

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

十六編

林慶彰主編

第5冊

臻逍遙於有物之域
——郭象《莊子注》研究

徐桂娣著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

臻逍遙於有物之域——郭象《莊子注》研究／徐桂娣 著——

初版——新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+160 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編：第5冊）

ISBN：978-986-322-130-2（精裝）

1.（晉）郭象 2.莊子 3.研究考訂

030.8

102002260

ISBN-978-986-322-130-2



9 789863 221302



中國學術思想研究輯刊

十六編 第五冊

ISBN：978-986-322-130-2

臻逍遙於有物之域——郭象《莊子注》研究

作 者 徐桂娣

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 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013年3月

定 價 十六編 25冊（精裝）新台幣42,000元

版權所有・請勿翻印

臻逍遙於有物之域
——郭象《莊子注》研究

徐桂娣 著

作者簡介

徐桂娣（1977.6），女，遼寧省西豐縣人。1996年～2000年進入吉林大學哲學社會學院哲學基地班學習，獲哲學學士學位。2000年～2003年繼續在吉林大學哲學社會學院學習，2003年獲中國哲學碩士學位，同年入職遼寧大學哲學與公共管理學院哲學系，從事教學和學術研究。2006年考入北京師範大學哲學與社會學學院，2009年獲中國哲學博士學位，同年轉入大連海事大學人文與社會科學學院，任哲學系講師。主要研究方向為儒家哲學和道家哲學。

提 要

郭象是魏晉時期重要的哲學家，他以寄言出意的方法注解《莊子》，將己意貫通其中，使其《莊子注》成為具有獨立價值的哲學著作。

在《莊子注》中，郭象不再關注萬物之前或之外的統一性，以肯定萬物的差別性作為其立論的基礎。他明確否定造物之主，反對以「無」為存在的根據，將目光轉向有物之域，認為天地萬物皆出於自生、自造。進而，着重論述萬物各有「性分」：物各有性和性各有極。各有之性依實存本身而有；真性的實現與展開，是為性之極。

郭象強調「順」、「任」，主張「無心」，即反對以己制物，要求在自己證成性分的同時，亦不妨礙他者性分的證成。通過無心以順有，乃能個個圓成，與化為體。此種得性而化的狀態，就是逍遙。這個過程，郭象概括之為「神器獨化于玄冥之境」。

郭象自覺地從心性的角度來解決天人之際的問題。萬物能得其性分即為天（然），失其性分則為人（為）。因此人的存在當以明天然、得天然為正。如果說莊子「蔽於天而不知人」，郭象則以人的得性工夫一天人，在實現整體和諧的同時，亦凸顯了人的自由性。據此，郭象將逍遙落實到社會人生中，以逍遙統合內聖外王之道，融通名教與自然，化解他人與自我的對待，從而臻逍遙於有物之域。



目 次

導 論	1
第一章 郭象《莊子序》及《莊子注》	9
第一節 郭象生平	11
一、生卒年及里籍推定	11
二、著作查考	13
三、才性品評	15
第二節 《莊子序》	17
一、《莊子序》真偽	17
二、《莊子序》思想主旨	18
三、《莊子序》與《莊子注》	20
第三節 《莊子注》	23
一、著者疑案	23
二、版本源流	25
三、思想體系	27
第二章 有物之域	31
第一節 存在的根據	33
一、有與無	35
二、道與理	38
三、本與根	40
第二節 自生	42
一、造物無物	43
二、有物之自造	45

三、自然	47
第三節 物各有性	49
一、性與命	51
二、齊物	54
三、性分	56
第三章 適性、無心而任自化	59
第一節 適性	62
一、得性、失性、順性	64
二、宜、正、當	68
三、足、全、自得	72
第二節 無心	76
一、絕學而去知	79
二、入於無言無意之域	83
三、名極而實當	86
第三節 與化爲體	89
一、化	91
二、自化與獨化	97
三、與化爲一	101
第四章 神器獨化於玄冥之境	107
第一節 明內聖外王之道	112
一、通天地之統	115
二、序萬物之性	117
三、達死生之變	119
第二節 名教與自然	121
一、廟堂與山林	125
二、迹與所以迹	128
三、有爲與無爲	131
第三節 天人之際	134
一、順天應人——人的內在性	137
二、和而不同——人的個體性	139
三、存在即逍遙——人的自由性	142
結語	147
參考文獻	155

