

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

六 編

林 慶 彰 主編

第 15 冊

魏晉玄學的自然觀與自然美學研究

林 朝 成 著

魏晉自然思想研究

盧 建 榮 著

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉玄學的自然觀與自然美學研究 林朝成 著／魏晉自然思想研究 盧建榮 著——初版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2008〔民97〕

目 2+146 面+序 2+ 目 2+126 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 六編：第 15 冊）

ISBN：978-986-254-066-4（精裝）

1. 玄學 2. 自然哲學 3. 自然美學 4. 魏晉南北朝哲學

123

98015285

ISBN - 978-986-2540-66-4



中國學術思想研究輯刊

六 編 第十五冊

ISBN：978-986-254-066-4

魏晉玄學的自然觀與自然美學研究
魏晉自然思想研究

作 者 林朝成／盧建榮

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 9 月

定 價 六編 30 冊（精裝）新台幣 50,000 元

版權所有・請勿翻印

魏晉玄學的自然觀與自然美學研究

林朝成 著

作者簡介

林朝成，台灣宜蘭人，台灣大學哲學博士。主要研究領域為魏晉玄學、中國佛學、倫理學和美學，著有《佛學概論》、《護生與淨土》、《移民社會與儒家倫理》、《魏晉玄學的自然觀與自然美學研究》等專著，當前的研究方向著重在環境哲學的跨領域研究與審議民主在台灣的實踐經驗。

林博士曾任仰山文教基金會秘書長，現任成功大學中文系教授、成功大學藝術中心教育組組長、社區大學全國促進會理事長。

提 要

本文應用文本詮釋與分析哲學的方法，旨在探討魏晉自然觀與自然美學的建構。「自然觀」與「自然美學」的研究，不只是中國哲學史、美學史的意義而已，中國自然美感意識的早熟與豐富的自然審美感受，玄學提供了根本的理論與推動的力量，因此，深入探索其中的觀點，仍足以和現代美學對話，提供活的思想資源。

本文從「自然」的界說，證成「自然」是個後設語言，必有實質的原則，才有後設的反省與主體沖虛境界的修為。本文由文本的分析，嘗試從聖人理想人格、天之自然與人的自然三個構面探索玄學自然觀的類型與發展。這些類型各有理據，反應了玄學自然觀的發展歷程和其自主的哲學思想。

自然美學則以音樂美學和山水美學為探討的範圍。音樂美學以「和」為審美理想，然而玄學意義的「和」並不具有「樂通倫理」的內涵，而是以自然形上美學和「神氣自然」為理據，其所開創的自律美學，不可只視為客觀形式美學，而是莊學「恬淡無欲、自然清淨」音樂精神的發揮。

山水美學以「神」為核心論題。顧愷之「傳神寫照」的確立，建立了中國人物畫的審美原則。山水美學進一步突破人物傳神的侷限，提出山水形質存在，必能接受「神」的顯現與作用的論點，因此，山水的美感可以用「神」的領會來表達。宗炳「神」的概念以佛對山水，提出「寫山水之神」和「暢神」的山水美學理想。王微則以情對山水，提出「明神」的主張，為山水的傳情功用，奠定美學的基礎。

總結以上論述，本文提出對魏晉自然美學的綜合評價與美學的定位。



目

次

緒 論	1
第一章 魏晉玄學的自然觀及其發展	5
第一節 「自然」的界說	6
第二節 「自然觀」的層次結構	9
第三節 王弼的無爲自然觀	11
第四節 嵇康的神氣自然觀	17
第五節 郭象的獨化自然觀	23
第六節 慧遠的感應自然觀	29
第二章 音樂的情感特徵與審美理想	33
第一節 前 言	33
第二節 〈樂記〉思想辨析	34
一、音樂的「表情」說	34
二、音樂的「象德」說	37
三、音樂的天人感應說	41
第三節 〈樂論〉思想辨析	43
一、對〈樂記〉的繼承與轉化	43
二、自然形上美學的重新評價	46
三、「以悲爲樂」說的批判	48
第四節 〈聲無哀樂論〉辨析	50
一、序 言	50

