

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

郭象《莊子注》與成玄英《南華真經疏》思想之研究 - 玄學
到重玄學的思想轉折分析

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2414-H-002-005-

執行期間：93年08月01日至94年07月31日

執行單位：國立臺灣大學政治學系暨研究所

計畫主持人：林俊宏

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 10 月 24 日

郭象《莊子注》與成玄英的《南華真經注疏》的思想試論－玄學到重玄學的轉折分析

壹、前言

郭象的《莊子注》歷來自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，揭示了另外一種方貌的《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。

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，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，時人以爲王弼之亞。數甚知之，每曰：『郭子玄何必減庾子嵩。』象後爲太傅主簿，任事專勢，數謂象曰：『卿自是當世大才，我疇昔之意都已盡矣。』《晉書·庾敷傳》

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。」不過，我們在前面也說過，經過竹林時期的沈澱與反省，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。

在郭象的著述中，《莊子注》一書的注解固然爲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，少爲山濤所知，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，秀乃爲之隱解，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。向秀於舊義外而爲解義，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。象爲人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以爲己注，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爲剽竊，直至清朝，這樣的說法一直爲學界所接受，包括《困學紀聞》的作者王應麟與《焦氏筆乘》的作者焦竑也持這樣的看法；時人錢穆在《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，而爲有大貢獻於中國道家思想之演進，而不復爲向秀所及者...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。」亦即郭象的《莊子注》固然於向秀之義有所承襲，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，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。

《南華真經注疏》是初唐道士成玄英的著作之一，也是唐代重玄學重要經典之一。顧名思義，這部著作是針對《莊子》思想的進一步詮釋，而且是在郭象《莊子注》的思想基調下，進一步發揮的成果，在這部著作中，成玄英大量地呈現出關於重玄思維的承繼，並且明顯地在佛教「中觀」論述的影響下，開展出唐代特色的重玄學。相較於他的另一部著作《道德經開題序訣義疏卷》（當即爲《老子道德經義疏》，下稱《老子義疏》）中所呈現的老學與道教經典特色，成玄英在《南華真經注疏》中明顯地轉向透過莊學與佛學來闡發重玄思想。在普遍從老學的角度思考重玄義理的隋唐，這個轉向無寧是十分有趣的，這樣的思想脈絡，或許可以讓我們進一步思考幾個問題：魏晉玄學到隋唐重玄學的思路轉折是如何進行的？從老學到莊學，到底重玄思想有什麼內部的反省？作爲道教義理的學派之一的重玄思想，爲何在成玄英身上出現明顯的佛學色彩（尤其是中觀思想中的「空」）來詮解重玄概念？當然，這些問題不是這篇文章可以完全清楚交代的，不過，從文本的分析著手，或許能夠爬梳出一些解釋的路徑。歷來已有不少的作品從宏觀的角度討論重玄學的發展與變遷，本文的嘗試無疑是簡單而微觀的，分別從《南華真經注疏》（下稱《莊子義疏》）中的重玄論述、聖人論述與統治論述三個方向著手，討論成玄英明顯的莊學與佛學的理路如何重新思索了他的重玄思想體系，透過這個體系的理解，或者，我們可以看到「玄學到重玄學」以及「依循道教到追循佛學」的連繫與轉折，在書寫的過程，本文也會援引成玄英在《老子義疏》中的文本相互印證，在此一併說明。透過這兩本莊子注疏的文本討論，我們或者可以從中看出郭象所代表的玄學與成玄英所代表的重玄學之間的思想差異與連繫或是轉折，這正是本研究的核心關懷。

壹、「有即是無」－「非有非無」－「非非有非無」：玄到重玄

「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（註一三）），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（註一四），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。自生的概念在於調和存在於個人與團體之間的問題，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，其中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，「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，如果再從「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（註一五）：

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」之間和關係也不是一個從屬的，這樣的理解在處理個人與社會的關係也是一樣的，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，則有自無生明矣。（〈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：

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」事實上是具有明顯的差距：

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〉注

這樣規律的存在目的無他，在於因應萬物之間相異的性分，〈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？猿獼狙以為雌，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。」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，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。然彼我相與為唇齒，唇齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒。故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不能相無者也。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爲卻又相爲而成的關係，亦即彼此之間仍爲一相待，相待背後並沒有離開「自得」的假言，這才成就萬物爲萬物：

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，自得仍不得開離「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。」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，郭象以爲「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「彼特以天爲父，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，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」，而是經過轉化提昇爲一種具有更高位階的「無」，其間的高低位階立判，這種有帶有《老子》中「玄」的特色的「無」，正好體現了「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」的真義，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，因爲，玄冥之境不是存在於獨化之外，而是在獨化之中，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，因爲政治社會（有）的秩序（和諧），事實上仍究得以個人（無）的秩序（和諧）爲依歸，個人與社會之間是連繫而非從屬，各自完成於彼此之中，正如莊子在〈齊物論〉中所說「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮．．．故曰莫若以明。」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，牟宗三先生從「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，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，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，恐怕就有再行商榷的必要了。