導 論

《莊子》從成書到今天，獲得世人的廣泛關注，尤其魏晉、唐、宋、明、清以至晚近時期，注釋、解讀者不可勝數。究其原因，大抵緣於人們總是掙扎在「迷失自己」和「尋找自己」的永恒困境當中，《莊子》以它特有的光芒，引領或照亮迷惘的人們：若不能通向那混沌之境，或也可避免全然沉墜於物化當中。事實上，人一旦陷於與物的對待，便會在物中迷失自己，很難超脫出來。人無法擺脫對物的依存，同時也會為這種依存尋找合適的理由。於是，各種使人安於依存或使人超脫的學說紛紛佔據人們的精神世界。莊子的哲學思想在精神層面給人以莫大的安慰，其「獨與天地精神往來」的獨特運思，使人們對莊子的「無何有之鄉」充滿嚮往；其「乘物以遊心」的超然態度，使人們對莊子的「逍遙」充滿期待。但是精神的自由不足以抵擋現實的侵襲，人無法總是躲藏在虛幻的世界裏，還必須面對自己的真實。郭象在那個時代似乎更加深切地感受到了這種理想和現實的衝突，故謂《莊子》「雖高不行」、「雖當無用」，將目光轉向有物之域，希望在現實當中尋找到真正的逍遙。

於每個時代的人而言，人生的困境都無法避免，人們對《莊子》的喜愛，多是緣於逃避現實世界對人的束縛和限制，而寄希望於精神的逍遙遺放。郭象摒棄逃避的態度而以「神器獨化於玄冥之境」來求證現實之意義，在有物之域遣散精神的虛妄，賦予人以當下的解脫。人除了存在，沒有另一個世界，故「與化為體」，不問來處亦不問歸處，在生生（存在）當中體證自性逍遙。所以，郭象希望通過對《莊子》的注釋，使當時的「貪婪之人，進躁之士暫而攬其餘芳，味其溢流，彷彿其音影」，以有「忘形自得之懷」；進而「探其遠情而玩永年者」可以「綿邈清遐，去離塵埃，而返冥極」。本文解讀郭象《莊子注》，一方面理

解其如何摒棄「虛幻」的逍遙，如何臻逍遙於有物之域；另一方面也希望以此為借鑒，在這紛繁的世界為人生尋找到真正的安身立命之所。

哲學所關注的問題無非是人的困境，而人的困境大抵可以分為兩類：生存的困境和思維的困境。生存的困境是指關乎人安身立命之所在的問題；思維的困境是指人認識世界所憑藉的根基問題。每個哲學家都會站在自己時代的立場上對其所遭遇到的困境做出某種解答。就中國哲學而言，生存的困境成為哲學家們關注的主要問題。世事流變，時與境遷，解答日新然困境依舊。這是中國哲學的短處，似乎少有「發展」（西方哲學意義的發展），但也是中國哲學的長處，對生存困境的關注使我們的思考始終體貼生命，體貼人。中國哲學因其面向生存困境，提供給人的是對生命本身的理解，常能自覺地跳出「一家之言」的固執，否定在知上對生命的禁錮，而希望通過言的「能指」讓人們看到言的「所指」，故有「得意忘言」之說。西方哲學多長於對思維困境的解析，希望通過對人所存在的世界知識化的解釋，進而對人的生命有所把握。但是生命作為一個活潑的流動性整體，並不是用思維或者知識可以窮盡的。雖然黑格爾曾寄希望通過辯證法消解「思維」對生命的宰割，但這種嘗試至今不被部分學者理解和接受。這並不是說中國哲學忽略人的思維困境，而是由於民族性格和時代的原因，中國哲學選擇了在生存困境中來理解人的困境問題。這一點在郭象《莊子注》裏面表現得十分明顯，與其說郭象面對的是《莊子》，不如說郭象面對的是和莊子一樣的困境。郭象在《莊子》那裡繼承下來的不是莊子的論理模式，而是其對生存困惑的執著關注。我們今天對郭象《莊子注》的解讀也是一樣，面對的雖然是郭象，但最終面對的也是莊子和郭象所面對的生存困境。

那麼，莊子和郭象究竟面對了怎樣的生存困境？這是首先要分析的問題。實際上，每個時代的生存困境似乎都很不同，但每個時代的生存困境又都深根於人自身存在的矛盾。總的說來，從人的存在角度而言，人面臨的生存困境或矛盾主要有以下三種，形上層面：差別性和統一性的矛盾；社會層面：個體和群體的矛盾；個體層面：身心的矛盾。莊子和郭象面對的生存困境也無非就是這三個方面。

