

《東華漢學》第 42 期；1-38 頁
東華大學中國語文學系 2025 年 12 月

修養與政治 ——重新思考郭象哲學

吳億修*

【摘要】

本文嘗試從身體的角度，理解郭象哲學中跡與無跡之分別。藉由分析文本中成心與身體、成心與自然間的機制，筆者認為，無待逍遙與有待逍遙之二分，並非聖人之心與百姓有什麼不同，而是源於感覺的深淺——經由與忘、無情相關之修養論述，聖人有著更敏銳、更寬廣，更不被官能限制的感覺。而這也意味著有待逍遙與無待逍遙只是工夫修養中的不同階段，不會因為先天稟賦而有著無法跨越的差距。

此外，以身體重構性分論的內涵，也為聖人、明王如何安頓百姓（曲成其性）找到了一個可能。郭象對聖王的期待並不在於其能在跡相上構想出某種理想的政治制度，而是經由對整體變化的深層感應，以反覆創造新的意義，對當下之物際進行全面的質疑。如果將「反覆相明」作為

* 中華民國海軍官校通識教育中心兼任助理教授。

「神器獨化」的操作方式，它就是一種運動，郭象對有君論的堅持在於：必須以永不停止的懷疑運動，取代世人對政治烏托邦的想像。

關鍵詞：郭象、莊子注、性分、無跡

一、前言

郭象《莊子注》（約252-312）作為魏晉玄學中的代表性哲學詮釋，其性分論與無待思想自出機杼，長期為學界所關注。然而，當代學界對其義理體系仍存兩項核心質疑：其一，郭象是否承認個體修養之可能？其二，在萬物各據其性分的自然秩序之下，又如何構想政治治理的正當性？這兩者牽涉到的不僅是性分說的理論假設，也觸及階級、權力的治理機制，彼此構成深刻的理論張力。從前者來看，如果郭象的性分論排除了工夫修養所開展的轉化潛能，那麼，萬物無可動搖的秉性與分際，就可能成為當時階級制度與政治哲學的形上基礎，強化並鞏固一種不需修養也合理的社會定位。從後者觀之，若承認郭象在〈莊子序〉的「神器獨化於玄冥之境」是其政治理想，亦即百姓之獨化與聖王之獨化彼此互為前提，那麼，其所謂的聖人、明王之設就不應只是消極順應、順性而治，而是一種能回應感知侷限與性分僵固的治理挑戰。

在探討郭象性分論與政治觀之間的微妙關係前，有關《莊子注》中修養與政治的討論，前人已多有彙整與評述，就修養論而言，首先是性分論中定分說與變化說的矛盾。一方面，如果延續王充「用氣為性，性成命定」¹的傳統，在現實經驗的範圍推估一個人的貧富、壽夭、貴賤、賢愚或善惡的傾向，那麼，作為經驗分析結果的性或自然，當然是既成而無法改變的。然而，郭象也知道事物日新變化的道理，他在〈大宗師注〉也有「故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移也」²的說法，在「向者之我，非復今我」、「我與今俱往，豈常守故哉」³的變化之流

¹ 黃暉撰，《論衡校釋》（北京：中華書局，2006），卷二，〈無形〉，頁59。

² 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》（北京：中華書局，2012），〈大宗師注〉，頁249。

³ 同前註。

中，何以又要堅持〈齊物論注〉中「性各有分，故知者守知以待終，愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也」⁴的立場？因此，對性分論中定分說與變化說之間的緊張，⁵莊耀郎的結論是：郭象的性分論僅是用來解釋階級的定位，變化並不應該止於客觀自然事物的規律運行，人的意志因素更不應該被排除在人類活動的發展之外，如果臣妾只能安於臣妾之分，那湯武之革命不可說；如果小大階級不可相跂，皂隸要安於貧賤，那麼漢高帝起於隴畝，傅說起於版築，百里奚之相秦，皆成為不可解。⁶換言之，不能以經驗現實來決定一切。

由性分論延伸出來的，就是郭象哲學究竟有無修養（工夫）之問題，認為性不可移者（定分說），通常也認為郭象無修養論，例如錢穆，他認為《莊子》和郭象《莊子注》最大的差異在於有無對某種特定價值的追求，在《莊子》，但凡不得已而委諸於天於命的，是要人在理想可行處積極地下工夫；相反地，在郭象，將現實一切委付於自然、委付於性的結果就是凡存在皆是合理的，而且不可逃。整部《莊子注》只揭示了有自然，無人生；有遭遇，無理想；有放任，無工夫，一種不必努力的當下心境而已。⁷另外，唐君毅雖未直言郭象無工夫，但他同樣認為郭象所見之道與莊子並不相同，郭象忽視了生命之存在須向上拔起之縱向面，只重視心靈可以浮游於天上，以橫面的觀其一切所遇，與所遇俱適俱化與俱忘之一面。白話點說，莊子所行之道，是須歷蒼莽而次第攀登之林中路，郭象選擇的卻是今日城市中的平滑馬路，僅強調順適輕靈之旨。⁸

⁴ 同前註，〈齊物論注〉，頁 65。

⁵ 王中江亦認為：「郭象自己把自己置於自相矛盾的境界，一方面他斷定萬物的『性分』是確定不移的，事物只能在自己的性分內活動；另一方面，他又認為事物又是變化日新的。」見氏著，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，載劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁 168-169。

⁶ 莊耀郎，《郭象玄學》（臺北：里仁書局，2002），頁 233-234。

⁷ 錢穆，《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁 138。

⁸ 唐君毅，《中國哲學原論——原道篇》（臺北：臺灣學生書局，2020），頁 401。

當然，我們也不能無視文本中那些工夫論詞語的使用，如忘、剗、無為、不為等，適性逍遙雖未必是莊子強調的，但也不能否認其亦是某種與修養結合的境界。⁹因此，比較折衷的說法如牟宗三，區分出聖人與眾生的差別。他肯定了郭象有工夫論，因為道化之治就是要在心上作工夫，在心上作消極意義之去礙，去礙才能無己、無功、無名，才能開展出「我無為而民自化」（《老子》57章）、「人相忘於道術，魚相忘於江湖」（《莊子·大宗師》）等一切浮動皆止息之藝術境界。但這種對無待的自覺只侷限在聖人與至人，依賴聖賢方能不失其所待的芸芸眾生則無。¹⁰

真正的問題在於，我們所理解的變化，到底是就經驗現象加以觀察分析後的結果，還是如〈大宗師注〉所說，一切變化「皆在冥中去」¹¹？如果變化真實發生卻難以察覺，那麼，修養工夫與政治治理所要面對的，其實就是這些超出個人感官所及的深層變動。就這個面相來看，楊祖漢的說法頗值得重視，他不但對郭象哲學中的工夫論給予了高度肯定，而且認為郭象能對當下自己之才性能力及遭遇作任性當分之工夫，其所顯發之精神境界既能與當下之情況融合無間，又不顯其工夫相，實乃一極高度之精神修養。¹²筆者認為，所謂「當下自己之才性能力」、「當下之情況」，都間接承認了秉性有時變的可能性。

第二個矛盾是政治，或治理上的矛盾。對於郭象〈莊子序〉「神器獨化於玄冥之境」之含義，莊耀郎認為這是整個郭象哲學的最終理境，他強調獨化的內容並不止於聖王對自身的觀照，而是聖王與百姓的「共」同「獨」化。摘引一小段莊耀郎的闡釋：

⁹ 莊耀郎認為，光是從郭象論有無問題的遞進理論：從有有，至有無，至無無，至於了無，就無法否定他有工夫論及境界論。見氏著，《郭象玄學》，頁101-102。

¹⁰ 牟宗三，〈才性與玄理〉（臺北：臺灣學生書局，2018），頁182-184。

¹¹ 清·郭慶藩撰，〈莊子集釋〉，〈大宗師注〉，頁249。

¹² 楊祖漢，〈比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋〉，《新亞學報》第28期（2010.3），頁204。

獨化的內容不止於聖王的觀照境界，是扣緊性分的實現義而說，在性分的充極實現處說逍遙，在各盡其極處說齊物，是聖王獨化和百姓獨化共會交織而成的統體獨化的理境。聖王的獨化必因順百姓之獨化方能成就，百姓有待聖王之獨化始得而獨化，相因相待，共同成就神器獨化的境界，此郭象獨化論的奧義。¹³