二、秦客「聲有哀樂」的論據	51
三、東野主人「聲無哀樂」的論據	55
四、「聲無哀樂」與養生	63
第五節 餘 論	65
第三章 傳神、暢神與降神	69
第一節 前 言	69
第二節 顧愷之「傳神」說析論	71
一、「以形寫神」釋疑	71
二、「傳神寫照」說析義	74
三、創作方法論：遷想妙得	81
第三節 宗炳「暢神」說析論	84
一、釋「道」	84
二、「寫山水之神」析義	89
三、暢神說的旨意	93
第四節 王微「降神」說析論	95
一、山水畫是獨立的藝術畫科論	96
二、情對山水的美學觀	101
第五節 結 語	102
結 論	105
參考書目	109
附錄一 唯美的眼光與形式的追求——宗白華美學思想初探	115
附錄二 自然、形象與性情——通過現代畫論戰重看徐復觀的美學思想	131

緒 論

「自然」一詞成爲哲學概念是從老莊學派開始，魏晉時期蔚爲風氣，一時躍居士人清談的主要論題與評價準則。本文所謂的「魏晉玄學的自然觀」，就是指在老莊的傳統主導下，魏晉思想家對道家「自然」觀念的承續與創新，而成爲魏晉學術的風氣與不同的哲學系統。因此，它和旨在探討自然的時空概念的「自然哲學」(Philosophy of Nature)，在論域的指涉上有所不同，不容混淆。

「自然美學」所指涉的是在「自然觀」的規範下，人們如何欣賞自然美和自然藝術美，也指「自然」如何成爲藝術的最高評價標準；同時，就美學是哲學的一環來說，它又如何奠立自己的哲學地位，以上這些問題的深討，就構成本文「自然美學」指涉的範圍。

所以選定「魏晉玄學的自然觀與自然美學」做爲博士論文研究的主題，有底下幾點用意：

- (一) 魏晉時期是歷史上少見的政治黑暗時代，卻也是哲學思辨大爲發展的時代，如能對那時期的自然觀有清晰的認識，在道家哲學發展史上，就把握了一個承先啓後的關鍵，必有助於道家哲學歷史面貌的重新評價，也可做爲玄學研究的奠基工作。
- (二) 魏晉的美學思想，不只是哲學思想而已，那時已有嚴謹完整的美學著作，樂論、畫論、文論、書論的作品非常豐富，是個美學自覺的時代。往後的中國藝術哲學，便以之爲根源，走上中國藝術的特殊道路，如對魏晉時期的美學，有著正確的認識，那麼就可進一步探討中國美學的特質問題。

- (三)「自然觀」與「自然美學」的研究，不只是哲學史、美學史的意義而已，中國人對自然美感意識的早熟與定型，在世界文化史中是個非常特殊的例子，西洋文化遲至浪漫主義時期，自然美感意識才發展成型。^{〔註1〕} 所以有這樣的成就，玄學的自然觀是個重要的支柱，因此，深入探索其中所涉的問題，必能對意識哲學有新的觀點，它仍是活的哲學課題。
- (四)「名理學」是魏晉時代的主題，在研究玄學、美學的文獻時，如能對其論證形式多加注意，對其思想原則認真把握，對中國人的思維方式，將提供有用的例證與啓示，對中國邏輯學史的認識必有助益。
- (五)就學術研究的觀點來看魏晉時期的美學，文學美學的研究成果豐碩，^{〔註2〕} 樂論、畫論的注釋與研究工作，卻有待學者努力，雖不能說是一片處女地，但仍留有相當大的研究發展空間，則是事實。至於書論，其研究工作在中文學界，只是起步而已。然就當時學術而言，「聲無哀樂」與「養生」、「言不盡意」同列三大清談主題，其重要性不言而喻。投注心力在此，當較容易有一定的成績。
- 有鑑於此，筆者在選定主題後，便以樂論和畫論的研究為中心，作為詮釋魏晉自然美學的主題，以期貢獻一愚之得。

在研究的方法上，筆者採用下列三個基本觀念：

- (一)強調基礎文獻的相應了解，有時甚至不惜字字分析，再整段通解詮釋出來，^{〔註3〕} 畢竟六朝畫論流傳至今，唐人張彥遠即謂：「自

〔註1〕 參見葉維廉〈中國古典詩和英美詩中山水美感意識的演變〉，收入《比較詩學》（臺北：東大圖書公司，1983）。

〔註2〕 有關魏晉文學美學的研究成績，可參考：小尾郊一《中國文學に現われた自然と自然觀——中世文學を中心として》（東京：岩波書局，1972）；林文月《山水與古典》（臺北：純文學出版社，1976）；王鍾陵：《中國中古詩歌史》（南京：江蘇教育出版社，1986）；廖蔚卿：《六朝文論》（臺北：聯經出版公司，1978）；王國瓔《中國山水詩研究》（臺北：大安出版社，1984）；蔡英俊《比較物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1976）；葉維廉〈道家美學·山水詩·海德格〉，收入《現象學與文學批評》（臺北：東大圖書公司，1984），並見氏著前揭文。

