

## 經典詮釋中的兩種內在定向及其外化 ——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例

劉笑敢

香港中文大學哲學系教授

中國哲學詮釋傳統的特點是以相當完整的經典注釋的方式建立新的哲學體系。這一傳統的主要代表人物包括古代的王弼、郭象、朱熹、王夫之以及當代的牟宗三<sup>1</sup>。這一特點和西方哲學的創造傳統相比就更為突出。在西方，重要的哲學家大多數是直接論證自己的觀點或批評、討論前人的理論，很少借「完整的注釋經典的方式」系統地表達自己的思想。托瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, c. 1225-1274) 似乎是個例外。阿奎那有很多注釋《聖經》或亞里士多德著作的作品。然而，I. T. Eschmann 曾經指出，在十三世紀中期的經院神學家要證明自己的神學水準並取得專業地位，就要在當時流行的神學手冊的基礎上仔細構思一個神學的綜合體系。這種綜合性的構思，從專業術語的角度被看作是「著作」(writings, *scripta*)，而不是注釋。這種著作的主要部分是對當時學院派中的各種神學理論的討論，注釋部分並不是主要的<sup>2</sup>。可見，注釋性著作在表達阿奎那本人思想方面的

---

本文構思過程有數年之久，曾先後以初步想法向陳嘉映、關子尹、石元康、劉昌元、沈清松徵求過意見。二〇〇四年三月十五日，筆者曾以本文初稿在臺灣大學「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」國際學術研討會上簡單報告。同年八月三十一日，曾以此題目在北京中國社會科學院哲學研究所作過報告。此稿根據審稿人的問題作了大量補充論證，進一步突出了有關方法論的討論。

<sup>1</sup> 劉笑敢：〈經典詮釋與體系建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，《中國哲學史》(季刊)第1期(2002年2月)，頁32-40。

<sup>2</sup> 見I. T. Eschmann, O.P., "A Catalogue of St. Thomas's Works," in Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L. K. Shook (London: Victor Gollancz, 1961), p. 384。根據I. T. Eschmann整理的書目，阿奎那的著作有八十九種。除去信件、佈道辭以及有爭議的部分以後，大約還有六十種，其中注釋性的著作，不到一半，共有二十七種。這二十七種之中集中表達其哲學或神學思想的大約僅有三分之一。我們也考察了另

重要性無法與中國哲學家相比。總之，本文的理論前提和歷史的出發點是：中國哲學詮釋傳統的突出特點是哲學家通常以「相當完整的經典注釋」的方式建立自己的新的哲學體系。

這裏值得特別關注的是，這些作為注釋者的哲學家同時從事著似乎不同的兩項工作：一項是完整地一章一章、一節一節地注釋、解讀古代的原典，一項是建立一個立足於當時社會現實和理論需要的新的哲學體系。對於現代人來說，這兩種工作是不必、不應該、甚至不可能合在一起同時完成的。因為注釋的要求是盡可能回到原典的文本、歷史、甚至是作者的原意<sup>3</sup>，而哲學體系的創造則是貢獻新說，是要擺脫古人的和經典的束縛，提出新的理論建構。這兩者的目標、方向、要求、作法應該都是不同的。比如，朱熹在注釋《四書》時，一方面始終要探討孔、孟聖人之本義，另一方面卻是立足於南宋特定的歷史時代，通過解釋《四書》建構新的哲學體系，以回答南宋甚至千秋萬代所面臨的人生社會問題。從現代學術研究的角度，我們要問：這兩者之間是甚麼關係？是否有緊張和衝突？比如，《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》中很少用到「理」字<sup>4</sup>，而《四書集注》中的「理」字卻是最核心的概念，使用多達三六八次<sup>5</sup>。從原文「理」之或無或少，到《集注》、《章句》中「理」之多、之重要，新的概念和思想體系與原有文本的術語、思想體系之間究竟是何關係？我們是否可以深入詮釋活動的內部、發現某種角度作深入的研究分析？此外，朱熹通過闡釋《四書》的思想建立了自己的思想體系，王夫之也通過闡釋《四書》表達了自己的新的思想。不同的思想家可以借相同的經典注釋建立不同的思想體系，如何對這些相似而不同的詮釋工作進行深入的分析 and 比較？

---

外兩部關於阿奎那的書目，得到的結果也是相似的。見 James A. Weisheipl, O.P., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Works* (Oxford: Basil Blackwell, 1975)；G. Emery, O.P., "Brief Catalogue of the Works of Saint Thomas Aquinas," in Jean-Pierre Torrell, O.P., *Saint Thomas Aquinas, Volume I, The Person and His Work*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996), pp. 330-361。關於阿奎那著作的考察由研究助理殷子俊先生協助完成。

<sup>3</sup> 現代詮釋學認為我們不可能找到作者的固定不變的原意，但是古代的注釋者的確是以此為目標或為標榜的，《周易本義》、《老子本義》、《五經正義》等書名就可透露這種傾向。

<sup>4</sup> 《論語》、《大學》中無「理」字，《孟子》中七次，《中庸》中兩次。《孟》、《庸》中所用之「理」與朱熹《四書集注》中所用之「理」意義自然不同，這裏暫不討論。

<sup>5</sup> 《論語集注》一六四次，《孟子集注》一六四次，《大學章句》七次，《中庸章句》三十三次。以上數字由研究助理李寧君小姐協助統計。

顯然，王弼、郭象、朱熹、王夫之、牟宗三等大哲學家的確是把注釋經典與創建新體系這兩項任務近乎完美地合為一體了。很少人發現和揭示其中的矛盾和緊張。這是如何發生的？這為甚麼可以成為中國古代哲學體系建構的重要的或主要的形式？奧妙何在？問題何在？意義何在？當然，以一人一文之力不可能對這些問題作全面的討論，所以本文將論題限定於經典詮釋中的內在的方向性問題，並且以王弼《老子注》和郭象《莊子注》作為這種方向性外化的兩個代表。希望能夠投石入水，引起討論。

迦達默爾說過：「我本人的真正主張過去是、現在仍然是一種哲學的主張：問題不是我們做甚麼，也不是我們應當做甚麼，而是甚麼東西超越我們的願望和行動與我們一起發生。」<sup>6</sup> 本文的目的正在於嘗試探索中國古代哲學家在注釋經典的時候發生了甚麼超越其願望和行動的詮釋學現象。事實上，這些現象可能也超出了我們現代學者的想像和理解。

## 一、目的、方法與條件

中國有孔、孟、老、莊等著作的許多經典，更有難以數計的對這些經典的注釋，有些注釋本身成為新的思想體系的載體或形式。但是我們是否應該滿足於僅僅知道並接受這種事實呢？是否應該探索這種情況背後的思想機制？這的確是很少有人涉及的極為困難的問題。然而，學術要發展，總要探索一些困難的課題。本文就嘗試提出一種可能的思考框架或分析角度。這就是詮釋中的方向性問題。

在思想理論活動中，大家常常用到方向性的概念或表述，比如說「回到康德」、「回到孟子」，或者說「堅持馬克思主義的理論方向」、「接著宋明理學繼續講」等等。然而，我們很難說這些方向性的說法是比喻性的還是概念性的。方向性在思想理論活動中是否具有理論概念的屬性和功能？抑或這只是意義模糊的比喻性說法？這一點還有待討論。或許方向性的概念在一般哲學理論活動中並不重要；但是在中國哲學經典詮釋的研究中，似乎就無法避免使用方向性的概念。方向性的描述不僅是有幫助的，而且可能是不可少的。

這是因為，以經典詮釋為形式的哲學家一方面以揭示和解釋經典本義以及聖人之意為原則，另一方面以建立、表達、論述自己的哲學觀點為目標；一方面是

<sup>6</sup> 迦達默爾著，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），頁481。黑點為引者所加。

對文本及其作者的歷史的探索、追尋，另一方面是詮釋者對當下的、現實的、甚至是未來的課題的思考和回答；一方面是文字的、語法的、文本的解讀，另一方面是玄想的、理論的、哲學的建構；一方面是對他者——文本及其作者——的對談、推敲、叩問，另一方面是詮釋者個人的精神創造和思想抒發。

簡單地說，一方面是歷史的、文本的解說，另一方面是當下的、理論的創造。這兩個方面顯然包含著方向不同的意味，代表了兩種不同的思想活動的方向。當然，在實際的詮釋活動中，這兩個方向是在同一個詮釋過程中進行和完成的，詮釋者不一定充分地意識到這樣兩個方向的不同和可能的衝突。但是，作為對詮釋活動本身的理論研究，充分揭示同一詮釋活動中隱含的內在緊張和衝突，探索兩種方向之衝突的解決及其一體化融會的奧妙，就不僅有純理論、純學術的趣味，而且對中國的詮釋傳統的研究和現代的詮釋實踐也會有一定的指導意義。

所謂詮釋的兩個方向是簡單的說法，嚴格說來，這是同一詮釋過程中同時存在的兩種定向(orientation)或進路(approach)。從形式上看，兩種方向是不同的、相反的，甚至是相衝突的；但從中國哲學的詮釋傳統的歷史來看，這二者卻常常是統一在同一部詮釋著作和詮釋過程中。簡單地說，這就是一個過程，兩種定向。

一個過程，兩種定向是對詮釋活動的內在的矛盾的分析。這種分析很難進行，因為詮釋者很少留下他們詮釋時的思考活動的紀錄，後人無從入手分析這種內在的心理活動。所以，我們只能借助於這種內在矛盾外化的表現來揭示這種內在活動。詮釋者的內在矛盾必然會有外在的表現。這就是說，有些詮釋作品比較傾向於文本的、歷史的定向，有些作品比較傾向於當下的、未來的定向。就實際的詮釋活動來說，一部詮釋作品不可能是百分之百地忠於文本和歷史，而沒有詮釋者個人的時代的思想文化背景的干擾；也不可能是百分之百的自由創造，而不受詮釋對象的侷限和影響。就是說不可能有純粹倒向一個極端、一種定向的詮釋作品。任何實際存在的詮釋作品都是內在的兩種定向融合的產物。因此，我們可以通過實際完成的詮釋作品來反觀、追溯詮釋活動內在的矛盾。這樣，就可以揭示不同詮釋作品所表現出來的在兩種定向中的定位與取捨的最終結果，即詮釋作品的方向性特點。

我們的作法是先確定理念化的兩個極作為分析實際作品的參照系。雖然沒有純粹代表一個極端的作品，但是以兩個理念化的概念張開一個類似於光譜的區域，可以幫助我們分析、決定一部詮釋作品在兩種定向中的傾向性及其方法和成就。我們把理念化的純粹以歷史的、文本的、本義的探求為取向的詮釋活動定名

為純文本性定向，把純粹以自我表達、思想創造為定向的詮釋活動定名為純表現性定向。純文本性的定向和純表現性的定向都是理念型的概念 (ideal typical concept)，提出這種概念是為了理論分析和比較的方便，而不是為了描述任何實際的詮釋作品。

