

《北市大語文學報》第十一期；47-64頁  
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

## 〈人間世〉的自處處人之道

吳肇嘉\*

### 【摘要】

道家向以全生保真為旨，莊子既為道家大哲，生當戰國爭亂之世，提出保身免刑之道自是理所當然。因此歷來學者解釋〈人間世〉，多逕以「處世哲學」的角度理解本篇，強調其避禍免刑之義。但若識及〈養生主〉與〈人間世〉乃互為表裡之篇章，則〈養生主〉既肯定修養工夫具「保身、全生」之作用，而〈人間世〉中顏回又有「胡可以及化」之提問，則知莊子思想中實含「化世」之關懷，「免刑」一義並不足為〈人間世〉之旨。故本文在梳理〈人間世〉文義之餘，更著意於探究莊子「經涉世故」方面的意涵。由此理解視角，本文也注意到〈人間世〉中一些文句，如篇末「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉」一語，除允諾生命之「免刑」外，尚企向著「成物」與「全生」目的之實現。本文認為，以此為階，或許能找到一條莊子外王研究的可由之徑。

**關鍵詞：**養生、處世、外王、人間世、作用的保存

---

\* 臺北市立大學中國語文學系助理教授。

# The way of “Self-regulation and Treat others” in “Ren Jian Shi”

Wu Zhao-Jia\*

## Abstract

Previous scholars interpret the life philosophy of “Ren Jian Shi”, mostly from the direction of "self-protection" understanding, but if we take into account the close relationship between “Yang Sheng Zhu” and “Ren Jian Shi”, will find “Yang Sheng Zhu” mentioned that spirit-cultivation has the effect of protecting the body, and “Ren Jian Shi” also proposed "How to improve the world" issue, accordingly can be speculated that Zhuangzi actually care about "make the world a better", not just care about "self-protection". Therefore, this paper exploring “Ren Jian Shi” focuses on the social significance in text. From this perspective, we note “Ren Jian Shi” some of the sentences, in addition to promise "Life from torture", but also expect everything can be "Self-realization". This paper argues that by this finding, or license to build the foundation for the study of Zhuangzi's Outward-governance.

**Keywords: Cultivate Human Nature, Treat Others, Kingliness, The World of Human Being, The Realization from Influence.**

---

\* Assistant Professor, Chinese Language and Literature Department, University of Taipei.

## 一、〈人間世〉的主題與結構

一般在初見「人間世」這樣的題名時，讀者很容易將之當作是篇單純探討處世方法的文字，尤其莊子生當戰國爭亂之世，提出一套避禍自全的人生哲學似乎是理所當然。因此歷來解析〈人間世〉，不乏有學者逕以「處世哲學」為旨趣來表述本篇內容，將之釋為明哲保身之術。譬如陳啟天就這麼說：

按人間世篇，為一種亂世處世論。人間世者，人間之世也。莊子所生之世為亂世，所言之人間為暴君統治之人間。亂世對於暴君宜如何自處自全，此本篇所詳言者。……。要之，不外謂非不得已，則不宜進言，不進身。強求進言進身，則不如安於無用，尚可免刑。故本篇之大旨，在言亂世明哲保身之術。<sup>1</sup>

由其言觀之，〈人間世〉所陳述者，乃為亂世中求以自全的自處之道，「免刑」則是這套哲學的核心價值。以這樣的描述看來，莊子的應世思想似乎就是套避害自保的人際關係處理技巧，其目的在於明哲保身，以免於刑戮的傷害。

類似的觀點，在陳鼓應的表述裡則較細膩了些。他除指出「描述人際關係的紛爭糾結」是本篇主旨外，還提到篇中所言道術同時蘊涵了「處人」與「自處」兩部分內容。其言曰：

〈人間世〉篇，主旨在描述人際關係的紛爭糾結，以及處人與自處之道。處於一個權謀狡詐的戰亂時代，無辜者橫遭殺戮，社會成了人獸化的陷阱，一部血淋淋的歷史，慘不忍睹地暴露在眼前，莊子揭露了人間世的險惡面，而他所提供的處世與自處之道卻是無奈的。<sup>2</sup>

這段話主要意思，仍在於莊子揭露了人際關係的糾結險惡，儘管提及〈人間世〉內容包含「處人」、「自處」兩個部分，但其所言不管是「處人」或是「自處」，意義仍指向於消極地避開殺戮陷阱以求自保，故方云莊子「所提供的處世與自處之道卻是無奈的」；「無奈」二字，充分說明其道術的被動性。就此而論，則「處人」與「自處」雖似具有兩個面向，其實根本為同義語，皆不離於被動的自保之道。

<sup>1</sup> 陳啟天：《莊子淺說》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁53。

<sup>2</sup> 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1999年11月），頁115。

