

向、郭《庄子注》研究

**A Study on The Thought of Zhuang Zi in Xiang
Xiu and Guo Xiang's Commentaries**

罗燕婷

LOO YIN TENG

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中文系
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman

FEBRUARY 2012

向、郭《庄子注》研究
**A Study on The Thought of Zhuang Zi in
Xiang Xiu and Guo Xiang's Commentaries**

By

罗燕婷
Loo Yin Teng

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
**A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahman,
in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)
February 2012**

摘要

本论文以“向、郭《庄子注》研究”为题。论文将分为四章正文和一篇结语来论述，除了绪论、结语之外，第二章“西晋时期的背景环境”是以当时西晋时期的背景环境为主来分析。在此章会以三个小节来叙述西晋当时的政治局势、社会文化、士人的思想风气。笔者从这方面作为研究的切入视角的原故是西晋是个历史上政治黑暗的时代，杀戮无辜，士人陷入了艰难的局面，思想上在自然与名教之间又起了冲突。因此，笔者选择以西晋时期的政治背景环境为探讨铺叙，论述西晋的政治局势、社会文化、士人的思想风气和处世思想，分析当时期的背景如何影响西晋士人的思想与心态，试图从这点观察西晋士人为何崇尚庄子的思想，以致向、郭两人从注《庄子》当中，在心灵上得到安慰，从这更显著庄子的思想盛行在两晋。

第三章“向、郭对《庄子》逍遥与齐物思想的诠释”是分析向秀和郭象这两位西晋代表人物如何诠释庄子的中心思想 - “逍遥”与“齐物”。本章将以三个小节来论述向、郭对《庄子》的逍遥与齐物之观点。在“逍遥论”中，笔者以两个小节论述庄子的逍遥义和向、郭的逍遥义及对支遁注“逍遥”之影响；而在第三节的“庄子的齐物论及向、郭新解”里，笔者以两个部分来分析庄子的齐物观和向、郭对齐物论的新解。因此，在本章里是以向秀和郭象注《庄子》中体现他们对《庄子》的思想如何看待。向秀和郭象都是处在西晋这个动乱的时代里，他们在这样动荡的环境背景里对庄子的“逍遥”与“齐物”必定有不一样的看法。

第四章“向、郭对《庄子》无为思想的诠释”来分析向秀和郭象在《庄子》所提到的“无为”会如何诠释。在《庄子》这部书中，‘无为’二字偶尔会出现在篇章

里，而庄子对‘无为’的观点则是逍遥无为，自由自在地过自己的生活达到与世无争的境界。因此，‘无为’也是《庄子》中其中一个中心思想。西晋的政治败坏，让向、郭俩对“无为”这两个字的注释是否与庄子的有别。故本章将以两个小节来分析《庄子》的无为观和向、郭对“无为”之意。试图从这观点观察向、郭对‘无为’之定义是否吻合他们所处的时代。

盖若要厘清向秀与郭象对《庄子》的中心思想为何有此看法，必须先溯其源流。因此，首先必须先厘清西晋时期的背景环境，而次探其源流是分析与研究向、郭对《庄子》的中心思想。从这两人的《庄子注》，可以探索到他们处在国家动荡中如何对庄子的思想如此崇拜，这与他们当时所处的环境是否占了重要的因素？当时的《庄子》学说是否吻合了向、郭的精神思想，而使到他们在《庄子》这部书里做注解？笔者将会在此论文里探讨铺叙。

ABSTRACT

The title for this thesis is "A Study on The Thought of Zhuang Zi in Xiang Xiu and Guo Xiang's Commentaries". The thesis will be divided into four chapters and one conclusion. Chapter Two of "Xi Jin Dynasty Background Environment" is mainly to analyze the background environment. There will be three sections to describe Xi Jin Dynasty's political situation, social, cultural and ideological culture of the scholars in the same chapter. I have done a research from this perspective because the history of Xi Jin Dynasty was the era of political darkness, killing innocent people and the scholars were in a difficult situation where there is a conflict between the ideological in nature (Zi Ran) and the "Ming Jiao". Therefore, I choose to use Xi Jin Dynasty's political background environment to elaborate and discuss the political situation, social cultural, ideological of scholars and their thoughts in Xi Jin Dynasty and further analyze how these factors had affected the scholars' thinking and mentality. From that, to study why the scholars were being upheld by the thought of Zhuang Zi that caused his thought was so well known during Xi Jin Dynasty after the conception of Zhuang Zi with annotations by Xiang Xiu and Guo Xiang.

The third chapter is the theory of 'Xiao Yao' and 'Qi Wu' which is to analyze how Xiang Xiu and Guo Xiang had annotated the thought of Zhuang Zi. This chapter is divided into three sections in describing their point of views. In the first section of "Xiao Yao" theory, I have divided into two parts to explain the meaning of "Xiao Yao", "Xiao Yao" with annotations by Xiang Xiu, "Xiao Yao" with annotations by Guo Xiang and the effect on Zhi Dun when annotated "Xiao Yao". The third section is to describe how Xiang Xiu and Guo Xiang annotated the meaning of "Qi Wu" as compared to Zhuang Zi. Both of them were in

the era of political darkness during Xi Jin Dynasty. Therefore, this chapter has reflected the thinking of Xiang Xiu and Guo Xiang on Zhuang Zi's thinking.

Chapter Four is analyzing "Wu Wei" with the annotations by Xiang Xiu and Guo Xiang. 'Wu Wei' occasionally appeared in Zhuang Zi where the writer himself meant it as being happy without doing anything completely and living in his world of freedom peacefully. So, this had become one of his central thought as well. This chapter has divided into two sections to describe whether there is a different meaning between "Wu Wei" with the annotations by Xiang Xiu and Guo Xiang after the destroy of Xi Jin Dynasty.

To clarify Xiang Xiu and Guo Xiang's thoughts on the thought of "Zhuang Zi", the origins must be traced back. Thus, firstly we must clarify the background of the Xi Jin Dynasty environment, and secondly is the analysis and exploration of the origins on Xiang Xiu and Guo Xiang on Zhuang Zi's central idea. In their annotations, we can know how the turmoil in the country had influenced their thinking on Zhuang Zi which they admired. Would the environment became an important factor and did Zhuang Zi's theory consistent with the mentality of the scholars which caused the thought of Zhuang Zi being so popular during Xi Jin Dynasty? I will discuss the details in the thesis.

致谢

在整篇论文的制作过程中，笔者衷心感谢笔者的论文指导老师—余曆雄老师。初时，自己还不确定自己的研究方向，只想往庄子的思想方面研究。余老师在这方面给了笔者很多的宝贵意见，让笔者有头绪地思考和设定自己的研究范围。同时，感谢余老师让笔者在自己的思维空间里自由发挥。在撰写论文时，常会遇到许多问题，感谢余老师在这方面给予细心的指引。余老师也是位非常细心的老师，他时常会提供相关的参考书目让笔者晓得应该应用哪些参考书，同时也感谢老师把他所拥有的书籍借给笔者参考。除此之外，感谢余老师细心地阅读笔者每一章论文，然后细心地指出笔者的缺点和时常提醒笔者在选用词汇方面要注意自己的用词。感谢老师在这段时间里，对笔者的包容和慷慨，时常不遗余力给予笔者指导，令笔者在撰写论文期间获益不浅。在此，笔者向余老师说声：“谢谢您，老师。”

再者，非常感谢陪我一路走来的家人，谢谢家人在精神上的支持与鼓励。他们全力地支持与鼓励对笔者而言是非常重要的，因为他们的鼓励与关怀是让笔者坚持到底的原动力。感谢他们在笔者最无助和压力时，细心地聆听与包容。若不是他们，笔者相信自己无法坚持到这一刻。

同时，笔者也要借此机会感谢身边的好友与同窗。谢谢他们一直给予笔者鼓励和帮助。在撰写论文期间，感谢同窗们的鼓励和电话上的问候。感谢一帮好友们在这段时间陪伴笔者一路走过，甚至还在笔者的论文上给予意见和资料，协助笔者解决一些论文上难题。

除此之外，也感谢拉曼大学全体中文系的老师在这些年的教导和无私地付出，

让笔者在学术方面获益良多。感谢老师们在这几年的细心栽培，让笔者在这几年的硕士生涯感到充实和快乐。

最后，容许笔者再次说声：“谢谢！”。希望往后的日子里，可以把这几年所学到的学问放在自己的生活上，找到属于自己的梦想。

论文核实书

本论文向、郭《庄子注》研究为罗燕婷亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

(余曆雄助理教授)
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系助理教授

日期：_____

拉曼大学 中华研究院

日期：8.2.2012

硕士论文提交

此证**罗燕婷**（07ULM02865）在中华研究院中文系**余曆雄**助理教授指导之下，经已完成此一题为**向、郭《庄子注》研究**的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（罗燕婷）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：罗燕婷

日期：8.2.2012

目录

中文摘要	ii
英文摘要	iv
谢词	vi
论文核实书	viii
论文提交书	ix
论文声明	x
第一章 前言	1
第一节 前人研究成果	4
第二节 研究目的	5
第三节 研究方法	5
第二章 西晋时期的环境背景	7
第一节 政治局势	7
第二节 西晋的社会文化	11
第三节 士人的思想风气	15
第四节 小结	19
第三章 向、郭对《庄子》逍遥与齐物思想的诠释	21
第一节 庄子的逍遥义	22
第二节 向、郭的逍遥义及对支遁注“逍遥”之影响	24
第三节 庄子的齐物论及向、郭新解	31

第四节 小结	37
第四章 向、郭对《庄子》无为思想的诠释	38
第一节 庄子的无为观	39
第二节 向、郭的无为观	44
第三节 小结	51
结语	52
参考书目	54

向、郭《庄子注》研究

第一章 前言

魏晋时期是个动荡的时代，当时的政治处于黑暗时代，士人生命危疑不定，个人的思想观与当时社会的礼教成了对立，自然与名教起了冲突。在西晋时代里，杀戮频仍，士人的内心世界是非常矛盾的。在险恶的政治处境中，士人都会在思想上寻找出路，以达至心灵上的释怀。

当时的士人如阮籍、嵇康、向秀和郭象等人都在思想上寻找能安慰自己内心上的不满。当中向秀和郭象二人更以自己的见解注《庄子》。尤其是向秀的《庄子注》更在那时震动了当时思想界，使当时沉寂的玄学思潮再度波澜。在《世说新语·文学》就记载曰：

向秀於旧注外，为解义，妙析奇致，大畅玄风。¹

向秀字子期，河内怀人也，雅好老庄之学。他与嵇康、吕安常在一起郊游畅饮。之后，因为嵇康、吕安被杀害而被迫走出隐居的生活而做官。²在《晋书·向秀传》就记载了晋文帝与向秀对谈的一段话：

¹ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，北京：中华书局，1998年，页181。

² 向秀之生平参考于[唐]房玄龄等撰：〈向秀传〉，《晋书》卷四十九，北京：中华书局，1974年，页1374。

文帝问曰：“闻有箕山之志，何以在此？”秀曰：“以为巢许狷介之士，未达尧心，岂足多慕。”帝甚悦。³

从这一段话中了解当时的政治非常黑暗，向秀看着自己朋友的下场后，不得不向现实低头。因此，向秀在《庄子注》里尝试抒发自己内心的矛盾，这也让当时的士人看了也有同样的感慨，而使得玄学思想开始蓬勃起来。

除了向秀以外，另一位玄学家郭象也是在晋代时好《老子》与《庄子》的才子。他能在《庄子》这部书里发挥了他的见解。在《晋书·郭象传》记载道：

郭象字子玄，少有才理，好老庄，能清言。太尉王衍每云：“听象语，如悬河泄水，注而不竭。”州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。⁴

向秀的《庄子注》所反映的是竹林时期的时代精神。之后，郭象再通过向秀《庄子注》中的思想继续发挥他对《庄子》的诠释。向秀与郭象都是晋代时期著名的玄学家，他们俩的《庄子注》在当时引起士人的共鸣。因此，两人的哲学深度可以说是在当时代的代表。

如以上论述，本论文会以这两人向秀和郭象为主去研究他们的《庄子注》及探讨他们处世思想。关于郭象窃向秀的《庄子注》，如《世说新语·文学》篇曰：

唯秋水、至乐二篇未竟，而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者，为人薄行，有雋才，见秀义不传於世，遂窃以为己注，乃自注秋水、至乐二篇，又易

³ [唐]房玄龄等撰：《向秀传》，《晋书》卷四十九，页 1375。

⁴ [唐]房玄龄等撰：《郭象传》，《晋书》卷五十，页 1396、1397。

马蹄一篇，其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二庄，其义一也。⁵

在《晋书·郭象传》里也是同样的记载，但是在《晋书·向秀传》里却有着不同的记载道：

庄周注内外数十篇，历史才士虽有观者，莫适论其旨统也，秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。⁶

