

中国传统文化再诠释

# 郭象本性观之再诠释

刘国民

**【提要】**本性观是郭象哲学思想的基石：逍遥观、齐物观、自生独化说等皆基于其上。郭象之本性观的基本特征：一是突出本性的分别性、差异性；二是突出本性的分域性；三是突出本性内容的驳杂性；四是突出本性的平等性；五是突出本性的命定性、法则性。郭象之本性是气性，“用气为性，性成命定”。郭象否定本原说，又否定圣人的教化作用，故不能在气性上逆显一理而寓于心，以转化和提升气性，即否定心之“化性起伪”作用。郭象之本性观没有本体论的特征。性，即命，即理，有规定、法则的意义，不是某种存在者或某种力量，即本性不是事物生成和变化的内在原因和根据。气之结聚或血气的力量（生命的力量）支配着事物的生成变化，必须遵循性、命、理的规定和要求；性、命、理之规定的内容，随着事物的生成变化，而逐渐地展现出来。

**【关键词】**郭象 性分 气性 命理

〔中图分类号〕B235.6 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-2952(2018)04-0032-09

本性观是郭象哲学思想的基石：逍遥观、齐物观、自生独化说等，皆立足于其上。学人重视诠释郭象的本性观。王晓毅认为，本性在郭象哲学中有“本体”的意义，即“性”本体论，本性与现象世界是体用的关系。<sup>①</sup>杨立华认为，郭象把《庄子》外杂篇中才出现的“性”的概念，作为核心范畴建构其本体论，事物的自生与独化根据于本性。<sup>②</sup>康中乾认为，郭象是在两种意义上使用本性，“一是将其作为人在社会地位等方面差别的人性根据，来为现存社会的等级秩序作论证；二是将其作为事物存在的依据、本体，为现象界事物的存在秩序作论证”。<sup>③</sup>笔者并不认同“性”本体论，且认为学人很少讨论郭象之本性的形成、性与心的关系、性的作用等问题；故不揣浅陋，在诸家诠释的基础上“再诠释”。

本性，包括物性和人性。先秦两汉的思想家重视讨论人性，庄子后学、郭象兼论物性和人性。我们首先概述郭象之本性观的基本特征。

① 参见王晓毅：《郭象评传（下）》，南京大学出版社2011年版，第236页。

② 参见杨立华：《郭象〈庄子注〉研究》，北京大学出版社2010年版，第120页。

③ 康中乾：《从庄子到郭象——〈庄子〉与〈庄子注〉比较研究》，人民出版社2013年版，第291页。

其一，突出本性的分别性、差异性。儒家之论人性，重视人性的共同性、普遍性。孟子之人性善，即人人具有善性；荀子之人性恶，即人人具有恶性；董仲舒之善主恶从，是定义中民之性。郭象之论人性，突出人性的独特性、分别性、差异性，而轻视人性的共同性和普遍性。郭象以“性分”、“分”来命名人性、物性，一是表明性的分别性、差异性；二是表明性的分域性。《逍遥游》题注：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各得其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”<sup>①</sup>《逍遥游》注：“故极小大之致，以明性分之适。”（第2页）分，即性分，小大之物的本性各有分别，但皆适性逍遥。不仅同时代的众人之性各有分别和差异，且人性也有古今之变。《天运》注：“夫仁义者，人之性也。人性有变，古今不同也。”（第281页）人性有变，古今不同；仁义是人性的内容，也与时变化。郭象言性，有众人之性与圣人之性的分别，突出圣人之性。孔子、董仲舒有“性三品”说，但主要讨论中民之性，对圣人之性存而不论。

