

## 試論魏晉之「自然」思想

朱心怡\*

### 摘 要

隨著魏晉政權的轉移，「自然」的思想也有所轉變。故本文主要分三部份來討論魏晉的「自然」思想：第一部份是討論正始時期的「自然」思想，以何晏、王弼之自然觀為主；第二部分是討論竹林時期的「自然」思想，以阮籍、嵇康之自然觀為主；第三部分是討論元康時期的「自然」思想，以郭象之自然觀為主。希望藉由分析各時期不同的自然觀，能對魏晉士人思想之發展作進一步之闡釋。

**關鍵詞：**自然、魏晉、玄學、名教

---

\* 美國聖路易華盛頓大學中文講師，國立清華大學中國文學研究所博士班三年級。

## 壹、前言

「自然」之思想由老子首倡其說<sup>1</sup>。老子「自然」說之產生，與其掌握天文知識<sup>2</sup>，對自然界的深刻觀察有關，他注意到了一切天象的變化、萬物的運行，皆有其週期與規律，是客觀存在的，不會因人的意志而轉移，故其所謂「自然」，是一種「自己如此」<sup>3</sup>，無意志性、無目的性的無為狀態，不僅有與「人為」對立的屬性，亦有以「自然」代表萬有生滅循環之規律，象徵極高之境界與價值的用意。所以老子的「自然」亦即其所謂「道」的特質的展現，如《老子》第二十五章曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天

下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。……故道大，天大，

地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法

道，道法自然。

以「自然」表示「道」的內涵與自性，所以道與萬物的生生關係就是「莫之命而常自然」，「生而不有，為而不恃，長而不宰」<sup>4</sup>，故能使萬物莫不尊道而貴德。因此，劉笑敢說：「道是（老子思想中）最高的實體，而自然則是最高的實體所體現的最高的價值或原則」<sup>5</sup>。」

<sup>1</sup> 在現存文獻中，「自然」一詞最早見於《老子》。《老子》之前的典籍彙器，未見「自然」一詞。

<sup>2</sup> 任繼愈在其《中國哲學史論》中認為：「老子用當時天文學的知識對宇宙的奧秘進行了探索，根據天文學的知識（當時科學成就）以反對有人格的上帝支配一切。」（上海人民出版社，1981年），頁227。

<sup>3</sup> 徐復觀在其《中國藝術精神》中說道：「老莊兩書之所謂『自然』，乃極力形容道創造萬物之為而不有不宰的情形，等於是『無為』。因而萬物便等於是『自己如此』之自造。故『自然』即『自己如此』之意。」（台灣：學生書局，1966年），頁248。

<sup>4</sup> 《老子》第五十一章曰：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。……生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

<sup>5</sup> 劉笑敢〈老子哲學的中心價值及體系結構——兼論中國哲學史研究的方法論問題〉，《道家文化研究》第十輯，（上海古籍出版社，1996年），頁121。

章啟群〈論王弼對《老子》自然觀的超越〉，則認為老子所言「道法自然」，不僅是順應自然的主張，還帶有對自然力量無可奈何的認可，具有對自然的原始崇拜的意味。（《哲學雜誌》第

將自然的概念延伸到政治上，就是「無爲」。如《老子》第二十三章曰：

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況與人乎？

自然界的有爲尚不能持久，人類的刻意作爲亦屬徒勞。所以老子主張人君要順萬民之自性，使其自然發展，才合乎「道」，也才能達到功成事遂的境界<sup>6</sup>。此外，老子的自然觀也提高個人生命之價值，只要因任自然，就能與道相參。不僅肯定個人生命之獨立性，也擴大了人生修養境界。

及至莊子，更直以「自然」爲其思想大旨，司馬遷曾曰：「莊子散道德放論。

要亦歸之自然<sup>7</sup>。」就道體言之，莊子認爲「自然」有其自因性及無限性，故能絕對無待而存在，自己而然。就道用言之，莊子認爲萬有間之變化，皆是道自然而然，無心無爲，而無所不爲之作用，故道之使萬物創生、變動、同歸，皆是其本身之力量，不經假借，不必外求，故曰「自然」<sup>8</sup>。是以莊子以自然即道，道即自然。其自然之思想又較老子有了進一步的發揮。

此外，儒家的荀子也有「天道自然」的觀點，如《荀子·天論篇》曰：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」反對當時天有意志、治亂在天的論調，認爲天是自然的天，不會賞善罰惡，所以人們應該明於天人之分，知其所爲，知其所不爲，制天命而用之。除了天道，荀子認爲從天道下貫的人性，亦是自然。如《荀子·正名篇》曰：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」從而導出其性惡學說，主張以禮法教育，化成人文。所以荀子雖和老、莊一樣稱引自然，但卻不是「無爲」論者，其所關懷的仍是以禮樂化成的人文社會。

漢代天人感應說盛行，認爲天有意志，將天神格化的論調，大大違反了道家

---

31 期，2000 年 1 月），頁 91。

<sup>6</sup> 《老子》第十七章曰：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」

<sup>7</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證·老子韓非列傳》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年），頁 860。

<sup>8</sup> 鍾竹連，《莊子與郭象思想之比較研究—以逍遙義為中心》（國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，1987 年 5 月），頁 172~173。

「自然」的概念。但《淮南子》卻利用「感應」，將道家最基本的哲學範疇「自然」與「無為」結合起來<sup>9</sup>。延續老、莊自然旨意，強調萬物之化育，皆自己而然，無為而成。迨王充起，更力闢天人相感之說，主張「天道自然」。如《論衡·譴告》曰：「夫天道，自然也，無為；如譴告人，是有為，非自然也。」並於書中舉證多項歷史事實，證明天不會受人主觀意志的改變。漢末天災頻仍，動搖了漢代感應說之基礎，是造成魏晉自然思潮興起的主因。此外，黨錮之禍、黃巾之亂等人禍與儒經傳統價值的崩解，也促使魏晉文人重新思索天人問題，並在生命自覺的過程中，興起回歸自然的思潮。

然魏晉雖要求回歸自然，但內涵上已與老莊之自然有所不同，主要是由於其政治企圖不同。老莊是想以回歸自然，達到解消人文，重返古樸無爭之世。魏晉之自然則是「相應名教之虛偽而提出，是要為名教確立其根源<sup>10</sup>」。隨著魏晉政權之轉移，自然之思想也有所轉變。錢穆曾謂魏晉玄學派別，大率可分三宗：一曰王、何，二曰阮、嵇，三曰向、郭<sup>11</sup>。本文就以這六位具有代表性的人物為例，試論魏晉自然思想之轉變。