純文本性定向的外化的表現可稱為文義引申式詮釋。這種詮釋作品雖然不可能完全擺脫詮釋者個人的思想文化背景的干擾和滲透，不能完全擺脫詮釋者個人的創造性理解和解說，但是其基本思想是在文本的基礎上引申發揮，應該與原文的基本思想方向大體一致。其中的典型作品，如王弼的《老子注》，就可以稱之為順向的詮釋。與此方向不同的就是異向的詮釋，與此方向完全相反的就是逆向的詮釋。當然，這裏所討論的作品只限於在哲學史和思想史研究中的重要作品，而不涉及純文本的訓詁、校勘之作。

從另一極來說，純自我表現定向外化的作品可以稱之為自我表現式詮釋。這種詮釋作品雖然也會受到詮釋對象的理論框架、基本概念的某種限制，但其作品主要以個人之精神和理論表達為定向，因而會與原作品的精神方向有重要的或根本的不同，因此可以稱之為異向的詮釋；其中基本方向否定了原作基本概念、命題之方向的作品，就可以稱之為逆向的詮釋。郭象的《莊子注》可能就是這種詮釋的一個典型代表；而思想方向和精神與原作基本一致的則屬於順向的詮釋。

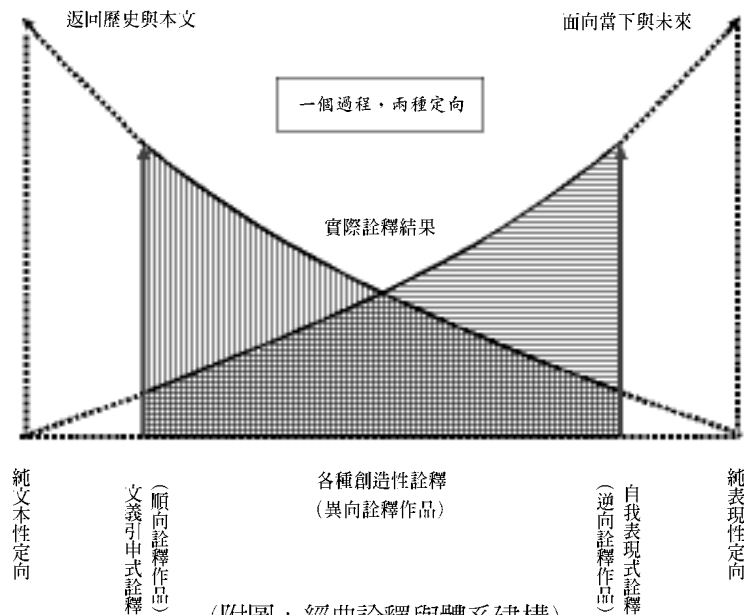
需要說明的是，將王弼《老子注》稱之為文本性定向的外化代表，將郭象《莊子注》稱之為逆向詮釋的作品代表，僅僅是對他們的注釋文字與他們所注釋的文字之間的關係的一種分析和描述，主要是為了彰顯中國古代經典詮釋中存在著的兩種定向，並且為經典詮釋的研究提供一個可能的角度。當然，本文在素樸性原則下的微觀、具體的觀察是以全面了解為前提的，但本文不涉及對《老子》、《莊子》、王弼、郭象的全面研究和評價，也無意對王弼《老子注》和郭象《莊子注》作全面的定性或作價值上的褒貶，也不是對王弼之詮釋活動或郭象之詮釋工作的全面研究或評價。

需要特別強調的是，本文所謂「逆向」、「異向」、「順向」的說法是純粹描述性的，而不是價值判斷或規範性概念。一般讀者會習慣性地為這些方向性的概念附上價值判斷的色彩。比如，或者將「順向」當作忠於原作的正面的、肯定的判斷，或者將「順向」當作沒有創造性的負面的判斷。也有人會將「逆向」當作一種否定的、批評的判斷，或者以為「逆向」的判斷意味著對詮釋的豐富性的否定或限制，或者以為「逆向」的思維恰恰是創造性高的表現。這些聯想都是出於

日常語言的複雜性和一般思想推演的習慣，而不是筆者的意圖。我們無法創造與日常語言毫無關係的純方向性術語來描述經典詮釋中的方向性問題，只能借助於日常語言並限定這種語言形式在本文的特殊脈絡中的純描述的意義。

本文的目的是試圖提出一種觀察和分析各種詮釋性哲學作品的可能的角度或尺度，而不是試圖提出唯一的、普遍的判斷標準，也不是要具體判斷哪一種詮釋方法好，哪一種詮釋方法不好（這是另一個更為複雜的課題）。事實上，順向的詮釋可能毫無思想價值，而逆向的詮釋也可能有很大的理論貢獻。本文的工作僅僅是第一步，即探討是否可以從方向性的角度將眾多詮釋作品作一種可能的、客觀的描述性分類，以便作進一步的研究。如何評價一部詮釋作品不是本文的工作。一部詮釋性的哲學著作的價值、意義如何，與它和原文的思想方向是否一致可能沒有必然的聯繫。方向性的描述和時代意義、哲學價值之間沒有相互對應的關係。比如，順向的詮釋可能很有時代意義和理論價值，也可能平淡無奇。逆向的詮釋也可能產生巨大的社會效應或哲學意義，也可能無人問津。總之，本文的方向性概念是一種可能的客觀性的描述角度，沒有價值判斷的意圖，也沒有指導或限定詮釋活動的規範性意圖。

爲了說明中國古代經典詮釋活動中的一個過程、兩種定向的特點及其外化的表現，我們嘗試以一個圖表來作進一步的解釋。（見附圖）



(附圖：經典詮釋與體系建構)

圖中左邊的虛線代表理念型的「純文本性定向」，反映詮釋者在詮釋一部古代經典時自覺或不自覺地回到歷史與文本的意向。右邊的虛線代表理念型的「純表現性定向」，反映詮釋者在詮釋古代經典時，自覺或不自覺地回應著當下的、現實的、甚至是未來的課題和需要。這兩種理念型定向只是詮釋者心理活動中或隱或顯的意向，不是實際的詮釋作品所反映出來的詮釋傾向。

圖中的陰影部分代表的是實際完成的詮釋作品，這些作品都是處於兩種理念型定向之間的某一位置。最接近於「純文本性定向」的實際作品可以稱之為「文義引申式詮釋」，本文中所討論的這種詮釋的代表作即王弼的《老子注》，簡稱之為「順向詮釋」的代表作。最接近於「純表現性定向」的實際作品可以稱之為「自我表現式詮釋」，本文所討論的代表作即郭象的《莊子注》，簡稱之為「逆向詮釋」的代表作。介於這兩者之間的都可以籠統地稱為「異向詮釋」的作品。

「異向詮釋」的作品可以看作是介於順向詮釋和逆向詮釋之間的狀態，因此我們可以用順向和逆向作為詮釋活動中的兩個方向，代表詮釋活動中的方向性問題。當然，我們也可以說，順向詮釋和逆向詮釋是異向詮釋的兩個極端的特例。但是，異向詮釋實際上是詮釋活動中兩種定向的相互作用的綜合結果，因此不足以突顯詮釋活動中的兩種定向和詮釋作品所表現的方向性問題。需要強調的是，這種所謂詮釋方向的確定是以詮釋作品的實際結果為依據，而不是以詮釋者的主觀願望或自我表白為依據。事實上，詮釋者的自覺願望和自我宣示往往和他們的詮釋作品的實際傾向並不一致。

一部詮釋作品的方向不同於經驗世界、物理世界中的方向，如何恰當地確定一部詮釋作品的方向是順向、異向和逆向呢？這是我們能否探討詮釋活動中的方向性的關鍵所在。本文嘗試提出類似於「實驗室條件」的原則和標準。沒有「實驗室條件」，面對無限豐富的多姿多彩的詮釋作品，以及對這些作品的各不相同的理解和評價，我們根本沒有可能進行分析、分類和比較。這裏，先嘗試提出兩個判斷詮釋方向的標準。沒有這樣的標準，我們就只能停留在現狀，將一切詮釋作品當作差不多的詮釋作品，找不到一個分析和分類的角度。這兩個標準又要求澄清如何確定一部作品的本來方向，所以接下去我們會進一步討論確定原有文本和詮釋作品的基本思想的兩個原則。

判斷詮釋作品方向性的第一個標準是看詮釋者提出的新理論是否可以從原作品的概念、命題、理論框架中直接推論出來。可以直接推論出來的就是順向的，不能直接推論出來的就是異向或逆向的。比如，郭象的「無待」的概念可以從莊

子的「惡乎待」推出，這就可以看作是順向的詮釋活動。而王弼註《論語·述而》「志於道」說：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。」（頁624）<sup>7</sup>從「志於道」中顯然不能直接推出「道」的「無之稱」的意義，這顯然不是順向的詮釋，只能是異向或逆向的詮釋<sup>8</sup>。這個標準的關鍵在於「直接推出」四個字，其意義可歸納為三個側面：一是注釋當「推出」新義而不是重複原文，如果要求注釋重複原文，就不會有任何詮釋作品，也就談不上方向性或順、逆問題；二是要求注釋中詮釋出的新內容可以從原文「直接」推出，如果沒有「直接」二字，任何詮釋都有可能，則順、逆也無從判斷；三是盡可能摒除「以虛解實」、「以遠釋近」的注釋方法，只就一句原文考察一段註文，如果要考察以「道」釋「儒」，打通「儒」、「道」等等各種詮釋可能，原文與注釋的關係也就無從判斷了。

判斷詮釋作品方向性的另一個標準是看詮釋者對原來的經典中的主要概念、命題、架構是肯定還是否定。如果基本上是否定的，就是逆向詮釋。如果基本上不是否定的，就是異向或順向的詮釋。比如《莊子·天地》中伯成子高批評禹說「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣。」（頁423）<sup>9</sup>這顯然是《莊子》借子高之言對禹的批評。但郭象反對這種批評，說「夫禹時三聖相承……考其時而禹為最優……寄遠跡於子高……其實則未聞也。」（頁424）這種對莊子原文基本傾向的否定就可以

<sup>7</sup> 本文《老子》及王弼引文均出自〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年）。頁數均直接註於引文後的括號中以方便讀者，不另加腳註以節約版面。

<sup>8</sup> 有朋友說：若從《論語》文本徵實，的確看不到有「無之稱」的章句，然若由義涵徵之，孔子亦云：「天何言哉」、「予欲無言」誠不可謂沒有（黑點為引者所加）。在此要強調「直接推出」的標準。「直接推出」的原則並不要求原來文本中確實有「無之稱」的字句，朋友的「文本徵實」不是筆者「直接推出」的意思。而朋友所說「義涵徵之」正是本文「直接推出」的標準所要排除的過多的、無限的詮釋可能。這不是將其作為一種詮釋現象而排除（那其實不可能排除的），而是從本文特殊的研究需要出發，從確定詮釋方向的角度不得不暫時排除詮釋的無限可能性和豐富性，也不得不暫時排除以虛解實、以遠釋近的作法。如果在這裏將以儒釋道、以玄釋儒的詮釋可能都作為考察對象，那就遠遠背離了「直接推出」的原則，判斷詮釋的方向性就全無可能。為了提供一種對詮釋性哲學著作的新的分析角度，通過「直接推出」的原則限定方向性探索的特定範圍，暫時排除那些與原文或原註文沒有直接聯繫的眾多詮釋個案是必須的。見下文關於「素樸性原則」以及「實驗室條件」的論說。

