

## 對郭象哲學所受質疑提出辯解\*

陳志強\*\*

香港中文大學哲學系

### 摘 要

在當代學界對郭象（約 253-312）哲學的定位討論中，王中江認為，郭象哲學內部存在著嚴重的理論困難；劉笑敢則從方法論的角度指出，郭象對《莊子》的解讀乃有違原義。本文擬針對二者的質疑，嘗試為郭象哲學辯解，論述聚焦於以下兩點：一、只要將郭象哲學內部的基本概念（尤其「逍遙」概念）恰當地置放於其相應的理論位置，很多所謂郭象哲學的兩難都是可以解消的。二、從莊子哲學到郭象哲學的理論轉變，與其說是從超越到現實的扭曲，不如說是從素樸到豐富有力的發展。期望本文能重新引起學界對郭象哲學爭議的關注，繼而給予郭象哲學更公允的定位與評價。

**關鍵詞：**郭象，莊子，逍遙，王中江，劉笑敢，方法論

---

\* 本文初稿乃香港中文大學哲學系研究院課程「從莊子到郭象」(2012-2013) 的學期論文，撰寫過程受益於任課老師劉笑敢教授及陸正傑助教的用心指導。又在同一學期本人亦協助業師鄭宗義教授擔任「中國哲學史（二）」的課程助教，本文不少觀點都是在該課郭象專題的聽課與教學過程中醞釀出來。於此筆者需要特別感謝各師長同學的指教與啟發。另外，本文承蒙兩位匿名審查人及《清華學報》編輯委員會惠賜寶貴意見，又承盧美樺小姐協助潤飾英文摘要，謹此一併致謝。

\*\* 香港中文大學哲學系博士生，電子郵件信箱：keung523@hotmail.com

## 一、前言

莊子哲學的詮釋是中國哲學史上一個重要課題，西晉玄學家郭象的《莊子注》當是其中一本不可忽視的經典。儘管過去對郭象哲學已有不少討論，然而其哲學的定位卻是一個備受爭議的課題。歷史上雖有肯定郭象者，認為郭象能振起玄風，抉發莊子哲學中深刻奧妙的智慧，如唐人陸德明言：「惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。」<sup>1</sup> 但反過來質疑郭象者亦不乏其人，如唐人文如海便說：「郭象注放乎自然而絕學習，失莊生之旨。」<sup>2</sup> 直以為郭象對莊子哲學的詮釋喪失了莊學原來的精神與旨趣。

在修讀「從莊子到郭象」的課程時，筆者接觸到當代學者王中江與劉笑敢對郭象哲學定位的質疑。王中江認為無論在解讀文本與理論效力上，郭象哲學都存在嚴重的困難，甚至將之形容為「圓滑和庸俗的侏儒哲學」。<sup>3</sup> 劉笑敢對郭象的評價較為微妙，他認為以創構理論的標準而言，郭象哲學也許能發前人所未發，但在忠於原文的標準而言，郭象哲學則不能符合莊生之旨，是以郭象之注莊是一種「逆向詮釋」。<sup>4</sup> 本文撰寫的目的便是嘗試為郭象哲學辯解上述的詰難。

本文將以《莊子》及郭象《莊子注》兩部原始文獻為依據，聚焦於以下兩點論證：一、只要恰當理解郭象哲學中主要基本概念的理論位置，則王中江的批評對郭象哲學並不構成真正的困難；二、郭象注莊雖然偶有不符《莊子》字面意思之處，但其基本精神是合乎莊子哲學的。在進行的步驟方面，先勾勒出郭象哲學的基本要旨，作為以下分析的必要背景。其次，以王中江的觀點為中心考察郭象哲學可能存在的理論問題，並就此作一些回應。第四節則以劉笑敢的觀點為中心探討郭象哲學與莊子哲學的關係，將會指出郭象哲學基本上合乎莊學精神。

<sup>1</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：臺灣中華書局，1973），卷1，〈經典釋文序錄〉，頁28。

<sup>2</sup> 文如海，《莊子疏十卷》，收入馬端臨撰，《文獻通考》第2冊（臺北：新興書局，1963），卷211，〈子部·經籍三十八〉，頁1734。

<sup>3</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁179。

<sup>4</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），〈定向篇——內在定向與外化實例：王弼與郭象〉，頁171。

## 二、郭象哲學的基本要旨

在進行討論之前，須先整理郭象哲學的基本要旨，以避免許多不必要的誤解。由於這一節著眼的是郭象哲學的整理，因此郭象的說法是否合乎莊子原義並非主要目的，此部分將會在第四節重點處理。筆者將嚴格以郭象注莊的原文為根據，廓清一些關鍵概念在郭象哲學中是如何被使用，由此確定郭象哲學的基本精神。簡言之，郭象哲學嚮往「逍遙」的精神境界，而「適性」、「冥然」、「玄同」、「無待」、「自生」、「獨化」等都是從不同面向描述「逍遙」境界的關鍵概念。以下將一一介紹。

稍涉郭象思想者，都會知道郭象提倡每一個個體安於自己的性分，不向外與他者比較，從而達致心境的逍遙。論者常以「足性逍遙」與「適性逍遙」形容之。茲看〈逍遙遊〉注云：

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，豈容勝負於其間哉！<sup>5</sup>

夫莊子之大意，在乎逍遙游放，無為而自得，故極小大之致，以明性分之適。<sup>6</sup>

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。<sup>7</sup>

三段文字都表明，每一個個體固然都有不同的本性、能力、分位，但只要他們能夠自足於其獨特的性分，則每一個個體都可以達致逍遙。性分小如小鳥者若與怒飛萬里的大鵬比較，則其心靈只會因為羨欲而產生牽累；反之，假若小鳥不求比較，而在樹樞之間自得其所，則因羨欲而生的牽累將得以解放，從而達致心靈的逍遙。性分大如大鵬者若與剛剛學飛的小鳥比較，則其心靈只會因為尊貴驕矜而產生牽累；不與小鳥比較而只自在地於天空中振翅高飛，則因尊貴驕矜而生的牽累亦將得以解放，繼而達致心靈的逍遙。只要兩者能安於自己的性分而自得其所，則兩者

<sup>5</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈逍遙遊〉，頁1。

<sup>6</sup> 同前引，頁3。

<sup>7</sup> 同前引，頁9。

都能達到逍遙的境界，而兩者的逍遙是同一無別、沒有高下之分的。

如果一個個體孜孜著眼於自己與他人的差異——無論是自己比他人優勝，抑或自己比他人差劣，結果都會是帶來心靈或榮或辱的牽累。因此，要做到不向外與他者比較，關鍵在於冥除彼我的差異：<sup>8</sup>

物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉！自此已下至於列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此羣異，異方同得而我無功名。是故統小大者，無小無大者也；苟有乎大小，則雖有大鵬之與斥鴳，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也；苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故游於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。<sup>9</sup>

若果有彼我大小之異，則難免會有因比較而帶來的羨欲驕矜之累。反之，若果個體能泯除自身與他人之間的差異（「遺彼忘我，冥此群異」），則彼我雙方便都能在實現自己性分的過程中自得其所。如是，心靈就能不被羨欲驕矜之累所困限，能得以解放而暢游於無窮。可見「無小無大，游於無窮」的足性逍遙是郭象言逍遙的一個基本意思。進一步，即使我的心靈並不因為與他人比較而有所困限，我仍然可以因為種種變幻無常的世事而備受束縛：我的心靈可以累於丟了錢包、可以累於一時的破產，甚至可以只累於惡劣天氣的到來，凡此都使我的心靈備受困限而不能逍遙自得。因此，心靈的逍遙除了需要於比較中解放出來之外，亦需要不被變幻無常的世事所束縛。郭象言：「人雖日變，然死生之變，變之大者也。」<sup>10</sup> 可見世事變化之大者莫過乎死生，而心靈如何不被死生之變所困限便是理解逍遙概念的題中應有之義——若果連面對死生之變亦能處之泰然，則一時的破產又何足累心？而面對死生之道無他，無非亦是「冥此群異」也。一般人認為生與死是天壤之別，是兩種絕然不同的狀態，但郭象提醒讀者可以另一種眼光看待死生之變：「夫形生老死，皆我也。故形為我載、生為我勞、老為我佚、死為我息，四者雖變，未始非

<sup>8</sup> 這一點乃受鄭師宗義先生的講課內容啟發，特此致謝。

<sup>9</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈逍遙遊〉，頁11。

<sup>10</sup> 同前引，卷2，〈德充符〉，頁189。

我，我奚惜哉！」<sup>11</sup> 在郭象的眼中，生與死無非是「同一個生命歷程」中的不同階段；形、生、老、死四者雖變，但未始不是「同一個我」。在此意義上，死生之變只是「猶春夏秋冬四時行耳」。<sup>12</sup> 因此，若果人能冥除變化帶來的差異，安於每一種變幻莫測的遭遇，以致於面對死生之變亦能安然自得，則能達到「不死不生，冥乎無極」的逍遙之境。如〈養生主〉注曰：「冥然與造化為一，則無往而非我矣，將何得何失，孰死孰生哉！」<sup>13</sup> 則逍遙固是「冥然」者——冥除彼我死生的差異與限極是從比較和變化的困限中解放的關鍵，是故不論得失死生皆無往而非我。如〈齊物論〉注曰：「無彼無是，所以玄同也。」<sup>14</sup> 則逍遙亦是「玄同」者——冥除差異便是見得萬化玄同，彼、我、小、大、死、生無不能視之如一。如〈逍遙遊〉注曰：「若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。」<sup>15</sup> 則逍遙者亦必須是能「無待」者——「無待」既是無所對待，亦是無所依待；心靈不被對待比較所困，又不依待於某一種特定的變化遭遇，不牽繫於彼、我、小、大、死、生任何一方，則能通達無往而不自得的逍遙境界。由此觀之，「適性」、「冥然」、「玄同」、「無待」等概念有機地共同構成郭象眼中逍遙概念的核心意義，而四者皆為缺一不可。