## 貳、正始時期之自然思想

漢末頻仍的天災人禍，導致傳統人文價值（尤其是儒家所提倡的道德規範）的瓦解。重新探究天人新義，為生命尋求肯定價值，就是魏晉文人努力的方向。而魏晉玄學中的天人關係<sup>12</sup>，就是建立在自然之道的基礎上，提高個體生命自覺，使天不再具有神格性。並進一步以自然作為名教的基礎，維繫衰頹的名教規範。首先賦予魏晉天人新義的就是何晏和王弼等人為首的玄學貴無派，他們以「自然」與「道」為一體，以「無本有末」的宇宙本體論，簡化漢人繁瑣的宇宙構成論。一掃漢代陰陽讖緯的虛妄風氣，開啓簡約玄遠的魏晉玄學。

<sup>9</sup> 白光華〈我對《淮南子》的一些看法〉，轉引自李玲珠，《魏晉自然思潮研究》（高師大國研所博士論文，2000年6月），頁36。

<sup>10</sup> 郭梨華，《王弼之自然與名教》（台北：文津出版社，1995年），頁151。所謂「名教」，乃指兩漢以來，傳統的政治制度和道德禮法的規範；所謂「自然」，則意指魏晉的玄學家對統合宇宙與人生之先驗自然法則的肯定。錢穆，《莊老通辨》（台北：東大圖書公司，1991年），頁48。

<sup>11</sup> 錢穆，《錢賓四先生全集·莊老通辨》，頁431。

<sup>12</sup> 周繼旨〈魏晉文論的興起與玄學中「天人新義」的形成〉認為魏晉天人新義甚至成為所謂「建安風骨」、「魏晉風度」所蘊含的內在精神。而此時期諸多的玄論論題，如聖人有情無情、才性的離合同異、名教自然與言意問題，也都與天人新義的發展有關。周繼旨，《魏晉六朝玄儒佛思想的頹頹》（香港：學峰出版社，1995年），頁59。

## 一、何晏之自然觀

何晏〈無名論〉有曰：

夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。道本

無名，故老氏曰彊為之名<sup>13</sup>。

在老子思想中，「自然」僅為「道」的形容詞之一，用以表述「道」之生而不有，為而不恃，任萬物自己而然的無為狀態。然此處何晏卻曰：「自然者，道也。」將「自然」無形中提升到與「道」同體的境界，「自然」與「道」，一體兩面。「自然」不再只是「道」之附屬特質，它就是「道」。但何晏不只以「道」為「自然」，也以「人性」為「自然」，如其在《論語集解·公冶長》曰：「性者，人之所受以生也。」將人性視為自然生成，不可移易。

---

<sup>13</sup>景印文淵閣四庫全書張湛注，《列子·仲尼》（台灣：商務印書館，1967年），頁607。

〈無名論〉又曰：

夫道者，惟無所有者也，自天地已來，皆有所有矣！然猶謂之道者，  
以其能復用無所有也<sup>14</sup>。

復以「道」為「無所有者」<sup>15</sup>。使「道」即「無」，「無」即「道」。所以何晏所謂之「自然」，既是無法名言的「道」，又是「無所有者」的「無」。本質上已完全異於老莊之自然，因為老莊皆未有以「無」為「自然」之義。然何晏卻不僅以「無」為「自然」，更以「無」為「道」，藉以發展成其以「無」作為萬物之本的貴無派主張。如《晉書·王衍傳》云：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《莊》，立論以為：「天地萬物皆  
以無為為本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，  
萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵  
而貴矣<sup>16</sup>。」

既然「道」是萬物興作之母，何晏以「道」為「無」，自然得出「無」生「有」，萬有恃「無」而成的理論。如何晏〈道論〉曰：

有之為有，恃無以生，事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而  
無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，  
包形神而章光影。玄之以黑，素之以白，矩之以方，規之以圓，圓方

<sup>14</sup> 景印文淵閣四庫全書張湛注，《列子·仲尼》（台灣：商務印書館，1967年），頁607。

<sup>15</sup> 老子曾以「無」為輔助說明「道」之用，見《老子》第十四章曰：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道以御今之有，能知古始，是謂道紀。」但老子並未以「道」為「無」。

<sup>16</sup> 《晉書》卷13，頁8。

得形而此無形，白黑得名而此無名也<sup>17</sup>。

天地間之萬有，皆係因「無」而生。無者雖無語、無名、無形、無聲，卻是眾有藉以獲得音聲、色彩、形狀之形上依據。「無本有末」的本體論隱存其中。進一步推展下去，就得出名教本於自然之論。如何晏〈無名論〉曰：

仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則疆為之名，取世所知而稱

耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得徧以天下之名

名之，然豈其名也哉<sup>18</sup>？

孔子本以「無名」為無法言喻之意，用來讚譽堯治天下之功業。但何晏卻將「無名」解作「道」之表徵，認為堯之德，所以蕩蕩無能名焉，乃因其體現了無能名之的「道」。巧妙性地藉「天地以自然運，聖人以自然用」，將儒家理想聖王與道家形上道體聯繫起來，喻示儒家之名教係出於道家之自然<sup>19</sup>。何晏此說，不僅呼應當時曹魏尚名法之治，法令煩苛，民心背離，政權侵軋，道家之自然思想重新被探求的風氣，也為瀕於崩頹之儒家名教提供理論基礎。除顯示其對曹魏政體之有意維護，更替正始玄學開啓了調和儒道的風氣。

## 二、王弼之自然觀

王弼是首先把「自然」與「形名、政教」當作一對哲學範疇提出來思辨的人<sup>20</sup>。和何晏一樣，王弼也以「自然」為「無」為「道」。如《老子》第二十五章云：

<sup>17</sup> 《列子·仲尼》，頁 579。

<sup>18</sup> 《列子·仲尼》，頁 607。

<sup>19</sup> 曾春海〈魏晉「自然」與「名教」之爭探義〉以何晏此語：「暗示了儒家的綱常名教係出於道家的天道之自然。簡言之，名教係出於自然。在賢者恃『無』以成德的理據下，儒家聖賢的德性與德業應當以道家之『無』為本體，才能成就客觀的德業。何晏以道家之『道』接筭於儒家之『德』的道體儒用之體用觀，成為魏晉玄學家調和儒、道一名教與自然之理論範式。」（《國立政治大學學報》第 61 期），頁 51。