一方面，百姓有待聖王之獨化方能被順通而獨化，另一方面，聖王又須待百姓獨化方能成就自己的獨化，這個循環結構產生了一個矛盾，也引發了一個施行上的問題。首先是自然與他然，或曰適性逍遙與有君論間的矛盾，如果芸芸眾生皆能經由修養自爾獨化，¹⁴那就不需要政治，也不需要強調尊君的必要性。¹⁵當然，若以極權統治的角度，眾生逍遙之可能全然依賴功化萬物的聖王，那麼，自然是他然化的自然，性分是權力分配的產物，矛盾就是不存在的，只是如此一來，修養（工夫）論形同虛設，或質變為統御之術的一環，甚至產生無待者也必須有待於聖王之功化的解讀可能，¹⁶因此，本文並不採取這樣的理論立場。解決之道可如莊耀郎之說，將現實切為兩個面向，其一是個體的自身獨化，其一是聖王與百姓的相因相待。郭象的政治想像在於：任讓自身成為一個統治者並非單純地合理化當權者的統治事實，而是以跡相上的相因相待之功，確保冥境中的萬物能夠自生獨化而不受干擾，故〈天運注〉云：「聖

¹³ 莊耀郎，〈郭象獨化論的再省思〉，《世新中文研究集刊》第8期（2012.7），頁1。

¹⁴ 在〈應帝王注〉中，郭象直言：「夫明王就足物性，故人人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王。雖有蓋天下之功，而不舉以為己名，故物皆自以為得而喜。」清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈應帝王注〉，頁303。

¹⁵ 湯一介就認為，郭象以一個社會必以一人為主，和他的獨化理論定會發生矛盾，因為按獨化理論來看，每個人都會按其自性獨立自足地生化，其他事物對他不應發生什麼影響，因此以一個為主的統治者是沒有必要的。見氏著，《郭象與魏晉玄學（第三版）》（北京：北京大學出版社，2000），頁254。

¹⁶ 黃又彬，〈郭象「使不失其所待」辯〉，《中國文學研究》第39期（2015.1），頁51。

人在上，非有為也，恣之使各自得而已。」¹⁷或者，按楊穎詩，以實說、虛說解釋這種雙重性，萬物自生而不待乎外為實，是存在由乎於己；相因相與之功為虛，沒有因果的必然性，只是百姓得其逍遙之條件。¹⁸自然與他然雖在現實同時存在，卻分別歸屬到不同的範疇中。

如果我們採取一種認為性分論具有可變性的立場，那麼便可在郭象《莊子注》中，找到其政治哲學對治理問題的深層回應。然而，新的問題隨之浮現：處於玄冥之境，曠然與變化同體的聖人，要如何曲成那些無法察覺變化的百姓之性？¹⁹不論是唐君毅順適輕靈的觀；牟宗三結合觀與心，收攝在主觀境界的照；²⁰或者莊耀郎關於觀照的美學境界，²¹我們都很難理解聖人的主觀精神要如何回應天地無時而不移的變化，又要如何安頓處於感知限制中的百姓。然而，〈逍遙遊注〉這段文字給了我們一些新的發想：

夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷契為匹矣。何以言其然邪？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，故無行而不與百姓共者，亦無往而不為天下之君矣。²²

相對於許由與稷契的有所對（匹），順物者以無心之「感」而「無對」於天下。如果勉強以感、所感這種有對的方式表述，引文指出，不論是物、百姓或眾人，聖人而言，對變化的回應——無心之玄應，就是感，而且以「汎乎若不繫之舟，東西之非己」作為其所感之內容。聖人只有不以自我為中心（非己），將物、百姓或眾人感覺為某種未被定向的不

¹⁷ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈天運注〉，頁502。

¹⁸ 楊穎詩，《郭象〈莊子注〉的詮釋向度》（臺北：文史哲出版社，2013），頁128。

¹⁹ 郭象在〈齊物論注〉中說：「聖人不顯此以耀彼，不捨己而逐物，從而任之，各（冥）其所能，故曲成而不遺也。」清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈齊物論注〉，頁84。

²⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，頁192-193。

²¹ 莊耀郎，《郭象玄學》，頁234。

²² 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈逍遙遊注〉，頁28。

知，方得以真正了解百姓，成為天下之君，換言之，這種由感、唯感構成的公共性，才是郭象理解的治理天下的基礎。

總結而言，郭象理解的變化，並非可被經驗直接捕捉的現象轉換，而是發生於無跡可尋、難以定位的冥中之變。這種變化不僅無法藉由感知條件來掌握，更挑戰了政治治理與修養工夫的基本前提。因此，若要重新理解郭象所構想的治理圖景，便必須將無所對之「感」作為理論基礎——感不僅是通往變化的唯一通道，也是個體得以突破既有性分限制、參與自我創造的開端。感是經由修養，擴大感知後的感覺結構，以感來理解性分的動態與可變，這會讓無跡或冥，脫離抽象的神秘性，而指涉某種關於感覺的差異；以感來重新連結郭象哲學中的修養論與政治思想，也會為聖王安頓現實、曲成百姓之性，尋找新的實踐可能。更重要的是，以感為基礎，聖王與百姓之別就不在是被定性的心，而在於其感知能否深入細微。筆者認為，每個人都有潛能在修養的歷程中，培養出更敏銳、更寬廣，更不被官能限制的感覺能力。

二、郭象性分論與王充「性成命定」說之比較

在談論「無心玄應，唯感之從」之前，我們要先研究感是如何被限制的。首先，郭象對〈大宗師〉「然而夜半者有力者負之而走，昧者不知也」是這樣注解的：

夫無力之力，莫大於變化者也；故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已涉新，則天地萬物無時而不移也。世皆新矣，而自以為故；舟日易矣，而視之若舊；山日更矣，而視之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非復今我也。我與今俱往，豈常守故哉！而世莫之覺，橫謂今之所遇可係而在，豈不昧哉！²³

²³ 同前註，〈大宗師注〉，頁249。

本文雖不以相對於客觀的主觀境界（觀照）來理解郭象哲學，不過，莊耀郎將現實切為兩個面向的詮釋策略卻值得繼續深化，若以跡相和玄冥來理解這種現實的雙重性，引文指出：跡相和玄冥並不是截然二分的兩個區間，是一種由差異構成的動態光譜。跡相指的是世人對變化的難以覺察、感知，世人無法跟隨無時而不移的天地萬物，僅能感知一個被固定著的世界。相對地，與時延一齊趨新（俱往）的聖人，深知變化從不停止，不但舟日易、山日更，最重要的是，在轉瞬間，「我」也不再相同。因此，聖凡之別並非心性有某種本質差別，而是感知幅度與深度的差異，從世人對變化的「莫之覺」來看，問題不在於缺乏變化，而是在於感知的侷限。當聖人能將變化視為當下所歷之現實，於遞變中保持通達，那麼其所體會的，就是一種不被官能侷限的感。

（一）郭象論「成心」與「成形」

對感的侷限與成心有關，在〈齊物論〉與〈齊物論注〉中，成心及其機制是郭象論修養之關鍵所在，以下先引述郭象是如何理解「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」的：

夫心足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。²⁴

首先，成心雖是無正負面評議的「心足以制一身之用」，但是「制身」二字的使用，卻指出了作為身體的感覺，會被心所侷限，而這種侷限性正是郭象哲學中的自然。在〈莊子注〉中，自然是自己而然，是不為也。但如此而然之「自」，卻是由於不論聖凡，每個人都師其成心，成心克制了感覺、克制了身之用，成心形塑了每個人的「然」，亦即，自當。

接著回頭引述此段開頭文句：

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。

²⁴ 同前註，〈齊物論注〉，頁 67。

彼，自然也。自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉！²⁵

非彼無我之「彼」，不是某個相對於我的非我，而是作為自然、自當的界限。這種際、或邊界意義的彼，以一種特定之執取將物限定在「是」之範圍，就像成玄英疏文說的：「取，稟受也。」²⁶郭象並未直言身體是什麼，但身體的所有功能首先都會被成心所制，關鍵在於：成心雖為克制之源，卻也同時是自當、自然得以生成的條件，我們雖無法脫離由成心塑造的先天（自然），但正是在對其進行轉化與釋放的過程中，聖凡才會表現出具有差異的身體潛能。

因此，如果身體不被成心所制，郭象會如何理解發生在身體上的真實變化呢？〈齊物論〉主張，雖然我們不知道是否有真宰的存在，但有一種發生在現實，卻無任何可見之跡（朕）的變化，它不可見、無形卻如百骸、九竅、六藏般完備（骸）地實存著；同理，〈大宗師〉也有類似文句，「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」²⁷，無為無形卻有情有信的運動，它們是萬物間不可見、不可受（授）²⁸，卻是真實可得的交互作用。筆者將郭象對這些文句的注文整理如下：

萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕跡，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。今夫行者，信已可得行也。不見所以得行之形。情當其物，故形不別見也。²⁹

有無情之情，故無為也；有無常之信，故無形也。古今傳而宅之，莫能受而有之。咸得自容，而莫見其狀。……道之無所不在也，故在高為無高，在深為無深，在久為無久，在老為無老，無所不在，而所在皆無也。且上下無不格者，不得以高卑稱也；外內無

