臺大文史哲學報　第九十七期
2022年5月　　頁1~32
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202205_(97).01

入世之難，知孔深也——以《莊子・人間世》重探莊子「知孔」*

陳　湧　漢**

摘　要

本文以《莊子・人間世》作為對象，重新思考「莊子尊孔」此項論題。透過解析文本中各段以「孔子」為主角的段落，一方面審視莊子借用這種形象所欲探討和建構的思維內容；另一方面，亦連結這些理念所依附的「孔子」形象進行對照，思考莊子何以借用這種形象來陳述，以及二者在理念上的距離遠近。莊子在此篇文本中呈現兩種不同的孔子形象：體道者與執跡者，同時對應著虛構的創造性孔子與史實的歷史性孔子，兩者之間的交會象徵著莊子對孔子既有所承續，亦有所超越，而在這種矛盾並存的現象中，全盤否定其對孔子的尊崇而言刺孔，或轉化所有譏刺而言尊孔，似都有所不足，故本文保存尊與不尊的層面而採「知孔」立場。

關鍵詞：莊子　孔子　尊孔　知孔　儒道

2020.09.29 收稿，2021.06.23 通過刊登。

* 拙文受徐聖心先生開設之「先秦儒學研究」課程之啟發，亦參與林明照先生之「莊子哲學研究」與「郭象《莊子注》研究」等課程，進而產生更多想法。又承蒙師長鄭毓瑜先生於文章書寫上之指點、學友陳柏言、王裔慈、葉宇軒等回饋。亦感謝匿名審查人的悉心審閱，惠賜諸多寶貴建議，於此深表謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學研究所博士生。Email: D08121002@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

莊子「尊孔」的討論，自魏晉以來已形成一條支流眾多的論述長河，當郭象以特殊的立場和方法注解《莊子》時，「孔子」便悄然登場，[1]這種登場不僅止於一時代的流行，而是開啟日後對於「莊子尊孔」的反覆申說，成為自司馬遷對《莊子》分判後的另一種詮釋基調。[2]這種基調自魏晉伊始蔓延至今已有大量論述，對於此論述之系譜，徐聖心於其文中已有詳盡且清晰之整理，論者搜羅魏晉至當代各家論述，並概述各種申論「莊子尊孔」的立場與視角，終羅列尊孔論的各項結論與類型，成為往後延續對此議題研究之索引，唯其所論重在系譜之建構，對於《莊子》文本中的孔子形象建構，以及如何尊孔等，尚未有機會論及。[3]此外，「莊子尊孔」一說需要成立，必須面對幾項問題：一者，儒道二家的學門分派。二者，在《莊子》中對於「孔子形象」的建立及這種形象對《莊子》的意義。

首先，關於儒道二家的學門分派問題，肇因於「道家」一詞將老莊二人長久地聯繫，以至於莊子與孔子間的關係即使受到重視，也僅將其視為對立的兩端。然而當今論者亦自莊子的文本，或自老、莊二人著作之用例與思維，點出得以重新思考學門歸類的新論。如錢穆便考察老、莊二人之著作，前者以《老子》為主，後者則專指《莊子》中之內七篇，並從「道」字意義的使用與延展，

1 針對「郭象注莊」此一主題已具長足的研究過程，而文中之所以認為郭象注莊得以作為本文討論「孔子形象」之始，在於其所使用之方法。誠如湯一介所言，魏晉時代對「言意」之間的關注，影響王弼、郭象等人詮釋之方法，當「言不盡意」成為風尚時，郭象的「寄言出意」也就順勢而生，在此法的幫助下，能在《莊子》做到「形式上容納周孔之『名教』，實質上發揮老莊之『自然』」，以成郭象「不廢名教而任自然」之目標，也正因如此，郭象注莊時將「孔子形象」點出，成為日後對於「莊子尊孔」的討論起點。詳見湯一介，《郭象》（臺北：東大圖書公司，1999），頁 85-117，引文自頁 97。

2 將莊子視為道家人物，可上承自司馬遷父子分別在〈論六家要旨〉和〈老莊申韓列傳〉中的家派分論和歸屬，自此以往成為討論莊子其人其書的一項強而有力的詮釋視角。主論老莊二人者，可見司馬遷〈老子韓非列傳〉：「太史公曰：老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礉少恩。皆原於道德之意，而老子深遠矣。」漢・司馬遷著，韓兆琦註譯，《史記》（臺北：三民書局，2008），頁 2810。

3 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第 17 期（2002 年 12 月），頁 21-65。

臺灣大學學術期刊資料庫

以及諸如帝、天、地、物等字詞之用例，重新審思《老子》一書可能晚出於《莊子》內七篇，而此帶來之影響，在於《莊子》的思想可能並非自《老子》而來，故錢穆依此欲重新尋找其思想來源，而展開對其與儒家之關係討論，終以莊子思想「誠有所襲於孔門，則殆與顏氏一宗為尤近」。[4]若老、莊二人的並列是一項可議的話題，則另一項已為成說的結論似也有重新申論之必要，此即歷來研究者所重視的「道家」詞彙之產生。如上所述，既然「道家」一詞晚出，則莊子其人與著作是否確能如此安置？楊儒賓即是以此做為問題意識，重新思考「道家之前的莊子」，探討莊子思維與孔老之間的連結。[5]此外，論者也在其他著作中，直接點出在《莊子》內七篇裡，「孔子」所佔據之份量，以及莊子借孔子所立之言如何與儒家經典：《易經》和《中庸》有所聯繫。[6]莊子之學派歸屬和思維根源，更有諸多討論，在此僅舉上述例證作為前論，本文所欲採之立場則如同楊儒賓所言，其所謂「儒門」未必定然指涉莊子即歸屬儒家，倘若在戰國時期「儒家」一詞也不能確切指涉為某一家派，又未有司馬遷父子所分判之「道家」出現，則以「儒門」作為一種為莊子找尋其思想關聯，甚至是根源的位址，且又能以此重新觀看莊子對人間所獨有的關懷和人文價值，亦未嘗大異於《莊子》所欲呈顯之面貌。[7]

上述雖然回應了第一項問題：儒道二家的學門分派，但對於「孔子形象」在《莊子》中如何呈現？具有何種特殊意義？以及《莊子》內的「孔子」是否因為代其所言便均屬於「正面形象」？甚至更重要的問題：孔子是否有一致的形象？倘若不一致，其背後所代表的意義又是什麼？且若從這種不一致的形象

4 錢穆從老莊思想聯繫來討論，首先探討老子與莊子二人著作先後，此雖非本文欲探討之課題，故無得申論其說是否確切，但這也是錢穆開啟莊子與儒家之間關係討論的緣起，故略述於文中。詳見錢穆，《莊老通辨》（北京：九州出版社，2011），頁 23-69、160。

5 如其以〈天下〉篇為例，發現作為《莊子》全書之序，雖明言自身與老子學說的關係，卻未曾論及儒家諸子。此外，〈天下〉一篇雖不論，內七篇卻大量刻畫孔子形象，楊儒賓以此認為莊子亦屬於「後孔子時代的哲人」，並參與「回應孔子」的潮流之中。詳見楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016），頁 39-48。

6 楊儒賓在其《儒門內的莊子》一書中，至少有三篇是直接討論莊子、孔子及老子三者之關係，即〈道家之前的莊子〉、〈儒門內的莊子〉以及〈莊子與人文之源〉。詳見楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 15-62、125-171、403-448。

7 此說可見於〈道家之前的莊子〉一文，論者也正是從「人文精神」著手，重新思考莊子之於孔、老，未必就如傳統所定論的「與前者對立，與後者承續」。本文亦以為，若非得以「道家」稱之，則老子或可歸入，與孔子之儒家相應而立，但莊子則「會通了孔、老」。楊儒賓，〈道家之前的莊子〉，《儒門內的莊子》，頁 60-61。

臺灣大學學術期刊資料庫

切入，則「尊孔」的意涵與方式是否也需要另行詮釋？故在《莊子》中對於「孔子形象」的建立及這種形象對莊子的意義，或許仍具有討論空間。

對於「孔子形象」的建構，並非《莊子》獨有，反而是同一時期眾哲人之共識，[8]戰國諸子對於「孔子」的建構已為常態，且所建構者多非「歷史的孔子」，而是一種「假設性人物」，[9]針對在創構這種形象時所採取的立場，具有不同層面的討論空間。簡言之，《莊子》是將「孔子」視為什麼而加以刻畫？倘若《莊子》內的「孔子」必然是一種借用、刻意的塑造（重言），差別便不在於「借不借用」，而是「闡發什麼」。若是宣揚「道家義理」，則「孔子」確實未必有存在意義，換成任何人均可；[10]但若莊子沒有所謂「道家」的自我分判，甚至司馬遷的學派歸屬是不符莊子本義的歸類，那麼在「道家義理」的內涵被取消後，就必須重新探究「孔子」此形象被安置了什麼內容？且既然未曾有儒道義理的嚴格分判，則其文本所陳述的內容與儒家長久追求的目標是否並非南轅北轍的對反關係？若上述問題得以鬆動既有之定論，則莊子對「孔子」的譏刺褒貶、尊與不尊等立場也就有重新探究的必要。

故本文的問題意識便是建立在對既定成說有所鬆動之後，重新討論「莊子尊孔」此項議題，除了以雙方的思想義理著手進行連接外，更進一步從孔子形象的設計與文本情節之還原，觀察其是如何被構築？此研究之重心，不僅在於二人思維與精神的聯繫，更在於其文中的語言表述和對人物形象的建構，這兩

8 李隆獻便專文討論在先秦漢初的文獻中，「孔子形象」如何被描繪和建構，及其主要之型態和意義。詳見李隆獻，《先秦兩漢歷史敘事隅論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁 45-110。

9 同上註，頁 51。

10 採取這種立場的研究者亦所在多有，如上文提及李隆獻便認為《莊子》中的孔子有三種層面：維持孔子形象卻代換思想言論、顛覆既有孔子且藉嘲諷孔子來傳達概念，以及形塑負面形象來寄寓對當世的憤懣之情。詳見李隆獻，〈《莊子》、《列子》中的「孔子形象」〉，《東亞觀念史集刊》第 8 期（2015 年 6 月），頁 311-341。另外，劉光也認為《莊子》中的「孔子」是其遊戲語言中的一項工具，論者認為孔子是「以極其內行的口氣談論著虛寂之道」，在這種複雜的反諷之下，「孔子」也成為「莊子進行語言破壞的一件暗器」。劉光，〈莊子言與不言〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 8 輯（上海：上海古籍出版社，1995），頁 168。

