

## “庖丁解牛”申论\*

陈 少 明

**[摘 要]** 本文通过对《庄子·养生主》中“庖丁解牛”的分析,揭示庄子哲学中道与生命意义的独特联系。庄子从道器之道转向道技之道,在器、技之间,技既借助器得以展示,器也通过技而实现其作用,两者结合才完整体现道的实践品格。操器施技者是有生命体验的人,其成功操作的过程,既要克服命运中的重重阻力,又是复杂的生命潜能的成功调动,从而产生出神入化的效果。因此,在庖丁解牛中,技艺、形上学与生命意义是三位一体的。庖丁所好之道,就是焕发生命活力的意义之路。

**[关键词]** 庄子 庖丁解牛 道/技 养生 **[中图分类号]** B223.5

把宰牛同养生联系起来,亏庄子才想得出来。通过讲故事来论道理,在先秦诸子中比比皆是,不是庄子的独创。庄子的特出之处,不仅是情节生动,更在于其道理超凡脱俗。它不像孟子那样孜孜不倦追求向善的伦理说教,也不似韩非子以成功为导向的善恶冷漠的行为策略,而是超越是非与成败的形上学宣言。相对而言,孟子大气,韩非子冷峻,庄子则睿智。这种叫做庄子寓言的文体,几乎是创造了一种哲学式样。因此,读庄子不是一般美学意义上的欣赏,更是一种哲学思考的训练与检验。下面对庖丁解牛的解读,就当做一次经典复习的功课吧。

### 一、文本

庖丁解牛见之《庄子·养生主》,内容如下:

庖丁为文惠君解牛,手之所触,肩之所倚,足之所履,膝之所踦,砉然响然,奏刀騞然,莫不中音。合于桑林之舞,乃中经首之会。

文惠君曰:“嘻,善哉!技盖至此乎?”庖丁释刀对曰:“臣之所好者道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非[全]牛者。三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。依乎天理,批大郤,导大窾,因其固然。技经肯綮之未尝,而况大辄乎!良庖岁更刀,割也;族庖月更刀,折也。今臣之刀十九年矣,所解数千牛矣,而刀刃若新发于硎。彼节者有间,而刀刃者无厚;以无厚入有间,恢恢乎其于游刃必有余地矣,是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然,每至于族,吾见其难为,怵然为戒,视为止,行为迟。动刀甚微,謦然已解,如土委地。提刀而立,为之四顾,为之踌躇满志,善刀而藏之。”文惠君曰:“善哉!吾闻

\* 本文系中山大学“三大建设”专项资助成果。

庖丁之言，得养生焉。”

同庄子许多寓言一样，庖丁解牛也十分玄妙。玄在于它以道进技，超越技能的观念展示。而妙则在于它故事生动，情节神奇。对此等华章，注《庄》大家自然不会轻易放过。不过，相对而言，前期注家更贴近文本，如郭象，仅“以刀可养，故知生亦可养”概括其旨。（参见郭庆藩，第124页）而随时代迁移，解者对它的重视与发挥，似乎有不断加强的趋势。较夸张的，有佛门憨山的说法：“此乃一大譬喻耳。若一一合之，乃见其妙。庖丁喻圣人，牛喻世间之事。大而天下国家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下国家，用世之术智。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。”（德清，第65页）“故结之曰：‘闻庖丁之言，得养生焉。’而意在至人率性顺理，而无过中之行，则性自全，而形不伤耳。善体会其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛经有之，世典绝无而仅有者，最宜详玩，有深旨焉。”（同上，第66页）今人钟泰推崇儒家，则谓“故庄子言‘养生’，犹孟子言‘养性’，非世俗之谓养生也。世俗之所谓养生，养形而已矣。”（钟泰，第64页）也就是说，憨山视其喻治世理事，钟泰则比作修心养性，视角因立场而异。然视点不同，跨度甚大的注解，表明文本存在很大的理解空间。与传统注家将它放在整篇《养生主》中一起疏解不同，当代论者则有对之作专文讨论之举，较著名者如庞朴的《解牛之解》，新义迭出。陈赞的《论“庖丁解牛”》，也颇有趣。（参见陈赞）

本文在前哲时贤所发明的基础上，继续解牛之解。笔者的问题是：庖丁所好之道，究竟是解牛之道，还是通过解牛得以体现之道？如果是后者，道意味着什么？与此相关，是器与技的关系，对道的把握能提供什么样的洞见？最后，事件对养生的启发，到底是一种隐喻，还是意义的直接呈现？下面依故事诸要素，按技、道、器、命诸问题，逐步展开分析。最终指向，可能涉及对技术哲学、形上学以及生命意义的深度理解。

