

郭象注《莊》的詮釋意義 ——以「逍遙」為討論中心

許瑞娟*

摘 要

本文從兩方面重新思考郭象「逍遙」的意涵：首先，重新梳理、詮釋郭象《莊子注》；其次，試圖從高達美哲學詮釋學的重要概念分析郭象「逍遙」思想，挖掘郭象玄學的深層意蘊。

郭象將自己的思想融入《莊子》中，提出一個人人皆有逍遙可能的理論，前提是人們必須忘掉性分之外者和慾念，接著要實現性分之內的部分，合此二者才是郭象所稱的逍遙。而聖王不將自己的慾念強加於民，因此能夠能引導眾人同獲逍遙。郭象玄學結合高深玄妙理論與現實應用，使得逍遙成為不論聖凡皆可奉行的境界，在這點上，郭象對道家思想盛行於魏晉功不可沒。

關鍵詞：郭象、逍遙、莊子、視域融合、哲學詮釋學

* 許瑞娟，國立政治大學中國文學系博士。

投稿：109年3月5日；修訂：109年8月21日；接受刊登：109年10月12日。

An Interpretation of Guo Xiang's *Commentary on Zhuangzi*: the Case of "Xiaoyao"

Jui-Chuan Hsu*

Abstract

The article rethinks the meaning of "Xiaoyao" in Guo Xiang's philosophy. First, I provide a novel interpretation of Guo Xiang's *Commentary on Zhuangzi*. Then, I analyze his *Commentary* by applying key concepts in Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics. Guo Xiang incorporated Zhuangzi's philosophy into his own. He believes that every individual can achieve "Xiaoyao," but only if each person forgets both what is beyond the reach of one's nature and desires not belonging to oneself. The Sage King does not impose his own ideas on the people, and thus he guides the people to achieve the state of "Xiaoyao." Guo Xiang's philosophy, by demonstrating that everyone can achieve "Xiaoyao" in articulating how the abstract reasoning in *Zhuangzi* has practical application, greatly contributed to the popularity of Taoist Philosophy.

Keywords: Guo Xiang, Xiaoyao, Zhuangzi, fusion of horizons, philosophical hermeneutics

* PhD, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

郭象注《莊》的詮釋意義 ——以「逍遙」為討論中心*

許瑞娟

壹、引言：曲解的經典注疏與創新的哲學詮釋

中國傳統經典詮釋唯一解釋、真理的追求，來自於後代注疏者對經典作者的敬意，因此不想或不敢更動作者思想，但這樣的理解與詮釋卻缺乏了開放性與創造性。相較之下，王弼注《老》、郭象注《莊》不以追求作者原意為唯一標準，而是在原有經典的基礎上，融入自己的理論，開展經典詮釋的不同面向。此種對經典的意義與真理採取開放的態度，與千年後的哲學詮釋學遙相呼應，如洪漢鼎所言：「當傳統的規範的詮釋學主張文本只能有一種真正的意義時，哲學詮釋學則完全準備接受單一文本能得到不同意義的多元論觀點，本來只對一種意義開放的詮釋學現在變成了對多元意義開放的詮釋學，詮釋學從而具有了一種與時俱進的理論品格。」（2003：ii）王弼之注《易》擺落兩漢以來繁瑣的注疏，其注《老》更得到當時名士何晏的讚賞，¹除了疏通經典義理外，也呈顯個

* 感謝兩位匿名審查人的寶貴意見與細心指正，使本文更臻完善。本文若有疏漏或不足之處，皆屬筆者之責，還望先進諸賢不吝指教。

¹ 王弼深受何晏讚賞，何晏本來也注《老子》，見王弼自說注老子旨後，認為自己的注不如王弼而放棄已注，如《世說新語·文學 10》：「何晏注老子未畢，見王弼自說注老子旨。何意

人老學思維，而郭象注《莊》更有濃厚的個人色彩，可以說，王弼、郭象之注疏皆賦予經典真理多元意義。王弼、郭象之注疏雖然與經典作者之意不盡相同，卻被魏晉人稱讚「王注精奇」²、「象作莊子注，最有清辭道旨」³，兩人之注疏在魏晉時期不因與作者原意不同而見棄。不過，王弼、郭象之注疏在後世卻因為注疏與作者原意不同而招來曲解經典原意的評價，可見要兼顧文本的開放性、詮釋者的創造性、作者原意三者間的平衡確實不易。

引發本研究以哲學詮釋學討論郭象哲學的動機在於歷來對郭注的兩極評價。有關郭象《莊子注》的評價約可分為兩派：一派認為郭象曲解《莊子》原意，另一派則以為郭象特會莊生之旨，⁴此種兩極評價來自評論立場的不同。後人以中國傳統經典注疏立場看待郭象《莊子注》，便要求注疏要能重現、翻譯經典作者原意，盡量「照原意理解」⁵，而郭象注明顯與《莊子》原意有所不同，因此論者便認為郭象曲解《莊子》作者原意。但若以哲學詮釋學立場分析之，將發現出於傳統經典注疏立場對郭注的種種責難，就能得到合理解釋。郭象有自己的問題視域、前見、前理解，是有意識做出與《莊子》作者不同的理解，透過重新注疏、詮釋《莊子》，進而建構自己的哲學體系。再者，除了作者，任何人無法宣稱自己對文本的理解或詮釋就是作者原意，而且郭象注《莊》時明言「寄言出意」，不只是單純繼承、注解《莊子》思想而已，更要穿透《莊子》語言的表層意義，進入語言背後的深層含意，且更遠大的理想還要接續

多所短，不復得作聲，但應諾諾。遂不復注，因作道德論。」

² 語出《世說新語·文學 7》：「何平叔注老子，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，過神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣！』因以所注為道德二論。」

³ 語出《世說新語·文學 17》注引《文士傳》曰：「象作莊子注，最有清辭道旨。」

⁴ 此謂「郭注特會莊生之旨」出於唐代陸德明：「惟子玄所《注》，特會莊生之旨。」見《經典釋文·序錄》，收入《莊子集釋》（2004）。

⁵ 「照原意理解」、「不同的理解」二詞出自張鼎國（2002：15-50）。

《莊子》未完成的課題，以發展道家思想為己任。因此，郭象哲學並非任意曲解的經典注疏，而是帶有創新觀點的哲學詮釋。

在郭象《莊子注》中，逍遙思想是郭象與莊子差異最大處之一。綜觀歷來對郭象逍遙思想的評價與研究，多在比較郭象與《莊子》的異同，或以為郭象逍遙思想是墮落的，長期以來有著不如莊子、支遁的評價。我以為：《莊子》一書文辭精妙，寓言故事深具想像，以華麗的詞藻負載深刻的哲理，在文學上、哲學上都無可取代。正因為《莊子》一書如此意蘊豐富，這樣一個開放的文本也造就了郭象注疏與詮釋的創造性，且在《莊子》詮釋史上屹立不搖。郭象的「以玄理解莊」開創《莊子》詮釋的不同面向，《莊子》與郭象《莊子注》有如日月一般互相輝映，相得益彰。⁶不可否認，比較郭象與《莊子》異同是一種研究面向，但我認為：作為一個後輩研究者，應當盡量正面理解、詮釋古代思想，專注於重建、闡發郭象哲學體系，以求正確理解思想家的理論真義。但這樣的立場並不是無視古代思想家理論的矛盾與不足處，而是意在發掘每一個思想家的理論精義，以求理性、持平地看待郭象逍遙思想的真義與時代意義。

透過哲學詮釋學，可看出郭象注《莊》展現了詮釋者的創造性，與《莊子》原意有著意義張力，因此本文不採取郭象「誤讀」《莊子》的立場，而是以哲學家立場看待郭象。高達美於《真理與方法》⁷中揭示時間距離、視域、提問對詮釋的影響，也就是說，因為時間距離和視域的不同，加上每個人所面臨的境況與提問方式不盡相同，因而對「逍遙」

⁶ 語出馮夢禎《快雪堂集·卷一·莊子郭注序》：「注莊子者，郭子玄而下凡數十家，而精奧淵深，其高處有發莊義所未及者，莫如子玄氏。蓋莊文，日也；子玄之注，月也；諸家，繁星也，甚則燭火、螢光也。子玄之注在前，而諸家不熄，譬之毛嬙、西施在御，而粉白黛綠者猶然累累爭憐未已也。」

⁷ 本文中有關高達美《真理與方法》中譯版本，所引頁碼皆係根據伽達默爾（2016）。

也有不同的理解與詮釋。郭象對逍遙意涵的開展保留了一部分作者原意，並加入詮釋者的創造性，體現哲學詮釋學對真理詮釋的開放性。

本文擬透過梳理〈逍遙遊〉注文對郭象逍遙思想進行再次詮釋，並藉由西方哲學詮釋學為參照視域，透過高達美哲學詮釋學重要觀念，如：誤讀、前理解、視域融合、詮釋循環、應用等，重新審視、分析郭象逍遙思想，再將其逍遙觀置於整個玄學體系中，證明郭象的逍遙思想與其理論架構為一整體，彼此互相呼應，看郭象如何將莊子思想「應用」於魏晉知識份子處境。再者，通過郭象與莊子「逍遙」思想的闡釋與比較，分析兩者在提問與詮釋上的異同，並追溯郭象對道家思想脈絡的繼承與發展。本文希望結合原典詮釋與哲學詮釋學角度，凸顯郭象逍遙觀點的真義與特色，發掘郭象逍遙思想的價值與時代意義。

貳、語言觀即世界觀——郭象的逍遙理論

歷來對郭象逍遙觀的評價不一，貶抑者認為郭象提出人人皆可適性而逍遙，降低了莊子的逍遙境界。通過前人的論述，我們要問：郭象的逍遙思想是否如後人評價那般墮落？是否只著重有待逍遙一面？郭象是否泯除聖凡的界線，抑或是以墮落的自足即可逍遙解構莊子的超越性？郭象的逍遙理論與其語言、文字有關，以上種種提問必須直接從《莊子注》尋找答案。因此，本節主要探討郭象逍遙理論的架構，看郭象的逍遙世界如何呈現，而人人皆有逍遙可能的世界是什麼樣貌；再者，以郭注回應歷來對郭注的責難。

語言、文字是注疏、理解、詮釋的媒介，作者透過語言將自己的思想寫成文本而流傳，後來的注疏者、理解者、詮釋者通過語言文字理解文本與作者原意，而哲學家的語言更是其思想、世界觀的展現。莊子與

郭象的共同處在於：藉由語言的遊戲鬆動原有價值（不論是時代還是經典），試圖重構一個理想中的世界。莊子身處戰亂頻仍、禮崩樂壞的戰國時代，語言充滿了矛盾，試圖通過辯證去鬆動原有世界的認知架構，而郭象所處時代也是舊有體制崩壞、新政權崛起，亟欲重新樹立秩序與價值的時代，郭象充滿玄妙哲理的語言深深吸引著魏晉名士，透過論辯、玄理重新詮釋莊子逍遙思想，試圖建立一個安撫名士個體精神的力量與境界。

