

對反或連續：王弼與郭象思想的爭議

蔡 振 豐*

提 要

王弼與郭象的思想究竟是「貴無」與「崇有」二個對反的敵論？或者道家內部思想的連續發展？是魏晉玄學史中一個爭議性的問題。本文由二個方向重新討論此一問題。一是王弼「以無為本」與郭象的「造物無主」是一個爭議論形上實體是否存在的問題或是對道家所論之「無」與「自然」的詮釋學問題？二是郭象的「寄言出意」說是否純粹指為由「言」得到「言外之意」？它與王弼的語言詮釋觀有何關係？透過對這二個問題的討論，本文的結論以為：王弼與郭象的思想並不具對反性，二者的思想具有連續的性質，可相互補充而形成一個具有不同層次的完整論述，而且王弼與郭象的詮釋取向，也已內存於《老子》與《莊子》的文本之中。

關鍵詞：王弼、郭象、以無為本、自生、體用、寄言出意

本文 95.02.15 收稿，95.04.26 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

Conflict or Continuity: A Dispute over the Thought of Wang Bi and Guo Xiang

Tsai Chen – Feng*

Abstract

The question of whether the thought of Wang Bi (王弼) and Guo Xiang (郭象) should be seen as belonging to the two very opposed ideas of *gui wu* (貴無, emphasizing nothingness) and *chung you* (崇有, glorifying being) or whether, taken together, they represent a continuous, internal development in Taoist thought is one of the most thorny problems in the history of the metaphysics of the Wei and Jin periods. This paper takes a new look at this problem from two perspectives. The first asks whether Wang's *yi wu wei ben* (以無爲本, taking nothingness as a basis) and Guo's *zao wu wu zhu* (造物無主, in the making of things there is no creator) are two competing answers to the question of whether a metaphysical entity exists or an attempt to resolve the hermeneutical problem of how to interpret *wu* (無, nothingness) and *ziran* (自然, natural) in Taoism. The second asks whether Guo's formulation *ji yan chu yi* (寄言出意, embedding meaning in words) implies a special hermeneutical perspective and what its relation with Wang's view of the hermeneutics of language is. By discussing these two issues, this paper shows that the thought of Wang Bi and Guo Xiang is not contradictory but rather represents a continued development and that the

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

two complement each other to make up a complete discourse, albeit on two different levels. At the same time, we see that the hermeneutical leanings of Wang Bi and Guo Xian draw on the texts of the *Laozi* and the *Chuangzi*.

Keywords: Wang Bi 王弼, Guo Xiang 郭象, *yi wu wei ben* 以無為本, self-creation, *ti-yong* 體用, *ji yan chu yi* 寄言出意

對反或連續：王弼與郭象思想的爭議

蔡 振 豐

一、問題的所在

關於王弼與郭象思想的分歧，湯用彤先生曾以「貴無派」與「獨化論」區分二者的差異，並且認為王弼與郭象「二方立意相同，而推論則大異」，其說如下：

王弼與向、郭均深感體用兩截之不可通。故王謂萬物本於無，而非對立。向、郭主萬物之自生，而無別體。王即著眼在本體，故恆談宇宙之貞一。向、郭即著眼在自生，故多明萬物之互殊。二方立意相同，而推論則大異。又王弼即深見於本末之不離，故以為物象雖紛紜，運化雖萬變，然寂然至無，乃為其本。萬殊即歸于一本，則反本抱一者，可見天地之心，復其性命之真。向、郭亦深有見於體用之不二。故言羣品獨化自生，而無有使之生。萬物無體，並生而同得。因是若物能各當其分，各任其性，全其內而無待於外，則物之大小雖殊，其逍遙一也。（參看〈逍遙遊注〉）王言反本抱一，故必得體之全，則物無不理。若安于有限，居于小成，則雖「窮力舉重，亦不能為用」（《老子》四章注）。向、郭主安分自得，故物各以得性為至，自盡為極。若全馬之性，「任其至分，而無銖毫之加」（〈養生主注〉），則駑馬亦可足迹接乎八荒之表（參看〈馬蹄篇注〉）。駑馬之與良驥，得其性則俱濟也。又王之所謂自然與向、郭義亦頗有不

同。自然一語本有多義。王主萬象之本體貞一。故天地之運行雖繁，而有宗統。「物無妄然必由其理。故繁而不亂，眾而不惑。」（《易略例·明象》）故自然者，乃無妄然也。至若向、郭則重萬物之性分。物各有性，性各有極。物皆各有其宗極，而無使之者。故自然者即自兩（「兩」應為「爾」之誤）也。亦即塊然，掘然，突然也。由王之義，則自然也者並不與佛家因果相違。故魏、晉佛徒嘗以二者並談，如釋慧遠之《明報應論》是矣。由向、郭義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗執自然以破因果，如范之《神滅論》是矣。自然與因果問題，為佛教與世學最重要爭論之一。其源蓋繫於立義之不同，其大宗約如上之二說。亦出于王與向、郭形上學說之不同也。^①

詳觀湯用彤先生之言，其所謂「立意相同」是指「體用兩截之不可通」。「推論大異」則分二方面討論，一是：「王弼著眼在本體，故恒談宇宙之貞一；而向秀、郭象著眼在自生，故多明萬物之互殊」；二是：「王弼的『自然』為『無妄然』之義，而向、郭的『自然』為『自爾』之義」。湯用彤先生的意見頗有深意，但他說「立意相同」，又說「推論大異」，並沒有明白的指出王弼與郭象的思想是否具有理論上相互承繼的意義，所以有些學者轉而強調郭象思想之意義在於指出王弼貴無的錯誤根源，如湯一介先生即認為郭象繼裴頠之後，以「造物無主」之說完成了「崇有論」的理論，因而將之與王弼「以無為本」的「貴無論」對立起來。^②

王弼與郭象的思想究竟是「貴無」與「崇有」二個對反的敵論？或者道家

① 見湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，（《魏晉思想·甲編五種》，臺北：里仁書局，1984年），頁53-54。

② 湯一介言：「郭象的哲學其後要建立的乃是『獨化』學說，而『崇有』不過是達到『獨化』的階梯，唯有建立了『獨化』的學說，才可以堅持其『崇有』的思想。因『獨化』學說可以說較徹底地否定在『萬有』之上還有一個作為存在的根據的『無』，對王弼、向秀思想體系中的問題作了回答，進一步解決了『體用如一』的問題」。見《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社翻印本，1988年），頁66。

內部思想的連續發展？形成了魏晉玄學史的一個爭議性的問題。解決這個問題可以有許多的討論途徑，但由於王弼的思想本身即是一個詮釋學的架構，所以本文以下擬嘗試從這個詮釋學的架構重新討論此一問題。

