

# 王弼、郭象性情論研考

盧桂珍\*

## 提 要

王弼與郭象性情論之內容，與二者構設的「擬聖」進路有著密切的關聯性。關於「性」與「情」的內涵與特質，王、郭看法大致相同，差異在於處理「情」的態度。王弼崇道本，郭象論物齊，各自開出治情之方。王弼主張「性其情」，郭象則謂「適性稱情」，二者觀點不同，但於性情論中均給予「情」存在的合理性。凡人依循二說，約制或超越「情」，幾可近於聖境。雖然王、郭玄論立基於氣化的宇宙論，必將導致聖者乃生而能，非可學致的結果；但是二人在性情論上，仍提供凡庶修養的途徑，縱使非即是聖，卻已貼近、擬似聖境。

文末，由史傳進行考察，論證學行衝突反有助於二人在理論上的突破。並對王、郭所處的歷史場域進行了解，以發掘二人學說能有轉進的契機，皆與魏晉時代的共識有關。希冀透過本論文研究，可對王、郭玄論有著更深刻的論述。

**關鍵詞：**王弼、郭象、性、情、魏晉玄學

本文於 95.09.15 收稿，95.12.03 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。



# Wang Bi and Guo Xiang on *Xing* and *Qing*

Lu, Kuei – chen\*

## Abstract

In the Chinese intellectual tradition, discourses on *xing* (nature) and *qing* (feeling) are often closely related to the practical approaches that thinkers propose for the pursuit of moral perfection. Wang Bi (226-249) and Guo Xiang (died 312) hold more or less the same view about the content and characteristics of the notions of *xing* and *qing*. However, they differ from each other in their attitudes toward how to approach *qing* in practice. Wang Bi considers the *tao* (way) to be the primal principle, whereas Guo Xiang argues for the equality of things (*qiwu*). This philosophical difference leads to their divergence in the practical approach to *qing*. Wang Bi suggests the approach of “*xing qiqing*” (restraining feeling in accord with nature); by contrast, Guo Xiang advises man to “*shixing chengqing*” (express feeling in accord with nature). Despite this divergence, both Wang and Guo acknowledge the legitimacy of *qing* in their discourses on *xing* and *qing*. Therefore, following their teachings, whether through restraining or transcending *qing*, one is able to hold onto some concrete methods to conduct moral cultivation. To be sure, the *qi* (ether) cosmology upheld by Wang and Guo has the unmistakable implication that a saint must be borne, i.e., sainthood cannot be attained by pure learning. Still both thinkers do provide common people with approachable methods to pursue

---

\* Assistant professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



the ideal of moral perfection: in the end, although not everyone may achieve sainthood, an approximate level remains, at least potentially, always within one's reach.

The article also examines the biographical backgrounds of Wang and Guo in order to shed new light on the significance of the conflicts between their thought and action. It is argued that such conflicts actually contribute to their theoretical breakthroughs. A historical account is further provided in order to show that the intellectual consensus of Wei-Jin period is indispensable for the breakthroughs made by Wang and Guo. Hopefully, this study will yield new insights into both the prevalent predicament of Wei-Jin intellectuals and the thoughts of Wang and Guo.

**Keywords: Wang Bi, Guo Xiang, *xing* (nature), *qing* (feeling), Wei-Jin philosophy**





# 王弼、郭象性情論研考

盧 桂 珍

## 前 言

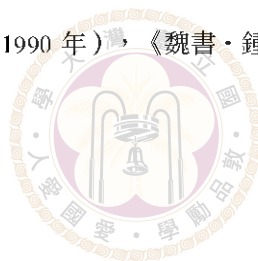
兩漢迄至魏晉，氣化的宇宙論是多數知識階層對個體存有的基本預設，此觀點強調個體在先天氣稟上即有所不同，並以此做為個體本質性分相異之關鍵。例如劉劭（西元189-244年）《人物志·九徵》云：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行以著形。苟有形質，猶可即而求之」，<sup>1</sup>說明凡人皆因所稟陰陽、五行之氣多寡厚薄不同，致使本質與容止各有偏至。然而世間仍有得兼眾美善者，即「陰陽清和，則中叡外明」、<sup>2</sup>「五常既備，包以澹味，五質內充，五精外章」，<sup>3</sup>此兼陰陽二美、備五行之特出者，即所謂「聖人」。魏晉玄學史上兩位代表性人物王弼（西元226-249年）與郭象（西元252-312年），亦皆述及聖人之特質，王弼謂「聖人茂於人者神明也」，<sup>4</sup>郭象云「言特受自然之正氣者至希也，下首則唯有松柏，上首則唯有聖人」，甚至進一步強調「夫松柏特稟自然之鍾氣，故能為眾木之傑耳，非能

<sup>1</sup> 三國·劉劭：《人物志》（臺北：中華書局，1988年，《四部備要》倣宋版印），卷上，頁1下。

<sup>2</sup> 同前註，頁2上。

<sup>3</sup> 同前註，頁3下。

<sup>4</sup> 晉·陳壽：《三國志》（臺北：鼎文書局，1990年），《魏書·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》，頁795。



爲而得之也」。<sup>5</sup>王、郭肯定聖人自氣稟之初即具精淳美善之本質的看法，顯然與劉劭同。換言之，魏晉玄學從起始處，即已奠定以氣化宇宙論做爲「個體之所以如是存在」的先天底蘊與本質互異的因由。此觀點延伸出一個值得深思的人生論議題，即「聖性是生而即有，且非可爲而得」，則表示聖人與凡俗之間存在著一道不可破除的先天藩籬，此說無疑是爲聖／凡劃下無法跨越的鴻溝。

中國思想家將人生的理想境界結穴於聖人論，主張聖人之道與天道相符，然而各家對「道」的內涵卻各有詮解，因此所推崇的終極意義與價值亦復不同。以儒、道爲例，先秦儒家頌揚堯、舜，以孔子所言「博施於民、而能濟衆」爲聖人典範，推尊得兼善「內聖」與「外王」兩方面，能使己與群到達圓滿和諧之境界者。道家稱許真人、至人，強調離形、去知對生命絕對自由的重要性，以追求自在逍遙的心靈境界爲目標，並不以德性我的實踐爲理想。由是可知，學派的相異會導致哲人所構設的聖人論內涵出現歧義。況且不同時代的學術思潮各有倚重，諸如經學之於兩漢，玄學之於魏晉。單一的思想家置身在歷史之中，就無法完全消除歷史的特殊性和侷限性，不免受到歷史傳統與時代氛圍的影響，因此對聖人境界的描述皆具有強烈的當代色彩。

「成聖」之學一直是中國士大夫階層致力的目標，論者泰半是依著內省或外燦兩種方向進行，再輔以不間斷的自我砥礪與修養以臻至聖人之境。然而不論選取何種途徑成聖，都必須肯定一個重要的前提，即人人皆可成聖，如此諸般成聖之學才有實踐的可能。據此檢視以氣化的宇宙論爲基底的玄學，似乎玄學家在人初具性情之始，就認爲凡人依順所稟受陰陽五行之氣而各有偏至，未能如聖人之兼衆美善，導致凡人生命的發展存在著無法突破的先天限制，若果如此則超凡入聖的理想似乎永無獲致的可能性。筆者並不因此否定玄學在人生論上的價值，因爲在王弼與郭象的學說中皆具有系統性的聖人論，<sup>6</sup>令人遺憾

<sup>5</sup> 清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：漢京文化，1983年），頁194。

<sup>6</sup> 請參考拙作：《王弼與郭象之聖人論》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1992年6月）。



的是王、郭二人並未能給出凡人可以成聖的保證。然而仔細檢視，又將發現王、郭的性情論中皆指出一條修養途徑，個體生命若能使「性」與「情」的發顯妥切確當，則凡人亦可趨向、逼近於聖者。只是二人所給出的僅是凡人朝向終極聖境貼近的可能性，因此筆者認為倘若將「成聖」一詞修正為「擬聖」，則更符合玄學家的思維。不過「擬聖」終不等義於「成聖」，王、郭性情論中提供的是凡人擬似聖境的修養工夫，凡俗並不能因此而成爲聖人。因爲以氣稟爲前提的學說中，「聖人」之定義即已涵括天生而即有的條件在內，凡人透過後天努力僅可趨向聖境，如同郭象所云：「故凡不正者皆來求正」，<sup>7</sup> 未能稟自然鍾氣之凡人可以擇向聖境貼近，然而其成就仍不在聖人之列。

澄清「擬聖」與「成聖」的區別之後，筆者嘗試解析在王弼與郭象學說裏提供何種超越性玄學主張，有助於凡人在現實的生命困境中提升自我。本研究主要以二者的性情論爲對象，因爲王、郭分別藉由對性、情內涵的界定，促使個體能夠消釋生命的有限性所帶來之窘迫感，由是而能泯除封域，渾成一種無限展延的和諧，而生命就此安頓，不再充滿對立與衝突。換言之，性情論在王、郭學說中扮演決定擬聖途徑的關鍵性角色，此乃本文的論著動機。全文論述的展開，將由王、郭對「性」與「情」這兩個概念的界定爲始，繼而推論各自提供何種凡庶轉化生命氣性的修養功夫，其次再深入探討王、郭性情論乃是由二人特殊的玄學思維演繹而成，藉此以知性情論之價值。文末，筆者將由史傳的角度進行考察，探究王、郭學行之間嚴重扞格的現象，並與各自的學說內容相參，將發現學行衝突反有助於二人在理論上的突破。最後對王、郭所處之歷史場域進行了解，將發掘二人學說何以能有轉進的契機，皆與魏晉時代的共識有關。這部分的研究，旨在更清楚地觀察王、郭玄論裏處處有著呼應現實人生的痕跡，也因此體會到作爲一個玄論者，實存的生命經驗可以是助成理論拓展的重要因素。

