

再论庄子传播思想与“接受主体性” ——回应尹连根教授

姚锦云

摘要

对庄子/《庄子》而言,传播意味着不同主体间的关系,主要在“意义理解和分享”以及“人类日常交往”层面。战国时代的庄子将“人与神”的关系改造为“人与道”的关系,后者又决定着人与人的关系。庄子有着现实世界和理想世界的张力,其理想体现为突破巫师中介的“绝地天通”,实现“心道合一”的新“天人沟通”。但庄子并未从现实世界完全退出,而是以“游世”的态度,保留了对人间沟通/交往的关切。庄子的核心传播思想可以用“接受主体性”概念表示,这是一种中国特色的传播观,通俗地说即以虚己之心接收大道,以得道之心自由交往。尹连根教授提出的“审慎”主张和主要建议较为可取,但“庄子没有传播思想”的论断和诸多其他观点则失之于偏颇。

关键词

庄子、传播、思想、概念、本土化、接受主体性、绝地天通、天人合一

作者简介

姚锦云,暨南大学新闻与传播学院讲师。电邮:media@zju.edu.cn。

本文系教育部人文社科青年基金项目“先秦儒家传播思想与春秋战国的政治沟通”(编号:17YJC860031)的成果之一。

Rethinking Communication Ideas in Chuang Tzu and “Receiving Subjectivity”: A Response to Professor Yin Liangen

YAO Jinyun

Abstract

To *Chuang Tzu*, communication means the relation between different subjects. Its communication ideas lie in the processes of “understanding and sharing meanings” and “human’s daily communication”. During the Warring States Period, Chuang Tzu transformed the relationship

between “Man and God” to “Man and Dao”, whereas the latter determines the human relationship. Chuang Tzu has the tension between the real world and the ideal world. His dream was to break through “the isolation of Heaven and Earth” based on the medium of the Wizard, and to realize the new “communication between Heaven and Man” with the unity of Spirit and Dao. Chuang Tzu does not withdraw from the real world, but carries out his ideal state of “yu” to show concern for the human’s communication. The core of Chuang Tzu’s communication ideas can be interpreted with the concept of “receiving subjectivity”, a Chinese view of communication, to put it simpler, that is to receive Great Dao with humbled self and to communicate freely with wisdom of Dao. Professor Yin Liangen’s advocate to be careful and main points are plausible, but his judgment that “There is no communication idea in Chuang Tzu”, and some other viewpoints, are biased.

Keywords

Chuang Tzu, Communication, Idea, Concept, Indigenization, Receiving Subjectivity, The isolation of Heaven and Earth, The unity of Heaven and Man

Author

Dr. YAO Jinyun is a lecturer at school of Journalism and Communication, Jinan University. Email: media@zju.edu.cn.

This paper is supported by MOE(Ministry of Education in China) Project of Humanities and Social Sciences(No.17YJC860031).

一、引言

我们能否从传播的视角解读庄子/《庄子》? 应该如何解读¹? 诸多学者已探讨过庄子/《庄子》的传播思想(闵惠泉, 1998; 蔡锦瑜, 叶铁桥, 2006; 王琛, 2007; 吴景星, 姜飞, 2009; 全冠军, 2011; 王长风, 2013; 邵培仁, 姚锦云, 2014等)。但尹连根教授最近撰文提出了相反意见, 题为《审慎对<庄子>进行传播学层面的“本土化”——与邵培仁、姚锦云两位老师商榷》。尹老师商榷论文(以下简称“尹文”)提出: “庄子固然有传播活动或者说传播行为, 但并没有所谓的传播思想可言。”(尹连根, 2017)此外, 尹文还认为邵、姚文(邵培仁, 姚锦云, 2014)有“生造概念”“硬贴标签”“误读庄子”之嫌(尹连根, 2017)。

然而, 如果稍微推敲一下尹老师的观点, 就会发现事实并非如此。例如, 针对邵、姚文受启发于余英时“西方文化的‘外向超越’和中国文化的‘内向超越’说”(邵培仁, 姚锦云, 2014), 尹文认为这是对余英时的误读, 并指出余氏著作《中国思想传统的现代诠释》“通篇并没有提出这两个概念”, 而是用了“内倾”和“外倾”、“内在超越”和“外在超越”的提法(尹连根, 2017)。实际

上,《中国思想传统的现代诠释》(1989)是余英时早年的作品,着重提出了中西“内”“外”之别,至于使用何种修辞性的“后缀”则一直在思考中²,但最终定型于“内向”与“外向”的表述。在2014年出版的《论天人之际》中,余英时明确使用了“内向超越”与“外向超越”的提法,并提出中国轴心突破最后归宿于“内向超越”(余英时,2014:196-198)。

其实,尹文不仅误读了余英时,也误解了邵、姚文。例如关于“中国的传统更关注内向的接受,而西方传播的传统更关注外向的传递”(邵培仁,姚锦云,2014),其中的“更”字本身就隐含了“共性前提下的个性”的意思,犹如余英时所说的相对意义和对照之下的特色(余英时,2014:198)。换言之,“内向的接受”与“外向的传递”在中西文化中都有,只不过中国古代传统更关注内向的接受,现代大众传播思维更关注外向的传递,但尹文似乎将“更”理解为“必然”或“只”(尹连根,2017)。关于这种对照之下的区别,可参看我们的新论述“从‘传播的传递观’到‘传播的接受观’”(姚锦云,邵培仁,2018)。

当然,笔者很赞同尹老师的“审慎”主张和文后建议,实际上一直以此为努力方向。例如,《传播理论的胚胎:华夏传播十大观念》(邵培仁,姚锦云,2016)恰恰是“接着讲”尹老师所建议的“着力发掘和培育汪琪、沈清松、罗文辉(2002)所言的文化传统中的理论‘胚胎’”(尹连根,2017),但尹老师没有注意到。吴予敏老师则注意到并肯定了这种努力:“借鉴概括出‘华夏传播的十大观念’(邵培仁,姚锦云,2016)亦是一种很有价值的探索和尝试。”(吴予敏,2018)

但笔者也认为,尹老师的主要商榷观点失之于偏颇,一些论点经不起推敲;在核心概念的诠释上,又将一家之言当成了颠扑不破的真理。而最主要分歧体现为两个核心论题:庄子有没有传播思想?“接受主体性”是不是生造的概念?笔者尝试提出不同看法,以求教于尹老师和其他方家。为了进一步澄清,还需提出和解决如下问题:如何解读庄子传播思想?什么是“接受主体性”?这四个问题一旦解决,其他分歧也迎刃而解,包括四个关键概念的诠释。

二、庄子有没有传播思想:从学科边界到问题意识的探讨

学术探讨应有章法,主要看论点能否成立,关键指标是论据的力度和论证逻辑的严密程度。按照李金铨的说法,“现代社会科学是靠概念、逻辑和证据三部分有机的结合”,特别要“用证据证伪或证实”,以“判断论旨是否站得住脚”(李金铨,2017)。在波普尔(Karl Raimund Popper)看来,理论都是可错的,犹如打在

沼泽中的木桩，必须不断接受检验；在没有被证伪之前，我们只是暂时接受它（波普尔，1959/2008：88）。波普尔提出的“证伪”说被广为接受，“可被证伪性”（falsifiability）是科学理论的重要条件之一，也被传播学者Steven Chaffee和Charles Berger（1987）认为是理论的七大条件之一（祝建华，2001）。

