成大中文學報　第二十六期
2009 年 10 月　頁 1-34
國立成功大學中文系

魏晉玄學中的「自然」義

蔡振豐*

摘　要

本文旨在對「自然」一詞在魏晉時代的使用，作概念史的考察。藉由這種考察，本文試圖解決以下魏晉玄學史上的問題：一、由王弼「名教出於自然」，至阮籍、嵇康「越名教而任自然」，而後郭象「名教即自然」的三階段發展說能否成立。二、玄學的產生與佛教有無關係。本文的結論以為：一、「名教出於自然」、「越名教而任自然」、「名教即自然」的說法並不嚴謹，王弼與郭象有思想上的發展關係，但王弼與阮籍、嵇康的思想只能是並列之關係。二、《莊子注》一書的思想有許多玄學、佛學的交涉跡象，從「自然」一詞的翻譯及使用看來，晉代玄學與佛學之間，似非全無影響之關係。

關鍵詞：玄學、佛學、王弼、郭象、自然

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

The Idea of *ziran* in Wei-Jin Philosopy

Tsai Chen-Feng
Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

This paper will present a historical investigation of the usage of the concept of *ziran* (自然, nature) during the Wei-Jin period. Based on this investigation, we will try to answer the following two questions about *xuanxue* (玄學, philosophy) during this period: First, is the notion that *xuanxue* displayed three stages of progression (i.e. from Wang Bi's idea that *mingjiao* (名教) developed out of *ziran*, to Ruan Ji and Ji Kang's idea of transcending *mingjiao* to rely on *ziran*, to Guo Xiang's idea that *mingjiao* is equivalent to *ziran*) a valid one? And second, is there any relation between *xuanxue* and Buddhism? We will argue first that the notion of a three-stage development in *xuanxue* is not entirely accurate. Specifically, while Guo's thought does indeed develop on Wang's, it can only be said that Wang and the two thinkers Ruan and Ji developed in parallel to each other. Secondly, insomuch as the *Commentary on Zhuangzi* (莊子注) contains many signs of interpenetration between *xuanxue* and Buddhism, from the translations and usages of the term *ziran*, it would seem difficult not to acknowledge the influence of Buddhism on *xuanxue*.

Keywords: Wei-Jin *xuanxue* (魏晉玄學), Buddhism, Wang Bi (王弼), Guo Xiang (郭象), ziran (自然)

魏晉玄學中的「自然」義

蔡振豐

一、前言

「自然」是古代漢語中固有的語詞，[1]在一般的使用上常被作爲形容詞、副詞，有時也作爲「天」的同義詞。[2]魏晉時期，除了玄學家喜用「自然」一語外，「自然」亦可作爲佛經的譯語，以及僧、俗之間的討論用語。如西晉竺法護所譯的《正法華經》多見「自然」一詞、六家七宗之說中亦有「自然」之語，而慧遠〈明報應論〉中，也有將「自然」轉爲佛家語彙，用以指稱「因果感應」者。[3]

「自然」除了單獨使用之外，也與「名教」對舉而成哲學範疇，如魏晉的名士喜以「自然」與「名教」的異、同觀點，來表示自己的政治態度或思想傾向。依此，

* 本文作者感謝二位匿名審查人所提供的修改意見。

1 《漢語大辭典》列「自然」一詞有四個意義，分別是：1.天然，非人爲的；2.不勉強、不拘束、不呆板；3.不經人力干預而自由發展；4.當然。見《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，1999 年第一版四刷），冊 8，頁 1328b。

2 黃國清檢查漢魏六朝之著作指出：東漢王充《論衡．自然篇》中，「自然」作副詞者僅一見；作形容詞的近二十見，作名詞之例不得而見。六朝《顏氏家訓》「自然」凡七見，作形容詞四次、副詞三次，無作名詞者。《世說新語》中「自然」出現七次，形容詞二見、副詞三見；另有二處作名詞之例。《文心雕龍》七見「自然」，作形容詞者三次、作副詞者三次；用作名詞者一次，即〈體性〉：「豈非自然之恆資，才氣之大略哉？」其中「自然」與「才氣」皆作名詞使用；〈體性〉後文又有「才由天資」句，可知此「自然」爲名詞，與稟賦之來源的「天」同義。以上參見黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第 5 期（臺北：中華佛學研究所，2001.03），頁 106。

3 如湯用彤言：「由王（弼）之（自然）義，則自然也者並不與佛家因果相違。故魏、晉佛徒嘗以二者並談，如釋慧遠之〈明報應論〉是矣。由向、郭義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗執然以破因果，如范（縝）之〈神滅論〉是矣。自然與因果問題，爲佛教與世學最重要爭論之一。其源蓋繫於立義之不同，其大宗約如上之二說。亦出於王（弼）與向（秀）、郭（象）形上學之不同也」。見〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，《魏晉思想甲編五種》（臺北：里仁書局，1984），頁 54。

「自然與名教」除了被視爲魏晉玄學的重要主題外，[4]也有現代的思想史家用它來討論玄學「正反合」的三階段發展。[5]所謂的三階段，即是指由王弼的「名教本於自然」（正）發展至阮籍（210-263）、嵇康（223-263）的「越名教而任自然」（反），再發展爲郭象（252-312）的「名教即自然」（合）。

由於「自然」一詞在魏晉玄學、佛學的語脈中具有多義性，因此以「名教本於自然」、「越名教而任自然」、「名教即自然」來論玄學思想的發展關係，不免讓人懷疑其精確性。[6]基於嚴謹的考慮以及玄學、佛學之間的交涉的現象，以下本文將對「自然」在魏晉時期的使用狀況，作概念史式的討論，以追究王弼、嵇康、郭象三者如何安置「自然」之概念，以及佛家使用「自然」一語的歷史脈絡。

二、魏晉玄學中「自然」一詞的使用

在魏晉玄學家的使用中，「自然」一詞的使用大致具有四種意義，一是作爲具存有（Being）意義之「無」的同義字；二是作爲現象世界的總名；三是作爲心、神脫離智用狀態的描述語；四是作爲人之「性分」的同義語。以下略分四小節說明之。

---

4 如湯用彤以爲：「魏晉時代一般思想的中心問題爲『理想的聖人人格究竟應該怎樣』因此而有自然與名教之辨」（〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，頁 127）；陳寅恪：「凡號稱名士者，其出口下筆無不涉及自然與名教問題」（〈陶淵明與清談的關係〉，《金明館叢稿初編》，臺北：里仁書局，1981，頁 189）；余敦康：「在那特定的時代，人們對現實的超越，對理想的追求，在哲學上就升爲對自然與名教關係的探索，這也正是魏晉玄學的主題」。（《何晏王弼玄學新探》，山東：齊魯書社，1991，頁 268）

5 如何善蒙：《魏晉情論》言：「自然與名教關係發展的軌跡即爲溫和派—激烈派—溫和派，這在本質上也是依據『正—反—合』的解釋模式」。見（北京：光明日報出版社，2007）頁 56，注 6。

6 如湯用彤並不認爲由王弼至阮籍、嵇康之間有一種理論的發展關係，而只是認爲王弼與嵇康是不同派別的「代表人物」。他說：「三國以來的學者，在名教與自然之辨的前提下，雖然一致推崇自然，但是對於名教的態度並不完全相同，我們此刻不妨把一派稱作溫和派（如王弼、何晏人可爲代表），另一派名爲激烈派（其立言行事，像阮籍、嵇康等人可爲好例）。〔……〕向、郭《莊子注》上承王（弼）何（晏）等人溫和派的態度，對於《莊子》主張齊一儒道，任自然而不廢名教，乃當時舊解外的一種新看法」。見〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，頁 132-134。

（一）王弼以「自然」言「存有」[7]

魏晉思想家中，王弼的《老子注》明確賦予「自然」存有論的意義。在王弼的說法中，「自然」比「道」更能指涉存有的意涵，這可由王弼之論「名」、「稱」及「無稱」間的差異看出。《老子注》第二十五章有如下的說法：[8]

> a.夫名以定形，字以稱可。言道取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱最大也。
>
> b.凡物有稱有名，則非其極也。言道則有所由，有所由，然後謂之為道，然則道是稱中之大也。不若無稱之大也。無稱不可得而名，故曰域也。道、天、地、王皆在乎無稱之內，故曰「域中有四大」者也。
>
> c.自然者，無稱之言，窮極之辭也。

由上三段引文可知王弼區分三種語言的使用，分別是「名」、「稱」及「無稱無名」。「名以定形」說明「名」所指涉的是具體的形象之物；「字以稱可」說明「字」所指涉的是意向或抽象的理念。王弼認爲不論是「名」或「稱」皆有一意義的定向，所以不能用來指稱無法以靜態的理念加以描述的「存有」。基於這樣的分析，他認爲「天」、「地」、「王」是「名」，「道」是「稱」；而且「道」只能是「稱中之大」，不能完全指涉「不可由」、「不可名」的存有。因此，以「道」之稱指涉存有，不若以無稱之「自然」來表明存有的意涵。

