

论郭象“性分说”与治理人心思想

雷媛媛

(南京大学哲学系,江苏南京210093)

[摘要]“性”是中国哲学史上的重要概念,也是古今思想家所关注和讨论的焦点。郭象言性沿袭“生之为性”的思路,提出性分概念,性分具有自然性、必然性、限制性和自足性。由于“性”之自生自足,故郭象之心性修养功夫就在我之内。只需任性而动,便自然合道,若措意修为,反而会扰乱性自身的运转。故郭象修身养性之法关键在于“适性”,从而提出安之若命、适性逍遥的人生观。

[关键词]性分;郭象;治理人心

[中图分类号]B235.6

[文献标识码]A

[文章编号]1671-6973(2018)05-0019-07

关于“性”的含义大致有以下两层内涵:一是生而为性。如告子的“生之谓性”,荀子“凡性者,天之就也”。认为性受之于天,非后天所习。二是人为性。认为性是人与禽兽的差别所在,主要指人性。如孟子认为“四心”人皆有之,是人之所以异于禽兽者也。从性论发展史而言,先秦儒道都言“性”,儒家以善恶言性,道家以自然言性。两汉思想家承继先秦性论,结合气论提出人性有善有恶,并不再局限于精神层面。魏晋时期,社会动荡不安,传统名教崩溃,玄学家对性的讨论转向自然之质层面。在前人理论基础上,郭象对“性”做了新的诠释,其大体沿袭了“生之谓性”的思路,以自然之质为性。通过分析有无关系,否定贵无论和崇有论,确立自生、独化学说,从而建立起其独具特色的性论。郭象在谈性的同时,往往讲到分。可以说,郭象的性论更多阐释了“性分”的内涵。“性分”的概念由郭象最早提出。先秦两汉只有“性”的概念。先秦时期论“性”重在揭示共性,有性恶性善之辩。两汉时期董仲舒提出“性三品说”,将人性分为上中下三等。王充则依据气禀将人性分为善中恶三种。以上对人性的揭示主要谈论类的本质,较为笼统抽象。郭象着眼于个体差异,提出“群品万殊”的论调,认为个体之间的具有差异性,即“物各有极,性各有分”。性与“性分”正体现了庄子和郭象二人对性理解的差别所在。“性”在郭象哲学中具有本体

性的意义。其讲心性不同于庄子。庄子关注个人内在生命体验,通过“心”之超越,即“心斋”“坐忘”来体悟与道合一的自由之境。郭象所讲之“性”是人人本具的,本然之性被人为之心遮蔽。任性即任运我之本然,任性是当下直接的,一念之间的。郭象之“无心”是一个平滑简易、横向平铺的过程,是一种“直”的功夫。此处我们可以看到郭象这种“任性”的修养功夫论与几百年后阳明“致良知”的思想又何其相似。需要注意的是,中国儒道释之人心治理,皆从个人内在生命出发,是内在超越的路线。人之学可谓于心性之学。这也是本文论述治理人心的基点。

一、“性分说”之思想内涵

郭象言性沿袭了“生之为性”的思路,其关注的重点并非类的本质,而是将性指向个体,探事物之间的内在根据。郭象的人性假设论认为人在能力、德行等方面存在明显差异,且不可变更。如“言性各有分,故知者守知以待终,而愚者抱愚以至死,岂有能中易共性者也!”^{[1]31}性自得,不可改易其性,后天学习是为了自得其性。郭象对个体差异的强调是建立在对“性”的价值判断上的,“性善”是郭象的价值操守。郭象说“人之生也直,莫之荡,则性命不过,欲恶不爽”^{[1]203},“夫仁义者,人之性也。”可见,郭象是儒家仁义之师的代表,是维护儒家社会秩序的。

[收稿日期]2018-07-10

[作者简介]雷媛媛(1991-),女,湖北荆州人,南京大学硕士研究生。

下面对郭象“性分”理论内涵进行具体阐述。

1. 性分之滥觞

“性”在《庄子注》中出镜率极高,《庄子序》有言“通天地之统,序万物之性,达死生之变,而明内圣外王之道”^①,郭象通过“序万物之性”来完成其内圣外王之理想。郭象通常将性和分放在一起讨论,“性分”更多的体现性的内涵。“性分”一词在郭象的《庄子注》中出现了13次,诸如:

“若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足。”^{[1]44}

“夫神不休于性分之内,则外矣。”^{[1]122}

“全其性分之内而已。”^{[1]129}

“性分”一词并未在庄子原文中出现,属郭象首创。郭象对庄子“性”的误读,在黄老哲学的“名分”之说的基础上,提出“性分”概念。“性分”一词重点不在性而在分。性是事物内在的自然本质属性。分则确定事物之间界限,反映个体的特殊性与独立性。郭象对性的理解其包含两层含义:一是“群品万殊”,即万物各有其性;二是“群才万品”,即万物所得之性各有差异。值得注意的是,郭象在描述圣人之性时并未使用性分一词,因为圣人之性是完满的,而凡人之性者存在局限。性与“性分”在内涵上是差异正体现了庄郭二人对性理解的差异所在。庄子之性是泛指,其对象是作为类存在的人。因此庄子在论述性时,从普遍性和共性的角度来定义性,认为“性者,生之质也”^{[1]429}。庄子认为性是人人人生而具有的,具有自然性。人之性也是作为类的人所共有的本质属性。性是人之为人的普遍规定性,人与人之间本性并无差异。所以庄子说:“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。”^{[1]183}“常性”是指人之性是固有恒常的。郭象对性的理解是在庄子性的基础上展开的,但其中差异也较大。郭象承继了性之自然性的一面,但其将关注点放在个性上,更强调性之特殊性和差异性。庄子将作为类的人视为整体,而讨论人的类本质,而郭象则针对每一个个体,讨论个体之间不同的性,认为物物自分,事事自别。物之性与生俱来,万物“受生各有分也”。性自身有特定的分量、差别。性在郭象哲学中具有本体性意味。郭象提出性分这一命题,旨在凸显事物之主体性和独立性,是万物转向自身寻求体中,而不待乎外。性分论的提出是当时社会思潮的进步,有利于主体思想的解放。其彰显内因的最高确定性,突出主体自身的力量,为士人在动荡不安的

社会现实中寻找到自身安身立命之所在。此外,性分理论也否定了超越等级的可能性,为社会尊卑秩序的合理性奠定了理论依据,也可以说“性分说”是郭象政治哲学的重要支点。

2. 性分之逻辑

魏晋时期,“有无之辩”发展到顶峰,成为哲学争论的核心议题。“有无”问题承接了先秦两汉时期先贤关于宇宙生成起源和物质构成的思考,而在魏晋时期“有无”作为本体论问题与名教自然等现实政治结合,成为魏晋玄学的主题。彼时对“有无”问题的主流看法有以王弼为代表的“贵无论”和以裴頠为代表的“崇有论”。王弼言“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本”,^{[2]235}无是天地万物的本体。“无”是王弼抽象出来的一种存在,与“道”类同,没有具体的属性和物质形态,所以只能称为“无”。与王弼“以无为本”说相对立,裴頠提出“以有为本”的崇有论思想。他明确提出“以群有为本”的思想,“总混群本,宗极之道也”。^[3]“群有”即世界万物,裴頠认为世界由具体万物构成,万物本身就是世界的本体,因此不需要到物自身之外去寻找所谓的本体。郭象对有无问题的思考是在追问“以无为本”和“以有为本”的基础上展开的。一方面,郭象认为无不能生有。所谓无是没有,不存在的物如何能生成有呢,当然也无法成为有的根据。所以郭象说“无既无矣,则不能生有。”^{[1]26}“若无能为有,何谓无乎!”^{[1]413}如果无能生有,则说明它不是真正的无。另一方面,郭象认为有也不能生有。作为具体存在物的有,不足以作为创造众物的本体。“有也则不足以物众形”,“有之未生,又不能为生”^{[1]26}。郭象认为有不能成为宇宙的造物者。通过否定“贵无论”和“崇有论”,郭象彻底否定了造物者的存在。于是产生了新的问题,万物究竟如何生成的呢?“然则生生者谁哉?块然而自生耳。”^{[1]26}郭象提出“物各自生”的观点。

