

# 玄學與政治的對話： 郭象《莊子注》的三個關懷

林俊宏\*

## 摘 要

郭象的《莊子注》作為玄學後期的作品，深刻地處理了關於政治秩序的建構問題，本文試圖從三個面向探討。「自生與獨化」的面向處理了「無」與「有」的對立到統一的過程，郭象透過自生與獨化的觀念批判進而改造了「無中生有」的命題，說明了自生與相因的相關性，進而調和了存在於「無」（個人）與「有」（團體）之間的對立；「自然與名教」的面向則關注於個人秩序與集體秩序之間的緊張性消解，面對文化政治二元結構的不合理性，郭象試圖在個人與政治間探求一個足以安生立命的價值系統以資因應，郭象一方面承認名教與自然之間的差異，另一方面進行著調和兩者的理論鋪陳，在這兩種心態交互作用之下，原先具有傾軋桎梏特性的名教，也可以有條件地接受與承認，郭象於是運用了詭辭的方法將老子的「常」與莊子大化流行的主張，來了一個權宜性地轉變，使得社會規範與個體自主性之間得以妥適地對應；「無為與政治角色」的面向，可以視為郭象政治理想的理念與實踐之論述，儒家與道家的思維，在郭象的論述中得到極佳的樁接，郭象試圖建構一個「無為」的政治秩序，是一個統治者與被統治者之間並不存在著隔閡，且是相因而生與相輔而成的政治秩序，一方面謹守人本的道德色彩，重視個人的生存價值與需求，一方面也追求統治的集體成就與正當性；郭象在《莊子注》中堅持了「個人」在論述中的重要地位，也試圖填補與「社會」之間的罅隙，如果「調和政治哲學的論爭未嘗不是一種緩解人間秩序惡化的努力」，正是透過這樣的緩解，郭象消解了存在於現實政治中的嚴重對立，建構了他所要的「重建秩序」。

關鍵詞：莊子、玄學、自生、獨化、跡與所以跡、無、有

---

\*國立台灣大學政治學系副教授；本文的完成感謝審查委員中肯而深刻的建議。

## 前 言

魏晉玄學前後經歷了幾個階段的發展<sup>1</sup>，包括了正始玄學時期的何晏、王弼，以及竹林玄學時期的阮籍與嵇康，發展性地討論了玄學的主要處理的議題「自然與名教」，進而使得這種思維得到適度反省與沉澱的機會，思想家們得以配合整個政治社會大環境的變遷，對於魏晉整體的政治思想進行另一次的省思，居間具有主

<sup>1</sup> 關於魏晉玄學的發展，湯用彤以為可以簡單地分為：

ㄟ正始時期：王輔嗣之學

ㄩ元康時期：竹林七賢之學

ㄚ永嘉時期：郭象、向秀之學

ㄚ東晉時期：佛家之學

（參氏著，魏晉玄學流別略論一文，收在魏晉思想乙編三種，台北，里仁出版社，民八十四年八月初版）

馮友蘭則依「有無問題」為分期之重心，將之區分為：

ㄟ王弼何晏的貴無派

ㄩ裴頠的貴有派

ㄚ郭象的無無派

（參氏著，中國哲學史新編，台北，藍燈出版社，民八十年十二月初版，第四冊）

湯一介則承其父湯用彤之分法，區分為四期，不同者在東晉時期以張湛的《列子注》為代表（參氏著，郭象與魏晉玄學，台北，谷風出版社）

許抗生將玄學分為五期：

ㄟ正始玄學：王弼、何晏

ㄩ竹林玄學：嵇康、阮籍、向秀

ㄚ元康玄學：裴頠、郭象

ㄚ兩晉之際玄學：列子

ㄚ東晉玄學：張湛

（參氏著，魏晉玄學史，陝西師範大學出版，一九八九年七月初版）

莊耀郎依上述各人之分期予以檢討，將之分為四期：

ㄟ創始期：以何晏、王弼為代表

ㄩ分裂期：以阮籍、嵇康為代表

ㄚ轉變期：以向秀、郭象、裴頠為代表

ㄚ衰退期：以列子書、張湛為代表

（參氏著，魏晉玄學釋義及其分期之商榷，鵝湖學誌，第六期，民八十年六月）

本文在立論上則將其分為三期：

正始玄學：以劉劭、何晏與王弼為代表

竹林玄學：以阮籍、嵇康為代表

玄學後期：以郭象、張湛為代表

我們也可以試圖給予玄學一個較為周延定義：「透過語言自主性的析辯，在「三玄」的概念統攝下，以談論宇宙、社會本體為範疇，承繼東漢批判學風，並試圖融和儒道二家思想的一個時代性思潮」

導性地位的道家思想也得以藉此次的反省，進行另一個層次整合思想的發展；竹林時期的道家思想在「個人主義發展」與「自然主義的繼承」兩個層面上有著異於正始時期的成就，而且作了一個轉向，這種類似於扭力平衡的轉向，使得正始時期傾向於老子的道家性格，轉變成一種近於莊子的思維，一方面固然反映了個人主義傳承的變化，另一方面卻也明確地反映了時代的大環境，同時，也可以將其視為思想典範在發展的過程中完納「個人主義」思想的一個表徵，這樣的完納，使得思想在思考鉅視的「秩序」之際，也一併將屬於微視的「個人內在秩序」納入反省的範疇之中，豐富了時代思想典範的內容也展現了其包容性。在魏晉玄學前兩個時期的發展成果之下，本文試圖從三個方向分析討論郭象《莊子注》的思想內容，說明對於整個魏晉玄學而言，究竟這樣的著作的意義為何？如何體現出玄學的政治關懷？進而在這樣的分析下呈現出魏晉玄學與道家思想的階段使命。

## 壹、郭象與《莊子注》

郭象的《莊子注》歷來皆是思想家或是評論家的關注焦點所在，其原因除了與向秀對於莊子的解義有所重疊之外，郭象《莊子注》一書從一個恢宏的視野與天馬行空式的文筆詮釋莊子，揭示了另外一種風貌的《莊子》，也是一個重要的因素；不過，若是從政治思想的角度來談，《莊子注》之所以得到如此關注的原因，恐怕與這部書中所展現的政治思想，幾乎可以視為魏晉玄學關於「自然與名教」議題的總結有關，特別是郭象透過獨化論的觀點消解了從正始到竹林時期的「無與有」本體的衝突，關於這一點就可以視為一個時代性的著作無疑，更何況郭象的從政經歷與其政治思想之間的關連性，又是如此有意義地糾結在一起，當然也造成了其思想備受關注的原因；在談論郭象與向秀解莊的議題之前，我們先來看看郭象的生平與著作。《晉書》卷五十載「郭象字子玄，少有才理，好《老》、《莊》，能清言，太尉王衍每云：『聽象語，如懸河瀉水，注而不竭。』州郡辟召，不就，常閑居，以文論自娛、後辟司徒掾，稍至黃門侍郎。東海王越引為太傅主簿，甚見親委，遂任職當權，熏灼內外，由是素論去之。永嘉末病卒，著碑論十二篇。」簡單的傳略中似乎傳達了郭象早年所獲清譽與進入仕途後輿論中聲望的差異，同時也看出郭象注莊顯然是年少創造力高的產物，一旦「任職當權，熏灼內外」似乎就失去了原有的創造力，而且顯然極為專注於仕途的發展；其次，郭象也具備了魏晉士人的特色，擅長於清談，這當然與其注莊時的卓越才思有關，《世說新語》關於此有一段精彩的記載：

裴散騎娶王太尉女。婚後三日諸婿大會，當時名士、王裴子弟悉集。郭子玄在座，挑與裴談。子玄才甚豐贍，始數交，未快；郭陳張甚盛，裴徐理前語，理致甚微，四座皆咨嗟稱快。王亦以為奇。謂諸人曰：『君

輩勿為耳，將受困寡人女婿。」 文學 十九條

裴遐在這次的對談中固然因「理致甚微」而略勝於「陳張甚盛」的郭象，不過並不代表郭象智思不夠雋睿玄遠<sup>2</sup>，蓋該條注引《晉紀》「遐以辯論為業，善敘名理，辭氣清暢，泠然若琴瑟，聞其言者，知與不知者，無不歎服。」顯然郭象在辭藻與論理氣勢上並不遜於以辯論為業的裴遐，唯遜於清暢之辭氣而已，論者以為郭象乃元康談座諸人中最為厲害的人物<sup>3</sup>，實非妄語。

不過郭象在清談的領域中固然儼若天之驕子，往往能夠出於常論發為清妙玄談，然而較之於王弼、嵇康或是阮籍等人，則在性格品味上恐怕難與一個口發清遠之論者相提而論，至少，對於現實的執著與以及對於世俗的妥協，顯然與其玄論有著很大的差距<sup>4</sup>，所謂「素論去之」的批評恐怕不是沒有理由的：

豫州牧長史河南郭象善老莊，時人以為王弼之亞。歎甚知之，每曰：『郭子玄何必減庾子嵩。』象後為太傅主簿，任事專勢，歎謂象曰：『卿自是當世大才，我疇昔之意都已盡矣。』《晉書 庾歎傳》

這種批判所持的重要論點在於郭象在面對現實之際不能夠以超越的心態視之，這樣的批評與《後漢書》對於俗儒的指摘顯然是相同的：「若能納而不能出，能言而不能行，無能往來，此俗儒也。」<sup>5</sup>不過，我們在前面也說過，經過竹林時期的沈澀與反省，道家的思想除了給予個人主義一個新的意義之外，事實上也促使思想家們深刻地思考「個人內在秩序」與「政治社會秩序」互動的議題，如此一來，郭象所招致批評的「格調」問題，不妨可以視為一種對於現實超越後返於現實的表現，此種狀況也說明了當時知識份子所面臨對立兩極價值時的困難抉擇與調適，而在這個層次上或許與其思想中主張「名教即自然」的調和觀點是相一致的，同時，這種知識份子對於現實政治心態的轉變，也未嘗不能夠以一個政治思想融合完成的前兆或是表徵視之。

郭象的著作，向來是治史者所關切的，從史籍中來看，郭象的著作固然以《莊子注》一書最為有名，然而尚有《隋書經籍志》、《唐書經籍志》、《唐書藝文志》、郭象本傳等書所載之《莊子音》、《論語隱》、《論語體略》、《郭象集》與碑論

