

新时代 新庄子

习近平总书记在主持召开全国文艺工作座谈会时指出，中华优秀传统文化是中华民族的精神命脉，是涵养社会主义核心价值观的重要源泉，也是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的坚实根基。要结合新的时代条件传承和弘扬中华优秀传统文化，传承和弘扬中华美学精神。

道家文化是中华优秀传统文化的主干，庄子是道家的主要代表人物。

庄子从自然主义、自由主义、相对主义的视角，以道家的“自然”为标准，力行“自律性自由”，承继了老子先进的道文化和批判精神，绵延了老子对被异化的文化、对被异化的文明的批判，对老子的道法自然、无为而治、少私寡欲、福祸相依、美丑相生、柔弱胜刚强、反者道之动等哲学思想、政治思想、伦理思想、美学思想、养生思想、生态思想，均有所继承、发展、创新，形成了独特的庄学：庄子继承了老子以“道法自然”为原则的养生思想，提出了“全生尽年”的主旨，以尊生为前提、以卫生为方法、以乐生为目的，从养形、养气、养精、养心、养德、养神等几个方面展开，形成了其丰富而独特的养生思想理论；庄子承继了老子首创的自然之美、虚静之美等美学思想，进而提出了天、真、和、乐、大、飞、放、适、天籁、自得、心游、心斋、坐忘、无己、至人、真人、真性、纯素、纯粹、静一、天行、物化、无待、无欲、逍遥、自然、朴素、恬淡、大美、共美、众美、自美、至美、至乐、至乐无乐、道通为一、性命之情、恬淡无为、法天贵真等一系列美学范畴，并以“法天贵真”为原则，是天非人、崇真斥伪，描述了天籁之音、君子之美、游鱼之乐等，阐述了其独特的至乐无乐、自由之美，形成了以“逍遥”和“真”为美的相对主义美学思想；庄子“物无贵贱”“万物皆化”“而物自化”“与时俱化”的思想，开启了古代可贵的平等思想、自主意识、自由精神和发展理念，尤其是其中的物我平等、天人合一、与物为春的生态文明思想，以及主张天籁、以自然为美的美学思想等，极富有现代性，体现了新庄子精神。

庄子思想需要我们进行积极地阐释、辩证地扬弃，其中有些跨越时空的、具有当代价值的思想和理念，可以作为构建赋有中国特色的社会主义文化体系的重要元素，进而增强我们民族的文化自信。

新时代，需要新庄子。

编辑部

《庄子研究通讯》（吴雪题）

编委会

主任：李仁群
副主任：郭 飏
委员：李仁群 郭 飏 施立业
 王国良 张 翼

主编：施立业

编辑部

主任：李季林
编辑：李 星 宋效永 王启才
 魏宏灿 卢 干 李家和
 张洪涛 史向前 陆建华
 陶 武 牛怀慧 张建同
 邵王莉

美编：杜 蕾
邮编：230051

地址：合肥市包河区徽州大道1009号
 社科大厦1004（哲学所）

电话：0551—63438333
邮箱：zzyjtx@163.com

安徽省内部资料准印证号：皖L17—008

印数：300本

印刷单位：合肥添彩包装有限公司

印刷日期：2018年12月

发送对象：安徽省庄子研究会全体会员

目 录

卷首语

01 新时代 新庄子 编辑部

本会动态

03 安徽省庄子研究会第三次学术交流会在蒙城举行 牛怀慧
04 在安徽省庄子研究会第三次学术交流会开幕式上的致辞 车照启
05 安徽省庄子研究会2017年度工作及2018年度思路的报告 郭 飏
08 在安徽省庄子研究会第三次学术交流会开幕式上的讲话 李仁群
09 《庄学研究》集刊在北京创刊发行 张建同

庄学论坛

10 庄子的“逍遥”与康德的自由 傅永吉
14 老子道论与庄子的《逍遥游》 武道房
25 论庄子的出世主义 陈 冀
31 庄学中的“言意之辩”及现代诠释 赵建永

庄学信息

37 《庄子注疏》/《庄子》等 李季林

品庄悟道

38 庄子名句解析 张洪涛
39 “卮言”解 陈广忠
41 《淮南子》与《庄子》 宋效永

庄子故里

42 历史湮没的丹阳观 潘守振

文化园地

44 爱庄研庄，任由幸福流淌（外一篇） 张建同
46 庄子、监河侯与蒸菜 李家和
47 翻阅庄子祠 葛亚夫
48 涡河 杨 燕



安徽省庄子研究会第三次学术交流会在蒙城举行

庄子研究会秘书处 牛怀慧

金风送爽，硕果飘香。在庄子故里，逍遥蒙城，为期两天的安徽省庄子研究会第三次学术交流会如期顺利举行。

10月20日，来自全国各地的专家、学者陆续来蒙报到，入住庄子国际大酒店。当晚7点，安徽省庄子研究会召开了理事会。会议由安徽大学党委书记、庄子研究会会长李仁群同志主持，秘书长张洪涛同志汇报了交流会的前期准备情况，蒙城县人大常委会党组书记、主任，研究会常务副会长郭隄同志就研究会工作报告的起草情况作了说明。会议还通过了《学术交流会方案》(草)，研究了人事变动方案以及成立组联部的建议。

21日上午，在庄子国际大酒店鲲鹏大厅，举行了隆重的开幕式。开幕式由蒙城县委常委、宣传部长王占峰同志主持，中共亳州市委常委、蒙城县委书记车照启同志致辞，蒙城县人大常委会党组书记、主任，研究会常务副会长郭隄同志作了2017-2018年度工作报告，安徽大学党委书记、研究会会长李仁群同志作重要讲话。

参加开幕式的除了原会员外，还有向学术交流会提交论文的省内外专家学者，以及庄严宗亲会代表等特邀嘉宾共计一百四十六人。开幕式后，在鲲鹏大厅开设了学术交流大会的主论坛。与会专家、学者，齐聚一堂，以“庄子思想与中国特色社会主义文化建设”为主题，进行了深入的学术交流和理论探讨。来自安徽省社会科学院的李季林研究员、泰山学院的张鹏教授、武汉科技大学的孙君恒教授、安徽师范大学的武道房教授、山东大学沈顺福教授等高校及科研院所的专家学者分别作了主题发言。他们以庄子对老子思想的继承与发展、弘扬庄子思想与增强文化自信、庄子人生观在当下的可取之处、老子论道与庄子的《逍遥游》等为议题，进

一步挖掘和诠释老庄思想在建构和谐社会中的理论价值与现代意义。安徽省庄子研究会理事、安徽大学哲学系的史向前教授主持了上午的论坛。下午的大会交流由安徽省社会科学院哲学文化所研究员李季林和山东大学沈顺福教授主持，上海社会科学院的张朋研究员、安徽大学的史向前教授、陈广忠教授、天津社会科学院的赵建永研究员、安徽财经大学的卢辞教授，以及来自蒙城本土的知名庄研学者张真等作交流发言。

10月22日上午开设了三个分论坛。分别围绕“庄子思想研究”“庄子文化研究”“传承转化研究”三个主题展开探讨与交流。陈广忠教授、张鹏教授和武道房教授分别主持了三个分论坛。刘仲林、孟书明、申国军、丁晓慧、经纶、张锦波、马启俊、韩鹏、王振川、刘勇、王虹、张兰等三十多名专家学者作了专题发言。会上，大家畅所欲言，不乏激烈的交锋，气氛热烈，切实达到了探讨交流的目的。

和前两次不同，此次学术交流会的召开正值蒙城县首届“庄子文化周”举办之时，因而也成为“庄子文化周”的重要活动之一。安徽省庄子研究会学术交流会的举办不仅有助于吸纳全国庄研人才，扩大影响，在更大范围内聚集庄学研究智慧，进一步推动庄学研究成果转化，服务社会，同时也为把庄子思想融入中国特色社会主义文化建设之中探索新的路径，从而为传承和弘扬中华优秀传统文化，努力实现中国梦提供理论借鉴和智慧支持。

据悉，本次学术交流会共收到论文83篇，其中23篇来自北京、上海、天津、湖北、山东、河南、河北、山西、新疆、内蒙古等15个省市自治区。经编辑审核，最终有66篇论文被收入论文集，并于会前印发到每个参会人员手中。

(摄影于永军 审核张洪涛)

在安徽省庄子研究会第三次学术交流会开幕式上的致辞

中共亳州市委常委、蒙城县委书记 车照启

尊敬的李仁群会长，尊敬的各位领导，各位专家，同志们，朋友们：

鲲鹏展翅九万里，庄周梦蝶两千年。在这硕果飘香、秋高气爽、诗意盎然的日子里，在这以庄子文化为主题的酒店里，群贤毕至，鸿儒论道，共享庄子智慧，共襄庄研盛举，真是好一派景象，不仅让人想起庄子的“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”的千古绝唱！在此，我代表中共蒙城县委、蒙城县人民政府以及 145 万蒙城人民，向安徽省庄子研究会第三次学术交流会的举办表示热烈的祝贺！向拨冗莅临蒙城参加大会交流的省内外专家学者，向辛勤付出的媒体界朋友们表示诚挚的欢迎！

蒙城县地处皖北，隶属亳州市，是全国粮食生产先进县、全国绿化先进县和国家园林县城。党的十八大以来，蒙城县委、县政府以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，全面贯彻落实五大发展理念，确立了奋力走在亳州振兴前列、跻身全省经济总量十强县、如期全面建成小康社会的“三大目标”，全县上下凝心聚力，顺势而为，推动经济社会事业不断迈上新的台阶。2017 年，全年实现地区生产总值 275 亿元，实现财政收入 28.2 亿元，经济总量在全省 61 个县市中排名第 14 位。

蒙城是庄子故里、省级历史文化名城。历史悠久，文化厚重，拥有“中国楹联之乡”“中国曲艺之乡”“中国硬笔书法之乡”“中国养生美食之乡”等文化品牌，被誉为“中国原始第一村”的尉迟寺原始聚落遗址和兴建于北宋时期的万佛塔为全国重点文物保护单位。

近年来，我们高度重视文化事业发展和文化软实力提升，成立了由县主要领导任组长的“人文蒙城”建设领导小组，每年设立 600 万元的人文蒙城建设专项资金，大力弘扬中华优秀传统文化，不断满足人民群众的精神生活和文化需求，不断提高人民群众的幸福生活指数。

古往今来，蒙城人民喜爱庄子，研究庄子，弘扬庄子文化，传承庄子遗风。自宋代以来，蒙城七次修建或重修庄子祠；自明代以来，蒙人研庄蔚然成风。众多的文献资料，以及上世纪 80 年代以来陆续发掘发现的数十通碑刻，见证了蒙城政风清廉、民风纯朴的厚重历史，也佐证了北宋王安石“民有庄周后世风”的高度评价。

作为庄子故里，打好庄子品牌、弘扬庄子思想精髓，蒙城人民责无旁贷。多年来，蒙城按照“创新性转化、创造性发展”的要求，一直致力于铸造“庄子故里·逍遥蒙城”品牌。从 1989 年至 2000 年，蒙城成功举办了三届全国庄子学术研讨会，先后出版了《庄子与中国文化》《咏庄诗文联选编》《第二届庄子学术论文集》《庄子学刊特辑》《庄子者蒙人也》《老庄文化研究》等多部学术著作。多年的努力终有回报，2014 年 8 月，蒙城县被安徽省委宣传部确定为全省两个君子文化建设试点县之一；蒙城的好人建设也取得令人瞩目的成就，目前蒙城上榜“中国好人”48 人，高于全国县级平均数的 12.7 倍，位列全国首位。“君子之乡·好人蒙城”已成为蒙城新时



代精神文明建设的亮丽品牌。

2016 年，在安徽省社科院、安徽省社科联的支持下，蒙城牵头成立了安徽省庄子研究会，连续承办安徽省庄子研究会年会和庄子学术交流会，进一步促进了蒙城庄子文化的传承与发展，提高了蒙城作为庄子故里的知名度和美誉度。

我们将“庄子故里·逍遥蒙城”作为城市品牌，将“养心养生福地，自由自在慢城”作为城市规划定位，矢志将蒙城建设成弘扬庄子文化的“三大中心和四大高地”，即全国庄子学术研究交流中心、庄子文化文献资料中心、庄子文化创业成果转化中心以及全国庄学研究高地、庄子朝觐圣地、庄子文化体验宝地、庄子养生福地。同时，在城乡一体规划、产业结构调整、供给侧结构性改革等方面，我们汲取先哲智慧，遵循庄子“尚大求美”的美学观念和“天人合一”的生态文明思想，大思路谋划发展，大手笔推进建设，大成效实现跨越，着力将蒙城建设成为花香弥漫、书香满溢、食香飘逸的城市田园，创业乐园。

各位嘉宾，同志们，朋友们：
新时代的蒙城拥有新的发展机遇，

同时也充满着挑战，因此，需要庄子研究会搭建起来的智库平台，为我们的经济社会发展、为我们的乡村振兴战略提供强有力的智力支撑和智库保

障，为我们建设新时代美好蒙城、如期全面建成小康社会提供源远流长的智慧源泉。

最后，预祝安徽省庄子研究会第

三次学术交流会圆满成功！预祝首届“庄子文化周”圆满成功！衷心祝福各位嘉宾在蒙期间身体健康，心情愉快，收获满满，万事如意！（摄影 胡卫国）

安徽省庄子研究会 2017 年度工作及 2018 年度思路的报告

安徽省庄子研究会常务副会长 郭颢

各位来宾、各位会员：

我代表庄子研究会第一届理事会，向大会简要汇报本会第二次年会以来的工作，以及下一年度的工作思路，请各位会员审议。

2017—2018 年度工作报告

安徽省庄子研究会第二次年会于 2017 年 8 月在蒙城召开以来，理事会深入学习贯彻习近平同志在全国哲学社会科学工作座谈会重要讲话精神和党的十九大精神，在省民政厅和省社科联的关心指导下，在中共蒙城县委、蒙城县人民政府的大力支持下，紧紧围绕“六个一”建设目标，坚持依法办会、科学办会、民主办会，坚定树立学术引领、开放办会的发展理念，扎实开展了一系列工作，促进本会建设和庄学研究工作上台阶。

一、办会方向更加明确

研究会自成立开始，就始终坚持党的领导，自觉坚持用唯物主义辩证法与方法论统领庄学研究全过程。为此，本会成立了党支部，采取集中学和分散学结合，驻蒙会员组织召开了三次组织生活会，深入学习贯彻党的十九大精神，学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想，学习贯彻习近平总书记系列重要讲话尤其是在全国哲学社会科学工作座谈会重要讲话精神，让庄学研究各项工作始终围绕着“服务新时代，服务新

发展”的时代主题。

在 2016 年庄子研究会成立大会上，仁群会长就提出了“依法办会、科学办会、民主办会”的本会发展的基本原则，也为本会的健康成长指明了方向，夯实了基础。三年来，研究会认真落实仁群会长的指示，牢牢把握发展方向，不断注入新的活力。在此基础上，我们还确立了“学术引领、开放包容”的发展理念，形成了研究会“依法办会、科学办会、民主办会、学术引领、开放包容、服务时代”的较为完整的思想体系，也将成为指导和推进本会健康发展的动力源泉。

二、开放办会成果丰硕

在第二次庄子学术交流会上，仁群会长指出：要“团结和凝聚更加广泛的学者，努力将庄子研究会打造成为一个不仅是咱安徽的庄子研究会，还是全国的，甚至是国际性的一个庄子研究会。”一年来，按照会长的要求，本会各层面均开展了广泛的对外交流活动，除了省级社会科研机构、各大高校开展的庄学研究交流以外，秘书处也安排了一系列的交流活动。如：去年 12 月份，本会秘书处三位同志到华东师范大学参加两岸庄子学术交流会；今年 4 月份，在蒙城县人大



系统的三位会员借助到复旦大学岗位学习的机会，专门请组织方安排冯平教授为全县人大系统 50 名干部授课，讲解庄子思想。6 月份，研究会常务副会长带队前往北京，拜会了中国社会科学院哲学研究所党委书记孙海泉、学部委员李景源、所长崔苇航以及北京大学哲学系教授、道家文化研究中心主任郑开等，倾听大家论道，敬向高士请教。7 月份，在蒙城县政协系统的会员到山东东明县考察，交流弘扬庄子文化的做法、成效与经验。9 月份，秘书处两位同志应邀赴山东淄博参加了由北京大学哲学系与山东省社会科学院联合举办的“齐文化与及稷下学高端论坛”，借鉴办会经验，拓展交流空间。一年来，本会秉持谦卑为怀，笃诚因庄结缘，信守以诚相待，坚定以情呵护，广交庄研专家，共谋研庄之道。

开放办会的成果直接体现在今天的第三次庄子学术交流会。本次交流

会共收到论文 83 篇。其中，省外专家学者论文 23 篇，作者来自于北京、上海、天津、山东、河南、河北、湖北、陕西、江西、广西、福建、云南、海南、新疆、内蒙古等 15 个省市自治区；省内县外论文 38 篇。70% 以上来自于各级社科研究机构和各大高校，体现出很高的学术质量。

三、载体建设逐步深化

针对如何让安徽省庄子研究会有效运转、科学发展的的问题，于 2018 年 4 月 14 日在安徽大学主持召开了本会一届三次常务理事会议及学术委员会议，对此进行了专题研究，提出了“庄子文化周”的概念，确定了研究会“六个一”的建设目标。“六个一”是指“一会”“一集”“一网”“一刊”“一地”“一堂”。即每年举办一次庄子学术交流会；每年结集出版一期学术论文集；创办安徽省庄子研究会网站；主办《庄子研究通讯》会刊，每年出版两期；把蒙城建设成海内外的庄子研究高地；开办高水准的“庄子大讲堂”。可以说，“六个一”的建设目标为本会未来的科学运转和健康发展确定了方向，明确了抓手，搭建了平台。

为了落实会议决议，蒙城县从教育局和文化馆借调了两位同志担任秘书处专职工作，秘书处日常工作力量得到明显加强。汇编了《安徽省庄子研究会第二次学术交流会论文集》和《安徽省庄子研究会第三次学术交流会论文集》。安徽省庄子研究会网站设有 8 个主栏目，24 个子栏目，上传文字资料 100 多万字，图片数百幅，点击量超过两万次。秘书处每天通过微信和微信群编发“庄研飞絮”，介绍庄子文化、庄研动态、蒙城风物等，直接受众达 2000 余人，赢得广大读者的点赞。2017 年，在安徽省新闻出版局大力压缩社团组织会刊的背景下，本会会刊《庄子研究通讯》准印证获

得批准，并于 2018 年 3 月创刊出版，并发放到本会会员手中。

2017 年以来，本会委托合肥爱知书店选购《道藏》《子藏》《中国庄学史》等庄子研究系列图书文献，累计已购 28 万余元。以后将每年投资 20 万元购置图书文献，力争用五年左右的时间初步在蒙城建成全国庄子文献资料中心。“庄子大讲堂”于 2017 年 8 月正式开设，中国社会科学院哲学研究所陈静女士首开讲坛。其后，北京大学的李中华教授、上海开放大学的鲍鹏山教授等多位庄学专家来蒙讲学，听众反响积极。

四、成果转化成效显著

“对庄子思想研究成果进行创造性转化和创新性发展，服务新时代，服务新发展”，一直是我们的办会宗旨，也是时代赋予我们的神圣使命。为此，我们始终学习贯彻习近平总书记的讲话精神，不断赋予优秀传统文化以新的时代内涵，努力“让书写在古籍里的文字都活起来”“既薪火相传、代代守护，也与时俱进、推陈出新。”

一是发掘思想出成果。三年来，庄学研究的论文数量越来越多，三次学术交流会议收到的论文分别为 27 篇、33 篇和 83 篇，研究会的影响力越来越大。论文质量越来越高，在前两次交流会收到的论文中，共有 6 篇论文被《庄学研究》集刊创刊号收入。在 2017 年安徽省社科联组织的设科研成果评选表彰活动中，本会有两项社科研究成果获奖。

二是运用智慧促转化。在研究会的协同和指导下，蒙城已将庄子“包容从容、自然自在”的逍遥思想运用到城乡发展的规划与建设中，运用到旅游发展与文化建设中，运用到促进人民群众身心健康与和谐发展的各项事业中，借助道路名称、街道社区名称、公园广场名称、新建小区名称、学校医院名称等公益平台，利用庄子品牌

产品、庄子品牌酒店、庄子名牌文化等企业载体，通过中国楹联文化之乡、中国硬笔书法之乡、中国曲艺之乡、中国养生美食之乡等文化品牌的打造，中国古琴之乡、中国寓言之乡的争创，进一步推进庄子思想落地，尤其是“庄子文化周”系列活动，从概念的提出、到载体的设计、再到业态的布局，无不凝聚着庄学研究的智慧。

三是扩大宣传显价值。为给研究会提供更高平台，在中共蒙城县委的支持下，蒙城县政府与中国社会科学院哲学研究所签订了院地合作智库合作协议。本会作为协议实施单位，从稿件征集、质量把关、编辑出版、全程参与、深度推进。2018 年 8 月 28 日，《庄学研究》集刊在北京创刊并面向全国发行，中国网、新华网等 20 多家主流媒体进行了直播，近百家媒体进行了转载，点击率达数千万次之多。研究会《庄学研究》集刊与《庄子研究通讯》的“双刊联动”，此举不仅扩大了本会庄学研究成果发表展示的平台，也进一步推进了蒙城乃至全省的智库建设。

2018—2019 年度工作思路

2018—2019 年度，安徽省庄子研究会工作的指导思想：以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，深入学习贯彻党的十九大精神以及习近平同志在全国哲学社会科学工作座谈会上重要讲话精神，坚持依法办会、开放开会、科学办会、民主办会，持续推进本会各项工作稳步健康开展。

一、进一步强化意识形态领导，坚持正确的办会方向

依托本会党支部，通过加强党的政治建设，进一步加强会员的意识形态教育，引导广大会员自觉地运用习近平同志新时代中国特色社会主义思想指武装头脑，指导工作，推动实践。牢固坚守“四个意识”，坚定树立“四

个自信”，始终坚持马克思主义唯物史观在我国哲学社会科学领域的指导地位，始终坚持为人民服务、为社会主义服务的“二为”方向，百花齐放、百家争鸣“双百”方针，以及创造性转化、创新性发展的“两创”原则，坚持依法办会，科学办会，民主办会，坚持学术引领，开放包容，服务时代，不断强化研究会的思想生产能力、对策供给能力和以文化人的能力，让研究会真正成为出思想、出智慧的智库平台。

二、进一步强化学术引领，坚持先进的发展理念

学术研究是研究的根本，出观点、出思想、出成果是学术的生命。为此，本会充分发挥学术委员会的技术优势，进一步强化学术引领。一是积极响应安徽省社科联关于开展学术理论研究、应用对策研究和社科知识普及“三项”课题研究的文件要求，设立课题项目，组织最强研究力量开展专项研究，力争在庄学研究上有新作为，新突破，在省社科联三项课题研究成果评比中再获好成绩。二是借鉴兄弟学会研究会成功经验和做法，加快“课题研究”申报、立项、扶持、服务、管理、成果评审、奖励激励等体制机制建设，把创新性研究落到实处，引向深入。三是进一步充实秘书处工作人员队伍，不断提高本会的服务能力，保障课题研究经费投入，加快庄子研究文献资料中心和庄子研究基地的建设步伐，利用数字化、互联网等新技术，建立从搜集资料、分类整理、数据提供、专业化服务等一整套新型文献资料中心运行模式，为全体会员以及庄学研究者的研究、交流等提供便利。

三、进一步坚定开放办会，拓展广阔的发展视野

庄子是蒙城的，是民族的，也是世界的。作为庄子思想研究的省级哲

学社会科学组织，就应该立足安徽、面向全国、放眼世界，要有大视野，大思路，大格局。成立安徽省庄子研究会组织联络部，通过组联部的努力，进一步扩大对外交流。一要主动与全国各社科研究机构和高等学校联系，广泛联络海内外庄学研究高端人才，热情欢迎省外庄研专家学者加入本会，热情迎接天下庄研英才汇聚庄子故里“莫逆于心，相与为友”，共同为弘扬庄子文化献计献策，真正把本会建成全国庄子学术研究交流中心。二要主动走出去，请进来。与海外部分知名大学和研究机构开展学术交流互鉴活动，下个月，经省政府批准，根据省社科联工作安排，本会将派人赴欧洲的波兰维斯瓦大学、捷克东方学堂和瑞典的斯德哥尔摩大学访学，传播老庄文化，开展学术交流。就是要通过走出去，来探讨庄学研究发展的新理念、新方法、新路径。同时，还要把知名学者和大家请进来，下一步，我们将推进“庄子大讲堂”常态化，借助双月举行的大讲堂，把知名学者请到蒙城品庄论道，促进会员开阔视野、启迪智慧。三要建立起开放、包容、创新、民主的激励机制和保障机制，让庄学研究者以深厚的学识修养赢得尊重，以高尚的人格魅力引领风气，在为国为民立德立言中成就自我、实现价值。

四、进一步促进成果落地，建立高效的发展智库

庄学研究重在发掘，重在创新，重在转化。今天在座的各位，以及国内外的无数专家学者为了弘扬庄子文化、传承庄子思想做了大量艰辛的研究，撰写了汗牛充栋的研究文章，每一篇文章都凝聚着作者的心血与汗水，每一个观点火花都伴随着寂寞和清苦，每一次挑灯著述都值得我们敬佩。为了更好地服务成果转化，本会将研究成立智库委员会，建立研究成果

评价机制和激励机制，实行优稿优酬，鼓励多出成果，出大成果，出好成果，积极为庄学研究搭建服务平台，提供展示舞台。通过智库委员会的工作，更好地将庄学研究成果转化为落实五大发展理念的大智慧。

庄学研究重在机制，重在过程，重在人才。其中，人才最为关键。没有一支像庄子那样的“无名、无功、无己”境界的研究者，没有一支“板凳做得十年冷”的庄学研究的执着者，决定着研究会的生机与活力，决定着研究会的目标与前景。因此，本会将建立完善激励机制，尊重知识，尊重人才，尊重劳动，努力创造有利于庄学研究的民主氛围、宽松环境和必要条件。研究建立庄子研究青年人才库，聘请国内外知名专家学者担任顾问，言传身教，悉心栽培。

庄学研究重在组织，重在服务，重在保障。本会将进一步加强领导，强化保障，确保各项研究任务落到实处，着力让每年一次的庄子学术交流会建设成为广大会员学术交流的平台、学习成长的平台和智库成果展示的平台，促进形成研究成果不断呈现、研究人才不断成长、知名学者脱颖而出的局面，推动形成崇尚精品、严谨治学、注重诚信、讲求责任的优良学风。

各位来宾、各位会员：庄子说“大知闲闲，大言炎炎”，先哲的思想总是闪烁着智慧的光芒，让我们携起手来，利用好庄子研究会和庄子学术交流会的平台，述大智慧之论，建大智慧之言，做大智慧之人，为传承和弘扬中华优秀传统文化、服务全面建成小康社会与实现伟大“中国梦”做出新的更大的贡献！

祝本次学术交流会成果丰硕，圆满成功！

祝各位专家、会员，身体健康，工作愉快，万事如意！（摄影 胡卫国）

在安徽省庄子研究会第三次学术交流会开幕式上的讲话

安徽省庄子研究会会长 李仁群

刚才郭颺主任对研究会去年以来的工作进行了全面总结，对下一年的工作提出了明确思路和具体安排。我想首先表达一层意思，向蒙城县委县政府对庄子研究会建设发展的关心和支持表示衷心的感谢！同时也向莅临研讨会的各位会员和各位专家特别是省外的同行专家表示热烈的欢迎！