## 二、技术

见识庖丁手舞足蹈，神乎其技的解牛表演之后，文惠君的第一个反应是：“嘻，善哉！技盖至此乎？”而庖丁的回答“臣之所好者道也，进乎技矣”。虽然区分道、技概念之不同，但随后的解释，依然是对其操刀经验的真切描述：“始臣之解牛之时，所见无非[全]牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。”由此可见，在文惠君未有“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉”的结论之前，把道看成技的内在意义，完全合乎逻辑。

即使力辨养生为养性而非养形的钟泰，也对其技术意义有独立的评论：

“所见无非牛者”，用心之一也。《达生》篇承蜩者之言曰：“虽天地之大，万物之多，吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！”彼云唯蜩翼之知，此云“所见无非牛”，正一意也。后世如张旭之善草书，见担水者争道，见公孙大娘舞剑器，而书皆大进，抑亦可谓所见无非书者矣！盖诚用心于一艺，即凡天下之事，目所接触，无不若为吾艺设者。必如是能会万物于一己，而后其艺乃能擅天下之奇，而莫之能及。技之所为进乎道者，在此。（钟泰，第68页）

钟泰把庖丁解牛同张旭草书相提并论，对“所见无非牛”的说法，同通常理解略有出入，但其目的在于说明，所有精湛技艺的养成，都有一个专心致志、聚精会神的训练过程，都有类似的把客观经验内在化，最终达致对事态的完美掌控。任何行当之出类拔萃者由此而来。

“所见无非[全]牛者”，应指在学习的初级阶段，你还没学会对对象的控制，找不到所谓“抓

手”处,对象整个“堵”在你的眼前,它只是作为一个有待克服的障碍而存在。而“三年之后,未曾见全牛也”,意味着经过一定程序的训练后,你已经掌握相关的工作技能,在处理事物时能够不受外在的表象所迷惑,直达事物的关键,让问题迎刃而解。而“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”则是进入高级阶段,它超越外部感知,掌握了只能意会不可言传的操控技能,精准施为,达到出神入化的境地。事实上,庄书对神奇之技的描写一直情有独钟。例如,轮扁对桓公言:“斫轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入,不徐不疾,得之于手而应于心,口不能言,有数存乎其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斫轮”(《庄子·天道》。下引该书只注篇名),强调的是得心应手,不可言传。又如,“郢人垩慢其鼻端若蝇翼,使匠人斲之。匠石运斤成风,听而斲之,尽垩而鼻不伤,郢人立不失容”(《徐无鬼》),所体现的则是高度默契、神工鬼斧的传奇。

不过,具有现代经验主义倾向的哲学观察,更乐于把它理解成所有操作训练的基本进程及节奏。它不限于神奇的技能,也包括人伦日用之间的生活经验。汉学家毕来德就把这“所见莫非全牛者”、“未尝见全牛也”,以及“以神遇而不以目视”,描述为人类技能训练普遍经历的三个阶段。他举例说,倒一杯水,使水不溢出水杯;切几片面包,使每片面包厚度均匀同时完整,同样会经历类似的练习过程,更不用说像练骑车、说外语或者弹钢琴等更复杂的训练。在毕来德看来,庄子借庖丁之口所概述的,正是这种普通经验的升华。他强调说:

我不是说那些在实验室里进行的实验,也不是说我们在生活过程中,或是在某一职业中积累起来的那些经验,也不是我们某一次,在某个特殊场合所感受到的某种具体的经验。我所谓的经验,指的是我们一切有意识的活动的基础。我们非常熟悉这一基础,但一般不去注意它,因为它离我们太近,而且太过普通。我们平常不关注它,但是可以逐渐去觉察它,去认识它。这需要培养一种特殊的注意力,而要读好《庄子》,正好需要培养这样的注意力。(毕来德,第11-12页)

虽然传统《庄子》注家也不否认技是道的经验呈现,但毕竟是把施技当作妙道的一个例证,甚至可以是借以学道的一种途径,而不会把焦点放在技之道上。所以,只有神技才能承担载道的重任,普通的雕虫小技决不会有见道的本钱。毕来德把眼光向下转移,他着眼的就是一切日常操作的共通经验,所以,他强调对这种道要通过“看”来获得,借助现象描述而得以传达。这个道,自然不是听而不闻、博而不得、观而不现的形上学对象。他把道译作“运作”,即内在操作过程,道便不是能笼罩万有的形上本体,而只是技的内在运作与逻辑。从概念上看,它的涵盖范围似乎是缩小了。但从经验上看,它应该更具普遍性,因为它更为普通人所能理解与运用。虽然讲技之道逻辑上并不否定有超技之道的存在,但视角的转移,则让现代哲学体现其在庄学领域的存在感。

