也就无所谓我,没有我他也无从呈现。我和他是近似的,但不知道是由什么东西指使而然的。仿佛有个“真宰”^①在主宰着,只是我们无缘一窥其端倪,但又可以从它的作用上得到征验。虽然见不到它的形体,但它却是真实存在而无形无体的。

百骸、九窍、六脏,这些我身上都有。它们哪一个与我最亲近?你能都一样地喜欢他们吗?或者偏爱其中某一个?如果是同等看待,那么是把它们都当成奴妾吗?既然都是奴妾,他们之间就谁也不能支配谁吗?还是他们轮流作君臣呢?或者有“真君”^②存在吗?无论是否求得了“真君”的真实情况,对它本身是不能有所增减的。

人一旦受天地之气而成形体,不参与世界变化而空待躯体耗尽;与外物接触便冲突磨擦,追驰竞逐于其间又不能自止。这是多么可悲的呀!终生劳劳碌碌又不见其有什么成就,疲劳困苦又不知他到底为了什么,能不为这种人感到悲哀吗?这样的人虽然大家都承认他还活着,但又有啥意思!他们的形体在逐渐衰竭,其灵魂也束缚于形骸中与之俱亡不得解脱,这能不说是人生最大的悲哀吗?!人生在世,难道本该如此昏昧吗?或是只有我一个人昏昧而别的人也有不昏昧的呢?

① “真宰”,意即“真我”或“真灵”,指超脱于肉体 and 感情之外的那个神灵般的我。它是人身的真正主宰。

② “真君”意思略同于前文的“真宰”。

如果把自己的“成心”(先入为主之见)奉为标准,那么谁没有一个标准呢?何必一定要通晓自然变化嬗代之理的智者才有呢?愚人也有。如果说还没有“成心”就已有了是非,那就好比说“今天去越国而昨天到达”一样不通。这说法是把没有当成有,把没有当成有,即使是神明的大禹^①也无法理解,我又有什么办法呢?

言谈不是风吹。说话的人各持一说,正是因为他们所谈的没有一个共同标准。这算是说了,还是算没说?他们都以为自己的声音言论不同于小鸟的叫声,到底是不同还是相同呢?

道是如何因隐蔽而真伪莫辨?言论是如何因隐饰而是非难分?道不存于此则存于何处?此言论不可信则可信者何存?道被小的成就隐盖了,言论被浮华的词藻蒙蔽了,所以才有儒家墨家的是非争辩。他们相互肯定对方所非议的,又相互非议对方所肯定的。如果要相互是其所非而非其所是,则不如以空明的心境去面对事物的本然。

世间事物没有不是“彼”的(从他物的角度看),也没有不是“此”的(从自身的角度看)。从他物的角度看不见这方面,从自己这方面看就会知道。所以说彼方是由于此方相对而存在的。此方亦是因有彼方对应才成其为“此”的。可以说彼和此是相对而生的。虽然如此,但任何事物忽起忽灭,忽灭忽起;可者忽变为不可,不可者又忽而变成可;是因非而生,非亦因是而起。所以圣人不如此,而是洞察事物的本然,也就是因任自然的道理。

① 上古时的圣王。

“此”也就是“彼”，“彼”也就是“此”。“彼”有一套是非，“此”也有一套是非，“彼”“此”果真有分别吗？果真没有什么彼此的分别吗？莫将彼此对立起来，这就是得“道”的关键，就叫作“道枢”。把握了“道枢”才象进入了环的中心，才能顺应无穷的世变。世间有变化无穷的“是”，也有变化无穷的“非”。既然如此，还不如用明静的心境去洞悉事物的本来面目。

四

以大拇指来说明大拇指不是手指，不如以非大拇指来说明大拇指不是手指；以白马来说明白马不是马，不如以非白马来说明白马不是马。其实，天地就是“一指”，万物就是“一马”。（天地万物都有它们的共同性。）

路是人踩出来的，事物名称是人们叫出来的。可有可的原因，不可有不可的原因；是有是的原因，不是也有不是的原因。为什么是？自有它是的道理；为什么不是？自有它不是的道理；为什么可？自有它可的道理；为什么不可，自有它不可的道理。一切事物本来就有它是的地方，一切事物固然都有它可的地方。没有什么东西不是，没有什么东西不可。所以小草和大木，丑女人和西施，以及一切稀奇古怪的事物，从“道”的角度讲都是一回事。万物有所分，必有所成；有所成，心有所毁。（而且，从“道”的角度观察，）万物无成无毁，最后都复归于一个整体。

只有通达之士才会理解万物相通为一的道理，不固执于一己之是（成见）而寄寓于事物的功用，也就是因任自然的道理。顺着自然的轨迹走却又不知为什么要这样，这就叫做“道”。

(有人)竭尽心思去求“一致”，而不知它们本来就是相同的，这是所谓“朝三”。何为“朝三”？有个养猴人给猴喂栗子，先说：“早晨喂三升、晚上喂四升。”众猴都发怒(嫌太少)。一会儿改口说：“那么早晨喂四升，晚上喂三升。”众猴都高兴了。名和实都没有什么改变，但猴子们喜怒却因而大不相同，这就是顺着猴子的心理习惯罢了。所以圣人不执着于是非的争论，而保持事理的自然均衡，这就叫做“两行”。^①

古时的人，他们的智慧知识是有极限的。极限在哪里呢？有的以为，宇宙初期万物未曾形成时，便是知识的极限，就到尽头了，就不能再增加了。次一等的人，探讨事物的存在，但却不区分事物的界限。再次一等的人，知道事物有分界，但却不区分是非。有了是非观念的产生和盛行，“道”就因此受亏损。“道”有亏损，又是由于人有偏私所致。“道”果真有完成与亏损之别吗？果真无所谓完成和亏损吗？有完成和亏损，好比昭文弹琴；无所谓完成与亏损，就好比昭文不弹琴。昭文之弹琴，师旷^②以杖击节，惠施倚梧桐树而辩论，他们三人技艺，几乎都算得上是登峰造极的了，所以享誉终身。正因为他们各有所好，以炫异于别人；又以其所好，而欲出人头地。他们强求别人了解大家本来不必知道的东西，所以终身昧于“坚白”之辩而不自觉。昭文的儿子也继承父业，终身无成。象这样可以说是成就吗？果真如此，那么我们虽无成就也可以说成是有成就了。那么，象这样不可说成是有成就吗？这样一来他人与我都谈不上有什么成就了。所以迷乱世人的炫耀，正是圣人所要摒弃的。所以圣人不在乎智巧辩说的夸示而留心事物各自功

① 意为“模棱两可”，“无可无不可”。

② 昭文、师旷，均为古时著名乐师。

用的考察,这就叫做“以明”。^①

五

今有一些言论摆在我们面前,不知它与我们已知的言论属同类呢,还是不同类呢? 不管同类还是不同类,既然我们用相同的概念(类与不类)去把它们放到一起来比较分类,那么它就和别的言论没有什么区别了。

虽然如此,但请容我再说说。宇宙有一个“开始”,有一个未曾开始的“开始”。更有那“未曾开始”尚未开始的“开始”。宇宙最初有它的“有”,有它的“无”,还有未曾有“无”的“无”,更有那“未曾有‘无’”尚未曾有的“无”。忽而生出了“有”、“无”,但不知这“有”、“无”到底是有什么无什么。现在我已经说了这些话,但不知我所说的到底是算说了呢,还是算没说?

天下事物没有比秋毫之末更大的,因而泰山为小;没有比夭折的婴儿更长寿的,因而彭祖算是短命。天地与我并存,万物与我合为一体。既然合为一体,还须说话吗? 既然已经说了“合为一体”,还能说没有言谈吗? 万物一体加上我的言谈构成了“二”,“二”再加上“一”就变成了“三”。这样不停地往下算,最好的计算家也得不出最后的数目,何况普通人呢? 从无到有已经生出三个名称了,何况从有到有呢? 不必再往前计算了,因任自然就是了。

“道”本来是没有分界的^②,言论本来也是没有定说的。为

① “以明”意为“本着虚静明镜般的心态”去观察事物、毫无成见。

② 从“道”的角度讲,万物一回事儿。

了争一个“是”^①，人们人为地划出了许多界线，比如有了左和右，有了伦序，有了等差，有了分别，有了辩论，有了竞言，有了争持，这是界线的八种表现。天地以外的事，圣人是存而不论的；天地以内的事，圣人只述说而不加评议。《春秋》是先王治世的记载，圣人只评议但不争辩。是故有分别，就有不分别；有争辩，就有不争辩。这话怎么讲呢？圣人是虚怀天地万物而不施小智，众人则争辩不休竞相夸示聪明。所以说，凡有争辩，就有自己见不到的。^②

真正“道”是无法取名相称的，最有水平的辩论是连话都不用说，真正的“仁”看起来就象不仁（不仅仅是对某一时某一事施仁），真正的“廉”是不逊让的，真正的“勇”是对人无伤害的。“道”当你一讲出来就已经不是道了；“言”只要一争辩就肯定有所不及；“仁”坚持长久就肯定不能遍及万物；“廉”若太夸示就不可信；“勇”若怀害意就不能算勇。这五者都没有疏忽，我们就差不多算是接近道了。

人的知识止于其所不可知道的境界。这就算是到顶了。有几个人知道那不用语言的辩论和不用称说的大道呢？若有能知道者，那他就可以称为知识的“天府”（天然的府库），无论注入多少都不会溢满，无论倒出多少也不会枯竭，也不知其源流在何处，这就叫潜藏的光明。

六

① 是非之“是”。

② 凡争辩，只见自己之是，不见自己之非。

很久以前尧曾这样问舜：“我想讨伐宗、脍、胥敖三国，每日临朝心里总有些不安，这是为什么？”

舜回答说：“那三个小国，就象住在杂草丛中一样可怜，您还不放心他们，干嘛呢？昔日十个太阳并出，普照万物，何况道德的光芒更胜过太阳的呢！”

啮缺问王倪^①：“你知道事物的共同标准吗？”

王倪说：“我哪里知道！”

啮缺又问：“那么你知道你所不知道的吗？”

王倪答：“我哪里知道！”

啮缺再问：“哪么万事万物就无法知道了吗？”

王倪说：“我怎么晓得！虽然如此，姑且谈谈我的看法。怎么知道我所说的‘知’不是‘不知’呢？怎么知道我所说的‘不知’并不是‘知’呢？我且问你：人睡在潮湿的地方就会患腰痛或半身不遂，泥鳅也会这样吗？人爬上高树就会恐惧颤抖，猿猴也会这样吗？人、鳅、猴三者到底谁的生活习惯正确？人吃肉类，麋鹿吃草，蜈蚣喜欢吃小蛇，猫头鹰和乌鸦喜欢吃老鼠，这四者到底谁的口味才是正确的？猿与獼狌作偶，麋和鹿交配，泥鳅和鱼相悦。（他们各自以类相亲相爱，各有各的审美标准。）毛嫱、西施，人们都视为最美的，然而鱼儿见了就沉入深水中，鸟儿见了就高高地飞走，麋鹿见了就逃开，人鱼鸟鹿四者到底谁知道天下真正的美色呢？依我看来，仁义之端，是非之途，纷然错乱，我怎能加以分辨？！”

啮缺又问：“你不知道利害之别，难道至人^②也不知道利害之别吗？”

① 这两个名字均为庄子撰造的，史无其人。

② 至圣至明至能之人，相当于后世道教所谓“真人”。

王倪说：“啊！至人神妙极了！大湖烤干了他也不感到热，江河冰封了他也不感到寒冷。雷霆震裂山岳也不能使他受伤害，飓风激起海啸也不能使他惊恐。这样的至人，乘着云气，骑着日月，而游于四海之外。他没有死生之类的变化，更何况利害之类的观念呢？”

瞿鹊子问长梧子^①：“我听孔丘先生说：‘圣人不营营苟苟于世俗之琐事，不谋求利益，不躲避危险，不喜欢妄求，不拘泥于道。没有说的话好象说了，说了的话又好象没说，而心神遨游于尘世之外。’孔夫子认为这些是不切实际的浪荡之言。我却认为这正是真正体悟妙道的行径。你怎么看？”

长梧子说：“这些话黄帝^②听了都迷惑不解，孔丘怎么能理解呢？而且你也未免操之过急，看见鸡蛋就想得到报晓的公鸡，见到弹丸就想煮吃鹑鸟。

“现在我试尝给你说说，你姑妄听之，怎么样？圣人同日月并明，怀抱宇宙，与万物合为一体。世间是是非非他置之不问，把世俗的尊卑贵贱等量齐观。众人营营苟苟忙忙碌碌，圣人闭目塞听自得其乐。他揉合古今千变万化，自己却精纯不杂。万物都是一样，都相互蕴含于精纯浑朴之中。

“我怎么知道贪生不是一种迷惑呢？我怎么知道怕死不是像自幼流浪在外而不知返回家乡那样呢？丽姬^③是艾国守封疆人的女儿，当晋国迎娶她的时候，哭得泪湿衣襟；待她到了晋王的宫里，和国王同睡一床，吃美味佳肴，这才后悔当初不该哭。我怎么知道死了的人不后悔他们当初不该恋生呢？

① 庄子寓言中假设的两个名字。

② 上古圣王。

③ 春秋时著名美女。

“梦里饮酒作乐的人，醒来或许哭泣；梦里哭泣的人，白天醒来或许有一场打猎的快乐。当人在梦中，却不知道是在做梦。有时梦中还有梦，醒了以后才知道是做梦；只有非常清醒的人才知道人生不过是一场大梦。那些愚人自以为清醒，自以为什么都知道，什么君呀、臣呀，真是浅陋极了！我看孔丘和你，也都在作梦！我说你是在作梦，其实也是梦。这些话，你可以说它是奇谈怪论，也许万世以后遇上一个大圣人才能理解它。万世遇一人，也就象早晚遇着的一样。

“现在我跟你辩论，如果你胜了我，我输了你，那么果真是你对吗？果真是我错吗？我如胜了你，你输了我，果真是我对，是你错吗？是其中总有一个对、一个错呢？还是两人都对或都错呢？这些我们俩都无法知道，凡人都有偏见，我们请谁来评判？请赞同你言论的人来评判吗？他既与你站到一边去了，怎么能公正评判？请赞同我观点的人来评判吗？他既然与我一致，又怎么能公正评判？请与我们两人观点都不同的人来评判吗？既然已经表明对我们两人的观点都不赞同，又怎么能公正评判？请对我们两人的观点都赞同的人来评判吗？既然已经与我们两人的不同见解都相同了，那又怎么能公正评判？既然我和你和大家都不能相互评判是非，那还能等谁（来评判）呢？

“变化的言谈（指是非之辩）是相对立而生的。如果人们不相对立，而以自然条理去调和是非，因循着自然的洒脱，这才是享受天年之道啊！什么叫以自然的条理去调和是非？简言之：依常理不对的也加以肯定、赞同；依常理不应如此的也姑且承认。‘是’果真是‘是’，那就和‘不是’有别，这就无须辩论了；‘然’果真是‘然’，就和‘不然’有异，也就无须争辩。忘掉生死年岁，忘掉是非仁义，遨游于无穷的境地，这样我们也就能在无穷的境界里永生。”

影子之外的微荫问影子说：“刚才你移动，现在又停了下来；刚才你坐着，现在又站起来。你怎么如此没有恒心呢？”

影子答：“我是因为有所凭恃才这样吗？我所凭恃的东西又是有所凭恃才这样吗？我所凭恃的就象蛇凭恃腹下的鳞皮或蝉凭恃翅膀吗？我怎么知道为什么会这样？又怎能为什么不这样？”

夜里庄周梦见自己成了蝴蝶，栩栩如生，跟真蝴蝶一样，自己感到很快活，根本忘了自己是庄周。一会儿醒来，又见活生生的庄周在。不知道是庄周梦里变成了蝴蝶呢，还是蝴蝶梦里变成了庄周？庄周与蝴蝶必定有分别。这就叫做“物化”。^①

[诠释]

《齐物论》是庄子思想的核心。

庄子主张精神或灵魂的最佳境界是“逍遥游”。如何达到这种境界？庄子给我们指出了通往逍遥的途径——“齐物我，

① 意指物我界限消融，万物融为一体。

同生死”、“天地与我并生，而我与万物为一”。《齐物论》就是向我们申述这一思想。

在庄子看来，“非彼无我”，“物无非彼，物无非是”，“此亦一是非，彼亦一是非”，“天地一指也，万物一马也”；简言之，人与物之间，物与物之间，人与人之间，是与非之间，生与死之间，都没有什么差别，本质上都是一回事。通常人们把它们看成不同并为之产生争执和喜怒哀乐，主要是人们心中“有我”、有“成心”，或者“有偶”（对立者）。如果人们都“丧其偶”进而“吾丧我”，也就是忘了身外的一切存在，最后甚至干脆连自身也忘了，这样就达到了天地万物人类之“齐”。

南郭子綦“形如槁木，心如死灰”，“答焉似丧其偶”，忘掉了一切身外之物，甚至也忘掉了自己肉体的存在，达到了“吾丧我”的崇高精神境界。偶，就是所谓相对存在的东西，有如“对偶”。对于人来说，身外的一切是他的“偶”；对于人之自身来说，肉体是灵魂的“偶”。只有达到了“物我两忘”的境界，才能大彻大悟于“齐物”之论。

自然界有“人籁”、“地籁”，有人制造的乐器发出的声音和大地万物的各种窍穴发出的声音。这些声音之所以千差万别，完全是由于那些发出声音的窟窿眼形状、深浅、大小、位置不同所致。“人籁”也好，“地籁”也好，都可以“齐”于“天籁”，它们都是天作之音，都是风吹所致；都是自然之风“吹万不同，而使其自己也”（使其依各自的形状发出合乎自然之声音），没有别的东西使他们发声。它们之间没有区别。

由于千差万别的“人籁”、“地籁”可“齐”于“天籁”这一点引而申之，则人类千百年来纠缠不清的是非之争也可以为之一“齐”。什么彼知我见，什么是论非论，什么百家争鸣，虽然“日夜相代乎前”，但毫无意义；它们之间的不同不过就象“人籁”、“地籁”是由于窍穴不同一样，不必去争执。日夜为是非善恶彼此争吵不休的人们如果知道了“天籁”的道理，那里还会固执己见呢？

世间一切争论生于“有偶”，生于心中有“彼与我不同”的成见。因身外有物且与我不同，故视为仇敌立于身前，则必思谋与之争个高低。而“有偶”又生于“有我”，心中常怀着一己之知见并自以为是，才会时常敏感到与己不同者在身外存在。“人籁”、“地籁”的千差万别也是生于“有偶”（各自相对立而且不同）；但自更高的角度去看，皆“天籁”也，“偶”和“我”均不存在了。“丧偶”、“丧我”，人世永无争论。

二

“非彼无我，非我无所取”，通常人们有物我彼此的差别感觉是正常的。但要记住这仅仅是一种浅肤的感觉。事实上，“是亦近矣”，万物及人都相类似，没有什么差别，这是“真宰”使然的。“真宰”就是那个超逸于肉体和情感之外的神灵般的我，只有它才能体认“齐物我，同生死，一是非”的道理和境界，是它主宰着我们的肉体去与世间万物实现“齐”。我们虽然无法看到它，但却日日夜夜体验到它的力量或作用，感觉到它的真实存在。

只有体验到“真宰”的存在并且服从“真宰”的人，才知道

人生的真谛，活着才有意义。要不然，那就如庸庸众生，“不化以待尽，与物相刃相靡，其行进如驰而莫之能止”，在与物界或与自然的对抗、隔阂、磨擦中，在终日与物争胜、与人争胜、与人争是非短长的竞逐中，耗掉自己的一生，终生劳劳碌碌而不见其有任何成就。这样的人，昏昧至极，活着还不如死！

三

是非来自成见。如果人人都没有了“成心”（先入为主之见），也就无所谓是非。因为人人各有自己的成见（与别人不同），所以人人都有自己的一套是非标准，所以才要相互争吵不休，所以才有非议别人所肯定的、肯定人家所否定的矛盾现象出现。这种各家各派之间是是非非的争辩是毫无意义的。

在庄子看来，“物无非彼，物无非是”，“是亦彼也，彼亦是也”，个别事物之间，此类物与彼类物之间，本来没有什么差别。因此，“因是因非，因非因是”，“此亦一是非，彼亦一是非”，是非之间也没有什么区别。我们应该抛弃那种没完没了的无谓的是非争论，以空虚明静、毫无成见的心境去洞观事物的本来面目。对世间的一切不分彼此，不将任何事物对立起来，这才是得“道”的关键。

四

“天地一指也，万物一马也”，用此类事物为参照去说明彼类事物，或者留心一些事物与另一些事物间的差别，都是徒劳

无益的，天地万物都可以看成是一个手指、一匹马，都是一回事，它们都有着常人见不到的共同性或同一性；它们的不同是表面的，无意义的。“举莛与楹，厉与西施”这些表面上看来差别极大的东西，“道通为一”，从“道”的角度讲是一回事。由于事物的生成过程或形状不一，所以才看起来千差万别；但既然生成，总也要毁，最后归宿都一样。所以“凡物无成与毁，复通为一”，从“道”的角度讲，无所谓生成与毁灭。

只有体悟得“道”的人才知道“天地一指、万物一马”、是非无别、然否无别、成毁无别的道理。只有这样的人才能做到“为是不用而寓诸庸”。庸庸众生通常斤斤计较于此物与彼物、是与非、可否的不同，就象那些智力低下的猴子“朝三暮四”都弄不清一样可笑。终生玩弄小智、洋洋自得，自以为有成就的人，其实根本没有什么成就，他们大概也就跟那些争得了“朝四而暮三”便以为得到了更多而自鸣得意的猴子差不多。

五

天下事物虽千差万别，但只要你用同一个标准去比较，它们也就“同一”于这个新标准或新事物了。人们的言论也是如此。

天下事物没有比秋毫之末更大的，——在庄子看来，因为在飞鸟秋天脱落下的极细的羽毛的末端之外，没有更小的东西，所以，秋毫之末是一种原始的“大”，因而最大。同理，天下没有比泰山更大的事物，所以泰山为最原始的“小”，因而最小。自这样的标准或角度去比较、观察，“莫寿于殇子，而彭祖为夭”，实在没有必要为世俗的彼此、是非、成毁之争而烦恼、

而争论；用这套全新的标准去观察世界，一切原有的世俗结论都应该翻过来，才能体会到“天地与我并生，而万物与我为一”，才能懂得世俗的一切争执是无谓的。

“道未始有封”，万事万物都同一于“道”，本无分别。分别是人为的，是人们故意给本来一体的事物划定了左右、伦序、等差等等界限，并且又基于这种虚设的界限争辩彼此是非没完没了，其实有什么意义呢？“言未始有常”，人们本来就是各说各异，因而对事物的说法自然不同。“大道不称”，真正的“道”连名都不用取，更何况用世俗的人定标准去争长短是非？“道昭而不道”，你口称知“道”得“道”，实际上已偏离了“道”。真正的“道”藏于事物自身，藏于人们的默悟之中。这就叫“葆光”。

六

万事万物是不可知的，人与物之间也是无法进行感觉沟通的。毛嫱、西施，那么漂亮的女人，人见人爱，可是鱼儿见了钻入水底，鸟儿见了高高飞走，麋鹿见了吓得快跑，它们都无动于衷，根本不曾有“美”的感受。可见我们对于自身之外的一切，根本不可能知道。如果妄称知道，就跟以己意妄测动物也喜欢西施这样的美女一般。

自称“知道”了某种事物，而且固执于这种“知道”而与别人争论不休，这就是迷惑。死和生之间，就如梦醒之别一样，本来没有什么区别。自以为知生死之别而恋生恶死的人，也是迷惑。真正的人应该“不从事于务”、“不喜求，不缘道，无谓有谓，而游乎尘垢之外”，应该“参万岁而一成纯”，对世俗的一切争辩都不屑一顾。

况且，世俗的彼此是非的争论也是永无结论的，因而是毫无意义的。原因是争论双方不可能有裁判者，无论是支持还是反对争论双方中的一方或双方的见解，都不可能客观公正地去评判。因此，彼与此，是与非，善与恶之类的争论永远不可能有结果，也就是远不可能“知道”。既然不可能知道，一切欲“知”的努力都是徒然，还不如“忘年忘义，振于无竟，”在与万物浑然同一的境界里永生。

七

世界上的万事万物本质上同一，其种种不同形态本无实质意义，正如蝴蝶与庄周之辨一样。若以蝶为主（出发点），则庄周是它的梦中形态。若以庄周为主，则蝶是他的梦中形态。醒与梦，本来无别，因此蝶与庄周也无区别。要不然，你硬要说是庄周梦为蝶或是硬说蝴蝶梦为庄周，你又是凭什么知道的？因为你根本无法知道庄周的内在，更无法知道蝴蝶的本质。庄周与蝴蝶必有分别，这分别在于人为地命名不同——不把蝴蝶叫庄周，也不把庄周叫蝴蝶。归根结底，从“物化”的角度讲，还是无别。因为无别，所以我们不能对任一个别事物自称“知道”。

[原文]

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，答焉似丧其偶。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”

子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁；汝闻地籁而未闻天籁夫！”

子游曰：“敢问其方。”

子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之寥寥乎？山陵之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謦者，叱者，吸者，叫者，嚎者，突者，咬者。前者唱于而随者唱喁。冷风则小和，飘风则大和，万风齐则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎？”

子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”

子綦曰：“夫天籁者，吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”

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，与接为搆，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；其厌也如絺，以言其老洩也；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！

二

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信；而不见其形，有情而无形。

百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。

一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役，役而不见其成功，怵然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

三

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其

未尝有言邪？其以为异于穀音，亦有辩乎，其无辩乎？

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道极。极始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。

四

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。

天地一指也，万物一马也。

道行之而成，物谓之而然。有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸；因是已。已而不知

其然，谓之道。

劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也，无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知，几乎皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终。而其子又以文之纶终，终身无成。若是而可谓成乎？虽我无成，亦可谓成矣。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

五

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。

虽然，请尝言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无有矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？

天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已。

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也，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。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。春秋经世先王之志，圣人议而不辩。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰辩也者，有不见也。

夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不赚，大勇不忮。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不周，廉清而不信，勇忮而不成。五者无弃而几向方矣。

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

六

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎。”

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”

曰：“吾恶乎知之！”

“子知子之所不知邪？”

曰：“吾恶乎知之！”

“然则物无知邪？”

曰：“吾恶乎知之！虽然尝试言之。庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎汝：民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴慄恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱、西施，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？自我观之，仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”

啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”

王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子：‘圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘通；无谓有谓，而游乎尘垢之外。’夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！且汝亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸇炙。

“予尝为女妄言之，女以妄听之奚？旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑湑，以隶相尊。众人役役，圣人愚菴，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。

“予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也，晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！”

“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不

知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，察察然知之。君乎，牧之，固哉！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。”

“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，则人固受其黷闇，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？”

“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。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。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”

七

罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与？”

景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜺翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓“物化”。

养 生 主

[译文]

一

我们的生命是有限的，而知识是无穷的。以有限生命去追求无穷知识，多累呀！既知如此还要绞尽脑汁追求知识，太危险了。

为善勿为求名之善，为恶勿为必遭刑罚之恶，依顺着自然的条理以为养生准则，就可以保护生命，可以保全天性，可以养滋身体，可以享尽天年。

二

有个屠宰师为文惠君^①宰牛，他手所触及的，肩所倚着的，脚所踩到的，膝所抵住的，嚓嚓挥刀，沙沙有声，莫不合于音节！简直象在跳桑林^②之舞，又合于经首^③的节拍。

文惠君说：“啊！太妙了，你的技术竟能达到这么高的境界？”

① 文惠君，寓言假设之人。或为春秋时某国君主。

② ③桑林、经首均为上古著名乐曲名。

屠师放下刀回答说：“我爱追求道远远超过了追求技术。我开始宰牛时，所看见的没有一个不是浑沦一牛。三年以后，就未尝看见浑然一体的全牛了。到了现在，我只用心神去‘接触’而不必用眼睛去看，感官的作用停止了而只是心神在运用。顺着牛身上的固有纹理，劈开骨肉间的间隙，引刀而入骨节间的大缝，顺着牛的自然结构去用刀，就连经脉错聚之处也没有一点感到碍刀，何况那大骨头呢！较好的屠工一年换一次刀，因为他是以刀割牛；一般的屠工每月换一次刀，因为他用刀砍；如今我的这把刀已经用了十九年而未更换，已经用它宰过数千头牛了，可刀刃仍象刚在磨刀石上磨过的一样。因为牛的骨节是有间隙的，而刀刃是没有厚度的，以没有厚度的刀刃切入有间隙的骨节，当然是恢恢然游刃有余了，所以才能使此刀用了十九年还仍象刚从磨刀石上拿下来的一样。尽管如此，每次遇到筋骨盘结之处，我知道不容易下手，所以小心谨慎，眼神专注，动作放慢，刀刀轻轻挥动，牛就哗啦分解了。还没来得及知道牛到底死了没有，它的躯体已散如泥土堆放在地上了。然后我提刀而立，环视四周，为之踌躇满志，擦净牛刀收藏起来。”

文惠君说：“好啊！我听了屠师这一席话，悟得养生的道理了。”

三

公文轩看见右师^① 惊奇地问：“这是什么人？为何只有一

① 公文轩，春秋时宋国人，公文是复姓。右师，春秋时官名。

只脚呢？是生下来就这样？还是人为致残？”

（过了一会儿他又若有所思地）说：“是天生的，并不是人为的。天让他此生就只能保住一只脚，人的形貌是天赋予的。由此知道是天生的，而不是人为的。”

水泽里的野鸡走十步才能啄到一口食，走百步才能找到一口水，可尽管如此它并不希望被养在笼子里。（养在笼子里）神态虽然旺盛，但它并不自在。

老聃^① 去逝，秦失^② 去吊唁，号了三声就出来了。

弟子问：“你不是老聃先生的朋友吗？”

秦失答：“是呀！”

弟子问：“既是朋友就这样（敷衍了事地）吊唁，怎么可以呢？”

秦失说：“当然可以。我原先以为他是至人，今天才知不是。刚才我进去吊唁的进候，发现有老人哭他，象哭儿子一样；有少年哭他，象哭老娘一样。这些老少哭在一起，必定有不想表达而又不得不表达、不想哭而又不得不哭的情形。这是逃避自然、有背实情的，也是忘了我们所禀受的生命长短，古人称此种哀逝之情是想逃避‘天刑’。^③ 该来时，老聃应时而生；该去时，老聃顺理而逝。安心适时而顺应变化，哀乐之情便无从而生，古人把这种精神境界称之为上天为我们解除了倒悬。”^④

薪火燃烧，脂尽而熄；然而火却世世代代传续了下来，没有穷尽的时候。

① 老聃即春秋初著名哲学家老子。

② 秦失，庄子杜撰的人名。

③ “天刑”，意即人之死亡如天对人类处死刑，不可逃避。

④ 倒悬：如被倒挂起来一样危险困苦的处境。

[诠释]

人生之主是精神、灵魂。人必须护养人生之主，勿使它受害。养护精神的方法莫过于顺任自然。这是《养生主》篇的中心思想。

在庄子看来，人的存在之所以有意义，就是因为有灵魂或精神。因此，“保身”、“全生(性)”是为了养“生主”；如庖丁一般“依乎天理”，“因其固然”，正是“养生主”之道；形体残废或全完并不要紧，要紧的是精神的完整不残；视生死为一，不为哀乐之情所困扰，方可护养人生之主——精神。人世的传续是精神的传续，如薪火相传。

—

护养精神的第一要义是勿使精神太疲劳。若以有限的生命去追求无限的知识，实际上是在戕害“生之主”。

无论是做善事还是做“恶”事，都需顺自然而为，止于自然当止之处。如果为善到了求名的地步，为恶到了遭受刑罚的地步，那就不免伤害了“生主”，违背了自然。既不近名，亦不近刑的人生活活动，是“全生(性)”即保全人的天性、养护人的精神的

关键。

二

社会的复杂有如牛的筋骨盘结，人生活于社会当如庖丁运用解牛之刀。善于养生者应当“依乎天理”、“因其固然”地生存，尽量减少与他事物的冲突磨擦，“游刃有余”地生活于“枝经肯綮”的世界。作为生之主的精神，正是人们应特别珍惜、谨慎使用并注意收藏保养的“解牛刀”。从人生角度讲，人之得“道”，正如庖丁“未尝见全牛”，“以神遇而不以目视”，“以无厚入有间”，真正知道了人间社会的本质，常握了其规律。只有得“道”才能保养生之主。

三

形体的残缺或完整并不要紧，关键是精神完整的概念应牢牢树立起来。

精神的完整只有在灵魂自由的情况下才能实现。人若囚于物质或欲求的樊笼之中，就不可能有精神的完全与自由。

生是天或自然对我们的赏赐，死是天对我们的刑罚，这都是我们无可拒绝或逃避的。我们肉体的产生与毁灭并没有多大意义，一切都应听任自然，顺乎天意。如果都这样地“安时而处顺”，那里还会有什么哀乐之情？人生最有意义的是精神；人死了，精神却传了下来。精神的延续如薪火相传，万世不绝。人

的躯体如柴禾，总有燃尽之时；但人的精神如火焰，并没有因为薪尽而绝灭。由此看来，护养精神乃是人生第一责任；而恋生恶死不过是昏昧之见。

[原文]

一

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。

二

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”

庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道

大窾，因其固然，枝经肯綮之未尝微疑，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，濔然已解，牛不知其死也，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

三

公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与，其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。”

泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中。神虽王，不善也。

老聃死，秦失吊之，三号而出。

弟子曰：“非夫子之友邪？”

曰：“然”。

“然则吊焉若此，可乎？”

曰：“然。始也吾以为至人也，而今非也。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，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。”

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

人 间 世

[译文]

—

颜渊去向孔子告别。孔子问：“到哪里去？”颜渊答：“到卫国去。”孔子问：“为什么到卫国去？”

颜渊说：“我听说，卫国的国君，年壮气盛，行为专断，处理国事毫不谨慎，又不知自己的过错；又随意用兵而不顾人民死活，死尸堆满了山泽，就象干柴禾堆放一样，人民无所为生。我曾听老师您说：‘治理得不错的国家我们不要去，危乱之国我们正应该去拯救。医生就应住到疾病多的地方去。我想怀着先生的这一教导，去付诸实行。或许这个国家还可能免于疾苦呢！’”

孔子说：“唉！恐怕你一去就要遭杀害啊！‘道’不宜繁杂，繁杂就多事，多事就烦扰，烦扰就生忧虑，忧患一生自救也来不及了。古时候的至人，先求保全自身而后才去保护他人。如果自身能否保全都说不定，哪里可能去制止暴人的行为？

“你知道‘德’之所以失真而‘智’之所以外露的原因吗？‘德’由于求名而失真，‘智’由于争强好胜而外露。名是人们相倾相轧的根源；智是人们争强好胜的工具。这两者都是不吉祥的东西，不能用他们行于世间。”

“而且，一个人虽然德高望重，但只要还达不到别人了解

的程度,即使不和别人争名誉,大家也并不知道。如果你故意用仁义道德的言论在暴恶之人面前炫耀,恶人就会以为你有意揭人之恶来显示自己的美德,就会以为你是在加害于他。加害于人的,人必反过来害你,你恐怕就要被人害了!假如卫国国君爱贤才而斥不肖者,何必用你去显异于别的贤才?除非你不向他进言,否则卫君一定会抓住你言谈中的漏洞而展现他的辩才。这时候你会眼目眩惑,但又不敢现不满于面色,只得说些谋求自保的好话,于是容貌上迁就他,内心无主也就依顺他的见解了。这好比以火救火,以水救水,就叫做帮倒忙。开始就顺着他,以后就没完没了。如果到头他还是不相信你的忠言,那你就会死在暴人面前了!

“昔日桀杀关龙逢,纣剖王子比干,都是因为他们修身蓄德以臣下身份去爱抚人君之百姓,以臣子的身份去这样做会引起君主的猜忌,所以君主就因为他们修得德高望重而加害他们,这其实是他们好名的恶果。从前尧攻伐丛、枝、胥敖三国,禹攻伐有扈国,使这些国家都变成了废墟,人民死灭,国君被杀。这都是因为这些小国之君不断用兵,贪利不已、好求名利的结果。你难道没听说过吗?名利之心,圣人都很难克制,何况你呢?虽然如此,你肯定还另有你的想法,说给我听听!”

颜渊答:“态度谨慎,心怀谦逊,努力行事始终如一,这样可以吗?”

孔子说:“什么?这怎么可以呢?卫君胸怀骄盛之气,喜怒无常,平时人们都不敢对他说半个不字,他又压抑别人的劝谏,以求自己无人打扰悠闲自在。这种人每天用小德慢慢感化他都不成,何况用大德去规劝呢?他必定固执不化,即使表面上同意内心里必不接受,你用的方法怎么可行呢?”

颜渊说:“那么我内心诚实且外表恭敬,引用成说而上比

于古人，可以吗？所谓‘内心诚直’，即是与自然同类。与自然同类的，便知道天子与我本质上都是天的儿子，如是我凭什么希望别人赞同我的言论？又凭什么希望别人不指责呢？如果这样，人们就会视我为赤子之心，这样就和自然同类了。所谓‘外表恭敬’，即是与一般人一致。执笏跪拜，这是人臣应尽的礼节，大家都这么做，我敢不这样做吗？做众人所做之事，别人也不会责怪我，这就叫做和众人同类。所谓‘引用成说上比于古人’，即是和古时候同类。我所引用的言论虽然都是教训人君的，但这些诤言都是有根有据的，是古已有之的，并不是我自己造的。象这样，语言虽然直率却不会招惹来忌恨。这就叫做‘和古时候同类’。这样可以吗？”

孔子说：“唉！这怎么可以呢？这些纠正人家错误的方法太多而不稳妥可靠。它们虽然固陋倒也可以免乎伤害。然而，只不过如此（把重心放在保护自己上）而已，又怎么能去感化他呢？你太固执自己的成见了。”

颜渊说：“我实在再没更好的主意了。请先生指明（纠正人君错误的）好方法。”

孔子说：“你先斋戒，我再告诉你。你有了成心去做事，哪会那么容易！如果太容易，就不合乎自然之理了。”

颜渊问：“我家贫困，已有好几个月没喝酒没吃荤腥了。这算得上已经斋戒了吧？”

孔子说：“这算是祭祀之斋戒，不算心斋。”

颜渊问：“那么什么是‘心斋’？”

孔子说：“专心致志，不是用耳朵去听而是用心去体会；（进而）不用心去体会而是凭‘气’去感应。耳朵的作用止于听声；心的作用止于感应现象，而气却是虚静而容纳万物的。只有心境空明虚静才能体会到‘道’。这种‘虚’的心境，就是‘心

斋’。”

颜渊说：“在我未闻‘心斋’道理之前，实在不能达到忘我境界。现在听了这一番道理后，我觉得我颜渊简直不存在了。这可以算是达到了虚明的心理境界吗？”

孔子说：“这还差不多，我告诉你，如果能悠游于世俗的樊篱之内而不为名利所惑；别人能接受你的意见你就讲，他不会接受你就别讲。不投机钻营于任何门路，心神凝聚于空明虚寂，处理一切事务若无其事从不有心勉强而为。这就差不多了。”

“不走路可以，但要走路而不留踪迹就难了。为情欲所驱使容易造伪，顺天而行则难以作假。我们知道有靠翅膀飞行的动物，但却从没听说过没翅膀也能飞的；听说过有凭心智去求知的，从没听说过凭着无心无智去认知事物的。洞观那空明虚寂的心境，那里可以生出光明来，吉祥就降临于此。如果心境不能虚静，这就叫‘坐驰’（人坐于此，心早跑到老远去了）。要使耳目感官内通于虚寂心境而排除心机智慧，鬼神也会来依附，何况人呢！这样万物都可以感化，亦是尧舜处世的关键，是伏羲、几蘧^①的行为准则，何况普通的人呢？”

二

叶公子高将要出使齐国。他问孔子：“楚王交给我的使命非常重要。我听说齐国接待外国使节时总是外表恭敬而实际上怠慢。普通百姓都很难以言说打动他，何况是齐王这个大诸

^① 伏羲，几蘧，均为传说中的上古帝王。

候呢？因此我很担心完不成使命。先生常告诉我说：‘凡事无论大小，很少见到不合乎道有好结果的。事情办不成功，就难免受到人为的惩罚；事情办成了，又会导致阴阳失调而遭受自然的惩罚。无论成功与否都不会遭受祸患，只有那盛德之人才能做到。’我平时吃粗食而不求精美，家中没有求清凉的人。我现在早上接到使命晚上就要喝凉水，是我内心太焦灼了吧？我还没有了解事情的真相，就已经因身内阴阳之气激荡失调而受自然之罚；如果事情办不好，则必然要受君上的惩罚。我现在已经是灾祸双至了，我实在受不了，请先生指点指点！”

孔子说：“在这个世界上有两点值得我们特别警惕。第一是‘命’，第二是‘义’。（我们不得不终生惕然地顺从天命或自然，遵从人世间的法则）。子女爱父母，这是人的自然本性，是无法解释的；臣子服从君主，这是人定的法则，是不得不然的，无处没有君，这是天地之间逃避不了的。这就是人生的两大戒律。所以子女侍养父母，无论何时何地都要使他们安适，这才是至孝；臣子事君，无论何事都要使君上放心，安心去做，这才叫尽忠；至于自己的身心修养，不受眼前荣辱哀乐的影响，懂得世间一切我都无可奈何但又安之若命（泰然处之），这就是最高的德性。为人臣子的，当然会有许多不得已的事，但如遇事都能如实地去做而忘记自己，这样那里会有贪生怕死的念头呢？你这样去做就行了。

“我且再把我听说的道理告诉你：“凡国与国间的外交，邻近的国家应以信用来维系，远离的国家应以忠实的语言去维系，以语言建立起来的邦交要靠使臣去传达。传达两国国君喜怒无常的言词，是天下最难的事情。要使两国国君都高兴，就必然要添加很多溢美之辞；两国国君都发怒时，必然要冒出许多本不应有的坏话。凡是添加上去的话都是失实的，失实就双

方都不高兴，不高兴双方的使臣就要遭殃。所以古语说：‘要传达真实的言词，不要传达添溢的言词，这样才可以保全自己。’

“那些斗技斗力的人，起初是明来明去，到后来往往要耍阴谋，再过分一点就诡计百出了。以礼饮酒的人，开始时规规矩矩，到后来迷乱昏醉，太过分时就放荡狂乐毫无礼规了。任何事件都是这样：开始的时候彼此见谅，到后来往往互相欺诈；许多事情开始时很单纯，到最后往往艰巨复杂。

“言辞就象风波；传达言词，必有得失。风波易兴易作，得失之间容易发生危险。所以忿怒的发作没有别的原因，就是花言巧语偏颇失当引起的。困兽要死的时候就尖声乱叫，勃然发怒，于是产生了吃人的恶念。凡事迫逼人太过分，别人就会急中生恶念要报复他，而逼人过甚的人自己却不知道为什么缘故。如果连他自己都不知道怎么回事，谁能知道他会遭受什么结果呢？所以古话说：‘不要偏离使命，不要强求成功，过度就是溢。’偏离命令、强求事情成功是危险的。成就一件好事需要花很长时间，但过错只要一铸成就后悔莫及了。对此我们能不谨慎吗？

“顺从自然而悠游自在，处事寄托于不得已而为之心，以养蓄心中的精气，这就是最好的境界。何苦有意去作使者传话呢？不如放任自然地去生活。但这是很难做到的。”

三

颜阖^①将出任卫灵公^②太子的师傅，行前问蘧伯玉^③：“假如有个人，天性残忍。如果不约束他，就会危害我们国家；如果去规劝约束他，又会给我们自己招来危祸。这个人的聪明足以知道别人的过错，但却不知道自己的过错。象这种情形，我该怎么办？”

蘧伯玉说：“问得好呀！你要提心，要谨慎，首先要自己行为端正！（对那种人）表面上最好迁就亲近，但内心要存有善加诱导之意。虽然如此，但可能仍有麻烦。迁就亲近不要太过分，诱导之意不要太外露。外表迁就太过，就要颠败毁灭；心存诱导之意太外显，他就会以为你是在争名声，你就有灾祸了。他如果象婴儿那样放任，你也姑且跟他一起当婴儿；他如果无界限无规约，你也姑且跟他一样无拘无束不分界限。从这样的地方开始引导他走上正路。

“你不知道那螳螂吗？奋力举起臂膀去阻挡车轮，却不知道自己力不胜任。这就是因为过分夸大了自己的能力。要小心，谨慎啊！你若老是夸耀自己的长处去触犯他，那就差不多象螳螂挡车一样危险！”

“你难道没听说过那养老虎的吗？不敢拿活东西给它吃，怕它扑杀活物时会激起它残杀的天性；不敢拿全猪全牛给它吃，怕它撕裂食物时会激起它残杀的天性。掌握它饥饱的时间规律，把它喜怒无常的性情向温驯诱导。老虎与人虽不同类却在养它的人面前驯服，就是因为顺诱了它的性子。如果它要伤害人，那就是因为逆了它的性子。”

① 春秋时鲁国贤人。

② 春秋时卫国国君。

③ 春秋时卫国的贤大夫。

“有些爱马的人，用竹筐去接马粪，用好盆罐去接马尿。一旦有蚊虻叮咬在马身上，爱马者出其不意扑打蚊虻，马就会受惊，咬断衔勒，毁坏头上胸上的佩饰物。本来是爱马结果却适得其反。这能不谨慎吗？”

四

有个名叫石的木匠往齐国去，到了曲辕，看见了一棵被当作神社树的大栎树。这棵树大得可以给几千头牛遮荫，量一量大约有百人合抱那么粗，树尖跟山顶一般高，七八丈以上才生树枝，可以造船的巨大旁枝就有十几个。前去观赏的人就象赶集市一样，可这木匠老头不瞧一眼，径顾往前走。他的徒弟看了个够，然后追上师傅，问：“自从我拿斧头跟先生学艺以来，从未见过这么好的木材。师傅您都不肯看一眼，只顾往前走，这是为啥呢？”

老师傅答道：“够了，别说了！那是没有用的散木，用来做船就会沉没，用来做棺材又腐烂得快，用来做容器又易毁坏，用来做门户就会流污浆，用来做屋柱又会被虫蛀，总之它是不材之木，没什么用途，所以才会那么长寿。”

老木匠回到家，夜里梦见这棵树对他说：“你要拿什么东西和我比呢？把我和文木相比吗？那些粗梨橘柚之类的树，也就是结果瓜的树，果实一成熟了就要摘它剥它，使这些树受折磨。大枝弄断了，小枝被拉下来了，这就是由于它们的才能害了它们的生命健康，所以不能尽享天年而往往中途夭折。这就是自己显露才用而招来人类的伤害。万物莫不如此。我故意做到无所可用，很久以前就开始这样了。几乎被砍死，但总算

活到了今天，这正是我的大用。假如我早被人类看成有用之木，我会长到今天这么大吗？而且你和我都是物，为什么还要这样地鄙视我呢？你这种将要死的散人，又怎么知道我是散木呢？”

老木匠醒来把梦告诉了徒弟。徒弟说：“它既然刻意做到无用，那又为什么做了神社之树供人膜拜呢？”

老木匠说：“小声点，别说了！那树不过是寄托于神社，为的是使那些不了解它的人去非议它。如果它不做神社之树（社的象征），岂不就要（被人们视为连保留的必要都没有而）遭砍伐吗？只不过它自我保全的方式跟别物不一样。你用常理来衡量它，不是相差太远了么？”

南伯子綦到商丘去游玩，看到一棵大树与众不同，千乘车马可以在树底下歇荫。子綦说：“这是什么树？它必定有特殊的材质！”仰视树的细枝，看见树枝都卷曲而不可做栋梁；俯看树的大干，又见树干都木纹旋散而做不了棺材；舔舔它的叶子，嘴巴就溃烂受伤；闻闻它的气味，又会使人狂醉三天而不醒。

子綦心想：“这是不材之木，所以才能长这么大。唉！神人也是这样地显示自己无用的呀！”

“宋国荆氏那个地方，适宜楸、柏、桑树生长。仅长到一二把那么粗，才适合做拴猴子的木桩，人们就把它砍了；要是长到三、四尺围，想要高屋栋梁的人就把它砍了去；到了七、八尺围，富贵人家想用它做棺材，就把它砍了去。所以它们不能终其天年，生命的中途就被斧头砍死，这就是有用带来的祸患。所以古时做祈福消灾的祭祀时，凡是白额的牛、拱嘴向上翘的猪以及生痔疮的人，都不能用来祭河神。这是巫婆神汉们都知道的，因为它们被认为是不吉祥的。然而，这正是神人以为最

吉祥的境界(因为无用所以最安全)!”

有一个形体支离不全而且智力低下的人,腰弯背驼脸都快贴到了肚脐眼,肩膀高过了头顶,颈后的发髻朝天,五脏在脑袋上边,两腿跟肋骨一般小。他替人家洗衣服,足以糊口;替人家簸米筛糠,弄出来的米够十人吃。政府征兵,他在那里甩着双手大摇大摆游晃也没人要;官家征夫的时候,他又因为肢体残疾而免服劳役;政府放粮救济贫病灾民之时,他却可以领到三钟谷子和十捆柴。这样形体残缺不全的人,还能够养身,能享尽天年,又何况那支离其德(以无德为德)的人呢?

五

孔子到了楚国。楚国的狂人接舆^①在孔子住处门前唱道:

“凤^②啊! 凤啊! 你的道德为何如此衰败!

来世不可期待呀,往世追不回来!

天下有道时,圣人固然可以干番事业;

天下无道时,圣人也只能苟且求生唤无奈!

当今这个时代,人们只祈求免于刑杀之灾!

比羽毛还轻的一丁点幸福,

人们都不敢指望,不知如何享受承载;

比大地还要沉重的灾祸啊,

人们都不知如何逃避,也无法躲开!

罢了! 罢了! 别在人前炫耀自己的道德!