²⁵ 同前註，頁 61。

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註，〈大宗師注〉，頁 252。

²⁸ 「受」可參考釋德清的解釋，作口授解。見陳鼓應，《莊子今註今譯》（北京：中華書局，2013），頁 199。

²⁹ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈齊物論注〉，頁 62-63。

不至者，不得以表裏名也；與化俱移者，不得言久也；終始常無者，不可謂老也。³⁰

引文區分了現實中跡相與玄冥的雙重性，首先，玄冥是一種發生在現實，卻莫見其狀的運動，它是可見之形得以成立的條件，它是行之所以得為行的根據。然而，這樣的條件並非某種靜態的架構，「所以行」仍是一種形，它源於真實發生，卻超出感知擷取範圍之外的運動。郭象認為，信己可得——不論聖凡，每個人的身體都參與了所以行之形，所以行之形可傳可宅，它是難以感知（有）卻正在發生著的身體間之交感經驗，因此稱作「無情之情」、「無常之信」，亦是本文所強調之「感」。世人對變化難以覺察的原因在於：在每個人各師其成心，在自然而無他然的前提下，成心會從所以行之形中，形構出各異的時空框架，從而標定時間的起迄、空間的上下內外，也使萬象得以被指認。跡相源於成心對所以行之形（玄冥）的捕捉與定型，因此，如果成心的機制可以減弱，所以行之形在機制運作前就只能是某種無形無狀、無所不至卻根本無法指認出事物（所在皆無）的時延，時延不得言久遠，它只能說是與化俱移。

那麼，成心是如何制身，如何形塑出彼是，形塑出現實的呢？〈齊物論〉有云：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？

愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。³¹

郭象對本段的注文相當精闢，他認為：

夫以成代不成，非知也，心自得耳。……未成乎心，是非何由生哉？明夫是非者，羣品之所不能無，故至人兩順之。³²

關鍵在於必然會發動的「代」，代是一種「心自取」、「心自得」的機制，它的效果就是「以成代不成」，心會以可見而成形之事物代替尚未

³⁰ 同前註，〈大宗師注〉，頁 252-253。

³¹ 同前註，〈齊物論注〉，頁 61。

³² 同前註，〈齊物論注〉，頁 67。

成形、不可見之事物。莊子與郭象都認為，不論賢愚，人都習慣去組合各種片面、非連續性之事物輪廓，塑造一個彼與是相互依存的關聯性場所，取代難見其形、難以分類的（玄冥）運動。只是，對郭象而言，這種源於成心，將萬物間動態的、連續性的相蘊關係重組為私有的排序是自然的、是不能無的、亦是自當的，因此，若延伸到治理之領域，郭象哲學就會需要一個能回應所以行之形（玄冥）的聖人或明王，以無情之情（感）重新理解公共的意義。

（二）與王充「性成命定」說之比較

如果性不是生而固定的，只是成心機制（自然）的運作，那麼，要如何理解〈德充符注〉中郭象說的：「苟知性命之固當，則雖死生窮達，千變萬化，淡然自若而和理在身矣」³³呢？這句話難道不是劉笑敢所理解的，郭象主張的小大殊絕，各有定分實類似王充材質命定說，主張安於現實所有的侷限性，否定社會各階層的升遷和流動，抹殺莊子哲學對現實的批判與不滿，取消其向上、向外、與道為一、與天地萬物為一的精神境界的需求嗎？³⁴

重新梳理王充的性成命定說，彰顯王充與郭象哲學間的差異。首先，對王充而言，性實有二義，其與不可易改之「形」與「命」有著連續關係的氣性，是天生所定的，故在〈無形〉有云：「人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形，猶陶者用土為簋廉，冶者用銅為柈杆矣。器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。形不可變化，命不可減加。以陶冶言之，人命短長，可得論也。」³⁵其次，與善惡氣質相關的氣性，則是與命無關而能改變的，王充在〈命義〉補充道：「凡人受命，在父母施氣

³³ 同前註，〈德充符注〉，頁219。

³⁴ 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），頁191。

³⁵ 黃暉撰，《論衡校釋》，卷二，〈無形〉，頁59。

之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉。操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。」³⁶亦即，決定一個人「操行善惡」的情性之性或才性之性，³⁷與「禍福吉凶」相連的命（性），歸屬於不同的範疇，前者可靠教育、告誡逐漸改變；後者則以埴、柈作為陶、銅塑形之器具為例，認為秉受之器具是什麼形狀，人之體型夭壽就會如此受限，體型既與生死命運對應，性命形三者就是天生注定而不可變化的。

情性、才性可以經由教育而變化，善既會被惡所染，惡也能被善所遷化，在〈率性〉中，王充直言：「惡可教告率勉使之為善」、「善則養育勸率，無令近惡；近惡則輔保近防，令漸於善。」性的動態變化，他又以「性行」指稱之。³⁸周桂鈚認為，王充的性論有著不同屬性的論述，在社會學的層面，王充認為性與命是不統一的；相對的，從自然屬性、生理學的觀點，王充則認為性與命有著相同意義。³⁹因此，輕易將郭象性分說與王充二層性論進行比對，忽略王充承認且重視與聖人教誨有關的性行，僅以不能移（生理意義）之形性，以材質命定說來理解郭象之性，從而認為性分不能易改，凡是存在的都是合理的，筆者以為都是不恰當的。事實上，在〈德充符注〉中，郭象根本不否認發生在身體上的任何變化，也不否認這些身體經驗（理）的真實性，他只是要我們安於成心所決定出來的自然，「性命之固當」指的是：怎樣的自然，就決定了我們怎樣的性命。

成心——自然（性），或曰彼是，這個機制的連結是不可移的，但身體，卻參與了由無力之力所驅動的整個變化，即使這些變化是如此的

³⁶ 同前註，頁 50-51。

³⁷ 王充將可轉化之性稱為情性，〈本性〉有云：「情性者，人治之本，禮樂所由生。」黃暉撰，《論衡校釋》，卷三，〈無形〉，頁 132。

³⁸ 黃暉撰，《論衡校釋》，卷二〈率性〉，頁 68。

³⁹ 周桂鈚，《虛實之辨——王充哲學的宗旨》（北京：人民出版社，1996），頁 124-125。

難以感知。身體，是我們擴大連結，改變自己性命——自然的直接資源。陳志強的說法很有意思，他認為：郭象只說人不能通過自力主動改變性分，卻未嘗言性分不能在冥冥之中改變，我雖然不能主動改變自己的性分，但冥冥中卻有某種無力之力使得我與萬物皆有所變化。例如，一個沒有音樂天分的人，當然不能通過自力改變自己而成為一個音樂天才，但是一次突然的腦震蕩卻有可能激發出一個普通人本來沒有的音樂才能，專業的音樂家便成為了他的性分。⁴⁰

三、身體、自然與逍遙

如果性分論的背景是無時而不移的天地萬物，是向者之我，非復今我的生成與流變，那麼，要如何理解以下的文句呢？

物有定域，雖至知不能出焉。⁴¹

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！⁴²

天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。⁴³

這三段文字似乎表示萬物稟賦之性是不能改變的，第一句「物有定域」明言事物有其確定的界域，知之極限亦不能越此域限；第二句「豈有能中易其性者」說得最直接，稟賦之智愚是無法改變的，至死至終都必須守此、抱此不易之天性；第三句指的是性分有其限極，無法跨越。然而，如果同意前文所分析，性指的是成心與自然間必然的連結，這三句強調

⁴⁰ 陳志強，〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》新第四十四卷第3期（2014.9），頁363-364。不過，因為腦震盪，己身之性隨著生理之形產生變化，最終成為音樂家，這仍算是王充的性（形）成命定說。筆者認為：如果發生在玄冥之境的變化，乃每個人皆可經驗之身體歷程，則性分就有透過工夫修養加以轉化的可能，如此一來，修養論即是郭象哲學中極關鍵的一環。

⁴¹ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈秋水注〉，頁567。

⁴² 同前註，〈齊物論注〉，頁65。

⁴³ 同前註，〈養生主注〉，頁134。

的就是成心——自然（性）——分在郭象哲學中，是某種不能易的生產機制及其效果。

前文有云，郭象雖未直言身體是什麼，但身體的所有功能首先都會被成心所制，被制之身體（心足以制一身之用）是成心——自然（性）機制下的生產效果（分）。因為性並非某種抽象不動的本質，而是深深嵌入於具體的身體經驗之中。引文中之物有定域、性各有分以及天性所受，各有本分指的都是性連結分、機制連結效果的不可踰越，這種不可踰越的連結指的是身體間的疆界、對對象的感知與行動被成心——自然（性）所制約的存在樣態。

然而，如果我們對「豈有能中易其性者」採取開放式理解，則可發現郭象亦未全然否定性分之變動可能。透過每個身體都參與，所以行之形的身體經驗，性分之連結得以在不同的終始中重構，這顯示出身體具有修養與轉化的潛勢。換言之，若性分是一種生成結構，那麼身體就不只是被限制之所，更是轉化與創造的場域。以下分別從性可否習成、身體作為待創造的自然以及身體與逍遙的關係兩部分討論。