<sup>20</sup> 王弼未曾正式用過名教一詞，但他心目中的「形器」、「制度」、「禮法」、「人倫」，實際都指名教而言。林麗真，〈王弼〉（台北：東大圖書股份有限公司，1988 年），頁 69。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道。

王弼注曰：

混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰「混成」也。不知其誰之子，故先天地生。寂寥，無形體也。無物〔匹之〕，故曰「獨立」也。返化終始，不失其常，故曰「不改」也。周行無所不至而〔不危〕殆，能生全大形也，故可以為天下母也。名以定形。混成無形，不可得而定，故曰「不知其名」也。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。吾所以字之曰道者，取其可言之稱最大也。責其字定之所由，則繫於大。〔夫〕有繫則必有分，有分則失其極矣，故曰「強為之名曰大」<sup>21</sup>。

王弼認為「道」的本體是混然不可知的，是先天地而生的，無聲無形，沒有任何徵象，卻又隱然有其普遍而永恆的規律，支配萬物而生生不息。因其無法言稱之，故勉強按之以「道」名。

同章，王弼續曰：

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。...

<sup>21</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992年），頁63~64。



道不違自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。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<sup>22</sup>。

此段似以「自然」之境界高於「道」。因為「道是稱中之大也」，仍未離開形式上的「稱」，而不能盡其極。但「自然」卻是「無稱之言」，所以「自然」就等於「無稱不可名」的「域」。道、天、地、人，皆處於「域」之中，層層隸屬，最後統歸於自然之轄攝。是以「自然」儼如一官天地、府萬物之宇宙整體統一性原則。但銜接上段，完整觀之，就可知王弼此處「無稱之言」的「自然」其實就是上文所謂不知其名、強為之名的「道」。因此王弼的「自然」就是「道」。

又，王弼《論語釋疑·述而》曰：

道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象<sup>23</sup>。

明白說到「道」就是「無」，無所不在、寂然無體的「無」。既然王弼以「自然」為「道」，又以「道」為「無」，自可得出其以「自然」為「道」為「無」的結論。

唯王弼的「無」異於老子，是《老子》的「無」加以深化後的概念<sup>24</sup>。「無」超脫於「有」「無」相對義之上，成爲一種超越性的指涉，是天地萬物的根本，也是一種統攝一切物象的絕對、抽象的原則。然當其以宇宙本體的「道」為「無」時，也就等於認爲宇宙不存在一個實體性的最高本體，「自然」是真正的自然而自然。所以萬事萬物的發展，都源於自然，有其自身的目的與存在的價值。「自然」

<sup>22</sup>同前註，頁 64~65。

<sup>23</sup>同註 21，頁 624。

<sup>24</sup>金谷治〈無的思想之展開〉說到：「《老子》書中，『無』字的含義幾乎完全是對『有』之單純否定，它只是『道』的形容詞而已。…在何晏思想中，『無』的概念已清楚地建立，與『道』的概念等而視之。最後，王弼解決了何晏留下來的問題。王弼解釋『復歸』為通過日常的實踐，復歸到橫於『有』世界的根底之『無』世界。因此，沈潛到現象的深處，到達『無』的深淵，不受現象諸相拘束，完成主體的理想狀態。『無』的超越性在此已明顯，『道』與『無』結合一起，才始有『道』。『無』到此大致已有形而上學的意味，成為了王弼的哲學之中心位置。」陳鼓應，《道家文化研究》第一輯(上海古籍出版社，1994年)，頁 91。

儼然成爲一種客觀的「理」，萬有皆有此「理」，皆按此「理」發展<sup>25</sup>。顯出王弼有意維護名教地位的企圖，以名教（有）本於自然（無），有其客觀存在之理。故王弼思想體系之建立，實以儒爲本，覆以道表，爲應世的政治目的服務。下文分就王弼之宇宙觀、政治主張和人生態度，分析其自然思想之發揮。

### （一）天道自然的宇宙觀

王弼《老子注》第五章說到：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。〔天〕地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣<sup>26</sup>。

認爲天地是自然無爲於萬物，所以萬物才能各適其用，而莫不贍。否定天人感應的神道目的論，強調天人不同類，天沒有意志，天道是自然無爲的觀念。

又於《老子注》第四十章曰：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也<sup>27</sup>。」《老子指略》也說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也<sup>28</sup>。」反覆申述「無」才是萬物的根本，主張「有」因「無」而生。利用名辨的邏輯思維，建立以無爲本的宇宙本體論，取代漢人複雜的宇宙生成論。唯王弼建立以無爲本的宇宙本體

<sup>25</sup> 章啟群〈論王弼對《老子》自然觀的超越〉認爲王弼全新自然觀的建立，就是從其對《老子》宇宙論的解構開始。從根本上來說，宇宙不存在一個實體性的最高本體。從而完全擺脫了《老子》哲學中的自然外在目的性的神學殘餘，達到了對自然客觀存在的本質認識，屬於真正意義上的「自然而然」。王弼觀念中的「自然」即是對事物本身內在必然性的肯定，認定事物的生成、發展，是根據其自身的目的，按照其自身的規律來進行的。這種規律是一種「理」（也就是「道」），符合這個「理」，就是「自然」。這是一種純粹的哲學自然觀的標誌，也是王弼對《老子》自然觀的一個重大突破和超越。（《哲學雜誌》第31期，2000年1月），頁94-96。

<sup>26</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁13。

<sup>27</sup> 同前註，頁110。

<sup>28</sup> 同註26，頁195。

論，和漢代以「天」為主體思維對象不同。王弼所關注的主體是「人」<sup>29</sup>，反映出魏晉玄學以人爲本的天人新義。

王弼並在無者萬物之宗的基礎上，推衍出名教本於自然。如《老子注》第二十八章曰：

樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長<sup>30</sup>。

《老子注》第三十二章亦曰：

始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰「名亦既有，夫亦將知止」也。遂任名以號物，則失治之母也，故「知止所以不殆」也<sup>31</sup>。

