逻辑学研究　2023 年第 4 期，13–39
文章编号：1674-3202(2023)-04-0013-27

从广义论证理论的视角看《庄子·人间世》的论证路径

南亚伶　　王克喜

摘　要：《庄子》是先秦时期经典的道家文本。不同于庄子以往的荒诞不经，庄子在《人间世》篇章反映的处世理念和思想追求尤其严肃慎重。囿于逻辑观的不同，中国逻辑学史界对《人间世》缺乏必要的关注。广义论证理论引入新视角，为这一领域的研究注入活力。依据这一理论，从形成《人间世》文本的社会文化背景出发，描述庄子以独白的方式借助故事文本开展对话的过程，其中故事文本本身也是由对话构成。庄子通过如此复杂的话语方式劝说潜在听众保全自身处于世间，分析这一过程将进一步展示庄子学派借以向世人传道的重要途径。在《人间世》表述的对话中，庄子秉持“无待”追求，以“至人”为向往目标，期望于乱世中教化世人。庄子在“无为”理念下以虚构故事的形式构设语篇，按照分层结构加以刻画，可知《人间世》语篇行动实现了从“至人”到“存诸己”到“存诸人”的论证功能。由此，《人间世》篇不再是一篇杂糅的散文，而是一个体系严谨、论证有序的旨在提倡处世法则的社会互动过程。

关键词：广义论证理论；《庄子》；《人间世》；论证路径

中图分类号：B81　　**文献标识码：**A

1　引言

《庄子》是记载先秦时期庄子学派观点的重要文本，传递了庄子及其门人的道家思想和与世相处之道。该书共三十三章，构建了一个庄子学派与世人论述道家思想、讲述道家哲理的交流空间。在此空间中，庄子继承了老子“道”的学说，认为道是“自本自根，未有天地，自古以固存”，认为人“外天下”（遗忘天下）“外物”（遗忘物）“外生”（遗忘了自己的生命）后能大彻大悟，是故君子应以“心斋”之法存身于乱世，“先存诸己而后存诸人”，后如至人、神人、圣人般能度化众人，与道为一。庄子体悟“道”的过程，即是讨论如何存身、处世的过程，是宣

收稿日期：2023-05-15

作者信息：南亚伶　南京大学哲学系，江苏警官学院基础课教研部
njunan@foxmail.com
王克喜　南京大学哲学系
nandawangkexi@sina.com

基金项目：国家社科基金重大项目“汉译逻辑术语本土化与中国逻辑学话语体系建设研究”（21&ZD065）和国家社科基金重大项目“中国逻辑史（八卷本）”（14ZDB013）。

扬庄子“顺其自然”“无为”主张的过程。庄子对这一主张的论述集中反映于《人间世》篇章，此篇中庄子营造了一个君子试图救世的语境，设计了不同的人物背景，借助不同的故事情节完成了对立身之法、处世态度的传递，向世人表达他以至人之境“化天地万物”的愿望。

庄子对《人间世》处世观的论证过程环环相扣，俨然不同于庄子其书所体现的潇洒随性和恣意豁达。《庄子》全书行文风格不羁，文本传递了承袭于老子的道家思想，倡导“无为”，因此惠施反对庄学并称之“大而无用，众所同去也”（《庄子 • 逍遥游》[1]）；荀子明确批判庄学“庄子蔽于天而不知人”（《荀子 • 解蔽》）；后世的反对者大多也持此看法，如扬雄、班固、朱熹和王坦之等人（[3]，第 2 页）。反对者们批评庄子，是因庄子旷达的一面；学习庄子者，也是因其狂放不羁的特点，如嵇康、阮籍等。及至清末以后随着自由民主思想的引入，庄子甚至被解读为自由主义的先驱式人物。然则，以上皆是因《庄子》中除《人间世》外其余篇章所传递的信息。换言之，人们看到庄子旷达不羁的一面，却没有通过《人间世》看到庄子严肃、认真的一面。经过分层处理的《人间世》篇章，在广义论证理论的审视下，论证体系井然，说理结构严谨，分明是庄子说理严肃性和逻辑性的体现。

本文试图在广义论证的视角下，深度挖掘庄子于《人间世》篇章展现出的逐层推进的论证模式。庄子思想视野开阔，精神空间宽广，故而《庄子》文本体现出豁达自由的人生哲学感悟，然而庄子作为没落的贵族代表，《庄子》文本又表现出了极强的知识分子的悲剧使命感。两种复杂情感的交融体现于《人间世》篇章，则是浪漫色彩下的“游心”心境和谨慎谦虚的处世哲学。在这样的背景下，《人间世》篇充满救世无望的悲悯情怀，以乱世之下感化君主、帮扶世人为目标，确定效仿“至人”的主观立场，以至人之“先存诸己而后存诸人”为论证导向，之后分而论之，分别论证“先存诸己”和“后存诸人”的缘由及其方法，付诸以具体的语篇展开行动使之具备相应功能，根据语篇及语篇块的形成语境及分块规则确定语篇块的分层结构，最后形成广义论证的分层结构示意图。是以，通过广义论证理论研究分析《人间世》语篇，我们便可从中一览庄子全然不同的论证策略。

本文以《人间世》为例分析《庄子》论证思想，一是因为如上所述，经过分块规则处理的《人间世》篇章在广义论证理论视域下所体现的论证之严谨；另一个重要原因，则是以往研究视角下逻辑史领域对《庄子》论证研究的热度之缺乏。

2 传统《庄子》逻辑研究回顾与反思

近年来，当代学者对《庄子》的研究非常充分，所涉范围广泛，遍及中国古代文学、中国哲学、美学等诸多领域，而从逻辑学角度展开专门研究的成果并不

[1]下方凡引用《庄子》原文，只标注篇名。

多见。现有的涉及《庄子》思想、以中国古代逻辑为研究方向的成果，大致可分为两类：

其一，是在选择研究对象分析其逻辑思想时，并没有将《庄子》列入其中。如周云之主编的《中国逻辑史》([22])、温公颐的专著《中国古代逻辑史（上）》([18])等等。

其二，是所取材料中有《庄子》，并分析其逻辑思想，且大多谈其“论辩”思想，但不将其视之为有效论证。如汪奠基在《中国逻辑思想史》中写及庄周的逻辑思想，认为庄周的《齐物论》逻辑是“辩有不辩”“辩有不胜”，故而有“止辩”之说。而“这套‘两行’的‘止辩’之说，正是与墨辩学者所持的‘辩，争彼也，辩胜当也’的理论根本对立的。谓辩无胜，乃是反逻辑的说法。《齐物论》里说的‘是其言也，其名为吊诡’，庄周在这里所持的，恰是吊诡之辩。如果按照他说的是非无可正，推论下去，一切皆不可知了。他的‘无辩’理由，完全是怀疑主义的”（[16]，第 160 页）。汪奠基认为庄周逻辑是诡辩逻辑，是以“好辩而否定辩”，是以“止辩而进行超辩”，庄周是“有意识地制造悖论”（[16]，第 162 页），因而《庄子》逻辑是“诡辩”。持有相同观点的有李元庆（[20]，第 17 页）、周云之（[20]，第 138 页）等。李匡武主编的《中国逻辑史（先秦卷）》书表示“庄子从相对主义哲学世界观出发，否认真理的客观标准，提出辩无胜，反对辩。……庄子的诡辩论的逻辑基础是否认类的客观性，故意混同物象，取消客观存在着的类似分界，抹煞事物的确定性”（[11]，第 113 页）。这一观点与胡适在《先秦名学史》中的主张类似，胡适认为“庄子的逻辑理论乃是对当时的辩论者热衷于论辩的一种反动”（[6]，第 168 页），庄子学派在《秋水》篇中表现出的思想表明“是非善恶者不是绝对的”，以致于“一切逻辑的区别都是不真实的和虚幻的”（[6]，第 171 页）。不同于胡适、汪奠基等人对庄子逻辑思想的评价，李书看到了庄子思想中积极的一面，对庄子论证思想有所认同，“在论证过程中却包含着合理的形名思想。……‘知治之具——谈说之序’这是对名辩、形名功能积极的评价，由‘知治之具’出发，提出‘谈说之序’，强调了逻辑思维的规律性。”（[11]，第 113 页）与胡适看法类似的还有孙中原，他认为庄子对是非没做区分，真理和谬误因对象的变化而不能作为区分是非的标准，于是辩论中不可能存在真正的是非胜负，这种“辩无胜”论是墨子批判的，是谬论，是庄子诡辩的产物。不同的是，孙中原对于“辩无胜”论的判定源于《墨经》，他提到：“《墨经》针锋相对地指出：‘谓辩无胜，必不当，说在辩。’（《经下》）即说辩论没有胜负可言必然是不恰当的。论证这一点的理由就在于辩论本身，因为辩论就是矛盾命题孰是孰非的争论，而符合事实的一方，即真理的一方，就是在辩论中胜利的一方。墨者从思维规律和辩论的性质上击破庄周‘辩无胜’的诡辩。”（[15]，第 155 页）可以看出，对于《庄子》的逻辑论证思想，将之定位为“诡辩”的不在少数。究其根源，是墨家思想深入人

心，而中国古代论证研究又多以墨家理论为基准，故而在评判《庄子》的逻辑思想时，多是从中国哲学方向去探讨“齐物”“道”的进阶层次，因《墨经》对“辩无胜”的批判而使对《庄子》的逻辑研究脱离了对语言论证形式的关注。可以说，对《庄子》“逻辑”如此评判和忽视，很大程度是源于《墨经》对《庄子》为“诡辩”的断言，导致部分学者没有从论证的角度深入挖掘庄学思想。