（一）習以成性，遂若自然

先引幾段與修養論相關的文獻，集中在習與性之關係上：

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。⁴⁴

言物雖有性，亦須數習而後能耳。習以成性，遂若自然。視淵若陵，故視舟之覆於淵，猶車之卻退於坂也。覆卻雖多而猶不以經懷，以其性便故也。⁴⁵

夫積習之功為報，報其性，不報其為也。然則學習之功，成性而已，豈為之哉！……夫穿井所以通泉，吟詠所以通性。無泉則無

⁴⁴ 同前註，〈大宗師注〉，頁262。

⁴⁵ 同前註，〈達生注〉，頁640-641。

所穿，無性則無所詠，而世皆忘其泉性之自然，徒識穿詠之末功，因欲衿而有之，不亦妄乎！⁴⁶

不論是聖賢還是芸芸眾生，都具有被稱為性的認識機制，〈齊物論〉有云：「誰獨且無師乎？」郭象哲學中，修養是指從成心到無成心的過程與階段，然而，若納入引文以「積習」、「數習」所稱之修養工夫，無成心、或無心毋寧指的是：創造自己的成心。物之自然，或自然之理，是能夠經由積習而產生變化的，這是一種需要重複「疑始」的工夫，七重之後懷疑物之如其所是，九重之後懷疑物之終始，而明言修養階段的七重、九重，也說明了郭象之修養論從未有終點，也未屈就於有遭遇卻無理想的現實安排。透過積習、數習，不論聖人或芸芸眾生，既能安頓於當下之性分，也有潛能重構當下之世界。

所謂的學習，就是創造稟賦之性，成玄英疏「報其性，不報其為」為「報其天性，不報人功」⁴⁷，就字面上看來，泉水是天賦本性，穿鑿活動是不必衿而有之的末功，要能穿井通泉，雖要有穿鑿之功，重點仍是地底要有泉水（性）的存在。但是，我們也可以認為，郭象根本是在不同的層面論性與論為，「報其性，不報其為」指的是每個人都要先能體驗物、體驗身體本然（感）的多重性，而不是在已被侷限的時空框架中思考自身，思考我們要做什麼。同理，津人操舟之例更強調了「習」的重要性，操舟這項技藝，顏淵可以學（操舟可學耶？曰：可），善泳者因為熟悉水性而能速成，更甚者，潛水之人沒有見過船就能行駛，還能視深淵如高地，視船的覆沒如車子的倒退。對郭象而言，只是因為這三種人所秉之性不同嗎？「習以成性」點出了郭象修養論的創造性內涵。

成玄英的說法值得注意，對引文「言物雖有性，亦須數習而後能耳」此句，疏文是「顏回問：『可學否？』答曰：『好游泳者，數習則能。』夫物雖秉之自然，亦有習以成性者。」⁴⁸關鍵在於：「亦有」的使用肯

⁴⁶ 同前註，〈列禦寇注〉，頁1038-1039。

⁴⁷ 同前註，〈列禦寇疏〉，頁1038。

⁴⁸ 同前註，〈達生疏〉，頁640。

定了性可經由數習而得，換言之，在成心——自然機制下之物，經由後天學習，都有被感知為差異的潛能；就像顏淵，在數習之後，對水的感知已不再同於先前。再引一段〈達生疏〉更清楚的文字：

答云：「我更無道術，直是久游則巧，習以性成耳。」

我初始生於陵陸，遂與陵為故舊也。長大游於水中，習而成性也。

既習水成性，心無懼憚，恣情放任，遂同自然天命也。⁴⁹

在這段孔子問「蹈水有道乎」的對話中，精湛的游泳技術並非天生秉賦的，因為游水之男子幼時與丘陵為友，長大才開始游於水中。成玄英認為，游水之男子創造了與出生時不同的性，或者說，他久游則巧，習以性成，經由身體，自然在他「習」的過程中，發生了轉變，他得以在尋常人會驚恐的湍急水流中，心無畏懼，恣情放任。相反的，這段對話郭象幾乎沒有任何注釋，僅簡短云：「此章言人有偏能，得其所能而任之，則天下無難矣。」⁵⁰這是因為郭象與成玄英對性的理解有歧義嗎？我們再回顧郭象「習以成性，遂若自然」這句話，事實上，「若」字的使用正說明了以習所成之性，似乎、好像天賦秉性一般，經由不斷練習，津人之身生產了完全不同於出生時的自然，深淵對他而言如同平地上的丘陵，而舟覆亦僅是車之退卻而已。雖然成心——自然（性）——分的連結，或者機制與效果的邏輯是固定的，但身體的潛能讓我們得以移動它的界線，創造不同的自然，改變我們的性命。然而，如果我們同意性可由後天栽培而不斷創造，這不就有落入〈秋水注〉中「以小求大，理終不得」⁵¹的危險嗎？

自然若能被不斷地創造，當然可以對變化論有所回應，但是，在郭象性分論的架構下，有後天創造的可能嗎？創造活動為什麼不是理終不得的以小求大呢？以下再引一段與創造活動相關的論述，在〈秋水〉中，河伯問北海若：「何謂天？何謂人？」北海若答道：「牛馬四足，是謂

⁴⁹ 同前註，〈達生疏〉，頁 655-656。

⁵⁰ 同前註，〈達生注〉。

⁵¹ 同前註，〈秋水注〉，頁 571。

天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」⁵²郭象對這段對話是這樣注解的：

人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。

穿落之可也，若乃走作過分，趨步失節，則天理滅矣。

不因其自為而故為之者，命其安在乎！⁵³

在《莊子·秋水》中，牛馬秉於天，有四足，不需落入「人之生，可不服牛乘馬乎」的使用目的上，但是，郭象卻移動了原文論天與論人的界線，他在〈馬蹄注〉也提到：「馬之真性，非辭鞍而惡乘」⁵⁴，將某種不至「過分」、不會「失節」的生活行為，也納入「天」的範圍，也能算是「天命之固當」。當然，誠如陳志強所說的，若完全依照〈馬蹄〉所宣稱之「陶、匠善治埴、木，此亦治天下者之過也」，所謂的「天」，必須完全排除人的因素，否則就是「以人滅天」，莊子哲學恐怕會走進一個極難讓人接受的境地，因為將這種天、人二元對立的思路推至極端，即使是使用石頭木材製造器具亦不能接受（治天下者之過）。⁵⁵所以郭象開啟了天、自然的可塑性，他認為只要不「走作過分」、不因「過分為害」、「不因其自為而故為之」，不刻意為了自己的慾望而強迫別人改變自然，那麼天或自然，是允許人來開發的。

（二）從身體論二種逍遙

按前所述，大鵬、小鳥雖然「小大雖殊，逍遙一也」⁵⁶，但能各足稱事之至分、定理也未必如王充的形性，全然取決於形體大小。或許，可以嘗試將「習以成性，遂若自然」與前引〈大宗師注〉的「七重而後

⁵² 同前註，〈秋水注〉，頁 589。

⁵³ 同前註，〈秋水注〉，頁 589-590。

⁵⁴ 同前註，〈馬蹄注〉，頁 339。

⁵⁵ 陳志強，〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，頁 374-375。

⁵⁶ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈逍遙遊注〉，頁 10。

及無之名，九重而後疑無是始」合看，在七重工夫後，我們似乎、好像把握了認識當下世界的結構，然而，經歷了以懷疑為要的九重工夫後，我們又發現身體擁有足以重構世界終始的所有潛能，性分的連結永遠是能創造與待創造的，關鍵在於我們能否在修養中，把握到身體在時延中難以感知的與化俱變。莊耀郎將性分二分，認為分稟受於性，是性的實現義，楊穎詩又繼續補充道：「氣秉雖然天生而有，但仍為潛存的狀態，必須經過後天努力積習，方能成就稟氣所有的內容，須一步一步，自邇而遠（階近以至遠），由粗至精（研粗以至精），使潛存不顯之性分得以充分彰顯實現。」⁵⁷

當然，分作為性的實現義，身體與萬物潛存不顯的內容是永遠無法窮盡的。因為在心自取、心自得，在成心——自然（性）——分的連結中，身體與萬物皆被限定在跡相，被限定在固定的時空架構內，這導致世人僅能以視之若舊、視之若前與自以為故的習慣，面對無時而不移的世界與自己。據此，筆者認為，既是跡相也是玄冥的現實，這種發生在當下的雙重性，恰好對應了郭象哲學中逍遙的二分，如果變化所涉及的多樣性或雜多性與人能否逍遙有關，那麼，有待逍遙所依賴的多樣性就是發生在空間與時間內的多樣性，換言之，會被劃入是非對立、經驗範圍內的多樣性；相對的，無待逍遙談的是空間和時間自身的多樣性，亦即，先驗經驗的多樣性。⁵⁸就本文的立場，先驗經驗並非康德意義下作為認識先天條件的先驗主體結構，更非超驗（transcendent）的抽象形上原理，而是指那些還沒有被既有經驗分類與時間秩序所限制的生成潛

