臺大中文學報　第三十九期
2012 年 12 月　　頁 71~104
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

罔然無心與眞性逍遙

——郭象的心性理論

謝　如　柏*

提　　要

本文試圖分析郭象之心性理論，指出：(1) 郭象所說之「性」，其實並不是萬有現實中的差異之性，而是理想中的本然之性。群生會因知、欲之引誘，而背離、破壞此性；必須排遣知、欲之影響，才能復歸此眞朴之性。(2) 而「心」則擁有二面性。心是知、欲的發動者，是群生破壞本性之元凶；但心也可以無心自忘，使群生歸復原有之本性。因此，「性」雖然是價值標準，「心」才是能抉擇方向的實踐主體。(3)「無心」的工夫指向一忘而又忘的超越境界；郭象認爲，群生若不是在忘境之中，就不是眞正的適性逍遙。「無心」便是檢驗逍遙境界的唯一標準。(4) 郭象也以「神」概念來表述「心」以及其無心境界。聖人境界即是究極的無心之境；凡人唯有透過聖心之無心境界，才能在忘境中自得逍遙。

關鍵詞：玄學人性論、才性論、無心忘境、支遁、聖人無情

本文於 101.08.08 收稿，101.11.21 審查通過。
＊國立暨南國際大學中國語文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Guo Xiang's Concept of Mind and Nature

Shie Ru-Bo*

Abstract

This article analyzes Guo Xiang's concept of *xin* (mind) and *xing* (nature). His thinks of nature as one's original and ideal state, rather than the difference that exists in the universe. The temptation of knowledge and desires are the main cause of every being's deviation from their nature, and only by eliminating their influence can one return to their natural state. Mind is the trigger of knowledge and desire, the thing that is to blame for disturbing nature, but it can also forget itself and reaches the state of inexistence, bringing all beings back to their nature. Therefore, although nature serves as the value standard, mind is the actor that decides one's direction. No-mind is the supreme state reached by continuous forgetting, so a being can never be truly free if it has not forgot itself completely. Guo Xiang also explains mind and no-mind through the concept of *shen* (spirit). The realm of *shengren* (sages) equals the realm of no-mind; only in the extreme realm of forgetting can one rid themselves of all limits and achieve true freedom.

***Keywords*: Neo-Daoist theory of human nature, theory of talent and nature, realm of no-mind and complete forgetting, Zhi Dun, "Sages have no emotions."**

---

* Assistant professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi Nan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

罔然無心與眞性逍遙

——郭象的心性理論*

謝　如　柏

一、前　言

在郭象（約 253-312）的玄學體系中，「適性逍遙」無疑是非常重要而特出的理論。如他所說：

> 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！[1]

群生小大雖殊，但只要各適其性，便是逍遙。此說極富爭議性；眾所周知，支遁（314-366）便曾對此提出批評：

> 遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子・逍遙篇》，云：「各適性以爲逍遙。」遁曰：「不然，夫桀跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。」[2]

支遁認爲：如果適性即是逍遙，那麼桀跖滿足其惡性，是否也是逍遙？如此「逍遙」是否會喪失其價值上的正面性？他又指出：「若夫有欲當其所足；足

＊本文爲國科會補助專題研究計畫「神明洞察與任性無心——郭象心性論析探」（NSC 99-2410-H-260-068-）之研究成果。

1 晉・郭象：《莊子注・逍遙遊》注，收入清・郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月），頁 1。

2 梁・慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1997 年 10 月），卷 4，頁 160。

臺灣大學學術期刊資料庫

於所足，快然有似天眞。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？」[3] 如果生理感官的暫時滿足就是逍遙，那麼「逍遙」是否會喪失其精神境界的深度？此一批評是相當嚴厲的。雖然學者們也提出會通郭象、支遁逍遙義的說法，認爲在至人之逍遙境界上二家所說並不相悖；[4] 但若郭象確實主張凡庶適性即可逍遙，則支遁的批評便依然有效。這是很值得深思的。

本文所關切的問題即由此衍生而來。「性」概念顯然正是問題的核心：性是什麼？性是否具有價值性的意涵，因此能使適性具有價值上的正面性？如何「適」性？適性是否亦有工夫及境界上的意義？這些問題，事實上更涉及郭象思想中「心」、「性」的整體結構、互動模式，以及工夫與境界問題。本文即擬就此一角度來進行探討，試圖解明：

1. 郭象之「性」概念是指本體或才性而言嗎？是否有其他解釋？
2. 郭象所說之「心」意義爲何？心如何運作？心、性之間的關係結構爲何？「知」、「欲」如何對性產生影響？
3. 心之「無心」工夫與「忘境」境界的意義如何說明？與「性」關係爲何？與適性逍遙之境有何關係？

郭象思想中的「心」、「性」結構以及相應的工夫與境界之說，是較少被學界關注的課題；此即是本文關注的重點。希望藉由此一討論，能夠對適性逍遙說的意蘊提出一解說。

二、「性」義詮釋的困難

郭象所說的「性」是什麼？學界對此有不同看法。一種看法認爲，郭象所

[3] 劉宋・劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏・文學》注引支遁〈逍遙論〉（臺北：華正書局，1989 年 3 月），頁 220-221。

[4] 如湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001 年 6 月），頁 51；牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1997 年 8 月），頁 180-184。

臺灣大學學術期刊資料庫

說本性乃是「本體」。我們知道，郭象主張「自生」說：

> 無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。[5]

此說主張萬有自生，其存在並不需要依賴形而上的「無」。由此出發，學者們反過來認爲郭象主張自生，即是以「本性」爲群有之本體，本性即是事物一切功能的產生者。[6] 有些學者雖不使用本體一詞，但是也認爲群有的存在根據在其自性，自性乃是使此事物之所以爲此事物者，事物之一切存在、表現及關係，都是內在自性的發顯。[7]「內因」之說也廣爲學者所信受：這是認爲郭象反對「外因」解釋，而以內在之「性」爲事物存在變化之原因。[8] 這些看法的共同之處，在於都將「性」視爲事物內部的某種存在，萬物自己之「性」決定了萬物自身之存在與特質。因此學者或直接稱之爲「性本體論」；根據此一詮釋，郭象其實是以萬物各自紛紜之「性」取代了獨一的形而上本體之功能與位置。

但如此一來，「性」儼然便是事物內部某種實有的、實體性的（substantial）之存在；而且，性既然是萬物各自的存在依據或根源，則它必須在邏輯上先於物而存在。也就是說，一物之「性」必在此物存在之前就先行存在。這是否與郭象的思想相符？有些學者便不同意本體式的詮釋；他們認爲，郭象並不往後追溯一支撐事物之本體，純就現象說性分；對於此物之何以爲此物，也只有純粹現象式的描述。[9] 確實，觀察郭象之說，似乎並不支持此種實體性的解釋：

---

5 同註 1，〈齊物論〉注，頁 50。

6 王曉毅：《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006 年 8 月），頁 236、251。

7 湯一介：《郭象與魏晉玄學（第 3 版）》（北京：北京大學出版社，2009 年 11 月），頁 134、136；王松江：《郭象個體主義哲學的現代詮釋》（北京：中國社會科學出版社，2008 年 7 月），頁 38；黃聖平：《郭象玄學研究——沿著本性論的道路》（北京：華齡出版社，2007 年 5 月），頁 63。

8 如馮友蘭：《中國哲學史新編（中卷）》（北京：人民出版社，2007 年 3 月），頁 445-446、451；湯一介：同註 7，頁 288；王曉毅：同註 6，頁 243。

9 莊耀郎：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1999 年 9 月），頁 110；楊儒賓：〈向郭莊子注的適性說與向郭支道林對於逍遙義的爭辯〉，《史學評論》第 9 期（1983 年 7 月），頁 95-96。

臺灣大學學術期刊資料庫

言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。

誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚爲先？然則先物者誰乎哉？而猶有物，無已，明物之自然，非有使然也。[10]