① 春秋时楚国著名隐士,狂人,放荡不羁。

② 凤指孔子。因为当时就有人比喻孔子为凤,加以尊崇。

危险啊！危险啊！画地设限引人去受害！

荆棘，荆棘，别妨碍我走路；

弯曲，坎坷，别伤了我的脚踝！”

山中树木是自招砍伐之灾；脂膏薪火是自招煎燃之祸。桂树皮可以作药吃，所以招来砍伐；漆树因生可用之脂，所以就遭刀割。世人都知有用之用，都不知道无用之用的道理！

[诠释]

《人间世》篇讲的是处世之道。

人生在世，有太多的艰难；个人的良好德行并不能构成人生安全的保障。危险时刻环绕着我们，我们时刻有可能罹害。与有生杀与夺权威的人相处，我们最好也只能做到“内直而外曲，成而上比”而已；尽管如此，我们还常可能有“阴阳之患”和“人道之患”，精神常困于恐惧和焦虑，或遭受在上者的刑罚。简言之，人生有太多的无奈。甚至无奈到了“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖”的地步；对那些缺德少智、不恤民命的暴虐君主也只能“形莫若就，心莫若和”。人生实在是太可怜了。满怀良好政治理想打算去游说君主、拯救百姓的贤才，最后也不得不明哲保身，但求无危险而已，此实在是人间世的大悲剧。

在这充满危险的“人间世”，欲保全自己免受伤害，最好的办法莫过于“绝圣弃智”，使自己一点用处也没有。正因为一点

用处也没有，所以才没有人来役使你，伤害你，这就是以无用为大用。平庸的众人终生孜孜矻矻“求有所用”，这实际上是“以其(才)能苦其生(命)”，是以“小用”招致大的伤害；真正明智的人应该求“无所可用”，让一切都看不上，这就以“无用”导致了保全天赋的生命和灵魂这一最重要的“大用”。

—

儒家的处世哲学有两种理论：“治国去之，乱国就之，医门多疾”是一种，这代表一种积极进取的匡时救弊的献身精神，用今天的话说就是不顾个人安危、知难而进；“危邦不入，乱邦不居”（《论语》）是一种，它代表一种消极避祸、明哲保身的精神。能把两者较好地结合起来，才算懂得了“儒术”的真谛。前者固然与道家理论形同冰炭水火，但后者却与老庄的主张十分接近。可见儒道之间并无不可逾越的鸿沟。

对于那些刚愎自用、独断专行、不顾百姓死活的君主，我们不要幻想去劝谏他，纠正他。如果我们自命为良医去“治疗”他，“（勉）强以仁义绳墨之言炫（耀于）暴人之前”，只会自招灾祸。这种主动到“乱国”去劝谏暴君、口称是为了医治国家拯救百姓的人，实际上不过是“好名”（求名声）而已。若为了区区名声而遭受暴君之刑乃至丢脑袋，则太不值得了。

与暴君相处，正所谓“伴君如伴虎”。在此种情形下保身的办法有三：一是“内直”——“与天为徒”，也就是要显得象婴儿一样纯真无邪、憨厚可爱、没有心机；二是“外曲”——“与人为徒”，也就是要跟众人一样对那个暴君显得毕恭毕敬（哪怕心里很厌恶他也必须这么做）；三是“成而上比”——“与古为

徒”，也就是不直接批评暴君，而是借古人的话、古时的事委婉曲折地讽谏他，使得他即使不高兴或想兴师问罪也找不到借口，因为话都是古人的话不是我的话，我可以辩解说我根本没有“那个”意思。

这三种方法虽然能够勉强保身、免于获罪，但都太消极，根本谈不上去感化暴君。最好的处身方法的“心斋”——“入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止，无门无毒，一宅而寓于不得已”。一句话，就是要把一切看得很淡，看成无所谓，要做到心中空荡荡，没有一丝一毫欲念；心灵出入于世俗的污泥而不染。这样万念尽空、返朴还淳、神游无竟的人，才能感动暴君，使他愿从感情上依附你。

二

“知其无可奈何而安之若命，德之至也”这是道家人生观的最精辟的总结。

天底下的一切都是我们无可奈何的；许多事物或现象都是我们不喜欢的，但却又是无法消除或回避的。我们不要幻想去改变外在世界，不要在事物上枉费心机；对一切我们不情愿的事物、现象“不择地而安之”、“不择事而安之”，把它们当成我们生命的一部分，当成命中注定、无法更改，不得不接受的东西，别幻想排斥它。我们的人生本来就如此悲惨。“为人臣、子者，固有所不得已”。

从此人生观出发，对于一切事务都应该不勉不强、不拖不避。“朝受命而夕饮冰”，接到使命便心内焦灼老担心办不好，这实际上是庸人自扰。如果“行事之情而忘其身”（忠于职事、

老老实实地去做，置个人安危于度外），这样才能在任何时候获得心灵宁静。即便是这样还为暴君不满，得罪了君主，仍招来杀身之祸，也没有什么了不起，因为这是“命”，是无可抗拒的。

三

自古至今，多少圣哲贤智之人在“与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身”的两难选择中痛苦思索、徘徊不前！

对于那种生性残暴、刚愎自用的君主，我们该怎么办？若想保全自身，你就得去附和他，就得助纣为虐、为虎作伥，然而国家和人民就因此罹受更大的灾祸；你若想救国救民，就得去劝谏他，纠正他，然而这又会惹来杀身之祸，随时可能牺牲掉自己最宝贵的东西——生命。在这两条路之外，实际上没有第三条路可走，因为对暴君不附和也可能被视为“腹诽”。

道家认为两者皆不可取，他们硬想找到第三条路。他们设想的第三条路是“形莫若就”（表面上尽量迁就他），“心莫若和”（心态要平平和平，要诱导，但不要着急），甚至要与暴君一起装聋、装傻、装小孩子、装疯癫，并从这种地方开始引导暴君走上正路。很明显，这是一条子虚乌有之路，是走不通的；因为当你“形就”、“与之为婴儿”、“与之为无町畦”之时，国家已经遭受了新的灾祸。至于“心和”式的诱导，既然想“和不欲出”（诱导之意不要外露），那么暴君就可能不领会你的劝谏之意，或者明明知道了也装不知道，你又有什么办法呢？照样是“危吾国”。

想对有生杀予夺权威的暴君加以改造的人，正如螳臂挡

车,不自量力。暴君如虎,我们要“顺”它不可“逆”它。这种“顺”,应是“时其饥饱、达其怒心”(控制它的饮食,改造它的吃人野性),而不应是“与之为无方”(无原则地顺从)。然而,暴君不是笼中之虎,而是野外之虎;对野外之虎谁敢去“时其饥饱”?谁又能“达其怒心”?最最要紧的是赶快把老虎锁到笼子里去,让它永远不能“危吾国”、“危吾身”。这老虎就是专制皇权,这笼子就是民主政制。老庄再聪明也是想不到这条路的——这才是前述两条路之外实实在在行得通的第三条路。

四

栎社树因其一无所用,所以才享寿千年;看见它如此古老庞大,就知道它必定是“不材之木”。人世间也同此理,人应做“不材之人”,应使自己“无所可用”。只有“无所可用”,方可免于中途夭折,方可享尽天年,这才是“大用”。

在形体上支离破碎的人固然“无所可用”,能保身全性、尽年;然而更重要的是应该“支离其德”,应使自己的德性、才能、智识都貌似支离破碎、一无可取,这才是真正的“大用”,才真正是“神人之所以为大祥也”。

人间世就是如此地悲惨、无奈;生于斯立于斯,千万不要自炫才貌德智。一旦因你自己炫耀而被众多的“巫祝”看中,那么你就成了某种祭品或殉葬品,就要遭害。

五

周游列国、不辞劳苦地推销自己的政治主张的人，正是道德衰败者。孔子正是这类“怒其臂以当车辙”者的典型代表。真正有德的人应该知道“来世不可(期)待，往世不可追(回)”的简单道理，不要幻想“临人以德”，别幻想以道德去感化他人改造世道，要对世间的一切灾难痛苦“知其无可奈何而安之若命”。在一个仅免除刑戮之痛便暗自庆幸的世道里，圣人、哲人、贤人又有什么用？不求福、不避祸，这才是应有的人生态度。

[原文]

颜回见仲尼，请行。

曰：“奚之？”

曰：“将之卫。”

曰：“奚为焉？”

曰：“回闻卫君，其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以量乎泽，若蕉，民其无如矣，回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之，医门多疾。’愿以所闻，思其所行，则庶几其国有疗乎！”

仲尼曰：“嘻！若殆往而刑耳！夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！”

“且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名世者，相轧也；知者也，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”

“且德厚信弇，未达人气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言炫暴人之前者，是以人恶育其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之，若殆为人灾夫！且苟为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若唯无诏，王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。顺始无穷，若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣！”

“且昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以下伋拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛、枝、胥敖，禹攻有扈，国为虚厉，身为刑戮，其用兵不止，其求实无已。是皆求名实者也。而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！虽然，若必有以也，尝以语我来！”

颜回曰：“端而虚，勉而一，则可乎？”

曰：“恶！恶可！夫以阳为充孔扬，采色不定，常人之所不违，因案人之所感，以求容与其心。名曰日渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾，其庸詎可乎！”

“然则我内直而外曲，成而上比；内直者，与天为徒，与天为徒者，知天子之与己皆天之所子，而独以己言薪乎而人善之，薪乎而人不善之邪？若然者，人谓之童子，是之谓与天为徒。外曲者，与人为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼也，人皆为之，

吾敢不为邪！为人之所为者，人亦无疵马，是之谓与人为徒。成而上比者，与古为徒。其言虽教，谪之实也，古之有也，非吾有也。若然者，虽直而不病，是之谓与古为徒。若是则可乎？”

仲尼曰：“恶！恶可！大多政法而不谏，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也。”

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”

仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”

颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”

曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”

回曰：“敢问心斋。”

仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

颜回曰：“回之未始得使，实有回也；得使之也，未始有回也，可谓虚乎？”

夫子曰：“尽矣。吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。

“绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫目不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹舜之所纽也，伏羲几蘧之所行终，而况散焉者乎！”

叶公子高将使于齐，问于仲尼曰：“王使诸梁也甚重，齐之待使者，盖将甚敬而不急。匹夫犹未可动，而况诸侯乎！吾甚慄之。子常语诸梁也曰：‘凡事若小若大，寡不道以欢成。事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患。若成若不成而后无患者，唯有德者能之’。吾食也执粗而不减，爨无欲清之人。今吾朝受命而夕饮冰，我其内热与！吾未至乎事之情，而既有阴阳之患矣；事若不成，必有人道之患。是两也；为人臣者不足以任之；子其有以语我来！”

仲尼曰：“天下有大戒二：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，无所逃于天地之间。是之谓大戒，是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶死！夫子其行可矣。”

“丘请复以所闻：凡交近则必相靡以信，交远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言。凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故法言曰：‘传其常情，无传其溢言，则几乎全。’”

“且以巧逗力者，始乎阳，常卒乎阴，泰至则多奇巧；以礼饮酒者，始乎治，常卒乎乱，泰至则多奇乐。凡事亦然。始乎谅，常卒乎鄙；其作始也简，其将毕也必巨。”

“言者，风波也；行者，实丧也。夫风波易以动，实丧易以危。故忿设无由，巧言不知其然也。苟为不知其然也，孰知其

所终！故法言曰：‘无迁令，无劝成，过度益也。’迁令劝成殆事，美成在久，恶成不及改，可不慎与！

“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也！莫若为致命，此其难者。”

三

颜阖将傅卫灵公太子，而问于蘧伯玉曰：“有人于此，其德天杀。与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者，吾奈之何？”

蘧伯玉曰：“善哉问乎！戒之，慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶。心和而出，且为声为名，为妖为孽。彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖。达之入于无疵。

“汝不知夫螳螂子？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。戒之，慎之！积伐而美者以犯之，几矣。

“汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其决之之怒也；时其饥饱，达其怒心。虎之与人异类而媚养己者，顺也；故其杀之者，逆也。

“夫爱马者，以筐盛矢，以蜃盛溺。适有蚊虻仆缘，而拊之不时，则缺衔毁首碎胸。意有所至而爱有所亡；可不慎邪！”

四

匠石之齐，至于曲辕，见栌社树。其大蔽数千牛，絮之百围，其高临山，十仞而后有枝，其可以为舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，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，何邪？”

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，以为门户则液樗，以为柱则蠹。是不材之木也，无所可用，故能若是之寿。”

匠石归，栌社见梦曰：“女将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫柎梨橘柚，果瓜之属，实熟则剥，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，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？而几死之散人，又恶知散木！”

匠石觉而诊其梦。弟子曰：“趣取无用，则为社何邪？”

曰：“密！若无言！彼亦直寄焉，以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，而以义喻之，不亦远乎！”

南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异，结驷千乘，将隐芘其所藏。胠子綦曰：“此何木也哉？此必有异材夫？”仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可以为棺槨；啮其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒，三日而不已。

子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也。嗟乎神人，以此不材！”

“宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斩之；三围四围，求高名之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求

榘傍者斩之。故未终其天年，而中道之夭于斧斤，此材之患也。故解之以牛之白颡者与豚之亢鼻者，与人有痔病者不可以适河。此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。”

支离疏者，颐隐于脐，肩高于顶，会撮指天，五管在上，两髀为胁。挫鍼治痏足以糊口；鼓篴播精，足以食十人。上征武士，则支离攘臂而游于其间；上有大役，则支离以有常疾不受功；上与病才粟，则受三钟与十束薪。夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！

五

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：

“风兮风兮，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；

天下无道，圣人生焉。

方今之时，仅免刑焉。

福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。

已乎已乎，临人以德！

殆乎殆乎，画地而趋！

迷阳迷阳，无伤吾行！郢曲郢曲，无伤吾足！”

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。

德 充 符

[译文]

—

鲁国有个断了脚的人，名叫王骀。拜他为师的人竟跟孔子的弟子一般多。常季^①感到奇怪就问孔子：“王骀不过是一个断了脚的人，但跟他求教的人竟与先生您一样多，几乎是您和他的弟子各占鲁国的一半。他站着时不讲授什么课程，坐着时也不议论什么问题，跟他学习的人却空虚而来，满载而归。难道真的有不言之教，有无形感化他人潜移默化的事吗？他到底是什么人（本事这么大）？”

孔子回答说：“那先生是圣人！我也落在他后面还没有去向他求教。我孔丘都把他当老师，更何况还不如我的人们呢？何止鲁国，我将要引导天下的人都去拜他为师。”

常季问：“他是个断足者，且能超过先生您，那么他与一般的人差别就更大了。他能达到今天这样的境地，到底是如何运用心智的呢？”

孔子说：“死生这么大的事，他都不受影响；就是天翻地覆了，他也不会随之毁灭。他常守于无任何依恃的境界，而不参与外物之变迁；他主宰万物之变化，却又能守住变化之枢纽。”

① 孔子弟子。

常季不解，问：“这是什么意思？”

孔子说：“从万物相异的一面去看，才有肝、胆、楚、越之类的区分；从它们相同的一面去看，则万物都是一回事。如果了解这一点，就不会去关心耳目适宜于何种声色，而只求心灵遨游于道德的和谐境地。从万物相同的角度去看，就无所谓丧失，就会把丢掉一只脚当成掉了一块泥土一般。”

常季又问：“王骀修身正己罢了。他用智慧去为自己树立了分别万物的心，再用这分别万物的心去求得了视万物为一的‘常心’。众人为何都会去师从他呢？”

孔子道：“人们不会在流动的水面上照自己的影子，只能在静止的水面照。只有静止的东西才能使他物静止。生于大地，唯有松柏禀受自然之正，不分冬夏四季常青。受命于天，唯有尧舜得性命之正，在生命万物中为首为君。正因为他们有幸禀受天地之正气，所以才能去导生芸芸众生。能保全天地所赋正德的萌芽，就算是真正的勇者。勇敢的武士，一人敢入千军万马之中。为求功名而自奋的人尚且能如此，更何况主宰天地，包藏万物，以六骸为寄寓之所，以耳目为幻象，天赋的智慧能够照亮所知的领域，而心中又从未有死的念头的人呢？！他超凡脱俗，大家都乐意师从他。他哪里会有意去以吸引众人为事呢？”

二

申徒嘉，也是个断了脚的人。他跟郑国的子产^①曾同时师

^① 春秋时郑国执政官（相）。

从伯昏无人^①先生。有天，子产对申徒嘉说：“出门时我得先走，你得停下后走；如果你先走，我得停下，决不能跟你同行。”第二天，二人又合堂同席坐在一起。子产又对申徒嘉说：“我先出门你就停步，你先出门我就停下。现在我要出门了，你可以稍停一下吗？还是不能呢？你见我这个执政官都不回避，你难道把自己看成跟我一样的执政官吗？”

申徒嘉说：“先生的门下，竟有这样的执政官吗？你是在炫耀自己的执政官地位而鄙视他人吗？我听说：‘镜子明亮就不沾灰尘，落上了灰尘就不明亮。常和有德之人在一起就没有过失。’你今天来先生这里求学修德，还说出这种话，不是太过分吗？”

子产说：“你已经就是这副德性了，却还要和尧争善。自己度量一下自己的德行，还不应该好好自我反省吗？”

申徒嘉说：“一个人辩解自己的过错，以为不应当残疾的人很多很多；（形体既残之后），不为自己的过错辩解，以为不应当四肢齐全的人很少很少。知道世间万事我们都无可奈何，但又安之若命，这只有有德之人才能做到。走进羿^②的射程之中，正是当中的地方，也就是进入了射箭必中之境地；然而有时不被射中，那是命。凭着自己双脚齐全讥笑我双脚不全的人多了，我听了非常生气。等到了伯昏先生这里，我的怒气全消了。这不就是先生以善道来洗礼我吗？我在伯昏先生门下已经十九年了，可他好象就根本不知道我断了脚这回事。现在你和我游于‘形骸之内’以德相交，但你却在‘形骸之外’^③以貌

① 庄子寓言假设的人名。

② 古代传说中的神箭手。

③ 形骸之内，指不看外表外形而注重内心或灵魂的崇高境界；形骸之外，就是注重外形而忘了灵魂的境界。

取人来贬低我，岂不是太过分了吗？”

听了这番话，子产为之改容正色，惭愧地说：“先生不要再说下去了！”

三

鲁国有个断了脚趾的人，叫叔山无趾。他用脚后跟走路去见孔子。孔子说：“你为人不谨慎，已经犯下了（丢脚趾，刖刑）这样的过错；现在再来请教，已经后悔莫及了哟！”

叔山无趾回答说：“我只不过是因为不识时务而轻视了自己的身体，以致于丢了脚趾。现在我来这里，是因为有比脚趾远为重要的东西还在，我想尽力保全它。天无不覆，地无不载，我把先生当天地，岂知先生是这样的世俗！”

孔子坦率地承认：“我是有些浅陋。您为何不快点进屋里来，请讲讲您的看法！”

无趾谈了一会儿就走了。孔子对门徒们说：“弟子们努力啊！无趾，是个断了脚趾的人，尚且努力求学以弥补从前的过失，何况我们这些没有残缺的人呢！”

后来，无趾对老聃^①说：“孔子还没有达到‘至人’的境界吧？他为什么常常来向您请教呢？他还企求以奇异的名声传闻天下，——他大概不知道至人把名声当成是一种枷锁吧！”

老聃说：“你为何不给他灌输死生一致、可否一贯的道理呢？这样才能解除他的桎梏。”

无趾说：“那是天给他的刑罚，怎么能解除呢？”

^① 即老子，道家创始人，哲学家，后来被奉为道教始祖。

四

鲁哀公^①问孔子：“卫国有那么个丑男人，叫哀骀它。男人跟它相处，想念他而舍不得离去；女人看见了他就回家跟父母说‘与其当别人的妻子，不如当这位先生的小妾’的也不止十几个。从没有听见他倡导什么；只见他应和而已。他没有能救济众人灾难的权位，也没有钱财去济人饥饿，而且又面貌丑陋天下闻名，光附和别人又无自己主见去倡导，他的智识超不出国都城墙，然而那么多男男女女都喜欢他、亲附他，他必定有异乎常人之处！我召他来看看，果然是丑得让天下的人都吃惊。他跟我在一起，不到一月，我就认为其为人不错；不到一年，我就很信任他。当时朝中正无宰相，我就把国事委托给他。他却闷闷不乐地勉强接受，懒懒散散地就象要推辞一样。我感到惭愧，终于把国事托给了他。没过多久，他就离我而去了。我怅然若失，好象国中再也没有人可以与我共欢乐似的。他究竟是什么人？”

孔子说：“我曾游楚国，恰巧看见一群小猪崽在刚死去的母猪身上吃奶，一会儿都惊慌地抛开母猪逃走了，因为它们感到这母猪不能动了，似乎跟它们不是一类的了。可见小猪崽儿们之所以爱母亲，不是因为爱它的躯体，而是爱使其形体活动的精神。战死的人，埋葬时不用棺饰；受了断足之刑的人，不会爱惜鞋的。这都是因为失去了根本啊！天子的嫔妃，不剪指甲，不穿耳环；娶了妻的人可以在外面夜宿，不得再役使。形体完

① 春秋时鲁国国君之一。

整的人尚且能够如此，何况德性完整的人呢？现在哀骀它不说什么也能获得众人信任，没有功劳也能获得众人亲敬，且能使人愿意以国事相托还担心他不肯接受，他一定就是人们所说的‘才全’而‘德不形’的人！”

哀公问：“什么叫‘才全’？”

孔子说：“死生存亡也好，穷达富贵也好，贤与不肖也好，毁和誉也好，饥渴也好，寒暑也好，这些都是事物的变化，是命运的循环，就象昼和夜不断循环更替一般，人们的智力根本无法窥知它们的开始。了解了这些，才不致于让它们扰乱了我们本性的平和，不致于让它们侵入我们的必灵。使心灵安逸自在，不失怡悦的心情；日夜不断地随物所在保持春和之气，心灵能和外界产生和谐感应。——这就叫做‘才全^①’。”

哀公又问：“那么什么叫做‘德不形^②’呢？”

孔子说：“平，是水极端静止的状态。它可以作为我们取法的标准。内心保持极端的静止状态才可以不为外物所影响。德，是最好的修养状况。德不显露于外形，万物当然就亲附它而不肯离去。”

后来有一天，哀公对闵子骞说：“我即王位治理天下之初，慎用法纪而关心老百姓的生死，我以为作得不错了。现在，我听了至人的言论，就担心我没有实际政绩，只是刚愎自用而致于亡国。我和孔丘，并不是君臣，而是以德相交的朋友。”

① 才全，简言之，指一个人顺应自然、与物混一的才（禀性）是齐全的，是最好的。

② 德不形，简言之，指一个人在灵魂深处与天地合德，深谙自然之理，以这种大德与天地万物人类相感应，而又不是体现在平常施惠于人的动作上面。

五

有一个跛脚、驼背、缺儿嘴的人去游说卫灵公，卫灵公很喜欢他；此后看到四体完整五官端正的人，反而觉得他们脖子太细小不好看。有个脖子上生了个大瘤的人去游说齐桓公，桓公也喜欢上了他；后来看到形体完全的人，反而觉得他们颈脖太细不好看。

所以，只要有过人的德性，形体上的残疾就会被人们忘记。人们如果不忘掉他们应该忘掉的（形体），而忘掉他们不应遗忘的（德性），这才是真正的遗忘。

因此，圣人悠游自适。智巧是灾孽，誓约是胶着，恩惠不过是等而下之的交际手段，机巧为商贾的行径。圣人不用思虑图谋什么，那里还用得着什么智巧？顺应自然，那里还用胶着？浑然无缺，那里还用得着外显的德行？不求利益，那里还用经商？这四者都是天之赋予，也就是受天（自然）的饲养。既然是天养我们，又那里用得着人谋？有人的形体，但不应有人的感情偏见。有人的形体，才能与众人相处；没有感情偏见，所以外界的是非就影响不了他。渺小啊，与人同类；伟大啊，独与天相感通！

六

惠施问庄子：“人本来就是没有感情的吗？”庄子说：“对。”惠施又问：“人如没有感情，那怎么能叫做人呢？”庄子答：“道给了人容貌，天给了人形体，怎么不能叫做人？”惠子不解，又问：“既然叫做人，怎能没有感情？”

庄子说：“这不是我所说的‘情’。我所说的无情，指的是人不能以好恶去伤害自己内在的禀性，平常因任自然而不用人为地给生命、身体去增添什么。”

惠施又问：“不增添什么，怎么能够保存自己的生命身体？”

庄子说：“道给人以容貌，天给人以形体，不以好恶损害自己的本性，（这才是正确的。）现在您心猿意马，劳神费智，倚树而叹，伏案而歇。天给了你形体，你却自鸣得意于坚白之论^①这种小智小技！”

〔诠释〕

人的外形是完整还是残缺，这是无关紧要的；我们心里根本就不应该有这种形体残全之分的观念。比人的形体更为重要的是“德”，它体现着人生的完整和本质，它才是人的“正身”或“实身”（躯体只是“虚身”）。我们应该因任自然，保护天所赋予的“德”，不应为形体残全而哀乐，不应惑于形体而看不到“德”。这，就是《德充符》篇的主旨。

王骀也好，申徒嘉也好，叔山无趾也好，哀骀它也好，闾跂支离无脤也好，骀骀大癭也好，都是些外形残缺、丑陋的人；然而他们却有着过人的诱惑力，能招不少的人去喜欢他们；甚至

^① 惠于擅长诡辩，“坚白之论”即是著名的诡辩论题之一，如“白马非马”一般。

让人们根本忘了他们的丑陋残缺，转而觉得他们的样子应是天下人形体的“正宗”。他们之所以能吸引那么多人，就是因为他们有“德”，也就是说精神的吸引力完全摧毁了外形丑陋的障碍。由此言之，“德”才是人们的第一生命。珍养天所赋予的品性，消除物我的界限与自然界参融为一体，无竞无求，豁达自然地处理世事，不思“临人以德”地改造他人或事物，对自己不情愿不喜欢的事物也能“知其无可奈何而安之若命”，这就是道家所倡导的“德”，就是王骀、申徒嘉等人的吸引人之处。

一

王骀之所以能吸引跟孔子一般多的师从者，完全是由于他的特殊的“德”——死生之变他都无动于衷，天翻地覆他也不会失落感，常守虚静而不随外物盲动变化，主宰天地万物变化并守住变化的枢纽，以形骸为自己暂寄住之所，以耳目所感为幻象，知道一切本该知道的又从来没有心死之时。简言之，从形体上讲他虽然是个残疾者（缺一条腿），但从精神上讲他是个“超人”。因其有如此出众的“德”，所以才能“立不教，坐不议”地吸引众人，且又能使人空虚而往满载而归。看来，道家之“德”的感召力远大于儒家的“德教”（游说、演说、议论）的感召力。

二

人世如一张刑网，我们随时可能罹受各种各样的刑戮之

灾。来到这个世界上,就如走进了神箭手后羿百发百中的射程之中,中箭(指遭受任一种形式的伤害)是必然的,不中箭是偶然,或许也是命中注定的。我们不必幸灾乐祸地去嘲笑或鄙视已经“中箭”的人(如申徒嘉缺了一条腿),因为我们自己可能已经中箭而不自知,或者不久就要中箭。我们应该“游于形骸之内”,也就是悠游于精神的无穷境界。只看见形体残全之别的人是庸人。

三

脚掉了不要紧,还有比脚重要一千倍的东西在,我们仍要致力保全它,绝不可因丢脚而自暴自弃。这个“尊(于)足者”就是“德”。

被砍掉了脚,不过是“人为之刑”,还可以解救;解救的办法就是“务全其德”,以弥刑残之憾。而为功名利禄德礼教化所迷惑的人,实际上是受了“天之刑”,是钻进了天设的桎梏之中,或者说是天阉割了他们的精神。受天之刑的人,是无法解救的。

明智的人都应谨避“天刑”!

四

丑陋无比却又讨无数漂亮姑娘喜爱的哀骀它,其过人之处就在于“才全而德不形”。置死生、穷富、毁誉、贵贱贤愚、寒暑于度外,保持本性的平和,保持内心的极端静止状态,使心

灵时刻怡适悠闲，这就是那个丑男人能吸引那么多人去亲附他的奥秘。

五

过人的“德”能弥补形体的残疾；相反，过人的外貌却不足以弥补精神的残缺。人世相交接，更重要的是以“德”而不是以“形”。我们应该忘掉形体，应突破这道屏障去追求无滞无碍的精神生活。

（六）

我们的形体不管是什么样子，都是天给的；没有必要为形体不好看而烦恼，也就是不应为形体而伤害“德”，不以此而伤害内在禀性。以形而伤神，是庸人自扰。

〔原文〕

—

鲁有兀者王骀，从之游者，与仲尼相若，常季问于仲尼曰：“王骀，兀者也，从之游者，与夫子中分鲁。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？是何人也？”

仲尼曰：“夫子，圣人也，丘也直后而未往耳。丘将以为师，而况不若丘者乎！奚假鲁国！丘将引天下而与从之。”

常季曰：“彼兀者也，而王先生，其与庸亦远矣。若然者，其用心也独若之何？”

仲尼曰：“死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”

常季曰：“何谓也？”

仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜而游心乎德之和；物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”

常季曰：“彼为已。以其知得其心，以其心得其常心，物何为最之哉？”

仲尼曰：“人莫鉴于流水，而鉴于止水，唯止能止众止。受命于地，唯松柏独也正，在冬夏青青；受命于天，唯尧舜独也正，在万物之首。幸能正生，以正众生。夫保始之征，不惧之实。勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若是，而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！彼且择日而登假，人则从是也。彼且何肯以物为事乎！”

二

申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人。子产谓申徒嘉曰：“我先出则子止，子先出则我止。”其明日，又与合堂席地而坐。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，其未邪？且子见执政而不违，子齐执政

乎？”

申徒嘉曰：“先生之门，固有执政焉如此哉？子而悦子之执政而后人者也？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，不亦过乎！”

子产曰：“子既若是矣，犹与尧争善，计子之德，不足以自反邪？”

申徒嘉曰：“自状其过，以不当亡者众，不状其过，以不当存者寡，知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。游于羿之毂中。中央者，中地也；然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣，我怫然而怒；而适先生之所，则废然而反。不知先生之洗我以善邪？吾与夫子游十九年矣，而未尝知吾兀者也。今子与我游于形骸之内，而子索我形骸之外，不亦过乎！”

子产蹴然改容更貌曰：“子无乃称！”

三

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼，仲尼曰：“子不谨，前既犯患若是矣。虽今来，何及矣！”

无趾曰：“吾唯不知务而轻用吾身，吾是以亡足。今吾来也，犹有尊足者存焉，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！”

孔子曰：“丘则陋矣。夫子胡不入乎，请讲以所闻！”

无趾出。孔子曰：“弟子勉之！夫无趾，兀者也，犹务学以复补前行之恶，而况全德之人乎！”

无趾语老聃曰：“孔丘之于至人，其未邪？彼何苒苒以学于

为？彼且薪以谀诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？”

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解！”

四

鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉，曰哀骀它。丈夫与之处者，思而不能去也。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。未尝有闻其唱者也，常和人而矣。无君人之位以济乎人之死，无聚禄以望人之腹。又以恶骇天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前。是必有异乎人者也。寡人召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，寡人传国焉。闷然而后应，泯然而若辞。寡人丑乎，卒授之国。无几可也，去寡人而行，寡人恤焉若有亡也，若无与乐是国也。是何人者也？”

仲尼曰：“丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母者，少焉眴若皆弃之而走。不见己焉尔，不得类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。战而死者，其人之葬也不以啜资；刖者之屦，无为爱之；皆无其本矣。为天子之诸御，不剪爪，不穿耳；取妻者止于外，不得复使。形全犹足以为尔，而况全德之人乎！今哀骀它未言而信，无功而亲，使人授己国，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。”

哀公曰：“何谓才全？”

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；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之和豫通而不失于兑；使日夜无郤而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。”

“何为德不形？”

曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”

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。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。”

五

闾跂支离无脤说卫灵公，灵公说之；而视全人，其脰肩肩。癭瓮大癭说齐桓公，桓公说之；而视全人，其脰肩肩。

故德有所长，而形有所忘。人不忘其所忘，而忘其所不忘，此谓诚忘。

故圣人有所游，而知为孽，约为胶，德为接，工为商。圣人不谋，恶用知？不斫，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者，天鬻也；天鬻者，天食也。既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。渺乎小哉，所以属于人也！警乎大哉，独成其天！

六

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”

庄子曰：“然。”

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”

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，常因自然而不益生也。”

惠子曰：“不益生，何以有其身？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据（槁）梧而瞑。天选之形，子以坚白鸣！”

大宗师

[译文]

一

知道何为天然的，又知道何为人造的，这就是智慧的最高境界了。知道哪些是天然的，这是天生的感觉；知道哪些是人造的，是用自己的智力去知道，并在自己的智力所不能知道的领域善于保养自己，尽享天年而不中途夭亡，这就是最有智力的情形了。

尽管如此，但仍然有问题。知识必须有它依赖或参照的对象然后我们才能判断它正确与否，然而这些对象本身又是变化不定的。因此，怎么知道我们所说的天然现象不是人造的呢？又怎么知道我们常说的人为现象不是天然的呢？

况且，有“真人”，而后才能有真知。什么叫真人？古时候的真人，不欺弱寡，不自傲于成功，不谋虑事情。象这样的人，错过时机也不后悔，顺利得当时也不特别高兴。象这样的人，登到极高处也不恐惧，下到水里不会感到湿，钻到火中也不感到热。只有知识与道贯通合一的人才能达到这种境界。

古时候的真人，睡着时从不作梦，醒着时从无忧虑，饮食从来没有感觉到味道如何，呼吸也特别深沉。真人是用脚后跟来呼吸，常人是用喉咙来呼吸。常人言谈屈服于人时，言语吞吞吐吐好象喉咙有什么塞住一样。凡是嗜欲深强的人，他（与

自然通合)的天份就浅了。

古时候的真人,不知道留恋生命,也不知道害怕死亡。不会为出生而庆幸,也不会拒绝赴死。赤条条而来,赤条条而去,无牵无挂。不忘记他自己的发源,也不追求什么样的归宿。事情来了就欣然接受,忘掉死生任其复返自然,也就是不用心智去损害道,不用人的作为去添附自然。这才叫真人。

象这样的人,他的心忘掉了一切,他的容貌静寂安然,他的额头宽大恢宏。他严肃时象秋天一样凄冷,温和时象春天一样宜人;他的喜怒象四时运行一样自然而然,他对任何事物都适宜且又无法知道他的限度。

古时候的真人,神态巍峨而不畏缩,好象有所不足但又无所承受,介然不群但又不是固执,心胸开阔而又不虚华,悠然自乐,一举一动好象不得已而为,内心充实而面色可亲,德行宽厚而令人归依,精神辽阔犹如世界一般广大,高远超脱而不拘礼法,沉默不言又好象封闭了感觉,不用心机好象忘了要说话似的。

(天与人是一合的,)不管人喜欢与否,都是一合的。不管人们认为合一或认为不合一,归根结底还是一合的。懂天人合一之道就是做了天的部属与天相类,否认这一道理的就是庸常之人或叫人世的徒役。懂得天和人不对立的,才是真人。

二

人的死生是命定的,就象永远有白天黑夜的更替一般,是自然的规律。有些事情是人力所不能及的,这也是事物的实情。人们以天为生养之父,而终身敬爱它,何况那独立超绝的

道呢？人们认为君主的势位超过自己，而舍身效忠，何况那真正的君（即道）呢？

泉水干了，鱼儿一齐被困在陆地上，用湿气互相嘘吸，用口沫互相湿润，倒不如在江湖中彼此相忘。与其赞颂尧而骂桀，不如干脆把两者都忘了而将自己融化于大道。

把船藏在山谷里面，把山藏在深泽之中，可以说是很保险了。但是半夜里大力神（即造化主宰）把它们背走了（意即使它悄悄地变迁了），愚昧的人们还不知不觉。把小东西藏在大东西里面本来很适宜，但仍然有所丢失；如果把天下藏在天底下，就不会丢失了，这是万物的实情。人们只获得形体就欣然自喜，如果知道人的形体是千变万化而未有穷尽的，那么这种欢喜又哪里计算得清呢？所以，圣人要悠游于万物不会亡失的境地而与大道共存。对于老少生死都善于安顺的人，大家尚且效法他，何况那作为万物始源、世运造化之依据的道呢？

三

道是实实在在、可以体验的，它没有作为也没有形迹，可以心传而不可以口授，可以悟得而不可以看见，它自本自根（意即没有更高的产生者或渊始）。在天地还未形成之前，它老早就已经存在了；它生出了鬼神和上帝，也生出了天和地；它在太极^①之上却不算高，在六合之下却不算深；它先于天地存在却不算久，长于上古却不算老。〔猗韦氏得到它，用来经纬天地；伏羲氏得到它，用来调合元气；北斗星得到它，永远不会改

① 意为至高无上的极端处。

变方位；日月得到了它，永远运转不停；堪坏（山神）得到它，可以掌管昆仑（山中之王），冯夷（河神）得到它，可以遨游于大江河；肩吾（山神）得到它，可以主宰泰山；黄帝得到了它，可以登上云天，颛顼得到它，可以居住玄宫；禺强（北海之神）得到它，可以立于北极；西王母得到它，可以安居少广山上，没有人知道他年岁的始终，彭祖得到它，可以上及有虞氏的时代，下及五伯的朝代，傅说得到它，可以做武丁的宰相，执掌天下的政事，死后成为上天的星宿，乘着东维星和箕尾星，而与众星并列。】^①

四

南伯子葵问女偶^②：“你年龄很大了，但面容却象小孩子，是什么原因呢？”

女偶答：“我得到了道。”

南伯子葵又问：“道可以学得到吗？”

女偶说：“不，不行，你不是学道的人。卜梁倚^③有圣人的才气但没有圣人的根质，我有圣人的根质而没有圣人的才气。我想教他，或许使他能够成为圣人吧！即使不能，以圣人之道告诉具有圣人之才者，应该是容易的。我告诉他并且守持着，三天以后几乎忘了世俗的一切；又守持了七天，几乎达到不为外物支配的境界；又守持九天，几乎把生死都忘了；既已忘了

① 此段明显是后人缀入，意涵甚浅。其中各神、帝之名姑不注释

② 庄子寓言假设的一个得道之士。

③ 假托的人名。

生死，心境就能清明洞彻；心境清彻而后就能体悟绝对的道；体悟绝对的道，而后才能超越时间的限制；不受时间之限，而后才能根本不产生死生的观念，进入不死不生的境界。大道能使万物生息死灭，而它本身不死不生。道之为物无所不送，无所不迎；无所不毁灭，无所不成全；这就叫做‘撝宁’。所谓‘撝宁’，就是在万物生生灭灭的纷乱中保持宁静的心境。”

南伯子葵问：“你从那里听得道的呢？”

女偶说：“我从副墨（意指文字）的儿子那里得来的，副墨的儿子是从洛诵（意指诵读）的孙子那里得来的，洛诵的孙子又是从瞻明（见解明彻）那里得来的，瞻明从聂许（意为心得）那里得来的，聂许从需役（意为实践）那里得来的，需役从于讴（意指咏叹歌吟）那里得来的，于讴从玄冥（意指静默入定）那里得来的，玄冥从参寥（意指高远辽阔精神境界）那里得来的，参寥从疑始（意指迷茫之始）那里得来的。”

五

子祀、子舆、子犁、子来^①四个人到一起不约而同地提议：“谁能以‘无’为头颅，以‘生’为脊梁，以‘死’为尾脊骨，并且知道死生存亡原为一体没有区别的道理，我愿与他交朋友。”四人言毕相视而笑，内心有了共同的默契，于是相互做了好朋友。

不久子舆有病，子祀去探望他。子舆说：“伟大啊，造物主！把我变成了这样一个拘挛变形的人！”只见他的腰弯背驼，五

① 四人皆是假托的人名

官变形，面部快贴到肚脐眼上了，肩膀高过头顶，颈后发髻朝天。他阴阳二气错乱不调，可是他心中却安逸而若无其事，还蹒跚地走到井边照自己的影子，说：“哎呀，造物主又把我变成了这副模样儿呀！”

子祀问：“你讨厌这样吗？”

子舆说：“不！我干嘛讨厌？假如造物主把我的左臂变成鸡，我就要用它来报晓；假使把我的右臂变做枪弹，我就用它去打斑鸡烤了吃；假如把我的尾脊骨变成轮子，把我的心神变成马，我就乘着它走，哪里还要另驾车马呢？况且人之得生，乃是适时宜的结果，人之死，乃也是顺应时运。能安心适时而顺应世运变化的人，哀乐之情不会生于心中，这就是古来所说的解除束缚。那些不能自求解脱的人，是被外物束缚住的。人力不能胜过天然已经很久了，我又凭什么去讨厌呢？”

不久，子来又病了，苟延残喘象要死的样子，老婆孩子都围在旁边哭。子犁去探望他，对他们说：“去！走开！别哭了！别惊动了将要作伟大变化的人！”他倚靠门旁对子来说：“伟大啊，造物主！他将要把你变成什么东西，送到哪里去呢？要把你变做老鼠的肝吗？要把你变成小虫子的臂膀吗？”

子来回答说：“儿子对于父母，不管到东南西北，都唯命是从。阴阳自然(天)对于人，无异于父母。它要我死，我如不听从，我就是忤逆父母，它有什么错！大自然给我形体，用生活使我劳苦，用衰老使我清闲，以死亡使我安息。所以以生命为快乐之事者，也应当以死亡为快乐之事。譬如现在有一个铁匠正在铸造金属器物，那金属忽然从炉里跳起来说：‘一定要把我作成莫邪宝剑！’铁匠必以为这是不祥的金属。现在我们偶然获得了人的形体，如就大喊：‘我是人！我是人！’造物主一定会以为我们是不祥之人。现在我们以天地为一个大熔炉，视造物

主为一个铁匠，那么我们不管被锻造成什么，送往哪里都没有什么不可以！”子来说完就酣然入睡，不久又悠然醒过来。

子桑户、孟子反、子琴张三人互相提议：“谁能相互交友出于无心，相助而无一点作为？谁能超然于物外，遨游于无极之中，忘了生死，无有穷尽？”三人相视而笑，因为心有灵犀一点通，就相互做了好朋友。

不久，子桑户死了，还没有葬。孔子知道了，派子贡前往协办丧事。子贡看到孟子反、子琴张二人一个编歌曲，一个弹琴，二人合唱道：“哎呀桑户啊！哎呀桑户啊！你已经返本归真了，而我们却还寄迹人间！”

子贡走上前问：“请问对着尸体唱歌，合乎礼吗？”

二人相视而笑，说：“他哪里懂得礼的真意！”

子贡回去把这些告诉了孔子。子贡问：“他们是什么人啊，没有德礼修养，把自身形骸视为多余，对着尸体歌咏，面不改色，简直不知把他们称作什么才好！他们究竟是什么人呢？”

孔子听后说：“他们是遨游于方域（上下为方，意为尘世）之外的人，而我不过是游于方域之内的人。方域之外和方域之内彼此不相及，我派你去吊唁，这是我的浅陋！他们正和造物主为伴，遨游于天地之气运中。他们把生命看作（是气的凝结，有如）身上的附赘悬疣一般；把死亡看作是（气的消散，有如）脓疮溃破了一样。如此这般，又哪里知道死生先后的分别呢？凭借着不同的物质，聚结成一个形体，忘了肝胆，忘了耳目，让生命随着自然而循环变化，不留心它们的分际。无牵无挂地神游于尘世之外，逍遥于无为^①境界。他们又怎么能不厌烦于遵守世俗的礼节并表演给众人看呢？”

① 无为，意为无心于作为，也无所作为，

子贡问：“那么你是依从那一方(的人生观)？”

孔子答：“我孔丘，不过是天之戮民(受过天之刑戮的人)。^①虽然这样，我和你还是应该共同追求方外之道。”

子贡问：“请问有什么方法！”

孔子说：“鱼相适于水，人相适于道。相适于水的，挖个池子就可养，相适于道，泰然无事而性命自适。所以说，鱼游于江湖就忘了一切，人游于道术之中就忘了一切。”

子贡又问：“请问那些不合礼俗的怪人是些什么人？”

孔子说：“那些怪异之人是异于世俗而合乎自然。所以说，从自然的角度看是小人，却成为人世间的君子；从自然的角度看是君子的，却成为人间的小人。”

颜渊问孔子：“鲁国的孟孙才，他母亲死了，他哭泣却没有眼泪，心中也不忧戚，守丧期间也不哀痛。在此三点上都没有合礼之处，他却以善处丧而闻名于鲁国。怎么有这样的无其实却获得虚名的呢？我感到很奇怪。”

孔子说：“孟孙君已经尽了居丧之道，并且已超过那些知丧礼的人许多了。丧事应该简化，只是世俗相因难以做到，孟孙君已先于众人有所简化了。孟孙君不知道什么是生、什么是死；不知生和死谁先谁后；他已与物化混融，以应付那不可知的变化而已。再说如今将要变化，怎么知道那已经变化的情形呢？我和你只不过是正在做梦还没有觉醒过来啊！对他来说，人只有形体变化而无心神的损伤，有形骸之变而无精神的死亡。孟孙君只是觉得人家哭他也随着哭，这就是他所以那个样子(指哭泣无涕等等)的原因了。世人互相称说这是我，然而哪里知道我所谓我其实不是我呢？象你梦里变成鸟而翱翔天空，

① 意为受天惩罚贬斥的人。

或是梦里变成鱼翔游水底，怎么知道现在谈话的我和你是醒着的呢，还是做梦呢？忽然达到适意的境界而来不及笑出来，从内心自然地发出笑声而来不及预先安排，听任自然的安排而顺应变化，就可以进入寥阔的精神天空中纯一无杂的境界。”

六

意而子^① 去见许由。许由问：“尧教了你什么？”

意而子说：“尧教导我：‘你一定要努力实践仁义并明辩是非。’”

许由说：“你来这里干什么？尧既然已经用仁义对你施了墨刑，^② 用是非给你施了劓刑，^③ 你怎么能够逍遥放荡无拘无束地遨游于世运无穷变化的境界呢？”

意而子说：“虽然如此，我还是希望能接近这个境界的边缘。”

许由说：“不行。瞎子无法与他共赏眉目颜色之美丽，也无法与他共赏彩色锦绣的华丽。”

意而子说：“无庄^④ 忘记了自己的美丽，据梁^⑤ 忘却了自己的力气，黄帝忘记了自己的聪明，都是陶冶锻炼而成的。怎么知道造物主就不会抚平我黥刑的伤痕弥补我劓刑的残缺，使

① 假托的人名。

② 墨刑是上古时的面部刺字之刑，又称黥刑。

③ 劓刑是上古时的割鼻之刑。

④ 皆为寓言假设人名，前为美人，后为大力士。

⑤ 同上。

我形体恢复完整以师从先生您呢？”

许由说：“唉！这是不可知的呀！不过我讲个大概给你听听：我的大宗师^①啊！我的至高无上的宗师！调和万物却不以为义，泽及万物却不以为仁，长于上古却不算老，覆天载地、雕刻出天地间万有之精美形象却不自矜其技巧。这是游心的境地啊！”

七

颜渊说：“我进步了！”孔子问：“怎样的进步呢？”颜渊说：“我忘掉了礼乐！”孔子说：“可以。但还不够。”

过了几天，颜渊又见孔子，说：“我又进步了！”孔子问：“又怎么样了？”颜渊说：“我忘了仁义！”孔子说：“好。但还是不够。”

再过了几天，颜渊又回来见孔子，说：“我有了进步！”孔子问：“这回是怎样的进步呢？”颜渊说：“我坐忘了！”孔子惊奇地问：“什么叫坐忘？”

颜渊说：“遗忘了自己的肢体，废掉了自己的视力听力，抛弃了形体，去掉了智力，与大道浑融为一，这就叫坐忘。”

孔子说：“与万物浑同一体就无偏私，参与万物变化就没有固执。你真是贤人啊，我愿意追从您拜您为师！”

八

^① 即道。

子與和子桑^① 做朋友。

淫雨霏霏连续十几天，子與说：“子桑恐怕要饿病了吧？”于是就带着饭送给他吃。到了子桑的门口，听到里面又像唱歌又象哭泣，听见有人弹着琴唱道：“父亲啊！母亲啊！天啊！人啊！”歌声微弱而诗句急促。

子與赶快进屋，问：“你唱诗歌，怎么这种调子？”

子桑说：“我正思索使我困窘到这般境地的原因而不得其解。父母难道要我穷困吗？天没有偏私地覆盖万物，地没有偏私地承载一切，天地岂会偏恶我让我贫困呢？追究使我穷困的原因而不得啊！然而我到这般绝境，这大概是命吧！”

[诠释]

、“真人”是道家学说中的至人，就如“圣人”是儒家学说中的至人一样。儒家的圣人必须“立德”、“立功”、“立言”，必须经国济世、匡时救弊，就是说必须“大有为而后为圣人”；而道家的“真人”必须超凡脱俗，不食人间烟火，必须“无为”，必须与天地万物浑然感通、物我两忘。《大宗师》篇就颇为详细地给我们描述了真人的神异情形或神异功能。这“登高不慄，入水不濡、入火不热”、“息（呼吸）以踵”的真人，当然是通过“不逆寡、

① 人名均为假设。

不雄成、不谋事”、“不知说(悦)生,不知恶死”、“其心忘、其容寂”、“喜怒通四时,与物有宜而莫知其极”之类的炉火纯青的精神修炼而达到的。人们若想体验这种“天地与我并生,万物与我为一”的神异境界,就应该宗从大道为师,唯道是从,摆脱尘世的一切有形无形牵系。如能真正体认“死生一如”的道理,秉持“与万物浑同又主宰万物变化”的人生态度,保持“齐物我”进而“相忘于道术”的心境,我们也就能真正“得道”,也就接近于“真人”、“神人”。大道是我们的“大宗师”,“真人”是我们臻于道境的楷模,也是“大宗师”。