當然，若依文本章句的實調層次<sup>3</sup>而言，將〈人間世〉內涵理解為「亂世處世論」並沒有錯，但若深入義理脈絡，則可意會到其中不只言及避禍的一面，而應涵有另一層較積極的意涵。這層意涵，可藉憨山大師對〈人間世〉的解題以明之。其云：

此篇蓋聖人處世之道也。然養生主，乃不以世務傷生者，而其所以養生之工夫，又從經涉世故以體驗之。謂果能自有所養，即處事自無伐才求名、無事強行之過；其於輔君奉命，自無誇功溢美之嫌。……苟涉世無患，方見善能養生之主，實與前篇互相發明也。<sup>4</sup>

人的存在脫離不了「人間」，生命必是在人間世的紛紜擾攘中開展。所以莊子言「養生」，雖旨在保養生命之「真」，卻不能離開「經涉世故」以求之。若能體會此意義，則可瞭解所謂「經涉世故」，實即生命的展開；無患的涉世不能不以真實生命（德）為根據。換言之，養生就是生命主體在經涉世故中自我實現，經涉世故即為養生實踐的全幅內容。因此闡述不傷生的〈養生主〉與探討涉世無患之〈人間世〉，乃互為表裡之篇章；〈養生主〉原則性地點出「無厚入有間」的養生原理，而〈人間世〉則具體描繪出一個糾結難為之人間，並藉之展示養生之道在其間產生的作用與意義。因此對於本文之結構，宣穎分析道：

人間世不過有二端，處人與自處是已。處人之道，在不見有人，不見有人，則無之而不可；前三段是其事也。自處之道，在不見有己，不見有己，則以無用而藏身；後四段是其事也。<sup>5</sup>

而關鋒亦有類似的見解，他認為：

前三章，述人間世之混濁難處，正如解牛之庖丁所碰到的牛骨盤節之處。其處之之道，就是「以無厚入有間」。前三章，主要是講「入有間」的，即處世之道，在這裡正面提出了他的處世原則，當然這是離不開「入者」的「無厚」的。後三章，主要是講自處，即「無用之為大用」，這是講「無厚」，亦即「無己」，當

<sup>3</sup> 「實調」層次，語出傅偉勳探討中國哲學方法論的〈創造的詮釋學及其應用〉一文。傅氏在該文中提及，作為一般哲學方法論的創造的詮釋學，應分五個辯證的層次—「實調」、「意調」、「蘊調」、「當調」、「必調」。—其中「實調」層次是指「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」，這個層次的詮釋「仍停留在純客觀性的語辭呈現狀態，只呈現為『樸素的原始資料』而已。」（見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書，1999年5月），頁10-19。）

<sup>4</sup> 釋德清：《莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，民國62年6月），頁293-294。

<sup>5</sup> 宣穎：《南華經解》，《莊子集成續編》卷32（臺北：藝文印書館，民國63年12月），頁94-95。

然也是離不開「入有間」。而前後六章又通體是以「無厚」為主導方面的。<sup>6</sup>

章節歸屬的說法儘管不盡相同，不過將本篇認識為「同一主題的兩個面向」的結構形式卻是有道理的。分為兩部分，可以幫助讀者較準確地把握各篇意涵；而點出七章同屬一個主題，則可以回應認為「此篇立場不一致」的論點。<sup>7</sup>故本文同意關鋒的說法，認為〈人間世〉的各章內容，應是「以無厚入有間」此一工夫實踐的兩個方面之展示。

不過不管如何，僅將〈人間世〉理解為「避禍免刑」的處世哲學是不全面的，事實上，篇中不僅呈現生命在相互傾軋的人世裡如何「入有間」；另外一面，它也展示了主體在「無厚」工夫下顯現的超越境界。前文所引宣穎之言云：「自處之道，在不見有己；不見有己，則以無用而藏身」，所謂「無用而藏身」，若將之與〈逍遙遊〉中「至人無己」的說法對照，其實正是無待於外的逍遙之境，這積極意義應是〈人間世〉中另一個重要內涵。宣穎說：「凡處人而撻患者，又只因自處未能冥然。蓋與人生競，病根在用己之見未消也，所以前說處人後說自處，是一套事。」<sup>8</sup>將「處人」的作用收於「自處」的修養，這個說法相當可以表現莊子哲學「寓作用於工夫」的理論性格。

## 二、「蓄人」之過與「心齋」的虛而待物之道

作為開場點出問題，〈人間世〉首章「顏回之衛」開頭即構畫出一幅充滿緊張的君臣關係畫面，並藉由孔子與顏回的對話提出恰當的處人之道。一開始，莊子透過孔、顏的對話描述了衛君蒯聵的專橫與殘暴，說明勸諫君主之事的難為。在此章裡，莊子否定了「名」與「知」的價值，認為它們是導致「蓄人」的凶器。他說：

且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之，若殆為人蓄夫！

<sup>6</sup> 見關鋒：《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華書局，1961年6月），頁184-185。

