

認識與詮釋·認識與存在

—從郭象《莊子注》「齊物」探析公孫龍「指物」問題

洪千雯*

(Chian-Ven Hung)

摘要

本文的目的有三。第一，探討郭象《莊子注》「齊物」思想的認知觀點，對此，筆者分從認知依據、結果、目的、方法四個層面進行闡述。第二，將郭象《莊子注》「齊物」與公孫龍「指物」加以對照，從而指出郭象《莊子注》「齊物」如何轉變公孫龍「指物」的主客二分模式、名實關係，以及此轉變所蘊含的認知意義。第三，釐清郭象《莊子注》認知觀點所產生的主客矛盾、名實脫節等問題，從而以「認識與詮釋」、「認識與存在」兩種角度，反思郭象「齊物」認知觀點的哲學意義。

通過本文探討，期能探究郭象《莊子注》對於公孫龍「指物」問題所提出之異於莊子的另一種回應方式，以及魏晉玄

* 國立臺灣大學哲學研究所博士候選人。



學有別於先秦道家的認知思維，從而體現中國哲學認識論因應時代思潮的不同視野。

關鍵字：齊物、指物、主客二分、名實、詮釋



前言

在歷代《莊子》的注本中，郭象《莊子注》的代表性是無庸置疑的。然而，郭象《莊子注》自成書至今，其評價可說是贊譽與批評並存。¹無論贊譽或批評的立論為何，可以確定的是：郭象注《莊子》，是藉《莊子》發揮自己的哲學見解，建立一己哲學體系。是故，郭象《莊子注》與《莊子》文本的差異隨處可見。而在這些差異中，郭象「齊物」與莊子「齊物」更呈現不同的思想進路。

莊子在〈齊物論〉中曾對公孫龍「指物」思想提出批判，呈現道家、名家對「物」之不同認知角度：「齊物」認知觀點是「道通為一」的模式；「指物」認知觀點則是主客二元的模式。同時也突顯中國哲學的認知問題：公孫龍「指物」思想陷入不可知的思辨瓶頸，莊子「齊物」思想則引人境界難入的工夫困境。至魏晉時期，郭象對莊子思想進行詮釋，其《莊子注》對先秦道家有所承襲亦有所歧異，從而建構玄學思想體系。筆者遂反思：郭象《莊子注》「齊物」對名家「指物」的批判是否也異於莊子？設若有異，那麼從玄學不同於道家的認知觀點中，是否可對中國哲學的認識問題提供另一種思考角度，或發展出另一種哲學體系的

¹ 贊譽者多稱道其發《莊子》之未發，是思想的卓絕創造，如清錢謙益評價郭象《莊子注》：「可以離經而孤立也。」引自錢謙益《牧齋初學集》卷七十九，上海：上海古籍出版社，1985年，頁1703；批評者則多斥其違背《莊子》之本旨，嚴重背離《莊子》的思想，如王叔岷評論郭象：「郭象之注莊子，乃郭象之莊子，非莊子之莊子。」引自王叔岷《郭象莊子注校記》，上海：上海商務印書館，1950年，頁1。



建構方法？

本文重點不在比較莊子與郭象的思想差異，而欲藉由郭象異於莊子的「齊物」思想，進行以下論述：首先，探究郭象《莊子注》「齊物」思想所蘊含的認知觀點²—包括認知之依據、結果、目的及方法；其次，依據郭象的認知觀點，進一步了解其與公孫龍「指物」思想的發展脈絡關係，並對照其與公孫龍認知觀點的同、異；再者，對於公孫龍「指物」思想的困境，郭象如何提出異於莊子「道通為一」的另一種回應；最後，從郭象認知觀點的追問與哲學意義中，分從「認識與詮釋」³、「認識與存在」⁴兩種角度，反思中國哲學的認識論問題。

壹、公孫龍「指物」與《莊子》「齊物」的認知觀點

李賢中在其〈「指物」與「齊物」的認知觀點比較〉中，將

² 本文所述之郭象認知內涵，主要定位為存在論性質的認識方法。拙文指出，蓋依據郭象之獨化論思想體系的建構進路，就存在論而言，「性」與「實」之間存有絕對符應的價值預設；就認識論而言，則屬於主客一如的型態。據此，不同於公孫龍主客二分的認知模式。

³ 本文所提出之「認識與詮釋」，是指在郭象與《莊子》之間存有一種認識面向的主客關係，此即認知主體—郭象，認知客體—《莊子》。但對郭象而言，**認識**《莊子》只是成其「寄言」的載體，**詮釋**《莊子》才是「出意」—思想創造的實質。換言之，郭象藉由《莊子》的「認識」，主在透過「詮釋」以「寄言出意」—建立異於《莊子》的獨化論思想體系。

⁴ 本文所提出之「認識與存在」，是指郭象獨化論思想體系中關於自我性分所持有的一種認識模式。在「我自身」**認識**「我自身」的過程中，「我」之為「我」，是以「我」之「實」而體現「我」之「在」的「存在」。是以，本文所指之「認識與存在」，乃是一種獨化論的主客共構模式，認知客體之「實」，由認知客體的生命價值直接呈現，其直接呈現的當下，此客體亦轉換為主體。



「指物」與「齊物」的認知目的、認知結果、認知模式加以對照，從而提出認知思想的意義與問題。此為本文反思的基礎，故先將其主要立論觀點歸納如下：

關於認知目的，「指物」主要透過指涉作用，認識到客觀對象之物；「齊物」則為齊平所有因「指」而產生對物的認知與表達，以破除觀念的執著與是非的紛爭。關於認知結果，「指物」強調名符其實，此名止於此實，彼名止於彼實；「齊物」則認為以「指物」的方式認知世界，從而產生主客、彼此的區別，知己而不知彼，進而主張避免盲目地切斷變化，達到全面的觀照。關於認知模式，「指物」採取主客二元的認知結構，其認知條件有三：（一）為「能指」，即認識主體的認識能力。（二）為「所指」，即指涉之對象物。（三）為「物指」，即能指與所指相關而構成的指涉作用；「齊物」則立於「道通為一」的整體認知角度，認為就「物」之成毀變化的根本而言，無所差別，對任何局部的判定提出存疑。⁵

透過公孫龍「指物」的認知方法，是以指此物、得此物之實，再以此物之名謂之，亦即透過「名」而呈現認知主體所把握的對象性質與內涵。但是公孫龍於〈指物論〉提出：「物莫非指，而指非指。」又曰：「且夫指固自為非指，奚待於物而乃與為指？」說明了其對於「指物」的反思：認知結果並不同於原先的認知對象。是以，其所設定的「名實相符」的認知結果，實際上並無法真正認識到客觀實在之物究竟為何。而此認知問題的關鍵在於主

⁵ 李賢中，〈「指物」與「齊物」的認知觀點比較〉，Asian and African XVI，2012年，頁46-57。



客二元認知模式，在此模式中的指涉作用必定關乎指涉端與被指涉端，由「物」轉換為「名」的關鍵在於「指」，因此，「主」與「客」之間的指涉作用，因為加入了認知主體的主觀意識，其本身就阻礙真正認識的可能。

除了公孫龍本身對於認知問題所提出的反思之外，在《莊子》中亦提出許多對「指物」問題的批判。如〈天下〉提出：「指不至，至不絕。」說明認知主體的認識能力無法避免有限性。另外，〈齊物論〉曰：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」說明事物瞬息萬變的變動性，若置於主客二分的認知中，將會因主觀分別而有侷限性、片面性。〈齊物論〉又曰：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬；天地一指也，萬物一馬也。」即是對於主客二元模式的否定。進而主張：「道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。」從「道通為一」的高度來看，可以消弭主客二分中認知差異所造成的「指莫非指，而指非指」。而對於認知結果的究竟，莊子更主張只有登假於道的真人，才能有整體之知、究極之知的「真知」。可見莊子所關切的是如何達到天人合一境界的理想人格型態⁶，因此，對於莊子的認知觀點，也多因其境界不可言說而提出質疑。