郭象以「自然」釋「性」。但「自然即物之自爾耳」，「自然」只是對萬物之自爾如是的表述，顯然只是一個描述詞語，並不指向一個獨立實存之物。既說「自然耳，故曰性」，「性」當然也不能是一個實體性的概念。進一步看，郭象在此否定了先物者存在之可能：自然與陰陽、道一樣都不能在萬有之前存在。同樣地，既然以自然釋性，「性」當然也不可能先物存在。如此看來，「性」的實體性或本體性解釋，恐怕是難以成立的。又如：

夫德形性命，因變立名，其於自爾一也。

不知其然而自然者，非性如何！

不知其所以然而然，謂之命，似若有意也，故又遣命之名以明其自爾，而後命理全也。[11]

此處也說德形性命等概念，都是對萬物「自爾」的不同表達方式。郭象還用「不知其然而自然」、「不知其所以然而然」來對性、命作進一步描述；所謂性、命自然自爾，畢竟只是不知所以然而然。因此，以「命」爲例，爲了避免人們誤以爲命是獨立在事物之外、有意地操控一切的實體，是故必須「遣命之名」，將「命」之概念也遣去。「命」不過即是物之「自爾」而已。既然郭象認爲性、命同樣都是對萬物自爾的描述，同樣都以「不知所以然而然」爲內蘊，則「性」顯然也不應該被理解爲某種獨立的、實體性的存在。

「性」若非實體，則應該如何理解？另一種被廣泛接受的說法，是「才性論」式之解釋：認爲郭象以萬物各自之材質性、差別性爲性；此是萬物現實中

[10] 同註 1，〈山木〉注，頁 694；〈知北遊〉注，頁 764。
[11] 同註 1，〈天地〉注，頁 426；〈則陽〉注，頁 881；〈寓言〉注，頁 959。

臺灣大學學術期刊資料庫

之個性、獨立性、特殊性。[12] 此說確實能夠得到文獻支持：

> 苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。
>
> 夫長者不爲有餘，短者不爲不足，此則駢贅皆出於形性，非假物也。然駢與不駢，其性各足，……夫物有小大，能有少多，所大即駢，所多即贅。駢贅之分，物皆有之，若莫之任，是都棄萬物之性也。[13]

萬物各有不同，「物有小大，能有少多，所大即駢，所多即贅」，而「駢贅皆出於形性」；能夠滿足於各自小大胼贅之差別，即是「足於其性」而逍遙，否則便是「棄萬物之性」。這樣看來，郭象所說之「性」似乎正是指萬物現實中表現出的小大多少胼贅等各自不同之特殊性而言。又：

> 言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！
>
> 天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。
>
> 言萬物雖以形相生，亦皆自然耳，故胎卵不能易種而生，明神氣之不可爲也。
>
> 性之所能，不得不爲也；性所不能，不得強爲；故聖人唯莫之制，則同焉皆得而不知所以得也。[14]

此處不但提到「性各有分」，也一再指明性分之差異是不可改易的；而萬物的殊異之性皆是「神氣」自然的結果，即便聖人也是「特稟自然之妙氣」，[15] 並無例外。由這些主張看來，「性」是萬物表現於現實之中的殊別氣稟之差別，

---

[12] 如林聰舜：《向郭莊學之研究》（臺北：文史哲出版社，1981 年 12 月），頁 51、64；湯一介：同註 7，頁 286；王曉毅：同註 6，頁 273、276；許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989 年 7 月），頁 337；王松江：同註 7，頁 39、83。

[13] 同註 1，〈逍遙遊〉注，頁 9；〈駢拇〉注，頁 312。

[14] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 59；〈養生主〉注，頁 128；〈知北遊〉注，頁 742；〈外物〉注，頁 937。

[15] 同註 1，〈逍遙遊〉注，頁 29。

臺灣大學學術期刊資料庫

性之範圍包括一切生理本能、氣質性格、後天社會熏染之人爲變化。[16] 郭象的理論屬於「順氣言性」的「才性論」一路，[17] 似無疑問。

但此處卻有一個問題。對照前引文「物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」、「小大雖殊，逍遙一也」之說：如果「性」就是現實中萬物各自不同的差異之性，現實所見之一切都出於性分之內，[18] 而此性又「不可逃，亦不可加」，不可被改變或違逆，則「物任其性，事稱其能」便只是一個客觀事實，這即是萬物現成已有的現狀。也就是說，「性」如果是現實的、不可改變的差別氣性，則萬物不可能不任其性、不稱其能，也不可能不逍遙。若是如此，所謂「適性逍遙」就是萬物現成的狀態，此中不需要、也不可能有工夫或努力的必要；而且，既然「適性逍遙」不可改易，也無須主張或鼓吹其價值意義，因爲此一現成逍遙不可能被破壞。

但這是否就是郭象的主張呢？試看他的說法：

> ……故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。若乃失乎忘生之主而營生於至當之外，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。
>
> ……苟知其極，則毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣。……[19]

凡庶不了解性各有極、不可相跂的道理，會去「羨欲」自己「定分」外之他物，可知萬物在主觀上有欲求脫離本性的可能。進一步看，「營生於至當之外」的欲求將會帶來「事不任力，動不稱情」的後果；這就表示，萬有不但主觀上會去欲求性外之物，客觀上也會造成不任其性、無法適性逍遙之現實。適性有待棄絕羨欲之累，則逍遙就不能是既成之事實；群生有可能不適其性，則

16 王曉毅：同註 6，頁 276。
17 莊耀郎：同註 9，頁 95-96。順氣言性，參見牟宗三：同註 4，頁 1-8。
18 莊耀郎：同註 9，頁 130。
19 同註 1，〈逍遙遊〉，頁 7、13。

臺灣大學學術期刊資料庫

性實際上便可被變易或違逆。這都與上述從「才性論」角度論性的解釋並不相合。又如：

> ……若乃開希幸之路，以下冒上，物喪其眞，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。
>
> 此五者，皆以有爲傷當者也，不能止乎本性，而求外無已。……此愈近彼，愈遠實，學彌得而性彌失。故齊物而偏尚之累去矣。
>
> 自失其性而矯以從物，受役多矣，安能役人乎！
>
> 其波蕩傷性，遂至於此。
>
> 動而過分，則性氣傷於內，金木訊於外也。
>
> 亂莫大於逆物而傷性也。[20]

不能止於本性，將會「物喪其眞」、「性彌失」、「自失其性而矯以從物」、「波蕩傷性」、「性氣傷於內」、「傷性」，這些說法顯示「性」是會喪失或被傷害的。同樣地，這也與才性論式的詮釋不合：性可以被改變與破壞，便不是不可變易的現實氣性；性有喪失的可能，適性逍遙便不是萬有現成的現實。如此看來，將郭象所說之「性」視爲殊異的現實氣性，雖然能夠得到部分文獻支持，似乎仍然不是一個完整的解釋。

更重要的是，這似乎也是郭象自身立場的衝突；爲何一方面主張「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加」，卻又承認有「傷性」、「自失其性」的可能？爲什麼性不可易，卻又能夠喪失？如何在理論上對此作出說明？

三、心之知欲作用與本然之性

以下擬先探討郭象所說傷性或失性之發生機制。由此出發，或可反過來映顯出「性」概念之意蘊。

[20] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 59、88；〈大宗師〉注，頁 233；〈外物〉注，頁 945；〈列禦寇〉注，頁 1054；〈天下〉注，頁 1081。

臺灣大學學術期刊資料庫

如前引文所見，郭象論及性之喪失時，是以「羨欲」、「希幸」、「不能止乎本性，而求外無已」、「自失其性而矯以從物」爲其原因；這是指人不能自足於本性而向外追求而言。進一步問，爲何上述現象會發生？這是如何發生的？郭象也有理論性的概括：

> 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。眞人知用心則背道，助天則傷生，故不爲也。
>
> 不慮而知，開天也；知而後感，開人也。然則開天者，性之動也；開人者，知之用也。
>
> 民之所患，僞之所生，常在於知用，不在於性動也。[21]