<sup>2</sup> 蘇新濤著，郭象莊學平議，台北，台灣學生書局，民六十九年十月初版，頁七。

<sup>3</sup> 唐冀明著，魏晉清談，台北，東大圖書公司，民八十年十月，頁二二九。

<sup>4</sup> 參任繼愈主編，中國哲學發展史，魏晉南北朝篇，北京，人民出版社，一九八八年四月初版，頁二一一。

<sup>5</sup> 《後漢書·杜林傳》注引應劭《風俗通》言：『儒者，區也，言其區別古今，居則言聖哲之詞，動則行典籍之道，穆先王之制，立當時之制，此通俗也。若能納而不能不出，能言而不能行，無能往來，此俗儒也。』

十二篇<sup>6</sup>，其中所遺留者殆僅《莊子注》、《莊子音》、《郭象集》與《論語體略》，體略且多散見於皇侃在《論語集解義疏》中所引之郭象注，所謂《郭象集》蓋即碑論等文之總集<sup>7</sup>；在郭象的著述中，《莊子注》一書的注解固然為歷來解莊書中之最高義，不過卻同時也是歷史上的懸案，特別是與向秀所注多有所重疊與發揮處，《晉書·向秀傳》載「向秀字子期，河內懷人也。清悟有遠視，少為山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士，雖有觀者，莫適論其旨統者，秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風。談之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉。」由向秀的本傳可以看出他對於莊子一書顯然有著很深的功力，《晉書》所言「儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉」的話語雖屬溢美之詞，不過卻可看出向秀對於後世解莊者的影響，然而問題就出於「郭象述而廣之」一句，治史者多以郭象實際上並非述而廣之，反而有剽竊之實，看《晉書·郭象傳》所載即可知端倪「先是注《莊子》者數十家，莫能事其統旨。向秀於舊義外而為解義，妙演奇致，大暢玄風，惟《秋水》、《至樂》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。象為人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以為己注，乃自注《秋水》、《至樂》二篇，又易《馬蹄》一篇，其餘眾篇或點定文句而已，其後秀義別本出，故今有向、郭二《注》，其義一也。」《晉書》所本與《世說》文學篇同義，這樣的指控將郭象注莊的事實化為剽竊，直至清朝，這樣的說法一直為學界所接受，包括《困學紀聞》的作者王應麟與《焦氏筆乘》的作者焦竑等人<sup>8</sup>都持這樣的看法，甚且在《四庫全書》中也從郭、向二氏的注義與文詞下手逐一比較，證明《世說新語》所載為實<sup>9</sup>，唯近人對於此種說法多有所懷疑，參與替郭象翻案的文章不少<sup>10</sup>，錢穆在《莊老通辨》一書且錄有兩文評論這一宗文學懸案，其中一段話可以說替郭象作了一些辯解「郭象注莊，其義有承襲向秀而來者，至其所獨自創新，而為有大貢獻於中國道家思想之演進，而不復為向秀所及者，即知郭象注義實非莊書原文之所能範圍，而郭象之所謂自然，亦非淮南論衡王弼向秀之所謂自然之所能規限。」<sup>11</sup>亦即郭象的《莊子注》固然於向秀之義

<sup>6</sup> 其中《論語體略》二卷、《郭象集》二卷、《莊子音》一卷、《莊子注》三十三篇三十三卷，另有文選劉孝標辯命論李善注載「致命由己論」一篇。

<sup>7</sup> 參蘇新塗前書，頁一二。

<sup>8</sup> 此外尚有高似孫之《子略》卷二（百川學海本）、胡應麟之《四部正偽》輯在少室山房筆叢卷三十（廣雅叢書本）、顧炎武之《日知錄》十八卷、陸以湑之《冷廬雜識》卷四（咸豐刊本）等書亦主此種看法。

<sup>9</sup> 焦竑《筆乘》卷二中文「世說去晉未遠，當得其實。」，然劉知幾之《史通·通釋》言世說所載不符實錄。

<sup>10</sup> 參蘇新塗前書，頁一四至一五，作者引劉盼遂、楊明照、王叔岷、福永光司、武內義雄、壽普暄、侯外廬、何啟民、張亨等人之文章與著作。

<sup>11</sup> 錢穆著，莊老通辨，台北，東大圖書公司，民國八十年十二月初版，頁四二一至四二三。關於此說，時人黃錦鉉先生以為「郭象的自生說仍有相當成分來自於向秀，因此不論在文義或是句型組織形式上郭象與向秀都是相似的。」參林聰舜著，向郭莊學之研究，台北，文史哲出版社，

有所承襲，然而並不因此而自囿，反而由於時代環境之不同，而能在某些義蘊上超越向秀，時人王叔岷在《莊子向郭注異同考》一文中且舉數十例郭象自注而非向秀之注者，其中非僅限於《秋水》、《至樂》、《馬蹄》等篇，由此證明郭象於向注僅部分承襲，又不失其自創之本義<sup>12</sup>，如此說來，從郭象的《莊子注》一書中不僅可以看見向秀（竹林時期）的部分思想，同時也可以看出郭象在元康年間對於道家政治思想的創造性轉化，本文不擬對向、郭《莊子注》一案進行更深的討論，因為這樣深入的討論並非本文的目的，從近人的研究中看出郭象在承襲向秀之義的同時仍有相對於時代的創見，對於道家思想在魏晉階段的演變而言，這樣的立場與討論應該已經是明確而且足夠，以下進行的討論，要之以《莊子注》一書，以及隱於皇侃義疏一書的郭象注（體略）為主，在此一併說明。

## 貳、自生與獨化

「有」與「無」的對立或是融合，是魏晉玄學思想中的一個重要議題，這樣的辯論不單反映了哲學上不同詮釋的旨趣，更有不同的政治立場以為彼此奧援，從何晏、王弼開始，「有生於無」的貴無思想主導了玄學思維，祇是這樣的貴無思想與對應的政治社會環境而言，事實上一直有著相當大的扞格，因為以「無」的絕對概念試圖涵蓋瞬息萬變的現實，在理念上或許是一個超越，不過卻無法合理地解釋政治社會現實的急遽變動，這部分反映出來的正是存在於「個人內在秩序」與「政治秩序」之間的辯證議題，竹林玄學的道家政治思想透過個人的超越試圖消解此種衝突，雖然並未能撼動政治秩序高於個人內在秩序的傳統思維，然而卻提供了一個反省的機會，這樣的反省在向秀與郭象的政治思想很明顯地反映出來，透過對於「有生於無」議題的反思（郭象雖然反對有生於無的命題，不過重點卻在於反對人的自性是「外因」的說法<sup>13</sup>），郭象的道家思想發展出一種「自生」的概念，試圖融合存在於個人與政治社會之間差異，進而主張「名教即自然」向上直承王弼，致力於

---

民國七十年十二月初版，頁二五引黃錦鎰著，郭象，頁六至七。唯吾人以為，固然郭象在文句組織形式上與向秀所用者相似，然並不害於郭象因應現實環境的創造，至少獨化或是自生之說的提出，並不是出於向秀之注，郭象述而廣之自有本身的意見在內，在前人的成就之上繼續發揮，本來就是學術之所以進步的動力，如果所有人祇要有他人思維的影子就被認為有所承襲，如此，學術的積累豈非無所著力，而先秦以下即無思想史之發展一語，豈非會令人大嘆無奈。因此，思想家的思維容或承襲前人之成就，然祇要結合其所處之時代環境發為新的思想內容，即便文義句型上與前人同，然皆可視為不同時代的詮釋與成就。關於這點，現代自然科學中應用於知識論的「始初混沌」（Chaos）所提及關於知識發展的變遷觀，或許可以用來討論思想史中的「承襲」問題，因為一個發展點上的觀念歧異，事實上造成的產物是不同於原始觀念的，而科學哲學上所言之典範正是這種知識論最佳的說明。

<sup>12</sup> 參王叔岷著，《莊子向郭注異同考》，中央圖書館館刊，復刊第一卷第四號，民三十六年。

<sup>13</sup> 參湯一介前書，頁二九三。

消解「無」的絕對性，將道家的政治思想落入更加世俗的層面；這樣的世俗化可以視為竹林時期道家思想的落實，至少讓高高在上的本體「無」，成為更具社會性、更有人性也更為實際的「無」，因此，現實世界的「有」與作為本體的「無」在郭象的《莊子注》中不再是截然地對立，觀察郭象將「有」的層次提高之目的，並不是為了強調以儒家為首的「有為」觀念，而是將竹林玄學的道家政治思想所得致的反省成績放進現實的政治社會中，希望藉此使得道家本體的「無」與現實的「有」不再嚴重對立，從而解決在個人與外在環境之間的問題<sup>14</sup>，在這樣的期待之下，「自生」以消解對立的中介概念出發：

夫天籟者豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一  
天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生，然則生生者  
誰哉？塊然而自生耳。（齊物論 注）

自生的意義在於質疑從王弼以降的「無中生有」的論點，在某些意義之上又承繼了「崇有論」的特色，然而卻不是說明郭象是主張「崇有」的，要之，「有」的本身（事實上就是名教與集體秩序）代表太多對於個別性的壓抑的可能，如果說個人與團體都屬於現象界的「有」，除非能夠說服人們接受本體「無」是一切萬有之所從出（這點強調的是個別性），承認了個體到集體的統一可能，否則，所謂「無中生有」的邏輯，根本上就很難迴避團體與個人的對立問題，這樣的論點，可以說是阮籍與嵇康從玄學與政治的對話中反省得出的結果，竹林玄學的道家思想將重點從「無中生有」轉換成對於「無」的絕對尊崇，因為，從「無中生有」的論點之中隱含有合理化「有」的邏輯，若是從「無中生有」的邏輯出發，不啻是接受了「有」（名教）的合理性，所以阮籍與嵇康選擇了純任「無」的本體論，這種選擇較之正始時期的融合，自是一種偏離（但同時也是一種反省）。然而世間的秩序終究必須落實，而存在於個人與現實秩序之間的弔詭同樣需要解決，既然王弼等人的「無中生有」不能夠達成說服的工作，思想的融合也有待進一步地解決，在重視個人內在秩序的前提下，將現實秩序透過自生的邏輯推演出來，一來可以面對世間秩序的傾