據此，筆者反思：無論是公孫龍的「指莫非指」或是莊子的「道通為一」，其有一共同的問題關鍵皆在主客二元的模式。從公孫龍「指物」的困境，以及莊子「齊物」的回應，基本上都是思考主客二元認知模式所造成的問題。亦即，當人對認知對象進

⁶ 同上，頁 57。



行認知活動，都無法避免地必須進入「主」對於「客」的關係中，即認知客體必須被動地藉由認知主體的認知作用，才能呈現。以公孫龍而言，通過「指」而有指涉端與被指涉端；而莊子雖然提出「道通為一」提升認知主體的境界，但其「登假於道」才能得到真知的真人，畢竟仍然存在一個認知主體。甚且說到究竟，其「道通為一」、「登假於道」的「道」，更是其思想體系中，永恆存在且不可更移的終極主體。因此，莊子的認知模式說到最後，仍然不外是「主」與「客」之間所構成的二元模式。只是其認知結果能夠超越「指物」之「指」，而臻於「體道」的境界，將指涉作用轉換為直覺作用。

整體而言，認識方法若因為主客二元而形成一個無法解決的問題，那麼關鍵就在如何真正跳脫主體指涉客體而掌握客體的認識作用，解消「主」與「客」之間的共構關係。但是，一旦解消「主」、「客」的共構關係，客體失去主體的「指涉」，客體的真實內涵—「實」如何呈現？若客體之「實」自如其然地呈現，並且在其呈現的當下便是對其內涵、性質的絕對符應，那麼此客體之「實」便不再是被動、而是主動的存在狀態，甚至是究竟真實的存在狀態。從而，此方客體不待彼方主體之「指」的作用而被認識，也解消「主—客」之間，因為主觀認知意識所導致的認知落差。

據此，郭象《莊子注》的「齊物」思想便是立基於對莊子之「道」的解構，從而證其獨化論的玄學思想體系而論。而在其獨化論的立論中，所關涉的自生、自有、無待、相因、性分、自然等觀點，不僅表述出與莊子截然不同的「齊物」思想，同時，將「道」之「自然」轉向為「物」之「自然」，從而使個體自性體



現一種獨特性和絕對性，此個體自性的如實呈現，是否跳脫主客二分的認知模式？設若跳脫主客二分的認知模式，其背後運用哪些認知方法？此認知方法與公孫龍「指物」是否有所關連？

必須進一步說明的是，在郭象思想體系中，「個體自性」乃指其獨化論之「性分」。「性」，即自性，指決定事物成為其自身者，也就是事物本身固有的天然素質。稟此性成為此事物，稟彼性成為彼事物。「分」，指事物自性之限域或極限，強調各物之性的不同以及其自性本身的極限。郭象強調，萬物各有「性分」，這個分際不能強相逾越。是以，「物各有性」、「各當其分」之「性分」，決定了此個體的獨特性和絕對性。

以上這些觀點，適正關涉郭象對於獨化、性分、自然的立論。其一，在郭象以「獨化論」為認知依據的設定下，客體之「實」的彰顯並無須任何外力介入，亦即完全消解認知主體之「指」的「指涉作用」；其二，作為認知結果的性分論，則完全集中於探討客體之「實」何以存在，從而體現客體之「實」是一種絕對價值，而非相對價值；其三，作為認知目的的自然論，「自然」即指客體之「實」的全幅展現、且必然全幅展現的狀態。在解消「主」、「客」的共構關係中，客體無須主體的指涉，此客體之「實」從被動性轉為主動性，不待認知主體之「指」的作用而被認識。

是以，在郭象思想體系中，個體自性的如實呈現，乃能跳脫主客二分的認知模式；而其跳脫主客二分的認知模式，其背後所運用的認知方法，正是郭象對於獨化、性分、自然所提出的相關論述；而此認知方法與公孫龍「指物」之關連，在於轉化了主客二分模式中的「能指」、「所指」與「物指」之作用關係——在郭象



認知觀點中，基本上只具備「所指」，而沒有「能指」，「物指」自然也就無從形成並產生作用。更嚴格地說，「所指」、「能指」、「物指」乃同時俱於主客一如的個體中，而成其「認識與存在」的共構關係。就認識而言，主體即客體，客體即主體；就存在而言，則屬於稟此性必為「此實」、稟彼性必為「彼實」之「性」與「實」的絕對符應。

綜上所述，筆者將於下文進一步探討郭象《莊子注》「齊物」的認知觀點，進而深入了解郭象對「指物」問題如何提出另一種回應方式，以及此回應方式與公孫龍「指物」有何發展關係、又如何轉變「指物」的認知模式。

貳、郭象《莊子注》「齊物」的認知觀點

有關郭象《莊子注》之「齊物」思想，筆者分從三部分論述：獨化論、性分論、自然論，這適足體現郭象《莊子注》的認知依據、認知結果與認知目的。具體而言，獨化論說明事物生成的自決性，是對自性價值合理性的預設，也是郭象整個思想的哲學基礎，可對應莊子的道論；性分論則是對事物自性的規定，同時也是獨化的具體呈現，可對應莊子的齊物思想；自然論統獨化與性分言之，將現實世界的一切存在都歸結為自然而然，確認了本然存在的合理性，可對應莊子的自然觀。⁷現分述如下：

⁷ 暴慶剛，《反思與重構：郭象《莊子注》研究》，南京：南京大學出版社，2013年，頁200。



一、認知依據－獨化論：道體的解構

在《莊子》中具有價值圓足意義的是「道」。在論述道、物關係時，《莊子》偏重於論證「道」是「全」而「物」是「偏」，側重說明「道」具有「自本自根」的絕對價值，「物」則只具有相對的價值，以此反顯世俗價值的失落。換言之，《莊子》關於物性自然的論述並無意於說明萬物具有圓融的價值屬性，進而主張對道體圓融價值的追求，道體始終是《莊子》哲學的價值歸趨。然而，在《莊子》文本中如此突顯「道」之獨立存在價值的立場，至郭象《莊子注》卻有了明顯轉向。亦即，郭象正是沿著與《莊子》相反的思路解構道體，反過來論證萬物存在的獨立性價值。所謂「解構道體」，是指郭象《莊子注》否定了《莊子》論「道」為宇宙本根的任何形式，從而消解「道」的創生屬性，使「道」的意涵發生了轉移，現分別論述之：

（一）道為「至無」，不能生物

《莊子》中明確言道創生萬物之處不勝枚舉，以此而言，實不能說物之自生。郭象通過《莊子注》欲明其自生之說，為此，他採取有意曲解的手法，對莊子之道的宇宙本原涵義進行了消解，將「道」闡釋為「虛無」之「無」，以此上通於其「無」不能生物之說，而證成其獨化論。如〈大宗師注〉云：

無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉。



郭象在此直稱「道」為「無」，並不具任何作用。故而所謂「神鬼神帝」、「生天生地」也只是「鬼帝自神」與「天地自生」而已。可見郭象根本否定莊子宇宙本原之道的實存性，徑以「道」為根本的虛無，不具任何實際的功能。

（二）「道」即「性分之道」

〈齊物論注〉云：「理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。」

〈齊物論注〉云：「道無封，故萬物得恣其分域。」

以上兩段引言所說的「性」、「分域」，亦即郭象所言之「性分」，其明確把「性分」與「道」等同起來。在郭象哲學中，由於萬物的「性分」源於「獨化」，故其「道」實際上也是「獨化之道」，「性分」成了「道」的內涵。一言以蔽之，郭象在本根意義上解構了「道」，而使「道」內化成本體意義上的萬物的「本然之性」、「性分之道」。

（三）造物無主，物各自造

由於郭象解構了道「生化」萬物的能力，因此明確反對有造物主和第一因的存在。〈齊物論注〉云：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而



物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。

由以上引言可以看出，郭象所認為的「有」、「無」都不能作為事物的生化之本，那麼有形事物的生成生化只有一種可能，既自生自造，不依賴於任何外在的條件，這就是「獨化」。

（四）「有」是唯一的存在

「有」是郭象哲學體系中最普遍的概念。他把一切事物都稱為「有」，即所謂「存在著的」都是「有」。他的哲學體系從否定「道」、「無」作為「造物主」或萬有存在的根據出發，來論證「有」是唯一的存在。⁸故〈齊物論注〉云：

夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。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。

湯一介指出，這段話可說是郭象討論「無」和「有」關係的總綱。「無」就是「不存在」，「有」則是「萬有」。「有」之為「有」，只是「自有」。在郭象的哲學體系中，「自有」是非常重要的概念，其和「自生」義涵相通。⁹

（五）自生

〈齊物論注〉云：「自生耳，非我生也。我既不能生物，物

⁸ 湯一介《郭象》，臺北：東大圖書出版公司，1999年，頁120。

⁹ 同上，頁60。



亦不能生我，則我自然矣。」此是郭象對「獨化」的進一步申論。他認為，具備生物功能的不是「無」，也不是「有」，而是事物「塊然而自生」，不需要任何人為因素的介入，只是自然而然的生成。

根據盧桂珍的研究，郭象所謂「自生」蘊含了兩種意義：一是相對於「他生」而言人物之自生，如〈齊物論注〉所言：「萬物各反所宗於體中而不待乎外」；另一為與「為生」相對，言人物之生沒有目的、意識使之然，如〈在宥注〉即曰：「自生耳，非為生也。」¹⁰曾春海進一步指出，「自生」概念下的個體生命，其存在根據乃內在於自身而非另一外物。如是，個體既享有自主自足的存在價值，則理當自我認同而回歸自身的內在性分。¹¹

（六）無待

〈齊物論注〉云：「若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。」所謂「無待」，是指萬物在其各自的生成上各不相關，毫無關係，事物之間各自獨立、自我生成，無待於任何外在條件，即使從現實之中物物之間的有待生成關係上溯其源，最終也會至於無待而彰顯獨化之理。

〈齊物論注〉又云：

¹⁰ 盧桂珍《王弼與郭象之聖人論》，臺灣大學中文研究所碩士論文，1992年6月，頁112。轉引自曾春海《中國哲學史綱》，臺北：五南圖書出版公司，2012年，頁350。

¹¹ 曾春海《中國哲學史綱》，臺北：五南圖書出版公司，2012年，頁350。



故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反其宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知所以得也。

可見「無待」是對一切因果聯繫的徹底否定，否認事物生成的任何外在原因，而將事物生成之動力完全歸結為其內在本性。

（七）相因

事物的無待而生既無任何原因可尋，事物之間是否即沒有任何的關係與作用？郭象在此提出了「相因」的概念。所謂「相因」，表示一種物物之間相對而有的存在關係，正如彼、此之間的相對而有一樣。故〈齊物論注〉云：「彼出於是，是亦因彼，彼是相因而生者也。」物物之間的生成關係即是一種「相因」關係。此「相因」僅表示物物之間的相對而有，並不表示物物之間的因果生成，其在本質上亦是無待。

綜上所述，郭象依其「造物無主，物各自造」、「有只是自有」的立論前提下，再從「自有」推至「自生」，「自生」而「無待」，「無待」而「相因」，這層層遞進的思想體系，不僅證成其「獨化論」，也將莊子本根性的「道」徹底轉化為本體性的「性分之道」。據此，郭象的獨化論明顯是經由邏輯的推衍與理性的分析而上達於獨化之理，實含有純思辨的性質，如此一來，老莊臻於「道之自然」的個體修證工夫也一併給予了消解，¹²此亦與郭象

¹² 郭象雖消解了老莊達於「道之自然」的個體修證工夫，但關於「物之自然」的主張，郭象仍提出許多工夫論的觀點。蓋「物之自然」強調萬物各安其性即是



試圖通過現實可行、而非超越的途徑去解決人的自由問題有關。同時，既然萬物皆是獨化而生，則對於現實中的任何一物而言皆是各自獨立、完滿具足，進而影響了郭象對「齊物」的詮釋方向與莊子有雲泥之別。

二、認知結果—性分論：性分的齊一

「齊物論」是莊子哲學的重要內容，對後世具有深遠的影響。郭象《莊子注》也蘊涵「萬物一齊」的思想，但其詮釋和《莊子》的哲學理路卻存有明顯的差異。

莊子的齊物思想，主在強調放棄物我相觀而融入以道觀物的視域。在莊子看來，萬物的齊一，是在否定其相對性價值的前提下的齊一，而「道」才是絕對價值的體現者。但至郭象，改變莊子「以道觀之」的視野，轉而主張「以物觀之，理雖萬殊而性分自得」。在其「獨化」、「自生」的觀點下，扭轉了莊子的思維方式與哲學理路，進而在強調萬物自身價值等同的立論中，實現性分自足的齊物：

（一）物各有性

郭象的性分論，是對事物自性的探討。「性」，即自性，指決定事物成為其自身者，也就是事物本身固有的天然素質。是而主

至當，故其工夫論主要朝向如何消解「性」與「分」的背離而立論，如「不學之學」（〈知北游注〉）、「順性無心」（〈天地注〉）、「忘己去執」（〈天地注〉）等，通過這些工夫論所欲臻至的是與物相冥的自然境界——任事物自然、客觀地呈現。



張「物各有性」，稟此性成為此事物，稟彼性成為彼事物。故〈逍遙遊注〉云：「物各有性，性各有極，皆如年知，豈歧尚之所及哉。」

（二）各當其分

在自性問題上，郭象不僅言「性」，而且言「分」。「分」，指事物自性之限域或極限¹³。故〈齊物論注〉云：「夫聲之宮商雖千變萬化，唱和大小，莫不稱其所受而各當其分。」郭象所關注的重點並非「性」本身，而是就各物言各物之性，偏重於分殊的說法，強調各物之性的不同以及其自性本身的極限。郭象強調，萬物各有性分，這個分際不能強相逾越。天下事物的種類有無限多，但各物的自性各有其極限，即是僅有毫芒大小的區別也不可以相互改變。由此可知，他所強調的是，個體自性的獨特性和絕對性，並將個體自性之別推向了絕對¹⁴。

（三）性分自足的齊一

郭象以「無待」觀點否認事物之間的聯繫，從而突顯事物之間的差異。故〈齊物論注〉云：

夫以形相對，則大山大於秋毫也。若各據其性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足。……苟足于天然而安其性命，故雖天地未足為壽而與我並生，萬物未足為異而與我同得。則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉！

¹³ 同注 7，頁 222。

¹⁴ 同上，頁 225。



萬物之間的確存在著大小、長短、美醜等差別，郭象承認此種客觀的差別。而這些差別與對立，是由個體之間相異的「性分」造成。但萬物之間的「性分」差別並不影響它們的齊一，因為萬物既然各有其獨一無二的「性分」，在「獨一無二」的意義上萬物就是平等齊一的。「性分自足」的基本特徵就在於其價值的圓滿性，對於「性分」的價值圓滿性。既然萬物本性具足，當然可以成為支撐萬物自足存在的內在根據。萬物只需按照自己的「性分」率性而行，即可臻於「齊一」之境。

（四）理雖萬殊而性同得

由於郭象主張在「性分」面前，物物平等；在「性分」之下，萬物齊一，這是天地必然之理，故他又把「性分」與「理」相結合，提出萬物齊一的論點。故〈齊物論注〉云：

夫莛橫而楹縱，厲醜而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀，同規矩哉。故舉縱橫好醜，恢譎詭怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。

「理」作為一種必然性，其意涵有二：一是萬物生化意義上的「獨化之理」；一是萬物存在意義上的「性分之理」。在他看來，萬物既在獨化中稟得各自殊異的「性分」，故率性、順性、適性即是「合理」，反之則是「違理」。由於在各自率性而為的意義上都是「合理」的，故不應彼此相非。正是在此意義上，郭象提出了「理雖萬殊而性同得」的齊物觀。郭象此處的「理」與「道」是同義的範疇，也是萬物「性分」全幅展現的理想生命狀



態和齊一境界。¹⁵

三、認知目的—自然論：自然的轉向

莊子之「自然」乃「道」之「自然」。在他看來，「道」是宇宙的終極本體，其創生了宇宙萬有，但創生活動卻是無心而然。形上之「道」自然而然，是最高意義、價值的體現者。對於經驗之物、事是否「自然」的問題上，莊子體現出人、物之性對「自然」的偏離。物欲的泛濫和仁義禮法的鉗制，是對人性「自然」的戕害，它們背離了道體的質樸、純真，喪失了道體的自然品性，而這實則意味著生命本真價值的墮落。¹⁶所以，莊子哲學在整體上側重於把「自然」的載體看成是「道」，而不是「物」。