〔註3〕 在樂論和畫論基本文獻的了解上，筆者曾參閱多種校注本，而以陳傳席：《六朝畫論研究》（臺北：學生書局，1991），和蔡仲德：《中國音樂美學史資料注釋》（北京：人民音樂出版社，1986），兩書較為精審，筆者受益頗多。

古相傳脫錯，未得妙本勘校」，不在文字上下功夫，想談相應的了解，談何容易。

- (二) 採用分析哲學的概念分析方法，故強調論證結構的探討，以明文字脈絡中的宗旨與有效性。
- (三) 申論時兼採西洋哲學的觀念，以為比較說明，且儘量比較其基本立場的同異，以襯托玄學的特色。

在這樣的要求下，本論文從第二章至第四章分別論述玄學的自然觀、音樂的自然美學和繪畫的自然美學，筆者希望在論述時，達到觀念的發展和觀念結構的統一，至於能否達成目的，則有待方家指正。

論文另有附錄文章兩篇，雖和本論文並無直接關係，但從當代中國美學的大家：徐復觀與宗白華先生的學思歷程與美學主張，可以略觀「自然美學」在當代的面貌與轉化，並可探討傳統與當代的美學課課，故附錄文末，以供發想參考。

第一章 魏晉玄學的自然觀及其發展

道家崇尚自然，這是學界的通識。就「自然」的觀念史來說，我們發現《老子》五千言「自然」一詞僅有五見；〔註1〕《莊子》全書言及「自然」者更只有四處，〔註2〕似乎「自然」二字，在先秦道家尚不是普遍的用法。

下至漢代，《淮南子》以造化爲自然，「天地生物」皆爲「自然」之所指涉；王充《論衡》特立〈自然〉篇，反對「天人感應」說，提出寒溫、譴告、變動、招致四種關於「天人感應」說法的懷疑，並各立一篇加以駁斥，明白肯定天道自然無爲，並無意志，也無目的。〔註3〕這是「自然」觀的進一步發展。

及至王弼，承續《淮南子》、《論衡》，暢發自然義。其《老子注》用「自然」詞並有二十七條，〔註4〕一時蔚爲「道家思想盛言自然」的思想氛圍，「自然」的論辨至此成爲時代的主題。這又和王弼確立了「以無爲本」的哲學相輔相成，〔註5〕爲魏晉玄學的自然觀拉開了序幕。

〔註1〕 計有：「百姓皆謂我自然」（十七章）；「希言自然」（二十三章）；「道法自然」（二十五章）；「夫莫之命而常自然」（五十一章）；「以輔萬物之自然」（二十四章）等五處。

〔註2〕 計有「常因自然而不益生」〈德充符〉；「順物自然而不爲私益焉」〈應帝王〉；「應以自然」〈天運〉；「無爲而才自然矣」〈田子方〉等四處。

〔註3〕 王充對「天人感應」的批判，其論證的簡要陳述與分析，請參見馮友蘭，《中國哲學史新編》第三冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991年12月初版）。

〔註4〕 其詳細條列及分析，請參見錢穆〈郭象莊子注中之自然義〉，該文已收入《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年12月）。

〔註5〕 「無」成爲第一義，是正始玄學的特色，其理論的確立則由王弼竟其功。其思想史脈絡的詳細論述，請參見：村上嘉美，《六朝思想史研究》（京都：平樂寺書店，1974年），頁225～242。

第一節 「自然」的界說

魏晉玄學，可粗略地分爲三宗，即王弼何晏、阮籍嵇康、向秀郭象三大宗。^{〔註6〕}其自然觀亦可相應地區分爲三大類型，但就本文研究的需要，即從自然美感意識的成立基礎去追溯玄學自然觀的內涵及其類型特徵，或從六朝的學術發展來論，晉宋之際玄釋合流，玄學理論發展已至盡頭，佛學取代玄學，躍居學術主流，則慧遠與道生的自然觀就值得我們另立一宗，以縱觀玄學自然的歸結與衍變，並橫觀另一自然類型的義理內涵。

