

“解牛”何以“好道”

——《庄子·养生主》“庖丁解牛”新释

王玉彬

[摘要] “庖丁解牛”既以“臣之所好者道也，进乎技矣”为枢要，理当被理解为庄子的论“道”文本。在“技-道”关系之外，尚可从如下三个维度研讨庄子之“道”的意涵：其一，“解牛”发生在祭祀社稷之神的神圣场景中，庖丁宣称的“所好者道”，体现了“道”之于神灵世界的独立性；其二，作为“好道”主体的庖丁只是一介小“臣”，“道”就此而逾出了政治权力与道德价值的樊囿，而被转化成了一种平等性、根源性的存在之道；其三，“以神遇”“神欲行”呈示着“好道”的践行姿态，此所谓“神”并非外在的超越力量，而是内发的生命动能，在庄子看来，唯有在人之“神”与牛之“理”的遇合通达之际，“人”与“物”才能两行而随成，这就是“道行之而成”。

[关键词] 庖丁解牛 祭祀 神 道

[中图分类号] B223.5

《庄子·养生主》载有一则“庖丁解牛”的寓言：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，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，而况大軱乎！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馀地矣，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！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

于此，庞朴、杨儒宾、陈赞、赖锡三、陈少明等学者均曾进行过释义。（参见庞朴；杨儒宾，第311—352页；陈赞；赖锡三，2015年；陈少明）以“道-技”关系为着眼点，这些研究主要探讨了

庖丁在解牛过程中主体境界的提升和存在层次的转化，以及如何才能“由技入道”等问题，有效推进着对“庖丁解牛”寓意的理解。但要注意的是，如果局限在“技”中讨论庄子之“道”，的确容易仅将之解读为某种类型的技艺之道^①；这种技艺之道或是后天不断练习的经验性结果，或是天赋才能渐次发挥的当然效应，与庄子以“通达”“自适”为要本的存在之道相去甚远。

实际上，文惠君“技盖至此哉”这一提问方式之所以是失败的，不在于他看到了“技”而尚未看到“道”（这不过是一种“浅识”），而是因为他只能看到“技”而无法看到“道”（这其实是一种“误识”）。庖丁“臣之所好者道也，进乎技矣”之自陈，其意亦不在说明必须经由“技”方可通达乎“道”，而是强调“道”是异于“技”的高维之物。一旦将思考焦点从“技—道”关系上暂行移开，就可以重新打开“庖丁解牛”这一文本的阐释空间，而看到一幅更广阔的“道”之图景与更生动的“生”之图景。通过对“庖丁解牛”之场景、主体、运作方式等问题的客观揭示，本文意在回应“解牛”如何呈现“好道”这一关键问题，以期获得对庄子的存在之道的进境理解。

一 “社稷祭祀”场景中的“所好者道”

“庖丁解牛”是发生在祭祀社稷之神场景中的事件。（参见罗杏芬）尽管《庄子·养生主》没有明述这一点，通过“牛”“刀”“乐”三点线索，还是可以还原这一祭祀场景的。

首先是“牛”。作为物之大者的“牛”在中国古代有其“大用”，生时为“耕农之本”（《风俗通义·佚文》），死后乃祭祀圣物。在祭祀活动中，有“牛”这一祭品即为最高等级之太牢^②。《礼记·王制》云：“天子社稷皆太牢。诸侯社稷皆少牢。”《礼记·郊特牲》云：“郊特牲而社稷太牢。”可见，太牢为祭祀“社稷之神”时所用。“越翼日戊午，乃社于新邑，牛一，羊一，豕一”（《尚书·召诰》），即其实例。关于“社稷”，孔颖达云：“社，五土总神。稷，是原隰之神，功及于人，人赖其功，故以太牢报祭，其牲则黝色。”（《礼记正义·郊特牲》）“社”乃五土之神，“稷”乃五谷之神。可见，“牛”乃天子或诸侯祭祀社稷神祇时所用之牺牲。

