

哲学研究及探索

## 论郭象的自然名教观

王江松

**【提要】**郭象从其个体主义本体论出发,提出了一种个体主义的社会历史观:独立自主的个人无为而相因地构成了社会,君主无为而治与万民自治相统一,因此,自然即是名教,名教即自然。这不能仅仅从表面上理解为是对封建专制制度的辩护,其中含有深层的和深刻的批判性与现代性。

**【关键词】**个体主义 自然 名教

**【中图分类号】**B235.6 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2009)02-0026-08

### 自然与名教的对立

自然与名教的对立早在老子和孔子那里就已经相当尖锐地出现了。老子崇尚自然,反对人为,“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣。”<sup>①</sup>“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”<sup>②</sup>仁义、智慧、孝道、忠臣种种人为的东西,正是导致天下大乱的原因。因此,应当废除这些东西而返回到道法自然、天下大治的状态,所谓“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。”<sup>③</sup>“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不盗;不见可欲,使民心不乱。”“是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。”<sup>④</sup>庄子发展了老子这一思想,对孔子的仁义礼智信之类人文、文化、文明之物极尽挖苦讽刺之能事。与老庄不同,孔子对道家的自然、无为、出世思想并不绝对否定,但他认为道家理想最多只适用于某些个人,而不适用于天下百姓和治国安邦,若真按道家理想来治理天下,那么人类必然退回到与鸟兽为伍的野蛮状态。故孔

子虽生逢乱世,仍大声奔走疾呼,试图推行其仁义学说和仁政理想,虽知其不可为而为之。

到了魏晋时期,自然与名教的争论再起。王弼主张以自然为本,以名教为末,要求崇本举末,守母存子,试图为濒于崩坏的名教建立一个自然的基础和一种形而上的合法性,但王弼乃贵无主义者,其思想中有浓厚的“崇本息末”、“守母弃子”的倾向,这一倾向发展到嵇康时,乃有“越名教而任自然”、“越名任心”的叛逆思想。嵇康之后,不肖者把这一思想演变为荒淫无耻的纵欲主义。这时裴頠挺身倡导“崇有论”,要求人们“居以仁顺,守以恭俭,率以忠信,行以敬让,志无盈求,事无过用”,全面恢复名教的权威地位。

郭象就是在这一思想史和时代背景下解决自然与名教关系的。论者一般公认郭象之旨在于调和自然与名教、综合儒道,使自然名教化和名教自然化,使道家儒化和儒家道化,以扬弃道家与儒家的对立,建立合乎自然的名教和

① 《老子·第十八章》,《老子白话今译》,张忆译注,中国书店1992年版,第35页。

② 《老子·第三十八章》,《老子白话今译》,第73页。

③ 《老子·第十九章》,《老子白话今译》,第36页。

④ 《老子·第三章》,《老子白话今译》,第7页。

合乎名教的自然。但对于郭象此举的后果，论者的意见就不一致了：一些人认为郭象把儒家思想统一于道家了，故郭象本人的思想是吸收了儒家思想的新道家；一些人认为郭象把道家思想统一于儒家了，故郭象本人的思想是吸收了道家思想的新儒家；还有人认为郭象成功地完成了名教（儒家）自然（道家）化和自然（道家）名教（儒家）化的任务，故他本人的思想是一种新的哲学思想（“玄学新旨”）。<sup>①</sup>我认为，前两种观点看到了儒道两家在某些重要方面的根本对立性和不可结合性，因此，任何一种企图使二者合而为一的努力，最终只能以其中一家归属于另一家了事，结果是两家在彼此吸收对方的基础上又开始新一轮的对立。郭象以后许多综合两家的努力都是如此收场的。