<sup>7</sup> 同註 5。



## 一、王弼「性其情」說

源於真實的經驗，哲人自覺著生命中充滿理性與感性的衝突，中國古代思想家藉「性」與「情」的探討，將此衝突昇華為各種臆測的學說。東漢王充（西元27-？年）在《論衡·本性》中列舉先秦以降各種性情論，其中包括對西漢大儒董仲舒的批評，並轉述董子以「性」生於陽而仁，「情」生於陰而鄙的看法。今檢視《春秋繁露·陽尊陰卑》所云：「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽」，<sup>8</sup>董氏的確主張陽為善，陰為惡。又《深察名號》曰：「天有陰陽之禁，身有情欲柢，與天道一也」，<sup>9</sup>謂天道以陰之行不得干於陽，則天之禁陰若是，故人乃輟情損欲以應天，故云身猶天也。是以知董仲舒以陰喻情，王充認為此說未能得實，質疑「夫人情性，同生於陰陽，其生於陰陽，有渥有泊。玉生於石，有純有駁；情性生於陰陽，安能純善？」<sup>10</sup>極力反對將性／情對應於善／惡，主張性與情俱生於陰陽，人因各有稟受而致濃薄之異，非可以純善或純惡謂之。性與情既是有善有惡，則該當如何去除性情中之惡以為善呢？王充云：「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原情性之極，禮為之防，樂為之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬」，<sup>11</sup>由於人本有卑謙辭讓之性，好惡喜怒哀樂之情，故可以禮樂適性制情，以求宜敬。由是可知，禮之可制，樂之可作，乃以性與情為著力處，故謂情性乃人治之本。縱使董仲舒主張性善情惡，王充認為性與情有善有惡，不論所言孰是孰非，漢代思想家論性與情之目的，在於以性情為教化之載體，便利禮樂之教的推動。

<sup>8</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年，《新編諸子集成》），頁326。

<sup>9</sup> 同前註，頁296。

<sup>10</sup> 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年，《新編諸子集成》），頁140。

<sup>11</sup> 同前註，頁132。



正始年間，何晏倡言聖人無喜怒哀樂之說，帶動時人對聖者是否有情的探討，同時也刺激哲人認真思考「情」對個體存在的意義與影響。在這波風潮中，王弼力主聖人亦具五情，此點與凡人相同，主要差異在於聖人有情無累。至於聖凡之「性」，則稟承氣化論的觀點，謂聖凡之性皆無善惡，然有濃薄之異。聖凡之「性」與「情」有同有異，王弼提出「性其情」的論點，藉以說明聖凡何以在境界上有高下之別的主因。換個角度思考，王弼「性其情」論既已詮釋聖人境界所以優越於凡人之故，則凡人倘若能依順此說就能夠貼近聖人境界，亦即達到「擬聖」的效果，故「性其情」可視為凡人的修養功夫論。

### （一）聖凡之五情同

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。<sup>12</sup>

何晏為魏武義子，又為曹爽所重，顯赫於世，主張聖人無喜怒哀樂。鍾會弱冠即與王弼並知名，博學精練名理，遵從何晏之說。王弼獨排眾論，認為聖凡皆具五情，所別在於聖者之神明茂於凡人。「神明」應如何詮釋？湯用彤先生指出：「蓋茂於神明者，即王弼所謂『智慧自備，為則偽也』」，<sup>13</sup>此說亦為玄學研究者所接受，<sup>14</sup>但是由是延伸出來有關聖凡之別的問題卻出現爭議。湯先生基於認定王弼「茂於神明乃謂聖人智慧自備」，由是而論「聖人神明，亦可謂非學而得」。然而蔡振豐先生則指出「言『茂』與『不茂』則表明『神

<sup>12</sup> 同註 4。

<sup>13</sup> 湯用彤：〈聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁，1995年，《魏晉思想》乙編），頁 79。

<sup>14</sup> 吳冠宏總結而謂：「對於『神明』的內涵，大體上也有頗為一致的理解，皆指一種知常體無的玄悟能力與覺照智慧。」吳文請參見：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年），頁 45。



明茂』爲人人所具，但有『茂』與『不茂』程度上的不同。」<sup>15</sup>筆者爲求更清晰掌握「神明」之意涵，擬以先秦文獻《左傳》與《荀子》爲例說明之。依據《左傳》昭公七年記載：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多則魂魄強，是以有精爽，至於神明」，<sup>16</sup>句中「神明」一辭對應「精爽」，指出人類心靈所呈顯一種清朗澄澈的狀態，此與一般性的知覺作用殊異。《荀子·解蔽》云：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」<sup>17</sup>荀子主張人心若能保持虛靜專一，則可不爲外物所蔽，而能真切的體察大道。筆者以爲王弼所言「神明」，應與《左傳》、荀子無異，用以描述人內在心靈的一種澄明狀態。至於「聖人茂於人者神明也」，非指聖人獨具此一心靈狀態，只是王弼特別強調相較於凡庶，聖人更能夠保持內心的明澈無疵，而凡人雖然偶有清明之時，卻仍泰半處在愚駭之中。

聖人之神明所以更加秀異隆盛之因，在於聖人「體沖和以通無」。此處所言「體」，非指身體，而是代表每個人生而即有的體質本性，劉劭《人物志·九徵》云：「故偏至之材以自名，兼材之人以德爲目，兼德之人更爲美號。是故兼德而至，謂之中庸。中庸也者，聖人之目也」，<sup>18</sup>劉劭將人分爲偏至、兼材、兼德三種，其中兼德而至善者謂之「中庸」，即中和之意，此聖人之稱號也。劉劭又云：「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味。故能調成五材，變化應節」，<sup>19</sup>是以知聖人兼備陰陽二美與五行之氣，遂能具有中庸和穆的體性，此與大道「無」的本質相通，故聖人乃是唯一的體道者。

聖／凡由於因體性有兼／偏之別，造成心靈能呈顯清明澄靜之狀態的時間與程度有別，故而在體道的境界上有高下之分。但是於日與物接的生活層面

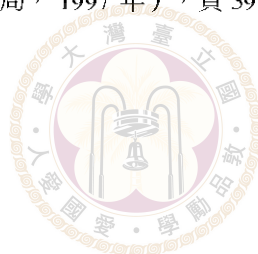
<sup>15</sup> 蔡振豐：《王弼的言意理論與玄學方法》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年）。

<sup>16</sup> 唐·孔穎達：《左傳注疏》，（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》第六冊，1989年），頁764。

<sup>17</sup> 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁395。

<sup>18</sup> 同註1，頁4上。

<sup>19</sup> 同前註，頁1下。



上，聖凡同樣顯現五情，唯一的差別在於「聖人之情，應物而無累於物者也」。《莊子·應帝王》曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」，<sup>20</sup> 莊子以鏡喻至人之心呈顯空靈虛靜的狀態，與物接之際，不分美／醜、好／惡，故能無所執持，既不排斥亦不依戀，物來即現其影，物去則復其空，無待於所遇也。聖人之質性與應世之理相通：於本質處，稟受中庸之氣，體現沖和澹漠之性；於應世處，能不黏著於物，寂照萬有而無累。因此王弼強調世俗之人切莫見聖者「無累」，即推論聖人不復應物，此論失之太過矣。聖人之情能應物，又兼及無累之德，凡人既天生不具此特質，該如何方能擬迹聖境？「以情近性」即為王弼給出的途徑。

## （二）以情近性

區判聖凡之關鍵，即在應物能否「無累」。然而以仲尼之聖明，何以仍有喜樂之情繫於顏淵？關於此詰問，王弼辯之曰：

夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在。然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔瑜旬朔，何其相思之多乎！故知尼父之於顏子，可以無大過矣！<sup>21</sup>

「明」即「神明」也，一種探知幽微道理的心靈作用，王弼強調具備「明」者不代表能去除「自然之性」，仍具哀樂之情。王弼指出仲尼聖明，能洞察顏子之才量，但是在接遇之初不能無喜，在斯人亡故之時不能無哀，證明聖人亦不能革除自然之情。王弼戲言自身雖知荀融之才，然旬朔未見，即何其相思之多，藉此凸顯仲尼有情於顏子，實無大過矣。王弼批評不明此理者，但見仲尼有哀樂之情，就譏其未能「以情從理」。所言「理」字何義？可由王弼《論語釋疑》中獲得解答。子曰：「性相近也，習相遠也」，意指衆人之本性相近，

<sup>20</sup> 同註 5，頁 307。

<sup>21</sup> 同註 4，頁 796。



然而積習卻相差甚遠。檢視王弼對此段所作注文，<sup>22</sup> 主要以「性／情」詮釋「近／遠」之別，且全文中隱涵三組重要的相對性概念，筆者依序分析如下：

### 1. 「情之正」／「情之邪」

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。

王弼指出情之發顯，分成正、邪兩種狀態。「情之邪」肇因於「心流蕩以失真」，此處「心」是指情欲，然而前文所述「神明」亦指心的作用，故可據此推論王弼所言心，包含情欲與心知兩種層次。情之發用若為偏邪者，情欲即攀緣於外物以求滿足，但是物質性的追求往往僅是當下的快慰，下一次必須藉由擁有更多，或是轉而另覓新奇的事物才能滿足，故此需索永無止境。倘若人心永無厭足，心即逐物而不反，妄生貪嗔癡等意念，故謂心好流蕩則失真。「真」意指天生自然的本性，迷失真性，則其情也偽，故謂「情之邪」。因此不能以情近性者，就無法產生合宜的感情；易言之，唯有以情近性，即使有欲亦不隨物遷，故何妨有欲。顯見「以情近性」等義「性其情」，皆指個體能令一己之情欲合乎自然的本性，毫無偽作失真，此「情之正」者可久行其正。