在此，一是“窃以为己注”；另一个则是“述而广之”，至今《庄子注》版权之问题仍是个谜，在学术上也引起了不同的争议。前人也为此问题加以探讨与研究。⁷通过分析向、郭两人的《庄子注》与前人的研究后，笔者相信两者的注在文字上虽有异同，但思想上可说是大同小异，在义理方面的差异是郭象在向秀《庄子注》上“述而广之”，加上自己的观点。因此，向、郭两人在义理上虽有差异，但对庄子思想的辩解大同小异。在此论文里，笔者只说明这点，但不赘述《庄子注》作者之问题。

⁵ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页181。

⁶ [唐]房玄龄等撰：《向秀传》，《晋书》卷四十九，页1374。

⁷ 关于《庄子注》作者方面的研究即包括了王叔岷：《庄子向郭注异同考》，详见《庄学管窥》，北京：中华书局，2007年，页113-130，王晓毅：《向秀《庄子注》新探》，详见《儒释道与魏晋玄学形成》，北京：中华书局，2003年，页231-237，汤一介：《郭象与魏晋玄学》，详见《当代学者自选文库》，合肥：安徽教育出版社，1998年，页85-110，王晓毅：《关于《庄子注》》，详见《郭象评传》，南京：南京大学出版社，2006年，页140-149，详见刘运好：《郭象《庄子注》非窃自向秀再考辨》，《皖西学院学报》2001年第1期，页55-59。

第一节 前人研究成果

向秀与郭象皆是晋代时期《庄子注》中的代表人物，故研究向秀与郭象的学者不胜枚举。其中包括王晓毅的《郭象评传》、汤一介的《郭象与魏晋玄学》、王叔岷的《庄学管窥》、王晓毅的《儒释道与魏晋玄学形成》、余敦康的《魏晋玄学史》、汤用彤的《魏晋玄学论稿》与《魏晋玄学讲义》、钱穆的《庄老通辨》、贺昌群的《魏晋清谈思想初论》、卢国龙的《郭象评传》、蔡忠道的《魏晋处世思想之研究》、唐亦男的《郭象注庄的特色》、唐君毅著《中国哲学原论-原道篇》等等。

除此之外，期刊中的篇章有关于向秀与郭象之研究也不少，如：刘运好的〈郭象《庄子注》非窃自向秀再考辨〉⁸、黄圣平的〈向秀《庄子》别本略论〉⁹、王晓毅的〈向秀《庄子注》研究〉¹⁰、韩国良的〈向秀《庄子注》哲意发微-兼论《庄子》向郭二注的异同〉¹¹、安继民的〈徘徊于儒道之间的向秀〉¹²、秦跃宇的〈向秀本体论玄学发微〉¹³、翟丽娟的〈郭象《庄子注》的美学思想及其对后世的影响〉¹⁴、张浩的〈今

⁸ 刘运好：〈郭象《庄子注》非窃自向秀再考辨〉，《皖西学院学报》2001年第1期，页55-59。

⁹ 黄圣平：〈向秀《庄子》别本略论〉，《上海大学学报（社会科学版）》2005年第4期，页69-74。

¹⁰ 王晓毅：〈向秀《庄子注》研究〉，《山东大学学报（哲学社会科学版）》1997年第3期，页90-96。

¹¹ 韩国良：〈向秀《庄子注》哲意发微-兼论《庄子》向郭二注的异同〉，《贵州教育学院学报（社会科学）》2007年第3期，页38-43。

¹² 安继民：〈徘徊于儒道之间的向秀〉，《中州学刊》2007年第2期，页146-150。

¹³ 秦跃宇：〈向秀本体论玄学发微〉，《扬州大学学报（人文社会科学版）》2007年第2期，页32-36。

¹⁴ 翟丽娟：〈郭象《庄子注》的美学思想及其对后世的影响〉，《绥化学院学报》2009年第6期，页70-71。

本（郭象本）《庄子·齐物论》文本问题的讨论》¹⁵、马良怀的〈面对社会与面对生命——论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读〉¹⁶等等。

第二节 研究目的

不少学者针对魏晋玄学的人物、思想、处世环境等各方面做出了不少研究，但对向秀与郭象《庄子注》里如何在庄子的主要思想上（逍遥、齐物、无为）有另一番的注解和他们所处的时代之间关系的篇章不多。同时，一个思想家的处世环境对他们的思想有莫大的关系。再者，他们的《庄子注》与他们思想能牵动已接近沉寂的玄学思想。这代表他们在注《庄子》时已把他们当时的对国家、对自己所经历的事、心情与看法注入在《庄子》这部学说里，这让当时的士人看了他们俩的《庄子注》后，也感同身受，引起共鸣。因此，在这方面值得深入去研究和探讨。

第三节 研究方法

在做此论文时，笔者会先了解《庄子》的思想学说、魏晋时期的时代背景、向秀和郭象的处世思想及他们的生平事迹。接着，笔者会在王叔岷的《庄子校诂》、[清]郭庆藩撰；王孝鱼点校之《庄子集释》、[清]王先谦撰《庄子集解》·刘武撰、沈啸寰点校《庄子集解内篇补正》、王叔岷的《庄学管窥》、[南朝·宋]刘义庆撰；徐震堃著《世说新语校笺》、[南朝·宋]刘义庆撰；（梁）刘孝标注；朱铸禹汇校集注《世说新语汇校集注》、[晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校之《南华

¹⁵ 张浩：〈今本（郭象本）《庄子·齐物论》文本问题的讨论〉，《文史哲》2010年第3期，页128-145。

¹⁶ 马良怀：〈面对社会与面对生命——论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读〉，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2002年第2期，页33-39。

真经注疏》、杨伯峻撰《列子集释》等书籍中找出向秀和郭象对《庄子》的注释，尝试了解他们俩对《庄子》思想的想法。同时，笔者也会阅读其他学者探讨与研究向秀和郭象的篇章，以便能更深一层了解向秀和郭象。

本论文的范围是锁定在向秀与郭象如何诠释《庄子》里的逍遥、齐物和无为观。因此，笔者会着重在向秀与郭象对“逍遥”、“齐物”与“无为”之注释来分析，从这三点诠释他们当时的处世环境、了解当时他们的思想和他们对《庄子》学说之看法，从而去探讨《庄子》为何能迎合当时士人的思想。

第二章 西晋时期的背景环境

西晋是个历史上政治黑暗的时代，统治者杀戮无辜，士人陷入了艰难的局面，思想上在自然与名教之间又起了冲突。本章以选择西晋时期的政治背景环境为探讨铺叙，论述西晋的政治局势、社会文化、士人的思想风气，分析当时期的背景如何影响西晋士人思想与心态，试图从这观点观察西晋士人为何崇尚庄子的思想，必定庄子的思想符合了当代人的思想，许多士人更在《庄子》中取得一些心灵安慰，以西晋两位玄学家代表人物向秀和郭象为例子，他们两人为《庄子》做注解，从《庄子》这部书的思想中抒发自己的感受，无可否认他们在注解《庄子》里有些思想和庄子的本意是有异的，但笔者认为不同时代、不同的人阅读一本书，都会因为当时他们所处的环境背景而感受不一样，但向秀与郭象俩的确在《庄子》中找到自己所属的心灵安慰。一个思想能在一个朝代所盛行，在这当中也因为环境背景的关系，导致人们的思想有所改变而需要一种思想去安抚他们心灵上的痛苦，而庄子的思想就在那时扮演着重要的角色。《庄子》这部书在西晋时起了很大的作用，庄子的思想必定符合了当代人的思想，所以方能盛行在西晋。

第一节 政治局势

西晋时期，自司马炎篡位为晋武帝，建都于洛阳，整个朝代仅仅只维持了五十一年。晋武帝虽在太康元年（280年）灭吴，重新统一，但国家并没有因此而强大，反之整个国家的政治处于败坏的现象。这当中有许多的因素，如：当政者奢侈与无能、延续汉魏的社会风气、宫廷内外混乱等。

西晋政治败坏的主要原因是当权者的性格所致，举国上下浸润在一种奢侈腐败的暮气中，晋武帝耽于淫逸就是个例子。“晋武帝在灭吴之后，后宫姬妾近万人。”¹⁷自从灭吴后，晋武帝在生活上非常奢侈，史称：“並宠者甚众，帝莫知所适，常乘羊车，恣其所之，至便宴寝。宫人乃取竹叶插户，以盐汁洒地，而引帝车。”¹⁸

皇帝如此，贵戚公卿也是如此的淫奢相竞。他们为了满足其奢侈腐化的生活，把无数的财富浪费了。在《世说新语·汰侈篇》就提及到当时的贵族如何的荒淫，如：

石崇厕常有十馀婢侍列，皆丽服藻饰，置甲煎粉、沉香汁之属，无不毕备。又与新衣著令出。客多羞不能如厕。王大将军往，脱故衣，著新衣，神色傲然。羣婢相谓曰：“此客必能作贼！”¹⁹

从这可看出这些贵族的奢侈程度，连婢女的衣着、打扮都是华丽的。甚至连厕所也要讲究排场和享受，而王敦这大将军也纵情地享用这一切，一点也不感到羞耻。这就是当时贵戚公卿所过的奢华生活。他们不但毫无节制的浪费钱财，而且他们为了享乐，想尽各种办法。在《汰侈篇》中，王济（晋武帝之女婿）为了自己的食欲竟然“以人乳饮狔”²⁰。

除此之外，当时的贵族也是残暴到灭绝人性的地步，他们为了享乐可以随意杀戮。在《汰侈篇》，就能看到这些执政者草菅人命的一幕：

¹⁷ 王仲犛：《魏晋南北朝史》，北京：中华书局，2007年，页212。

¹⁸ 王仲犛：《魏晋南北朝史》，页212。

¹⁹ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页728。

²⁰ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页729。

石崇每宴客燕集，常令美人行酒；客饮酒不尽者，使黄门交斩美人。王丞相与大将军尝共诣崇，丞相素不能饮，辄自勉强，至于沉醉。每至大将军，故不饮观其变，已斩三人，颜色如故，尚不肯饮。丞相让之，大将军曰：“自杀伊家人，何预卿事！”²¹

同时，在西晋朝代里有许多官员尚功利而无操守，讲究的是现实对国家却没有抱负。这归根究底是延续了汉魏的社会风气而导致的，汉末时发生的党锢之祸并且加上曹操以法治国而不重名节，对当时的士族恣意摧残，使到社会失去道德上的平衡。但曹操毕竟是个爱才之人，故在他的政治上还有几个有政治才识之士，如何晏、丁谧、夏侯玄等。可是这批才识之士却在魏末时被司马氏诛除净尽²²，导致在晋代时只剩下无德又无才的人来当晋室的佐命功臣，而促使整个晋代的政治败坏。与此同时，在这险恶的政治处境中，许多士人因为不满司马氏那不符合名教的作法而选择崇尚庄子思想，回归自然、隐居。在这士人当中阮籍与嵇康的态度最为明显，故嵇康后来被杀害²³对西晋的士人而言绝对是个重大的打击，尤其是他的好友，也是此论文要研究的人物——向秀。

²¹ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 727。

²² 景初三年（239）春，魏明帝死，齐王曹芳才十岁，司马懿、曹爽受遗诏辅政，从此斗争趋向激烈。正始九年（248）司马懿发动兵变杀曹爽，著名士人何晏等人并受诛戮，史称此一次诛戮，“天下名士去其半”。嘉平六年（254）司马师杀夏侯玄；正元二年（255）杀丘俭；甘露三年（258）杀诸葛诞，政权归于司马氏，已成定局。参考罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，北京：中华书局，1996年，页 47。

²³ 景元四年（263）杀嵇康，与政权争夺纠结着的名教与自然的矛盾便作了一次强烈的大暴露，自然任心受到了最沉重的一次打击。参考罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，页 47。

对于这种现象，晋武帝竟未看出它的严重性，甚至在皇位继承的问题上也没谨慎考虑，把皇位传给赋性低能的太子衷既是晋惠帝，笔者认为这是造就了往后的政治局势更加混乱的重要因素。

宫廷内的纷争也是让国家在政治上走上灭亡的悲剧。晋武帝传位给晋惠帝，由于晋惠帝赋性低能，让贾后有机可乘擅权乱政。贾后是个有野心的女人，当时晋惠帝即位时杨骏（杨太后之父）以太傅辅政与贾后对立。贾后有预政的野心，但因为杨骏辅政而无法干涉。因此，她利用诸王的力量来对付杨骏，最后贾后成功地叫楚王玮（武帝的孩子）举兵讨伐杨骏和他的党羽。最后，杨骏被诛，杨太后被废，被牺牲的人大约有数千人，贾后也成功地执掌朝政。

贾后执政时，只要对诸王们或臣子有所不满，就会以各种办法排除异己。因此，在她辅政时杀害了許多人，如：汝南王亮、楚王玮、衛瓘等。贾后甚至有废杀太子遹的意思，但也因为此举动让诸王赵王伦有机会率兵入宫废后、诛杀贾氏亲党。最后，贾后被赐死。

