

● 哲 学

从人生论视角看郭象玄学体系

李 耀 南

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 李耀南(1962-),男,湖北蕲春人,武汉大学人文科学学院哲学系博士生,主要从事美学研究。

[摘 要] 由人生论视角发现郭象玄学体系起于独化而终于逍遥。独化是为宇宙万物生成之终极理则,性分联结独化与逍遥,为整合名教与自然提供内在人性的根据。逍遥筑基于性分之上,其精义乃为“因顺必然就是自由”。自由与自由的否定在逍遥论中相互缠绕,体现了整个玄学探讨人的独立与人的自由问题的理论困境。

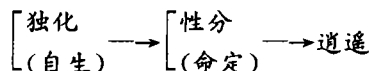
[关键词] 郭象玄学体系;独化;性分;逍遥

[中图分类号] B 235 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2000)02-0163-05

关于郭象玄学体系,或以为始于崇有而终于独化^[1](第313页),或以为“起于自然而归于独化”^[2](第39页)。所见各异,除了郭象思想潜在于他对《庄子》的注释中,未能呈现为显在的体系形态而外,阐释者的不同视界也是个中缘由。本文选择人生论这一视角,其目的非惟抉发郭象玄学中孤立的概念、范畴,而要在澄清这些概念、范畴之间的内在关联、过渡和转化,从而使郭象玄学的逻辑体系得以凸现其自身。

选择人生论视角的可能性,客观上在于郭象玄学有一个人学的背景。同两汉哲学侧重于“天”的探讨相比,“人”则渐次成为魏晋玄学致思的焦点。人的价值和意义,人之在世当取何种存方式是为以一以贯之的玄学主题。举凡自然性与道德性,道德伦理与感性欲求,自由与秩序之间的关系都落入玄学家的思想视界,各种矛盾也充分暴露出来。王弼的本无论确立了玄学的人格理想,而祖尚虚浮、无疾而辍者却引作他们“奉身散其廉操”^[3](第120页)的佐证。阮籍、嵇康畅扬庄学,追求自由的人生境界,却又将个体与群体、自由与秩序对峙起来。至于裴頠,固然是适应西晋社会统一的需要而为纲常名教张目,而个体自由在其“崇有论”中却被遗失,道德性缺少内在人性的根基。

郭象玄学就出现在这一复杂的人学背景中。批判性地总结前此各家思想,建构自己的人学理论,成为郭象的使命。从人生论的视角来看,郭象玄学大体可以图示为:



这一体系自“独化论”肇端,以“逍遥论”完成。其中,“自生”、“命定”各自与其对应的范畴相须为用,使这一体系更具理论张力。

以独化论作为郭象玄学的逻辑起点,这是由“举本统末”的玄学思辨方式所决定的。王弼认为“欲明物之所由者,则虽显而必自幽以叙其本”^[4](第197页)。郭象说:“夫庄子者,可谓知本矣,”^[5](第3页)“本数明,故末度不离”^[5](第1068页)。凡此无非表明,要究诘社会政治与现实人生问题,必须自本体论层面追问其源始与本性,使本真的实在穿过现象的遮蔽而现身,经验与现象中的一切也因此获得理性的诠释。所以,郭象玄学起于独化论,正是要为其逍遥论作本体论的证明。

郭象若要建立自己的人生哲学的本体论,则不

能漠视此前之本无论和崇有论,且他的独化论只能矗立于对二家的批判、综合的基础上。

本无和崇有在郭象看来,弊端有二:首先,二者虽以本体论取代两汉哲学的宇宙论,但有些理论表达仍残留着宇宙生成论的残迹。在万物之先设置一个派生万物的绝对的“有”或“无”,难免诱发进一步追问何以有“有”、何以有“无”,势必导致“责其所待而寻其所由,则寻责无极”^[5](第 111 页)。这种“寻责无极”对于理性的误导,恰是汉代宇宙论在无穷回溯宇宙起点时步入困境的根本原因。郭象警觉到本无与崇有都有滑向这一“坏的无限”的可能性。

其次,从逻辑上看,郭象认为“无既无矣,则不能生有”^[5](第 50 页)。无既然是绝对的空无,如果有派生于无,则无否定了自身而不是无,所以“有生于无”是一个自相矛盾的命题。进而论之,便是“无不得化而为有”,“有亦不得化而为无。”^[5](第 763 页)王弼之有以无为本,无以有为用的思想,因为郭象断然割裂有、无之间的一切关系而被彻底否定。显然,为了扫除通往“独化论”的理论障碍,郭象对本无论作了符合自己需要的解读。因为本无之“无”并非独存于万物之表,它是进一步消解了老子之“道”的“有”性以后的绝对的无限性、无规定性,它不包含任何否定,所以,“无”之生物,非实体意义上的生成,因而是以不生为生,以“不禁不塞”的方式“保住万物自生”^[2](第 146 页)。