汤一介先生持第三种观点，认为郭象通过综合儒道两家创立了一种比双方都高一层的新理论，这是一种很有创意的说法。按此推论，就不能说郭象是新儒家或新道家，而是道儒结合的第三家。但汤先生没有顺其思路得出这种结论，而且他只是从郭象的“寄言出意”的方法的角度，而不是从郭象哲学思想本身相对于儒道两家思想的异质性的角度，来论证郭象创立了一种“玄学新思想”、“中国哲学史上的一种新思想”，至于这种思想究竟新在什么地方，在中国哲学史和思想史上有什么独特地位，则语焉不详，而只是泛泛地说“这一新思想在当时条件下，可以说解决了时代所要解决的难题，它既可继承和发展老庄‘自然无为’的思想，又可废周孔‘道德教化’之事功；这实为当时统治者和士大夫所欢迎。”<sup>②</sup>如此一来，郭象哲学也仅仅具有适应于也局限于其所处时代的价值，而且是一种适应统治者和士大夫需要的庸俗的、实用的价值，而不具备某种超越所处时代的思辨的、学理的价值，郭象筚路蓝缕、探幽发微、苦心孤诣所开辟出的思想新天地，就遮蔽在其所处时代的阴云惨雾之中了。要知道，王弼等人以道家自然无为学说挽救名教纲常危机的“名教出于自然”的学说，也在很大程度上既继承和发挥了老庄自然无为的思想，又为周孔的道德教化做了有力的辩护，难道郭象的

价值仅仅在于比王弼做得更精巧一些吗？

我同意汤先生认为郭象发明了一种玄学新论的观点，也同意他认为郭象是用“寄言出意”的方法，即借用道家、儒家的概念和命题来发挥自己的新思想（在当时历史条件下，郭象只能这么做）的深刻论述。但我认为，方法论只是一种工具，真正使郭象能够既综合儒道两家同时又在本质上超出这两家的是郭象创立了一种个体主义本体论。也就是说，他不只是用道家去吸收儒家，也不只是用儒家去吸收道家，而是同时用他自己的个体主义本体论去吸收、改造儒道两家。下面我将说明，郭象是如何用其个体主义本体论来论述自然与名教的。

### 自然：郭象对道家的改造

在道家创始人老子那里，“自然”并不是现代人所谓的“自然界”，而是对世界本体（“道”、“无”）性质的一种描述：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”意思是说，道是最原始的最根本的东西，在它之上再也没有什么东西可以依据和效法了。要问它从何而来，回答只能说是自然而然就是这样，它自己如此这样，人们不能对它有任何具体规定，因此可以说它是一个“无”，正是这个“无”是万事万物存在的最后根据和原因。当然，与人相比，天地万物（现代人所谓“自然界”）是更接近“道”的，是更符合“道”的自然而然性质的；人类本来离道较远，至于圣人们制定出来的仁、义、礼、智、信等人伦规范，则纯粹是人为的东西，岂止离道更远，简直就是背道而驰的东西。

庄子继承了老子以道为本体的思想，但他不像老子那样把它说成是“无”，而是一个非有非无、若有若无的东西，这是一个自然、自然而然、天然的生化之本。庄子据此对孔孟儒学发起了更为猛烈的攻击。不过，与老子相比，他对比人更能够体现天道自然性质的天地万物

<sup>①②</sup> 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2000年版，第210、210页。

(现代人所谓自然界)非常重视,把它视为人生与社会理想的直接范本,对天地万物之美有热烈的赞颂。与此同时,庄子也高度肯定了人类世界中那些与天地万物相类似的现象和行为,即“依乎天理”、“因其固然”的主体活动,如庖丁解牛、轮扁斫轮、梓庆为鐻等等能工巧匠的创造活动。也就是说,庄子并不主张彻底无为,而肯定符合自然之道的人为、有为。他的思想饱含对自然的万物和自然的人的一往深情,这与老子的冷漠形成鲜明的对比。

在魏晋玄学中,何晏、王弼发挥了老子的自然观,而嵇康、阮籍则发挥了庄子的自然观。王弼的本末有无之辩,要求以无为为本、以有为为末,以“无”这一自然之“道”总贯天道、地道、人道,对“道”的自然无为进行了全面的论述。嵇康、阮籍“越名教而任自然”,但基本上抛弃了老子、王弼的“无”本体,而吸收了王充等人的元气自然观,把自然理解为天地万物,把世界理解为一个气化生成的、和谐统一的整体。这一自然界与名教世界是完全对立的。嵇康、阮籍的“自然”已经相当接近于现代人所说的“自然界”了。