除了以「自然」取代「道」來指示「存有」之外，王弼《老子注》也多以「無」取代「道」之名稱，並且將「無」放在「不可名，不可知」的地位。由此，「自然」與「無」應可視爲是表達「存有」的同義詞。王弼何以認爲「自然」較「道」更能表達「存有」的概念？推測其原因可能有二：首先，「道」本爲「道路」之意而可

---

[7] 傳統討論王弼的論點是以「本體論」言之，而以「本體」與「現象」做爲存有論的區分。然而，王弼與向秀、郭象的論點明顯有「體用兩截之不可通」、「本末不離」的說法（參見湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，頁 53）。因此，爲了避免誤解，本文將以海德格（Martin Heidegger）「存有（Being）」與「存有者（being）」的區分來討論「本體」與「萬物」之關係。有關海德格之論，可參見海德格〈形而上學的存在－神－邏輯學機制〉，《海德格選集．下》（孫周興譯，上海：三聯書局，1996），頁 826。

[8] 見樓宇烈《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），頁 63-65。

引伸爲「人與萬物所共由的原理或根據」，然而不論是就「道」的本義及引伸而言，皆不能指示「道路所通達之目的」或「共由之根據或原理之內容」。相對地，以「自然」說「存有」，「自然」即可標示「存有」具有「自己發展」、「自己如此」的特性，遠較「道」更具有意義。其次，就漢代以來的氣化宇宙論而言，「道」作爲本體的意義，難免與「形上實體」與「形上律則」的概念相糾結，故以「自然」言「存有」，可避免將存有視爲實體或律則。依此，《老子》中可能涉及存有之實體義及律則義的章節，王弼的注文都只強調其本源義，而將其內涵歸於「不可得而知」的解釋之下。[9]

依上述的理念，王弼《老子注》第十章討論「存有」與「存有者」之間的生成關係時，即表示《老子》中的「生」非「創生」（creation）之義，而是「順有」之意：

> 不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。[10]

在這段話中，王弼一方面肯定在萬物之上有一本源，一方面又說此本源是「無主」之本，這說明王弼所言之「本」不重實體之義。[11]而由「無主之本」之「生」與「畜」

---

9 如《老子注．二十五章》將《老子》本文中「有物混成」的「混成」拆成「混」與「成」二字而解爲：「混然不可得而知，而萬物由之以成」。又《老子．四十章》「反者道之動」王弼的注文言：「有以無爲用，此其反也」，避去了「反」可能形成的律則義。注「天下萬物生於有，有生於無」時說：「天下萬物皆以有爲生。有之所始，以無爲本」，亦是強調「無」爲本源義而避去其實體義。以上可見於《王弼集校釋》，頁 63、109-10。

10 見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 23-4。

11 有關王弼所言之「無」是否具有「實體性」的問題，可參見陳榮灼〈王弼與郭象玄學之異同〉，《東海學報》33 卷（臺中：東海大學，1992.06），頁 133。陳榮灼認爲：「儘管表面上王弼言『生』似有將之等同於『創造』（creation）之嫌，但順著其『無』應是海德格所言之『Nothingness』義，則可明其『生』義是別于『創造』義，因爲前者是屬『ontological』義，後者仍屬『ontical』義。若能同情地了解，則其『從無生有』之論不外在說：『不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟』。是以，王弼所言之『生』義，其實就是『順有』之義；這毋寧透過海德格之『讓在』（letting be）來了解更爲恰當，蓋海德格所謂之『讓在』，就是一種既非由神，亦非由人作主宰的任物自運（set free into the open）過程。這樣看來，則道家『生』應是海德格的『造化』（poiesis, production），而非創造（creation）。與『創造』不同，『造化』並非一種從『無』（non-being）到『有』的過程，

表現爲「不塞其源」、「不禁其性」的特性，可知其所謂的「生」不是「創生」之生，而是「順而有」。依此而言，王弼所謂的「自然」亦可解讀爲「物自生」、「物自濟」[12]的「造化」之意。換言之，「自然」或「存有」必須在「物自生」、「物自濟」中開顯其意義，「物」之生成變化的無限歷程亦是「自然」的全體朗現。

（二）阮籍、嵇康以「自然」言「氣化」

以「自然」說「造化」是王弼在無的哲學下所展開的論述，[13]但不可否認的，漢魏之間的氣化宇宙論仍有很強的勢力，阮籍〈達莊論〉言：「人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之精氣也；性者，五形之正性也；情者，游魂之變欲也；神也，天地之所以取馭者也」[14]、嵇康〈太師箴〉言：「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」，[15]皆可視爲是氣化論的反映。

以氣化來理解宇宙構成，則「氣」爲萬物之本體，上舉文中的「自然」必然不能成爲本體的概念。因此，阮籍〈達莊論〉雖有「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉，天地者有內，故萬物生焉」的說法，[16]但「自然」、「天

此中並無『創造主』之存在；而乃一種從自身湧出，又回到自身的自動化成過程」。除陳榮灼文外，亦可參見拙著：〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第 24 期（臺北：臺灣大學中國文學系，2006.06）。

12 王弼《老子注．第七章》亦有「自生則與物爭，不自生則物歸也」的說法，然而此處的「自」字爲動詞，「自生」意謂「自其生」、「私其生」，即以生爲己之作爲之意，與《老子注．第十章》所言之「物自然而生」、「物自然而濟」的意思不同。

13 王弼《老子注》言及「氣」者有第十章：「任自然之氣，致至柔之和」、第四十二章：「雖有萬形，沖氣一焉」、第四十三章：「氣無所不入，水無所不出於經」及第五十五章：「心宜無有，使氣則強」等，此數章中僅有第四十二章的「沖氣一焉」有形上學的意義。王弼所言「沖氣一焉」是由《老子》本文的「沖氣以爲和」而來，此章注文對「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這具有宇宙論意義的文本，只以「萬物萬形，其歸一也，何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流」言之，且對「負陰而抱陽」無注。凡此皆可見王弼注有淡化《老子》文本中宇宙論色彩的用意。

14 見郭光校注：《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社，1990），頁 80。

15 見崔富章注譯：《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，1998），頁 449。

16 見《阮籍集校注》，頁 80。

地」、「萬物」只是三層「界域」的意義，[17]「自然」並不具有本體的意義，而只是氣化流行的結果。又〈達莊論〉言：「自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷」，[18]其中所謂的「自然一體」與「一氣盛衰」實有相同的理緻，「自然」也作爲「氣化」的結果，而不指爲「存有」或「本體」。其他如〈樂論〉言：「故八音有本體，五聲有自然，其同物者以大小相君，有自然故不可亂大小」[19]，此中之「本體」意同於「自然」，表示爲「氣質之體性」的意思。〈通老論〉言：「聖人明於天人之理，達於自然之分」，此中的「自然」與「天人」相對，亦可知此「自然」無「本體」或「存有」的意思。

同樣的表達也見於嵇康的論法中，其〈養生論〉有「特受異氣，禀之自然，非積學所能致也」、[20]〈聲無哀樂論〉有「夫五色有好醜，五聲有善惡，此物之自然也」的說法，[21]所謂「禀之自然」、「物之自然」皆可視爲是氣化流行所呈現之現象或結果。因爲氣化之結果及變化有其跡象可以察考，故〈聲無哀樂論〉也有「聖人窮理，謂自然可尋」的說法。[22]

（三）「心」、「神」與「自然」的關係

論心與自然的關係，在王弼及嵇康之論法中呈現二種不同的型態，一是王弼「以無爲心」的「心」「法」「自然」的型態；一是嵇康「越名教而任自然」的「神」「任」「自然」的型態。

---

17 陳戰國言：「阮籍雖說也是個玄學家，但他的自然觀卻不是以『無』爲本的本體論，因此他對『自然』的理解也不同於老子和王弼，而是把『自然』與天地萬物等同起來，以整個現象世界爲『自然』。在他看來，『萬物』即是『天地』，『天地』即是『自然』」。本文認爲「自然」、「天地」、「萬物」具三層界域的意義，故同意其「整個現象世界爲自然」、「他的自然觀不是以『無』爲本的本體論」的說法，但不同意其論「萬物即是天地，天地即是自然」，將「自然」、「天地」、「萬物」視爲「同義複詞」的論點。陳戰國之意見，見許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989），頁 236。

18 見《阮籍集校注》，頁 80。

19 見《阮籍集校注》，頁 57。

20 見《新譯嵇中散集》，頁 170。

21 見《新譯嵇中散集》，頁 255。

22 見《新譯嵇中散集》，頁 268。

1. 王弼以「心」「法自然」

王弼之言心與自然的關係有「歸之自然」（第十三章）、「合自然之智」（第二十八章）、「全其自然」（第五十九章）、「守自然」（六十章）之語。由這些語詞可知王弼所論的修養工夫多指爲：效法於「自己如此的存有之性」。《老子注》第二十五章言：「用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道法自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。王所以爲主，其主之者一也」即是此意。

