

## 郭象足性逍遙的聖人說試析

林文彬\*

### 摘 要

傳統的聖人觀是內聖外王，自然與名教兼至的天縱之才。但郭象的聖人觀卻別開出「逍遙」一義，逍遙的聖人不在身分、地位、朝野之別，而在於「足性」。萬物天然的稟受個個不同，性分不一，但如果能各足其性，則物物皆各自逍遙。「足性逍遙」是一種沖虛的玄智，主觀的生命境界，這是把個別事物的特殊性絕對化。事物「自生」、「獨化」皆無待於其他，事物的生化化既是絕對，這就切斷了自身及物我時間先後和空間彼此的相聯繫，凸顯出當體當下個體的絕對性，肯定了自身及一切事物的圓滿自足，一逍遙一切逍遙，這是道家理論最圓頓的教義。

由此，郭象「足性逍遙」的聖人義在中國思想史上有其重要的地位。郭象打破天縱之聖的氣性限制，謂逍遙人人可致，又把儒家治世的名教消解於無形，這是使傳統的聖人玄學化了。而其學風則由玄學的境界本體論，再下接引般若佛性論，其影響可謂深遠。

**關鍵詞：**玄學、郭象、聖人、逍遙、足性

---

\* 國立中興大學中國文學系副教授

# An Analysis of the Sage Theory of Guo Xiang's “Nature Based Spiritual Freedom”

Lin Wen-Ping\*

## Abstract

The traditional view of a sage is an intellect that internally possesses virtue and outwardly acts as a ruler. However, Guo Xiang (also known as Kuo Hsiang) brought up another significance for a sage, namely “xiao-yao” (spiritual freedom or carefree and unrestrained wandering). Carefree and unrestrained sages are not different in identity, status, in governmental circles or not, just in “nature based.” Creations differ greatly from each other in nature; nevertheless, all of them will free and get their spiritual freedom if they are able to be based on nature and fulfill their nature.

“Nature Based Spiritual Freedom” is a kind of humble wisdom and a subjective state of life, and it absolutizes the specialty of individual thing. “Spontaneous Generation” (*tzu-sheng*) and “Self Transformation” (*duhua*) of creation do not rely on anything. Since propagation of creation is absolute, all links between identity and space-time are severed. It emphasizes the absoluteness of individual on the very moment. Approving integrality and self-contentness of oneself and everything, one is free and then everything is free. This is the most tactful doctrine of Taoism.

Thereby, the sage theory of Guo Xiang’s “Nature Based Spiritual Freedom” has its significance in the history of Chinese thoughts. Guo Xiang broke the limit of “chi” (temperament) of a sage; he considered that everybody is able to get spiritual freedom. He also evaporated “Ming Jiao” (Value Morals and Institutions, includes the proper behavior being matched to the proper role) which Confucian scholars (*rujia*) used to manage the world, and it transcendentalized traditional sages. Moreover, the school discipline had a deep and far influence from ontology of metaphysics to Buddhadhatu theory.

**Key words:** Metaphysics, Guo Xiang, Sage, Xiao-yao, Nature Based

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

# 郭象足性逍遙的聖人說試析

林文彬

## 一、遊外宏內的聖人

郭象聖人論中最特別的地方就是在於「足性逍遙」說。「聖人」一義從先秦、兩漢到魏晉，雖然略有小異，但大體仍是概括「內聖外王」的「聖王」之義，包含著人內外、群己、物我的安頓等層面，可以說是最高的理想人格。不過郭象的聖人「足性逍遙」說卻和傳統的說法有很大的不同。郭象足性逍遙的聖人理論主要在「迹冥」、「遊外宏內」的討論上。

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。<sup>1</sup>

上引文說的就是聖人內外、群己、物我的關係。郭象說莊子書中說的「神人」就是我們一般(儒家型)所說的「聖人」，聖人日理萬機，形體雖處在廟堂華屋上，但其內心卻如同處在山林一樣的恬淡自在。世人只看到表象形迹，就以為是累形傷性，不得逍遙。其實聖人原來是內外形迹一致，迹本圓融，因為本冥於迹，世人才有如此的誤解。

夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。四子者蓋寄言，以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！故將求四子於海外，而據堯於所見，因謂與物同波者，失其所以逍遙也。然未知至遠之(迹)，順者更近，而至高之所會者反下也，若乃厲然以獨高為至而不夷乎俗累，

<sup>1</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁28。

斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而遊無窮哉。<sup>2</sup>

這裏用古代聖王堯為例，說世人只看到堯治理天下的形迹，卻不知道堯「遊心絕冥之境」，雖身處天下之高而未嘗不心安體適，無處不逍遙。反而那些遺世獨立，自以高的人，才是有待而不足以言逍遙！

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治，則無所代之，而治實由堯，故有子治之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云：治之而治者，堯也；不治而堯得以治者，許由也。斯失之遠矣。夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，（當塗）者自必於有為之域而不反者，斯之由也。<sup>3</sup>

堯「以不治治之」，「不治」是「無為」，「治之」是「無不為」，這就是老子「無為而無不為」的旨意。「無為」不必是無所作為，不必要落在形迹上來說，否則就要執著於隱遁山林才稱得上是「無為」，而勞形治事的「有為」，就要和「無為」永遠分為兩截了。案郭象的解釋顯然是貶許由而尊堯，因為許由是不屑於世，以無為為高，反不如堯既已治天下又能不自以為治，這就是所謂的「遊外宏內」：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。<sup>4</sup>

郭象和魏晉時人對孔子的尊崇都在老莊之上，郭象注莊和《莊子》文本往往不同，這可以視為對道家的一種批判。因此郭象的聖人逍遙說，實有融合儒道的意圖，並顯現在自然與名教的調和上。後人也順著郭象注多有發揮，如成玄英《疏》說：「故堯負屨汾陽而喪天下，許由不夷其俗而獨立高山，圓照偏溺，斷可知矣。」<sup>5</sup>堯有治天下之形而無治之之心，本迹玄冥所以是無對的圓照，而許由以不治自以為高，不能和同於世俗，這是有對的偏溺。其實這裏不好過份引申去強調獎堯而抑許由，扶儒而抑道，因為逍遙與否不在能否治世，而在於能否「自得」。

<sup>2</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 34。

<sup>3</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 24。

<sup>4</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 268。

<sup>5</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 24。

庖人尸祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足於所受，帝堯、許由，各靜其所遇，此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯、許之行雖異，其於逍遙一也。<sup>6</sup>

案這樣的解釋，逍遙與否不在於身分地位，而在於物之自得（即後文之「足性」）。許由本隱遁山林，不樂於治天下，所以自適其隱也可以逍遙，如此則帝堯和許由都自恣其是，不能分軒輊。前文部分所以對許由有所批評，全在於「不夷其俗而獨立高山」，如果許由不自我貢高，自是而非他，則鵬飛雀躍各自逍遙。如此則鐘鼎山林，遊內遊外沒有偏勝，從這一層義理來看，儒家治世的名教其實是在無形中被消解掉了。郭象的注文中雖然表面尊崇儒家的聖人，但其實質內涵卻是徹底的老莊玄學化。魏晉玄學中「自然」與「名教」的兩大命題，其實是向「自然」偏斜的。

## 二、足性逍遙的意涵

郭象玄學最有特色也是最核心的理論就在「逍遙說」上，這「逍遙」說的義理型態是一種境界論。牟宗三先生說：「此屬於精神生活之領域，不屬於現實物質生活之領域，此為逍遙之真實定義」，「此聖人修養境界上之真實逍遙。」<sup>7</sup>「逍遙」是透過修養工夫所達到的精神境界，這種境界也就是道家所講的「道」，先秦老莊和魏晉玄學正是以此來撐開他們的哲學體系的。牟宗三先生對此有一段很精闢的說明：

此冲虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，（致虛守靜之修證），所證之冲虛之境界，即由此冲虛境界，而起冲虛之觀照。此為主觀修證所證之冲虛之無外之客觀地或絕對地廣被。此冲虛玄德之「內容的意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論的觀想。故其無外之客觀地廣被，絕對的廣被，乃即以此所親切證實之冲虛而虛靈一切，明通一切，即如此說為萬物之宗主。此為境界形態之宗主，境界形態之體，非存有形態之宗主，存有形態之體也。以自己主體之虛明而虛明一切。一虛明，一切虛明。而主體虛明之圓證中，實亦無主亦無客，而為一玄冥之絕對。<sup>8</sup>

