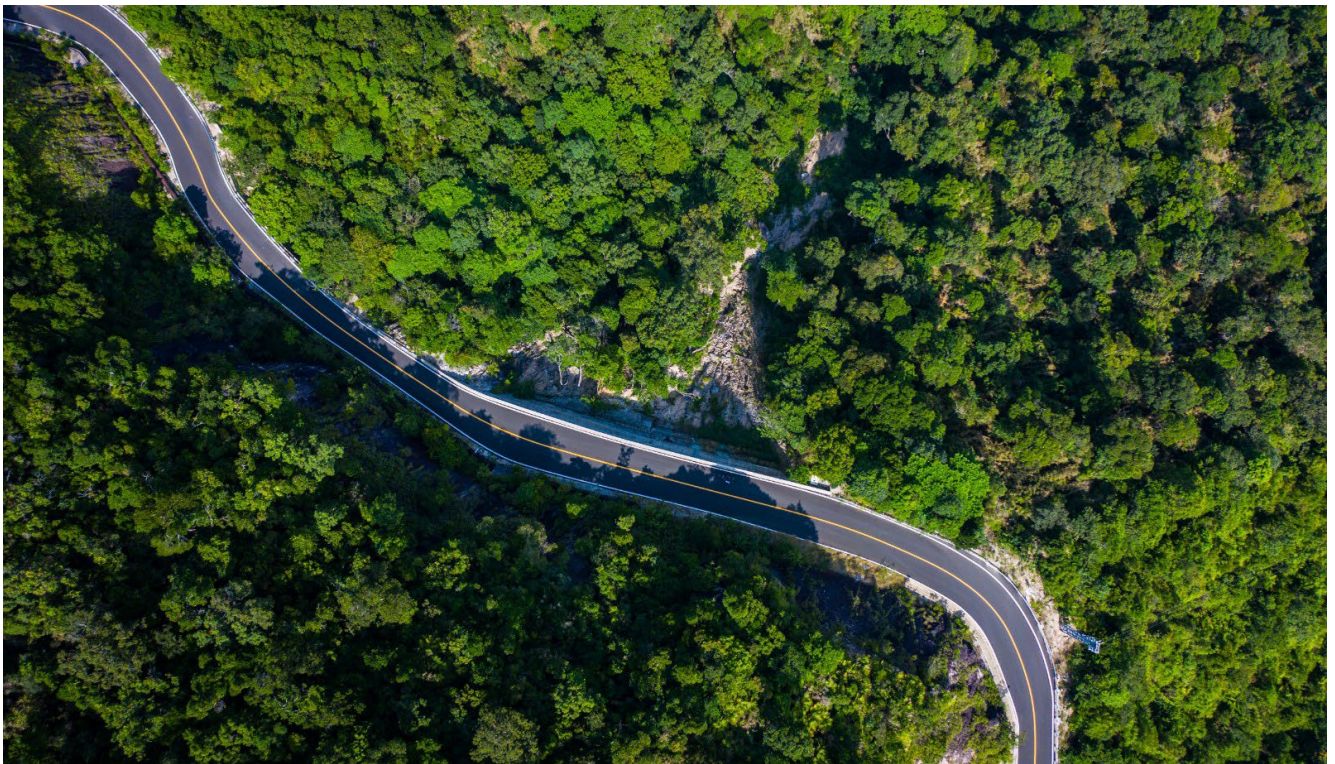


# 国之大事

海南以生态立省，海南热带雨林国家公园建设是重中之重。要跳出海南看这项工作，视之为“国之大事”，充分认识其对国家的战略意义，再接再厉把这项工作抓实抓好。

海南要坚持生态立省不动摇，把生态文明建设作为重中之重，对热带雨林实行严格保护，实现生态保护、绿色发展、民生改善相统一，向世界展示中国国家公园建设和生物多样性保护的丰硕成果。

——习近平 2022 年 4 月 11 日在海南考察



## 《庄子研究通讯》（吴雪题）

### 编委会

主任：王国良  
副主任：郭 飏  
委员：王国良 郭 飏 胡文臻  
李季林 武道房 胡战斗  
主编：郭 飏

### 编辑部

主任：李季林  
副主任：张建同 陶 武  
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  
杨国平  
美编：杜 蕾  
摄影：胡卫国 王蒙林  
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：2022年4月  
发送对象：安徽省庄子研究会全体会员

# 目 录

## 卷首语

01 国之大者 习近平

## 学会动态

03 研究会召开二届二次理事（扩大）视频会议 秘书处  
04 安徽省庄子研究会赴颍上安徽省管子研究会交流学习 秘书处  
05 安徽省庄子研究会“十佳”会员评选办法

## 庄学论坛

06 管子庄子研究漫谈 龚 武  
10 《庄子》“养生主”新论 周 鹏  
16 从“化”视角审视庄子的技术思想 孙守领  
22 论庄子对北宋苏舜钦的人生影响 张建同  
27 苏轼对《庄子》的接受研究  
——以《庄子祠堂记》为中心 张 可  
31 民生视域下庄子与马克思的技术理念 陆文斌  
36 庄子“齐物论”与人类命运共同体 孟祥昱

## 庄学信息

42 《流沙河讲庄子：心斋与坐忘》《庄子知周》（《庄子》内七篇讲记）等  
李季林 整理

## 应用转化

41 亳州市非物质文化遗产蒙城狼山黑陶产业化发展考察报告  
蒙城狼山黑陶工艺产业化发展考察组  
44 “庄子”走进职教园 王 亚

## 文化园地

45 蒙城散记 孤 舟  
46 情牵庄子祠 李家和

## 庄研飞絮

47 蒙城“漆园八景” 张建同 整理

# 研究会召开二届二次理事（扩大）视频会议

2022年4月1日，安徽省庄子研究会二届二次理事暨二届一次学术委员会视频会议召开，研究会会长王国良，副会长郭颺、胡文臻、李季林、武道房，秘书长胡战斗，以及其他理事、监事、副秘书长、学术委员等20余人参加会议，研究会秘书处、庄子书院人员在庄子书院会议室现场参与会议，王国良会长主持视频会议。

会上，常务副会长郭颺通报了安徽省社科联八届三次全委会议情况，传达了会议精神。安徽省社科联八届三次全委会于3月10日在合肥召开。省委常委、宣传部长、省社科联主席郭强出席并讲话，强调要深入贯彻落实习近平总书记关于哲学社会科学工作的重要论述，牢牢把握迎接宣传贯彻党的二十大这一工作主线，保持忠诚尽职、奋勇争先的精神状态，争做“两个确立”的衷心拥护者、“两个维护”的忠诚践行者、“两个巩固”的忠实建设者。

八届三次全委会议指出，全省社科战线要高举习近平新时代中国特色社会主义思想伟大旗帜，强化理

论武装、把准方向导向、守牢底线红线，着力在思想引领上彰显新担当。要主动融入中心、服务大局，面向经济建设主战场多献创新之策、着眼提升文化软实力多建睿智之言、围绕共同富裕大课题多谋务实之举、聚焦社会治理现代化多出管用之招。要加强党的全面领导，坚持守正创新、提高能力素质、弘扬优良作风、夯实基层基础，推动形成大社科、大协作、大发展的工作格局。

郭颺代表研究会党支部，就学习贯彻会议精神提出四点意见。一要加强学习，突出党建引领，把论文写在江淮大地上；二要狠抓学术，突出“三项课题”研究，推动庄学成果落地。三要搭好平台，发挥研究会、庄子书院、中国社会科学院地共建《庄学研究》智库平台优势，发挥研究会会员、文化志愿者、专兼职人员队伍、全国各地庄研学者资源优势，推进庄研成果转化。四要创新创造，以“双融双促”为抓手，大力加强自身建设，不辜负上级主管部门、各级党委政府以及社会各界的关心、支持与期待。



研究会秘书长胡战斗就《安徽省庄子研究会2022年工作要点（讨论稿）》做了说明，与会人员做了研讨发言。2022年，安徽省庄子研究会将以“迎接二十大·建功新征程”为主线，紧紧围绕党建工作、学术研究、应用推广、编辑出版、活动组织、阵地建设、自身建设等方面开展工作，持续抓好论文征集、重点课题研究、《庄学研究》集刊发布、“庄子文化周”、庄子文化转化成果“三巡”“六进”等20项活动，助力地方经济社会高质量发展，争取以优异的成绩向党的

二十大胜利召开献礼。

会议研究了2022年学术交流论文撰写主题、参考题目、论文评选表彰以及举办第七次学术交流会的有关事宜。会议决定，2022年安徽省庄子研究会学术交流论文撰写的主题为“庄子思想与人类文明进步”，拟定论文撰写参考题目为：“道家‘天人合一’”思想的当代价值”“庄子‘有用无用’论的当代启示”“庄子思想与人类生存环境建设”“庄子思想的‘应用+’研究”以及与主题相关的自行命题等。会议暂定第七次学术交流会于2022年11月上旬在庄子故里安徽蒙城举行。

会议研究了2022年重点课题研究的有关事宜。2022年，重点课题设置的原则：一是紧扣安徽省社科联“三项课题”（基础学术课题、应用对策课题、社科普及课题）研究要求；二是突出庄子思想的时代价值，倡导“把论文写在祖国大地上”；三是主要面向安徽省庄子研究会会员，部分课题面向全国范围。本年度设定重点课题为4项，分别为：“庄子文化与马克思主义基本原理相结合研究”“庄子文化与淮河经济带生态文明建设研究”“《庄子》的文学性研究”和“庄子祠文化内涵规划研究”，其中课题“庄子祠文化内涵规划研究”面向全国庄学研究专家学者招标。

会议讨论了研究会开展“十佳”会员评选的有关事项。为进一步激发广大会员履职尽责、创新创造的积极性，促进研究会不断产生更多更大的研究成果，研究会将采用量化考核的方式，每年12月份对全体会员进行量化考评，评选出“十佳”会员予以表彰奖励。

王国良在总结讲话中，对蒙城县委县政府的支持表示感谢，对各位理事、监事、学术委员、副秘书长以及秘书处工作人员的积极参会、踊跃发言表示感谢，要求秘书处根据大家的发言以及会后在工作微信群中的意见建议留言，认真吸收，完善基本方案，交由会长办公会议研究通过，付诸实施。

王国良强调，“一年之计在于春”！研究会决心高举习近平新时代中国特色社会主义思想伟大旗帜，继续坚持“党建强会、依法办会、学术立会、开放建会、机制活会、创新兴会”的办会原则，继续秉承“政治引领、学术导向、成果转化、品牌带动、业态支撑、惠及百姓”的发展思路，根植蒙城、立足安徽，面向全国、放眼世界，坚定文化自信，增强行动自觉，围绕“两个结合”，努力把论文写在祖国大地上，着力推进中华优秀传统文化的创造性转化、创新性发展，为美好安徽、美好蒙城建设贡献智慧和力量。

（秘书处）

## 安徽省庄子研究会 赴颍上安徽省管子研究会交流学习

2021年12月24日，安徽省庄子研究会常务副会长、亳州市二级巡视员郭飏，率研究会外联部长、蒙城县政协文史委副主任张建同等一行，赴管子故里安徽颍上和安徽省管子研究会开展专题考察学习，受到颍上县政协副主席黄庆虎、安徽省管子研究会常务副会长兼秘书长龚武的热情接待。颍上县政协文史委主任陈学奇、安徽省管子研究会副秘书长刘国旗等参与交流活动。

龚武副会长介绍了省管子研究会的发展历程及丰硕成果。据悉，安徽省管子研究会成立于2008年5月

12日，秘书处设在颍上。研究会荟萃了安徽省内和北京、山东、江苏、浙江、湖北等国内管学研究界的一大批著名专家学者。学会坚持依法按章办事，以管子、《管子》和管学“三管”研究和“六个走向”为目标，认真组织开展学术交流、科研理论创新及成果转化推广，得到政府和业界认可和好评，2017年荣获“全国社科联先进社会组织”，2019年3月获评安徽省5A级社会组织。

学会勇于实践，大胆创新，首倡管学，策划创办管子文化旅游节和全国管子学术研讨会学术平台。编

辑出版交流论文集 10 部 500 多万字，创立独立网站、创办会刊《管子研究》，出版大型正式出版物《管学论集》《管学论丛》《管学新论》等 10 余种（套），近 1000 万字。

就学会组织管理、研学基地建设、学会对外交流以及学术转化成果服务地方经济社会建设等议题，龚武副会长介绍了管子研究会的做法与经验。郭飏副会长给予省管子研究会高度评价，并对主人的热情接待和不吝赐教表示感谢。宾主双方还就论文评选表彰、主题文化节的组织等共同感兴趣的话题进行了广泛深入的交流。

双方认为管子和庄子同是淮河流域走出的伟大先

贤，是两县不可多得的宝贵的文化和精神财富，是全人类取之不尽用之不竭的智慧源泉。传承好、弘扬好、运用好先贤智慧，两县、两会议不容辞，责无旁贷。一定要把握好学术和为时代发展服务两条主线，多出成果，出大成果，并着力推进创造性转化和创新性发展，更好地服务于经济社会发展和文化强国建设。双方达成加强互动联络，双向信息交流、研究成果互通，结成友谊学会的意向。

会后，郭飏一行还在主人的陪同下考察了省重点文物保护单位颍上管鲍祠、省管子研究会研学基地——九合塔管子文化园、明清苑和管仲老街等。

（秘书处）

## 安徽省庄子研究会“十佳”会员评选办法

（2022 年 4 月 1 日，研究会二届二次理事（扩大）视频会议讨论通过）

为进一步激发广大会员履职尽责、创新创造的积极性，促进研究会不断产生更多更大的研究成果，特制定本办法。

### 一、参评对象

本会全体会员。

### 二、评选方式

（一）评选采用量化考核的方式。每位会员基础分数为 100 分，参加活动和研究成果分类分项加分。每年 12 月份对全体会员进行量化考评，总得分前十名即为最佳会员。

（二）评选、表彰活动每年进行一次。

### 三、赋分办法

（一）积极参加研究会会员大会、会员代表大会、学术交流会等，每一次加 10 分。

（二）积极向研究会（电子邮箱 ahszzyjh258@163.com）提交庄学研究论文，每一篇加 10 分。论文研究会评选获奖，每一篇加 10 分；省级评选获奖，每一篇加 20 分。

（三）研究会会刊《庄子研究通讯》刊用论文一篇加 10 分，《庄学研究》集刊刊用论文一篇加 20 分。

（四）承担研究会重点课题研究并顺利结题，加 40 分。

（五）学术研究成果参加省社科联“三项课题”优秀成果评选获奖，加 100 分。

（六）积极参加全国性学术交流活动，每一次加 10 分；提交参会论文的，每一次加 20 分。

（七）积极为研究会网站、“庄学研究”微信公众号撰写提供新闻稿件，录用一则加 5 分。

（八）积极参加庄子书院组织的弘扬庄子文化志愿者活动，每一次加 5 分。

（九）积极为研究会、庄子书院发展提供“金点子”，采纳一条加 10 分。

### 四、活动组织

（一）会员填写申报表，秘书处负责审核统计，初定“十佳”会员人选名单。

（二）由会长办公会议研究确定“十佳”会员，予以表彰。

### 五、奖励办法

对“十佳”会员获得者，颁发荣誉证书，并给予一定的物质奖励。

# 管子庄子研究漫谈

龚 武

(安徽省管子研究会)

本来拟定的标题是“庄子管子研究漫谈”，临末还是改成上边的样子，因为管子出生在公元前八世纪，庄子是公元前四世纪的人。本来出于常识，是不会引起误会的。然而事实并非如此。长时间以来，诸多论著或媒体不尊重史实，给先秦诸子胡乱排序，把孔子、老子、孟子、庄子排在管子之前，误导读者和青年。鄙人因此产生一个想法，就是研究历史人物务必“知识正确，细节真实”。



争了过去，尽管，安徽涡阳至今没有放弃权利。《通揽》对姜太公和庄子籍贯，采取了让争议各方，也就是安徽、河南和山东“各说各话”的务实态度加以处理。因此，临泉县政协就一直在做姜子牙研究的工作，蒙城县则抢占先机 and 主动，2016年成立了安徽省庄子研究会，这是一个很大的成果，实在可喜可贺。

然而，成立研究庄子的省级学会很难，接下来的

工作和学术研究也并不容易。这里涉及一系列基础性、常识性的课题。比方，首先要理顺蒙城的历史沿革与庄子生平的关系，以及将这个研究的成果在大众媒体上呈现出来。

通过互联网资讯可以百度到的蒙城历史沿革的记载是：夏为禹贡豫州之域，商为汤都，称北冢。西周称漆邑。公元前595年归楚，称楚北地漆园。

庄子百度的信是：庄子，名周，字子休（亦说子沐），宋国蒙人，先祖是宋国君主宋戴公。他是东周战国中期著名的思想家、哲学家和文学家。创立了华夏重要的哲学学派庄学，是继老子之后，战国时期道家学派的代表人物，是道家学派的主要代表人物之一。……庄子最早提出“内圣外王”思想对儒家影响深远，庄子洞悉易理，深刻指出“《易》以道阴阳”；

## 一、地方志与庄子研究

首先尽管学界关于庄子的籍贯学界依然并存三种学说，但作为安徽人，鄙人当然是倾向于庄子出生地“蒙城”说的。客观正确的行使话语权，往往也是对学术问题的超越性解答。早在2007年，省政府参事室启动《安徽地方文化通揽》（后正式出版定名为《全国地方文化通揽（安徽卷）》）的编辑工作，我有幸参与负责皖北部分的编目，鄙人力主把姜太公、管子、老子和庄子等籍贯尚存争议的重量级先贤人物悉数列入，并最终在《通揽》中得以认可。通揽编写和出版周期较长，在此期间，有一件憾事，就是河南鹿邑将老子

庄子“三籁”思想与《易经》三才之道相合。……与老子齐名，被称为老庄。

细心的读者可能发现一个问题，就是庄子籍贯的“宋国”。在“蒙城”的历史沿革资料中却没有出现。出现的是“公元前 595 年归楚”即“楚国”。宋国和楚国究竟是怎么回事呢？让我们先百度一下宋国：

宋国（公元前 1114 年—公元前 286 年），周朝的一个诸侯国，国都商丘。周初被周天子封为公爵，国君子姓宋氏。共传三十四君，享国八百二十九年。……宋国地位特殊，被周天子尊为“三恪”之一。……面积约有十万平方公里，皆膏腴之地。宋国经济发达，宋国人善于经商，在继承与发展殷商文化，特别是商业文化方面，功不可没。……宋国是华夏圣贤文化的源头，处于中国传统文化核心地位的儒家、墨家、道家 and 名家四大思想之发源地，被誉为礼仪之邦，孔子、墨子、庄子和惠子四位圣人皆出自于宋国。

再百度一下楚国：

楚国（公元前 1115 年—公元前 223 年）是先秦时期位于长江流域的诸侯国，国君为芈姓、熊氏。周成王时期，封楚人首领熊绎为子爵，建立楚国。

楚国在周文、武之世开始崛起，奄有江汉，史称“大启群蛮”。公元前 704 年，熊通僭越称王，是为楚武王。……进入战国，楚悼王任用吴起变法，一时间兵强马壮，初露称雄之势。楚宣王、楚威王时期（公元前四世纪后半叶），疆土西起大巴山、巫山、武陵山，东至大海，南起南岭，北至今河南中部、安徽和江苏北部、陕西东南部、山东西南部，幅员广阔。楚国至此进入了最鼎盛时期。

秦始皇统一中国，楚国最后被秦国所灭，这是众所周知的历史。但是楚国历史中“变革兴邦”即“吴起改革”这个历史大事件或者与蒙城有一定的关联：楚惠王十六年（公元前 473 年），越灭吴后，勾践称霸诸侯，势盛一时。勾践为了缓解与楚国的关系，主动以淮上地与楚，此则有利于楚国的进一步东向。其后，楚通好于秦。两年后，即楚惠王四十四年（公元前 445 年），楚又灭掉了杞国，自此，楚东拓疆土至泗水之上，尽有江淮以北之地。……楚国重又复强，以大国强国的地位步入战国的行列，成为战国七雄之一。

蒙城归属于楚国最早应该是在前五世纪初叶或前五世纪末叶，或者前四世纪初叶。记载成了“前 595

年归楚”（公元前六世纪初），有一百多年的误差。时间出现重大误差只是其一，蒙城母国归属的记载消失了才是要害。何以如此呢？

答案是，如果地方志记载如此，那就是地方志之误，而且这种误并非蒙城一家独有。至少沿淮各个县，包括阜阳地区各区、县（范围可能还要大的多），地方志对先秦历史的记载都出现了类似的错误。为何会出现大面积的历史记载错误？考虑到方志历来为官府所修，这个问题需要进行认真研究。在此鄙人愿意谈一点管子研究的经历。

管子研究也遇到过类似的困惑。颍上历代方志都记载颍上最早称“慎”，属于楚国。那么什么时候属于楚国，属于楚国之前呢？方志的依据就是《左传》记载“吴王伐慎，白公败之”这么一句话。一查这是公元前五世纪（公元前 479 年）的事情，但是司马迁《史记》记载：“管仲夷吾者颍上人也”。管仲的生年是什么时候呢？是公元前八世纪（公元前 723 年）。这就出现了绕不过去的大矛盾。颍上人就困惑不解了：颍上最早叫慎，管仲出生时颍上叫慎，而隋大业二年（公元 606 年）之后颍上一直叫颍上，司马迁却写成“颍上人也”。是司马迁搞错了，还是地方志搞错了？还是管仲出生地彼颍上不是此颍上？形式逻辑告诉我们，同一命题的逻辑判断，多重结论不可同真，但可以同假，或者其中必有一假。我们遍求古籍，寻找答案。最后发现是方志记载错误：因为《左传》早于“慎”近百年就有“诸侯迁于颍上”（公元前 575 年）的记载，原来那时乃至很久以前的颍上是属于蔡国，蔡国是周文王五子蔡叔度的封国。管子的母国属于周代中原蔡国，原籍就明白无误了，是春秋蔡国颍上人，也即今天安徽颍上。

为弄清楚颍上的历史沿革和管子的籍贯，鄙人先后撰写了发表了两篇论文《论管仲生于公元前 723 年》和《“颍上”与“慎”的来龙去脉》，论证了管子生年，和司马迁《史记》记载的正确，理清了“颍上”与“慎”的渊源，纠正了方志记载颍上最早叫“慎”属于楚国的错误。由此，发现类似方志就某地历史沿革和国籍的记载错误涉及面很广，非止颍上一家，蒙城也属于其中之一。鄙人觉得，蒙城在归楚之前该属于西周宋国，倘如此，就与庄子籍贯形成了互文关系，当然这需要研究和证明，写出论文，获得学界公认才算数。这里

个人不过是就蒙城“公元前 595 年归楚”记载及其以上历史沿革的国籍归属，提出问题求教于学界同仁，最终答案还有待于大家共襄其是。

## 二、加强“三项研究”

个人觉得，庄子研究和管子研究一样，要把基础研究、文本研究和文化研究三项研究有机结合起来进行。首先第一位的是基础研究，基础研究也是学术研究。第二是《庄子》文本（我们是《管子》文本）的学术研究，第三是文化和应用研究。考虑到各地建立研究会的实际情况，恐怕第二项和第三项在权重和次序上也可以互换的。

所谓基础研究，就是弄清楚庄子这个人与地域的关系，弄清楚出生地，及其早年的生活轨迹，这些通过文献也好，口碑传说、非物质文化遗产传承也好，总之这一块特别重要，是基础。最好是在上述资料的基础上，进行研究，写成论文发表，这就是基础研究。仅仅搜集一些原始文献、口碑传说或者非物遗存还不行，还要深入研究，转化，然后写成科学论文，到公开权威的刊物上去发表，这才能形成学力、影响力，征得学界和社会各界的认同。

所谓文本研究，其实不一定是，或暂时不必当成庄子故里的主攻方向，尤其不必是当下的着力点（这里我强调的是“当下”。读原著、啃文本、出成果肯定非常重要）。众所周知，《庄子》之书与《管子》之书不太一样。历史上，包括近、现、当代，老、庄都是“显学”。尤其是现代和新时期儒学呈式微之势，老庄受到青睐，中学和大学教科书里都有老庄的文选，无论是在大学中文系课程或在古代哲学史里，庄子都是一个重点，可以开专题。管子立德立功立言，管书卷帙浩繁，“素称难读”，属于偏冷的知识门类。

庄子文本研究有两个重要看点：一个是文学或者文艺学的看点，庄子被称为中国浪漫主义美学的开山；一个是哲学精神，就是所谓老庄“道法自然”“清静无为”的出世哲学，这两个方面的研究都比较集中。庄子的散文对中国虚构文学的影响是非常大的，其创造的瑰丽的文学形象如“鲲鹏展翅”，如“庖丁解牛”，如“庄生梦蝶”，如“鹓鶵充分肯定。鲁迅写道：“其文则汪洋捭阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也。”郭沫若写道：“秦汉以来的每一部中国文学史，差不