<sup>9</sup> 本文《莊子》和郭象引文均出自〔晉〕郭象注，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，1961年）。頁數均直接註於引文後的括號中以方便讀者，不另加腳註以節約版面。



看作是逆向的詮釋，這顯然不同於一般的異向詮釋，更不同於順向的詮釋。

這裏要再次強調，所謂順向的詮釋不意味著沒有創意，所謂逆向的詮釋不同於歪曲原文。這裏所說的逆向詮釋和歪曲原意的區別在於：一、歪曲原意是一種否定性的價值判斷，而逆向詮釋只是嘗試對不同的詮釋作品作一種方向性的分析和分類，沒有價值判斷的涵義。二、逆向或順向在本文有明確的界定標準，而歪曲原意則是一般的用語，無法提出明確的標準。三、一個詮釋作品是否歪曲了原意無從先驗地斷定，因此我們只能把某些人認為是「歪曲原意」的詮釋作品也作為經典詮釋研究的對象，也仍然可以對其作方向性的描述。

有人認為，逆向的詮釋實際上是歪曲原典，因此根本不能算作詮釋。此說似乎有理。但是，要把所謂的歪曲性的發揮從詮釋學的研究範圍中排除出去卻非常困難。這是由於現代詮釋學承認文本的意義是開放的，是有多種甚至無限可能性的，所以要確定一種詮釋是不是歪曲了原典的本義比較困難；而在確定一種詮釋是不是歪曲的時候，就已經是把它當作了詮釋學研究的對象。我們不可能在研究之先就確定其是不是歪曲。因此，比較實際的作法還是把各種以注釋為形式的哲學典籍都作為詮釋學研究的對象，然後從不同的標準對其作分析和判斷。當然，嚴重歪曲原典本義的就是不好的詮釋。然而，不合原典本義的作品卻可能是很好的哲學創造，因此其本身仍有研究的價值。這正是本文的論點之一。研究所謂的歪曲是如何形成的，如何接受和流傳的，也應是詮釋學的課題之一。

這裏又涉及一個很複雜和棘手的問題，這就是如何確定原來文本的基本內容。不解決這個問題，就無法判定詮釋者的詮釋是順向還是逆向。現在大家都承認一部作品的意義是開放的，其詮釋的可能性或許是無限多的。這裏我們要特別強調，在確定一部詮釋作品的方向性的時候，我們只能從最基礎的、也就是語言文字的層次入手，這就要暫時排除詮釋的豐富性原則。很多學者把意義的豐富性作為一個好的詮釋的標準。比如，劉昌元提出三個詮釋的標準，即具體化原則、融合原則，和豐富性原則<sup>10</sup>。沈清松提出四個標準，即文本原則 (intra-textuality)、一致性原則 (coherence)、對原文最少修改的原則 (minimum modification)，以及最大閱讀或意義豐富性原則 (maximum reading)<sup>11</sup>。他們都把意義的豐富作為好的詮釋的

<sup>10</sup> 劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南圖書出版公司，2001年），頁84-85。

<sup>11</sup> Vincent Shen（沈清松），“Interpretation of Chinese Philosophical Texts: Basic Considerations and Principles”（中國哲學文本的解釋——基本思考與原則），收入方克立主編：《中國哲學和21世紀文明走向》（北京：商務印書館，2003年），頁15-17。

一個標準。就一般的哲學詮釋活動來說，筆者完全可以同意他們的標準。但是，就本文的課題來說，爲了揭示和鑑別一部詮釋作品與原典之義的方向性關係，我們必須把原典本義的可能的詮釋範圍盡量縮小到最基本的共同理解，這就不得不暫時排除詮釋的豐富性原則或最大可能性原則。這只是本文進行分析的需要，當然不是對一般的詮釋活動的限定和要求。

爲了確定文本的基本意義或所謂「原意」，我們必須提出兩條操作性原則(working standard)。第一條、素樸性原則，也可以稱爲文本的直接性原則，即對原典只作文字學、語法規則所允許的最樸素的解釋。這種解釋應該是一般有中文修養的人都可以接受的，其根據是一般中文工具書都認可的。這裏暫時不考慮詮釋的無限可能性或豐富性。捨此原則，本文的論證則無立足之地。

第二條、相對的一致性原則，一致性即是不能接受邏輯上自相矛盾的解釋，而相對的一致性原則則是反對過分地強調邏輯的一致性、進而試圖將古代經典看作是一個十分嚴謹的理論專著，並用現代人的邏輯原則去消解一個複雜的思想體系內部無可避免的理論上的內在緊張和矛盾，以及彙編性經典內部難免的某些不一致的情況。

以上判斷詮釋作品方向性的兩個標準，以及確定文本「原意」的兩個原則，是本文的立論基礎，是筆者論證成立的前提條件。本文的分析暫時不考慮各種各樣的詮釋方法和詮釋作品，暫時不考慮詮釋的無限多的可能性，而恰恰是要將豐富的詮釋的可能性還原到原典文字和詮釋文字最簡單、最基本的意義上來考察其關係和方向性。物理學家必須在標準大氣壓之下測量水的沸點；高能物理學家只能在高能加速器中的巨大能量撞擊下才能捕捉到各種基本粒子的存在；化學家必須對化學製劑進行必要的提純才能準確觀察特定的化學反應；藥物臨床試驗必須將對照條件限定在特定的範圍之內才能保證試驗的可靠性。這說明嚴肅的科學研究必須有明確的限定條件和特定的實驗方法，不能隨興所致、不能漫無邊際。人文學科或人文科學與自然科學的方法很不相同<sup>12</sup>，但一般說來，自然科學研究的精神、方法還是有值得借鑒之處的。事實上，哲學家的推理也需要確定某種特殊的假設條件。如羅爾斯(John Rawls, 1921-2002)以「無知之幕」爲假設展開其《正義論》的體系；霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)以「自然狀態」爲假設前提論證專制政體的必要性。沒有「無知之幕」的假設，羅爾斯的論證就難以成立。沒

<sup>12</sup> 關於人文科學的概念，請參考關子尹：〈譯者序〉，收入恩斯特·卡西爾著，關子尹譯：《人文科學的邏輯》（上海：上海譯文出版社，2004年），頁1-23。

有「自然狀態」的假設，霍布斯的理論就完全沒有立足點。只有確定一個課題的具體條件，才能將學術研究引向深入和清晰的水平。爲了方便，我們將上文所說的各種研究所需要的特殊條件、方法、範圍和假設等統稱爲實驗室條件。離開實驗室條件，很多發現、發明、論證都變得不可能。但是，這不等於在實驗室條件下的發現和論證在實驗室以外無效。在實驗室條件下發現的現象，可能在非實驗室條件下不明顯或看不到，但不等於它在非實驗室條件下不存在或不起作用。本文提出的確定詮釋方向的兩個標準和判斷文本原意的兩個原則，就是本課題研究所限定的特殊前提，相當於「實驗室條件」。只有在這種實驗室條件下，我們才可能發現經典詮釋活動中方向性的存在和外化的實例。這種方向性的存在和外化的實例在非實驗室條件下也是存在的，但是湮沒在五光十色的詮釋作品中而不容易確認。正如在實驗室裏，在高倍顯微鏡下，科學家可以看見普通的空氣樣品中含有大量細菌，但是在常規條件下我們卻看不見。當然，本文所提出的實驗室條件並不是對經典詮釋作品評價的一般標準，更不是對一般詮釋活動的限定或規範。

這裏我們可以借用傅偉勳的理論來進一步說明所謂的實驗室條件。傅偉勳提出創造性的詮釋活動可以包括五個層次，即實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂（創謂）<sup>13</sup>。這五個層次可以簡化，也可以增加，但大體說來，已經充分展現在經典詮釋活動中從貼近原典（實謂）到個人創造（創謂）之間的可能的寬廣的光譜式空間。筆者完全認同這種分析。但是，在確定一部詮釋作品與原典的方向性關係時，我們只能將考察限定在類似於「實謂」的層次。所謂方向性的分析只能在類似於「實謂」的最基礎的層面進行，也就是在字、詞、句的層面上進行。在這個層次上所依據的基本標準是古漢語常識，共同性最高，因而客觀性也比較高。在「實謂」以上的各個層次因人而異的可能性越來越高，客觀性就越來越低，考察方向性就難以有共同的依據。不過，本文所作的工作與傅氏的「實謂」又有重要不同。傅氏之「實謂」只是要求詮釋者注意原典究竟說了些甚麼。我們這裏的工作則是在「實驗室條件」下首先分別考察原典和詮釋作品究竟各自說了些甚麼，然後根據判斷文本原意的兩個原則分析原典所說與詮釋作品所說之間的關係，然後再根據確定詮釋方向的兩個標準來考察詮釋作品的方向性特徵。

<sup>13</sup> 有關五個層次說，請參考傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁10。「必謂」後來根據劉述先的建議改爲「創謂」，見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1994年），頁239。

根據確定方向性的兩個標準和文本意義的兩個原則，筆者發現兩位最早代表中國古代哲學詮釋傳統成熟的哲學家的作品，恰好可以作為上文所說的順向詮釋和逆向詮釋的典型代表，也就是說王弼《老子注》可以作為純文本性定向的外化代表，郭象《莊子注》可以作為純表現性定向外化的代表。這純粹是一種偶然的發現和巧合，不是事先設計或削足適履的結果。本文的結論奠基於對王弼、郭象思想的全面把握。但本文的任務並不是對王弼、郭象思想的全面研究和評價。

## 二、文本性定向的外化代表：王弼《老子注》

所謂經典詮釋中的兩種定向必然會外化為具體的詮釋作品，每一部詮釋作品都是兩種定向在不同比例的影響下交互作用的產物。結果，某些詮釋作品偏向於文本性定向多一些，有的則偏向於自我表現性定向多一些。按照我們的「實驗室條件」進行分析，王弼的《老子注》恰好可以作為偏向於文本性定向的代表作，簡稱為順向詮釋的作品。

王弼《老子注》在中國思想史和哲學史研究中的地位是不言而喻的。他在中國思想史上是第一個憑藉完整的經典注釋而踏入哲學家的聖殿的。其思想創造力之宏富瑰麗是顯而易見的。然而這種創造和原來的經典是甚麼關係？他本人的哲學思想和他所注釋的老子的哲學思想之間是甚麼關係？是順向的，異向的，還是逆向的？按照我們提出的確定方向性的兩個標準，如果他的哲學體系中的新概念、新命題、新觀點是可以從《老子》原有思想推導出來的，就可以說是順向的，否則就可能是異向或逆向的。如果他的哲學理論對老子哲學原有的概念、命題、觀點採取了否定或反對的立場，他的詮釋就是逆向的；如果不是否定或反對的立場，就可能是異向或順向的。根據這兩個標準考察老子哲學和王弼哲學最主要最基本的概念和命題，特別是考察了王弼注釋中與老子思想不一致的地方之後，我們可以很放心地把王弼的《老子注》作為順向的哲學詮釋的一個典型代表。當然，這是就《老子注》一部作品來說的，而不是就他的全部作品來說的。