魏晉玄學雖然是順著兩漢氣化的宇宙生成論來說明事物的現象和性質，但卻是放在那種冲虛無為的心靈境界上來開展。這裏我們可以援用老子「無生之生」<sup>9</sup>的玄德來說明，這

<sup>6</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 26。

<sup>7</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1980），頁 182。

<sup>8</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1980），頁 141。

<sup>9</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1980），頁 162。本文只是援引其詞，但用己意說明，

個「生」不是指形體相續、自然生命的生成，而是指賦予事物存在的價值與意義。在沒有證道覺悟之前，生命是蒙昧的，活著宛如行尸走肉，而證悟之後有如重生(此即老子的嬰兒義)，而一切事物皆有其真正的存在的價值和意義。換句話說，這就是用沖虛的生命境界來看待、解釋世界的一切事物。這樣魏晉玄學(王弼、郭象)藉「氣」而言事物之「有」就和兩漢氣論有了區隔，有了這種認識，我們才能由此而說「足性」。

「足性」和郭象思想裏的「性」(性分)、「自生」、「獨化」(自得、自然、自為、逍遙、玄冥)等諸義都有密切的關聯。

「性」和「性分」都是順著兩漢由氣說性的傳統而來，如董仲舒：「如其生之自然之資謂之性」<sup>10</sup>，王充：「用氣為性，性成命定」<sup>11</sup>，都是這個路向。郭象論「性」即是由肯定當下這經驗現象而說。

不知其然而自然者，非性如何？

言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。<sup>12</sup>

「性」是指事物天然的稟受，因事物個個不同，所以各物的稟受都有差異，這種天然的特殊性就是「性分」。

夫以形相對，則大山大於秋毫也；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大山不獨大其大矣。若以性足為大，則天下之足未有過於秋毫也，若性足者非大，則雖大山亦可稱小矣。故曰天下莫大於秋毫之末而大山為小。大山為小，則天下无大矣；秋毫為大，則天下无小也。无小无大，无壽无夭，是以螻蛄不羨大椿而欣然自得，斥鷃不貴天池而榮願以足。苟足於天然而安其性命，故雖天地未足為壽而與我並生，萬物未足為異而與我同得。則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉！<sup>13</sup>

高山的巨大和秋毫的細小都是事物天然的稟受所成，「大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失。」<sup>14</sup>大物生於大，小物生於小，這可以視為經驗世界的實然現象，但「各足於其性」的「足性」，卻是一種主觀的生命境界，把客觀的現實世界

未必合乎牟先生原意。

<sup>10</sup> 蘇興：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992)，頁291。

<sup>11</sup> 黃暉：《論衡校釋》(台北：商務印書館，1983)，頁54。

<sup>12</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁881、頁694。

<sup>13</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁81。

<sup>14</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁4。

收束於主觀生命境界的玄覽之下。這是用冲虛的玄智當下肯定自身一切圓滿，因為圓滿無缺所以稱為「足」，這是從境界上說而不是從氣稟情性上來說「足」。支道林曾經批評郭象「足性逍遙」之說，而另立「逍遙論」。

支氏逍遙論曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊周建言大道，而寄指鵬鷗。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷗以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足。足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈。豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」此向、郭之注所未盡。<sup>15</sup>

支道林是東晉般若學六家七宗的「即色義」代表人物，支道林所說的「明至人之心」，是用般若來說心無小大的至人境界，和郭象的說法其實有相似之處。但支氏批評郭象的「足性」，說：「夫桀、紂以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」<sup>16</sup>支道林以桀、紂為例批評郭象是不恰當的，這是把氣稟的生物性狀態等同於冲虛的生命境界。聖人的形迹和凡俗雖然相同，但凡俗只是稟氣性而行，但聖人卻別有一冲虛的玄智在。郭象凸顯了境界義，但工夫義往往隱微不張，這就難免有誤以情識為真性，縱欲以為逍遙的混濫了。而支道林雖然已指陳出至人的逍遙境界，卻又故意分實然的氣性和逍遙的價值境界為二，這是突出了轉化氣性的工夫義。從這一點看，支道林的「逍遙論」工夫、境界兩義並現，反而較合乎莊子的文本原意。

