



郭象的“不治之治”思想及其虚无性*

陈 徽

摘要:尽管郭象构建其思想体系时大多袭用道家特别是庄子思想的主要概念,但这些概念几乎皆经过他的重新诠释,有着自己独特的内涵。表面上看,郭象的“外内相冥”说的确消弭了名教与自然之间的思想张力,实则这一消弭仅具有形式上的意义。因为,郭象的思想既不同于儒家,也有别于道家,其根源在于他对于儒道两家天道观的理论解构。这一解构是彻底而全面的,以至他的“不治之治”思想也仅仅在形式上有似于道家之“无为”。二者在理论旨趣上根本有别,且前者因是无根的,还隐含着虚无性与反文明性。

关键词:郭象;独化论;玄冥说;不治之治;无为

中图分类号:B235.6

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)02-0030-10

长期以来,学界关于郭象思想的解读多是积极的:或谓其独化论彰显了个体的存在价值或人的主体性;或谓其“名教即自然”(实为“外内相冥”)之说消弭了儒道之间的思想张力,代表着魏晋玄学发展的新高度;等等。这些理解固然似皆有据,且不乏有益的理论启示,然若细加辨之,仍不乏可商榷之处。其中,就郭象的治道思想而言,其“不治之治”(“无为”)之说对于儒道两家的基本精神皆有所背离,并隐含着不可避免的虚无性。因此,有必要重新审视和评价郭象的一些基本思想及其治道之说。

一、独化论与玄冥说

欲客观、准确地把握郭象的“不治之治”思想,不能不从他的独化论与玄冥说谈起。其实,独化论与玄冥说之间是一而二、二而一的关系:前者重在言万物之何所来与何所化,后者则主要说万物之如何在。在注解《齐物论》“罔两问

景”章时,郭象集中展示了二说之义及其所蕴含的概念体系。其曰:

世或谓罔两待景、景待形、形待造物者。请问:夫造物者,有耶无耶?无也?则胡能造物哉?有也?则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也。故彼我相因,形景俱生,虽复玄合,而非待也。明斯理也,将使万物各反所宗于体中而不待乎外,外无所谢而内无所矜,是以诱然皆生而不知所以生,同焉皆得而不知所以得也。今罔两之因景,犹云俱生而非待也,则万物虽聚而共成乎天,而皆历然莫不独见矣。故罔两非景之所制,而景非形之所使、形非无之所化也。则化与不化、然与不然、从人之与由己,莫不自尔,吾安识其所以哉!故任而不助,则本末内外畅然俱得,泯

收稿日期:2022-11-28

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)。

作者简介:陈徽,男,同济大学哲学系教授(上海 200092),主要从事儒学、道家哲学研究。

然无迹。若乃责此近因而忘其自尔，宗物于外，丧主于内，而爱尚生矣。虽欲推而齐之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！^{[1]111-112,①}

文中“独化”“玄冥”“自尔(然)”“天”“无待”“相因”等，均是构成独化论或玄冥说的重要概念。其中，除了“自尔”尚保留老、庄以来道家“自然”概念的主要内涵外，其他诸概念要么为郭象所独创(如“独化”“相因”)，要么其原义已被郭象所消解并获得了新的内涵(如“天”)，要么其原义虽为郭象所继承但更彰有新义(如“无待”“玄冥”)。经此理论之陶铸，上述概念遂得以形成一个自足完善的新的思想体系。它既为万物产生、变化的原因提供了一个最终的理论解释，又为治者提出了一套颇为自洽的治道思想。

“独化”中的“独”即独自、各自义，“化”谓化生、变化，“独化”意为万物皆独自生成、独自变化，没有所谓的“造物者”或形而上的“无”作为它们产生、变化的根据。独化论属于崇有说^②，万物皆为“有”的具体表现。除了现象世界的诸“有”，郭象完全拒斥任何所谓作为诸“有”起源或存在根据的“无”之存在。立足于“独化”概念，郭象不仅彻底否定了“造物者”的存在意义(“故造物者无主，而物各自造”)，也明确指出万物“独化”自生的自足性(“故明众形之自物，而后始可与言造物耳”)，彻底消解了万物在生成、变化上的任何依赖关系。为彰其说，郭象不惜颠覆常识。如据日常习见，罔两(即影子边缘的微阴部分)依附于影子，影子依附于形体。三者中，后者的存在总是前者据以生成的前提条件。若进而问之，形体(喻万物)将何由而生?“造物者”或本根之“无”的观念便可自然地引出。但郭象认为，无论罔两、影子还是万物，它们皆系“独化”而生(“是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也”)，故各自独立、了无宰制(“故罔两非景之所制，而景非形之所使、形非无之所化也”)。

“独化”概念逻辑地涵摄了“自尔”之义。所谓“自尔”，即道家常言之“自然”。“然”原为“燃”的本字，因音转可通作“尔”。《说文》训“尔”曰“词之必然也”，意为“如此”或“此”^③。故“自然”可有二训：一曰“自燃”；一曰通作“自尔”，义即“自己如此”(可谓“由自”)。道家所说的“自

然”，显指后者。“尔”既有“必然”之义，“自然(尔)”所意谓的“自己如此”是有其必然性的。在道家看来，这种必然性来自“自(己)”之所指之“物”的本性。对于道家“自然”概念的“自尔”之本义，以及“自尔”的必然性内涵，郭象有着自觉的继承，并在《〈庄子〉注》中反复予以申说。如其曰：