学界对《庄子》论证研究不足，另一个很重要的原因是前辈学者们此前多以西方逻辑标准去审视《庄子》逻辑，即以“据西释中”方式定义《庄子》论证思想是否有效。这导致西学范式下《庄子》的内在逻辑没有研究的必要，无法引起研究者的兴趣和关注。“据西释中”范式有其历史合理性，但于中国传统逻辑而言并非佳选，因为这种研究范式以西方逻辑为蓝本，所谓的中国古代逻辑只是这种普遍真理下的一种特殊形态。

于是乎，基于中国历史文化传统的具有中国古代文化特色的《庄子》论证研究尚值得期待，从逻辑学视角为《庄子》论证思想提供合理性辩护亦有待深入。《庄子》全书为阐发义理而展开的大量论述，其中为证明某一主张或某类观点所使用的论证方式是有逻辑可循的。《庄子》的言说方式与《墨子》的“譬”一样，是中国古代重要的逻辑论证方式，而从广义论证视角去探讨《庄子》文本的说理策略无疑是当下对其进行逻辑研究较为恰当的切入点。

目前文献中从逻辑学视角研究庄子说理论式的理论成果并不多见，近几年出现的显著成果有曾昭式的《庄子的“寓言”“重言”“卮言”论式研究》（[19]）。曾文从广义逻辑的视角对《庄子》“三言”（“寓言”“重言”“卮言”合称“三言”）论证类型做简要分析，认为“寓言”与譬喻论证、“重言”与引用论证、“卮言”与事实论证有相通之处，并以“卮言”论式为例列举了庄子“主张 + 理由”的论证方式。其中，就《人间世》篇章而言，曾文视之为“卮言”论式，并简要概括其主张与论据要点，而其详细的论证过程和论证策略曾文并未展开。不过，此文已是逻辑学领域对《庄子》论证研究的新视角和重大突破，也为后人进行类似研究提供了启示和参考，至于广义论证理论视域下的《庄子》研究则有待进一步深入。

3 《人间世》研究的广义论证路径

广义论证理论形成以来，中国古代逻辑研究史料得到极大丰富，许多曾受困于西方逻辑解释路径的文献得以解放，广义论证成了新的研究视角，一些尝试刻画中国古代逻辑本土特色的研究出现，为中国古代逻辑研究提供了新的工具。广义论证是指“某一社会文化群体的成员，在语境下依据合乎其所属社会文化群体规范的规则生成的语篇行动序列；其目标是形成具有约束力的一致结论”（[8]，第 8 页）。

广义论证表现为社会互动，就形式看，《庄子》作为古人著作，并不像现实场

景中的论辩或谈判一样，表现为双方或多方在场的形式。虽然《庄子》文本在表现手法上常有借助于对话形式的论辩，但是它说理的对象却是诸位读者。《庄子》像是一位安静的陈述者，以独自陈述的方式进行论证，庄子根据当时的时代背景假想了他所面对的听众（乱世中的人们），并做出符合时代特征、符合社会规范的表述（如借重古人先贤的言论或借助寓言来表达自己的意思），针对论点（心斋、先存诸己而后存诸人等）给出说理过程，而乱世中挣扎求生、求存的人们则是庄子说理的对象。庄子将他们假想为潜在听众，又因为道家崇尚的“无为”和对内心的坚守，庄子借用孔子、颜回等角色婉转表达，依托情节设计虚拟对手可能存在的质疑，再以角色的回应将可能的疑问一一解答。所以《庄子》文本表面看似是通过寓言故事呈现的角色间的对话，实际却是庄子借助角色与当时读者和潜在听众的隔空辩论，故而《庄子》论证仍然是依托社会规范借助语篇行动实行语篇功能的社会互动。论证徐徐图之，论证结论有局部合理性，在目标达成上表现出一定的逼迫性，论证形式却没有体现出强烈的逼迫性，而是以一种娓娓道来的形态，向庄子门人、弟子及后世读者间接说理。这些假想的听者始终以论证参与者的身份在场。因此，《庄子》能够以独白论证的形式与读者完成互动。在庄子独白论证的过程中，庄子将读者假想为论证参与者，通过人物和故事情节营造不同的对话语境，遵守当时的表达规范实施说理。所谓说理，是指“从属于一个或多个文化群体的若干主体在某个语境下以某种方式通过语言进行交流”（[7]，第 36 页）的活动，其目的是使被说理对象拒绝或接受己方立场。为了更好地刻画说理，广义逻辑观基于“以中释中”（[10]，第 105 页）研究程序，从逻辑观、文献基础、研究方法三方面对中国古代逻辑文献进行说明。从广义论证视角考察《庄子》说理成为可能，正是因其符合广义论证“以中释中”研究程序的要求。

一是逻辑观方面。广义逻辑观视域下，中国古代社会中存在大量具有说理功能的社会互动，这些规则的集合则属于中国古代逻辑的研究范围。《庄子》是庄子及其门人思想的集合，庄子的“游世”思想源于战国中期特殊的历史背景，核心问题是乱世中个人如何找到出路。庄子在书中向世人传达了他关于个人与世界如何建立全新交往关系的理论。虽然道家思想主张“无为”，但是《庄子》书却是“有为”，即向世人传递清新理想与自然之道相结合的理念。从结果来看，庄子的道家理念得到了继承和弘扬。所以，从逻辑观方面看，《庄子》书具有说理功能，应被纳入广义逻辑观视域。

二是文献基础方面。广义论证理论认为中国古代逻辑史的研究对象包括历史上曾发生过的广义论证活动和广义逻辑等，与这些论证活动相关的材料都是古代逻辑史料。因此，先秦诸子著述可视为中国古代的广义论证实践。可以说，以《庄子》文献为中国古代逻辑史的研究对象将具有深厚的文献基础。

三是研究方法方面。可从《庄子》论证活动牵涉的社会语境考虑，主要包括：

（1）在思想信念上：《庄子》体现的论证活动与先秦文化背景下的社会传统、生活准则、价值观念和宗教信仰保持一致；（2）在语境规约上：《庄子》的论证形式在不同场合语境下符合对道家思想主旨、设计内容和言说形式的要求；（3）在展开序次上：《庄子》的文本布局结构按照论证需要将以“语篇表达—语境—语篇功能—语篇块规则—语篇块”的分层结构进行研究重构；（4）在参与主体上：一方面《庄子》篇章是作者与读者的一回合论证，这种情况下的论辩表现为作者的单向说理，作者作为论辩一方展示理由、根据语境说服潜在读者，作者根据自己的节奏缓缓推进论证，不需要对读者的反应做出回应；另一方面它也是庄子学派设计的故事中对话参与者的彼此互动，此时论证参与者为论辩双方，其中一方展示理由或观点，庄子学派设计的另一方为推动故事发展而提出质疑或进行反对，双方在互动中及时调整先前的观点，直至形成双方都采纳的一致性结论，由此完成逐渐说服彼此同时也是说服读者的过程；（5）在说理目标达成上：《庄子》全书三十三篇，就作者与读者双方互动而言，说理目的以传“大道”为主，作者以隐者自居，向读者弘扬道家思想，因生逢乱世，庄子学派坚信安守内心可得处世之道，不论当时际遇如何，从后世反应来看庄子学派的说理目标是得以达成的，世人们或知“道”、懂“道”，或崇尚“道”、追求“道”；就《庄子》篇章内部结构而言，庄子学派为述“道”而设计一系列故事，表现为“寓言”“重言”等形式，通过构造对话故事、纯叙事故事、虚构情境等，向世人展示了由对话双方（有的故事结构加入了旁白）参与的论证过程，说理目标为宣扬“无用之用”“无待”理念，处世态度应于“处乎材与不材之间”进退有度，治世救国应“先存诸己后存诸人”，主张人性善，提供真知、反对俗知等，就论证参与者而言，通常由对话一方或旁白总结双方都采纳的一致性结论，说理目标达成；（6）对论证模式的评价上：由于论证逻辑的合理性依赖于文化，论证者实施语篇行动符合论证参与者所属的社会文化群体的规范，否则论证的结果不被接受，但同时，作为在论证互动中形成的语篇和语篇意义会因为语境的变化而发生变化，这会导致在不同的语境下，人们采取相同的语篇可能会出现不同的结果。因此论证是遵循当时的社会规范的，更换了语境则不必然具有同样合理的论证效果。因此，广义论证将原有的依赖于形式结构的“有效性”概念拓展为刻画功能实现的“生效性”概念。那么，评价《庄子》的说理活动便可据此着手。从广义论证理论来说，对《庄子》说理的刻画依赖于《庄子》语境，在中国古代逻辑的本土文化中具有“生效性”，即使某些能够被论证参与者接受的结论并不能被形式逻辑“逻辑地”推出，却因论证实施过程符合社会群体规范而被认定合理，论证结果也视为“生效”。换言之，一个论证“生效”，“当且仅当它与特定文化环境和社会语境中的信仰、价值观和习俗等相协调，并在给出适当理由的基础上实现成功交际，即被该文化群体普遍接受。”（[12]，第 33 页）此外，对论证规则进行验证也可有效地对论证模式做出评

价。对于已经提出的论证规则，在《庄子》文本中可以寻找到类似的案例，并且原规则可以在新案例中得到确认。由此，完成对论证模式的评价。

综上可以确定，《人间世》篇章用语篇开展的说理活动属于广义论证范畴，是广义论证的重要研究对象之一。因此，本文试图在广义论证框架下，采用社会文化解释途径（[8]，第 6 页）对庄子在《人间世》篇的说理活动和论证过程进行分析与描述，寻找出独白式论证的说理规则。引入论证研究的社会文化解释途径，主要缘于论证作为社会互动，一般发生于一定的社会文化群体中，具有一定的社会文化依赖性，从而使论证活动表现出文化相对性，由此使得语境敏感性成为了论证活动不得不考虑的因素。缘于论证活动的文化相对性，导致对一定范围内的论证活动和论证结构进行分析研究必须结合论证活动发生的社会规范，故而描述这种社会规范必须遵循其发生的土壤，即以本土化方法展开《人间世》的论证研究，以期实现对庄子对《人间世》篇章说理目标、论证策略的还原刻画。