至於成玄英的「重玄」，是兩個面向的思想系統，一個面向是關乎本體；一個面向則是關乎知識、思維方式與存有的。就第一個面向說，重玄學立基在老學對於本體的理解之上，從魏晉玄學關於本體的討論延展而下，這個部分討論了生化、有無乃至於空有等問題；第二個面向則是從不即不離、不一不異、非有非無以及遣之又遣的層層剝落方法中開展關於真知、修養、統治乃至於終極存有的關懷；這兩個面向是不可須臾分離的，也就是說，重玄學固然重本體卻沒有離開思辨，因而不是空想與邏輯的遊戲，固然重思維方法卻離不開關於本體與存有的承諾，因而不是語言與推理的遊戲，兩個面向之間同時存在著若即若離與不即不離的關係。

「道」是道家乃至道教思想中非常重要的概念，成玄英在重玄的思維中陳述了「道」。首先，道不離物，道物不一不異，成玄英在《老子義疏》中藉由重玄的思維陳述了道與物的關係：

至道之為物也，不有而有，雖有不有；不無而無，雖無不無。有無不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不離物物不離道，道外無物物外無道，用即道物，體則物道，亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物；非物故一，不一而物，故不一一也
《老子義疏·卷二·頁九》

道與物的關係是辯證地合致，不是區隔的兩端，也不是簡單的合一之體，從其作用發生的過程論是由道而物的，從其本體的源生而論物是向道的回歸與合致，因此，道外無物物外亦無道，也因此不一不異，不從現象的分別觀而言，道與物當然是「一」，若從道化生萬物的觀點論，自然又是「不一」的，不過仔細再讀，看來成玄英還是著重在由物而道的本體回歸上的認知義，所以才說「悟即物道，迷即道物」，這樣的認知，當然與成玄英的生成論與有無觀點緊緊扣在一起。成玄英自重玄的義理上論述了有與無的關係：

有欲之人唯滯於有，無欲之士又滯於無，阜說一玄以遣雙執，又恐學者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯，亦乃不滯於不滯《老子義疏·卷一·頁五》

這種不滯於滯，又不滯於不滯，正是重玄的初義，這個文本的系絡，大抵是本自於《中論·觀法品》中所言「一切實、非實、亦實亦非實、非實非非實，是名諸佛法」的說法，看來這應該就是成玄英所說「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。」〈大宗師第六〉的根源，很清楚的，成玄英刻意地跳過了「亦實亦非實」的階段，這絕對不是漏讀或是漏引《中論》的文句，如果從否定與否定的否定兩種路徑上看，成玄英的思維重心放在「非非」的系絡是可以理解的，因此，或許這正是跳過「亦實亦非實」思維的原因，這個細微的差異固然無礙於成玄英經由佛學詮解道經的企圖，而且看來也無損於對道經的詮解，不過，這樣的理解徑路似乎正好點出了佛學與道經思維上的細小差別，這套解釋「玄之又玄」的方法，所構成的「絕有、絕無、絕非有非無、絕絕非有非無」的「絕四句、離百非」思維，較之於能離能即的佛學存有關懷，或許同時都談及消解，不過總不免落入「花不沾身」的清淨，也少了「但取其味，不損色香」的肯定！

在這裡，成玄英離開了玄學疏解有與無關係的系絡，從一個離開現象對立依生的觀點詮解了有與無，清楚點出了執陷於體用之別的問題，直指本體世界的雙遣功用：

前從有無之迹，入非非有無之本；今從非非有無之體，出有無之用。而言俄者，明即體即用，俄爾之間，蓋非賒遠也。夫玄道窈冥，真宗微妙，故俄而有用，則非有無而有無，用而體，則有無非有無也。是以有無不定，體用無恆，誰能決定無耶？誰能決定有耶？此又就有無之用明非有非無之體者也。（齊物論第二）

這種直指本體世界的期待與郭象調和跡與所以跡的作法顯然是不同的，而且多了佛學中觀論，在實與空、本體與現象中更無滯地自由穿越，：

莊周師老君，故乎為夫子也。終，窮也。二儀雖大，猶在道中，不能窮道之量；秋毫雖小，待之成體，此則於小不遺。既其能小能大，故知備在萬物。（天道第十三）

有無二名，相因而立，推理窮性，即體即空，既知有無相生，足明萬法無實
《老子義疏·卷一·頁七》

自由在兩境中穿越不是哲學上的論辯，而是真實地解消，因此更能得致更開闊的精神世界，體證更為真實的終極，不能依此方法雙遣不滯的人是無從體至深的重玄妙境，就此而言，玄學所說調和有無的看法，大抵仍不脫淺學小智：