郭象的自然观与前述诸人的自然观是迥然不同、大异其趣的:

一、否认“无”、“道”这种产生天地万物的本体,而只以天地万物本身为自然的即自然而然地存在的世界。在这一思想层面上,郭象与嵇康、阮籍是一致的。

二、进而否认“元气”这一流贯于天地万物、使万事万物得以相互联系、相互渗透而构成一个和谐整体的共性、共同本质、共同元素、共同本原,而认为万事万物都是完全独立地存在着的,个体事物自本自根,是绝对独立的实体和主体,在它们之上没有更高的、在它们之下没有更深的、在它们之外没有更大的本体。要问为什么是这样的,万事万物是怎样生成的,郭象的回答是:自尔、忽然而自生、块然而生、掘然而自生、突然而自得、卓尔独化、独化于玄冥之境,一句话:“自尔”、“自然耳”。自生而不知其所以生,自建而不知其所以建,自化而不知其所以化,自得而不知其所以得,这就

28

是郭象所理解的“自然”。这就是郭象所独创的个体主义本体论,既不同于以无为为本、以道为本的整体主义本体论,也不同于以气为本的整体主义本体论。

三、万事万物都具有“自性”,这是一种绝对的个性、个体性、独立性,同时这一自性自己处于永恒变化的过程中,即不同自性之间没有相互作用、相互渗透的“独化”过程中。事物因为具有这样一种自性,因而对于他物而言是完全独立自在的,即无待的、无为的、不相为的、不相与的;另一方面,对于自己而言,事物又是需要进一步发展和完善的,因而自己对自己又是有待的、有为的、相为的、相与的,一句话,个体事物、万事万物是自为的。

四、那么,各自完全独立的事物又是怎样构成一个统一世界的呢?如果此处“构成”是指按照某一规律、某一计划、某一目的而形成,那是郭象坚决反对的。在郭象看来,万事万物是“玄合”和“神遇”在一起的,是自然而不知其所以然地共处在一起的。这就是郭象的“相因”论所要解决的问题:万物既然各足于自性,因此本质上是无待、无为、不相为和不相与的,但既然它们又共处在一起,因而又有一定程度上的有待、有为、相为和相与,只不过这种相互作用是表面的、偶然的、可有可无的,没有必要也没有可能损害万物各自独立的个性。

根据以上论述,可知郭象所谓“自然”,包含三层意思:第一,相对于某个造物主而言,万事万物作为一个整体(世界、宇宙)是自然而然、自生自化的;第二,相对于整个世界而言,个体事物又是自然而然、自生自化的;第三,个体事物之间的关系也是自然而然、自生自化的。你不能进一步追求为什么是这样的,硬要追问,郭象就用“玄”、“冥”、“玄冥”、“玄冥之境”、“独化于玄冥之境”来回答你。

正是郭象对道家自然观的这种改造,正是郭象这种个体主义本体论,为融合儒道两家提供了一个崭新的平台和可能性空间:人不也是万事万物之一吗?非人的万事万物尚且具有有待、有为、相为、相与的一面,人,作为有意识、有“神明”的存在物,当然也是可以而且