多大半是在他的影响之下发展的：以思想家而兼文章家的人，在中国古代哲人中，实在是绝无仅有。”舆论一律，几无杂音。

但是对于哲学和宗教方面的影响，尤其是“游世”言行该是毁誉参半。这一点从荀子的评价“庄子蔽于天而不知人”中可以见出。庄子的哲学思想追求本真、素朴的“崇尚自然”的生活态度，有其积极意义，对现实抗争所采取的行为方式和态度，尤其是对士人社会存在的意义及其士人的社会作用则有一定消极影响。个人曾经认为，儒家思想对于士人人格的塑造，如果不通过老庄思想对其反拨，这是不符合中国读书人性格实际的。李泽厚说的比较直白：“中国文人的外表是儒家，但内心永远是庄子。”李泽厚也是中国文化“儒释道互补”说的倡导者。这里的道，指的是老庄哲学。儒道两极对立，亦两极相通。沧桑之人间正道未必出乎于二者之中，甚至也未必出于“儒释道”三者之中。一个相对抽象的论说，既有理论意义，也易于以偏概全，遮蔽优秀传统文化维度的多样性。由远古文明而逐渐发育、成长出的中华传统文化，经由“三王五伯”（管子语）、周代君臣政治和文化实践的环节，尤其以姜太公和管子这样集大成者的保存、继承和发扬光大，最终于两千多年前形成诸子百家之学，由此构筑起中华优秀传统文化的百花园，此乃不争之事实。

譬如，早于儒家和老庄的管子就超越了儒家和老庄哲学的对立，从非常接地气的原典意义上，从经世致用和治国理政的层面，打开了历史的另一片天地。没有这片天地，中国哲学之形势道理论，治国理政之学，经济和军国智慧就缺失了，从而整个文化系统就残缺不全。《管子》是治国理政之学，虽是“统治阶级的圣经”，儒家占上风的时代，大受官场失意读书人的贬损，一向属于小众文化，又属于敲门砖，真正用心用脑阅读的人很少，从流行文化的意义上看，它是低调的，而实际上是真正的文化奢侈品——帝王之学。前几年国内一个期刊调查机构，曾做过一个国内期刊发表先秦诸子论文统计，数据表明：有管庄的研究论文仅次于孔子和孟子，排在第三位。与《庄子》资源被充分开发相比，《管子》资源基本上还属于处女地。管子研究有其后发优势，在《管子》文本的深度开拓和潜力发掘上预留的空间就大一些。这主要得益于在当下政治经济新常态条件下，治国理政之学被提升到



历史的前台，尤其是在党和国家实施中华优秀传统文化传承发展工程的语境下，管学等优秀传统文化都获得了前所未有的发展机遇。

如果庄子学术研究的重点放在基础研究和文化研究，即应用研究上，通过弄清楚地域文化历史沿革风土人情等与庄子文化的亲缘关系，弄清蒙城与历史上的各个时期名称的来龙去脉，理顺地名与地方名人之间的内在的逻辑关系，在此基础上，着力于加强文化和应用性研究，对于蒙城打好庄子牌，讲好庄子故事，增强地方文化软实力，多手段多形式地发展旅游经济是非常有益的。在这些方面，庄子研究与管子研究的学术旨归，庄子研究会和管子研究会的工作目标也是一致的。

经过学界同仁这些年辛勤耕耘，有学术成果论证，加上山东同仁的大力认同支持，关于管子籍贯争议已渐渐平息。当然“树欲静而风不止”，早些时候，有位青年学者G君就在某省的刊物上发表了一篇管子籍贯是某省的文章。

附带说一下，2017年10月，在一次山东淄博的学术研讨会期间，恰好G君我们都在会上做了发言，我一直寻找机会向他请教他的文章所涉及的管子籍贯问题。最后，还是在去参观的大巴上，冤家路窄我们坐在了一块。对于我的问题，G君轻飘飘地说，“文章就那么一写，不要过于认真”。我说，学者应该尊重历史，尊重名人故里的感情，希望他到安徽颖上来走访一下，或出席一次全国管子学术研讨会，感受一下气氛。他默不作声。为缓和气氛，就跟他聊天，聊到他在大学本科学的是中文。我说，我也是学中文的，学中文就懂得虚构文学，但是管子是真实的历史人物。他支支吾吾地说，还是不要太认真了。感觉真是逗比。2018年我们研究会斥资几万元购进一部华东师大编辑的大部头书，其收录了从汉代到民国的100多种不同版本的《管子》的影印本，到货翻开一看，其总序言作者正是G君，让人哭笑不得。2018年，某省省会城市又在“百度百科”上把管子的籍贯给改成了某省，害得鄙人翻箱倒柜，把早年发表的文章，连同省委宣传部发给央视的公函提供给百度，这才平息了一场风波。某省抢历史名人成瘾，砸钱，找枪手，时有得手，唯独在管子籍贯上屡屡碰壁。当今学者不淑只是事情的一个方面，根子还在少数地方领导人的错误政绩观上。

今天庄子研究会与管子研究会的任务虽有共同点，但又有不同的着力点。名人研究与地域历史文化的研究紧密结合起来，形成合力，才有凝聚力和穿透力，最终化为促进地方经济社会发展的生产力。

### 三、管庄有咛，蒙颖一家

《庄子·齐物论》有云：夫道未始有封，言未始有常，为是而有咛也。请言其咛：有左有右，有伦有义，有分有辩，有竟有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。

故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：“何也？”“圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰：辩也者，有不见也。”夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不谦，大勇不伎。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！故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

正所谓“道未始有封，言未始有常”。管学与老庄本来属于同一个亚文化圈，当然各自之间也有“咛”（界限），我称之为“淮颖涡”文化圈，就是庄子说的“故分也者，有不分也”。淮河之姜太公，颖河之管子，涡河之老庄，几条大河存在同一流域的关系，几个文化之间也同样存在内在逻辑关系，存在着阶梯式继承发扬光大的关系：管子上继承姜太公的天下共利、尚贤、农工商思想，提出一匡天下、礼法兼治、士农工商的古典治国理政之学，下启诸子百家之说。老庄哲学与管学也是一脉相承，《汉书·艺文志》称之为“道家”：《太公书》列为第一，《管子》《老子》和《庄子》分列其后。汉代以后在儒家为文化正统的呼声中，老庄哲学并没有消沉，而是积极有所作为，成为朝野之间唯一可以与儒家分庭抗礼的文化一极，比如在盛唐时期，老庄哲学就受到李唐王朝的尊崇。有趣的是，管子也同样受到李唐君臣的重视，第一部《管子》的注本就是李唐王朝的开国宰相房玄龄领衔所注。

学也无涯。“天府”和“葆光”，也是一切后学者的应该力图修炼臻于实现的哲思智慧的境界。愿我们继续加强会际交流，精研学术，为传承发展中华优秀传统文化做出应有的贡献，取得更大的成绩。

# 《庄子》“养生主”新论

周 鹏  
(东南大学人文学院)

**内容摘要：**方勇教授在其《庄子论评·养生主》中将历来诸家对《庄子》“养生主”的题解作了汇评。这些评注可以说各有其依据，且其阐释与《庄子·养生主》或《庄子》的思想多有契合之处，但不可否认其间掺杂有阐释者们的主观因素。本文旨在运用综合分析法等，在通过对《庄子论评·养生主》探析与“养生主”汇评的基础上，结合近些年专家学者们对《庄子》“养生主”再论作的综述，进而层递式的对《庄子》“养生主”作一个立体、统全的诠释。

**关键词：**《庄子》；养生主；综述；新论

历来诸家对《庄子》“养生主”的解读延绵不断，且其评注视角、方式各有异同。本文则是基于《庄子》文本，借方勇教授所作之论评的工作基础，并将近来“养生主”不同方式的解读囊括其中来进行两次分析与综合，以期可以对“养生主”有一个综述式的新论。

## 一、《庄子论评·养生主》探析

《庄子》开篇直接通过有限生命对无限情识追求，并“殆矣”的诘难来引出生的追求该是什么？是善恶吗？可是为善恶而临近刑名，是很危险的。继而引出“缘督以为经”的养生常法，来对生命做一个最好的安置，即“尽天年”。

但养生之道就如同“真君”一样，不可形名，甚至连“真君”之名都是强自为之，只是我们信其存在，才假名之“真君”。可是，既然是“养生之道”，那

么就得要有一个“生”得以养的过程或者进路，也就需要相应的工夫来使之“得养”。《庄子》用四则寓言，通过正反对比的方式，将养生之道寓于其中，由外入内、逐层递升。

首先，养生之道即为养身之道。《庄子》是通过庖丁解牛的寓言，阐释其养身之道其实不是通过外物的滋养来使得身体被动的受养，而是由技进道、由身进道。一则，庖丁在前期通过感官的认知与经验的积习，来达到由开始时候见全牛到未尝见全牛。继而“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”<sup>[1]37</sup>，身体完全随着心神的领会而自然的行动；二则，庖丁在积习的过程中，通过感官的认知达到对牛的纹理、筋肉、骨节等自然结构都有一个相当的熟悉，以至于在解牛的过程中，能够进技于道；三则，庖丁解牛的刀是经刃而至“无厚”地步的，且因为庖丁在长期积习而上达到的进技之身随心转的近道状态，让其手中的刀仿若其身体器



官的延伸一般，随心神游刃有余于“彼节者有间”，未尝出现良庖和族庖那样“割”与“折”的情况；继而，哪怕是庖丁的技艺已经高超到“进技”的地步，在其“每至于族，吾见其难为”<sup>[1]37</sup>时，仍旧“怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微。”<sup>[1]37</sup>庖丁的“进技”已经不仅仅是技艺上的超越，更有了精神上的超越，或者说是一种“人的机制隐去，天的运作方式的出现”<sup>[2]121</sup>。但是其丝毫没有因为技艺的高超就大意，反而因技艺高超而在知道遇到“难为”的时候，主动的警戒起来，更加专注并配以迟缓行动、精微其刀来“行虚”；末了，在牛“豁然已解”后，立马从之前紧张的状态中脱离出来，并将刀“善而藏之”，从容展现了一个超越技艺的艺术式解牛过程，是一种“高超技艺即真理合而为一的体现。”<sup>[3]236</sup>因之，《庄子》的养身之道其实是因身游于中虚之道，致其没有受到丝毫的损伤而得养。

其次，养生之道即为养性之道。《庄子》通过设问的方式，逐层援引出右师“介也”是“天也，非人也”。并通过正反对比的方式，将右师“介也”与泽雉“不樊”进行对比，一方面凸显右师“介也”是因困于人欲，是“天也”。可以说，右师事君行义无可厚非，但是其或犯君怒、或贪求名利而至“介也”，其责当在自己，其刑当是天罚。另一方面，则是在说就算欲望得到满足，精神因之旺盛，但因为被“畜乎樊中”，依然不如泽雉自饮自啄来的自在。因而，《庄子》的养性之道其实是不因人欲而困系，不因事君之义过而贪求名利，是一种全性保真或者说是天道自然真性的保全。

再次，《庄子》的养生之道是一种养心之道。《庄子》通过秦失“三号而出”这样一个似乎违反人情常理的现象作抛引，阐释其养心一则在于遵循其所受的命理之戒，吊之哭哀己子与母；二则，生死来去自有其时理，安顺处适就好；三则，只需要基于命理之戒向逝者表达真实的情感，不应受礼法或常理的限囿而让哀乐侵入胸中，否则就是有悖情理。质言之，《庄子》的养心之道，其实就是尊重“生来”（适来）的命理之戒，安顺而超越由生到死这样的一个自然的生命过程，通达逝去（适去）之情理而不至哀乐伤损身心。

最后，薪尽火传，首尾呼应。身的生命有限似薪有尽，而精神之火因传而不尽。跳脱出“生—知”的诘难，超越“善—恶”的对立，《庄子》的养生之道就在其中。

## 二、“养生主”汇评

通过对《庄子论评·养生主》的探析，可以对“养生主”有一二了解，但仍不足以全窥《庄子》之“养生”。继而，还需要将“养生主”汇评作一分疏。统而观之，历来诸家对《庄子》“养生主”的题解主要分为两大类，一是“养生”和“主”，二是“养”和“生主”，且前者居多。正如方勇教授在其《庄子论评·养生主》中对“养生主”的题解：“旧时多以‘生主’二字连读，而解为‘真君’‘真宰’‘真性’等，似与《庄子》原意不合。”<sup>[4]103</sup>基于前一类，是将“养生主”理解为养生之道，方勇教授就是这样认为的，并引王先谦言：“顺事而不滞于物，冥情而不撻其天，此庄子养生之宗主也。”<sup>[1]36</sup>可见、诸家的殊殊之处在于对养生之道的再阐释；后一类则是将养生主理解为养“生主”，而对“生主”的诠释及其依据也再有异同。

第一类是将“养生主”理解为养生之道。主要有西晋的郭象、明末清初的王夫之、近代的胡朴安先生等。郭象主要将《庄子》“养生主”理解对生命的养存，“夫生以养存，则养生者理之极也。”<sup>[5]63</sup>而王夫之则是将《庄子》“养生主”理解为对形与神的“宾与役”无可奈何之安顺，其特别之处在于指出“味”对形之养和“学”对心知之养的裨益，但是需要“善以其轻微之用。”<sup>[4]20</sup>同样《庄子》也有认为“雉畜乎樊中”，其“神”因无形劳与物欲得到满足而旺盛，但“旺盛”与《庄子》追求的不系、不畜的真性之“善”相悖。再则，近代胡朴安先生认为《庄子》“养生主”是忘生死、因任自然而不滞于物，是一种对生死的超越。

第二类是将养生主理解为养“生主”。主要有明朝道士陆西星，禅师释德清、释性通，清朝高秋月、宣颖、胡文英、刘凤苞等。首先，陆西星和刘凤苞都是从《庄子》内七篇的内在理路关系来对“养生主”进行阐释的。他们认为，养生主是为养“生主”，因“其意则自前《齐物论》中‘真君’透下。”<sup>[4]119</sup>不同之处则在于刘凤苞较之陆西星更为详致，“主宰”还启发《大宗师》篇“不以心捐道，不以人助天。”<sup>[1]71</sup>其次，褚伯秀和释性通则将“生主”理解为心神，不同之处在于褚伯秀认为养生之道在于对神之“养”的适中把握。而释性通则认为，养生之道在于“生主”之心神不能为物所伤。进而，释德清和高秋月将“生主”理解为真性，不同

之处在于释德清是以禅学来理解庄学，将“养”字作功夫、化形而为“清净离欲”。再则，胡文英将“生主”理解为“生之大主脑”<sup>[4]112</sup>（即清刚之气）。当是循着《庄子》生死如气之聚散而来的一种理解性的阐释。最后，宣颖只说“生主之义难言”<sup>[4]120</sup>，而认为养生主重在“养之”之妙，而“养之”方要在“缘督”。

综上，诸家对《庄子》“养生主”的评注各有其对《庄子》“养生”思想的理解，但其所作评注中“我注”《庄子·养生主》的成份居多、还是《庄子·养生主》注“我”对养生的理解居多，就需要作更进一步的分析与研究了。但可以初步确定的是，其间将《庄子》“养生主”直解为只是对生命的存养以及“生主”直解为“主人”等意思的，则明显是受评注者主观因素所致。

### 三、“养生主”综述

近些年来，学界对《庄子》“养生主”的关注持续不断。并且，从专家学者们对“养生主”的再诠释来看，他们基本上都是在“养生主”部分综述的基础上，结合时代相关性等做的阐发。相较于过去将“养生主”的题解分为上述的两大类来说，专家学者们主要是将后者涵涉于前者，认为“养生主”即是养生之道，继而着重探讨《庄子》的“养生主”是“养什么”的问题。因之，本论文仍将其分为两大类：一是兼养身形、性、心神或兼养其二、三；二是突出养心神的方面，认为“神”主宰乎生者。

就第一类的“兼养”论来说，主要是将“养生主”解为养生命之形、神或养性等。主要有钟泰、郭勇健、王景林、经纶、朱文熊、张文江等。首先，钟泰认为“‘养生主’者，以养生为主也。”<sup>[6]64</sup>其中生有二义：一死之生；一生命之生。并认为《庄子》的“养生”犹孟子的“养性”，不是世俗所谓的养形之养生。本论文认为钟泰先生入题意而又出题意，有得《庄子》养生之道。郭勇健则认为《庄子》的“养生主”是养生而非养神。养生的“生”，是生命。而“养”从自然层面来说则是处理生死问题，保全生命；从社会层面来说是处理人我关系，保养生命。同样“处世是养生的重要维度，善于处世是养生的应有之意。”<sup>[7]191</sup>本论文认为，郭勇健得入题意，但未能出题意，有体《庄子》养生之道。王景林也认为“养生主”是养人之生命，但他认为“庄子‘养生’的‘生’既包括肉体也包括

精神”<sup>[8]246</sup>，是一种“并”养的观点。本论文认为其有闻《庄子》养生之道。相类的还有张文江的观点，其认为《庄子》的“养生”，养的是生命之“生”，包含且大于前者（身体），不仅养形，而且养神。钟泰先生就认为：“养形为执障，世俗之为养生。”<sup>[6]64</sup>因之，其相较前诸者离《庄子》养生之道远矣。朱文熊将“养生主”理解为“因”、“督”的养生之道，当是未入题意、只在“养生主”题解层作意流转。经纶则认为《庄子》的“养生”涵盖养性，也包括养身、养中、养心等，而《养生主》的题意即是关乎“养生”的要领。本论文认为这是一种将《庄子》“养生主”的“泛”养化，是为有知《庄子》养生之道。而就人之时间、精力的有限性的角度来说，“兼养”也是不被允许的，“兼养”只能是附带式的“养”。另外，“泛”养之说则完全与《庄子》“生”之精益思想相悖。

就第二类来说，则是将“养生主”解为对“生之主”的追求，强调精神生命的重要性。主要有陈鼓应、郎宁、何梦瑶、李振纲、许嘉璐、杨国荣等。陈鼓应先生将“养生主”理解为护养生之主，是“强调精神生命的重要性……庄子学派重视‘物’和‘形’，并强调一个人当在‘物’、‘形’基础上发展其内在生命。”<sup>[9]33</sup>本论文认为其符合《庄子》轻物重精神追求的思想特征，但因涉及内、外篇的史料问题，只作一重要的参考依据。郎宁认为，《庄子》“养生”的关键在“体道而养心，而养心的关键则在缘督以为经、虚心以游世。”<sup>[10]115</sup>另外，其“性乃生之主也”<sup>[10]115</sup>的解意是得《庄子》养生之道的，但应是受到憨山思想的影响，往佛性方向多迈了一步。何梦瑶与李振纲的观点相类，都认为“心神对于生命来说是最根本的东西，也就是养生之‘主’了。”<sup>[11]75</sup>不同之处则在于何梦瑶是从《齐物论》中的“真宰”透下，而李振纲则是从心神对生命的根底性作用出发的。许嘉璐则是从词源意义上对“养生主”作的解意，可以说为“养生主”之养“生主”的研究提供了一种新的思路。杨国荣教授则是在钟泰先生对“养生”之理解的基础上作了进一步的阐释，其肯定“养生的前提肯定是个体的生命存在，但其内蕴又不限于个体的‘存生’，这一思维趋向与庄子注重个体之‘在’具有一致性……养生主更多地涉及个体如何在世的问题。”<sup>[12]115</sup>

另外，还有一些学者虽然没有直接对《养生主》

作题解，但也通过对《庄子》哲学或以《养生主》为基，在作探析式的研究中表述了对《庄子》养生之道的理解。故而本论文并未将其直接归入“养生主”题解类，而是将其列入综述，作为对《庄子》“养生主”诠释研究的一个部分，如劳思光、刘笑敢、杨立华、陈赟、陈之斌等。本论文亦将其分为两类：

第一类是以“进技”解“养生”。首先，杨立华教授认为“庄子的养生指向的是性命的整全，而非仅仅是身形的保存，就像庖丁之所以‘所好者，道也’不是为了让自己的刀用得更久一样。刀和身形的保存只是真理性生存附带的结果。”<sup>[13]148</sup> 陈赟教授则持养生大义为“无厚入有间”的观点，且其“是以在《齐物论》中‘丧我’而达到的‘吾’，经过《养生主》中的‘无厚有余’，而得以开启生命的另一种形态，即所谓‘余生’，它意味着一种更高的可能性。”<sup>[2]136</sup> 而高柏园教授则对之解为“庖丁之解牛，一如生命之游于人间世，解牛而刀刀无割折，犹如生命游于天地间而不伤。盖解牛之难，原不在所解之牛的筋骨错杂，而在其解牛之刃之未得其间。然则何以未能得其间，即在其未能无厚也。而人心之所以厚者，即在人心对善恶名刑之执而已。”<sup>[14]119</sup> 质言之，庖丁因好道而“进技”，“技”作为好道的一种方式或者说是过程，虽然会被《庄子》扬弃掉，但不可否认“身之精益”在趋道的进程中得以保存。

第二类则是对“生主”作的深入探讨。劳思光先生对《庄子》之“自我”作解为其一：“驻于‘情意’一层”。此种‘情意我’就发用而言，为观赏之我，故可说为‘Aesthetic Self’；就其体性而言，则为存粹之生命境趣，与形躯我绝不相同。”<sup>[15]190</sup> 其二：“盖谓明道者能悟透形躯与万物之同层流转，故知形躯之生死与自我无干。”<sup>[15]193</sup> 此“自我”当是对“生主”的解意。刘笑敢教授也同样认为，“庄子既把体道当作最高的精神境界，又把体道当作最高的认识，庄子在与道为一的体验中得到了莫大的精神享受，同时也自以为认识了世界之真谛。”<sup>[16]169</sup> 而杨国荣教授则是对《庄子》之追求作了哲学研究式的阐述，认为“庄子似乎未能从存在的艰辛引出存在的勇气或导向‘生’的‘肇论’……同时，通过视‘死’为‘生’的延续来克服‘死’的必然所蕴含的无意义性，也因缺乏现实的内容而仅仅给人以思辨、抽象的满足。”<sup>[17]228-229</sup>

简言之，本论文认为正如同“兼养”与“养神”不相冲突一般，以“进技”解“养生”与直入“生主”解“养生”亦不矛盾。《庄子》之“养生”本就是思辨、递进的，而其入解的路径、方式自然也是开放与互通的。因之，在统摄之综述的基础上，还需要进一步的分疏与论述。

#### 四、论“养生主”

通过前面诸家对“养生主”评注的分疏与《庄子》“养生”思想之综述，可以看出诸家的评注各有其阐释的依据。且其阐释也与《庄子·养生主》或《庄子》思想多有其契合之处，但也不可否认有阐释者们的主观或视角的不整全等因素掺杂其间。继而，本论文对“养生主”的诠释是在对《庄子·养生主》探析的基础上，仔细斟酌、辨析诸家对“养生主”的述评，将《庄子·养生主》置于庄子内七篇的完整结构中、“养生”思想置于《庄子》的思想体系与价值追求中、《庄子》对《老子》思想的继承与发展中、以及近些年专家学者们对“养生主”的再论等来探求《庄子》“养生主”的真意。

首先，通过对《庄子·养生主》的探析，可以看出《庄子》确实是在用寓言的方式来阐述其养生之道。《庄子》认为身、性、心本就是一整全体，而其所谓的“养”，是身在“进技”的过程中得到精益，性与心则更大程度上只是一种保全与不受损伤。身形之养是一种受养，“进技”则成了一种对身形的破执。如劳思光教授言之：“破执，则自我不以形躯为自身，即能安其偶然之生，任其必然之死。”<sup>[15]192</sup> 而《庄子》的“养生主”解意为养生之道，当是一种化繁为简、返璞归真以与世俗处方式；二则，本论文认为诸家将“养生主”阐释为养“生主”，是有其道理的，但将其直解为篇名，又是有欠妥当的。因为在《庄子·养生主》中，确实有将养“真性”、“心神”等作为其养生的对象，但这也只是其“养生”之一二罢了（当然其也必然为《庄子》养生之所重）。

其次，在诸家对《庄子》“养生主”的评注中，已经有结合内七篇之间的内容关联来对之进行阐释的。但并没有完全将《养生主》置于内七篇整体的内在逻辑关系中来对“养生主”进行探析，而该文章正是基于这一点来对“养生主”进行的探析。从内七篇篇名及其阐释的主旨内容来看，“养生主”即是养生之道。

一来，在终极的“逍遥”追求之后，获得的是“齐物”的认识方法，接着便是阐释“间”的养生之道，进而才是得养生之道的人这一生命存在去“间世”等。另外，从《人间世》阐释的主旨来看，其正是承继了“养生主”的主旨（“缘督以为经”）来做的阐发。正如陈赅教授所言：“作为前提的是，无论在何种意义上，人间世过去是、现在是、将来仍然是人的不能舍弃的居地。这也正是《养生主》之后可以继之以《人间世》的深层理由。”<sup>[21]39</sup>二来，从内七篇整体的逻辑来说，当是循着由内圣向外王的进路，而“养生主”作为第三篇，其所处的逻辑进程与当是的内容阐释都应在内圣的范围，“养生主”当为物化逍遥、泯灭物我之齐物而后的“缘督以为经”的养生之道，而不应只是养一“生之主”。因之，“养生主”作解为养“生主”与《庄子·内篇》整体的理路逻辑不合。