儒家的仁义情怀，建立在《论语·颜渊》所说的“己所不欲，勿施于人”之人际共识与价值共识的基础上，其根据是人性的共同性、普遍性。郭象夸大人性的差异性、分别性，则人与人之间难以相知相通，不能形成价值共识。这是郭象继承庄子的思想而继续发展。《齐物论》：“子知物之所同是乎？”（第50页）庄文之论证基于人与物对于“正处”、“正味”、“正色”的不同判定，说明是非等物论没有共同的标准。郭象从人性之显著差异性上，论证人与人、人与物之间不能达成共识。《齐物论》注：“群品云云，逆顺相交，各信其偏见而恣其所行，莫能自反。此比众人之所悲者，亦可悲矣。而众人未尝以此为悲者，性然故也。物各性然，又何物足悲哉！”（第31页）群品各有成心偏见，从而是非纷纭，这是本性使然。

其二，突出本性的分域性、部分性。本性有一定的分域、范围、极限，且相对于整体而言是部分。《养生主》注：“所秉之分，各有极也。”（第63页）性分各有分域和极限。《逍遥游》注：“物各有性，性各有极，皆如年知，岂跂尚之所及哉！”（第6~7页）事物各有本性，本性各有分域和极限，如人生百年即人之生命的极限，而不能越出于性分之外。《逍遥游》注：“此皆明鹏之所以高飞者，翼大故耳。夫质小者，所资不待大；则质大者，所用不得小矣。故理有至分，物有定极。各足称事，其济一也。若乃失乎忘生之生，而营生于至当之外，事不任力，动不称情，则虽垂天之翼不能无穷，决起之飞不能无困矣！”（第4页）事物足于本性的分域和极限，则能逍遥自由。如果事物要突破性分的范围和极限，而有非分之想、非分之作为，则无论大鹏和学鸠皆会陷入困境。

众人之性有分域性、部分性，只能逍遥于特定的境域，即有待之逍遥。圣人之性有整体性、齐一性，能逍遥于任何境域，即无待之逍遥。因此，相对众人之性的分别、分域，圣人之性是齐一、整体，即性全、神全。<sup>②</sup>《齐物论》注：“夫神全形具而体与物冥者，虽涉至变而未始非我，故荡然无纤介于胸中也。”（第52页）

其三，性与命合流，突出本性内容的驳杂性。孟子之论人性，是从人禽之辨处；人性即人之为人本质，人性的基本内容是仁义礼智等道德属性，不包括食色之欲等自然人性，故孟子之人性是狭义的。荀子之人性的基本内容是耳目的能力和欲望，而侧重于耳目之欲以言人性，因放纵耳目之欲，则必然为恶，故人性是恶的，这是自然人性论。董仲舒是从阳善阴恶、天道任阳不任阴，论证人性的善主恶从。扬雄主张善恶混之人性。要之，儒家之论人性主要是从道德的善恶方面。王充之论人性，把性与命结合，“用气为性，性成命定”。<sup>③</sup>命，即人生遭遇的展开，包括众多的内容，道德的善恶是其中之一，食色、寿夭等自然属性是其中之一，智愚、刚柔等气质性格是其中之一，贵贱、

① 郭象注、成玄英疏：《庄子注疏》，中华书局2011年版，第2页。以下凡引该书，只在文中标出页码。

② 郭象之性全，也有足性之义。《马蹄》注：“而众马之性全矣。”（第183页）

③ 王充著、张宗祥校注：《论衡校注》，上海古籍出版社2013年版，第30页。

贫富、穷通等社会属性也是其中之一。笔者认为，郭象主要继承和发展王充的性命思想，性与命合流，性命的内容众多而驳杂，尤其混入了后天的社会属性，包括人的等级地位、社会角色等。《德充符》注：“夫我之生也，非我之所生也。则一生之内，百年之中，其坐起行止，动静趣舍，情性知能，凡所有者，凡所无者，凡所为者，凡所遇者，皆非我也。理自尔耳，而横生休戚乎其中，斯又逆自然而失者也。”（第110页）人生的一切遭逢、际遇，皆是性命。韩林合说：“在其思想体系之中，郭象更将一个人所遭遇到的一切事情——特别是对于其一生来说有着重大意义的事情——均看作其本性中的成分。”<sup>①</sup>此言得之。