就形上層面而言，郭象否定超越的統一性，通過有物之域的轉向和「性分」觀點的提出，將差異性貫徹到底，為個體價值奠基。從老子言「道法自然」，到莊子進一步講「自然」、「無為」，道作為統一性原則在某種程度上被

弱化了。但在老莊那裡，其哲學旨趣始終建基於對人性的統一性理解當中，無論是「道」還是「自然」，作為現實存在的背後「支撐者」始終具有終極的統一性意義。老莊雖然也重視個體自身的成就，但是這種成就的目標總是指向一個終極的統一性，因此個體的差異性在這種統一性當中往往不被看重或者被抽象化了，個體存在常常要讓位於這個「終極的統一性」。而在郭象這裡，每一個體性存在都具有絕對價值和意義。郭象直接在「性分」上講自然，消解了那個實存之外的統一性根據，每一個體性存在都是「物各有性」、「性各有極」的，在「各有性」的意義上言每個具體存在的價值，在「各有極」的意義上言這種差異性在「盡性」、「各冥其極」的同時又能獲得統一性。所以，如果說在老莊那裡，個體的差異性是以統一性為前提的，那麼在郭象這裡，他希望在萬物成就自身之存在，也就是「性同得」的過程中，再將統一性重新建立起來，可以看作是以差異為起點的後統一性。因此，郭象在認可個體差異性的前提下，重新建立起整體和諧，又在整體性當中確證個體之意義。莊子雖然也注重個體之間的差異性，但這種差異性是在「物際」意義上言的，是對「天然」個體差異的一種肯定，而在價值和意義的獲得上這種差異性原則並未貫徹到底，個體價值的齊一還要依賴於那個統一性的「道」。郭象消解了「道」的統一性意義，立論於有物之域，在認同個體差異性存在的基礎上通過萬物成就自身存在的過程，重新建立起萬物的統一性，這種統一性就不是超越的統一性，而是萬物內在的統一性。

就社會層面而言，差異性和統一性的矛盾表現為個體與群體，或者說個體自由與社會秩序的矛盾，也就是魏晉時期討論的自然與名教的衝突。郭象提出個體「性分」之內外（表）的問題，使這種衝突有了和解的可能。在莊子那裡，作為個體的人其存在原則依於自然的本性，但人又生活在群體當中，群體的社會性和人的自然性是相對的。莊子在解決這種對立的時候更多的強調人要回歸自然的本性，所以喜以物為喻，參照物的自然來講人的自然。莊子的這種講法易引起某種誤解，誤把人的社會性當作人的外在性去對待。在郭象這裡，社會性與人的自然性並不衝突，唯一的標準是「性分之內」還是「性分之表（外）」。

所以，郭象將個體與群體間的矛盾轉化為每一個體自身「性分」內外的問題：一方面，群體的「和諧」是建基在每一個體保持自己的「性分」的基礎之上，而不是作為生命個體追求的目標或價值；另一方面，萬物「各安其分」，便會呈現出群體的「相因而和」。郭象立足於有物之域，實際上就是在肯定個體存在的

價值和意義，而整個社會的價值和意義就在於每個個體的價值和意義的實現，因此，郭象將個體與群體外在的矛盾內化為個體如何在自己的「性分之內」實現自己的意義和價值的問題。這種轉變固然表現出其對當時社會動亂的「無可奈何」，而實際上有著更深刻的理論意義。處理個體與社會之間的關係無出二途，要麼從個體性出發，要麼從群體性出發，但最終都是希望達到個體與群體的和解。儒家思想是以群體性為基點，並通過個體自主、自覺地養性工夫實現個體價值與群體價值的一致。而郭象論證了以個體性為基點，實現個體價值和群體價值和諧的可能性。這不是一個時代性的問題，而是人類性的問題，郭象所開闢的這個路向具有重要的參考意義。

