

# 庄子《庚桑楚》：“宇泰定者，发乎天光” 的先秦哲学探源



本文深度解读《庄子·庚桑楚》中“宇泰定者，发乎天光”的核心命题，结合先秦典籍，剖析其内在的五层递进义理，探究内在虚静、天人交感、超越知性界限的庄学精髓与天道秩序。

玄机编辑部 · 2026-02-07

庄子

庚桑楚

天光

宇泰定

先秦哲学

# 目 录

## 总 序

### 第一编 《庚桑楚》篇之整体定位与文本脉络

#### 第一章 《庚桑楚》篇名考

##### 第一节 庚桑楚其人

##### 第二节 "以北居畏垒之山"

##### 第三节 庚桑楚与弟子之教化

#### 第二章 南荣趺问道之脉络

##### 第一节 南荣趺其人

##### 第二节 庚桑楚指引南荣趺往见老子

##### 第三节 南荣趺见老子

##### 第四节 从"卫生之经"到"宇泰定者"的逻辑过渡

#### 第三章 "宇泰定者，发乎天光"一段之结构分析

##### 第一节 全段文本之句读与分层

##### 第二节 五层义理之内在逻辑

##### 第三节 此段在《庄子》全书中的位置与意义

### 第二编 "宇泰定者，发乎天光"——内在虚静与天然光明

#### 第四章 "宇"字考

##### 第一节 "宇"之本义

##### 第二节 "宇泰定者"之"宇"——心之宇宙

##### 第三节 "宇"之上古渊源——"宀"与"于"

##### 第四节 "宇"与"寓"之关系

#### 第五章 "泰定"考

##### 第一节 "泰"之义

##### 第二节 "定"之义

##### 第三节 "泰定"之合义

##### 第四节 "泰定"与先秦其他"定"论之比较

#### 第六章 "发乎天光"考

##### 第一节 "发"之义

##### 第二节 "天光"之义

##### 第三节 "天光"与"人光"之辨

##### 第四节 为何"宇泰定"能"发乎天光"?

第五节 "天光"在修道实践中的体验

## 第七章 "发乎天光者，人见其人"考

第一节 "人见其人"之断句与训释

第二节 "人见其人"之第一层义——真实的自我显现

第三节 "人见其人"之第二层义——旁人得见真人

第四节 "人见其人"与先秦"知人"传统之关系

第五节 "人见其人"的政治哲学含义

## 第三编 "人有修者，乃今有恒"——修行之恒常

### 第八章 "修"字考

第一节 "修"之本义与引申义

第二节 庄子之"修"与老子之"修"

第三节 "修"与"无为"之辨

### 第九章 "恒"字考

第一节 "恒"之本义

第二节 "乃今有恒"之"乃今"

第三节 "有恒"与孔子之"有恒"

第四节 "修"与"恒"之因果关系

### 第十章 "有恒者，人舍之，天助之"考

第一节 "人舍之"之义

第二节 "天助之"之义

第三节 "人舍之"与"天助之"的辩证关系

第四节 "人舍之，天助之"与先秦历史案例

## 第四编 "天民"与"天子"——天人之际的身份界定

### 第十一章 "人之所舍，谓之天民"考

第一节 "天民"之名义

第二节 "天民"与"人民"之辨

第三节 "天民"之历史原型

第四节 "天民"之精神气质

### 第十二章 "天之所助，谓之天子"考

第一节 "天子"之名义辨

第二节 庄子重新定义"天子"的深意

第三节 "天民"与"天子"之关系

第四节 "天子"与上古帝王传说

第五节 "天子"概念的革命性意义

## 第五编 "学其所不能学"——超越知性的修行

### 第十三章 "学者，学其所不能学也"考

#### 第一节 何谓"学其所不能学"?

#### 第二节 先秦"学"论之梳理

#### 第三节 "学其所不能学"的具体内容

#### 第四节 "学其所不能学"与"知其不可知"之关系

### 第十四章 "行者，行其所不能行也"考

#### 第一节 何谓"行其所不能行"?

#### 第二节 "无为"之行

#### 第三节 先秦"行"论之对比

#### 第四节 "行其所不能行"的伦理含义

### 第十五章 "辩者，辩其所不能辩也"考

#### 第一节 何谓"辩其所不能辩"?

#### 第二节 庄子对"辩"之批判

#### 第三节 先秦辩论之传统与庄子之超越

#### 第四节 "辩其所不能辩"之方法

### 第十六章 "知止乎其所不能知，至矣"考

#### 第一节 "知止"之义

#### 第二节 为何"知止"是"至"?

#### 第三节 "至矣"之"至"

#### 第四节 "学、行、辩、知"四者之递进关系

#### 第五节 与《大学》"八条目"之比较

## 第六编 "天钧败之"——天道之均衡审判

### 第十七章 "天钧"考

#### 第一节 "天钧"之名义

#### 第二节 "天钧"之运行法则

#### 第三节 "败之"之义

#### 第四节 "若有不即是者"之义

#### 第五节 "天钧"与"天命"之关系

### 第十八章 "天钧败之"的先秦历史案例

#### 第一节 殷商之亡

#### 第二节 吴王夫差之败

#### 第三节 智伯之败

## 第七编 全段义理之综合贯通

### 第十九章 从"宇泰定"到"天钧败之"的完整修道体系

#### 第一节 修道体系之总览

第二节 此体系与《庄子》内篇之对应

第三节 此体系之内在逻辑

## 第二十章 与《老子》之全面对照

第一节 "宇泰定"与《老子》之虚静思想

第二节 "天光"与《老子》之光明思想

第三节 "人舍之，天助之"与《老子》之天人关系

第四节 "天民""天子"与《老子》之治道思想

第五节 "学行辩知之超越"与《老子》之"为道日损"

## 第二十一章 与先秦其他典籍之对照

第一节 与《管子·内业》之对照

第二节 与《易经》之对照

第三节 与《黄帝四经》之对照

第四节 与《鹖冠子》之对照

## 第二十二章 此段之哲学地位

第一节 在先秦哲学中的地位

第二节 在道家思想发展中的地位

第三节 此段之独特贡献

## 第八编 深度追问与尝试解答

### 第二十三章 十个根本性追问

第一问：为何是"宇"而非"心"？

第二问：为何"天光"不能人为地追求？

第三问：为何"人舍之"是好事？

第四问：为何"天民"与"天子"可以合一？

第五问：为何"学其所不能学"不是空谈？

第六问：为何"知止"是"至"而非"始"？

第七问：为何是"天钧"而非"天罚"？

第八问：此段是老子之言还是庄子之言？

第九问：为何全段以警告（"天钧败之"）而非祝福作结？

第十问：此段之现实意义何在？

## 第九编 总论

### 第二十四章 全文总结

第一节 回顾

第二节 此段之启示

第三节 余论

## 附编：关键概念索引

一、核心概念

---

二、引用先秦典籍一览

---

跋

---

# 对于"宇泰定者，发乎天光"的解读与探究：《庄子·庚桑楚》

作者：玄机编辑部

## 总序

庄子之学，渊深似海，幽邃如渊。其文汪洋恣肆，其理玄妙难穷。《庚桑楚》一篇，居《庄子》外篇之末而承内篇之旨，其中"宇泰定者，发乎天光"一段，自来为读《庄》者所重。此段文字凡数十言，然其所蕴之理，上承天道，下贯人事，内通心性，外达万物，实为庄子哲学之精要枢纽。

本文将从先秦视角与上古视角出发，对此段文字进行逐字逐句之深度钻研。所引典籍，悉据先秦文献。所论思想，皆就先秦学术语境而言。全文将大量征引《老子》《庄子》《易经》《尚书》《诗经》《论语》《孟子》《管子》《荀子》《韩非子》《墨子》《国语》《左传》《吕氏春秋》《鹖冠子》《黄帝四经》等先秦典籍之原文，力求以"以经解经""以庄解庄"之法，还原此段文字在先秦思想世界中之原初义涵。

此段文字之原文如下：

宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人。人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣。若有不即是者，天钧败之。

此段出自《庄子·庚桑楚》篇末，为庚桑楚转述老子之教于南荣趺之语的组成部分。全段可分为五层义理：一曰"宇泰定"与"天光"之关系，论内在虚静与外在光明之发生学联系；二曰"人见其人"，论真人之真实自显；三曰"修"与"恒"以及"人舍""天助"，论修行之恒常与天人之际遇；四曰"天民""天子"之辨名，论至人在天人秩序中之定位；五曰"学""行""辩""知"之超越与"天钧"之审判，论超越知性界限与天道之均平。

以下，本文将以极详尽之篇幅，对上述五层义理逐一进行深入研析。

# 第一编 《庚桑楚》篇之整体定位与文本脉络

## 第一章 《庚桑楚》篇名考

### 第一节 庚桑楚其人

"庚桑楚"，又作"亢桑子""亢仓子""庚桑子"。其名之字形与读音，在先秦文献中多有异文。《庄子》本篇开首曰：

"老子之役有庚桑楚者，偏得老子之道，以北居畏垒之山。"

此言庚桑楚乃老子之弟子，偏得其师之道。"偏得"二字，极为精妙。何谓"偏得"？非谓其所得有偏，乃谓其于老子之道别有心悟，独契一隅而能贯通全体。此正如《老子》第四十一章所言：

"上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。"

庚桑楚之于老子，正是"上士闻道，勤而行之"者。其"偏得"，乃精诚之得，非偏枯之得。犹《庄子·天下》篇评列庄子之学曰：

"芴漠无形，变化无常，死与？生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。"

庚桑楚亦然，闻老子之风而悦之，得其精要而居之。

### 第二节 "以北居畏垒之山"

庚桑楚北居畏垒之山。"畏垒"，山名。"北居"者，向北而居。北方在先秦宇宙观中属阴，属水，属玄冥。《易·说卦传》曰：

"坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也。"

北方为万物所归之方位，庚桑楚居于北方，正合其归于根本、返于天道之志。又《老子》第十六章曰：

"致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。"

庚桑楚之北居，正是"归根""复命"之象。其择畏垒之山而居，远离人世纷扰，正欲以虚静之功夫，求天道之光明。此与后文"宇泰定者，发乎天光"之旨，遥相呼应。

### 第三节 庚桑楚与弟子之教化

《庚桑楚》篇记载庚桑楚居于畏垒之山后，其左右之人日日侍奉，而庚桑楚却逐去其中的"知者"和"仁者"：

"其臣之画然知者去之，其妾之挈然仁者远之。"

此举大有深意。庚桑楚为何要驱逐"知者"与"仁者"？此正合庄子之学之核心主张。《庄子·齐物论》曰：

"大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。"

又《庄子·胠篋》曰：

"故绝圣弃知，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争。"

此皆与《老子》第十九章相合：

"绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。"

庚桑楚驱逐"知者"与"仁者"，正是践行老子"绝圣弃智""绝仁弃义"之教。唯有如此，方能使其所居之地返于浑朴，使其弟子之心归于虚静。这便为后文"宇泰定者，发乎天光"之论，铺设了实践层面的基础。

## 第二章 南荣趺问道之脉络

### 第一节 南荣趺其人

篇中又出一人，名南荣趺。南荣趺为庚桑楚之弟子，因有所感而来问道。《庚桑楚》篇记载：

"南荣趺蹴然正坐曰：'如趺之年者，已长矣，将恶乎托业以及此言邪？'"

南荣趺年纪已大，却仍未能悟道，故来向庚桑楚请教。此情此景，正如《论语·为政》所记孔子之叹：

"子曰：'吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。'"

南荣趺之年长未悟，正说明求道之难。非年岁所能至，非智识所能穷，非勤勉所能必达。此亦合《庄子·养生主》之旨：

"吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。"

南荣趺之困，正是以有涯之生追无涯之知。而庚桑楚之教，则欲引其超越此困。

## 第二节 庚桑楚指引南荣趺往见老子

庚桑楚未直接回答南荣趺之问，而是指引其往见老子。此一安排极有深意。庚桑楚"偏得老子之道"，其道虽精，然犹自谦不足以尽言，故令南荣趺往见其师老子。此正体现了先秦学术传承中"尊师重道"与"自知之明"的精神。

《老子》第三十三章曰：

"知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。"

庚桑楚之自知，在于知其所得虽精，然表述之功不若老子之全。故令弟子亲炙于大师，以期其得道之更彻底、更圆满。

## 第三节 南荣趺见老子

南荣趺行至老子之所，与老子对话。《庚桑楚》篇记载了老子对南荣趺的一系列教导。而本文所研析的"宇泰定者，发乎天光"一段，正是老子教导南荣趺之语的一部分。

在此段之前，老子先论及人之"卫生之经"（养护生命的道理），曰：

"卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能蓊然乎？能侗然乎？能儿子乎？"

此一系列反问，层层递进，指向修养工夫之根本。"能抱一乎"一句，正合《老子》第十章：

"载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？"

而"能儿子乎"一问，更直接指向返璞归真之境。《老子》第二十八章曰：

"知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。"

老子在此处的教导，是要南荣趺回归于婴儿般的纯朴状态，回归于"一"的整全状态。唯有如此，方能达到"宇泰定"之境界，方能"发乎天光"。

#### 第四节 从"卫生之经"到"宇泰定者"的逻辑过渡

老子先论"卫生之经"，继而论"宇泰定者，发乎天光"，此间的逻辑关系至为重要。

"卫生之经"所言者，是修养工夫的具体内容——抱一、不失、止、已、舍人求己、儻然、侗然、儿子——这些都是工夫论层面的指引。而"宇泰定者，发乎天光"所言者，则是工夫论的效验——当这些工夫做到极处，人的内在宇宙（宇）便达到泰然安定的状态，而天然的光明便由此发生。

换言之，"卫生之经"是因，"宇泰定"是工夫之果，"发乎天光"是道之果。从因到果，从工夫到境界，从人事到天道，此间的逻辑递进，清晰明确。

### 第三章 "宇泰定者，发乎天光"一段之结构分析

#### 第一节 全段文本之句读与分层

原文再录如下：

宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人。人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣。若有不即是者，天钧败之。

全段可分为五层：

**第一层：**"宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人。"——论内定与外显之因果关系。

**第二层：**"人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。"——论修行之恒常与天人交感。

**第三层：**"人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。"——论"天民"与"天子"之名义。

**第四层：**"学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣。"——论超越性的学、行、辩、知。

**第五层：**"若有不即是者，天钧败之。"——论天道之均衡审判。

此五层义理，层层递进，环环相扣，构成了一个完整的哲学论述体系。

## 第二节 五层义理之内在逻辑

五层义理之间的逻辑关系如何？

第一层论"内定→外显"，是总论，也是起点。一切修行工夫之最终效验，在于内在宇宙的安泰平定，由此而发出天然的光明，由此而使人得见真实的自我。

第二层论"修→恒→人舍→天助"，是承接第一层，说明如何达到"宇泰定"的状态。途径在于"修"，修之关键在于"恒"，恒之效验在于"人舍之，天助之"。

第三层论"天民"与"天子"，是对第二层中"人舍之"与"天助之"两种状态的命名与定位。这是一种天人之际的身份界定。

第四层论超越性的"学""行""辩""知"，是对修行内容的进一步深化。真正的学、行、辩，不是学其所能学、行其所能行、辩其所能辩，而是恰恰相反——要学那学不到的、行那行不了的、辩那辩不清的。这是一种超越知性界限的修行法门。

第五层以"天钧败之"作结，是对整段论述的终极审判：若不能做到以上诸事，天道的均衡力量将使之败坏。这是天道之必然，不可违逆。

## 第三节 此段在《庄子》全书中的位置与意义

此段文字虽出于外篇《庚桑楚》，然其思想精要实可与内七篇之核心论述相媲美。

内七篇之《逍遥游》论精神自由，《齐物论》论万物齐一，《养生主》论养护生命，《人间世》论处世之道，《德充符》论内德之充盈，《大宗师》论宗法天道，《应帝王》论无为而治。而《庚桑楚》中"宇泰定者，发乎天光"一段，实则综合了内七篇之多重旨趣：

- 其论"宇泰定"，与《齐物论》之"吾丧我"、《养生主》之"缘督以为经"相通；
- 其论"发乎天光"，与《逍遥游》之"乘天地之正，而御六气之辩"相通；
- 其论"人见其人"，与《德充符》之"德有所长而形有所忘"相通；
- 其论"修""恒"，与《大宗师》之"真人"修养相通；
- 其论"天民""天子"，与《应帝王》之治道思想相通；
- 其论"学其所不能学"，与《齐物论》之超越是非知解相通；
- 其论"天钧败之"，与《齐物论》之"天钧""天倪"概念直接相连。