本文的研究目的是以《人间世》篇章为例，识别其七个故事情节在《人间世》中作为语篇所体现的意义和功能，寻找出庄子应世语境下的说理规则，从而表明中国古代社会中以独白形式出现的文本也是服从于社会规范的说理活动，广义论证理论是提供如实描述不同形式的论证活动的方法，进一步拓展和深入广义论证理论视域下的《庄子》逻辑研究。为了实现论证研究的本土化，广义论证理论将论证研究的重点放置于案例数据的语境理解规则、表达规则、功能规则和分块规则。因此，本文在研究中将会对照《人间世》篇章的成书背景，考虑庄子处世观形成的社会语境、为了实现说理目标所采取的语篇应具有的功能、为了实现语篇功能所实施的语篇行动以及在此过程中所体现的论证策略。

4　《人间世》语篇论证分析

4.1　《人间世》的社会语境

根据以上研究目的，对照广义论证研究的阶段程序，本节首先考察《人间世》篇章的创作背景，由此探察作为独白论证的广义论证活动的社会语境。它将为本文分析《庄子》语境、考察和提取《人间世》篇章规则提供参考。《人间世》的社会文化背景就是《庄子》的创作背景和思想追求。

考察《人间世》篇章的社会语境必须依托于《庄子》文本。《庄子》内七篇中，《人间世》反映出的应世态度最具特色。若说《逍遥游》是庄学总纲，那么《逍遥游》中反映出的庄子对自由的隐喻和向往则是《庄子》全书的终极取向，庄子对自由本质的追求通过《逍遥游》中“无待”境界达成，通过“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷”方式实现，而能实现自由的最高主体即是“至人、神人、圣人”。因此，如何达到“至人”之界则是庄子在《人间世》篇的论证目标。庄子在

《人间世》篇中所论表面看是讨论人应如何自处和他处，但更深层次的涵义却是学习“至人”的“先存诸己而后存诸人”，通过一系列修行之法，使“万物之化”。这是《庄子》全书的思想文化语境。至于《人间世》篇章，则重在讨论人的社会性以及剖析人应保有什么样的性格，说明人作为世上的“存在”所应持有的态度，这是庄子对人间世的态度回应。根据广义论证理论的语境理解规则，我们可将《人间世》的创作背景和庄子的论证初衷归结为三点：

第一，注重生命实践。庄子对圣人、神人、至人的向往清楚的反映了庄子著书的目的，即以独白论证方式说理的根本是重在对生命的实践上。无论是神人还是圣人，都是生命修养的境界，也是人的实践可达的境界。问题是人的实践不是抽象的理念，必须诉诸具体的行动，在此行动中，人得对具体生命的反省和掌握。换言之，人必须面对生命中各种被给予的情境，主观地说，则是个人气质禀赋的差异，这是《德充符》讨论的主题；客观地说，则是个人所处的客观社会的各种内容，这就是《人间世》的基本内容。人生在世，因其自身的存在，必须顾及世人社会的存在，所以有养生之道，也有处世之道。人作为社会中的存在，必然与他人息息相关，这是不可逃避的事实。人没有办法不进入社会，那就必须有一套处世的准则。《人间世》篇用颜回、叶公子等故事，说明人的社会性不可避免，而孔子的“心斋”教化、“乘物以游心，托不得已养中”及“形莫若就，心莫若知”的道理，都是庄子借他人之口就人应如何回应社会所展开的讨论。

第二，于乱世中求生。《人间世》篇章的创作背景可在《人间世》原文中找到很多线索，如颜回与孔子的对话，颜回关于他将傅之太子的言论，楚狂接舆的悲观，面对乱世、昏君，无处可逃又无可奈何，对于这样的世界，人也只能谨慎求全来免于刑罚，所以孔子在《人间世》中大叹天下之大戒。对此，庄子为了教化人们在乱世中自处和他处，提出了处世之道，这也是庄学的精要之处。可以说，庄子所作的是一部对世道唱衰的书，也是一部能应对时局大变的书，因为人在变乱中最不可或缺的就是内心的均衡与洒脱，同时最不可夺去的也是内心的自由与自在。道家的可取之处，也正在于此。乱世中的求生之法，则是广义论证视域下《人间世》篇章所欲实现的语篇功能。

第三，于盛世中求进。道家的自由自在固然可取，但也许有人会问：《人间世》既然是面对乱世的学问，那么它的局限就很明了，当今人们身处太平盛世，《人间世》的学问岂非无处可用？若果如此，那么《人间世》的意义未免过于狭窄了。就《人间世》的发生意义而言，庄子因身处乱世而有《人间世》之作，这是它产生的特殊性。但另一方面，庄子面对乱世的态度背后，是以庄子的人生观、价值观为支撑的，这种人生观和价值观不会受它所产生的现实背景所限制，反之，正因这种背景所塑造的人生观、价值观才具有永恒而普遍的意义，这是《人间世》的理论意义。此亦本文选取《人间世》为论证分析对象想要求得的深意。此外，如果

人们能承认人的有限性和不完善性，那么不止庄子的人间世，即使是当今以及后世的人间世，从原则上说也都可以更进一步，变得更加完善。从这个角度看，庄子《人间世》提供的智慧，可与人世间的不完美和谐互补，成为不能被人们轻忽的学问。当然，同样是面对乱世，不同的思想家有不同的态度，所以后人也无法为庄子《人间世》的内容和理据做出充分说明。因而，想要切实掌握《人间世》的精神，还需从它所包含的内容意义和隐藏其后的立论目标入手。

从《人间世》内容看，庄子所处的时代诸侯林立，新兴地主阶级崛起，奴隶主贵族地位下降。庄子作为没落的贵族对此深感无奈，绝望之余只能“安之若命”(《人间世》)，逃无可逃只能选择从行动和精神层面避世。在庄子看来，“天下大乱，贤圣不明，道德不一”(《天下》)，由新兴地主阶级治理的政权“昏上乱相”，世道混乱，“士有道德不能行”(《山木》)，困顿于乱世的庄子即使“贷粟于监河侯”(《外物》)也不愿意效忠于新兴地主阶级，坚持不入仕途。司马迁评庄子“终身不仕”(《史记·老子韩非列传》)，将他的处世观念视作隐士态度，从社会观上看，庄子是消极的，他追求“复归于朴”(《山木》)、与道为一的自然状态，而想要有所作为则是破坏自然状态的“机心”(《天地》)行为，会使社会陷入混乱。于是，必须“绝圣弃智”(《胠箧》)，做到“同乎无知”“同乎无欲”(《马蹄》)，保持人与自然的“混芒”(《缮性》)本性，由此才能创造“至德之世”(《马蹄》，从而“万物皆一也”(《德充符》)。于是乎，有了庄子对“无己”“无功”“无名”(《逍遥游》)的追求，想要达到“逍遥”境界，实现“是万物之化”(《人间世》)“万物与我为一”(《齐物论》)的终极目标。

由此可说，《人间世》篇的内容是处世，方法是通过“心斋”以实现“先存诸己而后存诸人”，目的是得“万物之化”从而“与道为一”，所有论证都是为了这个目标而展开。在这样的思想背景下，可视《人间世》为庄子表达处世方法的行动语篇，为强化论证效果而借用先哲时贤之言的寓言、重言等可视为庄子宣扬主张的符合当时社会行为规范的有效表达方式，于是乎有了诸如“孔子”“颜回”“蘧伯玉”“支离疏”“栎社树”等故事形象和生动情节的设计。

4.2　《人间世》文本案例

接下来是广义论证研究程序的第二阶段，开展论证文本的田野调查。本文根据《人间世》篇的开展次序，根据文本的作用，按照交代背景、对话推进的层次标注语篇。[2] 需要说明的是，故事情节虽以对话形式展开，但对话双方并不表现为论证双方，而是整个语篇皆是庄子的独白论证，为了增添故事的趣味性和吸引力，庄

[2]文本参照陈鼓应《庄子今注今译（上）》([1]，本文中未标识出处的《庄子》原文皆出自此版本)。陈鼓应对注译原文时按故事大意标记篇章小节。本文首选以对话角色划分语篇，按自然次序排列；对于没有显示为对话的文本则按照故事背景的划分转记为语篇。

子借用了孔子、颜回等人之口推进故事，其目的在于向读者讲论庄子的道理。故而，为使说理效果得以加强，庄子以对话形式呈现文本。据此，全文可识别出 42 个基础语篇：

01	颜回见仲尼，请行。
02	（仲尼）曰：“奚之?”
03	（颜回）曰：“将之卫。”
04	（仲尼）曰：“奚为焉?”
05	（颜回）曰：“回闻卫君，其年壮，其行独。轻用其国，而不见其过。轻用民死，……民其无如矣，回尝闻之夫子曰：‘治国去之，乱国就之。医门多疾。’愿以所闻思其则，庶几其国有瘳乎!”
06	仲尼曰：“……夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。**古之至人，先存诸己而后存诸人。**所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。且德厚信矼，未达人气；名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶育其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之。若殆为人灾夫！……且昔者……是好名者也……其求实无已。是皆求名实者也。而独不闻之乎？名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎!”
07	（仲尼曰:）“虽然，若必有以也，尝以语我来。”
08	颜回曰：“端而虚，勉而一，则可乎?”
09	（仲尼）曰：“恶！恶可！……名之曰日渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾，其庸讵可乎!”
010	（颜回曰）“然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。……外曲者，与人之为徒也。……成而上比者，与古为徒。……若是则可乎?”
011	仲尼曰：“恶！恶可！大多政法而不谍。虽固，亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹**师心**者也。”
012	颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”
013	仲尼曰：“斋，吾将语若。有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”
014	颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此则可以为斋乎?”
015	（仲尼）曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”
016	回（颜回）曰：“敢问心斋。”
017	仲尼曰：“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”
018	颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也，可谓虚乎?”
019	夫子（仲尼）曰：“尽矣！吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。……**虚室生白**，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！**是万物之化也，**禹舜之所纽也，伏戏几蘧之所行终，而况散焉者乎!”
020	叶公子高将使于齐，问于仲尼。