刚才照启书记在致辞里介绍了蒙城开展人文建设的情况，有这么大的力度，有这么丰富的内容，特别是有这个眼光、这个魄力，这对我们高校和科研机构来说，对我们从事庄子研究的同仁来说，的确是一个很大的鼓舞。学术研究本身当然有着独立的价值，但仅仅只是学术研究而不能使它对社会产生影响就有它的局限性。而社会影响需要社会力量的推动，蒙城的人文建设对我们来说确乎是一个很大的鼓舞。刚刚郭颺主任在报告里面说了，庄子文化周涉及到各个方面，我想在此对蒙城县委县政府，对照启书记高度重视文化建设，特别是推动庄学在内的中华优秀传统文化的传承创新表示敬佩。

我在一年半前咱们成立这个研究会的时候，提出了依法办会、科学办会、民主办会的基本理念和目标，在大家的共同努力下，经过这两年多的实践，可以说我们的目标理念更清晰。刚才郭主任在报告中说咱们要面向全国，放眼世界。我们研究会通过开放建会确实扩大了影响，准确地说我们的联系联络的效果是比较明显的，今年的研讨会共收到80多篇论文，这次参会的庄研专家学者有20多位来自省外。三年前建会的时候我们通过邀请的方式有近百位同行成为会员，现在通过发布信息的方式大家主动要求加入，达到了150多人，无论是结构，无论是加入研究会的方式等等都发生了可喜的变化。还有研究会自

身作为一个研究基地的建设，包括场地设施、图书资料、网站，刚才讲的六个一，都有快速的发展，大体基本成形了，所以继续发展下去就有了一个更好的基础，已经成为安徽省的重要研究基地。在会刊《庄子研究通讯》基础之上，又与中国社会科学院合办了《庄学研究》集刊，在学术平台上有了很大发展，所以说研究会通过两年多的建设在大家共同努力下已经有了很大的进步。虽然郭主任刚才主要讲了去年一年的工作，这一年也是在前两年的基础上取得的新的进步，这要感谢各位会员的潜心研究，也特别感谢蒙城县委县政府的关心和支持，感谢我们研究会蒙城方面的同志所作出的努力，这大量的工作都是郭主任带领下去做的，这也为我们今后办好研究会奠定了基础，特别是形成了一个基本的办会模式。

我们这个研究会和其他研究会不一样，跟我们纯学术界的研究会不一样，纯学术研究会只是在学术圈内，我们这个研究会有政府给予支持，有学术界各个方面的参与，关键我们有基地，这很重要。我们高校和科研机构建立各种各样的学术研究组织采取的是挂靠的方式，我们这个庄子研究会不一样，就是在蒙城，是在庄子故里，这个模式和优势应该说是非常明显的，这是我想说的一层意思。

我想说的第二层意思是，在前年研究会成立时我们首先面临一个任务，怎么把这个会办好。2017年中央印发了《关于实施中华优秀传统文化传承创新工程的意见》，正好去年也是车照启书记亲自参加我们这个开幕式，因为中央出台了这个文件，所以我建议蒙城围绕庄子文化的传承创新能够制定工程性的建设方案，有项目有成效，因为时机非



常有利。蒙城落实中央及省委部署，结合蒙城社会发展的实际提出了人文蒙城建设举措，每年投入600万来实施，这当然也是在过去的基础之上进一步的丰富和提升。建议照启书记推动把这个事很好地加以总结，形成可借鉴推广的经验。在我看来，推动社会发展推动时代进步，再进一步说实现民族复兴最重要的还是在文化建设，总书记说文化是更深层更根本的力量，有了这个东西经济科技其他方面可能都有了根本的动力。所以我建议照启书记，建议蒙城方面进一步推动实践，并能够把它宣传出去，使之成为示范。当然现在已经在全国有一定的知名度，继续要做的是怎么能够系统化，提高显示度和影响力。

除此之外，我今天想着重讲一个角度的想法，咱们一届是五年，三年处在承前启后阶段，过去取得的成绩为今后的发展奠定了基础，未来的一两年我们怎么做，重点做什么事，我在此想提出一些建议。当然对后面一年的工作，郭主任在报告中已经做了全面的安排，在这中间我想着重就怎么进一步加强学术建设，提升我们的学术水平和影响力谈点想法。从两个方面讲，一个方面就是从庄学研究自身，因为大家都是专家，我们都是同行，我想说三个建议：第一要在学科分别研究的基础上进一步朝着交叉融合的研究方向发展，进一步

提升学术研究的水平。庄学博大精深，从各个视角各个角度都可以进行研究。打破学科壁垒或者说跨学科的综合研究不是说没有做，但可能在一定程度上还存在学科分别研究的现象，甚至是主要的一个格局，在这个基础上应当有更多的交叉融合的研究，进一步提升研究水平。第二是梳理归纳这样的基本的研究可能比较多，与此同时，我们要进一步加强批判分析的研究。比如庄子思维方式的独特性是怎么样的，他对人类思维方式发展所产生的意义和价值等等，或者简单的说我们应当更加深入到庄子思维方式的研究上来。第三是建议从单一的文本研究走出来。比如说我研究庄子，就研究《庄子》这本书，我认为还应该进一步或者说朝着综合比较的研究去拓展。总之，要深化庄子学术研究，是不是可以进一步拓展，从学科分别的研究向交叉融合研究去拓

展，从梳理归纳向批判分析的研究去拓展，从单一文本的研究向综合比较的研究去拓展，进一步提升我们的庄子研究的水平和影响力。

同时，我也想就我们研究会的学术交流工作提点建议。第一个要做的是注重庄子研究动态的分析研究，比如说能不能在我们年会的基础之上，把国际国内庄学研究动态作为我们研究的对象，形成庄学研究的学术进展报告。对于动态进展的研究有收集汇集的做法，但是分析研究不够。我们可以在蒙城方面的支持之下，约请专家来做，每年形成一个庄子研究进展的分析报告，可以的话在《庄学研究》集刊里发表，如果规模大也可以单独出版。我觉得做这个事将来对安徽省庄子研究会的地位很重要，是就整个国内外庄子研究的动态进展发表意见，这可能是值得要做的事。第二个要做的事，我想我们的研究会到

了今天这个时候，可以通过学术委员会，请大家一块研究，要列出一些重点研究项目，请一些专家，包括通过聘请首席科学家的方式，请他们牵头做几个大项目，能够推动庄学研究发展。通过做几个有分量有显示度有贡献力的大项目，哪怕弄一两个，拿出这个东西在全国同行里面就有很大的影响。第三个我想在这个基础上，可以把我们一年一次的交流研讨会办大，开成国际研讨会。有了年度报告，还有重点研究的项目，进一步就要办比较大规模的论坛，把国内外庄学研究前沿的专家请过来，在蒙城开也可以，在合肥开甚至在北京开都可以，这样一方面我们的研究会将有更大的影响，更重要的是对推动庄学研究做出更大的贡献。

最后，预祝学术交流会圆满成功，祝愿各位专家参会期间身体健康，精神愉快！谢谢大家！

《庄学研究》集刊在北京创刊发行

张建同

7月27日，全国第一个国家高端智库与地方合作推出的《庄学研究》集刊新闻发布会在北京中国社会科学院举行，50名哲学社科界专家学者及各界人士和国内主流媒体记者参与了发布活动。

据悉，《庄学研究》集刊是贯彻落实习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话精神，经中国社会科学院哲学研究所批准，中国社会科学院中国文化研究中心、中国社会科学院社会发展研究中心与安徽省蒙城县、安徽省庄子研究会联合创办并公开发行的权威核心集刊，是全国第一个国家高端智库与地方合作开展庄学学术与应用对策研究的智库建设平台，具有权威性、前瞻性、时代性、学术性和高质量的研究价值与实践价值。

其目的在于推动智库智力成果推动地方贯彻落实新发展理念，加快转变经济发展方式，提高发展质量和效益，探索实践“蒙城模式”。《庄学研究》集刊开设有庄学研究、庄学理论、传统文化研究等多个栏目。

作为一代先哲庄子的故里，蒙城县位于安徽省西北部，历史悠久，文化底蕴深厚，先后被命名为中国楹联之乡、中国硬笔书法之乡、中国曲艺之乡、中国养生美食之乡和安徽省历史文化名城。境内“中华原始第一村”的尉迟寺新石器时期聚落遗址和北宋



万佛古塔被列为国家级重点文物保护单位，《庄子传说》、庄子祭祀大典仪式等一批省级非物质文化遗产蜚声海内外。

近年来，蒙城县大力实施“3336”发展战略，以“人文蒙城”建设为平台，全力打造“庄子故里·逍遥蒙城”靓丽的城市名片，连续七年举办海内外

庄子的“逍遥”与康德的自由

傅永吉

一般认为，“逍遥游”是庄子人生哲学的最高境界。

何谓逍遥游？庄子曰：“今子有大树，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？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；茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”^①

无用的大树，理想的生长之处是“无何有之乡，广莫之野。”何谓也？本文以为或可理解为无人之境——没有人类以“有用”“无用”来作功过是非的评价，也没有其它生物来欺凌、蹂躏，于是能自在地生长——处于纯粹的自然任化状态中，那样一种清洁无染之地（理想之境）。

此处“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”，当指某人，或即是庄子的自况，对他自己所追慕的理想生存方式的描摹。庄子毕生寻求精神世界的拓展这一超凡脱俗伟业，于是在精神上与这



株“无用”的大树发生了直接的深切的内在的关联（或应是庄子本人主动地与它关联在一起），此“无用而大用”的大木或正是“人生之道”的另一具化——表征；它所居处的那样一个没有功利诉求、博弈、争夺的地方，多么简单、纯粹；生命因此而轻灵飘逸、无所挂碍、美妙之至。人生的某种理想的状态，就是到那个世界去彷徨、逍遥，最好就直接睡在这大树之下，与它同在——一起逍遥^②。这就是至人、神人、圣人的生活态度、行为方式了。

如果你有足够的智慧心，则不妨进而“乘天地之正而御六气之辩，以游乎无穷”，恣纵神思，在无比广袤的精神天地中畅游，进入如此美妙、潇洒、跳脱的生命境界，还有什么需要（值得）等待、期待、依赖的呢？人如果修炼到这个境界，必能体验“无己”之奥妙，连自我都遗忘于脑后，于是，“无功”“无名”“无为”“无后”必接踵连襟，什么事功、名望、权位、富贵甚至子孙烟火等俗事，统统直如

（上接第9页）民间布衣祭祀庄子大典，推动成立安徽省庄子研究会，挖掘编排庄子养生功，开发庄子系列养生美食，创作《庄周梦蝶》《庄子搬家》等一批文艺精品，并力促庄子文化进校园、进机关、进企业等“六进”活动深入开展，把中华优秀传统文化融

入全面实施乡村振兴战略过程，大力培育和践行社会主义核心价值观等。

“吏无田甲当时气，民有庄周后世风。”截至目前，蒙城已有48人荣登“中国好人榜”，上榜总人数位居全国县区第一位。今天的蒙城，正在习近平新时代中国特色社会主义思想

的指引下，以党的建设为统领，以脱贫攻坚为统揽，锐意进取，开拓创新，充分挖掘和利用庄子文化资源优势，加强创造性转化和创新性发展，进一步增强文化自信，提高文化核心竞争力，大力推动文化事业繁荣兴盛。

天际浮云。

“无何有之乡”“无为之业”“无穷”“广莫之野”“尘垢之外”，透过这些颇为莫名其妙的词汇，庄子所表达的是淡化（相对轻视）物质的肉身的功利的实用的即人的生物性存在之维的独特价值观。它直击精神生命的充实、丰富与自由自在地拓展，欲令之长成参天大树而后快。

庄子要彻底逃出精神被物欲所奴役的世俗庸常路径，并倾注激情地描摹出另外一幅理想的生活图景：专注于精神生活内涵丰富、充裕而极少（淡薄）物欲的生活模式。庄子试图告诉我们，在肉体生存层面的需求，这样那样粗放、简约地解决后，人就大可以专注于精神生命的深度开拓了。于是，彷徨与逍遥的落实，自然是性命双修即精神与肉体的复归于原始的合一状态。“逍遥”“彷徨”当然不可能是纯粹精神的，必同时与物质生命即肉身存在延续的近乎天然的确保同在并以为之简约前提。而在不必刻意而为的物质生命奋斗（折腾）而刻意求生存的框架中，精神生命升华为完全的主导性、统御性，即对整体生命运化过程的驾驭则成为人（个体的与群体的）的生活现实。

庄子所揭示的极端的形态就是“形如槁木，心如死灰”^③，即对世俗的肉体性的一切欲望持了无兴趣、绝对超然的生命姿态。他推崇“逍遥”“游”“彷徨”于天地之间、无责任、无执着的轻松状态，其实是以消极遁世的姿态，抵冲儒家、法家、墨家、兵家、纵横家等显学所抱持的过分的入世感、过度的责任感以及过分的执着、轻狂的人生态度。所采取的又是矫枉必须过正的极端（剑走偏锋）姿态。然而，就深层本质言，一方面，庄子哲学力图取消或消解人们追求入世、责任、功业的执着与意志；另一方面，他又以极坚韧的意志试图超越一切世俗的成见、庸常的追求、市侩的贪婪，而将人之为人之精神生命特质放大至无穷大，以无知、无欲、无为为表象并以大知、大欲、大为为更深挚的内涵而以惊悚的姿态呈现在世人面前。因而，庄子并未取消生命追求的意志，而是在另一重境界上（即人性本真境上），无限度地彰显出意志自由对于人生的根本性、根基性、核心性。也就是说，在无知、无欲、无为表象的无意志的“逍遥”“彷徨”“游”的背后，所张扬的恰恰是追寻并坚守真正的或人之本真的意志自由。

《养生主》篇中的庖丁形象为人们昭示了生命的这一重特别重要的精神意蕴，庄子以极富夸张的方式描绘了身处市侩地位而能超越市侩心理，即在任何情境下都不游离于精神生命健全的真实可能。庄子暗示人们，这一侧面（维度）才是人生的主旨、真谛。在这个意义上说，庖丁才算得上社会实践中最具行动自由之人，也是最懂得人生自由真谛的人。

以赤子般的专注，努力于自己最喜好的事情，即是今人所谓工匠精神，又恰恰是精神生命的主导性的成功建构，为实际生活中的自由提供了最基本（初步）的主心骨式保障、支撑。因而，如果我们将“逍遥”“彷徨”“游”等写意形象简单生硬地理解为纯粹精神的，或者已经远离了庄子的“初心”。《庄子》一书中有许多物象，大大小小的人物，他最欣赏的生命姿态是“相忘于江湖”，与相濡以沫于泥涂，做鲜明之对比。这些物象表明，庄子并非仅仅关注个人的精神生活这一人生侧面。因为，就现实人生而言，毕竟精神生活与物质生活，虽二维相分，却终归是人生一体之两面。

二

康德是西方近现代哲学“完成哥白尼式革命”的关键人物，其“三大批判”被视为西方哲学近现代哲学发展的里程碑。康德哲学将人的世界划分为感觉、知性所能把握的经验世界即此岸和超感性、超经验、超知性的理性世界即彼岸，本文以为，可理解为人的生命世界的两大维度或两大层面，或审视人的生命意义、价值的两大视角。康德认为，在感觉、知性所能把握的经验世界（即此岸）中，只有因果必然性发生作用，决定着现象间的关系，而没有（不存在）自由。而在超验的或先验的世界（即彼岸），作为主体或本体的存在形态或方式的人，作为物自体即自在之物——道德主体，基于先天综合判断的实践理性统御、主导着生命的运化，其行为只服从“自我立法”的自由意志、绝对命令所表达的道德律，在此视域中，“人是目的”并且是完全自由的。

理论理性，康德命名为纯粹理性，本文以为可理解为“知性理性”，亚里士多德的演绎逻辑以及培根的归纳逻辑是理性的这一形态（即知性理性）的标志性成果。康德认为，纯粹理性所观照的此岸世界，具有感性的、经验的、因果的、功利的等等随机的不确定的特性；而实践理性所观照的彼岸世界，则具有超感性、超经验、非因果、非功利等特性。至为要紧之事在于，在实践理性中，康德确立并特别彰显了人作为本体（自在之物即物自体）这一重（层面、维度）精神生命之特质，即人之族类（族群整体及其每一个体）所独具的至为独特的生命维度。对这一维度的洞见与系统表述，不仅区分了作为本体的人与作为现象的人，而且表达了对人这种有限的理性存在者所内蕴的超越性精神诉求的充分自信。康德所重，即在超感性、超经验的彼岸世界即实践理性主导的本体世界中，聚焦于人作为自在者的意志自由，令人类凭籍实践理性之慧力，不仅能摆脱世俗欲望本能的重重羁绊，而且能摆脱神学的阴霾（愚弄与羁绊），由是，康德在启蒙理性的框架中重构了人性——将人性高于其它动物的精神生

命之维凸显、高扬。他有效地限制了感性经验因果功利这一人性的基本（初级）维度，定义其为仅具相对意义（价值）的存在态；而高扬作为本体、目的、具备善良意志、只遵循绝对命令、超越经验功利而自由自律等独特的生命特征（即自在之物）这一人性的超越（高级）维度，定义其为具绝对意义的存在态。结果很显然，康德在承认并限制肉身价值的同时，彰明且高扬了灵魂（精神生命）的独特价值。由是，昭示了人性中内具的超越于维系物质（生物）生命等基本诉求所表达的偏狭的功利之真，而尝试将人之族类之求真、向善、审美所代表的精神生命之更其广袤、博大、厚重的多重蕴涵系统开掘、张扬，并揭示其作为人性自我完善的内在根据——人之为人的最高本质之自由的真几：自由的本质不是人向外诉求解脱捆绑、限制、压抑的主观愿望，而是人性之必然构成，而且是“最人性”的构成，即人性之核——人之为人的精神脊梁骨、人之族类的最高本质属性。聚焦于“人为自我立法”并悉心遵循这一自在自为的生命特质，于是，康德将近代传统所反复强调的自然法、社会契约等等升华为人性内在的先天综合判断式的绝对命令——道德自律即意志自由。

在康德的文化视野中，自由不是一个感性经验世界的因果概念，而是标志主体意志和行为的本体概念。自由之根基是以人性为唯一根据的普遍有效的道德律令即绝对命令，而不以本体世界之外的感性经验事实为据，并斩断了与身外之物及其激发出的种种欲求的偶然关联。人是主体（即目的本身），道德文化是人的族类特质，是人区别于动物的最高“类本质”，人类每一个体都具备行为（道德）自律的慧力潜质，一旦完成了道德自觉即道德意识、感情、意志与践行能力的系统的唤醒、激活与培植，一旦自由意志成功完成升华并占据了精神生命的主导地位，个体就开始作为真正的人而沛然挺立于天地之间，活色生香的感性生活就统御、掌控在实践理性之下，有德而幸福的生活理想就有机缘转化为现实。在这个层面或意义上，人必摆脱经验世界与自然法则的粗陋简约、低级趣味，以求真、向善、审美为核心的生命诉求历经主体自觉为前提（中介）的自我否定而真正抵达自我实现的高妙境界。也就是说，在纯粹理性不可及的彼岸世界，作为物自体即本体（主体）的人，先天地具备寻求道德完善即向善这一核心的生命诉求的潜质、潜能，此即实践理性之慧力。特别要再次强调的是，康德认为，人作为主体并非响应于源自他者的“道德”律令（凡源自他者的命令都不具有绝对性，而仅仅具有相对性）。基于善良意志的道德律令是全然内源性的自我建构，并由主体全心全意（诚心诚意）地恪守，其根据是完全内在的。因此，结论是，人遵循善良

意志即绝对命令的道德（行为）自律即自在自为的自由行为，即先天地具有鲜明而无条件的超功利性，而与市侩哲学截然不同。我们由此还可以认定，求真、向善、审美实际上构成了人之为人之精神生命的最核心志趣，是人性本真的自由性的圆足体现、系统显现的哲学表达，而所谓现实人生幸福之极致的或最终的主体性支撑，亦复在此（且仅仅在此）。

三

通过以上对庄子“逍遥游”的奥义与康德“自由”的精神实质的粗浅分析，我们可以体验到，两位大哲跨越两千余年、渺渺万里的时空隧道，在根本气质上竟宛然契合。于是，我们可以尝试将庄子的“逍遥”与康德的“自由”做统一（一体化）考量。

在庄子“彷徨”“逍遥”“游”所濡染的神秘外观背后，我们所发现的是对个体的人之生命的把握、掌控的强大的精神力唤醒、激活的系统努力。庄子貌似只重外在形体的轻灵飘逸、无挂无碍，而实质所指亦复唯“独立之人格、自由之精神”这一健全人格之主心骨而已。老子尝言：“载营魄抱一，能无离乎？……生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”④庄子对此“与道合一”理念强烈推许，视之为与天地万物浑然一体的生命感情的哲思路径，意在引领人们攀援精神世界里玄远奇妙的珠穆朗玛峰，鼓励人们驻留在那精神世界的绝顶处，在大尺度空间中观照天地、自然、社会、人生，以哲（形而上）之遐思、睿智，逼近生命的本真境与至上境。我们知道，儒家亦有“天地境界之说”，直指人伦关系与美德修养的圣贤境界，将个体自身道德慧力修炼趋于完满设置为执掌公共权力确保“允执厥中”的必须。道家则主张超越人伦义理这一世俗境，而进一步跨入更为广袤、浩瀚的生命意义、价值的解读、诠释，寻求“体道”“与道为一”而达成更完美的理想人格，于是，就毫不意外地更具超迈性。

我们知道，康德所谓意志自由（善良意志）意指“人为自己立法”，无论是作为族群的人类总体还是其中每一个体，都只服从于以善良（自由）意志为内在依据而建构起道德律令（绝对命令）。所以，康德的道德律从一开始就以克服、排除、超越外在的不自由为逻辑起点，而主张基于本心向善的自由意志的先验冲动，以此为行为的基本的主要的甚或唯一的动机即心性根据与智慧（慧力）泉源。道德自律并非被动地服从即有的规矩、规范体系，并非外在刚性约束的主动或被动内化的结果或后果，而是根本上系发端于心性自根的善良意志与道德律令所表达的（唤醒、激活并系统培植起的）道德文化本能（潜质、潜能的发微）。如此这般地将

道德律的主核建构在心性根基上，于是能彰明道德的主体即善良（自由）意志的自我，此亦即真正的自由，亦即人类独有之自由本质（潜质、潜能）。对于任何心智健全的人类个体而言，独立与自由是可欲的即充分现实的。“我”能自觉主动地选择行为方向、行为模式及行为本身，所以，“我”实现了我本有的自由，将潜质显化为现实的生命运化过程中的实践理性慧力。它是精神性的慧力，却是一刻也不脱离生命实践的。

与康德一样，庄子哲学同样实践着。他向往的“逍遥”“彷徨”并非游离于人的生命实践之外。在普遍耽恋物欲的文化酱缸中，庄子绝世独立，格外清醒，他不满足于蛆虫式的空虚与贪婪中的浑浑噩噩、蝇营狗苟，更不甘心像那只迷恋死老鼠的夜泉^⑤般愚蠢、自大、低级趣味，而坚持极清醒地寻求一种全新的真正属人的生活方式，以便游刃有余地应对（平衡、对冲、消解）普遍存在的过度耽恋于物欲满足的市侩心理的冲击、纠缠、绑架，因为它本身是恬然自足的，也即这种全新的生活方式本身满足了人性最核心最关键的诉求，它就是最本真的人性本身。

庄子式“逍遥”“彷徨”“游”所指，亦或在自由的某种极致形态，或其终极归宿态——完成态。在于回到“心斋”“坐忘”“见独”的精神世界，拓展其宽度、高度、厚度、广度，将人性的博大与光辉发扬出来。对于人而言，这自然具有某种绝对价值。是人最终成就（完善）自我的关键环节。精神若不自由，就不可能有经济政治等生活领域的自由的生成与体验，一切的自由幻想都只是画饼充饥、精神自淫。功利、实用，绝不是人生的重中之重，更不是唯一的目标或使命。当然，这一切经济的与政治的自由等现实诉求显然也绝非轻如鸿毛，无足轻重。将之置诸恰当的位置，足矣。其中诀窍，则在“独立之人格、自由之精神”的悉心培植。在老庄道家的文化视野中，理想的人格境界即超凡脱俗的“真人”。在《庄子》的字里行间，其实可以轻易发现“基于功利而超越功利”的意蕴：既要勇敢地生活在真实而庸常的日常世界

中，又能不时地跳脱开去，以豁达、健朗、明媚、超迈、洒脱、率性的姿态对待人生万象，而于功名、富贵、得失、成败全不计较。《庄子》正是在这样的极超迈的人文视野中，以写意的姿态描绘着自由精神沛然流行的现实而理想人生。

（北京东方道德研究所）

注释：

① 《庄子·逍遥游》

② 那棵树太大了，俗人根本用它不了，又担心它的无用（为它的无用而杞人忧树）。庄子建议把它移植到“无何有之乡，广莫之野”那无限美妙的地方去。那是庄子所想像出的绝无功利算计、博弈、争抢、烧杀劫掠的桃花源。空旷无边有原野上只有这么一棵大树，不与它者亲近，也不必与任何它者相比较、相争竞。纯然自在地存活着。庄子自己也很愿意住到那个地方，日常也没什么杂事，就在常常树荫下溜达，困了就睡在大树下面。倘若世上真有这么一棵大树，我们该怎么办？任其自然地生长存在，可也。闲暇时，不妨在它旁边散散步，无所事事，看看天边的浮动，雨后的斜阳，落日的余晖。人若什么事也不做，也会有倦意，也需要吃喝拉撒睡大觉，那就在大树下惬意地进行吧。假使一时没有睡意来临，如何？那就随便地躺在浓荫之下、厚叶之上，也必定相当不错。——作者自注

③ 邓晓芒，康德自由概念的三个层次[J]，复旦大学学报（社会科学版），2004年第2期，第24页。

④ 康德，实践理性批判[M]，桂林，广西师范大学出版社，2002年版，第87页。

⑤ 若由人类发现它们拥有某种“道德性”也仅仅是行为之表象、道德之幻象，诸如“反哺”“跪乳”云云，只是羊羔、乌鸦们的生存本能的显现，根本谈不上道德，名之为“道德”只能归功于人类的想像力或文学的比附、描摹力，并不能在任何意义上证明此类或其它动物拥有道德素质。——作者自注

老子道论与庄子的《逍遥游》

武道房

【内容摘要】 本文对庄子《逍遥游》主题进行了新的解读。文章认为,《逍遥游》是“明道”“颂道”之作,这个“道”其实就是老子之道。老子的“道”究为何物,历来解者纷纭,本文认为通过考察老子与巫史传统的关系可以对此作出新的理解。老子的道实际上是从上古时期的“上帝”“皇天”等宗教神祇转化而来的一种抽象存在,它虽已不再是人格神,但仍然作为造物主,成为产生和支配宇宙万有的决定性力量。《逍遥游》共分三节。第一节通过小大之辨和万物的有待性推导出道体的无大无小和绝对性、永恒性;第二节通过写“尧让天下于许由”,以表明庄子以证道、见道为人生最大幸福追求;第三节以瓠、樗为喻,说明道之大用在于实现人生的自由和逍遥。总之,包括《逍遥游》在内的庄子全部学说,皆是围绕老子道论而进行的文学阐发。