由此可知，此段文字实为《庄子》全书义理之一大枢纽，不可以其在外篇而轻忽之。

## 第二编 "宇泰定者，发乎天光"——内在虚静与天然光明

### 第四章 "宇"字考

#### 第一节 "宇"之本义

"宇泰定者，发乎天光。"首先需要追问的是：此"宇"字作何解？

"宇"字之本义，《说文解字》虽为后世之书，然其所据之字形分析，多承先秦之传统。"宇"字从"宀"，"宀"为屋覆之象形。"宇"之本义为屋宇、屋檐。《诗经·豳风·七月》曰：

"七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。"

此"宇"即屋檐之义。蟋蟀八月在屋檐下，九月入户内，十月至床下，逐渐向内深入。

然"宇"字之引申义远不止于此。《庄子·庚桑楚》篇稍前处曰：

"有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也。"

此处庄子自定义"宇"为"有实而无乎处者"——有实质存在却没有确定的处所。而"宙"为"有长而无本剽者"——有延续（时间之长）却没有起点和终点。

宇对应空间，宙对应时间。此即先秦哲学中"宇宙"概念之经典定义。

但问题在于：此定义中的"宇"，与"宇泰定者"中的"宇"，是同一个意思吗？

#### 第二节 "宇泰定者"之"宇"——心之宇宙

"宇泰定者"之"宇"，诸家解说不一。然从文脉观之，此"宇"当指人之内在空间——心灵之宇宙。

何以知之？因为此句紧承上文"卫生之经"而来。"卫生之经"所论，皆为内在修养之工夫——抱一、守静、儻然、侗然、儿子——这些都是心灵层面的操作。"宇泰定"自然也是心灵层面的状态描述。

"宇"者，心之空间也。人之心灵，犹如一个内在的宇宙。《管子·内业》曰：

"凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。"

又曰：

"心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言。音然后形，形然后言。"

《管子》此处所论之"心"，正是一个内在的空间、内在的宇宙。此"心"之中"又有心焉"——心灵的深处还有更深层的心灵。此正与"宇泰定者"之"宇"相通。

《庄子·人间世》中，孔子教颜回"心斋"之法：

"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。"

此"心斋"之"虚"，正是"宇泰定"之"定"的工夫基础。心灵之空间（宇）达到虚空的状态，便是"泰定"的前提条件。

又《庄子·大宗师》论真人之境：

"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，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。"

真人之所以能"登高不栗，入水不濡，入火不热"，正因其内在之"宇"已然"泰定"。内在空间安定了，外在的一切危难便不能动摇之。

### 第三节 "宇"之上古渊源——"宀"与"于"

从文字学的角度更深入地考察"宇"字。"宇"从"宀"从"于"。"宀"为屋覆之象形，已如前述。"于"则为声符，兼有义符之作用。

"于"字在上古汉语中，有"在"的意思，表示存在、处所。"宇"字由"宀"与"于"合成，其原初义涵便是"存在于其中的空间"——一个可以居住、可以安处的内在空间。

将此义引申到心灵层面，则"宇"即是心灵所安处的空间。当这个空间达到"泰定"的状态，天然的光明便会由此发生。

此与上古先民的居住观念也有关联。先民居于穴居、巢居之中，其所求者，无非一个安稳的空间。这个安稳的空间，便是"宇"。当"宇"安稳了，人便能安心生活，便能观察天象、理解自然、领悟天道。此

即"宇泰定者，发乎天光"的生活经验原型。

#### 第四节 "宇"与"寓"之关系

"宇"又与"寓"字相通。"寓"有寄居、寄托之义。《庄子·寓言》篇以"寓言"名篇，所谓"寓言十九，借外论之"。"寓"即寄托。

"宇泰定者"之"宇"，是否也有"寓"——寄托——的意味？若有，则此句之意可理解为：人之精神所寄托之处（宇/寓）达到泰然安定的状态，天然的光明便由此发生。

此与《庄子·大宗师》所论相合：

"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。"

藏天下于天下，便是将精神寄托于天道本身。当精神不再寄托于有限之物（舟、山），而是寄托于无限之天道（天下藏于天下），便不再有丢失的可能。此时，精神所寄托之处（宇）便达到了终极的安定（泰定）。

### 第五章 "泰定"考

#### 第一节 "泰"之义

"泰"字在先秦典籍中有多重含义。

其一，"泰"为安泰、安定之义。《易·泰卦》曰：

"泰，小往大来，吉亨。"

《彖》曰：

"泰，小往大来，吉亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。"

"泰"之卦象，是天地交通、上下相合、阴阳和谐的状态。"内阳而外阴，内健而外顺"——内在刚健而外在柔顺，这正是"宇泰定"的状态。内在之宇宙，以阳刚健实为体，以阴柔安顺为用，内外和谐，天地交通，此便是"泰"。

其二，"泰"有通达、畅通之义。《易·泰卦》之"天地交而万物通"，正是此义。"宇泰定"之"泰"，不仅是安定，更是通达——内在宇宙通达无碍，无有阻滞。

其三，"泰"有大而宽裕之义。《论语·子路》曰：

"子曰：'君子泰而不骄，小人骄而不泰。'"

"泰"与"骄"相对。"泰"是内在的宽裕、从容、安详；"骄"是外在的张扬、浮躁、自得。"宇泰定"之"泰"，正是此种内在的宽裕与从容。

## 第二节 "定"之义

"定"字在先秦哲学中，具有极为重要的地位。

《大学》（先秦七十子后学之作）曰：

"知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。"

此"定"字，处于"止→定→静→安→虑→得"的修养工夫序列之中。"定"是"知止"之后的第一步效验。当心灵知道应当止于何处之后，便能安定下来。

然《庄子》之"定"，与《大学》之"定"有同有异。同者，皆指心灵的安定、不动摇；异者，《大学》之"定"尚有后续之"静""安""虑""得"，而《庄子》之"泰定"则直接通向"天光"——不经由"虑"与"得"的中介，而是直接跃入天道之光明。

此差异至为重要。《大学》之修养工夫，仍在"虑""得"的知性框架之内——通过"虑"（思考）而"得"（获得知识或德行）。而《庄子》之修养工夫，则要超越知性框架——不是通过思考而获得什么，而是通过安定而发出天光。此"天光"非知性之光，乃天道自身之光。

《老子》第十六章之"致虚极，守静笃"，与此处之"泰定"最为相近：

"致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。"

"致虚极"是"宇泰"的工夫——将内在宇宙虚空到极致。"守静笃"是"定"的工夫——以笃实之心守住这份宁静。两者合一，便是"宇泰定"。

而"万物并作，吾以观复"，则是"发乎天光"的效验——当内在虚静到极致，万物的生灭变化（并作）便自然呈现于观照之中，而观者能见其"复"——回归根本的运动。此"观复"之明，便是"天光"。

### 第三节 "泰定"之合义

"泰"与"定"合而为"泰定",其义为:内在宇宙的安泰、通达、宽裕而安定不动。

此"泰定"不是一种僵硬的、死寂的安定,而是一种充满活力的、通达无碍的安定。犹如大海之深处——表面波涛汹涌,深处寂然不动;然此不动非死水之不动,乃深渊之不动——蕴藏着无穷的力量与可能。

《庄子·天道》曰:

"水静则明烛须眉,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。"

水之静而明,正是"泰定"之象。心灵如静水一般安定,便能映照万物,此便是"天光"之所以发生的机理。

又《庄子·德充符》曰:

"人莫鉴于流水而鉴于止水。唯止能止众止。"

"止水"之"止",正是"泰定"之"定"。唯有自身安定不动(止),才能使周围的一切也安定下来(止众止)。此亦"宇泰定"之功效。

### 第四节 "泰定"与先秦其他"定"论之比较

先秦诸子对"定"多有论述,兹一一比较之。

《管子·内业》之"定":

"定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。"

又曰:

"能正能静,然后能定。定心在中,耳目聪明。"

《管子》之"定",以"正""静"为前提,以"耳目聪明""四枝坚固"为效验。此与"宇泰定者,发乎天光"之"内定→外明"逻辑完全一致。"定心在中"即"宇泰定", "耳目聪明"即"发乎天光"之一端。

《孟子》之"定":

《孟子·公孙丑上》曰:

"我四十不动心。"

孟子之"不动心",亦是一种"定"。然孟子之"不动心",是以"浩然之气"为基础的:

"我善养吾浩然之气。……其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。"

孟子之"定"是刚健充实之定,以正气充塞天地为特征。而庄子之"泰定"则是虚静通达之定,以虚空无碍为特征。二者方向不同,然皆指向内在心灵的安定不动。

问题在于:为何同样是"定",庄子走虚静之路,孟子走刚健之路?

此当从两家之根本立场来理解。孟子承儒家之学,以仁义礼智为人性之本,故其"定"必以仁义充实心灵为前提,其气象自然刚健充盈。庄子承老子之学,以虚无自然为天道之本,故其"定"必以虚空心灵为前提,其气象自然虚静通达。

两者看似相反,实则有相通之处。《老子》第四十章曰:

"天下万物生于有,有生于无。"

庄子之虚静,是"无"之层面的定;孟子之刚健,是"有"之层面的定。"有生于无",故虚静之定为刚健之定之根基。先有虚静之泰定,后有刚健之充实。此或可为两家之调和之一途。

### 《荀子》之"定":

《荀子·解蔽》曰:

"心者,形之君也,而神明之主也。出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。故口可劫而使墨云,形可劫而使诘申,心不可劫而使易意,是之则受,非之则辞。故曰:心容——其择也无禁,必自见。其物也杂博,其情之至也不贰。"

又曰:

"虚壹而静,谓之大清明。"

荀子之"虚壹而静",与庄子之"宇泰定"颇有相通之处。"虚"者,心不为已有之知所蔽;"壹"者,心专注于一而不散乱;"静"者,心不为外物所扰动。三者合一,便达到"大清明"的境界。此"大清明",正可与庄子之"天光"相对读。

然荀子之"虚壹而静",其目的在于"知道"——认识道、理解道、以道制事;而庄子之"宇泰定",其目的在于"发乎天光"——让天道自身的光明自然发生,而非人为地去认识道。此间之差异,正是儒道两家在知识论上的根本分歧。

## 第六章 "发乎天光"考

### 第一节 "发"之义

"发"字在此处当训为"发生""发出""显发"。非人为之发动,乃自然之发生。犹草木之发芽——非人力所为,乃天地生机之自然呈现。

《易·乾卦》曰:

"大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。"

"大明终始"之"明",即天道之光明。此光明"终始"——贯穿始终,无时不在。万物之生成(品物流形),皆仰赖此光明之照耀。而"宇泰定者,发乎天光"之"发",正如万物之资始于乾元——是一种自然而然的自然发生。

《老子》第二十一章曰:

"道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。"

道之"恍惚"中有象、有物、有精、有信。此"精"之"真"与"信",便是天光之所以能"发"的内在依据。当人的内在宇宙安定之后,这份"真"与"信"便能自然显现。

### 第二节 "天光"之义

"天光"二字,为此段之核心概念。何谓"天光"?

"天"者,天道也,自然也,非人为也。"光"者,明也,照也,显也。"天光"者,天道自身的光明,自然而然的照见,非由人为之知识或智慧所产生的明亮。

此"天光"概念在先秦典籍中有丰富之渊源。

《庄子》中的"天光"与相关概念:

《庄子·齐物论》曰：

"注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。"

"葆光"——保全其光。此"光"是什么光？正是天然的、本有的光明。人之心灵本有此光，如日月之照临万物。然人以知见、情欲、是非之心蔽之，光明遂不得显。若能"齐物"——齐平万物之是非差别——则此光明自然保全。

"葆光"与"天光"之关系如何？"天光"是此光的源头与本质——它来自天道、来自自然；"葆光"是保全此天光的工夫——不让它被人为之知见所遮蔽。"宇泰定者，发乎天光"，正是说：当内在宇宙安定之后，人便不再以知见、情欲遮蔽天光，天光便自然发出。此即"葆光"之效验。

《庄子·齐物论》又曰：

"莫若以明。"

此"明"即天光之照用。"以明"者，以天然之明照见万物，而不以是非之心判断万物。此与"发乎天光"之旨完全一致。

《庄子·在宥》曰：

"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。"

此处"至道之精，窈窈冥冥"——至道之精华，深远幽暗。然此"幽暗"并非无光，而是超越了可见之光的"大光"。《老子》第四十一章曰：

"明道若昧。"

明亮的道看似幽暗。此"明道若昧"，正是"天光"的特征——它不是可以用眼睛看到的光，不是可以用知识理解的明，而是一种超越感官与知性的光明。

《老子》中的"光"与"明"：

《老子》第四章曰：

"道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。"

"和其光"——调和其光。此"光"即道之光明。道不以其光耀眩人目，而是调和之、收敛之，使之与尘俗相同。然此光并非消失，乃是内藏。当修道之人达到"宇泰定"的境界，此内藏之光便"发"出来——不是向外炫耀，而是自然显现。

《老子》第五十二章曰：

"天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明。无遗身殃，是为袭常。"

此处"用其光，复归其明"一句，极为关键。"光"与"明"在此有区分："光"是外在的显现，"明"是内在的本质。"用其光"而"复归其明"——运用外在之光（天光之用），回归内在之明（天光之体）。此正与"宇泰定者，发乎天光"相印证——"宇泰定"是"归其明"的工夫，"发乎天光"是"用其光"的效验。

《老子》第五十八章曰：

"其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。……是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。"

"光而不耀"——有光而不耀眼。此即天光之特征：它是一种柔和的、自然的、不刺眼的光明。它不像人为之"知"那样锐利刺目，而是如日月之常光那样温润遍照。"宇泰定者"所发之"天光"，正是此种"光而不耀"的光明。

《管子》中的"光"与"明"：

《管子·内业》曰：

"灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞而屯泄，匈中无败。节欲之道，万物不害。"

又曰：

"是故此气也，不可止以力，而可安以德。不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。"

"德成而智出"——德性成就之后，智慧自然流出。此与"宇泰定者，发乎天光"之逻辑完全一致。"德成"即"宇泰定"，"智出"即"发乎天光"。然须注意者，此处之"智"，非世俗之聪明伶俐，乃天道之光明智慧。正如《管子》所言"万物毕得"——此智慧能照见万物之全体，非部分之知见所能比拟。

### 第三节 "天光"与"人光"之辨

理解"天光", 还需理解它的对立面——"人光"。《庄子》虽未直接使用"人光"一词, 然其义理中隐含着这一对比。

何谓"人光"? 人为之知识、聪明、机巧、是非判断, 皆可谓之"人光"。此"人光"之特征: 一曰有限, 只能照见部分而不能照见全体; 二曰有偏, 以是非之心判断万物, 必有所偏; 三曰耗损, 以有限之精神追逐无穷之知识, 必致精神耗散。

《庄子·养生主》曰:

"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。"

"以有涯随无涯"——以有限的生命追逐无限的知识——这正是"人光"的困境。"人光"越明亮, 精神耗散越严重; 知识越丰富, 离天道越遥远。

《庄子·齐物论》曰:

"大知闲闲, 小知间间。大言炎炎, 小言詹詹。其寐也魂交, 其觉也形开。与接为构, 日以心斗。缦者, 窖者, 密者。小恐惴惴, 大恐缦缦。其发若机括, 其司是非之谓也。其留如诅盟, 其守胜之谓也。其杀若秋冬, 以言其日消也。其溺之所为之, 不可使复之也。其厌也如缄, 以言其老洩也。近死之心, 莫使复阳也。"

此段描写人之知见(人光)如何导致精神的消耗与死亡。"其发若机括"——知见之发动如弩机之发射, 快速而锐利;"其司是非之谓也"——其功能在于判断是非。然而, 这种快速锐利的是非判断, 最终导致的是"日消""老洩""近死之心"——精神的日益消亡。

与此相反,"天光"不耗损精神, 因为它不是人为发动的, 而是自然发生的。犹如日月之光——日月不需要努力发光, 它们的发光是自然而然的。同样, 当人的内在宇宙达到"泰定"的状态, 天光便自然发生, 不需要精神的额外耗费。

### 第四节 为何"宇泰定"能"发乎天光"?

这是一个至关重要的问题: 为何内在宇宙的安泰安定, 能够导致天然光明的发生? 其中的机理何在?