<sup>14</sup> 道家的「無」在起始處說的是整體，這與「有」的論述強調的整體看來一致，不過細究之則不同，因為「無」說明或是強調了平等與個別性的可能，它說明了自性發展與變動的無限可能性，萬物與大道是就這點上相通的，人當然也是透過這條途徑的；而「有」傾向於指涉一種存在的樣態，是一種出現於完成的樣態；從「有無相生」的觀點來看，整體的一致是可以肯定的，不過若就「有生於無」而言，其間的高下與指涉的內容就有所不同了，這裡的「無」是沒有限圍的可能，而「有」則是一種成就的狀態（老子說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」就有這樣的味道），因此，「有」與「無」是有所別的。本文以為，「無」相當程度反映了「個別到整體的可能」（強調的是個別性的尊重），而「有」則是政治社會構成的指涉，循此，個人與社會的一致與否明顯地反應在共同生活的秩序樣態上，玄學處理的「無與有」或是「自然與名教」乃至「個人與社會」都是關於原始道家「無」與「有」觀點的延伸，祇是本質上，玄學處理的「有」無疑帶有較濃厚的儒家特性。

軋性的問題，再者無礙於「個體」（無）崇高性的重視，郭象的自生說正是在這樣的理解下開展，企圖進行極具說服力的論證，一方面，排除了宇宙生成論在論證上的窒礙，一方面，則純化了哲學的本體論<sup>15</sup>：

誰得先物者乎哉？吾以為陰陽為先物，而陰陽者即所論物耳？誰又先陰陽者乎哉？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也，既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無己，明物之自然，非有使然也。（知北遊 注）

對於郭象而言，現象的世界與本體的世界是不應該被混同的，而存在於「無」與「有」之間的關係也不是一個從屬的關係，這樣的理解在處理個人與社會的關係時也是一樣的，因為沒有一個東西既是本體而又是現象的，所以就不能夠說是「無中生有」，在郭象的觀念之中，「無」仍然是一個本體的範疇，「有」仍然是一個現象的範疇，二者之間對立，不能在現象界來解決，而是應該在「至無」中解決，無中本來就不能生有，有與無的對立祇有依賴「道」得到解決，自生論點的目的正是在於解決現象與本體混同的弔詭，反而不是抹殺本體的崇高地位，因為對立的解決，並無礙於現象仍是現象而本體仍是本體：

夫無之未生，以何為生乎？故必自有耳？豈有之所能乎？此所以明有之不能為有，而自有耳。非謂無能為有也。若無能為有，何謂無乎？一無有則遂無矣，無者遂無，則有自歎生明矣。（庚桑楚 注）

這種說法與張湛《列子注》中引向秀注莊的說法有著些微的差異<sup>16</sup>：

吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？故不生也。吾之化也，非物所化，則化自化耳。化化者豈有物哉？無物也，故不化也焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化，然後能為生化之本也。（《列子 天瑞篇》張湛注引向秀言）

郭象與向秀的主要差異處在於「生化之所本」的認知上頭，很明顯地，向秀的自生說事實上仍有著「明夫不生不化，然後能為生化之本」的期待與假設，也就是說在

<sup>15</sup> 參任繼愈前書，頁二二七。

<sup>16</sup> 參何啟民著，魏晉思想與談風，台北，台灣學生書局，民國七十九年六月四刷，頁一二〇，何氏以為向秀的自生說隱有自然先於形色之物的意義，不同於郭象主張的「忽然以自爾」的說法。另參唐長孺著，魏晉南北朝史論叢，北京，三聯書店，一九五五年七月，頁三三四，唐氏以為向秀之說亦隱有「無中生有」的意義。

生化的過程背後仍有著一個總規律的東西在指導，如此一來，向秀的自生說並未全然跳開王弼主張的「無中生有」邏輯，與郭象所主張「塊然自生」事實上有明顯的差距：

非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以夫有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。不得一為無，故自古無未有之時而常存也。  
( 知北遊 注 )

其次，要討論的是萬物之間的關係，引伸為世俗政治社會生活中個人與個人、個人與社會之間的關係，這層討論應該是郭象處理自生說的真正意圖所在。萬物既然是塊然自生的，其間的關係應該透過怎樣的東西來界定或是調和呢？郭象以為萬物之間存在著一種莊子所說的無形規律在進行這樣的工作：

物之生也，若聚若馳，無動而不變，無時而不移，何為乎？何不為乎？  
夫固將自化。 秋水

這樣規律說明了萬物存在的目的無他，在於因應彼此之間相異的性分，山木 篇的注中言道「凡所謂天，皆明不為而自然，言自然則自然矣，人安故能有此自然哉？自然耳，故曰性。」萬物的性分是自然的，而且不是相同的，因此在彼此的對待上示現的是一種帶有相對主義的知識論觀點，《莊子·秋水》與《莊子·齊物論》中就反映了這樣的知識論，而郭象對於萬物不同性分的看待，顯然是來自於《莊子》的：

井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。 秋水

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！」雖然嘗試言之。庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問汝：民濕寢則腰疾偏死，鯁然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獮狙以為雌，麋與鹿交，鯁與魚游。毛嬙西施，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色乎？ 齊物論

所以，郭象以為「夫以形相對，則太山大於秋毫也，若各據其性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足，苟各足於其性，則秋毫不獨小其小而太山不獨大其

大矣。苟足於天然而安其性命，故天地未足為壽而與我共生，萬物未足為異而與我同得。」<sup>17</sup> 正因為這樣的相對主義，郭象論述的萬物都不是可以絕對孤立的個體，任何東西由於彼此的對應性，處在一定的關係之中<sup>18</sup>，這樣的關係並不是一種具統制性的規律，而是一種因為相為而成的彼我關係：

天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也。然彼我相與為脣齒，脣齒者未嘗相為，而脣亡則齒寒。故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不可以相無者也。故因其自為而無其功，則天下之功莫不皆無矣；因其不可相無而有其功，則天下之功莫不皆有矣。（秋水 注）

故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，自非待也，明斯理也，將使萬物各反所宗於體中，而不待乎外。外無所謝，而內無所矜，是以誘然皆生，而不知所以生，同焉皆得，而不知所以得。（齊物論 注）

人之生也，形雖七尺，而五常必具，故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也，一物不具，則生者無由得生。（大宗師 注）

萬物之間呈現出彼此自為卻又相為而成的關係，亦即彼此之間仍為一相待，相待背後並沒有離開「自得」的假言，這才成就萬物為萬物：

夫大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉。（逍遙遊 注）

不過，自得仍不得離開「有分」而證成，這正是嚴遵所說「道德之生人也，有分；天地之足人也，有分。萬物之守身也，有分。」<sup>19</sup> 因此，在現象界中的萬物固然自化、自生，然而卻仍處於彼我相因的環形概念之中，而這樣的環形概念，究其實就是我們前面所說的無形規律，因此，郭象以為「無與有」在現象界的範疇之中固然沒有交集，然而最終仍然還歸於玄冥，在注「彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！」時，郭象明白表示了這樣的觀念：

卓者，獨化之謂也。夫相因之功，莫若獨化之至也。況乎卓爾獨化，

<sup>17</sup> 齊物論 注。

<sup>18</sup> 參劉澤華主編，中國古代政治思想史，南開大學出版，一九九二年一月初版，頁四三〇。

<sup>19</sup> 嚴遵著，唐谷神子注，道德真經指歸，卷十三，收在叢書集成續編，第三十七冊，台北，新文豐出版社，民七十七年八月初版。

至於玄冥之境，又安得而不任之哉。（ 大宗師 注）

在這裡郭象將原先對立而又不相屬的兩個概念「無」與「有」融合在一起，進而隱約主張「有」終究要回歸於「玄冥」的「一」，至此《莊子注》表面上擺脫了「無中生有」的難題，不過，郭象仍然將現象界的終極處放在本體的「無」，祇是，這樣的「無」並不是與「有」相對的「無」，而是經過轉化提昇為一種具有更高位階的「無」，其間的高低位階立判，這種帶有《老子》中「玄」的特色的「無」，正好體現了「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」的真義<sup>20</sup>，其中形成的「玄」理，正是透過現象界「有」與本體的「無」之間的循環論述來實現，重要的是，「無」與「有」並不是相互統攝的，因為，玄冥之境不是存在於獨化之外，而是在獨化之中<sup>21</sup>，自生說所強調的和諧正是蘊含在玄冥的和諧之中，掌握到這層關係就無疑是掌握到解決個人與社會之間關係的鎖鑰，因為政治社會（有）的秩序（和諧），事實上仍究得以個人（無）的秩序（和諧）為依歸，個人與社會之間是連繫而非從屬，各自完成於彼此之中，彼此復又形塑了整體；表面上看來，郭象彷彿承繼了裴頠的「崇有論」而摒棄了王弼的「貴無論」，自生說的論點似乎也證明這點，然而，從討論中可以知道，在《莊子注》中郭象進行的是關乎王弼「貴無論」的改造，將原先具有統攝意含的論述隱去，一方面固然承認了存在的「有」（政治社會）的合理性，一方面卻也給了「有」一個「玄冥」的規律，而「玄冥」背後所代表的，正是道家最為基礎的思維 - 關於個別性的尊重與強調，一如「始卒若環」的道樞透過「以明」所認知到的仍是復歸於「至道者至無」的範疇一樣，牟宗三從「蓋無非死體，非頑空，乃一無限妙用」以及從「動觀則有，靜觀則無」意義著手解析郭象的自生說，確屬的論<sup>22</sup>，而且將郭象支離「有」「無」的對立用意完全解讀，在這樣的理解之下，郭象所為詭辭「天者，自然之謂也。夫為者不能為，而為自為耳；為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也，不知也則知出於不知矣；自為耳，不為也，不為也則為出於不為矣。為出於不為，故以不為為主，知出於不知，故以不知為宗。」以「寓無於非無」的目的就昭然若揭了<sup>23</sup>，而馮友蘭主張「向郭的這種說法（自生說），才是真正的崇有論。」的說法<sup>24</sup>，恐怕就有再行商榷的必要了。