<sup>7</sup> 歷來頗有懷疑〈人間世〉之可靠性者，主要問題在於有些學者認為本篇各章對於統治者的態度並不一致：前三章所表現的，是主動接近統治者、積極參與政治的態度；而後四章，則一反前文，表現出輕世離俗，與當權者不接近、不合作的態度。此說可以張恒壽為代表。（參閱張恒壽：《莊子新探》（湖北：湖北人民出版社，1983年9月），頁84-100。）

<sup>8</sup> 宣穎：《南華經解》，頁95。

德性總因好名而蕩失，心知必致爭端之生起。<sup>9</sup>名與知乃世俗所共崇，人皆競相求之。但心知名言的認識是只在彼是對待的格局中成立，因而爭名用知的結果，將在不意中自執己是而貶人為非。所謂「長短相形、高下相傾」（《老子·第二章》），己方之是必須以他人之非來對顯成立，故而顯己之長同時也即是彰人之短，於是不免如引文所說的「彊以仁義繩墨之言術暴人之前」。自己持仁義之言表現出君子勸人歸善的架勢，被勸之人不容辯駁地就成為不仁不義的「暴人」了，這就是「以人惡有其美」，莊子稱之為「菑人」，即災害他人之意。世上沒有一個人願意被視為惡人，所以當我們用自以為的「善」去陷人於「惡」，對方當然要回敬地反菑於我們了。所以說：「菑人者，人必反菑之」，生命的衝突與所導致的苦痛，其根源多半起自於此。

如果「以仁義繩墨之言術暴人之前」是菑人，行之必將得人之反菑，那麼我們是否應採取不問是非的混世態度來與人相交呢？莊子之意並非如此。「仁義繩墨之言」之所以會變成菑人凶器，原因在於諫者「德厚信砮，未達人氣；名聞不爭，未達人心」，在人心人氣未「達」的狀況下妄行勸諫，才會是「『彊以』仁義繩墨之言術暴人之前」；問題是出在「勉強」，而非「勸諫」。若自身德行能達於人心人氣，則勸諫他人實亦不妨。所以篇中孔子才要顏回嘗試提出他準備勸諫衛君的方法來加以參酌討論。

顏回於是接連提出兩套勸諫之法，但究其本質都是師心而用，於是皆為孔子所否定。顏回之言曰：

1. 顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」曰：「惡！惡可！夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違。因案人之所感，以求容與其心。名之曰：日漸之德，

<sup>9</sup> 「知出乎爭」這句話一般有兩解：一是解作「知因爭競而產生」之意，如郭注：「知之所以橫出者，爭善故也」（郭慶藩：《莊子集釋》第一冊（北京：中華書局，1997年10月），頁135。）另一解則主謂詞相互顛倒，解作「心知導致爭競」之意，如林希逸《口義》言：「纔有用知之私，則爭競所由起矣。」（《莊子廣齋口義校注》（北京：中華書局，1997年3月），頁57。）兩說各有所據。前一種解釋，立基於句法的對稱性上，以「德蕩乎名」與「知出乎爭」相對，句法結構相同，語詞的主謂性質亦當相稱。「德蕩乎名」既解為「德因名而蕩失」，那麼「知出乎爭」亦應釋作「知因爭而產生」。此外，引文中也說「知也者，爭之器也」，這是意謂「爭」才是目的，「知」只是工具；所以是為了「爭」才有「知」，「知」是因「爭」而有。後一種解釋，根據的是《莊子》原典所呈現的內在理論架構。「心知」向來是莊子哲學所欲對治的根本問題，《莊子》十萬餘言自始至終都緊扣著此一問題而發，所謂「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」名號是心知執著的產物，由執著而有分別與比較，導致無窮追逐，而成一切困頓和爭亂的根源。若依第一解反將心知當作爭競的結果，在因果上是本末倒置的。由於以「知因爭競而產生」之義在《莊子》中止此一見，且不契於《莊子》全書的整體思想脈絡，故此處仍應以第二解為當。況且郭象亦言：「夫名智者，世之所用也。而名起則相軋，知用則爭興，故遺名知而後行可盡也。」（《莊子集釋》第一冊，頁135。）顯然他還是以「知」為爭競之起因，所以當遣的是「名」、「知」而非「名」、「爭」。

不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！」

2. (顏回):「然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也。人皆為之，吾敢不為邪！為人之所為者，人亦無疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直而不病，是之謂與古為徒。若是則可乎？」仲尼曰：「惡，惡可！太多政法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」

第一種方法，顏淵試著避開孔子對其是否「爭名顯智」的質疑，因而標舉「虛」、「一」的無為之道。不過在虛、一的工夫前，他又安上了「端」、「勉」的頭目，於是讓「虛」與「一」都變了質，成為只重察言觀色伺機以動的靈活權變，孔子因而不許。船山云：「蓋端而虛，則非虛；勉而一，則非一也。以充揚之色伺人之感，而乘機以進，自謂之虛；以執而不化者，日漸進之以求成效，自謂之一。皆挾其所以，成乎心而形乎容者也。」<sup>10</sup>可見此方法是以成心為基礎而致，用成心以律他人，自然也是一種「蓄人」，衛君必將「執而不化，外合而內不訾」。