想要了解一部經典或哲學家的理論架構，必須先理解其語言結構與呈現方式，因為語言觀即世界觀。從〈莊子序〉中，可見郭象注《莊》的詮釋特徵就是「寄言出意」⁸，如：

⁸ 自湯用彤、湯一介指出郭象注《莊》方法為「寄言出意」後，多數學者從之，本文亦同意「寄言出意」是郭象注《莊》的詮釋特徵。筆者以為：「寄言出意」指透過語言文字去理解文本，但又不能執著、拘泥於文字表面，而是要穿透文字表層去掌握文本背後的真理。「寄言出意」可從兩個面向說明：一、郭象概括《莊子》的論說方式，即郭象認為莊子是用什麼方式表達思想，郭象告訴人們應如何理解《莊子》，如郭象言：「四子者，蓋寄言以明堯之不一於堯耳。」（〈逍遙遊注〉），郭象認為四子究竟指誰不是最重要，重要的是莊子透過四子想表達的深層涵義。再如郭象言：「夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上摭擊乎三皇，下痛病其一身也。」（〈山木注〉）毀仲尼，賤老聃，上摭擊乎三皇，下痛病其一身的文字敘述，莊子背後想要傳達的深層涵義是「推平於天下」。二、郭象注《莊》的詮釋特徵，即郭象說出自己如何解讀、詮釋《莊子》，如郭象言：「宜忘其所寄以尋述作之大意，則夫遊外冥內之道坦然自明，而莊子之書，故是涉俗蓋世之談矣。」（〈大宗師注〉）其中「宜忘其所寄以尋述作之大意」是表示郭象的詮釋方法，而「涉俗蓋世之談」是郭象認為《莊子》一書的要旨，其實也是郭象理解、詮釋《莊子》的視域。再如郭象言：「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。」（〈逍遙遊注〉）在《莊子》中，達逍遙境界者為至人，而郭象借用了《莊子》中的故事，將至人、大鵬、斥鴳透過「適性」的角度重新詮釋「逍遙」，形成小大雖殊，逍遙一也，這是郭象借用《莊子》文本傳達自己思想的表現，也是郭象注《莊》的詮釋特徵。可見郭象是以創造性詮釋解讀《莊子》，而不拘於文字表層意思，其中更加入了郭象自己的詮釋視域。因此可以說，郭象以「寄言出意」概括《莊子》的論說方式，同時，寄言出意也是郭象注莊的詮釋特徵。另外，蔡振豐也曾分析寄言的表現有論理的推演、一偏之言之、反語或寓言。（2006：108）值得說明的是，多數學者同意「寄言出意」為郭象注《莊》方法，亦有學者持不同看法，如簡光明以為郭象注解方法應為「忘言而存意」。他檢討學界將郭象注《莊》方法概括為「寄言出意」的情況，並分析以寄言出意作為郭象注《莊》方法可能產生的問題與疑難。同時他認為：寄言出意是莊子表意的方法，而郭象注《莊》的方法應為忘言存意較為恰當；他更進一步從郭象注文詳細分析寄言出意、得意忘言、要其會歸而遺其所寄、忘言以尋其所況、忘其

夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行；與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。

然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅；泰然遺放，放而不教。

歷來對第一段文字的解釋多著眼於儒道異同的觀點，如莊耀郎先生言：「……(郭象)把儒家聖人提昇至無心而應世，與物玄冥的至高境界，……此首段大意，而儒道會通，自然與名教，知者型的哲人和作者型的聖人之區分已涵蓋在其中了。」(1998：20)筆者試圖從高達美「理解與應用」角度觀之，發現郭象以為：《莊子》言論宏綽，意旨玄妙，是知本者，但缺點為「雖當無用」、「雖高不行」，意即郭象認為《莊子》思想言論切合於理卻不能與時際會，雖然高妙卻難以用於當世，也就是理論雖高卻難以實踐。郭象理想中的哲學思想是要結合高妙玄思與人生實踐，也就是結合理想與現實。依此標準，郭象認為《莊子》思想在理論部分已達通天地之統、序萬物之性、達死生之變的高妙之境，但在與時際會、可行於當世的人生實踐部分仍有不足。郭象認為：哲學理論不只是高遠的玄談，必須關懷現實，切合應用。哲學幫助人透過思辨對生命進行反思，進而找到自我存在價值，這是郭象適性逍遙的積極意義。由此可見，郭象不以重述《莊子》作者原意為己任，若只是照原意理解、詮釋，則歷史上已有《莊子》，如何「照著說」也難以再突破，郭象要做的是站在《莊

所寄以尋述作之大意、忘言存意等用語，清楚呈現這些用語的區別，也值得參考。(2012：159-185)

子》的基礎上，補充、加強理論的實踐、應用部分，是有意識地做出與《莊子》作者不同的理解。因此，郭象融入自己的視域，是對《莊子》的再詮釋。

依高達美之見，沒有完全客觀的理解與詮釋，因為詮釋者有自己的視域，任何理解與詮釋都帶有前見、前理解。既然無法把詮釋者的想法完全排除，那麼詮釋就帶有主觀成分，因此就沒有完全客觀的詮釋，詮釋者是帶著自己的視域去進行理解、詮釋。但這裡所說的主觀並不是隨心所欲、任意的臆斷，而是指理解與詮釋中主觀與客觀並存的情況。就算是注疏經典、翻譯文本，字詞的解釋與翻譯也是後人憑自身對文本的理解後，選擇一個自己認為最接近作者原意的意思，其實也包含了注釋者與翻譯者的主觀選擇。

魏晉玄學家清楚意識到語言與真理的關係，當時的言意之辨正是討論語言與意義的關係，如傅偉勳所言：「西方哲學史上第一流的哲學家在創造自己的思想同時，亦在建構自己的一套特殊方法論；不去建構自己獨特的方法論，只想轉變一般方法論為自己的特殊方法論，無形中對於自己的思想獨創性打了折扣，也限制自己的獨特思路。」（1995：1-46）郭象雖是注疏經典，也建構了一套方法論，〈莊子序〉⁹中提出《莊子》的不足處就成為郭象的問題意識與重新詮釋的動機，而「寄言出意」可說是郭象注《莊》的詮釋特徵之一，藉由註解《莊子》建構自己的哲學體系。

郭象注《莊》雖然不是單純重現《莊子》作者原意，也無完全拋棄作者原意，而是有所揀擇，其揀擇標準在「實踐」層面。郭象在理解《莊子》時，提出了自己的問題視域，並與文本不斷進行對話、溝通、辯證，

⁹ 本文所做引郭象之注文與〈莊子序〉皆以郭慶藩之《莊子集釋》（2004）為準，以下僅註篇名，不再贅述。

使自己的見解與文本漸漸視域融合；而在詮釋循環中，讓彼此矛盾逐漸消失，並讓蘊含其中的真理顯露、湧現出來，使己說與《莊子》文本取得一致性，逐步建構出郭象的逍遙理論，以上種種提問、辯證、融合，都有賴於語言穿梭其中，正如高達美所言：「在理解中發生的視域交融是語言的真正成就。」（2016：533）可以說，郭象讓《莊子》文本在郭象的前理解中講話，讓逍遙呈現另一種意涵；而經典意義的再詮釋、開展、活化、應用，透過寄言出意而呈顯出來。

歷來解郭象逍遙最常引〈逍遙遊〉題注，此言雖短卻頗費解，必須逐層疏通前後文句，逐步理其脈絡，而後參照郭象玄學體系，方能通透其中含意，進而掌握郭象逍遙真義。郭象云：

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！（〈逍遙遊注〉）

此為郭象逍遙思想的總綱領，以下逐層梳理文句。首先，郭象從現實世界的客觀現象談起，世間萬有本就有形體大小、高矮、美醜、壽么等差異，而人更有智愚、才能高下等區別，這些差異與限制是生下來就決定，凡此殊異都是郭象所言的「大小雖殊」。接著，如果承認世間萬有各有殊異且難以改易，那麼各有殊異的眾人如何皆能達到逍遙之境呢？郭象的回應是：「自得。」現實世界本有大小、美醜、智愚等區別，這是無法否認的客觀狀況，但人能透過「心」的作用不陷溺於此（嚴格來說是「大腦」），意即只要主觀心境不執著於客觀存在的種種差異，盡力實現性分之所趨，在性分之中自足圓滿就是「自得」。

又，如何能做到「自得」呢？郭象以為必須合於「自性」、「性分」。其中「物任其性，事稱其能，各當其分」補充說明何為「自得」。凡物皆有其自性、性分，而性分造成大小、高矮、美醜、壽么、智愚等差異，

而這些先天差異多半有限制且難以改易，所以每個人所能達到的目標、成就各不相同，若因為先天差異而自傲於人或自卑不如人，就無法自得、逍遙。因此，人必須正視自性的極限，忘掉欲念、忘掉與自己性分不合的部分，接著盡力實現性分之內的部分，任職行事發揮自己的能力、性分，如此才能「自得」，才能達到郭象所稱的「逍遙」。

正因為自性、性分是郭象以為能否逍遙的依據，由於存有之性分各有殊異，因此能達到的逍遙境界便有高下之分，但是只要能夠在性分之中自足圓滿，則不論大物、小物都能達到逍遙，因此郭象的「逍遙一也」是就逍遙境界達到與否來說，不涉及境界的高下問題。又，既然大物、小物能否達到逍遙的標準都是在性分之中自足圓滿，只要能夠充分實現性分，就不必因為先天條件不足而卑不如人或自傲於人。因此，郭象此言「勝負」並不是指大逍遙與小逍遙的境界沒有高下之別，而是指不論大物、小物都是充分發揮內在性分所趨而達到逍遙，既然都是在性分之中達到逍遙之境，故沒有大物勝過小物、小物不如大物的分別，郭象是就這點來說「豈容勝負於其間」。

由上可見，郭象是站在「適性」、「自得」的視域詮釋逍遙，而自得是人能否適性的必要條件。逍遙是在性分之中自得，因為先天條件的不同，因此能達到的逍遙境界本就有異。逍遙、自得為人的主觀感受，心境達到當下就是自得，因此，就能夠在性分之中自足圓滿的逍遙而言，物不論大小都能達到逍遙境界。逍遙不需與他人比較，因為每個人的條件本就各不相同，這是無法否認與改變的，既然如此，那就將逍遙歸之於自性、性分，只要能夠將自己的性分發揮到淋漓盡致，則不論大小都能達到逍遙，即郭象所謂：「放於自得之場……逍遙一也。」也就是因為以性分為逍遙的依歸，因此人要忘掉欲念、忘掉與自己性分不合的部分，