就個體層面而言，身心的問題就是個體的「有限性」和「無限性」的矛盾。在郭象這裡最終表現為「性分」的實現問題，由得性而逍遙：通過「適性、無心、與化為體」的方式成就「性分」，也就達到了個體對有限性的超越。個體性與群體性矛盾僅是個體有限性在空間維度上或者說橫向的表現，而個體有限性的另一個表現是在時間維度上或者說是縱向的。人最不能捨棄的就是生命，但是在時間的維度上，人的生命總是有限的。多數的宗教總是懸設超越於肉體的靈魂的存在，藉此以解決人在時間上的有限性。但是，郭象立足於人的現實存在，摒棄任何虛幻的解脫，所以，就需要在生死問題上為人尋找到超越的可能性，郭象是通過性分與獨化來完成這種超越的。郭象言：「夫死者獨化而死，非夫生者生此死也，生者亦獨化而生耳，獨化而足」。（《莊子·知北遊注》）從萬物獨化看，不存在有無、生死的轉化，可以說對於生者來說只有生生，或者說「死」並不是生者需要關注的問題。進而，郭象又指出如果把生當作開端，死方謂死，相反，如果把死當作開端，死即是生，「更相為始則未知孰死孰生也」（《莊子·知北遊注》）。因此，人的死生的矛盾不在於有生、有死，而在於以生惡死或以死惡生。事實上，在郭象看來，人對生和死的區別和取捨是來自於對生的貪愛，對死的厭惡，要破除這種執著和矜尚就需要「無心」，無心才能以死生為一，從而實現「與化為體」，超越生死的樊籬。死並不意味著個體的有限性無法超越，在郭象看來，個體的存在價值也不在於追求生的永恆、無窮，而在於與化為體，以所在為適，則無所不適。因此郭象所實現的個體對有限性的超越是內在的超越，是在個體成就自身存在的過程中實現出來的超越。

從以上三個層面可以看出，相對於老子、莊子，郭象明確將立論的基礎轉向有物之域，轉向有物之域的具體存在。我們言存在，一方面是名詞意義

上的萬物，另一方面是動詞意義上的萬物成就自身的過程。郭象明確消解那個實存之外的超越性的「一」，肯定個體性的「多」；不再消極地對抗群體性的束縛，而是從個體性出發建立群體性的價值；從尋求個體實存的外在逍遙，轉變為安於「性分」之內的即世逍遙。在莊子那裡，實現逍遙要「乘天地之正，御六氣之辯」，意即無待，只能在精神中獲得。郭象則言：「故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之途也。」（《莊子·逍遙遊注》）在郭象這裡，逍遙是無所不待，是個體「全其性分之內」的結果，這樣，逍遙不是精神境界意義上的自由，而是個體在有物之域中對各自本性的一種獲得。萬物如果不能安於自己的性分，「以己制人」或「相效」，都會使個體失去自己的「性分」，都將使個體陷入衝突和矛盾中。所以，郭象言「適性」、「無心」、「與化為體」，並不是為了刻意追求「逍遙」，而是為了成就自己作為個體性的存在，這一成就自身存在的過程也就是萬物實現逍遙的過程。

由上可見，郭象《莊子注》自有一套概念系統和論理系統，前後通貫、自成體系，因而可以將郭象《莊子注》看作具有單獨意義的哲學著作，不但是理解《莊子》的一部珍貴典籍，並且別有一番成就。在寫郭象之前，筆者曾經遇到這樣的難題，就是要理解郭象，首先需要理解莊子，這是無論如何也避免不了的。顯然，《莊子注》從「言」上無法脫離《莊子》，但從「義」上卻可以有更多的歧出，至少是對《莊子》的「接著講」而不是「照著講」，其所蘊涵的哲學義理，深化和發展了莊子思想。關於《莊子注》和《莊子》之間的關係問題會在文中進一步闡述，但本項研究側重點是如何理解郭象《莊子注》中的哲學思想。郭象通過對《莊子》的注釋，表達了他對《莊子》的理解，也表達了他對人的生存困境的理解。但是，在我們這個時代，用注釋的方式來表達對一個哲學家的理解顯然是不合時宜的，我們必須採取一種論證的方式。注釋的好處在於它直接關乎人的生命整體，是用一種「言」的方式表達的「悟」，而論證就很難做到這一點。論證雖然便於人們的理解，但其對生命整體的宰割是不言而喻的。

如何用我們時代可理解的語言和思維方式來詮釋郭象，這是擺在我們面前的問題。這個問題在當年郭象注《莊子》的時候是不存在的。雖然郭象在《莊子注》裏也採用「辯名析理」的方法，但他所謂的辯名析理和現在筆者所說的概念式論證不盡相同。郭象思想裏的一些概念，和他的生活經驗是直接相關的，或者說，和他對生活的感受和體驗直接相關，他以一種注釋《莊子》的方式表