然至郭象則主張「自然」乃「物」之「自然」。其通過《莊子注》不僅提出「自然」新說，並以之改變了莊子以「道」為「自然」之載體的思想傾向，轉而把萬物從其「偏離自然」的思維模式解放出來，把「自然」的屬性賦予了萬物自身。¹⁷對莊子哲學的道、物關係做了哲學上的轉向，其轉向如下：

（一）自生之「自然」

由於郭象否定了萬物之外的任何存在，世間只有存在著的萬物。既然世間只有萬物的存在，則在其哲學中不存在「道」是否「自然」的問題，而只強調「萬有」是否「自然」的問題。

¹⁵ 李延倉《道體的失落與重建：從《莊子》、郭《注》到成《疏》，北京：北京中國人民出版社，2013年，頁199。

¹⁶ 同注15，頁175。

¹⁷ 同上，頁177。



〈齊物論注〉云：「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。」

〈齊物論注〉云：「自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉。」

可見郭象所說的「自然」是從萬物自生、獨化的角度立論的。他排除了本體的存在，將事物的自生完全歸結為「自然」。但他所關注的不是「能生」與「被生」的問題，而是「存在」何以能「存在」的根據問題。亦即，郭象認為萬物存在的根本原理即是「自然」而成「物各有性」，稟此性成為此事物，稟彼性成為彼事物。¹⁸

（二）自性之「自然」

郭象亦以「自然」言物之自性。他認為物性之得既是一自然而得的過程，也可以說，事物在其自生的同時就自然具有了其不可改變的性分。故〈山木注〉云：「言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。」郭象在以上引文中明白提出「自然即性」。所謂「自然即性」，是言事物之性乃自然而得，非人為而有，因此也不可更易。

故〈養生主注〉云：「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」又〈齊物論注〉云：「性各有分，故知者守知以待終，

¹⁸ 同注 7，頁 263。



而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也。」各物之性的獲得，不可逃避，也不可人為地增減。天地之間眾物芸芸，為何我恰成為我，而未成為他物，郭象認為既是自然而生，也是一種不可改變的律則。¹⁹

（三）物本自然

既然自性為自然所具，則人與人之現實差異也本就在各自的自性之中，故而無論自性為何，在價值上均圓滿具足。所以，萬物只能各安其性，而不能歧慕於其自性之外，此即自然之「理」。

〈齊物論注〉云：「夫六合之外，謂萬物性分之表耳。夫物之性表，雖有理存焉，而非性分之內，則未嘗以感聖人也，故聖人未嘗論之。若論之，則是引萬物使學其所不能也。故不論其外，而八畛同於自得也。」

郭象認為，自然之「理」雖存之，但若處在物之「性分之表」，而非「性分之內」，則不必理會。可見，郭象是在宣揚一種「物本自然」的思想。²⁰「物本自然」思想實際反映了一種主體意識的覺醒或主體對自我價值的肯定。另一方面，「物本自然」思想具有使社會個體安於自身分位、尊重名教價值，進而起到挽救名教危機的作用，此與郭象當時所處的魏晉時代背景有關。綜上所述，他把「自然」的屬性賦予了萬物自身，²¹且將「自然」界定在萬物自生而具的性分範圍內進行論證。

¹⁹ 同上，頁 229。

²⁰ 同注 15，頁 177。

²¹ 同注 15，頁 180。



四、認知方法—辨名析理、寄名出意

綜上所述，正如湯一介先生對於郭象思想體系的圖示：²²



從這張圖表，不僅可知郭象表達的重要觀念在於：「有」是其哲學體系最基本的概念，是「唯一的存在」，其存在的根據不在自身之外，而即其自身之「自性」。每一事物依其「自性」而存在，必以「自生」、「無待」、「自然」為條件——即其「獨化論」，而且決定了郭象的齊物觀點，並以此改變了莊子「以道觀之」的「齊物」理路。更可以看出他的思想體系建構明顯是經由邏輯的推衍與理性的分析。他在邏輯推衍、理性分析所運用的認知方法為「辨名析理」與「寄言出意」，現析論兩者如下：

²² 湯一介《郭象》，臺北：東大圖書出版公司，1999年，頁120。



（一）辨名析理

郭象於《莊子·天下注》對名家思想進行評價時，已透顯名家與「辨名析理」之關係：

昔吾未覽《莊子》，嘗聞論者爭夫尺椹、連環之意，而皆云莊生之言，遂以莊生為辨者之流。案此篇較評諸子，至於此章則曰：「其道舛駁，其言不中。」乃知道聽塗說之傷實也。吾意亦謂無經國體致，真所謂無用之談也。然膏梁之子，均之戲豫，或倦于典言，而能辨名析理，以宣其氣，以系其思，流于後世，使性不邪淫，不猶賢于博奕者乎！故存而不論，以貽好事也。

在這段注文裡，郭象對名家提出正反兩面的評價。以治理國家而言，他批判名家的辨論「無經國體致」，是「無用之談」；就思想認知來說，則肯定名家的名實觀點，延伸出魏晉玄學「辨名析理」的哲學方法。

「辨名析理」並非郭象首倡，在他之前，王弼《老子指略》即曰：「夫不能辨名，則不可與言理；不能定名，則不可以論實也。」這段話可分從兩個層面來看：「夫不能辨名，則不可與言理」討論「名」與「理」的關係，王弼認為必須先建立概念，才能進行理論或命題的探討；「不能定名，則不可以論實也」，王弼指出了「名理」與「名實」的淵源，必須立足於概念的辨析才能進行實質思想的理論建構。至郭象，將「辨名析理」成功地運用在「獨化論」的體系建構中，此在〈齊物論注〉中更處處可見。以〈齊物論注〉為例，其「辨名析理」的運用主要是通過「天、



道、無、有」的辨析，而成其「齊物」思想。〈齊物論注〉云：

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生者誰哉？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。所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！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。

依這段注文，筆者試將郭象對「天、道、無、有」的「辨名析理」歸納如下：

	辨名	析理	論證
天	萬物之總名	「天」不是實體性的自然之天，僅是對萬物的一個總稱。「天」就是萬物自然而然的的存在狀態。	既然萬物是自然而然的，則天生萬物的說法就不能成立。故萬物自生。
道	物各自生而無所出焉，此天道也。	將「道」界定為「無」，既為「無」，則不具任何作用，自然也不具生物的功能。	消解老莊之「道」的形上性與實體性。萬物只能自生獨化。



	辨名	析理	論證
無	無既無矣，則不能生有。	「無」就是「什麼都沒有」，就是「無物」，就是「零」。	否定「無」作為萬物存有的根據，以論證「有」是唯一存在。
有	有之未生，又不能為生。	既然「無」不能生「有」，則在「有」未生成之前，也不能生「有」。「有」即「自有」。	從「自有」推至「自生」→「無待」→「相因」。

通過「天」、「道」、「無」、「有」的層層辨析，可見郭象皆是為了證成其「獨化」、「自生」之理：「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。」從而在萬物皆本具「獨化」、「自生」之理上，論證萬物「自性」齊同、「性分」自足的「齊物」思想。

根據〈齊物論注〉的「辨名析理」，郭象揚棄了「天、道、無、有」在老莊思想原有的含意，對之進行重新界定。而此種方法也貫穿在其它篇章和論點中。不僅印證郭象欲透由層層析理論證，建構其玄學思想體系，亦足見其對「辨名析理」的運用，確有其哲學方法論的自覺。