其四，突出性分的平等性。孟子认为，人人皆有善性，皆可为善，人人皆可以为尧舜。<sup>②</sup>荀子认为，人性是恶的，但人人皆可修身而成为善人，途之人可以为禹。<sup>③</sup>这是从普遍性上肯定人性的平等价值。郭象从人性的差异性上肯定人性的平等价值，更有意义。人人的性分不同，皆能足性逍遥，故性分具有平等的价值；承认性分的平等价值，即承认事物的平等价值，承认众人的平等价值。郭象《逍遥游》注：“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。”（第5页）大鹏与蜩的形体有大小不同，生存的空间有广狭不同，但皆能任性逍遥，而有平等的价值。《刻意》注：“此数子者，所好不同。恣其所好，各之其方，亦所以为逍遥也。”（第291页）数子因性分不同而所好不同，任其所好即任性逍遥，故数子有平等的价值。《齐物论》注：“夫物之所安无陋也，则蓬蒿乃三子之妙处也。”（第49页）三子生存于蓬蒿之中而适性逍遥，蓬蒿并非简陋，而是妙处。《骈拇》注：“然骈与不骈，其性各足……而惑者或云非性，因欲割而弃之，是道有所不存，德有所不载，而人有弃才，物有弃用也，岂是至治之意哉！……若莫之任，是弃万物之性也。”（第170页）庄文认为，骈拇是性外之物，必须割弃。但郭象认为，骈拇也是性内之物，性分平等，物类平等，故骈拇也有功用；否则，德有不载，人有弃才，物有弃用，非至治之意。

《知北游》注：

今问道之所在，而每况之于下贱，则明道之不逃于物也必矣。（第399页）

若必谓无之逃物，则道不周矣。道而不周，则未足以为道。（第399页）

庄子之道，是本原之道，道生万物。郭象之道，即理，即性，万物有理有性。道不逃物，即道周，万物皆有道有理，故有平等的价值。

其五，突出本性的命定性、法则性。本性，生而即有，不是后天人为可事、可学，即“天性”，《荀子·性恶》谓“凡性者，天之就也，不可学，不可事”；<sup>④</sup>但荀子也重视化性起伪（人为），“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度”。<sup>⑤</sup>孟子认为人性有善端（端绪，微而不著），有待于后天的人为扩充。这皆肯定后天人为对人性的发展和提升作用。王充的人性论有显著的命定思想。新儒家徐复观说：“王充的性论，按照其形成的格架看，善恶也和命的吉凶一样，是宿定而不可移易的。”<sup>⑥</sup>郭象继承和发展王充的人性论，突出本性的命定性、不易性。《养生主》注：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（第69页）《齐物论》注：“言性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易性者也！”（第31页）“易性则不物”（第440页），性分是确定的，若变易

① 韩林合：《游外以冥内：郭象哲学研究》，商务印书馆2016年版，第57页。

② 参见朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第317页。

③ 参见王先谦撰：《荀子集解（下）》，中华书局1988年版，第443页。

④ 《荀子集解（下）》，第435页。

⑤ 《荀子集解（下）》，第438页。

⑥ 徐复观：《两汉思想史》第2卷，华东师范大学出版社2001年版，第391页。

性分，则非原来之物。因本性不可改易，故郭象不主张化性起伪，轻视“教”、“学”的人为作用。《天道》注：“此言物各有性，教学之无益也。”（第 266 页）《知北游》注：“夫由知而后得者，假学者也，故浅也。”（第 408 页）通过学习而得来的知识，是浅知，超出于本性之外。

郭象的哲学中，性，即命，即理，而有规定性、法则性。《骈拇》注：“直自性命不得不然，非以有用故然也。”（第 171 页）性命，是必然之理。《天下》注：“其言通至理，正当万物之性命。”（第 569 页）至理，即性命。《达生》注：“性分各自为者，皆在至理中来，故不可免也。是以善养生者，从而任之。”（第 342 页）性分，通于至理。