如果说尹文结论“庄子没有传播思想”是一个全称否定命题，那么这个观点很容易被证伪。从逻辑上说，只有穷尽了所有可得的庄子思想文本（至少也是《庄子》全书）而遍览之，一一排除其与传播的关系，才可能得到这个结论。不仅如此，还要对有关庄子传播思想的研究一一加以反驳和否定。即便邵、姚文有关庄子的论述全是“误读”，也无法得出“庄子没有传播思想”的结论。因为尹文仅仅述评了邵、姚文和全冠军（2005；2011；2014）的研究，并没有述评其他研究，更不用说《庄子》全书了。其实，只要稍微翻阅一下《庄子》文本，就不难发现其丰富的传播思想。《庄子·齐物论》（以下《庄子》引文只保留篇名）：“大道不称，大辩不言。”《天道》：“世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。”《外物》：“言者所以在意，得意而忘言。”《秋水》：“曲士不可以语于道者，束于教也。”《山木》：“君子之交谈若水，小人之交甘若醴。”《庄子》这些论述就直接探讨了重要的传播问题：或是符号（言、语）、媒介（书）与意义（意）的关系，或是交流中的障碍问题（曲士不可以语于道），或是交往问题（君子之交谈若水）。实际上，只要《庄子》中有一句话跟传播有关，便即刻“证伪”了“庄子没有传播思想”的结论。

也许我们不该把这个结论当成经过逻辑推导的结果，而更适合将其看作是一种修辞手法。因为从具体表述看，尹文似乎修辞重于逻辑，文中其实还隐藏着“庄子有传播思想”的相反主张。关于庄子“万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之”和“孰知生死存亡于一体者，吾与之为友”两句，尹文认为，“这都是在强调知己之难求、编码解码一致之难得，也反过来说明庄子对后人对自己所‘传’文字有正确解读的希望，同时也能解释庄子之所以不断地用寓言来申述自己思想的苦心所在”（尹连根，2017）。如果笔者没有理解错的话，尹文认为庄子在论述“编码/解码”问题。而且尹文显然认为传播即“编码/解码”，“编码/解码”是传播：“任何传播活动都是如霍尔（Stuart Hall）所谓的‘编码’和‘解码’的过程，对‘码’的不同编辑与解读是传播活动中正常与具体的行为。”（尹连根，2017）而且尹文这样定义传播思想：“传播思想指的是跟传播有关的思想，具体地说，就是以‘传播’为论旨的观点、意见和理论解析。”（尹连根，2017）将这些观点连起来，就形成了与前述尹文结论矛盾的观点：首先，传播即“编码/解码”，“编码/

解码”是传播；其次，庄子谈的是“编码/解码”，因而庄子谈的是传播；再次，传播思想是跟传播有关的思想，庄子谈的是传播，所以庄子有传播思想。由此可见，“庄子没有传播思想”的结论站不住脚，不仅缺乏起码的证据，也缺乏合乎逻辑的论证。

尹文之所以在这个问题上语焉不详，是因为没有清楚地定义传播，特别是将“传播”与“传播学”混为了一谈³。换言之，尹文主要以“传播学科”为坐标系界定“传播思想”（“围绕传播直接进行了大量的理论阐述”一句除外），主要条件有：对“传播学研究”有“直接的理论贡献”“跟传播学有直接师承关系”“对传播学研究有重要启发”、直接导致交叉学科诞生、“极大地影响了传播学的发展方向”（尹连根，2017）。在尹文看来，基本上只有对传播学有直接理论贡献或直接关联的思想才算传播思想，这就过度强调了“学科边界”的重要性。

那么，是否只有“传播学科”界定的问题才是“传播问题”？笔者以为，学科虽然有边界，但问题应保持开放。吴予敏对此说得最透彻：“中国传播观念史研究的知识界域，首先不是学科边界的划定问题，而是观念和视角的调整问题。”

（吴予敏，2008）吴老师甚至认为，“中国传播观念史的学科界域一定是和其他学科的历史叙述紧密关联甚或交叉的”，“关于传播的历史事实和观念记载，有一部分需要从各门历史叙述中提取”，这些学科包括社会史、思想史、政治史、文化史、法制史和法学史、经济史和经济学史、民俗史、教育学史、心理学史、美学史、修辞学史、文论史、翻译史、中外交流史、交通史、地理学史、旅游史、新闻史、图书出版史、编辑史等。因为学科之间会发生“知识融合”的现象，“几部不是被标记为传播史的著作，却是不折不扣的优秀的传播史专著”，如费正清和邓嗣禹的《论清代文件的传送》《清代文件的分类和用途》、吴秀良的《中国的传播与帝国控制：宫廷奏折制度的演变，1693-1735》、杨启樵的《雍正帝及其密折制度研究》、王剑的《明代密疏研究》、孔飞力的《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》等（吴予敏，2008）。

涉足传播问题的其他学科学者已越来越多。例如历史学家麦克尼尔父子（William Hardy McNeil & John Robert McNeil）著的《人类之网：鸟瞰世界历史》，就用了一种传播的视角书写人类历史。“塑造人类历史的，正是这些信息、事物、发明的交换与传播，以及人类对此作出的各种反应。”（麦克尼尔，2003/2011：4）。另一位学者的论述更让人惊异：“孔子相信天向他显示真‘道’，他的人生使命便是将这神圣的讯息传递给全人类。”“他在思想和行动中也往往表现出，好像沟通天地是他本人的大任所在。”“孔子对于商代几位大巫师

的记忆，直接或间接地，助长了他想将天‘道’传播到人间的强烈使命感。”如果用严格的传播学科视角看，这很像是“牵强附会”之论，其实依然是历史学家的研究——《论天人之际：中国古代思想起源试探》（余英时，2014：143-145），作者恰恰用传播（未必是传播学）的语言和视角看待中国思想史。

可见，传播问题不能只依靠“学科边界”来界定，对传播问题的研究也不是传播学科或传播学者的专利。华勒斯坦（Immanuel Wallerstein）说：“我们不相信有什么智慧能够被垄断，也不相信有什么知识领域是专门保留给拥有特定学位的研究者的。”（华勒斯坦，1996/1997：106）。与华勒斯坦的“开放社会科学”（open the social sciences）相呼应，彼得斯（John Durham Peters）也主张将传播理论看成一个需要对之反思的“开放领域”（open field for reflection）（Peters，1999：36）。

“只有严肃认真地将传播理论作为一个开放领域并对之思考，我们才能发现这个领域还可能是何模样。”（彼得斯，1999/2017：51）李金铨同样认为“问题”比“学科”更重要：“你说传播学不是一门独立的学科，没有问题。我在乎的是问的问题好不好，重要不重要，有没有能力解决这个问题。有人称我是媒介社会学家（media sociologist），我欣然接受。我是社会学家，不过研究的是媒介而已。”

（李金铨，张磊，2016）新闻学与传播学密切相关，舒德森（Michael Schudson）同样反对把新闻学看作一个学科。“一旦‘新闻学’变成了一个独立学科，学者们将会满足于仅阅读所谓新闻学或数字新闻学领域的研究成果，甚至只阅读某些小型研究团体或几本新闻学期刊上发表的成果，而忽视了其他学科提供的视角。研究新闻的人应当让自身超脱于狭窄的‘新闻学’领域，应当从整个‘大学’的科系设置中汲取养料。”（舒德森，2018）