達出來。郭象理解莊子，更多的是從生命的體悟中得來，而這樣一種智慧所承載的東西，不是簡單可以用概念就能表達清楚的，抑或他所追求的也不是概念的清晰或不矛盾，更多的是「寄言出意」。中國哲學注重的是概念間的相互印證，雖然略欠嚴謹，但更能使概念所表達的涵義圓潤、豐富，直指一個主題。這點並不像西方哲學的概念那樣，自成體系之後能夠形成概念之間必然的聯繫。這種必然的聯繫雖然對「思」的問題表達得更清楚、明白，但對思所指向的「生」的問題卻是一種遮蔽。所以，「寄言出意」不但是郭象理解《莊子》的一種方法，也是中國哲學達到自我理解的有倣之途。但是，今天理解郭象，言的問題是無論如何也繞不過去的，特別是在西方文化的衝擊下，我們的言語方式已經發生深刻的變化，論文本身也是希望通過言的論證來說出言背後的「意」。所以，本文的基本構想是對郭象的思想做一個體系化的闡釋，但這種體系化的闡釋並不是要自行構建一個概念系統，而是要以現代人的思維方式對郭象的思想進行梳理。所謂的體系化的理解也並不是純概念化的理解，在論證的過程中仍然是以郭象面對的困境和問題逐層而展開。只是在理解郭象的過程當中按照哲學自身應有的邏輯（這點取於西方哲學）嘗試著去做一種統一性、整體性的「規劃」。這種「規劃」的目的在於：在當代的話語方式和思維方式之下去理解郭象概念的「所指」，而這種方式，也是我們這個時代的「能指」。

關於郭象《莊子注》的研究，學者們已經取得了豐富的研究成果，概而言之主要表現在以下幾個方面：其一、文本方面，學者們雖然沒有專門的著書立說，但在其把握郭象《莊子注》思想之前，對《莊子注》及《莊子序》的作者問題、版本問題、二者思想關係問題都多有論述。這個問題在湯一介先生的《郭象與魏晉玄學》、馮友蘭先生的《中國哲學史新編》（第四冊）及王曉毅先生的《郭象評傳》中都進行了比較深入的研究，另外也有學者專門撰文而論之。其二、思想內容方面，學者們更是用力頗深，不但從莊學的立場，而且從魏晉玄學的立場對郭象哲學思想加以闡釋。有專門而論之，如王曉毅先生的《郭象評傳》、莊耀郎先生的《郭象玄學》、蘇新銓先生的《郭象莊學平議》，另外還有黃聖平的《郭象玄學研究》、金龍秀的《郭象莊學之研究》兩篇博士論文，海外漢學方面也有專門的研究，例如 BROOK ZIPORYN 的專著 *THE PENUMBRA — THE NEO-TAOIST PHILOSOPHY OF GUOXIANG* 對郭象《莊子注》中的一些概念和問題作了細緻的疏解；也有被納入莊學和玄學中而論之，如湯用彤先生的《魏晉玄學論稿》、牟宗三先生的《才性與玄

理》、湯一介先生的《郭象與魏晉玄學》、康中乾先生的《有無之辨：魏晉玄學本體思想再解讀》；有從中國哲學史的角度而論之，如馮友蘭先生的《中國哲學史新編》（第四冊）、余敦康先生的《魏晉玄學史》、方勇先生的《莊學史略》、許抗生先生等著的《魏晉玄學史》，對郭象也都有涉及並提出了深刻的見解，這類研究較多，在此不再贅述。其三、在研究方法方面，學者們多借用西方哲學的研究方法，以本體論、現象學、存在主義、解釋學等諸多研究方法以釐清郭象《莊子注》的思想脈絡。如湯一介先生對郭象《莊子注》思想體系的建構、王葆玆先生和蒙培元先生對郭象《莊子注》存在主義和現象學的解釋都是這方面的代表。另外王曉毅先生從歷史的角度，史論結合的方法對郭象《莊子注》的研究也具有重大借鑒意義。但是，無論是從文本的意義上而言，還是從思想內容及方法上而言，都有必要做進一步的拓展。