—

世界上的万事万物无所谓天然与人为之分。天人本为一体,人应混融于天(自然),天亦浑存于人际,“天与人不相胜(对立)”。

真人就是体验天人浑一境界的模范。只有他才对世界有真知。常人以为真知就是能区分天然与人为,能弄清人与物、物与物的界限;这都不是真知。真正的知应是“真人”对世界的那种“知”——浑融、感应、洞觉。具体说来,“不逆寡,不雄成,不谋事”、“过而弗悔”、“当而不自得”,“寝无梦,觉无忧”、“不知说(悦)生,不知恶死”、“脩然而往,脩然而来”,“不忘其所始,不求其所终;受而喜之,忘而复之;不以心损道,不以人助天”、“其心忘,其容寂”、“喜怒通四时,与物有宜”等等,貌似一种处世哲学,实为道家所倡导的求知途径或方法,甚至它们本身就是道家所说的“知”的内容或表现形式。在这里,世界观、人生观、方法论是浑然一体的。

二

人的生死是命运注定的，没有什么值得我们欢乐或忧戚的。在真人看来，死生是一回事。

鱼儿被困于陆地上，互相以唾沫去搭救对方，这是多么令人感泣的美德之行！然而，这哪里有在江湖里互不相识、互相忘却好呢？“相忘于江湖”，看起来似乎冷漠不道德，然而却更符合鱼的天性，使它能享尽天年，逍遥自在；“相濡以沫”虽然看起来道德感人，但却伴随着死亡的迫在眉睫的威胁，伴随着对天性的戕害或不自由。两者哪一个更可取是不言自明的。

人世间也是如此。人们在这个营营苟苟斗智斗力追逐功名利禄权势的乱世里提倡道德、实践道德，创造那么多类似“相濡以沫”的美德动人的故事，但哪有“两忘而化其道”好呢？今天的世界，哪怕有再多的美德存留，对人类来说不过就象“泉涸，鱼相与处于陆”一样；我们何不忘掉一切欲求、甚至忘掉道德本身而回到“道”的自然而自由的境界里去呢？在那里，人们之间无亲无爱，但却尽享自然的一切，享受真正的爱。那里，才是人的“江湖”。

所以，人们应该“相(互)忘(却)于道术(的境界)”，而不应自鸣得意以“相亲相爱于美德之行”为人世最美好的状态。

三

道就是既作为万事万物始祖、又作为万事万物灵魂、又作为万事万物主宰的绝对精神。所以它才“有情有信、无为无形；可传而不可受，可得而不可见”。而它自己又是“自本自根”，自己生出来的；它没有母亲，也没有开始，当然也永远不会有终

结。

我们要师从这样一个“道”，只服从它的支配，与它浑然一体，不要服从别的任何事物，不要为物界所诱惑。

四

我们要以大道为宗师，要体悟道的境界，就要通过一番“守(持)”的修炼。具体说来，首先要“外天下”、“外物”，即忘却天下万物，不受其诱役；然后要“外生死”，忘却生死概念。只有这样。我们才能心境清明洞彻，无一丝杂质。只有达到这样的心境才能体悟“道”，才能超越时空、生死的限制，进入“无古无今，不生不死”的真人境界。而进入这一境界的关键方法是“撝宁”，即在万物生生灭灭的纷扰中保持宁静的心境。

我们个人应如何获得“道”？“道”是这样为人类体认并接受的：先是人们有疑惑，而后因疑惑而有思索，然后有实践，然后又因实践而有心得见解，最后这些心得见解又形成文字传播。我们就是通过这个途径获知“道”的；也就是说，真理来自于人们的怀疑观察和思索。

五

对于生死，我们应有豁达的观念。自“道”的角度看，生与死是一回事。得天时而生，顺天意而逝，本无悲哀遗憾。天“载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”。生老病死苦都是自然给我们安排的人生阶段之一，只是阶段不同而已，因此我们既然以生为快乐之事，就也应以死为快乐之事。我们要服从造物主的支配，不要有任何己见或主张。在形体的生、劳、佚、息

(死)之外,有一个绝对的“我”存在,它是永恒不灭的。游于尘世之外的人才能体会此点,才能“相忘以生”,才能“忘其肝胆,遗其耳目,反覆终始,不知端倪”。这样的人是不会被世俗的礼教所拘束的,他们虽被人世视为“小人”,但却当之无愧是“天之君子”!在死面前不显任何悲哀,才是真正“善处丧(事)”的人。不知什么是生,不知什么是死,也不知生死谁先谁后,这才是真正的大彻大悟。庸常之辈为生死之事而哀戚,就如做梦未觉醒一般。

六

是非仁义,德礼教化、功名利禄之类,都是天的刑具。谁入了这些圈套中而不可自拔,谁就是受了“天之刑”,就是“天之戮民”。尧舜禹汤文武周孔之类的大德圣人,正是引诱人们钻进天的刑具中自寻“天戮”的罪魁。他们是天的刀斧手或天的衙役。庸常之人,蒙蔽或拘束于仁义是非之教,就会疏远自然、疏远道,不明事物真谛。偏见使他变得象残废一般,这实际上是在精神方面受了阉割、砍鼻子之类的刑罚。

七

“坐忘”才是人臻于道境的真正体验。只有能“坐忘”的人才能说对道有初步领悟。忘掉了肢体,废掉了各种感官功能,也忘掉了智能和知识,与大道通融为一。这种境界,仅仅忘却仁义礼乐是达不到的。达到坐忘的人,就不可能有任何偏私偏执。

是贫困还是富达，都是老天爷决定的，我们个人是无能为力的。天元私覆，地无私载，为什么独独让我贫穷困苦呢？原来，天让每一个人得到其所应得的命运，个人再修身蓄德也无法改变既定的命运。也许天定我们应得的就是贫困呢！我们凭什么要违抗天给我既定的贫困命运？最好的处世之道就是“知其无可奈何而安之若命”。

[原文]

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者；天而生也；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。

虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸讵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。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高

不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗟言若哇。其嗜欲深者，其天机浅。

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其入不距；脩然而往，脩然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天。是之谓真人。

若然者，其心忘，其容寂，其颡颥；凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。

[故圣人之用兵也，亡国而不失人心；利泽施乎万世，不为爱人，故乐通物，非圣人也；有亲，非仁也；天时，非贤也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。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。]①

古之真人，其状义而不朋，若不足而不承；与乎其觚而不坚也，张乎其虚而不华也；邴乎其似喜也！崔乎其不得已也！濔乎其进我色也，与乎其止我德也；厉乎其似世也！警乎其未可制也；连乎其似好闭也，悒乎忘其言也。[以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时者，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也；而人真以为勤行者也。]② 故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人！

① 此段疑为后人传抄时衍入，与上下文之旨无关。

② 此段亦疑为后人传抄衍入。

二

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其绰乎！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎！

泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖，与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。[夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。]^①

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。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。特犯人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪！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，又况万物之所系，而一化之所待乎！

三

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。[狶韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川，肩吾得之，以处大山；黄帝

^① 此段亦疑为错简重出，与上下文不连贯。后文中亦有此段。故此处应删去。

得之，以登云天；颡顛得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。】^①

四

南伯子葵问乎女偶曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”

曰：“吾闻道矣。”

南伯子葵曰：“道可得学邪？”

曰：“恶！恶可！子非其人也。夫卜梁倚有圣人之才而无圣人之道，我有圣人之道而无圣人之才，吾欲以教之，庶几其果为圣人乎！不然，以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物，已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也；无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。”

南伯子葵曰：“子独恶乎闻之？”

曰：“闻诸副墨之子，副墨之子闻诸洛诵之孙，洛诵之孙闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于讴，于讴闻之玄冥，玄冥闻参寥，参寥闻之疑始。”

五

① 此段疑为后人衍入，文风不类前后文；且重复啰嗦，了无深意。

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！”曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。阴阳之气有沴，其心闲而无事，跣跣而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也！”

子祀曰：“女恶之乎？”

曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜，浸假而化予之右臂以为弹，予因以求弮炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，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（悬）解也。而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”

俄而子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛化！”倚其户与之语曰：“伟哉造化！又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”

子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母；彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉！夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为莫邪，’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”成然寐，遽然觉。

子桑户、孟子反、子琴张三人相与语曰：“孰能相与于无相与，相为于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极；相忘以生，无所

终究？”

三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

莫然有间而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”

二人相视而笑曰：“是恶知礼意！”

子贡反，以告孔子，曰：“彼何人者邪？修行无有，而外其形骸；临尸而歌，颜色不变，无以命之，彼何人者邪？”

孔子曰：“彼，游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决疣溃癰，夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”

子贡曰：“然则夫子何方之依？”

孔子曰：“丘，天之戮民也。虽然，吾与汝共之。”

子贡曰：“敢问其方。”

孔子曰：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”

子贡曰：“敢问畸人。”

曰：“畸人者，畸于人而侔于天。故曰，天之小人，人之君子；天之君子，人之小人也。”

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎？回一怪之”。

仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣，唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰后；若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！且彼有骇形而无损心，有旦宅而无耗精。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸詎知吾所谓吾之非吾乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。”

六

意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？”

意而子曰：“尧谓我：‘汝必躬服仁义而明言是非。’”

许由曰：“而奚来为轶？夫尧既已黥汝以仁义，而剿汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之途乎？”

意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。”

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。”

意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉锤之间耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而补我剿，使我乘成以随先生邪？”

许由曰：“噫！未可知也。我为汝言其大略。吾师乎！吾师乎！整万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。此所游已。”

七

颜回曰：“回益矣。”

仲尼曰：“何谓也？”

曰：“回忘礼乐矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回忘仁义矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回坐忘矣。”

仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”

八

子舆与子桑友，而霖雨十日。子舆曰：“子桑殆病矣！”裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭，鼓琴曰：“父邪！母邪！天乎！人乎！”有不任其声而趋举其诗焉。

子舆入，曰：“子之歌诗，何故若是？”

曰：“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”

应 帝 王

[译文]

啮缺问王倪，问了四次得到的回答都是不知道。啮缺因而高兴得跳了起来，连忙去告诉蒲衣子^①。

蒲衣子说：“你现在懂了吧？有虞氏不如泰氏^②。有虞氏还标榜仁义以笼络人心，虽然也算能得人心，但还没有超脱外物的牵累。泰氏睡时安闲舒适，醒时逍遥自适；任人把他称为马，任人把他当成牛；他的知见信实，他的德性真实，而从来没有受外物的牵累。”

肩吾去见狂接舆。狂接舆问：“日中始^③ 对你说了些什么？”

肩吾说：“他告诉我作君主的凭自己的意志去制定法度，人民谁敢不听从而驯化呢？”

狂接舆说：“这是骗人的。凭这种方针去治理天下，就好象在大海里凿河，叫蚊子去背座山一样。圣人治理天下，是用法度去治外表吗？（不是。）圣人是先正自己的性命而后去感化他

① 寓言假设人物。

② 有虞氏即上古帝王舜。泰氏，或为上古帝王之一。

③ 假托的人名。

人，任人各尽所能罢了。鸟儿也知道高飞以避网罗弓矢之害，鼯鼠也知道挖深穴藏在社坛^①底下，以避烟熏铲掘之祸，难道人还不如这两种虫子吗？”

天根游于殷阳，走到蓼水边，恰巧碰到了无名^②，于是问无名：“请问治理天下的方法！”

无名人说：“去你的！你这卑鄙的人！为啥问这使我不愉快的问题？我正要和造物主交友去遨游。若厌烦了，就乘着莽眇之鸟^③飞出天地之外，而游于无何有（虚无缥缈）之乡，去体验广阔无垠的旷野。你又为何拿治理天下的梦话来扰乱我的心呢？”

天根又再问。

无名人说：“你神游于恬淡的境界，合气于漠然无为的境地，顺着自然的本性而不用一己私意，天下就可以治理好了。”

阳子居^④去见老聃，问道：“假如有这样一个人，敏捷果敢，透彻明达，学道勤奋不倦。象这样的人，可以和明圣之王相比吗？”

老聃说：“这些在圣人看来，不过是技能累赘，劳形苦心的东西。况且，虎豹之类因为有美丽的皮毛花纹招人来田猎，猿猴之类因为行动敏捷所以招人捉住拴锁。这样的，可以和明圣之王相比吗？”

阳居子惭愧地说：“那么请教一下明王怎么治理天下？”

老聃说：“明王治理天下：功绩广泽天下却象和自己不相干，教化施及万物而人民不觉得有所依恃。他虽有功德却不可

① 古时祭祀天地神祇之所，当然不会有人在那里熏鼠或捣挖老鼠窝。

② 天根、无名，均为寓言假设的人名。

③ 意喻以轻虚缥缈之气为乘坐之鸟，遨游虚空。

④ 寓言假设人名。

言传，他使万物各得其所；而自己却立于不可测知的位置，而游于自然无为的境地。”

二

郑国有一个很神的巫师，叫季咸，他能预测人的死生存亡、福祸寿夭，甚至能测准何年何月何日，神得很。郑国的人们见了，都惊慌地逃开（深怕他说出即将发生的凶事）。列子看见他却为之心醉，回来告诉他的老师壶子说：“我原先以为先生您的理论学问是最高明的，今天却又见到更高明的了！”

壶子说：“我给你只刚刚讲到了道的外表，而没有讲到道的实质；你就以为你得道了吗？如果只有雌鸟而无雄鸟，又怎么能生出卵来呢？^① 你以表面的道去与世人周旋，而求出人头地，所以才容易被（算命巫师之流的）人窥测到你的心思。把他请来，看看我的相。”

第二天，列子陪季咸来见壶子。看完面相走出门后，季咸悄悄告诉列子：“你的先生将要死了，活不了啦！最多还有十天。我看见他面色极怪，就象看见了湿灰一样。”^②

列子赶忙进屋，流着泪水把这不幸消息告诉老师。壶子却笑着说：“刚才我给他看的是土一般的面色，心境寂静、不动不止。所以他看到的是我闭塞生机。过会儿你再把他的相来看看！”

过了一天，列子又带季咸来见壶子。季咸看完后告诉列子说：“幸亏你先生遇上了我！有救了，全然有生气了！我看到他闭塞的生机又恢复活动了！”

① 意喻有文无实，不得叫做道。

② 湿灰，比喻比死灰更无生机。

列子又忙进屋把这些告诉了壶子。壶子说：“刚才我给他看的是天地间的生气，心里根本连名呀实呀之类的念头也没有，一线生机从脚后跟生起。他刚才就是看到了我这些生机。你什么时候再请他来！”

又过了一天，列子又陪着季咸来了。看过壶子的面相后，季咸出门告诉列子：“你的先生精神恍惚，我无法给他看相。等到他心神安宁的时候，我再来给他看面相。”

列子回来告诉了壶子。壶子说：“刚才我展示给他的是没有任何迹象可稽的太虚境界。他看到的是我气息衡定的征兆。鲸鱼盘旋之处成为深渊，水归之处成为深渊，流水之处成为深渊。渊有九种，我给他看的只有三种。你不妨再请他来给我看看。”

次日，季咸又与列子一起来了。季咸还没有站定，就惊慌失色地逃走了。壶子喊列子：“快追上他！”列子追赶不上，回来告诉壶子：“已经找不到了，跑掉了，我追不上他！”

壶子说：“我刚才展示给他看的是还尚且未出示我的根本大道，我只是虚与委蛇与他作戏而已，让他捉摸不定，如草遇风披靡，如水随波逐流，所以他才吓跑了。”

此后，列子才知道自己没有学到什么，返回家中，三年闭门不出。替他老婆烧火做饭，喂猪时就象侍候人一般。对于任何事物都无偏私之见，摒弃浮华雕琢返朴还真，不识不知，大智若愚，在纷乱的世界里持守纯朴，终身如此。

三

不要做功名的载体，不要做计谋的府库，也不要勉强去承担什么责任、事务，更不要以智巧为主。体验着无穷的大道，心

神遨游于无穷的寂静的境界。尽显自己所受于自然的品性，又不自我夸耀。这也是达到空明的心境。至人的心思有如镜子，对任何事物没有什么迎送，如实反映无所隐藏，所以他能够胜物而不被物所损伤。

南海的帝王叫脩，北海的帝王叫忽，中央之地的帝王叫浑沌。脩和忽经常到浑沌的地盘里聚会，浑沌待他们很好。脩和忽商量如何报答浑沌的美意，说：“人都有七窍，用来看、听、吃、喝、呼吸，唯独他没有。我们试着给他凿上七窍吧！”于是他们每天给浑沌凿出一窍来。七天后（七窍虽然都凿出了，但）浑沌也就死了。

〔诠释〕

无治应是最好的政治。“闻在宥天下，未闻治天下也”，为政当纯任自然，勿庸干涉，顺人性之本然，而不应以礼教法度去破坏世界本来的和谐和自然秩序。简言之，“无为而治”或“无治主义”、“天治主义”就是《应帝王》篇的宗旨。这就是道家献给君主们的“帝王术”；或者说，道家的政治学说就是“应（因应、顺从、因循）帝王（天，自然）”，亦即顺天弃智之治。“绝圣弃智”，天下乃治。

为政不必“藏仁义以要(哄诱)人”，不必笼络人心，只需放任自然。

君主以一己之意志制订礼义法度，强迫天下人接受，企图以此达到长治久安，这是徒劳的，是不可能的，因为他违背了自然。圣人治天下恰好相反：他先正自己的性命而后去感化他人，他任人民各尽其性，各尽其能。这就是以无治为治。

治理天下，这个问题一被提出，就有某种不吉祥感。一旦有人企图以人之智能心机加乎天然之上，这个世界就失去了原始的纯朴、和谐。万一不幸无可逃避地承担了治理天下之责任，执政者仍应“游心于淡，合气于漠”、保持恬静无为的心境。“顺物自然而无容私，而天下治矣。”这就是“宥天下”而不是“治天下”。通常所说的以智巧权谋礼义法度“治天下”，实际上是戕害自然。

“顺物自然”的政治观，既是道家的政治主张，又是其人生观在政治领域的体现。一个豁达的、精于道术的人，不应老有“治”的观念。不管是治天下、治他物还是治自身，一旦有用心机去“治”的念头，就违背了自然。对政治，应该漠然无意、若无其事。

真正的圣王，应该“功盖天下而似不自己”(似乎不是自己的)，化贷万物而民弗恃(德泽感化万物而百姓又似乎觉得不必感激)，有莫举名(有功德却不可言传)，使物自喜(使万物各得其所)。”这大概就是所谓“上德不德”。真正的圣王应“立乎不测”(立于不可测的境地)，“游于无有”(游于漠然无为之境界)，一切治天下之政绩都应是在“无意”、“无为”中实现的。

二

看相只能看溢于言表之相，只能通过言表推测人的即将显露的情形。但如修“道”修到了“真人”的地步，把一切真实的心理活动情形藏到了不可测知的太虚境界，此即所谓“真人不露相”，则看相者也无无可奈何。为政也好，处世也好，都应该善于处“虚”，善于“藏”。只有这样才能保持自然真谛。

三

人生于这个世界，要想活得自在，自然些，就要“无为名尸（不做功名的载体）、无为谋府（不做计谋之府库）、无为事任（不承担什么事务责任）、无为知主（不要恃智巧心机）”，简言之，要有“无为”的人生观，也就是要“能胜物而不伤”，不为物所役使，不作智巧的奴隶。

浑沌就是原始淳朴的人民的象征。为政者今天设一礼义，明天制一法度，不断戕害人民的天性，有如脩、忽二帝为浑沌凿七窍，实际上是日益置人民于将死之地。因此，为政不要什么礼义法度，要任浑沌永远浑沌下去。

[原文]

啮缺问于王倪，四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。

蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其犹藏仁以要人；亦得人矣，而未始出于非人。泰氏，其卧徐徐，其觉于于；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。”

肩吾见狂接舆，狂接舆曰：“日中始何以语汝？”

肩吾曰：“告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”

狂接舆曰：“是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无如！”

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”

无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圻垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”

又复问。

无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”

阳子居见老聃，曰：“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不倦。如是者，可比明王乎？”

老聃曰：“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便来藉。如是者，可比明王乎？”

阳子居蹴然曰：“敢问明王之治。”

老聃曰：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民

弗恃，有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”

二

郑有神巫曰季咸，知人之死生存亡，祸福寿夭，期以岁月旬日，若神。郑人见之，皆弃而走。列子见之而心醉，归，以告壶子，曰：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。”

壶子曰：“吾与汝既其文，未既其实，而固得道与？众雌而无雄，而又奚卵焉！而以道与世抗，必信，夫故使人得而相汝。尝试与来，以予示之。”

明日，列子与之见壶子。出而谓列子曰：“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬数矣！吾见怪焉，见湿灰焉。”

列子入，泣涕沾襟以告壶子。壶子曰：“向吾示之以地文，萌乎不震不止。是殆见吾杜德机也。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“幸矣，子之先生遇我也！有疔矣，全然有生矣！吾见其杜权矣。”

列子入，以告壶子。壶子曰：“向吾示之以天壤，名实不入，而机发于踵。是殆见吾善者机也。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：“子之先生不齐，吾无得而相焉。试齐，且复相之。”

列子入，以告壶子。壶子曰：“向吾示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。鲋桓之审为渊，止水之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。尝又与来。”

明日，又与之见壶子。立未定，自失而走。壶子曰：“追之！”列子追之不及。反，以报壶子曰：“已灭矣，已失矣，吾弗及已。”

壶子曰：“向吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”

然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。

三

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。

南海之帝为倮，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倮与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倮与忽谋报浑沌之德，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。

骈拇

[译文]

骈拇和枝指^①，是出乎本性么？却多于应有的。附赘悬疣^②，是出乎天形么？却在天形之外有多余。巧立名目地造作仁义来施用，难道能跟人身本来应该有五脏的情形相比吗？它肯定不是道德的本然。因此，骈生在脚上的，不过是连接了一块无用的肉；枝生在手上的，不过是多了一个无用的指头。而在道德性情上的“骈”和“枝”，就是那矫饰仁义的行为和多端滥用的聪明。（同样是无用的。）

因此，过度使用视觉的人，就会迷乱于五色，混淆文采，岂不象色彩华丽的衣服刺人眼目吗？而离朱^③就是这种人中的典型代表。听觉过剩的人，迷乱于五声，放纵于六律，岂不就象金石丝竹黄钟大吕的音调刺耳吗？而师旷^④就是这种人的典型。标榜仁义的，蔽塞德性以求沽名钓誉，这岂不是要天下的人喧嚷着去奉守那难以遵从的法式吗？而曾参、史鱼^⑤就是这种人的典型。多言诡辩的，说大套空话，咬文嚼字，心思驰纵于

① 骈拇，指脚拇指与第二指相连；枝指，旁生的手指。

② 指人身上附生的肉瘤。

③ 古代神话中的“千里眼”。

④ 古代神话中的著名盲人乐师。

⑤ 古代传话中的两大著名孝子，贤人。

“坚白同异”这些诡异论题上，岂不就是枉劳心智沽名钓誉而争辩些无益的问题吗？而杨朱、墨翟^①，就是这类人的典型。上述情形都是旁门左道（歪门斜道），不是天下的正道。

真正的正道，就是不违失自然所赋的性命的真情。（天让它）合在一起也不为“骈”生，（天让它）枝出也不为“歧”生，（天让它）长得很长也不为多余，（天让它）生得短小也不为不足。因此，野鸭子的腿虽短，你要是给它接上一截，它就难受；野鹤的腿虽长，你要是给它砍掉一截，它就痛苦。所以原本该是长的，就不能切短；原本应是短的，也不必接长。这都没有什么可忧虑的。仁义大概本来就不合乎人之性情！那班仁人君子何必庸人自扰呢？

况且，脚拇指骈生的，你给他切开，他就要痛哭；枝生了多余手指的，你要给他咬断了，他也要痛哭。这两种情形，或者多于应有的指头数目，或不足于应有的指头数目，却同样在你欲改变它时感到痛苦。当今的仁人君子们，虽半闭着双眼去忧虑世间的祸患；而不仁的人们，又伤天害性地去追求富贵。所以说仁义大概是违背人之天性的！自尧舜禹以来，天下为何这般喧闹竞逐呢？

二

用钩绳、规矩为标准去修正事物，就是斫削了事物的本性；用绳索胶漆去固定事物，就是侵害了事物的本然。用礼乐来周旋，用仁义来劝勉，以安慰天下人心的，就是违背了事物的本然真性。天下事物都有它的本来天性。本来真性就是：弯

① 杨朱、墨翟，均为春秋战国时期著名哲学家。

曲的不是用钩(做标准去实现的),直的不借助绳墨,圆的不借助于规,方的不借助于矩,粘合不借助于胶漆,捆绑不借助绳索。故天下万事万物都是自然生长但又不知是如何生长的,各得其所又不知道是如何得以这样的。所以古今的道理一致,不可人为改变。那么又何必连连不断地使用仁义如同使用胶漆绳索一般硬加于天性道德之上呢?这使天下人都颇感困惑!

小有迷惑则错乱方向,大的迷惑就会错乱本性。怎么知道是这样?舜标榜仁义搅搅天下,天下人莫不为仁义而疲于奔命,这不就是用仁义错乱本性吗?我们可以推论,自尧舜禹以来,天下人们莫不是以外物错乱其内在天性。小人不惜冒生命危险以求富利;士人则不惜冒生命危险去追求功名;卿大夫则不惜舍命来壮大家业;圣人则是不惜生命去为天下。这些人虽然事业不同,名号各异,但他们伤害本性,牺牲自己,却是一样的。比如有一男奴一童仆二人去放羊都丢了羊。人问男奴干嘛去了,他却说手执册简在读书;问童仆干嘛去了,他说他掷骰子做游戏去了。二人虽然做事不同,但在丢羊方面是一样的。伯夷^①为了名声死于首阳山下,盗跖^②为了财利死于东陵山上。二人虽然赴死的原因不同,但在残生命伤天性这点上是一样的,何必去赞扬伯夷而贬责盗跖呢!天下人都是在斫伤生命和天性:有的为仁义而牺牲,而世俗却称他们为君子;有的为货财而牺牲,则被世俗称之为小人。他们一样地是牺牲生命和本性,却分什么君子、小人;若从他们残生损性一面讲,则盗跖也就是伯夷(没有什么不同),又何从区分他们为君子、小人呢?

① 古时著名孝子、贤人。

② 古时著名绿林大盗,实为义军首领。

况且,改变本性去从属于仁义的修养,即使象曾参、史鱼那样精通,也不是我所认为的完善;改变本性去从属于五味的品尝,即使象俞儿^①那样精通,却不是我所认为的完善。改变本性去从属于五声的鉴赏,即使象师旷那样精通,也不算我所认为的耳聪。改变本性去从属于五色的辨赏,即使象离朱一样精通,也不算我所认为的目明。我所说的完善,并不指仁义之类,而是指其天性天德的完善;我所说的完美,决不指仁义,而是指任其性命之情自自然然而已;我所说的聪,并不指能听别的声音,而在于能听闻自己的一切(意为自省自察);我所说的明,并不指能看别物,而是在于能看清自己的一切(亦为自视自省)。那些不能自视自察而只能见闻别的人或物,只羡慕别人而不满于自己的人,其实是求别人之所得而不满于自己所得,适于别人的安适而不自求安适的人。若是适于别人的安适而不自求安适的人,无论盗跖和伯夷,都是一样的偏僻行径(不是正道)。我有愧于“道德”,因而上不敢为仁义的节操,下不敢作淫僻的行径。

[诠释]

人是自然的一部分。人的一切,无论是心态还是行为,都应该合乎自然,顺乎天赋之常。

^① 古时善于识味的人。

天生人类，只生了人们的体魄、情感、禀性，哪里生过什么仁义礼教、政令法度来？那些东西，都是人为造作的，有如附赘悬疣，有如骈拇枝指，是人的变态，是多余的，无用的。人们何必要用这些无用多余的东西去扰乱天生的本性呢？

《骈拇》的中心思想就是要使天下万事万物（包括人类）“不失其性命之情”，纯顺于自然。抛弃一切斫伤自然本性的人为造作。

一

骈拇枝指，并不是人的本性，而是人的本性的变态，是人类应有的天赋形体的变态；仁义礼教之类，也不是人类本来的心理本性，而是人之本然心理的变态。它们都不是自然的本来面目。

以人们的主观为标准去评价他人他物并企图改变它们，就如接长凫脚、截短鹤脚一样，是对别的人或物的自然本性的戕害。仁义礼教之说正是这样的残人天性的东西。

二

本性该怎么样的就让他怎么样，不该这样的一定不要勉强使它这样。自然里有曲、直、方、圆，不是借助人力而达到的，是自然而然的。若是用人为的手段达到的，就破坏了天然本性。人的自然性情心理中有什么成分就是什么成分，不要幻想去用一种统一的“不及之法”亦即仁义礼教之类去统一人们的心态。如果那样做，就违背自然，就使人丧失了生命的真情。

从违背天性这一角度讲，道德高尚舍己为人的大德君子

与杀人放火打家劫舍的绿林大盗之间没有什么区别——天生人类时，既没有叫人们象前者一样过分克己奉人、压抑自己的天性；也没有叫人们象后者一样过分放纵情欲，残伤自己的天性。只有没有丝毫勉力或人为做作，才能保持天性的本然。

[原文]

骈拇枝指，出乎性哉！而侈于德。附赘悬疣，出乎形哉！而侈于性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。

是故骈于明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹黄钟大吕之声非乎？而师旷是已。枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾史是已。骈于辩者，累瓦结绳窜句，捶辞，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨墨是已。故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正也。

彼至正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为歧；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；

鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也？

且夫骈于拇者，决之则泣；枝于手者，咬之则啼。二者，或有余于数，或不足于数，其于忧一也。今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命之情而饕贵富。故曰仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣也？

二

且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待纆索胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可亏也。则仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉，使天下惑也！

夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？有虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。臧与谷二人相与牧羊而俱亡其羊。问臧奚事，则挟筴读书；问谷奚事，则博塞以游。二人者，事业不同，其于亡羊均也。伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎！天下尽殉也。彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉；若其残生损性，则盗跖亦伯

夷已，又恶取君子小人于其间哉！

且夫属其性乎仁义者，虽通如曾史，非吾所谓藏也；属其性于五味，虽通如俞儿，非吾所谓臧也；属其性乎五声，虽通如师旷，非吾所谓臧也；属其性乎五色，虽通如离朱，非吾所谓明也。吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣；吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣；吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣；吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。夫不自见而见彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，适人之适而不自适其适者也。夫适人之适而不自适其适，虽盗跖与伯夷，是同为淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行也。

马 蹄

[译文]

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，吃草饮水，翘足跳跃，这都是马的真实本性。纵使有高台大殿，对它毫无用处。到了伯乐出现，说什么“我善于管理马”，于是用烙铁烧它，剪它的毛，削它的蹄，烙上印记，络首绊脚把它栓连起来，编入马槽，马便死去十分之二三了；然后又使它挨饿，使它挨渴，使它驱驰，奔跑，以训练它；又修饰它，使它前头有口衔鑣纓的祸患，后头又有皮鞭竹荚的威胁，这样一来马就死掉大半了。陶匠说“我擅长陶制黄土，能使圆的合于规，方的合于矩”，木匠说：“我会削木头，使曲的合于钩，使直的合于绳墨”，陶土和树木的本性，难道就是要合于人为的规矩绳墨吗？然而人们世世代代称赞说“伯乐会治马，陶工木匠会制作粘土和木材”。其实，治理天下的人就如治马治土治木者一样有伤害事物本然天性的过错啊！

我认为真正善于治理天下的人不应如此。老百姓有真常的本性，织而衣，耕而食，这是人们的共同本能。浑同自然万物而无偏私，这就叫“天放”（放任于自然）。故真正的盛世，人们行为天真笨拙，纯朴无心机。在那个时候，山中没有路径相通，水中没有舟船桥梁；万物众生，比邻而居；禽兽成群，草木滋长。在那里野生禽兽可以如家养的一样牵着游玩，鸟鹊之巢可

以爬到树上去窥望(而鸟不惊)。

在那至德之世,人们与鸟兽同居,与万物并聚,哪里还知道什么君子小人之分?大家都不用智巧,因而本性就不会离失;大家都无物欲,所以都纯真质朴。纯真质朴才能保持人民的本性。待到圣人出世后,急急于求仁,匆匆然求义,天下才开始迷惑;纵逸求乐,搞出烦琐的礼仪,天下才开始分裂。如果完整的树木不被雕刻,怎么会有酒器?洁白的玉石不毁坏,怎么会有珪璋之类的佩饰物?如果天生的道德不是废弛了,哪里会有什么仁义?如果人类的本真性情不被离弃,哪里需要什么礼乐?如果五色不被淆乱,怎么会有人为的文采?五声如不被淆乱,怎么合于六律?残害原朴木材做器具,是工匠的罪过;毁坏道德来求仁义,这是圣人的罪过。

二

马生活在陆地上,吃草饮水,高兴时交颈相摩,发怒则背对相踢。马所晓得的仅止如此。等到加上了车衡颈扼,装上了额前佩饰,从此马就知道了折毁车輶、弯曲脖子挣脱扼头、抗击车盖、吐出口勒、咬断笼头。使马变得狡智而差不多跟盗贼一般,这是伯乐的罪过啊!

在上古赫胥氏的时代,人民安居而无所作为,悠游而不知何往,口含食物而嬉戏,挺着吃饱的大肚皮到处游逛,人民的智能不过如此。等到圣人出现,用礼乐来屈折人们,用以匡正天下人的行为、心态,标榜仁义来安慰天下人之心,从此人民开始奔竞于智诈,汲汲争利,无法制止。这就是圣人的罪过啊!

[诠释]

天生人类，本无什么仁义礼乐，法令规章。在远古，没有这些东西，人民过得自由自在，过着合乎天性，顺乎自然的生活，就如野马一般。一旦有了人为仁义礼乐、政令法度，人民就丧失了本性，就如马被钉上了铁掌、套上了衔勒并变得有盗贼一般的心智一样。

《马蹄》篇的主旨是希望国家如原野，人民如原野中自在逍遥的野马，希望排斥一切人为的文明“镣铐”。

—

马的天性最舒适的情形是在原野中自在逍遥地吃草饮水，而不是人们去役使它。让它住殿堂，穿戴金银佩饰，吃美味佳肴，都违背它的本性，使它痛苦。人们的本性适宜于“织而衣，耕而食”，适于“天放”，一切文明模式强加于他，都残害了人类的天性。让人类的原始纯真丧失殆尽，却又矫饰上什么仁义礼乐的面目，这就是圣人的罪过。

二

人民原本是无智无能的。智、能本身是圣人作出来强加于人民的马蹄铁或衔勒。真正的盛世，人民都应该愚朴似婴儿，这就叫“赤子之心”。一旦有仁义礼乐这些魔方来开启了人们

的智巧，天下便充满了罪恶。如果没有伯乐，马就没有心智，如果没有圣人，人们就会一如既往地愚朴可爱。所以，圣人有罪。

[原文]

—

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龀草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之，剔之，刻之，锥之，连之以羁鞅，编之以皁栈，马之死者十二三矣；饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有櫜饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣。陶者曰：“我善治埴，圆者中规，方者中矩。”匠人曰：“我善治木，曲者中钩，直者应绳。”夫埴木之性，岂欲中规矩钩绳哉？然且世世称之曰“伯乐善治马，而陶匠善治埴木，”此亦治天下者之过也。

吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹙蹙为仁，蹢躅为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，

摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺牲！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。

二

夫马，陆居则食草饮水，喜则交颈相靡，怒则分背相踬。马知已此矣。夫加之以衡扼，齐之以月题，而马知介倪、闾扼、鸢曼、诡衔、窃轡。故马之知而态至盗者，伯乐之罪也。

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，悬跂仁义以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，争归于利，不可止也。此亦圣人之过也。

胠 篋

[译文]

为了防备開箱掏袋凿柜之类的小贼，就必须捆紧袋口，锁紧箱柜，这是世俗所说的聪明；然而大盗一来，便连箱子、柜子、袋子一起扛走了，反过来还唯恐你的绑绳锁钮不牢固。于是一来，平日的所谓聪明，不就是帮大盗积储吗？

让我们作如下申论：世俗称之为聪明的人，能有不替大盗积储吗？世俗所谓圣人，能有不替大盗看守赃物的吗？为什么知道是这样呢？古时齐国邻里相望，鸡狗之声相闻，其人民网罟所布及的范围、犁锄所耕作的地方，方圆有二千多里；统领四境之内，所以立宗庙社稷，以及治理大小行政区域，何尝不是效法圣人呢？但田成子^①一夜之间杀了齐国国君而盗得了齐国。他岂止是盗了齐国？其实是连所谓圣智的名法也一并盗了去。所以田成子虽然有盗贼的名声，却自命为尧舜过得安稳，小国不敢非议他，大国不敢诛讨他，他占有了齐国。这样一来，他就不仅是窃取了齐国，而且不也是把圣智之法也一并盗去以保护他那盗贼之身吗？

让我们来申论：世俗所谓最聪明的，能有不替大盗积储的

① 战国时齐国大夫，杀齐简公而自立为君。

吗？所谓最圣哲的，能有不替大盗看守赃物的吗？怎么知道是如此呢？昔时关龙逢^①被斩首，比干^②被剖心，苾弘^③被刳肠，伍子胥^④尸体靡烂于江中，象此四人之杰出贤能都免不了身受刑戮。因此盗跖的门徒问跖说：“盗也有道吗？”盗跖说：“哪个地方会没有道呢？能猜测室中藏有什么财货，就是圣；率先进去偷，就是勇；最后出来，就是义；知道下手不下手的机会，就是智；分赃平均，就是仁。这五者不具备而能成大盗的，这是天下决没有的事。”于此看来，善人如果不懂得圣人之道便不能自立；盗跖如果不知圣人之道便不能横行。天下的善人少而不善之人多，是故圣人利天下少而害天下多。所以说，唇亡齿寒，鲁侯的酒味薄，赵国的邯郸便遭围困；圣人出生，大盗便兴起。打倒圣人，释放盗贼，天下才会有太平。山谷空虚，河川便干涸，丘陵夷平，深渊便可填满；圣人死了，大盗就不会兴起，天下便无祸患了。

如果圣人不死，则大盗永远不会停止。虽说是借重圣人来治理天下，实则大大便利了盗跖。制造斗斛这些量器来量东西，实则制造了斗斛让他们连同货财一起盗走；制造权衡之类的衡器来称东西，实则让他们连衡器一起盗走；制造出符玺印信这类来保证信誉，实则是制造符玺让他们一并偷走；炮制出仁义礼乐用来矫正盗贼之行，却让他们连仁义也一块儿偷去了。为什么知道是这样呢？那些窃一个佩带上的饰钩的人常常被处死刑，而窃取一国的人则反倒成了诸侯，诸侯的门里就有仁义了。这不就是窃取仁义圣智吗？因而那些追随大盗、拥

① 关龙逢，商朝著名贤臣。

② 比干，商纣王之叔父，著名贤臣。

③ 苾弘，春秋末期周灵王的贤臣，被国君杀害。

④ 伍子胥，春秋时吴国贤臣，遭吴王夫差杀害。

位诸侯，窃取仁义和斗斛、权衡、符玺之利的人，不用高车冠冕去奖赏他们也会这样作，斧钺之刑也不能阻遏他们。这样重利于盗跖又无法禁止他们，就正是圣人的过错。

所以说，“鱼儿不可离开深渊；国家的利器不可轻易示之于人。”那些圣人，就是天下的利器，是不应该拿来明示于天下的。所以抛弃聪明智巧，大盗才会止息。毁弃珠玉，小盗才会消失；焚毁符玺，老百姓就返朴还真；砸毁度量衡器，百姓就会永不争夺；尽毁天下之圣智法度，人民才可以参与论议。搅乱六律，销毁竽琴，塞住师旷的耳目，天下的人才会各有其聪（耳灵）而不露；毁弃文饰，丢散五采，粘住离朱的眼目，天下才开始人人有其明（目明）而不夸；毁绝钩绳，抛弃规矩，砍断工倕的手指，天下才开始人人有其巧技而不示人；杜绝曾参、史鱼之类的行为，堵住杨朱、墨翟之流的口舌，摒弃仁义，天下人的德性才会达到无以复加的大同。如果人人敛藏其视觉之明，则天下就不会有色彩文饰的炫耀；如果人人敛藏其听觉之聪，则天下就不会有忧患了；如果人人敛藏其智巧，则天下就永无迷惑；如果人人内聚天赋德性，则天下永无邪僻了。曾参、史鱼、杨朱、墨翟、师旷、工倕、离朱之流，都是邪逸于德性之外而以技能搅乱天下的人，都是正法所不取的。

二

你难道没听说过至德之世的情形吗？昔日有圣王容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏。在他们的时代，人民结绳以记事，有甜美的饮食，美观的衣服，欢乐的习俗，安适的居所；邻国相望，鸡犬之声相闻，老百姓从生到死互不往来。象那种世

道,就是最好的太平治世。今世却诱怱着百姓伸长脖子,踮起脚跟说:“某地方有贤人”,于是他们携带粮食去投奔贤人,使得他们对内遗弃了双亲,对外抛弃了对国君的义务,足迹遍及诸侯各国境域,车轨往来于千里之外。这都是君上喜好智巧的罪过啊!

如果君上喜好智巧而且无道,则天下大乱矣。怎么知道是如此呢?弓箭、网罗、捕猎器之类的智巧多了,天上的鸟儿就要遭殃了;钩饵、鱼网、竹篓之类的智巧多时,水底的鱼儿就要遭祸乱;木栅、兽槛、兔网之类的智巧多了,山泽的野兽就要被搅乱;欺诈、诡辩、狡黠、曲辞、坚白同异之类的言谈多了,则世间风俗就会被诡辩所迷惑。所以天下每每大乱,罪因都在于好智巧。天下之人人都知道追求其所不知道的而不知探索他已经知道的,都知道非难他所不喜欢的而不知非难他认为好的,因此天下才会大乱。以致对上掩蔽了日月的光明,对下斫丧了山川的精华,中则破坏了四时的运行。使得无足的小爬虫,微小的飞虫,无不丧失本性。好智而搅乱天下竟到了这般地步!自三代(尧舜禹)以下都是如此,舍弃淳朴的百姓而奖赏狡黠的佞臣,舍弃恬淡无为而喜好喋喋不休的教化,这喋喋不休的教化已经扰乱天下了。

[诠释]

《庄子》论政治,传神之笔尽在《胠篋》篇中。

“世俗之所谓智者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎！”此语堪称千古名言。智者，圣者，终日“忧国忧民”，创造出仁义礼教、法度章程，企图以此净化天下，导正万民的行为。他们的用意也许是好的。然而，他们的这一套只能防止“小盗”，对大盗毫无作用。相反，他们的仁义礼智之学说理论，也被“大盗”一并盗走了，成了大盗的护身符，成了大盗掩饰罪恶的美丽外衣。由此说来，所谓大儒、圣贤、道德思想家，只不过是替大盗积累货财以供其盗窃并帮大盗看守赃物以防丢失而已。伟大而美好动人的学说，最后往往成为为虎添翼、助纣为虐的工具，这就是人世间最大的无奈和悲哀！

—

对于小偷，我们只需“看好自己的口袋”，把箱子柜儿锁紧，多留心守候。但对于那明火执仗而来的连袋子、箱子、柜子一块儿扛走，最后还将你的房舍付之一炬的江洋大盗，你又有什么办法呢？你可以武装保卫自己；但你的武装往往不敌大盗的武装。如果那大盗假借着很崇高的名义而来，喊着动听的口号，向你描绘着美好的明天，并向你诉说着他是如何牺牲自己的利益为了众人的福祉的，然后让你也为了众人的利益和美好的明天作点贡献，大概他连袋子、箱子、柜子都不用亲自来扛，而是让你心甘情愿地往他指定的地方送去。到那时，你不但认为他是大盗，反而会把当大恩人。这，你又有什么办

法呢？要防止这样的大盗，就得毁弃“圣智之法”，就得抛弃那些常被大盗利用来骗人的仁义礼教，就得打倒圣人！

二

至德之世就是人民无智无能无巧的时代。人民过着极端原始简朴的生活，没有社会交际，也不期望更多。这样的政治，就是无治、天治，是最符合自然的。一旦智巧产生，人世便失去了宁静，自然界动植物因此也不得安宁，也被伤害了本性。智巧使人异化了，使自然也异化了，使人和自然相隔阂、对立了。虽然智巧偶尔换取人们眼前一时之利益；但从人类和自然历史的整体来讲，这种状况，不是人类之福，而是人类之祸。

〔原文〕

将为胠箠探囊发匮之盗而为守备，则必摄絨滕固扃鐍，此世俗之所谓知也。然而巨盗至，则负匮揭箠担囊而趋，唯恐絨滕扃鐍之不固也。然则向之所谓知者，不乃为大盗积者也？

故尝试论之，世俗之所谓知者，有不为大盗积者乎？所谓圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然邪？昔者齐国邻邑相望，鸡狗之音相闻，网罟之所布，耒耨之所刺，方二干余里。盖四境之内，所以立宗庙社稷，治邑屋州闾乡曲者，曷尝不法圣人哉！然而田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪？并与

其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敢诛，专有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣知之法以守其盗贼之身乎？

尝试论之，世俗之所谓至知者，有不为大盗积者乎？所谓至圣者，有不为大盗守者乎？何以知其然邪？昔者龙逢斩，比干剖，苋弘脔，子胥靡，故四子之贤而身不免乎戮。故跖之徒问于跖曰：“盗亦有道乎？”跖曰：“何适而无有道邪！夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”由是观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行；天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少而害天下也多。故曰，唇竭则齿寒，鲁酒薄而邯郸围，圣人生而大盗起。掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。夫谷虚而川竭，丘夷而渊实。圣人已死，则大盗不起，天下平而无故矣。

圣人不死，大盗不止。虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义而矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？故逐于大盗，揭诸侯窃仁义并斗斛权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也。

故曰：“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。故绝圣弃知大盗乃止；挾玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞师旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而

天下始人含其明矣；毀絕鈎繩而棄規矩，擗工倕之指，而天下始人含其巧矣。削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，則天下不銖矣；人含其聰，則天下不累矣；人含其知，則天下不惑矣；人含其德，則天下不僻矣。彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德而以燭亂天下者也，法之所無用也。

二

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊虛氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰：“某所有賢者，”贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。

上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓弩畢弋機辟之知多，則鳥亂于上矣；鈎餌罔罟罾筍之知多，則魚亂于水矣；削格羅落置罟之知多，則獸亂于澤矣；知詐漸毒頡滑堅白解垢同異之變多，則俗惑于辯矣。故天下每大亂，罪在于好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下燭山川之精，中墮四時之施；惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也！自三代以下者是已，舍夫種種之民而悅夫役役之佞，釋夫恬淡無為而悅夫諄諄之意，諄諄已亂天下矣。

在 宥

[译文]

只听说应该使天下万物万事安然自在，没听说什么治理天下。所谓“在”(自在)，就是唯恐天下之人的本性被扰乱；所谓“宥”(纵任)，就是唯恐天下的人改变了其常德(天赋的经常本性)。如果天下之人都不淫其性，不迁其德，哪里还用得着什么“治理天下”呢？昔时尧治天下时，就是弄得天下人都熙熙攘攘追求名利使本性陷于“快乐”，这实际上是使人心境不宁！后来桀治天下，又使天下人心力交瘁使本性陷于困苦，这实际上是使人们心境不悦。无论是不宁还是不悦，都是违悖了人的本性(常德)。悖逆人民的常德而能够享国长久，是天下绝对没有的事！

人过度欢乐，就伤阳；过度愤怒，就伤阴。阴阳并害，四时不至，寒暑不调和，岂不反过来又伤害人的形体么？弄得人们喜怒失常、居处无恒，思虑不能自主，行事中欠缺条理，于是乎天下才狡伪乖戾，才产生了盗跖、曾参、史鱼之类的所谓恶行善行。这样一来，举天下之财力物力不足以奖赏善行，尽天下之威力不足以惩罚罪恶，所以弄得以天下之大还不足以赏罚。自三代以来，终日汹汹然以奖赏惩罚为能事，人们哪里有闲暇来安定自己天赋的性命之情呢？

你好目明吗？那实际上是迷乱于色彩；你好耳聪吗？那实际上是迷乱于声音；爱好仁吗？哪是惑乱于常德；爱好义吗？实际上是悖逆于常理；爱好礼仪吗？实际上助长了技巧；爱好乐曲吗？实际上助长了淫乱；爱好圣迹吗？实际上助长了技艺；

爱好智术吗？却助长了疵劣。天下的人要想安定其性命之情，明、聪、仁、义等八者的确是可有可无、无关紧要的。如果大家都不想安定其性命之情，这八者才会纠结扰攘而惑乱天下。可惜现在天下人竟尊崇它们、珍惜它们，天下竟迷惑到了这般地步！那些人岂止是一般的喜欢，他们还要斋戒后去谈论它们，毕恭毕敬去钻研它们，手舞足蹈地去表演它们，这是何苦来呢？

所以，君子如果不得已而受治理天下之重命，最好是实行无为而治。无为才能使人们都安定其性命的真情。因此说：“以尊重生命的态度去为天下者，才可以把天下托付给他；以珍爱生命的态度去为天下者，才可以把天下托付给他。”君子如果能不放纵情欲，不炫恃聪明，安居不动而神采奕奕，沉静缄默而感人深切，精神活动都合乎自然，从容无为而万物蒸蒸日上繁育，（如此一来）我们又哪里需要费心思去治理天下呢？

二

崔瞿问老聃说：“不治理天下，又怎么能使人心向善？”

老聃说：“你要小心，别扰乱了人心。人心，压抑它就消沉，鼓励它就亢奋。頽亢之间，犹如被囚被杀，柔美可以克刚强。一个人饱受折磨之时，其心便焦躁如烈火，忧恐如寒冰。其变化之迅速，顷刻之间象往来于四海之外；人心安稳时深沉而寂静，躁动时悬腾而高飞。强傲而不可羈系的，就是人心啊！