可从以下几个层面来理解:

#### 第一, 去蔽则明。

人之心灵本有天光, 如日月本有光明。然人之情欲、知见、是非之心, 如浮云之蔽日月。当浮云散去, 日月之光自然显现。"宇泰定"即是散去浮云的过程——使心灵的空间安泰安定, 不再有情欲知见的

翻搅扰动，天光便自然显露。

《老子》第十章曰：

"涤除玄览，能无疵乎？"

"涤除玄览"——清洗心灵之镜。此正是去蔽之工夫。心灵之镜清洁无疵，便能映照万物，此即天光之发。

## 第二，虚则能受。

《老子》第十一章曰：

"三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。"

"无"之所以能"用"，在于它是虚空的、能够容受的。心灵之"宇"若不虚空，便不能容受天光。"宇泰定"使心灵达到虚空的状态，天光便能流入其中而为用。犹如室之凿户牖——有了空间，光线便能进入。

## 第三，静则能照。

如前引《庄子·天道》所言：

"水静则明烛须眉。"

水之静而能照，非水有意为之，乃静之自然效用。同理，心灵之安定而能发出天光，非心灵有意为之，乃安定之自然效用。

## 第四，合道则通。

"宇泰定"之境界，实质上是人之内在宇宙与天道之运行相合。《老子》第二十五章曰：

"人法地，地法天，天法道，道法自然。"

当人之内在宇宙达到自然安定的状态，便是"法自然"的体现。此时，人与天道相合、相通，天道之光明便自然流入人之心灵。犹如管道接通了水源——水自然流通。

此四层机理，层层深入，从"去蔽""虚受""静照"到"合道"，构成了"宇泰定者，发乎天光"之完整的哲学解释。

## 第五节 "天光"在修道实践中的体验

"天光"不仅是一个哲学概念，更是修道实践中可以体验的真实境界。先秦典籍中多有描述此种体验的文字。

《庄子·大宗师》曰：

"堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。"

"坐忘"之际，"堕肢体"——身体的感觉消退了；"黜聪明"——耳目的聪明消退了；"离形去知"——形体与知识都远去了。此时所"同"的"大通"，便是天光弥漫之境界。在此境界中，没有身体的拘束，没有知识的限制，只有天道之光明无处不在、无时不照。

《庄子·大宗师》又曰：

"颜回曰：'回益矣。'仲尼曰：'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：'回忘礼乐矣。'曰：'可矣，犹未也。'他日复见，曰：'回益矣。'曰：'何谓也？'曰：'回坐忘矣。'"

颜回之修行过程：先忘仁义，再忘礼乐，最后坐忘。每一步都是"去蔽"——去除人为之知见与规范。最终的坐忘，便是"宇泰定"之极致。此时，天光自然显发。

《管子·内业》亦有类似描述：

"正形摄德，天仁地义，则淫然而自至。神明之极，照乎知万物。中义守不忒，不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。"

"神明之极，照乎知万物"——精神光明达到极致，照见而了知万物。这正是"天光"发出之后的效用——能够照见万物而了知其真相。

---

## 第七章 "发乎天光者，人见其人"考

### 第一节 "人见其人"之断句与训释

"发乎天光者，人见其人。"此句之理解，关键在"人见其人"四字。

此四字可有两种读法：

**第一种读法：**"人/见其/人"——别人看到了他这个人。即旁人能够看见天光发出者的真实面貌。

**第二种读法：**"人/见/其人"——此人看见了他自己的本真之人。即修道者自身看见了自己的真实本质。

两种读法皆有道理，且并不矛盾，可以兼取。

就第一种读法而言："人见其人"是说，当一个人的内在宇宙安泰安定、天光发出之后，旁人便能看见他的真实存在。他不再被虚伪、造作、矫饰所遮蔽，其真实的生命状态自然呈现于外。

就第二种读法而言："人见其人"是说，修道者自己看见了自己的本真——那个不被知见、情欲、社会角色所掩盖的真实的人。此即"真人"之自见。

## 第二节 "人见其人"之第一层义——真实的自我显现

在先秦思想中，人的真实自我常常被各种外在的东西所遮蔽。庄子对此有深刻的揭示。

《庄子·齐物论》曰：

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

"真宰"——真正的主宰者。此"真宰"存在于每个人的内心深处，然而"不得其朕"——看不到它的踪迹。"有情而无形"——有真实的存在（情）却没有可见的形体。

此"真宰"，便是"人见其人"中第二个"人"——那个被遮蔽的、隐藏的、真实的人。当天光发出之后，此"真宰"便不再隐藏，而是自然显现。修道者便能"见其人"——看见自己内在的真宰。

《庄子·大宗师》对"真人"有详尽的描述：

"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，登高不栗，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。"

"真人"是什么？是那个去除了一切虚伪造作之后的真实的人。他"不逆寡"——不拒绝少数；"不雄成"——不以成功自雄；"不谟士"——不谋划事务。他的睡眠无梦，觉醒无忧，饮食不追求味道，呼吸深达脚跟。这一切描述，都指向一种去除了所有人为附加物之后的真实生命状态。

"人见其人"——看见了这个真人。不是通过知识的认识，而是通过天光的照见。此"见"是一种直觉的、整体的、非分析的看见。

### 第三节 "人见其人"之第二层义——旁人得见真人

"人见其人"的另一层含义是：旁人也能看见这个真人。

为什么？因为天光是真实的光。在天光的照耀下，一切虚伪造作无所遁形。修道者自身不再遮蔽，旁人自然能看见他的真实面目。

《庄子·德充符》中描述了许多形体残缺但德行充盈的人物——王骀、申徒嘉、叔山无趾、哀骀它等。这些人外形丑陋或残缺，然而人们却不由自主地被他们吸引、追随他们。为什么？因为他们的内在之"德"充盈于外——他们的"天光"发出了，人们看见了他们的真实的人（德），而不再被外形所迷惑。

《庄子·德充符》曰：

"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？'"

王骀是一个被砍去了脚的人（兀者），然而追随他的弟子与追随孔子的一样多。为什么？因为"虚而往，实而归"——人们带着空虚来，带着充实走。王骀之所以能使人"实而归"，正因其"宇泰定"而"发乎天光"。人们被这天光所照，便能见到自己内在的真实——这便是"人见其人"的双重含义：既见王骀之真人，亦见自己之真人。

又如哀骀它：

"哀骀它者……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。"

哀骀它极其丑陋，然而男人与他相处便不愿离去，女人见了他宁愿做他的妾。为什么？孔子（在庄子的笔下）解释道：

"仲尼曰：'……非爱其形也，爱使其形者也。'"

"爱使其形者"——爱那个使他的形体如此的东西。那个东西是什么？便是"德"，便是"天光"所照见的真实的人。人们不是爱他的外形（外形是丑的），而是爱他内在的真实——那个发出天光的、安泰平定的内在宇宙。

### 第四节 "人见其人"与先秦"知人"传统之关系

先秦思想中有一个重要传统：知人。如何知人？如何看到一个人的真实面目？

《论语·为政》曰：

"子曰：'视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？'"

孔子认为，通过观察一个人的行为动机（所以）、行为方式（所由）、内心安处（所安），便能知人。此法之核心在于“察其所安”——观察他的心安在何处。

然而，庄子对此法有更深层的追问：如果一个人的“所安”本身就是造作的、虚伪的呢？如果他表面上安于仁义，内心却并非真正安于仁义呢？此时，孔子之知人法便会失效。

庄子的回答是：只有当天光发出时，人的真实面目才会无所遁形。此时不需要“视”“观”“察”的分析性方法，而是直接的、整体的“见”——“人见其人”。此“见”不经由知性的中介，而是天光之直接照见。

《庄子·列御寇》中有一则著名的故事：

"列御寇之齐，中道而反，遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：'奚方而反？'曰：'吾惊焉。'曰：'恶乎惊？'曰：'吾尝食于十浆，而五浆先馈。'伯昏瞀人曰：'若是则汝何为惊已？'曰：'夫内诚不解，形谍成光，以外镇人心，使人轻乎贵老。'"

列御寇去齐国，半路返回。伯昏瞀人问他为何返回，他说他惊恐了。惊恐什么？他在十家饭店吃饭，五家都先招待他。伯昏瞀人不解：这有什么好惊恐的？列御寇解释说：“夫内诚不解，形谍成光，以外镇人心”——内心的真诚尚未消解，形体便已泄露出光芒，以此在外面镇服了人心。

此“形谍成光”四字，正与“发乎天光者，人见其人”相对应。列御寇之内在（内诚）泄露于外形（形谍成光），旁人便能看见他的某种特质，从而优先招待他。然而，列御寇对此感到惊恐，因为他知道这种“被看见”意味着他的修行尚不到家——真正的修道者应当“和光同尘”（《老子》第四章），使天光内蕴而不外泄。

然而，从另一个角度看，“人见其人”并非一定是负面的。在“宇泰定”的境界中，天光之发出是自然而然的，不是有意为之的。列御寇之问题在于他的“内诚不解”——内心的执着（诚）尚未消解，故天光之发出带有执着之痕迹，容易镇服人心。而真正“宇泰定”者之天光，是“光而不耀”（《老子》第五十八章）的——有光而不耀眼，照人而不镇人。

### 第五节 “人见其人”的政治哲学含义

“人见其人”不仅是个人修养的效验，在先秦语境中还具有政治哲学的含义。

一个统治者若能“宇泰定”而“发乎天光”，则“人见其人”——百姓便能看见他的真实面目。此时，统治者无需借助法令、刑罚、赏赐等外在手段来统治百姓，百姓自然会被他的天光所感化。

《庄子·应帝王》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。"

"明王"之治，正是"发乎天光"的政治表现。他的功业覆盖天下，然而看起来不是他自己做的（似不自己）；他教化万物，然而百姓不依赖他（民弗恃）。为什么？因为他的天光是自然发出的，不带有任何强制性和目的性。百姓在天光的照耀下自然而然地各得其所，各安其分。

《老子》第十七章曰：

"太上，不知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。"

最好的统治者，百姓不知道他的存在。此即"宇泰定者，发乎天光"之政治效用——天光如日月，人人沐浴其中而不自知。百姓只知道自己过得很好，却不知道这是因为统治者的天光照耀之故。

---

## 第三编 "人有修者，乃今有恒"——修行之恒常

---

### 第八章 "修"字考

#### 第一节 "修"之本义与引申义

"人有修者，乃今有恒。"此句之关键字为"修"。

"修"字之本义为修治、修整。《诗经·大雅·皇矣》曰：

"修之平之，其灌其榑。"

此"修"为修治土地之义。引申之，则为修治自身——修养、修行。

然在庄子哲学中，"修"字之用法需特别审慎。庄子一方面批评刻意的、人为的修行（如仁义礼乐之修），另一方面又肯定自然的、无为的修养（如心斋、坐忘）。此处"人有修者"之"修"，当属后者。

《庄子·刻意》曰：

"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。"

此处"为修而已矣"之"修"，带有贬义——刻意修饰、矫揉造作。然而《庚桑楚》中"人有修者"之"修"，并非此义。

为何不是此义？因为此"修"紧承"宇泰定者，发乎天光"而来。能够达到"宇泰定"的人，其"修"必非刻意造作之修，而是自然无为之修。此修无痕迹、无目的、无造作——只是回归于本然状态的自然过程。

## 第二节 庄子之"修"与老子之"修"

《老子》第五十四章曰：

"善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。"

此处之"修"，从身到家、到乡、到邦、到天下，层层扩展。"修之于身，其德乃真"——在自身修行，其德才是真实的。此正合"人有修者"之义——修行首先是自身的事，由自身出发，德才能真。

为何"修之于身"其德才"真"？因为身是一切修行的根基。离开了身，修行便成为空谈。《老子》第十三章曰：

"贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。"

珍重自身如珍重天下，方可以寄托天下之重任。此"贵身""爱身"，便是"修"之前提。

## 第三节 "修"与"无为"之辨

此处必须面对一个根本性的问题：庄子主张"无为"，那么"修"岂不是"有为"？"人有修者"岂不与"无为"相矛盾？

此问至关重要。解答此问，需要辨明庄子之"无为"的真正含义。

庄子之"无为"，非不做任何事，乃是不以人为之心强行于事。《庄子·天道》曰：

"夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至。"

又曰：

"无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。"

"无为"不是无所作为，而是无人为之造作。犹如天地之运行——日月升沉、四时交替、万物生长——这些都是"作为"，然而没有人为之造作，皆是自然之运行。此即"无为"。

同理，庄子之"修"，不是刻意造作的修行，而是自然而然地回归本真。犹如病人之康复——不是通过人为干预使身体变好，而是去除了致病因素之后身体自然恢复健康。庄子之"修"，就是去除遮蔽天光的一切人为因素（知见、情欲、是非之心），让心灵自然回归到"宇泰定"的状态。

此正合《老子》第四十八章之旨：

"为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。"

"为学日益"——学习是不断增加的过程；"为道日损"——修道是不断减少的过程。减少什么？减少人为的知见、情欲、造作。减少到极致（损之又损），便达到"无为"的状态。此时反而"无不为"——没有什么做不到的。

"人有修者"之"修"，正是"为道日损"之修——不是增加什么，而是减少什么；不是获得什么，而是去除什么。去除到极致，便是"宇泰定"，便是"发乎天光"。

## 第九章 "恒"字考

### 第一节 "恒"之本义

"乃今有恒"之"恒"，本义为持久、恒常、不变。

《易·恒卦》曰：

"恒，亨，无咎，利贞。利有攸往。"

《彖》曰：

"恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨无咎利贞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。"

"恒"的核心义涵是"久于其道"——长久地坚持于道。天地之运行恒久不已，日月之照耀恒久不歇，四时之变化恒久不乱，圣人之修道恒久不息——这一切都是"恒"的表现。

## 第二节 "乃今有恒"之"乃今"

"乃今有恒"中"乃今"二字，意为"方才""这才"。"人有修者，乃今有恒"——人有了真正的修行（自然无为之修），这才有了恒常。

此句揭示了一个深刻的道理：恒常不是一开始就有的，而是修行到一定程度之后才出现的。为什么？

因为在修行之初，人的状态是不恒常的。今日有所感悟，明日又被世俗之心所侵蚀；此刻心灵安定，彼刻又被情欲所动摇。此种反复不定，是修行初期的常态。唯有修行到一定程度——真正达到"宇泰定"的稳固境界——才能有恒常。

《老子》第十六章曰：

"归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。"

"复命曰常"——回归天命（本性）才叫做"常"。此"常"即"恒"之义。修行者回归本性之后，方才有恒常——不是修行带来了恒常，而是回归本性本身就是恒常的。因为本性是天道所赋，天道是恒久不已的，故回归本性便自然恒常。

又，帛书《老子》中，今本之"常"字多作"恒"字。如帛书本"复命曰恒，知恒曰明"。由此可知，"恒"与"常"在先秦语境中相通，皆指天道之恒久不变。

## 第三节 "有恒"与孔子之"有恒"

值得注意的是，"有恒"一词在儒家经典中也有重要地位。

《论语·述而》曰：

"子曰：'善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。'"

孔子感叹：善人难以见到，能见到有恒心的人就满足了。然而，"亡而为有，虚而为盈，约而为泰"——没有却装作有，空虚却装作充盈，贫困却装作富裕——这样的人难以有恒心。

孔子此处所论之"有恒"，是在道德实践层面——持之以恒地行善、持之以恒地修德。而庄子之"有恒"，则是在天道层面——与天道的恒久不已相合。

两者之差异在于：孔子之"恒"需要意志的持续努力——每日都要提醒自己行善修德，不可懈怠；庄子之"恒"则不需要意志的努力——一旦达到"宇泰定"的境界，恒常便是自然而然的，不需要刻意维持。

为何庄子之“恒”不需要刻意维持？因为它是“复命”之“常”——回归天命之后的自然状态。犹如水往低处流——不需要刻意维持，它自然如此。人之本性是与天道相合的，回归本性之后，恒常便如水之就下——自然而然。

然而，孔子之“恒”亦非全然靠意志维持。《论语·为政》曰：

“七十而从心所欲，不逾矩。”

孔子到了七十岁，便能“从心所欲，不逾矩”——随心所欲而不违反规矩。此时之“恒”，已不需要意志的刻意努力，而是自然而然的。此境界实与庄子之“恒”相通。

由此可知，儒道两家之“恒”，在最高境界上是相通的——都是自然而然的、不需要刻意维持的恒常。差异仅在于到达此境界的路径不同：儒家由道德实践入手，庄子由虚静修养入手。

#### 第四节 “修”与“恒”之因果关系

“人有修者，乃今有恒”——修行是因，恒常是果。然此因果关系需细加辨析。

此“修”与“恒”之间，并非简单的线性因果——修了就恒了。其中有一个关键的转折：修行到一定程度之后，修行本身便消失了，只剩下恒常。

何以知之？因为如前所述，庄子之“修”是“为道日损”之修——不断减少人为的知见与造作。减少到极致，修行本身也被减少了——因为修行本身也是一种人为的行为。当修行消失了，剩下的便是纯粹的恒常——天道之自然运行。