三、如何解读庄子传播思想：概念界定和历史语境

既然我们不能只靠“学科边界”来界定传播，那么应该如何界定“传播”？尤其是当我们试图以传播的视角考察庄子/《庄子》及其思想时，“传播”意味着什么？克琳娜·库蕾（Corinne Coulet）在《古希腊的交流》中说，“交流的概念”不仅是“了解当代社会的关键”，而且“能很好地提供一个分析古代文明的工具”（库蕾，1996/2005：1）。但关键是不能直接套用，而要结合历史语境，对现代概念进行修正。“从交流的现代视角出发是不妥的，因为这样的做法要么可能部分地掩盖了古希腊经验的特殊性，要么可能将这种特殊性的方方面面简化得只剩下某一个方面”，“主导思路只能是古希腊社会的特征本身”（库蕾，1996/2005：3）。她说的“古希腊的交流”是这样一种状况：“话语、文字、人的交换与流通，从一地到

另一地，或在同一地内部，如广场那样的公共场所。”（库蕾，1996/2005：2）

对庄子传播思想研究而言，库蕾最大的启示是必须深究庄子时代的历史语境和社会特征。但她的传播概念未必适合庄子，因为《古希腊的交流》意在描述一种公共性的交流状况，而庄子显然对公共事务不感兴趣。相比之下，彼得斯关于“不同主体间关系”的界定更符合庄子的旨趣。“传播理论和伦理学、政治哲学、社会理论具有同质性，其关注点都是社会组织中‘我’与‘他’（self and other）、‘我’与‘我’（self and self）、‘近’和‘远’（closeness and distance）（Peters，1999：10）的关系。”（彼得斯，1999/2003：8）。彼得斯还梳理了人类传播的两种“理想类型”——苏格拉底的“对话”和耶稣的“撒播”，而孔子的“恕”兼具两者：“‘恕’主要是‘撒播’，但亦是‘对话’”（彼得斯，1999/2017：中文版序5）。我们完全可以将彼得斯和库蕾两种思路综合起来考察庄子：一方面重新界定考察庄子思想的“传播”概念，另一方面深入庄子的社会历史语境来理解其思想，而且两方面不可分离。

（一）重新界定传播：主体间的关系视角

据彼得斯考证，在19世纪80年代和90年代之前，communication还没有作为一个“明确的问题”被加以探讨，传播理论作为一个观念出现也不会早于20世纪40年代（彼得斯，1999/2017：15）。既然如此，他为什么还试图与苏格拉底、耶稣等更早的思想家进行传播思想的对话？他在《交流的无奈》（《对空言说》）中这样解释：“在本书考察的人物中，几乎没有一个人想到过什么‘传播理论’。但是，我们目前所处的位置，使我们能够发现他们的著作里原本并不存在的东西。”（彼得斯，1999/2003：8）

彼得斯的洞见在于，他将传播界定为各种主体之间的关系。而自古以来，符号和媒介恰恰在这些关系中扮演着重要角色，尤其是现代媒介，较之于鸿雁传书，它们在人与人的沟通问题上实现了重大突破。正如延森（Klaus Bruhn Jensen）所揭示的，“符号的在场使得现实的不在场成为可能”，“媒介的在场不仅使得现实的不在场以及传播者的不在场成为可能，而且使得现实与传播者同时不在场也成为可能”（延森，2010/2016：5）。但彼得斯认为，现代媒介终究没能满足人们对话的愿望，因为对话问题被当成了远距离通讯的问题，后者无法从根本上解决“对话”和“关系”的问题。

黄旦教授曾提出传播的三个层面，颇能与彼得斯的传播概念互通互补。“第一，功能层面上的信息传递过程；第二，关系层面上的意义理解和分享；第三，生存层面上的人类日常交往。”（黄旦，2013）第一是“信息传递”，它在处理不同

主体间的关系方面扮演着重要角色，而且越到现代影响力就越大，大众媒介尤其是新媒体的出现更体现其重要性。但“信息传递”不是万能的，不仅彼得斯对此怀疑，凯瑞（James William Carey）也曾批判“传播的传递观”，吴尔敦（Dominique Wolton）甚至说，“信息不等于传播”（吴尔敦，2009/2012）。第二是“意义理解和分享”，它在处理不同主体间的关系方面比“信息传递”更为深入，而且这一视角尤其适合分析古代社会，甚至包括那些没有文字的人群。人类学就高扬“意义之网”，格尔茨（Clifford Geertz）承接马克斯·韦伯（Max Weber），认为“人是悬挂在由他自己编织的意义之网（webs of significance）（Geertz, 1973: 5）上的动物”（格尔茨，1973/2008: 5）。编织“意义之网”的工具正是人类创造的符号，正如凯瑞所说的，“我们先是用符号创造了世界，然后又居住在我们所创造的世界里。”（凯瑞，1989/2005: 17）第三是“人类日常交往”，这是最难的，政治和伦理就是两个关键问题。彼得斯说：“无论交流（communication）是何意义，从根本上说，它是一个政治问题和伦理问题，而不仅仅是一个语义问题。”（彼得斯，1999/2003: 25）吴尔敦更为激进：“传通越来越不是信息的传递，也很难得分享共同的观点，而更多地意味着协商以及最终的共处。”（吴尔敦，2009/2012: 58）

将上述传播界定落实到庄子思想，那么“我”与“他”、“我”与“我”、“近”和“远”就颇具解释力，但主要在“意义理解和分享”以及“人类日常交往”层面，“信息传递”层面显得相对次要。如果说《齐物论》中的“吾丧我”指向了“自我”与“自我”之间的关系问题，那么《大宗师》中的“相视而笑，莫逆于心，遂相与为友”，《德充符》中的“吾与孔丘，非君臣也，德友而已”，《逍遥游》中的大鹏与斥鴳，就指向了“自我”与“他者”、“亲密”和“疏远”之间的关系问题。杨国荣提出了庄子“难以回避”的问题：“不同主体之间的交往、理解、沟通是否可能以及如何可能？”（杨国荣，2006: 143）一方面，在庄子与惠子的“濠梁之辩”（《秋水》）中，庄子知“鱼”之乐隐喻了“知他人之心”的可能性，涉及“社会领域中人与人之间的交往、理解、沟通过程”（杨国荣，2006: 147）；另一方面，大鹏与斥鴳之间难以沟通的例子（《逍遥游》）又意味着，“存在境遇”影响不同主体之间“彼此理解和沟通”的现实问题（杨国荣，2006: 148）。这恰恰可以跟彼得斯对话：“我们如何解决自我与他人、私人与公共、内心思想与外在词语之间的分裂所引起的痛苦？‘交流’是这个问题的显著答案。”（彼得斯，1999/2017: 3）