【关键词】 老子 道论 庄子 逍遥游 造物主

关于庄子《逍遥游》的主旨,历代解庄者不下有数十种说法。代表性的有西晋郭象的“适性逍遥”说;东晋支遁的“夫逍遥者,明至人之心也”之说;宋代王安石之子王雱的“至人”无我、无心“不物于物,而放于自得之场”然后“逍遥”说;宋人吕惠卿、陈详道、林自、陈景元、赵以夫、褚伯秀等以《周易》阴阳象数学理论发挥庄子的逍遥义;林希逸以附为儒家的乐感人格说;罗勉道以“化”字释“逍遥”;清人林云铭等人以“大”为逍遥;等等。①陈鼓应认为:“《逍遥游》篇,主旨是一个人当透破功、名、利、禄、权、势、尊、位的束缚,而使精神活动臻于优游自在,无挂无碍的境地。”②这些说法,言人人殊,各有各的理由,都自以为得庄子之真,其实亦未必得庄子之真。之所以众说纷纭,固然是由于庄子的思想太过复杂,但也与庄子思想的表达方式有关,他不是用抽象的理论和严密的逻辑传达意旨,而是用文学语言表现其深沉的哲思。《逍遥游》看起来像散文诗,但诗无达诂,容易造成准确理解的困难,所以会出现多维的诠释向度和不断开放的诠释空间。这是庄子哲学的魅力,也是文学的魅力。

司马迁评价庄子“其学无所不窥,然其要本归于老子之言”。③我以为这句话才是理解庄学的一把钥匙。思想史上老庄并称,这已成为常识,但历代解庄者,每每只看庄子说了什么,却常常忽视了《庄子》与“老子之言”的关系。在我看来,《庄子》三十三篇,其全部的主题都与老子的道论有关。以内七篇为例,《逍遥游》乃是阐明体道方可逍遥之义;《齐物论》是说世间一切对待和变化最终归结于道体之无待和整一;《养生主》乃是讲见道与养生的关系;《人

间世》是说体道才能全身免害;《德充符》是说得道方可心智健全而忘其形骸;《大宗师》是说要以大道为师;《应帝王》是说为政者应以道治世。一部《庄子》,其实是以“寓言”、“重言”、“卮言”以著明老子的道术。欲明《逍遥游》主旨,必须先弄清楚老子的“道”究为何物。

一、老子道论及其与庄子的关系

对于老子之“道”的解读,历来说者众多,或以为是本体,或以为是物质性的存在,或以为是预设的精神实体,或以为为规律、价值、生活准则等等。但没有一家从老子的史官或神职人员的身份出发,去思考这个问题。

我认为,老子的“道”实是从上古时期的“上帝”、“天神”等宗教观念转化而来的。《史记》中的《孔子世家》与《老子列传》均记载孔子适周,问礼于老子。老子的身份是“守藏室之史”,唐代司马贞《史记索隐》解释“藏室史为藏书室之史”。④至于守藏室是否一定就是藏书室,学界尚有争议,但老子为东周史官历来无疑。在上古时期,史出于巫,这已是学界的共识。早在新石器时代,巫师负责祭祀通神,沟通天地、人、神,“绝地天通”,并以此为手段,控制和领导部落成员,他们是原始信仰系统中的核心人物。⑤从宗教发生的逻辑而言,祝史、巫史皆是巫也,而史亦是巫。⑥在殷墟甲骨文字中,出现了很多“贞人”之名,“贞人”是为某事进行占卜的人,占卜过后将卜辞记于甲骨之版。据董作宾先生考证,“贞人”即为当代之史官。⑦到了春秋时期,巫与史、祝、尹分工不同,均隶属于同一个神职

机构，共同服务于王权。《汉书·艺文志》所谓“左史记言，右史记事”，但史官记载的“言”和“事”并非只是刻意为之的史实记录，而是与巫史人员的占卜需求有关。学界已有人指出，《春秋》一书，是一种具有巫史性质的典籍，并非如现代人理解的只是纯粹的历史著作。从《左传》《国语》《周礼》《仪礼》等文献看，参与王政、负责祭祀和占卜的神职人员是祝、宗、史等，此时巫覡的地位已下降，只负责捉鬼、驱邪。^⑧所以老子为东周史官，虽负责掌管那些与占卜有关的文献，但也是神职部门的组成人员之一，他对历史久远的巫史传统一定有相当的了解。

周人最高神祇为“天”，取代了殷人的最高神祇“上帝”，之后“天命”成为周人王权神授的重要观念。到了春秋时代，人们的理性意识觉醒，宗教人格神的观念遭到怀疑。如郑国大夫裨灶预测郑国将有火灾，主张用宝物祭祀神灵，子产不同意，认为“天道远，人道迩”，不同意献宝，火灾最后也没有发生（《左传·昭公十八年》）。此前人们认为神灵是现实世界的支配力量，到了春秋时代，再说天、地、人之上有一个神灵在操纵，就不太有人相信了。但好学深思的人总要思考世界是怎么来的，总要追问现实世界有没有一个统一性的问题，于是熟悉巫史传统的神职人员老子，就将人格神的“天”“帝”置换为一个抽象的非人格化的“道”，以解决万物的来源、世界的发生及其统一性问题。老子虽然将人格化的神转换为抽象的道，但我认为老子这个“道”仍保存有宗教的神性，它仍是现实世界的决定性力量，是世界背后那只看不见的手。梁启超、章太炎、夏曾佑、胡适、徐复观等学者均指出过老子的天道观是对此前天帝鬼神观念的反动，他们强调得更多的是老子的“道”与宗教神学的分离。^⑨前贤说得固然不错，但我们反过来想，这种分离不可能是彻底的割断，而更有可能是在旧有基础上的一种创造性转化。陈鼓应认为，老子的“道”“只是一预设，一种愿望，藉以安排与解决人生的种种问题”。^⑩陈氏把老子的道看成人造的预设，仿佛它是没来由的横空出世的一种关于本体的猜想。这种看法其实已割断了历史。任何一种思想和观念都有其历史的渊源和时代语境，任何人、任何思想都不能脱离他的时代。

那么老子的“道”为何物呢？我认为，老子的“道”是从上古“上帝”“天神”观念转化而来的一个非人格化的神，它是宇宙的创始者和决定者，是使万物存在的最为根本的力量。它仍然是“上帝”或“造物主”，只不过换了一个名称叫做“道”，而且不是人形的神而已。

首先，道是一种真实的存在，但它是无形的。它“视之不见”“听之不闻”“博之不得”（《老子》十四章，陈鼓应《老子注译及评介》本，下同），无法为人们的感官所认知；但它又是一种真实的存在，是“无状之状，无象之象，是谓恍惚”（十四章），在这个恍惚惚惚的存在之中，“其

中有象”，“其中有物”，“其中有精，其精甚真，其中有信”（二十一章）。也就是说，道虽然是形而上的，游离于我们的视听和感官之外，但却是一种能发挥作用的真实存在的一物。

其次，道是“造物主”，是创生世界的一种无形的力量。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰‘道’”（二十五章）。道在天地产生之前，就一直存在着，独立不移，循环运行不息，它是天地万物生成之源。王弼这样解释老子的“道”：“欲言无邪，而物由以成。欲言有邪，而不见其形。”^⑪你说它没有吧，但万物却是由它生成的；你说它有吧，它又是无形的。所以道是创生万物的一种无形的力量。

再次，道虽是无形的，但它却需要通过有形的东西以显示自己之“在”；道是独立不改的永恒之物，但它需要变动不居的无恒之物以展现自己；道是整体，但它需要分别为形形色色的世间万有以彰显自己的整体性。换言之，不通过有形，无以彰显其无形；不通过世间万有的变化，无以见其永恒；不通过分别，无以见其整体性。打个比方，人看不见自己的眼睛，但能通过所看到的東西以感知自身眼睛的存在。道就好比这样的一个眼睛。^⑫它创生万物是为了实现自己；万物生成之后，“道”又立刻否定它们，“反者，道之动”（四十章），并使万物复归于自己，“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根”（十六章）。总之，道是无形的，永恒的，是整体，是大全，它创造了万物，又使万物复归于自己。这些特点表明，道是彼岸的，超越的，非人格的，万能的“神”。我认为，这才是老子“道”的真正含义。

只有从“神”视角去理解老子的“道”，《老子》八十一章才能构成为一个意思前后勾连的整体。历来解老者，不少人解其一章，自成其理，但多不及其余，以致对八十一章的理解支离破碎，整体之脉不能贯通。限于篇幅，这里不可能对每一章都进行分析，择其要者作些简略说明。

道创生万物的过程是这样的：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章）。道是绝待的，它要展现自己，实现自己，就必须生出有待，通过对待性来展现它的无待。它首先生出“一”，这个“一”是阴阳之气未分的状态，接着分为阴阳二气，阴阳二气交感，发生矛盾运动，就形成了新事物“三”。“三”代表多，进而形成成为万物。万物都是阴阳的合体，阴阳交合不断产生新的事物。《说文》：冲，涌摇也。和，相应也。“冲气以为和”，意指阴阳二气交冲、激荡相互感应。“天下万物生于有，有生于无”（四十章）。不少学者认为老子的道是“无”，还有人认为，老子的“道”是“有”和“无”的合体，如同钱币一样，正反两面都是这枚钱币。^⑬我不赞成这些看法。我认为，万物生于有是对的，但有只能生于有，不可能生于无。老子所说的“有生于无”，指的是有生于无形的“道”，

并非指从无中弄出有来。这里的“无”字应为“无形之道”的代称。这个无形的“道”虽然不可听、不可见，超出人的感官认识之外，但毕竟是一种真实的存在，仍是一种“有”，不可能是无（nothing）。

关于《老子》第一章，我赞成西汉严遵、魏王弼的断句：“无名，天地之始；有名，万物之母。”“无名”指的是道体，意谓无可指称，无法用概念表达。因为概念意味着界定，界定意味着区分，可分的、局部的就不是整体，不是万能的了；能用概念表达的就成为世间一物，而不是形而上了。这个形上的、难以指称的“道”，是造物之主，故为天地之始；“道”造物之后，出现了可以指称的形形色色的“有”（这些“有”可以指称，故曰“名”），然后不断生“有”，于是成为“万物之母”。所以，在我看来，“无”和“无名”都是对形上之“道”的形容，本是两个形容词，但在老子那里，有时成为“道”的代称，从而转化成为名词。解者不知，误拿空空无有的“无”来理解老子的道，其实是不确的。“故常‘无’，欲以观其妙；常‘有’，欲以观其微”，意思是说，从无形的道，可以观万物产生之妙；道生出物（有）来之后，每一物（有）都可用概念表达，概念意味着界定，每一物都有其边界，所以说“欲以观其微”（“微”有边界之意）。只有“道”是无边界的。有名（万物）是无名（道）创生出来的，无名（道）通过有名（万物）以展现自己，所以《老子》第一章最后一句帛书本作“两者同出，异名同谓”。^[14]其意是说万物（有名）的出现，即是道（无名）的自我呈显，道（无名）与万物（有名）虽然二者名称不同，但因为万物是道的呈显，所以二者是一回事（异名同谓）。

具有造物功能的神秘力量“道”，因其无形无象，难以指称，故老子有时以“无”“无名”称之，有时亦将其形容为“玄牝”“橐籥”“谷”“母”等。道本无形，它要彰显自己的存在，就需要通过有形之物，于是它创造出万物。道是整体，它要彰显自己的整体性，就需要通过区分，通过阴阳二气创生出互相分别的世间万物。道本齐一，它要彰显自己的永恒和齐一，于是就使世间之物生死无常、差别不齐。明白了这些，才能理解《老子》八十一章的全部内容。

如第二章所谈美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、前后等分别，其实是在暗示道体的无分别。因为有道体的无分别，才会有世间的分分别别。“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况人乎？”（二十三章）“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遣其咎”（九章）。这些都是说世间万物的无常、无恒，通过这些无常的东西以彰显道体的永恒有常。

再如老子所说的“自然”“无为”“虚静”“柔弱”等观念，不少人认为是老子的治国理政、为人处世的观念，这样解说固然也通，但却破坏了《老子》一书的思想整体性。

八十一章并不是散碎的格言集锦，而是一以贯之的思想整体，其全部内容的展开其实都是围绕着老子最根本的观念——“道体”。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）人取法天地，天地取法道，那么“道法自然”是什么意思呢？是不是“道”之外还有一个更高的“自然”呢？汉代河上公解释说：“道纯任自然，无所法也。”^[15]可知“道法自然”就是道纯任自然，道生成万物是自然而然的，没有谁去强迫它。老子主张听之自然，听之自然就是听从“道”的安排，不自作主张，老子所谓的“无为”原是此意。世间的一切都由“道”来安排，这就是所谓“无不为”。所以老子说：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（三十七章）形上之“道”是通过造物（无不为）来彰显自己的“无为”，故统治者只要顺从造物主——“道”的安排，不加入自己的私心妄念，让百姓以及大自然自生自化，这就是“无为无不为”。老子主张“虚静”“柔弱”也是这个意思。虚静和柔弱才是顺应“道”的安排的正确态度，而刚强、盈满、噪动都是与“道”争强，人不听从“道”的自然安排，那是危险的。老子有深沉的命定思想。这个“命”，来自于那个神秘的“道”。人把自己托付于道，顺从天命安排，即获大解脱，也合乎自然之道。

概而言之，老子的“道”其实就是从上古时期“上帝”、“皇天”观念转化而来的一种超越性的存在，它是“造物主”，是支配这个世界的决定性力量。人们尊重它、服从它就是“无为”，现实世界的演变生化，都是由于道的作用，这就是“无不为”。知此道理，人可以修身、可以养性，可以趋利避害，可以治国，可以与万物为一。

明白老子的“道”，即可以懂庄子了。

《庄子》一书，充满“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”，^[16]其语言表述是文学化的，如果仅从文学的角度视之，便会出现“一千个读者就会有一千个哈姆莱特”式的释读。这是文学名著常有的现象。但《庄子》毕竟是哲学，哲学的主题一定是明确的。找到其主旨，才能以简御繁，不被其表面的荒唐、谬悠所迷惑。

目录学有一常识，汉以前古书，一书之目录常置于全书之末，而且目录有全书的提要功能。《庄子》最后一篇《天下》即是全书的内容提要，实是打开《庄子》之谜的一把钥匙，非常值得重视。《天下篇》云：“其书虽瑰玮而连犴无伤也，其辞虽参差而谲诡可观。彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。”^[17]

这是相当重要的一句。庄子的意思是说，读者不要被我的谲诡瑰玮之词所迷惑，我著此书的目的是“上与造物者游”，“下与外死生无终始者”——也就是和见道的人交朋友。这个“造物者”（有时作“造化”或“造化者”）在《庄子》一书凡十见，其含义在我看来，都是老子所说的那个创生世界的“道”。

明乎此，即知庄子为何将《逍遥游》置于全书首篇了。再看庄子《大宗师》对“道”的解释：

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。^⑧

“有情有信”，是指“道”的实在义；无形不可见，是指“道”的形上义；“自本自根”，存在于天地之先，在太极之上不为高，六极之下不为深，长于上古不为老，这些话是指“道”的至高无上和永恒终极义；能生鬼生帝，生天生地，是指“道”的创世义。这样的“道”不是老子的那个“造物主”又是什么！

《庄子·天下篇》又说：

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。^⑨

“芴漠无形”，是说“道”恍惚没有形迹，仍是指道的形上性。“变化无常”是说“道”使这个世界生生不息，变化无常。世间生生死死，天地万物，神明往来，恍惚茫昧，要到哪里去啊？庄子说，要从来处去！万物是道的自我展现，宇宙万物最终复归于道根；万物虽多，但也不够“道”接纳的。庄周喜欢的那个“古之道术”其实就是老子的“道”。

所以，庄子所言“上与造物者游”其实就是游于老子所说的那个“道体”，换言之，若能顺从“造物主”，游乎“道”，即可实现人生的解脱和逍遥，此之谓“逍遥游”。

二、庄子的“小大之辨”与“道体”无待义

《逍遥游》共分三节，我认为每一节都是紧扣老子的“道体”而展开。为便于读者核检原文，这里不避繁琐将全文逐节引用并分析之。第一节从“北冥有鱼”至“圣人无名”。原文如下：

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，海运则将徙於南冥；南冥者，天池也。齐谐者，志怪者也。谐之言曰：“鹏之徙於南冥也，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。

且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力；覆杯水於坳堂之上，则芥为之舟，置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无功；故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风。背负青天，而莫之天阏者，而后乃今将图南。蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，枪榆枋，时则不至而控於地而已矣。奚以之九万里而南为？”适莽苍者三餐而反，腹

犹果然，适百里者宿春粮，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，背若泰山，翼若垂天之云，搏扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然後图南，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？”此小大之辩也。

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而徵一国者，其自视也亦若此矣，而宋荣子犹然笑之。且世而誉之而不加劝，世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其於世，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，彼於致福者，未数数然也；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。”

这一节的主旨是通过小大之辩以解喻那个难以言说的无待道体。

大者如鲲鹏，活动的地域为北海、南海，鹏飞起时，可水击三千里，扶摇而上九万里；小者如蜩鸠、斥鴳，活动的范围为榆枋、蓬蒿之间，飞起时高不过几丈便抢地而止。寿者如冥灵、大椿。冥灵（一种灵龟）以五百年为春，五百年为秋；大椿以八千年为春，八千年为秋。夭者如朝菌、蟪蛄。朝菌（一种虫子）朝生暮死，不知道一个月是怎么回事；蟪蛄（春生夏死、夏生秋死的蝉）无法体会全年的生活是什么滋味。一般人活个七八十岁就算高寿了，而彭祖却活了七八百岁。

人的德行和能力也大小不齐。有的人“知效一官，行比一乡”，意思是“才智可以担任一官的职守，行为可以顺着一乡的俗情”，^⑩这种人已经不简单了，但还有本事更大的人，他们能“德合一君，而徵一国”，其德性可以投合君主的脾气，而行为可以征得一国的信任。这样一比，宋荣子乐了，说在德行上和我比，他们算什么呀，我能清心寡欲，是内非外，保持内心的平衡，不为外物所动，“举世誉之而不加劝，举世而非之而不加沮”。这不是一般人能做到的，如此胸怀已是很高远了。但宋荣子和更高明的列子相比，又差了一截。“夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反，彼于致福者，未数数然也”。陈鼓应译为：“列子乘风游行，轻巧极了，过了十五天后回来。他对于求福的事，并没有

汲汲去追求。”(21)列子能御风而行，是因为修养上已脱尽渣滓，并导致身体发生了变化，能够随风轻举。据《列子》“黄帝”篇，列子跟老商氏学道，九年之后是非利害全忘，物与我浑然同体，“心凝形释，骨肉都融。不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳。竟不知风乘我邪？我乘风乎？”(22)现存《列子》是否为先秦古书，学界意见不一，但这段话有助于理解《逍遥游》所谓“列子御风而行”。由此可知列子的境界已经远超出宋荣子了，更遑论那些“知效一官”和“德合一君”者。

庄子列举了这么多的小大之物究为何意？这和逍遥游又有什么关系？郭象认为：“夫小大虽殊，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉？”(23)其意是说，这些大小之物，其本性和能力各不一样，如果各尽其性，各尽其能，各守本分，就各有各的逍遥，并没有高下之分。东晋高僧支遁不同意郭象“适性逍遥”的说法，在他看来，“若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？”(24)支遁认为，足性、适性、守本分对人来说是难以做到的，欲望是无止境的，如同“饥者一饱，渴者一盈”，虽暂时解渴抵饱，但人还是想要更好吃、更好喝的“糗粮”和美酒。如果物不能“至足”，就难以逍遥。在支遁看来，“夫逍遥者，明至人之心”，逍遥其实是至人的一种心境，“物物而不物于物”，(25)也就是不随物转，不为外物所动的一种“即色空”的佛家心态。支遁的理解突破了郭注旧说，以至于“群儒旧学，莫不叹服”，(26)算是庄学史上有新意的一解。对于《逍遥游》的解说，我认为最接近庄子本意的是宋代王安石之子王雱，他说：

夫道，无方也，无物也。寂然冥运而无形器之累，惟至人体之而无我，无我则无心，无心则不物于物，而放于自得之场，而游乎混茫之庭，其所以为逍遥也。至于鲲鹏，潜则在于北，飞则徙于南，上以九万，息以六月，蜩、鸞则飞不过榆枋，而不至则控于地，此皆有方有物也。有方有物则造化之所制，阴阳之所拘，不免形器之累，岂得谓之逍遥乎！郭象谓：“物任其性，事称其能，各当其任，逍遥一也。”是知物之外守，而未为知庄子言逍遥之趣也。(27)

王雱的慧眼在于他看到《逍遥游》的主旨与“道”体有关，他认为唯至人无我无心，则能游乎无形器之累的自得之场。道是无方无物的，而世间鲲鹏、鹏、蜩、鸞（鸪）等却拘束于阴阳、形器、方所之限制，其实是不逍遥的，逍遥的只是体道之心。王雱亦不赞成郭象之说，但他采纳了支遁的观点，认为逍遥只是心的逍遥，心能体会那无方所、无形象的本体“道”，所以自得逍遥。但是王雱认为庄子的《逍遥游》是以大小之物发明无大小、无彼我的齐物之义。他说：“鲲鹏为大而斥鴳为小。鲲鹏矜大之在我而小之在彼，斥鴳悲小之在我而大之在彼，则不齐不谐也。惟能达观则均为物耳，均

为物则安有彼我大小之殊乎？”(28)王雱这样理解其实有问题。在《逍遥游》文本中，鲲鹏并没有矜大，斥鴳亦没有悲小，相反斥鴳还有自喜之心，笑话大鹏何必飞得那样远（彼且奚适也）。况且庄子并不否认现实世界有大小彼我之辨，故他说“小知不及大知，小年不及大年”（陈鼓应翻译“不及”为“不理解”，我认为不妥，“不及”应为“不如”之意）。所以王雱以“齐物”的观点解说“大小之辨”，与庄子原意仍有一间之隔。

我认为，庄子列举诸多小大之物，有形体上的大小，有心智、能力上的大小，其目的是为了说明道体的完整性和圆满性。形体大者如鲲鹏，形体小者如蜩鸪、斥鴳；寿命大者如灵龟、大椿、彭祖，寿命小者如朝菌、蟪蛄、普通人；德行能力小者“知效一官，行比一乡”，德行大者“德合一君，而徵一国”；再大些的有宋荣子，更大的有列子。在这些小大之物中，小物嘲笑大物，如蜩与学鸠满足于在榆、枋、蓬蒿之间乱飞，以为“飞之至也”，从而嘲笑大鹏为何必飞行九万里。但在庄子看来，大物生于大处，大有大的条件；小物生于小处，小有小的条件。这如同出行一样，到郊外游玩，只需备一天的食物即可当天返回；到百里远的地方，就要舂一夜的粮食才够吃；到千里之外的地方，就要准备带够三个月的粮食。庄子贬斥说：“之二虫，又何知！”这句话是说小器量的蜩与学鸠是无法理解大器量的鹏鸟的。从语气上看，庄子是崇尚大物的。也有大人物嘲笑小人物的。如宋荣子“犹然笑之”，他嗤笑那些“知效一官”和“德合一君”者，认为他们无法摆脱世间的荣辱，而他早已超然于荣辱之外。但宋荣子却不知道山外有山，人外有人，如列子不仅超然于荣辱，还能御风而行！从庄子的思路看，他并非是宣传大小齐一，而是倾向于万物越大越好。“小知不及大知，小年不及大年”，这句话反映出了庄子的以大为美的价值取向。清初学者林云铭说“大”字是《逍遥游》“一篇之纲”，(29)我认为虽然未必是“纲”，但林氏能看出庄子尚大，亦算中的。

庄子写这些大小之物，肯定大比小好，其目的是为了引出无穷大之物，这个无穷大之物我认为只能是形而上的“道”。“鹏之背，不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云”，这已是够大了，但它的存在和飞翔，都是有条件的，它以北海和南海为栖息地，飞起时需要足够的大风托举，“风之积也不厚，则其负大翼也无力”。所以大鹏仍有待于一定条件才能生存和飞翔。列子与庸众比较，已是神奇的超人了，他能御风而行，虽然不用走路，但还是要依靠风才能飘起来。所以列子仍与众人一样，依然受一定条件的限制，仍是有待的。正因为都是有待的，所以小大之物满足了各自的条件，才能获得自由和逍遥。就此而言，郭象说的也没错。若不满足条件，这些大小之物就难以自由和逍遥了。假如将大鹏放在小泥塘里，无厚风托举不能起飞，我们可以想象它的痛苦和难受。列子能够飞行，是因为“御风”这个条件，离开

了这个条件，他与常人无异。彭祖虽长寿，但终将死去，不能够永生，他也是有条件的，其条件是只能活七八百岁，也是有待的。

那么有没有无穷大的无待之物呢？庄子说有，那就是“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’”。那么这个“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷”的无待之物究竟是什么？历来注庄者无不解释为一种无待的圣人心灵境界。如郭象说：“乘天地之正者，即是顺万物之性也；御六气之辩者，即是游变化之涂也。……此乃至德之玄同彼我者之逍遥也。”(30)王雱说：“夫乘天地之正而御六气之辩以游无穷者，此圣人之所以能也。”林云铭认为，此无待之物原“是极大身份，极高境界，极远程途，极久阅历，用不得一毫帮衬，原无所待而成，此逍遥游本旨也”。(31)林氏从庄子崇“大”的角度看出这个无待之物因为极大、极高、极久，所以为逍遥，在历来解庄者中我认为是说得最好的。但话题一转，林氏却将这极大、极高、极远、极久之物归结为圣人的心灵境界，认为只有“无所待”的至人、神人、圣人方可为大，也只有他们能达逍遥之境。这样理解，我认为仍为不妥。

在我看来，这个“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷”的无待之人只能是老子所说的那个创生万物的“道”，所谓的“至人”“神人”“圣人”我认为是老子的“道体”或者说“造物主”的象喻之称。道体是无待的，它为了表现自己的无待，便要创造出无量的有待之物，以彰显自己的存在。世间之物，小物的存在需要有小条件，大物的存在需要有大条件，无量之大物的存在需要无量大的条件，大与小是相比较而言的，无量大也就不成其为大了，正所谓“至大无外”，无量大的条件也就没条件了，从而成为“无待”。所以老子对“道”这样表述：“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”（《老子·二十五章》）极大就是全，“全乃天，天乃道，道乃久”（《老子·十六章》）。道是大全，是整体，是一，它为了表现自己的整体性，就不得不通过“分”的形式，先是分为二，二生成三，三生成万物。道是齐一，它为了表现自己的齐一，就以不齐的形式展现自己，故庄子以鲲鹏、蜩鸠、朝菌、螾蛄、灵龟、大椿、普通人、彭祖、一般官吏、宰相、宋荣子、列子等大小不齐之人与物以隐喻至道之齐。道是恒久的，它为了表现自己的恒久，就以无恒之物以展现自己，故朝菌、螾蛄固然短寿，长寿者如灵龟、大椿、彭祖亦终究有寿终之日，只有道体才是永恒的。老子说：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎？”（《老子·二十三章》）老子这样说其实是为了喻道体之恒久，这与庄子的思路是一致的。所以这个大、齐、全、永恒的道为显示自己的存在，就不断地创生出一些大小不齐、变化无定、生死无常的世间万象来。在老子看来，道要从形上层面对现象界，“‘道’是广