## 二

郭象之本性如何形成的问题，学人对此多存而不论。

《中庸》谓“天命之谓性”，即性由天所命。孟子认为，人性是善的，而性善来自于天道。天道是仁义价值的根源。荀子否定天的本原意义，主张自然人性论，所谓“性者，天之就也”，只是说性生而即有，不是说性来自于天命。董仲舒之天，有时是宗教人格神，天是价值的本原；有时是自然之天，以阴阳五行之气为主要内容，故人禀受阴阳之气而有善恶之性，天失去本原的意义。王充否认天的本原意义，天是自然之天，个体禀受父母之合气而生成，父母之合气即天地之合气。《论衡·自然》：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。”<sup>①</sup>气是构成万物的基本质料，故不能说气生成万物。《论衡·初禀》：“人生性命当富贵者，初禀自然之气，养育长大，富贵之命效矣。”<sup>②</sup>性命禀自然之气而成，即“气性”。

郭象否定本原的存在而认为，事物不是无或道生成的，宇宙一开始即有，包括无形之有——气，有形之有——万物；气是构成万物的基本质料。

《天地》注：

一者，有之初，至妙者也。至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。（第 230 页）

“一者”，是最初之有而非无；最初之有是无形之气，故是“至妙者”。“至一”，也是有而非无，是无形之元气。至一之元气分化为一之气，即“夫一之所起，起于至一”。郭象否认宇宙中有空无的时期，宇宙一开始是有，元气、气是无形之有，人和万物是有形之有。

《知北游》注：

言天地常存，乃无未有之时。（第 405 页）

非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。（第 405 页）

无不得化为有，有也不得化为无，事物千变万化，但不会消亡。

物种没有起源和消亡，但物种中个体有新生和死亡。郭象继承庄子后学“气聚为生，气散为死”的思想。

《知北游》：

<sup>①</sup> 《论衡校注》，第 364 页。

<sup>②</sup> 《论衡校注》，第 61 页。

人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生之徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰“通天下一气耳”。圣人故贵一。（第391页）

人与物，气聚而生，气散而死，“通天下一气耳”。

郭象更继承汉代思想家董仲舒、王充关于事物禀气而生的思想。个体是禀父母之合气而生，父母之合气实是天地之合气，故个体是禀天地之合气而生成的。所谓合，即结聚；天地之气的结聚而形成个体。气是构成万物的基本质料，而不是生成者。气虽是有，然为无形之物，无形之有不能生有形之有。《齐物论》注：“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。”（第26页）《庚桑楚》注：“夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所能有乎？”（第424页）个体之禀气有多少、厚薄、清浊的不同，则形成的性命各有差别，王充云“用气为性，性成命定”。牟宗三说：“总之，结聚之气性有善恶一面，有智愚一面，有才不才一面，一是皆决之于所禀之气之多少、厚薄与清浊，故皆可总之曰气性，或才性，或质性。善恶、智愚、才不才，在其中互相渗透，混融而为一。”<sup>①</sup> 郭象之性即气性。王晓毅说：“尽管郭象并不否认元气的存在，承认前人关于万物均由气的各种形态——‘元一’、‘阴阳’构成，但它们仅是构成万物质料的某种特殊物质，而不是万物的生成者。”<sup>②</sup>

