

# 郭象论名教与自然

## ——兼驳学界对郭象玄学的一个普遍误解

汪韶军

(海南大学人文传播学院, 海南海口, 570228)

**摘要:** 长期以来, 学界误以为郭象哲学欲证明名教即自然。事实却是, 郭象常从“所以迹”与“迹”这对概念出发, 批评仁义与名教, 并极力反对“矫”与“效”的教化传统。郭象贯彻“两行”观念, 认为仁义可以拥有一块存身之地, 但不能把自己树为标准以塑造他者。玄学讲名教本于自然、名教出于自然, 并不是在为名教做合理性论证, 而是在应然层面强调: 只有本于自然、出于自然的名教才具备存在的合理性, 否则便可取消。郭象只是认为名教可有, 他没有劝导世人循守名教, 反而反对以名教来规范天下。而就道家一系本身而言, 大道已足, 名教可无。所谓玄学会通儒道, 或许只是一个假问题。

**关键词:** 郭象玄学; “所有迹”; “迹”; 名教; 自然

**中图分类号:** B235.6

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2019)02-0007-06

长期以来, 学界普遍认为郭象哲学是对名教与自然的调和, 是为现实做合理性论证。比如, 汤用彤先生把郭象“独化于玄冥之境”的命题解释为对有与无、名教与自然的调和。<sup>[1](337)</sup>冯友兰先生认定: “郭象的哲学, 都是要证明, 在自然界和社会中, 凡是存在的都是合理的。”<sup>[2](179)</sup>汤一介先生亦有此论<sup>[3](162)</sup>, 他还以向秀《难养生论》为由, 认为名教与自然在向秀那里依然是两张皮, 而郭象则证成了名教即自然、现实即合理, 因而郭象《庄子注》是对向秀《庄子注》的一个根本改造<sup>[3](135-148)</sup>。再如, 王中江先生对庄子哲学、郭象玄学做过一番比较后, 得出了如下结论: “与庄子相反, 郭象在《庄子注》中, 把庄子‘重估一切价值’的方向, 完全逆转为‘认同一切价值’的方向。如果说, 庄子的逻辑是‘一切现实的都是非合理的’话, 那么, 郭象的逻辑则是‘一切现实的都是合理的’; 如果说, 庄子彻底审查和否定了儒家的价值观念的话, 那么, 郭象则是全面为儒家的价值观念进行辩护并要求重新恢复其有效性。”<sup>[4](90)</sup>果真如此, 则郭象把庄子所做的价值观倒转工作重新翻转了过来, 庄子思想的锋芒

在郭象那里已消失得无影无踪。

笔者以为, 上述这些说法都是有问题的。别的暂且不说, 从郭象一再强调无为来看, 说他要为身处其中的那个血雨腥风的时代做合理性论证, 是不可思议的。<sup>②</sup>郭象果真主张名教即自然、现实即合理? 他真正的在为儒家做全面辩护, 没有一点批判精神? 名教与自然是否对应和有和无? 或者说, 把名教也视为崇有之“有”恰当吗? 这些问题牵涉到庄、郭异同, 乃至对老庄道论以及何晏、王弼贵无论的整体评价。

实际上, 上述说法已经被一些学者质疑。比如, 余敦康先生指出, 郭象并没有为现实做辩护, 而是要用理想来纠正现实。<sup>[5](26-27)</sup>卢国龙先生认为, 郭象秉承庄子精神, 对专制政体展开了冷静的理性批判; 他推崇的是顺任人性的“治之道”, 而非刑名法术、礼法名教之类的“治之具”<sup>[6](140-187)</sup>。吕锡琛先生认为从郭象的有关论述中难以得出名教即自然的结论, 相比之下, “‘名教乃自然之迹’或‘捐迹反一’的命题较之‘名教即自然’更能确切地反映出郭象对‘名教’与‘自然’关系的认识”<sup>[7](75)</sup>。笔者就这些问题谈谈自己的理解。

收稿日期: 2018-03-27; 修回日期: 2018-08-25

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“道家自然和谐思想研究”(13FZX002); 教育部“中西部高校综合实力提升工程”子项目“海南文化软实力科研创新团队”(01J1N10005003)

作者简介: 汪韶军(1973—), 男, 浙江淳安人, 北京大学哲学博士, 海南大学人文传播学院副教授, 主要研究方向: 老庄哲学、魏晋玄学、大乘佛教与禅宗, 联系邮箱: ilovernr@126.com

