

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



魏晉玄學的道德問題：

以王弼與郭象的三玄注為中心

Moral Questions in Weijin *Xuanxue*:

Focusing on Wang Bi and Guo Xiang's Commentaries
on the Three Texts of Profundity

鄭雯月

Wen-Yueh Cheng

指導教授：陳志強 博士

Advisor: Chi-Keung Chan, Ph.D.

中華民國 111 年 8 月

August, 2022



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書



《魏晉玄學的道德問題：
以王弼與郭象的三玄注爲中心》
Moral Questions in Weijin Xuanxue:
Focusing on Wang Bi and Guo Xiang's
Commentaries on the Three Texts of Profundity

本論文係鄭雯月（學號 R07124003）在國立臺灣大學哲學系
完成之碩士學位論文，於民國 111 年 7 月 28 日承下列考試委員審
查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

陳志強

（指導教授）

吳思賢

林明照

系主任：

林明照



摘要



本文以魏晉玄學中較少被關注的道德問題為研究主題，試圖從王弼與郭象二人的三玄注中，挖掘出玄學中可能的道德面向，並建立玄學自身的道德架構與可能規範。本文認為王弼吸收《周易》中誠信的儒家道德內涵，作為萬物朝向自身真實自然的必然實踐；存誠之心讓人能夠在面對世間形名之有時，依然保持靈活的無，達到真實自然的同時，也展現人的道德價值。郭象則是從「性分論」的角度，肯定人心性分的自然展現即是道德，並在與世界互動的過程中，透過修養能與物相互因循而適性逍遙；各自誠實展現自身真實性分的存在與生機，每個行動皆是道德實踐。惟人常因心的意識與認知功能，追求外物而性分過度展現，導致真實無法展現而傷生；是以存誠修養保持靈活無限定的心，不斷練習真誠地展現真實、同時也是實踐道德，人之真實自然即道德。

玄學通常聚焦於有無的真實與自然，而為存有上的問題。不過真實自然同時也是玄學家的理想，由此與價值產生連結；並依學理中的玄思性格，需透過不斷地否定、不執著於善惡一偏，才能達成無限定的真實理想，此種遣之又遣的玄思與體證，唯有存誠之心才能必然實踐。真誠之心保證了道德的根源性與完成性，皆是自身本性真實自然展現；誠信為實踐的指引，真實為規範的標準，而為善意志與道德正確行為的實踐。存誠的人們不斷地反思調整，不斷真誠地探索萬物真實，讓萬物真實在每個行為中不會持續遭到遮蔽與禍咎，而唯變所適、趨吉避凶。以誠信因應萬物的道德實踐，讓道德價值不再是偶然的應迹成顯；上達聖王、下至百姓，人人皆能以真誠求真的道德規範為依歸，必然進行誠信道德修養，達至現實中成物成己的真實自然理想。

關鍵詞：玄學、道德、存誠、真實自然、性分、王弼、郭象

Abstract



This paper takes the moral questions, which has received less attention in Weijin *xuanxue*, as the topic of study. It attempts to approach the possible moral aspects of *xuanxue* from Wang Bi and Guo Xiang's commentaries on the three texts of Profundity, and to establish its own moral framework and possible norms. The author holds the idea that Wang Bi assimilated the Confucian moral connotation of sincerity in the Book of Changes, as a necessary practice for all things to turn towards their own true nature. The heart of sincerity enables people to remain flexible when facing the world's form and name. When people achieve the true nature, the moral value of human is present at the same time. On the other hand, Guo Xiang affirmed that the natural manifestation of one's mind nature is morality from the perspective of the theory of natural division, and that in the process of interacting with the world, through self-cultivation, one is able to follow each other's nature and be free and unfettered; each person honestly reveals the existence and vitality of his true nature, as every action is a moral practice. However, because of the consciousness and cognitive functions of mind, people often pursue external objects and over-express their nature, resulting in the inability to reveal their true nature and hurting their lives. Therefore, it is to maintain a flexible and unrestricted mind through the cultivation of sincerity, and to constantly practice showing the true nature sincerely, which is also to practice morality. The spontaneity of human true nature is morality.

Xuanxue usually focuses on the question of ontology, including being (there is), nonbeing (there is not), truth, and nature. However, true nature is also the ideal of *Xuanxue* philosophers, and thus linked to values. In addition, according to the character of *Xuanxue*, the true ideal of unlimited true ideal can be achieved only through constant negation and non-attachment to good and evil. Only a sincere mind

can automatically practice this contemplation and realization of eliminating and eliminating again. Sincerity guarantees the root and completion of morality, which is the true and natural expression of one's own nature. Sincerity is the guide for practice, truth is the standard for normative, and it is the practice of good will and morally correct behavior. People who retain sincerity constantly reflect and adjust, and explore the truth of all things sincerely, so that the truth of all things will not continue to be obscured and blamed in every act, and therefore can change according to the appropriate, pursue good fortune, and avoid disaster. The moral practice of responding to all things with honesty makes moral values no longer appear by chance. From the saints and kings down to the common people, everyone can take the moral standard of sincerity and truth as their basis. People must carry out the moral cultivation of sincerity to achieve the true natural ideal of self-cultivation and love-and-concern-the-others in reality.

Keywords: *Xuanxue*, moral, retaining sincerity, the spontaneity of its true nature, natural division, Wang Bi, Guo Xiang



目錄

口試委員會審定書	i
中文摘要	iii
英文摘要	iv
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法與進路	3
第三節 文獻回顧	5
一、何謂道德？	5
二、玄學中的道德問題	8
三、才性論背景	13
第二章 從不理想到真實的王弼老學	21
第一節 《道德經注》中的不理想	21
第二節 萬物之自然真實	28
第三節 知常則無	38
第四節 閑邪在乎存誠	46
第五節 小結	52
第三章 郭象哲學的命定與自然	53
第一節 材質主義與決定論	53
第二節 適性論	59
一、內在獨化的自足其性	61
二、外在相因的習成自然	63

三、 性分與道德	69
第三節 心知意志的不自然	72
一、 心	74
二、 心之功能	78
第四節 心意知用與自由意志	84
一、 行為選擇權與行為創始人	85
二、 理性回應與心神	87
三、 控制與心神修養	93
四、 道德責任	97
第五節 小結	101
第四章 王弼易學中逢凶化吉的道德實踐	103
第一節 前言	103
第二節 無欲之欲	106
第三節 無欲之欲的真誠	115
第四節 誠信而無咎	124
第五節 小結	134
第五章 結論	137
第一節 文意綜述	137
一、 文意總結	137
二、 道德規範之迹與真實所以迹	140
第二節 本研究之侷限與未來的延伸研究	144
一、 修養工夫與聖人禮制	144
二、 負面不理想和情的根源與意義	145
三、 中西哲學比較與現代意義	146
參考書目	148





第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

魏晉玄學多半被認為空談形上玄理，不理社會生活，即便談道德，可能也僅是境界上的展現，無法落實於實踐中給予指標。然玄學未必不能談道德與修養實踐，就其時代而觀，亂世中人心惶惶，如何在其中安身立命，便是人現實生存最重要的問題，而道德若是走向身心安穩的必要條件，則玄學家們不可能繞過此議題；就理論來觀，當時致力於儒道會通，面對以仁義道德為核心的儒家思想，欲會通的玄學家必然要直面道德問題，在道家的思想中找尋與之融貫的可能。王弼、郭象作為魏晉思潮中的主要人物，分別注玄學三部經典：王弼注《周易》與《道德經》、郭象注《莊子》，引領時代名士價值思辨及生活趣懷。寄託經典來闡發自己的思想，回應戰亂紛飛的時代中，種種社會人心亂象，以之期盼統治者能使人民回歸到自然和平的理想狀態。

然在該時代，承接著漢帝國的傳統，對於人及宇宙萬物的理解，認為皆是由氣所構成。多少、厚薄、清濁等不同的氣，構成了世間萬物，而使萬物有別於他者，成為單一有形有名的獨特存在；人則由氣產生了種種不同性質、才能與稟賦，進而有各種不同遭遇。這些皆受天生命運所拘束，也是身為有形有名之物必會受到的限制，此乃兩漢氣化宇宙論所了解的現實經驗世界架構。面對此種由氣化流行所產生各種現象的經驗世界，儒家或許會有「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。」¹無法自我操控的無奈，卻依然擁有超越現實的

¹ 《論語》〈憲問〉。〔宋〕朱熹集註，蔣伯潛廣解：《新刊廣解四書讀本》，初版，（臺北市：商周出版，2011年），頁327。

理想；以道德作為彰顯人之價值的目標，透過禮樂制度來幫助道德實現，企圖在變化萬千的世界中，把握自身生命的意義根源，安立生命、與物和諧。但在政權更迭、統治者排除異己的政治操弄下，儒家的禮樂制度終喪失了道德原有的價值，淪為統治工具，反而成為人民受限而不安之所在。

魏晉時代的人們面對時代處處制肘的遭遇，以及氣化論的命定下，卻能夠透過玄解道家自然真實的自由逍遙理想，經由對才性的解釋，將氣質本來的限制轉化為在變化中展現不同面貌，反而開闊了人的多元面向，人之價值不再限定於道德；並在無論順逆吉凶的處境中，皆依道變通而保全自身，禮樂德目並非唯一可以使人安身立命之法，而人之完整價值便不僅限於道德、更是萬物皆同的自然真實。此種自然長久之道，縱非儒家由仁發用的積極道德實踐，卻也能讓萬物在現象世界中和諧安定，彼此皆能在真實自然中，達到展現自身價值的理想目標。

然而自由自然的理想，本該讓人們從限制中解脫、讓萬物彼此和諧，但在歷史的走向中，玄學卻背負上浮華與清談誤國的罵名。就其原因，乃是人們把握玄學中的無，卻落入了空無一物；把握了自然，卻迷失在各種價值中而找不到人生方向；把握了當下，卻對變動的未來毫無想望；因此可有可無沒有目標的人們，陷入了展現剎那璀璨的生命美感，而後空蕩虛無、頹敗凋零。然而從王弼的「以無全有」到郭象的「遊外以經內」，所展現的理想自然皆有別於史實走向；此間縱然可能有理解上的誤差，也可能是玄學對「道」之無性的強調，使人在把握自然的同時，容易忽略了生命「有」的發展與完成，而此正是儒家所重視的不止息之道德實踐理想。

因此，在玄學理想的真實自然中，作為非核心議題的道德，若要詳細探討其於人的生活存在上，提供切身實際而不虛浮的安身立命指引，除了需要找到背後「無」的根據而為理想的名教德目外，儒家真正的道德核心—仁的善意志發用，是否能在玄學於生命中「有」的發展上展現，給予朝向其真實自然理想的動力？並透過此動力更好地把握「道」之無性，循環反復使生命實踐而自然

長久。此外，以玄學擅長的智解玄思方式，反思出擁有無性的真實自然，才是人們應有的理想，儒家的道德也許可以展現身為人的核心價值、促使人不斷地發展，但無性卻能使人展現更多不同價值；使人同時也作為萬物之一而存在於宇宙中，無須以道德對萬物和諧負擔起所有責任，而是與萬物相互共處、建立彼此和諧共存的世界。

因此，本文以引領玄學思想的王弼、郭象二人之著作，嘗試把握其核心要旨，在其中找尋道德與生命自然發展的關連處，試圖建立玄學中的道德觀；將本為有無真實的存在問題，與善惡道德的價值問題連結起來，嘗試論證具有無性的自然真實才是人們應該朝向的理想目標。此外，也將本來非玄學核心的道德問題，以有別於形名德目或隨機展現的姿態，必然地參與在萬物自然發展中，而架構以真實自然作為規範標準的玄學倫理學。為玄學展現出原有核心問題之外的不同面向，並在道德的哲學問題上，給予一種玄學角度的開顯，讓此研究領域能有更進一步的拓展。

第二節 研究方法與進路

本文採取以下五種方法進行研究。首先是原典文獻的理解與詮釋。魏晉玄學主要經典有三：《周易》、《老子》(又名《道德經》)、《莊子》(又名《南華真經》)，而王弼與郭象為之作注，其玄理思想反映並影響當時代名士的思潮與風氣。故而本文專注於此三注及其注譯的統論《周易略例》、《老子指略》，把握王弼、郭象的玄理思想，從中找出可能關乎玄學中自然理想與道德的部分，探討於名教與自然的調和中，道德是否能以必然的姿態展現，而使人由之實踐達成理想之自然。

其次為核心概念的梳理與考察。本文以理想自然與道德問題連結作為核心，是以在文本內部，會針對一些核心概念，如：道德、自然、真實、無、性

分、誠信等概念進行梳理，在注文中提煉出相關字詞及其應用，使其在玄學的脈絡中能夠真實展現，架構出更完整的道德理想連結。

其三乃二手資料的參照與反思。前人的研究成果，有些已經清晰梳理玄學的理想真實面貌，可為本文提供充足的理論基礎；而有些與本文論點相悖的資料，可提供論文發展的方向，以其詰問之論點進行探討並嘗試回應，從中架構更完整的玄學道德觀。另外，有些則並非玄學論題的二手文獻，卻可以透過參照的方式，以之論證結構應用於玄學中，使原先文本中不太清晰的推論，能夠明朗展現。藉由二手文獻的取捨運用，可以使本文更輕易地進入玄學的脈絡中，扣緊玄學中的道德問題，並以之為輔助建立玄學的道德觀。

再者為道之與形反的否定遮詮展現。玄學與道家的理想，往往無法以肯定的方式來完全展現，因此常以正言若反的語言形式表達，以反面來逼近真實理想。本文透過對負面不理想、不適性的反思，從中試圖把握玄學想表達的正面理想自然；但礙於語言與現實的有限性，即便本文嘗試架構出玄學的道德觀，也需要不斷地否定限定概念，讓該道德架構能夠在過程中真正地展現為真實理想。而在實踐的內容上，也需要透過不斷地對反面的不理想進行反思，才能使自身維持朝向真實的道德理想前進。

最終是比較哲學的方法。透過與西方各種倫理學、哲學的比較，可從中擷取出與玄學相近之處，由之建立相近的道德架構，給予玄學可能的倫理學進路；但也可從此種比較中，發現彼此相異之處，了解不同理論核心的差異所在，進而反思此種不同，是否會影響原有理論對倫理道德的定義與觀點，從而進行拓展或改變。例如從人的主體視角，推廣到萬物間彼此的平等視角，除了在萬物存有論方面可能有不同的展開，也可以透過玄學給予西方倫理學更廣泛而完善的道德判斷方法。藉由不同理論的比較，除了能對玄學本身的道德觀建立給予方向上的指引與範例；也能在會通的同時，思考現今倫理學與哲學各方面可能的更豐富多元面向，而為雙向交流與進步。

第三節 文獻回顧



一、何謂道德？

道德是什麼？從西方倫理學或道德哲學的角度來說，是有關「應該如何做人或生活」的一切理想、原則、或實踐。²為了方便探討道德問題及避免產生混淆，本文借用孫效智對西方倫理學所整理的兩種道德判斷，大致將道德問題劃分為兩個面向：關於人的道德動機善惡，與關於行為的道德正誤，兩個面向來分析道德問題。³

關於人的動機或意志，會以道德善惡來評價。藉由一個人的選擇，判斷其背後動機的善惡，作為由某情境行為判斷個人的道德品質。一般認為義務論特別重視此部分，由自身的意志來決定行為是否具有道德意義。然而，如何判斷什麼樣的動機才是善意志？康德認為出於義務而行的動機即是善意志，包含自律、以有理性者為目的、人格之尊嚴，以上三種概念皆是善意志的要求與展現。⁴孫效智提供了以下三點來判斷動機的善惡品質：道德敏感度、動機自律性、實踐貫徹性。道德敏感度乃是願意對情境去盡力探索與瞭解、關懷行為可能造成的道德品質，並選擇正確的事、排除錯誤的行為；動機自律性為非由於外在因素誘惑(他律)而實行道德，僅是因為該行為正確而願意去做他；實踐貫徹性則是願意把心中所認同的正確行為實施出來，將善意付諸實踐。⁵

關於展現出來的行為，會以道德正誤來評價。判斷一個行為的正確與否、什麼是應該做或應該避免的行為？各種不同學派對於道德真理的判定都不一

² 孫效智，〈與他者的關係—倫理學〉，收入沈清松主編，《哲學概論》(台灣：五南，2002)，文章頁4。

³ 以下對道德善惡與正誤的解釋皆出自孫效智，〈兩種道德判斷—論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《國立臺灣大學哲學論評》19期(1996)，頁223-254。

⁴ 黃振華，《論康德哲學》，初版，(臺北市：時英，2005)，頁162-165。

⁵ 以上大致為孫效智整理出判斷個人動機善惡的方法，但依不同學派可能或有更多的要求或補充，本文目前以其對善意志的定義來進行書寫。

樣。以效益論中的結果主義來說，即是完全由行為可預見的結果來決定；但若就目的論中的相稱主義來說，即是由行為所實現的一切可預見正反價值來決定，以上兩者其實可藉由對結果的精確定義，畫上等號。義務論則是以普遍必然的道德律作為義務，依照道德律令所做出的行為即是道德正確。然而相較於義務論，效益主義一般會被認為較重視此部分，透過行為來決定整個處境下的道德價值，人的動機並不影響行為的道德品質。

以上是透過由心中意志所展現出的行為，來判斷個別情境下兩個面向的道德意義；然有些倫理學並非針對個別情境，而是擴大範圍，如德性倫理學是以個人人格上的美德去衡量長時間的生命道德性，正義論與關懷倫理學等，則是由個人行為擴大到社會中不同差異族群，將道德判斷標準進行調整。然以上的倫理學，也都是會面臨到在一個道德處境中，人的意志應該如何選擇行為，依照不同的規範進行判斷，以善惡意志決定是否實踐出自己所認同的道德正確行為，而期望能達到理想的幸福生活。此為透過規範而實踐理想的規範倫理學，也是從人與行為所架構出來的道德觀。

回觀中國古典文獻中的道德，先秦文獻中少見「道德」二字連用，多半是「道」與「德」。先秦中「道」的用法，原為道路、途徑等，延伸為方法；後來更衍伸於萬事萬物上皆有他們各自的方法，形成宇宙中運行的規則或法則，而為歷史世界大全，則有作為宇宙本體的意義，與各種變動萬千的現象相對。

「德」字在先秦中有兩種意義，其一是「登」、「升」等，有得來的功能之義；另一義即是我們現在所了解的道德之義，包含《說文解字》中「外得於人，內得於己」的愛民化物、人性修養等外在行為與內在品格，⁶《道德經》、《孟子》《中庸》等二意指都有，而「道德」義為多、為主。然而，「道德」二字在傳統文獻中，常分開使用的情形，於魏晉時期也不例外；儘管當時有許多關於「道德論」的文章，其意義也非我們上面所描述的人的意志及其行為產生的道德處

⁶ 王葆玟，《玄學通論》，初版，(臺北市：五南，1996)，頁 409。

境，而是主要是探討「天人之際」的問題。⁷在《魏晉玄學論稿》〈王弼大衍義略釋〉中提及當時代繼承漢代以來的天人關係，而王弼所認為的「道」與「德」之義如下：

貞一之宗極又名曰道。所以名之曰道者，蓋言其依理以長育亭毒萬物。依理者即謂順自然，所謂『物無妄然，必由其理』（《易略例》）也。萬物各有其所本之理，故各有其性。『物皆不敢妄，然後乃各全其性』（《易》無妄卦王注）。宇宙之全體蓋為一大秩序。秩序者謂萬理之全。萬物之生各由其理，故王弼曰：『道者，無不通也，無不由也。』（邢昺《正義》引《論語釋疑》）通者，由者，謂萬物在秩序中各得其分位。得其分位則謂之德，此分謂自道言之名之曰理（天），自德言之則名為性（人）（何晏作《道德論》，又稱王弼「可與談天人之際」，均指此）。⁸

「道」是天，為宇宙物萬物的本體，萬物依道自然成長而有種種現象，在宇宙中有各自的位置與分際，人稟受道而有自身性分，獲得且保有此分位即是「德」。王弼《老子注》不分《道經》與《德經》，展現了其在天人之際的問題討論中，以「道」為體為天、以「德」為用為人，體用如一、道德不二的思想性格。⁹而郭象則是取消「道」和「天」的實體性，直接肯定萬物展現的性分自足，¹⁰而即體即用、道德即是萬物自然性分。

在近代研究中，對魏晉時期的道德研究，多半是在此種天人之際的脈絡下，以道德為自然真實的理想，而有本體論、存有論上的探討；例如：湯用彤在《魏晉玄學論稿》中，提出王弼以無不通的至健之秩序為道、為本體，而開

⁷ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，（北京：北京大學出版社，2010），頁 88。

⁸ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，頁 49。

⁹ 王葆玟，《玄學通論》，頁 423。

¹⁰ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，（臺北市：谷風，1987），頁 288-289。

立玄學的本體論；¹¹王葆玟在《玄學通論》裡，論述向秀、郭象把握萬物性分自然而獨化自生，在玄學中展現存在論的樣貌；¹²或是牟宗三於《才性與玄理》中，認為道家與玄學於萬物乃是作用地保存，而為境界型態的本體論，關乎聖人的主觀修養論。¹³然藉由湯一介對玄學的定義¹⁴，也明確點出道德價值問題並非魏晉時期的玄學思想核心，因此鮮少有人在此進行討論；或有一些研究著墨於此，如許建良的《魏晉玄學倫理思想研究》，但卻依然按照玄學中本有的道與德的定義，終將道德歸於整體宇宙天人和諧而為真實自然的價值；¹⁵而有些則嘗試將西方道德架構帶入玄學中進行討論，像尚建飛的《魏晉玄學道德哲學研究》，即是從道德哲學的視角出發，嘗試以道德規範建立玄學中的倫理原則，¹⁶但仍無法肯定劃分玄學中身為人存在所獨有的道德價值，而直面玄學討論中會產生的道德問題。

立基於前人的研究基礎上，以下嘗試論述一般在玄學中，所面臨的道德相關問題；以及本文若從三玄注中建構由人的意識與行為展現的道德價值，在玄學中可能會面臨到的挑戰。

二、玄學中的道德問題

從道德的定義來看，會發現兩漢魏晉時期的道德，其實跟現代西方倫理學下的道德定義很不一樣；導致在進行研究時，會面臨概念的混淆，及研究會傾向於原本傳統脈絡，而成為玄學的老生常談。因此，要明確區分道德的定義，並對玄學本有的自然理想的本體或存有論，關於萬物自然真實的有無問題，如

¹¹ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，頁 36-37、67。

¹² 王葆玟，《玄學通論》，頁 510。

¹³ 牟宗三，《才性與玄理》，八版，(臺北市：臺灣學生，1993)，頁 264、360。

¹⁴ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 6：「魏晉玄學是指魏晉時期以老莊思想為骨架的一種特定的哲學思潮，它所討論的中心為『本末有無』問題，即有關天地萬物存在的根據的問題，也就是說關於遠離『世務』和『事物』的形而上學本體論的問題。」

¹⁵ 許建良，《魏晉玄學倫理思想研究》，(北京：人民出版社，2003)。

¹⁶ 尚建飛，《魏晉玄學道德哲學研究》，(北京：人民出版社，2013)。

何與價值和修養論上，關於善惡的道德問題，建立詳細且清晰的連結，是最根本的問題所在。

「道德問題」可以從兩方面來理解，其一乃是魏晉時期，面臨了哪些道德問題？而玄學是如何解決這些道德問題？此為第一序的道德問題，在西方倫理學的架構中，即是描述倫理學、規範倫理學、應用倫理學等有關具體的倫理道德問題。其二則是就玄學而言，什麼是道德？道德的動力與基礎是什麼？以及為何要道德？此乃是對「道德」概念本身的探問，超過第一序現實層面中的各種具體道德問題與規範，而為更高層次的第二序道德問題，屬於西方倫理學架構中，後設倫理學所討論的範圍。若就前一部分所定義或了解的「道德」，可以發現西方倫理學中，義務論或效益論等所探討的道德善惡或正誤，皆是在具體人事情境上討論的規範倫理學；然而傳統東方的道德論，均是在探討天人之際的問題—即是作為成德根源人性與天道的關係，也就是第二序的道德根據與基礎。對於第二序的道德問題，在西方於二十世紀初、後設倫理學透過分析批判或反省道德本身與規範前，對於道德根源的探討，通常會歸於神學，看似與東方天人之際的討論不謀而合。然相較於西方對於現實世界以外的超越世界，會有明確而完整的分野及建構，諸如形上學、神學體系；¹⁷東方更傾向於天人合一，即便是超越現實世界，也是一種「內向超越」，而為人可以達到的「更高境界」，而發展出境界論。¹⁸

因此，若要嘗試建構玄學的道德架構—或更明確地說—要建構玄學的道德規範體系，則可能無法全然繞開天人之際的討論；或甚至需要立基於此種天人合一的關係，來嘗試探索出玄學是如何面對、處理現實中具體的道德問題，並由一套道德規範的體系，幫助、指引我們進行道德判斷。就儒家而言，這兩方面的道德問題皆被重視，在現實社會中建立禮樂規範制度，並由心或性即是天理，來談道德在人性中的基礎。然而玄學本身的特性，卻偏向第二序對道德本

¹⁷ 余英時，《人文與理性的中國》，(臺北市：聯經，2008)，頁 18。

¹⁸ 余英時，《人文與理性的中國》，頁 6-8。

身的探問，對人或人性的基礎更加著墨，醉心於道德或萬物的根本、本體：

夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。

論天道則不拘於構成質料(Cosmology)，而進探本體存在(Ontology)。論

人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。夫具體之迹象，可道者

也，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也。迹象本體之

分，由於言意之辨。依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準

量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。¹⁹

受到言意之辨啟發，各種現實世界具體有名稱、可言說的迹象，皆是要表達或展現背後超越的根源本體，然此種本體一或強稱為「道」、「天道」一只能意會；名言迹象無法全盡將之展現，僅是本體作用或展現出來的片面、末梢，而有母子本末、無有體用等關係。儘管玄學家由之專注於玄遠之本體，以之為核心展開天人之際的問題討論；然其並非不注重現實群體存在的秩序，而是以本性「自然」的和諧理想來檢視當時國家社會上，具體的政治秩序「名教」一即儒家禮法制度，而有「名教」與「自然」之辨，又常被視為儒道之辯、「道德」與「自由」之辨。

「名教」作為國家統治的政治秩序，含納了社會中各種人際關係，規範出具體不同的道德名目與倫常，如「三綱」、「五常」、「六紀」等；然而隨著為政者逐漸將道德禮法作為慕權逐利的統治手段²⁰，此種規範受到了挑戰。例如：阮籍挑戰了君權與政府的合理性，孔融質疑由生物學角度來解釋的「孝」之父子關係；上層社會的婦女也不再尊崇禮教所規範的婦人之德，²¹夫婦、父子之間的

¹⁹ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，頁 20。

²⁰ 西晉司馬氏統治集團講究禮制，以「孝」治天下，但自身的政權卻是由篡位之「不忠」而來，禮法即成為求取功名利祿及排除異己的統治手段，徒留禮之名而無德之心，禮儀變成浮華虛偽的表象，更加束縛人民。可參考曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，(臺北市：五南，2001)，頁 204、223-224。

²¹ 余英時，《人文與理性的中國》，頁 23-29。

稱呼也不再局限於禮的規定，而是由個人情感來主導。²²情感為人之本性自然自由的顯現，由此來重新檢視已淪於形式、陳跡之禮的合理性。此種對禮討論在該時代始終如火如荼地持續著，玄學對理想的政治秩序、禮之意也有明確的認識一即是以自然為本而無為；²³禮足以讓情自由自然地展現，而此種展現自然會有和諧的社會秩序。因此，「名教」與「自然」的討論，就會聚焦於兩者之間的關係²⁴和「自然」本身一即第二序的天人之際的關係與道德根源本身，而沒辦法給出具體適用所有情境的道德規範與禮法標準。然而人們終須道德規範與禮法制度來指引行為與情感的展現，但歷史最終走向了更加精緻、形式化的禮儀系統，來試圖調和二者，達到社會秩序和諧。²⁵

是以，玄學如何建構出可以應用於具體現實世界的道德規範或判斷標準，其困難是顯而易見地。然而，若與儒家所建立的完整道德體系進行參照，或許可以嘗試在第二序天人之際的基礎下，找出「自然」可以對「名教」進行批判的可能標準，由之尋出玄學面對具體道德情境下，是如何判斷及實踐道德行為；並為本是否存在有無的「自然」，與道德價值相互連結，找出玄學中人性的獨特之所在。

若與儒家道德體系相互參照，玄學要建立如同西方第一序的道德規範，可能會由以下幾個問題展開：一，善意志的判定。儒家的仁心作用毫無疑問是善意志的展現，以仁心感通化育萬物、實踐道德；道家或玄學講求的卻是無意向性的無心，若要以積極主動的意志進行道德行為來判斷的話，則道家所提倡的無心無為將會導致道德動機上的難以判別。二，道德正誤的認知判斷。儒家透過善意志的展現，明確地給出仁義禮智忠恕孝慈等具體德目行為，透過行為指引展現道德正確，即便有時會依照情境需要進行權變，但作為核心的規範始終存在，即是仁所發用出來的行為；道家在心態上是無心，於認知上也是無知去

²² 余英時，《人文與理性的中國》，頁 35-36。

²³ 余英時，《人文與理性的中國》，頁 47-50。

²⁴ 如：王弼的名教本於自然、郭象的名教即自然、或嵇康的越名教而任自然。

²⁵ 余英時，《人文與理性的中國》，頁 56。

智，沒有意向性的認知，才能使認知不受限而更寬泛，讓自身符合性分的狀態而不欽羨他者；但這也使得在進行道德行為時，似乎僅是一種無意識地恰巧、隨機的展現，更深入地說，此種無特定意向性的認知，難以在各種處境下給予一種規範來引導人們進行判斷，使得道德實踐無法擁有客觀正誤的標準，讓人無法確定是否真的實踐了道德行為。儒道所認同的赤子之心，也是一種無意向性的認知，此種無心所產生的行為，是否擁有道德意義，也是值得商榷。由前兩個關乎每個具體處境下的道德判斷之問題，可以引入第三個關於天人之際、道德根源與人的聯繫問題。三，道德內在性。無心的剛好進行道德正確行為，使道德的展現似乎是隨著機緣而呈顯的，人們無法保證自己必然實行道德，道德成為可有可無的存在，失去其對於人有更根本的內在價值與意義；因此會面臨了即便肯認了道家有某種道德真理與理想，但那也只會是作用上的保存，似乎只有天生聖人才有辦法實踐與觀照，於普通人無法有內在根據，使人無條件的去施行道德、或維持道的狀態，僅能偶然做出符合道德規範的行為。無法如牟宗三所認為的儒家，有仁體作為實體根據，能夠讓人生生不息的實踐道德；即便有自然作為萬物本體，所做出來的也只是有無的存在、而非道德的實踐。此點由下節才性論的爬梳中，會更鮮明地展現出來。

然近代研究中，對道家的倫理學有不同的看法。道家與玄學最核心的觀念，乃是同於萬物而為宇宙中的一分子，取消了人的優先性。於是在道德行動中，有別於以往以第一人稱主觀主動地進行道德發動者要求並同化他人——於善意志的強調；或第三人稱的原則建立共同道德場域——於道德正誤行為規範的強調；道家更接近近代倫理學中，他者倫理學所重視第二人稱的存在者。道德責任來自相互承認他人的理性與權威，而由此權威的承認展現出彼此共同處在道德情境中；在《莊子》的寓言中，展現了許多自我的容受性，在相互尊重中展現物我間的道德責任，而有道德規範性存在。²⁶道家的消極行為，實為一種對

²⁶ 林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49期(2018)，頁61-79。

情境中他者迫切的回應，必須回應同為萬物的他者乃是基於內在情感特質，而為道德行為的內在根據或意志上必然的善之展現，虛的包容性使他者得以進入，而成為道德處境中的存在者與權威者；此種虛的包容性，在玄學中即是無的應用。另外，情境倫理學跳脫固定原則與規範，依照不同處境下來進行最適合的行為，使道家的無意向性認知及無客觀規範，也得以被納入為一種道德實踐的模式，而如同《周易》中所展現的變化，皆能有所相應而逢凶化吉。在不同情境中，面對他者的回應，依然有道家式的規範性原則，即是自然；而自然乃是源自於天與道，避免傷害身心、不添加多於性分之外的東西、符合性分即是自然。²⁷此種自然如何在玄學的架構中，與西方倫理學相互參照，而能展現出人的道德價值，並嘗試在玄學中建立起一種道德判斷系統、道德實踐模型，即是本文欲進行的挑戰。

三、才性論背景

魏晉時期的玄學家除了繼承來自道家正言若反、無為自然的思想，同時也面臨著該時代的另一個問題——才性論。關於人的才性論，立基於東漢王充的氣化宇宙觀上。王充在反對並滌除漢代有關災異機祥等天人感應的目的論後，展現出自然無為、無意識或意志的氣化宇宙觀。²⁸萬物皆由氣所構成，最初始於元一之氣外，別無他者，道即是此元一之氣，陰陽五行具是氣之變化，因此經驗世界中的各種現象，皆是氣化流行的展現。《周易》中的六十四卦三百八十四爻，即是象徵著天地間陰陽之氣所展現出的各種萬物變化關係，以之推演出天文曆法而為氣化宇宙論。儘管當時許多象數易學家緊依著卦爻象，由《周易》推演出各種豐富的解卦方式，而定天地方位與時序；王弼卻不囿於此種氣化宇宙觀，透過玄思超越具體的氣化現象，而把握背後的法則與道，開創出有別於

²⁷ 林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28期(2016)，頁269-292。

²⁸ 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，頁101-102。

漢代象數易學的義理流派，²⁹除了確立玄學中本體論的哲學，也能把握《周易》原有「推天道以明人事」的用意，³⁰繼承《易傳》中由自然天道、卜筮神道而開創出理智人道的儒家思想，³¹以氣化流行的陰陽消長卦象，突破而展現出不同時機地位處境的人倫情境。³²是以若要了解玄學中由人之行為而來的可能道德情境，則須對象徵展現人倫情境的《周易》之卦爻象有清楚的認知，並在其中同時了解氣化的世界觀，對人之道德展現，可能會產生那些限制。

《周易》為《易經》與《易傳》的合稱。《易經》六十四卦，每個卦都包含卦畫(卦象)、卦名、卦辭，一個卦有六畫，即六爻；每個爻均有陰陽爻象、爻名、爻辭，—為陽爻，稱九；--為陰爻，稱六，由下自上的位置分別為初、二、三、四、五、上，共六種爻位。例如隨卦，䷐為卦象，「隨」為卦名，爻名依照陰陽爻象由下自上為：初九、六二、六三、九四、九五、上六。此外，卦辭說明此卦的主要意義與特性，每個爻也都有各自的爻辭敘述。³³

《易傳》解經，共七種十篇，又稱《十翼》，傳聞孔子為《易經》作傳，但經考據此說法並不屬實，然《易傳》大抵是展現了儒家思想，傳達君子聖人所應有的道德修養意義。《彖》統論整個卦體、卦辭與主要卦義，《象》分成《大象傳》和《小象傳》，《大象傳》解釋卦象、《小象傳》解釋卦中六爻的各自爻象；《文言》專解乾坤二卦德性功能；《繫辭》通論《易經》性質與占筮原則；《說卦》說明八卦的性質、功能、方位與取象；《序卦》分析《周易》六十四卦的順序意義；《雜卦》兩卦一組、對舉卦德。³⁴

《易傳》有眾多解經規則，後世常依循此來解卦。六爻當中，初、三、五為

²⁹ 簡博賢，《魏晉四家易研究》，初版，(臺北市：文史哲，1986)，頁 81：「王弼承漢之後，一掃象數之學，而嘗以義理；易雜玄趣矣。」

³⁰ 黃慶萱，《周易縱橫談》，初版，(臺北市：東大，1995)，頁 28-32。

³¹ 高懷民，《大易哲學論》，(台北市：成文出版社，1978)，頁 231-242。

³² 林麗真，《義理易學鉤玄》，第一版，(臺北市：大安，2004)，頁 3-25。書中表明《易經》中卦爻象本身就有時位的象徵及其抽象思考，然兩漢象數派多用於氣化天地之象，而有四季八方等具體應用；然王弼進行明確的轉向，以卦為時義而為處境中的時機意涵，以爻為地位而展現處境的場合，且在時位中人應該要有某種合適的動靜行為，由之可觀察出王弼注《易》中，可能的道德規範與應用。

³³ 朱伯崑編，《易學基礎教程》，(廣州市：廣州，1993)，頁 16-17。

³⁴ 朱伯崑編，《易學基礎教程》，頁 67-126。

陽位，二、四、上為陰位，陽爻質剛居陽位、陰爻質柔居陰位，則為當位，反之不當位、失位。如隨卦䷐九五為陽爻居陽位，當位；六二為陰爻居陰位，當位；六三、九四則以陰居陽位、陽居陰位，不當位。然《周易略例·辯位》：

「初上者是事之終始，无陰陽定位也。」³⁵初與上為本末始終，故而王弼認為初與上無有固定為陰陽之當不當位。每個爻位有時會象徵不同的人倫地位，最重要且尊貴的是第五爻的君王之位，世間常以九五之尊來稱呼帝王；每個爻位皆有其相應的陰陽氣性與剛柔展現，也象徵在該身分位置應該遵守某些行為分際，若是不符合而產生不當位等情境，則會有吉凶的狀態與可能結果。³⁶