臺灣大學學術期刊資料庫

者雖也具有豐富的成果，[11]但針對「孔子形象」卻未能有更細緻的分析。[12]「孔子」作為全本《莊子》不斷引用且建構的人物，其形象可謂矛盾百出、正反相生。或有全篇內均為正面的描述，或有將孔子視為執迹不化者加以批評，或有從負面到正面、由無知到知的進學者身份。[13]要如何去觀看這種「正負相雜」現

11 針對《莊子》語言表述的研究有相當豐富的成果。如賴錫三便視《莊子》內部的語言為一種「原始語言活動」，將這種活動更進一步視為「道的說出吟唱」。而這種語言成為道的「自我說唱」，也同時具體顯現在《莊子》中以「思想」和「語言」共同流變的過程。詳見賴錫三，〈老莊的肉身之道與隱喻之道——神話・變形・冥契・隱喻〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 289-336。楊儒賓則以「寓言」和「卮言」二者的功能與「隱喻」一同思考，並試圖找出《莊子》中的「根源性的隱喻」。詳見楊儒賓，〈卮——道的隱喻〉，《儒門內的莊子》，頁 267-268。劉滄龍則區分兩種不同的「思維模式」：隱喻思維和概念思維，並在莊子與惠施的比較中，點出惠施「概念思維」及「概念語言」的限制，而莊子則是以此做為自身「隱喻思維」的資源。詳見劉滄龍，〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 185-213。

12 在上述的文獻中，錢穆主要討論的是莊子在思維中與儒家如何貼近，但未有點出「孔子」在書中的樣貌。而楊儒賓雖直言「儒門內的莊子」，且詳細整理出在內七篇中，莊子借孔子申論之主題，以及內七篇中孔子大致的形象，然而其文章多半注重在莊、孔二人的「外部聯繫」，如其以「同鄉與同族」，並以此討論二者所接續的文化傳統，來作為莊、孔二人可以聯繫的論證之一，但對於文本內的孔子形象建立，卻尚未有詳盡的分析。詳見楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 139-150。此外，鄭倩琳曾以「孔子形象」為題，探討自先秦到魏晉，「孔子」如何被「道家化」的歷程。論者詳細爬梳《莊子》內、外、雜等篇中的「孔子」形象，並合併莊子的義理來進行陳述，終以更開放的角度來評述「刺孔」與「尊孔」兩種立場，令二者均能共存於《莊子》的文本當中。本文亦受此文的研究成果和開放角度的啟發，但不採「道家化的孔子」此一設定。誠如文中所述，「道家」此一歸類本就需要斟酌，且「道家化的孔子」一語亦容易造成孔子乃莊子陳述道家思維的「偶人」一說，而本文著力之處在於《莊子》文本中如何將「假設性孔子」與「歷史性孔子」進行並置而引發張力？詳見鄭倩琳，《先秦至魏晉孔子形象之道家化歷程——兼論儒道關係》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，陳麗桂先生指導，2014 年 6 月）。

13 全篇中所涉及的孔子均為正面形象者，如〈天地〉內孔子乃為體證渾沌與真渾沌者，能「遊於世俗而泯然無迹」；〈至樂〉中的孔子則如〈人間世〉，均憂顏回說君之道令其遭殺，以「養鳥」為喻，言「先聖不一其能，不同其事」。負面者如〈天道〉中孔子與老子之對談而其所言之仁義被斥為「亂人之性」者。而進學者身份則可以〈天運〉中孔子初先不聞道，又執《六經》欲明先王之道終不得，後與老子論辯後，終能得之。「遊於世俗而泯然無迹」一語為郭象註解，詳見清・郭慶藩編，王孝魚

臺灣大學學術期刊論文版權

象，也成為在討論時必須要面對的問題。

而對於篇章的選定，由於孔子形象散於內、外、雜篇，有全篇均為正面形象亦有全篇為負面者，故若僅以「尊孔」的角度來述說，則一方面無法解釋其他各篇，且視其他各篇為不合莊子原意的說法，也適用於「刺孔」論的立場。因此，本文欲採用內七篇中的〈人間世〉作為核心的參照對象，原因如下：首先，內七篇本為歷來公認在《莊子》書中最核心之篇章，頗能傳述莊子之原意。且〈人間世〉是內七篇，甚至是全本《莊子》中，首次出現孔子與顏回的篇章。[14]另外，此篇可說是以「孔子」形象作為貫串首尾的文本，文中重要之意涵與段落間的接續，均可見「孔子」的出現。[15]更重要的是，莊子不僅止於形象的塑造和人物的借用，亦有直接面對「歷史上的孔子」，及對其評價之引述。也正因為這種引述，遂導致〈人間世〉具有「孔子形象不一致」的問題，而若內七篇因其思想連貫、語調一致被認定為莊子所撰，則孔子形象被如此塑造必有其所以，故以此篇作為觀察的核心，進而詮釋這種形象的建構過程和其中所展現的張力。

莊、孔二人的關係確實已無從得知，且因應時空的差距和所面對之社會的不同，莊子甚至是後起諸子也定然發展出與孔子不同的思維，但若以此斷定二人無涉或對立，而認為其所述之「孔子」均為傳自身道理的偶人，則似乎也過於簡化且忽略了《莊子》中可能保留對「歷史孔子」的評述與感慨。另一方面，若單純以「尊孔」的立場作為預設，亦容易將莊子對孔子的反思、批判甚至是超越，僅視為尊崇的語言表述。因此，本文不同於前賢研究採取「尊孔」或「刺

整理，〈天地〉，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓出版社，2007），冊上，頁 482。〈至樂〉一語見清．郭慶藩編，〈至樂〉，《莊子集釋》，冊下，頁 682。〈天道〉一語見清．郭慶藩編，〈天道〉，《莊子集釋》，冊上，頁 526。

14 對於《莊子》中，「孔子」最早出現於何處有不同的說法，俞樾即認為〈齊物論〉「瞿鵲子問乎長梧子」一段，便是在二人的對話中加入對孔子的討論，上引鄭倩琳之論文，亦採此說。而成玄英則以為瞿鵲子口中「夫子」指涉的是其師「長梧子」而非孔子，郭慶藩亦收各家之說，提及長梧子即名「丘」，故此段並非指涉孔子。由於此段未定，且就算確實指涉「孔子」，對其形象之建構著墨過少，故不列此為討論緣起。詳見清．郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 108-109。鄭倩琳，《先秦至魏晉孔子形象之道家化歷程——兼論儒道關係》，頁 36。

15 〈人間世〉以孔、顏二人的對話為始，點出「心齋」的工夫，後又以孔子與葉公子高的對話陳述莊子心中的人倫之道與面對現世難題的解方。雖在討論「無用」時，不若前兩段創設孔子與他人的對話來呈現，但亦不可忽略莊子以各種事例說明「無用之用」後，最終仍以楚狂對孔子的評價作為結尾，故此為本文「以『孔子』形象作為貫串首尾」之意。

臺灣大學學術期刊資訊網

孔」的論述，選擇以「知孔」的立場作為研究角度。[16]這種立場的特色，在於不輕易將任何譏刺語句的對象轉化為孔門後學，而是保留針對孔子本人的褒貶、抑揚，直面此正負交雜的現象，將所謂的尊孔與刺孔置於此立場下並存，最終發現莊子乃是在深入知曉人間世與孔子之後，開展自己反思的結果與對孔子的形象構築。

二、心齋：〈人間世〉中的應世精神與齋戒陳跡

〈人間世〉或許是最能回應長久以來對於《莊子》「蔽於天而不知人」，或認為其所述均為方外之理、超越之言等批判的篇章。「人間世」作為標目，其意義如郭象所述：「與人群者，不得離人」，[17]即認為此篇「言處人間之宜，居亂世之理」，[18]故莊子的眼光在於：如何面對此不得不入的人間與人群時，仍能做到「人間世無不可遊也」、[19]如何能不荷其累？在這種立場下，《莊子》以重言召喚孔子、顏回，且全篇以二人的對話為始、以楚狂接輿對孔子的嘆惋為終，藉以點出兩大主題：心齋與無用之用。

歷來針對此篇之研究，多半將視角集中於孔子對顏回提出欲往見衛君的「端而虛、免而一」、「內直外曲，成而上比」等方法之對應，[20]點出《莊子》透過孔子來宣揚自身所重之「心齋」的工夫，從而針對「心齋」與「氣」等義理進行探討，並以此作為「道家義理」的其中一項重要內涵，甚至將此「遣之又遣」

16 「莊子知孔」乃源於嚴復在其〈評點《莊子》〉所採用的說法：「孔子知桑戶諸人皆遊於方之外，誠不能以世俗之禮為之拘拘。然而使己方之內而從之遊，則又不為也。故曰吾與汝共之。勉之之辭也。且魚之生也，不能去水。人之生也，豈能離道。不能離道，則方內外皆可相忘，又何必求為畸人之侔於天而畸於人乎。莊子蓋知孔子之深，故能言之如此。」此段為嚴復詮釋〈大宗師〉內孔子與子貢之間對子桑戶、孟子反和子琴張三人舉措的討論，而將「丘天之戮民也」一句解為孔子既知曉三人為方外之人，卻又不棄方內，遂以孔子為忘乎方內、方外之人。本文「知孔」乃受此啟發，唯嚴復此說仍未足以構成一完整的論述，其對於《莊子》中確實存在的批評，也未能以此立場解之，故本文以此「知之深也」作為切入視角來重新詮釋〈人間世〉，試圖將此說構建得更為完整。詳見汪征魯、方寶川、馬勇主編，戴顯群點校，《嚴復全集》（福州：福建教育出版社，2014），卷 9，頁 127。