如果「無待」是郭象哲學不能切割的組成部分，則何以郭象對存有論的論述傾向萬物的「自生」與「獨化」便不難理解——蓋萬物之生不依待於外在的他者，則其生便只有歸因於其自身矣。郭象對〈齊物論〉中「罔兩問景」一段注曰：

言天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故，而責其所以哉？若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。……世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。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

<sup>11</sup> 同前引，卷3，〈大宗師〉，頁243。

<sup>12</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁67。

<sup>13</sup> 同前引，卷2，〈養生主〉，頁129。

<sup>14</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁66。

<sup>15</sup> 同前引，卷1，〈逍遙遊〉，頁11。

而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！故任而不助，則本末內外，暢然俱得，泯然無迹。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。雖欲推而齊之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！<sup>16</sup>

郭象的想法是這樣的：若果一物的存在依待於他物，則其存在便以他物為宗；以他物為宗，則會對之有所愛慕尊尚，而不能自得其所。試想，若一寵物金魚的生存依待於其主人，則這金魚便會對其主人有所愛慕尊尚（如企慕主人對其起居飲食的照顧），如是金魚的生命必不能自得其所。金魚只有不依待於主人，如魚得水地自由自在於湖水中暢遊，自己塑造自己的存在，這尾金魚才是真正的自得其所。同理，若罔兩待景，景待形，形待造物者，則萬化同樣不能自得。只有萬物不相互依待，亦不依待一個外在的造物者，而是各自塑造自己的存在（「物各自造而無所待焉」），則這才是「天地之正」也。由此觀之，個體要能達至「無待」的逍遙之境，則其存在不能依待於一個外在的他者，而只能是「自然」、「自生」、「自爾」、「自造」、「獨化」。就像自然世界中，金魚的生存不依待於主人，亦不依待於白兔、天鵝、野馬、獅子，各種動物在大自然中無非是「同焉皆得而不知所以得也」。需要補充的是，郭象這種主張「自生獨化」的存有論並不著眼於純粹客觀地描述物理世界的因果關係——在科學世界的語言中，即使金魚能如魚得水地在湖水中暢遊，牠的生存仍然需要各種因緣條件，例如湖中有足夠食物、湖水不因旱災乾涸等。反之，個體的「自生」、「獨化」、「無待」必須繫於個體修養境界的提升而言。是以郭象有言：「夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通。」<sup>17</sup> 具有冥物玄同修養之人，其存在不依待於任何外在的他者與事變，無論饑餓或流離失所他都能夠順循變幻莫測的遭遇而安然自得，是以此其存在才能「無待而常通」。又郭象言：「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。」<sup>18</sup> 則逍遙者亦會順任有待者的存在而不加干擾，例如不會置金魚於魚缸

<sup>16</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁111-112。

<sup>17</sup> 同前引，卷1，〈逍遙遊〉，頁20。

<sup>18</sup> 同前引。

「幫助」其生存，而只會「順任」金魚的本性將之放生於湖水，從而使之得以同於大通、得其所哉。<sup>19</sup> 因此，「自生」、「獨化」、「無待」都是玄同彼我的逍遙者所印證而來的世界觀——逍遙者自己的生命固然是無所依待，而只是順任變化而「與化為體」；<sup>20</sup> 其對待其他事物亦皆採取「任而不助」的態度，只使萬物回歸於各物之自己，物各付物，在其安然自得的場所中「自生」與「獨化」。

從以上的論述可見，只將郭象的逍遙概念理解為「適性逍遙」或「足性逍遙」是有失偏頗的，蓋其只能包含郭象主張泯除與他人比較對待之義也。筆者認為，「適性」、「冥然」、「玄同」、「無待」等都是理解郭象逍遙義的核心概念；因此，「玄冥逍遙」也許更能夠恰當而完整地勾勒郭象逍遙義的基本要旨。<sup>21</sup> 能達玄冥逍遙境界者將對自身與萬化抱持一套獨特的世界觀，觀見萬化的存在狀態皆是「自生」與「獨化」——自己固然不依待於死生外物的變化而自得與自在，萬物亦在逍遙者「順而不助」的功化下各各得其所哉。

### 三、郭象哲學中可能困難的回應

順乎上文對郭象哲學要旨的整理，筆者將在這一節回應郭象哲學理論內部的可能困難。大陸學者王中江在〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉一文中，系統地指出了郭象哲學有四大嚴重的兩難困境，本節將

<sup>19</sup> 當中道理落在政治生活上亦是相通。郭象便云君主的職責只在於知人善任，將有才幹之人放置於其恰當的職位；則君主不需要事事強加作為，而天下亦得善治矣。如其云：「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，則羣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。但上之無為則用下，下之無為則自用也。所謂自爾。功自彼成。同乎天地之無為也。」同前引，卷 5，〈天道〉，頁 466-467。

<sup>20</sup> 同前引，卷 3，〈大宗師〉，頁 229。

<sup>21</sup> 以「玄冥」概念把握郭象哲學的核心並非筆者的創見，而係啟發於鄭宗義先生任教「中國哲學史（二）」的講課內容。事實上，學界中亦不乏前輩學者抱持此說，如牟宗三先生便說：「（郭象所言的）逍遙只是『玄同彼我，與物冥而循大變』。」牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 187。另外，戴璉璋先生更明言：「正視郭氏以『冥』為核心的工夫，不但可以有助於了解『玄冥』的涵義，也可以有助於了解『自生』、『獨化』的涵義，而認為郭氏主張『現實的一切都是合理的』這種說法之難以成立，當然也可以不辯而自明。」戴璉璋，〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，7（臺北：1995），頁 45。此處戴先生便直以為「玄冥」概念的把握是反駁「認為郭象主張『現實的一切都是合理的』這種說法」的關鍵。

會集中回應王中江的觀點。<sup>22</sup> 回應王中江之前，筆者擬先對所謂「理論困難」作一些後設的反省，以方便後文的討論：一套理論如何才稱得上存在真正的理論困難？與本文直接相關的判斷標準有二：一、理論內容的論斷是否推向一個與人們普遍認同 (universally recognized) 的信念有所衝突的荒謬結果。假定一套理論的內容蘊含或推向斷定「虐待他人是可以容許的」，人們大概會很懷疑這套理論的合理性，蓋其與普遍肯定「人人有權享有生命、自由與人身安全」（《世界人權宣言·第三條》）的信念直接衝突故也。當然，假定一個荒謬的論斷並非由其理論要旨所必然涵蘊，則自然不能將之視為威脅該套理論合理性的困難。二、理論內部有否兩種論點或命題在邏輯上互相衝突。假定一套理論中有文字斷定「所有人皆有惻隱之心」，文中另處又斷定「有些人沒有惻隱之心」或「並非所有人皆有惻隱之心」，又假定兩種說法沒有額外的限定 (qualification) 或補充說明，則可以說這套理論內含衝突。然而，若果兩種看起來互相衝突的論斷是在兩個不同層面上的立論，便不能說其為理論困難。例如聖經有言：「凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我喪掉生命的，必得著生命。」（《馬太福音》16.25）這裡只要將兩個「生命」的概念放在不同的層面——人必須放棄「肉體的生命」，才能得著「屬靈的生命」，這句看似自相矛盾的說話便能得到善解。可見，只有一套理論的兩種論斷「在同一層面上」衝突，才可謂這個理論存在內在困難。事實上，王中江眼中郭象哲學的困難都可以從以上兩個方向得到善解。以下將逐一說明之。

### （一）越分的現實如何可能？

首先，王中江認為郭象的適性逍遙說「有『凡是合乎性分的都是合理的』這種把『現實』合理化的強烈色彩」，<sup>23</sup> 按照這種觀點的推論，將會引致兩個荒謬的結果：一是生而為奴隸臣民者就應該安於奴隸臣民的性分，二是桀跖以殘害為性則亦應該適於其殘害他人的性分。由此，王中江批評「這是郭象哲學之所以是『平庸的』和『媚俗的』的主要原因。」<sup>24</sup> 其次，王中江進一步指出現實中「不適性」的情況是存在的——奴隸與臣民會不安其性而與主人君主易位，桀跖殘害他人亦是因為其逾越了人之所以為人的性分；而由於萬物的存在與行為在郭象「自生論」中

<sup>22</sup> 王中江的相關論點見王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁153-172。

<sup>23</sup> 同前引，頁160。

<sup>24</sup> 同前引。



只能訴諸其自身的性分，因此奴隸與桀跖的「越分」亦只能是他們「適性」的表現，而且同時是合理的和正當的。<sup>25</sup> 王中江將此形容為「郭象『適性』與『不適性』之中的困境」。<sup>26</sup>

對於第一點，郭象是否主張「一切現實的都是合理的」是可以商榷的。如果郭象的「適性論」是主張生而為卑賤者（如奴隸臣民）不應越分而應安於其卑賤的身份，則固然與今天「人皆生而自由；在尊嚴及權利上均各平等」（《世界人權宣言·第一條》）的普世信念衝突而顯得荒謬與難以接受。郭象注莊有「言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！」等言，<sup>27</sup> 常常很容易給人這個保守消極的印象。然而，明乎郭象言「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣」，<sup>28</sup> 則可知「適性論」的要旨並非主張卑賤者安於其卑賤，而無非主張不同才幹的人安於其所長。只要不同才幹的人安於所長，則他們都同能安然自得，而恰恰如此，人與人之間才能真正沒有貴賤之分。此所以郭象常言「物無貴賤」、<sup>29</sup>「人無貴賤」。<sup>30</sup> 因此，只要清道夫與一國總統兩相安於所長，安分守己地盡其職責，則兩者皆能無分貴賤地自得其所。清道夫清理街道並不顯得有何卑賤，蓋其無非是「任其所能而位當於斯耳，非由賤之故措之斯職」也。<sup>31</sup> 或謂：在現代眼光看來，奴隸始終是備受剝削與壓迫的族群，如《世界人權宣言·第一條》言：「任何人不容使為奴役；奴隸制度及奴隸販賣，不論出於何種方式，悉應予以禁止。」則奴隸「越分」而向主人抗爭不是應該容許之事嗎？郭象若主張奴隸安分而不作反抗是否難以接受？面對一個不公義的制度或環境，與其安分守己，是否更應該抗爭求變？郭象嘗依於莊子在〈人間世〉的論述而有相應的注解：面對衛國國君的暴政，顏回曾經想去衛國說服衛君改變不善之舉，但孔子卻勸告顏回不能輕舉妄動。孔子指出，若大道的追求滲雜了智巧與名聲，則大道的追求便會變質；若勉強宣揚仁義的言辭，則可能如關龍逢與比干般未行其道便已遭殺害；若自己辯不過衛君的狡辭，則自己甚至可能動搖而認同衛君的作為。因此，未建立好自己的