应该有所待、有所为、有相为、有相与的，只不过始终应该记住，人也像万事万物一样，根本上是无待、无为、不相为、不相与的。

### 名教：郭象对儒家的改造

所谓“名教”，在魏晋玄学中其义有二：一是指儒学基本理论（仁义论、礼制论、仁政论），二是指现实的政治法律伦理道德制度。当然，现实的政治—法律、伦理—道德制度往往是依据法家思想来运行的。从这个意义上说，儒家的基本理论从来没有在现实生活中真正实现过。但儒家理论与中国古代社会的政治法律、伦理道德制度确实又是息息相关的：首先，儒家理论肯定君臣父子、上下贵贱这一套社会秩序，这一点与法家是共同的，而且法家是以儒家基本理论为前提的，历史上韩非、李斯之出于荀子、荀子之出于孔孟的线索是清晰可见的，只不过儒家认为为了维护这种社会秩序应该以德而治，以仁义即统治者对老百姓的宽让、仁慈来治理天下，而法家则主张以刑法而治，甚至可以不择手段地巩固统治者的权力和权威。其次，在现实政治运作过程中，儒学理论自汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以后，确实成为建立政治法律、伦理道德制度的基本原则，统治者们至少在口头上、意识形态宣传上都是倡导儒家思想的，只不过在政治法律、伦理道德制度的现实运作过程中，不被公开宣传的法家思想，作为统治者秘而不宣的利器，或者作为统治者本能的选择，而被普遍运用而已。所谓的阳儒阴法就是这个意思。如果说，儒道两家基本理论上还具有不可调和的对立方面的话，那么儒法两家在统治者那里却真的结合得很好，真的达到了儒法互补的程度。

由于儒家理论与中国古代政治法律、伦理道德制度（政教与礼教）的这种剪不断、理还乱的关系，因此，每当现实的社会秩序出现危机时，每当人们起而批评和试图改造现实社会秩序时，当然就同时会批评和试图改造儒家理论，而在当时历史条件下，赖以批评和改造儒家的理论资源只能是道家思想。这就是魏晋时

代发生自然与名教之争的主要原因。当然，裴頠也可以从经典儒学、作为理想的儒家理论出发对现实的政治、法律、伦理、道德状况提出猛烈批评，但在儒家理论已沦为当时统治者欺世盗名、伪诈害人的工具，同时下层知识分子和民众也不再相信这套纲常名教的情况下，这种努力是苍白无力并且是徒劳无功的。

天才少年王弼在以自然无为论证名教有为方面作了最大的、最有成就的努力，他以“举本统末”、“守母存子”、“以一御万”来论证“以寡治众”、“以君御民”，在无为而治的框架内包含了君臣父子、尊卑有序、仁义道德、法律刑政等名教内容。但是，王弼要在理论上真正做到这一点，就必须跨越从无到有、从一到多这一逻辑鸿沟。所以，他的思想中有一种内在的紧张和分离的趋势：一是返回到“无”本体和老子的自然无为、废弃名教的趋势，一是把“无”本体完全虚置而执着于现实世界的趋势。后来嵇康、阮籍的“越名教而任自然”，实现了前一种趋势，而裴頠著《崇有论》，完全否定“无”本体，为名教全面复辟，实现了第二种趋势。由王弼这个案例可知，由于本无与实有之间存在一个逻辑上不能跨越的鸿沟（柏拉图、黑格尔哲学中也存在这个鸿沟），因此，贵无的道家和崇有的儒家虽然可以各自从两端向中间靠拢，但从根本上是不可能融为一体的。所以王弼虽然在很大程度上从理论上以自然无为挽救了名教纲常，但却无补于当时恶劣的现实政治状况。要知道，那些疯狂地、极端地“崇有”，不择手段地追求权势的政客们，是不会理睬王弼的良苦用心和谆谆劝诫的。

郭象主观上也是要恢复孔孟儒学所倡导的仁政理想的（那个时代的人们不可能设想出宪政民主法治这样的新型政治范式），但他是以郭象化了的道家思想、以其个体主义本体论来设想他的政治蓝图的。因此，他对儒家思想的批评和改造就不再是道家式的，就不再需要跨越那个无中生有的逻辑鸿沟了。