## 一、仁义可以有自己的存身之地

《庄子·骈拇》云：“意！仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也！”<sup>[8](317)</sup>这本来是反对儒者把仁义当作普遍人性，但郭象注道：“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>[8](318)</sup>两相对照，此注似乎反过来批评庄子担心太多；给人的感觉是，郭象不仅承认了仁义是普遍人性，而且主张对仁义要“任之”。学界往往抓住这一条，认为郭象将庄子所做的价值观倒转工作重新翻转了过来。好在实际情况并非如此。郭象并没有像儒家那样把仁义道德视为普遍人性，而是说，不同个体的性分既然各异<sup>③</sup>，那么仁义就可以是仁人之本性，所以不必过分地指摘仁义，这是坚持“两行”的表现，以求得不同性分之间的和谐共存。《秋水注》“付之天钧，恣之两行，则殊方异类，同焉皆得也”<sup>[8](683)</sup>，即此意。从根本精神上看，这还是庄子学派的主张。《庄子·在宥》就说：“天下将安其性命之情，之八者(指仁、义、礼、乐、圣、知、聪、明——笔者注)，存可也，亡可也。”<sup>[8](367)</sup>这里认为，仁义礼乐、圣知聪明只要不越出自己的地盘，不乱离天下人性命之情，就可以有自己的一块存身之地。而“两行”观念来自《齐物论》“圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行”，其实质是强调物我共在，各行其是，互不相扰，两不相伤。

与此有点类似的是，郭象肯定明王、圣人的现实必要性，主张身在庙堂心在山林，并把有为解释成无为，但这不意味着他就认同名教。郭象是为了解决庄子留下的一个难题：无为之治需要一个道家式圣人来主持，但如果人人都像庄子那样拒绝进入庙堂，那么还有谁来主持呢？<sup>[9](90)</sup>

## 二、“所以迹”与“迹”的区分

郭象虽然为仁义留出了一块地盘，但在多数时候，他对仁义礼乐是持批判态度的，这就涉及他在为《庄子》作注时经常使用的一对概念：“迹”与“所以迹”。这对概念取自《庄子·天运》，此篇末尾称老子对孔子说：“夫《六经》，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！”<sup>[8](532)</sup>显然，这对概念在被提出的时候，就有褒有贬。儒家认为承载着先王之道的《六经》，在这里被贬为先王之陈迹，也就是说，不是先王之道本身。推

开来讲，以文字固定下来的都只是陈迹，而不是道本身。道本身处于“所以迹”的层面，它可以外化为“迹”，但我们不可把外化的迹当作道本身。

郭象常用这对概念批评儒家倡导的仁义与名教。譬如，《天下注》批评邹鲁之士、缙绅先生对于诗书礼乐，只是“能明其迹耳，岂所以迹哉！”<sup>[8](1068)</sup>就是说，这些儒者只会些表面的虚文，未能把握诗书礼乐的精神实质。“所以迹”与“迹”是本与末、体与用、母与子的关系。与“所以迹”相比，当“迹”被形式化乃至被恶意利用时，二者也就有了自然与人为、真诚与伪饰之分野。《大宗师注》：“夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。”<sup>[8](267)</sup>“外”“内”分别指方外、方内。“方”不是实际的物理空间或地理方位，而是喻指礼法等绳墨规矩。方内是礼法的世界，方外则是超越礼法束缚的大方世界<sup>④</sup>。“游外以经内”便是主张以超越的眼光来对待礼法。“守母以存子”的说法化自《老子》第五十二章：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”<sup>[10](139)</sup>意为允许“迹”的存在，但心里念兹在兹的应是“所以迹”。可见，“游外以经内，守母以存子”都是强调“所以迹”相对于“迹”的优先性(ontologically superior)；只有在把握住“所以迹”的前提下，“迹”才有存在的合理性。而“称情而直往”，与嵇康《释私论》“越名教而任自然”“越名任心”的说法相似，都是强调从真性情中开出真道德。在郭象看来，人的行为应该出自性情的自然流露，容不得丝毫做作，这样才算真正的“知礼意”。《外物注》直斥道：“诗、礼者，先王之陈迹也，苟非其人，道不虚行，故夫儒者乃有用之为奸，则迹不足恃也。”<sup>[8](928)</sup>这里明确指出“迹”被某些所谓的儒者“用之为奸”，所以不可依凭。应该说，郭象指出的这一点，的确是中国历史上的一个普遍现象。