此正如《庄子·知北游》所言：

“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。”

天地之大美不需要言说，四时之明法不需要议论，万物之成理不需要解释——这些都是自然而然的恒常。圣人效法天地，也达到了不需要任何作为（无为、不作）的恒常状态。此即“修”消失后的“恒”。

## 第十章 “有恒者，人舍之，天助之”考

### 第一节 “人舍之”之义

“有恒者，人舍之，天助之。”此句之“人舍之”，其义当如何理解？

"舍"字在先秦有多重含义：

其一，舍弃、放弃。如《论语·雍也》："犁牛之子骍且角，虽欲勿用，山川其舍诸？"

其二，施舍、给予。如《左传·僖公二十三年》："及曹，曹共公闻其骍胁，欲观其裸。浴，薄而观之。僖负羁之妻曰：'吾观晋公子之从者，皆足以相国。若以相，夫子必反其国。反其国，必得志于诸侯。得志于诸侯而诛无礼，曹其首也。子盍蚤自贰焉。'乃馈盘飧，置璧焉。公子受飧反璧。"（虽此非直接用"舍"字，然"馈""施"皆与"舍"义相通。）

其三，停留、安歇。如《左传·宣公二年》："晋侯饮赵盾酒，伏甲将攻之。其右提弥明知之，趋登曰：'臣侍君宴，过三爵，非礼也。'遂扶以下。"此虽非"舍"字，然"舍"亦有安歇义。

在"有恒者，人舍之"的语境中，"舍"当训为"施舍""给予"——世人会主动施予他、帮助他。

然而，亦有解为"舍弃"者——世人会舍弃他、远离他。此义亦通。何以亦通？因为真正"有恒"的修道者，其行为超越了世俗的理解，世人不能理解他，便会舍弃他、远离他。然而正因为世人舍弃了他，他反而得到了天道的帮助。

若取"舍弃"义，则"人舍之，天助之"形成一种对比：人舍弃他，天帮助他。世俗的力量远去了，天道的力量却来了。此正合"天人之际"的辩证关系。

《老子》第二十章曰：

"众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮，其未兆；沌沌兮，如婴儿之未孩；傫傫兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。"

老子之自述，正是"人舍之"的写照。众人热闹，他独冷清；众人明白，他独昏暗；众人有用，他独顽鄙。然而，他"贵食母"——珍重天道之滋养（母即道）。此即"天助之"。

## 第二节 "天助之"之义

"天助之"——天道帮助他。此"天"非指人格化的天神，乃指天道之自然运行。

天道如何帮助人？非如人格神之施恩降福，乃是天道之自然法则对合道之人的自然回应。犹如水之就下——不是水有意帮助低处，而是水的自然法则使然。同理，天道之"助"，不是天道有意帮助修道者，而是修道者与天道相合之后，天道之力量自然汇聚于他。

《老子》第八十一章曰：

"天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。"

"天之道，利而不害"——天道的法则是有益而不有害的。当人与天道相合，天道之"利"自然降临于他。此即"天助之"的实质。

《易·大有卦》上九爻辞曰：

"自天佑之，吉无不利。"

《易·系辞上》解之曰：

"子曰：'佑者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天佑之，吉无不利也。'"

此处孔子（《系辞》所托名之孔子，实为先秦儒者之传述）解释"天之所助者，顺也"——天所帮助的，是顺从天道的人。"人之所助者，信也"——人所帮助的，是诚信的人。"履信思乎顺"——践行诚信而思念顺从（天道）。此即"天助之"的条件：顺天道而行。

庄子之"有恒者，天助之"，正合此义。"有恒"者与天道之恒久相合，天道之力量便自然汇聚于他，此即"天助之"。

### 第三节 "人舍之"与"天助之"的辩证关系

"人舍之"与"天助之"之间，存在着深刻的辩证关系。

**第一，此消彼长。**世人的力量（人）远去了，天道的力量（天）便来了。此非偶然，乃必然。因为世人的力量和天道的力量在方向上是相反的——世人追逐的是名利权势，天道运行的是自然无为。一个人若执着于世人的认可（人不舍之），他的心便不能安定，天道的力量便不能汇聚。唯有世人舍弃他（或他主动远离世俗），天道的力量才能充分地进入。

《庄子·山木》曰：

"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。'"

大木之不被采伐（人舍之），正因其"不材"——没有世俗之用。然而正因"不材"，它得以终其天年——这便是"天助之"。天道之助，在于让它活出了自己的全部生命。

**第二，"人舍之"是"天助之"的前提条件。**不是说人舍弃了他之后天才来帮他，而是说：一个人必须放下对世俗认可的依赖（被人舍弃或主动舍弃人世），天道的力量才能进入他的生命。

此正如《老子》第二十二章所言：

"曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。"

"少则得"——减少了世俗的东西，反而得到了天道的东西。"人舍之"是"少"，"天助之"是"得"。

第三，"人舍之"本身就是"天助之"的一种表现。从更深层的视角看，世人之所以舍弃修道者，并非偶然，而是天道的安排——天道使世人远离他，以便他能够专心修道。世人的舍弃，表面上是世人的行为，深层上却是天道的运作。

《庄子·知北游》曰：

"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？"

天地日月万物之运行，皆是"不得不"——不能不如此。同理，世人之舍弃修道者，也是"不得不"——天道使之如此，以成就修道者之大道。

#### 第四节 "人舍之，天助之"与先秦历史案例

先秦历史中，多有"人舍之而天助之"的案例。

##### 案例一：舜之经历。

《孟子·尽心上》曰：

"舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。"

舜发于畎亩之中——出身卑微，为世人所轻（人舍之）。然而天降大任于他（天助之），使他最终成为圣王。

又《尚书·尧典》曰：

"帝曰：'咨！四岳，朕在位七十载，汝能庸命，巽朕位？'岳曰：'否德忝帝位。'曰：'明明扬侧陋。'师锡帝曰：'有齔在下，曰虞舜。'帝曰：'兪，予闻，如何？'岳曰：'瞽子，父顽，母嚚，象傲；克谐以孝，烝烝乂，不格奸。'"

舜之父顽、母嚚、弟傲——家人皆与他相悖（人舍之之至极者），然而他"克谐以孝"——能以孝道和谐家庭——终被尧帝所举用（天助之）。

从庄子的角度看，舜之经历正是“有恒者，人舍之，天助之”的典型。舜之“恒”在于其至孝之不变——无论家人如何对待他，他始终如一地以孝行之。此恒常非刻意为之，乃其本性使然。因此，天道自然汇聚于他，使他最终登上帝位。

然须注意者：庄子对舜之评价并非完全正面。《庄子·盗跖》中有盗跖批评孔子之语，其中亦涉及舜。庄子笔下的盗跖曰：

“尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰论之，皆以利惑其真而强反其情性。其行乃甚可羞也。”

此处庄子（借盗跖之口）对舜之评价是“不孝”——因为真正的孝应是自然而然的，不应成为博取名声的工具。此与前文“人有修者”之“修”须是自然无为之修的要求相一致。

然而，无论庄子对舜的具体评价如何，舜的经历作为“人舍之，天助之”的历史案例，其结构是清晰的：被世人所弃（家人的迫害、地位的卑微），却被天道所助（最终登上帝位）。

### 案例二：文王被囚。

《易·系辞下》曰：

“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”

又曰：

“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”

周文王被殷纣王囚禁于羑里（人舍之之极——不仅被世人所弃，更被当权者所囚）。然而文王在狱中演《易》，穷究天道（天助之——天道在他最困厄的时刻给予他最深刻的启示）。

《左传·昭公二年》曰：

“昔文王拘于羑里，始作周易。”

文王之经历，正是“有恒者，人舍之，天助之”的又一典型。文王之“恒”在于其修德之不辍——即便被囚禁，仍不改其修道之心。此恒常使天道之力量汇聚于他，最终使周德昌盛、殷商衰败。

### 案例三：孔子之困厄。

《论语·卫灵公》曰：

"在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：'君子亦有穷乎？'子曰：'君子固穷，小人穷斯滥矣。'"

孔子在陈国断粮，弟子们病倒，无人能起来行走。子路愤怒地问：君子也有穷困的时候吗？孔子回答：君子固然有穷困之时，小人穷困了就会胡来。

又《论语·子罕》曰：

"子畏于匡。曰：'文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？'"

孔子被匡人围困，他说：如果天要灭亡这文化传统，那么后来的人就没法参与这传统了。如果天不要灭亡这传统，匡人能把我不怎么样？

此两处记载，皆可见"人舍之，天助之"之影。孔子周游列国，处处碰壁（人舍之）。然而他始终坚信天道不会灭亡文化传统（天助之），故能"固穷"而不"滥"。

当然，从庄子的视角看，孔子之"恒"仍带有执着——执着于仁义礼乐之教化。此执着本身便是"人光"而非"天光"。然而，即便如此，孔子之"有恒"的精神结构——坚持不懈、不因穷困而改变——仍与庄子之"有恒者，人舍之，天助之"有相通之处。

---

## 第四编 "天民"与"天子"——天人之际的身份界定

---

### 第十一章 "人之所舍，谓之天民"考

#### 第一节 "天民"之名义

"人之所舍，谓之天民。"世人所施舍（或舍弃）的那种人，叫做"天民"。

"天民"之称，在先秦典籍中多有出现。

《孟子·万章上》曰：

"天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也。"

此处孟子引伊尹之语，"天民"意为天所生的人民——一切人皆为天民。然伊尹特以"天民之先觉者"自居，意为他是人民中最先觉悟天道的人。

然庄子之"天民"，与孟子所引之"天民"义涵不尽相同。庄子之"天民"，特指那些被世人所舍弃（或施舍）、不属于世俗社会的人——他们虽然身在人间，却是天道的子民，而非世俗的臣民。

## 第二节 "天民"与"人民"之辨

为何要区分"天民"与"人民"？因为在庄子的思想中，世俗社会有一套自己的秩序——君臣、父子、夫妇、尊卑、贵贱——这套秩序中的人民，是"人民"，是属于世俗社会的。而"天民"则超越了这套世俗秩序，直接属于天道。

《庄子·天地》曰：

"玄古之君天下，无为也，天德而已矣。"

上古之时，统治天下的人以无为治之，以天德化之。此时没有世俗的等级秩序，人人都是"天民"。然而后世礼崩乐坏，人为的等级秩序建立起来了，人民便成了"人民"——属于世俗统治者的人民。

"天民"之可贵，在于他们回归了上古之时的状态——不属于任何世俗的统治者，只属于天道。他们虽然身处世俗之中，却不被世俗的秩序所束缚。

《庄子·逍遥游》中的宋荣子、列子，皆有"天民"之风范：

"且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。"

宋荣子"举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮"——全世界赞美他，他不因此而更加努力；全世界批评他，他不因此而沮丧。此正是"人舍之"（世人的评价无法影响他）而自为"天民"的表现。

然而，庄子认为宋荣子"犹有未树也"——仍有不足之处。何处不足？"定乎内外之分"——他仍在区分内与外、自我与世界。真正的"天民"，应当超越内外之分，达到"无己"的境界。

《庄子·逍遥游》之至人、神人、圣人：

"至人无己，神人无功，圣人无名。"

"至人无己"——至人没有自我。此"无己"的至人，便是最纯粹的"天民"——连"天民"这个身份都不自居，只是自然而然地与天道相合。

### 第三节 "天民"之历史原型

在先秦历史与传说中，哪些人物可以被视为"天民"之原型？

许由。

《庄子·逍遥游》曰：

"尧让天下于许由，曰：'日月出矣，而燭火不息，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，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鷓鴣巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！'"

许由拒绝了尧的天下禅让。他不愿成为"天子"（世俗意义上的），而甘愿做一个"天民"。他的"天民"身份，正体现为：不属于任何世俗的统治体系，只属于天道之自然。

善卷。

《庄子·让王》曰：

"舜以天下让善卷，善卷曰：'余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺。春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休食。日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得。吾何以天下为哉！悲夫，子之不知余也！'遂不受。于是去而入深山，莫知何处。"

善卷"立于宇宙之中"——自居于天地之间，遵循自然之节律（春耕秋收、日出而作、日入而息）。他的生活方式便是"天民"的生活方式——与天道之运行完全合一。他拒绝天下，入于深山，"莫知何处"——世人再也找不到他。此正是"人舍之"（或人被他所舍）而"天助之"（天道在深山中护持他）的写照。

巢父与务光。

《庄子·让王》记载多位辞让天下之人。巢父闻许由洗耳，犹嫌其水受污而牵犊上游。此等人物，皆是"天民"之典型——不仅不愿为天子，甚至不愿与天子之事有任何牵连。

### 第四节 "天民"之精神气质

综合以上分析，"天民"之精神气质可概括为以下几点：

一曰**超越世俗**。天民不被世俗的名利权势所束缚，不以世俗的标准评判自己，不以世俗的期望要求自己。

二曰合于天道。天民的生活方式、思维方式、存在方式，皆与天道之运行相合。他们不是刻意地“合于天道”，而是自然而然地如此——因为他们已经去除了一切人为的扭曲。

三曰无所依赖。天民不依赖世俗社会的任何支持——不依赖权势的庇护、不依赖财富的保障、不依赖名声的传播。他们唯一的依靠是天道本身。

四曰无所畏惧。因为不依赖世俗，天民便不畏惧世俗的任何威胁——不怕失去权势，不怕失去财富，不怕失去名声，甚至不怕失去生命。

《庄子·大宗师》曰：

“古之真人，不知说生，不知恶死。其出不訢，其入不距。儻然而往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。”

“不以心捐道，不以人助天”——不以人心损害天道，不以人力辅助天然。此便是“天民”之精神气质的最精炼概括。

## 第十二章“天之所助，谓之天子”考

### 第一节“天子”之名义辨

“天之所助，谓之天子。”此句最为惊人之处在于：庄子对“天子”一词进行了重新定义。

在先秦政治话语中，“天子”通常指天下的最高统治者——周王。如《诗经·大雅·假乐》曰：

“假乐君子，显显令德，宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。”

天子受命于天，统治天下万民。此为“天子”之常义。

然而，庄子此处之“天子”，却非指世俗的最高统治者。“天之所助，谓之天子”——天道所帮助的人，才叫“天子”。此“天子”不是政治身份，而是精神身份；不是世俗权力之象征，而是天道认可之标志。

### 第二节 庄子重新定义“天子”的深意

庄子为何要重新定义“天子”？

此举有极深之思想意涵。在先秦政治思想中，“天子”之位具有至高无上的神圣性。天子受命于天，代天治民，其权力合法性来自“天命”。此即所谓“天命观”。

《尚书·汤誓》曰：

"有夏多罪，天命殛之。"

《诗经·大雅·文王》曰：

"文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。"

"天命"是政治权力的最高来源。然而，庄子对此提出了根本性的质疑：世俗的"天子"真的是天所帮助的吗？天所帮助的，真的是那些坐在王位上的人吗？

庄子之答案显然是否定的。在庄子看来，真正的"天子"不是那些凭借权力、武力或世袭获得王位的人，而是那些通过修行达到"宇泰定"、发出"天光"、具有"恒"德的人。即便他们没有任何世俗权力，他们仍然是真正的"天子"——因为天道确实在帮助他们。

此与《老子》第三十二章相合：

"道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。"

"道常无名"——道是没有世俗名号的。"朴虽小，天下莫能臣也"——道的朴素虽然看似微小，然天下没有任何力量能使之臣服。"侯王若能守之"——如果侯王能守住道。此处的"若"字极为关键——"若能"，意味着侯王未必能守道。如果侯王不能守道，他便不是真正意义上的"天子"——即便他坐在天子之位上。

### 第三节 "天民"与"天子"之关系

"人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。"此二句并列，"天民"与"天子"是什么关系？是两种不同的人，还是同一种人的两个方面？

从文法上看，"人之所舍"和"天之所助"分别对应"天民"和"天子"，似乎是两种不同的定义：被世人施舍（或舍弃）的叫"天民"，被天道帮助的叫"天子"。

然而从义理上看，"人之所舍"和"天之所助"是同一批人的两个方面——被世人舍弃的人，正是被天道帮助的人。他们既是"天民"，又是"天子"。

此即"天民"与"天子"之合一。在世俗的政治秩序中，"民"与"子（天子）"是对立的——民是被统治者，天子是统治者。然而在庄子的天道秩序中，"天民"与"天子"是统一的——最纯粹的天道之民，同时也是最纯粹的天道之子。他们不统治任何人，也不被任何人统治；他们只是天道的体现者。