其次是“刀”。《礼记·礼器》云：“礼也者，反本修古，不忘其初者也。故凶事不诏，朝事以乐，醴酒之用，玄酒之尚，割刀之用，鸾刀之贵，莞篔之安，而稿鞞之设。是故先王之制礼也，必有主也，故可述而多学也。”孔颖达疏：“割刀，今之刀也。鸾刀，古刀也。今刀便利，可以割物之用。古刀迟缓，用之为难。而宗庙不用今刀而用古刀，亦是修古故也。”（《礼记正义·礼器》）“鸾刀”虽不如“割刀”便利，但作为尊贵的“古刀”，却是庖丁在解牛时所用的主刀。《礼记·祭义》云：“祭之日，君牵牲，穆荅君，卿、大夫序从。既入庙门，丽于碑，卿大夫袒，而毛牛尚耳，鸾刀以割，取腍膋，乃退。”“鸾刀以割”正是祭礼的一个内在环节。何谓“鸾刀”？《诗经·小雅·信南山》云：“祭以清酒，从以騂牡，享于祖考。执其鸾刀，以启其毛，取其血膋。”毛亨传：“鸾刀，刀有鸾者，言割中节也”，孔颖达疏：“鸾即铃也，谓刀环有铃，其声中节。”（参见《毛诗正义》卷十三）“鸾刀”即配铃之古刀。“奏刀騞然，莫不中音”说明庖丁所用正是“鸾刀”，也就是处理牺牲的时候才使用的古刀。

① 赖锡三将庖丁之道界定为与“真人逍遥之道”相区别的“技艺之道”。（参见赖锡三，2019年，第321—322页）这种理解道出了以“技”言“道”的弊端，但是，既然庖丁抵达了“踌躇满志”的自由境地，那么它就不是一般意义上的“技艺之道”，而是可以超越技艺而独存的存在之道了。

② 《大戴礼记·曾子天圆》载：“诸侯之祭，牛，曰太牢；大夫之祭牲，羊，曰少牢；士之祭牲，特豕，曰馈食。”《礼记·少仪》载：“其礼：太牢则以牛左肩、臂、膾折九筩，少牢则以羊左肩七筩，牲豕则以豕左肩五筩。”

最后是“乐”。庖丁奏刀所中之“音”，即所谓“桑林之舞”“经首之会”。成玄英疏：“《桑林》，殷汤乐名也。《经首》，《咸池》乐章名，则尧乐也。庖丁神采从容，妙尽牛理；既而宰割声嚮，雅合宫商，所以音中《桑林》，韵符《经首》也。”（《南华真经注疏·养生主》）《周礼·春官宗伯》谓《咸池》为《大咸》，并与《云门》《大卷》《大磬》《大夏》《大濩》《大武》等一道构成了“六代之乐”。在祭祀场合，“六代之乐”被用来“以致鬼神示”。《周礼·春官宗伯》还说：“乃奏大簇，歌应钟，舞《咸池》，以祭地示。”郑玄注：“《咸池》，《大咸》也。地祇，所祭于北郊，谓神州之神及社稷。”（《周礼注疏·大司乐》）《咸池》之用，正是在祭祀“地示”也即“神州之神”或“社稷之神”的场合。

总之，“结合牛在祭祀中的使用情况以及《咸池》之舞的演奏情况，可以推断，此时文惠君是在进行社稷之神的祭祀，而庖丁正是在为文惠君将要进行的祭祀准备太牢之礼中的牛，旁边的人在舞《咸池》”（罗杏芬，第12页）。至此，庖丁解牛的“社稷祭祀”场景也就被大致还原了。现在的关键问题是，这种场景还原可以为理解庄子之“道”提供何种启示？

关于“祭”，《礼记·祭统》云：“礼有五经，莫重于祭。”天神、地祇、人鬼乃生民之本，作为“吉礼”的祭祀既是“报本反始”“不忘其初”的表征，也是“尊上”“敬鬼神”的体现。在如此神圣而庄严的祭祀场景中，庖丁心心念念的是“好道”。与之相比，本应是祭祀主角的神祇甚至已经成了遥远外在的无关紧要之物，或者说“解牛”这一“示道”场景的附属之物。也就是说，与“好道”与“示道”相比，“神祇”的降临显灵与否似乎不再重要，不管是手舞足蹈的庖丁还是耳濡目染的文惠君，都通过“解牛”而抵达了“体道”、悟得了“养生”，社稷之神则被抛诸脑后，爰来不来。