如同庄子学派，郭象也从时变的角度来反对“迹”。他在注《天运》刍狗一节曰：“夫先王典礼，所以适时用也。时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。”<sup>[8](513)</sup>又注效顰一节曰：“况夫礼义，当其时而用之，则西施也；时过而不弃，则丑人也。”<sup>[8](516)</sup>《胠箧注》：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也，奚足尚而执之哉！”<sup>[8](344)</sup>《在宥注》：“而三代以下，遂寻其事迹，故匈匈焉与迹竞逐，终以所寄为事，性命之情何暇而安哉！”<sup>[8](367)</sup>“所寄”指《六经》之类的迹。凡此都是认为，人们所追捧的只是一些早该被抛弃的陈迹。

### 三、反对“矫”与“效”

冯友兰先生曾这样评价郭象：“他是吹捧圣智的，他不反对圣智，他所反对的是学圣智。”<sup>[2](175)</sup>但从下面的分析来看，吹捧二字似乎无从谈起。郭象极力反对“矫”“效”。“矫”是自上而下地教化、塑造，“效”是自下而上地学习、模仿。面对有权力撑腰的儒家教化传统，郭象认为，仁义可以有自己的存在空间，但仁人也必须对自己有一个反省，不能把自己树为标准来“矫”天下。《骈拇注》：“仁义连连，只足以惑物，使丧其真。”<sup>[8](322)</sup>“然而天下奔驰，弃我徇彼以失其常然。故乱心不由于丑而恒在美色，挠世不由于恶而恒由仁义，则仁义者，挠天下之具也。”<sup>[8](323-324)</sup>看似美好而神圣的仁义，却使天下人背离自我真性，因而只是扰乱天下的一个物事（“民妖”）。《天地注》：“各止其分，故不传教于彼也。”<sup>[8](446)</sup>《刻意注》：“用天下之自光，非吾耀也。”<sup>[8](541)</sup>《人间世注》：“有其己而临物，与物不冥矣。故大人不明我以耀彼而任彼之自明，不德我以临人而付人之自德。”<sup>[8](185)</sup>郭象在此明确反对儒家的“传教”。他认为，仁人不该把自己装扮成仁义道德的化身，从而临人以德，用自己的那一套去塑造他者<sup>⑨</sup>。原因很简单，每一个个体都有各自的智慧之光，不需要仁人来“照亮”他们。这种观念，较之于后世所谓“天不生仲尼，万古长如夜”的论调，高下立判。

郭象认为，圣人应止于“所以迹”，而不要有心为“迹”；世人应求其“所以迹”，而不要停留于“迹”。他将庄子“天下何其器器”一语释为世人器器以求圣人迹而不知所以迹，便是明证。圣智所以不可学，是因为在学的时候，它已经成了陈迹。郭象在注《天道》轮扁节曰：“古不在今，今事已变，故绝学任性，与时变化而后至焉。”<sup>[8](492)</sup>世人不应时而变，妄图执古以匡今，就好比蚊虻负山、推舟于陆，必不行矣。下面两条简短的注文也明确告诉我们，郭象主张教学两绝。《胠箧注》：“故止盗在去欲，不在彰圣知。”<sup>[8](350)</sup>《秋水注》：“恣人任知，则流荡失素也。”<sup>[8](570)</sup>这里是说，不需要拿圣知（智）来进行教化，因为止盗的根本在于去知去欲；圣知（智）也不值得学习效法，不善学者只是“流荡失素”。“素”即每一个个体的自我真性，为了复初，世人需要做的是绝学任性。

### 四、循名教与任自然无法统一

杨立华先生曾提出：“认为郭象的政治哲学的目标是自然与名教的统一，进而认为郭象要在儒道之间进行折衷和调和，这是一直以来魏晋玄学研究的根本误区。”<sup>[11](189)</sup>仅从字面看，笔者认同这一判断。不过杨先生得出此结论的理由却是：其一，除嵇康《释私论》“越名教而任自然”以外，魏晋时期很少有人（包括王弼、郭象）将名教与自然作为概念并提，甚至未提名教一词。其二，“越名教而任自然”的本义是“不因通常的是非标准而隐藏自己内心的所思所感”，人们却望文生义地理解成以自然对抗名教，从而虚构出名教与自然之争<sup>[11](28-31)</sup>。杨先生的思路是，既然魏晋思想家几乎不提名教，也不存在名教与自然之争，那就谈不上统一或调和，而学界围绕名教与自然之辨，展开魏晋思想史叙述的做法也变得十分可疑。