毫無疑問，老子哲學中地位最高最重要的概念是道，這一點在王弼哲學中沒有根本性改變。以《老子》第一章為例，老子云「道可道，非常道。名可名，非常名。」王弼《注》曰：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。」（頁1）這裏僅引入了「指事造形」一句來說明不可道、不可名的原因，對原文沒有大的發展。下文「無名，天地之始；有名，萬物之母」（第1

章)一段,王弼《注》曰:「凡有,皆始於無。故未形無名之時,則為萬物之始。及其有形有名之時,則長之、育之、亨之、壽之。」(頁1)這裏王弼最重要的發展在於明確提出「凡有,皆始於無」,並以「無」及「未形」、「有形」來增補解釋原文的「有名」、「無名」。這種增補並不完全合乎第一章原文的意思。「有名」、「無名」不同於「有形」、「無形」,也不同於抽象的最高的「無」。「有名」、「無名」討論的大體在名言的範圍,並未涉及生成問題,而「有形」、「無形」的說法則是生成問題。但是,這種增加並非不可接受,因為原文的「始」和「母」已經隱含了生成的內容。所以引入「未形」、「有形」並沒有偏離原文的基本思想。這裏值得注意的是,第一章原文主要講的不是生成問題,但王弼卻強化了其中的生成論的涵意。這和學術界通行的認為王弼特重本體論、不講宇宙論的看法實有出入。本章原文雖然沒有討論抽象的無,但王弼所云「凡有,皆始於無」卻是來自於《老子》四十二章「天下萬物生於有,有生於無。」完全是《老子》本有的思想。這說明王弼作為哲學家是在老子哲學基礎上形成了自己的思想體系以後,再對《老子》各章文句作綜合性、融貫性注釋,因而不會拘泥於每一章的具體內容<sup>14</sup>。

衆所周知,王弼對老子思想的重要發展是突出了「無」的意義和地位。在古代哲學家中,老子顯然是第一個突出、標舉「無」的概念的。但是,《老子》中的「無」字雖然出現高達一〇八次,但絕大多數是用作副詞或形容詞來使用的,是修飾性、限制性用語,只有兩章四次用作概念化的名詞。這就是四十二章的「有生於無」和十一章的三次「當其無」。哲學家的思考離不開哲學概念。中國哲學家雖然多用類比論證或用比喻、故事來闡發自己的思想,但是,作為一個哲學家不可能不用理論概念來表達自己的哲學思考。即使是最會講故事的莊子,仍然要用天、道、命、自然、無為等概念。筆者曾經強調,概念的最低標誌是名詞化<sup>15</sup>,所以我們不會把逍遙、齊物、無有、無欲等術語當成哲學概念。而老子很

<sup>14</sup> 據朱得之《老子通義》,王弼本在明末時尚未分章。考王弼《老子注》中第三十八章解說最為詳盡全面,而且體例與其他各章均有明顯不同。其他各章的註文都附在句子之後,只有三十八章註的註文是全部附在章末,而且其基本觀點幾乎全部展開。參照帛書本《德經》在前之例,王弼本原來很可能以《德經》即三十八章為開篇,則今本四十二章當在第一章之前,而王弼引四十二章之義解釋第一章之文就更是順理成章的了。今本分八十一章顯然是後來據河上本所改。

<sup>15</sup> 參見劉笑敢:《老子——年代新考與思想新詮》(臺北:東大圖書公司,1997年),頁77-78。

少把「無」當作名詞來用，說明「無」在老子那裏雖然重要，但還沒有變成成熟的、重要的哲學概念。在這方面，王弼的發展就十分突出。仍以第一章為例，《老子》在第一章僅有兩次用到「無」，而且只講「無名」、「無欲」；而王弼《注》則八次講到「無」，其中三處是作為抽象的名詞性概念來使用的，這就是「凡有皆始於無」、「始於無而後生」，以及「必以無為用」。這是「無」的名詞化、概念化的發展。顯然，這種發展僅是從理論上、概念上強化和突顯了老子哲學中原有的基本觀念。

「無」在王弼哲學中的重要性，還表現在他明確把「道」與「無」等同起來。《老子》第八章「故幾於道」一句，王弼《注》曰：「道無，水有，故曰幾也。」（頁20）明確把道與無聯繫起來。十六章「天乃道」一句，王弼《注》曰：「與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。」（頁37）也是明確將「道」與虛無聯繫起來。王弼對「道」的無之義堅持相當徹底，以至於他把孔子之道也明確說成「無之稱也」。那麼，老子是否認為「道」就是無呢？從《老子》原文看，這一點不明確。老子只說到「萬物生於有，有生於無。」（第40章）「無」是不是道呢？老子沒有講。不過老子說過「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（第42章）既然道產生萬物，而萬物又是從無中產生出來的，那麼從邏輯上推論，道理所當然就應該是無，這裏只有一步之遙。所以，王弼把「道」等同於「無」的觀點是順理成章地揭示了老子哲學中本來隱含的思想傾向，這是明顯的順向的發展。

作為一個新的哲學體系，一定會提出重要的新命題。「以無為本」就是王弼哲學最重要的新命題。我們再來看一下這個新命題和老子思想又是甚麼關係。查《老子》四十章「天下萬物生於有，有生於無」一句，王弼《注》云：「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。」（頁110）就文句看，王弼以「有之所始，以無為本」來解釋「有生於無」，王弼似乎有意或無意地避過了「生」字，引入了「始」字和「本」字。「始」字和「生」字意思相近，都是講起源或生成問題，所以王弼的解釋並沒有脫離老子的原意。問題在於一個「本」字。按照《說文》，「本」字意為木之下，古代多訓「本」為「根」。如此，「本」字也有根源、起始之義，與《老子》原文之「生」義仍相近而不遠。如此，將「有之所始，以無為本」連起來讀，仍然是萬物生成之義，至少主要是起始、根源之義；雖可能也有根據、本體之義，但大體還可以屬於宇宙生成論的討論範圍。如果僅據「以無為本」的命題來論證王弼的本體論傾向，則顯然有失於簡

單、輕率<sup>16</sup>。下面「將欲全有，必反於無也」是正文所沒有，但是此句的意思卻與《老子》五十二章正文「既得其母，以知其子。既知其子，復守其母」相通。在王弼的思想體系中，本、無、母為一系列，末、有、子為相對的系列。所以，反無而全有的思想與老子的守母存子的思想基本一致，沒有重要的不同。當然，反無全有的命題比守母存子的提法更為抽象和普遍，更有哲學的普遍性和概括性，而母子畢竟仍然是比喻性說法。這也是王弼對老子思想的一種發展。

關於王弼哲學，學術界大多認為，老子哲學主要是宇宙生成論，而王弼哲學主要是本體論。此說由湯用彤先生提出，自有其深刻之處。從王弼哲學與老子哲學的總體對照來看，此說大體成立。特別是王弼的「崇本息末」、「舉本統末」的說法更能彰顯這種思想的轉化。然而，此說流行以後，則易產生簡單化的錯覺，似乎王弼哲學和老子哲學有一個根本上的理論轉折。王弼與老子的這種不同顯然被誇大了，形成了僵化的思考模式。從上文的分析，我們很難說王弼思想中完全抹煞了《老子》中原有的對宇宙生成的關懷，而《老子》六十二章所說「道者萬物之奧」未必沒有本體論傾向。高亨註「奧」字云：「《禮記·禮運》『故人以為奧也。』鄭《注》：『奧，主也。』此奧字疑亦『主』義，『萬物之奧』猶言萬物之主也。」<sup>17</sup>五十二章「復守其母，沒身不殆」的說法也有本體論的含意<sup>18</sup>。《老子》三十九章「天得一以清」一段也很難說沒有本體論的含意。所以，老子的宇宙論傾向沒有完全排斥本體論傾向，而王弼的本體論關懷也沒有拒絕宇宙論的描述。所以，王弼思想與老子的不同還是輕重成分、傾向比重的不同，而不是理論性質的不同，更不是否定性的不同。

王弼哲學對老子思想最大膽的解說是斷言：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。」<sup>19</sup>「崇本息末」的說法與流行於漢魏之際的「崇本抑末」只有一字之差，但思想意義完全不同<sup>20</sup>。「崇本抑末」基本上是現實的政

<sup>16</sup> 王曉毅說：「顯然，『以無為本』這個命題的出發點是宇宙生成論，將它望文生義地誤作典型的玄學本體論命題是缺乏根據的。但是這個命題的歸宿卻是本體論。王弼之所以講『無』生『有』，其目的是為了說明『無』是『有』的內在本體。」（王曉毅：《王弼評傳》〔南京：南京大學出版社，1996年〕，頁250-251。）

<sup>17</sup> 高亨：《重訂老子正詁》（北京：古籍出版社，1956年），頁129。

<sup>18</sup> 余敦康說五十二章「是一種本體論的思維模式」。余氏還提到《老子》書中有「豐富的本體論思想」，「王弼的理解又是與《老子》的本來的意義相符合的。」見余敦康：《何晏、王弼玄學新探》（濟南：齊魯書社，1991年），頁173、162。

<sup>19</sup> 王弼：《老子指略》，見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，上冊，頁198。

<sup>20</sup> 參見余敦康：《何晏、王弼玄學新探》，頁161。

治、經濟政策，沒有多少哲學意義。「崇本息末」則是植根於老子哲學的一個本體論命題。這是王弼從本體論的角度為解決、平衡當時的政治、經濟、社會、人生、道德諸問題提出的根本原則。《老子》中本沒有「崇本息末」的命題，但這一命題卻很難說是王弼從外面強加給老子的。上文提到的《老子》的反無全有、守母存子的思想中本來就有類似於「崇本息末」、「舉本統末」的含意，「無」、「母」就相當於「本」，「有」、「子」就相當於「末」。《老子》是較早的著作，還沒有明確將「本」、「末」作為一對概念來使用；但分別說來，《老子》中不乏類似於「崇本」的內容，如三十九章主張「貴以賤為本」，二十六章提出「輕則失本，躁則失君」。此外，「唯道是從」（第21章）、「載營魄抱一，能無離乎？」（第10章）、「夫物芸芸，各復歸其根」（第16章）也有重視根本、崇尚根本的意義。

那麼，老子對於「末」是甚麼態度呢？這要看「末」的具體內容。如果我們把萬有、百姓看作「末」的話，《老子》一般情況下是主張保護和生養這些「末」的，比如三十二章主張萬物「自賓」，百姓「自均」，三十四章主張「衣養萬物」，五十七章主張百姓「自化」、「自富」，六十四章主張「輔萬物之自然」，就此來說，《老子》的態度當然是「舉末」、「養末」，而不是「抑末」。所以王弼講「崇本息末」而不講「崇本抑末」。但是，如果我們將人的奢華、貪欲、奇巧都看作「末」的內容的話，那麼，《老子》似乎就有「抑末」的傾向。比如三十七章說「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」，這裏「作」即貪而不安的表現；又五十七章說「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起」，對於利器、伎巧、奇物這些「末」，老子顯然也是不會「養」的。三十八章又說「是以大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華。」可見老子對不同的「末」的態度是不同的，是有選擇的。《老子》對不同「末」的態度也就是王弼的態度。這裏涉及如何理解「崇本息末」中的「息」字。單就字義來說，「息」可作繁衍生息解，也可作止息、熄滅解。那麼，王弼所說的「息」，到底是生息還是止息呢？學術界似乎討論不夠，似乎「息」只能是「生息」或「止息」其中一個意思，二者不能並存<sup>21</sup>。從總體