二、對「以無爲本」與「崇本息末」的二種不同理解

《晉書·王衍傳》言：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以爲天地萬物皆以無爲本。無也者，開物成務無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。^③

由此，思想史家多以「貴無」標舉其說之特色，認爲「以無爲本」是王弼思想之重點。^④從〈王衍傳〉看來，「無」可視爲《老子》中的「道」，是萬物之根據、根源，所謂「道者，物之所由也」、「言道則有所由」皆是此意。從「無」作爲「物之所由」而言，可說王弼所說的「無」具有形上學的「優先性」，然而「無」是否指爲形上實體而具有「先在性」？這在王弼的《老子注》中並不那麼清楚。王弼《老子注·三十四章》雖有「萬物皆由道而生，既生而不知其所由」的說法，^⑤然而王弼《老子注》亦多將「無」放在「不可名，不可知」的地位，所以這個問題在王弼的注解中一直是隱晦的。如王弼在

③ 見《晉書》卷43。

④ 王弼《老子注》及《周易注》中多見「以無爲本」的論點如《周易注·復卦》言「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也，凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」；《老子略例》言：「老子之書其幾乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣」、「雖盛業大德而富有萬物，猶各得其德，雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也。捨無以爲體，則失其爲大矣」。

⑤ 「既生而不知其所由」之「由」字，《文選》劉孝標〈辨命論〉李善《注》作「得」字。見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北，華正書局，1983年），頁86-87。

《老子注·二十五章》將《老子》本文中的「有物混成」拆成「混」與「成」二字來解釋，在「混然不可得而知，而萬物由之以成」的解釋下，^⑥使得「有物」這個可能具有「先在性」的語詞削弱為「不可得而知」，轉而強調「混成」為「萬物由之以成」的「優先性」。同理，王弼在注《老子·四十章》「反者道之動」這可能意謂道具有形上律則義的語詞時，不由律則義而說：「有以無為用，其此反也」；注「天下萬物生於有，有生於無」這具有道之實體義的語詞時，不由實體義而說：「天下萬物皆以有為生。有之所始，以無為本」，^⑦亦是回到「無」具「優先性」的解釋，視「道」（「無」）為根據義，而非形上實體或形上律則的先義。^⑧

湯一介先生的意見不同於上文的分析，他認為王弼思想中的「道」與「無」具有實體的先存性。他從「體用如一」的觀點，認為王弼講「崇本息末」，使得「本」與「末」割裂成兩種實體，由此也造成王弼思想體系的矛盾現象。他說：

王弼哲學的新貢獻是提出「體用如一」、「本末不二」的思想，但他的體系能否真正無矛盾地達到這點，是很成問題的。……「守母存子」、「崇本舉末」應是王弼「體用如一」、「本末不二」的具體說明。但是，在王弼的著作中又有「崇本息末」的說法，這就造成了其思想體系的矛盾。……這樣王弼幾乎和老子同樣從把道（無）看成是生天地萬物存在的根據而走

⑥ 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 63。

⑦ 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 109-110。

⑧ 有關此點，亦可參見樓宇烈先生之說法：「王弼把『無』看成是存在於天地萬物之中，而天地萬物賴以存在的一個共同依據。他並不把『無』當作一個在天地萬物之上之後而生出天地萬物的實體來看待的。在王弼看來，所謂『無』生『有』不是像母生子，此物生彼物那樣一種關係。『無』和『有』，既不在時間上分先後，也不在空間上分彼此。『無』不是在『有』之先與『有』相對而存在的某個實體，『有』也不是在『無』之後，由『無』分化生出的各個不同的實體。他認為『無』和『有』只是一種本末、體用的關係」。其說可見《王弼集校釋·前言》，頁 5。

到把「道」看成是生成天地萬物者，是創造天地萬物的精神性實體，因而「體」和「用」就成了兩回事，把「本」與「末」割裂成兩種實體了。^⑨

湯一介先生的意見迫使我們必須進一步考慮王弼的思想體系是否存在著內在的矛盾？如果王弼的思想體系不是如湯一介先生所陳述的那般，那麼它會是什麼？

首先，可以思考的問題是：王弼形上學的基本方向是什麼？當王弼提出「以無為本」這一概念時，是視「本體」（存有）與「無」為同一，因而有「明本」、「尋理」之意？或者只是將「無」高懸起來，而形成一個有待詮釋的本體空無狀態；即不以本體之理、據為本，而以本體（存有）不離於「有」（存有物）之變化，因存有物之變化未定，所以只能視「無」為「無可名」之意？換言之，「無」可作為存有之「理據」來理解；也可以做為存有之「狀態」來理解。如果是前者，那麼「以無為本」可以翻譯為：「以無作為存有之本理」亦即「以存有為本，而存有之理為無」；如果是後者，「以無為本」可以翻譯為「存有之本然狀態無可確知」亦即「存有為不可知不可名之無」。王弼所說的「以無為本」是何義？如是後者的說法，那麼王弼的論法並不涉及形上精神實體或形上律則的問題。

其次，可以考慮的是：湯一介先生以為王弼的「崇本息末」說會造成「體」「用」和「本」「末」割裂為兩種實體的矛盾，然而「崇本息末」這一詞的成立，是用以指涉「體用」關係呢？還是在論說「人如何貼近於存有」這一問題？綜觀王弼的論述，他所言的「本／末」、「有／無」的問題必然是關涉了「體／用」或「本體／現象」之討論，但「本末」或「體用」問題似乎不能即是「崇本息末」的問題，因為「崇本息末」是關於人之特殊修養的語詞，而不是意指著人的日常狀態。換言之，王弼思想中雖有論及本體與現象關係或者揭示體用關係的語詞，但「崇本息末」並不具有上述的意義，它只能是一個有關於工夫論的語詞，用以說明人必須貼近於本體的空無狀態，而後可以正確的

^⑨ 見湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 44-46。

理解存有的種種真貌。假如「崇本息末」是與「人如何貼近於存有」的討論相關，而不在於揭示本末的體用關係，那麼「崇本息末」與「崇本舉末」二者就不形成形上學的矛盾，因為在「崇本」之下，人對現象之「末」的認識會顯現為二種不同的情況，一種是太多人為干擾的發展狀態，一種是減損人為干擾的發展狀態，前者是必須止息的（息末），而後者則可加以倡導（舉末）。

三、王弼的「以無為本」義及其詮釋學架構

王弼所說的「以無為本」指義為何？從《老子注》看來，他所說的「以無為本」應該是偏向於「存有之本然狀態無可確知」或者「存有為不可知不可名之無」，試看王弼如下對「道」與「無」的注解可知：