此處將性與「欲」或「知」對比。郭象先援引《禮記・樂記》之言，認爲性「生而靜」；而欲雖也出於性，卻是「感物而動」的結果，若爲欲所牽引而不知節制，則「天理滅矣」。在另一處，則以「性之動」與「知之用」對比：同樣地，知之用也與性之動不同，乃是與物交接「知而後感」的作用，也是患僞所生的根源。由此大略可知，郭象將「欲」、「知」視爲與外物交感的作用，此即是本性被破壞或傷害的根本原因。以下的說明更爲清楚：

> 恣其性內而無纖芥於分外，此無爲之至易也。……率性而動，動不過分，天下之至易者也；舉其自舉，載其自載，天下之至輕者也。然知以無涯傷性，心以欲惡蕩眞，故乃釋此無爲之至易而行彼有爲之至難，棄夫自舉之至輕而取夫載彼之至重，此世之常患也。[22]

「知以無涯傷性，心以欲惡蕩眞」，可知「知」、「欲」確實是傷性的根本原因；由於知、欲，也就是智巧、欲望的作用，使人不能「率性而動」而向外企羨，因而自失其本性。知、欲作用可說即是前述「希幸」、「自失其性而矯以從物」之所以發生的深層原因。

進一步看，既說「心以欲惡蕩眞」，可知「心」即是知、欲的發動者；故

[21] 同註 1，〈大宗師〉注，頁 230；〈達生〉注，頁 638-639。
[22] 同註 1，〈人間世〉注，頁 184。

臺灣大學學術期刊資料庫

前引文也指出「用心則背道」，必須加以克制。如郭象所說：

> 人心之變，靡所不爲。順而放之，則靜而自通；治而係之，則跂而僨驕。僨驕者，不可禁之勢也。
>
> 以心自役，則性去也。
>
> 彼我之心，競爲先識，無復任性也。[23]

「心」是變化難制的，擁有「靜而自通」或「跂而僨驕」的正反二面可能性；如果不能節制此心而「以心自役」，便會「性去」、「無復任性」，造成對本性的傷害與破壞。可見「心」與「性」之間具有某種結構關係與運作機制，這一點非常值得重視。

心所發之知、欲，能夠傷害本性，便是「心」、「性」關係之一環。具體來看，知、欲如何傷性？以「欲」而論：

> 聰明之用，各有本分，故多方不爲有餘，少方不爲不足。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。[24]

此處說明情欲如何破壞本性：萬物各有性分，但「情欲之所蕩，未嘗不賤少而貴多也」，「情欲」的作用，會引發比較心態、並誘使群生向外企羨；結果便是使群生不能保全其本性素分而「困其自然之性」。再以「知」而言：

> 夫舉重攜輕而神氣自若，此力之所限也。而尚名好勝者，雖復絕脅，猶未足以慊其願，此知之無涯也。故知之爲名，生於失當而滅於冥極。冥極者，任其至分而無毫銖之加。是故雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知重之在身；雖應萬機，泯然不覺事之在己。此養生之主也。[25]

同樣地，「知之無涯」也會誘使群生向外關注追逐，結果便是使萬有「失當而滅於冥極」、不能「任其至分」。如此看來，「知」、「欲」的作用以及傷害本性的方式基本上是相同的，皆在於誘引群有逐物喪己。郭象常常論及知、欲

[23] 同註 1，〈在宥〉注，頁 373；〈繕性〉注，頁 553、同上。
[24] 同註 1，〈駢拇〉注，頁 313-314。
[25] 同註 1，〈養生主〉注，頁 115-116。

臺灣大學學術期刊資料庫

對性的破壞作用：「知則離道以善也」、「欲則離性以飾也」、「恣人任知，則流蕩失素也」、「萑葦害黍稷，欲惡傷正性」，[26] 顯示他對此一問題的重視。

回到「性」概念之問題。如上所見，心所發出之知、欲能破壞性。從才性論式的詮釋角度來看，性既是殊異之現實性，現實中群生的一切無非是性的表現，則知、欲何嘗不是性？如此，則郭象主張知、欲傷性，在理論上便難以理解。[27] 但是，若不預設以才性論性的立場，而回歸原始文獻之說法；既然郭象大力論述知、欲傷性之機制，則將「性」概念與「心」、以及其知、欲作用分離來看，可能才是比較合適的詮釋方式。

基於這個觀照角度，再參照前節所述郭象「性各有分」等說法，似乎可以作以下的推論：(1) 郭象所說之「性」，確實是群生大小駢贅、各自不同的殊異之氣性；這一點由前節所引的文獻支持，並無疑義。(2) 但是，此「性」概念的範圍是有所限定的。知、欲雖由性所衍生，但群生被「知」、「欲」作用所引誘、影響的表現，並不能說是「性」，反而是對性的背離與破壞；這一點亦可由本節所引討論知、欲傷性的文獻加以證實。(3) 這也就表示：郭象所說之「性」並不是一種現實性；現實中群生可能受到知、欲之誘引，在此情況之下萬有所表現出來的各自差異之現實狀態，並不是性。(4) 相反地，「性」具有本然之性的意義。群生的現實樣態可能是受知、欲影響、破壞本性的結果；反過來說，這也就意味著「性」本是未受知、欲破壞之前萬有的原始樣態。一方面，這樣的本然之性雖然也是萬有各自殊異的氣稟之性，但現實中群生受到知欲引誘、未必能「止乎本性」，因此「性」不能等同於現實性或才性，而只能是本然性。[28] 另一方面，在此意義之下，性只是萬有的本然樣態，並不是萬

[26] 同註 1，〈馬蹄〉注，頁 337、同上；〈秋水〉注，頁 590；〈則陽〉注，頁 899。

[27] 楊儒賓：同註 9，頁 104。

[28] 劉卲《人物志・九徵》：「若量其材質，稽諸五物；五物之徵，亦各著於厥體矣。」「性之所盡，九質之徵也。」氣性即顯現爲現實中骨、筋、氣、血等差異。曹魏・劉卲著，李崇智校箋：《人物志校箋》（成都：巴蜀書社，2001 年 11 月），頁 21、33。此種以現實樣態論性之才性論觀點，與郭象就本然樣態論性之角度實有不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

有的存在依據，因此也不是本體或實體之性。

試看郭象所說：

> 苟以不虧爲純，則雖百行同舉，萬變參備，乃至純也；苟以不雜爲素，則雖龍章鳳姿，倩乎有非常之觀，乃至素也。若不能保其自然之質而雜乎外飾，則雖犬羊之鞹，庸得謂之純素哉！[29]

此處說萬有雖然「百行同舉，萬變參備」而各有不同，但不論是「龍章鳳姿」還是「犬羊之鞹」，這都不妨其爲「至純」、「至素」；重點在於「不虧爲純」、「不雜爲素」，不虧不雜，才是萬物眞正的「自然之質」。只有不虧不雜、既純且素的自然之質，才是萬物的眞性。[30] 也就是說，萬有之「性」確實是各自殊異、彼此不同的，但只有不被破壞的自然本質才是所謂「性」；在此意義之下，性可以「純」、「素」來形容，這正可以顯示「性」作爲未受到破壞的、萬有的本然之性的意義。

在此一脈絡下，目前所見郭象的各種說法都可以得到解釋。前節說「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加」，是因爲只有「不虧」、「不雜」的本然之質才是性，而此一本性是不可以被破壞的。本節所見「知以無涯傷性，心以欲惡蕩眞」，正說明了知、欲如何破壞、傷害此一自然本性。回到「適性逍遙」的命題來看，既然性不是現實性，而是本然性，則適性逍遙也就不是群生現成的現實，而是一有待完成的境界。

如果這個詮釋是合理的，那麼前述支遁的批評「夫桀跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣」便可商榷。根據郭象對「性」概念的界定，只有原初的本性才是性，「桀跖以殘害爲性」就郭象看來其實並不是性，而是放縱知、欲，傷性本性的結果，當然更不能說是適性逍遙。

---

[29] 同註 1，〈繕性〉注，頁 546。

[30] 戴璉璋：〈郭象的自生說與玄冥論〉，《玄理、玄智與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年 3 月），頁 271。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、眞性之保全、心性結構與無心工夫