王弼「法自然」工夫的展開，與其對人之生命型態的看法密切相關，他認爲人的生命是有別於萬物的特殊存在，人依其生命恒有一「脫離存有」的狀態，因而與形上之自然形成斷裂的關係。《老子注》第十二章言：「夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也」[23]即指出順「耳、目、口、心」的生理之性，將有傷於「存有之自然」，必須經由「崇本息末」、「守母存子」的修養工夫，[24]方能使人貼近於存有的自然狀態。

王弼所說的「崇本」、「守母」是指：藉由意向「自然」的「無可由」、「無可名」、「無不載」，人可覺悟其有限、片面與無知；而且，基於人對形上存有的貼近，人當「崇本」而盡力維持在減損人爲設限的空無狀態，以避免不必要的錯誤思考。他認爲在「崇本」的工夫之下，一方面可以止息不自然或沒有價值的作爲（息末），另一方面也可以藉由人的作爲，讓現象（末）能開顯存有（本）的真義（舉末）。

在《老子注》中，「崇本」與「守母」可以用「法自然」、「任自然」、「歸之自然」、「順自然」、「合自然之智」、「以自然爲性」、「達自然之至」、「全其自然」、「守自然」或「性得」、「得性命之常」、「得萬物之性定」、「得其

23 見樓宇烈《王弼集校釋》，頁 28。

24 《老子注》第三十八章言：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以爲母。形器，匠之所成，非可以爲匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有憂患。功在爲之，豈足處也」。見《王弼集校釋》，頁 95。

性」、「守其真性」等語句來表示，其意指也可引伸爲「以無爲心」、[25]「以無爲本」[26]的說法。《老子注》第三十八章言：「是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主」，所謂的聖王「以虛爲主」即是效法天地的「以無爲心」或是萬物「以無爲本」的作爲。

2. 嵇康以「神」「任自然」

嵇康〈釋私論〉「越名教而任自然」的說法涉及了心神的修養境界。〈釋私論〉言：[27]

> 夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫乎所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫乎所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。故言君子則以無措爲主，以通物爲美；言小人則以匿情爲非，以違道爲闕。
>
> 故多吝有非，無措有是。然無措之所以有是，以志無所尚，心無所欲。達乎大道之情，動以自然，則無道以至非也。抱一而無措，則無私無非；兼有二義，乃爲絕美耳。

上二段引文可注意者有四。（一）嵇康「任自然」一語亦見於王弼《老子注》第五章，但二者有不同的意義。王弼之「任自然」有「任物自生、自化」、「順自然之造化」之義，是有關於存有的描述，而嵇康「任自然」一詞有關於心神的作用，屬修養論的說法。

（二）嵇康言「越名教而任自然」是相對於「審貴賤而通物情」而說的，意即：「越名教」則能「任自然」；「審貴賤」則能「通物情」。由「審貴賤而通物情」之言，可知嵇康並未完全棄絕名教，他所反對的是聖王以外的政治階層所制作的名教。因此，所謂的「越名教」應指：「超越於當時政治體制及禮法運作，不矜尚、

---

25 《老子注》第三十二章言：「樸之爲物，以無爲心也，亦無名。故將得道，莫若守樸，夫智者可以能臣也；勇者可以武使也；巧者可以事役也；力者可以重任也。樸之爲物，憒然不偏近於無有，故曰莫能臣也。抱樸無爲，不以物累其眞，不以欲害其神，則物自賓，而道自得也」。

26 《老子注》第四十章言：「天下之物皆以有爲生，有之所始，以無爲本，將欲全有，必反於無也」。

27 上二段引文見於《新譯嵇中散集》，頁 297-298、313。

不拘執於名教之利害算計」而言，而「任自然」則有重新理解「是／非」、「公／私」之意，「越名教」與「任自然」皆以救治名教爲其目的。[28]

（三）「任自然」的「任」爲「因」、「順」之意，而「自然」可理解爲「氣化流行之結果」。因此，「任自然」意謂「順任外在氣化之變化」而不加隱匿或以價值論斷。嵇康認爲能「越名教而任自然」即能「審貴賤而通物情」，故其說法的重點接近於認知或評價的方法論問題。因此，「任自然」不能理解爲心有「自然而然」的狀態，而應理解爲「心」有聰明之「神」，可以隨順氣化之變，而由氣的變化中尋其理則的意思。

（四）嵇康的修養觀是從「神」、「體（形）」二方面而言，而以「神」爲關鍵。由「氣靜神虛」而能「心不存於矜尚」，其後才有「越名教而任自然」的結果；由「體亮心達」而能「情不繫於所欲」，其後才有「審貴賤而通物情」的認知。因此，從「神」、「體（形）」所對應的關係而言，「神」所對應的是「心」；「體（形）」所對應的是「情」。從「神」、「體（形）」的優先關係而言，「神」先於「形」，「心」先於「情」，故「情不繫於所欲」亦是「心達」的表現。

由上面的說法可知，不論是王弼之言「心守自然」或嵇康之言「神任自然」，二者所謂的「自然」各有其理論上的意義，不可能具有思想上的發展關係。

（四）郭象的二層自然觀

1.「自然」同於「天然」、「無」之義，作為「存有」或「存有之性」的意義

「自然」一詞，在王弼的論法中雖作爲存有的「無稱之言，窮極之辭」，但因爲「自然」在名、稱的範圍可以有「自己如此」的意思，因而「自然」也可以指稱爲「造化之特性」或「存有之性」的意思，如《老子注》第二十九章言：「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也」即是以「自然」爲「存有之性」。接續於王弼之以

[28] 〈釋私論〉言：「故實是以暫非而後顯，實非以暫是而後明。公私交顯，則行私者無所冀，而淑亮者無所負矣。行私者無所冀，則思改其非；立功者無所忌，則行之無疑；此大治之道也」（見《新譯嵇中散集》，頁 306）。即以當時名教的是非不顯、公私不明爲病，而希望立一個能真正判斷是非、公私的方法論述。

「自然」描述存有的特性，郭象《莊子注》則有用「自然」、「天然」之語以說明存有之性者。如郭象《莊子注．齊物論》言：

> 無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。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，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！〔……〕故天者萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。[29]

由注文看來，郭象將「無」、「天」、「自然」、「天然」視爲同義詞，指爲「無主」、「非爲」之「存有」或「造化」。他先由「存有者」的「自生」來說明「自然」的概念，然後逐步將「存有者之自然」推向「天之自生自然」，用以說明：「天」一詞不指「能創生的蒼蒼之天」而是指「天（自）然之天」。換言之，「天」一詞非因其「天生萬物」而稱爲「天」；「無」一詞也非因其「有生於無」而稱爲「無」，而是因其「無主」、「不生」、「不爲」而稱爲「天」、「無」。

郭象所言的「自生」是就物與他物的獨立性而言（我既不能生物，物亦不能生我），而「自然」乃就萬物之發展依其存有之性而言，因此「自生」是有關「存有者」的語詞，而「自然」則有關於「存有」的語詞。因爲「自然」與「天然」同指於「存有」或「存有之性」，所以郭象才會強調「天」「豈蒼蒼之謂」的概念。

2.「性」字的二層使用與二層的「自然」觀

王弼《老子注》中所言之「性」可指爲「存有之性」與「存有者之性」，前者如「萬物以自然爲性，可因而不可爲也」，後者如十二章注所言的「耳目口心皆順其性也」。分析郭象《莊子注》中「性」字的使用，亦可見郭象所謂之「性」，與王弼一樣有「存有」與「存有者」的二層意義。如《莊子注．則陽》言：「不知其然而自然者，非性如何」[30]，此中之「性」顯見非指「存有者之性」或人的「才性」、「氣質之性」；而《莊子注．逍遙遊》言：「物各有性，性各有極，皆如年知，豈

[29] 見郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983），頁 50。
[30] 見《莊子注．則陽》，《莊子集釋》，頁 881。

跂尚之所及哉！」[31]，其中的「物各有性」之「性」，顯然是就「存有者之性」而言。在《莊子注》中，「存有者之性」也會以「性分」、「性分之內」、「性命」等語詞表示之。

王弼與郭象對「性」字的使用在形式上雖有相同的地方，但對「存有者之性」的內容上卻有不同的看法，主要的差異在於郭象在「存有者性」中加入了「氣化」的概念，而且認爲這種氣化的結果會影響人在社會上的職分，這種說法在魏初可以劉邵（？-242）的《人物志》爲其代表。

郭象之以用氣化說「性分」、「性命」、「性分之內」，明顯的例子可見於《莊子注．德充符》中論松柏與聖人的氣稟特秀，非常物、常人所能及。[32]由此例也可看出王弼與郭象在「存有者性」上的不同強調，王弼所論的「性」比較接近「生存功能與趨向」，而郭象則強調「性」的社會性意義，而有「理分」的意思，因此「性分」一詞當最能表示他所要傳達的「存有者性」的意義。

由於王弼與郭象所強調的「存有者性」有所不同，也使他們對「自然」一詞的使用產生差異。就王弼而言，「生命的功能與趨向」有背離存有的可能，所以「順性命」會有反傷「自然」結果。但就郭象而言，背離存有的原因不在於「生命的功能與趨向」而在於對自身「性分」的錯誤思考上，而這種錯誤的思考就在於人不能讓「性分」自然發展，以致於與其他的存有者形成對立、對抗的關係。由郭象的說法，可見他較王弼更能透視人所以不逍遙的原因，在於對殊異性分的對抗與評判上。