不过，若要进一步落实到具体的历史语境，则尚缺一对重要的主体——“人”与“神”，以及重要的层面——“天人沟通（神人沟通）”。在先秦时代，作为神

灵的“上帝”“天”“帝”是极为重要的“意义之网”，天人关系甚至决定着人与人的关系。在殷商乃至更早时代人的观念中，人间一切事物都由一个至上神“上帝”掌管，因而做什么事都得询问他。殷墟数万片甲骨上的卜辞，就是殷王室卜问上帝的记录（郭沫若，1957：2）。天人沟通正是中国古代重要的传播问题：“通过祭祀过程，利用祭品达到世人和天地鬼神沟通的目的。没有进入中国历史语境的虚心和求实，我们不可能真正了解中国历史上的传播观念。”（吴予敏，2008）值得注意的是，孔子“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），庄子则大讲鬼神和神话，因而研究庄子就很难回避人神关系。

这对缺少的主体关系可以由宗教哲学家马丁·布伯（Martin Buber）来弥补。如果说彼得斯贡献了“我与他”“我与我”“近和远”，那么马丁·布伯贡献了“我与你”（以及“我与它”）。在布伯看来，人与人的“我与你”关系源自人与上帝的“我与你”关系。“在人与上帝的关系和人与人的关系之间存在密不可分的联系。”（布伯，1983/2015：112）。所谓“我与你”即“相遇”：“凡真实的人生皆是相遇。”（布伯，1983/2015：14）“没有任何概念体系、天赋良知、梦幻想象横亘在‘我’与‘你’之间”，“没有任何目的意图、奢望欲求、先知预见横亘在‘我’与‘你’之间”（布伯，1983/2015：15）。也就是说，“相遇”是一种没有中介的关系。“仅在中介坍塌崩毁之处，相遇始会出现。”（布伯，1983/2015：15）

布伯像极了庄子。一方面，布伯用人与上帝的“我与你”关系来规定人与人的“我与你”关系，而庄子则用“人与道”的关系来规定人与人的关系，而后者其实是对巫师处理“人与神”关系的扬弃和超越。换言之，只有得“道”者之间才可以自由地沟通与交往。否则就如《逍遥游》中的蜩与学鸠，它们根本无法与得道的大鹏对话。另一方面，真正的人与人关系正如“相遇”，甚至无需过多言语，而是“相视而笑，莫逆于心，遂相与为友”（《大宗师》）。

对庄子来说，人与道的关系决定了人与人的关系，得道者便能自由沟通/交往，体现为“去小我，成大我”和“齐万物，通人我”。所谓“去小我，成大我”，即“丧小我、忘小我，而成就大我”（方东美，2004：321-326），是去除主观性、高扬主体性；所谓“齐万物，通人我”（劳思光，2015：196-197），是达到“忘我、臻于万物一体的境界”（陈鼓应，2012：45），即物我两忘、道通为一。换言之，以虚己之心接收大道（唯道集虚、虚而待物），以得道之心自由交往（莫逆于心、相与为友）。“心斋”“坐忘”便是得道的两种路径，但路径毕竟是

手段，不是目的。尹老师只从外在的手段去判断“心斋”“坐忘”，却没有从内在的“求道”目的去理解庄子，更没有从“人与道”关系的视角来思考人与人的关系，当然会得出“心斋”“坐忘”与传播（主体间关系）无涉的结论，甚至认为“充其量也只能谓之自我的交流”（尹连根，2017）。

（二）庄子的传播世界：从天人之际到主体之间

要看清庄子关心的问题，就需要将庄子个人与当时的社会、历史结合起来，并寻求三者的聚焦，这正是对米尔斯（Charles Wright Mills）“社会学想象力”的运用。庄子思想的形成，自有其个人的天赋、旨趣等原因（个人），但离不开战国社会的大环境（社会结构），也离不开从西周到春秋再到战国时期的社会转型过程（历史）。首先，庄子个人的生活经历可被看作是“人生与历史在社会中的相互交织的细小节点”（米尔斯，2000/2017：7）；其次，庄子生活于其间的战国社会则可被看作是一个有结构的整体，它由各个相互关联的要素组成，正是这些要素的相互作用，导致了社会整体的维系或变迁；再次，庄子所处的战国社会是先秦历史序列中的一环，它既不同于过去、又来自过去，既不能决定未来、又型塑未来，这体现了“历史的转型力量”（米尔斯，2000/2017：8）。个人、社会与历史，在李金铨看来就是“点-线-面”：“点”即个人的人生（biography），“面”即历史和社会构成的时空脉络，“线”即个人人生与历史在社会中的关联，而最主要目的即考察“‘原动体’（agency）和结构（structure）之间是如何交涉（negotiate）的”（李金铨，2013：407）。

1. 庄子的现实世界：从战国纷争、百家争鸣到个人旨趣

作为“原动体”的庄子与作为“结构”的战国社会的交涉，体现为庄子的现实世界与理想世界之间的关系。正如刘笑敢所说：“庄子哲学中存在着两个对立的世界，一个是现实世界，一个是精神世界，所谓精神世界也就是理想世界，理想与现实的对立是庄子哲学中诸矛盾产生的基本原因。”（刘笑敢，2010：195）

庄子的现实世界是纷乱的战国社会，“天下无道”“礼崩乐坏”，自春秋以来愈演愈烈。不仅诸侯之间战争频发，诸侯国内部统治者对底层人民的倾轧也极为残酷。庄子如此描述这个现实世界：“方今之时，仅免刑焉。”（《人间世》）用刘笑敢的话说：“现实中有一种异己的不以人的意志为转移的必然性力量”，“一切都是无可奈何的客观必然性”，“社会生活中不自由”（刘笑敢，2010：196-197）。庄子用了三个“不得已”来表达对现实的失望和无奈：“入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已”；“为人臣子者，固有所不得已”；“托不得已以养中”。庄子现实世界的“不得已”至少有三个层面，一是“终极”的不得

已，二是“人与人关系”的不得已，三是沟通/交往的不得已。在庄子看来，“臣之事君”是“无所逃于天地之间”（《人间世》）的，这是人与人关系的不得已；而处理这样不平等的主体间的关系，显然又有一种沟通/交往的不得已。“凡交，近则必相靡以信，远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。”（《人间世》）《人间世》故事里的颜回欲谏卫君，孔子多次否定，原因不在于用何种沟通（谏）的方法，而需要首先看清充满“不得已”的“人间世”，包括人与人关系的不得已和沟通/交往的不得已。“传播多有不如意之时”（邵培仁，姚锦云，2014）正是在这个意义上说的，但由于当时没有详述“传播”的具体内涵，因而尹老师有所误解。

尽管个体的行动取舍受到社会环境（结构）的影响，但同样的社会环境未必会造就思想相同的个体。庄子既不是如春秋时的孔子般“知其不可而为之”（《论语·宪问》），也不是如同时代的孟子般“舍我其谁”（《孟子·公孙丑下》），或者惠施般“以坚白之味终”（《齐物论》）。庄子是“托不得已以养中”“知其无可奈何而安之若命”（《人间世》）他用了一个隐喻来描述同时代的其他人：

“卑身而伏，以候敖者；东西跳梁，不避高下；中于机辟，死于罔罟。”（《逍遥游》）尽管他未必指孟子和惠子，但同时代的“卑身而伏”“东西跳梁”者的确不在少数，庄子不想做这样的人。庄子既不想“入世”与百家争鸣，也不同于那些“出世”“避世”的隐士，他只想“游世”，这正是庄子个人生活与当时社会结构的聚焦。韩林合说得颇妙：“虚己以游世。”（韩林合，2006）可见，庄子与现实保持了极大距离，但又没有完全退出。那么庄子的理想又是什么？如何实现？这就需要涉及个人与历史的聚焦，特别是观念的历史。