继之，将“养生主”置于《庄子》的思想体系或价值追求中。从整体的《庄子》思想进路来说，“道和安命论是庄子哲学的起点与基础，逍遥论或体道是庄子哲学的归宿和完成，真知论和齐物论则是庄子哲学从起点到归宿的桥梁。”<sup>[16]188</sup>其中确实是有养“真我”的思想存在，但是这样的“真我”只是一种主动性的“本我”，且其主动性仍旧要先归于“安命因顺”。因之，要区分《庄子》思想中的“真宰”是“宰而不宰”，而非不平等式的“主宰”（施动）或“主人”；而从局部《庄子》的终极追求之逍遥思想来看，其追求的是一种无待、无系缚的自由，是人与道为友式的悠然同游。因之，《庄子》不但认为有待、系缚是对逍遥的一种阻碍，系缚他者同样构成对逍遥的妨碍。另则，从《庄子》之“齐物”思想来说，一来旨在泯灭“主客对立”，且从其发明“齐物”的思想来看，追求的本就是一种超越式的平等，且“没有因精神上超越而带来的优越感。”<sup>[18]239</sup>因之，《庄子》是不会再塑造出一个主宰式“生主”来的；二来，从齐物论中“吾丧我”的思想来看，郭象注曰：“丧我只是去掉纷繁芜杂的‘诸我’，复归生命本源的虚静灵台。”<sup>[19]45</sup>继而“通过‘丧我’进入‘物化’的自由与整全，也就回归到平等无待的‘吾’的相遇中。”<sup>[20]63</sup>而本我之“吾”是不需要养或被养的，“养”只是一种觉显。因之，诸家对“养生主”的评注中，存有养“主人”、“主宰”等掺杂系缚或是不平等观点的，都可以视为是与《庄子》的思想相悖。

再则，从《庄子》对《老子》思想的继承与发展来看。陈鼓应教授认为：“庄子继承了老子治身的思想，并由治身走向了治心。治身，重要的是形与心，肉体与精神。老子讲‘专气致柔’，而庄子讲‘形全精复’，强调一个完美的人应该是身体健康、精神饱满的……相比于老子，庄子更重视人内在的生命世界的状态。”<sup>[21]103</sup>相对《老子》“生儿不有，为而不恃，长而不宰”<sup>[22]260</sup>而言，《庄子》则是主张在不益生的基础上倡贵生，不益生是不通过外在人为的方式去增益身心，而贵生则是贵性。且《庄子》的性是一种本真的天性，而其提出的贵生的方子就是“缘督以为经”的“损益”（为学日益，为道日损）之道。“损”之道，即“无有”之道、“无厚”之道。然而于己为损，于物为益，益物损己，此系从人的机制观察；仿若从天的视角观察，则益物损己其实又是己之自益，即以损的方式而增益，这正是天道运行的机制。因之，诸家对“养生主”的评注中有主动关于对生之养存、“益生”等的思想也是不合《庄子》思想的。

最后，就《庄子》艺术表达形式来说。将“养生主”题解为养“生主”，显得太过具向与生硬，不符合《庄子》超越式的表达方式；而《庄子》哲学思想本就极具美学价值，其想要表达的美是与“道”合一的自然素朴之美、境界之美。因之，对“养生主”的题解不应刻意的去过度解读。而对题意则需要多维度、多视角的去分析、综合《庄子》思想，统摄而后精炼于其“养生主”中。

## 五、小结

综上，本文认为：首先，《庄子》“养生主”非养形之道（世俗式的，借物质、某些锻炼方式达到对身的修养等）。王夫之有肯定物质对养生的积极作用，但是需要善用之。而在《庄子》的文本里，没有这样的思想表达，且《庄子》本就是轻物质而重精神的，养形不在其直接的养生追求之中。另则，正如经纶博士在其《庄子生命哲学研究》中所说：“庄子当初也没有那样的物质条件来支持他做以物养形的修养。”<sup>[23]159</sup>相反，因“保身”而使身形不受损毁则是《庄子》对“形”的关注之处。

其次，《庄子》的“养生主”是其对养生之道的理解。而《庄子》所“养”的主体对象则是生命，且“心”

为生命之主，这一点也是没有问题的。学界对其的争论主要是在“养”形之生命还是“神”之生命的问题上，而两者是一个相离、相即还是一种即离的关系？本论文在经过综合分析之后，认为《庄子》“养生”的对象是精神生命，而其物质生命则一来是在趋向“养生”之终极追求中的必然过程（“遗形去知”），且身形得以精益对《庄子》来说只是一种“真理性”追求的附带。二来其对技、肌理、骨节等的认识，亦是一种“进”的伴生物，根底上仍是致力于完成由知闻到体悟超越的过程。正如庖丁所言：“吾所好，道也，非技也。”<sup>[137]</sup>同样，《庄子》在这样的追求过程中，“心”也摆脱了形躯的桎梏与囿陷，完成了其养生过程中的第一个目标“保身”。

进而，《庄子》所养的“生之主”即是“心”。其“主”是一种主动的作用，是“心”（自宰）对身、欲、情、死亡等的作用关系。在这样的作用关系中，心“缘督”，不为身形、义之欲、命之情、生死之悬等的系缚、困囿。而只有到了“生主”（真正的主体）的境遇里，“主”才是真宰、真我，因为这时的“心”不仅有对身、欲、情、死亡等有宰制的作用，还有了对其自我（心）的一种“宰自”的作用。因而，可以说“真宰”是“自宰”与“宰自”功用的合一，是从“我”之丧失而步入“吾”之真我的觉显。一如杨立华教授认为“只有心灵中真正自主的部分，才是‘使形者’。”<sup>[23]103</sup>而本论文认为正如同《齐物论》中的“真宰”无有其形一般，《庄子》的“心”之“真宰”也只有“在功用合一的时候才能够借‘心’以觉显。因而不能够称之为心灵的‘部分’，只能说‘心神’存在于《庄子》的‘心’中，如同藐姑射山神人一般，只能通过‘心神’的‘自宰’与‘宰自’功用的汇合而迂回出场。

另外，与之并行的“生主”当有一个依循的“客体”，而在《庄子》的“生”中，这个客体就是其“性”，且《庄子》的性是一种真性、天性或自然之性。“心神”的自我宰治，所依据的是性（天性或真性），或者再进一步说是退场的天之性或自然。正如同朱熹对道的诠释一般：“道，犹路也。然事物各循其性之自然。”<sup>[24]17</sup>在《庄子》哲学思想中的天性之自然流淌，就是“心神”的最高依循之“路”了。因之，《庄子》将命与义纳入其天性中，安之而宰身（身心达到一种“官止而神欲行”的一体联动而又互动的关系），欲（存义理之欲而节制之，

就是一种不畜、不系，可以达到神王且善的境况）、情（遵从情理之实，而既不生发有情实之理，理在情中又要能够以理化情，达到对情理的超越）、生死之悬解等融摄于《庄子》的养生之道中就达到其自然生命的终极目标“尽天年”。

但是，《庄子》的追求还不止于对自然生命（尽天年）的追求，还要追求精神生命的“永恒”（“火传而不尽”）。且其对自然生命与精神生命的追求并不是分离的，而是将对精神生命的追求寓于其对自然生命的追求过程中，从而达到的对生命本身的超越，至无待而逍遥之终极追求。杨立华教授认为，“真正的使形者，既然不为形所动，因此也能不随形体的消散而消亡……应该是只有达到了帝之悬解的人，才能薪尽火传。”<sup>[13]155</sup>当然，“不消亡”并不是说《庄子》有某种灵魂不灭之类的宗教观念，正如刘笑敢教授所言：“庄子并没有灵魂不死或精神不灭一类的思想。”<sup>[19]210</sup>因之，真正“不消亡”的当是《庄子》对无待、不系等的逍遥式之精神追求（“火传”）。

质言之，《庄子》“养生主”是一条多维度、复合式的“返真”进路，其在这条进路上递进式的超越形、神。然“养生主”终归于“体道者与道或作为整体的世界同而为一，因而对于体道者来说，虽然作为其部分的世界中的对象有生灭，而他自己则与世界整体或道一样，没有生灭，生活于永恒之中。”<sup>[25]61</sup>而其“养生主”只是养生主，与青原惟信之“而今得个修歇处，依前见山只是山，见水只是水”<sup>[26]1135</sup>同妙。

#### 参考文献：

- [1] (清)王先谦 方勇校点. 庄子集解 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [2] 陈赟著. 庄子哲学的精神 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [3] (德) 汉斯-格奥尔格·梅勒. 游心之路——《庄子》与现代西方哲学 [M]. 北京: 北京联合出版公司, 2019.
- [4] 方勇 陆永品撰. 庄子论评 [M]. 四川: 巴蜀书社, 2007.
- [5] (晋) 郭象注 (唐) 成玄英疏. 庄子注疏 [M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [6] 钟泰著. 庄子发微 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2019. (转下第 21 页)

# 从“化”视角审视庄子的技术思想

孙守领  
(安徽大学哲学学院)

**内容摘要:**“化”是庄子哲学思想中的一个重要概念,它具有“自化”、“转化”以及“教化”等多重含义。从“化”的视角看,庄子的技术思想大致可以归为三个层面的内容:一是关于技术的生成,他认为技术是从材料的选择到操作的方法再到长期的训练,并实现某种目的的人为活动;二是在技术的使用上,他指出世人因“人”而异,因“利”视导,不关注物物之间的共性;三是对技术治理的思考,他强调,既不能对技术过于乐观,也不能完全退回到“至德之世”,而应“与时俱化”,顺势而为。“化”这一研究视角不仅使庄子的技术思想呈现出更为丰富的内容,而且还对超越“道”“技”之间对立关系起到重要作用。

**关键词:**庄子;化;技术;物;道

基金项目:安徽省高校人文社会科学重点研究基地重大项目(SK2018ZD001);安徽省哲学社会科学规划项目(AHSKY2019D109)



在技术哲学研究领域,先秦道家庄子的技术思想研究一直备受关注,尤其是在“道”与“技”的关系问题的探讨上。在西方二元论观念的影响下,《庄子》“技巧章节”中“道”“技”关系相互矛盾:“技”

既进乎“道”,又背离“道”。学界对此很难有个合理的解释。尽管有学者试图通过构建一个“艺”的概念,

消解“道”与“技”之间的对立,以实现“天人合一”的平衡发展目标<sup>[1]</sup>;还有学者把“道”与“技”统摄在“大生命视域”下,“道”与“技”共通互融,都是关切生命的持续存在与人类的长远发展<sup>[2] (P8-11)</sup>。然而,这两种对庄子技术思想的阐释似乎远离了庄子之思,既没有置于“道”的框架,也没有真正关注“技”。鉴于此,本文从“化”的视角来审视庄子的技术思想:从“自化”的视角看,技术

的生成是从材料的选择到操作的方法再到长期的训练,并实现某种目的的人为活动;从“转化”的视角看,世人在技术的使用



过程中往往因“人”而异、因“利”视导，不关注物物之间的共性；从“教化”的视角看，对技术的治理既不能对过于乐观，也不能完全退回“至德之世”，而应“与时俱化”，在顺势而为得以养生的同时，以一种“以天合天”的态度对待人与自然。由此可见，庄子之“化”是连接“道”与“技”的媒介，具有“道”与“技”的双重特性，这对《庄子》“技巧章节”的理解更具张力，也使庄子的技术思想呈现出更为丰富的内容。

### 一、万物本身的“自化”与技术的生成

“道”是庄子哲学的立论基础。庄子认为，“道”是“万物之所由”<sup>[3] (P375)</sup>，天地之始，天地万物得以存在的根本。同时庄子又指出，天地万物的产生皆源于“化”。他说：“天地虽大，其化均也。”<sup>[3] (P131)</sup>“故两无为相合，万物皆化。”<sup>[3] (P201)</sup>“万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。”<sup>[4] (P399)</sup>在这里，“化”具有与“道”同等的意蕴，都是万物产生的根源。但是，“化”还具有了“道”所不能及的内涵。庄子说：“已化而生，又化而死。”<sup>[3] (P256)</sup>在他看来，“化”能直接体现生死的循环变化，而“道”则不能。因为“道”与万物的生死变化是通过“得”与“失”来体现的，“庶物失之者死，得之者生。”<sup>[3] (P375)</sup>

站在“道”的立场上，庄子认为，“化”的根本主旨也是“自然”，并提出“万物皆自化”的观点。所以，万物不仅因“化”而生，而且“万物皆化”的关键还在于“自化”。所谓“自化”就是顺其自然本性的发展而变化。他说：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移，何为乎？何不为乎？夫固将自化。”<sup>[3] (P187)</sup>在庄子看来，万物本身的生长变化，无时无刻都在改变，其行为的该与不该也都是原本自然的生发。比如，“鸡鸣狗吠，这是人所知道的，即使有大智慧的人，也不能用语言来说明它们之所以会鸣叫的原因，也不能用心意去推测它们还会产生什么动作。”<sup>[4] (P802)</sup>故庄子又说：“鸡鸣狗吠，是人之所知。虽有太知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。”<sup>[3] (P320)</sup>因此，庄子把“自化”看成是“自然”或“无为”的行为变化。他说：“汝徒处无为，而物自化。”<sup>[3] (P125)</sup>他认为，“无为”是“自化”的条件。只要顺任自然无为，万物就会自生自化。由此可见，万物的产生及其自身的变化

都是自然而然的，都是其“自化”行为。

然而，技术的生成并不是“自化”的行为。技术是人赖以谋生的手艺，是人为的活动，它的生成需要工匠经过长期的训练，遵照一定的规则，选择合适的材料，进行合理的操作，以实现某种目的。

首先，在材料的选择上，工匠往往以“用”为准绳，选择有用之材。匠者之所以对大树“樗”弃之不顾，是因为其无用，“其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩”<sup>[3] (P10)</sup>。栝社树虽美，匠伯却不肯视，因其是“散木也。以为舟则沉，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樛，以为柱则蠹，是不材之木也。”<sup>[3] (P54)</sup>大木有异，“仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可以为棺槨；舐其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒三日而不已。”<sup>[3] (P54)</sup>故为无用的木材，以至于长得大而无人砍伐。相比较而言，楸树、柏树与桑树则不能长寿在于其有用，“其拱把而上者，求狙猴之杙斩之；三围四围，求高名之丽者斩之；七围八围，贵人富商之家求禅傍者斩之。”<sup>[3] (P55)</sup>因此，它们在寿命中途就被斧头砍死。

其次，在操作的方法上，工匠都有“数”在其中，遵照一定规则行事。庖丁解牛好道进技，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！”<sup>[3] (P37)</sup>轮扁斲轮以事观之，“徐则甘而不可，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。”<sup>[3] (P161)</sup>痾偻者承蜩有道，“不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！”<sup>[3] (P212)</sup>津人操舟若神，“彼视渊若陵，视舟若履，犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！”<sup>[3] (P213)</sup>梓庆削木为鐻有术，“其巧专而外骨消，然后入山林，观天性形躯，至矣，然后成鐻，然后加手焉，不然则已。”<sup>[3] (P219)</sup>

再者，在长期的训练上，工匠皆有“志”于技巧，甚至用其一生去坚守。痾偻者承蜩志在累而不坠，“五六月累丸二而不坠，则失者锱铢；累三而不坠，则失者十一；累五而不坠，犹掇之也。”<sup>[3] (P212)</sup>庖丁解牛志在善刀而藏，“臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。”<sup>[3] (P37)</sup>汉阴丈人取水志在知而不为，坚持“凿隧而入井，抱瓮而出灌，搢搢然用力甚多而见功寡”<sup>[3] (P141)</sup>，而对省力的机械不为所动。轮扁斲轮

志在不授，“臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斲轮”<sup>[3] (P161)</sup>，认为可传授的知识都是糟粕，故到了七十岁还在亲自斲轮。

最后，在实现的目的上，工匠总能置“身”而事外，不为技术所系。庖丁解牛“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”<sup>[3] (P37)</sup> 庖丁以自身合牛身，顺着牛身的自然纹理用刀，不仅解牛如土委，还呈现歌舞之美，而且更是得以养生。痾倭者承蜩“吾处身也，若蹶株拘；吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。”<sup>[3] (P212)</sup> 痾倭者心无二念，不反不侧，凝神会精，不为外物纷繁而改变对蝉翼的注意，不仅承蜩不坠，而且还达生。津人操舟“彼视渊若陵，视舟若履，犹其车却也。”<sup>[3] (P213)</sup> 津人不重外物，对覆没倒退的万种景象从容不迫，对自身安危无所顾惜，故能安然渡过觞深之渊而未死。

由此可见，技术的生成不同于万物的生成，它不是遵道而行、顺其自然的“自化”行为，而是在材料的选择上以“用”为准绳、在操作的方法上有“数”在其中、在长期的训练上皆因“志”才有所成以及在实现的目的上又总能置“身”而事外的人为活动。

## 二、物物之间的“转化”与技术的使用

基于“道”的判断标准，万物本身不仅能“自化”而生，而且物与物之间还可以相互“转化”。在《知北游》中，东郭子问庄子说：“所谓的道，在哪里？”庄子回答道：“道无所不在。”它既在动物蚂蚁中，又在植物稊中，还在矿物或人工物瓦壁中，也在废物屎溺中。也正是因为如此，物物之间才能相互“转化”，才有《逍遥游》中的“鲲鱼化鸟”、《齐物论》中的“庄周化蝶”、《大宗师》中的“左臂化鸡”、《至乐》中的“胡蝶化虫”、以及《外物》中的“藏血化碧”等之说。

但是在庄子看来，这些物物之间的“转化”又有所不同，大致可以归纳为三个层面：其一是实质性的转化。在《逍遥游》篇首，庄子就描绘出一个“鲲鱼化鹏鸟”的场景：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。”<sup>[3] (P1)</sup> “化”

的含义在这里看似简单，但实际上却很让人费解：鲲鱼怎么会变成鹏鸟。为此，庄子又在后面的小节中指出“鲲鹏之化”是实质性的变化。他说：“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力……风之积也不厚，则其负大翼也无力……”<sup>[3] (P1)</sup> 从表面上看，庄子这里是在说“积厚”的意义，而实际上是在总结前面鲲鹏变化之意。意指北冥之水不厚，则不能养大鲲；鲲若不变化为大鹏，则不能致远大用；鹏鸟若非大风，必不能远至南冥。可见，鲲与鹏之间更多的是实质不同。

其二是形态上的变化。在《至乐》篇里，庄子还勾勒出一幅由“几”到“物”再入“机”的生死流转、循环变化图景：“种有几，得水则为继，得水土之际则为蛙螭之衣，生于陵屯则为陵舄，陵舄得郁栖则为乌足。乌足之根为蜥螬，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鴳掇。鴳掇千日为鸟，其名为干余骨。乾余骨之沫为斯弥，斯弥为食醢。颐辂生乎食醢，黄軫生乎九猷，瞿芮生乎腐蠹。羊奚比乎不箰。久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机”。<sup>[3] (P206)</sup> 在他看来，虽然物的种类有很多，但事物的本质属性并未改变，都有道存在物中。因此，物与物之间才能循环“转化”。尽管这在现在看来是如此地不科学，但也暗含一定的道理，即宇宙万物的“化”，不是无穷地产生新质，而是彼此间互相转化。

其三是观念上的转变。在《齐物论》篇末，庄子阐述了一则广为流传的“庄周梦蝶”寓言：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也，不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。”<sup>[3] (P35)</sup> 在这里，“庄周化蝶”并不是指庄周真正地变成蝴蝶，而是对事物观念上的认识转变。一方面，庄周感觉自己正在做梦中，与蝴蝶没有本质区别，都能自由自在、翩翩起舞；另一方面，他又自己身处在现实中，和蝴蝶必定又有所分别，都有其名称、有其职能。对此，徐复观先生解释道：“对万物的变化，保持观照而不牵惹自己的感情判断的态度。”<sup>[5] (P392)</sup> 然而，世人却只注意到了“物”“我”之分，并没有关注到两者之合，所以他们会被名所累。相反，庄子却物我两忘，逍遥至乐，“相忘于江湖”<sup>[3] (P84)</sup>。

相比较而言，庄子并没有直接谈及技术之间的转

变,而是更多地去强调在技术使用上的变化。一方面,技术的使用会因“人”而异,不同使用者运用同一技术存在一定差异。庄子说:“能不龟手,一也;或以封,或不免于泝澼絖,则所用之异也。”<sup>[3](P9)</sup>同样是“不龟裂手的药方,宋人为药于身,只用于漂洗絮丝,防止气候严寒下手皮冻裂;而在客商那里却能委身于异,献给吴王用于水战,以获得割地封赏。庄子又说:“东野稷以御见庄公,进退中绳,左右旋中规。”<sup>[3](P220)</sup>同样是驾车,东野稷驾车进退往来如绳一般的直,左右旋转如规一般的圆,这是其他人所不能及的。庄子还说:“工倕旋而盖规矩,指与物化而不以心稽,故其灵台一而不桡。”<sup>[3](P221)</sup>同样是用手旋转,工倕的技艺超过用规矩画出来的圆形图案。

另一方面,技术的使用还会因“利”视导,同一使用者运用同一技术也会有所不同。庄子说:“五六月累丸二而不坠,则失者镗铍;累三而不坠,则失者十一;累五而不坠,犹掇之也。”<sup>[3](P212)</sup>虽然痾僂者承蜩有道,但是承蜩的效率在不断提高,从在竿头上累叠两个丸子而不掉落到累叠五个丸子而不掉落。庄子又说:“以瓦注者巧,以钩注者惮,以黄金注者殢。其巧一也,而有所矜,则重外也。凡外重者内拙。”<sup>[3](P213)</sup>虽然津人操舟的技巧是一样的,但其在操舟时有所顾惜,重视外物,进而内心就会笨拙而不能从容,便会心生恐惧,甚至覆没深渊。庄子还借伯昏无人之口说:“是射之射,非不射之射也。尝与汝登高山,履危石,临百仞之渊,若能射乎?”<sup>[3](P246)</sup>同样是射箭,有心的射与无心的射不同。在平地上,列御寇心境屹然不动,射箭确实能百发百中;但身临百丈深渊,惊慌目眩,想射中目标就很难。可见,技术在使用上因“人”而异,因“利”视导,发生变化。

正是因为如此,技术产生正面与负面两种结果,尤其是造成诸多负面影响<sup>[6]</sup>:首先,技术的使用会造成社会道德的衰变。庄子认为,技术是国之利器,不可以轻易示人,否则就会造成道德衰变,“梟淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。”<sup>[3](P180)</sup>其次,技术的滥用还能造成自然环境的破坏。庄子指出,上位者喜好运用机智而无道,天下就会大乱,“弓弩毕弋机变之知多,则鸟乱于上矣;钩饵罔罟罾笱之知多,则鱼乱于水矣;削格罗落罟罾之知多,则兽乱于泽矣。”<sup>[3](P114)</sup>最后,技术的过度使用也能造成人

类主体性的丧失。庄子强调,重视功利技巧会导致人的本初善心的遗忘,“功利技巧,必忘夫人之心”<sup>[3](P142)</sup>就不能清楚地认识到技术的本质,以至于把技术当成主体,人与技术的关系本末倒置,人为外物所役,“丧己于物,失性于俗者,谓之倒置之民。”<sup>[3](P181)</sup>。所以,庄子对技术持有批判之意,尤其是批判背离“道”“德”根本的技术使用。

概言之,在使用技术过程中,世人往往未能注意到物之内在可“转化”的共性,而是以物之外延难“有巧”的殊相为标准,因“人”而异,因“利”视导,远“道”离“德”,进而被庄子批判。

### 三、社会政治的“教化”与技术的治理

除了有“自化”和“转化”之意,庄子之“化”还有其本义,即社会政治“教化”。《说文解字》曰:“化,教行也。”段玉裁在《说文解字注》中注解道:“教行也。教行于上,则化成于下。”<sup>[7](P388)</sup>显然,“教化”是指一种上行下效的政治行为,统治者怎么施教,百姓就跟着效仿。如果统治者无为,那么百姓则自化;如果统治者标榜仁义,那么百姓则信奉仁爱义理。可见,社会政治的“教化”的结果与统治者的施教方式有关。

在《应帝王》篇首,庄子借蒲衣子之口道出两种截然相反的施教方式:一种是以虞氏为代表,标榜仁义以笼络人心,故“未始出于非人”;另一种是以泰氏为代表,纯真质朴,知见信实,以“未始入于非人”。庄子反对前一种“教化”方式,他认为“君人者以己出经式义度”<sup>[3](P93)</sup>是“欺德”行为。虽能使人“孰敢不听而化诸”,但始终难以使人心真正顺服。如果以这种方式来治国,教化民众,“犹涉海凿河而使蚁虻负山”,不可能成功。正如《缮性》篇所言“德又下衰,及唐、虞始为天下,兴治化之流,梟淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。”<sup>[3](P180)</sup>在庄子看来,尧舜的德性不是本真的德性,而是衰落的德性。倘若尧舜治理天下,大兴教化,则会导致世人离道险德,舍弃本性而顺从心机。

