


Ancient Taoist Arts:
Today's Reading
of
Zhuangzi's
World Chapter

古之道术： 庄子天下篇今读

喻 中◎著


非外借

 中国政法大学出版社

Ancient Taoist Arts:
Today's Reading
of
Zhuangzi's
World Chapter

古之道术： 庄子天下篇今读

喻 中◎著

 中国政法大学出版社

2024·北京

- 声 明
1. 版权所有，侵权必究。
 2. 如有缺页、倒装问题，由出版社负责退换。

图书在版编目 (C I P) 数据

古之道术：庄子天下篇今读/喻中著. —北京：中国政法大学出版社，2024. 3
ISBN 978-7-5764-1432-5

I. ①古… II. ①喻… III. ①《庄子》—研究 IV. ①B223. 55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2024) 第 068093 号

出版者	中国政法大学出版社
地 址	北京市海淀区西土城路 25 号
邮寄地址	北京 100088 信箱 8034 分箱 邮编 100088
网 址	http://www.cuplpress.com (网络实名：中国政法大学出版社)
电 话	010-58908586(编辑部) 58908334(邮购部)
编辑邮箱	zhengfadch@126.com
承 印	固安华明印业有限公司
开 本	650mm × 980mm 1/16
印 张	14.5
字 数	240 千字
版 次	2024 年 3 月第 1 版
印 次	2024 年 3 月第 1 次印刷
定 价	66.00 元

自序

《庄子·天下篇》描绘了华夏文明在上古时代的兴起与演变，堪称华夏文明初生之际的精神史、心灵史。《天下篇》元气淋漓，意境高远，法度严谨，既是通往先秦学术思想世界的津渡，也是打开先秦学术思想大门的钥匙，在同类性质的文献中，无出其右，无与伦比。

自先秦以降，与《天下篇》相关、相近、相似的文献，还有《荀子·非十二子》《韩非子·显学》《淮南子·要略》《史记·太史公自序》《汉书·艺文志》《隋书·经籍志》，等等。这些文献，在当时及后世，都曾受到高度的关注与普遍的重视，它们引起的回响，直至今日，依然不绝于耳。《天下篇》堪称这一类文献之滥觞，甚至具有开创“范式”的意义和作用，对此后的学术思想史写作，产生了潜在而深远的示范效应。譬如，在《史记·太史公自序》中，司马谈提出了一个著名的论断：“《易大传》曰：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”这句话直接标举了“六家”之名，颇具启发性，影响也很大。然而，这种对先秦学术思想进行“分家处理、分类考察”的方式，却可以追溯至《天下篇》。

对于司马谈的《论六家之要指》与《天下篇》的关系，钱锺书

在《管锥编·史记会注考证·太史公自序》中有一个评论：“司马谈此篇以前，于一世学术能概观而综论者，荀况《非十二子》篇与庄周《天下篇》而已。荀门户见深，伐异而不存同，舍仲尼、子弓外，无不斥为‘欺惑愚众’，虽子思、孟轲亦勿免于‘非’‘罪’之诃焉。庄周推关尹、老聃者，而豁达大度，能见异量之美，故未尝非‘邹鲁之士’，称墨子曰‘才士’，许彭蒙、田骈、慎到曰：‘概乎皆尝有闻’；推一本以贯万殊，明异流之出同源。高瞻遍包，司马谈殆闻其风而说者欤。”

根据钱锺书的这段话，司马谈的《论六家之要指》，在一定程度上乃是效仿《天下篇》的结果。而且，钱锺书还比较了荀子的《非十二子》与庄子的《天下篇》，相互对照的结果表明，倘若要“以公心辨”，显然是荀不如庄。在钱锺书看来，荀子的《非十二子》，甚至都称不上是公允持平之论。因此，较之于荀子的《非十二子》，庄子的《天下篇》才是关于先秦学术思想的“高瞻遍包”之“概观”与“综论”。由此看来，司马谈的《论六家之要旨》，可以看作是遵循《天下篇》这个学术思想之范式而成就的“先秦学案”或“周末学案”。