六十四卦為八卦重疊而來，稱為「別卦」，分上下兩卦，上卦為上體、又稱外卦，下卦為下體、又稱內卦。二與五爻同為上下卦的中間之位，兩者均稱中，在爻辭中也多出現「中」、「正中」、「中直」等；初與四同為上下卦二爻之下、三與上同為上下卦二爻之上。若初四、二五、三上兩爻彼此陰陽互異，則稱為「應」、「與」；若初四、二五、三上彼此陰陽相同，則稱為「无應」、「敵應」、「不相與」等。《周易略例·名彖》：「夫陰之所求者陽也，陽之所求者陰也。」³⁷陰陽互異而彼此相求，與遠者產生應、與近者相比也會相求互補，是以情境之吉凶除了根據陰陽是否當位，也可能會因陰陽感應親比的相互援助，而影響整體情勢，是以吉凶展現了當下情境的時機處境的狀態，由之引導人們該如何行為而趨吉避凶，是為可能的道德規範指引所在。³⁸

除了人倫處境透過陰陽氣化流行，象徵地展現各種萬物變動；在具體萬物自身成長及生死變化上，也皆是按照氣化論而來的觀點。因此，若從宇宙聚焦到個別萬物本身，現象世界的萬物存在，也是由氣所組成，且有各自的特性氣質。從人身上來說，氣會透過諸多不同面向的特質，如厚薄、輕重、多少等，在人身上展現出如陰陽五行般的特性，而有不同人之性格、才能、氣質等，作

³⁵ 〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，（臺北市：華正書局，1981），頁 613。

³⁶ 曾春海，《易經的哲學原理》，初版，（臺北市：文津，2003），頁 43-44。

³⁷ 〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 591。

³⁸ 曾春海，《易經的哲學原理》，頁 45-46。

為每個個體特殊的展現。萬物本性就經驗現象世界而言，則為氣性，而為魏晉時期以氣性為基礎、展現人之個別殊異的「才性論」。

當時對人性的理解，承自漢代王充《論衡》中的性命論及魏初劉邵《人物志》，而有魏晉時期探討智能才幹與德性操守間關係的「才性論」。若順著傳統「生之謂性」的看法，牟宗三統整承稟自天之氣性有以下幾點普遍特質：(1)自然義，不事而自然的本性，非人為學習而來，自然本有之性；(2)質樸義，本身為中性樸實材質，無好壞善惡之別；(3)生就義，依著生命出生而來的特質，個體所呈顯的天生特質。另外，由於氣性於不同人身上有多少、厚薄、清濁等差異，故從氣的異質、駁雜與組合中，可由差異性得出以下：(4)命定性，稟受於天的氣性決定了生死夭壽等生命強度，也決定了富貴貧賤的祿命遭遇；(5)差別性，由於氣之異質與駁雜的組合，則人會有智愚賢不肖才不才等各種不同面向的才性區分；(6)程度性，即便有相同的才性，氣清者也有較清與更清等程度上的落差，導致智者等也會有智商 180 與 160 的程度等級落差；(7)可化/不可化性，有些氣性可依情境轉化，有些則如智愚不可化，「故孔子曰：『惟上智與下愚不移。』」(王充，《論衡•本性》)。³⁹

此種氣性論展現了氣化宇宙觀下對人性的看法。人有如此種種由天賦予的氣性，故而有平均中和之氣質與部分突出偏雜之氣質，成就了中庸之聖人與才氣有所偏的各類人才，如英雄。由此而言，人所謂的才能與德性，皆已命中注定，彷彿無一絲自我決定的空間，道德不再操之於己。道家及玄學視自然為天道天理，人若順氣性自然而行，看似即為理想的宇宙和諧狀態；此會導致現實現象即是天道自然理想的推論，而為命定決定論；自身意志並無決定行為、實踐道德的可能，同時也失去了以理想為標準、批判現實的力量。

然而，此中混淆了經驗世界的氣化自然現象及道家玄學所理想的天道自然。氣化自然現象乃是經驗上的實然，由氣產生各種情境與命運，然如同《周

³⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 2-4。

易》所展示的，這些情境並不一定是吉的，也會有凶的處境，此時即須人們透過行為應對，來趨吉避凶；在這個過程中，可以發現自然現象並非一定是理想的，人們可以透過意志與行為來改變自身走向，而盡力朝理想前進。此間透露出實然的經驗自然現象並不同於應然的玄學自然理想，如同西方決定論中相容論的立場，堅信因果的現象世界並無礙於人進行道德實踐。

經驗與玄學的天道理想落差，可以從王弼對天地之數的大衍義所得的超越之一、之道、太極展現出來，而有別於漢代象數易學的主氣太極，湯用彤言：

其立言全囿於形器之域。漢人所謂天，所謂道，蓋為有體之元氣，故其天道未能出乎象外。至若王弼，則識道之無體超象，故能超具體之事象，而進於抽象之理則。⁴⁰

其以超越於經驗現象的本體論展現氣化與理想的差距，但未聚焦於具體由人本性產生之氣化現象的行為，何以不是命定的？此外，如何更進一步證明各種氣化現象並非恰好展現了萬物的價值與人的道德，而是由於萬物與人有實現價值的方向目的與欲求，因此以其意志進行各種陰陽剛柔的氣化動靜之行為，而為道德實踐？此皆是可以探討的問題。

郭象延續王弼對萬物本體的超越把握，但將之從整體天人之際的體用關係，落於個別萬物上；把握萬物本性，並轉化了容易被誤會為空無一物的道之「無」性，而為「性分自然」。然郭象的理論常被批評自相矛盾，「才性論」的命定決定論與道家玄學的理想批判性難以相容；然而其未必不是將玄學核心的玄遠天道本體，安放回每個萬物自身存在的性分自然中。萬物性分既是天生命定，卻又可以脫離氣性，讓人有朝向道德實踐與理想的能力，而為萬物自身的內向超越突破。此外，若「才性論」之氣性真的無礙於人之道德實踐，則其更

⁴⁰ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，頁 65。

為當時代天生命定的悲觀氛圍，開闢出安於自身自然與道德實踐的逍遙理想，而非妥協於當權者的媚俗哲學。是以郭象之「性分論」或能在「才性論」的氣性決定論上，把握人之本體性分，由之展現各種朝向理想的行為或道德實踐，而非一切行為僅是氣化流行，毫無道德價值。

此外，在面臨儒家心性一路的道德行為必然性問題上，郭象之「適性論」或也能給予道德的內在性與必然實踐。儒家心性一路肯定道德的根源義，以心中本有道德動力而能於實踐上進行數量上擴充的道德行為；然儒家也有從「生之謂性」傳統而來的氣性一路，其肯定的是道德的完成義，以善的氣質在行為中展現而為質量上的道德行為完成。此中的差異性可以用道德的兩面向來展現：心性一路以善意志即為道德價值展現，因此各種道德行為皆是出於善意志的展現，氣性一路以行為展現為道德正確，因此即便心中擁有善的氣質與傾向，也需要由行為來完成其道德價值的彰顯。

由是，便會懷疑氣性一路及郭象的「性分論」，如何能保證道德必然被實踐出來？沒有道德的內在動力，僅是善的氣質或傾向，或可能依照才性，有些人僅有惡的氣質，就無法展現身為人的道德價值；因此，證明萬物與人皆有朝向理想的必然動力因便極為重要。也許郭象「適性論」可以從性分角度，給出萬物朝向性分完成完整的必然性；然若因才性普通而無法透過玄思了解性分之人，如魏晉時期將王弼的「無」理解為空無一物者，或許無法把握自身真正的理想所在、而陷入毫無目標的迷茫與虛無，則玄學仍浮於抽象而不務具體人事，天人之際的問題僅是理想。

然而，對無的了解未必是道德實踐的必然條件。若細探王弼之《周易》注，對氣化流行的具體事務與人倫情境詳加討論，並在不同處境中給予趨吉避凶的實踐法則，而乃「惟變所適」，此種指引並不以無的認知為基礎；但其實際上仍以寡統眾，將體用關係展現在現實經驗世界中，則心中存誠、守德而行，才能靈活依照環境變化來進行最適當的行動；換句話說，即便不曉得無，仍可以無為體，來用於各種現象之有。其道德內在性不言而喻，存誠似乎即是人之

本體；由之應變於世、保全自身而為理想，則是道德實踐的必然性。惟須從其注文中爬梳此種存誠之本體，如何與一般印象中以「無」為本相互融貫？則道之「有」性或可被凸顯出來，而為萬物自然朝向理想發展的必然動力，同時於人身上，自然即是道德必然的實踐。誠如戴璉璋所述，人之心即是玄應萬物、實踐自然的動力所在：

他們的「自然」，「取天地之外，以明形骸之內」，是經由一反求諸己的實踐途徑體證所得。所謂「無責於人，必求諸己」；所謂「使萬物各反所宗於體中而不待乎外」。這實踐主體是心，「心不亂，而物性自得之也」。⁴¹

此外，若由心實踐自然理想，則萬物各自展現其價值，道德價值如何能作為人生命意義的核心根源、而有別於其他價值？此或許可以有賴於玄學思想的特性，以玄思能把握天道與自然的本體及自身存在根源，同時體證上更是遣之又遣，不斷地反思；則於道德判斷上，《周易》中所展現的人倫時位道德處境，透過趨吉避凶的動靜應對，不斷地在情境中實踐自然，而有道德正確的行為；此中人存誠而運用自身特有的反省玄思能力，展現為善意志而應於處境，讓身為人的實踐自然理想，必為善意志的展現，而擁有道德價值。

以上由前人研究為基礎，了解到魏晉玄學可能會面臨的道德相關問題及可能的解答後，下面就分別剖析王弼與郭象的三玄注，透過對問題的反思，進行道德觀的架構；並將有無與善惡相連結，重新詮釋當時代自然與道德的調和與會通，建立玄學得以應用於世的道德規範。

⁴¹ 戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》，修正再版，(臺北市：中研院文哲所，2010)，頁 410。





第二章 從不理想到真實的王弼老學

第一節 《道德經注》中的不理想

道家或玄學的理想，乃是自然；則不理想即是不自然的狀態，然在尚未確定自然的意義前，或可從道家典籍與前人研究中，初步歸納為對生命的傷害⁴²，而為負面、不理想的狀態。王弼的《道德經注》中，提及種種的負面情況，如疾病、疲累、敗亡、災禍等；其多半都是在過程或結果上，危害了生命與萬物之本性，是以王弼認為其不理想。以下大致分為身體、心理、處境與社會四種來說明。

爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。

不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨塞人正

路，故令人行妨也。⁴³

其一為身體上不理想，耳目口心等器官有天生的食色之性及作用，但卻因為五色、五聲、難得之貨等因素而使生命原有的功用產生差失與阻塞，無法順利繼續維持原先本性正常情況前行，乃是差失的功能傷害自身生命順其自然地存活，則為不理想。

⁴² 「避免傷害身心及增添生命不需要的內容，以及應當因順源自「天」與「道」的本有生命特質，亦即『自然』」從道家的規範性中可以看出，傷害身心是為不應該、不理想的，而其他部分也同樣貼合於生命自身；若廣泛來說，增添多餘的部分或逆於生命本身，也算是傷害生命原有狀態。林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28期(2016)，頁269-292。

⁴³ 〈道德經·第十二章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，(臺北市：華正書局，1981)，頁28。



夫御體失性，則疾病生；輔物失真，則疵釁作。⁴⁴

治理身體若不合於身體的本性，就會產生疾病；如同輔佐萬物若不合於萬物的真、自然本性，缺陷瑕疵就會發作出來。由於不理想的調養導致與物本性不合，產生疾病與缺陷，其損害生命之持續長久，是以疾病為身體上的不理想。

身體上的不理想，除了由自己本身傷害自己外，也有外力因素使身體受到傷害而讓生命無法延續；例如兵刃與虎獸，會導致身體上的傷害或死亡。

器之害者，莫甚乎兵戈；獸之害者，莫甚乎兇虎。⁴⁵

其二為心理上的不理想，此種不理想往往是因為各種因素導致心理上的疲累不安穩，生命無法穩定順利前行，而步入與原先心中所欲之相反境地；不相合則有傷，例如早夭、失敗。是因其無法達成生命之原有期待而為不理想，更因心上疲累不安、而脫離本來心平氣和的安穩清靜狀態，是以為心的不理想。

大患，榮寵之屬也。生之厚必入死之地，故謂之大患也。人迷之於榮寵，返之於身，故曰「大患若身」也。⁴⁶

人迷於榮寵，終必有榮寵消失、而辱患上身之時，如同太看重生存而沉迷享受；卻不知生死相依，為死亡之可能去了解或準備，則終會落入死之地。以上的辱患與死，皆是人所不想要卻最終獲得的結果，與生命原先期待及安穩的

⁴⁴ 〈道德經·第十七章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 41。

⁴⁵ 〈道德經·第五十章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 135。

⁴⁶ 〈道德經·第十三章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 29。

本性狀態相去甚遠；迷惑於榮寵與厚生乃傷害了心之本性自然，使心不再平靜，也使身體終遭大患與死亡。此中可見心之負面狀態與身之負面狀態相互關聯，皆危害萬物生命本性的自然，此可由兩方面推之：其一乃為對生之過分執著脫離了心的原有本性，乃是心的差失負面狀態，其看似與身體上的生命生存無關，但實際上卻同樣會導致身體上的損害而死亡；是以心上的迷惑等負面狀態，也是一種危害生命自然本性的不理想狀態。其二乃是本無關乎生死的榮寵執迷狀態，藉由大患若身的類比，可以發現心之負面狀態終會返回於身體上；是以即便看似僅有心上受到辱患的負面狀態，但其實心受到傷害便如身體上受傷，即是人之自然本性受到傷害，故而心上的負面狀態，同樣也是危害生命自然的不理想狀態。

物尚進則失安，故曰「企者不立」。⁴⁷

若崇尚某一特定之事而拼命往前進，就會失去了原本的安穩狀態；就如同踮腳或前進者無法保有站立時的安穩狀態。心理上偏於一方，諸如：厭惡、迷惑、崇尚、貪厭等，就像踮腳尖者一樣用力於固定一點，則整體力量不穩而傾倒；心有所執迷於一方而盡力追求，導致心中用力於某處而疲累、失去整體穩定和平的原初狀態，是以該種心理狀態是不理想的。此外，追求的結果往往無法達成原有之追求，乃有失敗等生命無法成功展現的負面之事產生

美者，人心之所樂進也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得偏舉也。此六者，皆陳自然，不可偏舉之(明)〔名〕數也。自然已足，為則敗也。⁴⁸

⁴⁷ 〈道德經・第二十四章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 60。

⁴⁸ 〈道德經・第二章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 6。

美惡善不善等分別，會使心趨向偏於一方、並遠離另一方，然此種分別皆是相生而來，其本身的性質乃是基於相反的性質，原本自然狀態即是兩廂並列，獨舉一邊則無法完整其性質；若心偏執於一方而追求喜是怒非，則永遠無法達成所求，必定心神疲累且追求失敗，從心上到行為所產生的結果均是不理想的負面狀態。是以第二種心上的不理想會關聯到行為產生的負面結果，是為行事與遭遇處境的不理想。

其三為行事與遭遇處境的不理想，不依照萬物自然本性而行，除了身心上受到傷害與不安穩，在行為處事上也會面臨失敗及各種危險的凶事，最甚者莫過於直接終結生命的提早死亡。

物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。⁴⁹

萬物均有自己的生命本性，也有往來不斷地持續變化，此乃萬物之自然發展之性，若在行為上有為造作、執握固守，將之不容變通地操縱往某個方向，則會因萬物持續變化而不合於物，則必定失敗、無法達成所預期之方向。此種負面狀態的原因與結果皆是破壞萬物生命之本性自然，因其以有為有執傷害萬物自然的發展途徑，而導致萬物本性發展無法達成，落得差失受傷的結果，是以從行事到結果皆是不理想。

然若更深入探究行事何以不理想，乃是由於心上的不理想導致。心上偏於一方會導致執迷的心理不安之傷害，當心面對一物時，若執迷於某個方向，就無法將物的本性全然彰顯，原因之一乃是物有往來變化，特定方向使物沒辦法彰顯其靈活變動；之二乃是物之生命存在，雖然看似不同於美惡喜怒等相生之概念偏於一方則不全，但如同生死相依，若執著於厚生則會落入死之地，若執著於物之某性，則其他特性終會呈現，而阻擋原先欲施為的特性；是以有為有

⁴⁹ 〈道德經・第二十九章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 77。

執操縱物，則該物的本性必定受到傷害，最終既無法彰顯本性，也不能達成期望之性，故而落入失敗的負面狀態中。此種不理想，不僅是對王弼於萬物自然本性上的否定，也對於心上負面狀態下的欲望否定，是以此種失敗必然不理想。

失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰不知常則妄作凶也。⁵⁰

如果不知道萬物的常性而胡亂前往，就會落入某種偏向而行，這種偏向非萬物之本性自然的正道一乃為邪道⁵¹，偏行一方的邪惡進入到萬物分際中，將萬物本有多面向的分際，劃入區分出的某一偏而拒絕變更，使其遠離自己的自然本有之性分一常性，導致凶事發生。換句話說，此處的邪除了偏於一方而為邪徑外，也是一般意義下與正道相對的邪惡；不依照萬物的全體不偏之正道而行，則為邪惡之心、而有妄作。萬物既已遠離自己本性，便無法依照自己自然順利而行，則必然導向失敗或死亡等危害生命之結果，是為凶事、不理想。

除了不依照自然之性行為導致負面結果外，也有順著常性而成功，卻在成功之時執迷於當下，心上滯留偏愛於此時狀態，無法隨物往來消長，而同樣面臨被摧毀、終傷害自身的情況。

既不失其德，又盈之，勢必傾危。故不如其已者，謂乃更不如無德無功者也。既揣末令尖，又銳之令利，勢必摧斃，故不可長保也。⁵²

既已順隨物之常性而有德，但卻貪戀於此而欲使之更加盈滿，則此種有德

⁵⁰ 〈道德經·第十六章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 36。

⁵¹ 此處與邪對反的正道說法，參考自〈道德經·第五十三章·注〉：「言大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎？故曰『大道甚夷，而民好徑』。」〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 141。然或有兩種解釋：一為一般正邪完全獨立而相反，常具有道德意義；二為正道乃全體不偏，邪徑則偏於一方，為整體與部分。

⁵² 〈道德經·第九章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 21。

變為集中固定的用力處，必然傾頽危險不安；不如適時停止，或甚至無德無功而終沒有傾頽的危險。既已鍛造出適合的尖銳程度，但又想要使他更加銳利，則勢必會將它摧毀折斷，而無法長久保持銳利的狀態。此二者皆是順隨萬物之常性而獲得暫時性的理想狀態，但心上的偏愛使其妄圖保留、並更加深此種理想狀態，此時便不再處於萬物之性的常道上，執迷於此的下場即是理想狀態不再、萬物之生命被摧毀，終落得敗亡之負面結果。

由以上可以發現，此種行為所導致的結果不理想，一部分乃是由於在知上的不瞭解萬物常性，落於邪徑的妄作凶事；另一部分是知道萬物常性，但卻因為心上的執迷，導致敗亡之凶事。然再更深入細究，不知常者何以不是盡力去知常、反而是去妄作？其可能也是在於其心不知道要去知常，而自以為知萬物地執迷於其所知之偏好，並以此種偏好來妄作，終導致各種凶事。是以此種不理想，以心上的執迷不理想為因，造成此種不理想的負面結果。若人人心中皆如此執迷，就不僅個人會不理想，社會上也會產生眾多負面的亂象。

其四為社會環境的不理想，同樣來自於第二點的心理上的不理想，導致各種作亂之事產生。

凡物，不以其道得之，則皆邪也，邪則盜也。⁵³

此句表面上是在解釋由不正當手段得來事物，乃是偷盜、邪惡；然若將之擴充於萬物上，任何物若是不依照其本性之道而獲得或成就其自己，則都是邪惡的、走上邪路的心，由邪心則會導致偷盜的行為，乃盜取他者之道。換句話說，不依照其原本之道而獲得，乃是由本為他者的地方取得，其拿走了他者的本來之道並取而代之，此乃傷害了他者之自然，使他者陷入不理想的狀態。由心上邪惡之道施行具體的偷盜行為，乃是社會上的負面亂象。

⁵³ 〈道德經・第五十三章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 142。

然而，從原先的自己本身不依照自己自然本性之道而行，最多僅會造成自身身心行為上的傷害、不安與失敗，並無關乎他者。然將自身心上的執迷偏好擴張到他者，將他者與己劃分精細，則有私欲巧偽；依照此種脫離原本自然之道的行事，則種種傷害他者的邪事產生。

民多智慧，則巧偽生；巧偽生，則邪事起。立正欲以息邪，而奇兵用；
多忌諱欲以耻貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏(多)〔弱〕。

54

透過智慧精巧的劃分，將原先相生之物偏舉、分析地更加精巧透徹，則更加遠離該物之真實，是以越巧則越偽、越偏離其真，則妄作的邪事紛起。若每個人皆以自己精巧分辨的偏舉為正道，樹立為正道典範，對此之外的他者多有忌諱，則乃是各自以利己之器的辨別，試圖讓所有人相同、同與己所認同的精巧正道；或用規章法度以熄滅異己之邪、以求富耻貧、以強大家國，卻因為方法錯誤，遠離物之真實而增加彼此不合，則只會導致彼此以更加奇巧的方式辨別和對立、人民愈加貧困、國家愈加昏弱。由自身之偏於一方，擴大到他者，則對異於己者忌諱攻伐，使雙方致整個社會皆一同陷入貧、昏等傷害生命本性的負面狀態中，是為邪事亂象紛起。

好欲雖微，爭尚為之興；難得之貨雖細，貪盜為之起也。⁵⁵

除了對異於己者的傷害，同於己者也會相互競爭，而競爭之事即是起源於心理上的不理想。好欲乃心理上的偏於一方，可能偏於難得之貨等貴重物品，雖是用於個人分辨、僅個人執迷於一處，但若以之為標準而去行為、去取得該

⁵⁴ 〈道德經・第五十七章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 150。

⁵⁵ 〈道德經・第六十四章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 166。

物，則是以偏離自身生命本性之道來獲得，乃是走了非正道的邪路，與依循本性獲得該物的他者相互衝突，而有競爭；從原本依循本性的他者手中奪取該物，是為貪盜。此種偏離本性而傷害他者之負面狀態，乃是邪事。



若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。⁵⁶

社會的亂象愈多，國之領導者又傾向於用更多的刑名法度來阻絕亂象，企圖阻止人們前往邪惡之路、攻伐人們隱微之處可能的邪惡，就會使眾人更加使用智慧來隱藏自身、來規避刑罰，更加偏於一方而無法以自身本性而行，則喪其自然、手足無措、更加影響行事，而使周遭環境也連帶禍亂起來。故而看似無關乎道德的萬物手足無措，卻導致邪事紛起；究其原因實乃統治者朝固定方向施為，使萬物喪自然而妄行，而有凶事亂象，是為社會上的不理想。

以上的不理想，皆是由於種種因素，萬物不依照自己的本性而行，落入差池、傷害、不安穩、邪事等的不理想的狀態中。然何以萬物會不依照自己的本性而行呢？有五色五聲等外在物質、寵辱生死等抽象概念、成敗德利等狀態渴求、智辯忌邪等求同去異，此中皆是在追求某種似會使自己更好的物—或稱為價值，卻無形中傷害了自己同為萬物的生命自然價值，終落得負面的不理想結果。若要達成真正的理想，那就要先了解此種萬物的價值與真實樣貌到底為何；而在所有價值中，身為人而有的道德價值，是否有需要更詳細看待之處？以下嘗試探討。

第二節 萬物之自然真實

⁵⁶ 〈道德經・第四十九章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 130。

上節所描述種種的不理想，或有與道德相關者，明顯的如邪事、貪盜、不仁義等具體不道德行為，但更多的似乎是非關道德的，如生死、不安、成敗；看似前兩種身心上的不理想皆非關道德，第四種社會亂象皆由不正之邪徑而起，傷害他者而為不道德；那第三種行事成敗就處於模糊不清的地帶，不知常導致「邪入乎分」，而使得會妄作而凶，然凶事可能又包含與道德相關邪事或非關道德成敗之事，那此中是否有更細緻的差別，來區分道德與非道德上的不理想，以下嘗試探討。

若以「邪」作為道德的分判，則其與「正」相生而相反，在王弼的注文中，即以正道與邪徑相對而來。

言大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎？故曰「大道甚夷，而民好徑」。⁵⁷

不從平坦正中的大道走，而走不正的邪僻小徑，是「邪」的原本意義。然可以發現的是：人們是可以選擇要走哪一條路的，只是心中偏好走邪徑。先姑且不論有施為何以會阻塞了大道，即便在沒有阻塞的情況下，人們依然捨棄平正的大道，此乃人民之所好而選擇邪徑。

邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，（防隨）〔隨防〕而避之。思惟密巧，奸偽益滋，故曰「以智治國，國之賊」也。⁵⁸

既已選擇邪徑，那便是心中決定以邪道而行，若又以精巧的技術法令等來糾察防止人民的不真實，人民的智慧知道該法令能精準辨別真偽，就會思考出更細密的方式來防止被發現自己乃是不真實的，從而躲避掉刑罰，經由這一來

⁵⁷ 〈道德經・第五十三章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 141。

⁵⁸ 〈道德經・第六十五章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 168。

一往的檢查辨別，不真實的沒有被糾正成為真、反而變成看似更加真實的虛偽，統治者的干預反倒助長了更不真實的產生，是以用精巧的智慧來治國，就會興起更多破壞人民真實的亂象。此種亂象中，人民以巧偽面對他者，是為欺騙，而統治者以正邪之分去檢查人民，是為不信，此中所導致的亂象乃是不合於道德的不理想。

以上可以發現，作為正邪分判不道德的根源，邪心所選擇的路徑乃是偽—虛假不真實，不真實與不正道在此等同，皆是統治者希望人民避免的方向；換句話說，即真實乃為理想、乃是人民應該要走的正道。然而，統治者在以智慧分辨真偽時，以精巧的技術將正道劃分出來，與邪徑相互排斥，然人民心中早已選擇邪徑，此種分辨正邪的法令不但無法使人民改邪歸正，反而使用更靈巧的方式掩蓋虛偽，是以刑名法度並非理想的方法，反而是使邪心邪事更猖狂的幫兇。

不過，在方法上的錯誤，並不一定要否定正道本身，正道在此以物之真實呈現，邪徑也是以不真實為邪，其與不理想所傷害的萬物本性之自然價值隱約重疊。萬物本性自然生存，自為真實的呈現其存在與流轉；或者說，作為理想的標準，萬物之自然本性即是萬物之真實，萬物唯有在最真實的情況下，才能依照本性發展、自然而存。

然而萬物由之。(其)〔不〕可得見，以定其真。故曰「窈兮冥兮，其中有精」也。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰「其精甚真，其中有信」也。⁵⁹

萬物依著窈冥深遠的道，而有依著本性而來的可見行為，由此定下物的真實；因此說深遠的道中有萬物之精華。萬物返回深遠之中可得其自己最真實精

⁵⁹ 〈道德經•第二十一章•注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 53。

華，此真實可以誠實地應驗到萬物之自然生成作化等行為，萬物之性也是由此而定；因此說這精華十分真實，以其可以確實有信地應於萬物本性自然。

是以萬物之自然本性乃是物之真實呈顯，物有方圓柔剛等初始狀態，也有生成敗亡等自然發展，更有進退聚散等行動軌跡，以其依於道、毫無其他干涉影響其真實，則萬物得以呈現本來的生命樣態與發展，乃是自己而然的本性全然地真實呈顯，乃為自然。

道不違自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。⁶⁰

萬物由乎道而得其本性真實呈顯為自然。若從萬物的角度來觀，道在物上各顯其真，不會阻礙違反其自然本性的彰顯，且是透過道才得以真實地呈顯、獲得本性。是以道法自然，以自然作為法則而依循萬物之真實，在方物上方會真實呈顯、在圓形上圓會真實呈顯，不去違背萬物本身自然的真實呈顯，即是道的法則。

依從於道的萬物得以彰顯其自然本性的真實，然而為何需要依從於道才能彰顯、獲得自身真實本性呢？因為萬物之自然，非常容易落入有施為、有執迷而不再真實，有方向性的作為與執著操控了物的發展，使萬物的本性無法真實呈顯，其所呈顯的乃是偏向一方的部分，並非物之完全真實自然。

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。⁶¹

萬物以自然無所干預呈顯其真實本性，因此只可因循著本性發展而不可有所施為，可以貫通往來而有所變化、但不能執著於某個固定方向與性質。此處

⁶⁰ 〈道德經・第二十五章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 65。

⁶¹ 〈道德經・第二十九章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 77。

展現了自然本性真實呈顯的特性：萬物自然若為真，則不可固定於某方向作為、只可因循依靠著其自身更迭變動；不可執著於某方面而渴求永遠維持住，只可了解萬物皆會通達往來於各種狀態中。值得注意的是：萬物在發展的過程中，就表面上來看，其實一定會朝向某方向、會有某行為，也可能在往來的過程中停駐在某個狀態持續一陣子，更會最終失去生機而死亡。然此種現象行為與不可為、不可執的主要差別，在於心中欲求的狀態與發用，心若隨順物性自然，則行起坐臥皆可以；但若心中有為有執，面對不合於欲求方向之時，難免出手干涉，而有所作為與固執於心中欲求之偏好，是以萬物則失其真，成為虛偽造作下失去彈性變化的固定產物。

以上發現萬物真實的呈顯，其實就是放任物自己發展，不由心中固執欲求決定與阻礙其發展，而萬物自有其各種可能方向與變化，物即是在他自身可以使生命自然發展、以其真實存在而有價值。反之，若由心中執迷干涉，萬物失去了其他變化的可能，朝著固定方向發展而來的物，就不是該物本性自然最真的呈顯，而僅是該物片面的呈顯，失去其自身本有無限可能的存在、自然發展的最精華之真實價值，只剩施為造化的方向賦予他對施予者而言、有什麼用處的價值；換句話說，若物失去了其自身的真實性，則其就僅剩由他者賦予的價值，而無法獨立成為一個會自己自然發展變化的存在。

仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。⁶²

心中懷仁者，將愛擴展到他者，施為潤化他者，成就他者使之得以挺立，此種作為對於他者即是有恩惠施予、有行為方向指引；但卻也因為仁者的插手幫助他者生命發展，失去了萬物本來自己發展的無限性與力量，失去了其本性

⁶² 〈道德經・第五章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 13。

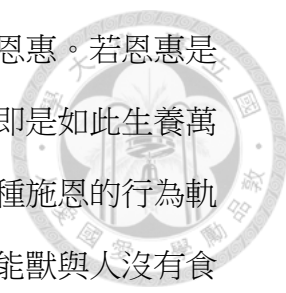
自然發展的真實價值，而成為因為受到恩惠施為餽贈才得以存在之物。萬物失去了本性自然的真實，無法依靠自身自然動力而自己生存，則該物就沒辦法完備地承載物自己的真實，所有可能性皆被限縮，無限的發展方向無法再被真實地成顯在物上。換句話說，仁者的有方向性操作，雖然看似塑造出一條美好的康莊大道，但萬物自然的無限發展性也被限縮，他的真實本性無法被如實成顯，此為物本身真實生命價值的受損。而由於仁者的施立造化，是靠外力他者的愛好偏欲施加於物的，無法保證其會始終都停留在物上；當仁者不再偏愛於該物時，該物就會因為沒有恩為的動力而無法繼續發展前行，是因其無法完全獨立存在，只能依附於施予者而存，其價值也不再是物自身生命發展動力之自然真實呈顯，而在於施為者給予該物的方向有何種特定價值。

然而，對於萬物失其自然之真，不只是道德方面的仁愛之為，在非關道德方面的成敗、生死存亡，皆是會在有意施為的情況下，使萬物無法順其本性的自然呈顯，進而導致萬物真實價值無法順利展現。然在道德方面，除了施為使萬物失去其本真的自然生命價值，更多的是失去了仁義道德本身的真實價值；道德之價值本來自於心中沒有邪惡的念頭，僅依照自身正道自然而行，則呈顯出看似施恩於他物、使他物依靠仁者才能挺立自身，實則無心欲求於施恩。

〔天〕地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。⁶³

獸與人需要食芻與狗、生命才得以延續，則大地生養芻狗似乎是施恩於獸與人；然其實芻與狗乃自然而生，獸與人也是隨順自然而食之，大地並非為了讓獸與人生存，才生養芻與狗。一切皆是萬物依照其本性自然，各自往其適當的自然歸處而作用；則在此種無心於他者之隨順因循自然發展的行為下，而有

⁶³ 〈道德經・第五章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 13。



了贍養了他者、挺立他者生命的結果產生，此種結果被稱之為恩惠。若恩惠是來自於萬物自然發展，則施者與受者皆是無心於此，是以自然即是如此生養萬物，而呈顯為萬物之真實樣貌，即便施者若因其他因素而無此種施恩的行為軌跡、沒有芻與狗這種生物，因此導致受者無法生存而敗亡—可能獸與人沒有食物而滅絕，此也是萬物的另外一種真實樣貌的呈顯。換句話說，萬物有各種發展可能性，無論是順逆存亡，皆是其本性自然發展，各種更迭運行皆是其本性的真實呈顯，可能會因不同環境、不同他者的因循，而走向不同的生命樣態；惟其沒有他者干涉或心中執著，而始終保持依照本性而行的自然動力，即是萬物存在最真實的呈現，萬物之價值即在於其真正的自然本性呈顯，以其存在之真而與世界流轉相應。

然若有心於施為、有意執著於一方，使物朝向某方面發展，則該物發展的動力就從原先的自然順隨，變成了施予者的推動，就此喪失依照自然本性發展的能力，物之自然無法如其本性地真實呈顯；是以物失其真，只剩施予者所期望的功用價值，而此種價值乃是根源於施予者給予的動力。此並非自然本有的動力，即不能保證其永久存在，施予者可能會停止推動而物喪失動力，則物的功用價值即會因為施予者不在，而無法繼續保有該價值，喪失自然本真價值又喪失利用價值之物，故難以繼續維持存在。

例如：一隻馬本自然生長、奔馳於野，然若有人愛馬而圈養使其肥壯，是以有恩有為於馬之生存；但該馬失去了於山野奔馳的自然本性抒發，僅剩生長壯美使人心悅之觀賞功用。然若有朝一日，那人轉而愛狗、或是馬因生病而瘦弱，則該馬失去觀賞價值，使人不再愛馬而拒絕養馬施恩；則該馬無法自己生存，終餓死於牲圈中。此中馬本身自然本性的生命特質有很多，如奔馳於野、哺育後代、協助耕田、戎馬交戰、壯碩肥美等，此眾多自然本性在不同處會彰顯不同價值，但其以因循順隨自然而行，則各式價值皆因情境如實彰顯，是為萬物本性得以在世界中真實地應驗，此乃萬物存在本身的真實價值。然愛馬之人施恩於馬，便將馬的自然特性限縮，只剩觀賞價值；是以其他價值無法真實

呈顯、而馬失去其自然本性，無法完備的自己存在，反而要依託於愛馬之人才
能生存，則馬的真實存在價值遭到破壞。即便馬與其他物的因循，也無法維持
觀賞價值的方向發展，終導致觀賞價值喪失、及死亡，為讓生命價值喪失的不
理想結果。

由以上可以發現，施予恩惠的行為一般來說，是屬於道德行為；但有心為
之終會導致萬物失去自然本性之真，而為不理想。然其實並不只道德行為，由
第一節可以發現種種非關道德的因素，都會導致有為有執的心中執迷與行為，
傷害萬物之本性自然的真實呈顯，而為不理想。是以並非道德行為即是理想行
為，道德行為若是損害了萬物之真，那也是不理想的。然而，損害萬物之真的
道德行為，真的是道德的嗎？該種道德行為，真的是道德價值的展現嗎？

既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁
也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，為強則
失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。⁶⁴

一般人知道貪盜偽欺是不道德的，但卻不知道有些道德行為並非真正的道
德價值展現，有些為了別人的恩惠感激、獎賞與榮譽而行的道德，雖然確實幫
助了他人，但其沒有道德價值、只有利用價值；有些為了道德條目本身，將自
己的道德限定在某些行為中，而自以為即是符合了道德，殊不知在不適合的情
況下，完全錯失了道德價值的展現，只因不認同別種行為也會是道德展現；此
便是孟子所說：「由仁義行，非行仁義也。」⁶⁵道德乃是由於仁義之心而行各種
道德行為，並非基於道德條目而空有符合規定的道德行為。有些是懷抱著仁心
愛物，想要施恩善待萬物，卻導致萬物喪失其本性之真，道德價值也因特定作

⁶⁴ 〈老子指略〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 199。

⁶⁵ 《孟子·離婁下》。〔宋〕朱熹集註，蔣伯潛廣解：《新刊廣解四書讀本》，初版，（臺北市：商
周出版，2011 年），頁 183。

為而無法完整地呈現。

是以世人皆知昏君是沒有治國才能的不聖者，但卻不知負有聖王之名者沒有辦法真正完全地展現治國才能；世人既已知道不道德的行為是不仁，但卻不知有仁義道德之名的行為或人，卻無法體現出仁義真實的道德價值。因此要讓國家真正被治理好，則需要摒棄對聖名的追求，讓治國之才不限於名、而從各方面完全施展，則國將治、聖功自成；要讓仁義道德真正展現，則需拋棄道德條目的規範，讓仁義在處境中自然展現則道德敦厚。厭惡強大的名聲並非不想讓自己強大，而是刻意施展某方面強大、則會失去真正各種面向的強大；阻絕仁義道德的條目並非不要有道德，而是有施為於道德就會使道德價值失真、所行之為則成虛偽。