“昔日黄帝就是用仁义扰乱人心，尧舜也因此劳累得大腿上没有肉，小腿上没有毛，用以供养天下人的形体；愁劳心智去行仁义，苦费心血去制定礼仪法度，然而还是不能改变人

心。于是，尧将讙(欢)兜^①流放到崇山，把三苗^②流放到三峽，把共工^③流放到幽都，这样也无法治好天下。施行仁义到了三代(夏商周)，天下大受扰惊，下有夏桀盗跖，上有曾参史鱼，儒墨之争纷又起。于是乎喜怒相疑，愚智相欺，善恶相非，诡信相讥，天下的风气从此衰颓了。大德岐裂，而性命的情理散乱了。天下爱好智巧，百姓的纠葛就多了。于是又用斧锯来制裁，用礼法来杀戮，用刑罚来处决。天下纷然大乱，罪过在于扰乱人心。所以贤者隐居于大山深岩之下(以求避祸)，而万乘之君也在庙堂之上日夜忧虑颤慄。

“当今世界非命而死者尸骨相枕，戴刑具的人推挤于道路，遭刑杀者满目皆是。此时儒墨之徒却奔走呼告于桎梏之间。唉，够了！他们真是太不知惭愧不知羞耻了！我不知道圣智不是镣铐的楔木，不知道仁义不是枷锁的凿孔！（其实正是。）怎么知道曾参、史鱼不是夏桀、盗跖之流的先声呢？所以说，抛弃聪明智巧，天下才能大治。

三

黄帝作天子十九年了，教令通行天下。忽听说广成子^④住在空洞山^⑤上，特地去看他，说：“我听说先生您明达了至道，请问至道的精粹。我想摄取天地的精华，来助成五谷，来养育人民；我又想控制阴阳来顺应万物众生，怎么样？”

① 讙(欢)兜：尧时部族首领之一，与尧为敌，后被尧灭。

② 三苗：尧时诸侯。封于三苗之國，因叛乱被流放。

③ 共工，官名，尧时水官。

④ 寓言假设人物。

⑤ 假设地名。

广成子说：“你所想问的，乃是事物的原质；你所要控制的，乃是事物的残渣。自从你治天下时起，云气未及凝聚就下雨了，草木未及枯黄就凋零了，日月的光辉更加失色了。你这佞人的心境这般浅陋，那里有资格谈至道呢？”

黄帝悻悻而退。回来后抛弃天下政事，筑了一间别室，以白茅草为卧席，困居了三个月，然后再前往请教。

广成子朝南躺着，黄帝顺下风跪行上前，反复叩拜后问道：“听说先生闻知至道，请问，怎样修身才能长寿？”广成子一跃而起，说：“你问得好！来！我告诉你至道。至道的精粹，深远隐秘；至道的极致，静默沉潜。去视去听，抱持宁静，形体自能健康；清神静虑，不要劳累你的形体，不要耗费你的精神，就可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，你的精神才能守护你的形体，你的形体乃能长生。慎守你内心虚静，弃绝你身外的扰惑。多智巧总要有败伤。我帮你达到大明的境界，到达‘至阳’的根原；帮你进入深远的门径，到达‘至阴’的根原。天地各司其职，阴阳各居其所，谨慎守护你自身，万物会自然昌盛。我持守‘至道’的纯一而把握‘至道’的和谐，所以我修身一千二百岁了，我的身体未尝衰老。”

黄帝再叩首稽拜说：“广成子您说的真是神啦！”

广成子说：“来，我再告诉你。‘至道’无穷尽，但人们都以为有终极；‘至道’深不可测，而人们都以为有究极。得到我的‘道’，上者可以为皇而下者亦可以为王；失去此‘道’，上者只能见日月之光而下者只能化为尘土。万物都生于土而复归于土，所以我将离你而去，进入无穷的门径，以遨游于无边无界的广野。我与日月同光，是天地合一。迎我而来，混合啊！背我而去，昏暗啊！人不免于死，而我独存啊！”

云将^①东游，经过神木的枝头，恰好遇见了鸿蒙^②。鸿蒙正拍着大腿，雀跃着闲游。云将见了，稍稍停下来，恭恭敬敬地站着，说：“老先生是谁呀？你为什么在这里跳跃闲游？”

鸿蒙仍自顾拍腿雀跃不止，说：“遨游！”

云将说：“我有些问题想问！”

鸿蒙抬头看了一下云将：“说吧！”

云将说：“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。现在我想融合六气的精华来养育万物，您说我该怎么做？”

鸿蒙仍跳跃拍腿不止，回头说：“我不知道，我不知道！”

云将得不到答复。又过了三年，他再度东游，经过宋国的郊野时又遇见了鸿蒙。云将大喜，快步上前叩拜说：“你忘了我吗？你忘了我吗？”反复叩拜，希望鸿蒙指点他。

鸿蒙说：“悠游自在，无所企求；随心所欲，无所不适；神游于纷纭的事物中，来观察万事万物的真相。我又知道什么？”

云将说：“我自以为我自在逍遥，而人民跟随着我；我不得已接触人民，现在人民却仿效我。愿听指教！”

鸿蒙说：“扰乱了天的常道，悖逆了万物的常情，自然的状态不能保全，群兽离散，飞鸟夜里惊鸣，殃及草木，祸及昆虫。唉！这就是治理人民的过错啊！”

云将说：“那么，我该怎么办呢？”

鸿蒙说：“唉，毒害人民啊！你快快回去吧！”

云将仍不甘心：“我难得见你一面，希望一定指点指点。”

鸿蒙无奈，只得说：“注意！修养心神。你只要纯任自然，无为无欲，万物就会自生自化。忘掉你的形体，抛弃你的聪明，

① 云将，寓言假设人名，意指云朵。

② 鸿蒙，寓言假设人名，意指自然元气。

与外物浑然合一，和自然元气混同，解放你的心神，无所计较。让纷纭的万物，各返归其本根，各自返归本根而不知所以然；浑浑沌沌，终身不离本根。如果使用心智，就会离失本根。不必追问它的名称，不必探究它的真相，万物本来就是自生自灭。”

云将说：“天施给我恩德，示我以静默；亲身求道，现在才有所收获。”叩头揖拜后告辞而去。

四

世俗之人，都喜欢别人与自己见解相同而厌恶别人与自己相异，希望别人与自己相同，不愿别人和自己不同，这实际上是老想出人头地的心理所致，那些存着出人头地的心理的人，何曾就超出了众人呢！有众人的赞同心里才踏实安宁，其实这种人比众人差远了。欲为君治国的人，只想求取三王（圣王）之利而不知三王（圣王）的祸害，这不过是用国家来作代价一试侥幸之心。这种侥幸者有几个不丧失国家呢？这样能保存国家的，无万分之一。而丧失国家的，难有一次成功却丧失万次而有余，这是多么令人悲哀呀！拥有国家的人却不明此理呀！

拥有国土的，就拥有社稷人民。拥有社稷人民的，就不可以受外物支配。支配物而不被物役使，才能主宰万物。明白主宰外物的不是物这一道理，岂止能治理天下百姓而已！（他的精神境界更能）往来天地四方，神游于九州，独往独来，这就叫做“独有”。有这样独有秉质的人，就叫做至贵之人。

至人的教导，就象形影相随、声响相应。有问就有答，尽其所能，为天下解惑。至人处身于无响无声之境，往来于没有痕

迹的境界，引导纷杂的人群，游于无始无终的境域：独往独来，与日俱新；容貌形躯，合于大同，大同于万物而无我。无我，怎会执着于有形？只看得见有形，是昔时君子；能体悟“无”，则是天地之友。

[诠释]

“在宥”是庄子学说中最伟大的命题之一。

人世间许多痛苦，都是由“治天下”者造成的，中国历史几千年以来尤其如此。不管是象尧舜禹那样怀着美好的动机和愿望还是象桀纣等暴君那样怀着卑劣的动机去“治天下”，都是对人类自然的淳朴状态的破坏，都一样搅乱着人心，玷污着人性。庄子学派的这些观点，在科学技术日益发达而人们心灵间日渐难以沟通的今天，更显示其永恒的意义。人类本来是自然的一部分，“治天下”的结果使人类越来越不自然，越来越异化，甚至使人不成其为人——奴隶制时代如此，封建制时代如此，资本主义时代尤其如此。人类日渐成为自己“求治”过程中创造出的某些制度的奴隶。在今天，“在宥”就是要使人恢复自然赋予的自由和尊严，使人不再成为人类自己创设的某些手段的受害者或奴隶，使人成为目的而不是手段，使人凭借智慧或科学技术实现与自然的更高程度的和谐。这就是我们对“在宥”命题的新诠释。

“在宥”就是要使天下“安其性命之情”，就是要使天下人民都“不淫其性，不迁其德”，也就是要使人们的禀赋上不增加任何东西，也不改变任何东西。简言之，保持自然(天)所赋予的原原本本的样子，就是“在”，就是“宥”。人类生于天地之间，当如野鹿在原野上逐水草而已。在人类自然禀赋之上的任何增加(“淫”)或改变(“迁”)，是无需进行价值判断或道德评价的。也就是说，无论是向“明”、“聪”、“仁”、“义”、“礼”、“乐”、“圣”、“知”这一方面(通常被认为是好的一面)的增加或改变，还是向相反的一面的增加或改变，都只会打破人类自然的宁静心境，破坏人类原始的和谐，并带给人类许多痛苦。在庄子看来，负有管理天下之责的人，应崇尚无为，不要老想些新点子、新计划，不要老是描绘新蓝图；宏图、理想云云，常常会成为使百姓劳苦不堪而最后一无所获的闹剧。人类史上这样的教训太多了。

二

“黄帝始以仁义撓(扰乱)人之心”，人类自然状态的破坏是从人心被扰乱开始的。人心是被仁义礼智之类的学说扰乱的。人心乱之后才有桀、纣、曾、史的产生，才有“愚知相欺，善否相非，诞信相讥，才有斧钺刀锯之类的刑罚产生，才有战争和酷刑之类的惨状发生。真正的“治”天下，就是要使人心保持宁静，不驱使人心去接受任何东西，也不阻止人心去爱好任何东西，这就是“在”(自在)“宥”(宽宥)。简单地说，治天下应如牧羊，放任之，宽纵之。如果先用学说教会了这群“羊”如何竞

争、诈欺、残害，然后又奋力宣传仁义礼智之说以图拯救“羊”群的“道德堕落”，这实在是既可耻又愚蠢。儒墨各家之类的道德学说，好比举着双手在戴枷锁的人群之中呼唤轻刑赦罪而已，并不起什么作用；不但不起作用，甚至反过来被统治者利用，成为“桎梏”的“凿枘”（圆孔），亦即残害人民之刑具的组成部分，成为他们掩饰残暴的美丽外衣。这是动机高尚的道德思想家们始料未及的。这就是人类文明史几千年来的悲剧之一。

三

道家哲学，最忌谈治理天下，最忌谈人为、功业。黄帝去问治天下的政治方略，广成子理也不理他，还把他奚落了一顿，斥责黄帝治天下破坏了自然的和谐。后来，黄帝抛弃了政治，作了出世之人，才得到了广成子的信任。广成子所讲的“至道”，实际上只是全生保身长寿之道；这与黄帝最初所要请教的“至道”实在是两码事。这里的“道”，显然已与原始道家老庄之“道”有差异了，似乎开启着后世方士们炼仙丹或意守丹田之“道”了。早期道家的“道”，既是一种人生哲学，也是政治哲学和自然哲学；而道教的“道”，则仅是“长生哲学”而已。广成子是后期道家和道教的理想人格，即所谓“真人”。

云将欲“合六气之精以育群生”，与黄帝欲“取天地之精以佐五谷，以养民人”是一个意思，都是一种顺应自然利用自然的政治哲学，这与早期道家的主张似无矛盾。在庄子内篇的《应帝王》篇，几次正面讲“治天下”之道，甚至有老聃口授的治天下方略：“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃”，至少还承认“治天下”的正当性，承认可以建“功”、施“化”，也就是同意有顺乎自然的人为。但在本篇里，想治天下，本身就成了

被批判的对象，“欲治”的念头本身就视为错误的。黄帝欲治天下，云将欲治天下，都被广成子和鸿蒙批判了一通。而鸿蒙传给云将的所谓至言，跟广成子传给黄帝的至言也一样：广成子传的是“慎守汝身”的“长生”之“道”，鸿蒙传的是“心养”之道。可见，哲学史家们常断言庄子外篇非庄子所作、不符合庄子思想，是庄子后学之言或道家思想的变态，这是有道理的。看本篇与《庄帝王》篇的矛盾就可知。若依本篇之旨，还“应”（应对、回答）什么帝王？根本不应承认帝王的存在！

四

治国或治天下的危害，不仅仅是上节所说的“云气不待族（簇）而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒”或“乱天之经，逆物之情”；也就是说，危害不仅仅在于破坏了自然的平静和谐。更重要的是，治国治天下者犹如拥握宝器在手，招天下英雄覬觎之，自招危祸。这种人，是以国家来作赌注一试侥幸，使自己陷入“一不成而万有余丧”的危险境地，真是愚不可及！不如远离这个赌场，抛开什么国家呀政治呀不去理睬，这样才能自由自在，保全性命。保全性命之后，才谈得上精神的彻底自由——“逍遥游”：“出入六合，游乎九州，独往独来”、“处乎无响，行乎无方，……合乎大同，大同而无己。”

[原文]

—

闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉！昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。非德也而可长久者，天下无之。

人大喜邪？毗于阳；大怒邪？毗于阴。阴阳并毗，四时不至；寒暑之和不成，其反伤人之形乎！使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章，于是乎天下始乔诘卓鸇，而后有盗跖、曾、史之行。故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给，故天下之大，不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！

而且说明邪？是淫于色也；说聪邪？是淫于声也；说仁邪？是乱于德也；说义邪？是悖于理也；说礼邪？是相于技也；说乐邪？是相于淫也；说圣邪？是相于艺也；说知邪？是相于疵也。天下将安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下将不安其性命之情，之八者，乃始齟齬卷戾而乱天下也。而天下乃始尊

之惜之，甚矣天下之惑也！岂直过也而去之邪！乃斋戒以言之，跪坐以进之，鼓歌以舞之，吾若是何哉！

故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情。故曰：“贵以身为天下，则可以托天下，爱以身为天下，则可以寄天下。”故君子苟能无解其五藏，无擢其聪明；尸居而龙见，渊默而雷声；神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉！

二

崔瞿问于老聃曰：“不治天下，安藏人心？”

老聃曰：“女慎无撓人心。人心排下而进上，上下囚杀，淖约柔乎刚强。廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰。其疾俯仰之间而再抚四海之外，其居也渊而静，其动也悬而天。愤骄而不可系者，其唯人心乎！”

“昔者黄帝始以仁义撓人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也，尧于是放欢兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊背大乱，罪在撓人心。故贤者伏处大山深岩之下，而万乘之君忧慄乎庙堂之上。

“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始杂跂攘臂乎桎梏之间。噫，甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！吾未知圣知之不为桁杨接撓也，仁义之不为桎梏凿枘

也，焉知曾史之不为桀跖嚆矢也！故曰‘绝圣弃知而天下大治。’”

三

黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之山，故往见之，曰：“我闻吾子达于至道，敢问至道之精。于欲取天地之精，以佐五谷，以养民人，吾又欲官阴阳，以遂群生，为之奈何？”

广成子曰：“而所欲问者，物之质地；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道哉！”

黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之。

广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来！吾语汝至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闭汝外，多知为败。我为汝遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为汝入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”

黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣！”

广成子曰：“来！余语汝。彼其物无穷，而人皆以为有终；彼其物无测，而人皆以为有极。得于道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土则反于土，故余

将去汝，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缙乎！远我，昏乎！人其尽死，而我独存乎！”

云将东游，过扶摇之枝而适遭鸿蒙。鸿蒙方将拊脾雀跃而游。云将见之，倘然止，赧然立，曰：“叟何人邪？叟何为此？！”

鸿蒙拊脾雀跃不辍，对云将曰，“游！”

云将曰：“朕愿有问也。”

鸿蒙仰而视云将曰：“吁！”

云将曰：“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。今我愿合六气之精以育群生，为之奈何？”

鸿蒙拊脾雀跃掉头曰：“吾弗知！吾弗知！”

云将不得问。又三年，东游，过有宋之野而适遭鸿蒙。云将大喜，行趋而进曰：“天忘朕邪？天忘朕邪？”再拜稽首，愿闻于鸿蒙。

鸿蒙曰：“浮游，不知所求；猖狂，不知所往；游者鞅掌，以观无妄。朕又何知！”

云将曰：“朕也自以为猖狂，而民随予所往；朕也不得已于民，今则民之放也。愿闻一言。”

鸿蒙曰：“乱天之经，逆物之情，玄天弗成；解兽之群，而鸟皆夜鸣；灾及草木，祸及止虫。噫，治人之过也！”

云将曰：“然则吾奈何？”

鸿蒙曰：“噫，毒哉！仙仙乎归矣。”

云将曰：“吾遇天难，愿闻一言。”

鸿蒙曰：“噫！心养。汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，黜尔聪明，伦与物忘；大同乎溟溟，解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知；浑浑沌沌，终身不离；若彼知之，乃是离之。无闻其名，无窥其情，物固自生。”

云将曰：“天降朕以德，示朕以默；躬身求之，乃今也得。”

再拜稽首，起辞而行。

四

世俗之人，皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也。夫以出乎众为心者，曷常出乎众哉！因众以宁所闻，不如众技众矣。而欲为人之国者，此揽乎三王之利而不见其患者也。此以人之国侥幸也，几何侥幸而不丧人之国乎！其存人之国也，无万分之一；而丧人之国也，一不成而万有余丧矣。悲夫，有土者之不知也！

夫有土者，有大物也。有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是谓至贵。

大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方。挈汝适复之挠挠，以游无端；出入无旁，与日无始；颂论形躯，合乎大同，大同而无己。无己，恶乎得有有！睹之有者，昔之君子；睹之无者，天地之友。

天 地

[译文]

一

天地虽然大，其演化却是均匀的；万物虽然多，其条理却是一致的；民众虽多，其主宰都不过是君王。君主依凭着德而成全天然。所以说，远古君临天下的人，就是本着无为，顺任自然而已。

从“道”出发去观察言论，天下的名都会由此而正；从“道”的观点去看分际，君臣之义就会明确；以“道”的标准去考察才能，则天下的官吏都尽职。从“道”的观点广泛地来看，则万物的对应都齐备。所以通达于天的是“道”，顺适于地的是“德”，周行于万事万物的是“义”，长上治理人民，是各任其事；才能有所专精，是技艺。技艺合于事，事合于义理，义理合于德，德合于道，道合于天。所以说，古时候养育天下百姓的，无贪欲天下自可富足，自然无为而万物自然化育，虚静而百姓自然安定。古书上说：“贯通于道而万事可成，不用心智而鬼神敬服。”

二

先生说：“道是覆载万物的，浩瀚广大啊！君子不可以不抛弃成见去效法。以无为的态度去行事处世就合乎天。以无为

的方式去表达见解就是德，爱人利物就是仁，融合不同就是大，行为不标新立异就是宽，包罗万有就是富。所以持守德行就是有纲纪，德行的实践就是有所建树，依循于道就是完备，不因外物而挫折心志就是完人。君子若明达于此十者，便会包容万物，心地宽广，沛然为万物所归。象这样，藏金于深山，沉珠于深渊。不谋财货，不求富贵，不在乎长寿，不为夭折悲哀；不以通达为荣，不以贫穷为耻；不搜刮世间的利益据为己有，不以称王于天下而显威风。显威风就是炫耀。其实万物一体，死生同状。”

三

先生说：“道，是渊深幽隐，清彻透明的。钟磬得不到道，便不能鸣响；所以金石之有声音，不敲不鸣。若不是有道，万物怎么能定？

“盛德之人，抱持素朴而以通晓身外事物为耻，立身于万物本原（道）而智慧通达于神境。因而他的德行广远。他的心思起作用，足以感通万物。所以，形体非由道便不能产生，生命非由德便不能发光热。保全躯体，充实生命，立德明道，岂不就是盛德吗？浩大啊！忽然出现，勃然而动，万物依从呀！能这样做就是盛德之人。

“（道）看起来深冥莫测，听起来没有声音。深冥之中，只能看见其表象，无声之中，只能感觉其和音。深而又深而能化生万物，神之又神却能成精气。所以道与万物感应时，彻底虚无却能供万物之需求，变化无常却能为万物的归宿。”

四

黄帝游于赤水之北，登上昆仑山顶而南望。返回时，丢了玄珠^①。叫智^②去找找不着，叫离朱^③去找也找不着，叫吃诘^④去找还是找不着。于是叫象罔^⑤去找，象罔一找就找到了。黄帝说：“奇怪呀！只有象罔才能找到玄珠吗？”

五

尧的老师是许由，许由的老师是啮缺，啮缺的老师是王倪，王倪的老师是被衣。

尧问许由：“啮缺可以做天子吗？我托王倪去邀请他。”

许由说：“危险啊！这要危害天下的！啮缺的为人，聪明睿智，机警敏捷，天性过人，而又能使人事顺乎天然。他善长禁奸止过，但却不知道罪过产生的根源。让他做天子吗？他要依恃人为而鄙弃天然，他将以他自身为标准来区分我与外物，他将尊崇智谋而图应急用，他将为琐事所役使，他将为外物所束缚，他将酬应四方应接不暇，他将事事求合于世俗，他将会受外物影响而没有定则。象他这样的人，可以做个百姓的官长，但不可以做百官之上的君主。治理，是动乱的根源，是人臣的祸患，也是君主的隐患。”

六

① 玄珠意喻道。

② 意喻心智。

③ 意喻目明。

④ 意喻言辩。

⑤ 意喻无心无形。

尧游于华。该地守土官员说：“啊，圣人！请您接受我的祝福！”

“祝圣人长寿！”

尧说：“不要！多谢了。”

“祝圣人富有！”

尧说：“不要！”

“祝圣人多生男孩子！”

尧又说：“不要！”

守土官员大惑不解：“长寿、富有、多生男孩，这是一般人都向往的目标，您独不想，这是为什么？”

尧说：“多男孩便多恐惧，富有便多事儿，长寿便多困辱。这三者，都不适于培养德性，所以我不要。”

守官说：“起初我还以为你是圣人，现在看来不过是君子而已。天生万民，必定授万民以职事；多男孩便多授其职事，这有什么可怕的？富有而与众人分享，还有什么繁杂事儿？作为圣人，随寓而安，无心求食，如鸟飞行而无迹；天下有道时，便与万物同昌盛；天下无道时，便修德闲居。活了千余岁感到足够而生厌倦时，就上天成仙：乘着白云，来到虚无无形之乡。那时病、老、死等灾患与他无缘，永不受伤害。还有什么忧患的呢？”

守官说完就走。尧追上去说：“我想请教——”

守官说：“走开吧！”

七

尧治天下时，伯成子高^①被封为诸侯。后来尧禅让君位给舜，舜又让位给禹，伯成子高则放弃诸侯禄位而去种田。有时禹去看他，他正在田里干活儿。禹跑到低处站着问子高：“从前尧治天下时，您老先生同意作诸侯；现在尧让位舜，舜又让位给我，您就辞了诸侯禄位而种田。请问这是什么原因？”

子高答：“昔日尧治天下，不赏赐老百姓也欣然向善；不施刑罚老百姓也能畏肃戒恶。现在您当政，行赏施罚百姓仍不能仁爱，德行从此衰落，刑罚从此兴起。后世的患祸就要从此开始了！先生您为什么不走？不要耽误我干活儿！”说完埋头干活儿，不回头看禹一眼。

八

宇宙之初就是“无”，没有“有”，也没任何名称。“道”之所起，只有混沌的一体，还没有成为形体。万物得“道”而生成，便叫做“德”；没有成形体的“道”（“一”）却有阴阳之分，而且流行无间（无时无处不有），这就叫做“命”；气流动而生万物，万物生成各自的样子，这就叫“形”；形体保涵精神，各有法则，就叫做“性”；性经过修养再返归“德”，“德”最后等同于太初（“无”）。同于太初便虚豁，虚豁才能包容广大。浑合无心之言，无心之言的浑合，便与天地融合。这种融合泯然无迹，质朴又昏昧，这样便叫做“玄德”（最高最后的“德”），就同乎自然。

九

① 寓言杜撰人物。

孔子曾问老子：“有人修道却背道而行，不可以的他认为可，不是的他认为是。好辩者也曾说：‘分辩坚白好象高悬在天宇那样易晓。’象这样的人可以称为圣人吗？”

老子回答说：“这样的人就象胥吏为技能所累，劳形费神。能捕狐狸的狗招人捕捉，猿猴因其灵敏才招人捕捉。孔丘，我告诉你，告你所不能够听到和你所不能够说出的。凡为圆颅方趾之人，无知无闻的多，有形的人和无形无状的道共同存在是绝对没有的。起居、死生、穷达，这是自然而然而不知其所以然的。人事有治迹，不固执于物，不固执于自然，这也就叫做忘乎自身。忘乎自身的人，可谓与天融合为一。”

十

蒋闻勉对季彻^①说：“鲁侯对我说：‘请指教。’我推辞不了就告诉了他，但也不知道对不对，让我讲给你听听。我对鲁侯说：‘为政一定要恭敬节俭，选用公正忠直之士而无偏私，人民谁敢不和！’

季彻听了，笑着说：“先生这番话，对于帝王的德业，就象螳螂奋臂以挡车轮，就一定不胜任了。果真这样，就自处高危之境，朝廷多事，投其所好来归者就多了。”

蒋闻勉有些吃惊地说：“我对先生所说的感到茫然。不过，请先生说个概略。”

季彻说：“大圣人治理天下，变革民心，使其成教易俗。消灭其贼巧之心而增进其独化的心志，好象本性如此，老百姓还不知为什么这样。象你所主张的那样，岂不是独尊尧舜教民之

① 二人均系假设人物。

术而盲目地跟从他们吗？圣人是要同乎自然之德而心安啊！”

十一

子贡^①南游楚国，回到晋国，路过汉阴时，看见一老头正在田里干活儿。这老头儿挖地道到井中，抱着罐子取水出来灌溉，用力多而功效少。子贡问：“这里有一种机械，一天可以灌溉百畦田，用力很少而见效多，先生难道不想用吗？”

老头儿仰着头看着子贡说：“怎么样？”

子贡说：“凿木做机械，后重前轻，提水如同抽引，快速如同扬汤涌溢，这个机械名叫橰。”

老头儿突然面有怒色，但还是带笑地说：“我听我的老师说：有机械必定有机事；有机巧之事必定有机巧（诈伪）之心。机巧之心存在胸中，便不能保全纯洁空明的心境，便心神不定，便不能载道。我不是不知道这些机械，是以使用它为耻啊！”

子贡羞愧得难以回答。

过了一会儿，老头儿问：“你是做什么的？”

子贡答：“我是孔丘的弟子。”

老头儿说：“你不就是以博学自比圣人，夸耀以显超群出众，独弦哀歌以卖名声于天下的那个人吗？遗忘精神，不执着于形骸，就差不多接近于道了。你自身都不能修持，怎能治理天下呢？你走吧！不要耽误我干活儿！”

子贡羞愧失色，怅然若失，走了三十多里方才恢复常态。

他的弟子问他：“刚才那老头儿是什么人呀？老师见了他

① 孔子弟子。

以后为何变容失色整天不能复常呢？”

子贡说：“起初我以为我们孔夫子是天下第一人，竟不料还有刚才这个人在。我听孔夫子说：事情求可行，功业求成就，用力少而功效多，就是圣人之道。现在才知不是如此。执持大道就德行完备，德行完备就形体健全，形体健全就精神饱满，精神健全才是圣人之道。托生于人世与众生并存悠然不知所往，淳和真朴，功利机巧必定不放在这种人心上。象这样的人，非其意愿便不去追求，不合其心的就不做。就是天下都赞誉他，只要合乎他的心愿，便傲然不顾；纵然天下都非议他，只要不合于他的心意，便漠然不受。天下的非议或赞誉，对他毫无影响，这才叫做全德之人！你我这些人都只能叫做随外界议论而变动不定的风波之人。”

回到鲁国，子贡把路上的见闻心得告诉了孔子。孔子说：“那老翁是修浑沌氏之术的，守持内心纯一，心神不外分；修养内心，而不求治外。象这样明白素朴、无为纯真、体性抱神而遨游于世俗间的人，你当然会感到惊异。而且浑沌氏的道术，我和你哪里有资格去认识呢？”

十二

淳芒^①将东游大海，遇到了苑风^②。苑风问：“你要到哪里去？”

淳芒答：“我要去大海！”

苑风问：“去干什么？”

① 寓言假托人名。

② 假托人名，意喻海边小风。

淳芒说：“那大海呀！怎么往里倾注永远也不会溢满；怎么往外酌取也永远不会枯竭。所以我要去游一番。”

苑风问：“先生难道不关心蠢蠢万民吗？我想请教圣治之理！”

淳芒说：“圣治吗？政府施政不失其宜，选拔人才不失其能，明察事情而为所当为，言行自动感化天下，挥手举目天下人民莫不追随。这就是圣治。”

苑风又问：“那么请问德人？”

淳芒说：“德人，就是居无思念、行无谋虑，不计是非美恶。以与四海共利为快乐，以恩惠四海为安逸。怅怅然象婴儿失了母亲，茫茫然象走路迷失了方向。财用有余而不问从哪里来，饮食充足而不问其从哪里出，这就是德人的容态。”

苑风又问：“那么再请问神人？”

淳芒说：“至神之人乘着光芒而行，不见形迹，这叫做明照空旷。究极性命之质穷尽性情，与天地共乐而万事万物对他不存在，万物回复真情，这就是混同玄冥。”

十三

门无鬼和赤张满稽^①去参观武王的军队，赤张满稽说：“比不上虞舜时代哟，所以天下才有这么多祸患！”

门无鬼问：“天下太平才有虞舜之治出现呢，还是天下大乱而后才有虞舜出而治理呢？”

赤张满稽说：“天下太平是众人之愿，既如此何必还要虞舜呢！虞舜之治如治头疮，秃了才装假发，病了才去求医。孝

① 二人均为寓言假托人物。

子拿药来治他父亲的病，面色憔悴，圣人以之为羞。

“至德之世，不尚贤，不使能。君上如同高高的树枝，人民如同野鹿；行为端正但不知何者为义；互相亲爱但不知什么叫仁，为人实在却不知什么叫忠，行为得当而不知什么叫信；行为单纯互相帮助却不以为是恩惠。所以做了事没有留下痕迹，故事迹没有留传下来。”

十四

孝子不阿谀父母，忠臣不谄媚君主，这就是为臣为子的最好表现。父母说什么都认为对，父母做什么都认为好，于是世人就会认为是不肖之子；君主说什么都为对，做什么都为好，世人会认为这就是不肖之臣。他不知道这样做是否果真妥当。世人说什么是就以为是，世人说什么好就以为好，却不被称为谄谀的人。然而，世俗果真比父母更可敬，比君主更可尊吗？有人一听人说他谄媚别人，就勃然变色；一听人说他是阿谀，便愤然改容。然而，终身谄媚世俗，终身阿谀众人，设譬喻饰言辞来哗众取宠，却始终不自省其罪过；穿丽衣，饰色彩，妆容貌，以媚世人，却不自省是阿谀。象这样一类人，是非模糊，而不知自己与世俗庸众一般，真是愚极了。知道自己愚昧，并不是大愚；知道自己迷惑，也不算大惑。大惑者，终身不解；大愚者，终生不晓（不自知）。三人同行有一人迷惑，要到事先想去的目的地还可以去，因为只是少数人迷惑。若是两个人迷惑了，则怎么辛劳奔跑也到不了，因为迷惑者是多数。现今是天下都迷惑了，我虽有意给大家指正道，却已无可奈何。这不是很可悲么！

高尚伟大的音乐不被俚俗所欣赏，里巷小曲，众人听了便

欣然而笑。所以崇高的言论进不了众人的心坎，至理之言出不来，就是因为庸俗的言谈笼罩了一切。要是两个人迷惑而驻足不前，所要去的地方就达不到了。现在天下人都迷惑，我虽然有祈求的正确目的地，怎么能达到呢？明知达不到而勉强去达到，这又是一种迷惑。所以不如干脆丢了这些念头而不考虑。不去考虑，哪有忧愁？丑陋的人半夜生孩子，赶快打灯来照，惶惶然唯恐象自己。

十五

百年的树木，剖开做牺樽（酒器）。用青黄彩色来绘饰，砍断不用的就抛弃在沟中。牺樽和沟中断弃之木比起来，是有美丑之差别，但就丧失了本性来讲却是一样的。夏桀、盗跖与曾参、史鱼，其行为是否合乎义上是有区别的，但其失去常人的本性却是一样的。丧失本性有五种情形：第一是五色乱目，使目不明（失去明的本性）；第二是五声乱耳，使耳不聪；第三是五气熏鼻，坏人嗅觉；第四是五味污口，使味觉丧失；第五是好恶乱心，使人性情浮动。这五者，都是对本性的戕害，而杨朱、墨翟之徒还以此自鸣得意。获得五声、五色、五味之类这正不是我所谓的获得。得到了反而受困扰，这能叫获得吗？若这样，那么斑鸠在笼子里也可以叫做获得了。况且好恶声色内满心中，冠冕服饰拘束其外，好比内心塞满了栏栅，体外缚满了绳索。明明是在绳索捆绑之中而自以为得，那么罪囚被缚、虎豹入槛也能自以为得了！

[诠释]

一

道家的政治理想是“无为”。什么是“无为”？就是“以道观言”、“以道观分”、“以道观能”等等，也就是用“道”去观察、矫正人们的言论、名分、才能，用“道”的观点去对待世间一切人事现象。只有这样，才能使天下的一切技艺、人事合乎“道德”，合乎自然（“天”）。不过，本节的“以道观分（名分），则君臣之义明”、“行于万物者，义也”、“上治人者，事也”等语，实在偏离老庄思想太远，显然是把老庄的“道”、“德”思想庸俗地应用于老庄不屑一顾的政治策略上去了。这大概是庄子后学所为。

二

上段讲的是把“无为”应用于日常政治中；这段讲的是把“无为”贯穿于人的修心、养身、全德的人生过程之中。不作为、不说话、爱人利物、包容异己、行为不标新立异、包罗万有、守持“德”、实践“德”、遵循“道”不以物挫志等等，就是“无为”主义的人生修养标准，这十条标准，就是人生哲学意义上的“无为”。修养身心欲达到这十条标准，不为别的，还是为了达到一种超乎万物局限的精神自由境界：“韬乎其心之大也，沛乎其为万物逝也。”至于“不利货财、不近富贵、不乐寿、不哀夭、不荣通、不愧穷……”等等，则是更低层次的修养标准，似乎只

是儒家对他们期待的小里小气的“君子”们提出的修养标准，而不是道家对他们理想中那“官天地，府万物”的“真人”的修养水准的描绘。所以说本篇非原始道家言是有道理的。

三

“道”是什么样的东西？它既“渊乎其居”（渊深幽隐），又“濔乎其清”（清彻透明），它决定万物的本质，但又看不见摸不着。我们时刻能感觉到它的存在，但又难以把握它。

盛德之人，就是要与这样的“道”融为一体。怎么个融合法儿？就是从养“德”开始：“生非德不明，”“存形穷生，立德明道”。从保生养性开始，浑融于自然，物我两忘，乃合于道。

四

道，不可用智慧去求，不可用目明去求，也不可用言辩推论去求；只有在无心无形懵懵懂懂中去体认，在那种情形下才能不期而遇“道”。下意识地追求，利用天赋的聪明去寻找，本来就已偏离了“道”对人的要求，这样去求到的也决不是“道”。

五

老是想利用自然改造自然建功立业的人是危险人物。一旦他做了君主，就会戕害自然、祸及百姓。“乘人而无天”，就是崇尚人为而藐视自然规律；“尊知而火驰”，就是太仗恃人的聪明而且求功心切；“本身而异形”，就是不以外在客观的“道”或自然为标准而是以自己的主观意志为标准去对待世间万事万

这些都是“求治天下”者的常态，是背“道”而驰的。所以说，求治的念头，就是世间动乱的最终根源，也会给求治者本人（大臣、君主们）带来危祸。

六

根据原始道家的哲学，长寿、富裕、多生儿子等等是极其庸俗的追求，是不屑于谈论的，至少是不值得追求的。可是在本篇里，这些竟成了值得接受的甚至可以享有的东西，可见本篇偏离老庄原始学说甚远。这倒很符合后世道教方家术士的人生哲学：炼仙丹、养仙气、采仙药以求长生不死；研究房中术，主张多与处女性交而少泄精，以求从女人阴道里“采补”使人长寿的元素；聚敛钱财、多生子女以求尽享人间仙境之乐。看来道教的许多理论信条是由此而来的。或者说，庄子外篇杂篇是道教最早的理论依据。当然，这里把可以追求富有、多生儿子的理由说得略为高尚一点。后世道教理论可没有这么高尚的理由。

七

“不赏而民劝（善而受鼓励），不罚而民畏”，这是先秦各家的共同理想。在道家看来，“其政闷闷，其民淳淳”，最好是让老百姓感觉不到有什么行政施法行为存在，甚至要“殚残天下之圣法”，一切典章制度都不要。这种状态才是合乎“道”、“德”的。有法律政治之时，就是道德衰败的开始，也就是世间痛苦动乱的开始。人世间本有天生的相互仁爱情感，不是靠赏罚来督促或维系的。一旦不得不用赏罚去维系时，人世间也就世风

日下。道德陵夷，不可复返了。

八

宇宙之初就是一个“道”，“道”也就是“无”。从浑沌一体的特性上讲，也叫做“一”。从道生出了天地万物，这就是老子所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物。”万事万物（包括人）得到了道，便成为“德”。“德”经过反复修炼，成为“玄德”，“玄德”又等同于“道”，于是人们都回归“道”。人在天地间的过程就是这么一个从自然生出又回归自然的过程。

九

为区区小技艺所牵累和支使、劳形费神的人，世上比比皆是。这种人终身洋洋自得，营营苟苟，其实是最可悲的。它们背叛了自然，与自然为敌，终生受害而不自知。死生、穷达是命运所定，是自然所定，欲凭区区小智小技去改变，是极为可笑的。真正明达事理的人应该“忘乎物，忘乎天”，最后“忘己”，也就是物我两忘。这样的人，才能进入天（自然）的秩序之中，与天合一。能做到这些，也就成为道家的“真人”了。

十

“摇荡民心”、“成教易俗”、“举灭其贼心”、“进其独志”等等“治天下”的方略，也是偏离原始道家思想的。但主张使百姓无为而善“若性之自为”，“不知其所由然”，又符合老子“其政闷闷，其民淳淳”的思想。“欲同乎德而心居”，就是要心境宁静

与自然融合为一，只有能做到这一点的人才能治理好天下。象尧舜那样“服恭俭”、“教民”以“治天下”，就会自处危险境地。其实，尧舜之所为不正是“摇荡民心”、“成教易俗”吗？

十一

这位修“浑沌氏之术”的老农夫的行为，就是道家的人生哲学的典型写照。宁可事倍功半，也不愿去采用机械事半功倍。“有机事必有机心”，机巧之心与诈伪之心只有一步之遥：“有机心必有诈伪”。“机心”一生就破坏了心灵的自然纯白虚静状态，就破坏了自然的和谐，也就背离了“道”。道家最反感的就是这个“机心”，所以庄子主张“绝圣弃知”、“焚符破玺”、“掊斗折衡”、“毁绝钩绳”。然而人类文明的进步靠的就是这个“机心”；没有它，可能我们今天还得“凿隧而入井，抱瓮而出灌”。

儒家的主张起初是相当实用主义的，“事可求、功可成”、“用力少，见功多”，的确是孔孟的意思。然而在道家看来，这种主张就是“机心”的体现，是可怕的。有“机心”的人，就不会“德全”，不会“神全”。也就是说，从“道”的角度讲，有“机心”的人已不是完全的人，而是有缺陷、被戕害的人了，是心神上的残疾人。这种人，就是“风波之民”，是随风摇晃之辈，没有主心骨。没有“机心”的人才有主心骨，他不受外界事物言语的影响。这个主心骨就是“道”含于心中。“明白太素，无为复朴，体性抱神，”这快接近“真人”的心理水平了。

十二

这里讲的“圣治”的道理又明显不是道家之言。老庄是不会讲什么“官施”(政府施政)、“拔举”(选拔人才)、“毕见事情”(明察政事)的。这显然又是庄子后学之见或别家言论窜入。“居无思、行无虑、不藏是非美恶”的“德人”，本来是合乎原始道家主张的，可是又以与四海共利、恩惠四海为快乐、幸福，这显然又偏离了原始道家的主张。因为这样就不是“无为”，而是要大有作为才能实现了。“财用有余而不问从哪里来，饮食充足而不问其从哪里出”，这倒很符合后世道教术士仙家的愿望。可见这节所讲的“德人”，是道家的“真人”或“至人”、儒家的“圣贤”和道教的“仙人”三种人格的混杂。这是本节所讲的比较高的人格境界。

最高的人格或修养境界是“神人”，他脱离了物质的束缚，他象幽灵一般在天地之间，他与自然“混冥”合一，仿佛不存在。这似乎比那“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”的“真人”还要高妙许多。

十三

至德之世，人们都保持着天然的淳厚，淳朴的德性中天然地含有“端正”、“相爱”、“(笃)实”、“(得)当”的元素，却不存有后天人们总结出的并刻意向人们宣传灌输的“义”、“仁”、“忠”、“信”之类的道德观念，这些观念是“道德衰落”以后才产生的，是世道衰败的象征。老子说：“大道废，有仁义”，“六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣”，就是这个意思。“尚贤”、“使能”是道德衰败时代以后才有的现象；因为“人心不古”，“道德衰颓”，所以才要“尚贤”、“使能”去引诱人们趋向“仁”、“义”、“忠”、“信”。因为有许多不肖，所以才要尚贤使能；在远古的至

德之世，人人都不知什么叫贤能而从实质上讲人人都可称为贤能，如此说来哪里需要尚贤使能？！

十四

“孝子不谀其亲，忠臣不谄其君”，这在中国思想史上好象是比较早期的观念，先秦时代史实中常见，汉初还有一些遗留。唐宋以后似乎不允许有此观念了，至少官方政治哲学中如此。当父权和君权被绝对化以后，“为子为臣，惟忠惟孝”、“父要子死，子不得不死”、“君要臣亡，臣不得不亡”，这就不仅仅是要求臣子们“谀”、“谄”了。这种观念多少带些道家追求心灵自由、人格独立和自由的标记。在庄子外篇特别是本篇的写作时代，对父亲、君主不是无条件地崇信和服从是一种普遍的社会风气，那时的亦步亦趋、唯唯诺诺的“不肖之臣”、“不肖之子”，在唐宋以后都被视为了不起的大忠臣、大孝子。在孔子、孟子那里，孝子的最大权利不过是“小杖受，大杖避”，以免陷父母于不义。后世占支配地位的忠臣孝子观念正是孔孟这一观点的延伸发展。

卖弄、炫耀技巧或智慧哗众取宠的人，实际上是整个社会的不肖分子，与那些谄谀君父的不肖臣子没有什么两样。他们终身谄媚世俗，讨好世俗，牺牲原则和真理，这种人实际上是最愚昧的人。最可怕的是他们还终生不觉悟，终生自以为是。在道家看来，世上这种人太多了，“天下昏昏我独醒”，天下人都汲汲然求合乎世俗的“仁义礼智信”之类的道德评价，都昏醉不醒，只有几个道家的清醒者在那里呼叫，人类看来是永远没法儿回归“道”的正途了。人类到达不了正确的目的地，这是多么令人悲哀呀！既然达不到，我们就不必勉强了，就不必象

孔子那样“知其不可为而为之”了，不如干脆丢掉这些（知道正确目的地而想指引大家走正途纠正众人的路线错误的）念头。丢了这些念头，就没有忧虑。儒家、道家的区别在这里再也明显不过了。后世道教在这一方面更是发挥到了极点：只管自己吃仙药、吞金丹、研究房中术，哪管世间一切！

十五

什么是有所收获？在道家看来，只有复归自然，尽弃人为，才算有所获得。老子说：“为道日损，损而又损，以至于无为”，“无为”就是道家的真正的“获得”。庸众通常所津津乐道的获得——五色、五声、五气、五味、仁义礼智之类，其实都是对人类自然官能的损坏，是对人类自然本性的残害。获得这些东西，人类不但不能获得精神的更大自由或解放，相反受到更大的束缚，犹如加上了套索或枷锁。这些后天的文化产品正是人类的桎梏，是人类的囚笼。

[原文]

—

天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其

主君也。君原于德而成于天，故曰，玄古之君天下，无为也，天德而已矣。

以道观言，而天下之名正；以道观分，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。故通于天者，道也；顺于地者，德也；行于万物者，义也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天，故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。记曰：“通于一而万事毕。无心得而鬼神服。”

二

夫子曰：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，有万不同之谓富。故执德之谓纪，德成之谓立，循于道之谓备，不以物挫志之谓完。君子明于此十者，则韬乎其心之大也，沛乎其为万物逝也。若然者，藏金于山，沈珠于渊，不利货财，不近富贵；不乐寿，不哀夭；不荣通，不愧穷；不拘一世之利以为己私分，不以王天下为已处显。显则明，万物一府，死生同状。”

三

夫子曰：“夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。金石不得，无以鸣。故金石有声，不考不鸣。万物孰能定之！”

“夫王德之人，素逝而耻通于事，立之本原而知通于神。故其德广，其心之出，有物采之。故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪！荡荡乎！忽然出，勃然动，而

万物从之乎！此谓王德之人。

“视乎冥冥！听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿。〔大小，长短，修远。〕”^①

四

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归遗其玄球。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使吃诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎？”

五

尧之师曰许由，许由之师曰啮缺，啮缺之师曰王倪，王倪之师曰被衣。

尧问于许由曰：“啮缺可以配天乎？吾藉王倪以要之。”

许由曰：“殆哉圾乎天下！啮缺之为人也，聪明睿知，给数以敏，其性过人，而又乃以人受天。彼审乎禁过，而不知过之所由生。与之配天乎？彼且乘人而无天，方且本身而异形，方且尊知而火驰，方且为绪使，方且为物絯，方且四顾而物应，方且应众宜，方且与物化而未始有恒。夫何足以配天乎？虽然，有族，有祖，可以为众父，而不可以为众父父。治，乱之率也，北面之祸也，南面之贼也”。

^① 此六字疑为衍文，亦象是郭象注文窜注入正文

六

尧观乎华。华封人曰：“嘻，圣人，请祝圣人。”

“使圣人寿。”尧曰：“辞。”“使圣人富。”尧曰：“辞。”“使圣人多男子。”尧曰：“辞。”

封人曰：“寿、富、多男子，人之所欲也，女独不欲，何邪？”

尧曰：“多男子则多惧，富则多事，寿则多辱。是三者，非所以养德也，故辞。”

封人曰：“始也我以女为圣人邪，今然君子也。天生万民，必授之职，多男子而授之职，则何惧之有？富而使人分之，则何事之有！夫圣人，鹑居而鸢食，鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃；则何辱之有！”

封人去之。尧随之，曰：“请问？”

封人曰：“退已！”

七

尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹，伯成子高辞为诸侯而耕。禹往见之，则耕见野。禹趋就下风，立而问焉，曰：“昔尧治天下，吾子立为诸侯。尧授舜，舜授予，而吾子辞为诸侯而耕，敢问，其故何也？”

子高曰：“昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣。夫子盍行邪？无落吾事！”挹挹乎耕而不顾。

八

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣；喙鸣合，与天地为合。其合缊缊，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。

九

夫子问于老聃曰：“有人治道若相放，可不可，然不然。辩者有言曰，‘离坚白若悬宇。’若是则可谓圣人乎？”

老聃曰：“是胥易技系，劳形怵心者也。执狸之狗来田，猿狙之便来藉。丘，予告若，而所不能闻与而所不能言，凡有首有趾无心无耳者众，有形者与无形无状而皆存者尽无。其动止也，其死生也，其废起也，此又非其所以也。有治在人，忘乎物，忘乎天，其名为忘己，忘己之人，是之谓入于天。”

十

蒋间菑见季彻曰：“鲁君谓菑也曰：‘请受教。’辞不获命，既已告矣，未知中否，请尝荐之。吾谓鲁君曰：‘必服恭俭，拔出公忠之属而无阿私，民孰敢不辑！’”

季彻局局然笑曰：“若夫子之言，于帝王之德，犹螳螂之怒臂以当车辙，则必不胜任矣。且若是，则其自为处危，其观台多物，将往投迹者众。”

蒋间菑巍巍然惊曰：“菑也汙若于夫子之所言矣。虽然，愿先生之言其风也。”

季彻曰：“大圣之治天下也，摇荡民心，使之成教易俗，举灭其贼心而皆进其独志，若性之自为，而民不知其所由然。若然者，岂兄尧舜之教民，溟滓然弟之哉？欲同乎德而心居矣！”

十一

子贡南游于楚，反于晋，过汉阴见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，滑滑然用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？”

为圃者仰而视之曰：“奈何？”曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽；数如挹汤，其名为橰。”为圃者忿然作色而笑曰：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”子贡瞠然惭，俯而不对。

有间，为圃者曰：“子奚为者邪？”

曰：“孔丘之徒也。”

为圃者曰：“子非夫博学以拟圣，於于以盖众，独弦哀歌以卖名声於天下者乎？汝方将妄汝神气，堕汝形骸，而庶几乎！汝身之不能治，而何暇治天下乎？子往矣，无乏吾事！”

子贡卑陋失色，琐琐然不自得，行三十里而后愈。

其弟子曰：“向之人何为者邪？夫子何故见之变容失色，终日不自反邪？”

曰：“始吾以夫子为天下一人耳，不知复有夫人也。吾闻之夫子，事求可，功求成。用力少，见功多者，圣人之道。今徒不然。执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。托生与民并行而不知其所之，汙乎淳备哉！功利机巧必忘夫人之心。若夫人者，非其志不之，非其心不为。虽以天下誉