一、对“仁义”的新解释。郭象认为“仁义”是人之自性，不是老庄所说的由“圣人”人为设置的用以规制人的自然天然、本然真性

的发明创造：“夫仁义自是人之情性，但当任之耳。恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”<sup>①</sup>“夫仁义者，人之性也。”<sup>②</sup>那么，作为人的自性的仁义是一种什么东西呢？郭象对之作了完全与孔孟不一样的规定。孔子所说的仁者爱人，在郭象看来，并不是真仁和真爱：“所谓无私者，释己而爱人；夫爱人者，欲人之爱己，此乃甚私，非忘私而公也。”<sup>③</sup>就是说，这种无私、爱人，表面上看来是舍己为人、公而忘私，实际上这种念念不忘去爱人的做法，最终目的是希望别人爱自己，其实质是很自私的。

那么，什么才是真正的爱人、无私呢？就是忘掉爱人、为公的念头，而顺应各人之自性，就是忘掉孔子及世人所说的“仁义”，而是“事至而爱，当义乃止”。郭象由此给仁义下了一个崭新的定义：“夫至仁者，无爱而直前也。”<sup>④</sup>郭象这些话显得晦涩难懂，但如果从其个体主义本体论角度出发，则能豁然开朗：每个人都可以并且应该自足其性，因此，不应该念念不忘去爱别人，也不应该念念不忘别人来爱自己；忘掉这种“爱”，忘掉这种“相与”和“相为”，让自己和别人都顺其自然地生存和发展，让每个人都按其本然自性去生活，表面上是无爱，实际上才是真爱，是真正的仁义，所谓“至仁无亲，任理而自存”；“与其不足而相爱，岂若有余而相忘”。<sup>⑤</sup>郭象所谓“游外者依内，离人者合俗”，“遗物而后能入群，坐忘而后能应务，愈遗之，愈得之”，<sup>⑥</sup>也是这个意思。

郭象还极力反对儒家倡导的舍己为人的那种仁：“谓仁义为善，则损身以殉之，此于性命还自不仁也。身且不仁，其如人何！故任其性命，乃能及人，乃人而不累于己，彼我同于自得，斯可谓善也。”<sup>⑦</sup>对自己不仁的人即使想去仁人，但已经没有能力去仁人了。

为了质证我们对郭象的“仁义”说的理解，有必要介绍一下他的公私之辩和正义观。

郭象在《应帝王》注中说了一句中国哲学史上前无古人的话：“任性自生，公也；心欲益之，私也。容私果不足以生生，而顺公乃全也。”<sup>⑧</sup>这是从其个体主义本体论出发讨论公私

关系必然得出的结论。按其自性论、独化论和相因论，每个个体事物是绝对独立自足、自生自化的，正是每个事物完全实现其“自性”，才有事物与事物之间的“相因之功”，所谓“相因之功，莫若独化之至”。也就是说，万事万物相因相济而形成为一个和谐整体这一“公”，是万事万物各自独立发展的结果，所谓“公”不过是无数个体事物在自性范围内的“私”的总和而已，根本没有什么独立于“私”的“公”，所以说，“任性自生，公也”。如果个体事物一定要越出其自性范围而去追求分外之物，就是“心欲益之”、“志过其当”，必然使“物伤其真”、“人忘其本”，既自伤其性，又伤害其他事物之自性，这就是常人所谓的“私”即“不公”，这是一种过分的“私”，是一种不公正、不正义的“私”，不是郭象所要肯定而正是他所要否定的“私”。依此公私观来看，则爱公莫若爱私，爱人莫若爱己；相反，忘记自己的权利，忘记自己对自己的责任，所谓公而忘私、舍己为人，结果倒会导致天下大乱，最终所有的个体都受到损失。

依此来处理公私关系，则所谓公正、正义是什么意思呢？正义不是从一个唯一的、普适于万物的标准去衡量和规范万物，更不能以此一事物去衡量和规范彼一事物；正义不是万物都必须服从的一个外部的法则。正义就是万物之自正：“物各任性，乃自正也。自此以下观之，则至正可见矣”；“各自有正，不可以此正彼而损益之”；“师其天性，直自多骈旁枝，各自是一家之正耳，然以一正万，则万不正矣，故至正者不以己正天下，使天下各得其正也。”<sup>⑨</sup>

## 二、对“礼”的新解释。孔子认为“礼”

① 《骈拇》注，参见（清）郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局1982年版，第318页。