作为汉学家,毕来德的观点固然不同于传统庄学,但也不是西方理性主义的翻版。他心仪后期维特根斯坦那种“不要想,而要看”的思考方式,并把这种思路同随处可见的庄子哲学结合起来。同时,这种对技的重视,可以说是一种技术哲学的揭示。只是这种技术哲学关注的并非逻辑实证主义那种机械生产式的技术,而是一种有个性的技艺,是与人的本性更契合的一种事业。其意义将在后面继续讨论。

### 三、道体

庄子虽在汉代归为道家,但庄书中的道不是老子的道,不像是一个意义统一的范畴,《齐物论》“是非之彰也,道之所以亏”的“道”,与《知北游》中“每况愈下”之“道”,用法就很不一样。

但庖丁“臣之所好者道也，进乎技矣”的回答，不管你是否理解其道的含义，它不折不扣就是一个哲学概念。这个道技关系就像道器结构一样，是对称的。哲学家们更有理由把它往更加形而上的方向阐释，而且也能做到有理有据。不信，我们来看看庞朴的《解牛之“解”》。庞先生把解牛之道，理解为一种实践哲学。他同样并不受神乎其技的传述所炫惑，但也非对技术操作要义作哲学探讨，而是以解为喻，揭示更广泛的哲学问题。他从庖丁对三种运刀能力的描述中，看到族庖、良庖和道庖所代表的三种境界或水平。在排次最高的道庖那里，其境界已经如此：

刀与牛，牛与人，不再是对象、工具、主体三者鼎立对立的关系，而是浑然一体，无分内外彼此，不知手之运刀、刀之解牛而牛竟解，或者说，已经由解牛行而不是行解牛了。（《当代学者自选文库·庞朴卷》，第456页）

达到此一境界不是一朝一夕之功，而是一个漫长的学与练的过程。他用辩证法的正、反、合诠释庖丁的解牛三段论。第一阶段，所谓“所见莫非牛者”的牛，还是一个混沌，而人是一个莽汉，以物观物，故不得其门而入。第二个阶段，之所以能“未尝见全牛也”，是因为牛是已经分析开来的合成物，而人是只知分解世界的理智者，主客以此凑成了所谓的理性主义。而第三阶段的牛是“天理”，人是“神欲”，以天合天，故而“技经肯綮之未尝”。其第一阶段和第三阶段，对象牛都是以整体面貌出现，主体人都是全身心地投入。这显然是黑格尔式的辩证法模式的运用，也类似禅宗式的“见山是山”、“见山不是山”与“见山又是山”的三段式的影子。由此，庞先生引申出对理性主义的二元对立的批评。

用黑格尔的辩证法诠释庖丁解牛的经验历程，在着眼于时间性这一点上，颇有见地。不过，更重要的还不在于对解牛经验的解释是否具有确切性，而在于对道的性格的把握，强调它的实践性而非思辨性。中文中的“道”，作为哲学范畴，是一个与西方的逻各斯大致对称的概念。两者都是在漫长的思想史上演化出具有形而上的特征的思想范畴，但追溯各自原本的词义，却有道路与言说的不同。道的原始意义是路，“人生在世，除了行走以外，更多的活动是在行各种事。行事正是生命的行走。所以，行走之道的道字，很自然便引申为行为之路，以及所行之事之路，成为一个抽象名词‘道’，指称各种活动及事物的法术、规范、法则等等”。（同上，第433页）而《老子》“道可道”中的后一个“道”（说）的含义，则是从前者引申出来的后起义。在西方，由赫拉克利特引入而后被亚里士多德定型的逻各斯，“多被用来表示事物的定义或公式，以致铸成了西方各门学科的名字都以-logy缀后的习惯。所有这些，以及由此更引申开去的哲学的、神学的种种解释……万变不离其宗，都并未跳出言谈及展示言谈让人来看这个原始樊篱（参见海德格尔《存在与时间》第七节）”。（同上，第435页）西式理性的根源由此而来。