以名教的存在和發展是一個自然的過程（是「樸」散的結果，「樸」即「自然」），它的存在具有合理性。因此名教社會制度與道德規範，亦源於自然，不可廢置。就老子而言，「樸」是未經人文化的素樸狀態，一旦制定名分之序、官長之制，就背離了自然。王弼卻以「樸」爲名分、官長之本，認爲聖人制定名教規範，是順勢而爲，無爲而成<sup>32</sup>。所以王弼解老，乃藉老學爲己意立說，巧妙地以「自然」等同於老學最高本體的「道」，使之成爲萬有客觀自存之理。並將自然與名教視爲本末體用關係，自然之道需藉名教來彰顯，爲體制之本作合理化論述。並以老子是有者<sup>33</sup>，鞏固孔子聖人地位，維繫住傳統儒經的存在價值。

<sup>29</sup> 王葆玟《王弼評傳》稱王弼哲學爲「人學本體論」、「人學形上學」。(廣西教育出版社，1997年)，頁48。

<sup>30</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁75。

<sup>31</sup> 同前註，頁82。

<sup>32</sup> 高晨陽〈論王弼自然與名教之辨的基本義蘊及理路〉認爲：「王弼把自然與名教理解爲一種本末體用關係。聖人順應自然，此即崇本。名教爲末，它據自然而生而成，此即息末（舉末）。本不離末，體不離用，自然之道不能空懸，它由聖心成全名教之用而顯。用不離體，末不離本，名教不能無根，它必依據於自然才可得其生、全其功。此為因道立教的精義所在。王弼把自然與名教的關係理解爲本末體用關係，這是對老子尚自然而棄名教的傾向在理論上所作的重大調整，也是他自己的自然與名教之辨的理論基石。」（《孔子研究》1997年第3期），頁102。

<sup>33</sup> 《三國志·魏書·鍾會傳》載王弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，

## (二) 自然無為的政治主張

王弼認為《老子》主在闡釋「崇本（無）息末（有）」的思想，並以「明自然之性」為一切行為的基礎。在此基礎上，才可進而言「因而不為」、「順而不施」、「崇本息末」和「守母存子<sup>34</sup>」。運用到政治上，就是強調君主施政要合乎自然之道，無為而治。故《老子注》第二十九章曰：

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，

而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣<sup>35</sup>。

凡物都有自然之性，所以「物無妄然，必由其理<sup>36</sup>。」（理即自然）。物物因循自然之理，就可以全性盡分。所以人只能順物之性，因物自然，不可為之、執之。推及政治上，就是人主應順自然，無為而治，方能使眾人各盡其性、各盡其能。如《老子注》第十七章曰：

自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而覩也。…居無為之事，

行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也<sup>37</sup>。

第二十七章曰：

聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。輔萬物之自然而不為

始，故曰「無棄人」也。不尚賢能，則民不爭；不貴難得之貨，則民

---

故恆言無所不足。」

<sup>34</sup> 王弼《老子指略》曰《老子》之文，其大歸是：「論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而不為，損而不施；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。…《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。」樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 196、198。

<sup>35</sup> 同前註，頁 77。

<sup>36</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋·周易略例·明象》，頁 591。

<sup>37</sup> 同註 34，頁 41。

不為盜；不見可欲，則民心不亂。常使民心無欲無惑，則無棄人矣<sup>38</sup>。

強調天道無為自然，聖人法天，亦自然無為而治。唯有任萬物之自然，才能功成事遂，民無事而天下平。然因王弼極重視事功，故其異於老子之不尚賢，而是講究「無私於物、唯賢是與、因才任能」之自然無為之治<sup>39</sup>。

所以王弼所謂的無為，主要是要上位者不強施為。這也是王弼在觀察曹魏行名法之治所產生的一些弊病後，針對鞏固曹魏政權所提出的主張。其理由就如《老子注》第四十九章所云：

能者與之，資者取之；能大則大，資貴則貴。物有其宗，事有其主。

如此，則可冕旒充目而不懼於欺，黻纁塞耳而無戚於慢。又何為勞一

身之聰明，以察百姓之情哉！...己以一敵人，而人以千萬敵己也。若

乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百

姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下歛歛焉，心無

所主也。為天下渾心焉，意無所適莫也。...言者言其所知，行者行其

所能。百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已<sup>40</sup>。

不論任智或任法，都只會讓萬物失其自然，讓百姓喪其手足，亂而無功。只有行無為之治，才能使百姓無避無應、盡用其情、各言所知、各盡其能。也才能達到君主無為於上，臣民盡能於下的理想境界。

### （三）全真保樸的人生態度

王弼也以自然言性，認為任自然之氣，致至柔之和，若嬰兒之無欲，就可以物全而性得。將性提昇至形上本體地位，使性超脫於善惡之爭，甚而具有「理」

<sup>38</sup>同註 34，頁 71。

<sup>39</sup>容肇祖，《魏晉的自然主義》（台灣：商務印書館，1999 年），頁 23。

<sup>40</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 129~130。

的意義。所以王葆珪認為何晏和王弼人性本體論的命題，實不同於漢儒之人性論，而接近於宋明儒「性即理」的命題<sup>41</sup>。王弼之自然思想，表現在人生態度上，就是主張順應自然，功成不居，反對好逞聰明與放縱慾望。如《老子注》第二章曰：

智慧自備，為則偽也。因物而用，功自彼成，故不居也。使功在己，則功不可久也<sup>42</sup>。

各種人為的努力，必將失去自足本性的純真，而流於虛偽。所以要「守其真」，保住自足的本性，勿使其喪失或改變。就某種程度而言，或可謂王弼很贊成老子守愚之說<sup>43</sup>。因為王弼在《老子注》第六十五章曰：「明，謂多〔智〕巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。」<sup>44</sup>以「愚」為「守真」、「順自然」，認為當人太過聰明時，若無法把持自己慾望，就會流於狡詐，玩弄權謀，天然自足的本性就會受到障蔽。不若無知，以保全天然自足本性。

又因自然已足，所以不必深求。如《老子注》第二十章曰：

為學者日益，為道者日損。然則學求益所能，而進其智者也。若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？...自然已足，益之則憂<sup>45</sup>。