《庄子·在宥》曰：

"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。故贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。"

"不得已而临莅天下"——不得已才来统治天下。真正的"天子"，不是主动追求权力的人，而是不得已才承担天下之重任的人。他更愿意做"天民"——自在地与天道相合。但天道将他推到了"天子"的位置上——此即"天助之"的一种表现。

#### 第四节 "天子"与上古帝王传说

在上古帝王传说中，最接近庄子"天子"概念的是哪些人物？

伏羲氏。

《庄子·大宗师》曰：

"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。在太极之先而不为高，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。豨韦氏得之，以挈天地。伏戏氏得之，以袭气母。"

伏羲氏"得道"而"袭气母"——承袭了天地之气的根源。此"得道"，正是"天助之"的体现。伏羲并非凭借武力或权谋获得天下，而是凭借与天道的合一（得道）而自然成为天下之主。他便是真正意义上的"天子"。

黄帝。

《庄子·在宥》曰：

"黄帝立为天子十九年，令行天下。闻广成子在于空同之上，故往见之。曰：'我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，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，物之质也；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！'"

黄帝虽为天子，然其初始之治天下，仍带有人为之造作——"欲取天地之精，以佐五谷，以养民人"。广成子批评他：你想要问的是"物之质"（事物的本质），你想要管理的是"物之残"（事物的残败）。自从你治理天下以来，云气不等聚集就下雨了，草木不等变黄就落叶了，日月的光芒都因此而暗淡了。

此故事说明：即便是黄帝这样的伟大统治者，若其治天下之方式不合天道，也不是真正的"天子"。真正的"天子"应当无为而治，使天地万物各遂其性。

黄帝后来听从广成子的教导，修行三月后再次拜见广成子。广成子教他：

"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。"

此"抱神以静""必静必清"之教，正是"宇泰定"之工夫。黄帝通过此工夫，方才成为真正意义上的"天子"。

### 第五节 "天子"概念的革命性意义

庄子重新定义"天子"，在先秦思想史上具有革命性的意义。

在庄子之前，"天子"是一个政治概念——天子就是天下的最高统治者，其权力来自天命。在庄子之后（虽我们限于先秦语境不论后世），"天子"仍然主要是一个政治概念。然而庄子在此处赋予"天子"以全新的精神含义——天子是天道所帮助的人，不是坐在王位上的人。

此举的革命性在于：它从根本上否定了世俗权力的神圣性。如果一个坐在王位上的人不合天道，他便不是真正的"天子"；如果一个隐居山林的人合于天道，他便是真正的"天子"。这便意味着：世俗权力的合法性不在于天命的形式（禅让或世袭），而在于天道的实质（是否合道）。

此思想与《老子》第七十七章相合：

"天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。"

"人之道"（世俗的秩序）是"损不足以奉有余"——剥夺穷人以奉养富人。"天之道"则相反——"损有余而补不足"。能够以"有余"奉献天下的，只有"有道者"。此"有道者"，便是庄子所谓的"天子"——不是坐在王位上剥削民众的人，而是以天道之精神奉献天下的人。

又《老子》第七十九章曰：

"天道无亲，常与善人。"

天道不偏袒任何人，它总是帮助善的人。此"善人"不必是世俗意义上的善人（行善积德），而是与天道相合之人。天道帮助与它相合之人，此即"天之所助，谓之天子"之深意。

---

## 第五编 "学其所不能学"——超越知性的修行

---

## 第十三章 "学者，学其所不能学也"考

### 第一节 何谓"学其所不能学"?

"学者，学其所不能学也。"此句表面看似矛盾：既然"不能学"，又如何"学"之？这不是自相矛盾吗？

然而，正是在这个看似矛盾之处，庄子揭示了一个极深刻的道理。

世俗之学，学的是"所能学"的东西——技艺、知识、礼仪、典章——这些东西都可以通过学习而获得。然而，真正重要的东西——天道的本体、万物的实相、生命的真谛——这些东西是"不能学"的，因为它们超越了知性的范围，无法通过知识的传授而获得。

然而，正因为它们"不能学"，才更需要"学"——这个"学"不再是世俗意义上的学习（知识的积累），而是一种超越性的"学"——通过虚静、忘怀、放下，让天道自然呈现的过程。

此与《老子》第四十八章之"为学日益，为道日损"完全一致。世俗之"学"是"日益"——不断增加知识；天道之"学"是"日损"——不断减少知见。学到最后，连"学"本身都不存在了——此时，天道便自然呈现。

### 第二节 先秦"学"论之梳理

要深入理解庄子"学其所不能学"的含义，需先梳理先秦诸子之"学"论。

#### 《论语》之"学"：

《论语·学而》曰：

"子曰：'学而时习之，不亦说乎？'"

孔子之"学"，重在"时习"——经常践行所学。此"学"之内容，主要是六艺（礼、乐、射、御、书、数）及仁义之道。

《论语·为政》曰：

"子曰：'学而不思则罔，思而不学则殆。'"

学与思并重。此"学"仍在知性的范围之内——通过学习和思考来获得知识与德行。

#### 《荀子》之"学"：

《荀子·劝学》曰：

"君子曰：学不可以已。青，取之于蓝，而青于蓝；冰，水为之，而寒于水。"

荀子之"学"，强调不间断的积累——"学不可以已"。其方向是由浅入深、由低到高——"青出于蓝而胜于蓝"。此"学"亦在知性的范围之内。

又曰：

"不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。"

此强调积累的重要性。一步一步积累，最终达到千里之远。

**《墨子》之"学"：**

《墨子·修身》曰：

"士虽有学，而行为本焉。"

墨子之"学"，以"行"为本。学了之后必须付诸行动，否则学便无意义。

**以上诸家之"学"的共同特征：**

一曰有限性——学的内容是有限的、可界定的；二曰积累性——学是一个不断积累的过程；三曰知性性——学是通过知性（理性思维、记忆、判断）进行的。

**庄子之"学"的颠覆性：**

庄子之"学其所不能学"，恰恰颠覆了以上三个特征：

一曰无限性——学的内容是无限的、不可界定的（"所不能学"）；二曰减损性——学不是积累，而是减损（"为道日损"）；三曰超知性——学不是通过知性进行的，而是超越知性的。

此颠覆不是对"学"的否定，而是对"学"的提升。世俗之学固有其价值，然若止步于此，便会如《庄子·养生主》所言"以有涯随无涯，殆已"。唯有超越世俗之学，进入"学其所不能学"的境界，才能真正通达天道。

### **第三节 "学其所不能学"的具体内容**

那么，"所不能学"的东西具体是什么？

一曰道。

《庄子·知北游》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。"

道不可闻、不可见、不可言。凡是可以通过听闻、观察、言说来学习的，都不是道本身。道是"不能学"的——它超越了一切知性的手段。然而，修道者仍要"学"之——这个"学"不是听闻、观察、言说，而是"心斋""坐忘""吾丧我"——通过虚静心灵来让道自然呈现。

## 二曰真人之境界。

《庄子·大宗师》描述的真人境界——"不知说生，不知恶死""其寝不梦，其觉无忧""其息深深，真人之息以踵"——这些境界不是通过学习（知性的积累）所能达到的。它们是修行到极致后自然出现的。然而，修道者仍要朝此方向"学"——不是学习如何呼吸以踵（这便成了有为之修），而是让心灵虚静到极致，呼吸自然而然地深入到脚跟。

## 三曰天籁。

《庄子·齐物论》曰：

"女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！"

人籁（人为之声音）可以学习——学习音乐、歌唱。地籁（自然之声音）可以倾听——听风声、水声。然天籁（天道之声音）则"不能学"——它不是声音，不可用耳朵听到，也不可用知识理解。它是万物自然运行所发出的无声之声。修道者要"学"的，正是这"不能学"的天籁。

## 四曰齐物之理。

《庄子·齐物论》曰：

"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！"

"天地与我并生，万物与我为一"——此境界不是通过知识可以"学"到的。你可以在知识上理解"万物为一"，但这种理解本身就产生了分别——"知道万物为一的我"与"万物为一"成了两件事——"一与言为二"。真正的"万物为一"，是连"知道万物为一"这个念头都没有的状态。此状态超越了知性，是"不能学"的。然而修道者仍要朝此方向努力——这个"努力"就是"学其所不能学"。

## 第四节 "学其所不能学"与"知其不可知"之关系

"学其所不能学"在认识论上指向一个更根本的问题：人能否知道自己所不能知道的东西？

《庄子·齐物论》曰：

"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，若果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黜闇。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人，俱不能相知也，而待彼也邪？"

此段论述了是非判断之不可能性。无论找谁来做裁判——与我相同的人、与你相同的人、与我们都不同的人、与我们都相同的人——都不能做出公正的裁判。结论是："我与若与人，俱不能相知也"——我、你、第三者，都不能真正地相互了知。

此"不能相知"，正是"不能学"之认识论基础。如果是非判断都不可能做出，那么建立在是非判断基础上的一切知识便都是不可靠的。然而，正是在承认"不能知"之后，才有可能超越知性的局限，进入"天光"的照见。此即"学其所不能学"的认识论意义。

## 第十四章 "行者，行其所不能行也"考

### 第一节 何谓"行其所不能行"？

"行者，行其所不能行也。"与"学其所不能学"之结构相同，"行其所不能行"亦是一种超越性的行动。

世俗之行，行的是"所能行"的事——遵守礼仪、履行职责、完成任务——这些都是人力范围内的行动。然而，真正深刻的行动——与天道合一的行动、无为而无不为的行动——是"不能行"的，因为它们超越了人力的范围。

何以超越人力？因为真正的"行"不是人为的"做"，而是天道的自然运行通过人来表现。犹如河流之流淌——不是河水有意"行走"，而是地势使然。同理，真正的修道者之"行"，不是他有意去做什么，而是天道通过他自然而然地运行。

### 第二节 "无为"之行

"行其所不能行"，实质上就是"无为而行"。

《庄子·天道》曰：

"帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足。"

"以无为为常"——以无为作为日常的行动方式。此"无为"不是不行动，而是不以人为之心行动。行动发生了，但不是"我"在行动，而是天道通过"我"在行动。此即"行其所不能行"——"我"不能行的事（因为它超越了"我"的能力），天道却能通过"我"来行。

《庄子·养生主》中庖丁解牛的故事，正是此义的精彩演示：

"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。"

庖丁解牛之技，已臻化境。他的手、肩、足、膝的每一个动作都完美无缺，犹如合乎音乐的节奏。文惠君赞叹其技之精湛。庖丁回答说：

"臣之所好者，道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。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，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！"

"臣之所好者，道也，进乎技矣"——他追求的是道，已经超越了技术。"臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行"——他用精神去感应而不用眼睛去观看，感官的功能停止了而精神在引导行动。"依乎天理"——依循天然的纹理。

此即"行其所不能行"的具体表现。庖丁之解牛，已非庖丁之"我"在解——"我"（感官、知性）已经停止了工作。是"神"在行动——精神直接感应天理而行动。此"神"之行，便是"不能行"之"行"——超越了庖丁个人能力范围的行动，却通过庖丁完美地实现了。

### 第三节 先秦"行"论之对比

儒家之"行"：

《论语·里仁》曰：

"子曰：'君子欲讷于言而敏于行。'"

孔子强调行动的重要性——言语要谨慎，行动要敏捷。此"行"是有意识的、有目的的行动——行仁义、行礼乐、行孝悌。

《论语·公冶长》曰：

"子曰：'听其言而观其行。'"

行动是检验一个人的标准。此"行"仍在知性与道德的框架之内。

### 墨家之"行":

《墨子·贵义》曰:

"万事莫贵于义。"

墨家之"行"以"义"为最高准则。"义"即公义、正义。一切行动都应以为义为依归。此"行"亦在人为之道德框架之内。

### 庄子之"行"的超越性:

庄子之"行其所不能行",超越了儒墨之"行"的框架。它不是行仁义、行礼乐、行义——这些都是"所能行"的,有明确的内容和标准。"行其所不能行"是行天道——天道无形无名,不可界定,故"不能行"。然而修道者之身体、言语、行动,若能成为天道之流行,便是"行其所不能行"。

《庄子·天运》曰:

"天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是?意者其有机械而不得已邪?意者其运转而不能自止邪?"

天之运行,地之安处,日月之交替——谁在主张这些?谁在维持这些?谁在推动这些?是有某种机关不得不然?还是运转起来不能自止?

庄子提出了这些问题,却没有给出明确的答案——因为答案是"不能知"的。然而,天地日月之运行确实实实在发生——这便是"行其所不能行"的宇宙级范例。天不知道自己为何运行,却运行了;地不知道自己为何安处,却安处了。此"不知"而"行",便是"行其所不能行"。

修道者效法天地,便也应当"不知"而"行"——不需要知道自己为何行动,只是自然而然地行动。此时,行动便超越了"我"的范围,成为天道之流行。

### 第四节 "行其所不能行"的伦理含义

"行其所不能行"是否意味着可以为所欲为?是否意味着不需要任何道德准则?

此问至关重要。答案是否定的。"行其所不能行"不是为所欲为,而是"为其所不能为"——让天道通过自己来行动。天道之行动自有其法则——"天之道,利而不害"（《老子》第八十一章）。天道的行动总是有益而不有害的。因此,以天道之法则行动,必然是善的、正的、利于万物的。

然而,此"善""正""利"不是人为定义的善、正、利,而是天道自身的善、正、利。两者可能一致,也可能不一致。例如,世俗之"善"可能是"救济穷人",天道之"善"可能是"让万物各遂其性"——后者可能包

含前者，也可能超越前者。

《庄子·大宗师》曰：

"泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。"

"相濡以沫"是世俗之善——鱼在干涸的泉中互相吐唾沫来保持湿润。"相忘于江湖"是天道之善——鱼在充沛的江湖中各自自在地游弋，不需要互相帮助。从天道的角度看，"相忘于江湖"远比"相濡以沫"更善——因为它让每条鱼都活出了自己的全部生命，而不是在困境中勉强维生。

"行其所不能行"的伦理含义，便是追求"相忘于江湖"式的善——让万物各遂其性、各得其所。此善超越了世俗之善（相濡以沫），却更深刻、更根本。

## 第十五章 "辩者，辩其所不能辩也"考

### 第一节 何谓"辩其所不能辩"？

"辩者，辩其所不能辩也。"此句之结构与前两句相同。

世俗之辩，辩的是"所能辩"的问题——是非、善恶、美丑、利害——这些问题都可以通过论证和反驳来辩论。然而，真正深刻的问题——道之本体、万物之齐一、生死之同异——这些问题是"不能辩"的，因为它们超越了语言和逻辑的范围。

然而，修道者仍要"辩"之——这个"辩"不是用言语和逻辑进行论辩，而是以存在本身来"辩"——以自身的存在方式回应那些不可辩论的终极问题。

### 第二节 庄子对"辩"之批判

庄子对世俗之"辩"持深刻的批判态度。

《庄子·齐物论》曰：

"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，若果非也邪？"

如前所引，此段论述了辩论之不可能得出确定结论。辩论的胜负不等于是非的判定——胜者未必是，负者未必非。

又曰：

"辩也者，有不辩也。大辩不言。"

"大辩不言"——最高明的辩论不用言语。此即"辩其所不能辩"之意。最高明的辩论，辩的是言语所不能表达的东西——它以沉默、以存在、以行动来"辩"。

又《庄子·寓言》曰：

"万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦。是谓天均。天均者，天倪也。"

万物皆由不同形态相互递嬗——开始与终结如环无端，找不到其中的伦次。此即"天均"——天道的均衡。在天均之中，一切是非善恶美丑的区分都消融了——因为万物都在不断变化，没有什么永恒固定的。

此"天均"（天钧），正是后文"天钧败之"之"天钧"。"辩其所不能辩"，辩的正是这个"天均"——万物的均衡、变化的循环、是非的消融。这些东西不能用言语来辩论（因为言语本身就在区分是非），只能以存在来体现。

### 第三节 先秦辩论之传统与庄子之超越

先秦是辩论的黄金时代。

名家之辩：

公孙龙曰："白马非马。"又曰："坚白石二。"惠施有"历物十事"：

"至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷。今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北、越之南是也。泛爱万物，天地一体也。"（《庄子·天下》）

惠施之辩，在于揭示概念的相对性——大与小、高与低、同与异、今与昔——这些概念都不是绝对的。此辩论在知性层面已经相当深刻。

然而庄子认为惠施"逐万物而不反"（《庄子·天下》）——追逐万物的区分而不知回返。惠施的辩论虽然揭示了概念的相对性，却仍然在概念的层面上运作——仍然在用概念来否定概念。而庄子之"辩其所不能辩"，则要超越概念本身——不是用概念否定概念，而是以沉默（"大辩不言"）超越概念。

