

聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋

謝如柏*

摘 要

本文對郭象的迹冥觀與無迹之說提出「鏡像說」之解釋，認為：1、聖人無心如鏡、順任萬物自為而使之適性逍遙，故其迹可說實是無迹。2、但是眾人的好尚追逐建構出聖人之名迹，作為效法追求的對象，猶如追逐鏡中虛像，因此離失本性。3、群生如能無所好尚，在忘境中各自自得，便可遺忘聖人而還返無迹之境。據此，仁義禮教亦無特別或普遍的地位，只是特定時代眾人自得其性的表現而已。這樣的詮釋固然與舊說不同，但應該更能有效解釋郭象文本。

關鍵詞：鏡像、體用、自然與名教、莊子注

* 國立暨南國際大學中國語文學系副教授。

Tracelessness of Sages — The Mirror Image Interpretation of Guo Xiang's View of Ji Ming

Shie, Ru-Bo

Associate Professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Chi Nan University

Abstract

The essay puts forward the explanation of “Mirror Image Theory” to Guo Xiang’s trace (迹) and, darkness (冥) perspective, and tracelessness (無迹) theory, Guo indicates as: first, the sages’ heart is like a mirror, to let everything in their place and obeys the nature, so the traces of sage could be regarded as traceless. Second, universally tend to get hold of these traces and fame to construct the sage’s name, which creates the creatures/ beings. The pursue of worshipping and imitating a sage as an object is overt and explicit, running counter to the innate and implicit inherent. Third, when universally tended not to worship the sage, they could return to the realm of tracelessness by contenting themselves being in the realm of forgetfulness. Therefore, the teachings of morality would not be superior or universal; instead, it is only the collective representation of certain epochs. This interpretation is different from the others, yet it can observe Guo’s texts closely.

Keywords: Mirror Image, Essence and Practical use, Nature and teaching of names, The Commentary of Zhuangzi

聖人無迹——郭象迹冥觀之鏡像詮釋*

謝如柏

一、前言

郭象（約 253-312）「迹冥論」的意蘊與重要性，學界已有相當討論。通常認為，郭象主張迹冥一體，聖人之迹與所以迹（冥）體用圓融、不可分割；這是指聖人「遊外宏內」之體用圓融而言，聖人遊心方外，而有方內之迹，如：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！（〈逍遙遊〉「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子」注，頁 28）

然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。……夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！（〈逍遙遊〉「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉」注，頁 34）

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。（〈大宗師〉「孔子曰：『彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也』」注，頁 268）¹

* 本文為科技部補助專題研究計畫「聖人無迹：郭象迹冥觀研究」（MOST 104-2410-H-260-033-）之成果。寫作期間蒙審查老師惠賜修改意見，謹致謝忱。

¹ 西晉·郭象：《莊子注》，清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993），頁 28、34、268。以下引郭象注隨文標註頁碼。

依此詮釋，聖人之「冥」——心境之超越逍遙，以及「迹」——行事之俯仰萬機之間，非但沒有矛盾，而且以冥為體、有迹之用，是不可割裂的體用關係。並且，由於聖人之冥、迹各與「自然」、「名教」對應，因此，體用也被認為是郭象統合名教自然的方法。如牟宗三認為郭象以無為為本、冥，無不為為末、迹，而「顯迹本之圓融」；湯用彤也認為郭象以外末為聖人之迹，內本為聖人之所以迹，「聖人舉本統末，真體起用」，「內聖亦外王，而名教乃合乎自然。外王必內聖，而老、莊為本，儒家為末矣。」²此種本迹體用圓融、以及自然與名教一貫之說，廣為學者接受。³

以「體用」概念詮釋郭象之迹冥觀，是近代學者的創發。事實上，分析「遊外以冥內，無心以順有」之語，其中不必然有由體起用、體用一體之意蘊。⁴相反地，郭象之說，似有體用無法解釋之處。例如，郭象在《莊子注》中其實多次提出「聖人無迹」的說法：

夫物未嘗有謝生於自然者，而必欣賴於針石，故理至則迹滅矣。今順而不助，與至理為一，故無功。（〈逍遙遊〉「神人無功」注，頁 22）

至理之來，自然無迹。（〈齊物論〉「而不知其所由來」注，頁 88）

然無迹者，乘羣變，履萬世，世有夷險，故迹有不及也。（〈應帝王〉「有虞氏不及泰氏」注，頁 288）

唯聖人無迹，故無弊也。（〈讓王〉「吾聞古之士，……此二士之節也」注，頁

² 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 187、188；湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001），頁 100、98。

³ 例如：湯一介：《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2009），頁 149-150；王曉毅：《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006），頁 203；余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），頁 353-354、413；許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995），頁 201-202；康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003），頁 514-515；皆有類似主張。

⁴ 體用關係，參見湯用彤：「玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非于用後別為一物，故亦可言用外無體。」湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁 60。如張岱年所說：「一般說來，中國古典哲學中所謂『體』就是根本的，第一性的；所謂『用』就是從生的，第二性的。這是『體』與『用』的最簡單最主要的意義。」可為此種「體用一如，用依體起」之體用概念之說明。張岱年：〈中國古典哲學中若干基本概念的起源與發展〉，《哲學研究》2（1957.2），頁 69。又，牟宗三於此體用關係的基本意義之外另有詮釋，請見本文註 18。

989)

但為難知耳，未為殊無迹。(〈列禦寇〉「故其就義若渴者，其去義若熱」注，頁 1055)

此云「聖人無迹」，而且「迹有不及」，無迹尚是較有迹更為高超的境界。但是，根據體用圓融之說，郭象應該主張聖人由體起用、由冥起迹，如何可能有體無用、有冥無迹？「聖人無迹」如何可能？如真的無迹，又何以說「乘羣變，履萬世」？然則這是否表示迹冥觀之體用詮釋，可能有修正補充的必要？

郭象「聖人無迹」之說，學者也曾注意，但解釋非常分歧⁵；觀察諸說，大多試圖消解「無迹」的字面意義以取消此一困難，多半亦未就文本深論。但是如此是否真能解釋聖人無迹之義？

實則歷史上曾經存在過以「沒有迹」解釋郭象之說的詮釋：

《莊子注》云：「未曾有謝生於自然者，而必欣賴於針名（石），故理至即迹滅。」以至理為一，神而無功者也。

《莊子》云：「體盡無為而遊無朕。」郭《注》云：「任物故自然無迹。」朕，跡也。既無往返之跡，故知不動也。⁶

南朝·惠達與唐·元康引用郭象「無迹」之文時，皆將其理解為不動、無兆、無功；依此聖人「無迹」不只沒有活動，且無朕兆可見。可見近代之前，古人曾取「沒有

⁵ 「冥而不冥，則全冥在跡，而不淪於無。跡而無跡，則全跡在冥，而不淪於有。」牟宗三：《才性與玄理》，頁 192；「因物之自行，非有心以扇仁義之風，故亦可曰聖人無迹。」湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，《魏晉玄學論稿》，頁 100；「所以跡是無跡可尋的，是無跡，也是無法執著的。」湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 152；「聖人有跡，又能以直理冥之，使名跡可遺，於是由跡而無跡了。」侯外廬等：《中國思想通史》第 3 冊（北京：人民出版社，2004），頁 238；「所以跡都是無差別的無心，因此其本質都是無跡的。」王曉毅：《郭象評傳》，頁 300；「所以跡，是不能用名言來指稱和道說的，因此稱之為無跡。」楊立華：《郭象〈莊子注〉研究》（北京：北京大學出版社，2010），頁 181；「所以迹就是無迹，是說不以聖人之迹為法，而是因物之自行、任物之真性。」許抗生：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989），頁 355；「為所以迹之真性者，亦可謂是無迹。」聖人本無作為、亦不必作為，故無迹、無功與無名。」黃聖平：《郭象玄學研究——沿著本性論的道路》（北京：華齡出版社，2007），頁 128、193。

⁶ 舊題晉·惠達：《肇論疏》，收入《卮續藏經》第 150 冊（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 842b；唐·元康：《肇論疏》，收入《大正新修大藏經》第 45 冊（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 168b。

迹」之解釋。此一思路，能否對吾人有所啟發？

「無迹」之解釋，與郭象迹冥觀的理解息息相關，進一步深入探討應是必要的。本文目標，即以「聖人無迹」問題為契機，以前賢的成果為基礎，重探郭象之迹冥思想，試圖提出「鏡像」之解釋，以說明包括聖人無迹在內的諸多思想命題。

二、迹之名實：鏡像詮釋

迹是什麼？迹從何來？依體用之說，「迹」是指聖人活動留下的痕迹，具體而言即是聖人方內的「名教」活動⁷；前述終日見形、俯仰萬機、歷山川、同民事等，蓋即聖迹之具體事例。郭象強調眾人只識此「迹」，而「豈識其冥哉」，不能認識聖人之所以迹。以下試作探討。