對於郭象哲學思想的理解，大體有兩種不同的方式，一種是以問題為主，圍繞幾個核心問題對郭象哲學思想行闡釋；另一種是以哲學概念為核心，通過體系化論證的方式，揭示郭象哲學思想的深刻內涵。以問題為主，對郭象的思想把握得比較全面。如有學者以「自然」和「性分」為綱，把郭象的思想把握為「逍遙觀」、「有無論」、「聖人論」、「名教論」、「自生論」、「生死觀」等諸多環節，進而認為郭象的思想是由自然到玄冥獨化的理論體系，並認為其中諸多環節脈絡錯綜而自成體系。^{〔註1〕}但這種理解方式往往很難照顧每個問題之間的關係。另外一種理解方式就是以哲學概念為核心，將郭象的哲學思想把握為一個整體，如湯一介先生在《郭象與魏晉玄學》^{〔註2〕}一書中論述了郭象的哲學體系，認為「有」是郭象哲學體系中最基本的概念，是「唯一的存在」，其存在的根據不在自身之外，而即其自身之「自性」。每一事物依其「自性」而存在，必以「自生」、「無待」、「自然」為條件。事物的存在雖然是「無待」，但如有執著，則為「有待」，故必「無心」（無所執著），方可「無待」。「自然」因物而然，故應「順物」，「常無心而付之自然」。要把「物各有性」（自性）以及事物存在的形式「自生」、「無待」、「自然」等觀點堅持到底，則必有「獨化」一概念。以概念為核心體系化的理解較之以問題為主更具整體性、一貫性。但問題式的把握容易支離，體系化的理解容易僵化，兩種方式各有優缺點。

〔註1〕 參見莊耀郎，郭象玄學 [M]，臺北：里仁書局，1998。

〔註2〕 湯一介，郭象與魏晉玄學 [M]，武漢：湖北人民出版社，1983，第291～292頁。

本項研究雖然是以分析哲學概念為主，但在論證的過程中仍然是圍繞問題而展開的，希望一方面克服概念及體系化的固執，另一方面也能避免以問題為中心所表現出的「散漫的整體性」。因此，本文依據哲學論證的內在邏輯，也就是從存在論到方法論再到價值論這樣一個相關的內在體系，展開對郭象《莊子注》中所蘊涵的哲學思想的研究。存在論所要闡釋的就是萬物存在的基礎是什麼的問題；方法論則是闡釋萬物如何由存在的奠基過渡到價值的實現；價值論所要闡釋的則是萬物所最終獲得的存在的意義。這樣理解郭象的思想似乎很外在，因為任何體系化的理解難免掛一漏萬。實際上真正的困境還不止這些，而是體系化的理解本身就是對中國哲學的某種誤讀，但這又是我們這個時代不得已而為之的。筆者只是希望，借用體系化的論證形式，達到對郭象《莊子注》的某種理解。這個體系無非是通往郭象思想的一條路，是諸多路中的一條。如果誰有幸窺得郭象思想的堂奧，任何的路都是多餘的，但讓別人去理解你所看到的郭象，每一條路又是必要的。

時下人們對莊子的解讀似乎很感興趣，無論是在學術界還是在普通人心目當中，莊子作為一代大哲，其聲名要遠超過郭象，但這並不意味著郭象毫不重要。思想於一個時代而言，是無法用聲名的大小來判斷的。一種思想重要與否，不但要看他所達到的理論高度，也要從其現實性上來考量。我們有必要瞭解一下郭象，那位無法置身事外的哲人，如何從有物之域達到現世的安寧。生存的困境只有在生存中才能獲得徹底的解決，而郭象能夠給予我們的，不僅僅是那種現實的處世態度，更是一種敢於面對生存困境的勇氣。從郭象注《莊子》可以知道，在他那個時代，他在修建一條通向莊子的路，他卻把路修成了自己的風景。在這個時代，我們也在修一條通往郭象的路，雖然不希求能修成屬於自己的風景，但這種努力意在說明郭象的哲學思想於我們今天的時代而言仍然具有重大意義。