魏晉玄學的自然觀既可概分爲四大類型（詳論於本章第三至第六節），則「自然」的概念是多元且分歧的，要在裡頭對「自然」做精確的界說，必定是不可能的。因此，這裡所謂的界說，不是要對界定端與被界定端建立相等關係，也就是說，不是 $A=df B$ （唸成「依界說，A 與 B 相等」）的典型用例。我們要做的，是從多義的概念中，找出其寬鬆的共同意涵，以便容許在不同的理論系統中，對它有進一步的限制作用，或在相對概念的對比下，有較爲明晰的解釋功能或允許它做「類比」（Analogy）的運用，以便我們在評價自然觀時，能對此指導性的類比有清晰的認識。換言之，我們在這裡所做的是在維根斯坦（L. Wittgenstein）所謂的「家族類似性」（family resemblance）的意涵下，所做的意義釐清的活動。^{〔註7〕}

「自然」的「然」，助詞，爲形容詞或副詞語尾，以助語意，其用法與「當然」、「固然」、「欣欣然」、「芒芒然」的「然」字同。^{〔註8〕}所以「自然」的意義核心該是「自」。

「自」的本義象「鼻」之全形，惟此本義古罕見用，今所行者爲別義。「自」的別義有二種意義：一爲起源義，例如：《禮記·中庸》：「知風之自，知微之顯，可以入德矣」；《書·仲虺之誥》：「湯一征，自葛始」，此與「由」、「從」

〔註6〕 參見錢穆〈記魏晉玄學三宗〉，收入《莊老通辨》。所以不採用分期的方法，是爲了避免分期所引生的難題。玄學分期的商榷，請參考莊耀郎，《王弼玄學》（國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1991年6月），第1章第1節。

〔註7〕 「家族相似性」的意涵，參見 L. Wittgenstein, Trans. G.E.M. Anscombe: *Philosophical Investigations*, (Basil Blackwell, 1967), pp.31~36。

〔註8〕 「然」，依許慎《說文解字》，其本義作「燒」解。《孟子·公孫丑》：「若火之始然，泉之始達」，「然」字的用法即屬本義。其引申義則都有肯定的涵意。譬如作指示代名詞時是「如此」的意思，做動詞和形容詞時，則有「是」的意思，作副詞用時，也有「如是」之意，所以做語尾助詞時，也有肯定的意思。

爲相似義。「自」另有躬、親、自己的涵意，如「自暴自棄」、「自足」、「自得」、「自我」的「自」的用法。

「自己」的「自」，是否伴隨著意識與自覺地努力呢？如果是，則此「自」有「自主」的意味，如果不是，則此「自」有「自動」的意味，「自」同時具有這二層不同的意義。（註9）

要清楚地明白「自」的習慣用法，可以通過「在這種語用脈絡中，『自』與什麼詞相對」這個問題來釐清。「自」與「他（或它）」相對，「自」者「非他（它）」也。更進一步地說，「自」是「不借助他者的力量，但憑自身的動力而成爲如此，這是第一義。（註10）因此不論意識與努力的有無，只要不借助於他者的力量（無論主動或被動），即是「自」的用例。

問題是：他者的具體形式與指涉爲何？他者的指涉不同，「自然」的涵意也就跟著變化。「他者」可以指人類或人爲與人工的一些事物，因人類特具智識，有著無盡的欲求，而與萬物對立，其生產物亦非「自然」原有者，此便強調了「自然」「不伴隨意識與自覺地努力」的側面；人類也可以是自然的一部份，那麼「自然」所考慮的便是人的本性（human nature），在這個界定下，習俗是人外在約定的「它者」。人的生理欲望，一般說來是屬於人的本性，但在哪種程度屬於「自然」，超過哪種程度是非自然，這界限便很模糊；或可以說，凡是基於生理自然本能的追求，都是屬人的本性，但這已預設我們有辦法分辨「生理自然本能」與「識而後感」所鼓動起的無盡追求，這又是有待解決的問題。至於道德本性，是屬於人的先天本性，或是後天的社會道德，經由心理內化，而成爲人的第二天性（非自然），這更是眾論紛紜。因此，「自然」之所以多義，是因爲與此對應的他者變動不定，「自」與「他」的界限難以明白判斷的緣故。