牟宗三先生說向秀、郭象的逍遙義有三層義：「一是從理上一般說，二是分別說，三是融化說。支遁義只是分別說，實未真能『標新理於二家之表』也，且未能至向、郭之圓滿，然亦並不誤。」<sup>17</sup>郭象逍遙義的融化說是指物我群己的逍遙而言。

向、郭復進而立一義云：「豈獨自通而已？又從有待者，不失其所待。不失，則同於大通矣。」此言聖人(或至人)無為而治之功化。……而道家之功化則為道化之治，道化之治重視消極意義之「去碍」。……

在去碍之下，渾忘一切小大、長短、是非、善惡、美醜之對待，而皆各回歸其自己。性分具足，不相凌駕。各是一絕對之獨體。如是，「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」。 (郭象逍遙遊注語)。芸芸眾生，雖不能自覺地作工夫，然以至人之去碍，而使之各適其性，天機自張，

<sup>15</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》(台北：仁愛書局，1984)，頁220。

<sup>16</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》(台北：仁愛書局，1984)，頁221。

<sup>17</sup> 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1980)，頁184。

則亦即「使不失其所待」，而同登逍遙之域矣。此即所謂「不失，則同於大通矣」。「同於大通」者，無論聖人之無待與芸芸者之有待，皆渾化於道術之中也。此即謂聖人之功化。<sup>18</sup>

這是說聖人的逍遙是己逍遙而物也逍遙，這即是道家聖人的功化。但其實從境界義來說，客體是被主體籠罩著的，就像牟先生自己說的：「一逍遙一切逍遙」<sup>19</sup>，這純粹是從聖人的沖虛的境界(如支遁的「至人之心」)之下覽照萬物，萬物隨主體之逍遙而逍遙。至於芸芸眾生能否自覺作功夫，那是眾生自己的事，在聖人的境界中，物我固已逍遙無別。文中說「然以至人之去碍，而使之各適其性，天機自張」，其實聖人(至人)只能自去其碍，也無法役使他人去碍而各適其性，聖人能自得而於他物實是無可如何，也只有徹底順應自然而已。郭注：

各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊異，故所至不同，或翱翔天地，或畢志榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辯，各有自然之素，既非政慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異。<sup>20</sup>

聰明之用，各有本分，故多方不為有餘，少方不為不足。然情欲之所蕩，未嘗不賤少而貴多也，見夫可貴而矯以尚之，則自多於本用而困其自然之性。若乃忘其所貴而保其素分，則與性無多而異方俱全矣。<sup>21</sup>

鵬、鷦二蟲雖然有形體大小的不同，但其性分都是稱體自足，各依其自然之素的天性，不必大輕小而小慕大，則小大皆自得其逍遙，所謂「安其天性」，「各有本分」，則已逍遙而「異方俱全」。因此，從這裏可以知道逍遙並沒有物我、群己的問題，只有一己逍遙的問題。而逍遙則是來自一沖虛的主體心靈境界。

道，无能也。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。夫生之難也，猶獨化而自得之矣，既得其生，又何患於生之不得而為之哉！故夫為生果不足以全生，以其生之不由於己為也，而為之則傷其真生也。<sup>22</sup>

<sup>18</sup> 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1980)，頁184。

<sup>19</sup> 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1980)，頁182。

<sup>20</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁16。

<sup>21</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，頁313~4。

<sup>22</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》(台北：河洛圖書出版社，1974)，251。

「得道」不是外邊有一個「道」能給予你什麼？或是出自於內心自己的造作，全然只是內外皆放的「自得」、「獨化」。

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，是誘然皆生而不知所以生，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。<sup>23</sup>