從才性論詮釋的角度來說，郭象之「性」概念是否具有價值意義極有爭議。[31] 但若依前文所述，「性」顯然也具有理想性或價值性的意涵。前節引文論及知、欲傷性，便已經有「恣其性內」、「保其素分」、不可以傷害本性的主張；論及性以「不虧爲純」、「不雜爲素」，也已經蘊涵不可使本性虧雜的意味。這就顯示，群有的原初本性對於郭象而言具有理想性的意義：性既非群有的現實性，而是必須予以保全、使之不受知、欲傷害，才能歸復的原始本性，則「性」本身就是一個有待實現的理想，並且也是價值之所繫。「適性逍遙」之爲本性之復歸，即是此一價值實現的理想境界。

再舉例來看：前節提到，郭象以「不虧爲純」、「不雜爲素」爲「性」，他也常以「眞」或「眞性」說之；如說「凡非眞性，皆塵垢也」、「夫眞者，不假於物而自然也」、「眞在性分之內」。[32] 純、素、眞這樣的詞語，本身顯然即具有價值意味。郭象也一再要求保全、恢復群生之眞、素、朴：

> 外無所矯，則內全我朴，而無自失之言也。
>
> ……若乃毀其所貴，棄彼任我，則聰明各全，人含其眞也。
>
> ……若乃不彫不琢，各全其樸，則何冰炭之有哉！
>
> 常以純素守乎至寂而不蕩於外，則冥也。
>
> 稱其忘巧遺色而任夫素朴。
>
> 眞不撓則自定，故持之以大定，斯不持也。[33]

此處說的「內全我朴」、「人含其眞」、「守乎至寂」，顯然是郭象所要求的理想，也正是所要追求的價值。性的價值性與理想性意蘊，由此可見。而本性

[31] 正反雙方的意見，參見黃聖平：同註 7，頁 37；林聰舜：同註 12，頁 71。

[32] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 99；〈大宗師〉注，頁 242；〈秋水〉注，頁 591。

[33] 同註 1，〈胠篋〉注，頁 355、同上；〈在宥〉注，頁 372；〈繕性〉注，頁 546；〈徐无鬼〉注，頁 848、873。

臺灣大學學術期刊資料庫

眞朴的保全，也就是各適其性之逍遙。如前所見，「性」作爲群有的本然之性，仍然是各自殊異的氣性；但就萬有皆以「不虧」、「不雜」的本然之質爲性而言，性又具有某種共同之意義。因此郭象說「苟足於其性」則「故小大雖殊，逍遙一也」；「足於其性」或「人含其眞」對於群生而言，具體的內容或樣態是各自不同的，但本然眞性的保全之於群有仍是一普遍的要求，也是一共同的理想與價值。

進一步說，眞朴之性是有待實現的價值，但要如何保全此眞、朴之「性」？此處便涉及實踐程序與工夫的問題。此處引文指出，保全眞性的關鍵在於「外無所矯」、「不蕩於外」，這是很合理的主張：如前節所說，群生向外企慕追求，「矯以從物」因而自失其性；那麼，本性眞朴的保全復歸，重點當然便在於停止棄己逐物。但再進一步說，知、欲作用是誘使群生向外企慕追求的原因；因此若要「不蕩於外」，還必須排遣知、欲作用，才能回復原初之眞性。這正是郭象的主張：

> 若夫發蒙者，必離俗去欲而後幾焉。
>
> 恬靜而後知不蕩，知不蕩而性不失也。
>
> ……達乎斯理者，必能遣過分之知，遺益生之情，而乘變應權，故不以外傷內，不以物害己而常全也。[34]

必須「離俗去欲」、「遣過分之知，遺益生之情」才能「不以外傷內，不以物害己而常全」；本性之保全與復歸，有賴於排除知巧、情欲之修養與實踐工夫。知、欲的排除、以及排除後的平靜狀態，郭象也以「恬靜」來形容；如「休乎恬惔寂漠，息乎虛無無爲」、「漠然靜於性而止」。[35] 這當是指使性不受干擾破壞而言。

但是，保全眞性的實踐程序與工夫，還可以更進一步來探究。前節提到「心以欲惡蕩眞」、「以心自役，則性去也」，「心」才是知、欲的發動者，

[34] 同註 1，〈繕性〉注，頁 547、548；〈秋水〉注，頁 588。
[35] 同註 1，〈刻意〉注，頁 538；〈應帝王〉注，頁 294。

臺灣大學學術期刊資料庫

心才是傷害本性的根源。但是心並不只是純然負面的存在，[36] 相對地，要保全本性卻也必須透過心之修養；要排除知、欲之影響，必須在「心」上作工夫。郭象說：

> 遺耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。
>
> 虛其心則至道集於懷也。
>
> 譬之宮商，應而無心，故曰鳴也。夫無心而應者，任彼耳，不強應也。
>
> 夫視有若無，虛室者也。虛室而純白獨生矣。
>
> 夫吉祥之所集者，至虛至靜也。
>
> 夫使耳目閉而自然得者，心知之用外矣。故將任性直通，無往不冥，尚無幽昧之責，而況人間之累乎！[37]

此是對《莊子》「心齋」之注文。由此可知：(1) 郭象以「心」之「虛」或「虛靜」爲工夫。「虛其心」或「虛以待物」，乃是以心之虛爲修養工夫；「虛室而純白獨生」、「至虛至靜」，則是此一工夫所至之境界。虛心也就是無心，故郭象也以「無心而應」作爲「虛以待物」的說明。(2) 而心之虛靜工夫，其具體內涵表現爲「遺耳目，去心意」、「使耳目閉而自然得者，心知之用外矣」，這是遣去感官欲望與心智作用的工夫，也就是前文所說對知、欲的排遣工夫。此處以虛心來加以概括，顯示排遣知、欲，畢竟要在其所發的「心」上做。(3) 修養此虛心工夫，便可以「符氣性之自得」、「任性直通」。這是何故？正如前文所說，心所發之知、欲作用是破壞本性的原因，要保全本性便必須棄絕知、欲。而知、欲之根源在心，因此只有透過遣去知、欲的虛心工夫，才能夠保全、歸復自然本性。郭象此處所說，清楚指出了「心」在實踐工夫中的意義。

由此看來，工夫修養的核心在「心」；並且，心、性的關係也是修養問題

---

[36] 如黃聖平認爲心純粹是負面的，心性二者的存在性質作用互相背反。同註 7，頁 199。

[37] 同註 1，〈人間世〉注，頁 147-151。

臺灣大學學術期刊資料庫

的關鍵。依郭象所說，性是群有各自殊異的本然之性。而心則擁有二面之可能性，或者成爲知、欲的發動者，成爲群生向外企羨、破壞本性之元凶；或者可以虛心、無心，排遣知、欲之影響，使群生歸復原有之本性。因此「性」雖是價值標準與理想所在，「心」卻是能抉擇方向，在實現本性或者背離本性之間進行選擇，進而實現價值或者破壞價值的主體。心、性關係理論在郭象思想體系中的重要性，是很值得重視的。[38]

由此出發，回頭觀察郭象排遣知、欲的主張，便可以發現確實與「心」之修養工夫息息相關。如關於欲，郭象有「無情」之說：

> 夫好惡之情，非所以益生，祇足以傷身，以其生之有分也。
>
> 夫干將鏌耶，雖與讎爲用，然報讎者不事折之，以其無心。
>
> 飄落之瓦，雖復中人，人莫之怨者，由其無情。
>
> 禍福生於失得，人災由於愛惡。今槁木死灰，無情之至，則愛惡失得無自而來。[39]

「好惡之情」足以傷身，是對「生之有分」之性分的破壞；這與前述欲能傷性之說並無不同。但此處引文以「以其無心」、「由其無情」對照見意，可見郭象是以「無心」爲「無情」之解釋；而正如上文所說，無心即虛心，這是心上的虛靜工夫。這就顯示無情、或欲望之排遣，確實必須在心之修養工夫的層次來理解；而工夫到了「無情之至」便是「槁木死灰」之境。就「知」的問題來說：