故自然者，即我之自然，岂远之哉！凡物云云，皆自尔耳，非相为使也，故任之而理自至矣。^{[1]56}

言此皆不得不然而自然耳，非道能使然也。^{[1]743}

因“独化”之“化”既指变化又谓化生，郭象的“自然(尔)”所意谓的必然性就不仅仅指万物必然地如此存在，同时也指万物必然地如此“独化”而生。对于“自己如此”(“自尔”)，郭象又称之为“自然而然”，如其论万物之变曰：“日夜相代，代故以新也。夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳。”^{[1]55}“自然而然”又曰“天然”。因万物之所以自生自化并无其他根源，而是“天生如此”的。《〈齐物论〉注》：“自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！”^{[1]50}如果说，“自然(尔)”的上述诸义在老、庄等先秦道家的思想里也有所体现的话，基于独化论，郭象还赋予“自然(尔)”以“突然”和“偶然”等独特的内涵。如其又曰：

然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。夫生之难也，犹独化而自得之矣。^{[1]251}

欬然自生，非有本。欬然自死，非有根。言出者自有实耳，其所出无根窍以出之。……死生出入，皆欬然自尔，无所由，故无所见其形。^{[1]800-801}

文中的“掘然”“欬然”，皆既谓突然，又可谓偶然。它们表明：万物因其“独化”，突然如此或突然如彼，本无什么理由，完全是偶然所致的。总之，郭象的“自然(尔)”概念含蕴极为丰富，它将“由自”、必然、天然、突然、偶然等内涵收摄于一体，并使独化论不可避免地表现出不可知论和神秘主义的特点(“则化与不化、然与不然、从人之与由己，莫不自尔，吾安识其所以哉”)。

为与“独化”“自然(尔)”之说相调适，郭象

也对庄子的“无待”概念进行了重新诠释。“无待”在庄子那里是逍遥的象征；在郭象的思想里，“无待”固仍喻逍遥之境，但更主要地指万物“独化”自生而无所依赖（“故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉”）。与“独化”“自然”和“无待”之说相对应，郭象特别强调“性分”与“安命”的重要性。性（或本性）是标志某物之为某物的概念，物与物之别往往表现为性状之异。根据独化论，万物“独化”而生之际，其性也“自然地”具足。郭象曰：“言物之自然，各有性也。”（《〈天运〉注》）^{[1]533}又曰：“凡所谓天，皆明不为而自然。……自然耳，故曰性。”（《〈山木〉注》）^{[1]694}性既规定了物之所以是，也决定了其生存的界限或本分（此即郭象所谓“极”或“性分”“定分”）。对于万物来说，一旦“独化”而生，其本性便不可改变^④，只能依循“性分”而在。所以，应当破除任何逾越己之“性分”的非分之心（当然，这是对有此非分“能力”之物而言的）。何况，即便是不安于己分，又何以能跂及他物的“性分”^⑤？而安于己分，即为安于己命。郭象否认那种“高高在上”的天命的存在。其所谓“命”，是指不可认知又决定着万物“独化”的那种必然性和偶然性^⑥。唯有安命守分，无“跂尚”他物之心，才无诸如“羨欲”等生存之“累”。“累绝”则心定，自不为诸情所囿。他说：

夫年、知不相及，若此之愚也。比于众人之所悲，亦可悲矣。而众人未尝悲此者，以其性各有极也。苟知其极，则毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！……故举小大之殊各有定分，非羨欲所及，则羨欲之累可以绝矣。夫悲生于累，累绝则悲去。悲去而性命不安者，未之有也。^{[1]13}

郭象此处虽有循环论证之嫌^⑦，其“安命”“守分”之说却也将何谓逍遥明白地托出，即逍遥者，不过是万物各致其“性分之适”而已。故郭象论逍遥，既曰“适性”^{[1]5}“得性”^{[1]16}“安性”^{[1]16}“足性”^{[1]19}，又曰“任性”^{[1]1}“顺性”^{[1]1047}等，其义一也。

郭象以“适性”与“安命”论逍遥，颇有其理论的消极性。一方面，若逍遥指“物任其性”或“足于其性”，则逍遥与本能无别矣，何可称之为境界？另一方面，“性分”“安命”之说也意味着：任何现实的伦理政治秩序皆可能被视为“命定

的”，个体或族群唯有绝对地接受它、顺应它，不当有任何怀疑乃至抗争。

那么，在这个“独化”的世界，万物之间究竟是何种关系？曰：它们是彼此依附、相互成就的。《〈秋水〉注》论道：

天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿，唇齿者未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功弘矣，斯相反而不可以相无者也。故因其自为而无其功，则天下之功莫不皆无矣；因其不可相无而有其功，则天下之功莫不皆有矣。^{[1]579}

可见，万物彼此是须臾不可相离的，“故天地万物，凡所有者不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生；一理不至，则天年无缘得终”^{[1]225}。为了说明万物间的这种“不可一日而相无”性，郭象引入了“相因”的概念。“相因”之“因”非谓原因，而是指上述万物相依、相成的关系。万物彼此“相因”“不可一日而相无”，虽如形、影“玄合”无间，却又各自“无待”（“故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也”）。至于万物何以如此“相因”，则亦为“独化”所致^⑧。汤用彤尝指出：“独化有三层意思。①自然即自生，无物使其生，独自而生，独自而化。②多元而变化。……所谓群有，各自都是变化的。③不为而相因。总此三义，乃谓一切万物都是自生，乃无主宰。”^{[2]411}这一概括颇得其趣。

尽管相因说难免有不可知论和神秘主义之弊，然借助此说，郭象由独化论引出玄冥说。“玄冥”概念出自《庄子》，共有两次：或喻闻道所至的深远暗昧的境界^⑨，或言道本^⑩。在郭象的思想里，“玄冥”除了具有类似于庄子所说的体道境界外，尚有二义：一曰万物极致和谐共在的“玄合”之境，又名“玄冥之境”^⑪；一曰作为体道方法的“重玄法”之“一玄”所达到的“名无而非无”的境界^⑫。就其第二义来说，玄冥说与独化论是一体相通的。曰“独化”，意在凸显万物皆自生、自化；曰“玄冥”，意在凸显万物极致和谐共在的“玄合”之境幽邃杳冥、不可言说。所以，万物皆从“玄冥”中自生、自化，自生、自化的万物又共同构成了“玄冥”。《〈齐物论〉注》：“是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。”此之谓也。