第二種方法，顏回試圖避開「端、勉」工夫明顯以成心發為勸諫的色彩，於是提出「與天為徒」、「與人為徒」和「與古為徒」的複雜方法，將價值的根源轉託到傳統和世情上，讓衛君無由詬病。但這種方法亦為孔子所否定，他指出這種辦法「太多政法而不諫」，太過複雜而不能使人親近，<sup>11</sup>其根源還是在於諫者自師成心，是以己律人，頂多只能不得罪於衛君，卻不可能感化別人。

在批判諸多有問題的方法之後，莊子並非止於接受衛君之暴而不行勸諫，他最終還是藉著孔子之口，提出了可能是整本莊書中最重要的工夫論，其言道：

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止

<sup>10</sup> 船山注云：「諫，狎也。」（見《莊子解》，《老子衍、莊子通、莊子解》（北京：中華書局，2009年5月），頁111。）

<sup>11</sup> 船山「太多政法而不諫」句注云：「諫，狎也。謂如政令法度之不可狎，雖可使人免罪，然終不能化人。」（同上注）。

於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。

這一段話，將上面顏回提出的兩種工夫都歸類為「有而為之」，意指著顏回之「虛」與「一」其實並非真正的無為之道，而是師心之術。相對於彼，「心齋」則可謂達到真正的「虛」之境界。心齋工夫，將認識活動分為「聽之以耳」、「聽之以心」、「聽之以氣」三個層次，而要求實踐者循級而進。要瞭解這三個層次的區別，在此藉由「庖丁解牛」文中述及的解牛進境來說明。其文云：

始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。

第一個階段「聽之以耳」，是以感官覺物，尚未以心知分別對象。這同於庖丁解牛之始，因不知解牛工作之主次難易，而徬徨於不知從何下手。此時呈現在眼前的，就無非是一整個「不知入處」的對象，故曰「所見無非全牛者」。

第二個層次「聽之以心」，是開始以心知分別事物，強求對象符合於成心所建構的名言概念。此同於庖丁解牛三年後，已熟知解牛之主次難易，只著眼於解牛的關鍵要點（如某個骨節、某條筋肉），而不去看牛身之整體，更不管每隻牛身所呈現之殊別性，故曰「未嘗見全牛」。

第三個層次「聽之以氣」，是以「無執著分別的心」（即「氣」）<sup>12</sup>去觀照、感應對象，讓物自顯其本然，故言「虛而待物」。這同於庖丁解牛十九年後的境界，超越感官執取和心知分別，而只依乎天理、因其固然，讓人之德性與牛之本然相互感應作用；故曰「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」。

從〈人間世〉行文脈絡的層遞襯托安排，可以看出「聽之以氣」方是莊子所真正肯定的層次，認識活動提升到了這個層次，對於所認識的對象才能達到真實的把握，心齋工夫至此始算完成。此一層次之所「聽」，雖然是自身生命內的「氣」，似與外在世界無關；但由於莊子有「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）、「彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣」（〈大宗師〉）、「通天下一氣耳」（〈知北遊〉）等說法，意謂著物我本無相隔而通為一氣，故聽任於自我內在的真實生命同時也就是聽任於萬物之在其自己；所以依此方有可能「依乎天理」、「因其固然」，完全地相應外物。<sup>13</sup>在

<sup>12</sup> 徐復觀云：「……氣，實際只是心的某種狀態的比擬之詞。」（《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994年4月），頁382。）在此必須釐清的是，徐氏所指「心的某種狀態」，並非知是知非的分別心狀態，而是本性虛靜而與道德合體的靈府。（參閱同前書，頁382。）

<sup>13</sup> 有關物我相應之詳細論述，請參閱拙著《莊子應世思想研究》第三章「應世思想的存有論基礎」。（吳肇



此工夫之下，由於心中無知無名，生命因此如刀刃之無厚，故顏回方能以之入遊衛君之樊而可使及化。

### 三、「義」、「命」的不可奈何與「安之若命」的工夫

人間之世的兩難境況是生命的苦境，這種煎熬於〈人間世〉第二章之後有了更深刻的表述。在「葉公子高將使於齊」一文中，說到葉公子高受命執行一項艱難的外交任務，失敗了必將受懲罰，而即使成功也將因勞心憂思而致疾，其中具體描繪了生命去取間的難為。其文如下：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重。齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子嘗語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也執粗而不減，饜無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也。為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

此章與第一章內容稍有不同，它展現了置身於兩個權威力量間為難的生命情境。就前章顏回的困境而言，顏回對於亂國仍可去、就之選擇，但對於葉公子高，則處境更形艱危，他是無所逃於天地之間的。「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患」，所以他若有選擇，只能是在「人道之患」與「陰陽之患」間選一種「下場」而已。因此他難免「朝受命而夕飲冰」，這充分反映了強權間生命的卑微與其所受的煎熬。