「獨化」涉及兩個問題，一個是時間先後的問題，一個是空間物我的問題。這裏說「造物者無主，而物各自造而無所待焉」，這是否認了造物主創生的觀念，而物是無待而自造的，這就是「自生」說，「无既无矣，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。」<sup>24</sup>莊耀郎先生說：「郭象的自生說並非由客觀思辯的進路去把握自生對象之情狀，而是就主體修證所達於玄冥之境以觀照生之理的自爾如此，自然如此。」<sup>25</sup>「自生」說切斷了事物產生與變化的時間連續性而歸之於「欻然自生」<sup>26</sup>，事物是頓然自現，沒有造物的源頭，也沒有生成的過程，這是強調了個體不知其然而自然的當下存在。

郭象否認形生影，影生罔兩，這種因果生成的關係，萬物都是無因而自造，彼此都是不相待的，萬物各以自己為存在的依據，所謂「萬物各反所宗於體中，而不待乎外」，這就是說萬物各自是本性自足的，自生自成，個體有著絕對的獨立性。上引文中說形影罔兩是「俱生而無待」，俱生就是同時並在。物是自生自造，彼此沒有聯繫，「同時並在」是從沖虛的主體境界一逍遙一切皆逍遙，由此境界保存了一切事物的存在，此即「內放其身而外冥於物，與眾玄同」<sup>27</sup>的「玄冥之境」，這是收物歸己，冥外於內的物我內外之合一，這就凸顯出一即一切的當體性。由此我們可以說郭象的「足性逍遙」說是當下物我一切圓滿自足之義。這可以說是道家思想理論最圓頓的教義。<sup>28</sup>

<sup>23</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁111~2。

<sup>24</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁50。

<sup>25</sup> 莊耀郎：《郭象玄學》（台北：里仁書局，1998），頁288。

<sup>26</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁800。

<sup>27</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁224。

<sup>28</sup> 莊耀郎：《郭象玄學》（台北：里仁書局，1998），頁25。莊先生視郭象玄學為「道家玄理的圓教」。又本文只是稱郭象的理論最圓頓，郭象本身能否真正實踐則是另一問題。莊子、惠施都主張「萬物一體」，但莊子重體證而惠施重思辨，郭象似乎也是走惠施的路子，由思辨以成慧

### 三、足性逍遙說新評

郭象足性逍遙的聖人觀和傳統的聖人觀相比，呈現出不同的特殊面貌和思想價值的意義。

(一)表儒內道，聖人的玄學化。 魏晉學風雖然上承兩漢，以儒家孔子的聖人為尊，但究其實，卻只是表面形式上保留儒家聖人的框架，骨子內的實質卻充滿了老莊玄學的內容，這是借儒容道，聖人內在的本質已經被徹底的玄學化，而創制垂統外王的實質也被消泯於無形，「自然」與「名教」不管是怎樣的調和，都是以「自然」為主的。

(二)聖人不可學，但逍遙人人可致。 「聖人不可學不可致」原本是玄學家的共識，湯一介先生說：「郭象雖立論與王弼不同，而卻都認為聖人不可學，亦不可致。這種觀點可以說是魏晉玄學的共同看法。」<sup>29</sup>而首倡「聖人可致說」的則是「涅槃聖」道生。湯用彤先生說：「自生公以後，超凡入聖當下即是不須遠求，因而玄遠之學乃轉一新方向，由禪宗而下接宋明之學，此中雖經過久長，然生公立此新義，實此變遷之大關鍵也。」<sup>30</sup>這其實涉及了儒、道、佛三教思想的接續問題，本文的看法和湯氏父子不同。聖人才德兼至為常人所難以企及，這是傳統上一般的共識，這是天縱之聖，天然氣稟之精萃。但郭象的聖人義重視的是「逍遙」，「逍遙」是生命的境界、價值觀而不是實然的氣稟才性。不管是大鵬的高舉或小鳥的雀躍，身處廟堂之上的貴胄或處江湖市集的漁樵隱士，都可以自得其逍遙。按郭象的說法，個體是獨立自足，是絕對的，所以應該是物物皆不可學也不必學。郭象保留了氣性殊異的傳統說法，但卻從終極的境界(逍遙)上說萬物的共通性、普遍性，如此則聖凡無別，人人可致，逍遙就是自由自在的個體。這裏就消解了傳統聖人崇高的性格，而別開一路與儒家不同的生命價值觀。在儒家「成聖」、「成德」的傳統外，道家的「成道」、佛教的「成佛」，也都成為中國社會一般民眾普遍的追求。