政变成功后，宫内的斗争没因此而结束，反而接踵而来，晋室诸王骨肉相残更为激烈，在历史上简称“八王之乱”²⁴。众诸王忙于内争，让晋室四分五裂，国家逐渐衰微，人民生活困苦。同时，胡族不断的强盛，让胡族有机可乘侵袭中原，这给国家带来了很大的威胁。因此，当诸王的内争已告一段落后，颓废不堪的晋室已无法克

²⁴ 所谓的八王就是如南王亮、楚王玮、赵王伦、齐王冏、长沙王义、成都王颖、河间王颙和东海王越，参考王仲犛：《魏晋南北朝史》，页 216。

服胡人侵袭国土的事实。最后，导致种种的祸乱引发，险些把整个国家断送在异族的手里。

如笔者上述所言晋武帝在皇位继承方面没有慎重考虑，而造就了往后的政治局势更加混乱，以致到最后整个王室已无法控制整个局势，让国家陷入了危机。因此，笔者认为一位贤能的国君对国家而言是非常重要的，如果国君贤能，他会用人才帮他治理国家，宫廷内也不会有如此激烈的斗争，西晋的寿命也许也不会如此短暂。

第二节 西晋的社会文化

在两汉时期，经学是官方采用的哲学思想，更以名教来称呼。名教，即是以名为教，指用中国古代的等级名分、道德规范、伦理观念、法律规定及政治制度的综合观念来进行教化，以端风俗，正人心，安社稷。²⁵虽然当时的统治者独尊儒术，但他们采用的儒学已不是孔子所提倡的儒学了。而汉代经学中的今文经学则神化了孔子的著作及孔子其人。²⁶故当时的儒学是经过改造并符合当时的统治者，因此统治者才这么推崇儒学。笔者相信每个时代都有士人所推崇的思想，而士人所推崇的思想往往和原先著作的思想肯定有些偏差，因为环境背景的因素导致当时的人要求变，以便更加符合当时的社会与当时人的思想。

但随着汉魏之际政治不稳定，道家的崛起也让儒学开始走向了没落。儒家提倡名教而道家提倡自然，这也让当时的名教与自然起了冲突。这并不表示当时的思想家否认儒家、舍弃儒家，而是根据当时社会状况而言道家比较符合社会与人民。这是源

²⁵ 详见林登顺：《魏晋南北朝儒学流变之省察》，台北：文津出版社，1985年，页270的相关叙述。

²⁶ 张敬花：〈浅论魏晋玄学形成的原因〉，《天水师范学院学报》2002年第1期，页33。

于汉末的党锢之祸，正气被摧残又加上曹操重法制而不重名节，导致士族的破落使社会失去道德的伦理。故魏晋思想家努力的将老庄的学说灌入在经学内把儒道思想加以贯通与调和。

在《世说新语·文学篇》就明显提到当时思想家对经学的看法：

王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：夫无者，诚万物之所资，圣人莫肯致言，而老子申之无已，何邪？弼曰：圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老、庄未免於有，恒训其所不足。²⁷

在这里可看出孔子在思想家的心中仍然有着圣人的地位，对他的学说也不加以抹杀。但道家注重“无”而儒学注重“有”，注重“正名”，在这一点的确起了很大的冲突。故当时的思想家如王弼、何晏等人要调和儒道，他们用道家的学说去解释《论语》、《周易》，以便能做到儒道融合。因此，让当时的老庄学说有了新的发展，新的学说。

除此之外，在西晋时代司马氏家族为了篡位称帝，对士族加以杀害。这种做法完全不符合礼法，但当政者又采用名教来治理国家。在这过程中，让一些士人开始转向了，有些士人在政治压力下消沉起来，而有些士人如嵇康更主张“越名教超自然”，主张达生任性，自然与名教对立起来。因为西晋时代的政治背景的因素，导致儒学、名教对当时的士人得不到精神上的追求而产生冲突。此时，庄子的思想恰好弥

²⁷ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 175。

补了士人内心的空虚。笔者认为这是儒家衰微的缘故，因为它无法在这动荡的时代给予士人思想上的安慰。

从以上的论述，初时魏晋的思想家“并不反对儒家的名教，只是认为名教应复本于自然，主张无为而治”²⁸。因此，把道家的学说灌入在儒家其中互作补充，但到后来礼法完全被破坏时，道家思想完全进入了西晋整个朝代里，而儒学极度衰微。刘大杰在《魏晋思想论》里，有提到：“到了晋朝虽有少数保守儒学残垒的如傅玄、范甯之流，努力挣扎，已经是强弩之末，难以振作了。”²⁹因此，笔者认为当时唯有老庄的思想才能符合士人的处境和思想，并在《庄子》做注以抒发他们的感受与观点，向秀与郭象就是一个例子。

在中国历史上，魏晋时期是个战乱不断、国家分裂的朝代。魏末朝廷内曾有过四次钜变，即正始十年（249）春的高平陵事件、嘉平六年（254）李丰、夏侯玄、许允等曹爽余党的被诛、嘉平六年秋魏少帝曹芳的被废和甘露五年（260）高贵乡公曹髦的被弑，以上的事件也让不少人遭到牺牲。而在公元 280 年晋武帝灭吴，统一了全国，但不久八王乱起，继之永嘉南渡，统一的局面只维持了不到三十年，又开始了不断的征战和割据。³⁰笔者认为在这样的政治演变下，社会怎能得到安定、士人也会因此而身心受到摧残。

²⁸ 张承宗：〈魏晋玄学的形成与发展〉，《苏州大学学报（哲学社会科学版）》2002 年第 3 期，页 105。

²⁹ 刘大杰撰：《魏晋思想论》，上海：上海古籍出版社，1998 年，页 13。

³⁰ 罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，页 1。

魏晋时期在短短的几百年，但局势都是处于不稳定的状况。面对着国家的动荡，政治的黑暗，儒家所提倡的“忠君”、“孝”等的名教思想可说是被统治者所践踏了。在当时的社会需要另一种哲学思想来支配整个动荡的社会，重建名教秩序，稳定当时的政治。同时，统治者也需要新的学说来稳住他的地位，于是就把儒学和老庄学说互相调和而产生了玄学。“玄学不是单纯的老庄思想，它是儒、道的调和，是名教与自然的统一，是以道为主，兼综儒道”³¹，是符合统治者管理动荡的社会的需求。

玄学在当时的社会里不但维护了儒家的伦理纲常，也提倡了道家的自然主义，让人民以“无为”的态度来面对当时社会的问题。这也是统治者所希望的，故晋简文帝，孝武帝、司徒等人都倡导玄学。因为基于社会动荡不安，人民若以“无为”来看待的话，就会对国家的事情选择逃避、不过问，那统治者就能为所欲为了。

因此，玄学这新发展也让在政治上有权势的人更加荒淫残暴任意恣行，如王衍、王澄、谢鲲等人都让人厌。这些人“皆以任放为达，或有裸体者”³²，整日嗜酒荒放，“故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽”³³。他们的行为可说令人不齿，故乐广³⁴笑曰：

名教之中，自有乐地，何为乃尔也？³⁵

³¹ 张敬花：〈浅论魏晋玄学形成的原因〉，页 35。

³² [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 22。

³³ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 22。

³⁴ 乐广是玄学名士，他以宽和的态度，表示其对放达风气的不满。他主张在名教范围内寻找快乐，得自然之趣，这正是名教与自然合一的观点。乐广与王衍同为中朝清谈领袖，史称：“广所在为政，无当时功誉，然每去职，遗爱为人所思。凡所论人，必先称其所长，则所短不言而自见矣。人有过，先尽弘恕，然后善恶自彰矣。”参考张承宗：〈魏晋玄学的形成与发展〉，页 108。

³⁵ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 22。

因此，老庄学说与儒家学说融合成了魏晋的玄学，也因为社会动荡与统治者的因素让玄学这新学说如火如荼的发展起来。同时，它也是当时能慰藉士人的思想。

第三节 士人的思想风气

汉魏之际，思想上发生了变化，经学没落，道家思想崛起，受到当时人的接纳，很大的原因是与当时社会的政治变化有关。在魏晋之际，篡夺继起，许多士人因此而被杀，当中包括了何晏、夏侯玄、诸葛诞等在魏时牺牲；而嵇康、张华、陆机、陆云、潘岳等人在晋代时牺牲。士人面对着这样的政治斗争，笔者认为当时士人的生活态度都趋向消极，就如刘大杰所说的：“故意装聋卖哑，寄情酒色，或谈《庄》、《老》，或隐田园的了。”³⁶他们宁愿选择逃避现实、做隐士、不问天下事、专心在学术方面，如：王弼、何晏、嵇康等人。他们大多数学习老庄，“注重辩论，提倡自然，菲薄礼教，行动上豪放旷达”³⁷，以这样的方式也许能让当时的士人有所寄托，而逃避现实社会的病态。故他们也专心于注解《老子》、《庄子》与《周易》等书，如何晏的《道德二论》、《论语集释》；王弼的《老子注》、《周易注》、《周易略例》、《老子之略》、《论语释疑》；阮籍的《易》、《老》二论；嵇康《养生论》、《声无哀乐论》、《释私论》；向秀《庄子注》等等³⁸。从这可看出当时的士人着重在研究《老子》和《庄子》，一是为了避世；二是为了要在《老子》与《庄子》中寻求心灵上的安慰。

³⁶ 刘大杰撰：《魏晋思想论》，页 14。

³⁷ 王红曼：〈道家思想与魏晋玄学〉，《贵州师范大学学报(社会科学版)》1998 年第 3 期，页 38。

³⁸ 参考罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，页 44。

魏晋之际，天下混乱，世途险恶，统治集团内部权力斗争激烈，杀戮频繁，士人常成为政治斗争的牺牲品，使士人的生存环境异常艰难。面对着当时的乱世，他们无法在现实中追寻到安慰，唯有在心灵上寻求“安慰”。因此，他们以庄子的思想纳入在自己的生活中，以便让世间的事物不会影响他们。因为庄子的思想是精神逍遥、自然、无为，一切事物让它顺其发展，不加以理会。故使得当时的人们有共同的抉择，选择庄子思想为当时的主流思想。“一方面表明仕途，好敬老庄，减轻外界的敌意，另一方面在失意的时候，又可以从老庄的人生哲学中寻求到一些安慰。”³⁹因此，这思想才会在魏晋时期盛行。

庄子所生活的战国中、晚期，是中国历史上一个充满变革的时代。⁴⁰在《庄子》的〈骈拇〉篇也提到“自三代以下者，天下何其嚣嚣也”⁴¹。而西晋也是个动荡的时代，篡夺继起，内祸倾作，许多士人因此牺牲。这种悲惨的命运对士人精神上的打击必定很大，让那时期的士人阅读《庄子》而崇尚《庄子》也许是感同身受，让他们在精神上有寄托，不问国家事，有种退隐的心态。在《世说新语·言语》中司马徽的故事可看出当代士人的心态：

南郡庞士元闻司马德操在颍川，故二千里候之。至，遇德操采桑，士元从车中谓曰：“吾闻丈夫处世，当带金佩紫，焉有屈洪流之量，而执丝妇之事？”德操曰：“子且下车。子适知邪经之速，不虑失道之迷。昔伯成耦耕，不慕诸侯之荣；原宪桑枢，不易有官之宅。何有坐则华屋，行则肥马，侍女数十，然后为奇？此乃许、父所

³⁹ 张敬花：《浅论魏晋玄学形成的原因》，页 35。

⁴⁰ 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1997 年，页 218。

⁴¹ 王叔岷：《庄子校诂》，北京：中华书局，2007 年，页 312。

以忼慨，夷、齐所以长叹。虽有窃秦之爵，千駟之富，不足贵也。”士元曰：“仆生出边垂，寡见大义，若不一叩洪钟、伐雷鼓，则不识其音响也！”⁴²

故笔者相信当时的人对道家思想那么推崇，主要因素是当时的环境背景。因为在这样动荡的大环境，使得道家思想更符合了当时士人的心情。

在乱世中，西晋时期士人的情感方面都偏于哀伤悲慨，生长在这样动荡的时代，内心深处的痛唯有在庄子的思想中得到减轻。在《五言咏怀诗八十二首之其九》中，阮籍就说出士人的心底话：

步出上东门，北望首阳岑。下有采薇士，上有嘉树林。良辰在何许？

凝霜沾衣襟。寒风振山冈，玄云起重阴。鸣雁飞南征，鸚鵡发哀音。

素质游商声，凄怆伤我心。⁴³

阮籍眺望着首阳山，因为首阳山是一个远离世俗混乱的地方，昔日的伯夷、叔齐就隐居在这里。然而这美好的时光已经一去不返，对于自己处于的混乱时代，心中百感交集，只能像鸚鵡那样发出声声哀鸣声。即使像阮籍这样的士人因为政治压力下而不得入仕为官，自己内心对司马氏和当时的礼法是不满的，但也只能委曲周旋，掩饰自己的本意。虽然如此，他在为官时都是“酣饮为常”，遇到要他面对的问题，他都以醉避过，有这样一幕：