⁵⁷ 楊穎詩，《郭象〈莊子注〉的詮釋向度》，頁265。

⁵⁸ 從先驗經驗論的角度談多樣性，這當然是德勒茲(Gilles Deleuze, 1925-1995)差異哲學中最重要的思想運動。限於篇幅，如此龐大艱深的哲學架構實在無法完整論述，然而，與本文最有相關的部分在於：特屬於先驗經驗的經驗並不是日常生活中的知覺、感受、慾望或回憶等，而是這種經驗的條件。條件不屬於有形式架構的經驗，它也不是康德所稱的經驗的可能性，它是各種可以在可感中直接掌握的強度差異，他的功能就是激起，促使改變、轉向、彎折、加速或減速，它無內容，卻能持續對日常現實迫出無限的差異效果。楊凱麟，《分裂分析德勒茲：先驗經驗論與建構主義》（鄭州：河南大學出版社，2017），頁10-11。

勢。這些經驗還在發生的過程中，尚未被界定、尚未落入成心成形的架構之內，在冥中發生的變化就是在身體上發生的變化，它們皆未被規定在特定的時間與空間中。可以從〈天地注〉中，郭象對老聃「凡有首有趾無心無耳者眾，有形者與無形無狀而皆存者盡無」、「其動，止也；其死，生也；其廢，起也。此又非其所以也」這兩句的注文延伸這個討論：

首趾，猶始終也，無心無耳，言其自化。言有形者善變，不能與無形無狀者並存也。故善治道者，不以故自持也，將順日新之化而已。

言動止死生，盛衰興廢，未始有恆，皆自然而然，非其所用而然，故放之而自得也。⁵⁹

現實，對於眾人來說，是由各種被相互區別之形所構成的特定始終，這種在經驗面向中指認的變化，是指以人為的區分，將原本連續不斷展開的事物分割為一個又一個單獨的狀態，再以人為的聯繫方法將它們串連起來。郭象認為，眾人無法無心無耳，無法體悟到自我對現實的認知源於束縛了身體感覺的成心，成心建構了每個人的自然，故曰自化。相對的，善治道者不斷懷疑自己的感知，他不再自持於對形的依賴，他對於事物如何能不以形劃分，有著更深一層的認識，現實對他來說，是無時不移又無形無狀的。

無形無狀的現實，就是前引〈齊物論注〉所說的所以行之形，就是〈大宗師注〉說的無情之情、無常之信，不論莊子還是郭象，變化、日新之化指的都是這種發生在身體，已感覺卻無法被感知的多樣性與雜多性，由於依賴於形的終始無法被確認，因此，雖經歷了同一個現實，跡相與玄冥卻在時延間各自差異化自身。筆者認為，在第二段引文中，「動止死生，盛衰興廢」並非八種單獨的狀態，並非從這幾種狀態中指認始終，建構時間，而是強調了在同一個現實的前提下，跡相與玄冥之間距。

⁵⁹ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈天地注〉，頁434。

「動止死生，盛衰興廢」的斷句應該以原文為主，作「其動，止也；其死，生也；其盛，衰也；其廢，起也。」前面的其動、其死、其盛、其廢對應了跡相，對應了善變之有形；後面的止、生、衰、起對應的是無法以知覺定形的所以行之形。當物按成心——自然（性）——分的結構被感知為動時，其於玄冥或已漸止；被感知為死時，其於玄冥或有生機；被感知為盛時，其於玄冥或已漸衰；被感知為廢時，其於玄冥或有興起之端。

眾人所感知的現實，或者，「以故自持」的現實，究竟是如何從各種被相互區別之形構建出來的？這個問題涉及了有待逍遙之所待究竟為何，在〈知北遊注〉與〈齊物論注〉中，郭象是這樣說的：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既已無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物，無已，明物之自然，非有使然也。⁶⁰

夫忘年故玄同死生，忘義故彌貫是非。是非死生蕩而為一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。⁶¹

引文清楚的說明了自然是如何被成心所塑造的，成心分割了一個又一個單獨的狀態，比方說，陰陽作為萬物的屬性，它被區別出來，成為可被指認之物（者）；至道作為萬物的起點，它們被提出、被安置在固定的終始順序中，成為不受他者干擾的始源。筆者認為：事物之所以能被區別、分割與安置，是因為有某個讓物之其所以然的內在性邏輯——使然（以……為先物），以及讓使然得以運作的時空框架被預先指定，或曰，有某種把捉住將臨事物的形式，已被事先建立，成為有待逍遙者的現實了。

此外，〈齊物論注〉亦補充道：這種預定的時空框架，來自於某種特定意義的預先建立，在沒有終始的時延之間，標誌著計量意義的「年」

⁶⁰ 同前註，〈知北遊注〉，頁 759。

⁶¹ 同前註，〈齊物論注〉，頁 116。

安排了時間的先後順序；在所在皆存的萬物間，標誌著倫理意義的「義」決定了天地間什麼該存在（是），什麼不該存在（非）的空間布置，不知其所為使的使然源於某種和形結合的公理對人感覺的介入，公理抵抗變化，世人無法體會變化無極的現實，有待逍遙者僅能在視之若前、視之若舊的範圍內逍遙於自身的感知。

然而，既然有待逍遙者與無待逍遙者的差異在於成心對身體的約束程度，在於能否將感覺之界限推得更遠，那麼，每個人都能從懷疑自己對當下的整體認知開始，經由重重修養，持續重建物無法窮盡的內涵。前文也討論到郭象「習以成性，遂若自然」的主張，對於這種逐漸突破有待逍遙的過程，他也給出很多的說法：

終始變化，皆忘之矣，豈直逆忘其生，而猶復探求死意也！⁶²

當所遇而安之，忘先後之所接，斯見獨者也。……夫係生故有死，惡死故有生。是以無係無惡，然後能無死無生。⁶³

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。⁶⁴

人之所不能忘者，己也，己猶忘之，又奚識哉！斯乃不識不知而冥於自然。⁶⁵

正如謝如柏所說的：「忘」這個概念之運用，《莊子》書中已不乏其例，不過，郭象又將「忘」表述為一層層遞進之實踐模式，使得此一概念具有了修養工夫的具體內容。⁶⁶就引文來看，首先，郭象要我們忘卻「先後之所接」，也就是忘掉跡與所以跡的意義關聯性或內在性邏輯，換言之，忘掉使然，變化才能被解放，而不再被侷限在（被指認的）終始之間。其次，如果終始能忘，我們就有機會面對最難遺忘的自「己」，因

⁶² 同前註，〈大宗師注〉，頁 234。

⁶³ 同前註，頁 259。

⁶⁴ 同前註，頁 290。

⁶⁵ 同前註，〈天地注〉，頁 434。

⁶⁶ 謝如柏，〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》第三十卷第 4 期(2012.12)，頁 6。

為自己的建立，牽涉了一整個時空架構的預定。內與外、己身與天地的對立，是空間的設置；有死有生，從而係生惡死的欲求，則籌劃了時間的秩序，身體本來是與變化為體的，⁶⁷而成心——自然（性）——分的連結卻是將活潑的生命限制在時間與空間之中。事實上，忘作為修養工夫，對治的正是性分之間的連結。

這就是為什麼謝如柏認為，「無心」實是郭象建構《莊子》詮釋體系之關鍵，而「無心」概念的根本意義，乃是一超越之忘境。⁶⁸然而，這種忘境，不是相對於此岸的彼岸，不是理型（idea），可能也不是某種主體架構下的觀法。忘境是鬆開性分連結的身體，如果身體能曠然與變化為體而無不通，那麼，忘境就是那些難以被感知、先驗的身體經驗，是人能夠無限重組現實的資源。如果把這種無形式、無內容的忘境比擬為山水畫中的虛白，余蓮（François Jullien, 1951-）的說法就很有意思，他指出：在一整個繪畫平面上，密實的筆畫可以經由卷幅上的虛白互通迴響，虛白是一種讓筆畫與筆畫產生聯繫的留白空間。⁶⁹這種筆痕間最細微的留白雖然幾無形式，卻有某種功效，它能串連起密實的筆畫，持續地解散形體，重建畫景，不被物體的輪廓所侷限。同理，如同虛白的忘境，在無時空架構、無形式而無能把握物的每一次當下，無待逍遙者都能從「蛻然無係」⁷⁰卻相通的時空多樣性與雜多性中，重建由意義組構的各種現實。