<sup>21</sup> 王曉毅認為王弼之「崇本以息末」與「崇本以舉末」相矛盾。他說：「『息』的含義是消滅、抑制、停止；『舉』『存』的含義是保留、成全，兩者顯然是矛盾的。面對這個矛盾，有的學者在息字上作文章，認為『息』的意思是『養息』，這種觀點很難成立，因為王弼對『息末』的表述很明白，是指堅決去掉有為的政治手段。」（王曉毅：《王弼評傳》，頁266。）韓強也將「息」解釋為「去掉」，說「崇本」是無為，「息末」是去掉有為。（韓強：《王弼與中國文化》[貴陽：貴州人民出版社，2001年]，頁76。）然而林



上來說，將崇本息末的「息」解釋為「生息」當然是對的。王弼三十八章《注》說到「守母以存其子，崇本以舉其末。」（頁95）顯然，崇本舉末與守母存子是一致的。而《老子指略》則說「崇本以息末，守母以存子。」<sup>22</sup>顯然，崇本息末與守母存子也是一致的。這樣，崇本息末的「息」就應該與「舉」和「存」一致，不可能是「止息」之義。但是，我們並不能簡單地否定王弼所說的「息」仍然有「止息」之義。請看王弼在提出以崇本息末為老子之中心思想之後說：「嘗試論之曰：……閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章……多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」<sup>23</sup>顯然，根據王弼的上下文，這裏的「息淫」、「息華競」與「絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨」的意思一致，都是否定性動詞後面加賓語作為否定的對象。那麼，作為最後總結的「崇本而息末」的「息」也顯然應該是否定之義，應該是止息、停息之義，不能是生息、養息之義。

或問，在同一命題中的「息」卻有兩個相反的意思，這是否恰當呢？答曰：如果我們是作者，當然應該避免任何產生歧義的可能，或者應該對可能產生歧義的字作出明確的解釋。但是，作為讀者，判斷字義的最基本的根據是約定俗成的字義本身和該字出現的上下脈絡。根據上文所舉王弼原文，我們只能將「息」在不同文脈中作不同理解，否則無論單取「息」字的哪一個意義，都無法將王弼原文的不同段落完全講通。事實上，將「崇本息末」的「息」分別解作「生息」和「止息」兩個意思，正符合老子哲學對不同的「末」採取不同態度的立場。這或許正是王弼有意或無意地一字二義地使用「息」字的高妙之處。試想，無論對於王弼還是老子來說，萬有之末不可能都是應該生養、生息的，也不可能都是應該止息、消滅的。「息」字隨文解作兩個意思，豈不是更符合作者本有的態度？這種解讀側重於字義、詞義、句義、段義的最基本的內容，也就是筆者的素樸性原則。同時，這種解讀不強求「崇本息末」之「息」的統一的詞義，這就是筆者的相對的一致性原則，不強求一個字在所有文句中統一的字義。總之，「崇本息末」

麗真說「息」字顯然不作休、止、廢解；而作生、存、全解。林氏也指出王弼之本末的關係包括三個層次，即本末不離，本末相對，本末統合。（林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》〔臺北：東大圖書公司，1988年〕，頁39、53。）

<sup>22</sup> 王弼：《老子指略》，頁196。

<sup>23</sup> 同前註，頁198。

的命題雖然是《老子》原文中沒有的，但是「崇本」的意思和兩種「息末」的意思在《老子》中都或明或暗地呈現出來了。所以有人說：「把《老子》五千言概括為『崇本息末』，就邏輯思路而言，顯得順理成章。」<sup>24</sup>

綜上所述，從老子到王弼，從修飾性的「無」到概念化的「無」；從「有生於無」，到「道」就是「無」；從道生萬物，到「以無為本」；從「無之以為用」，到「以無為用」；從守母存子，到「崇本息末」，在這種思想的演變中，一方面有進展，沒有原地踏步，另一方面，又順理成章，沒有節外生枝，所以總體來看這種演變過渡相當順暢。從教條主義嚴守文本本義的立場出發，王弼所說已經突破了老子本有的思想，似乎有背於老子，但是從思想的流動發展、永不止息的觀點來看，王弼只不過是沿著老子本來的思想方向前進一步。雖然只一步，卻又使老子的哲學精神在數百年之後別開生面，重獲新的生命形態，並開啓一個嶄新的思想時代，奠定了一個新時代的理論基調和話題，這豈不是大有功於老子！

### 三、表現性定向的外化代表：郭象《莊子注》

現在我們來討論表現性定向外化的代表，這就是郭象的《莊子注》。郭象《莊子注》問世後的命運與王弼《老子注》的情況似乎不大相同。王弼《老子注》剛問世時受到好評和肯定，千年之後，受到的批判也不很多。郭象《莊子注》剛問世時也曾頗受讚揚，但漸漸地，批判之聲大大超過了讚揚之聲。我們先看一下前人的評論。

關於郭象思想與《莊子》哲學的關係，古代早有批評。唐代道士文如海說：「郭象《注》放乎自然而絕學習，失莊生之旨。」<sup>25</sup> 似乎看到郭象的哲學主張純任個人已有的性分，不像莊子那樣追求超越現實的個人修養。

宣穎是清代注釋莊子的代表人物之一，他說：「古今同推郭《註》者，謂其能透宗趣。愚謂聖賢經籍雖以意義為重，然未有文理不能曉暢而意義得明者。此愚所以不敢阿郭《註》也。」<sup>26</sup> 宣穎似乎認為注釋或詮釋古代典籍應該「文理」與「意義」並重，而郭象的詮釋似乎意義尚可，但「文理不能曉暢」，也就是從文

<sup>24</sup> 余敦康：《何晏、王弼玄學新探》，頁164。余氏還認為王弼是老子最好的知己，見頁159。

<sup>25</sup> [宋]晁說之引[唐]文如海《莊子疏》，見[宋]馬端臨撰：《文獻通考》（臺北：新興書局，1963年），第2冊，卷211〈子部·經籍三十八〉，頁1734。

<sup>26</sup> [清]宣穎：《莊解小言》，《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1969年），頁3。

字、語言的基礎層面考察有不通不當之處。

無著妙總禪師更直截了當地說：「曾見郭象註《莊子》，識者云：卻是《莊子》註郭象。」<sup>27</sup>這顯然是批評郭象以註《莊子》為名表達了自己的思想。這似乎暗示郭象《莊子注》接近於我們所說的以自我表現為主的詮釋取向。不過，本文的判斷是描述性的，沒有價值判斷或批評的意圖。

今人對郭象批評的也很多，這裏略舉三例。王叔岷說「郭象之注莊子，乃郭象之莊子，非莊子之莊子也。」<sup>28</sup>這也是批評郭象《莊子注》以自我表現為主，而不能貼近《莊子》原文、原意。

王中江則列舉了郭象學說與莊子思想根本相反的特點：「與莊子相反，郭象在《莊子注》中，把莊子『重估一切價值』的方向，完全逆轉為『認同一切價值』的方向。如果說，莊子的邏輯是『一切現實的都是非合理的』話，那麼，郭象的邏輯則是『一切現實的都是合理的』；如果說，莊子徹底審查和否定了儒家的價值觀念的話，那麼，郭象則是全面為儒家的價值觀念進行辯護並要求重新恢復其有效性。這是極為驚人的反差，然而卻是事實。」<sup>29</sup>（引文黑點為引者所加）在對於現實的態度與對於儒家的態度方面，郭象的立場和莊子的立場的確有正相反對之處。這與本文所說的「逆向」的判斷有相合之處。不過，本文的分析按照素樸性原則盡可能貼近於莊、郭的原文對照，盡可能避免將結論奠基於個人的理論概括。

唐端正認真比較過郭註〈齊物論〉與《莊子》原文。他說：「……莊子為此再三嗟歎曰：『不亦悲乎』、『可不哀邪』、『可不謂大哀乎』。〈齊物論〉篇首這段文字，對衆生為是非所累所表示之深切悲憫與哀悼，無論如何也不應有所誤解。而郭象注莊，以得其所待為無待，以性分之適為逍遙遊，以天為萬物之總名，以成心為真宰，以順是非為無是非，竟然對莊子之悲憫情懷，完全顛倒過來，謂『物各性然，又何物足悲哉？』『凡所哀者，不足哀也。』這簡直是入室操

<sup>27</sup> [宋] 普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》（北京：中華書局，1984年），下冊，卷20〈資壽尼妙總禪師〉，頁1348。

<sup>28</sup> 王叔岷：〈自序〉，《郭象莊子注校記》（上海：商務印書館，1950年），〈自序〉，頁1。

<sup>29</sup> 王中江：〈從價值重估到價值認同——郭象與莊子哲學的一個比較〉，《中州學刊（鄭州）》1993年第6期，頁78。

戈，那裏是注解莊子呢？」<sup>30</sup>（引文黑點為引者所加）作者通過對照《莊子》原文和郭《注》原文看到了郭象與莊子的「完全顛倒過來」的關係，這和本文的「逆向」的描述也是一致的。不過唐文充分表達了個人氣憤不滿的情感，而我們的分析則盡可能奠基於對《莊子》原文和《莊子注》原文的對照和分析，盡可能避免以個人的理論抽象和價值判斷為依據。

以上批評都假設《莊子》有《莊子》的原意，而郭象所說與《莊子》原意不同，甚至相反，這就是為什麼從古到今對郭象《莊子注》會有這樣多、這樣嚴厲的批評的原因。如果上述批評者轉換立場，不從文本、文字、原義的角度出發，而是從詮釋的豐富性、獨創性、系統性、或時代性出發，可能結論就會大變。筆者在一般情況下支持不同角度的觀察與批評，但是在確定一部詮釋作品的方向性的時候，則堅持必須從文本的最基本的字義、詞意、句義出發。

討論郭象《莊子注》的方向性問題比討論王弼的《老子注》複雜、困難得多。一是《莊子》及其註文比《老子》及其註文長很多。王弼《老子注》加《指略》不過一萬六千多字，而《莊子》僅原文就約有八萬字，加上郭象註文則數倍於此。二是《老子》思想相對一致，而《莊子》書分〈內〉、〈外〉、〈雜〉，而三部分之間或各部分內部作者觀點又不盡相同。三是關於《莊子》和郭象思想的解釋歧義甚多，各執己見，莫衷一是，因此要決定《莊子》原文的本義已經很困難，再要考慮郭象的注釋與莊子思想的關係就更加複雜，難有確說<sup>31</sup>。然而，問題複雜不等於我們不應該嘗試努力去釐清和界定問題。我們的嘗試還是緊貼原文最基本的字義、句義、語意，盡可能迴避不同讀者個人化、創造性理解的成分，這就是所謂的素樸性原則。其次就是盡可能迴避《莊子》全書不同部分、不同篇章不一致的觀點，僅就《莊子》全書最重要、最基本的一些概念、命題作分析比較。這就是相對的一致性原則。基於這樣的嘗試性比較分析，我們發現，郭象的新概念、新命題、新觀點大多是對《莊子》原有思想的基本否定，是從《莊子》原文中推不出來的。因此，我們有理由將郭象《莊子注》作為自我表現性定向的