可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。^⑩

道，無形不繫，常不可名，以無名為常，故曰：「道常無名」也。樸之為物，以無為心也，亦無名，故將得道，莫若守樸。^⑪

萬物皆由道而生，既生而不知其所由。故天下常欲無之時，萬物各得其所，若道無施於物，故名於小矣。萬物皆歸之以生，而力使不知其所由，此不為小，故復可名於大矣。^⑫

道既是無可名的狀態，則道不可能是具有先在性而具有主導創生義的實體，也因為道本身不可究詰，所以一切的言說指涉皆與道相背，人只能從中體會道的神聖性，並且反過來從存有物之中，體會這個神聖之源在現象中種種隱蔽與開顯的意義。「道無施於物，故名於小」說明道順物無施時，隱蔽了「大」，開

^⑩ 王弼：《老子注·第一章》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 1。

^⑪ 王弼：《老子注·三十二章》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 81。

^⑫ 王弼：《老子注·三十四章》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 86。

顯了「小」；而「萬物皆歸之以生，而力使不知其所由，此不為小，故復可名於大矣」則意謂道在「萬物皆歸之以生」的狀態下，隱蔽了「小」，開顯了「大」。唯有神聖之源可以具有這種同時隱蔽與開顯的意義。

如上所述，王弼所說的「以無為本」既是偏於「存有之本然狀態無可確知」或者「存有為不可知不可名之無」的解釋，則其「崇本息末」實為「以無為用」的另一方式之表達，乃為工夫論之語詞，試看王弼對《老子·三十八章》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的注解：^⑬

德者，得也，常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。

善名生，則有不善應焉。故下德為之而有以為也。無以為者，無所偏為也。凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。將明德之上下，輒舉下德以對上德。至於無以為，極下德之量，上仁是也。足及於無以為而猶為之焉。為之而無以為，故有為為之患矣。

夫大之極也，其唯道乎！自此以往，豈足尊哉！故雖德盛業大，富有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能為載，地不能為覆，人不能為瞻。萬物雖貴，以無為用，捨無以為體，則失其大矣，所謂失道而後德者。以無為用，則得其母，故能己不勞焉而物無不理。下此以往，則失用之母。

在這些注解中，王弼對語言做了二類的區分：一類是「善名生，則有不善應焉」之名言，這是說名言的意義是起於相對性的區分，這種語言是人日常溝通時所用的語言。二是「大之極」的「道」與「無」這類的名言。^⑭「道」與「無」不在於指陳形狀，也不在於表示相對性的概念，而在於「稱謂」具有形

^⑬ 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 93-94。

^⑭ 對這二種語言的區分，或許可以用海德格的「人言」(sprechen)與「道說」(sagen)來類比，參見孫周興：〈《走向語言之途》中譯本序〉，《走向語言之途》（臺北：時報出版社，1993年）。

上意義的「大道」。因而它的意義不是建立在相對性的意義區別之下，而是建立在它無法被明確區別或不可明說的意義之下。故「道」與「無」可以被意會為「莫不載也」或者「莫不覆也」的「稱謂」。^⑮

因為「道」是「無不載」的形上語詞，所以用人有限的語言或智識去理解時，必然在開顯意義的同時也會產生隱蔽意義的情形。因此之故，王弼在解釋「德」之意義時，乃將焦點由「定義性的語言說明」轉向「人如何能超越有限，逼近於道的真實」來理解。從注文看來，所謂「德」乃是人的「以無為體」或是「以無為用」，這也即是王弼所謂的「崇本」，意指人之「跟隨於道」而有的存在方式。反過來說，人也可以不「跟隨於道」，而跟隨於人有限且相對的意義判斷及價值區分而形成其生存的樣態。對於後者，王弼並不持肯定的狀態，因而視之為「下德」的表現。「下德」依其對相對性價值判斷的強弱，又可區分為「仁」、「義」、「禮」等不同的層次，用以標識其離道的遠近。

王弼所說的「以無為本」或「崇本」、「守母」，如朝向人如何脫離其語言及智識之限制來思考，那麼「以無為本」與「崇本息末」不但是形上學的問題，也是詮釋學的問題。王弼詮釋學之成立，其關鍵有二，一是：「人們對道無可知，卻視道為神聖之源（對應於「以無為本」）」；二是：「由道之周遍無所不載，反映出人的有限、片面與無知（對應於「崇本息末」）」。基於這二個詮釋關鍵，在王弼的詮釋活動中，一方面因為道具有神聖性，所以人們永遠不會放棄對道的求索；另一方面又因為道不是一種片面或有限的知解，所以人的詮釋心態就應該盡力維持在減損人為設限的空無狀態。

除了上述的說法外，「道」與「無」在王弼詮釋學中的地位，也可以用「大衍之義」做一個形式上的比擬，韓康伯《繫辭注》引王弼〈大衍義〉言：

⑮ 王弼以「名」「號」來指稱存在物的種種，而以「字」、「稱」、「謂」來指稱無可名狀的「道」、「無」與自然。《老子指略》言：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也，名生乎彼，稱出乎我。故涉之無物而不由，則稱之曰道。求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出，故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極，是以謂玄則玄之又玄。」即是此意。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 197-198。

演天地之數所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也，夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，必明其所由之宗也。^{①⑥}

這段文字意謂「無」（太極；一）只是虛懸之理（不用之一），不是指萬物之外有一實體。「無」既是虛懸，所以「無」不能自明，必須通「有物」（四十有九；數）才能了解。然而，「有物」依「無」之體而起，由「有物」所得之「無」，只是全體之一部分，非能說明「無」之真實存在。^{①⑦}由這種「太極」（無）與「有物」（有）之形式所形成的詮釋學原理，表面上是貴無，實際上背後的思考重點仍是在「有」的現象上，以及做為有限之人的「得意」與否，從這個立場看來，王弼的貴無論並不是那麼的徹底。

四、王弼的「自然義」同於郭象「自然義」

如上節所述，王弼雖是「以無為本」，然而「無」並不是一個精神實體，而是一個有待詮釋的現象根據，那麼思想史家認為郭象以「造物無物」及「有物自造」^{①⑧}反對王弼視「無」為「實體義」的說法，^{①⑨}頗有值得商榷之處。況

^{①⑥} 見《繫辭上傳·第八章》。

^{①⑦} 湯用彤先生對這一段文字的解釋甚佳，他說：「不用之一，斯即太極。夫太極者非於萬物之外之後別有實體，而實即蘊攝萬理孕育萬物者耳。故太極者（不用之一）固即有物之極（四十有九）耳。吾人豈可於有物（四十有九）之外，別覓本體（一）。實則有物依體而起，而各得性分。如自其性分觀之則宛然實有，而依得性分之所由觀之，則了然其固為全體之一部而非真實之存在」。見《魏晉玄學論稿》，頁 71。