老子尝论“道”云：“吾不知谁之子，象帝之先。”（《老子·第四章》）“神得一以灵。”（《老子·第三十九章》）“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。”（《老子·第六十章》）通过与灵验性的“帝”“神”“鬼”的对照，老子早就将“道”界定为了更为本原之物，这正是老子“道”论的思想史突破之所在。

庄子笔下的庖丁所好之“道”，既不是上古那种灵验性的“神道”，也不是老子式的根源性的“宇宙之道”，而是一种通过生命存在与生活方式呈现的“存在之道”。因此可以说，庄子对“道”的理解复进一步、更上一层楼，体现着独特的思想史价值和意义。

在社稷祭祀中，如果说作为“五土之神”的“社”主“生万物”^①，作为“五谷之神”的“稷”则主“养万物”。“物”之所以从“牛”，正因“牛为大物”（《说文解字·牛部》）之故。将作为“物”之典型的“牛”供奉给“生养万物”的“社稷之神”，堪称允当。作为神圣献祭的“牛”的终极使命是为“地祇—土神”所歆享，“人”借此感通于神明并获得护佑。显而易见，“牛”构成了“人”与“地祇—土神”进行沟通的中介。

正是在这种祭祀土神的背景下，庖丁所解之牛的最终姿态——“如土委地”——大堪玩味。郭象、成玄英均将“如土委地”解释为对庖丁“微妙”刀技的赞叹^②，虽不无道理，却终究未中肯綮。本来，“牛”是要供奉给“生养万物”的“地祇—土神”的，但庖丁的“解牛”却使“牛”先行“委身”于自然的“大地”！这意味在庖丁那里，“牛”已然摆脱了“祭品”这一桎梏、戕害其生命的人文属性，并在“不知其死”而非“齧觫”的状态中像“土”归于“大地”般委形于“大化”

① 《诗经·小雅·甫田》云：“以社以方。”孔颖达疏：“郑《驳异义》以为，社者，五土之神，能生万物者，以古之有大功者配之。”（《毛诗正义》卷十四）

② 郭象云：“理解而无刀迹，若聚土也。”（《庄子注·养生主》）成玄英疏：“运动鸾刀，甚自微妙，依于天理，所以不难，如土委地，有何踪迹！”（《南华真经注疏·养生主》）

了，“如土委地”道明的正是“牛”被剖解之后的“归根曰静”（《老子·第十六章》）之状。^①换言之，“如土委地”这一姿态不是供奉给“神祇”的神圣献祭式委身，而是向着“大地-大块”的自然顺化式委身。^②而且，这种顺化姿态既是在被献祭之前发生并完成的，就意味着作为祭品的“牺牛”不过是一种赘余之物。在此意义上，庖丁的“解牛”与“好道”是一种祛魅式的存在活动。在庄子那里，生命自身已然是既“真”且“卓”的高贵之物了，此一自足性的高贵既不承认有较之更为高贵的东西，更不会将任何生命形式装扮为某种祭品而取悦外在之物。

《庄子·列御寇》载：

或聘于庄子。庄子应其使曰：“子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍菽，及其牵而入于大庙，虽欲为孤犊，其可得乎！”

被庄子用来拒聘的同样是一只作为牺牲的牛。站在牛之所“欲”的角度，牺牛的命运一定会背离“游戏于污渎之中”的自然价值——不管这只牛是在“如土委地”中死去的，还是在“彘觥”中完结的。然而，在象征的意义上，牺牛生命的终结正意味着其不自由的悲惨命运的终结；正是在结束了不自由的意义上，“牛”重新走向了自由。即便它“死”后遗留的“形”依然避免不了被当成与“神”交流的“祭品”，但谁会真正在乎这具已经与“使其形者”完全无关的形体呢？

总之，“庖丁解牛”隐伏着文惠君祭祀社稷之神的场景。在这一场景中，无论是庖丁如闪电划破天空的“好道”宣言，还是牛“如土委地”静默姿态，实际上都在隐密地解构着这一祭祀场景的神圣性，也凸显着以“好道”为旨归的生命场景的神圣性。在祭祀场景的映衬之下，以“好道”为旨归的生命场景被衬托地更为绚烂多姿了——当然，这终究是一种“澹然无极而众美从之”（《庄子·刻意》）的绚烂。