<sup>20</sup> 《老子·第一章》。

<sup>21</sup> 任繼愈前書，頁二二九。

<sup>22</sup> 參牟宗三著，魏晉玄學，東海大學出版，民五十一年四月初版，頁一〇一至一〇二。

<sup>23</sup> 大宗師 注。

<sup>24</sup> 馮友蘭著，新原道，台北，台灣商務印書館，民八十四年三月台二版，頁一三三。

## 參、自然與名教

自生與獨化的論點在於調和個人與社會（無與有）的關係，進一步待處理的議題便是自然與名教的關係，如果我們能夠明瞭到「無與有」問題的解決，事實上就是為了替「自然與名教」問題的解決鋪路，那麼從自生與獨化概念出發的論述，正是我們在分析「自然與名教」議題時所必須借重的。「自然主義」作為魏晉道家思想的重要傳承與支柱，基本上是思想家論述的主要精神所在，我們在前面討論過基於自生與獨化的論點，郭象對於自然的定義所指涉的是「自得」、「相為而成」，是一種無須理由的生成，是關於個別性的陳述，進一步說其實就是一個境界 - 「無待」，對於萬物而言，根本不需要有一個形上的基礎來說明存在的原因，正如錢穆所言「就字義言，獨即自也，化即然也，自然之體，惟是獨化，混而同之，則萬物一體，分而別之，則物各成體，同是一獨，同是一化 無所資借而獨生，即無所待而獨化也。惟其獨生獨化，乃始謂之自然。自者，超彼我而為自然，然者，兼生化而成然。」<sup>25</sup> 在這個意義上「獨化」即是「自然」：

萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕跡，而亦終不得，則明物皆自然，無物使然也。（齊物論 注）

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。自然者，不為而自然者也。（逍遙遊 注）

因為沒有了造物者的統制性，同時也將「天」降至「總名」的地位，而非人格式的主宰，在萬物與天地之間的界限完全泯除，不僅把具有意志的儒家的「天」消解，就連莊子所說「與造物者遊」的「造物者」也一併消解掉：

故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。（齊物論 注）

造物者無主，而物各自造，物各自造，而無所待焉，此天地之正也。（齊物論 注）

解構造物主的目的無他，就是為了要達到「物上無物」與「物外無物」的逍遙，因此，郭象的自然意義其實就在於「適性」與「自得」：

<sup>25</sup> 錢穆前書，頁四二三。

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。夫莊子之大意，在於逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致，以明性分之適。（逍遙遊 注）

而適性與自得的積極意義又在於將繁複的因果關係鏈消解，因為去除了為萬物的存有找尋理由（原因）的活動，在於證成萬物自身便是存在的重要意義，除了自身的存在沒有其他意義可以說明自身，這樣一來，萬物在自身之外便可少一些束縛，多一些自由，郭象這種「因無盡而果自然」的論述方法<sup>26</sup>，致力於完全剝除存在於萬物之上的枷鎖，其用意是十分明顯的；順此而下的主張就是「生」的自足與無待，因此齊物論 注 言「物各自造而無所待焉，此天地之正也。」正因為萬物自造而無待於外，所以能夠逍遙；不過這樣的逍遙是一種理想上的絕對，是一種「物各有性，性各有極」與「皆不知所以然而自然耳」的逍遙<sup>27</sup>，然而正因為物物之間的「相因」作用存在，使得理想上的絕對並不容易得到，職是，明白獨化與相因之間的必然性與互動無疑是必要的，處世之道並不在於獨高而與外在環境隔離，一旦步入自足獨化的字義陷阱之中，不但無從逍遙，反而還會著於境，使得萬物之間的和諧破壞，這樣的態度是無從體會自然的極義 - 逍遙：

若乃厲然以獨高為至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待也，奚足以語至極而遊無窮哉。（逍遙遊 注）

體悟一種適性應分的「任」的工夫，而不是執著在「無相與」、「無相為」的境地<sup>28</sup>，正是郭象所說「自然」的真實義蘊，在這個意義之下，憑藉己身的優越條件而驕人，不僅不是知性識分，反而是對於獨化與自生說的誤解<sup>29</sup>：

若如惑者之說，轉以小大相傾，則相傾者無窮矣。若夫睹大而不安其小，視少而自以為多，將奔馳於勝負之境而助天民之矜夸，豈達乎莊生之旨哉。（秋水 注）

如此一來想要會通獨化與逍遙的意旨恐怕就力有未逮；然而驕人固然不能無待，刻意地追求超然同樣地也是一種心理上的「有待」，因此，郭象對於自然的解釋形成

<sup>26</sup> 林朝成著，魏晉玄學的自然觀與美學研究，台灣大學哲學研究所博士論文，民八十一年，頁三一。

<sup>27</sup> 逍遙遊 注。

<sup>28</sup> 參戴璉璋著，郭象的自生說與玄冥論，中國文哲研究集刊，第七期，民八十四年九月，頁六一。氏以為郭象主張的自生是一種表裡俱濟的工夫，「無相與」與「無相為」是一個消極性的工夫，而「任」才是積極的意義，氏說甚是。

<sup>29</sup> 參王新春著，郭象的獨化論，孔孟學報，第七十期，頁二一〇。

了一個具有兩層意義的逍遙：

夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。故有待無待，吾所不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾不能殊也，夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎。（逍遙遊 注）

「各安其性、各足其分」的有待在郭象的眼中也是一種逍遙，前提在於不以有待自限，「有待的逍遙」與「無待的逍遙」可以合而為一，祇要不著物境，有待實即無待；從這個角度來看，郭象顯然把莊子那種物外消解的自由下降到一個比較世俗的層次，這樣的作法很明顯就是對於現實狀況考量再三的結果，透過世俗秩序的合理化以及處世俗之中逍遙的可能性的結合，郭象將獨化論、無待與逍遙三個概念合而為一，創造性地轉化了道家的「自然主義」內在意含，使得從老莊以降的自然主義有了更為世俗化的意義，中國道家思想中之自然主義，在郭象手中顯然更進一步地世俗化。在自生說、獨化論、無待與逍遙四個概念範疇的合致之下，郭象的自然主義帶有極為濃厚的入世色彩，同時也有為現實秩序說項的意圖，我們說過玄學後期的道家思想是對於正始與竹林道家思想的反省與改造，而且帶有強烈的調和味道，目的在於修補個人與政治社會秩序之間的巨大罅隙，郭象的自然主義就是在這樣的動機之下，從自生說與獨化論的理論裡頭進行改造，這番改造不僅修正了道家（政治）思想與儒家（政治）思想的對立，而且也修正了正始以來自然與名教的對立，在合理化了現實秩序的同時，進而形成了一種冥合圓融的指導思想且影響政治場域的種種活動。

從東漢開始，自然與名教的關係一直是對立而且存在著緊張，這樣的對偶概念且進而延伸到其他同質性的領域：個人與社會、清流與官僚、道家與儒家、無與有等等。魏晉政治思想的變動就是在這種張力（tension）中進行，不同的表述方式代表不同的知識論背景，而可以明顯看出不管表述方式為何，目的卻都致力於消除這樣的緊張關係，因此，不論是致力於解決或是超越，都可以看見思想家們的努力與深刻反省，正是這些不同形式的反思與積累，使得本體到世俗政治論述的統一從郭象的《莊子注》中看見了可能性。透過下降之後的本體的「無」的地位（事實上是郭象詭辭造成的假相<sup>30</sup>），郭象將存在於儒家的「有」與道家的「無」之間的差距拉近，給予名教一個接近自然的機會。不過，即便如此，名教在郭象的眼中仍是具有傾軋性質的，絕非自然之本意：

<sup>30</sup> 參李美燕著，郭象注莊子逍遙遊的詭辭辯證，屏東師院學報，第八期，民八十四年六月，頁二七七至三〇〇。

刑者，治之體，非我為；禮者，世之所自行耳，非我制；知者，時之動，非我唱；德者，自彼所循，非我作。（ 大宗師 注）

夫曾史性長於仁耳，而性不長者橫復慕之，慕之而仁，仁已偽矣。天下未嘗慕桀跖而必慕曾史，則曾史之簧鼓天下，使失其真性，甚於桀跖也。（ 駢拇 注）

夫與物無傷者，非為仁也，而仁跡行焉；令萬理皆當者，非為義也，而義功危焉；故當而無傷者，非仁義之招也。然而天下奔馳，棄我殉彼，以失其常然、故亂心不由於醜而恆在美色，撓世不由於惡而恆由仁義，則仁義者，撓天下之具也。（ 駢拇 注）

郭象的意思十分明白，凡是執著於非自然而生者，皆是與性分相悖離的行為，名教戕害人性處正在於此；儒家的禮法與名教，著重的是在人與天、自然與社會之間找尋一個建構秩序的間架，目的仍在於整體的和諧，用意上其實與道家的觀念並無太大出入，祇是儒家習慣性地將政治價值的傳遞與詮釋權放在君主身上，使得知識經由論述體現在政治權力，形成了一種合致於君主身上的奇怪產物，相對的，知識份子反倒往往無從在這樣的二元結構中找尋到一個平衡點，其間存在的矛盾或是透過政治權力的大力運作而得到暫時的解決，或是由於整個政治社會的短期安定隱而不彰，然而這種矛盾根本就在於以控制的方式來強使自然與人為和諧，一旦知識份子採取的是對抗的立場而不願與現實妥協時，這樣的矛盾往往外在化為知識份子與政權之間的衝突的源頭；魏晉階段的名教與個人就是處在這樣的對立情況之下，從王弼結合名教與自然的努力到嵇康阮籍的揚棄名教而主張超越，說明了知識份子體會到這樣的文化政治二元結構的不合理性，試圖在個人與政治間探求一個足以安生立命的價值系統以資因應，然而在「天下多故，名士少有全者」的魏晉禪代之際，似乎都不見調整的功效，存在於個人與政治之間的價值鴻溝依然是巨大的，郭象針對於此種現象顯然有其異於前面兩個時期知識份子的主張，一方面他承認名教與自然之間的差異，另一方面卻又進行著調和兩者的理論鋪陳，在這兩種心態交互作用之下，原先具有傾軋桎梏特性的名教，也可以有條件或地接受與承認，郭象於是運用了詭辭的方法將老子的「常」與莊子大化流行的主張，來了一個權宜性地轉變：

夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳欲舍故，故不暫停，忽已涉新；則天地萬物無時而不移也，世皆新矣，而自以為故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，而視之若前，今文一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也，我與今俱往，豈常守故哉？而世莫之覺，橫謂今之所遇，可係而在，豈不昧哉？（ 大宗師 注）

祇要掌握到時空變遷的大原則，就能夠與時俱化，而祇要與時俱化，那麼存在的就可以是被接受、被合理化的，世間並不存在著老子所說「非常」的「常」，因此，郭象主張「明終始之日新也，則知故之不可執而留矣，是以涉新而不愕，舍故而不驚。」<sup>31</sup> 一旦變動的觀點確立了，世間秩序的變動往往是一種歷史發展的必然，不涉任何統治行為的對錯<sup>32</sup>：