《逍遥游》注：

俱食五谷而独为神人，明神人者非五谷所为，而特禀自然之妙气。（第15页）

神人与众人皆食五谷，这是相同的；不同的是，神人因禀自然之妙气而有神人之性。

《德充符》注：

夫松柏特禀自然之钟气，故能为众木之杰耳，非能为而得之也。（第106~107页）

言特受自然之正气者，至希也。下首则唯有松柏，上首则唯有圣人，故凡不正者，皆来求正耳。（第107页）

松柏、圣人之坚贞不屈的品性，源于自然的钟秀之气。

《知北游》注：

若身是汝有者，则美恶死生当制之由汝。合气聚而生，汝不能禁也；气散而死，汝不能止也。明其委结而自成耳，非汝有也。（第394页）

气之聚散而形成生死、气之结聚而形成性命，是自然而然的，非自我所能预知和支配。

综上所述，郭象之谓性，乃是“气性”，即性是由天地之气结聚而成。韩林合说：“人性之不同可以说是因不同的人所借以构成的气之异质性所造成的。”<sup>③</sup> 气性之形成没有本原，则失去超越性；性、命、理合流，包括诸多的社会内容，而有强烈的世俗性。

① 牟宗三：《才性与玄理》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第6页。

② 《郭象评传（下）》，第242页。

③ 《游外以冥内：郭象哲学研究》，第61页注①。

学人为何没有揭示郭象之气性的特征呢？这主要是因为郭象的注文中涉及万物之禀气而生、本性之禀气而成的内容不多。郭象可能认为王充“用气为性，性成命定”的思想在魏晋时代通行，故没有必要突出。郭象之性具有“气性”的基本特征，即差异性、分别性、驳杂性、命定性、世俗性等。

### 三

郭象之性与心的关系问题，学人基本上不予讨论。

孟子之论性，因性有一定的形上性，而落实到心上面，心亲切可感，而表现为情，故以情善、心善确证性善。心是道德之心，且能思能知，故孟子重视心的自觉反省作用，一是扩充仁义礼智四端之性；二是转化、提升食色之欲等自然人性（孟子之人性是狭义的，即仁义礼智四端，不包括食色之性）。因此，孟子重视心对性（仁义之性、食色之性）的扩充和提升作用。荀子认为，食色之欲是人性的基本内容，若任纵食色之欲，则必然为恶，故性是恶的。如何化性呢？荀子突出心的主宰作用。荀子之心是认知之心，而没有道德的意义。心有认知的能力，通过自我学习和圣王教化，心能知道（道来自于圣王），则心以道转化人性之恶，这是以心治性。《荀子·解蔽》：“心知道，然后可道；可道，然后能守道以禁非道。以其可道之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心，与道人论非道，治之要也。何患不知？故治之要在于知道。人何以知道？曰：心。”<sup>①</sup>心能知道、可道、守道、禁非道，则化性起伪，即知道之心所支配的行为合于礼义。要之，荀子以知道之心来转化人性之恶，较孟子更强调心的作用。董仲舒之人性是善主恶从，且善质朴而未觉醒，故也重视心的道德和认知作用。《春秋繁露·深察名号》：“柢众恶于内，弗使得发于外者，心也，故心之为名柢也。”<sup>②</sup>心，柢也，这是声训；心柢众恶于内，即心具有禁恶的主动作用。王充之性是气性，性与命相合流，而有命定性、不可变异性，故不在气性上逆显一理，以提升和转化气性，从而忽视心的作用。牟宗三说：“惟王充则无向上开辟之希求，根本未自觉到心之地位与作用……盖彼只是气性之一层，其书中并无真正之道德意识也，故只落于材质主义之命定主义，而不能进至道德的理想主义。”<sup>③</sup>

郭象继承和发展王充的气性思想。他否定本原说，又否定圣人的教化作用，故不能在气性上逆显一理，以转化和提升气性。在气性上逆显一理，必与心融合，以心之理为主宰，而治性。郭象认为本性有确定的分域、极限，且不可变易，而主张个体安性、适性、任性、足性逍遥，故大谈本性，少说心，且根本不论心之化性起伪的作用。

郭象说心，有“无心”、“成心”、“有心”等观念；特别重视“无心”，注文中有多五十多条，还有数十条“有心”、“成心”；心的主要作用是思、知，而没有道德的意义。

《大宗师》题注：“虽天地之大，万物之富，其所宗而师者，无心也。”（第124页）《应帝王》题注：“夫无心而任乎自化者，应为帝王也。”（第158页）无心，对应的是帝王、圣人之性。