《庄子·天下》评惠施曰：

"惠施多方，其书五车。其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：'至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。'……惠施以此为大，观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之。……惠施日以其知与人之辩，特与天下之辩者为怪，此其柢也。然惠施之口谈，自以为最贤，曰：'天地其壮乎！'施存雄而无术。由天地之道，观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸？"

庄子对惠施的评价：惠施多方其书五车，博学而善辩，然"道舛驳""言不中"——道理杂乱，言语不中。他自以为最贤，然从天道的角度看，他的能力不过如蚊虻之劳——微不足道。为什么？因为惠施的辩论始终在知性的层面打转，未能超越知性而进入天道。

庄子对惠施的批评，正是"辩者，辩其所不能辩也"的反面说明：惠施辩的是"所能辩"的东西——概念的相对性——而没有辩"所不能辩"的东西——天道的绝对性（或者说，天道之超越一切相对性）。

### 墨家之辩：

《墨子·小取》曰：

"夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。"

墨家之辩，目的在于"明是非""审治乱""察名实""处利害""决嫌疑"。此辩论有明确的实用目的，且有严格的逻辑方法（"以名举实，以辞抒意，以说出故"）。

然而，庄子会问：你所明的"是非"，谁能保证是真正的是非？你所审的"治乱"，谁能保证你的标准是正确的？你所察的"名实"，谁能保证名与实是对应的？——这些都是"不能辩"的终极问题。墨家的辩论方法虽然精密，却无法回答这些终极问题。

### 第四节 "辩其所不能辩"之方法

那么，如何"辩其所不能辩"？

#### 方法一：以沉默辩。

"大辩不言"——最高明的辩论不用言语。当辩论者认识到言语无法触及终极真理时，便选择沉默。此沉默不是无话可说的窘迫，而是超越言语之后的丰满——在沉默中，天道自然呈现。

《庄子·知北游》中的著名对话：

"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，登狐阨之上，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（知识）向无为谓（无为而不言的人）提问三个问题。无为谓不回答——“非不答，不知答也”——不是不回答，是不知道如何回答。此“不知答”正是最好的回答——天道不能以言语回答。

知又向狂屈（疯狂而屈服的人）提问。狂屈说“我知道”，正要说却忘了要说什么。此“中欲言而忘其所欲言”，正是“辩其所不能辩”的生动写照——要辩论天道，话到嘴边却说不出——因为天道确实不能以言语表达。

最后知去问黄帝。黄帝回答了——“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道”。然而黄帝随后评论说：

"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。'"

黄帝说：无为谓才是真正正确的，狂屈差不多接近了，我和你始终不够。“知者不言，言者不知”——知道的人不说，说出来的人不知道。

此即“辩其所不能辩”的极致——最好的辩论者（无为谓）一言不发，因为天道不可言说。次好的辩论者（狂屈）想说却说不出，因为他接近了天道。说出来了的辩论者（黄帝、知），反而是最不接近天道的。

### 方法二：以存在辩。

除了沉默之外，还可以以自身的存在方式来“辩”。修道者不说天道是什么，而是以自身的存在展示天道是什么。他的行住坐卧、一言一行，都是天道的体现——这便是最有力的“辩”。

《庄子·德充符》中的那些形体残缺但德行充盈的人物，正是以存在来“辩”的。他们不说自己有多高的德行，而是以自身的存在自然而然地吸引了人们。人们在他们面前感受到了天道的光明——这便是无言之辩、存在之辩。

### 方法三：以寓言辩。

庄子本人的“辩”，很大程度上是通过寓言来进行的。《庄子·寓言》曰：

"寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。"

"寓言十九"——庄子的言论中十分之九是寓言。寓言不是直接的论证和反驳，而是通过故事来启发。它不说"道是什么"，而是讲一个故事让你自己去体悟。此体悟超越了言语和逻辑，直接触及天道——这便是"辩其所不能辩"的文学手段。

"卮言日出，和以天倪"——卮言（如酒杯倾倒般自然流出的话）每天自然而然地涌出，与天道的分际（天倪）相和谐。此"卮言"不是刻意为之的辩论，而是自然而然的表达——说话者自己都不知道自己在说什么，却恰好与天道相合。这正是"辩其所不能辩"。

## 第十六章 "知止乎其所不能知，至矣"考

### 第一节 "知止"之义

"知止乎其所不能知，至矣。"此句为前三句（学、行、辩）的总结和升华。

"知止"——知道在哪里停下来。止于何处？止于"其所不能知"——自己所不能知道的地方。也就是说，认识到自己的认知有一个不可逾越的界限，并且在这个界限面前停下来——这便是"至矣"——到达了最高境界。

此与《老子》第七十一章相合：

"知不知，尚矣；不知知，病也。圣人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。"

"知不知，尚矣"——知道自己所不知道的，这是最好的。"不知知，病也"——不知道自己所不知道的（却以为自己知道），这是缺陷。圣人没有这个缺陷，因为他以这个缺陷为缺陷——他知道自己的不知。

庄子之"知止乎其所不能知"，与老子之"知不知"完全一致。认识到自己的认知有界限，并且在界限面前停下来——这不是认知的失败，而是认知的最高成就。

### 第二节 为何"知止"是"至"？

为何认识到自己的不知是最高境界？为何不是追求全知才是最高境界？

此间涉及先秦哲学中知识论的根本分歧。

儒家（尤其是荀子一系）倾向于认为知识是可以无限增长的，学习应当不断进行。《荀子·劝学》曰："学不可以已。"墨家更强调知识的精确与系统。然而庄子却认为：知识有一个不可逾越的界限，这

个界限就是天道本身。

为何天道是知识的界限？因为知识是通过区分（分别）来运作的——区分此与彼、是与非、真与假——然而天道是“浑沌”的，是一切区分未生之前的整全状态。用区分的方法来认识超越区分的天道，如同用尺子来测量无限——永远不可能完成。

《庄子·应帝王》中有浑沌之死的寓言：

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

浑沌没有七窍——没有感官的区分。儻（倏，快速）与忽（忽然，迅速）代表时间的快速流逝——它们为浑沌凿开了七窍（感官的区分），结果浑沌死了。

此寓言说明：区分（知识）杀死了整全（天道）。当你用知识去“认识”天道时，天道便在你的认识中死去了——你得到的不是天道本身，而是天道被你的知识所分割后的碎片。

因此，“知止乎其所不能知”——在认知的界限面前停下来——便是保全天道的整全。不去凿浑沌之窍，让浑沌活着。此时，天道以其整全的方式自然呈现于你的心灵之中——不是通过知识的分析，而是通过“天光”的照见。

此即“知止”为“至”的原因：停下知识的脚步，天道的光明便充满了你的心灵。这是知识所不能达到的境界，却正是因为放弃了知识的追求而达到了。

### 第三节 “至矣”之“至”

“至矣”——到达了最高处。此“至”在先秦哲学中有特殊的含义。

《庄子·逍遥游》曰：

"至人无己，神人无功，圣人无名。"

“至人”之“至”，即是此“至”。“至”不是达到了某个确定的目标，而是超越了一切目标——“无己”。当一切目标都消失了，修道者便到达了真正的“至”——不是到达了某处，而是无处不在。

《老子》第四十五章曰：

"大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。"

"大成若缺"——最完美的东西看似有缺陷。"大盈若冲"——最充盈的东西看似空虚。此处之"大"与"至"相近——都指最高的、终极的境界。此境界的特征恰恰是看似不完美、看似有缺——"知止乎其所不能知"看似是认知的缺陷（不知道），实则是认知的最高成就（至矣）。

#### 第四节 "学、行、辩、知"四者之递进关系

"学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣。"

此四句——学、行、辩、知——构成一个递进的序列。

##### 学→行→辩→知

此序列可以理解为修道过程的四个阶段：

第一阶段：学——学习超越知识的道理。修道之初，必先有所学——学习何谓天道、何谓虚静、何谓无为。此学虽以知性为入口，却指向知性之外。

第二阶段：行——将所学付诸行动。学了天道之理，便要行天道之事——心斋、坐忘、无为而行。此行超越了世俗之行，是天道之流行。

第三阶段：辩——以存在辩明天道。行之既久，修道者之存在本身便成了天道之辩——他不需要用言语论证天道，他的存在就是天道的证明。

第四阶段：知止——认识到自己的不知，并在不知面前停下来。此为最高阶段——超越了学、行、辩的一切努力，归于纯粹的虚静。

此四阶段之递进，实则是一个逐渐"减损"的过程——学是减损知识的执着，行是减损行为的造作，辩是减损言语的纷繁，知止是减损认知本身。最后，一切都减损殆尽，只剩下纯粹的天道之光——此即"至矣"。

#### 第五节 与《大学》"八条目"之比较

《大学》之八条目——格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下——亦是一种修行的递进序列。

然两者之方向恰恰相反：

《大学》之方向是**向外扩展**——从格物到平天下，范围越来越大。庄子之方向是**向内收敛**——从学到知止，内容越来越少。

《大学》之终点是"平天下"——改变外在的世界。庄子之终点是"知止"——止于内在的虚静。

此差异反映了儒道两家之根本分歧：儒家以改变世界为最高追求，庄子以回归天道为最高追求。然而，两者是否完全不可调和？

从庄子的角度看，"平天下"若以无为之方式进行，便不违天道；从儒家的角度看，"知止"若能落实于日用常行，便不废人事。两者之调和，或许正在于"学其所不能学，行其所不能行"——以超越知性的方式学习和行动，既不废人事，又不违天道。

## 第六编 "天钧败之"——天道之均衡审判

### 第十七章 "天钧"考

#### 第一节 "天钧"之名义

"若有不即是者，天钧败之。"全段以此句作结。"天钧"是什么？

"钧"之本义为陶匠的转轮——制作陶器时旋转的圆盘。《庄子·齐物论》曰：

"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，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。"

此处虽未直接提及"天钧"，然"道枢""环中"之概念与"天钧"密切相关。"道枢"——道之枢纽，如门之枢轴，旋转不已。"环中"——圆环的中心，不随圆环的旋转而移动。圣人处于道枢、环中，如同陶匠的转轮之轴心——周围万物旋转不已，轴心却安然不动。

《庄子·齐物论》又曰：

"化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。"

此处出现了"天倪"一词。"天倪"与"天钧"义近——都指天道的自然分际、自然均衡。"天倪"是天然的边界与分际，"天钧"是天然的均衡与旋转。两者共同构成了天道运行的基本法则。

而《庄子·寓言》则直接出现了"天钧"一词：

"万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦。是谓天均。天均者，天倪也。"

"天均"即"天钧"——天道的均衡。万物以不同的形态相互递嬗，开始与终结如圆环一般循环不已，找不到其中的伦次——此即天钧的运行方式。

## 第二节 "天钧"之运行法则

"天钧"的运行法则可概括为以下几点：

**一曰均衡。**天钧如陶匠之转轮，其运行的根本法则是均衡。任何偏离均衡的状态，都会被天钧的力量纠正回来。此与《老子》第七十七章相合：

"天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。"

天道如张弓——高了就压低，低了就抬高，多了就减少，少了就补上。此"损有余而补不足"的力量，便是天钧的运行法则。

**二曰循环。**"始卒若环，莫得其伦"——天钧的运行是循环的，如圆环一般没有起点和终点。万物的生灭、四时的交替、日月的升沉，皆是天钧循环运行的表现。

**三曰无偏。**天钧不偏向任何一方——不偏向是，不偏向非；不偏向善，不偏向恶；不偏向生，不偏向死。它只是均衡地运行，让一切事物各得其位。此即《老子》第七十九章所言"天道无亲"。

**四曰自然。**天钧之运行是自然而然的，不受任何人为力量的操控。它如同物理学中的自然法则——无论人是否知道它、是否承认它，它都在运行。

## 第三节 "败之"之义

"天钧败之"——天钧使之败坏。此"败"字之义需细加辨析。

"败"之本义为毁坏、败坏。然在此处，"败"可有两层含义：

**第一层：破坏其不均衡的状态。**如果一个人偏离了天道的均衡——例如，执着于知识而不知止，执着于行为而不知休——天钧便会破坏他的这种偏执状态。此"败"不是恶意的惩罚，而是均衡力量的自然作用——如弓之抑高举下。

**第二层：使之败落、衰退。**如果一个人不合于天道的运行法则——不能"宇泰定"、不能"发乎天光"、不能"有恒"、不能"知止"——天钧便会使他败落。此"败"是天道对不合道者的自然淘汰——不是天道有意惩罚，而是不合道者无法维持自身的存在。

《老子》第三十章曰：

"以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。善者果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。物壮则老，是谓不道，不道早已。"

"物壮则老，是谓不道，不道早已"——事物壮大到极点就会衰老，这叫做不合道，不合道就会早早败亡。此即"天钧败之"的具体表现——不合道者（"不即是者"）会被天钧的均衡力量所败坏。

#### 第四节 "若有不即是者"之义

"若有不即是者"——如果有不合于此（以上所说的一切）的人。

"即"训为合、就。"是"指代以上所论之全部内容——"宇泰定""发乎天光""人见其人""有修有恒""学其所不能学""行其所不能行""辩其所不能辩""知止乎其所不能知"。

如果一个人不能做到以上这些——不能安定内在宇宙、不能发出天光、不能真正修行、不能持之以恒、不能超越知性之学行辩知、不能知其不知——那么，天钧便会使他败坏。

此句具有极强的警示意味。全段前面所论，皆为正面的教导——如何修行、如何达到至境。此句作为结尾，却是负面的警告——如果不这样做，后果是什么。

此正负结合的结构，在先秦典籍中常见。如《老子》第十六章：

"知常曰明。不知常，妄作凶。"

先言正面（知常曰明），再言负面（不知常，妄作凶）。《庚桑楚》此段亦然：先言"知止乎其所不能知，至矣"（正面之至境），再言"若有不即是者，天钧败之"（负面之警告）。

#### 第五节 "天钧"与"天命"之关系

"天钧败之"与先秦"天命"观念有何关系？

"天命"是先秦思想中的核心概念之一。《尚书·汤诰》曰：

"天道福善祸淫。"

天道降福于善人，降祸于淫恶之人。此即"天命"的赏善罚恶功能。

然而，庄子之"天钧"与传统之"天命"有重要差异：

第一，"天命"有道德判断，"天钧"无道德判断。"天命"是对善恶的赏罚——善得福，恶遭祸。"天钧"则无善恶之判断——它只是均衡地运行。不合于天钧的，不是"恶"，只是"不均衡"；天钧败之，不是"惩

罚", 只是"回归均衡"。

第二, "天命"有主宰之意, "天钧"无主宰之意。"天命"背后暗含一个有意志的天——天有意地选择谁来做天子, 有意地惩罚恶人。"天钧"则完全是自然的运行——如水之就下、如火之就上——没有任何意志或目的。

第三, "天命"可变, "天钧"不变。"天命"可以因人事而改变——善则天命降福, 恶则天命降祸。此即"天命靡常"（《诗经·大雅·文王》：“天命靡常”）。“天钧”则不变——它始终均衡地运行, 无论人事如何变化, 它的法则始终不变。

由此可知, 庄子之"天钧"概念, 是对传统"天命"概念的去道德化和去人格化。庄子不认为天有意志、有道德判断、有赏罚功能。天只是"钧"——均衡地运行——不合于此均衡者, 便自然败坏。此"败坏"不是天的惩罚, 而是不均衡状态之自然崩溃。

---

## 第十八章 "天钧败之"的先秦历史案例

### 第一节 殷商之亡

殷商之亡, 可视为"天钧败之"的典型案列。

《尚书·牧誓》曰:

"今商王受无道, 暴殄天物, 害虐烝民, 为天下逋逃主, 萃渊薮。"

商纣王无道, 暴殄天物, 残害百姓。此即"不即是者"——不合于天道的均衡。

纣王之不合道, 具体表现为:

其一, 穷奢极欲——"损不足以奉有余"（《老子》第七十七章所言之"人之道"），违反了天钧"损有余而补不足"之法则。

其二, 暴虐百姓——以刑罚镇压民众, 违反了天钧"和之以天倪"之法则。

其三, 自以为是——"不知常, 妄作凶"（《老子》第十六章），不知天道之恒常法则, 妄自行事。

结果, 天钧败之——殷商灭亡, 周朝兴起。

然从庄子之视角看, 此"败"非仅殷之败, 亦是周之将败的开始——因为周以仁义礼乐代替殷之暴虐, 虽优于殷, 然仁义礼乐本身亦是人为的造作, 亦不完全合于天钧之自然均衡。故周亦将败——此即庄子所处时代之历史现实（春秋战国之乱世）。