自生一词并非郭象首创,早在《恒先》篇中记载“气是自生,恒莫生气,气是自生自作。”^[4]意即宇宙间芸芸万物的自然而生的。汉代王充在《论衡》篇中也阐发了自生之意。其言“天地合气,物偶自生矣。”^[5]至魏晋时期,“有无之辩”将自生这一概念进行了进一步阐发,为郭象利用自生概念奠定了基础。先秦两汉时期,天、道、气一般被视为宇宙万物生成变化的终极根据。而郭象推翻这一传统宇宙

① 关于《庄子序》是否为郭象本人所作的问题,学术界尚有争论,质疑起于王利器先生在年发表的《庄子序的真伪问题》一文,但学者们普遍认为该序高度概括了《庄子注》的理论主旨。

生成论思想,提出万物本性自生理论。郭象认为有与无之间是无法完成转化的。“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。不得一为无,故自古无未有之时而常存也。”^{[1]405}自生的根据不是外部的造物主,而是内在于自身的自然本性。“然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。”^{[1]26}事物是自生的,非他生,也非我生,而是自发自然而生,不受他物或主体意志掌控。

通过有无关系的讨论,郭象否定了造物主的存在,从生成论角度确立了“物各自生”思路,继而又从变化的角度进一步分析事物的存在形态,提出了“独化”的概念。郭象说“凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。”^{[1]138}事物的变化发展也是自然而然的,并不依据外物,也不是个体主观决定的。“独化”可以从无待和相因两个层面进行理解。郭象认为事物的独化不依赖任何外在条件,事物各有其性,本性是事物存在的唯一根据,无待是独化之理得以彰显的原因。相因指事物之间无待且并存的关系。郭象说:“故彼我相因,形景俱生,虽复玄合,而非待也。”^{[1]60}相因的事物之间是自为而不相为的。在彼我相因的环境下,事物独化自为,无待的并存于世。万物独化而不待乎外,于是内在于事物自身的本性成为独化的唯一根据,“性分说”由此成为郭象解释万物存在和发展的理论基础。

3. 性分之特质

自然性。郭象沿袭传统“生之为性”的脉络,以自然而生之材质为性。郭象将自然作为性的基本属性,认为万物皆禀自然之性。自然有两层含义:一是“无物使然”,即本性之产生是自发的,是自然赋予的,不由他物决定。二是“不知所以然而然”,即本性之产生并非主体有意而为,不受主观意志之影响。郭象认为每个个体,不论是生命个体还是自然个体,都天然本有属于自身的性。“各以得性为是,失性为非”。^{[1]259}有此性便有此物,失此性便失此物。郭象说“已灭其性矣,虽有斯生,何异于鬼”^{[1]423}人人皆有、物物兼具的性是事物存在的内在根据,造成事物之间千差万别的原因,是事物的规定性所在。性落到具体的事物是偶然的,没有一个有意志的主体来决定性的获得。事物的形成、发展、消亡都是无意志无目的的。内在于物自身的性是自然而然而得的,物自身无法选择,而只能顺其性,成其

性。郭象常用“自己而然”“掘然自得”“块然”等词强调性之得是自然而然,并非有意而然。

必然性。性一旦落实到物中,便据此性而有了绝对的必然性或主宰性。郭象说“天性所受,各有本分,不可逃亦不可加”^{[1]69},此不可逃不可加的性是郭象心性论的根本。“性”是万物与生俱来的内在本质。人之先天生理、气质、性格,乃至后天之变化都是由自身“性”所决定的。自性决定其自身的知愚,且不可更改。这意味着对人而言,命运的含义更加浓厚,人生的种种际遇已本于性中,后天主观愿望和努力成为微乎其微的因子。郭象将个人自性的独特性与绝对性极端化,认为“言性各有分,故知者守知以待终,而愚者抱愚以至死,岂有能中易其性者也”。性是事物与生俱来的,是使此事物成为此事物的内在规定性。性决定事物的本质、特征和发展状态。万物的本性生而有之,天然形成,并且一旦形成无法凭主观意志更改。本性固有的东西,无法逃避和更改。不可超越性分之外去作为,后天的努力只能扩充本性,使之发展到最充分的状态。