17 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 145。

18 此說為郭慶藩對郭象注之釋文，同上註。

19 清・王夫之，《莊子解》（北京：中華書局，1981），頁 34。

20 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 156、158。

臺灣大學學術期刊資料庫

與儒家對心「擴而充之」的理路進行對舉。[21]「道家義理」一說於上已有所述，而本文除了點出「心齋」的意義外，亦欲將《莊子》中所陳述的思維和其文內建構的形象進行合併論述，並重構孔子和顏回的對談場景，一方面尋找其所述的意涵與「孔子」可能具有的理論連接；另一方面，或許也能在這些橋段中發現莊子以「心齋」來回應的，不只是顏回提出的應世之法，更有其他深意潛藏。

（一）精神的保存與仁義的重估

對於《莊子》「心齋」之工夫與義理，早已成為眾多前賢所研究的對象亦有豐富的成果，本文試圖從不同的段落開啟新的討論。〈人間世〉開篇所點出的人間問題，在於顏回聞衛君之暴行欲往而諫之：

> 顏回見仲尼，請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」[22]

《莊子》以此段作為全篇之開頭，特地設計一場孔、顏師徒的對話場景，此情節雖然只是一段在申述主要理論前的鋪墊，但是在顏回的說法中，可以發現其「將之衛」的想法其來有自。面對暴君與百姓之苦難，並非避世隱居，反而是無所畏懼的徑直面對，這種態度恰可反駁歷來將《莊子》視為「僅追求理想超越之境」的說法。另外，可以注意顏回答孔子提問何以前往衛國時，其所引述亦為孔子自身曾教授的言論「治國去之，亂國就之」，代表顏回心中所具有的「治世」情懷並非自身獨有，也非《莊子》用以批判儒者的話語，而是在自己所理解和建構的顏回與孔子，保留了其本身具有的應世精神，這種精神以孔子之語即「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也」。[23]縱然天下無道也不因此而「隱」，而仍選擇積極面對。

---

21 「擴而充之」即孟子針對人之四端之心時，所提出的工夫：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」詳見宋・朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁329。

22 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁145-146。

23 清・程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），冊4，頁1270。

臺灣大學學術期刊資料庫

倘若《莊子》確實是以「隱」為目的、以「超越之方外」為終點，則在顏回陳述自己欲往見衛君時，孔子的回應當是勸其勿往而隱，《莊子》卻反藉孔子來導引「心齋」的應世方法。可見在此答辯的場景中，孔子所反對的並非顏回欲諫衛君的想法，而是他當下仍具有的「成心」。如此，〈人間世〉中的「孔子」，就並非《莊子》藉以傳達道家義理的「偶人」，所欲宣揚的也並非「隱世」的價值，反而證明《莊子》在建構孔子形象時，其本有的應世精神也一併被保留而重新理解。面對亂世和人群的態度，可以確定《莊子》與儒家，或言與孔子至少是相互認同，[24]其中所不同處或許是在於「方法」，甚至可擴而論之：是對於「何為仁義」、「如何為之」的理解。

在面對「何為仁義」的問題中，《莊子》的「而強以仁義繩墨之言術暴人之前者」一語，看似與儒家以仁義之心推己及人有所不同，然而〈人間世〉中卻未必對「仁義」有所駁斥，反而是思考「仁義」應該建立在何種前提之下，方不至於成為「強以仁義」者。以孔子所言：

> 且德厚信矼，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。[25]

針對這一段的詮釋，有兩種不同的主詞介入，而令詮解有所不同。在成疏和郭象注當中，前面的「德厚信矼、名聞不爭」指的是「顏回」，但是在同一句後面的「未達人氣、未達人心」卻轉換主詞，指「衛君未達顏回的德性」。另一種不改換主詞的解讀方式：如果將主詞都定為「顏回」，即顏回這些「德厚信矼、名聞不爭」，是沒辦法通達他人的內心，故下一句順著說「而強以仁義繩墨之言術暴人之前者」之不可。[26]不論採取何種解釋，均可見《莊子》在此未必

24 徐聖心在其著作《莊子「三言」的創用及後設意義》中，對〈人間世〉與儒家之間的關係，即從首段所展現的精神而見，如其所言：「〈人間世〉這篇以孔子和儒者為中心的文字，一開始先寫的，正是儒者——甚至三代以來政治傳統的基本關切：對人類（當時能知道的所有人）生命的同體感受，生存憂困之排解（禹，汝平水土；黎民阻飢，汝后稷，播時百穀），以及人民生命之道、內在德性之培育（契，百姓不親，汝作司徒，敬敷五教，在寬）。儒者因此栖栖遑遑。亦即此篇是以儒者的基本胸懷，對民瘼怵惕惻隱的感觸開始，莊子對此實亦深有體會。」詳見徐聖心，《莊子「三言」的創用及後設意義》（新北：花木蘭文化出版社，2009），頁 54。

25 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 150-151。

26 這種詮釋方式可見郭象注與成玄英疏，二人均在面對「未達人氣、未達人心」時將主詞轉換為「衛君」。見清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 151。

臺灣大學哲學系所論文資訊庫

直接反對「仁義」一事。採取前者，則是說明顏回縱有仁義，但衛君不達故而不可施用；採取後者亦可解為顏回縱有仁義之心、德信之厚，但其本身未定故不能以此達於他人之心、他人之氣，故亦不可。因此，《莊子》對於「仁義」的批判並非在此法本身的錯誤，而是使用者將此法作為既定標準且強用之，故其於「仁義」之前，便先行點出另一項問題：如何行仁義？

《莊子》於此篇的首段中，有一「總綱」之說，即在詳述其後的「名知凶器」、「仁義言術」、「名實追求」等細項前，藉孔子之口言「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」之語。[27]與後文詳列的各子題相比，此段直言「道」字，並以簡短的文句點出「道」的核心在於：不雜、純粹。然而「道」何以會有雜多的情況？正是因為人（使用者）的成心作用。因此《莊子》以「古之至人」來加以回應並提出「存己」、「己定」的工夫。此處郭象解為「有其具，然後可以接物也」，[28]看似述說人心中必須先有價值存具、有既定的標準後，方可以此接物、接人。然莊子所言「存」、「定」反而是以虛心作為目標，屏除心中原先所存的種種內容而「定」，這是在成心不起作用後言定，亦即不「役思以犯難」的心定。[29]因此，「先存諸己而後存諸人」的工夫，所重雖也在於「先求己後求人」的方向，但是工夫內容上卻不再強調對某種價值的培養和固定，而是以去除應世者心中對道的參雜，將心回歸空白虛室，如此所呈現出的道才能是不雜、純粹之道。故莊子所求者非僅止於某種「靈通之道」，反而更在於人如何「使道靈通」。[30]輔以上文中的「仁義」一說，可知莊子所否定者非「仁義」本身，而是使用者「強以仁義」的意圖，以及將某些既定的價值準則加諸於此間，遂至於「未達人氣」、「未達人心」。對莊子而言的「仁義」，應是建立在「存諸己」、己心已定的前提之下自然發用，順而應物，而非「有意為之」。[31]

而不轉換主詞的解讀方式，則如林希逸所解：「我雖有德有信。而未達彼人之性氣；我雖曰令名令聞，而未達曉彼人之心。」宋・林希逸著，周啟成校注，《莊子鬳齋口義校注》（北京：中華書局，1997），頁 58。

27 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 148。

28 同上註，頁 149。

29 「役思以犯難」一語為郭象注時所用，同上註。

30 「靈通之道」為成玄英所疏，同上註。

31 且在《莊子》中亦可在他處見其並未否定仁義與人性之間的連結，如〈駢拇〉即言「意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？」清・郭慶藩編，〈駢拇〉，《莊子集釋》，冊上，頁 350。此外，倘若《論語》論仁時，是以「孝悌」作為一切之基礎，

臺灣大學學術期刊資料庫

緣此，孔子與顏回之間展開一連串針對各種方法的陳述與反思，最終針對顏回的「師心」，點出「心齋」的工夫，而所欲「齋」者，即前段所述之不定心。亦即在顏回以「端而虛」或「內直外曲」等方法時，縱然可無罪而全生，但在種種術中均有「我」參與其間，我之心思必須在三者之間（內直、外曲、法古）不斷轉換而雜擾無定，僅為「術」的應用而非其心之純一。[32]故心齋去除耳目感官，進而除心知判準和意知作用，終以虛心而應物，這種「應物」的方式才能真正達到「被動」的境界，即能物來隨應，無己之心意雜於其間，而此時之應即為「一宅而寓於不得已」，亦即不得已而應之，非預謀也。[33]

（二）迹與所以迹

《莊子》於此段中不僅點出非隱的基本精神，亦透過二人的對話隱然透出全書另一項主題：迹與所以迹。[34]在《莊子》文內對於「迹與所以迹」的討論實際上充斥於諸多段落，若進一步探究，則直接點出此主題之篇目為〈天道〉和〈天運〉二篇。本文雖以〈人間世〉為核心，但此處引外篇為證，一方面簡述此主題的內涵，另一方面也藉著對主題的說明回看內篇如何討論。

〈天道〉篇以輪扁和桓公之間的對話，點出聖人既已不存於世，則其言為「聖人之糟粕」，以此明「意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書」之誤。[35]將聖人之言視為陳跡，已反應出「迹與所以迹」的思考。而〈天運〉則將此思維直接點出，透過老子之口來譏刺孔子所執之《六經》乃「先王之陳迹也，

如「孝弟也者，其為仁之本與！」在〈人間世〉中亦有專門針對這種「孝悌」的思考，詳見後文。

32 此說參照清・王夫之，《莊子解》，頁 38。

33 成玄英疏，見清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 166。

34 這種角度從古代各家注疏至當代學者亦有所發揮，以當代學者為例，王叔岷認同蘇軾的「陽擠陰助」說，認為莊子對孔子的理解可能更在於後世儒者之上，且莊子是超乎立場的。其文以〈盜跖〉和〈漁父〉中批評孔子之處做一詳細申說，並將其內部段落視之為「合乎孔子意旨之文」，點出文中看似與孔子相反的文段，其實也具有與孔子連結處，如禮形和禮意、治經與捐經中的聖王之迹等。王叔岷提出《莊子》中寫出如此的「孔子」是在「暗示了解孔子不要執著。要去掉形迹，要存真」，以解去儒家尊孔之弊。這種「迹」的立場雖然與本文相似，但若將原書中對孔子的種種譏刺均視為《莊子》藉孔子之殼而刺儒家後學，則易推導出「《莊子》內的『孔子』均為正面」這種「過度尊孔」的結論，且此說法似又與郭象的「寄言出意」無所區隔。而本文之所以採用「迹與所以迹」的視角，並非針對「孔子形象」的轉換，而是回到「尊孔」此事本身重新思考，詳細分析於內文中。上述可見王叔岷，〈論莊子所瞭解之孔子〉，《慕廬雜稿》（臺北：大安出版社，2001），頁 1-26。