第五十五章曰：

赤子，無求無欲，不犯眾物，故毒〔螫〕之物無犯〔於〕人也。含德之厚者，不犯於物，故無物以損其全也<sup>46</sup>。

<sup>41</sup> 王葆珪，《正始玄學》，頁 282-283。

<sup>42</sup> 同註 40，頁 6~7。

<sup>43</sup> 盧建榮，《魏晉自然思想》（台北：聯鳴出版社，1981 年），頁 76~77。

<sup>44</sup> 同註 40，頁 168。

<sup>45</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 46~47。

<sup>46</sup> 同前註，頁 145。

多求不僅無益，甚且有害於生。所以若能常保赤子般無求無欲之心，就能不犯眾物，進而保全自己。尤其在狡詐多變的政治局勢中，更要懂得自保之道，不競不求以全生。如王弼《周易注·頤》曰：

夫安身莫若不競，修己莫若自保。守道則福至，求祿則辱來。居養賢  
 之世，不能貞其所履，以全其德，而舍其靈龜之明兆，羨我朵頤而躁  
 求，離其致養之至道，闕我寵祿而競進，凶莫甚焉<sup>47</sup>。

人要安身修己，勿求祿相競，才能遠離凶險，保身全德。由此可見，王弼認為大至宇宙（天道），小至細物（蟲獸）；遠至政治，近至人生，都不可遠離自然，都要依循自然之性而生而成，這樣才是合理的，也才是最合乎道的理想狀態。綜言之，王弼擯落了漢代繁瑣的宇宙生成論和天人感應式的經學傳統，以簡化的宇宙本體論，建立起其貴無存有的思想體系。將道家最高本體的「道」，以「無」以「自然」訓，推衍出「名教本於自然」的理論架構，成功地援道釋儒，為體制之本的六經作合理性論述，並鞏固了衰頹的名教地位。

### 參、竹林時期之自然思想

高平陵事變之後，司馬氏集團為取代曹魏政權，大力剷除異己，使「魏晉之際，天下多故，名士少有全者」<sup>48</sup>，於是阮籍、嵇康為首的竹林七賢，開始推重莊學，倡導逍遙並抽身世外，以不遵禮法為因任自然，帶起莊學風氣，也使魏晉玄學自此由老學過渡到莊學。嵇康為首主張「越名教而任自然」<sup>49</sup>，認為六經抑引人性，故以「六經為蕪穢，仁義為臭腐」<sup>50</sup>。其所形成的竹林玄風，一方面顯示出王弼為體制合理化所作的論述在現實上的不足<sup>51</sup>；另一方面則是用以諷刺司

<sup>47</sup>同註 45，頁 352。

<sup>48</sup>百衲本二十四史，《晉書·阮籍傳》卷 49，頁 1。

<sup>49</sup>嵇康，〈釋私論〉，《兩漢魏晉十一家文集·嵇中散集》（台北：世界書局，1973 年），頁 1077。

<sup>50</sup>嵇康，〈難自然好學論〉，《兩漢魏晉十一家文集·嵇中散集》，頁 1103。

<sup>51</sup>林聰舜師說：「王弼的玄學式體制論述，是在陳述一種『理』，諸如崇本息末、貴無存有等，用這個『理』來保障體制存在的合理性，而不是強力推動某種政治秩序，它反映了門第士大夫的

馬氏的虛偽禮教。表現出繼承莊子反對儒家，否定名教，嚮往「無何有之鄉」的超越境界，追求絕對的精神自由。

## 一、阮籍之自然觀

阮籍的思想，本屬有為，然因其歷任司馬氏幾代的從事中郎，深知司馬氏之忌刻成性，名士動輒得咎。如《晉書·宣帝紀》載：「(司馬氏)誅曹爽之際，支黨皆夷及三族，男女無少長，姑姊妹女子之適人者皆殺之<sup>52</sup>。」當時清談的玄論派當權者，幾乎被殺光，被殺人數以萬計。為求全身避禍，阮籍之人生態度遂轉趨消極。如其〈詠懷詩〉第三十三首云：

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，

變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂氣隨風飄。

終身履薄冰，誰知我心焦<sup>53</sup>！

《晉書·阮籍傳》就說：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常<sup>54</sup>。」可見阮籍的思想是經過一層轉變的。但不論是阮籍前期的作品，如〈樂論〉、〈通易論〉等；或後期的作品，如〈通老論〉、〈達莊論〉、〈大人先生傳〉等，都出現「自然」這一概念，且皆佔篇中核心思想地位。故阮籍的思想，可以「自然」一以貫之<sup>55</sup>。

歷來學者也多注意到「自然」在阮籍思想中的重要性，而紛紛提出各種解釋。如陳戰國認為阮籍之自然：「是指包括天地萬物在內的整個世界。天地萬物生成

---

價值觀與思想意識，但不是積極尋求治國安邦之策。王弼在為體制作論證時，體系宏偉，說理圓熟，但他說的理太圓滿，卻反映了他沒有具體去面對現實的複雜。」林聰舜，〈王弼思想的一個面向：玄學式的體制合理化論述〉，《清華學報》新28卷第1期，1998年3月），頁45。

<sup>52</sup> 《晉書》卷1，頁36。

<sup>53</sup> 倪其心，《阮籍詩文》（台北：錦繡事業出版有限公司，1992年），頁83。

<sup>54</sup> 《晉書·阮籍傳》卷19，頁1。

<sup>55</sup> 戴璉璋在〈阮籍的自然觀〉一文中認為阮籍：「無論是他在傾向儒家抑或道家思想的時候，『自然』始終是天地萬物的體性，而『道自然』則是他一生所堅持的返本復始的工夫主綱。」（《中國文哲研究集刊》第3期，1993年3月），頁306。



之前的『混一不分』、『濛濛洋洋』的狀態叫做”自然”；天地萬物生成之後的整個世界也叫做”自然”。…（阮籍）是把”自然”與天地萬物等同起來，以整個現象世界為”自然”。在他看來，萬物即是天地，天地即是”自然”。斑斕絢麗的世界，豐富多彩的萬物，自然一體，除了天地萬物別無”自然”<sup>56</sup>。」以自然作為現象世界的整體。李澤厚與之意見相似，也認為：「阮籍論述了各各不同的萬物，都是由”自然”生出的，彼此相互依存聯繫，因此”自然”是一個既有殊異而又合規律地存在著的統一的整體。”自然一體”、“萬物一體”<sup>57</sup>。」任繼愈則認為：「阮籍所說的『自然』、『天道』、『太極』，都是指宇宙的最高本體。」<sup>58</sup>以自然為萬物本體的規律。下文分別就阮籍前後期作品，討論其自然思想之發展。