二 “君臣问对”背景下的“所好者道”

赖锡三注意到，作为“卑贱俗民”的庖丁与位高权重的文惠君本为“现实政治权力上最遥远的两极”，庄子不仅让他们的对话成为可能，更进一步颠覆了其间尊卑关系，庖丁成为主角，“在虚拟的权力厨房中，展开一场解剖权力的游刃把戏”。（参见赖锡三，2013年，第30页）但实际上，这种身份的颠覆在《庄子》中堪称惯例，《逍遥游》“尧让天下于许由”中的、《德充符》中的“鲁有兀者王骀”等均是如此。这些篇章确实蕴涵着庄子解构名位符号的意图，然而，君主们在《庄子》中的“不耻下问”，未尝不是当时“礼贤下士”潮流的一种反映。那么，在这种常见的对话模式中，“庖丁解牛”的意味有何独特之处？本文认为，通过“臣之所好者道也，进乎技矣”这一宣示，庄子给出的是关于“谁可以好道”的突破式观念。

在《尚书》所反映的西周时期的思想语境中，“道”主要是一种与“天”及“王”相关的高高在上之物，也即“天道-天命”与“王道”。^③尽管老子对“道”的内涵进行了彻底的改铸，但通过

① 叶舒宪认为“如土委地”之“委”并非“结聚”，而是“委托、寄存的意思”，因此，“如土委地”意味着“牛之生命复归其根”，在此意义上，庖丁就像“超度亡灵的神职牧师”，其“解牛”乃“归化生灵”之仪式。（参见叶舒宪，第424—426页）本文认可叶舒宪对“委”的理解，但“归化生灵”云云，不无引申过度之嫌。

② 《庄子·大宗师》云：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”这里的“大块”即“如土委地”之“地”，也即生命的生成之场、返归之所。

③ 《尚书·仲虺之诰》云：“钦崇天道，永保天命。”《尚书·洪范》云：“无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，尊王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。”

“以道莅天下”等文句来看，其“道”之义理架构与《尚书》实际上并无二致：“道”既是作为宇宙根源的“天之道”，也可以落实为“圣王”治理天下的政治德性，其地位约略相当于周初统治者“敬德保民”之“德”。

在孔子那里，“士志于道”（《论语·里仁》）、“人能弘道”（《论语·卫灵公》）等说明“士人”当以明道为己之志、以弘道为己之责。及至孟子，“仁以为己任”（《论语·泰伯》）的君子生命取向更被进一步激扬为“以道抗势”的“大丈夫”气格。尽管“道”在孔子、孟子那里依旧指涉着“文武之道”“先王之道”“圣人之道”，但“明道”“弘道”的责任却实实在在落在了“士君子”这一儒家人格的心里与肩上，由之，“圣王之道”也就被更新为了“君子之道”。可见，在“德位分离”的背景下，作为“政治德性”的周初之“德”被儒家给“道义化”“价值化”了，尽管它依然蕴含着对政治理想的关注而堪称“政治价值”，但其担负者却挪移到了“士君子”身上；而且，尽管完满担当“道”的“士君子”依然被称为“圣人”，但这种“圣人”却不再与“位”有必然联系。

如果说孔子和孟子打破了圣王对“道”的政治垄断，庄子旋即又打破了儒家君子对“道”的道德占有与价值垄断。作为“好道”主体的庖丁既非赫赫在上的权力拥有者——“王”，也不是明明在下的道德占有者——“圣”或“君子”，而不过是一介小“臣”。这说明在庄子那里，一方面，普通生命个体之“好道”成为可能；另一方面，“道”逾越了“圣王之道”“君子之道”的政治、道德樊围，而被转换成了一种平等性的存在视域与根源性的生命动能。这种存在视域与生命动能，是每个人在其实践活动与日常生活中均可体认或呈现的“生命之道”“存在之道”。这种“生命之道”“存在之道”，正体现为“庖丁解牛”这一生命事件的创造性发生与存在境况的沉浸式满足。