第一章 郭象《莊子序》及《莊子注》

自漢代罷黜百家獨尊儒術之後，儒家名教作為主流的價值體系既具有維護社會秩序的作用，同時又深入人心，自君王以至百姓皆可依之安身立命。如劉師培所言：「兩漢之時，學者迷信經術，以為致君澤民之道悉寓於六經之中。自董仲舒劉向以來，兩漢三公多以經生任其職，舉事發言篤守師法，不屑罔道以殉人，雖解經之詞多神秘之說，然篤信固執安習不移，致畏天敬民之思想普及於民心。」〔註1〕但東漢末期延至魏晉之世，篡奪與戰亂頻起，社會的動蕩使儒家名教在經世致用層面上日顯式微，「魏武好法術而天下尚刑名，魏文慕通達而天下賤守節」（《資治通鑒·晉紀》），從曹操彰明唯才是舉，到曹丕崇尚通達，儒學名教作為社會風尚和價值支撐的功用也隨之衰弱。於是，士人為全生避禍而倡清談、尚老莊，後衍為棄禮法、崇放達之風氣。如周積明在《論魏晉南北朝文化特質》中說：「這一時期文化特徵是以經學獨尊為內核的文化模式崩解，生動活潑的文化多元發展取而代之，而貫穿其中的一個共同主題是對超越具體事物的形而上之自在本體的追求。」〔註2〕

當時的人們在批判反省舊的價值體系同時，更加迫切需要蘊養、構建新的生命支點，於是將目光轉向《周易》、《老子》、《莊子》這三部典籍（史稱「三玄」）。在魏晉初期，《周易》成為人們關注的最重要典籍，一方面它被奉為儒家的經典，另一方面它所探討的問題和道家的思想有著諸多相近之處，

〔註1〕 劉師培，論古今學風變遷與政俗之關係〔A〕，魏晉玄學研究〔C〕，武漢：湖北教育出版社，2008年，第73頁。

〔註2〕 周積明，論魏晉南北朝文化特質〔J〕，江漢論壇，1989年，（1）。

所以成爲聯結儒家和道家的一個橋梁。正如湯用彤先生所言：「其實『魏晉玄學』早期所推重的書，又何嘗不是《周易》呢？因爲那時《周易》是『正經』，《老》、《莊》才不過是諸子罷了。」〔註3〕可見，魏晉玄學的興起並不是以直接拋棄傳統儒家名教爲旨趣，而是努力融合儒家與道家、名教與自然。而於老莊學的興盛，向秀、郭象注《莊子》在理論上做出了重要的貢獻。據《晉書·向秀傳》載，正是由於向秀注《莊子》「發明奇趣，振起玄風」，進而「郭象又述而廣之」，才使得「儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉」。可見，《莊子注》無論是對莊學而言，還是對魏晉玄學而言都具有重大意義。

郭象《莊子注》是魏晉玄學中一個不可或缺的理論環節。從夏侯太初、何平叔、王輔嗣等正始名士（204年～249年），經過阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、劉伯倫、阮仲容、王濬仲等竹林名士（254年～262年），到郭象生活的時代，魏晉玄學已經作了足夠的理論準備。作爲魏晉玄學奠基者的王弼提出「以無爲本」的「貴無論」，「更多地從形而上層面上分析名教沉淪的根源」，是「以完善名教爲目標」〔註4〕的，使名教復歸於自然。到了阮籍、嵇康那裡，由於政治鬥爭等複雜原因，他們突出地強調以自然爲本的思想，提出「越名教而任自然」的口號，在相當程度上衝擊了名教的規範。當時，樂廣對這種情況提出批評說：「名教內自有樂地，何必乃爾！」裴頠亦「疾世俗尚虛無之理故著崇有二論以折之」。（《世說新語·文學》注引《晉諸公贊》）。郭象《莊子注》不但綜合各家觀點，且能融貫自己的思想，消解「名教」與「自然」之間的衝突，將「名教」與「自然」的問題轉化爲如何在人的「性分之內」成就己性的問題。在一定意義上而言，郭象是魏晉玄學的集大成者。

現存《莊子注》的向、郭歸屬問題一直是學界廣泛爭論的問題，本文採用郭象「述而廣之」之說。因爲本文是對郭象《莊子注》的研究，所以著墨最多的是對《莊子注》文本自身的研究，希望通過論證化的解讀，揭示《莊子注》的思想內涵，以期爲人們尋找到一條理解郭象《莊子注》的進路。《莊子序》是理解郭象《莊子注》非常重要的一個環節，雖然在《莊子序》的作者問題上也存在著諸多的爭論，但都認可：《莊子序》是對《莊子》思想的

〔註3〕 湯用彤，魏晉玄學論稿〔M〕，上海：上海世紀出版集團，2005年，第103頁。

〔註4〕 楊國榮，論魏晉價值的重建〔A〕，魏晉玄學研究〔C〕，武漢：湖北教育出版社，2008年，第577頁。