無論是聖、仁、強，其真正的價值或特性展現，都不能限定在某種名詞或行為上；若是限定了，則是偏於某種方向的呈現，那該項特質真正的精華，無法全然地呈現，反而無法達成該項特質或價值本可以展現的高度與面向，只能徒留在表面的名。例如要真正有聖功，則不能限定於先前聖王如何做、國家如何才能治理好，而是在先前聖王所作所為的範圍之外，找尋現今一切會危害國家的風險所在，在隱患尚未釀成大禍之前，就先消滅潛藏的危機苗頭，而讓國家無虞。這些種種的行為，並非可以由「聖」之名的定義「治國之才」⁶⁶全部包含下來，而「聖」之價值更是展現在一切有利於國家安好的種種行為上；若僅追求擁有「聖」之名而效仿前聖王的行為，則「聖」之價值無法全然真實地彰顯；朝著某種固定方向追求聖之行為，就會錯失了其他使國安好的方法，則「聖」之價值在此種有意偏於某方的施為中，喪失其價值的真實與其他可能的動力，無法完備、真實地呈現「聖」之價值。

由此可見，不只萬物之真不可以有意施為，在各種特性與價值上，有意的施為與追求，皆會導致其自身無法如實呈現。是以萬物有眾多特性，其有眾多

⁶⁶ 〈道德經•第十九章•注〉：「聖智，才之善也。」〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 45。

價值，眾多價值在萬物上如實展現，則為價值之真；萬物得以使自身如實展現、而產生眾多價值，是為萬物之真。物與他物彼此間有往來互通，彼此若皆順隨自然而互利互惠互克互殺，聖智、仁義、巧利於環境中各自顯現，則有才能價值之真、道德價值之真、利用價值之真等，皆與萬物自然本性之真同時真實展現；道德與非道德皆是萬物特性中的真實呈顯，似乎看不出其有更多的獨特之處，與道德有相關之正道邪徑之分，同時也是以萬物之真作為正道，而有心施為則落入邪徑之中。

是以仁聖之價值與萬物存在之價值相似，在於該價值的全然彰顯方面，皆必須不施為使其自然真實呈現。在鄭宗義〈論中國哲學中的「無」與「有」〉的演講⁶⁷中，清楚地提及了王弼在價值論上對仁義的思考：「仁義，母之所生，非可以為母」⁶⁸，仁義等價值是依於「道」、「無」所生，並非「道」發生或生成仁義，而是依於「道」的無限定性，讓仁義之價值得以最真實完備地成功展現。是以仁義本身的真實價值乃是無限定性的，其不僅侷限在行為的規範指引、善惡正邪的區分上，而是在本體意義上，仁義道德的本體只是仁義道理的如如呈現，善惡之別是第二序的區分，其本體價值沒有區分善惡。換句話說，道德本身並沒有善惡區分，而往往是在落入惡、邪徑之後，才發現善與正道，但此種區分已經是離開了道德本體後，才進行區分的善惡正邪，此種善並非道德的真實全然展現。另外，在理境意義上，真正的道德境界，為圓融化境乃無善無惡，在個人體悟與認知上，沒有善惡區別而全然是道德真實展現；或許在萬物宇宙中，並非每個特性與自然都與道德條目相關，但有德之人所觀照的世界中，萬物生化之自然無不各自展現其真實價值，道德價值也在其互動中全然朗現。在工夫意義上，行為保持靈動且無滯，為善去惡信手拈來，修養自身無心於停滯在區分善惡、而行為自然如此，最終自然之行為即是道德的真實展現，

⁶⁷ 鄭宗義，北京大學「精神人文主義」云講堂(第十八講，鄭宗義〈論中國哲學中的「無」與「有」〉)，2021年7月。以下論述部分擷取自鄭老師講述與簡報中。

⁶⁸ 〈道德經·第三十八章·注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁95。

即與本體道德相同，真實之體即真實之用，體用相即而道德真實如如呈現。是以此種道德並非在處理「道德是什麼」的規範性問題—因其真實乃是無限定性的，而是在處理「道德如何呈現」的真實價值展現問題。⁶⁹

由上可以發現，無論是萬物之存在或各種價值之展現，皆需要依於道才能使得其自然真實如如展現；而任何的有施有為，即是將他者進行了區分、而有了偏好，才得以朝一個固定方向前行—無論是善惡、正邪、好惡或利用。然而在此種區分下打轉前行，卻始終無法真正達到理想的各種價值與物之真正，所以此乃真正不理想之緣由—無法達成萬物之自然之真。造成此種真正不理想的外在因素看似很多，然其內在因素，則是心中有所區別與執迷，從道德層面尤其可以凸顯出來，乃是不知常而邪心動，不知道而限縮於自己所知的區分，導致執著有為於一偏好，而終落得喪失萬物本性自然之真的不理想結果。

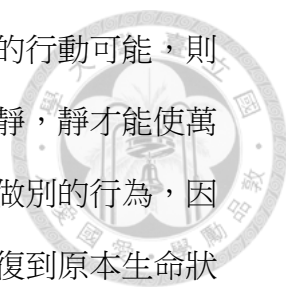
第三節 知常則無

無法呈現萬物本性自然之真，以及各種價值的如實成顯，乃是因為沒有依照道而行、而落入偏於一方的有執有為中，然何以會不依照道而偏於一方？乃是因為不知常。

守靜，物之真正也……歸根則靜，故曰「靜」。靜則復命，故曰「復命」也。復命則得性命之常，故曰「常」也。常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰「知常曰明」也。唯此復，乃能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰不知常則妄作凶也。⁷⁰

⁶⁹ 牟宗三《中國哲學十九講》，(臺北市：臺灣學生，1983)。書中提及，儒家是處理 What 的問題，而道家是處理 How 的問題，是以道家乃至玄學的道德，只能是作用上的保存，無法展現道德仁體做為仁內在根據的動力。

⁷⁰ 〈道德經·第十六章·注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 35-36。



萬物有各種行為變化的動態，然萬物自身之真正、有無限的行動可能，則是維持在靜時才能真正展現出來；萬物任何行止動作皆是起於靜，靜才能使萬物有各種動作的可能—否則特定任何動作都會有排他性、無法做別的行為，因此回歸萬物的本源之真，則是靜的狀態。靜的狀態也使萬物恢復到原本生命狀態，可以得到性命自然的各種潛在可能性發展，此種無限定性的自然彰顯即為「常」。「常」使物得以真實自然呈顯，於是在物身上不會有任何偏好私藏或特別彰顯強調，沒有光明或昏暗、溫厚或薄涼的特殊狀態與現象，因此會說知道「常」就是「明」—明白萬物在「常」的無限性下得以自然展現真實。也只有這種明白了「常」而回復到生命本源者，才能夠包通容納萬物及其各種可能的變化與方向，萬物也才有無限的可能行為發展方向，依於常而久、而不窮極；但若失去對「常」的明瞭而任意前往，就會落入邪徑而有了正邪之區分，則萬物就會離開他本性自然的分際，而沒辦法長久。所以會說不知道「常」，就會胡亂妄作而產生使物無法長久的凶事。

萬物皆有各自的本性自然，有此物非彼物的區分，此種分別是在現象世界中難以避免的。然而凶事發生的區分，乃是一種不知「常」所導致的區分，此中意味著在知道「常」的情況下，萬物皆依照自然本性真實呈顯，是沒有所謂區分或偏向的；意即此種萬物自然的真實呈顯，並非是在現象或存有世界中的無區分，而是在於價值世界中，萬物的生命本性存在價值，均是沒有分別的真實呈顯；或者說，諸多價值的真實展現，是不容許有區分的。然而，即便是真實價值，也有道德價值、生命價值、美醜價值、利用價值等各種不同面向的價值，各種價值間或許有時會重疊，但依然是不同面向的各種價值；是以「常」所呈現的不偏不彰，也並非價值世界中的不同價值間的區別，而是針對價值本身。如要認識真實的價值，則要知「常」；如要價值真實呈顯，則要依靠「常」的無限定性，即是「無」。

「常」本為恆常、長久之意，然在此則是其長久之意的本源。萬物性命之「常」乃是萬物依於「道」、「無」而得以有無限潛能自然發展的狀態，而在各

別物上即是物之真、物之自然，是以萬物依於「道」而有「常」的狀態，「常」的狀態讓萬物之真得以自然呈顯；依照性分自然呈顯的物，按照本性無執相因地發展，在現象上生老病死，但在其存在價值上始終保持真。是以該物無有他者之損其真，在現象上面對傷害也能唯變所適、不執著某處發展，而能逢凶化吉、長久而不早夭。

是以「常」不只是在價值上讓萬物得以呈現真實的狀態，更是在現象世界中，能夠保持長久的狀態，是為萬物在價值境界與現實結果上皆是理想的狀態。要讓萬物知「常」、進而維持「常」的狀態，則必須要有「無」的玄思，也就是知道萬物本性所依靠的「道」之無限定性。

「道」為萬物之宗主、一切之根源，《道德經》第一章注：「道以無形無名始成萬物」⁷¹，然而「道」也只是一個勉強的名稱，其包含萬物之宗的主宰性、永存不變的常存性、在一切有形物之先的先在性、無所不在的遍在性、不禁不塞的生成實現性、萬物自在的自然義等。而這一切皆是基於其以沖虛為性，乃是「無」的妙用。

「無」先做動詞看，則無者即無此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無載，則暢通矣。（暢通即萬物自定自化，自生自成）由此諸動詞之所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可即以名詞之「無」稱之。⁷²

王弼把握「道」的無性、即牟宗三所講的沖虛玄德⁷³，以「不塞其源」、「不禁其性」⁷⁴，無所施為執著、也阻止任何可能阻礙的方式讓物得以暢通，是以萬物依賴於此無所限制的開放，而得以依照自己真實本性自然生化，是為道之主

⁷¹ 〈道德經·第一章·注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁1。

⁷² 牟宗三，《才性與玄理》，八版，（臺北市：臺灣學生，1993），頁163。

⁷³ 牟宗三，《才性與玄理》，頁140：「道非實物，以沖虛為性。其為萬物之宗主……乃即以『沖虛無物，不主之主』之方式，而為萬物之宗主。沖虛者，無適無莫，無為無造，自然之妙用也。虛廟於一切形物之先，而不之其為主也。此即為『不主之主』。」

⁷⁴ 〈道德經·第十章·注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁24。

宰性、生成實現性。「道」非現象世界有所存亡的存在，而是以其沖虛無為作用於萬物而存在，不會因為挫銳解紛、和光同塵等變化而有所減損勞累或遭到玷汙，「道」以無之作用常存且遍在；而萬物也依賴於無而得以自然成顯其真實，是為「道法自然」⁷⁵而於萬物無所偏向，是以依於道者則必自然真實。⁷⁶自然真實的展現不只局限於物，從萬物之始到刑名法度，從生命本性到價值存在，一切皆無法離開無的作用而展現其真，其為一切之母，「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」⁷⁷眾多萬物與形名所產生的價值與概念，皆需要返回保持住無，其真實才得以全然朗現，是為「守母以存其子」⁷⁸。

然而「夫無不可以無明，必因於有」⁷⁹，要透過「有」才能明白「無」，是以「無」是透過玄想才能反思出來其存在，且所有「有」皆離不開「無」，而「無」需要透過「有」才能展現。鄭宗義提出萬物皆是一種「無/有」的結構：萬物從無到有，而「有」在變化中也是一直在無與有之間進行轉變。例如：三個月前留有長頭髮，但現在已經剪掉了、無了，而現在乃是「無長頭髮」、轉變為「有短頭髮」的狀態，是以生成變化死亡皆是以「無/有」的結構不斷進行。

80

而此種「無/有」的結構，即與「道」一般周遊遍布，鄭宗義將其哲學意涵，於四個層面上展現。首先，在存有論的層面上，一般從「有」來思考物，而知道「物之所以為物」的形構之理，例如一個花瓶，由陶土塑造成其形狀，而被稱為花瓶；然而若從「無/有」來思考物，則會知道「物之所以為物」的存

⁷⁵ 《道德經·第二十五章》，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 65。

⁷⁶ 主宰性、生成實現性、常存且遍在性、自然義皆摘自牟宗三，《才性與玄理》，頁 140-161。

⁷⁷ 〈道德經·第四十章·注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 110。

⁷⁸ 〈道德經·第三十八章·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 95：「用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生」，形名為子、為末，而無為母、為本。

⁷⁹ 〈周易·繫辭傳·注〉韓康伯引王弼曰。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 548。

⁸⁰ 摘自鄭宗義，北京大學「精神人文主義」云講堂(第十八講，鄭宗義〈論中國哲學中的「無」與「有」〉)，2021 年 7 月。以下四個層面也是相同出處。

在之理，例如該花瓶所以有花瓶之功用存在，乃是因為陶土中間是空無、可容納不同於陶土花瓶本身的花或水等他物，是以花瓶是依於「無」而有其存在的意義。此種「無」讓原先以「有」構成的物，增添了豐富、靈活、多樣的可能性，乃是其無限定於物本身如陶土，而讓該物的真實價值一插花、裝水、螞蟻窩、工匠作品等一得以成顯。

其次，在認識論方面，一般從「有」來直觀的感知、論述、認識物，都會由限定的線索中，將萬物明確區分開來，而從是非判斷引發出爭訟等混亂，最後可能落得無法真正認識物的虛無主義；例如盲人摸象，其中一人認為大象像柱子是正確的，對於其他摸到不同部位的人來說，像柱子就是錯的，幾人就會針對這種對錯區分進行爭吵。然若從「無/有」來觀照、思考、體認物，就會發現萬物皆是在變動中相依而生，與其明確地去區分差異，不如跳脫此種區分而接納自己所沒有看到的部分，則可窺見萬物無限靈活變動的真實樣貌；例如跳脫盲人視角的明眼人，像柱子也只是大象的一個片面而已，透過反思種種片面，大象的全貌就會逐漸真實展現，而原先的是非區分，都是也都不是，僅僅只是片面而非真實全然朗現。

其三，在價值論方面，從前面「有」所得出的物，皆是部份且片面的，於價值上的彰顯亦然，且有限定的價值會引發人們崇尚名譽，而追求通往該價值的某種固定方向；例如孝德，世人皆知二十四孝中有「臥冰求鯉」，而要彰顯孝德之人，便會效仿該行為，便認為自身即有孝道，但其父母卻可能因為不喜歡吃魚而認為其無孝心，孝之價值無法彰顯出來。然從「無/有」來思考價值，就會發現各種「有」所呈現出來的行為、功效、成敗、作品等形式，都是該價值的片面呈現，而完整真正的價值，乃是無限定於現象世界的某種展現，「無」才是真實價值的形式特性，也是真實價值最完滿的表現方式；「無」也揭示了價值本身的動彈性與強度性，更揭示了有價值與無價值、善惡、美醜、對錯等概念或價值的相對，其實都是第二序的，是在意識到其中一偏後才發現此種分別，但整體真實價值並不會有這種相對區分。例如「孝」的價值，可以透過二十四

孝忠二十四種行為來彰顯，但絕對不僅限於這二十四種方式，各種方式大至賣身葬父、小至噓寒問暖，或僅是出門在外對父母掛心，都可以彰顯孝的價值。無限定的形式彰顯了價值可以在現象世界中靈活變化、可強可弱可大可小，每個都是以「有」片面呈現價值；透過「無/有」的結構，可以發現片面價值背後的真實價值，以「無」為形式，不受限於任何一種固定的方向或行為，而為完滿真實的價值展現。

其四，在工夫論方面，「無」作為動詞去否定、拆除掉對「有」的固定認知與限制，但並不是變成空無一物的虛無，而是在「無/有」的結構下，不去否定是非善惡區別的任何一方，反而是同時包容兩者，使兩者聯繫起來，對兩者無有偏好；透過心上虛或忘的方式，將兩者的限定性展開，分別的兩者則其實為同出，共同構成該物或價值的真實面貌。此種玄思與體悟為無心、無己、無為的工夫，且同時要發現自己所做的工夫也是一種將限定與不限定區分開的

「有」，進而需要忘掉。是以「無」的工夫乃是在「無」與「有」中反復的辯證式的精神歷程，乃是不斷地拆除限定的用、恢復無之妙用的「無用」，使自身隨時維持在無限定作用的心，體認無限定的真實價值，觀照無限定的萬物，以無心去實踐行為來呈顯真實價值及萬物存在本性。

以上四個方面，皆是透過對「無」的哲學反思、以其無限定作用，讓萬物、感知及語言、價值、工夫與修養皆能達到其無限定地真正成顯，而為理想的觀照世界。然而此種觀照世界的方式，會透過物的行為與行動，落實於現象世界中，呈現出「有」的現象世界，而始終無法達成在無的作用下真實呈顯的現象世界；換句話說，此種理想世界，乃是依於人維持「無」的玄思而有的精神境界，現象世界中的各種分別萬物與價值，永遠是片面的。然而王弼之萬物理想真實本性，其實也並非是現象世界的，其乃理想境界的真實本性；但若把握此種真實本性，則無心無為地作用於現象世界中，則可以趨吉避凶、不受傷害；因而會以生命是否長久、是否受到傷害的結果作為「有」的不理想的標準，由其推出萬物背後「無」的真實價值同時也是被受限而不理想。是以要回

歸理想，則是要有「無」的玄思，時刻記得無限定的作用，才能知萬物本性的自然真實呈顯，而為物的「常」性，無有限定的作為才能不妄為、不淪落至凶的結果。

然而對「無」的玄思僅能算是知「常」而明的第一步，此種反思雖然是透過超越現象世界的無限定性玄思對現象世界進行把握，但對於如何以這種玄思，落實到現象世界中，則需要依靠行為實踐，此中道德扮演關鍵腳色。現實萬物各有分際，「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生」⁸¹，保持著「無」的玄思在「有」的現象世界中行動，則即便有形名的區分，邪惡也不會產生。然而，萬物在落實行為時，從「無」的玄思到「有」的行為，需要依靠心中之欲的驅使，才會落實在某個「有」的方向上。心中之欲除了作為思想上玄思與付諸行為實踐的橋樑外，其也擔負了從「無」的無限制性落實到「有」的方向性中間的選擇發動，《道德經》第一章：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。」⁸²透過欲向性⁸³才能落實現象世界的「有」，而在玄思上去掉欲向性，則可以體悟到「無」。此種欲向性作為萬物發動的動力，朝著理想前進，萬物之理想即是自然真實，則萬物的片面呈顯在現象世界中，使其真實得以有信、應驗。

故物，苟不以求離其本，不以欲渝其真，雖入軍而不害，陸行而不(可犯)〔犯，可〕也。赤子之可則而貴，信矣。⁸⁴

萬物有求有欲而產生行為動作，但此種欲向性若以「無」的玄思作為母，則每種欲向皆會是萬物真實本性的發顯，每種方向都可以窺見其自然真實；此

⁸¹ 〈道德經・第三十八章・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 95。

⁸² 〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 1。

⁸³ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 135：「欲即『欲向』，並非劣義。（此亦王弼「聖人有情」之義。有情以應物，即有欲向，即「有」也。有情而不累於情，即無也。）」

⁸⁴ 〈道德經・第五十章・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 135。

種欲向雖落於現象世界是有限制的，但其卻保持「無」的靈動性，隨時可以進行轉化與調整⁸⁵，不會執著於某個限定方向的作為，以自身真實自然作為準則與理想，朝著使自身自然得以真實彰顯的方向前進。是以在精神境界中真實常久，在現象世界中趨吉避凶，則每面臨有所危害的情境或處境，便依自然隨時調整，即便是軍中的兵戈、陸上的猛獸，也因自身隨時調整而不受侵犯與傷害，赤子嬰兒的無求無欲是可以效法的，其貴在不會想去冒犯他物、與物信任，自身與他物的自然皆可以保全、真實得以誠信應驗。

赤子嬰兒無欲無求，然成長之大人認識萬物、有欲有求，唯有保持著「無」的玄思，才能使自身的心中的欲求維持靈動自然、不固守而冒犯他物，也不受他物所傷害。而若不知常而無法把握「無」的沖虛靈動，則欲求往往會認準了某個方向不知變通，以為守住這個方向前往，就能達成這個方向的目標理想，而在過程中喪失了靈動無限的變通，畫地自限而自身真實自然無法彰顯，是為自己之自然受到阻塞與傷害；同時，也會為了達成固定目標，以欲求之執著行動，若他物無法應於相同欲求，就會產生冒犯他物自然的行為，然不知常的靈動缺乏，使其不會與他物相互因循、調整轉化，則相互傷害、違反彼此自然，落得早亡、無法長保的凶事發生，造成不理想的結果。

儘管「無」是遍在於萬物、萬物本性自然之真也是在物其自身，但由於每個人的才氣不同，個人有賢愚之別，並非所有人都可以靠自身的玄思，來體悟到「無」或自然之真。是以聖王或統治者，自身透過「無」的玄思來通達萬物自然、舒暢萬物真正實情，因此會因順萬物而不刻意施為，但在面臨萬物落入有所執迷而無法有「無」的玄思、通顯自然之時，透過去除萬物的迷惑，來使其心中沒有胡亂的欲求而妄作，讓萬物可以沒有阻塞地自得其性、自顯其真。

⁸⁵ 〈道德經・第三十七章・注〉：「化而欲作，作欲成也。」萬物變化以欲向作為行為方向，而行為又以完成自身作為方向。完成自身即是自身自然真實呈顯的理想。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 91。

聖人達自然之(至)〔性〕，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。⁸⁶



是以有天賦者如聖人，可以透過「無」的玄思來彰顯其真；而沒有天賦者如人民，則需聖人去除其迷惑，使其心中沒有阻塞，沒有執著於任何一種偏好，凡事可以也好、不可以也好，讓其心中處於無限定的狀態；是以雖沒有「無」的玄思，卻也有「無」的心態展現。然而，此種無心並非立基於體悟萬物之真的玄思上，因此在萬物要進行欲求而行動時，可能會隨時因為沒有聖人點撥其迷惑，而輕易地落入某種清楚精細的名之方向，以其可以做為行為指引而偏好，則又落入執迷而無法自然行為的不理想中。因此王弼以「存誠」來讓萬物欲求有其方向動力，朝其自身自然而行。

第四節 閑邪在乎存誠

故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。⁸⁷

當面對社會眾多不理想如：邪、淫、盜、訟等時，聖王不會去攻堅、指責人們所作出的負面行為、樹立正面理想，因為在人們已經執迷於限定方向的欲求、偏好邪徑、抱有邪心的狀態下，善察、滋章、嚴刑、善聽等更加精細的區辨正邪之事，只會讓人民更限縮於該方向的欲求，但卻始終無法完成該欲求理想真正的展現，社會也更加紛亂。是以聖王透過去除其迷惑、並使之心存誠，讓人民無心於特定區別的行為與欲望，保持著相似於透過「無」之玄思而

⁸⁶ 〈道德經・第二十九章・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 77。

⁸⁷ 〈老子指略〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 198。

體悟到萬物無限定的無心狀態。

值得注意的是，聖王在面對這些不理想時，所採取的行為有正面保持與反面去除，去除的迷惑包括去華、去欲、不尚一存乎不尚也是一種保持去除的狀態，而正面保持僅有存誠，是以獨見存誠的重要性。且對於去欲，也並非真正的去除，而是使其無心於欲；由此可見，作為行為動力的欲求，無法被直接去除，只能透過去除方向性的無心，來使萬物不受限制。然而，沒有方向限制的無心者，沒有「無」的玄思使其可以在每種欲求行為中保持無限制的靈動，則其不知道該如何行為才能保持長久、自然誠顯其真實；是以聖人透過存誠，讓萬物依照誠的方向前行，則能將自身真實在行為中誠信應驗。

「誠」即信也，有誠信則真實得以應驗、所行則真誠；作副詞使用時，乃是「真正」、「確實」，故而可以知其若作名詞，則有真實之義。「存誠」可以被視為保持誠信、懷有真誠之意，在面對欲求的方向上，保持誠信與真誠，則可以止息邪的興起，這是如何可能的呢？相對於要被去除的淫華、盜欲、爭尚，此三者皆是外在於生命本性的浮華、他物、名譽，而被保存的誠，乃是由自身本性真實發顯而應驗於世界上的；更確切地說，「誠」乃是一種對真的相信與應驗，無論是對自身之真實、或他物之真實。透過「存誠」而有的欲求，其雖然無法如同「無」的玄思般直接觀照萬物之無限，卻能透過對真實的相信與應驗，探索自身與他物的真實，了解萬物的每個不同變化樣態，可能都是其真實，從而在達成自己有限定的目標過程中，不斷地探索理想目標的真實，或許能發現各種可能行為，皆是目標價值的真實呈顯與應驗；另外，在與物交往的過程中，則真誠對待萬物，探索萬物之真實，在行為中不以懷疑或欺騙，去冒犯萬物之真實。不懷疑並非盲目地信任，盲目信任也是一種自欺欺人的狀態，不去探求對方之真實、欺騙自己對方所說即是他自己的真實，而忽略對方可能有欺騙或自欺的不誠之可能，那也是不真誠地對待他者之真，而為冒犯他者；此外，真誠待物也非單純地直白坦率、而導致無意間傷害他人，此乃是沒有真誠面對他者，而以自身真實去冒犯他者之真，是以在應對他物時並不真

誠，而僅是自以為真誠的自欺。因此，盡力真實探索而不使物害己、也不以己害物，讓萬物各種樣貌展現，了解萬物與自身多面向的真實，乃是「存誠」的欲求與物信驗。

存著誠的欲求，讓自身無論在面對什麼偏好時，都以誠信認真地對待自己、他者與事物；即便已經選擇了某種路徑，也會在過程中不斷地探索真實，而不使自身落入限定範圍中。例如：某人偏好某難得之貨，則他會在行為的過程中，認真探索如何才能真正取得，透過偷盜的方式無法真正永遠取得，因為被發現即會失去；透過購買的方式可以暫時取得該貨，即是取得了該貨真實的某個片段呈顯。正當手段的取得可以延長占有時間，但此種方式不見得是真正的取得，因為該種貨物可能因為市場變動而不再難得，或是該種貨物到自己手上，會有損毀或消失的一天；是以始終無法真正永遠獲得該難得之貨，各種手段皆沒有用，那取不取得皆無法真正擁有，則該物便可以沒有也可以有。然而，有時人會執迷於片段的取得與占有，在手段上進行偷盜、對貨物過度癡迷保護，那即是沒有真誠地去了解物之真實的變化性，也沒有真誠地面對自身的欲望—欺騙自己透過片段的占有即可以真正地擁有該物。

人們或許會因為才氣的差異，而無法如同聖王一樣由「無」的玄思體悟出無限定的萬物與世界；但卻可以透過存誠的方式，以真誠面對一切，讓自身的欲求誠信，使自身行為應驗萬物之真實，以其為動力來試圖了解萬物之真、引導自身欲求目標的真正方向，達到雖然不能通達萬物自然之性，卻可以透過探索把握到萬物真實的靈動性，而在心上保持無欲無為的可也可不的無所執迷狀態；則邪心不生、行事不妄、趨吉避凶，則萬物皆可以自得其性、自然無為、而各顯其真。

夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用

其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。⁸⁸



聖王用無為的大道來承載萬物，無名的樸鎮守欲求與作為，是以萬物無限定方向發展、無限定名譽追求，則萬物沒有可以崇尚的偏好，心中意志沒有什麼可以謀慮獲得的欲求目標。萬物各自任其本性、擔負適合的事物，乃是用誠信展現自身真實、同時使事物的真實應驗，則萬物間仁愛之德自會因真誠待物而展現、而厚實，行為由誠引導而正直正義，誠心敬重禮節則不在意浮華形式而乾淨清爽。

存誠於行動中，則仁義禮敬之道德價值自然彰顯；而存誠於自身，則自身真實得以信驗。是以如同「無」在四層領域中的沖虛作用，讓萬物、感知及語言、價值、工夫與修養皆能達到其無限定地真正成顯，而為理想的觀照世界；存誠於欲求行動中，也可以讓萬物、感知、價值、工夫呈顯部分的真實於現象世界中，而為有限的現象世界理想形式。由於無限定的真正呈顯只能在觀照的理想精神境界中，存誠的欲求行動只能呈顯部分真實，但其自身真誠的探索，已經使心上欲求可以有偏好、也可以不偏好的無心無與狀態，近似於「無」之玄思而有的體悟，不會以為呈顯的部分真實即是完整真實呈現，則聖人與人民皆可達到常久的理想狀態。

現象世界透過存誠的欲求，所呈現的片面真實呈顯，包含萬物自然本性、道德價值、美感價值、利用價值等，皆在自身真實展現及萬物交互往來的過程中真實顯現，道德價值本無任何特殊之處；然存誠之誠信，卻與道德密不可分。存誠於他物而言，在欲求與他物交互往來的過程中，乃是盡力探索他者之真實，對其真實自然以因循順隨之真誠應其真，不懷疑或欺騙他者而冒犯傷害其性，是為以真誠信任於物；存誠於自身而言，欲求自身真實本性長久保全，也是對自身真實盡力探索、在諸多方面皆可嘗試而不限於一處，真誠面對自身

⁸⁸ 〈道德經・第三十八章・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 95。

處境與狀態，尋找使自身真實保全的趨吉避凶之法，認真以保全真實行事而不妄為，是以真誠相信自身真實而應驗於處事行為，而得以常保。除了儒家典籍《中庸》、《大學》以「誠」為極高的道德理想，在討論關於道德中善意志的判斷標準時，存誠無疑是善意志的展現。

從孫效智整理判斷善意志的三個條件：道德敏感度、動機自律性、實踐貫徹性中，可以嘗試檢驗存誠的欲求是否符合善意志。⁸⁹存誠的欲求對他物真誠信驗，乃是願意去探索瞭解他物、以他物的真實為標準而與之因循相應，在行為上真誠對待，以萬物之真實為其選擇，則對物而言可以保全者乃是理想、算是可以被稱為正確的行為，是以存誠即是有道德敏感度。存誠的欲求對自身真誠信驗，乃是願意對自身真實進行探索，並將真實應驗於行為處事中，是為實踐貫徹性。存誠的欲求也許會因為欲求某物而不符合動機自律性，然其在欲求過程中不斷探索物之真實，終發現無法獲取完整真實而可也可不欲，僅以他物使否能剛好與己之真實欲求的方向相輔相成，則在行為中，轉而與他物真實相互因循順隨，乃是心態上變成以彼此乃至萬物真實為行動目的，不再為了其他誘因或欲求而行為，而為動機自律。是以存誠符合善意志的標準，轉變為無心無欲狀態的存誠欲求更是可被稱為善意志的展現。

存誠的欲求雖然是道德上善意志的展現，但其作用中不只有道德價值的真實呈顯，包含萬物之真、美感價值、功利價值等，都同時透過存誠的欲求作用，真實地應驗於現象世界中，而萬物長久保全、自然本性發展、沒有限定或阻塞之害，是為「形名俱有而邪不生」⁹⁰的理想現象世界。道德價值雖然無法在萬物的真實呈顯中相較於萬物之真、其他價值而被獨立出來，但存誠的道德意志在人民心中欲求卻是通往理想的必然條件；是以誠的道德重要性由行為實踐中展現，以其不依賴於由「無」的玄思觀照世界的聖王時刻去除迷惑，而是由自身本有之真實與萬物相應，以真誠對待、以信驗實踐，而可自行達成無心無

⁸⁹ 可參考本文第一章〈何謂道德？〉對善意志內容的整理。

⁹⁰ 〈道德經・第三十八章・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 95。

欲無執迷於一偏的相似境界。是以可知王弼在《老子指略》中提及：「無責於人，必求諸己」⁹¹的自我要求，實乃存誠的道德要求，以其真誠信驗於欲求上，而不落於為誠名而行誠的虛假名譽中。



望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。⁹²

如同動機自律性所要求的，越是追求名譽功利而勤懇行動，則名譽越美好一限定的規範行為精巧繁瑣、並與惡名精準區別地標舉出來，心中欲求越執迷於此種限定而無法將名之真實價值彰顯，欲求也不對自身和物之真實真誠以待，乃名之真誠外於名、心之存誠不復存；利益越厚重、越被強調與崇尚，心中欲求越偏好於獲得本不屬於自身的他物，不以誠應於他者與物，則人們不存誠而相互競爭。是以若沒有以真誠認識到物之真正價值，以存誠之真實信驗應於萬物之真而為動機自律，則永遠無法真正獲得名利的真實價值，只會導致其真實不現、內心之誠不顯、社會亂象更甚。則父子兄弟等至親，欲求若不存誠，則即便心懷情感也無法真實而正直地彰顯，孝慈之情感與行為不由誠實來信驗，其德目均沒有道德真正價值，此乃特別凸顯名聲德行有利所招致的凶事與亂象。

由以上可知，若無法如聖王般由「無」的玄思觀照理想世界，則可透過存誠的欲求來引導自身探索萬物之真、真誠信驗萬物而相互因循自然，即可由自身達到無心無欲的靈活狀態，以把握萬物真實的片面呈顯，從而在行為上趨吉避凶、長久保全，前往自身與萬物真誠相應的自然理想現象世界。然而若是自身偏好於陷溺某種限定欲求無法自拔，則乃對自身不存誠以待、欺騙自己可以把握某種限定物，則聖王透過去除其迷惑，使之重新對自身真誠以待，則物可

⁹¹ 〈老子指略〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 196。

⁹² 〈老子指略〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》，頁 199。

回歸自然理想的狀態。



第五節 小結

透過對不理想負面狀態的分析，發現其以傷害萬物之自然為不理想，包含無法順性發展、無法常保而早夭、心中執迷而不安、胡亂妄作而敗亡、與物相攻禍患興；此皆是圍繞著無法呈現萬物本性而來，萬物依於道而使自身能夠不被限制地自然發展，而其本性真實也應驗於現象世界中，為自然真實地呈顯，則可避免於各種傷害之不理想。然而此種真實呈顯，需要依賴於「道」，「道」的諸多特性中，尤以王弼所把握之「無」性最為核心，其以沖虛為性，無限定性地使萬物生長、周遍常存於萬物中，其乃是透過玄思體悟而得。鄭宗義將此種「無」的玄思進行哲學領域上的推展，將以無為母、以有為子的「無/有」結構，於萬物之存在上、感知上、價值上、工夫上，皆用此形式而得以真實完滿。是以「無」所展現的理想世界無不存在，就如同牟宗三所述，此乃是透過「無」的沖虛作用來保存萬物之自然理想，是在「無」的觀照下之理想境界；但卻始終無法落於「有」的現象世界中。

是以，此種「無」的玄思基於每個人的才能上，僅有聖人的才氣有辦法自行體悟、觀照此種理想的無限制境界；一般人民往往會執迷於欲求偏好特定的方向，此種有限定的欲求卻無法達成該方向真正無限的價值。儘管有聖人協助去除其迷惑，讓人民自身欲求能存誠地待己待物，讓萬物真實展現而不相互傷害、沒有負面不理想的亂事產生；但卻仍無法保證在沒有聖人的情況下，人民必然存誠並達到理想狀態。若要證明此種道德乃是人人皆可實踐，則須要保證人人皆有內在道德的根源；若就玄學來說，即是萬物或人的真實本性中，是否有道德的基礎？因此，郭象的「性分論」即詳述了萬物真實本性，以及在氣質差異下，人人如何都能展現自身真實性分自然，而為人獨有必然的道德實踐。



第三章 郭象哲學的命定與自然

第一節 材質主義與決定論

玄學的理想，乃是依於道之無性—無限定於一方，而保全各自的真實本性發展，在有限的現象世界中展現萬物自然。然而，此種理想需要透過「無」的玄思來時刻把握萬物真實靈動的價值，在魏晉「才性論」的背景下，唯有聖人般的才智氣性有辦法自行體悟「無」，而觀照萬物的無限定真實；一般人可能因氣之清濁厚薄等差異而有賢愚或偏於一方之特殊專長，沒辦法人人皆有「無」的玄思之能力。因此，會導致似乎除了聖人之外，一般人因氣質命定而註定偏於一方，也因才氣無法自行反思、把握道德真實價值；若無聖人提點，則自身似乎沒有朝向理想自然的能力，道德實踐成為不可能，終落得一切皆依天生稟氣而命定。是以當時代的「才性論」所導致的宿命決定問題，影響了理想或道德是否能夠被人所實踐之可能性；雖然並非第一序的道德規範性問題，但卻是第二序上道德本身存在的基礎，因此在建立玄學的道德架構上，勢必要釐清命定氣質的問題，讓不如聖人才氣的一般人民，也有必然實踐道德、朝向理想的能力。

由「用氣為性，性成命定」⁹³而來的才性論，乃是一切皆由氣所構成的材質主義，並由氣之輕薄濃重等差異駁雜組成，導致萬物各種獨特的生命強度、遭遇，而為命定主義。⁹⁴部分儒家由氣性一路或能朝向超越的德性領域展開，上提至心與道，而有外在禮樂教化等客觀道德理想；⁹⁵道家萬物變動的氣化流

⁹³ 〔東漢〕王充：《論衡》，（上海：上海古籍出版社，1990），頁 17。

⁹⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，八版，（臺北市：臺灣學生，1993），頁 35。

⁹⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 40。

行雖也展現了部分材質主義，但卻未影響其由「道心」開展出修養境界：

王充之材質主義亦函自然主義。……其所言之自然，雖於某點上可接合道家，然彼究非道家所言之「自然」。彼只是材質主義之自然，而非道家從修養境界上所言之自然。故彼可言自然主義，而道家，若嚴格言之，實不可言自然主義，只可言「無為而無不為」之自然境界，只可言「逍遙乘化」之自然境界，而自然境界即獨化境界也。此從「心」上言，非從「氣」上言。王充之自然只是天地施氣之自然，此是落於「實然」上而平說，非逆提而自「道心」上說也。故與道家之玄言有間矣。⁹⁶

此種材質主義之命定主義，也同樣無法影響玄學由心上開展出道德實踐的可能。然其依然扣緊著玄學對才性的討論，天生命定的向度漫延於時代思潮，才性氣質阻撓著超越現實的理想與道德。王弼以大衍之數中超越之一、之道，由漢代氣化宇宙論中掙脫；雖不論才性而辨性情，⁹⁷看似有修養成德之可能，卻彷彿只有聖人之才能自然神明茂。郭象以「適性論」作為理想，使人們能夠自足其性、適性逍遙；然其性分的觀念與才性論有部分相合之處，也造就了其理想的適性逍遙，會面臨必然命定的挑戰。王中江清楚地將郭象的「性分」與命定聯繫起來，展現出郭象哲學的宿命論難題，以及接踵而來的與自由之矛盾：

從事物及其性分沒有超越性力量決定來看，它純粹是偶然的、自然的，是任意的和隨機的，是無因果性的。這種意義上的偶然性類似於王充和范縝的“自然論”。但郭象的偶然論決不就此止步，在他那裡，一旦偶然的事物出現了、自生了，事物的“性分”就又絕對不變地確定了，這又走向了絕對的“自我決定論”和“宿命論”……從事物自己永遠決定

⁹⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 41-42。

⁹⁷ 湯用彤，《魏晉玄學論稿及其他》，(北京：北京大學出版社，2010)，頁 57。

了自己的性分、“性分”不可變、不可易來說，偶然出現的萬物一轉就成了“必然”的命運(“理”)，萬物完全失去了自己的自由意志和自由行動。但在郭象看來，事物接受和安居必然之理和性命，它又是最大的自由。⁹⁸

面對氣性一路的材質主義之命定主義，玄學如何能從中上提出超越的道心向度，更由之與自由行動的道德實踐問題相連結，可借鑑於西方「決定論」與「道德責任」間的理論關係；儘管彼此的脈絡不盡相同，但面對相近的哲學問題，依然能進行參照與解析。「決定論」簡單來說，即是「每個事件都是先決條件及自然法則的必然結果。」⁹⁹其乃是關於世界一種普遍的、機械的、因果決定的系統理論，¹⁰⁰認為「對於任何一個動作（包括在那些無法區分的情況下），原因和情況共同決定了該動作的任何細節。」¹⁰¹一切萬物的組成與運動、事件和結果皆是由前提原因決定好的，人似乎沒有自主自由行動的可能。在決定論的觀點下，人是否能夠擁有自由意志、對自身的行為負起道德責任？有兩種看法：一，「不相容論」，主張若「決定論」為真，則會排斥自由意志及以其為前提的道德責任；二，「相容論」，主張即便「決定論」為真，依然可以容納某種意義下的自由與道德責任。落在玄學的討論中來看，則是：若一切皆是由氣所組成的各種差異特性材質，那依性分而有適性逍遙自然狀態，是否理想即已是宿命決定論？而修養工夫則在兩方面有可能的討論：一，從現實到理想皆是自然，是否需要自主行動來修養；即人的自由意志是否為理想實踐的核心，或反而成了遠離自然的不理想根源？二，若現實不等同理想自然，如何能以命定之

⁹⁸ 王中江：《郭象哲學的一些困難及其解體》，《中國哲學與文化·第二輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年，頁167。

⁹⁹ “.....every event is an inevitable consequence of the prior conditions and the natural laws.” Shaun Nichols & Joshua Knobe, “Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions,” *Noûs* 41.4 (2007), pp. 663.