（一）迹：聖人若鏡、人與之名

先探討「迹」之名。依體用詮釋，迹無疑是聖人之冥所起之用，眾人只見此迹。但是，觀察郭象所言，其實聖人之迹之「名」，非但是眾人所見，其實就是來自眾人：

聖人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。（〈逍遙遊〉「聖人无名」注，頁 22）

堯舜者，世事之名耳；為名者，非名也。……今所稱堯舜者，徒名其塵垢粃糠耳。（〈逍遙遊〉「是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事」注，頁 33）

聖人者，民得性之迹耳，非所以迹也。此云及至聖人，猶云及至其迹也。（〈馬蹄〉「及至聖人」注，頁 337）

聖者名也；名生而物迷矣，雖欲之乎大隗，其可得乎！（〈徐无鬼〉「至於襄城之野，七聖皆迷，无所問塗」注，頁 831）

⁷ 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 151；蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 221。

「聖者名也」，聖人乃是「物得性之名」、「民得性之迹」。也就是說，眾人所說的「聖人」，只是一個名稱，亦只是聖人之迹；而「為名者，非名」，此作為名迹的「聖人」，並非聖人之所以迹，此即凡人只能認識迹之意。依郭象之說，「聖人」之名，其實乃是百姓自得其性之後，用以稱呼聖人的名稱。⁸但何以有此名？他說：

今夫鑑者，豈知鑑而鑑耶？生而可鑑，則人謂之鑑耳，若人不相告，則莫知其美於人，譬之聖人，人與之名。（〈則陽〉「生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也」注，頁 882）

聖人無愛若鏡耳。然而事濟於物，故人與之名，若人不相告，則莫知其愛人也。（〈則陽〉「聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也」注，頁 883）

也就是說，「聖人」之名乃是「人與之名」；因其「事濟於物，故人與之名」，猶如鏡可照物，故人名之曰鏡。然則，聖人之名來自於眾人之創造，並非聖人自造此名；如他所說，若眾人不言，聖人即不自知其名，甚至亦不自知愛人；事實上，聖人根本「無愛若鏡」，其愛人云云也只是眾人對聖人的看法。既然如此，聖人之迹之名，豈非來自眾人之創造，是眾人對聖人的認識稱呼，而非聖人所自造？

如此，「迹」之名其實是眾人對聖人的認識稱呼⁹，義近於現代所說之「印象」：迹乃是眾人對聖人的印象，而此印象並非聖人所立。這一點正是了解「聖人無迹」的關鍵。他說：

曰：夷許之弊安在？曰：許由之弊，使人飾讓以求進，遂至乎之嚮也；伯夷之風，使暴虐之君得肆其毒而莫之敢亢也；伊呂之弊，使天下貪冒之雄敢行篡逆；唯聖人無迹，故無弊也。若以伊呂為聖人之迹，則伯夷叔齊亦聖人之迹也；若以伯夷叔齊非聖人之迹邪？則伊呂之事亦非聖人矣。夫聖人因物之自行，故無迹。然則所謂聖者，我本無迹，故物得其迹，迹得而強名聖，則聖者乃無迹之名也。（〈讓王〉「吾聞古之士，……此二士之節也」注，頁 989）

此說「迹」所帶來的弊害；許由、伯夷等人之迹各有其弊，唯「聖人無迹，故無弊」。可知郭象確實認為「無迹」比「有迹」優越，並且「聖人無迹」之命題確有其實際

⁸ 王曉毅：《郭象評傳》，頁 298；楊立華：《郭象〈莊子注〉研究》，頁 180。

⁹ 「迹只是人們所認為的是聖人之迹。」湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 282。

意涵，不可用取消字義的方式來迴避問題。然而為什麼說聖人無迹？郭象的解釋是：「聖人因物之自行，故無迹。然則所謂聖者，我本無迹，故物得其迹，迹得而強名聖，則聖者乃無迹之名也」。此語前半以因物自行來說明無迹之實，下文將再詳論。先注意後半部分：聖人本「無迹」，眾人「得其迹，迹得而強名聖」，也就是說「迹」之名實是出自眾人對於聖人認識、掌握之所得，而將其印象強行命名為「聖人」的結果。名迹是眾人對聖人之印象，與「聖人，人與之名」的說法一致。至於「聖者乃無迹之名」，聖人則是本來無此名迹的。

迹之名是眾人對聖人的印象；此「物得其迹，迹得而強名聖」之意，可以由此進一步說明：

夫堯舜帝王之名，皆其迹耳，我寄斯迹而迹非我也，故駭者自世。世彌駭，其迹愈粗，粗之與妙，自途之夷險耳，遊者豈常改其足哉！故聖人一也，而有堯舜湯武之異。明斯異者，時世之名耳，未足以名聖人之實也。故夫堯舜者，豈直一堯舜而已哉！是以雖有矜愁之貌，仁義之迹，而所以迹者故全也。
(〈在宥〉「夫施及三王而天下大駭矣」注，頁 375)

此釋「夫施及三王而天下大駭矣」。¹⁰《莊子》認為，由黃帝堯舜而至三代，施政日漸敗壞；但郭象認為「聖人一也」，這些帝王之間並無高下之異。為什麼？因為「帝王之名，皆其迹耳」，被眾人所認識的黃帝堯舜之「名」只是「迹」，與前文所說不異。再進一步說，世風日下而「天下大駭」，其實乃是「駭者自世」，是世人自己之認識造成的印象。為什麼這麼說？因為「世彌駭，其迹愈粗，粗之與妙，自途之夷險耳」：正如足迹之粗妙，是因道路之夷險高下所致，遊者未改其足；聖人亦是如此，其「迹」之所以有「堯舜湯武之異」，只是「名」之差異，此「時世之名」，是取決於世人、因世人看待聖人的認識印象之差異才造成了此名迹的差異，而非聖人所致。因此郭象說「世彌駭，其迹愈粗」：並不是三代王者施政失當造成天下大駭之迹，而是正好相反，是因為世人自己之認識才造成了在他們看來聖人之「迹」粗劣的形象。「世彌駭，其迹愈粗」的說法值得注意，此即前述「物得其迹，迹得而強名聖」之

¹⁰ 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋·在宥》，頁 373。

意：「迹」其實是出自眾人對於聖人的印象，而非出於聖人；同樣地，帝王之迹之所以看似有優劣高下，也是不同時世之人對聖人之認識高下不同所致，也非聖人之間有差異。故說「雖有矜愁之貌，仁義之迹，而所以迹者故全也」，聖人是並無二致的。

可知郭象認為聖人之「迹」之「名」出自眾人對聖人的認識稱呼，而非聖人所立；亦即，迹乃是眾人對聖人的印象。「聖人無愛若鏡」，迹既來自眾人，反映的是眾人印象的差別，聖人之間並無差異。如此，就由迹之「名」的層面解釋了聖人無迹：聖人本無此名迹，因為眾人的印象，才構成了聖迹。

（二）迹：聖人若鏡、任物之實

其次，就迹之「實」來看：聖人方內名教活動是否即是迹之「實」？若然，為何又說聖人無迹？

首先須辨析的，是郭象所說名教活動，並非實指活動本身而已，亦有作為譬喻而用的意蘊。如說聖人「在廟堂之上」，顯然不是實指端坐廟堂之身體行為，而是以此「轉喻」聖人對方內政治的關切；正如山林巖穴之士，也不是實指山林穴居，而是喻指離俗隱居。同理「戴黃屋，佩玉璽」、「歷山川，同民事」亦然。故所謂方內之「迹」，雖可指聖人活動之「實」，更是指其所譬喻的聖人仁民愛物的形象；而此「名」或形象只是眾人的印象，如前所云，「聖人無愛若鏡」，聖人愛人只是眾人的印象建構。

那麼，郭象如何看待聖人迹之「實」呢？是否即是指其名教活動？

至人無喜，暢然和適，故似喜也。（〈大宗師〉「邴邴乎其似喜乎」注，頁 236）

至人無屬，與世同行，故若屬也。（〈大宗師〉「屬乎其似世乎」注，頁 237）

刑者，治之體，非我為。（〈大宗師〉「以刑為體」注，頁 238）

禮者，世之所以自行耳，非我制。（〈大宗師〉「以禮為翼」注，頁 238）

知者，時之動，非我唱。（〈大宗師〉「以知為時」注，頁 238）

德者，自彼所循，非我作。（〈大宗師〉「以德為循」注，頁 238）

任治之自殺，故雖殺而寬。(<大宗師>「以刑為體者，綽乎其殺也」注，頁 239)

順世之所行，故無不行。(<大宗師>「以禮為翼者，所以行於世也」注，頁 239)

夫高下相受，不可逆之流也；小大相羣。不得已之勢也；曠然無情，羣知之府也。承百流之會，居師人之極者，奚為哉？任時世之知，委必然之事，付之天下而已。(<大宗師>「以知為時者，不得已於事也」注，頁 239)