接著盡力實現性分之內的部分，則物不論大小皆能在性分之中各自達到逍遙，後人稱為「適性逍遙」、「得性逍遙」、「足性逍遙」。

郭象逍遙思想最容易引人誤解的就是「逍遙一也」一語，後人多以為是指物不論大小逍遙境界內容的齊同，鯤鵬大物之逍遙與斥鷃小物之逍遙兩者所達的境界一樣，泯除無待大通境界，郭象是這個意思嗎？其實不然，郭象云：

夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比所能則有閒矣，其於適性一也。（〈逍遙遊注〉）

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。此豈好奇哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。（〈逍遙遊注〉）

郭象以鳥為喻，認為大鵬鳥之直上九萬里與小鳥之搶榆枋而止，皆是由於本身形體與能力所決定。大鵬鳥天生有大翼，因而能厚積半歲而直上九萬里，而想直上九萬里就必須厚積而非想飛就飛，這是性分之所趨、事理之必然；同理，小鳥翼小，只能搶榆枋而止，再怎麼努力都無法像大鵬那樣水擊三千里而飛，這是現實條件的限制，物不論大小，因為天生性分不同，有各自能達到的逍遙境界，因此郭象又云：

夫翼大則難舉，故搏扶搖而後能上，九萬里乃足自勝耳。既有斯翼，豈得決然而起，數仞而下哉！此皆不得不然，非樂然也。（〈逍遙遊注〉）

大者必生自大處，既生自大處就必須蓄積其大才能逍遙，這是性分所致就必須發揮自己的能力。大物既為大則所資必大，非大鵬鳥刻意計算為

之，只是盡力罷了，凡物必極其性分才可稱逍遙，此為理之必然而非自己選擇。郭象認為：物之形體、能力雖有大小之別，但只要發揮自己性分到無以復加的地步，各適其性分就能稱逍遙，就是郭象所云：

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。（《逍遙遊注》）

由上可見，郭象所言「逍遙一也」是在性分的自足圓滿上說。世間萬物的性分各不相同，如果無視於各物現實條件的差異而要求達到大小所達的境界內容一致，則小物一生汲汲營營可能還是達不到大物的境界。因此郭象所說的逍遙，是考量世間現實狀況而立說，在承認「物各有性，性各有極」，難以用同一個標準要求的前提下，提出物不論大小，只要盡力發揮性分所趨，勉力嘗試後仍舊無法突破，就得安於性分所趨，不需強求要與大者一樣；同樣的，大者的性分也必須盡力發揮到極致才能說逍遙，大物性分高若只安於小，也不能說是適性逍遙。因此，郭象的「逍遙一也」是指不論大物小物，都必須清楚認識自己的性分，只要能各適其性分，都可以達到各自的逍遙之境，此「一」是在性分的自足圓滿上說物皆能達到逍遙之境，而不是指大小達到的逍遙境界在內容、條件、表現完全一樣。

再者，郭象的逍遙並不是一蹴可幾，而是需要透過工夫實現，此工夫包含三點：一、「忘」的工夫：知道自己性分所趨後，要忘掉欲念、忘掉與自己性分不合的部分，也就是不做性分之外的追求。忘掉欲念部分，如郭象言：「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。」(《駢拇注》)又言：「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。真人知用心則背道，助天則傷生，故不為也。」(《大宗師注》)欲望往往引導人向外企羨非性分之內者而「困其自然之性」，因此郭象要人忘掉欲念。郭象又言：「夫外不可求而求之，譬猶以圓學方，以魚慕鳥耳。雖希翼鸞鳳，擬規日月，此愈近彼，愈遠實，學彌得而性彌失。」(《齊物論注》)郭象認為性分所無者不得強求，即使強學也只是離自性越來越遠，因此要人不做性分以外的追求。二、去除與他人的比較心而各安其性命：如郭象言：「以小求大，理終不得，各安其分，則大小俱足矣。若毫末不求天地之功，則周身之餘，皆為棄物；天地不見大於秋毫，則顧其形象，裁自足耳；將何以知細之定細，大之定大也！」(《秋水注》)物之大小與生俱來，此為自然之理，非後天所能強求，因此不需要與他人比較，應各安其性命、各適其能。三、了解自性、性分的極限並且勉力實現：如郭象言：「各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊翼，故所至不同，或翱翔天池，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，既非歧慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。」(《逍遙遊注》)萬物殊性各有不同，不須自傲也無須自卑，盡力實現性分即可自得。也就是清楚認識到自己性分內外的區別後，不需與他人比較，應當勉力實現性分之內的部分，才能達到各適其性分的逍遙。

論者或謂：郭象取消學習的影響。¹⁰其實郭象並不否認學習，而是學習必須是在性分之內才能發揮作用，靠學習能發揮自己性分之內的能力與所長，也就是不論大物小物都必須在各自的性分中努力，要在自己的

¹⁰ 認為郭象取消學習影響者，如唐人文如海便說：「郭象注放乎自然而絕學習，失莊生之旨。」以上原文出自馬端臨撰《文獻通考·卷二百一十一·經籍考三十八》：「晁氏曰：唐文如海撰。如海，明皇時道士也。以郭象《注》『放乎自然，而絕學習』，失莊生之旨，因再為之解，凡九萬餘言。」

性分中一天比一天進步，直到完全發揮自己的能力到無以復加的地步，才能稱滿足自己的性分。唯有透過充極性分的「盡性」，才能達到「適性」而逍遙。因此，郭象的適性而逍遙，並不是墮落或一蹴可幾的逍遙，必須多方嘗試後還是無法達到，才能說盡了自己的性分，必須在這一點上才能說是「適性」；換言之，這是強調盡其在我的工夫，努力讓自己越來越接近自己性分的極致，此即郭象言「極小大之致以明性分之適」。物雖有大小之別，但皆能在各適合其性分中達到逍遙，郭象在這點上說齊物。

郭象還認為想要逍遙必須去除比較心，其云：

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。（〈逍遙遊注〉）

夫年知不相及若此之懸也，比於眾人之所悲，亦可悲矣。而眾人未嘗悲此者，以其性各有極也。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。夫悲生於累，累絕則悲去，悲去而性命不安者，未之有也。（〈逍遙遊注〉）

郭象的逍遙不是與他人比較，因為天生性分、限制的不同，所以立基點本就不同，若過度強求反而讓自己內心有掛累而無法逍遙。而此比較心包含大者自認為比小者尊貴，小者悲傷不如大者，皆必須去除對他人的比較心才能自得。站在「物各有性，性各有極」的立場，如果無視於自身性分限制而勉強與他人比較，則無法逍遙。郭象的逍遙必須在各適其性分上說，勉強做性分外的追求不僅達不到，還會因此而自苦、無法自得，更不用說逍遙了。因此，若盡其在我地將性分發揮到極致仍舊無法

超越，則應該去除比較心，安於自己的性分方能自得，但前提是必須努力過後仍無法突破才能說安於自己的性分。

在「適性」的視域下，物皆有各適其性的逍遙，郭象是在這個意義上說逍遙一也。「逍遙一也」是指各物皆達到合於自己性分的逍遙，是以自身為主，非與外物比較而有。大物達大逍遙，小物達小逍遙，這是理所必然。一般人是有待逍遙，而聖人是無待逍遙，在適性的視域下，物皆有各適其性的逍遙，在這個意義上說「逍遙一也」，正因為物皆各有其逍遙境界，故不必羨慕或自貴於他人。

經由以上論述，可知郭象的「逍遙一也」是指人人皆能透過實現性分，並在性分中自足圓滿，如此不論大小皆可逍遙，只是獲得逍遙的方式與條件、逍遙的內容各不相同。由〈逍遙遊〉後半部注文，明顯可見郭象所言的逍遙有「有待逍遙」與「無待逍遙」之分，不可無視無待逍遙之說，郭象云：

故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。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。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，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！（〈逍遙遊注〉）

由上可見，郭象雖言物皆有逍遙的可能，但是所能達到的逍遙境界卻有高下之分；此高下之分源自於性分，此性分不可移易。因此郭象指出大逍遙、小逍遙、有待逍遙、無待逍遙，意即各有各的逍遙境界。因此，若將逍遙一也解釋為逍遙境界的齊一，則無法安置郭象將逍遙分為有待、無待境界之說。郭象的適性逍遙本來就同時包含有待逍遙與無待逍遙，無待逍遙並非獨立於適性逍遙之外。簡言之，「適性逍遙」是郭象逍遙思想的總綱領，總論物不論大小只要能各適其性分皆有逍遙可能，後面分論不同的逍遙境界。郭象逍遙的境界分有待、無待，有待逍遙是在一般人而言，其中又因為每個人性分的差異而有大小之分，無待逍遙是天賦異稟的聖人、聖王才能達到，這是極高的逍遙境界。

論者或謂：郭象取消莊子逍遙的超越性，拉低莊子逍遙境界的層次。¹¹這樣的說法多忽略郭象也談「無待逍遙」，因而認為郭象適性逍遙只談有待逍遙，其實郭象所言適性逍遙包含有待逍遙與無待逍遙。郭象言逍遙有聖凡之分，有待逍遙屬於一般人層次，而無待逍遙只有聖王才能達到。郭象的無待逍遙是「游外宏內，內外相冥」，聖王游外宏內，能處理好政事又能不被俗務牽絆，身處廟堂心靈亦能自由，出世入世皆怡然自得，郭象云：

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

¹¹ 認為郭象取消高下境界的差別者，如葉蓓卿說：「這樣一來，就等於取消了精神層面上所有高等、低等的境界差別，也否定了物與物、人與人之間相較『勝負』的必要。比起莊子所推崇與追求的超越俗世的『無待逍遙』，這樣的『適性逍遙』顯然要輕鬆許多，也更容易為常人所接受。」（2009：303）

聽之表耳。處子者，不以外傷內。（〈逍遙遊注〉）

郭象理想中的聖人是不論修身治國、出世入世皆能無心順應而自得，所以說聖人「與物不離」。郭象認為：聖人雖然身處廟堂之上總理朝政天下事，但俗務卻不會虧損聖人心神一分一毫，聖人的出處都是無心順應，沒有刻意執著，總理世事與統治萬民皆是順應民性所當為，不以自己個人的好惡去影響人民，因而能「會通萬物之性，而陶鑄天下之化」；聖人更不會因握有權力而戀棧大位，去留皆是順應時局，因而能「寄坐萬物之上而未始不逍遙」。聖人的性分天賦異稟，精神超越且能應世，故能不受俗務牽絆，能夠通萬物之性，且無心順應以治國，不論內在精神修養還是對外總理政事，都能出處自得，因而能「游外宏內，外內相冥」。吳冠宏以為：郭象的「外內相冥」用意在於統合兩端，達到外內相冥、玄化俗內與方外的跡冥圓融之境。（2015：112）可見，聖王的無待逍遙是極高的境界，不只是能自我修養以達無待，也能引導眾人適性發展，即「順有待者，使不失其所待」，讓眾人與聖人同樣能獲得逍遙，如此形成整體和諧的社會。