2. 庄子的理想世界：从旧“绝地天通”到新“天人沟通”

从现实世界到理想世界是有具体路径的，而达到了“心斋”“坐忘”“见独”的境界，就实现了“与道为一、与天地万物为一的精神自由”，这就是庄子的理想世界——“个人的主观的纯精神世界”（刘笑敢，2010：197）。但要理解庄子理想世界的具体内涵，还需要将庄子置于整个先秦观念史的序列中才能看清楚。

先秦“天人之际”的观念剧变是当时重要的历史现实。对照前述殷商王室频繁的占卜行为，很容易理解“绝地天通”的神话故事。“绝地天通”最早见于《尚书·吕刑》，详见于《国语·楚语下》。“古者民神不杂。……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”这个神话是说，人人都“与天沟通”导致了天下大乱，只有（地上人王）指

派专人（巫师）负责“天人沟通”事宜，才能天下太平。“绝地天通”并非完全杜绝“天人沟通”，而是把沟通渠道“收回”，只有地上人王指定的巫师才能掌控。现代考古学已经证明，“绝地天通”不是神话。苏秉琦认为良渚文化就是“绝地天通”的颛顼时代，“玉琮是专用的祭天礼器，设计的样子是天人交流”，而且琮的制作不断加层加高加大，反映对琮的使用趋向垄断，“对天说话，与天交流已成最高礼仪，只有一人，天字一号人物才能有此权利，这就如同明朝在北京天坛举行祭天仪式是皇帝一人的事一样。这与传说中颛顼的‘绝地天通’是一致的”（苏秉琦，2013：110-111）。张光直也认为玉琮是巫师的通天礼器，玉琮时代正是“巫政结合”“亦即《国语·楚语》所说帝颛顼令重黎二神绝地天通的时代”（张光直，1986：252-260）。

余英时在雅斯贝斯“轴心突破”说的启发下⁴，从一种新的视角来看待“绝地天通”，即中国的“轴心突破”正是针对“绝地天通”而发。他在《论天人之际》中提出：一方面，“绝地天通”神话折射出“中国远古王权对于巫术的政治操纵”（余英时，2014：154）。“当圣王颛顼借切断天、地交通以终止‘民神杂糅’的局面后，一般庶民不再被允许和天直接交通，与天交通成为君王的专属特权。君王本人或其指派的高阶祭司透过掌控种种巫术技巧，独占了与上帝及其他神祇的交通。”（余英时，2014：68）另一方面，孔子以及此后庄子、孟子的时代，上演了中国的“轴心突破”，即个人在观念上“取得了与‘天’直接沟通的自由”（余英时，2014：113）。最终的结果是，先秦诸子突破了“天人沟通”渠道被地上人王及其巫师垄断的现状（即“绝地天通”），建构了另一条通天的“密道”——人心。“‘心’取代‘巫’的中介功能，如‘心’‘道’合一的构想取代人、神沟通的信仰。”（余英时，2014：178）由于人心可以直接通天的观念逐渐流行，巫师再也无法垄断与天沟通的渠道，巫师体系逐渐衰亡。在儒家，体现为以仁为中心的道德体系，强调内心至“诚”，便可以与天沟通；在道家，体现为内心排除一切杂质，回归自然状态，就可以与天沟通。体现在庄子身上，只要达到了“心斋”“坐忘”的空明境界，就能够接收“道”。庄子的“心斋”即是通过“心对于‘气’的操纵与运用取代了以前巫与鬼神沟通的法力”（余英时，2014：124-125）。

当庄子的个人与社会历史交涉，就出现了庄子独特的问题意识和思想追求——他无法也无意改造“天下无道”的现实世界，却有意改造“绝地天通”的观念世界。一方面，“托不得已以养中”“知其无可奈何而安之若命”（《人间世》）；另一方面，又认为得道的人，可以胜过曾经辉煌的巫师，《应帝王》中就有“神巫季咸不敌壶子”的例子。正如余英时所说：“庄子对于长期独占着与天交通的巫师

权威，颇有一番争胜负的意识。”（余英时，2014：125）需要注意的是，庄子的与天沟通不同于巫师的天人沟通，因为庄子是“心道合一”，巫师则是“人神合一”，前者是对后者的扬弃与超越。但两者又非常相似，都要处理天人关系，庄子甚至还继承了巫师的某些部分。

可见，如果深入庄子时代的历史社会语境和观念现实，去理解庄子的“独与天地精神往来”（《天下》），那么不仅能够“同情地理解”，而且能发现新的传播观念，提出新的传播问题。

3. 庄子的交往世界：从天人之际到庄惠之交

既然庄子不满现实世界，并在观念上构筑了一个理想世界，那么是否意味着他除了关心“天人沟通”之外，对现实世界中的传播（沟通/交往）无动于衷？其实并非如此。“回归‘道’的人仍是一个普通人，需要与人交往，需要日常工作，并不是一个不食人间烟火的幻想家。”（颜世安，2000）只要庄子食人间烟火，他就必然涉及传播（沟通/交往）问题。从庄子内篇文本的词频分布来看，庄子思想的重心是天人关系和“吾我”关系，而人是最重要的⁵。尽管资料很有限，但沟通/交往是庄子/《庄子》思考的重要问题却是无疑的。如果说《逍遥游》中大鹏对诸虫之言隐喻着得道者与非得道者之间“交流的无奈”，那么《大宗师》中的四人“相视而笑、相与为友”则寄托了庄子对得道者之间自由沟通/交往的理想。

庄子与惠子的交往是最值得细细品味的。惠施在《庄子》中总以辩论的方式出场，但辩论是因为道理不合，庄子并未因此与他交恶。闻一多说，惠施是庄周“最接近的朋友”，也是庄周“最大的仇敌”（闻一多，1982：278）。惠子总要跟庄子辩论甚至说庄子无用，这看起来像“最大的仇敌”，但庄子依然愿意跟他交谈、一起出游，惠子死后庄子还为之抱憾，可以算是“最接近的朋友”。据《徐无鬼》篇载，惠施死后，庄子过其墓，对从者讲了一个郢人与匠石的故事。郢人鼻子上有薄薄的一点脏东西，匠石操起大斧头，轻松地削去了，郢人也不害怕，鼻子也未受伤。匠石虽有此技，但郢人死了，匠石却无法用之于他人，可见两人之间有一种默契。惠子死了，庄子深以为憾，“自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣”（《徐无鬼》）。黄克剑认为：“惠施与庄周是学术史上难得一见的诤友。”（黄克剑，2010：45）钱穆说得更形象，庄惠二人“虽是谈得来，却是谈不拢”（钱穆，2011：7）。

总之，庄惠之交的“经典性”在于：惠子不是庄子眼中的得道者，但更不是斥鴳、蜩和学鸠之辈；庄子既倾向于得道之人“莫逆于心、相与为友”，却又不像孔子“道不同不相为谋”（《论语·卫灵公》），这是一种充满张力的交往“理想类

型”。限于篇幅，只能点到为止。

四、“接受主体性”是不是“生造”的：从概念化到“释义符”的解释

关于“接受主体性”概念，尹老师认为“多少有生造之嫌，因为它不过乃“接受者的主体性”的简化而已”，不仅在《庄子》中找不到，英文receiving subjectivity在“在主要英文文献数据库中也难觅踪影”（尹连根，2017：158）。