依此，人首先是践道，其后才能论道。其实，在中国传统中，从《易传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”开始，道器并举，道是相对于器而言的。其无踪无影无声无臭无色无味无轻无重的玄妙性格，也由兹而生。老子“非常道”的那个道，是这种性格的集中写照。虽然，从韩愈到章学诚，对道器关系中孰轻孰重有不同于传统的主张，但是，道器互相界定的思想结构并无改变。庞朴对“解”牛的诠释，其思想突破在于，从道器关系转变到道技关系上来。器与技都有经验的性格，而器是经验的对象（工具或产品），而技则是经验的过程。后者才是与经验的主体“不可须臾分离”（《中庸》）之道，是人操控的生命过程。而前者器，则可能脱离人而存在，成为人的异己之物。它也是当今技术哲学反思的对象。实践性的道，不同于思辨性的道，它是实践哲学。实践哲学可以包含但不限于技术哲学。因此，这个“道体”之“体”，不是道之体，而是体道之体。

#### 四、器观

孔子说：“工欲善其事，必先利其器。”（《论语·卫灵公》）谈庖丁解牛，自然也不能忽略那把刀。庖丁对刀的描述，占故事很大的篇幅：“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”这则文字包含三层意思：第一层，是用刀所向披靡而自身毫发无伤的辉煌战史；第二层，则是运刀的心得，无厚入有间，游刃有余，而关键时刻则动刀甚微，迎刃而解；第三层，是收刀的动作与洋洋自得的表情。表面上看内容颇丰富，但仔细一想，你会发现它缺少对刀本身卓越品质的描述。既没有说它用什么材料以及靠什么技术锻制而成，也没说它如何具有吹毛断发的神效。质言之，问题的重点不是神器，而是神技。只要是庖丁出场，即使一把普普通通的刀，都能使出不凡的神效来，因为他掌握用刀的要领。

事实上，庄子描写了不少神人神技。本来只要是技就少不了器，但相关的器都同样很普通。例如“匠石运斤成风，听而斫之，尽垤而鼻不伤，郢人立不失容”（《徐无鬼》），这够神了吧，但就是没说“斤”是什么“斤”。“津人操舟若神”中，孔子对颜回操舟是否可学的回答，也是着眼于技术训练的要义。其实，庄子不仅不重器，甚至有轻器的倾向。《天地》中，当子贡为用笨拙的工夫灌溉农田的老农提供高效机械的信息后，得到的回应竟是：“吾闻之吾师，有机者必有有机事，有机事者必有有机心。机心存于胸中则纯白不备。纯白不备则神生不定，神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也”。也就是说，庄子一派的轻器，不是对器的重要性的疏忽，而是有意限制器对生活的意义。在这一点上，庄子与道家前辈老子一脉相承：

天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。（《老子》第五十七章）

小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。（《老子》第八十章）

与之对比，则是同为显学的墨家对器的重视。墨家工匠出身，这个派别很可能就是小手工业者组成的团体。他们无论操器还是制器，均本领高强。《墨子》书最后一组文章，即《备城门》等十一篇，几乎都是介绍城械建设与布阵防卫的知识，技术含量很高。《墨子·公输》篇还记载墨子为制止楚国侵鲁的计划，而同公输斗器，展示其艺高一筹的操器本领。不惟此，墨家还以善器之士为例，讨论明君任贤举能对政治的重要性。强调出身农与工肆之人，也能为管理国家作为贡献。如果说，墨家重器是重视文明发展的基础，即物质生产技术的创造与运用，那么，道家轻器则代表对与文明发展过程相伴随的问题的一种反思。

当然，器不仅是工具，还有礼器。工具是由器的物理性质决定的，礼器则是观念的象征，是传承或约定的某种价值符号。从象征最高政治权威的鼎到不同社会阶层人士的服饰，均有礼的意义。道、墨在工器的态度上相对立，但对待礼器的立场，则一致站在儒家的对立面。墨家主张“非乐”“非葬”，就是因为器用的成本太高，从功利角度看是一种浪费。庄子则嘲笑“衣以文绣”送入大庙的牺牛是无意义的牺牲。儒家重器，既重工器，更重礼器。孔子说：“唯器与名，不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与

人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。”（《左传》成公二年）这与其正面看待文明的意义，同时把礼看作文明成就的表现有关。不仅如此，孔子还以器比人，一会儿说管仲小器，一会儿评价子贡就是“器也”。老人家甚至还有“君子不器”之说，指望君子识大体，有通才，不局限于某种具体的事务能力。而庄子“有机事必有机心”的说法，意味着，问题不在器，而在制器者的心思上。后世器识、器量、器度等评鉴人物的词汇，由此而来。（参见陈少明，2005年）