大无边的，万物都从它出来（‘大’），万物从‘道’分离出来以后，周流不息地运动着（‘逝’），万物的运行，越来越离开‘道’了（‘远’），离‘道’遥远，剥极必复，又回到原点（‘反’）”。(32)现象界是道的呈现，道为显示其整体性于是分化为不齐的纷纭万象，故道又遍存于一切现象之中。《庄子·知北游》说“道”在“蝼蚁”，在“稊稗”，在“瓦甃”，在“屎溺”，即是说道遍布一切现象之中。所以只有“道”才是那个“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷”的无待之物。所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”，在我看来，“至人”“神人”“圣人”，其实是同一个“人”，但这个“人”并非现象中人，而是借以指称那个作为造物主的“道”。“无己”就是彼我不分，“无功”就是无为，“无名”就是无可指称。这个造物主，虽然“无己”，但它显示于世间的，却有彼我之分；虽然“无功”，但它显示于世间并作用于世间的，却是有功有为；虽然“无名”，但它显示于世间的，却是形形色色的可以用概念指称的万物。因此，历代解庄者将“至人”“神人”“圣人”归结为心境无待的高人，我认为是有问题的。

三、藐姑射之山的神人：许由对尧的布道之言

《逍遥游》第二节从“尧让天下于许由”至“窅然丧其天下焉”。原文如下：

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？鷦鷯巢于深林，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，大有径庭，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，淖约若处子；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，将磅礴万物以为一，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。是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！”

宋人次章甫而适越，越人断发文身，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。

关于这一节的主旨，历来有各种解说。说得比较好的，我认为郭象和王夫之，虽然我并不赞成他们的观点。

郭象认为，尧的境界比许由高远。尧能使天下大治，乃是因为“不治天下”，也就是说无为而治。“无为”并不是说要“拱默乎山林之中”，而是“与物无对”，顺万物之自然，不与物形成对立。尧“无对于天下”，“泛乎若不系舟”，“无行不与百姓共者，亦无往而不为天下君矣”。尧以百姓之心为心，不与百姓对立，这就是“无为而治”。郭象认为，许由作为隐者，“守一家之偏尚”，“亢然立乎高山之顶”，乃是心有未化，不过是个俗人（“此乃俗中之一物”），只配作“尧之外臣”罢了。郭象贬尧黜许，其实不符合庄子上下文的意思。唐人成玄英看出了这个破绽，他说：“然睹庄文，则贬尧而推许，寻郭注乃劣许而优尧者，何耶？”但成玄英的“疏”，并没有给出己见，只是进一步解释郭象此言的目的在于“欲明放勋（尧）大圣，仲武（许由）大贤。贤圣二途，相去远矣”。(33) 郭象虽然优尧劣许，但他的解说，毕竟扣住了一个中心，即“逍遥”义。郭象说：“帝尧、许由，各静其所遇，此乃天下之至实也。……故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。”(34) 即是说尧与许由，各安其所遇，各守其本分，虽大小不同，但同归逍遥。

清初王夫之对此节的理解，也是紧扣“逍遥”二字。他说：“尧不以治天下为功，尧无己也。庖人游于庖，尸祝游于尸祝，羹熟祭毕，悠然忘其有事，大小之辨忘，而皆遂其逍遥。”(35) 王夫之认为这一节文字意在说明，如果人能够“大小之辨忘”，即可各得逍遥。

郭象、王夫之的解说，先不论是否合乎庄子之意，但他们毕竟将这一节文字，扣紧了庄子的逍遥主题。其他注家的解说，多是随意发挥，若仅就此一节解释，似也言之成理，但却中断了“尧让”章与上下两节的联系。如王雱认为“尧让天下于许由”一节，是庄子在宣传老子“功成身退”的思想，功成身退，则得天之道，“得天之道则与天为徒矣”。(36) 宋代理学家邵雍认为，此节是宣传“君子思不出其位，素位而行之意也”。(37) 明代朱得之的《庄子通义》认为，“尧让”一章，是写“圣人尊贵道德，后己先人，真以治身，土苴以治天下之意”，目的是宣传上古时期“淳古揖逊之风”。(38) 清代姚鼐认为此节乃“证圣人无名”。(39)

如果脱离了上下文，仅就“尧让天下于许由”一节，实可以从中生发出许多不同的含义来。因为庄子表述是文学性的，从具体可感的文学形象中，确实可以生发出不同的义理解读。但庄子的《逍遥游》，又不是单纯的文学作品，其中肯定有一个一以贯之的哲学思想在内。如果缺少一个通贯的灵魂，《逍遥游》各段落之间，就会散乱突兀，难以成为一个有机的整体。所以找到这个通贯的灵魂，才能以简御繁，将全文各段落、各意象统合成一个有机的整体。我认为，这个灵魂，仍是老子所说的“道体”。

正如成玄英所言，“尧让天下于许由”一节，是在“贬尧而推许”，并非如郭象所说的“劣许而优尧者”。《大宗

师》中有一段意而子与许由的对话可作为庄子贬尧而推许的旁证。意而子去见许由，许由问：“尧教你什么？”意而子说：“尧对我说：‘你一定要实行仁义而明辨是非。’”许由说：“你还来这里做什么？尧既然用仁义给你行墨刑，用是非给你行劓刑，你怎么能够逍遥放荡，无拘无束地游于变化的境界呢。”意而子说：“虽然这样，我还是希望游于这个境界的边缘。”许由说：“不行。盲目的人无从欣赏眉目颜色的美好，瞎子无从欣赏彩色锦绣的华丽。”(40) 以上内容出自陈鼓应的译文，接下来的对话，较难直译，为避免误解，直接引用原文。意而子坚持说：“庸诘知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成以随先生邪？”这里出现了“造物者”三个字，非常值得注意。意而子向许由求证的终极之“道”，正是那个“造物主”。许由于是对意而子说：“吾师乎！吾师乎！赞万物而不为义，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。”许由说，人如果想逍遥游，就要以“道”，换言之就是以“造物主”为师。这个“道”能调和万物，泽及万世，雕刻众形，是万古永存的。这个“造物者”其实就是老子所说的那个“道”！

从《大宗师》这段文字看，许由是见道之人，尧不过是以仁义是非破坏大道的人。庄子的褒贬态度是很明显的。

《逍遥游》“尧让天下于许由”一节与《大宗师》中意而子与许由的对话在观点上应该是前后一致的。“尧舜之道，即仁义之道”(41) 乃是历代儒家的通识，但同时尧亦有无为而治的治国思想。《论语·泰伯》：“大哉尧之为君也，巍巍乎唯天为大，唯尧则之，荡荡乎民无能名焉。”尧效法天道以治理百姓，不掺杂个人主观之见，以至于天下大治了，百姓却无法指称尧做了些什么。这已近乎道家无为而治的思想了。上述材料有助于我们对庄子《逍遥游》“尧让”章的理解。许由是一个见道的隐者形象。尧想把天子之位让给许由，理由是“夫子立而天下治，而我犹尸之”，其意是说你许由先生一出而天下治，而我还空占着位子，尸位素餐干什么呢。揣其文意，此时的尧已经接受了许由无为而治的思想。关于许由与尧的关系，我以为明代朱得之的《庄子通义》说得好：“以分则民，以道则师。”(42) 许由是尧的子民，同时又是尧的老师。尧推崇许由的无为思想，故想把天下让度于他。而许由是以“道”（造物主）为师，以见道为最高志向的人，并不以天下为意。许由说尧无为而治，天下已治理得很好了，何必由我取代你做天子呢？图这虚名毫无意义。更何况许由的志向不在于天下，而在于得道逍遥，荣华富贵对他来说毫无意义，衣食之需于人而言本是很简单的，所谓“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”。除了求证根本大道之外，其他事情对于许由来说都是不重要的。我们看这里的许由，多么像是庄子本人！楚威王派人以厚币聘请庄子为相，庄子说：“子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者自羁，终身不仕，以快吾志焉。”(43)

庄子这段话，非常像许由对尧所说的：“归休乎君，予无所用天下为！”只不过许由是尧的老师，所以许由之言要比庄子对楚王使者所说的话要客气一些。

第二节的第二段写肩吾与连叔的对话，与上一段尧与许由的对话表面上似乎没有联系，文意似乎一下子又变得突兀起来，殊难理解。不少人从文学笔法上判定庄子文思来去无端，如神龙见首不见尾，其实是因为他们没读通。我认为，如果将“肩吾问于连叔曰”一段，当作许由以重言和寓言的形式给尧上的一堂关于“道体”的课，上下段的联系立即可以接上，文意也豁然贯通了。“重言”是借重之言，借重或虚构名人的话以阐明自己的观点。肩吾与连叔的对话，应为许由借来讲给尧听的。“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，大有径庭，不近人情焉。”什么样的言说方可称之为“大而无当，往而不返”“不近人情”“犹河汉而无极”呢？我认为只有解说那个难言的“道体”时，才会给听者以如此神奇迷惑的感受。这个终极之道是难以描述的，“道可道，非常道”，勉强说出，不得不借助寓言的形式。于是庄子就用“藐姑射之山的神人”来形容“道体”。对于这个“神人”，历代注家都将其理解为神奇的人或境界高远的“圣人”，但我认为，庄子笔下的“神人”其实还是关于“道体”的寓言。“肌肤若冰雪，淖约若处子”是形容道体的洁净与美好。“不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”是形容道体的神圣性、超越性。“之人也，之德也，将旁礴万物以为一”，“旁礴”，汉代司马彪解为“混同”，(44)这个混同万物为一的“神人”只能是产生万物而又使万物复归自己的道体。“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。是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！”这个“神人”淹不死，烧不坏，说明“他”是形上而又绝待的，不受世间任何条件的限制。作为造物主，“他”又是万物的产生之源，即如人间尧舜之类的贤明人物，也只不过是“他”身上掉下来的尘垢粃糠铸成的。历代注家均认为“神人”是圣贤的心灵境界，我认为不对。这个“神人”其实就是老子说的那个超越的，无限的，绝待的，永恒的，能创生万物而又使万物复归自己的造物主，或者曰“道”。

只有将第二段肩吾与连叔的对话视为许由借来讲给尧进行布道的寓言，接下来的第三段才能够和该节前两段在意脉上连为一个整体，否则这三段之间的意思就不连贯。“宋人资章甫而适越，越人断发文身，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。”这一段是写尧听了许由讲道之后的开悟之状。宋人到越地卖帽子，但越人平时不戴帽子，断发纹身，所以帽子对他们无用。这是说，尧听了许由的布道之后，感觉作为天子的光荣，如同去越地卖帽子一样，竟然毫无价值了。尧恍然大悟，感觉人生第一等大事是求道、见道，天下对他来说

已不重要了（窅然丧其天下）。于是在天下大治之后，他决定前往邈远的姑射之山，汾水的北面，去拜得道的“四子”为师了。旧注“四子”为“王倪、啮缺、被衣、许由”，(45)这些人物虽不一定是实指，但“四子”为得道的高人是无疑的。

四、大瓠与巨樗：证道之用与人生逍遥

《逍遥游》从“惠子谓庄子曰”至文末为第三节。原文如下：

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，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。非不鸣然大也，吾为其无用而掇之。”庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以泝澼絖为事。客闻之，请买其方百金。聚族而谋之曰：‘我世世为泝澼絖，不过数金。今一朝而鬻技百金，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，或不免于泝澼絖，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。其大本臃肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩。立之涂，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，不避高下；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。今子有大树，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！”

关于这一节文字，历来注家多是围绕有用与无用的关系来分析庄子的意图。郭象认为：“夫小大之物，苟失其极，则利害之理均；用得其所，则物皆逍遥也。”郭象是说小大之物，如果用失其当，则均有不利的一面；如果用得恰当，则同归逍遥。郭象注的优点是能抓住“逍遥”这一主题进行解说。成玄英疏接绪郭象之旨，发挥说：“无为虚淡，可以逍遥适性”；“拥肿不材，拳曲无取，匠人不顾，……故得终其天年，尽其生理。无用之用，何所困苦哉！”(46)成玄英认为，人只有以无用作为大用，方可摆脱困苦，达到适性逍遥。王夫之亦就“用”和“无用”谈逍遥问题。他说：“五石之瓠，人见为大者；不龟手之药，人见为小者；困于无所用，则皆不逍遥也；因其所可用，则皆逍遥也。其神凝者：不惊大，不鄙小，物至而即物以物物；天地为我乘，六气为我御，何小大之殊，而使心困于蓬蒿间耶？”(47)王夫之说，一事物对人有用，人们就感觉逍遥；对人无用，人们就为其所困而不逍遥。真正的得道高人（按：王夫之理解的高人，就是如姑射山上的神人），其神凝于一，对有用无用，不加分别，遇到事物时，就顺事物之性（物物），从而达到逍遥游的境界。所以得道的高人是无小大差别，永无心灵困境的。

王夫之将此节理解为顺万物之性以逍遥的高人心态。

我认为对这段话的解释最为接近庄子本意的是宋代的王雱。如前所述，王雱的对《逍遥游》全文的解说虽有不尽人意之处，但时有精彩之见。他能看出《逍遥游》最后一节是比喻庄子的道体的，这是他比其他注家的高明的地方。他说：“夫道无大小大，所以为小大之本；无所用，所以为众用之祖。惟圣人全性命之根本，而体道以为用，故以大椿况之也。”(48)以“大椿”比喻“道体”，真可谓洞见。

庄子《逍遥游》之行文表面上看如神龙变化莫测，让人不知端绪，一会儿说大鹏、蜩鸠，一会儿说宋荣、列子，一会儿又是尧让天下，一会儿又是藐姑射山上的神人，最后又成了惠子与庄子的对话。如果没有一以贯之的主题，的确如一盘散沙。但庄子的散文实为形散而神不散，通篇是围绕“道体”而展开的。第一节通过“小大之辨”意在表述那个绝待的道体，第二节通过写“尧让天下于许由”意在表述庄子将求道、见道视为人生头等大事的价值观，第三节即最后一节是说体道之为用，至此方逗出“只有体道，人生才能逍遥”之主旨。

我还有一个推测，即《逍遥游》整篇文章写的都是庄子与其老朋友惠子的闲谈和对话。我们不妨这样揣想：庄子以诙诡纵恣的寓言，以大鹏、蜩鸠、朝菌、螻蛄、灵龟、大椿、宋荣、列子等意象对老友惠子解说什么是无待的“道”，然后以尧与许由的对话为喻，对惠子说，如果获得这个“道”，就是像尧那样让给个天子当也不换。但惠子不以为然。他也以寓言的方式，嘲讽庄子的道论如“五石之瓠”，空虚而没什么用处。庄子在其《天下》篇中介绍过惠子的学说。在庄子的眼中，惠子是个“逐万物而不返”“遍为万物说，说而不休”的雄辩家，惠子的口才虽“不辞而应，不虑而对”，无人可挡其锋，但在庄子看来他却是个不能见“道”的人。“道”是需要体悟的，无法通过逻辑来求得，而惠子的毛病正是通过逻辑以胜人。所以庄子说：“由天地之道观惠子之能，其犹一蚊一虻之劳者也。”(49)就是说，从道的观点来看，惠子的口辩是徒劳无价值的。针对惠子“逐物”之病，庄子就给他讲无物可逐的“道体”。庄子运用寓言、重言、卮言（“卮”本是一种酒器，成玄英释“卮言”为“无心之言”，(50)但我认为“卮言”其实就是说酒话、说醉话，实有戏言之意），从鲲鹏说起，给老朋友惠子解释了半天什么是道。但惠子听了之后不买账，他嘲弄庄子说，你的道论如同那个无用的大瓢，不能解决实际问题。庄子说，有用无用，看你怎么看，转换一下思维，无用可获大用。比如同样一个治龟裂手的药方，有人不过一辈子用来漂洗丝絮，有人却能因此得到国王的巨大封赏。现在你有大瓢，何不不作为腰舟系着漂浮江湖呢？这个“五石之瓠”其实是“道体”的比喻。庄子似是在说，人见道之后漂浮于人间，不会有沉沦之虞，而会有解脱之感。

惠子又以大椿为喻，讥讽庄子的道论大而无用。庄子说，你没见过猫和黄鼠狼吗？卑伏着身子，等待捕猎出游的小动物，但它们一不小心，就踏中了机关，死于罗网之中。螾牛虽然大得像是垂天之云，但却不能捕捉老鼠。庄子的意思是说，事物都是福祸相依、利弊相杂的，都有其局限性，并不是万能的。只有“道体”是无福亦无祸，无得亦无失，是圆满而没有局限的。人依附道体，即可实现心灵的逍遥。所以庄子把“道体”比喻成“树之于无何有之乡，广莫之野”的大椿，人如果能够“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”，便可得道逍遥，永绝困苦了。

结论

关于庄子哲学的主旨，自古以来就有各式各样的理解，有认为是注老的，有认为是注孔的，有认为是反礼教之虚文的；近现代以来，又有学者从个人主义、自由主义、复古主义、审美之境、反异化说等角度予以释读。(51)我同意司马迁所说的“其要归本于老子之言”。对于老子的“道”，历来解释者聚讼纷纭，有以西方的本体观念说者，有以为物质性的实存说者，有以为预设的精神实体说者，有以为规律者，等等。我认为，老子的“道”是从上古时期巫史传统中的人格神“上帝”“皇天”转化而来的“造物主”观念。上古时期，史出于巫，史与巫均是周王朝的神职组成人员，关于这点，学界已有不少研究，基本上也达成了共识。老子作为东周史官，不可能脱离巫史传统的影响。随着周人理性意识的觉醒，老子屏弃了人格神的观念，将造物主“上帝”“皇天”转换成了抽象的“道”，这个“道”无人格化的喜怒哀乐，但却宇宙的创始者和决定者。它是无形的，却通过有形的世界以表现自己；它是永恒的，却通过变化无常的世间之物以表现自己；它是整体的，却通过分化为万物以表现自己；它是齐一的，却通过世间的参差不齐以表现自己。它是造物者，造物芸芸，又使万物复归自己。老子认为，人应该顺从道的自然安排，顺从即是无为，造化流行即是无不为。“天地不仁，以万物为刍狗”（《老子》第五章），“刍狗”是缚草为狗形，用于祭祀，用完弃之。老子其实是在说，万物方生方死，方死方生，变动不居，之所以如此，是因为万物背后的“道”使之然，不如此不足以显示道的永恒性。这样，“道”看起来似为“不仁”。“天地”在老子那里，有时是“道”的别称。老子认为，人应该敬畏道，服从道，所以他主张柔弱和虚静，反对人们自作主张，反对以人为的仁义礼法破坏大道。

庄子在其《天下》篇中，对各家学说都有批评指疵，唯独对于老子，却极为推崇，称之为“古之博大真人”。(52)我认为，庄子全部学说都是围绕老子的道论而展开的。他运用寓言、重言、卮言之奇诡文体，反复喻解什么是老子的道，信仰这个道有什么好处。首篇《逍遥游》即用“三言”以解说何者为“道”，回答道和世界的关系，以及人证道之后方

可逍遥的问题。

《逍遥游》通过用大鹏、蜩、朝菌、螭、灵龟、大椿、宋荣、列子等大小之象、有待之物推导出至大无外、无条件而存在的绝待之物，这个“物”就是老子所说的“道”。此物无大无小，但能分化出大大小小；此物无彼无己，但能制造出彼我差异；此物无功无为，但能使这个世界生生不息；此物无名无称，但能使这个世界万象纷呈；此物无生无死，但能使世间充满生生死死，乍起乍灭。这个“道”是无待的，世间之物都是需要一定条件才能存在，需要条件或者说有待就无法绝对自由了，真正的自由和逍遥只能属于那个绝待的不需要任何条件的道体。这个道体就是庄子所说的“至人”“神人”“圣人”，只有“他”，才能“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”

许由是悟道的高人，尧想把天下让给他。许由说，我生活需求不高，就如小鸟栖宿，不过一树枝，亦如偃鼠饮河，不过饱腹。我最大的幸福在于见道、证道，找到永恒的精神归宿，我要天下干什么呢。许由借重或编造肩吾和连叔的对话，用姑射山上的“神人”比喻那个神秘的道体。这个“神人”是永恒的，绝待的，是世间万物的创造者。许由在讲“神人”的故事时，连说了两句同样意思的话：“孰弊弊焉以天下为事！”“孰肯以物为事！”这两句话与许由对尧说的“予无所用天下为！”是同一个意思。三句话都意在向尧表明，证道方为人生第一事业，做天子实为末事。所以我揣测，肩吾与连叔的对话，是许由借来讲给尧听的布道之言。只有这样理解，上下段之间意思才能贯通，否则段与段之间意思就突兀而不连属。

据《庄子·天下篇》，惠子是个能辩论世间任何事物的人，逐物而不返。庄子针对惠子的毛病，于是就给他讲那个无物可逐的“道”。道本难明，既然“无物”也就不可说，但又要说出来怎么办呢？于是庄子从鲲鹏说起，从世间小大之物均是有待的说起，最后导出那个无功、无名、无己的“道体”。庄子又借重于许由和尧的对话，引申出这样的态度：如果能够证道，给个天子当也不换！惠子也是个聪明人，他以为既然道在万物之中，平常心是道，那么人对这个“道”知与不知，又有什么关系呢？他对庄子说，你说的这个“道”是大而无用的，你人活在世，还是要关心世间具体的事，该干嘛干嘛去。于是庄子以大瓢和大樽为喻，对惠子解说“无用之用”。大意是说，道虽无用，但却能形成众用啊。人依“道”为归宿，可得心灵解放和人生大逍遥。到了文章的最后，“得道而逍遥”的主题才终于呈现。

道体是造物主，只有无待、无碍的“道体”才能自由逍遥地游于万物之中。那么作为人，证道之后为何亦能逍遥呢？关于这一点，庄子引而未发。我认为，庄子将《逍遥游》置于全书首篇，大有深意在。首篇喻“道体”，明白道体之后，方可谈逍遥的问题。读完《庄子》其余各篇，即可发现

对人来说，“道体”之用大矣，可以调心，可以养生，可以和众，可以治国，可以避险，可以从事各种技艺，真是无处不逍遥。如《大宗师》写一个叫子舆的人，弯腰驼背，五脏血管朝上，面颊隐在肚脐下，肩膀高过了头，脖子后面发髻不是下垂而是朝天。整个畸型人。但他却非常乐观，时常说：“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！”(53)其意是说，多么伟大啊，造物主把我变成这样一个拘挛的人啊！这个“造物者”其实就是老子、庄子所说的那个“道”。庄子塑造了不少畸人形象，他们都乐天知命，顺从造化（道）的安排，某种程度上也就实现了人生逍遥。

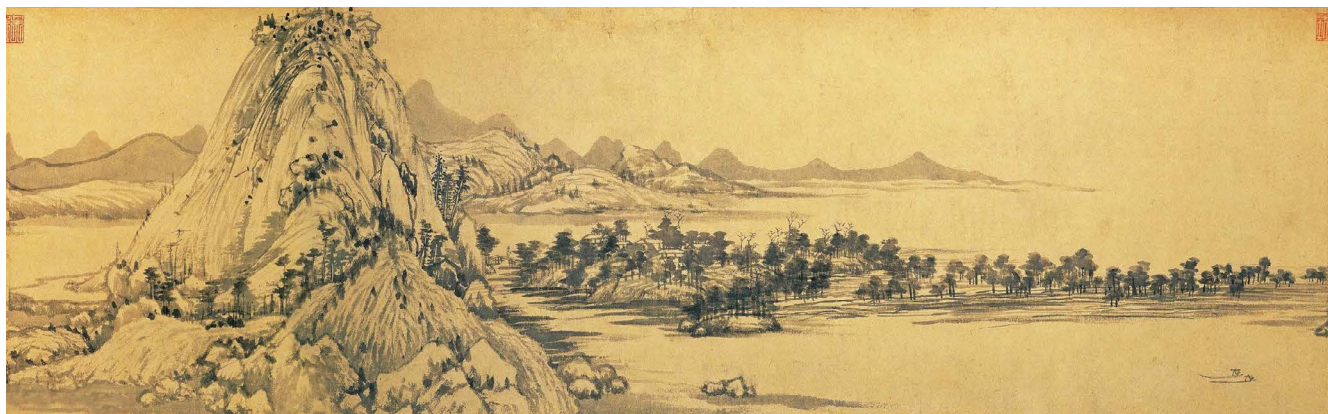
人为何得道之后方可逍遥？《逍遥游》引而不发，语焉不详。但根据老、庄的道论，我们实可引而申之。世间之物虽都是有条件而存在的，或者说有待的，但无论是小大之物，全部都是“道”创生的，可以说万物都是“道”之子。所以说道遍存于一切事物之中，如庄子所谓道在“蝼蚁”“稊稂”“瓦甕”“屎溺”。具体到个人来说，人亦是道之子，人与道俱。人作为有待之物，寿命有限，心智有限，还要受时代、环境的限制，有种种的不自由、不逍遥。道虽然是无限而绝待的，但作为道之子的人来说，却是有待中藏有道的无待，有限中伴随道的无限，不自由中藏有道的自由和逍遥，明乎此真是乐莫大焉。人与物，无不受条件的限制，这些“条件”其实也是产生于造物的“道”，所以说自然界和人类社会的各种规律，也是源自于“道”的安排。规律的出现，不知其所以，故称之“自然”。顺应规律，就是顺应道，亦是顺应自然。自由是对规律和必然的认识和遵从，满足了一定条件，顺应了一定规律，人与物皆可实现有限的自由和逍遥。所以从这个意义上，郭象说“物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也”，说得也不错；但郭注缺少了一个前提，即逍遥之境与老子之道的连接。庄子曾经在《田子方》中引述老聃的话说：“吾游心于物之初”，(54)这话说得已经非常明确了，“物之初”其实就是那个造物主“道”。不仅仅是《逍遥游》，整部《庄子》都在深情诉说：只要游心于道，即可实现人生的逍遥。

(安徽师范大学文学院)

注释：

- ①参见方勇、李波《庄子逍遥义的历史演变》，《古代文学理论研究》（第二十辑），华东师范大学出版社，2002年版。
- ②庄周著，陈鼓应注译：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第1页。
- ③司马迁：《史记·老子韩非列传》，中华书局点校本二十四史修订本，2014年版，第2608页。
- ④司马迁：《史记·老子韩非列传》，第2604页。
- ⑤参见中国国家博物馆编《文物中国史》“史前时代”卷，山西教育出版社，2003年版。