面對這樣的悲哀情境，莊子所提出的消解之法，在於體認「義、命」大戒的不可奈何、而託於不得已的安命之道。他藉仲尼之口說道：

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。

這裡莊子從子之愛親的「不可解於心」，與臣之事君的「無適而非君」，來說明命與義的「無所逃」；既接受「無所逃」便能「不擇地」、「不擇事」。此一「不擇」，實即「無己」與「虛而待物」之表現。「選擇」的活動必須內涵一價值標準以為根據，沒有價值標準，則亦無選擇之憑藉。莊子在此既言「不擇」，實已入虛而待物的「無心」之境。故其言「自事其心者，哀樂不易施乎前」，此所謂「心」，所指應即為虛而待物之「氣」，是心齋後的德性之體現，而非「師心」之成心。

所以說「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死」，這個「忘其身」的「身」，指的就是〈齊物論〉中「其形化，其心與之然」的「心與之然」，是心知的自是執著。忘掉自我的心知執著，便不至於悅生惡死而可「行事之情」，讓行止恰合於事務之客觀實況。此一實踐之所以可能，立基於對於義、命等不可奈何之事能夠坦然接受的「安之若命」修養。

因此「知其不可奈何，而安之若命」的境界，工夫也是從「忘其身」下手的，同樣歸屬於〈養生主〉所言的「無厚」工夫。刀刃既然無厚，則骨節自有其間，無厚入有間，於是恢恢乎游刃必有餘地。生命的自由空間，乃因心知執著的解消而開顯。〈人間世〉言「乘物以游心，托不得已以養中」，「游」之所以可能，依據必在於此「無厚入有間」之道。循此道而行，義、命夾迫的生命窘境必能獲得解消，而呈現為寬廣無礙的倫理實踐空間。

#### 四、「形就心和」與「同流合污」之別

一般討論〈人間世〉，多將重心放在「顏回之衛」段的「心齋」工夫，或者「葉公子高使齊」段中所呈示「義、命」的存有結構，對「顏闔傳衛靈公太子」則較少重視。其實，本段具有豐富的義理內涵，它將「心齋」的自處工夫進一步地置定於處人的具體情境中去展現，又比孔子教示葉公子高「傳其常情」的外交原則多了教育上的意義，故相對於前兩段是毫無遜色的。此段，藉由太子蒯聵的暴虐做引子，莊子再度構建出一個生命抉擇於自身與國家間的兩難情境。其云：

顏闔將傳衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」

太子蒯瞶得天獨薄，稟性凶頑，其智慧只能知人之過，而不能知己之過，顏闔身為其師，實難以自處。如教之以無方，則太子將來必定危害國家，有負職責不免有愧；但若教之以有方，則性命卻可能因太子兇殘之性而先將不保。在危國與危身之間，顏闔不知如何趣取。這情境其實不僅是顏闔的兩難，它也往往是人在人間世中面臨的困境。我們常常不知該如何立身於清濁混流的人情之間。明辨是非，怕得罪於人；同流合污，又是有違於己。不管如何表態總是不得周全，於是心底也不禁常有「若然者，吾奈之何」的喟嘆。

面對這樣的兩難，莊子藉蘧伯玉之口提出了「形就心和」的處人之方：

戒之！慎之！正女身也哉。形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶；心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。

在言「形就心和」之道前，蘧伯玉先提出了「正女身也哉」的要求，這句話或者教人困惑。「戒」、「慎」、「正身」的提法，似乎比較像是儒家持敬的涵養，而不類莊子的逍遙齊物之態度；〈齊物論〉不就曾提出「三者孰知正處」、「四者孰知正味」、「四者孰知正色」的質問嗎？因此晁迥曰：「人間世提出戒、慎、正身，而世反以放達宗莊，何也？」<sup>14</sup>這個問題看似指出《莊子》之矛盾，但其實並不會對其思想造成太大困難。篇首「顏回之衛」段中，「古之至人，先存諸己而後存諸人」的說法，和這句話的意思是相類的。事實上，〈逍遙遊〉中已曾提及至人「乘天地之正」之語，而郭注曰：「天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。」<sup>15</sup>所以這個「正」不是心知所分別而固執之「正」，而是指天地之「正」，也就是「自然」。「正女身也哉」的要求，其實就是教導顏闔能夠順自然之性而莫有執著，此乃「可以及化」的前提。

接著談到「形莫若就，心莫若和」這個重要的處人之道。「形莫若就」比較容易解，它是「行為最好莫過於遷就對方」的意思，因此郭注「形不乖迕」<sup>16</sup>。但「心莫若和」就比較費解，到底什麼是「和」？這是需費一番工夫去考察的。一般多以「調和」之義釋之，<sup>17</sup>但這恐怕尚未能盡「和」字之義，而使整句話陷於語意不明。翻查諸注，似