### 2. 「近性」／「即性」

但近性者正，而即性非正；雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何？儀也、靜也。

繼而王弼特別申明「近性」與「即性」不同。人所發顯的情感若能盡量貼近本性自然之所需，即謂之正情。但是性本身並非正情，蓋性與情為二，不可混為一談。王弼舉熱與火為例，熱雖是近火所致，但是「火」之為物並非等同於「熱」這個概念。火既非熱，近火卻能產生熱，何故？因火的高溫改變周遭的「氣」，透過「氣」的傳導作用使得近火之物產生「熱」的效應，故曰「能

<sup>22</sup> 樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁631-632。



使之熱者何？氣也、熱也。」據此，王弼推論以情近性而能正，何故？在於性之「儀」與「靜」。

王弼論述人性與天道的思維架構同一，均以「靜」為本根。謂「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也」，<sup>23</sup>主張一切生息變動的物象皆源自於靜默至虛的道體，物雖有爭競繁茂的時刻，終將以至寂為歸趨，此復歸虛靜為萬物最究極真實的歷程。同理，人之「性」以「靜」為內涵，性靜而情動。性雖寂然，卻可影響情感的發顯，如同道體雖靜而能生動。但是性是以一種規範、限制的作用影響情，尚未到達強力干預的程度，猶如禮儀雖能規範人的行為，但是並不具有法律嚴格的執行力。由是可知，「性其情」的真義，並不代表性能決定情，而是指出情的發顯應力求貼近性靜的特質，循此之道方為正情。

### 3. 「相近」／「全同」

又知其有濃薄者。孔子曰：性相近也。若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立，今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也，雖異而未相遠，故曰近也。

此段旨在說明「性相近」之故，由於衆人所稟受陰陽、五行之氣有濃薄之別，使得衆人之「性」同而未全同，異而未全異。其中相同點在於人性皆為無善無惡，相異之處則是各自稟受的濃薄成分不同。取其共是以觀，故謂之近。

綜合上述分析，王弼將人之「情」分為正、邪二種，透過「以情近性」（即「性其情」）的功夫，可使情的發顯愈發貼近人天真自然的本性。王弼云：「夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也；故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違」，<sup>24</sup>爻辭用於解釋人間世事之變化，而諸般變化皆肇因於人情之矯作。五情乃人生而有之，卻會影響人心之慮擇，乃致矯拂自然之本性，故王弼

<sup>23</sup> 同前註，《老子注》第十六章，頁 36。

<sup>24</sup> 同前註，《周易略例·明爻通變》，頁 597。



謂之「情僞」。此情僞之動因時、地、物的不同，會產生種種的變化，實非數術可以求得。且經常是體與情乖，質與願離，例如形躁者好靜，材柔者愛剛，雖巧曆亦不能定其數。人情之應感委實複雜難測，故王弼主張予以收束、約制，此即「以情從理」也。「理」即「性」，意指個體所各自稟受的質性、本分，天真自然，無善無惡。王弼云：「夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也」，<sup>25</sup> 弼或謂「性」為「性命」，主張人對五音、五色、五味、五情的追求，應當順應性分之所需，倘若逾越本性即傷自然，有害於性命也。由是可知，「性其情」的修養功夫在於個人情感欲求應以性分所需為限，使心不逐於物，常保虛靜泰然的狀態，乃可全生保真。凡人若果能保自然之天真，幾可擬於聖境矣。

## 二、郭象「適性稱情」論

王弼玄學以「無」為萬物之宗，謂凡「有」皆始於「無」。郭象之見與王弼相違，認為「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」。<sup>26</sup> 郭象否定「無」生「有」，且進一步申論：「非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣」，<sup>27</sup> 在論述宇宙生成的脈絡下，所言「無」與「有」乃是兩個互斥的概念，不得轉化。「無」不能生「有」，物從何來？郭象云：「物各自生而無所出焉，此謂天道也」，<sup>28</sup> 物自生自長，猶如天籟即衆竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天。由是可知，非復於物之外別有一物曰「道」，萬物欸爾自生的狀態即是天道。

物「自生」為郭象宇宙觀的核心概念，強調非他物生我，我亦不能生物，每一物皆是塊然自生耳，此與《老》、《莊》思想中道生物的看法相異。例如

<sup>25</sup> 同前註，頁 28。

<sup>26</sup> 同註 5，頁 50。

<sup>27</sup> 同前註，頁 763，〈知北遊〉。

<sup>28</sup> 同前註，頁 50，〈齊物論〉。



《天地》云：「物得以生，謂之德；未形者有分，且然无閒，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。」《莊子》本義為天道下落，乃分殊而成萬有，個體所得謂之「德」；物在未具形體之前已有陰陽之分，此分確然無差忒，故謂之「命」；陰陽之氣交感，流動升降，化生之萬物生理具足而有「形」；物既生，物物各有定分，不可更易，此即所謂「性」。莊子層層分疏德、形、性、命之意涵，表現出道生物的創生架構。郭象則試圖取消此架構，謂「夫德、形、性、命，因變立名，其於自爾也」，<sup>29</sup>認為物自爾而生，德、形、性、命四者均是物本然質性的不同稱謂而已。郭象並不採取王弼以無生有的玄思路線，主張物無所從出，歛然而生，則物之性亦是自有。郭象此番見解，對其人生論的建構至為重要，因為郭象並未在物之上提出一個抽象的實體做為萬物創生的本原，「自生」成為解釋物所以生成的主因。據此往下推論，聖凡縱在境界處有別，但是二者的生成俱為歛爾自生的物，以此而論聖凡則無別矣。再者，郭象論述真人、至人境界時，以「適性」詮釋莊子「逍遙」義，此有意的誤詮可視為郭象對先秦老莊哲學中人生論的重要轉折。藉由「適性」、「稱情」這兩個有關性情論的主張，郭象讓原本先天僅有偏至之質的凡人具有擬足聖境的可能。

### （一）性情自爾

論人之「性」，郭象仍繼承舊說強調「不知其然而自然者，非性如何！」，<sup>30</sup>此外還對「性」在實踐上所具有的強制力進一步加以說明，包括「性之所能，不得不為」與「性所不能，不得強為」。<sup>31</sup>意指天性所能，個體自然而然展現其能；反之，天性所不能，雖勉力為之仍不得。是以知人之性自有分，且此限制非心智可操控，欲不為或強為之，皆因不順性而不能成。立此限制義的

<sup>29</sup> 同前註，頁 426，〈天地〉。

<sup>30</sup> 同前註，頁 881，〈則陽〉。

<sup>31</sup> 同前註，頁 937，〈外物〉。



前提下，天生即有賢愚之別，郭象云：「賢出於性，非言所爲」，<sup>32</sup> 即以最圓滿的聖人而言，乃「特稟自然之妙氣」者。<sup>33</sup> 相對於聖人之稟受正氣，凡庶之不賢者亦是生而有之，象曰「夫小人之性，引之軌制則憎己，縱其無度則亂邦」。<sup>34</sup> 是故聖賢之妙絕與小人之禍國亂邦皆本性有之，乃中出其性則各顯其質，往下推論即得「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚而至死，豈能中易其性者也」之結論。<sup>35</sup> 此說無疑是否定生命無限延伸的可能，性分的框架扼阻超越性的追求，乃生命存在的一大危機。

關於「情」的論述，郭象謂「必將有感，則與本性動也」，<sup>36</sup> 指出物於外，而人心有所應感乃生情，既是搖撼本性而動，故情易生流弊。例如「宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣」，<sup>37</sup> 人有好惡之情，實肇因於以外物爲宗，徒使內心產生欲求。物之感人無窮，人若逐物而不知反，終不免役於物而喪失心的主控力。人無法節「情」，除了對個體自身造成傷害之外，也可能造成其他人的災禍。郭象云：「人在天地之中，最能以靈知喜怒擾亂群生而振蕩陰陽也。故得失之間，喜怒集乎百官之懷，則寒暑之和，四時之節差，百度昏亡，萬事失落也」，<sup>38</sup> 是以知「情」所可能招致的禍害非徒傷身而已，倘若縱情恣意，墮於得失、喜怒交集的感懷裏，則恐將擾亂群生。

對比性與情的本質，郭象云：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也」，<sup>39</sup> 性爲人內在寂靜的本體，情爲感物而生之末用。聖人即大覺者，大覺於何？「乃知夫患慮在懷者皆未寤也」。<sup>40</sup> 因患慮縈心，則驚懼於得失，故大

<sup>32</sup> 同前註，頁 855，〈徐无鬼〉。

<sup>33</sup> 同前註，頁 29，〈逍遙遊〉。

<sup>34</sup> 同前註，頁 164，〈人間世〉。

<sup>35</sup> 同前註，頁 59，〈齊物論〉。

<sup>36</sup> 同前註，頁 1041，〈列禦寇〉。

<sup>37</sup> 同前註，頁 112，〈齊物論〉。

<sup>38</sup> 同前註，頁 366，〈在宥〉。

<sup>39</sup> 同前註，頁 230，〈大宗師〉。

<sup>40</sup> 同前註，頁 105，〈齊物論〉。



覺者必去之。凡庶未及此境，易「以心自役，則性去世」，<sup>41</sup>心逐物而役於物，生而靜之天性遂漸漸消逝。性與情雖有靜動之別，卻皆為人生而自有，非「我」可選擇，故郭象曰：「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>42</sup>由是可知，人之「性」生而有定分，非可中易；「情」乃生於感物，易逐物而不返。