對於人之不能逍遙自適，郭象所設想的解決之道是：「任自然之變者，無嗟也」。[33]「任自然之變」難免令人想起前文對嵇康「任自然」的討論。然而嵇康之「任自然」指不措心於外在氣化之結果，而得到理想的名教理念；「自然」在其理解中並無「不知其然而然」的意思。郭象說法的重點則不像嵇康主張「任」外在「氣化之

31 見《莊子集釋》，頁 11-13。

32 《莊子注．德充符》言：「夫松柏特稟自然之鍾氣，故能爲眾木之傑耳，非能爲而得之也」、「言特受自然之正氣者至希也，下首則唯有松柏，上首則唯有聖人，故凡不正者皆來求正耳」。見《莊子集釋》，頁 194。

33 見《莊子注．大宗師》，《莊子集釋》，頁 259。又《莊子注》多「任自然」之語，如〈應帝王〉言：「任自然而覆載，則天機玄應，而名利之飾皆爲棄物也」。

結果」，而主張人當「任」自己內在「性命」或「性分」「自己發展」，因不將注意力放在由「性命」或「性分」所造成的外在差異（如社會屬性、地位、名利之別），而能意會「性命」或「性分」「自然（自己）發展」的其他可能性。

郭象主張重新體會「性分」的完整自足，以及「性分」有「無可知、無可論」的自然發展。由這種主張可見他於「自然」一詞的使用亦有二層意義，一是「存有」之自然，二是「存有者」之「性分」的自然（自足、自適）。相近的意見，可參見下列《莊子注．齊物論》中的幾段引文：

> a.自此（「喜怒哀樂，慮嘆變慹；樂出虛，蒸成菌」）以上，略舉天籟之無方；自此（「日夜相代乎前，而莫知其所萌」）以下，明無方之自然也。物各自然，不知所以然而然，則形雖彌異，其然彌同也。[34]
>
> b.言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也！[35]
>
> c.凡得真性，用其自為者，雖復皁隸，猶不顧毀譽而自安其業。故知與不知，皆自若也。若乃開希幸之路，以下冒上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。[36]

由 a 文本可知，郭象認爲「天籟之無方」可歸諸於氣化性命或性分之異，由此差異再有「言語之異」、「寤寐之異」、「交接之異」、「恐悸之異」、「動止之異」、「情性之異」、「事變之異」，而形成「衰殺日消」、「溺而遂往」、「厭没於欲，老而愈洫」、「利患輕禍，陰結遂志」的發展。人之所以陷入這樣的痛苦之中，與人將注意力放在「性分」差異的表現有關，而這正是 b 文本所言，不能正視「性分」「不可易」的事實所導致的結果。由 ab 兩段文本可以得出郭象的修養論，即 c 文本所示，以「安於性命之異」爲「得真性」。所謂「得真性者」亦是回到存有的「不知所以然而然」之「自然」的精神狀態之中，而將注意力放在「性分」有其「自生」、「自濟」自我發展的一面，因自足、安順於「性分」，而能開展「性

[34] 見《莊子集釋》，頁 55。
[35] 見《莊子集釋》，頁 60。
[36] 見《莊子集釋》，頁 59。

分」不可知、不可爲的一面。

3. 郭象的二層玄論

由上文的分析可知王弼、郭象之同，在於二者多用「自然」作爲指稱「存有」或「存有之性」的語詞；而二者之異在於王弼以「存有」作爲「存有者」不可名、不可稱的形上來源，因其重點在於「存有」，因此並不特別措意於「存有者」之差異。相對於王弼，郭象論的重點在於「氣化性分」之差異也可以有個別「存有之性」的展示，或者「性分」之異有其自然具足之處。因此，郭象雖然強調個別事物雖有其「不可移易」的氣化「性分」，但也有其「不爲而自然」的「存有之性」。物的「存有之性」雖然常在才性的差異及不同才性的對抗下被忽略，但只要「得性」（得其自然之性），[37]必能自足於自我內在自然的活動。

在《莊子注》中，郭象也會以「獨化於玄冥者也」來說明「自足於無爲無主的自然活動」。所謂「獨化於玄冥者也」實有「獨化」與「玄冥」二層涵意，《莊子注．齊物論》言：

> 是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。〔……〕今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！[38]

上文中的「故造物者無主，而物各自造」及「物各自造而無所待焉」可分別而觀，前者用以解釋「獨化」，而後者用以解釋「玄冥」。「獨化」是就「物」或「個別的存有者」而言；而「玄冥」是就「萬物聚而共成乎天」而言。「萬物聚而共成乎天」可理解爲「物物所共成之造化」，因此玄冥實是就「存有」而言。

分析上文可知，「獨化」意指自足於自我的「性分」之中，任自我之性分可依

---

37 如《莊子注》〈逍遙遊〉言：「各以得性爲至，自盡爲極也」、「聖人者，物得性之名耳，爲足以名其所以得也」；〈天道〉：「各以得性爲是，失性爲非」。

38 見《莊子集釋》，頁 111。

其自張之天機自然發展。而「玄冥」意謂「自足之存有者」之間雖然「彼此相因，形景俱生」，但不復有「相待」之關係，不論是「化與不化，然與不然，從人之與由己」皆非有意之爲，而呈現物物交涉無間的狀態。由此而論郭象對「自然」一詞的使用，實有「存有」與「存有者」二層之意義，而其工夫修養也有「存有者」層的「獨化」與「存有」層的「玄冥」之分。[39]

三、由「自然」一義延伸對魏晉玄學的討論

掌握魏晉思想中所使用的「自然」一語，可以令魏晉玄學的討論更爲明確，以下茲舉二例以爲說明。

（一）「名教與自然」的發展

「名教」一詞最早可見於《管子》〈山至數〉篇，[40]其意義與周公制禮作樂有關，東漢以後袁宏（328-376）《後漢紀》以「風教是非爲己任」形容李膺，[41]而後劉義慶（403-444）《世說新語．德行》言李膺「以名教是非爲己任」，[42]可見「名教」與「風教」的意義並無二致，皆用以指稱政治制度、倫常規範。[43]「自然」與

39 如要深入而論，《莊子注》所言之工夫修養並無止境，如《莊子注．大宗師》言：「夫階名以至無者，必得無於名表。故雖玄冥猶未極，而又寄於參寥，亦是玄之又玄也」、「夫自然之理，有積習而成者。蓋階近以至遠，研粗以至精，故乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也」。見《莊子集釋》，頁257。

40 《管子．山至數》言：「桓公問於管子曰：『昔者周人有天下，諸侯賓服，名敎通於天下，而奪於其下，何數也？』」。

41 《後漢紀》上卷 21〈後漢孝桓皇帝紀〉言：「膺謂覲曰：孟軻以爲人無是非之心非人也，弟於是何太無皂白邪？」、「膺風格秀整，高自標持，欲以天下風教是非爲己任，後進之士有升其堂者，皆以爲登龍門」。

42 《世說新語．德行》有二則出現「名教」一詞，分別是：「李元禮風格秀整，高自標持，欲以天下名教是非爲己任」及「王平子、胡母彥國諸人，皆以任放爲達，或有裸體者。樂廣笑曰：名教中自有樂地何爲乃爾也」。見余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989），頁 6、24。

43 陳寅恪言：「故名教者，依魏晉人解釋，以名爲教，即以官長君臣之義爲教，亦即入世求仕者所宜

「名教」對舉，最早可見於嵇康（223-263）〈釋私論〉「越名教而任自然」一語，之後現代的晉魏玄學史家有王弼「名教本於自然」、嵇康「越名教而任自然」及郭象「名教即自然」的三階段發展說。三階段發展說雖然可對玄學作概括的掌握，但在論證上卻不夠精確，主要的問題在於對「自然」的界定過於籠統之故。經過上文對「自然」一詞使用之分析，以下略對「名教與自然」問題的思想史發展，作下列的說明。

1. 王弼與阮籍、嵇康之說無對反發展之關係

（1）王弼與阮籍、嵇康皆不反對「名教」之內在合理性

王弼《老子注》第二十八章言：「樸，眞也。眞散則百行出殊類生，若器也。聖人因其分散，故爲之立官長，以善爲師，不善爲資，移風易俗復使歸於一也」[44]此章常被用來說明「名教本於自然」之意。文中的「自然」與「樸」皆指爲存有之義，由於萬物及世界的發展，皆是存有的表現，故「自然」與「名教」並無對立之勢。

阮籍、嵇康雖未從存有論的立場直接言及「名教本於自然」，但二者並未反對名教之內在合理性，這是由於阮籍、嵇康思想中有濃厚的宇宙氣化論色彩之故。[45]依氣化之宇宙論，可引伸爲萬物殊類的才性論，不同類別之存在要能和諧相處，必然要有因勢利導之措施，因而名教之形成有其必然性。如阮籍《通易論》言：「庖犧氏當天地一終，値人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，萬物之情不類，于是始作八卦」、「故立仁義以定性，取蓍龜以制情，仁義有偶而禍福分，是故聖