⁴² [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页 54、55、56。

⁴³ 韩格平：《竹林七贤诗文全集译注》，长春：吉林文史出版社，1997年，页 199。

文帝初欲为武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免。⁴⁴

阮籍的酣放与朝廷的严敬，形成强烈的对比，阮籍以此表达自己是方外之人，与当时的礼法之士截然迥异。⁴⁵笔者认为阮籍这样的做法完全是为了避免自己卷入政治风波里，为了保全，就如罗宗强所言：“在这样险恶的政治环境里，他是生存下来了，但是付出的代价，是终身“如临深渊，如履薄冰”，终身苦闷。⁴⁶”因此，《庄子》里的学说影响了阮籍的思想，令他非常向往庄子那样的逍遥。

除此之外，嵇康也是当时代最典型的名士。他的性格“刚肠疾恶”，对当时名教之士的虚伪感到不耻，甚至直接发出了反抗宣言。在景元二年，他写了《与山巨源绝交书》就是批评当时的黑暗政治。后来，他因为吕安事件而牵涉在其中，最终还引来杀机。他入狱和将被处死的消息传开后，引起轰动，“太学生三千请以为师，弗许”⁴⁷。因此，嵇康的死对当时的士人是个很大的打击，他是士人中坚持“越名教而任自然”的失败典范。嵇康的死影响他的好友-向秀，向秀最终向现实低头，走出隐居的生活当官。在《世说新语·言语》记载：

嵇中散既被诛，向子期举郡计入洛，文王引进，问曰：“闻君有箕山之志，何以在此？”对曰：“巢、许狷介之士，不足多慕！”王大咨嗟。⁴⁸

⁴⁴ [唐]房玄龄等撰：〈阮籍传〉，《晋书》卷四十九，页1360。

⁴⁵ 蔡忠道：《魏晋处世思想之研究》，台北：文津出版社，2007年，页225。

⁴⁶ 罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，页48。

⁴⁷ [唐]房玄龄等撰：〈嵇康传〉，《晋书》卷四十九，页1374。

⁴⁸ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页68。

从以上的论述，可看出当时的士人身处在这残酷的政治环境中，生命朝不保夕，更积极的寻找心灵上的安命之处。他们总是在儒道之间寻求，却因无法忍受政治上与人伦上那虚伪的礼法，而转向老庄思想。有些士人更采用庄子的安命论，来安慰自己在生活、政治上的不如意，如李康。在李康《运命论》里，他就采用庄子的安命论来道出生活上的不如意，更以“命也，运也”的消极想法来安慰自己。⁴⁹但也有些人以庄子的“逍遥自在”去面对他们的日子，有些甚至去隐居。

因此，《庄子》的思想学说在西晋时切中了士人的内心感受。在《世说新语·文学》，可看出不少士人偏爱《庄子》；

诸葛玄年少不肯学问，始于王夷甫谈，便已超诣。王歎曰：“卿天才卓出，若復小加研寻，一无所愧。”玄后看庄、老，更与王语，便足相抗衡。⁵⁰

这正可看出了《庄子》中的思想符合了当时西晋士人的时代感受，让他们得以在这么险恶、乱世的环境里从书中得到心灵的慰藉，而生存在这样的乱世中。

第四节 小结

总的来说，魏晋时代是个动荡的时代，那个时代的人要迎合当时的社会与环境必定要在思想上有所改变，甚至要有新的思想去帮他们面对当时的情况。当时，儒家思想已无法让他们得到心灵上的慰藉，因此他们试图从其他学说里得到慰藉。在当

⁴⁹ 详文参见[梁]萧统选、[唐]李善注：《昭明文选》，台北：五南图书出版有限公司，1999年，页1294-1302。

⁵⁰ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页177。

时，思想自由、开放，让其他学派的思想纷纷活跃起来。“宗白华称：“这也是中国周秦诸子以后第二度的哲学时代”⁵¹。

在众学派的思想，魏晋的人们对老庄的思想容纳度最高。甚至魏晋时期的重要思想家如王弼、何晏、郭象、向秀等人都以注释老庄来表达自己的思想和主张。但他们并没丢弃儒家，反而把儒家学说和道家学说一起融合，变成了一个新的学说——玄学。

这对当时的思想界上确实是个新的发展，而这新的发展也非常盛行。其中的原因是社会的动荡、儒家的衰微，士人失去了精神寄托，需要另一个新的思想去接替。而恰巧的是这思想又受到当时的统治者及士人的欢迎，形成了所谓“清谈”之风。

无可否认，一个学说的新发展也不仅只是因为以上几个因素，当中也包括了其他的因素也许是本论文没提到的，但笔者认为以上的几个因素都是主要的键原因，使得老庄学说能在汉末、魏晋时期中盛行。笔者以西晋的背景环境作为论述主要原因是笔者相信整个国家的环境背景会导致当时思想风气的趋向，更为向、郭注《庄子》带来了伏笔，此内容笔者会在接下来的章节作出论述。

⁵¹ 杨胜良：《道家与中国思想史论》，厦门：厦门大学出版社，2002年，页107。

第三章 向、郭对《庄子》逍遥与齐物思想的诠释

庄子一生追求逍遥自在⁵²，在《庄子》这部书里〈逍遥篇〉也在内篇的第一篇。可见“逍遥”对庄子而言是极为重视的思想。在这此章里，笔者会探讨庄子对逍遥的定义，试图找出庄子对逍遥的真正意义。接着，笔者会探讨向秀和郭象这两位西晋的灵魂人物如何诠释庄子的中心思想——“逍遥”与“齐物”的定义。就如笔者在前章所论述西晋社会动荡、政治斗争、儒家衰微，士人面对这样的处境会失去精神上的寄托，需要另一个新思想去接替。恰巧庄子的思想符合了士人的想法，加上当时几位玄学家如向秀和郭象都为《庄子》做注，使到《庄子》更加迎合当时士人的思想。因此，笔者在本章会以庄子的中心思想——逍遥、齐物来分析向秀和郭象如何运用庄子的中心思想去诠释当时他们所面对的处境。“逍遥”二字贯穿《庄子》全文，但笔者的论文篇章里会以〈逍遥篇〉作为主要论述“逍遥”之篇章，其他篇章为次要论述。因为《庄子·内篇》乃是庄子真正的著作，而外篇与杂篇是庄子的弟子所记载下来的。

〈逍遥篇〉最能反映庄子所追求的逍遥之含义。接着，笔者会探讨《庄子·齐物论》，笔者认为“齐物”是一个管道通达到逍遥之境。如果凡人皆能“齐物”，那就能逍遥自在。续而笔者会论述向、郭对齐物的本意是否与庄子相同？如果如笔者所言“齐物”是个管道通于逍遥，那处于乱世的他们会如何看“齐物”呢？笔者将会在本章论述。

⁵² 庄子追求逍遥自在，在《史记》就记载道：楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子蜀不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏无读之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”参见于[西汉]司马迁撰：〈老子韩非列传第三〉《史记》卷七，北京：中华书局，1959年，页2145。

第一节 庄子的逍遥义

庄子终身不仕，一生追求的乃是“逍遥”这两个字。因此，在《庄子》学说里“逍遥”二字是庄子所强调与重视的。在《庄子·逍遥游》曰：

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以遊无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。⁵³

“此数语，乃庄周自道其无待之逍遥也。”⁵⁴庄子在这里说明了顺着自然的规律去把握六气的运行，逍遥就在无穷的境界中。因此，在逍遥的境界中里就没有任何期待了。笔者认为庄子追求的逍遥是无所待的，随心所欲，一切都归于自然不加以干涉。在此句，也可看出庄子以“至人无己，神人无功，圣人无名”解释为“忘己”、“忘功”、“忘名”，解释为人类必须忘记自己的身份、功与名才能达到逍遥的境界，进而达到无待之逍遥。在《庄子·逍遥游》里列出了大鹏、斥鴳、列子、至人这四种不同层次的逍遥，前三种虽是逍遥，但都是“有待”的逍遥，如大鹏有待海空上的逍遥、斥鴳有待食粮的逍遥、列子有待轻风的逍遥，故都不是真正的逍遥，唯有最后一种顺应自然规律、“无待”具体条件的“至人”，才达到真正逍遥之境。

同时，在《庄子·逍遥游》中，庄子更以“尧让天下於许由”叙述“无功”、“无名”之道理。此段如此写道：

尧让天下於许由，曰：“日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦难乎！时雨降矣，而猶浸灌，其於泽也，不亦劳乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自视缺

⁵³ 王叔岷：《庄子校诂》，页 17。

⁵⁴ 王叔岷：《庄子校诂》，页 21。

然，请致天下。”许由曰：“子治天下，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鹤鹑巢於深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”⁵⁵

王叔岷为此段解释为：“尧欲把天下让给许由，而许由拒绝尧的要求，因为许由认为尧已把天下治理好了，若他接受尧的禅让岂不是为名。庄子借许由之口，道破名是实的影子，这里透彻地写‘无名’。”⁵⁶“归休乎君，予无所用天下为”道明自己对天下“无功”，岂能接受尧的禅让。在此，庄子道明了逍遥是不贪图名、利和功。庄子以鹤鹑和偃鼠来比喻自己是取足而已，不贪求多。笔者认为庄子之自由逍遥是心灵上要摒弃“己”、“名”、“功”等，才能“御六气之辩，以遊无穷者”。陈鼓应在《〈逍遥游〉：开放心灵与价值重估》中说到：“人之所以不得自由，乃因心胸被拘执在俗世的境域中，目光被囚限於常识世界里。”⁵⁷因此，笔者相信庄子的逍遥是要抛弃世俗的“己”、“名”与“功”，方能达致真正的逍遥。

从上文中，庄子之逍遥注重在精神上的逍遥，并不是形体上的逍遥。若只达到形体上的逍遥，但精神上却受到束缚，这不算是真正的逍遥。因为庄子真正的逍遥最终是归于在精神上并非形体上，就如《庄子·逍遥游》曰：

今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广漠之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下，不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！⁵⁸

⁵⁵ 王叔岷：《庄子校注》，页 21、22。

⁵⁶ 陈鼓应：《老庄新论》，香港：中华书局，1991 年，页 147。

⁵⁷ 陈鼓应：《老庄新论》，页 142。

⁵⁸ 王叔岷：《庄子校注》，页 37。

庄子盖以无用之樗，自喻其无用之言可以逍遥自得乎！⁵⁹庄子认为樗的无用可让它达到精神上的自由，让它免受一般树木所受到的灾害，这是“无用之用”。笔者认为人若能做到对世间的事物无所求、无所待，一切归于自然、安闲自适、精神自由，就是庄子所谓的逍遥，犹如刘笑敢所言：“纯以精神言逍遥，是庄子所谓逍遥的独特之处，庄子之逍遥实有今日精神自由之含义。”⁶⁰

在《庄子·让王》篇里道：

逍遥於天地之间，而心意自得。⁶¹

王叔岷将此句解释为“心意自得，则无待於外，惟无所待者，乃能无往不逍遥”⁶²。笔者相信庄子的逍遥是当心灵上对世间的事物无所牵绊，到那时候无论人在哪儿都会感到逍遥自在。因为心灵上已得到真正的自由，对世间的事物已无所待了。

第二节 向、郭的逍遥义及对支遁注“逍遥”之影响

向秀以晋初的时代精神，通过诠释《庄子》的“逍遥”学说，表达了自己对自由的深刻反思，根据庄子的“有待”与“无待”的逍遥论发展出另一番见解。王晓毅总结道：“向秀认为：世上没有不食人间烟火的神仙，生命的自由逍遥不可能脱离物质条件，即使至人的‘无待’，并非完全无须外物的自我满足。‘有待’与‘无待’的差异在于：‘有待’是凡人，只能利用特定的物质条件，适应特定的环境；而‘无

⁵⁹ 王叔岷：《庄子校注》，页 38。

⁶⁰ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，页 154。

⁶¹ 王叔岷：《庄子校注》，页 1117。

⁶² 王叔岷：《庄子校注》，页 3。

待’的至人，则能利用一切物质条件，适应一切环境。”⁶³笔者认为向秀所谓真正的逍遥是无法被衡量的，这是因为每个人在生命里所追求的逍遥有异，哪怕是“有待”的凡人，若能真正利用身边的物质条件也能达到至人的逍遥境界里。

刘孝标在《世说新语·文学篇》注提到向秀与郭象的《庄子·逍遥游》义曰：

夫大鹏之上九万，斥鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通。岂独自通而已！又从有待者，不失其所待。不失，则同於大通矣。⁶⁴

这与郭象在《南华真经注疏》注《庄子·逍遥游》篇章的义大同小异，郭象是如此注“逍遥”二字道：

夫小大虽殊，而放於自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负於其间哉！⁶⁵

郭象认为大小虽有别，但一切事物任它们去发展、各当其分、心意自得即是逍遥，不需要刻意地去主宰事物的运行。在《世说新语·文学篇》刘孝标注所引中，向秀和郭象也是解释道大鹏、斥鷃虽有大小之别，但如果各任个性所适就能迎合各自的本分，逍遥皆是一样的。但这却与庄子的真正逍遥义有所出入，在上一节笔者就有写道《庄子·逍遥游》里所列出的大鹏、斥鷃、列子和至人等不同层次的逍遥。前三者都是