《天下篇》确实称得上是先秦学术思想的枢纽。阅读《天下篇》，可以把握先秦学术思想的大略。比钱锺书更早的顾实，在1927年著有一篇《〈庄子·天下篇〉讲疏》，其“自序”开篇即称：“《庄子·天下篇》者，《庄子》书之叙篇，而周末人之学案也（旧日学案，今日学术史）。不读《天下篇》，无以明庄子著书之本旨，亦无以明周末人学术之概要也。故凡今之治中国学术者，无不知重视《天下篇》，而认为当急先读破也。”这个说法是很中肯的。

比顾实年长五岁的梁启超有一篇《〈庄子·天下篇〉释义》，此篇成于1926年（此时距离梁启超辞世只剩三年）。在我所依据的北京出版社1999年出版的《梁启超全集》中，在此篇题目之下，还标有“吴其昌笔记”之字样。据此可以推测，此篇应为梁启超学术演讲的记录稿。梁启超在这篇“释义”中认定：“批评先秦诸家学派之书，以此篇为最古。后此有荀子《非十二子篇》及《解蔽篇》《天论篇》各数语，有《淮南子要略》末段，有《史记·孟子荀卿

列传》中附论各家，有《太史公自序》述司马谈《论六家要指》，有《汉书·艺文志》中之诸子略。《天下篇》不独以年代之古见贵而已，尤有两特色：一曰保存佚说最多，如宋钐、慎到、惠施、公孙龙等，或著作已佚，或所传者非真书，皆籍此篇以得窥其学说之梗概。二曰批评最精到且最公平，对于各家皆能撷其要点，而于其长短不相掩处，论断俱极平允，可作为研究先秦诸子学之向导。”

像钱锺书一样，梁启超亦以“平允”称道《天下篇》。当然，梁启超以“研究先秦诸子学之向导”定位《天下篇》，自然也是“极平允”之“论断”。所谓“向导”，就好比今天的旅游景点的导游。打个比方，《天下篇》就相当于一份今日常见的“导游图”，它逐一指给你看，在先秦学术思想这个“智识景区”之内，有哪些关键性、代表性的“景点”，针对每一处重要的“景点”，它都有一个简介，还有一些极其精微的评论。一篇在手，关于先秦学术思想，你就会获得一个比较清晰的整体印象。如果你是一个浮泛的观光者，你可以借此知道每一个“景点”之大概；如果你喜欢“深度游”，你可以由此走向一个广博而幽深的思想世界。

二

那么，这篇“导游图”是否出自庄子之手？这是一个很难回答的问题。众所周知，先秦时期的子书，虽然习惯于以某个人物的名字作为书名，但是，先秦子书基本上都不是书名中所标举的那个人“独著”的。书名中标举的那个人有可能只写了那本书中的一部分，但所占的比例又因人、因书而异。譬如，孟子其所写的文字，在《孟子》其书中，所占的比例可能比较高；但是，管子其所写的文字，在《管子》其书中，所占的比例可能就比较低，甚至很低。这几乎可以说是一个常识。《庄子》一书也不例外。学界一般认为，《庄子》中的“内篇”可能确系庄子本人所著，但是，“外篇”与“杂篇”就很难说了，有可能不是庄子写的，这是很多人的看法。

具体到《天下篇》，它是不是庄子本人所著？则是一个引起广泛争议的学术难题，甚至是一个“老大难”的问题。很多人都认为，庄子其人就是《天下篇》的作者，持这种观点的人主要有：郭象、

方以智、王夫之、姚鼐、王闿运、廖平、梁启超、钱基博，等等。他们提出的一个比较重要的理由是：除了庄子这样的顶尖级人物，其他人没有这样的思想高度，也没有这样的盖世才华。譬如，熊十力在《读经示要》中写道：“《天下篇》当是庄子之自序。或云庄子之后学为之。然其评判诸家，见高而识远。文奥而义丰，恐非庄子莫能为也。其自序极亲切，如云独与天地精神往来。”在熊十力看来，天下“见高而识远”之人，唯有庄子其人。在我们看来，恐怕也不尽然。试想天下之大，“见高而识远”者，或许不止庄子一人，有两人或三人，完全是可能的。还有人认为，《天下篇》即便不是庄子手写，也是庄子的学生写的。譬如，高亨的《〈庄子·天下篇〉笺证》就主张，“评述先秦诸子学说并予以有系统之分析之文章，当以此篇为最古”，“此篇未必是庄周自撰，然亦出于战国时道家庄周之徒之手”。