限制性。虽然性之于物是自然而然,但其自身也有限度和边界,且这种限度和边界也不是人为设定的,而是自然形成的。“分”即是在先天上为事物的本性预设了范畴。事物先天存在的根据和后天可能的发展都局限在事物的性分之内。“性”是有极的,即言性之限制性,彼事物与此事物之性在内容上是不同的。“故理有至分,物有定极。各足称事,其济一也。”^[5]事物的本性有分量、程度的差别,此事物与彼事物在性分上是不同的。“至分”、“定极”更是说明事物的性具有最高确定性,不可随意更改和越界,万物是逐于性分之内。依照本性就能达成自身的完满。“性各有极,苟足其性,则余天下之财也。”^{[1]15}求于本性之外则会陷入困顿。“以有限之性,寻无极之知,安得而不困哉!”^{[1]63}事物的所为和能为都局限在自身性分之内。“举其性内,则虽负万钧而不觉其重也;外物寄之,虽重不盈锱铢,有不胜任者矣。”在性分之内,负万钧不觉其重,而性分之外,虽锱铢也不能胜任。

自足性。庄子之性为人之普遍规定性,人与人之间并无差别。而郭象提出“性分”的观点。性分言明事物之间千差万别之原因。就人而言,则体现为人在社会生活中所担任的角色和地位不同。万物本性不一,并不意味着有优劣之分,郭象并没有从物之外另立一标准,而将物自身作为判断物之意义所在。因此于物本身而言,万物皆有存在的意

义。郭象之性论有一个理论上的价值预设,即万物所具之性在价值上的圆满自足的,因此人只需通过自足其性便可全其性。郭象认为“此言物各有性,教学之无益也”^{[1]266}。但这并不是说郭象认为后天学习无益。郭象对“学”和“习”做了严格区分,其反对性分之外的“学”,认为后天教化与学并不可改变万物固有的性分,而肯定性分之内的“习”,习的目的不是为了性外之物,而是依所禀之性,成全性分之所有。郭象认为大鹏与小鸟“小大虽殊”,然只要“各当其分”,便可“逍遥一也”。即郭象所说的“若各据其性分,物冥其极,则形大未为有馀,形小不为不足。苟各足于其性,则秋毫不独小其小,而太山不独大其大矣。若以性足为大,则天下之足未有过于秋毫也。若性足者非大,则虽太山亦可称小矣。”^{[1]45}郭象为万物生命开出一条至圣之路,他认为个体生命只要各适其性,以性为依据进行不断拓展,便能达到自身生命的圆满。万物在郭象的视野中虽无优劣贵贱之分,但郭象仍然在纵向空间内立一凡圣差别。郭象认为凡人之性片面有分,圣人之性空灵无分。显然郭象这一言论是为其君臣之说奠基的,作为其理想政治“明王之治”的理论依据。

二、治理人心之实践指导

由于“性”之自生自足,故郭象之心性修养功夫就在我之内。只需任性而动,便自然合道,若措意修为,反而会扰乱性自身的运转。郭象之修身养性之法关键在于“适性”。这缓解了老庄修心之紧张焦灼感,而更多轻灵顺适。在郭象的话语体系中,其多次用“得性”“顺性”“尽性”等言语说明主体如何认识、把握自身性分。下面以郭象性分理论为依据,阐述其治理人心之见。

1. 适性逍遥

万物皆有其本性,且性各有分,延伸至人生观领域,就为人的认知实践活动划定了界限。郭象极为强调安分适性,他说:“庖人尸祝,各安其所司,鸟兽万物,各足于所受;帝尧许由,各静其所遇;此乃天下之至实也。各得其实,又何所为乎哉?自得而已矣。”^{[1]14}万物各安其所分,便能适性自得。

郭象通过《庄子》中的“大山”“秋毫”之论来阐述适性问题。《齐物论》原文有“天下莫大于秋毫之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。”郭象注:“夫以形相对,则大山大于秋毫也。若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足。苟各足于其性,则秋毫不独小其小而大山不独大其大矣。……苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并