⁶⁷ 另外，在〈大宗師注〉中，郭象也說：「夫聖人遊於變化之途，放於日新之流，萬物萬化，亦『與之俱化』，化者無極，亦與之無極，誰得遯之哉！」清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈大宗師注〉，頁 251。

⁶⁸ 謝如柏，〈郭象的無心與忘境之說〉，頁 2、頁 6。

⁶⁹ 余蓮著，林志明譯，《功效論：在中國與西方思維之間》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2015），頁 162-163。

⁷⁰ 郭象這裡的「係」，針對的是生命被侷限在死生終始間，在〈齊物論注〉中，他說：「能蛻然無係而玄同死生者至希也。」清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈齊物論注〉，頁 112。

四、聖王曲成其性的可能

在郭象哲學中，能體驗到所以行之形的無待逍遙者，是負有治理責任的聖人與明王，但治理不一定如許抗生所說的，郭象思想係為門閥等級制度辯護；⁷¹也未必如林俊宏說的，郭象的政治思想源於政權的分配能符合士族共享，⁷²作為無待逍遙者之聖王，他的責任在於〈在宥注〉說的：「提挈萬物，使復歸自動之性」⁷³，他與有待逍遙者的關係，比較類似〈德充符〉的哀駘它，在眾人間和而不唱，雖知不出四域，卻能雌雄合乎前。在〈在宥注〉與〈刻意注〉中，有二段很精彩的文字：

眾皆以出眾為心，故所以為眾人也。若我亦欲出乎眾，則與眾無異而不能相出矣。夫眾皆以相出為心，而我獨無往而不同，乃大殊於眾而為眾主也。吾一人之所聞，不如眾技多，故因眾則寧也。若不因眾，則眾之千萬，皆我敵也。夫欲為人之國者，不因眾之自為而以己為之者，此為徒求三王主物之利而不見己為之患也。然則三王之所以利，豈為之哉？因天下之自為而任耳。⁷⁴

此數子者（案：指山谷之士、平世之士、朝廷之士、江海之士、道引之士）所好不同，恣其所好，各之其方，亦所以為逍遙也。然此僅各自得，焉能靡所不樹哉！若夫使萬物各得其分而不自失者，故當付之無所執為也。⁷⁵

聖人不同於喜歡勝過別人、想要被別人欽羨的眾人，聖人了解到一人之所聞，不如眾技多；了解到若不因眾，則眾之千萬，皆我敵也的道理。

⁷¹ 許抗生，《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995），頁200-201。

⁷² 林俊宏，〈玄學與政治的對話：郭象《莊子注》的三個關懷〉，《政治科學論叢》第16期（2002.6），頁50-55。

⁷³ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈在宥注〉，頁404。

⁷⁴ 同前註，頁401。

⁷⁵ 同前註，〈刻意注〉，頁537。

如果聖王的責任是讓眾人復歸自身，讓眾人了解到每一個當下，成心與自然的關係性，他就不能出眾，因為出眾者只會顯此耀彼，只會突出別人的不完美，就群體關係而言，出眾者是一個帶來災害的人。引文強調，聖王必需在眾人之間因眾，因眾是任讓眾人之自為，然而，眾人以相出為心，無法體悟成心作用在身體上的固定效果（性），總是無法自得，因此，因眾仍是某種作為，某種相對於出眾，藉由對無形無狀之感來聚集眾人之作為。⁷⁶對比兩段引文，從有無受詞「之」的使用，可以理解這兩種作為之差異。出眾是在固定時空相架構下，對特定對象的作為，「以己為之」的意思是：作為者、作為與作為的對象，三者都得以被指認。相對的，因眾是對無時而不移之天地萬物、對變化之回應，這是一種「無所執之為」，既沒有作為的對象，也沒有作為者；我們不但不知道聖王是誰，聖王也不會以對待對象的方式來和眾人相處。無所執之為是郭象理想中的治理方式，這種作為回應了不侷限在固定時空架構中的變化，因此，郭象又以具備了生成意義的「樹」，表示其效果之無窮。

前文詳述了作為修養論核心之「忘」，郭象以層層遞進的忘先後之所接、忘時間與空間、忘己，最後與變化為體而無不通，作為從有待逍遙到無待逍遙的不同階段。然而，忘與治理的關係是什麼呢，要如何以忘來治理呢？筆者認為，如果郭象哲學有其政治意義的話，這是最重要的部分。

（一）感與情

無所執之為就是因眾，但眾人要如何因呢？因眾並不是單純滿足眾人的欲求，而是因眾之自為，使各得其分，亦即，讓眾人能把握住自身去感知世界的特定結構，以更淺白的話說，就是讓每個人都能真正認識自己，了解現階段的自己（性），與在群體中適合的位置（分）。以下分別引述〈逍遙遊注〉與〈齊物論注〉兩段文獻：

⁷⁶ 在〈逍遙遊注〉中，郭象也說：「夫與物冥者，故群物之所不能離也。」同前註，〈逍遙遊注〉，頁 28。

夫自任者對物，而順物者與物無對，故堯無對於天下，而許由與稷契為匹矣。何以言其然邪？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，故無行而不與百姓共者，亦無往而不為天下之君矣。⁷⁷

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。⁷⁸

為匹是有對的意思，許由與稷契都是有待逍遙者，許由隱居於箕山，拱默乎山林之中，似乎無所為於天下，然而，郭象卻認為他與唐、虞時代的賢臣稷、契一樣（匹），皆為有對，為什麼呢？因為天下對自任者（許由、稷契）而言，只要它是一個對象性存在，不論是治理、亦或是逃離，它都被把握在有為之域中。⁷⁹相對的，順物者以「無心」之「感」無對於天下，天下對順物者而言，沒有任何具體內容，物或百姓在順物者忘己，在不以自我為中心的前提下，被感受為未被定義的不知。「感」與「應」的前提是無心——無心不是相對於成心的另一種心，而是修養論的語言。無，是動詞意義的無其心：物從有對於己的存在，逐漸轉化為某種尚未被某個特異點（己）定向，純粹的運動（所以行之形）。如同山水畫中，活生生的虛白串通了山與水之間的變化，無內容之感也聯繫起身體與身體、身體與物之間的迴響，而不被形體的輪廓所約束。因此，如果郭象的治理理念與穿梭在跡相與玄冥、與穿梭在現實的雙重性之間有關，它可能不是在經驗面向上建構某種理想的政治制度，而是經由聖王、無待逍遙者或順物者對物或百姓的深層（玄）感應，不斷創造新的意義，組構新的現實。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 同前註，〈齊物論注〉，頁 81。

⁷⁹ 感謝審查委員提醒，「許由與稷契為匹」指的是無為之許由（外臣）與有為之稷、契（賢臣）為匹，堯圓滿俱足，有為出於無為，不必藉由與許由之對來彰顯其不治之治。換言之，無為的許由與有為的稷、契仍在同一層面，而堯卻已超越了這個層級。關鍵或許是：真正的無為指的是無對象、無所執之為，而非對特定對象無所作為。

關於這種無所定向、沒有內容之感，在〈大宗師注〉中，郭象有另一種方式的說明：

五藏猶忘，何物足識哉！未始有識，故能放任於變化之塗，玄同於反覆之波，而不知終始之所極也。⁸⁰

所造皆適，則忘適矣，故不及笑也。排者，推移之謂也。夫禮哭必哀，獻笑必樂，哀樂存懷，則不能與適推移矣。安於推移而與化俱去，故乃入於寂寥而與天為一也。⁸¹

首先，感是郭象對忘己後，不被成心所制，完整的身體原初經驗之描述，但這種原初經驗是某種沒有內容的，沒有邊界（終始）的推移，或曰反覆之波，在時延的層面，無待逍遙者安於身體持續性的推移。其次，要注意到「與化俱去」和「與天為一」的使用，推移是整個天地萬物，難分彼此形體的同時運動，故曰俱，曰一。前文說「與物冥者，故群物之所不能離」，正是因為「冥」作為與「感」同義的動詞，強調了物在推移當中，不是以形體，而是以感受層面上的波、「量」⁸²來把握，因此，物無法被分離、被區分，感不是對特定對象之感，而是對包含自身，尚未區分成形體，無限變化中的全體之感，空間對無待逍遙者來說尚未被建立。

另外，引文說的「笑」、「禮哭必哀，獻笑必樂」，這是相對於感的另一種情緒，也就是在經驗面向上，有對之物可見的改變所引發出來的各種情緒。前文有談到，某種和形結合的公理會介入人對現實的組構，形塑具體的感覺，因此，耳目心意知覺到的（有對）物與其發生的

⁸⁰ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈大宗師注〉，頁 275-276。

⁸¹ 同前註，頁 283。

⁸² 物作為一種無邊界之「量」，在〈秋水〉也有類似的說法：「夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮；證鄙今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也；明乎坦途，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。」就與化俱去的感而言，物不是以形體，而是以量、無故之終始、無止之時、無常之分來把握的。同前註，〈秋水注〉，頁 568。