¹⁰⁰ Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, (Oxford Scholarship, 2001), pp.16

¹⁰¹ “.....in the case of any one movement (including those in situations of indistinguishables) causes and circumstances together determine the movement in any detail.” 同前註。pp.41.

氣質，達到超越的理想實踐、而為自主的行為負起道德責任？此中由「性分論」而來的「適性論」理想，具有濃重的決定論色彩，並將現實合理化、且無法進行超越的批判，因此郭象哲學或被批評為平庸、媚俗。¹⁰²

然而，從前述由「道心」將萬物從材質主義中上提出來，玄學的「性分論」即便同樣面臨與「決定論」相似的命定挑戰，也會傾向於參考「相容論」的立場，論證氣性可以自由實踐理想，並對越分等不理想行為負起道德責任。相容論的立場可以從陳志強在〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉中窺見端倪，在面對命運時，人的態度才是關鍵：

郭象在此的意思是，一個人具有怎樣的才幹、是否為世所尚都不是人為（「偽」）可以決定的；人應採取的態度無非只是「任之而自爾」，安於所長而順任一切外在世界自然的變化。由此可見，「自爾」的意思並不是自己決定自己的性命，而只是不加人為勉強、順任自然、以致安於一切性命及變化而已。因此，「命非己制」與「自爾」的說法不僅沒有衝突，甚至是互相兼容與涵蘊者。¹⁰³

人的態度如何能在與氣性相容的前提下、展現出自由意志所決定的行為？「相容論」給了我們一些提示：

這種自由一般是消極的說法，如「沒有外部阻礙」或「沒必要」，但不是指一個單一術語或名詞片語；其被認為是某事依待於我們且因我們而發生的一個必要條件。通過「依待於我們」和「因我們而發生」

Chrysippus 似乎僅理解了我們身為理性存在是事物(主要是行動)的可能

¹⁰² 王中江：《郭象哲學的一些困難及其解體》，《中國哲學與文化·第二輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年，頁160。

¹⁰³ 陳志強：〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》44卷3期(2014)，頁365-366。

或實際原因。這種因果關係的產生是由同意的能力所引起的。正是透過我們成為自己行為起因的這種機制，而得以用於確保自由是免於武力和外部阻礙。因為這種同意能力既不是被迫的，也不是完全由外部決定的，而是人類自然心理能力的一部份。¹⁰⁴

「自由」在相容論中所代表的意思是「沒有外部阻礙」或「沒必要」，如同王弼對「無為」解釋成「不禁其性」、「不塞其原」，對原本所要發生或發展的事物不去阻礙或增加非必要的東西，即展現了自由。依於人理性心理能力，同意所採取的行動，不是被強迫的、也並非完全由外部因果條件來決定，是以人的同意態度成為行動的主因，因此具有道德責任。

然而，一個人通常有什麼態度與心理，或可能也是由先天才性所決定。¹⁰⁵但在「相容論」的立場中，道德責任是基於「行為者自主」，¹⁰⁶人的理性心理能力能夠超越一切機械因果的限制，進行自主的思考與決定，而為「自由意志」使人有道德之可能。自由意志約有五個核心面向：(1)行為選擇權：情境當下可自由地做出未定的選擇，包含實際行為以外的各種可能行為選擇。(2)行為創始人：自己是行為的發起者、決策者，也是行動的主因。(3)理性回應：我們有理性，用於推理、也接受理由，並為自身行為辯護。(4)控制：我們具有意識，可以控制自身行為、思考與決定。(5)道德責任：我們對自己的選擇和所做的事情負責。¹⁰⁷

¹⁰⁴ “This freedom was referred to generally by negative phrases such as ‘not externally hindered’ or ‘not necessitated’, but not by a single term or noun phrase; and it was regarded as a necessary condition for something’s depending on us and happening because of us. By ‘that which depends on us’ and ‘that which happens because of us’ Chrysippus seems to have understood simply the things (mainly actions) of which we, qua rational beings, are the possible or actual cause. Such causal origination is brought about by the faculty of assent. The freedom from force and external hindrances is guaranteed by the utilization of this very mechanism through which we become the cause of our actions. For it is part of the nature of this human mental capacity of assent that it is neither forced nor fully externally determined.” Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp.234.

¹⁰⁵ 〈齊物論•注〉：「愚者抱愚以至死。」〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，（臺北市：萬卷樓，2007），頁 67。

¹⁰⁶ Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp.234.

¹⁰⁷ Christian Helmut Wenzel, “Free Will and Zhuangzi: An Introduction,” in John Perry, Michael Bratman, and John Martin Fischer, ed., *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary*

自由意志在決定論中會受到挑戰，在中國傳統思想中可能更會面臨部分難以契合；然在相容論中，透過自由意志展現的某些面向，使道德行為成為可能、具有道德責任。於玄學中，承自道家老莊思想雖不盡然與自由意志完全不同，但透過行為創始人的消失、理性反應轉變為情境反應、控制成為技藝熟練的無意識行為、道德責任化為對萬物的信任，¹⁰⁸將自由意志的部分意義轉化，也轉化了氣性對萬物命定決定的力道，¹⁰⁹從而可以了解「道心」能由材質主義之命定主義中上提，在命定下依然能進行道德實踐的可能心態，而為一種內在超越、在現實中仍有朝向理想的可能。是以，透過參考西方「決定論」與「道德責任」間的理論關係，並輔以自由意志在自主行為中的心理展現，可以協助本文釐清在才氣論背景下，玄學中道德行為的可能性及道德責任的歸因處。

在玄學中，相較於王弼在超越的天道本體著墨較多，郭象對貼近現實現象的萬物之性分有更詳細的展開。其以「適性論」作為理想，認為萬物若能自我滿足各自性分自然，則能達到逍遙自由——亦即是萬物真實的自然且自由展現。然由萬物氣質所形構出的本性，若以之來理解性分，則會面臨一切皆由氣質命定萬物的自然發展，而逃脫不了天生命定的決定論。郭象命定論色彩濃厚，卻又同時反對諸多不符合性分的越分行為；是以此中可以知道，不合於性分的行為是存在的，氣性似乎不能完全決定萬物的發展。若能找出性分之外的行為何以產生，就能探討可能有超越氣性之外的因素，影響並決定人們的行為，而其或許即是使道德責任成為可能的關鍵所在。藉由郭象哲學本身存在的張力，來探討玄學中道德責任的可能，一方面可釐清郭象哲學中看似矛盾的理論部分，找出其追求理想自然的可能根據；另一方面，也可由其較王弼更進一步針對具體萬物的「性分論」，完整展現玄學中的理想自然，如何在天人關係中與個別萬物連結，並同時也是人們應該追求的道德價值。

Readings, (Oxford University Press, 2021) ,9, pp.460.

¹⁰⁸ 同前註，P.461.

¹⁰⁹ “I think Zhuangzi believed less in fate and determinism than the Stoics did, and he put more emphasis on change and transformation.” 同前註，P.464



第二節 適性論

「性分論」在郭象哲學中，是萬物存在的基本原理。「物各有性，性各有極」¹¹⁰、「性各有分」¹¹¹等，展現萬物都有各自不同的性，自己的性也有極限的分際。然不同於材質主義強調由元一之氣下委於各個萬物而為性、萬物是因為稟受於天而有性分，郭象否認造物主的存在：「造物者無主，而物各自造」¹¹²，若有造物主，則無論其是有或無，皆無法產生各種不同的萬物，是以物為「自生」：

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之……故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。¹¹³

郭象否認無中生有，空無一物無法生成出萬物的有。假設造物主存在，若造物主是無，則不能無中生有；若造物主是有，但凡有都是有所限定，則不能造出各種面向的萬物，造物主不能是有或是無的存在，則造物主不存。既然沒有造物主，則在萬物出現之前空無一物，無法生成任何有；萬物本身尚未生成，也無法創生出物，因此萬物即是「自生」，自然而然地出現。否認造物主證成了萬物生成並沒有主導的根本原因在後面推動，「自生」即是去除「創造者」及「被創造性」間的因果性，也是讓萬物存在的本性、價值都只能由萬物自身

¹¹⁰ 〈逍遙遊•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁13。

¹¹¹ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁67。

¹¹² 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁124。

¹¹³ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁57。

來理解，而非根源於外在的天道或造物主。所謂的「天道」，也只是從天生自然來說，萬物自生而自己而然，即是天地之道、也是自然。

此處郭象將「無」視為空無一物，看似與王弼「凡有皆始於無」相互矛盾，但實是將王弼的道之「無性」直接納入自然中：萬物不因造物者被創造、無所受限的自生，而產生各自的真實本性，即是「無」的沖虛無為、不受限定的展現。此種自然自生無因無故，乃是郭象反對漢代宇宙氣化論中，天人感應目的論，因此排除了萬物存在的外在根據與目的；¹¹⁴卻也將自然性分導向了天生命定的材質主義。

性分是天生自然的、生來就有的，「物之自然，各有性也」¹¹⁵、「不知其然而自然者，非性如何！」¹¹⁶其與「用氣為性，性成命定」的才性論同樣肯性的必然與命定，甚至遭遇中的偶然事件與行為，也同是性分自然，¹¹⁷乃是萬物無法改變或逃脫的命運。

天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。¹¹⁸

夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳。¹¹⁹

萬物雖是自生而來，但天生的本性並不能由我自己主導決定，而是偶然命定而成，萬物也只能各自稟受自身性分，依照本分而行，無法逃離或改變、添加自身性分。如同才氣論以氣之清濁厚薄等駁雜差異組成每個不同個別物，物

¹¹⁴ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，（臺北市：谷風，1987），頁 269-270。

¹¹⁵ 〈天運•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 585。

¹¹⁶ 〈則陽•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 964。

¹¹⁷ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 275-276。

¹¹⁸ 〈養生主•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 141。

¹¹⁹ 〈德充符•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 221。

之本性則有賢愚才能差異，一生之中的動靜遭遇、剛柔情感、貧賤富貴、生死夭壽，皆非自我主導，而是性分會自然如此行動、事物之理當如此。其似乎完全符合了決定論中，一切皆是性分的必然結果。

萬物性分若從自生與自然來看，與決定論十分相近。然而郭象認為萬物要「各適其性」、「各守其分」，此中透露出歸向、順從於性分的動態性，展現了萬物或有離開性分的可能，以及性分需要保持安分的歷時性。物窮極一生，從出生到消亡，在現實經驗可觀察到的現象世界中，具有時間與空間上的經歷與轉變；即便天生即稟受本性，在成長的過程中，也依然要維持性分自然而發展。是以性分並非一旦天生擁有就不會失去，而是需要透過不斷地適性來使性分自然發展，因此性分除了自生自然而有，在萬物成長過程中，仍以內在的「獨化」和外在的「相因」，不斷地使性分自生自化，而整個過程始終朝向適性前行，為郭象理想之「適性論」。

一、內在獨化的自足其性

然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。夫生之難也，猶獨化而自得之矣，既得其生，又何患於生之不得而為之哉！故夫為生果不足以全生，以其生之不由於己為也，而為之則傷其真生也。

120

萬物凡是得到自己的性分而存在，不需要依靠外在的條件或力量，也不由自己內在意向目的所決定，挺立性分自身得以獨立存在。出生是最為艱難的，而萬物可以自生而獨立擁有各自的性分，那又何必擔心在生長的過程中會沒辦法保全自身、而刻意去作為。萬物的存在是獨立自足的，依照性分自然生化則

¹²⁰ 〈大宗師•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 277。

能保全，並非依靠外在條件或原因而存在；因此如果自身刻意作為、意圖保全生命，反而會傷害自身性分而難以全生。

獨化意味著萬物皆可以依照自己的性分獨立存在，從出生到成長發展的整個歷程，皆是依靠自身性分，沒有條件與原因。萬物自生而非他生，排除了造物主的創生因果性，展現了萬物存在的根據只在自己身上，無論出生或成長，皆非為了他者或自身意向目的而動，沒有任何的原因，只因自己自然就會生化。此排除目的論將萬物存在的根據訴諸於目的意義上，萬物皆沒有原因地獨立自存、生成變化。¹²¹

獨化表明萬物存在除了沒有原因，同時也不需要任何條件就可獨立存在，乃是「無待」：「『無待』是說事物的存在是無條件地，它的生生化化不需要任何外在的力量，不要等待任何條件而自己存在著、變化著。」¹²²然若就我們觀察到的現象世界而言，或許會認為人是由母親所孕育、植物由種子所生成，都是有外在相關的條件使之生化。然就郭象否認造物主及無中生有的想法中，若要追究母親與種子等又是依照什麼條件而來，只會無窮無盡的追尋，最終可能追溯到並不存在的造物主上；但實際上造物主不存在，此中各種無窮盡的條件即便輔助該物生成，卻並非為了該物而存在。該物會自然生化乃是其本性，無論其他條件存在與否，都不影響其性分；唯輔助條件可以讓該物之性展現於現象世界中，故雖然對其存在看似有貢獻，但也並非該物存在的條件。萬物依性分自然自生，不需要其他條件使其發展長成。

物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。¹²³

萬物存在根據其自身的性分，放任性分自然發展，此即萬物由內在根據而

¹²¹ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 269-270。

¹²² 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 270-271。

¹²³ 〈逍遙遊•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1。

能獨化，滿足自身性分則能達成理想逍遙。是以即便萬物殊異、才有賢愚，若能依照自身性分卓爾獨化，萬物皆能適性、達成自己的自然理想。



二、 外在相因的習成自然

儘管萬物能夠透過自足其性地獨化生成，然在現象世界中，會不斷地與外物接觸，而使萬物的性分在各種條件下展現不同部份出來，而有看似萬物存在所需的外在條件，輔助萬物展現其性分。這些外在條件並非為了該物而存在——擴大地說——所有事物均不是為了其他事物而存在，萬物俱是獨立自存；而看似相互為條件而互相影響的關係，則被郭象稱為「相因」。「相因」乃彼此相互因循、順應，看似是彼此的原因，卻非為了彼此而有意存在或作為，僅是獨自生化、任性分自然而為，又稱「自為」；與「相因」、「自為」相對的則是「相為」、「有為」，即對他物有意地、有目的性地作為。

天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也。然彼我相與為唇齒，唇齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒。故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不可以相無者也。故因其自為而無其功，則天下之功莫不皆無矣；因其不可相無而有其功，則天下之功莫不皆有矣。若乃忘其自為之功而思夫相為之惠，惠之愈勤而偽薄滋甚，天下失業而情性瀾漫矣，故其功分無時可定也。¹²⁴

天下萬物相互為彼我，而各自獨化自為，就會產生兩物可能彼此迥異對立或相依存的現象，如同東西相反相生的現象；但此種並非兩者有意彼此對立，只是現象上剛好呈現相對的關係。就如同唇與齒相互鄰近，唇齒彼此是為自己

¹²⁴ 〈秋水·注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 634。



的本性獨立存在的，唇並非為了要暖齒而存在；但現象上看起來有唇作為保護齒不受寒的功能存在，而若沒有唇，齒也無法繼續存在。若從唇與齒的本性來看，他們皆是依性自為；但從現象來看，就會從二者彼此無法缺少的關係來觀，唇對齒的存在有貢獻、為齒存在之條件。從現象所觀察到的萬物關係上而言，會發現每個物都有無窮盡的條件使之生存，萬物對他者都或多或少有功用與貢獻，但皆非該物真正存在的原因。而唯有該物依其性分自然而為，才能展現出現象上的各種關係與功用；若一旦有意向目的地想要去對他物施與恩惠、有所貢獻，反而不能將自身性分自然發揮出來，導致若自身一旦喪失了施與恩惠的意向，他物就失去了外在條件而不存，使自身意向本來的目的失敗；或也可能會因為特意專注在某一方，忽略並斷掉無窮關係網中的其他部分，致使原來的目的因為其他條件的不存而失敗。萬物因目的性地作為而喪失本性自然的生化發展，有意作為就會有恍神或無意作為的時候，則彼此之間的功用關係就會斷掉、喪失必然性，而徒留目的失敗的情感與無法安定的性分產生各種不理想的現象。

是故，相因可以保證萬物性分自然展現的同時，作為他物必然的外部存在條件，同時於現象遭遇上是偶然的連結。必然性是從萬物自為而言，萬物皆依照各自的性分自然而為，天生的本性是必然命定的，一切作為皆是由性分自然而為，沒有自我意向以目的決定是否要做，因此即便與他者有所遭遇、互動，也俱是自然且必然的；相因過程中所產生的功用與貢獻，也會是必然的，而成為他物必然的外部存在條件；儘管他物也是無條件的獨化，卻也因相因而自然展現其性分，而為萬物皆必然的理想自然。若從現象遭遇上來看，萬物「忽爾自生」，沒有原因地忽然產生，於現象世界上偶然由氣和合產生，與他者的遭遇或可說由自然性分所命定，卻也因彼此並非有目的的相遇，純粹自然巧合的發生了、相遇了；彼此恰巧可以互相貢獻、作為彼此性分展現的外在條件，此種關係是偶然的、無原因的。

透過與他者相因，萬物任性分自然能施展出功用，說明了以下幾點：一，

任性乃是自為，沒有目的性的作為，即是「無為」—不被限定於某種目的的作為，而能使性命安定保全。¹²⁵二，自然是必然的，依照性分自然而行，則理想的自然會是必然命定的。三，偶然即自然，恰巧的萬物自生、與他物相遇，皆是毫無原因、自然產生的。¹²⁶四，自然是自然而然，因此性分自然而生、自然而為，其可以是靜態的肯定性分天生具有各種必然偶然命定性；也可以是一種動態的性分展現過程，任性分作為時，性分自然而然地透過行為展現出來，而在現象上產生功用；其更可以是一種理想境界，萬物皆自足其性而萬物自然。換句話說，依著性分而言自然，則包括了萬物自生自然而有性分的初始、獨化相因任性自然的過程、以及達到自足其性的理想自然境界。

從以上可以發現，郭象此中隱約透露區分了現實現象世界與超越的自然理想兩個層面。與各種外在條件偶然的巧合乃是現實現象世界的自然，但依照性分必然的自然理想，乃是超越於現象世界；而萬物性分本身，似乎雜揉了兩者，天生而來的性質與分際，即稟受了偶然卻命定、無可更動的現實氣質，然萬物存在本身—或更細緻地說—萬物自生獨化、不依賴任何條件或原因的存在，卻是獨立於現實現象，而性分自然而然地展現則為理想的自然。性分中超越於現實、能為自然理想的部分，我們或可由前章王弼對萬物自然本性的理解，以及「真在性分之內」¹²⁷、「夫真者，不假於物而自然也。」¹²⁸等注文中，了解其乃是萬物之真實，郭象偶爾稱其「真性」¹²⁹，但仍常以「性」或「性分」統稱。

相較於王弼將「道」與「無」透過統合氣化流行、拔高突破至一個超越的精神境界嘗試展現其意義與價值，讓人容易誤會「有」「無」截然二分，而被視

¹²⁵ 〈在宥•注〉：「無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。」同前註，頁 408。

¹²⁶ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 275-276。

¹²⁷ 〈秋水•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 648。

¹²⁸ 〈大宗師•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 267。

¹²⁹ 郭象使用「真性」僅有八次，多用於相對現實現象或受現象影響而無法自為，也許可以勉強歸納用於超越現象的理想層面。然而，郭象有時使用「真性」、「真」卻也有萬物氣質本性的功能作用，並不全然僅用於展現超越的真實，因此無論是「性分」、「性」、「真」等，皆表明了包含超越與現象的物之真實本性。

為好似獨立於現象作用「有」之外的本體「無」存在，又由體無用有、崇本息末等說法，從而醉心於超拔觀照萬物、隱遁而不理世事；郭象則是分散地從萬物本身向內探索，由氣質本性內向超越到存在之真實本體，並以性分雜揉而為真性，展現出體用不二的玄同，但其仍是有區分現實與理想、實然與應然，即是現象之「迹」與現象之所以如此運作、作用的本體真性「所以迹」。¹³⁰然即便有此種區分，郭象的用語也是緊貼著現象之迹來展現超越的層面，體現王弼哲學易被忽略的無有玄同，免除落於空無一物的「無」之誤解。

「性分」玄同有無、包含超越與現實，透過萬物自生的存在，展現在現象世界中，產生自然而然的行動軌跡，在現象世界中即是施展出某些功能與作用。換句話說，若任性分自然、適性逍遙是超越的理想，但在有形、有限的現實世界中，萬物的性分會在某些外在條件下施展出功用、留有痕跡；而在缺乏某些條件下，就會施展不出功用。例如：瓦石最初展現形色硬度等質地，但若沒有人，就不能被運用於展現出屋瓦及藝術石頭等功能與價值；又或者牛馬自身獨化就可以展現四足與行走等生理特徵，但若要展現出驅馳耕田等功能，則須與人相因、落首穿鼻，在其性分的分際範圍內展現存在，不走作過分使其喪失性分展現及生命；則各種功能與痕跡，皆是萬物之真、性分自然的展現。因此，儘管獨化就足以讓萬物的存在於理想超越層面上毫無條件地自生自化、自足其性，但相因的重要性則在於：性分如何在有限的現實世界中展現出來？萬物透過各種偶然的相因巧遇，逐漸展現性分功能而為諸多現象與迹；而人除了遭遇，也可以透過學習來探索自身的性之分際，更好地展現性分。

言物雖有性，亦須數習而後能耳。……習以成性，遂若自然。¹³¹

¹³⁰ 〈天運•注〉：「所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則《六經》也。」〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 584。

¹³¹ 〈達生•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 704。

夫積習之功為報，報其性，不報其為也。然則學習之功，成性而已，豈為之哉！彼有彼性，故使習彼。¹³²



由外入者，假學以成性者也。雖性可學成，然要當內有其質，若無主於中，則無以藏聖道也。¹³³

萬物各自有其天生自然所得的性分，但依然要透過學習，於現象世界中才能展現功能；由此處觀，性分彷彿是一種潛能，內在要有資質，透過學習展現出功能，而有逐漸完成的整個過程，使性分自然而然地施行於世。對郭象而言，其區分逆性之「學」與順性之「習」。假學而成某些技能，雖然可能會暫時讓其能獲得該方面的功能與成效，但因性分沒有此項資質，則此種技能無法自然而行，隨時會因為缺乏意向而中斷失敗，沒辦法必然常保持於身；反觀順性積習，透過外在條件使性分自然展現出來，於現象世界中展現功用，看似是一種回報，例如學習獲得好成績，但其實僅是讓性分自然完整展現、相因而成的功勞，並非意向上想要達成目的所獲得的功勞回報。例如：努力學習也可能有爛成績，若性分不在此，則意向上如何渴望努力，也只能暫時偶然有成、卻非必然有功。

惟須注意的是，性分雖然從現象世界上來看——尤其積習而成的步驟，仿若是一個逐漸完整的過程。然性分是命定不變、真實存在是不會增加或減少的，但其具有多種面向——或更確切地說，萬物可以被任意安放在現象世界中任何偶然的關係網裡，性分在每個情境中都會有所應對，但不一定會產生功能，即是不同面向的功能或顯或隱，而總體自有其分際；好比水放入各種容器中，能自然展現出不同形狀，但其分際在於可能就是只有一公升，放到五百公升的藝術容器中，也只能展現出一公升的樣貌、發揮一公升的功能；然其存在本身的真

¹³² 〈列御寇・注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1144。

¹³³ 〈天運・注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 569。

實就是水，不管哪種形貌狀態、展現程度。而通常有產生功能、顯現出作用的，會被認為在該方面是有天賦、有資質，被稱為有該面向的性分或才能。因此，會基於外在現象條件不同而展現不同面向及程度差異的功能，而看起來像是潛能激發或性分改變與成長；但實則不然，其僅是性分透過外在條件，而得以在現象世界中逐漸展現出來而已，性分始終沒有變化。例如：某鯤的性分或許在飛翔上具有天賦，但卻因身體是魚的外在條件，使其終其一生無法展現飛翔的性分；但若有天其身體化為鵬、或經由突變長出翅膀，透過學習摸索熟悉鳥的身體，就可以展現飛翔的性分，並比其他性分在於跳躍的鳥，飛得更高更遠。

性分依照外在條件，自然展出各種不同面向與程度，看起來仿若性分有所變動，但其實只是因為現象世界中各種外在條件的變化，包含萬物變動與自身身體的變化，而讓性分有不同地展現。是以儘管郭象了解萬物變化日新，卻依然肯定性分不變，而性分能在變化中不斷地自然展現。

日夜相代，代故以新也。夫天地萬物，變化日新，與時俱往，何物萌之哉？自然而然耳。¹³⁴

萬物自生而獨化，依照各自的性分自然生化發展，此種生化—生成與變化—均是現象世界的展現，是以萬物自身的身體也是一種外在條件。或偶然地成為人、或鳥，性分自然展現能走、能飛的功能；某天或意外遇害而斷臂、而折翼，性分遇到災害時自然以斷臂、折翼應對展現，保全自身性命與存在，又因為自身存在乃是無條件與原因的獨化存在，性分自然也不會因外在條件的變化而有所損傷，因此自然會以平常心、忘乎形骸來看待變化的身體外在條件；又或於殘障競賽、枝頭跳躍自然展現性分而有功，則就有萬物存在於現象上的變

¹³⁴ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 62。

化日新，而性分始終自然展現。此種新舊相代的消長變化，與前一章鄭宗義從王弼思想中提煉出的「無/有」世界觀不謀而合，變化中新的取代舊的，萬物某個特性從無到有的展現、又因外在條件變化而從有到無的隱藏。原先王弼以此種「無/有」來凸顯無的玄思、不執於一偏，以利觀照萬物之自然，而為理想境界；¹³⁵然郭象將此種變化日新，立於性分不變的基礎上，給予萬物以自身存在為根據，透過性分自然而然地展現，無論現象與現實外部條件如何、是否擁有無的玄思及體悟無的才能，皆有達成自然理想的可能。

因此，確認性分在超越理想層可以獨化、在現象層與物相因習成，自然展現而為理想後；則可以探討道德在性分中，是以何種姿態展現。

三、性分與道德

夫仁義者，人之性也。人性有變，古今不同也。¹³⁶

郭象肯定仁義道德是人性，然人性隨著外在條件變化，展現出不同的樣貌；仁義道德也是如此，外在條件不同時，因時制宜、因地制宜，會有不同的展現與程度差異；例如古今孝的展現，夏天以扇枕為孝、冬天以溫衾為孝，當今則或以安裝空調與暖氣為孝。一般來說，若由人性分中含有仁義道德之質來看，就會面臨有些人的性分在道德方面難以展現功能的困境，或將之歸因於天生命定的才性決定其道德感薄弱的性格；此種看法傾向於將仁義道德視為一種才能，深受天生命定的氣質屬性影響，依賴於所遭遇的外在條件，影響性分諸多功能作用中，道德功能的展現。此看法將道德歸於性分中偶然且瞬息萬變的現象層，只把握了道德行為的跡象，人的道德實踐淪落於需要依靠偶然外在條

¹³⁵ 此種超越現象的體悟途徑，會導致看似唯有聖人之才，才能領會超拔於現象變化的自然理想，無形中又將現象與超越、凡人與聖人間劃出鴻溝。

¹³⁶ 〈天運•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 570。

件，難以保證必然被展現出來，是以喪失了人之所以為人的道德價值。

因此，需要確認的是，道德身為人的核心價值展現，本身具有普遍必然性，則其與萬物存在的性分間關係如何？又道德也是人於現實世界中的實踐，則性分朝向自然理想的「適性論」中，道德又佔據了人性分自然獨化相因中的哪個部分？若道德誠如首章所述，是有關「應該如何做人或生活」的一切理想、原則、或實踐，則唯有「自然」是必然且具有靜態的理想與動態的實踐展現。道德並非純然一種功能，需要透過偶然條件才能在現象世界確認其功用；道德也非純然性質，需要透過身體行為偶然施展出來；以上二者皆表明了道德在現象層的作用，然而此種跡象作用或道德行為背後，有更根本使其如此的所以迹，即是超越層上的道德根源。道德得以從超越的理想層實踐到現象層，展現出道德也是一種動力，一種對理想存在的展現，其既是理想本身、也是朝往理想的必然且無條件的動力；與之對應萬物適性的過程，即是性分自然自生、自然而然展現而為適性。道德為人之性，在此種對比分析下，顯然並非現象層的才性，而是超越層的萬物真實存在，及其朝向理想的適性過程；比起作為「一種性分發揮功能」來看待，道德的整體實踐過程，以「自然而然地展現」更加貼切。是以就人而言，人之性分自然展現，即是道德實踐，因此就形式而言，道德即是自然；就內容而言，自然乃是萬物之理想，道德乃人之理想，人為萬物之一，是以人之理想道德即是自然。

因此，郭象的適性論，萬物存在皆能自足其性、自然展現性分而為逍遙理想，即是道德上人人皆能以其應然活著的姿態存在而為理想；人們在超越層上，應該以自身真實自然存在而活著，即等同於在現象層上，各自展現才能與性分、安生且常保，也就是各足其性、適性逍遙。性分自然獨化存在，則自身不因外物等外在條件大喜大悲、為物所累，此為體悟方面的道德修養；與物相因性分自然展現，則為現象上因應外物而變化自身與之對應，透過性分在各種外在條件限制下仍自然展現、保全自身存在；此中應對外物時，哪些性分功能不能展現、哪些可以藉此展現的靈活調適與變化，是自然的展現，也是道德修

養上須盡力排除意向目的的干涉，避免意向執著於某種性分的展現，而喪失自然展現的能力。是以除了道德實踐同於性分自然展現，道德修養同時也是保證人得以自然展現的重要因素，此牽涉到了人會有不自然、不理想的部分，待下節分析人如何能越過性分、導致不理想的源由，再進行梳理。

因此就郭象而言，道德其實就是自然；道德行為所展現出的道德價值與功用，也都僅是萬物獨化與相因的自然自為。在現實世界的實踐中，看似努力地在各種偶然的外部條件下，展現某種功能或價值，而在千變萬化的現象中有道德行為或諸多成敗功績之展現；然實際上並無刻意去努力作為、以某種價值或成就為目的，僅是必然地展現自身存在，性分自然地自為，而該行為恰巧能夠展現某些價值與功用。是以比起現象世界的相因，郭象更強調萬物自身獨化，讓存在能夠不被外部條件所迷惑，自然而然地適性逍遙。

夫相因之功，莫若獨化之至也。¹³⁷

總地來說，性分是天生本有、在超越層上可以卓爾獨化，即便在相因過程中，透過外在條件讓性分適當地展現出來，其所展現的功勞，也不過是萬物皆獨化自為所展現的現象層面之偶然；是以唯有任性獨化是自然而必然，而能達到適性逍遙的理想，此種理想不僅是超越層上的性分自然，也是現象層上的自然常保。適性論與決定論相近之處，在於性分自然的天生命定之必然展現。然從前面的論述可知，決定論或材質主義所強調的必然結果，是在現象世界的無窮因果關係網中展現；然在郭象的適性論中，材質主義所認定的必然條件，被郭象視為偶然相因的外部條件。雖此種偶然條件輔助性分自然的展現，是萬物性分自為之下必然的連結，但性分並不依賴此種現象層上的與外物必然連結而存在，萬物根源僅依自身超越層的真實性分獨化存在。是以儘管材質主義或決

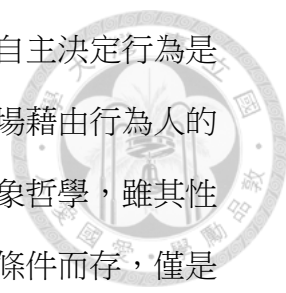
¹³⁷ 〈大宗師·注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 266。

定論建立了環環相扣的世界觀，然郭象卻是從現象內向超越，由超越層建立萬物自身真實獨化的存在論，更將性分雜糅超越與現象兩層，玄同二層給出超越與現實世界皆可達成理想的「適性論」。因此，儘管性分有一部份如同材質主義為氣性，但其真實存在卻不依賴於氣性；更重要的是，自然作為性分的展現方式，連接了超越層與現象層，從人的角度來說，有別於抽象法則或機械運作，在現象世界中與外在條件相因、保持隨時變化的靈活性—實為性分自然展現出不同面向，性分無時不以自然靈活而不機械呆板的方式展現而存，乃是一種排除了意向目的性、高度修養才能於現象世界達成的實踐，而為人之自然的道德價值展現。

因此，適性論所展現的必然命定性，就郭象而言，乃是現象層上的偶然氣性，並非自身存在真實的必然。從人的角度而言，適性論的必然是任性自然，在現象世界的變化中，需要透過修養才能達到其理想境界，並非現象世界中、萬物機械運行就可以達成的；畢竟決定論或材質主義下的世界，萬物無法於失去了外在條件下，靈活應變、保持自身存在，只會因為失去外因而無法獨立存在、從而消亡。是以，可發現性分論與決定論的差異，在於層次差異，萬物性分儘管有現象層上的命定，但更有超越層上的真實存在，及跨越超越和現象層的萬物任性自然之靈動性，也即是透過修養而來的自然展現能力、更即是道德實踐的可能性。然而，萬物既是自然自生、性分是本能展現，性分自然展現萬物皆有，何以人仍需修養才能適性？從本節性分由獨化與相因來展現，其對人有為的否定、自主意向目的性排除十分強烈來看，此即是阻礙人自然展現性分的原因所在。

第三節 心知意志的不自然

在相容論的立場中，認為世界一切依照著各種前提條件與自然法則運行，

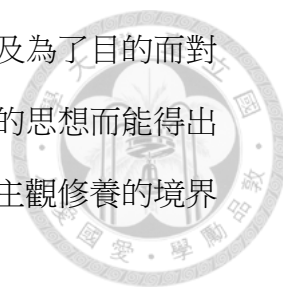


但人類作為理性存有者，具備自由意志，能夠藉由同意與否來自主決定行為是否被實踐，從而需要為自身所做出的行為擔負道德責任。此立場藉由行為人的自主性，來使世界並不淪落於普遍、機械的因果決定。反觀郭象哲學，雖其性分論具有強烈的材質命定色彩，但萬物其實並非基於各種外在條件而存，僅是依照自身性分自然而行，而能展現出生機盎然的世界；從人的角度來說，萬物依性分自然發展，瓦石的性分也許自然展現在形狀質地上，草木的性分自然展現在曲直枯榮上，鳥獸的性分自然展現在食色飛游上，從現象上看似一切為氣之消長流行，但從超越的存在上無不各自展現其獨特性分的生機，乃是各自存在皆對自身具有其生存的價值與意義，應對外在變化也會有各自自然地反應與調整。此種並非機械與因果式的生化與變動，而是萬物各自存在的生機自然展現；此種依照外部條件彈性變化的靈動性—用郭象的話來說—即是性分相因展現，同時也是王弼「無」的沖虛妙用—萬物不限定於一種特定方式展現自真實。郭象將王弼提煉出超越的「無」之思想，融入自然的展現中，並將萬物之真實與氣性雜揉成性分，將「有」與「無」玄同，透過性分自然展現於現象世界中，由此擺脫現象變動對自身存在宿命決定的影響。