当然，也有很多人认为，《天下篇》不是庄子写的，代表人物有钱玄同、胡适，等等。他们的一个主要依据是：《天下篇》中的一些观点与庄子的思想不大吻合。严灵峰专门著了一篇《〈庄子·天下篇〉的作者问题》，此文认为《天下篇》不是庄子写的，他通过比较详尽的考证，推定《天下篇》的作者有可能是荀子或荀子后学。这个结论也有很多问题，不一定站得住。试想，举出各种各样的材料，即使可以较好地展示《天下篇》的观点与《庄子》书中其他各篇的观点有差异，也很难证明《天下篇》就是荀子或荀子后学所著，甚至很难证明《天下篇》就不是庄子所著。其一，在庄子的著述生涯中，他的一些观点、表达完全可能发生变化，完全可能像梁启超那样，“不惜以今日之我，难昔日之我”。其二，《天下篇》中的一些观点、表达，跟《荀子》中的一些观点、表达，有一些相通之处，但这未必就可以证明，《天下篇》的作者是荀子或荀子学派中的人。

我的观点是，应当把《天下篇》作为庄子的作品来对待。我的理由是，《天下篇》就是《庄子》这部典籍中的一篇文献，可以代表庄子的观点。在当下，我们理解庄子这个人，通常只能以《庄子》这部书作为基本的素材，同时参考其他相关素材。这个时候的庄子，就是《庄子》这部书的作者，或者更准确地说，就是《庄子》这部

书所阐述的观点的持有者。反之，如果一定要指出或坐实，《庄子》书中的哪些文字是庄子本人亲手写的，哪些文字是其他人的，这是不大可能的。

我们现在都知道，如果要发表一篇“学报体”论文，或者要出版一部个人学术著作，凡是引用他人的观点，无论是直接引用还是间接引用，都必须注明出处。只有在这种“学术规范”的严格约束下，我们才可以勉强区分：在一篇学术论著中，哪些文字可以代表署名作者本人的观点；哪些文字是署名作者引用他人的原文或观点，这些被引用的原文或观点，有些可以代表这篇论著署名作者的观点，有些则可能是这篇论著的署名作者旨在批评的观点。但是，在先秦时代，并没有这样严格的“学术规范”。因而，针对先秦时代的子书，就不太可能把一篇文章或一本著作中的这些文字与那些文字，斩钉截铁地切割开来，并且分别指出：某几篇、某几段、某几句是谁的原创——除非可以找到确凿可靠的证据。然而，在两千多年以后的今天，这样的证据即使能够找到一些，也很难达到“确凿可靠”的程度，大多数都只能像十力那样，仅仅是一种“自由心证”：如此“见高而识远”之作，除了庄子本人，谁能写得出？

譬如《孟子》这部书，一般都认为可以反映孟子本人的思想。但是，《史记·孟子荀卿列传》却告诉我们：孟子见天下诸侯都不采纳他的政治主张，于是，“退而与万章之徒序诗书，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。这就明白地告诉我们，《孟子》其书，乃是孟子与他的学生们共同完成的，并非孟子个人的原创，而且，他们所述的居然还是“仲尼之意”，不是“孟轲之意”。而且，在后来的传抄、整理《孟子》的过程中，难免还有若干有意或无意的加工、改写、增删。但是，我们现在要研究孟子的思想，却只能以我们现在所能看到的《孟子》其书作为依据。

再譬如，梁启超1904年写作《中国法理学发达史论》，其中特别提到了管子的思想。梁启超1910年又写《管子传》，专门论述管子的思想。在这些论著中，梁启超只能以《管子》这部书作为主要的素材，来论述管子的思想。除此之外，他还能有别的办法吗？