021	（叶公子高）曰:“王使诸梁也甚重。齐之待使者，盖将甚敬而不急。匹夫犹未可动也，而况诸侯乎！吾甚栗之。……吾未至乎事之情而既有阴阳之患矣！事若不成，必有人道之患，是两也。为人臣者不足以任之，子其有以语我来!”
022	仲尼曰:“天下有大戒二：其一，命也，其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶死！夫子其行可矣!”
023	丘请复以所闻：凡交近则必相靡以信，远则必忠之以言。言必或传之。……凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故法言曰：**‘传其常情，无传其溢言，则几乎全。’**……言者，风波也；行者，实丧也。夫风波易以动，实丧易以危。故忿设无由，巧言偏辞。……故法言曰：‘无迁令，无劝成。过度益也。’迁令劝成殆事。美成在久，恶成不及改，可不慎与！且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也！莫若为致命，此其难者？
024	颜阖将傅卫灵公太子，而问于蘧伯玉。
025	（颜阖）曰;“有人于此，其德天杀。与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者，吾奈之何?”
026	蘧伯玉曰:“善哉问乎！戒之，**慎之，正汝身哉！**形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。……戒之，慎之！……虎之与人异类，而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也。……意有所至而爱有所亡。可不慎邪!”
027	匠石之齐，至于曲辕，见栎社树。其大蔽数千牛，絜之百围，其高临山，十仞而后有枝，其可以舟者旁十数。观者如市，匠伯不顾，遂行不辍。弟子厌观之，走及匠石。
028	（弟子）曰:“自吾执斧斤以随夫子，未尝见材如此其美也。先生不肯视，行不辍，何邪?”
029	（匠石）曰:“已矣，勿言之矣！散木也。以为舟则沉，以为棺椁则速腐，以为器则速毁……是不材之木也。无所可用，故能若是之寿。”
030	匠石归，栎社见梦。
031	（栎社）曰:“汝将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？……此以其能苦其生者也，故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。物莫不若是。**且予求无所可用久矣，**几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？……”
032	匠石觉而诊其梦。
033	弟子曰:“趣取无用，则为社何邪?”
034	（匠石）曰:“密！若无言！彼亦直寄焉！以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也**彼其所保与众异，**而以义喻之，不亦远乎!”
035	南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异，结驷千乘，隐将芘其所藾。
036	子綦曰:“此何木也哉？此必有异材夫?”

037	仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可以为棺椁；咶其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂酲，三日而不已。
038	子綦曰：“此果不材之木也，以至于此其大也。嗟乎神人，以此不材。……故未终其天年而中道之夭于斧斤，此材之患也……此皆巫祝以知之矣，所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。”
039	支离疏者，……挫针治解，足以鲜口……足以食十人。上征武士，则支离攘臂于其间；……夫支离者其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！
040	孔子适楚，楚狂接舆游其门。
041	（接舆）曰：“……天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉！福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德！……”
042	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**无用之用**也。

4.3 《人间世》语篇分析与规则提取

上述文本是按照广义论证本土化研究程序的“数据处理”步骤对《人间世》案例的划分，接下来是研究程序的第三阶段：案例分析和规则提取。《人间世》文本较长，依据篇幅容量，本节主要讨论《人间世》案例的语篇序列层次和相应的分块规则。《人间世》是先秦诸子展开的、体现为独白论证的、用语篇实施的互动。在以《人间世》的会话情节生成语篇时，庄子在当时的历史条件下，依据道家的思想愿景、按照战国时期道家认可的生存法则和先秦士阶层的表达规范，使用寓言故事构造某些语篇块以实现说理功能或阶段性子目标。这就是《人间世》的论证策略，它在论证过程中体现为语篇序列的分块规则。正是这些规则决定庄子采用何种方式实现道家思想追求的总目标。概言之，在庄子创作的社会文化语境下，我们可根据分块规则将《人间世》篇章处理为具有处世方法功能的语篇块，其语篇行动目标是实现化天下万物、“与道为一”。本节将通过分析文本章节中的语境、语篇分块功能和分块规则以及它们之间的关系，揭示庄子的论证开展过程。完成了这一切的同时，也就揭示了《人间世》论证的内在结构。然后，在此基础上，我们将给出《人间世》语篇序列的分层结构。为方便起见，本文规定：如果所要分析的分块由处于分层结构的 Ln 层中元素组成，那么称它们为 Ln+1 层分块。（[9]，第 63 页）

数据分析第一步：本篇章的主旨是讨论人在社会中应如何自处、他处以及立身、处世背后的深层精神追求。它们由《人间世》篇章构成一个语篇序列，其中，《人间世》篇可按对话等形式划分为 42 个单独语篇，处于整个语篇序列层次结构的最底层，称之为 L0 层，该序列的语篇可记为：L01，L02，L03，……，L041，L042。运用《庄子》的思想背景分析《人间世》语篇序列，可将之划分成 L1 层上的多个语篇块。因上下文背景的差异和论证进程的展开，不同的语篇块具有不同的功能，

通过实施具备不同功能的语篇实现对阶段性子目标的论证。在刻画各层语篇块的语境、功能和规则后，将揭示出整个语篇序列的分层结构和论证策略。现将各分块在其篇章情节中所发挥的功能、生成时所依据的语境和分块的规则表述如如下：

语篇块：L101（L01—L07）

L101 语境：作者即庄子假想读者为潜在的论证参与者，为了增强说理的吸引力和趣味性，庄子设计故事情节以对话形式展开，对话双方分别被赋予孔子和颜回的身份。文章开篇交代背景，根据庄子所处的时代特征塑造社会语境，虚构一个暴乱的卫国，借卫君的专横独断引发颜回的救世意图，而孔子认为颜回“所存于己者未定”，不认可颜回之举。师徒双方由此展开讨论，从而引出本则故事。语篇开明宗义，直接点题，讲明人们于纷繁乱世中所应秉持的处世方法和态度，即“先存诸己而后存诸人”。

L101 功能：在语篇块 L101 中，庄子以“先存诸己而后存诸人”为总目标，为全文的论证提供论点。这不仅是本节的论证目标，更是统领全篇的总目标，也是庄子在向虚拟对手表明立场。于此同时，庄子面对潜在听众可能存在的质疑，于后文的展开中逐步解疑，分别讨论“先存诸己而后存诸人”的原因、做法及利弊，由此构造不同的故事和情节完成对这个总目标的论证语篇块 L101 不仅引出《人间世》篇的首节“颜回适卫”，还为篇章的其余六节设下伏笔。

L101 规则：定己，这是庄子在《人间世》篇章讨论立身、处世法则的出发点。颜回想要救世，唯有先“去名”“去知”，充实自己的内心使道德稳固，才可以惠及他人。古时的“至人”尚且“先存诸己”，何况普通人呢？若违此规则，必将成为“灾人者”而被人“反灾之”。庄子依次规则（记为 R11，称为定己规则）建构语篇，从而生成了语篇块 L101。

语篇块：L102（L08—L011）

L102 语境：继庄子提出处世的基本法则后，庄子为吸引潜在听众继续关注庄子的观点，设计让颜回提出能够感化专横独断的卫君的具体做法，如“端而虚，勉而一”“内直而外曲，成而上比”等，然而孔子并不认同，于是有了接下来的分别论证。此语境是承接了上文语境的，可以说语篇块 L102 的生成语境依赖于语篇块 L101，同时也为下文的展开做好铺垫。

L102 功能：继语篇块 L101 提出论证总目标后，语篇块 L102 及以后语篇则分段论证，由此将论证目标发散开来，分划成阶段性子目标。语篇块 L102 中，庄子借孔子之口回应了潜在论证参考者可能存在的质疑，即为何颜回的做法不可取？乃是因“日渐之德”尚且不能成事，“大德”更会使卫君“执而不化，外合而内不訾”。于是孔子回应“政法而不谍”，正是为了表明庄子主张的“师心”不可有。

L102 规则：去师心，这是孔子反驳颜回做法的依据。依据这一规则，论证者有 L102 语境下生成具有 L102 功能的语篇块 L102 时，遵循了如下规则 R12（称

为“去师心”规则）：在此语境下，孔子为说明颜回之举不妥，称其做法“止是耳矣”，故提出“去师心”。

语篇块：L103（L012—L017）

L103 语境：此语境承接上文，庄子在设计情节时没有生硬宣讲式地直言如何“存诸人”，而是在上文提出不可取的“师心”之法后，才正面切入本节主旨，意在吸引读者和听众的关注。本节语境的构造也暗合庄子所提倡的“心斋”工夫论。师徒二人的第三轮讨论逐渐接近庄子论证的子目标，也是庄子间接反驳虚拟对手的诛心之举。

L103 功能：庄子为了引出“心斋”，设计使颜回的多个举措受到孔子批评，同时也间接引导读者和听众拒斥与论证目标相悖的观点。颜回虚心向孔子求教如何才能感化他人，但孔子认为颜回得得失心太重，反而不易受教，于是提出“斋”而后“语”。为了让颜回习得“心斋”之法，孔子令其“一志”，如此则可“虚而待物”。语篇块 L103 的功能仍是为“心斋”做准备，具备空明的心境，方能容纳万物，以至于“心斋”之法也可轻松掌握。

L103 规则：一志，是修习“心斋”工夫的必备程序。孔子想要颜回认为感化他人之法并不易习得，于是让颜回做好心灵斋戒的准备。于是乎，依此规则（记为 R13，称为一志规则），颜回便可做到“听止于耳，心止于符”，具备空明的心境。