<sup>25</sup> 「萬物務外和不安分的原因，在郭象的哲學中，只能從萬物本身的『自性』中去尋找，也就是說，事物的『不安分』，也就是事物的『性分』，不管是哪方面的性分。既然不安分是萬物自身的『性分』，郭象批評萬物『不安分』和『越分』就陷入了困境之中。」同前引，頁 162。

<sup>26</sup> 同前引，頁 160。

<sup>27</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1，〈齊物論〉，頁 59。

<sup>28</sup> 同前引，頁 58。

<sup>29</sup> 同前引，卷 2，〈人間世〉，頁 143。

<sup>30</sup> 同前引，卷 4，〈肱篋〉，頁 349。

<sup>31</sup> 同前引，卷 6，〈秋水〉，頁 574。

修養就一往無前地追求公義與善道，則無非是「以火救火，以水救水」，斷然無濟於事。是以莊子言：「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！」而郭象亦相應地注曰：「有其具，然後可以接物也。不虛心以應物，而役思以犯難，故知其所存於己者未定也。夫唯外其知以養真，寄妙當於羣才，功名歸物而患慮遠身，然後可以至於暴人之所行也。」<sup>32</sup> 由此觀之，不是說顏回不應感化衛君、不是說奴隸不應反抗其主人、不是說備受剝削的工人不應向資本家爭取應有權益，而是莊子與郭象同在這裡有一種後設的關注——即使公義的追求是正當的，但人應該「如何」追求之？莊子與郭象同以為達到「心齋」、「虛以待物」的修養境界，才是一切世事作為中最先應該關注的根本之事。若復謂郭象對於爭取公義改變不義制度沒有一套積極的主張，那麼難道莊子哲學本身又有此主張？於此只能說相對於正面追求道義而言，道家更關心的是「先存諸己」的修養。而這無非是道家精神獨特的理論歸趣，於此實無可詬病也。另外，王中江引支遁云：「夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」<sup>33</sup> 由此而指出郭象的「適性論」會導致「桀跖殘害他人亦可以是其適性表現」的荒謬理論後果。這明顯非郭象「適性論」的本旨：郭象嘗曰：「厲，惡人也。言天下皆不願為惡，及其為惡，或迫於苛役，或迷而失性耳。」<sup>34</sup> 又曰：「夫暴君非徒求恣其欲，復乃求名，但所求者非其道耳。」<sup>35</sup> 郭象認為，惡人為惡乃源於為勢所迫與迷失本性，「迷而失性」自然就不是「適於其性」。再者，暴君所求非道而只是恣欲求名，莊子既倡「至人無己、聖人無名」，郭象亦倡冥除有待於外的牽累，則人們明顯難謂桀殘害他人在郭象哲學（以致於莊子哲學）中是適性或逍遙的表現。

對於第二點，筆者首先得澄清郭象「自生獨化」的存有論論述，必須繫於逍遙者所印證的世界觀（詳細的討論請參本文第二節）。換言之，萬物之所以是「自生獨化」並不是經驗現實的描述，而是逍遙者所觀照印證的獨特世界觀。既然桀跖殘害他人是「迷而失性」的表現，則桀跖便只能是「不適性」之人；而既然桀跖不是逍遙者，則「自生獨化」的世界觀自是與之兩不相干——桀跖的生命依待於外物、欲望、名聲，不能處之無待，則自然不能通達自生自爾的世界觀。由是，桀跖殘害他人就只是不適性、不逍遙，而不可能是適性的表現。

<sup>32</sup> 同前引，卷2，〈人間世〉，頁134-135。

<sup>33</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁162。

<sup>34</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷5，〈天地〉，頁452。

<sup>35</sup> 同前引，卷2，〈人間世〉，頁140。

## (二) 各適其性如何可能？

從郭象主張萬物應當各適其性的觀點出發，王中江批評曰：「然而，即使超越性力量對萬物不施加作用，即使萬物都以各自的性分而具有平等的地位，但現實的萬物要『足於其性』卻是不可能的。很簡單，萬物之間存在著嚴重的衝突，按照郭象的理論，這種衝突恰恰可以說是萬物都要『自適其性』的結果。……老虎要盡性，它就必須吃掉一些動物，使那些動物不能盡性。」<sup>36</sup>

首先需要釐清的是，郭象所言的逍遙只是對於有心靈者才具有工夫意義。理由是，有心靈者才有心靈備受束縛的可能，而只有對於心靈備受束縛者而言，解放心靈的束縛以致遊心逍遙的工夫才具有實踐上的意義。試想像，一張檯子被人困限在辦公室內，又被人將種種物品置之其上，這張檯子是否很不逍遙？明顯地，對於檯子自身而言是沒有所謂逍遙與否可言的，蓋其沒有心靈的束縛與解放也。相反，辦公室的文員每天忙於與其他同事的業績作比較，又因上司的責罵而心靈備受束縛，則能否踐行泯除束縛而遊心逍遙的工夫便對之饒富意義。自然世界中的動物比較接近檯子的情況：雖然很多動物有知覺活動，但卻不會如人的心靈般有心靈的牽累——一隻老虎不會因與同伴比較獵獲的多寡而感到驕矜或羨慕，牠亦不會因為天氣或環境的變化而感到憂傷；面對世界的轉變，動物只會無聲無息地改變其棲息習慣 (habitat) 以為回應。在此意義上，吾人需要自覺努力修為方可通達的「無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟」之境界，<sup>37</sup> 在自然世界中只是動物自然而然的本能表現；動物無需通過工夫修為使得自己在自然世界中「自適其性」。在自然世界中，動物之間的弱肉強食表現為食物鏈 (food chain) 中能量與物質的流動轉移——老虎吃羊，羊吃草，草吸取細菌制造的養分，細菌又分解老虎屍體而轉化之為營養。養分不因被草吸取而有所牽累，草不因被羊吃而有所牽累，羊亦不因被老虎吃而感到牽累。反之，老虎與羊適於消費者 (consumer) 之性，野草適於生產者 (producer) 之性，細菌又適於分解者 (decomposer) 之性，各種生物在食物鏈中不同的營養層各自擔當著自己的角色，則萬物都能在平衡的生態下「自適其性」，而生態系統 (ecosystem) 亦能不已地循環與流行。固然，在科學語言中，生態系統的流行並沒有所謂逍遙與否可言。但在逍遙者眼中，自然世界這種物各付物、因任變化的狀態無非就是「天籟」的表現。郭象注解〈齊物論〉嘗曰：「夫天籟者，豈復

<sup>36</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁 164-165。

<sup>37</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1，〈逍遙遊〉，頁 24。

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。」<sup>38</sup> 自然世界中各種生物自適自己的角色，會而共成一大化流行的生態系統，這大概便是世間最為美好的「天籟」吧！

### (三)定分論抑或變化論？

王中江言：「這樣，郭象自己就把自己置於自相矛盾的境界，一方面他斷定萬物的『性分』是確定不移的，事物只能在自己的性分內活動；另一方面，他又認為事物又是變化日新的。」<sup>39</sup> 王中江將這種矛盾形容為「『定分論』與『變化論』之間的緊張。」<sup>40</sup>

要知道郭象哲學中這兩種說法是否真有矛盾，首先必須澄清這兩種說法的確切意涵。王中江嘗引述郭象的文字說明自己的立場，以下集中討論其中幾條尤為關鍵者。傾向支持萬物性分確定不變的文字如下：

物有定域，雖至知不能出焉。<sup>41</sup>

言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！<sup>42</sup>

兩段文字似乎都表示萬物的性分是不能改變的。第一條文字明言事物有確定的限域，任何人都不能逾越自己性分的界線。第二條文字同樣表示無論知愚的性分都不能中途改變。誠然，萬物不能改變其性在常識中固然稱理，正如一個沒有數學天分的學生不可能自行改變自己的性分，使得自己忽然具有數學才能一樣。即使在郭象哲學的理論內部而言，「物有定域」的說法同樣是不可或缺的。如唐君毅先生言：「郭象之極，如自外而觀，則正為一限極；然自內而觀，則同時為極致。」<sup>43</sup> 如是，人要自外而觀見自己性分的限極，必先知此限極才不會妄圖越過此極而企慕他人，如音樂家知自己的限極在其音樂才華，則不會越分而向外追求限極以外的東西；反過來說，人自內而觀見自己的性分，則知道發展自己性分的極致是自得其所

<sup>38</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁50。

<sup>39</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁168-169。

<sup>40</sup> 同前引，頁165。

<sup>41</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷6，〈秋水〉，頁568。

<sup>42</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁59。

<sup>43</sup> 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》下冊（北京：中國社會科學出版社，2006），頁573。

的不二法門，如音樂家知自己的性分的極致是發揮其音樂天分，則音樂家便能在推極其音樂天分的過程中自得其所。由此觀之，確定的性分在郭象哲學中是一個基本的肯定。

然而，郭象嘗有以下文字又似乎支持性分是可以變化的，如：

夫無力之力，莫大於變化者也；故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。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。今交一臂而失之，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！<sup>44</sup>

這裡明言世事總是無時無刻地變化。就如古希臘哲學家赫拉克利特 (Heraclitus, 530-475 BC) 所言：「人不能兩次踏入同一條河流。」<sup>45</sup> 世界每一剎那都在改變，前一刻駐足的河流在下一刻便已有千變萬化的不同。因此，天地萬物沒有一刻的暫停，在忽爾之間世界便已變化日新矣。同樣地，不僅僅是外間的事物，自我亦是變化無常。上一刻我身體健全，下一刻遭逢橫禍就可以斷掉一腿。是以郭象言「向者之我，非復今我」所言非虛。既然肉體意義的我可以轉變，我的性分固然亦會隨之而轉變。昨天我仍是一個足球員，綠茵場上就是我自適性分的場所；但我一旦遭逢橫禍失去一腿，則作為一個足球員便不可能再是自我的性分。由此觀之，無論萬化或自我的性分，都可以是變化日新者。

一方面說萬物各有確定的性分，另一方面又說性分非一成不變者，這是否郭象哲學中矛盾之處？非也。關鍵在於郭象只言人不能通過自力主動改變性分，而未嘗言性分不能在冥冥之中改變也。<sup>46</sup> 郭象嘗言：「自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所

<sup>44</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷3，〈大宗師〉，頁244。

<sup>45</sup> Plato, *Cratylus*, trans. Benjamin Jowett, in Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.), *Plato: The Collected Dialogues* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 439.