生,万物未足为异而与我同得。则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉!”^{[1]44}此段是郭象对适性的经典阐释。首先郭象承认从形体的角度而言,大山与秋毫有大小之分。这是事物之间的客观差异,无法弥同。但从性分的角度而言,万物各据其性,便能够自足其性,怡然自得。因此,适性的第一层便是得性尽性,顺因物自身的天然本性,自然而然的将本性显现出来。郭象说:“夫善御者,将以尽其能也。尽能在于自任,而乃走作驰步,求其过能之用,故有不堪而多死焉。若乃任骛骤之力,适迟疾之分,虽则足迹接乎八荒之表,而众马之性全矣。而惑者闻任马之性,乃谓放而不乘;闻无为之风,遂云行不如卧,何其往而不返哉?斯失乎庄生之旨远矣。”^{[1]183}庄子认为“落马首,穿牛鼻”是人强加于牛马之上,而非牛马之性。而郭象则从性分立场,将其归之于“天命之固当”,让人骑乘是马的真性。因此善御者要尽其能,据马之性,以不同的方式去驾驭它。对马放而不乘,不是“任马之性”,而是“伤性”。适性的第二层是各安其性,不越分而为。“性之所能,不得不为,性所不能,不得强为。”^{[1]488}万物在各自的性分范围内活动,各安其分,便能在相因的环境中得到独立自足的发展。

由安守己分到逍遥自适,其关键在于性。分者,性之规定性也。性乃自然而然地得到,安守己分即是因顺自然,因顺自然即可得到个体自由。自由即在于顺应个体之性中固有的必然性。在郭象看来,“性之所能,不得不为也;性之所不能,不得不为”,性之必然绝对性,人力无法改变,但性是自足圆满的。因此人只要循性而为,便可达至逍遥的境界,实现自由。郭象逍遥的方式是通过足性实现的。尽管在郭象看来,“天性所受,各有本分,不可逃,亦不可加”,但性落实在现实层面时有时只是潜在,而不外显。因此郭象也强调后天习学。郭象对“习”与“学”做了具体区分。“习”大体相当于现在“学习”之义,是对自身潜质的开发。而“学”则有模仿、企慕之意。学与性分一致则有助性之外显,反之则是对性的扭曲。总之,性在根本上决定事物之发展与结果,若自身不具备相应性分,习学毫无意义。习学只是对内在性分的外在催化,是本性完满呈现。在《庄子注》中,郭象多次使用“因”、“任”、“顺”等字眼,这种“因任自然”之思想可谓是郭象哲学中最突出的特点。庄子与郭象对逍遥之不同理解即在于以道观之和以性观之。庄子笔下的逍遥是绝对意义上的无待逍遥,在庄子眼中“万物皆有所待”,逍遥非一般人所能达成。而郭象认为人人

守其本分,适性便可逍遥。郭象独辟蹊径对庄子的逍遥义进行了有意“曲解”,认为所谓“逍遥”是一种自适其性的心态。郭象说:“苟其小大得宜,则物皆逍遥。”^{[1]5}“苟足于其性,则虽大鹏无以自贵于小鸟,小鸟无羨于天池,而荣愿有馀矣。故小大虽殊,逍遥一也。”^{[1]5}在郭象看来,事物有大小之差,程度之别,这是性分使然。但只要“物任其性,事称其能,各当其分”,便能逍遥自由。郭象的逍遥有两个高低层次。高层次是圣人无待式的逍遥,达到玄冥之境,是理想的逍遥状态。低层次是凡人有所待的逍遥,通过自足其性便可实现逍遥,是现实世界的逍遥状态。圣人在自足其性的基础上,还能顺万物之性,参赞化育万物,使万物各得其分而不自失。郭象称之为“无待的逍遥”,这种逍遥超越于万物之上,只有极少数圣人能够达到,这部分逍遥义可以说是对庄子逍遥观的契合。郭象通过对庄子逍遥义的重新解释,提出了“适性即逍遥”的命题,将庄子虚无缥缈的逍遥拉回现实生活,成为现实人生的养分,蕴含着郭象对人生价值取向的思考,有重要的人生观指导意义。