笔者对此不敢苟同。其一，未用名教一词，并不意味着不讨论名教问题，这就如同不能因中国古代无哲学一词，就说中国古代没有哲学。其二，杨先生对越名教而任自然的解读有误。此命题的提出，确实是针对虚伪化、教条化的名教，因为在嵇康看来，个体不需要依照外在名教所规定的条条框框，只要任自然便可合于大道。其《释私论》曰：“夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。……君子之行贤也，不察于有度而后行也；仁心无邪，不议于善而后正也；显情无措，不论于是而后为也。是故傲然忘贤而贤与度会，忽然任心而心与善遇，恍然无措而事与是俱也。”<sup>[12](235)</sup>这样一来，名教就不是必需品，这正是嵇康主张越名教而任自然的依据。参照《庄子·山木》“不知义之所适，不知礼之所将，猖狂妄行，乃蹈乎大方”<sup>[8](671-672)</sup>，我们可以发现，嵇康所言与此高度一致。

名教一词出现得不算晚。《管子·山至数》称齐桓公问于管仲：“昔者周人有天下，诸侯宾服，名教通于天下。”<sup>[13](1326)</sup>名教盖指西周以来的礼乐制度与教化传统。而名教与自然之争，可以溯源到最早倡导“自然”的《老子》。《老子》第三十二章：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止。知止可以不殆。”<sup>[10](82)</sup>“制”者，创制也；“名”是名教之类的社会建制。“始制有名”与章首“道常无名”相对。“有名”已偏离“无名”，故须就此打住。过此以往，将流于烦苛，沦为拘限生命的桎梏。老子秉着不得已的精神，在一定限度内认可名的存在，但他推崇的始终是自然。王

淮先生解读精当：“所谓‘始制有名’者，谓浑朴之自然既失守，于是乎‘人文’斯作，‘教化’乃立。……‘始制有名’（人文教化、分官立职）是方便权假。圣人行其方便，不忘究竟；名亦既有，不忘守朴。何则？用不离体故也。”<sup>[14](130)</sup>老子的观点是，不废止必要的社会建制，但反对过分地依赖、发展“名”，此正合于其知子守母之旨。

儒家是传统的继承者，名教后来即指儒家的纲常礼法、道德规范、行为规范和角色意识。由于统治者的刻意提倡，一方面矫情伪善的风气开始弥漫宇内，另一方面使名教沦为统治者钳制天下的工具。汉末以来，尽管两汉经学走向衰微，儒家定于一尊的局面开始崩溃，但诚如历史学家唐长孺先生所指出：“这些都不意味着儒家的纲常名教不再适合统治阶级的需要。相反，儒家的道德伦理仍是统治者维持现存秩序所必需的思想武器。”<sup>[15](72)</sup>自然针对的便是虚伪僵化的名教、作为统治秩序的名教，因此讨论两者关系时，我们首先应该明确：名教与自然的对立，并非人文原则与自然原则的对立。因为虚伪僵化的名教、作为统治秩序的名教本质上是反人文的，反倒是自然合乎人性需求，代表着人文。

自然与名教分别处于“所以迹”与“迹”的层面。郭象反对“迹”，主张冥于“所以迹”，因此他提倡的是自然而非名教。学界通常认为，王弼讲名教本于自然，郭象讲名教出于自然，都是为名教做合理性论证。其实，二人并不是在实然层面陈述现实中名教与自然的关系，而是在应然层面强调：只有本于自然、出于自然的名教才具备存在的合理性，否则便可取消<sup>⑥</sup>。

前面提到，汤一介先生认为郭象主张名教即自然、现实即合理。但他也说过，这只是“形式上容纳周孔之‘名教’，实质上发挥老庄之‘自然’”<sup>[3](207)</sup>，“郭象对‘名教’作了某种肯定；然而这种肯定又必须是在玄学范围内的肯定”<sup>[3](212)</sup>。可见，汤先生最终是认定郭象在玄学的范围内为名教留下地盘。这一说法才近乎事实。郭象只是认为名教可有，并未劝导人们循守名教；相反，他反对人们循守名教，也反对仁人以名教来规范天下。他虽然说过“守母以存子”之类的话，但那是针对世人而言的，是提醒世人把握名教的真精神。就道家自身而言，大道已足，名教可无。“我”不需要名教的规范，便自能合乎道德；而“我”合乎道德，也不需要他人称颂“我”合乎仁义或名教，因为“我”遵循的本来就不是仁义和名教。儒自儒，道自道，所谓玄学会通儒道，或许只是一个假问题。郭象的确没有想过要