> 不虛心以應物，而役思以犯難，故知其所存於己者未定也。夫唯外其知以養眞，寄妙當於群才，功名歸物而患慮遠身，然後可以至於暴人之所行也。

---

[38] 郭象之心性結構說可與先秦道家比較。參見徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年 12 月），頁 381-382；唐君毅：《中國哲學原論原性篇》（臺北：臺灣學生書局，2006 年 11 月），頁 56-64。

[39] 同註 1，〈德充符〉注，頁 222；〈達生〉注，頁 637、同上；〈庚桑楚〉注，頁 791。

臺灣大學學術期刊資料庫

忘知任性，斯乃定也。[40]

由此也可看出「外其知以養眞」與「虛心以應物」之關聯：智巧之排遣必須在虛心工夫的層次來理解，如此才能養眞而歸復本性。

但若再進一步看，虛心之工夫與知、欲之排遣之緊密聯結，其實更指向一更深刻的修養之境界。如引文所見，「外其知」也就是「忘知」；對郭象而言，「忘」境乃是「無心」境界的同義語：

夫忘天地，遺萬物，然後蜩翼可得而知也，況欲知天之所謂，而可以不無其心哉！[41]

顯然「忘天地，遺萬物」就是「無其心」。然則郭象所說之「無心」，實乃一超越之「忘」境，甚至與遺忘天地萬物之心境相關。再對照前引文對無情之解釋「槁木死灰，無情之至」，這也表示無心或無情的修養工夫，其實指向一「槁木死灰」的境界；必須是在此一境界才能算是無心、無情。這都顯示，去欲去知，以及無心虛靜的修養工夫，還有更深刻的意蘊，並且涉及了更深層次的境界問題。無心「忘」境，或是「槁木死灰」之境，究竟是什麼樣的境界？此是理解郭象心、性理論所必須探討的問題。

五、無心忘境與自然眞性

關於槁木死灰之心境，郭象說：

死灰槁木，取其寂莫無情耳。夫任自然而忘是非者，其體中獨任天眞而已，又何所有哉！故止若立枯木，動若運槁枝，坐若死灰，行若遊塵。動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，吾所不能二也。

若槁木之無心而中適，是立也。[42]

[40] 同註 1，〈人間世〉注，頁 134-135；〈繕性〉注，頁 553。
[41] 同註 1，〈徐无鬼〉注，頁 872。
[42] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 44；〈達生〉注，頁 647。「寂」字依校記改。

臺灣大學學術期刊資料庫

可知槁木死灰是對「無心而中適」、「無心而自得」境界之形容。此一無心境界，也與「忘是非」之境，以及「任自然」、「獨任天眞」之境界有關。關於後者，正如前文所說，「心」上之虛靜無心工夫乃是歸復「性」之眞朴的關鍵，故說無心才能任自然眞性。此處要進一步由「忘是非」出發，探討「無心」概念的深層意蘊。[43]

前文已經指出，「無心」即是「忘」境；而其根本意涵則必須由「忘是非」來理解。郭象指出：

> 今以言無是非，則不知其與言有者類乎不類乎？……然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。[44]

郭象認爲，主張無是無非，不免仍有是有非；若要達至眞正的無是無非之境，則「莫若無心」。何謂「無心」？下文說「既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去」；也就是說，「無心」是對是非遣之又遣、進一步連遣是非之心亦遣，而後無遣無不遣的心境。似此，對是非的層層超越，最後將到達一無所謂是非、亦無所謂超越不超越之境；眞正到達超越之境，則心中了無是非介懷、亦無超越之想。這便是「無心」之境，也就是徹底的「忘」境。[45]

除了對是非的超越，郭象也用「忘」之境界來論齊物之旨：

> 夫一之者，未若不一而自齊，斯又忘其一也。
>
> 有有則美惡是非具也。
>
> 有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷。
>
> 知無無矣，而猶未能無知。
>
> 此都忘其知也，爾乃俄然始了無耳。了無，則天地萬物，彼我是非，豁

[43] 關於郭象無心概念之詳細分析，參見拙著：〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》第 30 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 1-34。

[44] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 79。

[45] 馮友蘭先生即以對是非「遣之又遣」來解釋「無心」；同註 8，頁 467-468。

臺灣大學學術期刊資料庫

然確斯也。[46]

欲齊「一」萬物是非，實則心中仍有是非萬物之分別；眞的心無是非，則「又忘其一」，這才是眞正齊是非、齊物之境。[47] 如何做到此一境界？仍是一逐步超越的工夫：常人「有」是非美惡之心，不能不對是非萬物產生好惡分別。進一步主張「無」此是非美惡，雖然已經勝於常人，但其實「是非好惡猶未離懷」，必須進一步「無無」，再無去此無是非之心。然而，雖能無去此無，卻仍「未能無知」，尙能自「知」此無無之念。最後到達「都忘其知」之境，也就是前文所說的既遣是非、又遣其遣，而無遣無不遣，才是眞正「了無」是非之境界。此即是無心忘境。

此一遣之又遣的無心忘境，與前述的知、欲之排遣，有何關聯？由概念的關係來看，如前所說，知、欲之排遣必須在心之虛靜工夫中掌握；依此處所說，所謂虛心乃是一徹底的無心忘境。這也就表示，所謂知、欲之排遣，並不只是單純地排除知、欲作用而已，而是必須在無心忘境中被渾忘與超越。其實此處引文便已略爲涉及知、欲問題：「美惡是非」便是情欲之誘引作用，努力排遣美惡是非，實則「是非好惡猶未離懷」，只有無心才能眞正渾忘美惡是非；「知」亦是如此，必須「都忘其知」才是眞正的超越之境。知、欲之排遣，皆是一無心忘境。

而從理論結構的角度來看，如前所述，知、欲之作用主要在誘發比較、企羨之心，使群生向外追逐，因而離失本性，因此知、欲必須被排遣。而齊是非、齊物之旨，正是要在無心忘境中平齊「天地萬物，彼我是非」的差別；渾忘是非彼我，則美惡是非好惡之心才能眞正被超越，使群生不再向外逐物喪己。這二種說法彼此互爲補充。兩相參照，則何以郭象主張知、欲之排遣必定是一忘而自忘的無心境界，便可以得到說明。

---

[46] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 80。

[47] 學界一般由性分各足說郭象之齊物觀，如林聰舜：同註 12，頁 134-135。此「忘」之說可作爲其齊物觀的另一面補充。

臺灣大學學術期刊資料庫

這是就知、欲之排遣這一角度來作說明。正面來看，如前節所說，「心」若能虛靜無心，便可使群生歸復其眞朴之「性」；而這同樣必須在一徹底的忘境中才能實現：

> 物之生也，非知生而生也。則生之行也，豈知行而行哉！故足不知所以行，目不知所以見，心不知所以知，俛然而自得矣。遲速之節，聰明之鑒，或能或否，皆非我也。而惑者因欲有其身而矜其能，所以逆其天機而傷其神器也。至人知天機之不可易也，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。[48]

此處說「俛然而自得」即是「無動而不逍遙」，這也就是前引文所見「放於自得之場，則物任其性，事稱其能」的逍遙之境，也即是眞朴之性的保存與歸復。但是，自得其性之境界是什麼樣的境界？郭象指出，這是「足不知所以行，目不知所以見，心不知所以知」，對於身體的「遲速之節」、心知之「聰明之鑒」都無心忘卻的無心忘我之境。與此相反，俗人就是因爲「欲有其身而矜其能」，無法超越這些耳目感官之欲望與心知之作用，故「逆其天機而傷其神器」，傷害自己的本性。[49] 聖人便能「捐聰明，棄知慮」，在「魄然忘其所爲」的無心忘境中渾忘知、欲，並且還能「任其自動」、使萬有同樣在忘境中「無動而不逍遙」。顯然，自得、適性、逍遙之境界，確實也是一無心忘境。