庄子指出,后一种“教化”方式才是真正的为政之道。即“对于国家而言,若皇上能做到慎独、诚意,则臣僚、百姓翕然从之,自然政通民和、财用增加,远人来服,此为政治之本、教化之本。”<sup>[8]</sup>他认为,真正的圣人治理天下,不是依靠外在的经式法度,而

是“正而后行，确乎能其事者而已矣”<sup>[3] (P93)</sup>；不以我强加于人，而任人因循自然、各尽所能。具体而言：一是圣人担当表率，不张扬表露，虽功劳能广传于天下，却像和自己不相干；虽教化能施及万物，但百姓并不知帝力何加，故“有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”<sup>[3] (P94)</sup>二是治理任性无为，不多加干预，设官施教很是适宜，提拔任用皆有贤能，明察实情以本性为，言行自然均能化育，则“手挠颐指，四方之民莫不俱至”<sup>[3] (P144)</sup>。三是人人自正而为，不离开本位，官吏自任其职，百姓各处其事，互不侵犯，故“天子诸侯大夫庶人，此四者自正，治之美也；四者离位而乱莫大焉。”<sup>[3] (P373)</sup>由此可见，庄子的社会政治“教化”所要强调的是顺人性之自然的无为之“化”。

然而，在技术的治理上，庄子则有多重思考。从乐观主义者的角度，理想化的技术可以通达于“道”。即“庄子以‘技’来呈现的‘道’境，就是在技艺达到纯熟条件下，技艺活动中的知性成分逐渐消解，技艺操作不再是有意识、有智巧地进行的，而变成一个由直觉指引的过程。”<sup>[9]</sup>庖丁回答文惠君在其解牛技术何以至此，就指出：“臣之所好者道也，进乎技。”<sup>[3] (P37)</sup>轮扁者回答桓公关于可传的圣人之言何其糟粕时，也指出：斫轮之技，“口不能言，有数存焉于其间。”<sup>[3] (P161)</sup>痾偻者回答孔子在其承蜩有什么方法时，还指出：“我有道也。”<sup>[3] (P212)</sup>在庄子看来，技术是否背离“道”的关键在于技术使用者。技术使用者有“道”，遵道而行，顺道而为，其技术操作就能得心应手。相反，技术使用者则“天机浅”，心神不定，不能载道，其技术操作就为外物所役，结果也会发生变形，损人且不利己。因此，只要技术循乎于“道”，技术使用者把“道”作为操作的依据和方法，循着天地万物的运动和发展的规律进行，人与自然都能长存。

从悲观主义者的观点，现实中的技术是人为智治，从根本上背离“道”。正如伯乐治马的技术，首先强行改变马的身形，“烧之，剔之，刻之，锥之，连之以羈索，编之以皂栈”<sup>[3] (P108)</sup>；然后利诱治理马的心性，“饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有檝饰之患，而后有鞭生策之威”<sup>[3] (P108)</sup>；最后形成马的机智与和人相抗拒的动作，以“介倪、闾扼、鸢曼、诡衔、窃轡”<sup>[3] (P109)</sup>。而原初的人民则自然任放，“织而衣，耕而食”<sup>[3] (P108)</sup>；

技术也朴拙无心，“山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”<sup>[3] (P108)</sup>这也是庄子所勾勒出一幅人与自然和谐相处的理想社会“至德之世”。现实和理想技术社会的对比，彰显了技术的素朴本性，批判了技术的智巧异化。庄子认为，只有人无知无欲，本性才不会离失，技术才会返璞归真，“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”<sup>[3] (P108)</sup>所以，庄子以退为进，“绝圣弃知”<sup>[3] (P121)</sup>，进而消解技术异化，回归纯朴本性。

除此之外，庄子还指出一个既非乐观主义又非悲观主义的中道之路。他把技术的理想状态和现实情境结合起来，既“循乎道”又“通乎变”，以超越乐观主义和悲观主义相对立的做法。庄子说：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然，无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖。物物而不物于物，则胡可得而累邪！”<sup>[3] (P224)</sup>虽然处在材与不材之间似乎是妥当的，但是材与不材都不必然免于累患，原因在于大木以无所用而见存，而家雁以不材而见杀。所以，在庄子看来唯有“与时俱化”，不偏执于任何一个固定点，将心思从纠结的现实中提升一级，以顺其自然为原则，以护卫其精神自主性为指向，主宰外物而免于沦为外物的工具，“乘物以游心，托不得以养中”<sup>[3] (P49)</sup>。具体而言：一方面要“以天合天”<sup>[3] (P219)</sup>，用自然的态度对待自然，以自然为中心，而非以人类为中心；顺从物之物性，而非改变物性，以保全自身，不失性与命。另一方面要“外化而内不化”<sup>[3] (P263)</sup>，表面上对万物的变化保持观照，随外在环境变化而调整自身，而实际上内心不为所动，不牵惹个人的感情判断，以至于与物相处既不伤物也不失己丧我。为此，从整体上看，技术治理的“与时俱化”才是庄子的最合理的选择。

总之，对技术治理的思考，不管是乐观主义还是悲观主义，对庄子来说都不是最好的选择。他更倾向于技术治理的“与时俱化”，顺其自然，得以养生；顺势而为，不为物累。

## 结语

从“化”的视角来审视庄子的技术思想。一方面，



# 论庄子对北宋苏舜钦的人生影响

张建同

(安徽省庄子研究会)

**内容摘要：**苏舜钦，北宋政治家、文学家，诗文与欧阳修、梅尧臣齐名，有“欧苏”“苏梅”之美誉，因在蒙城创建“清燕堂”、在京城发生“进奏院事件”、在苏州建造“沧浪亭”等而蜚声古今。纵观苏舜钦短暂一生，由进奏院事件为界可以分为前后两个截然不同的阶段，前一阶段受儒家思想影响较多，渴望求取功名，建功立业；后一阶段受道家思想影响较深，远离尘嚣，自然逍遥。无论哪个阶段，苏舜钦的人生都清晰地体现出道家庄子的烙印。本文试着从苏舜钦的志向、性格、哲思、文风以及晚年人生态度等方面，分析庄子思想对苏舜钦为人为官为文、立德立言立行产生的深远影响，从而展示两位与蒙城密切关联的历史人物独特而鲜明的人格魅力。

**关键词：**庄子；苏舜钦；人生影响

苏舜钦（1008～1048），字子美，梓州铜山（今四川中江）人。自曾祖父起家开封。祖父苏易简，宋太宗时参知政事。父亲苏耆，官至工部郎中、河东转运使。苏舜钦二十七岁中进士，历任蒙城、长垣知县和大理评事、集贤殿校理等官职。

苏舜钦在政治上倾向以范仲淹为首主张“改革庶政”的变法派，遭到御史中丞王拱辰等保守派的压制。最后被保守派借事诬陷，削职为民，贬逐开封。离开京城后，苏舜钦闲居苏州，置地建造沧浪亭，隐逸自乐。庆历八年（1048）病逝。

“庄子者，蒙人也。名周，周尝为蒙漆园吏”（《史记·老子韩非列传》）。作为战国时期著名思想家、哲学家、文学家，道家文化的主要创始人，庄子文化汪洋恣肆，庄子思想博大精深，其著作《庄子》包含着为人处世、治国理政的丰富哲理，在中国文学史和中国哲学史上具有十分重要的地位，“秦汉以来的每一部中国文学史，差不多大半是在他的影响之下发展的”（郭沫若语）。

《庄子》对后世文人、哲人和政治家影响尤为深远，苏舜钦即在其列，这不仅反映在苏舜钦诗文中“时

思庄生言，所乐惟鬻髅”（《哭师鲁》）、“然而之子处之，拘拘乎未尝自适也”（《送王纬赴选序》）等众多直接或间接的《庄子》用典上，更体现在他立德立言立行的诸多方面。

## 一、“出手洗乾坤”——庄子的鲲鹏精神对苏舜钦志向的影响

“便将决渤澥，出手洗乾坤”（《夏热昼寝感咏》），苏舜钦之雄心壮志，可知也。

“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥”（《庄子·逍遥游》）。在《逍遥游》中，庄子通过想象、夸张、对比、衬托等艺术手法，为我们塑造了“鲲鹏”形象，同时也塑造了志存高远、尚大求美、积厚持久、主动作为等主要内涵的鲲鹏精神，成为中华文化精神不可或缺的重要组成部分，也是庄子对中华文化精神的重大贡献。庄子不仅是鲲鹏精神的创造者，而且是积极倡导者和主动践行者，他站在宇宙的高度来观照自然、审视人类、关注生命和谐，用自己的方式来抨击现实、

启迪思考、构建理想王国，故清代学者胡文英评价道：“庄子眼极冷，心肠极热。眼冷，故是非不管；心肠热，故悲慨万端。”

庄子在蒙漆园为吏时，时势渐衰，战乱不堪，“遂相吞灭，并大兼小，暴师经岁，流血满野，父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，溘然道德绝矣，晚世益甚”（《战国策书录》）。于是，他毅然辞去漆园吏，隐于濮水边静心思考，躲进陋巷里潜心著述，以苦为乐，冷眼观察世界，热心观照生命，首创了“造化”“江湖”“众生”“养生”“明白”“精神”以及“游刃有余”“踌躇满志”“从容不迫”“相濡以沫”等众多的词语，撰写出激情洋溢的道家哲学，为迷茫中的人们点亮了通往精神自由的明灯。

苏舜钦出生于书香门第、官宦世家，从小受到良好的家庭教育，“少慷慨有大志，状貌魁伟”（《宋史本传》）。二十一岁时以父任补太庙斋郎，调茱阳县尉。这个辅佐知县分管地方治安的官职与苏舜钦的雄心壮志相去甚远，故其不以为然，“非所好也，已而锁其厅去”（欧阳修《湖州长史苏君墓志铭》）。苏舜钦的果断决然与庄子辞官漆园风格相似，个性鲜明。

宋仁宗景祐元年（1034），苏舜钦进士及第，被授光禄寺主簿，是年冬知蒙城县。蒙城是庄子的故里，也是北宋开国元勋、武烈王高琼及其曾孙女、宣仁高皇后的祖籍。苏舜钦初登仕途即任职蒙城，倍感自豪，故壮志在胸，激情如火，决意把蒙城建设成清明安宁之幸福家园，遂将蒙城县衙后堂命名为“清燕堂”，作为自己的办公及居住之所，立“清燕碑”于堂前，以示自勉。

苏舜钦知蒙城县不久，其父病逝于长安。根据传统道德礼仪制度，他只好结束在蒙城的任职，赴长安为父办理后事，且守孝三年。虽然在蒙任职只有短短两个月时间，但他勤勉躬行，政绩显著，“甯一巨豪，杖杀一吏”（《上三司副使段公书》），赶走一名为富不仁的富商，用刑杖惩办了一名奸猾之吏，于是“一邑肃然”（《上三司副使段公书》），整个蒙城秩序井然，社会安定，民心大快。三司副使段少连受命莅临蒙城察得此情，“盛谭蒙邑之治”（《上三司副使段公书》），“蒙自苏公，堂起清燕，洞开重门，卓然千秋仪范”（《蒙城县志书》）。而此时，苏舜钦父丧妻亡，但其意志

不减，锐气不衰，仍以国家人民为虑，继续上疏进谏，诗文抒怀，展示了天地格局、宽阔胸怀。

诗言志。在苏舜钦很多诗文中，充满着忧国忧民的深沉情怀，表达对现实的不满和试图改变这种现实的渴望与斗志。如诗歌《吴越大旱》中，一边是“炎暑发厉气，死者道路积。城市接田野，恸哭去如织”，一边是“军须出东南，暴敛不暂息”“三丁二丁死，存者亦乏食”，面对家破人亡、哀鸿遍野的凄惨景象，诗人早已“倚掩泪横臆”。正是这种悲天悯地的炽热情感，夯实了苏舜钦清政为民的思想基础，才有了蒙城任内以“清燕”自勉，自省自励。

北宋著名政治家、改革家、文学家王安石推行变法期间曾莅临蒙城清燕堂，感慨万端，遂赋诗《蒙城清燕堂》：“清燕新碑得自蒙，行吟如到此堂中。更无田甲当时气，民有庄周后世风。庭下早知闲木索，坐间遥想御丝桐。飘然一往何时得，俯仰尘沙欲作翁。”既是对苏舜钦治理蒙城显著成效的高度评价，也是对沐浴庄周遗风的蒙城清廉政风和淳朴民风的热情赞美。

## 二、“出语背时向”——庄子的孤傲品格对苏舜钦性格的影响

“十年苦学文，出语背时向”（《及第后于同年宴李丞相宅》），苏舜钦之孤傲性格，可知也。

庄子一生以辩才出众、语言幽默辛辣著称，无论是不怀好意的曹商、监河侯之流，还是他最要好的朋友惠施，都领教过他无情的讥讽和训斥。他傲视权贵，不慕荣华，不役于物，不累于俗，“独与天地精神相往来”（《庄子·天下》），其孤傲的性格在那个群雄并起、追名逐利的战国时代，格外显眼和另类，故有“漆园傲吏”之别称。

庄子的辞官归隐，与其说是其清净无为、养生全生的思想使然，不如说是对黑暗社会现实的无声抗议。庄子一方面表现得超然逍遥，“知其不可奈何而安之若命”（《庄子·人间世》）；一方面又激烈地批判着统治阶级利用仁义道德来危害百姓，“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而礼议存焉”（《庄子·盗跖》）。他认为，随着统治阶级对政治、经济、文化的强力掌控，人类社会的分化和不平等日趋严重，国与国之间、人与人之间的争斗不断激化，导致硝烟弥漫、灾祸连连、民不聊生，所以他强烈反对儒墨等多家思想的虚伪性

和禁锢性，渴望构建一个平等和谐、自由快乐的至德之世。可见，对现实社会的批判是使庄子表达爱憎情感、展现理想信念的重要武器。

庄子的批判现实主义精神在后世文人中得到传扬，苏舜钦就是这种武器的使用者。“进奏院事件”发生之前，他积极用世，“奋舌说厉害”（《舟中感怀寄馆中诸君》），“位虽卑，数上疏论朝廷大事，敢道人所难言”（欧阳修《湖州长史苏君墓志铭》），上忧国家兴亡，希望朝廷能振兴于内忧外患之时；下忧生民艰辛，多用诗文叙写民众苦难。范仲淹是当时著名的政治家、文学家，以倡导“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（范仲淹《岳阳楼记》）思想，而成为忧国忧民的贤臣典范，而苏舜钦却依旧指责他“阁下因循姑息，不肯建明大事”（《上范公参政书》），对于李定之类附庸风雅的京城官员们，他更是极尽挖苦讽刺之能事，家国情怀、忧患意识充盈胸怀，铮铮铁骨、桀骜性格棱角分明。

苏舜钦不仅敢于上疏进谏，而且言辞激烈，不避锋芒。如天圣七年（1028）玉清昭应宫火灾，时任太庙斋郎（官员子弟荫补负责太庙祭祀事务的小官）、血气方刚的苏舜钦，诣登闻楼击鼓上疏进谏仁宗皇帝，将天灾归因于“近位之失人，政令之多缺，赏罚弗公”（《火梳》），谏不应修复，杜重建之端，“陛下当降服减膳，避正寝，责恭罪己，下哀痛之诏，罢非业之作，拯失职之民，在辅弼无裨国体者去之，居左右窃弄威权者去之，精心念政刑之失，虚怀收刍蕘之言，庶几变灾以答天意”（《火梳》）。面对生杀予夺大权在握的天子皇上，不顾生死安危，敢于直言进谏，那需要何等的胆量和勇气！

苏舜钦从进谏《火疏》开始，至“进奏院事件”得罪被黜，上疏甚众，写下《上范公参政书》《乞纳谏书》《论西事状》《投匭疏》《论五事》等疏状数十篇。不仅如此，他还借助于诗歌形式，通过自然现象的变化生发联想，劝解君王勤勉朝政，安抚天下。如大风时他想到“六事不和暴风作”（《大风》），大雾时他想到“窃思朝廷政无滥，未尝一日封五侯，何为终朝不肯散”（《大雾》），地震时他想到“念此大灾患，必由政瑕疵”（《地动联句》），呼吁执政者“天戒岂得慢”（《地动联句》），天灾面前主动作为，抚慰众生。情真意切，溢于言表。

### 三、“节物自荣悴”——庄子的事物认知对苏舜钦哲思的影响

“节物自荣悴，我有乐与忧”（《长安春日郊东野》），苏舜钦思维之通达，可知也。

景祐二年（1035），在苏舜钦的文章里，就有了“故可任化而无系，陶然天壤间”“然而之子处之，拘拘乎未尝自适也”（《送王纬赴选序》）这样的句子。“陶然天壤间”，那是何等的自然逍遥、自由快活，这不就是庄子的“独与天地精神相往来”（《庄子·天下》），“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《庄子·逍遥游》）吗？“拘拘”，委屈难展的样子，出自《庄子·大宗师》中“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也”一句；“自适”，自己所能达到的理想境界，出自《庄子·骈拇》中“适人之适而不自适其适者也”一句。言则用庄典，思则达庄境，庄子思想对苏舜钦的影响之早、影响之深，可见一斑。

庄子主张“齐物论”，“以道观之，无贵无贱”（《庄子·秋水》）。庄子认为人是自然的一部分，是自然界的一种存在形式，而不是大自然的先天主宰，人与自然、人与人、人与自我应该和谐相处，尊重自然，顺从自然，实现“天人合一”。苏舜钦赞同“节物自荣悴”，认为自然界的万事万物都自有繁荣发达和憔悴枯萎的时候。基于“天人合一”的思想，庄子主张顺性而为，在《庄子·人间世》中，他假借卫国贤大夫遽伯玉与鲁人颜阖的对话，通过顺性而为的“养虎人”和逆性而行的“爱马人”两个比喻和对比，阐述了顺性与逆性的结果异同。在苏舜钦的诗文中也有着相似的表达，“虎豹性食人，智者畜为戏。形影本相亲，愚夫见而畏。疑同不疑异，远哉愚与智”（《杂兴》），充满着庄子般的思辨与睿智。

庄子把大自然的一切归结于“道”，认为“道”是生化万物的第一性的本性。“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”（《庄子·大宗师》）。在庄子那里，道既实实在在，又无形无态；道自然存在，且自古存在；道无处不在，无时不在；道无始无终，无成无毁。所以，他主张人类的一切行动都要遵道求真，顺道而为。

苏舜钦接受庄子的“天道观”，尤其是仕途奔波



却终遭废黜之后，对事物的认知更为通透。他由自然界中植物的生机勃勃和枯萎消亡，联想到人的盛衰穷达、生老病死，“顾人生世间，荣悴理亦然”（《夜闻秋声感而成咏同邻几作》），并把这一切看做“常事”，“穷达皆常事”（《离京后作》）；归因“天意”，“万物盛衰天意在”（《过苏州》）。正是基于如此通脱的认知，苏舜钦才发出了“物理吾俱晓，漂流安足惊”的心声，社会现实一片黑暗，狐朋狗党唯利是图，变法图强道阻且长，一切道理我都懂了，削职为民、流放异地，又有什么值得大惊小怪的呢？

对苏舜钦思维认知产生重大影响的还有庄子的生命观、生死观，庄子认为人的生与死都是自然的一种状态，“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环”（《庄子·寓言》），意思是万物起源一致，都是用不同的形态进行生与灭循环，庄子说这就是生命的规律。《尹子渐哀辞并序》中云：苏舜钦进奏院得罪时，好友尹子渐前去安慰，与众人纵酒抚琴，感叹人生，遂流露厌世之意。针对苏舜钦“死者人之所恶，子何乐焉？”的质疑，尹子渐则答道：“吾未尝死，安知死之不乐也？”当时的苏舜钦对这样的回答不甚理解。当百余日后尹子渐果真化去，他才明白人生苦短，逍遥可贵，后来的《哭师鲁》诗中则有了“时思庄生言，所乐惟骷髅。物理不可诘，此说诚最优”的感喟。

#### 四、“诗之于时亦大物”——庄子素朴意识对苏舜钦文风的影响

“诗之于时，盖亦大物”（《石曼卿诗集序》），苏舜钦文风之刚劲质朴，可知也。

素，未经染色的生绢。朴，未经雕刻的原木。素朴，亦作“朴素”，事物最初原本的样子。庄子认为人就应该保持朴素品质，清澈透明，无私纯真。“于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立”（《庄子·应帝王》），对待事物无所偏私，摒除做作，回复纯朴，就像大地上的土块一样，无思无虑，如此即可达到人性之最高最美的境界，故曰：“朴素而天下莫能与之争美”（《庄子·天道》）。

朴素而天下莫能与之争美，这首先是庄子的人生观、价值观。正是拥有这种朴素的情怀，让庄子对王侯将相不屑一顾，对达官显贵极尽嘲讽，而对于处在社会最底层的黎民百姓却充满着同情、热爱与赞美，

如游刃有余的庖丁、运斤成风的工匠、得心应手的木匠轮扁、用志不纷的佝偻丈人、善于游泳的操舟津人等，还包括相貌丑陋、肢体残缺的王骀、申徒嘉、滑介叔、湮跂支、哀骀它等“天之小人，人之君子”（《庄子·大宗师》）们，他们质朴善良、机智聪明、遵道无为。苏舜钦在蒙城任职时以“清燕”自喻，关注民生，清明施政，可谓清官廉吏之典范。“得及第，命宰以蒙，才两月，以家难离官，下邑民遮道助嗥泣，念政无所及，心颇愧之”（《上三司副使段公书》）。苏舜钦离开蒙城时，蒙城百姓万人空巷，站立路旁挥泪送别，他说一生最大的遗憾就是没能给蒙城人民做更多的事，愧对蒙城的父老乡亲，其朴素情怀感动天地。

朴素而天下莫能与之争美，也是庄子的世界观、文学观，这是由他遵道求真、回归自然的思想决定的。本来就生活在一个暗无天日、民生凋敝的社会中，但就有人无视黑暗，逃避现实，躲进“小我”中怡然自得，甚至用华丽的辞藻粉饰太平，为统治者“歌功颂德”。战国时期的庄子没有这样做，一千多年后北宋初期的苏舜钦也绝不会这样做。

苏舜钦也非常重视文学在国家治理方面的功能，认为文学可以“警时鼓众”（《石曼卿诗集序》）。石曼卿是苏舜钦的好友，著名文学家、书法家，为人旷达，为文劲健。在《石曼卿诗集序》中，面对“操笔之士，率以藻丽为胜”的文坛弊端，苏舜钦高度评价石曼卿现实主义的诗歌风格和诗歌价值，“古之有天下者，欲知风教之感，气俗之变，乃设官采摭而监听之。由是张弛其务，以足其所思，故能长治久安，弊乱无由而生。”他认为石曼卿的诗作反映了“风教之感，气俗之变”，统治者若采诗观风，即可据此“弛张其务”，达到“长治久安”。

透过对好友石曼卿诗歌的赞赏，我们可以看出苏舜钦的文学风格和情感基调。在诗歌创作方面，他主张“诗之作，与人生偕者也。人函愉乐悲郁之气，必舒于言”（《石曼卿诗集序》）。《宋史本传》说他“时发愤懣于歌诗，其体豪放，往往惊人。”在散文创作方面，他说“尝谓人之所以为人者，言也；言也者，必归于道义；道与义，泽于物而后已。至是，则斯为不朽矣。故每属文，不敢雕琢以害正”（《上三司副使段公书》）。不加雕琢，反映客观现实，表达真实心声，所以，苏舜钦的诗歌突出特点就是具有政论性和战斗性，针砭时弊，

直抒己见，入木三分。如诗歌《城南感怀呈永叔》中，苏舜钦描写了人间惨状：“十有七八死，当路横其尸。犬彘咋其骨，乌鸢啄其皮。”惨不忍睹，令人毛骨悚然。而同时，“高位厌粱肉，坐论焕云霓”，两相对照，统治者的无耻无能表现得淋漓尽致。

诗之于时，盖亦大物。大物者，警时鼓众也。

### 五、“嘉遁平生志”——庄子隐逸思想对苏舜钦晚年人生态度的影响

“嘉遁平生志，吁嗟得暂游”（《游招隐道中》），苏舜钦晚年人生态度之平和，可知也。

庄子是一位高明的隐者。在他生活的那个“礼崩乐坏”的时代，面对“道术将为天下裂”（《庄子·天下》）的社会现实，庄子用“游世”的策略转变了先秦道家“避世”的现实困境，用“心隐”的方式化解了儒家为声名羈累的内心忧虑，创造性地提出了“心隐身不隐”的隐逸思想。庄子的隐逸不是被动消极的避世隐居，而是主动选择的生活方式。作为楚国贵族后裔，凭借出众才识，庄子完全可以轻松地获得一个高官显位，过上中产阶级的体面生活，楚王派大臣持重金前往以相位相邀请即可为证，然而他却看破名利，主动放弃这一切，宁愿安闲地坐在濮水边静心垂钓，潜心思考着宇宙、自然、人类、生命。