《庄子·马蹄》曰:

"及至圣人，蹙蹙为仁，踉跄为义，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，孰为牺尊！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。"

庄子将"圣人"（儒家所推崇的古代圣王）视为天下混乱的始作俑者——因为他们发明了仁义礼乐，破坏了天然的朴素，导致了纷争与分裂。此亦"天钧败之"之一例——人为之造作（仁义礼乐）偏离了天道之自然均衡，最终导致了败坏（天下之乱）。

## 第二节 吴王夫差之败

《左传·哀公元年》记载吴王夫差之事：

"吴王夫差败越于夫椒，报携李也。遂入越。越子以甲楯五千，保于会稽。使大夫种因吴太宰嚭以行成。"

吴王夫差大败越国，越王勾践退守会稽山，卑辞厚礼请降。夫差不听伍子胥之谏而饶恕越国。后越王勾践卧薪尝胆，最终灭吴。

夫差之败，可从"天钧"角度理解：

其一，骄横自满——大胜之后骄傲自满，此即"物壮则老"（《老子》第三十章），偏离了天钧之均衡。

其二，不知止——不听伍子胥之谏，不知在胜利时适可而止。此即"不知止"，不合于"知止乎其所不能知"之旨。

其三，争强好胜——北上争霸中原，穷兵黩武，此即以人力强行于事，违反天钧之自然运行。

结果，天钧败之——吴国灭亡，夫差自杀。

## 第三节 智伯之败

《国语·晋语九》及《左传》记载智伯之事。智伯瑤为晋国执政，势力最强。他向韩、魏索地，韩、魏忍辱割地。又向赵索地，赵不肯。智伯率韩、魏攻赵，水灌晋阳。赵襄子使人说韩、魏反水，三家联手灭智伯，分其地。

智伯之败，亦可从"天钧"角度理解：

其一，贪得无厌——不断索取他人之地，违反天钧"损有余而补不足"之法则——他是"有余"者，却仍在"损不足以奉"自己。

其二，恃强凌弱——以武力逼迫韩、魏、赵，此即人为之强力，违反天道之自然均衡。

其三，不知人心——不知韩、魏虽表面臣服，实则心怀怨恨。此即“不知”——不是“知止乎其所不能知”之积极的“不知”，而是无知的“不知”。

结果，天钧败之——智氏被灭，三家分晋。

此诸案例，皆说明“天钧”之力量无处不在、无时不在。不合于天道之均衡者，无论其势力多么强大（殷商、吴国、智伯），最终都会被天钧所败坏。此即“若有不即是者，天钧败之”之历史证验。

---

## 第七编 全段义理之综合贯通

---

### 第十九章 从“宇泰定”到“天钧败之”的完整修道体系

#### 第一节 修道体系之总览

回顾全段：

宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人。人有修者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。学者，学其所不能学也；行者，行其所不能行也；辩者，辩其所不能辩也。知止乎其所不能知，至矣。若有不即是者，天钧败之。

此段构成了一个完整的修道体系，包含以下环节：

**起点：宇泰定——内在宇宙的安泰安定。**

**第一步效验：发乎天光——天然光明的自然发生。**

**第二步效验：人见其人——真实自我的显现。**

**修道之法：修——自然无为之修。**

**修道之要：恒——持之以恒。**

**修道之际遇：人舍之，天助之——世俗远去，天道来助。**

**修道者之身份：天民、天子——天道之民、天道之子。**

**修道之内容：学其所不能学、行其所不能行、辩其所不能辩——超越知性的学行辩。**

**修道之极致：知止乎其所不能知——知其不知。**

修道之保障：天钧——天道之均衡力量。

修道之警告：不即是者，天钧败之——不合道者将被败坏。

## 第二节 此体系与《庄子》内篇之对应

此修道体系与《庄子》内七篇之核心概念有精确的对应关系：

《庚桑楚》 此段	《庄子》 内篇对应
宇泰定	《齐物论》之"吾丧我"
发乎天光	《齐物论》之"葆光""莫若以明"
人见其人	《德充符》之"爱使其形者"
修	《大宗师》之"坐忘"、《人间世》之"心斋"
恒	《大宗师》之"真人"之恒常
人舍之，天助之	《逍遥游》之超越世俗
天民	《逍遥游》之"无己""无功""无名"
天子	《应帝王》之"明王"
学其所不能学	《养生主》之"以有涯随无涯，殆已"
行其所不能行	《养生主》之庖丁解牛
辩其所不能辩	《齐物论》之"大辩不言"
知止乎其所不能知	《齐物论》之"天府""葆光"
天钧败之	《齐物论》之"天钧""天倪"
—	《应帝王》之浑沌死

此对应关系说明：《庚桑楚》此段虽在外篇，却是内七篇核心思想之精要总结。它以极简练的文字，将内七篇之散见各处的修道思想整合为一个完整的体系。

## 第三节 此体系之内在逻辑

此修道体系之内在逻辑可以用以下公式概括：

内定（宇泰定）→ 外显（天光、人见其人）→ 工夫（修、恒）→ 际遇（人舍、天助）→ 身份（天民、天子）→ 超越（学行辩知之超越）→ 至境（知止）→ 审判（天钧）

此逻辑链条可以从两个方向来理解：

**顺向理解：**从内定到至境，是修道的过程。先安定内在宇宙（宇泰定），然后天光发出，真人显现。继而以自然无为之法持之以恒地修行，在世俗远去、天道来助的际遇中确立天民天子之身份。进而超越知性的学行辩知，达到知其不知之至境。

**逆向理解：**从天钧回到宇泰定，是天道的运行。天钧之均衡力量，要求一切事物回归天道之自然状态。此自然状态，对人而言便是“宇泰定”——内在宇宙的安泰安定。不合于此的，便被天钧败坏；合于此的，便自然流向天光、真人、恒修、天助、天子、至境。

顺逆两向之合一，便是天人合一之境——人之修道与天道之运行合为一体，不可分割。

---

## 第二十章与《老子》之全面对照

### 第一节“宇泰定”与《老子》之虚静思想

如前所述，“宇泰定”与《老子》之“致虚极，守静笃”（第十六章）、“载营魄抱一”（第十章）、“归根曰静”（第十六章）等直接相通。

此外，《老子》第三十七章曰：

“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。”

“不欲以静，天下将自定”——没有欲望而安静，天下将自然安定。此“定”正与“宇泰定”之“定”相合。而“道常无为而无不为”，正是“宇泰定者，发乎天光”之道理——道无为（宇泰定），却无不为（发乎天光，乃至万物自化）。

### 第二节“天光”与《老子》之光明思想

《老子》中论“光”“明”之处甚多，前文已引数处。兹再补引几处以为对照：

《老子》第十四章曰：

“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”

"其上不皦，其下不昧"——道之上面不是明亮的（不皦），道之下面不是昏暗的（不昧）。此言道之光明不是可见之光（不皦），亦非纯粹之暗（不昧），而是介于明暗之间、超越明暗之分的一种光明。此即"天光"之特质——它不是可以用眼睛看到的光，而是超越感官的光。

### 第三节 "人舍之，天助之"与《老子》之天人关系

《老子》第七十三章曰：

"天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。天网恢恢，疏而不失。"

"天网恢恢，疏而不失"——天道的罗网广大无边，虽然疏松却不遗漏任何东西。此即"天钧败之"的另一种表达——没有任何不合道的行为能够逃脱天道的审判。

"不争而善胜，不言而善应，不召而自来"——天道不争却善于获胜，不言却善于回应，不召唤却自然来到。此即"天助之"的方式——天道之帮助不是应人之召唤而来，而是自然而然地降临于合道之人。

### 第四节 "天民""天子"与《老子》之治道思想

《老子》第八十章曰：

"小国寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。"

此"小国寡民"之理想，正是"天民"的社会状态——人人自足、人人安乐、不需要任何强制性的统治。在此状态下，没有"天子"（世俗意义上的最高统治者），每个人都是"天民"——直接属于天道，不属于任何人间的统治者。

此与庄子"天之所助，谓之天子"之旨相通——真正的"天子"不需要统治任何人，他只是天道之助力的承受者和体现者。在"小国寡民"的理想社会中，每个人都是天道之助力的承受者——每个人都是"天子"。

### 第五节 "学行辩知之超越"与《老子》之"为道日损"

如前所述，庄子之"学其所不能学"与老子之"为学日益，为道日损"（第四十八章）完全一致。

此外，《老子》第二十章曰：

"绝学无忧。"

"绝学无忧"——断绝了世俗之学，便没有忧愁。此"绝学"正是"学其所不能学"的极致——当世俗之学被完全放弃，修道者便进入了"学其所不能学"的境界——在无学之中学天道。

《老子》第四十七章曰：

"不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。"

"不行而知，不见而名，不为而成"——不行走却知道，不观看却明白，不作为却成就。此与"学其所不能学""行其所不能行""辩其所不能辩"之旨高度一致——超越了世俗的学行辩，却反而获得了更高层次的学行辩之成就。

## 第二十一章 与先秦其他典籍之对照

### 第一节 与《管子·内业》之对照

《管子·内业》与《庚桑楚》此段有大量思想上的平行与呼应。

《管子·内业》曰：

"凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不可见，其征不可丑也。平正擗翼，论治在心。此以长寿。忿怒之疾也，思虑蹠亡。忧悲多患，病乃成辅。若骤风之疾也，不知所终。"

此段论人之生命由天地之精气所合成，和谐则生，不和谐则不生。"平正擗翼，论治在心"——内心平正安定，此即"宇泰定"。"此以长寿"——由此而长寿，亦与"发乎天光"之效验相通（天光照耀，生命充盈，故能长寿）。

又曰：

"凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。"

"能去忧乐喜怒欲利，心乃反济"——去除了忧乐喜怒欲利之后，心灵便恢复了它的本然状态。此正是"宇泰定"之工夫——去除人为之情欲扰动，使内在宇宙回归安泰安定。

"和乃自成"——和谐便自然而然地完成了。此"自成"即"天光之自发"——不需要人为的努力，天道之和谐（天光）便自然呈现。

又曰：

"思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。"

"思之而不通，鬼神将通之"——思考到了尽头还是不通达，鬼神（精气之极）便会来帮助打通。此与"天助之"相合——人的努力到了尽头（思之不通），天道的力量便介入了（鬼神通之）。"非鬼神之力也，精气之极也"——这不是鬼神的力量，而是精气到了极致的自然表现。此正说明"天助之"的实质不是超自然的神助，而是精气（天道之流行）的自然汇聚。

## 第二节 与《易经》之对照

《易·乾卦》之《文言》曰：

"夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？"

"与天地合其德"——大人之德与天地之德合一。此即"宇泰定者，发乎天光"之境界——内在安定而天光发出，便是与天地合德、与日月合明。

"先天而天弗违，后天而奉天时"——先于天道而行，天道不违背他；后于天道而行，他奉守天时。此即"天助之"——大人与天道合一，天道自然帮助他。

《易·坤卦》之《文言》曰：

"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。"

"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃"——此即"天钧败之"之另一种表达。然此处之"善""不善"带有道德色彩，而庄子之"天钧"则去道德化。若以庄子之术语改写此句，则为："合道之人，天助之；不合道之人，天钧败之。"

"由辩之不早辩也"——因为辨别（分辨）得不够早。此"辩"正可与"辩者，辩其所不能辩也"对读。《易》之"辩"是要求人尽早分辨善恶，庄子之"辩"则要求人超越善恶之分辨。两者方向不同，然皆强调"辩"之重要性。

### 第三节 与《黄帝四经》之对照

帛书《黄帝四经》（出土于马王堆帛书，然其内容当成书于先秦时期）中有与此段相通之思想。

《黄帝四经·经法·道法》曰：

"道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者毆。故执道者，生法而弗敢犯毆，法立而弗敢废毆。故能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。"

"执道者，生法而弗敢犯"——执守道的人，由道生出法则而不敢违犯。此与"宇泰定者，发乎天光"之结构相似——由道（宇泰定）生出法则（天光），而不敢违犯。

又曰：

"虚无刑（形），其窳冥冥。万物之所从生。"

"虚无形，其窳冥冥"——虚无形，其深处幽暗深远。此与"宇泰定"之虚静相通——内在宇宙虚空无形，深远幽暗。"万物之所从生"——万物由此而生。此与"发乎天光"相通——天光由虚静中发出，正如万物由虚无中产生。

### 第四节 与《鹞冠子》之对照

《鹞冠子》为先秦黄老学派之重要著作。其中亦有与此段相通之思想。

《鹞冠子·泰鸿》曰：

"泰一者，执大同之制，调泰鸿之气，正神明之位者也。故九皇受传，必待泰一，然后神灵化成也。"

"泰一"——太一，宇宙的根源与统一体。"执大同之制，调泰鸿之气"——执守大同的法则，调和太虚之气。此"泰一"之"泰"，与"宇泰定"之"泰"相通——皆指天道之安泰、通达、和谐。

又《鹞冠子·度万》曰：

"天者，神也，地者，形也，人者，命也。天有四时，地有四方，人有四枝。此之谓四维。故先王因天成务，与天为期，不论余力，操余事，而务有济者，天终矣。"

"先王因天成务"——先王因顺天道而成就事务。此即"有恒者，天助之"——因顺天道，天道便帮助他成就事务。

---

## 第二十二章 此段之哲学地位

### 第一节 在先秦哲学中的地位

此段文字在先秦哲学中占有极为重要的地位，原因如下：

**第一，它是先秦最完整的"内修→外用"之道的论述之一。**从"宇泰定"（内修）到"天子"（外用），从个人修养到天人关系，此段以极简练的文字完成了一个完整的论述。

**第二，它是先秦对"知"之界限最明确的宣言。**"知止乎其所不能知，至矣"——此句明确宣告了知识有其不可逾越的界限，并将认识到此界限视为最高的智慧。此在先秦哲学史上具有里程碑意义。

**第三，它是先秦对"天子"概念最具颠覆性的重新定义。**将"天子"从政治身份转化为精神身份，此举动摇了先秦政治思想的根基。

**第四，它是先秦对"天钧"概念最具体的运用。**"天钧败之"将《齐物论》中略显抽象的"天钧"概念落实为具体的天道审判法则。

### 第二节 在道家思想发展中的地位

在道家思想的发展中，此段具有承上启下的作用。

承上者：它继承了《老子》的虚静无为思想，将之具体化为"宇泰定→发乎天光→人见其人"的修道序列。

启下者：它开启了道家修道论的系统化方向——将散见的修道概念整合为一个有机体系。

此段之思想，既有"道论"的维度（宇泰定、天光、天钧），又有"工夫论"的维度（修、恒、学行辩知之超越），又有"境界论"的维度（天民、天子、至矣），又有"天人关系论"的维度（人舍之、天助之）。四个维度的整合，使此段成为一个极为完备的道家修道纲领。

### 第三节 此段之独特贡献

除了以上所述之外，此段还有一些独特的哲学贡献：

**其一，"宇"的概念。**将"宇"从宇宙论的概念转化为心性论的概念——"宇泰定"之"宇"指心灵的内在空间。此转化在先秦哲学中极为罕见，开创了以宇宙论术语来描述心灵状态的传统。

**其二，"天光"的概念。**将"光"从自然现象提升为天道之本质属性。天道不仅有"气"（《管子》）、有"德"（《老子》）、有"精"（《老子》第二十一章），还有"光"——它以光明的方式照耀万物、照见真实。此"天光"概念，将道家的修道论与光明体验联系起来，赋予了修道以一种直觉性的、体验性的维度。

其三，"学其所不能学""行其所不能行""辩其所不能辩"的悖论式表达。以悖论（paradox）来表达超越知性的真理——你必须学你学不到的、做你做不了的、辩你辩不清的。此悖论式表达在先秦哲学中独树一帜，它不是逻辑的混乱，而是超越逻辑的智慧。

其四，"天钧败之"的天道审判观。将天道的均衡力量具体化为一种审判——不合道者将被败坏。此观念既继承了先秦"天命"观的某些元素（天道对人事的终极裁判），又超越了传统"天命"观的道德化和人格化倾向（天钧无道德判断、无人格意志），形成了一种独特的自然法则型天道观。