既大無不包，細無不入，貫穿萬物，囊括二儀。故廣廣歎其淵博，淵乎美其深遠。
〈天道第十三〉

光明照耀，其智尚淺，唯能得無喪有，未能雙遣有無，故歎無有至深，誰能如此玄妙！而言無有者，非直無有，亦乃無無。四句百非，悉皆無有。以無之一字，無所不無，言約理廣，故稱無也。而言何從至此者，但無有之境，窮理盡性，自非玄德上士，孰能體之！是以淺學小智，無從而至也。知北遊第二十二

成玄英透過有無雙遣不滯的法門，不僅將哲學上的思趣帶入另一層妙界，同時藉此說明得道樞之極是實中體空且空中證實的真義：

體夫彼此俱空，凝神獨見而無對於天下者，可謂會其玄極，得道樞要也。前則假問有無，待奪不定；則此重明彼此，當體自空，前淺後深，所以為次也。（齊物論第二）

這個部分正是佛學中觀的痕跡，「道」是虛通也是虛空，在〈齊物論〉的疏中就說「虛通至道，非真非偽」，在〈則陽〉疏中又說「言古之聖王，得真空之道，體環中之妙」以「虛」來解道在《老子》與《莊子》中是十分清楚的理路，因為虛故能通，而且這個理路還在黃老學的思維中繼續發展¹，進而受到佛教思想的影響而向「空」的概念方向移動：

儻然，無心貌也。四虛，謂四方空也，大道也。言聖人無心，與至樂同體，立志弘敞，接物無偏，包容萬有，與虛空而合德。天運第十四

這就是成玄英對於「三一」的理解時所說的趨於「真真」的方法，也就是說，在虛通向虛空的概念移動過程中，成玄英的重玄不僅是一套方法，同時也是向真實本體移動的逐步呈現，成玄英正是透過非有非無即有即無的雙遣思維將魏晉玄學貴無或是崇有的本體論證，過渡到重玄的場域之中。

貳、政治角色與聖人

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，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。」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「自爲」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，這也使得人與人或是人與萬物乃至人與自然形成一種共構的存有，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。（〈法篋〉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。」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，以及成爲壓迫性的工具，也造成了和諧的解體，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爲事實，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，論者以爲「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」，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，不以一人爲主，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）

君臣做爲充填政治制度的基本角色，有其重要的功能，郭象認爲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，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！故冥然所以遇爲命而不施於其間，泯然與至當爲一而無休戚於其中，雖事凡人，猶無往而不適，而況於君親哉。（〈人間世〉注）

表面上來看，這是一種類似王充所謂的命定的命，然而若是執著在字面上就斷論郭象的「命」祇有不可奈何的消極意義，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，是一種所謂「見一當下斯須之命，亦即就人之所遇者之爲若此，而還其若此，自當所當，而付之自當之命。」的命觀，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，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，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，郭象以爲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，而且正因爲君主的出現有其兩面刃的特性使然：

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）

夫工人無爲於刻木而有爲於用斧，主人無爲於親事而有爲於用臣；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，非有爲也，若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣；故各司其任，則上下咸得而無爲之理至矣。（〈天道〉注）

故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所爲哉。（〈齊物論〉注）

因此，這樣的分工正是一種因應人間秩序的不得不然的必要安排，所以他說「時之所賢者爲君，才不應世者爲臣。若天之自高，地之自卑，四肢百體，各有所司而更相御用也。」我們或許不必以爲郭象在爲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「無爲」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，於是郭象同樣也認爲掌控無爲政治推

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。然功在無爲而還任天下，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「無爲」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，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，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，故不爲也．．．無心於物，故不奪物宜，無物不宜，則莫知其極。（〈大宗師〉注）

聖人知天機之不可易，故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所爲而任其自動，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，進而在為君主時能夠深切體悟並運化「道」的基本概念「其爲物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。」而達到「撻寧」的境界。

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（註六一），從「因任」而下，郭象認為在一個「無爲」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，就成了無爲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，此天下之所同而爲本者也，守斯道者，無爲之至也。（〈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」，實是一語中的！成玄英重玄學的思維，中也談到了君臣民的政治角色分工，他一開始就說政治角色的分工是來自於不同素分質性的原因，這使得他對於政治角色的分工看法無疑帶有高度本質論的色彩，進而將這種分工比附於人身，視爲一種自然而然的安排：

夫智有明闇，能有工拙，各稟素分，不可強爲。故分之所遇知則知之，不遇者不能知也；分之所能能則能之，性之不能不可能也。譬鳥飛魚泳，蛛網蜚丸，率之自然，寧非性也！（〈知北遊第二十二〉）

且人之一身，亦有君臣之別。至如見色則目爲君，而耳爲臣；行步則足爲君，手爲臣也。斯乃出自天哩，豈人之所爲乎！非關係意親疎，故爲君臣也。郭注云：「時之所賢者爲君，才不應世者爲臣。」治國治身，內外無異。（齊物論第二）