### （一）前期的自然觀—順物體性

阮籍在前期作品中，似以自然為順物體性、自己而然之意。如〈樂論〉云：

夫樂者，天地之體、萬物之性也。…乾坤易簡，故雅樂不煩。道德平淡，故無聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂，日遷善成化而不自知，風俗移易而同於是樂。此自然之道，樂之所始也<sup>59</sup>。

陰陽、百物、庶民，能合其體，得其性，歸本於乾坤，才可以不煩自通、無味自樂、日遷善化而同樂。阮籍以乾坤作萬物之體性，視乾坤之理為自然之道，是繼承《孟子》、《中庸》、《易傳》一脈相傳的傳統<sup>60</sup>，顯示其早期受儒家思想之影響。

阮籍早期是肯定名教的，只是強調名教要合乎自然之道。如〈通易論〉曰：

「后」者何也？成君定位，據業修制，保教守法，畜履治安者也。故

<sup>56</sup> 許抗生，《魏晉玄學史》（陝西師範大學，1989年），頁235~236。

<sup>57</sup> 李澤厚，《中國美學史》第二卷（台北：谷風出版社，1987年），頁194。

<sup>58</sup> 任繼愈，《中國哲學發展史》（北京：人民出版社，1988年），頁166。

<sup>59</sup> 《阮嗣宗集》（台北：華正書局，1979年），頁40。

<sup>60</sup> 戴璉璋，〈阮籍的自然觀〉認為：「阮籍的自然，字面意義是自然而然、自己如此的意思；落實在萬物那裡，則是指萬物順其體性而存在的情況。合其體，得其性，就是自然；離其體，失其性，就是不自然。如果說乾坤是萬物之體性，那麼乾坤之理就是自然之道，這是《孟子》、《中庸》、《易傳》一脈相傳的傳統。…阮籍這種自然觀是建基在對於體性本真的體認上的。乾坤既為萬物的體性，則歸本於易簡的乾坤、平淡的道德即為自然。在自然之道上，阮氏雖有不致飾的說法，卻還不能說已與老、莊自然無為的思想相契。」頁309。

自然成功濟用，已致大通，后「成天地之道、以左右民也」<sup>61</sup>。

認為君主能夠「成君定位，據業修制，保教守法，畜履治安」，都是因為順應自然，才而「成功濟用，已致大通，后成天地之道以左右民」。所以如果名教能合乎自然之道，不僅可以促成人羣的和諧，亦可幫助個體生命回歸自然。這種思想，相對於其後來激烈反禮教的行止，不難明瞭現實政治是如何殘酷地一步步逼使他走向鄙棄名教的道路，轉而寄情於老莊之意趣，嚮往與自然齊光、與造物同體的真人境界。

## （二）後期的自然觀—道體自然

阮籍後期作品深受老莊思想之影響，在老莊（尤其是莊子）思想的引導下，開始談論宇宙本體，以自然直指萬物的體性，並以「自然」為「道」。唯莊子以自然為用；阮籍則以自然為體<sup>62</sup>。如〈達莊論〉<sup>63</sup>曰：

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。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？...故

曰：自其異者視之，則肝膽楚、越也；自其同者視之，則萬物一體也

<sup>64</sup>。

以萬物一體，皆生於自然。戴璉璋認為此段文字表現出阮籍對於自然的三大重要論點：第一、「自然者無外」，並非說自然是一至大的集合體，天地萬物都包括在其中。而是說自然為萬物的體性，沒有一物可以外於自然而存在。換言之，物要成其為一物，都必須具備自然而然的體性，沒有例外。第二、「當其無外，誰謂異乎」，這是從萬物同具有自然這個體性來說萬物不異。表面上物物各異，其實個個無非自然而然。第三、「自然一體」「萬物一體」，當萬物個個自然而然，就

<sup>61</sup> 同註 59，頁 26。

<sup>62</sup> 黃錦鉉曰：「莊子罕言自然，內篇意涉自然者，乃以自然為用。阮籍言自然，則以自然為體。」轉引自徐麗霞，《阮籍研究》（師大國文所碩士論文，1979年6月），頁 155。

<sup>63</sup> 黃錦鉉曾云：「魏晉闡發莊子之學，初見於著述者，為阮籍〈達莊論〉。」轉引自徐麗霞，《阮籍研究》，頁 152。

<sup>64</sup> 《阮嗣宗集》，頁 32。

會和諧共處，彼此相關，成爲一體<sup>65</sup>。而從阮籍「自然無外」的觀點，也可知其以人性的內涵爲自然。

不可否認，阮籍之所以會以「自然」爲自然而然，爲萬物本真，實基於其對現實的感懷。如〈達莊論〉曰：

求得者喪，爭明者失，無欲者自足，空虛者受實。夫山靜而谷深者，  
自然之道也；得之道而正者，君子之實也。是以作智造巧者害於物，  
明著是非者危與身，修飾以顯潔者惑於生，畏死而榮生者失其真。故  
自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分，競逐  
趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離<sup>66</sup>。

阮籍認爲人生應當無欲無求、與世無爭，才能保全自然真性。種種的人爲妄作，諸如賣弄聰明、靠禮節修飾外表、怕死而追求生存榮耀等等行爲，都會使人迷失自然本真，猶如天地日月失序，災禍便至。人一旦迷失自然本真，就會產生父子不合，君臣乖離等禍亂。而那些所謂迷失自然本真的人，就是阮籍在〈大人先生傳〉中所提到的「禮法之士」。〈大人先生傳〉用反諷的筆調描寫那些「禮法之士」的外在行爲是：「服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。立則磬折，拱若抱鼓。...。心若懷冰，戰戰慄慄。束身修行，日慎一日。擇地而行，唯恐遺失。...行欲爲目前檢，言欲爲無窮則<sup>67</sup>。」而他們的內在本心卻是：「懷欲以求多，詐僞以要名。...假廉以成貪，內險而外仁。罪至不悔過，幸遇則自矜。...尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加<sup>68</sup>。」因爲他們喪失了自然本真之心，