<sup>46</sup> 西方學者任博克 (Brook Ziporyn) 亦持此見：「當郭象說『性』固定不變時，他只意旨個體的性命不能被人為改變，而沒有說性命本身不會轉變。」引文為筆者譯，原文為 “When Guo Xiang speaks of the fixity of *xing*, as he sometimes does, he merely means, in a formula, that one’s determinacy cannot be *changed*, not that it cannot *change*.” Brook Ziporyn, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany: State University of New York Press, 2003), pp. 143-144.

能也。」<sup>47</sup> 這裡便明確地表示了萬物各各的性分才能皆是「自然之所能」，而非「為之所能」也。「非為」便是指不能通過主動自力的作為勉強改變自己的性分。因此，一個沒有音樂天分的人，當然不能通過自力改變自己而成為一個音樂天才。雖然自我不能主動改變自己的性分，但冥冥中往往有「無力之力」使得萬物與自我有所變化。例如一次腦震蕩可以突然激發出一個普通人的音樂才能，從此成為專業的音樂家便成為了他的性分。<sup>48</sup> 相反，一次嚴重的足傷卻可以忽然奪去一個足球員的運動能力，自此其作為足球員的性分亦會隨之而失去。這些例子都在在表明了人的性分與才能是可以在冥冥中忽爾變化轉移的。於此郭象的洞見是，人雖然往往不能自主控制自己性分的變化，但人卻可以「玄同萬物而與化為體」，<sup>49</sup> 在任何變幻莫測的處境中都適於其性、自得自在。此所以郭象言：「夫聖人遊於變化之塗，放於日新之流，萬物萬化，亦與之萬化，化者無極，亦與之無極，誰得遯之哉！」<sup>50</sup>

#### (四) 自生自爾抑或命非己制？

又王中江批評郭象對命是否可以自主的說法是自相矛盾的，他說：「萬物的生成沒有造物主，萬物的變化也沒有外在的超越性根據，事物變化的原因就只能從事物自身和事物之間來尋找。但在這裡，郭象卻暴露出了混亂性。一方面，郭象把萬物的活動和變化看成是萬物純粹偶然性的『自爾』、『自得』和『自化』。……與此相背，另一方面，他又認為事物的活動和變化，又不取決於事物自身。」<sup>51</sup> 因此，王中江認為：「郭象的說法彼此矛盾，其破綻絕不是用所謂的『辨證法』可以化解的。」<sup>52</sup>

同樣地，要回應王中江的質疑，先得確切澄清郭象自己的說法。當中支持事物自己主宰自己的文字有：

<sup>47</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈逍遙遊〉，頁20。

<sup>48</sup> 請參看以下現實的案例：Adam Piore, "When Brain Damage Unlocks the Genius Within" (<http://www.popsci.com/science/article/2013-02/when-brain-damage-unlocks-genius-within>), last modified February 19, 2013; Anne Anastasi and R. F. Levee, "Intellectual Defect and Musical Talent: A Case Report," *American Journal of Mental Deficiency*, 64 (1960), pp. 695-703.

<sup>49</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷3，〈大宗師〉，頁246。

<sup>50</sup> 同前引。

<sup>51</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁169-170。

<sup>52</sup> 同前引，頁171-172。

凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。<sup>53</sup>

此無非是郭象「自生論」的觀點：事物的活動和變化並不依待於他者，而是「自然」、「自生」、「自爾」、「自造」、「獨化」。而看起來與此對立的文字有：

夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳。<sup>54</sup>

此表面似言「我之生」並不由我自主決定，我生命中「坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者」都不是我能完全控制的。兩種說法看起來互相衝突，但若細心考察清楚則可知兩說實可相容。誠然，郭象認為「命」所範圍者是不能自己控制的。如其云：「命非己制」、<sup>55</sup>「不知其所以然而然，謂之命」，<sup>56</sup>例如人的死生存亡、窮達貧富等便非一己能夠控制，很多時都是出乎意料之外而然者也。正因為此，人所當用心的不在於控制「命」。郭象復說：「命非己制，故無所用其心也。夫安於命者，無往而非逍遙矣。」<sup>57</sup>人不能控制「命」，此是無可置疑者；但人可以控制「是否安於命」，繼而在千變萬化的遭遇中無往而非逍遙。就像一個足球員遭遇意外失去一腿是「命」，是不由自主的；但他可以控制自己面對這種變化遭遇的態度——究竟是自始沉淪陷溺抑或奮起振作？是否安於失去一腿的現實而努力生活？抑或從此自暴自棄？這都是人能自主決定的。因此，在「命」的領域固然不由自主，但在「安不安命」的領域心靈卻能下達完全自由的決定。明乎此，「命非己制」與「自爾」的關係便更趨明朗。郭象言：「夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。……任之而自爾，則非偽也。」<sup>58</sup>可見「自爾」是與「偽」相對而言。如果「偽」的意思是人為控制與干擾的話，則「自爾」相對地便是不作勉強控制與干預。郭象在此的意思是，一個人具有怎樣的才幹、是否為世所尚都不是人為（「偽」）可以決定的；人應採取的態度無非只是

<sup>53</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈齊物論〉，頁56。

<sup>54</sup> 同前引，卷2，〈德充符〉，頁199-120。

<sup>55</sup> 同前引，卷6，〈秋水〉，頁597。

<sup>56</sup> 同前引，卷9，〈寓言〉，頁959。

<sup>57</sup> 同前引，卷6，〈秋水〉，頁597。

<sup>58</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁59。

「任之而自爾」，安於所長而順任一切外在世界自然的變化。由此可見，「自爾」的意思並不是自己決定自己的性命，而只是不加人為勉強、順任自然、以致安於一切性命及變化而已。因此，「命非己制」與「自爾」的說法不僅沒有衝突，甚至是互相兼容與涵蘊者。

從以上的討論可見，王中江對郭象哲學內部理論的質疑都是可以回應的。只要澄清郭象哲學中相關概念的確定意義與理論定位，則王中江眼中的理論困難大概都可以得到善解。下節將轉向討論郭象哲學與莊子哲學的關係。

#### 四、郭象哲學與莊子哲學的關係

過去有些論者認為郭象對《莊子》的注解歪曲了莊子哲學的原義，古有唐人文如海言：「郭象注放乎自然而絕學習，失莊生之旨。」<sup>59</sup> 今有劉笑敢言：「郭象的基本思想概念和理論不僅是從《莊子》原文中推不出來，而且是對莊子原有思想理論概念、目標和追求的基本否定，因此，郭象的《莊子注》可謂逆向詮釋的典型代表作。」<sup>60</sup> 另王中江亦持同樣的立場：「總之，郭象對莊子的注釋，整體上是『反莊』的，他的哲學恰恰是在顛覆和解構莊子的哲學中建立起來的，但郭象卻聲稱他是『莊子義』的忠誠守護者。」<sup>61</sup> 由於劉笑敢在這方面有多篇深入的分析，<sup>62</sup> 本節擬以其論著為焦點，論析與釐清其中值得商榷之處。

劉笑敢的觀點尤其突出的是，他更著重從方法論的角度切入討論郭象哲學與莊子哲學的關係。在正式回應劉笑敢的觀點前，筆者將先對有關的方法論問題作一些後設的反省。首先，「郭象的《莊子注》是否符合莊子原義」的問題是有歧義的。「原義」至少有兩個意思：一是字面意義，二是義理精神。無容置疑，郭象對《莊

<sup>59</sup> 文如海，《莊子疏十卷》，收入馬端臨撰，《文獻通考》第2冊，卷211，〈子部·經籍三十八〉，頁1734。

<sup>60</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈定向篇——內在定向與外化實例：王弼與郭象〉，頁170。

<sup>61</sup> 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，頁180。

<sup>62</sup> 劉笑敢探討郭注是否符合莊學的文章嘗以不同版本出刊，但基本的觀點是一致的。本文將穿梭引用這些文章，引用時將會具體注明所引版本。其相關研究文章有：劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁175-207；劉笑敢，〈郭象之自足逍遙與莊子之超越逍遙——論詮釋方向之轉折及其評價標準問題〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》，頁126-151；劉笑敢，〈兩種逍遙與兩種自由〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版），46.6（武漢：2007），頁83-88。



子》的解釋偶有不依文字表面意思處，例如〈逍遙遊〉原文明有「小大之辨」、歌頌大鵬，嘲笑小鳥的說辭，但郭象的注解卻泯除了小大的區別而主張「小大雖殊，逍遙一也」。<sup>63</sup> 然而，是否合乎字面意思是一回事，是否合乎莊子哲學的義理精神卻是另一回事。〈外物〉原文就有言：「言者所以在意，得意而忘言。」<sup>64</sup> 言語只是為了表達背後的精神，得其精神便不應執著於言語。假定莊子歌頌大鵬，嘲笑小鳥的「小大之辨」是想表達這樣的精神：境界低如小鳥者著眼於世俗的事務，孜孜計較如「果腹聚糧」般的小問題；境界高如大鵬者則能高飛萬里，伴隨其眼界（以致境界）的提升，芸芸眾生再沒有小大之別（「野馬也，塵埃也」），種種世情大同小異而亦不再需要錙銖計較。若果〈逍遙遊〉的寓言真是想帶出如此的義理精神（亦即具有崇高境界的逍遙者不會著眼於大小之異）的話，則大概便與郭象哲學推崇冥除小大的義理精神相容一致。