35 清・郭慶藩編，〈天道〉，《莊子集釋》，冊上，頁 536-539。

臺灣大學學術期刊資訊網

豈其所以迹哉！」[36]之所以聖人之言無法信任、《六經》皆為陳跡，乃是《莊子》對「語言」的深刻反省。因此，與其說《莊子》力反儒家經典，不如說其反思的是語言本身，以及人與語言之間的關係，此一部分將於下文詳述。[37]回視上述所論，「迹與所以迹」的重點在於：當聖人的「所以迹」成為語言用以傳世時，所面臨的問題是這些道理將成為「陳跡」而漸離聖人之境，終為糟粕。而這種關注在〈人間世〉中亦有所見，且正是透過孔子來說明此一困境。

上述引文中，當顏回欲往衛國，但未明言自己的對應方法前，孔子就已知曉顏回所使用的方法可能具有什麼樣的缺陷。[38]從孔子這種「預知」的回應，可見當顏回說出「願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎」時，孔子已經知道其所謂的「述習所聞，稟受法言」，[39]乃一雜多、憂擾的「仁義繩墨之言」。此處孔子的反應值得注意，因為在顏回只是提其欲以往昔所受孔子之教來勸諫衛君時，孔子已經洞察出過去自己所教授且已成「陳跡」的方法，若仍用以勸諫，將令他人以為顏回乃修身以爭名之輩而「惡有其美也」。此處《莊子》所賦予的孔子形象，是一位深明「迹與所以迹」之人，此段的反應代表其自身明瞭，自己所授與他人的種種，均將成為一種典範化的「聖迹」，顏回欲以往昔所授者以勸，即是一種執聖迹以應時的態度，這種態度孔子在第一時間便察覺，並戒之以「名實相爭」，從而授以心齋之法。

在面對孔、顏二人的對話場景中，可以有兩種不同的觀看視角：一者，進

36 清・郭慶藩編，〈天運〉，《莊子集釋》，冊上，頁 583。此外，〈天運〉此段亦塑造出孔子形象，然而本文主要分析對象仍以〈人間世〉為主，故對於外、雜篇中的孔子形象暫無有詳論，僅取此段所論之主題輔助本文對〈人間世〉的分析。

37 承蒙審查人所提點：莊子對於「語言」的想法究竟是何種立場？是「反對」語言還是反思語言的限制？本文感謝審稿人的提醒，莊子與語言之間的關係，已可從上述前言所引之研究，見莊子原意並非反對語言的存在，甚至並非反對使用語言，雖曾提及「忘言」，但在達到這個境界之前，卻仍可透過言來盡道。然而莊子也同步在警戒「語言」，如本文所引述的「言者，風波也」。甚至是對自己說出的語言有所警惕，如〈齊物論〉的「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？」前者是指語言本身如風波般易動；後者則牽涉到「是非」的問題，指自身說出的言論可能與自己所反對的儒墨是非之爭類似，以此來戒讀者勿將莊子所說又視為「一是非」。

38 這裡指涉的正是文中所引之「諳！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救」一句，這是在顏回與孔子答問各種應世方法前，孔子就已做出「道不欲雜」的結論，這種「預知」的反應顯然不是從顏回提出的方法而來，而是從他說「願以所聞思其則」而出。清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 148。

39 此為成玄英對此「願以所聞思其則」之疏，同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

入對話現場觀看，見孔子因顏回未能確切明瞭自己過往所授，且尚未陷身於當時的政治環境，故以心齋戒之。二者，將視角拉抬至莊子此一作者身上，重新思考何以莊子藉孔子之口來批判顏回的應世方法，而這種批判又讓這位「孔子」在此篇文本中展現出何種樣貌？此意義在於：〈人間世〉首段中孔子所戒之內容，除了是面對顏回而論，可能也正在面對自身曾以語言教授「聖人之所以迹」，卻最終成為「聖人之迹」的種種。故當顏回提出「端而虛，勉而一」等方法時，孔子在一一否定後所言之「心齋」，其「齋戒」處正是在於「止於耳、止於符」等「停止」且執著於聖迹的成心：

> 若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。[40]

《莊子》以「聽止於耳，心止於符」說明：當人以耳、以心所聽時，將會有所「止」，而此「止」亦可指涉為人將止步於所聽和所思之陳迹，未能更進一步體證「所以迹」的境界。故首要之處在於「齋」，將過往所聽所思之種種掃除。同時，會有所執於「迹」者，在於自身有「我」之存在，正因為有此「自我」而面對世間萬物採以對象性的方式加以認識和對峙，如此更汲汲尋求各種應世之法，遂迷於往昔所授之陳言。故承接上述，《莊子》所言之「存己」、「己定」，是「接物的條件」，存己之定在於去除一切心思的妄動、遂破心對往昔之迹的執著，達到「虛心以應務，忘智以養真」的境地。[41]

至此，〈人間世〉中首段的孔子形象，除了是對於「心齋」工夫有所體悟並加以引導的教師外，同時也是一位具有高度自覺甚至自我解構的人物。心齋者，除作為對顏回的引導，亦可能是在莊子筆下這位孔子，用以自我解消的方式。或許仍可對此提出質疑，認為這種自我解構和否定的思維本應屬於莊子，故「孔子」在此仍為傳達義理之偶人，然而當首段莊子對其非隱的精神有所保存、談「人間世」以他作為代表性人物時，就已經先預留下那位儒家所信奉之孔子的靈魂。此處並非指涉這裡的孔子便是儒家義理之下的形貌，反是透過上述所論，見《莊子》藉此所欲發展和反省的部分，亦即歷史中的孔子不論是其人、其事或是其說，均會成為一種過往的「聖迹」，而儒門後學仍緊守於此「迹」則是不通聖人之教。此外，《莊子》以此來形構孔子，是否只在於對儒門後學進行批判？這項問題將詳論於後文，為求順應文脈，下一節將先分析〈人間世〉

40 同上註，頁 163。

41 此為成玄英之疏。同上註，頁 149。

臺灣大學學術期刊資料庫

中第二種孔子形象：重釋人倫的孔子。

三、事其心者：莊子對人倫的重探

〈人間世〉中除了以孔子來面對學生的提問外，亦挪用歷史上孔子與時人對談的形象來進一步建構和申論。在顏回之後，另以孔子和葉公子高作為主角，論述《莊子》中的「外交難題」和「倫理學陳述」。[42]倘若上述的顏回在於其欲見衛君但仍「未往」，故尚有工夫修養的機會；則葉公子高已為深陷於當時政治情境中之人物，且二人的對話相比於顏回則更有一具體情境和急切性：顏回的情境在於往見衛君而勸，因此其所需者在於「心齋已定」，消除往昔陳言與心意作用，從而可應人事；葉公子高之困境在於「傳言」，憂事成與不成均可能遭受陰陽之患、人道之患。[43]除上述的難題外，《莊子》亦藉由孔子對葉公子高的勸勉中，同步對儒家所重之忠孝人倫進行重探。[44]

（一）外交難題：以心齋傳言

所謂「傳言之任」，即葉公子高使於齊傳楚君之言。在首段，《莊子》藉孔子點出心齋的工夫修養，作為應世的基礎；則此段便是工夫的延續與實際應

42 徐聖心，《莊子「三言」的創用及後設意義》，頁 58。

43 對於顏回與葉公子高之間的差異，鍾泰亦有清晰的分辨，其以為：「前者顏子之病，在視事之易；今葉公之病，則在慮事之難。視事易者多輕，慮事難者易怯，故夫子所以告知者亦異。於顏子則警戒之辭多，於葉公則勸勉之意切也。」詳見鍾泰，《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 91。

44 承蒙審查人提點：莊子如何在「迹」（言、行）不可免的情況下，又與「所以迹」保持一恰當的關係？如何能有迹而不執迹、行道而勝物不傷？感謝審查人的提點，本文以為此段可用以思考此一問題。〈人間世〉一篇中多言工夫與境界，但若論及「既展現迹而又能受肯定」之部分，當可從此段觀看。此段著重討論人間具體議題，因此從中可見其切實性。若人之「言」、「行」可視為「迹」，則「所以迹」者當是言行背後所欲傳達、實踐之道理。而文中曾兩度引述《法言》的內容：「傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全」、「無遷令，無勸成，過度益也」。此處的傳言即牽涉「語言」問題，孔子提出具體的作法是「傳彼實也」，在傳言的過程中不因自身有所憂懼喜怒，使之無「言喪實理」的後果。這裡的「實理」雖未明言，但或可視之為「所以迹」的對應。而「傳彼實也」仍須依靠「語言」，故這段所表述之內容，正是在去除心的作意之後，令語言本身自然呈現，並以此傳遞於他人。另外討論「行」的迹與所以迹，則如文中討論莊子以命、義、不得已和忘親等來申說行忠孝的問題，戒除人對於「忠孝節目」的執著，而從必然之命、不可解於心和忘親等層面，來論及如何能在人確實有所行忠孝時（迹），又能保存本然的忠孝之道（所以迹）。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

用。以葉公子高一事作為具體例證，點出為人臣子在面對君王之間、國家往來的重任，甚至在面對人道與陰陽之患時，如何還能心齋以應世？在孔子的回應中，先針對親子與君臣之間的「命義」關係有所陳述，且天地之間乃「無適而非君也」，即六合之內並無無君之國，因此這種關係是「無所逃於天地之間」。[45]這種回答也可以承接首節對於《莊子》將孔子和儒家應世精神予以保留的討論，既是「無所逃」，便無避開人群關係的可能，而面對這種具體的人間困境，《莊子》給予的方案僅為「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！」[46]其從最根本的現實境況著手，既然不可逃，則面對的方式便是「忘其身」，倘能如此則可忘生與死之間的區隔，亦不再有「悅生惡死」或「憂生慮死」的驚懼藏於胸中。這裡的「忘其身」也正對應著顏回在心齋後所言之「未始有回」，前段心所齋者在於人成心所發的各術，以及有己而後有偽的心知坐馳。此段所齋者，亦從心的層面著手，令其忘身後方能在傳言時能做到「無遷令，無勸成」的「以實傳之」：