- ⑥陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第二十期。
- ⑦参见金毓黻《中国史学史》，河北教育出版社2003年版，第20页。
- ⑧参见谭佳：《论析〈春秋〉的巫史性质及其文学影响》，《文学遗产》2008年第2期。
- ⑨参见陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，见《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第50页。
- ⑩陈鼓应：《老子哲学系统的形成》，见《老子注译及评介》，第43页。
- (11)王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局2009年版，第32页。
- (12)这个比喻是安徽师范大学臧宏老先生的发明，我对老子之道的理解受他启发甚多。
- (13)参见张剑伟：《〈老子〉之道的定义及部分经文新释》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2017年第3期。
- (14)许抗生：《帛书老子注释与研究》，浙江人民出版社1982年版，第65页。
- (15)河上公：《老子注·象元第二十五》，四部丛刊景宋本。
- (16)陈鼓应：《庄子今注今译》，第884页。
- (17)陈鼓应：《庄子今注今译》，第884页。
- (18)陈鼓应：《庄子今注今译》，第181页。
- (19)陈鼓应：《庄子今注今译》，第884页。
- (20)陈鼓应的译文，见《庄子今注今译》第17页。
- (21)《庄子今注今译》第18页。
- (22)杨伯峻撰：《列子集释》，中华书局1996年版，第47—48页。
- (23)【晋】郭象注，【唐】成玄英疏：《庄子注疏》，中华书局2011年版，第2页。
- (24)刘义庆撰，徐震堦校笺：《世说新语校笺》“刘孝标注”，中华书局2001年版，第120页。
- (25)同上。
- (26)释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，中华书局1996年版，第160页。
- (27)王雱：《南华真经新传》卷之一，清文渊阁《四库全书》本。下文不另注出者皆同。
- (28)王雱：《南华真经新传》卷之一。
- (29)林云铭著，张京华点校：《庄子因》“内篇逍遥游第一”，华东师范大学出版社2011年版，第1页。
- (30)【晋】郭象注，【唐】成玄英疏：《庄子注疏》，第11页。
- (31)林云铭著，张京华点校：《庄子因》，第5页。
- (32)陈鼓应：《老子注译及评介》，第11页。
- (33)郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》第13页。
- (34)郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》第14页。
- (35)王夫之：《庄子解》卷一，中华书局2010年版，第80页。
- (36)王雱：《南华真经新传》卷之一。
- (37)邵雍：《皇极经世》卷十三，观物外篇上，文渊阁四库全书本。
- (38)朱得之：《庄子通义》卷一，明三子通义本。
- (39)马其昶：《庄子故》卷一，清光绪集虚草堂丛书本。
- (40)参见陈鼓应“大宗师”译文，《庄子今注今译》第204页。
- (41)赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，李学勤主编十三经注疏标点本，北京大学出版社1999年版，第106页。
- (42)朱得之：《庄子通义》卷一，明三子通义本。
- (43)司马迁：《史记·老子韩非列传第三》，第2611页。
- (44)萧统编，李善注：《文选》，左思《吴都赋》六臣注，上海古籍出版社2005年版，第202页。
- (45)陆德明：《经典释文》“庄子音义上”，司马彪、李颐注。清抱经堂丛书本。
- (46)郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》第22页。
- (47)王夫之：《庄子解》，第82页。
- (48)王雱：《南华真经新传》卷之一。
- (49)陈鼓应：《庄子今注今译》，第896页。
- (50)郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》第494页。
- (51)详参上海师范大学李汉兴2017年博士学位论文《庄子“逍遥游”及其阐释路径研究》，第一章第一节“庄子哲学的中心话题”。
- (52)陈鼓应：《庄子今注今译》第881页。
- (53)陈鼓应：《庄子今注今译》第189页。
- (54)陈鼓应：《庄子今注今译》第539页。



论庄子的出世主义

陈 冀

【内容摘要】庄子深刻揭示了人间世的生活抉择困境。在现实生活的困境中，对生活方式、生活道路做出非此即彼的选择是无法回避的。庄子的生活态度是入世还是出世的？主观精神境界上的超越不足以解决生活困境问题。庄子知识论上的怀疑主义支持了他的出世主义人生选择。

【关键词】庄子 齐物论 怀疑论 出世主义

—

西方哲学家探讨幸福的问题时，往往要追问一个善好生活方式的问题，只有按善好的方式生活才能获得幸福。因此幸福在于人们现实生活中的行动的抉择，面对各种可能的生活选择时，人们必须审慎的考察每一种选择可能导致的后果。

而在现代中国哲学研究者的眼中，中国古代哲人追求幸福生活的方式是不同于西方哲学家的。以庄子为例，庄子追求的幸福是纯粹精神层面的。通过精神境界的超越，庄子克服了现实生活的苦难，在与天地万物为一体的体验中获得了最大的幸福。

这种理解和传统庄学对庄子思想的理解是一脉相承的。《逍遥游》、《齐物论》二篇一直被视为理解庄子思想的关键篇章。通过“坐忘”的身体修炼和“心斋”的精神修炼等技术性手段逐步实现精神境界的提高，直至“天地与我并生，万物与我为一”的境界。《逍遥游》中“抟扶摇而上九万里”

的大鹏、“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的神人被视作庄子逍遥人格的写真。刘笑敢教授将这种精神境界与马斯洛所说的“高峰经验”相比较：

高峰经验的特点很多，比如，感觉世界和宇宙是一个整体从而产生万物统一和充满意义的感觉，感觉个人脱离了对人世的关心，感觉失去了世界感和空间感，感觉抛开了一切对立的界限等等。……马斯洛所列举的高峰经验的特点有些与庄子的见独、坐忘或逍遥相似，有些则不同，但是作为纯粹个体的自我的最高的生命体验是十分相似的。^①

然而，庄子思想的伟大，并不在于他给出了一套身体和精神修炼的方技以及对精神修炼中内心体验的诗意描述。庄子的“境界”提升究竟在多大程度上能够解决人生幸福问题，乃至为他人追寻人生幸福提供借鉴，是值得怀疑的。威廉詹姆斯在其《宗教经验种种》指出，神秘的心理体验是暂时性和被动性的。一方面“神秘状态不可能维持很久，除了罕见的几个特例，通常的极限似乎是半小时，最多一两个

小时；超过这个限度，它们渐渐消退，淡入日常的境况”。另一方面“虽然预先的有意行为可以促使神秘状态发生”，但是在进入神秘状态时人们发觉自我“好像被一个更高的力量所把握”，导向神秘体验的修炼行为（堕肢体，黜聪明）并不一定能够确保修炼者能够进入神秘体验（同于大通）。②正如刘笑敢教授所说，庄子的“境界”与马斯洛的“高峰经验”有诸多相似之处，这使得我们可以在宗教心理学的时域内对这种“境界”进行考察并发现其局限性。诚然，与一般有过神秘体验的人相比，庄子能够以诗意的文笔去刻画内在体验，使神秘体验不至于淡忘而通过文艺创作得以升华。但是凭借这种体验不足以克服庄子所洞察的人间世之深邃苦难。

在《庄子》文本中也清楚的表明，逍遥自由的体验也是有“时效性”的。心灵纵使能短暂的突破现实的束缚而升入无拘无束的自由之中，也会在总体上受现实生活处境的制约。在请求监河侯贷粟而遭敷衍时，庄子也会“忿然作色”，可见他当时的心情处在烦恼和愤怒之中，在这样的状况下他的心灵如何可能在淡定和从容中自由飞翔？然而这正是庄子日常生活中的处境。离开现实生活的困境空谈逍遥的境界是虚妄的。庄子的人生论所探讨的，就是如何在现实生活中选择一种善好的生活方式。而他所面临的最根本的问题，就是出世和入世之间的选择。

二

庄子的思想中具有浓郁的出世、遁世倾向，这一点是毋庸置疑的。即使是反以出世来概括庄子人生论的研究者，也不得不承认《庄子》中的某些篇章有着十分鲜明的出世意向。分歧在于庄子对于这种“出世主义”究竟是赞同的立场，还是否定的立场。

入世还是出世的一个基本问题就是是否入仕。根据《庄子》的记载，庄子对仕宦于朝堂是非常抵触和厌恶的。对于在政治领域成功的取得权力和财富之人，《庄子》中不乏辛辣的讽刺。《秋水》篇记载：

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，其名曰鹓雏，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？’”

《列御寇》篇记载：

宋人有曹商者，为宋王使秦。其往也，得车数乘；王说之，益车百乘。反于宋，见庄子曰：“夫处穷闾厄巷，困窘织屦，槁项黄馘者，商之所短也；一悟万乘之主而从车百乘者，商

之所长也。”庄子曰：“秦王有病召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。子岂治其痔邪，何得车之多也？子行矣！”

庄子认为爵禄如同腐烂的鼠肉一般，只有卑下如鸱者才会孜孜不已的追求，更何况在追求爵禄的过程中要像添舐痈痔疮一样卑贱的取悦于王公，所以志向高洁者对其是不屑一顾的。当然，这并不是庄子独特的价值取向。《论语》称“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”“危邦不入，乱邦不居”，包咸注“乱谓臣弑父，子弑君；危者，将乱之兆也。”孟子也主张“可以仕则仕，可以止则止”，士人应当依据现实时势来选择是否出仕。战国时代正符合孔子心目中这样一种“天下无道”的为乱特征。田氏代齐、三家分晋，一部分儒家士人格守信念拒绝仕宦于这些“乱臣贼子”的朝堂，并且对谋求富贵的士人大加鞭挞，这是完全可以理解的。但是庄子拒绝出仕并不是因为要顽固的坚守一种信念，而是因为他清楚的分析比较了入世之途为个人生命带来的益处和害处，从而作出趋利避害的选择。从拒绝楚相之聘的故事中我们可以看到庄子冷静的计较，根据《史记》记载：

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”

庄子肯定千金之礼为“重利”、卿相之聘为“尊位”，并不是将其视为“腐鼠”一般弃若敝履。然而他既看到了千金相位的价值，也看到了获取这重利尊位所要付出的代价。如果没有考虑清楚而轻易接受了聘请，一旦遭遇变故、身受兵革刑戮就后悔莫及了。《列御寇》篇记载，有人取悦于宋王而得车十乘，向庄子炫耀他的收获，庄子以这样一个寓言向他分析其中的利害：

河上有家贫恃纬萧而食者，其子没于渊，得千金之珠。其父谓其子曰：“取石来锻之！夫千金之珠，必在九重之渊而骊龙颌下，子能得珠者，必遭其睡也。使骊龙而寤，子尚奚微之有哉！”今宋国之深，非直九重之渊也；宋王之猛，非直骊龙也；子能得车者，幸遭其睡也。使宋王而寤，子为齑粉夫！”

渊中得珠的寓言是一个极端的论证，我们可以称之为出世主义的“强论证”。冒险已经获得了成功，龙珠已经安全得到了。只要不再次投入深渊探珠于骊龙颌下，就能安享富贵而无性命之虞，然而父亲坚决要毁掉这颗宝珠。因为获取这颗宝珠所面临的风险太大，虽然风险没有演变为现实的

灾难，但是必须毁掉这颗宝珠，让儿子认识到他曾面临生命危险然而又一无所获，这样才能吸取教训今后不再从事类似的冒险。渊中寻珠这样的冒险一次就可以获得极大的收益，成功之后不必再冒第二次的风险，然而身处仕途中则是持续性的面临着这样的风险。十乘车马确实是一笔不小的财富，但是对于营生于宦海者来说这绝对称不上一笔一劳永逸的收获。他必须时时出没于喜怒无常的君王身前，随时都面临着身受刑戮的危险。寓言中那次一劳永逸的冒险尚且被否定，更何况持续面临着高风险的宦海生涯呢？因此可以说这是对出世主义的一个强论证。

我们还可以从这个寓言中概括出另外一个强论证，并且对上文中的论述可能遭遇的来自《庄子》内部的诘难做出回应。众所周之，《庄子》在知识论上持有一种怀疑论的见解。关于怀疑论的话题将在下文中进行讨论，这里考虑的问题是“出世主义”的价值取向面对怀疑论的困境。庄子没有亲身经历仕宦生活，不能确知在宦海中会有怎么样的遭遇，他为什么会坚持拒绝出仕呢？《齐物论》中，丽姬嫁往晋国之时哭泣不已，而与晋王成婚之后荣华富贵的生活让她感受到出嫁晋国并非坏事，当时的哭泣是完全不值得的。庄子既然明白这一点，为何他面对相位之聘还会坚定加以拒绝呢？笔者认为，庄子所拒绝的是一种“可能性”。贫家之子渊中得珠，他只是“可能”遭遇恶龙之难，他的父亲并非在他身死龙潭之后伤心之下毁掉那颗他用生命换来的宝珠，而是基于对坏的可能性的排斥。仕宦于朝堂，“可能”会遭受刑戮危害生命，这样一种“可能性”就足以让庄子绝对的排斥出仕，并不需要等到亲身经历那一幕时再追悔莫及或是“知其不可奈何而安之若命”。

正是基于怀疑主义，庄子在生活中实践贯彻了出世主义的立场。否定庄子持出世立场的人可以从《庄子》文本中找出许多理由，但是这些理由全都无法面对“事实”的诘难：如果庄子在思辩中否定了出世，为何他在生活中却以那一条近似顽固的理由拒绝相位之聘，坚持出世的立场呢？为什么他不能像郭象所描绘的一样，“身处庙堂之上，然其心无异于山林之中”呢？笔者承认，《庄子》文本中对出世的立场确实有大量的反思批判，但这些反思批判并不足以撼动在实际生活中坚持出世的理由。相反，这些对出世的反思和批判还有可能在进一步的思辩中予以消解。

不论入世还是出世的生活方式，都是手段而不是目的。手段能否服务于生命，要从正反两个方面进行考察。庄子肯定人需要靠入世参与社会生活来满足生命的外在需求，又需要与社会保持一定的距离以满足内在在精神的需要，养生必须外内兼顾。《达生》篇以两个例子做了说明：

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，无不走也，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。

外内对任何一方面的缺失都会导致生命受到损害。但只是外内兼顾的主张也面临着这样的一个问题：如果外与内之间有着不可调和的冲突，在两者之间应该如何选择？《达生》中的例子虽然对养外不养内和养内不养外两种态度都进行了批评，但是比较两种境遇，单豹的境遇明显要比张毅更好。能内外皆养固然更好，但是在生命的内外需求面临冲突时，庄子无疑会选择弃其外而守其内。

出世主义最大的问题在于：面对社会和他人的需要，个人应该扮演一个有用的人材还是无用的角色？在《逍遥游》和《齐物论》中庄子数次以“不材之木”为例说明只有无用之人才能摆脱社会性的摧残而保全生命。然而保持无用的姿态就能确保生命避免摧残吗？《山木》篇揭开了最深层的困境：

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不敢也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人家。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？”

无论是材还是不材，有用还是无用，入世还是出世，都难以避免人世间的摧残。在这种情况下人们应该如何选择呢？笔者不赞同庄子在入世与出世之外找到了能够圆满解决这一冲突的第三条道路。因为庄子坦陈自己的选择是“处夫材与不材之间”，而这种选择“未免乎累”。至于那种超越性的第三条道路如“乘道德而浮游”“神农炎帝之法”，是庄子自己尚无以实现的。这种境界究竟是一种幻想，还是现实的可能？这种“境界”的价值或许仅限于文字的美感，不宜过分夸大。

在坚持出世之路的同时，庄子将视角转向心灵：应该如何“理解”生命。通过心灵认识的转变来消解生活困境，这一探讨引发了知识论领域的问题。

三

庄子的知识论是怀疑主义的。毫无疑问，《庄子》一书中许多章节都散发着浓郁的怀疑论气息。至于在其背后是否有一个绝对的怀疑论立场，这一问题不在本文的讨论范围内。本文关心的是庄子如何运用怀疑主义来化解现实生活问

题，并且肯定出世主义的选择。

知识(或信念)是否具有确定性，这是值得怀疑的。“夫知，有所待而后当；其所待者，特未定也”（《庄子·大宗师》）。庄子对这一问题的思考出自对生活实践的关怀。人的行为背后总有信念的支撑，在人们采取一样行动时，他们一定是相信这一行动会带来一种后果。当人们饮食的时候，他们相信面前的饮食能够给自己带来营养；当人们劳作的时候，他们相信劳作能够为自己带来衣食。没有这些信念的支撑人就无法生活，因此在思辨中否定了一切的怀疑主义者在日常生活中也必须服膺于必须的信念。但人们在生活中难免遇到一些进退两难的困境。在这些困境中就有必要检讨信念的确定性了。

本文所探讨的是入世与出世的选择问题，这一问题在《庄子》文本中体现为“材”与“不材”的困境。是选择融入社会与世人为用的“成材”之路（入世），还是选择一无所用的“不材”之途（出世）。无论是入世还是出世，人们都是出于安顿生命的需要而做出相应的选择。但是这种选择的背后没有一个正确的可靠的知识作为依据。如同休谟所说，人们注意到两个知觉经常在心灵中相继出现，遂认为它们之间有确定性的因果关系。实际上这种信念只是心灵的一种习



惯性想象而已。《齐物论》中长梧子批评瞿鹊子“且汝亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸮炙”，正是对这种想象的批评。人们见到卵就想到鸡、见到弹弓就想起炙鸟，然而这些预期的后果不会确定的到来。依靠这种出自习惯的信念去采取行动，不可能每次都实现预定的目标。庄子多次提出“成材”者死，“不材”者活，但如果把这些现象归纳为一种知识去指导实践，却有可能遭遇不曾料想到的后果。《山木》篇中的能鸣之雁（材）活了下来，不鸣之雁遭到了宰杀。对于刚刚在《人间世》诸篇中习得了“以不材终其天年”的读者来说，这一个案否定了他们刚刚获取的知识。我们甚至可以认为《山木》中那只不鸣之雁正是《人间世》的读者，以“不材”的知识来安顿生命，结果反而遭到了宰杀。爱莲心持这种观点。他认为不鸣之雁违背了自己的本性刻意显现“不材”结果遭到宰杀。我们可以这样来说明知识是不可靠的。当然，没有证据说明那只不鸣之雁是违背自己本性而摆出“不材”的姿态。^③

我们不能把庄子讲的“不材”“无用”“出世”当作指导实践的知识，我们同样没有理由相信“成材”“有用”“入世”能够解决什么问题。当庄子在出世的生活遇到问题的时，自然要考虑能否通过入世的生活来解决这些问题。庄子生活在贫穷之中，“处穷闾厄巷，困窘织屦，槁项黄馘”，当他贷粟于监河侯时生活已近无以为继。按照《达生》篇的说法，庄子应当“鞭其后”，注重外在的财富和生活条件。通过仕宦取得俸禄就可以解决问题，在常人看来这是理所当然的。然而对于庄子来说，这种意见也是值得怀疑的。仕宦能够改善物质生活，改善了物质生活才能安顿生命，这条道路确定是正确的吗？我们怎么能肯定，转向入世的生活就可以解决出世生活“养内不养外”的问题，而不会带来更多的问題？显然，这样一种信念也是不能成立的。

庄子认为人们依靠“知”去行动并不能确定实现设定的目标，因此他主张放弃“知”的努力而接受命运的安排。《德充符》篇孔子向鲁哀公解释“才全”时称“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。”“知不能规乎其始”，就是说人们不能在这些事发生之前就预先采取规划。人们愿生不愿死、愿存不愿亡、愿达不愿穷、愿富不愿贫，因此在生活中会依据自己的知识和经验来进行筹划安排以期实现自己的目标。然而人们的知识是不确定的，因此他们的安排不可能成功。明智的态度是放弃自我的追求而接受命运的安排，“不务生之所无以为，不务命之所无可奈何”（《达生》）。在庄子看来，这种态度才是“真知”。真知不是关于事实真确的知识，而是“真人”所特有的生存态度。

真人知“天之非人”“人之非天”，天命所决定的事态是人力所无法改变的。因此真人“不以心捐道，不以人助天”，不企图以心去查知天道的安排，以作为去影响天命的实现。

“人之有所不得与，皆物之情也”，真人明白这一点，所以不以知识去规划自己的未来而坦然接受命运的安排。

以上可以得出一个结论：“知”是不可靠的，依靠不可靠的“知”来筹划未来无法确保目标的实现。因此人们应当放弃“知”的努力而顺应命运的安排。当然，单凭这一点我们依然无法突破材与不材、入世与出世之间的困境。解决困境的另一把钥匙在于面对死亡的态度问题，这一问题实质上是人们面对未知世界的态度问题。人们都喜爱生，寻求生；厌恶死、抗拒死。但人们凭什么坚信生是好的，死是不好的？

死亡是生存的人们尚未经历到的生活状态。既然尚未经历，人们有什么依据断定死是不好的？《齐物论》中提出：“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！”与生相比我们是厌恶死的，但是我们只经历过生却未经历过死，到我们对生与死的状态都有所察知的时候，也许会发现对生的渴爱是一种错误的态度，死亡才是真正的归宿。当人们回到这一归宿时，可能反而会对当初生在世上感到后悔，更不用说为求生避死而付出的代价了。《至乐》篇中借一个骷髅之口说“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”，面对还阳复生的可能，骷髅更是深蹙蹙頞，“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎！”视人生为劳碌苦难，以死亡为苦难的解脱，是极度恶生乐死态度。但是这种恶生乐死的态度只是个人意见的表述，并无说服于人的论证。如果承认死亡的状态是未经体验因而不能判定评价的，就没有理由认为死是比生更好的状态。当然，与常人乐生恶死的观念相比，表达一种以死为乐的观点，这种态度本身就是对大众立场的挑战。毋须为这一观点提供任何论证，因为常人基于本能对死的畏惧和厌恶同样是经不起论证的。

另一方面，庄子并不以死亡为一种特别的生活状态，而将其视为转入新的生命状态的契机。《齐物论》中著名的“庄周梦蝶”寓言中提到了两个非常重要的概念：“分”与“化”。“周与胡蝶，则必有分矣”，庄周与蝴蝶是又分别的两种生活状态。在梦与醒、觉与眠之际，发生了“物化”：庄周化为了蝴蝶，蝴蝶又化为庄周，不同的生活状态之间发生了转化。庄周梦为蝴蝶只是一个特例，转化的契机不限于梦，转化的可能性也是无穷尽的。死亡正是一个生活状态转化的契机。《大宗师》中子来病重将死，子犁看望他时赞叹：“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？”随着死亡的到来，生命迎来了转化的契机，面对着无限种新的可能。对于这样一种契机是没有必要厌恶、恐惧和回避的。死亡不是生命的终结，而是无数可能性的敞开。这样一种思路对于消解人们对死亡的负面意见具有更强大的说服力。

从上文的论证出发我们可以得出三个结论：知识是不可靠的；认为入世就可以安顿生命的见解是错误的，认为出世就可以安顿生命的见解也是错误的；死亡并不值得厌恶、恐惧和回避。只有超越对死亡的厌惧，才能真正的安顿生命。

生命的安顿包括两个方面：一方面，要保持生命的存在；另一方面，要让生命在存在过程中依据自己的本性自由生长。只有这两方面都实现，生命才算得到了安顿。《达生》篇中的单豹和张毅都只照料到了生命的一部分，因此严格地说二人的生命都未能得到安顿。《达生》篇的作者编写这一寓言时给出了明显的意向：“豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内。”其意向是单豹注重内在本性的自由而忽视外在生命形态的保存，张毅是为了外在生命形态的保存而牺牲了内在精神的需要。而且张毅不但“病攻其内”，一直生活在入世的烦扰所致的内热疾患之中，最后外在的生命最终也不得保全。单豹不仅在有生之年保证了精神的恬适，而且还获得了高寿，明显胜于“养外不养内”者。对于《达生》中的这一案例，我们可以进而从两方面分析。第一，吸收单豹与张毅二者的教训，实现内外皆养，有可能吗？上文已经指出，这是不确定的。假若单豹考虑到了隐居山林遭遇虎患的危险，那么回到市井生活之中与众人同居就一定免除虎患吗？入世的生活威胁生命存在的祸患一定少过隐居生活吗？更不用说入世生活中那种“与接为构，日以心斗”（《庄子·齐物论》）的生活了。因此，没有理由认为入世比起出世能给外在的生命存在提供更大的安全。如果为了逃避虎患而排除隐居选择入世，后果很可能是“内外皆不养”。第二，如果把死亡看成向未知的生活方式、新的生活可能转化的契机，那么死亡就根本不成其为问题了。保存生命的存在对于安顿生命来说也就毫无意义了。死亡只是转向一种新的生命存在形态，劳神明保留原有的生命形态又有何意义呢？若死亡不成其为问题，那么《达生》篇中这一寓言的问题也被消解了。虎患根本就不是对隐居者生命的摧残，因此出世是比入世更好的选择。

在《庄子》中关于出世和入世两难困境的讲述中可以发现，出世所导向的问题只有死亡，而入世所可能面临的问题除了死亡之外，更恶劣的问题是生命本性遭遇扭曲。例如《山木》中材与不材的困境，我们不妨稍作改写：夫子出于

山，舍子故人家。故人喜，命竖子杀马而烹之。竖子请曰：“其一能骑，其一不能骑，请奚杀？”主人曰：“杀不能骑者。”依据上文所揭示的逻辑，被杀掉的马得以从“烧之，剔之，刻之，锥之，连之以羈縻，编之以枲棧”“饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楸饰之患，而后有鞭策之威”（《庄子·马蹄》）的悲惨处境中解脱出来，迎来新的生命、新的生活可能。如果按照《至乐》的说法，被杀掉的马更是摆脱了劳碌悲苦而在死亡中迎来了“南面王乐”。无论我们怎样理解，也没有理由认为活下来的马比被宰杀的马更幸运。

仔细思考“不材之木”的例子，可以发现这一系列例证中指涉的都是生命本性的存养问题而非“生与死”的问题。不材之木不一定能得生终其天年，它们同样可能因无用遭到砍伐而死亡，然而死亡只是生命形式的转化，因而也不成其为问题。对于“成材”的树木而言，它们的遭遇也不在于死亡，而是它们要转化为栋梁的形态，永远地荷担着楼宇的重压。很明显，这才是庄子最担忧的问题。人在入世的生活难以按照自己的本性自由的生活成长，难以避免沦为工具而丧失自我（不同于精神修炼中的“吾丧我”）。对于庄子来说，死亡的恐惧是可以克服的，这种异化才是真正的“不幸”。“不材”的立场、出世的态度才是庄子的最终选择。

四

在许多庄学阐释者那里，庄子往往是一种超越了入世与出世之间非此即彼二元关系的立场，超越了现实世界的种种矛盾困境而在精神领域实现了生命的安顿，达到了“虚己以游世”“乘物以游心”的境界。笔者承认《庄子》一书很多篇章中都展现了这样的精神境界气象。然而当我们把目光投向超越性的精神境界时，现实生活领域中的问题不是解决了，而是被遮蔽了。即使是“游世”的态度，也只是面对不可避免或者说已经降临的命运时对心灵的一种安慰，面对的是已然的事态。然而处在现实抉择的关头，人们不得不做出非此即彼的决断；面对未知的未来，人们必然要有事先置身于其中的筹划。因此在研究庄子的思想时，我们不应忽视他对现实生活方式的选择。可能有人会指责这种考察方式降低了庄子的思想品质，但是这种批评是站不住脚的：首先，关注现实生活选择的视角并不低俗，如道德哲学的一大关怀就是追问在一定情形下应该做出何种选择是道德的；其次，庄子的人生哲学探讨一开始就是基于现实层面的选择困境，而只是后来的阐释者认为庄子“超越”了现实层面而在精神境界解决了问题，这些阐释并不算令人满意的解答。比如这一类阐释往往以“安命”之类的话语将现实生活问题一笔带过，

但究竟如何是“安命”呢？家徒四壁贫贱至极的庄子，坚守不材的立场安然在冻馁迎接死亡也是安命，矫正自己孤僻的态度入世谋生也是安命，到底哪一种选择才算是“安命”呢？即是说“安命”只是一种态度而与现实生活的选择无关，那也只是对选择之后承担的结果的安顺态度。在承担选择的结果之前我们又该如何选择呢？

在传统的阐释中我们可以发现一种文本解读的“辩证法”模式，如般若中观派遣是非有无二端而归中道，黑格尔以否定之否定扬弃正题反题而入合题。用这种模式来阐释《庄子》的人，往往会提出出世和入世两种态度都无法解决问题，所以要想解决人生的问题必须扬弃这两种极端，而达到一种圆融通达的超越性立场。然而，现实生活中的选择往往是非此即彼的，“圆融”的立场只能存在于精神领域。阐释者在精神领域中找到他们满意答案之后，现实生活领域的矛盾困境就被漠视、遮蔽、遗忘了。沿着这条阐释模式走下去不免背离庄子的问题意识。对于《庄子》中出世和入世之间的两难，我们不妨将其看作庄子本人或庄子学派对这一问题的往复辩难：庄子以不材之木终其天年为由否定了入世肯定了出世，又以不鸣之雁因其不材而死为由对出世提出了质疑。对于“精神境界论”的阐释者来说，这样我们就应该扬弃两端而求超越性的中道圆融了。但是在这之前，不妨让我们看看庄子有没有对不鸣之雁的问题做出答辨。