承百代之流而會乎當今之變，其弊至於斯者，非禹也，故曰天下耳。言聖知之跡非亂天下，而天下必有斯亂。（天運 注）

「常」是關於「自然」的陳述，也可以是「變動」的陳述，如此一來，「變動」可以適度地合理化「人為興起的變動」，順著這樣的觀點而下，任何對於調整世間秩序的主張也就可以選擇性地接受：

夫先王典禮，所以適時用也，時過而不棄，即為民妖，所以興矯效之端也。時移世異，禮亦宜變，故因物而為所繫，斯不勞而有功。夫禮義者，當其時而用之，則西施也；過時而不棄，則醜人也。（天運 注）

至此，在魏晉階段幾乎人人喊打的名教似乎轉變成一種可以接受的統治手段，而且有趣的是法家那種「法與時俱變」的觀點也忽然出現了，不知道的人或許會以為這是郭象思想儒法化的特徵，但是事實上不然，因為我們可以看出這是黃老道家的遺緒透過思想形塑的過程，對於魏晉的道家思想有著影響力的原因，祇是對於這樣的思想形塑，郭象仍是選擇性地接受而非照單全收：

夫仁義者，人之性也，人性有變，古今不同也，故遊寄而過去則冥，若滯而係於一方則見，見則偽生，偽生而責多矣。（天運 注）

也就是說，在郭象的認知當中，名教固然可以被合理化，固然可以被接受成為一種穩定世間政治秩序的方法，然而，有一個原則是必須恪遵不悖的，亦即追求一種玄冥的境界的完備，儒家的聖人與其所執的名教手段至多可以是「跡」而已：

聖人者，民得性之跡耳，非所以跡也，此云及至聖人，猶云及至其跡也。夫聖跡既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。（馬蹄 注）

<sup>31</sup> 秋水 注。

<sup>32</sup> 參余敦康著，魏晉玄學與儒道會通，收在陳鼓應主編，道家文化研究第六輯，上海古籍出版社，一九九五年六月，頁二四四至二四五。

因此，從世俗的「名」來看，聖人充其量不過是「民得性之跡」而已，若空執此自得的個人與成就，以為可以憑藉著個人而治天下，事實上就是一個極大的謬誤：

法聖人者，法其跡耳。夫跡者，已去之物，非應變之具也，奚足尚而執之哉？執成跡以御乎無方，無方至而跡滯矣。（ 肱篋 注）

「可尚之跡」是一個虛假的概念，因為在時空變遷的原則之下，沒有一個維繫人間秩序的手段可以放之四海而皆準，況且這樣的歷史觀是崇古而拒斥變遷的，一如《莊子·天道》中所言：「桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問，公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不疾不徐，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十老而斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」因為，因循自然的意義，不在於摭擷自然的成果，而在於掌握到其間生生不息的真精神 - 所以跡，而人世間多重視「成跡」而不知反求其「所以跡」，才會造成《淮南子·脩務》中所說的「世俗之人多尊古而賤今，故為道者必託之於神農、黃帝，而後能入說。亂世闇主，高遠其所從來，因而貴之」的現象，這裡的「所以跡」其實就是「自然」，也就是前面所說「無形的規律」，由此郭象的「跡」與「所以跡」之說，正是牟宗三所說「無為是本，是冥；無不為是末，是跡；本末、冥跡並非截然之兩途，截然兩途是抽象的分解，經由抽象的分解，顯無以為體，顯有以為用。無是本，有是跡，故跡冥亦曰跡本，亦曰跡與所以跡。」<sup>33</sup> 郭象在獨化論的論述中所說的玄冥 - 無，在這裡又再次出現，而王弼等人主張的「本末」、「無有」、「體用」對偶也一一對應，因此，「變動」必須是合乎「所以跡」的大道，而名教的選擇性接受仍得要經過「自然」（無）的考量，這當然是王弼「崇本舉末」思維的另一層呈現：

唯聖人無跡，故無弊也 夫聖人因物之自行，故無跡，然則所謂聖者，我本無跡，故物得其跡，跡得而強名聖，則聖者乃無跡之名。（ 讓王 注）

唯有明白無跡之名才是掌握了「所以跡」之實，這樣的轉折使得郭象的聖人又回歸到道家的範疇，所有的論點也再次地回到玄冥的範疇，「跡冥」、「有無」、「本末」、「名教與自然」、「社會與個人」在這樣的邏輯之下圓融地結合，表面上雖

<sup>33</sup> 牟宗三前書，頁九一。

然肯定了儒家的名教，但完全是在道家的意識上得到自我的統一<sup>34</sup>，王弼所言「統之有宗，會之有元」的形上會通與融合<sup>35</sup>，同樣被郭象所承繼與發揚。

郭象從自生說與獨化論的觀點出發，試圖從現象與本體的分野中進行討論，進而整合存在於「個人內在秩序」與「政治社會秩序」之間的差異，透過獨化、自得、逍遙、無待等概念的鋪陳，建構了他對於自然的理論，在這個基礎之上，再深入名教與自然的關係中，藉由肯定名教（表面上）來消弭儒學的反動氣氛，達到融合思想的原始目的，分析他所使用的概念與邏輯可以知道，郭象擅長於運用一套寓道家義於各家思想的方式來進行他的論證，表面上看來，帶有強烈儒家與法家的色彩，然而深究其說則可知其實不然；長期以來存在於自然與名教的尖銳對立，終於得到消融，論者以為「在魏晉玄學思想中各個思想發展的階段，儘管有名、法、道家佔優勢的表面現象，但骨子裡都不能不以儒家封建倫理觀念作為基礎。」<sup>36</sup>顯然有著相當可議之處，這樣的說法，無疑已然失去對於郭象關於「跡」與「所以跡」的思想運用的分析與掌握，同時也忽略了郭象在調和「個人」與「政治社會」間距的努力，將「超政治的教化」與世俗教化的論調等同視之<sup>37</sup>，或許不無泛政治化的謬失。

## 肆、無為與政治角色

自生說的論述在於強調一個「任」的意義，而自然與名教的消融則是為了作為重建現實政治秩序的張本，因為人間社會秩序的必要性是無庸置疑的。透過「獨化於玄冥」的理論，郭象揭示了存在於原始狀態之下的和諧秩序，由於萬物是處於自生的樣態，萬物之上沒有任何的造物主，即使要強說有，也是指涉到萬物自身<sup>38</sup>，因此這樣的原始狀態在自生與獨化的意義之下，就是一種沒有統治者與一切自然的境界，這種自然無差別的境界直承老子所說的玄同「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，此謂之玄同。」<sup>39</sup>自然原始的世界固然由於萬物自生自為而呈現出紛雜的樣貌，然而世間的秩序卻由於「相因」與「自為」的交互作用，反而能夠共化於玄冥，由於個體的和諧配合存在於背後無形的規律進而形塑出整體的和諧，這樣的原始和諧原本應該是一種「物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同。」的和諧<sup>40</sup>，這也使得人

<sup>34</sup> 參侯外廬著，中國思想通史，北京，人民出版社，一九五七年五月初版，第三卷，頁二四〇。

<sup>35</sup> 《周易略例·明彖》。

<sup>36</sup> 湯用彤、任繼愈著，魏晉玄學中的社會政治思想，上海人民出版社，一九六二年初版，頁四一。

<sup>37</sup> 牟宗三著，政道與治道，台北，台灣學生書局，民七十二年十月再版，頁三七。

<sup>38</sup> 湯一介前書，頁二九七。

<sup>39</sup> 參張岱年著，道家玄旨論，收在陳鼓應主編，道家文化研究第四輯，上海古籍出版社，一九九四年三月，頁六。

<sup>40</sup> 齊物論注。

與人或是人與萬物乃至人與自然形成一種共構的存有<sup>41</sup>，然而這種基於相對主觀認識論與自生說結合的政治秩序觀，卻往往偏離到重視「自是」、「自得」的一方，而忽略了「相因而成」的重要性，於是無形的規律由於人心執於一私而消散，世間政治的原始和諧也跟著解體：

今是非無主，紛然淆亂，明此區區者，各信其偏見而同於一致耳。（齊物論 注）

人的自是與自矜是世間原始秩序遭到破壞的主因，由自矜與自是所重視的「名」與「智」進而也淆亂世間的人心：

不虛心以應物，而役思以犯難，故知其所存於己者未定也 德之所以流蕩者，矜名故也，知之所以橫出者，爭善故也 夫名智者世之所用也，而名起則相軋，智用則爭興。（人間世 注）

言暴亂之君，亦得據君人之威以戮賢人而莫之敢亢者也，皆聖法之由也。向無聖法，則桀紂焉得守斯位而放其毒，使天下側目哉 故人無貴賤，事無真偽，苟效聖法，則天下吞聲而闇服之，斯乃盜跖之所至賴而以成其大盜者也。（胠篋 注）

自然秩序的破壞完全是由於「內外」之間的和諧解體，郭象說「夫天下之大患者，失我也。」<sup>42</sup> 其體認甚是清楚；然而去除掉自我的迷失之外，事實上政治制度的出現，以及成為壓迫性的工具，也造成了和諧的解體，正如阮籍與嵇康分別所說的：

君立而虐興，臣設而賊生，坐制禮法，束縛下民 假廉以成貪，內險而外仁 夫無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。恩澤無所歸，則死敗無所仇；奇聲不作則耳不易聽，淫色不顯則目不改視，耳目不相易改，則無以亂其神矣，此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尚，勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也，竭天地萬物之至以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之，財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，

<sup>41</sup> 「共構的存有」的理解，在於避免從「唯我論」所建構出的「自然」與「我」之對立。請參林俊宏著，《莊子》的語言、知識與政治，台灣大學政治科學論叢，第十五期，民九十年十二月，頁一〇四。

<sup>42</sup> 胠篋 注。

誠天下殘賊亂危死亡之術耳，而乃目以為美行不易之道，不亦過乎！ 大人先生傳

下迨德衰，大道沈淪，智慧日用，漸私其親，懼物乖離，擘畫違仁，利巧愈競，繁禮履陳，刑教爭施，天性喪真，季世陵遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私，故君位益侈，臣路生心，竭智謀國，不吝灰沈，賞罰雖存，莫勸莫禁，若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍蒙山丘，刑本懲暴，今以脅賢，昔為天下，今為一身，下疾其上，君猜其臣，喪亂弘多，國乃隕顛。 太師箴