^{①⑧} 《莊子注·齊物論》言：「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」。見郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁 112。

^{①⑨} 如許杭生等：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年）言：「郭象對崇有論的發展，是他在哲學史上的主要貢獻。其具體表現是對『無』作了與老、莊、何、王不同的新解釋，否認『無』的實體性，與貴無論『以無為本』的說法鮮明地對立起來。他反對任何形式的『造物主』，具有一定無神論傾向」。見頁 319。

且，在王弼的《老子注》中，亦不乏「物自生」的說法，^⑳如《老子注·第十章》對「生而不，有爲而不恃，長而不宰」的注解爲：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？物自長足，不吾宰成；有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。^㉑

在這段話中，王弼一方面肯定萬物之有之上有一本源，一方面又說「物自生」、「物自濟」。^㉒這顯見王弼所說的「生」，不是指造物主的「創生」，而是「順有」或「讓有」之「造化」。^㉓因爲「造化」是一過程，其跡象必須經由

⑳ 此點已經戴璉璋先生指出，他說：「魏晉思想界，王弼、向秀及裴頠等都有『自生』的觀念。王氏除了注釋《老子》的『自生』義而有『自其生』的觀點外，他自己心目中的『自生』都是《莊子》那種自然而生的意思」。說見〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》第七期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年9月），頁48。

㉑ 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁24。

㉒ 王弼《老子注·第七章》亦有「自生則與物爭，不自生則物歸也」的說法，然而此處的「自」字爲動詞，「自生」意謂「自其生」、「私其生」，即以生爲己之所有之意，與《老子》本文之「後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」義有相合，而與《老子注·第十章》所言之「物自生」、「物自濟」意思不同。

㉓ 陳榮灼先生對此的解釋甚佳，他說：「儘管表面上王弼言『生』似有將之等同於『創造』(creation)之嫌，但順著其『無』應是海德格所言之『Nothingness』義，則可明其『生』義是別於『創造』義，因爲前者是屬『ontological』義，後者仍屬『ontic』義。若能同情地了解，則其『從無生有』之論不外在說：『不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟』。是以，王弼所言之『生』義，其實就是『順有』之義；這毋寧透過海德格之『讓在』(letting be)來了解更爲恰當，蓋海德格所謂之『讓在』，就是一種既非由神，亦非由人作主宰的任物自運(set free into the open)過程。這樣看來，則道家『生』應是海德格的『造化』(poiesis, production)，而非創造(creation)。與『創造』不同，『造化』並非一種從『無』(non-being)到『有』的過程，此中並無『創造主』之存在；而乃一種從自身湧出，又回到自身的自動化過程。」參見氏著：〈王弼與郭象玄學之異同〉，《東海學報》33卷（臺中：東海大學，1992年6月），頁133。

有物之生成變化而後可得（「無不能明無，必因於有」），所以「無」在「造化」之中就有「隱蔽」自身的性質，就此而言，王弼乃以「幽冥」稱之。換言之，「無」必須於「有」之中開顯其意義，因而「有」之生成變化的無限歷程亦是「無」的全體朗現，由這個意義而言，「無」與「全有」無別，「無」之造化亦即是「有」之「自生」、「自濟」、「自然」的過程。

其次，王弼「物自生」的觀念與郭象的「有物自造」並無太大的差異。郭象《莊子注》所言之「自生」是與「天然」、「自然」這些語詞合在一起的，《莊子注·齊物論》言：

夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之之類，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。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之，以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！……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。^{②④}

由注文看來「自生」與「自然」雖異而同，「自生」是就物與他物的獨立性而言（我既不能生物，物亦不能生我），而「自然」乃就萬物依其自己之性而發展（自己而然）而言。順著各物發展其獨特性（自生），而萬物皆順其自性（自然）的意思，可以把郭象的注文「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」翻譯如下：「若要問萬物之上是否有一個役使萬物的本體存在，這就成了一個無法明確說明的問題，因為萬物各有其自然，所以無法以其中一物之自然去指說全體的自然（「莫適」），^{②⑤}

^{②④} 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 50。

^{②⑤} 郭象《莊子注·齊物論》言：「萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕跡，而亦終不可得，則明物皆自然，無使物自然耳」。此段文字即以「萬物萬情，趣舍不同」來說「起索真宰之朕跡，而亦終不可得」。見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 56-57。

因此勉強以『天』稱之，只是取『天』是『萬物總名』的意思（「會而共成一
天耳」），並不是指一個能創造萬物的蒼天（「以天言之，所以明其自然也，
豈蒼蒼之謂哉」）²⁶。

郭象所論的「天者萬物之總名」很難不讓我們聯想到王弼反覆辨說天道
「無以名之」，以及王弼視「無」為「全有」的意思。再者，若論及郭象是否
反對以「天」、「道」與「無」標幟「體用一如」中的「體」？則亦可見在郭
象的論法中有肯定造化有「體用」之「體」的意思，如郭象之論「性」即有
「體用」之「體」的用意：

不知其然而然者，非性如何？

搖者自搖，作者自作，莫不復命而師其天然也。（《莊子注·則陽》）²⁶

言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。（《莊子注·
山木》）²⁷

以性自動，故稱為耳；此乃真為，非有為也。（《莊子注·康桑楚》）²⁸

率性而動，謂之無為也。（《莊子注·天道》）²⁹

郭象既以「自然」為「性」，說明他所說的「自然」並非物理義的自然，而是
將「無」或「道」本身當作自然來看待。因為郭象理解的趨向如此，所以他在
論說「造物者」的問題時，並不將焦點放在判斷造物者之有無的問題上，而是
反過來說：「人們唯有放棄造物有主的觀念，才能明白什麼是造物」，他在
《莊子注·齊物論》中說：

²⁶ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 881。

²⁷ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 694。

²⁸ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 811。

²⁹ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 4661。

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。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。^⑩

郭象認為不能說造物有主的原因在於：「不足以物眾形」；又說談論造物主的前提是先掌握萬物萬情的自生自爾（「明眾形之自物而後始可與言造物耳」）。可見郭象所在意的是：對造物主（無）的過分關注，會使人遺去對眾形（有）的理解，而企圖以一理去統攝萬物。如果不論哪一家思想而單就「造物無主」一語而言，「造物無主」之提出可以有二個可能的意思：一是：「反對形上實體或本體之存在」；二是：「從體用的關係，說明『體』只能由『用』展現，『用』之外別無『本體』」。就郭象的整體意見看來，他的意思應該是後者而非前者。