统一名教与自然，没有这样做的原因不是他没有用过“名教”一词，而是因为他延续了老庄任自然的思想。任自然与循名教是两条相反的路径，无法统一也不必统一。

## 五、对名教与自然的不同理解

在老子看来，僵化地执着于制度化、知识化的仁义礼而不把握其真精神，会产生诸多弊端。为了避免弊端的产生，仁义礼乐就不能刻意提倡。但在魏晋时期，许多人（如元康放达派）并不理解老子学说的真意，或者有意曲加利用，“借玄虚以助溺，引道德以自奖”<sup>[16](2302)</sup><sup>⑦</sup>，使自己放荡无忌、不理世务的行为合理化。

放达并非知异而异，而要自然而然。《世说新语·任诞》篇记载阮籍力诫其子“作达”，因为放达是容不得做作的，做作出来的便是放而不达。刘孝标注引戴安道《竹林七贤论》曰：“籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。……是时竹林诸贤之风虽高，而礼教尚峻，迨元康中，遂至放荡越礼。……乐令之言有旨哉！谓彼非玄心，徒利其纵恣而已。”<sup>[17](735)</sup>礼教尚峻是说竹林名士的放达是建立在持守真道德之上的。宗白华先生的判断非常精准，“魏晋人以狂狷来反抗这乡愿的社会，反抗这桎梏性灵的礼教和士大夫阶层的庸俗，向自己的真性情、真血性里掘发人生的真意义、真道德”<sup>[18](281)</sup>。

学界一般都认为嵇康、阮籍是激烈派玄学的代表，他们极力抨击虚伪的名教，骨子里却非常执着于名教。比如，鲁迅先生认为嵇、阮“表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教”<sup>[19](535)</sup>，唐长孺先生说他们“内心深处对于儒家所提倡的伦理价值倒是非常固执”<sup>[15](75)</sup>。笔者以为这类说法未必妥当。说“承认”可以，“太相信”“非常固执”已言过其实，原因在于论者没有注意到道家的真已经内含善，也没有把嵇、阮本人的言行与他们对世人的劝勉区分开来。从根本上说来，嵇、阮“相信”“固执”的并非名教，而是道家意义上的道与德，以及自己的真性情。清人何焯评道：“非汤、武，薄周、孔，不过庄氏之旧论耳。”<sup>[20](958)</sup>事实确实如此。真已经内含善，所以他们本人拒绝成为名教的辕下之驹。但世人（包括嵇、阮本人的儿子）未必都能像他们那样从真性情中开出真道德，而一般是循守着名教甚至利用名教来沽名钓誉或压制他人，这时嵇、阮就借抨击虚伪的名教，以提醒世人把握名教的真精神<sup>⑧</sup>。

玄学家主要批评徇名教之末而不缘自然，但也开始批评徇放达之末而不缘自然。裴頠、王坦之、戴安道等人批评的则是徇放达之末而不缘名教<sup>①</sup>。我们不能把元康放达派专事浮虚归咎于尤其不能等同于老庄哲学。因为他们本质上连老庄哲学的“皮”也没摸着，只是把它曲加利用，放纵自己而已。在这方面，东晋戴安道的批评最切中要害，他批评元康之士捐本徇末，徒为放逸，“若元康之人，可谓好遁迹而不求其本，故有捐本徇末之弊，舍实逐声之行。……放者似达，所以乱道。然竹林之为放，有疾而为矜者也，元康之为放，无德而折巾者也，可无察乎！”<sup>[21](2457-2458)]</sup>

首先，从郭象关于“所以迹”与“迹”的区分以及他反对“矫”“效”（教学圣知仁义）来看，他提倡的显然是自然而非名教，并明确反对儒家的教化传统。郭象只是为名教留出一块地盘，而没有主张循守名教，更没有推崇名教。