再看郭象所說：

> 夫至仁者，百節皆適，則終日不自識也。聖人在上，非有爲也，恣之使各自得而已耳。自得其爲，則眾務自適，群生自足，天下安得不各自忘我哉！各自忘矣，主其安在乎？斯所謂兼忘也。[50]

---

[48] 同註 1，〈秋水〉注，頁 593。

[49] 「神器」或解釋爲一切生命、天下萬物，或國家政治、名教。參見王曉毅：同註 6，頁 155；黃聖平：同註 7，頁 74；余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004 年 12 月），頁 409。依此處原文，釋爲本性較爲合宜。參照〈天下〉注：「巧者有爲，以傷神器之自成」，同註 1，頁 1097。

[50] 同註 1，〈天運〉注，頁 500。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處提及，聖人只是順任群生「恣之使各自得而已」。重點在於：群生自得而「自適」、「自足」，則表現則爲「天下安得不各自忘我哉」；甚至群生忘我之後，將會進一步到達「主其安在乎」之境，連聖人之存在也忘去。這同樣也說明：群生的自得，事實上正是表現爲一無心忘境；在此忘境之中，群生各自忘己，並且也忘去聖人。忘己並且忘聖，便是所謂「兼忘」之境界。此一兼忘境界，才是群生自得適性之境。又：

> 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，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。……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！[51]

此文論「無待」之旨，一般認爲是說萬物客觀上各自無待而獨化；但由「反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜」的說法來看，應該是說萬物主觀上不應向外企盼與追求。[52] 所謂萬物反宗於己、不待乎外，即是歸復本性、不被知、欲所誘引而逐物失性，此一境界正是「誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得」，也就是萬物各不知其所以生、所以得的無心忘境，也是自然地各自生、各自得的「自得」之境，同時也是「化與不化，然與不然，從人之與由己」皆忘卻的無心之境。以上所見，都說明了適性自得必須是在忘境之中遺忘彼我的境界。

然則，郭象對於「性」的自足安適其實有極深刻的要求；群生若不是在忘中彼我無心，就不能眞正地安適自己的眞性。由此來看，前文所述支遁以「猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？」來指摘郭象逍遙義之缺失，是以生理感官的暫時滿足爲郭象之逍遙義，其實並不正確；實則郭象乃是以無心忘境來說性分自得之逍遙。這一點，對於理解其逍遙境界之意蘊顯然非常重要。

---

[51] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 112。
[52] 戴璉璋：同註 29，頁 275。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上說明郭象以「心」之無心忘境爲「性」之自得逍遙之境界。進一步看，此二者其實也是緊密聯結、不可分離的。他說：

> 人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然。
>
> 夫目之能視，非知視而視也；不知視而視，不知知而知耳，所以爲自然。若知而後爲，則知僞也。[53]

已知「自然耳，故曰性」，郭象以自然釋性。郭象所說之「自然」意蘊豐富而多面；[54] 但是僅就此處所涉的主題而言，郭象顯然認爲只有「不知視而視，不知知而知」的無心忘境，才是郭象所說的「自然」，亦即眞正的自然必是無心。但是無心忘境屬「心」，自然之性則屬「性」，何以能說無心即自然？這也是因爲「不識不知」的無心忘境才能「冥於自然」。已知「性」是萬有的本然之質，受知、欲誘引而被破壞；而知、欲之排遣，必須是在無心忘境中才能眞正實現。因此，正如前文所說，此「性」並非現實之性，而是排遣知、欲後才能復歸的理想之性。問題是：性的復歸如何被檢驗？如何確認眞性已被實現？郭象認爲，只有「心」在無心忘境中時「性」才是自然眞性；換句話說，「心」之無心境界也就是檢驗「性」是否眞實無僞的唯一標準。這是非常特別的觀點，可以說郭象是以「心」之無心境界爲「性」之眞朴作出了界定。再看：

> 此寄明得眞之所由。
>
> 言用知不足以得眞。
>
> 聰明喫詬，失眞愈遠。
>
> 明得眞者非用心也，象罔然即眞也。[55]

---

[53] 同註 1，〈天地〉注，頁 429；〈庚桑楚〉注，頁 812。

[54] 如湯用彤先生以自爾、塊然、掘然、突然釋自然，湯一介先生將自然區分爲五種涵義，牟宗三則以天籟義說之，認爲自然是一境界。湯用彤：同註 4，頁 49；湯一介：同註 7，頁 141-146；牟宗三：同註 4，頁 195-196。

[55] 同註 1，〈天地〉注，頁 414-415。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處也說用「知」不足以得眞性，只會愈加脫離眞性；知、欲破壞本性，正是此意。此處也說「得眞者非用心」；只有心在無心忘境，才能夠歸復本性之眞朴。但值得注意的是「象罔然即眞也」一語：就文脈看，「罔然」與用心相反，應該即是對無心的表述；[56] 但是說「罔然即眞」，這就意味著「心」在無心罔然之境之時，也就是「性」之眞實樣態的呈現。同樣地，郭象在此直接以「心」之無心忘境來界定「性」的眞實面貌。這一說法，不只爲「心」、「性」關係提出了一特殊理論，更涉及修養工夫的驗證問題；郭象思想的細緻處於此可見。

六、神明洞照、聖人與逍遙之境

上文的討論，指出了「性」、「心」概念在郭象思想中的重要性與特別意義；心、性的功能與相互作用，是其理論系統中價值問題、實踐問題以及與逍遙境界的基礎。本節再略述關於心、神修養，以及聖人境界的一些問題。

首先，如前所述，郭象重視「心」：知、欲之排遣必須在無心工夫中來理解，性之歸復必須透過無心工夫，性的本質更只能由無心境界來界定。這是就心性關係之角度所作的討論。而他對心之修養還有一些獨立的說明：

> 物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。
>
> 夫心以用傷，則養心者，其唯不用心乎！
>
> 有心則累其自然，故當刳而去之。
>
> 司察之官廢，縱心而理順。
>
> ……夫全形抱生，莫若忘其心術，遺其耳目。若乃聲色鞭於外，則心術塞於內；欲惡鞭於內，則耳目喪於外；固必無得無失而後爲通也。
>
> ……將耳目眩惑於外，而心術流蕩於內，雖繁手以執之，綢繆以持之，

[56] 依《莊子》，「象罔」是寓言人物；郭注以「象罔然」釋之，「罔然」成一詞。同前註，頁 414。

臺灣大學學術期刊資料庫

弗能止也。

……夫心之全也，遺身形，忘五藏，忽然獨往，而天下莫能離。[57]

首先，「養心」之重點在於「不用心」、「鑒不以心」，這即是前述「無心」之意，若「有心」則當「刳而去之」。此即是養心之法。其次，養心也與知、欲之排遣有關，「司察之官廢，縱心而理順」、「忘其心術，遺其耳目」便是指感官欲望與心知作用之排除而言。又，養心所至之「心之全」境界，也便是「遺身形，忘五藏」的無心忘境。似此，養心工夫之具體內容，其實已經概括在前節所述之中；但是，若不以前述心、性結構以及無心忘境之理論脈絡爲背景，便無法了解此處養心之說的意義。

但是，養心工夫及其所達致之精神境界，還有更高深的層次可說。郭象即是以無心忘境來描述至高的精神修養之心境：[58]

吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。

此忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應也。[59]

首先，郭象指出「忘」之修養，必須先能「自忘」，再進一步「都忘外內」、「忘天地，遺萬物」、「外不察乎宇宙，內不覺其一身」；這是層層超越、忘而又忘的工夫。其次，以此「忘」之心境爲根本，才能到達「超然俱得」、「曠然無累，與物俱往」之境界。前者是無心忘境之修養，後者則是此一心境所帶來的效果或境界描寫。這即是個人修養的極境；如郭象所說：

夫忘年故玄同死生，忘義故彌貫是非。是非死生蕩而爲一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，

[57] 同註 1，〈應帝王〉注，頁 309；〈在宥〉注，頁 390；〈天地〉注，頁 407；〈養生主〉注，頁 120；〈庚桑楚〉注，頁 783、784；〈德充符〉注，頁 188。