問題是，如何確定文字背後所承載的真正精神？莊子的逍遙思想是否真可以這樣理解？這就牽涉到如何測定文本基本意義的問題。劉笑敢提出了兩條相關的原則：一是「素樸性原則」，二是「相對的一致性原則」。<sup>65</sup> 「素樸性原則」意指解讀文字時應只採用文字學與語法規則所允許的最樸素解釋，以防文字的解釋混雜了詮釋者自己的想法。問題是，解釋單一句子時，這條原則也許比較容易操作，但要解釋一套經典的整體精神時問題就複雜得多。例如劉笑敢自己嘗說：「〈逍遙遊〉是《莊子》第一篇，是莊子哲學中的精神理想和最高境界的表達。」<sup>66</sup> 然而，《莊子》的文字本身有否直接說明這個意思？只採取文字學與語法規則閱讀《莊子》能否得出這樣的判斷？不見得〈學而〉是《論語》第一篇，因此學習就是孔子哲學的核心精神；不見得〈梁惠王〉是《孟子》第一篇，因此篇中所說就是孟子哲學的核心精神；同理，不見得〈逍遙遊〉是《莊子》第一篇，因此逍遙理論就是莊子哲學的最高理想。若果測定〈應帝王〉是莊子哲學的精神所在，也許人們會更傾向於將莊子哲學解讀為一種關注人間政治的入世哲學。以此為基礎閱讀〈逍遙遊〉的特定文字，也許相應地亦會把其中的逍遙概念解讀得更為入世。由此可見，解讀經典的整體精神難免涉及詮釋者對文本重點的測定與判斷，這便少不了涉及詮釋者一定程度的理解。反過來說，不僅經典的整體精神涉及詮釋者一定的理解，特定的

<sup>63</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈逍遙遊〉，頁9。

<sup>64</sup> 同前引，卷9，〈外物〉，頁944。

<sup>65</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈定向篇——內在定向與外化實例：王弼與郭象〉，頁144。

<sup>66</sup> 同前引，頁163。

命題與字詞同樣會受整體精神所制約。以《孟子》「盡其心者，知其性也」一句為例：若果只依最樸素的文字學解釋，則古代言「性」的本義便只指與生俱來的自然性質。這樣解讀的話，則難以理解何以充盡發揮「心」的作用便能知「性」。反之，只有通過對《孟子》文本作整體的理解，才知道這裡的「性」概念應作善良的本性解——「盡其心者，知其性也」的意思是充分擴張善良的本心便能知道善良的本性。<sup>67</sup> 明乎此，則可知純然的「素樸性原則」很多時候不能幫助測定一套經典的整體精神，甚至亦不能協助完全解釋特定字詞或命題的真正意思；在此意義上，詮釋者一定程度的理解乃是不可或缺。郭象通過自己對莊子哲學的理解，而給予《莊子》文本一種超出其字面意思的解讀，如果其解讀在義理精神上與莊子哲學不相違背，則在原則上大概是無可詬病的。

至於「相對的一致性原則」指的是解讀經典時不應強求其內部思想一致與合理。這項原則道理上固然是正確的，解讀經典不是盲目崇拜教條，詮釋者無需歪曲文字的意思去強求經典思想的一致與合理。然而，不應該歪曲文字去強求一致不等於可以輕率處理文本中看似矛盾的說法。有些情況是，只要將看似對立的概念或說法放回其恰當的理論位置，則表面上的衝突實際上都可以得到善解。筆者在第三節嘗試調解郭象「定分論」與「變化論」及「自生論」與「定命論」的衝突，便是基於這種信念的工作。因此，詮釋者解讀經典時首要的是如實地理解文本中各概念的確切意涵，將每一個概念都置放於恰當的理論位置以求善解文本每一個概念與說法。詮釋者有責任力求對文本作最強義、最同情的解讀，從而盡量避免自己對文本的定位與批評淪為攻擊稻草人之誤。只有經過這項工作後文本仍然存在不可解消的衝突，這些衝突才是真正構成理論困難的衝突。就此而言，郭象注莊時盡量給與《莊子》文本一個貫融的解釋——假定這個解釋不是由強行曲解文本而來的話，則原則上亦未始不是盡了一個詮釋者應有的責任。那麼，人們是否就認為詮釋者可以隨興任意地對文本作出任何解釋？是否任何漫無邊際的詮釋都無分高下？當然這是另走極端者，是嚴格的學術工作所不應有的。要判斷哪一種解讀更為合乎文本原義（無論是字面意義抑或義理精神），關鍵的判準無非是能否符合胡適（1891-1962）所說的：「有幾分證據，說幾分話」——端看該種解讀是否能夠依於文本證據而如實地說話。

通過以上方法論的討論，可以知道郭象注莊雖偶有超出《莊子》字面意思者，但單單這一點並不足以充分證明郭注乖離莊學精神；又郭象注莊有以〈齊物論〉解

<sup>67</sup> 楊伯峻，《孟子譯注》下冊（北京：中華書局，1988），卷13，〈盡心章句上〉，頁301。

釋〈逍遙遊〉以求兩篇思想一致的傾向，但單單這一點亦不足以充分證明郭象為求文本一致而強行曲解《莊子》原文。換言之，單單「素樸性原則」與「相對的一致性原則」本身並不足以輔助判斷一套詮釋是否有違文本精神。郭象有沒有曲解《莊子》的文本，關鍵仍然是回到每個具體的問題上作細緻的探究，看看他的具體解讀有否充足的文本佐證。本文認為這才是判斷郭注有否扭曲莊學精神最為根本的方法。如是，下面將會轉過來具體考察劉笑敢認為郭象注莊乖離了文本原義的幾個關鍵論據，筆者將逐步指出：郭象哲學與莊子哲學之間並沒有想像中那麼大的鴻溝。

### (一)從道的肯定到道的取消

劉笑敢首先指出：「郭象哲學的最大特點是萬物獨化的理論體系。這個體系否定了莊子哲學中『自本自根，生天生地』的道的存在，『道』在郭象哲學中變成了空無所有。」<sup>68</sup> 當中，劉笑敢認為〈大宗師〉「夫道，有情有信……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地」一段是一個很強的文本佐證，<sup>69</sup> 說明莊子明確肯定「道」是宇宙萬物的總根源和總根據。<sup>70</sup> 另外，對於〈知北遊〉原文「物物者與物無際」一句，劉笑敢認為原來的意思只肯定「物物者」與萬物在存在上是無分別的，但功能上卻有重要的不同——「道」引起萬物的運動變化，但它本身卻沒有運動變化；「道」是「即萬物而超萬物」的。然而，郭象注解此段時卻說：「明物物者無物，而物自物耳。物自物耳，故冥也。……物物者，竟無物也，際其安在乎？」<sup>71</sup> 明顯地，郭象否定「物物者」的存在，認為物的存在是自生獨化而成。<sup>72</sup>

莊子肯定「道」的存在，郭象取消「道」的存在，這豈非說明郭象扭曲莊子哲學的確鑿證據？首先，筆者強調字面意思只是判斷文本原義的表面一步，更重要是探究文字背後的精神是否相違。儒家言「道」，道家也言「道」，不等於道家所言就必然完全合乎儒家精神；反之，佛家有言「真空」，卻又言「妙有」，但這並不就代表兩種說法互相違背——「真空」與「妙有」只是佛學基本精神「緣起性空」

<sup>68</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁 183。

<sup>69</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 3，〈大宗師〉，頁 246-247。

<sup>70</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 160-161。

<sup>71</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 7，〈知北遊〉，頁 753-754。

<sup>72</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁 183。

的兩種表述，兩者只是側重點的不同，但不礙兩者的義理可以相通。同理，莊子言有「道」、有「物物者」，郭象言無「物物者」，兩者是否有別的關鍵仍在於探索兩種說法背後的精神是否乖離。

那麼，郭象否定「道」的存在是什麼意思？他否定什麼意義上的「道」？且看他對〈大宗師〉「夫道，有情有信」一段的注解：

道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。<sup>73</sup>

無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉！<sup>74</sup>

此言「道」無「功能」，不能使萬物得其存在，反之，萬物自己又不能使自己得以存在；物的存在不由道使、不能自為，因此「物之生也，莫不塊然而自生」。<sup>75</sup>何以言此？關鍵在於郭象的「自生論」是伴隨逍遙者修養而來的世界觀（詳細的論述請見本文第二節）。在逍遙者的眼光下，罔兩非景使之生、景非形使之生、形亦不由一個外在的造物者使之生；猶如金魚在湖中逍遙暢達便是自得自在，並不有待於一個外在的造物者有意為之。可見，並沒有一個外在的、有目的的道或造物者使物得其生；物的存在「無待」於外在的「道」。由於物的存在不由「道」或造物者生，因此物是自生、自造、自得的；郭象在這個意義上說「道」之「無能」。至於物之自得內不由己，意思是：金魚如魚得水便是自然自得，並不是金魚自己有意或有心為之也。如是，物之存在便是「外不資於道」，「內不由於己」，而只是「塊然而自生」矣。進一步，事實上郭象亦有肯定特定意義之「道」，如其謂：「不知所以因而自因耳，故謂之道也。」<sup>76</sup>意思是，當罔兩、景、形分別自然自得地存在，而不去探知或依待於一個外在的所以因之造物者，則三者便是同得於「道」。萬物自得於其存在，這恰恰就是「不神之神」、「不生之生」之「道」的作用。由於宇宙萬物在「道」不生之生、不知其然而然的作用下自生自得，在這意義上，郭