（二）寄名出意

由於郭象注《莊子》，主要目的在闡述自家思想，因此產生



諸多不符《莊子》原意之處。然而，郭象並非不解或誤解莊子之意，對此原意不符的出入，他進一步提出「寄名出意」的方法以尋求創立新見的合理性，並進一步建構經典詮釋的新途徑。在郭象之前，王弼即以「得意忘言」的方法建立「貴無」思想。至郭象，則發展為「寄言出意」。〈山木注〉曰：「夫莊子推平于天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掎擊三皇，下痛病其一身也。」郭象指稱莊子「毀仲尼，賤老聃」，只是為了表達其它觀點，而非誹謗孔子、老聃。然而此「其它觀點」正是郭象自身之「寄言出意」——藉由〈莊子注〉而達其調和儒與道、名教與自然之目的。

何謂「寄言出意」？〈逍遙游注〉云：「夫莊子之大意，在乎逍遙放達，無為而自得，故極大小之致，以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可略之耳。」又〈大宗師注〉亦曰：「宜忘其所寄以尋述作之大意。」依據這兩段注文，筆者以為可從兩面分論：一是郭象主張對於《莊子》宜在融通大要而不務煩瑣訓詁，故對於名物、寓言等考證，可以存而不論；二是郭象認為依據《莊子》而融會出的新意，只要言之成理，並不妨害對其基本原意的把握。是以，「寄言」是為了「出意」，從而為其思想詮釋建立合理的立場與空間。那麼，他如何運用「寄言出意」而詮釋「齊物」？此可參照〈齊物論注〉中「性分論」的觀點：

夫六合之外，謂萬物性分之表耳。夫物之性表，雖有理存焉，而非性分之內，則未嘗以感聖人也，故聖人未嘗論之。若論之，則是引萬物使學其所不能也。故不論其外，而八畛同于自得也。



對於這段注文，筆者亦從兩方面試論。一是郭象通過「辨名析理」所界定的「天、道、無、有」，除了論證萬物自性等齊的齊物思想之外，亦是為了賦予萬物性分的價值合理性。亦即無論事物自然獲得何種性分，在價值上皆是合理且等同的。而此種價值的預設，則完全置於經驗世界，對於超現實的形上領域則採取「存而不論」，如引文所曰：「而非性分之內，則未嘗以感聖人也，故聖人未嘗論之」；二是事物自身的性分即是其自身價值的根據，因此其自身價值的實現必須安於其性分，並充分將其性分彰顯，落實與其性分相對應的具體行為。此即引文所曰：「若論之，則是引萬物使學其所不能也。故不論其外，而八畛同于自得也。」

據此，可見郭象對於《莊子》原意之外的「寄言出意」。通過「寄言」——齊物、自生的論證，進而「出意」——以異於莊子的思想面對萬物的差異性：

	莊子	郭象之寄言出意
道	一、生化宇宙萬物的始源與本根 二、道是實存的 三、道自存、先在 四、道產生天地萬物 五、道是超越時空的	一、消解了道的本根屬性 二、道為至無不能生物 三、性分之道 四、獨化之道： 造物無主，物各自造
齊物	一、以道觀之 二、萬物的齊一，是在否定其相對性價值的前提下的齊一，而道才是絕對價值的體現者。	一、以物觀之 二、性分自足



	莊子	郭象之寄言出意
自然	一、道之自然 二、轉化為主體的超越境界	一、物之自然 二、自生、自性之自然 三、各安其性
寄言出意之旨	「道之自然」的心靈修養境界	「物之自然」的生命理想狀態

通過上表所列，可見郭象以「寄言出意」論證「齊物」的運用。通過「辨名析理」、「寄言出意」的認知方法，使其思想內涵所具備的認知意義在於以下三點。其一，「獨化論」可謂「物」之「實」的價值合理性預設：通過「道」之解構，消解了道的本根屬性，進而主張「獨化論」，造物無主，物各自造，「道」即「性分之道」；其二，「性分論」是「物」之「實」的自有性依據：郭象將《莊子》「以道觀之」轉為「以物觀之」，物各有性，各當其分，「齊物」乃是性分自足的齊一；其三，「自然論」則是「物」之「實」的能動性論證：郭象將「道之自然」轉為「物之自然」，「自然」乃指萬物自生、自性之自然，萬物若各安其性，即不違「理雖萬殊而性同得」的自然之理。綜而言之，此三論之「辨名析理」、「寄言出意」，環環相扣，也由此構成郭象獨有的認知論，進而對於公孫龍的「指物」觀點有所回應與轉化。以下續論之。



參、郭象《莊子注》「齊物」對公孫龍「指物」認知觀

點的回應

一、郭象「齊物」對主客二分模式的轉變：獨化、性分、自然

依據前文所述，公孫龍主客二元的認知模式，必須具備三個環節：能指，所指與物指。是以，其認知目的主要是希望透過「指以至物」的指涉作用，以認識客觀實在之物，並且達到名實相符的認知結果。在這些理想狀態的設定中，所認知到的「實」，應如《公孫龍子》〈名實論〉所曰：「物以物其所物而不過焉，實也。」通過「不過」——不增減構成某物且為人所把握的對象性質，即是「實」。換言之，其對於真知的預設是一種「符合性」的達成。然而，這些理想狀態的設定，也因為主客二分的模式，亦即透過「指」——認知主體的指涉作用，使「符合性」永遠無法達成。

據此，筆者對郭象「齊物」的認知觀點進行檢視。首先是作為認知依據的獨化論。1. 郭象在本根意義上解構了「道」，使「道」內化成了「獨化之道」，基本上即消解了「道與萬物」之間的終極主客關係。2. 在此主客關係中，客體是唯一的存在。亦即郭象思想體系中，「有」是唯一的存在。3. 「有」之為「有」，只是「自有」。是故，客體之「實」，物物各自生成，無待於任何外在條件。透過「自生—無待—相因」，客體生成之動力完全歸結為其內在本性。因此，在郭象以「獨化論」為認知依據的設定下，客體之「實」的彰顯並無須任何外力介入，亦即完全消解認知主體之「指」的「指涉作用」。



其次，是作為認知結果的性分論。1.郭象既徹底解消了主客二元關係中的主體，因此其理論的建構進路即完全聚焦在客體之「實」。此即涉及郭象對「性」的界定。性分論之「性」，是決定事物成為其自身者，稟此性成為此事物，稟彼性成為彼事物。2.郭象主張物物「各當其分」，強調各物之性的不同以及分際不能強相逾越。此物之「性」對此物之「實」，彼物之「性」對彼物之「實」，「性」、「實」的唯一對應，是不允許變動的。3.萬物既然各有其獨一無二的「性分」，在「獨一無二」的意義上萬物都是平等齊一的，是以不應彼此相非。4.«性分»的基本原則就在於其價值圓滿性的預設，是而「性分」成為支持客體之「實」自足存在、不待「物指」的客觀依據。可見郭象的認知結果完全集中於探討客體之「實」何以存在，從而體現客體之「實」是一種絕對價值，而非相對價值。

最後，是作為認知目的的自然論。1.在郭象思想體系中，「物」是「自然」的載體，是以，「自然」即指客體之「實」的全幅展現，且必然全幅展現的狀態。2.在解消「主」、「客」的共構關係中，客體無須主體的指涉，此客體之「實」從被動性轉為主動性，不待認知主體之「指」的作用而被認識，進而也避免了「主—客」之間，因為主觀認知意識所導致的認知落差。3.依據郭象對「獨化」、「性分」的界定，客體之「實」因為具有自如其然的呈現能力，是以在其呈現的當下，便是對其內涵、性質的絕對符應。據此，郭象對「真知」的預設，便不是如公孫龍之「符合性」的達成，而是「自然性」的究竟真實。

綜上所述，可以發現郭象的思想體系，完全跳脫公孫龍主客二分的認知模式。是以，在主客二分模式中的「能指」、「所指」



與「物指」，在郭象認知觀點中，基本上只具備「所指」，而沒有「能指」，「物指」自然也就無從形成並產生作用。據此，通過「獨化」、「性分」、「自然」的思想建構，可見郭象對主客二元模式的轉變。郭象的認知模式看似主客一元，但又不同於莊子的主客一元，而須分從兩個層面來看。就認識論而言，其屬於「主客一如」的型態，主體即客體，客體即主體；就存在論而言，則屬於稟此性必為「此實」、稟彼性必為「彼實」之「性」與「實」的絕對符應。