回到庄子，虽然像槲之类构造复杂、成本不菲且心事缜密才能运用的利器，他是不稀罕的。但基本的工具，还是需要的。不仅庖丁解牛需要刀，“匠石运斤”需要斧头，甚至庄子妻死时，他鼓盆而歌也要用盘。解牛之后，那“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之”的谢幕表演，显示庄子也很珍惜那把刀。庄子需要的是一件简单的工具，在长期的运用中捉摸到其发挥作用的秘诀，征服外物，得心应手。这样，他也不用担心复杂的器的使用，导致手段支配目的，甚至削弱人固有的能力。海德格尔在分析人与世界的关系时，把工具运用得“称手”，理解为生活的“上手状态”。他以锤子的使用为例：

对锤子这物越少瞠目凝视，用它用的越起劲，对它的关系也就变得越源始，它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面，作为用具来照面。锤本身揭示了锤子特有的“称手”，我们称用具的这种存在方式为上手状态。（海德格尔，第81页）

仅仅对物的具有这种那种属性的“外观”做一番“观察”，无论这种“观察”多么敏锐，都不能揭示上手的東西。只对物做“理论上的”观察的眼光缺乏对上手状态的领会。使用着操作着打交道不是盲目的，它有自己的视之方式，这种视之方式引导着操作，并使操作具有自己的特殊的把握。（同上，第81-82页）

工具不是用来观察的，而是用来操作的。进入运用状态的工具不是一般的工具，更是人的身体器官的延伸，操纵它宛如支配自己健康的手脚。所以庄子很珍惜，用完要“善刀而藏之”。更奇妙的，还有无形的工具——语言。语言比任何工具更内在于身体。当庄子通过匠石与质人的关系，来比喻他与惠施论辩之默契时，我们完全可以认为，他把语言也当作一种“器”，是生活甚至是抓捕意义之器。语言作为工具，同样必须对其如何运用了如指掌，才能透彻理解其意义：

桓公读书于堂上，轮扁斲轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问：公之所读者，何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斲轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存乎其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”（《天道》）

依轮扁之意，一种脱离经验的文字，正如不在“上手状态”中的工具一样，没有真正的工具价值。而语言艺术的激活，同其它技能的运用一样，其得心应手的状态，是不假思索的。这种能力与任何概念规则无关，因而也没法用一般语言进行传授。一部《庄子》，在汉语文学中的成就，堪称是登峰造极的。

## 五、养生

庖丁解牛见之《养生主》，故事以文惠君之言作结：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉”。但什么是养生？则是一个既没有概念明示又不得不寻问的课题。事实上，如前文所示，历代注家也多咬住这

字眼咀嚼不放。郭象说“以刀可养，故知生亦可养”，憨山说“意在至人率性顺理，而无过中之行，则性自全而形不伤耳。善体会其意，妙超言外”。钟泰则说：“故庄子言‘养生’，犹孟子言‘养性’，非世俗之谓养生也。世俗之所谓养生，养形而已矣。”一看便知，这些答案里面存在养生、养形与养性的区别。其实，即便在《庄子》中，也有养形与养性的不同偏好。例如《刻意》所言：“吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”而《大宗师》则说：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”回答：“吾闻道矣。”这闻道不就是养性么？

钟泰的说法是有理有据的。纵观《庄子》尤其是内七篇，庄子对人之形或貌，持有独特的观点。身残可以保命，《人间世》中的支离疏“夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！”而形残也不碍德全，《德充符》集中写了很多“兀者”（王骀、申徒嘉、叔山无趾等等）或“恶人”，即身体残缺或者形貌丑陋的人，最能体现人的价值。相貌是天然的：《养生主》中公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也。”因此，养生不是养形，而是养性。养性的关键，则在养情。生命不仅有形，而且有情。庄子的理解，体现在他与惠施的争辩中：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”（《德充符》）

“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也；警乎大哉，独成其天。”（同上）情与“好恶”“是非”相关，不是单纯的自然生命，而是指涉社会生活道路的选择或趋避。因此，解庄者用刀喻生，强调养刀如养生也合乎逻辑。“彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”这也是对生命成长过程的深刻体验。《齐物论》对人生的描述，尽是惊险的警句：“其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗”，“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀耶！人谓不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎！”这样看，养生决非养形，而是学会在人情险恶的人间世机敏地生存着。