基于方法论上的怀疑主义，庄子明确答复这一质疑，肯定了出世的立场。“有用”“入世”是否就能使鸣之雁免遭屠戮呢？这是值得怀疑的。而且既然死亡是一个未知的世界或者通向未知的可能性，那么以死亡为恶事就是一种应该破除的成见。在这一答复中，庄子对生命安顿的对象有了更加精确的界定。出世主义之所以受到诘难，是因为这种立场不能保证生命的存续。然而与生命的存续相比，捍卫遵循天性的自由生活是更重要的。因而要安顿生命，就需要淡化生命存续的价值。通过《齐物论》中“齐生死”的论辩破除了对生命存续的执着，出世主义也就成了破解“材与不材”困境的当然选择。

（山东社会科学院哲学研究所）

注释：

- ①刘笑敢《庄子之苦乐观及其启示》，《汉学研究》2005年第1期，第121-122页。
- ②威廉·詹姆士：《宗教经验种种》，上海：华夏出版社，2008，第272-273页。
- ③威廉·詹姆士：《宗教经验种种》，上海：华夏出版社，2008，第272-273页。

庄学中的“言意之辩”及现代诠释

赵建永

“言”与“意”的关系问题，是《庄子》的重要内容，也是中国哲学史上长期探讨的一个重要问题。“言意之辩”探讨“言”与“意”的关系以及名言和超名言的界域，是中外哲学的基本论题之一。自先秦道家尤其是《庄子》明确提出这个问题后，儒道佛三家一再讨论，揭示了普通名言在表达形而上天道方面的局限性，使可说者和不可说者之间的关系得到了深入考察。但若从现代语言哲学的角度来审视，这个问题会更富有新意。“言意之辩”中的“言不尽意论”点明了语言的相对性和局限性，这与世界上一些哲学大家的思想相契合。如，维特根斯坦《逻辑哲学论》就提出要思考不能“思考”之事，并对语言划定界限：“凡是能够说的事情，都能够说清楚，凡是不能说的事情，应该沉默。”^①他所说第一类事情与“言不尽意论”相应，第二类事情则与“言不尽意论”相应。

一、言意矛盾的提出

庄子学派生活于处士横议、百家争鸣的战国时代。透过由当时新旧制度的剧烈变革所引起的名实矛盾和各种言论论辩，他们敏锐地觉察到通常所谓语言和思想之间存在着矛盾，并从理论上把它抽象为“言”与“意”的矛盾。

《庄子》之前的某些思想家如孔、墨似乎都不认为言意之间存在着矛盾。孔子说：“言以足志，文以足言，不言，谁知其志？言之无文，行而不远。”（《左传·襄公25年》）可见，孔子是相信言足以表意的。墨子曾提出“言必有三表”，认为确立了“三表”就可判定言论的是非，且常据“先王之书”或“天下之良书”来论证自己的观点（上引见《墨子·非命上》），从而表明他亦不曾怀疑言能达意。与孔、墨不同，《老子》则提出了这样的命题：“道可道也，非恒道也。名可名也，非恒名也。”（《道篇》），以为作为宇宙本原的“恒道”只能用“恒名”

来表达，而“恒名”实际上就是“无名”，是对一般的名或言的否定，所以说“道恒无名”（《道篇》）。既然如此，人们就不能用一般的名词言说来表达关于“道”的认识了。人们知道了“道”，只能“不言”。一旦试图用社会上通行的名词言说来表述关于“道”的认识，表达出的就不是关于“道”的认识了，因而不言“道”才是知“道”的表现，言“道”则是不知“道”的表现，所以它说“知者弗言，言者弗知”（《德篇》），并提出“行不言之教”（《道篇》）的主张。

《庄子》在《老子》的基础上进一步认为，具有确定意义的通行语言受人的认识能力“知”（即“智”）的限制，只能对主体关于事物现象的认识进行表达：

言之所尽，知之所至，极物而已。（《则阳》）知之所不能知者，辩不能举也。（《徐无鬼》）言休乎知之所不知，至矣！（《徐无鬼》）精粗者，期于有形者也。……可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论、意之所不能察致者，不期精粗焉。（《秋水》）

这是说，人们的认识能力（“知”）包括感觉能力和思维能力（“意”）只能及于“有形”的现象领域（包括“物之粗”、“物之精”），言论只能对这“知之所知”的现象领域进行表达，至于“知之所不知”的无形的本质或“道”的领域，则是“辩不能举”或“言之所不能论”即言论所不能表达的。这些论



述表明,《庄子》的“言意”论涉及到两个问题:

第一个问题是语言与主体关于事物现象的认识之间的关系。如上所述,《庄子》是肯定语言能够表达主体关于事物现象的一定层次的认识的(“可以言论者,物之粗也”),但它又提出“得意忘言”之说,认为语言与主体关于事物现象的认识之间的联系只是外在的、暂时的,它们可以而且必然要分割开来。

《庄子》的“言意”论所涉及到的第二个问题,是语言与主体关于事物本质即“道”的认识之间的关系问题。如前所述,《庄子》认为语言是不能表达主体关于“道”的认识的。它还因此而提出了“意之所随者,不可言传也”的命题。《天道》有云:“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。故视而可见者,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!夫形色名声不足以得彼之情,则知者不言、言者不知,而世岂识之哉!”这是说,书是世人所珍贵、称道的,但书不过是语言。语言所贵者在于它所表达的思想,而思想所追随的对象即思想的内容是不可能用语言来传达的。从文中可知,这里所谓“意之所随者”即思想的内容或对象不是“形色名声”,而只能是事物的本质或“道”。因此,这里所谓“不可言传”,就是指主体关于事物本质或“道”的思想是不能用语言来传达的。

《庄子》又说:“道不可言,言而非也。”(《知北游》)因为“道不可言”,所以一用语言说出来,所说的就不是关于“道”的思想了。《知北游》有个寓言:无为谓关于“道”什么也不说,被认为是真正的知“道”者;狂屈关于“道”准备说些什么,但又“中欲言而忘其所欲言”,结果被认为近似于知“道”;而黄帝对“道”作了一番解释和说明,反倒被认为与“道”“终不近也”。正因为语言不能表达主体关于“道”的思想,所以《庄子》认为世人所珍贵的书是不足为贵的。它从语言只能表达人们关于“物之粗”的认识出发,认为书本上所能保存的只能是作者思想的糟粕,而不可能是认识的精华。它借轮扁之口说,被世人奉为“圣人之言”的书,只不过反映了“古人之糟粕”(《天道》)。

《庄子》还通过轮扁的自述,说明轮扁斫轮的高超技艺只能存于心中,而不能言传。联系“庖丁解牛”的寓言可知,轮扁斫轮的高超技艺已由技进乎道,是对“道”之必然性的把握。《庄子》借轮扁之口把这种高超技艺说成是“口不能言”的东西,显然是为了表明对事物规律或“道”之必然性的把握,也是语言所不能表达的。

可见,在《庄子》那里,“言意”的矛盾主要在于语言不能表达人们关于“道”或事物的本质、规律的思想。在《庄子》看来,这种“言意”矛盾的产生,其原因就在于:这里所说的“言”是社会上通行的有确定含义的语言,而能表达关于“道”的思想的“言”则应是不具有任何确定意义的“至言”。“至言去言”(《知北游》)。《庄子》认为,只有这种“至言”才是真正的“言”,是“言”的本来面目,而那种具有确定含义的通行语言则正是对“言”的这种本来面目的蒙蔽。因此,要解决言意矛盾,就要恢复“言”的本来面目。

二、《庄子》对言的分析及言意矛盾的解决

《庄子》把具有确定含义的通常语言与能表达“道”的“言”对立起来加以分析,从而主观地找出解决上述“言意”矛盾的途径。《庄子·齐物论》云:

夫“道”未始有封,“言”未始有常。为“是”而有眇也。……“道”昭而不道,“言”辩而不及,“仁”常而不成,“廉”清而不信,“勇”伎而不成。五者圆而几向方矣。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?其以为异于轂音亦有辩乎?其无辩乎?道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?……道隐于小成,言隐于荣华。

在《庄子》看来,“道”是宇宙之大全,它的本质是“无”,是未曾有界限、分别的混一体,即所谓“‘道’未始有封”。与此相应,能够表达“道”的本来的“言”或符合“道”本性的“言”就是没有常定意义之言,这就是所谓“‘言’未始有常”、“其所言者特未定也”。正因为这种言论没有确定的意义,所以它没有彼此、是非之别。而具有确定意义的通常语言则不同,因其表达着确定的意义,所以它总是包含着对对象的区分。这样,“为‘是’而有眇也”,有“此”就有“彼”,一经断定了“此”(“是”),“彼”也就相应地产生了,从而各种界限、差别、是非争论也就会出现。“言恶乎隐而有是非?”“言隐于荣华”。社会上是非争辩的形成,正是这种具有确定意义的“荣华”之言隐蔽了“未始有常”之言之结果。可见,符合“道”的本性的“未始有常”之言,与具有确定意义的通常语言或荣华之言是不同的,而且是对立的。

关于符合“道”的本性的“言”或能表达“道”的“未始有常”之“言”,《庄子》认为:从其毕竟有“所言”来说,它不同于吹风(“夫言非吹也,言者有言”);但从“其所言者特未定也”的“未始有常”的特点来看,它不表达确定的意义。按照《庄子》的观点,“无言”正是“道”的本性的体现,“道”的本质是“无”,是无限的混沌,不能对

它说出任何确定的东西，因此“道不可言，言而非也”，（《知北游》）、“大道不称，大辩不言”（《齐物论》），“无言”或“不言”才能真正表达关于“道”的思想。正因为表达“道”的“言”是不表示确定意义的“无言”之言，所以得“道”的“圣人”是“无谓有谓，有谓无谓”（《齐物论》）。

《庄子》中的“卮言”也属于这种不表示确定意义的“无言”之言。通过《庄子》关于“卮言”的论述，我们可以进一步了解这种“未始有常”的“无言”之言的实质。关于“卮言”，从“卮言”即“圆形酒器”出发引申出各有不同的训释，而从“卮”通“支”出发则演绎出互有差异的理解。其实，《庄子·寓言》中也有自己的阐释：“天倪”即天然的界限或分际。事物的循环运动所形成的曲线，正如一个始终无端的圆环。环上的任何一点都既是始又是终，因此，在这个环上是“莫得其伦”的，即找不到一个自始至终的确定的秩序和界限。这种“莫得其伦”之“伦”，即找不到秩序的秩序或找不到界限的界限，就是天然的界限或天然的分际，即所谓“天倪”。“天倪”是用来表示事物如环圆转、浑然不可分别的。“卮言”就是与“天倪”相合之言（“卮言日出，和以天倪”）。“卮”，《说文解字》释为：“圆器也。”“卮言”者，谓言如卮器一样圆滑也，这正与“天倪”的“始卒若环，莫得其伦”的本性相合，故曰“卮言日出，和以天倪”。因此，由卮器之“圆”与天倪之“环”引申开来，便可把与天倪相合的“卮言”解作浑然圆滑之言。其意在说明“卮言”所表达的内容或意义是没有确定的区分和规定的，就像在圆环上“莫得其伦”——找不到分别和秩序一样，因而它是圆滑灵活的。它既不作“可”的断定，也不作“不可”的断定；既不作“然”的断定，也不作“不然”的断定。因为从“未始有封”的“道”的观点或“莫得其伦”的“天倪”的观点来看，对任何对象都不能作“可”与“不可”、“然”与“不然”的确定区分。这是因为正如环上的任何一点都既是“始”也是“终”一样，任何“可”或“然”同时也就是“不可”或“不然”。对任何一个对象，都既可以根据某种理由说它“可”或“然”，也可以根据某种理由说它“不可”或“不然”；“可”与“不可”、“然”与“不然”是没有确定的界限和区分的。正因为如此，所以，符合“道”或“天倪”的言论（“和以天倪”的“卮言”）就不可能对对象作出确定的区分，从而也就不可能有确定的含义了。它的含义只能是灵活的和体现着“可”与“不可”、“然”与“不然”的矛盾统一性的。《庄子》把“言”的这种灵活性和矛盾统一性推到极端，以致认为它不表示任何确定的内容或意义，因而实际上无异于没有任何意义的纯粹声音，等于“无言”。

在《庄子》看来，“不言则齐”，言则不齐。任何

有确定意义的言论都意味着区分，因而不符合“道未始有封”（《齐物论》）、“万物一齐”（《秋水》）的本性；只有那没有确定意义的“无言”之言，才是对区别、界限的否定，才符合“道”或“天倪”的本性。因此，《庄子》主张“言‘无言’”。因为“言‘无言’”，所以“终身言、未尝言；终身不言，未尝不言”。这样也就能永久地言。反之，“非卮言日出，和以天倪，孰得其久”？如果言论不是那种符合“天倪”的没有确定意义的“卮言”（或所谓“无言”之言），那么就不能永久地继续下去。

总之，在《庄子》看来，“‘道’未始有封，‘言’未始有常”，能表达“道”的“至言”或符合“道”的本性的“言”只能是对具有确定意义的通常语言的否定（“至言去言”），因而它赞赏《老子》的“行不言之教”（《知北游》），认为“道”“可传而不可受”（《大宗师》），只能以“不言”之言或“无言”之言传之。这样，《庄子》就在《老子》“恒名”即“无名”、知“道”便“弗言”之论的基础上，以自己的方式解决了在关于“道”的表达上所存在的“言”与“意”的矛盾。

正是基于上述观点，《庄子》为了表达它关于“道”的思想或根据于“道”的哲学见解，摆脱“道不可言”而又不得不言的矛盾，便采取了不同于通常语言的所谓寓言、重言、卮言的形式：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”（《天下》）

所谓“寓言”，即“籍外论之”（《寓言》）之言，是通过故事托意于他人、他物的言论。《庄子》“以寓言为广”，因而其大部分内容是用寓言的形式写成的，文学色彩很浓。用寓言讲哲学，把抽象的哲理形象化，同时亦使形象哲理化，从而寓抽象的哲理于生动的形象之中，把抽象思维与形象思维巧妙地结合起来，这是《庄子》所体现出的思维方式的一大特色。《庄子》用寓言讲哲学，表明它看到了抽象思维的不足和形式逻辑的概言、判断的局限，意识到了抽象思维中必然有或应该有形象思维的渗透和补充。寓言通过形象可以造成一种复杂、微妙、甚至玄远的意境，给人以充分的想象余地，它往往能把抽象的概念系统所难以表达的复杂的、甚至模糊缠绵的思想内容表达出来，让人去揣测意会，具有一定程度的不确定性。《逍遥游》关于大鹏与小鸟的寓言给我们描绘了一幅壮丽奇伟、斑斓多姿的图画，文笔优美动人，意境开阔玄妙，内涵十分丰富的庄学研究者可从中体会出不同的寓意，历来关于“逍遥义”的种种歧解就是证明。《庄子》寓言的这种丰富容量和一定程度的不确定性，与它认为符合“道”本性的“言”应具有不确定性的思想是一致的，因而被它用来表达自己关于“道”的思想或根据于“道”的

哲学见解。

三、言意之辩的新开展

哲学和宗教的探索总会进入一种“说不出”的阶段，即超名言之域的问题，这正是“言意之辩”中“言不尽意论”所指向的终极问题。金岳霖在西南联大时，打算在写完《知识论》后，研究名言世界和非名言世界的问题，即康德提出的“形而上学”（金岳霖称为“元学”）作为科学如何可能的问题。约在1942—1943年间，金岳霖就此话题在西南联大作了一场题为“名言世界与非名言世界”的讲演。金岳霖把这次演讲整理成一篇文稿，但未发表，后来佚失。冯契晚年在纪念文章《忆金岳霖先生以及他对超名言之域问题的探讨》中，凭记忆概括出这次讲演和这篇文稿的一些基本思想：不仅哲学，文学也会涉及“不可说”的问题，即尽管不可言传，但是还是要用语言来传达。问题是，以语言为媒介来进行创作的哲学和文学，如何言说不可说的东西？这种传达借助于人的什么能力和工具才能实现？②

同一时期，汤用彤正在系统研究魏晋玄学中的言意关系并撰成《言意之辩》一文③，还在西南联大作了题为“魏晋玄学与文学理论”的演讲，从思想史角度回应和解答了金岳霖的上述问题。这篇演讲的主题是魏晋玄学“言意之辩”和文艺理论之间的关系，认为魏晋玄学“得意忘言”作为一种普遍的方法，对文学艺术产生了深刻影响。汤用彤指出，魏晋时人致力于探求生存奥秘，以求脱离尘世之苦海，其所向往为精神之境界，其所追求为玄远之绝对。他说：

既曰精神，则恍兮惚兮；既曰超世，则非耳目之所能达；既曰玄远，则非形象之域……既为绝对则绝言超象，非相对知识所能通达。人之向往玄远，其始意在得道、证实相，揭开人生宇宙之秘密，其得果则须与道合一，以大化为体，与天地合其德也。夫如是则不须言，亦直无言，故孔子曰：“余欲无言”，“天何言哉”，而性道之本固其弟子之所不得闻也。④

汤用彤以此说明，无论是作为万物之宗极的道，还是宗教体道通玄的精神境界，都是超乎名言之域的。“言意之辩”所涉上述矛盾和意义，不仅中国哲人重视，西方从中世纪神秘主义到现代语言分析学派也都在不断探索类似问题。从跨文化比较的视角看，它又是打通中西文化深层结构之关键。如果说“名实之辩”的焦点是在可言说层面上如何言说，那么“言意之辩”则聚焦于不可言说层面，讨论是否真的不可言说，关乎超名言之域的形而上学的可能性。

汤用彤比西方哲学家、宗教家更深刻地认识到，形上本体智慧的超越名言，是指它无法用严格的语言哲学命题描

述，但其不可说并非绝对地无法表达，关键是要找到一种不同于普通语言的合适媒介。他对此作了深入论证：“宇宙之本体（道），吾人能否用语言表达出来，又如何表达出来？此问题初视似不可能，但实非不可能。”⑤“道”虽绝言超象，但言象究竟出于本体之“道”。作为媒介的具体言语在把握和传达无限的宇宙本体上自有局限性。但是，如能视其为无限之天道的体现，忘其有限，就不会为形器所限，而自能通于超越形器之道域。以水喻之，即滴水非海，但滴水亦是海中之水，当具海水之本质。一瓢之水固非三千弱水，但自是三千弱水之一，可显弱水之特性。同理，具体言语固然非道，但也具备道之特性，故也可折射出道之全体。因此，汤用彤得出结论：

表达宇宙本体之语言（媒介）有充足的、适当的及不充足的、不适当的，如能找到充足的、适当的语言，得宇宙本体亦非不可能。⑥

总之，宇宙本体虽属于超名言之域，但也不是绝对地不可言说，关键是要找到一种不同于普通语言的充足而适当的语言媒介。

不仅宇宙本体不是绝对地不可说，玄学家所追求的与道合一的境界也有用语言表达的可能。玄学家的理想不是印度式的出世，而是超世而不离世，即“神虽世表，终日域中”，“身在庙堂之上，而心无异于山林之中”，故玄学家的超世是即此世而即彼世的，是理想和现实的统一。因此，如果有充足而适当的语言，这种境界是能表达的。汤用彤认为，魏晋南北朝时期所谓“文”就是此种能表现天地自然的充足语言或媒介。此“文”指广义的文学艺术，不仅包括文学，还包括音乐、书法和绘画等艺术样式。⑦而文学理论则是关于“文”之所以为“文”、“文”之特征的研究。相对于“思辨地说”，它们都属于广义的“诗意地说”。汤用彤以文学、音乐和绘画为例，阐明了魏晋人如何以之为媒介来把握天地自然之道的。

汤用彤打通哲学与文学艺术的壁垒，首倡将“言意之辩”引入文学和艺术理论研究。“言意之辩”不仅涉及可知论与不可知论的矛盾，而且涉及语言交际中的可传达性与不可传达性的矛盾。正是这些矛盾使文学艺术的意象功能具有独特且无可替代的价值。他指出：

魏晋南北朝文学理论之重要问题实以“得意忘言”为基础。言象为意之代表，而非意之本身，故不能以言象为意；然言象虽非意之本身，而尽意莫若言象，故言象不可废；而“得意”（宇宙之本体，造化之自然）须忘言忘象，以求“弦外之音”，“言外之意”，故须忘象而得意也。⑧

魏晋士人心胸务为高远，其行虽各有不同，而忘筌之

致实无区别。汉人朴茂，晋人超脱。朴茂者尚实际，故汉代观人之方以相法为根本，由外貌差别推知其体内五行之不同。汉末魏初，犹颇存此风。如，刘劭《人物志》之识人方法。其后，识鉴乃渐重神气，而入于虚无难言之域。如，人物画法亦受此风尚影响。《世说新语·巧艺篇》云：“顾长康画人或数年不点目精，人问其故。顾曰：‘四体妍媸，本无关于妙处，传神写照正在阿堵中。’”顾恺之“数年不点精”，具见传神之难，其谓“四体妍媸，无关妙处”，则以示形体无足重轻。葛洪亦叹观人最难，谓精神不易知。汉代相人以筋骨，魏晋识鉴在神明。可见，顾氏画理亦为得意忘形学说之表现。魏晋文学争尚雋永，认为有言外之旨、词外之情。刘勰《文心雕龙》推许“隐秀”，并特立一章。他分“文”为两种，即“秀”和“隐”，情在词外曰“隐”，状溢目前曰“秀”。“秀”者得意于言中，而“隐”者“文外之重旨者也”，则得意于言外，义主文外，言有限而意无穷，是把握天道的充足媒介。

魏晋玄学对文学艺术的影响，不仅使文学内容充满老庄辞意，也由玄谈引发出了文之所以为文的原理。如，玄言诗与山水诗画的出现，魏晋以来诗歌、绘画、书法乃至戏曲等文艺样式，强调传神写意以求“言象”外之意境，都是得意忘言说的表现。“言不尽意论”对魏晋南北朝文艺评论的理论方法影响深广，凡此均可见当时文学艺术亦用同一原理。

在音乐方面，阮籍《乐论》云：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。”音乐是宇宙本体和自然之道的体现，因此，如有充足的媒介，发为音乐，就能合天地之体、万物之性，以表现“自然之和”（嵇康），以传天籁。

在绘画方面，魏晋人的兴趣出现了从人物画向山水画的转向，汤用彤对此解释说：“晋人从人物画到山水画可谓为宇宙意识寻觅充足的媒介或语言之途径。盖时人觉悟到发掘生命之源泉、宇宙之奥秘，山水画比人物画为更好之媒介或语言。”^⑨山水作为道之载体，是“为宇宙语言”，这一论断表明汤用彤已经深刻意识到山水表现形式的艺术哲学基础。山水画正是古人为寻找能充足表达道的“语言”才得以创生的，宇宙、人生体验因而也就成为山水画之所以确立的内在底蕴。汤用彤将玄学“言象意”之论辨应用于文艺研究，指出山水是表述天地之道的语言，即《周易》所谓“象”。也就是说，山水形式所涵精气神本质，实乃对宇宙时空全息观念的理解，这一语言结构内蕴极其深厚。如，先民认为“石乃天之骨”，只有对山（石为本）有透彻的体悟，由此道法自然才可通宇宙之意，见天心而复性归命。言不尽意、忘言得意之论对文学、书画等艺术理论有极大影响，形成了中国

古典艺术中以表现主义为传统的传统。古画重意不重形，艺术创作重意境与传神，都与之有密切关系。“言意之辨”揭示了民族艺术审美的奥秘，即在其无法言传而又非言传不可，美的境界往往存在于语言所述事物的表像之外。晋代不仅把这种媒介用之于书画，且用之于诗文，山水诗由此而兴。

在文学方面，魏晋人认为，文章虽非天地自然本身，却“肇自太极”，“与天地并生”，是宇宙本体的体现，本体不可言，而文章要能笼天地、接造化，必须善用语言，使之成为一种充足的媒介。陆机《文赋》提出，能“课虚无以责有，叩寂寞以求音”方是至文，至文不限于有，不囿于音，即有而超出有，在音而超出音，如此方可得弦外之音，言外之意，方可达虚无空寂之本体。

魏晋玄学推崇的“尽意莫若言象”、“得意忘言忘象”，要点有二：一是认为言象可以尽意；二是表明意象思维优于概念思维。这实际上确立了中国传统美学“以象明意”，偏重“意象”的理路。经王弼、刘勰等人的发展，至唐代，“意象”已成审美活动的基本范畴。到明清时，则更为完备，对“写意”之发挥也达到了纷繁奇曲的程度。

魏晋玄学认为“道”是既超越又具体的，故而并不绝对否定“象”和“言”，所谓“四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至”（王弼《老子指略》）。这种言不能穷尽意，但意又不能不借助言的观点体现了“道”超越而内在、既无限又具体的特色，同时也开启了古典美学追求“弦外之音”、“画外之景”、“文外曲致”的先河。这种认知模式积淀成为一种集体潜意识，使人觉得只简单照搬生活原景就会一览无余而索然兴尽，促使中国文艺走上以形似为下，神似为佳，追求象外之象、景外之景、味外之旨、韵外之致的艺术道路。为了更充分展示出艺术神韵，就不必局限在具体实物的形状上，而应从主客体的交融、从有限和无限的关系上，去开拓深化和塑造艺术形象，以达到用可感去表现不可感的效果。

冯契在西南联大读研究生时，在汤用彤和金岳霖的影响下对上述问题颇感兴趣，他认为中国哲学史上长期存在的有名与无名、为学与为道、知识与智慧关系等论辩都与“言意之辨”有关。此间，金岳霖对冯契说，涉及中国哲学的问题可以请教汤用彤先生和冯友兰先生。冯契请示汤用彤如何写毕业论文时，汤用彤让他系统研究中国哲学史上的“言意之辨”。这是冯契选《智慧》为题作研究生论文的缘起。该文继承了汤用彤研究“言意”关系的思路和方法，从对“言意之辨”的研究，发展到了对“转识成智”的探索。

在汤用彤指导下，冯契着重阅读了老庄一派的书。他读《庄子·齐物论》时，忽然闪现出“思想火花”。这就是

他在《智慧》一文中对“转识成智”机制的探讨，其灵感主要得自道家哲学。冯契读完郭象《庄子注》后，认为郭象在王弼“贵无”、裴頠“崇有”之后，试图综合二者，其学说主旨在“独化于玄冥之境”，亦即“有而无之”，并写了一篇读书笔记给汤用彤看。汤用彤喜欢学生提出新见解，看后连声赞叹“很好，很好”，并鼓励他循此思路作进一步的探索。

在深入探讨言意问题后，冯契写出名作《智慧》，通过对《庄子》的创造性阐释，重构了以消融矛盾对抗为旨归的道家直觉法。《庄子·齐物论》说：

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。（郭注：此忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身，故能旷然无累，与物俱往，而无所不应也。）其次以为有物矣，而未始有也。（郭注：虽未都忘，犹能忘其彼此。）其次以为有封焉，而未始有是非也。（郭注：虽未能忘彼此，犹能忘彼此之是非也。）

《庄子·庚桑楚》也有类似话语，郭象注云：“或有而无之，或有而一之，或分而齐之。此三者虽有尽与不尽，然俱能无是非于胸中。”这描述了人类从“与道俱生”“万物一体”的“真人”境界，堕落到囿于偏执而封闭的自私个体（即“我执”）的过程。冯契将认识上的这三个层次颠倒过来，视为实现“理性的直觉”辩证发展过程：