<sup>73</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷3，〈大宗師〉，頁251。

<sup>74</sup> 同前引，頁248。

<sup>75</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁46。

<sup>76</sup> 同前引，頁73。

象仍然可以說「道」——一個自生之「道」，而非外在的「道」——是宇宙萬物的總根源和總根據。由此觀之，郭象否定的「道」是一個外在的、有目的的「道」或造物者，而他的「自生論」正正就肯定了一個「不神之神」、「不生之生」之「道」。

至於莊子肯定「道」的存在又是什麼意思？他肯定什麼意義上的「道」？劉笑敢認為，「莊子的道是世界的根源和根據，道的主要特點是絕對性和無目的性。」<sup>77</sup> 劉笑敢心目中的「絕對性」是指「道是一切事物的條件，卻不依靠任何其他的條件」，<sup>78</sup> 而「無目的性」則指「道生天生地以及決定萬物的都是自然而然的，是無目的的」。<sup>79</sup> 經過上一段的梳理，已知郭象哲學完全可以相容這個意思：既然萬物自得的存在不依待一個外在的「道」或造物者，其存在固然是自然而然、無目的的；既然萬物的自生獨化是「無待」於他，則萬物固然亦是劉笑敢所指的「絕對」。劉笑敢可能的反駁是：「道」有存有論意義，亦有認識論意義；郭象所言之「道」無非只是至人的精神境界，而不是生天生地之「道」。<sup>80</sup> 這種論點最有力的文本根據自是〈大宗師〉「夫道，有情有信……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地」一段，但要確定這段是否有（並且只有）劉笑敢的意思，則必須徵引完整的原文以為考察：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處太山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。<sup>81</sup>

<sup>77</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 110。

<sup>78</sup> 同前引，頁 106。

<sup>79</sup> 同前引，頁 109。

<sup>80</sup> 同前引，頁 122-123。

<sup>81</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 3，〈大宗師〉，頁 246-247。

這裡表明「道」是「有情有信」、是真實地起作用的，這於「神鬼神帝，生天生地」中可資表現。而「道」同時又是「無為無形」，並不是一個有形的造物者強加作為生成萬物。此兩義郭象固然亦能印可，這在上文的討論中可證。現在問題是，「道」是否有獨立於人之認識的存有論意義？這在上引文本中是非常可疑的。引文中說，生天生地之「道」，為政者得之能行無為之治、真人得之能遊於天地、駕馭生死、天地得之能不息運行、萬物得之能自得自在；天地萬物體會到「道」便能自然自得、得其所哉。如果說生天生地之「道」只是生成宇宙的實體，與人之認識無涉，則「得之」又如何可能？有什麼意義？得之又如何能使人使物得其所哉？由此看來，大陸學者王博解釋相關文字時認為莊子「更注重的是道與人之間的溝通和聯繫」，<sup>82</sup> 便絕非無的放矢。萬化得「道」之所以可能，「道」便必須是人可認識者；若果「道」是無為而有信、自然而生物之原則的表現，則萬物得之便能自然自得、得其所哉。這種對「道」的論述與郭象的「自生論」在基本精神上可謂相通無礙。

## (二)從追求超越到安於現實

劉笑敢認為莊子哲學是立體的，以安命為起點向上追求「與道為一」、「與萬物為一」的超越逍遙；但郭象哲學卻是平面的，只主張自足其性、滿足於安於現實的逍遙。<sup>83</sup> 他說：「莊子的逍遙是要超越現實，是與道為一的精神體驗；郭象取消了超越之道的存在，其逍遙只是安於現實的精神滿足。莊子之逍遙實現的關鍵是不滿足於現實因而追求徹底忘卻現實，郭象之逍遙實現的關鍵則是滿足於個體及其存在於其中的一切現實。莊子之逍遙要忘卻個體人生，追求與萬物融為一體的宏大境界；郭象之逍遙恰是個體性分的滿足與充足，不必有所謂大的追求。」<sup>84</sup> 因此，從莊子到郭象是從超越之逍遙到足性之逍遙之轉折。<sup>85</sup>

郭象哲學是否脫略了莊子對超越的追求？要回應這個問題，首先得探問「超越」是什麼意思。可能的意思有三：其一、「超越」是超越到「道」的境界。劉笑敢認為莊子的「安命論」只是其思想的起點，莊子真正追求的是「與道為一」、「與萬物為一」；郭象只有安於其性的「適性論」，看起來固然就忽略了「道」的

<sup>82</sup> 王博，《莊子哲學》（北京：北京大學出版社，2004），頁93。

<sup>83</sup> 劉笑敢，〈兩種逍遙與兩種自由〉，頁84-85。

<sup>84</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁191。

<sup>85</sup> 同前引，頁175。

追求。然而，筆者在第二節便已澄清，「適性逍遙」亦只是郭象逍遙義的其中一面，另外更為重要的一面是「玄冥逍遙」。在玄冥逍遙的境界中，人能「玄同萬物而與化為體」、且「得之於道乃所以明其自得」，則郭象哲學豈非亦言「與道為一」、「與萬物為一」的精神體驗？其二、「超越」是超越於現實。劉笑敢認為莊子徹底忘卻現實，而郭象則滿足於現實。問題是，莊子「徹底忘卻現實」是什麼意思？是否有出世、離世、退居山林的意思？若果真有此義，也許與郭象哲學便有距離，蓋郭象言逍遙並不需要離世，如其謂：「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中。」<sup>86</sup> 問題是，劉笑敢言超脫現實的意思只是心靈的自由。他說：「莊子並不是真的要寄身於世外，他所謂逍遙遊只是心之游，即『游心』。」<sup>87</sup> 既然劉笑敢也同意莊子逍遙義的主體是「心」而不是「身」，而郭象逍遙義亦無非重「乘物以遊心」，<sup>88</sup> 則兩者有何實質的差異？又郭象言安於所性、安於所遇，使心靈能從一切現實的困限與束縛中解放出來、超脫出來，這豈非亦是一種超越於現實困限的追求？其三、「超越」是超越於個體。劉笑敢認為莊子之逍遙是要忘卻個體的人生而追求與萬物融為一體，而郭象卻在肯定個體差別的基礎上追求個體各自適於其性。然而，郭象逍遙義中，要能適於其性的基礎是能「冥此群異」，無內、外、小、大、彼、我之分；而要能適於世事的變化同樣需要冥除死生變化的差異（詳見第二節的相關討論）。「冥異」的另一面就是「玄同」。如是，又安能謂郭象肯定個體的差異而不求與萬物融為一體的精神境界？

### (三)從外在之命到內在之命

劉笑敢認為：「莊子和郭象之安命都是安於『既定境遇』，不過，莊子的既定境遇來自於外在的、普遍的力量，有如天地自然之變化；而郭象的既定境遇則是萬物自身決定的，來自於內在的、個體的力量，即由萬物自身的本性決定的。」<sup>89</sup> 當中的關鍵是：「郭象之性和性命卻包括了社會和道德方面的內涵，這與《莊子》原文之性命有重要不同。」<sup>90</sup> 換言之，莊子言「命」是指死生存亡、窮達貧富的境遇，這些境遇是不由自主而被外在的力量決定的；至於郭象言「命」則包括了人

<sup>86</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷1，〈逍遙遊〉，頁28。

<sup>87</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁154。

<sup>88</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷9，〈寓言〉，頁952。

<sup>89</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁184。

<sup>90</sup> 同前引，頁185。

的社會身分與道德價值，這些面向則是人可通過個體的力量決定的。

首先，郭象從來沒有說過人的性命與既定境遇是可以自主決定的，他說可以決定者只是心靈是否安於其性、安於所遇。本文第三節有關「命非己制」的討論已論之詳矣，此不復贅。因此，並不是莊子之命是不由自主，郭象之命可以自決；莊子和郭象言「命」都是「命非己制」的。真正的問題是：郭象言性命的確加入了社會和道德的面向，這對莊子哲學的精神究竟是一種扭曲？抑或是合乎莊學精神的發展？這裡先得釐清一個後設的問題：怎樣的論述才稱得上是對前人的「發展」？怎樣的論述才能評之曰「扭曲」？筆者認為，若果一套理論能夠將前人的說法——在順乎其理論精神的情況下——說得更豐富或更有理論效力的話，則這套理論便可稱得上是對前人理論的「發展」。若果前人的理論明確提倡甲，但後人的論述卻在同一層面上將其說為與甲衝突的乙，則這套理論便是對前人理論的「扭曲」。例如一棟新建的住宅，順乎其住宅的用途從四面皆牆慢慢添置家居，這是一種「發展」；但同一棟住宅，如果將其原來住宅的性質改變為商業用途，則便是一種「扭曲」。回到正題的討論，問題的關鍵便是加入社會道德的論述會否將莊學精神改頭換面？抑或只是順乎莊學精神，將其原始素樸的論述說得更為豐富有力？

對此應先確定《莊子》原文言「命」的精神，再考察郭象哲學是否合乎莊學精神。茲看：

曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」<sup>91</sup>

第一條引文中，《莊子》將「天」和「人」兩個概念對舉：牛馬四足自由在大自然生活是天然的，將牛馬視為工具而「落馬首，穿牛鼻」是人為的；人不應違反萬物天然的真性，不應「以人滅天」。這段文字似乎將「天」「人」視為二元對立的概念，天然者就不應加以人為改變，人為改變事物就是「以人滅天」。問題是：天或自然是一個怎樣的觀念？是否天或自然完全排斥人的因素？如果天或自然的觀念真是完全排斥人的因素的話，則人類一切人文社會建設便都應放棄——人不能介入大自然、不能與自然世界有任何互動與接觸——，是則莊子哲學所說的精神便會指向一個完全原始的自然世界。推到極端，即使是原始人用石頭木材製造器具亦不