从这个角度来说，我们现在研究先秦诸子的思想，在某种程度

上是一个拟制、还原的过程。我们现在所知的先秦诸子，在某些层面上，在某些细节上，在某种程度上，是后来者持续不断地涂抹、塑造、复原而成的。我们现在所见的先秦子书，未必具有科学层面或客观层面上的真，但在文化、意义、逻辑、精神诸层面上，它们是真的，我们只能尊重这样的真，也必须尊重这样的真。如果不承认这样的真而彻底拒绝历史上的涂抹、塑造、复原，华夏文明的厚度与长度，就会因严酷的挤压而严重缩水。在这个意义上，基于这样一些理解，还得把《天下篇》中的文字，都归到庄子名下。这就是说，《天下篇》怎么说，就是庄子怎么说。

三

让我们再回到《天下篇》本身。这篇文献以“天下”作为篇名，从表面上看，跟全篇内容似乎不能完全对应，“天下”一词就是全篇正文开头的两个字。这种命名方式，我们在《论语》这样的典籍中，已经习以为常。

不过，细加体会，以“天下”作为篇名，与《论语》各篇的命名方式还不完全一样。“天下”毕竟还是一个意象饱满的概念。“天下”一语可以表明，此篇关注的对象乃是“天下”的学术，此篇是关于“天下学术”的概括与综述。同时，“天下”一语也有助于提醒我们，有必要从一个更加宽阔的“天下”视野，去思考普天之下的学术与思想。此外，“天下”一语还可以提示我们，有必要暂时放下个人的“前见”，要善于以超越的姿态，去理解天下的学术思想。

较之于先秦时期的其他诸子，庄子有一个突出的特点，那就是超越。庄子等贵贱、齐生死。按照庄子自己的逻辑，甚至庄子与蝴蝶都可以相互混同——在那里翩翩起飞的，你以为只不过是一只蝴蝶，但很可能，它就是庄子本人；正在跟你对话的、正在给你讲天下学术思想的这个“他”（或“它”），反而可能只是一只蝴蝶。根据庄子在《天下篇》中的自述，庄子“以天下为沈浊，不可与庄语”，于是，他只好托诸“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”。作为篇名的“天下”，确实给我们提供了这样一个可以任意驰骋的空间。

从篇幅来看,《天下篇》全文共计三千余字,作为先秦时代的一个单篇,已经算得上是一个比较大的文本了——试比较一下,《老子》全书八十一章,总共才五千字左右。从内容来看,《天下篇》先有一个概括性的“总论”,用以描绘“古之道术”的由来与全貌,及其破裂之后四散开来的全过程。接下来,逐一论述“古之道术”在庄子时代的承载者:一是墨翟、禽滑厘;二是宋钐、尹文;三是彭蒙、田骈、慎到;四是关尹、老聃;五是庄子;六是惠施。这就是庄子旨在描绘的学术思想版图。如前所述,司马谈把先秦学术思想分为六家;在庄子的眼里,先秦学术思想也是六家——或者应该反过来说,庄子的“六家论”在先,“司马谈殆闻其风而说者欤”?虽然分类的标准不一样,但都是“六家论”,这是他们的共性。

无论是庄子的“六家论”,还是司马谈的“六家论”,都是既说“殊相”,也说“共相”。“殊相”见于他们关于各家的分论中,这里暂且不说,且俟本书正文的分解。关于“共相”,司马谈的著名论断是“务为治者也”,这就是说,先秦各家的学术思想,都是以“治”为核心的理论、学说,因此,如果要确指司马谈分述的“六家”,其共同的“要指”到底是什么,回答是:“务为治者也。”相比之下,《天下篇》的核心概念则是“古之道术”。庄子所分述的“六家”,都是“古之道术”在庄子时代的投射。就像“月映万川”这个词语所昭示的,“古之道术”就是那一轮仰之弥高的明月,它的星辉映照在万川之上,由此成就了百家之学。当然,这里的“万川”与“百家”都是虚指,“六家”才是实指。由于《天下篇》的主题就是:“古之道术”及其在庄子时代的“历史遗留物”,因此,我把我的这部读书笔记题名为“古之道术”,希望能够符合庄子本人的预期,希望能够得到庄子本人的认可。