在這裡，成玄英接受了郭象承自於兩漢「治身理國」的思維，將治國與治身視爲是同構的思維，認爲內外無異，而且是一種「宜」的秩序，〈則陽第二十五〉就說：「雖復混同貴賤，而倫敘無虧。故父子君臣，各居其位，無相參冒，不亦宜乎！」人倫與天地的對應是自然而然的，而且經由聖人觀象之後的擬制更證成了高位的正當性：

天地之行者，謂春夏先，秋冬後，四時行也。夫天地雖大，尙有尊卑，況在人倫而無先後？是以聖人象兩儀之造化，觀四序之自然，故能篤君臣之大義，正父子之要道也。（〈天道第十三〉）

這種高位的正當性又明顯地反映了漢代陰陽尊卑的政治理解與思維，並且認爲是一種不容撼動的格局：

天尊地卑，不刊之位也。春夏先，秋冬後，次序慤乎。舉此二條，足明萬物。（〈天道第十三〉）

二儀生育，有不測之功。萬物之中，最爲神化，尙有尊卑先後，況人倫之道乎！（〈天道第十三〉）

宗廟事重，必據昭穆，以嫡相承，故尙親也。朝廷以官爵爲尊卑，相黨以年齒爲

次第，行事擇賢能之用。此理之必然，故云「大道之序」。〈天道第十三〉

因此，整個政治統治，絕對不能離開高低位階的安排，而且不同的位階在行政治統治時當然得有不同的作為，成玄英清楚交代了何以「君道逸而臣道勞」，正是來自於對自然的依附：

君位尊高，委之宰牧；臣道卑下，竭誠奉上。故君道逸，臣道勞，不可同日而語也。〈在宥第十一〉

夫君道無為，而臣道有事，尊卑勞逸，理故不同。譬如首自居上，足自居下，用道觀察，分義分明。天地第十二

天道君而無為，人道臣而有事，尊卑有隔，勞逸不同，各守其份，則君臣咸無為也。必不能鑿理，即勞逸失宜，君臣亂矣。（夫二儀生育，變化無窮，形質之中，最為廣大，而新新變化，念念推遷，實為等均，所謂亭之毒之也。）〈在宥第十一〉

這種比附在本意上也是一種不可逃離的限定，這就是〈天地第十二〉中所說：「原，本也。夫君主人物，必須以德為宗；物故自得，故全成自然之性。．．．夫為人臣者，不敢逃去君命。執持臣道，由自如斯，而況為變化窮通，必待自然之理，豈可違距者哉！」以及〈至樂第十八〉中所說的：「遵循，猶順從也，夫為臣之法：君若無道，宜以忠誠之心匡諫；君若不聽，即須遵循休止。若逆鱗強諍，必遭刑戮也。」至於人民，成玄英從「德」與「性」的互轉中論述了人民的重要性，同時也談到了政治分工時的地位，進而說到了「主而君者」的必要性與正當性的：

彼民，黎首也。言蒼生皆有真常之性而不假於物也。德者，得也。率其真常之性，物各自足，故同德。郭象云：性之不可去者衣食，事之不可廢者耕織，此天下之所同而為本也。守斯道也，無為至矣。〈馬蹄第九〉

民雖居下，各有功能；物雖輕賤，咸負材用。物無棄材，人無棄用，庶咸亨也。〈在宥第十一〉

黔首卒隸，其數雖多，主而君者，一人而已。無心因任，允當斯位。〈天地第十二〉

整地來說，成玄英在《南華真經疏》中所體現的政治角色論述，是建基在不同質性素分的理解所進行的分類，再藉由這樣的分類建構其君臣民理論與政治角色分工的正當性，可以看出有很深的漢代以降的思維斧鑿痕跡！

上述的政治分工有一個基本預設－「君主」的高位與政治行動的發動權，成玄英

以為君主之所以處於高位而且是政治行動的主要發動機制，除了是自然的比附，更重要的，他並沒有忘掉在本質的論述中強調政治行動的發動是本體成就的產物，也就是說，臣下之所以為君主所用，或是有為與無為的差別，正好在於君主本身能夠藉由本體的證成取得發動者的地位：

不足者，汲汲之辭。有餘者，閒暇之謂。言君上無為，智照寬曠，御用區宇，而閒暇有餘。臣下有為，情慮狹劣，各有職司，為君所用，匪懈在公，猶恐不足。是知無為有事，勞逸殊塗。〈天道第十三〉

至默無為，委之羣下，塞聰閉智，歸之自然，可謂太平之君，至治之美也。〈天道第十三〉

也就是說，高度的政治成就來自於基本的政治分工，而基本的政治分工則來自於順自然之性的發展，因此，固然所有的群生都有來自於「道」的屬性，不過就發揮的層次上說，君主的素分是決定政治作為與秩序的重要關鍵，進而君主的素分並不在於高人一等的執行力與判斷力，卻是來自於這種「德」的擴展徑向本體的體證成就，所以，君主的角色所代表的不是世俗的成就而是帶有證成神聖的意向，「聖人」於是乎是成玄英連接聖與俗兩端的重要角色，也是他對於君主發動無為的重要期待：