首先，破是非观念：超越相对的是非，而达到绝对的“是”，可称为“分而齐之”。其次，破彼我分别：由超越器界，扬弃元学，而达天道，可称“多而一之”。最后，破能所对待：超越自身，无限不复见，主体亦不立，玄同绝对，能所双泯，可谓“有而无之”。

冯契借用佛教唯识宗“转识成智”的术语来概括这一由知识领域转入智慧境界、由“以物观之”进入到“以道观之”的“理性直觉”的飞跃。“转识成智”新说为人们在生活实践中，破除狭隘而虚妄的“我执”，逐步进入返朴归真、与道同体的“大我”智慧境界，提供了可供操作的哲理路径。

冯契一生的哲学探索，以此为起点，他晚年整理智慧说三篇又在向这个出发点复归。《智慧》中的哲学术语采纳了金岳霖的用法，而哲学思想则受汤用彤的影响更明显，其中提及智慧说与《庄子》郭注有着“血缘”上的联系，正是与汤用彤讨论“言意之辨”的收获。

经冯契毕生研究著成的《中国古代哲学的逻辑发展》也以“言意之辨”作为重要线索。冯契在汤用彤所总结的魏晋儒道释诸家“言意之辨”的基础上，继续追溯其历史渊源，并梳理了它在魏晋以后的演变轨迹，从而形成了自己的一套中国哲学史的研究系统。冯契对魏晋玄学的看法稍异于汤用彤，但是以“有无、动静之辨”为主线来考察魏晋南北朝时

期哲学的发展，基本上是循着汤用彤开拓的道路前进的。不同于现代新儒家主要发掘儒家直觉方法，冯契则是在汤用彤、金岳霖的影响下发扬了学界鲜有关注的道家直觉法。他们的以上研究表现出了与世界哲学同步前进，乃至领先国际的哲学理念。

汤用彤对言意之辨的格外关注不惟深刻影响了冯契哲学思想的形成，也对其他哲人有启迪。牟宗三在《才性与玄理》第七章《魏晋名理正名》之第三节《“言意之辨”之缘起》和第四节《名言能尽意与不能尽意之辨之义理的疏解》中沿着汤用彤的思路对言意之辨多有发挥。他晚年更将言意之辨列为中国文化发展中义理开创的十大争辩之一。^⑩

综上所述，在东西方文化交流互鉴的广阔背景下，庄学言意之辨的深刻哲学意蕴和对中外宗教和哲学对话乃至指导文艺实践的深远意义已日益彰显出来。庄学揭示的言意之辨问题，既是东方宗教和哲学的关键问题，也是西方神学和哲学的重要问题，并且可能是开创未来世界新的宗教和哲学体系的一个重要支点。

（天津社科院国学与跨文化研究中心）

注释：

- ①（奥）维特根斯坦著；郭英译：《逻辑哲学论》，北京：商务印书馆1962年版，第20页。海德格尔也认为语言往往会造成对“存在”的遮蔽。
- ②《金岳霖的回忆与回忆金岳霖》，成都：四川教育出版社1995年版，第133—135页。
- ③汤用彤：《言意之辨》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第22—40页。
- ④汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第381页。
- ⑤汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第384页。
- ⑥汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第384页。
- ⑦汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第384页。
- ⑧汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第393页。
- ⑨汤用彤：《魏晋玄学与文学理论》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社2000年版，第387页。
- ⑩牟宗三：《中国文化发展中义理开创的十大争辩》，《牟宗三先生全集》第27卷，台北：联经出版事业股份有限公司2003年版，第371—383页。

《庄子注疏》

成玄英 著；曹础基，黄兰发 校；[晋]郭象注，中华书局 2018 年 2 月版。

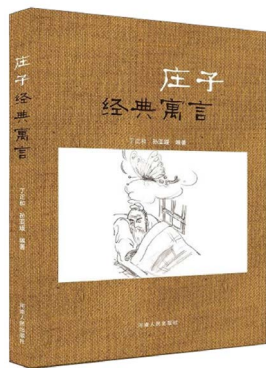
《庄子》一书，晋时极受重视，注家众多，其中以郭象注受欢迎。郭注重义理，对庄子思想颇有发挥。唐人成玄英在郭注基础上，对书中的史实典故、人物地名、字词音义等重加考释，内容翔实，亦有章句串讲，是研读《庄子》之必读书。



《庄子经典寓言》

丁正和 孙亚媛 整理；河南人民出版社 2018 年 5 月版。

《庄子》一书，汪洋恣肆、思想深刻。庄子善于把他那精辟深奥的思想，用妙趣横生的寓言故事表达出来，实现理性和感性的结合。本书从《庄子》一书中撷取 60 则寓言故事，进行注释和解读，将作者的理解和思考融入进去，力图将庄子伟大思想的现实表达结合起来。全书妙趣横生，启迪心智，雅俗共赏。



《庄子》

方勇 评注，商务印书馆 2018 年 4 月版。

本书每篇由题解、原文、注释、今译、评析五部分组成；导言对庄子其人其书加以介绍，较为详细地论述了庄子的宇宙观、人生观、政治观等哲学思想，评析了《庄子》一书的艺术特色，并论及庄子的地位变迁和《庄子》被后代的接受情况，对读者认识庄子及其著作裨益大焉。



《庄子百句》

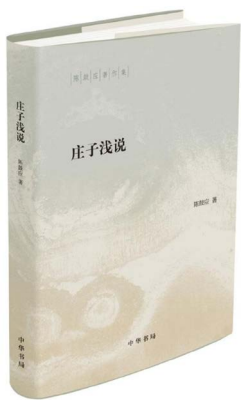
陈引驰，译林出版社 2018 年 6 月版。

复旦大学中文系陈引驰教授凭借多年来道家研究之心得，择取《庄子》中深富智慧、极具启示意义的段落百句，精心选择。以贴近现实的视角与深入浅出的文字，对庄子精义加以阐述引申，将经典中的智慧引入现实生活，使读者得以轻松进入庄子的精神世界，准确把握中华先贤的思想表达，进而寻找到经典与内在生命的共鸣。

《庄子浅说》

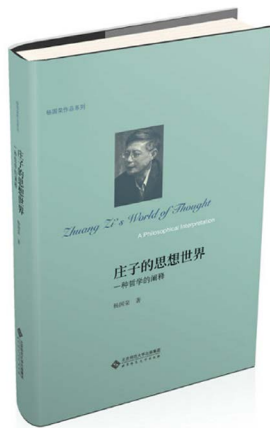
陈鼓应 著，中华书局 2018 年 3 月版。

本书由《庄子浅说》、《庄子思想散步》和附录《老庄思想要旨》三部分构成。《庄子浅说》包括生活篇、生死篇、思想篇、终结篇几部分，对庄子的思想进行了全面的刻划；《庄子思想散步》则由四篇关于庄子思想的演讲稿组成；《老庄思想要旨》则精要地介绍了老子和庄子的思想的基本内容。本书对迅速、全面了解庄子其人其书具有高屋建瓴的引导作用。



《庄子的思想世界》

杨国荣 著，北京师范大学出版社 2018 年 8 月版。庄子从不同方面证明了个体性原则；以逍遥之境为指向，庄子进一步彰显了人的自由问题。《庄子的思想世界》以史与思的统一为进路，在分析庄子哲学的内在主题及理论张力、并由此进一步揭示其思想脉络的同时，又注重在总体上展示其深沉的哲学内涵和独特的理论品格。



(李季林 整理)

庄子名句解析

【原文】大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。（《庄子·齐物论》）

【译文】最有智慧的人，总会表现出豁达大度之态；小有才气的人，总爱为微小的是非而斤斤计较。合乎大道的言论，其势如燎原烈火，既美好又盛大，让人听了心悦诚服。那些耍小聪明的言论，琐琐碎碎，废话连篇。

【解析】君子坦荡荡，小人常戚戚。豁达大度，大道至简，立身处世，亦不妨从中借鉴。

【原文】举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮。（《庄子·逍遥游》）

【译文】举世赞誉也不感到得意，举世非议也不感到沮丧。

【解析】庄子强调人格的独立性，追求“出入六合（宇宙），游乎九州，独往独来”的精神境界。

【原文】藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。（《庄子·逍遥游》）

【译文】在遥远的姑射山，有神人居住。他肌肤如冰雪洁白，风姿淖约如处女，不食人间五谷，餐风饮露，腾云驾雾，驱驰日月，而奔驰畅游于宇宙天外。

【解析】这段话反映了庄子对“无待”（不倚靠任何条件）的绝对自由的憧憬。庄子称，列子虽能“御风而行”，仍是有限的自由，而他庄子要取消一切外界条件的束缚，达到无限自由。

【原文】是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。（《庄子·齐物论》）

【译文】此即彼，彼即此。彼无是非的区别，此也无是非的区别。

【解析】庄子是一个相对主义者，他认为是非、美丑、生死、大小、长短、贫富、贵贱等从宇宙的高度来看，都是等同的，没有质的区别，所以用不着对事情斤斤计较，耿耿于怀。

【原文】天地一指，万物一马。（《庄子·齐物论》）

【译文】天地只有一种元素，万物纷纷也只是一类。

【解析】庄子反对对事物规定界限（“有畛 zhen”），主张“丧耦”，即消灭对立的矛盾以及各种差异，推崇齐万物，等是非，同生死，无物我。“指”即万物在标竿上的投影。

【原文】天地与我并生，而万物与我为一。（《庄子·齐物论》）

【译文】天地与我共同生长，而万物与我混合为一。

【解析】我与天地同寿、同生长，故曰：“并生”。天人合一，人与物不相竞，故曰：“为一”。“天人契合”，“与天为徒”，“物我两忘”是庄子的最高精神追求，也是中国古代的山水画、山水诗的理论基础。

【原文】旁日月，挟宇宙。（《庄子·齐物论》）

【译文】依傍着日月，怀藏着宇宙。

【解析】庄子向往“游乎尘垢之外”的“天放”生活。理想天地与我同等，尘埃亦与我同等，无名无利，不争不扰的世界。是一种超脱自然的大境界。

【原文】昔者庄周梦为蝶，栩栩然胡蝶也。…不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与。（《庄子·齐物论》）

【译文】过去，我庄周梦中化为蝴蝶，翩翩然飞行的蝴蝶。…但现在我也搞不清是我庄周梦中化为蝴蝶，还是蝴蝶梦中化为我庄周。

【解析】这看似是个荒诞的故事，实则是个深刻的哲学命题，就像先有鸡还是先有蛋一样难以定论。庄子学说主张“齐万物”，“物我两忘”，“神与物游”。故庄子现身说法，描绘齐物极境。

（编辑：张洪涛）



“卮言”解

陈广忠



《庄子》中出现4次“卮言”。其中《寓言》中有3次：“卮言日出，和以天倪。”

“卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。”

“非卮言日出，和以天倪，孰得其久？”

《天下》中有1次：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”

关于“卮言”，众说纷纭。“卮言”作何解释？至今莫衷一是。比较有代表性的观点有：

①郭象《寓言》注：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也。况之于言，因物随变，唯彼之从，故曰日出。”——即“因物随变”之言。

②陆德明《经典释文》：“《子略》云：卮，圆酒器也。

王云：夫卮器，满则倾，空则仰，随物而变，非执一守故者也。施之于言，而随人从变，已无常主也。司马云：谓支离无首尾言也。”——陆说与郭说相同，即“随物而变”之言。司马彪说的是“支离无首尾”之言。

③成玄英《寓言》疏：“夫卮满则倾，卮空则仰，空满任物，倾仰随人。无心之言，即卮言也。又解：卮，支也。支离其言，言无的当，故谓之卮言耳。”——成玄英解作“无心之言”。又说为“支离其言”。

《天下》成注：“卮言，不定也。夫卮满则倾，卮空则仰，故以卮器以况至言。”——成氏又解作“不定”、“至言”。

可知成玄英就有4说。不知以何说为准。

④林希逸《庄子口义·寓言》：“卮，酒卮也，人皆可饮，饮之而有味，故曰卮言。”——可称为“酒言”。

⑤马叙伦《庄子天下篇述义》：卮言，圆言也。“圆言”无所不圆，故曰“以卮言为曼衍”。——即圆言。

⑥张默生《庄子内篇新释》：卮是漏斗，卮言就是漏斗式的话。《庄子》全书，无一不是卮言。寓言、重言，都在卮言中包含着。——漏斗之言。

⑦陈鼓应《庄子今译今注》：“卮”，酒器。无心之言，即卮言（成玄英《疏》）。

按：“卮”是酒器，卮器满了，自然向外流溢。《庄子》用“卮言”来形容他的言论并不是偏漏的，乃是无心而自然的流露。——无心之言。从成说。

⑧曹础基《庄子浅说》：卮言是穿插在寓言与重言之中，随其自然，经常出现的一些零星之言。——零星之言。

⑨方勇《全本全注全译 庄子》：卮言：指作者自己那些不着边际的议论。——不着边际的议论。

⑩孙以楷、甄长松《庄子通论》：卮言，应解作矛盾之言。“卮言”即“是不是，然不然”这类超然于是非彼此的矛盾语式。——矛盾之言。（以上部分内容参阅张洪兴著《庄子“三言”研究》，学苑出版社，2011年，211-269页。）

以上列举自晋代郭象之后古今1700多年来，研《庄》者对于“卮言”的部分观点，解释之多，分歧之大，实为罕见。这也说明，《庄子》具有无穷的魅力，吸引了无数的学者和民间人士参与研读，成为中国学术史上的奇葩之一。

卮、宥卮、宥坐、欹器及其原理：庄子为何选择冷僻古怪而又歧义横生的“卮”来构成新词“卮言”，有何深层次的意义？

“卮”，是中国古代科技史上的重要发明，具有七千年的悠久历史，曾经产生了非常深远的影响。

“卮”（卮）的形状很奇特，可以用来盛水、盛酒，用作礼器，也作为警戒之器。《说文》：“卮（卮），圜器也。一名觥（dàn）。所以节饮食。”《玉篇》：“卮，酒浆器也，受四升。”《集韵》“支”韵：“卮，器也。”东汉许慎描述的是圆形的器物，功能之一是警示要节制饮食。

距今2157年的西汉淮南王刘安所作《淮南子》中，就有比较详细地记载：

《道应训》：孔子观桓公之庙，有器焉，谓之宥卮。

孔子曰：“善哉！予得见此器。”顾曰：“弟子取水！”水至，灌之，其中则正，其盈则覆。孔子造然革容曰：“善哉持盈者乎！”子贡在侧曰：“请问持盈。”曰：“益而损之。”曰：“何谓益而损之？”曰：“夫物盛而衰，乐极则悲，日中而移，月盈而亏。是故聪明睿智，守之以愚；多闻博辩，守之以陋；武力毅勇，守之以畏；富贵广大，守之以俭；德施天下，守之以让。此五者，先王所以守天下而弗失也。反此五者，未尝不危也。”

春秋时代鲁桓公（前731—前694）庙里的器物叫“宥卮”，用来祭祀。孔子弟子给这种器物注水，正中的时候，器物是正的；注多了，注少了，都要倾斜。它的突出特点是：平、正、中。

《汜论训》：“今夫雷水足以溢壶榼，而江、河不能实漏卮，故人心犹是也。”意思是说，长江、黄河的水也装不满漏水的“卮”。——有的学者把“卮”解释为“漏斗”，名为“漏斗之言”，实在是没有读懂原文。

《人间训》：“大宰子朱侍饭于令尹子国，令尹子国啜羹而热，投卮浆而沃之。”——这是盛热浆的“卮”。

《人间训》：“夫戟者，所以攻城也；镜者，所以照形也。官人得戟，则以刈葵；盲者得镜，则以盖卮。”——这里说，“卮”还有盖子。

《淮南子》中记载了春秋至汉初使用“卮”的情况：可以用来祭祀、装水、盛热浆，“卮”可加盖子。还有比喻义：漏水的“卮”。

《淮南子》中孔子观“宥卮”，出自《荀子·宥坐》：“孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问于守庙者曰：‘此谓何器？’对曰：‘此盖为宥坐之器。’”宥坐，也叫“欹器”，国君置于座右，时刻提醒自己要“持中”，不要“过”与“不及”，不偏不倚，保持正中。

而比荀子要早的《文子·守弱》也有记载：老子曰：“三皇五帝有戒之器，命曰卮后，其冲即正，其盈则复。”

1954年在西安半坡出土了一件属于仰韶文化的盛水陶罐。这种罐子的制作，运用的是力学中的重心理论。罐子形状是尖底、口小、腹大，系绳的耳环设在靠近腹部偏下的地方。当水罐空着的时候，因为容器的重心略近于支点之上，用绳子把罐悬挂起来时，罐身略有倾斜。当罐中注水达到一定量的时候约为三分之二，水罐重心下降到支点之下，罐就不倾斜而直立。当在罐中继续注水，使重心升到支点之上，罐便又自动倾斜。这种罐子的原理，采用重心和定倾中心的相对位置与浮体稳定性的关系而制造的，可知古人利用力学原理是多么的巧妙。（陈广忠著，《淮南子科技思想（增订本）》，中国文史出版社，2017年8月，101-102页。）

历代学者仿制、研究欹器，不绝于书。魏晋数学家刘徽（225-295）曾著《鲁史欹器图》一卷。西晋杜预（222-285）曾经复制出一个“欹器”。《晋书·杜预传》：“周庙欹器，至汉东京犹在御座。汉末丧乱，不复存，形制遂绝。预创意造成，奏上之，帝甚嘉叹焉。”南北朝时数学家祖冲之（429-500）又造出能够翻转过来的欹器。《南齐书·祖冲之传》：南齐永明年间竟陵文宣王萧子良“好古，冲之造欹器献之”。

由此可知，对于“卮”等器物，老子、孔子、文子、庄子、荀子、刘安以及杜预、刘徽、祖冲之等，对其物理性能，一清二楚。

卮言——平正、辩证之言

自郭象注《庄》以后，能对“卮言”做出比较合理解释的，是北宋高道陈景元（1025-1094）所著《南华真经章句音义》。其中说：“夫卮器，满则倾，空则仰，中则正，以喻中正之言也。夫日出未中则斜，过中则昃，及中则明，故卮言日出者，义取其中正而明也。”——陈氏主“中正之言”，基本切合《庄子》主旨。

“卮言”的提出，从汉语词汇学上说，内涵准确，比喻贴切，庄子不愧是造词高手。从哲学上说，“卮言”体现的辩证思维，炉火纯青；从治国理念上说，“卮言”对“先王”、国君及统治者的警示作用，应该是庄子所肯定的。按照“卮言”的这个涵义，提出数例，加以分析。

对于“卮言——平正之言”，在宇宙观方面，如《齐物论》中说：“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。”这是中国历史上第一次对宇宙起源论的阐述，经过《淮南子·俶真训》的进一步解释，成为中国哲学史上影响深远的宇宙论。虽然不完全符合现代科学实际，但是把宇宙起源从天帝中解脱出来，具有重要的意义。这个重大课题，至今人类仍在探索之中，并没有一个合理的解释。

对于学术观，《天下》中说：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣！”“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体。道术将为天下裂。”对于“方术”、“道术”的论断，比较准确。

对于儒家，《天下》：“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”对儒家和典籍的评论，非常公平。

对于学派和人物，评论其有得有失。关于墨子，《天下》中肯定地说：“虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，

《淮南子》与《庄子》

宋效永

当代台湾学者王叔岷曾论述过《淮南子》一书与《庄子》的渊源关系，他说：

《文选》江文通《杂体诗》注、谢灵运《入华子岗诗》注、陶渊明《归去来辞》注、任彦昇《齐竟陵文宣王行状》注并引淮南王《庄子略要》云：

“江海之士，山谷之人，轻天下，细万物，而独往者也。”张景阳《七命》注引淮南王《庄子后解》云：“庚市子，圣人无欲者也。

人有争财相斗者，庚市子毁玉其间而斗者止。”据此，淮南王刘安乃精习《庄子》者。惜《庄子略要》、《庄子后解》二书并己失传，为治《庄子》一大憾事！幸今所存之《淮南子》一书，其关涉《庄子》，亦至深且巨。治《庄子》诚不可不治《淮南子》。高诱《淮南鸿烈解叙》称刘安“与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、



毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。其旨近老子。”岷谓其旨尤近《庄子》，全书明引《庄子》之文仅一见，即《道应篇》：“故庄子曰：小年不及大年，小知不及大知。朝秀不知晦朔，蟋蟀不知春秋。”（许慎注：朝秀，朝生暮死之虫也。今本正文、注文“朝秀”并作“朝菌”，乃后人据《庄子·逍遥游》篇改合，王念孙、陶方琦并有说，随失《淮南》所据《庄子》之旧也）。是也。暗用及发明《庄子》之文则极多。

接下来，王叔岷即从校勘、训诂、义理、逸文四个方面，择其要而阐述之。王叔岷先生之论，实可为研究《淮南子》与《庄子》二书之联系、二者之传承，廓清一明确方向。

虽枯槁不舍也，才士也夫！”关于彭蒙、慎到、田骈，《庄子》中赞美道：“图傲乎救世之士哉！”可知对人物评价，也非常公正。

对于“卮言——辨证之言”，有“小大之辩”。《逍遥游》中说：“小知不及大知，小年不及大年。”“朝菌不知晦朔，蟋蟀不知春秋。”《齐物论》中说：“天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。”

对于有用、无用的关系，《逍遥游》：“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。”

对于万物生死、盛衰的相互依存关系，《齐物论》中说：“方生方死，方死方生。”

对于时空观的描述，也是科学的。《秋水》：“有时而无乎处者，宇也。有长而无本剽者，宙也。”

篇首四句的译文是：卮言日日出现，同天理相融合。同变化相顺应，可以享尽天年。

不是卮言日日出现，同天理相融合，怎么能够长久？用“卮言”来研究变化，用“重言”来探求本真，用“寓言”来增广道理。

历史湮没的丹阳观

潘守振

中华民国四年《重修蒙城县志》记载：马丹阳，宋时诸生，后修炼一旦仙去。其宅在城西南隅，名丹阳观，后废。明崇正间移建东门内，今又废。

宋元时期，蒙城县城西南隅，有一处道教建筑——丹阳观。这里草木葱茏，曲径通幽，真个是修身养性的好地方。住在这里的主持就是当时名誉天下的全真道遇仙派祖师马丹阳道长。其实，马真人并不是蒙城本地人，他家居登州宁海（今山东牟平）。一个外地的道士，为什么要千里迢迢来到蒙城，并且在蒙城住了下来呢？要弄清这个问题，还要从他的身世说起。

家世显赫

马丹阳（1123 - 1183），原名从义，号宣甫，后更名钰，号丹阳子，是东汉伏波将军马援的后裔。马援是东汉著名的军事家，京兆扶风（今陕西省）人。这位以“马革裹尸”而闻名于世的“光武中兴”名将，于东汉之初，决策陇蜀，西平诸羌，南征交趾，北遏乌桓，最后死于平定五溪蛮的前线。马援一生，戎马倥偬，功勋卓著，为东汉王朝的建立与巩固立下了汗马功劳，因功累官伏波将军，封新息侯。在关中也算是屈指可数的名门望族。后来经过数百年的朝代更替，直到五代十国时期，马氏家族为了躲避战乱，举家迁往山东定海，并逐渐发展为当地的大户，富甲一方，世人称为“马半州”。

马丹阳出生于北宋宣和五年（1123），童年时期就受到良好的教育。他天赋很高，聪慧异常，又好学上进，幼时即能写诗文，众人都把他当作“奇人”。昆嵛山道士李无梦见了他的长相，誉其为“额有三山、手垂过膝”的大仙之材，又作《赞》称赞他说：“身体堂堂，面圆耳长，眉修目俊，准直口方，相好具足，顶有神光。”当地名门孙忠显因为看重他的才德，将女儿孙富春许配给他。马丹阳年至弱冠，即考中进士，并被派往本军（军为行政设置，相当于市、县）做官，掌管“六曹”（吏、户、礼、兵、刑、工）。

潜心修道

当时，山东一带战乱不断，金兵南侵，占据了他的家乡。



再加上官场黑暗，尔虞我诈，他实在看不惯，便萌生了去官之意。特别是有一次他梦见二猪哀告求救，自己却来不及救它们，术士孙子元占卜此事，说他的寿期将不逾49岁。他不禁感叹人生的无常：“死、生固然不是操之在人，那么为长生计，何不亲近有道之士？”于是他辞官挂冠而去。一天夜里，他梦见一只仙鹤从他家园飞起，于是就在此处建立道观，请当地的陆道士前来做主持，并且常与高巨才、战法师等道中人士往来。

1167年的秋天，他偕同好友高巨才、战法师酒酣之余，赋诗说道：“抱元守一是工夫，懒汉如今一也无。终日衔杯畅神思，醉中却有那人扶。”中元节过后，道教“七真派”祖师王重阳远自终南山而来，告诉他说：“不远三千里，特来扶醉人”。听了这话，他暗自沉思，就向王重阳请教：“什么是道？”王回答：“（道就是）五行不到处，父母未生时。”他恍然若有所悟。因而邀请王重阳回家居住，立庵起名“全真”。王重阳背负着渡化七真的使命，不远千里而来，为的是要让事业和家庭两相如意的马丹阳舍俗入道。王重阳用尽心思，显现神通，演出一些脍炙人口的故事来渡化马丹阳。那年10月，他紧锁庵门百日，叫马丹阳每天送一顿饭，夜晚则托梦给马丹阳，警示有天堂、地狱和轮回之苦，并且又赠给马丹阳和孙氏梨和栗子，暗示他们夫妻两人必要分离。

马丹阳在他所著《渐悟集·卷上》记述其梦境说：“重阳祖师百端诱化，予终有攀缘爱念。忽一夜，梦立于中庭，自叹曰：我性命犹如一只细瓷碗，失手百碎。言未讫，从空碗坠，惊哭觉来。师翌日乃曰：汝昨晚惊惧，方才省悟。”同卷《自觉篇》又说：“梦见娇妻称是母，又逢爱妾还称女。因为前生心不悟，心不悟，改头换面为夫妇。”

在重重梦境的觉醒之后，他决定跳出这种生死轮回的痛苦煎熬，于是将全部的资产交给儿子庭珍等人，修“离书”交给妻子孙氏，同时表达了期望妻子孙氏共同修道的意愿。他说：“奉劝孙姑修大道，时时只把心田扫。杀了三尸并六耗，无烦恼，常清常静知玄奥。”

出家修炼

王重阳百日开锁后，马丹阳向他乞求道名及法号，自愿出家，与妻孙氏同拜王重阳为师，抛家修炼于昆崙山中。当时在全真堂王重阳门下的有马丹阳、谭处端、丘处机和王处一等四人。他们跟随祖师在昆崙山烟霞洞共修。不久，马丹阳忽患了头痛病，被祖师赶下山治病，在《重阳教化集》卷二记录了当时的实况。文中说：带着丹阳居住在昆崙山烟霞洞，因丹阳凡心未死，于是感染了疾病，患上了偏头痛。他痛得十分厉害，就像用刀和斧头劈砍一样，实在难以忍受。我让他下山在家调治，他头痛得更加厉害了。王重阳认为马丹阳是因为迷恋尘俗，信道不笃，而染患上了这个头痛病。他给马丹阳喝下“法水”后，病立即就好了。