之，得其所谓，瞽然不顾；以天下非之。失其所谓，恍然不受。天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉！我之谓风波之民。”

反于鲁，以告孔子，孔子曰：“彼假修浑沌氏之术者也，识其一，不知其二；治其内，而不治其外。夫明白太素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者，汝将固惊邪？且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉！”

十二

淳芒将东之大壑，适遇苑风于东海之滨。苑风曰：“子将奚之？”

曰：“将之大壑。”

曰：“奚为焉？”

曰：“夫大壑之为物也，注焉而不满，酌焉而不竭，吾将游焉。”

苑风曰：“夫子无意于横目之民乎？愿闻圣治。”

淳芒曰：“圣治乎？官施而不失其宜，拔举而不失其能，毕见事情而行其所为，行言自为而天下化，手挠顾指，四方之民莫不俱至，此之谓圣治。”

“愿闻德人。”

曰：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶。四海之内共利之之谓悦，共给之之为安；怵乎若婴儿之失其母也，恍乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从，此谓德人之容。”

“愿闻神人。”

曰：“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”

十三

门无鬼与赤张满稽观于武王之师。赤张满稽曰：“不及有虞氏乎！故离此患也。”

门无鬼曰：“天下均治而有虞氏治之邪？其乱而后治之与？”

赤张满稽曰：“天下均治之为愿，而何以计有虞氏为！有虞氏之药疡也，秃而施髻，病而求医。孝子操药以修慈父，其色焦然，圣人羞之。”

“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”

十四

孝子不谀其亲，忠臣不谄其君，臣子之盛也。亲之所言而然，所行而善，则世俗谓之不肖子；君之所言而然，所行而善，则世俗谓之不肖臣。而未知此其必然邪？世俗之所谓然而然之，所谓善而善之，则不谓之道谀之人也。然则俗故严于亲而尊于君邪？谓己道人，则勃然作色，谓己谀人，则怫然作色。而终身道人也，终身谀人也，合譬饰辞聚众也，是终始本末不相罪坐。垂衣裳，设采色，动容貌，以媚一世，而不自谓道谀；与夫人为徒，通是非，而不自谓众人，愚之至也。知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，终身不解；大愚者，终身不灵。三人行而一人惑，所适者犹可致也，惑者少也；二人惑则劳而不至，惑者胜也。而今也以天下惑，予虽有祈向，不可得也。

不亦悲乎！

大声不入于里耳，折杨皇芎，则嗑然而笑。是故高言不止于众人之心，至言不出，俗言胜也。以二垂踵惑，而所适不得矣。而今也以天下惑，予虽有祈向，其庸可得邪！知其不可得也而强之，又一惑也，故莫若释之而不推。不推，谁其比忧？厉之人夜半生其子，遽取火视之，汲汲然唯恐其似己也。

十五

百年之木，破为牺樽，青黄而文之，其断在沟中。比牺樽于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。桀跖与曾史，行义有间矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困悞中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。而杨墨乃始离歧自以为得，非吾所谓得也。夫得者困，可以为得乎？则鸇鹖之在于笼也，亦可以为得矣。且夫趣舍声色以柴其内，皮弁鹖冠缙笏绅修以约其外，内支盈于柴栅外重墨缴，脘脘然在墨缴之中而自以为得，则是罪人交臂厉指而虎豹在于囊槛，亦可以为得矣。

天 道

[译文]

—

天地之道(自然规律)的运行是从不停止的,所以万物得以生成;帝王之道的运行也是不停顿的,所以天下归心;圣人之道运行也是不停顿的,所以四海之内信奉。明于天之道,通于圣人之道,六合四时畅达于帝王之德的,任各物自动,万物无不静悄悄地自生自长。圣人主清静,并不是说清静是好事才静;万物不足以扰乱内心才是清静。水清静便能明彻地照见须眉,水平静合于准尺,可为大匠取法。水清便明彻,何况精神呢?圣人心地清静明彻,他是天地的明鉴,是万物明镜。虚静、恬淡、寂寞、无为,乃是天地的本然和道德的极至。所以帝王圣人便休止在这境地上。心神休静便空明,空明便得充实,充实便是完备。心境空明便清静,清静而后活动,活动而无不自得。清静便无为,无为便任事各尽其责。无为便安逸,安逸的人不被忧患所困扰,寿命便长久。虚静、恬淡、寂寞、无为,乃是万物的本然。明白这个道理来做君主,便象尧为国君;明白此理来做臣下,便象舜为臣子。以这个道理来处于上位,便是帝王天子的德行;以这个道理来处于下位,便是玄素圣王的原则。以这个道理来隐居闲游,江海山林之士无不尊服,以这个道理来进而安抚世界治理天下,便能功大名显而天下统一。清静时则为玄圣,行动则为帝王,无为则为万物所尊崇,朴素则称美于

天下。

二

明白于天地之德的，便是明白了大本大宗，便是与天冥合；用来均调天下，便是与人冥合；与人冥合的，称为人乐；与天冥合的，称为天乐。

庄子说：“我的大宗师啊，调和万物却不以为义，泽及万世却不以为仁，长于上古却不算老，覆天载地、雕刻各种物体的形象却不显露技巧，这就是天乐。所以说：‘体会天乐的，他生存时顺天而行，死时便与外物化为一体；他静时便与阴同隐寂，动时便与阳同波流。’所以体会天乐的，不怨天、不尤人，没有外物牵累，没有鬼神责罚。所以说：‘动时如天运转，静时如地寂然，一心正而天地正。其形体没有病患，精神不会疲乏，一心安定而万物归服。’这是说寂静推及于天地，通达于万物，这就是天乐。所谓天乐，便是圣人的爱心，用以养育天下。”

三

从前舜曾问尧：“天子如何用心于世间？”

尧说：“我不轻慢孤苦伶仃的人，不舍弃贫穷的人，悲怜死者，喜欢幼儿而同情妇女，这就是我的用心所在。”

舜说：“这些好倒是好，可惜不是最完善的。”

尧问：“那么该怎么样？”

舜说：“天成而地宁，日月光照而四时运行，好象昼夜有常、云飘雨降一样。”

尧说：“搅扰多事啊！你是冥合自然，我只求合于人事。”

天地自古以来是最被崇尊的，是黄帝尧舜所共同赞美的。所以古时做君王的，还需要做什么呢？顺着天地的法则就是了。”

四

孔子西行去周室藏书。子路建议说：“我听说周朝掌管典籍的史官老聃，引退在家，先生要藏书，何不请他帮忙试试看？”

孔子说：“好！”

他们找到了老聃，而老聃不同意。于是孔子引述六经来解释（藏书之重要性）。

老聃打断他的话：“太罗嗦了。请只讲要点。”

孔子说：“要点在仁义。”

老聃问：“请问，仁义是人的本性吗？”

孔子说：“对。君子不仁就不成其为人，不义就不能生存。仁义的确是人的本性，还有什么疑义呢？”

老聃又问：“请问，什么叫仁义？”

孔子说：“心正情和，兼爱无私，这就是仁义的涵义。”

老聃说：“呀，你刚才后一半话危险啊！谈兼爱，岂不是迂腐！说无私，才是真自私。先生想使天下人都不失其管理养育吗？那么（你就要知道）天地固有常规在，日月固有光明在，星辰固有排列次序在，禽兽固有好群居本性在，树木固有向上直立本性在。先生您如果依德而行，循道而为，就够了；又何必匆匆然标榜仁义，若敲锣打鼓去寻找丢失的孩子一样呢？唉，先生扰乱了人们的本性啊！”

五

士成绮^①见了老子,说:“我听说先生是圣人,故不辞艰辛远道而来希望见到您;旅途百日,脚跟磨成厚茧也不敢休息。现在我看到先生,却不象圣人。老鼠洞里有剩余谷物,不爱惜东西,故可以说你不仁;生熟物品堆满眼前,却还聚敛不已。”

老子漠然不回应。

第二天士成绮再去见老子,说:“昨天我讽刺了你,今天我心里觉悟了,什么缘故呢”

老子说:“巧智神圣之人,我自认为不是。先前你喊我是牛,我便自命为牛;你呼我是马,我便自命为马。如果我有其实,别人给与此名称(来讥讽)我拒不接受,这便是两重罪过。我接受(这名称)常常是顺其自然无意地接受,并不是有心故意去接受。”

士成绮侧身而行,蹶步向前,问:“请问怎么修身?”

老子说:“你的容态自命不凡,你的双目突出,你的额头高亢,你的口舌夸张,你的形貌巍然,好似烈马被羁,蠢蠢欲动而勉强自制,若发动起来快速如离弦箭,明察而精审,智巧而显现骄泰之色,这些都不是真实的本性。边境上有种人,人称取巧。(你就是这类人。)”

六

先生^②说:“道,在任何大的东西上都不会穷尽,在任何小

① 寓言假设人物。

② 此处先生指庄子。因本篇为庄子后学所作。

东西上也不会遗漏，它为万事万物所具备，它广大得包容万物，又深不可测。刑、赏、仁、义，乃是精神之末流，若不是至人，谁能确定它！至人有天下，责任不是很大吗？却不足以牵累他。天下奋力争夺权柄他却不为心动；他处身无所待且不为利诱；他究极事物的本性，能守持本性，所以能超越天地，忘乎万物，精神未有一丝困扰。他通乎道，合乎德，摈弃仁义礼乐。这就是至人心静定之态。”

七

世人所尊的道写在书上，书不过是语言，那就是尊崇语言了。语言之所以尊贵是因为传达意思，意思有所指；意思所指的东西，却不能用三言两语来传达，世人因此珍贵用许多语言写成的书来传达。世人虽然贵书，我却不尊贵它，因为我觉得世人贵本不珍贵的东西。能视能见的是形体与颜色；能听能闻的，是名称与声响。可悲呀！世人一般以为知道了形色名声便知道了事物的真性！其实形色名声不足以获知事物的真性。知道事物真性的难以表述，（靠形色名声去）表述（事物真性——如书）者又其实不知事物之真。世人几个能识此中真相！

桓公^①在堂上读书。轮扁^②在堂下做车轮，放下凿子走上前来，问桓公：“请问，王公读的什么书？”

桓公说：“是圣人之言。”

轮扁问：“圣人在吗？”

桓公说：“圣人已经死了。”

① 可能指齐桓公。

② 制造车轮的人，名扁，此乃假设人物。

轮扁说：“那么，您所读的书不过是古人的糟粕。”

桓公说：“寡人读书，小小轮匠怎么能妄言议论？说得有理由便罢，说不出理由便要处死你！”

轮扁说：“我以我的职业所事来观察。削车轮，手脚慢就松滑而砍不准，手脚太快就滞碍而砍不进去。不慢不快，得心应手，却不能口说其中道理，奥妙技巧却尽存不言之间。我难以把这奥妙告诉我儿子，我儿子也不能从我这里得到这些以承父业，所以我老迈七十还在斫车轮。古时人和他们那不可传授的奥妙也都死了啊。那么您所读的书，就是古人的糟粕了。”

[诠释]

—

对于原始道家来说，“道”只有一个，不存在什么“帝道”、“圣道”；更不用说凭它们去“抚世”，取得“天下归”、“海内服”、“功大名显而天下一”等世俗政治功效了。本篇显系庄子后学所作，并杂入了儒家、法家的言论。但是，本篇又强调“心静”，强调“虚静、恬淡、寂寞、无为”，却又不失道家的本色。“心静”的状态，可以为“天地之鉴，万物之镜”，也就是说只有虚静而不带一丝杂念的心才能真正客观明彻地反映事物，认识事物

二

天乐,就是与天地万物融洽浑合的一种快乐自在的状态。懂得天乐的人,才算知“道”。这种人,外物对他已不存在,所以不会对外在自然现象或对他人的任何怨言,所以才会有心境的极度宁静虚寂;这种虚静心境又使他们得以与天地万物在灵感上沟通,这就是所谓“推于天地,通于万物”。

三

做帝王,仅懂恤孤寡矜老幼之道是不够的。真正有雄才大略懂治国之道的君主,应当效法自然而无为,模仿“天德而土宁、日月照四时行”一般的自然运行法则去为政。要使老百姓得到好处不知是从哪里来的,得到好处不以为是当政者的恩惠,不知道感谢谁。最好是要让老百姓不感觉到有政治的存在却又实实在在地享受政治带来的好处。“天地而已矣”,一语道尽无为主义政治哲学的根本主张。

四

“仁义”就是扰乱人性的根本原因。“兼爱”(无差别地爱一切人)也好,“无私”也好,都是道德家们后天倡导出来的,不是人性中本有的东西。人的本性中本来就有适合于社会生活的好元素,不是外边灌进去的。人有这些元素就象天地有“常”(运行规律)、日月有光明、星辰有位次、禽兽有群居本性、树木有向上直立本性一样是自然而然的,我们只需要顺纵它、放任它、保护它,哪里用得着天天穷叫唤什么仁义礼智!

五

“生熟不尽于前，而积敛无崖”，这倒很象是后世道教人士的写照。他们对今生今世声色犬马之乐的追求远远大于对一种虚静的精神天国的追求。

“呼我马也而谓之马，呼我牛也而谓之牛”，这倒不失为一种豁达的处世哲学。当今之世，许多事不但不是“有其实”而“受其名”，相反却十有八九是“有其实”而“讳其名”，甚至“受其实”而“批判其名”。婊子牌坊二者不可兼得，不如择其一而名实俱受，名实相符。

六

至人的心境就象绝对静止的水，不受任何外界因素的影响，其内也不存在任何波动。达到这种心境，也就算是得道体悟道了。至人要摒弃仁义礼乐刑赏这些东西，要不存一丝一毫世俗功利之念于心中。但是，人世间的仁义礼乐刑政这些规范性的东西，最好是由至人去设计制订。因为至人不存一己功利之念，故能至公无私。通常的道德法律礼典之类，都是由有“家天下”之类私心的野心家制订的，所以大多是有害于天下人的。至人对天下责任重大，他负有为人类制订宪章法度的责任。然而，心里老想着为人们立法制礼的人又够不到道家“至人”的资格，因为他没有超脱尘世，没有“逍遥游”；达到了“至人”境界的人又无心去关心立法制礼这些俗事，不屑于做这些事或者根本忘记了这些事。这就是道家及黄老学派理论的矛盾。于是几千年来，老是一帮窃国大盗在那里立法制礼，束缚

百姓，奴役众人。

七

“道不可言，可言非道”，这是道家的一贯看法。虽有些故作神秘，有些不可知论的色彩，但也揭示了某些道理。几千年来，人们一直在探索着自然之道、人世之道。为探索“道”，一代代贤哲为我们留下了汗牛充栋的书籍——言语的记载。这些东西，是古人的探求道时留下的足迹，它至多只标明古人在哪些地方走过了；由此你也可知古人于哪些地方还未涉足尝试。对摆在神龛上的那些被当政者责令必须对之毕恭毕敬的书，其实只应作如是观。它的价值就在于给后人一个路标，一个启示。如果把它当成“道”（真理）本身，只信仰而不思考，那么不是愚昧就是别有用心。

说“至人之言”全都是古人的糟粕，这显然是偏激之辞。小生产者以自己技艺传授之难来揣测真理传授之难，这显然犯了经验主义的错误。但是，这位老轮匠的话也含有几分道理：圣人之言在圣人那个时代的确是至理真言，就如轮匠的技艺在他有生之年一直是绝技一样。然而，时代变迁了；圣人之言虽记载于书籍，传颂于众口，但毕竟使人们感到隔膜，毕竟与新的时代不完全合拍，就如匠人们无法把自身的绝技完全传给年轻一代一样。在新的时代里，旧时代的道理不能完全有效，但不必担心，因为新时代的至理真言必会应运而生。老轮匠的特有技艺可能不能通过言语传授下来，但后来的轮匠只会超过他们的前辈，造出更好的轮子来。“圣书崇拜”其实早应结束了，可惜今天还在继续。

[原文]

一

天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。明于天，通于圣，六通四辟于帝王之德者，其自为也，昧然无不静者矣。圣人之静也，非日静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水清则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则备矣。虚而静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡^①，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游，则江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。

二

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所

^① 乡(鄉)，通“向”

以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。

庄子曰：“吾师乎！吾师乎！整^①万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧，此之为天乐。故曰：‘知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。’故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：‘其动也天，其静也地，一心定而天地正；其魄不祟，其魂不疲，一心定而万物服。’言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。天乐者，圣人之心，以畜天下也。”^②

三

昔者舜问于尧曰：“天王之用心何如？”

尧曰：“吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人。此吾所以用心已。”

舜曰：“美则美矣，而未大也。”

尧曰：“然则何如？”

舜曰：“天德而土宁，日月照而四时行；若旦夜之有经，云行而雨施矣。”

尧曰：“胶胶扰扰乎！子，天之合也；我，人之合也。”

夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣。

① 音 jī(基)。

② 此下尚有一大段文字，古今注庄各家认定其与庄子学派思想抵触，主张删去。兹不附录。

四

孔子西藏书于周室。子路谋曰：“由闻周之征藏史有老聃者，免而归居，夫子欲藏书，则试往因焉。”

孔子曰：“善。”

往见老聃，而老聃不许，于是繙六经以说。

老聃中其说，曰：“大谩，愿闻其要。”

孔子曰：“要在仁义。”

老聃曰：“请问，仁义，人之性邪？”

孔子曰：“然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣？”

老聃曰：“请问，何谓仁义？”

孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。”

老聃曰：“意，几乎后言！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦仿德而行，循道而趋，已至矣；又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也！”

五

士成绮见老子而问曰：“吾闻夫子圣人也，吾固不辞远道而来愿见，百舍重趂而不敢息。今吾观子，非圣人也。鼠壤有余蔬，而弃妹之者，不仁也，生熟不尽于前，而积敛无崖。”

老子漠然不应。

士成绮明日复见，曰：“昔者，吾有刺于子，今吾心正却矣，何故也？”

老子曰：“夫巧知神圣之人，吾自以为脱焉。昔者子呼我牛也而谓之牛，呼我马也而谓之马。苟有其实，人与之名而弗受，再受其殃。吾服也恒服，吾非以服有服。”

士成绮雁行避影，履行遂进而问：“修身若何？”

老子曰：“而容崖然，而目冲然，而颡颢然，而口阉然，而状义然，似系马而止也。动而持，发而机，察而审，知巧而睹于泰，凡以为不信。边竟有人焉，其名为窃。”

六

夫子曰：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备，广广乎其无不容也，渊渊乎其不可测也。形德仁义，神之末也，非至人孰能定之！夫至人有世，不亦大乎！而不足以为之累。天下奋楫而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本，故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，宾^①礼乐，至人之心有所定矣。”

七

世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随，意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而不见者，形与色也，听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！

① 同“宾”。

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问，公之所读者何言邪？”

公曰：“圣人之言也。”

曰：“圣人在乎？”

公曰：“已死矣。”

曰：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”

桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死。”

轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已矣！”

天 运

[译文]

一

“天在运转吗？地在定处吗？日月往复照临吗？有谁主宰着？有谁维持着？有谁在无声无形地推动着？或者有机关发动而出于不得已？或者是它自行运转而不能自止？云层是为了降雨吗？降雨是为了云层吗？有谁兴云作雨？有谁闲得无聊寻欢作乐去助成这些现象？风起北方，忽西忽东，在空中回旋，是谁在呼吸着？谁闲得无聊去吹动它？请问什么缘故？”

巫咸招^①说：“来！我告诉你。天有六合五行，帝王循顺它就能使天下大治，悖逆它便生凶乱。世间一切事务，功成而德备，照临人间，天下拥戴，这就是上皇之治。”

二

宋国大宰荡^②向庄子问仁。庄子说：“虎狼，也算得上仁。”

大宰说：“这怎么讲？”

庄子说：“它们也父子相亲，怎么不叫仁？”

① 寓言假设人物。

② 大宰为官名。本名叫荡。

大宰说：“请问什么是至仁？”

庄子说：“至仁超乎亲爱。”

大宰问：“我听说：无亲便无爱，无爱便不孝。说至仁就是不孝，可以吗？”

庄子说：“不对。至仁是最高境界，孝还不足以比拟。这并不是说孝超过了仁，而是说孝还远远不及仁的程度。像往南走到郢都，再北望就看不到冥山，这是什么原因呢？就是因为离得太远了。所以说，用敬来行孝容易，用爱来行孝难；用爱来行孝即便容易，但要忘乎双亲难（有孝之实而忘乎孝之名难）；就算忘乎双亲容易，但使双亲忘我难；即便使双亲忘我容易，但要我自身兼忘天下一切难；就算兼忘天下实现了，要使天下万有忘乎我的存在又难。真正的德没把尧舜之行放在眼里（尧舜之为不算真正的德），利泽万世而天下不知，哪里用得着夸耀仁孝呢？所谓孝悌仁义，忠信贞廉，这些都是自我勉强而苦劳人之真性的，是不值得崇尚的。所以说，最尊贵的，一国的舜位可以弃之不顾；最富有，一国的财货可以弃之不顾；最显赫，任何名誉可以弃之不顾。因为大道是永恒不变的。”

三

北门成^①问黄帝：“您在广漠的原野上演奏咸池^②之乐章，我最初听起来害怕，再听又感松弛，最后听来感到迷惑。心神恍惚，把握不住自己。”

黄帝说：“你可能会这样罢！我以人事来演奏，以天道来伴

① 寓言假设人物。

② 乐曲名。

奏，以仁义来运作，以天道来兴作。四时相继而起，万物依序而生；一盛一衰生死有常；一清一浊，阴阳调和；声光交流。蛰虫刚要抬头，我以雷霆之声惊它；乐章终了却寻不着结尾，开始也寻不见源头；忽而消逝忽而兴作，忽而停止忽而兴起，辗转无穷，而全然不可期待。所以你才听了害怕。

“后来我又用阴阳的调和来演奏，用日月的光明来照耀；声调可短可长，能柔能刚，变化有规律，不重复旧调。乐声盈满山谷坑洼，约束情欲，凝守精神，纯任自然。其音调悠扬，节奏高昂。因此鬼神幽隐，日月星辰依轨道运行。我演奏有时而止，回声却流传无穷。你想思虑却又弄不明白，望又望不见，追又追不及，茫然立于虚寂漠然的十字路口，倚几案而吟叹。内心穷竭于所欲知晓的，目光穷竭于所欲看见的，精力穷竭于所欲追逐的。你追赶不上了！形体充满而内心空明，才可随时顺变。你随时顺变，所以才感到松弛。

“后来我又用无怠之声来演奏，用自然的节奏来调和，所以音调混然相逐，丛然并生，众乐众奏而不见形迹，声音播扬而不流曳，幽昏而不可闻。变化莫测，处于暗昧，或以为是消逝，或以为是兴起；或以为是实在，或以为是浮华；流行不定，不弹旧调。世人疑惑，去问圣人。圣人者，便是通达情理顺任自然之人。真性不动而五官运用如常，无言而心悅，这就是天乐。所以神农^①称颂它说：‘听不到声音，看不见形象，充满了天地，包藏着六极。’你想听也无法听到，所以会感到迷惑。

“这种乐章，开始时感到惊恐，惊恐便以为是祸患；我又演奏使人心情松弛的声调，心情松弛所以才稍减害怕之情而终于觉得迷惑，迷惑才能无知无识；无知无识才合乎道，这样才

① 古时圣王，又称有姦氏。

可以载道于身而与道同在。”

四

孔子西游于卫国。颜渊问师金^①：“你认为我先生的行为如何？”

师金说：“可惜呀。你先生穷尽了啊！”

颜渊问：“为什么呢？”

师金说：“刍狗^②还没有献上祭台时，用竹筐盛着，用绣巾盖着，巫师斋戒来迎送。等到祭礼完后，行路人踩踏它的头和脊，樵夫捡去炊食罢了。若有人再拿来用竹筐盛着，用绣巾盖着，往来或寝卧其下，即使不做恶梦，也会觉得困扰。现在你的老师，也是拿先王已丢弃的刍狗敬陈起来，招集一帮弟子往来寝卧此刍狗之下，所以才有在宋国遭人砍树相逐之辱^③，在卫国被禁止居留，不得志于商、周等地！这不是得恶梦吗？被围困在陈蔡两国之边境，饿了七天，几近死亡边缘，这不是困扰吗？

“渡水莫如用船，陆行莫过于用车，若以船可以行于水为理由把它拿到陆地上来推，那么终生都走不了多远。古今不就象水和陆不同吗？周和鲁不就象船和车不同吗？如今想把周道行于鲁国，就象推舟在陆地上走一样，劳而无功，身必有祸。他不知道随时应变，无穷地与外界事物迎合啊！”

“你没有看见过抽水的桔槔吗？人牵引它便俯下，放开手

① 师金，鲁国太师，名金。

② 以草扎成的偶狗，祭祀用。

③ 孔子周游到宋国，宋司马桓魋带人砍倒孔子师徒歇足的大树，并扬言杀孔子。孔子仓惶逃走。

它便翘上。它是被人牵引，并不是牵引人的。所以无论低下或翘起它都不会得罪人。所以，对三皇五帝的礼义法度，我们不贵与之相同，而贵于能使天下大治。三皇五帝的礼义法度就好比粗、梨、橘、柚呀！味道全然不同却都可口！”

“可见礼义法度是随着时代的改变而改变的。今让猿猴穿上周公的礼服，它一定咬破撕裂，脱光而后快。看古今的不同，就象猿猴不同于周公一样。西施心病，在村里皱着眉头，村里一丑女见了以为是美态，回家后也按着心口皱着眉头。村里富人见了，都闭门而不愿再看到她；穷人见了，牵着老婆孩子赶快离开。她虽知皱眉头美，却不知道皱眉头为什么美。可惜呀，你的老师行不通啊！”

五

孔子五十一岁还没有得道，于是南行到沛地去见老聃。

老聃问：“是你来了吗？我听说你是北方的贤人，你也得道了吗？”

孔子说：“还未得道。”

老子问：“你是怎样求道的呢？”

孔子说：“我是从制度名数去追求，五年还未求得。”

老子问：“你后来怎样去追求呢？”

孔子说：“我又从阴阳的变易去追求，十二年还未得到。”

老子说：“是这样。假使道可以奉献，则人臣莫不想以此奉献给君主；假使道可以进供，则人子莫不以此供奉给父母；假使道可以告诉别人，则众人莫不把它告诉其兄弟；假使道可以给与他人，人们就没有不给与子孙的。然而这事是不可能的，理由无他，就是因为心中不自悟则道不留驻，向外不能印证则

道不能通行。出自内心的领悟，不为外物所影响，便不需圣人去指点；由外物证知的道，心中却没领悟，圣人不隐藏也枉然。名器是天下公共的，不可以多取；仁义是先王的旅舍，只可停留一宿而不可以久居。形迹昭著，多责难。

“古时的至人，假道于仁，托足于义，以悠游于逍遥的境界，生活于简约素朴的田地，立身于不施不与的园圃。这样便能逍遥无为；简朴便容易满足；不施与便不耗费。古时称这叫‘采真之游’^①

“以财富为追求对象的，便不会让利禄于人；以荣显为追求对象的，便不会让名于人；迷恋权势的，绝不肯授人权柄。操持它便害怕，舍弃它又悲痛，心中一无明见以反省自己所追逐不休的，这种人实际上是上天施了（心智上）刑戮的人。怨、恩、取、与、谏、教、生、杀，这是八种纠正人的方法，只有能够顺任自然变化而无滞碍的人才能使用。所以说：自正才能正人。如果内心不能这样，心灵活动便无法通畅。”

六

孔子去见老子，跟老子谈仁义。老子说：“簸扬迷乱了眼睛，天地四方便看来颠倒了，蚊虻叮皮肤，就会通宵不得安宁。仁义毒害骚扰人心，再也没有比这更大的祸患了。你如果想要天下不丧失真朴，你可以顺化而行，持德而立。又何必匆匆然标榜仁义象敲大鼓找丢失的孩子呢？白鹤不必天天洗浴也白，乌鸦不必天天染也黑。黑白的本质，不必辩论；名誉的头衔，不值得夸张。泉水干涸了，鱼儿一起被困于陆地，用湿气互相嘘吸，

^① 采真：探求真实，真理。

用口沫互相湿润，倒不如在江湖里彼此相忘好！”

见过老子回到家，孔子三天不说话。弟子问：“先生见了老子，你对他有什么规谏呢？”

孔子说：“我今天总算看见了龙！龙，合起来成一体，散开来成文采，乘驾云气而翱翔于阴阳之间，我张开口都说不出话来，又怎么敢去规谏老聃呢？”

子贡说：“那么真的有安居不动现龙态，沉静缄默而感人深切，发动如天地的人吗？我能有幸去看看他吗？”于是子贡借着孔子的名声去见老聃。

老子正坐在堂上，微声回答说：“我年纪大了。你对我有什么指教吗？”

子贡说：“三皇五帝治理天下方法不同，但其名声好是一样的。而先生都以为他们不是圣人，这是为何？”

老子说：“年轻人往跟前来点。你凭什么说他们不同？”

子贡回答说：“尧传位于舜，舜授给禹，禹用辛劳而汤用武力，文王顺从纣王而不敢违逆，武王违逆纣王而不肯顺从，所以说不同。”

老聃说：“年轻人再往跟前靠近点！我跟你讲三皇五帝治天下。黄帝治天下，使民心淳一；百姓死了父母不哭泣却无人非议。尧治理天下，使民心相亲爱，有人为了亲近亲人而减除必要的礼节别人也不受非议。舜治理天下，使民心竞争，孕妇十个月就生子，婴儿五个月就能说话，不等到成儿童就开始区分人我，人开始有短命的。禹治理天下，使民心多变，人各怀心机而以用兵器为常事，认为杀盗不算是杀人，自我独尊而欲奴役天下人，因此天下惊骇，儒墨之言兴起。起初世间有伦有序，而今都反了，你还有什么话可说呢？我告诉你，三皇五帝治天下，名义上叫治理，实际是乱天下。三皇的心智，上悖逆了日月

之明，下违背了山川的精华，中破坏了四时的运行。他们的心智毒如蝎子尾巴。使得欲求低的可怜的小动物都不得安情顺性地生存，这种人还自以为是圣人，不是可耻吗？他们就是这样无耻啊！”

子贡惊恐不安地站在那里，一句话说不出来。

七

孔子对老子说：“我研究诗、书、礼、乐、易、春秋等六经，自认为时间不短了，熟知其中的道理了。拿这些来游说七十二国君，跟他们讲先王之道和周召二公^①的业绩，可是没有一个君主感兴趣。罢了罢了，人是多么难以说服啊！道真的难以阐明弘扬吗？”

老子说：“幸好你还没有遇到善治的君主！六经，不过是先王陈旧的足迹，岂能是他们为何这样走的道理本身呢？如今你讲的这些，也不过是足迹。所谓足迹，就是鞋踩出来的，足迹岂能是鞋本身！白雌雄相视，注目凝视便怀孕生育；虫子，雄的在上风处叫，雌的在下风处应声便能怀孕生育；有种叫‘类’的动物，身怀雄雌两性，所以自身可以生育。本性不可改易，命运不可变更，时间不可止留，道不可壅塞。一旦得到了道，怎样都可行；得不到道，一切都不可行。”

孔子未过三月又去见老聃。孔子说：“我得道了。乌鸦喜鹊孵化而生，鱼濡沫而生，蜂类是化生，弟弟出生哥哥失宠而哭。很久了，我没有和造化为友。不和造化为友，怎么能去化人？”

^① 西周初年的周公、召公两辅政者。

老子说：“差不多。孔丘得道了。”

[诠释]

一

“天其运乎？地其处乎？”这一连串问题，有些象屈原的《天问》。这些问题，是思辩哲学特别是本体论或宇宙论的起因。可惜古代中国人没能很好地保护这些萌芽而助长它，相反却不约而同地认为这些理论没有实用价值而竭力排斥它，贬低它，以致中国思想园地一直为“道德修养的劝诫”统治着。思辩哲学极不发达。

二

“虎狼仁也”，这话听起来实在令人为之咋舌。然而，平心思索一下，也有些道理。所谓“仁”，不过是同类之间相亲相爱的一种情感；人类之间有，动物之间也有，所谓“虎毒不食子”是也。当然，人类之间的仁可以达到“理性的仁”的境界，而动物之间的仁不过是“本能的仁”。本篇对“仁”的这种解释，就如庄子解释“盗亦有道”时对“圣”、“仁”、“义”、“勇”等道德的解释一样，听起来玩世不恭、荒诞不稽，实际上却不过是对这些

道德项目加以思辩哲学意义的解释而已。道德说穿了是一种行为模式,这个模式中装入什么具体内容是因时因事而定的。道家的这种豁达、理性的眼光,的确与儒家僵化的道德哲学成鲜明对照。

“至仁无亲”,听起来更是令人惊讶!然而解释又是思辩而有道理的。至仁的人与天地万物浑然一体,物我两忘,根本没有他人与自己、物与人的界限的观念,当然就更没有下意识的相亲相爱观念在心中了。以其根本没有同类相亲相爱的观念,所以说他“无亲”;以其实质上无意识地爱天地万物,爱到了最高境界,故说他是“至仁”。“亲亲,仁也。”儒家通常讲的“仁”,主要含义不过就是孝敬父祖而已。若以道家观念看,这种“仁”狭隘透顶,太小气了。以“物我一也”的博大胸怀去真诚地而不是出于被迫或功利地去爱天地万物、爱所有的人,而且是无差别无等次地爱,这才是真正的“仁”,这种“仁”人心里并没有很特殊的“以父母为天”之类的观念,甚至视父母与所有的人一样,或根本忘了双亲,所以也可以从这个意义上去理解“至人无亲”(没有双亲)。道家的“仁”与墨家的“兼爱”有些类似(只是墨家没有上升到那么高的哲学境界而已),所以,孟子骂墨家“无父无君”可以用来作为此处“至仁无亲”的一个反面注解。

三

本节的“咸池之乐”,实为天地之声,万籁之音,它是天地运转万物变化的写照。人对于这大自然的奇妙过程和产物,起初是感到恐惧,以一切自然力为有意志有生命知善恶能赏罚的巨神;继而无可奈何,感到懈怠,以一切自然力为人不可知

且不可以善行感化的巨神，只能盲目受其支配，听其摆布；最后感到困惑迷惘，因为经过无数反复的探索仍无法真正知道它的奥妙和真谛。

人们越是对一切感到迷惑就是知识越少，知道的越少就越愚蠢，越愚蠢就越接近于道了。这就是“为道日损”。对于道，只可作意会而不言传（喻）的体悟。愚得如婴儿一般，也就到了道的境界。此即“大智若愚”的原始涵义。

四

先王之道，先圣之言，就如祭祀用过后丢弃在路边的柴牛纸马一般，因时过境迁早已失去了它的神圣意义，变的毫无用处了。如果还把它当神物供养起来，人们都会笑你是傻瓜、疯子。

时代的变化，有如舟车水陆之变。能行于水者不一定能行于陆地，能行于古者不一定能行于今，能行于周者未必能行于今日之鲁国。古往今来，这种“薪行周于鲁”、“推舟于陆”的人太多了，他们缺乏运动变化的眼光，只有静止的历史观，所以他们的政治主张走到哪里都不会受人欢迎，就象孔子当年周游列国四处碰壁一样。甚至孔子本人也知道这一点，他自称是“知其不可为而为之”；也就是说，他清楚地知道周朝圣道不可行于鲁、古道不可行于今；但是为了自己宗教献身一般的信念，为了自己道德良心的自慰，他终生奔走呼号，企求复辟周礼，未尝懈怠，用心良苦，其志可佩。

三皇五帝列祖列圣的礼义法度，其可贵可尊不在于相同相袭，而在于它们能有效地治理天下；我们师从它们，也不贵模仿，而贵师其本意而求治。若东施效颦般地去模仿古人，真

是愚不可及。

历来企求“行周于鲁”、“推舟于陆”的人，其动机并不都象孔夫子一样高尚伟大，而更多的是出于十分卑劣的动机。简单地说，从古至今，貌似维护至道、品德崇高的卫道士们，多半是因为他所致力维护的先圣先王之道就代表着他们的既得利益——他的乌纱、他的轿子、他的妻妾群、他的珠室、他的房子、他的豪华汽车。“圣道”多半决定着一种他们所喜爱但为绝大多数平民百姓痛恨的产品分配方式。“圣道”决定的这种分配方式多半在圣贤们最初发明圣道的本意之外，是他们始料未及的。例如圣贤们最初关于“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的设计，绝对不愿看到“以天下万姓以供一人驱使，以天下女子货财以供一人之淫乐”的结果出现。

五

从典章制度礼仪名教是求不到“道”的，无法从其中体悟道，因为那都是人造的垃圾。这些东西也无法传播“道”。从阴阳的变化即事物的直观现象上也是无法体悟道的，那只是道作用的表象。只有能进入“采真之游”境界的人才能体验“道”，才能得到“道”。

“道”既不可作为礼物献给他人，也不可用语言来向他人表述。“道”就是一种只可意会感受不可言传的体验，不是别的任何东西，这是老庄的不可知论或神秘主义的道论。

许多“天之戮民”（为礼义法度功利名誉之类所支配奴役）也想求道，真是缘木求鱼。这种人迷障于功利的一叶，看不见道。时至今日，“天之戮民”们也口口声声要追求真理，要发现真理，其实也不过如此而已。有叶障目，难见泰山，古今一理

也。

六

“三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。”这显然又是故作骇人之论，耸人听闻。然由道家的无为主义或自然主义政治哲学的立场来看，也的确如此：圣王之治天下与暴君之乱天下，在破坏人类的自然风貌，使人类日益远离自然属性这一点上是一样的。无论是使民心一、使民心亲，还是使民心竞、使民心变，总之是使人们心境脱离了自然的愚昧浑沌状态，所以可以视为“上悖日月之明，下睽（违）山川之精，中堕四时之施”。然而，人类历史不能不向这个“罪恶的”方向发展，这是一个无法解决的矛盾。

七

古时流传下来的圣人之言或神圣经典，事实上只是先人的陈迹（踩出的脚印），绝不是为什么要这样走和为什么要走这条路的道理本身。它只是鞋印，不是鞋，更不是脚。不可把古人之书神化为灵丹妙药，不可迷信“半部论语治天下”的神话。恩格斯曾痛陈“死人缠住了活人”的弊端，然而直到今天，死人仍然把活人束缚得牢牢的。活人的思维活动空间全为死人的“圣言”占领了，人活着还有什么意思？！

—

“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，在上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？”

巫咸招曰：“来！吾语女。天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九落之事，治成德备，监照下土，天下戴之，此谓上皇。”

二

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：“虎狼，仁也。”

曰：“何谓也？”

庄子曰：“父子相亲，何为不仁？”

曰：“请问至仁。”

庄子曰：“至仁无亲。”

大宰：“荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？”

庄子曰：“不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之，此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是

何也？则去之远也。故曰：“以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。夫德遗尧舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直太息而言仁孝乎哉！人孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰，至贵，国爵并焉；至富，国财并焉；至显，名誉至焉。是以道不渝。”

三

北门成问于黄帝曰：“帝张咸池之乐于洞庭之野，吾始闻之惧，复闻之怠，卒闻之而惑；荡荡默默，乃不自得。”

帝曰：“汝殆其然哉！吾奏之以人，徽之以天，行之以礼义，建之以太清。四时迭起，万物循生；一盛一衰，文武伦经；一清一浊，阴阳调和，流光其声；蛰虫始作，吾惊之以雷霆；其卒无尾；其始无首；一死一生，一僨一起；所常无穷，而一不可待。汝故惧也。

“吾又奏之以阴阳之和，烛之以日月之明；其声能短能长，能柔能刚；变化齐一，不主故常；在谷满谷，在坑满坑；涂却守神，以物为量。其声挥绰，其名高明。是故鬼神守其幽，日月星辰行其纪。吾止之于有穷，流之于无止。子欲虑之而不能知也，望之而不能见也，遂之而不能及也；傥然立于四虚之道，倚于槁梧而吟。心穷乎所欲知，目穷乎所欲见，力屈乎所欲逐，吾既不及已夫！形充空虚，乃至委蛇。汝委蛇，故怠。

“吾又奏之以无怠之声，调之以自然之命，故若混逐丛生，林乐而无形；布挥而不曳，幽昏而无声。动于无方居于窈冥；或谓之死，或谓之生；或谓之实，或谓之荣；行流散徙，不主常声。世疑之，稽于圣人。圣也者，达于情而遂于命也。天机不张而

五官皆备，无言而心说，此之谓天乐。故有焱氏为之颂曰：“听之不闻其声，视之不见其形，充满天地，包裹六极。”汝欲听之而无接焉，而故惑也。

“乐也者，始于惧，惧故崇。吾又次之以怠，怠故遁；卒之于惑，惑故愚；愚故道，道可载而与之俱也。”

四

孔子西游于卫。颜渊问师金曰：“以夫子之行为奚如？”

师金曰：“惜乎，而夫子其穷哉！”

颜渊曰：“何也？”

师金曰：“夫刳狗之未陈也，盛以篚衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨^①之而已。将复取而盛以篚衍，巾以文绣，游居寝卧其下，彼不得梦，以且数眯焉。今而夫子，亦取先王已陈刳狗^②，聚弟子游居寝卧其下。故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？围于陈蔡之间，七日不火食，死生相与邻，是非其眯邪？”

“夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也而求推之于陆，则没世不行寻常。古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功，身必有殃。彼未知夫无方之传，应物而不穷者也。

“且子独不见夫桔槔者乎？引之则俯，舍之则仰。彼，人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪于人。故夫三皇五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治，故譬三皇五帝之礼义法度，其犹相

① 音“纂”。未有简化字。

② 用柴禾扎成的狗马牛之类作为献祭之象征物。

梨橘柚邪！其味相反而皆可于口。

“故礼义法度者，应时而变者。今取玃^①狙而衣以周公之服，彼必齟齬挽裂，尽去而后慊。观古今之异，犹玃狙之异乎周公也。故西施病心而暎其里，其里之丑人见之而美之，归亦捧心而暎其里。其里之富人见之，坚闭门而不出；贫人见之，挈妻子而去走。彼知暎美，而不知暎之所以美。惜乎，而夫子其穷哉！”

五

孔子行年五十有一而不问道，乃南之沛见老聃。

老聃曰：“子来乎？吾闻子，北方之贤者也，子亦得道乎？”

孔子曰：“未得也。”

老子曰：“子恶乎求之哉？”

曰：“吾求之于度数，五年而未得也。”

老子曰：“子又恶乎求之哉？”

曰：“吾求之于阴阳，十有二年而未得。”

老子曰：“然。使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道而可以告人，则人莫不告其兄弟；使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无它也，中无主而不止，外无正而不行。由中出者，不受于外，圣人不出；由外入者，无主于中，圣人不隐。名，公器也，不可多取。仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处，觐而多责。

“古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之墟，食于苟简之田，立于不贷之圃。逍遥，无为也；苟简，易养也；不贷，无

① 同“玃”。

出也。古者谓是采真之游。

“以富为是者，不能让禄；以显为是者，不能让名；亲权者，不能与人柄。操之则僇，舍之则悲，而一无所鉴，以窥其所不休者，是天之戮民也。怨恩取与谏教生杀，八者，正之器也，唯遁大变无所淹者为能用之。故曰，正者，正也。其心以为不然者，天门弗开矣。”

六

孔子见老聃而语仁义。老聃曰：“夫播糠眯目，则天地四方易位矣；蚊虻啮肤，则通昔不寐矣。夫仁义憊然乃愤吾心，乱莫大焉。吾子使天下无失其朴，吾子亦放风而动，总德而立矣，又奚杰杰然揭仁义，若负建鼓而求亡子者邪？夫鹄不日浴而白，乌不日黔而黑。黑白之朴，不足以为辩，名誉之观，不足以为广。泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖！”

孔子见老聃归，三日不谈，弟子问曰：“夫子见老聃，亦将何规哉？”

孔子曰：“吾乃今于是乎见龙！龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳。予口张而不能言，予又何规老聃哉！”

子贡曰：“然而人固有尸居而龙见，渊默而雷声，发动如天地者乎？赐亦可得而观乎？”遂以孔子声见老聃。

老聃方将居堂而应，微曰：“予年运而往矣，子将何以戒我乎？”

子贡曰：“三皇五帝之治天下不同，其系声名一也。而先生独以为非圣人，如何哉？”

老聃曰：“小子少进！子何以谓不同？”

对曰：“尧授舜，舜授禹，禹用力而汤用兵，文王顺纣而不敢逆，武王逆纣而不肯顺，故曰不同。”

老聃曰：“小子少进！余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下，使民心亲，民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下，使民心竞，孕妇十月而生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。禹之治天下，使民心变，人有心而兵有顺，杀盗非杀人，自为种而天下耳，是以天下大骇，儒墨皆起。其作始有伦，而今乎归，女何言哉！余语汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明；下睽山川之精，中堕四时之施，其知僭于蛩蛩之尾，鲜规之兽，莫得安其性命之情者，而犹自以为圣人，不亦可耻乎，其无耻乎？”

子贡蹴蹴然立不安。

七

孔子谓老聃曰：“丘治诗书礼乐易春秋六经，自以为久矣，孰知其故矣；以奸者七十二君，论先王之道而明周召之迹，一君无所钩用。甚矣夫！人之难说也！道之难明邪？”

老子曰：“幸矣子之不遇治世之君也！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！夫白鹄之相视，眸子不运而风化；虫，雄鸣于上风，雌应于下风而风化；类自为雌雄，故风化。性不可易，命不可变，时不可止，道不可壅。苟得于道，无自而不可；失焉者，无自而可。”

孔子不出三月，复见曰：“丘得之矣。鸟鹄孺鱼傅沫细要者化，有弟而兄啼。久矣夫丘不与化为人！不与化为人，安能化

人！”

老子曰：“可。丘得之矣！”

刻意

[译文]

一

刻意雕琢心志而崇尚品行，超脱世俗，高谈阔论发怨诽，表现得高傲而已，这是山林隐士、愤世嫉俗之人和刻苦自砺、牺牲自我的人所喜好的；高谈仁义忠信，行恭俭推让，好自修养而已，这是平世之士和从事教育或游方讲学的人所喜好的；谈论大功业，建立大名声，维护君臣礼秩，匡正上下等序，讲求治道而已，这是朝廷谋士，谋求尊君强国的人或致力于开疆拓土之士所喜好的；隐身山泽，栖身旷野，钓鱼闲居，无为自在而已，这是悠游江海之士、逃离世事之人或崇闲居幽处之人所喜好的；吹嘘呼吸，吐故纳新，仿熊鸟之动作而健身，为了延长寿命而已，这是求保养心形如彭祖一般高寿的人们所喜好的。

若不雕琢志心而能高尚，不讲仁义而能修身，不求功名而能治世，不处江海而闲悠，不事保养而长寿，无所不忘，无所不有，恬淡无极而所有的美聚于一身，这才真是天地的大道，圣人的真德。

二

所以说，恬淡寂寞、虚无无为，乃是天地的本然和道德的真实。所以圣人息心于此，息心便能安稳，安稳才能恬淡。平

易恬淡，则忧患之情不能进入心中，邪气不能袭，于是德性完整而精神不亏损。

所以说，圣人生时顺自然而行，死时与万物同化；安静时与阴气同隐寂，动时与阳气同波流；不作幸福的起因，不为祸患的开始；有所感受而后回应，有所逼迫而后动作，不得已而后兴起，抛弃智巧诈伪，顺着自然的常理。所以说，没有天灾，没有外物牵累，没有人非议，没有鬼神责罚。不思虑，不谋计。光亮但不耀眼，信实但不必期求；睡着无梦，醒来无忧；生时如浮游，死时如休息。心神纯一，精力不疲。虚无恬淡，才合自然的德性。

所以说，哀乐是德性的偏邪，喜怒是道的偏颇；好恶是心的失足。因此，内心没有忧乐乃是德的最高状态；专一而不变，乃是静的极致；无所违忤，乃是虚的最好状态；不和外物交换，乃是淡泊的极致；无所悖逆，乃是纯粹的极致。

三

所以说，形体劳苦而不休息则会困乏，精神劳苦而不停顿则会枯竭。水的本性，不混杂就清彻，不搅动就平静；闭塞而不流动，也不能清彻。这是自然的现象。所以说，纯粹而不混杂，虚静专一而不变动，恬淡而无为，行动顺乎自然，这是养神的道理。就象吴越的宝剑，收藏在匣子里，不敢轻易使用，这是最珍贵的。精神通达流溢，无所不至，上达于天，下及于地，化育万物，不见迹象，它的功用如同天地。

纯一素朴之道理，在于保守精神；守住精神而勿丧失，与精神凝合为一；纯一的精通，合于自然之理。俗语说：“众人重利，廉洁之士重名声，贤人崇尚志节，圣人贵精神。”因此，素朴

的意思,就是不含杂质;纯的意思,是说不损精神。能够纯素的,就是真人。

[诠释]

本篇三节似乎有一个共同宗旨:求道也好,修身养德也好,健身避祸求长寿也好,都不要刻意(故意)而为,要在无意识中实现,要在恬淡、寂寞、虚无无为中实现。刻意而为,未达到道的境界,却已先背离了道。

一

“不刻意而高(尚),无仁义而修(身),无功名而治(世),无江海而闲(悠),不导引(作保健运动)而(长)寿”,这是最理想的境界。磨砺心志、高谈仁义、追求功名、有意藏身江湖,有意作保健运动,都是刻意而为,是道家所不齿的。如果没有这类主动、积极的心理活动或外表动作,而客观上又达到了这样的效果,那真是太好了。但要达到“无所不忘”又“无所不有”的境界,真是比上天还难。高尚、身修、世治、悠闲、长寿,这一切都要不期而遇、不意而得,岂非神话!