<sup>30</sup> 唐端正：〈郭注〈齊物論〉糾謬——論天籟、真宰、道樞、環中、天鈞、兩行〉，《鶴湖月刊》第326期（2002年8月），頁21。刊文中「何物足悲」、「不足哀也」中的「足」字均誤植為「是」。

<sup>31</sup> 關於對莊子哲學解讀的困難和分歧，可參看余敦康：〈從《莊子》到郭象《莊子注》〉，《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998年），頁285-317。余氏觀察自有其深刻之處，但他想從《莊子》中找出關於名教與自然之關係的明確答案，這當然是不會有滿意的結果的，因為名教與自然根本不是莊子本人和莊子時代的基本概念和中心話題。

外化代表，簡稱為逆向詮釋的代表<sup>32</sup>。

眾所周知，「道」作為宇宙之本根也是莊子哲學的最高最基本的概念。這是道家對宇宙起源和存在根據的基本看法，也是《莊子》全書的基本觀點。在〈大宗師〉中，莊子明確說到：「夫道，有情有信……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」（頁246）這是對超越的宇宙總根源和總根據的明確的肯定。道不僅是無條件的存在，而且是天地的起源，是鬼神等存在作用的最後根據。但郭象對這種道是怎樣看的呢？他是如何處理莊子的觀點的呢？從下面郭象的註文，我們不難看出郭象對《莊子》原文的立場是完全否定的。他說：「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！言道之無所不在也……無所不在，而所在皆無也。」（頁248）顯然，郭象對《莊子》原文的意思是明明白白地否定的。這裏所說的「無也」不同於王弼的絕對的「無」，而只是不存在的意思，是「所在皆無」，因此不可能有生成或保障萬物存在的功能。郭象在接下來的注釋中說：「道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」（頁251）道是一無所

<sup>32</sup> 有朋友提出：舉郭象《莊子注》作為逆向詮釋的代表，則端看詮釋到何種程度而言。如果郭象獨立於莊子或道家之外，建立一套自己的哲學理論，不可統屬於道家之玄理體系，則可以說是完全異質的；若是在相同的義理體系內，其不同只是章句注釋的不同，或義理層次的不同，在理論上，此種發展或詮釋應是被允許的；若遽然介定為逆向詮釋，是否得宜，是否如理（黑點為引者所加）？就一般的研究或詮釋來說，筆者完全可以同意朋友所說。然而，就本文試圖分析詮釋作品的方向性問題來說，一切都只能限定在最具體、最基本的、可以有共同理解的語文層面（即素樸性原則或實驗室條件），而不能付之於無法確定的各有特色、各有所見的獨創性理解或詮釋。這不是反對多樣化的創造性的詮釋，而是在確定詮釋作品與原典的關係時，不得不回到最基本的、可以比較的「素樸性」或「實謂」的層次上來。再者，本文所說的「逆向」與朋友所說的「異質」完全不同。順向、異向或逆向僅就原典的文句和詮釋者的文句之間的關係作考察，「異質」之「質」如何判斷，筆者不明。如果是對莊、郭兩個哲學體系的整體判斷，這不是本文的任務。即或就是否「異質」的問題而言，恐怕朋友的說法也難有定論。比如，莊子對儒家「仁義」的不滿是顯而易見的（「仁義之端，是非之塗，樊然殽亂。」〈齊物論〉〔頁93〕），郭象卻說：「仁義自是人之情性，但當任之耳。」（〈駢拇注〉〔頁318〕）將莊子所批評的儒家「仁義」正式引入自己的體系之內。如果有人把這算作突破了莊子思想的體系，算作「異質」，恐怕我們也難以斷然否定。另外，本文立論絲毫不涉及是否「允許」某種程度的詮釋的問題。本文只是在分析詮釋作品方向性的時候，暫時不考慮超出所謂「素樸性」或「實謂」層次以上的部分。最後，筆者要再次說明，這裏的「逆向」只是描述基本事實，沒有否定郭象哲學之價值或合理性的意圖。

有，所以是「無能」的，即沒有任何本體論或宇宙論的功能。因而，老、莊所說的道生萬物，就是說萬物「自得」，並非「資於道」。這是再明白不過地否定了《莊子》原文中道的存在和道的功能。

《莊子·知北游》討論到未有天地之前是否可知的問題。原文說「物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。」（頁763）這裏的「物物者」就是道或相當於道的本根。原文強調萬物的本根不能是任何具體的物，而必須是「非物」。這並沒有否定萬物之先有一個非物的狀態或本根。但是郭象《注》曰：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？」（頁764）這裏的原文本沒有直接討論道的有無問題，郭象卻明確提出「至道者乃至無也」。可見郭象否定道之存在、把道定義為了無一物的立場是強烈的、鮮明的、一貫的，沒有絲毫猶疑或遮掩。顯然，他不是誤解了《莊子》的原文，而是自覺地否定了《莊子》原文中肯定道或「物物者」者的基本立場。

大家都知道，郭象否定道的存在是和他的萬物自生、獨化的觀點互為表裏的。《莊子》原文中並沒有「獨化」的說法。只有一次「自生」的說法，但意義與郭象所說完全不同。〈在宥〉原文說到：「萬物云云，各復其根，各復其根而不知……无問其名，无關其情，物固自生。」（頁390）這裏的「物固自生」是萬物本來會自然產生的意思，其前提是「萬物各復其根」，完全沒有否定萬物之本根的意思。正如戴璉璋先生所說：在老莊這裏，「萬物『自生』與『道生』萬物是一致的。」<sup>33</sup>但是，作為郭象哲學核心概念的自生與《莊子》偶然提到的「自生」意義完全不同。莊子所說的自生是萬物本根之自然而然的功​​能，郭象的自生則是有意的、系統的否定道或天之類的任何外在本根的概念。上文已經引述郭象否定道之存在與功能的觀點，這裏再來看他如何否定有之生、無之生和天之生的觀點。郭象在注釋天籟一段時說「無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為

<sup>33</sup> 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁256。戴先生也指出過，《莊子》中「道」的本體宇宙論意義非常明顯，郭氏卻把《莊子》本文得之於道的說法解釋為物之「自得」。這與他把老、莊「無」生萬物的說法解釋為物之「自生」是一致的。戴氏也看到了郭象思想與莊子的不同。不過，戴氏說我們不能認為這是郭氏曲解老、莊，而當體察他的真正用心所在（同上書，頁269）。郭象《注》是否曲解《莊子》尚可討論。本文的工作是澄清事實，揭示郭象註《莊》的思想與《莊子》原文思想的對立和不一致，而不是作價值判斷或理論評價。

生。」(頁50)這就既明確地否定了無能生有，也明確地否定了有能生有。郭象接著說：「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，非爲也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！……夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適爲天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。」(頁50)這就又明確地否定了天能生物的可能性。在郭象的理論體系中，道、天、有、無等概念都失去了獨立的概念意義，也沒有任何生成的功能，所以萬物是絕對的「自生」。這裏不能全面介紹或評價郭象的思想，只是指出，「自生」的概念在《莊子》裏曾經用過一次，但郭象所說的「自生」之內容已經與之相去甚遠。就「自生」與道等本根的關係來說，郭象與莊子的態度是相反的。

〈逍遙遊〉是《莊子》第一篇，是莊子哲學中的精神理想和最高精神境界的表達。在〈逍遙遊〉原文中，莊子充分肯定了鯤鵬之氣勢的宏偉和遠大。對於這一點，不少人按照郭象的注釋讀《莊子》，往往會產生迷惑，誤以爲〈逍遙遊〉並沒有肯定大小之不同，而是主張泯滅大小之別。〈逍遙遊〉的基本傾向有沒有大小之辯呢？還是必須回到原文，緊貼原文最基本的文字意義。〈逍遙遊〉的內容一般讀者都比較熟悉，所以這裏不作詳細徵引。在對比鯤鵬「搏扶搖、羊角而上者九萬里」和斥鴳「不過數仞而下」之後，莊子明言「此小大之辯也」。這裏肯定小大不同的基本立場是十分鮮明的。在引述了蜩與學鳩嘲笑鯤鵬「奚以之九萬里而南爲」之後，作者又說「之二蟲又何知」。對蜩與學鳩沒有自知之明、妄笑鯤鵬的貶斥態度溢於言表。〈逍遙遊〉又有「小知不及大知，小年不及大年」的說法，「不及」二字也毫不含糊地表達了大知、大年優於小知、小年的立場。〈逍遙遊〉還有莊子嘲笑惠施「夫子固拙於用大矣」的寓言，其揚大抑小的態度也是不容置疑的。那麼，郭象又是怎樣理解和概括逍遙遊的基本精神呢？他在〈逍遙遊〉的題註中說：「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。」(頁1)作爲題註，此注代表了他對〈逍遙遊〉的總體的根本的看法。此一題註的分量勝過許多正文的注釋。顯然，他認爲大小的不同是不重要、無意義的，完全不應對大小的不同有任何高低勝負的評價，而且無論大小，只要「各當其分」，則都可以一樣地逍遙。如此，〈逍遙遊〉原文所說的大小各有不同條件的論說也被抹煞。比如，原文說「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟；置杯焉則膠，水淺而

舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。」（頁7）顯然，其本義是大舟需深水托載，大鵬需勁風振翅，而郭象則通過「理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也」（頁7）完全否定了這種外在的大小不同的條件，而將逍遙的條件完全內化為「各當其分」、「各足稱事」，將逍遙遊的外在條件、外在追求完全壓縮於內在的自足之中。

莊子的逍遙遊是向外、向上的，是超越的追求，這一點是《莊子》反復強調申說的。僅以〈內篇〉為例：「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」（頁28）「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者。」（頁17）「无謂有謂，有謂无謂，而遊乎塵垢之外。」（頁97）「予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊无何有之鄉，以處壙垠之野。」（頁293）顯然，這種令人嚮往的超越現實世界的逍遙遊，不是普通人可以隨時實現的，因此就有《莊子》中所提到的「心齋」、「坐忘」、「見獨」的修養方法。就以見獨來說，「參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」（頁252）顯然這不是任何人都可以達到的超越的境界，要達到這種境界，一定的修養和修煉是必須的。然而，這一切都在郭象哲學裏消失了。莊子曾以「宋人有善爲不龜手之藥者」的故事批評惠施「拙於用大」，末句說：「則夫子猶有蓬之心也夫。」（頁37）這個寓意簡短而意義明確，尤其《莊子》原話以「夫子固拙於用大矣」的批評開始，以「夫子猶有蓬之心也夫」結束，批評惠施、肯定大小之辯以及大的價值的思想十分清楚，毫無含糊的餘地。郭象《注》卻曰：「蓬，非直達者也。此章言物各有宜，苟得其宜，安往而不逍遙也。」（頁39）「物各有宜」的說法明確否定了莊子對惠施的批評，否定了大小之辯和大的價值。按照郭象的說法，任何一物都可以各得其宜，而一旦得其所宜，就是無往而不逍遙。這樣，超越的追求，逐日的修煉都是多餘的了<sup>34</sup>。所以，郭象並不把莊子的「心齋」、「坐忘」、「見獨」當作自己的哲學