语篇块：L104（L018—L019）

L104 语境：在孔子与颜回的对话推动下，庄子对论证目标的讨论已经转移到“存诸人”方面。在此语境下的颜回基于前述情节已然明白“心斋”的道理，进而向孔子请教何谓“虚”，孔子进一步向颜回讲授感化他人的方法。庄子的语境构造循序渐进，意在引导听众层层深入，直达论证核心。

L104 功能：语篇表现上，为颜回就何为“虚”进行询问，孔子肯定颜回所想，认为“入则鸣，不入则止”能使“虚室生白，吉祥止止”，空明的心境可以产生光明，福祸之事也可止于心，如此“鬼神将来舍，而况人乎”，这样就可以实现“万物之化”的境界。实际论证上，庄子在语篇块 L104 中提出“万物之化”，是逐步抛却了潜在听众可能持有的错误观念后，将论证目标潜移默化的转移到“存诸人”范畴。

L104 规则：无名，这是实现“万物之化”的规则。孔子主张让颜回做到“虚以待物”，然而“虚”的具体做法要通过“无感其名”达成。依此规则，诸如颜回等想要有所作为的人才能摆脱“名”“实”的束缚，使“耳目内通而外于心知”，这样万物都可被感化，何况是像卫君一样的普通人呢！按照这条规则（记为 R14，称之为无名规则）生成语篇块 L104。

语篇块：L105（L020—L023）

L105 语境：继“颜回适卫”情节由孔子引出修心话题、论处世方法后，后文

中庄子设计的情节则是为修身而服务。若说语篇块 L101 至语篇块 L104 交代了庄子“先存诸己而后存诸人”中的后半个话题，那么接下来庄子将要向潜在听众讲明论证目标的前半个话题。语篇 L020 与语篇 L023 共同组成了一个新的情节“叶公子高使齐”，故事由叶公子高和孔子两人以对话的形式完成，对话过程中庄子塑造了独立的“立身”语境，以论证修身之法。

L105 功能：在“心斋”以“化万物”的基础之上，庄子话锋一转，开始借孔子之口提出了处世的先决条件，即保全自身。表现在“叶公子高使齐”情节中，叶公子高去往齐国做使臣，不论使命是否完成，最终都将受到牵连，因为使臣要“传其言”，而“行者”若传言不当则会“丧也”。正确的做法如孔子所言是“无迁令，无劝成”，不要改变命运，不要强求成功，否则会因过度也导致“溢（益）”。于是，在世人可能存在的“传其常情”的“诚言”和“迁令”“劝成”的“溢言”两种做法中，庄子认为当以“诚言”为本。语篇块 L105 在语境 L105 下应具备修身功能，具体为表现“诚言”。

L105 规则：诚言，这是孔子劝谏叶公子高保全自身的法则，也是庄子在《人间世》篇章提出的第一个修身法则。按照先秦的价值观，臣子的本质是忠，若如孔子所言“传其常情，无传其溢言，则几乎全”，则自身可保。依据此规则（记为 R15，称为诚言规则），语篇 L020 与语篇 L023 组成语篇块 L105，支撑接下来的修身论证。

语篇块：L106（L024—L026）

L106 语境：庄子用语篇 L024 和语篇 L026 共同组成了新的语篇块 L106，并塑造了“颜阖傅卫灵公太子”情节。在此情节中，庄子设计了颜阖和蘧伯玉两个身份，二人以对话的形式交代了卫灵公太子其人的粗暴残酷，表明为之师的困难与隐患。此情节仍是构设修身语境，庄子在提出第一个修身法则“诚言”后，将继续向读者抛出第二个修身法则，论证由此展开。

L106 功能：保全自身，庄子认为人除了要“诚言”，还要自身立得稳，即“正身”。郭象曾注解此节如下：

> 夫小人之性，引之轨制则憎己，纵其无度则乱邦。不知民过之由己，责民而不自改。吾将奈之何？反复与会，俱所以为正身。形不乖迕，和而不同。就者形顺，入者遂与同。和者义济，出则自显伐。与同，则是危而不扶，与彼俱亡矣。自显和之，且有含垢之声；彼将恶其胜己，妄生妖孽。固当玄同光尘，然后不得而亲疏利害也。“与之为婴儿”七句，不立圭角以逆其鳞也。今知之所无奈何而强当其任，犹螳螂怒臂以当车辙。积才伐美以犯，危殆之道。故顺理则异类生爱，逆节则至亲交兵。当世接物，逆顺之际，不可不谨也。　（[5]，第 90 页）

庄子针对颜阖欲去做卫灵公太子师而教导颜阖“正身”之法，如郭象所言，从“行”

上着手。庄子借蘧伯玉之口讲明关键，唯“戒之，慎之，正汝身也哉”。“正汝身”则是语篇块 L106 所应具有的功能。

L106 规则：慎行，这是庄子认为可保全自身的关键法则。为人师，需“形莫若就，心莫若和”，在外表上尽量顺从对方，心里想着此行的目的，潜移默化引导对方，且“就形”需掌握一定的分寸，若顺从过度则可能颠覆毁灭，“和心”过度也会导致自己的内心暴露，同样招致灾祸，所以行为上“不可不谨”，如此可使“异类生爱”。为了突出“可不慎邪”的重要性，庄子还设计了三则寓言做比喻，李贽强调：“此节设三譬作结语。以车辙比太子，而言其难犯；以养虎比傅太子，而言其当顺；至于养马之喻，则犯之不可、顺之又不可，几于无策矣。故再言‘戒之’、三言‘慎之’。”（[13]，第 177 页）庄子如此“慎行”，与世俗对庄子的放达不羁印象全然不同，说明庄子于处世态度上是非常谨慎的。依据此规则（记为 R16，称为慎行规则），在语境 L106 和语篇功能 L106 下，语篇块 L106 生成。

语篇块：L107（L027—L034）

L107 语境：语篇 L027 至 L034 部分共同组成“栎社树见梦”情节。在这个语篇块中，庄子描写了一棵枝叶繁茂的大树，“观者如市”，却被“伐木者不取”。庄子设计伐木者匠石与弟子的身份，双方就此讨论展开故事情节，向潜在听众交代庄子的第三个修身法则。在已有的修身法则中，庄子认为“诚言”“慎行”都不足够，还应再有其他做法，于是塑造了语篇块 L107 的语境 L107。

L107 功能：“栎社树”身形高大但枝干弯曲，伐木者不取，供路人观赏膜拜供奉，匠石言其“是不材之木也，无所可用”，栎社树晚间见梦于匠石，自述：“且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？”栎树所求仅为“无用”，如此得以保全，待所求“得之”，因其大受世人供奉成为“社树”，这正是它因“无用”而得到的“大用”。于是，在语篇块 L107 中，庄子的目的是强调“无用之用”，这不仅是本语篇块的功能主旨，也是庄子道家思想的重要主张。

L107 规则：求无用，这是庄子认为栎社树之所以能够保全其身的方法。庄子在语篇块 L107 中塑造了“栎社树见梦”的语境，意在表达“无用之用”的功能，然而仅是“无用”是不够的，栎社树若是纯粹的无用也不能“大蔽数千牛”“其高临山”，真正使其可“观者如市”的关窍在于它“求无所可用久矣”，是以可为“大用”。据此规则（记为 R17，称为求无用规则），语篇块 L107 生成。

语篇块：L108（L035—L038、L042）

L108 语境：为了进一步强调“无用之用”，庄子在“栎社树见梦”情节后又虚构了一则“南伯子綦游乎商之丘”故事。此故事情节由语篇 L035—L038 组成，同样以大树为故事形象，设计南伯子綦角色，形成语篇块 L108 的语境，通过此人的所见所感表达庄子寄寓之理。此外，《人间世》文末段落“山木自寇”一节

情境依承接语篇块 L108 的语境，视为是对语篇 L038 的延伸总结，故将其归为此语篇块。

L108 功能：此语篇块的目的是为了说明树木之“材”与“不材”的后果。异木“不材”却久存，“可用之材”却早早折于斧下，说明“有用”中道而夭，“无用”得长久保全，以“有用之害”从反面加强说明“无用之用”。《人间世》篇末一段是对本语篇块的总结升华，重申语篇主旨：“人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”

L108 规则：有用之害，遵循这条规则，庄子陈述了有用之木的遭遇，是以，神人皆以“不材”为“大祥”。故而，语篇块 L108 依此规则（记为 R18，称为有用之害规则）生成。

语篇块：L109（L039）

L109 语境：语篇块 L109 由单独个语篇 L039 构成，庄子设计了一个单独的情境，虚构一个身残之人，以之比喻德行有缺者。用形貌不全之人的境遇比拟德行不全之人的结局，意在引起读者共鸣，渗透道家“外物”“无为”之理，给潜在论证参与者提供一个简单直接的论据。

L109 功能：以“支离疏”描写身残形缺者因对当政者“无用”，得以全生免害，身形有残的人尚能自保，若是德行有失的人呢？庄子以此强调“无用之用”的重要性。

L109 规则：无用保身，在这样的规则支配下，身形不全的人可以保全自身，若是德行不全的人更能安然自处。语篇块 L109 依此规则（记为 R19，称为无用保身规则）生成。

语篇块：L110（L040—L041）

L110 语境：庄子在语篇块 L110 中明确了他所处的乱世背景，将乱世情境转移到故事情节中，以“孔子适楚”比喻自己的处境，以“接舆”所唱内容引起人们对入世方法的思考。

L110 功能：庄子借机写乱世景象，天下有道圣人可成就事业，天下无道圣人只能自我保全，于庄子而言他所处时代只能自保，劝谏别人不要炫耀德行，以“无用”的表象实现“有用”的作为。