⁶³ 王晓毅：《郭象评传》，南京：南京大学出版社，2006年，页83。

⁶⁴ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页194。

⁶⁵ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，页1。此书版本今以《古逸丛书》覆宋本为底本，通校了《道藏》本、《道藏辑要》本、王孝鱼整理的郭庆藩《庄子集释》本、刘文典《庄子补正》本，参考了《续古逸丛书》影宋本、《世德堂》本、敦煌唐写本部分残卷、陈景元《庄子阙误》、王叔岷《庄子校释》及《郭象庄子注校记》以及近人有关校勘成果。

‘有待’的逍遥，因此不是真正的逍遥；唯有至人之逍遥是‘无待’的，才能是真正的逍遥。向秀与郭象却不是这么认为的，他们强调的是虽然大小不同，但逍遥之境界是相同的。因为，这当中注入了他们的看法，他们所处的环境对他们注的逍遥义占了很大的影响力。向、郭两人所处的时代虽不大相同，两人的政治命运也有异，但两人都是处于在乱世之中。向秀处在动荡时期直到太平的魏晋之际；而郭象则相反从太平时期到动荡的元康和永嘉之际。向秀初时是过着隐士的生活，但在嵇康被杀害后走出隐士的生活而当官，还被晋文帝嘲讽他既然有隐士的志向，为何来到洛阳当官，向秀以巢父、许由这些隐士为例，指他们不了解尧对百姓的苦心，故不必羡慕他们。⁶⁶因此，自己出来当官。而郭象的前期过的生活也像隐士的生活，州郡要征召他做官，但他拒绝了只是在家闲居著述，到后来才被征召做司徒府的掾属、太傅府的主簿后，任职当权名声倾动内外。⁶⁷笔者的看法是从隐到仕出入非常大，所以为了在隐士与官职之间有个平衡点，向秀与郭象在逍遥义里都认为“小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也”，因此不管是隐士或当官都可以逍遥。笔者认为如果如《晋书·向秀传》所言“郭象又述而广之”⁶⁸，向秀与郭象年龄差别 40 岁左右，当时郭象看到向秀《庄子注》的逍遥义符合了当时自己的情况与感受，因此赞同向秀的逍遥义同时再加入自己的看法与见解。这就与他当官时谈老庄就不会有矛盾之说了。

⁶⁶ 此句参考《晋书·向秀传》：康既被诛，秀应本郡计入洛。文帝问曰：“闻有箕山之志，何以在此？”秀曰：“以为巢许狷介之士，未达尧心，岂足多慕。”帝甚悦。[唐]房玄龄等撰：《向秀传》，《晋书》卷四十九，页 1374、1375。

⁶⁷ 根据《晋书·郭象传》记载道：郭象字子玄，少有才理，好老庄，能清言。太尉王衍每云：“听象语，如悬河泻水，注而不竭。”州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。东海王越引为太傅主簿，甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素论去之。永嘉末病卒。参考于[唐]房玄龄等撰：《郭象传》，《晋书》卷五十，页 1396、1397。

⁶⁸ [唐]房玄龄等撰：《郭象传》，《晋书》卷五十，页 1374。

虽然，向秀《庄子注》已成佚文，笔者唯有从《列子》张湛注里引向秀佚文。《庄子·应帝王》中讲述了至人壶人以“自然无心”之大道，破神巫季咸算命小术的故事，向秀以此故事来表达自己对生命的境界与理想处世学说，其要点是“欲获人生幸福，必须彻底放弃有为之心，完全顺应外界的变化”。⁶⁹在《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》：

萌然不动，亦不自止，与枯木同其不华，死灰均其寂魄，此至人无感之时也。夫至人其动也天，其静也地，其行也水流，其湛也渊嘿。渊嘿之与水流，天行之与地止，其於不为而自然一也。今季咸见其尸居而坐忘，即谓之将死；见其神动而天随，便谓之有生。苟无心而应感，则与变升降，以世为量，然后足为物主而顺时无极耳，岂相者之所觉哉？⁷⁰

沉痛的历史教训使他坚信这个社会是无法改造的。作为臣民欲获个人幸福安宁，唯有放弃理想，认同社会现实，“进退同群”、“与群俯仰”、“无心而应感，与变升降，以世为量”、“应世变而时动”⁷¹。因此，笔者认为后期的向秀走出隐士的生活而当官也因以上的理由，眼看自己的好友嵇康因为抱着不妥协的态度最终被诛，他深知唯有认同当时的社会与执政者才能平安过日子。同时，笔者相信在向秀与郭象两人心中对逍遥有另一面的的见解，是他们当时所处的环境使然。他们都认为逍遥不管“有待”与“无待”皆是逍遥，这也符合他们前期过着隐士生活；后期走上仕途之路。

⁶⁹ 详见王晓毅：《郭象评传》，页 84 的相关论述。

⁷⁰ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，详见杨伯峻撰：《列子集释》，北京：中华书局，1979 年，页 72。此后所引《列子》张湛注文引向秀《庄子注》均为此版本，皆不再列明出处。

⁷¹ 王晓毅：《郭象评传》，页 84。

因此，向、郭注《庄子》逍遥义，令他们即使当时身兼官职也能在心灵得到解脱与逍遥。因为他们相信“各任其性”，当官也是因为当时环境所逼，但心灵上是逍遥自在，不会因为官职而变质。这就是向秀和郭象所追求的逍遥。

“逍遥”是庄子主要的中心思想，故有许多学者都在研究，而各人都有各人的见解。不过他们的见解与理论都无法超越向秀与郭象所注的“逍遥”义，直到支遁⁷²对“逍遥”义有另一方新的见解。在《世说新语·文学》记载曰：

庄子逍遥篇就是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及逍遥。支卓然标新理於二家之表，立异义於众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。⁷³

支遁为东晋时的名僧，他精通老庄玄学。在建康白马寺，破玄学传统的逍遥论，引起思想界的轰动，从此步入士族上流社会，为其日后在达官贵人中弘扬佛法开拓了道路。⁷⁴因为当时佛教刚传入，还不是很盛行，许多内容难以明白，需要借助当时士人所推崇的《庄子》去解释与格义⁷⁵。汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》也有

⁷² 支遁（314-366）字道林，本姓关氏，陈留（今河南省开封市）人或云河东林虑（今河南省林县）人。支遁的生平事迹参考：[梁]释慧皎撰；汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，页159。另参考：王晓毅：〈支道林生平事迹考〉，《中华佛学学报》第八期，1995年7月，页243-271。

⁷³ [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，页194。

⁷⁴ 王晓毅：〈支道林生平事迹考〉，页244。

⁷⁵ 《法雅传》中“以经中事数拟配外书，为生解之例”，数语尚不甚易解。据刘孝标注，所谓“生解”者，六朝经典注疏中有“子注”之名，疑与之有关。因为“生”与“子”，“解”与“注”，都是可以互训的字。所谓“子注”是取别本义同文异之文，列入小注之中，与大字正文互相配拟。这叫做“以子从母”，“事类相对”。这样的本子叫“合本”。“格义”的比较，是以内典与外书相配拟；“合本”的比较，是以同本异译的经典相参校。二者不同，但形式颇有近似之外，所以说“以经中事数配外书，为生解（子注）之例”。例者，格义的形式如同合本子注之例也。此文参考万绳楠整理《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，贵阳：贵州人民出版社，2007年，页52-54。所谓“格义”，就是拿“外书”的义理，做为佛经的子注，是一般都能了解，这大概是因为佛经初传入中国，受到一般士

说到：“自佛教入中国后，由汉至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之闻。西晋阮庾与孝龙为友，而东晋名士崇奉林公，可谓空前。此其故不在当时佛法兴隆。实则当代名僧，既理趣符老庄，风神类谈客。而“支子特秀，领握玄标，大业冲粹，神风清萧”，故名士乐与往还也。”⁷⁶这道明了当时东晋的玄学思想中含有佛教之思想，两大思想在当时密切的结合起来。支遁对《庄子》的逍遥义也是从《般若经》中“即色义”取得新的诠释，而在向、郭之上。《高僧传》云：“遁常在白马寺与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》云：“各适性以为逍遥。”遁曰：“不然。夫桀纣以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”于是退而注《逍遥篇》。”⁷⁷支遁并不认同向郭之前所提出的“逍遥”义即是各任个性所适。支遁认为若“逍遥”义是如此，那残暴的桀纣任意杀戮也是顺着他性格而已，但却残害许多无辜人命而达到逍遥，这是荒谬的说法。故支遁认为适性逍遥是不成立的，所以才为《逍遥游》做注。

支遁对“逍遥”二字所做的阐述，现今只能根据《世说新语》刘孝标注引支遁的《逍遥论》才能获得大概。支氏《逍遥论》曰：

夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鷖。鹏以营生之路旷，故失适於体外；鷖之在近而笑远，有矜伐於心内。至人乘天正而高兴，遊无穷於放浪。物物而不物於物，则遥然不我得；玄感不为不疾而速，则道然靡不适，此所以为逍遥

大夫的排斥，所以用中国的子书来比附，容易为大众所接受。另亦参考：何启民等著：《嵇康·王弼·葛洪·郭象·道安·慧远·竺道生》，台北：台湾商务印书馆，1999年，页152。

⁷⁶ 汤用彤撰：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《民国丛书》第3编第10册，上海：上海书局，1991年，页181。

⁷⁷ [梁]释慧皎撰；汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，页160。

也。若夫有欲当其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？⁷⁸

支遁的逍遙是在於“至人”之心也，是精神上的逍遙。至人若在精神境界上達到“至足”，而不受外在物的限制“物物而不物於物”，就可達到“無待”的境界，脫離人生之束縛而超越自然。支遁的逍遙義當中其實參雜了佛學的元素，因此支遁認為眾生由適性方能達到逍遙是“有待”的逍遙，是受限制的逍遙。而支遁的理想逍遙義即是“無待”之逍遙。因此，支遁之逍遙義是以“心”言逍遙，即是在精神上追求逍遙而非在欲望上或適性上得到滿足。支遁對《莊子》逍遙義之觀點是加入佛教的《般若經》來詮釋。因此，筆者認為支遁的逍遙義是運用佛教里的理論，而這些理論是適合和與《莊子·逍遙遊》的意思相通的。通過佛經來道明《莊子·逍遙遊》不但有新的看法，同時也可把佛教的學說一起帶進來，這可說是以莊道佛。湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》亦有對向秀、郭象和支遁的逍遙義做比較，他認為向秀和郭象之逍遙主張自足，即是自得而逍遙；支遁之逍遙是“至足”然後而逍遙，所謂“至足”即是聖人智慧具足。⁷⁹因此，支遁的逍遙義跟向秀和郭象的逍遙義相對而言，這是支遁比較特殊的地方，也是讓當時的玄學有了新發展。

支遁注的逍遙義得到東晉的人的認同，跟向秀和郭象的逍遙義更可說是可以媲美。筆者會如此所言是因為向秀和郭象的《莊子注》讓玄學有了新發展，成了當時社會里的主要思想，而到了東晉時向秀與郭象之思想已發展到飽和的地步，需要新的元素注入在其中使它能繼續擴展。支遁就在當時以佛教的角度去詮釋逍遙義而得到接

⁷⁸ [南朝·宋]劉義慶撰；[梁]劉孝标注；朱铸禹匯校集注：《世說新語匯校集注》，頁194。

⁷⁹ 詳文見湯用彤撰：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《民國叢書》第3篇第10冊，頁262-263。

纳。向秀和郭象的逍遥义已盛行了很久，当时虽有很多人为逍遥做注，但却在他们俩之下。直到东晋时期，佛学思想开始盛行，而支遁的逍遥义也把佛学思想放入逍遥义里，形成新的元素。因此，迎合了东晋人的思想。虽然支遁的逍遥义后来被认为在向、郭之上，但向、郭注《庄子》影响当时两晋的人的思想是不容否认的。

第三节 庄子的齐物论及向、郭新解

在庄子的齐物论宗旨中，万物与人合一，“天地与我并生，万物与我为一”⁸⁰，在《庄子·秋水⁸¹》里也发挥了庄子对齐物看法是“万物一齐，孰短孰长⁸²”。因此，〈齐物论〉主旨是肯定一切人与物的独特意义内容与其价值。⁸³在〈齐物论〉里，庄子提倡齐物我、齐彼是、齐是非、齐生死。上节有提到庄子的逍遥是无待的，要达到无待之境界方能逍遥。因此，齐物的思想是达到逍遥之境界非常重要的管道。因为真正的逍遥必须做到齐物我、齐彼是、齐是非、齐生死，没有物我之分后，就能无待而得到真正的逍遥。因此，逍遥与齐物有着密切的关系。