<sup>14</sup> 轉引自錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，民國82年1月），頁34。

<sup>15</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁20。

<sup>16</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁165。

<sup>17</sup> 宣穎：「內寓調濟之意。」（見《南華經解》，頁108。）林希逸：「和，調和也。」（《莊子齋齋口義校注》，頁72。）

乎仍以郭象「和而不同」<sup>18</sup>的指點最具啟發性。「和而不同」，其言出於《論語》，<sup>19</sup>朱熹注之曰：「和者，無乖戾之心；同者，有阿比之意。尹氏曰：『君子尚義，故有不同；小人尚利，安得而和？』」<sup>20</sup>將「和」與「同」作出了較明確的區別，從這裡可以顯出郭注「和而不同」的重要性。郭象明確意識到莊子之「和」，並非彼是雙方同一平面的調和，而是立體的超越觀照，其中肯定了一超越根據的存在。當然，這個超越根據未必一定是如尹焞所言的「義」，但因此超越根據而致的境界區分應該是存在的。所以顏闔之「心和」，不能是心裏「認同」、「容忍」或「接受」崩潰的惡，而必須是在超越的立場上「觀照」出崩潰生命中「善」的部分，這樣講形就和才有意義。如果「心和」僅意指著心中調和（認同或接受對方的惡），則在實踐上的表現就頂多只是要求凡事不辨對錯，一律包容；具體的說，就是要我們做個老好人，不問是非、不得罪任何人。那麼，這樣子的「和」即成「同流合污」，<sup>21</sup>顯非道家推許的「和光同塵」了。<sup>22</sup>

莊子自然不是這個用意，所以他在「形莫若就，心莫若和」之後馬上說「雖然，之二者有患」，聲明「形就和」的說法尚有不足，而作出「就不欲入，和不欲出」的補充，為「形就」與「心和」的確實意涵作了釐清。「就不欲入」，是說雖遷就對方行為卻不能隨之陷入其惡；「和不欲出」則是說雖然包容對方卻不能自顯高人一等。<sup>23</sup>前者是要防止「益多」，後者則是為避免「蓄人」。如果「形就而入」，那就是益多，會導致「為顛為滅，為崩為蹶」，加速惡行所造成的崩壞覆滅；<sup>24</sup>若是「心和而出」，則是為蓄人，將造成「為聲為名，為妖為孽」，自己淪於聲名的彰表競逐，而被人視為妖孽災害。<sup>25</sup>

所以較好的作法，應該是「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖；達之，入於無疵。」這段話是「就不欲入」與「和不欲出」的綜合性描述。「為嬰兒」、「無町畦」與「為無崖」是在解釋「和不欲

<sup>18</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁165。

<sup>19</sup> 見《論語·子路》篇。

<sup>20</sup> 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，民國85年11月），頁204。

<sup>21</sup> 此即孟子所言鄉愿，其言曰：「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與人堯舜之道，故曰：德之賊也。」（《孟子·盡心下》）

<sup>22</sup> 王弼《老子注》第四章云：「和光而不汙其體，同塵而不淪其真。」（《老子注》，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年2月），頁4。

<sup>23</sup> 釋德清注曰：「出者，謂顯己之長，形彼之短，故不欲出。」（《莊子內篇注》，頁325。）

<sup>24</sup> 成疏：「形容從就，同入彼惡，則是顛危而不扶持，故致顛覆滅絕，崩蹶敗壞，與彼俱亡也矣。」（郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁166。）

<sup>25</sup> 成疏：「雖復和光同塵，而自顯出己智，不能韜光晦跡，故有濟彼之名。崩潰惡其勝己，謂其妄生妖孽，故以事而害之。」（同上注。）

出」，而「達之，入於無疵」則是在講「就不欲入」。這裡的「達」與前面第一章「達人心」、「達人氣」的語意是一樣的，意指兩人精神之交會，<sup>26</sup>這是「形就」的作用；而「入於無疵」則是引導對方至於無病無過的境地，此為「不欲入」之結果。「不入」於對方之惡，而能與之「達」，這自然是對方受到自己影響而改過遷善，所以說「就不欲入」即可「達之，入於無疵」。

接著，蘧伯玉以三個例子來闡釋「形就心和」的道理，其云：

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之，慎之！積伐而美者以犯之，幾矣！

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。

夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡。可不慎邪！

這三段文字，第一段是在告誡人切莫自是才美，亟言「心和而出」的「出」字之禍，與前文孔子警告顏回的不可畜人之論有異曲同工之妙。第二段與第三段則是相對舉的一組例子，用意在於表明「形就」的重要性。宣穎云：「虎至暴，而順之則馴；馬易馴，而驚之則暴。物其可撓乎！」<sup>27</sup>點明了人在人間世之遭禍，往往是自取其咎，惟能順物之性，則可免害。不過在此講「順」，意義是「作用的保存」<sup>28</sup>，目的在於讓實有層的價值更恰當地表現，故宣穎曰：