在试图理解庄子所见的“古之道术”的过程中,我主要参考了近人及今人的若干论著。根据各位著者诞生的先后,这些论著主要有:章太炎(1869—1936年)的《庄子解诂·天下》,梁启超(1873—1929年)的《〈庄子·天下篇〉释义》,顾实(1878—1956年)的《〈庄子·天下篇〉讲疏》,马叙伦(1885—1970年)的《〈庄子·天下篇〉述义》,熊十力(1885—1968年)的《读经示

要》，谭戒甫（1887—1974年）的《〈庄子·天下篇〉校释》，钱基博（1887—1957年）的《读〈庄子·天下篇〉疏记》，高亨（1900—1986年）的《〈庄子·天下篇〉笺证》，等等。当然也参考了清代郭庆藩（1844—1896年）的《庄子集释》，以及更为久远的西晋郭象（252—312年）注、初唐成玄英（608—669年）疏的《庄子注疏》，等等。

关于这些参考文献的具体出处，我在书后的“主要参考文献”中已逐一载明。在本书正文中，为了节省篇幅，避免过于烦琐，我在反复引用这些著作之际，不再逐一注明具体页码，仅仅指出这是谁的观点（绝大多数都是引用其原文，个别地方是引用其观点），这些原文或观点在相关著作的相应部分一查便知。在书后列举的“主要参考文献”之外，我还偶尔引用了其他一些文献，这些文献在本书的正文中，已经根据具体情况随文注明，在今天的信息条件下，这些文献都是很容易获取的。

现在，且让我们根据《天下篇》，一字一句地走向庄子所见的“古之道术”。走向“古之道术”的基本方式，也就是这部读书笔记的写作体例：庄子是怎么写的，前人是怎么讲的，我又是怎么读的。

关于《天下篇》，虽然前人已经说了很多，但这并不意味着，《天下篇》所蕴含的意蕴，已经完全穷竭。恰恰相反，这是一个永远开放、历久弥新的阐释空间。只要种子不死，先秦学术思想就是说不尽的，《天下篇》更是道不完的。谨以这部《古之道术：庄子天下篇今读》，再现华夏民族的精神故园。

— 目 录 —

自 序	001
第一章 总论	001
第二章 墨翟、禽滑厘	034
第三章 宋钐、尹文	065
第四章 彭蒙、田骈、慎到	095
第五章 关尹、老聃	123
第六章 庄周	153
第七章 惠施	180
庄子天下篇原文	212
主要参考文献	217
后 记	218

第一章



总论

《天下篇》的结构是，先有一个“总论”，后面是关于六家的“分论”。作为篇首的“总论”部分，篇幅近六百字，主要概述“古之道术”的由来，以及在庄子时代，“道术将为天下裂”之大事因缘。谭戒甫把“总论”进一步分为三小节，它们分别是：“论道术的区别”“论道术之大全”“论道术之破裂”可以参考。

天下之治方术者多矣，皆以其有，为不可加矣。

此开篇第一句。这里的“天下”，既指示了《天下篇》篇名的由来，也是《天下篇》正文落笔的头两个字。写一篇文章，第一段写什么，第一句写什么，第一个字或第一个词写什么，都是有讲究的，不能随随便便。第一个字或第一个词，决定了一篇文章的起点：你从何处说起？你从哪里起步？你的起点是什么？庄子讲“古之道术”，是从“天下”说起。那么，如何理解这里的“天下”？如何理解以“天下”开头的第一句话？

钱基博：“此篇总论‘天下之治方术者’，故以篇首‘天下’二字为题。两语盖言天下之治方术者，皆以其所有之方术，为人之所莫加也，意极显明。”

梁启超：“言各自以其所持之说为无上之真理也。”

顾实：“皆自以为得古圣王之道，故不可加。而庄生乃从而衡论之，其尤加人一等哉！”

高亨：“方术对下文道术言，道术者全体，方术者一部分也。”“治方术者皆以其所有为尽美尽善，不可复益。”