无心，从存有上讲有两义：一是根本没有心；二是心存有而不发生任何作用，等于无心。《达生》注：“夫干将镆铔，虽与仇为用，然报仇者不事折之，以其无心。”（第345页）《山木》注：“若草木之无心，故为鸟兽所不畏。”（第366页）镆铔、草木根本没有心，物不畏惧，也不怨恨，可保全自身。人也可以像草木那样无心，即无思无虑，中止认知活动，即灭寂、死灰之心。学人或认为，郭象之谓圣人无心即“使心处在无思无虑、无有判断的恬静态中”。<sup>④</sup>若如此理解郭象之无心，则根本否定心的作用。

<sup>①</sup> 《荀子集解（下）》，第395页。

<sup>②</sup> 曾振宇、傅永聚注：《春秋繁露新注》，商务印书馆2010年版，第212页。

<sup>③</sup> 《才性与玄理》，第34页。

<sup>④</sup> 《从庄子到郭象——〈庄子〉与〈庄子注〉比较研究》，第330页。

无心，从境界义上讲也有两义：一是圣人之心所发生的作用，不是来自于自己的成心私心，而是来自于众人的成心，即以众人之心为心；二是描述神人之心发生作用的状态，是无心无意，自然而然，《中庸》谓“不思而得”，故心与物完全融合。《人间世》题注：“与人群者，不得离人。然人间之变故世世异，宜唯无心而不自用者，为能随变所适而不荷其累也。”（第72页）无心而不自用，即没有成心，以万物之心为心，故顺应万物的变化。《逍遥游》注：“夫圣人之心，极两仪之至，会穷万物之妙数，故能体化合变，无往不可；旁礴万物，无物不然。世以乱，故求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉！”（第17页）圣人之心，“会穷万物之妙数”，即涵融万物万理，顺应万物之性；以万物之心为心，故不劳神苦思。因此，圣人之无心，即没有成心，而涵融万物之心，与万物冥合、融合，顺应万物的本性与变化。《齐物论》注：“彼是相对，而圣人两顺之，故无心者与物冥，而未尝有对于天下也。”（第36页）《人间世》注：“神人者，无心而顺物者也。”（第98页）要之，圣人之无心意谓心不发生独立自主的作用，而是以众人之心为心。

圣人之无心，对应于圣人之性全。圣人之性是全，即圣人之性是齐一、整体，相对于众人之性分，故圣人之无心也是全（以万物之心为心）。因此，圣人之无心对圣人之性全不产生任何提升作用。因此，郭象之无心，不论是存有义还是境界义，皆轻视心的独立思考作用。

成心，即私心、偏心。成玄英疏曰：“夫域情滞著，执一家之偏见者，谓之成心。”（第32页）成心与众人之性相应。众人之性分，有差异、分别、分域，故众人基于性分而有成心成见。《齐物论》注：

夫心之足以制一身之用者，谓之成心。人自师其成心，则人各自有师矣。人各自有师，故付之而自当。（第32页）

今日适越，昨日何由至哉？未成乎心，是非何由生哉？明夫是非者，群品之所不能无，故至人两顺之。（第32页）

众人各有成心、一偏之心，彼此不能相知相通，而有是非之辩。众人之成心基于其性分，不可改易，故圣人顺应众人之成心，顺应众人的是非之辩。

有心，从存有义上讲有两义，一是有心，不同于草木；二是心发生作用，不是死心。从境界义上讲也有两义，一是有成心、私心，即心有自己的见解，而与他人相分别、对立；二是心之发生作用的状态是自觉的，故心与对象有间距而不能融合。《人间世》注：“故以有心而往，无往而可；无心而往，其应自来，则无往而不可也。”（第75页）众人有心，时时处处与事物相分别、对立，无往而可。圣人无心，时时处处与事物相融合，无往不可。《列御寇》注：“有心于为德，非真德也。夫真德者，忽然自得而不知所以德也。”（第550页）有心为德，即自觉为德，心与德有分，德越出于性分之外，故非真德而有伪；无心为德，即心与德融合，德在性分之内，故自然而然，是真德。