“庖丁”并非“卑贱俗民”，而是一位有职位的“庖人”。《周礼·天官》谓“庖人”云：

掌共六畜、六兽、六禽，辨其名物。凡其死生鲜薹之物，以共王之膳与其荐羞之物及后、世子之膳羞。共祭祀之好羞，共丧纪之庶羞，宾客之禽献。

提供“祭祀之好羞”正是庖丁的一项重要责任。然而，之所以说庖丁之“好道”就意味着每个人都可以“好道”，是因为庖丁口中的“臣之所好者道也”之“臣”，实际上并不是指在“君臣”关系中完成“臣臣”之职责的官员，而是一个追求“人人”之存在体验的个体。

在“臣臣”之职责的向度上，庖丁只需要将作为祭品的“牛”按照礼制规定分割、摆放即可；但在“解牛”过程中，庖丁并不以制作僵死的“祭品”为意，而是把“好道”的“人人”追求淋漓尽致地呈现了出来。“解牛”终究不过是作为“庖人”的庖丁为“文惠君”所做的一项“事务”；作为存在个体的“人”，庖丁并不以制作祭品为意而是“好道”。在此意义上，这则寓言应被称作“庖丁好道”。

在“好道”的庖丁那里，个体如何在其生命活动中“体道”才是最根本的关切，“天道”之灵验本体、“圣王”之历史叙事、“治天下”之政治诉求、“成圣”之道德圆满等等均被弃置“道”旁。或者说，正是因为摆脱了政治等级体制中的分位要求，庖丁的生命意态才体现出了至为可贵的自由感与充实感。在此意义上，“庖丁所好之道，就是焕发生命活力的意义之路”（陈少明，第61页）。

一直以来，多有学者尝试挖掘“庖丁解牛”蕴含的政治观念。钟泰甚至认为，既然“牛”为“大物”之象征，“大物”又象征着“天下”，故庄子“以宰国喻之于宰牛，而卒归之于养生者”（钟泰，第62页）。这种诠释实际上是把“庖丁解牛”给“伊尹负鼎”化了。

《吕氏春秋·本味》载伊尹“说汤以至味”，其结束语是：

天子不可强为，必先知道。道者，止彼在己，己成而天子成，天子成则至味具。故审近所以

知远也，成己所以成人也。圣人之道要矣，岂越越多业哉！

与庖丁的清新表述相比，伊尹的陈滥叙说相当无趣。尽管伊尹也是用自己的生活体验向君王进陈的，但所谓“至味”拟喻的依旧是天子平治天下的政治成就，所谓“道”指向的也还是“圣人之道”。与伊尹相比，庖丁只是陈述了“自我关注与自我治理的经验”，也即“一种独特无可取代的个体身心精微工夫的养成经验”（龚卓军，第92页）。或者说，庖丁关心的只是其身、其心、其神在“解牛”过程中的生命运作、天然流动，这种自我体验的“踴踴满志”拒绝将之类推至虽然更广大但是却毫不切己的其他领域。“踴踴满志”之“志”，断非伊尹之所志。即便是作为君主的文惠君，在观其行而听其言之后，从庖丁之处领会到的也不过是“得养生焉”。“宰国”云云，不亦外乎！

简言之，在文惠君与庖丁的“君臣问对”中，“君”之所问，不问鬼神而问巧技；“臣”之所对，不对巧技而对“好道”；“君”之所得，未得治国而得“养生”。一君一臣的这种表现，称得上是君不君、臣不臣了。然而，正是在此一君不君、臣不臣之际，“道”才溢出了君臣关系的限定与政治指向，作为一个“人”的庖丁的“好道”也才成为可能。

三 “以神遇”与“神欲行”：“道”的示现

上文以文化史、思想史为背景对庖丁“好道”的思想史意义进行了阐发。那么，庖丁是如何“好道”的？或者说，“好道”究竟将庖丁带向了何种存在境地？

祭祀的目的是与“神”相遇。“神”歆享了王的祭品，察觉了王的诚敬，就会降临显灵并护佑之，此即所谓“神之听之，式谷以女”“神之听之，介尔景福”（参见《诗经·小雅·小明》）。庖丁同样提到了“神”，一则曰“以神遇不以目视”，再则曰“官知止而神欲行”，三则曰“踴踴满志”^①。庖丁之“神”显然不是外在而超越的天神、地祇、人鬼，而是内在于生命之中的一种精神能力、心志动能。这种作为精神能力和心志动能的“神”一以贯之于庖丁的解牛活动之中：“以神遇”标明了起点，“神欲行”呈示着过程，“踴踴满志”意味着神志的满足与完成。