<sup>65</sup> 戴璉璋，〈阮籍的自然觀〉，頁 310~311。

<sup>66</sup> 華正書局，〈阮嗣宗集〉，頁 34。

<sup>67</sup> 倪其心，〈阮籍詩文〉，頁 159~160。

<sup>68</sup> 同前註，頁 162~163。

故終將導致「亡國戮君潰敗之禍<sup>69</sup>」。

而阮籍的自然思想，反映在其人生觀上，就是無為無欲，反璞歸真。如〈達莊論〉曰：

至人者，恬於生而靜於死。生恬，則情不惑；死靜，則神不離。故能  
與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，  
不消不虧。...此則潛身者則易以為活，而離本者難與永存也<sup>70</sup>。

阮籍認為那些離本者（偏離自然本真的人），不懂自然之道，放縱慾望，苟求名利，不僅會殘害他們自己的性命，還會使萬物受到殘害。所以阮籍嚮往《莊子》中的「至人」境界，能明白自然之道，不論外在如何變化，都不影響自身體性的修持。這種態度，也可以在其〈大人先生傳〉中看到。如其形容「大人」的境界是：

超世而絕群，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎忽漠之初，慮週流於  
無外，志浩蕩而自舒，飄灑於四運，翻翱翔乎八隅。欲從而彷彿，澆  
灑而靡拘，細行不足以為毀，聖賢不足以為譽。變化移易，與神明扶  
71。

表現出阮籍嚮往的是精神超絕，逍遙世外的人生境界。將建安以來，個體生命自覺思想，進一步予以哲理、深化了<sup>72</sup>。這一方面反映出阮籍受莊子的影響；一方面也表現出其在回應強勢司馬名教政治，所採取的消極退避之道。藉由心靈上的超脫，保全其理想的人格精神。

將阮籍之自然思想推及政治，就是主張無政府的政治態度。如〈大人先生傳〉

---

<sup>69</sup>同註 67，頁 163。

<sup>70</sup>同註 67，頁 128。

<sup>71</sup>同註 67，頁 171。

<sup>72</sup>羅宗強《玄學與魏晉士人心態》曰：「為擺脫與俗世名教不相容的壓力，深受莊子影響的阮籍，遂將精神寄託在一個實際並不存在的逍遙世界。無所繫念、空靈、不執著於實有、心任自然而無為，既是其理想的心境，亦為其理想之人格，理想之人生境界，阮籍也是因此而得以保全其生命。」（浙江人民出版社，1991年），頁 126~151。

曰：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，...君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民，...尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，趨天下以趣之，此所以上下相殘也。...汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳！...聖人以道德為心，不以富貴為志；以無為用，不以人物為事<sup>73</sup>。

認為君臣制度與名教禮法不過是促成天下禍亂危害、死敗潰亡的伎倆。故主張回歸自然，以道德為心，以無為用。這也說明了在阮籍後期的觀念中，「自然」是高於「名教」的。無為即自然，自然必須無為。阮籍之後，唯有晉之鮑生繼承其無政府之主張，力數制君之惡，以為古者無君，勝於今世。

阮籍後期思想中的自然觀，其基本義蘊與老莊相同，皆以超越人文教化的方式，來呈現自然之道；以無為不妄作的態度，因任自然，回歸自然。其自然不只是形上的理，也是人性之內涵與一切物質之本。唯其為突顯對當時名教地位之抗議，不免有恣情縱欲之舉，遭當時與後世之非議，是其被評為未達老莊主體境界之由。

## 二、嵇康之自然觀

嵇康〈幽憤詩〉曾曰：

爰及冠帶，馮寵自放。抗心希古，任其所尚。托好老、莊，賤物貴身。

志在守樸，養素全真<sup>74</sup>。

說到其崇尚老、莊之道由來已久，並以全真守樸為其志向。湯一介認為嵇康所謂的「自然」與阮籍相同，都是指是有規律的、和諧的統一體。且他們都把「自然」

<sup>73</sup> 倪其心，《阮籍詩文》，頁 162~167。

<sup>74</sup> 武秀成，《嵇康詩文》（台北：錦繡事業出版有限公司，1992 年），頁 42。

看成是一種混沌狀態的無限整體，天地萬物都應存在這一整體之中，它們是統一的<sup>75</sup>。但謝大寧認為嵇康還有其深層的自然義蘊：第一、是工夫論上的境界義，所謂無執無為是也。第二、是由無執無為之境界義所反照回去，而說之天地之太朴無為的境界。第三、是相當於今天所謂自然科學所說之大自然。第四、是性命自然義<sup>76</sup>。以下就根據嵇康詩文中稱引自然處，加以討論。

### （一）越名教而任自然

魏晉「名教」一詞，為嵇康首在〈釋私論〉規創它用來批判當時不合理的典制，係一貶詞。既持道家非名的意涵，也具有反對彼時世俗之教的用意<sup>77</sup>。如〈釋私論〉云：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，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。是故言君子則以無措為主，以通物為美；言小人則以匿情為非，以違道為闕<sup>78</sup>。

「越名教而任自然」就是「越名任心」，嵇康認為不措是非、不存矜尚的虛靜本心，就是自然。能順應本心，就能達道；反之，就會違道。君子與小人的分野，就在於能否憑心而行，不違自然。「心」隱然具有與「道」同體的地位<sup>79</sup>。

在順應本心的基礎上，嵇康是認為人倫的產生也是自然而然的。如〈太師箴〉云：

<sup>75</sup> 湯一介，《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，1987年），頁49。

<sup>76</sup> 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康》（台北：文史哲出版社，1997年），頁16~18。

<sup>77</sup> 張蓓蓓，《中古學術論略》（台北：大安出版社，1991年），頁1~48。

<sup>78</sup> 武秀成，《嵇康詩文》，頁230~232。

<sup>79</sup> 曾春海《嵇康》曰所任心者，即「毫無曲折的因順吾人大公無私的心，那就是源於宇宙大道，與『道』渾然同體，無主客對立無是非分化，好惡判然的虛靜道心。」（台北：萬卷樓圖書有限公司，1990年），頁68。

浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興，厥初冥昧，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，茫茫在昔，罔或不寧<sup>80</sup>。

嵇康認為人倫的產生，是順應自然而有。所以君臣有義、父子有親、夫婦有別、長幼有序、朋友有信，是自然之道。符合未經人為造作、智巧謀慮之性命自然之理。但當時司馬政權，卻利用強制性的人倫規範，達到社會控制的政治目的<sup>81</sup>。完全背離了嵇康所謂「人倫自然」之道，所以嵇康才會提出「越名教而任自然」、「越名任心」的主張。