凡此皆自彼而成，成之不在己，則雖處萬機之極，而常閒暇自適，忽然不覺事之經身，恍然不識言之在口。而人之大迷，真謂至人之為勤行者也。(<大宗師>「而人真以為勤行者也」注，頁 240)

在此段注中，郭象同樣也指出聖人名教活動，其實是眾人的印象建構：聖人看來終日見形、俯仰萬機，其實這是「人之大迷，真謂至人之為勤行者」，只是眾人的印象而已。正如聖人其實也並無喜怒之情¹¹，只是「暢然和適」、「與世同行」，只因眾人有喜有怒，故其印象便認為聖人似乎也有情。

至於名教活動本身，郭象則認為聖人實是「順世之所行」。通常認為名教是聖人施政教化之作為，但他指出：其實刑禮知德並不是聖人創造倡導的，而是「世之所以自行」、「時之動」、「自彼所循」，是本已有之的「治之體」，聖人只是「順世之所行」而任其自行而已，但是世人卻以為是聖人的創造倡導。換言之，聖人只是「任時世之知，委必然之事」，順任已有的禮樂刑政制度而「付之天下而已」，究竟說來名教活動其實是眾人「自彼而成」，而非聖人之作為。

然則，通常所說聖人之名教作為，可說實是聖人順任眾人自為的結果，而非聖人自己之作為，聖人只是任其自行而已。如前所述，傳統詮釋認為「迹」之實是聖人方內「名教」之創造活動；但由此看來，名教其實是眾人「自彼而成」，是出於眾人、由眾人自行運作的，聖人只是任眾人自為自行而不去干涉而已。¹²正因「成之不

¹¹ 郭象所說聖人無情，進而言之是指「死灰槁木，取其寂莫無情耳」(<齊物論>注，頁 44)之境界，即是下文所述無心之境。

¹² 類似的詮釋，如王曉毅認為聖人之迹其實是「臣民自己從事政治活動留下的形迹」。王曉毅：《郭象

在己」，因此聖人才能「雖處萬機之極，而常閒暇自適」；這便是聖人「寄坐萬物之上而未始不逍遙」的原因。此可說是郭象對「無為」概念之發揮¹³，他說：

無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。（〈在宥〉「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情」注，頁 369）

名教活動實是眾人自為，聖人只是「任其自為」。此可由注文印證：

順其成迹而凝乎至當之極，不執其所是以非眾人也。（〈齊物論〉「春秋經世先王之志，聖人議而不辯」注，頁 85）

夫體道合變者，與寒暑同其溫嚴，而未嘗有心也。然有溫嚴之貌，生殺之節，故寄名於喜怒也。（〈大宗師〉「喜怒通四時」注，頁 231）

無不容者，非為仁也，而仁迹行焉。（〈繕性〉「德無不容，仁也」注，頁 549）

無不理者，非為義也，而義功著焉。（〈繕性〉「道無不理，義也」注，頁 549）

鳴者，律之所生；言者，法之所出；而法律者，眾之所為，聖人就用之耳，故無不當，而未之嘗言，未之嘗為也。（〈寓言〉「鳴而當律，言而當法」注，頁 953）

我無言也，我之所言，直用人之口耳，好惡是非利義之陳，未始出吾口也。（〈寓言〉「利義陳乎前，而好惡是非直服人之口而已矣」，頁 953）

口所以宣心，既用眾人之口，則眾人心用矣，我順眾心，則眾心信矣，誰敢逆立哉！吾因天下之自定而定之，又何為乎！（〈寓言〉「使人乃以心服，而不敢蘊立，定天下之定」，頁 954）

聖人只是「順其成迹」，不以是非評斷眾人；既說「成迹」，顯然並非當前聖人所造。同樣地，聖人本無喜怒，只是順任眾人「寄名於喜怒」故看似有情而已。名教的諸面向，如法律也只是「眾之所為」，聖人用之只是任其自為，因此「未之嘗言，未之嘗為」。聖人亦無言教，只是「直用人之口」而「因天下之自定而定之」。仁義亦然，

評傳》，頁 203-205。但筆者認為此不能說是臣民之迹，下詳。

¹³ 郭象之「無為」即「任物之自為」。湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 229；許抗生：《魏晉玄學史》，頁 380。

聖人只是「德無不容」、「道無不理」¹⁴，並未推行仁義，卻被眾人認為「仁迹行焉」、「義功著焉」。名教作為可說是眾人之自為，與前文所說一致。以下還可見諸多同樣的說法。

正因名教活動只是聖人「任其自為」的結果，在此意義下，就迹之「實」而言，可說聖人雖有迹、但其實「無迹」；前引文「聖人因物之自行，故無迹」，即是此意。如說：

因物則物各自當其名也。（〈應帝王〉「無為名尸」注，頁 307）

使物各自謀也。（〈應帝王〉「無為謀府」注，頁 307）

付物使各自任。（〈應帝王〉「無為事任」注，頁 308）

無心則物各自主其知也。（〈應帝王〉「無為知主」注，頁 308）

因天下之自為，故馳萬物而無窮也。（〈應帝王〉「體盡無窮」注，頁 308）

任物，故無迹。（〈應帝王〉「而遊无朕」注，頁 308）

物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。（〈應帝王〉「故能勝物而不傷」注，頁 309）

此是「至人之用心若鏡」段落之注¹⁵；郭象指出，聖人不為「名尸」、「謀府」、「事任」、「知主」，聖人如鏡，只是使物各自當其名、自謀、自任、自主其知，亦即「因天下之自為」。正因此非聖人自己之作為，聖人只是如鏡般隨物反映、任物自為，故說「任物，故無迹」；亦即，迹之「實」實非聖人所為，只是任眾人之自為，故聖人之迹其實無迹。¹⁶前述元康引此「任物，故無迹」而理解為不動、無往返之朕兆，蓋即此意。

當然，聖人「因天下之自為」，並不是說聖人全無作為：聖人雖任物「自為」，但仍有「任物」自為的活動，如「在廟堂之上」、「戴黃屋，佩玉璽」、「歷山川，同

¹⁴ 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋·繕性》，頁 548。

¹⁵ 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子·應帝王》，頁 308。

¹⁶ 類似的詮釋，如韓林合所云：「聖人無心而任物（任物性、任化、因物之自行），因而他也不可能有心於為迹，也就是說他本無迹。」韓林合：《游外與冥內——郭象哲學研究》（北京：商務印書館，2016），頁 262。但筆者認為必須指出名教活動非聖人自為。下詳。

民事」等；此雖是順任眾人而動，但確實是聖人自己的活動，而非眾人的活動。但必須指出的是，即便如此，郭象仍然強調聖人自身之活動仍是任物而有，並非聖人自發主動，故仍不可說是聖人自己之作為，故雖有「迹」而仍是「無迹」。試觀前文：

我無言也，我之所言，直用人之口耳。好惡是非利義之陳，未始出吾口也。

郭象指出，聖人任物自為，故說「我無言也」，此是無言無迹；但畢竟聖人實際上仍有任物的「我之所言」，故也可說聖人仍有言有迹；但此所言只是「用人之口」、順任眾人之言而言，故郭象認為此「未始出吾口」而非聖人自言，仍不可說是聖人之言之迹。此意正如郭象對「至人之用心若鏡」的詮釋：聖人任物，猶如以鏡照物，「物來乃鑒，鑒不以心」；正如鏡像雖是鏡之所照，但映照出的是萬物各自的形相，而非鏡自身之形相；聖人之任物亦是如此，「任其自為」雖是聖人的活動，但卻是順任眾人的活動而有，並非聖人自己自發主動的作為。故依此來說，聖人之任物，仍是雖有迹而實無迹的。

如此，就迹之「實」而言，聖人任物自為，故其迹可說無迹；就迹之「名」而言，迹則是眾人的聖人印象，聖本無迹。參照來看，聖人仁民愛物之名，正是因為眾人不知聖人任物，以為聖人有仁民愛物的名教活動之實所致；實則「聖人無愛若鏡」，但「人之大迷，真謂至人之為勤行者」，眾人如此建構的聖人印象，正是名迹的來源。¹⁷

由此觀之，郭象所用的「鏡像」之喻，似乎可以概括他對聖人之迹、無迹問題的見解：聖人如鏡「物來乃鑒，鑒不以心」，只是反映萬物、任物自為；聖人「聖人無愛若鏡」，只是反映萬物、任群生映照自己對聖人的印象。故聖人如「鏡」，群生猶如照鏡之物，迹只是反映萬物之「像」：猶如鏡雖有映物之像、但所映乃是物象，而非鏡之像；聖人亦然，雖有應物之「迹」、但此迹只是任物自為、而非聖人自為，故可說「無迹」。依鏡像說，「迹」便不是由體起用而有，而是如鏡映物而有。此說