第一，先说“以神遇”。成玄英疏：“率精神以会理，岂假目以看之！”（《南华真经注疏·养生主》）成玄英认为“神遇”的对象是“理”，也即《庄子·养生主》所谓“依乎天理”之“天理”。此“理”或“天理”当然不是超越之“道”，而是“牛之天理”，也即成玄英所谓“天然之腠理”（同上）。在庄子看来，正如庖丁之“神”非“道”，“牛之理”同样也不是“道”；换言之，“道”既非属人之“神”，亦非在物之“理”，而是示现于“人之神”与“牛之理”的交会遇合之际。而且，人之“神”乃“无厚”者，物之“理”乃“有间”者，“以无厚入有间”也就是“以人之神遇物之理”，这才是“道”之真意。

《庄子·达生》将之称为“以天合天”：

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”

对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四枝形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消；然后入山林，观天性，形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉，不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”

^① 之所以说“踴踴满志”与“神”相关，是因为《庄子·达生》有所谓“用志不分，乃凝于神”之说，庄子之“神”与“志”显然是可以互相诠释的。

“以天”之“天”，即梓庆通过心斋所示之澄净心境；“合天”之“天”，即林木之“天性”，亦即庖丁所谓“依乎天理”之“天理”。^①梓庆之“以天合天”实质上就是庖丁之“以神遇理”。在庄子看来，“道”正是在“人”与“物”的“遇—合”之际呈现的，而且，只有“神”与“理”能够超越“人”与“物”在形体上的界限与对立，而实现两种存在形式之“通—达”，故庄子云：

道通为一……唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣。因是已。已而不知其然，谓之道。（《庄子·齐物论》）

这段材料的意涵有三：其一，“道”意味着存在个体与其“庸—用”之生活世界的通达为一；其二，在此通达之境中，人成其人，物成其物，庖丁的“踌躇满志”即所谓“人成其人”，梓庆之“鑿成”即所谓“物成其物”；其三，这种通达之境的实现是“已而不知其然”也就是“不为而成”的，而这也正是庖丁开宗明义地讲明了“好道”之后，“道”在后文中就不再出现的缘由。

第二，再论“神欲行”与“踌躇满志”。“神”既有所“遇”，必有所“行”。毕来德认为，庖丁之“道”可理解为“事物之运作”与“主体的运作”，而非“宇宙的运作”（参见毕来德，第7、110页），这种解读方向是准确的。“神欲行”并非“官—知”面对事物时的对象化、单向度操作，而是一种非对象化、互动性的存在活动；“欲”也不意味着“神”的这种存在活动是欲望性或求取性的，而可理解为一种“无欲之欲”“自然之欲”。在庖丁那里，“神”有其自发动向性，并以具体地畅行于“牛之理”中为归。这意味着：一方面，“神欲行”不仅不会息止“官—知”，反而会重新兴起“官—知”的自然运作，“手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣”即“神欲行”的外在表现；另一方面，“牛之理”并非牛体的抽象结构，而是在以“肯綮”“大軱”等具象中存在的肌理空间，这些空间会随着刀的运行而自行敞开。在此意义上，“神欲行”意味着“人”之“神—官—知”与“牛”之“理—体”的通达与互动，“道”在此时此际、此情此景中示现，“人”与“牛”在此境之中通而为一。可见，“道通为一”并不意味着“道”是一种可将繁复杂的世界自上而下地“统合”起来的本体，而是可以让以“人—牛”为代表的“彼—此”能够“相与遇”并“适得而几矣”的浑沌之地。

在“庖丁解牛”中，“适得”指的是庖丁之“踌躇满志”以及牛之“如土委地”——“踌躇满志”是一种“释神”状态，“如土委地”是一种“形释”状态，此即《列子·黄帝》所谓“心凝形释，骨肉都融。”无论“释神”还是“形释”，“释”都意味着一种通过“解”而获致的“成”。至此，我们对庄子之“道”的阐发就可以归结于“道行之而成”（《庄子·齐物论》）这一貌似平淡无奇实则气象万千的表述之上了。“解”与“释”，“行”与“成”，以及存在者在“解—释”“行—成”之际的心神体验与存在状态，是为庄子之“道”的示现形态。