> 「夫言者，風波也；行者，實喪也。風波易以動，實喪易以危。故忿設无由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息茀然，於是並生心厲。剋核大至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知其然也，孰知其所終！故《法言》曰：『无遷令，无勸成，過度益也。』遷令勸成殆事，美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。何作為報也！莫若為致命。此其難者。」[47]

在人間世中，人的言與行作為必然的舉措，然而「言」本身便具有「波蕩」的性質，「行」亦具有「得失」的結果。倘若成心作意其間，則會導致易動、易危的處境。葉公子高所面對的也正是言與行所帶來的憂懼，在傳言的過程中受喜怒情緒等影響，且言意之間早有間隔，若又因喜怒因素而致傳其「溢言」，則傳言者必受其殃。因此，孔子對其所勸勉的內容，亦承「心齋」的工夫，在

45 文中所謂的「命義關係」指涉的是莊子借孔子言：「『天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。……』」在這句話中不僅是面對葉公子高的具體事例進行的答辯，其間更蘊含著莊子對忠與孝此等人倫關係，懷抱著何種思維和想像？此項主題將於後文詳述，引文見清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 172。

46 同上註。

47 同上註，頁 177。

臺灣大學學術期刊資料庫

行事之前先將自身與生死兩忘，後以此虛室之心面對所要傳遞的言語，方能呈現其本身的原始樣貌，也正是「傳彼實也」。[48]

心齋作為一種工夫，所欲達到的目標在於物來隨應，因為心已無既定的標準和內容，物便能呈現其最真實原始的樣貌，事亦能以自然的方式達成，這正是莊子於〈人間世〉中所言之「不得已」。在其點出全段的核心主旨：「乘物以遊心」後，又言「託不得已以養中，至矣」。此處的「不得已」之義在於「必然之理」，亦即事物本身原始的樣貌，便是其存在最為合理的狀態。在「物」的層面便是「萬物之化」，在「事」的層面則是「任事自成」。[49]值得注意的是，〈人間世〉不止一處提及「不得已」一詞，在孔、顏二人的對話中，亦以「一宅而寓於不得已」作為結論。

然而，何以安於不得已的情境就是「至德」？所謂「不得已」和與之相似的「不可奈何」，在《莊子》並未有負面的意義，而是在「心齋」過後所必然遭遇之「理」。當「心齋」將心之既定內容去除後方可謂虛，但「虛心」並非將心本身消除，其仍有應世的能力，差別在於此應乃「會乎必然之符者」。[50]亦即物來隨應，則此應必然可呈顯物之本貌。因此，「不得已」的意義便是人在去除成心知見後，其虛室所寓的內容，乃「必然之理」。而這種內容便無好壞、正負之分，亦非「無可奈何」的慨嘆，反而是在虛心之後見事物之必然，如此方可「入遊其樊而無感其名」，[51]終「盡當今之會」。[52]

除了在上述討論對事與物的過程中，力求心齋而應，能令其呈現必然且自然的形貌外，更進一步將這種虛心安置在「關係」的層面上，以類似的「不可奈何」來加以陳述，這也正是《莊子》藉孔子形象來討論如何應世之外的另一項主題：人倫關係。

（二）倫理難題：應然與必然的結合

《莊子》在回答葉公子高的困境之前，是以「關係」作為其後文論述的基礎，唯有先透徹理解人間的忠、孝，才能真正達到虛心以應物、應事和應人。因此，這裡的孔子形象除了是建立在對方「為人臣者」的立場外，也順承儒家常言之「忠孝」二義來加以引導，並對二者的價值進行重估：

48 此為郭象注解，同上註，頁 179。

49 此語源自郭象，其解「無勸成」一語為「任其自成」，同上註。

50 同上註，頁 165。

51 同上註，頁 164。

52 同上註，頁 203。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！……」[53]

借孔子言孝、言忠，或許也正是在於儒者對於孝、忠之重視，然而這種重視應該以何種心態來面對？或可問，何謂「孝」？又何謂「忠」？對《莊子》而言，聖人對待世間萬物的態度乃：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」[54]最終所停留之處僅在於「議」而不「辯」。按段玉裁所言「議者、誼也。誼者、人所宜也。言得其宜之謂議。」而「辯」即「治者、理也，辨者、判也。」[55]這二者之間的差別在於：《莊子》認為聖人並非判定「何者為是、何者為非」，僅在針對不同時刻而言說「何者為宜、何者不宜」。

《莊子》雖言孝、言忠，卻不詳列其細目，僅以「戒」作為總綱，點明此二者為人間不可逃。[56]因為對莊子而言，忠君事親乃人心之自然，「心」之所在為強調人倫之關係乃從心中而發，成為人存在的必然之「命」。又因「不擇」且「不可解於心」，只要順承此心而發（事其心者），無需界定何者才是忠孝的價值典範與內容，處在「知其不可奈何」的必然情境之下，順承己心反能「忘其身」而「安之若命」。故莊子所謂「不擇地而安之」，一方面言說人與親之間的關係乃「自然結固」；[57]另一方面又因此間關係之自然，而人的「行孝」只需隨順自然天性，便可「盡於愛敬」。[58]對於事君之忠，《莊子》以「不擇事而

53 同上註，頁 172。

54 清・郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，冊上，頁 93。

55 清・段玉裁，《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 164。

56 成玄英對「戒」的解釋為「法」，並將其視為天下眾多教法之中最重要之二者，其言：「戒，法也。寰宇之內，教法極多，要切而論，莫過二事。」然而本文以「戒」為「不可逃者」，源於鍾泰的詮釋，其以為：「『戒』，守也。人之所守而不可稍違者也。」若以後文中的「無所逃於天地之間」回看此處，則本文以為鍾泰的詮釋更近於全文之旨，故言「不可逃者」。詳見清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 172；鍾泰，《莊子發微》，頁 91。

57 此為郭象之注解，詳見清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 172。

58 此為成玄英所疏，同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

安之」，一者乃順應文脈，應答葉公子高對於傳言之任而憂生慮死的提問，同時也與孝之事親有所區隔。正如成玄英所疏，君臣之間「此乃分義相投，非關天性」，故不同於前者的「出自天然」。[59]然而，不論事親事君，對其而言最為重要者在於「知其不可奈何而安之若命」。此處上承心齋而言人間關係，進以「命」、「義」來重申忠孝人倫之情，問題在於：何以莊子在重述倫理價值時，選擇了此二字作為核心？命與義之間的結合是否屬於莊子獨有？抑或是這正上承了孔子的思維，遂也置於「孔子」此一形象之下？

《莊子》全書中言「命」之處甚多，[60]針對此字之定義以及與「孝」之間的區隔，徐聖心在其著作中有詳細的申論：

> 先說「命」。明是後文所說的「孝」，為何莊子不用孝字？〈大宗師〉：「死生，命也。」是以「流行」為義，乃天之健動所與，大自然的法爾如此。故其下又說「其猶夜旦之常，天也。」同篇末，子桑嘆歌曰：「然而至此極者，命也夫！」也不等於今日「命運」之義，而更近於視為「既與事實」的體認、省察，根源也在不可知的天（非天覆地載之天）。此處命字亦因其根源得名，從「天」而有，即天之所與我者，生而本然者。[61]

論者以為《莊子》所言之「命」，與「命運」之義不同，並非指涉一種對人的未來有所預定之宿命，而是「既與事實」、是源於不可知天所賦予我的「生之本然」。此說可引〈德充符〉為佐證，如其中言命者乃「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前；而知不能規

59 對於「不擇地」與「不擇事」之間的區別，徐聖心在其著作中有詳細的分析。其以為「不擇地而安之，孝之至也」意義在於「不論處在什麼境況（地），兒女都不變其孝心，這便是孝的極致。」而「不擇事而安之，忠之盛也」一句，說明「事君是應『擇地』的，但既擇地，則不應擇事。……擇地之『忠』，因此是就『事』盡己之力言，非就死抱住君主一人或一朝言。」詳見徐聖心，《莊子「三言」的創用及後設意義》，頁 59-60。

60 若以內篇為範疇，則〈德充符〉中有三處、〈大宗師〉有二處。更遑論外、雜等篇亦有單「命」一字出現處、「性」與「命」相連處等，然而本文以〈人間世〉作為核心，故文中多以內篇做為例證。

61 徐聖心，《莊子「三言」的創用及後設意義》，頁 59。

臺灣大學學術期刊資料庫

乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」[62]莊子將死生存亡、人的賢與不肖等視為事之變、命之行，即「事物之變化，天命之流行」，[63]並以此為「不能歸乎其始者」，用意在於不令人心著意此等變化流行。由這種「天之所與我者」的詮釋，回看上述莊子對忠孝以命義來定調的說法，「安之若命」便是「安於此必然之理」。

故「命」相對於「孝」，帶來更多必然性的色彩。此外，莊子既然借「孔子」來發言，則何以棄絕孔子仁、孝等語，反以命、義替換？除了「命」本身具有更強的必然性質外，命義之間的連結實也承自孔子而來。孔子對於「命」多有所言，如其「五十而知天命」、[64]「不知命，無以為君子也」、[65]「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」[66]等，對孔子而言，「命」的意義又是什麼？其如何看待這種看似人生命定的「命」？倘若道之行廢與命有關，則命是否便僅止於「外在限制」？孔子又何須一生致道甚至困於陳蔡？上述種種問題，唐君毅曾以孔子「命義合一」的說法加以回應：

> 孔子所謂畏天命，確仍與孔子所重之反求諸己，行心所安，依仁修德之教，可說為二而一之事。然吾人之問題，則在「天命」與「義」之內容既同一，何以孔子又必於反求諸己之外，兼言畏天命？又孔子何以言道之廢亦是天命？如無義無命，則有義宜有命。行道是義，天使我得行其道是命。此固是命義合一。……然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。[67]