¹⁷ 進而言之，眾人對於聖人之所以有不同印象或迹之「名」，是因為聖人順任不同時世的群生自為，其順任之迹之「實」各異；而群生企羨、追逐其迹，故所建構之聖人名迹、印象亦有異。對此本文第四節續有分析。

應更能有效解釋郭象的看法。¹⁸並且，從郭象思想體系來看，聖人無為、如鏡任物自為，方與「造物者無主，而物各自造」（〈齊物論〉注，頁 112）之構造相應。

三、無迹之說的基礎：適性逍遙說與無心忘境

以下進一步探討鏡像說的理論與實踐基礎：為何郭象主張聖人只可以如鏡任物自為？聖人如何能夠任物自為？

（一）理論基礎：適性逍遙

為何聖人只可任物自為？此與「適性逍遙」說有關。如前所說，聖人無為而「各任其自為，則性命安矣」使群生安於其性¹⁹；而「物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」（〈逍遙遊〉注，頁 1），各自適性便是逍遙。適性逍遙說，學界已有詳盡討論。²⁰此處要關注的是聖人問題；正如學者所說，聖人的無待逍遙具有特別的意義：

物各有性，性各有極，皆如年知，豈跂尚之所及哉！……然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此羣異，異方同得而我無功名。（〈逍遙遊〉「小知不及大知，小年不及大年」注，頁 11）

¹⁸ 如前所述，「體用一如，用依體起」是體用關係的基本意義；但經本文分析，可知聖人之迹是任物而有、而非聖人自為所派生，故不適合以體用關係來說明。此外，牟宗三對於體用關係另有詮釋而有「作用地保存」之說：道家是以「作用層上所顯那個『無』（按：即無為）為本（虛說而為本體因而視為實有），來保障天地萬物的存有。」牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 146。依此，則「由體起用」非是由實有之本體發出迹用，聖人之迹乃是聖人無為而作用地保存萬有之結果，如此便無由體起用的困難。唯筆者認為，「作用地保存」尚未能精確指出聖人之迹是任物而有、非聖人派生之義，「鏡像說」似乎更能精確地說明郭象之意，也能較精確地說明、或補充聖人如何「作用地保存」、即如何保存萬有的本性：聖人即以無心如鏡、反映萬物、任物自為的方式，使萬有各全其本性。鏡像說與本性之保全的理論關係，請見下節分析。

¹⁹ 學者也從「各任其性」、「任性而行」詮釋郭象之無為說。如：湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 229；馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》（北京：人民出版社，2007），頁 470；莊耀郎：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1999），頁 158；王江松：《郭象個體主義哲學的現代闡釋》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁 149。

²⁰ 參見牟宗三：《才性與玄理》，頁 180-187；莊耀郎：《郭象玄學》，頁 61。

夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，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。（〈逍遙遊〉「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」注，頁 20）

無待聖人，才能使群生「不失其所待」而各自逍遙，故聖人是不可或缺的存在。為什麼？他指出：

聰明之用，各有本分，故多方不為有餘，少方不為不足。然情欲之所蕩，未嘗不賤少而貴多也，見夫可貴而矯以尚之，則自多於本用而困其自然之性。若乃忘其所貴而保其素分，則與性無多而異方俱全矣。（〈駢拇〉「而多方於聰明之用也」注，頁 313-314）

宥使自在則治，治之則亂也。人之生也直，莫之蕩，則性命不過，欲惡不爽。在上者不能無為，上之所為而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者，非貴其能治也，貴其無為而任物之自為也。（〈在宥〉「聞在宥天下，不聞治天下也」注，頁 364）

適性便能逍遙，但群生若不安於本性，「見夫可貴而矯以尚之」便失其本性自然。依郭象所說，群生所以企羨外逐，往往是「在上者不能無為」之故：群生本來「性命不過，欲惡不爽」；但主政者有為教化，誘使人民遵守效法，「上之所為而民皆赴之，故有誘慕好欲而民性淫矣」，便造成了人民羨慕追逐、脫離本性的後果。因此，群生能否適性逍遙，主政者乃是關鍵。²¹唯聖人「無為而任物之自為」，才能使之自得其性而不失逍遙，聖人之意義便在於此。「各任其自為，則性命安矣」正是此意。

然則，聖人之所以必須「無為」而任物自為，正是以性分逍遙之說為基礎。為使群生不失逍遙，聖人只可如前節所說「順世之所行」、「自彼而成」，順任眾人而不去干涉、不創造鼓吹倡導，亦不主動教化作為，亦即任眾人自為。理由便是，一有創造倡導作為，「上之所為而民皆赴之」，群生便將追慕聖人所為而喪失本性；相反地，不加干預「任其自為」，群生方能「性命安矣」。是故，無為之聖人實乃群生適性逍遙的保障：

²¹ 郭象主張「有君論」，認可君主之必要性。莊耀郎：《郭象玄學》，頁 229-231；楊立華：《郭象〈莊子注〉研究》，頁 164。聖王之必要性亦可由此角度來補充。

天下若無明王，則莫能自得。令之自得，實明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任，故似非明王之功。〈〈應帝王〉「明王之治：功蓋天下而似不自己」注，頁 296）

夫明王皆就足物性，故人人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王。〈〈應帝王〉「化貸萬物而民弗恃」注，頁 297）

無聖人則群生「莫能自得」，故亦可說群生之逍遙實是聖人之功。雖說聖人之功，其實也只是「無為而還任天下」，任萬物自為而已。在群生自足其性的狀況下，百姓應該以為我皆自爾「而莫知恃賴於明王」才是。²²

故「聖人常遊外以冥內，無心以順有」的目的，也正是使群生各得逍遙。同段注文說：

夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。〈〈大宗師〉「畸人者，畸於人而侔於天」注，頁 273）

聖人冥內，具體來說只是「任萬物之自然」而任其自為，使之「天性各足」而逍遙而已，這也就是「順有」之所指。這都顯示了聖人無為與群生逍遙之間的關聯。

回到「迹」來看：基於適性逍遙說，聖人只可以任物自為，故聖人之迹無迹：因為聖人只可如鏡映照、順任眾人名教活動之自為，而不能有創造倡導之作為，故迹之實只是聖人如鏡所映的眾人之像，聖本無迹。進一步說：

夫志各有趣，不可相效也。故因其自搖而搖之，則雖搖而非為也；因其自蕩而蕩之，則雖蕩而非動也。故其賊心自滅，獨志自進，教成俗易，悶然無迹，履性自為而不知所由，皆云我自然矣。〈〈天地〉「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然」注，頁 432）

²² 按：郭象說「天下若無明王，則莫能自得」，從邏輯上看，等同於說群生之適性自得，是因為明王之因任之故。但這並不等於一有明王之因任，則群生必能適性自得。明王之因任只是群生適性自得的必要條件，而非充分條件。故本文說無為之聖人實乃群生適性逍遙的保障。實則群生如此處所說自忘聖人之迹而「莫知恃賴於明王」，乃是其適性自得的充分條件；詳請見下節「還返無迹的理想」的分析。

群生之性各有不同，若誘發其羨慕仿效之心，將失其本性自然。故聖人無為任其本性，「因其自搖而搖之」、「因其自蕩而蕩之」而無為無動。如此，百姓自成自易「教成俗易」，復歸本性「履性自為而不知所由」，還以為是自爾如此。在此情形下，聖人之治也是「悶然無迹」：非但聖人任其自為故本無迹；連百姓也自以為自爾如此，不知有聖人功業；換言之，迹之名亦已不存。不知不見聖人之「迹」故說無迹，如此才是理想的狀態²³；此是就群生忘卻聖人的理想來說聖人無迹，下文將再討論其義。

然則，適性逍遙說即是聖人無迹之理論基礎。正如郭象在〈莊子序〉中所云聖人「寂然不動，不得已而後起」、「心無為，則隨感而應，應隨其時」（〈莊子序〉，前言頁3），聖人之所以不得已而起而隨感而應，正是為了保障群生之適性逍遙；而為使群生各自逍遙，聖人「無愛若鏡」、「物來乃鑒」，只可如鏡任物，故聖人之迹無迹。並且，若群生自得其性，便不識不知聖人功業，如此聖人亦是「悶然無迹」的。

（二）實踐基礎：如鏡無心

聖人如何能夠任物自為？前引文說「聖人常遊外以冥內，無心以順有」；「順有」即任群生自為使之各自逍遙，「無心」則是順有的心境條件。又：

世以亂故求我，我無心也。我苟無心，亦何為不應世哉！然則體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化，以成堯舜之名者，常以不為為之耳。孰弊弊焉勞神苦思，以事為事，然後能乎！（〈逍遙遊〉「之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事」注，頁31-32）