## (二) 適性稱情以逍遙

郭象注〈天下〉文中，謂天人、神人、至人、聖人「凡此四名，一人耳，所自言之異」，<sup>43</sup>釋〈逍遙遊〉有關藐姑射山之神人的敘述為「寄言」耳，又云：「夫神人即今所謂聖人也」。<sup>44</sup>是以知郭象將天人、神人、至人、聖人渾化為一，同為生命的最高境界。由於郭象稟持氣化的宇宙論，主張聖人乃天地間之至希、特稟自然之正氣者，此已將「生而有之」納入聖人的定義中。再加上郭象特別強調「性情自爾」，凡人不可中易之「性」，以及必將有感於物之「情」，似乎成為必然的先天限制。對於企盼提升自我的凡人而言，當如何超越生命之侷限？「適性」、「稱情」是郭象解決此難題之鑰。

### 1. 適性

強調「性」之限制義，一方面可能造成個體產生不可逃於先天限分的消極想法，另一方面或許因此導致個體對真實人生之缺憾予以正視。郭象云：

故人之生也，非誤生也；生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；所不為，弗能為也，其所為，弗能不為也；故付之自當矣。<sup>45</sup>

<sup>41</sup> 同前註，頁 553，〈繕性〉。

<sup>42</sup> 同前註，頁 199，〈德充符〉。

<sup>43</sup> 同前註，頁 1066，〈天下〉。

<sup>44</sup> 同前註，頁 28，〈逍遙遊〉。

<sup>45</sup> 同前註，頁 213，〈德充符〉。



郭象認為個人質性與際遇之殊別，皆是生之固然，非誤生、妄生也。放眼觀天地之大，品物之多，吾獨有所遇如斯，雖有妙絕之神力，或至知之聖賢亦不可改變，故應淡然自若而付之自當。凡人之煩惱在於以世俗所貴衡量自身，即「受生有分，而以所貴引之，則性命喪矣」，<sup>46</sup>惑者引衆見以自囿而不安於性命之固當，必逆其天機而傷神。因此應「毀其所貴，棄彼任我，則聰明各全，人含其真也」，<sup>47</sup>個體若能任己性之天真，放棄世俗貴賤之說，不以欲求有所矜尚，則雖死生窮達，千變萬化，而和理在身矣。

為使個體能安頓於天性與所遇，郭象提出「得性」、「適性」之說：

故舉縱橫好醜，恢愜矯怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。<sup>48</sup>

夫天地之理，萬物之情，以得我為是，失我為非，適性為治，失和為亂。

然物定極，我無常適，殊性異便，是非無主。<sup>49</sup>

郭象注解《莊子》「齊物」之義，認為莛橫而楹縱，厲醜而西施好，這些都是事物天生的性分，豈能於形貌狀態上求均一平齊？若能順任己性之殊異，各安其所，則同為自得無礙。此外，除了對己身所稟受之天賦做如是觀，對待他物亦當採取這種順隨的態度。郭象指出但凡世間人與物，皆從自我的立場出發，以「得我」與「失我」做為判別是非之標準，以「適性」與「失和」為治／亂的界限。換言之，只要能符合、恰如我之所需，即為我所肯定之「是」與「治」；反之，則為「非」與「亂」。然而客觀的事物皆各有其理分，個我的意願並不能強加干預物的存在與否，因此倘若能放棄個我對縱橫、美醜相對性概念的執著，即可任物之自然，而無主於是非矣。

由是可知，「適性」此一觀點不論是置於主體對自身的反省，或主體對待客體的態度上，皆以性有定分、物有定極的觀念為核心，主張個我不拘執於世

<sup>46</sup> 同前註，頁 355，〈胠篋〉。

<sup>47</sup> 同前註。

<sup>48</sup> 同註 5，頁 71，〈齊物論〉。

<sup>49</sup> 同前註，頁 583，〈秋水〉。



俗相對性概念，能安適於己性，乃至擴大到對應外物亦能順任物性，隨遇而安。然而世間有許多人不明適性之理，擾亂真性而生禍，例如「中知以下，莫不外飾其性以眩惑衆人，惡真醜正，蕃徒相引。是以任真者失其據，而崇僞者竊其柄，於是主憂於上，民困於下矣。」<sup>50</sup> 中知以下者為尋求世俗價值的肯定，乃掩飾自身本性，猶有甚者更嘲諷率性任真之人，競相以僞飾為尚，導致任真者無立足之地，而矯僞者奪權，一國之憂患由此而生。聖人明白「事在於適，無貴於遠功」<sup>51</sup> 之理，順任百姓本然之性，無為而民自化，故郭象曰：「聖人之道，即用百姓之心耳」。<sup>52</sup>

## 2. 稱情

於「性」當求得適己性，於「情」郭象也主張應各有所安。《莊子·天下》抨擊墨子「生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨」，謂「以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己」。墨子之儉樸自苦謂之「不愛己」可也，然其目標豈非在於成就全天下之利的大愛？郭象注曰：「物皆以任力稱情為愛，今以勤儉為法而為之大過，雖欲饒天下，更非所以為愛也」，<sup>53</sup> 象之言一語中的，蓋就物的生存而言，「任力稱情」才是寶愛自身的周全作法。人對於情之發顯既不能過度，亦不該採取斷然阻絕的方式，猶如古聖王雖持簡易之教，卻是堯有〈大章〉、舜有〈大韶〉，天子棺槨七重、諸侯五重，是以知「歌」與「服」實無須禁絕，重點在於人是否能恰當的運用。如何才算適切？郭象提出以「任力稱情」為準繩。例如人之歌與服，應該以個體的客觀條件的配合與主觀情感之需求為考量，倘若只是一味地追求情之發抒，則將置個體於至當之外。反之，倘若全然忽略生命原本就有抒發情感的本能，自不可謂愛己。故墨子「生不歌」、「死不服」，不唯不愛己，其以此為天下之法式，雖其為求天下富饒，卻是率民嚴苛以待己，故為不愛民矣，乃失之過當。

<sup>50</sup> 同前註，頁 376，〈在宥〉。

<sup>51</sup> 同前註，頁 1046，〈列禦寇〉。

<sup>52</sup> 同前註，頁 437，〈天地〉。

<sup>53</sup> 同前註，頁 1075，〈天下〉。



郭象雖然數度論及「聖人無樂」、<sup>54</sup>「至人無喜」、<sup>55</sup>「聖人無愛若鏡」，<sup>56</sup>如此大量的論述，易於使人以為郭象所謂聖人當如南郭子綦之形如槁木死灰、寂寞無情耳。<sup>57</sup>事實上，研究者不能忽略的是郭象論聖人之情的另一面，謂聖人體合變化，可「與寒暑同其溫嚴，而未嘗有心也。然有溫嚴之貌，生殺之節，故寄名於喜怒也」。<sup>58</sup>是以知聖人雖任當而直前，卻仍有喜怒之顏，猶如天地有冬寒夏暑、春生秋殺。但是因著聖人能變化合宜，行於當行，止於至當，無沾著黏滯於喜／怒、哀／樂任何一端，故謂之「無情」。郭象此觀點與同期另一玄論者王衍（西元256-311年）迥異，《晉書·王衍傳》記載：「衍嘗喪幼子，山簡弔之。衍悲不自勝，簡曰：『孩抱中物，何至於此！』」<sup>59</sup>王衍認為聖人已至「忘情」之境，而凡人之最下者為「不及情」，此二者皆非王衍所屬意，其欣欣然自標以「鍾情」，此鍾情之我輩當即是大多數的凡人。郭象所言聖人，既非王衍所謂「忘情」，亦非凡人之「鍾情」，其仍具喜怒之情、溫嚴之貌，此所謂「聖人未嘗獨異於世，必與時消息」，<sup>60</sup>故為「寄名」於喜怒耳，蓋因聖人無所累於物也。

聖人無累身之情，凡人當如何倣效？郭象云：

夫聖人統百姓之大情而因為之制，故百姓寄情於所統而自忘其好惡，故與一世而得淡漠焉。<sup>61</sup>

聖人處於群，唯感是從，若汎乎不繫之舟，東西之非己，故能無行不與百姓共，無往不與百姓與。因為聖人與物無對，並不背俗而用我，故能全然順任萬

<sup>54</sup> 同前註，頁 232，〈大宗師〉。

<sup>55</sup> 同前註，頁 236，〈大宗師〉。

<sup>56</sup> 同前註，頁 882，〈則陽〉。

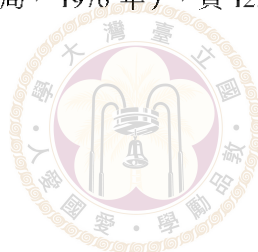
<sup>57</sup> 同前註，頁 43，〈齊物論〉。

<sup>58</sup> 同前註，頁 231，〈大宗師〉。

<sup>59</sup> 唐·房玄齡等撰：《晉書》（臺北：鼎文書局，1976年），頁 1236。

<sup>60</sup> 同註 5，頁 448，〈天地〉。

<sup>61</sup> 同前註，頁 1070，〈天下〉。



物之情。由是可知，聖人統理天下，於制無所矜重於心，「無安無不安，順百姓心耳」，<sup>62</sup> 百姓處身於此氛圍中，不論行止坐臥均當「因形率情，不矯之以利」，<sup>63</sup> 百姓當寄情於聖人之制，而自忘其好惡。郭象曾謂「禍福生於失得，人災由愛惡」，<sup>64</sup> 假使民皆能忘其愛惡、得失，即可避免欲勝而情恣，則無往而不當。於此坦情率性中，一世淡漠而皆自好。

郭象主張個體適切地掌握「性」與「情」，即不受不可中易之「性」的囿限，不因有「情」應物而生禍，此一生命境界郭象視為與莊子所言至人、神人、聖人之「逍遙」境界等義：

夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生之生而營生於至當之外，事不任力，動不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。<sup>65</sup>