奉行者也」，見〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》，頁 182。余英時言：「魏晉所謂名教乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎」。見〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980），頁 332。

44 見《王弼集校釋》，頁 75。

45 如阮籍〈達莊論〉言：「人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之精氣也；性者，五形之正性也；情者，游魂之變欲也；神也，天地之所以取馭者也」、嵇康〈太師箴〉言：「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興。爰初冥昧，不慮不營。欲以物開，患以事成。犯機觸害，智不救生。宗長歸仁，自然之情。故君道自然，必託賢明。芒芒在昔，罔或不寧」。見《阮籍集校注》，頁 80。嵇康之文，見《新譯嵇中散集》，頁 449-450。

人以建天下之位，守尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節」[46]，其說法即以聖人作《易》的動機起於「神明之德不通，萬物之情不類」。而嵇康〈太師箴〉也以人倫之產生與陰陽二儀的陶化有關，因此在阮籍、嵇康的論法中「名教」不必然與「自然」相對立或對抗。

（2）阮籍及嵇康皆有理想名教之論述

從氣化論的自然觀，很難避去「政治論述」的型態，而直接反對名教存在的意義。因此，阮籍與嵇康所反對的並不是「名教」本身，而是當時不當的統治者所制作與運行的名教。[47]如阮籍在〈大人先生傳〉中所抨擊「坐制禮法，束縛下民，欺愚誑拙，藏智自神」的現象，[48]以及嵇康在〈太師箴〉所言「憑尊恃勢，不友不師，宰割天下以奉其私」等，[49]皆是此一思路的反映。因此，阮籍、嵇康所論「合於自然的理想名教」，多指統治層級能上得於造化之機，而形成理想的教化。在阮籍、嵇康的論述中，上得於造化之機的途徑有三，一是掌《易》道之「窮神知化」以調和萬物，這可以阮籍的《通易論》爲代表；[50]二是從萬物混同無分的立場反對政治體制之「別名」、「折辯」、「氣分」、「二心」，這可以阮籍的〈達莊論〉爲代表；[51]三是以「靜氣凝神」之神形修養來調適不當的名教，如嵇康〈釋私論〉之言：「夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲」、「君子之行賢也，

46 見《阮籍集校注》，頁 68、73。

47 〈大人先生傳〉雖有「無君而庶物定，無臣而萬事理」之說，但這也只是對當時政治現狀的絕望之辭，並不能作爲其論述的重點，此句之下文多批評當時政治人物的作爲。

48 如〈大人先生傳〉言：「今汝造音以亂聲，作色以詭形，外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐僞以要名。君立而虐興，臣設而賊生，坐制禮法，束縛下民，欺愚誑拙，藏智自神。强者睽眠而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉以成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜，馳此以奏除，故循滯而不振」。見《阮籍集校注》，頁 97。

49 〈太師箴〉言：「憑尊恃勢，不友不師，宰割天下以奉其私，故君位益侈，臣路生心，竭智謀國不吝灰沉，賞罰雖存，莫勸莫禁，若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍蒙丘山，刑本懲暴，今以脅賢，昔爲天下，今爲一身，下疾其上，君猜其臣，喪亂弘多，國乃隕顛」。

50 〈通易論〉：「立仁義以定性，取蓍龜以制情，仁義有偶而福禍分。是故聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節」。見《阮籍集校注》，頁 73。

51 〈達莊論〉言：「是以名利之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情爍也。故至道之極，混一不分，同爲一體，得失無聞」、「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之疾也；二心者，萬物之患也」。見《阮籍集校注》，頁 82、83。

不察于有度而後行也；任心無窮，不議于善而後正也；顯情無措，不論于是而後爲也」。[52]

上述三種不同的途徑，其背後皆有氣化宇宙論的預設。如第一種途徑必須立基於氣化萬殊的觀點；第二種途徑則肯定一氣之混同無別；第三種途徑也需要有氣之清、濁、靜、躁等說法爲其基礎。

由上文的分析可知，阮籍、嵇康所指的「名教」與「自然」皆無「本體」之義而爲「現象」的兩面，不具有王弼「名教出於自然」之將「自然」視爲存有的意義。依此，王弼「名教出於自然」與嵇康「越名教而任自然」，不可能有理論上的承續關係，只能視爲並列的不同論點。

2. 郭象與王弼說法在理論上的連續關係

相較於阮籍、嵇康，王弼與郭象在論點上頗有相關，這可由二部份來陳述，一是二人以「自然」爲「存有」的看法，二是二者對「名教」的態度。

就「存有之自然」而言，王弼及郭象所使用的「自然」、「無」等語詞的意義皆不主張存有具有精神意志，也不認爲存有可作爲實體或理型來看待。因此，王弼注《老子》「道生萬物」之「生」並不指爲「創生」而是「順有」之意，因爲「順有」所以是「既生而不知其所由」。王弼說法的更進一步，即是郭象摒除一切「造物有主」與「造物無主」的說法，如《莊子注．齊物論》言

> 夫造物者，有耶無耶？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。造物者無主，而物各自造；物各自造而無所待焉，此天地之正也。[53]

在上段文字中，郭象認爲談論造物之前，必須先掌握萬物的自生自爾（「明眾形之自物而後始可與言造物耳」），可見其說法在於否定「造物有主或無主」之問題，避免因過分關注「造物有主」或「造物無主」的問題，而使人遺去對眾形之域的關

[52] 見《新譯嵇中散集》，頁 297-298、301。
[53] 見《莊子集釋》，頁 111-112。

注。換言之，郭象「造物無主」的說法並不在否定「存有」，而在於藉由體察眾形來開顯「存有」的自然自爾，這種說法與王弼「以無爲本」的論點相去不遠，只是其展開的方式是由「存有者」一面而立說。

就對名教的態度而言，王弼與郭象皆不反對「名教」之必要，而且在主張「自然」爲存有之性的同時，[54]也認爲人會違逆自然之性。如《莊子注．山木》注「人之不能有天，性也」言：「人安能故有此自然哉」，[55]即表示人常不能意識到自身有此「自然之性」。換言之，從存有之造化而言，物之性分及名教皆本於自然；但從人之「性分」、「心口耳目之性」之需求及發展而言，人往往有違背於存有之自然的可能。因爲名教的發展有背離「自然」之可能，故王弼《老子注》才有「以自然爲性」之說，郭象《莊子注》才有「得性」（得自然之性）或「真性」之說。

3.「名教即自然」不足以說明郭象的「名教」觀

主張郭象對「名教」與「自然」的關係是「名教即自然」者，大都是援引《莊子注．齊物論》中的「臣妾之才，而不安臣妾之任，則失矣。故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所爲哉！」作爲依據，認爲郭象於此主張「現實社會中的君臣上下的名分，本身就是天理自然、絕對合理的」。[56]這個論點的理論基礎在於郭象的「分定」之說，[57]即將重點放在上文二層自然觀中，由「存有者」層所衍生之「氣化性命不可易」的論點上。然而「名教即自然」的說法顯然忽略了上段注文中「相治者，若手足耳目，四肢百體，各有所司而更相御用也」的說法。[58]

細而論之，主張「名教即自然」者大都誤讀了「乃天理自然，豈真人之所爲哉」一句，而且對「各有所司而相御用」視而不見。郭象所謂「天理自然，豈真人之所

54 王弼《老子注．二十九章》言：「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣」。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 77。

55 《莊子注．山木》言：「言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。」見《莊子集釋》，頁 694。

56 如趙書廉《魏晉玄學探微》（河南：人民出版社，1992），頁 241。

57 如《莊子注》〈逍遙遊〉言：「小大之殊各有定分，非羨欲所及」、〈駢拇〉言：「然少多之差，各有定分，毫芒之際，即不可以相跂」。以上引文見《莊子集釋》，頁 13、頁 313。

58 以上二段引文俱見《莊子集釋》，頁 58。

爲哉」並不是指「君臣上下」爲「天理自然」之狀態，也不是指「氣性殊異」或「性分」有「君臣上下」的必然，而是指在「得性」（得存有之性）之後，個體自得於「性分」之自然自張，而不識有無真宰爲其運動之主，不識有無臣下待於君上之行動。換言之，所謂的「臣妾之才」並不是指先以「性分」設定其上下、君臣之分別，而是基於上文所言的「獨化」（自足）、「玄冥」（與物無待）的工夫，或者「性分之自然」與「存有之自然」的二重自然觀。

以〈齊物論〉此例而言，物依其「性分」而「各有職司之才」，如「嬰兒之始生也，不以目求乳，不以耳向明，不以足操物，不以手求行」、[59]如「手足耳目，四肢百體，各有所司」。物因其「性分之自然」或「獨化」而可「忘其上下」，這是由於主、僕而各自「適」、「足」於「自有之職司」之故。因不同的存在者皆可「任性自然」或「自足於性分」而後可以「冥」「忘」彼此有分（如「君臣上下之分別」）而互爲所用（「更相御用」）。