对于崇有论之“有”,郭象同样作了回应:“有也,则不足以物众形”^[5](第 111 页)。有一旦成为“有”,就意味着有了规定性,同时也就否定了自身对天地万物的包纳涵盖,所以万物不能产生于“有”。只要回到郭象本身,则那种认为郭象玄学是“崇有论”^[1](第 75—77 页)或“惟有理”^[2](第 37 页)的观点,恐难成立。

郭象有、无双遣,两面而出,有论者因此认为郭象“取消了本体论的思考进路”^[2](第 285 页)。此说似是而非。其实,郭象只是剔除了夹杂在本无论与崇有论中的宇宙生成论因素,以使本体论更纯粹、更精致。

郭象说:“是以涉有物之域,……未有不独化于玄冥者也”^[5](第 111 页)。如果说,“独化论”剔除了宇宙生成论的遗迹,那么,“独化于玄冥”的表述方式,岂不是犹然落入生成论的彀中?如果不能廓清这一为许多论者所回避的问题,又何以见出“独化论”异于本无与崇有之所在呢?事实上,这里隐匿着郭象的理论匠心。郭象认为:“玄冥者,所以名无而非无也。”^[5](第 257 页)那种把“玄冥”解作“绝对的无”^[6](第 221 页)的说法,实乃昧于“玄冥”之本义。“玄冥”

这一概念既然“名无”,则是异于裴頠之“有”;“非无”自又有别于王弼之“无”。郭象正是以非无非有的“玄冥”扬弃并综合本无、崇有二家,并予以悬置起来。郭象不着意于研求万物在时间上如何“独化于玄冥”之境,而是从时间性中退出,转从逻辑上推求宇宙的根本理则,这个理则就是“独化”,“独化”就是郭象玄学的本体。

质言之,独化就是宇宙万物独自生化。“独化”、“自生”可以相互阐发,所不同的是,“独化”是形而上的绝对理则,“自生”则是万物各自生成的分殊之理。

独化的内涵就是“物各自造而无所待”^[5](第 112 页)。从肯定的意义来看,独化旨在揭示一种自因论,即万物各自生成,自己是生成自己的原因;从否定层面讲,独化删除了终极因。“无待”就表明不存在派生万物的终极本原,宇宙“自古无未有之时”^[5](第 763 页)。万物之生“不待乎外”^[5](第 112 页),“块然而自生”^[5](第 46 页),即自然而然不知其所以然地生成。“独化论”褫夺了造物者的存在,固然是直接针对本无与崇有,若自人生论角度去看,郭象是要为其“名教即自然”的观点提供本体论的证明:“名教”并非“造物者”外铄于人的,而是由来就有的人之自我规定性,这种自我规定性又体现了宇宙万物的独化之理。

二

独化作为宇宙天地的极则,落实到具体生成的万事万物,包括人自身,便有郭象的性分论。性分是郭象人生论的核心范畴。前瞻之,它是独化论的必然结果;向后看,则是逍遥论的人性依据。几乎郭象人生论的主要问题,诸如真、知、无为、自然与名教等等,均须由性分论来解释。

“天性所受,各有本分”^[5](第 128 页)是郭象对性分的定义。性分就是万物独化自生时被赋予的自然规定性。有论者将独化与性分的关系理解为事物“按照自己特有的性分而独化”^[6](第 227 页)。这样说来,似乎性分在先而独化在后。从郭象的“得性”、“所禀之分”、“禀之自然”等用语来看,此说悖于郭象本意,颠倒了独化与性分在逻辑上的先后秩序。如果事物先行有了性分而后独化生成,势必不能回避性分由谁规定、如何规定之类的诘难。推至极端,只有请出“造物者”才能终止追问,从而与郭象否定存在“造物主”的初衷相左。所以,合理的解释只能是:从共时的层面看,万物独化自生时才被赋予性分;从逻辑上讲,独化是性分的前提,性分以独化为根据。