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>66</sup>

莊子本意應是藉由鯤、鵬之寓，說明個體當由有限的生命中超拔而出，又以蝸與學鳩等小蟲為喻，顯示大鵬遠颺之壯舉，說明人生應有奔赴無窮之境的信心與勇氣。然而郭象以適性稱情之理詮釋「逍遙」義，強調物物生來即有小大之別，本質小者如蝸與學鳩，決起而飛，所資無待於大風；本質大者若鵬，其怒而飛，所待不能為小，方能上九萬里之高空。由於「物有定極」之理，因此凡能濟物以成事者，雖所待有小大，然其成物之結果一致。俗人多未能明此理，事事以追逐風尚為樂，導致所事者非己力能為，應感而動者不符真情，則蝸與學鳩雖小卻不能無困頓之憂，鵬雖大不能有無窮之樂。因此郭象主張物不論小大之殊，但求能各遂己性，所行所往皆稱情、當分，即可獲致一己之「逍遙」，

<sup>62</sup> 同前註，頁 1045，〈列禦寇〉。

<sup>63</sup> 同前註，頁 686，〈山木〉。

<sup>64</sup> 同前註，頁 790，〈庚桑楚〉。

<sup>65</sup> 同前註，頁 7，〈逍遙遊〉。

<sup>66</sup> 同前註，頁 1，〈逍遙遊〉。



果能如此則小大之間並不存在勝負高下之別。郭象此說用意甚為明顯，其標舉「適性」、「稱情」以逍遙之目的，即為泯除聖凡天性之內涵有別，強調凡人只需適性安分、任力稱情，即已達到生活場域中最上乘的境界。

### 三、玄論由崇道至齊物的轉向

王弼「性其情」說與郭象「適性稱情」論，二者間有幾個共同點：其一，均主張「性」為天生的本質，「情」為應物有感的喜怒哀樂等情緒。其二，以動／靜分殊性／情。其三，均同意個體在先天的稟賦上即有殊異。其四，以情為人禍的肇端。二人對「性」與「情」的內涵與特質的看法大致相同，只有處理「情」的態度較為相異。由於人心陷落退墮的關鍵在於「情」的發顯，王弼主張「性其情」，郭象則謂「適性稱情」。這兩種看法皆源自二人的思維方法所致，王弼崇道本，郭象論物齊，乃各自開出治情之方。

#### (一) 崇本息末

王弼《老子指略》云：「《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣」，<sup>67</sup>並論之曰：

夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；……故不攻其所為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。……唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。<sup>68</sup>

防邪止淫的根本之道，不在鉅細靡遺的檢查或制訂繁瑣的規章，因為事後之懲治，不若事先的預防，此謀之於未兆，為之於未始之理也。蓋民之邪淫，肇興

<sup>67</sup> 同註 22，頁 198。

<sup>68</sup> 同前註。



於人心的欲求，故而為政者調節人之情欲，才是治本之道。當如何約制人之情？一方面要積極的「存誠」、「見素樸」，「誠」與「素樸」意指純樸誠實之質性，為人之「本」。另一方面則需消極的「去華」、「寡私欲」，「華」與「私欲」即為奢侈靡麗的情欲，為人之「末」。舉凡人性之本體當「存」、「見」，人情之末用應「去」、「寡」，此為政者「崇本息末」之準則。

《老子》書中對道與物關係的探討頗多，且輔以治國之方為例說明之，王弼總結其旨為「崇本息末」，反映出王弼抽象性的思考甚精。在道論方面，王弼強調以「無」為本：

可道之道，可名之名，指事造形，其非常也。故不可道，不可名也。<sup>69</sup>

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。……故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則混成，為味也則無呈。故能為品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。<sup>70</sup>

不落於言詮，是道的重要特質之一。「物」在時空中為有限的存在，可被人之視、聽、味、嗅等官能察覺，可運用稱謂指陳之。「道」無可指之事與可造之形，既不能約化為某一特定的概念以供指陳，亦無一定的形狀可供循訪，混然一體，超然於物之上。凡是可道之盛與有形之極，均偏屬一方，未能得全，故官天地、府萬物者必須無形名之約限，乃可為宇宙萬有之宗主。由於道無形無名，遂以「無」名之。王弼雖貴「無」並不賤「有」，譬如在論述代表形與音的本體大象、大音時，就特別指出：「四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至」，<sup>71</sup>強調大象、大音必須透過四象、五音才能顯暢。由是可證，王弼除了推崇以「無」為內涵的道體，也注重道體必須在萬「有」的生長作用中顯現。換言之，王弼論述道／物、體／用、本／末的關係時，顯示道物不離、即用顯體、崇本舉末的觀點。因此王弼所謂「崇本息末」義，並非全盤否定末用的價值。

<sup>69</sup> 同前註，《老子注》第一章，頁1。

<sup>70</sup> 同前註，《老子指略》，頁195。

<sup>71</sup> 同前註。



在此宇宙論的前提下，王弼的人生論也呈顯相似的結構。以「性」為內在靜寂的本體，「情」為動而外顯之末用。猶如萬物熙熙，終將復歸於至寂之道本；人情偽之動，亦必返於大靜之性。此物之極篤，人情之最美也。此以情近性的作法，固然是一種「崇本」的思維，但是並不全盤否定情的作用，而是對情之發顯進行約制，故知「息末」亦非完全的禁絕。聖人之神明茂，能通徹道以「無」為本，故雖有五情，亦可無累於物。凡人稟性未如聖者之明，倘能以情近性，亦可得性命之常，卒歸於靜，避免心流蕩失真之弊，此即「性其情」的價值。

## （二）小大均一

郭象《莊子注》中最具特色的思維方法，即是泯除小／大概念之間的對立性，並做為轉化聖凡差異的基礎。《莊子·逍遙遊》已開啓小／大之辯，文中以鯤為鵬之前身，《爾雅·釋魚》云：「鯤，魚子也」，<sup>72</sup>魚子雖小卻日益壯大，終至不知其幾千里也。然而其形雖大，仍有待於千里之海水方得悠游，乃化而為鵬，以進一步憑恃無形之風飛行於無窮遠的高空。莊子所言鯤、鵬，透過「化」的歷程，所待從有形至無形，悠游的場域由平面至立體，層層解消生命的束縛。鯤、鵬寓言即代表生命不斷超拔向上的深意，蝸與學鳩二蟲在文中的角色是為凸顯未能超越生理限制的個體，往往受一己生命經驗的困限，無法體會鯤鵬般壯闊的生命氣象，藉此說明個體有小知與大知之殊，小知者囿於成心而褊狹，大知者則能享有清遠高闊之「逍遙」。

在氣化論的前提下，小／大是稟氣之殊異造成的，此說無疑宣判了聖者所至「逍遙」之境，凡人無由獲致。然而郭象巧妙地結合「自生」之理與「齊物」之旨，突破這層先天限制，給予凡人亦可享有逍遙之樂的保證。郭象曰：

直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然。<sup>73</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

<sup>72</sup> 晉·郭璞：《爾雅注》（臺北：臺灣中華書局，1983年），卷10，頁2。

<sup>73</sup> 同註5，頁4，〈逍遙遊〉。



矣。故小大雖殊，逍遙一也。<sup>74</sup>

首先，郭象強調物與環境之間密切的關聯性。例如鵬之大，必自生於萬里海域之大處，方足以運其身，反之亦然。此說植根於自生獨化論，以「造物無物」為基本命題，主張物物者無物，而物自物。郭象否定在「有」之外，尚有另一個超越性道體為萬物生化之本，將物的根源與價值落在萬有自身來談，以保持物的獨立與完足性。依順此理，則每一物之存在皆是理固自然，則其生存的價值均一，自不應有高下之判。物與物之間相異的部分僅停留在表象層次，猶如大鵬之舉可達半歲，至天池而方歇；小鳥之飛僅是半朝，搶榆枋而止矣。雖有這些表現在時、空間上的差異，但是大鵬與小鳥皆是順從天生的稟賦而為，就彰顯物之自性而言，大鵬實無貴於小鳥，小鳥亦無需歆羨天池之杳遠，故復不自賤於大鵬。小大若果能適性則無餘，逍遙無礙均一也。

由上所述可知，郭象所言「逍遙」義並不單一屬於聖人，倘若凡人以得性、自適為極致，則斥鴳的仆跌顛躓與鵬之超越飛昇並無不同，皆為「適性稱情」之舉，由不知所以然而然的自然性分所致。郭象認為莊子所言「小／大之辯」，應是強調物物各安己性，凡人既無需歧羨亦無所悲。是故郭象所言「逍遙」可在個體生命的當下呈顯，只需一心之轉，但求適性、稱能、當分即止，則無勝負榮辱干擾其心，乃能無入而不自得。郭象自言「鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨」，<sup>75</sup>顯示郭象極力主張當以「適性」詮釋「逍遙」，其用心深矣。若果凡人皆能正視自身性分之約限，不以企慕矜尚之心逐物，破除小／大、高／下二元對立的概念，巧妙地運用「齊物」的觀點，均一地看待自身的意義與價值，即可讓生命安適於「性」，順稱己「情」，此何異於聖者之無待而逍遙。綜合而言，王弼與郭象論「性」與「情」各有側重，顯示由「崇本」至「齊物」的思維轉向，卻同樣提供凡人擬迹聖境之途徑。

<sup>74</sup> 同前註，頁9，〈逍遙遊〉。

<sup>75</sup> 同前註，頁3，〈逍遙遊〉。



#### 四、學行衝突反助於理論的突破

檢視有關王弼與郭象的史傳資料，將可發現二者實然的生命經驗對性情論有重大影響。歷代哲人在思考人生趨向與價值之時，往往扣合著自身生命的境遇而有所論述，任繼愈、余敦康等前輩學者對於王、郭之生平與時代議題多所關注，<sup>76</sup>亦多源於此想，相關的討論結果也頗為一致。筆者嘗試聚焦於王弼與郭象在學與行之間的衝突，試圖說明此一現象有助於二者性情論的突破。