在《庄子·齐物论》篇里，庄子以‘丧我’来形容若要以万物与我为一，一定要达到忘我境界。《庄子·齐物论》第一节就以南郭子綦的故事曰‘丧我’：

南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐几者，非昔之隐几者也。”子

⁸⁰ 王叔岷：《庄子校诂》，页 70。

⁸¹ 笔者会参考《庄子·秋水》是因为〈秋水〉篇是〈逍遥游〉和〈齐物论〉的衍生。王夫之曰：“此篇因〈逍遥游〉、〈齐物论〉而衍之。”刘咸焯曰：“语多过当自陷，不如齐物之圆。”案此篇发挥〈齐物论〉，盖庄子门人所述。详见王叔岷：《庄子校诂》，页 579。

⁸² 王叔岷：《庄子校诂》，页 603。

⁸³ 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2001年，页 32。

綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！”子游曰：“敢问其方。”子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之僚僚乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴：似鼻，似口，似耳；似枅，似圈，似臼；似洼者，似污者。激者，謦者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者。前者唱于，而随者唱喁。冷风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调、之刁刁乎？子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”⁸⁴

庄子在〈齐物论〉中提出只要达到“忘我”之境界，方能通于大道，万物皆自然。庄子所谓的“地籁”、“人籁”以形来观看有别与“天籁”，但是三籁皆同是宇宙间自然的声音。故庄子在最后一句言道“夫吹万不同，而使其自己也”，带出了这都是自然的现象。这自然的现象虽有别，但却来自于“道”。因此，“地籁”与“人籁”皆是“天籁”。庄子从开始形上有别、不齐，到后来说明其实三籁没有区别，就如陈鼓应所说：“犹如一曲交响乐，天籁与人籁相应，自日月星辰、山河大地至于人身是一个大和谐。⁸⁵”这说明了万物皆是自然、齐物的原理。庄子借助三籁之说道明了唯有“丧我”，才能把世间万物看成皆是一样，不像世俗所看到的物我之分。庄子认为世间就是因为物我之分，才会充满各种不同的主见而争论不休。因此，庄子提倡摒弃“我”而达到忘我境界，凡事要以万物与我为一，没有高低之分。

⁸⁴ 王叔岷：《庄子校诂》，页40、42与48。

⁸⁵ 张松如等著：《老庄论集》，济南：齐鲁书社，1987年，页205。

庄子强调自然，因此他认为万物应任其自然去生长，不应该强制管理万物。

《齐物论》篇里就有一节如此地说道：

罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？”景曰：

“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇虫付蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”⁸⁶

庄子以“有待”既不能齐物，“无待”而自然，一切万物若无所待就是自然，自然皆能齐物。“物各自然，各不相待，虽影亦不待形。有待则言辩无穷，不能齐矣。”⁸⁷庄子认为万物应该让它们各自自然生长，不能以强制的手段去妨碍它们。庄子认为世间就是有太多人以“我”为中心，把自己的主见套在万物身上，让它们无法按照自己的生活规律自然发展。庄子深深了解到唯有“丧我”，才能物我合一，达到齐物。

在《齐物论》里，庄子以事物的大小、有无来做比较，指出事物是相对的。其实，庄子是借世间的万物的差异道明即使万物形体上有别，但都是平等的。庄子在《齐物论》中表达的旨意为万物都是齐一的，平等的，因而所有的是非真假、美丑善恶、大小长短等人类的价值判断在“道通为一”的角度看来都是平等并存的。⁸⁸

在《庄子·齐物论》篇末，庄子点出“物化”的概念。“物化”旨在消解特定立场的偏执，与天地万物一体的观念相契合。⁸⁹庄子在《齐物论》篇末曰：

⁸⁶ 王叔岷：《庄子校注》，页 93。

⁸⁷ 王叔岷：《庄子校注》，页 95。

⁸⁸ 吕庙军：《庄子《齐物论》新释—兼谈名道之辨》，《江汉大学学报（人文科学版）》2010 年第 1 期，页 89。

⁸⁹ 李婧：《庄子《齐物论》思想研究》，《柳州师专学报》2010 年第 2 期，页 70。

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与！胡蝶之梦为周与！周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。⁹⁰

庄子梦为蝴蝶时，翩翩起舞，多么的喜悦自在。醒来后，才惊觉自己是庄子，一时无法辨别“周之梦为胡蝶”还是“胡蝶之梦为周”？自己与蝴蝶之间必有分别，此称之为“物化”。成玄英疏曰：“托梦觉於死生，寄自他於物化。生死往来，物理之变化也。”⁹¹庄子以“物化”来转化“我”与“蝴蝶”的立场来消解他们之间的分别。庄子通过“物化”来解说两物，进而达到“道通为一”的境界。

在《庄子·齐物论》里，从“丧我”、“彼是”、“是非”、“生死”到最后以“物化”来结束。笔者认为庄子的齐物观全程想带出的一个观点是“道通为一”，庄子想借助物让人们了解只要放下身段，才能达到“道通为一”。如果能达到此境界，就能齐物而逍遥。

上节叙述了《庄子·齐物论》，那处于西晋时期的向、郭对庄子的〈齐物论〉又有何见解呢？笔者会在此继续叙述向、郭对庄子〈齐物论〉之义。

郭象对庄子的“齐物”是这样注释的：

夫自是而非彼，美己而恶人，物莫不皆然。然故是非虽异，而彼我均也。”⁹²

⁹⁰ 王叔岷：《庄子校诂》，页 95。

⁹¹ 王叔岷：《庄子校诂》，页 96。

⁹² [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校，《南华真经注疏》，页 23。

郭象认为一切的万物都是“比我均也”应当与万物合一。在《庄子·齐物论》，郭象对“天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”⁹³的注释如以下：

夫以形相对，则太山大於秋毫也。若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足，（苟各足）於其性，则秋毫不独小其小，而太山不独大其大矣。若以性足为大，则天下之足未有过於秋毫也。（其）（若）性足者（为）（非）大，则虽太山亦可称小矣。故曰“天下莫大於秋毫之末，而大山为小”。太山为小，则天下无大矣；秋毫为大，则天下无小也。无小无大，无寿无夭，是以螻蛄不羨大椿而欣然自得，斥鷃不贵天池而荣愿以足。苟足於天然而安其性命，故虽天地未足为寿而与我并生，万物未足为异而与我同得，则天地之生又何不並，万物之得又何不一哉！万物万形，同於自得，其得一也。已自一矣，理无所言。夫名谓生於不明者也。物或不能自明其一而以此逐彼，故谓一以正之。既谓之一，即是有言矣。⁹⁴

在此，笔者认为郭象延续逍遥义中的“各任其性”去诠释齐物。郭象认为万物间各按照其性去发展。他认为世上的万物都有其独特的意义与价值，万物皆平等。所谓大小其实只是物体的性质而已，在不同的角度来观看，大并不代表是大，小也并不代表是小，就如他所言“苟足於天然而安其性命，故虽天地未足为寿而与我并生，万物未足为异而与我同得”。因此，世间万物无大小之分，故郭象在庄子的〈齐物〉篇里提倡的是去除对万物的成见，扬弃我执及打破以自我为中心的看法，一切要出于自然。笔者认为郭象以不同角度来看大小之分排除矛盾的看法，因为他的身份也是处于矛盾之

⁹³ 王叔岷：《庄子校注》，页 70。

⁹⁴ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校，《南华真经注疏》，页 43。

状况。在隐士与官僚之间他两者皆是，但只要从不同的角度来看是没有冲突的，因为他只是顺应当时的环境，让一切自然发展。

在上一章节，笔者也交代了向秀《庄子注》已成了佚文，现今有些文句只能透过《列子》张湛注引向秀《庄子注》，方能略知向秀注引《庄子》之想法。因此，通过《列子》张湛注引出向秀对齐物之见解。向秀曰：

同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，为自然也。⁹⁵

在此，向秀认为凡有形体的皆是物，既然是物就没有先后之别。唯有自然才是万物的先驱。同时，向秀也曰：

任自然而覆载，则名利之饰皆为弃物。⁹⁶

向秀说明了齐物即是让万物任其自然，名与利都是“弃物”。若能把这些“弃物”全都不要，让一切随之自然发展，就能达到齐物了。同时，也能达到逍遥的境界。因为逍遥即是要做到没有物我之分，“天地与我并生，而万物与我为一”⁹⁷。向秀的看法是名与利都应该弃之，这与他后期的改变有很大的出入，因为他后期走出隐士的生活出来当官。笔者的看法是向秀当时走出隐士的生活并非自己想要的，而是当时环境的迫使让他不得已不服从，他当官不是因为个人的名与利只是顺自当时环境所需自然发展而已。据《晋书·向秀》记载：“后为散骑侍郎，转黄门侍郎、散骑常侍，在朝不任

⁹⁵ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 49。

⁹⁶ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 73。

⁹⁷ 王叔岷：《庄子校诂》，页 70。

职，容迹而已。”⁹⁸从这看出了向秀志不在官位，他所担任的官职都是小职位，他的确没有追求官职上的名与利，当官并非他的意愿，他只是顺应当时社会的局面。

第四节 小结

在庄子学说的中心思想离不开“逍遥”、“齐物”这两个思想，而这两个思想却恰当的开解了当时处于乱世的向秀与郭象。他们都向往庄子那种处于乱世中，但心灵上还能如此般的逍遥自在而不被外在因素所影响。对于他们俩的背景而言，都有个共同点就是由隐到出仕，这样的过程毕竟让他们所追求的和现实有相当大的矛盾，尤其是向秀。因此，通过注解《庄子》让他们在心灵上有解脱，能够逍遥自在。这种境界是他们当时所追求和向往的。也许也是这种因素，导致他们在《庄子注》时，有另一番的诠释和成就。同时，也让他们在《庄子注》找到属于自己心灵上的安慰。他们俩的《庄子注》除了让自己抒发内心感受之于，同时也让当时的士人引起共鸣。

⁹⁸ [唐]房玄龄等撰：〈向秀传〉，《晋书》卷四十九，页 1375。

第四章 向、郭对《庄子》无为思想的诠释

上章论述了庄子之逍遥与齐物，也提到了要达到“逍遥”之境界必须“忘我”方能“齐物”，最后才能真正逍遥。笔者在上章也提到“齐物”是个通往逍遥之境的管道，而笔者会在此章论述庄子的无为思想是因为无为与齐物、逍遥是息息相关的。笔者会如此说到是因为笔者认为人要无为才能“齐物”，进而摒弃物我之别而逍遥自在。因此，庄子之无为在庄子思想中扮演着非常重要的部分。在此章里，笔者会探讨《庄子》里的无为思想，进而探讨向、郭对庄子之无为的见解。虽然在《庄子》里提到无为的次数明显比《老子》少，据刘笑敢在《庄子哲学及其演变》说道：“《老子》五千言，无为共出现十一次，《庄子》内篇一万五六千字，无为仅有两例。”⁹⁹这两个例子分别在〈逍遥游〉和〈大宗师〉篇，但笔者发现〈应帝王〉篇里也有提到无为，在此章笔者会一一列出。虽然无为在〈逍遥游〉中有提到，但笔者不把它放在前一章一起论述而把它抽出各别论述。笔者会以《庄子》内篇为主要论述无为思想，外、杂篇为次要论述，原因就如笔者在前章所言作者的关系。虽然在《庄子》内篇里“无为”字眼只出现两次，但并不代表庄子不重视此思想。因为庄子把无为的思想与安命看成一体，在《庄子》篇章里安命的字眼常出现，如刘笑敢先生所言：“庄子所谓无为，其形式是安然顺命，其实质是不动心，无所求，其目的则是自得其适，逍遥自在。”¹⁰⁰因此，笔者在论述庄子的无为思想之余，也会论述庄子的安命思想，以便

⁹⁹ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 153。

¹⁰⁰ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 153。

能更加了解庄子的无为思想。从而也可在安命思想中，探讨向、郭在处于乱世中能如何诠释“无为”与“安命”。

第一节 庄子的无为观

庄子之无为定义则是逍遥无为，完全的无为，自由自在地过自己的生活，达到与世无争的处境。庄子的无为主张在生活上得到逍遥自在和精神上的自然。谈到庄子的无为思想前，笔者先要论述庄子对“道”之想法，因为无为是从“道”衍生而来的。庄子跟老子一样认为宇宙的本源是“道”，“道”是无形无象的，在无天地前“道”就已存在了。庄子认为“道”是永存与无限的。在《庄子·大宗师》篇章里，庄子就提出“道”的概念：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长於上古而不为老。¹⁰¹

在这里可说明了庄子认为“道”在未有天地时就已存在了，而且是“道”生天地万物。从这里可明显看出庄子和老子对“道”存在的观点是一致的。同时，庄子也叙述“道”是无形体的，只能意会而不能言传，要明白“道”的真谛就得自己去领悟，因为“道”是要用心去领会的。虽然如此，但是老子与庄子对“道”的体现与实践完全有别。庄子的“道”主要是逍遥自适，强调内在的个体价值，更加看重“道”即是自然和无为的特征；而老子的“道”却是主要的治国之术，强调外在的功利价值，而且