如同王弼的說法一般，因為肯定「體用一如」，所以郭象的「坐忘任獨」、「闇付自然」，與王弼所說的「以無為本」、「以無為用」乃可成為工夫論的語詞。二者不但主張「自然」為存有之性，^⑪同時也認為人會違逆自然之性，因而主張人必須在工夫上回到「自然」，而後能理解「道」、「無」的真義，從而在人的作為中展現真道的活動之跡。也因如此，郭象理論中的「自化」、「自生」、「自然」、「任獨」常是分不開的語詞，如《莊子·在宥》中有鴻蒙論「心養」之說，^⑫郭象注解言：^⑬

^⑩ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 111-112。

^⑪ 王弼《老子注·二十九章》言：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 77。

^⑫ 《莊子·在宥》中有鴻蒙言：「意！心養，汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根而不知，渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生」。

^⑬ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 390-392。

夫心以用傷，則養心者，其唯不用心乎！

理與物皆不以存懷，而間付自然，則無為而自化矣。

與物無際。

坐忘任獨。

不知而復乃真復也。渾沌無知而任其自復，乃能終身不離其本也。知而復之，與復乖矣。闢問則失其自生也。

上述的注文中所說的「不用心」、「不離其本」，與王弼所說的「以無為心」、^⑭「以無為用，不能捨無以為體」^⑮實有相同的理致，此知王弼與郭象的理論，並無太大的對反或斷裂。

五、郭象「玄冥」為「無」之新詮

在上節中，本文企圖論證王弼說法與郭象的說法並不具有太大的斷裂或對反，但這並不表示本文認為王弼與郭象的思想不存在著歧異。只是藉由這樣的討論，在討論王弼與郭象的思想之異時，可以先將「造物有主」或「造物無主」及「崇有」或「貴無」這二個對反的焦點暫時移開。如果不反對二者的論述之同在於體用關係下的「存有」問題，以及人如何由對「存有」的理解而形成新的生命觀點，那麼在討論王、郭的思想差異時，我們應將焦點放在「如何體認存有」及「如何以存有為體」這二個問題上。「如何體認存有」與「如何以存有為體」雖存在著先後的關係，但因「存有不可確知」為當時學術界的共識，所以這二個問題仍是一個詮釋學的問題。

聚焦於「如何體認存有」及「如何以存有為體」這二個詮釋問題上，可以

^⑭ 王弼《老子注·三十二章》言：「樸之為物，以無為心也，亦無名。故將得道，莫若守樸」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 81。

^⑮ 王弼《老子注·三十八章》言：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體，捨無以為體，則失其為大矣」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 94。

發現郭象的某些說法是針對王弼而發的，如《莊子注·大宗師》言：^{③⑥}

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，而又寄於參寥，^{③⑦}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。^{③⑧}

《莊子注·齊物論》言：

凡有稱謂者，皆非吾所謂也，彼各自謂耳。故無彼有謂而有此無謂也。^{③⑨}

在討論上述引文之前，可以先確認的是：郭象說「玄冥者，所以名無而非無也」在立意上雖與王弼《老子注·第一章》之解說「始」（無）、「母」（有）與「玄」（冥默無有）沒有太大的歧異，但卻明顯有批評之意。試比較王弼對「玄」的說法：

玄者，冥默無有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。

而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可以定

乎一玄而已。若定乎一玄，則是名則失之遠矣，故曰「玄之又玄」也。^{④①}

王弼所說的「若定乎一玄，則是名，則失之遠矣」與郭象所言的「名無而非無」皆有「言之者失其常，名之者離其真」之意。^{④②}然而，郭象言「夫階名以至無者」、「階近以至遠，研粗以至精」似乎是對王弼之區分「名號」與「稱

^{③⑥} 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 257。

^{③⑦} 成玄英《疏》云：「參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也」。

^{③⑧} 成玄英《疏》云：「始，本也。夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復三絕，未窮其妙。而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，衆妙之門，意亦難得而差言之矣。是以不本而本，本無所本，疑名為本，亦無的可本，故謂之疑始也」。

^{③⑨} 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 98。

^{④①} 王弼《老子注·第一章》，見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 2。

^{④②} 王弼《老子指略》言：「言之者失其常，名之者離其真，為之者則敗其性，執之者則失其原矣」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 196。

謂」^{④②}以及「得象忘言，得意忘象」^{④③}的批評。郭象的批評簡單的說即是：人爲之名（「必得『無』於名表」），不免於個別之言說（「彼各自謂耳」）。換言之，郭象不反對王弼的基本論點，但他並未滿足於此，他發展王弼的論點而有「玄冥猶未極，而又寄於參寥，亦是玄之又玄也」及「乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也」的說法。「玄冥」「參寥」及「疑始」是《莊子·大宗師》中女偶敘述其悟道九個過程中的後三個歷程，這九個過程以象徵意義而言分別是指：「副墨之子」、「洛誦之孫」、「瞻明」、「聶許」、「需役」、「於謳」、「玄冥」、「參寥」、「疑始」^{④④}。「參寥」及「疑始」之意，郭象無注，然觀其注文之意，「玄冥」「參寥」及「疑始」皆是「玄之又玄」的別名，顯然是用來對照於「無」，用以指稱超越於「名之表」的情狀。

六、王弼語言觀下的本體論與工夫論

據上所論，「玄」及「玄之又玄」作為王弼理論中的語詞與作為郭象思想之語詞有何不同？以下先論王弼說法上的特色。

王弼之論「玄」為「冥默無有」從立意上是由「始（無）、母（有）」所

④② 王弼《老子指略》言：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也，名生乎彼，稱出乎我。故涉之無物而不由，則稱之曰道。求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出，故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極，是以謂玄則玄之又玄」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 197-198。

④③ 王弼《周易略例·明象》言：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 609。

④④ 《莊子·大宗師》中女偶敘述道的傳承經過，其言曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始」。見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 256。

出」，「有、無俱存」出發，以泯沒「有」、「無」為其宗致，這種思考乃建立於他對日常語用的反省。王弼認為：作為日常的語用，語言或語詞本身所以具有明確的意義，正是建立在對形狀的殊別及語義的對立上；因為人在語用上習慣於判斷殊別及對立義，使得人們在面對「無」或「道」這些形上語時，會不自覺的去掌握語詞的殊別義，因而不能理解既矛盾又統一的形上語。因為人們的語用習慣有其固執性，所以王弼特別將這些形上語從日常語言中獨立出來，稱之為「稱」、「謂」，其目的乃在提醒人們「稱」、「謂」之語並非日常用語，它不具有現實上的形狀殊別及語義上的對立。

針對慣常語用所形成的固執性，王弼除了區分「名號」與「稱謂」的不同外，還提出二種矯枉的對治工夫。其一是《老子指略》中所說的「道之與形反也」的說法，認為「凡物之所以存，乃反其形；功之所以剋，乃反其名」^⑤，這是一種從反面思考的策略，其目的並不在停留於反面，而在終極上是要人們超越對立而同時能照見對立的兩端。能照見對立的兩端，可以說是王弼由本體論上所形成以「玄」為用，或以「無」（無形無名）為用的工夫作為。