庄子的隐逸思想包含着他对个体生命悲苦的体会、对人生价值虚无的感怀和对社会异化现象的批判，提出了无用、逍遥、自然的思想，既实现了全身避害，又得到了精神自由，还表达了自己对社会的美好愿望。庄子隐逸思想中所体现出来的人生智慧、人格理想和社会愿望深刻地影响着后人，成为中国历代士大夫参考仿效的典范。

苏舜钦继承了庄子的隐逸思想，在壮志难酬、痛苦磨难面前，他没有选择忧郁以终，而是选择坦然面对，静静品尝闲适之乐和生活之趣。庆历五年（1045）春，苏舜钦携一家老小，舟船南下，流寓苏州。可以说在去苏州的船上，他已经完成了心境的重构，不再纠结于宦海沉浮。所以到了苏州后，他很快买下一处废园，修建命名“沧浪亭”，并写下《沧浪亭记》，以展示自我精神的蝶变：“形骸既适则神不烦，观听无邪则道以明；返思向之汨汨荣辱之场，日与锱铢利害相磨戛，隔此真趣，不亦鄙哉！”形体安适，神思中没有烦恼；

听闻至纯，人生的道理明了。回过头来再看看以前的名利场，每天与细小的利害得失相计较，岂不是太庸俗了吗！

苏舜钦南下苏州之时，亲友纷纷劝阻，他的妹夫韩维甚至责以“兄弟在京，不以义相就，以尽友悌之道”（《答韩持国书》），我们都在京都，你却不讲义气，不近兄弟之情，而此时的苏舜钦去意已决，何为苦？何为乐？“人生内有自得，外有所适，亦乐矣！何必高位厚禄，役人以自奉养，然后为乐”（《答韩持国书》）。在给范仲淹的回信中，苏舜钦的隐逸思想更加清晰：“今得心安舒而身逸豫，坐探圣人之道，又无人讥察而素望之，何乐如是，摄生事素亦留意，今起居饮食皆自适，内无营而外无劳，斯庄生所谓遁天之刑者也”（《答范资政书》）。他引用《庄子·养生主》中“是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑”之句，且反其义而用之，认为自己现在安闲自适的生活，是违背自然规律而理应受到的惩罚，可以看出他此时的心境已相当平和淡然。

“一径抱幽山，居然城市间。高轩面曲水，修竹慰愁颜。迹与豺狼远，心随鱼鸟闲。吾甘老此境，无暇事机关”（《沧浪亭》）。沧浪亭给了苏舜钦一方宁静的天地，苏州的小桥流水、明月微风，自然成了他慰藉心灵的港湾。大自然的湖光山色，让他找到了精神平衡的支点，摆脱了喧嚣尘世的束缚，悠闲自得地品味着山林野趣，尽情享受生命的宁静之美，俨然一位自由自在的“江湖九馆仙”（答仲仪见寄）。

“时思庄生言，所乐惟髑髅。物理不可诘，此说诚最优”（《哭师鲁》），庄子思想对苏舜钦人生的深刻影响，谨以此诗句为结。

### 参考文献

- 1.《苏舜钦集》，沈文倬校点，上海古籍出版社，1981.2
- 2.《嘉遁平生志：论苏舜钦的隐逸思想》，栗梅撰，《周口师范学院学报》，2005.11
- 3.《苏舜钦思想考论》，庆振轩撰，《陕西师范大学学报》，2012.2
- 4.《论苏舜钦的政治思想》，杨许波撰，《牡丹江大学学报》，2015.2

# 苏轼对《庄子》的接受研究

## ——以《庄子祠堂记》为中心

张可

(阜阳师范大学 文学院)

**内容摘要：**《庄子祠堂记》是北宋文学家苏轼受蒙城县令王兢之邀写的一篇散文。在这篇文章中，苏轼表达了对庄子思想的深刻领会和独到见解。他提出的“庄子助孔说”以及《庄子》部分篇目作者“辨伪”问题，发前人所未发，对于我们进一步理解《庄子》有极大的启发意义。

**关键词：**苏轼；《庄子》；《庄子祠堂记》

《庄子》一书，是战国中期庄周及其后学所著，也是影响深远的子书。唐朝统治者尊庄子为南华真人，因此《庄子》亦称《南华经》。唐成玄英在《南华真经疏序》中对《庄子》评价甚高：“夫《庄子》者，所以申道德之根，述重玄之妙旨，畅无为之恬淡，明独化之杳冥，钳捷九流，括囊百氏，谅区中之至教，实象外之微言也。”<sup>[1]</sup>《庄子》一书文笔淡远，文思玄邈。语言不仅直率质朴，豪放不羁，而且有一种散文诗般的节奏与韵律。此外，庄子的奇思妙想、擅用寓言等表达方式多被后代文人所效仿。

晋、唐两朝尊老庄，出现了诸多大家为《庄子》作注，比较重要的有晋郭象《南华真经注》、唐成玄英《南华真经疏》等一系列注《庄》典籍。北宋真宗朝以后，宋朝出现了空前的尊道浪潮，许多文人研庄、注庄，出现了一批重要的注庄典籍和评点文章，如吕惠卿著《注庄子》十卷、王安石著《庄子解》十卷及《庄子论》一文、苏轼《广成子解》一卷、陈景元《庄子余事》一卷、贾善翔《庄子直音》一卷、林希逸《庄子口义》、王雱《南华真经拾遗》、李士表《庄子九论》等。

苏轼虽未为《庄子》一书作注，但是他取《庄子》之文，详加解说，成《广成子解》一卷，但是此书影

响有限。此外，他的文章、诗歌，在用典与立意等方面也深受庄子的影响，但是，最能反应苏轼对庄接受态度的文字即《庄子祠堂记》一文，这篇文章虽然只有400多字，但是字里行间体现出苏轼对庄子的热爱，对《庄子》的感悟，历来被后人津津乐道。所以本文拟以《庄子祠堂记》为中心，探析苏轼对《庄子》的接受。

### 一、创作缘由

王兢，宋邓州穰县人，字彦履。仁宗嘉祐间进士。宋神宗熙宁九年（1076），王兢任蒙城（今安徽蒙城）县令，蒙城作为庄子故里，“没千余岁，而蒙未有祀之者。”<sup>[2]</sup>出于一种责任感，“县令秘书丞王兢始作祠堂，”<sup>[2]</sup>祠堂选址在今蒙城东北三里漆园城内。建成之后，王兢请苏轼写文章以记载此盛事。“求文苏轼出于对庄子的喜爱，欣然应允，于元丰元年（1078）作成《庄子祠堂记》。

这篇文章题目虽为记，而实质是一篇评述庄子的议论散文，此时的苏轼，还未经历乌台诗案，这篇散文表现了作者对庄子思想的深刻领会和独到见解。全文夹叙夹议，见解翻空出奇，实为前人所未发。从这篇散文能够窥见苏轼对庄周及《庄子》思想的深刻领悟。

## 二、庄子助孔说

最早记载及评论庄子的文字为司马迁的《史记·老子韩非列传》，在这篇传记中，司马迁为我们提供了重要的参考资料：

周（庄子）尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不闚，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作渔父、盗跖、胠箧，以诋訛孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒、墨，虽当世宿学不能自解免也。<sup>[3]2143-2144</sup>

司马迁认为《庄子》一书旨与老子同源，但是书中《渔父》《盗跖》等诸篇文字贬损、诋毁孔子。

苏轼对司马迁的结论，持否定态度。苏轼熟读《庄子》，对其有深刻的感悟，所以他记中写到：“谨按《史记》，庄子与梁惠王，齐宣王同时，其学无所不窥，然要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》《盗跖》《胠箧》，以诋訛孔子之徒，以明老子之术。此知庄子之粗者。”<sup>[2]231</sup>

苏轼认为司马迁对庄周及《庄子》的评价是“知庄子之粗。”在他看来司马迁并没有深刻理解《庄子》一书，所以得出的结论是浅显的。司马迁是一代伟大的史学家，他为写作“究天人之际、通古今之变”的《史记》，其足迹走遍了大半个中国，对名人故里等



细心访求，对很多资料进行反复考证，治学之严谨，实为一代大家。《史记》也被鲁迅称赞为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”的伟大著作。面对苏轼的质疑，我们不禁会想：司马迁作为伟大的史学家，而苏轼亦是一代文豪，他们针对同一问题的见解为何有如此大的区别呢？

带着这些疑问，

首先，我们来考察一下，司马迁对庄子的评价是否如苏轼所说的“知庄子之粗”。最直接的考察即从《庄子》一书入手，我们发现在《庄子》中孔子是多次被提及到的重要人物，书中有四十余处描述或提及到孔子，但大都在贬损孔子。如《内篇》中，有四篇提到孔子，试举几例以作说明。

篇名	涉及内容	备注（孔子形象）
齐物论	长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！……丘也与汝，皆梦也……”	孔子以世俗之人的形态被贬损
人间世	仲尼曰：“……唯道集虚。虚者，心斋也。”“……一宅而寓于不得已，则几矣。”	孔子宣扬庄子的处世哲学
德充符	仲尼曰：“夫子，圣人也，丘也直后而未往耳。丘将以为师，而况不若丘者乎！奚假鲁国！丘将引天下而与从之。”	孔子崇拜道家得道之人
	仲尼曰：“彼游方之外者也；而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣！”“丘，天之戮民也。”	孔子崇拜道家得道之人，自贬
大宗师	仲尼曰：“彼……茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”	孔子宣扬道家观点

通过以上所举例证，我们能窥见孔子在《庄子》中是一位世俗儒者、道家哲学的宣扬者或崇拜者等被贬损的形象。如此看来，司马迁说庄子“诋訛孔子之徒”是有根据的，绝非臆断。

既然，司马迁的结论是令人信服的，那么苏轼为何认为司马迁只是“知庄子之粗？”

有一点是值得注意的，司马迁之所以得出庄子诋毁孔子的结论，是因为他从文字含义来解释的，他的结论自然有道理。但是，他或许忽略了一点，《庄子》一书的行文特点，即书中多用寓言。《庄子·天下》篇说：“（庄周）以天下为沉浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”<sup>[4]939</sup>又《寓言》篇：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。”<sup>[4]774</sup>苏轼在理解庄子所举人物对话、事例的时候，恰恰是反其道而行之，这就是苏轼异于常人之处，他在《庄子祠堂记》一文中也借用了这一表达方式证明自己的观点。

苏轼接触《庄子》多年，自言“见《庄子》，得吾心矣！”<sup>[5]10801</sup>可见，苏轼对《庄子》有独到的感悟。说到这里，就不得不说《庄子》一书是先秦诸子中最

难理解的，宋林希逸认为“若《庄子》者……此书不可不读，亦最难读。东坡一生文字。只从此悟入。”<sup>[117]</sup>此外，林希逸还总结了《庄子》之所以难以理解，是因为此书有五大难点：“……况此书所言仁义性命之类，字义皆与吾书不同，一难也；其意欲与吾夫子争衡，故其言多过当，二难也；鄙略中下之人，如佛书所谓为最上乘者说，故其言每每过高，三难也；又其笔端鼓舞变化，皆不可以寻常文字蹊径求之，四难也；况语脉机锋，多如禅家顿宗所谓剑刃上事，吾儒书中未尝有此，五难也。”<sup>[117]</sup>所以，为读懂《庄子》，苏轼用心、用力颇多。这一点，南宋罗大经也是给予肯定的，他说：“《庄子》之文，以无为有；《战国策》之文，以曲为直。东坡平生熟此二书，故其文……俊辨痛快，无复滞碍”<sup>[6102-103]</sup>。如此说来，普通人不深读《庄子》，不能理解《庄子》宗旨，也是十分正常的现象。

《庄子》一书寓言十九，苏轼正是把握了这一宗旨，才对《庄子》有了全新的解读。他在《庄子祠堂记》中继续写到：

余以为庄子盖助孔子者，要不可以为法耳。楚公子微服出亡，而门者难之。其仆操捶而骂曰：“隶也不力。”门者出之。事固有倒行而逆施者。以仆为不爱公子，则不可；以为事公子之法，亦不可。故庄子之言，皆实予，而文不予，阳挤而阴助之，其正言盖无几。至于诋訾孔子，未尝不微见其意。其论天下道术，自墨翟，禽滑厘，彭蒙，慎到，田骈，关尹，老聃之徒，以至于其身，皆以为一家，而孔子不与，其尊之也至矣。<sup>[231]</sup>

苏轼在正文中首先阐明自己的观点，他以为庄子其实是帮助孔子的人，“盖助孔子者”，只是不能效法他，最后又说“其尊之也至矣。”认为庄子把孔子尊崇到了极致。

前文说到，《庄子》一书寓言十九，可见庄子以寓言为主要的思想表达方式。苏轼深得《庄子》奥旨，他曾说：“吾昔有见于中，口未能言。今见《庄子》，得吾心矣！”<sup>[510801]</sup>苏轼不仅对庄子十分推崇而且当做自己的知音。所以苏轼《庄子祠堂记》行文效法庄子，使用“楚公子微服出亡”的寓言作为庄子对孔子思想是接受而非批判的说明，明代茅坤对《庄子祠堂记》中寓言的运用评价相当高，他在《唐宋八大家文钞》中评：“长公好读《庄子》而得其髓，故能设为奇诡之论如此。”<sup>[7]3299</sup>

“楚公子微服出亡”这则寓言到底说了什么事呢？大意是楚国有一个公子，穿着普通的衣服逃亡，守门人为难他。公子的仆人举着鞭子骂道：“你这个家伙敢不卖力气。”守门人才放他们出去。苏轼继而评价到，办事本有倒行逆施的情况，说仆人不爱公子是不对的；但把他当作事奉公子的法则，也不行。

既然是寓言，就要从庄子寓言的角度来解读，所以“楚公子微服出亡”的寓言应该这么理解：仆人操捶打骂公子，是倒行逆施的事情；庄子诋毁孔子之徒，也是倒行逆施的事情。仆人操捶打骂公子，是为了助公子；庄子诋毁孔子之徒，也是为了助孔子。所以“以仆为不爱公子，则不可；以为事公子之法，亦不可”的言外之意是：以庄子为不爱孔子，则不可；以庄子诋毁孔子之徒为事孔子之法，亦不可。<sup>[8]</sup>也即苏轼所说：“故庄子之言，皆实予，而文不予，阳挤而阴助之，其正言盖无几。”<sup>[231]</sup>苏轼认为庄子在文字上诋毁孔子，但是实际上却是在褒扬他。他又指出庄子《天下》篇论天下道术，自墨翟、禽滑厘、彭蒙、慎到、田骈、关尹、老聃之徒以及庄子自身等各个学派都评述了，而“孔子不与”，没有提到孔子，是“尊之也至矣”，是对孔子尊崇到了极点。简而言之，苏轼认为，庄子在文中多次贬损孔子的形象，实际上是从反面宣扬孔子，即所谓的“正言若反”。苏轼的解读不可谓不新，对后世产生了极大的影响。清林云铭也认同苏轼的观点。他在《庄子杂说》（第十则）说：“庄子诋訾孔子，世以为离经畔道，不知拘儒剽窃，乃离经畔道之尤者也。考书中所载孔子，不过言其问业于老氏，子贡称夫子无常师，是不足为诋訾者也。”<sup>[1]299</sup>南宋洪迈《容斋随笔·续笔》也给予了较高的评价：“东坡先生作《庄子祠堂记》，辩其不诋訾孔子。东坡之识见至矣，尽矣。”<sup>[9199]</sup>

当然，《庄子》一书中也有关于孔子正面形象的记载，如《寓言》篇：“惠子曰：‘孔子勤志服知也’。……庄子曰：‘已乎已乎！吾且不得及彼乎！’”<sup>[4]780</sup>庄子坦然承认自己还不及孔子。《庄子》一书巧用寓言，晦涩难懂，苏轼的解读对后世理解《庄子》有极大的启发意义。

### 三、质疑部分篇目作者

承前所述，苏轼虽然认为庄子是在帮助孔子，但

是，他又写到自己怀疑《庄子》一书中有部分篇章贬损了孔子的形象，他说：“然余尝疑《盗跖》《渔父》，则若真诋孔子者。”又说到：“至于《让王》，《说剑》，皆浅陋不入于道。”<sup>[1231]</sup>《盗跖》篇借盗跖之口，诋毁尧、舜、禹、汤、文、武及孔子，抨击儒家的礼教规范。《渔父》篇借隐士渔父之口，抨击孔子的仁义礼乐。这四篇文章或贬损孔子，或浅陋不入道，所以作者认为这四篇不是庄子本人所作。作者紧接着证明自己的观点：

反复观之，得其《寓言》之意，终曰：“阳子居西游于秦，遇老子。老子曰：‘而睢睢。而盱盱。而谁与居。太白若辱，盛德若不足。’阳子居蹴然变容。其往也，舍者将迎其家，公执席，妻执巾栉，舍者避席，炆者避灶。其反也，舍者与之争席矣。”去其《让王》《说剑》《渔父》《盗跖》四篇，以合于《列御寇》之篇，曰：“列御寇之齐，中道而反曰：‘吾惊焉，吾食于十浆，而五浆先馈。’”<sup>[1231]</sup>

最后得出一个结论：“是固一章也。”作者引《寓言》的末章，以及《列御寇》的首章，指出这两章说的是同类故事，他认为《寓言》和《列御寇》是同一篇文章。之所以成为两章，是被后人搞错了。“庄子之言未终，而昧者剿之以入其言。余不可以不辨。凡分章名篇，皆出于世俗，非庄子本意。”苏轼的见解十分有启发性，《庄子》成书传至北宋，已千余年，书中有讹误也在所难免。

苏轼的这个观点就涉及到了《庄子》一书的真伪问题。宋代以前，学者一般认为《庄子》为庄周所著，自宋以后，尤其是《庄子祠堂记》问世之后，苏轼的观点逐渐被后代学者所接受。事实上，苏轼在这里提出的《庄子》一书真伪问题，只是为其“盖助孔子者”这一观点服务的，苏轼本人并没有提供更多的、可靠的证据来证明《庄子》诸篇的真伪。他只是提出了一个线索而已，但是这个线索，却十分重要，被很多学者所接受，如宋陈景元在元丰七年（1084）所作《南华真经章句音义叙》中也对《庄子》内、外、杂篇作者问题有疑惑：

《逍遥游》《齐物论》《养生主》《人间世》《德充符》《大宗师》《应帝王》七篇为“内”，实漆园命名之篇也。其次止以篇首两字或三字为题，故有《外篇》十五，《杂篇》十一。或谓外、杂篇为郭象所删修。又按，陶隐居曰：“庄子作内、外篇，而不言其杂篇。”

复览前辈注解，例多越略，殊难稽考。今辄于二十六篇之内，取两字标目而一段成篇者，得《骈拇》《马蹄》《肤篋》《刻意》《缮性》《说剑》《渔父》七篇，以配内立名而曰《外篇》。其次《让王》《盗跖》《在宥》《天地》《天道》《天运》《秋水》《至乐》《达生》《山木》《田子方》《知北游》《庚桑楚》《徐无鬼》《则阳》《外物》《寓言》《列御寇》《天下》，十有九篇，比乎内、外之目则奇偶交贯，取其人物之名则条列自异，考其理则符阴阳之数，究其义则契言默之微，故曰《杂篇》。<sup>[112-13]</sup>

明清两朝，诸多学者认同苏轼的观点，明郑瑗在《井观琐言》中说：“窃意但其内篇是庄氏本书，其外、杂等十六篇或其徒所述，因以附记。”又说：“苏子由《古史》谓《让王》《盗跖》《说剑》诸篇皆后人掺入者，今考其文字体例，信然！如《盗跖》之文，非惟不类先秦文，亦不类西汉文字。”<sup>[10]260</sup>明焦竑在《庄子翼叙》中说到：“外、杂篇间有疑其伪者，乃内篇断断乎非蒙庄不能作也。”<sup>[11]52</sup>王夫之《庄子解·外杂篇说》中说：“外篇非庄子之书，盖为庄子之学者，欲引而伸之，而见之弗逮，力肖不能也。以内篇参观之，则灼然辨矣。”<sup>[11]323</sup>清董思凝在《庄子解序》中说：“抑闻船山为文，自云有得于《南华》，故于内、外诸篇，俱能辨其真贋。若《让王》以下四篇，诋訾孔子之徒，自坡公以来，皆以为伪作。”<sup>[11]31</sup>清林云铭在《庄子杂说》（第十则）说：“若《盗跖》《渔父》，乃其徒为之。”<sup>[11]298</sup>现在学界对于《庄子》一书的真伪问题，有了较一致的认识，内篇多为庄子本人所作，而其余各篇为庄子或其门人所作，当然，书中有后人的删改。

#### 四、结语

本文通过对《庄子祠堂记》的解读，剖析了苏轼对《庄子》的接受态度，他发前人所未发之声，一反司马迁“诋訾孔子之徒”的观点，认为庄子在书中在帮助孔子树立了良好的形象，而非诋毁孔子。且继韩愈之后，再一次提出了《庄子》一书中部分篇章的作者问题，对后世产生了极大的影响，受到了后世学者的重视，诚如方勇所说：“（苏轼）真正开启了后世争论《庄子》作者问题的风气，其影响相当深远。”<sup>[11]221</sup>苏轼以庄子的思维来感悟《庄子》、理解《庄子》，对学界进一步研究庄子及其著作有深刻的启发意义。（转下页）

# 民生视域下庄子与马克思的技术理念

陆文斌

(安徽大学哲学学院)

**内容摘要：** 庄子和马克思分别作为中西方哲学思想的典型代表，他们的思想中也包含着极为丰富的民生思想，但两者的关注点却有所不同。从存在论的角度来说，庄子更加注重个人在日常生活中个人自由的实现，实现自由的方式更多地是注重内心世界的构建。故而，他的技术理念体现为一种提倡自然的技术，反对人为的技术。马克思对民生的关注更多的立足点是放在“现实的个人”之上，主张社会的发展和解放必然会带来人之自由的实现。故而，这种思想反映在他的技术理念中体现为：技术是一种为人的技术。作为一个生活在真实世界中的个人，人们在面对技术所造成的生存困境时，应当备下一种辩证的眼光、坚持“齐物”的技术发展理念和技术为民的使用理念。只有这样人们才能在操劳的尘世获得物质和精神的真正自由。

**关键词：** 民生思想；技术理念；自然的技术；为人的技术

何为民生？简单地讲就是人民的日常生活。它提供广大人民在尘世中所能够获得幸福感和获得感。因此，一个国家要想构建起和谐的社会环境，必须被保障和发展民生摆到国家政治生活的中心位置。然而，对于民生问题的思考，不仅是各种政治集团所担忧的政治问题，也是一直牵动着广大哲学家心神的哲学问题。毕竟哲学家的生活也并非独立于广大人民生活之外的，而是与千千万万的“常人”共在于同一世界之中。对民生问题的思考，虽然不同的哲学家关注

的焦点有所不同，但其最终的归旨都指向个人在世俗中的生存。因为，个人生存问题是个人存在的第一性问题。如果个人的存在都无法得到保障，那么诸如“自由”、“平等”、“公正”等人存在的第二性问题则再无谈论的价值空间。然而，个人的在世并不是一个独自生存的过程，而是一个与他者共在的过程。换言之，在个人的生存过程中，他分别以 *Sorge*（烦、牵挂、操心）、*Besorgen*（烦忙、牵念、操劳）、*Fürsorge*（烦神、牵心、操持）的方式与个人的存在（本性）、他

## （接上页）参考文献：

- [1] 谢祥皓，李思乐. 庄子序跋论评辑要 [M]. 武汉：湖北教育出版社，2001.
- [2] 苏轼. 苏轼文集 [M]. 顾之川，校点.（上册）. 长沙：岳麓书社，2000.
- [3] 司马迁. 史记 [M]. 北京：中华书局，1963.
- [4] 陈鼓应. 庄子今注今译 [M]. 北京：中华书局，2019.
- [5] 脱脱等. 宋史 [M]. 北京：中华书局，1977.
- [6] 罗大经. 鹤林玉露 [M]. 孙雪宵，校点. 上海：上海古籍出版社，2012.

- [7] 茅坤. 唐宋八大家文钞（苏轼文钞）[M]. 合肥：黄山书社，2010.
- [8] 简光明. 苏轼《庄子祠堂记》“楚公子微服出亡”寓言试解 [J]. 诸子学刊（第二辑），2009.
- [9] 洪迈. 容斋随笔 [M]. 穆公，校点. 上海：上海古籍出版社，2015.
- [10] 郑媛. 井观琐言 [M]. 扬州：江苏广陵古籍刻印社，1990.
- [11] 方勇. 庄子学史（第三册）[M]. 北京：人民出版社，2017.