歷史退化的觀點一直是道家很重要的思想質素，特別是對於政治制度出現所建構出的政治秩序的批判，一直是立基在這樣的觀點之上，不過當原始秩序的破壞已經成為事實，再造一個接近自然秩序的「重建秩序」就成了思想家們所亟欲致力的目標，道家思想家當然也沒有在這樣的秩序重建工程中缺席，論者以為「中國古代的學者，很少有離開政治立場而做純樸學問的，故每一個學者，都有其政治理想，亦即其學術表現的目標」，這即是所謂的「聖有所生，王有所成，皆原於一」<sup>43</sup>，職是，郭象仍然肯定了政治制度的必要性，所缺的不過是予以改造而已：

千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜也。（ 人間世 注）

君臣做為充填政治制度的基本角色，有其重要的功能<sup>44</sup>，郭象認為這樣的事實是自然秩序解體之後的必然後果，與其逃避或是鄙夷，不如接受而加以轉化，因此面對「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。」的人生大戒<sup>45</sup>，郭象與莊子的態度其實都是一致的，他們選擇了從容地面對：

若君可逃而親可解，則不足戒也，知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂，何易施之有哉！故冥然所以遇為命而不施於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適，而況於君親哉。（ 人間世 注）

<sup>43</sup> 胡哲敷著，老莊哲學，台北，台灣中華書局印行，民七十一年一月，台八版，頁一四〇。

<sup>44</sup> 參孫師廣德著，我國古代的君臣民理論，台灣大學，社會科學論叢，第三十二期，民七十三年十二月。

<sup>45</sup> 《莊子 人間世》。

表面上來看，這是一種類似王充所謂的命定的命<sup>46</sup>，然而若是執著在字面上就斷論郭象的「命」祇有无可奈何的消極意義，而在於安慰人心接受現狀，恐怕也有相當程度的誤解，因為郭象的「命」顯然有「自爾」的意義在內，皆是「玄冥」的一部分<sup>47</sup>，是一種所謂「見一當下斯須之命，亦即就人之所遇者之為若此，而還其若此，自當所當，而付之自當之命。」的命觀<sup>48</sup>，這是一種具有濃厚美學觀點的命觀，若是再從郭象調和自然與名教的理論來看，這明顯又是「自然與名教」合一思維的衍生，重點在於強調「貴道賤跡」的工夫，也在於破除由於生命紛馳所致的無限追逐<sup>49</sup>，如此一來，從容面對政治制度乃至於君主，是郭象對於人們處人間世的積極心理建設，這點與莊子建議的「安時處順」實有相通之處。

然而，若是整個政治理論祇停止在接受並調適自然秩序破壞後的「重建秩序」，則郭象的論點反而易淪為統治合理化的口實，要之，郭象清楚知道君主制度對於自然秩序的重建有著十分重要的意含，當然不能輕易視之：

夫君人者，動必乘人，一怒則伏屍流血，一喜則軒冕塞路，故君人者之用國，不可輕之也。（ 人間世 注）

君主的權力如斯之大，如果不從制度的設計來加以規範，勢必造成秩序重建的困難，同時個人與政治社會秩序也無從得到有效的調和，於是道家政治思想的理想政治制度 - 無為，就自然成為郭象制度設計上的最佳期盼：

宥使自在則治，治之則亂也。人之生也直，莫之蕩，則性命不過，欲惡不爽。在上者不能無為，化之所為而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴齊無為而任物之自為也。（ 在宥 注）

無為的政治觀目的在肯定政治秩序的同時，也企圖消解人世間由於政治帶來的迫害與對人性的扭曲，既然原始的秩序不能回歸，於是選擇最近於自然秩序的無為就成了思想家們的最佳選擇：

無為之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之為目，然自得者此為，率性而動，故謂之無為也。（ 天道 注）

<sup>46</sup> 《論衡 命義篇》、《論衡 偶會篇》。

<sup>47</sup> 參田文棠著，魏晉三大思潮論稿，陝西人民出版社，一九八八年十二月，頁一六二至一六三。

<sup>48</sup> 唐君毅著，中國哲學原論，台北，人生出版社，民五十五年三月，頁五七〇。

<sup>49</sup> 參吳玉如著，郭象的命論，中國學術年刊，第十五期，民八十三年三月，頁一〇二。

因為無為是近於自然秩序的一種「重建秩序」，無為的運作不僅具有回復人間秩序的功能，更重要的是為了在自然與人為之間找到一個最適切的平衡連繫，因此，除了對世間政治秩序的意義之外，無為同樣具有和諧人與物關係的功能：

為其所有為，則真為也，為其真為，則無為矣，又何加焉！使物各復其根，抱一而已，無飾於外，斯聖王之所以生成也。（天下注）

調和人與人、人與物之間的「重建秩序」是透過無為所得致的秩序，祇是郭象所認知的無為並不是老莊式的無為，而是近乎黃老道家的無為觀（要之黃老的無為觀在權力的分配上也較為符合世族共享政權的政治現實）：

夫善御者，將以盡其能也。盡能在於自任而惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘，聞無為之風，遂云行不如臥，何其往而不返哉！斯失乎莊生之旨遠矣。（馬蹄注）

夫在上者，患於不能無為而代人臣之所司，使咎繇不得行其明斷，后稷不得施其播殖，則群才失其任而主上困於役矣。故冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自為，斯乃無為而無不為者也，故上下皆無為矣。上之無為則用下，下之無為則自用也。（天道注）

這種「上無為用下，下無為而自用」的「無為」，就實踐上而言是「上無為而下有為」的「無為」翻版，這種「無為」明顯地是莊子後學的思考方式，目的在於抑制政治權力的過分干涉所造成的秩序無序，郭象想要以「無為而無不為」的理念作為君臣之間相互制衡的依據，使君臣對於現實政治的干擾能夠降至最低的程度，而同時又將重建秩序的重責放在君主的期待上，因為無論如何，傳統的政治思想仍無可避免地要以君主政治為主要制度上的依歸，祇是要如何才能夠促使「無為而無不為」政治理念的落實，郭象以為在君主與臣子之間就必須要有完善的分工，這樣的分工固屬天理之自然：

夫工人無為於刻木而有為於用斧，主人無為於親事而有為於用臣；臣能親事主能用臣，斧能刻木而工能用斧；各當其能，則天理自然，非有為也，若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣；故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣。（天道注）

故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉。（齊物論注）

因此，這樣的分工本來就是一種因應人間秩序的不得不然的必要安排，所以他說「時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，四肢百體，各有所司而更相御用也。」<sup>50</sup> 我們或許不必以為郭象在為當權者合理化統治的口實，以君主制度來進行政治事實上的描述與政治理想的投射固屬自然，卻也不必矯情地以現代民主的方式進行批判，即便主張無君的阮籍仍然不得不承認君主的統治的事實，而莊子也以「應帝王」一篇反映了同樣的觀點；既然分工的政治制度是郭象建構「無為」政治的前提，因此，對於「重建秩序」的推動勢必要得到適切的人，於是郭象同樣也認為掌控無為政治推行的重要角色在於一個明王（或是聖王），進而賦予君主一個道德性的期待，其存在的功能在於使人與物皆能「各復其根」：

天下若無明王，則莫能自得，今之自得，實明王之功也。然功在無為而還任天下，天下皆得自任，故似非明王之功。夫明王皆就足物性，故人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王。（應帝王 注）

對於這樣的君王，郭象認為不是隨意就能夠找到，同時也不是每個世代都能夠產生，因此就必須透過一定的方法來形塑，否則寄望於不世出的聖人來遂行治理的功能，基本上是不容易的，因此，他心目中的聖人君王，就無疑必須是一個體道的人：

唯聖人然後能去知與故，循天之理，故愚知處宜，貴賤當位，賢不肖襲情，而云無用賢聖。（天下 注）

體道的君主才能夠作為一個「重建秩序」的建構者，因為「通天地之統，序萬物之性，達死生之變」的基本要求，是一個君王能否寄予重任的前提，所以一個真正適任的「無為」君主就應當是「明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造」的聖王<sup>51</sup>，要有效地推動人間秩序的重建，君王就必須是如此。這樣的君主在治理上就必須先做到「去知」，也就是去除分別對待的心知，因為去知所以就能免除外物的干擾，也就能夠明白與萬物處在一種和諧的狀態，因此去知以及獲得真知是一種與道俱化的基本功夫<sup>52</sup>，如此才能不執著於成心的使用而執靜外物：

人生而靜，天之性也，感物而動，性之欲也，物之感人無窮，人之逐欲無節，則天理滅矣。真人知用心則背道，助天則傷生，故不為也。無心於物，故不奪物宜，無物不宜，則莫知其極。（大宗師 注）

<sup>50</sup> 齊物論 注。

<sup>51</sup> 莊子序。

<sup>52</sup> 參張默生著，莊子新釋，台北，洪氏出版社，民六十八年元月再版，頁五，氏以為莊子心目中的至人、真人、神人、天人其實所指皆是明心見性、體大道之如的人，蓋皆是道的具體化。

聖人知天機之不可易，故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所為而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。（秋水 注）

因為執靜明白真知所以能夠物物而不役物、而不役於物，完全是一付莊子所說「三日而外天下，七日而外物，九日而外生，後而能朝徹、見獨、無古今、而不生不死」對於道的修養與生命昇華的極致<sup>53</sup>，進而在為君主時能夠深切體悟並運化「道」的基本概念「其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。」而達到「撻寧」的境界<sup>54</sup>。

再者，一個君王必須懂得如何在建構「重建秩序」時將道的「因」、與「任」特性逐一落實：

夫因其所異而異之，則天下莫不異 故因其所同而同之，則天下莫不皆同 故因其所無而無之，則是非美惡莫不皆無也 若夫玄通混合之士，因天下以明天下 故能乘變任化，迕物而不懼。（德充符 注）

夫寬以容物，物必歸焉 故大人蕩然放物於自得之場，不苦人之能，不竭人之歡 任其自成。（人間世 注）

懂得「因」與「任」的功夫，才能夠達到「任其自迎，故無不迎；任其自毀，故無不毀；任其自成，故無不成。」的境界<sup>55</sup>。進一步，「因」與「任」就必須有其落實人間政治的實用性，因為，在郭象的無為概念中，無為政治依然具有世俗化的意義，所以「因眾」就成了「因」的工夫世俗化的轉化意義：