因此，有心，不论是存有义还是境界义，皆重视心的能动作用，而为郭象所轻视。郭象认为，众人之性分，故有成心，只能逍遥于一方；圣人之性全，故能无心，而逍遥于任何一方。郭象之有心，是指突破性分的要求，有非分之思、非分之知，而为郭象所反对。《天地》注：“有心则累其自然，故当割而去之。”（第220页）自然即本性的要求，有心即突破性分，这不仅不能实现，而且形神损伤。

综上所述，圣人之性是全，故心全、无心，即以众人之心为心；众人之性是分，故有成心、私心，而有是非之辩。一方面，成心与性分一致，成心对性分没有发生转化和提升的作用；另一方面圣人无心，而顺应众人的成心成见，即不对众人的成心成见有任何转化和提升的意义。圣人之性全、心全，认识到众人之性分、成心是一偏之道，不合至理，但性分、成心是命定的，不可改易的，故圣人治国，顺应众人之性分、成心及由之而来的是非之辩，《齐物论》注“明夫是非者，群品之所不

能无，故至人两顺之”（第 32 页）。因此，郭象否定众人之成心、有心对性分的提升作用，也否定圣王之无心对众人之性分的提升作用。《大宗师》注曰：“常无心而顺彼，故好与不好，所善所恶，与彼无二也。”（第 132 页）真人无心，完全顺应众人之好与不好、善与恶，根本没有转化和提升众人之性分的意义。

#### 四

最后讨论郭象之本性究竟发生何种作用的问题。

学人多认为，郭象之自生、独化否定无或道的创生作用，否定有或父母的创生作用，否定自我主观意志的创生作用，而肯定本性的创生作用。这表明，本性是一种内在的力量，支配着事物的生成和变化，即本性是事物生成和变化的内在原因。有学者对此提出了质疑：一是郭象反对因果说，则既要破除外因说，又要破除内因说，即破除本性是事物存在和发展的内在原因；二是事物自生前尚不存在，本性也不存在，则本性如何成为自生的根据呢？<sup>①</sup>

王晓毅说：

郭象的“性”本论割掉了玄学的宇宙生成论尾巴，去掉了事物的“本根”，以本体与现象关系看待世界，事物内在的本性是无形的，只能通过外在的现象表现出来，类似“体用”关系。对人类社会来说，社会体制及其价值观念（名教），都可视为人类本性（自然）的表现。对人类社会来说，社会制度及其价值观念（名教），都可视为人类本性（自然）的表现。根据这个理论，“名教”与“自然”之间没有差异，名教即自然；遵循名教的运动，就是实现自然本性的过程。这种新的学术观念，使自然与名教、无为与有为融为一体，解决了魏晋玄学的时代课题。<sup>②</sup>

自生、独化，否定宇宙的生成论，但若以本性为物之自生、独化的内在根据，则又确立新的因果关系。本性是因，物之生成与变化是果；本性是内在本质、本体，物的自然和社会存在是以本性为根据的现象、功用。一般而言，本质与现象体用一如，但有差异：本质是一，现象是多；本质是内在的，现象是外在的。如果自然是本质，名教是现象，则自然与名教相间隔，而非“使自然与名教、无为与有为融为一体”。

许抗生在《关于玄学哲学基本特征的再研讨》一文中说，“向秀、郭象更是主反本体论的”，“至于向秀郭象的玄学，他们从自生独化说出发，更提出了‘自足其性’和‘足性逍遥’说，认为每个独立自主的存在物（‘有’）皆由自己的性分所定，因此每个事物都只要‘自足其性’，就能获得自己自由的存在，整个宇宙也才能得到和谐的存在。由此可见，向秀郭象的玄学，实际上也是讲的万有的本性之学”。<sup>③</sup>许抗生认为，向郭主本性之学，而本性之学是反本体论的。笔者认为，郭象突出本性的分别性、分域性，若是性本体论，则任何事物皆有一个性本体，故性本体是多元的，不符合哲学本体之一元的性格；且本性只是规定事物发展变化的分域和极限，而不是一种力量，决定事物顺性而为。因此，郭象之性不是本体。