---

## 第八编 深度追问与尝试解答

---

### 第二十三章 十个根本性追问

#### 第一问：为何是"宇"而非"心"？

庄子为何用"宇"来描述内在状态，而不直接用"心"？

《管子·内业》用"心"——"定心在中"。《孟子》用"心"——"不动心"。荀子用"心"——"心者，形之君也"。为何庄子偏偏选择了"宇"？

尝试解答：

"心"字在先秦语境中，已经被赋予了太多的含义——思维之心、情感之心、道德之心。用"心"来描述修道者的内在状态，容易引起误解——以为修道只是心灵层面的事。而"宇"字则指向更广阔的维度——它不仅包含心灵，还包含心灵所处的空间、身体、气场、乃至整个存在。"宇泰定"不仅是心灵的安定，更是整个内在宇宙（包括身心气脉在内的全部内在存在）的安定。

此与《庄子·人间世》之"心斋"有微妙的区别。"心斋"强调的是心灵的虚空——"虚者，心斋也"。而"宇泰定"强调的是整个内在空间的安泰安定——不仅心灵虚空，而且整个内在宇宙都处于和谐通达的状态。"心斋"是工夫的一个环节，"宇泰定"则是工夫的整体效验。

#### 第二问：为何"天光"不能人为地追求？

如果"天光"是修道的效验，为何不能以追求"天光"为修道的目标？

尝试解答：

此问触及了庄子修道论的核心悖论：追求天光本身就是一种人为的造作，而任何人为的造作都会遮蔽天光。犹如用手去抓影子——你越努力抓，影子越快地消失。

《庄子·天运》曰：

"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。"

"苟得于道，无自而不可；失焉者，无自而可"——如果得了道，没有什么做不到；如果失了道，没有什么做得到。"得道"不是追求道，而是去除了一切遮蔽之后道自然呈现。同理，"发乎天光"不是追求天光，而是去除了一切遮蔽之后天光自然发出。

此即"为道日损"之旨——修道不是增加什么（追求天光），而是减少什么（去除遮蔽）。当遮蔽被完全去除，天光便无需追求而自然发出。

### 第三问：为何"人舍之"是好事？

世人的舍弃通常被视为失败和孤独的象征。为何在庄子看来，"人舍之"反而是好事？

尝试解答：

此当从两个层面来理解。

第一层面：世人之所以舍弃修道者，是因为修道者不再符合世俗的标准——他不追求名利权势，不参与社交竞争，不按照世俗的规则行事。在世人看来，他是无用的、古怪的、不可理喻的。然而，正是这种"无用"使他免于被世俗所消耗，保全了他的天然生命力。

《庄子·人间世》曰：

"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。"

"无用之用"——无用的用处。修道者之"无用"正是最大的"有用"——保全生命、通达天道。

第二层面：世人的舍弃使修道者得以专心修道，不再被世俗的关系和期望所牵累。当世俗的牵累消失了，心灵的空间便完全开放了，天道的力量便能自由地进入。

此即"人舍之"为"天助之"之前提的深层原因——不是天道在等待世人舍弃修道者之后才来帮助他，而是世俗的牵累消失之后，天道的帮助便自然而然地呈现了——因为遮蔽消除了。

### 第四问：为何"天民"与"天子"可以合一？

在世俗秩序中，"民"与"子（天子）"是对立的。为何在庄子的天道秩序中，两者可以合一？

尝试解答：

世俗秩序中"民"与"天子"的对立，基于权力的不均等——天子有权力，民没有权力。然而在天道秩序中，没有权力的不均等——天道对每个人的照耀是平等的（"天道无亲"）。

当修道者回归天道秩序时，他同时具有两种身份：

作为"天民"，他是天道之子民——谦卑地、自然地、无为地生活，不追求任何世俗的权力。

作为"天子"，他是天道之子——天道的力量通过他而流行于世间，他是天道在人间的体现者。

此二者合一的关键在于"无为"——他不以天子自居（无功无名），却行天子之实（天道通过他而流行）。他不以天民自卑（无己），却具天民之德（谦卑自然）。

此与《老子》第六十六章相合：

"江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。"

江海之所以为百谷之王，因为它善于处在低下的位置（天民）。然而正因如此，百谷之水皆归于它（天子）。"民"与"子"在此合一——最低下的便是最高贵的，最谦卑的便是最尊贵的。

### 第五问：为何"学其所不能学"不是空谈？

"学其所不能学"——学那学不到的。这不是一句空话吗？有什么实际的操作方法吗？

尝试解答：

此句确实不是通常意义上的"操作方法"。它不是告诉你"应该怎么做"，而是告诉你"应该处于什么状态"。

具体而言，"学其所不能学"的"操作"可分为以下几个层次：

第一层：认识到世俗之学的局限性。这是知性层面的认识——你需要知道，你通过书本、通过老师、通过思考所学到的一切，都有局限性。这些知识不能触及天道的本体。

第二层：放下世俗之学的执着。这是工夫层面的实践——你需要真正地放下对知识的执着，不再以知识的多少来衡量自己的修行成就。此即"为道日损"之实践。

第三层：在虚静中等待天道的自然呈现。当世俗之学被放下之后，心灵进入虚静的状态（宇泰定），天道便自然呈现（发乎天光）。此"呈现"便是"学其所不能学"的效验——你没有"学"到什么新的知识，然而天道的光明充满了你的心灵。你"学"到了，却又"不能学"——因为这不是通过"学"的方式获得的。

此三层合一，便是"学其所不能学"的具体内容。它不是空谈，而是一种极为深刻的修道实践。

## 第六问：为何"知止"是"至"而非"始"？

通常认为，认识到自己的不知是修行的开始（如苏格拉底之"我知道我什么都不知道"），为何庄子却认为"知止乎其所不能知"是"至矣"——最高境界？

尝试解答：

此问涉及东西方哲学的一个重要差异。

在西方哲学传统中（以苏格拉底为代表），认识到自己的无知是追求知识的起点——"我知道我什么都不知道"，所以我要去追求知识。无知是开始，知识是目标。

在庄子的哲学中，认识到自己的不知不是追求知识的起点，而是放下知识执着的终点。"知止乎其所不能知"——知道在不知面前停下来——这不是要你去追求知识，而是要你停止追求知识。停止了追求知识之后，天道的光明便自然呈现。此"呈现"不是知识，而是"天光"——超越知识的光明。

因此，"知止"不是修行的开始，而是修行的最终成就——在经历了"学其所不能学""行其所不能行""辩其所不能辩"的漫长修行过程之后，修道者终于到达了"知止"的境界——彻底放下了对知识的追求。此时，天光充满，万物齐一——此即"至矣"。

此亦合《老子》第十六章之序列："归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。""知常曰明"——知道天道之恒常法则，这便是最高的光明。此"知常"不是知识性的了解，而是存在性的合一——与天道之恒常合而为一。

## 第七问：为何是"天钧"而非"天罚"？

庄子用"天钧败之"而非"天罚之"或"天诛之"，这一选词有何深意？

尝试解答：

"天罚""天诛"暗含人格化的天——天像一个审判者一样有意地惩罚不合道之人。而"天钧败之"则完全去人格化——天钧（天道之均衡力量）使不合道者败坏，如同物理法则使不稳定的结构崩塌——没有任何意志或目的。

"钧"字之选用更有深意。"钧"为陶匠之转轮——均匀地、持续地、无意识地旋转。天道之运行正如陶匠之转轮——不偏不倚、持续不断、没有目的。不合于此转轮之旋转的（如同陶器胚体上的不均匀之处），便会在旋转中被甩出去——这便是"败"。

此"败"不是惩罚，而是自然淘汰。不是天有意要败坏谁，而是不合道者自身无法在天钧的运行中维持其存在——犹如不均匀的陶器在转轮上无法成形一样。

此选词反映了庄子天道观的根本特征：天道是自然的、无意识的、均衡的运行力量，不是有意志的、道德化的审判者。

### 第八问：此段是老子之言还是庄子之言？

从文本的角度看，此段是《庚桑楚》篇中老子对南荣趺的教导。然而，《庄子》一书的言论是否真正出自老子之口？

尝试解答：

此问涉及《庄子》文本的性质问题。《庄子》中大量假托古人之口表达庄子自己的思想——孔子、颜回、老子、黄帝、广成子等人物在书中的言论，皆为庄子或庄子学派之人所撰，非这些历史人物之真言。

然而，假托不等于无根据。庄子假托老子之口来表达此段思想，说明他认为此思想与老子之学一脉相承。事实上，如前所述，此段思想与《老子》（老子之学）的确有大量的对应和呼应。

因此，可以说：此段在形式上是“老子之言”，在实质上是“庄子对老子之学的继承与发挥”。其中，“宇泰定”“天光”“天民”“天子”等概念，是庄子的独创性发挥；而其核心旨趣——虚静无为、归根复命、天道均衡——则忠实地继承了老子之学。

### 第九问：为何全段以警告（“天钧败之”）而非祝福作结？

此段论修道之美好境界——天光、真人、天民、天子、至境——为何不以祝福或赞叹作结，反而以“天钧败之”的警告作结？

尝试解答：

此正体现了庄子文章之深刻与冷峻。

修道之路并非一帆风顺。即便了解了一切道理，修道者仍可能在任何时刻偏离天道。《庄子》中有大量修道者未能彻底悟道的案例——列御寇之“形谋成光”、宋荣子之“犹有未树也”、黄帝之初治天下之偏——这些都是修道过程中的挫折和危险。

以“天钧败之”作结，是对修道者的最后提醒：天道之均衡力量无时不在、无处不在。即便你已经接近了至境，若稍有偏离（“不即是”），天钧仍会使你败坏。修道永远在路上，不可有丝毫懈怠。

此亦合《老子》第六十四章之旨：

“民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。”

“常于几成而败之”——人们做事，常常在快要成功的时候失败。“慎终如始”——要像开始时一样谨慎地对待结束。以“天钧败之”作结，正是“慎终”之义——提醒修道者不可因接近至境而放松警惕。

### 第十问：此段之现实意义何在？

在先秦的现实语境中，此段对当时的人们有何实际的指导意义？

尝试解答：

先秦之世，礼崩乐坏，诸侯争霸，战争频仍。士人面临的根本问题是：在这样一个混乱的时代，如何安顿自身？如何找到生命的意义？

庄子此段提供了一条不同于儒、墨、法诸家的安顿之道：

**不必改变世界，先安定内在。** 儒家要求士人积极入世、改变社会；墨家要求士人兼爱互利、止息战争；法家要求士人服务于君主、推行法治。这些都是“外在的安顿”——通过改变外部世界来安顿内心。庄子则指出：先安定你内在的宇宙（宇泰定），天然的光明便会自然发出（发乎天光），你便能看见自己的真实（人见其人）。此时，无论外部世界多么混乱，你的内心都是安定的。

**不必追求世俗的成功。** 世俗的成功——权力、财富、名声——在天钧的运行中都是不稳定的。“物壮则老”——任何世俗的成功都会衰败。与其追求这些不稳定的东西，不如追求与天道的合一——这是唯一恒久的安顿。

**不必害怕被世俗所弃。** “人舍之，天助之”——即便世人都抛弃了你，天道仍在帮助你。此言对于那些在乱世中不得志的士人，是极大的安慰和鼓励。

---

## 第九编 总论

---

### 第二十四章 全文总结

#### 第一节 回顾

本文以“宇泰定者，发乎天光”一段为核心，进行了全面而深入的研析。从文本校勘、逐字训释，到义理分析、思想比较，再到历史案例、哲学追问，力求还原此段文字在先秦思想世界中之原初义涵。

全文所论之要点，可概括为以下数端：

一、“宇泰定”是修道之根基。“宇”指心灵之内在空间，“泰”指安泰通达，“定”指安定不动。三者合一，构成修道之根基——内在宇宙的安泰安定。

二、“天光”是修道之效验。天光非人为之知识之光，乃天道自身之光明。当内在宇宙安定之后，天光自然发出——不需要追求，不需要努力。

三、“人见其人”是真实之显现。天光照见之下，人之真实自我（真人）自然显现。此真实不同于世俗之知见所构造的自我形象。

四、"修"与"恒"是修道之要。修须自然无为，非刻意造作；恒须天然持久，非意志勉强。

五、"人舍之，天助之"揭示了天人之际的深层法则。世俗力量的远去是天道力量到来的前提。

六、"天民""天子"是天道秩序中之身份。不同于世俗之政治身份，"天民"与"天子"在天道秩序中合而为一。

七、"学行辩知之超越"是修道之核心内容。学其所不能学、行其所不能行、辩其所不能辩——超越知性的一切功能，进入天道之直觉照见。

八、"知止"是修道之至境。认识到知识之界限并在其前停下——此为最高智慧。

九、"天钧败之"是天道之均衡审判。不合道者必被天钧之力量所败坏——此为天道之必然。

## 第二节 此段之启示

此段文字虽出于先秦，然其所蕴含之智慧具有超越时空之普遍性。

对于修道者而言，此段提供了一套完整而精要的修道纲领：从工夫（宇泰定）到效验（天光），从身份（天民天子）到境界（至矣），从方法（学行辩知之超越）到保障（天钧）。

对于思想者而言，此段提出了一系列极具深度的哲学问题：知识的界限何在？天道如何运行？人与天的关系如何？何谓真实的自我？这些问题至今仍未过时。

对于任何人而言，此段传达了一个根本性的信息：安定你的内在，天道的光明便会自然到来。不必向外追求，不必忧虑世俗的得失，不必害怕被世人所弃。天道之助，恒在于合道之人。

## 第三节 余论

本文之研析，限于先秦视角与上古视角，未涉两汉以后之注疏与解读。然先秦之思想资源已极为丰富，足以支撑对此段文字之全面而深入的理解。

庄子之学，如大海之深、如星空之远，非一篇文章所能穷尽。本文所论，不过沧海之一粟。然若能因此一粟而略见大海之壮阔，则本文之目的已达。

老子教南荣趺曰"宇泰定者，发乎天光"，此言虽简，其理至深。愿读者能于此简言之中，体悟天道之光明、感受真人之恒常、领悟至境之玄妙。

若能如此，则"天钧"非但不败我，反而助我矣。

---

## 附编：关键概念索引

---

## 一、核心概念

概念	出处	本文解释
宇泰定	《庄子·庚桑楚》	内在宇宙（心灵空间）的安泰、通达、安定
天光	《庄子·庚桑楚》	天道自身之光明，自然而然的照见
人见其人	《庄子·庚桑楚》	真实自我的显现
天民	《庄子·庚桑楚》	直接属于天道、超越世俗秩序的人
天子	《庄子·庚桑楚》	天道所帮助的人（精神身份，非政治身份）
天钧	《庄子·齐物论》《庚桑楚》	天道之均衡运行力量
葆光	《庄子·齐物论》	保全天然之光明
心斋	《庄子·人间世》	心灵之虚空——"虚者，心斋也"
坐忘	《庄子·大宗师》	忘却形体与知识，同于大通
天倪	《庄子·齐物论》《寓言》	天然的分际与均衡

## 二、引用先秦典籍一览

典籍	引用章节/篇目
《庄子》	逍遥游、齐物论、养生主、人间世、德充符、大宗师、应帝王、天地、天道、天运、刻意、在宥、知北游、庚桑楚、寓言、让王、列御寇、山木、马蹄、胠篋、盗跖、天下
《老子》	第四、七、八、十、十一、十三、十四、十六、十七、十九、二十、二十一、二十二、二十五、二十八、三十、三十二、三十三、三十七、四十、四十一、四十五、四十七、四十八、五十二、五十四、五十八、六十四、六十六、七十一、七十三、七十七、七十九、八十、八十一章
《易经》	乾卦、坤卦、泰卦、恒卦、大有卦、说卦传、系辞上、系辞下
《论语》	学而、为政、里仁、公冶长、雍也、述而、子罕、子路、卫灵公
《孟子》	公孙丑上、万章上、尽心上
《荀子》	劝学、解蔽
《墨子》	小取、修身、贵义
《管子》	内业
《尚书》	尧典、汤誓、汤诰、牧誓
《诗经》	豳风·七月、大雅·皇矣、大雅·假乐、大雅·文王
《左传》	僖公二十三年、宣公二年、昭公二年、哀公元年
《国语》	晋语九

典籍	引用章节/篇目
《大学》	经一章
《黄帝四经》	经法·道法
《鹖冠子》	泰鸿、度万

## 跋

此文历数万言，自文字训诂至义理阐发，自先秦典籍之征引至历史案例之印证，力求以先秦之视角还原"宇泰定者，发乎天光"一段之原初义涵。然庄子之文，如天马行空，如龙蛇飞动，非文字所能尽。读者若能因此文而生发"吾丧我"之一念，则虽不中亦不远矣。

玄机编辑部 谨识

**【全文完】**

原文链接: <https://profound.fate-craft.com/blog/zhuangzi-gengsangchu-tian-guang>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com