吾一人之所聞，不如眾技多，故因眾則寧也，若不因眾，則之千萬，皆我敵也。 在宥 注

這樣的君王，因為深諳「因任」之道，所以能夠達成「夫王不材於百官，故百官御其事，而明者為之視，聰者為之聽，知者為之謀，勇者為之扞。夫何為哉？玄默而已。而群材不失其當，則不材乃材之所至賴也。故天下樂推而不厭，乘萬物而無害。」的治理<sup>56</sup>，而君臣上下之間方不致落入法家所言「一日百戰」的境地，因為「若夫任自然而居當，則賢愚襲情而貴賤履位，君臣上下，莫匪爾極，而天下無患矣。」

<sup>53</sup> 《莊子·大宗師》。

<sup>54</sup> 同上。

<sup>55</sup> 大宗師 注。

<sup>56</sup> 人間世 注。

<sup>57</sup> 同樣的，也才能夠掌握到自生獨化的真義，所謂「任其自知，故情信；任其自得，故無偽。」就是最佳的註腳<sup>58</sup>。順此則能夠體現「任性自生，公也 而順公乃全也」的真理<sup>59</sup>，進而彰顯「誠能應以心而理自玄符，與變化升降而以世為量，然後足為物主而順時無極」的「應帝王之大意」<sup>60</sup>。

君臣之間如此，君民之間的關係，郭象顯然有著先秦以降人本主義的思維，固可說直承自莊生無疑<sup>61</sup>，從「因任」而下，郭象認為在一個「無為」的政治秩序之下，統治者與被統治者之間並不存在著隔閡，在自生獨化的理論之下，君主與人民之中的關係是相因而生與相輔而成的，因此，謹守人本的道德色彩，重視個人的生存價值與需求，就成了無為君主不可或缺的治理要則：

夫民之德小異而大同，故性之不可去者，衣食也；事之不可廢者，耕織也，此天下之所同而為本者也，守斯道者，無為之至也。（馬蹄 注）

這種寓治理於人性的基本尊重，固然是先秦諸子中的主流思想，然而能解人於倒懸又回歸於自然人性觀照，進而符應自然大道者，殆唯道家而已，方東美先生所說「道家在中國思想裡面，就是保留了人格上面，精神的解放同精神的尊嚴」<sup>62</sup>，實是一語中的！

在「無為」的理想政治裡，因為重視符應自然規律地進行治理，固然在「跡與所以跡」的論述中消解了「自然」與「名教」的對立，不過，郭象所重視與主張的仍是「所以跡」的治理，形而下的「跡」依然祇能落入「所以跡」的範疇與考量中方有其意義，「自然與名教」的統一或是和諧，無疑地祇是為了調解現實與理想政治形態之間重要差距的理論鋪陳而已，在這樣調和的基礎之上，郭象才能先解決了魏晉階段在統治哲學上的主要歧見，進行對於原始自然秩序的修補與重建。在重建的秩序中，我們很難看見郭象想要視「名教」的方式為主要方法，郭象顯然不願一再強調經過精心調和與「自然」對立的「名教」之可行性，因為「夫黃帝非為仁義也，直與物冥，則仁義之跡自見。跡自見，則後世之心必殉之，是亦黃帝之跡使物攬也。」<sup>63</sup> 形而下的「跡」無論如何是不等同於「所以跡」的，「名教」固然可以透過論述與「自然」結合，然而如「直與物冥」的黃帝都無法免去「以跡攬物」的

<sup>57</sup> 在宥 注。

<sup>58</sup> 應帝王 注。

<sup>59</sup> 同上。

<sup>60</sup> 同上。

<sup>61</sup> 莊子的人本主義，請參林俊宏著，莊子的政治觀，台灣大學政治研究所碩士論文，民八十一年一月，第五章。

<sup>62</sup> 潘柏世著，莊子齊物論講述，輯在東方文哲資料第一卷第一冊，作者自印，民七十年五月初版，頁六。

<sup>63</sup> 在宥 注。

罪名，則仁義之見用顯然祇是郭象理論上的一個折衝而已，這樣的折衝不像一般解釋郭象為有意仕途而所為妥協的論點，我們以為，調和政治哲學的論爭未嘗不是一種緩解人間秩序惡化的努力，正是透過這樣的緩解，郭象才能夠消解存在於現實政治中的嚴重對立，一方面給予當權者一個理由，一方面從「上無為而下有為」的統治方法中，建構他所要的「重建秩序」。從另外一個思考的方向來說，所謂「名教」指涉的範疇，也不應當包括「君臣、上下、尊卑」這些已然整合在兩漢黃老統治術中的概念或價值<sup>64</sup>，關於這點，事實上經過整個兩漢的政治思想變遷，配合整體國家建構與國家意識形態的一體化，兩漢透過《黃帝四經》中標榜的陰陽與政治位階，已然從與自然的比附中成就了某種特定的對應架構，這些對應架構有著在《黃帝四經》中的相對論述：

天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆立（位），使民有恆度。 道法

故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑名；刑名已定，逆順有立，死生有分，存亡興壞有處，然後參之天地之恆道，乃定禍福死生存亡興壞之所在，是故，萬舉不失理，論天下而無遺策，故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（謂）有道 論約

君臣易位謂之逆，賢不肖並立（位）謂之亂，動靜不時謂之逆，生殺不當謂之暴，逆則失本，亂則失職，逆則失天，暴則失人（四度）

主陽臣陰，上陽下陰，男陽女陰，父陽子陰，兄陽弟陰，長陽少陰，貴陽賤陰 制人者陽，制於人者陰 稱

為人主，南面而立，臣肅敬，不敢蔽其主，下比順，不敢蔽其上，萬民

<sup>64</sup> 《黃帝四經》作為戰國中期的作品，系統地整理先秦道家（尤其是老子）關於道的論述，進而從道論出發，開創了「道生法」的系絡，賦予「法」高位的正當性，又從刑名的主張處理了君臣民的位階與倫理，討論了君臣民三種政治角色的對應與互動；進而從帶有技術性的層次，補充並擴展了《老子》關於道用的理論，從刑德與陰陽四時的關連中，開展出刑德相養文武並用的主張，這部分影響了後期的稷下與法家思維，乃至於成為漢代政治思想十分重要的基礎問架，成為一種積極的治國之術，在政治思想的論述上，迥異於老莊道家的「解構」，朝向一個積極建構的方向發展。這種形式上歸屬道家，卻以「道」包容了各家之長的嶄新政治學說，將整個戰國大規模政治社會解組之後對於秩序重建的渴望，十分清楚地表露出來，同時也替整個時代朝向一個一統的政治秩序預先作了理論上的鋪路，就這個觀點來看，黃老治術中有關於政治角色的討論，事實上使得君臣民的位階關係，有了一個清楚的架構，在這樣的架構之下，整個政治統治的重點就不必然得放在有關於政治角色的序列安排，反而，轉向到特定配套價值的內化，成為一個必然的時代趨勢，郭象所處的魏晉時期，正是這樣思維與趨勢的延展。請參林俊宏著，《黃帝四經》的政治思想，台灣大學政治科學論叢，第十三期，民八十九年十二月。

和輯而樂為主上用，地廣人眾兵強，而下無適（敵）。（六分）

化成實質的統治術則是像《四經 觀》中所言的「刑德相養」與「文武並用」：「春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生，姓生已定，適者生爭，不謀不定，凡謀之極，在刑與德」，當然我們同樣也可以在《淮南子》乃至《潛夫論》中看到這些論點的身影：

主道員者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先者也，臣道員者，運轉而無方，論是而處當，為事先倡，守職分明以立成功者也《淮南子 主術訓》

凡人君之治，莫大於合陰陽，陰陽者，以天為本，天心順則陰陽和，天心逆則陰陽乖，天以民為心，民安樂則天心順，民愁苦則天心逆。民以君為統，君政善則民和治，君政惡則民窟冤亂，君以恤民為本 故君臣法令善，則民安樂，民安樂則天心慰，天心慰則陰陽和，陰陽和則五穀豐，五穀豐而民眉壽，民眉壽則興於義，興於義而無姦行，無姦行則世平而國家寧，社稷安而君尊榮，是而天心、陰陽、君臣、民氓、善惡，相輔至而代相徵也。《潛夫論 本政》

要在於明操法術，自握權秉而已矣。所謂術者，使下不得欺也，所謂權者，使勢不得亂也《潛夫論 明忠》

這種帶有本末主輔的道法思想，是整個兩漢政治哲學的重點，在於討論「德與刑」的統治方法，而這樣的統治方法論，原始的基調來自於《黃帝四經》對於統治方法的主張，亦即一種統治方法上的「本末」觀念，同時這樣的概念也延伸到對於「農事為本」的範疇，充分反映了政治社會動亂的時代需求性。可以看出，這個郭分顯然不是郭象在《莊子注》中的關懷重點，因為就時代的變遷而論，無疑的，統治術的一致是一個歷經長期討論與政治實踐的共識，因此，郭象在論述無為時明顯地將這部分視為一種成就與共識，反而偏重君人者統治時的基本理念，特別是「因」與「在宥」等的認識與陳述，清楚地標示出《四經 主道》中的特色，就這點看其間的連繫是無寧是十分深刻的：

天地之道，有左有右，有牝有牡，誥誥作事，毋從我終始 行而行，處而處，因地以為靈（資），因民以為師 稱

慎案其眾，以隨天地之從，不擅作事，以待逆節所窮，見地奪力，天逆其時，因而飭之，事環克之（順道）

不論就郭象或是黃老道家而言，強調君主的虛靜是保有統率之勢的重要基礎，「因」是藉由「虛靜」體現的一種能力及效果，這同時也是《管子·心術上》中所言「人主立於陰，陰者靜，陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜而自得。」的真意，這也是郭象與《四經》言無為的背後精神。因此，統治術上的一統可以視為兩漢整個政治實踐的集成認識，郭象顯然在這樣的成就之下，將自然與名教的統合直接指涉儒家亟欲內化於人心的諸多德目與價值，從這個角度去解讀郭象的「自然與名教」關係以及「無為」的政治論才有其妥適性，也不至於失之偏頗，所以，若是以極為寬廣而非郭象認知的名教概念進行論述，進而以為郭象預留了極大的空間給予人間統治者口實擴大解釋<sup>65</sup>，恐怕有著相當程度的誤解，而且也有可能忽略了兩漢政治哲學經過論證後的整合成就。