郭象指出，聖人之心「無心」而應世，又云聖人應世而「會通萬物之性，而陶鑄天下之化」是以「不為為之」，也就是無為任萬物之性使之逍遙。由此觀之，聖人所以能夠無為任萬物之逍遙，實以「無心」為根源。郭象說聖人「物來乃鑒，鑒不以心」，此如鏡之所喻也即是「無心」。

²³ 曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋·第17章》（北京：中華書局，2008），頁40：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」郭象實乃發揮此一傳統。

「無心」如何可以任物自為？郭象所說無心，是一忘而又忘之心境²⁴，故能順任外境與群生之差異：

此忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應也。（〈齊物論〉「有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣」注，頁 75）

彼是相對，而聖人兩順之。故無心者與物冥，而未嘗有對於天下也。（〈齊物論〉「彼是莫得其偶，謂之道樞」注，頁 68）

譬之宮商，應而無心，故曰鳴也。夫無心而應者，任彼耳，不強應也。（〈人間世〉「入則鳴，不入則止」注，頁 149）

常無心而順彼，故好與不好，所善所惡，與彼無二也。（〈大宗師〉「故其好之也一，其弗好之也一」注，頁 240）

是以至人無心而應物，唯變所適。（〈外物〉「人親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝已憂而曾參悲」注，頁 921）

聖人在無心忘境中「與物俱往，而無所不應」。具體來說，聖人無心，已經忘去一切彼是、好壞、善惡的區別，故能順任世間眾人之差異不加判斷區別，故能「無心而應」、「無心而順彼」、「無心而應物」，任其自為自得。「物來乃鑒，鑒不以心」的如鏡之喻也是此意。這便是聖人能夠無為而任物自為的原因。故說：

夫無心而任乎自化者，應為帝王也。（〈應帝王〉篇名注，頁 287）

聖人無心，任世之自成。成之淳薄，皆非聖也。聖能任世之自得耳，豈能使世得聖哉！故皇王之迹，與世俱遷，而聖人之道未始不全也。（〈繕性〉「德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴」注，頁 552）

「聖人無心」故能「任世之自成」，因「無心」而能齊平群生之差異，故能「任乎自化」使之各自逍遙。此處也再次說明了「迹」是順任眾人自為的結果：聖人如鏡、無所倡為，「任世之自得」而使群生自為，因此「成之淳薄，皆非聖也」，世風淳薄

²⁴ 參見蒙培元：《中國心性論》，頁 220；謝如柏：〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》30：4（2012.12），頁 3-7。

非聖人所為，而「皇王之迹，與世俱遷」，迹之差異也是順任各時代眾人自為的結果。這再次印證了鏡像說之詮釋。

聖人任物自照自為，此是「迹」的來源；但聖人無心方能順有，因此「無心」如鏡也就是聖人之「所以迹」。他說：

夫體神居靈而窮理極妙者，雖靜默閒堂之裏，而玄同四海之表，故乘兩儀而御六氣，同人羣而驅萬物。……坐忘行忘，忘而為之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。其神凝，則不凝者自得矣。世皆齊其所見而斷之，豈嘗信此哉！（〈逍遙遊〉「其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也」注，頁 30）

夫任自然而忘是非者，其體中獨任天真而已，又何所有哉！故止若立枯木，動若運槁枝，坐若死灰，行若遊塵。動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，吾所不能二也。（〈齊物論〉「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」注，頁 44）

聖人「靜默閒堂之裏，而玄同四海之表」，即「無心以順有」。而「坐忘行忘，忘而為之」、「任自然而忘是非」是指無心忘境而言，「枯木」、「死灰」、「神凝」即是對此無心忘境的形容。郭象指出，聖人順任萬物，雖似有「動止之容」的差異，但聖人之心如槁木死灰，其「無心而自得」是同一不異的。可見無心是聖人應世任物之時的內在心境，聖人之「所以迹」就是指此而言。²⁵

進一步看，無心雖是聖人的所以迹，但在聖人如鏡無心之中，是兩忘所以迹與迹的：

夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。（〈大宗師〉「離形去知，同於大通，此謂坐忘」注，頁 285）

²⁵ 郭象云：「所以迹者，真性也。」（〈天地〉注，頁 532）故學者以為所以迹是指事物或聖人之真性。湯一介：《郭象與魏晉玄學》，頁 151；余敦康：《魏晉玄學史》，頁 371。但本迹乃就聖人而言，故此語應理解為聖人無心之時其真性便真實呈顯，如郭象所說：「明得真者非用心也，象罔然即真也。」（〈天地〉注，頁 415）

在聖人「奚所不忘」的心境中，不但忘卻禮樂仁義之「迹」，進一步「又忘其所以迹」，連自身之無心也渾然自忘，這才是真正的無心忘境。然則聖人無心，本不知有「迹」，亦不知「所以迹」，遑論迹與所以迹之區別。這是從聖人境界所見的聖人無迹。而坐忘之境雖是聖人獨有，但同樣地，理想中群生各自逍遙的「兼忘」境界也是遺忘此迹的：

各自足而相忘者，天下莫不然也。至人常足，故常忘也。（〈大宗師〉「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」注，頁 272）

夫至仁者，百節皆適，則終日不自識也。聖人在上，非有為也，恣之使各自得而已耳。自得其為，則眾務自適，群生自足，天下安得不各自忘我哉！各自忘矣，主其安在乎？斯所謂兼忘也。（〈天運〉「使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難」注，頁 500）

可知自足相忘，乃是聖凡共通的理想。聖人無心「恣之使各自得」，使群生自足逍遙、不向外求；在此狀態之下群生不但「各自忘我」，也「兼忘」聖人。然則，群生適性逍遙，對郭象而言是必須在彼我兼忘的狀態中實現的境界；群生自得逍遙，忘我忘彼，也遺忘聖人，這也就是前述「人人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王」的狀態。他說：

若物皆有青全，則無貴於松柏；人各自正，則無羨於大聖而趣之。（〈德充符〉「受命於天，唯舜獨也正」注，頁 194）

群生自正自得，便渾忘聖人之存在，也遺忘聖人之迹。如此，從群生兼忘的理想來看，也是聖人無迹。

依此，聖人之所以能任物自為，是因為聖人如鏡「無心」，此即聖人之所以迹。聖人與群生皆在理想忘境中渾忘聖人之迹，於此忘境中聖人無迹可知，此則是作為理想治境的「聖人無迹」的意義。

四、還返無迹的理想

如前所述，聖人之迹之「名」，乃是眾人對聖人之印象。但前節也提及，郭象以為理想治境下群生將遺忘聖人名迹，此是聖人無迹的理想義。既然世人本應「莫知恃賴於明王」、不識不知聖人之名迹，則為何現實中有聖人之印象名迹？又要如何遺忘名迹、到達理想的無迹之境？以下試論之。

（一）尚迹之弊與無迹境界

聖人之迹之「名」是群生對聖人之印象；郭象認為，此名迹乃是群生企羨、追逐所建構而成：

夫聖人雖不立尚於物，而亦不能使物不尚也。故人無貴賤，事無真偽，苟效聖法，則天下吞聲而闇服之，斯乃盜跖之所至賴而以成其大盜者也。（〈肱篋〉「脣竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起」注，頁 349）

夫聖人者，天下之所尚也。若乃絕其所尚而守其素朴，棄其禁令而代以寡欲，此所以掊擊聖人而我素朴自全，縱舍盜賊而彼姦自息也。（〈肱篋〉「掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣」注，頁 349）

非唯息盜，爭尚之迹故都去矣。（〈肱篋〉「天下平而無故矣」注，頁 350）

聖人如鏡無為，任物自得其性。但「聖人雖不立尚於物，而亦不能使物不尚也」；雖任其自為，但其所任只要可以成為企尚效法的目標，世人便會將其尊崇為「聖法」，引發爭競之心、企羨逐求而不安於性分本然，甚至淪為大盜所資。迹之問題便如此產生：「迹」之「名」作為聖人印象，乃是群生好尚競逐之心建構出來的結果；群生建迹逐迹，猶如追求鏡之虛像，聖人亦無可奈何。

此即「迹」之弊害：聖人任物、使群生自得逍遙，群生卻將其建構成競爭標的，反而在逐「迹」中失去本性自得。也就是說，聖人雖如鏡任其自為，但只要所任之行為可見可知，便會引發群生之「尚」而建構成「聖法」之印象，追逐聖法便使眾人離失本性。此中關鍵，依郭象逍遙義，便是群生性分不同，因此任其自為本不應有單一標準；同一時世之群生，尚且有性分之異，時代不同，更不能以單一標準要

求。故說「以一正萬，則萬不正矣。故至正者不以己正天下，使天下各得其正而已」（〈駢拇〉注，頁 316），若將聖人順任的特定「成迹」當成標準，不免便有以一正萬之弊。故說「至治之迹，猶致斯弊」（〈胠篋〉注，頁 358）；聖治固然優於世間有為之治，但其「迹」不免仍有弊害。²⁶