L110 规则：求生，庄子认为天下无道之时圣人仅能勉强求生，而今之时能免于刑罚已是很好。故而，在求生规则（记为 R110）的加持下，庄子以“接舆讽劝孔子”语境表达了对“无用之用”的追求。

数据分析第二步：从以上分析可知，语篇序列第一层 L1 上有 10 个语篇块：L101—L110。其中 L102 和 L103 共同发挥作用强调了“心斋”修炼工夫，可将它们放在同一个语篇块 L201 中；L107—L110 共同发挥“无用之用”的作用强调“藏拙”的重要性，因此将之放在同一个语篇块 L202 中。接下来分析两个新生成的语

篇块及它们的生成语境、发挥的功能和生成的规则：

语篇块：L201（L102—L103）

L201 语境：庄子在引出“去师心”“一志”两个具体范畴后，要向潜在听众讲授修心的工夫。体现在孔子和颜回的对话中，则是使经过孔子多次点拨的颜回由“虚”出发，在“去师心”和“一志”的前提下，进入“心斋”的体悟阶段。

L201 功能：本语篇块中庄子以施教者的姿态直言修心处世之法，即“心斋”工夫论。情节设计上，针对之前颜回所列的“端而虚，勉而一”“内直而外曲”，孔子认为这都是外修方法，违背了修心的根本，颜回没有做好自身修养就想强行而“存诸人”，是舍本逐末。因此孔子提出“心斋”，以心为本，修身不如修心。语篇块 L201 直面修心工夫，目的是为了稳固自己的德行，从而具备感化万物的能力，意在强调“万物之化”的重要性。

L201 规则：心斋，是“颜回适卫”情节中孔子多次批评颜回做法错误的依据，也是庄子借以反驳虚拟对手的依据。在 L201 语境中，庄子认为依照此规则（记为 R21，称为心斋规则）行事，便可“唯道集虚”，从而“虚室生白”，最终达到“万物之化”的境界。

语篇块：L202（L107—L110）

L202 语境：语篇块 L202 由四个完整情节“栎社树见梦”“南伯子綦见异木”“支离疏终天年”“接舆讽劝孔子”构成。在这个分块中，它们共同作用于“无用之用”主张，渲染了一个引导人们思考如何保全自身的语境。

L202 功能：由四个语篇块构成的情节共同发挥强调“无用之用”的功夫，如此让人们明白保全自身的重要性，其目的在于教导人们藏拙。如神人以“不材”为“大祥”，支离疏因“无用”而得保全，那么有用之人当学会藏拙，以此自处。

L202 规则：根据藏拙规则（记为 R22），“求无所用”，若“今得之，为予大用”；这正是“其所保与众异”的存身之法。庄子在 L202 的语境下，为强调存身的重要性，令有用之人追求“无用”，以防遭遇不测，无道乱世下，也只能“求无所用”。因而依照藏拙规则生成语篇块 L202。

由此，可得到 L2 层上的语篇块序列：L101、L104、L105、L106、L201、L202。为成就 L201 功能，需于 L102、L103 中提出先具体做法，待具备了“虚”的条件后方可习得“心斋”修炼工夫；为了论证 L202 的功能，先于 L107、L108、L109、L110 语篇块分别言明“有用之害”“无用保身”，再以“求生”“求无用”为阶段目标，最后合为“无用之用”。因此，L2 层指导产生 L1 层。并列存于 L2 层的六个语篇块，分别以论证总目标“先存诸己而后存诸人”（语篇块 L101）、论证子目标“后存诸人”（语篇块 L201 心斋、L104 万物之化）“先存诸己”（语篇块 L105 诚言、L106 慎行、L202 藏拙）的功能存在，构成了《人间世》篇立身、处世的方法论。为方便起见，对于出现在 L2 层中的 L101、L104、L105 和 L106 等语篇块

的记法保持不变。后文中的类似情况做同样处理。

数据分析第三步：考虑上一步所得的六个语篇块序列，其中 L201 和 L104 共同致力于“存诸人”，可将之归入同一语篇块 L301 中；L105、L106 和 L202 则共同发挥着“存诸己”的功能，可将之一同并入 L302 语篇块。接下来分析两个语篇块的生成语境、所发挥的功能和分块规则：

语篇块：L301（L201、L104）

L301 语境：庄子《人间世》篇的创作初衷是教导人们自处和处世的法则。“颜回适卫”情节作为文章开篇，交代论证的总目标为“先存诸己而后存诸人”。接下来的论证就将分为两个阶段，即如何存诸己和如何存诸人。就语篇块 L201 和 L104 而言，两则的要旨在于论证如何“存诸人”。

L301 功能：继上一层语篇块致力于“心斋”修炼工夫、“化天地万物”的功能后，庄子的论证已经进入如何实现“存诸人”目标的阶段。体现在故事文本中，颜回追求救世治国的目的在于怎样感化卫国君主，这是他向孔子请教的核心，若心境空明则可承载万物，若万物都可感化则可感化卫君。于是语篇块 L301 的功能在于“存诸人”。

L301 规则：后存诸人，是庄子提出“心斋”“万物之化”的目的，也是庄子想要向世人说明为何要“先存诸己”的目的。庄子意在传授君子立身、处世之道，然而于乱世中立身的目的却是施行道义，奉行道家宗旨，使万物“与道为一”。根据“后存诸人”规则（记为 R31，称为后存诸人规则），便能保全自身。

语篇块：L302（L105、L106、L202）

L302 语境：在“存诸人”与“存诸己”的关系上，庄子需要向潜在听众明确二者的先后次序。是以，庄子借助颜回的“端而虚”“内直而外曲”“与天为徒、与地为徒、与人为徒”系列举措引出孔子的态度，亦是庄子的态度，孔子反对颜回是因其犯有“师心”之过，盲目追求“德”“知”乃是“名实者”，这些连“圣人之所不能胜”，颜回亦将不能胜任。于是如何学习“至人”的“存诸人”，首先要懂得“存诸己”。在此语境下，语篇块 L302 展开。

L302 功能：论证如何“存诸人”后，接下来是论证如何“存诸己”。由语篇块 L105、L106、L202 构成的新语篇块 L302 分别讨论诚言、慎行、藏拙方法，其目的在于实现“存诸人”目标。

L302 规则：以己为本。相比于“存诸人”，庄子认为“己”是根本。借用孔子之言，说“德荡乎名，知出乎争”，德之所以失真是因为“好名”，“智”之所以外露是因为求胜，“名”使人们相互倾轧，“智”让人们相互斗争，这两者都是凶器，不能尽行于世。所以要以己为本，先充实自己使“德厚”然后才能扶助别人，做到“存诸人”。依据此规则（记为 R32，称为以己为本规则）生成语篇块 L302。

经过上述分层，L3 层语篇块序列依次为 L101、L301、L302。L101 提出论证

总目标，以先己后人的方式稳固德行，L301 分而讨论感化他人之法，L302 重点在于保存自身。于此，L3 层指导产生 L2 层。整个 L3 层，实际是总至分的论证方式，实质上是以“至人”为目标，最终的指向是对“道”的体悟。

数据分析第四步：综合 L3 层的语篇块，可知它们共同致力于向至人学习，故可将其并入同一个语篇块 L401。接下来分析它的生成语境、在《人间世》篇章中发挥的功能和生成规则：

语篇块：L401（L101、L301、L302）

L401 语境：《人间世》篇章整体是庄子创作，旨在描述人际关系纷争以及处人与自处之道。全篇自是以庄子宣道、体道和悟道为宗旨，为了加强道理论说的可靠性，庄子于篇章中设计了七则故事，皆以乱世为背景比喻庄子自身生活的时代，庄子所处贵族的没落也使得庄子对于俗世的思考显得悲观消极。在“无所可为”的情况下，他寄寓于“道”，认为应以“至人”为榜样效仿先贤，故而七则故事情节的角色设计都指派了重量级人物。故而 L401 语境带有明显的说理倾向。

L401 功能：庄子在《逍遥游》中提出他所向往的最高自由主体“至人、神人、圣人”，《人间世》中他以“古之至人，先存诸己而后存诸人”为论点展开论证，各个语篇块的功能层层传递，最终的目标是使人皆能先“定己”，而“后存诸人”，具备“至人”境界。

L401 规则：推己及人，孔子将此规则表现在“颜回适卫”情节中，使孔子指责颜回鲁莽，原因在于“所存于己者未定，何暇至于暴人之所行”，故而使暴君的德行稳定也需要“先己后人”。庄子认为先自己立得住，能存身，再谈感化他人，能治国。依此规则（记为 R41，称为推己及人规则），生成语篇块 L401。

至此，本文最终得到 L4 层语篇块序列：L401。以“至人”为目标，“先存诸己而后存诸人”，L101 论“己”与“人”之存在先后，L301、L302 分而论之，讲“存己”“存人”可行之法。是以 L4 层指导产生 L3 层。整个 L4 层实际是《人间世》篇章论证立身、处世规则的说理实践，反映了庄子论道过程的严密结构体系。

由此，根据广义论证分层结构理论，《人间世》全篇的分层结构可见图 1。

图片展示了庄子《人间世》篇章自下而上的广义论证方法。它以《人间世》文本为案例的原始数据，通过逐层解释的方式逐层提出相应的语篇序列分块规则，揭示《人间世》语篇的整体布局，表明由《人间世》篇章体现的“先存诸己而后存诸人”的“至人”主张的生成策略，刻画了庄子道家思想的认知结构。概言之，为人之立身处世，勿要强行施为，需具备能保全自身的智慧德行，才能惠及他人。