二、“以不治治之，乃善治也”

就理论自洽性而言，相因说或玄冥说自无问题。不过，对于二说所强调的万物之间的“不可一日而相无”性，应该从整体的视野去理解。现实中，许多事物的关系并非如郭象所举是唇齿或形影式的，更可能是对立或竞争式的。譬如：在生物链中，处于链之高阶的动物表面上不为低阶的动植物所依赖，且前者的存在还对后者的生命造成威胁或伤害，但也因此之故，才有了生物链系统的动态平衡。

根据独化论和玄冥说，万物“独化”于“玄冥”，又因其“自然(尔)”存在共同构成了“玄冥”。由是，任何形式的治世之举皆属多余，都可能影响万物的“自然(尔)”存在并瓦解“玄冥”，理想之世应是一个绝对“无君”^⑧“无治”的状态。然而，郭象却是一个坚定的有君论者。他说：“千人聚，不以一人为主，不乱则散，故多贤不可以多君、无贤不可以无君，此天人之道、必至之宜。”^{[1]156}以“不乱则散”言无君之害，可见君王的弭乱聚人之功。郭象何以言此，其所谓君治有何表现，且君治的最终理想如何？

从“安命”的角度说，如果万物皆能各安其所受，任其性，当其分，则皆致其逍遥。《〈逍遥游〉注》曰：

庖人尸祝，各安其所司；鸟兽万物，各足于所受；帝尧许由各静其所遇。此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉？自得而已矣。故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。^{[1]26}

“所司”，言其职；“所受”，言其性；“所遇”，言其遇。所谓“各安”“各足”“各静”云云，文实互言，且皆是“各得其实”的具体体现。“得”者，谓万物各得其性（各尽其性），亦即万物皆得“自然(尔)”存在，故曰“自得而已矣”。这种“自得”之于万物本身来说，即为逍遥。由于万物“独化”而“性分”各异，其“自得”之行也各有不同，但就其各致逍遥来说，其间本无什么差别。就像帝尧与许由，二者“行虽异”“其于逍遥一也”。所以，从理想的层面看，“玄冥”既是万物极致和谐共在的“玄合”之境，也是一个由逍遥的万物共同构成的“绝对逍遥”的世界。此所言“绝对”，

乃谓“玄冥”中无物不逍遥。

但郭象认为，就有“心”之“物”来说，因为“性分”之别，真正能自然而然地安命的唯有圣人。常人或禽兽囿于其“性分”的限制，不免有“荣愿”之心、“羨欲”（或“跂尚”）之意等，从而“志过其分”，引发种种“丧真”“忘本”之失。他说：

若皆私之，则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。……夫时之所贤者为君、才不应世者为臣，若天之自高、地之自卑。首自在上，足自居下，岂有逆哉！虽无错于当而必自当也。……若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁誉之间俯仰失措也。^{[1]58-59}

以小羨大，故自失。^{[1]600}

对于“不守其分而求备（引按：“备”谓己性所不备者）”者，郭象批评道：

不守其分而求备焉，所以恶分也。本分不备而有以求备，所以恶备也。若其本分素备，岂恶之哉！不反守其分内，则其死不久。不出而无得，乃得生。已灭其性矣，虽有斯生，何异于鬼！^{[1]798-799}

这种批评是严厉的：曰“恶分”“恶备”^⑨，皆批评“求备者”妄生“羨欲”，不安其命（即其心、其行皆悖逆了“独化”所意谓的必然性）；至于“已灭其性……何异于鬼”云云，则不啻言“求备者”虽生犹死了。

那么，常人能否通过涵养或学习^⑩以克服自己“性分”的局限性呢？依独化论则绝无可能。因万物一旦“独化”而生，其性便定，不可移易，故《〈养生主〉注》曰：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”^{[1]128}就涵养功夫而言，郭象此说实则消解了它的存在意义。在儒道两家那里，涵养功夫是沟通凡圣的重要方式，功夫论也在各家思想体系中居于重要地位。故在儒家，孟子曰“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），荀子亦曰“涂之人皆可为禹”（《荀子·性恶》）；在道家，则有《庄子·大宗师》所呈现的“颜回坐忘”^⑪之喻等。至于学习^⑫，郭象虽很重视，但又认为学习仅仅有助于人们充分、自然地实现自己本性所具的潜质而已。因此，论及学习，郭象曰“习以成性”“习而后能”^{[1]642}，曰“学习之功，成性而已”^{[1]1043}，曰“虽性可学成，然要当内有其质”^{[1]518}

等。常人无论如何学习,都不能突破其“性分”的界限,智愚之别、圣凡之分是无可消除的。所以,“性各有分,故知者守知以待终,而愚者抱愚以至死,岂有能中易其性者也!”^{[1]59}

既然学习无助于突破“性分”的界限,且常人难免有“丧真”“忘本”之失,为防天下“不乱则散”,则须有君以统摄万物。郭象所谓“以一人为主”“无贤不可以无君”云云,即是就此而发。人君在郭象思想中的意义尚不止于此。观其论治,多是从理想的层面立说;而其所谓君,也意指“圣王”。曰其“圣”,是因为王位非常人所能处,必由圣人居之;曰其“王”,是因为圣人有应世之责,不当隐居不出、弃置天下。对于圣人何以应为“王”,郭象论道:

夫圣人之心,极两仪之至会,穷万物之妙数。故能体化合变,无往不可,磅礴万物,无物不然。世以乱故求我,我无心也。我苟无心,亦何为不应世哉!^{[1]31}

夫圣人游于变化之涂,放于日新之流:万物万化,亦与之万化;化者无极,亦与之无极。谁得遁之哉?……此玄同万物而与化为体,故其为天下之所宗也,不亦宜乎!^{[1]246}