王弼所提出第二種矯枉對治的工夫是《周易略例》所提及的「得象忘言，得意忘象」的方法。在「得象忘言，得意忘象」說中，以「言」、「象」、「忘」三者為最基礎的觀念。如果說「言」具有明確的意義是建立在殊類性上，那麼「象」的成立應是基於「相似」、「類比」的思考上。因為「象」具有意義上的開放性質，所以不論是作為「兆象、徵象」或者「象徵」之義，藉由事物之間的「相似」，就可對事物之雜多取得統攝的意向，將物與物之間共同特性，給予形式上的統合。因此，「得象忘言」亦即意謂：放棄（忘）語言的殊類性而達成意義上的開顯。再者，因為「忘言」並不可能完全泯除「言」原具有的意義，所以忘言得意，只能是由「言的意義性」轉為「象的意向

^⑤ 王弼《老子指略》言：「凡物之所以存，乃反其形；功之所以剋，乃反其名。夫存者不以存為存，以其不忘亡也；安者不以安為安，以其不忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁197。

性」的過程。

由「象」而「意」又是另一個類比跳躍的過程，「忘象」是將諸多意向進一步類化的開展，「得意忘象」意指使不同意義與意向相互形成整體的「隱喻」關係。經由「隱喻」的作用，「忘象得意」超越了語言的規範，由相似的近區延伸至陌生的遠處，從而發現兩者間有未曾想到的相似。由於類比的擴延，使得物、事之間可以因其相似而互相呼應，從而認同了道所呈顯的種種現象之間具有一統攝之理。^{④⑥}換言之，王弼所說的「忘」非「不復記憶」，也非「辯證的捨棄」，而是對語言殊別義的「無心」，也是將「人心」類比於「道心」的活動（「以無為心」、「以天下心為心」），^{④⑦}為「以無為本」的另一形式。

綜合而言，不管是王弼的「道之與形反」（「反其名」）或者是「忘言忘象得意」之說，其起點都不脫「語言」、「物」、「有」的討論範圍。掌握王弼的論法，或許可以很快的對照出郭象的論點正是想要超出這種由人為的語言觀點所形成的論法。

七、郭象的「寄言出意」說及其對王弼說法的吸納

王弼論法中的「無」如是以「有無具全」（本體）、「反其名」（體道途徑）、「忘言忘象」（工夫策略）做為其根基，可對照出郭象的論法是以「非有非無」、「寄言出意」、「坐忘任獨」為其立論基礎。就郭象而言，王弼所說的「以稱謂言道」及「忘言忘象」都未能真正超越於人的名言觀，其中的主要關鍵在於：人以自身的立場去探求存有，就有遺忘萬物亦為存有的顯現，以

^{④⑥} 關於對王弼「言」、「象」、「意」的詮釋，請參見拙著：《王弼的言意理論與玄學方法》第二章第二節（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年5月），頁98-115。

^{④⑦} 王弼《老子注·第二十八章》言：「大制者，以天下之心為心，故無割也。」〈三十二章注〉言：「樸之為物，以無為心也，亦無名」。皆用以說明心的「無有」、「無名」。引文見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁75、81。

及失去對人之有限性的警覺。針對上述的問題，郭象在《莊子注·齊物論》反應如下：

以為有言邪？然未足以有所定。

以為無言邪？則據己已有言。

夫言與默音，其一致也，有辯無辯，誠未可定。天下之情不必同而所言不能異，故是非紛紜，莫知所定。^{④⑧}

無彼無是，所以玄同。^{④⑨}

至理無言，言則與類，故試寄言之。^{⑤⑩}

有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷。

知無無者，而猶未能無知。^{⑤⑪}

所同未必是，所異不獨非，故彼我未能相正，故無所用其知。

若自知其所不知，即為有知。有知則不能任群才之自當。

都不知，乃曠然無不任矣。^{⑤⑫}

付之自然，無所稱謂。^{⑤⑬}

凡有稱謂者，皆非吾所謂也，彼各自謂耳。故無彼有謂而有此無謂也。^{⑤⑭}

④⑧ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 63。

④⑨ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 66。

⑤⑩ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 79。

⑤⑪ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 80-81。

⑤⑫ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 91-92。

⑤⑬ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 86。

⑤⑭ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 98。

郭象說：「凡有稱謂者，皆非吾所謂也，彼各自謂耳。故無彼有謂而有此無謂也」，一方面指出稱謂不能脫離人有限的主觀意向，一方面也指出存有的展現非僅一端，故在不同實情下硬要給予相同的說辭，這將背離真正的存有（「天下之情不必同而所言不能異」），因此要接近存有的真實，莫若「無所稱謂」。「無所稱謂」不是「不知」，也不是「不知其所不知」而是「無所用其知」的「無知」。由「無知」而可「任群才之自當」，這即是郭象任物「自生」之意。

依上所述，可引申而說：郭象以「玄冥」之說，取代王弼的「玄，冥默無有」，其中的關鍵在於王弼所言的「玄」不免於語言以及語言之「忘」，故郭象言「玄冥」（「名無而非無」）之重點在於以「非無」論本體，以「無無」（「有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷」）論工夫，而重新詮釋了道家《老》《莊》所名之「無」。因為「非無」，故見物之自生、獨化；因為「無無」故可重新正視「天下之情不同」，由此乃超越語言而達於物我玄同的玄冥之境。

然則，郭象「玄冥」之說是否是王弼說法的反對之論？觀郭象的「寄言」之說，可知郭象的思想應是在王弼說的基礎下，再向上一層的翻轉，故並不形成真正的反對。「寄言」之意為何？湯一介先生認為「寄言出意」是郭象注《莊子》的「方法」，其與王弼思路的不同在於：「王弼『得意忘言』貴在得意，而以『用不離體』而論；郭象『寄言出意』重在出意，而以『即用是體』而為言。王弼用『得意忘言』證明『以無為本』，郭象則用『寄言出意』證明『造物無本』」。^⑤湯一介先生以「用不離體」與「即用是體」來區分王、郭的思想差異，頗能點出問題的關鍵，然而二者既都著眼於「體用如一」之說，何以郭象「即用是體」的「崇有」會否定作為存在根據的「無」（體用之體）？^⑥即使湯一介先生認為郭象所說的「無」是「不存在」（non-existence）、「等