<sup>91</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷6，〈秋水〉，頁590-591。



能接受，蓋〈馬蹄〉篇云：「陶、匠善治埴、木，此亦治天下者之過也。」<sup>92</sup> 若然，莊子哲學恐怕就會走進一個極難為人接受的境地。相對而言，郭象對所謂「天」有比較放寬的理解，他說：「穿落之可也，若乃走作過分，驅步失節，則天理滅矣。」<sup>93</sup> 換言之，只要是順乎事物的性質而不走作過分，則人的作為仍然可以屬於「天」的範圍。例如人使用枯木生火也許仍屬順乎天然的領域；而大量濫伐樹木也許就是「以人滅天」有所妄為的領域了。當然，合乎自然與走作過分的界線是難以釐訂的，但至少一定範圍的人文活動便可以在莊子哲學中加以保留。由此觀之，如果同意人類重回完全原始的生活是難以接受的話，郭象放寬「天」與「自然」的理解，毋寧加強了莊子哲學的理論效力。

或謂這樣的理論結果是否難以接受，與《莊子》原文是否真有此義是兩不相干的；不能為了合理化《莊子》原文而扭曲原文的原來意思。問題是，《莊子》言天然究竟有何實義？茲看下文：

彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？……且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，訥俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鈎，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以縲索。故天下誘然皆生而不知其所以生；同焉皆得而不知其所以得。故古今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆縲索，而遊乎道德之間為哉，使天下惑也！<sup>94</sup>

此言彼所謂正道者，就是順乎事物自然的本性而不違反其自然的真情。用鈎繩規矩端正事物、用繩約膠漆粘固東西、用禮樂仁義矯飾人心，這都使他們失去了其自然的常態。《莊子》提出：「意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也？」意思是懂得仁義本來就是人的真性，又何需所謂的「仁人」打著仁義的旗號到處要人符合其標準？例如世上有些人的性向就是喜歡同性，這本來就不是罪惡，他們固然亦懂

<sup>92</sup> 同前引，卷4，〈馬蹄〉，頁330。

<sup>93</sup> 同前引，卷6，〈秋水〉，頁591。

<sup>94</sup> 同前引，卷4，〈駢拇〉，頁317、321。

得相親相愛而與普通人沒有分別；但社會上就總會有人打著「道德」的旗號，聲稱要「捍衛倫理價值」而「拗直」同性戀者的性向。這不正正就是「意仁義其非人情乎？彼仁人何其多憂也？」由此觀之，《莊子》原文本就並不排斥自然而然、順乎本性的仁義價值，其反對者無非是外在、造作、虛偽的仁義旗幟。同理，過分失節的人文活動固然是《莊子》所反對者，但一定的人文活動又何不是順乎人類自然本性的表現？由此觀之，郭象將社會與道德的面向加入莊子哲學中，不僅不是對莊子哲學的扭曲，反而更是合乎莊學精神的發展。

#### (四)從至人修養到脫略工夫

劉笑敢說：「就逍遙的主體和過程來說，莊子之逍遙是少數至人、真人潛心修養後所實現的精神境界，郭象之逍遙則是萬物自足其性、安於性命的結果，不需要特殊的修養，人人可以逍遙。所以，莊子的逍遙是特殊的境界，郭象的逍遙是普遍的現象。」<sup>95</sup> 於此劉笑敢的想法可以分為兩點：一、莊子之逍遙只有少數真人才能達到，而郭象的逍遙則人人皆可達到。二、莊子之逍遙需要工夫修養，而郭象之逍遙則不需要修養。

現在先回應第一點。誠然，漢魏時期流行「聖人不可學不可至」的風潮，<sup>96</sup> 如王充謂：「說聖者，以為稟天精微之氣，故其為有殊絕之知。」<sup>97</sup> 又《世說新語·言語》亦有「聖人生知，故難企慕」的說法，<sup>98</sup> 凡此皆可見在漢魏時人眼中「聖人」不是一個可學而至的概念。郭象身處魏晉時代，其思想亦難免受時風影響，如其注解〈逍遙遊〉中「神人」概念便曰：「俱食五穀而獨為神人，明神人者非五穀所為，而特稟自然之妙氣。」由於郭象亦明言：「夫神人即今所謂聖人也。」<sup>99</sup> 可見「聖人」與「神人」一樣，在郭象眼中都是稟受了自然妙氣，而非可通過人力學習而至者也。<sup>100</sup> 而事實上，聖人非可學而至的想法在《莊子》文本中亦可找到根據。如〈大宗師〉南伯子葵問曰：「道可得學邪？」女偶便答曰：

<sup>95</sup> 劉笑敢，〈兩種逍遙與兩種自由〉，頁 84。

<sup>96</sup> 這一點筆者需要特別感謝匿名審查人的提醒。

<sup>97</sup> 黃暉，《論衡校釋》第 1 冊（北京：中華書局，1990），卷 3，〈奇怪篇〉，頁 160。

<sup>98</sup> 劉義慶撰，徐震堉著，《世說新語校箋》上冊（北京：中華書局，2001），卷上，〈言語第二〉，頁 61。

<sup>99</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷 1，〈逍遙遊〉，頁 28。

<sup>100</sup> 關於郭象認為聖人不可學至的問題，讀者可以進一步參考湯一介，《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2000），頁 268-271。

「惡！惡可！子非其人也。」<sup>101</sup> 女偶指出為聖人除了需要「聖人之道」外，同時亦需要「聖人之才」；而由於「聖人之才」非人人皆具，顯然聖人亦非人皆可至了。然則既然莊子以致郭象都同意聖人不可學不可至，那麼郭象「人人可以逍遙」的主張豈非無的放矢？

要回應此問題，得先對郭象哲學中的「聖人」概念作一點釐清。首先，無論在莊子哲學乃至郭象哲學中，「聖人」的具體指涉往往就是政治層面上的統治者。例如莊子〈應帝王〉篇中，種種有關理想政治秩序的討論便是圍繞「聖人之治」而來。而〈逍遙遊〉注中郭象以聖人為「廟堂之上」者，更明確表示聖人是管治天下的帝王。明乎此，便比較能夠理解何以郭象認為聖人不可學至：如上文所述，郭象認為人各有不同的性分，而性分往往不是人力可預者。因此，一個僅有音樂天分卻無政治才能之人，大概便不能成為日理萬機的政治領袖。更重要者，郭象哲學主張「物任其性，事稱其能，各當其分」，<sup>102</sup> 進而有謂：「夫志各有趣，不可相效也。」<sup>103</sup> 如是，若人無統治之才而妄圖統治之位，則只有淪為「物喪其真，人忘其本」的下場。<sup>104</sup> 由此觀之，郭象承襲「聖人不可學不可至」的風潮，用意乃在主張人人各自充盡自己的性分，不因妄求負責治理天下的聖人之位而導致真性的喪失。其次，郭象雖然否定「人人皆能成聖」，但卻沒有明文否定「人人皆能逍遙」。是否成聖有天賦才能的限制，非人人所能為之；但是否逍遙則全賴個體心靈境界的提升，此則常人皆可著力者。郭象有言：「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，豈容勝負於其間哉！」<sup>105</sup> 又曰：「夫安於命者，無往而非逍遙矣。」<sup>106</sup> 是則可見，任何一個個體即使沒有聖人之才、不能成為治理天下的統治者，但只要他順任自己特殊的性分、以致在任何無可奈何的變化世事中皆能安然自得，則他亦能「無往而非逍遙」矣。

至於第二點郭象脫略工夫的質疑，劉笑敢嘗指出：「（郭象）以『各足其性』為逍遙的標準，則萬物都可以逍遙，即皆可獲得精神自由，無須莊子式的『心齋』、『坐忘』、『外物』等修煉過程。」<sup>107</sup> 於此筆者認為，固然郭象在有關

<sup>101</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷3，〈大宗師〉，頁252。

<sup>102</sup> 同前引，卷1，〈逍遙遊〉，頁1。

<sup>103</sup> 同前引，卷5，〈天地〉，頁432。

<sup>104</sup> 同前引，卷1，〈齊物論〉，頁59。

<sup>105</sup> 同前引，卷1，〈逍遙遊〉，頁1。

<sup>106</sup> 同前引，卷6，〈秋水〉，頁597。

<sup>107</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁187。

「心齋」、「坐忘」、「外物」等工夫的注解上都不是空白一片，郭注實有依於《莊子》文本對相關的工夫問題有「字面上」的注解。因此，劉笑敢認為郭象不言工夫的判斷理當是基於他對郭象理論的衡定——劉笑敢認為郭象之逍遙只需要人安於現實，沒有超越向上的精神追求，因此郭象哲學「理論上」亦不需要工夫修養的配套。然而，從上文所反覆強調，必已知道郭象之逍遙不單單只言「適性」，更要是「冥除」彼、我、內、外、小、大、死、生的差異，繼而「玄同」萬物、與化為體。這樣崇高的精神境界，理論上便當需要工夫修養的配套。郭注〈大宗師〉有關所謂「外物」工夫一段時便言：

玄冥者，所以名無而非無也。夫階名以至無者，必得無於名表。故雖玄冥猶未極，而又推寄於參寥，亦是玄之又玄也。夫自然之理，有積習而成者。蓋階近以至遠，研粗以至精，故乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也。<sup>108</sup>

郭象言「玄冥」的境界是極其奧妙的，既是無以名狀但又不是虛無。郭象便明言要通達玄冥自然之理，乃需要有「積習而成」者；而這積習的過程就不是一蹴而就，而是有階段性地從「階名以至無」、「階近以至遠，研粗以至精」。甚至經過九重工夫之後又要重新疑始。可見郭象並沒有忽視積習工夫的重要。另外，郭注〈達生〉亦有言：

言物雖有性，亦須數習而後能耳。……習以成性，遂若自然。視淵若陵，故視舟之覆於淵，猶車之卻退於坂也。覆卻雖多而猶不以經懷，以其性便故也。所遇皆閒暇也。所要愈重，則其心愈矜也。夫欲養生全內者，其唯無所矜重也。<sup>109</sup>

郭象依循〈達生〉的寓言道出其理：一個善於游泳的人很快就能學會駕船，這是因為他們熟悉水性而能處之自然；一個善於潛水的人不曾見到過船就能熟練地駕駛船，因為於水中游走對於他們而言就像於陸上行走。正由於他們內心毫無牽累，了無罣礙，不會總是生怕駕船時掉進水裡，因此他們就愈能在水上面對不同的處境