再以《莊子注．在宥》言：「若夫任自然而居當，則賢愚襲情而貴賤履位，君臣上下，莫匪爾極，而天下無患矣」爲例。[60]此段注文不以爲「分定」可形成「賢愚襲情而貴賤履位」的理想狀況，而是認爲「任自然而居當」，才能產生「賢愚襲情而貴賤履位」彼此互用協調的狀態。由此可知「氣性之殊異」或「性分之定」不能作爲理想名教的張本，理想的名教必須立基於氣質之「性命」或「性分」能「得性」，而依其「存有之性」（自然）讓「性分」處於自張（「自通」）之自然發展之下，且能與物冥合而不分（「大通」）。[61]

《莊子注．逍遙遊》論及「君」的名實問題時言：「夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷契爲匹矣」，[62]由此段話亦可知有「君」之名實者，非以「性分」自任爲君，而是以「順物自然，與物無對」之「自然」（可

59 見《莊子注．德充符》，《莊子集釋》，頁 221。

60 見《莊子集釋》，頁 376。

61 《莊子注》〈逍遙遊〉言：「統以無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名」、「夫唯與物冥而循大變者，爲能無待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大通矣」。見《莊子集釋》，頁 11、20。

62 見《莊子集釋》，頁 24。

由「性分自然」、「存有自然」二層說之）而爲「君」，故「名然」與「名教」之關係不當爲「君臣上下是天理之自然」，而應爲「能順天理自然，而後有真正的君臣上下之位」。依此而論，郭象論點在形式上應同於王弼「理想的名教應該合於自然」的論點，而不應以「自然即名教」一語概括之。

（二）「玄學與佛學」的交涉

由上文的分析可知王弼、郭象之使用「自然」時具有如下的差異：郭象《莊子注》中的「自然」除了可指稱「存有」有其自然之性外，也指稱「性分」有其自然之性。而王弼《老子注》中的「自然」則不用在談論「存有者」之「性」或「性命」上。從魏晉玄學、佛學的交涉而言，郭象以「自然」說「存有之性」及「存有者之性分」的作法可能與佛學互有影響，茲以下列三例說明之

1.「自然」與「自性」

有關佛典中漢譯「自然」一詞與梵、藏文的對譯比較，目前雖然沒有全面性的研究，但不乏學者關注於此，如黃國清〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉一文，[63]即對照比較竺法護（譯經時間約在 284-308）所譯《正法華經》、鳩摩羅什（343-413）譯本與梵文本，以了解漢譯「自然」一語與梵文之間的對應意義。[64]根據黃國清的研究，竺法護所譯《正法華經》共出現「自然」75 例，其中作名詞者有 9 例，分別是：1.「講說經典，自然之誼」；2.「講說經法，自然之教」；3.「知法自然」；4.「爲講說法，自然之印」；5.「諸佛本淨，常行自然，此諸誼者，佛所開化」；6.「今日一切，皆得解脫，已致自然，志之所願」；7.「觀法自然，諸法本無」；8.「（一切法）不生不有，無有自然」；9.「自然之法思惟奉行」。

上九例中，除了第 6 例「已致自然」之「自然」（nirvāṇa）明顯是涅槃之意而無關於「性」之外，1、2、3、4、9 例對應的梵文都是「svabhāva」（自性），第 5

63 參見黃國清前揭文：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第 5 期，頁 105-122。

64 黃國清文所比對漢譯本《正法華經》、《妙法蓮華經》，其經文係依《大正藏》冊 9。《法華經》梵文校定本主要依荻原雲來、土田勝彌：《改訂梵文法華經》（東京：山喜房，1994，第三版）；必要時參照蔣忠新：《梵文妙法蓮華經寫本》（北京：中國社會科學出版社，1988）。

例的「自然」對應於梵本的「prakṛti」（本性），意謂（法的）本來狀態。[65]第 7 句的「觀法自然」之「自然」對應於梵本爲「svalakṣaṇa」指「諸法的自相」。第 8 句「無有自然」梵文「asambhūta」原意爲「沒有自性」。其中 1、2、3、4 例之「自性」，1、2、4 例鳩摩羅什譯爲「實相」，第 3 例鳩摩羅什譯爲「（如是）性」。

「自性」一詞的梵語爲「prakṛti」（本性）或「svabhāva」（自性），初期《阿含經》有「prakṛti」而沒有「svabhāva」一詞，「svabhāva」爲部派佛教所有的術語。[66]prakṛti 有「本來的或自然的狀態」[67]之意，因此鳩摩羅什有將「prakṛti」譯爲「性」之例。[68]「svabhāva」中的 bhava 是「有」、「存在」（to be）的意思，在 bhava 前加 sva 成爲 svabhāva 乃有自有、自成之意，或「存在者自身規定自己存在的方式或本質」的意思。因此，不論是「prakṛti」或「svabhāva」皆有可比附於郭象所言之「自然」、「自生」之處。

漢譯佛典的「自然」之譯是否影響到郭象的「自生」之說？這個問題或可由比對支婁迦讖在 167 年所譯之《道行般若經》與後譯的鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》中看出。羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷三說：「色無縛無解，何以故？色真性是色」[69]，其中「色真性是色」早期的《道行般若經》與《摩訶般若鈔經》皆譯爲：「色之自然故色」。[70]由這種翻譯上的差異，可以有三點說明：

一、「自然」一詞作爲「自性」的譯名早見支婁迦讖，也早於玄學的發生，故若要論其影響，只可能是郭象玄學受到佛典的影響，不可能是佛典翻譯受到玄學的影響。

二、由「自然」與「真性」、「實相」之不同翻譯，可知「自然」可同時作爲「自性（svabhāva）」、「無自性（asvabhāva）」或「真如（tathatā）」的意思，這

65 荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1986）釋「prakṛti」的第一個義項爲「本來的或自然的狀態」（頁 819a）。

66 參見印順：《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992），頁 248。

67 荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1986）釋「prakṛti」的第一個義項爲「本來的或自然的狀態」（頁 819a）。

68 參見印順：《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1992），頁 64-65。

69 見《大正藏》第 8 冊，頁 551 中

70 見《大正藏》第 8 冊，頁 224 下。

是由於「自性」的意義可分爲二類，第一類是世間法所說的地堅性、水濕性等，由於此類自性不符合緣起之法，所以要被破斥。第二類自性又稱「勝義自性」，是指求堅、濕等自性的實體了不可得，也就是沒有自性（無自性），「無自性」是聖人所證的真如（tathatā）。[71]因此之故，上文所舉《正法華經》所譯的「自然」，鳩摩羅什有改作「實相」「（如是）性」者，此乃著眼於「自性」一詞有時指爲「世俗自性」，有時指爲「勝義自性」或「無爲法性」之故。[72]「自然」之譯同時指爲「世俗自性」與「勝義自性」，這情形就如同郭象同時以「性」說「存有之自然」、「性分之不易」一般。然而「自然」作爲「自性」與「勝義自性」之譯名，難免引起誤解，故鳩摩羅什將舊譯「自然」之「勝義自性」改譯爲「真性」。

三、郭象以「性」或「自然」言「存有之性」及「氣化之性分」有受漢譯佛典影響之可能，但鳩摩羅什改「自然」爲「真性」也有可能是受到郭象《莊子注》的影響。郭象亦多以「真性」一詞說物「自足於性分」而得「存有之性」，如《莊子注．齊物論》言：「凡得真性，用其自爲者，雖復皁隸，猶不顧毀譽而自安其業」，[73]即是此例。

由上可知：佛學與玄學在歷史的進程上，應有相互影響的跡象可察。

2.「自然」、「本無」與「空性」

由上舉佛典「自然」之譯，可知佛學與玄學之間可能存有影響關係。又上文竺法護譯《正法華經》之例，有「觀法自然，諸法本無」一句，可翻譯爲「觀照諸法的如實自相」，可見「本無」一詞翻譯自「tathatā」（「如」、「真如」），[74]指「事物真實的樣態」、「真實的本性」。「本無」之譯名亦可見於支婁迦讖之《道行

71 有關自性之二義參見印順《空之探究》，頁 180。

72 《摩訶般若波羅蜜經》卷 10：「云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無爲諸法相。」（《大正藏》冊 8，頁 292 中）印順闡釋如下：「無爲法性就是諸法自性（svabhāva）。有爲法外別立的諸法自性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，與『入中論』所立的勝義自性相當」。見氏著：《空之探究》，頁 264-265。

73 見《莊子集釋》，頁 59。

74 tathatā 義爲：「true state of things, true nature」，見 M.Monier-Williams: *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Lld. 2002, P433.