可以發現，若要從決定論中找到喘息的出口，則在於將視角從整個因果宇宙拉到每個存在的個體之上。相容論以人的自由意志自主性為突破口，而郭象則將之擴大，以萬物皆會依照性分自然存在為基本原則；兩者皆是以個體為單位，由獨立於外在條件影響的機制決定行為選擇，而為自由。有別於自由意志可能會有導向目的論的危險，回到以萬物本身性分為焦點的一種存有論，看起來像是一種主觀境界論¹³⁸。然而，身為人的性分，與其他萬物不同的獨特之處，在於人是具有理性思考能力的存在；與可能也具有意識的動物不同，人的

¹³⁸ 牟宗三認為此種世界觀乃是聖人透過自身境界所觀照出的世界觀，然有些學者則認為郭象乃是一種存有論。本文認為也許確實並非每個人都有資質，能夠從現象世界看出超越層上萬物各自依性分獨立存在的存有論觀點；但本文嘗試論證即便不具有觀照萬物性分的境界或玄思，一般人也能實踐展現自身性分獨立存在的自然逍遙理想，而讓適性論並非只是一種聖人主觀境界說，而是一種人人皆可實踐的倫理學，無須以認識或體悟性分論下存有論觀點為基礎。

意識更具有判斷力與自主性，也即是意志，能思考萬物的根源及為了目的而對行為有進退應對的理性安排。這即是人為何能有超越表面現象的思想而能得出抽象甚至超越的世界觀、理論或境界，也是人為何有可能會有主觀修養的境界觀照與喪失性分自然的有為施惠，即在於人心上的意志能力。



一、心

相容論以意志來展現人的理性能力，若在郭象注文中找尋相近的用法，會首先挖掘出「心意」、「心志」、或直接用「心」等詞彙，來展現人有意向地朝向某種目的，而做出非性分自然展現的有為行為。

〔遺〕〔遺〕耳目，去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。¹³⁹

此處心意並用，與器官上耳目均要一同被遺忘遺去，而去相合於變動萬物氣性及背後自然如此展現的真實，此乃是「虛以待物」。人性本有理性思考的能力，對各種東西展現出追求，心中對某物擁有某種目的，則為意向或志向。此處或可詳細區分，意識是動物與人均具備的，理性是人性獨有的，而意向與目的的追求是人可以透過理性來更好達成的。但此處的心意似乎不在人之性分以內；因為就郭象而言，性分是不可能逃脫或被去除的；而此處要被遺除的心意，與五官功能並列，則或可先將之歸於由外部身體條件所產生之功能—即心之功能，雖然此種功能可能會使其他性分自然無法運行、並導致物之存在自取滅亡。此功能雖未必與意志與理性能力十分契合，但卻提供了線索；由能夠展現意向功能的「心」，繼續探索郭象哲學中能夠展現理性功能的可能部分。

¹³⁹ 〈人間世•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁163。

夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。¹⁴⁰



「心」可以控制一身所有的功能，包含了身體與才性所展現出來的功能，人們遵從心的控制與決斷，由心來指導自身，從而展現各自功能。由此可知，心作為能夠統領全身及行為作用的主導者，與意志能夠決定行為是否實踐，兩者在自主性與功能上都十分接近。然相較於相容論將意志止步於自由狀態，肯定其作為道德責任的基礎，卻對道德實踐的必然性採開放態度¹⁴¹；郭象則對心的役使與意向功能，多採取否定的態度。

若乃役其心志以卹手足，運其股肱以營五藏，則相營愈篤而外內愈困矣。¹⁴²

若驅使心志去憐惜手足、運用大腿和胳膊來管理內臟器官，就會導致各自器官無法自然發揮其性運作，而越是努力經營就越困於目的追求，無法自然運行的器官就會無法獨立存在，使整個人的存在與生機都難以展現。姑且不論心志是否真的能管理內臟器官，其所強調的是：若有意向偏愛或經營本就會依照性份自然發揮功能的器官，則該器官就會是依賴於此種意向來運作，其他器官也會受到影響而無法完全發揮功能；而一旦此種意向或情感消散，則該器官就無法獨立運作，終會導致全身無法自然運行而困頓敗亡。在此除了表明若有意為的控制役使，會導致器官功能無法自然展現—即器官之性分無法自然展現、物之存在難以維持，卻也呈現出似乎有一個更高的東西可以去除心意、役使心志，決定心意或心志功能是否發揮。

¹⁴⁰ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 69。

¹⁴¹ 相容論主要是針對決定論而言，因此其論點在於肯定人的自由意志可以自主行動，但對於此種行動是否為道德行為，並非其所要論證的重點。

¹⁴² 〈大宗師•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 291。



以心自役，則性去也。¹⁴³

然而，役使心的，即是心自己，若有意役使，則無法使器官或人自身的性分自然發揮，則性分就遠離、失去一即性分無法自然展現。此處或可發現，心作為一種器官，其自身也是有性分的，而心的性分會展現出功能，如控制器官、決定自身整體行為的心意志向；換句話說，即是人之性分透過心展現出種種功能一包含輸送血液等身體功能及對目的有意向性、並能驅使身體行動等功能，但人心性分中還有一種功能，乃是心可以決定是否展現出心自己本身諸多的功能。因此，在適性論中，除了已知自然而然的性分展現力量，會發現還有一種心可以控制自身的力量，能夠將人的存在從自然的本能中拉離、同時也可以回復到自然運作。此種力量，若與相容論參照來看，乃是人獨有的理性功能；但郭象似乎沒有在性分之外用別的名字稱呼此功能，而將之也歸諸於心上展現，是以會呈現出心外彷彿仍有可以役使心的東西、及一些心的不一致與轉化之注文。

夫心以用傷，則養心者，其唯不用心乎！¹⁴⁴

司察之官廢，縱心而（順）理〔順〕。¹⁴⁵

心可以役使自身所有的功用，而其也可以自己役使自己，則是用心；然用心會傷害到自身存在一因為性分無法自然展現，因此若心可以不用而養心，則不會有傷害。若說養心僅是不用心，仍偏向否定消極的方式展現心；則停廢耳

¹⁴³ 〈繕性•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 607。

¹⁴⁴ 〈在宥•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 430。

¹⁴⁵ 〈養生主•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 132。

目等掌管辨別考察的器官、放縱心而理順，即積極肯定了放任心的性分所展現出的功能，乃是合於理、不違背萬物理則、條理。此處展示了心可以自役、自用、自養、自我任縱，即是心能展現以上各種能力；若從性分的角度來說，即是性分可以透過心展現各種不同面向的功能，而產生了心作為存在的身體外在條件，呈現出自役的反身性與不一致性。

至此，或許有兩個問題浮現上來：一，為何人會失去性分本該自然展現的力量，而需要靠性分中人獨有的其他力量來修養回復自然？二，人的心到底有哪些能力？或說性分透過心可以展現出哪些功能？而得以讓人失去性分自然展現、又回復自然。第一個問題的答案，需要以第二個問題為基礎。換句話說，人會失去性分自然，在於心中有意向性的功能作用；但人心又不只有此功能，其還具有理性的功能，是以能去除意向性而使人回歸自然。但人心中到底有哪些能力影響人是否能夠自然展現性分？在此大略提出：知、感、欲為人脫離自然的一系列心之作用；然讓人擁有自由意志的理性功能，郭象並無特殊用法，仍以心稱之。惟由理性判斷與安排諸多性分功能後，乃由更廣的「心神」、

「神」、「神明」調適統合整體性分—包含理性與感性整個人的洞察能力及心靈狀態，¹⁴⁶平和安定地展現出人的理序，行為自然展現而有其調理與道理，則被稱為「理」，即天理、人理，為自然理想狀態。此種關乎調節人整體性分功能自然展現的「神」，留待下節探討道德實踐的必然性時，再與自由意志相互參照。以下先將理性思辨放入心上的認識活動中，與其他心的功能一同探討人心展現出性分功能的運作機制，與其中失去性分自然可能之緣由。

¹⁴⁶ 林明照認為：「『神』的意義則偏向認識層面，但非意指思慮、認知與判斷等認識活動，而是指向一種穩定而平靜、寬容且因順，並且具備洞察事物本性（包含郭象所論的自然、自性、獨化、理等）能力的心靈，郭象有時以『神明』言之。」此段敘述中的洞察能力是以聖人為基礎來描寫，然郭象注文中，也有勞神苦思等一般人的心靈狀態；因此「神」理應是人人皆具備，但聖人特別優秀的部份，同時也是人朝向理想的可能關鍵所在。此處大致將理性歸於郭象的「神」之心上功能，後面會再對「神」更詳細地梳理。林明照，〈外內玄合與聖王之道：郭象哲學中「應」的意涵〉，《哲學與文化》40卷12期(2013)：61-62。

二、 心之功能



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。¹⁴⁷

此段在《禮記·樂記》、《文子·道原》、《淮南子·原道訓》中有相似的描述段落，不難看出郭象在人性對物欲的反應作用，參考先秦兩漢的觀點，並以其為基礎，為性分論中人的性分展開更詳細的說明。人天生自然獲得性分，在未與外在條件相接處前，其乃是靜的、無法在現象世界展現其存在的；而與外物接觸後，就會有感、從而產生行動，乃是性的欲望—更準確地說，是性分自生後，擁有身體而能感應接觸各種外在條件，就會有展現性分的欲望，即自然、即獨化自為的真實存在展現，因此依照外在條件產生各種行動。然而，萬物等外在條件無窮，若人將展現自身存在的欲望擴大到外在條件的他物上，則會有無窮物和無窮欲，不知節制的話則天生自然的理序就會滅亡。真人知曉用心就會背離天道自然、有意幫助性分展現則會傷害生命存在；即若有意向去有為幫助的話，萬物會無法相因、獨立存在，物之性分遠離自然彰顯存在，終至敗亡。因此真人不會去有意幫助，反而無為任萬物自為。

此段可以發現心具有與外部條件—包含自身身體—感應的功能，也有產生欲望—對某物產生意向並以之為目的一並追求的功能，還有知的功能—了解怎麼樣的行為會導致傷害的後果，更有判斷與選擇行為的功能—判斷用心背道並非自身所求而選擇不為。後兩者從真人的選擇推斷出來，有鑑於前面已知曉心足以致一身之用、可以有用心到養心的轉化，是以真人的選擇也被納入心的功能。簡單來說，心具有與物相感的功能，產生欲望的目的意向性，並由之而來的追求欲望之行為驅動力，知的吸收知識能力，判斷的理性思辨能力，以及選

¹⁴⁷ 〈大宗師·注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 254。

擇行為的決定能力。

惟須注意的是，郭象在行文中強烈排除心意目的，認為有意於某種目的欲望，就會有相應的追求行為，而產生有為、非自為、喪失自然的不理想行為與後果。然而從上所述，或許會發現性分自生自然的展現，看起來也像是其對自身真實有所追求、以自身存在為目的，而自然而然擁有展現的力量，自然追求自身獨化；此自然的力量看似即為一種目的的追求，萬物自生獨化即是一種以存在、生存為目的的追求。此種目的論的描述顯然並非郭象本意，也是在人的性分上容易產生的謬誤。

人的性分中有理性與意向性，而易使人誤會人的性分自然展現是有目的追求的；然回歸到萬物獨化，若說人或動物可能具有意識、具備有對目的產生追求的能力，但植物或甚至瓦石，其顯然並沒有能夠產生目的意向的能力，其性分自然展現而有消長存在，難以說他們是為了存在而追求性分的自然展現。自然這股力量，本身就是沒有任何原因與目的的，萬物自然展現、生化、衰亡，「物各自然，不知所以然而然」¹⁴⁸，而人的意向也是性分之一，追求性分內自身真實展現，也僅是自然而然。然喪失自然的原因，卻也唯有人的意識中心的各種功能可以讓性分過分展現，意向對性分以外的欲望目追求而越分，此種用心才會背道、喪失性分自然展現，傷害自身生命與存在。

把握了心具有感應、意欲、追求、知物、思辨、決定等種種能力，對於人性分與外在條件相接觸後，如何從心中感應到產生行為反應的一系列過程，並區分何種過程是自然反應、何種過程失去了性分自然，可以藉由以下郭象承自嵇康〈答難養生論〉¹⁴⁹中的註文，更仔細梳理出來。

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

¹⁴⁸ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 62。

¹⁴⁹ 〈答難養生論〉：「夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智用，不在於性動。」〔魏晉〕嵇康，崔富章注譯，《新譯嵇中散集》，二版二刷，（臺北市：三民，2020），頁 206。

者，知之用也。性動者，遇物而當足則忘餘，斯德生也。知用者，從感而求，勸而不已，斯賊生也。任其天性而動，則人理亦自全矣。民之所患，偽之所生，常在於知用，不在於性動也。¹⁵⁰



人天生性分與外在接觸時，會「感物而動」，心知在此過程中發揮作用。性分與外物接觸，如果不用理性及意欲思量考慮，而自然知道某物，即是展開了天然、也即是自然，例如身體餓了自然知道要進食；順著這種自然知道，而去感應萬物，或是以理性及意欲思慮後的知道，去感應萬物，即是展開了人的性分面向。此種感應，並非一種與外物接觸所產生的生理自然的感覺，如感覺餓；而是以知作為前提、帶著意欲及理性與外物接觸，所產生的心理情感反應，如感覺餓了之後，帶著知道要進食、以進食為目的的意欲，去與外物感應，就會產生烤雞很好吃的感覺。然而天生自然所展開的，為性分自然的行動，當物的外在條件滿足時，就會忘記仍有剩餘的外物，而為各自生機存在、性分自為而相因有惠，例如不餓了，就會忘記自身身體還有進食功能可以繼續吃、還有別的食物在眼前可供享用，自己身體存在沒有暴食的傷害，食物也沒有被強吃嘔吐、仍可為別人果腹展現食物自身的功能，各自展現性分真實自然與存在生機。反觀人性分所展開的，為心知運用，以意欲目的及理性思慮，依從於心理感覺，進而求取所感的外物來獲得滿足，包含滿足感覺想進食的身體和求得好吃的烤雞；然若意欲目的無法感到滿足而勤勉不停止地追求，就會傷害自身性分自然與身體存在。但人若依其天性自然而動，則人心自然依理而生自全。因此人民所憂患的、非性分自然的虛偽作為，其常在心的知用上產生，而不在於性分展開的行動上。

儘管在《莊子》中，對開人方面展現出否定態度¹⁵¹；但就郭象而言，由人展開的知用與情感欲求，其實也是人的性分。人的性分可以自然展開為人理，

¹⁵⁰ 〈達生・注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 700。

¹⁵¹ 《莊子・達生》：「開人者賊生」。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 700。

不自然的有為並非在於性分本身的功能行動一包含知用與情感欲求，而在於知用與情感欲求功能過度展現、脫離性分自然。意向目的功能過度展現，理性判斷的功能無法與之抗衡、並被忽略，而讓意向役使了整個心，知用情感全部被展現在無涯的目的欲求上，並由好惡情感加強對目的的渴望，而導致存在本身不知節制地追求外物、無法滿足，真實性分無法安穩地自然展現，在追求外物的過程中身心皆動盪疲累不安，自身真實與生命皆因有為而損傷，其表現出的行為虛假而令人憂患，是為不理想狀態。

知以無涯傷性，心以欲惡蕩真。¹⁵²

換句話說，若統整人心意知用的過程，會有兩種走向一理想自然與不理想有為：前者的理想性分自然發用過程，乃是心在與外物接觸後，知道了自身身體與萬物等各種外在條件，如同動物或赤子嬰兒般擁有生理反應，依照本性自然行動。除此之外，人基於對外物的知道，用意向性與理性去感覺外物，判斷其是否有助於自身性分展現而值得作為欲望目的，從現象層的因果關係來說，即該外物是否讓自己活得更好；或判斷外物存在是否展現出某種價值一價值本身即是以功用和意義為目的，而對各種外在條件產生感覺與情感反應，例如烤雞好吃、垃圾好臭。此外，依循著這種感覺，再以意向性與理性追求性分的展現，以理性判斷依外在條件，自身適合選擇哪種行為：哪些性分適合展現、哪些性分不顯及各種性分展現的程度，以最適合的性分展現為目的，決定去追求此性分的展現；從而在現象世界中與外物相因、做出能展現此性分的行為，則此行為即是性分自然展現、人的性分依理而保全其存在。此過程所展現的性分自然行為，看似夾雜著意欲追求及因果條件，而似非自然的無因無故而必然；然而，人的性分中本有心意知欲，透過人的存在、由心展現出這些功能。

¹⁵² 〈人間世•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 203-204。

若人的性分自然展現，則無法將有意識的認知思慮完全排除在外，除非外在條件不允許一例如心智功能喪失、人的性分進入到植物的身體中而無心。但心的意識功能如同一把雙面刃，其為人自然性分，卻同時也是人的性分易於過度擴張，從而失去自然的原因。

就人而言，前者開人依然自然而行的，多半是聖人或修養者，聖人同樣有感情，只是「應物而無累於物」¹⁵³；後者開人卻落於不理想有為，乃是一般人容易產生的，基於人天生性分就有心意知用，卻將其落於物上，導致不適合的過度展現，而落於有為不理想。除了天生的生理感覺及含有意欲與理性的情感，人依循著這種感覺，會將意向性的功能擴大展現，不再以理性判斷最適合的性分展現為目的，而是將意欲從自身性分本身，擴大指向了偶然的外在條件——即自身和外物。即便理性提供了最適合的性分展現行為，意向性卻會將目的或欲望聚焦於外物上，而讓理性也以該外物為目的，判斷出最可能達成此目的的行為選擇，並以此目的加強對該物的情感。最終決定在現象世界中，做出並非以自身性分為目的、而是以外在條件為目的的意欲行為，以滿足自身對該目的的欲望與情感；或因為外物無窮而意欲目的不斷追求，終皆會失去自身性分自然的最適合展現，而造成自身存在損傷。

舉例來說：餓了想吃烤雞，自然行動填飽肚子後，發現桌上仍有烤雞，外物的烤雞依然展現出自身作為食物的價值——很香很好吃，以理性判斷自身身體已經飽了、吃不下了，但心意卻不再將目的性只放在自身存在中，而將目的擴大到外在條件上，以人吃東西才能活著——以身體存在為目的、吃東西是人的性分展現——擴張某部分性分卻超出理性判斷出適合的範圍、烤雞是我的一以外物為自身存在的條件、放著也是浪費——以有限範圍理性思考外物未來偶然的片面可能、覺得好吃還想吃——以喜好的情感為目的。以立基於諸多外在條件的目的加強想吃的情感欲望，最終決定繼續撐著吃烤雞，然後跑去廁所吐，傷害了自

¹⁵³ 《魏志·鍾會傳注·何劭王弼傳》：「聖人之情，應物而無累於物者也。」樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，（臺北市：華正書局，1981），頁 640。

己的胃，也浪費了烤雞的存在價值展現。



知止其分，物稱其生，生斯足矣，有餘則傷。¹⁵⁴

以欲惡引性，不止於當。¹⁵⁵

是以人之所以會失去性分自然展現，乃是因為心意本性不再安於本分、止於自身存在上展現—此種分際乃是基於理性判斷出的每個時刻依照外在條件最適當的性分展現，反而擴大到外在條件之上，希望外在條件也能成為並滿足自身存在的展現—以私意操縱或擁有外物；而忽略了外在條件的偶然性，此種過多的性分展現、意欲追求，阻礙了自身性分自然真實而傷害存在本身。當心意不再安於自身性分存在的本分時，會以某個外物為目的，而有為私慾的偏頗，役使各種功能皆為此目的效勞，冒犯了功能本來的發揮而有各種方面自欺遮蔽作用，讓此私慾意向最終能被決定追求而展現行動。知用傾向於汲取目的方面的知識與外在條件、忽略與目的無關但已知的事項¹⁵⁶—包含自身性分範圍；感覺加強對目的欲望的好惡情感、弱化與目的欲望相反的情感—通常是對應該理性自然展現的堅持；理性被用於安排達成目的最佳的方法、忽視其判斷出對自身性分的越界應該節制並停止追求的要求。則心的每個面向都被部分遮蔽、無法自然展現其功能，心意志向的功能過分展現，而使人脫離性分自然，並與外物無法相因、而冒犯傷害彼此，內外彼此皆失去天理自然；不安於性分所造成的傷害過失，無論在人心性分上、身體器官上、或甚至君臣國家上，皆是不理想、不自然、不適合的選擇，真正展現自身性分自然者，是不會選擇這樣作為

¹⁵⁴ 〈達生•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 692。

¹⁵⁵ 〈則陽•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 985。

¹⁵⁶ 知的遮蔽並不包含基於外在條件讓存在本身無法知道的現象世界，例如：不知道藥其實被替換成毒而餵重病的老公吃下；但卻包含應注意能注意卻未注意的可預見結果之忽略，例如：已經看到新聞報導某些藥被惡意替換成毒，卻仍心存僥倖不檢查而餵老公吃下。後者為道德敏感度的缺乏，為理性在進行判斷時，需要運用到知的功能來探索外物，而完整其判斷。

的。



若皆私之，則志過其分，上下相冒，而莫為臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！¹⁵⁷

第四節 心意知用與自由意志

藉由對人心作用到產生行為的過程進行詳細的梳理，可以了解到人心由於意欲的功能不安於其性分，而造成失去性分自然的行為展現，而使自身與外物存在相互傷害、喪失天理自然、甚至不道德。有別於從「道」與「德」來分別展現出天道與人德皆自然，從兩種道德判斷一道德正誤與道德善惡、或大約被視為道德行為與道德動機一而言，郭象的性分自然即是道德也同樣可以被證成；其展現出魏晉玄學即便有才性論的材質主義為背景，若以心的性分發用符合自由意志的核心意義，則玄學也擁有道德責任的可能；並同儒家一般、得以開出道德實踐的向度，而非純粹的主觀精神境界。

從自由意志的五個核心面向來看，其著重於理性在行為中所展現的能力，而似乎並未包含意向上對目的之追求；然自主在決定的過程中，之所以會同意某選擇，意味著在眾多選擇中，某種行為可以達成一定的目的，因此理性選擇該行為一以其能最好的達成目的為由，意向目的性因此也包含在自由意志所進行的決定中。是以，若將心的功能與自由意志一一比較，可以發現兩者具有一定程度的吻合。因此，以下將心的功能與自由意志的五個核心面向相互參照，包含行為選擇權、行為創始人、理性回應、控制及道德責任，可以發現郭象之心不僅具備自由意志，更在道德可能的基礎上，由心神統整人之總體性分，對

¹⁵⁷ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 65。

道德實踐的必然性給予肯定。



一、行為選擇權與行為創始人

就行為選擇權而言，心的理性作用會依照當下的外在條件，給出適合的性分面向與程度展現，而為有條理的人理展現之自然行為；但若心中的意欲目的擴展到某個外物上，理性依然能給出各種不同的性分安排，而為在決定前擁有多種行為方案可以選擇。

舉例來說：狙公養猴，他可以選擇早上給三個果實、下午給四個果實，也可以早上四個、下午三個；但也可以因為心情不好，都不給果實；或者試圖讓猴長得更肥壯，給了十幾個甚至一籬筐的果實。後兩者明顯是因為情感及欲望的擴張，妨礙了理性所安排適合猴子一天吃的分量，導致猴子飲食不穩定，傷害了其生命、可能不久即死亡；前兩者都是理性判斷出養猴的最佳方式，然而朝三暮四會讓猴子心情不好，則朝四暮三即是狙公在考量到所有外在條件後，所判斷出最好的養猴方式。依此行為則猴可以心情平和的成長，狙公也可以養好猴，彼此皆能在其中各自展現性分，真實存在的生機也由之盎然。

因此，心的理性功能不會只產生一種性分安排，此種安排雖然是考量到各種外部現象條件，但理性的判斷並非由這些現象所決定，命定只能有唯一一種安排方式；而是基於自身真實存在的展現，讓性分與物相因，給出各種能夠展現自身性分的可能方式，而人能自行選擇是否依從理性安排，或是擴張意欲，從而有不同行為選擇的可能。雖然就現象世界來說，依從理性安排所做出的行為，看起來即是受到外物的因果決定而註定此行，但事實上理性安排的行為選擇並非唯一，此為自由意志的行為選擇權所強調的；另外，理性安排的適合行為實踐，乃是性分自然地展現，也是物之真實存在的展現，是以並非現象上的機械運作因果，而是萬物各自真實的生機展現。

就行為創始人而言，人心透過意欲追求性分展現、以理性安排最佳行為選擇，並在意欲與理性功能相互協調下，決定做出最適合自身存在的性分展現行為，或是意欲擴張而做出以某種目的為主的部分性分展現行為。無論性分最終是否自然展現、或傷害到存在和萬物，性分所展現的行為都是由心的功能所決定，並放任或役使身體自然或不自然展現；性分展現的主因來自於心，心可以說是行為的主宰或決策者。

然而，《莊子》中有許多寓言及對行為的描寫，出色的技藝展現與理想行為，皆須忘記自身存在、忘我自為，其行為展現才會是自然理想狀態。因此，Wenzel 認為若要在《莊子》中找尋自由意志，則行為創始人的自我會消失，或者說，自我的身分認同會轉化；自己不再是固定的，而是要忘記自己是行為者的身分，與物共存而行動，則人自然做出順乎當下情境的行為，而為人理、物理、天理的展現。¹⁵⁸然而，也許行為創始人的身分不一定會消失，忘記自己是行為的主宰者，並不代表該行為就不是自己做出來的；用郭象性分論的觀點來說，行為乃是自身真實性分的展現，該行為在現象層產生了行為舉止的迹，乃是因為超越層的物之真實為其所以迹，真實性分才是該行為產生的原因，是以自身真實性分必然是性分展現出的行為之根源，行為創始人的身分不因自身不知道而消失。

另外，即便郭象也有說：「夫我之生也，非我之所生也，則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也，理自爾耳。」¹⁵⁹表明行為並非由我所掌控，但此處的「我」即是上述要忘記的行為創始人自我身分，乃是一種自我固定的身分認同；此種身分認同並非真實性分本身，而是心知將自我限制在有限的外在條件下，以為某種固定的身分即是自身真實存在、即是「我」。以這種認知身分為目

¹⁵⁸ Christian Helmut Wenzel, "Free Will and Zhuangzi: An Introduction," in John Perry, Michael Bratman, and John Martin Fischer, ed., *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, (Oxford University Press, 2021), 9, pp.462-463.

¹⁵⁹ 〈德充符·注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 221。

的，去追求各種行為，以「我」的生存為欲望，從行為過程中來鞏固此種身分，則也是一種心知作用的過度展現，而非把握真正的行為創始人。

因此，消失的是行為創始人的身分認同—即是心知功能的過度展現，而行為創始人乃是人之真實性分。而若性分自然展現，即是所有性分皆以合適的程度依照外在條件展現出來，而為自然理想的行為；此時心中沒有任何一項性功能過分展現，意欲、理性、知用、情感等功能皆安於性分之內，身心皆依性分自然展現而行，則乃任性自為而無為的狀態。主導控制全身的心，仍是行為創始人，然其並非基於對此種身分認同而行動，而僅是任全身性分自然行動—包含心自己的性分，則為「縱心而（順）理〔順〕」¹⁶⁰。

然而對行為創始人的身分認同，在自由意志中，似乎是由理性與知用肯定而來的，用以嘗試把握現象世界的自我真實；然此卻是道家與郭象所否定的。是以相容論藉由自由意志來保證道德責任，但郭象卻要由之更進一步地保證道德實踐的必然性；因此在建立道德基礎的人之理性上，東方儒道哲學更強調修養，於郭象來說，即是性分莫過度彰顯，每個功能皆能安分展現。由上述對行為創始人的身分認同來觀，此並非理性功能所及，則是靠統領整個心靈的「心神」、「神明」，由修養來保證道德實踐的必然性。

二、 理性回應與心神

心的理性功能藉由對外在現象的認知，以各種外物為條件—無論外在條件的偶然是否合於天理，判斷安排出最適合的性分展現，讓每個展現性分的行為皆是自然而然。由於理性會基於對外在條件的認知進行分析與合適行為的判斷，因此其也會驅使知用功能，對自身周遭情境進行探索；除了受到外在條件限制而無法探索到的外物，例如：工具或經驗不足，無法全知全能的了解路旁

¹⁶⁰ 〈養生主•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁132。

的水井有多深；其他應注意能注意的各種外在條件，若影響到自身性分展現——通常整個當下情境都會是自身性分展現的條件所在，則應該都要盡力了解，以利於理性安排最適合的性分展現，例如：看見孺子蹦蹦跳跳靠近水井，就要知道其行動軌跡很可能會掉入井中，孩子的身體可能會無法承受掉落的衝擊或水淹、而使其生命受到傷害，因此需要對此外物特別注意。

基於此種對外物與情境的探索及回應，看起來像是從以行動者為焦點的理性回應，轉移到涵蓋整個情境皆須納入考量，而為情境反應。此外，相較於理性回應需要透過思辨統整而判斷，花費一段時間深思熟慮後，給出幾個可能的行為選擇；情境反應更偏向一種熟能生巧的直覺，持續不斷地根據情境調整自身、做出適合當下情境的行為，而為情境反應。¹⁶¹ 以上 Wenzel 所把握到的情境反應，凸顯了一般人行為與聖人行為的差異，表明了若要實踐理想或道德行為，似乎並非依靠理性功能就可完成的；此外，對環境的探索的部分，雖然理性功能可以驅使知用功能進行探索，但卻可能受到有現認知的影響、對自我的固定身分認同，而無法跳脫框架，盡力對環境探索。用兩種道德判斷的善意志來說，善意志的道德敏感度面向一願意對情境盡力了解、關懷行為可能造成的道德品質、並願意選擇做正確的事，此中的「願意」並非理性功能可以涵蓋的，其包含了情感上的認同、願意聽從理性安排、願意不過度擴張各種性分，此種「願意」乃是心態上的平和，相較於意欲會積極地指向一個目的，願意乃是讓所有性分功能自然發揮展現；沒有哪一項功能過分而主宰役使其他部分，理性安排性分適合展現也僅是與各個功能相因，不會因意欲過分而阻礙理性安排，理性安排也不會忽視情感而強迫自身不可以感性。從積極面來說，乃是統整自身整體的性分，從理性到感性皆在性分內適度展現；但從消極面來說，僅是任所有性分功能適度展現，願意讓性分自然展現，無為而無不為的功能，乃是「心神」的作用。

¹⁶¹ Christian Helmut Wenzel, “Free Will and Zhuangzi: An Introduction,” in John Perry, Michael Bratman, and John Martin Fischer, ed., *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, (Oxford University Press, 2021), 9, pp.465.

郭象使用「神」或「心神」時，通常與身體形骸相對立，¹⁶²居於靈府而為精神，¹⁶³即是與生理相對的心靈部分。林明照認為郭象的「神」或「神明」，即包含平和的心靈狀態及洞察事物本性的能力；若與理性功能相比，理性思辨與判斷屬於在認知層面上認識活動，但神則是一種平靜且包容、隨順的狀態，並擁有洞察性分、自然、天理等超越層的能力之心靈。¹⁶⁴然而，此種定義乃是依於聖人而來，但「神」並非聖人獨有；在郭象的注文中，「神」也常以不理想的姿態展現，而為人人皆有的困頓與不自然、不理想。

夫神不休於性分之內，則外矣；精不止於自生之極，則勞矣。¹⁶⁵

人的精神若不休止於性分之內、自身真實的自生獨化中，就會把意欲投放在自身性分之外的外物上，隨著外部現象消長奔波，則精神也隨之動盪，則心神疲勞不理想；同時也因追逐外物身體疲勞，行為無法展現自身性分，生命存在也困頓艱難，則身心皆不理想。因此，精神也是在自身性分之內，而為人本獨有的心神。然而，理性功能作為自由意志的基礎，讓人能自由自主選擇行為，給予人道德實踐的可能；精神則是在能夠自由選擇的情況下，讓人願意實踐道德—即是自然展現自身真實性分。換句話說，「神」乃是道德實踐的關鍵所在，即是聖人之所以較一般人更具有道德修養、更能實踐道德，而所行無不自然理想的原因。

「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。」¹⁶⁶王弼認為聖人與一般人同

¹⁶² 〈齊物論•注〉：「形勞神倦」、〈養生主•注〉：「心神內困而形骸外弊」、〈大宗師•注〉：「夫見形而不及神者，天下之常累也。」〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 85、138、295。

¹⁶³ 〈逍遙遊•注〉：「體神居靈」、〈德充符•注〉：「靈府者，精神之宅也。」〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 34、236。

¹⁶⁴ 林明照，〈外內玄合與聖王之道：郭象哲學中「應」的意涵〉，《哲學與文化》40 卷 12 期（2013）：61。

¹⁶⁵ 〈德充符•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 246。

¹⁶⁶ 《魏志•鍾會傳注•何劭王弼傳》。樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 640。

樣有五情，但在神明的部分，比一般人還要茂盛。從上一章可知，「知常曰明」乃是體悟不偏不彰的常，則為明；則聖人的神能夠知常，對郭象而言，即是神具有洞察萬物性分自然的心靈能力，而為「神明」。然而就一般人而言，大多受限於才性，無法體悟常、擁有無的玄思，看似「神」無法「明」；但其實一般人只是「神明」不茂，但仍擁有「神明」。換句話說，即使現實看起來大部分的人皆無法體悟萬物性分自然或擁有無的玄思，但人的真實、心的性分中，神確實是有這種能力的，只是因為外在條件而茂盛或隱避，是以王弼才能透過存誠，讓人發現萬物皆為現象變動，而非真實存在本身，從而不偏於一方而自身常保，達成理想自然狀態。

因此，就郭象而言，也同樣無須必然以洞察性分真實為自然行為的基礎，僅放任心的性分自然展現，所有功能皆在性分之內、適當展現，則所行無不合於人理天理。已知心的功能可由感覺探索現象、知用瞭解外部條件、意欲追求目的達成、理性安排性分展現，此為前一節由認識活動來了解心的功能及所展現的行動，藉由意欲與理性的拉扯，來談論人何以會失去性分展現；然若更詳細探索，則會發現此種意欲的過分，其實理性功能還是能夠有所發揮，只是變成追求外物的幫兇。然而，上節卻未論及在認識活動之外，如情感哀樂的過度展現，可能並非意欲目的的追求、理性也判斷不能陷溺於其中，但自身就是不由自主的陷入感性中而傷身；或是如同上段的自我認同，也許可以用意欲過度追求自我、或心知限定於自我現象等，不脫離理性範圍來解釋，但即便理性思辨出此種自我也是一種無法固定把握的現象，卻會陷入對自身不可知、對萬物不可把握、茫然無措的狀態，則整個人更加不安而心靈疲累。這些並非僅靠理性功能發揮性分就可以安排妥當，而是要依賴於心神的修養。

在《莊子·養生主》中庖丁解牛的片段，提及了神作用時的狀態：「方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」而郭象注：「闇與理會。司察之

官廢，縱心而（順）理〔順〕。」¹⁶⁷郭象雖未提神，卻表明了神的功能發用行動時的狀態，乃是「縱心」而「與理會」、「（順）理〔順〕」；換句話說，即是放任心的性分自然展現，便會合於人物之理。有別於理性會安排性分各自功能的展現，意欲追求目的驅使各種功能協助，精神更像是無為而治的統治者，放任心的各種性分展現，包含認識功能的理性與情感認同的感性；若所有功能皆在性分之內，則心神平靜，情感不過度而理性也能安穩判斷安排，然一旦有一個功能不安於性分之內，則心神就會不安疲累而傷神傷身，自身真實性分無法自然展現，而為不理想。

然而，心神並非僅能消極的任性分功能展現，其功能展現於統整整個心的狀態，也即是「願意」讓性分各自展現。有別於自由意志中納入理性功能的「同意」—其僅是在認識活動上、理性追求的同意某種行為選擇；心神的「願意」包含情感功能的認同，而為整個人全部功能的投入。此外，此種「願意」僅在於任性分自然展現，即必然保證真實展現；或有些人願意陷溺於情感、犧牲某些性分來達成意欲目的，其並非整個人願意，因為其性分中必然有些部分被壓抑、有些功能過分，該行為並非性分最適合的的展現，也無法彰顯其真實存在，而必為不理想、不自然的行為，而終會傷害身心與生命。

因此，由上述可以發現，心神功能若依性分自然展現，即是人之整體性分自然展現，所做出的行為即合於理、為理想自然。換句話說，此時所有性分展現出的功能，也即是各自性分自然展現，意欲的追求真實展現不是以現象

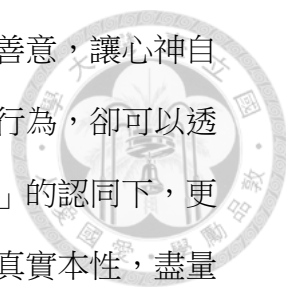
「我」為目的，理性的安排性分不是以思辨來主宰其他功能，情感的自然哀樂不是拒絕理性功能的發揮，彼此僅是各自展現性分，由相因而互相影響、卻又依各自性分自為。是以可以知道，心神功能發揮時，「司察之官廢」所廢棄的辨別考察器官，並非知用理性等性分功能的自然發揮，而是超過性分、轉投於外物的作用。在性分範圍內的知，無須刻意去知道，就自然而然會知道；反過來