[58] 關於聖人境界與無心忘境之關係，參見拙著：同註 42。

[59] 同註 1，〈齊物論〉注，頁 45、75。

臺灣大學學術期刊資料庫

外不識有天地，然後曠然與變化爲體而無不通也。[60]

無心忘境本是渾一是非萬物之心境。以此超越心境來面對生死問題，便能「玄同死生」、使「死生蕩而爲一」；此中便蘊涵著超越並隨順世間一切變化的態度。以此心境來看待世間，則「內不覺其一身，外不識有天地」，而能「曠然與變化爲體」；這便是無心之人應世任化的超越心境。

而這樣至高的精神境界，在郭象思想中只屬於「聖人」所有。郭象認爲「無待」之人是能「遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名」者，[61] 這正是在無心忘境中渾齊萬物之境界。以此爲基礎來看聖人之無待：

……故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。……夫唯與物冥而循大變者，爲能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。[62]

此說「乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也」，則無所窮而無所待。顯然，無待並非在現實中可以無所依賴；[63] 既說「乘天地之正」、「御六氣之辯」，則非不乘不御，只是在心境上能夠「所遇斯乘」，以遊變化之塗而已。但既說「唯與物冥而循大變者，爲能無待而常通」；對照前文的無心忘境之說：必須「忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身」才能「曠然無累，與物俱往」，必須「奚所不忘」才能「曠然與變化爲體而無不通」。然則，眞正與變化爲體的「無待」境界，必當是無心、忘之心境。換言之，聖人之精神境界即是無心忘境，此即是聖人所以能無待逍遙之原因。

---

60 同註 1，〈齊物論〉注，頁 110；〈大宗師〉注，頁 285。
61 同註 1，〈逍遙遊〉注，頁 11。
62 同註 1，〈逍遙遊〉注，頁 20。
63 牟宗三先生指出：眞正之逍遙決不是限制網中現實存在上之事，而是修養境界上之事。牟宗三：同註 4，頁 182。

臺灣大學學術期刊資料庫

無心忘境以及聖人境界之問題，概如上述。其次，對於養心與無心工夫，郭象也用「神」概念來表述：

> ……故心神奔馳於內，耳目竭喪於外，處身不適而與物不冥矣。……
>
> 物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。
>
> 靈府者，精神之宅也。夫至足者，不以憂患經神，若皮外而過去。
>
> 靈臺者，心也，清暢，故憂患不能入。[64]

郭象將「心神」合爲一詞；又說「鑒不以心」便無「勞神之累」，可見心、神概念可以互用；又說不以憂患入心即是「不以憂患經神」。在這些說法中顯然神即是心。因此郭象也常以「神」之修養來表述養心工夫，如：

> 夫神全形具而體與物冥者，雖涉至變而未始非我，故蕩然無蔓介於胸中也。
>
> 忘視而自見，忘聽而自聞，則神不擾而形不邪也。
>
> 虛心以待命，斯神受也。[65]

到達「神全形具」的境界，便能坦然任化而無所驚懼；而「神不擾而形不邪」的境界，也就是「忘視而自見，忘聽而自聞」的無心忘境。同樣地，「虛心」的無心忘境，也可以用「神受」來表述。由此，可以看出養神工夫正是養心工夫，無心忘境正是其內蘊。

前文已經指出，「心」之無心工夫之最高境界，即是聖人之無待境界。同樣地，「神」也是如此。如他所說：

> 夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閒堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而御六氣，同人群而驅萬物。苟無物而不順，則浮雲斯乘矣；無形而不載，則飛龍斯御矣。遺身而自得，雖淡然而不待，坐忘行忘，忘而爲之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝，則不凝者

64 同註 1，〈人間世〉注，頁 152；〈應帝王〉注，頁 309；〈德充符〉注，頁 213；〈庚桑楚〉注，頁 794。

65 同註 1，〈齊物論〉注，頁 96；〈在宥〉注，頁 382；〈知北遊〉注，頁 762。

臺灣大學學術期刊資料庫

自得矣。世皆齊其所見而斷之，豈嘗信此哉！[66]

此處所述即聖人境界。「苟無物而不順，則浮雲斯乘矣；無形而不載，則飛龍斯御矣」所說，即是前引文所述「所遇斯乘，又將惡乎待哉」的無待之境。此一境界是「坐忘行忘，忘而爲之」；此亦如前文所說，乃是無心的忘境。此處又說「行若曳枯木，止若聚死灰」；如前節所述，郭象正是以槁木死灰爲無心虛靜心境之形容。凡此皆可與前文所述參照。但在此他卻是以「神凝」來涵括聖人之精神境界：無待、無心坐忘、槁木死灰之心境，都是聖人「神凝」的成果。可見神之修養之極境，也就是聖人境界。郭象或者直接以「神」形容此境界：

唯任神然後能至順，故無往不應也。

夫去知任性，然後神明洞照，所以爲賢聖也。而云土塊乃不失道，人若土塊，非死如何！豪桀所以笑也。[67]

「去知任性」，正如前文所述，是遣去知、欲，歸復自然眞性；這是心之無心工夫所致。心至此無心之極境，也就能「神明洞照」，這便是聖賢的境界。值得注意的是，在此「神明」除了是指聖人之心神，也有指向一能玄鑒洞照之智慧的意味。郭象又說「任神然後能至順」；此處之「神」也應當是經過「凝神」工夫後的精神境界，而不是泛指一般意義之心神。由此看來，「神」除了前述作爲「心」之意涵之外，也可以是指「神明洞照」之智慧或境界。這是「神」與「心」在概念內涵上的微小差異。[68] 又如：

……夫德充於內，則神滿於外，無遠近幽深，所在皆明，故審安危之機而泊然自得也。

---

66 同註 1，〈逍遙遊〉注，頁 30。

67 同註 1，〈列禦寇〉注，頁 1064；〈天下〉注，頁 1091。

68 徐復觀先生指出，魏晉時期「神」概念之使用承自《莊子》；《莊子》「將人之心稱爲精，將心的妙用稱爲神」、「從沒有受到外物牽累之心所發出的超分別相的直觀、智慧……這即是神」。然則「神」具有心之功能以及智慧妙用的二面意義。郭象對於「神」之用法可與之參照。氏著：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1998 年 5 月），頁 155-156。又同註 37，頁 387-388。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 割肌膚以爲天下者，彼我俱失也；使人人自得而已者，與人而不損於己也。其神明充滿天地，故所在皆可，所在皆可，故不損己爲物而放於自得之地也。[69]

此處「神滿於外」、「神明充滿天地」即是對境界之形容；「無遠近幽深，所在皆明」一語也有洞照之智慧的意義。皆如上所說。

最後略論聖人。以上對於養心、養神的分析，都涉及聖人之境界。如上所述，聖人之心也在無心之境，聖人無待逍遙也是超越一切之忘境；如前節所說，凡庶群生之適性逍遙，也是在無心忘境中自得。若是如此，則聖人的無待逍遙與群生之適性逍遙，有何不同？

從「性」的角度來說，如前所述，聖人「特稟自然之妙氣」，這是其特異之處；一般論郭象所說聖凡之異即就此而言。但進一步看，從「心」的角度來說，雖說聖心也是無心，但「忘天地，遺萬物」、「曠然無累，與物俱往」的境界畢竟是聖人所獨有的。此外：

> 各自足而相忘者，天下莫不然也。至人常足，故常忘也。[70]

「至人常足，故常忘也」，只有聖心常在忘境之中。如前節所指出，群生之心雖然也必須在無心之境才能「各自足而相忘」而自得其性，但群生之心往往被知、欲所引誘，而背離其性，因此群生之心不能常在無心之境。這也是凡聖之間的差異。

進一步說，群生之心是否能夠無心、是否可以自得其性，關鍵仍在聖人。郭象認爲，人性所以被破壞乃是在上位者舉措不當之故：

> ……人之生也直，莫之蕩，則性命不過，欲惡不爽。在上者不能無爲，上之所爲而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴其無爲而任物之自爲也。[71]