¹⁰¹ 王叔岷：《庄子校诂》，页 228。

看重“道”是“无为而无不为”的。因此，庄子的无为与老子的无为也是不同的。老子的无为是针对政治和统治者而提出的，因为他深知统治者的“有为”举止让人民的生活苦不堪言，所以老子提倡“无为政治”。因此，笔者认为老子的无为是运用在政治上，希望君主在治理国家时顺其自然，不去做多余的干涉。相反的，笔者认为庄子的无为是向往逍遥自在的无为，庄子拒绝为统治者效劳，如刘笑敢所言：“庄子讲的无为则是逍遥无为，全然没有现实的目标或追求。¹⁰²在《庄子·列御寇》有一段事迹记载道：

或聘於庄子，庄子应其使曰：“子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍叔，及其牵而入於太庙，虽欲为孤犊，其可得乎！”¹⁰³

在《庄子·秋水》则有记载：

庄子钓於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：“愿以境内累矣！”庄子持竿不顾，曰：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王中笥而藏之庙堂之上，此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾於涂中乎？”二大夫曰：“宁生而曳尾涂中。”庄子曰：“往矣！吾将曳尾於涂中。”¹⁰⁴

从上述所言，庄子向往的生活是逍遥自在，他宁为泥里嬉戏的活乌龟，也不愿做只供庙里被人祭拜的死龟。庄子一生追求逍遥无待，他看透了功、名、利、禄、权与势。

¹⁰² 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 153。

¹⁰³ 王叔岷：《庄子校诂》，页 1285。

¹⁰⁴ 王叔岷：《庄子校诂》，页 629。

因此，就如笔者所言庄子的无为跟老子的无为是完全不同的，庄子的无为是确实实实在在地在现实中毫无追求。

庄子的首篇〈逍遥游〉是他理想中的境界以及他所向往的生活。庄子所向往的是抛弃人世间的名、利、权、势而追求朴素的生活，不用为生活上琐琐碎碎的事物烦，应让一切顺其自然。故庄子之理想，在乎无为，不肯以物为事。¹⁰⁵在〈逍遥游〉篇就有这么一段：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年穀熟。¹⁰⁶

庄子通过文中的神人来述说他心中理想的生活，他描述神人居住的地方是非常的遥远，那地方就如仙境般与世人隔绝，长期居住在此地肌肤也会如雪一般洁白。除此之外，不吃一般人吃的五谷，反之，吸清风饮露水，乘着云朵到处翱翔，遨游四海，又不受任何事物的影响。这是庄子所向往的无为生活，“故庄子之无为，直是不为”¹⁰⁷。庄子的无为是完全地逍遥于世外的无为，对现实生活中是抱着毫无目的与追求，就如〈逍遥游〉所曰：

彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。¹⁰⁸

庄子所向往的生活是无忧无虑、悠哉地躺卧在树下与世间的名、利、权、势相隔绝。庄子认为要逍遥自在的生活，必定要拥有无为的心态，犹如〈大宗师〉所曰：

¹⁰⁵ 唐端正：《先秦诸子论丛》，台北：东大图书有限公司，1984年，页129。

¹⁰⁶ 王叔岷：《庄子校诂》，页24。

¹⁰⁷ 唐端正：《先秦诸子论丛》，页132。

¹⁰⁸ 王叔岷：《庄子校诂》，页37。

茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。¹⁰⁹

其实，庄子的无为是超越了现实的世界，进入了另一层世界。在这世界里安闲无事地遨游，逍遥自在地沉溺于大自然，这是一种绝对的逍遥无为。因此，庄子的逍遥无为，“不是形体的逍遥，而是想象中的逍遥，这也是纯精神的逍遥”¹¹⁰。

庄子的无为思想里还有一个重要的观点，那就是安命。庄子认为命是不能违抗的，应该去顺从命。在〈人间世〉，庄子言：

自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。¹¹¹

庄子认为如果遇到一些无可奈何的事情也要顺从不做任何反抗，他觉得人就是容易受到喜、怒、哀、乐等情绪所影响，而做出了与命不顺从的事情。笔者认为，以庄子的看法，无为与安命是合一的，因为人如果认命的话，他会顺从上天所安排的一切，不做任何反抗，会以无为的心态去看待事情的发生，不会去强求得不到的东西，让一切顺其自然的发展，就如杨胜良所言：“所谓“安命”及“无为”，就是“强调安、顺，反对主动地去‘迎’、‘逆’”¹¹²。

同时，在《庄子·应帝王》中也有提到，曰：

¹⁰⁹ 王叔岷：《庄子校诂》，页 249。

¹¹⁰ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 154。

¹¹¹ 王叔岷：《庄子校诂》，页 138。

¹¹² 杨胜良：《道家与中国思想史论》，页 63。

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。¹¹³

在庄子心中无为就是不追求名，放弃策谋的智，放弃强行任事的行为和智巧的作为，体会“道”的无穷，感受大自然的本性以达到空明的心境。庄子在此指出，“至人之用心若镜”，对任何物体的来去都不加以迎送或隐藏一切顺任自然，这方能胜物而又不被物所伤。整段道明了一切顺天，不需要迎或逆，只要保持无为的心态去顺从、接受和安命。这是因为庄子认为如果不顺从或逆天之命，到最后只会让自己的肉体和精神有所损伤，只有弊而没有利。在〈齐物论〉中，庄子就这么说到：

如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其存形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？¹¹⁴

在此庄子道明人类为了迎合世物，导致无法自拔地追求世物而不能止步，忙忙碌碌地渡过一生，让自己身心疲惫，精神也因此受到损害。庄子认为这样的人生既没有意义又悲哀。因此，笔者认为庄子的无为就是一切都要安命，不用迎合或逆命而行。也许，庄子这样的说法会让人觉得是消极的看法，但笔者觉得庄子是要让事物顺其自然，悠然自得。

¹¹³ 王叔岷：《庄子校诂》，页 298。

¹¹⁴ 王叔岷：《庄子校诂》，页 52、53。

总的来说，庄子的无为是安命，对世间的事物采取退让的方式，一切自然无为，就如杨胜良所言：“这是庄子及道家学派的基本观点，他们认为这是效仿天道的必然要求，天道自然无为，人效法道，要无为退让，一切任其自然，不主动、不勉强。”¹¹⁵同时，庄子的无为是也逍遥自在的，不会为世间事物烦心，更不会刻意追求事物，凡事以无为的心态去看待。

第二节 向、郭的无为观

第一节中提到庄子的无为，对庄子的无为笔者把它归纳成无为即是安命、自然与无为的逍遥，而无为与人为是相对立的。在上一节里，笔者提到庄子认为“道”在未开天地前就已存在，而且“道”是生天、地、万物的主宰，但郭象却跟庄子的说法不同。在《大宗师》篇里，他诠释“道”曰：

明无不待有而无也。无也，岂能生神哉！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，而不神则神矣。功何足有，事何足恃哉！言道之无所不在也。故在高为无高，在深为无深，在久为无久，在老为无老，无所不在而所在皆无也。且上下无不格者，不得以高卑称也；外内无不至者，不得以表里名也；与化俱移者，不得言久也；终始常无者，不可谓老也。¹¹⁶

郭象把“道”讲得更抽象，郭象把“道”转化成“无”。在此，郭象也抛出了一个问題：如果“道”是无的，那怎么生万物呢？郭象把这一切归于自然，一切万物都是

¹¹⁵ 杨胜良：《道家与中国思想史论》，页 64。

¹¹⁶ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 145、146。

“自生”的。这与庄子的“道”的意思完全相反，郭象所谓的“道”是无所不在的但所在的皆是无和自然的。那么如果“道”是自然的，那就没有所谓的生天地之道，因为世间万物都是自己自然生长的。庄子的道是自然无为的，而郭象的道是偏向“无”，认为万物皆是“自生”。

那郭象对无为又如何诠释呢？在〈大宗师〉篇里中的“茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”¹¹⁷，郭象是如此注曰：

所谓无为之业，非供默而已；所谓尘垢之外，非伏於山林也。¹¹⁸

郭象认为无为不是供默，更不是伏於在山林，而是各任其性地做自己应做的事。郭象在〈天道〉篇里，也道出他对无为之看法：

夫无为也，则群才万品，各任其事，而自当其责矣。故曰：“巍巍乎！舜禹之有天下而不与焉”，此之谓也。¹¹⁹

笔者认为郭象对无为的诠释来自于他对政治的看法，他觉得无为就是每个人都有他的本分与责任，那就应该安其本分去做他该做的事情。笔者认为郭象会如此诠释无为，这也是因为他当官的关系，他在为他当官做注脚。笔者会如此说是因为在〈天道〉篇里，郭象就有明显的道出，他说：

夫工人无为於刻木，而有为於用斧；主上无为於亲事，而有为於用臣。臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧。各当其能，则天理自然，非有为也。若乃主

¹¹⁷ 王叔岷：《庄子校注》，页 249。

¹¹⁸ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 156。

¹¹⁹ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 265。

代臣事，则非主矣；臣秉主用，则非臣矣。故各司其任，则上下咸得，而无为之理至矣！¹²⁰

郭象认为只要每个人各管自己的事而不去做越界的事都可称之无为，而他也把无为之想法放在政治上来看。郭象认为国君在政治上应该采取无为的做法去任用臣子，而臣子也应各尽其职地为国君效劳，那是臣子应做的事。如果国君去做臣子的事是“非主”，而臣子去做国君该做的事是“非臣”。君臣各安本分地去完成自己的事，即是无为，君臣如果这样，天下才能太平。笔者认为郭象会如此看中“各当其能”，是因为感同身受而有此看法。因为郭象自己本身处于在西晋乱世之际，他非常了解君臣各任其能的重要性。他深知如果其中一方不安其本分做事，国家也会因此而混乱。这才是有为的做法，有为的做法会累人。在《庄子·在宥》篇里，郭象就有提到这一点：

何为道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣不可不察也。¹²¹

郭象认为“无为而尊者，天道也”即是“在上而任万物之自为也”¹²²，一切的万物都要顺其自然的发展。郭象认为“有为而累者，人道也”是让一切万物“以有为为累者，不能率其自得也”¹²³。郭象根据“天道之与人道也，相去远矣”注释了自己对无为的要求，即是：

¹²⁰ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 268。

¹²¹ 王叔岷：《庄子校诂》，页 406。

¹²² [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 228。

¹²³ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 228。

君位无为而委百官，百官有所司而君不与焉。二者俱以不为而自得，则君道逸，臣道劳，劳逸之际，不可同日而论之也。¹²⁴

在《庄子·则阳》篇里，“万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而不为”¹²⁵。郭象注释为“名止于实，故无为；实各自为，故无不为”¹²⁶。郭象认为万物有不同的理则，但道是无偏私的，故无名，无名就是所谓的无为，不做任何的干预。只要不做任何的干预，就没有什么是做不成的。笔者认为郭象当官也是安其本分，做自己为官应该做的事，就如他所言无为不是只伏於山林，而是懂得做自己该做的事而不干涉以外的事情。因此，郭象在做官时是以无为的心态去任职他当时的官职，故他在当官时他的心依然是逍遥的，因为他不是为名、利才当官的。

在仕途上，向秀与郭象的遭遇有异，但向秀对无为则有同样的看法，向秀强调要彻底放弃有为之心，无条件地顺应社会，各任其事。在《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》曰：“唯无心者独远耳”¹²⁷、“醉故失其所知耳，非自然无心也”¹²⁸、“得全於天者，自然无心，委顺至理也”¹²⁹、“无心以随变也”¹³⁰、“无往不平，混然一之。以管窥天者，莫见其崖；故以不齐也”¹³¹，向秀对“无为”阐述得淋漓尽致。向秀认为万物其实都有它的自然变化，而不用去管它或干涉它。简单而言，不要考虑

¹²⁴ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 228。

¹²⁵ 王叔岷：《庄子校注》，页 1030。

¹²⁶ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 513。

¹²⁷ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 49。

¹²⁸ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 51。

¹²⁹ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 51。

¹³⁰ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 75。

¹³¹ 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 73。

在万物中间有所为或者有所不为，顺其自然，万物本来会自己变化。因此，向秀认为要“无为”必须要无待、无心，让万物各得其所，不强求名利而达致自然无心、无待无为之境界。与此同时，向秀道明无心之境界曰：

萌然不动，亦不自止，与枯木同其不华，死灰均其寂魄，此至人无感之时也。
夫至人其动也天，其静也地，其行也水流，其湛也渊嘿。渊嘿之与水流，天行之与地止，其於不为而自然一也。今季咸见其尸居而坐忘，即谓之将死；见其神动而天随，便谓之有生。苟无心而应感，则与变升降，以世为量，然后足为物主而顺时无极耳，岂相者之所觉哉？¹³²

在庄子看来，安命必无为，无为则安命，二者是合而为一的。¹³³原因是一个认命的话，他就会顺从上天所安排的一切，而不做出任何反抗，然后以无为的心态去看待事情，不会去追求得不到的东西，让一切顺其自然。《庄子·应帝王》中，就有一段这样提到：