¹⁶⁷ 《莊子·養生主》。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁131-132。

說，在性分範圍外的知，即便意欲妄想知道，也無法知曉。

回歸「神」作為道德實踐的關鍵，可以知道聖人的心神發揮即性分自然展現，所行無不合於天理道德；然一般人卻常會因為心的各種功能作用，時常某個部分過度發揮，而無法讓心神任自身性分自然而行。但一般人卻也可以依靠心神，嘗試讓自身回復性分之內，而使各自功能適當發揮。理性功能可以安排出適當的性分展現，然而情感或意欲可能陷溺於一偏或外物，阻礙知用功能探索整體情境，讓理性在不完全的條件下安排；此時理性可能由思辨發現自身情感意欲功能過度過張，但卻無法約束，則心神就會不安，是以可能會不願意繼續陷溺其中，從而回歸理性；或者心神透過修養，真誠地面對外物與自身真實，則讓自身願意離開固定的情感認同範圍，使其回歸靈活變動的真實性分，從而讓理性在知用的協助下，得以探索整體情境，給出自身所能安排的最佳性分展現，而為人的自然理想行動。

用兩種道德判斷來說，由心神願意讓知用盡力對環境的探索，理性得以給出適合的性分展現，即是情境當下道德正確的行為方案；此外，由心神修養而願意對情境盡力了解、關懷行為可能造成的道德品質、並願意選擇做正確的事，乃是善意志中道德敏感度的展現。人之所以會選擇道德正確的行為，僅是因為該行為是道德正確的一或者說是心神任理性安排的適合之性分展現，而為道德自律性；理性安排的其他不適合的性分展現，乃是由於意欲擴大到某外物上一或稱為他律，而使性分特別展現在某部分、從而喪失其他部分的展現，同時也會造成自身有為、與外物相為而傷害彼此存在。即便意欲主導的行為有展現出某種功績、恩惠或被稱為正確的行為，卻難以被認為其擁有道德價值一因為善意志自律的缺乏，而此行為也確實並非性分自然的展現，而為不自然、無道德價值。最終，心神願意任性分自然而行、讓自身真實展現一即是真誠而有信，即是依照理性安排的適合性分行動、同時也是道德正確的行為，便是實踐貫徹性。則若由兩種道德判斷來檢驗，在道德實踐上，心神扮演不可或缺的角色。



是以聖人如直覺般的情境反應，乃是道德上不容已的仁之善意，讓心神自然展現而無不道德實踐；一般人無法如此連續不經思慮的自然行為，卻可以透過心神與理性功能的展現，藉由修養存誠，讓理性功能在「我」的認同下，更接近性分自然展現的安排，知用盡力探索環境而趨向洞察事物真實本性，盡量讓自己的性分在相因過程中展現，任性而行地展現自身真實、有自然理想的道德實踐。自由意志的理性回應在郭象哲學中，不僅是轉化為聖人的情境反應，更是一般人的心神反應，並由之進一步地肯定了道德實踐的必然性。至於一般人的心神如何讓自身性分從越分狀態回歸性分之內、在「我」的身分認同中嘗試朝向自然理想，則須依靠修養存誠，此與自由意志中，控制的部分或有部分相似。下個部分繼續相互參照，從自由意志的控制來談道德實踐的心神修養。

三、 控制與心神修養

就自由意志的控制面向而言，行為人具有意識，可以控制自身行為、思考與決定。人作為行為的創始人、行動者，人心的功能中，心的性分具有役使身體的功能，也同時能決定自身是否依照性分自然行動，理性功能可以進行思考與判斷，心神則統整性分、決定願意付諸實踐。然而心神對於願意或決定的能力，看似為統整而控制整體性分，然其實際上仍取決於各種功能是否安於性分之內；在人的認識活動中，主要在於意欲是否在性分之內、遵照理性所安排的對適合之性分展現，或常被化約成意欲和理性間的拉扯。而心神則在意識活動中，讓情感認同的性分一同展現，若整體合於性分之內，則心神平靜安穩、行為依於理性安排的適合性分展現，而為自然理想的道德實踐；若理性、意欲、情感或任何一種性分超過分際、投於外物上，則心神不安疲憊、行為奔馳於變動現象中而傷生，則為不理想的狀態、自身真實無法展現生機。

因此就道家或郭象而言，理性功能並不能全然把握人的行為，心神才是能

夠控制人整體性分發揮的功能。但相較於自由意志對意識的肯定，由之來確保人的自由與自主，道家與玄學則將無意識及理性範圍外的感性或情感，納入精神控制的範圍中，而為心神統整的發揮展現，則能夠在當下更全面探索環境，做出更適合整體真實自然展現的道德正確行為。在《莊子》中，有許多技藝高超的匠人，其藉由練習逐漸熟練，終能自然而無意識地完成技藝，此種自然行為的展現也適用於彰顯道德價值的行為，或可透過練習而達到無意識；用郭象的話來說，即是「習以成性，遂若自然」¹⁶⁸。技藝的成果，即是如同聖人般，在面對情境反應時，直覺而連續地與物相應，所行無不合於天理自然、無不是最適當的性分安排展現，則始終為道德正確的行為。

由技藝的寓言中，給予我們超凡入聖的線索，即是人們可以透過練習，從有意識到無意識，從不一定全面的理性反應到盡力探索的心神反應，最終或醒可能如聖人一般，所以無不任性而自然、皆是真實生機展現、一舉一動俱是道德。對人心而言，雖性分本可以自然，但心的感物、知用功能不斷無窮地接觸外物，意欲功能太容易受外物引誘而過分展現，理性與情感功能也可能為了鞏固「我」而過度展現。因此即便是自然展現，跟其他萬物相比，人的自然由於心的功能具有意識，始終在性分展現上岌岌可危，各種心之功能無時無刻不在安分與過分間反覆橫跳；是以要讓心之性分自然展現、各種功能安分發揮，若無法如聖人才性般神明茂，則需透過練習，讓心神的決定願意功能，在每次意識中、理性感性意欲等發揮功能時，雖無法洞察萬物本性，卻對自身真實存誠而盡力讓性分展現，則能逐漸從每次各種不同功能皆有過分的風險，積習成為所有性分皆安分的自然展現；在道德上稱此為修養工夫，即心神從不安疲勞陷溺逐漸變為平和且具備洞察萬物能力的心靈。透過修養，可以達成近似聖人的情境反應中，沒有意識干涉，與萬物信任自然而能相互應對，彼此和諧的道德處境。然也許人以外的萬物自然可以達到無意識；但人性本有意識，性分自然

¹⁶⁸ 〈達生・注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 704。

展現不可能沒有意識的參與，而如何在意識中修養，乃是心神所要做的功夫。

此種修養功夫，從意識上來說，即是人透過每次練習意欲功能展現在本性的分際之內，與之看似相互呼應的，即是理性功能的判斷。心的功能中，意欲及理性功能最容易主導意識中的認識活動，知用或許會因為外物繁多而展現多點探索、情感或許會因為外物變化而展現多點同理，然理性與意欲的性分展現卻始終如一，以自身真實存在展現為目的、判斷當下最適合的性分面向程度展現；此二者若多了，就是以外物或特定性分功能為目的、判斷出非當下最適合的性分展現；若是少了，就是自身存在無法真實自然展現、甚至根本無法維持存在，落於毫無目的的虛無主義或無法理性判斷而喪失人性。因此，練習修養意欲的功能安分展現，同時也是在修養理性判斷意欲功能在每個當下的性分展現一理應維持於以自身真實存在為目的的自為；若簡單來看，彷彿修養工夫即是以理性控制、克制意欲。

莫之偏任，故付之自均而止也。¹⁶⁹

若未能已，則莫若脩己之誠。¹⁷⁰

雖然修養工夫看似可以被如此化約，但事實上理性與意欲的功能若要各自調節、均勻、安分，各自止於自己本性分際，自然展現性分，則心神的存誠修養，才能保證感性認同不越分，理性與意欲在平靜的心靈狀態下，願意盡力展現自我真實。誠乃真誠，無論是對自我的真實、外物的真實、整體情境的真實，心神存誠則探求真實，是以任性自然真實才能顯現；若有任何性分過分彰顯，則真實展現受到阻礙，即不誠。換句話說，存誠乃是一般無法洞察性分真實的人們，透過心神存誠，讓自身願意探索物之真實，則情感願意止於性分內

¹⁶⁹ 〈齊物論•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 82。

¹⁷⁰ 〈徐无鬼•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 908。

發揮而平靜、意欲願意安於性分內追求自身真實、知用願意盡力了解分際內可知的外部條件、理性願意安排每個當下適合的性分展現行為；心神由誠而真，任性分各自發揮，在無法洞察真實的情況下，卻能任性自然而行。雖未達致聖人無時無刻皆連續直覺的情境反應之道德實踐，卻也能在每個認知情境中，存誠而求真，一步步地展現個別情境的道德行為。則心神的存誠修養，即是任所有功能安於性分之內，則心情平和而趨近洞察，道德實踐也會愈發熟練。

從現象世界可以觀察到的兩種道德判斷來說，心神存誠則願意任性分真實各自展現，知用願意求真則盡力探索分際內的外物，為道德敏感度；意欲願意求真而不求外物，為動機自律性；心神願意任性分而行、展現自身真實，為實踐貫徹性；是以心神存誠為善意志的展現。心神存誠則讓感性與理性皆於性分內展現，平和安穩而願意探索情境，安排當下分際範圍內、各性分合適展現的行為，則為理想的道德正確行為，是為給予道德正確的選擇。因此心神存誠而展現出的行為，乃是任性而行的自然展現，看似控制了全身性分而行，但如同無為而治，各功能僅是自為、依其自然而行，乃是一種沒有控制的控制狀態；是以控制不一定以意識意向為基礎，心神存誠而任性真實，人自然就會是合於人理天理自然的有序和諧狀態。

蓋寄言以極推至誠之信，任乎物而無受害之地也。¹⁷¹

心神存誠任自身真實展現，同時也是一種信任性分功能的表現；而若實踐於現象世界中，則在行為上將自身真實應驗於世，則為有信；此外，也因自身的存誠自然而行，行為皆與外在條件相因，則物與己則能信任彼此，真實得以各自展現，沒有誰會受到傷害，則各自為而展現調理、萬物和諧。此種由存誠而來應於現實世界的有信，即是道德責任之所在。

¹⁷¹ 〈山木•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 749。



四、道德責任

道德責任乃是基於人具有自由意志，能選擇、控制、同意自己所做出的行為及回應外物，作為行為的主因，是以需要為自己的行為負責；同時，在回應外物時，因為行為而影響到外物，是以也是外物發生某種變化的主因，因此需在現象世界中，為此種因果關聯負責。然而，若就萬物真實性分而言，心神皆依性分自然而行，則自身真實獨化、所有行為皆是自為而相因，沒有誰是因為彼此而存在或不存，則所有行為皆是道德，沒有不道德的部分需要被歸因或承擔。此時萬物皆是任性而真實展現，各自皆存誠、信任自身所有性分及外物的性分，則和諧的理想世界即為萬物彼此信任、而非相互負擔責任；即彼此並非有意互惠施、以他者為責任而存在，唯有彼此存誠而真實展現、自身有信地以性分展現真實的行為應驗於物，萬物皆真誠有信，信任彼此的真實，則萬物各自為而互不干涉，所影響的也僅是相因的種種外部條件、性分可以展現的功能狀態，而非萬物各自真實存在受到影響。

然而，現實世界是有限的，在各種現象變化中，人的心性意識容易過分，一般人的心神難以任性分自然而行；是以透過存誠的修養，讓自身性分願意求真、逐漸安於性分之內，則為誠信。而在行為實踐時，透過各個情境中心神與理性所安排的道德正確行為，或也能逐步發現存誠而有信於外物，實踐出的道德結果皆是不傷害物的存在、與物和諧，則物也抱以真誠回應，即展現其真實性分，則為道德實踐；然若未能存誠地展現自身真實性分，則由過分一偏的性分彰顯傷害了自身與物，終落得與物真實皆不顯、彼此傷害生命，則此種不好的結果，即歸因於心之性分落於自身真實以外，須由自身未能統整眾功能安分的心神，來承擔此道德責任。

換句話說，自身心神可以願意任性分而行，而各性分可以選擇過分或願意

安分自然，而有自然道德實踐或不自然承擔道德責任的不同行為可能；從自由意志來說，即是可以自主決定行為之自由所在，但郭象卻未必會認同此種包含了離開性分自然之外、依賴於外部條件的自由。湯一介認為郭象的思想體系包含「認識了必然就是自由」的意思：郭象以「無待而逍遙」展現出若萬物不執著於自己和外物，就有無限種展現性分的可能，而為主觀精神境界上的自由；不執著的前提在於認識到自身存在是自生獨化，而能在自得之場中各任其性、各當其分，充分而無限地達到性分自然、逍遙自由。¹⁷²姑且不論自得之場是什麼，由此種意義看來，萬物性分要能夠自然充分的展現，看起來並非無條件限制的，而是需要有待於自得之場——一種看似非萬物獨化能自然展現的場域。

事實上，從郭象的性分論來看，萬物獨化完全可以無條件地適性自然；此種自得之場，更多的是在萬物相因的過程中，嘗試找出適合自身性分充足展現的場域。換句話說，若沒有此種自得之場，萬物依然能自然展現性分，但可能其展現的形式大多是隱而不發的展現，天生氣性的才能無法適當發揮功能。例如：大鯤的身體被外在條件限定於較狹小的北海，則沒辦法展現優游的性分，或許只能透過緩慢匍匐展現自身生機，而終過度拘束、缺乏運動而死，但此也是一種性分自然展現；然若能到遼闊的南冥——其自得之場，則能更好地展現優游的性分，而隱去匍匐的能力，自身存在更大幅度地展現性分與存在生機，而為自由逍遙。是以自得之場的外在條件，助於萬物之性分充分展現，而為適性；然惟須謹記，即便沒有自得之場，萬物在現象層中的性分可能無法極大程度的展現，但超越層的萬物真實依然能夠自生獨化存在，雖本性展現未到分際，卻也是自然而然。

若缺乏自得之場，則萬物即便性分自然展現，在命定氣性的才性功能上無法充分達到分際而適性，則被歸諸於主觀精神境界上的自由。然而，在「認識了必然就是自由」的看法中，萬物不一定具有才性能夠領悟出萬物是自生獨

¹⁷² 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，頁 277-278。

化、性分自然的「性分論」，往往是聖人之才，才能擁有「無」的玄思、洞察萬物性分真實、體悟自然自由的逍遙。是以逍遙自由若以認識「性分論」為條件，認識性分卻依賴於氣性才能的偶然外部條件；或即便有才，也需要各種外在條件的因緣際會才能讓人認識、體悟，而使前述一切立基於由「性分論」而展開的道德實踐與修養，化為偶然的展現及惟有才者能修養達到的主觀境界論。因此，若要肯定人人皆可以道德實踐，郭象未必會如此展開自由逍遙。

「性分論」不以被人們認知而存在，萬物真實獨化的自然生化也無須以知道性分為前提，道德修養與實踐更不必然要擁有聖人的才性與洞察的心神，僅需萬物自身存誠、由心神與理性不斷練習安分而能超凡入聖；因此，任性自然的狀態即是適性，心神安分則能逐漸達致主觀境界上的自由逍遙，從而在現實行為中，盡力實踐道德，而為不斷趨向展現自身性分理想的自由逍遙實踐。

需要依待於聖人展開的自得之場，其即是前段所述的無為而治之萬物和諧的世界或場域，萬物在其中都能存誠而信任，則彼此各自可以展開真實，性分在適當的事物上各自展現功能，而自得逍遙、不與他者比較而有為過分。

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！¹⁷³

夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閒堂之裡，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……其神凝，則不凝者自得矣。¹⁷⁴

自得之場的展開也與心神相關。聖人的精神凝而能洞察萬物之理，面對變化的現象世界也能把握背後真實，而無不在環境中自然展現、直覺反應，則萬

¹⁷³ 〈逍遙遊•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁1。

¹⁷⁴ 〈逍遙遊•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁34。

物也會信任而趨向於聖人。即便有些人可能無法凝神、不願意存誠，執溺於某種情感認同或意欲外物，聖人所展開的信任場域也能讓其在有限、神不凝的情況下，讓其以自身所能把握及認同的限定為基礎——即可能是有為控制一身的成心，從而試圖將之放在適當的外在條件中，而讓本來過分或偏於一方的性分，在環境中得以變成適當發揮；換句話說，即可不以認識性分、理性思辨或心神統整為必然，則心神即便仍無法洞察、卻能因外在條件的適當，回歸平和而自得的性分自然狀態。

人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。¹⁷⁵

例如某愚者的才性，使其終生皆無法洞察萬物的本性，甚至也因為天身體質與情感認同，而執拗於肢解動物屍體；則其偏於一方的過分，可能會讓鄰居害怕而言語暴力，愚者也因這種語言受到傷害，即便心神感到不安，卻在情感上更無法擺脫陷溺於肢解的活動中。然若聖人敞開自得之場，則可將其安放於屠宰場，鄰居也會因飲食需求而樂於從愚者處獲得肉，則愚者在此種環境中，基於本來過分的性分展現與心神，而能夠安定而自得；更會因為環境回應的信任，而讓其本來執拗的心神性分，在互動中練習調整，而逐漸回歸安分的自然狀態。

然而聖人所開闢的自得之場，也是一種外在條件，讓人能更較輕易地從過分狀態回歸性分自然；然而，其終非自身真實展現與道德實踐的關鍵，人之心神存誠才是真實展現的必然之所在，願意任性分自然乃是心神修養而來的道德實踐，則人無須以才性、洞察或認識為基礎，而人人能存誠實踐道德，達成自由逍遙的理想自然境界。

¹⁷⁵ 〈齊物論・注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 69。

第五節 小結



綜觀本章，藉由與西方決定論及相容論立場的相互參照，可以發現郭象以才性論「用氣為性，性成命定」為背景，而有性分必然的命定而為自然的思想；然由之了解萬物真實存在的性分自然，乃是超越層的自生獨化、與物相因自為，無須囿於現象層的現實氣性世界、各種由因果關係網組成的偶然消長生滅中；此間變化日新皆非萬物存在的根源，而僅是萬物真實性分自然展現的痕跡。萬物真實性分自然展現，相因於各種外在條件，依據其而有各種形質、運動、行為的展現；然外物僅是性分展現的輔助條件，物之真實存在才是一切氣化流行的原因所在、即所以迹。郭象對性分自然展現的肯定，就如同相容論肯定自由意志不受因果機械決定，而為人自身能夠自主決定選擇是否同意自身行為的實踐；並排除現象世界對人自主決定的阻礙與必然性，同於王弼所強調的萬物之有以無為本，人性之有、之性分展現，以無因無故無限制的自由為基礎，而能自然展現。是以人之自由意志使人肩負起道德責任；萬物之性分展現，意欲與理性在心神上是否安分或過分發揮，則承擔萬物真實是否真誠信驗於世界的道德實踐。

郭象注文中，「誠」出現的次數不多，其中少部分明確展現為道德品質上的誠信或誠實，而大部分的意義僅為「實」；然而，若就萬物性分本身即是真實存在而言，萬物真實而性分自然展現，本身既是存在上的實、也是價值上的誠。

故古人有言曰，閑邪存誠，不在善察；息淫去華，不在嚴刑；此之謂也。¹⁷⁶

夫知禮意者，必遊外以經內，守母以存子，稱情而直往也。若乃矜乎名

¹⁷⁶ 〈肱篋•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁385。

聲，牽乎形制，則孝不任誠，慈不任實，父子兄弟，懷情相欺，豈禮之
大意哉！¹⁷⁷



以上兩段郭象注文，其部分引自王弼〈老子指略〉。誠的意義在郭象的性分論中，於萬物真實性分及道德修養和實踐方面有更詳細地展開，而免去唯有聖人或有才氣者有辦法修養達至主觀洞察的逍遙精神境界，為人人皆可在心神與理性的功能展現中，修養自身安分自然，存誠而讓自身真實誠信展現於世界中，自足其性、安於精神境界上的自由逍遙。然若要在現象世界中，讓身體依賴於外物也達成自由的可能，則需有待於聖人所展開的自得之場。本文未深入探討自得之場如何展開、其詳細的意義與內容何謂，惟從萬物真實存誠而萬物性分相互信任來觀，或可推論自得之場即聖人制禮作樂之地，而禮樂制度能輔助萬物皆可適性逍遙；讓萬物真實在心神性分等功能的調適過程中，能更輕易地自然誠信展現，並根據外在條件展現出諸多不同面向的道德價值與行為實踐，而為禮儀之邦、人之自得之場。

是以禮之本意，乃是讓人真實誠信地自然展現，而悠游於各種外在條件中。然落於現象氣化世界而為迹，或許會產生種種的功能與恩惠，或由意欲主導產生傷害與敗亡；此間氣化世界所展現的行為與結果，或有動靜應對、吉凶悔吝。在現象世界的理想自然與不理想的展現中，王弼源於《周易》的存誠，反以之注《周易》，能更佳地展現一般無聖人才德者，在面對現象世界的萬物百態中，玄學如何能以存誠超凡入聖，為人人開闢出可以修養而成的自然道德理想。

¹⁷⁷ 〈大宗師•注〉。〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 294。



第四章 王弼易學中逢凶化吉的道德實踐

第一節 前言

魏晉時期所面臨的時代紛亂，除了因儒家僵化禮樂而來的有為造作，也有由道家玄學發展而來的清談誤國，後者乃是由於對前者的去除、消解，以無心無欲的方式解除價值的限定性，透過無來保全有；卻在過程中看似消解了價值與萬物自身，無論是不小心將無視為空無一物而認為萬物無法生成育作，或試圖遠離現象卻未能把握性分的真實展現需與物相因，無法體悟玄學之玄同有無。因此陷溺於過度無心無欲而不在乎有，經世濟民之事也落入可有可無的狀態中，使人生命沒有目標與理想，落入一切皆是虛無當中；誤以為洞澈了性分真實片段，而僅在每個當下把握或真或偽的片刻，成為及時享樂、空洞而毫無理想志向的頹廢時代。

牟宗三針對此問題而言，認為道家乃至玄學，其「道德內在性」不立，任何聖功或仁義皆是應迹成顯，無欲無求而凡事可有可無、隨順自然，理想或逍遙與否，皆依賴於與環境相應呈現；既沒有理想作為必然的動力目標，也沒有道德規範對不理想或不適性進行批判反省的可能。

故切不可王何向郭之迹本之體用觀為真能會通儒道者。彼等只知聖人能體無，而不知其所以能體無者是在仁體之流行，有一立體直貫之骨幹在，非只是一境界之「無」也。若撤去此骨幹，或忽視而不知此骨幹，則一切皆成可有可無者。雖展轉於有無之間，而馳騁其玄談，亦適足成其為「空華外道」而已矣。

徒言形式之有無，本不能正視道德意識而以之為骨幹，故其言無，言自然，即本無經之實體實理以實之。凡道德性之物事皆推出去而視為應迹或權用。既為應迹或權用，自無理之必然性。是則自然與名教，自由與道德，仍不能得真實之統一，其中隱伏一嚴重之矛盾而不得解消者。此為道家系統中之本質問題，亦為魏晉時代之本質問題。¹⁷⁸

然而，牟宗三極力把握道的沖虛玄德之「無」性，卻似乎對其任萬物自生自然的「有」性稍顯忽略，以其近於現象之偶然、而似乎無法給予道德之必然。曾春海把握王弼以無全有、藉有顯無的有無關係，以無為體、以有為用而為體用合一，展現出道之「有」、「無」二性必相互趨向、返歸，在過程中二性玄同而萬物自然生化運行；¹⁷⁹賴錫三更加強調出道的「有」性，萬物自生自然，乃是「道行之而成」的活動歷程，也即是萬物生化變動的自然展現；換句話說，道看似以沖虛「無」性放任萬物自生自長，但同時也以其「有」性參與萬物自生自足的行動展現，此種「有」性即是萬物生長之動力根源—朝著自身生長成物前進，亦即道的有之徼向性，使萬物必然各自能成其利用。¹⁸⁰

此種依照萬物自然而呈現的道之有性，展現成「在方而法方，在圓而法圓」，而為萬物真實的成顯。於萬物自身而言，似乎也沒有必然的發展，一切與物感應因循，呈現不同的片段真實面貌與性分功能。然而，若仔細觀之，則會發現即便是與物相因，卻也始終朝著生長茁壯方向發展，即便有病死等衰亡，卻也在過程中不斷找尋醫治藥理等，來盡力維持生存。是以籠統地說，萬物自生自長的方向，乃是朝著使自身生存常保的目的前行，而在行為中不斷地趨吉

¹⁷⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，八版，（臺北市：臺灣學生，1993），頁 124。

¹⁷⁹ 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，初版，（臺北市：五南，2001），頁 167-168。

¹⁸⁰ 賴錫三，〈「實有姿態」的解消轉譯與「道家式存有論」的詮釋還原(上)(下)〉，《鵝湖月刊》第 23 卷，8、11 期(1998)。其認為於「道家式存有論」中，道在「存有的呈現」的意義層面上展現生生之德，儘管無作為存有的根源，但生命之所以為生命、有生生流行大用，則必須從存有的根源走出，而升發起存有的呈現活動。此外，湯用彤也在〈王弼之《周易》、《論語》新義〉，《魏晉玄學論稿及其他》，（北京：北京大學出版社，2010），頁 66-67 中，肯定王弼之本體具有至健的秩序，可使天地有消息盈虛。

避凶。

此種生生的天地生養之德，在儒家以仁體流行而為天道，人也同於天可以由承秉自天的仁性來進行道德實踐，感通潤化萬物而使萬物生生不已地展現生機。此以天作為理想及動力的根源，以其為超越於經驗現象世界的根據，來對現象世界中的不理想進行批判，從而使人朝著理想前進。然道家與玄學之天道，雖然也是展現出萬物生生不已的各種存在，但其最根本的動力根源，乃出自於自身的生命自然發展，超越之道以沖虛之「無」性不去干擾萬物自生自化，而在萬物上透顯的自身真實，即是道的「有」之徼向性；萬物看似沒有一個自己之外的理想目標需要去達成，道之超越的理想看起來也只是在現實的發展中隨時呈現而已，一切應機呈顯、道德理想不必然會展現。但此中或有細微處需要進行分辨：自身真實的理想並不同於現實的發展，此種落差尤其在《周易》中，現實上陰陽依時處位而有所消長呈現出來。

是以下面嘗試論述，萬物除了透過道的「無」性來保存其生存，也有道的「有」性來自生自長，兩者玄同於萬物，才能使萬物朝向自然理想的方向發展，也即是萬物真實理想的終極欲求。而萬物的終極欲求，藉由天道生生之德著手，試論儒家生生之德在孔孟心性論的呈顯下，之所以能作為超越根源而挺立萬物的根據；再藉鄭宗義〈論儒學中「氣性」一路之建立〉¹⁸¹談及氣性論的道德建立，由之推導玄學在兩漢宇宙氣化論的基礎上，如何在氣性中展現道之「有」性的理想根據，而能在萬物生化中使各自挺立自身，依其理想真實前進；解構出玄學之理想並不等於現實經驗，無論是仁義或聖功等應迹的成顯，皆是需要透過求真才得以展現。萬物在求真的同時，挺立了自身生命，成就自己與萬物的自然真實，此即是成己成物的道德實踐，而此過程乃是要無欲之欲才能自然而成的。

¹⁸¹ 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓編，《儒學的氣論與功夫論》，（臺北市：臺大出版中心，2005），頁 247-277。

第二節 無欲之欲



道家與玄學雖然講求無心無欲，然其並非全然地虛無、沒有欲，而是不會限定於一偏好的欲，乃是無限定性的欲，保持欲的靈活性，而非全然無欲無求；後者會導致生命虛無無法向前，反倒也是被限定於不要有方向了。

夫惡強非欲不強也，為強則失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。

182

在去除否定某種限定的「強」、「仁」之名時，乃是因為求取這種名或背後的價值時，常會落於一種固定的行為模式，反而限縮了該種名本來所代表的真實價值，是以在行為上要排除限定性，但卻非讓人否定這種價值，該種價值還是值得去欲求的。

既然萬物皆會有所欲，那萬物會欲什麼呢？哪種欲求才是萬物的真正終極理想呢？〈道德經・第三十七章・注〉：「化而欲作，作欲成也。」¹⁸³除了與物相感會產生大大小小的欲望外，萬物存在於這個世界上，都會成長茁壯、終衰老敗亡，在萬物生命的自然流轉中，會有各種因應變化的行動，這些行動皆是想要使自身成長、完成，也即是萬物的終極走向；換句話說，就經驗現象而言，生存即是萬物的終極欲求；而就境界觀照而言，生命自然流轉的真實呈顯、完成展現，即是萬物欲求的理想。

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。¹⁸⁴

¹⁸² 〈老子指略〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 199。

¹⁸³ 〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 91。

¹⁸⁴ 〈道德經・第四十章・注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 110。



天下萬物皆是以道的「有」性而為生，朝向各種不同方圓大小的方向而生成萬物，但萬物之所以能承載道的「有」性而有各自的自然真實，乃是因為在「有」的方向初始極微展現之時，沒有任何的阻礙，乃是道的「無」性任萬物由極微發展生成；是以如果要讓道的「有」性展現、萬物自然生成而真實全然朗現，必定不可滯留於有，須返回萬物生成的根本之無，才能讓自身真實無所受限而自然成顯。

值得注意的是，此中或許容易混淆經驗中的現象真實及理想的自然真實，而誤以為現象真實即是欲求的理想真實，而全然無須工夫就自然逍遙，為媚俗且毫無批判性，實則不然。理想的自然真實乃是道的作用展現，道具有無二性¹⁸⁵，二性玄同則會透過萬物來展現：在經驗現象中萬物欲求生存，或許會是某種如獸食芻的行為，此時萬物的真實乃是依於無心無欲的不限定性來展現，因此其自然真實乃是靈活變動的，在經驗現象中展現的真實可以是食芻、食草或其他，不會限定於食芻這種特定行為；則此種沒有執著於某一種特定行為的自然行動，乃是以無限定為本的生命真實展現，此種食芻的行為，即是理想真實的展現。但若對於食芻有所偏好，拒絕了別種可以提供生存的食物，則是將自身生命的真實限縮於食芻的行為展現上；此時，經驗現象中雖然有食芻的行為，卻失去了心上無限定的靈活性，則其展現的僅是現象，而非理想的自然生命真實。換句話說，若經驗現象的真實，要是理想的自然真實，其並不在於做出了什麼行為之迹，而乃是該行為是否由無心無欲狀態的所以迹所做出，無限定的心能讓行為實踐時，呈顯萬物真實自然；但反過來說，也並非什麼行為只要無心無欲都是理想的，而是要該行為能適當地展現萬物之真實，萬物之真實自然乃是行為於經驗現象的應驗中，規範的標準所在。

此種真實自然，即是萬物的終極欲求，萬物生存於世界中，其生命發展即

¹⁸⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 136：「道有雙重性，一曰無，二曰有。無非死無，故由其妙用而顯向性之有。有非定有，故向而無向，而復渾化于無。」

是要自我完成，例如種子長成大樹，乃萬物自我的真實全然展現；儘管透過「無」的玄思，其實可以發現在萬物生成變化的過程中，便是不斷地展現自我真實，每個時刻的面貌皆是該物真實的部分呈顯、獨化而性分功能展現；但沒有此種反思者，即會認為唯有在長成之時，才是自我真實展現，是以皆朝著真實全然朗限的目標前進。透過「無」之玄思，在境界的觀照下，明白萬物此種求生求成，皆是在欲求其自身真實自然，即是道的有無玄同，在經驗世界中發揮性分功能、真實展現的狀態。

是以我們可以發現，在經驗世界中的欲求，我們無法透過直觀感知到道的沖虛玄德、無所限制的無性，但卻可以不知所以然而地朝向生存的理想欲求前進，而為自生自長自成的道之有性展現。此中道的有無二性皆是超越於自身經驗、無法被直觀感受理解的，卻因其本在萬物自身中，得以透過實踐而體悟道之有的自然、透過玄思而關照洞察道之無的沖虛。此種從經驗世界到超越的理想世界間的連結，與儒家天道所展現的生生之德如何成為道德根據，二者推論過程十分相似。

在鄭宗義〈論儒學中「氣性」一路之建立〉文章中，雖然是站在儒家氣性的角度，來建立其脈絡下的道德可能，然此中對天道的生生之德，從看似經驗現象的實然，如何成為價值上的應然道德理想，有清晰的梳理。玄學承自兩漢以來的宇宙氣化論，雖不必然要同於兩漢氣化論，一貫以元氣生陰陽之氣化流行來解釋萬物生化，但也勢必要在氣化流行的經驗現象世界中，從中反思提煉出萬物之理想真實的自生動力源一道之有性；是以在此借用儒家氣性一路的論證，嘗試為玄學建立挺立自身的內在動力，而不淪為可有可無的應迹呈顯。

所以歸根究底，「天地之大德曰生」的話，雖亦不乏經驗的徵驗，然絕非一確定的經驗知識，而只是一形而上學的主張或見地。說它是儒者的主張或見地，很易教人誤會其為任意的、主觀的。實則它絕非任意的，而是關乎儒者在存在的踐履中如何展開對自我與世界的了解；它也絕非主

觀的，而是儒者與儒者交互主體所共證的境界，也是儒者與天地交往主客交融所獲得的領悟、肯斷與誠信。¹⁸⁶



上面已指出生之理非純然是個經驗事實的判斷，而是儒者參贊天地化育之所見；儒者一種形而上學的主張或見地。說是主張或見地正表示儒者是以之為引導人生的理想與價值。易言之，生之理之見必涵生之價值之肯定。此中根本沒有混實然為應然的謬誤。有的只是如何依生之價值(value)來安立道德(morality)的問題。¹⁸⁷

對於生生之德，乃是人們對天地萬物流轉所觀察出的體悟，儒者從中領悟出人也可以如天地一般參贊萬物，使萬物得以生成化育，實踐出好生之德，以其生生不已作為理想而為人生存之動力與價值所在。是以即便氣性論者認為人性全幅就是氣性，心上活動的知，卻是能夠有透過經驗感知而進行更上一層的超越思考，能夠判斷經驗事實並反思推論；例如用天與人類比的形式，判斷出人的經驗現實與天地運作有落差，從而反思自身行為並非理想，天地化育萬物的展現才是值得欲求與效仿的，而有了超越自身經驗的理想欲求。

道家與玄學則是在天地間領悟出萬物之真實，萬物生老病死之流轉，在經驗上或有喪亡等與生存相悖的走向，但在此中無不透顯出萬物真實的模樣與走向，諸多道德價值、功用價值、生命價值等，也都在萬物真實中呈顯出來。然反思回自身，在各種與物相接的大小欲求中，許多價值在經驗現實中不顯，萬物生存在各種欲求中受迫害，而有早夭、不安等狀態，與從天地間領悟出的萬物真實不一致，才知曉自身經驗並非理想，仍有超過現實經驗理想的欲求方向；理想的是如天地自然流轉的真實呈現，欲求的不僅是現象上的生存、更是彰顯自身真實的自然發展。而若能有更透徹的領悟與玄思，則能體悟到除了萬

¹⁸⁶ 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓編，《儒學的氣論與功夫論》，頁 264。

¹⁸⁷ 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓編，《儒學的氣論與功夫論》，頁 265。

物自然的「有」能在經驗中有信而應驗外，還有「無」的靈活無限定性，讓萬物得以毫無阻礙的自然發展；然無論是「無」的靈活變動性，或是「有」的自生自成的自然，在萬物身上的展現，皆是要成萬物各自的真實、使其自身全然朗現，而為「以無全有」。

生之理、或生生之德，對儒者而言是要從中找尋道德善惡的分判，以安立氣性中善惡之質，讓道德要求乃是必然地出自於人性當中；道家或玄學家則是從生之理反思出萬物自然真實，從中找尋欲求理想真實的根本動力。換句話說，要將領悟出來的生生之德應驗於經驗世界中，使心中必然擁有實踐的動力——無論是將善的傾向實踐出善行、抑或是將萬物的真實理想欲求實踐出來，其方向則是自我真實與價值的展現，乃是文章提出的成己與成物。

我們要加入甚麼條件才足以使生之價值成為道德的善？下面我嘗試依氣性論者的觀點，提出兩個相互關連的條件：一是自我完成(self cultivation)，所謂成己；一是仁愛他人(love and concern the others)，所謂成物。

必須指出，這兩個條件的提出絕非任意，其理如下。一、道德總是關涉人道，此即包括自我與他人。二、生之價值於個人而言，便是情欲或自然傾向之求滿足，但由於情欲或自然傾向的駁雜性格，則我們必須有一如何完成自我的理解(或自我觀)才能依此以排序、協調、取捨、和諧生命中雜多的情欲和自然傾向，以亟成一己之生。……三、但人之生畢竟不是荒島上孤零零的魯賓遜，而是必然地生於一社群網絡、人際關係當中。於是要真能成就一己之生，自然便必須要考慮到如何和諧化眾人的情欲以避免衝突。……四、由此可知，自我完成與仁愛他人這兩個條件實可以說是從生之價值之追求中派生(derive)出來。至於此兩派生條件之