四说各有侧重。今天看来，这里的“天下”，是指庄子时代的天下之人，更准确地说，是指那个时代具有一定学术思想的人，大致相当于先秦时代的“学人社会”，跟当下的“学术群体”或“学术共同体”也比较接近。这个群体中的人多为士大夫，但也有例外。譬如，墨子及其学派影响很大，但墨子的身份就是一个“贱人”。这里的“贱人”，绝不是关于品行、德性方面的评价，而是一个客观的社会身份。具体地说，墨子的本职工作很可能是一个工匠，但却是一个有思想、有重大社会影响的工匠。庄子做过“漆园吏”，虽然声名远播，但在社会阶层上似乎并不太高，经济条件尤其不好。

“治方术”就是研究“方术”。按照高说，“方术”的对立面，就是后面要讲的“道术”。所谓“方术”，可以理解为“一方之术”。所谓“一方之术”，就是一个方面、一个侧面、一个层次、一个领域的术。在传统中国，方术是一个很流行的概念。顾颉刚写过一部《秦汉的方士与儒生》，其中的方士，就是一些掌握了方术的人。李零也写过一些关于“中国方术”的考证性著作。当然，李零考证的方术，主要是指方技与数术，与庄子在此所说的方术，还是有差异的。庄子所说的“方术”，主要是指现代所说的学术流派，可以不太严格地理解为流派化的学术。现在讲学术，流派化是一个常态，甚至是学术繁荣的象征。各个学术流派相互竞争，有助于在相互砥砺中促进学术进步，这是现代社会的共识。但是，在庄子这里，方术的意义并没有这样正面；方术乃是一个略显负面的概念，与之相对应的道术，才是一个积极而正面的概念。

因此，这句话是说，在庄子生活的那个时代，从某个特定的角度研究某一方面的问题，这样的人是很多的；这些人都以为自己很有成就，都以为自己的理论很高明、很完美，甚至已经达到了顶峰。“不可加”就是不可能再发展了，已经顶上了天花板，已经达到了所谓“终结”的程度。

当然，这是庄子的印象，是庄子对他那个时代的学术思想同行的一个评价。看来，那确实是一个学术自信的时代。“皆以其”云云，就是说每个人都很自信，甚至都很“高调”，没有人妄自菲薄。那个时代，各家都在四处推销自己的学术思想。向谁推销？当然会

向“天下”推销，亦即在当时的学术共同体内推销，但主要还是向各国君主推销。正是由于这个缘故，“诸子见诸侯”或“诸侯见诸子”，构成了先秦各种文献记载的一种比较常见的场景。诸子与诸侯见面之后，通常都会展开一场对话，对话的结果主要有两种：有的诸侯为诸子所折服，有的诸侯对诸子的高论不以为然。这就是那个时代的学术思想生态。既然推销是一种常态，庄子所见的“天下之治方术者”，就难免“皆以其有，为不可加矣”。试想，哪个推销人员，不说自己的东西好？

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。

从方术转向道术。

顾实：“此一问一答也。变言曰道术者，盖循用古语也。然道术亦与方术有微别。道，行也。大抵指可见诸行事者而言也。”此说似乎把“道”解释得过于形而下。庄子所说的道或道术，当然可以“指导”行事，但要说“道”这个东西，直接“可见诸行事”，那就不一定了。道或道术的功效，可能没有那么具体、直接、立竿见影。

谭戒甫：“道术，即‘道德’与‘方术’二者，道德主无为，方术主有为，各有所偏；唯圣人为能兼之。篇首言今人治方术者多，且皆以其‘有为’无以复加，故慨叹之；所以下文随问道术何在。古之道术四字，全篇纲领。”此说对“道术”作了新的解释：道术乃是道德与方术的合称；方术仅仅是道术的两个层面之一；方术有为，道德无为；代表道术的圣人既有为，也无为。这种解释既有其精妙之处，但也有“过度解释”的嫌疑。

钱基博：“‘无乎不在’四字，《庄子》书明道之第一义谛也。《庄子·齐物论》曰：‘道恶乎往而不存，言恶乎存而不可；道隐于小成，言隐于荣华。’又曰：‘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，而未始以封也。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。’此言道亏于有所在也。”庄子在《齐物论》中所讲的“道之所以亏”，其实是一个每况愈下的过程：空空荡荡之时，是道最为饱满之日；当实物开始出现，道就开始亏损；当边界开始出现，道