造成人与人之间性分的差异是什么呢?郭象援

引汉代元气自然论立说。万物禀气不同而性有分殊,所谓“一气而万形”^[5](第629页),圣人“特受自然之正气”^[5](第194页),圣人的卓异特出归因于所禀之气的精妙。所以,郭象蹈循的是董仲舒、王充“用气言性”^[7](第1页)这一理路。然而,性分既是独化自生时所受,又是禀气所得,独化论与气禀论在阐释性分问题上有无抵牾?两者是一种什么关系?寻味郭象的思想意脉,发现郭象是以独化论从形而上彰显性分生成之理,而气禀论则从形而下揭示性分构成的材质。如果撇开概念用语的不同,就会发现郭象已经涉及后来宋明理学中的“理”“气”关系问题。郭象认为,“既禀之自然,其理已足”^[5](第219页),此中自然即是自然之气,理是独化之理。禀气而有性分,性分内涵独化之理。但在性分之中,形而上的独化之理是如何落实到形而下的气禀层面,郭象对此未能廓清。

郭象持性分决定论。他以性分涵摄人的社会性和自然性,无论属于自然性方面的“俊丑”、“寿夭”,还是属于社会性方面的“智愚”、“贵贱”,郭象一概委之于性分,性分不能更易,因而,“知者守知以待终,而愚者抱愚以至死”^[5](第59页)。混淆人的自然性与社会性的差别无疑是郭象人生论的漏洞,而郭象甘冒这一理论失误的缘由,一是为其逍遥论埋下伏笔,二是由性分论可以导引出命定论。因为一旦融社会性于性分之中,尊卑贵贱都取决于自然性分,造成性分差异的原因又是“不知其然而自然”^[5](第881页),而“不知所以然而然,谓之命”^[5](第959页),由性分过渡到命定就变得顺理成章。郭象的命定论受《论衡》“命则性也”的浸染,把命定筑基于性分论之上,以客观必然的性分思想取代了天命神意,因而是一种自然命定论。

本着性分论,郭象巧妙地揭示了名教与自然的统一性。魏晋玄学面对汉代天人之学中伦理之天的崩坏所引起的名教没落,便转从道家开掘儒家名教的理论源泉,为道德重建输入新生命。通观郭象以前有关名教与自然关系的探讨,其共同差失在于自然与名教“始终是形成两橛,不能合而为一”^[8](第391页)。具体而言,王弼认为圣人“立名分以定尊卑”^[4](第82页),名教似只是圣人意志的体现,外在名教如何同社会个体的内在人性统一起来,王弼语焉未详。本质上笃信儒家道德理念的嵇康,持论“越名教而任自然”,其命意固然是要彰显被名教形式遮蔽的本真性情,但在理论形式上却排除了名教。裴頠抬出圣人“大建厥极”的旧说为名教张目,却遁失了人的自然性。

造成各家差失的原因在于没有找到能够涵

括自然与名教于自身的基本范畴。一旦有了这个范畴,自然与名教都能从中演绎出自己,并且在这一范畴的模塑、范导下,使二者具有内在的亲合力。郭象意识到这个环节的重要性,他的高明之处在于找到性分这个范畴。

性又称“自然之性”,自然是性的本质规定,郭象不着意于思考性之善恶问题,却认为“仁义自是人之情性”^[5](第318页),把儒家的“仁义”看做“自然之性”的内涵,这里受到孟子性善论的影响。把郭象与董仲舒略作比较,就会发现董仲舒“取仁于天而仁”^[9](第329页)的观点是以外在天作为仁爱的超越性依据,仁爱从先秦儒家之内在的心理欲求,换位于遵从外在之天,汉代名教学说至此已迹露外在化、形式化的倾向。郭象则由外在之天返回内在人性,为仁义在人性中寻根。

为了申说自然之性对于仁义的涵括,郭运用了“迹”与“所以迹”这组概念。郭象说:“所以迹者,真性也。夫任物之真性者,其迹则六经也”^[5](第532页)。“所以迹”是指圣人无限的仁爱本心;六经、礼乐制度、纲常名教则是圣人之“迹”。然而,圣人之迹非圣人之所以迹,“所以迹者,无迹也”^[5](第288页)。圣人的人格本体超越现象无迹可求。郭象意识到世人徒执其迹而忽忘其所以迹,把显现仁爱本心的外在形式等同于圣人的仁爱精神本身。这就使名教失去了源头活水而流于僵死的形式。郭象区别迹与所以迹,旨在为名教去蔽而彰显道德性本身,在人性的境域里,让名教与自然融为一体。