郭象主張的是「無迹」理想：若能「絕其所尚而守其素朴」、「棄其禁令而代以寡欲」，使群生真的無所好尚，便能使之遺忘聖人而「素朴自全」，此無名迹之境，方可免於迹之弊害。²⁷此即前述作為理想治境的兼忘境界之「聖人無迹」；前節引文云許由、伯夷各有其弊，「唯聖人無迹，故無弊也」，也是此意。可見「無迹」確實優於有「迹」，這才是郭象所設想的最高治境。前引惠達對於郭象的詮釋，蓋亦如此：「夫物未嘗有謝生於自然者，而必欣賴於針石，故理至則迹滅矣」，針石有功有迹，卻不如自然任物而無功無迹，聖人便是「神而無功」的。

名迹之弊害，與還返無迹之理想，郭象多有所說：

然而天下奔馳，棄我徇彼以失其常然。故亂心不由於醜而恆在美色，撓世不由於惡而恆由仁義，則仁義者，撓天下之具也。（〈駢拇〉「自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義」注，頁 323-324）

夫生奚為殘，性奚為易哉？皆由乎尚無為之迹也。若知迹之由乎無為而成，則絕尚去甚而反冥我極矣。（〈駢拇〉「其徇一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！」注，頁 326）

聖人無為任物之「迹」，卻誘發群生好尚，使「天下奔馳，棄我徇彼以失其常然」，反而擾亂天下。反之，「絕尚去甚」方可均於自得逍遙之境。

夫聖迹既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉！（〈馬蹄〉「蹇蹇為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，

²⁶ 故郭象同段注云：「斯言雖信，而猶不可亡聖者，猶天下之知未能都亡，故須聖道以鎮之也。羣知不亡而獨亡於聖知，則天下之害又多於有聖矣。然則有聖之害雖多，猶愈於亡聖之無治也。雖愈於亡聖，故未若都亡之無害也。」（〈胠篋〉注，頁 348）

²⁷ 郭象此意，即本王弼所說：「故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。……故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋·老子指略》，頁 198。

摘僻為禮，而天下始分矣」注，頁 337)

工匠則有規矩之制，聖人則有可尚之迹。(〈馬蹄〉「夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也」注，頁 339)

其過皆由乎迹之可尚也。(〈馬蹄〉「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹉跎好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也」注，頁 341)

仁義之迹被建構成標準規矩，則群生追求仁義並非出於本性，反是離失本性。此是有名迹可尚之弊，亦是「有聖人即有斯弊」之不得已。但無迹亦有可能：

兼愛之迹可尚，則天下之目亂矣。以可尚之迹，蒿令有患而遂憂之，此為陷人於難而後拯之也。然今世正謂此為仁也。(〈駢拇〉「今世之仁人，蒿目而憂世之患」注，頁 319)

夫貴富所以可饗，由有蒿之者也。若乃無可尚之迹，則人安其分，將量力受任，豈有決己效彼以饗竊非望哉？(〈駢拇〉「不仁之人，決性命之情而饗貴富」注，頁 320)

兼愛之迹，也如仁義一樣成為好尚目標；但若「無可尚之迹」，群生便無非分之想，而可安於本性之自得。

迹之弊害，在使群生競逐標準規矩而離失本性。此弊危害後世甚大，郭象也有所說：

夫堯雖在宥天下，其迹則治也。治亂雖殊，其於失後世之恬愉，使物爭尚畏鄙而不自得則同耳。故譽堯而非桀，不如兩忘也。(〈在宥〉「昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也」注，頁 365)

而三代以下，遂尋其事迹，故匈匈焉與迹競逐，終以所寄為事，性命之情何暇而安哉！(〈在宥〉「自三代以下者，匈匈焉終以賞罰為事，彼何暇安其性命之情哉」注，頁 367)

斯迹也，遂撓天下之心，使奔馳而不可止。故中知以下，莫不外飾其性以眩惑眾人，惡直醜正，蕃徒相引。是以任真者失其據，而崇偽者竊其柄，於是

主憂於上，民困於下矣。(〈在宥〉「天下脊脊大亂，罪在撓人心。故賢者伏處大山嵯巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上」注，頁 376)

聖人雖在宥天下、任群生自為，所任之迹卻「撓天下之心」、造成「失後世之恬愉，使物爭尚畏鄙而不自得」之流弊。後世遂「尋其事迹」、「與迹競逐」，而不得安其性命之情。唯無所好尚、「兩忘」堯桀，才能性命大足。故弊起於好尚前代聖人之名迹：

夫德之所以下衰者，由聖人不繼世，則在上者不能無為而羨無為之迹，故致斯弊也。(〈繕性〉「逮德下衰」注，頁 552)

夫順天應人而受天下者，其跡則爭讓之跡也。尋其跡者，失其所以跡矣，故絕滅也。(〈秋水〉「湯武爭而王，白公爭而滅」注，頁 580)

堯舜遺其迹，飾偽播其後，以致斯弊。(〈庚桑楚〉「大亂之本，必生於堯舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也」注，頁 777)

一世為之，則其迹萬世為患，故不可輕也。(〈外物〉「夫不忍一世之傷而驚萬世之患」注，頁 930)

今一為貞幹，則遺高迹於萬世，令飾競於仁義而彫畫其毛彩，百姓既危，至人亦無以為安也。(〈列禦寇〉「殆哉圾乎仲尼」注，頁 1050-1051)

此皆追慕前聖所任成迹之弊。學者認為，郭象主張迹或名教制度應隨時而變，不可拘執聖王陳迹。²⁸確實他說：

法聖人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非應變之具也，奚足尚而執之哉！執成迹以御乎無方，無方至而迹滯矣，所以守國而為人守之也。(〈胠篋〉「然而田成子一旦殺齊君而盜其國」注，頁 344)

夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，即為民妖，所以興矯效之端也。(〈天運〉「圍於陳蔡之間，七日不火食，死生相與鄰，是非其昧邪」注，頁 513)

但進一步探討郭象的主張：首先，陳迹為何不可拘執？如上所述，先王陳迹只是當

²⁸ 湯用彤：〈向郭義之莊周與孔子〉，頁 101；馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》，頁 478；康中乾：《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》（北京：人民出版社，2013），頁 115。

時之任物自為，時移世易，群生性分不同，其自為也當有所不同。標榜陳迹只會「興矯效之端」使群生失其逍遙，故不可行。然則郭象反對陳迹，理由不只在禮制無法適時而變，更是在矯效之弊。其次，進一步說，既然迹會引發矯效，則他反對的也就不只是陳迹而已，而是一切「名迹」之弊。他主張無迹：

由腐儒守迹，故致斯禍。不思捐迹反一，而方復攘臂用迹以治迹，可謂無愧而不知恥之甚也。（〈在宥〉「而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意，甚矣哉！其無愧而不知恥也甚矣！」注，頁 377）

莫知反一以息迹而逐迹以求一，愈得迹，愈失一，斯大謬矣。雖復起身以明之，開言以出之，顯知以發之，何由而交喪哉！祇所以交喪也。（〈繕性〉「古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也」注，頁 555）

反任物性而物性自一，故無迹。（〈繕性〉「則反一无跡」注，頁 556）

拘守陳迹固然不可，若只是與時俱進、以新迹取代陳迹，也只是「用迹以治迹」而已，郭象對此嚴厲批評。根本原因在於有迹則有弊，「逐迹以求一」只會「愈得迹，愈失一」。他主張「捐迹反一」、「反一以息迹」，回歸群生無可尚之迹、無企羨之心的無迹之境。

可知「無迹」才是理想治境。有名有迹則有弊，即便聖人如鏡任物自為，只要可被群生知見，便會引發好尚、追逐聖人的虛像而失其逍遙，此即聖迹之弊。相對於此，群生無所好尚，方能返還無迹之境而均於自得。

（二）時移迹異，名教可替

有迹之「名」必有弊，則「名教」之迹是否也有弊？名教在郭象思想中有何地位？

首先，有名迹則有弊，仁義禮教之迹也不例外：

愛民之迹，為民所尚。尚之為愛，愛已偽也。（〈徐无鬼〉「愛民，害民之始也」注，頁 827）

為義則名彰，名彰則競興，競興則喪其真矣。父子君臣，懷情相欺，雖欲偃兵，其可得乎！（〈徐无鬼〉「為義偃兵，造兵之本也」，頁 827）

仁義有形，固偽形必作。（同前「形固造形」注，頁 828）

仁者爭尚之原故也。（〈徐无鬼〉「夫堯，畜畜然仁，吾恐其為天下笑。後世其人與人相食與」注，頁 861）

仁義既行，將偽以為之。（〈徐无鬼〉「愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者眾。夫仁義之行，唯且無誠」注，頁 862）