## 結 語

魏晉玄學後期的成就，在於從政治現實的角度解消了儒道二家在思想氛圍中的對抗，這個部分有著對於政治權力分配與政治思想對應的充分理解與論述安排，承接了正始玄學與竹林玄學關於玄學與政治的對話，使得玄學與政治的對話變得較為順暢而可能，本文沒有分析玄學後期的張湛（《列子注》）與鮑敬言的思想，而逕自郭象入手，原因是郭象關於玄學與政治的對話路程的安排與論述，較之張湛的成就（架接道與佛或是玄學與佛學）或是鮑敬言對於政治的疏離及批判，有著綜合性的功能與里程碑的建構。郭象從自生說與獨化論進行對於「重建秩序」的建構，透過「跡與所以跡」在儒道二家的思想中進行類似的判教工作，郭象以為「所以跡」的道家思維模式，消解了魏晉階段極具爭議的「自然與名教」問題，調和了存在於「無、有」、「個人、社會」、「本、末」以及「道、儒」之間的爭議，本體的「無」在魏晉哲學的發展中無疑仍是最高指導原則（玄冥），然而也不否認儒家所強調的「有」，「無」與「有」的論爭至少在郭象身上得到了一定程度的解決，如果說《莊子》本身就是一部悖論的合集，談「合」也談「分」，那麼竹林玄學顯然是從其「分」論，而《莊子注》無疑是從「合」處解《莊》<sup>66</sup>，不論就思想上或是與政治現實的互動上言，《莊子注》在理論的高度上的確反映了論爭的解決，西晉中期以後以至

<sup>65</sup> 參盧桂珍著，王弼與郭象的聖人論，台灣大學中文研究所碩士論文，民八十一年六月，頁一二六至一二七。

<sup>66</sup> 參余敦康著，中國哲學論集，瀋陽，遼寧大學出版社，一九九八年三月，頁三〇八至三〇九。

永嘉以前並未發生名教與自然的激烈矛盾，原因恐怕就在此<sup>67</sup>；從玄學發展的成就上來看，道家的「個人主義」在這樣的融合過程中依然有著重要的影響力，在何晏、王弼與郭象的身上，可以清楚看到這種思維的作用痕跡與傳承，至少在作為政治與社會生活裡關於本體的論述上，魏晉道家思想家們一致堅持了「個人」在論述中的重要地位，進而試圖填補與「社會」之間的罅隙，然而就現實政治生活與政治哲學高度的思維而言，這樣的填補的確有其貢獻也有其可能性，卻也無從忽略其間的困難度，祇是在論述本體的層次問題之餘，我們可以看出從《莊子注》中透露出「名跡既去，華藻落盡，則性命自全」的期待與自持，目的在於從現實中保有個人的一種主體性，作為回歸自然的重要憑藉，這樣的想法不必然與「自然名教」的調和衝突，反而更加突顯郭象非純為政權合理化的思想特色，要之，他所期待的政治秩序改造者就具備了這樣的期待，因為郭象「重建秩序」的舵手 - 聖王，就等同於至人，完全是一個「內聖外王」的典型，一如王叔岷所說「蓋內聖之工至，物自不能離之。所謂應物而為帝王也」<sup>68</sup>，也與王弼《老子注》二十九章所言：「聖人達自然之至，暢萬物之情，故因而不為，順而不施，除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得」是相同的境界，這種同時是人間帝王與逍遙人間的理想性格投射，帶著道家出世而又不忘入世的自由與溫情，不僅成就了自我也完備了他人，當然也成為知識份子面對失序的政治生活時的一種自我期許與自處之道，《黃帝四經 五政》中所言「深伏於淵，以求內刑，內刑已得，自知屈后身」，以及郭象所言「是故至人不役志以經世，而虛心以應物，誠信著於天地，不爭暢於萬物，然後萬物歸懷，天地不逆。」（人間世 注）、「以方內為桎梏，明所貴在方外也，夫遊外者依內，離人者合俗，故有天下者無以天下為也，是以遺物而後能入群，坐忘而後能應務，愈遺之，愈得之。」（大宗師 注）十分清楚地揭示了玄學時期知識份子的心境。從這些觀察出發，我們固然應當重視郭象調和「自然與名教」以及「無與有」的努力，卻也不要忘記在這樣的思想努力中所潛藏對於「自然秩序」、「個人逍遙」的深切期盼，正是這種深切的期盼，為整個中國政治思想留下了一個「制度外」的空間，也延續了道家思想在退出政治場域後扮演類似「民間政治哲學」或是「在野政治哲學」的歷史傳承，而能夠不斷地對現實政治進行批判進而起著重要的影響力。

<sup>67</sup> 羅宗強著，玄學與魏晉士人心態，台北，文史哲出版社，民八十一年十一月初版，頁二八三。

<sup>68</sup> 王叔岷著，莊子管闢，台北，藝文印書館印行，民六十七年三月初版，頁二六。

## 參考書目

### 一、中文部分

老 子

莊 子

論 衡

後漢書

王叔岷，1978，《莊子管闈》，台北，藝文印書館印行。

王 弼，周易略例。

田文棠，1988，《魏晉三大思潮論稿》，陝西人民出版社，任繼愈主編，《中國哲學發展史》，魏晉南北朝篇，北京，人民出版社。

牟宗三，1962，《魏晉玄學》，東海大學出版。

牟宗三，1983，《政道與治道》，台北，台灣學生書局，再版。

余敦康，1995，《魏晉玄學與儒道會通》，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》第六輯，上海古籍出版社。

余敦康，1998，《中國哲學論集》，瀋陽，遼寧大學出版社。

何啟民，1990，《魏晉思想與談風》，台北，台灣學生書局，四刷。

林聰舜，1981，《向郭莊學之研究》，台北，文史哲出版社。

胡哲敷，1982，《老莊哲學》，台北，台灣中華書局印行，台八版。

胡應麟，四部正偽（輯在《少室山房筆叢》卷三十）（廣雅叢書本）。

許抗生，1989，《魏晉玄學史》，陝西師範大學出版。

侯外廬，1957，《中國思想通史》，第三冊，北京，人民出版社。

高似孫，子略（《百川學海本》）。

唐君毅，1966，《中國哲學原論》，台北，人生出版社。

唐長孺，1955，《魏晉南北朝史論叢》，北京，三聯書店。

唐冀明，1981，《魏晉清談》，台北，東大圖書公司。

莊耀郎，1991，《魏晉玄學釋義及其分期之商榷》，《鵝湖學誌》，第六期。

張岱年，1994，《道家玄旨論》，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》第四輯，上海古籍出版社。

張默生，1979，《莊子新釋》，台北，洪氏出版社，再版。

陸以湑，冷廬雜識（《咸豐刊本》）。

焦 竑，《筆乘》。

湯一介，《郭象與魏晉玄學》，台北，谷風出版社。

湯用彤、任繼愈，1962，《魏晉玄學中的社會政治思想》，上海人民出版社。

湯用彤，1995，《魏晉玄學流別略論》，收在《魏晉思想乙編》三種，台北，

里仁出版社。

馮友蘭，1991，《中國哲學史新編》，台北，藍燈出版社。

馮友蘭，1995，《新原道》，台北，台灣商務印書館，台二版。

潘柏世，1981，莊子齊物論講述，輯在《東方文哲資料》第一卷第一冊，作者自印。

劉知幾，《史通》。

劉澤華，1992，《中國古代政治思想史》，南開大學出版。

錢穆，1991，《莊老通辨》，台北，東大圖書公司。

蘇新塗，1980，《郭象莊學平議》，台北，台灣學生書局。

嚴遵，1988，唐谷神子注，道德真經指歸，卷十三，收在《叢書集成續編》，第三十七冊，台北，新文豐出版社。

羅宗強，1992，《玄學與魏晉士人心態》，台北，文史哲出版社。

顧炎武，《日知錄》。

## 二、期刊文章

王叔岷，1947，莊子向郭注異同考，《中央圖書館館刊》，復刊第一卷第四號。

王新春，郭象的獨化論，《孔孟學報》，第七十期。

吳玉如，1994，郭象的命論，《中國學術年刊》，第十五期。

林俊宏，2000，《黃帝四經》的政治思想，台灣大學政治科學論叢，第十三期。

林俊宏，2001，《莊子》的語言、知識與政治，台灣大學政治科學論叢，第十五期。

李美燕，1995，郭象注莊子逍遙遊的詭辭辯證，《屏東師院學報》，第八期。

孫廣德，1984，我國古代的君臣民理論，台灣大學，《社會科學論叢》，第三十二期。

戴璉璋，1995，郭象的自生說與玄冥論，《中國文哲研究集刊》，第七期。

## 三、學位論文

林俊宏，1992，《莊子的政治觀》，台灣大學政治研究所碩士論文。

林朝成，1992，《魏晉玄學的自然觀與美學研究》，台灣大學哲學研究所博士論文。

盧桂珍，1992，《王弼與郭象的聖人論》，台灣大學中文研究所碩士論文。

# The Dialogue Between Mysticism and Politics: The Political Thought of 《Annotation of Chung-Tsu》

Chun-hung Lin\*

## Abstract

This paper deals with three issues that link mysticism and politics in 《Annotation of Chung-Tsu》 by Guo Xiang. First of all, the issue found in “emerge of oneself and self-development” tries to unlock the paradox in “non-being and being”. We may find a higher ontological construct like Tao in 《Annotation of Chung-Tsu》, and by which, the deadlock issue of “non-being and being” in “Zheng-Shi mysticism epoch” has been solved.

The issue of “Nature and norms” which was the fundamental concern during Wei-Jing epoch reveals the essential tension between individuals and the political community. Different from the proposition of “norms come from nature”, Kuo-Xiang, by discoursing the dialectical relation of “tracing and trace”, led to the proposition of “nature is norms” that release the tension.

The issue of “Non-action and political roles” discusses the ideal political order of Taoist and how could it be achieved. By emphasizing the importance of political leader (king), Kuo-Xiang combined the essences of political leader in Confucian School and Taoist School and stressed the differentiation of political roles.

There are some interesting questions, such as the ranking of root and branch, the importance ranking between individuals and community, physically or mentally emphasizing viewpoint, body formation in state building process and etc. hidden in traditional Chinese political philosophy. This paper also tries to answer

---

\*Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.

the questions above by finding out some clues in the text.

Key words: nature and norms, emerge of oneself and self-development,  
tracing and trace, non-action, non-being and being