<sup>34</sup> 有朋友提出疑問：郭象所謂「物任其性；事稱其能；各當其分」之逍遙義似乎並非把超越的追求、逐日的修煉看作多餘的。郭氏提出「獨化」、「玄冥」豈非達致逍遙之工夫？筆者以爲，「物任其性、事稱其能、各當其分」的三個「其」字都說明了郭象理論的出發點是個體自身。他沒有莊子那樣超越的道的概念，也無法有莊子那樣與道爲一的超越的追求。郭象反復講到的「獨化於玄冥之境」都是就萬物的來源與存在狀態來講的。「獨化」、「玄冥」諸說主要是反對造物的觀念，反對萬物的相互生成等作用，主要屬於存有論的問題，這和個人達致逍遙的修養工夫沒有直接關係。萬物獨化否定了外在的存



概念或修養方法。

簡單說來，莊子的逍遙之主體是真人、至人、神人，而郭象所謂之逍遙是任何人<sup>35</sup>，所以說「萬物無動而不逍遙也」（頁593）「使群材各自得，萬物各自為，則天下莫不逍遙矣」（頁594）。這是說現實中的每個人，無論身分高低貴賤，處境窮達順逆，都可各安其位，各自逍遙。〈逍遙遊〉中有堯讓天下於許由的寓言，許由說「歸休乎君，予无所用天下為。」（頁24）原文顯然是要突出許由之認識境界和道德境界高於堯。郭象則借題發揮，認為堯和許由是同等逍遙。郭《注》云：「庖人尸祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足於所受；帝堯許由，各靜其所遇；此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯、許之行雖異，其於逍遙一也。」（頁26）這種萬物無貴、無賤、無智、無愚、無高、無低，皆可各得其位、同等逍遙的思想顯然不是莊子〈逍遙遊〉的基本精神。

此外，莊子的逍遙最終要擺脫命運的束縛，獲得精神自由，而郭象的逍遙卻是安命即可：「命非己制，故無所用其心也。夫安於命者，無往而非逍遙矣，故雖匡陳、姜里，無異於紫極、閭堂也。」（頁597）莊子雖然也講安命，但安命是

在，也就不可能有超越個體的追求。

<sup>35</sup> 有朋友說：從章句看「真人」、「至人」或「神人」是限定的對象，「任何人」是無限定的對象，似乎是相對、相反的；但若從更深一層的義理分析之，孟子說「人皆可以為堯舜」，竺道生主張「一闍提也有佛性」並無礙於現實上儒家有聖人與凡人之分別，佛教有佛和眾生的分別，此義則是義理發展之階段圓滿充極與否的分別，而不是異質的、矛盾的、逆向的分別，此理甚明（黑點為引者所加）。正如本文第一部分所論，要分析詮釋作品與詮釋對象之間的方向性的關係，只能從文字、詞語、句義的最基本的層面出發（相當於素樸性原則或朋友所說「從章句看」），不能從「更深」或「更高」的層次比較。超越原文的基本意思，則原典和注釋的文句可以引出無限多的可能的「合理」的理解和發揮，方向性的分析比較就無從入手。本文所說「逆向」與朋友所說「矛盾」的意義不完全相同，「逆向」僅就原典文字與注釋文字之關係作描述，而矛盾的意義要比「逆向」的概念寬泛，矛盾雙方又不一定只是逆向的關係，矛盾也可以指「異向」關係和各種衝突。「逆向」也並不意謂著朋友所說的「異質」，「逆向」完全不涉及哲學體系的性質的判斷（參見註32）。從「更深一層的義理分析之」，郭象思想隱含的人人當下可逍遙的思想也不能和「人人可以為堯舜」、「人人皆有佛性」相提並論。儒家說到堯舜時，無論是否承認「人人可以為堯舜」，其堯舜所代表的超越常人的意義是確定不變的。在佛家討論一闍提是否有佛性時，不論立場如何，所說佛性的非世俗的意義都是一致的。但是，莊子所說的逍遙是與道為一，郭象所說的逍遙是自足其性；莊子的逍遙是要擺脫現實的束縛，郭象的逍遙是滿足於現實的一切。二者所說逍遙一在世俗之外，一在世俗之內，內涵、方向完全不同。「逍遙」與儒家之聖人、佛家之佛性的概念之明確內容和地位並不相同，難以相比。莊、郭之逍遙的內容、方向不同，似乎不宜看作僅僅是「義理發展之階段圓滿充極與否的分別」。

爲了達到喜、怒、哀、樂不入於心的境地，而這種境地則是達到逍遙的前提條件，並不等於逍遙本身，但是郭象卻直接將逍遙與安命等同起來了，完全取消了超現實的自由追求。

〈齊物論〉也是《莊子》中相當有代表性的一篇文章，其論證萬物一齊的方法是多方面的，比如，強調價值標準的不確定性，如「彼亦一是非，此亦一是非」（頁66），「无物不然，无物不可」（頁69），或強調價值判斷的主觀性和相對性，如孰知「正處」、「正味」、「正色」（頁93），或強調人類自身的認識標準之侷限，「我與若與人俱不能相知也」（頁107），或通過名言之辯強調事物的異中之同，即「天地一指也，萬物一馬也」（頁66），或通過朝三暮四的寓言說明人們的喜、怒、取、捨是「不知其同」（頁70），或說明最高的道德和認識境界是不知有物，不知有封，何論是非、成虧（頁74）。所有這些論證的共同特點是從宇宙之本原、人類之侷限、認識之困難、價值之相對等個體存在之外拓展視野，超脫個體之侷限，反對個體之自滿、自足、自信。比如「天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」（頁79）其立論都不是從秋毫、泰山、殤子、彭祖等個體出發的，而是要超出這些個體，看到不齊的萬物在更高的層次上是本質爲一或價值爲一的。但是，郭象提到萬物齊一的觀念時，完全把焦點轉移到萬物個體之內的性分之中，所以他對上文的注解說「夫以形相對，則大山大於秋豪也。若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。苟各足於其性，則秋豪不獨小其小而大山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足未有過於秋豪也；若性足者非大，則雖大山亦可稱小矣。故曰：『天下莫大於秋豪之末而大山爲小。』大山爲小，則天下無大矣；秋豪爲大，則天下無小也……苟足於天然而安其性命，故雖天地未足爲壽而與我並生，萬物未足爲異而與我同得。則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉！」（頁81）。這裏反復強調的是萬物「各據其性分」、「各足於其性」，並以是否性足作爲大小的新標準。郭象提出「足於天然而安其性命」是齊萬物的唯一標準，因而超越的追求、宏觀的視野，以及懷疑的思考都消失了。顯然，郭象把莊子的超越的外在的目標和焦點轉向了萬物個體的性分。

這種從超越的外在觀察到個體內在性分的肯定是一個根本性的轉折，這一點郭象在〈秋水注〉中論述的更爲透徹。〈秋水〉原文是說河伯在見到大海以前「欣然自喜，以天下之美爲盡在己」（頁561）。見到大海以後，則「旋其面目」，望洋興歎。於是北海若對它說曰：「井鼃不可以語於海者……夏蟲不可以語於冰

者……今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛……此其過江河之流，不可為量數。而吾未嘗以此自多者……吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！」（頁563）這裏表達的是對井鼃、夏蟲的輕蔑，並以北海之大與其在天地之間的渺小相比，強調北海之大也不應「自多」。這顯然是以萬物大小的相對性開導河伯，勸人以更大的胸襟觀悟世界的無限性，從而超越對自我個體的執迷。郭象的注解則有意轉換方向：「此發辭氣者，有似乎觀大可以明小，尋其意則不然。」（頁566）這是說，從字面意義來看，原文是提倡以大觀小，但是，原文真正的意義卻不同。而所謂「尋其意則不然」實則是要引入他個人的反方向的解釋。「夫世之所患者，不夷也，故體大者怏然謂小者為無餘，質小者塊然謂大者為至足，是以上下夸跂，俯仰自失，此乃生民之所惑也。……所謂大者至足也，故秋毫無以累乎天地矣；所謂小者無餘也，故天地無以過乎秋毫矣；然後惑者有由而反，各知其極，物安其分，逍遙者用其本步而遊乎自得之場矣。」（頁566）郭象強調的不僅不是超越個體之渺小，反而是要萬物各自以自足為大，不僅不需要超越的追求，反而應該「各知其極，物安其分」，「用其本步」而悠遊自得。

這裏郭象關於大小的定義自有其高明之處，其對社會現實的觀察和剖析都有值得讚歎之處，然而，本文所考察的不是郭象思想本身的理論貢獻，而是在素樸性原則下考察郭象《莊子注》的具體文句與《莊子》原文的關係。這裏莊子是鼓勵超越個人（河伯、北海若）的貌似廣大的外貌，看到個人在宇宙中的渺小，從個人的視角改為超越的「以道觀之」的視野。但是郭象的注釋明明白白地否定了莊子向外、向上超越的追求，主張所有個體滿足於個體現有的狀況，「各知其極，物安其分」，所以我們不得不指出郭象注釋所表達的思想是對《莊子》原文的基本觀點的否定<sup>36</sup>。郭象所謂「尋其意則不然」的轉折語也再清楚不過地說明他對《莊子》原文的基本觀點的否定之意。

從上面郭象的論述中，我們不難看到郭象思想的一個重要概念是「性分」，這

<sup>36</sup> 有朋友對「郭象注釋所表達的思想是對《莊子》原文的基本觀點的否定」一句有保留，他說：試從郭氏所論「自然」、「無心」處觀察，此處「否定」二字尚可斟酌。此處「否定」二字僅就郭象否定河伯、北海若的超越之追求並將之扭轉為個體的自我滿足而言，不涉及郭象思想與莊子思想是否有「自然」、「無心」等某些共同之處。本文只是為了彰顯在通常情況下大家沒有注意的現象，暫時不討論（當然也不否定）郭象與莊子思想的某些一致之處。

是《莊子》中所沒有的。郭象也把性分簡稱為「性」。「性」字在《莊子》〈外〉、〈雜〉篇常常提到，其基本內容是自然本性，是沒有任何社會屬性的生命的存在，正像馬之「齧草飲水，翹足而陸」，但郭象的性卻是性分，包括了人的社會地位和身分，帝王、臣屬、賤妾、皂吏都是萬物之性的內容。同時，郭象又把道德內容注入性分之中，所以說「夫仁義者，人之性也。」（頁519）「夫仁義自是人之情性，但當任之耳。」（頁318）這是從自然之性向道德之性和社會之性的根本性轉變，也是從道家的自然本性向儒家仁義之性的根本性轉變。此外，《莊子》原文是以自然本性為依據批判反抗社會名教的束縛，而郭象則以性作為安命自足的根基。這些都是根本性的轉變。性的概念構成了郭象哲學的命門要害，是郭象哲學的中心樞紐。只要安於自己的性分，只要自足其性，就是安命，同時就是逍遙，同時也就消除了萬物的差別，實現了萬物的齊一無別，而這也就是萬物獨化於玄冥之境的體現。