4.4 分块规则合理性辩护

按照广义论证本土化研究程序，接下将为得到的规则进行合理性辩护。这一辩护过程缘于《人间世》篇章所基于的社会文化背景、庄子创作的时代背景以及

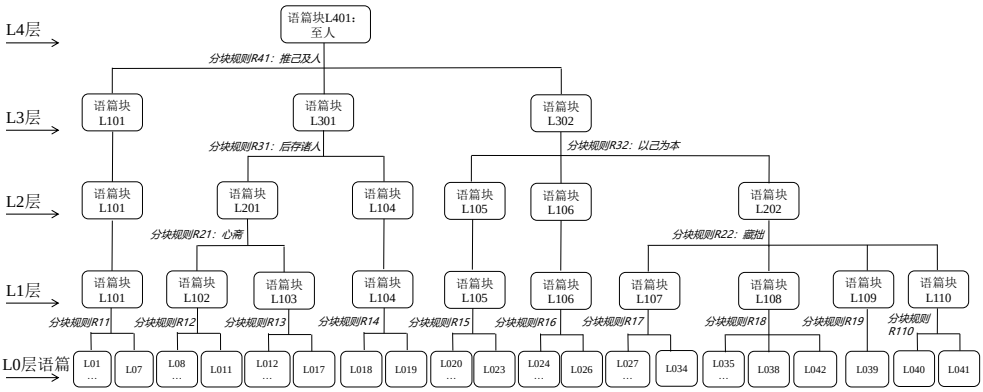

图 1: 《人间世》的广义论证分层结构

案例数据和具体语境，从而揭示《人间世》篇章的知识结构。

分块规则 R11：定己。此二字规则源于《人间世》篇“己者未定，何暇至于暴人之所行”，然其思想根源却缘于春秋战国之际变乱动荡的社会与文化。战国中期孔墨显学盛行，社会矛盾扩大，墨家主张“兼相爱，交相利”而不可得，人们面对现实却不敢正视现实，人类在现实中却想逃到现实外，是以庄子以寓言说事，是一种形式上的回避做法；而思想内容上，庄子把人生视为一场“逍遥游”，主张“安时而处顺，哀乐不能入”，因而对自身的把握就是庄子的向往和追求，“定己”正是庄子对“自由是必然的把握”的浓缩。此外，《庄子·天道》篇阐述自然之义，论述天地万物运行的自然规律，其中有一类人能体会天乐，谓之“知天乐者”，他存在时顺乎自然而行，“死也物化”，所以称“知天乐者”能够“一心定而天地正”“一心定而万物服”，而“天乐者”所具有的内心形态为“圣人之心”，可以安养天下。按陈鼓应注译版本，“一心定而天地正”原作“一心定而王天下”，若“心定”可以“王天下、万物服”，那么具备此心的“圣人”当与《人间世》的“至人”一同为《逍遥游》所推崇。因此“定己”规则要求首先安定自身，先身定而后心定，此为至圣先人的大道体现。于是《人间世》开篇，就已奠定“至人”的论说主旨。

分块规则 R12：去师心。这一做法缘于颜回欲适卫，多次提议遭到孔子阻止。庄子给出的原因是颜回的做法终是被“名实”所累，孔子言“德荡乎名，知出乎争”，对此颜回要摒弃对“德”“知”的看重，以“无名实”之心“可以及化”，对此，唯有“去师心”可行。这一规则既是庄子借《人间世》反映的行为准则，也是师承老子的为师之学。先秦时期老庄是批判孔墨显学的，孔墨显学以私学或师学创始而重知识法宝，而老子反对无的放矢，主张“不贵其师”（《道德经》第二十七章），认为“智慧出，有大伪”（《道德经》第十八章），于是反对“以智治国”

的师学。庄子对“师心”的批判可谓是与老子同出一脉。

分块规则 R13：一志。这是“心斋”修养方法最紧要的部分，庄子借用“一志”将耳、心、气贯于一处——由耳而心，由心而气，层层内敛；进而引出道、气、心三个重要范畴。具体到“端而虚，勉而一”，郭象注曰“正其形而虚其心，言逊而不二”，王叔岷称“一”为“一志”，其中“虚与一，为得道应变之要”。由此可知，若想达到修炼“心斋”工夫的虚空境界，“一志”是必须遵从的法则。

分块规则 R14：无名。出自《逍遥游》“至人无己，神人无功，圣人无名”，《人间世》篇章庄子开篇提出“至人”榜样，于是追求“至人、神人、圣人”的“无名”则是庄子的追求。“无名”即“忘名”，“圣人名成而不居，故忘名”（[17]，卷一第 21 页），以达无待之逍遥，此及庄子的最高追求，于是庄子说理以此“无”为目标，这是与老子思想一致的主张表达。《道德经》认为“道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始，有，名万物之母。故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，所以，道即“无”，即绝对真理，这亦是“强名之曰”，本来是“无以名之”的。故曰“无名”，这是“自然”之法，是自然界万物运行的法则。

分块规则 R15：诚言。孔子在“丘请复以所闻”部分提到了“言”与“行”的关系：

> **言者，风波也；行者，实丧也。**凡事不能保其始终，而言行犹甚。盖言者，风波也，乃是非所由生；行者，实之所自发，行成而实丧矣。故曰：言行，君子之枢机，荣辱之主也。故当所必谨者，岂可妄乎。**夫风波易以动，实丧易以危。**风波则易以倾覆，实丧则易取殆辱。知此，则知所慎矣。**故忿设无由，巧言偏辞。**故凡人忿怒之设，实由巧言偏辞以激发之。**兽死不择音，气息茀然，于是并生心厉。**茀，勃然也。厉，鬼病也。谓巧言偏辞以激怒其人，以致怒气勃然而发，则不择可否而横出之，如兽死之不择音，则使听者以为实然，则并皆心生鬼病而不可治矣。**克核太至，则必有不肖之心应之，而不知其然也。**谓听言激怒之人，乘其怒气，则于所怒之人，必以横口非理加之，毫发推求，不少宽假，而克核之。若克核太至，则彼被怒之人，亦必以不肖之心应之。是则两家之祸成矣，虽成而竟不知其所以然也。所以然者，盖由巧言偏辞也。**苟为不知其然也，孰知其所终！**若苟知其巧言之过，尚可解。若不知其所由言然，则两家之祸，将不知其所终矣。（粗楷部分为原文，楷书部分为释德清注） （[14]，第 84–85 页）

借助释德清的注释和庄子本意，可知庄子视语言如风波，“行者”即传言会导致得失。凡事都要如实讲述，做到“诚言”，否则，成就好事需要很长时间，可做一件坏事却快得来不及后悔，使“传言都殃”，犹如“兽死不择音”，造成“两家之祸成矣”。而要避免这一切，则要遵循“诚言”规则。

分块规则 R16：慎行。《人间世》篇章庄子反复强调“慎”，晁迥认为：“以简傲为高、谄谀为礼、刻薄为聪明、阔茸为宽大，胥失之矣！《人间世》提出戒慎正身，而世反以放达宗庄耶？”（[4]，第 705 页）钟泰据此评价庄子：“上两言‘慎之’，卒复归之于‘慎’。盖与《大学》《中庸》言戒慎、恐惧一意，孰云庄子与儒异趣乎？”（[21]，第 96 页）此节表明庄子着重强调的“慎”与儒典的戒慎教导是一致的。如此可见“慎行”之重要，据此庄子以之为行事规则。

分块规则 R17：求无用。先秦孔墨显学主张“有用”，具体表现为《墨子》书中最特别的地方便是在中国思想史上提出“非以其名，亦以其取”（《墨子·贵义》）的知识论，取即“取材”。这与庄子“处乎材与不材之间”的论调显然是相违的。庄子的“无用论”就是对孔墨显学的批判，庄子在《外物》篇明言“然则无用之为用也亦明矣”，除“诚言”“慎行”外，庄子很强调“无用”的重要性，而栎社树情节则表明栎社之“用”原也是通过“求无用”所得。

分块规则 R18：有用之害。相对于庄子批判孔墨显学的间接观点“求无用”，此规则是庄子借以南伯子綦的自说自话表明“有用”之木与“无用”之木的不同结局，从而直接说明“有用之材”不能自保，以此强调“有用”的害处。此外，《应帝王》篇讲南海之帝儵和北海之帝忽为了报答中央之帝浑沌的款待之情，为其日凿一窍，七日而浑沌死，奇特大胆的想象也耐人寻味的说明了“有为”之害，与《人间世》的“有用之害”同出一辙。

分块规则 R19：无用保身。以支离疏的境遇说明“无用”之人的优势，强调“无用”的功用。分块规则 R19 与分块规则 R18 互为补充，各自生成两个语篇块，实施相反的语篇功能，突出庄子对“无用之用”的强调。此处庄子暗中将潜在听众可能持有的两种相反观点明确对比，以加强庄子自身主张的说服效果。

分块规则 R110：求生。以楚狂人接舆之口说明世道背景，这是庄子创作《人间世》语篇的基础依据。春秋战国之际的动荡变革使社会矛盾加剧，虽然孔子希望“老者安之，少者怀之，朋友信之”（《论语·公冶长》），墨子希望“兼爱”，但现实是大生产之下的土地国有与郡县制使人们不论死活皆有苦痛，所以生存成为难题。因为世道艰难，所以庄子的一切思想表达和宏道愿望都是因“求生”而发出。

分块规则 R21：心斋。心斋，即虚。《知北游》言：“通天下一气耳。”“虚而待物”，空虚乃能与物相应，如明镜无处不照。《淮南子》也有言“虚无者，道之所居也”，即虚是道所在的地方。至于“唯道集虚”不仅隐含着“道”具象化为“气”，也是老庄文献中道心合一思想观念的源头。以“心斋”为修行方法，则可与“道”合为一，是庄子思想的直接体现，故而此法也反映在庄子的论证中。

分块规则 R22：藏拙。此二字起源于《庄子》首篇《逍遥游》，庄子与惠子之辩。惠子以大瓠“无用”引出庄子主张，无用即为有用，这正是大瓠拙于用大。是以，《人间世》语篇中，庄子在由分块规则 R17、R18、R19、R110 生成的语篇块