(三)融儒於道，下接禪佛。 莊耀郎先生曾分判郭象的「獨化」和般若學的差別說：「佛教和道家的不同，就在郭象的『獨化』、『無待』的理論中即有明顯的區別，『緣起』就是依條件而生起，是絕對的有待。郭象的『獨化』就是絕對的『無待』，兩者的區別非常分明。」<sup>31</sup>有些學者即據此而認為「郭象玄學中『自然』的觀念，雖然有助於對《般若經》「本性空」義的理解，但是卻未必是促成玄學與般若融合的重要原因。」<sup>32</sup>其實這種說法是有待商榷的。就實然的現象來說，萬物都是有條件有限制的，佛教、郭象皆然。「獨化」是一種應然的境界，郭象就是以絕對的精神境界來泯除實然世界的有待和

境，「逍遙」即變成一個認識的問題。

<sup>29</sup> 湯一介：《郭象與魏晉玄學》(北京：北京大學出版社，2000)，頁 269。

<sup>30</sup> 湯用彤：〈謝靈運辨宗論書後〉，《魏晉玄學論稿》，(台北：育民出版社，1980)，頁 120。

<sup>31</sup> 莊耀郎：《郭象玄學》(台北：里仁書局，1998)，頁 300。

<sup>32</sup> 羅因：《空、有與有、無—玄學與般若學交會問題之研究》(台北，國立台灣大學出版委員會，2003)，頁 371。

限制，這和佛教以「性空」來消解萬物條件限制是一樣的。而且這種強烈的類似性反而更可以證明兩者之間所存在的密切關聯。

依兩漢氣論的思維，萬物都是實體實性的，但郭象卻是從沖虛的精神境界來返照萬物，氣稟不同的萬物都成了絕對的個體，差別性變成了絕對性，這是收外於內，用精神境界把事物給「玄虛化」了。但佛教走得更遠，般若的「緣起性空」進一步把物我內外徹底的「空無化」(事物是緣起而無自性)。郭象「崇有」<sup>33</sup>的「有」正是從中國傳統的「實體有」到認識接受佛教「緣起有」的中間橋梁。

另外從「足性」來說，郭象的「足性逍遙」指出聖人有同之於凡人者，而且為人人可實踐者，由此，則「逍遙」的理想人格遂轉為人人皆可自我實現的自然本性。這和傳統儒家重視社會責任的傾向不同，它走向個人內在精神的解放和自由，而不是往外去承擔群己、物我重重的關係和責任。王弼的「以無為本」，阮籍、嵇康的「越名任心」，一直到郭象「崇有」的「足性逍遙」，「名教」終歸是擺向「自然」，由外在現實世界的無可如何，轉而往內安頓自我的心靈意識。玄學境界的本體論原本就屬於精神領域，它其實是一種內在心性的走向。

東晉格義佛學正是玄學和佛學的交涉和接續。般若學的兩大巨匠僧肇與道生，正如玄學中的王弼與郭象。王弼「貴無」而郭象「崇有」，但本末、有無固不可分，只是強調偏重有不同。僧肇、道生都擅長般若學，僧肇言性空，講事物的無自性，而道生則在性空的基礎上談「有」、談「佛性」。這正如郭象在王弼「以無為本」的基礎上去講「有」，這個「有」是在沖虛的境界下呈現，這就和裴頠實體實性的世俗有不同。同樣的，道生的「佛性」也是在般若空智下呈現，也絕不是有自性的實體有。一般人常用人性善惡的性善論來比附眾生皆有佛性，並認為這是中國人樂於接受佛性論的文化因素。其實就佛教而言，人性善惡只能上天堂或下地獄，不脫於人天果報，尚在三界中流轉，佛性論說的是解脫的智慧、般若的空智人人皆具。因此，與其說眾生皆有佛性之說符合漢土一般的認識，倒不如說當時的「般若佛性」說和玄學的「崇有」之說、郭象的「足性逍遙」有著思想的緊密關聯性。有關「佛性」思想的接受和傳播，似乎不僅是外緣文化背景的因素，更可能是思想內在發展的相接續。