但建构概念（或概念化）和生造概念是两回事。如果说普通人用日常语言解释世界，那么学术研究者用概念语言解释世界。概念化的目的是通过抽象方式来串联、解释各种现象或材料。“没有概念化的工作，材料就像羽毛乱飞，整合不起来。”（李金铨，2017）尤其是面向古代的研究，“为了尽量反映事实，我们不得不用自己的术语来取代古代的语言，这种术语即使不是我们发明的，也至少经过我们的修正”（布洛赫，1949/2006：135）。概念化过程如吉登斯（Anthony Giddens）所说的“双重解释”（double hermeneutic）（吉登斯，1993/2003：50）：首先要像研究对象理解自身那样理解他们，然后用具备足够抽象度的概念揭示更为深层的联系（吉登斯，1993/2003：65-75）。格尔茨关于解释科学的“双重任务”也可与吉登斯互通：一方面揭示研究对象中“所说过的”，另一方面需要“建构一个分析系统”“提供一套词汇”，使“所要说的”得以表达出来（格尔茨，1973/2008：35）。

由于庄子（以及慧能与王阳明）都体现出在接受意义时的主体性，我们很难在西方传播思想脉络中找到对等的概念来解释，因而建构了“接受主体性”概念，当然无法在西方文献中找到。也许我们习惯了借用旧概念，却不习惯建构新概念，其实两者皆可，主要依据实际需要而定。例如，黄光国建构“华人关系主义”理论，既借用了旧概念，也建构了新概念，即将本土观念“人情、面子”发展为概念，意在更好地解释“中国人的权力游戏”（黄光国，2008：214-220）。“接受主体性”也类似，除了引入“主体性”的旧概念（并加以修正），还需要将“接受”的日常观念发展为新概念，两者结合就是“接受主体性”新概念。

从传播视角看，“接受主体性”概念相当于连接“客体”与“符号”的“释义符”。在皮尔斯（Charles Sanders Peirce）看来，传播不仅仅是“能指-所指”的二元关系，更是“客体-符号-释义符（解释符号的符号）”的三角关系。换言之，符号的使用包括了解释的过程，即对符号的解释产生了一个“解释项”或“释义符”（interpretant）（费斯克，1990/2008：36）。对面向古代的研究来说，“释义符”意味着我们很难直接用“能指”意指“所指”，却可以用“释义符”

间接地解释“能指”（古语）背后的“所指”（古义），从而实现古今对话。威廉斯（Raymond Henry Williams）说得颇妙：“传统不是过去，而是对过去的一种解释。”（威廉斯，1966/2007：7）用人类学的话说，这是对析解进行析解（explicating explications）（Geertz，1973：9）（格尔茨，1973/2008：11）。凯瑞也认为，传播的文化研究是对“解释做出阐释”（interpret the interpretations）（凯瑞，1989/2005：42）。

尽管邵、姚文没有详细阐释“接受主体性”概念的含义，但有着坚实的根据。首先，与天“沟通”的占卜就是体现“接受主体性”的活动，尤其在解读灼烧裂纹时。其次，中国古代文人雅士的“观”“味”“知”观念意味着，他们接受信息/意义甚至“言外之意”是非常积极主动的。第三，这种观念传统也在庄子、慧能和王阳明思想中实现了会通。为了说明这一显要的观念传统，建构“接受主体性”概念不仅很有必要，而且具备相当的解释力（邵培仁，姚锦云，2014）。








五、什么是“接受主体性”：“施受同辞”与“虚己待道”

解决了“接受主体性”是不是生造的问题，还需要解决“接受”与“主体性”两个组合概念是否矛盾的问题⁶。一般认为，“传递”应该是主动的，“接受”似乎是被动的，而将“接受”与“主体性”结合是很奇怪的；认为中国人注重主体性没有问题，但说“接受主体性”就要打上问号。但这不是笔者的突发奇想，而是描述深厚历史传统的“释义符”。

首先是“主体性”。蒙培元认为，中国哲学思维方式中最重要的内容就是“主体思维”，“十分强调人的主体性”（蒙培元，1993：1-2）。劳思光明确提出庄子的“主体性”（subjectivity），认为庄子有一颗“表现主体自由”的“心灵”（劳思光，2015：214），“自我之主体性与主宰性，与对象界相照而显出，此即由‘objectivity’反显（subjectivity）”（劳思光，2015：195）。这种主体性思维的产生经历了长期发展的过程，而庄子所处的战国时代出现了“结构性”突破，体现为战国时期“心”字旁字的剧增。有研究发现，甲骨文中以“心”为形符的字只有16个，战国之前金文系统中的“心部字”也只有25个，但在战国楚系简帛文献中，以“心”为形符的不重复单字增加到了154个（雷黎明，2017）。“心”与主体性特别是天人沟通中主体性的关联，孟子说得最明白。“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）

对庄子来说，“主体性”不仅体现于“心斋”，也体现于“真宰”“真君”，而人们在“真宰”的解释上尤其聚讼不已。尹老师援引郭象、成玄英、林希逸、

王叔岷的注解，均不认为“真宰”是内在于心的“精神主宰”，而是外在的“造物者”或“道”（尹连根，2017）。但这仅仅是一家之言，解释史上还有不同主张，例如傅伟勋、沈清松和陈鼓应，尹老师却没有提及（陈鼓应注庄子是很普及的本子）。傅伟勋起初也将“真宰”与“造物者”并列（傅伟勋，1989：395），但沈清松不同意，并专门就“真宰”问题与傅伟勋展开讨论：“齐物论中所言及之‘真宰’‘真君’必须与‘造物者’区别开来。真宰、真君近似胡塞尔所谓‘先验自我’（transcendental ego），乃一切经验构成之动力与起点，不同于所谓‘造物者’。”（傅伟勋，1989：414）傅伟勋仔细分析各家注释，最终承认“造物者”与“真宰”（“真君”）有别，认为各家解为“造物”“自然”或“道”皆误，沈清松与陈鼓应所说（即真心、心的主宰，亦即真我）较为可取（傅伟勋，1989：415）。

其次是“接受主体性”。“接受”如何与“主体性”共存？这或许就是“中国特色”，一项最典型的观念史证据即“施受同辞”。许慎《说文》：“受，相付也。从𠂇，舟省声。”“受”的甲骨文写作，金文写作，隶书写作。裘锡圭说：“‘授’‘受’二词本来都由‘受’字表示。字形表示‘舟’的授受，上面的手形代表授者，下面的手形代表受者。”（裘锡圭，2013：126）徐中舒则认为“从𠂇从𠂇，本应为，即承盘，祭享时用盛器物，从𠂇表示二人以手奉承盘相授受。后读为舟”（徐中舒，2014：456-457）。赵诚认为，之所以取“二人以手奉承盘相授受”之义，是因为“受”字经常出现于作为占卜记录的卜辞中，经常有“帝受我”的用法，如“用作福佑之佑。帝受我又即帝授我佑”（赵诚，2009：334）。换言之，“受”的意义有两重，“对主动者而言是授予、付与；而对于被动者来说则为领受、接受”（郭旭东，2006）。“‘受’可以表示‘授予’也可以表示‘接受’，一个行为过程的两面在同一个词语中体现，是典型的施受同辞。”（徐红，2017）