2. 安之若命

从命运的角度来看,“性分”也称“性命”。郭象认为每一事物都是依据“性命”而存在的。命运乃非人力所能左右,非主观意志所能改变。郭象的命运说主要包含两个基本要素:“性分”和“时遇”。性分与时遇结合便形成了命运。性分是命运的决定力量,顺性便可安分自得。

“性分”是从个体差异角度对人之“性”的称谓,因此任何人的个性都可称为“性分”。万物之性先天而成,不可更改,且终其一生贯穿始终。郭象之性在很大程度上具有命的意味。“是以凡所为者,不得不为;凡所不为者,不可得为。而愚者以为之在己,不亦妄乎?”^{[1]474}人放弃有为之心,依性分而动,则能安身立命。“存亡无所在,任其所受之分,则性命安矣。”^{[1]201}任性命之性,便可实现命运的安排。命由性定,从某种程度上可以说命可知,知性便可知命。“夫物皆先有其命,故来事可知也。”^{[1]478}通过了解自己的性,便能够预测未来的福祸吉凶,但这并不意味着可以逆天改命。并且性分是无法通过理性分析得知的,只能通过无心无欲的“冥极”,才能使行为与“性分”向契合。因此郭象的命运说重在掌握主动权,顺性而为,是无法改变命运的。如此看来,郭象的命运说带有强烈的现实妥协性。

关于“时遇”之命。“时”是指时代、时势,是整

个社会发展变化之大趋势,是时代之潮流。“遇”是指个人具体的机遇和机会。整个社会发展之趋势是具有必然性的,而对个人而言,所面临的却是一系列偶然性事件。在郭象看来,“时”与“世”同,“性分”是“时世”选择的结果。“夫时之所贤者为君,才不应世者为臣。若天之自高,地之自卑,首自在上,足自居下,岂有递哉!”^{[1]57}人之尊卑贵贱,物之大小差别,都是时世所定。如郭象言:“俗之所贵,有时而贱;物之所大,世或小之。故顺物之迹,不得不殊,斯五帝三王之所以不同也。”^{[1]309}“凡此诸士,用各有时,时用则不能自己也。苟不遭时,则虽欲自用,其可得乎!故贵贱无常也。”^{[1]440}命是冥冥之中注定的,无法认知,无法改变,无法逃避。“遇与不遇,非人为也,皆自然耳。”^{[1]126}“遇”是命运的安排,以平常心对之。郭象说:“其理固当,不可逃也。故人之生也,非误生也;生之所有,非妄有也。天地虽大,万物虽多,然吾之所遇适在于是,则虽天地神明,国家圣贤,绝力至知而弗能违也。故凡所不遇,弗能遇也,其所遇,弗能不遇也;凡所不为,弗能为也,其所为,弗能不为也;故付之而自当矣。”^{[1]117}人之所遇,解为命定,所不遇,亦为命定。人无法与命向抗争,只能知其无可奈何,而安之若命。“知无可奈何者命也而安之,则无哀无乐,何易施之有哉!故冥然以所遇为命而不施心于其间,泯然与至当为一而无休戚于其中。”^{[1]85}郭象的命运说命定意味浓厚,但这并不意味着人只能守株待兔,无为遁世。与庄子消极隐士的无为说明显区别,郭象的无为不是不为,而是性分之内的有为。郭象说:“足能行而放之,手能执而任之,听耳之所闻,视目之所见,知止其所不知,能止其所不能,用其自用,为其自为,姿其性内而无纤介放分外,此无为之至易也。无为而性命不全者,未之有也;性命全而非福者,理未闻也。”^{[1]100}任物之性,自然而为,不超越己分,便是郭象的人生哲学。魏晋之际时局动荡,士人进退失据,无所适从。基于此郭象还提出“与时俱化”的命题。只有“与变为体”,才能无往不适。性虽具有定,但并不意味着固执一隅,偏于一方。郭象言“唯大圣无执,故奄然直往而与变化为一,一变化而常游于独者也。”^{[1]54}“游于独”即“游于性”,虽变而不,与变为一又能保持己性之不变。性不仅“合之以自然之分”,同时也能“任其无极之化”。自性而独,任化则至玄冥之境。