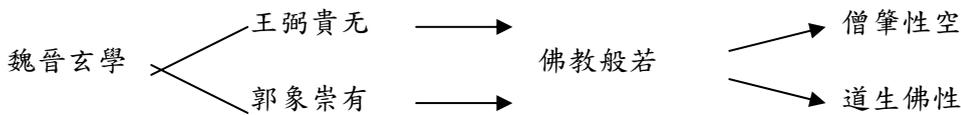
湯用彤先生說道生立聖人可致之新義<sup>34</sup>，其說雖或不確，但卻足以拿來說明郭象和道生之間的某種聯繫關係。有關郭象玄學和佛教的關聯，牟宗三先生說：「由智心，以詭辭為用，所必至之模型。在道家，即為玄智之模型，在佛教，即為般若之模型。」<sup>35</sup>「人徒知魏晉玄學為吸收佛教之橋梁，而不知其互相契接著為何事。吾今答曰，即以『詭辭

<sup>33</sup> 郭象取消王弼以「無」為本的「無」之本體，而直接把本體下落於事物自身，以之言「有」，由此而說「崇有」。郭象「崇有」的「有」具玄學本體義。另外裴頠有《崇有論》，但裴氏之「有」則從現實事物實體關聯上說，這是世俗一般的說法，和郭象不同。

<sup>34</sup> 湯一介：《郭象與魏晉玄學》(北京：北京大學出版社，2000)。

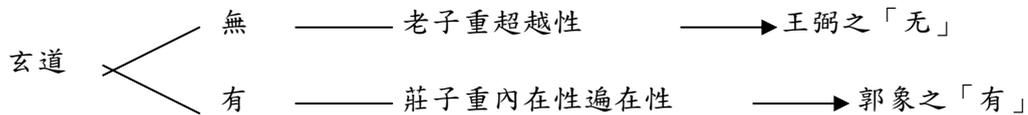
<sup>35</sup> 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1980)，頁194。

為用』契接其般若一系也。然佛教畢竟尚有不同於道家者，則除般若一系外，復有『涅槃佛性』一系也。此則不可不知也。」<sup>36</sup>湯一介先生則認為僧肇的「真空義」是接續王弼、郭象的玄學發展而來，「僧肇的思想雖然是印度佛教般若學來的，但卻成為中國哲學的重要組成部分，使魏晉玄學成為由王弼—郭象—僧肇，構成中國傳統哲學的一個發展圓圈。」<sup>37</sup>如以本文的看法，魏晉玄學固然是承接佛教般若學的重要橋梁，但其發展方向似可改為：



而道家玄學再上溯老莊的源頭，則如：

老子之「玄道」，先破世俗有的執溺以言「无」，再由「无」入世起用而言「有」(可名之為「无」中生有)



莊子、郭象、道生一系都屬於「即物」的思路，即物以言道、逍遙、般若解脫，其系統相較之下較為圓融。傅偉勳先生曾為文探索自老子、莊子經由郭象，到大乘佛教天台宗、禪宗的哲理聯貫性<sup>38</sup>，但卻略過了「佛玄」時期的僧肇和道生。本文認為郭象「足性」的玄學圓頓義已經下開道生的般若佛性論，以下不論是天台宗的「中道佛性」、「一念三千」、「無情有性」或禪宗的「平常心」，不管是從「空」或從「有」，發揮的都是佛教心性的圓頓義，而以後宋明理學中陽明心學的良知當下現成，則是儒家心性論的圓頓義。他們的共通點都是由(心)性上講，當下現成一成一切成，其肇基者不得不推自郭象。

總之，郭象的「足性逍遙」說是道家理論體系最圓頓的型態。郭象是融儒於道，更由道而下開佛，由玄學境界的本體論而接引出般若佛性論的轉關人物。郭象「足性」的圓頓義對後來大乘佛教和儒家心性理論的建構應該有一定的影響，他的思想和價值地位實有重新評估的必要。

<sup>36</sup> 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1980)，頁195。

<sup>37</sup> 莊耀郎：《郭象玄學》(台北：里仁書局，1998)，頁93。

<sup>38</sup> 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》〈老莊、郭象與禪宗—禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1989)，頁381~417。