^⑤ 見《郭象與魏晉玄學》，頁211-212。

^⑥ 湯一介先生言：「『獨化』學說可以說較徹底地否定在『萬有』之上還有一個作為存在的根據的『無』」。見註②引文。

於零」，所以「不能生有」，^{⑤⑦}但他也承認：「不能說天地萬物的存在沒有任何根據，天地萬物（萬有）既然存在，其存在的本身就是其存在的根據，具體地說，萬有的存在根據在於其自性」。^{⑤⑧}如果說「自性」是萬物的體用之體的話，這仍然是回到如何理解「體」或「存有的根據」的問題，而不是「存有的根據」存不存在的問題。就王弼而言，他所談的「無」正是一個「存有的根據如何理解」的問題，這在基本的態度上與郭象並沒有衝突。何況郭象清楚地了解「無」這個字詞在道家思想中的地位，以及「無」的可詮釋性。因而，「物自生」之說可視為郭象對道家之「無」的解釋；^{⑤⑨}「玄冥，名無而非無」之說亦可見郭象視「玄冥」為「無」的別名；而「有『無』而未知無『無』也，則是非好惡猶未離懷」句中的「無」也不可作「零」或「不存在」(non-existence) 來理解。

郭象的「寄言出意」既不能是湯一介先生所說的用以「證明『造物無本』」，那麼它是不是指為一種「不多作解釋」、「不去管莊周原意」或「撇開這些寄託之辭，得其意或言外意」的詮釋策略？^{⑥⑩}從郭象的注文看來恐非如是。在《莊子注·齊物論》中，郭象言：「至理無言，言則與類，故試寄言之」，這裏所說的「寄言」是什麼意思？必須回到《莊子》文本中推求，試錄其文於下：

^{⑤⑦} 見《郭象與魏晉玄學》，頁 61。

^{⑤⑧} 見《郭象與魏晉玄學》，頁 63。

^{⑤⑨} 郭象《莊子注·在宥》言：「夫莊、老之所以屢稱『無』者，何哉？明生物者無物而物自生耳。自生耳，非為生也，又何有為於己生乎」。見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 381。

^{⑥⑩} 湯一介先生言：「這裏我們可以看到郭象注《莊子》的兩個特點：一是對一些名物，他並不去多作解釋，甚至存而不論……；二是，不會去管莊周原意。當莊周與郭象的思想不合時，他常用微言大意的方法加以迴避，有時直接了當地說是莊周的寄言。因為《莊子》書中有些地方直接攻擊孔丘，如要迴避也很困難，於是郭象就說這是莊周借孔丘（或與孔丘對話的人）的口來說明一個問題，並非說的孔丘本人，故讀《莊子》的人應撇開這些寄託之辭，得其意或言外意。」見《郭象與魏晉玄學》，頁 213。

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗試言之：（郭象注：至理無言，言則與類，故試寄言之）有始也者，有未始有夫有始也者，……今我則已有謂，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？^⑥

對照《莊子》文本與郭象注文可知：郭象認為「言必然有所類」（有是、非、同、異之類）所以有「至理無言」的結論。然而郭象說「至理無言」並不反對所有的言說活動，他認為言理本身也可以破斥一般言理的謬誤，所以言仍有其存在的價值；對於這些可以破斥言理之病的「言」，郭象統稱之為「寄言」。

「寄言」的表現多端，它可以是「論理的推演」（如上舉《莊子·齊物論》之倫），也可以是「一偏之言」、「反語」或「寓言」，所以「寄言出意」之用不能直接指為「得言外之意」，因為它並不排斥說理言說的「言內之意」。如還原「寄言」為：「可破斥言理謬誤或俗見之言」，則「寄言」之意實指為一種「權宜之言」，所以稱之為「權宜」是由於它能指出「言理之謬」卻不能指出「存有的真實」。

郭象使用「寄言」之例，如《莊子·山木》言：

孔子圍於蔡陳，七日不火食。太公任往弔之曰：「子幾死乎？」曰：「然」。「子惡乎死？」曰：「然」。任曰：「予嘗言不死之道。東海有鳥焉，其名曰意怠。其為鳥也翾翾然，而似無能；引援而飛，迫脅而棲；進不敢為前，退不敢為後，食不敢先嘗，必取其緒。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免患。直木先伐，甘井先竭。子其意者飾知以驚恐，修身以明污，昭昭如揭日月而行，故不免也……」。

郭象於此段文末的注文是：

夫察焉小異，則與眾為迕矣，混然大同，則無獨異於世矣。故夫昭昭者，乃冥冥之跡也。將寄言以遺跡，故因陳蔡以託意。^⑦

⑥ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁79。

⑦ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁682。

此注文的目的是在於說孔子裝飾才智，驚異愚俗，修瑩身心，炫耀己能，如揭日月而行，將不能免於禍患。然而，孔子是否要如意怠之鳥般「似無能」、「引援而行，迫脅而止」、「進不敢為前，退不敢為後」？這恐怕也不是莊子之本意，因為刻意反其道而行仍不是「心無常係」、「昧然而自行」的表現。⁶³故「不能免於禍患」可破斥俗見以「修身耀己」為上的謬理，但並不表示莊子要人放棄「修身」；「似無能」、「引援而行，迫脅而止」、「進不敢為前，退不敢為後」可矯枉俗人修身耀己的作法，但仍然不是真正的窮通之道。因為這些言論雖有枉俗糾謬的作用，卻不是真正貼近於存有的作法，因而只能是「寄言託意」而已。

又如《莊子·逍遙遊》言：

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不返。吾驚怖其言，猶河漢而無極也；大有逕庭，不近人情焉。連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。……」。

郭象的注文言：

此皆寄言也。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣，豈知至至者之不虧哉！今言王德之人而寄之於此山，將明世所無由識，故乃託之於絕垠之外而推之於視聽之表耳。處子者，不以外傷內。⁶⁴

由注文可知郭象在此所言「寄言」，其焦點在於破斥「見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣」之俗見，然而「拱默無為，伏於山林」是否可以治天下而成聖王？郭象似乎認為執著於此也非正道，故言：「所謂無為之業，非拱默而已；所謂塵垢之外，非伏於山林也」⁶⁵，可知此為「寄言」而已。郭象《莊子注·大宗師》言：

⁶³ 引文見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁681、682。

⁶⁴ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁28。

⁶⁵ 《莊子注·大宗師》。見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁270。

夫見形而不及神者，天下之常累也。是故觀其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；觀其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。豈直謂聖人不然哉？乃必謂至理無此。是故莊子將明流統之所宗以繹天下之可悟，若直就稱仲尼之如此，或者將據所見以排之，故超聖人之內跡，而寄方外於數子。宜忘其所寄以尋述作之大意，則夫遊外冥內之道坦然自明，而《莊子》之書，故是涉俗蓋世之談矣。⁶⁶