形體變化，對郭象而言，是一種會引發情緒的「異端」⁸³，以下援引兩段文獻說明：

人之生也，非情之所生也；生之所知，豈情之所知哉？……豈百骸無定司，形貌無素主，而專由情以制之哉！⁸⁴

然情欲之所蕩，未嘗不賤少而貴多也，見夫可貴而矯以尚之，則自多於本用而因其自然之性。⁸⁵

情與感是完全不同的，感是對包含自身，無形無狀而無不變化的全體之感，因此是百骸無定司，形貌無素主，在感中，運動中的混沌尚未形成一個編排事物秩序的中心。相對地，情匯聚了平等之感，重新分配為對事物的各種感知。郭象認為，情有一種「賤少貴多」、「矯以尚之」的傾向，這種傾向打破了變化的平衡，組織為有待逍遙者的現實，郭象又說：

不能坐忘自得，而為哀樂所寄也。⁸⁶

飄落之瓦，雖復中人，人莫之怨者，由其無情。凡不平者，由有情。⁸⁷

達乎斯理者，必能遺過分之知，遺益生之情，而乘變應權，故不以外傷內，不以物害己而常全也。⁸⁸

郭象主張無情，無情正如謝如柏所言，要從無心忘境的角度來理解，⁸⁹眾人如果沒有經過坐忘的修養，沒有忘卻先後之所接，繼而忘己，忘掉事物的形式，知就會依循組構現實的內在邏輯，對跡相中的各種形態變化產生特定之情，如果特定之情取代（寄）了本來保持在俱化狀態的無情之感，就會造成以外傷內、以物害己的結果。因此，在修養論上，與忘同步的工夫就是要遣去過分之知、遺去益生之情，無情並不是斷絕一切

⁸³ 在〈人間世注〉中，郭象曰：「去異端而任獨也」。同前註，〈人間世注〉，頁 153。

⁸⁴ 同前註，〈德充符注〉，頁 226。

⁸⁵ 同前註，〈駢拇注〉，頁 320。

⁸⁶ 同前註，〈大宗師注〉，頁 236。

⁸⁷ 同前註，〈達生注〉，頁 636。

⁸⁸ 同前註，〈秋水注〉，頁 587。

⁸⁹ 謝如柏，〈郭象的無心與忘境之說〉，頁 27。

情感，因為作為無情之情的感，是聖王治理群眾的基礎，聖王必須藉由感來聚集眾人。情與感的二分不過是強調，情僅是感在跡相上的激起與固著，事實上，每個人都能體驗（感），也正在體驗不被特定情緒所掌握之物。

（二）聖人無跡論

然而，即使知道了聖王能夠在感中回應真正的變化（冥），在感中因眾，藉由悖反眾人的共感（情），引導眾人一起變化，我們仍然不知道一個聖王，他究竟要在現實的經驗面向，亦即在跡相上要具體做什麼？更甚者，我們能夠感知到聖王的存在嗎？

學界上比較普遍的作法是利用相即概念處理跡與冥的問題，以牟宗三為例，他認為，相即是一種與「觀」有關的工夫，觀不是看，世人只看得到跡相，以為〈逍遙遊〉中的四子是逍遙於方外之士，而堯是方內有為於天下之君，然而，在郭象看來，冥體並不是獨立於跡相外的對象物，而是一種在跡相上才能開顯出來的主觀境界，冥體是堯心對跡相之「照」，冥體要能照跡，也只有在跡相上才能曰冥，因此，當下具體之世在聖王的觀、照之下，其實是至極而能游無窮之世。⁹⁰

既然冥體是某種超越之心境，聖人日常俯仰萬機，只要能含此無為之本，就可化跡、照跡而無所不為了。謝如柏亦考察了湯用彤等人的說法，他認為近代研究郭象的學者都接受了這種以冥為體，有跡之用，不可割裂的體用關係，並以此對應自然與名教，成為一種統合二者的方法。⁹¹更甚者，筆者亦觀察到，這種以詭譎相即為基礎的內聖外王——內聖必外王，外王必內聖之架構，更反過來成為理解《莊子》政治內涵的詮釋策略。例如，周雅清對於〈大宗師〉「其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒」這段文句，就認為「與天為徒」之

⁹⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，頁192-193。

⁹¹ 謝如柏，〈聖人無跡——郭象跡冥觀之鏡像詮釋〉，《成大中文學報》第70期（2020.9），頁4註3。

「一」，是內聖的修養，「與人為徒」之「不一」，是指外王處事的綜合運用。聖人只要保持著超越的、渾一的修養，就可拓展不一、與人為徒的豐富內容。⁹²

然而，就前文的論述可知，跡相與玄冥在時延間各自差異化自身，玄冥是眾人正在體驗（感），卻無法感知的現實之另一面，而不是以不同的觀法來面對跡相；聖凡的差距在於感覺界限之遠近，而不是主觀境界的不同。因此，在〈逍遙遊注〉中，郭象也提出了「自跡觀冥，內外異域」⁹³這樣的說法，「異域」強調了現實的雙重性，現實分裂為跡相與玄冥兩部分，跡相（情）雖由玄冥（感）所激起，但無形式、無內容的全體之感卻截然不同於被成心與特定邏輯捕捉之跡，持續生成變化的玄冥只能是無跡。郭象對無跡是這麼說的：

至理之來，自然無迹。⁹⁴

欲以直理冥之，冀其無迹。⁹⁵

反任物性而物性自一，故無迹。⁹⁶

夫率自然之性，遊無迹之途者，放形駭於天地之間，寄精神於八方之表；是以無門無房，四達皇皇，逍遙六合，與化偕行也。⁹⁷聖王在玄冥之境的活動，是無法被世人指認的「無跡」。聖人無跡的說法突破了體用論的架構，因為，若強以體用論言無跡，則是有體無用，體用分離。事實上，無跡就是一，在冥（感）的層面，一是天地萬物相感相生為一無限變化之整體，不論聖凡，身體與精神都參與了這種變化，真正的變化無法被成心——自然機制定位在特定時空架構內，聖人的作為（因眾）完全不會在現實上留下痕跡。⁹⁸

⁹² 周雅清，《莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2011），頁 153-154。

⁹³ 清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈逍遙遊注〉，頁 38。

⁹⁴ 同前註，〈齊物論注〉，頁 94。

⁹⁵ 同前註，〈德充符注〉，頁 211。

⁹⁶ 同前註，〈繕性注〉，頁 556。

⁹⁷ 同前註，〈知北遊注〉，頁 738。

⁹⁸ 亦可參考謝如柏的說法，他以〈則陽〉注的「生而可鑑，則人謂之鑑」、

其實，若將聖人無跡論推至極限，我們可能連聖人是誰都不知道，郭象如此強調有君的重要性，可能不是要維護某個根本無法被指認的特定階層的權力，而是藉由回應變化，讓百姓從儒墨營造出來建構世界、決定事物形式的公理中逃逸，讓百姓各自忘我，得以從禮哭必哀，獻笑必樂的必然性中逃逸。聖王無法以「一」決定一個新的起點，⁹⁹他只能藉由無對的一，持續模糊儒墨劃下來的是非界線。郭象對聖王的構想是這樣的：

百姓之心，形聲也；大人之教，影響也。大人之於天下何心哉？猶影響之隨形聲耳。……寂以待物，隨物轉化。……撓撓，自動也。提挈萬物，使復歸自動之性，即無為之至也。與化俱，故無端。……與日新俱，故無始也。……有己則不能大同也。天下之難無己者也。己既無矣，則羣有不足復有之。¹⁰⁰

這一段引文指出百姓在成心——自然的機制下，以形、聲為連綿不斷、連續性的事物劃下界線，（儒墨）觀念為事物的生成各自安排了秩序，劃定了彼此更相是非，截然不同的時空架構。因此，大人之教並不是以自己為中心，再劃定一個新的範圍，而是讓無始無終的變化如形之影、聲之響，圍繞在界線的周圍。從前文對情與感的討論可知，情是感對跡相的固著，換言之，（己）對特定對象的感知或欲求皆是由無對於物、與物俱化的相感所激起的，相感恆先於情，正如莊耀郎說的，無待逍遙者恆先於有待逍遙者。「寂以待物，隨物轉化」指的正是以感來轉化物

⁹⁹ 「聖人無礙若鏡」為依據，藉由鏡與鏡像說明冥與跡之關係。聖人猶如鏡可照物，故人名之曰鏡，事實上，聖人之名只是眾人對鏡之像的創造，它是一種「印象」；同理，聖人之愛也只是眾人因鏡像反射而產生的某種對聖人的看法。見氏著，〈聖人無跡——郭象跡冥觀之鏡像詮釋〉，頁 6-9。