##### （一）淺而不識物情／玄學之驅

王弼之叔祖父王粲，曾任魏侍中，為建安七子之一。依據《三國志·王粲傳》記載，左中郎將蔡邕才學顯著，貴重朝廷，常車騎填巷，賓客盈坐。聞粲在門，即倒屣迎之，嘗謂：「此王公孫也，有異才，吾不如也。吾家書籍文章，盡當與之」。<sup>77</sup>所言「王公」乃指名列「八俊」之王暢，<sup>78</sup>為東漢名士清流領袖，與陳蕃、李膺齊名。暢之父王龔，歷任漢世三公。由是可知，粲之家族乃世為豪門。王粲博物多識，在文帝初立時，參與興造制度，以校練名理聞於世。粲與族兄凱，曾避地荊州，劉表欲以女妻粲，然嫌其形陋且用率，而凱有風貌，乃以妻凱，生子業。粲亡後，相國掾魏諷謀反，粲之二子與焉，皆被誅，文帝以業嗣粲。業位至謁者僕射，育二子，即宏與弼。是以知王弼出身豪族，家學淵博，為其學養提供極豐贍的環境。

何劭《王弼傳》有一則饒富趣味的記載，對於王弼性格特質的描述有化龍

<sup>76</sup> 請參考任繼愈：《中國哲學發展史》（北京：人民出版社，1988年）；余敦康：《何晏王弼玄學新探》（山東：齊魯書社，1991年）。

<sup>77</sup> 同註4，頁597。

<sup>78</sup> 晉·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1979年），頁2187。〈黨錮列傳〉：「李膺、荀昱、杜密、王暢、劉祐、魏朗、趙典、朱寓為八俊，俊者言人之英也。」



點睛之妙：

正始中，黃門侍郎累缺。晏既用賈充、裴秀、朱整，又議用弼。時丁謐與晏爭衡，致高邑王黎於曹爽，爽用黎。於是以弼補臺郎。初除，覲爽，請問，爽為屏左右，而弼與論道，移時無所他及，爽以此嗤之。時爽專朝政，黨與共相進用，弼通儒不治名高。尋黎無幾時病亡，爽用王沈代黎，弼遂不得在門下，晏為之歎恨。<sup>79</sup>

據《世說新語·文學》記載：「何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈坐，王弼未弱冠，往見之。」<sup>80</sup> 正始年間，何晏依附大將軍曹爽，承勢權重。王弼少即聰慧，有令名於外，何晏素聞之，乃以談坐中之勝理問難於弼。弼雖未及弱冠，便作難，竟無可屈者，又復自為主客數番，一坐所不及。何晏嘆服之餘，薦之於曹爽任黃門侍郎。然因丁謐與何晏爭衡，曹爽遂任命丁謐所薦王黎，致使王弼僅以補臺郎任之。真除時，弼覲見曹爽，請求擯退左右，獨與之論「道」。觀史傳所載，曹爽權傾一時，耽溺於飲食車服，驕奢淫逸，<sup>81</sup> 由是可見曹爽並非尊道禮賢者。王弼卻以「道」論說之，是以自視之珍寶獻於爽，殊不知爽乃俗中一物耳，何能為道論之精妙所感！故曹爽終未予拔擢，徒令何晏私自歎恨。

王弼有儁才，卻不諳世情，其天真的舉動令人莞爾。傳載王弼幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。<sup>82</sup> 依傳所言，其不得廁身權貴之列，當能依存於老子守柔藏鋒的處世哲學，對生命實境中求不得之名與位，釋然而無往不自得。但是事實卻與之反，弼初曾與王黎相善，後黎奪其黃門郎，乃啣恨之。觀此行徑與其玄深高遠之道論相較，不啻有天壤之別。由是顯見王弼在學與行之間，確乎有著嚴重的斷裂現象。尚有一事例可證：

<sup>79</sup> 同註 4。

<sup>80</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正，1989年），頁 196。

<sup>81</sup> 同註 4，頁 284-285，〈曹爽傳〉。

<sup>82</sup> 同註 4。



性和理，樂遊宴，解音律，善投壺。其論道傳會文辭，不如何晏，自然有所拔得，多晏也。頗以所長笑人，故時為士君子所疾。<sup>83</sup>

弼之性理平和，好交遊宴飲，又通曉音律、擅長投壺等，可知出身世家的王弼頗熱中於酬酢。相較於此，竹林名士嵇康（西元224-263年）在〈與山巨源絕交書〉中，嚴峻拒絕任官，坦言自己「不喜俗人」，不堪賓客盈坐，但覺「鳴聲聒耳，囂塵臭處」，<sup>84</sup>顯見二人應世的態度迥異。再者，王弼雖未及何晏鋪陳文辭之附麗，然於談座中時有清妙高絕之玄論，此其長也；但是王弼往往露才揚己，乏容人之量，故頗以所長笑人，乃招致士君子嫌惡。從這些資料中拼貼王弼的歷史身影，乃知何劭以「為人淺而不識物情」評之，實為確當之論。

然而思想史上評價王弼之學甚高，將之視為玄學的先驅人物。《世說新語·文學》記載：「何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，迺神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣！』」<sup>85</sup>天人之學是中國思想上的重要課題，哲人不斷尋找天道與人道合一的接榫點，嘗試由體悟天道而進一步掌握人世的規律。何晏表示可與王弼談論天人之際，代表對王弼玄思的極高讚歎。何、王在探索天道的思維上有一共通點，主張「天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也」，<sup>86</sup>共同開啓魏晉玄學思潮，王弼玄論之精妙可見。將此與王弼一生行事對照，清楚顯現其於學與行之間嚴重的衝突，然而筆者認為此現象透露著不尋常的訊息。回顧前所述王弼主張聖凡之五情同，何以其特重「情」的發顯？或可藉王弼「性和理，樂遊宴」的性格作風中窺得因由。於酬酢交際間非但未見王弼有身處塵囂的反感，反而頗能快意適心，樂在其中。畢竟相黨以求同，實為士族集團求取名位權力的途徑，即使在正始玄風中仍是多數玄論者處世的取徑。例如曹爽作窟室，以綺麗織錦佈於四周，何晏

<sup>83</sup> 同前註。

<sup>84</sup> 戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁112-129。

<sup>85</sup> 同註80，頁198。

<sup>86</sup> 同註59。



不僅未對曹爽的耽於聲色宴飲提出箴言，反與爽數會於其中飲酒作樂。<sup>87</sup>又如鍾會附和聖人無情說，卻構陷嵇康，排除異己，顯見當世玄談家之理論與行為相悖甚矣。王弼學行衝突尚不及何、鍾二人，但是置身於宴遊的王弼，同時也醉心玄理清談中，終至現實人生的喧囂與沖和虛靜的道境嚴重扞格，聖人之境無法孤懸在充滿欲求的人世之外，「有情無累」的思考方式是解消衝突的良好途徑。有情即可處於群，無累又可保證超然的生命丰姿，王弼正視「情」在個體實存生命中的必要性，同時又給出生命不沈溺於情累的目標。經此反思，對於王弼學行衝突此一現象，將可有一番新的詮解。

## （二）任事專勢／特會莊生之旨

《晉書·郭象傳》隻字未提籍貫與家世，<sup>88</sup>推測郭象並非出身世胄豪族，故史無明文記載。事蹟如下：

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。<sup>89</sup>郭象年少即以才理能辯聞名，好老、莊之學，初時州郡辟召，皆不就。永寧元年（西元301年）趙王倫被誅，王衍屢遷，後拜尚書令、司空、司徒。衍之聲名藉甚，後進之士莫不景慕放效，選舉登朝，皆以為稱首。王衍每每稱許郭象口若懸河之辯才，故在王衍任司徒時，郭象為其幕下司徒掾。史傳中評王衍為人「矜高浮誕，遂成風俗焉」，則郭象仕與不仕之間，就有可堪玩味處。

郭象選擇為官的時機，可能是一種趨炎附勢的表現。觀之史傳，有著以下

<sup>87</sup> 同註 81。

<sup>88</sup> 關於郭象籍貫有二種說法：一是《世說新語·文學》引張鷟《文士傳》謂郭象為「河南人」，然而裴松之《三國志·魏書·王粲傳》注云：「凡鷟虛偽妄作，不可覆疏，如此類者，不可勝記。」則張鷟之說未必可信。此外，《晉書·庾數傳》云：「豫州牧長史河南郭象善老莊」，但是《晉書》郭象本傳謂其「州郡辟召，不就。」顯見郭象未曾任州郡首長之職，則《庾數傳》說法亦復可疑。其二，是陸德明《經典釋文·敘錄》稱郭象為「河內人」，未註明此說出處。