者以及个人自身打交道。技术作为与个人共在于世的其他者之一，它的制造和使用必然会带来人类生存的巨大改变。例如，人工智能的广泛运用在极大的程度上促进了社会生产力的发展，同时也促生了“知识无产者”的出现。如何正确地引导技术的发展，我们或许可以从庄子与马克思的技术理念中得到解答。

## 一、自然之技

对于民生的思考，其首先应当关注的就是百姓在生命、物质、精神等方面的基本诉求。作为一个生活于尘世之中的哲人，庄子对于民生问题的思考也是从这些最基本的方面开始的。“与儒家强调集体主义相比，庄子则更为强调个人主义，他所关注的是个人生存中的自然状态。”<sup>[1]</sup> 在庄子的视域中，个人俨然不是受集体所支配的个人，而是一种“自然的个人”。这种“自然的个人”在生存的过程中不会做出任何偏离自然状态的“人为”之事，只是自然而然地生存着。此种民生思想在庄子的技术观中就体现为对“人为之技”的批判以及对“自然之技”的赞颂。

关于庄子“人为之技”的界定，可以从其所著文章《天地》中得到答案。庄子在《天地》中写道：“能有所艺者，技也”<sup>[2]</sup><sup>19</sup>。“艺”之本意为耕耘之巧，它是一种劳动者在田间劳作时所展露出的一种生存活动。“技”在《说文解字》（以下简称为《说文》）中的解释是：“技，巧也。工部曰。巧者、技也”<sup>[3]</sup><sup>79</sup>。从两者的本意来看，“艺”与“技”共同指向一种技巧性。对“技”之内涵的揭示，庄子以“圃者拒机”为例做了详细的注释。在该故事中，庄子首先赋予了“技”一种人为之下的客观外在，即贡子所称的“桔槔”。“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如洸汤，其名为槔。”<sup>[3]</sup><sup>255</sup> 作为技巧性的客观存在物，“桔槔”能极大地提高灌水的效率，使圃田者尽快地达到灌溉农田的目的，成为劳动者解除繁重劳作的一种手段。它可被视为人们为了满足包括自身生存性需求在内的一定社会需要，而依托劳动者所掌握的自然规律对人工自然系统进行不断地创造、控制、应用和改造的手段和方法，即通常所理解下的技术。<sup>[4]</sup> 然而，在庄子的视角下，这种技术之“技”却是一种“羞而不为”的行为。因为“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载

也。”<sup>[3]</sup><sup>235</sup> 换言之，技术的使用必然会致使人们遗忘纯朴之心，迷失于功利心之下的投机取巧活动，进而导致人们的心神处于一种不安定的状态，失去觉悟“道”的能力。此外，这种“人为之技”不仅使人的自然之“道”丢失，而且在某种程度上更会使物的自然之“道”遭到了戕害。在庄子看来，使用“弓、弩、毕、弋、钩饵、罔罟、罾筍、削格、罗落、置罟”等器具来为人类服务，虽然可以减少人为获得生存所需的物质条件而进行的斗争，但也带来了严重后果——自然固有的秩序被破坏。即如庄子所说“鸟乱于上”、“鱼乱于水”、“兽乱于泽”<sup>[3]</sup><sup>197</sup>。在庄子的视阈的下，“伯乐善治马”不过是“烧之，剔之，刻之，雒之”<sup>[3]</sup><sup>182</sup>，并且用马口横木和马络装饰来限制它们，用皮鞭和竹条来威逼它们，使其屈从于人的意志。陶匠“善治埴木”也只是“圆者中规，方者中矩，曲者中钩，直者应绳”<sup>[3]</sup><sup>183</sup>，而并不顾及黏土和木材的本性。伯乐和陶匠所谓的“善治”，只是一种使“马之真性”、“埴木之性”得以驱散的“人为之技”，它是背离“道”的妄为。

在庄子看来，人生在世若想要取得一种怡然自得的真为，其诀窍就是顺道而行，崇尚自然之技。圣人之性在于闻道，得道者能在其生存的过程中与群物同行而不失本己，会与质素之本，无为虚淡，复归淳朴之本心。然而，具体的人必定生存于具体的环境当中，其所形成的人格形态也必定深深地体现着该一方之所的特性。换言之，从圣人乃至庶民因其所处的环境不同，他们通达自身生存的“道术”也有所不同。如果持一方之“术”的人并未认识到所持“道术”的有限性，甚至随意地扩增其所使用的范围，那么此时的道术只能沦落为具有一定偏颇性的“方术”。虽然从功用性的目的来看，作为道术之不全的“方术”与离道的“技”在效用类似，即“犹百家众技也，皆有所长，时有所用”<sup>[3]</sup><sup>557</sup>，但它极大地区别于损人害物之“技”。“就‘方术’的本身而言，它并不是离道之技，而是察道之技，只不过它是‘道术’之局于一方者”<sup>[5]</sup>。从《庄子·天下》的文本来看，庄子所说的“术”虽然可以分为“古之道术”和“今之方术”，但从根本上来说它们都是察道之技，只不过一个体察的是全部性的道，一个体察的是局部性的道。虽然方术之“方”从范围上限定了“术”，但“术”之自身依然展现着“道”，存在着通向“道”的可能性。这种可能性体现在人类



的技术性活动中就表现为劳动者在展开其自身本质过程中的心理体验和精神状态的交融。换言之，劳动者在其操持过程中体悟自然之道，将自身消解于“道”中，进而达到天人合一的境界。

庄子在《养生主》一文中为这一至高人生境界提供了一个鲜活的案例——“庖丁解牛”。“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”<sup>[3]64</sup>解牛原本只是作为屠夫操作劳动工具作用于劳动对象——牛——所完成的劳作任务，却被庖丁通过自身高超的技艺演绎成了一场充满节奏感和艺术感的艺术创作过程。庖丁在十九年的解牛过程中，从“全牛”到“未见全牛”再到“神遇而目不视”，逐渐领悟解牛的本真之“道”。故而，他解牛时的手中之刀，可以依道而行，顺术而下，“批大郤”，“道大窾”，“技经肯綮之未尝微碍”，达到游刃有余的境地。这种游刃有余的境地就是对“道”的体悟，是劳动者在技术性活动中所表现出的行走在自然之“道”上的“术”。换言之，“游刃有余”所呈现的不仅是一种合于自然本身之道的人类活动，更是一种人的主体性消解于自然之中的对象物与我的统一，表现为超乎常人的“艺”。

## 二、为人之技

虽然在马克思的相关著作中，我们无法直接找到其关于民生的概念，但透过其著作我们可以推导出所蕴含的民生思想的基本内容。他对“现实的人”的实然生活状态、应然生活状态以及如何从实然走向应然途径的分析与阐述，其实就是其民生思想的基本内容。<sup>[6]</sup>与历史那些只是从空洞的概念出发片面地解读民生的哲学家不同，马克思的民生思想是着眼于“现实的个人”在社会种的实践活动。在他看来，“现实的个人”并不是游离在“现实的社会”之外，而是生活于“现实的社会”之中，社会的发展和进步为个人的发展和进步提供必要的基础。而社会的发展与进步集中地体现在劳动资料的发展与进步之上，其实质就是用于生产的劳动工具在何种程度上更好地满足了人的生命、物质以及精神方面的需求。故而，在马克思的视域下作为劳动工具的技术是一种为人的技术，也是一种人为之技，其发展与进步的最终价值导向是促

进入自由而全面的发展。

对于技术的思考，马克思首先是基于人学的立场来进行考察的，亦即将技术作为一种人本质力量的延伸。人作为一个“有生命的自然存在物”<sup>[7]</sup>得以存活的条件就是人必须具有一定的物质生活条件，亦即“为了生活，就需要衣食住以及其他东西”<sup>[8]</sup>。因此，人们必须每天从事生产生活必需物质资料的实践活动，即“第一个历史活动”——劳动。劳动作为人和自然之间的物质变换过程。首先，人通过劳动资料将本身所具有的自然力传导到作为劳动对象的自然物之上。然后，自然物在劳动资料的作用下成为适合人需求的人工物。最后，劳动过程以另一种形式体现在劳动产品之上，即“劳动和劳动对象结合在一起，劳动物化了，而对象被加工了。”<sup>[9]</sup>劳动作为人最基本的物质活动与动物的本能活动的区别就在于制造和使用工具。在人类进化的最初阶段使用工具只是一种偶然的现象，人类只是从自然中获取石头、树枝等自然物来延伸自己对自然的作用界限。然而，这种简单且偶然的现象却促使人前肢的解放，使人类越来越多地利用自然中现有的简单工具，进而导致手脚的分化，具备向人手转化的可能性。最终，人类不仅可以利用工具，而且可以根据自身需求来制造自然中并未出现过的东西来为自身服务。作为天然存在的自然界随着人类的诞生而被逐渐地纳入到人类的实践活动之中，成为人类认识和改造的对象物。然而，人作为一种“理性的动物”与其他动物相比其自身的局限性可见一斑。例如，与猎豹相比，人的反应速度和奔跑速度简直不值一提。但为什么人能够从自然界中超拔出来，正是因为人可以借助工具去突破自身的局限性，即劳动者凭借作为自身本质力量延伸的工具不断地突破了自身体力和思维上的桎梏。换言之，人的肢体和感官虽然是有限的，自身本质力量直接作用于自然所造成的改变是微乎其微的，但是人借助本质力量物化所形成的工具而引起的自然变化却是空前的。人面对自然的未知不再表现为一种超自然力量影响下的神创论，更多地是将其视为有待技术进步去进行验证的可知未来。换言之，人的认识总量正伴随人在自然中实践范围的扩大而不断的增加，而这关键就在于作为人本质力量延伸的工具参与了整个劳动过程并在劳动过程不断地被人改进。因此，从这个角度来说技术是人本质力量的延伸。

人的劳动作为一种自觉的能动性物质活动，在其展开之前人就已经认识到了活动的结局。在整个活动过程中他始终根据自己在活动前预设的目的来约束自己的意志且不断地调整活动过程中可能出现的偏差，使活动的结局朝着预设的方向发展。在实现自身意识的过程中，人将自身所具有的本质力量物化成客观实在，创造出一个人所占有的客观世界。同时，人也从自然中汲取自身生存所需的各种物质资料，将自然所展现的规律同化为自身的智力，不断地补充和拓展自己的本质力量。此外，在劳动过程中人们不仅要与自然界发生一定的联系，而且也需要与其他劳动者发生一定的关系并交换其所需的物质生活资料。“在劳动过程中人们如果不以一定的方式结合起来共同活动和相互交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定联系和关系；只有在这些社会关系的范围内，才会有他们对自然界的联系，才会有生产。”<sup>[10]</sup>由此，马克思认为人自身和整个人类社会都是在劳动过程中形成和发展的，劳动构成了全部人类社会生活的基础。此外马克思也深刻地洞察到了技术对于整个社会生活的重要意义。在《资本论》中他明确地写道：“各个经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产。”<sup>[11]</sup>由于蒸汽机在各行各业的广泛应用，一个大机器工业时代悄然来临，其所爆发出的生产力呈几何倍数的形式递增。以英国为例：“1764—1841年，英国棉花每年的消耗量由400万磅增至6亿磅，增长120多倍。”<sup>[12]</sup>如果说工业时代技术给社会生产带来的是加数效应，电气时代技术给社会带来的是乘数效应，那么信息时代技术给社会生产则带来了幂数效应。技术在满足人类生存需求的物质资料生产活动中，以不可想象的速度急剧地扩增人类的生产规模。同时，技术也在人类社会的不断发展而又不断地得到创新。技术和社会的相互激荡促使人类不断地向前发展。

### 三、民与生并重的技术发展之径

在人与他者共在的过程中，人类凭借技术的增补，开始进行建构出一个“对象性世界”。事物的存在不再被当作一种饱含多种可能性的“自在”结构为人所认识，而是被人表象为一种与人相迥异的对象性存在物的存在。整个世界也成为了一种可被计算、可被量

化的抽象世界。人逐渐跨越了其本身作为自然物所具有的局限性，逐渐地从自然的整体中跳脱出来，成为一切事物之存在关系的基础。然而，伴随技术的进步，人的生存需求虽然得到了更好的满足，但是人也越来越感受到自身的局限，甚至在技术发展的洪流中逐渐走向了物化。如何破解技术所带来的精神异化与生存困境？庄子和马克思技术观中所体现的民生思想是一条绝佳的路径。

#### （一）构建以“齐物”为中心的技术发展理念

从本体论的角度来说，如果将庄子哲学的本体统地认为是老子所说的“道”，这一点还有待商榷<sup>[13]</sup>。毕竟在《庄子》的文本中我们可以发现他所称为“本体”的并非某一个具体的词，而是这样一组词——“气”、“道”、“无”或“无名”等。它们在不同的语境中都有万物本之而生，又消散于其中的属性。在庄子看来，“通下一气耳”<sup>[14]</sup>，世间万物的生长变化都不过是“气”的聚与散。同时，“道”在庄子的视域中也有一丝本体的意义。“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可授，可得而不可见。自本自根，唯有天地，自古已固存。”然而，<sup>[11]</sup>从生存论的角度来看，“道”或许并不是那个最本质的东西，但却一定是支配着世间万物聚合与消散的本源性的规则。亦即庄子所说：“万物之所系，而一化之所待”<sup>[11]</sup>。虽然万物之间呈现出不同的特点，各自之间具有一定的差异，但从本质上来说它们都是相通、相融的，统归于万物之源的“道”。道作为万物存在的根据，他消弭了万物之间的界限，从更内在的层面上规定着万物之间的通而为一。从价值论的角度来说，正是因为万物在本质上都是“道”的演化，所以它们在源头上是等齐的，没有高低贵贱之分。故而，人在与物共存的过程中，不应当以非自然的方式来窥探自然、物化自然，而应当在与物打交道的过程中，尊重和顺应其内在的本质之性。只有这样，人才能在生存的过程中不为物所支配、牵累、保有自我独特的品格，最终达到物我同化的天人合一之境。因此，在技术的发展过程中应当构建以齐物为中心的技术创制理念，使技术的发展与进步朝向人的自然之性。让人的生活更多地融入一种通达万物的人生自由之境。

#### （二）贯彻技术为民的使用理念

对于马克思和庄子来说，如何破解外在条件对个人生活和自由的限制、使人从实然的生活状态走向应

然的社会理想成为其关注的共同焦点。对马克思来说,个人自由的实现应同社会的进步与解放联系在一起。如果没有社会的发展与进步,那么个人自由而全面的发展也只能停留于无限的遐想之中。故而,社会的发展应当是被置于人类解放事业的第一位置。只有现实社会中生产力的高度发展、物质资料的极大丰富、人的必要劳动时间被压缩到极低的限度内以及社会交往的范围实现普遍化,同时也备下一种辩证的眼光去看待人与社会的解放,只有这样人与社会的真正解放才能在社会的实践不断地成为现实。然而,在庄子的思想中,人之所以感受到不自由,其主要原因就在于人始终具有一定的局限性,并且这种局限难以凭借外力来破除。同时,对外物的过度依赖,甚至还会使人为物所控制,成为一种人性物化的怪胎。例如,在当今社会中患有手机依赖症的人越来越多,人们会不自觉地手机掏出来查看一番,即使没有任何人给你发消息,你也会时不时地掏出手机刷一刷消息。人在这种技术环境中,逐渐地变成了技术的奴隶,失去了精神的自由,使人的自在本性得到了抑制。要想实现个人的自由,在庄子看来,我们所需要做的并不是改造腐朽的社会,而是忘记自身的存在,做到顺乎自然,不断将自我消解于自然的变化之中,追求内心的安宁与自乐,从而解除外在世界给人的纯真之性带来的遮蔽与安逸,获得至高的自由体验。故而,人在使用技术的时候应当备下一种辩证的眼光,充分认识到技术给所造成的生存困境,只是一种社会发展的历史阶段性。随着技术的发展,人的解放和自由的实现必将近在咫尺。因而,我们不可因噎废食、过度强调技术使用对人性的压抑应当始终树立技术为民的使用理念。

#### 四、小结

现如今,人工智能、大数据和生物技术快速融合下的已经将人们带去了技术性的社会。科技所展现的强大力量已将人类赶入了一个全新的生命阶段:技术成为延续人生命的必经途径。<sup>[15]</sup>在疫情期间,健康码、接触者追踪平台、远程医疗等相关新兴科技的出现,有力地帮助人们控制疫情的发展态势。疫情过后,生鲜到家、远程教育、SaaS协同办公等科技产品的出现也在极大程度上帮助人们迅速地恢复到日常的生活状态之中。可以说,人类社会正在加速从自然文明体系向

技术文明体系的转变。虽然技术时代的我们难免会受到技术的影响,扰乱了内心的平和,但作为一个有意识的高级灵长类动物,我们可以立足于当下的现实,在不断进行改造社会的实践的同时更加注重内心世界的构建。在技术的强制和限定中,追求人内心的自由。或许人就是这样一个奇怪的动物,我们在理性的世界和感性的生活中来回拉扯着。但不论怎么样,技术的发展其最终的价值目标都会将人民的生活导向更美好的未来。

#### 注释:

- [1] 余日昌. 老庄民生观特点浅析 [J]. 江苏大学学报(社会科学版),2011,13(02):17-21.
- [2] [晋]郭象,注;[唐]成玄英,疏. 庄子注疏[M]. 曹础基,黄兰发,点校. 北京:中华书局,2011.
- [3] [汉]许慎撰;[清]段玉裁注. 说文解字注[M]. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [4] 林德宏. 科学技术哲学十五讲[M]. 北京:北京大学出版社,2004:220
- [5] 陈赞. 《庄子·天下篇》与内圣外王之道 [J]. 安徽师范大学学报(人文社会科学版),2015,43(04):454-476.
- [6] 农春仕. 马克思的民生思想及其对美好生活建设的启示 [J]. 南京社会科学,2020(10):49-53+70.
- [7] 马克思恩格斯全集:第42卷[M]. 北京:人民出版社,1979:24.
- [8] 马克思恩格斯全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1972:32.
- [9] 马克思恩格斯全集:第23卷[M]. 北京:人民出版社,1972:201-202.
- [10] 马克思恩格斯全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1972:362.
- [11] 马克思. 资本论[M]. 北京:中国社会科学出版社,1983:168.
- [12] 陈紫华. 英国工业革命的特点和历史意义 [J]. 西南师范大学学报,1980(9).
- [13] 束景南. 论庄子哲学体系的骨架[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [14] 庄子[M]. 上海:上海古籍出版社,1989.
- [15] 孙周兴. 除了技术,我们还能指望什么?——由新冠疫情引发的若干技术哲学思考 [J]. 上海文化,2020(04):5-13+82+125.

# 庄子“齐物论”与人类命运共同体

孟祥昱  
(安徽大学哲学学院)

**内容摘要：**“人类命运共同体”是当前热门的概念，习近平总书记多次强调，其内涵分别可从政治上、经济上、文化上、安全上和国际秩序上五方面来看。中国强调“人类命运共同体”并非无的放矢，而是有着深刻传统哲学的支撑，庄子的“吾丧我”、“以明”和“齐万物”的思想让这个概念的内涵更加深刻且为世界的哲学、文化、政治等提供了启示。

**关键词：**庄子：齐物论：人类命运共同体：以明：吾丧我

2012年，十八大明确提出要构筑“人类命运共同体”的价值观，我们不可否认当前国际上还充斥着意识形态对立的思维，这依然是上个世纪所存在的冷战模式。权利游戏与投机主义也大行其道，冠冕堂皇的被默认可，甚至被冠以“正义”之名。

习近平总书记说：“我们要秉持人类命运共同体理念，坚守和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，摆脱意识形态偏见，最大程度增强合作机制、理念、政策的开放性和包容性，共同维护世界和平稳定。”<sup>[1]</sup>中国秉持着传统文化中由来已久的“齐”之观念，立论高远，为谋世界的和平繁荣与昌盛。

## 一、人类命运共同体的内涵

中国在国际上所发声音铿锵有力是因其深思熟虑，绝非空穴来风。且在中国早期便一直在为“人类命运共同体”做努力，早期如2014年2月19日，习近平同巴基斯坦总统侯赛因举行会谈，建构中国—巴基斯坦命运共同体；同年07月17日，在巴西利亚与拉美和加勒比国家领导人举行会晤，构建中拉命运共同体；在坦桑尼亚达累斯萨拉姆发表上任后，习近平主席发表演讲，用中非命运共同体高度概括了中非关系等；

随后中国一直在力图构建亚洲命运共同体乃至如今的人类命运共同体。这是中国立存高远而又脚踏实地的证明，立足本土而要为世界人民谋幸福，为人类的发展谋未来，抛弃狭隘的民族主义而从全球的和人类的视角思考人类的前途，发出“中国的声音”。

“人类命运共同体”有着极其丰富的内涵因此而富有强大的生命力，这种深刻的内涵可以从五个方面来看，分别是政治上、经济上、文化上、安全上和国际秩序上。首先在政治上，冷战后国际力量呈现单极化，美国一方独霸，但从长远来看，每一个国家的发展都各不相同，终归是有先后之别，当前世界的格局绝非一成不变，单边政策会被越来越多的国家所反对，未来世界注定会是相互依存的相处模式。第二在经济上，经济全球化已经成为了当前世界发展势不可挡的趋势，在经济全球化的今天，没有与世隔绝的孤岛。同为地球村居民，我们要树立人类命运共同体意识<sup>[2]</sup>。任何一个国家想要在经济上独立发展显然已经不可能。第三在文化上，一方面当前世界的文化是一种融合的形式，没有任何一个民族处于隔绝的独立文化之中，或多或少都会受到其它民族国家文化的影响；另一方面不同民族的优秀文化是全人类的共同遗产，理应受到所有人的保护。习近平总书记说：“对人类社会创

造的各种文明……都应该采取学习借鉴的态度，都应该积极吸纳其中的有益成分。”<sup>[3]</sup>。第四在安全上，当前国际上的粮食安全、恐怖主义、能源安全以及当前新冠病毒所反映的卫生安全问题等都不应该是一个国家独立面对的问题，且由于世界交流的广泛，这些问题也不可能由一个国家所面对，例如当前所面对的新冠病毒绝非一个国家可以解决，且一个国家的解决并不能根本上解决好问题，它需要不同国家合作共同对抗。最后在国际秩序上，当前西方国家所住导的国际制度显然已经没有办法解决当前的全球性问题，国情的不同，发展情况的不同，僵硬死板且利于西方国家的制度是没有办法满足各个国家的多样化发展。习近平在金砖国家领导人第七次会晤上发表的主旨演讲中所说：“国际经济规则需要不断革故鼎新，以适应全球增长格局新变化，让责任和能力相匹配。”<sup>[4]</sup>

## 二、庄子“吾丧我”——人类命运共同体态度

庄子的《齐物论》是《庄子内篇》的第二篇，庄子谈“齐物”即“天地与我并生，而万物与我为一。”<sup>[5]</sup>。庄子并非是思想性的顿悟提出，而是有很深刻的论证在内。齐物论开篇以南郭子綦为引，讲事物之变化性，可以理解为世间万物皆是可变化，非有一成不变之物，也无有不变化之人，谓“今之隐机者，非昔之隐机者也。”<sup>[6]</sup>。今日之静坐与往日大不相同，若是可以引申其意便是，今日的我与往日并非相同，此刻的我也并非与之前的我相同。陈鼓应说其实为庄子借用南郭子綦寓托得道之人，也正是因其得道，便是可知自己变化，也正是因为得道，而有了这其中的变化。随即庄子提出了“吾丧我”，这与其上文中所提的形如槁木，心如死灰异曲同工。也就是说形如槁木，心如死灰可看作是其达到“吾丧我”的外在表现，而人一旦达到“吾丧我”之境界时，虽然人还是同一人，但却又已不是同一人，虽然外表无有变化，却又千差万别，被人所见，虽是与以往相同，没有变化，但却又有所不同。那么“吾丧我”究竟是崛起哪一个“我”呢？陈鼓应说这种此“丧我”中的“我”即是偏见之我。而“吾”则是真我。这是由“丧我”达到了忘我而万物一体的境界。庄子认为，这世间的万物之所以不能被齐同，皆由是非争辩造成，而这是非争辩又是因为人们有“成心”。而“吾丧我”便是要消除这“成心”所可以达到的境界。

所以从这里我们便可以看出，庄子的“吾丧我”概念的重要性，开篇所提即是核心问题，又是后文所引。开篇提出“吾丧我”引出问题，后文所写即是要解决一系列问题，而最终达到“吾丧我”的境界。

我们今日所谈的人类命运共同体不正是这种“吾丧我”之境界吗？庄子所说的“吾丧我”是针对个人而言，将其大而体现到国家与国家之中，便是要要求每一个国家都要放弃偏见之“国”。不同的意识形态让国家与国家之间存在了偏见，似乎社会主义制度就是与资本主义制度相对立而言，但这实际上只是一种偏见，不同意识形态的国家皆是顺应历史而为之，所以彼此之间虽然在历史角度下有对立，但是当前却一定是合作大于敌对。中国便是率先意识到如此，并指出作为世界第一和第二经济体的中美两国能否和平相