中继续强调了“无用之用”的重要性，后续的论证是为了追求“存诸己”，故而教导人若是“有用”之才应当藏其锋芒，以拙示人。

分块规则 R31：后存诸人。“颜回适卫”情节庄子提出“心斋”修炼工夫，表面虽是孔子劝谏颜回，教导他感化卫君之法，实际上“心斋”与“无名”都是为庄子“存诸人”法则服务的。有“存诸人”作为道德标准，那么“心斋”功夫的作用就是以空虚之心通达鬼神，进而化万物。这样来看，有“存诸人”规则在前，“心斋”就不仅仅是谏君之言了。

分块规则 R32：以己为本。“颜回适卫”情节，孔子对于颜回欲去卫国施展抱负的想法进行劝阻并说“夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救”，若自救需“先存诸己”，在“存诸己”与“存诸人”之间，庄子认为应以“己”为本，这是由“务本”决定的。“务本”见于《礼记 • 学记》：“君子曰：大德不官，大道不器，大信不约，大时不齐，察于此四者，可以有志于本矣。三王之祭川也，皆先河而后海，或源也，或委也，此之谓务本。”对此陈澔注疏为：

> 大德、大道、大信，皆指圣人而言。大时天时也。不官，不拘一职之任也。不器，无施而不可也。不约，不在期约之末也。无化周流，一气屈伸，不可以截然，分限求之。故方荣之时而有枯者焉，寂之时而有敷者焉。唯其不齐，是以不可穷。凡此四者，皆以本原盛大而体无不具，故发通不拘而用无不周也。君子察于此，可以有志于学而洪其本矣。河为海之源，海乃河之委。承上文志于本而言，水之为物，盈科而后进，放乎四海，有本者如是也。君子之于学，不成章不达，故先务本。
>
> （[2]，第 289–290 页）

因此可将“务本”理解为在祭祀次序上抓住根本，且有修养层面的含意。孔子在《论语 • 学而》中对“务本”的用法“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与!”就明确将它视作个人修养的方法论。这一点在《大学》中有所贯彻，先是“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此谓知本，此谓知之至也”，又说“无情者不得尽其辞，大畏民志。此谓知本。”结合《说文解字》“木下曰本。从木，一在其下”的标注，可知“本”有发生义，也有数量义，以发生义为重。《大学》所谓“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，又就修养问题两次提到“此谓知本”，可见“本”之层次性：于人而言，修身为根本，这是总体上的“本”；意识到这一点是认识论上的“知本”。

分块规则 R41：推己及人。《庄子》哲学思想源于老子而又发展了老子的思想，“道”是其哲学基础和最高范畴，既是关于世界起源和本质的观念，也是至人的认识境界。庄子人生就是体认“道”的人生。于生存哲学上，庄子因身处乱世而有立身之法，如同颜回欲救卫国，然而孔子却称“古之至人，先存诸己后存诸人”，可见于“至人”“存诸己”“存诸人”三个范畴是依次推进的。欲“存诸人”

感化万物之人需先“存诸己”，此乃“至人”之举，因而“推己及人”的境界和觉悟是“至人”必须具备的。《逍遥游》言“至人无己”，即“至人忘己”，至人与万物为一体，故忘己。因此，虽是“先存诸己”，但最终通过“推己及人”，庄子的目标是成为“至人”。

至此，《人间世》篇章的全部分块规则已在它们的生成语境、文本的创作语境和作者所处时代的思想文化背景下找到存在的合理性依据。需要说明的是，本文所列的分块规则仅是针对《庄子》文本，作为得到辩护的规则，它是被认为是合理的，这对后续进行《庄子》文本的逻辑研究具有积极意义。

5　结论

广义论证研究立足于本土化视角，为依据社会文化背景而产生的中国古代文献的说理规则研究提供解释性方法，旨在以文本语境的发生视角最大程度的还原刻画古代文本的说理方式及论证规则。

本文基于广义论证理论对庄子的《人间世》篇章进行分析研究，发现《人间世》篇章具有不同于庄子其他文本恣意随性的创作风格，表现为逻辑严谨、结构井然的论证结构。在论证过程中，基于先秦时代背景创作的《人间世》篇章以宣扬庄子的道家思想为理念，以修炼成为贯穿于《庄子》全文的“至人”为论证目标。庄子通过文本建立他与读者的精神对话，在对话中，庄子以故事文本表达自己的想法，通过预想文本应发挥的功能实施具有相应功能的语篇行动，在不同的分块规则约束下，语篇序列表现为不同语境下的语篇块，进一步实施具备更高层语篇块功能的语篇行动，从而以自下而上的方式完成全文论证过程。在论证过程中，文本语境会不断变化，庄子借助文本与读者展开的独白语篇也会发挥不同功能，因语境和功能的不同从而采取不同的论证策略，直至完成目标论证，达成“至人”实现愿景。这正是广义论证视域下典型的社会互动。

本文对《庄子》文本的研究进展表明：以广义论证理论研究中国古代文献为中国古代的逻辑研究提供了新的视角和更多可能。在案例选取方面，除《人间世》篇章外，《庄子》书内的其他篇章皆可运用广义论证理论完成对其论证框架的架构，包括《逍遥游》篇体现出的对“无待”境界追求的论证、承载于寓言形式的“无用之用”理念的形成过程等；以及《庄子》文本外的先秦其他古代文献都可以被纳入广义论证的研究范畴。本文研究虽不成熟，但希望它能展示出广义论证方法的潜力，为更多有志于深入先秦文本研究、拓展中国古代逻辑研究的人提供一些参考。

参考文献

[1] 陈鼓应，庄子今注今译（上），2016 年，北京：商务印书馆。

[2] （元）陈澔（注），万久富（整理），礼记集说，2010 年，南京：凤凰出版社。

[3] 陈曦，《人间世》研究，2010 年，中山大学博士学位论文。

[4] （明）方以智，药地炮庄，转引自藏外道书（第 2 册），1992 年，成都：巴蜀书社。

[5] （晋）郭象（注），成玄英（疏），曹础基、黄兰发（点校），南华真经注疏（上册），1998 年，北京：中华书局。

[6] 胡适，先秦名学史，1999 年，合肥：安徽教育出版社。

[7] 鞠实儿，“论逻辑的文化相对性——从民族志和历史学的观点看”，中国社会科学，2010 年第 1 期，第 35–47 页。

[8] 鞠实儿，“广义论证的理论与方法”，逻辑学研究，2020 年第 1 期，第 1–27 页。

[9] 鞠实儿，曾欢，“基于广义论证理论的藏传寺院辩经研究”，社会科学战线，2021 年第 4 期，第 56–69 页。

[10] 鞠实儿，何杨，“基于广义论证的中国古代逻辑研究——以春秋赋诗论证为例”，哲学研究，2014 年第 1 期，第 102–110 页。

[11] 李匡武（主编），中国逻辑史（先秦卷），1989 年，兰州：甘肃人民出版社。

[12] 李琦，“广义论证视域下彝族克智研究”，贵州社会科学，2020 年第 7 期，第 26–34 页。

[13] （清）李贽（著），许抄珍（注），牛鸿恩（补校），李贽全集注 • 庄子解注（第十四册），2010 年，北京：社会科学文献出版社。

[14] （明）释德清（注），黄曙辉（点校），庄子内篇注，2009 年，上海：华东师范大学出版社。

[15] 孙中原，中国逻辑学趣谈，2016 年，北京：商务印书馆。

[16] 汪奠基，中国逻辑思想史，2012 年，武汉：武汉大学出版社。

[17] 王叔岷，庄子校诠（上），2007 年，北京：中华书局。

[18] 温公颐，中国古代逻辑史（上），2019 年，天津：南开大学出版社。

[19] 曾昭式，“庄子的‘寓言’、‘重言’、‘卮言’论式研究”，哲学动态，2015 年第 2 期，第 49–54 页。

[20] 中国逻辑史研究编辑小组（编），中国逻辑史研究，1982 年，北京：中国社会科学出版社。

[21] 钟泰，庄子发微，2002 年，上海：上海古籍出版社。

[22] 周云之（主编），中国逻辑史，2004 年，太原：山西教育出版社。

（责任编辑：执子）

The Argumentation Path of "The Human World" in *Zhuangzi* from the Perspective of Generalized Argumentation Theory

Yaling Nan　Kexi Wang

Abstract

Zhuangzi is a classic Taoist text of the pre-Qin period. Unlike Zhuangzi's previous absurdity, Zhuangzi's philosophy and ideological pursuit of dealing with the world reflected in the chapters of "The Human World" are particularly serious and cautious. Due to the differences in logical views, the Chinese historical community of logic lacks necessary attention to "The Human World". The generalized argumentation theory introduces new perspectives and injects vitality into research in this field. Based on this theory, starting from the social and cultural background that formed the text of "The Human World", describe the process of Zhuangzi using monologue to engage in dialogue with the story text, which itself is also composed of dialogue. Through such a complex discourse, Zhuangzi persuades potential listeners to preserve themselves in the world, and analyzing this process will further demonstrate the important way in which the Zhuangzi school can preach to the world. In the dialogue expressed in "The Human World", Zhuangzi adheres to the pursuit of "non-restrain", with the goal of "the perfect man", and hopes to educate the world in troubled times. Under the concept of "non-action", Zhuangzi constructed a discourse in the form of a fictional story and characterized it according to a hierarchical structure. It can be seen that the action in the discourse of "The Human World" has achieved the argumentative function from "the perfect man" to "consolidate oneself" to "improve others". As a result, "The Human World" is no longer a mixed prose, but a rigorous and orderly social interaction process aimed at promoting the principles of life.

Yaling Nan　Department of Philosophy, Nanjing University
Department of Basic Course Teaching and Research, Jiangsu Police Institute
njunan@foxmail.com

Kexi Wang　Department of Philosophy, Nanjing University
nandawangkexi@sina.com