② 《天运》注，《庄子集释》，第519页。

③④ 《天道》注，《庄子集释》，第479、479页。

⑤ 《大宗师》注，《庄子集释》，第233、242页。

⑥ 《大宗师》注，《庄子集释》，第271页。

⑦ 《骈拇》注，《庄子集释》，第328页。

⑧ 《应帝王》注，《庄子集释》，第295页。

⑨ 《骈拇》注，《庄子集释》，第316、317、318页。

是指导人们合理行为的规范，虽然根子在仁即爱人之心，但毕竟是协调人与人之间关系的外在规范，具体有君臣、父子、夫妇、长幼、朋友“五伦”，这也是魏晋时代所谓“名教”的主要内容。这也是老庄极力反对的东西，因为它们是最人为、最违反人的本然真性、最容易激起人们之间纷争的东西。郭象肯定“礼”的必要性和合理性，但从个体主义哲学出发对它加以了全新的解释。在《大宗师》中，子贡指责子桑户的朋友们在子桑户死后编曲鼓琴、临尸而歌是违反礼制的，而子桑户的朋友们相视而笑，说这个人哪里知道礼的真意。庄子认为人死是返本归真，不仅不必哀伤，而且值得庆贺，故他的妻子死后，他竟然鼓盆而歌。郭象就此作注说：“夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任情，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！”<sup>①</sup>

庄子认为在个体事物之后有“道”本体的存在，故个体事物之死亡就是返本归真，所以矜乎生死的“礼”是不必要的，忘掉生死的“礼”、无“礼”之“礼”才是真礼。郭象不承认个体事物之后还有“道”本体，而认为个体事物本身就是本真的存在，具有其独一无二的价值，故个体事物死亡是值得哀伤的事情。又按其相因论，既然个体事物“玄合”在一起，客观上就形成相因相济的关系，因此，一个人对另一个人应该表示尊重，一个人对另一个人的死亡应当表示痛惜。因此，“礼”的存在还是必要的和合理的。但这种礼又不是儒家所说的外在的规范，不必一定要在言语和行为上表现出来，而是“称情而直往”，是对另一个人的自性的尊重，是同样具有自性的个人之间的惺惺相惜，如果像儒家那样一定要按照某种礼仪规范而在言语上表现出这种感情的话，那反而会使“孝”、“慈”这样的感情变质，人们表面上遵守礼仪规范，实际上并没有真正的孝慈，以至父子相欺、兄弟相欺，使真正的礼荡然无存。郭象由此对“礼”作了一个全新的定义：“礼者，世之所以自行耳，非我制……顺

世之所行，故无不行。”<sup>②</sup>“不人者，视人若己。视人若己则不相辞谢，斯乃礼之至也。”<sup>③</sup>意思是说，礼（作为礼仪规范的仁义、仁义的外化）实际上就是一方面不超出自性范围和自我边界而去侵犯他人，另一方面尊重所有他人自尽其性、逍遥于自性的权利；把另一个人当作一个独立的自我来尊重，这才是真正的礼。只要做到了这两点，这个世界就是有秩序的，就是和谐的。

郭象注《缮性》篇时说：“无不容者，非为容也，而仁迹行焉。无不理者，非为义也，而义功著焉”；“信行容体而顺乎自然之节文者，其迹则礼也”；“仁义发中，而还任本怀，则志得矣，志得矣，其迹则乐也。”<sup>④</sup>这段话对“仁”、“义”、“礼”、“乐”的解释完全符合郭象的上述思路：“仁”、“义”、“礼”、“乐”都是“迹”而不是“所以迹”。“所以迹”者是什么呢？是“性”，是“理”，是“真”，是“中”，故任于性、据于理、依于真、发于中，所谓“任当而直前”、“任真而直往也”、“若婴儿之直往也”、“任朴而直往也”，仁义礼乐便不冀而得、不期而至了。