就进一步亏损；当是非开始出现，道就亏损得更加厉害了。

高亨：“是百家之学中有道术也。其述墨翟、禽滑厘、宋钐、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周各家之术，并曰：‘古之道术有在于是者。’是各家之术之中有道术也。‘道术无乎不在’为全篇之关键。”如果后面各家所承载的，都是道术，那么，谁家所承载的，才是方术呢？道术与方术，到底只是量的差异？譬如说，道术是全体，方术是局部；还是质的差异？譬如说，道术的品质要高一些，方术的品质要低一些？我们接着往下看。

熊十力《读经示要》：“按‘道’字约有二释：一、名本体曰道。言其为吾人与万物所共由之而生也。二、求证本体之学，亦名曰道。术者，体道之功，与修养方法，及于道之散著，若关于物理人事之一切学术，通名为术。”这是把道与术分开来说。那么，道术与方术的区别，到底应当如何把握？从庄子的立场上看，“道术”在前，它属于古之人，它全面而广大，无所不包，充盈于普天之下；“方术”在后，它属于今之人，它只是道术的一个局部，一个片断，甚至是一个碎片。概而言之，“方术”是“道术”破裂之后的产物。

参考以上诸家，这句话旨在把“道术”与“方术”对照起来说。道术作为整体，属于下面将要提到的“天人”“神人”“至人”。方术作为局部，只能成就后文将会提及的“一曲之士”。但是，道术与方术也不能完全切割开来。因为，方术中也包含了道术的一些侧面，道术在不同方面的投射，成就了各种各样的方术，同时也成就了各种“一曲之士”。

那么，“古之道术”，它到底在哪里呢？庄子的回答是：无处不在，见于任何地方，甚至见于一块瓦片，一粒细沙。《庄子·知北游》对此已有说明：“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：‘在瓦甃。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’东郭子不应。”这番对话，代表了庄子自己对“道无乎不在”这个命题的正式解释。这样的解释表明，那些承载着道的人，他可以借助任何事物，向你说明道的存在。显然，这不是科学，这是哲学。

此外，在钱说中，还提到一个小问题：“道之所以亏”，是因为“道之有所在”，是不是这样？如果说，承载道的东西是特定的，譬如说，这个东西有“边界”，有“是非”，那么，道就可能因此而受损；反之，如果承载道的东西是不特定的，如果宣称“道之有所在，在于一切物”，那就是一个正常的生态环境，适宜道的生长。

曰：神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。

这句话很重要，是一句经典名言。

梁启超：“神明犹言智慧，前答已言道无乎不在。此复问知道之智慧何自来，而答以皆出于一也。”此说中，“道之智慧”一语，似乎可以再商量。庄子及道家所说的“道”，似乎还不能简单地化约为智慧。道的指向与智慧的指向存在着较大的差异。譬如《老子》第十九章：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文，不足。故令有所属：见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”按照这个说法，道在智的对立面，只有“弃智”，才能得道。

顾实：“此又一问答也。神明即魂魄也。人生则神降明出；死则魂升魄降也。一者，天地之德也。神圣明王之生成，皆原于天地之德也。……下文继之以天人、神人、至人、圣人、君子、百官、万民七等人者，即是神圣明王之实现也。前四等以释‘圣有所生’一语，后三等以释‘王有所成’一语，而尤以圣人为中枢。盖内圣外王之伟业，固皆集于一人之身，而不可分而为二者也。”此处的“神明”，似不能释为“魂魄”。魂魄与躯体相对应、相并称，每个人都有，平淡无奇。如果魂魄确实存在，那么，人活着的时候，魂魄与躯体结合在一起；人死之后，躯体灭失，魂魄独自飘荡，要么升至天上，要么随便停留在某个地方。但是，“神明”不一样，按照《天下篇》的逻辑，神明乃是圣王的属性。神与圣相联，明与王相联。由此可知，“神明”乃是珍稀物品，绝不是普通人能够拥有的；普通人的“配置”没有那么高。譬如，汽车里的坐垫加热功能，低档汽车就没有，要稍微好一点的汽车才有这种较高的配置。