郭象為何提出無論出世入世皆自得的理想人格，這與郭象對《莊子》的提問有關。郭象認為老莊思想見棄於當塗是因拱默山林之中才能稱無為，意即陳義雖高但實踐部分不足。因此郭象試圖建立一個出世入世皆自得的理想人格，讓聖人不只是隱居山林、只重精神修養層面，而是要個人內在精神修養與出世治國並重。至於郭象為何提出有待逍遙，因為有聖人之資者實在太少，莊子也承認有聖人之資者少，如此逍遙對多數人來說豈不是遙不可及？此即郭象所言《莊子》理論陳義過高但很難實踐，郭象為了要解決這個問題，於是提出依照每個人性分而來的有待逍遙，替一般人提出一個只要你盡力而為、充分實現自己的性分，人人都

能達到的逍遙之境。由此可見，郭象試圖在超越與現實之間取得平衡，莊子的逍遙有明顯的超越性，但此超越性是至高至遠的境界，只有少數人能達到。因此，郭象在聖人逍遙、無待逍遙保留了超越性，而在有待逍遙考慮了現實性，可說是調和了超越性與現實性。

論者或謂：郭象泯除莊子的小大之辯。¹²其實郭象的適性逍遙說正是從小大之辯出發，轉化莊子小大之辯的意涵，其云：「今言小大之辯，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。」（〈逍遙遊注〉）因為深知大小有其不可跨越、改變之處，這是出於性分的個別限制而無法齊同者，因此為了給每個個體尋求安頓生命的逍遙之境，於是提出適性逍遙，給了不論大小都有逍遙的可能，意即只要盡其在我，勉力而為，每個個體都有合於自己性分的逍遙。

經由以上分析，可見郭象理想的逍遙世界是一個人人皆知自己性分所趨而努力實現的自足圓滿世界。聖王之治是無心順應，不將自己的欲念強加於民，因此能夠形成整體和諧的理想世界。再者，郭象的逍遙理論有自己的一套問題意識與詮釋視域，以為《莊子》理論的實踐、應用方面不足，因而試圖在這部分開展《莊子》思想。因為想提出一個人人皆有逍遙可能的理論基礎，想提出一個能安頓眾多生命、兼顧大小的哲學境界，便無法再採取至高的境界作為要求，因此「適性」的詮釋視域最有可能達到此理論目標，這就是提問指向答案。郭象所說適性，不是跟他人比較，而是要跟自己比較。每個人的性分、客觀條件不同，各有各的限制，這是一生下來就被決定而難以改變。郭象想提供每個人安頓生命的方式，引導人們找出一條最適合自己的道路，窮其一生努力向前，

¹² 認為郭象泯除莊子的小大之辯者，如林聰舜說：「郭象抹平小大，以適性為逍遙的主張，有意縮接『至人』的化境與世間俗情為一。」（1987：377）

更重要的，還要忘掉欲念、忘掉與自己性分不合的部分，這樣才能稱「適性」，如此所達到的境界就叫逍遙，而後自我存在價值於焉確立。

參、前理解與詮釋循環 ——郭象逍遙理論與其哲學體系的關係

想要全面理解郭象逍遙思想，忠實理解文本內在義理固然重要，與外緣背景之交涉亦不可偏廢。是故，在微觀哲學義理的疏通、詮釋，抽繹郭象「逍遙」觀點後，更應從宏觀視野省察，將理論與社會之橫向關係、思想源流加以聯繫，俾使「逍遙」觀點中所蘊含的時代、文化意義、思想發展脈絡不至於被抽離，兼顧內在理路與外緣因素。因此，除了考察逍遙理論本身，還要連結逍遙思想與整體哲學理論架構的關係，並考察與當時重要論題的關係，最後追溯郭象對道家思想脈絡的繼承與發展。郭象逍遙理論梗概已如前節所述，本節接著討論郭象逍遙思想與其哲學體系的關係。

詮釋者有自己的理解、詮釋視域很正常，也不需要為了解理解文本而拋棄自己的想法，如高達美說：「解釋者無須丟棄他內心已有的前見解而直接地接觸文本，而是只要明確地考察他內心所有的前見解的正當性，也就是說，考察其根源與有效性。」（2016：379）這並不是說可以完全不顧文本而隨意詮釋，任由自己的前理解無限擴張，如高達美說：「誰想理解，誰就從一開始便不能因為想盡可能徹底地不聽文本的見解而囿於他自己的偶然的前見解中。」（2016：382）解釋者傾聽、理解文本時，可以帶有自己的前見解，但前見解並不能任意不理會文本，而是要傾聽文本並使自己置身其中，不需要刻意標榜客觀、中立的立場，也不需要讓自我意識消失，而是要讓前見解與文本彼此不斷溝通、對話，進行詮

釋循環，讓解釋者與文本達到視域融合，直到矛盾消失，達到一致性為止。因此，郭象可以保有自己的前理解與詮釋視域，不需要為了呈現《莊子》作者原意而放棄自己的想法，也不需要刻意做出與《莊子》不同的詮釋，而是應該讓自己的前理解涉入《莊子》文本，傾聽《莊子》文本並與之溝通、對話，發出自己的提問與解答，不斷修正直到視域融合，進而建構自己的哲學體系，如此郭象才能稱為玄學大師，而《莊子注》正是郭象及其時代與《莊子》文本視域融合的結果。

本節討論郭象逍遙思想與其哲學體系的關係，可說是哲學詮釋學的前見解與詮釋循環。郭象對《莊子》的提問是高妙理論能否應用於人生實踐，而提問指向答案，郭象之間顯然認為《莊子》思想能廣泛應用於現實人生，因此，郭象便從「適性」詮釋逍遙，這是最能達到「人人皆有逍遙可能」的詮釋視域。然莊子逍遙思想之至高至大早已深植人心，郭象想要轉出新意，不僅要有不同以往的提問、詮釋視域，更必須建構一套理論體系，使得逍遙思想與理論架構相互呼應而能自圓其說，而理論體系可說是郭象的前見、前理解。再者，郭象逍遙觀與哲學體系兩者正是透過不斷的辯證、對話，從個別到整體再從整體到個別，不斷進行修正直到矛盾消失，在這不斷詮釋循環的過程中找到意義的統一性，郭象逍遙理論與玄學體系於焉確立。

深究郭象逍遙觀並非消極的安命、安分，而與其本體論、工夫論等息息相關，必須透過郭象整個玄學體系的建構方能理解其逍遙觀的真義，其中莊耀郎〈莊子跟向郭注逍遙遊之義理形態辨析〉一文，將《莊子》原典與郭象注逐條梳理、比對，理其脈絡以明義理形態之異同，文中指出莊子展示上昇立極的義理形態，郭注呈現下降圓融萬物的義理形態，得莊子與郭象逍遙觀之要旨。（1997：443-463）而在郭象逍遙觀部分，莊耀郎釐清向秀、郭象、支遁逍遙觀的差異，並針對支遁對郭象的

責難提出解釋，認為支遁逍遙義是近於莊子，但拔理於向、郭之外恐是溢美之詞。(1998：77) 莊耀郎此說是有意識將郭象玄學獨立看待，非只是附庸於《莊子》的注疏，並從義理分析三者逍遙觀的不同，作出適當評價。

我們要問：郭象注《莊》以什麼作為意義期待來理解、詮釋《莊子》呢？逍遙可否真的成為人人可以達到的人生境界，或是一個高遠難以達到的目標，郭象顯然選擇前者，因此整個理論體系都朝向這個意義期待而發展。順著這樣的意義期待，逍遙境界若同《莊子》只有一個最高境界，則無法自圓其說，因此郭象必須調整自己的哲學體系。郭象玄學體系重心為「獨化」，強調物各有性，須各適其性分方可逍遙，因此其完全性前把握與籌劃都與此息息相關，如此形成一個意義整體。這說明郭象逍遙思想不是任意提出而是經過深思熟慮，符合其問題意識與整體哲學體系，以下便從宇宙論、本體論、工夫論、境界論、理想社會藍圖等方面討論郭象逍遙理論與其玄學體系的關係。

在宇宙論部分，郭象不去討論宇宙的本原、生成、變化等問題，而是透過否定造物者作為萬物的本原，再說明萬物的生生化化是由「自性」主宰，試圖將萬物之本體從造物者歸於存在本身，即不承認造物者作為本體的說法。郭象把可能被視為創生萬物的源頭，如：陰陽、自然、至道、無等一併否定，主要說明萬物並不是由外於己的任何事物所生。由此可見，郭象藉著對可能造物根源的否定，試圖鬆動世人既有的宇宙本原、生成觀念，否定前人固有之說，而後說明己說之合法性，以建立其「獨化論」。

既然否定所有造物者作為宇宙本原的可能，那麼，各個存在物就是以自身為本體，即沒有外於自己的本體存在，這在郭象思想體系是合理的推論。郭象否定造物者生物之說，那麼，萬物又是從何而來呢？即「自

生」、「自造」。萬物都是無為而自生，沒有所謂造物者，萬物皆為自生自長：「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。」（〈齊物論注〉）事物根據其「自性」而存在，而其「自性」只能是「自生」的；如果其「自性」不是「自生」的，而是其他事物所給與，推求下去勢必又得承認造物者或本體之無，所以「自生」這一概念在郭象哲學體系中十分重要。

在「本末有無之辨」上，郭象認為「無」就是什麼都沒有，故「無」不能生「有」，而「有」也不能為生，萬物是各依其性以發展變化，而非取決於其自身之外的任何因素。因此，「獨化」不但是說「有」不待「無」，「無」亦不待「有」，「無」不能生「有」，「有」亦不能生「有」。所以說，「獨化」意指萬物皆是獨自變化，是「自生」說的進一步引申，也是「物各自造」理論推衍的結果。因為個別具體的事物是「忽爾自然」、「欻然自生」，無須依存於任何自身以外的事物或力量，「獨化」論更清楚地將物自身的「有」作為存在依據。

郭象哲學核心概念為「獨化」，獨化論的意義在於：不纏訟於造物者為何，著重討論現有物之存在、變化等情形，既然物之生成變化是由於己，因而在最高境界也應當是各有各的逍遙之境。郭象沒有花太多時間討論宇宙生成問題，因為這些只是推想而無法實證，因此郭象選擇直接面對人的存在問題，這才是人生在世最重要的課題。當郭象取消了萬物唯一的、外於己的根源，而將物之根源改為內在的自性、性分，則最高境界便不再是唯一的，而是對應自性而有的適性逍遙了。又或者說，郭象為了安頓每一個個體，提出適性逍遙，而後調整哲學架構，這就是由個別到整體，再從整體到個別，不斷對話、溝通、辯證的結果。