二

恬淡、寂寞、虚无、无为，这就是达到不期而遇不意而得上述五大好处的境界的唯一途径。“圣人休焉”，也就是心如死水或心如死灰。只有达到了这样心境，是非忧患之类问题才不会侵入心中，才能“无天灾，无物累，无人非，无鬼责，不思虑、不预谋”，这也就是得到了上述五个好处了。要达到德、静、虚、淡、粹的至极状态，就必须绝对避免“刻意”。无忧乐，无变化，对一切无隔阂感，也就接近了“道”。

三

保养精神，应该象保养宝剑的锋芒一般，要尽量让他多处柙中、鞘中，不要轻易试锋芒。精神是很容易枯竭的，只有少用才能保全。

保养精神，要在“能体纯素”。一生一世以守护精神为务，不让其有半点亏损，不让其掺入半丝杂念。能达到这个境界的、就是所谓“德全”、“神全”之人，就是真人！为任何事，一旦“刻意”，就亏伤了精神。

[原文]

—

刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信，恭俭推让为

修而已矣；此平世之士，教诲之人，游居学者之所好也。语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已矣；此朝廷之士，尊主强国之人，致功并兼者之所好也。就蓺泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣，此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。

若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，淡然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。

二

故曰，夫恬淡寂寞虚无无为，此天地之本而道德之质也。故圣人休焉，休则平易矣，平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。

故曰，圣人之生也天行，其死也物化；静而与阴同德，动而与阳同波；不为福先，不为祸始；感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，循天之理。故曰无天灾，无物累，无人非，无鬼责。不思虑，不豫谋。光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其生若浮，其死若休。其神纯粹，其魂不疲。虚无恬淡，乃和天德。

故曰，悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，心之失。故心不忧乐，德之至也；一而不变，静之至也；无所于忤，虚之至也；不与物交，淡之至也；无所于逆，粹之至也。

三

故曰，形劳而不休则弊，精用而不已则竭。水之性，不杂则清，莫动则平，郁闭而不流，亦不能清；天德之象也。故曰，纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而天行，此养神之道也。夫有干越之剑者，柙而藏之，不敢轻用也，宝之至也，精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。

纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。野语有之曰：“众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。”故素也者，谓其无所与杂也，纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。

缮 性

[译文]

一

以世俗的学问来修砺本性，以求复归本初；用世俗的思想来节制情欲，以求获得明达。这类人可谓蒙蔽之人。

古时修道的人，以恬淡涵养智慧；智慧生出而不用，这叫以智慧涵养恬静。智慧与恬静相互涵养，而和顺就从本性中流露出来。各人自正而敛藏自己的德性，敛藏己德则不施给别人，施给别人则必定违失自然的本性。

二

古时的人，在混沌茫昧之中，举世都淡漠互不相求。当此之时，阴阳调和而宁静，鬼神不扰，四时合于节气，万物不伤，众生不夭折；人虽然有智慧，却无处可用。这就叫完满纯一的境界。当此之时，无所作为而常顺乎自然。

后来道德衰落，到了燧人氏，伏羲氏治理天下的时候，只能顺随民意却不能复归纯一混沌的境地。此后道德又更加下堕，到了神农氏和黄帝治理天下时，只能使天下安定却不能顺随民心。此后道德又更往下衰落，到了唐尧、虞舜开始治理天下时，大兴教化，残淳散朴，离开道而重人为，隐没了德去行事，然后舍弃本性而顺从心机。人们凭心机相处相识，便使得

天下难以安定了。然后附和以文彩，增益以博学。文彩修饰淹灭了本性质朴，博学淹溺了心灵，然后民心开始惑乱，无法返归其性情之真而恢复其初朴。

由此看来，世间丧失了道啊！道丧失了世界啊！世界与道相互遗丧，有道的人怎能兴起于人世，人世又怎能兴起大道呢！道无法兴起于人世，世间亦无法兴起大道。即使圣人不隐居山林之中，而他的德性也如同隐匿了一样啊！

隐匿，却不是自己有意隐匿的。古时所谓隐士，并非都是隐藏其身而不现的人，并非都是缄口不言的人，并非都是藏智慧而不发露的人，只不过是时机命运背谬时才如此。一旦行时走运便会大行于天下，就返归至一的境界而不露形迹；时运不济时就穷困于天下，就深藏缄默来等待。这就是存身之道。

三

古时讲求存身之道者，不用言辩来装饰智慧，不用智慧来困累天下人，也不用心智来困扰德性。独立自处而返归自然本性，还有什么要做的呢？道本来就不在乎仁义礼智之类的小小德行，德本来就不在乎辨是非真伪之类的小智小识。小识有损于德，小行有伤于道。所以说，端正自己就是了，乐全天性就叫快乐自适。

古时所谓快意自适，并非指荣华富贵，而是指无以复加的内心快乐而已。今日所得快意自适，不过是荣华富贵。荣华富贵在身，并不是本性真命的成份，外物偶然来到，如同寄托一般。寄托的东西，来则不可抵挡，逝去则无法留止。所以不要为荣华富贵而放纵心志，也不要因穷困而趋附世俗。身处荣华与贫困一样自乐，所以才没有忧虑。现在人们一失去寄托之物

便不高兴,由此看来,这样的人虽然曾有过快乐,但那何曾不是心灵的荒芜呢?所以说,丧失自己于外物中,迷失本性于世俗中的人,叫做本来倒置的人。

[诠释]

人为地,刻意地以世人发明的种种学问去修缮、装饰、琢磨自己的本性,这是一种舍本逐末的行为。要体道得道,贵在恬淡、虚静,贵在心无无为,贵在无意中复归人类本来的自然境界。若刻意而为,孜孜以求,反复雕饰,则背道远矣。人类贵在无“缮”,贵在淳朴;一旦有文彩修饰,道德就开始衰落,人心就开始狡伪,世间的一切痛苦罪恶由此开始。这就叫做道与人世相互丧失。

追求“缮性”即修饰本性的人,实际上愚不可及。他们貌似聪明、高尚、明事理、似乎很懂自身修养,其实违反了自然,违背了道。

道要求人们以恬淡涵养智慧,而不是刻意人为地去追求“缮性”;道要求人们在有了智慧之后以智慧涵养恬淡,就是把智慧心思花在保持虚无寂静的心境上,而不是用智慧去发明“俗学”、“俗思”的名堂,也不能把智慧用在追随实践这些名堂

上。

智慧与恬静相互涵养，这是一种极高的人生哲学境界。常人即使能恬静一时，又难得涵养智慧；即便有智慧于一时，又绝不愿以智慧涵养恬静，而是任智慧如脱缰野马狂奔于功利之域，任智慧去营求功利而致五脏内炽竟日，欲恬静而不可得。

二

原始的自然状态是举世淡漠、人物混芒，万事万物都自然而然，不受半点人为的干扰，这是最理想的世道。这种黄金时代的衰落，被后人尊为神圣帝王的燧人氏、伏羲氏、神农氏、黄帝、唐尧、虞舜等等都负有罪责。他们大兴教化，破坏了人类原始的纯朴忠厚天真；他们发明一些虚伪的道法修养理论学说，使人类日渐变得狡伪，使众人心灵迷惑。世间丧失了道，道遗弃了人间，都是由这些反自然的作为引起的，是他们破坏了自然的和谐。

三

智慧若不是用来涵养恬静，而是用在别的场合，那就有损于道，有损于德。“小识”、“小行”就是智慧的滥用，滥用的结果，就是造出仁义礼智典章法度之类的东西，这些东西都是戕害自然的。

人身人心修养不贵在用“俗学”、“俗思”去修饰、琢磨，而贵在求得或保持内心的怡然自得，一种自由自在的不是任何外在物境决定的内心快乐，这就叫“乐全”、“自适”。有这种心

境的人，就是道德高尚，就是贤圣。相反，学会了一大套仁义道德理论，终日孜孜实践弄出了一大堆美好行为（好人好事），然后又孜孜不倦地去教导他人要如何修身如何做人，这样的人，是虚伪可笑的，是背离了“道”的，因为他所言所行都是不自然的。他们这样做，十有八九是受外界物境的力量驱使——荣华富贵、出名的欲望、他人的表扬鞭策等等，并非出自内心自然而然。“德则不冒，冒则物必失其性”，这就是说，真正的道德修养在于敛藏，在于自身的省思自适自解，而不是去施给别人。匆匆施己德给别人，必定违失自然的本性。

〔原文〕

—

缮性于俗学，以求复其初；滑欲于俗思，以求致其明；谓之蔽蒙之民。

古之治道者，以恬养知；知生而无以知为也；谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。〔夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也；义明而物亲，忠也；中纯实而反乎情，乐也；入行容体而顺乎文，礼也。礼乐偏行，则天下乱

矣。]① 彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也。

二

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不纷，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。

逮德下衰，及燧人伏羲始为天下，是故顺而不一。德而下衰，及神农黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以为，险德行，然后去性而从于心。心与心识知，而不足以安天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。

由是观之，世丧道矣，道丧世矣！世与道交相丧也，道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。

隐，故不自隐。古之所谓隐士者，非伏身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，是命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待；此存身之道也。

三

古之存身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德，危然处其所而反其性已，又何为哉！道固不小行，德固不小识。小

① 此段与庄子思想不符，可删去。

识伤德，小行伤道。故曰，正己而已矣。乐全之谓得志。

古之所谓得志者，非轩冕之谓也，谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也，物之僥来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止。故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同，故无忧而已矣。今寄去则不乐，由是观之，虽乐，未尝不荒也。故曰，丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。

秋 水

[译文]

—

秋雨季节到了，千百条山川的洪水一齐倾灌到黄河里，使得黄河水面宽阔浩茫，两岸及河中沙洲之间，连牛马都看不清。于是河神欣然自喜（洋洋自得），以为天下的壮观都尽在他身上。他顺流东下，来到北海，向东望去，看不见海水的边际（尽头），于是他洋洋自得的神情稍始收敛，望着大洋对海神感叹道：“俗话说：‘听到的道理不过一百，就以为天下没有人比得上自己。’这正是批评我的啊！我曾听说有人小看孔子的见闻轻视伯夷的义行，起初我总不相信；今天我看见了您的无穷浩瀚，（总算相信孔子的见闻和伯夷的义行不是最多最高的了。）要不是今天到您这里来，那可就危险了，那就要永远被懂得大道的人讥笑了！”

北海神说：“井中的乌龟，没法跟它谈论大海，是因为空间的局限；夏天的虫子没法跟它谈论冰霜，是由于时间的局限；书呆子没法跟他谈论大道，是由于庸师教导的拘束。现在你从山沟里出来了，看见了大海，方才知道了自己的丑陋，你还是配谈一点大道理的。天下的水域，莫大于海，千万条河都流向这里。河水倾灌从不停止而大海从不盈满；海水向外流泄也从不停止但大海从未亏虚。无论春天或秋天，海水没有变化；无论是洪涝或干旱，大海也不曾感觉到（不受影响）。海的容量超

过江河的水流，简直无法计量。但我从来没有为此洋洋自得。我自以为得形体于天地受精气于阴阳，我在天地之间，不过就象小石块小树枝在大山之中一样渺小。因存了自以为不足的念头，又怎么会自满呢？算起来，四海在天地之间，不就象蚁穴在大泽中一样渺小吗？中国在四海之内，不就象一粒米在大谷仓里一般吗？世间物种有万种之多，人不过是其中一种；人众散居九州，有生长粮食的土地，有通行舟车的河陆，人不过居于（九州）中的一部分地方。人和万物比起来，不就象一根毫毛的末端在马身上一样吗？五帝所运筹的，三王所争夺的，仁人所忧虑的，能人所辛劳的，不过就是为了这小得可怜的人间世（万分之一）。伯夷辞让它以博得声名，孔子谈论它以显示渊博，他们这样的自夸，不就象你刚才自夸河水一样吗？”

河伯问：“那么，我以天地为大，以毫毛为小，可以吗？”

北海神说：“不行。事物，数量无穷多，时间上永无止绝，得失是没有什么一定的，终始没有不变的。所以大智之人远近都能看到，因而不以小的为寡，不以大的为多，这是因为他知道万物的量是无穷的；明白了古今本来是一样的，所以对于遥远的事不感苦闷，对于近前的事并不急于去强求，这是因为他知道时间是无始无终的。洞察事物盈亏的道理，所以得到了不欣喜，失去了不忧虑，这是因为他知道得失是无常的。明白了死生是人所行走的坦途，所以活着不感到喜悦，死亡也不以为是祸害，这是因为终始没有固定不变的。算起来，人所知道的，远远不及他所不知道的多；其生存的时间，远远不及没有生命的时间长。以极其有限的生命追求穷尽至大至广的知识领域，所以才会茫然而无所得。由此看来，又怎么能知道毫毛之末可以作为最小的标准呢！又怎么知道天地能够作为最大的标准呢？”

河伯又问：“世人都议论说：‘最精细的东西是没有形体

的，最庞大的东西是没有外围可度量的。’这话可信吗？”

北海神说：“自细小出发去看大是看不全面的，自大出发去看细小也是看不明的。大小各有不同的方便观察法。这是情势不同所致。精，是微小之中的微小；埤，是广大中的广大。所谓精粗，须期于有形的东西去体现；至于没有形迹的东西，在量数上是没法再分的了；没有外围的东西，在量数上是无法穷尽的。可以用言语议论的，是事物的粗表之处；可以用心灵传达的，是事物的精微。既不能言谈，又不能意达者，那就不必区分什么精粗小大了。”

河伯问：“在万物之外，万物之内，何从区分贵贱？何从区分大小？”

北海神说：“从道的观点来看，万物没有贵贱之分；从事物本身来看，万物都是自视高贵而轻贱他物；从世俗的观点来看，贵贱都由外定而不在自己。从等差上看，顺着万物大的一面而把它当成大的，则万物莫不为大；顺着万物小的一面把它当成小的，则万物都是小。明白了天地如同一粒小米的道理，明白了毫毛之末如同山丘之大的道理，就可以看出万物等差的数量了。从功用上看来，顺着万物有的一面而视它为有，则万事万物没有一个不是有了；顺着万物所没有的一面而视其为没有，则万物都是没有。知道东西方向相反但不可互缺，那么就知道了万物的功用和分量了。从趋向来看，顺着万物肯定的一面而肯定之，那么万物没有不值得肯定的；顺着万物否定的一面而否定之，那么万物没有不能否定的；知道了尧和桀不过是自以为是而交互非议，那么就可以看出万物的趣舍和操守了。

“昔日尧、舜禅让帝位而留美名，燕王噲^①和国相子之^②却因禅让而绝灭；汤、武因争夺而得为王，白公胜^③ 却因争夺而绝灭。由此看来，争夺或禅让的模式，尧和桀的行为，哪种可贵或可贱是有时间性的，不可以看成固定不变的。

“栋梁可以用来撑住城楼，但不可用来塞小洞，这是说器用不同；好马一天可以跑千里，但是捉老鼠还不如猫和黄鼠狼，这是说技能不同；猫头鹰在夜里能捉跳蚤，明察秋毫，但是大白天瞪着眼睛看不见丘山，这是说本性的不同。所以说：‘何不只取法对的而抛弃错的，取法治理而抛弃变乱呢？’这话是不明白天地之理、万物之情的说法。这就象说只取法于天而不取法于地，只取法阴而不取法于阳一样，明显是行不通的。然而人们还把这种说法重复不休，那么不是愚蠢就是故意瞎说了。

“五帝的禅让各不相同，三代的继承各异。不投合时代，违逆时俗的人，就被称为篡夺，逢其时，合于时俗，就被视为有义的人。沉默吧，河伯！你哪里知道贵贱的道理，大小的区别呢？”

河伯问：“那么我该做什么，不该做什么？我到底应该怎样辞拒接受或怎样取舍呢？”

北海神说：“从道出发，无贵无贱。贵贱是反复无端的。不要自拘你的心志，致使与大道相违。无多无少，多少也是变换互代的。不要拘执一偏而行，致使与大道不合。严肃然象一国的君主，没有偏私的恩惠；要超然象祭祀时的神社，没有偏私

① 噲，战国时燕国君之一；子之，燕国相。噲欲仿尧舜故事禅位给予子之，国人不满，招致内乱，齐宣王乘机来攻，杀燕王及子之。

② 见上。

③ 白公胜，战国时楚平王之孙，太子建之子，起兵争国，失败，为叶公子高所杀。事见《史记·楚世家》。

袒佑；要宽大象四方的无穷尽，没有彼此的界限。包容万物，有谁承受俯护？这是说没有偏袒。万物都是等齐的，有什么长和短？大道是没有始终的、万物有死生之变化，不以一时所成而为可恃；万物时虚时盈，没有固定不变的形态。年岁不可存留，时光不能挽住，消灭、生长、盈满、虚竭，终结了再开始。这就是讲大道的办法，谈万物的道理。事物的生成，犹如快马奔驰一般，没有一个动作不在变化；没有哪一段时间不在变移。该做什么，不该做什么？万物原本就是自然变化的。（我怎么能说死了？）”

河伯问：“那么道为何可贵呢？”

北海神说：“知悉道的人必定通达事理；通达事理的人必定能随机应变；能随时权变的人就不会让外物来伤害自己。至德之人，火不能使他热，水不能淹溺他，寒暑不能伤害他，禽兽不能伤他。这并不是说他接近它们而不受损伤，而是说他善于观察安危的境况，无论是在祸还是在福面前都心境宁静，无论是舍弃还是接受都很谨慎，所以没有能加害于他的。所以说：‘天机藏在心内，人事显在身外，至法在于天然。’知道人的行为，本乎自然，处于自得的境地；时进时退时屈时伸，这就返归到道的要核而谈到了理的极致。”

河伯问：“何谓天然，何谓人为？”

北海神说：“牛马四条腿，这就叫天然；在马头上套笼套，穿牛鼻子，这就是人为。所以说，不要以人为毁灭天然，不要以故意造作来毁灭本性，不要因贪得而去追求名声。谨守这些道理而不违失，就是返回到了本性的真朴。”

二

夔(独脚兽)羡慕蚺(万脚虫),蚺羡慕无脚的蛇,蛇羡慕风,风羡慕眼睛,眼睛羡慕心。

夔对蚺说:“我用一只脚跳跃而行,再没有比我更简捷的了。现在你使用万只脚,怎么走呢?”

蚺回答说:“不对。你没看见唾口沫的吗?喷出来的大的象珠子,小的如轻雾,混杂而下无法数清。现在我顺其自然而动,自己也不知道为何能这样。”

蚺对蛇说:“我用好多脚行走,还不如你没有脚走得快。这是为何?”

蛇说:“我也是顺天然而动,无法改易,我哪里需要脚呢?”

蛇对风说:“我扭动脊骨和腰身行走,不过象用脚行走一般。你呼啦啦地从北海刮起,又呼啸着吹入南海,却象没有形迹似的,这是为何呢?”

风说:“是啊,我呼地起于北海,又忽地吹入南海,但是人们用手来指我就能胜过我,用脚踢我也能胜过我。然而,折毁大树,吹垮房屋,却只有我才能做到。这不过是摧残弱小以为大胜利。真正能得到大胜利的,只有圣人才能做到。”

三

孔子周游经过匡地,卫国的人把他团团围住,然而他却弹琴唱歌不止。子路进来见孔子,问:“先生怎么还有心弹唱?”

孔子说:“来,我告诉你!我忧虑道不能通行已经很久了,然而仍不免于道不行,这是命啊!我追求道通行已经很久了,然而仍得不到,这是时运啊!当于尧舜的时代,天下没有不得志的人,并不是他们都智慧高超;身处桀纣的时代,天下没有人得志,并不是因为人们都智能低下,这是时势造成的啊!在

水里畅行不避蛟龙，这是渔夫之勇；在陆地行走不怕野牛老虎，这是猎人之勇。明晃晃的大刀架在胸前，把死亡看得和生存一般，这是烈士之勇。知道穷困不通达是由于命运，知道通达是由于时势，临大乱而不恐惧的，这是圣人之勇。仲由^①，你别再问了，我的命运是天所限定的。”

过了一会儿，有个带着兵器的军官进来，道歉说：“刚才把你当成了阳虎，所以包围你。现在才知道你不是，所以我们表示歉意并退兵！”

四

公孙龙问魏牟：“我自幼学习先王之道，长大了以后又通晓仁义德行；我能从理论上论证同与异是一回事，又能从理论上通过事物的硬度和颜色把一物区分为二；我肯定世俗所非，又以世俗所否定的为是；我能使百家言谈在我面前显得拙劣，能使许多辩士甘拜下风。我自以为我是最了不起的人。现在听了庄子的言谈，感到惊异又茫然若失。不知道是我的言论辩才不及他呢，还是我的智慧不及他呢？现在我简直羞于启齿，请您指点指点。”

魏牟倚着几案长叹一声，仰天而笑，说：“你难道没有听说过浅井里的蛤蟆吗？它曾对东海的大鳖说：‘我多么快乐啊！出来就在井边上跳来跳去，进去就在井里破砖上休息；游到水里就扶起我的两腋，托起我的两腮，跳到泥里则淹没脚背而玩。回头看井里的那些赤虫、螃蟹、蝌蚪，它们就不能象我这样快乐。而且我独占一坑水，把持一口浅井的快乐，是登峰造极的’

^① 子路字仲由

快乐啊！先生您何不赶快进来看看！”东海之鳖左脚还没伸进井里去，右脚已经被绊住了。于是连忙退出来，把大海的壮观情形告诉了井中蛤蟆：‘（大海）用千里万里之远都不足以形容它的广大，千仞之高都不足以形容它的深。大禹时十年九涝，洪水泛滥，而大海的水不为之增加；禹汤之时八年七旱，可是海岸并不浅露。不因为时间的长短而有所改变，不因为雨水的多少而有所增减，这就是东海的大乐！’井中蛤蟆听了，大为吃惊，茫然自失。

“况且智慧不足以明了是非之境的人，欲评论庄子的言论，这就象叫蚊虫去背负大山，叫马虵虫渡河一样，一定是力不胜任！智慧不足以了解极微妙的理论，自己却满足于一时口舌的胜利，也不正象那浅井里的蛤蟆一样吗？何况庄子之学说下透黄泉上极九天（高妙无比），不分南北，四面通达而毫无阻碍；进入到深不可测的境地；不分东西，起于幽深玄远的地方，返回到无所不通的大道。你还小里小气地想用察辩去追求庄子学说，这简直是用小管去看天，用锥子去量地一样，实在太渺小了！你走吧！你没听说过寿陵的少年到邯郸去学走路的故事吗？他不但没有学会赵国人的走法，却连自己原有的步法也忘记了，结果只好爬着回去。现在你若还不走开，将会忘了你原有的本领，失掉了你本来的学业了。”

公孙龙惊愕得合不拢嘴，舌头翘起而放不下，心神恍惚地走开了。

五

庄子在濮水上钓鱼，楚王派了两位大夫前去致意并传话：“我想把国家政事托付给先生。”

庄子手持鱼竿看也不看他们一眼，说：“我听说楚国有个神龟，已经死了三千年了，楚王把它用神盒装着供奉在庙堂之上。这只龟，是宁愿死了而后留下身骨让人尊贵呢，还是宁愿活着摇晃着尾巴在泥里爬呢？”

两位大夫说：“当然是宁原活着摇着尾巴在泥里爬。”

庄子说：“那么你们走吧！我将摇晃着尾巴在泥里爬。”

六

惠施作梁国相时，庄子打算去看他。有人告诉惠施：“庄子来了，想夺你的相位。”于是惠施害怕了，在全国搜捕庄子折腾了三天三夜。

庄子坦然前往去见惠施，说：“南方有种鸟，名叫鹓雏，你知道吗？这鹓雏，起于南海而飞到北海，非梧桐树它不歇脚，不是竹子的果实它不吃，不是甘泉它不饮。有一只猫头鹰弄到了一只死老鼠，鹓雏飞过，它仰头看着鹓雏叫喊一声：‘吓！’现在你想用你的梁国来吓我吗？”

七

庄子与惠施一起在濠水的桥上游玩。庄子说：“白鱼悠哉游哉，多么快乐啊！”

惠施说：“你又不是鱼，怎么知道鱼儿快乐？”

庄子说：“你又不是我，怎么知道我不知鱼的快乐？！”

惠施说：“我不是你，因而不知道你（是不是真知鱼的快乐）；而你本来不是鱼，所以你不知道鱼的快乐。这也很明显的。”

庄子说：“请从头说起吧！你说‘你怎么知道鱼的快乐’这

句话,就是已经知道我知鱼的快乐才来问我,(现在我告诉你)我是在濠水的桥梁上知道的。”

[诠释]

“秋水”一篇,从哲学上讲,是哲理的寓言;从文学上讲,是散文绝唱。此篇虽出自庄子后学,但毫无疑问是出自得庄子真传者之手,定是庄门大家之手笔。《庄子》中闻名于古今的几个主要寓言,都集中于此篇。难怪中国近代风云人物多半喜读“秋水”。

“秋水”一篇主旨是讲小大之辨,教人们要超越身边环境(时间、空间)的局限,去认识自然或宇宙的宏大、无限,不要以管窥物、坐井观天、夜郎自大。从小大之辨引伸到贵贱、是非之辨,教人们不要束于俗见把贵贱、是非看成是一成不变的。并告诉人们:从道即自然的角度去看世界,万事万物没有什么贵贱、是非,贵贱是非不过是各类事物(含人)在自己种类内部的一种“人为”约定而已,没有永恒性和普遍性。

—

“望洋兴叹”,这个成语现在的一般意义是指人们在达不到某一目标时发出无可奈何的感慨。然而,它的原始涵义,竟是“井中之龟”(意喻生活在一个狭隘的封闭的环境里的人们)

在看到了广阔无垠的大海(意喻一种全新的,广阔的境界)时发出羞愧不及和赞美的感叹,体现的是在一种从未见过的阔大无比的新天地里惊讶和赞美。如果把这个成语中的“洋”理解为近代史文化意义上的“洋”,并用“望洋兴叹”去形容近代中国人的一般心情,也是比较妥贴的。如果不是近代以来多少仁人志士以生命做代价促使中国向外部世界开放,恐怕我们今天还要“长见笑于大方之家”了,恐怕我们今天还以为中国是万国之上的中央帝国和地球的中心了。

北海神的话最发人深省,它的中心意思是要我们超越自身的局限,去认识宇宙或自然的永恒和无限,同时也认识到自身在宇宙中的渺小和短暂。它的全部言谈可以分三层去理解。第一层的中心意思是要超越空间、时间的局限。大海虽广阔无涯,然而在天地之间不过象一块石头一棵树一般渺小。比起天地之大,大海不必欣然自喜。引而伸之,古人所说的天地在宇宙之间,也不过象一粒小米在大谷仓里一般。在宇宙的宏大无限面前,人类社会是多么渺小,不过象一根毫毛在马身上而已。在这渺小、短暂的空间里,数千年来,三皇五帝为之争夺,贤人能士为之操劳,常常弄得天昏地暗、鸡飞狗跳,其实又有什么意义呢?这不就象为一粒小米而争斗吗?还有孔丘、伯夷之类的圣贤,不就是为了辞让这粒小米或争辩这粒小米的大小色彩之类而扬名古今吗,其实这又有什么崇高可言呢。

第二层的中心意思是在这无穷无限的宇宙或自然面前,我们不要自作聪明、枉费心机地去追求了解自然的真相,不要企图观察、讨论无限的自然。我们通常所说的小和大都是约定的,相对的,不是绝对和不变的。我们无法真正认识自然的无穷和奥秘。明白了这些道理,就要把小大、得失、远近、死生等等看通看淡,不得固执。以我们“至小”的生命去追求穷尽“至

大之域”即自然的知识,是徒劳的。这也就是庄子内篇所说的:“生也有涯、知也无涯、以有涯随无涯殆矣。”在道家看来,可以用观察言辩来获取的(知识),不过是自然的表象(物之粗也);自然的精粹即真正的道,只能“意致”即凭着虚静无为的意念逍遥游才能获得,是不可言传也不可以观察、言辩获得的。

第三层的中心意思是“以道观之,物无贵贱”,甚至无和有、是和非都没有根本区别。贵贱、是非都是以事物自身的立场和观点去看(“以物观之”)的结果,不过是“自贵而相贱”、自是而相非的结果。从道的角度去看,贵贱、有无、大小、是非都是可以互相转化的,说穿了都是一回事。此时贵彼时贱,此时是彼时非,若以静止的眼光去看,就愚不可及。

“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”,这就是人们对自然、对社会、对人生的应有态度。这种态度的前提就是要有北海神言谈所体现的豁达。

二

一只脚的羡慕好多脚的,好多脚的羡慕没有脚的,没有脚的羡慕连形状都没有的,没有形状的羡慕眼睛——目光所至,就等于到达了那里;眼睛又羡慕心——根本无需用感官,一想就到了。此即世人常谓“何者跑得最快——心最快。”

脚的数量多少或有无是没有多少意义的。这又跟前节所揭示的“无小大、无多少、无贵贱、无是非”的主题联系了起来。世间万事万物都受自然支配、都顺自然而动,“天机之所动,何可易邪?”自然的生成的一切,是不必问其什么的,不必追究理由或原因,听任自然就是了。

三

懂得穷困、通达不能人为决定而是命运或时势所决定的道理，大难临头而泰然自若、弦歌不辍，这实在是圣人才有的勇敢。

道家认为，俗人们经常承受着的艰辛痛苦，并不是外界强加给他们的，而是自讨的。原因在于他们老以为人为能改变天定的命运，以为人为努力能改变时势，以为自己能逃脱时运的支配，因而终生劳神费智，孜孜以求。然而结果都是在时势的不可抵抗的力量面前宣告失败，因而痛苦不堪。如果早些有了“命有所制”、“时势适然”的豁达观念，何至于自苦自累一生呢？

四

这一节再次以寓言重申了第一节的道理，即要超越时空的局限和自身的局限去认识身外的广阔境界，不要“自以为至达”即夜郎自大。

这里的“庄子之言”意喻自然之道。自然之道是不可以用观察、言辩、学先王之道等雕虫小技去求得的。用这种方法求道，不过是以管窥天，以锥指地。这里再一次告诫人们，不必去追求自然的知识，不必指望通过求知识的途径获得至道。至道是只可以意致（达）而不能通过学说理论达到的。追求自然知识的人，极可能象“邯郸学步”一样，结果不但没有求得自然的真知，反而忘掉了人生本有的东西——人的纯朴自然的生活和本性。

五

高官厚禄，乃至于统治一国的权力，对于庸常之辈来说的确是勾魂之物，但对于老庄主义者来说，不过是棺材和死老鼠。那裹以丝巾的竹盒子（巾笥），即使再神圣再尊贵，对死去的乌龟来说又有什么意义呢？不过是盛它尸骨的棺材而已。再高再尊贵的官位，对于一个追求心灵绝对自由的老庄主义者来说也是毫无意义的，因为做官就意味着牺牲人格、牺牲良知、牺牲自由、牺牲自我意志的尊严，就如仅仅交出一副尸骨供人欣赏利用而已。直到今天，为官者要表现出人性和良知的一面，要保护自己意志的尊严，都还是很困难的事，何况两千多年前呢？！古语云，一旦为官，即不为人，正是此意。因为旧时代的“官”位官风是不允许为官者有“人味儿”的。一旦有人味儿，就得受贬斥。虽偶遇明君时有点人味儿的也可作官，但绝大多时候做官就意味着一个有良知的人已经死了。老庄主义者早就看到了这一点，所以产生了比较豁达超然的观念。他们自比鹪鹩、鲲鹏，把高官厚禄比作死老鼠，把争官抢爵的人比作猫头鹰一般的猥琐、宵小之徒。在从前，这种拿死老鼠来“吓”人的人还真不少，他们把人们对他的善意批评都视为“颠覆”或“篡夺”，以为批评者要抢他的死老鼠，因而必欲除掉批评者而后快，就如惠子“搜于国中三日三夜”一般。。

自人的本性的角度而言，从自然或道的观点看，“曳尾于涂中”才是个性的解放，才是个人价值的保存或实现方式。

六

“子非鱼，安知鱼之乐？”这本来是逻辑辩论术的问题，但

也包涵着老庄的自然观。

从逻辑上讲，庄子最后耍了一点小花招即偷换概念才勉强取得这场辩论的胜利。惠子问“你怎么知道鱼的快乐”，意思是不相信你会知道，你根本不可能知道，庄子却对这句问话故意进行歪曲，解释为“你是怎么知道鱼的快乐的？”这就是偷换了原问话中“安知”二字之意。经庄子这一歪曲，惠子的问话竟成了“你已经知道鱼的快乐，你是怎么知道的？”这样的意思了。这就是诡辩术的厉害。

从哲学自然观上讲，庄子、惠子都是根据道家的自然观去讨论问题的。庄子认为人可以知鱼的快乐。因为从道的观点看，物我无别，万物通一。惠子认为人不能知鱼的快乐，同样是出于道家的观点。道家认为不可把人自己的感觉、意愿强加给他人他事物，一切事物的内容特征从微观上来讲是不可知的，道家是不可知论者。

[原文]

—

秋水时至，百川灌河，泾流之大，雨浹渚崖之间不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至

于北海，东面而视，不见水端，于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百以为莫己若者，’我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信；今我睹子之难穷也，吾非至于子之门，则殆矣，吾长见笑于大方之家。”

北海若曰：“井龟不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈，尾闾泄之，不知何时已而不虚；春秋不变，水旱不知。此其过江河之流，不可为量数。而吾未尝以此自多者，自以比形于天地而受气于阴阳，吾在天地之间，犹小石小木之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！计四海之在天地之间也，不似罍空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在于马体乎？五帝之所运，三王之所争，仁人之所忧；任士之所劳，尽此矣。伯夷辞之以为名，仲尼语之以为博，此其自多也；不似尔问之自多于水乎？”

河伯曰：“然则吾大天地而小毫末，可乎？”

北海若曰：“否，夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多，知量无穷；证曩今故，故遥而不闷，掇而不跂，知时无止；察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧，知分之无常也；明乎坦途，故生而不说，死而不祸，知终始之不可故也。计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域！”

河伯曰：“世之议者皆曰：‘至精无形，至大不可围。’是信

情乎？”

北海若曰：“夫自细观大者不尽，自大视细者不明。故异便，此势之有也。夫精，小之微也；埤，大之殷也；夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者、物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能致者，不期精粗焉。”

“〔是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；动而为利，不贱门隶；货财弗争，不多辞让；事焉不借人，不多食乎力，不贱贪污；行殊乎俗，不多辟异；为在从众，不贱佞谄；世之爵禄不足以劝，戮耻不足以辱；知是非之不可为分，细大之不可为倪。闻曰：‘道人不闻，至德不得，大人无己。’约分之至也。〕”^①

河伯曰：“若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大。”

北海若曰：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小；知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非；知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。

“昔者尧舜让而帝，之嚳让而绝；汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也，骐驎骅骝，一日而驰

^① 此段系后人缀入，与原文意不连贯，应删去。

千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。故曰，盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。然且语而不舍，非愚则诬也。帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫；当其时，顺其俗者，谓之义之徒。默默乎河伯！女恶知贵贱之门，大小之家！”

河伯曰：“然则我何为乎，何不为乎？吾辞受趣舍，吾终奈何？”

北海若曰：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施；无一而行，与道参差。严严乎若国之有君，其无私德；繇繇乎若祭之有社，其无私福；泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。兼怀万物，其孰承翼？是谓无方。万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一盈，不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”

河伯曰：“然则何贵于道邪？”

北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。故曰，天在内，人在外，德在乎天。知乎人之行，本乎天，位乎得，蹢躅而屈伸，反要而语极。”

河伯曰：“何谓天？何谓人？”

北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”

二

夔怜蚺，蚺怜蛇，蛇怜风，风怜日，日怜心。

夔谓蚺曰：“吾以一足踰蹕而行，予无如矣。今予之使万足，独奈何？”蚺曰：“不然。予不见夫唾者乎？喷则大者如珠，小者如雾，杂而下者不可胜数也。今予动吾天机，而不知其所以然。”

蚺谓蛇曰：“吾以众足行，而不及子之无足，何也？”

蛇曰：“夫天机之所动，何可易邪？吾安用足哉？”

蛇谓风曰：“予动吾脊肋而行，则有似也。今子蓬蓬然起于北海，蓬蓬然入于南海，而似无有，何也？”

风曰：“然。予蓬蓬然起于北海而入于南海也，然而指我则胜我，鳍我亦胜我。虽然，夫折大木，蜚大屋者，唯我能也，故以众小不胜为大胜也。为大胜者，唯圣人能之。”

三

孔子游于匡，卫人围之数币^①，而弦歌不缀。子路入见，曰：“何夫子之娱也。”

孔子曰：“来！吾语汝。我讳穷久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，时也。当尧舜之时而天下无穷人，非知得也；当桀纣之时而天下无通人，非知失也；时势适然。夫水行不避蛟龙者，渔父之勇也；陆行不避兕虎者，猎夫之勇也；白刃交于前，视死若生者，烈士之勇也；知穷之有命，知通之时，临大难而不惧者，圣人之勇也。由处矣，吾命有所制矣。”

① “币”音 za，意同“周”。

无几何，将甲者进，辞曰：“以为阳虎也，故围之。今非也，请辞而退。”

四

公孙龙问于魏牟曰：“龙少学先王之道，长而明仁义之行；合同异，离坚白；然不然，可不可；困百家之知，穷众口之辩；吾自以为至达已。今吾闻庄子之言，汙焉异之。不知论之不及与，知之弗若与？今吾无所开吾喙，敢问其方。”

公子牟隐机大息，仰天而笑曰：“子独不闻夫陷阱之龟乎？谓东海之鳖曰：‘吾乐与！出跳梁乎井干之上，入休乎缺甃之崖；赴水则接腋持颐，蹶泥则没足灭跗；还视虾蟹与蝌蚪，莫吾能若也。且夫擅一壑之水，而跨时陷阱之乐，此亦至矣，夫子奚不时来入观乎！’东海之鳖左足未入，而右膝已繁矣。于是逡巡而却，告之海曰：‘夫千里之远，不足以举其大；千仞之高，不足以极其深。禹之时十年九潦，而水弗为加益；汤之时八年七旱，而崖不为加损。夫不为顷久推移，不以多少进退者，此亦东海之大乐也。’于是陷阱之龟闻之，适适然惊，规规然自失也。”

“且夫知不知是非之竟，而犹欲观于庄子之言，是犹使蚊虻负山，商鉅驰河也，必不胜任矣，且夫知不知论极妙之言而自适一时之利者，是非陷阱之龟与？且彼方跳黄泉而登大皇，无南无北，奭然四解；沦于不测；无东无西，始于玄冥，反于大通。子乃规规然而求之以察，索之以辩，是直用管窥天，用锥指地也，不亦小乎！子往矣！且子独不闻夫寿陵余子之学行于邯郸与？未得国能，又失其故行矣，直匍匐而归耳。今子不去，将忘子之故，失子之业。”

公孙龙口呿而不合，舌举而不下，乃逸而走。

五

庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣！”

庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王以巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于途中乎？”

二大夫曰：“宁生而曳尾途中。”

庄子曰：“往矣！吾将曳尾于途中。”

惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜于国中三日三夜。

庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名为鹓雏，子知之乎？夫鹓雏，发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓雏过之，仰而视之曰：‘吓！’今子欲以子之梁国而吓我邪？”

六

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“脩鱼出游从容，是鱼之乐也。”

惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”

庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”

惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”

庄子曰：“请循其本。子曰：‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也”。

至 乐

[译文]

—

天下到底有没有至乐(最高的快乐)? 有没有可以活命养身的方法呢? 如果有,要做什么? 依据什么? 回避什么? 留意什么? 采行什么? 舍弃什么? 喜欢什么? 厌恶什么?

天下所尊贵的,就是富有、尊贵、长寿、善名;所乐意的,就是身体的安适、丰盛的饮食、华丽的衣服、美好的颜色、悦耳的声音;所厌恶的,就是贫穷、卑贱、夭折、恶名;所苦恼的,就是身体得不到安逸,口腹得不到美味,身体得不到丽装,眼睛看不到美好颜色,耳朵听不到优美声音。如果得不到,就大感忧虑甚至恐惧。这样为形体所累,不是太愚昧了吗?

求富的人劳苦身体,辛勤劳作,聚积很多钱财而不能完全使用,这样对于养护形体,不是背道而驰吗?求贵的人,夜以继日,思虑着他人善恶评价(以求保全禄位),这样来为着形体,岂不是太疏忽了吗? 人一出生,则忧患同生,求长寿的人昏昏沉沉,久忧不死,这是多么痛苦呀! 以求长寿来护养形体不是南辕北辙吗? 烈士被天下人所赞颂,然而保不住自己的性命。我不知道这是真的完善呢,还是不完善呢? 若说是完善吧,却不能保全自己生命;若说是不完善吧,却足以保全他人性命。所以说,“忠诚的劝谏如果不被听从,就赶快退下不必再去谏争。”伍子胥因为谏诤而遭刑戮,但他若不谏争,又成不了这么

大的名。这样说来到底真的有没有完善呢？

今世俗所追求和他们所感到欢乐的，我不知是不是真的欢乐。我看世俗所感快乐的，众人趋之若鹜，专心致志好象不由自主，而大家都说这是快乐。我不知这是快乐呢，还是不快乐呢？到底有没有快乐？我以为清静无为才是真正的快乐，但这又是世俗感到痛苦不愿效仿的。所以说：最高的快乐在于没有快乐，最高的声誉在于没有声誉。

天下的是非确实是不可以成定论的。尽管如此，“无为”可以定是非。至乐可以养活身心，只有无为的生活方式或许可以得到欢乐。请让我说说：天无为故清虚，地无为故宁静，两种无为相合，万物皆化生出来。恍恍惚惚，不知从哪里生出来！恍恍惚惚，看不出一点迹象，——万物繁多，都从无为的状态中生出来。所以说，天地虽然无为而实际上无所不为（化生万事万物）。人们有谁能够效法这种“无为”呢？

二

庄子的妻子死了，惠子前去吊唁，却看见庄子正蹲在地上敲着盆子唱歌。

惠子问：“你跟她共同生活多年，她为你生儿育女，现在老了去世了，你不哭也就罢了，怎么竟敲着盆子唱歌，这岂不太过分了吗？”

庄子说：“并非如此。她刚死的时候，我怎么独独不悲伤呢？可是考察到她起初本来是没有生命的，不但无生命而且还没有形体，不仅没有形体而且连气息也没有。在若有若无之间，变而成气，气又变而成形，形变化成生命，今日形又变而为死亡，这样的生死变化犹如春夏秋冬四时的运行一样。人家已

静静地安息在天地之间，我们若还去哭哭啼啼，我认为这是不懂生命的道理者之所为。所以我不哭。”

三

支离叔与滑介叔^①一同游览到了冥伯之山，昆仑之荒野和黄帝曾经休息过的地方。忽然滑介叔的左肘生了一个瘤子，他好像有点为之忧愁而厌恶的样子。

支离叔问：“你讨厌它吗？”

滑介叔说：“不！我干嘛讨厌！生命乃是外在物质元素假合而成；外在元素假合而产生的生命，乃是暂时的凑合。死生如昼夜变化一样。我和你一同出来观察万物的变化，现在变化独钟幸于我，我干嘛要嫌恶呢？”

四

庄子到楚国去，路见骷髅，空枯但还保持着人形。庄子用马鞭敲它，问：“先生是因为贪生背理而死呢？还是因为国家破亡，遭斧钺砍杀而死于战乱呢？抑或是先生有不善之行，感到对不起父母妻子而羞愧自杀的呢？或者是有冻饿之患而致死的呢？或者是寿终正寝自然死亡的呢？”

他问完后，就拿着骷髅当枕头就地睡下了。半夜，骷髅托梦给庄子说：“先生讲话象个辩论家。你所说的，都是人在生时的危累，死了就都没有这些了。先生想听听死人的境界吗？”

庄子说：“想听。”

^① 二人均为寓言假托人物。

骷髅说：“死了，上没有君王，下没有臣民，也没有四时的变化，从容地以天地为春秋。即使有做君王之乐，也都比不上这里。”

庄子不信，说：“我请司命之神恢复你的肉体生命，还给你骨肉肌肤，送你回父母妻子故乡朋友那里去，你愿意吗？”

骷髅眉头紧锁地说：“我怎能舍弃君王般的快乐而再去承受人间的劳苦呢？！”

五

颜渊要东行到齐国去，孔子面有担忧之色。子贡走下坐位问道：“学生斗胆问一下，颜回要到齐国去，先生有担忧的面容，是为什么？”

孔子说：“你问得好！昔日管仲先生^①曾经讲过一句话，我十分赞同。他说：‘袋子小就装不下大东西，绳子短就汲不起深井的水。’之所以如此，是因为性命各有它的形成之理而形体各有它的适宜之处，这是不可改变的。我担心颜回去跟齐国国君讲尧舜黄帝之道或跟他重申燧人氏神农氏的圣言。齐国国君听了后就会对照自己发现自己不及，如此就会生疑心，这样颜回就有杀身之祸了。”

“你难道没听说过吗？古时有海鸟飞落在鲁国国都郊外，鲁侯把它迎进太庙，敬酒给它，奏九韶名乐给它听，宰牛羊给它吃。然而此鸟却目眩心悲，不敢吃一块肉，过了三天就饿死了。这是鲁侯用养他自己的方法去养鸟之过。若以养鸟的方法去养鸟，就应让它栖身于深林，在沙滩上漫游，在江湖中漂

^① 战国时齐国相。

浮，啄食小鱼，随鸟群而活动，自由自在地生活，鸟最怕听到人的声音，你何必在它面前喧哗呢？咸池九韶这类著名乐章，若在洞庭旷野演奏，鸟听了都会惊飞四散，野兽听见都会逃走，鱼儿听了都会吓得钻到深水里去，而众人听到了却都会围过来观看。鱼在水里能生存，人在水里就会死，人和鱼的禀性有别，所以好恶也就不同了。所以先圣前贤们并不求人们才能一般高，也不求人们都做一样的事。各以实为准绳，事理的设定在于适性。这就叫做条理通达而福份常在。”

六

列子寻食于路旁，看见一个百年的骷髅，便拨开蓬草指着它说：“只有你和我知道没有死也没有生的道理。你果真忧愁吗？我果真快乐吗？”

七

生物中有一种极小的种类叫做“几”^①，得水滋养便成为“继”^②，在水土的交际处便长成青苔，生长在高地就变成“车前草”^③，车前草得到粪土滋养就长成“乌足草”^④，乌足草的根可以变成蝎子，它的叶可以变成蝴蝶。蝴蝶不久就化为虫，生在火灶底下，形状就象蜕化下来的皮，它的名字叫鹬掇^⑤。鹬

① 几，意指几微，极细小。

② 继：一种断续如丝的细草。

③ 一种药草名。

④ 一种药草。

⑤ 虫名。

掇虫过了一千日以后又化为鸟，名叫：“干余骨”。干余骨的唾沫又变成一种斯弥虫，斯弥虫又变成酒缸里的蠓蠓虫。颐谿虫又生于蠓蠓虫，黄輶虫又生于九猷虫，瞿芮虫又生于萤火虫。羊奚草^①和久不长笋的竹子结合就生出青宁虫，青宁虫生出赤虫，赤虫生出马，马生出人，人又复归于自然。万物都生于自然，又复归于自然。

[诠释]

什么是真正的快乐，什么是真正的痛苦悲哀？《至乐》篇讨论的就是这个问题。

尽口腹耳目之欲，享受山珍海味，声色犬马是快乐吗？不是，这不过是为形体所累，是困苦其自身；生就是快乐，死就是痛苦悲哀吗？不是。生死不过象四时变化一样自然而然，不值得快乐或悲哀；甚至，从某种意义上讲，死比生更快乐；若不顺任自然而生活，在自然之外人为地增加许多自以为能使之快乐的“享受”，这样造成的伤害不亚于谋杀。总而言之，世俗以为是快乐的，其实并不是真正的快乐。真正的快乐在于清静无为、纯任自然地生活，在于丝毫不悖逆自然的“规定”。最高的快乐在于没有快乐。

^① 草名。

富、贵、寿、善，美味佳肴，声色犬马，身体安逸……等等固然常使人快乐。然而，为了得到这些，为了怕失去这些，人们必然劳神累心，夜以继日，思虑不已。甚至苦身疾作，劳筋伤骨，——这就是痛苦。有此痛苦，则又有什么快乐可言？道家认为清静恬淡寂寞无为才是真正的快乐，因为那样才没有任何心身的劳累；然而世俗又把这种生活看成“大苦”。因此，“至乐无乐”——世俗认为不快乐的正是道家所说的快乐。“至乐活身，唯无为几存。”只有无为才能真正全生保真，物我浑同的生活才是真正的快乐。

二

人，在他出身以前本来就没有生命、没有形体；死了以后，也是如此。“其生之时，不若未生之时”，他作为有血有肉者活着的时间比起他作为“什么也没有”（“无”）存在的时间，简直渺小而不可计。他的生，不过是气（物质）在特殊情况下的凝聚；他的死，不过是气合乎自然地散开了。生与死本来就象春夏秋冬四季变化更替一样自然。若以生为快乐，以死为痛苦悲哀，那就是愚昧。死，是人彻底地回归自然，是永远安息于天地之间，是获得了永远的快乐，所以值得“鼓盆而歌”。

三

身上生个瘤子，这不过是造物主的作品之一，是自然变化，人没有理由对造化的任何现象表示欣喜或厌恶。

“生者，假借也。”生命是物质假借而存的载体之一。“假之而生者，尘垢也。”假托于生命这种自然形式而形成人的，不过是尘垢般的物质。也许，形成这个肿瘤正是物质假托我之身自然而然的生命现象之一。

四

骷髅的快乐竟能胜过帝王之乐？这危言耸听的结论正是庄子学说的自然推论。

庄子要求人们守持虚静、寂寞、活淡、无为的精神境界。这种境界说简单些就是“形如槁木，心如死灰”。由此说来，人死之后的那一副骷髅倒是最接近于这种境界（因为庄子认为精魂可以永恒不死），而有血有肉、有七情六欲的大活人是很难修炼到这种境界的。

庄子认为修炼到了这种境界就是达到了道家所主张的极乐境界。这种最高的快乐就是：没有“贪生之理”之患，没有“亡国之患”，没有“斧钺之诛”，没有妻子家室之累，没有“冻饿之患”，没有衰老死亡之患……。也就是“无君于上，无臣于下，亦无四时（四季变化）之事，从然以天地为春秋。”这种“至乐”，除了死后的骷髅外，谁能真正享有呢？活着的人，最高的境界莫过于隐居深山，逃避国家政治生活，但仍然免不了生老病死之苦，仍然免不了四时风雨之祸。所以，要达到上述“至乐”的境界，只有在自己变成了骷髅以后。无怪乎儒家批评道家是“非主入之行，而至死人之理。”

五

在帝王面前大讲圣君明王之道是危险的，在昏庸的帝王面前宣讲尤其如此。

庄子学说，就自然哲学而言，就是以天养天，“以鸟养鸟”，以草木鱼虫养草木鱼虫，就是以自然万事万物的固有生存方式养万物；就人生哲学而言，就是以人养人，以人类固有的、自然的生存方式去养人，亦即“在宥”。若“以己（人）养鸟”，或者“以鸟养人”（统治者对待百姓常如对待禽兽一般），都是违反自然的，都是反动的。背逆自然之理（天道）绝没有好下场。

六

骷髅不一定忧愁（“养”），活人不一定快乐。只有懂得生和死没有本质区别的人才能得到精神的快乐。甚至，骷髅之乐远胜于活人。

七

万物都生出于自然，最后又复归于自然。万物的形态之间都是可以互相转化的，万物并没有本质的差别。懂得这个道理，就不必为人事或自然的一些现象忧忧戚戚，就可以获得至乐。

[原文]

天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？今奚为奚据？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶？

夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声，若不得者，则大忧以惧，其为形也，亦愚哉！

夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣。夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣。人之生也，与忧俱生，寿者惛惛，久忧不死，何苦也！其为形也亦远矣。烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪？若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人。故曰：“忠谏不听，蹲循勿争。”故夫子胥争之以残其形，不争，名亦不成。诚有善无有哉？

今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪？吾观夫俗之所乐，举群趣者，谄谄然如将不得已，而皆曰乐者，吾未知之乐也，亦未知之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰：“至乐无乐，至誉无誉。”

天下是非果未可定也。虽然，无为可以定是非。至乐活身，唯无为几存。请尝试言之。天无为以之青，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化生。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰天地无为也而无不为也，人也孰能得无为哉！

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。

惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”

庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无慨然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”

三

支离叔与滑介叔观于冥伯之丘，昆仑之虚，黄帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹶蹶然恶之。

支离叔曰：“子恶之乎？”

滑介叔曰：“亡，予何恶！生者，假借也；假之而生者，尘垢也。死生为昼夜。且吾与子观化而化及我，我又何恶焉！”

四

庄子之楚，见空骷髅，髡然有形，撒以马捶，因而问之，曰：“夫子贪生失理，而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻馁之患，而为此乎？将子之春秋故及此乎？”

于是语卒，援骷髅，枕而卧。夜半，骷髅见梦曰：“子之谈者似辩士。视子所言，皆生人之累也。死则无此矣。子欲闻死之说乎？”

庄子曰：“然。”

骷髅曰：“死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”

庄子不信，曰：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子闾里知识，子欲之乎？”

骷髅深瞑蹙额曰：“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎！”

五

颜渊东之齐，孔子有忧色，子贡下席而问曰：“小子敢问，回东之齐，夫子有忧色，何邪？”

孔子曰：“善哉汝问！昔者管子有言，丘甚善之，曰：‘褚小者不可以怀大，绠短者不可以汲深。’夫若是者，以为命有所成而形有所适也，夫不可损益。吾恐回与齐侯言尧舜黄帝之道，而重以燧人神农之言。彼将内求于己而不得，不得则惑，人惑则死。”

“且女独不闻邪？昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鲋鳧，随行列而止，委蛇而处。彼唯人言之恶闻，奚以夫浇浇为乎！咸池九韶之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与环而观之。鱼处水而生，人处水而死，彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。”

六

列子行食于道从，见百岁骷髅，牵蓬而指之曰：“唯予与汝知而未尝死，未尝生也。若果养乎？予果欢乎？”

七

种有几，得水而为继，得水土之际则为龟螭之衣，生于陵屯则为陵舄，陵舄得郁栖则为乌足。乌足之根为蜥蜴，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鵽掇。鵽掇千日为鸟，其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥，斯弥为食醢；颐辂生乎食醢，黄輶生乎九猷；督芮生乎腐蠹。羊奚比乎不筇，久竹生青宁；青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。

达 生

[译文]

一

洞悉生命真实意义的，不追求生命所不必要的东西；洞悉命运之理的，不追求命运所无可奈何的东西。保养形体必定先有物资，可是人们常常是物资有余而形体仍未保养好。生命必先离不开形体，可是形体还在而生命实际上已经死亡的情形也多的。生命，来时不能拒绝，去时无法阻止。可悲呀！世俗的人以为保养形体就足以保存生命。其实保养形体不足以保存生命，如此说来世间还有什么事值得做呢？虽然不值得做却又不得不去做，这样就更不免于苦累了。

若想免于为形体而劳累，莫如舍弃俗世；弃世便无苦累，无苦累便心正气平；心正气平便能与自然一同变化更新（获得新生命），获得新生命便接近道了。俗事为何值得舍弃而生命为何值得遗忘呢？因为抛弃俗事则形体不受劳累，遗忘生命则精神不亏损。若形体健全、精神充足，便能与自然合而为一。天地是生养万物的父母。（物质元素）结合便形成万物形态，离散便成为另一物体结合的开始。形体精神都不亏损，就是能顺自然的变化而更新；精而又精，反过来辅助自然。

二

列子问关尹：“至人潜行水中不受阻碍，钻到火中不觉得炎热，行于万物之上而不恐惧。请问为什么能达到这样的境界呢？”

关尹说：“这是保守了纯精之气的缘故，并不是靠智巧勇敢而达到的。坐下来，我告诉你！凡有形象声色的，都是人；但人与人为什么差距如此之大？（同样是人）为何有人超乎众人之前？不都一样是有形象声色之物吗！而至人能达到不露形迹而不变不灭的境界，能达到这种境界而穷理尽性的，他物又怎能阻碍得了呢？至人要身处不过当的限度，而藏心于循环变化的境地，神游于万物终始之境，专一其本性，涵养其精气，融合其德性，以通向自然。象这样的人，他的天性完备，他的精神凝聚，外物怎么能侵入呢！

“喝醉酒的人坠落车下，虽然受伤但不会摔死。他的骨节与众人相同，而其受的损伤与别人不一样，（这其中的原因是）他的精神是完全的——他坐上车时也不知自己是在坐车，坠下车时自己也不知道，死生惊惧之情他全然没有，所以触撞外物时毫不惊恐。那假着酒力得以保全生命的人尚且如此，更何况那假着自然之道保全生命的呢？圣人含藏于自然之中，所以外物伤害不了他。”

三

孔子到楚国去，在树林中，看见一个驼背人在捕蝉，好象拾取一样容易。

孔子说：“先生是手巧呢，还是有道呢？”

捕蝉人说：“我有道。经过五六个月的训练，在竿头上叠放两个丸子而不会掉下来，那么失手的时候就很少；叠放三个丸

子而不会掉下来,那么失手的机会只有十分之一;累五个丸子而不会掉下来,(那么做这种难事)就象拾取地上东西一样容易了。我安处身心,犹如木桩;我用臂执竿,如同枯槁树枝;虽面对天地之大,万物之多,却只用心在蝉翼。我心无二念,不肯以万物来换取蝉翼,(这样一来)怎么会捕不到呢?”