由「自」的起源義所結合而成的「自然」一詞，則是另一用法。在此，「自然」可以解釋成「由 A 自動產生 B 的某種作用、現象或結果」。A 與 B 的關係，如果有規律、法則可循，其結果不能背離之，則「自然」便含有「必然」的意義。如果 A 與 B 之間，找不出法則或規律，卻自動地發生了，這時「自

〔註9〕日文的「自」有二種讀法，一爲「みずから」，指伴隨意識與努力的動作，一爲「おのずから」，指不須意識與努力的事情。這有助於我們分辨「自」的二種不同的意義。參見：森三樹三郎：《「無」の思想》（東京：講談社現代新書，1969），第一刷，頁13。

〔註10〕此定義採用了森三樹三郎的說法。見氏著前揭書，頁13。

然」的「自己」的側面，把一切非自己者都視為他者，那麼「A 自動產生 B」就要改寫成「A 自動地產生 A」才算是「自然」，這時「自然」便是「自生」。

由起源義所構成的「自然」一詞，也可側重在其所以能生起的「作用」，以及「作用」與「作用」之間所構成的調和系統，並由此推論出，所以必能生起的保證，是因為作用的系統間必然具有的自我調節功能。這時，「自然」便是由自發秩序所達成的和諧。

由「自然」一詞所可能衍生的多義，我們可以確立一個論點：「自然」是後設語言（meta-language），「自然觀」則屬後設概念，〔註 11〕它並不同於於宇宙論、存有論、或人性論。與自然觀相較，後者乃屬於對象語言，「自然觀」是建立在對它們的後設反省上。也因為對實質層面有著不同的理論認知，魏晉玄學家在建立他們的自然觀時，發展出互異的哲學系統，豐富了玄學的可能內涵。

這麼說來，魏晉玄學的自然觀，所指的自然是我們所謂自然世界的自然，亦即並非自然科學所對的自然世界。此自然世界，魏晉人皆以「天地」或「萬物」兩個語詞概括之，如為了強調此自然界在人的感官所引生的印象，則稱為「物色」。〔註 12〕「自然」，當它做為名詞時，可用來指稱「道」，這是為了彰顯「道」並非「他者」，既非外在的動力因，也非強加於萬物的目的因；同時表明「道」是「自己如此」，不因於他物的自因，「自然」仍是以後設的方法來說明「道」的特徵。「自然」也可用來指稱精神生活上的觀念，就是自由自在，自己如此的意思，這時，「自然」是個實踐概念，它已變成了準則規範，人要經由意識不斷地努力，才能接近（甚至達到）這種自由自在的境界，這種「不受他者的干擾騷動，純任本性，而成為如此者」的境界。但這並不表示道家的「自然」是以主觀心境為首出，以主觀修為綜攝客觀事物。

牟宗三先生在詮釋道家哲學與魏晉玄學時，過於強調沖虛境界所透顯之「自然」，以至於把「自然」與「自然界」打成二闕，「自然」的豐富意義頓然失落，成為孤寂的心靈主體。〔註 13〕這對道家與玄學是不公平的，筆者試略陳一二己見，以說明其論釋所遭遇的難題。

（一）牟先生所說的自然世界，只用中世紀神學的自然觀與近代哲學機

〔註 11〕 有關「自然觀」作為後設概念，其意義規則有待它日進一步的研究。

〔註 12〕 劉勰《文心雕龍》特立〈物色〉篇。「物色」即強調大自然所興發的感性印象。

〔註 13〕 見牟宗三《才性與玄理》（臺北：學生書局，1989），頁 139～148；《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983），頁 88～96。

械的自然觀為參考系，對於現代哲學的自然觀卻隻字未提。^{〔註 14〕}後者已否定了機械的自然觀，建構了以功能（function）代替實體（substance）的思考方式，這是可能給予道家的自然觀新的比較參考系統和會通的基礎。

（二）魏晉南北朝時期的天文學擺脫了天人感應說，有著驚人的進步。所以能有這種成績，玄學的自然觀起了影響，應是個不爭的事實。杜預說：「易所謂『治歷明時』，言當順天以求合，非為合以驗天者也。」^{〔晉書·律曆志〕}：「順天以求合」思想的哲學基礎乃是天道，它是自然觀念在天文曆法領域中的表現。虞喜發現歲差，使天文預測準確許多，他在〈安天論〉中說：「其光曜布列，各自運行，猶江海之有潮汐，萬品之有行藏」^{《晉書·天文志》}，這和玄學家所說「物任其性」的觀念是相通的。^{〔註 15〕}由此可見，「自然」和「自然界」的觀念並非二極。