<sup>89</sup> 同註 59，頁 1396，〈郭象傳〉。



負面的記載：

郭象者，為人薄行，有儻才。<sup>90</sup>

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。<sup>91</sup>

數甚知之，每曰：「郭子玄何必減庾子嵩。」象後為太傅主簿，任事專勢。數謂象曰：「卿自是當世大才，我疇昔之意都已盡矣。」<sup>92</sup>

晞上表曰：「東海王越得以宗臣遂執朝政，委任邪佞，寵樹姦黨，至使前長史潘滔，從事中郎畢邈，主簿郭象等操弄天權，刑賞由己。」<sup>93</sup>

惠帝太安初（西元302年），以東海司馬越為太傅，及懷帝即位，委政於越。傳述司馬越「專擅威權，圖為霸業」、「不臣之迹，四海所知」，<sup>94</sup> 面對這樣一位專權自恣者，王衍未能守死善道，存忠蹇之操，依附於司馬越。原本任職王衍幕下的郭象因此得附權勢，改任太傅主簿。史傳所載郭象「為人薄行」、「任職當權，熏灼內外」、「任事專勢」、「操弄天權，刑賞由己」數語，顯見出身平凡的郭象，在進入權力核心後，順勢擅權。庾敬嘗在郭象任太傅主簿後，稱其「當世大才」，諷刺意味甚濃。回顧當時歷史，永康元年（西元300年）趙王司馬倫發動政變，張華、裴頠、石崇、歐陽建、潘岳等名士被誅殺殆盡；永嘉五年（西元311年）石勒之亂，王衍、庾敬俱被害，王公以下死者十餘萬人。<sup>95</sup> 在一連串的政治鬥爭中，郭象能全身而退，以病終老於家（西元312年），後世多因此質疑非難其人格。

相對於此頗具爭議的史傳形象，郭象在玄學史上的聲譽甚高。陸德明《經典釋文·序錄》云：「惟子玄所注，特會莊生之旨，故為世所貴。」<sup>96</sup> 指出由

<sup>90</sup> 同前註。

<sup>91</sup> 同前註，頁1397。

<sup>92</sup> 同註59，頁1396，〈庾敬傳〉。

<sup>93</sup> 同前註，頁1666，〈荀晞傳〉。

<sup>94</sup> 同前註，頁1622，〈東海王越傳〉。

<sup>95</sup> 同前註，頁96，〈惠帝紀〉；頁122，〈懷帝紀〉。

<sup>96</sup> 唐·陸德明：《經典釋文·序錄》（臺北：漢京文化，1980年），頁16。



於《莊子》書中言多詭誕，致使注者多以意去取，唯郭象所注最符莊子旨意。以「逍遙」義的闡釋為例，《世說新語·文學》讚其「《莊子》〈逍遙〉篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外」，直到白馬寺支道林（西元314-366年）自標新義，後遂用支理。<sup>97</sup>以支道林負盛名之時，約在東晉穆帝前後（西元345-361年），則可推斷郭象注《莊》後約五十年間其理通行於世，為諸名賢所依。

如同王弼一般，郭象史傳中的形象與玄妙之道論間有著強烈的衝突。其任太傅主簿一職，雖官銜不高，卻恃司馬越之威，任事專權，熏灼內外。由此顯見，郭象非但未能實踐老莊學說精要，超越世俗之價值觀，反將「因」、「順」之學扭曲為擅勢權謀的劣義。關於此一學行衝突現象的反思，筆者仍嘗試由郭象玄論中的關鍵性主張尋找答案。郭象重釋「逍遙」一辭的意涵，特別強調「性」與「情」具有先天的限制義，主張個體不宜亦無需試圖改易，但求適性、稱情即是逍遙。仔細檢視郭象牛馬之例，謂「牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也」，<sup>98</sup>將牛之穿鼻與馬之絡首皆視為天命本然，則其所謂「天」的自然義已無限上綱，甚至將生活現場裏人為制定的階級、角色、職務，也視為天性使然。此看法隱藏了極大的危險性，即是主體的意志力被削減弱化，凡事皆以天命為合理化的依據，一切順隨外在局勢，隨俗浮沈。郭象曾云：「天下都惑，雖我有求嚮至道之情而終不可得。故堯、舜、湯、武，隨時而已」，<sup>99</sup>此觀點就表現出其對現實做出的妥協與認同。或許在紛亂的世局中，「適性稱情」之說最能妥切地安頓郭象的心與身，在己與群之間獲致個體的逍遙與和諧。

綜觀王、郭二人學與行之間皆呈顯矛盾的現象，王弼深諳《老》學堪稱玄學典範，卻為人淺而不識物情；郭象論《莊》為時人所習，卻任事專權。箇中緣由不宜約化為「學行不一」而一語帶過，筆者認為應將這些扞格之處視為一

<sup>97</sup> 同註 80，頁 220。

<sup>98</sup> 同註 5，頁 591，〈秋水〉。

<sup>99</sup> 同前註，頁 449，〈天地〉。



種訊息，提供更深層詮解二人學說的機會。一般而言，設若思想家之學行間有嚴重的衝突，多半的評論者會將此視為判別思想家真誠與否，甚或是做為論定思想家地位與價值的判準。但是筆者卻由王、郭的學行衝突間看到二人所以能在學說理論的構設上，具有突破性開展的主因。正始之初，何晏位高權重，其說籠罩當代，王弼卻獨樹異幟，謂聖人有情。郭象於詮解《莊子》的注文中，明顯地留下誤詮的痕跡，將莊子「逍遙」義予以轉化，倡言小大均一。由於王、郭二人學行間存在的嚴重扞格，或可推斷正是基於真實的生命經驗，迫使其將生命的困境轉而化為理論構設的助力，致使二者能於理論上尋求突破，藉此安頓現實裏徬徨不安的心。王、郭對「性」與「情」的觀點，皆可視為內在心靈尋求個體生命出口的結果。

## 五、歷史場域提供玄思轉進的契機

王、郭性情論除了受個人生命經驗影響之外，若置入大的歷史現場予以考察，將發現二者性情論亦與其時代議題接軌。從此處嘗試提問，不僅可體驗哲人心靈與時空對話的流動感，同時也可觀察到歷史場域提供王、郭在玄論的構設上一種翻轉舊說之契機。

### (一) 無累非不應物

漢代董仲舒與王充雖在性與情之本質為善為惡的觀點上相異，但是推崇禮樂教化的態度卻是一致的，這點與為政者在體制內獎勵孝廉，以激矯民俗的作法相符。情累而致禍，需以禮制情，似乎是思想家共同的主張。然而東漢章帝時，戴良之母卒，兄居廬啜粥，非禮不行，良獨食肉飲酒，哀至乃哭，良與兄俱有毀容。或問良曰：「子之居喪，禮乎？」良曰：「然。禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論！夫食旨不甘，故致毀容之實。若味不存口，食之可也」。<sup>100</sup>今詳審其說，戴良認為「禮」既為制約情感放佚的外在規範，倘若情不佚失又何需

<sup>100</sup> 同註 78，頁 2773。



束之以禮。換言之，只有在情佚的狀況下，才有守禮的必要。戴良之論，驚駭流俗，衝撞體制的作法引發爭議，卻凸顯士人在重「禮」的制度中對於「情」實的需求，同時也刺激世人思索「禮」與「情」的關係。

建安十三年（西元208年），曹操設計構陷孔融，叱責孔融述父之生子，「實為情欲發」；母之孕子，「譬如寄物餅中」。<sup>101</sup>但是依據本傳記載：「（融）年十三，喪父，哀悴過毀；扶而後起，州里歸其孝」，由是可證孔融並非不孝，則何出此言？推測應是針對東漢重視孝廉之名的反動，由於世俗者但為求名而流於虛矯，孔融乃溯至父母與子女最原初關係的探討，以情欲動為生子之始。此觀點確乎有違世論之孝道，但是對於日益僵固的禮教之崩解，具有相當程度的影響，因而釋放飽受箝制的人情。當舊有的價值觀紛紛從封建體制的基座上傾頹後，是否能適時樹立新的價值典範，建構具有前瞻性的思想體系，嚴峻地考驗著新時代的哲人。

正始之初，何晏著《道論》，主張天地萬物以無為本，由是推得「聖人無情」的看法，其說內容史傳未予詳載。今見《論語集解》云：「凡人任情，喜怒違理；顏回任道，怒不過分。遷者，移也。怒當其理，不移易也」，<sup>102</sup>此資料經常用於聖人無情說的佐證。湯用彤先生認為漢代以還，於古之聖賢均有定評，顏不及聖，只可謂賢，因此主張何晏這段注所論為賢人。<sup>103</sup>此說符合今日所見何晏之論述，何晏將「不遷怒」解釋為顏回之怒，恰如其分，理不過當。與朱熹《章句》相較，朱注以「怒於甲者，不移於乙」釋之。何、朱二人均同意顏回有怒之情，但是朱熹偏重克己的功夫，何晏則強調顏回之怒合於理，不同於凡人之顯情過當而違理失義。何晏否定凡庶之任情違理，對於賢如顏回者則因其情與理不相違，則主張無妨有情。由是可知，何晏在凡人任情違理、賢人情與理當之外，另立一更高的人格層次，即聖人無情。

<sup>101</sup> 同前註，頁2278，〈孔融傳〉。

<sup>102</sup> 魏·何晏注、宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），頁51。

<sup>103</sup> 註13，頁77。



王弼認為論者不當以聖人無累，便謂不復應物，此說較相近於何晏之論顏回，重在「不過分」與「當其理」。先秦儒家即有以禮制情之說，兩漢以陽／陰、仁／貪論人之性／情，並以此做為禮樂之教的基礎，將情視為教化所約制的對象。《莊子·大宗師》描述不憂、無夢之真人，不受意念造作奔馳之苦，安然坐忘。雖然儒、道對待情的態度有「約制」與「超越」之別，但是認為情會帶給個體負面影響的看法卻是一致的。因此何晏謂「聖人無情」比較符合傳統觀點，王弼主張聖人「不能無哀樂以應物」較具衝擊力，況且參照何晏所述顏回之情，王弼的主張似乎有將聖人往下降至賢人境界之疑慮。然而回歸史傳記載，王弼之說較為吻合，例如子畏於匡，顏淵死而子哭之慟等，顯見聖人非無情以應物，唯聖者以情從理，故無累於物。王弼正視人情之本有，對魏晉重情、任情之士風有深刻的影響，情之於個體生命不僅是需受約制的對象，亦是應予暢達紓放的本能。