其次，名教与自然并非对应有与无。如果把郭象哲学定性为崇有论，那么，崇有之“有”也只能是个体事物。如果我们将名教也视为“有”，并由郭象崇有导出郭象推崇名教，那就是对郭象哲学的误读。普遍性固然是概念的根本特征，但哲学概念亦非空洞无所指。如果我们把具体内容抽掉，限于字面意义谈哲学概念，则将不能如实地阐释历史上的哲学思想。

再次，郭象对仁义与名教展开了批评，这不是向下沉沦为不仁不义，而是向上超越到更高的道德境界。老子绝弃仁义，是因为有了更高的“道德”。与仁义相比，“道德”不会沦为伪善，不会临人以德，不会依贵贱亲疏而爱有差等，甚至不知道自己合乎道德。有了“道德”，仁义与名教就可有可无。我们可以这么说：主张不由名教却持守道德，属道家；提倡名教并持守真仁义，属儒家；大唱自然或大唱名教却没有真仁义的，什么都不是。如表1所示。

最后，我们不能笼统地说郭象要论证现实即合理，因为这是把郭象适性逍遥论、即遇言命说加以扩大化。

表1 对名教与自然的不同态度

	对名教的态度	操守
道家	否定虚伪的名教，但本于自然的名教亦可存在	持守道家意义上的道与德
元康放达派	否定名教，也不本于自然	既无仁义也无道德，道家被他们歪曲利用
真儒	奉行名教(本于自然的名教)	持守真仁义
假儒	吹嘘名教(虚伪的名教)	仁义被利用，只具工具价值

但是，若把现实限定为个体的性分或当下的际遇，说郭象主张现实即合理，则为不诬。

#### 注释：

- ① 《庄子注》的著作权问题是一个聚讼千载的历史疑案：一说郭象注窃自向秀，一说是向秀注基础上述而广之。汤一介先生对这两种说法都不太认同，他更看重郭象注相对于向秀思想的新异之处。他认为，向秀思想带有从何晏、王弼贵无论向郭象崇有论过渡的性质，郭象则清除了向秀思想中贵无论的残余，从而建构了精致的崇有论，这种新发展非“述广”二字所能概括。
- ② 我们知道，老庄主张的“无为”从来就不是一无作为，而是从否定一面谈“无”掉什么样的为（“无”是对某些行为的否定，我们需要读出它的动词意味），即敦促世人不为“不道”“无道”“非道”。这种主张在郭象那里得到了延续。
- ③ “性分”是郭象玄学的一个重要概念。“性分”即性命之分，它是个体存在意义的根据。《秋水注》“物物各有量”，“量”是性分的别称。“分”侧重个体性、差异性。郭象认为，个体的意义就在于这种有别于他者的差异性；个体如果舍弃了自我的差异性，就等于失去了自我的存在意义。
- ④ 方内、方外之说在《庄子》书中只出现过一次（《大宗师》篇）。古今多将“方”理解为物理的空间或地理上的方位，于是方内成了六方之内，方外则被歪曲成人世之外或等同为佛教的出世。今按，“方”原是用矩划定的一个方域，战国时期常被用来喻指礼法等绳墨规矩。《荀子·礼论》：“不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼足礼，谓之有方之士。”《礼记·经解》所论全同：“是故隆礼由礼，谓之有方之士；不隆礼不由礼，谓之无方之民。”《庄子·人间世》称颜阖将任太子太傅，由于卫灵公太子天性嗜杀，颜阖为此感到进退两难：“与之为无方，则危吾国；与之为有方，则危吾身。”方内、方外之“方”，即此有方、无方之“方”。
- ⑤ 《庄子·人间世》篇末借楚狂接舆之口，奉劝孔子“已乎已乎，临人以德”。临人以德，是指以仁义高自标榜，然后居高临下地教训他者、塑造他者。在道家看来，儒家推行的教化本质上是一种不尊重他者差异性、自主性的强制行为；对于施教者而言，也是取祸之道。
- ⑥ 王弼“崇本息末”与“崇本举末”两个命题并不矛盾，因为两种“末”的内涵与外延不同，“息末”之“末”指背离自然的名教，“举末”之“末”指本于自然的名教。
- ⑦ 许抗生等《魏晋玄学史》（西安：陕西师范大学出版社，1989年）第五章第一节有对元康放达派的描述，可参阅。
- ⑧ 推而言之，在伦理问题上，道家用不着儒家来补足，而世人若都能复归于道，儒家的仁义礼也就失去了存在的必要性。当然，想让世人都复归于道，几乎是一个无望实现的理想，儒家的仁义在此处即可发挥其作用。但是，如果没有道家的批判，被歪曲利用的名教在历史上会造成更恶劣的影响。也就是说，善如果长时间离开真，那么善必定会从根子上腐烂掉，变得既不真也不善。因此，道家的批判可以说是起到了净化作用。所谓“儒