仁義可見，則夫貪者將假斯器以獲其志。（〈徐无鬼〉「且假乎禽貪者器」注，頁 862）

詩禮者，先王之陳迹也，苟非其人，道不虛行，故夫儒者乃有用之為姦，則迹不足恃也。（〈外物〉「接其鬢，壓其顙，儒以金椎控其頤，徐別其頰，无傷口中珠」注，頁 928）

仁義禮教是引發矯效的「爭尚之原」，競逐之下仁義便流於虛偽表面，以之謀私的行為也隨之產生。此即名迹之弊。顯然仁義禮教之「迹」也不能免於有弊的困境，而不如「無迹」之妙。郭象認為「迹不足恃」，不主張鼓吹運用仁義禮教；鼓吹仁義使之成為可尚之迹，只會帶來矯效失性之弊而已。可見相較「無迹」，仁義禮教畢竟也是有弊之名「迹」，郭象並不特別尊崇名教。

其次，就「迹」之實而論，仁義禮教也只是聖人任物自為的諸多可能之一而已，亦無特別地位。以下試論之。

如前所述，聖人如鏡，迹之實即是聖人任物自為、而非聖人自為，故說聖人有應物之迹而無迹。迹之實只是任物自為，故說「皇王之迹，與世俱遷」、「聖人無心，任世之自成。成之淳薄，皆非聖也」；聖「迹」各異，實是各時代眾人自為之異，非聖人之異：

皇王之稱，隨世之上下耳，其於得通變之道以應無窮，一也。（〈在宥〉「得吾道者，上為皇而下為王」注，頁 384）

言二聖俱以亂故治之，則揖讓之與用師，直是時異耳，未有勝負於其間也。

(〈天地〉「天下均治而有虞氏治之邪？其亂而後治之與？」注，頁 444)

夫聖人道同而帝王殊迹者，誠世俗之惑不可解，故隨而任之。(〈天地〉「知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈」，頁 449)

天下都惑，雖我有求嚮至道之情而終不可得。故堯舜湯武，隨時而已。(〈天地〉「三人行而一人惑，……予雖有祈嚮，不可得也。不亦悲乎」注，頁 449)

俗之所貴，有時而賤；物之所大，世或小之。故順物之跡，不得不殊，斯五帝三王之所以不同也。(〈秋水〉「默默乎河伯！女惡知貴賤之門，小大之家」注，頁 584)

夫惑不可解，故尚大不惑，愚之至也，是以聖人從而任之，所以皇王殊迹，隨世為名也。(〈徐无鬼〉「以不惑解惑，復於不惑，是尚大不惑」)注，頁 875)

聖迹隨世而異；而所謂隨世而異，是順任世人之異，並非聖人有異。因此郭象說「俗之所貴，有時而賤；物之所大，世或小之」而聖人「順物之跡，不得不殊」；貴賤大小因時世不同有所差異，聖人只是順任之。又說「世俗之惑不可解」故聖人「隨而任之」，「天下都惑」故「隨時而已」，「惑不可解」故「從而任之」，聖人順任群生之惑而不干涉，但不同時世的群生之惑之異，便造成了「帝王殊迹」、「皇王殊迹」與「堯舜湯武」之異。既然「堯舜湯武」之異其實是順任群生的結果，故「揖讓之與用師」之差別也是順任群生自為，並非聖人所為。

既然「順物之跡，不得不殊」，那麼，順物之迹是否一定會是仁義禮教？

自三代以上，實有無為之迹。無為之迹，亦有為者之所尚也，尚之則失其自然之素。故雖聖人有不得已，或以桀夷之事易垂拱之性，而況悠悠者哉！(〈駢拇〉「故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣」注，頁 324)

故與世常冥，唯變所適，其迹則殉世之迹也；所遇者或時有桀夷禿脛之變，其迹則傷性之迹也。然而雖揮斥八極而神氣無變，手足桀夷而居形者不擾，則奚殉哉？無殉也，故乃不殉其所殉，而迹與世同殉也。(〈駢拇〉「小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下」注，頁 325)

聖人唯變所適，雖有「殉世之迹」，但這只是眾人之印象，聖人神氣無變。但聖人任

物之「迹」各有不同：三代以上有「無為之迹」，時代改變「所遇者或時有桯夷禿脛之變」，則無為之迹或將變成「桯夷之事」。²⁹黃帝迹在垂拱無為，夏禹迹在手足桯夷，周孔迹在仁義禮教，正是順任時世眾人之異。但既然可以是垂拱無為、或手足桯夷，便不一定非是仁義禮教不可。又：

夫仁義者，人之性也。人性有變，古今不同也。故游寄而過去則冥，若滯而係於一方則見。見則偽生，偽生而責多矣。（〈天運〉「止可以一宿而不可久處，覲而多責」注，頁 519）

隨時而變，無常迹也。（〈天運〉「古之至人，假道於仁，託宿於義」注，頁 519）

郭象認為仁義雖是人性，但「人性有變，古今不同」，故不應拘執。如前所說，聖人順任群生使之逍遙；人性既古今不同，群生適性逍遙的樣態當然也有不同，並非一定表現為仁義，而是「無常迹」的。由此觀之，仁義禮教只是特定時空環境下聖人順任眾人之性、使之自得的表現；但聖人所任因時世不同而有諸多可能，仁義禮教只是其中之一而已。是故，傳統詮釋認為聖人必定實踐仁義禮教，並不合郭象之意。

然則，郭象認為聖人只是如鏡無心任物自為、使之適性逍遙而已，並不干涉群生各自不同的本然樣態；仁義禮教只是順任特定時世眾人自為的結果，並無特別地位、或超越時代的普遍性。

如此看來，郭象對於自然與名教之調和，也須另作解釋。³⁰如前所說，仁義禮教畢竟是特定時世下眾人自為的樣態，聖人亦順任之使之適性逍遙。依此，特地時世眾人的「名教」自為也是其「自然」本性的表現，故可說名教即自然。但聖人如鏡順任未必表現為仁義禮教，故不可逆而言自然即名教，名教只是聖人任物之「迹」的諸多可能之一。可以說，郭象以此方式保存了名教的合法性。

²⁹ 「桯夷並如字，謂創傷也。依字應作癰瘡。」唐·陸德明：《經典釋文》，收入清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 324。

³⁰ 呂錫琛認為郭象並不主張名教即自然，而是將「自然」視為根本，而名教乃自然之跡；道德名教乃是自然本性在特定歷史時期的體現，它們是自然之跡，而不是永恆不變的本體。呂錫琛：〈郭象認為「名教」即「自然」嗎？〉，《哲學研究》7（1999.7），頁 70、71。筆者認為仍可說名教即自然，唯不可逆而說自然即名教。下詳。

綜上所述，仁義禮教畢竟只是有弊之名迹。並且，仁義禮教也只是聖人任物自為之迹的諸多可能之一而已。郭象雖由此保存了名教，但名教並無普遍或特別的地位。

（三）無迹之境與聖人桎梏

「有聖人即有斯弊」，此是不得已，但郭象也有「無迹」的理想；則返還無迹的方法為何？

以仁義為例。如前所述，仁義只是特定時代眾人之自得；雖任其自得，鼓吹仁義便會引發好尚競逐，故群生必須忘仁而仁：

事至而愛，當義而止，斯忘仁義者也，常念之則亂真矣。（〈天道〉「意，夫子亂人之性也」注，頁 480）

必言之於忘仁忘孝之地，然後至耳。（〈天運〉「夫至仁尚矣，孝固不足以言之」注，頁 499）

夫至仁者，百節皆適，則終日不自識也。（〈天運〉「使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難」注，頁 500）

所至願者適也，得適而仁孝之名都去矣。（〈天運〉「至願，名譽并焉」注，頁 501）

言夫揭仁義以趨道德之鄉，其猶擊鼓而求逃者，無由得也。（〈天運〉「又奚傑然若負建鼓而求亡子者邪」注，頁 523）

斯乃忘仁而仁者也。（〈天運〉「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖」注，頁 524）

去善則善無所慕，善無所慕，則善者不矯而自善也。（〈外物〉「去善而自善矣」注，頁 935）

「揭仁義」會引發逐迹之弊，但仁義乃是特定人群之本性，聖人必須任其自為。最好是群生在無「仁孝之名」、不知仁義為何物的情況之下，自然地表現仁義本性。如此「忘仁義」、「忘仁而仁」便無仁義可尚，「善無所慕」而不會追逐聖人之迹。這便

是群生雖有仁義之實、但無仁義之名、不自知仁義的忘境。

然則返還無迹，便是要求群生在忘境中自然自爾而無所好尚。這也是郭象所說適性逍遙的原則：

明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。……故任而不助，則本末內外，暢然俱得，泯然無迹。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。（〈齊物論〉「惡識所以然！惡識所以不然！」注，頁 112）