般若經》，後來吳・支謙（約元三世紀）所譯的《大明度經》及前秦曇摩蜱與竺佛念共譯的《摩訶般若鈔經》大多承襲「本無」之譯。[75]一直到 291 年無羅叉所譯的《放光經》與鳩摩羅什的《小品般若波羅蜜經》才將「本無」譯爲「如」。[76]

支婁迦讖所譯「本無」之名的使用時間約在西元 167-291 年左右，這可作二點推測：一、「本無」之譯早於魏晉玄學的發展，應與玄學中「以無爲本」的思想無關。[77]二、「本無」譯名的來源可能與《道行般若經・本無品》「其本爲無所來、無所去、無住、無異、無所掛礙、無有作者、無所得」[78]的譯文有關。[79]根據上面二點推測再看六家七宗中道安（312-385）對「本無宗」的說明，則可見當時佛教僧侶所受王弼、郭象的影響多於翻譯不精的漢譯佛典。道安對「本無宗」的說法如下：

> 元氣陶化，則群象稟形，形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無。夫人之所滯，滯在末有。若託心本無，則異想便息。[80]

上段引文，可注意者有三。一、道安以氣化論說「群象稟形」，而以「自然」說「權

---

75 參見鍵主良敬：〈本無おとび如・真如譯について〉（《大谷學報》，京都：大谷大學，1968）及木村清孝：〈無義考－その思想の背景をあぐつて〉（奧田慈應先生喜壽紀念論集刊行會編：《佛教思想論集》，京都：平樂寺書店，1976）。

76 如《道行般若經》、《大明度經》及《摩訶般若鈔經》譯爲〈本無品〉者，鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》譯爲〈大如品〉。

77 認爲「本無」一詞與玄學有關者，如福永司光與松巧村合著的〈六朝的般若思想〉即以「本無」一詞的來源是「以無爲本」，得自於《老子》。其言曰：「《般若經》中的 tathatā 概念，係以空觀爲前提，因此實質上意指『做爲空的實相』。其漢譯語相當於『本無』，這是因爲譯者認爲它含有對現象背後的真實性的否定」。見梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（臺北：法爾出版社，1989），頁 261。

78 《道行般若經・本無品》言：「諸法無所從生，爲隨怛薩阿竭教，隨怛薩阿竭教是爲本無。本無亦無所來，亦無所去，怛薩阿竭本無，諸法亦本無。諸法亦本無，怛薩阿竭亦本無，無異本無。如是須菩提隨本無，是爲怛薩阿竭本無。怛薩阿竭本無住，如是須菩提住隨怛薩阿竭教，怛薩阿竭本無無異本無無異也。諸法是無異，無異怛薩阿竭本無無所掛礙。諸法本無無所掛礙，怛薩阿竭本無，諸法本無礙，一本無等無異本無，無有作者，一切皆本無，亦復無本無。如是怛薩阿竭本無不壞亦不腐，諸法不可得」。見《大正藏》第 8 冊，頁 453 中。

79 參見蔡振豐：《魏晉佛學格義問題的考察》（中國佛教學術論典 100，高雄：佛光出版社，2001），頁 147。

80 曇濟：《六家七宗論》，《名僧傳抄・曇濟傳》，《卍續藏經》，第 134 冊（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 9c。

化之本」，並由此而論「無造之者」，這種說法的結構猶如郭象以氣化論說「性分」，而以自然說「存有之性」，並主張「造物無主」之說。

二、道安「本無」之立論應是由《般若經》而來，鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》所說的「法無障礙處，無障礙相，如虛空」，[81]在《道行般若經．本無品》及《大明度經．本無品》中被譯爲「無有想如空」、[82]「無想如虛空」[83]。早期「無有想」、「無想」之譯語可能影響了道安，以致他有「託心本無，則異想便息」的說法。換言之，道安誤將《般若經》中的「一切法空」或「諸法性空」讀爲「無心（心無想）則諸法自然」，這種讀法除了是佛典翻譯所造成的誤解外，也可能與郭象《莊子注》多言「無心而順物」的思想有關。[84]

三、就般若學而言，「性空」是否定一切事物具有「實體性」或「自性」爲其存在本質的看法，而其根本的推論乃是立基於「緣起」的說法，即一切事物或現象必須依待於其他事物或條件。然而道安所論之「本無」或「性空」並不強調「緣起」，反而強調「託心本無」之不留不礙的心靈境界，這說明道安的整體說法並不能由緣起觀建立起空性的看法，有強烈的玄學影響。

由上所論可知，初期譯經有用「本無」翻譯「真如」之意，使用「本無」一詞應有佛經自身文本的所含蘊的意義。但由於「本無」後來成爲魏晉玄學的重要語詞，因而後來的中國佛教學者，反而不能意會「本無」在佛學脈絡中的意義，因而有道安以玄學式的「本無」、「自然」來詮釋佛學中的「諸法性空」之意。

3. 自然與因果

---

81 〈大如品〉言：「世尊！是法隨順一切法。何以故？世尊！是法無障礙處，無障礙相，如虛空。世尊！是法無生，一切法不可得故。世尊！是法無處，一切處不可得故」。見《大藏經》第 8 冊，頁 562 中。

82 見《大正藏》第 8 冊，頁 453 上。

83 見《大正藏》第 8 冊，頁 493 下。

84 《莊子注》多「無心順物」之論，如〈逍遙遊〉「夫自任者對物，而順物者與物無對」、「夫與物冥者，故群物之所不能離也。是以無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟，東西之非己也」；〈齊物論〉「故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也」、「無心而無不順」；〈人間世〉「故以有心而往，無往而可；無心而應，其應自來，則無往而不可也」。「神人者，無心而順物者也」；〈應帝王〉「夫無心而任乎自化者，應爲帝王也」。

在般若學的脈絡中，「自然」一詞多與「自性」、「性空」之義有關，然而由佛教的立場而言，「自然」一詞也與「因果」有關。[85]如慧遠（334-416）的〈沙門不敬王者論〉言：

> 是故因親以教愛，使民知有**自然之恩**。因嚴以教敬，使民知有**自然之重**。二者之來寔由冥應。應不在今則宜尋其本，故以罪對為刑罰，使懼而後慎。以天堂為爵賞，使悅而後動。此皆即其影響之報而明於教，以因順為通而不革其**自然也**。[86]

這段引文中的「自然」可翻譯爲「因果冥報」。「因果冥報」何以可以「自然」言之？這應該可由二個脈絡言之，其一，是「自然」之義由「存有之性」轉爲「存有之律則」而有的理解。以佛學的脈絡而言，因果的立論基礎與「業」（karma）的概念有關，而不能脫離於「緣起」之基本法則，因此緣起說可做爲一切存在物的根本法則。因爲業力、因緣爲根本不變的法則，故慧遠強調「自然」可「因順」而不可革之意。

其二，「因果冥報」亦有「不爲而然」的性質，所以可以「自然」名之，如〈明報應論〉強調業報感應「非復玄宰」之功，而以「必然之數」名之，其言曰：

> 有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於所迷；抱疑長夜，所存唯著。是故失得相推，禍福相襲。惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰，此**乃必然之數**，無所容疑矣。何者？會之有本，則理自冥對；兆之雖微，勢極則發。是故心以善惡為形聲；報以罪福為影響。**本以情感而應自來**，豈有幽司由御失其道也。然則罪福之應，唯其所感。**感之而然，故謂之自然。自然者，即我之影響耳，於夫玄宰復何功哉**？[87]

上文中所謂的「感之而然」、「必然之數」，其說法在中國傳統思想中本可由《周易》之經傳而來，然而由慧遠之強調「即我之影響耳，於夫玄宰復何功哉」亦可見郭象之影響。慧遠言「即我之影響耳」所強調的是「我之自爲」，「夫玄宰復何功

---

85 可參見周大興：《自然．名教．因果》（臺北：中研院文哲所，2004）第七章。

86 見《弘明集》卷 5，《大正藏》第 52 冊，頁 30 上。

87 見《弘明集》卷 5，《大正藏》第 52 冊，頁 33 下。

哉」所強調的是「無主而自然」，這二點皆可用以解釋「因果冥報」何以可名爲「自然」之故。

除了「我之自爲」與「無主而自然」之論點同於郭象外，戴逵（？-395）與慧遠、周道祖（377-432）之論辨中，多在「分命」一詞上用力，亦可見玄學之影響。試看下列三段節錄之答問：

戴逵〈釋疑論〉：

> **性有脩短之期**，故有彭殤之殊；**氣有精麁之異**，亦有賢愚之別。**此自然之定理，不可移者也**。故知賢愚善惡脩短窮達各有分命。非積行之所致也。〔……〕苟能體聖教之幽旨，審分命之所鍾，庶可豁滯於心府，不祈驗於冥中矣。[88]

周道祖〈難釋疑論〉：

> 君以為審分命所鍾，可無祈驗於冥中，餘慶之言在於勸教。**請審分命之旨**，為當宅情於理，任而弗營邪？為忘懷闇昧，直置而已邪？若宅情於理，則理未可喻，善惡紛互，逆順莫檢，苟非冥廢豈得弗營？若直置而已，則自非坐忘，事至必感，感因於事，則情亦昇降，履信獲祐何能不慶？為惡弗罰焉得無怨？雖欲忘懷其可得乎？靖求諸己其效明矣。〔……〕故**洗心以懷宗，練形以聞道**，拔無明之沈根，翳貪愛之滯網。**不祈驗於冥中，影響自徵；不期存於應報，而慶罰以彰**。[89]

慧遠〈答釋疑論〉：

> **分命窮達非常智所測**。然依傍大宗似有定檢。[90]