“无心”者(按:犹体),谓无有执着之心,言圣人之德;“体化合变,无往不可,磅礴万物”及“玄同万物而与化为体”云云,意为任物自化,言“无心”之用。圣人之德若此,故“宜”为“天下之所宗”。从体用关系的角度说,体用不二,有其体方可发为其用,而用亦彰显其体。若执体不发,与世悬绝,弃绝“游”“放”(“游于变化之涂,放于日新之流”),生命岂非流于虚寂?逍遥又何以体现?何况,天下万物唯有圣人德臻于“无心”,倘若“世以乱^⑧故求”之,其何以能免应世之责?故《〈应帝王〉题解》概言道:“夫无心而任乎自化者,应为帝王也。”^{[1]287}“任乎自化”,谓圣王任万物之自化。万物自化,即其逍遥。对于圣王的“无心”而“任物”之治,《〈应帝王〉注》又论道:

以己制物,则物失其真。夫寄当于万物,则无事而自成;以一身制天下,则功莫就而任不胜也。全其性分之内而已,各正性命之分也,不为其所不能。禽兽犹各有以自存,故帝王任之而不为,则自成也。^{[1]291-292}

“圣人应为帝王”之说表明:只有圣人应世为王,天下万物方能真正地得其所是、不失其“真”

(“各正性命之分”),各致逍遥。所以,只有圣人治世,天下方可实现“绝对逍遥”的“玄冥”。在“玄冥”中,逍遥之于凡圣是有所不同的:常人之逍遥不过是安命守分,虽然“自化”“自成”,但因“性分”之囿,常人知解他物有限,不能如圣人自然地与物“冥合”(又曰“冥物”等),更不能通达“玄冥”;圣人则不然,其“无心”而“冥物”,亦通达“玄冥”,故圣人之逍遥是有限的、绝对的。

为明圣人如何逍遥,郭象提出了著名的“游外以冥内”之说。《〈大宗师〉注》:“夫与内冥者,游于外也。独能游外以冥内,任万物之自然,使天性各足而帝王道成,斯乃畸于人而侔于天也。”^{[1]273}“内”谓“方内”,指据礼法行治的流俗之世;“外”谓“方外”,指与流俗之世相对的超脱之世(喻生命自在)。所谓“冥内”,既曰圣人“冥然自合”于流俗之世的万物之性,更是指其“无心”“任物”之治。因于此治,万物皆得“自成”“自化”。故“冥内”也意味着:圣人并不因为肩负治世之责而丧失逍遥^⑨,反而因此与万物各致逍遥。是“冥内”者,亦即“游内”也。相应地,“游外”既曰圣人因其“性分”之至自然地超脱世俗礼法的束缚(即无时而不逍遥),又指圣人之逍遥本已蕴含了治世之责。否则,便有“内”“外”之别。若有此别,则圣人不复为圣人,其逍遥亦不复为逍遥矣。是“游外”者,亦即“冥内”也。所以,在郭象的思想里,“内”“外”本为一体,“冥”“游”原系同一。或者说,本就没有什么“内”“外”之别、“冥”“游”之分,圣人之治是内蕴于其“独化”“玄冥”之说的。《〈大宗师〉注》曰:

夫理有至极、外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也,未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内、无心以顺有,故虽终日见形而神气无变、俯仰万机而淡然自若。夫见形而不及神者,天下之常累也,是故睹其与群物并行则莫能谓之遗物而离人矣,睹其体化而应务则莫能谓之坐忘而自得矣。岂直谓圣人不然哉?乃必谓至理之无此。^{[1]268}

此段文字义精理明,颇富神采。魏晋时期,“内外”之辨往往表现为“名教与自然”之辨。无论是王弼等人的“名教本于自然”之说,还是嵇康等人的“越名教而任自然”之论,皆有分名教与自然为二之弊。后说更因其毁弃名教的激烈态

度,而有离散世道人心、解构纲常名教的危险。相较于以上二说,郭象的“外内相冥”说(意味着“名教即自然”)确实从形式上彻底地消弭了名教与自然之间的思想裂痕。

从概念使用和理论表述上看,郭象的治世之说似乎完全因袭了道家特别是老庄的治道思想。如其常称圣人之治为“无心”“无为”“任物”(“各任其自为”)及“任其自然”等,这些概念和表述皆为老庄论治所常言。为了凸显“无为”之义的“无心”“任物”等内涵,郭象又喜以“不治之治”和“不为之为”言之。如:“以不治治之,乃善治也。”^{[1]334}“夫能令天下治,不治天下者也。故尧以不治治之,非治之而治者也。……夫治之由乎不治、为之出乎无为也。”^{[1]24}“然则体玄而极妙者,其所以会通万物之性而陶铸天下之化、以成尧舜之名者,常以不为之耳。”^{[1]31-32}此说其实也是源自老子,如《老子·六十三章》曰:“为无为,事无事,味无味。”

观郭象所论“无为”的内涵,其大要如下:首先,“无为”非谓圣人隐遁不出,而有着“积极的”应世性,这是“外内相冥”思想在治术上的必然体现。在此,郭象有着清晰的自觉意识,并对老庄“无为”思想的消极性颇有非议。他说:“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者,此庄老之谈所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者,斯之由也。”^{[1]24}其次,“无为”亦有老、庄所言的“抱一”(或“执一”)之义,谓圣人抱朴守静、无所作为。如郭象又曰:“为其所有为,则真为也;为其真为,则无为矣,又何加焉!……使物各复其根,抱一而已,无饰于外,斯圣王所以生成也。”^{[1]1065-1066}再次,“无为”谓因任事物之性之为,意为圣人虽有所作为,却犹若“不为”。对于此义之“无为”,郭象论之甚详,可以说是其“无为”思想的主要内涵。兹稍举数例,如:

顺世之所行,故无不行。^{[1]239}

故任而不助,则本末内外畅然俱得,泯然无迹。^{[1]112}

无为者,非拱默之谓也,直各任其自为,则性命安矣。……出处默语,常无其心而付之自然。神顺物而动,天随理而行。若游尘之自动,任其自然而已。^{[1]369-371}

夫以蜘蛛、蛭蛄之陋,而布网、转丸不求之于工匠,则万物各有能也。所能虽不

同,而所习不敢异,则若巧而拙矣。故善用入者,使能方者为方、能圆者为圆,各任其所能,人安其性,不责万民以工倕之巧。故众技以不相能似拙,而天下皆自能则大巧矣。夫用其自能,则规矩可弃而妙匠之指可握也。^{[1]355}

因于此治,天下万物遂得各尽其性、各展其能、各安其命,从而各致逍遥。“绝对逍遥”、万物极致和谐共在的“玄冥(之境)”,也得以成就。

尽管郭象以“外内相冥”之说从学理上消弭了“自然”与“名教”之别,然因其所用概念和理论表述多依托于道家,特别是庄子思想,学者常谓其说有扬道抑儒的倾向^②。其实,郭象的思想与儒道皆有不协之处。而诸种不协的根本原因,在于他对传统儒道天道观的理论解构。

三、无根的“无为”

先秦以来,儒家和道家,均有其明确而坚定的天道信仰。这种信仰是他们理解世界、应对世事、安顿生命等的形上依据。当然,所谓天道信仰是比较笼统的说法。具体到儒道之间,以及儒道各自内部,也存在一些表述或思想重心上的差别。如论及天道的根本性与必然性,儒家常以“天命”代之,道家更喜言具有本原意义的“道”之概念。又如道家对于“道”和“天”的关系,老子虽曰“道”为天地万物的本原(参见《老子》四章、二十五章),其明“道”之运化及其功用时,实又多据“天”或“天道”以论说^③;至于庄子,他在指出“道”的本根性的同时^④,有时也对“道”与“天”不加分别^⑤。

然而,在郭象的思想里,“天”“道”皆“坠落”为形下的概念,不再有儒道式的形上性。他所说的“天”,主要有二义:其一,“天”即“天然”,且此义之“天”亦通于“自然”。如《〈齐物论〉注》曰:“自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。以天言之所以明其自然也,岂苍苍之谓哉!”^{[1]50}又如《〈天道〉注》:“天者,自然也。”^{[1]471}其二,“天”即万物之总名,或曰万物共聚而为“天”。《〈齐物论〉注》曰:“故天者,万物之总名也。”^{[1]50}或如《〈齐物论〉注》所言:“则万物……聚而共成乎天。”至于郭象所言之“道”,其义亦犹“自然”意义之“天”。如《〈天道〉注》:“天者,自

然也。自然既明,则物得其道也。”^{[1]471}故所谓的大道无所不在,实是说万物皆自生、自化。万物自生、自化即为得其“道”,得“道”即成“德”也^⑨。所以,与“天”“道”的形下性相应的是,郭象所言之“德”也没有涵养与境界的意蕴,仅仅指物得其性、守其分。《〈德充符〉注》曰:“游于自得之场、放之而无不至者,才德全也。”^{[1]218}“才德全”者,亦可谓“各当其形”^⑩。这种对“德”的规定同样不合于儒道的基本观念:无论是儒家还是道家,其所论之“德”皆以对“天(道)”的领悟与践行为前提,且因为“天(道)”的形上性,“成德”便也有超迈其本能(或禀赋)的意味;而在郭象,事物的“得道”与“成德”本质上不过是充分地展现其禀赋(哪怕是经过“学习”)而已。

本来,郭象的独化论与性分说已使他的“无为”思想不乏消极色彩,而他对儒道天道观的理论解构更是抽离了“无为”的意义之源。因此,郭象所谓的“无为”之治实属无根的,具有虚无性与反文明性。具体来说,可从以下三个方面来看。

第一,表现为“不治之治”(或“不为之为”)的“无为”之治只有圣人才能胜任,常人(哪怕是贤者)已从理论上被褫夺了施行“无为”的可能性。郭象认为,天下无君“不乱则散”,且君位唯有圣人方可居之,因为唯有圣人方能“无心”以应物,行“不治之治”。与此相对的是,囿于“性分”所致,常人知解他物(更遑论“玄冥”)有限,又不乏诸如“羡慕”“荣愿”等人性的弱点,既不能自然地与物“冥合”,也不能做到“无心”以应物,故不可能真正地施行“无为”之治。而且,因“独化”而生的圣、凡之间有着不可逾越的鸿沟,其间之别皆是自然所成、必然如此的。故圣人因其“性分”之全自然地担负起作为王者的“不治之治”之责,常人亦因其“性分”之限当然地作为臣民各尽其分、各安其命。郭象此说必将导致圣人决定论:唯有圣人方可致天下太平和万物逍遥。然依独化论,万物(包括圣人)是否生成、何时生成以及如何生成等皆是偶然的,也是不可知的。倘若圣人不出,天下岂非永远处于“不乱则散”的状态?万物的逍遥自适岂非也永无可能?所以,独化论与性分说不仅消解了传统儒道功夫论的存在意义以及常人涵养上达的可能性,也使天下如何得治的问题转而成为消