人性本是眞朴無僞，在上位者引發人民的「誘慕好欲」之心，才使之背離本

[69] 同註 1，〈田子方〉注，頁 725、728。
[70] 同註 1，〈大宗師〉注，頁 272。
[71] 同註 1，〈在宥〉注，頁 364。

臺灣大學學術期刊資料庫

性。而聖人便是能「無爲而任物之自爲」，使群生自得其眞性者。他說：

> 天下若無明王，則莫能自得。令之自得，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。
>
> 無爲者，非拱默之謂也，直各任其自爲，則性命安矣。……[72]

「天下若無明王，則莫能自得」，唯有聖人才能使群生各自得其性而適性逍遙。而聖人也只是無爲而任群生之自爲；如前節所說，最終使群生到達無心兼忘的自得之境。然則，聖心之無心忘境，是能自作工夫而層層超越至無待極境；凡庶之兼忘自得，則不能自力達成而有待聖人之功。此亦凡聖之差異。雖然如此：

> 夫唯與物冥而循大變者，爲能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。故有待無待，吾所不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！[73]

雖則「有待無待，吾所不能齊也」，聖人自有其無心之工夫修養一面，群生則只能在聖人無心順有之下各自兼忘自得；但是「各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊」，有待逍遙與無待逍遙之別，最終仍然皆在郭象所說之無心忘境中渾齊爲一。

七、結　論

本文由適性逍遙之問題入手，對郭象之心、性概念及互動機制，以及其相應的工夫修養問題有所分析，所獲成果可略述如下：

(1) 郭象所說之「性」，其實並不是萬有現實中的差異之性，而是理想中的本然之性。群生會因智巧、欲望之引誘向外追求，而背離、破壞此性；必須

[72] 同註 1，〈應帝王〉注，頁 296；〈在宥〉注，頁 369。
[73] 同註 62。

臺灣大學學術期刊資料庫

排遣知、欲，才能復歸此眞朴之性。

(2) 而「心」則擁有二面性。心是知、欲的發動者，是群生破壞本性之元凶；但心也可以進入無心自忘之境，使群生歸復原有之本性。因此，「性」雖然是價值標準，「心」才是能抉擇方向的實踐主體。

(3)「無心」的工夫指向一忘而又忘的超越境界；郭象認爲，群生若不是在忘境之中，就不是眞正的適性逍遙。「無心」便是檢驗逍遙境界的唯一標準。

(4) 郭象也以「神」概念來表述「心」以及其無心境界。聖人境界即是究極的無心之境；凡人唯有透過聖心之無心境界，才能在忘境中自得逍遙。

由以上的討論，我們得以就心性理論的角度對郭象思想有更深入的了解。首先，本文可以提出一套更有解釋效力的理論來說明「性」概念，以避免舊說所面臨的種種困難。其次，我們發現「心」概念在郭象的思想體系中實在具有非常重要的地位；並且，透過對「心」、「性」以及「知、欲」等概念彼此關係的掌握，更可以說明郭象對於價值標準之建立、價值實踐之動力、價值抉擇之主體等問題的主張。第三，本文也指出「無心忘境」作爲心之修養工夫與精神境界之意義與具體內容，並由此說明聖人境界與凡庶境界之間的關係。這些問題，都是過去學者們較少注意的；透過這些分析，當有助於理解郭象思想的系統與特質，並對適性逍遙說的意義作一說明。學界鮮少從心性理論、修養工夫與境界之角度來看待魏晉玄學之理論貢獻，本文的討論或者也有補充說明之功。

整體而言，郭象之心性思想實有其獨到之處。他透過心、性結構，來說明價值問題；又以無心忘境，建立工夫修養與境界之理論；這二個部分在理論上更是能夠緊密融合，互爲表裡。就思想史角度來看，張湛《列子注》（約370-？）可能便受郭象影響：

> 夫虛靜之理，非心慮之表，形骸之外；求而得之，即我之性。內安諸己，則自然眞全矣。故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安；所以敗者，皆由動求，故失其所處。

臺灣大學學術期刊資料庫

智者不知而自知者也。忘智故無所知，用智則無所能。知體神而獨運，忘情而任理，則寂然玄照者也。[74]

張湛關於心、性、知、情、無心忘境之說，是否與郭象類似？然則，心性理論與無心忘境之說在玄學史中之發展，或者還有進一步探究的可能。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

曹魏・劉卲著，李崇智校箋：《人物志校箋》，成都：巴蜀書社，2001 年 11 月。

＊劉宋・劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年 3 月。

＊梁・慧皎著，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1997 年 10 月。

＊清・郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月。

＊楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1996 年 2 月。

二、近人論著

王松江：《郭象個體主義哲學的現代詮釋》，北京：中國社會科學出版社，2008 年 7 月。

＊王曉毅：《郭象評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年 8 月。

[74] 東晉・張湛：《列子注》，收入楊伯峻：《列子集釋》（北京，中華書局，1996 年 2 月）〈天瑞〉注，頁 29；〈仲尼〉注，頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1997 年 8 月。
余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004 年 12 月。
林聰舜：《向郭莊學之研究》，臺北：文史哲出版社，1981 年 12 月。
唐君毅：《中國哲學原論原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006 年 11 月。
徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1990 年 12 月。
徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1998 年 5 月。
＊莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁書局，1999 年 9 月。
許抗生等著：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989 年 7 月。
＊湯一介：《郭象與魏晉玄學（第 3 版）》，北京：北京大學出版社，2009 年 11 月。
＊湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001 年 6 月。
＊馮友蘭：《中國哲學史新編（中卷）》，北京：人民出版社，2007 年 3 月。
黃聖平：《郭象玄學研究——沿著本性論的道路》，北京：華齡出版社，2007 年 5 月。
楊儒賓：〈向郭莊子注的適性說與向郭支道林對於逍遙義的爭辯〉，《史學評論》第 9 期（1983 年 7 月），頁 93-127。
戴璉璋：《玄理、玄智與文化發展》，臺北，中央研究院中國文哲研究所，2002 年 3 月。
謝如柏：〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》第 30 卷第 4 期（2012 年 12 月），頁 1-34。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Feng, Y.-L. (2007). *Zhong guo zhe xue shi xin bian* [*A new history of Chinese philosophy*] (Vol. 2). Beijing: People's.

Guo, Q.-F. (Ed.). (1993). *Zhuang zi ji shi* [*Zhuangzi* with collection of commentaries].

臺灣大學學術期刊資料庫

Taipei: Wan Juan Lou. (Original work published in the Qing Dynasty)

Liu, Y.-Q. (Ed.). (1989). *Shi shuo xin yu jian shu* [*A new account of the tales of the world* with annotations] (J.-X. Yu, Annot.). Taipei: Hua Cheng. (Original work published in the Liu Song Dynasty)

Mou, Z.-S. (1997). *Cai xing yu xuan li* [*Physical nature and speculative reason*]. Taipei: Student.

Shi, H.-J. (1997). *Gao seng zhuan* [*Biographies of eminent Buddhist monks*] (Y.-T. Tang, Ed.). Beijing: Zhonghua.

Tang, Y.-J. (2009). *Guo xiang yu wei jin xuan xue* [*Guo Xiang and Wei-Jin philosophy*] (3th ed.). Beijing: Peking University Press.

Tang, Y.-T. (2001). *Wei jin xuan xue lun gao* [Discourse on Wei Jin Neo-Daoism]. Shanghai: Shanghai Ancient Books.

Wang, X.-Y. (2006). *Guo xiang ping zhuan* [*A critical biography of Guo Xiang*]. Nanjing: Nanjing University Press.

Yang, B.-J. (1996). *Lie zi ji shi* [*Liezi* with collection of commentaries]. Beijing: Zhonghua.

Zhuang, Y.-L. (1999). *Guo xiang xuan xue* [Guo Xiang's Neo-Daoism]. Taipei: Le Jin.

臺灣大學學術期刊資料庫