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。¹³⁴

¹³² 《列子·黄帝篇》张湛注引向秀《庄子注》，杨伯峻撰：《列子集释》，页 72。

¹³³ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，页 149。

¹³⁴ 王叔岷：《庄子校诂》，页 298。

郭象对整句也有着这样的诠释，“因物则物各自当其名也”¹³⁵，故应当让万物各自谋也、各自任。郭象注：“因天下之自为，故驰万物而无穷。任物故无迹”。¹³⁶郭象的无为即是无迹，因此“任物故无迹”。在外篇〈骈拇〉，郭象注曰：

自三代以上，实有无为之迹。无为之迹，亦有为者之所尚也，尚之则失其自然之素。故虽圣人有不得已，或以槃夷之事，易垂拱之性，而况悠悠者哉！¹³⁷

郭象认为五帝以上的时代，可看到无为的踪迹，而无为之迹是有为者所崇尚的，那无为就会失去其自然变成有待之无为。有待之无为就不是无为而是转化成有为了。有为即有迹，有迹即有待，绝对的自然论，不但反对有为，而是反对一切的“为”，他向往的是迹之反，迹之反曰冥。¹³⁸在《庄子·刻意》，郭象注曰：

“常以纯素守乎至寂，而不荡于外，则冥也。”¹³⁹

郭象认为纯素之道在于守神而物我两忘，方能身神合一，而这就是郭象所谓的“冥”。向秀则把“无”视为万物生成变化的环境，“不生不化”，非运动的实体，其性状超言绝象，可称为“玄冥”。¹⁴⁰玄冥即是“所以名无而非也”¹⁴¹。向秀所述的“玄冥”就是郭象所说的“冥”。

¹³⁵ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 177。

¹³⁶ 王叔岷：《庄子校注》，页 300。

¹³⁷ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 187。

¹³⁸ 详见韦政通著：《中国思想史》，上海：上海书店出版社，2003年，页 474 的相关叙述。

¹³⁹ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页 318。

¹⁴⁰ 详见王晓毅：《郭象评传》，页 88 的相关论述。

¹⁴¹ [清]郭庆藩撰；王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，页 257。此书庄子本文现根据《古逸丛书》覆宋本、《续古逸丛书》影宋本、明世德堂本、道藏成玄英疏本、以及四部丛刊所附孙毓修宋赵谏议本校记、近人王叔岷《庄子校注》、刘文典《庄子补正》等书加以校正。

向秀和郭象认为无为就是放弃求名、放弃策谋的智慧、放弃强行任事的行为、放弃智巧的作为。然后，体会“道”的无穷，承受自然的本性，达到空明的心境，任物来去而不加以迎送，不加以隐藏，那么才会达到胜物而不被物所伤的原理。这也说明了一切由上天来运作，但却不能迎或逆，而是要去顺从、安命。

因此，向秀在嵇康与吕安被杀后，因为政治压力下被迫走出隐居生活再度做官。向秀了解当时的环境已无法改变了，于是他在《庄子注》里寻找心灵上的解脱。作为臣民，欲获个人幸福安宁，只有放弃理想，“无心而应感”，认同社会现实，“进退同群”、“与群俯仰”、“与变升降，以世为量”、“应世变而时动”；作为君主，欲获天下大治，亦不须“高明”的治国术，而是无造作之心，顺应时代潮流。

¹⁴²向秀把《庄子》思想切入在他所面对的困境，寻找心中的解药。眼看自己的知己因为政治的压力下被杀害，最后向秀也顺从这样的命运，不再反抗了。

而郭象与许多当时的士人一样，对国家都有一定的抱负且热衷于权势。正如《晋书》里所言，郭象“任职当权，熏灼内外”¹⁴³。但，碍于当时政治的黑暗，他只能顺应当时的社会，一切顺天命，在心灵上寻求解脱。郭象注《逍遥游》曰：“夫圣人虽在庙堂之上，其心无异於山林之中”¹⁴⁴。这可见郭象认为儒道是应相结合的。一个人虽不在山林中避世隐逸，而在官场上打滚，但只要他保持着自然无为的心态，不刻意去追求，他仍能得到心灵上的宁静，达到逍遥的境地。

¹⁴² 王晓毅编著：《儒释道与魏晋玄学形成》，北京：中华书局，2003年，页243。

¹⁴³ [唐]房玄龄等撰：《向秀传》，《晋书》卷四十九，页1397。

¹⁴⁴ [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，页12。

向秀与郭象的无为论，与庄子的异处在于庄子追求的是真正的与世无争。庄子的无为可说是脱离现实世界，让灵魂与自然相契合，以达到精神上的自由与逍遥。而向秀与郭象是要在现实中找寻精神解脱的出路。他们的无为是凡事顺着自然的趋势，安身立命。就如笔者于第二章的第二、三节所述，向秀与郭象和当时魏晋的思想家将儒、道学说融合起来，成“外儒内道”的玄学思想。他们仍会因政治压力、必然趋势、保全性命或等等原因而踏入政治的漩涡，面对伦理纲常和变质了的礼法。但他们会以“无为”的心里去面对社会问题，让自己的心回归自然纯朴，在心灵上得到慰藉。

第三节 小结

向秀与郭象对庄子的无为论归于自然、顺从及各任其性的态度。他们不会考虑在万物中间有所为或者有所不为，他们选择顺之自然，做好自己的本分。因为他们相信万物自己会有所变化并不需要他们用“有为”的手法去干涉，而是顺天命，一切有天来运作而化。这也是西晋社会环境的变化让士人失落之时，道家的“无为”即成为他们的心理安慰。

结语

从向秀和郭象的《庄子注》可以探讨当时他们俩的看法及当时士人所处的环境背景导致他们在思想上要寻找寄托。在当时儒家的思想不能迎合他们所处的环境中，而老庄思想却恰恰符合当时士人的精神思想。当时也有不少的思想家为《老子》和《庄子》做注，如：王弼、何晏、向秀、郭象等人。

论文里笔者围绕着庄子三个主要的思想即是逍遥、齐物、无为为整篇论文的内容。由《庄子》思想中的逍遥、齐物和无为直到向、郭对《庄子》中的逍遥、齐物和无为做注。向秀和郭象在《庄子注》中都有他们的见解与看法。他们从庄子的自由自在的逍遥转化成各任其性。向秀和郭象认为只要世间万物各任其性，不作任何的干扰便是逍遥。向郭两人认为不管“有待”的逍遥或“无待”的逍遥皆是逍遥。这也符合了他们俩即使当时做官也是逍遥，因为他们讲求的是心灵上的逍遥。

在逍遥之境界里，齐物与无为扮演着相当重要的部分。因为齐物与无为是个重要的桥梁去达到逍遥之境界。向秀与郭象认为世间万物只要达到“忘我”境界，就能做到没有“物我”之分。齐物即是摒弃“自我”，要与万物合一，任万物无为地自然发展。与庄子一样，向秀和郭象都认为“有为”是累人的举止，能无为地不干涉万物自然生长，一切顺从。虽然他们俩的无为跟庄子有些偏差，但他们认为一切事情顺着局势发展，而他们去做自己当时该做的事情也是无为。与万物为一，以无为的心态去看待世间所发生事情，方能达到逍遥之境。

《庄子》的思想能在魏晋之际盛行，皆是以上主要的中心思想迎合当时士人的心情。魏晋是个乱世的时代，士人看到国家衰落但却不能改变也无法改变。当时有士人试着要做出改变与反抗，但是最后都遭到处死。当时的士人处于在消极的状态下，需要一种思想去让他们抒发内心的不满与无奈。《庄子》的思想恰在那时发挥了那样的作用，士人们从《庄子》上得到安慰，就想以自己对《庄子》的理解去注解《庄子》这本书籍。当时的士人处于在朝不保夕的环境里，在注《庄子》时肯定纳入了自己的看法或对自己的生平有所感慨。因此，当时向秀与郭象的《庄子注》除了让自己抒发自己内心的无力感，同时也让当时的士人对他们的《庄子注》有感而发。因为这个原因使到当时的庄子思想和玄学受到人们的接受与盛行。

一个时代有一个思想的盛行，而那思想的盛行是在于几个因素。那就是政治环境、士人的处世思想与那思想的内容。魏晋之际会大畅玄风，《庄子》会盛行全都是因为它的思想能填补了当时士人内心的空虚。虽然《庄子》思想在当时较盛行，后来又开始被另一个的思想取代。但是当时向秀和郭象所留下的《庄子注》与他们见解在那时可说是相当重要与价值的，故仍流传到至今。

在此论文里，笔者也深深体会到一本书在不同时代，遇上不同背景的文人，它所带来的影响是如此的大，就犹如《庄子》在魏晋时代，它的内容让士人引起共鸣而盛行。从《庄子》到向、郭的《庄子注》，虽然当中与《庄子》的真正思想有所出入，但处于当时乱世的他们诠释《庄子》的思想必然跟他们当时的心境相近是理所当然的现象。往后还可从向、郭两人在《庄子注》中的其它思想如郭象的庄子自然义、郭象与向秀对“冥”之诠释等作为探索的题材。

参考书目

一 古籍

1. 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2001年。
2. [唐]房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局，1974年。
3. [清]郭庆藩撰；王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年。
4. [晋]郭象注；[唐]成玄英疏；曹礎基，黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年。
5. 韩格平：《竹林七贤诗文全集译注》，长春：吉林文史出版社，1997年。
6. [南朝·宋]刘义庆撰；[梁]刘孝标注；朱铸禹汇校集注：《世说新语汇校集注》，北京：中华书局，1998年。
7. [梁]释慧皎撰；汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年。
8. [西汉]司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1959年。
9. 王叔岷：《庄子校诂》，北京：中华书局，2007年。
10. [梁]萧统选、[唐]李善注：《昭明文选》，台北：五南图书出版有限公司，1999年。
11. 杨伯峻撰：《列子集释》，北京：中华书局，1979年。

二 专书

12. 蔡忠道：《魏晋处世思想之研究》，台北：文津出版社，2007年。
13. 陈鼓应：《老庄新论》，香港：中华书局，1991年。

14. 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1997年。
15. 何启民等著：《嵇康·王弼·葛洪·郭象·道安·慧远·竺道生》，台北：台湾商务印书馆，1999年。
16. 林登顺：《魏晋南北朝儒学流变之省察》，台北：文津出版社，1985年。
17. 刘大杰撰：《魏晋思想论》，上海：上海古籍出版社，1998年。
18. 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1988年。
19. 罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，北京：中华书局，1996年。
20. 唐端正：《先秦诸子论丛》，台北：东大图书有限公司，1984年。
21. 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，合肥：安徽教育出版社，1998年。
22. 汤用彤撰：《汉魏两晋南北朝佛教史》，《民国丛书》第3编第10册，上海：上海书局，1991年。
23. 王叔岷：《庄学管窥》，北京：中华书局，2007年。
24. 王晓毅编著：《儒释道与魏晋玄学形成》，北京：中华书局，2003年。
25. 王晓毅：《郭象评传》，南京：南京大学出版社，2006年。
26. 王仲犛：《魏晋南北朝史》，北京：中华书局，2007年。
27. 万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，贵阳：贵州人民出版社，2007年。
28. 韦政通著：《中国思想史》，上海：上海书店出版社，2003年。
29. 杨胜良：《道家与中国思想史论》，厦门：厦门大学出版社，2002年。
30. 张松如等著：《老庄论集》，济南：齐鲁书社，1987年。

三 期刊论文

31. 安继民：〈徘徊于儒道之间的向秀〉，《中州学刊》2007年第2期。
32. 翟丽娟：〈郭象《庄子注》的美学思想及其对后世的影响〉，《绥化学院学报》2009年第6期。
33. 韩国良：〈向秀《庄子注》哲意发微-兼论《庄子》向郭二注的异同〉，《贵州教育学院学报（社会科学）》2007年第3期。
34. 黄圣平：〈向秀《庄子》别本略论〉，《上海大学学报（社会科学版）》2005年第4期。
35. 李婧：〈庄子《齐物论》思想研究〉，《柳州师专学报》2010年第2期。
36. 刘运好：〈郭象《庄子注》非窃自向秀再考辨〉，《皖西学院学报》2001年第1期。
37. 吕庙军：〈庄子《齐物论》新释-兼谈名道之辨〉，《江汉大学学报（人文科学版）》2010年第1期。
38. 马良怀：〈面对社会与面对生命-论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读〉，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2002年第2期。
39. 秦跃宇：〈向秀本体论玄学发微〉，《扬州大学学报（人文社会科学版）》2007年第2期。
40. 王红曼：〈道家思想与魏晋玄学〉，《贵州师范大学学报（社会科学版）》1998年第3期。
41. 王晓毅：〈向秀《庄子注》研究〉，《山东大学学报（哲学社会科学版）》1997

年第3期。

42. 王晓毅：〈支道林生平事迹考〉，《中华佛学学报》第八期，1995年7月。

43. 张承宗：〈魏晋玄学的形成与发展〉，《苏州大学学报（哲学社会科学版）》2002年第3期。

44. 张浩：〈今本（郭象本）《庄子·齐物论》文本问题的讨论〉，《文史哲》2010年第3期。

45. 张敬花：〈浅论魏晋玄学形成的原因〉，《天水师范学院学报》2002年第1期。