隨造化之物情，順自然之本性，無容私作法術措意治之，放而任之，則物我全之矣。〈應帝王第七〉

無有，妙本也。樹德立功，神妙不測，而即迹即本，故常遊心於至極也。〈應帝王第七〉

冥宗契本，謂之自然。淳粹不雜，謂之神妙。嶷然不假，謂之至極。以自然為宗，上德為本，玄道為門，觀於機兆，隨物變化，謂之聖人。天下第三十三

成就一位翟聖人，除了先天的質性高於常人之外，成玄英以為是有方法的，他將這個方法回應到重玄的路子上，這使得「知識—存有—政治統治」的軸線得以連繫在一起，也使得知識存有的關懷得以與政治社會的實踐架接在一起。就方法而言，成玄英提到了「靜與知」的可能：

志性安靜，委命任真，榮位既不關情，財力豈能遷動也。〈天道第十三〉

率性而照，知生者也；無心而知。無以知為也。任知而往，無用造為，斯則無知而知，知而無知，非知之而知者也。故終日知而未嘗知，亦未嘗不知，終日為而未嘗為，亦未嘗不為，仍以此真知養於恬靜，若不如是，何以恬乎！〈繕性第十

六〉

夫靜而與陰同德，動而與陽同波，故無心於動靜也。故能及雷破山而恒定，大風振海而不驚，斯率其真性者也。若矯性偽情，則有時而動矣。故王弼云：「不性其情，焉能久行其企！」〈則陽第二十五〉

看來「靜」應該是最基本的，同時也是「知」之所以可能的原因，在這裡，成玄英陳述了道家關於自身的深刻觀照，正是這種由本入手的法門開展了可能性：

從本降跡即躁勝寒，息跡歸本即靜勝熱，以明動寂適時也《老子義疏·卷四，頁二，疏「躁勝寒靜勝熱」》

夫不能恬靜，則何以生彼真知？不有真知，何能致茲恬靜？是故恬由於知，所以能靜，知資於靜，所以獲真知。故知之與恬交相養也。斯則中和之道存乎寸心，自然之理出乎天性，在我而已，豈關佗哉！〈繕性第十六〉

「知之與恬交相養」清楚地點出了這個法門的精神，「靜」是「觀」的基本功，想要通玄達理，率皆由乎靜，這才是歸本識根的徑路：

觀，見也。天，自然也。夫能達理通玄，識根知本者，可謂自然之至道也。〈知北遊第二十二〉

人欲得虛玄之妙果者，須靜心守一中之道則可得也《老子義疏·卷一·頁三二》

聖人虛照自天，不同凡智，了知諸境空幻《老子義疏·卷五，頁四》

「靜」不只陳說關於精神的面向，還是關於存有的，在〈刻意十五〉中成玄英明白地交代了這樣的體悟：「夫恬淡無爲者，豈唯外形無毀？亦乃內德圓全。形德既安，則精神無損虧矣。」「聖人體勞息之不二，達去來之爲一，故共生也如天道之運行，其死也類萬物之變化，任鑪冶之陶鑄，無纖介於胸中也。」同時成玄英將之表述爲對於語言的一種態度，有意地將「靜」指向語言的存有，在工具的面向上決然地斬斷：

此合諭也。意，妙理也。夫得魚兔本因筌蹄，而(筌)(荃)蹄實異魚兔，亦由玄理假於言說，言說實非玄理。魚兔而筌蹄忘，玄理明而名言絕。〈外物第二十六〉

夫真理玄妙，絕於言知。若以言詮辯，運知思慮，是可極於有物而已，固未能造於玄玄之境。〈則陽第二十五〉

透過靜與知的途徑，成玄英陳述了聖人之成，與其可能成就的部分，這種成就並不止於政治行爲，在成玄英的說理中，還應當可以外延到存有或是個人生命的面向：

栖隱山藪，放曠皋澤，間居而事綸鈞，避世而處無爲，天子不得臣，諸侯不得友。斯乃從容閑暇之人，即巢父，許由，公閱休之類。〈刻意第十五〉

夫聖人靈鑒洞澈，窮理盡性，斯極物之真者也。而感應無方，動不傷寂，能守其本。〈天道第十三〉

雖復握圖御禹，總統群方，而忘外二儀，遺棄萬物。是以爲既無爲，事既無事，心閑神主，何困弊之有！天道第十三

心既恬淡，迹又平易，唯心與迹，一(種)(本)無爲，故慳憂患類不能入其靈台，邪氣妖氣不能入其臟府。〇刻意第十五

這些成就看來都立基在向至道移動的向量上，是「內外雙遣」與「物我兩忘」所體現的結果，故能「境智相會」〈天道十三〉，這種強調「萬境皆玄，四生非有」的境界〈則陽二十五〉，完全跳開了成玄英在論述政治角色時儒家口吻，這正是在《老子義疏·卷三》(頁二五)中所說的：「俗人儒教亦尚謙柔之法，我之法門本崇靜退，然俗儒謙柔猶懷封執，我之靜退貴在虛忘，所以爲異也。」成玄英在思維上作了清楚的判教