¹⁰⁰ 在〈在宥注〉中，郭象直言：「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。」換言之，聖人唯一要做的事就是回應變化，除了回應變化外，根本沒有自己（彼是）的立場，跡相上的朝代更替，君王統治的賢暴差異，都與聖人無關。清·郭慶藩撰，《莊子集釋》，〈在宥注〉，頁 384。

¹⁰⁰ 同前註，頁 403-405。

際，當物際在聖人的調動下逐漸模糊，百姓也開始理解（復歸）自己對於物的認識受限於成心對身體、對自然的束縛。

那麼，聖人要如何以感來隨物轉化呢，要如何像影與嚮，隨時質疑著被際所劃定之物呢？郭象在〈齊物論注〉給出了一些思考的方向：

夫有是有非者，儒墨之所是也；無是無非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非而非儒墨之所是者，乃欲明無是無非也。欲明無是無非，則莫若還以儒墨反覆相明。反覆相明，則所是者非是而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是。¹⁰¹

無時而不移的變化無法被劃下是非之界線，所以變化是無是無非的，在郭象的詮釋中，儒墨所倡議的世界不承認變化，變化被僵化的概念抵抗，因此，引文說：無是無非者，儒墨之所非也。那要如何以無是無非來轉化（隨物轉化）是非呢？郭象認為要與是非「反覆相明」，亦即，不斷地去懷疑、去創造有別於當下物際之他際。正如能夠習之以成，遂若自然的性，聖人因為無己而能持續設立新己，建立新的中心點來因眾；同理，無內容的感也可以經由新的意義之中介（使然），重建不同於當下，物之為物的時間、空間與形式。因為反覆，無是無非不會落入〈齊物論〉「類與不類，相與為類」的循環，它不會站在有是有非的對立面；也因為反覆，聖人不由於任何現實，不執著於啟動一個新的起點，在所有現實面上，他才能保持著無跡與無為。

五、結語

本文藉由現實的雙重性——形聲之有對與所以行之形、無形無狀者之無對；有情之識與無情之感等概念的提出，謹慎重估郭象哲學中，聖人與百姓、無待逍遙者與有待逍遙者稟賦二分之結構。筆者認為，在成心限制了身體、自然之想像的前提下，聖人與百姓的差異在於感覺的界

¹⁰¹ 同前註，〈齊物論注〉，頁 70-71。

線，能否經由「忘」、「無情」等修養，將界線推得更遠，方是有無聖人之才的判斷標準。

在修養的面向上，本文雖藉由《莊子注》談郭象「天下神器獨化於玄冥之境」之政治理念，但是，不論〈大宗師〉或〈大宗師注〉，都有比玄冥之境更深層，對應七重工夫的「參寥」，與對應九重工夫的「疑始」，因此，筆者大膽地認定，對郭象來說，能在身體亦同時參與的，無時而不移之天地萬物中持續修養，可能比是否有聖人之稟賦更為重要。

從政治的角度，雖然聖人能經由忘卻之工夫修養，在有形之現實中體驗到生成變化的所以行之形，然而，無是無非的所以行之形並不是某種特定的立場與觀點，而是形塑新現實的潛能。所以行之形創造了建立新的物際，模糊既有的界線，而新的物際一旦成形而僵化，聖人又能持續以他際來質問之。筆者認為，「神器獨化於玄冥之境」不是某種政治烏托邦，而是以玄冥重構跡相的持續性運動；「明王就足物性，故人人皆云我自爾」¹⁰²之明王也未必處於某特定階層，而是讓他人存在，讓他人更接近自身身體的我們任何一人。當逍遙與修養不再只是治者所專屬，我們就能以工夫修養、自我技藝等方式，持續往更理想的存在方式努力。

¹⁰² 同前註，〈應帝王注〉，頁 303。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

【清】郭慶藩撰，《莊子集釋》。北京：中華書局，2012。

二、近人論著

(一) 專書

王中江，〈郭象哲學的一些困境及其解體——從『性分論』和『惑者說』來看〉，載劉笑敢主編，《中國哲學與文化：第二輯》。桂林：廣西師範大學出版社，2007，頁152-182。

牟宗三，《才性與玄理》。臺北：臺灣學生書局，2018。

余蓮著、林志明譯，《功效論：在中國與西方思維之間》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2015。

周桂鉅，《虛實之辨——王充哲學的宗旨》。北京：人民出版社，1996。

唐君毅，《中國哲學原論——原道篇》。臺北：臺灣學生書局，2020。

許抗生，《魏晉思想史》。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995。

陳鼓應，《莊子今註今譯》。北京：中華書局，2013。

莊耀郎，《郭象玄學》。臺北：里仁書局，2002。

湯一介，《郭象與魏晉玄學（第三版）》。北京：北京大學出版社，2000。

黃暉撰，《論衡校釋》。北京：中華書局，2006。

楊穎詩，《郭象〈莊子注〉的詮釋向度》。臺北：文史哲出版社，2013。

楊凱麟，《分裂分析德勒茲：先驗經驗論與建構主義》，鄭州：河南大學出版社，2017。

劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》。北京：商務印書館，2009。

錢穆，《中國思想史》。臺北：臺灣學生書局，1992。

（二）期刊論文

林俊宏，〈玄學與政治的對話：郭象《莊子注》的三個關懷〉，《政治科學論叢》第16期（2002.6），頁29-62。

莊耀郎，〈郭象獨化論的再省思〉，《世新中文研究集刊》第8期（2012.7），頁1-22。

陳志強，〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》第四十四卷第3期（2014.9），頁351-384。

黃又彬，〈郭象「使不失其所待」辯〉，《中國文學研究》第39期（2015.1），頁43-82。

楊祖漢，〈比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋〉，《新亞學報》第28期（2010.3），頁203-221。

謝如柏，〈郭象的無心與忘境之說〉，《漢學研究》第三十卷第4期（2012.12），頁1-34。

———，〈聖人無跡——郭象跡冥觀之鏡像詮〉，《成大中文學報》第70期（2020.9），頁1-35。

（三）學位論文

周雅清，《莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段》。臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2011。

Selected Bibliography

- Mou Zongsan, *Taixing and Xuanli*. Taipei City: Taiwan Student Bookstore, 2018.
- François Jullien, *Traite de L'Efficacité*. Taipei City: Wu Nan Book Company, 2015.
- Zhuang Yaolang, *Guo Xiang Metaphysics*. Taipei City: Liren Book Company, 2002.
- Yang Yingshi, *The Interpretative Dimension of Guo Xiang's Commentary on Zhuangzi*. Taipei City: Literature, History and Philosophy Publishing House, 2013.
- Huang Hui, *Lunheng's Compilation and Interpretation*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.
- Kailin Yang, *Schizophrenia Analysis Deleuze: Transcendental Empiricism and Constructivism*, Zhengzhou: Henan University Press, 2017.
- Chen Zhiqiang, “Defense against doubts about Guo Xiang’s philosophy”, *Journal of Tsinghua University*, New Volume 44, Issue 3 (2014.9), pp. 351-384.
- Xie Rubai, “Guo Xiang’s Theory of Intention and Forgetfulness”, *Chinese Studies*, Volume 30, Issue 4 (2012.12), pp. 1-34.
- Xie Rubai, “The Saint Has No Traces—Mirror Interpretation of Guo Xiangji’s Meditation”, *Journal of National Cheng Kung University Chinese Literature*, Issue 70 (2020.9), pp. 1-35.
- Zhuang Yaolang, “Rethinking Guo Xiang’s Theory of Individuation”, *Shixin Chinese Research Collection*, Issue 8 (2012.7), pp. 1-22.

Cultivation and Politics: Rethinking Guo Xiang's Philosophy

I-Hsiu Wu*

Abstract

This article attempts to understand the difference between trace and tracelessness in Guo Xiang's philosophy from the perspective of the body. By analyzing the mechanism between intention and body, intention and nature in the text, I believe that the dichotomy between those who do not need to be free and those who need to be free is not the difference between the hearts of saints and the common people, but stems from the depth of feeling—through discussing cultivation related to forgetfulness and ruthlessness, the sage has a sense that is sharper, broader, and less restricted by the senses. And this also means that there is no insurmountable gap between being able to be free and not being able to be free because of innate talent.

In addition, reconstructing the connotation of the theory of nature through the body also found a possibility for the sages or kings to settle the people (to form their nature). Guo Xiang's expectation for the King does not lie in his ability to plan some ideal political system. Rather, through deep sensing of overall changes, the King repeatedly create new meanings and comprehensively question the current world of things. If “repeated phase illumination” is used as the operation method of “all things independence”, it is a kind of movement. Guo Xiang's insistence on The Prince theory lies

* Adjunct Assistant Professor, General Education Center, Republic of China (Taiwan) Naval Academy.

in the fact that the world's imagination of political utopia must be replaced by a never-ending movement of doubt.

Keywords: Guo Xiang, Guo Xiang's commentary on Zhuangzi, Naturalism, Theory of Traceless