3. 圣人人格

圣人观是魏晋玄学讨论的焦点之一。圣人人格问题是对理想的人格和生命境界的探索。理想

人格的设计是古代知识分子对现实社会如何安身立命问题的思考。郭象在会通儒道的背景下,运用寄言出意的方法对圣人人格进行了创造性诠释。庄子所设定的圣人形象是超然物外,不为世俗所累的神人、真人、至人,其对儒家式的圣人持批判态度。

郭象认为圣人的本质是“神人”。“神人即圣人也。圣言其外,神言其内”。^{[1]492}神人并不是指虚无缥缈特异神通的神仙,而是通晓万物之性,无心因顺的无待之人。“圣人者,物得性之名耳,未足以名其所以得也。”^{[1]12}圣人的本质是得性之人。圣人之所以能成圣在其自身之性。郭象认为圣人具有无心顺物之德。“神人者,无心而顺物者也。”^{[1]98}无心是超越的一面,顺物是入世的一面。因为圣人无心顺物,所以能“体化合变,无往不可,旁礴万物,无物不然”^{[1]17}圣人能顺任万物而合其变化,与物为一而又不滞于物。圣人无心顺物之德也使得圣人能够与物相冥,为物所归,从而成为天下之君。“夫与物冥者,故群物之所不能离也。是以无心玄应,唯感之从,泛乎若不系之舟,东西之非己也,故无行而不与百姓共者,亦无往而不为天下之君矣。以此为君,若天之自高,实君之德也。”^{[1]13}此无心顺物实乃君德。以无心顺物便可与物无对而彼我玄同。也即老子所说的“圣人无常心,以百姓心为心”^{[2]285}。圣人无心并不是说圣人脱离现实社会,而在现实层面恰恰是“从俗”的。圣人不背俗而用己,故万物宾服而成圣人之化。“圣人之在天下,煖然若阳春之自和,故蒙泽者不谢;凄乎若秋霜之自降,故凋落者不怨也。”^{[1]129}圣人恩威皆无所怨,由此无心而无不顺。

郭象圣人形象已明显不同于庄子所描述的呼风唤雨游乎四海的隐逸仙人,而更偏向现实追求。庄子之圣人更偏向精神境界,对社会政治采取逃避远离的态度,而郭象则面向现实政治,可以说郭象整个思想体系便是应对现实政治,解决社会问题而产生的。与庄子的消极避世态度不同,郭象的价值指向是现实的理想君王,是内圣与外王通而为一的理想人格。圣人的游外冥内之德能够将庙堂与山林沟通调和。郭象说:“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉!徒见其戴黄屋,佩玉玺,便谓足以纓绂其心矣;见其历山川,同民事,便谓足以憔悴其神矣;岂知至至者之不亏哉!今言王德之人而寄之此山,将明世所无由识,故乃托之于绝垠之外而推之于视听之表耳。”^{[1]15}圣人虽居庙堂之上,然起心仍

在山林之外。郭象的圣人人格对于现代人处理“为己”与“为人”关系具有重要借鉴意义。

三、小 结

郭象提出“性分”这一命题凸显出事物主体性和独立性,“使万物各反所宗于体中,而不待乎外”,引导人们去寻求事物内因,彰显内因的最高确定性和能动性,突出主体自身的力量。郭象提出“性分”意在肯定万物差别的必然性,从维护社会秩序,巩固现有统治的角度进行理论论证,内在主体意识的觉醒这一层可以说是醉翁之意不在酒。“性分说”是郭象独具特色的理论之一,性是决定事物成为其自身者,分是事物自性之界限。于人而言,性分是人在现实社会中扮演的社会角色和所处的社会地位。郭象之性分论是对事物自性的探讨,但其对物性的论说是要证成其人性观点。因此可以说性分论实则是一种人性论。郭象将性分用于解释人之社会角色和社会秩序,对于解决魏晋时期士人安身立命问题大有裨益。风雨飘摇的魏晋时期,残酷和黑暗的现实政治打压知识分子,士人抱负无法施展,困顿不得志。郭象的“各适其性”“适性即逍遥”等思想将向外求索的追求道路转向内在先天自性的关注,自性之完满自足为士人在残酷的现实社会中寻求了一方心灵净土。但从郭象“性分说”探讨治理人心问题的实际效用仍需要进一步反思。