三、对“德”、“刑”的新解释。“德者，自彼所循，非我作。”<sup>⑤</sup>在郭象看来，所谓道德，不是由我或任何一个个体制定出来并向世界颁布的外在规范，而是各个人各循自己的自性而为并且放任、尊重他人各循其自性而为。流传下来的郭象对《论语·为政》的一条注文可以为上面的解释佐证：“万物得性谓之德，夫为政者奚事哉？得万物之性，故云德而已也。得其性而归之，失其性则违之。”<sup>⑥</sup>郭象又说：“刑者，治之体，非我为……任治之自杀，故杀而宽。”<sup>⑦</sup>意思是说，刑罚也不是由我或任何一个个体制定出来并向世界颁布的外在的法律，而是因为某些个体违背了个体自治的原

①②⑤ 《大宗师》注，《庄子集释》，第267、238、238页。

③ 《庚桑楚》注，《庄子集释》，第809页。

④ 《缮性》注，《庄子集释》，第549页。

⑥ 转引自汤一介著《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2000年版，第120页。

⑦ 《大宗师》注，《庄子集释》，第238、239页。

则,侵犯了他人自治的权利,因此应当由一定的刑罚来纠正这种侵权行为,这种刑罚乃是根据所有个体具有平等的自治权利的原则而建立起来,不是某个圣人或君主建立的。“杀”是一种最严厉的刑罚,但这种刑罚严格依据自治、自负其责的原则,因此,虽有“杀”这种刑罚,但大家都能接受这种刑罚的存在,它的存在并不对大家的生存构成威胁,反而能够保证大家共同的利益,为大家创造出一个安全、宽松的生存环境。

四、郭象又进一步对“法”加以全新的解释。“法律者,众之所为,圣人就用之耳,故无不当,而未之尝言,未之尝为也”;“我顺众心,则众心信矣,谁敢逆立哉!吾因天下之自定而定天下,又何为乎!”<sup>①</sup>“夫圣人统百姓之大情,而因为之制,故百姓寄情于所统而自忘其好恶,故与一世而得淡漠焉。乱则反之,人恣其近好,家用典法,故国异政,家殊俗。”<sup>②</sup>这两段话已经包含有近代民主和法治思想的萌芽了:所谓法律,不是圣人独出心裁向百姓颁布的,而是圣人根据、因顺“众心”、“众之所为”、“百姓之大情”而制定出来,根据郭象的一贯思想,也就是制定一个让老百姓在其自性范围内自治、自为、自主、自得的形式规则,只有那些违背这一规则而侵犯他人自主权利,纵其好恶、恣其近好而损害他人利益的行为,才会得到法律的惩罚。

另一条郭象对《论语·为政》的注文可以为郭象对“仁”、“义”、“礼”、“德”、“刑”、“法”的这番解释佐证:“政者,立常制以正民者也;刑者,兴法辟以割物者也。制有常,则可矫;法辟兴,则可避。可避则违情而苟免,可矫则去性而从制。从制,外正而内心未服;人怀苟免,则无耻于物,其于化不已薄乎?故曰民免而无耻也。德者,得其性者也;礼者,体其情者也,情有可耻而性有所本,得其性则本至,体其情则知至。知耻则无刑而自齐,本至则无制而自正,是以导之以德,齐之以礼,有耻且格。”<sup>③</sup>可知郭象心目中的“名教”具有如下含义:第一,由于个人与个人之间存在着相待、相为、相与的一方面,为了维持一种相

因相济的和谐的人际关系,作为伦理道德规范和政治法律制度的“礼教”,具有必要性和合理性。这是郭象与道家对名教理解不同的地方。第二,名教的必要性和合理性是有限度的,因为个人与个人之间无待、无为、不相为、不相与的方面是更根本的,名教必须依据个人的自性、自为、自化、自得即“自治”这一根本原则,而不是一种整体主义的、高踞于个人之上的、不尊重每个人自治权利和自性边界内的绝对独立自主性的“他治”,不能是某些圣贤出于一厢情愿的仁爱,根据某种天意而制定的社会秩序。不能由某些人出于一番好意、出于理想主义的抱负来替民作主,替芸芸众生解决他们在其自性范围内必须自己解决的问题。在郭象看来,如果仁义礼乐不依据甚至违背人的“自性”、个性(所谓“仁义不真、礼乐离性”),它们就不仅徒有形表,而且会导致祸患。这是郭象与儒家对名教理解不同的地方。