伯玉之妙，卻在與為無方中而得與為有方之用，秘訣止是一「順」字。「順」字不是阿附詭隨，看他話中，初則就不欲入，既則達於無疵，全是用人，不是為人用。<sup>29</sup>

<sup>26</sup> 王邦雄說：「達就是可以交會，跟對方合成一體。」（見《莊子道》（臺北：漢藝色研，民國82年8月），頁129。）

<sup>27</sup> 宣穎：《南華經解》，頁110。

<sup>28</sup> 「作用的保存」是牟宗三用以闡述道家實現原理的重要概念。在他較早的著作《才性與玄理》中，已經可以見到「作用的保持」這樣的用語，（見《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年8月），頁360。）到了後來的《中國哲學十九講》中，他又開闢一個章節專門講述「作用的保存」此概念（章名叫做「作用的表象」），將之作了更詳密的論述與廣泛的發揮。（見《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1997年1月），頁127-156。）簡單的說，「作用的保存」意指不以直接把握本體的方式來創造存有，而是對本體存而不論，讓萬物自我生成，再以此生成作用來反向證顯本體的一種思維。

<sup>29</sup> 宣穎：《南華經解》，頁110-111。

「在與為無方中而得與為有方之用」，這就是「作用的保存」。所以「形就」是為了「達於無疵」，用人而不為人用。從這裡也可以發覺到，莊子的處世哲學，對人間世的改變不單只是實踐者本身主觀境界的轉化，應亦含有對客觀實有世界的提升、改造，所以若斷言其處世之道等同於阿Q的精神勝利法，似乎並不是恰當的判斷。<sup>30</sup>

## 五、「無厚」的自處之道

〈人間世〉後半「櫟社樹」、「商丘木」與「支離疏」三章，基本上都在探討同一個主題，即「無用之用」的理念。其中櫟社樹因其無所可用而免於剝辱折泄；商丘木因其不材而得不夭於斧斤；支離疏則因支離其形，不任徵役，而遠離危險勞苦，並享有受賜之福。此皆是因「無用」而得福。這裡我們以三章中部分文字來做一觀察：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，夫嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也。以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹，是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」

南伯子綦游乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。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；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啣其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。」

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓莢播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受之三鍾與十束薪。

將這三段文字的前後文加以對照，可以發現一弔詭的事實——事物越是不符合於人群社會認為的「有用」，則其越有機會實現自身。櫟社樹被匠石認為無用的性質，正是其得以開展生命的基礎。假若櫟社樹並非難成器用的不材之木，那麼其「蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞」的宏大生命將難有機會實現。因此，就這三段寓言的表面意

<sup>30</sup> 關鋒云：「我們說，莊子處世哲學有濃厚的阿Q精神，不僅上述『養虎』一例，而是通體貫穿了這種精神，……。」（見《莊子內篇譯解和批判》，頁189。）

義而言，基本上都昭示了世俗價值未必適切於生命自身的道理。對於世俗價值的堅持，終將引來災禍，所以不符合這些價值標準的人或物，反而往往可以避害保身。因此「無所可用」、「不材」這些觀念的提出，在此處照顯了一條能夠保身的自處之道。

不過所謂的「自處」，其實可以具有不同層面的意義。如宣穎云：

自處之道，在不見有己，不見有己，則以無用而藏身。<sup>31</sup>

宣穎之說同於前述的看法，將「藏身」作為「無用」的目的。這種見解自然有來自於文本其他篇章的支持，如〈養生主〉中即言養生工夫「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」，四個作用首先即強調保護形軀之義。所以自處之道講究「藏身以免刑」是無庸置疑的，這本應是〈人間世〉的首出之義。但若就「顏回之衛」章中「胡可以及化」以及「顏闔傳衛靈公太子」章中「達之，入於無疵」的要求來看，「無用」或「無己」可能指向更積極的目的。前引關鋒之說，曾以〈養生主〉的「入有間」來概括本篇前三章的主旨，而以「無厚」概括「櫟社樹」、「商丘木」與「支離疏」三章的意涵。以這樣的旨趣來推論，「無厚」的意義應該在於為了「入有間」，而「入有間」的目的又是為了「解牛」。這個過程若以牟宗三「作用的保存」理論來解釋的話，可以認為「無厚」是在作用層上對徼向性的消解，而「解牛」則是實有層的價值之實現；「無厚」的工夫最終乃為「解牛」目的而設。