孔子转身对弟子们说:“专心如一,聚精会神,不就是说这位驼背老人的吗!”

四

颜渊问孔子说:“我曾由觥深河里渡过,看见摆渡的人操舟如神。我问:‘摇船可学吗?’他回答说:‘可以。会游泳的很快就学会。若是会潜水的人,则即使从未见过船也会驾驶它。’我再问其道理,他不告诉我。请问这话的道理怎么讲呢?”

孔子说:“会游泳者很快就学会驾舟,这是因为他适于水性。会潜水的人没见过船也会驾船,这是因为他把深渊视如山地,把舟的翻覆视如车的退却。覆没倒退的万种景象呈现在他眼前,也不会搅动他的心,到哪里他不会从容呢!用瓦片作赌注的便心神自在,用带钩作赌注的便心里恐惧,用黄金作赌注的便心智昏乱。本来技巧一样并未变化,只是因为有所顾惜、重视外物(所以才发挥不一样)。凡是重视外物的,内心就笨拙。”

五

田开之^①去拜见周威公^②。威公问：“我听说祝肾^③学习养生之道，你师从祝肾，听到些什么道道了”

田开之说：“我拿扫帚给祝先生在门庭扫雪，那里听得到先生的教导！”

威公说：“田先生不必谦虚，我想听听。”

田开之说：“我听祝先生说：‘善于养生的人，就象放羊一般，看见羊落后了就用鞭子抽它。’”

威公问：“这是什么意思？”

田开之说：“鲁国有个名叫单豹的人，栖身山崖饮泉水为生，不与他人争利，活到七十岁面容还象婴儿；不幸遇到饿虎，饿虎把他撕吃了。还有个叫张毅的，豪门寒门，他无不往来奔走交际，活到四十岁便得了内热病而死。单豹调养内心却被老虎吃了形体，张毅供养形体却内火攻心。这两个人，都好比是不鞭抽落在后头的羊一样（意即不能弥补自己的不足）。 ”

孔子说：“不要钻得太深地潜藏，也不要太外露地显扬，要象干柴片一样无心枯然地立于动静之间。三者若都能做到，可称至人。若有常出盗贼之畏途，十人中有一人被杀害，于是父子兄弟就会互相提醒，必多结伙伴才敢外出，不是也很聪明么？人所最该畏惧的，是在枕席之上，饮食之间；若不知道有所警戒，这才是过错啊！”

六

① 一学者，其事不详。

② 东周一位君主，其事不详。

③ 学者。

祭祀官穿着朝服到猪圈，对猪说：“你为什么怕死？我要喂养你三个月，十天戒，三天斋，铺上白茅，把你的肩臀放在雕板上，你愿意吗？”若为猪考虑，认为不如用糟糠来喂养，放在猪栏里。人们若为自己考虑，就希望生时有荣华富贵，死后能放在雕刻的柩车上面和彩饰的棺槨之中。为猪打算就认为该抛弃白茅雕俎，为自己打算就认为应谋取白茅雕俎一般的荣华轩冕。这和猪有什么不同呢？

七

齐桓公在山泽里打猎，管仲驾车，见到了鬼。桓公抓住管仲的手问：“仲父见到什么了？”管仲回答：“什么也没看见！”

桓公回到家，因受惊吓而生病，几天不出房门一步。齐国士人皇子告敖来看望桓公，说：“您是自己伤自己，鬼怎么能伤您呢？若是郁结的气，被冲散而不复结，就会感到精力不足。气上升而下不通，就使人容易发怒；气下沉而不上达，就使人健忘，不上达也不下沉，闷在心中，就会致病。”

桓公问：“那么有鬼吗？”

皇子告敖说：“有。沟泥中有履神，灶上有髻神；室内扰攘处，有雷神居住；东北方墙根下，有倍阿、鲑蜺^①神占住，西北方墙根下，有洸阳神居住。水中有罔象神，丘陵有峯^②神，山中有夔神^③，野外有彷徨神，大泽中有委蛇神。”

桓公说：“请问，委蛇神的形状怎么样？”

① 二神名。鲑(wa)蜺(long)。

② 山名。峯，音(xin)(辛)。

③ 山神，音 kui(奎)。

皇子告敖说：“委蛇神，大如车轂^①，长如车辕，紫衣红冠。这种鬼神，怕听雷车的声音，听到了便抱头站住。看到它的人要成为霸主。”

桓公开怀地笑着说：“这就是我所看到的。”于是整衣冠和皇子坐谈，不到一天不知不觉地病就好了。

八

纪渚子替周宣王养斗鸡。刚过十天，宣王就问：“鸡可以斗了吗？”

纪渚子回答说：“不行。还虚骄而恃气。”

过十天，宣王又问。回答是“还不行。听声见影它还马上能作出反应。”

再过十天，宣王又问。回答是：“还不行。它还怒视而气盛。”

又过十天，宣王又问。回答是：“差不多了。别的鸡鸣叫，它却毫无反应。看起来象只木鸡，它现在可称是德全了。别的鸡都不敢应战，见到它就会吓得掉头逃走。”

九

孔子在吕梁游玩，看见有瀑布高悬三十仞，激流溅沫四十里，鼃鼃鱼鳖都无法在里头游动。忽见有一老人在这瀑布激流里游动，孔子以为他是有苦痛而欲自杀的，连忙叫弟子们顺着河边赶上去追救。那老人一会儿在数百步之外的水中冒出头

① 车轂，即在轱辘，车轮子。

来，披发吟歌游到岸下。

孔子走过去问：“我以为见了鬼，仔细看你是人。请问，游水有道吗？”

老人回答：“没有。我没有特别的方法。我起初是故常，长大是习性，有所成是顺于自然。和旋涡一起潜入，与激流一起浮出，顺着水势而不由自己。这就是我的游水之事。”

孔子问：“什么叫做开始于故常，长于习性，成就于自然呢？”

老人答：“我生于高地而安于高地，这就是故常；成长于水边而安于水，是习性；我不知道所以然而然，是顺于自然。”

十

木匠梓庆削木为鐻^①，鐻做成了，看见的人都惊为鬼斧神工。鲁侯^②见了问道：“你用什么技术做成的呢？”

梓庆回答说：“我是个工匠，那里有什么巧术呢！不过，只有一点。就是我要做鐻的时候，不敢耗精气，必定斋戒以安静心思。斋戒三天，不敢想庆赏爵禄之事；斋戒五天，不敢想毁誉巧拙之类；斋戒七天，不再想到我有四肢形体。在这个时候，忘记了朝廷，技巧专一而外扰消失；然后进入山林，观察树木的性质。看到形态极合的，一个成形的鐻宛然呈现在眼前，然后才动手做。不是这样就不做。这样以我的自然来合树木的自然，乐器被视为神工，大概是因此吧！”

① 古乐器，音 ju(巨)，形似钟。

② 鲁国国君，未知确指那一个。

东郭稷以善于驾车得见鲁庄公。他驾车进退往来如绳一般的直，左右旋转如规一般的圆。庄公以为画图也不过如此，要他打一百个转。

颜阖遇见，进来见庄公说：“东郭稷的马疲乏了。”庄公默然不答。

一会儿，东郭稷的马果然疲乏而返回。庄公顺颜阖：“你怎么知道？”

颜阖说：“他的马力气快完了，而他还驾着它转，所以知道马会累趴下。”

巧匠工倕任用手指旋转画方圆简直超过用规矩，手指与所用物象凝合为一，而不必用心思来计量，所以他的心思专一而不窒碍。忘了脚，是鞋子的最舒适境界；忘了腰，是带子的最舒适时；忘了是非，是心灵的安适；内心不移，外不从物，是处境的安适。本性常适而无往不安适，便是忘了安适的安适。

[诠释]

洞悉、通晓生命作为自然的现象之一，人对之无可奈何这

一真实意义；在自然所赋予的生命的限度内获得最大限度的自由，甚至获得超脱这种限度的精神自由；使生命的潜能和价值得到不受外物拘限的最大限度的实现。这三方面的内容合起来，就是庄子所主张的“达生”。这是庄子生命哲学的集中表述。

—

生命是自然的一部分，是自然现象之一；作为生命载体的个人，是绝对没有能力去改变自然固有的“规定性”的，人对它是无可奈何的。人所能做且应该做的，就是尽量使自己“形全精复，与天为一”，也就是尽量使自己更充分地保持自然的原状（躯体健全，精神饱满无亏损），更充分地与天地万物浑合为一体，更老实地安居于自然的“队列”中，不要异想天开脱离自然。只要精神在纯任自然之外稍有一丝杂念，稍稍分心于俗事企图获得自然规定以外的福利，那就是精神亏损。若去追求生命所不必要的或无可奈何的东西，那就违背了“达生”之旨，也就违背了自然，也就是“逆天”。所以，庄子主张“知其无可奈何而安之若命，德之至也。”把一切无可奈何的自然、人事现象都视为生命本有和应有的组成部分，这才是至德的境界。

这一节是“达生”篇的总纲。这里特别讲到了保养形体、全养精神、入世或出世三方面的关系。健全的形体不一定等于完全的生命，养形不等于“达生”，形体还在而生命实际上已经死亡的情形比比皆是，此即所谓“行尸走肉”。生命的质或核在于精神，精神健全充沛是“达生”的关键。只有形体和精神同时健全、充沛、毫无亏损分散，毫无系累，才算得上“达生”，才算“与天为一”。要达到这种境界，就要“弃世”——非指肉体弃世，而

指精神弃世：抛弃世间一切俗务，心灵超脱而逍遥；精神不为任何世间事务而分散、操累、支出。甚至达到连生命本身都遗忘的境界，此即“物我两忘”。达到这种状况，从某种意义上讲，也就是获得了新的生命。

二

至人能使生命的潜能得到不受外物拘束限制的最大限度的发挥、实现，他超脱了俗物，与自然的任何事物间不存在任何隔阂、排斥、矛盾，所以才能“潜行不窒，蹈火不热”、入冰不寒、临高不慄，也就是达到了不露形迹、不变不灭的境界。能达到这种境界是“守精纯之气”的结果，也就是小心翼翼地守护生命的质核的结果。这里的“纯气之守”，既有精神的涵义，也有形质即气的涵义。“纯气之守”大概说的就是“形全精复”。常人达不到这种境界，就正是因为精神为俗事所苦累、亏损。所以可以说，世俗的念头和事务戕害了生命，使生命的本有潜能和价值实现不了，使生命贬值，使人不成其为人。

这种“形全精复”也就是精神充沛饱满而不分散亏损的情形，有些象喝醉酒的人精神处于一种“物我两忘”的休眠状态一样，外物是不能伤害他的。对于任何外物没有隔阂、排拒、恐惧之心情，自然也就不受外物伤害了。看来，达生就是要达到一种（精神、肉体与自然万物的关系上的）最高“醉态”。

三

驼背老人捕蝉技巧的高超，正是“用志不分，乃凝于神”的结果，也就是精神完全、充沛而无任何分散、亏损的结果。他的

精神到达了这种状态,所以才能使生命的本有潜能或技巧得到不受外物拘限的发挥或实现。精神的这种状态与人身潜能的这种发挥境界的结合,就是“达生”。

四

游泳、撑船之道跟捕蝉一样。捕蝉者精神高度专一集中或高度充沛,以致于只见蝉的翅膀而不见蝉,才能捕活蝉犹在地上捡东西一样方便;游泳、驾舟者精神集中专一,以致于“忘水”,所以“操舟若神”,“潜行不窒”、“入水不濡”等等。生命的能量或潜在才干就是这样发挥出来的。若精神受俗事牵累,若精神分散、亏损,就发挥或实现不了生命的这些潜能;这就叫做“外重者内拙”,亦即心思或精神分散于外物,人的生命的内在才能或价值就会被阻滞、蒙蔽而得不到实现、发挥。就象赌注下得越重越大,就容易赌输一样。顾忌多便阻碍了才能、技巧的发挥,就难以“达生”。

五

养生蓄神不要有所偏颇,有偏颇时要随时纠正,补充,象牧羊时随时鞭打落后的羊只使其跟上羊群一样。光注意养精神而忘了保护形体不行,光为了口腹衣食之欲为了躯壳之养而奔走操劳也不行。

“无入而藏,无出而阳,柴立其中央”,一切都不要太刻意而为,不要偏颇,不要太过。即便是弃世或虚静恬淡,也不要刻意去追求这种境界,也应自然而然地达到。要置身于动静之间、阴阳之间、藏显之间、生死之间。只有这种状态,才能使自

己的生命和精神获得自然规定范围内的最大自由乃至超脱物质境界的绝对自由。

六

荣华富贵都是非自然的东西,看起来好得不得了,但对生命来说,却如“白茅”、“雕俎”、“巾笥”一般,是生命结束后的所谓神圣装饰(载)物或盛藏器,简单地说,是美丽的祭坛或棺材。这些东西,对于覆于其下、载于其上或盛藏于其中的那些曾经有过生命的东西(猪、龟等)来说,不但是毫无意义的,反倒是对生命的戕害。还不如不要这些东西,而“曳尾于涂中”、“食以糠糟而错之牢筴之中”。因为后者是合乎自然的。那些终日谋求荣华富贵的,实际上还没猪聪明。

七

不懂“达生”之道的人往往会自招外物伤害,或因不懂外在自然现象事物的真实意义而庸人自扰地自伤精神。这种人,胸腔中的气不畅通、常常郁结成病,常常多恐惧、多忧虑、多怨怒。

八

真正懂“达生”之道的人,就应“大智若愚”,就应“呆若木鸡”。也就是说,其应对外在事物现象的感官(五种感觉之器官)应该都若有若无、十分迟钝,对外物简直没有什么反应(唯

有内在的精神或德是全善的，专聚的），这才算达到了“达生”的境界即“道”的境界。

九

吕梁丈人之所以能在“悬水三十仞，流沫四十里”这么险急的水中游泳，就是因为“始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉。”说明白些，就是与水浑合无间，与水混为一体，没有任何矛盾和排斥，没有间隔或距离，使水成为自己“故”（习惯）、“性”（本性）、“命”（生命）的一部分。这里的“俱”、“偕”、“从”三字精炼地点出了这种“与天为一”、与自然浑然一体的属性。只有达到“不知所以然而然”的境界，才算“达生”，才能实现生命的最大限度的潜能。

十

梓庆削木为鐻的技巧如此之高，正是因为精神专一，心智凝聚的结果。不耗气，不敢怀庆赏爵禄、非誉巧拙，也就是抛弃一切杂念，澄心静虑；最后到了忘了朝廷君王，甚至忘了自身四肢的虚无境界，然后才能达到鬼斧神工的木工技巧境界。他的技巧贵在“观天性”而成，贵在“以天合天”。“达生”的道理也是如此，只要精神高度健全、专一、凝聚，生命的潜能就能如梓庆削木为鐻一般地发挥出来。

十一

过分约束生命、限制生命、鞭策或驱使生命以求达到某种人设的标准，这是对生命的戕害，是使生命不得自由。这是违反“达生”之旨的。

十二

“达生”从精神修养意义上讲就是要达到“忘是非”的状态，就是要达到这种意义上的精神安适。只有忘了人设的是非观念，忘了对外来毁誉评价的反应，忘了一切俗务，才能达到精神的虚寂逍遥安逸状态——“心之适”。最后要达到“不内变，不外从”、“始乎适而未尝不适”的境界，即达到精神的最高境界安适——“忘适之适”，也就是连“心适”的观念都忘了，这就是庄子内篇所说的“逍遥游。”

[原文]

一

达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务命之

所无奈何。养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣；有生必先无离形，形不离而生之者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生；而养形果不足以存生，则世奚足为哉！虽不足为而不可不为者，其为不免矣。

夫欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合则成体、散则成始。形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。

二

子列子问关尹曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。请问何以至于此？”

关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。居，予语汝！凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是形色而已。则物之造乎不形而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无隙，物奚自入焉！”

“夫醉者之坠车，虽疾不死。骨节与人同，犯害与人异，其神全也，乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧不入乎其胸中，是故迁物而不懼。彼得全于酒而犹若是，而况得全于天乎？圣人藏于天，故莫之能伤也。”

〔复仇者不折镆干，虽有忮心者不怨飘瓦，是以天下平均。故无攻战之乱，无杀戮之刑者，由此道也。不开人之天，而开天之天，开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎

以其真！〕^①

三

仲尼适楚，出于标中，见佝偻者承蜩，犹掇之也。

仲尼曰：“子巧乎！有道邪？”

曰：“我有道也。五六月累丸二而不坠，则失者镞铍；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。吾处身也，若橛株枸；吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼；何为而不得！”

孔子故谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神，其佝偻丈人之谓乎！”

四

颜渊问仲尼曰：“吾尝济乎觴深之渊，津人操舟若神。吾问焉，曰：‘操舟可学邪？’曰：‘可。善游者数能。若乃夫没人，则未尝见舟而便操之也。’吾问焉而不吾告，敢问何谓也？”

仲尼曰：“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵，视舟之覆犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殢。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”

五

① 此段古今注庄各家均疑其为别处错入，应删去。

田开之见周威公。威公曰：“吾闻祝肾学生，吾子与祝肾游，亦何闻焉？”

田开之曰：“开之操拔簪以待门庭，亦何闻于夫子！”

威公曰：“田子无让，寡人愿闻之。”

开之曰：“闻之夫子曰：‘善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之。’”

威公曰：“何谓也？”

田开之曰：“鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利，行年七十而犹有婴儿之色；不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄，无不趋也，行年四十而有内热之病以死。豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内，此二子者，皆不鞭其后者也。”

仲尼曰：“无入而藏，无出而阳，柴立其中央。三者若得，其名必极。夫畏途者十杀一人，则父子兄弟相戒也，必盛卒徒而后敢出焉，不亦知乎！人之所敢畏者，衽席之上，饮食之间；而不知为之戒者，过也！”

六

祝宗人玄端以临牢筴，说彘曰：“汝奚恶死？吾将三月豢汝，十日戒，三日斋，藉白茅，加汝肩尻乎彫俎之上，则汝为之乎？”为彘谋，曰不如食以糠糟而错之牢筴之中，自为谋，则苟生有轩冕之尊，死得于豚楯之上、聚傖之中则为之。为彘谋则去之，自为谋则取之，所异彘者何也？

七

桓公田于泽，管仲御，见鬼焉。公抚管仲之手曰：“仲父何见？”对曰：“臣无所见。”

公返，谗诒为病，数日不出。齐士有皇子告敖者曰：“公则自伤，鬼恶能伤公！夫忿滯之气，散而不反，则为不足；上而不下，则使人善怒；下而不上，则使人善忘；不上不下，中身当心，则为病。”

桓公曰：“然则有鬼乎？”

曰：“有。沈有履，灶有髻。户内之烦壤，雷霆处之；东北方下者，倍阿鲑蜃跃之；西北方之下者，则泆阳处之。水有罔象，丘有峩，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”

公曰：“请问，委蛇之状如何？”

皇子曰：“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也，恶闻雷车之声，则捧其首而立。见之者殆乎霸。”

桓公赧然而笑曰：“此寡人之所见者也。”于是正衣冠与之坐，不终日而不知病之去也。

八

纪渚子为王养斗鸡。

十日而问：“鸡可斗已乎？”曰：“未也，方虚骄而恃气。”

十日又问，曰：“未也。犹应响景。”

十日又问，曰：“未也。犹疾视而盛气。”

十日又问，曰：“几矣。鸡虽有鸣者，已无变矣，望之似木鸡矣，其德全矣，异鸡无敢应，见者反走矣。”

九

孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼃鼃鱼鼃之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死也，使弟子并流而拯之。数百步而出，被发行歌而游于塘下。

孔子从而问焉，曰：“吾以为鬼，察子则人也。请问，蹈水有道乎？”

曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈水也。”

孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成乎命？”

曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”

十

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”

对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必斋以静心。斋三日，而不敢怀庆赏爵禄；斋五日，不敢怀非誉巧拙；斋七日，辄然忘吾有四肢形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外滑消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其由是与！”

十一

东郭稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。庄公以为文弗过也，使人钩百而反。

颜阖遇之，入见曰：“稷之马将败。”公密而不应。

少焉，果败而反。公曰：“子何以知之？”

曰：“其马力竭矣。而犹求焉，故曰败。”

十二

工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，履之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。

十三

〔有孙休者，踵门而诎于扁庆子曰：“休居乡不见谓不修，临难不见谓不勇；然而田原不遇岁，事君不遇世，宾于乡里，逐于州部，则胡罪乎天哉？休恶遇此命也。”

扁子曰：“子独不闻夫至人之自行邪？忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓为而不恃，长而不宰。今汝饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎若揭日月而行也。汝得全而形躯，具而九窍，无中道夭于聋盲跛足而比如人数，亦幸矣，双何暇乎天之怨哉！子往矣！”

孙子出。扁子入，坐有间，仰天而叹。弟子问曰：“先生何

为叹乎？”

扁子曰：“向者休来，吾告之以至人之德，吾恐其惊而遂至于惑也。”

弟子曰：“不然。孙子之所言是邪？先生之所言非邪？非固不足以惑是。孙子所言非邪？先生所言是邪？彼固惑而来矣，又奚罪焉！”

扁子曰：“不然。昔者有鸟止于鲁郊，鲁君说之，为具太牢以飨之，奉九韶以乐之，鸟乃始忧悲眩视，不敢饮食。此之谓以己养养鸟也。若夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，浮之江湖，食之以鲋鳅，委蛇而处，则安平陆而已矣。今休，款启寡闻之民也，吾告以至人之德，譬之若载驪以车马，乐鸛以钟鼓也。彼又恶能无惊乎哉！”^①

① 此节不象是达生篇原文，疑为后人缀入，注庄各家多主张删去。

山 木

[译文]

—

庄子走在山中，看见了一棵大树。这树枝叶茂盛，但伐木者望而却步不想要它。问什么原因，伐木人说：“因为它无所可用。”庄子感叹道：“这棵树以其无用才得以终其天年而不夭折啊！”

出了山，投宿一位友人家中。友人很高兴，忙命儿子杀雁煮给庄子吃。他儿子问：“一只雁能鸣，一只不能鸣，杀哪一只？”这友人说：“杀那不能叫的！”

次日，弟子问庄子说：“昨天山中之树是因其无用得终其天年，今日主人家的雁却是以无用而先死。如此说来，先生何以设定自处之道？”

庄子笑着说：“我庄周要处身于材与不材（有用无用）之间。材与不材之间，似乎是妥当，其实不尽妥当，所以还是不能彻底免于累患。若能顺乎自然而处世则不然，没有毁誉，一龙一蛇（时显时隐），顺时序的变化，而不偏执于任何一个固定点。时进时退，以顺从自然为原则，神游于万物的初始之境。主宰外物而不被外物所役使，这样怎么受到苦累呢？这就是神农、黄帝的法则。然而世俗之情，人伦之习惯就不是这样：有聚合则有分离，有成功则有毁损，有锐利则必有挫折，有崇高则必有倾覆之患，有作为则必亏损，有贤能就有谋算，有不肖就

会有欺辱，怎么可以偏执一端呢！可惜呀！弟子们要记住，凡事只有顺其自然啊！”

二

市南宜僚^①去见鲁侯，鲁侯面有忧色。市南宜僚问：“陛下有忧色，为何呢？”

鲁侯说：“我学习先王之道，继续先王的事业，我敬鬼神尊贤才，身体力行，一会儿也不松懈，然而仍然免不了祸患。所以才忧虑。”

市南先生说：“陛下的除患之术太浅了啊！例如丰美的狐狸和有文彩的豹子，栖居在深山，伏藏于崖洞，这够沉静了；夜里出来行走，白天藏洞不出，这够警戒的了；虽饥饿困逼，仍然只敢在江湖求食，这够稳定的了；尽管如此，仍然免不了网罗机阱之患。它们自己有什么过错呢？是它自己的皮毛招来祸患啊！现在鲁国不正如陛下的美丽的皮毛吗？我希望陛下剖形去皮，洗净内心、弃除物欲，而遨游于没有人的旷野。南越^②有个地方，名叫建德之国。那里的百姓愚昧而纯朴，很少私心和欲望；只知耕作不知储藏，只知给予却不求回报；不知什么是义，不知什么是礼，从心所欲，任意而行，于是合乎大道。生时可以欢乐，死了得以安葬。我希望陛下舍去国家，抛开俗务，与道相辅而行。”

鲁侯说：“到那个国家路太远而且险阻，有山河重隔，我没有舟车船只，怎么去？”

① 楚国名人。姓市南，名宜僚。

② 意指遥远的南方。

市南先生说：“你不要倨傲，不要固执，这就可以作为你的车辆。”

鲁侯说：“去那里的路幽远，荒无人烟，有谁给我作伴？我没有粮，没吃的，怎么能到达那里？”

市南先生说：“减少你的花费，节制你的欲求，虽然没有粮食，也足够了。陛下渡过了河而飘向海，看不见岸，愈往前愈不知穷尽。给您送行的在岸边止步回去了，你从此就远走了。所以役使别人就有累患，被人役使也有忧患。所以尧不役用他人，也不被人役使。我希望陛下舍去累患，除去忧患，独与大道偕游于大莫^①之国。假舟船过河，有只空船撞过来，即使性急的人也不会生气；但若那船上有人（而撞过来），（这船上的人）就会大喊叫它让开；喊一声得不到回应，再喊对方还象没听见一样，待喊第三次时，则必破口大骂。前者不发怒而后者发怒，是因为刚才是空船而现在是载了人的船。人若能以虚己的态度去悠游于人世，谁能伤害他呢！”

三

北宫奢^②替卫灵公^③募捐铸钟，在城门外先设了祭坛，三月就完成了上下两层的钟架。

王子庆忌见到他问：“你用的什么方法？”

北宫奢说：“专心如一地铸钟，没有什么特殊方法。我听说：‘既已雕刻琢磨，现在要回归真朴。’（我）无知无识的样子，

① 意指广漠无际。

② 卫国大夫。

③ 春秋时卫国国君之一。

又好像淳真无心的样子；任大家聚在一块，送往迎来分不清；来者不拒，去者不留；不愿捐献者听其自便；不赞助的随他自便，依着各人自己的能力。所以虽然朝夕募款，但是人民丝毫不受损伤，何况有大道的人呢？”

四

孔子被人围困于陈、蔡两国之间，七天没生火煮东西吃了。

大公任^① 前去看望孔子，问：“先生快要死了吗？”孔子回答：“是的。”

大公任问：“你怕死吗？”孔子答：“怕”。

大公任说：“请听我讲讲不死之道。东海有只鸟，名叫意怠^②。这种鸟呀，飞行缓慢，好象没有力气样子，成群而飞，栖息时夹在群鸟之中，前进不敢飞在最前面，后退时不敢飞在最后边。吃东西不敢先尝，一定吃别的鸟剩下的。所以它在同行列中不受排斥，外人也终究不能伤害它，因此它能免于祸患。直的树木先被砍伐，甘甜的井水先被掏干。先生老想文饰才智来惊骇愚俗，修身养德以反衬别人的污浊，昭昭乎就象举着日月走路（招摇过市），所以当然免不了招来祸患。从前我曾听得道之人说过：“自己夸耀的反而没有功绩，功成而不退就要堕败，名声太大就必有损伤。”谁能舍去功名而反归平庸！大道流行而不炫耀自居，德行广被而不自求声名。纯朴平常，同于狂狷；消除形迹，捐弃权势，不为功名，所以无求于人，人亦

① 大公任，人名。大公，意指老者。任是名。此系假设人名。

② 即燕子。

无求于我。至人不求声名，你为什么那么喜好声名呢？”

孔子答：“说得对呀！”于是辞别友人，抛开弟子，逃到大泽里。穿粗布衣，吃野果，走进兽群兽不惊乱，走近鸟群鸟不惊飞。鸟兽都不厌恶他，何况人呢？

五

孔子问子桑雎^①：“我两次被鲁国驱逐出境，在宋国被人砍树相逐，在卫国被禁止居留，不得志于商周后裔的封国，在陈蔡两国之间被围困。我蒙此数次祸患，亲戚旧交日益疏远，学生朋友也日益离散，这是为什么？”

子桑雎说：“你难道没听说过假国^②的人逃亡的事吗？有个叫林回的人舍弃了价值千金的宝玉，背负幼子而逃。有人问他：‘为了钱财吗？婴儿不值钱；为的是怕累赘吗？婴儿的累赘（比宝玉）大多了。舍弃价值千金的宝石，背负幼子而逃，究竟为何？’林回回答说：‘我和宝石是利的结合，我和婴儿则是天性的联系。’所以，以利结合的，遇到危窘祸患时就相互遗弃；以天性相关的，遇着窘迫祸患时就互相收留。相弃与相留之间的差别太大了。况且君子之间的交情清淡得象水一样，小人之间的交情甜得象甜酒一样。君子间的交情虽然清淡但是亲切，小人间的交情虽然甘甜但容易断绝。所以凡是没有缘故结合的，也就没有缘故而离散了。”

孔子说：“我诚心接受你的教诲！”于是轻悠安闲地漫步而返，终止学业，抛开圣书，学生们无须到面前揖拜，但他们对他

① 隐居者，杜撰人名。

② 假，疑为殷之误。

的敬爱却更加深了。

又有一天，子桑雎又说：“舜将要死的时候，告诉禹说：‘你要当心啊！形体莫如因任自然；情感莫如率真。因任就不会离失，率真就不会劳累。不离失、不劳累，就不求虚文来妆饰形体。不求虚文来妆饰形体，这样就无需求恃于外物了。’”

六

庄子穿着一件有补丁的粗布衣服，用麻绳捆着破布鞋，去见魏王。魏王说：“先生怎么这般疲惫的样子呢？”

庄子说：“是贫困，不是疲惫。读书人有理想却不能实行，这才疲惫啊！衣烂鞋破是贫困，不是疲惫。这就是不逢时啊！你看见过跳跃的猿猴吗？当它爬在楠、梓、豫、樟等大树上的时候，攀援着树枝，在那里自得其乐，即使善射如羿和蓬蒙也对它无可奈何。等它落到栝、棘、枳、枸等多刺的树丛中时，小心谨慎，内心还战栗不已。这并不是由于筋骨受了束缚而不灵活，乃是处在不利的情势下，不能够施展它的才能呀！现在处于昏君乱相的时代，要想不疲困，怎么可能呢？如比干被纣王剖心，不是个明显的例证吗？”

七

孔子被围困在陈蔡两国边境，七天没生火做饭吃。他左手扶着枯树，右手敲着枯树，而唱着神农时代的歌谣。有敲击的器具而没有音律，但击木声和歌唱声悠然使人感到舒适。

颜回恭敬地站在旁边，偷看孔子的神情。孔子怕他彰显自己而至于夸大，爱惜自己而陷于哀伤，便说：“回，不受自然的

损伤容易，不受人的利禄却难。没有哪一个开始不同时也是终结，人和自然是一样的。现在唱歌的是谁呢？”

颜回问：“什么叫做‘不受自然的损伤容易’？”

孔子说：“饥渴寒热、穷困不通，都是天地的运行，万物的迁移，这就是说共同参与变化呀！做人臣的，不敢逃避国君的使命。执守人臣之道尚且如此，何况对待自然呢？”

颜回问：“什么叫‘不受人的利禄困难’呢？”

孔子说：“初次被任用就很顺利，爵位利禄一齐来而不穷尽，但是这些身外的物质利益，并不是属于自己的，只是机遇让我得到这些外物罢了。君子不做盗劫之事，贤人不为偷窃之事。（得到这些身外之物不就象盗窃抢劫一样吗？）我若去求取这些身外之物，那还说什么呢？！所以说，鸟儿没有比燕子更聪明的，看到有不适宜的地方，就不再看第二眼，虽然失落了口中的食物，也丢了不管照样飞走。它怕人，却又假借人们的屋檐而居处，只是寄居筑巢罢了。”

颜回问：“什么叫‘没有哪一个开始不也是终结’？”

孔子说：“万物变化而不知谁是替代者，怎能知道它的终结？怎能知道它的开始呢？顺其自然的变化就是了。”

颜回说：“什么叫做‘人与自然是是一样的’呢？”

孔子说：“人为，是出于自然的；自然的事，也出于自然的。人为所以不能保全自然是由于性分的限制。只有圣人能安然地顺着自然的变化而变化！”

八

庄子到雕陵的栗园里游玩，看见一只怪异的鸟从南面飞来，翅膀有七尺宽，眼睛直径有一寸长。它碰到了庄子的额角

而落在栗树林中。庄子说：“这是什么鸟呀？翅膀大却不能远飞，眼睛大却目光迟钝！”于是提起衣裳快步走过去，手执弹弓而窥视它的动静。忽见一蝉，正因得到了一块美好的树荫而自忘其身；有只螳螂隐蔽待发去捕蝉，也是见小利而自忘其身；怪鸟乘机捕住螳螂，它见小利而丧失了（善飞与目光敏锐的）真性。庄子见了为之心寒，说：“唉！物类互相累害，这是由于两者互相召引贪图小利所致！”于是丢弃弹弓而走，守园人追赶着骂他（以为他是偷栗子的）。

庄子回到家，三天都不愉快。学生蔺且问他：“先生为何近来不愉快？”

庄子说：“我守护形体而忘了身，观照浊水多了反而对清渊感到迷惑。我听先生说：‘到一个地方，就要顺从当地风俗习惯。’现在我到雕陵游玩而忘了自身，异鸟碰到我的额角，飞到树林里而忘了真性，管园的人辱骂我，所以我感到不愉快。”

九

阳子到宋国，住在旅馆。旅馆主人有两妾：一个美丽，一个丑陋。但丑陋者受宠而美丽者受冷遇。阳子问其原因，店小二说：“那漂亮的自以为很美而自恃，我觉得并不美；那丑陋的自以为丑陋而自卑，我觉得并不丑。”

阳子说：“弟子们记住！行为良善而除去自我炫耀之心，到哪里不会受爱戴呢？”

[诠释]

身处乱世，蛰居危邦，如何苟全性命、免除危祸；如何蓄养德性、养护精神，这都是人们不得不考虑的，但却是最难以解答的难题。“山木”一篇，作者通过九个寓言故事试尝解答了这一问题。

一

大木以没有用处而得以终其天年，雁以有用处而得终其天年，其没有用处者先被杀。以此看来，苟全性命于乱世是多么困难啊。“处乎材与不材之间”，即保持在有用与没用之间的状态。然而要保持这种状态是极其困难的，每时每刻都有“过”或“不及”的危险，所以得时时刻刻提心吊胆、小心翼翼，所以说“未免乎累”。因此，最好的态度是听任自然：“乘道德而浮游”，也就是采取一种完全超脱于“过”、“不及”之忧虑的豁达态度，忘记了人世的毁誉评价，“与时俱化”，“浮游乎万物之祖”，也就是与天地万物浑合为一体，完全顺任自然。至于这样一种处世态度是否真正能免除伤害、终养天年，那是庄子根本不考虑的。也就是说，想也不想这个问题，听任自然。这样就没有心思忧患之苦累；甚至可以说，我是中途夭折或是终养天年，这个问题与我无关，想都不去想。

二

“皮毛”招来祸害的情形古今都有。权力、地位、荣耀、财

富、美貌，甚至才智，在庄子看来，都如狐狸和豹子的美丽珍贵的皮毛一般，是招惹人们去“捕猎”的祸根。是它们有用（“材”）招来的祸害。古往今来，多少帝王将相、才子佳人，都死于这些“皮毛”。有了这些身外之物，他们才被千万人觊觎、抢夺，被人们猎杀。如果这些东西一样也没有，只有“无用”、“不材”，那么就能安全舒适以尽天年，这就叫“无用之用大矣”。有了这些，就等于站到了靶心上，无怪乎人们都要竞射了。所以，有了这些“皮毛”的人们若想修身养性，全形蓄精，首先就得“剖形去皮洒心去欲”，抛弃这些“身外之物”，这就叫做“弃世”，然后才谈得上全养精神，使精神达到逍遥游的境界；也只有达到这种境界，才能真正“除患”。若在那张美丽的皮毛下想通过修身养德以求除患，那是徒劳的，因为招患的祸根还在。只有先去祸根，免除了外人觊觎、“猎杀”之后，才谈得上保养精神，达到与天为一的境界。

“虚己以游世”，就是把一切身外之物、后天之物都弃除了，自己变得一无所有，一无用处，甚至连自己存在不存在都忘却了，以这样的态度处世，怎么会有人伤害你呢？”

三

募捐造钟，听任自然，不强迫百姓捐资，不强行征敛，捐不捐钱听任百姓自己决定，这样的结果是“朝夕赋敛而毫毛不挫”，也就是从早到晚征聚到的钱财很多，但老百姓却不感到是横征暴敛，没感到负担很重或搜括太多。国家的财政税收也应如此，不要横征暴敛、搜括民脂民膏。

四

“不死之道”，亦即免于伤害之道，关键在于“无能”，也就是“不材”，在于“进不为前，退不为后，食不先尝”，在于“去功与名而远与众人”，就是采取一种极端消极、听任自然的态度，千万不要追求功名利禄才智之类危险的东西，也不交朋友，也不求人，也不让别人求我，最后达到“纯纯常常，乃比于狂”的境界，也就远离了是非祸患的境地，也就免除了伤害。老想出人头地，好为人师，招摇过市的人，怎么能免于他人的伤害呢？自己主动争当“出头鸟”，就难怪人们去打了。

五

“彼(财宝与人)以利合，此(父与子)以天属”。这一回答堪称千古宝箴！财富本来是身外之物，是后天的东西，是我要利用它时才需要它，才把它跟我联系在一起。一到危急关头，利害相权衡时，只要不弃之不足以保全生命，那么就义无反顾地丢掉财富；绝不可象腰缠万贯的商人过河宁可自己淹死也舍不得丢一贯钱以减轻重量一样。但是，父与子，这是上天决定的亲密关系，是个人无法拒绝的血缘关系，是天伦秩序的一部分，祸患临头时是无法抛弃的；若抛弃就违背了天意，就是逆天，也就是反自然，这是“道”所不容许的。

在庄子看来，亲戚旧交，学生朋友，君臣上下之类的关系，都不过是“以利相合”的关系，所以都会“迫穷祸患害相弃”。只有父子、兄弟、夫妇关系是“天合”的关系，是决不可以在危急关头相弃的。

“君子之交淡若水”，这一千古格言是从父子关系“以天属”引申出来的。从某种意义上讲，君子之间的交情也是一种

“天属”，是自然或天决定的品德高尚的人们之间的亲密关系，是“德”或“道”的结合；这种关系之所以不必以酒肉甘醴去维系，也是天决定的，这是人际关系的榜样或范式。反过来，小人之间的交情，只是“利合”，是利益的交换，所以必须以利益去维系。即使看起来甜蜜得象甜酒一样，一旦穷祸患害迫近，就必然互相抛弃。前者因为是信念、品德的结合，虽然淡得象清水一样，但仍然有着真正的亲近；后者因为只是利害的结合，所以虽然看起来甜蜜但实际上容易互相绝交。没有本质上或根本上的较深的理由支使他们结合，所以也就不要什么大理由就会互相遗弃。

六

“士有道德不能行”，这是古今仁人志士都无可避免的境遇。在此情形下，士人感到的就是疲惫、无奈，也就是无力感，正如猿猴到了荆棘丛中一般，根本没法施展才技，只能小心翼翼，提心吊胆。贫并不可怕，惫才是最可悲的。

七

不受天即自然的损伤是容易的。自然通过它的固有规律制约着人类，使人很难自愿超出它的制约而惹伤害。不食则饥，不饮则渴，不衣则寒，纵欲过度，就会伤身；操劳过度，就会伤神，你若想超出这些规律的限制，马上就会受到自然的制裁，你马上就有痛苦。所以人们一般在这些问题上都相当明智，都十分服从自然规律，就象大臣服从君主的命令一般。但是，要不接受人为的或他人的增益（富贵利禄）却是很少人

能做到的。荣华富贵、高官显爵这些身外之物，都如诱人的魔鬼一般，很少人能够拒绝。这些东西不是上天或自然决定我们应有的，是生命之外的东西。既是身外之物，我们又孜孜以求之，这跟抢劫、盗窃有什么不同？

八

蝉得到了一块好荫凉处得意忘形。看不到螳螂这个敌人就在身后加害于它；螳螂为了得到蝉这顿美餐而忘了身后有只黄雀来捕捉它；黄雀因为盯着螳螂这个猎物竟看不到手执弹弓的猎鸟人，甚至撞到了猎人头上；猎人（庄子）因醉心于猎鸟之乐趣，竟不知自己是在果园里，被守园人看成是贼，骂了一顿。他们都是“见得而忘其形，见利而忘其真”，也就是见了小利而忘了大患，为了小利而丧失了自己的真性，被小利蒙住了眼睛，迷住了心窍，甚至因此招来杀身之祸。“螳螂捕蝉，黄雀在后”，这个成语的原始涵义是讲全形保生、免于祸害，勿因小失大的。

九

自以为漂亮的不一定漂亮，自以为丑陋的不一定丑陋，原因在于这种“自美”、“自贤”之心破坏了自然的规定，破坏了美的本质。但“自恶”之心又刚好是合乎自然的吗？

[原文]

一

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年夫！”

出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”

明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死；先生将何处？”

庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专焉；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖；物物而不物于物，则胡可得而累邪！此神农黄帝之法也。若夫万物之传，人伦之情，则不然。合则离，成则毁；廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之乡乎！”

二

市南宜僚见鲁侯，鲁侯有忧色。市南子曰：“君有忧色，何也？”

鲁侯曰：“吾学先王之道，修先君之业；吾敬鬼尊贤，亲而

行之，无须臾居；然不免于患，吾是以忧。”

市南子曰：“君之除患之术浅矣！夫丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也；夜行昼居，戒也；虽饥渴隐约，犹且胥疏于江湖之上而求食焉，定也；然且不免于网罗机辟之患。是何罪之有哉？其皮为之灾也。今鲁国独非君之皮邪？吾愿君刳形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。”

君曰：“彼其道远而险，又有江山，我无舟车，奈何？”

市南子曰：“君无形倨，无留居，以为君车。”

君曰：“彼其道幽远而无人，吾谁与为邻？吾无粮，我无食，安得而至焉？”

市南子曰：“少君之费，寡君之欲，虽无粮而乃足。君其涉于江而浮于海，望之而不见其崖，愈往而不知其所穷。送君者皆自崖而反，君自此远矣！故有人者累，见有于人者忧。故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫之国。方舟而济于河，有虚船来触舟，虽有偏心之人不怒；有一人在其上，则呼张歛之；一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪，则必以恶声随之。向也不怒而今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游也，其孰能害之！”

三

北宫奢为卫灵公赋斂以为钟，为坛乎郭门之外，三月而成上下县。

王子庆忌见而问焉，曰：“子何术之设？”

奢曰：“一之间，无敢设也。奢闻之，‘既雕既琢，复归于朴。’侗乎其无识，傥乎其怠疑；萃乎芒乎，其送往而迎来；来者勿禁，往者勿止；从其强梁，随其曲傅，因其自穷，故朝夕赋敛而毫毛不挫，而况有大途者乎！”

四

孔子围于陈蔡之间，七日不火食。

大公任往吊之曰：“子几死乎？”曰：“然。”

“子恶死乎？”曰：“然。”

任曰：“予尝言不死之道。东海有鸟焉，其名曰意怠。其为鸟也，𦏧𦏧𦏧𦏧而似无能；引援而飞，迫脊而栖；进不敢为前，退不敢为后；食不敢先尝，必取其绪。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免于患。直木先伐，甘井先竭。子其意者饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎如揭日月而行，故不免也。昔吾闻之大成之人曰：‘自伐者无功，功成者堕，名成者亏。’孰能去功与名而远与众人！道流而不明居，德行而不名处；纯纯常常，乃比于狂；削迹捐势，不为功名。是故无责于人，人亦无责焉。至人不闻，子何喜哉？”

孔子曰：“善哉！”辞其交游，去其弟子，逃于大泽；衣裘褐，食杼粟；入兽不乱群，入鸟不乱行。鸟兽不恶，而况人乎！

五

孔子问子桑雎曰：“吾再逐于鲁，伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，围于陈蔡之间。吾犯此数患，亲交益疏，徒友益散，何与？”

子桑雎曰：“子独不闻假人之亡与？林回弃千金之璧负赤子而趋。或曰：‘为其布与？赤子之布寡矣；为其累与？赤子之累多矣；弃千金之璧负赤子而趋，何也？’林回曰：‘彼以利合，此以天属也。’夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收也。夫相收之与相弃亦远矣。且君子之交淡若水，小人之交甘若醴；君子淡以亲，小人甘以绝。彼无故以合者，则无故以离。”

孔子曰：“敬闻命矣！”徐行翔佯而归，绝学捐书，弟子无挹于前，其爱益加进。

异日，桑雎又曰：“舜之将死，乃命禹曰：‘汝戒之哉！形莫若缘，情莫若率。缘则不离，率则不劳；不离不劳，则不求文以待形；不求文以待形，固不待物。’”

六

庄子衣大布而补之，正縻系履而过魏王。魏王曰：“何先生之惫邪？”

庄子曰：“贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也；此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎？其得柞梓豫章也，揽蔓其枝而王长其间，虽羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之间也，危行侧视，振动悼栗；此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得邪？此比干之见剖心征也夫！”

七

孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，左据槁木，右击槁枝，而

歌姦氏之风，有其具而无其数，有其声而无宫角，木声与人声，犁然有当于人心。

颜回端拱环目而窥之。仲尼恐其广己造大也，爰己造哀也，曰：“回，无受天损易，无受人益难。无始而非卒也，人与天一也。夫今之歌者其谁乎？”

回曰：“敢问无受天损易。”

仲尼曰：“饥渴寒暑，穷桎不行，天地之行也，运物之泄也，言与之偕逝之谓也。为人臣者，不敢去之。执臣之道犹若是，而况乎所以待天乎！”

“何谓无受人益难？”

仲尼曰：“始用四达，爵禄并至而不穷，物之所利，乃非己也，吾命其在外者也。君子不为盗，贤人不为窃。吾若取之，何哉！故曰，鸟莫知于鹪鹩，目之所不宜处，不给视，虽落其实，弃之而走。其畏人也，而袭诸人间，社稷存焉尔。”

“何谓无始而非卒？”

仲尼曰：“化其万物而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。”

“何谓人与天一邪？”

仲尼曰：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也，圣人晏然体逝而终矣！”

八

庄周游于雕陵之樊，见一异鹊自南方来者，翼广七尺，目大运寸，感周之颡而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉，翼殷不逝，目大不见？”蹇裳蹑步，执弹而留之。见一蝉，方得美荫而忘其身；螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之，见利而忘

其真。庄周怵然曰：“噫！物固相累，二类相召也！”捐弹而反走，虞人而逐而诎之。

庄周反入，三日不庭。蔺且从而问之：“夫子何为顷间甚不庭乎？”

庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其令。’今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真，栗林虞人以吾为戮，吾所以不庭也。”

九

阳子之宋，宿于逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：“其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。”

阳子曰：“弟子记之！行贤而去自贤之心，安往而不爱哉！”

田子方

[译文]

—

田子方^①侍坐于魏文侯^②身旁，几次称颂溪工。^③

文侯问：“溪工，是你的老师吗？”

田子方说：“不是。他是无择^④的同乡。言论见解常很正确，所以我称赞他。”

文侯问：“那么你没有老师吗？”

子方说：“有。”

文侯问：“你的老师是谁？”

子方说：“是东郭顺子先生。”

文侯问：“那么先生您怎么不称赞东郭先生呢？”

子方说：“东郭先生为人真纯，虽貌同常人但内心契合自然，顺应外物而保持天真，清介不阿而能容人。如遇无道的人，便严肃地开悟他，使人的邪念自消。我那有资格去称赞他！”

子方走后，文侯惆怅地整天不说话，召集近臣而训道：“太深远了，全德的君子！原先我还以为圣智的言论、仁义的行为是最好的；听了子方的老师的事后，我身形解脱而不欲动，口

① 魏田贤者。

② 魏国国君之一。

③ 魏国贤者。

④ 田子方，字无择。

缄闭而不想说话。我所学到的(圣智仁义之类)不过是粗迹而已,魏国真是我的包袱啊!”