綜上所述，從莊子之生天生地之道，到郭象的了無所有之道；從莊子之萬物在道之作用下的自生，到郭象的排斥任何本根作用的自生；從莊子追求宏大的氣魄，到郭象大小無別的論證；從莊子之超越的逍遙遊，到郭象之安於現實的逍遙遊；從莊子認真修養而實現的突破世俗束縛的精神自由的追求，到郭象人人安於性分即可滿足的逍遙；從探討多元的、相對的價值標準，到肯定內在的、絕對的自足之性；從《莊子》之自然之性到郭象之社會之性和仁義之性，都說明郭象的基本的思想概念和理論不僅是從《莊子》原文中推不出來的，而且是對莊子原有思想理論概念、目標和追求的基本否定。因此，郭象的《莊子注》可謂逆向詮釋的典型代表作。當然這只是就詮釋的方向性所作的描述性判斷，而不涉及對郭象理論體系本身的評價。就郭象的理論本身來說，他確實是天才地創造了一個在古今中外思想史上都極為獨特的哲學體系，他是一個當之無愧的哲學家。

#### 四、面對兩種定向衝突時的解說

中國哲學家在以經典注釋的形式創建新體系時，其面對的回到歷史、文本的取向和立足當下、未來的取向之間的衝突本來是很抽象的，難以考察的。意外而幸運的是我們發現了可以代表兩種取向之外化的詮釋作品，即王弼之《老子注》與郭象《莊子注》。這可以幫助我們從具體的實例來思考中國哲學家在進行古代經典的詮釋工作時所面對的兩種取向的緊張或衝突。王弼、郭象堪稱兩個奇蹟。一

個在不違背原作基本方向的前提下，創造了一個全新的哲學體系，拉開了一個新時代的帷幕。另一個在「莊生之旨」的外衣下變幻出一個與莊子基本情調、風格、方向完全不同的哲學奇葩，將新時代的哲學推到一個新的高峰。這種情況是如何發生的？本文只是一個探索的開端，希望能有拋磚引玉之效。

我們以王弼《老子注》為文本性取向的外化代表，簡稱之順向詮釋的代表作，以郭象《莊子注》為自我表現性詮釋取向的外化代表，簡稱之逆向詮釋的代表作。這當然是就主要思想理論、概念、命題出發所作的判斷。如果就所有細節來說，我們也可能從王弼《老子注》中找到異向或逆向詮釋的實例，從郭象《莊子注》中找到異向或順向的實例。這些次要的細節不會改變我們的總體判斷，但是可以讓我們看到經典詮釋過程中的複雜性。事實上，正如本文開始所說，每一個哲學家在詮釋一部經典時都會有探求經典「本義」或「原意」的願望和衝動，也可能有意無意地想從原有經典中發現與自己和自己的時代相關的思想資源，從而回答或回應自己的當下的、現實的困惑、思考和需要。這就是經典詮釋中的兩種同時存在的定向。把這兩種定向理論化、概念化就是純粹追尋經典本義的「純文本性定向」和純粹以個人當下的思考創造為目的「純表現性定向」。而一切現實的理解、詮釋過程和實現了的詮釋作品都是這兩種定向的不同比重的混合的結果，或者說是處於理念型的兩個定向之間的某個位置。

在一般情況下，詮釋者可能不大意識到經典詮釋中的方向性衝突，但也不可能完全沒有意識。我們沒有足夠的資料來分析王弼和郭象在經典詮釋工作中的心理活動，但是從他們的隻言片語中，我們還是可以看到一些蛛絲馬跡。通過這些蛛絲馬跡，我們可以看到古人在意識到兩種定向之間的矛盾時，即自己的解釋與詮釋對象不一致時如何為自己辯說，或自己如何處理兩種定向之不同及匯合的方法。

王弼說過：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。……解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。」<sup>37</sup>「崇本息末」是他對老子哲學的概括，同時也是他詮釋老子思想的根本性方法。當王弼強調「言不遠宗，事不失主」、追求原書之「宗」和「主」時，他似乎意識到不應該偏離純文本性詮釋的定向。但是，就具體的概念、命題來說，王弼增加了很多《老子》原文中沒有的內容，如「以無為

<sup>37</sup> 王弼：《老子指略》，頁198。

本」、「舉本統末」等等，這就構成了不一致的情況。王弼似乎意識到闡發老子本義和發表他自己的哲學之間有某種不一致或衝突，因此用「每事各為意，則雖辯而愈惑」為這種細節的不一致作辯護，這是他的詮釋工作中自我創造和自我表現的定向。總之，「崇本息末」的原則和方法可以有兩方面的意義，就「崇本」的一面來說，可以代表王弼以《老子》思想的根本意義為定向；就「息末」的一面來說，則為他和《老子》思想的不一致作出了解釋。

郭象思想與莊子的不一致之處更多、更明顯，所以郭象也要解釋這種不一致的原因或理由。郭象公開的詮釋原則也是揭示莊子的本義。所以他說：「若夫睹大而不安其小，視少而自以為多，將奔馳於勝負之竟而助天民之矜夸，豈達乎莊生之旨哉！」（頁566）「達乎莊生之旨」是他不斷重複的自我標榜，也是一種純文本式的定向。但是，他也知道自己的想法與莊子有很多不一致，如何為這種不一致作解釋呢？他的一個解釋就是「要其會歸，而遺其所寄」，也就是抓住中心或要害，而不拘泥於字詞句義，因為字詞句義是表達思想之「會歸」的<sup>38</sup>。比如，他註〈逍遙遊〉時就說：「鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意……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。」（頁3）他非常坦率地說「鵬鯤之實，吾所未詳也」，因為他只求「莊子之大意」，反對「事事曲與生說」，並認為這是「達觀之士」的態度。如果你指出他的某個注釋與原文原意不合，或者問他「鵬、鯤」何意？他就可以說，不必「事事曲與生說」，只要「不害其弘旨」，一切不一致都可忽略不計。顯然，郭象知道自己的理論與莊子不同，但是他不介意這些不同。這又是他以自己的思想創造為定向的自我辯解。郭象的「要其會歸」與王弼的「崇本舉末」似有異曲同工之妙。不過，王弼畢竟是本末並提，在崇本之時還是要「舉末」和「統末」。而郭象則是「自不害其弘旨，皆可略之耳」，顯然，郭象不在乎字句方面的可以看作細微末節的異同。這究竟是純粹的自我辯護的策略，還是真誠的不拘小節、大而化之的哲學風格？這似乎是無法判斷的。

總之，王弼和郭象似乎對純文本性的詮釋方向和純創造性的詮釋方向都有所

<sup>38</sup> 有朋友問：「要其會歸，而遺其所寄」是否確可表明其《莊注》之特色？其實，筆者並沒有說這是郭象註《莊》的特色。這只是郭象對自己的注釋方法的一個說辭，是為了解釋他自己的注釋與《莊子》原文之義不一致的原因。他所重視的「會歸」字面上是《莊子》思想之大旨，實際上是他對莊子思想的發揮和解釋，「遺其所寄」就是忽略《莊子》原文與他的思想不一致的字句。

意識，對二者之間的緊張和衝突也有某種覺察，但是都不明確。本文的目的之一就是比較明確地揭示這種內在潛藏的兩種方向的矛盾，嘗試由此深入研究中國哲學的經典詮釋傳統的可能性。或許這是一次學術探險或冒險，因為本文的意圖、方法、概念、結論都是個人的第一次嘗試。對一些朋友說來，本文的觀點，特別是對王弼和郭象的分析距離常識不遠，無須深論；但是在另一些朋友看來或許是個人過分大膽的斷定，需要深思。我希望觀點不同的朋友可以深入討論、切磋，藉以活躍學術空氣，促進中國哲學研究水平的提高。不過，本文的基本意圖不是對王弼和郭象的注釋工作的定性或評價，而是希望對中國哲學的傳統的創造方法和創作形式作一種可能的分析和清理，並對中國哲學在現代世界發展的途徑有一些更自覺的思考。

## 經典詮釋中的兩種內在定向及其外化 ——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例

劉笑敢

中國哲學詮釋傳統的一個突出特點就是以比較完整的經典注釋的方式建立哲學家自己的思想體系。從現代學術的角度看來，這種形式的哲學創造活動中必然包含著兩個方向的緊張和衝突。因為注釋工作要求的是歷史的、文本的、客觀的定向，盡可能避免主觀的見解，而哲學創造活動是個人的、當下的、主體的、創造的定向。這二者是潛藏在詮釋者個人內心的兩種定向。而詮釋者在這兩個方向中的選擇、游移和決定就表現在最後完成的注釋中。不同的注釋作品往往表現為在兩種取向之間的某個特定的位置。

根據素樸性的解讀原則，即盡可能扣緊經典原文和注釋原文的直接比較的方法，我們可以發現不同的詮釋作品的方向性，如王弼的《老子注》恰好可以代表以文本和歷史為主的詮釋取向的外化，簡稱為順向的詮釋；而郭象的《莊子注》恰好可以代表以個人和當下為主的詮釋取向的外化，簡稱為逆向的詮釋。研究經典詮釋中的方向性問題有利於深入研究中國哲學詮釋傳統的內在機制，以及思考中國哲學在現代社會的發展問題。

關鍵詞：詮釋傳統 兩種定向 內在緊張 素樸性原則 順向詮釋 逆向詮釋



## Two Orientations and Their Exemplification: Wang Bi's Commentary on the *Laozi* and Guo Xiang's Commentary on the *Zhuangzi*

LIU Xiaogan

This article explores how philosophical development proceeded through the practice of textual commentary, one of the major features of the Chinese philosophical tradition. This view of the history of interpretation in Chinese thought has hitherto not been addressed, though many articles on Chinese hermeneutics have been published. Most important Chinese philosophers constructed their new theoretical systems in the course of working out their annotations of early texts rather than by directly writing their own books and essays. Two key examples, Wang Bi and Guo Xiang, significantly set out and developed theories that would anchor Neo-Taoism (Wei-Jin *Xuanxue* or the mystery school) in their reinterpretations of the *Laozi* and *Zhuangzi*, respectively. Furthermore, Zhu Xi elaborated his impressive philosophical system in his commentary on the *Four Books*.

The Chinese commentary practice is different from a general reinterpretation of a text because, as commentators, philosophers are supposed to explain the “original meaning” of the text sentence by sentence and piece by piece, not to read into it their own divergent ideas. But there are two conflicting orientations in this hermeneutical activity: one bent towards ancient texts, the other towards contemporary needs and innovation. Both these oppositional orientations are always embodied in complete commentaries, which represent a certain mixed position between the historical-textual orientation and the current-creative orientation. Thus the conflict between these orientations can be detected retrospectively within these works. This article will demonstrate how these two orientations play out through two examples, namely, Wang Bi's commentary on the *Laozi* and Guo Xiang's commentary on the *Zhuangzi*. The article argues that Wang's work exemplifies an orientation basically following the direction of the original text, while Guo's work exemplifies one that is essentially concerned with contemporary issues and personal innovation.

**Keywords:** Chinese philosophy      Chinese hermeneutical tradition  
tension between two orientations      the principle of plain explanation  
historical and textual orientation      current and personal orientation