极地静待圣王“降临”的问题。这种思想结果显然是不可取的。

第二,由于解构了儒道的天道信仰,郭象的“无为”思想便也显得空洞与虚无。根据独化论,万物(含人)皆自生、自化,彼此之间没有任何内在、必然的关系。如果有所谓的关系,也是突然的、偶然的。这一观点实质上是将万物原子化。原子化的世界观必然使人们无视事物的复杂关系,漠视他者的存在。何况,即便人们知解他物、关心他人,囿于“性分”所限,也不可能真正地通达他者(即“冥物”)。欲克服原子化的生存视野,传统的儒道天道观(尽管儒道对于“天”“道”的理解存有差异)便不可废,形上性的天道信仰可自然地生发价值指引或意义支撑的功用。但是,郭象在理论上彻底地解构了儒道的天道观,则循“性分”而为的生存意义何在?且若谓“任性”“足性”“顺性”等即是致其逍遥,亦有为纵情恣欲(可视为放达)、暴虐麻木(可谓为散淡)之行曲护之嫌。

倘若圣人得出,在其治下,是否可以避免上述因天道观的解构而可能引发的消极后果?曰:此亦未必然也。因为,郭象虽以“无为”之治为至治,且亦多借道家“无心”“任物”“不治之治”等说以论“无为”,至于如何“无为”,则往往托以玄虚、空泛之言^⑪,无法进行具体的阐释。如果说,道家论治亦嫌于有此弊病的话^⑫,其“无为”思想也是与郭象之说本质不同的。在道家,其“无为”思想既有基于天道信仰的本体论依据,也受此信仰导引与规范。故其“无为”之治在伦理政治上践行着对于形上之“道”的理解,因而是有意义的“无为”。在此治下,万物的存在也是富有意义的。在郭象,其“无为”之治则无上述的意义支撑,此治之下的万物也是“毫无意义”的“任性自得”,而所谓万物极致和谐共在的“玄冥”同样也是空洞、虚无的至治之境。

第三,“坐忘”论更使郭象的“无为”思想存在着反文明性之弊。在论述“无为”时,郭象还提出了“无迹”之说。所谓“无迹”,是郭象从“迹”的角度对“无为”之治的描述(如《〈应帝王〉注》:“任物,故无迹。”^{[1]308})。“无迹”又称之为“所以迹”(《〈应帝王〉注》:“所以迹者,无迹也。”^{[1]288}),是“迹”产生的原因。“迹”指圣人“无为”之治留下的种种“痕迹”(或“轨迹”),表现为

诸如仁义礼乐之行及其“凝聚”而成的名号、功业、典章制度等。若从本末关系的角度看,“迹”可视为末,作为“所以迹”的“无为”之治则属于本。郭象曰:“然无迹者,乘群变,履万世。世有夷险,故迹有不及也。”^{[1]288}但圣人“无为”运于无形,过而即化,非常人所能窥知。常人所见者为“迹”,往往以为至治之成即在于循迹而行,于是易生执“迹”之心。此心若生,则“美迹”(如“仁义”等)也会成为乱世之具。对此,郭象论曰:

夫与物无伤者,非为仁也,而仁迹行焉;令万理皆当者,非为义也,而义功见焉。故当而无伤者,非仁义之招也。然而天下奔驰,弃我徇彼以失其常然。故乱心不由于丑而恒在美色,挠世不由于恶而恒由仁义。则仁义者,挠天下之具也。^{[1]323-324}

所以,“迹”不可执,当予以“遗忘”;然仅仅“忘迹”仍未达至境,唯有“忘”其“所以迹”(否则,尚有执本之患),方至于“无心”之地,从而无所不通,顺物自然。这种由“忘迹”而“忘其所以迹”的过程,郭象亦借庄子之说称之为“坐忘”。他说:

仁者,兼爱之迹;义者,成物之功。爱之非仁,仁迹行焉;成之非义,义功见焉。存夫仁义,不足以知爱利之由无心,故忘之可也。但忘功迹,故犹未玄达也。礼者,形体之用;乐者,乐生之具。忘其具,未若忘其所以具也。夫坐忘者,奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。^{[1]283-285}

实际上,圣人因其天赋异禀,自然而玄应,是不存在“忘”与“不忘”的。郭象所谓的“忘迹”以及“忘其所以迹”者,显然是就常人发论。但若据性分说,常人“忘迹”尚可做到,“忘其所以迹”则断无可能。否则,其便已臻于圣境。所以,“坐忘”论盖为郭象论述何为“无为”的一种方便之说。

不仅如此,为免世人迷执所谓“圣人”之名和对古圣人产生偶像崇拜,郭象还消解了“圣人”以及诸如“尧”“舜”等古圣人之名的存在意义,因为它们亦皆属“迹”。至于冥于万物、任其自然的“所以迹”究竟如何以及治者为谁等,皆是不可知的。所以,“圣人”不堪当其“治”^③，“尧

舜”亦不堪当其“人”^④。郭象以“尧”为例论道:

夫尧之无用天下为……天下虽宗尧,而尧未尝有天下也,故窅然丧之,而尝游心于绝冥之境,虽寄坐万物之上而未始不逍遥也。……夫尧实冥矣,其迹则尧也。自迹观冥,内外异域,未足怪也。世徒见尧之为尧,岂识其冥哉!^{[1]34}

世人所识之“尧”,徒据“迹”观之而得,对于那位使“尧之为尧”的“其冥”之“人”,何得识哉?故“圣人”不得法,更不足法,后人若谓“法圣人”便能平治天下,实乃陷入“执成迹以御乎无方”的僵化凝滞之地^⑤。