<sup>108</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷3，〈大宗師〉，頁257。

<sup>109</sup> 同前引，卷7，〈達生〉，頁642-644。

而「所遇皆閒暇也」。可見，正如一個人愈是努力學習游水潛水，他就愈能在水中自得自然，一個人愈是潛心修養學習，他亦愈能在世上無往而不自得。如是，可見修養工夫對於達致玄冥逍遙的境界是必不可少的。唐人文如海所言：「郭象《莊》放乎自然而絕學習，失莊生之旨」<sup>110</sup> 可說是有失公允。

然則所修養者何也？郭象乃依於《莊子》「心齋」與「坐忘」的概念具體闡述逍遙之工夫：

去異端而任獨者也乎。遺耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。虛其心則至道集於懷也。<sup>111</sup>

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。無物不同，則未嘗不適，未嘗不適，何好何惡哉！同於化者，唯化所適，故無常也。<sup>112</sup>

郭象的「心齋」工夫意謂：要能「道集於懷」則必須「遺耳目，去心意」，使心靈不為任何感官或思維所困限，這樣才能「虛以待物」。試想像，郭象之逍遙是要與化為體不被事物變化所束縛，假定人聽到別人所說的毀譽就思前想後，遇到股價下低時心裡常常想著自己虧損累累，他又如何能得逍遙？因此，人的心靈必須遣去感官或思維的束縛，使心靈能夠虛以待物，他才能真正達到逍遙的境界。這便是「心齋」工夫的重要。至於郭象的「坐忘」工夫亦有相通之義：人要忘卻自己，亦要忘卻一切外於自己、追求事物根源的探知，繼而將自己與變化視為一體，心靈因任萬物的變化而無所停滯困限，這樣才能達到逍遙的境界。就像罹患惡疾時，人不應死心眼常常想著自己的病，亦不應向外探求「為什麼」；內外雙忘，接受自己的病患，人才能「曠然與變化為體而無不通也」。由此觀之，《莊子》原文中種種工夫語對於郭象哲學內部而言，同樣是不可或缺者。

<sup>110</sup> 文如海，《莊子疏十卷》，收入馬端臨撰，《文獻通考》第2冊，卷211，〈子部·經籍三十八〉，頁1734。

<sup>111</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，卷2，〈人間世〉，頁147-148。

<sup>112</sup> 同前引，卷3，〈大宗師〉，頁285。

## 五、結論

在當代學界對郭象哲學的定位討論中，王中江認為郭象哲學的理論內部充滿困難，劉笑敢則認為郭象對《莊子》的解讀乃有違原義。通過本文的澄清，筆者首先努力給予郭象哲學一個最強義的解讀，進而嘗試為郭象哲學遭遇的質疑提出辯解：筆者認為，只要恰當理解郭象哲學中每個基本概念的理論位置，很多所謂郭象哲學的兩難都可以解消。另外，郭象注莊雖然偶有不符《莊子》字面意思之處，但其基本精神是合乎莊子哲學的。

本文的論旨主要是針對王中江與劉笑敢二人的質疑，為郭象哲學提出辯解。文本既是解說郭象哲學的文獻基礎，也是引發郭象哲學定位的源頭，是則本文嚴格依從郭象哲學的文本《莊子注》著手討論。唯由於論旨需要及篇幅所限，本文的討論主要著眼於有助澄清問題關鍵的文本，未及正面而全面地考察莊子哲學以致郭象哲學的整體特色。全面考察莊子哲學及郭象哲學的整體風貌將會有助郭象哲學的恰當定位，例如：有謂郭象注莊背後涉及了調和儒道的時代需要，<sup>113</sup> 郭象哲學中這個隱藏議題 (hidden agenda) 究竟促進了道家思想的理論發展抑或混雜了道家思想的純粹性？莊學本身究竟又是一種純然出世的精神抑或可以兼容某些入世的元素？凡此都是左右郭象哲學定位的重要問題，值得吾人進一步探索與研究。

本文希望能夠重新引發學界對於郭象哲學平議的關注，繼而給與郭象哲學一個更為公允的評價。至於本文對郭象哲學的辯護是否成功，則還望高明指教。

（責任校對：林佩儒）

---

<sup>113</sup> 如牟宗三先生便曰：「以孔子之用為『跡』，以老莊之體為『所以跡』。向、郭注《莊》，即盛發此義。內聖之道在老莊，外王之業在孔子。以此會通儒道，則陽尊儒聖，而陰崇老莊。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 121。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

文如海，《莊子疏十卷》，收入馬端臨撰，《文獻通考》第2冊，臺北：新興書局，1963。

- \* 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：臺灣中華書局，1973。

### 二、近人論著

- \* 王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2007，頁152-182。

- \* 王 博，《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004。

- \* 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002。

- \* 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》下冊，北京：中國社會科學出版社，2006。

黃 暉，《論衡校釋》第1冊，北京：中華書局，1990。

- \* 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000。

楊伯峻，《孟子譯注》下冊，北京：中華書局，1988。

- \* 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988。

- \* \_\_\_\_\_，〈郭象之自足逍遙與莊子之超越逍遙——論詮釋方向之轉折及其評價標準問題〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2007，頁126-151。

\_\_\_\_\_，〈兩種逍遙與兩種自由〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版），46.6，武漢：2007，頁83-88。

\_\_\_\_\_，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009。

劉義慶撰，徐震堦著，《世說新語校箋》上冊，北京：中華書局，2001。

- \* 戴璉璋，〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，7，臺北：1995，頁39-77。

Anastasi, Anne and R. F. Levee. "Intellectual Defect and Musical Talent: A Case Report," *American Journal of Mental Deficiency*, 64, 1960, pp. 695-703.

Piore, Adam. "When Brain Damage Unlocks the Genius Within," <http://www.popsoci.com/science/article/2013-02/when-brain-damage-unlocks-genius-within>, Last modified February 19, 2013.

Plato. *Cratylus*, trans. Benjamin Jowett, in Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.),  
*Plato: The Collected Dialogues*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

- \* Ziporyn, Brook. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*.  
Albany: State University of New York Press, 2003.

(說明：書目前標示\*號者已列入 selected bibliography)



## Selected Bibliography

- Guo, Qing-fan. *Zhuangzi Jishi (Collected Commentaries on Zhuangzi)*. Taipei: Taiwan Zhonghua Book Company, 1973.
- Liu, Xiaogan. *Zhuangzi Zhexue ji qi Yanbian (Zhuangzi's Philosophy and Its Transformation)*. Beijing: China Social Sciences Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Guo Xiang zhi Zizu Xiaoyao yu Zhuangzi zhi Chaoyue Xiaoyao: Lun Quanshi Fangxiang zhi Zhuanzhe ji qi Pingjia Biaozhun Wenti (Guo Xiang's Untroubled Ease of Self-Sufficiency and Zhuangzi's Untroubled Ease of Transcendence)," in Liu Xiaogan (ed.), *Zhongguo Zhexue yu Wenhua (The Journal of Chinese Philosophy and Culture)*, vol. 2. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2007, pp. 126-151.
- Mou, Zong-San. *Caixing yu Xuanli (Physical Nature and Speculative Reason)*. Taipei: Student Book, 2002.
- Tai, Lian-chang. "Guo Xiang de Zisheng Shuo yu Xuanming Lun (The Theories of Self Creation and Mystical Unification in the Philosophy of Kuo Hsiang)," *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Jikan (Bulletin of the Chinese Studies of Literature and Philosophy)*, 7, 1995, pp. 39-77.
- Tang, Jun-I. *Zhongguo Zhexue Yuanlun Yuandao Pian (On the Origins of Chinese Philosophy: Origin of Dao)*, vol. 2. Beijing: China Social Sciences Press, 2006.
- Tang, Yi-jie. *Guo Xiang yu Weijin Xuanxue (Guo Xiang and Weijin Profound Theory)*. Beijing: Peking University Press, 2000.
- Wang, Bo. *Zhuangzi Zhexue (Zhuangzi's Philosophy)*. Beijing: Peking University Press, 2004.
- Wang, Zhongjiang. "Guo Xiang Zhexue de Yixie Kunjing ji qi Jieti: Cong 'Xingfenlun' han 'Huozheshuo' lai Kan (Some Dilemmas of Guo Xiang's Philosophy and Its Disintegration)," in Liu Xiaogan (ed.), *Zhongguo Zhexue yu Wenhua (The Journal of Chinese Philosophy and Culture)*, vol. 2. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2007, pp.152-182.
- Ziporyn, Brook. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: State University of New York Press, 2003.

## A Defense of Guo Xiang's Philosophy

**Chan, Chi-keung**

Department of Philosophy  
The Chinese University of Hong Kong  
keung523@hotmail.com

### ABSTRACT

The validity of Guo Xiang's philosophy has long been a controversial issue within the contemporary academy. Among Guo's critics, the challenges raised by Wang Zhongjiang and Liu Xiaogan are representative. Wang asserts that Guo Xiang's philosophy contains serious contradictions, whereas Liu, who adopts a methodological perspective, contends that Guo Xiang's interpretation of Zhuangzi is distorted. The primary purpose of this paper is to defend Guo Xiang against these two critiques. First, the contradictions identified by Wang can be dissolved when the core concepts in Guo Xiang's philosophy (especially the concept of Wandering at Ease) are comprehended correctly. Second, it is contended here that the differences between Zhuangzi's philosophy and Guo Xiang's philosophy are best understood as a development from primitive theory to rich theory. Through these two arguments, this paper attempts to reconsider the value of Guo Xiang's philosophy and provide a more just evaluation of its merits.

**Key words:** Guo Xiang, Zhuangzi, Wandering at Ease, Wang Zhongjiang, Liu Xiaogan, Methodology

(收稿日期：2013. 9. 16；修正稿日期：2013. 11. 4；通過刊登日期：2013. 11. 27)