“接受主体性”体现在庄子身上，就是主动“受”道，即“虚己待道”，“心斋”便是方法之一。“‘心斋’意味着，心应当排却一切杂质，而让清气充盈期间，唯有如此，‘道’才能积聚于此。”（余英时，2014：124）换言之，“心斋”需要极大的主体性，而非被动的等待。在《人间世》中，庄子假托孔子告诉弟子颜回一种求道的方法——“斋”，但孔子认为不饮酒、不吃荤是“祭祀之斋”，而非“心斋”。何为“心斋”？“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

尽管“心斋”不同于“祭祀之斋”，却又脱胎于“祭祀之斋”。“祭祀之斋”

既涉及一种宗教性的神秘体验，更涉及战国时代的一项基本制度——每月定期斋戒，它是祭祀前的准备活动，即为“与神灵交通”做好准备（王承文，2016）。

《荀子·礼论》：“卜筮视日、斋戒、修涂、几筵、馈荐、告祝，如或飧之。”这形象地描绘了祭祀前的一系列程序，当然对祭祀者来说，非常重要的就是“如或飧之”，正如“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）。《左传·隐公十一年》：“公祭锤巫，齐于社圃。”“斋”在先秦文献中与“齐”通用。杨伯峻注：“齐同斋。古人祭祀前，先斋戒。”（杨伯峻，2009：79-80）《孟子·离娄下》：“虽有恶人，齐戒沐浴，则可以祀上帝。”《礼记·曲礼上》：“齐戒以告鬼神。”刘笑敢为了避免出现今人理解不了的怪词“齐戒”，在庄子研究中直接将“齐戒”引作“斋戒”（刘笑敢，2010：21）。

《礼记·祭统》很好地说明了祭祀与斋（齐）戒中的主体性：“及时将祭，君子乃齐。……及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故记曰：‘齐者不乐’，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。……齐者精明之至也，然后可以交于神明也。”“讫其嗜欲”“不敢散其志”“心不苟虑”“精明之至”意味着，斋（齐）戒是一种需要极度主体性的活动。如果我们承认《礼记·祭统》对先秦祭祀传统的记录可靠，那么从“祭祀之斋”到“心斋”，庄子兼有传承、扬弃和创新。两者都需要极大的主体性努力：“心不苟虑”“交于神明”（祭祀之斋）变成了“虚而待物”“唯道集虚”（心斋），天人沟通的对象由鬼神变成了“道”，“精明之至”的状态变成了“空灵明觉”的“听之以气”的境界——“心灵活动到达极纯精的境地”（陈鼓应，2012：140）。

六、结语

对庄子/《庄子》而言，传播意味着不同主体间的关系，包括“我与我”“我与你”“我与他”和“近与远”，主要体现在“意义理解和分享”以及“人类日常交往”两个层面。战国时代的庄子将“人与神”的关系改造为“人与道”的关系，后者又决定着人与人的关系。庄子有着现实世界和理想世界的张力，其理想体现为突破巫师中介的“绝地天通”，实现“心道合一”的新“天人沟通”。但庄子并未从现实世界完全退出，而是以“游世”的态度，保留了对人间沟通/交往的关切，庄惠之交便是一种交往的“理想类型”。庄子的核心传播思想可以用“接受主体性”概念表示，这是一种中国特色的传播观，有着“施受同辞”的文字学证据和渊源，经过了庄子从“祭祀之斋”到“心斋”的改造。它体现为“去小我，成大我”

（去除主观性、高扬主体性）和“齐万物，通人我”（物我两忘、道通为一）。简言之，以虚己之心接收大道（唯道集虚、虚而待物），以得道之心自由交往（莫逆于心、相与为友）。在这个意义上，人与道的关系决定了人与人的关系，得道者便能自由沟通/交往，但又不同于孔子的“道不同不相为谋”。

尹连根教授之所以断言“庄子没有传播思想”，是因为界定传播概念时过度强调了学科边界，但传播问题不能完全等同于“传播学科的问题”。尹老师说的“生造概念”“硬贴标签”是对概念化的误解，“接受主体性”是根据实际需要建构的新概念，不仅有坚实的依据，而且具备相当的解释力。尹老师说的“误读庄子”，其实是将一家之言当成了唯一解读标准，忽视了庄子解释史上的其他注解。但笔者赞同尹老师的“审慎”主张和文后的四个建议，并感谢他促成了本次学术对话。

（责任编辑：布和）

注释 [Notes]

1. 非常感谢匿名评审专家细心审稿，并提出了宝贵的意见和建议！
2. 邵、姚文引用余英时的著作是江苏人民出版社1992年的版本，其实还有更早的1989年版。关于中西文化个性的“内”“外”之别，余英时用了多种表述，如“内在”与“外在”、“内倾”与“外倾”、“内化”与“外化”及“向内”与“向外”等。参见余英时（1989）。《中国思想传统的现代诠释》。南京：江苏人民出版社，10-19。
3. 笔者关注到胡易容教授于2017年8月17日在“传播思想史学会”微信群上的讨论，他认为邵、姚文与尹文的分歧在于“传播思想”与“传播学思想”之别。胡老师的意见对笔者启发很大，我借此机会表示感谢！
4. 雅斯贝斯提出“轴心时代”（Axial Period）说，指公元前第一个千年中，世界上三个地区（中国、印度和西方）同时发生了精神的突破，其影响一直延续到今天。中国出现了孔子、老子、墨子、庄子、列子和诸子百家，印度出现了《奥义书》和佛陀，伊朗和巴勒斯坦的先知也纷纷涌现，希腊出现了巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图、修昔底德和阿基米德。参见卡尔·雅斯贝斯（1949/1989）。《历史的起源与目标》（魏楚雄、俞新天译）。北京：华夏出版社，8。
5. 在庄子内七篇近1万7千字的文本中，频次排名前五的核心概念是“人”（228）、“知”（158）、“吾”（106）、“天”（92）和“我”（70）。第一是“人”（228），即使除去圣人（28）、真人（9）、至人（8）和神人（3），“人”的频次（180）依然高居第一。第二是“知”（158），可见庄子对“知”的重视；排名第三的“吾”（106）和第五的“我”（70）或许体现出“吾与我”关系的重要性（集中体现于《齐物论》中的“吾丧我”）；第四是天（92），原本高达120次，但有28次指“天下”。本次频数分析

工具为“爱汉语-语料库在线”<http://www.aihanyu.org/cncorpus/CpsTongji.aspx>。庄子内篇文本来源于“中国哲学书电子化计划”<https://ctext.org/zhuangzi/zhs>。

6. 笔者在“2017中国传播学论坛”进行论文交流时,点评人董天策教授提出:“接受”与“主体性”有没有矛盾?如何解决?我非常感谢董老师提出的宝贵意见和建议。

参考文献 [References]