上述論辯中，戴逵所言之內容多以「分命」與氣稟有關，以爲「性」是不可移易之「自然」（氣化之結果），具有命定論的色彩。因此，周道祖之答乃以「審分命之旨」開始。周道祖以爲就「分命」而言，「任而弗營」或「直置無措」並不能因此而否定冥報之事實，而令心情不受干擾。因此他認爲最好的作爲是：不祈驗於無形之律則而任律則揭露其自身；不期待於報應，而使慶罰得以彰顯。

---

88 見《廣弘明集》卷 18，《大正藏》第 52 冊，頁 222 上、中。
89 見《廣弘明集》卷 18，《大正藏》第 52 冊，頁 222 下、中。
90 見《廣弘明集》卷 18，《大正藏》第 52 冊，頁 222 中。

周道祖所言之「不祈驗於冥中，影響自徵；不期存於應報，而慶罰以彰」，其中的「不祈驗」、「不期存」有「自爲而不待於外」的「無待」之意，而「影響自徵」、「慶罰以彰」則強調「自然」有其「不移」、「不易」的性質，是「無可知」、「無可爲」。由此可見，周道祖的論辯在形式上仍不脫郭象的論法，所不同者其所謂「自然」非復郭象「自足」而顯其性的論法，而是觀照於業力因果之自然自爲。因爲周道祖的說法有：「無心於因果而觀照因果自然」的意思，由此而言，慧遠〈答釋疑論〉才有「分命窮達非常智所測」的總結，這個回答預設有「超越智慧」之存在。就慧遠而言，超越之智慧一方面得自於佛教的解脫智，一方面也未嘗不是佛教學者對郭象「無待」及「兩忘而化其道」的進一步反省。

由上可知，不論是主張因果或反對因果，都可以援用郭象的論點以爲依據。反對因果者所執的是郭象「性分定」而「不可移易」的論點；而主張因果者也可執郭象「自然（因果），不可知、不可爲」、[91]「無心順應，任其（因果）自爲」以爲論據。[92]

四、結語

追究魏晉時代「自然」一詞的概念史，可以發現將「自然」一詞作爲與「性」有關的名詞，漢譯佛典的使用不會晚於玄學的發展。而且，佛典中「自然」所對譯的「自性」，寓含有自有、自成，抑或「存有者自身規定自己的存在方式」的概念，因此雖無證據可證明郭象的「自生」說，得自於佛教「自性」的概念，但也不能完全否定這種可能性。

除了，佛學的影響之外，「自然」一詞的使用，也有道家自身的脈絡及氣化宇宙論的一路發展。在魏晉時期，道家的發展可以王弼爲代表，而氣化宇宙論則以阮

91 《莊子注．天運》言：「自爾，故不可知也」。見《莊子集釋》，頁 495。

92 《莊子注．天運》言：「自爾則無所稍問其故也，但當順之」。見《莊子集釋》，頁 496。

籍、嵇康爲代表。道家之論自然，是由於《老子》、《莊子》文本多見「自然」之故，而王弼之言自然也是前有所承。如目前可見最早的《老子》注本，嚴遵的《道德指歸》卷二〈道生一篇〉即有「無有所名者謂之道」、「夫天之生人也，形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因於自然」之言，[93]這些說法也可能與王弼之論「無形無名」、「自然者，無稱之言，窮極之辭」有關。氣化宇宙論於「自然」觀點的發展與《易》的傳統有關，[94]阮籍、嵇康所言之「自然」多有《易》學的色彩，然而阮籍〈大人先生論〉及嵇康〈釋私論〉摻有道家「任物自然」的思想，此亦爲魏晉思潮的特色之一。

魏晉時代的「自然」觀當以郭象《莊子注》最爲特殊，這一方面是郭象自然觀統合道家與易經傳統之自然觀，而將之歸爲「存有」與「存有者」二層之故；一方面則是《莊子注》一書可能存有佛、玄交涉的跡象。湯用彤曾言：「玄學的產生與佛學無關」，[95]然而經過本文的討論，此種斷語應有討論的餘地。又論及王弼、郭象之學與佛家因果的關係，湯用彤有「由王（弼）之義，則自然也者不與佛家因果相違。〔……〕由向（秀）、郭（象）義，則自然與因果相悖。故反佛者亦嘗以破因果，如范（縝）之〈神滅論〉是矣」之說。[96]然而經由本文的討論，可看到在范縝之前，在慧遠、戴逵與周道祖的討論中，主張與反對因果報應之論者多有執郭象

93 見嚴遵著，胡震亨、毛晉同訂：《老子指歸論》卷 2，嚴遵《道德指歸論》（無求備齋老子集成初編，臺北：藝文印書館，1965），第一冊，頁 1b。

94 氣化宇宙論成熟於西漢，與流行於西漢的陰陽五行說，及黃老學派密切相關。然而，魏晉之氣化宇宙論，有其「自然觀」的發展，不強調「陰陽」、「五行」生化萬物之過程與象數的表現，而只在預設「氣化」的前提下，強調「陰陽通氣」、「剛柔承乘」的「自然」之義，因而本文認爲這與《易傳》以來的傳統較接近。如阮籍《通易論》言：「《易》之爲書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情。道至而反，事極而改；反用應時，改用當務。應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然、惠生類也。富貴侔天地功名者，充六合莫之能傾，莫之能害道不逆也。天地，《易》之主也；萬物，《易》之心也，故虛以受之，感以和之。男下女上，通其氣也；柔以承剛，久其類也」，即強調「通易者」之「虛以受之，感以和之」可以達成「順自然」、「惠生類」的效用。阮籍「虛以受之，感以和之」及「通其氣也；久其類也」的說法，除了有「氣化宇宙的預設，也與《易．繫辭》論聖人作八卦：「以通神明之德；以類物之情」，有相同的理路。

95 見〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，頁 136。

96 見〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，頁 54。

論點之情形，只是反因果論者所持者爲「安其性分」、「獨化」之說，[97]而主張因果論者則持「自爾不可知」、「無待」之論。由此，亦可見郭象論點在當時道、佛論爭中的影響力。

引用書目

一、典籍

〔晉〕袁宏：《後漢紀》（臺北：臺灣商務印書館，1975 年）

〔唐〕姚思廉：《梁書》（北京：中華出版社，1973 年）

〔先秦〕管仲著，李勉註譯：《管子今註今譯》（臺北：台灣商務印書館，1988 年）

〔先秦〕莊周著，郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983 年）

〔漢〕嚴遵：《道德指歸論》（無求備齋老子集成初編，臺北：藝文印書館，1965 年）

〔魏〕阮籍著，郭光校注：《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社，1990 年）

〔魏〕嵇康著，崔富章注譯：《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，1998 年）

〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年）

〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年）

〔東漢〕支婁迦讖譯：《道行般若經》（大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》，第 8 冊，臺北：新文豐出版社，1983 年）

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》（大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》，第 8 冊，臺北：新文豐出版社，1983 年）

〔梁〕釋寶唱：《名僧傳抄》（《卍續藏經》，第 134 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年）

[97] 如范縝〈神滅論〉言：「若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，怳爾而無，來也不禦，去也不追，乘夫天理，各安其性」。見《梁書》卷 48 列傳第 42〈儒林〉。

〔梁〕釋僧祐：《弘明集》（大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》，第 52 冊，臺北：新文豐出版社，1983 年）

〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，（大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》，第 52 冊，臺北：新文豐出版社，1983 年）

二、研究專著

湯用彤：《魏晉玄學論稿》，《魏晉思想甲編五種》（臺北：里仁書局，1984 年）

陳寅恪：《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981 年）

余英時：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980 年）

余敦康：《何晏王弼玄學新探》（山東：齊魯書社，1991 年）

許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989 年）

印順：《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992 年）

——，《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992 年）

——，《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1992 年）

蔡振豐：《魏晉佛學格義問題的考察》（中國佛教學術論典 100，高雄：佛光出版社，2001 年）

周大興：《自然．名教．因果：東晉玄學論集》（臺北：中央研究院文哲研究所，2004 年）

何善蒙：《魏晉情論》（北京：光明日報出版社，2007 年）

海德格（Martin Heidegger）：《海德格選集》（孫周興譯，上海：三聯書局，1996 年）

梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》（臺北：法爾出版社，1989 年）

奧田慈應先生喜壽紀念論集刊行會編：《佛教思想論集》（京都：平樂寺書店，1976 年）

三、期刊論文

陳榮灼：〈王弼與郭象玄學之異同〉，《東海學報》第 33 卷（臺中：東海大學，1992

年 6 月）

黃國清：〈竺法護譯《正法華經》「自然」譯詞析論〉，《中華佛學研究》第 5 期（臺北：中華佛學研究所，2001 年 3 月）

蔡振豐：〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第 24 期（臺北：臺灣大學中國文學系，2006 年 6 月）

鍵主良敬：〈本無おとび如．真如譯について〉（《大谷學報》，京都：大谷大學，1968 年）

四、工具書

荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1986 年）。

漢語大辭典編輯委員會：《漢語大辭典》（上海：漢語大詞典出版社，1999 年第一版四刷）。

M.Monier-Williams: *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Lld. 2002