结 论

“庖丁解牛”叙说的主要是庄子对“道”的体会与理解。确立了这一问题意识，就可以结合“解牛”这一鲜活事件而对庄子之“道”进行更真切而深微的阐释。通过“牛”作为牺牲、“刀”作为用具以及“乐”的使用情况可知，“庖丁解牛”本以祭祀社稷之神为发生场景。在这一礼制情境中，庖丁的身份是为“王”制备祭品的“庖人”，“牛”的命运是一种供奉给“土神”的祭品。作为“庖

^① 黄勇认为，“以天合天”即“以道德主体的‘天’合于道德客体的‘天’”（黄勇，第28页）。本文对“以天合天”解读受到了这种思路的启发。

人”的庖丁，理应尽心尽力于为“王”制作出盛洁的祭品这一职责。然而，“臣之所好者道也”这一铿锵有力的宣言，说明“解牛”在庖丁那里是一种自成目的的存在活动。庖丁“踌躇满志”的自适之状，以及牛“如土委地”的顺化之态，都说明“庖丁解牛”不再以服务君主、取悦神灵为核心要务，“好道”成为这一存在活动的意义之所在、价值之所归。从思想史的角度看，作为一介小“臣”的庖丁以“好道”为归，打破了圣王与君子对“道”的政治垄断或道德占有，使得存在个体在日常生活事件中的“好道”成为可能。也就是说，“道”在庄子那里被转换成了一种平等性的生命动能，可归落于任何存在个体的生命活动之中，这显然是一项重大的思想史突破。从“好道”这一存在理念的内涵来看，“好道”的源泉是“神”，但它既非“怀柔百神”之“神”，也不是“神乎其技”之“神”，而是一种内发性的生命动能；“以神遇”开出的是生命行动的整全情境，“神欲行”导向的是一种存在状态的理想之境；正是在“人之神”与“牛之理”的遇合与通达之际，“道”得以示现，并以人成其人、物成其物为旨归。总之，庖丁之“好道”，可理解为一种“以天合天”式的生命追求及“踌躇满志”的存在体验。在此意义上，以“通”与“成”为要义的庄子之“道”，正是生命活动的“解心”之地、存在方式的“释神-形释”之境，此之谓“解-释”，此之谓“道行之而成”。

参考文献

- 古籍：《白虎通》《大戴礼记》《风俗通义》《老子》《礼记》《礼记正义》《论语》《吕氏春秋》《毛诗正义》《孟子》《南华真经注疏》《尚书》《诗经》《说文解字》《周礼》《周礼注疏》《庄子》《庄子注》等。
- 毕来德，2009年：《庄子四讲》，宋刚译，中华书局。
- 陈少明，2016年：《“庖丁解牛”申论》，载《哲学研究》第11期。
- 陈赞，2012年：《论“庖丁解牛”》，载《中山大学学报（社会科学版）》第4期。
- 龚卓军，2008年：《庖丁手艺与生命政治：评介葛浩南〈庄子的哲学虚构〉》，载台湾《中国文哲研究通讯》第4期。
- 黄勇，2011年：《尊重不同的生活方式：〈庄子〉中的道家美德伦理》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》第5期。
- 赖锡三，2013年：《道家型知识分子论：〈庄子〉的权力批判与文化更新》，台湾台大出版中心。
- 2015年：《〈庄子〉的养生哲学、伦理政治与主体转化》，载台湾《中国文哲研究集刊》第47期。
- 2019年：《〈庄子〉的跨文化编织：自然·气化·身体》，台湾台大出版中心。
- 罗杏芬，2017年：《“庖丁解牛”蕴含的祭祀文化》，载《集宁师范学院学报》第4期。
- 庞朴，1994年：《解牛之解》，载《学术月刊》第3期。
- 杨儒宾，2016年：《儒门内的庄子》，台湾联经出版事业股份有限公司。
- 叶舒宪，2020年：《〈庄子〉的文化解析》，陕西人民出版社。
- 钟泰，2022年：《庄子发微》，上海古籍出版社。

（作者单位：山东大学易学与中国古代哲学研究中心、哲学与社会发展学院）

责任编辑 陈霞 曲康维