- 安东尼·吉登斯(1993/2003)。《社会学方法的新规则——一种对解释社会学的建设性批判》(田佑中,刘江涛译)。北京:社会科学文献出版社。
- 彼得斯(1999/2003)。《交流的无奈:传播思想史》(何道宽译)。北京:华夏出版社。
- C.赖特·米尔斯(2000/2017)。《社会学的想象力》(李康)。北京:北京师范大学出版社。
- 卡尔·波普尔(1959/2008)。《科学发现的逻辑》(查汝强,邱宗仁,万木春译)。杭州:中国美术学院出版社。
- 蔡锦瑜,叶铁桥(2006)。《庄子》的传播学思想初探。《湖南大学学报(社会科学版)》,(4), 133-137。
- 陈鼓应(2012)。《庄子今注今译》。北京:商务印书馆。
- 多米尼克·吴尔敦(2009/2012)。《信息不等于传播》(宋嘉宁译)。北京:中国传媒大学出版社。
- 方东美(2004)。《原始儒家道家哲学》。台北:黎明文化事业股份有限公司。
- 傅伟勋(1989)。《从西方哲学到禅佛教》。北京:生活·读书·新知三联书店。
- 郭沫若(1957)。《青铜时代》。北京:科学出版社。
- 郭旭东(2006)。甲骨文中的求年、受年卜辞。《农业考古》,(1), 106-113。
- 韩林合(2006)。《虚己以游世:〈庄子〉哲学研究》。北京:北京大学出版社。
- 华勒斯坦等(1996/1997)。《开放社会科学:重建社会科学报告书》(刘锋译)。北京:生活·读书·新知三联书店。
- 黄旦(2013)。问题的“中国”与中国的“问题”——对于中国大陆传播研究“本土化”讨论的思考。载黄旦,沈国麟(编),《理论与经验——中国传播研究的问题及路径》(第35-57)。上海:复旦大学出版社。
- 黄克剑(2010)。《名家琦辞疏解——惠施公孙龙研究》。北京:中华书局。
- 克劳斯·布鲁恩·延森(2010/2016)。《媒介融合:网络传播、大众传播和人际传播的三重维度》(刘君译)。上海:复旦大学出版社。
- 克利福德·格尔茨(1973/2008)。《文化的解释》(韩莉译)。南京:译林出版社。
- 克琳娜·库蕾(1996/2005)。《古希腊的交流》(邓丽丹译)。桂林:广西师范大学出版社。
- 劳思光(2015)。《新编中国哲学史(一)》。北京:生活·读书·新知三联书店。

- 雷黎明(2017)。楚系简帛“心部字族”与先民的思维观念意识。《理论月刊》，(5)，57-62。
- 雷蒙·威廉斯(1966/2007)。《现代悲剧》(丁尔苏译)。南京：译林出版社。
- 李金铨(2013)。《报人报国》。香港：香港中文大学出版社。
- 李金铨(2017)。传播研究的时空脉络。《开放时代》，(3)，209-223。
- 李金铨，张磊(2016)。以历史为经，以世界为纬——中国国际传播研究的想象力。《国际传播》，(1)，45-53。
- 刘笑敢(2010)。《庄子哲学及其演变》(修订版)。北京：中国人民大学出版社。
- 马丁·布伯(1983/2015)。《我与你》(陈维纲译)。北京：商务印书馆。
- 马克·布洛赫(1949/2006)。《为历史学辩护》(张和声，程郁译)。北京：中国人民大学出版社。
- 迈克尔·舒德森(2018)。新闻学不是一个学科——历史、常识祛魅与非中心化(常江，何仁亿译)。《新闻界》，(1)，12-17。
- 蒙培元(1993)。《中国哲学主体思维》。北京：东方出版社。
- 闵惠泉(1998)。从传播的角度看庄子的语言艺术。《现代传播-北京广播学院学报》，(4)，79-82。
- 钱穆(2011)。《庄老通辨》。北京：九州出版社。
- 裘锡圭(2013)。《文字学概要》(修订本)。北京：商务印书馆。
- 苏秉琦(2013)。《中国文明起源新探》。北京：人民出版社。
- 邵培仁，姚锦云(2014)。传播受体论：庄子、慧能与王阳明的“接受主体性”。《新闻与传播研究》，(10)，5-23。
- 邵培仁，姚锦云(2016)。传播理论的胚胎：华夏传播十大观念。《浙江学刊》，(1)，203-215。
- 全冠军(2011)。庄子传播思想研究。《山东理工大学学报(社会科学版)》，(4)，93-100。
- 王长风(2013)。浅议老庄语言观对当代新闻传播学的启示。《浙江大学学报(人文社会科学版)》，(1)，17。
- 王琛(2007)。试论《庄子》的传播观念。《深圳大学学报(人文社会科学版)》，(4)，122-126。
- 王承文(2016)。古代国家祭祀与汉唐道教“八节斋”渊源论考(上)——兼对吕鹏志博士一系列质疑的答复。《宗教学研究》，(2)，1-15。
- 闻一多(1982)。《闻一多全集(二)》。北京：生活·读书·新知三联书店。
- 吴景星，姜飞(2009)。“传一受”博弈过程的本土化诠释——中国道家“可传而不可受”思想对传播研究的启示。《新闻与传播研究》，(4)，45-52。

- 吴予敏（2008）。中国传播观念史研究的进路与方法。《新闻与传播研究》，（3），33-39。
- 吴予敏（2018）。“重构中国传播学”的时代场景和学术取向。《国际新闻界》，（2），85-98。
- 徐红（2017）。甲骨文中的给予动词研究。《古籍整理研究学刊》，（6），19-22。
- 徐中舒（2014）。《甲骨文字典》。成都：四川出版集团·四川辞书出版社。
- 颜世安（2000）。论庄子思想中“道”与“行”的关系。《中国哲学史》，（1），51-57。
- 姚锦云，邵培仁（2018）。华夏传播理论建构试探：从“传播的传递观”到“传播的接受观”。《浙江社会科学》，（8），120-128。
- 杨伯峻（2009）。《春秋左传注（修订本）》，北京：中华书局。
- 杨国荣（2006）。《庄子的思想世界》。北京：北京大学出版社。
- 杨国枢，黄光国，杨忠芳（2008）。《华人本土心理学》（上册）。重庆：重庆大学出版社。
- 尹连根（2017）。审慎对《庄子》进行传播学层面的“本土化”——与邵培仁、姚锦云两位老师商榷。《国际新闻界》，（5），155-173。
- 余英时（1989）。《中国思想传统的现代诠释》。南京：江苏人民出版社。
- 余英时（2014）。《论天人之际：中国古代思想起源试探》。北京：中华书局。
- 约翰·杜翰姆·彼得斯（1999/2017）。《对空言说：传播的观念史》（邓建国译）。上海：上海译文出版社。
- 约翰·费斯克（1990/2008）。《传播研究导论：过程与符号》（第二版）（许静译）。北京：北京大学出版社。
- 约翰·R. 麦克尼尔，威廉·H. 麦克尼尔（2003/2011）。《人类之网：鸟瞰世界历史》（王晋新译）。北京：北京大学出版社。
- 詹姆斯·W·凯瑞（1989/2005）。《作为文化的传播》（丁未译）。北京：华夏出版社。
- 张光直（1986）。谈“琮”及其在中国古史上的意义。载文物出版社编辑部（编），《文物与考古论集》（第252-260）。北京：文物出版社。
- 赵诚（2009）。《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》。北京：中华书局。
- 祝建华（2001）。精确化、理论化、本土化：20年受众研究心得谈。《新闻与传播研究》，（4），68-73。
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures : selected essays*. New York: Basic Books, Inc..
- Peters, J. D. (1999). *Speaking into the air: a history of the idea of the communication*. Chicago: The University of Chicago Press.