## （二）廟堂無異山林

漢末，三雄爭立，烽火連年。東漢樂府歌謠〈東門行〉，描繪市井之民「盎中無斗米儲，還視架上無懸衣。拔劍東門去，舍中兒母牽衣啼：『他家但願富貴，賤妾與君共餽糜。上用倉浪天故，下當用此黃口兒。』『今非，咄！行！吾去為遲，白髮時下難久居。』」詩人筆下透過貧賤夫妻的對白，清楚地刻劃一個民不聊生的時代，蒼天成為虛空的信仰，親情繫不住即將步入歧途的為人父、為人夫者，道德如何能勸慰一個衣食無著的人？除了遍野枯骨，朝內政爭亦不絕於書。黃初元年（西元220年），曹丕篡漢，改立國號魏，直至咸熙二年（西元265年），曹奂禪讓帝位予司馬炎，改國號為晉。近半世紀裏，朝廷漫著濃濁的腥羶味，士大夫在怖慄中難以安頓己身，於是巖棲穴居提供了保命安身的途徑，棄世、厭世的思想凌駕其他學說之上。考諸史實，魏晉之際許多標舉「賢」、「達」者，多以放浪形骸的方式展現。在政治社會激烈變動中，傳統的價值體系瓦解，生命依循的典範落空，迷惘惶惑之餘，產生即興的享樂思維，或以隱逸替代積極的人生觀。嵇康《聖賢高士傳》云：「撰錄上古



以來聖賢隱逸，遁心遺名者，集爲傳贊，自混沌至於管寧，凡百一十有九人，蓋求之于宇宙之內，而發之乎千載之外者矣。故世人莫得而名焉。」<sup>104</sup> 其後，皇甫謐（西元215～282年）作《高士傳》，序云：「孔子稱舉逸民，天下之民歸心焉。……采古今八代之士，身不屈於王公，名不耗於終始，自堯至魏，凡九十餘人。」<sup>105</sup> 觀二書所錄人物，多爲讓王棲隱、輕爵棄名之高士。如此時代風尚的底層，實是士人憂患時局的心理現象。

郭象身處西晉，此時篡漢的曹魏政權已爲司馬氏所剷除，世代更替頻繁，兩漢維繫體制的儒家思想已杳如雲煙，既無法也不能再追緬，如何在血腥的政爭中保全己身，已然是那個世代士人必須解決的生命困境。郭象力持「適性」、「稱情」的觀點，無疑是要爲那個政爭頻仍的時代裏身居廟堂者一個合理的論據。但凡個人體認仕宦合乎本性，能稱情以往，則居廟堂與處山林無異，即迹冥合一矣，故云「若謂拱默乎山林之中而後得稱無爲者，此老莊之談所以見棄於當塗」。<sup>106</sup> 箇中所蘊涵的歷史意義耐人尋味，郭象似有意爲迹者辯護，強調迹者實冥也。推估郭象何出此言？當有一質疑是當世慣常之見，即居廟堂與隱山林何者爲高。郭象以堯與許由爲例，說明堯雖外顯居廟堂之迹，其心卻與處山林無異，能與物冥而不滯於迹。易言之，即迹以現至德，此「迹不離本」之理。故堯能「終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」之故，其雖外顯形迹，但卻無累於心，此堯之無所易其神本也。由是可知，「迹」與「本」之間的關係並非單純的對立，「迹」有賴「本」以成事，「本」亦恃「迹」以顯德，聖人在此迹本圓融的境界中呈現渾化的生命氣象。世人多以許由之隱於箕山爲高，郭象則抨擊許由單顯「不即迹」之德，忽略與道冥者並不能處身絕垠之外、視聽之表，必須具體真實地表現在順物、無對、任化上，「迹」與「本」合一方是圓融之境。

<sup>104</sup> 同註4，頁605，〈王粲傳〉注引。

<sup>105</sup> 皇甫謐：《高士傳》（臺北：中華書局《四部備要》倣宋版印，1969年），頁1。

<sup>106</sup> 同註5，頁24，〈逍遙遊〉。



## 結 論

由於王弼與郭象均主張聖凡皆為先天稟受所致，此說使得「聖人」一詞涵括生而有之，非可學而能的限定義。若順此說，凡庶欲「超」凡「入」聖的理想終是永不能實現的夢。然而在王、郭的學說中，仍舊提供凡人提升自我的修養途徑。王弼「性其情」說，指出人「性」寂靜，凡人「情」之發顯當以「性」為本，避免心逐物以失真，常保清虛泰然之狀。郭象「適性稱情」論，強調物雖於生成處有小大之殊，設若質小者不跂不矜，能安己性，任力稱情，則無礙逍遙均一。雖然聖不可學致，但是凡人若能採取王、郭所提供的修養之方，即可一定程度的消釋生命的流蕩不安，以臻至清虛、逍遙之境。若果如此，凡人雖不即是聖，卻已貼近聖境，擬似聖人。

王、郭在性情論上的主張，皆由二人特殊的玄學思維演繹而成。王弼「性其情」說與其守母存子、崇本舉末的體用觀一致，郭象「適性稱情」呈顯迹本合一的思想，二人雖在論述上所運用的思維方式不同，但是於性情論中均給予「情」存在的合理性。王弼主張聖人有情，同時強調其有情無累，體現沖和虛無的境界。至於老、莊實則未免於有，故恒以無為訓。郭象認為莊生僅為知本者，其狂言雖獨與道應，實然卻未能體現道境。王、郭二人學說中共存並顯本體與末用，不僅符合以儒為聖的傳統，也因應道家為尚的思潮，提供名教與自然調和的途徑。二者對思想史的影響深遠，梁·阮孝緒著論：「聖已極照，反創其跡；賢未居宗，更言其本。良由跡須拯世，非聖不能；本實明理，在賢可照。若能體茲本跡，悟彼抑揚，則孔、莊之意，其過半矣。」梁氏所言皆沿襲王弼、郭象之說，以道本在無，迹用是有，聖人垂迹為拯弊以得世平，賢人究本則為求實以存道。陳隋之間，佛家天台宗興起，倡言迹本以明圓教，雖其所分判的對象為佛教義理，然而所持原則似乎受到王弼與郭象所倡「體無言有」、「迹本合一」之說的啟發，由是可知王、郭二人性情論影響後世佛學功夫論甚鉅。



個人理論與實踐的合一，始終考驗著歷代的思想家。王、郭學行之間嚴重的衝突，顯見實踐的困難。王、郭各自在性情論中，提出突破性的觀點，為生命實然的困境尋出路。然而王弼恨黎奪其黃門郎，終未能自解，顯示哲人透過思維的構設未必真能消釋生命的困頓與不安。但是站在研究者的立場，藉此可理解哲人因著生命氣質與經驗之不同，致使理論的構設亦各有側重，由是形成不同的學說進路與論證方式。這種研究方法應有助於確切掌握思想家特殊的視域，釐清論題的核心，以及學說的內在限制。

歷史場域涵括某一時空中複雜紛擾的人事，哲人的思考不僅不能外於此一氛圍，往往必需在時代的浪頭上做出回應。王弼身處漢帝國覆亡的動盪中，郭象面對晉王朝分裂的征戰裏，許多傳統的價值傾頹，另覓一種新的人生觀，關涉著個體生命的安立。王弼提出「性其情」的理論，既肯定個體對情的需求，又能以「性」約限情欲的發顯。郭象主張「適性稱情」，使得稟性相異的個體，在當下即可獲致均一的逍遙。漢末士人漸次對「情」的注重，因此王弼以「有情無累」之說替代「聖人無情」論；西晉崇尚棲隱山林之思潮，反致郭象均一「山林」與「廟堂」，給予迹者合於道的理據。由此顯見，歷史現場提供玄論者思維層層轉進的契機。

筆者觀王、郭性情論，仍覺有憾。仔細檢視二者學說，將發現王弼雖然強調聖凡之別在神明茂，但是並未否定凡人亦具有神明，關鍵僅在聖凡呈現明朗澄澈的心靈狀態有多寡的不同。再者，郭象亦云：「夫去知任性，然後神明洞照，所以為賢聖也」，顯然郭象主張聖賢可「為」，仍有「去知任性」此一修養功夫介入的空間。殊以為憾者，王弼與郭象整體學說未能朝此方向發展，使得修養功夫的結果僅能停留在「擬聖」，未即「成聖」，其間理論的構設仍有待翻轉提升。在此凝視下，後世釋家與理學家所言成佛成聖之學，即是對玄學所餘留意義空隙的填補。

（責任校對：邱培超）



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 三國·劉劭：《人物志》（臺北：中華書局，《四部備要》倣宋版印，1988年）。
- 魏·何晏注、宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1989年）。
- 晉·皇甫謐：《高士傳》（臺北，中華書局《四部備要》倣宋版印，1969年）。
- 晉·陳壽：《三國志》（臺北：鼎文書局，1990年）。
- 晉·郭璞注：《爾雅郭注》（臺北：臺灣中華書局，1983年）。
- 劉宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1979年）。
- 唐·孔穎達：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1989年）。
- 唐·房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1976年）。
- 唐·陸德明：《經典釋文》（臺北：漢京文化，1980年）。
- 唐·魏徵、姚思廉：《梁書》（臺北：鼎文書局，1990年）。
- 清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：漢京文化，1983年）。
- 清·蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，1992年）。
- 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年）。
- 戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年）。
- 樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年）。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年）。
- 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，《新編諸子集成》，1996年）。



## 二、近人論著

- 任繼愈：《中國哲學發展史》（北京：人民出版社，1988年）。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》（山東：齊魯書社，1991年）。
- 吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以「情」為縮合及詮釋進路》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年）。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，《魏晉思想》乙編，1995年）。
- 盧桂珍：《王弼與郭象之聖人論》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1992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）。