“坐忘”论在郭象的政治哲学中占有重要的理论地位。因为,唯有破除各种执着之心,治者方能真正地“无心”而应物,顺其自然,以成至治。但“坐忘”论的矛盾性和消极性也是显而易见的。论其矛盾性,如上文已言:圣人因其自然地“冥物”,无所谓“忘”与“不忘”,而常人因其“性分”之限又不能真正地实现“坐忘”,故郭象的“坐忘”论同其独化论和性分说之间是存在扞格之处的。论其消极性,“坐忘”论消解一切的价值取向(按:这一取向也是形上之道被解构的必然结果),既非儒道思想所本有,也使郭象的“无为”之说隐含着反文明的倾向。首先,“坐忘”论对于“圣人”和古圣人之名的意义消解违背了儒道的基本立场。无论儒道,皆有圣人情结。因圣人既是道的人格象征,其言行(“迹”)也是世人领会、修习形上之道的重要依据。故儒家曰“仲尼祖述尧舜,宪章文武”(《礼记·中庸》),且试图通过明确古圣人的授受谱系以建立自己的道统系统^⑥。同样,道家也重视圣人言行的指引和示范意义。如《老子》多据“圣人”或“侯王”(即圣王)的言行以论道,《庄子》中更是虚拟了众多古圣人之名及其“道德”形象,《大宗师》篇甚至还臆造了一个古圣人“得道”而各致其游的详细谱系^⑦。所以,郭象对于“圣人”之名和古圣人(言行)的弃绝态度是不合儒道之说的,其“无为”思想也因而缺乏应有的充实性。其次,郭象的“坐忘”论也使其“无为”思想本质上是反文明的。“坐忘”论意味着:无论前人(哪怕是“圣人”)的思想言行及其所创立的器物典章、制度文化等如何优秀,因皆属“迹”而应当被彻底地“遗忘”(实即弃绝之)。如此,方可免受

文明凝滞或僵化之囿,方能真正地“无为”而治。这种观点必然是反文明的,是一种历史虚无主义,也不合于儒道二家的基本立场。在儒家,其高度重视文化积淀和文明传承的意义,负有自觉的历史担当精神。故孔子有“从周”之志(《论语·八佾》:“子曰:‘周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。’”),并指出:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”(《论语·为政》)其后,历代儒者也都强调继承、发扬传统在治道中的积极意义。在道家,情况比较复杂,需分开来看。如老子的“小国寡民”理想、庄子对于仁义礼乐和机械依赖的批判^⑤等,似也有反文明之嫌,但这是源于他们对文明发展所可能伴随的体制化压抑、技术化宰制的忧虑,实是为了警戒世人,并非如郭象一样追求一个纯然虚无、没有任何历史性的“玄冥”之境。至于黄老道家,其本于道家立场以统摄诸家之说的理论努力^⑥,更是展现了对思想文化兼收并蓄的积极态度。

注释

①按:本文所引郭象《〈庄子〉注》之文,皆据郭庆藩所撰《庄子集释》,中华书局2004年版。引文标点有改动。
②汤用彤说:“讲独化者,必定崇有。讲自生者为崇有,讲他生者为崇无。”汤用彤:《魏晋玄学论稿》,商务印书馆2020年版,第411页。
③许慎撰、段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1988年版,第48页。
④有时,郭象似乎又有人性可变的矛盾之说。如其曰:“夫仁义者,人之性也。人性有变,古今不同也。故游寄而过去则冥,若滞而系于一方则见。见则伪生,伪生而责多矣。”郭象此说是对《天运》“仁义,先王之蘧庐也,止可以一宿而不可久处,靦而多责”之文的注解,乃是缘于经文以“仁义”为寄舍之旨而发。以“仁义”(以及“礼智信”等常言之德)为人性所本具,《〈骈拇〉注》亦有言:“夫仁义自是入之情性,但当之耳。”“夫仁义自是入情也。”其实,郭象所说的“仁义(礼智信)”,只是借用流俗的道德概念而已。其本意是:“独化”而生之人“天生地”具有践行“仁义礼智信”的禀赋(按:亦属“性分”),在相应的生存情境中据此“性分”而发,即为“仁义礼智信”之行,其人也即为“仁义礼智信”之人。然而,所谓的“仁义礼智信”有其“历史性”,而非固定不易的(如《〈天运〉注》:“夫先王典礼,所以适时用也。时过而不弃,即为民妖,所以兴矫效之端也。”“况夫礼义,当其时而用之,则西施也;时过而不弃,则丑人也。”),故不可执着于某种静止不变的“仁义礼智信”观念。为破此执,郭象遂有了“人性有变,

古今不同”的矛盾之说。^⑤《〈逍遥游〉注》:“物各有性、性各有极,皆如年、知,岂跂尚之所及哉!”^⑥如《〈寓言〉注》:“不知其所以然而然,谓之命,似若有意也,故又遣命之名以明其自尔,而后命理全也。”又如《〈天运〉注》:“命之所有者,非为也,皆自然耳。”^⑦如知“定分”(按:知“定分”即意味着“知命”)则“羨欲之累”得以“绝”,“累绝”则“悲去”,“悲去”则“安于性命”。^⑧《〈大宗师〉注》:“夫相因之功,莫若独化之至也。故人之所因者,天也;天之所生者,独化也。”^⑨如《〈大宗师〉》:“于返闻之玄冥,玄冥闻之参寥。”此处“玄冥”犹若人名,实曰闻道所至的深远暗昧之境。对此境界,注家虽各有解说,实亦相通。如成玄英曰:“玄者,深远之名也;冥者,幽寂之称。既德行内融,芳声外显,故渐阶虚极,以至于玄冥故也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第257页。又如吕惠卿:“玄冥,则无见无知。”褚伯秀撰:《南华真经义海纂微》,中华书局2018年版,第263页。林疑独:“玄者,妙之体;冥者,明之藏。”(同上书,第263页)陈碧虚:“玄冥谓幽漠。”(同上书,第264页)赵以夫:“玄冥,默会。”(同上书,第265页)亦有从宇宙论的角度解之者。如林希逸曰:“玄冥,有气之始。”(同上书,第265页)陆西星也因袭此说。陆西星撰:《南华真经副墨》,中华书局2010年版,第100页。后说嫌于未安。^⑩如《秋水》:“(庄子之言)无东无西,始于玄冥,反于大通。”此处“玄冥”,犹曰道本。注家注释,亦犹此义。如成玄英《疏》:“玄冥,妙本也;大通,应迹也。夫庄子之言,穷理尽妙……此智隐没,不可测量,始于玄极而其道杳冥,反于域中而大通于物也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第602页。又如林疑独曰:“始于玄冥,则寂然不动;反于大通,则感而遂通。”褚伯秀撰:《南华真经义海纂微》,中华书局2018年版,第741页。^⑪如《〈徐无鬼〉注》:“意尽形教,岂知我之独化于玄冥之境哉!”^⑫郭象虽未言及“重玄法”,其《〈大宗师〉注》释“参寥”时已有“重玄”之义。其曰:“玄冥者,所以名无而非无也。夫阶名以至于无者,必得无于名表。故虽玄冥犹未极,而又推寄于参寥,亦是玄之又玄也。”成玄英《疏》解云:“参,三也;寥,绝也。一者绝有,二者绝无,三者非有非无,故谓之三绝也。夫玄冥之境虽妙未极,故至乎三绝,方造重玄也。”郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2004年版,第257页。^⑬按:“君”亦象征着伦理观念、政治制度等。^⑭此“备”与“求备”之“备”不同,谓己性之所备。^⑮在传统思想里,涵养与学习往往互为兼容,甚至是一体不分的。此处分而论之,乃是便宜为说。^⑯在庄子的思想里,“坐忘”和“心斋”(《人间世》)皆既有功夫论的内涵,又有境界论的意味,且二说亦相通。郭《注》于此多有简略,即便有所言,也是明圣人之境。^⑰在郭象的思想里,“学”与“习”是有着内涵和功效