道互补”，其实道家基本上不需要儒家来补足，反倒是道家给儒家补充营养，补充新鲜血液，好让其不至于沦为伪饰或僵死。

◎ 这些人虽然同样讨论着有无、本末、体用、名教与自然等问题，但他们以名教为体，所以不宜划入玄学家。玄学家是新道家，这是学派、立场的根本分歧。

### 参考文献：

- [1] 汤用彤. 崇有玄学与向郭学说[C]//汤用彤. 理学·佛学·玄学. 北京: 北京大学出版社, 1991.
- [2] 冯友兰. 中国哲学史新编: 第四册[M]. 北京: 人民出版社, 1986.
- [3] 汤一介. 郭象与魏晋玄学[M]. 增订本. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [4] 王中江. 从价值重估到价值认同——郭象与庄子哲学的一个比较[J]. 中州学刊, 1993(6): 76-81.
- [5] 余敦康. 郭象的时代与玄学的主题[J]. 孔子研究, 1988(3): 23-34.
- [6] 卢国龙. 郭象评传[M]. 南宁: 广西教育出版社, 1996.
- [7] 吕锡琛. 郭象认为“名教”即“自然”吗? [J]. 哲学研究, 1999(7): 70-75.
- [8] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [9] 汪韶军. 郭象“安任之道”探赜[J]. 北方论丛, 2017(4): 89-93.
- [10] 楼宇烈. 王弼集校释: 上册[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [11] 杨立华. 郭象《庄子注》研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010.
- [12] 戴明扬. 嵇康集校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1962.
- [13] 黎翔凤. 管子校注: 下册[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [14] 王淮. 老子探义[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1977.
- [15] 唐长孺. 魏晋南北朝隋唐史三论[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2001.
- [16] 嵇含. 吊庄周文[C]//房玄龄. 晋书: 第八册. 北京: 中华书局, 1974.
- [17] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [18] 宗白华. 论《世说新语》和晋人的美[C]//宗白华全集: 第二卷. 合肥: 安徽教育出版社, 1994.
- [19] 鲁迅. 魏晋风度及文章与药及酒之关系[C]//鲁迅全集: 第三卷. 北京: 人民文学出版社, 2005.
- [20] 何焯. 义门读书记: 下册[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [21] 戴逵. 放达为非道论[C]//房玄龄. 晋书: 第八册. 北京: 中华书局, 1974.

## Guo Xiang's theory of "Mingjiao" and "Ziran": Also refuting a universal misconception of Guo Xiang's metaphysics in academia

WANG Shaojun

(College of Humanities & Communication, Hainan University, Haikou 570228, China)

**Abstract:** For long, there has been a universal misunderstanding in academia that Guo Xiang wants to prove that *Mingjiao* (名教) is just *Ziran* (自然). Nevertheless, the fact is that Guo often starts with such a pair of concepts as “*Suoyiji* (所以迹)” and “*Ji* (迹)” to criticize and to oppose their didactic tradition of rectifying and imitating. Guo puts into practice the notion of “*Liangxing* (两行),” believing that *Renyi* can have its own existential space, but should never turn into a template for molding others. When Wei-Jin metaphysicians say that *Mingjiao* originates and comes from *Ziran*, they are not trying to prove that *Mingjiao* is reasonable, but stressing at the level of “oughtness” that only *Mingjiao* that is based on or stems from *Ziran* can exist, otherwise it must be banished. Guo Xiang only says that *Mingjiao* can exist. He has never urged people to stick to it. Instead, he rejects the practice of constraining the society by *Mingjiao*. As far as Taoists are concerned, Tao is enough, and *Mingjiao* is completely unnecessary. The notion prevailing in academia that Wei-Jin metaphysics blends Taoism with Confucianism is presumably only a pseudo-problem.

**Key Words:** Guo Xiang's metaphysics; “*Suoyiji*”; “*Ji*”; *Mingjiao*; *Ziran*

[编辑: 胡兴华]