郭象否定了造物者作為萬物生成變化的根源，而將本體歸之於內在的「自性」，直接討論有、存在本身。若因此而說郭象沒有本體論，則論

人性時根基為何？適性逍遙的根據又在哪裡？因此，郭象取消的是外於自己的本體，而將本體歸之於自己。郭象將道家自然義的「自己而然」之意推到極致，不著重討論外於己的根源探討，免去道、有、無等本體論的界定，而直接將根源拉往自身，將全副心力關注於存在的狀態。

郭象雖說獨化，但不是說與他物完全無關，是指沒有必然依待的條件，而是隨機緣遇合，其思想中的相因、相與即為此意。關於郭象之「相因」，較符合其理論統一性的解釋是：「相因之功」是由各個具體事物獨化所自然形成的。表面上看來，各個具體事物都是自為，以自我的性分為軸心，既不依賴外在的條件，也不必關心周圍的事物，整個世界呈現出一幅多元化的紊亂不堪的狀態，其實並非如此，因為就在各個具體事物的自為之中，自然而然地產生了相為的作用，這種「相與於無相與，相為於無相為」的關係，就把整個世界組成為一個普遍聯繫的有機的統一整體。因此，郭象高度贊揚「相因之功」，並且指出由獨化必然通向玄冥之境，即由個體的和諧達到整體的和諧。¹³因此，萬物存在雖是「相因」，不過仍須統於「獨化」之下，即「相因」不可凌駕於「獨化」之上，因為世界萬物之生成變化是以「獨化」為最高原則，任何事物皆無例外。

郭象以「自然之氣」論性，因此說「物各有性」，著重人性中特殊性一面，這與當時「才性之辨」有關。氣性強調人各有殊異，聖凡資質不可跨越，因此所能達到的境界自然有異。郭象人性論提出「自性」、「性分」概念，自性之「自」強調個別性、特殊性，性分之「分」為分際、界限，強調限制義、命定義。郭象說性不可逃亦不可加，這是承認世間萬有各有其限制，並非消極主義。每個人的性分各有不同，這是現實世界中顯而易見的，因此人人必須充極自己的性分所趨。

¹³ 此「相因」之解釋，係參考任繼愈之說而來。(1998：229)

郭象以為每個事物皆有其「自性」，其變化之情形自然不同，都是依自性而變化，郭象把這種萬物自我主宰變化的情形稱為「獨化」。也就是說，天地間一切事物都是獨自生成變化，沒有一個共同的根源，其云：「然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」（〈大宗師注〉）事物之存在，既不依賴外在條件，也不是自己刻意所能追求，是獨立生化而成。世間之「萬有」是「塊然而自生」，每一物的存在都是為它自己而存在，而不是為其他任何一物，亦不是直接由外於自身的任何物造成的。只要有一定的條件或環境出現了，某物就必然產生，其產生是偶然的、忽然之中變化的，不是刻意為之的，即「掘然自我而獨化」。

郭象玄學須在自性中尋求意義，因此，任何不符合自性、性分的追求，在郭象哲學中是無意義的，價值觀也要在自性中顯現，因此，逍遙境界也必須在符合性分之下體現。郭象的理想是：物不論大小皆可達逍遙之境。郭象取消宇宙萬有的外在根源，而以自性為本體，此在強調每一個獨立存在個體的特殊性，因此在談境界時，若要符合其獨化核心概念，則境界上也必須依自性、性分而有差異，必須依照聖凡性分的差異而有不同的逍遙境界，此即獨化論與性分論的延伸。

在工夫論部分，想要逍遙必須適性、自得、去悲去累。適性如何可能？「自得」，必須建立在充分發揮自己性分的極致後才能稱自得。在努力修練之後，若只能到達小物的性分則無須羨慕大物，大物能達大物之逍遙也是性分所及，無須自貴於小物，只要各安於自己性分之內即可逍遙，此為有待逍遙。反之，若小物充極性分無法達到大物之逍遙而因此自怨自艾，此非逍遙，而大物不發揮性分之極，苟安於小物之逍遙，則此大物也未達到適其性分的逍遙。至於性分可達無待逍遙的聖人、聖王，也要充分發揮性分之極方能達到無待逍遙之境。因此郭象的適性逍遙，並不能作為怠惰者、為惡者的藉口。逍遙境界的高下是由性分來決定，

正如人的形體大小，才幹能力等本就有先天限制，不可逃亦不可加。不論是物自貴於小物，或是小物羨於大物都是自苦，心中有掛累何以能夠自得，更遑論逍遙了。再者，逍遙境界的高下雖由性分決定，但能否真正達到性分中的逍遙，還是必須依靠後天的努力充極性分等工夫，才能真正獲致，如此，不論有待逍遙或無待逍遙，皆在努力修養、修練，充分發揮自己性分之極，而後達到各自性分之內的逍遙之境，此即郭象適性逍遙的真精神。

在境界論部分，因為每個個體性分不同，因而能達到的逍遙境界便有差異，一般人能達到的稱有待逍遙，其中又因為每個人性分的差異而有大小之分，無待逍遙只有聖王才能達到，此即各適其性而逍遙。聖王天賦異稟，能在入世與出世的擺盪中悠遊來去而無礙，因為非得出世才能逍遙也是一種有待，可見郭象不贊成隱居式的無待逍遙，認為無論身處魏闕或山林皆能自得逍遙者，才能稱為無待逍遙。

在理想社會藍圖部分，郭象想要創造一個人人各適其性分的整體和諧世界。戴璉璋先生以為：所謂「玄冥之境」，是在玄同、渾然的情況中任其性分，即冥默無有而又無妙不出的境界；是循自然之理而直往所獲致的，人們任性直通，安於所遇，無休戚，無情偽，與時世為一，同天人，齊萬致，都是循自然之理而直往，都是冥的工夫，也都可以呈現冥然的境界。(2003：280-283) 這裡「冥的工夫」可引用莊耀郎先生之語解釋：

……就是將一切相對的事物皆銷融於自然性分之中，而達致獨化玄冥之境。舉凡主觀的自由意志與客觀的氣質決定，自然和名教，有與無，是與非，有待與無待，迹與所以迹，有為和無為，人事和性分，命和遇，物與我，偶然和必然等都經由辯證的發展而玄同為一。(1998：3)

要做到與物冥合必須與物無對，順任自然，此時「忘」的工夫很重要，也就是要消除主觀執著，回歸於性分之內，任性直通，則可以與物無對，無往不冥。¹⁴

郭象認為「萬物雖聚而共成乎天」，整個宇宙是和諧的整體，天下莫不相與相助，彼此相因。各個事物雖是獨化，然而它們之間又有著唇亡則齒寒的關係。這就是無待的待，無聯繫的聯繫，萬物自生、自有，獨化於玄冥之境。「獨化於玄冥」即指獨化於深遠暗合之中，而這種深遠暗合之所以產生，是誰也沒法了解的。宇宙的和諧是一種神秘不可知的必然性，而世界的一切又是這種必然性所支配的，因此人們只能對此玄冥的和諧順應之。每個具體的事物然都按照自己特有的性分而獨化，但並不是彼此孤立，互不相涉，而是構成一種和諧關係，在玄冥之境中得到統一，創造出整體性的和諧，此即郭象的理想政治社會藍圖。

因為想要創造整體和諧，因此說「神器獨化於玄冥之境」，主張「名教即自然」。郭象是玄學家中少數能伸展政治抱負者，也知道知識份子能否有權位實踐政治抱負非完全操之在己，須是自身條件與種種機緣遇合才能實現。逍遙雖是指精神自由的境界，但人自身種種主客觀的條件與限制會影響精神的自由，能夠真正擺脫現實種種限制而只重精神層面的人少之又少，因此郭象將現實限制考慮其中來談逍遙。郭象提供人人皆有逍遙可能的理論，也保留最高境界的論述。聖王身雖處廟堂之上，但因為順自然而為，不將天下據為己有，因此能不受制於外，心可以像處山林一般自由自在，達到游外宏內、內外相冥、迹冥圓融的無待逍遙之境。

¹⁴ 此處「消除主觀執著，回歸於性分之內，任性直通，則可以與物無對，無往不冥」，是借用莊耀郎先生之語來說明「冥」與「忘」。(1998：306)

肆、視域融合與應用——「一個逍遙，各自表述」

《莊子》這樣一部意義豐富的經典，深深吸引無數哲人與文人，尤其莊子提出的逍遙之境，讓悲苦之人找到撫慰心靈、安頓生命的桃花源，形成「一個逍遙，各自表述」。可以說，每個人都有一套莊子詮釋，這正是《莊子》文本的開放性，而莊學詮釋史正是各時代莊子思想轉變、開展的體現。詮釋學三要素為：理解、解釋、應用，哲學上的理解、詮釋不以傳達作者原意為滿足，更要說出符合自己視域與時代的東西。郭象不以「照著說」為滿足，而是要「接著說」出未盡之意，而此未盡之意透過時間距離而顯現，一方面是因時代、境遇所得，另一方面是繼承、發展道家思想脈絡而來，本節接著討論郭象如何融合《莊子》文本與自己的視域，並應用於當世。

莊子是一個超越世俗價值羈絆的狂放之人，面對時局的動盪不安與現有體制的崩壞，莊子要顛覆扭曲的世俗價值，而莊子思想重視個體精神的自由與生命的安頓正為魏晉名士所傾慕，莊子思想配合談玄之風而興起。魏晉莊學的興盛有四個人特別重要：嵇康、阮籍、向秀、郭象，分別在思想、文學上活化了《莊子》。司馬氏表面上以名教標榜，背地裡卻以名教黨同伐異，嵇康深知直接衝撞司馬氏威權的下場，但心裡真實的聲音不願屈從以媚世，他反對被司馬氏扭曲的名教，因而提倡「越名教而任自然」。在這動輒得咎的時局中，莊子的真與狂給了嵇康堅持剛直的力量，嵇康同莊子一般，要顛覆扭曲的世俗規矩與價值。嵇康選擇的路是寂寞的，唯有《莊子》能澆嵇康胸中之塊壘，仿佛與莊子一同對抗這扭曲的世界。而同為竹林名士的阮籍，雖沒有嵇康這般剛直，卻也選擇不同流俗的生活模式，以看似任性荒誕、違反世俗禮教的行為，挑戰名教與道德的深層意涵。為求全身，阮籍不得已接受司馬氏的職務，以

詼諧、嘲弄的方式不斷試探司馬氏的底線，藉酒醉吐露心聲，而司馬氏尚能容忍這樣的戲謔方式，而阮籍也擺盪其間得以全身，莊子的戲謔與不同流俗是阮籍取法的對象。向秀、郭象，目睹司馬氏對名士的傾軋，遂將重心轉向莊子哲學理論。向秀注《莊》為當世所重，可惜全本不傳；郭象吸收向秀思想奠定基礎，藉注《莊》建構自己哲學體系。郭象不依照原意注疏《莊子》為滿足，而是設法將莊子思想應用於當世，試圖活化莊子思想。