此段引文的問題意識，乃唐君毅根據《孟子・萬章》篇中，對孔子在衛國種種行徑的詮釋而來。[68]論者透過孔子對所選擇的居所及其有所為、有所不為，進而

62 清・郭慶藩編，〈德充符〉，《莊子集釋》，冊上，頁 235。

63 此二詞為成玄英所疏，同上註。

64 清・程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，冊 1，頁 73。

65 同上註，冊 4，頁 1375。

66 同上註，頁 1024。

67 唐君毅，《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 536。

68 即〈萬章〉中載：「萬章問曰：『或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？』孟子曰：『否，不然也。好事者為之也。……彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告，孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。……吾聞觀近臣，以其所為主；觀遠臣，以

臺灣大學學術倫理資訊網

得出孔子在思考命義之間時，「義之所在，即命之所在也」乃其行事判準。[69]既如此，何以孔子言道之「將行」與「將廢」均為「命」？倘若命與義二者合一，則在道之廢時又言「命」，是否正與「義在行道」有所抵觸？故唐君毅認為孔子的命義合一在於：人必須行道是義，又天可使人行道為命；縱使道之不行，仍可知之、畏之，又能承擔此道之廢者，也是「義」的範疇。如此從人之義上言命，則無終食之間違仁違義，而義之所在者，命亦如是，故能同時知命。[70]

以此視角回看，當莊子在以命、義述說人間關係、臣之盡忠傳言，且本用以稱親子關係之「命」，與君臣之間的「義」，在全段最終卻停留在「致命」時，便可見命與義二者實則相互聯繫：唯能「致命」者方能「盡義」，而此也被莊子認定為「至德」和「有德者」。[71]故可見莊子的「命」並不在於「客觀限制」，反而是對「德」的補充，更重要的是，莊子以「命」來「把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了」。[72]這種將人力範圍所取消的意圖，

其所主。若孔子主癰疽與侍人瘠環，何以為孔子？』」詳見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 435。孟子認為孔子之所以不主癰疽、侍人瘠環，是因其不為這種枉道不義之行。故當彌子以「衛卿可得也」作為利誘時，孔子以「有命」答之。而孟子以「無義無命」為詮釋，是認為孔子之所以言「有命」，除了說明得與不得乃天命安排外，更蘊藏著「若不義則無命得之」的意思，遂言「無義無命」。唐君毅正以此確立孔子「義命合一」的思維，如其言：「唯是孔子先認定義之所在，為人之所當以自命，而天命斯在。」同上註，頁 535-536。

69 此語為唐君毅所述，同上註。

70 唐君毅認為，孔子所言「知命、畏命」，是從「人義」上透入，即使艱難困厄之境，也不枉尺直尋、亦不怨天尤人。因此，外在境遇也是奮發人之精神者，而人之全幅精神正是「義」之所在。且「在此志士仁人之心情中，將不覺此志此仁為其所私有，而其所自以有之來源，將不特在於己，亦在於天。於是其自求其仁、自求其志之事，凡彼之所以自期而自命者，亦即其外之境遇之全體或天之全體所以命之者。其精神之依『義』而奮發者不可已，亦即天所命之『義』，日益昭露流行於其心者之不可已。此處義之所在如是如是，亦天命之如是如是。」人義既為天之全體所以命之者，則自求其仁的同時也不單僅止於自身之事，亦同步聯繫外在境遇，故有義命合一的思考。同上註，頁 537。

71 在葉公子高一段，孔子回答的終點停留在「何作為報也！莫若為致命。此其難者。」故內文言「全段最終」處乃為「致命」、「至德」。清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 177。

72 文中的「補德」及此句引語，引自徐復觀對莊子「安命」的說法，其以為莊子的「命」乃是從「一」而來，而此「一」即是〈天地〉中所言「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形」者。命正是由此「一」所分化，故命是「一」在現世中的客觀面向，並不與「一」相對：「然則莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從『一』那裏所分

臺灣大學學術期刊資料庫

並非人無工夫之修養的必要，而正是因為儒家所認定之「人為」，對莊子而言大多為成心作意於本然虛心之「偽」，莊子的方法雖順承孔子命義合一，卻首重人心的本然狀態而言心齋。至此可見莊子的修正便在於，人所視之為應然而追求者，實際上僅需回看自身，便能從此必然中回應人間世的種種倫理關係。[73]

《莊子》所欲討論的焦點實則未嘗有異於人心對忠孝的實踐，反而是將孔子所重視的仁義忠孝進行價值重估，強調順心而為便可達到「德之至也」、「忠之盛也」，同時在反身的過程中，達到「忘」的境界：

> 以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。[74]

當大宰認為莊子所討論的「至仁無親」可能會導致「至仁不孝」的結論，莊子卻以「忘親」作為回應。以敬愛之言孝，仍屬於「有親」和「有我」的境界，至仁無親者在於忘親及使親忘我，即不以「親」為一對象才有所言孝，也不以有「自我」而言「我對親之孝」，反而是在事親與愛親的過程中，去除「親」的對象性質，純然以不可解之心愛之，又不以此而言「孝」、言「我」，莊子的以心實踐不在於「以我心」來論事親事君，而是在「未使有回」的前提之下

得的限度……莊子所說的命，並無運命與天命的分別，他把賢不肖也屬之於命，把儒家劃歸到人力範圍的，也劃分到命的範圍裏面去了，於是莊子之所為命，乃與他所說的德，所說的性，屬於同一範圍的東西，即是把德在具體化中所現露出來的『事之變』，即是把各種人生中人事中的不同現象，如壽夭貧富等，稱之為命；命即是德在實現歷程中對於某人某物所分得的限度……因此可以了解莊子的重視命，乃是把人生中這些事之變，也安排到德與性方面去；安於這些事之變，即是安於德，安於性。」詳見徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 375-376。

73 這種必然與應然之間的結合，源自於吳肇嘉〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉一文，論者亦以為莊子的「命」具有其積極意義，且德與命之間的緊密聯繫，便是莊子對於「客觀世界」必然要回應德性實現的要求。本文受此啟發，故認為莊子所言之「命」既然有必然之理的意義存在，又所有的工夫均在於回到此必然之理上，則此命之必然也定能對客觀人間有所回應，能達成人間所要求之忠與孝等倫理關係。吳肇嘉，〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》第 18 期（2012 年 12 月），頁 139-168。

74 清・郭慶藩編，〈天運〉，《莊子集釋》，冊上，頁 547。

臺灣大學學術期刊資料庫

有所行動。

藉孔子的形象來論述雖為事實，但所論述之意旨並非有所代換，反而是超越與反思。面對顏回，孔子以「心齋」導之，令其在勸戒衛君前尚有工夫須待修養；面對葉公子高，孔子的形象則成為一位深諳現實政治漩渦與外交難題的人物，然而其核心思想並未有所改變，以「命」、「義」和「安之若命」申說人間世的種種，以此消除人作意於事之心。倘若面對首段顏回的提問，孔子言氣、言虛、言心齋甚至令顏回無我等工夫，看似是一種「先處於方外修養」後入世的順序。則面對葉公子高時，孔子展現為身處在方內而如何應世之人，亦即前者可能會造成「處於方外」之誤會，則後者便將孔子塑造為真正能「遊乎方內與方外」，體證「真渾沌」者。[75]

四、知孔子深也：莊子的人間與孔子

上述兩則均為《莊子》所建構十分正面的孔子形象，且均與孔子、儒家諸多核心思維有所呼應和對話，甚至是重新反省。然而，在〈人間世〉中，亦有對孔子較為「負面」的描述：[76]

> 孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，无傷吾行！

75 「真渾沌」一詞見於郭象注〈天地〉一篇時所用，當孔子向子貢說明漢陰丈人時，《莊子》言：「彼假脩渾沌氏之術者也；識其一，不知其二；治其內，而不治其外。」而郭象認為在此段中的孔子才是真正明「渾沌之術」者，倘若「羞為世事」則有分別之心，如此則不知「因時任物」。詳見清・郭慶藩編，〈天地〉，《莊子集釋》，冊上，頁 481。楊儒賓也在其文章中將此段與〈應帝王〉的「渾沌」寓言合併，認為兩篇提到的渾沌具有相互完足之義，〈應帝王〉為報渾沌而死，一方面說出人為對自然的摧毀，另一方面卻也道出這種變化產生的必然性，若要因應「變化」，自然不可緊抱素樸之精神，而是向外開放並無分內外，方能有真正的圓融。詳見楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 39-48。

76 此處的「負面」乃直觀而論，是否確為負面則非定論，如徐聖心即以此段為楚狂接輿對孔子之「惋惜」，而非負面譏刺之意，詳見徐聖心，《莊子「三言」的創用及後設意義》，頁 63。

臺灣大學學術期刊資料庫

吾行郤曲，无傷吾足！」[77]

此段全然化用〈論語・微子〉中的事件來重新申論，然而首先需要重視的正是此處的「化用」，因為這將與前段出現的「孔子」不同，這裡已非「借」孔子形象或是塑造一位孔子，來重新思考他和儒家所重視的價值，而是莊子對一位歷史上確實存在的孔子進行評述與反思。

前文曾說明戰國諸子對於孔子形象的建構是一種共識，論者曾區分出三種不同的孔子形象：作為實存的歷史人物被敘述、描寫。作為超然的評論者，以及作為假設性人物，且論者以為諸子大多採取第三種形象。[78]在《莊子》一書中，確如論者所言，其孔子形象的建立多半屬於第三種「假設性人物」。然而綜觀全書，其引用孔子之部分，較屬於「史實」而非刻意創造者，大體可分為兩處：一者如上引自〈論語・微子〉中楚狂對孔子的評價；二者引述孔子曾困厄於陳、蔡一事。雖然後者也是建立在史實上去建構，但觀察引述此事的篇章，其格式和形象實與第三類無異，即在描述孔子困厄時，《莊子》的目的仍在於借用孔子的歷史事件，來陳述自身所思考的理論。[79]

唯此「楚狂」一處稍有不同，此段幾乎可說是對〈微子〉中的記述全然化用，且在援引的同時，不似前述的例子，尚有其他孔子與他人之對話的情節設計穿插其中，而是突兀且完整地出現在〈人間世〉的末尾。此處之特殊透露了《莊子》在建構孔子形象時，至少在〈人間世〉中未必僅僅是借用，將其作為一「假設性人物」，反而是抱持著一定的問題意識來建構：即「歷史上的孔子」是以何種樣貌出現？且此樣貌曾經具有何種評價？故「楚狂」一段的出現，代