（三）王弼云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」牟先生疏解時，把「萬物自相治理」一筆帶過。^{〔註 16〕}「萬物自相治理」表現了王弼對自然的信賴與依靠，萬物之間所具有的自我調節功能與「任自然」是互為因果的，而就「自然」是個後設（或用车先生的話「第二序」）語言來說，必先有實質的原則，才有後設的反省與主體沖虛境界的修為。以境界形態來解釋「自然」，實有不安之處。

經由以上的討論，我們對「自然」的語意與本文所處理的主題有初步的說明，接著我們就可以討論由實質原則和後設原則所交織的層次結構。

第二節 「自然觀」的層次結構

老莊哲學基本的傾向是揚天而抑人，他們的自然觀主要是天之自然，即對天的自發秩序所達成的整體和諧與系統調節功能的信賴，因此，以「自然」做為「道」的後設原則的形式規定。「道法自然」。就人因意識作用所行的種

〔註 14〕 西洋哲學所言的自然觀也是多義而紛歧的，隨著不同時期哲學的發展與科學研究成果，而有不同的科學觀。請參見 R.G.Collingwood: *The Idea of Nature*, (Oxford University Press, Great Britain, 1945); 簡要的敘述，請參見 Ronald W. Heplurn: *Philosophical ideas of Nature*, in Paul Edwards ed.: *The Encyclopedia of philosophy* (The Macmillan Company, New York) Nature 條。

〔註 15〕 參見任繼愈主編：《中國哲學發展史》，魏晉南北朝卷（北京：人民出版社，1988 年第一版），頁 727。

〔註 16〕 見牟宗三：《才性與玄理》，頁 145。

種追求與作爲，老莊都加以懷疑，甚至否定，深怕人有限的知識被虛妄地擴大成絕對的知識，維持身軀性命的有限需求被人的權力意志無限膨脹，以至於充滿著宰制的意志，而忘了其中所包含的盲目性。任意妄爲，破壞了天的自發秩序的結果，人也就因而異化成主奴意識下的存有者。（註17）莊子主張「天而不人」，主張「與天爲徒」，都是強調任天之自然，而對於人的有爲，抱持著否定性的思考，因此未見任人之自然的觀念。

莊子後學，尤其是無君派，開始轉變了這種思考模式，反覆強調「安其性命之情」，也就是順任人性自然的命題。「性命之情」即「性命之真」即「性命的本然」，也就是人的自然本性。人的本性不再是「自然」的「他者」，而是「自然」的核心，人的自然本成爲衡量一切的尺度，一切傷生害性的作爲，都是違反自然，都是不可欲的。一切不以自己本性作主的行爲，都是外有所求，適人之適、得人之得，這都受到外在的牽制拘束。人該拋棄這些枷鎖，追求自得其得、自適其適的自然狀態。（註18）

魏晉玄學的自然觀同時接受天之自然與人之自然的兩個側面，並立「聖人觀」以統合之。聖人的理想人格，以其主體精神境界的成就，爲「自然」的準則（Norm）義、實踐義奠定具體的指標，且經由「主體立客體」的方式，爲自然找到一個認識論的基礎。

「聖人觀」所以能作爲天人的中介與統合，和當時名士的自覺有很大的關係。荀粲云：

蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於意外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也；斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。（註19）

王葆玟先生認爲此段話的論點有二個：（一）荀粲堅持「象不盡意」，是爲了證明「聖人之意」不是通俗平凡之意，而是「象外之意」，是物象不能標舉的「理之微者」，是「不可得聞」的「性與天道」。（二）他斷言「象不盡意」，不是爲說明「聖人之意」不可表達，而是要說明「聖人之意」應通過「象」和「繫辭」之外的手段去表達，這手段即是「繫表之言」，即「微言」。（註20）漢人一般認

〔註17〕從這個觀點來研究探索，筆者以爲老莊哲學乃是中國最早的生態哲學。

〔註18〕對於無君派的研究，請參見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁281~298。

〔註19〕見《三國志·魏書·荀彧傳注》（北京：中華書局點校本），頁320。

〔註20〕見王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987），頁356~326。