郭象注與《莊子》作者原意有著意義張力，後人便謂郭象誤解、曲解、誤讀了《莊子》，若以哲學詮釋學立場來看，郭象並沒有誤讀《莊子》。高達美說：「所有正確的解釋必須避免隨心所欲的偶發奇想和難以察覺的思想習慣的局限性，並且凝目直接注意『事情本身』。」（2016：379）若依此，所謂「誤讀」是隨心所欲的偶發奇想，只憑主觀、任意扭曲而不依照文本解釋，且沒有一套自己的解讀立場；但是郭象並非讀不懂或誤讀《莊子》原意，而是有意識地用不同視域詮釋《莊子》，在理解《莊子》文本的前提下，配合自身所處環境的變化，完成視域融合，此種將文本配合詮釋者情境加以理解、詮釋，為詮釋學上的應用。因此，郭象並不是誤解了《莊子》，而是創造性詮釋了《莊子》，或謂對《莊子》做出逆向詮釋。¹⁵劉笑敢之以「逆向詮釋」評郭象注，不含褒貶之意，而是代表不同的理解、詮釋，認為郭象注《莊》不只是一般文字注疏，更有自己的哲學體系。

郭象與莊子之逍遙同指個體嚮往的理想精神境界，追求自由自在的生命情調，同屬道家系統應無疑義，然兩者的義理型態有所差異。究其所以，在於提問與詮釋視域的不同。提問與對治問題的不同，導向不同

¹⁵ 此之謂「創造性詮釋」是來自傅偉動創造性詮釋學之說。（1995：12）「逆向詮釋」是來自劉笑敢詮釋的方向性之說，請見劉笑敢（2009：175-207）。

的詮釋視域；或者說，因為所處時代境遇的不同，導向不同的應用方式。莊子要顛覆扭曲的世俗價值，因此創造出許多非現實經驗可感知的寓言故事，要震撼、開拓人的耳目視聽，當你真正走進《莊子》的語言、思想世界，才能感受到莊子之言的振聾發聵。即使是人們最懼怕的死亡，莊子也能看透，也就是這樣開闊的胸襟與眼界，因而能創造出心靈精神悠遊自得於天地間，與萬物為一的逍遙境界。而郭象對《莊子》文本提問，也對自身所處時代提問，試圖解決所處時代困境，郭象想塑造一個人人皆可逍遙的理論依據。郭象吸收莊子之說，權衡動盪時代人心亟欲安頓生命的想法，要將莊子思想轉化為適合魏晉時代的逍遙，要解決魏晉名士在政權更迭的處境中，在忠君與忠於自我之間，找尋安身立命之方，因而提出若能適性而逍遙，則人人皆可達到逍遙之境。因此，兩者逍遙觀的差異在於提問方式的不同，因而提出的解答各異。

郭象對《莊子》的提問為：是否可以兼顧理論高遠與切合實際應用，當郭象提出這個問題時，已預設答案是可以，郭象想要建立一個適合多數人皆可能達到的理想目標。因此，各適其性的詮釋視域才能符合郭象想要建構的理論，因此郭象的提問一開始就指向了答案，於是郭象開始著手轉化莊子逍遙思想，莊子高遠的逍遙思想在郭象手裡，逐漸轉變為能給人人安頓自我、實現自我的適性逍遙。

郭象既說「人人皆有逍遙可能」，又將逍遙境界分為有待、無待，理論就難以同莊子一樣再以道等造物者為主宰，而須另外尋找逍遙根據以成其說。莊子的逍遙是至人、聖人等超越主客觀限制，修練達到精神自由的最高境界，因為強調至高，因此只有一個逍遙境界。而郭象既要說人人皆可逍遙，逍遙境界就因人而異不只一個，則無法再以「道」為最高原則，因此必須重新思索能提供人人皆可逍遙的根據，郭象將此根據定為「性分」，這是內在於每個人之中。郭象將逍遙的依據以性分取代道，

認為每個人只要做合於性分之內的追求，在自己的能力條件範圍之內盡力發揮、修練，讓自己達到自我生命中最佳狀態，這就是郭象所說的適性，當然此適性並非怠惰者的藉口。

何以郭象能發展出不同於莊子的逍遙觀，主要由於詮釋視域的不同。理解一思想體系必須先抓到其理論核心，莊子的逍遙要在「道」的視域中理解，莊子以為宇宙萬物的最高指導原則是道，道為萬物本原，工夫為調適上遂於道，最高境界要近於道，因此宇宙論、本體論、工夫、境界，莫不以道為依歸。而郭象的逍遙要在「自性」、「性分」的視域中理解，因此境界也以合於自性為依歸。簡言之，莊子的「逍遙」在超脫世間形軀、物論，彰顯一自在自得的精神境界，達至人境界者才能獲致；而郭象之「逍遙」站在「適性」的立場，「物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」，使有待逍遙與無待逍遙並存。

莊子的逍遙是心靈、精神的無限向上提升，以厚積為工夫。想要讓心能自由自在，必須放下世間種種因成心而有的執定，透過無為、心齋、坐忘層層工夫去破除我執，齊平世俗物論，超越種種形體的局限與拘束，調適上遂以近於道。《莊子·逍遙遊》一開頭就用了人們難以做到的翱翔天際作為人們精神超升的象徵，彷彿飛上高空再往下俯瞰一切都變得渺小，象徵眼界的開闊。莊子的逍遙讓人感覺到生命無限向上超拔的動力，對存在有著無限靈動的活力，俯瞰世間的無常變化，洞悉事物的相反相成之理，不執著於世俗價值的對立。在混亂的現實世界中，確立自己的主體價值；在陳雜紛亂的世界中，找到清明如鏡的自己；在眾聲喧嘩之中，體會天籟般的奧妙，達到心靈沉靜與精神超脫的境界。可見莊子是熱愛生命而不是避世的，正是因為深刻體會生命的美好，因此勸人不要執著於世俗對立價值之中，應當放下成心，用心感受通於大道的理想世界，嚮往精神自由自在的境界。

郭象釋逍遙以適性為詮釋視域，因此理解郭象逍遙必以適性觀點出發方能得其真義。郭象所稱「無為」不是毫無作為，而是指在各適其性的原則下不刻意作為。所謂「適性」就是不作性分以外的追求，凡屬性分之外者就算勉強追求不只求不得也無意義，但這並不是說不學習，而是指在學習後仍無法得到者。人的性分各有不同，這是不容否認的事實，因此就個人能力、性分能達到境界也不相同，因而逍遙境界雖分無待、有待，但同樣能達逍遙境界，這是在適性下說齊物。再者，郭象以性分釋逍遙，點出物雖有形體大小之分，但只要將自身性分發揮而修練到極致，仍可稱為逍遙，然郭象適性逍遙「充極性分」此一部份容易被忽略，而成為人們墮落的藉口。

郭象為何選擇以「適性」角度重新詮釋逍遙，可從理論實踐層面與時代因素說明。在理論實踐層面，郭象認為莊子思想理論高妙卻難以實踐已如前述，因此郭象要接續《莊子》未完成的課題，補充實踐部分的不足。在時代因素部份，嵇康挑戰司馬氏最後以身殉道，讓知識份子了解一再衝撞政治體制的下場。政治的傾軋與個體的不自由，使得名士對追求精神自由更加渴望，而逍遙恰好是對生命的反思與對存在問題、人的主體性之思考，思索人的道德性、主體性，哲學家並希望能提供人們安身立命之道。再者，逍遙也就是理想境界的討論，魏晉時期政權更迭快速，生命惶惶無所依，此時思想家在意的是如何彰顯個體自覺與存在價值意義。正如高達美所言：「每一個時代都必須按照它自己的方式來理解歷史文本，因為文本屬於整個傳統的一部分，而每一個時代則對傳統有一種興趣，並試圖在此傳統中理解自身。」（2016：419）世間物的大小殊異是客觀現象無法改變，能否位極人臣助益社會也因際遇非人力能完全掌握，但能否透過主觀心境齊同物論，達至逍遙卻能操之在己，因此郭象提出物不分大小殊異皆可逍遙的理論，提供人人安身立命的根

據，在追求自然與名教、個人自由與政治之間取得平衡，如何安然處於兩端，郭象的逍遙觀具有時代意義，因而能風行一時。

筆者以為，郭象對逍遙的詮釋可說符合高達美「絕妙的講話」三要件：言詞美妙、說出真理、共通感。¹⁶郭象口若懸河眾所周知，化為文字注解時也善用玄妙悠遠的言詞描繪無待逍遙的境界，將《莊子》巧妙地轉化為闡述自己思想的憑藉，而將自己想傳達的玄理寄託其中。再者，高達美的「共通感」強調歷史的、實際的智慧，有共通感的人具有實際智慧，知道如何正確應用，郭象的適性逍遙說更是與當時名士有共通感的思想，「共通感」是一種共同存在的感覺。同處一個時空的世間物何其多，但為何我只與某部分產生共鳴，正是我與某物心意相通，這時我與某物始覺共同存在。名士們普遍對生命的處境感到惶惶不安，亟欲尋求一個安身立命之道，郭象的適性逍遙正因應這樣的時代背景而產生。既然個人之力無法改變時局，那麼人們只好學習在混亂的時局中，試圖在自我生命的開展與因應時局之間尋求平衡點，而適性正是給人們提供一個能夠發揮自我、調適自我以因應時局的理論依據。每個人的先天條件與後天遭遇不同，若能將自己的性分發揮到無可復加，就能達到心境上的自在自得，而此自得是得之於自性，這個標準因人而異，而不是外於自己的統一標準，每個人可以依照能力，狀況去調整自己，因此受到名士普遍歡迎。

郭象與名士的共通感反映在《莊子注》中，此即哲學詮釋學上的應用，也顯現了時代意義。想要對文本有正確的理解，就一定要在某個特定時刻和某個具體境況對它進行理解，理解包含過去和現在進行溝通的具體應用。郭象適性逍遙思想的產生，是與《莊子》文本對話之後，再

¹⁶ 此「絕妙的講話」三要件為筆者綜合、整理高達美對修辭學、共通感的看法而來。(2016: 33-34)