之别的。限于问题所及，兹仍笼统言之，不作具论。^⑮《〈达生〉注》：“习以成性，遂若自然。”“言物虽有性，亦须数习而后能耳。”^⑯《〈逍遥游〉“世薪乎乱”之“乱”，意为“治”。郭《注》训此“乱”，似亦有混乱之义，故成玄英《疏》解之曰“离乱”。郭庆藩撰：《庄子集释》，中华书局2004年版，第32页。^⑰如《〈逍遥游〉注》：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋、佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川、同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉！”^⑱按：郭象以“拱默乎山林之中”理解老、庄的“无为”，实有误读。限于本文主题，兹不具论。^⑲如汤用彤曰：“然向、郭之注庄，不但解庄绝伦，而其名尊圣道，实唱玄理，融合儒道，使不相违，遂使赖乡（引按：谓老子）夺洙泗（引按：孔子）之席。王何以来，其功最大。”参见汤用彤：《魏晋玄学论稿》，商务印书馆2020年版，第38页。^⑳如《老子》五章：“天地不仁，以万物为刍狗。”七十三章：“天之道，不争而善胜、不言而善应、不召而自来、繝然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”七十七章：“天之道，犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。”^㉑如《大宗师》：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”^㉒如《德充符》：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。”^㉓如《〈天道〉注》又曰：“物得其道而和，理自适也。理适而不失其分也。”又，《〈德充符〉注》：“事得以成、物得以和，谓之德也。”则所谓“物得其道”“理适而不失其分”者，皆是指物成其“德”。^㉔《〈天道〉注》：“得分，而物物之名各当其形也。”^㉕如前引“神顺物而动，天随理而行。若游尘之自动，任其自然而已”“故任而不助，则本末内外畅然俱得，泯然无迹”“顺世之所行，故无不行”，等等。^㉖准确地说，这主要是针对老、庄

的“无为”思想而言。至于黄老道家，其论“无为”则颇显平实与系统。限于篇幅与问题所及，兹不具论。^㉗如《〈马蹄〉注》：“圣人者，民得性之迹耳，非所以迹也。此云及至圣人，犹云及至其迹也。夫圣迹既彰，则仁义不真而礼乐离性，徒得形表而已矣。有圣人即有斯弊，吾若是何哉！”^㉘如《〈逍遥游〉注》：“尧舜者，世事之名耳；为名者，非名也。故夫尧舜者，岂直尧舜而已哉？必有神人之实焉。今所称尧舜者，徒名其尘垢秕糠耳。”^㉙《〈胠篋〉注》：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也，奚足尚而执之哉！执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣，所以守国而为人守之也。”^㉚陈徽：《〈尚书·洪范〉的道统观和王道思想》，《中州学刊》2021年第1期。^㉛“夫道……豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；勤坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维、骑箕尾而比于列星。”^㉜如《庄子·大宗师》：“夫尧既已黜汝以仁义，而剗汝以是非矣。汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”《天地》：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”^㉝如《论六家要指》论曰：“其（引按：谓道家）为术也，因阴阳之大顺、采儒墨之善、撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事无所不宜，指约而易操，事少而功多。”

参考文献

- [1] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2004.
[2] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 北京: 商务印书馆, 2020.

Guo Xiang's Thought of "Governing by no Governing" and Its Nihilism

Chen Hui

Abstract: Although Guo Xiang mostly uses the main concepts of Taoism, especially Zhuangzi's thought when building his ideological system, almost all these concepts have been reinterpreted by him and have their own unique connotations. On the surface, Guo Xiang's theory of "Fang Nei and Fang Wai are same" really eliminates the ideological tension between Confucian ethic code and Nature, but in fact, this elimination only has formal significance. Because Guo Xiang's thought is different from Confucianism and Taoism, which is rooted in his theoretical deconstruction of their view of heaven. This deconstruction is thorough and comprehensive, so that his thought of "Governing by no Governing" is similar to Taoist "Governing by Non-action" only in form. Not only are they fundamentally different in theoretical purport, but also the former is rootless and implies nihilism and anti-civilization.

Key words: Guo Xiang; the theory of Du Hua; the theory of Xuan Ming; Governing by no Governing; non-action

[责任编辑/晓东]