最後，這樣的聖人還可以是關於「神仙道教」的面向，成玄英在宗教的論理中留存了一個位置給無礙的聖人，進行了宗教的說理：

撓挑，猶宛轉也。夫登昇上天，示清高輕舉，遨遊雲霧，表不滯其中，故能隨變化而無窮，將造物而宛轉者也。〈大宗師第六〉

吹冷呼而吐故，响暖吸而納新，如熊攀樹而自經，類飛鳥空而伸腳。斯皆導引神氣以養形魂。延年之道，駐形之術。故彭祖八百歲，白石三千年，壽考之人，即此之類。〈刻意十五〉

夫玄通合變之士，冥真契理之人，不刻意而其道彌高，無仁義而恒自修習，忘功名而天下大治，去江海而淡爾清閑，不導引而壽命無極者，故能唯物與我，無不盡忘，而萬物歸之，故無不有也。斯乃忘而有之，非有之而有也。〈刻意十五〉

言無待聖人，虛懷體道，故能成兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以逍遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉！明徹於無窮，將於何而有待者也。〈逍遙遊第一〉

後其身，先度物也；而身先，超三界也；外其身，隳肢體也；而身存，得長生也
．．．聖人也，只爲德合二儀，芻狗百姓，故獨居三界之尊，成天人之化主也。
《老子義疏·卷一·頁一六》

在〈逍遙遊第一〉與〈德充符第五〉中成玄英更就神、至、聖三個名稱作了一番解釋，更清楚地展現出貫穿存有、政治與宗教三個面向的企圖，這樣的說理應當是成玄英談重玄說聖的底蘊：

至言其體，神言其用，聖言其名，故就體語至，就用語神，就名與聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖也。一人之上，其有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。〈逍遙遊第一〉

夫至人之道邁三清而神遊六合，故蘊智以救(殃)(妖)孽，約束以檢散心，樹德以接蒼生，工巧以利群品。此之四事，凡類有之，大聖慈救，同塵順物也。德充符第五

究其實而言，成玄英憑藉重玄的方法論，試圖重新建構一套對於現世與架有的認知圖像，「四句百非」並不止於重玄之境的陳述，還有企圖將聖與俗兩諦貫穿爲一，從重玄的理路看來，斬絕知識、存有、宗教、統治的區隔，未嘗不是重玄之理的一個成就同時也當是成玄英的企圖！

參、無爲的政治理想

郭象清楚分析了君臣民的角色與基本期待，他深刻地點出了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—無爲，就自然成爲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。在上者不能無爲，化之所爲而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴齊無爲而任物之自爲也。（〈在宥〉注）

無爲的政治觀目的在肯定政治秩序的時，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爲就成了思想家們的最佳選擇：

無爲之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之爲目，然自得者此爲，率性而動，故謂之無爲也。（〈天道〉注）

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。很顯然，郭象以為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，迕物而不撻。（〈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。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，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。」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。順此則能夠體現「任性自生，公也．．．而順公乃全也」的真理，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」。

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，是亦黃帝之跡使物撓也。」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「以跡撓物」的罪名，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，反而應該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，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，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。

至於成玄英的理解，基本上和郭象是類似的，他以為君臣的職份是自然的，有其分工上的必要，而且君臣的分工正是透過有為與無為來區隔的：

無事無爲，尊高在上者，合自然天道也．．．司職有爲，物累繁擾者，人倫之道．．．君在上任物，合天道無爲也。〈在宥第十一〉

無爲者，君德也；有爲者，臣道也。若上下無爲，則臣僭君德；上下有爲，則君濫臣道。君濫臣道，則非主矣；臣僭君德，豈曰臣哉！於是上下相混，君臣冒亂，既乖天然，必招危禍。故無爲之言，不可不察。無爲，君也。古之人貴夫無爲。郭注此文，甚有辭理。〈天道第十三〉