所以能為人所認識，氣性論者則歸功於人的心知能力。¹⁸⁸



氣性論者透過成己與成物的實踐過程，將生之價值展現為道德的善，並將實踐的動力歸諸於欲求滿足，而人的心知能力能夠妥善協調諸多欲求的衝突，為道德的自我規範；心知可以認識生之理，以其為理想的價值而確認、肯定及悅樂之。推至道家與玄學的理想欲求，也是透過成己與成物，來達到自我自然真實的展現。理想的萬物自然真實，乃是體悟到萬物皆在無意識干擾下任自身進行自然流轉，而有各種變化萬千、無限可能的生存方式，如野草與庭院之草，即便都是草，但均各有其獨特地生長方式與枯榮生滅；且在生長的過程中，無論遭遇什麼，始終會朝向茁壯之方向、應時而枯之自然流轉，此乃是其發展之動力目標，或用人的描述，則是朝向欲求的目的發展。

然而，若就人而言，除了出生之時赤子嬰兒能夠保持似於無意識之無欲無求的狀態，只依照自己生存需求自然成長；在逐漸長大的過程中，不斷地接觸環境中的他物，在與物相接的過程中認識他者與自己，了解諸多形名概念與價值，對物感應興起喜怒好惡等情感，從而由此偏好去把握萬物，產生眾多大大小小的欲求，例如：想要吃甜的糖果、想要別人手上的新玩具，此也算是達成生存的終極目標一種方式，但也非必要，無須受限於哪種特定方式來生存。在成己的追求中，以自我真實的完成作為終極欲求，過程中產生的各種欲望多少都與終極目標相關，皆欲求生存或自我真實的展現，然若將感應的情感偏好，使人認定一定要以某種方法來達成該欲望，則錯失了其他種方式，讓該種欲望即便表面上看起來被達成了，卻失去了該欲望目標原有的真實靈活性，自身真實也受限而身心產生負面狀態，是以不理想。例如熬夜趕論文，即便最終趕出來了一篇論文，使自身的想法得以真實呈現，卻在過程中身體遭受傷害，心理著急的過程中除了不安穩，也沒辦法展現從容時自身所具有的靈感，是以該文

¹⁸⁸ 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓編，《儒學的氣論與功夫論》，頁 267-268。

章即便呈顯了，對自身而言，可能也並非最理想的自我真實展現。

是以眾多欲求的執迷，容易使人失去真實，而無法如生之理般自然發展，透過經驗現象的負面狀態，可以反省自己的行為已經與理想的真實自然有所偏差，從而嘗試從不同的方法，調整行為以達自我實現，乃是真誠地探索自身各種可能，來達成自己自然的終極欲求。若有如聖人般的資質，則可以在反省的過程中，發現真誠地探索與嘗試各種方法，即是使自身不受限於某種固定的方向來達成欲求，就如同赤子嬰兒般無欲無求而用各種可能使自身成長，如同野草般無所限制而在驟雨野火中努力生存；此中自身欲求能不受限地發展，乃是因為沒有主宰者去阻塞、規定發展方向，是為道的無性「不塞其源」、道的有性自然發展，而物得以真實地展現，在過程中與物感應相因而成己又成物。則生生之德讓玄學家反思出周遍流行於天地與萬物間的道，包含無限制阻礙的無性、及成己成物之終極欲求的有性，而在自生自長的過程中，無不維持道的狀態，彰顯自身之真實自然，不落於負面的不理想狀態，是為本於萬物自身真實的無欲之欲，萬物自然發展、求真的動力所在。

在王弼對大衍之數的註解中，可以看出道之無性作為萬物之本、而萬物依於此而生，但道之有性也同時被彰顯出來。

王弼曰：演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。

不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫无不可以无明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。¹⁸⁹

四十九作為數之極，演天地各種氣化流行，乃萬物之作用；而一不用卻能使數與萬物之作用能通能成，超越於經驗現象的萬物與數，而為形上界的太

¹⁸⁹ 〈周易•繫辭傳•注〉韓康伯注引王弼曰。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 547-548。

極、為道，萬物也以其為本，才能不受限制地作用與成長。緊接著提及道的無性與有性，卻強調無性不可單獨存在，必須因於有才能明、才能被玄思所把握；因此在萬物的至極盡頭，或為萬物之真實精華、終極欲求，有不溫不涼不偏的常性，就會明白萬物皆是依於無而能成其有，各顯其真實自然。此中道之有性看似不若無性超越於經驗而反與萬物同層；但細觀之，有性乃是在物之極處彰顯，乃是在萬物自然真實處而為道之有，則此種物之極是透過反省而明的，換句話說，道之有作為物之真實理想欲求，是與現實經驗不同而反省體悟出來的理想，與無的沖虛靈活一樣需要被反省而明，同為萬物發展的本源與動力。道之無性在「其一不用」中被強調其沖虛的無限定性，使萬物得以無礙而通，而有性則在最後被凸顯，無論是經驗現象中的萬物存有或是理想真實的有物之極，無皆是要依靠在有上被玄思而明，而被玄同為無欲之欲以通成萬物。

另外，在王弼《周易略例》〈明彖〉中，可以更清楚地展現道的有性作為萬物無欲之欲的動力源所在。

物无妄然，必由其理。……故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。

夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰為主矣；五陰而一陽，則一陽為主矣！夫陰之所求者陽也，陽之所求者陰也。陽苟一焉，五陰何得不同而歸之？陰苟隻焉，五陽何得不同而從之？¹⁹⁰

萬物不會妄作，其必定會依循著他的物之理來行。人如果知常就不會妄作，知常即是明、即是了解道，不溫不涼的常性凸顯道之無性，然道之有性則在理中彰顯出來，而為無心無欲的自然發展方向，無固定意向地朝生存自然流

¹⁹⁰ 《周易略例·明彖》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 591-592。

轉努力前進，乃是無欲之欲。在《易》中藉由六爻的陰陽氣質來展現，陰陽爻雖然皆是經驗現象世界中的氣化流轉，但卻可以標舉出一爻而為主要方向；剛柔的性質互相承載乘應，但也可以從中立出主宰而定調整體趨勢。在六爻中，少與寡者作為主宰，乃是因為其他眾多之爻均欲求與自身相反性質者，在歸順聽從與己相反者後，自身才會成為卦中的一部份、卦義從自身中展現而完整自己與整個卦，也是一種成物成己的展現。

作為主爻而使其他爻皆求於他，或是以主爻的性質作為整體卦象的趨向，主爻為六爻之宗主，明顯與眾爻同為陰陽之氣，並非如同「無」超越於萬物而與物不同，但卻可以統領六爻，乃是因為道之有性。道之有性作為萬物的終極欲求，使萬物皆求成己成物而展現自我真實，其間或有與物相感應而興起大小欲望，但整體方向仍是朝著真實自然的終極欲求前進；主爻乃是統領整個卦的主要欲求方向，展現整體卦象之真實，眾爻或有不同的陰陽氣質、感應之情，但卻依然會遵照整體卦象的性質方向來決定自身的進退，此中各種不同的進退行動，具是展現了此卦的欲求目標，而能在成己欲求的同時完成整體卦象的展現。例如遯卦䷠，六二爻作為主爻，主導整個卦皆求遯逃而引退，則有初六的遯逃避災、九三的心繫陰而無法遯、九四的坦然捨棄而遯、九五的遯而得正、上九的無憂而遯；眾爻以各種方式呈現遯逃的欲求目標，而不受限於特定某種方式，是為無欲之欲的具體展現。此外，主爻作為少與寡的主宰者，使其他爻皆欲求，也呈現出萬物以無為本及以無全有的特性，眾爻求與其原本性質相反的主爻，才能成全整體卦象的真實展現。

是以無欲之欲乃在六爻的進退動靜中，展現無限定的行動方式，卻始終朝向主爻的欲求而呈現整體卦象之真實；如同萬物有眾多大小欲望，卻始終由著其生之理的終極目標，欲求自身真實自然的理想，以無欲之欲求取自然的真實展現。

第三節 無欲之欲的真誠



透過反思天地間的生生之理，可以體悟出萬物自然真實的欲求目標，以道之有性為萬物終極理想的內在動力，和不受限制的道之無性使萬物自生自成。然而，如何從經驗現象世界達到理想的境界，則須在一次次的實踐行為中，逐漸摸索萬物之真實，直到發現真實乃是無限定方向的自然呈顯，隨著與物相感應的過程中，情欲志願在行動中不斷調整自身，與物與己相互探索因循，存誠面對每一刻的現象變化，則物與己之真實則會有信而應驗於現象世界中，而成全靈活真實的實踐理想。

如何在經驗現象世界達成理想的終極欲求？萬物各自有其真實，在現象世界中也有各自的氣質；在與物相接的過程中，會產生許多大大小小不同的欲望，在各種遠近內外的處境、順逆險易的時機中，有些與自身氣質相感而容易達成或亨吉，或與自身氣質不應而須潛藏等待或乘勢，一切皆須當下的情境時機與自身的氣質情欲相互感應因循，在種種變化中找尋能夠使自我真實呈現的理想方式，成己也同時成物。

夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也；故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能為之典要；法制所不能齊，度量所不能均也。為之乎豈在夫大哉！¹⁹¹

《周易》有六十四卦，每卦都有六爻，共三百八十四爻，象徵天地萬物的千變萬化。人產生變化莫過於情感欲求與行為的驅動，此處之「偽」不必然與物之真實相反，乃是泛指一切人之有意識的行為，而在現象世界中欲求行動。

¹⁹¹ 《周易略例·明爻通變》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 597。



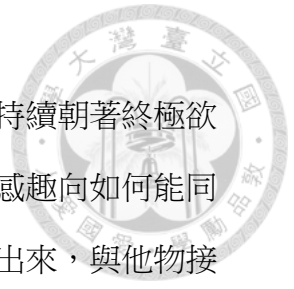
王弼認為爻是用來展示變化的情形的。所謂變化，是事物對外界的感應、欲求以及動作所造成的。由感應、欲求、動作所造成的變化，因素複雜，不是循一種固定的規律可以推求的。所以我們看到事物的變動，有時會合，有時分離，或者屈折，或者伸展，常跟實體的性質並不符合。表面愛動，本性卻往往是好靜的；本性柔順，又有要求剛健的意願。體性跟情態相反，本質與願望相背。精巧地推算，定不出明確的規律；聖明的人物，也無法建立可資遵循的原則。變化，就是這樣，用法制不能使它齊一，用度量也不能使它均平的。¹⁹²

萬物自身的氣質構成了其本身的身體與性質，依氣之輕重厚薄等形塑出萬物不同的現實本質，此種氣質本性可以說是萬物性分真實的一部份，但並非全部；作為萬物初始極微的方向，氣質本性依其自身的性質朝向終極欲求成長，萬物生長的方式皆不一樣；例如小草與人，會依照自己的氣質，而透過吸收陽光雨水或吃菜肉與行走等各種不同的方式來成長、展現自身真實自然。但在過程中，會因為與他物相感應而產生大小欲求—尤其是人對欲求的認識更有意志與判斷力，則會產生各種變化萬千的情感與行動，不一定與自身本性相近，例如人看到鳥而想飛。因此無法推演算出千萬種變化的可能，讓物在每種變化中，都有固定的方式或規範，使其必然展現自然真實、達到成物成己的理想欲求。

故苟識其情，不憂乖遠；苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通，其唯明爻者乎？¹⁹³

¹⁹² 此段翻譯《周易略例·明爻通變》，摘自戴璉章《玄智、玄理與文化發展》〈王弼易學中的玄思〉，(臺北市：中研院文哲所，2010)，頁 38。

¹⁹³ 《周易略例·明爻通變》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 597。



變化無法被輕易把握及預測，那要如何在這種變化更迭中持續朝著終極欲求前行？則是好好把握每個當下的與物相感之情，了解此種情感趣向如何能同時促進終極欲求的達成；也就是說，反思此種情感要如何行動出來，與他物接應，才能在整個相處過程中，呈現出自我的真實、並不傷害他物之真實，達成萬物自然真實的理想展現。更確切地說，就是真誠面對自己與他物，才能成己與物的真實。

因此，若能明瞭物與己之好惡情趣，則不會憂慮與自己相違或遙遠的他者是否會相害，不會煩心於動用強大武力而產生冒犯。因為明瞭萬物之情趣，即能了解對方無論做什麼行為，皆是朝向某個欲求目的，則此中可能的行動與變化，皆不脫離此種目的而展開；換句話說，即是把握到萬物的理想之趨向，而此中各種可能的行為方向，無一不是該欲求的成顯。是以探索把握萬物之情趣，則能心中安定且與諸物相通心同，能夠詳盡了解諸多達成目的的思慮方向，即便看似相異隔睽的處境下，也能知道透過各種時位情趣的變化中，能有所親比、同類相通；這即是明瞭爻之變化者，所把握到的萬物之情趣，而具備相應於各種變化的能力。

然而，萬物產生的情趣並不一定就是理想的真實，有可能是執迷於一物或耽溺於某種情感，進而產生的所有作為皆是為了此物而行，不再朝著生之理的自然方向前進，自我之真實被限縮於該物上，而沒有更廣闊的發展可能；則道之有性的生存發展動力被阻斷、道之無性的沖虛放任被限定，執迷者的自我限定使其無法把握到該物的更多面向真實樣貌，也無法真正掌握因時而變的該物，而終究無法掌握該物、欲望目標展現失敗，更在其中傷害自身自然發展而身心不安，落得物我皆不理想的凶之災咎結果。是以「見情者獲，直往則違」

¹⁹⁴有些情感可以獲得展現，但有些情欲若直接表達出來，則會違背自然真實或

¹⁹⁴ 《周易略例·明爻通變》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 597。

當下處境時機，則為情感過分展現，而有傷害物與己的凶事產生。

是以若要通透萬物之變化，在把握情趣時，必須要探索物與己之真實一包含整個時機與處境，是為真誠地了解萬物之情趣；並在與物接應的過程中，行為也以真誠來信驗於經驗世界，則能應對萬物之變化而趨吉避凶，朝向成物成己的終極欲求理想。萬物有各種情感欲求，縱使大方向上皆是從生之理得來的生存與自我真實展現的欲求，但如何真實展現，依萬物各自不同氣質與情感行為而各有獨特的展現方式，自身可能都無法完全掌握成己的真實自然，更遑論掌握他者的真實發展動向。此中操作實踐的方向難以明確訂立，唯有盡力探索物之真實，了解並反思其在當下所感應出的情感欲求趣向是否為生之理的展現：該情趣乃是有助於生存及其本性真實的自然展現嗎？或僅是陷溺於某種情欲而失去了動彈靈活性的固執追求？對該情欲的判定真實是否為陷溺於真的虛假自欺？該種判定為真實的情欲是否會不容變動而傷害真實自然？探索該情欲種種面向，以保證該種情欲的發動為真實自然的展現，且可以將之作用於現象世界中，產生真實理想的行動；此乃是由反思的過程，逐漸修養自身。

而在行為實踐中，也以己之真實應對萬物之真實，了解該行為是否為生之理的展現：該行為有助於生存及本性真實的自然展現嗎？該行為是否會傷害他者或自身之自然真實？若因現實變化誤傷了物的自然真實，是否可以靈活調整為不傷害物之真實的行為？對於物與己的自然真實或許無法全然把握，則只能退而求其次把握萬物的經驗現象的現實，但卻要隨時反思對方呈現的經驗現實，是否為真實理想、依於道的無欲之欲行為，或也只是某種陷溺執著的不理想展現；如若後者，則須盡力把握真實而以真實相應，盡可能在相處過程中，讓彼此的真實皆能展現出來，消弭不理想的狀態，達成彼此皆真實自然的理想。

將此種反思套用於物和己，則會發現探索過程乃是真誠地一無論是否有聖人般賢明的氣質進行「無」的玄思，在此種探索中都可以隱約體悟到萬物真實的靈活變化性；或至少理解萬物變動、不可長保，而對理想真實更謹慎地對待

與探求，才能有助於自身終極理想的完成。將理想與現實進行對比，逐步確認該種欲求行為若應驗於現實世界中，是否有信於真實理想的展現？此種欲求行為是否能真實反映萬物生命價值及其他道德美學功利等價值，或者過度執迷陷溺，只能掌握片刻片面的物，造成身心物上的負面不理想狀態。這種真誠地探索反思，在無欲之欲的追求終極真實理想中，為一種讓自身不執著於一偏的修養，也同時是必然的道德實踐。若要使自身成就已與物的真實自然，即必須真誠地探索與實踐，隨時反思並維持朝向終極欲求的靈活行動，不限定於一方而使自身停止展現自然，是以生之理或道或理想的自然真實，必隱含著萬物欲求與行動也同時展現真實，則存誠的心欲與信驗的實踐也必被納入真實展現的一環，更甚至是從經驗現象世界步入理想真實境界的物之必然實踐。因此即便萬物自然真實的終極理想，在現象上不一定是關乎道德價值的展現，但在萬物追求理想的過程中，道德價值必然被實踐。

此外，真誠地探索即便不以誠作為道德價值的展現，其對處境的探索過程，或可與情境倫理學相互參照；透露出王弼除了在「無」的層面上，由真實探求理想而為道德之根源，在現象世界眾多「有」中，也同樣有關乎追求理想道德的面向，而為有無玄同的理想實踐。如同上一章以情境反應來展現道家聖人的回應，對情境的探索與關注，同時也是道德的其中一環。當代情境主義學者曾指出情境因素會影響我們的判斷和想法，並用一些社會心理學實驗，試圖證明行為並不是由品格所決定，而是受到了情境因素的影響¹⁹⁵；該主義的核心為「境遇決定實情」¹⁹⁶，可能以公正無私的愛作為標準，根據情境決定道德律令的適用與否。此處明顯的可以看出，其宛若《周易》中每個卦象皆針對不同情境有不同的應對變化，行為者的氣質並無法完全決定自身於時機處境下的動靜行為，如同情境主義學者要瓦解主體品格的固定形塑，其展現了人的靈活變

¹⁹⁵ Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", in *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, Vol.99 (1999), pp.315-331。

¹⁹⁶ (美)約賀夫·弗萊徹著，程立顯譯：《境遇倫理學——新道德論》，(北京：中華書局，1989)，頁 19。

動性，而隱約透露出道之無性；換句話說，或也提供了一種由現象體悟到真實的思辨可能。

然兩者最顯著的差異在於其所欲求的方向，情境主義試圖與規範主義進行拉扯，企圖證明行為是受到環境影響而有所變動，其作為行為發起的主體有極強烈的存在與主宰性，或以愛的推展為欲求；行為主體即便在情境中消解了固定品格的形塑，卻以愛的推展作為動力根源，即便有環境影響行為的決定，但由自己發出的道德行為，不一定是適合對方的。換句話說，行為人本身才是他們所要確認道德規範的焦點，而尚未明確地將處境或物擺放到與自己同等位置，而仍可能會有自身以愛發出的行為；即便考量到了處境，仍會有自己覺得適合此處境、但處境中的他者卻覺得該行為使其受到傷害的窘境；例如愛鳥者認為有飼料的籠子是最適合鳥的處境，但鳥卻不這認為，反而受到傷害。然若玄學中對真實的探索，乃是將物與我放在平等的位置，即便我有欲求方向，但他者的欲求方向與我同樣重要、一樣真實不可冒犯；因此探求對方真實並與我自身相互協調，在處境下盡可能不互相冒犯，找到彼此皆適合的行為模式。是以前者的道德品質在行為實踐中不斷地展現主體的主宰性、行為創始人的身分認同，探索情境也是為了主體「我」更好的發揮；但後者的道德價值卻只在應對中因機緣而成顯，而為情境反應，或是由此處真誠地探索處境的心神反映，而在實踐中展現道德品質，而在整個處境中，物我無主客體之分、皆須展現自然真實，為相互信任的和諧世界。

從當代的倫理學與儒家的道德心性中，可以看出決定道德與否的因素，主要立於內在動機與行為實踐上；內在的善意透過行為實踐出道德行為，而該行為會依照環境的特殊差異性而有所調整，不局限於某種固定普遍的道德律令。跳脫道德律令的方式十分相似於道所展現的無性—靈活的不限定性，然而差異在於內在動機上，倫理學皆是以某種善意志—仁或愛或其他作為主導動力，決定行為的展現模式，然玄學則是以求真的理想欲求作為實踐的動力，而求真不一定保證是擁有道德價值的。但透過前面的論述，在此試圖將求真的欲求與行



為賦予道德價值，求真的探索過程中，是對各種環境與物與己的差異性進行探索，並對此種差異性進行反思，以理想自然真實作為判斷標準，找出適當而能夠讓彼此真實皆彰顯的行為方法；並非道德相對主義般以對方呈現即為標準，而是在處境下彼我相互感應中，探求何種方式才能讓雙方互為主體、沒有主次之分，使雙方真實皆展現而不冒犯傷害，並在過程中把握真實的靈動性，或有現實傷害而能立刻調整行為避免，或為自然喪亡也為一種真實成物的展現。此中的結果不一定關乎道德價值的展現，然探求彼此真實的過程，卻是全然真誠對待，對己與物沒有絲毫虛假欺騙；即便有也會透過反思而發現調整，為真誠而靈動地不斷探索應對。此種真誠地探索即為善意志的展現，而在實踐於經驗現象世界中，依照自然理想真實作為標準，在不同處境時機進行物我可以彰顯真實的行為；即便現實世界中看似是真實或功利價值的展現，以其真誠的善意志實踐出來，在價值層也可以算是道德價值的展現與實踐。而此中的不斷反思，也是在過程中確認自身真正的終極理想真實，自我真實也在探索中挺立起來；是以真誠地探索真實乃是萬物的內在動力，也是自我挺立中的道德修養、道德價值的展現。

此外，若有聖人般的天賦，能夠透過生之理把握萬物的自然真實理想，在各種變化中皆具「無」的玄思、了解萬物靈動變化的真實展現，似乎就不需要透過不斷地探索反思，試圖找尋與物相接感應中的真實—沒有「無」的玄思者可能傾向於把握固定的物並以之為恆常、是為停滯於物與欲，對萬物皆能了解其變動性，並也以變動性應對，物與己皆會在過程中找到適合的方式展現自然真實。然而此種「無」的玄思，並非只是單純智慧思考的理解，其更是一種切身的觀照、洞察與體悟，了解萬物的無性並在實踐中真正體悟其靈活性，對物之真實靈活有了解並接受，瞭解可以是理智上的認識與理解，但接受則是真正對「無」的體悟，為心神上的願意與認同之整體心靈狀態，乃是對自我也是靈活無限定的狀態；此中包含了尊重的美德，包容萬物及自身的每個狀態皆是其真實自然，或更強烈地說，是對萬物真實靈活的信任、對道的生之理的信任，

由此信任而能讓物在應對過程中因循而成己，讓此靈活性信驗於自己的真實行為展現中，才能使自身在各種處境中靈活應對。

例如：某人與未婚妻很恩愛，願意與其共度一生；然而未婚妻曾經有過交往的前任，使某人心中很糾結。即便他了解那位前任已與未婚妻沒有瓜葛，也了解那前任僅是未婚妻人生旅途中的片刻，但依然會因此鬱結，此即是理智上了解未婚妻的真實具有靈活性，卻願意接受、認同此種真實的展現；則不能包容物之真實、不能相信物之真實，讓物之真實信驗於自身，使自身的靈活性於該物上展開。因此，若某人真的有「無」的玄思，則在理解未婚妻曾經有的真實狀態後，會讓此種真實與自身真實相應；情感上可能會有點鬱結，此種鬱結是自身對物感應的真實展現，但此種展現會是靈活變通的，自己的真實不會只被限定於鬱結的面向，還有更多可能的情感或行為可以應對物這方面的真實，例如溝通或對之後能夠長久陪伴感到幸運；另外，未婚妻也有其他面向的真實，會產生不同的感應，讓自身不被限定於鬱結的情感。以上乃是出於對他物真實的信任—信任其不僅有一種面向的真實，以及他物真實應驗於自身的靈活反應—自己真實展現可以有眾多可能方式；換句話說，擁有「無」的玄思，乃是了解物有眾多真實面向展現，並於自身感應行為中，也有眾多方式可以靈活變化行為展現。是以在實踐的過程中，信任萬物之靈活真實並以靈活真實應對萬物，使物我之真實在感應過程中均呈現出來，則為理想真實信驗於經驗現象世界。

此種擁有「無」的玄思，而展現於物的體證，如同黃勇所提出的差異倫理學¹⁹⁷，其核心在於尊重他者的差異。透過滌除心中自我的成見與偏見，使心智清明、如鏡子般如實反映事物，而能夠不將自己的主觀觀念強加於他者，尊重他者的獨特性；從而能在與物相接的過程中，不以自己認為正確的方式行為，而是取決於對方物對這樣的行為感受，覺得是否為正確的對待方式。此中滌除

¹⁹⁷ Yong Huang, "The Ethics of Difference in the Zhuangzi," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 78, No. 1(2010), pp. 65-99。

心中成見、如鏡子般如反映事物，相似於存誠的心中，對物信任而使其真實應於自身當中；若要能夠使物如實反映，則其實是需要以平和洞察的心神，對物的真實進行探索。雖然《莊子》可能對能夠了解物與自身的真實不太樂觀，但其肯定每種生命型態都有同等的價值，我與物、整個外在條件及處境，皆是真實平等、各有性分。是以差異倫理學核心在於能夠尊重及包容他者不同於己的行為，此則需心中存誠信任於物才能彼此尊重；在尊重差異的對待中，道德品質則在此感應中展現出來。

然而存誠的探索已與物之真實，有時可能需要一段時間的反思，但每個情境瞬息萬變，無法有太多時間進行反省與思考，若無法如同聖人資質能有對「無」的玄思與體悟去隨時靈活應對萬物、而為直覺的情境反應；或則可以運用另一種實踐方法，即如同赤子嬰孩或山川草木一般無欲無求，沒有了意識或認知的干擾，面對與物感應則依道之有自然而行，遇到傷害或冒犯則調整變更行為，依於道之無性不限定於某種行為方式，以自身真實自然的終極欲求為理想，以無欲之欲前行，則面對一切變化萬千，皆能趨吉避凶的調整適應，乃「唯變所適」。

是故用無常道，事无軌度，動靜屈伸，唯變所適。¹⁹⁸

即便如赤子嬰孩般無欲之欲而行，沒有反思而誠作為道德實踐，但其於道的無之靈動性與有之自然性無一不缺，然其就已熟練運用意識認知性分的大人們，則可能更需大量的修養來去除欲的意向性。無論是存誠的反思、「無」的玄思或是無欲之欲的實踐，在現象經驗世界上的展現，面對千萬種物之氣質與處境時機變化，皆沒有一定的應對準則、恆常不變的運用方式，事情發展方向也不會按照某種固定的軌道度量發展；因此在行動中的進退動靜屈伸隱顯，一切

¹⁹⁸ 《周易略例·明卦適變通爻》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 604。

皆「唯變所適」，依照適合的方式去應對變化，讓萬物自然真實在變動中呈顯出來。道德價值在此中並非必要呈顯的對象，卻是在實踐中，以誠的反思、信的包容與應驗，讓萬物之真實，以善意志實踐出來，展現萬物自然真實的終極理想。

第四節 誠信而無咎

在各種不同氣質與時機處境的千變萬化中，把握情欲趣向及背後的真實自然，即可隨物應對各種可能。然而此種應對方式，若無法無欲之欲的行動、或具備「無」的玄思之體悟而為聖人近無意識的情境反應，則需要透過存誠的方式，對物與己盡力去探索其真實自然，而能達成應對過程中，趨吉避凶的無咎結果；反過來說，若要避免現實中各種悔吝災咎的不理想凶事產生，則要存誠有信。真誠信驗不僅是達成理想的實踐品德，也是避免不理想的德目規範。

在王弼《老子指略》中，面對邪淫所興的處理方式，乃是「閑邪在乎存誠」，此句其實是出自於《易傳》〈文言傳〉中，對乾卦九二爻的解釋：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」¹⁹⁹此中展現的是儒家思想的君子之德；曾春海認為：「乾坤〈文言傳〉統合觀之，則誠與敬、義是行為實踐者自強不息的進德修養工夫。」²⁰⁰相較於宋代周濂溪將「誠」從《中庸》裡提煉出來，而作為整個《易傳》的形上本體，發用於各種人倫情境中而為善；王弼看似僅是隨手引用《易傳》中的一個說法，在注解卦爻辭中，偶爾於「孚」字出現處用誠來解釋，而未有更深入的涵義；然其卻未必忽視此中的道德意涵。「誠」以「真」作為標準，誠的修養與實踐皆是要求物我之真，由此將玄學核心的有無存在問題，放入具體的現實事務中，萬物在成物成己的行動中，則必然存誠，物我真實才得以展現。透過此種行動的實

¹⁹⁹ 《周易·文言》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 214。

²⁰⁰ 曾春海，《易經的哲學原理》，（臺北市：文津，2003），頁 166。

踐，將本為玄遠抽象的玄學核心要旨，與具體事務和人倫道德關聯起來；雖然在該時代未必是焦點問題，但以誠作為萬物返其真的實踐與修養，卻足以展現玄學面對時代不理想之道德問題的可能解決方式。

此種存誠求真的道德實踐，或可視為玄學在具體事務上的準則，而或被稱為一種道德規範。具體落於實踐上，則會以萬物本性之「真」為依歸，心中存「誠」，而在行動上彰顯出更多不同的道德價值，諸如：信、正、義等，來面對具體不同時機、處境與關係，而為各種類別的道德名目；但其皆是存誠而求真的靈活之心，追求展現物與己之真實。此種具體的玄學道德實踐，在王弼注《易》中可窺見端倪。

處內而居重陰之下，而履不失中，不徇於外，任其真者也。立誠篤至，雖在暗昧，物亦應焉。故曰「鳴鶴在陰，其子和之」也。不私權利，唯德是與，誠之至也。故曰我有好爵，與物散之。²⁰¹

中孚卦䷼九二爻位處於下卦內卦的兌卦中央，上有兩個陰爻，在此幽暗昏昧的壓力下，仍保持自身之真實自然，站穩其中位而不營求屈從於外在私蔽的權勢及利益，存誠而立的真實自然行為篤實敦厚，乃與道德品質相隨；其誠與物感應則物也隨之應和，自身獲得的好處利益也會與物共享而無私。存誠者任其真實，在真實自然呈現的同時，道德品質也同時伴隨而來，包含存誠的道德實踐，及真實展現後與物相應迹成顯的各種德目。然存誠而立的求真欲望如何能不徇私而正、與物相應而真，乃在於誠之貞正和動之信驗於物於世。

處天地之將閉，平路之將陂，時將大變，世將大革，而居不失其正，動不失其應，艱而能貞，不失其義，故「无咎」也。信義誠著，故不恤其

²⁰¹ 〈中孚·九二·注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 516。

孚而自明也，故曰「勿恤其孚，于食有福」也。²⁰²



孔穎達的《周易正義》疏：「信義先以誠著，故不須憂其孚信也。」²⁰³在面對天地萬物將要大變、世道要改革之時，處在正的位置、行動皆有所應對²⁰⁴，則即便艱困也能貞正、不會失去萬物的真實內涵意義，因此不會有災咎。此中信的品德意義要先以自身的真誠而建立，而為「居不失其正」；才能在行動中使真實自然呈顯並應驗於經驗世界中，而為「動不失其應」，信的道德意義也在此中挺立而展現，無須憂慮真實無法信驗，只要自身以誠待物、信驗自然會明朗地展現在行為應對中，如在世道改革時仍能在生命飲食上享福、擁有福祿。

居尊以柔，處大以中，无私於物，上下應之。信以發志，故其孚交如也。夫不私於物，物亦公焉；不疑於物，物亦誠焉。²⁰⁵

大有卦䷍六五爻，以陰爻處於五的尊位，處於中位而作為主爻，主導大有卦大能所有、大得亨通之意涵²⁰⁶，對物無所偏私、真誠以待，因此上下皆與其相應。存誠而信驗於物，乃是由己之誠信發起志趣，該志趣與物相交，也會是無所偏私一不遮蔽於一偏而已之真實於應物上全然朗現。而此無私之誠應於物，乃盡力求物之真實，則物也以無私之真實相應，無所防備而坦誠公開；不懷疑物之真實而蔽於一偏面貌，以誠待物、信驗於物之真實與靈活變化，則物也會展現自身真實來相應。

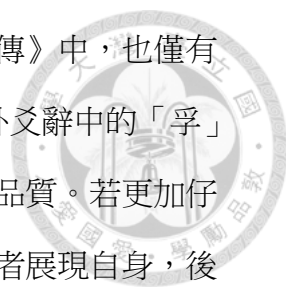
²⁰² 〈泰•九三•注〉，〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 277。

²⁰³ 《周易正義•泰•九三•注•疏》。〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，（上海：上海古籍出版社，1990），頁 44。

²⁰⁴ 泰卦䷊九三爻乃陽爻處於陽位，為「居不失其正」；與上六爻相應而可前往相求，為「動不失其應」。

²⁰⁵ 〈大有•六五•注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 291。

²⁰⁶ 大有卦䷍五陽一陰，六五爻為主爻而眾陽求之。《易經》〈大有卦〉：「大有，元亨。」孔穎達《周易正義》疏：「『大有元亨』者，柔處尊位，陽並應，大能所有，故稱大有。既能大有，則其物大得亨通，故云『大有元亨』。」〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，頁 48。



《易經》的卦爻辭中並未曾出現過「誠」字，甚至在《易傳》中，也僅有〈文言傳〉提及過兩次；而通常王弼使用到「誠」，乃是註解卦爻辭中的「孚」字。孚，為信，而為誠信之意，本身即是一種與真掛勾的道德品質。若更加仔細區分，誠為由己出之真實展現，信為與物應之真實應驗；前者展現自身，後者在他物上互相顯現。由己所發出的欲求或情感存誠，乃是在自身的趣向中，同時展現自身的真實，真誠的道德品質與發出的欲求情感並存，是以該種欲求或情感是真實的，也同時代表自身真實的展現，而為任性展現；因此存誠的欲求或情感會要求具有靈活性，是故需要透過不斷反思探索來保持其真誠，而不迷惑於偏私，是以真誠地欲求展現出貞正一忠貞於真實而不落入偏邪，而為自身「居不失其正」。舉例來說，若某人欲求吃肉，存誠者會要求自身對己及此欲求情感真實看待，一者為吃肉之欲是否有助於自身達成生之理的終極欲求？肯定的話則為自身真實的展現，二者為吃肉之欲是否為真實的欲求？若可以不限定於固定時機方式吃，並可吃則吃、不可吃則不吃，則該欲求乃是真實靈活的。而若欲求情感涉及他物，則他物作為自身情感欲求的一環，也需要被真誠看待，自身須透過物的經驗現實來反思探索其真實，畢竟現實無法展現物的真實靈活全貌。至於可不可的標準，則在與物相應的過程中，依照彼此真實相互信驗協調而得。

與物相應的真實信驗，乃是實踐出行為來應物、於物有信，信在兩方面展現其道德品質：一為信任物之真實應於己，二為己之真實信驗於物與世界。信乃不疑於物、任物之真實展現於己，此物之真實須透過存誠之心反思探索而得。然探索而得的真實，可能與己之自然相異、與己之情感欲求相隔睽，則此時物之真實展現於己，自己也要以真實應於物—靈活調整自己心上接受承認物之真實；並在信於物之真實情況下，找到彼此皆可以展現真實的行為方式，從而實踐出來，在經驗現象世界中應驗彼此之真實。此乃以己之真實相應於物之真實，自身真實信驗於物和世界，存誠而信物所實踐出來的行為，則物與己皆是真誠地展現。

此外，找到彼此皆可以展現真實的行為方式，即是欲求中可不可的標準所在。由於經驗現象世界中，萬物於發展的過程，必然從無限定的靈活真實落實於有限定的現實中去行為，因此在經驗現象世界中所落實的實踐行為，儘管會呈現物之真實面貌，但依然會有更多的真實面貌無法被展現，諸多價值可能無法被同時彰顯出來。是以道德價值也許在人類意識中，作為體證而能挺立自身的重要價值，但在萬物身上，可能反而是生命價值才能使生物挺立、功利價值使工具挺立等；而人作為可以思考價值的生物，道德價值無疑被置於優位中，在展現真實的過程中，會被優先取決展現實踐於現實世界中，甚至在欲求生命成物成己的真實自然終極理想中，真誠信驗的道德品質也做為求真的必然實踐。然而實踐於現實世界中，真實只能被片面成顯，是以在與物相接的過程裡，即便皆是誠信相待，也需要透過協調取捨，各自找出最不傷害彼此真實的行為方式，而為理想的感應互動。

例如：某人欲求吃羊肉這件事，人與羊彼此的生存價值衝突。然人作為可以存誠反思者，可能會探索出這隻羊年老將死，適合順其真實自然吃掉，彰顯羊之自然死亡與人之生存價值；也可能探索出該羊正哺育小羊，兩隻羊的生存價值及任其養育的道德價值可能重於個人的生存價值，而不吃羊自己餓死，也可能個人生存價值較重而吃掉一頭羊，並對小羊之真實自然感應而進行更多行為；或可能祭祀需要羊牲，則信仰價值與生存價值須要衡量，並反思此種犧牲是否靈活真實、可否有別種方式展現信仰；或可能吃別種東西也可以維持人的生存價值，在與諸物的感應過程中，盡可能找尋傷害最小的方式。但絕非因為想吃羊而一定要宰了羊來吃，此種想吃羊而不容變動的欲望即是執迷而不自然、不理想。

是以在現象世界中，雖是維持著道的沖虛靈動之無性、以及自然真實之有性，欲求成物成己的真實終極理想；但落實於經驗現象世界，則必然為有限定性的片面真實展現。而如何盡力展現真實自然、減少真實無法展現的傷害，除了在心態上保持無的靈活性、有的自然欲求，確保真實能夠被真誠反思而得；