郭象之性，即命，即理，有规定、法则的意义，而不是某种存在者或某种力量，即本性不是决定事物之自生、独化的力量。

气的结聚运动（即力量），遵循某种命、理的规定而形成某物（此时尚没有“性”）；某物形成之

<sup>①</sup> 参见《游外以冥内：郭象哲学研究》，第 29、33 页。

<sup>②</sup> 《郭象评传（下）》，第 254 页。

<sup>③</sup> 许抗生：《关于玄学哲学基本特征的再研讨》，《中国哲学史》2000 年第 1 期，第 59 页。

后，则有性；命、理、性在本质上是一，某物的发展变化须遵循其性、命、理的规定和要求。性、命、理之规定的内容，随着某物之遭遇的展开，而不断地呈现出来。其呈现出来的内容，即性、命、理所规定的具体内容，即性、命、理之本身。性、命、理包括道德属性、自然属性、社会属性等诸多内容。性命即自然之理，性命之理的内容包括名教，则自然即是名教，名教即是自然，自然与名教相融合。余敦康先生说：“人们无拘无束，任性而行，就能合乎大道，不用知道仁义礼乐、孝慈忠信而自然合乎它们的规范，因为这些规范实际上就是人们的本性的流露。”<sup>①</sup>

总之，事物的本性是命、理，有规定和法则的意义；气的结聚运动或血气的生命力量支配着事物的生成和变化；事物的生成和变化遵循性、命、理的规定。因此，性、命、理不是支配事物生成和变化的力量，不是事物生成变化的内在原因和根据，不是本质、本体，而是内在的规定和法则。《人间世》注：“率性而动，动不过分，天下之至易者也。”（第100页）个体之活动要顺从性分的规定。《德充符》注：“苟知性命之固当，则虽死生穷达，千变万化，淡然自若，而理在身矣。”（第117页）个体死生穷达的变化皆循理、性、命之固当。

本文作者：文学博士，中国社会科学院大学人文学院教授、中国社会科学院文学与诠释学研究中心研究员

责任编辑：周勤勤

## The Reinterpretation of Guo Xiang's View of Nature

*Liu Guomin*

**Abstract:** The view of nature is the foundation of Guo Xiang's philosophic ideology: his views of carefreeness, of uniformity of all things and of autogenic independence are all based on it. Guo Xiang's view of nature has five basic characteristics: first, it emphasizes on the distinction and diversity of natures; second, it highlights the different domains of natures; third, it manifests the complexity of natures' content; fourth, it accents the equality of natures; fifth, it stresses the determinism and regularity of natures. Guo Xiang's view of nature is the view about Qi. "Qi is used to make the nature, and when the nature is formed, the destiny is ordained." Guo Xiang denied the theory of arche, and the enlightenment function of saints. As a result, he believed it is impossible for Qi to reveal the principle in one's mind, and thus to be transformed and promoted. Therefore, Guo Xiang denied that one's nature could be educated by his mind. Guo Xiang's view of nature has no common features of ontology. Nature is destiny and principle, and bears the meaning of rule. It is not a kind of existent or power, so it is not the internal cause and basis for the generation and changes of things. However, the control of the generation and changes of things by the power of the convergence of Qi or Xueqi (the power of life) must abide by the rules and requirements of nature, destiny and principle. The content ruled by nature, destiny and principle gradually unfolds along with the generation and changes of things.

**Keywords:** Guo Xiang; nature; Qi; destiny; principle

<sup>①</sup> 余敦康：《魏晋玄学史（第二版）》，北京大学出版社2016年版，第377页。