处,将决定 21 世纪中美关系以及世界的未来。2012 年 2 月,时任国家副主席的习近平访美时提出要构建“前无古人,后启来者”的新型大国关系倡议。与此同时,中俄关系保持高水平运行,中欧全方位对话合作既深且广,“人类命运共同体”推动中国周边外交从经略走向塑造,更好地维护亚太和平稳定,2015 年 10 月,李克强访问韩国,并出席在首尔举行的第六次中日韩领导人会议。

### 三、庄子“以明”——人类命运共同体途径

那么是如何才能达到这种“吾丧我”之境界呢?我们从庄子那里可以得知,正是因为人有“成心”而不可使世间万物所齐,诸子百家也毋可逃脱,庄子认为这些人也不过是依照自己的“成心”而辩论,而去争万物之是非。所以我们要“以明”,庄子便是要用“以明”来齐万物之是非。庄子说:“夫随其成心而师之,谁独且无师乎?”<sup>[7]</sup>这里成心便是成见之心,这是其非常重要的概念,物论是以自我为中心,故我们由此产生了无数的是非观念,这些不同的是非观念让我们产生了无数争执,这些争执归根到底都是因为我们“成心”所作祟。此句话便是讲如此,如果依据我们自己的成见做为判断的标准,那么谁还没有一个标准呢?何必一定要了解自然变化之理而心有见地的人呢?而后庄子便又说:“夫言非吹也,言者有言,其所言者殊未定也。”<sup>[8]</sup>这两句话即是现象而又是解答,其现象即是发言的人议论纷纷,但是他们所说的话却没有一个定准,因为这些发言皆是如上文所说,由成心而来,这些成心而来的语言本就是没有定论的,这些话当真是说了吗?正如庄子后文所比,他们说的话似乎是和小鸟一般,他们自以为自己所发之言不同于鸟声,但是又真是有如此分别吗?而这句话又怎样是解答呢,因为其开始便说了,言论并不像风的吹动,所以若是言论可以像风一样吹动,那么这种自然而然的就会大不相同。所以这也就更说明了“以明”的重要作用。

“以明”的最终目的便是要“齐是非”,庄子举了“以指喻指之非指”和“以马喻马之非马”两个例子,以大拇指来说明大拇指不是手指,不如以非大拇指来说明大拇指不是手指;以白马来说明白马不是马,不如以非白马来说明白马不是马。陈寅恪在其备注中说:“庄子只不过用‘指’‘马’的概念作喻说,原义乃

是提醒大家不必斤斤计较于彼此、人我的是非争论,更不必执着于一己的观点去判断他人。”<sup>[9]</sup>

2018 年,中美贸易战成为世界的焦点。虽然中美之间的贸易不平衡是这场贸易战的导火索,但科技领域却成为这场贸易冲突的焦点。改革开放以来,中国积极融入世界经济体系,但由于技术落后和缺乏市场控制力,长期处于国际分工的外围,与发达国家相比在国际分配中收益微薄。中国的经济发展曾是典型的依附式发展。因此当中国科技开始发展的时候,作为以美国为首的发达国家阵营开始慌乱,这种慌乱是对于国际分工结构调整的恐惧,而实质上依然是西方想要奉行的霸权主义,在科技上的霸权。但显然这是狭隘的民族主义,美国职责指责中国在科技方面对美国企业“不公平”,包括利用国家力量强制美国企业转让技术及“偷窃”知识产权等,并受到许多国家支持,而这像是庄子所说的执着于自己的一己观点,这样的职责显然是无形之罪,这样的指责显然没有任何的正确性可言,究其根本不过是对中国发展的遏制。

此时,庄子的“以明”思想正是解决这个问题的途径,庄子讲顺应自然之势,中国科技的发展,对于当前国际分工的冲击,这是符合马克思经济发展的理论,更是符合历史进步,对于中国的遏制显然是违背历史,中国科技的发展是历史不可逆的结果。各国都应该正视一个国家的发展,这是“以明”的作用,以此来消灭掉庄子所说的“成心”。如果每一个国家都以本国利益为主,都将狭隘的民族主义奉为自己做事的准则,那么只会导致一个结果,如庄子所言,丧失掉准则,即各国无法做到真正的合作,从而导致国际问题的不可解决。上文我们已经提到,当前国际上政治、文化、经济等的危机都已并非是一个国家可处理,需要各个国家协同合作。故当前的国际环境要求我们必须要做到“以明”来清楚掉“成心”,也只有这样所有国家才能真正的有能力、有信心面对国际上的问题。

### 四、庄子“齐万物”——人类命运共同体归宿

从庄子“吾丧我”和“以明”最终可以达到“万物齐一”的思想,但我们应该还要认清一点,庄子的“齐万物”思想与差异性其实是并不矛盾的。庄子所说的齐万物之思想,并非是要将万物同等化,似乎万事万物没有区别。齐物论最后写道:“不知周之梦为蝴蝶与,

蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓‘物化’”<sup>[10]</sup>庄子最后以自己为喻，称不知是庄周梦化作蝴蝶呢，还是蝴蝶做梦化作庄周呢？庄周和蝴蝶必定是有所区别的，这就是所谓的“物化”。在这里变有了所谓“不齐之齐”。什么叫做不齐呢？所谓不齐就是，庄子自己也能够明白，蝴蝶与庄周必定是不同的，而真正可以做到万物之间完全等同的情况下也只能是在梦中，这也是他为何要以一种梦幻理想的境遇为结尾，现实之中难矣，故托于梦中。但是这是不是说“万物齐一”就根本是一种理想境界而不同呢？其实这并不是的，这也是为何说庄子是“不齐之齐”。庄子说：“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。”<sup>[11]</sup>小智是不能比匹大智，寿命短的不能比匹寿命长的，怎么能知道是这样的呢？朝生暮死的虫子不知道一个月的时光，春生夏死、夏生秋死的寒蝉不知道一年的时光，这就是“小年”。这里所讲的是，并非是要我们看万物等同，而是说我们要从一个高远的角度去看事物，把千差万别的事物放于无限延展的时空中，对外物所做的形而上的观照，当我们在一个无限的时空中去看待事物时，我们就看待万物都是如此般，而如果我们不能够从一个无限时空去看待万物，那就会产生差异。所以庄子齐万物的根本是从一个宏观的角度去看待世间万物，从一个无限长的时间去看待此段时间便是一瞬而已，从一个无限的高空俯视，连地球也不过如同沧海一粟。

故从庄子“齐物”的角度来看，我们并不是要所有的国家都用同样的发展模式，同样的经济模式，同样的文化环境和社会治理等，这些都并不是庄子想要所“齐”，庄子最终所达到的“齐万物”思想是针对个人的思想而言，并非是等同。庄子齐物思想的深刻内涵不是停滞在“万物齐一”的表相上，而要是突现在这一状态下各种事物包括人自身所特有的丰富个性，也即事物间的差异性。同时恰恰正是因为如此的思想，所以才更能够让每一个国家发展的特异性体现出来。中国秉承着“齐万物”思想，对任何国家的发展都取有包容的态度，虽然在发展模式，甚至是意识形态上的不同，中国坚持奉行“共赢主义”，推进“一带一路”建设，建设“五位一体”的世界等等。中国一直在为构建人类命运共同体做出自己的努力，在理论和实践两个方面上齐头并进。在这个承前启后、继往开来的

新时代，在新的历史条件下，中国将进一步走近世界舞台中心，不断的发出属于这个时代声音。

## 五、结语

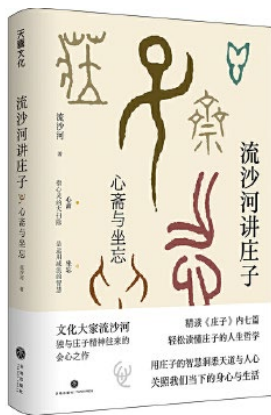
庄子的思想一直国人反复研究，甚至是国外也不乏对庄子所着迷的哲学家，越是对庄子著作的深入研读，越是对其深厚、深远且超前的思想所震撼，越是对于传播中国优秀的思想文化感到信心。中国五千年文化不光应是中国的，应该是世界人民文化的宝库，应该让更多的人看到中国优秀的传统文化和哲学思想。

中国所倡导的“人类命运共同体”是符合历史发展潮流，同时是有深深的理论作为支撑的，除了马克思主义哲学的影响外，更是有中国传统道家文化为其提供理论基础，庄子“吾丧我”、“以明”、“齐是非”和“万物齐一”的思想让我们有信心将“人类命运共同体”的思想被更多的国家所接受。

### 注释：

- [1] 习近平：《让多边主义的火炬照亮人类前行之路——在世界经济论坛“达沃斯议程”对话会上的特别致辞》，《人民日报》2021年1月26日，第2版。
- [2] 习近平：中国发展新起点 全球增长新蓝图——在二十国集团工商峰会开幕式上的主旨演讲。人民日报，2016-09-04。
- [3] 习近平：在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话。人民日报，2014-09-25
- [4] “习近平在金砖国家领导人第七次会晤上的讲话（全文）”，新华网，2015年7月9日，[http://news.xinhuanet.com/world/2015-07/09/c\\_1115876092.htm](http://news.xinhuanet.com/world/2015-07/09/c_1115876092.htm)。
- [5] 陈鼓应，庄子今注今译[M]，北京：商务印刷馆，2020，p72
- [6] 同上，p43
- [7] 同上，p63
- [8] 同上，p63
- [9] 同上，p73
- [10] 同上，p109
- [11] 同上，p15

作者：流沙河；天地出版社 2022 年 01 月出版。本书《流沙河讲庄子》由流沙河结合自身的人生阅历，以通俗、流畅的语言，对《庄子》内七篇逐篇择要对照原文进行讲解，既体现了作者对庄子其人、其书的理解，也渗透着作者对自己一生风雨的体悟和省思，使原本极具哲学思辨性的《庄子》原文不再抽象难懂，而变得亲切可感，可读性强，富于启示意义。

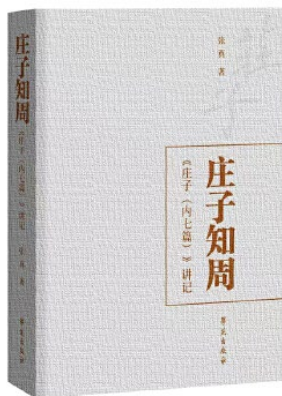


通过对其丑怪审美的根源分析以及文本解读来深入探寻其中的内在含义。通过《庄子》篇中对“畸人”和“散木”形象的分析，着重探究其中“德全形残”以及“无用之用”的审美价值取向，并从这样的审美思想当中阐发出新的内涵与启发。“丑”不只是作为“美”的相对范畴而存在，其背后还有更为深刻的美学价值意义，是人对于自身的一种超越。这种丑怪审美的思维方式，也揭示了审美秩序的整体性与多样性。（《古今文创》2022 年 3 月）

#### 论郭象对庄子之知的诠释和建构

刘国民（中国社会科学院大学文学院）

内容摘要：知识论，是庄子思想的重要内容。郭象《庄子注》是魏晋玄学的集大成作品，在对《庄子》的诠释中重新建构了玄学之知的思想。庄子认为，人的认知能力有限，并受到存在之境的制约，且认知的对象又变易不定；因此，众人在人间世中不能获得真实性、普遍性、确定性的知识。庄子否定众人之俗知，而标举真人之真知。真人之真知不是追求真实性的知识，也不是体道之知，而是心斋、坐忘而虚静无知，不识自我，也不识天地万物，从而与天地万物混而为一，即回归到原初的存在形态中。郭象基于众人的性分而讨论知识的相对不定性，一方面说明众人之知有差异性、独特性，而彼此不能相知相通；另一方面肯定众人合于性分之知，所谓“知止其分”，任之逍遥自由；再一方面反对众人越出于性分之外的知，“任知”而失真作伪。圣人遗知忘知，即无独知而涵融众人之知以为一，即全知，从而冥合万物之知，助成万物之任性逍遥，既养心养神又治国平天下。（《学术界》2022 年 2 月）



作者：张真；学苑出版社 2022 年 02 月出版。本书《庄子知周》为张真先生系列讲解《庄子》丛书的内篇精讲，包含《逍遥游》等七篇，七十三讲。庄子内篇，为学界所重，其所言不离“修身齐家治国平天下”，所谓内圣外王之道。世人多以庄子隐逸、避世，实不知古圣之用心，亦不知庄周也。圣人廓然大公，心怀天下苍生，

以不同言语表述圣贤可学而至之路径与心法。至于立德立功立言之事业，只是纯粹无染之心，遇时事而显发。今人重实用轻人本，擅技术去朴厚。离人而言用，致民奔忙疲役于事，不知所安。读了本书，必将有所启示。

作者：毛佩琦；北京联合出版有限公司 2022 年 03 月出版。本书《大家读庄子》为中国人民大学毛佩琦教授所作，有注有译有解，有文有图有声（喜马拉雅在线试听），再现了庄子自由自在的人生智慧，重塑了现代人的处世哲学。



从认知之途到体悟之道——论庄子的感知、心知、气知

徐广东（南宁师范大学）

内容摘要：庄子的认识论思想可以说是一种自由境界的人生哲学，他所关注的是人在认识过程中生命的精神状态。庄子以“道”“物”二分为认识的逻辑起点，认为“形”和“精”的认识属于感官和理性的领域，而对于“道”的认识则属于主观精神的直觉。与三种认识活动相对应，庄子提出“感知”“心知”“气知”的认识途径。在具体方法上，通过对他人及自身的隐喻言说，提出接、谏、虚的概念与思维，揭示人类认知能力主观性与局限性，否定认识论中的独断论和狭隘的经验论，试图从更高的形上视阈去把握“小知”与“真知”关系，从而实现人的生命心灵与自然本相的感通契合。（《中国哲学史》2022 年 1 期）（下转第 43 页）

#### 《庄子》丑怪形象中的审美思想

谢攀（河北大学哲学与社会学学院）

内容摘要：丑怪审美是《庄子》中重要的审美思想，



# 亳州市非物质文化遗产

## 蒙城狼山黑陶产业化发展考察报告

蒙城狼山黑陶工艺产业化发展考察组

黑陶是 4600 年前中国新石器时期龙山文化的典型代表，古老的传统制陶技艺。黑陶在我县历史悠久，“中国原始第一村”尉迟寺原始聚落遗址中就发现大量黑陶器具，其中 20 多件黑陶酒具造型精美，令人叹为观止。相传自唐代始我县就有小涧狼山黑陶加工，距今有 1200 多年的历史。据宜兴陶瓷研究所的理化性能测定表明：“狼山的黑土是上好的制陶原料，产品理化性能远远超过德州的黑陶产品”。目前，狼山黑陶已被列为市级非物质文化遗产，县政协委员、安徽建筑大学陶艺专业毕业生李朝刚作为市级非遗黑陶工艺传承人，已经成功地用狼山泥土制作出黑陶系列产品。

为推动我县狼山黑陶的新时代保护与开发利用，促进乡村振兴特色产业发 展，3 月 2 日至 4 日，由亳州市二级巡视员、安徽省庄子研究会常务副会长郭飏带队，省曲协副主席、蒙城县文旅体局党组成员王蒙林，省庄子研究会外联部长张建同，小涧镇党委委员楚斌，黑陶工艺传承人李朝刚等组成考察组，围绕“黑陶工艺的保护



与开发利用”“黑陶产业市场开发的经验”“黑陶工艺人才培养的经验”等主题，赴河北省邯郸市馆陶县、山东省济南市章丘区进行学习考察，收获丰硕。

### 一、考察过程与收获

3 月 2 日上午，考察组从蒙城出发，下午赶到馆陶县，得到馆陶县政协主席张国平、副主席王广周、秘书长袁勤飞，馆陶县文联主席马耀信等领导的热情接待。办理入住手续后，考察组即参观馆陶县博物馆，了解该县的历史文化。馆陶县国土面积 456 平方公里，其中耕地面积 48 万亩，常住人口 34 万，是

华北平原上农业小县。馆陶县是一代贤相魏征的故里，拥有 2000 多年历史文化，黑陶工艺传承、黑陶产业发展闻名遐迩。馆陶县博物馆，也是文化陈列馆，地方文化名人的个人艺术展厅主题特色鲜明，精品力作丰富，具有较强的艺术感染力，如乔十光漆画艺术馆、汪易扬艺术馆、雁翼文学馆等。魏征廉政厅作为党风廉政教育基地，具有较强的思想性和艺术性。

3 月 3 日上午，考察组来到馆陶县陶漆工艺厂、馆陶县陶艺漆艺研究所、殷氏（殷俊亭）陶艺漆艺艺术馆、工艺厂加工车间、窑厂等地进行专题考察。据了解，馆陶县



陶漆工艺厂成立于2002年10月，占地面积1万余平方米，曾有职工近300名，其中专家顾问6人，大中专毕业生50名，美术专业生35名，专职设计人员20余名，是省级龙头企业，经营范围包括黑陶、漆陶、彩陶、漆画制作、销售及进出口业务等。由政府划拨土地，民间资金注入建设经营。法人代表殷俊亭，1959年生，馆陶县陶漆工艺厂厂长，馆陶陶艺漆艺研究所所长。中国工艺美术大师、高级工艺美术师、河北省黑陶制作技艺代表性传承人。

馆陶处在黄河中下游，为黄河冲积平原，大量优质粘土是制陶的天然原材料，为制陶业的兴盛奠定了基础。馆陶黑陶的制作，选料严、澄料细，制坯实、造型雅、雕刻精、烧制方法科学，并把制陶技术、雕刻艺术、绘画艺术融为一体。开发出仿古黑陶、日用黑陶、现代黑陶瓷三个系列200多个品种。其黑陶制品古朴典雅，浑厚庄重。产品除供应国内市场外，还远销欧美、东南亚等20多个国家和地区。

参观过程中，文联主席马耀信的书法作品“陶然忘机”，“不

言堂非物质文化遗产基地”的名称，均取自《庄子》，可以窥视庄子文化和庄子思想的广泛影响。馆陶县还是远近闻名的“中国粮画之乡”“中国黄瓜之乡”，考察组还参观了该县的粮画特色小镇、黄瓜特色小镇，给我县发展特色乡村旅游、促进乡村振兴，具有很好的启迪示范作用。

3月3日下午，考察组赶到济南市，受到山东省委办公厅郑自力处长、以及山东省委宣传部办公室、济南市亳州商会（筹）的热情接待，亲身感受到在外家乡人的时代风采以及对家乡发展的关心关注。3月4日上午，考察组在山东博物馆宣教处主任王平同志的陪同下，对济南市章丘市黑陶产业发展进行全面考察。

章丘区总面积1719平方公里，2016年户籍人口102.6万人，拥有“中国黑陶之乡”等荣誉称号。章丘区龙山镇因“龙山文化”的古遗址而闻名，而黑陶作为龙山文化的典型代表蜚声海内外。

考察组首先参观了坐落在龙山镇境内的“城子崖遗址博物馆”，张宗国馆长亲自讲解。城子崖遗址

于1930年秋，由“中研院”和山东国民政府共同组成山东古迹研究会（中研院史语所所长傅斯年任主任委员，史语所考古组主任李济任田野工作主任，省方委员王献唐任秘书）开展发掘工作，被称为中国“考古圣地”。城子崖遗址发现了大量距今约4600年“黑如漆、亮如镜、薄如壳、声如磬”的蛋壳黑陶，后来被命名为“龙山文化”；城子崖遗址的发掘是近代考古学的发端，否定了中华文化“西来说”，1961年被列为全国第一批重点文物保护单位。在该博物馆中，珍藏着大量的黑陶文物，我们也看到了我县尉迟寺遗址中的“鸟形神器”的图片赫然在列，倍感亲切，一下子拉近了我们两地之间的关系。

在龙山镇上，有大大小小的黑陶工艺商店十余家，最有名的一家叫“刘德功黑陶艺术馆”，有珍贵黑陶藏品和工艺品数千件。刘德功，字少臣，1951年生，山东章丘龙山人。现为中国黑陶工艺美术大师，国家级工艺美术大师，中国工艺美术协会高级会员，中国黑陶非物质文化遗产传承人；山东省工艺美术协会常务理事，山东省工艺美术协会黑陶专业委员会主任，山东省陶瓷艺术大师；济南民俗文化产业协会黑陶专业委员会会长，济南市非物质文化遗产传承人，济南德功龙山黑陶艺术有限公司总设计师。主要代表作品有《高浮雕九龙罐》《龙山文化仿古蛋壳陶系列》《富贵吉祥》等，作品多次参加国家级、省级专业评比，成果斐然，多件作品被博物馆收藏。

龙山德功黑陶是章丘一张极富

历史文化特色的名片，拥有悠久的历史渊源。以龙山武原河红胶泥为原料，传承远古龙山黑陶制作的工艺技法，在灵活运用传统的雕、镂、塑、阴阳刻等艺术技法的同时，将石雕、木雕、甚至剪纸等艺术精华灵活运用到黑陶艺术创作之中，首创“手工描金”“手工影雕刻陶”等工艺，极大地拓展了龙山黑陶的创作空间，把龙山黑陶艺术带入了一个崭新的天地之中。德功黑陶以其古朴典雅的特色、新颖别致的造型、灵活多变的艺术手法、精益求精的做工、深厚的历史文化内涵以及鲜明的时代特征而备受世人推崇。它是华夏文化艺术百花园中的一枝奇葩，是深受大众喜爱的馈赠佳品、家庭收藏摆设的艺术珍品、旅游商品。

## 二、考察思考与建议

当然，由于国家政策调整等一些因素的影响，黑陶工艺品的销售市场并不理想，尤其是大型高档高价产品的市场大不如前。通过考察学习和思考，考察组特提出如下建议。

第一，凝聚黑陶产业发展合力。县文化旅游体育局、庄子书院、小涧镇人民政府联合成立“蒙城黑陶文化研究中心”，开展蒙城狼山黑陶文化的挖掘整理工作，编辑《蒙城狼山黑陶》杂志，推介蒙城狼山黑陶文化。县文物保护中心研究批准蒙城狼山黑陶老窑址为县级重点文物保护单位，并立碑加以保护；在此基础上申报市级重点文物保护单位。县非遗保护中心积极创造条件，申报蒙城狼山黑陶为省级非物质文化遗产。小涧镇党委政府成

立小涧镇狼山黑陶产业发展工作专班，将黑陶工艺产业化作为乡村振兴的特色产业，大力扶持蒙城狼山黑陶工艺基地建设，注册保护“狼山黑陶”品牌，增加品牌的市场价值，推进黑陶工艺的开发利用。

第二，建设黑陶产业人才队伍。县组织部门充分发挥亳州市非遗传承人、大学生村官李朝刚的引领作用，利用村富余房屋建立“蒙城狼山黑陶工艺基地”，全力搞好狼山黑陶非遗的保护与传承，狼山黑陶的开发与利用，带领一方百姓致富。在逐步建好蒙城自己的工艺基地、自己的人才队伍的同时，采用“借舰造船”的方式，探讨与馆陶县、章丘区工艺大师团队深度合作，将庄子文化以及“漆园八景”“蒙城八仙”等蒙城地方文化元素与大师团队的工艺创作有机结合，利用他们成熟的技艺加工生产，丰富我县黑陶产品的种类和数量。

第三，创新黑陶产业发展思路。坚持走黑陶工艺“工艺性+实用性”的发展路子，生产出尉迟寺遗址陶器仿制品、茶具、酒具、文具、香薰、挂盘等既具有工艺性、又具有实用性的工艺产品，作为我县文化旅游景点纪念品，各级政府对外交流的伴手礼，同学会、战友会、异地商会年会的纪念品，拓展市场发展空间。

第四，拓宽黑陶产品销售平台。蒙城狼山黑陶工艺基地加强与县职教产业园的合作，培养黑陶工艺后备人才；利用职教产业园的电商平台优势，大力宣传蒙城黑陶文化，推销狼山黑陶工艺产品。

(张建同 / 文 王蒙林 / 图)

(上接第40页) “不齐而齐”抑或“齐其不齐”——章太炎《齐物论释》对康有为大同思想之隐秘回应

李智福(西北政法大学哲学与社会发展学院)

内容摘要:章太炎的《齐物论释》在字里行间隐隐指向康有为,康有为是其隐秘对话者。《齐物论释》对康有为的学术反驳主要有:针对公羊学“《春秋》为汉制法”的今文经学观点,章太炎对庄子的“春秋经世”作出古文经学式之解释,以《春秋》为史志,非为后世制法;针对康有为“齐其不齐”、野进于文、崇尚普遍性的大同理想,章太炎提倡“不齐而齐”、文野异尚、尊重殊异的多元主义;针对康有为以科技进步、物质文明为基础的大同学说,章太炎指出文明进化并不能给人类带来福祉,毋宁说是另一场苦难;针对康有为鼓吹孔教主义,章太炎则借助佛学与庄学“离言说相,离名字相,离心缘相”的无神论思想对之回应,主张消解一切圣人、圣王的神圣价值。总之,康有为的大同理想是一个“齐其不齐”的具有尚同性质的圣人建构秩序,崇尚普遍性和一元性;章太炎的社会理想是一个“不齐而齐”的具有尊重差异性性质的“依自不依他”的自发秩序,提倡差异性和多元性。(《哲学动态》2022年2期)