77 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 202。

78 詳見李隆獻，《先秦兩漢歷史敘事隅論》，頁 51。

79 如〈天運〉藉此事來申論「故禮義法度者，應時而變者也」；〈漁父〉篇則陳述「子審仁義之間，察同異之際，觀動靜之變，適受與之度，理好惡之情，和喜怒之節，而幾於不免矣」；〈讓王〉以此事言「君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。……故內省而不窮於道，臨難而不失其德」等，一方面可見《莊子》是藉此史實來申論自身所欲闡明之道，但從其所說「禮義法度，應時而變」，或「君子不窮於道」等論述，也可重申本文意旨，縱使是「形象借用」，《莊子》所論也未必就與儒家有所乖違。上述諸篇章各見清・郭慶藩編，〈天運〉，《莊子集釋》，冊上，頁 565；〈漁父〉，《莊子集釋》，冊下，頁 1130；〈讓王〉，《莊子集釋》，冊下，頁 1076。此外，鄭倩琳也曾以此「孔子困厄」作為主題，探討在《莊子》外、雜篇中儒道之衝突與會通的可能，詳見鄭倩琳，〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探析儒道之衝突與會通〉，《國文學報》第 44 期（2008 年 12 月），頁 1-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

表著〈人間世〉一篇是將「假設性的孔子」和「歷史性的孔子」相互結合，呈現出莊子並非將其視為自己理論的傳聲筒，是在深入了解後才以虛實的手法加以重塑。而針對此段之分析，可從三個方面進行討論：此段所言是否僅止於譏刺孔子？此段與全文意旨有何關係？以及此段縱然是一種負面的表述，則在此表述背後，反應出《莊子》藉著建立孔子形象，同步探討何種議題？

針對第一項問題，可從楚狂所說的內容來進行討論，其首句言「鳳兮鳳兮，何如德之衰也」時，已然對孔子有所評價。楚狂不同於其他隱者如長沮、桀溺對孔子有所嘲諷，[80]反而是以「鳳」來形容孔子，認為其具有如鳳般之德，卻往適於衰亂之邦，如此可嘆。此外，既然楚狂一段其來有自，則亦可觀原典之表述，藉以來佐證這裡的「負面」形象或許不全然是譏刺孔子：

> 楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而，已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。[81]

倘若《莊子》本意為譏刺，則無必要選用此則作為其論述的引子，因為在文中所呈現的評價，與其說是全然負面，不如說在譏誚之餘尚帶有一種「惜」的感慨。歷代註家對此段之疏解，均以為楚狂乃是「佯狂而來歌，欲以感切孔子，比孔子於鳳鳥，鳳鳥待聖君乃見」。[82]故《莊子》的引用，或許正呈現出其本身

80 可見〈微子〉：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」引自清・程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，冊 4，頁 1268。

81 同上註，頁 1261-1264。

82 此處引述歷代註家之說作為補證。如文中引文便是源自何晏於《論語集解》中，引述孔安國之解。而皇侃疏解此句：「時孔子適楚，而接輿行歌從孔子邊過，欲感切孔子也。此接輿歌曲也，知孔子有聖德，故以比鳳，但鳳鳥待聖君乃見。」見魏・何晏著，梁・皇侃疏，《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1968），頁 643-645。而朱子於其《論語集注》也認為「夫子時將適楚，故接輿歌而過其車前也。鳳有道則見，無道則隱……接輿蓋知尊孔子而趨不同者也。」見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 257。此外，《匏瓜錄》比較楚狂與長沮、桀溺、荷蓧丈人等對待孔子的差別，認為後三人「皆無意於遇孔子而遇之者也」，但楚狂則不同，是有意欲見孔子。且其「聞孔子將之楚，故歌以迎之，思孔子之不必適楚，故歌以止之。車前矢音，敬愛兼至，勸誡互陳，若惟恐孔子罹於從政之殆者，卒之受困於陳蔡，見沮於子西。」上述均以為此段為楚狂歎息孔子，甚至為其所憂而歌。《匏瓜錄》引文，轉引自清・

臺灣大學學術期刊論文授權

對孔子的評價如同楚狂，雖對孔子以世不可為而勞有所諷刺，但刻意的引述也顯現對其德性之尊崇。且不可忽略的是，莊子的評價，所針對的不僅是確切史實中的孔子，尚有對當時人間的側寫。引此段為己言，也是為了呈現「今之從政者殆而」、「天下無道」的現況。因此莊子的化用與批判，是建立在這種對現世的認知之上，進而對孔子有所理解後所發出的嘆惋。

而此段與全文意旨之關係，可從楚狂所述之內容，與前面幾段所討論的主旨合而觀之。究其內文直觀而論，是將孔子視為「執迹者」，且執此聖迹而不行於世，故楚狂以「應時」的言論來譏刺孔子，謂孔子應當視天下大勢而行，既然今天下無道，聖人僅能全生，行於世僅能免刑。這種想法實上承〈人間世〉中另一項主題而來：無用之用。此篇以各項事例作為譬喻來討論「無用」的主題，而所論之焦點、以及之所以論「無用」，目的在於「全生」：

> 南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所藾。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而見其大根，則軸解而不可為棺槨；咶其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂酲，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！」[83]

《莊子》以「不材之木」作為對象，論證「不材何以至於大」的主題，而此木的特色並非在其可作為何種特定之功用，反而是任何世俗間的功用均無法以此木來完成，既不能以為棟樑、亦不能以為棺槨，其葉不可食亦不可嗅，幾乎是集所有不材於全身，因而至於大木。《莊子》以此說明，正因為不材而得以養生、全生，而人亦因如此，「人所不能用，人所不能菑也」，[84]終得以享天年，此即「無用以全生」。甚至可解此為無用之「用」，後者的「用」並非建立在世俗間的功用，而是首先建立在「無用」。「無用」者，己以自身所有而不以此為用，人視之亦以為無用，遂可免他人「伐其所美」，亦如上述孔子所戒顏回之行，憂其所仰仗者會導致「若殆為人菑夫」的結果，故因此無用而得以全生、得以免刑。

楚狂一段應該對應前述討論「無用以全生」的主軸，方可見其何以如此勸諫孔子。然而此處尚有可議之空間：倘若是以「無用」為基礎，則是否和首段

程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，冊 4，頁 1264。

83 清・郭慶藩編，〈人間世〉，《莊子集釋》，冊上，頁 194-195。

84 清・王夫之，《莊子解》，頁 46。

臺灣大學學術期刊資料庫

所呈現的「應世」精神有所悖反？「無用」所指涉是否為「避世」的意義？則何以〈人間世〉前段言「應世」，後段言「避世」？面對此項問題，或可將視角放在《莊子》「無用之用」中的「用」字上來理解，何以談論「無用」之餘還要點出「用」的層面？或許後者的「用」與文章首段的「心齋應世」、「乘物以遊心」亦有可連接之處。

既然〈人間世〉中對無用之物的譬喻可以串連首段之顏回、末段之楚狂，則應可將二者主旨合併尋找對應的說法。當楚狂言「全生、免刑」時，對應孔子勸誡顏回的「是以人惡有其美也」、「必死於暴人之前矣」。為何會有這種危險？莊子認為其原因在於人多半以己自身所能而以為用，以此應世將招致他人的惡意而不得保生。故工夫在於心齋，在心齋過後令顏回得以「未始有回」，方可在全生之餘亦能應世。然而這種「無己」的境界將令人的外在形貌成為何種模樣？這正是上述所引〈人間世〉中的「不材之木」。對此亦可從〈齊物論〉中得到相應的說法：

> 南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」[85]

此段之妙處除義理外，更在於透過外部的視角（顏成子游），點出當一般人面對體道者時，其呈現在視覺上的印象會是如何？南郭子綦洞明天籟，亦能臻致「喪我」的境界，令自身與天下萬物無對，而這種「無己」的外在形貌乃「形如槁木」。將「槁木」與「不材之木」進行連結，可知當〈人間世〉以各種外貌看似無用之物作為譬喻時，其所表述的正是人達到心齋無己之後，外部所呈現的「無用之相」。因此，「無用」是體道者的其中一種樣貌，[86]但〈人間世〉並非僅止於對此形的說明，反而強調若欲「應世」則必須先喪己，必須「不挾所以，以自伐其美以為用」、「不挾其有用以用于人」，[87]方能在無用以全生的

85 清・郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，冊上，頁 49-51。

86 對於體道者所呈現的樣貌，莊子不僅以「無用」作為形象，尚有其他代表，如〈大宗師〉中出現的「孺子」亦為其所使用：「南伯子葵問乎女偊曰：『子之年長矣，而色若孺子，何也？』曰：『吾聞道矣。』……」清・郭慶藩編，〈大宗師〉，《莊子集釋》，冊上，頁 277-278。

87 此二句見清・王夫之，《莊子解》，頁 46。

臺灣大學學術期刊資料庫

同時，又能心齋以應世。

楚狂一段展現出莊子對歷史孔子的態度，除了譏刺之外可能更有嘆惋；且此段並非指涉避世，而是強調無用以全生、應世，則可進一步討論此段最後的問題：如果此段確實對孔子有所譏，[88]應該是針對哪一部分？莊子引此正反評價均有的段落作為自己的立場，又可以反應出其何種特殊思維？首先，從楚狂的語句中可見，縱然孔子有德，但卻是「福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避」亦即將孔子視為「不應時」之人而有所諷刺。承接對於無用和隱世的區辨，可知此段針對的是其「執迹應聘」，卻不知此將有「臨人以德，畫地而趨」的危險。這也可以解釋何以〈人間世〉一篇，前半部分以孔子形象言應世，後半部分卻言孔子不應時，其所針對者乃是其「執迹以應世」的部分。然而，此處的張力需要重視，亦即楚狂一段確是莊子對歷史之孔子的評價，則何以又在同一篇中創造出孔子為「明所以迹」者而論心齋、遊心之人？且莊子借用孔子之口所述說的義理，也並非全然與孔子、儒家對反，再加上若以全書而論，可見其有意識地將「執迹者」與「明所以迹者」同時加在「孔子」的身上。[89]欲說明此處的矛盾，應回到首段對「迹和所以迹」的討論。