意謂：《莊子》之書所以涉俗蓋世，是因為天下之人有見形不見神之常累，其所以見形不見神的原因非不知於理也，而是理各有所對，涉「外」之理不能應於「內」（「觀其與群物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；觀其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得」），對「內」之理亦不能應於「外」，天下並無一理可同時與內外相冥應者。故寄言契理之後，當知「寄言」之有限、有對而忘，乃可不執於應對而得述作之意。由此段文字亦可知郭象所論之「寄言」，其重點在於點狀的破斥俗論；而其所謂的「述作大意」乃在於不以「寄言」為絕對之是，而與舉世所有的「寄言」相冥而忘。

郭象所言之「忘其所寄」粗看之下近似於王弼所言的「忘言忘象」，然經由上述的說明可知郭象所說之「忘」是指個別之「言」與「言」之間的玄合，猶個別獨化之「物」與「物」或「物」與「我」之間的玄合。這與王弼將「忘」定位在詮釋意義上的類比統合，在立意上有所不同。郭象之忘終見「言」與「言」間相互形成既矛盾又補充的情形，故最後可以形成「不知」、「不為」的情形；而王弼之忘最終不能否定「言」為一切認識或詮釋的起點，仍是以人的「知」、「為」做為識道的根本。郭象與王弼的觀點雖然有異，但就郭象而言，王弼的語言觀亦不失為一「寄言」，如果肯定「寄言」仍有其存在之必要，那麼王弼的理論就可以被郭象吸納進來，而成為他理論中的一部份。

⁶⁶ 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁286。

八、結 論

郭象《莊子注·大宗師》言：

天者，自然之謂也。夫為為者不能為，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。是故真人遺知而知，不為而為，自然而生，坐忘而得，故知稱絕名而為名去也。^{⑥7}

這段注文可以有三層意義：一是「自知」是「自然而知」也是「不知而知」，此強調存有之以自然為性。二是從本體論而言，「不知」與「知」為體用關係，「不知」為體，「知」為用。三是從工夫論上，以「不知為宗」，通過絕名坐忘而得以「遺知而知，不為而為」。考察王弼的《老子注》亦可以找到對應此三層意義的解釋，如「無知守真，順自然也」，^{⑥8}即言無知乃能以自然為性。又如「用智不及無知」^{⑥9}亦有視「無知」為「體」，以「智」為「用」之思維；而注《老子·第三十八章》言：「夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉」，^{⑦0}即從工夫論上說「以無為用，不能捨無以為體」，通過「用不以名，御不以形」可以達成「名以篤，形以成」的功用。^{⑦1}

郭象與王弼的宗旨雖不相抵牾，然而經由上文的分析，可以發現郭象之言

^{⑥7} 見郭慶藩編：《莊子集釋》，頁 224。

^{⑥8} 《老子·六十五章》言：「古之善為道者，非以明民，將以愚之」。王弼注曰：「明，謂多智巧詐，蔽其樸也。愚謂無知守真，順自然也」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 168。

^{⑥9} 王弼《老子注·二十五章》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 65。

^{⑦0} 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 95。

^{⑦1} 王弼《老子注·三十八章》言：「用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 95。

「體用」偏及各種現象，而王弼之言體用大多扣著「形」「名」而言，這與魏晉玄學由漢魏的名實問題發展而來有關。因為王弼《老子注》中不能擺去語言名實觀的影響，所以他所說的「既知不聖爲不聖，不知聖之爲不聖；既知不仁爲不仁，不知仁之爲不仁也」雖有冥合兩端，打通「形、名」與「無形無名」之意，⁷²但其注文多由俗見的反面立論，則爲顯見的事實。如《老子注·第六十四章》言：「不學而能者，自然也，喻於學者過也。故學不學，以復衆人之所過也」即明白的指出學「不學」的目的在於矯正衆人偏重於「學」的過失。⁷³《老子注》中類似的強調不免引起誤解，如《老子·第十章》，王弼注言：「治國無以智，猶棄智也」，⁷⁴就有予人「以智無法治國」之意；而「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」的說法易予人追求「聖功全」、「仁德厚」的印象，⁷⁵也難免使人無法正確理解道家「無己」、「無名」、「無功」之說。

郭象有見於王弼《注》所引發的誤解，故除了強調道家《老》、《莊》之「知稱絕」、「爲名去」外，亦用「寄言」之說吸納王弼說法，指出寄言不可執著，必須尋其述作之大意。除此之外，郭象爲了與王弼的「無論」相區分，乃以「玄冥」、「自生」之說重新詮釋《老》、《莊》之「無」，並將《莊子》原有的語詞如「無知」、「無爲」者改換爲「不知」、「不爲」（如上引《莊子·大宗師》郭象注文），以與王弼說法做理論上的區別。

由上文之分析可知：王弼與郭象的思想具有連續之性質，並非相互對反之論。然而，這種連續的性質是否是魏晉玄學本身發展的結果？從《老子》、《莊子》文本的形式與內容看來，似乎《老》、《莊》文本在大的方向上也可決定二者的詮釋結果。如郭象的「寄言出意」說與《莊子》所說的三言（寓

⁷² 王弼《老子指略》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 199。

⁷³ 王弼《老子注·六十四章》。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 166。

⁷⁴ 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 23。

⁷⁵ 王弼《老子指略》言：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚，夫惡強非欲不強也，爲強則我強也；絕仁非欲不仁也，爲仁者僞成也」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 199。

言、卮言、重言)亦不無相關；而上引王弼注文：「不學而能者，自然也，喻於學者過也。故學不學，以復衆人之所過也」是依《老子·六十四章》「學不學，復衆人之所過」而有，非純爲王弼之思想；另，《莊子》中多言「惡乎知」之說亦爲《老子》文本所無。因此，在論述王弼與郭象思想同異或者二者思想與魏晉時期的社會狀況、思想發展之關聯時，也應該返視《老子》與《莊子》之文本而謹慎以對。

(責任校對：蘇怡如)

引用書目

一、傳統文獻

郭慶藩編：《莊子集釋》(臺北：木鐸出版社翻印北京中華書局點校本，1983年)。

房玄齡等：《晉書》(北京：中華書局點校本，1973年)。

樓宇烈：《王弼集校釋》(臺北：華正書局翻印北京中華書局本，1983年)。

二、近人論著

許杭生等：《魏晉玄學史》(西安：陝西師範大學出版社，1989年)。

孫周興：《走向語言之途》(臺北：時報出版社，1993年)。

陳榮灼：〈王弼與郭象玄學之異同〉，《東海學報》33卷(臺中：東海大學，1992年6月)。

湯一介：《郭象與魏晉玄學》(臺北：谷風出版社翻印本，1988年)。

湯用彤：《魏晉玄學論稿》(臺北：里仁書局《魏晉思想·甲編五種》，1984年)。

-
- 蔡振豐：《王弼的言意理論與玄學方法》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年5月）。
- 戴璉璋：〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》第七期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年9月）。