先天性分理论对人性的规定将人性单一化,实则无法解释人性的现实复杂性。郭象认为人之愚孝是先天且一次性获得的,终身无法改变。而对于具体人性而言,在连续的生命过程中,智愚等生命内容是处在不断变化过程中的,性之获得也是一个持续不断的过程,生命结束之前都包含无限的可能性。郭象将人性归之于自然命理,是从现实角度对人性的解释,而这并不能成为对人未来的一种判定。按照郭象的性分论解释人性,则人性之多元性和发展性等问题无法得到合理解释。人性之后天养成性是郭象无法回避的问题,为保证其理论的一贯性,郭象通过严格区分“习”与“学”来解释这一问题。根据郭象的理论,人之性一次赋予,完满自足。性之状态可能隐性存在,因此需要通过后天“习”将其开发出来。习是习其性分所本有,是对隐性之性的呈现。学则是仿效,是学其性分所本无,是对性分的背离和消极的行为。但问题的症结在于郭象并未对性本有的内容做具体规定,尤其是对具体人性而言,并不是先天预知自性之应有内容。性之分在何处也同样是一个学习和实践的过程。因而郭象将学与习做简单粗暴区分实则是毫无现实意义

的。但这些理论吊诡并不是对郭象性论的否定,郭象性论在“天下多故,名士少有全者”的乱世积极意义是不言而喻的,其性论在处理复杂精微的人心问题时是重要的研究视角。

[参 考 文 献]

[1][晋]郭象注,[唐]成玄英疏.庄子注疏[M].北京:中华

书局,2015.

[2]王弼.老子注[M].北京:中华书局,2015.

[3]晋书·裴頠传[M].北京:中华书局,2015:93.

[4]马承源.上海博物馆藏战国竹书[M].上海古籍出版社,2003:287.

[5]王充.论衡·物势篇[M].上海:上海人民出版社,1999:14.

(责任编辑:谢光前)

An Analysis of Guo Xiang's "Nature Theory" and the Thought of Governing People's Heart

Lei Yuanyuan

(Department of Philosophy of Nanjing University, Nanjing Jiangsu 210093)

Abstract: "Nature" is an important concept in the history of Chinese philosophy and the focus of concern and discussion among ancient and modern thinkers. Guo Xiang put forward the concept of "nature", following the idea of "being born as nature". The meaning of "nature" is being natural, inevitable, restrictive and self-sufficient. Because of the self-sufficiency of "nature", Guo Xiang's mental cultivation is in oneself. Going with human "nature", you can naturally get the road. Otherwise, you will be counterproductive. Therefore, the key to Guo Xiang's method of self-cultivation is "fitness", which embodies a life philosophy that is leisure and ease.

Key words: nature; Guo Xiang; governing; people's hearts

(上接第 18 页)

Gu Xiancheng's View of Conscience

——Focusing on the Debate of "Non-good and Non-evil"

WANG Zhi-jun

(Department of Philosophy of Zhongshan University, Guangzhou, Guangdong 510275)

Abstract: Gu Xiancheng is a leading figure in the revisionary movement of the late Ming dynasty. He had sympathy for the doctrine of conscience. He agreed to the idea of conscience's removing evil friendly, but disagreed with the nature of conscience as being "non-good and non-evil". His criticism can be summarized in the following three aspects. In ontology, "non-good and non-evil" leads to emptiness and destroys the foundation of the Confucian theory of original goodness of human nature. From the perspective of spiritual realms, "non-good and non-evil" overemphasizes no clinging to good and evil, but itself clinging to "no clinging". From the theory of cultivation, the popularity of conscience's "non-good and non-evil" leads to the separation between theory and moral practice. Therefore, based on the principle of original goodness of human nature, Gu Xianchen highlighted careful practice. He believed that "non-good and non-evil" was the root of all social evils. His criticism to the Philosophy of Mind is reasonable, but it also deviates from Wang Yangming's theoretical presupposition of conscience.

Key words: Gu Xiancheng; conscience; non-good and non-evil; original goodness of human nature; Kong Fu