把避危趋安看作养生的要义，自然可以自圆其说。但结论若仅限于此，似乎有些消极。而且，那是把故事全当隐喻解读的结果，如果情节本身有它的描述意义，这种看法至少与庖丁“踌躇满志”的神情很不协调。重温故事开篇：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”手舞足蹈，音声和谐，就是一场艺术表演，故引来文惠君由衷赞美：“嘻，善哉！技盖至此乎？”这技自然是神技，但不只解牛而已。前文提及的“匠石运斤成风，听而斫之，尽垾而鼻不伤，郢人立不失容。”（《徐无鬼》）“斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存乎其间。”（《天道》）还有“津人操舟若神”（《达生》）等等，似乎是一种更有普遍意义的经验。什么叫神技？“以神遇而不以目视，官知止而神欲行。”“口不能言，有数存乎其间”的那种入神体验，一种无意识而又合目的的行为状态。其效能不仅令观者惊奇，表演者也自得其乐。结束时，庖丁还来个舞台亮相：“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

生命应当是快乐的。快乐难以定义，但可以尝试描述。从引起快乐的原因分类，它除了身的快乐

与心的快乐外,还有一种身心互动的快乐。身的快乐指生物性的满足,心的快乐系精神性的享受,身乐需要身体(健康)与资源的配合,心乐则是超越个体的身体满足的思想追求。两者的差别在于,前者是本能的,后者是习得的。而身心之乐就是既以身体能力为条件,也需要思想的理解与行为的训练才能获得。(参见陈少明,2008年)例如,体育与艺术表演。庄子中的神技,就类似于这种竞技行为。那个匠石与质人合作的表演,与今天的飞刀杂技相比,不是更惊心动魄么?差别还在于,庄子笔下这些身怀绝技的人,并非职业表演者,而是为自己的生计而忙碌着的人。同时,他们也不同于那些混日子无所用心的闲人,而是专注于自己的劳作的人。他们在日积月累中不断提升自己的手艺,精益求精。既可自乐,也能娱人,其操作过程便成为美的展示过程。事实上,后世许多竞技性表演,也源于某些日常生活或生产活动。即便它依然是生产劳动的基本环节,其产品在价值上,也是手工的高于机械的。

因此,把养生理解为游世,虽然不能说是错的,但有它的不足,没能展现生命快乐的一面。如果说纯粹的身乐是生物性的,纯粹的心乐是神性的,那身心之乐肯定是人性的。庄子的人生理想,是拆除人与自然的双重障碍,一重是礼俗的,另一重就是机械的。后者也是隔离人与世界的屏障,是让人渐渐离开大地的原因。美好的生活,是人与自然直接的接触。在生活的过程中,使用最简便的工具,便能保持人的天性。如何保持人的天性?“曰:‘何谓天?何谓人?’北海若曰:‘牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰,无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是谓反其真。’”(《秋水》)去掉生活中多余的东西,焕发生命中固有的能量,就是返朴归真,就有美好与快乐。

依文本之线索,通过对技、道、器、命诸要素的分析,我们把庖丁解牛的结构完全打开。其中,每个环节都有它独特的意义。技不仅是能力的神奇展示,也是道的一次次运行的见证。从道器之道转变为道技之道后,道从寂静无形的思辨对象,进入经验实践的领域,成为活生生的力量。在器与技之间,虽然技需要器的支持,但器更需要在技的操作过程中表现其应有的功能,故器最终由技来定义或完成。无论器还是技,其操作者或使用着,是有生命力的人。因此,施技与生命的关系,一方面是学会在应变中克服命运的重重阻力,另一方面也由此而展示身心协调的复杂的生命潜能。一句话,在庖丁解牛中,技艺、形上学与生命意义是三位一体的。庖丁所好之道,就是焕发生命活力的意义之路。

#### 参考文献

古籍:《老子》《论语》《庄子》《左传》等。

毕来德,2009年:《庄子四讲》,宋刚译,中华书局。

陈少明,2005年:《说器》,载《哲学研究》第7期。

2008年:《论乐:对儒道两家幸福观的反思》,载《哲学研究》第9期。

陈赞,2012年:《论“庖丁解牛”》,载《中山大学学报》第4期。

《当代学者自选文库·庞朴卷》,1999年,安徽教育出版社。

德清,2009年:《庄子内篇注》,黄曙辉点校,上海华东师范大学出版社。

郭庆藩,1961年:《庄子集释》第一册,中华书局。

海德格尔,1999年:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,三联书店。

钟泰,1988年:《庄子发微》,上海古籍出版社。

(作者单位:中山大学哲学系)

责任编辑:罗传芳