在真正面對處境中各種不同真實間的抉擇，《周易》所提供的處事法則，乃是依照時機處境的吉凶，來決定動靜應用，以趨吉避凶的結果作為理想。在可能傷害自然真實的各種時機處境中，透過通透萬物情感真實而盡力保全，讓災咎於極微處即被遏止，真實得以最大化的展現而為貞吉。

或許有時時機處境恰當，彼此真實皆能夠彰顯而不衝突，則動靜適度而亨通有利，不會有悔吝罪咎等凶的負面不理想狀態；然當有時時機不恰當、或行為動靜過度時，即便原先是吉的處境也可能變成凶。此中的變化環環相扣又令人無從摸索，面對不可避免吉凶悔吝罪咎等情況，盡可能存誠而把握當下物與己的真實而靈活變動，依照時機處境進對應退；從萬物真實的衝突中，找到對彼此自然最少的傷害、做最合適的行為選擇，盡力防止悔吝罪咎的負面不理想狀態產生。

凡言无咎者，本皆有咎者也，防得其道，故得无咎也。吉，无咎者，本亦有咎，由吉故得免也。无咎，吉者，先免於咎，而後吉從之也。或亦處得其時，吉不待功，不犯於咎，則獲吉也。或有罪自己招，无所怨咎，亦曰无咎。故節六三曰：「不節若，則嗟若，无咎」。象曰：「不節之嗟，又誰咎也」？此之謂矣。²⁰⁷

王弼在〈略例下〉中對無咎進行細緻的探討，在物之真實相互感應衝突時，可能難以避免冒犯傷害的災咎產生；然若能夠依照瞬息變化的處境及自身真實的靈活彈性調整，依於道來防止罪咎持續，則本來即便有罪咎，也能調適轉化而為無咎。卦辭中「吉，無咎」者，乃是本來有咎，但因為時機轉為吉而免於罪咎；「無咎，吉」者，乃是先以適合的行動來免於咎，才使情況轉為吉。

例如比卦初六爻：

²⁰⁷ 《周易略例·略例下》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 615-616。



初六，有孚，比之无咎。有孚盈缶，終來，有它吉。²⁰⁸

處比之始，為比之首者也。夫以不信為比之首，則禍莫大焉，故必有孚盈缶，然後乃得免比之咎，故曰「有孚，比之无咎」也。處比之首，應不在一，心无私吝，則莫不比之。著信立誠，盈溢乎質素之器，則物終來，无衰竭也。親乎天下，著信盈缶，應者豈一道而來？故必有它吉也。²⁰⁹

位於親比之始，如果不首先以誠信來親近最初開始靠近的比鄰者，則會因不信而有莫大的災禍；是以必須要有盈滿瓦器般的誠信來面對比鄰者，才能免去將要比鄰而聚的群類、最開始可能彼此不相感應而藏私猜忌的災禍情況。而若是信物之真、立己之誠，誠信之德盈滿於物與己間的感應相處環境，則物也會自然親近比鄰而來展現其真，天下之物皆會應於此真誠信驗而接踵而至，不會只單獨親比於一物一人而私，因此萬物皆歸順而吉。是為以真誠信驗於物而能免咎轉吉。

或有時剛好處於恰當的時機，吉時不依靠於行為上的積極建立大功，即便有小處差錯也還在可以容許的範圍，不會產生災咎，最終也會獲吉。或有時罪咎是自己招來的、必須自行承擔後果，沒有辦法去怪罪怨懟，也是無可咎。例如節卦䷻六三爻王弼注：「若，辭也。以陰處陽，以柔乘剛，違節之道，以至哀嗟。自己所致，无所怨咎，故曰『无咎』也。」²¹⁰節卦的時義乃是要剛柔分明、陰陽適當地節制知止，則六三爻作為陰爻，卻處於三的陽位上，甚至以其陰柔之體乘在九二的陽剛之上，乃是失去其位又不分剛柔、不知節制，而終有

²⁰⁸ 〈比・初六爻辭〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 261。

²⁰⁹ 〈比・初六・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 261。

²¹⁰ 〈節・六三・注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 513。

災禍而哀嘆；此為自身不節制所招來的災罪，無法怨恨於他者，因此無可咎責。這顯示了自身脫離靈活真實而不知節制，則此時所受到的傷害並非與物相應時的真實取舍傷害，因此這種負面狀態只能自行承擔，無可怪罪於時機處境或物之真實自然。

諸多時機處境會影響行為的動靜，但行為之動靜也會影響整體處境的吉凶，然最終若能以真實誠信應物，求真並保持靈活，凡事唯變所適，不斷隨處境調整動靜行為，則能逢凶化吉而無咎。

九四，隨有獲，貞凶。有孚在道，以明，何咎？²¹¹

處說之初，下據二陰，三求係己，不距則獲，故曰「隨有獲」也。居於臣地，履非其位，以擅其民，失於臣道，違正者也，故曰「貞凶」。體剛居說，而得民心，能幹其事，而成其功者也。雖違常義，志在濟物，心存公誠，著信在道，以明其功，何咎之有！²¹²

隨卦䷐九四爻位於上卦兌卦之初，下有兩個陰爻承載其陽，六三陰陽相求而欲與九四聯繫，因此九四不需要遠距離求應就能夠獲得陰陽相合，所以說隨著時機處境當下就可以有所獲得。然而其處於四的陰位臣地，卻以陽剛之質如九五至尊般專擅獨攬統治人民的權力，乃是失去在人臣位置上應有的處事之道，即違反該處境的應有的正常行為；因此說即便是自身真實的堅貞展現，若不懂得變通而處於該位上，也會是凶的。而體質陽剛但居於兌卦²¹³，能說服人民、使民愉悅而得民心，能夠做好眾多政事而建功立業、成就自己與國家，雖然違反了臣之常道，但以其心中存誠而保持公正無私、以求真之志成物濟物，

²¹¹ 〈隨•九四爻辭〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 304。

²¹² 〈隨•九四•注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 304。

²¹³ 《易傳》〈兌•彖〉：「兌，說也」。說，同悅，喜悅。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 505。

依於道的誠信而靈活信驗萬物真實，己與物皆在求真的過程中維持道之有無性，而能在展現真實的同時也呈顯了各種功利價值、萬物因循而成，是以即便處境為凶也不會有罪咎。

在此爻中，乃是處境與本性氣質相互衝突，但若能心中存誠、靈活應對於萬物使之真實彰顯，不以本體陽剛而堅守固執，反而依於道之無性靈活探求萬物真實，則功績等功利價值就會在真實展現的過程中一併呈顯；而即便本與氣質相衝的凶境，也能因其功業出於誠信無私，並存誠求處境下臣位之真，君主因其誠於臣道而信任、不猜忌功高震主，化險為夷而無罪過咎責。其乃存誠求真信驗於經驗現象世界中，依於道之靈活的變動行為，使萬物在真實展現過程中，與他物相互冒犯的可能化解方法。

六二，晉如愁如，貞吉。受茲介福于其王母。²¹⁴

進而无應，其德不昭，故曰「晉如愁如」。居中得位，履順而正，不以无應而回其志，處晦能致其誠者也。脩德以斯，(間)〔聞〕乎幽昧，得正之吉也，故曰「貞吉」。母者，處內而成德者也。鳴鶴在陰，則其子和之；立誠於暗，暗亦應之，故其初愁如。履貞不回，則乃受茲大福于其王母也。²¹⁵

晉卦䷢六二爻為陰爻，與六五爻同陰而沒辦法前往相求相應，無法達成晉卦主要為進的時機意涵，乃自身氣質與時機相互衝突，彼此真實相互冒犯而沒辦法展現各自真實中的諸多價值，因此會憂愁如果按照時機前進、自身真實無法彰顯。然而就其處境而言，乃是下卦的中爻、並位於二的陰位上，在適合陰爻且居中得正的位置，不會因為沒有可以前往相應者就改變志向，其於不適合

²¹⁴ 〈晉•六二爻辭〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 392。

²¹⁵ 〈晉•六二•注〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 392。

自己的晦暗時機中依然能求真求誠，維持著存誠的品德，而在幽昧中也能彰顯其真實；則即便是暗昧中，也會有物因其誠而來相應、信驗展現真實，而能獲得真實展現而貞正、成物我之真實價值而有諸德，最終獲得因貞而吉的結果。

此處王弼使用〈中孚九二〉爻辭：「九二，鳴鶴在陰，其子和之。」²¹⁶來注，展現兩者皆是處於無應的幽暗中，卻因為能夠立誠任真，不因為無應而迴避委屈自身存誠求真的志向，而能在晦暗的處境時機下，獲得他物相應的吉之結果；此二者除了強調誠為行動中必須要欲求所保持的道德品質與心境外，也展現了以誠求真在幽昧不佳的處境時機中，能夠以其真實靈活應對凶境，而免於罪咎終得吉。

是以即便存誠而求真，也可能在不同的時機處境下產生危險，除了因自身脫離真實而執迷於一偏的咎由自取外，其他可能是自身與物的真實彼此相互衝突，冒犯彼此產生災禍而有悔吝災咎；此種於現實世界中難以避免，在萬物真實相接的過程中難以兩全。然此種災禍卻也可以反過來成為促使萬物求真的動力，為了避免負面凶事產生，則更需要以誠待物；用其真實靈活性探詢彼此之真實，而取捨自身與物間暫時適合的動靜應對，而為相互因循、調適而上遂；縱然剛開始可能會有憂愁與災禍、相疑與猜忌，但若誠信盈滿於物無私，則終能與物信任相應而無咎。

綜觀以上，在依循生之理的終極理想真實的實踐上，若有如聖人般的氣質本性，則能夠以「無」的玄思，行為動靜皆依於道而靈活應對，自然與物相應因循而能展現彼此真實；若一般人則存誠於欲求，在每個欲求過程中反思自己與物的真實，透過真誠地探索實踐成物成己的終極理想；若迷惑於片面一偏而限定自身者，除了可藉由聖人去除其迷惑、使其無所崇尚而無特定欲求外，其自身也能從咎由自取的凶境中，找尋避免落入悔吝咎責的動靜應對方式，從

²¹⁶ 〈中孚•九二爻辭〉。王弼〈中孚•九二•注〉：「處內而居重陰之下，而履不失中，不徇於外，任其真者也。立誠篤至，雖在闇昧，物亦應焉，故曰『鳴鶴在陰，其子和之』也。」〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 516。

而發現著信立誠才能使自身真正遠離災禍，而達成展現真實片面一偏的欲求。是以即便是負面不理想的凶事，也可以成為促使萬物反思而求真存誠的動力機緣，更何況在萬物在真實展現的同時，彼此於現實中冒犯傷害無可避免，是以如何在傷害中調適而為理想動靜，乃是理想落實於現實中，必須不斷面對的挑戰。而知王弼於〈老子指略〉中所提及的「道之與形反」、「不忘亡者存」²¹⁷，以及《易傳》〈繫辭下〉：「君子安而不忘危，存而不忘亡」²¹⁸，乃是唯有在與理想相反的危亡中，不斷反省而維持在存誠求真的道德實踐上，才能真正達成理想自然的真實展現。

第五節 小結

「誠」作為道德價值、諸多德目之一，其真實必然是以沖虛靈活的「無」為其根本形式，然其並非在萬物真實彰顯後，相互因循彼此真實、找尋最少傷害冒犯的行為中，取捨展現出一種應迹成顯、可有可無的某種價值呈現；也非僅限於存誠以求真、作為求真過程中必然卻偏工具式的實踐品德；在《周易》中更肯定「誠」作為一種獨立的道德價值，本身也是值得被欲求，在成物成己的終極理想中必須存誠立信。在真實彰顯的過程本身中，存誠才能使萬物得以依於道，彰顯自然之有性、變化靈活之無性；換句話說，從生之理反思出理想的終極欲求，除了無的沖虛靈活及有的自然真實，其實中間已包含了誠信。在有的欲求終極理想落實於經驗世界中，此種欲求必包含誠信，使物能夠真正邁向真實理想，將原先境界中的理想真正落實於現象世界中，則誠乃為道之有性的一部份。

然而，即便依於道保持著無的靈活性、存誠於有的自然真實欲求，在落實於現象世界中，不免有物與物之間彼此真實相互衝突冒犯之時，展現在《周

²¹⁷ 〈老子指略〉。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 197。

²¹⁸ 《周易·繫辭下》。〔魏〕王弼，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁 563。

易》中即是自身氣質本體與時機處境不合而凶；則此時存誠之欲求需要靈活地調整，在維持彼此真實的展現中，找尋對彼此真實傷害最小的方式來相應而展現，則能處晦暗而無咎、逢凶而化吉，達成真正的自然理想真實。







第五章 結論

第一節 文意綜述

一、 文意總結

本文針對魏晉時代的道德問題進行探討，未依循當時代對「道」與「德」定義為天人之際的關係進行討論，而是針對由儒家仁義道德而來、身而為人的道德內在性問題，及在人與人互動間所形成的倫理道德規範。儘管此問題並非該時代的核心，但在儒家名教與道家自然的衝突調和間，透過打破道德條目的限定規範，對個體真實的自由追求，道德價值卻同樣在生命真實中展現。與儒家相異的是，道德價值與其他價值平等，如同人與萬物俱是平等，人的價值沒有比較高尚、或更值得追求，道德價值泯然於眾。不過，人作為可以反思、具有理性與心神的存有者，所行的自然即是道德，道德於人的意義大過於其他功能展現出的價值。而在萬物皆能自由自然的玄學家眼中，人在追求自然真實的過程中，存誠立信的道德修養與實踐，是達成理想的必然途徑；理想的自然真實，也是透過反思體悟而把握，存誠之心使人之真實展現即是道德。

人之反思往往是在現實經驗中遇到傷害了生命的負面不理想情況，例如身體上的差失病痛、心理的迷惑不安、行為處境上的敗亡災禍以及社會上的亂象等；在嘗試避免負面狀態時，會發現一般對正邪好壞的區分，沒辦法遏止這些負面凶事，反而使之越演越烈，逐漸反思出負面的乃是透過區分、而無法完全彰顯物之靈活變動的無限定真實。萬物真實本性不可有為操作，否則就會落入固定的方向、僅能展現片面的價值；即便是看似道德的恩惠施予，也會在有意

向的施為下，無法完備而被限定在某個偏於一方的價值或名譽中，反倒使之喪失其本來真實的更多可能面貌。此種限定性即是負面狀態的緣由、傷害生命真實展現的原因，而與之相對的理想欲求，乃是不被限定的萬物真實自然。

萬物真實自然，如同各種價值一樣，本身是無限定性的，不會偏於一種現實上的展現樣貌，這即是萬物之「常」、也是萬物真實的特性。而透過反思了解此種不偏的「常」性，就會知道萬物於現實皆是展現片面有限，唯有不斷自然成顯才能靈活展現物之各種真實；進而明白萬物能夠生成的根源之道，乃是以「不塞其源」的方式，無所作為於萬物，讓萬物得以自生自長存有，而為一切無限制方向的「無」性、任萬物自有。天下萬物皆依賴於此種無與有的結構，人若能由此反思得「無」性，並保持「無」的玄思，則能夠在存有論上了解萬物的各種真實與價值、在認識論上體悟靈活變動可是可非的真實全貌、在價值論上展現各種形式的價值實踐、在工夫論上去除有無區分而維持無限定性的妙用，把握「無」性而能無欲無求、自然真實。

然而，並非每個人都有天賦能夠透過反思而有「無」的玄思，因此王弼以「存誠」來讓人們避免負面狀態的同時，透過對真實的真誠探索，試圖了解萬物之真實，來時刻反思並避免自身落入不理想的狀態當中；而萬物也會因存誠的行為展現而以信任相應，道德價值在互動過程中展現。存誠之心同時也是善意志的發用，而使探索真實與行為展現皆會是道德實踐。

若要細究萬物之真實自然的全貌，及釐清何以經驗現實中的物總會落於一偏的不理想狀態，則可以從郭象注《莊》中，以其將道之有無的超越性，落於萬物本身的性分自然展現中；以超越的真實玄同現象的才性混為性分，而得以實踐理想的適性逍遙。並探索人心會過分而有不理想行為的意識機制，由之與西方決定論的相容論立場的自由意志相互參照，可以獲得較完善的理解。決定論認為所有事件都有前提，人在其中難以自主決定與行動；然郭象「性分論」雖繼承才性論的材質命定主義，萬物現實中天生自然的性分不可逃、不可加，一切皆是必然命定。然而，萬物真實乃是忽爾自生，超越層上自然擁的性分無

因無故、無條件也無限制，是以萬物各自獨化存在，並於現象層與外物相因積習的過程中，真實性分自然展現而有生機；就人而言，自然性分展現即是道德實踐，自然即道德。

然而，人性分中包含心的功能展現，意欲若過分展現，或情感認同湮滅理性思辨，而理性無法安排適合的性分展現，心神無法平和任性分功能彰顯，則會追求超過性分範圍之外的外物，就會落於傷害自身性分展現的不自然、不道德、不理想中。因此透過心神存誠的道德修養，讓心神調適每個性分最佳展現、讓理性盡力探索安排適合的行為方案、讓意欲功能知止而維持在本性分際內，而萬物自身真實誠信地展現在氣化流行的現象世界中，為善意志與道德行為的自然展現；即便自身身體存在受限於種種外部條件為有待逍遙，在精神與真實存在上，依然能自然展現而自由無待。

郭象心之性分展現與相容論中的自由意志互通有無，由人並非一切皆依氣性天生決定，展現出心之性分仍有自主決定、願意讓性分功能安分與否的選擇能力；是以人心負有道德責任，也有道德修養之可能，並且不以認識「性分論」為前提，即可自然逍遙。聖人禮樂道德的自得之場，也許可以讓人更容易相因展現自身真實性分自然；但人的道德實踐能力，不依賴於任何外部條件，乃是性分自然展現。存誠者即可任心之功能適性發揮，信驗於萬物而有德。

然而，一般人往往會因為沒有聖人之才能具備「無」的玄思及認識「性分論」的能力與機緣，容易受外物引誘而意欲過分；若不以性分論為基礎，落於氣化世界中與物流行，就會以為道德展現於人而言，缺乏內在根源、無法挺立自身生命意義。若撇除性分論，直觀氣化現象世界，未能把握所以迹的真實，凡事皆是應迹呈顯的可有可無狀態，易於落入生命一切皆沒有任何必然價值的虛無當中，而發生清談誤國等歷史悲劇。然萬物真實的性分發展，看似如同

《周易》中展現的陰陽氣化流行，在經驗現象世界中自然發展；但其實此種發展背後乃是以無欲之欲的方式，朝著理想真實欲求前進。若人透過反思則可以逐漸發現，萬物以道的有無玄同來展現自然，而人也從中領悟出萬物生之理的

終極理想乃是真實自然、成己成物，道之有性讓萬物必然求真完成性分，道之無性讓萬物在求取過程中靈活應對而不受限定，使萬物依於道而能無欲之欲地朝向逍遙自然的理想前進。

在無欲之欲的成己自然的過程中，面對千變萬化的時機處境，需要不斷地進行探索，對物與己之真實存誠而信驗；存誠才能真誠地探索出萬物的真實樣貌，誠信才能使物應於己而應驗有信於現象世界，將本來可能並不符合自身真實理想的情感趣向，在真誠的探索中逐漸反省出來進行調整，以避免凶事產生。此中存誠的欲求作為萬物求真的必然實踐，乃是人之內在的道德實踐根源，而真誠地探索則如情境主義在進行行為決策前，擁有對環境探索透徹的美德，即是善意志的發揮；存誠信驗於物之真實，則如差異倫理學般尊重萬物，不以自身作為規範標準行為，能夠在與物相接的過程中唯變所適，彼此形成更少傷害的相處模式，而為具有道德品質的理想互動，萬物皆充滿信任而任性自然。此皆是在萬物存誠求真的過程中，由內而外挺立並展現出的道德價值。

然在有限的現象經驗世界中，彼此真實冒犯是無可避免的；因此在期間所遇到的傷害與悔吝災咎等負面凶事，皆是引導我們進行反思、朝向理想真實的橋樑。在各種處境中，存誠信驗物己之真實乃是讓萬物能夠靈活應對處境而趨吉避凶的實踐法則，無論是擁有「無」的玄思體悟之聖人、存誠探索萬物真實之凡人、欲趨吉避凶不得不誠信之愚人、無欲之欲自然調整的嬰兒與物，俱是在求真實理想中，能夠逐漸反思或無意識自然而然展現出其必然蘊含誠信的道德價值。

二、 道德規範之迹與真實所以迹

通常在談論道德時，會對自身或他人及其做出的行為進行道德上的判斷，而將這些於經驗現象中展現的道德價值，視為理想並嘗試找出能夠維持此種理

想的方式，從而反思出善意志與道德規範乃是這些道德價值展現的直接原因；對情境的探索觀察、他者的尊重、對差異的調整對待、甚至對道德律令的堅持，均是使道德價值能展現更完善的其他要件，甚至成為一種美德，而期望能在現實世界的行動中，展現更完善的道德品質。因此各種規範與實踐倫理學，皆是試圖從人能展現與實施的各種面向，來找出能百分之百保證實踐即道德的方式，而若拒絕此種方式即會落入不道德。然而，此種從現象世界的探索，乃是從迹試圖把握所以迹，則若未能從現象超越的反思洞察萬物之真實所在、道德之本源，則現象世界中的規範，容易因氣化流行變遷而或有不適合；是以道家或玄學才盡力避免在現象層中建立固定的規範，轉而由超越層之真實來直面道德問題。

然落於現象世界中，由道德規範的角度出發，則玄學在存誠信驗的求真行為，在現象世界中看起來是一種保全生命的目的論。其在倫理學價值理論上是採取相稱主義：道德應然以價值實現為基礎，以行為所帶來的一切正反價值作為衡量基礎，唯有正價值大於反價值，才有實踐該行為的相稱理由。²¹⁹玄學在求真的過程中，透過存誠對物我真實的探索，發現自身行為可能彰顯的一切物我與處境的真實，會包含眾多的正反價值；正價值在於真實能夠有所展現，而反價值在於被捨棄的展現部分—包含自身無法兼容展現而被隱藏的部分真實性分功能、和彼此真實衝突而一方被遮蔽捨棄無法展現的真實。例如自身忠孝不能兩全、或獸食芻中芻的生命真實；被存誠者所展現的行為，就會靈活地選擇在每個處境中，最少真實被捨棄、盡力展現整個處境中最多真實可能，即是性分盡量展現出最大分際的適性，行為於現象世界中即是以最少傷害的方式而有最大價值展現。然而什麼才是正價值，卻會因人物處境而異而有不同的衡量，但玄學靈活變動地自然真實，其能展現最為透徹而不偏私一方的真正價值，而作為價值實踐的基礎；也即是性分論中，理性功能所自然展現的適合性分展

²¹⁹ 孫效智，〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》12期（1995），頁86。

現、毫無私慾遮蔽。因此，在玄學中所反思出的萬物真實自然，其作為萬物存在的基礎與欲求目的，所展現的真實可以由人心的性分功能靈活且透徹地實現價值；存誠者也是在真實的取捨中不斷地價值實現，從而可以推導出若道德作為善而被普遍視為人的理想，玄學的自然真實理想的追求，必然會實現價值，更是值得在價值上被理想與欲求，而為道德的必要條件。玄學的自然真實之成物成己實踐過程，是符合相稱主義的。

從行為理論來看，目的論即是效益論，其有三大原則²²⁰：「普遍原則」要求行為實踐要顧慮行為所涉及一切相關的人事物，正如同玄學中存誠對萬物及情境的一切外物之探索。「效益原則」乃行為結果應帶來最大的「利益」或「價值」，在萬物真實相因相應的過程中，理性找尋最少傷害與冒犯的方式，展現最多的真實，恰如效益原則的要求。「結果原則」即是行為的道德正確性由行為結果來決定，結果包含意圖的結果、行為處境的結果、及行為實施的結果；換句話說，即是整個處境下的人物時位等所有，其真實會在行為中產生展現或遮蔽傷害的，均是結果、皆須納入考量，而在實踐上最終展現為趨吉避凶的正價值大於反價值，而為道德正確。玄學的道德性從目的論中清楚地被分析出來，存誠的探索與真實的信驗，依照三大原則來避免傷害、展現最大價值，而為實踐上道德正確之行為；從本來可能無關道德的價值展現，或恰好符合德目的行為，在真誠地面對萬物真實中，欲求最大價值展現而為存誠的善意志、擁有內在道德價值，使萬物展現真實的同時，也是存誠的道德實踐。

然而，玄學最為核心的關鍵在於一切道德行為規範之迹的所以迹，即真實的靈活調整性——即王弼之無、郭象之自然的心性功能發揮，此種無因無故無條件無限定性才能讓萬物願意對物己與環境敏感，而隨時盡量實踐最大的價值；在行為落實而有傷害時，不以該行動為絕對正確產生執著、而不斷地進行調整改善，即便在落實某個行為擁有最大價值，也會盡可能在接下來的行為中，彌

²²⁰ 三大原則及其定義摘自孫效智〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》12期（1995），頁95-96。

補該種行為最大價值展現下被遮蔽傷害的真實；也唯有此種存誠地靈動調整，才能讓萬物不斷地展現真實與生機、而有道德功利美感生命等價值不斷被實踐出來，而為生生不已、萬物自然和諧的真實理想世界。

此外，倫理道德本身，也並非宇宙萬物的整體存在，因此有些會關乎道德價值、有些則是非關道德的。儘管從萬物真實的角度出發，人性真實展現即道德、生生之德的生機；然從現象層來看，卻會致力於區分道德責任的歸屬，即哪些是屬於道德範圍、需要負責，而哪些又無關乎道德。倫理道德的理論與判斷，即在各種不同情境中，透過行為的規範，嘗試找出什麼樣的意志與行為，會是關乎道德而為善惡意志及道德行為；此過程就好似萬物性分，不斷地在現象層中相因探索自身真實的分際所在。目前就義務論與效益主義而言，似乎依然無法找到一種明確的劃分，去區分道德與非道德，因為只要有人存在的地方，似乎都可能產生道德反思；或有本來無關乎道德的情境，卻因一些變動而轉化為道德處境。

因此，若參考萬物探求真實的過程，要跳脫現象而發現變動背後的超越真實；道家與玄學對自然真實的追求，即是跳脫了從人出發去嘗試界定的倫理學範圍，而在超越倫理學的範圍外，從萬物真實的角度去把握呈現人獨有的道德價值。若更確切地說，把握的人的真實自然展現即是道德，則或有泛道德、一切即道德的懷疑；然回歸道家對不理想緣由的探索，即在於分辨而執於一偏，則可以明白儒道皆以無善無惡而人或自然之德充塞天地間，唯有失去了善、心之功能越分、離開了自然展現，才會明白惡與道德錯誤，而以道德責任進行補救，嘗試回歸道德自然的理想狀態。因此，劃分道德與非道德的界線，乃是在失去了自然道德後才會有的認知與判斷，而嘗試把握現象來回歸道德，卻更加遠離真實道德。然而，在現象世界直觀感受的人們，未必都能像聖人有「無」的玄思、得以回歸自然道德狀態，則道德規範的建立，即聖人提供的自得之場，嘗試讓每個人能藉由道德的判斷與實踐修養，以存誠的心神逐漸探索反思，在每一次道德處境的實踐中，朝向真實自然邁進，展現自身存在的生機真

實與道德價值，而萬物信任和諧、天地充滿生生之德。



第二節 本研究之侷限與未來的延伸研究

本文盡力勾勒出魏晉時期玄學在現實人倫上，存誠著信而有的道德理想展現之整體過程；試圖在玄學所注重的真實自然中，將道德安立於人之真實本性自然中，讓有無真實自然等本為存有論上的問題，以真實為反思後的理想而成為價值論上的道德問題。然由於筆者學力有限，與本論題相關地更多豐富的內容，雖無法在本文中自然地如實展現，但卻值得未來進行更深入的研究。其中包括：

一、 修養工夫與聖人禮制

一般認為玄學透過玄思在思辨上把握理想的自然境界，但智解的方式即便體證此種境界上的觀照，也無法落實於現實中而實踐理想，是以玄學中修養論方面較難以著墨。然本文嘗試將玄思智解用於對現實經驗負面不理想的反思中，把握了存誠著信作為追求理想真實的道德實踐，由此可讓自身心意知止而展現性分。儘管個人可以透過存誠來超凡入聖，但在現實中多數人難以自覺反思，仍須道德規範與禮儀系統來指引行為與情感的展現。由聖人制定禮樂制度、形成自得之場，使人可依待於外在條件而更容易自然逍遙，不純粹以玄想方式觀照理想境界；余英時也表明了當時代人們由個人到社會，對禮樂展現出的重視：「對禮儀的真誠追求也貫串於魏晉時代」²²¹。然而，聖人如何透過禮樂制度，去除人們的迷惑、讓人知止於分際，並由之使人反思存誠？落實於現象世界中，禮樂制度必然會成為有限之刑名法度之迹，聖人如何讓有限的形名展

²²¹ 余英時，《人文與理性的中國》，(臺北市：聯經，2008)，頁 56。

現出無限的靈動性、讓人民得以在其中自得逍遙？此中包含聖人無為之治的統治方法如何展現與實踐，更可以進一步開展出玄學中政治哲學部分的問題；另外，統治者若非聖人，其如何成為理想聖人的修養工夫？也是一大課題。

除了統治者有修養論上的問題，萬物要達成自然逍遙的真實理想，也有如何保持存誠的修養問題。萬物透過理性探索到自身本性分際時，心神的練習如何保持存誠的心態，讓性分都能平和不過分展現？而當萬物於相因相應的過程中，如何在真實無法彰顯、受到冒犯傷害時，始終維持存誠而靈動調整？如何在不知性分論的前提下，不於怨咎的情感上滯留？此中對自身存誠而維持靈動的修養工夫，可能透過虛、忘、冥等方式，讓人能始終存誠、維持於道上而適性逍遙的工夫論，為玄學中修養論的建構，使玄學的道德問題能夠更進一步拓展開來。

二、 負面不理想和情的根源與意義

如同上述所提及的，在與物相應的過程中會產生諸多情感，讓此種情感不滯留於心上而使心牽累，是修養論的問題。然在互動過程中所產生的情感，乃是玄學本身另外一大課題：聖人有情無情之辨。在這方面的相關研究已有不少²²²，對性與情關係的說法產生諸多才氣上善惡的問題討論，此與道德的關聯十分明顯，有些相似於儒家，對情的發用可能淪為私蔽惡欲產生的根源或契機而使人疲累，然有些將其視為中性。本文對情的著墨除了心的性分有情感與感知功能展現外，其他落在了解萬物之情及其背後真實，才能唯變所適地相因應於萬物；然對萬物感應之情與物之真實本性的差距—或者說乃是心神中情感功能

²²² 如：周大興，〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究期刊》16期(2000)，頁339-374。盧桂珍，〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》25期(2006)，頁95-133。楊穎詩，〈自然與性情：重新檢視王弼「性其情」的義理內涵〉，《政大中文學報》35期(2021)，頁241-265。郭梨華，〈王弼、郭象之性情論兼及其詮釋進路〉，《哲學與文化》40卷12期(2013)，頁37-54。

自然或過分展現的差距一及背後關於情感更深刻的內容，本文並無詳述。諸多對情方面的研究或可補足本文不足之處，瞭解情在存誠的道德實踐中，扮演什麼樣的腳色；並從性與情之間的落差中，更詳細地建構出真誠地探索真實如何實踐，而使玄學的存誠欲求終極理想工夫過程，能夠更清楚地被描繪出來，讓人能夠擁有現實世界中追求理想的可操作性。

此外，若情真的與偏私邪惡掛勾，則不理想的負面狀態展現，與情之間將會有更細緻深刻的關係；而本文以不理想狀態作為反思的機緣，在實踐上涉及從不理想到理想自然逍遙的轉變，情在其中也是轉化的關鍵。如同林明照老師在〈《莊子》他者倫理中的情感性〉一文中，展現出萬物透過情來尊重、容受他者的真實，²²³彰顯了存誠於萬物真實若要使自身真正信任物，則需透過情的包容使自身信驗；而在另一篇〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉中，展現出如果要在相因應的過程中，讓他者發現其有冒犯傷害他人之處、從而自省轉化，唯有進入他者的情感脈絡中，良善而相互調整的倫理互動才有可能。²²⁴情感所涉及的包容美德與道德轉化，或能輔助道德價值更好地展現，可以使玄學的道德面向更加完善，並拓展情感的真實展現；除了需以存誠反思其可能落於一偏的私蔽負面部分，更有朝向理想實踐的轉化工夫部分，讓情感展現更豐富靈活的真實面向。

三、 中西哲學比較與現代意義

除了本文嘗試應用的一些西方倫理學、決定論，仍有更多的西方哲學、心理學、社會學等不同學科的實驗與研究成果，能夠有助於玄學的道德觀架構與展現，並能更針對性的比較與討論；此乃未來研究方向上，筆者可以更加努力的地方。而玄學的道德問題，如何能與現代普遍的道德問題相呼應，讓中國哲

²²³ 林明照，〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49期(2018)，頁61-79。

²²⁴ 林明照，〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28期(2016)，頁269-292。

學能有更多嶄新的意義、價值與研究路徑；並以其玄思面對現代社會，如何能應用於生活中，使一般人也能在現實中實踐古今通達的智慧與理想，讓哲學研究不再僅是紙上談兵，而能真正落實於萬物中使其各自展現真實自然，也是之後可以嘗試努力的面向。

筆者期待未來能夠在以上諸多不足的課題中努力，進行更深入的研究與探討；而本文未盡之處，只能再真誠地相因學習，有待未來展現更多研究上的真實樣貌、成己成物成哲學之自然。



參考書目

一、 原始文獻

〔西漢〕戴聖，王雲五、朱經農主編：《禮記》，商務印書館，1947。

〔東漢〕王充：《論衡》，上海：上海古籍出版社，1990。

〔魏〕劉劭，李崇智校箋：《《人物志》校箋》，成都：巴蜀書社，2001。

〔魏〕王弼，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北市：華正書局，1981。

〔魏晉〕嵇康，崔富章注譯；莊耀郎校閱：《新譯嵇中散集》，二版二刷，臺北市：三民，2020。

〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，上海：上海古籍出版社，1990。

〔宋〕朱熹集註，蔣伯潛廣解：《新刊廣解四書讀本》，臺北市：商周出版，2011。

〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北市：萬卷樓，2007。

二、 近人研究

專書：

王葆玟：《玄學通論》，臺北市：五南，1996。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生，1983。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生，1993。

朱伯崑：《易學基礎教程》，廣州市：廣州出版社，1993。



- 余英時：《人文與理性的中國》，臺北市：聯經，2008。
- 林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北市：大安，2004。
- 尚建飛：《魏晉玄學道德哲學研究》，北京：人民出版社，2013。
- 高懷民：《大易哲學論》，台北市：成文出版社，1978。
- 許建良：《魏晉玄學倫理思想研究》，北京：人民出版社，2003。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，臺北市：谷風，1987。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿及其他》，北京：北京大學出版社，2010。
- 黃慶萱：《周易縱橫談》，臺北市：東大，1995。
- 黃振華：《論康德哲學》，臺北市：時英，2005。
- 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，臺北市：五南，2001。
- 曾春海：《易經的哲學原理》，臺北市：文津，2003。
- 簡博賢：《魏晉四家易研究》，臺北市：文史哲，1986。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北市：中研院文哲所，2010。
- (美)約賀夫·弗萊徹著，程立顯譯：《境遇倫理學——新道德論》，北京：中華書局，1989。
- Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, (Oxford Scholarship, 2001).

期刊論文：

- 王中江：〈郭象哲學的一些困境即其解體——從性份論與惑者說來看〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007：152-182。
- 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究期刊》16期(2000)：339-374。
- 林明照：〈外內玄合與聖王之道：郭象哲學中「應」的意涵〉，《哲學與文化》40

卷 12 期(2013)：55-74。

林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》28 期(2016)：269-292。

林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》49 期(2018)：61-79。

孫效智：〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》12 期(1995)：86-113。

孫效智：〈兩種道德判斷——論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《國立臺灣大學哲學論評》19 期(1996)：223-254。

孫效智：〈與他者的關係——倫理學〉，《哲學概論》，台灣：五南，2002。

郭梨華：〈王弼、郭象之性情論兼及其詮釋進路〉，《哲學與文化》40 卷 12 期(2013)：37-54。

陳志強：〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》44 卷 3 期(2014)：351-384。

楊穎詩：〈自然與性情：重新檢視王弼「性其情」的義理內涵〉，《政大中文學報》35 期(2021)：241-265。

鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓編，《儒學的氣論與功夫論》，臺北市：臺大出版中心，2005：247-277。

賴錫三：〈「實有姿態」的解消轉譯與「道家式存有論」的詮釋還原(上)〉，《鵝湖月刊》第 23 卷，8 期(1998)：23-30。

賴錫三：〈「實有姿態」的解消轉譯與「道家式存有論」的詮釋還原(下)〉，《鵝湖月刊》第 23 卷，11 期(1998)：47-56。

盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》25 期(2006)：95-133。

Christian Helmut Wenzel, Free Will and Zhuangzi: An Introduction, in John Perry, Michael Bratman, and John Martin Fischer, ed., *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2021, 9, pp. 460-473.

Gilbert Harman, Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error, in *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series,

Vol.99 (1999), pp.315-331.

Shaun Nichols & Joshua Knobe, Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions, *Noûs* ,41.4 (2007).

Yong Huang, The Ethics of Difference in the Zhuangzi , *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 78, No. 1 (2010), pp. 65-99.

其他：

北京大學「精神人文主義」云講堂(第十八講，鄭宗義〈論中國哲學中的「無」與「有」〉)：

https://www.youtube.com/watch?v=aRSrK_OI3FA&list=LL&index=4&t=6517s。