### 重建自然与名教的关系

根据以上论述可知,“自然”与“名教”在郭象这里根本上是相互融通的,恰如一体之两面:“自然”更强调个体主体本身的自生、自化、自由(逍遥)、自在以及个体主体之间的无待、无为、不相为、不相与的方面,而“名教”则更强调个体主体之间有待、有为、相为、相与的方面。就前一方面并不否认后一方面,而后一方面又要以前一方面为前提而言,又可以说,自然就是名教,名教就是自然。在郭象看来,名教必须自然化,这是一个不容争辩的前提,但在人类世界范围内,自然也必须名教化,不能去追求也不可能指望得到一种遗世独立的、绝对的独立自主性。在社会历史观上,道家把自然和名教两截化,最初是自然的历史,之后是名教(有为、人为)的历

① 《寓言》注,《庄子集释》,第953、954页。

② 《天下》注,《庄子集释》,第1070页。

③ 《郭象与魏晋玄学》,第120页。

史。这种两截化既不能解释自然是怎样产生出名教的，也不能解释名教如何返回到自然中去，这是道家哲学的根本弊端。儒家则只知道名教的历史，不能从自然（无为）的一维对名教（有为、人为）这一维进行批判的审视。而在郭象的社会历史观中，自然与名教是融为一体的。

这里还需要指出的是，郭象对“刑”、“政”、“法”这几个概念的重新解释，表明郭象

不仅对儒道两家，而且对渊源于儒道两家的法家，也进行了有力的改造。郭象这些思想的现代意义，是尤其值得发掘和发展的。

本文作者：中国劳动关系学院副教授，中国社会科学院研究生院哲学系2007届毕业哲学博士

责任编辑：周勤勤

## On Guo Xiang's View of Nature and Ethical Code

Wang Jiangsong

**Abstract:** From the theory of individualistic ontology, Guo Xiang brings up an individualistic view of social history, namely, independent and free individuals inactively and mutually constitute society, and there is unification between Monarch inaction and people's autonomy. Therefore, nature is ethical code while ethical code is nature. This view can't be understood just from the surface and thought it no more than a justification for feudal despotic institution, for it contains profound criticalness and modernity.

**Key words:** individualism; nature; ethical code

### 观点选萃

## 破解网络视域下我国大学生主导价值认同困境的出路

王 岩

中山大学教育学院2006级博士生、华南师范大学学生处讲师王岩在《网络视域下我国大学生主导价值认同的困境及其出路》一文中指出：网络信息化给大学生主导价值认同带来了新的挑战，产生了深远的影响，我们必须高度重视，采取积极有效的措施予以应对。

第一，增强网络活动中大学生主体性价值的判断能力。网络活动中，我们要提高大学生的主体性和增强大学生的主体意识，引导他们充分认识自身的价值，提升网络活动中大学生作为社会历史活动主体的意识，重视自身的能动性、自主性、创造性和超越意识，增强主体适应和改造外部世界的自由度和自觉度。

第二，提升网络活动中人文价值的内涵。网络活动中应关注人的内心精神世界，贯彻以人为本的思想，并将其确立为网络活动的主导价值观。承认网络对我们开展大学生价值认同教育中的有利因素及其积极意义，同时，我们要改变过去人机对话，人只是被机器异化，面对冷冰冰的机器进行虚拟交往，更多地融入人文关怀，提升网络中的人文精神。

第三，构建网络活动中社会主义核心价值体系的教育平台。网络教育平台就是要通过网络信息化的优势将社会主义核心价值体系的本质内涵给与广泛地宣传，整合多方的资源与力量占据网络信息教育的主阵地。

（周勤勤 摘编）