夫處上爲君，則必須無爲任物，用天下之才能；居下爲臣，亦當親事有爲，稱所司之職任；則天下化矣。斯乃百王不易之道！〈天道第十三〉

這個理解有歷史的經驗觀察來證成其正當性，成玄英以爲這種無爲與有爲的分工，不僅是道家的看法，事實上也從儒家的歷史論述中出現得天其正當性：

謂三皇五帝，淳古之君也。知照明達，籠落二儀，而垂拱無爲，委之臣下，知者爲謀，故不自慮。天道第十三

善事父母爲孝。諛，僞也。諂，欺也。不以正求人謂之諂。爲臣爲子，事父事君，不諂不諛，盡忠盡孝，此乃臣子之盛德也。天地第十二

就管理的效用上說，也是如此，這正是政治角色之間簡單而素樸的「政治契約」的重要內容，管理的效益高下與隨之而來的秩序實踐是評斷政治行動的重要準據：

夫官有高卑，能有優劣，能受職則物無私德，是故天下之官治也。天地第十二

夫置官府，設事條者，須順於眾人之宜便，若求逆之，則禍亂生。外物第二十六

因此，關於君臣間分工的理解，大抵即是如此，離開了這種漢代以後政治統治的核心論述，恐怕就是悖離了政治角色間的政治契約，因爲成玄英以爲唯有「要，簡省也。詳，繁多也。主道逸而簡要，臣道勞而繁冗。繁冗故有爲而奉上，簡要故無爲而御下也」〈天道第十三〉才能有好的政治績效，這無疑是道法家論述的再現！

不過若以爲這種無爲／有爲的論述就落入了原則性的宣示，恐怕是對於成玄英的誤解，他也談到了許多不同的統治術：

術，能也。心之所能，謂之心術也。精神心術者。五末之本也。言此之五末，必須精神心智率性而動，然後從於五事，即非矜矯者也。天道第十三

五兵者，一弓、二矢、三矛、四戈、五戟也。運，動也。夫聖明之世，則偃武修文；待德下衰，則偃文修武。偃文修武則五兵動亂，偃武修文則四民安業。德知本末，自此可知也。天道第十三

這個部分就是黃老學中「文武並用，刑德相養」統治術的陳述，對於成玄英而言，政治統治無疑是一件與「宜」相關的活動：

兼，帶也，濟也，歸也。夫藝能之技，必須帶事。不帶於事，技術何施也！事苟失宜，(事)(技)便無用。(難)(雖)行於義，不可乖德；雖有此德，理虛法道虛通；(故)(雖)曰虛通，終歸自然之術。斯乃理事相包，用不同耳。事故示本能攝末，自淺之深之義。天地第十二

也就是說，能否法道虛通（說穿了就是能否透過重玄的境解觀照現世）事實上是能否得治的重要原因（即「本」），而事的合宜（即「末」）則是檢證是否則是得治的判斷，所以，恪守「言春夏秋冬，更迭而起，一切物類，順序而生。夏盛冬衰，春文秋武，生殺之理，天道之常。但常任之，斯至樂矣」〈天運第十四〉的原則是絕對必要，在這裡，成玄英還是多少強調了「歸本」的論述（這裡的說法就像極王弼的守母存子論調）：

既知我是道子，應須歸守其母也。但能歸根守體道會真，跡雖有沒有存，而本無危無殆。何者，大道能生物，道即是本，物從道出，物即是末。而本能攝末，所以須歸，母能生子，所以須守。守母則久視長存，歸本則歿身不殆。《老子義疏·卷四·頁一七》

驟，數也，速也。季世之人，不之倫序，數語形名，以為治術，而未體九變以自然為宗。但視其末，不知其本也。天道第十三

然而，這是從表面來看的，所以表象上是本而未，真正的卻是本末不離的，若祇執一端，就不是重玄的體證了，當然也就無法邁向重玄之境。

到頭來，關於政治統治終究得回到「無為」，成玄英從一些統治績效上論說了無為的必要：

性正德定，何勞布政治之哉！有政不及無政，有為不及無為。在宥第十一

亭毒群生，畜養萬物，而玄功潛被，日用不知。此之真力，是至道一根本也。知北遊第二十二

所有施行之事，教令之言，咸任物自為，而不使物從己。如此則宇內蒼生，自然

從化。天地第十二

「任物」看來是無為非常重要的要件在〈天地第十二〉中成玄英就說「夫所乖舛，事業多端，是以步驟殊時，澆淳異世。故治之者莫先任物，必須睹見其情勢而察其所為，然後順物而行，則無不當。」然而這種任物的境界，是得從治內開始的，而且治內是帶有極大的統治能量的：

抱道守素，治內也；不能隨時應變，治外也。天地第十二

六通，謂四方上下也。四辟者，謂春秋東夏也。夫唯照天道之無為，動聖情之絕慮，通六合以生化，順四序以施為，以此而總萬乘，可謂帝王之德也。任物自動，故曰「自為」；晦迹媚光，其由昧闇，動不傷寂，故(無不靜)也。天道第十三