與現實生命溝通的結果，是過去與現在的溝通與聯繫，更是一種帶有歷史、時代意識的詮釋。郭象《莊子注》很明顯不在於對過去經典作者原意的恢復，而在解決現實生命處境的問題，是具有歷史精神的詮釋。考察郭象《莊子注》，其注疏非以訓解字義、字音為主，而是以疏通義理為要務，因此《莊子》中的字義若無關郭象想要表達的思想之處大都無注解。這並不是說郭象不重視《莊子》作者的原意，而是解釋者不可能與作者處於同一個位置去原汁原味地複製原作品，站在哲學詮釋學的立場，任何的理解與詮釋活動，都不可能百分之百符合作者原意，即便是作者本人，在不同的時空背景、現實社會歷、學養的影響下，所做出的詮釋也不會與之前完全相同，每個人都受到現實環境的影響而調整自己的視域，這現實環境包括所遭遇的種種人、事、物、政治、社會、家庭等因素影響，因此在不同的時間點所採取的詮釋視域就會有所差異。

依高達美之見，解釋者和文本都有其各自的視域，所謂的理解就是這兩個視域的融合。為了安頓亂世中的每一個生命，郭象因此轉化莊子超越現實侷限、拘束的逍遙，形成符合各人境遇、現實的適性逍遙，這便是郭象與莊子逍遙思想對話、溝通後的結果。可以說，郭象的適性逍遙正是與現實生命溝通所得。時局不斷變化，為了生存下去，人們只能順應時局變化以回應世界，因此最佳方式就是順應時局並參照當時自身所處境遇與才能做出因應之道。每個人的境遇與才能不盡相同，因此最適合自身的處世之道便不相同，必須依照每個人自身狀況做出調整，所以沒有一個統一標準，因此郭象得出適性逍遙，即各適合其性分所趨才能逍遙。這就是哲學詮釋學上的「視域融合」，解釋者的視域與文本的視域不斷交流、碰撞，從而在二者的視域融合中形成新的見解。視域融合的結果包含解釋者的視野、文本的視野、超越二者視域所形成的全新視

野。因此，郭象便在莊子逍遙的基礎上，採取不同的詮釋觀點，以「適性」之說融入逍遙思想。

高達美說：「通過取得問題視域才能理解文本的意義。」(2016: 522) 郭象以不同於莊子的問題視域去重新理解逍遙，得出人人各適其性分方可逍遙的答案，因為每個人的處境、生存背景不同，君權、門閥士族、個人三者間的和諧考驗著魏晉名士的處世智慧，每個人只能考量自身狀況，配合自我性分去找到最適合自己的生存方式，此即郭象逍遙的時代意義。

傅偉勳以為郭象是「誤讀天才」，此處誤讀非負面意思，而是採取與作者不同的理解，是哲學思想創發者之意。傅偉勳以為郭象對《莊子》並非全盤贊同，除了吸收、接納前人思想外，更採取批判角度繼承並創造地開展老莊所開拓的道家哲學理路，此即是以創造詮釋學看待郭象哲學。郭象對莊子逍遙思想的改造，可用傅偉勳「創造的詮釋學」分析。¹⁷ 傅偉勳「創造的詮釋學」共分五個辯證層次，依序為：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」(原作「必謂」)。若以此五個辯證層次分析，郭象以為道家思想並非只著重理論、境界之高妙，還必須對現實世界有強烈關懷，能夠對每個個體的存在有所助益。道家思想常被視為理論高深玄妙卻難以實踐，但郭象認為道家思想應是高深理論與切合實用並重，這是莊子所「必謂」，如此才能廣泛推行道家思想。

莊子的逍遙是追求精神上的自由自在，是極高的精神、心靈境界，這確實會帶領人在精神上積極向上，但人生於世，在現實世界有許多無法突破的限制，如大小、美醜等天生客觀限制，或如身處的政治氛圍、社會環境、家庭，這都不是想改變就能改變的，人是否能夠做到完全不

¹⁷ 有關傅偉勳「創造的詮釋學」五個辯證層次的說明，以及筆者藉以運用分析郭象對莊子思想改造的論述，係參考傅偉勳之說而來。(1995: 1-46)

被現實狀況限制而只追求極高的精神境界，多數人能做到嗎？若不行，那是否會淪為束之高閣的哲學理想呢？還是境界論也應考量客觀條件對人們身心靈境界的影響呢？哲學是不是要因應現實狀況而作出調整，也就是切合人生實際應用呢？是不是應該提出多數人能達到的境界呢？這些都是郭象的提問，也是郭象認為莊子思想可再進一步者，也就是「必謂」。

在境界論的討論中，哲學家多著重在最高境界、理想人格部分，而郭象也為一般人設立了境界，讓一般人也有努力的目標，因此郭象的境界論實包含聖與凡，也就是郭象哲學想達到的「切合多數人應用」。郭象的境界論考量了現實世界人各有異的狀況，因而以「各適其性分的逍遙」試圖安頓每一個生命。聖王因為天資高於一般人，又能與時際會掌握實權，因此要積極用世、改善社會，而一般人雖難以手握政權改善社會，但可以努力發揮自性與所長，因此不論聖凡人人皆可逍遙，這是莊子所「必謂」（郭象以為莊子必須說出什麼），而郭象正是在「必謂」層次繼續發展莊子逍遙思想。

郭象推究歷來道家思想非學術主流的原因在於「雖高不行」，這成為郭象詮釋《莊子》的重點。郭象汲取老子與黃老思想中個人修身與政治並重，以及「無為」之治的養分，這正是無待逍遙境界所需要的。老子哲學不僅著重個人修身，也重視政治層面，如《老子·第十章》：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？」此章首先論述老子修身的三個步驟：形神合一（「營魄抱一」）、「專氣致柔」、「滌除玄覽」，修身之後推及愛民治國，所以老子接著說：「愛民治國，能無為乎？」可見「治國」要在「無為」。而黃

老之學也重視個人修身與治國，如「神本形具」、「定其神形」兩個重要命題，也從修身談到治國之道。¹⁸

再者，老子「無為」之治理念也被郭象吸收。郭象云：「宥使自在則治，治之則亂也。人之生也直，莫之蕩，則性命不過，欲惡不爽。在上者不能無為，化之所為而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴齊無為而任物之自為也。」（〈在宥注〉）此處強調順民性治理的無為之治，源於《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」老子強調理想統治者要效法天道自然無為以輔養萬物，以順任人性自然的態度來處理政務，以潛移默化的方式來教導民眾，就能收到很好的效果（「無不為」）。再如郭象云：「為其所有為，則真為也，為其真為，則無為矣，又何加焉！……使物各復其根，抱一而已，無飾於外，斯聖王之所以生成也。」（〈列禦寇注〉）其中「復根」、「抱一」概念更是直接承襲老子「歸根」、「抱一」。

老子聖人無為的思想，黃老繼承之，並且進而倡君臣之職能區分，如《管子·心術上》：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。故曰：上離其道，下失其事。毋代馬走，使盡其力，毋代鳥飛，使斃其羽翼。毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得，道不遠而難極也。」此種各司其職的理念也被郭象吸收，其言：「夫工人無為於刻木而有為於用斧，主人無為於親事而有為於用臣；臣能親事主能用臣，斧能刻木而工能用斧；各當

¹⁸ 司馬談〈論六家要旨〉談到道家時也說，「凡人所生者神也，所託者形也。……神者，生之本也；形者，生之具也。不先定其神〔形〕，而曰『有以治天下』，何由哉？」在闡述神本形具、形神合一觀的同時，也提出了「定其神形」（修身）乃是「治天下」（治國）的基礎的論述。

其能，則天理自然，非有為也，若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣；故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣。」（《天道注》）

由上可見，郭象聖王之治理理念實有吸收老子與黃老思想之處。¹⁹老子很重視政治層面，莊子雖然也談治國，但因為時不我予，故轉向個體精神層面的提升，給人們創造一個精神自由自在、獨與天地精神往來、讓人可以恣意馳騁、徜徉其間的逍遙境界，成為中國人心靈寄託之所。「逍遙」在莊子思想是一種個體精神自由自在的展現，郭象將此著重個體精神的逍遙，轉向個體與群體和諧的層次，以聖王作為理想人格典範，認為最高的無待逍遙層次是能夠游外宏內，出世入世皆自得。從道家思想脈絡來看，老子由修身推到治國，黃老重視個人修身也重視政治，相較之下，莊子比較重視個體精神超脫層面，而郭象總結了《老子》、《莊子》、黃老思想，將關注焦點轉回《老子》、黃老之修身政治並重，也結合了《莊子》之重個人修養。郭象逍遙理論成功結合個人修身與政治，有待逍遙提供一般人安頓自身之所，而無待逍遙激勵了有志於治國的知識份子，人在朝野也能兼顧精神超脫，使修身與治國並行不悖，擺脫道家只重視個人、逃避世事的刻板印象。

郭象強化了莊子「內聖外王」概念與現實社會政治的聯繫，可以說是玄學家將道家思想應用於當世的展現，這一點可以呼應當代莊學將道家置於當代脈絡來回應時代挑戰的想法，都展現了哲學詮釋學中的「應用」。從道家思想發展脈絡來看，老子與黃老思想個人修身與治國並重，而莊子提出「內聖外王」，也不忽略對現實社會政治的關懷，王弼的體用說、政治觀都將修身與治國連繫在一起，到了郭象更提出「游外宏內，內外相冥」，更加強調道家用世的必要，凸顯道家知識份子對於現實社會

¹⁹ 王曉毅也注意到郭象聖人論吸收了老莊與黃老思想，其言：「從學術思想的源流來看，郭象聖人論及聖凡心性哲學，是黃老『因循』與老莊『自然』思想融合的產物。」（2003：335-336）

政治的關懷，可見個人內在修身與外在治國並重一直是道家的理想人格典範。體認天道自然無為而運用於治國是道家的終極關懷，道家思想不只是只想獨善其身的隱士，他們也關心社會時政，只是提出的理念與儒家不同，並不能因此誤解道家遠離人間世界。

但是，當郭象將「聖王」典範過多與現實社會政治聯繫的同時，是否也削弱了道家對現實世界或權力的批判的精神呢？如賴錫三指出：

郭象的迹冥圖雖然強調了道家用世的必要，也將自然溶解於名教，看似取消了道家被片面解讀為隱者學的偏弊，但他在以儒攝道的收編過程中，卻也讓道家型知識分子最保貴的遊牧性、破壞性、不合作性、格格不入等批判特質，在一片和光同塵的調和境界中，消失得無影無蹤。(2013：xii)

從《老子》、《莊子》中，我們看到許多對現實社會政治秩序異化的反省，這種看似冷眼旁觀地批判現實，其實是跳脫俗見、成見，如此才能更清楚地透視現實。老莊批判現實而提出返歸樸素自然，這並不是倒退史觀，而是希望提出一個能超越因人為操作而異化的準則，因此說聖王要順應自然、採取無為的態度、原則治國，警惕統治者不要將國家神器當作掠奪、滿足個人私欲的工具。若因為道家採取銳利的眼光批判社會，提出自然無為的方式而說道家逃避現實、漠視社會政治，實是對道家思想的誤解。但是，若是太將自身投入政治中，是否可能漸漸失去獨立的批判眼光呢？是否還能對統治者發出警惕？值得深思。