〈人間世〉中的義理既能與儒家互相補充，甚至具有價值重估的作用，則莊子對於孔子所傳述的思維並不全然反對，其所反對者，是在於當孔子以語言來傳其道理時，縱然所傳為自身體道之內容，但在他人所見所聞的當下，已成為一種「迹」的展現並為人所執。此可從〈天下〉篇中得到類似的說法：

> 其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。[90]

88 本文雖在此節開頭討論莊子可能具有「尊孔」的立場，並以其對《論語》的引用作為佐證。然而本文並未否定在楚狂一段中，仍具有對孔子譏刺的部分，唯對於此段是否全然批評孔子有所保留，故先論述在文句內可能具有的正面意義，再重新思考如果確實要批評，則應該是針對哪一部分。

89 除〈人間世〉外，在〈天地〉篇中孔子被塑造為「體真渾沌者」，且與漢陰丈人的避世相對，然而在〈天運〉篇中，孔子又成為一位不明禮義為先王之迹者。倘若因外雜篇可能牽涉作者不同的問題，則內篇中亦有如〈德充符〉將孔子視為能明瞭「兀者王駘」和「哀駘它」者，但卻同時被視為「蘄以諔詭幻怪之名聞」者。故可見在《莊子》當中，似乎在同一主題上均會出現正反兩面的孔子形象。

90 清・郭慶藩編，〈天下〉，《莊子集釋》，冊下，頁 1171。

臺灣大學哲學系所論文資訊庫

古之道術為「一」，且「古之人其備乎」，縱然未有六經明數度，但卻能「配神明，醇天地，育萬物，和天下」，乃因其「明於本數，係於末度」。[91]直至《詩》、《書》、禮、樂和世傳之史等出現，則散於天下，遂出百家之學，最終令各家「得一察焉以自好」，莊子以此認為「道術將為天下裂」。[92]此說雖批評傳世之史、《六經》等典籍造成百家之學併起，道術分裂。然而或可重新思考，這些舊法世傳之史和《詩》、《書》、禮、樂者，其從何而來？是否正是源於那純然全備的「古之道術」？故《六經》之迹也正是隨著對所以迹的闡釋而來，因此當孔子欲將其所明之道傳世時，則「迹」的相應而生便不可免。

因此，莊子的譏刺與嘆惋，也正是因為深知歷史上的孔子，及其所面對的困境，甚至自身亦能體會入人間世之難。導致縱然本身有德，卻同時會造成「迹」的出現：一方面令他人將其所為視作「執迹者」；另一方面也反思當孔子以《六經》等說，試圖傳其所體之道時，本身就是一種對「迹」的執著，故而明所以迹者，亦有成為執迹之人的危險，此為其難也。這也正是何以莊子反省自身所言，可能與自己所欲反對之儒墨是非之言無異：

> 今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼无以異矣。[93]

對語言表法的警覺，正是在於當自身體道而必須傳道時，其所使用之語言卻已落入「迹」的層次；但若不以語言傳世，則人間將難明此道之存在。莊子之所以「芴漠无形，變化无常」、「芒乎昧乎，未之盡者」，[94]亦在於其本身對語言的不信任，但又必須使用時，遂以卮言曼衍來進行陳述。故莊子將兩種不同的「孔子形象」同時並置於〈人間世〉當中，且又對孔子、儒家所闡釋之理進行重述檢討，甚至形塑出一位「明所以迹」又欲「滅除執迹」的體道者；而末段藉由引用點出「歷史上的孔子」，並認為其「執迹以應世」。凡此種種，縱有譏刺反省，也是因其本身也正體會著與孔子不得不為相似的困境：體道傳道者不得不說，卻又必須同時自我批判和解構的入人間世之難。

91 同上註。

92 同上註，頁 1173。

93 清・郭慶藩編，〈齊物論〉，《莊子集釋》，冊上，頁 88。

94 清・郭慶藩編，〈天下〉，《莊子集釋》，冊下，頁 1204-1205。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結論

本文以《莊子・人間世》作為分析的對象，一方面對其各段落進行梳理與分析，另一方面也透過觀察篇中的孔子形象建構，來重新思考「莊子尊孔」此項淵源已久的論題。在重新檢視〈人間世〉中的孔子形象後，認為其以孔子所建構之三個段落，呈現出三種不同的形象，且具有不容忽視之張力和特點。在首段中，先觀察此篇所欲闡述的義理和儒家之間未必截然有別，而以「應世」、「仁義」等子題對其進行分析，見證《莊子》是如何將儒家所傳世之道進行重新思考，並提出「心齋」的工夫修養，以此能免於雜擾無定、受人所缿的險境，又能虛心以應物的出入俗世之間。此外，在對首段的分析中，有意還原孔子和顏回的對話情境，觀察其中所隱藏的重要主題：迹與所以迹。並以此說明《莊子》在建構孔子時，除視其為體道者和傳道者外，更賦予其解構自身與他人執迹的能力。

而對於第二種孔子形象的分析，除了發現《莊子》順承上一段，將儒家所重視之人倫關係進行重探外，更見其「命」、「義」、「知其不可奈何而安之若命」等必然性之理，視為心在透過虛化，將原本有對於天下之「己」去除後，所具有的倫理實踐力。此實踐之終點在於「忘」，在忘己時亦可忘卻對象，純然由心而發，以達「孝之至也，忠之盛也」。且此段之「孔子」乃一更為具體且貼近人世的形象，展現為身處在方內而如何應世，真正達到「遊乎方內與方外」者。

終末以「楚狂」一段所述之孔子為例，除見此處的特殊性外，更重要的是，以此來重新思考莊子建構這種正反相生的形象，可能正是其本身借用「孔子」來陳述「入人間之難」：人間既不可逃，則入者縱然有德，但當其以自身所言所行以傳世時，「迹」便會同步出現。故莊子以末段為評述，嘆孔子之德，刺孔子之執迹。這裡的批判對象無需轉化為儒門後學，也無需將之取消，反而從這種譏刺與惋惜中才能看見莊子對孔子的真實評價。

莊子以「人間世」作為標目，又以「孔子」作為貫串全篇之主角，似乎也正透露著：描寫人間世必須借用孔子。正是其對人間積極涉入的精神、透過與人之間的倫理關係形塑出深廣的思維，以及在周遊列國後體會人間的種種困境，因此知人間者莫過於孔子，故令莊子在思索與慨嘆「人間」時，首先便以「孔子」作為起始。莊子站在後之來者的角度，自然也會對孔子不足之處有所反思與超越，因此本文認為莊子並非是將孔子視為一「典範化的聖人」，而是借其重新思考何者為聖、如何為聖？以此來重看「尊孔」此項主題，則在「尊」的立場中也必然會有看似「不尊」的評述，而這種尊與不尊之間，或許正是源於莊子對孔子了解之深入、同情且共感後所擁有的特殊視角。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷著，韓兆琦註譯，《史記》，臺北：三民書局，2008。

魏・何晏著、梁・皇侃疏，《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1968

宋・朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。

宋・林希逸著，周啟成校注，《莊子鬳齋口義校注》，北京：中華書局，1997。

清・王夫之，《莊子解》，北京：中華書局，1981。

清・段玉裁，《說文解字注》，南京：鳳凰出版社，2007。

清・郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓出版社，2007。

清・程樹德撰，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

二、近人論著

王叔岷，《慕廬雜稿》，臺北：大安出版社，2001。

吳肇嘉，〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》第18期，2012年12月，頁139-168。

李隆獻，〈《莊子》、《列子》中的「孔子形象」〉，《東亞觀念史集刊》第8期，2015年6月，頁311-341。

———，《先秦兩漢歷史敘事隅論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017。

汪征魯、方寶川、馬勇主編，戴顯群點校，《嚴復全集》，福州：福建教育出版社，2014。

唐君毅，《中國哲學原論・導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986。

徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994。

徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第17期，2002年12月，頁21-65。

———，《莊子「三言」的創用及後設意義》，新北：花木蘭文化出版社，2009。

湯一介，《郭象》，臺北：東大圖書公司，1999。

楊儒賓，《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016。

劉光，〈莊子言與不言〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第8輯，上海：上海古籍出版社，1995，頁156-169。

劉滄龍，〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清

臺灣大學學術期刊資料庫

華學報》第 44 卷第 2 期，2014 年 6 月，頁 185-213。

鄭倩琳，〈從《莊子》外雜篇中「孔子困厄」之論述探析儒道之衝突與會通〉，《國文學報》第 44 期，2008 年 12 月，頁 1-29。

———，《先秦至魏晉孔子形象之道家化歷程——兼論儒道關係》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，陳麗桂先生指導，2014。

賴錫三，《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011。

錢穆，《莊老通辨》，北京：九州出版社，2011。

鍾泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，2002。

臺灣大學學術期刊資料庫

Quandaries between the Issues of Worldliness and the Profoundness of Confucius – Re-visiting the Conception of Zhuangzi's "Knowing Confucius" from "In the World of Men," the *Zhuangzi*

Chen, Yong-han *

Abstract

This article revisits the topic "Zhuangzi Honoring Confucius" based on investigating the chapter "In the World of Men" from the *Zhuangzi*. On the one hand, by analyzing the paragraphs whereby "Confucius" is featured as the main character, this paper examines the notions that Zhuangzi wishes to explore and construct by means of the "Confucius" imagery. On the other hand, the paper compares and contrasts the "Confucius" imagery and Zhuangzi's ideas to contemplate Zhuangzi's reasons for inserting such imagery in his own narrative, and to discern the ideological similarities and differences between Zhuangzi and Confucius. There are two types of "Confucius" imageries featured in the *Zhuangzi* a person comprehending Taoism and a person pursuing achievements. Through juxtaposing the fictional and historical Confucius imageries, this paper argues that the intersection of both types of imageries represents Zhuangzi's acceptance and transcendence of Confucius ideology. Hence, under such conflicting contexts, it is inadequate to claim that Zhuanzi either "deprecates Confucius," by repudiating all his praises for Confusious, or "honors Confucius," by reverting all his criticisms about Confucius. Therefore, to encompass both aspects of "honoring" and "deprecating," this paper adopts instead the position of "comprehending Confucius."

Keywords: Zhuangzi, Confucius, honoring Confucius, comprehending Confucius, Confucianism and Taoism

* Ph.D, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.
Email: D08121002@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