1184年12月22日，祖师王重阳仙逝以后，马丹阳墓前结庐守孝3年，又回到昆崙山紫金峰，修建“契遇”庵，继续在其中修道。马丹阳修行，为的是去奢从俭，洗心炼性。房间陈设非常简陋，只有一几一榻，笔砚和羊皮，空旷的，再也没有其他余物。他赤着脚，不点火烛，早晨吃一碗粥，午间则一钵面，过午不食。这样的生活日复一日，长期苦行的结果，使得他的身体非常羸弱。此时的他，已经是参破生死，随遇而安了。据传说，一日在山中漫游之际，他忽然看见虚妙真人，而其余在场的人却不能看见，大家都感到非常奇异。

在王重阳的诸弟子中，马丹阳的悟道最深也最快，《盘山录》说：丹阳真人以悟生死而了道速，其旨如何？答云：修行之人，当观此身如一死囚，牵挽入市，步步近死，以死为念事事割弃，虽有声色景物纷华，周匝围绕，目无所见，耳无所闻，念念尽忘，此身亦舍，何况其他？以此炼心，故见功疾。他的师弟丘处机在比较两人悟道的异同之时说道：“我与丹阳悟道有浅深，是以得道有迟速。丹阳便悟死，故得道速。我悟万有皆虚幻，所以得道迟。”他说，马丹阳得道费时三年，谭长真五年，刘长生七年，邱自己则费时

十七八年。

马丹阳之妻孙氏与马丹阳同拜王重阳为师，到金莲堂出家修道，自创全真道清净派。后移居洛阳凤仙姑洞，潜心修炼。法名不二，号清净散人，亦称“孙仙姑”。是金代著名女道士，全真道北七真之一。元世祖至元六年（1269），被封为“清净渊真顺德真人”。著有《不二元君法语》等。

慕庄居蒙

马丹阳潜心修道，心中仰慕庄子已久。他传真布道，游历天下，一日来到“民有庄周后世风”的庄子故里蒙城，立即被这里的淳朴民风吸引了。他来到庄子祠堂祭拜这位道家的鼻祖，逍遥堂里神游九万里太空，梦蝶楼前重温化蝶的旧梦，观鱼台上体验鱼我之乐，于是，他的心灵得到进一步净化，定下了“以清静无为、逍遥自在、不染不著”为修真宗旨，开创了全真教中的“遇仙派”，形成了自己独特的修真特色。他曾作《归山操》诗：“能无为兮无不为，能无知兮无不知，知此道兮谁不为，为此道兮谁复知。”言语玄妙，表达了自己的见解和主张。

为了表明对庄子的敬重和虔诚，马丹阳在蒙城县城西南隅结庐居住下来。平日里一方面精心修炼，传真布道；一方面潜心研究医术，治病救人。他尤其擅长针灸疗法，所创“马丹阳十二神针”十分有名。他的名声传播很远，求医者络绎不绝。他在长期的医疗实践和养生研究中，发现三里、内庭、曲池、合谷等12个穴位的独特治疗作用，并归纳总结出“天星十二穴主治杂病歌”，后世医家赞其疗效“治病如神灵，浑如汤泼雪”。当时老百姓生活条件十分艰苦，常常遇到病人缺医少药而造成生命危险的情况发生，于是，他就用针灸为他们治病，非常简便，屡获奇效。有一次在行医时，有一少妇猝死于路上，马丹阳一见，急忙俯身口对口吮吸，路人以为轻薄。少顷，马丹阳吐出吮吸的浊痰，紧接着又施以针灸治疗，少妇立时苏醒，观者才解除误会，齐称神奇。他以济贫救世为本，为人治病常常分文不取，而以开荒种菜为生。

马丹阳平日里传真布道，咏歌谈笑，欣然自适。一天，突然对他的弟子们说：“今日当有非常之喜。”不一会儿，竟阖然仙逝，终年61岁。元世祖至元六年（1269），他被朝廷封为“丹阳抱一无为真人”。马丹阳一生颇具传奇色彩，他能诗善文，所著《洞玄金玉集》10卷，收录所作诗歌一千余首，还著有《神光璨》等。民国四年（1915）《重修蒙城县志》收录其诗二首。他曾经住过的城西南隅的丹阳观，由于年久失修，后坍塌废弃了。蒙城人民为了纪念他，于明崇祯年间又在县城东门内重建丹阳观，后来亦毁于兵火。如今，两处遗迹早已湮没于历史的尘埃之中，再也无处寻觅，但马丹阳的故事依然在蒙城民间流传。

爱庄研庄，任由幸福流淌（外一篇）

张建同

2018年7月27日，《庄学研究》集刊新闻发布会在中国社会科学院如期举行，每一个参与者都兴奋不已。社科院哲学研究所的领导与青年学者们，为实现全国第一个院地智库型研究合作项目而忙碌着；蒙城的领导与工作人员，因可以通过《庄学研究》的更高平台聚智引智启智用智累并快乐着；合作双方邀请的专家学者与嘉宾们，个个满面春光，尽情享受彼此传递的幸福；二十余家中央与地方媒体的朋友们，则为获取最有价值的新闻而穿行于会场的台上台下，摄像头敏锐地捕捉着一个个精彩的瞬间。

这次活动中，我除了参与相关文案工作外，还被定义为活动的联系人，其实我所联系的范围非常有限，只有两个群体，一个是北大哲学系的师生代表，一个是庄严宗亲会的在京代表。

说是群体，其实只有四个人。中央八项规定要求会议主办方必须把会议规模控制在50人以内，这样，我就不得不向北大哲学系主任、博导郑开教授和庄严宗亲会的庄春明先生说对不起，因为前几天我刚刚夸下海口，可以请他们各自五个人吃社科院餐厅的自助午餐。甚幸两位先生均给予了谅解，才让我打脸的力度降到了最轻。

郑开教授是中国道家文化研究中心主任，是当今国内外庄学研究的权威学者。今年4月份我们拜访过他，加深了彼此的联系。考虑到郑教授教科研事务繁忙，联系时我们征求了他的意见。郑教授果然很忙，不过他欣

然接受了邀请，并答应安排两位学生参加活动。作为郑教授的博士生与会，我们也非常期待。

果然，强将手下无弱兵！张静，郑开教授的学生；许家瑜，王博教授的学生。王博教授，虽然我没有拜访过他，但王博大名如雷贯耳，其大作正在拜读中。两位女博士，一前一后走进会场，给发布会现场平添了青春的气息，张博士是运动爱好者和爱心志愿者，微信头像是她和宠物寄养站收养的一只威猛藏獒的合影。许博士具有模特儿般的高挑身材，却拥有模特儿不曾拥有的知性与典雅。两位美女的文艺范儿，让你颠覆对抽象哲学的传统印象。

庄春明先生，刚过而立，干练潇洒，是开明出版社文化艺术分社副社长，中国书协会员，就这两个头衔，足以展示庄子后裔、庄氏家族深厚的学养继承。与春明先生相识源于北京的一次活动，因为席卡上姓名而结缘。也

许是“庄研飞絮”传递的信息感染了他，于是他便把这些信息传递给了庄严宗亲会的其他宗亲，“蒙城人在实实在在做庄子文化”，这是春明先生对我们的评价，接下来便是中肯的建议和真诚的祝福。

通过春明先生的引见，我们有幸邀请到了庄严宗亲会驻京的秘书长庄春雷先生。听名字，我以为他们是同一地方的兄弟俩，而实际上他们一个籍贯河南汝阳，一个籍贯广东揭阳。两位庄姓先生非常激动，“我们一定要去蒙城，去庄子祠祭拜先祖，同时帮助蒙城把庄子文化做大做强。”

庄严宗亲会本来是认同河南民权的，第二届全球庄严宗亲大会还专门安排在那里举办，此后就再没有了合作；接着他们转向山东东明，因为那里有几个以庄姓为主的村庄，居住着三四千口庄姓人家，还有一块庄姓宗亲的坟地。“庄子是哪里的，庄子是中国的，庄子是全人类的。”春明先生的观点与我们蒙城多年来弘扬庄子思想的观点不谋而合。庄子是大智慧，大境界，无谓的故里之争只会降低先哲的格局，违背庄学研究初衷。

因为业务洽谈，庄春雷先生没有参加中午的自助餐会，告别时专门委托春明先生留下来进行深度交流。于是，两位北大女博士，春明先生，还有一个我，我们驰骋着鲲鹏的垂天之翼，穿越时空，飞过北冥，飞过南冥，飞抵“藐姑射之山”，飞向“无何有之乡”……



北大问道

张建同



四月的北大，树木吐翠，花香袭人，生机盎然，魅力无限。在神奇浪漫的未名湖东北角，有一处红墙黛瓦的古典园林建筑，厚重而典雅，它就是享誉世界的北大哲学系。这里有全球实力最强、资源最广、成果最丰、影响力最大的道家文化研究中心，也是我们这次慕名拜访的地方。

4月20日上午9时，我们安徽省庄子研究会一行三人如约赶到，北大哲学系教授、博士生导师郑开先生接待了我们。郑教授温文儒雅，声音低缓，语言亲和，虽然只是华东师范大学庄子国际学术交流会后的第二次握手，但很有老朋友之间一见如故的热情，还有一点，郑教授虽然出生于内蒙，但祖籍是合肥，算是安徽老乡，老乡相见，自然也平添了几分亲近与家常。

在郑教授的引导下，我们通过恢宏气派的“哲学门”，来到了二楼办公区。但见每个办公室门上方都标有办公室编号，左侧有一个灰白两色的标牌，上面标注办公室编号、主人姓名和具体的接待时间，郑教授的办公室编号为216，接待时间是上午9:00—11:00，陈鼓应先生的办公室编号为239。

整个办公区一片宁静，确是一方诞生思想与智慧的地方。郑教授把我们带到陈鼓应先生的办公室，这里也是由他和陈先生共同主持的道家文化研究中心。遗憾的是，陈先生当天外

出讲学去了，没能聆听到他的宏论，但能在郑教授的陪同下坐在陈先生办公室，面对着满书架的中文外文的道家书籍，感受一下大家智慧，便已知足了。

“作为一个协会，能创办一份刊物很不容易的。”听了郭飏副会长的情况介绍，郑教授给予了很高的评价，并真诚地为我们支招，“根据我们的经验，想办好一份刊物，光靠作者投稿是不够的，要有专人负责，要了解每个作者的研究方向，通过约稿确保稿源和质量。”

郑教授向我们介绍了一个很重要的信息，第24届世界哲学大会将于8月13至20日在北京大学举办，届时将有99个平行分会场，其中就有“道家哲学”专场，郑教授建议我们上网注册派人参加，“听大家论道，与高手过招，才能学到真本领”，这是郭飏副会长的观点，也是研究会的指导思想，“来，我们一定来！”

郑教授介绍他们平时工作都很忙，基本上是不到县级单位讲学的。“不

过蒙城我还是想去看看，我们八月份在山东淄博有一个活动，那时你们也去，我们在那里确定时间，陈先生也在。”这个消息令我们兴奋不已，也更为郑教授的真诚而感动。

郑教授决定赠给我们一些书籍，《庄子译注》《庄子哲学讲记》《道家文化研究（“庄子研究”专号）》等，这些都是他们的研究成果、他们的宝贝儿。郑教授认真地将书架最上层陈鼓应先生的《庄子译注》取下，并说那是版本最好的。他在他的专著《庄子哲学讲记》扉页上潇洒地签上他的名字，行云流水，流畅飘逸，洋溢着浓郁的庄子味道，我们如获至宝。

不知不觉中，两个小时过去了。这期间，郑教授带领我们走进了道家文化研究的高深地带，领略高山仰止的先哲智慧，我们实实在在做了一回小学生，光着脚丫，在知识的海边捡拾起一枚枚晶莹的贝壳。

结束了拜访，郑教授执意要陪我们到未名湖畔走一走，这是以“一塔湖图”著称的浪漫之地、智慧之源，风光旖旎，自然灵动，曾赐予一大批耳熟能详的革命家、理论家、思想家、科学家、文学家、教育家们无尽的灵感。未名湖，我们也来了，“未名湖畔品未名，大美不言浑然成；博雅塔映庄里人，源头活水一脉通。”

波光潋滟，景美如画，我们如醉如痴……

庄子、监河侯与蒸菜



李家和

公元前329年5月的一天中午，天气已很热。庄子穿着一件破旧的夹袄走在回家的路上。这件在冬天里没有让庄子感到暖意的夹袄，现在却让庄子感到一阵一阵的燥热。

庄子心里不平静，其实不只是天气和夹袄的原因，还和他的发小、监河侯兀魑有关。

今天一大早，庄子就赶了几十里路，去找监河侯兀魑。家里实在没有粮了，他想找兀魑借点粮食，度过这段青黄不接的日子。一向不屑于攀附权贵的庄子，实在是不愿意向别人乞怜。可是，妻子孱弱的身体，孩子有气无力的眼神，都让庄子无法回避现实——家里没粮了，连喝稀饭糊糊都成了问题。

妻子说，到兀魑那儿借点吧，他不是你的发小吗？再说你当漆园吏的时候，帮了他不少忙，他也没少在咱家蹭饭。他现在在监河侯，河里河外，肥地千顷，家里粮食囤尖库满的，借点粮食他还能不肯？别天天惦记你的破面子了，那真没有粮食顶饿！

庄子想了一想，妻子讲的也不是没有道理。

兀魑是和庄子打小就在一起厮玩的朋友。庄子当漆园吏的时候，兀魑在庄子手下跑腿，干点杂七杂八的零活。有一回，兀魑仗着自己官差，低价强买人家的东西，被人家告到庄子那儿，庄子把他狠狠训了一顿，还代他赔了钱。这小子当时面红耳赤，还不服气，指天对地地嚷嚷，要混出个模样，让人家巴结不上，东西送上都不要。当时，庄子觉得这小子挺逗，看你那点出息，还想人模狗样！呵呵！

后来，庄子辞了漆园吏，回家靠种地、打草鞋度日，远离了是非非的官场，图个清静。兀魑自然也就不再登门。庄子是个脱俗之人，少了一个往常跟在屁股后面“哥长哥短”的人，竟然没觉得有什么变化。再后来，就听路人讲，兀魑当上监河侯了。这可是个干活少、禄遇高的肥差。真是造化弄人！没想到现在倒要向他借粮了。庄子的嘴角掠过一丝笑意。那笑意一半是无奈，一半是自嘲。

进了监河侯偌大的院子，监河侯兀魑正在一张竹席子上惬意的小憩。听到庄子喊兀老弟的声音，他睁开那双被满脸的肥肉挤成一条缝的眼，又给这脸上添上几条笑纹。他上去拉住庄子的手，连声说到：“恭迎老兄，恭迎老兄。”这让庄子心里升起一丝暖意。毕竟是多年的兄弟，情分是抹不去的。

听庄子说明来意，监河侯脸上仍是刻着笑纹。他一边把玩着硕大的玉佩，一边不慌不忙地呷了口水，慢条斯理地说：

“老兄迈不过坎来找我，是看得起兄弟。咱们这么多年的兄弟，当然得帮你一把。不过，弟有弟的难处。现在正是青黄不接，地里的庄稼还得一阵子才能收。我也是巧妇难为无米之炊呀！这样吧，等收过庄稼，我马上就派人给你送几车过去。让你和嫂子再不用担心吃饭的事。你放心吧，我说到绝对做到，绝不食言。咱哥俩是什么关系啊！”

听了这话，庄子像被兜头泼了一盆凉水。他踱了几步，冷笑着向兀魑讲了一个故事，这个故事就是被写进《庄子》里的“涸辙之鲋”。看着兀魑尴尬、丑恶的嘴脸，庄子默默昂首走出了大门。

现在，庄子已来到离家不远的地方。庄子没有借到粮食，他不知如何面对憔悴的妻子与饥肠辘辘的孩子。庄子茫然的眼神划过那片郁郁葱葱的原野，似乎要把自己变成一棵树、一棵草，永远伫立在那儿，摆脱人世间的一切烦恼。

突然，庄子的目光停下了。顺着庄子的视线，我们看到一种长在路旁、杆细长、叶子嫩黄的植物。庄子知道，这种植物叫地肤子，又叫扫帚苗，性寒，味甘苦，是一种生命力极强的植物。嫩叶虽然可食，因为味苦，人们不喜欢吃它，只是到了秋冬季把它割下来扎成笤帚用来扫地，所以又叫它扫帚苗。庄子想，采一把拿回家吧，不管咋样能填填肚子。

妻子、孩子看到庄子回来了，却两手空空。所有的希望都化成了泡影。一向了解庄子的妻子，什么也没有说。默默接过庄子手里的地肤子，准备放到锅里煮一煮。庄子歉疚的跟在后面，准备生火。看到灶台上那仅剩的半碗面时，庄子的脑海里突然闪现一个念头，既然煮着不好吃，何不蒸着吃试试？反正就是半碗面。这么想着，他从妻子手里拿过地肤子，洗干净，切成段，拌上面，上了锅。

这一顿，全家在一起吃了一顿蒸菜。没想到，扫帚苗拌面一蒸，竟成了一道美味。庄子家的做法传开了，老少爷们争相效仿。后来，人们根据自己的口味加上葱花、油、盐等调料，喜欢吃辣的，还可以放入辣椒面，当然也可以沾姜醋汁，十分可口，是春季去燥的美味，还能清热去湿，治疗尿痛、尿急、小便不利、荨麻疹等疾病。

后来，这道菜就成了远近闻名的庄子蒸菜。

据说，此后监河侯兀魑犯了事，被关进了大狱，又托人捎话让庄子去看他。庄子就给他带了一碗蒸菜。兀魑吃得津津有味，连说“家有粮食万斤，不如蒸菜一碗”。

翻阅庄子祠

葛亚夫

风景有两种，一种在风中，一种在景里。前者适于反复翻阅，后者适于浅尝辄止。

庄子属于前者，《庄子》属于前者，庄子祠也属于前者。

庄子，《史记》载：“庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏。”身高、三围皆无，巍巍一座庄子祠，就是其物化的尊容。悠然一卧，30000多平方米，足够他神游万里了。

宋代庄子祠，已被河水淹没。卧于眼前的，是旧址上的第三次涅槃。整座祠，以中轴线为脊梁，由南往北，依次是大门、影壁、衡门、庄子门、濮池、汉阙门、逍遥堂、梦蝶楼和南华经阁。两侧设亭台、月门、荷池和碑石。花木穿梭点缀其间，四季不凋，经年不衰。

迈入大门，迎面的影壁上，是“法天贵真”，庄子的思想和唐玄宗的手迹融为一体。

影壁背面，刻有苏轼的《庄子祠堂记》。行文洒脱，恣意汪洋。作为庄子的粉丝，苏轼客观地对《史记》的观点和世俗的误读，提出自己的质疑，得出“庄子之言未终，而昧者剿之以入其言”。一句“凡分章名篇，皆出于世俗，非庄子本意”落墨，尽显东坡风采。

那是苏轼的庄子和庄子祠，再雄辩痛快也非我有。转身前行，我的风景还在路上。

一座π状的衡门，从《诗经》里探出身来。一横两竖，一清二白，定义了庄子的贫者所居、隐者所依。呸！我说得太俗，于庄子，何来贫、隐，用衡门上的话是：淡然无极。

上过这课，庄子大门也敞于眼前了。门前悬一楹联：



至文原不朽，大用岂无功。至文就在廊道：《庄子祠堂记》残碑。尚存186字，就足够大用了。“吾昔有见于中，口未能言，今见《庄子》，得吾心矣。”庄子得吾道，苏轼得吾心，蒙城得吾祠，我亦得吾自在风景。

出庄子门，眼前是乔迁的濮水，唤作濮池。池里游鱼成群，快乐与否，我不知道。但我知道，庄子有些饿。悬饵钓鱼难，沽名钓誉易，在垂钓这事上，庄子总算靠谱了一回。

濮池东有五笑亭，庄子梦蝶、濠上观鱼、鼓盆而歌、曹商得车和材与不材等五笑，可谓庄子的一次娱乐科普。濮池西有观鱼台。惠子不愧是庄子的最佳辩友，两人闲扯淡，都扯到了哲学的高度。或许吧，是世人想太多了。何为鱼乐？娱乐也，愚乐也，乐在其中也。

沿着曲桥，走过濮池，阙门用汉朝的表情和礼仪，指引着通向逍遥堂的路。

逍遥堂内，庄子正襟危坐。一定不习惯吧？看他左捻胡须，右握竹简，凝眉远眺，标准的三心二意。也难为庄子了！曳尾涂中，他游刃有余；庙堂之上，他左支右绌。也罢，匆匆离开，多给他一些空间。转至庄子像后，顿时豁然开朗，那硕大的“道”，灼灼生辉。

字首像老子的牛角，字基如庄子的帆船，中间极目，睥睨天下。经老庄之手，此字亦非常道。

和逍遥堂一径之隔，是梦蝶楼。忽然就明白逍遥堂的心猿意马了，庄子是想到后堂睡觉梦蝶呢。一座锻铜卧雕像，睡意正酣。梦太缤纷，四壁都盛不下，还要登楼。二楼是庄子的人生解剖图：生平，成就，思想，评价，影响等。又是一梦，估计庄子又认不出自己了。

最北端是南华经阁，用于庄子文化研究和资料收藏。庄子摆摆手，我去！干我何事？

打东月门入，自西月门出。草木葱郁，花开蝶飞。逍遥池，莲叶若鹏翅。五五池，游鱼若经文。沿途，姿态各异的磨盘，刻录着庄子的典故。一遭下来，几欲分不出我与庄子了。

原路返回，庄子祠把庄子重头讲，我也把风景重头看。在这里，时光具有回车键。

腿有些酸，这才想起尚未入内，庄子祠这座仿汉卷轴，我还未及打开。遂抬腿迈入。

涡河

杨燕

涡河汤汤，奔腾不息。

你飞跃的每朵浪花里，是否都闪烁着纯真的微笑？你扑面而来的湿润里，是否裹挟着宽厚的先民之风？暮春，我伫立于你的身边。阳光不躁，春风正暖，你优雅地把自己盛开成一朵硕大的青莲，仿佛在暗暗铺陈那些久远的往事。闪闪的金光，是一河揉碎的思念，向着青草更青处漫溯。

偶有白云从空中飘过，投射在涡河的波心。转瞬间，又消失了踪影。如沧桑人世，几多变迁，几多兜转，流走了无觅英雄处的苏舜钦，这位曾任职于蒙城县令的宋代大文学家，下定决心让蒙城清廉吏治的一代伟人，以及他精心起名的清燕堂，而今安在哉？也许王安石的“吏无田甲当时气，民有庄周后世风”诗句，带着慰藉，让后人于泛黄书卷中，读出点点温暖，些许感动。也许他的事迹已化成清风明月，凡野渡横舟、垂虹冷涧处，或圣井甘泉、嵇山竹林旁，甚至每一粒尘埃里，似乎都能听到它低低吟唱，深情诉说，如润物无声的细雨，伴着蒙城百姓，持平常心态，过寻常日子。

我脱掉鞋子，卸掉身心的负累，走近涡河，进入一种宁静，一种哲思。我听得见涡河的心跳，是来自人间的天籁。奔腾着的水看似平平淡淡，如此才能够永恒。《庄子·知北游》中讲道：天地有大美而不言。悠悠的涡河就是一种大美。难能可贵的是，在近年来的快速发展中，蒙城人民理解了庄子大美的真谛，他们遵循“美”的规律，创造“美”的世界。很好地继承先哲淳朴的生态文明思想，实施“天蓝、地净、路畅、水活”工程，在城市新区规划设计中，蒙城县注重“水”元素的运用，引水入城，利用涡河上下游的水位落差，建设“七横八纵”50公里水系、近600万平方米水面；打造13.7平方公里的北淝河国家湿地公园、4平方公里的涡河景观带。“画由自然绘，人在画中行”的城市画卷，向市民徐徐展开。涡河的水流走了人们心里无来由的浮躁，带走了工作上铅一样的负累。一方水土养一方子民，喝涡河水成长的蒙城人，有一些沉静的大气，和相忘于江湖的洒脱。

清澈如沉璧，河影空人心。此刻，我暂时忘却世间营营，从容不迫地放下，无须带上虚假的面具，无须借一壶浊酒，来一场疲惫的宿醉，只想于风静毅纹平的河面，小舟从此逝，江海寄余生。



安徽省庄子研究会第三次学术交流会剪影



王占峰部长主持开幕式



安徽大学陈广忠教授发言



山东大学沈顺福教授主持大会交流



天津社会科学院赵建永研究员发言



安徽大学史向前教授发言



上海社会科学院张朋研究员发言



民哲张真发言



安徽师范大学武道房教授发言

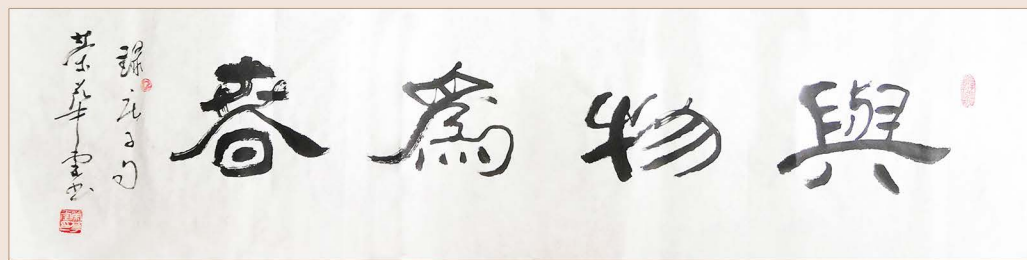
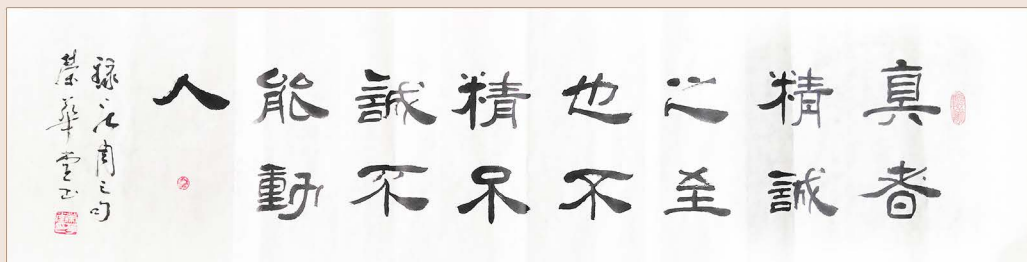


会议专家合影

荣华堂艺术简介

荣华堂，研究员，男，汉族，生于1940年12月，安徽省宿州人，1965年7月毕业于合肥师范学院中文系。1965年12月加入中国共产党。曾在安徽省委宣传部、安徽日报社、省公安厅、省委组织部、省地方志办公室等单位工作。历任科员、副处、正处、副厅长等职。退休后为老年文化事业服务，现任中华诗词学会会员、安徽省书法家协会会员、安徽省美术家协会会员、安徽孟子研究会名誉副会长、安徽铁军书画社名誉副社长、安徽省江淮诗书画研究院副院长、安徽省直老年书画联谊会常务副会长。曾主编《安徽地方志》、《三乐斋诗词》、《志苑》杂志等。其简历已载入《中国专家大辞典》第四卷。

自幼爱好书画，常临碑帖，以隶篆甲骨文为主，国画以人物画为主。有不少作品参加全国、本省、外省有关市县书画展，有的作品曾获金、银、优秀奖等。其中有的书画作品被中南海、省博物馆、图书馆、省武警部队司令部以及美国、日本等国友人收藏。



莊子研究通訊

莊子

ZHUANGZIYANJIUTONGXUN



内部资料 免费交流
安徽省内部资料准印证号：L17—008
安徽省庄子思想研究会编印
2018年第二期（总第2期）