經由以上討論，可見郭象逍遙思想是在《莊子》的基礎上，融入自己的時代意識和體會，並參考了老子、黃老修身治國並重的理念。考察郭象逍遙思想，並沒有完全背離莊子逍遙思想原意，郭象取用了《莊子》中「知其不可奈何而安之若命」、「齊物」、「無用之用」等觀點轉化應用，

形成齊小大之致以明性分之適的逍遙思想，其適才適性、萬物皆有可用之處的觀點未必為莊子所沒有，因此郭象並沒有完全背離《莊子》文本，而是將《莊子》文本中不同處的意涵重新組合、互相解釋，進而形成各適其性的逍遙觀。

伍、結論

從哲學詮釋學的角度來看，郭象是成功的哲學家，先是原意理解了《莊子》，再加入自己的時代意識與自身遭遇、學養，將自身投入《莊子》經典之中，尋找與己意相通的部分，轉化了《莊子》原來思想，也就是融合先秦《莊子》經典與魏晉時代境況、郭象個人意識與學養，完成視域融合，形成今日所見的《莊子注》。

本文透過高達美哲學詮釋學主要概念分析郭象「逍遙」思想，發現郭象有自己的提問、前見，並與文本不斷辯證，在詮釋循環中讓彼此矛盾逐漸消失，讓蘊含其中的真理顯露、湧現出來，使自己的見解與《莊子》文本取得一致性，逐步建構出郭象的逍遙世界。郭象不以理解《莊子》原意為滿足，而是在理解《莊子》文本的前提下，配合自身遭遇與時代環境，並吸收老子、黃老個人修身與治國用世並重的思想，以「適性」觀點詮釋逍遙，此種將文本配合詮釋者情境加以理解、詮釋，為詮釋學上的應用。

歷來對郭象逍遙最大的攻訐點在於：郭象拉低逍遙境界，取消至人、聖人逍遙之境，本文試圖證明：郭象並沒有取消聖人逍遙，而是在莊子逍遙的基礎上轉化聖人逍遙的意涵，也替尋常人找到逍遙的可能，郭象稱之為有待逍遙。郭象適性逍遙的境界分有待、無待，有待逍遙又因個人性分不同而有差異，郭象既保留了至高聖人（聖王）的無待逍遙，也

讓一般人能在有待逍遙中找到最合於自己性分的安身立命之處，提供人人皆有逍遙可能的理論根據，試圖安頓每一個現實生命。因此，郭象的適性逍遙不是只著重在小物的有待逍遙，也包含聖人無待逍遙的部分，但此無待逍遙的內容與莊子所言有差異。簡言之，莊子的聖人逍遙不集中在政治層面，但郭象無待逍遙是指聖王內聖外王理想人格的展現，聖王不只是一要自己修養以達無待，也要讓眾人在「不失其所待」的條件下，與聖人同樣獲得逍遙，²⁰但眾人所獲致的是有待逍遙，與聖人能達到的無待逍遙有異。由此可見，郭象的逍遙觀有一套自己的理論建構體系，其詮釋轉向並非任意曲解《莊子》，而是有不同於莊子的問題意識、詮釋視域，以致於發展出不同於莊子的逍遙理論。郭象的適性逍遙並非只想迎合當時墮落名士的喜好而已，更重要的是，郭象逍遙觀是從宇宙論、人性論、境界說等都重新思考的完整架構。郭象要建構一個個體自覺、凸顯人的獨特性、特殊性的哲學，因此以自性為本體，境界也是依著自性而定，沒有一個統一的、唯一的境界，展現了每個生命存在的獨特性，關注每個生命的價值，展現世間千姿百態的風貌。

透過哲學詮釋學，可發現郭象注《莊》有以下詮釋意義：一、郭象對逍遙意涵的開展，體現哲學詮釋學對真理詮釋的開放性，「文本的意義超越它的作者，這並不只是暫時的，而是永遠如此的。因此，理解就不只是一種複製的行為，而始終是一種創造性的行為。」（2016：419-420）二、透過郭象對《莊子》的詮釋，顯示《莊子》文本的開放性與詮釋者的創造性。三、郭象逍遙思想與其哲學體系密切相關、彼此呼應，展現了哲學詮釋學中整體與個別不斷修正到矛盾消失的詮釋循環。四、郭象《莊子注》為《莊子》與郭象視域融合的結果。五、郭象與名士的共通感反映在《莊子注》中，此即哲學詮釋學上的應用，也顯現了時代意義。

²⁰ 此無待逍遙係參考林明照先生之說而來。（2013：55）

時間距離非但沒有阻礙郭象對莊子思想的理解，反而成為郭象再詮釋逍遙思想的泉源。郭象按照自身視域理解莊子逍遙後，試圖創造一個可應用於當世的理論，融合自身遭遇與文本完成視域融合，建構一己哲學體系。再者，郭象反思莊子思想雖高不行，並考察道家思想源流，將莊子逍遙重視個人精神超越，結合老子、黃老個人修身與治國用世並重，企圖以能行於當世的哲學思維，使得老莊不再見棄於當塗，而逍遙成為不論聖凡皆可奉行的境界。在這點上，郭象對道家思想盛行於魏晉功不可沒。然而，後世未全面理解郭象逍遙思想，而稱不論性分大小只要安於小逍遙即可，將此當作墮落、消極的藉口，實是誤解。因此，理解郭象的「適性逍遙」實不可忽略「充極性分」，未經過充分努力就畫地自限，辯稱自己能力只到如此，此種未充分發揮性分之極者，非郭象所稱之適性逍遙。然此性分之極是否充分努力、由誰界定、標準何在，如何可稱已達性分之極，郭象卻未詳加闡釋，形成郭象逍遙理論的缺口，成為後世批判郭象適性逍遙說之所在。

郭象逍遙思想的意義有二：一、郭象哲學多是對現實狀況作出合理解釋，這是郭象將莊子逍遙思想應用於當世的展現。郭象眼見竹林名士對抗司馬氏的下場，深知名士只能在政權與個體自由之間尋求平衡才能存活，因此郭象企圖在《莊子》中找到一個適合多數人安身立命之方，這正是郭象注《莊》的時代意義。二、提供人人皆可逍遙的依據，結合哲學理論與生活實踐。郭象認為《莊子》陳義太高、實踐不容易，因此郭象有意改造莊子逍遙思想，使得逍遙不只是修練極高之人才能獲致，每個人只要願意努力，盡力發揮性分所趨，都有自己的逍遙境界，聖凡皆能達到逍遙，提供每個人安頓生命的理論依據。三、著重每個人的個別性、獨特性，因人性分而異的逍遙境界，讓人人都能發揮所長，每個人要比較的對象只有自己，不會因為與他人的比較心而損傷自己，只要

不斷充極實現自己的性分，更重要的，還要忘掉欲念、忘掉與自己性分不合的部分，人人才有逍遙可能。

進一步說，吾人如何將郭象逍遙思想應用於當世：一、每個人必須清楚認識自性，不強求性分以外的部分，而在自己的性分之內盡力而為，勉勵自己盡量發揮自我能力所長，一步步向前邁進，將自己的能力發揮到極致而無以復加，尋找並確立自我存在價值，如此才能說是適性逍遙，切不可將郭象的適性逍遙當作墮落的藉口。二、每個人都是獨立存在的個體，一個人不能只依賴群己關係的和諧，或是一個外於己的最高根源來確立自己的價值，應該要把本體樹立於自身之中，建立自我價值觀。這樣就不怕有朝一日外在改變而讓自己頓失所依，而使自己心理、精神世界崩潰。值得注意的是，這並不是要人只相信自身而不顧及外在整體世界的和諧，而是要做好自我心理建設，在相信他人與外在的基礎上，隨時有堅強的心理去面對瞬息萬變的世界。

郭象逍遙思想的創造性詮釋，體現高達美之見：(藝術的)真理與意義只存在於以後對它的理解和解釋的無限過程中，這是一種過去與現在的溝通。(2016：VII)

參考文獻

一、古籍

馬端臨（元）。《文獻通考》（臺北：新興書局，1963）。

馮夢禎（明）。《快雪堂集》（臺南縣：莊嚴文化，1997，影北京大學圖書館藏明萬曆四十四年黃汝亨朱之蕃等刻本），卷1。

郭慶藩（清）。《莊子集釋》（北京：中華書局，2004）。

二、現代資料

王曉毅（2003）。《儒釋道與魏晉玄學形成》。北京：中華書局。

任繼愈主編（1998）。《中國哲學發展史》。北京：北京人民。

伽達默爾著，洪漢鼎譯（2016）。《真理與方法（詮釋學 I）》（修訂譯本）。北京：商務印書館。

吳冠宏（2015）。《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》。臺北市：臺大出版中心。DOI: 10.6327/NTUPRS-9789863500841

林明照（2013）。〈外內玄合與聖王之道：郭象哲學中「應」的意涵〉，《哲學與文化》，40，12：55-74。

林聰舜（1987）。〈論莊子的「小大之辯」與「齊物」及其關係〉，《漢學研究》，5，2：375-399。

洪漢鼎（2003）。《詮釋學史》。臺北市：桂冠圖書股份有限公司。

徐震堦（1989）。《世說新語校箋》。臺北市：文史哲。

- 張鼎國（2002）。〈「較好地」還是「不同地」理解？—從詮釋學爭論看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，黃俊傑（編），《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，15-50。臺北市：喜瑪拉雅基金會。
- 莊耀郎（1997）。〈莊子跟向郭注逍遙遊之義理形態辨析〉，成大中文系（編），《第三屆魏晉南北朝文學與思想論文集》，443-463。臺北市：文津。
- （1998）。《郭象玄學》。臺北市：里仁書局。
- 陳鼓應（2003）。《管子四篇詮釋》。臺北市：三民書局。
- 傅偉勳（1995）。《從創造的詮釋學到大乘佛學》。臺北市：東大圖書。
- 葉蓓卿（2009）。〈論郭象的『適性逍遙』說〉，方勇（編），《諸子學刊》第3輯，295-308。上海：上海古籍。
- 劉笑敢（2009）。《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》。北京：商務印書館。
- 樓宇烈（1992）。《王弼集校釋》。臺北市：華正書局有限公司。
- 蔡振豐（2006）。〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》，24：83-114。
- 賴錫三（2013）。《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》。臺北市：臺大出版中心。DOI: 10.6327/NTUPRS-9789860381634
- 戴璉璋（2003）。《玄智、玄理與文化發展》。臺北市：中央研究院中國文哲研究所。
- 簡光明（2012）。〈當代學者以「寄言出意」為郭象注《莊》方法的檢討〉，《諸子學刊》第6輯，159-185。上海：上海古籍。
- 瀧川龜太郎（2006）。《史記會注考證》。臺北市：萬卷樓。