「反所宗於體中而不待乎外」便是「不知所以生」、「不知所以得」的忘境。群生適性自得卻不自知，完全沒有愛尚之心，聖人便「泯然無迹」而群生各自適性逍遙。如此則可達到「名迹皆去」的無迹之境（〈山木〉注，頁 683）。

無迹顯然優於有迹，也才符合郭象適性逍遙的理想。在此可進一步問：既說「有聖人即有斯弊」，也說「唯聖人無迹，故無弊」，則聖人是否也有無迹、有迹之別？群生所尚的有迹聖人，是否劣於無迹可尚的聖人？

似非如此。如前所云「聖人雖不立尚於物，而亦不能使物不尚也」，聖人皆如鏡無心、無所標榜建立，但群生建構好尚聖人之迹，聖人也無可奈何：

夫乘物非為迹而迹自彰，猖狂非招民而民自往，故為民所放效而不得已也。（〈在宥〉「朕也自以為猖狂，而民隨予所往；朕也不得已於民，今則民之放也」注，頁 388）

若夫順物性而不治，則情不逆而經不亂，玄默成而自然得也。（〈在宥〉「亂天之經，逆物之情，玄天弗成」注，頁 389）

理與物皆不以存懷，而闇付自然，則無為而自化矣。（〈在宥〉「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘」注，頁 390）

渾沌無知而任其自復，乃能終身不離其本也。（〈在宥〉「渾渾沌沌，終身不離」注，頁 391）

聖人「乘物非為迹而迹自彰」，迹是「為民所放效而不得已」，這就表示，聖人都是

如鏡無心、順任群生使之自得的；但群生是否自足自忘而無所求，抑或追逐建構出可尚之名迹，則取決於群生自身。確實，此云「順物性而不治」、無為使之「自化」、使群生在「渾沌無知」中各任本性，便是理想的境界，但能否如此責任是在群生自己，聖人畢竟只可如鏡任其自為。因此，聖人皆本無迹；名迹之有無，一如名迹之粗妙，都是群生自己所造成。如前所云：

夫聖人因物之自行，故無迹。然則所謂聖者，我本無迹，故物得其迹，迹得而強名聖，則聖者乃無迹之名也。

聖本因物自行而無迹，名迹只是眾人「迹得而強名聖」的結果；因此，群生能否自足其性、能否還返無迹之境，最終取決於群生自身。聖人對此實不得已，故說：

今仲尼非不冥也。顧自然之理，行則影從，言則嚮隨。夫順物則名跡斯立，而順物者非為名也。非為名則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉！故名者影嚮也，影嚮者形聲之桎梏也。明斯理也，則名跡可遺；名跡可遺，則尚彼可絕；尚彼可絕，則性命可全矣。（〈德充符〉「天刑之，安可解」注，頁206）

孔子大聖，如鏡無心，但「順物則名跡斯立」，其名迹正如「鏡像」、「影響」，是不得已的副產物。孔子雖本無迹、亦不欲為此迹，但鏡成則像隨、「行則影從，言則嚮隨」，孔子亦無可奈何，故說是桎梏。下文「明斯理也，則名跡可遺；名跡可遺，則尚彼可絕；尚彼可絕，則性命可全矣」顯然是對世人的勸說：無所好尚、遺忘聖人之名迹，方能回歸本性之自得；但此便非聖人所能，而是群生自己必須完成的修養了。

五、結論

本文對郭象的聖人無迹與迹冥之說提出鏡像詮釋，結論如下：

郭象認為：1、聖人之迹之「名」出自眾人對聖人的認識稱呼，乃是眾人對聖人的印象所建構，聖人本無此名迹；就迹之「實」而言，聖人任物自為，故其迹可說

無迹。由此觀之，「鏡像」之喻，可以概括他對聖人之迹、無迹問題的見解：聖人如「鏡」，任群生映照自己對聖人的印象名迹，雖有應物之迹、但此迹只是任物自為、而非聖人自為，故可說「無迹」。此說應更能有效解釋郭象的看法。2、適性逍遙說，即是聖人無心若鏡、無為而任萬物自為的理論基礎，為使群生各自逍遙，聖人只可如鏡任物，故聖人之迹無迹。並且，聖人之所以能任物自為，是因為聖人如鏡「無心」，此即聖人之所以迹，亦是聖人無心若鏡的實踐基礎。3、郭象認為，名迹乃是群生企羨、追逐所建構而成。聖人雖如鏡任物，只要可被群生知見，便會引發好尚、追逐聖人的虛像而失其逍遙，此即聖迹之弊。依此，仁義禮教只是有弊之名迹，並且，也只是聖人任物自為之迹的諸多可能之一而已；郭象雖由此保存了名教，但名教並無普遍或特別的地位。相對於此，群生無所好尚，方能返還無迹之境而均於自得，但群生能否自足其性、還返無迹之境，最終取決於群生自身。

由此，本文的「鏡像詮釋」對於郭象的思想提供了不同的見解：一方面，解釋了為何聖人有迹卻又是無迹之疑難，另一方面，也應該更能有效地貼合郭象文本，以說明其迹冥之說以及名教觀。

在「鏡像詮釋」的觀照角度下，聖人遊外宏內，只是無心而任萬物之自為，並非有主動之教化作為。進而言之，郭象所說之迹冥關係，實是聖人與群生之間的互動過程：聖人無心任物自為，群生自己構建出了聖人之迹之名；聖人雖無心任物自為、使群生能自得逍遙，但群生要能自足其性、還返無迹，仍須有自己的努力。正如鏡之映物，聖人之任物自為，正在聖人與群生的互動作用之中完成。

徵引文獻

一、原典文獻

* 曹魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，北京：中華書局，2008。

晉·(舊題)惠達：《肇論疏》，收入《卮續藏經》第150冊，臺北：新文豐出版公司，1994。

唐·元康：《肇論疏》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1994。

* 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993。

二、近人論著

王江松：《郭象個體主義哲學的現代闡釋》，北京：中國社會科學出版社，2008。

* 王曉毅：《郭象評傳》，南京：南京大學出版社，2006。

* 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002。

余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004。

呂錫琛：〈郭象認為「名教」即「自然」嗎？〉，《哲學研究》7(1999.7)，頁70-75。

侯外廬等：《中國思想通史》，北京：人民出版社，2004。

康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，2003。

康中乾：《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》，北京：人民出版社，2013。

張岱年：〈中國古典哲學中若干基本概念的起源與發展〉，《哲學研究》2(1957.2)，頁54-69。

* 莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁書局，1999。

* 許抗生：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989。

* 許抗生：《魏晉思想史》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995。

* 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2009。

- *湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001。
- *馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》，北京：人民出版社，2007。
- 黃聖平：《郭象玄學研究——沿著本性論的道路》，北京：華齡出版社，2007。
- 楊立華：《郭象《莊子注》研究》，北京：北京大學出版社，2010。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1996。
- 謝如柏：〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》30：4（2012.12），頁 1-34。
- 韓林合：《游外與冥內——郭象哲學研究》，北京：商務印書館，2016。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Feng You Lan, *Zhong Guo Zhe Xue Shi Xin Bian* [A New Edition of History of Chinese Philosophy] (Beijing: People's Publishing House, 2007).
- [*Qing*] Guo Qing Fan, *Zhuang Zi Ji Shi* [A Collective Commentary of Zhuang Zi] coll. by Wang Xiao Yu (Taipei: Wan Juan Lou Books Co Limited, 1993).
- Mou Zong San, *Cai Xing Yu Xuan Li* [Physical Nature and Speculative Reason] (Taipei: Student Book Company, 1997).
- Tang Yi Jie, *Guo Xiang Yu Wei Jin Xuan Xue* [Guo Xiang and Metaphysics in Wei and Jin Dynasties] (Beijing: Peking University Press, 2009).
- Tang Yong Tong, *Wei Jin Xuan Xue Lun Gao* [Manuscripts Metaphysics in Wei and Jin Dynasties] (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2001).
- [*Cao Wei*] Wang Bi, *Lao Zi Dao De Jing Jiao Shi* [The Annotation of Wang-Bi's Commentary of Lao Zi] proofread by Lou Yu Lie (Beijing: Zhonghua Book Company, 2008).
- Wang Xiao Yi, *Guo Xiang Ping Zhuan* [A Critical Biography of Guo Xiang] (Nanjing: Nanjing University Press, 2006).
- Xu Kang Sheng, *Wei Jin Si Xiang Shi* [History of Thoughts in Wei and Jin Dynasties] (Taipei: Laureate Book Co., Ltd, 1995).
- Xu Kang Sheng, *Wei Jin Xuan Xue Shi* [History of Metaphysics in Wei and Jin Dynasties] (Xi-An: Shanxi Normal University General Publishing House Co., Ltd, 1989).
- Zhuang Yao Lang, *Guo Xiang Xuan Xue* [Guo Xiang's Metaphysics] (Taipei: Liren Bookstore, 1999).