二、郭象「齊物」對名實關係的轉變：辨名析理

郭象「辨名析理」的認知方法，不僅表達出郭象對「物」的認知觀點，事實上，也使公孫龍「指物」的名實關係有所改變。透過箇中關係的釐清，亦可探究郭象的認知模式。那麼，他「辨名析理」對名實關係如何轉變？以下分述之：

（一）「辨名析理」與「名實」的關係

「辨名析理」與名家之「名實」在思想發展上是否有所承襲的關係？對此，學者有兩種正反不同的看法。持正面看法者，如湯一介明確指出：「『辨名析理』是魏晉玄學的一種方法，但這種方法並非是魏晉玄學家首創的，而是由先秦名家所首創，如公孫龍之論『白馬非馬』，墨辨之論名實。」²³但在先秦並無「名理」一詞，先秦名家的方法當時被稱為名辨或形名，亦即先秦名家的「名實」理論只是一種形名學的方法，僅侷限於探討「名」與「實」是否相符的問題。因此持反面看法者，如牟宗三即認為，「辨名

²³ 湯一介《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2009年，頁262。



析理」與先秦形名學並無關係，而將「名實」關係排除在魏晉「名理」範圍之外。其曰：「此名理之意並非形名、名實本身之理，亦非今日所謂『邏輯』之意，乃即一般所謂『理論』或『義理』之意。故此名理與先秦名家絕無關係。」²⁴

對「辨名析理」與「名實」關係之正反兩種見解，究該如何辨析？筆者以為仍應先回到先秦名家公孫龍「名實」的原始意涵說起。公孫龍最具代表性的認知思想即其〈指物論〉：「物莫非指，而指非指。」根據李賢中所指出的「名實」的認知模式，可概括為四個層面來看。其一，認識的條件：能指、所指、物指；其二，認識的作用：「能指」指向「所指」，進而構成「物指」，以獲得認識的結果。其三，認識的觀點：「實」是認知的對象或對象的本質；「名」則是認識的結果或認識結果的表達。其四，名實關係可歸納為四個原則：1.實隨物變；2.名隨實轉；3.一名一實；4.名符其實。從一名一實與名符其實來看，先秦名家所強調的是邏輯正名。²⁵

據此可知，名家之「名」，一方面直接指代表事物之符號，另一方面則間接指事物之概念；而「實」則指個體事物的內涵或客觀性質，也可概括為事物之類或抽象事理。²⁶ 承上，筆者以為即可依據認識的條件、認識的作用、認識的觀點、名實關係進行檢證，即可理出「辨名析理」與「名實」的關係究竟有無存在：

²⁴ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁236。

²⁵ 李賢中〈從名家看天人關係—以儒、道、墨家的觀點為例〉，《哲學與文化》第卅六卷第十二期，2009年，頁93-94、99。

²⁶ 李賢中〈中國認識論〉，《中國哲學概論》，曾春海等編著，臺北：五南圖書出版公司，2009年，頁124。



	魏晉玄學之理（辨名析理）
認識的條件	1.能指：玄學家。 2.所指：有無、一多、本末等抽象概念。 3.物指：辨名析理。
認識的作用	玄學家對概念進行論證，構成辨名析理。
認識的觀點	「 <u>名</u> 」（實）是認知的對象或對象的本質；「 <u>理</u> 」則是認識的結果或認識結果的表達。
名實關係	1. <u>名（實）隨認知主體而定；</u> 2. <u>理隨名（實）而轉；</u> 3.一名（實）一理； 4.名（實）符其理。

根據上表所列，明顯可證辨名析理，皆符合公孫龍名實思想的四個層面：認識的條件、認識的作用、認識的觀點、名實關係。通過檢證，即可發現，公孫龍名實的認知觀點始終貫穿在名理的發展過程中，始終未曾真正退出。只是在各種概念內涵的界定上，因應思想需求而有所演變、發展。是故牟宗三所說「故此名理與先秦名家絕無關係」實有待商榷。

（二）郭象「齊物」對公孫龍「指物」名實關係的轉變

然而值得注意的是，作為認知方法的辨名析理，與公孫龍名實思想的四個層面雖大致吻合，但其與公孫龍名實思想仍有所差異，此可從思想內涵和認知模式兩面言之。就思想內涵來看，郭象所辨析的內容雖仍涉及名實關係的探討，但對抽象原理的討論



已成為最主要的內容，所以郭象的「辨名析理」可以包含公孫龍的名實，但公孫龍的名實卻不能包含郭象的「辨名析理」。²⁷ 就認知模式而言，筆者認為「辨名析理」的名實觀點、名實關係與公孫龍亦同中有異：

■名實觀點：

公孫龍名實

郭象辨名析理

「實」是認知的對象或對象的本質 \longleftrightarrow 「名」（實）是認知的對象或對象的本質；

「名」是認識的結果或認識結果的表達 \longleftrightarrow 「理」則是認識的結果或認識結果的表達。

■名實關係：

公孫龍名實

郭象辨名析理

<u>1.實隨物變；</u>	\longleftrightarrow	<u>1.名（實）隨認知主體而定；</u>
<u>2.名隨實轉；</u>	\longleftrightarrow	<u>2.理隨名（實）而轉；</u>
3.一名一實；	\longleftrightarrow	3.一名（實）一理
4.名符其實。	\longleftrightarrow	4.名（實）符其理。

根據上文標示 \longleftrightarrow 處，郭象辨名析理將公孫龍名實思想的認識模式作了部分的反轉。簡而言之，公孫龍的認識模式是先有實，而有名；然而至郭象的認識模式則是先定名（實），再析理，而且名、實是合而為一的。此種認識模式的反轉，至郭象《莊子注》可說發揮得更淋漓盡致。關鍵就在郭象先對概念對象賦予「規定性」在先，使其欲論證之「理」得到詮釋的鋪設。

²⁷ 同注 7，頁 283。



（三）郭象「齊物」轉變公孫龍「指物」名實關係的認知意義

依據前文所述，郭象辨名析理的方法先對概念對象賦予「規定性」，此「規定性」又涵括名實相合的預設；再立足於其所規定的概念，進行層層析理論證。因此，其對公孫龍的認知模式加以反轉所產生的認知意義在於：以「規定性」解決了公孫龍名實關係的「非符合性」、「不確定性」。所以郭象〈天道注〉曰：「名當其實，故由名而實不濫。」名實相當，是以得由「名」了解「實」的意義。因此郭象先對「名」加以界定，而與「名」絕對符應的「實」，理應符合此「實」之「名」的標準。

而其「名當其實」的理論依據，便是前文所述的獨化論、性分論、自然論。就其思想體系中的客體而言，基本上即已先天具有本自圓足的「性分」，此「性分」不僅不受外在因素指涉所影響，亦是支持客體之「實」自足存在、不待「物指」的客觀依據。同時，客體之「實」因為具有自如其然的呈現能力，是以前在其呈現的當下，便是對其內涵、性質的絕對符應。故其轉變公孫龍名實關係的認知意義可簡括如下：

- 公孫龍：【客】（實）－【主】（名）－ 物莫非指，而指非指。
- 郭象：【主＝客】（名＝實）－【主】（理）－ 名當其實，故由名而實不濫。

其對於公孫龍名實關係之所以得能轉變，主要關鍵在於客體的部份。而其客體所轉變的內涵，乃基於獨化論、性分論、自然論等認知觀點的預設，在此預設下，客體是主客一如的客體。是以前其客體的主客一如的先在性，便規定了其名實關係的必然符應。從而，認知主體如郭象，便得以在此主客一如、名實相符的



前提中，鋪設辨名析理的客觀條件，從而進行其玄學思想體系的建構與詮釋。

據此，關於莊子〈齊物論〉對公孫龍「指物」所提出的批評，郭象也提出另一種回應的觀點。〈齊物論注〉曰：「夫莛橫而楹縱，厲丑而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀，同規矩哉！故舉縱橫好醜，恢詭僂怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。」可知郭象不同於莊子從道的高度齊平萬物、從道的境界解決公孫龍主客二元的認知落差，反而在其解構道體的玄學體系中，通過對公孫龍主客認知模式的轉變，以萬物「自得其性」為最高價值，依據萬物本身所具的自然性分，各以其然為然，各以其可為可。個體價值的實現僅決定於其自性的實現，無須外求。從而以其對「名—實」的規定性，解決公孫龍名實關係的非符合性、不確定性。據此，或可曰郭象體現「齊物」思想，是以「主客模式」、「名實關係」的顛覆，聚焦於客體現實層面，也間接解除了莊子不可言說的境界問題。