二

· 温伯雪子^①前往齐国,途中住在鲁国的旅馆。鲁国有人要见他。雪子说:“不行。我听说中国^②的君子,虽明于礼义却拙于了解人心,我不想见。”

去过齐国后,回程途中又住在鲁国旅馆。那个人又要见他。雪子说:“上次求见我,这次又求见,肯定有什么启发我的。”

出去见过客人,回来后就叹气。次日又出去见此客,回来后又叹气。他的仆人问:“每见此客,回来必叹气,为什么呢?”

雪子说:“我已经告诉过你:‘中国之人虽明白于礼义却拙于了解人心。’刚才来看我的那位,进退完全合于规矩,从容犹如龙虎;他谏告我,好像儿子对待父亲一样忠诚;他开导我,好象父子对儿子一样诚恳。因此我叹息。”

孔子见了(温伯雪子)后不说话。子路问:“先生想见温伯雪子很久了。见了以后又若无所言,为什么?”

孔子说:“像这样的人,视线所触而道自存,也不容再用言语了。”

三

① 楚国隐士。

② 中国指中原之国(楚国是南夷之国,鲁在中原,故称)。

颜渊对孔子说：“先生慢走我也慢走，先生走快我也走快，先生奔跑我也奔跑，先生绝尘而奔驰，我只能瞠乎其后了！”

孔子问：“颜回，你说什么？”

颜渊说：“先生慢走我也慢走，先生说话我也跟着说，先生快行我也快行，先生辩论我也跟着辩论，先生奔驰我也奔驰，先生讲道我也跟着讨论道。但先生快速奔驰绝尘而走时我颜回追不上只能瞠目结舌地落在您后面。先生不言而信，不偏阿而周全，没有爵位而人民来相聚，却不知道为什么能够这样。”

孔子说：“啊！这可不能马虎！哀莫大于心死，身死是次要的。太阳从东方升起而落西方极远之地，万物莫不顺着这个方向；有头有脚的人，见日出而后事可为，日出而作，日入而息。万物都是如此，有的待日而死，有的待日而生。我一旦秉受了形体，若不参与大化而空待耗尽，受外物的影响而活动，日夜不停息，而不知自己的归宿，（这是可悲的！）忽然自动成形，知道命运是不可预测的，我因而一天天参与自然变化。

“我一直与你这么近而你却不知这个道理，可不悲哀吗？你大概只看到我所能看到的现象。它们已经消逝了，而你以为仍在仍追求之，这就象在空市场上寻马一样。我心中的你很快就会淡忘，你心中的我也很快会忘记。即使这样，还有什么忧虑呢？你虽然忘记了过去的我，肯定还有一些不会遗忘的东西永在。”

四

孔子去见老聃。老聃刚洗完澡，正披发凉干，凝神而立象木偶。孔子就退出室外立等他。过一会儿进去见了，问老聃：“是我眼花了呢，还是真的呢？刚才先生形体直立不动犹如枯

木，好象超然物外而独立自存。”

老聃说：“我游心于万物的初始之境。”

孔子问：“这怎么讲？”

老子说：“心困而难以知晓，口合而难以言说。试为你讲个大概。至阴寒冷，至阳炎热；寒冷出于天，炎热出于地，两者互相交通融合而化生万物，或为万物的规律却不见其形。死生盛衰，时隐时现，日迁月移，天天有所作为（在起作用），但看不见它的功效。生有所开始，死有所归依，始终循环无端而不知其穷极。如果不是这样，又有谁是它的宗本呢？”

孔子说：“请问游心于此的情形。”

老聃说：“达到这种境界，是至美至乐。体会至美悠游于至乐，称为圣人。”

孔子说：“请问用什么方法达到？”

老聃说：“吃草的动物不怕变换草泽，水生的虫类不怕变换沼池，因为只有小的变化而没有失去根本条件。所以喜怒哀乐之类感情不会有。天下万物都有共同性，了解它们的共性而同等看待，那么四肢百骸可视为尘垢，而死生终始视如昼夜的变化，并不致受扰乱；更何况是（看待）得失祸福的分际呢！舍弃得失祸福如弃泥土一般，知道自身比得失祸福更可贵，可贵在于我自身不因外物变化而消失。万化不会有穷尽，这有什么值得忧心的呢！得道的人就会了解这点！”

孔子说：“先生德配天地，还用至言来教我修心。古时的君子，谁能超过呢！”

老聃说：“不对。水的流淌，无为而自然；至人的德，不需修炼而万物自受其影响。就象天自然高，地自然厚，日月自然明亮，它们哪里需要修？！”

孔子出来后告诉颜渊说：“我孔丘对于大道的了解，岂不

象瓮中的小飞虫么！要不是老聃先生启开我的蒙蔽，我真不知道天地有多大！”

五

庄子去见鲁哀公^①。哀公说：“鲁国多儒士，很少有学先生的道术的。”

庄子说：“鲁国的儒士很少。”

哀公说：“全鲁国的人都穿儒服，怎么能说少？”

庄子说：“我听说，儒者戴圆帽子的，知道天时；穿方鞋的，知道地形；用五色丝带系玉佩的，处事果断。君子有这种道术，但不一定穿这种服饰；有这种服饰的，未必有这种道术。你既认为不是如此，何不号令于全国说：‘不懂儒道而穿儒服者有死罪！’？”

于是哀公下达此令。五天过后，鲁国没有人再敢穿儒服，只有一个男子穿着儒服站在朝廷门旁。哀公立即召见他询问国事之策。千变万化的问题他都对答如流。

庄子说：“整个鲁国只有一个儒者，可以说多吗？”

六

百里奚^②不把爵禄放在心上，所以养牛而牛肥，使秦穆公不计较他的卑贱，而把国事授与他。有虞氏（舜）不把死生之事放在心上，所以能感发他人。

① 庄子晚哀公百余年。这是寓言的手法。

② 春秋时秦国著名贤人。

七

宋元君要画画，众画工应召而来，受命侍立在旁，濡笔调墨；在室外的还有一半画工。有一画工迟到，安闲然并不急于挤上前去，拜过元君后并未站在那里，而是转身返回寓所。元君派人去看，见他去衣裸身盘腿而坐。元君说：“行呀，他才是真正会画画的！”

八

周文王在臧地游历，看见一位老者在钓鱼。他钓鱼却不是有心钓鱼，他不是手持鱼竿有意在钓，只是钩常在手而已。

文王想推荐他从政而把国事委托给他，但怕引起作大臣的伯、叔、兄、弟们不满。最后想作罢，却又不忍心百姓得不到庇荫。于是早晨起床后对大臣们说：“昨夜我梦见一位贤良的人，面黑色有胡须，骑着杂色的马，马蹄的半边是红色的，他命令我：‘把你的政事委托给臧地一位老者，这样人民的灾难或许还有救。’”

大臣们肃然起敬地说：“这是去世的父王在说话。”

文王说：“那么占卜看看。”

大臣们说：“既是先父王的命令，不必犹豫，何必占卜呢？”

于是他把臧地老者迎来并委以国事。（老者上任后，）典章法度无更改，偏颇的政令不发布。三年以后，文王考察全国（王畿），发现士大夫们不结朋党，长官不显功德，诸侯国的度量衡不入国境扰乱市场。士大夫不结朋党，便是同心协力，长官不显功德，便是群策群力；诸侯国的度量衡不入境，便是诸侯没有异心。

于是文王拜他为大师，北面而拜后请教说：“政事可以推及天下吗？”臧地老者默然不答应，散漫地不理睬。早上还在发布政令执行职务，夜晚就不辞而别了，此后终身没有消息。

颜渊问孔子：“难道文王都不能取信于人吗？又何必假托是梦呢？”

孔子说：“安静，别说了！文王做得很完善了，你又何必讥讽他呢！他不过是一时顺应众人之情罢了。”

九

列御寇给伯昏无人表演射箭，他拉满弓，在臂肘上放杯水；箭射出，又紧接着射一箭；第二箭刚射出，又紧接着射第三箭。这时候，他就象木偶一样（屹立不动）。

伯昏无人说：“这是有心射的箭，不是无心之射。我想和你登上高山，踏着险石，身临百丈深渊，你能射吗？”

于是伯昏无人就登上了高山，踩着险石，临百丈深渊，背朝深渊往后退，脚的三分之二悬在空中，再邀列御寇上前。列御寇早已吓得趴在地上，脚跟都流汗。

伯昏无人说：“至人，上窥青天，下隐黄泉，飞翔八方，神色不变。现在你惊恐目眩，你射中的可能性就太少了！”

十

肩吾问孙叔敖^①：“你三次当令尹（宰相）而不感到荣耀，三次去职也无忧色。我起初不相信你，现在看你鼻间欣然自适

^① 楚国贤人。

的样子，你的心里究竟是怎么想的呢？”

孙叔敖说：“我有什么过人的呢？我认为爵禄来时不可拒，去时无法挽留，我认为得失不在于我自己，所以没有什么忧虑的。我有什么过人之处呢？况且还不知道是爵禄可贵呢，还是我自身可贵呢？如果贵在于爵禄，那就与我无关；如果贵在我，那就和爵禄无关。我心里充实自足，傲然四顾，那里看得到人间的贵贱呢！”

孔子听到这些后感叹道：“古时的真人，智者无法游说他，美人不能勾引他，强盗无法抢劫他；伏戏（羲）黄帝也不能和他交游。死生之事大啊，而他为之改容，何况爵禄呢？象他那样，其精神穿越大山而没阻障，进入深渊而不会淹没，处身卑微而不觉厌倦。他充满天地，一贯帮助别人，他自己也更加充实。”

十一

楚王^①与凡君^②同坐。一会儿，楚王左右的人来反复报告三次说凡国灭亡了。凡君说：“凡国灭亡，不足以危及我的存在。若凡国灭亡与我的存否无关，则楚国的存在与否也与我无关。这样一来，可以说凡国不曾灭亡而楚国不曾存在。”

① 楚文王。

② 楚之附属诸侯国凡国国君。

[诠释]

一

在道家看来,人生修养的最高境界就是“人貌而天虚,缘而葆真,清而容物”,就是保持自然生成的原始纯朴天真状态,丝毫不加后天的人为或修饰,与自然万物浑然一体、毫无间距,毫无区别和排斥。相形之下,儒家的“圣知”之间只是教人们怎么处理好俗世的人际关系,这些在道家看来不过是“土梗”,一钱不值。

二

在道家的眼里,儒家的道理不过是“明乎礼义而陋于知人心”,是极为浅俗的。这里的鲁国求见之人,是影射孔子。儒家整天只知道呼吁礼义道德,热衷于规劝他人、教诲他人,汲汲于世俗的秩序,不知天人浑一之道,不知心灵契合自然才是最好的秩序;却天天要人们劳心苦智地去实践什么道德,建立什么秩序。所以说他们“不知人心。”

三

人生于世界,就要参与自然的变化,与天地万物的自然变化相交融,不要在自然之外空为物质欲利所苦累。

“有不忘者存”,也就是有道的永恒存在。即使人们之间的

交往如萍水相逢，如市中交臂，但人们只要共同服从道、顺从自然，这就有了根本的共同点，这样就永远不会相互遗忘了。

四

若将四肢百骸视为尘垢，把死生看成昼夜更替一般平淡自然，那么哪里还有什么世俗的福祸得失荣辱是非观念呢？只会把这些东西当成泥土一般。生命比一切更可贵；生命之所以可贵，就因为它是自然的一部分。知道了这些道理，就不会本来倒置地为了荣华富贵去耗费宝贵的自然生命了。

五

世界上这种衣儒服、戴儒冠却不懂儒道甚至从内心里不信奉儒道的骗子太多了，古今皆然。穿着最伟大主义的外衣而内心与这种主义格格不入，行动上背道（此主义）而驰欺世盗名之徒，最好也应立一个“无此道而为此服者其罪死”的法律去肃清他们。

六

爵禄不入于心的人，才能真正干一番事业，为了爵禄而去干事的人，并不能真正干成什么，因为他只是把事业当手段。只有把干事业当成目的（干事业是为了助自然之大化），才能成功。

七

心情躁动、跃跃欲试，为了邀功请赏而画画儿的人，并不真懂画之道。真正的画师是在临摹自然，所以要澄心静虑，要运自然之气。要意念与自然融合。

八

臧丈人的治理方针就是“无为而治”，就如他钓鱼一般。“无为而治”的本来义涵是无心于治，却意外地获得大治，就如钓鱼无心于钓一般。他的这种方针取得了成效：“列士坏植群散、长官者不成德，”“诸侯无二心。”

九

至人登高不惧，入火不热，有超人的功能。他“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”，他“达生”了。这是修炼的结果。

十

把得失祸福看得极淡极空，明白它们“其来不可却，其去、

不可止”的道理，认识到它们都是“非我”的身外之物。只有能达到这种豁达心境的人才能应付一切变化，才能在得到荣华时不自喜，失去荣华时不自悲。更进一步，对死生之变也作如是观，就达到真人境界了。

十一

国家是身外之物，它丧灭了我还在。这是庄子观点的体现。所以，对国家的存亡不必关心。

[原文]

—

田子方侍坐于魏文侯，数称溪工。

文侯曰：“溪工，子之师邪？”

子方曰：“非也，无择之里人也；称道数当，故无择称之。”

文侯曰：“然则子无师邪？”

子方曰：“有。”

曰：“子之师谁邪？”

子方曰：“东郭顺子。”

文侯曰：“然则夫子何故未尝称之？”

子方曰：“其为人也真，人貌而天虚，缘而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。无择何足以称之！”

子方出，文侯恍然终日不言，召前立臣而语之曰：“远矣，全德之君子！始吾以圣知之言仁义之行为至矣，吾闻子方之师，吾形解而不欲动，口钳而不欲言。吾所学者直土梗耳，夫魏真为我累耳！”

二

温伯雪子适齐，舍于鲁。鲁人有请见之者，温伯雪子曰：“不可。吾闻中国之君子，明乎礼义而陋于知人心，吾不欲见也。”

至于齐，反舍于鲁，是人也又请见。温伯雪子曰：“往也蕲见我，今也又蕲见我，是必有以振我也。”

出而见客，入而叹。明日见客，又入而叹。其仆曰：“每见之客也，必入而叹，何邪？”

曰：“吾固告子矣：‘中国之民，明乎礼义而陋乎知人心。’昔日之见我者，进退一成规一成矩，从容一若龙一若虎，其谏我也似子，其道我也似父，是以叹也。”

仲尼见之而不言。子路曰：“吾子欲见温伯雪子久矣，见之而不言，何邪？”

仲尼曰：“若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣。”

三

颜渊问于仲尼曰：“夫子步亦步，夫子趋亦趋，夫子驰亦驰；夫子奔逸绝尘，而回瞠若乎后矣！”

仲尼曰：“回，何谓邪？”

曰：“夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趋，亦趋也；夫子辩，亦辩也；夫子驰，亦驰也；夫子言道，回亦言道也；及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。”

仲尼曰：“恶！可不察与！夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方而入于西极，万物莫不比方，有首有趾者，待是而后成功，是出则存，是入则亡。万物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽，效物而动，日夜无隙，而不知其所终；薰然其成形，知命不能规乎其前，丘以是日徂。”

“吾终身与汝交一臂而失之，可不哀与！女殆著乎吾所以著也。彼已尽矣，而女求之以为有，是求马于唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。虽然，女奚愚焉！虽忘乎故吾，吾有不忘者存。”

四

孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，惘然似非人。孔子便而待之，少焉见，曰：“丘也眩与，其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。”

老聃曰：“吾游心于物之初。”

孔子曰：“何谓邪？”

曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将。至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为。而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎旧，始终相反乎无端而莫知乎其所穷。非是也，且孰为之宗！”

孔子曰：“请问游是。”

老聃曰：“夫得是，至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人。”

孔子曰：“愿闻其方。”

曰：“草食之兽不疾易藪，水生之虫不疾易水，行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎！弃隶者若弃泥涂，知身贵于隶也，贵在于我而不失于变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。”

孔子曰：“夫子德配天地，而犹假至言以修心，古之君子，孰能说焉？”

老聃曰：“不然。夫水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉，诺天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？”

孔子出，以告颜回曰：“丘之于道也，其犹醯鸡与！微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也。”

五

庄子见鲁哀公。哀公曰：“鲁多儒士，少为先生方者。”

庄子曰：“鲁少儒。”

哀公曰：“举鲁国而儒服，何谓少乎？”

庄子曰：“周闻之，儒者冠圜冠者，知天时；履句屨者，知地形；缓佩玦者，事至而断。君子有其道者，未必为其服也；为其服者，未必知其道也。公固以为不然，何不号于国中曰：‘无此道而为此服者，其罪死！’”

于是哀公号之五日，而鲁国无敢儒服者，独有一丈夫儒服而立乎公门。公即召而问以国事，千转万变而不穷。

庄子曰：“以鲁国而儒者一人耳，可谓多乎？”

六

百里奚爵禄不入于心，故饭牛而牛肥；使秦穆公忘其贱，与之政也。有虞氏死生不入于心，故足以动人。

七

宋元君将画图，众史皆至，受揖而立；舐笔和墨，在外者半。有一史后至者，僮僮然不趋，受揖不立，固之舍。公使人视之，则解衣槃礴嬴。君曰：“可矣，是真画者也。”

八

文王观于臧，见一丈人钓，而其钓莫钓；非持其钓有钓者也，常钓也。

文王欲举而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲终而释之，而不忍百姓之无天也。于是旦而属之大夫曰：“昔者寡人梦见良人，黑色而颡，乘驳马而偏朱蹄，号曰：‘寓而政于臧丈人，庶几乎民有瘳乎！’”

诸大夫蹙然曰：“先君王也。”

文王曰：“然则卜之。”

诸大夫曰：“先君之命，王其无它，又何卜焉！”

遂迎臧丈人而授之政。典法无出，偏令无出。三年，文王

观于国，则列士坏植散群，长官者不成德，跖斛不敢入于四竟。列士坏植散群，则尚同也；长官不显成德，则同务也；跖斛不敢入于四境，则诸侯无二心也。

文王于是焉以为大师，北面而问曰：“政可以及天下乎？”臧丈人昧然而不应，泛然而辞，朝令而夜遁，终身无闻。

颜渊问于仲尼曰：“文王其犹未邪？又何以梦为乎？”

仲尼曰：“默，汝无言！夫文王尽之也，而又何论制焉！彼直以循斯须也。”

九

列御寇为伯昏无人射，引之盈实，措杯水其肘上，发之，适矢复沓，方矢复寓。当是时，犹象人也。

伯昏无人曰：“是射之射，非不射之射也。尝与汝登高山，履危石，临百仞之渊，若能射乎？”

于是无人遂登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而进之。御寇伏地，汗流至踵。

伯昏无人曰：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫！”

十

肩吾问于孙叔敖曰：“子三为令尹而不荣华，三去之而无忧色。吾始也疑子，今视子之鼻间栩栩然，子之用心独奈何？”

孙叔敖曰：“吾何以过人哉！吾以其来不可却也，其去不可止也，吾以为得失之非我也，而无忧色而已矣。我何以过人哉！且不知其在彼乎，其在我乎？其在彼邪？亡乎我；在我邪？之

乎彼。方将踌躇，方将四顾，何暇至乎人贵人贱哉！”

仲尼闻之曰：“古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏羲黄帝不得友。死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不惫，充满天地，既以与人，已愈有。”

十一

楚王与凡君坐，少焉，楚王左右曰凡亡者三。凡君曰：“凡之亡也，不足以丧吾存。夫‘凡之亡不足以丧吾存’，则楚之存不足以存存。由是观之，则凡未始亡而楚未始存也。”

知北游

[译文]

有个叫知^①的人往北方游历到了玄水^②边上，又登上名叫隐弅^③的山，在那里碰上了一个叫无为谓^④的人。知对无为谓说：“我有话想问你：怎样思虑才能获知道？怎样居行才能安于道？怎样的方式途径才能得到道？”三问而无为谓不回答。并不是不回答，而是不知回答。

知得不到解答，就回到白水^⑤南边，登上狐阕^⑥山，看见了叫狂屈^⑦的人。知用同样的问题问狂屈，狂屈说：“唉，我知道，正要告诉你，却忘了要说什么！”

知又得不到答案，于是回到京城，看见了黄帝也问这个问题。黄帝说：“无思无虑才能获知道，无居处无行为才能安于道，无方法途径才能得到道。”

知又问黄帝：“我和你知道了，他们却不知道（这个问题的答案），究竟谁对呢？”

① 意寓智慧。

② 玄水，寓言名之，指黑水，意指深奥之境。

③ 意喻若隐若现之地。

④ 意指自然。

⑤ 白水，与黑水相对，意喻明显之境。

⑥ 意指“疑虑已无”。

⑦ 意喻无知而放任。

黄帝说：“无为谓真正是对的，狂屈还差不多，我和你却没有接近道。知道道的人不说，说了的人并不是真知道。所以圣人行不言之教。道是不可以获得的，德是不可以达到的。仁是可以人为的，义是可以亏损的，礼是相互虚伪的。所以说：‘失去了道而后才有德，失去了德而后才有仁，失去了仁而后才有义，失去了义而后才有礼。礼是道的虚华和祸乱的开始。’所以说：‘求道要一天比一天损抑物欲，损之又损，一直到无为的境界，无为就能无所不为。’现在已经把道形成物（言语）了，要想使它复归本始，不是很难么？若感到容易，只有得道的大人吧！”

“生是死的继续，死是生的开始，谁知其中的规律呢？人的出生，乃是气的凝聚，聚积便成生命，散消便是死亡。若生死连续无质的区别，我又何必悲伤！所以万事万物都是一回事！若把所称美的视为神奇，把所厌恶的视为臭腐，但臭腐又可化为神奇，神奇又可化为臭腐。所以说，‘通天下只是一个气。’所以圣人贵同一。”

知对黄帝说：“我问无为谓，无为谓不回答我，并不是不答，而是不知回答。我问狂屈，狂屈想回答我却没有回答，并不是不回答，是想说却忘了要说什么。现在我问你，你知道（关于道的事），为何又说自己 and 道不接近呢？”

黄帝说：“无为谓是真正对的，因为他不知道。狂屈还差不多是对的，因为他知道而忘记了（不会言传）。你我之辈都是不接近道的，正因为我们知它。”

狂屈听说后，认为黄帝的话是对的。

二

天地有至大至真的美却不自己说，四时有明显的法则却不自己表述，万物有生成的道理却不讲出来。圣人推原天地的大美而通达万物的道理，所以至人顺任自然。大圣不妄自造作，这是说他们取法于天地。

天地灵妙精纯。若参与事物的千变万化，万物的死生方圆，没有谁知道它的原因。万物蓬勃生长着，自古以来就存在着。六合是巨大的，却超不出它的范围；秋毫最小，却依待它才成形体。天下万物没有不沉浮变化的。永远不会停止。阴阳四时的运行，各有自己的顺序。大道浑然好象不存在而实际上无时不在，它茫然不见形迹但显示出神妙的作用，万物受其养育而不自知。这就叫做本根，（知此道理）就可以观察天地之道了。

三

啮缺向被衣问道。被衣说：“端正你的姿势，集中你的目光，天之元和之气就会降临；收敛你的聪明，专一你的思虑，精神就会凝聚。德将显示你的完美，道将为你的居所，使你纯真无邪如同初生的小牛而不究事物根蒂！”

还没说完，啮缺睡着了。被衣很高兴，唱着歌儿走了，并说：“形体静定如枯木，内心沉寂如死灰，他真的体悟了道的真相，不矜持自己的成见。晦暗的样子，没有心机而无法与他谋议。那是什么人呀！”

四

舜问丞^①：“道可以为我所有吗？”

丞说：“你的身体都不能说是你自己所有的，怎么能占有道呢？”

舜问：“我的身体非我所有，那么归谁所有？”

丞说：“这是天地所委托的形体。生命也不是你自己所有的，乃是天地委托的和合之气。性命也非你所有，乃是天地委托的自然。子孙也非你所有，乃是天地所委托的蜕变。所以行不知所往，居不知所待，吃不知口味。一切只是天地间气的运动，又怎么能归你所有呢？”

五

孔子问老聃：“今天您有空，我想请教什么是至道。”

老聃说：“你要斋戒，疏通心窍，洗静精神，抛弃知识。道是深奥难说的。我给你说个大略。

“昭昭(明显)之物生于冥冥(昏暗)之物，有形生于无形，精神生于道，形生于精气，而万物依各自的形类互相产生。所以九窍的动物^②是胎生的，八窍的动物^③是卵生的。(道)其来没有痕迹，离去没有界限，没有门径没有归宿，因而通达。顺从此道，四肢强壮，思想豁达，耳聪目明，心思使用不劳累，因应万物不拘泥。天不得它则不高，地不得它则不广阔，日月不得它便不运行，万物不得它便不繁育昌盛；这就是道啊！

“况且博学的不一定算有知识，善辩的不一定算聪明，圣

① 舜之师。

② 指人类及兽类。

③ 指禽类，以其多单鼻，故称八窍。

人早已弃绝这些了。那想增益却不可增益，欲减损又不可减损的，乃是圣人所要保持的。道渊深似海，巍然如山，终而复始循环，运行于万物而不匮乏。君子与道，哪里有什么隔膜呢？万物都受滋养于它而它却从不匮竭，这就是道啊！”

“中国有人，不偏于阴也不偏于阳，住在天地之间，姑且称之为。人将来总要返本归宗。从本源上来看，所谓生命，就是气聚而成的东西。虽然人有长寿短命之别，但其差别算得了什么？人生只是一晃眼的时间啊！那还值得区分什么尧和桀的是和非呢？瓜果有它生长之理，人伦虽然复杂，但也有秩序。圣人遇人事而不违逆，过往而不拘守。调和顺应，便是德；与其相合而适应，便是道。帝王就是因凭着它而兴起的。

“人生于天地之间，好比一匹白马在门缝外一闪而过（光阴易逝），一瞬间而已。万物蓬蓬勃勃，没有不生长的；变化衰萎，没有不死去的。已经化为生命，又化为死亡，生物为之哀伤，人类感到悲痛。解开自然的束缚，毁坏自然的网囊，变化迁移，魂魄将消散，身体也将消逝，这是返归大本啊！由无形变为有形，由有形变为无形，这是众所周知的，并不是得道之人所追求的，这也是众人共同议论的。得道的人是不议论生死之事的，谈论者便不是至人。从明处寻就不会遇见，辩说不如缄默。道是不能听闻的，听闻不如塞耳不听，这才是真正的得道。”

六

有位姓东郭的先生问庄子：“你所说的道在哪里？”

庄子说：“无所不在。”

东郭先生问：“指出个地方来。”

庄子说：“道在蝼蚁身上。”

东郭先生问：“道怎么在如此卑下的地方？”

庄子又说：“道在稊稗^① 里面。”

东郭问：“怎么更加卑下了呢？”

庄子又说：“道在瓦罐里面。”

东郭问：“怎么愈来愈卑下了！”

庄子更接着说：“道在屎溺^② 里面。”

东郭先生惊讶得没话说。

庄子说：“先生的问题本来就没有接触到实质。有个名叫获的市场监管官问屠夫检查大猪肥瘦的方法，那就是屠夫愈往猪的下腿踩愈容易明白肥瘦。除非你不肯定指明，道是不离物的。至道如此，至言也如此。‘周’、‘遍’、‘咸’三者，异名而同实。所指的都是一回事。

“我们试想一起悠游于浑沌虚无之宫。综合各种议论，道是没有穷终的吧！试想一同来顺任自然而无为吧，恬淡而安静吧！调和而悠闲吧！我的心志寥阔，无所不至又不知所至，去了又回来却不知在那里止歇，我已往来悠游而不知哪里是终结；飞翔于寥阔的空间，大智的人与道相合而不知道的究极。支配物的与物本身没有界限；而物有界限，乃是所谓物的界限（而非道的界限）。没有界限的界限，乃是界限中没有界限。说到盈虚衰杀，道使物有盈虚而自身却没有盈虚，道使物有衰杀而自身却没有衰杀，道使物有始有终而自身却无始无终，道使物有聚散而自身却没有聚散。”

七

① 即农人所谓稊草。

② 大小便。

芻荷甘^①与神农一同求学于老龙吉^②。神农伏在几案上关起窗户睡觉，芻荷甘中午突然推门进来喊道：“老龙死了！”神农扶拐杖而起，豁地放下拐杖而大笑道：“先生知道我僻陋怪诞，所以舍弃我而死了。完了，先生没有留下启发我的至言就走了啊！”

弇冈吊^③ 听到后说：“体载道的人，就是天下君子所依归的。现在（老龙吉）对于道，连秋毫之末的万分之一都没有得到，却知道不发至言而死，更何况能够体悟道的人呢？道，视之无形，听之无声，人们称它为冥冥。所以谈论道的，本身就不是道。”

八

泰清问无穷^④：“你知道道吗？”

无穷说：“我不知。”

泰清又去问无为。无为说：“我知道道。”

泰清问：“你知道道，道也有特征吗？”

无为答：“有。”

泰清又问：“它的特征是什么？”

无为说：“我知道，道可以尊贵，可以卑贱，可以聚合，可以离散，这就是我所知的道的特征。”

泰清又拿这些话去问无始：“若这样，那么无穷的知和无为的不知，究竟谁是谁非呢？”

① 寓言杜撰人名。

② 怀道之人。

③ 假设人名。

④ 均为寓设人名，意指虚空、无穷，下类此。

无始说：“不知才是深奥的，知道则是浅薄的。不知的是内行，知道的是外行。”

于是泰清仰面而叹：“不知的才是真正知悉道的么？知道道的正是不知么！谁知道不知就是真正的知呢？”

无始说：“道不可听闻，听闻便不是道；道不可看见，看见便不是道；道不可谈论，谈论便不是道。知道所有有形的生成者是无形的么，道不当有名称！”

无始又说：“有人问道就回答，其实是不知道道。问道的人，也没有听闻过道。道无可问，问了无从回答。本来无可问的硬是要去问，这是空洞无谓的问；本来无可回答的硬是要勉强回答，这是没有内容的。以没有内容的去回答空洞的问，象这样，对外便不能观察宇宙，对内便不能知道自身的本源。因此他不能越过昆仑高处，不能游于太虚境界。”

九

光耀问无有：“您是有呢，还是没有呢？”

无有不回答。光耀得不到回答，就详细地打量它（无有）的状貌，见它渺然空然，整天看它都看不见什么，听它也听不到什么，摸它也摸不到什么。

光耀说：“这是最高的境界呀！谁能达到这样的境界呢？我能达到‘无’的境界，却不能达到‘无无’的境界；达到‘无’的境界了又不免于为‘有’了。怎么能达到（无有）这种境界呢？”

十

大司马家中捶制钩带的工匠，年高八十了，却还作得丝毫

没有差错。大司马说：“你是有技巧呢，还是有道呢？”

老工匠回答说：“我有所操守。我二十岁时就喜好捶钩带，对别的事物都不感兴趣，不是钩带就不去关心。我能得捶钩之用，乃是假着不分心于他事才能发挥所长，何况无所不用的一面（指捶钩）呢？技巧怎能不集中于此一点呢？”

十一

冉求问孔子：“未有天地以前的事可以知道吗？”

孔子说：“可以，古时和今日一样。”

冉求没有得到答案便退出。次日复见孔子，又问：“昨日我问‘未有天地之前可否知道’，先生说：‘可以，古时和今日是一样。’昨日听了觉得很明白，今日反而觉得糊涂了，请问为什么呢？”

孔子说：“昨日你觉得明白了，是用心神去领会，今天你茫然，却是又滞于形象去求答。本来就没有古今之别，没有始终之别。没有子孙之前便已经有子孙，可以吗？”

冉求没有回答。孔子说：“算了。不必回答了。本来就不是为了生才有死，也不是为了死才终止生。死生是互相依待吗？死生是一体的。有先于天地而生的东西吗？化生万物的道本来不是物，万物所由出不得先于道，由道而有了天地万物。有了天地万物，万类才能生生不息。圣人的爱永不休止，也就是取法于天地的生生不息。”

十二

颜渊问孔子：“我曾听先生说：‘无所送，无所迎’，请问其

中道理？”

孔子说：“古时的人，外表变化而内心凝静；现时的人，内心游移而外表不变。随物变化的，内心却凝静不变。化与不化都安然顺从，安然和外界相顺，参与变化而不妄自增益。豨韦氏的苑囿，黄帝的园圃，虞舜的宫阙，汤武的屋宇。君子之类的人，象儒墨的师辈，都还是用是非相互攻击，何况现时的人呢？圣人与物共处却不伤物。不伤物，物也不能伤他。唯有所无所伤的人，才能与人相往来。山林啊！原野啊！使我多么快乐啊！快乐还未止，悲哀又来了。悲哀来到，我无法抵挡，其去也不能阻止。可悲呀！世人只是物的旅舍而已！知道看得见的却不知道没看见的；能做所能够做的而不能做所不能做到的。有所不知有所不能，固然是人们所不能免的。要是追求人所不能免的事，岂不是很可悲么？至言无言，至为无为，要想使人们所知相同，那就浅陋了。”

〔诠释〕

道是自然万事万物共同的规律、道理或灵魂。这东西是只可意会、不可言传的。道是深含于万物之内，通过它的运行变化显示出来，从不会自己简单明确地公布给人类的。道是天地万物“不得不然”的原因和动力。它是不以人的意志为转移且不以天地万物的“意志”为转移的无形支配力。《知北游》一篇，通过十一个寓言，探讨了道的这些性质。

一

“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”这是修道之人一开始就最关心的问题。依庄子的学说，提出这些问题，试图去解答这些问题，本身就已偏离了道，就与我们知道、安道、得道的目标背道而驰了。对于这三问题，道家认为应有的答案是：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”但这只是为中等以下人说法——是讲给平庸的人们听的。因为平庸的人们你不用语言讲明白他就没法理解。所以黄帝是没有办法才退而求其次地为知讲了一通关于道的道理。然而，严格地看来，“道不可致”，道是不可能被人们获得的；“知者不言，言者不知”，道是不可以用语言去讲述传达的，一旦讲出来就已经不是道了。所以，“三问而不答”的无为谓才是真正知道达道的；欲答而忘言的狂屈近乎知道达道但还有差距，因为他毕竟动了想用语言来讲道的念头；而三问三答的黄帝恰恰是背离道的。黄帝自己也明白这一点。

二

道不会自己象游士说客一般地把自己宣扬出来。天地之大美，四时之明法，万物之成理，合而言之就是道，他们潜在于事物之自然而然中，人们只能去默默体会。“惛然若亡而存”，“油然不形而神”，“万物畜而不知”，这就是大道的存在方式。若有若无、若存若亡、不见形迹却神力无比，这样的道我们怎么能用智慧去获知、用语言去讲述呢？

三

求道的人，应该象对人世间一切俗事茫然无知的初生婴儿或小牛犊，应该对一切都陌生。这样，天之元气将降临你，你就会浑然不觉地与道合一。得道的状态就是“形如槁木、心如死灰。”

四

道是不可为人们所获得占有的，就象生命都不能说是自己所有的一样。

五

道这个东西，来时无踪无迹，去时无界无疆，人们顺着它就四肢强壮，心胸舒畅，逆它就有患害。由此看来，它是人之所以为人的原因、动力和道理。天地日月万物若没有它，就没有我们今天所看见的天地日月万物，自然的一切都不得如其然而行，这正是道的支配和威力的结果。道是天地万物的原因。

“道不可闻”，可以听闻的就不是道。所以修道之人应该塞住耳朵，少听人谈什么道。至人（真正得到道的人）是从不谈论道的，是默默无言的。

六

“道无所不在”，这话不难叫人接受；但说“道在屎溺”之中，就耸人听闻了。在常人看来，道是含有道德价值判断意义

的东西，是崇高的、美好的、正确的、庄严的、神圣的。但在庄子看来，道是不包含价值判断意义的，它只具有事实讲述的意义，是理智而不是情感的对象。万物都有自己的规律，屎溺亦然。所以说道在屎溺并不为过。所以常人的道是为人处世之道，是圣贤之道，而庄子的道是指冷峻的自然规律。

七

道是无声无形的，是冥冥茫茫之物，是无法表述的。一旦谈论出来，本身就已经不是道了。谈论道的人，正是不知道的人。老龙吉一言不发而逝，他多少还接近一点道。

八

无穷不知道，所以他是真正知道的人；无为自称知道道的特征，其实他正是不知道者。事实上，道是不可见、不可闻、不可言的。道根本不应有名称。一旦用言语、名称去表述，就偏离了道。

九

光芒是一种“无”，它是无形无体，不可触摸、不可羁系的；但实际上它是“有”，因为人的视觉可以感受到，它是一种色彩的有。空气是一种“无”，同样无形无体，甚至连色彩的“有”也没有，但它还可以通过呼吸感官感受到，所以还是一种“有”。

“无有”是超出这两种情形之上的更高境界，也就是连“有”都没有。“无无”是一种最高的境界，就是连“无”都没有。只有“无无”才是万事万物的始源，是万物的本根，也就是“无极”或“太极”。

十

捶钩有道，这就是用心专一，全神贯注，最后出神入化。心神不分散，志趣不外骛，有所抛弃才能在某一专门才技上有所成就。

十一

未有天地之前的事，儒家是不屑于谈论的；道家虽从原理上认为未有天地之前也有道存在，但不愿意具体描绘未有天地之前的情形。

“不以生生死，不以死死生”，死生不是相互需要、依待而存在的，是自然的无意识的造作。生死是一体的，也就是说，生死不是两回事，只是一回事的两个面。懂得此道理，也就懂得“古犹今也”的时代变易之道了。

十二

“无有所将，无有所迎”，也就是要把人生的得失、生死、福

祸等等都视为自然而然不可阻挡、不可改变或加快的过程，不要对得、福、生欣然自喜，赶忙去迎接、追求；不要对失、祸、死感到悲哀，哭哭啼啼地去送终。真正知道的人，应该在这些情形面前无动于衷，没有任何心灵波动。

人生于世间，不过是物质的存在方式之一而已，所以就如物质的旅舍一般。我们知道的不过是我们看到的，还有多少我们看不见的我们无法知道的啊！我们能做的，只是我们力所能及的事儿，还有多少力不能及的事我们没法做啊！由此看来，我们终日追求，终日为“将”、“迎”而喜乐或哀伤是多么不值得啊！人生是可悲的，是无可奈何的。生命有限，知识无限；力量有限，事务无限，这真叫人悲哀。所以不如干脆“无为”以处世，以无为的态度去对待人生，恬淡虚静，不汲不求。

[原文]

知北游于玄水之上，登隐弇之丘而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也，非不答，不知答也。

知不得问，反于白水之南，登狐阓之上，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰：“唉！予知之，将语若，中欲言而忘

其所欲言。”

知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”

知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？”

黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也。’故曰：‘为道者日损，损之又损之以至于无为，无为而无不为也。’今已为物也，欲复归根，不亦难乎！其易也，其唯大人乎！”

“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”

知谓黄帝曰：“吾问无为谓，无为谓不应我，非不我应，不知应我也。吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予问乎若，若知之，奚故不近？”

黄帝曰：“彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也。”

狂屈闻之，以黄帝为知音。

二

天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。

合彼神明至精，与彼百化，物已死生方圆，莫知其根也，扁

然而万物自古以固存。六合为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体。天下莫不沉浮，终身不顾；阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。

三

啮缺问道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居，汝瞳焉如新生之犊而无求其故！”

言未卒，啮缺睡寐。被衣大说，行歌而去之，曰：“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉！”

四

舜问乎丞曰：“道可得而有乎？”

曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道？”

舜曰：“吾身非吾有也，孰有之哉？”

曰：“是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所味。天地之强阳气也，又胡可得而有邪！”

五

孔子问于老聃曰：“今日晏闲，敢问至道。”

老聃曰：“汝斋戒，疏沦而心，澡雪而精神，搃击而知！夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略。”

“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生，故九窍者胎生，八窍者卵生。其来无迹，其往无崖，无门无旁，四达之皇皇也。邀于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明，其用心不劳，其应物无方。天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”

“且夫博之不必知，辩之不必慧，圣人以断之矣。若夫益之而不加益，损之而不加损者，圣人之所保也。渊渊乎其若海，巍巍乎其若山，终则复始也，运量万物而不匮。则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮，此其道与！”

“中国有人焉，非阴非阳，处于天地之间，直且为人，将反于宗。自本观之，生者，啗醢物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也。奚足以为尧桀之是非！果瓜有理，人伦虽难，所以相齿。圣人遭之而不违，过之而不守。调而应之，德也；偶尔应之，道也；帝之所兴，王之所起也。”

“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漙然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。解其天弢，堕其天裘，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎！不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众人之所同伦也。彼至则不论，论则不至。明见无值，辩不若默。道不可闻，闻不若塞。此之谓大得。”

六

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”

庄子曰：“无所不在。”

东郭子曰：“期而后可。”

庄子曰：“在蝼蚁。”

曰：“何其下邪？”

曰：“在稊稗。”

曰：“何其愈下邪？”

曰：“在瓦甓。”

曰：“何其愈甚邪？”

曰：“在屎溺。”

东郭子不应。应子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。”

“尝相与游乎无何有之宫，同合而论，无所终穷乎！尝相与无为乎！淡而静乎！漠而清乎！调而闲乎！廖已吾志，无往焉而不知其所至，去而来而不知其所止，吾已往来焉而不知其所终；彷徨乎冯闾，大知入焉而不知其所穷。物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也；不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”

七

芡荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几阖户昼瞑，芡荷甘日中斲户而入曰：“老龙死矣！”

神农隐几拥杖而起，暴然放杖而笑，曰：“天知予僻陋慢谗，故弃予而死。已矣！夫子无所发予之狂言而死矣夫！”

舂冈吊闻之曰：“夫体道者，天下之群子所系焉。今于道，秋毫之端万分未得处一焉，而犹知藏其狂言而死，又况夫体道

者乎！视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道，而非道也。”

八

于是泰清问乎无穷曰：“子知道乎？”

无穷曰：“吾不知。”

又问乎无为。无为曰：“吾知道。”

曰：“子之知道，亦有数乎？”

曰：“有”。

曰：“其数若何？”

无为曰：“吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以散，此吾所以知道之数也。”

泰清以之言也问乎无始曰：“若是，则无穷之弗知与无为之知，孰是而孰非乎？”

无始曰：“不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。”

于是泰清中而叹曰：“弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？”

无始曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。”

无始曰：“有问道而应之者，不知道也。虽问道者，亦未闻道。道无闻，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎大初，是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”

九

光耀问乎无有曰：“夫子有乎？其无有乎？”

无有弗应也。光耀不得问，而孰视其状貌，窅然空然，终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。

光耀曰：“至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及为无有矣，何以至此哉！”

十

大马之捶钩者，年八十矣，而不失毫芒。大马曰：“子巧与？有道与？”

曰：“臣有守也。臣之年二十而好捶钩，于物无视也，非钩无察也。是用之者，假不用者也以长得其用，而况乎无用者乎！物孰不资焉！”

十一

冉求问于仲尼曰：“未有天地可知邪？”

仲尼曰：“可。古犹今也。”

冉求失问而退，明日复见，曰：“昔者吾问‘未有天地可知乎？’夫子曰：‘可。古犹今也。’昔日吾昭然，今日吾昧然，敢问，何谓也？”

仲尼曰：“昔之昭然也，神者先受之；今之昧然也，且又为不神者求邪！无古无今，无始无终。未有子孙而有子孙，可乎？”

冉求未对。仲尼曰：“已矣，未应矣！不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一体。有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”圣人之爱人也终无已者，亦乃取于是者也。”

十二

颜渊问乎仲尼曰：“回尝闻诸夫子曰：‘无有所将，无有所迎。’回敢问其游。”

仲尼曰：“古之人，外化而内不化，今之人，内化而外不化。与物化者，一不化者也。安化安不化，安与之相靡，必与之莫多。狝韦氏之圃，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤武之室。君子之人，若儒墨者师，故以是非相整也，而况今之人乎？圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。唯无所伤者，为能与人相将迎。山林与！皋壤与！使我欣欣然而乐与！乐未毕也，哀又继之。哀乐之来，吾不能御，其去弗能止。悲夫，世人直为物逆旅耳！夫知遇而不知所不遇，能能而不能所不能。无知无能者，固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者，岂不亦悲哉！至言去言，至为去为。齐知之所知，则浅矣。”

后 记

本书写作过程中,段瑜、方久豪同志承担了部分工作,谨此致谢!

作 者

1992年3月30日