(李季林 整理)



## “庄子”走进职教园

“图南广场”“贵真楼”“庖丁路”“匠石路”“鲲鹏苑”……走进位于安徽省蒙城县城南新区的蒙城职教产业园，你会被园区内造型别致、制作精美、个性鲜明的建筑或区域名称所吸引。这是该园区依托安徽省庄子研究会，深度挖掘庄子文化元素，精心打造的主题校园文化的一部分。

蒙城是省级历史文化名城，是一方有着 5000 年历史的文化沃土，诞生了一代先贤、孔子七十二贤人之一的陈亢，一代先哲、战国时期道家文化的主要创始人庄子，奠定了蒙城人民坚定的文化自信，形成了尊师重教、崇德尚学的优良传统，铸就了上个世纪“阜阳职业教育东方红”和本世纪“学在蒙城”的教育品牌。庄子文化仪态万方，庄子思想博大精深，庄子智慧取用不竭，《庄子》书中志存高远、厚积持久的鲲鹏精神，“此处小用，彼处大用”“无用之用，乃为大用”的人才价值理念，“庖丁解牛”“匠石运斤”“轮扁斲轮”“梓庆削木”等语言典故中蕴含的大国工匠精神，成为该园区快速发展的重要智慧源泉，成为校园文化建设得天独厚的要素。

进入园区大门，就是面积约 2000 平方米的图南广场。“图南”一词，出自《庄子·逍遥游》。图，“奋进”之意；南者，君子之向也；图南，就是奔向梦想，比喻志向远大，目标明确，前程广阔。一代先哲庄子驰骋汪洋恣肆的想象，为我们塑造了一个气势磅礴、纵横宇宙的鲲鹏形象，鲲鹏“背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南”。庄子不仅塑造了鲲鹏形象，而且塑造了志存高远、尚大求美、厚积恒久、主动作为的鲲鹏精神，这种精神正是新时代新征程上各行各业人们最为宝贵的精神品质。该园区以“图南”命名校园广场，意在激励 15000 余名师生逐梦前行，奋发有为！

庖丁、匠石、轮扁、梓庆等人，都是庄子为我们塑造的身怀绝技、影响古今的能工巧匠。在关于他们的寓言故事中，除了当今“智造中国”迫切需要的大国工匠精神以外，还包含着“顺物自然”“天人合一”哲学思想、“信任尊重”“团结合作”为人处世之道等。这些精神和思想与职业教育的育人理念高度契合，与蒙城职教产业园发展思路高度契合，该园区“庖丁”“匠石”“梓庆”等能工巧匠命名道路，意在通过环境育人，

耳濡目染之间，强化学生的思想修养和专业素养，激励学生专心术业，立志成才。

“鲲鹏展翅”“鹏程万里”“扶摇直上”等出自《庄子》中的成语，都用来比喻前程非常远大。“鹏程路”“扶摇路”“鲲鹏苑”，不仅能激发职教人的奋进动力，而且也预示着职业教育的发展前程远大，就像习近平总书记说的那样，“职业教育大有可为，也应该大有作为”。

(王亚 图 / 文)





公元七四二年，也即天宝元年，唐玄宗一张圣旨把一个原来

叫“山桑”的地方改成了“蒙城县”。从此淮北大地上，有多少人对“蒙城”这两字所代表的这片古老的土地产生了挥舍不去的感情。这种感情既有浓浓的思乡情，也有外地人在此生活过的恋恋不舍情。

在改称蒙城前，这里地处中原，隶属于中原华夏文化带，古往今来有多少神奇的故事在此发生，涡河岸边又上演过多少个金戈铁马战争活剧。从远的说，距今约4500年至4000年，“尉迟寺人”在此生息劳作；“北蒙”作为为商汤会盟之地，巴人先祖从淝河岸边走出；宋楚反复争夺“萧蒙”，“萧蒙”归属不定；檀道济量沙退敌兵。从近的说，抗战时期，周元舍身守蒙城；民国时期，黄维兵团过涡河，刘邓大军进蒙城。这些都是每个老蒙城人耳熟能详，并津津乐道的历史事件。

其实蒙城最出名的不是的战事，而是文化，这里被称为文化之乡当之无愧。毋庸置疑，最出名的当数庄子。蒙城历史上名人远远不止他一个，宋朝大将高琼以及妻子——巾帼英雄刘金定，还有那个以反对王安石变法而出名的高太后，都属于青史留名的一簇。家乡不是蒙城但在蒙城留下足迹的更是数不胜数，比如姜子牙、尉迟恭、王安石、苏轼等等等等。

虽然在1864年涡阳没设县以前，我的家乡也属蒙城管辖，可我本人与蒙城结缘，还是在2005年，那年女儿到蒙城一中上学，于是到蒙城次数多了起来，才算真正走进蒙城、了解蒙城。2008年3月，本人又有幸到蒙城一家金融单位工作，记得在单位举办的欢迎

仪式上，我曾这样说到：能来到“吏无田甲当时气，民有庄周后

世风”的历史文化名城蒙城工作，心情非常激动，我们家三代都与蒙城有缘，我的父亲十六岁就曾在著名的蒙城“弘毅”烟厂当学徒，女儿正在蒙城一中求学，现在我又来到了这里，我决心立下鲲鹏之志，实现自我价值，演绎逍遥人生。这番表白拉近了与新同事们之间的距离，会后就有同事问我对蒙城怎会如此熟悉。

值得庆幸的是，在蒙城期间，利用八小时之外，游览了涡河晚渡、嵇山夜月、狼山霁雪等“漆园八景”，也基本上跑遍了各个乡镇。说起对蒙城人的印象最深有两点，第一，热爱家乡那是出了名的。中国人老是有个传统习惯，越往南去越洋气，蒙城虽地处淮北，可靠近淮河，是北方中的南方，于是乎只要有蒙城人在场，你只要说别的县好时，蒙城人会不约而同地“嘻！看看我们蒙城！”，那种自豪感不言而喻。第二，文化素质普遍高于周边。别的不说，无处不在楹联，就说明这种文化已经深入人心。文明创建程度、自觉遵守法律的意识都给人难忘的感觉。

离开蒙城两年了，可我的心总在不停地关注着蒙城的发展变化。前一段再去蒙城，发现这里天地焕然一新：湖北芳草萋萋，鲜花盛开，古色古香；城南高楼林立，车水马龙，规划整齐。再看整个城市人精神面貌，昂扬向上，宜居自乐，可谓是青云之志熠熠，赤子之心拳拳。这样大发展的景象，不由地眼前一亮，认不出来了。这也正是蒙城人民和曾在蒙城工作生活过人们的共同期盼。

祝愿蒙城的明天更美好！

## 情牵庄子祠

李家和

宋神宗元丰元年（1078）十月，伴随着阵阵秋风，天气已颇有些凉意。已经46岁的蒙城县知事王竞伫立在秋风里，凝视着新落成的庄子祠思绪万千。

金色的阳光下，逍遥堂上的黄色琉璃瓦熠熠生辉、梦蝶楼中的供奉香火轻烟袅袅、观鱼台前的清池里波光粼粼……一派古朴和谐的景象。

想想在自己主导下，仅仅用了十个多月的时间，就在漆园旧址建成了这片巍峨的建筑，王竞长舒了一口气：总算为这位埋没千年的先贤修了一个供后人缅怀祭祀的场所，也为宣仁圣烈高皇太后的家乡做了一件兴道教化的大事。

王竞，一作王兢，生于1032年，字彦履，山东曹州人。嘉祐六年（1061）王竞中进士，这一年他29岁。但直到七年后，他才正式进入官场，任秘书丞，执掌朝廷文书。忙忙碌碌的文书生涯，枯燥、拘谨、疲累，几乎乏善可陈。让王竞稍感安慰的是因为执掌朝廷文书的关系，他和不少大小官员熟悉、甚至成了朋友，这其中就包括名满天下的大文学家、书法家、画家苏轼。

苏轼（1037—1101），字子瞻，号东坡居士，世称苏东坡、苏仙，北宋眉州眉山（今属四川省眉山市）人。

早在嘉祐二年（1057），年仅22岁的苏轼就与弟弟苏辙一起同登进士第。苏轼的文采颇让大文豪欧阳修折服。欧阳修甚至对梅圣俞说：“吾当避此人出一头地。”因为父母丁忧的关系，苏轼迟迟没有出仕。嘉祐六年（1061），苏轼应中制科考试，即通常所谓的“三年京察”，入第三等，为“百年第一”，授大理评事、签书凤翔府判官。这一年，王竞中进士，并且结识了自己久已仰慕的苏轼。

熙宁元年（1068），王竞任秘书丞，与苏轼交往颇密。

熙宁二年（1069），苏轼还朝。王竞与苏轼同在朝廷任职，两人数年寒窗，得中进士，惺惺相惜，又是机缘投合，自然相见甚欢，说诗谈词、赏文论道，尤其是谈起庄子，更是所见所悟，不谋而合，心有灵犀。王竞不仅倾慕苏轼庄子般汪洋恣肆的文风，更加欣赏他庄子般旷达洒脱的人生态度。苏轼《临江仙·夜归临皋》里一句“长恨此身非我有，何时忘却营营”，就让王竞时常捻须自吟，觉得声气相通。

同年，在宋神宗的支持下，王安石开始实施变法，

史称“熙宁变法”。因政见不同，苏轼上书谈论新法的弊病，王安石“素恶其议论异己，以判官告院”，便让御史谢景温“以杂事诬奏苏轼过失”，于是，“轼乞外任避之，除通判杭州”。

王竞是熙宁十年（1077）离开京城，到蒙城县任知事。这年他45岁，已过不惑，将近天命，读庄子感悟渐深。

县衙后堂苏舜钦亲笔所题“清燕堂”高悬如故，堂前“清燕”碑岿然安宁。而仅仅一年前，王安石二次罢相后赴江宁府（今南京）途经蒙城时，写下的《蒙城清燕堂》诗，正在广泛传诵。“吏无田甲当时气，民有庄周后世风”几乎已成为蒙城官风民风的文化符号。想到数年来特别是熙宁变法以来的世事沧桑，宦海沉浮，王竞感慨万端：庄子老人家说“是不是，然不然”，真是一语中的啊！

让王竞没有想到的是，在举国闻名的庄子故里，又是宣仁圣烈高皇太后的家乡，竟然没有一处用来祭祀庄子的场所。这让庄子老人家何处安身，让漆园父老何以面对先贤，让后代子孙何以铭记承继清朴遗风呢？想到这里，王竞决意在涡河北岸庄子曾任漆园吏的古漆园旧址建一座庄子祠，供人们祭祀先贤、研悟道家经典、传承南华精髓。

王竞的想法得到了蒙城文人雅士、富商望族，乃至贩夫走卒、布衣庶民的支持。修建庄子祠的款项很快筹集起来了。熙宁十年（1077）末，一批能工巧匠开始施工。到元丰元年（1078）十月，就已大功告成了。

秋风阵阵，似乎送来了故人的气息。现在，站在庄子祠前的王竞不由想起了好友苏轼。王竞知道，苏轼已于熙宁十年（1077）四月，由密州任改知徐州。徐州距离蒙城不远，何不请东坡先生为庄子祠作记？蒙城有苏舜钦“清燕堂”，有王安石《蒙城清燕堂》诗，再有苏轼为庄子祠作记，才可称“三绝”。

王竞请苏轼作记，苏轼欣然答应。王竞把苏轼的记刻碑立于祠内。《记》开宗明义：“庄子，蒙人也，尝为蒙漆园吏，没千余岁而蒙未有祠之者，县令、秘书丞王竞始作祠，求文以为记。”时为元丰元年（1078）十一月十九日。从此，蒙城有了庄子祠，有了因庄子祠而名于史册的王竞。

此后，王竞任职几次变迁。宋哲宗元祐年间，王竞先后任京西南路刑狱长、京西转运使。元祐八年（1093），宣仁圣烈高皇后去世，哲宗亲政，王竞受“元祐党人”牵连，屡遭非议。绍圣二年（1095）王竞被降职为曹州知州。王竞以年老多病为由，请求辞官养老，未及离职，遽然去世，终年64岁。

回望历史，留给人们的总是说不清的感慨。（转下页）

## 蒙城“漆园八景”

“漆园八景”是指涡河晚渡、冷涧垂虹，慈氏晓钟、漆园春雨、狼峰霁雪、圣井甘泉、嵇山夜月、庄楼梦蝶。明代蒙城县尉李廷甫有《咏漆园八景》诗：“涡水晚舟横，长虹落涧声。晓钟慈氏寺，春雨漆园城。雪压狼峰白，泉流圣水清。西桥明月夜，蝴蝶梦庄生。”其中“西桥明月夜”一句，描写的是“犀牛望月”的美景，亦为“望月公社”“望月乡”“望月社区”“望月小区”“望月路”等名称之由来。后人将其改为“嵇山夜月”，以纪念魏晋“竹林七贤”之嵇康先生仰慕庄子曾隐居于此。

【第1羽】涡河晚渡：涡河古已有之。相传夏王朝初期，过氏部落家族曾于此繁衍生息，并将此河命名为“过水”，后演变为“涡河”。涡河是淮河流域的一大支流，在蒙城境内为55公里，为蒙城的主要河道。历史上，蒙城境内的涡河上有很多渡口，以县城西北角的涡河渡口最为繁忙，南来北往的客商游人以及进城买卖的黎民百姓，都从这里渡河。每当夕阳西下，余晖洒金，波光粼粼；舟船穿梭，渔歌悠扬；垂柳飘摆，鸟雀归巢，宛然一幅动人的图画。明代蒙城教谕余大中有诗云：马立临河路，人呼隔岸船；兰桡迎浪出，宿鹭起前川。

（接上页）熙宁三年（1070），王安石拜相，主持变法。他“性刚愎，遇事无可否，自信所见，执意不回”，屡次贬抑与自己意见不同的苏轼。然而，元丰二年（1079）苏轼深陷“乌台诗案”时，已罢相居金陵的王安石，上书力谏宋神宗：“安有圣世而杀才士乎？”因王安石“一言而决”，苏轼得到从轻发落，贬为黄州（今湖北黄冈）团练副使。王安石在《蒙城清燕堂》诗里，长叹“飘然一往何时得，俯仰尘沙欲做翁”，期望自己能够在蒙城做一个怡然自得的老农。晚年王安石作《字说》，“其流于佛老”，与在蒙城写下的《清燕堂》诗已归于一道了。

苏轼生性放达，为人率真，深得道家风范。作为政治家，他关心施政得失、民生疾苦、人心向背，敢于秉笔直书，犯颜而谏。作为文学家，他胸有丘壑，笔端常带感情，即使官样文章，也极富个人色彩。即使给皇帝上书，也会用“愚不适时，难以追陪新进”“老

【第2羽】冷涧垂虹：蒙城以前有城墙和护城河，在城墙东南角，再向东南方向有一条小河，河深岸陡，流水潺潺，两岸古树盘绕，环境幽深。冬季河水甚寒，故名“冷涧”。若雨过天晴，常有彩虹现于冷涧之上，映托于天地间，倒影于河水中，人间仙境，赏心悦目，格外迷人。更为传奇的是这里有一个凄美传说，一位遭受恶婆婆欺凌的童养媳倩娘，提水时解救了一条小仙鱼，最终小仙鱼帮助她乘彩虹羽化升仙，为美丽的“冷涧垂虹”增添了浪漫色彩。清人田本沛诗云：“长虹百尺影，冷落在寒泉。本是云天客，池中一偶然。”

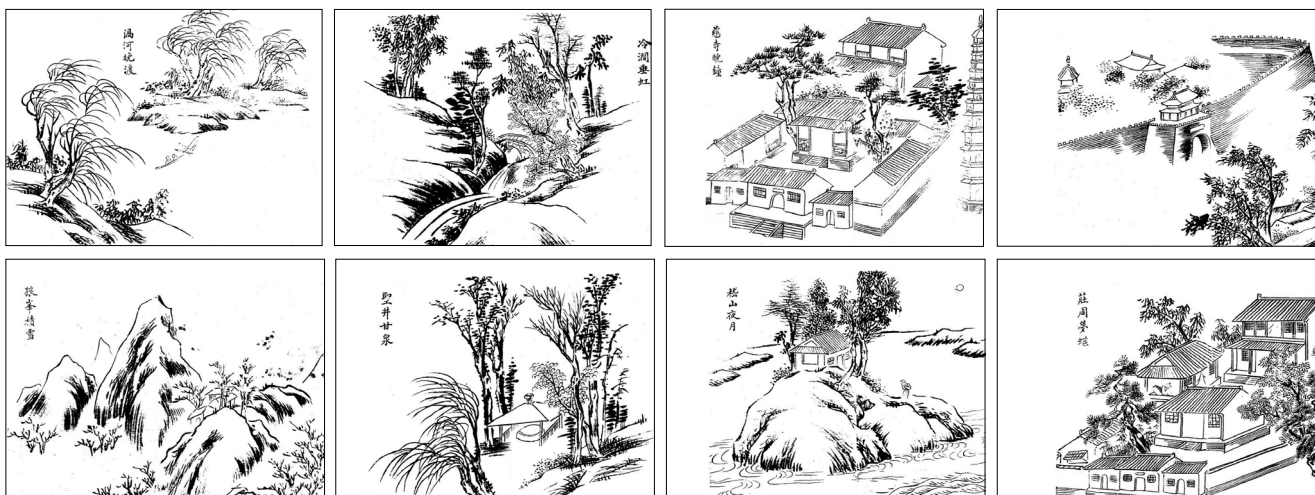
【第3羽】慈氏晓钟：慈氏寺位于蒙城县城大街南端东侧。据史料记载，宋有兴化寺，在万佛塔东北面。元代以后寺废，元至正六年（1346），在塔西北侧建一慈院。明洪武十五年（1382）重修，改名“慈氏寺”。时有民谣道：“西慈寺，东兴化，中间夹个大宝塔。”寺内金碧辉煌，正殿塑有三尊佛祖、十八罗汉、倒坐观音，前殿塑有四大天王，神像千姿百态，栩栩如生。寺院内有奇花异草，四季飘香。寺内大殿，悬挂金钟一口，

不生事或能牧养小民”的字眼。被扣上“衔怨怏怒”“指斥乘舆”“包藏祸心”的帽子，连宣仁后也“心善弑言而不能用”。宋哲宗即位后，高太后临朝听政，以王安石为首的新党被打压。苏轼以礼部郎中被召还朝。在朝半月，升起居舍人，三个月后，升中书舍人，不久又升翰林学士知制诰，知礼部贡举。苏轼看到旧党执政后暴露出的腐败现象，再次向皇帝提出谏议，进行抨击。于是又遭诬告陷害。至此，苏轼是既不能容于新党，又不能见谅于旧党。好在苏轼以庄子为师，力求自我超脱，始终超然自适，对沉浮荣辱保持冷静、旷达的态度和对痛苦的超越。

水流千遭归大海。三个走着不同人生道路的人，却因为庄子结下了不解之缘，就像三条河流汇入庄子这条大河。不同的际遇，在灵魂深处有了共同的归宿。

庄子道：天地一指也，万物一马也。

（作者：蒙城县人大）



(漆园八景图)

重数千斤。每当拂晓，金钟撞响，其声音响彻全城。这时，市民商贾，清扫街道，开门营业，以迎接八方来客。

【第4羽】漆园春雨：漆园旧址在今蒙城县城东北、涡河北岸二里许的姜楼村刘寨庄一带，呈长方形，东西长500米，南北长550米，战国时为漆园，南北朝时为涡阳，唐代为蒙城。昔日的漆园城，沃野平川，阡陌交通；茂林修竹，绿柳红花；牛羊肥壮，生机盎然。至若春和景明，清香拂面，鸟鸣蝶舞，景色宜人。若夫春雨降临，如烟似雾，如梦如幻，郊外扶犁耕作的农夫，路上步履匆匆的行人，河边悠闲自得的钓翁，以及古老的城墙，曼妙的垂柳，飘摆的酒幌，沐浴春雨之中，组成了一幅醉人的剪影，怎不让文人雅士诗兴大发、寄情抒怀！

【第5羽】狼峰霁雪：蒙城狼山位于县城西北15公里处，海拔约90米，面积约一平方公里，为周围九座山峰之首。以前，这里山峦起伏，林木葱郁，怪石嶙峋。唐代山南麓建一寺庙，先为“昭明寺”，宋改为“当阳寺”，善男信女、求神问卜者络绎不绝，因此狼山又叫“灵山”。后因战乱，寺庙废弛，清初复修，改名为“九鼎灵山寺”。寺中曾有住持通四和尚，武艺高强，相传能用手指开山，乐善好施，故而寺庙闻名遐迩。狼山因它地处淮北平原，显得尤为峻峭，特别是严冬时节，雪后初晴，峰如玉笋，雪树银花，古寺素裹，更加迷人。

【第6羽】圣井甘泉：圣井在县城东门内黄宫前面。黄宫是文庙的主建筑之一，它始建于元代，明清时递加修葺。其中圣人殿是祭祀孔夫子的殿堂。殿东是节孝祠，西为忠义祠。殿前戟门，东为名宦祠，西为乡贤祠。殿

后是藏经阁。周围筑有红墙，广植松柏。宫前状元桥的西侧，凿一水井，名曰“圣井”。距井十米处，立石碑镌刻“圣井甘泉”四个大字。此井之水系城内主要饮用水源，水清如碧，水甘如醇。尤其盛夏时节，不少达官贵人、名流士子、商贾市民，男女老少相伴集于松柏之下，品尝这甘美如冰泉水，倍觉清凉爽口。

【第7羽】嵇山夜月：蒙城老县城内东北隅有一方水塘，塘中有一土山，山上有一亭曰“嵇康亭”。相传魏晋时“竹林七贤”之一的嵇康，曾任中散大夫，司马氏篡权后，不愿与之同流合污，又因仰慕庄子，遂隐居于此，打铁灌园，抚琴读书，著书立说，后被司马氏所害。为纪念大贤嵇康，故名此山为“嵇山”，清乾隆三十一年（1766），蒙城知县淡如水修建“嵇康亭”。昔日的嵇山，四面环水，青竹叠翠，绿柳扶风，杂花生树，鸟鸣鱼跃；若夫深秋季节，皓月当空，静影沉璧，凉风习习，树影摇曳，清荷飘香，秋虫低吟，嵇山月夜，景色宜人。

【第8羽】庄周梦蝶：庄子者，蒙人也，曾为蒙漆园吏。庄子是中国古代伟大的思想家、哲学家、文学家，道家学派的主要创始人，其著作《庄子》对后世影响深远，其中《齐物论》中“庄周梦蝶”的典故可谓家喻户晓，妇孺皆知，梦中庄子与蝴蝶互幻互化，唯美浪漫，体现了先哲顺物自然、天人合一的思想。宋元丰年间，蒙城县令、秘书丞王竟在漆园旧址始建庄子祠堂，并请大文豪苏轼作《庄子祠堂记》。此后庄子祠数毁数修。明万历九年（1581），知县吴一鸾捐俸再建，并增设了梦蝶楼，以此纪念先哲的齐物思想。

(张建同整理)



# 关于撰写庄学研究论文的通知

各位会员：

安徽省庄子研究会第七次学术交流会拟于2022年11月上旬举行。本次学术交流的主题为“庄子思想与人类文明进步”，论文撰写参考题目为：“道家‘天人合一’思想的当代价值”“庄子‘有用无用’论的当代启示”“庄子思想与人类生存环境建设”“庄子思想的‘应用+’研究”以及“与论坛主题相关的自行命题”等。

根据研究会章程，请你为本届学术交流会撰写论文。你的论文将收入《安徽省庄子研究会第七次学术交流论文集》，参与评选表彰活动，并择优刊登在《庄学研究》集刊和《庄子研究通讯》会刊上。请将未发表的原创作品于2022年10月20日前发至安徽省庄子研究会邮箱ahszyjh258@163.com。

联系人：张建同（13956705258）、刘勇（13955813117）。

顺祝

夏安

安徽省庄子研究会学术委员会

安徽省庄子研究会秘书处

2022年4月18日



# 莊子研究通訊

兵書

ZHUANGZIYANJIUTONGXUN



内部资料 免费交流  
安徽省内部资料准印证号：L17—008

安徽省庄子研究会编印

2022年第一期（总第10期）

# 吴军 书法欣赏



吴军，安徽蒙城人，中国书法家协会会员，安徽省青年书法家协会理事。先后参加中国书协培训中心高研班及研修班学习，转益多师，追求“清、雅、古、淡”的文人书风。作品曾入选中国书协第二届兰亭奖、“安美”杯等多次单项展，并荣获首届“沙孟海杯”全国书法篆刻大赛最高奖。获“林散之传媒三年展”佳作奖，五届“银河杯”全国书法篆刻大赛银奖，《书法报》三届黄鹤奖铜奖，入展《书法导报》2004、2005两届“国际书法篆刻大赛”专业组书赛，入选“谢氏杯”《书法》杂志第三届中国书坛中青年百强榜等相关展览。