肆、郭象《莊子注》認知觀點的追問

一、郭象思想體系的主客矛盾問題

在郭象思想體系中，由於在本根意義上解構「道」的本源義、創生義，因此基本上即消解了「道—萬物」之間的終極主客關係。從而在「有」是唯一的存在結構中，通過自有、自生、無待、相因等思想的思辨推衍，將客體存在的動力完全歸結於內在動因，體現出客體之「實」的彰顯完全無須任何外力介入，亦即同



時消解認知主體之「指」的「指涉作用」。換言之，郭象之思想獨特處，便在於將認知主體的作用層面極大地弱化，從而突顯客體之「實」（性分）的自有性、先在性、能動性。然而，此雖然適用於其獨化論的結構範疇中，但是當置入辨名析理的認知方法範疇時，此客體之「實」，實際上是由郭象，對「名」所直接規定的「實」，因此此客體之「實」究為先在還是後在？便會產生理論層面的糾葛。

另外，此「實」既是由郭象依據其立論需要而產生，故認知主體的「指涉」依然明顯地作用在其辨名析理的過程中，只是其「指涉」目的不在「定名」，而在「析理」。因此，在獨化論中被極大弱化的認知主體，又在辨名析理進行的過程中被極大地強化。據此，在郭象思想體系中，便產生一種「主——客」關係的矛盾。在獨化論的推衍中，主體被解消，只有客體的存在；在辨名析理的操作上，「主——客」關係不僅存在，認知主體的指涉作用更直接在獨化論的預設下，取得一合理性的地位。因此，郭象思想體系的「主——客」關係必須切成兩個層面來看，此兩層面之間，是否有一致的融貫？尚有待商榷。

二、郭象思想體系的名實脫節問題

郭象通過「辨名析理」的方法，雖然解決了公孫龍名實的認知困境，但是亦有其方法理論上的問題。湯一介曾對「辨名析理」所產生之「名實脫節」的原因提出以下看法：其一，給「名」所下的定義並不反映「實」，亦即「名不當實」；其二，給「名」所下的定義雖然是合理的，但是只是理想中的合理，而並非現實中已有之例；其三，因不同思想家給同一「名」所下的定義不同，



而所指的「實」自然也就不同，而從此一思想家看彼一思想家給「名」下的定義是「名實不當」的，反之亦然。例如王弼釋「道」為「無」和郭象釋「道」為「無」的意思根本不同，便是「名實脫節」的現象反映。²⁸

對郭象而言，因其立論的預設，其「名實脫節」雖非屬前兩種，但卻有第三種情形—不同思想家給同一「名」所下的定義不同，所指的「實」也就不同。王弼認為，無形無名的「無」，是道之體；有形有名的「有」，是道之用。唯有超越一切規定性的「無」，才可成就任何具體規定性的「有」。所以「無」是「有」的本始本源，也是「有」的存在根據。王弼亦主張「無」也是萬物生成和發展的一個原因，它創生了萬物。而萬物一旦生成，就不能離開「無」這個本源。在萬物「未形無名」的冥昧狀態，「無」是萬物之始；由冥昧的始生到萬物的有形有名，「無」的作用時時展現，長、育、亨、毒萬物，物之始、物之成皆以「無」為依據。王弼將宇宙萬物繁複的生化過程簡化為「有皆始於無」，亦即「以無為本」的哲學命題²⁹，完成貴無派的哲學主張。

而郭象通過《莊子注》欲明其自生之說，對莊子之「道」的宇宙本原涵義進行消解，將「道」闡釋為「虛無」之「無」，以此上通於其「無」不能生物之說。因此，「無」既不具本原意義，亦不具創生功能。由此可見郭象與王弼同在魏晉時期玄學興盛的階段，卻產生「無」的不同詮釋立論，此即湯一介所謂之「名實脫節」的現象。

²⁸ 同注 23，頁 263。

²⁹ 李玲珠《魏晉新文化運動：自然思潮》，臺北：文津出版社，2004年，頁 115。



中國哲學原本較重「體會」，而對於「概念」之分析和「命題」之論證相當忽視，故「辨名析理」多少可以彌補中國哲學認識理論的不足。然而「辨名析理」在魏晉之後，似沒有受到應有的重視和進一步的發展，除了時代背景因素之外，應與「名實脫節」問題有關。但筆者以為，其對於公孫龍和莊子的認知思維，提供了另一種思考的方向，而且又使得先秦名家的名實思想延伸為魏晉玄學的理論建構方法，這是值得肯定的。抑或者，其證明了中國哲學的認知問題總有得到進一步解決或根本解決的可能性。

伍、郭象《莊子注》認知觀點的哲學意義—認識與詮釋、

認識與存在

一、認識與詮釋

在郭象的玄學建構方法中尚有「寄名出意」。筆者以為，其又以另一種方式回應公孫龍主客二元模式中的問題，從而在詮釋方法上對中國哲學的經典詮釋建立新的模式。郭象對於《莊子》原意之外的「寄言出意」，是以「寄言」——齊物、自生的論證，進而「出意」——以異於莊子的思想建構獨化論思想體系。而郭象之所以運用「寄言出意」，主要是為了成其思想建構的終極目的——齊一儒道，調和「自然」與「名教」，發明其玄學新旨。是故，在《莊子》與《莊子注》之間，尚有一值得注意的主客關係，便是莊子——認知客體，和郭象——認知主體。在公孫龍認知模式中因為主客二元所導致的「非相符性」、「不確定性」，適足



以提供郭象「寄言出意」的詮釋空間，使其充分闡述、表達異於莊子原意的自身思想。

通過「寄言出意」，進而形成經典詮釋的特定方法，使得中國哲學在經典詮釋的肥沃土壤中萌發生長，因應不同時代的思潮所趨而發展為各種思想體系，如王弼、郭象之於魏晉玄學。許多學者，如劉笑敢認為中國哲學的發展與哲學詮釋的傳統有非常密切的關係，王弼和郭象更是代表了中國哲學詮釋傳統的成熟時期。³⁰同時，亦建立了中國哲學詮釋傳統的典型形式，這一方式包含著客觀地詮釋經典原義和主觀地建立詮釋者自身哲學體系的內在主客關係。若借用高達美的西方哲學詮釋觀點來說，此內在主客關係即所謂「視域融合」³¹；若以陸象山的中國哲學觀點來說，則是「我注六經」、「六經注我」³²的交涉互動。

因此可見，至漢末、魏晉，確立了以經文注釋為體例的哲學詮釋和體系創構的方式，不僅具備中國哲學詮釋傳統成熟的標誌，也代表中國哲學詮釋發展形式的主流，並成為一種通行的體

³⁰ 劉笑敢《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年，頁31。

³¹ 高達美說：「我所描述的視域融合就是統一的實現形式，它使得解釋者在理解作品時不把他自己的意義一起帶入，就不能說出作品的本來意義。」高達美著，洪漢鼎、夏鎮平譯《真理與方法：補充和索引》〈第三版後記〉，臺北：時報文化出版公司，1995年，頁527。洪漢鼎提出說明：「通過詮釋學經驗，文本和我們的視域相互被聯繫起來。...並且我們能使自己面對它的提問而表態，並把對文本問題的回答作為文本的意義加以理解。...高達美因此認為，這種融合性就是詮釋學經驗真正重要的東西，詮釋學經驗的結果就是視域融合。」洪漢鼎《詮釋學史》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002年，頁224。

³² 「六經注我，我注六經」語出明朝理學家陸九淵：「或謂陸先生云：『胡不注六經？』先生云：『六經當注我，我何注六經。』」陸九淵著，鍾哲點校《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年，頁522。