性分之分,郭象又作“极”、“定域”、“分定”,由于它是独化自生而成,郭象又名为“自然之分”^[5](第109页)。万物彼此的差异取决于性之分额的差异。“分”作为性的自我规定肯定了自我异于“他我”的独特性、个别性,这点上郭象玄学体现了重视人的个性才情的魏晋时代精神。同时,“分”作为性的域限,先行设定了人的所为、所知的疆界,决定了人在现实中的“尊卑先后之序”^[5](第470页)。从而,“君臣上下”的等级秩序并非“人之所为”,而是“天理自然”^[5](第58页)。郭象以性之分定否定了任何僭越等级的可能性。郭象就这样把名教的等级秩序由此前的外在强制性转变为内在的自然规定性。

郭象虽然精致地论证了自然与名教在人性中的统一性,却丧失了阮籍、嵇康对历史的批判性,以及否定既定社会秩序的超越精神,其性成命定之说无非是要为西晋门阀等级制度作辩护,且深层次上,郭象不过是把名教与自然在王弼、嵇康、裴頠等人理论中呈现出的外在矛盾挪移到内在性分之中。在所

谓性分之中,人的自然性与道德性的沟壑并未因郭象的理论匠心而被填平。

三

既然认识到人先验地被性分这种内在自然的必然性所规定,那么以何种人生态度对待性分与命限呢?由此便生发出郭象的适性安命论与逍遥论。

所谓适性安命就是无论贵贱,一旦意识到性分的绝对性和必然性,便中止对于性分之外的“企羨”,返回性分之内,以所禀得的性分为“至足”。安于性分所决定的现实命运便是“得性”,“得性”就是“适性”,“至乐者适而已”^[5](第508页)。所以,适性就是自足其性而产生的人生“至乐”境界。这样,适性安命便过渡到郭象的逍遥论。

本质上,适性就是逍遥。郭象说:“夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也”^[5](第1页)。物的性分造成其客观存在的特殊性、差异性,如果“安其自然之分”^[5](第109页),自适其性,生命就能通过适性而获得对逍遥的亲证。所以,区分适性与逍遥只有逻辑上的意义,适性是逍遥的前提,逍遥是适性的终极价值。

郭象的逍遥论脱胎于对庄学的重新阐释。庄学由“有待”出发,逐层推进,随添随扫,终至推论出“无待逍遥”。它是“至人”、“神人”、“圣人”等理想人格所具有的超越自然和社会历史的必然性,从而与天地宇宙融为一体的自由境界。

郭象首先藉庄学区分“有待”、“无待”的契机,提出有两种方式的逍遥。其一是“至德之人玄同彼我者之逍遥”^[5](第20页),略同于庄学的“无待逍遥”。其二是“必得其所待,然后逍遥”^[5](第20页),这一义是庄学所无而为郭象的孤明先发。这一逍遥方式非是要顿开外在必然性的制约,而是要“顺有待者,使不失其所待”^[5](第20页),以因顺外在必然性为实现逍遥的先决条件,郭象以列子“不能以无风而行”为例,表明必依赖于与主体相适应的客观条件才能实现逍遥。

郭象这一对庄学逍遥义的重新阐发,使得逍遥不再属于“至人”、“神人”、“圣人”的专利,同时又扬弃了阮籍之“大人先生”式的自由的虚幻性,把玄学的自由问题落实到现实人生层面,为逍遥论注入了现实的实践品格。门阀士族游山放水,读玄析理,自适其性,正是郭象逍遥义的践履者。

其次,郭象以性分论统一两种逍遥。自其达到逍遥的途径及其表现形态,有待与无待固然有别,不能齐同。但是,有待之所以为有待,无待之所以为无待

都是性分使之然,性分不同而逍遥方式有殊。不过,无论“至德之人玄同彼我者之逍遥”,还是“必得其所待,然后逍遥”,都是“天机自张”,适性而行。由此而论,在性分面前,二者其于“逍遥一也”^[5](第26页),并无本质区别。

这样,郭象的逍遥论较之庄学更为明确地提出了自由与必然的问题。论者或以为郭象“已经接触到‘认识必然就是自由’”的思想^[1](第321页),就郭象认识到适性是逍遥的前提,性分是人自身之自然的必然性,差可以为郭象已将自由与必然联系在一起。但是,郭象视性分为不可逾越的先天规定,性与命又是同一问题的两个方面,性之分限界定了实现逍遥的方式和范围。这个意义上,“因顺必然就是自由”才是郭象适性逍遥的精义之所在。因顺必然,也就取消了人的能动性、创造性和生命展现自身的无限可能性。尤其是性分本质上不可知,这无异于说“必然”不可认识。