所以，「櫟社樹」、「商丘木」、「支離疏」這三段談「無用」，也可以直接將之理解為描述主觀中無為修養的寓言。它們強調「無所可用」，用意在於解消我們對既有價值觀念的執著；解消了這些執著，我們才不會「是其才之美」而到處蓄人，如此才能夠達人心、達人氣，而有「及化」、「入於無疵」之可能；「及化」、「入於無疵」的化世作用，在此成了莊子〈人間世〉積極面向的意義。故而，由「保身、全生」的意義談「自處」只是一面的理解，我們或者可以藉由與本篇前三段文字的對照互解，而令「櫟社樹」、「商丘木」、「支離疏」三段文字有更深刻的意涵。其言「無用」，或許可以從〈養生主〉「養親、盡年」的面向理解，而肯定其外王的客觀作用。

<sup>31</sup> 宣穎：《南華經解》，頁94-95。

## 六、天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉

〈人間世〉的最後一段，莊子用楚狂接輿之歌為全篇做一總結：

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！無傷吾行。吾行卻曲，無傷吾足！山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」

從這裡可以清楚見到莊子當時天下殺亂、人民水深火熱的處境，「方今之時，僅免刑焉」的祈求，充分顯出生命的卑微與悲哀。在這樣的社會現實下，確實人們能思考的，似乎就僅僅是如何保身了。以此文字而觀之，前述之看法或許將遭受質疑——莊子應世哲學會不會只是專為保身而說，而未必含有「化世」的積極意義？這確實值得審慎斟酌。不過換個角度看，儘管此章對於「免刑」之義確實花費相當多的筆墨去表述，但同時也應注意到文中還具有「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」的說法，這說法可能為我們的理解打開另一扇窗。對於「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」這兩句話，成疏云：「有道之君，休明之世，聖人弘道施教，成就天下；時逢暗主，命屬荒季，適可全生遠害，韜光晦跡。」<sup>32</sup>而林希逸則言：「天下有道，則聖人可以成其功；天下無道，則聖人全其生而已。」<sup>33</sup>王邦雄則說：「不論是天下有道，還是無道，聖人一如天地，總是要生成天下百姓。分別在，有道時所『成』的是外王的志業，無道時所『生』的是內聖的修養，這才是聖人的本色。」<sup>34</sup>儘管各家對於「生」字的解釋有分歧，但在「成」字的這部分則是相近的，基本上都指向外王志業的成就。由此可以認定，若時勢允可，莊子顯然是意向著天下萬物之成就；勢態若有不能，才退而求其次，至少能夠自全天性。此兩者，進則求外王化世，退則求內聖修己，其積極程度實有進於「免刑」之要求。故文中儘管說「方今之時，僅免刑焉」，這仍然不能否定莊子哲學中具有外王意識的存在。

所以就此而觀，莊子講求「無用」的處世之道，進可以「及化」，退可以「全生」、「免刑」，實際上應具涵主、客兩面之作用。牟宗三向言莊子之「道」是純粹的「境

<sup>32</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁184。

<sup>33</sup> 林希逸：《莊子庸齋口義校注》，頁79。

<sup>34</sup> 王邦雄：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業，2013年5月），頁231。



界」，<sup>35</sup>由此觀之未免失之片面，或許有再作商榷之必要。事實上，若道僅為主觀之境界，則意謂其無法支配或影響客觀之實有世界，其作用再大，恐亦無法必然地實現化物生成之作用。<sup>36</sup>簡單的說，若道之作用在客觀世界並無必然性，則莊子連承諾「方今之時，僅免刑焉」都辦不到，更遑論「天下有道，聖人成焉」了。文中既言道之「生」、「成」，又言「免刑」之作用，則可斷言〈人間世〉篇確實保證了莊子之道的客觀實有之義。

## 引用書目

- 王弼：《老子注》，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年2月。
- 王邦雄：《莊子道》，臺北：漢藝色研，1993年8月。
- ：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業，2013年5月。
- 王船山：《莊子解》，《老子衍、莊子通、莊子解》，北京：中華書局，2009年5月。
- 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年11月。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997年8月。
- ：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1997年1月。
- 林希逸：《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997年3月。
- 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，臺北：臺灣學生書局，2011年10月。
- 宣穎《南華經解》，《莊子集成續編》卷32，臺北：藝文印書館1974年12月。
- 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994年4月。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997年10月。
- 陳啟天：《莊子淺說》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
- 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1999年11月。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書，1999年5月。
- 張恒壽：《莊子新探》，湖北：湖北人民出版社，1983年9月。

<sup>35</sup> 牟宗三云：「老子之道有客觀性、實體性及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有型態』，或至少具備『實有型態』之姿態，而莊子則純為境界型態。」（見《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年8月），頁177。）

<sup>36</sup> 道體若非客觀實有，而只是主觀之境界，則其作用必無法至於客觀世界、及於實有之物。所以若認為道之法則對於萬物之作用屬於必然，則道體也不能不為客觀之實有型態。相關之討論，請參閱拙著《莊子應世思想研究》第三章第二節。（吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，頁135-164。）

錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993年1月。

釋德清《莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，民國62年6月。

關鋒《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961年6月。