例。³³至魏晉時期的詮釋成熟階段，詮釋發展已不僅止於文字的注釋，而進一步拓展到義理詮釋、思想建構。正如對王弼、郭象而言，注經是形式、是載體，思想創造才是內容、是實質。而此思想創造，不正是由主客關係—詮釋者與經典之間共構而成？而主客關係之間的「指涉」問題所帶來的名實落差，在詮釋經典時適得以轉化成「寄言出意」的立論空間。

郭象雖然採取了逐章注釋的方式詮釋古代經典，但很明顯地並沒有受到原有經典的束縛，反而是以注經的形式提出許多新的哲學概念和命題，這一方面可能造成與原有經典本義不完全相符，但另一方面也可能給原有的哲學經典賦予的新的生命力和時代性。這正是魏晉玄學正面運用公孫龍名實思想的主客二元模式，在認識困境的不確定性中所發展出的詮釋經典體例。這或是名實思想發展以來，魏晉玄學結合認識與詮釋，對中國哲學認識論之值得進一步發展的貢獻與突破。

二、認識與存在

最後，在郭象《莊子注》中，尚有一值得討論的問題，便是認識與存在。此問題主要是在前文有關郭象認知觀點的闡述中，所留下的追問：在只有「所指」的範疇中，是否還有所謂認知模式？亦即，此牽涉到是否能以存在論討論認識論的問題。很明顯的，所謂「認知模式」，必須具備至少兩種以上的條件，才有所謂「模式」的結構可言。因此，就表象上來說，郭象的思想體系若只剩下「所指」——也就是認知客體，自無所謂認知模式可言。但是，筆者以為，若從思想內涵來看，郭象的思想體系嚴格說來

³³ 同注 30，頁 37。



並不是只剩下「所指」，而是涵括「能指」在「所指」當中，那麼，或可謂其亦有認知模式的存在，只是此認知模式同時具備在一個認知客體中，是以此客體亦是主體。從而，主客之間的「物指」作用，也同時俱於此亦為客體、亦為主體的對象中。

從而，在「我自身」指向「我自身」而構成的認識作用，是否能以「指」來界定其間的關係？筆者以為此處之「指」已涵攝「存在」的狀態，一種真正的「存在」。而此處所謂的「存在」，並非純指生死與否的「存在」，而是「我」之為「我」，是以「我」之「實」而體現「我」之「在」的「存在」，一種極其純粹的、真實的「對應」。例如：「此人」之為「此人」，絕對不可能等同於「彼人」之為「彼人」。是以，在「主體—客體」、「能指—物指」是一共構的關係中，或許不是主客二元的模式，而是轉化為：認識與存在的共構模式。認知客體之「實」，由認知客體的生命價值直接呈現，其直接呈現的當下，此客體亦轉換為主體。此「實」是否對應於此客體？只有此主體自身能做判斷。

然而吊詭的是，主體是否能對能自身之客體作出正確的判斷？是否能以「我」之「實」體現「我」之在？這似乎又是另外一種存在論的問題了。也或許，「名」是否能夠真正地符應「實」的存在價值——是認識與存在之間永恆的辯證問題。

陸、結論

綜上所論，筆者以獨化論、性分論、自然論、辨名析理、寄言出意等面向闡述，分別探討郭象《莊子注》「齊物」的認知依



據、結果、目的、方法。據此，將郭象《莊子注》「齊物」與公孫龍「指物」加以對照，從而指出郭象《莊子注》「齊物」將公孫龍「指物」的主客二分模式、名實關係予以轉變，以及認知觀點轉變所蘊含的認知意義。另外，亦將郭象《莊子注》認知觀點所產生的主客矛盾、名實脫節等問題加以釐清。最後，則分從「認識與詮釋」、「認識與存在」反思郭象「齊物」認知觀點的哲學意義。

通過「認識與詮釋」、「認識與存在」之反思，對於郭象而言，其背後所蘊含的哲學意義乃歸趨於「物之自然」。蓋自先秦《老子》提出「道法自然」以來，「自然」始終是道家不變的終極關懷及核心內涵。至魏晉玄學(誠如馮友蘭將玄學家稱之為新道家³⁴)，亦一貫如是。但郭象注《莊子》，與《莊子》原意有所不同。莊子主「道之自然」，郭象主「物之自然」；莊子教我們提升到「道」的高度，郭象則教我們回到自身的本性；莊子主張「心」的超越，郭象則是側重「智」的慧解。簡言之，莊子是境界式的應時而變，郭象則更貼近經驗現實。因為貼近經驗現實，是以郭象的認識論將莊子之形上依據轉而落在物之自身，從而形成獨屬於郭象之認識自身的哲學方法，此方法也同時探詢存在意義的理解與逍遙。

據此，通過本文探討，期能呈現郭象《莊子注》對於公孫龍「指物」問題所提出的另一種回應方式，從此回應方式中，揭示魏晉玄學既有別於先秦道家的認知思維，亦體現中國哲學認識論

³⁴ 有關「新道家」一詞，參照馮友蘭觀點：「玄學的名字表明它是道家的繼續，因此，我稱它為“新道學”，這是我起的新名字。」引自馮友蘭《中國哲學簡史》，頁 187，北京：新世界出版社，2004 年。另外，馮氏於本書中稱玄學家為「新道家」。



的不同視野。以及在不同時代的回應中，可以印證認識論在中國哲學中具有進一步發展的可能。



參考書目

一、專書

- 王叔岷《郭象莊子注校記》，上海：上海商務印書館，1950年，
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 李玲珠《魏晉新文化運動：自然思潮》，臺北：文津出版社，2004年。
- 李延倉《道體的失落與重建：從《莊子》、郭《注》到成《疏》》，北京：中國人民出版社，2013年。
- 洪漢鼎《詮釋學史》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002年。
- 高達美著，洪漢鼎、夏鎮平譯《真理與方法：補充和索引》，臺北：時報文化出版公司，1995年。
- 馮友蘭《中國哲學簡史》，北京：新世界出版社，2004年。
- 湯一介《郭象》，臺北：東大圖書出版公司，1999年。
- 湯一介《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 曾春海等編著《中國哲學概論》，臺北：五南圖書出版公司，2009年。
- 曾春海《中國哲學史綱》，臺北：五南圖書出版公司，2012年。
- 暴慶剛《反思與重構：郭象《莊子注》研究》，南京：南京大學出版社，2013年。



劉笑敢《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年。

錢謙益《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年。

二、期刊論文

李賢中〈「指物」與「齊物」的認知觀點比較〉，*Asian and African* XVI，2012年。

李賢中〈從名家看天人關係—以儒、道、墨家的觀點為例〉，《哲學與文化》第三六卷第十二期，2009年。



Understanding and Interpretation, Understanding and Existence-Discussing and Analyzing the Problems of Gong Sunlong's *Zhiwulun* with *On the Equality of Things* from Guo Xiang's "Notes on Zhuang Zi"

Abstract

There are three discusses in this study: First, it discusses the cognitive perspectives of *On the Equality of Things* from Guo Xiang's "Notes on Zhuangzi", for which, four aspects of cognitive basis, result, purpose and method are expounded. Second, the *On the Equality of Things* from Guo Xiang's "Notes on Zhuang Zi" is compared with Gong Sunlong's "*Zhiwulun*" to point out how the models of Subject-object Dichotomy and Name and Substance in the latter are changed by the former, as well as the cognitive meanings implied in this change. Third, the problems, such as subject-object contradictions and disconnections of Name and Substance that were generated in the cognitive perspectives of Guo Xiang's "Notes on Zhuangzi" are cleared to reflect the philosophical significances of cognitive perspectives in Guo Xiang's *On the Equality of Things* from two perspectives of "Understanding and Interpretation" and "Understanding and Existence".

Through discussions in this study, it is expected to explore



another way of responding put forward by Guo Xiang's "Notes on Zhuangzi" for the problems of Gong Sunlong's "*Zhiwulun*", which was different from Zhuang Zi, as well as the differences between the cognitive thinking of metaphysics in Wei and Jin Dynasties, and Taoist school in the Pre-Qin period. Thus, different outlooks are reflected that epistemology of Chinese philosophy were adaptive to the trends of thought.

Keywords: On the Equality of Things, *Zhiwulun*, Subject-object Dichotomy, Name and Substance, Interpretation