以适性达到逍遥,以因顺必然而走向了自由的否定,肯定自由与自由的否定在郭象的逍遥论中相互缠绕。这里有着郭象人生论的深刻矛盾,也是魏晋玄学关于自由问题的理论困境通过郭象集中表现出来。

玄学思潮中涌现出的个体独立和人的自由问题当溯自东汉后期的“党锢之祸”。那些“经明行修”的士大夫忧思社稷,反对“国命委于阉寺”^[10](第2185页),却招致残酷屠戮或终身禁锢。这来自王权方面的打击使得“天下寒心,海内失望”^[10](第2240页),士族心理上疏离了王权^[11](第21页),萌生了个体独立的意识。值得注意的是,这种意识的萌生终究不是士人对其自我价值的积极主动的觉醒,而是自我价值被否定、遭拒斥时,才被惨痛地激活。

然而,以血缘关系为基础的封建专制体制并不具备个体走向独立和实现人生自由的政治、经济及其相关的历史条件。士族对于王权的依附使其不可能斩断与王权政治的任何关联而独立发展自己。口读玄虚的玄学名士鲜有真正游离于王权政治之外,魏晋之际的政治斗争中不时闪现着他们的身影就是力证。其根源在于封建王权是他们不可逾越的必然性存在,也是他们追求个体独立、人生自由的前提。魏晋名士潇洒不群的外表下面掩盖着的人格分裂、心灵冲突,推本莫不归于作为人生之最高价值的自由和封建王权的历史必然性之间的尖锐对立。

所以,魏晋探讨人的自由只能有两种路径:其一是退回心灵,张扬主体精神的无限性,前有阮籍之“大人先生”的“超世而绝群,遗俗而独往”^[12](第185

页),以绝对的心灵自由否弃现实与历史的必然性。继则有支遁本着他的“即色论”,把庄学逍遥义解作“明至人之心”^[13](第 220 页),以心灵本来虚化现实的必然性。其二便是郭象把封建等级秩序作为历史的必然前提接受下来,把君王与“臣妾”的差异归结为各自性分的差异,畅导一种“虽在庙堂之上,然其心无异于山林”^[5](第 28 页)的自由。然而“庙堂”毕竟不是“山林”。如同人的独立在魏晋之世只是以否定的方式而进行的一次演练,人的自由也只能以因顺现实的必然性而在郭象的玄学体系中落幕。

[参 考 文 献]

[1] 汤一介. 郭象与魏晋玄学[M]. 武汉:湖北人民出版社,1983.
[2] 庄耀郎. 郭象玄学[M]. 台北:里仁书局,1998.
[3] 房玄龄. 晋书[M]. 上海:上海书店、上海古籍出版社,

1986.
[4] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京:中华书局,1980.
[5] 郭庆藩. 庄子集释(1-4)[M]. 北京:中华书局,1961.
[6] 任继愈. 中国哲学发展史(魏晋南北朝)[M]. 北京:人民出版社,1988.
[7] 牟宗三. 才性与玄理[M]. 台北:学生书局,1993(8).
[8] 余敦康. 何晏王弼玄学新探[M]. 济南:齐鲁书社,1991.
[9] 苏 舆. 春秋繁露义证[M]. 北京:中华书局,1992.
[10] 范 晔. 后汉书[M]. 北京:中华书局,1997.
[11] 罗宗强. 玄学与魏晋士人心态[M]. 杭州:浙江人民出版社,1991.
[12] 陈伯君. 阮籍集校注[M]. 北京:中华书局,1987.
[13] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 上海:上海古籍出版社,1993.

(责任编辑 严 真)

GUO Xiang’s Metaphysics System in the Sight of Life

LI Yao-nan

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072,Hubei,China)

Biography: LI Yao-nan (1962-), male, Doctoral candidate, School of Humanities, Wuhan University, majoring in aesthetics.

Abstract: GUO Xiang’s metaphysics system began with “emerged by itself” wich is the foundmental principle of universe and ends up with “free and unfettered”. The “nature-and-its-boundary”, as the connection “emerged by itself” to “free and unfettered”, offers the foundation of the inner human nature for joining “ the natural” to “the Confucian ethical Code”, and therefor becomes the theory basis of “free and unfettered”, wich demonstrates that the essence of freedom means following the necessity.

Key words: GUO Xiang’s metaphysics system;free and unfettered;nature-and-its-boundary;emerged by itself