行人但能先遣有欲，後遣無欲者，此則雙遣二邊，妙體一道，物我齊觀，境智兩忘，以斯為治理無不正也《老子義疏·卷一·頁一一》

除了統治者體知這個重要原則之外，進一步得依循文武並用的原則，施令設官進行政治分工，並且制法而行，從這點看來，成玄英更清楚地並不是全然走著老莊學的路子：

施令設官，取得宜便，拔擢薦舉，不失才能。如此則天下太平，彝倫攸敘，聖治之述，在乎茲也。天地第十二

夫聖人制法，利物隨時。時既不停，法亦隨變。是以古人古法，淪殘於前，今法今人，自興於後。無容執古聖迹，行乎今世。故知所讀之書，定是糟粕也。天道第十三

先恣其惡名曰與之，後令歸善名曰奪之《老子義疏·卷三·頁九》

他不僅不全然是老莊的信徒，而且還融合了儒家、道法家與道教的思維，稱許了體知這種統治妙諦以及呈現出無為政治績效的統治者：

道合自然，德均造化，故眾生樂推而不厭，百姓荷戴而不辭。可謂反樸環淳，上皇之治也。天運第十四

用此無為而處物上者，天子帝堯之德也；用此虛淡而居臣下者，玄聖素王之道也；夫有其道而無其爵者，所謂玄聖素王自貴者也，即老君尼父是也。天道第十三

進為，謂顯迹出仕也。夫妙體無為而同塵降迹者，故能撫蒼生於仁壽，宏至德於

聖朝，著莫測之功名，顯阿衡之政績。是以天下大同，車書共軌，盡善盡美，其唯伊望之倫乎！天道第十三

其應靜也，玄聖素王之尊；其應動也，九五萬乘之貴。無爲也而尊，出則天子，處則素王。是知道之所在，孰敢不貴也！天道第十三

有時，甚且還將這樣的統治與佛教慈悲的心法連繫在一起：

聖人慈悲救物轉無爲之妙法，治有爲之蒼生《老子義疏·卷一·頁八》

總歸而言，成玄英高度稱許了無爲，也論說了無爲的必要，而且深刻以爲這是通往至樂之境的良方，顯然也是架接著現世和彼岸的途徑，他不僅廣泛地援引了許多學術集團的論述，同時承繼了傳統政治統治的方法學，在強調實績之餘同時保有宗教的情懷，兼顧了現實與理想，此岸與彼岸，這一切卻鮮明地放置在重玄一義的徹底闡發之上才能有效得致，這正是他說「夫天地清寧，無爲虛廓能昇降，生化而無不爲也。凡俗之人，心靈闇昧，耽滯有欲，誰能得此無爲哉！言能之者，乃至務也。若得之者，便是德合二儀，冥符至樂也」〈至樂第十八〉的原因，這種對於政治與宗教的雙向貫穿，離開了我們對於傳統政治與宗教的權力關係思維，在統治的國度中隱約多了一絲宗教溫厚的氣味，從有無的拆解中，也彷彿傳達了政治與宗教、現實與理想、此岸與彼岸雙遣不滯的期待。

結論：

比較郭象與成玄英在注疏《莊子》的說理之後，我們可以簡單地作出一些思考作爲本文的結論：

- 一、玄學中的「有無」與重玄學中的「有無」在本體論的高度上明顯地不同，郭象調和有無或是自然與名教的努力，使得他將有與無視爲同樣高度的本體，這樣的論述，當然限制了他在本體論上的成就，也使得他對於存有的說理似乎就戛然而止。反觀成玄英的說理就更深刻地承接了老學與莊學的論理高度，或是體證了在老學與莊學中的本體論存有學的高度，他們之間的差別除了是對於老莊學不同的詮解之外，更深層地反映了佛學中觀論般若學對於道家或是道教學思的影響，十分明顯的，經過魏晉六朝佛學與原始道家的對話，豐富了或是再現了原始道家可能較爲隱晦的存有學，這明顯地是重玄學很大的貢獻！
- 二、從政治角色的分析上看，郭象的說法與成玄英的說法明顯地反映出不同政治格局的思維型態，成玄英的說理更爲清楚地揭示出一個穩定的統一政治秩序，對於政治角色安排的期待與說理，較之於郭象保守地選擇在體制內的說法，成玄英顯然呈現出更寬廣的說理形式；當然兩者在貫穿本體論與政治關懷的努力上是前後師

承與輝映的。

三、如果說，宗教與政治的對話自來就是宗教不斷屈服的歷史（葛兆光言），那麼知識份子在面對政治權力諸多現象時的思維與安排，何嘗不是一種屈服的歷史，在不斷馴化他者與自我馴化的過程中，我們發現權力有時明顯地與知識份子高度地疏離著，差別的是，知識份子選擇在怎樣的國度中覺醒，並清楚作為一個存有的意識而存有，從郭象與成玄英的思想說理與比較中，我們可能不難發現宗教作為另一個說理的場域的開展，恐怕正是知識份子轉進的結果，在郭象與成玄英兩人身上，我們從「注」與「疏」中看到了這樣的轉進，雖然，也許在宗教的國度中仍不免得有屈服，然而存在於政治與宗教的對話，無寧使得統治行為多了一些可能的個人空間，這點不正是原始初民在面對集體生活時的初始樣態嗎？也正是宗教與政治不斷糾葛的起始，從郭象的玄學到成玄英的重玄學，我們恰恰看到了這樣思維掙扎的軌跡！