所以嵇康在〈難自然好學論〉中，反對將儒經與人性自然劃上等號，因為他認為功名是統治者為奴役人民所設的圈套。其曰：

六經以抑引為主，人性以從欲為歡。抑引則違其願，從欲則得自然。

故自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。故知仁

義務於理偽，非養真之要術；廉讓生於爭奪，非自然之所出也<sup>82</sup>。

統治者制訂禮法名教，無非是教人鑽營利祿，為自己的統治服務。所以嵇康對當時名教所推崇的聖人和儒家經典，持否定態度。認為人們學習六經、重視名教，並非出於自然本性，而是作為獲得利祿、功名的手段，故力倡「越名教而任自然」。

但嵇康「越名教而任自然」，並非只是一種消極的避世態度。曾春海就說到嵇康任自然的自然觀有其積極目的：「不但是其對現實政治社會的批判立場。在他據以解讀和建構彼時已變質異化的名教外，他也據以勾劃了一條建構達觀、健康的生命價值觀，那就是接引吾人『順天和以自然』、『任自然以託身』追求吾人精神上之至樂和至味的心靈生活。其慕好天地萬物自然美的無限心懷，及其遊心

<sup>80</sup> 戴明揚，《嵇康集校注》（台北：河洛圖書出版社，1978年），頁309~310。

<sup>81</sup> 曾春海〈嵇康社會思想研究〉曰：「司馬氏將儒家的綱常倫紀予以法律化、威權化，使之具有強制性的社會束縛力。如：(1).確立『重罪十條』。計有：反逆、大逆、叛、降、惡逆、不道、不敬、不孝、不義和親屬之間的犯奸行為，亦即內亂。(2).在刑律上實行『准五服以制罪』的原則。(3).立法與司法重視且嚴懲『不孝』罪。(4).婚姻關係受門第等級支配。」（《國立政治大學哲學學報》第1期，1994年5月），頁124~125。

<sup>82</sup> 武秀成。《嵇康詩文》，頁256。

玄默，與道相契共融的天人合一深度，係最能做為此中有真意的見證<sup>83</sup>。」

## (二) 性命自然

嵇康在〈養生論〉、〈難養生論〉、〈難宅無吉凶攝生論〉、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉等文中，反覆提及性命自然。但性命自然，並非以順從欲望為符合天性。如〈答難養生論〉云：

被天和以自然，以道德為師友，玩陰陽之變化，樂長生之永久。任自然以托身，並天地而不朽者，...養生有五難：名利不滅，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神慮消散，此五難也。五者必存，雖心希難老，口誦至言，咀嚼英華，呼吸太陽，不能不回其操，不夭其年也。五者無於胸中，則信順日濟，玄德日全，不祈喜而有福，不求壽而自延，此養生大理之都所也<sup>84</sup>。

認為人要順應自然的法則，以道德作為師友，研究陰陽之氣的變化，聽任自然，才能與天地共存不朽。如何聽任自然，就是滅名利、除喜怒、去聲色、絕滋味和聚神慮。能如此，那麼取信於人、順應於天的修行便會日益有功，自然無為的德性也會日益完善，而福至壽全。

所以嵇康所謂的「自然」，也等於是無措不累、身心相濟之恬和平淡的自然生命。如〈養生論〉曰：

君子知形恃神以立，神須形以存，悟生理之易失，知一過之害生，故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，

---

<sup>83</sup> 曾春海，《嵇康》，頁 68。

<sup>84</sup> 武秀成，《嵇康詩文》，頁 153。



而體氣和平<sup>85</sup>。

又〈答難養生論〉也云：

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性，故智用則收之以恬，性動則糾

之以和，...然後神以默醇，體以和成<sup>86</sup>。

皆以精神和肉體的和諧，在於不以愛憎、憂喜、物欲、名位、智用來傷害秉之自然的生理、性情。如周大興所說：「嵇康思想中的自然而然之內容，乃是指平淡和樂的自然生命。以自然而然無繫不累的方式與態度，以養此一自然而來之生命。培養此種形神相濟、既不傷生也不縱欲的『自然生命』乃成爲嵇康超越名教世界的最終目的<sup>87</sup>。」

嵇康不僅在人生態度上，嚮往不慕榮華、沖澹虛靜的「自然無爲」境界。如〈述志詩〉云：「沖靜得自然，榮華何足爲<sup>88</sup>？」反映在政治上，他也主張自然無爲，認爲「君道自然」必須以「君道無爲」做基礎。如〈聲無哀樂論〉曰：

君靜於上，臣順於下，玄化潛通，天人交泰<sup>89</sup>。

〈答難養生論〉也云：

至人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同

於自得，穆然以無事為業，坦爾以天下為公<sup>90</sup>。

---

<sup>85</sup> 同前註，頁 129。

<sup>86</sup> 同註 84，頁 144。

<sup>87</sup> 但周大興也提到嵇康「越名任心」的理論將導致「認欲作性」的結果。使其「越名教而任自然」之理論，難以落實於人間世。周大興，〈越名教而任自然〉（《鵝湖月刊》第 17 卷第 5 期，1991 年 11 月），頁 34~35。

<sup>88</sup> 同註 84，頁 52。

<sup>89</sup> 武秀成，《嵇康詩文》，頁 197。

<sup>90</sup> 同前註，頁 142~153。

企慕一種自然無爲的世界，天下眾生安然自在，依照自然的規律生活，與天地萬物一起自由自在，閑靜地以無事作爲功業，坦然地以天下爲公有的和樂世界。

陳昭銘曾說到嵇康的自然義是：「站在老莊自然義之認識基礎上，對『人倫』關係展開探求，從而由此關注點之探求中，醞釀發展出有別於老莊之自然意涵。…雙方皆以自然爲世界形成之法則義，對此法則義，老莊…屬於形上學之範疇。嵇康對此法則義之態度，則是站在人倫秩序之根本立場，透過此法則義，去尋找人倫秩序起源之內在理論依據，探求人倫秩序之內在價值。因此，嵇康與老莊自然義之分野，乃在於雙方對於人倫秩序之建立與價值意義上認知不同<sup>91</sup>。」所以我們或可說嵇康之「自然」，仍是企圖爲鞏固傳統名教所做的努力。其基本內涵並非莊學追求精神上絕對超越的至人境界，而有其深刻的政治背景。其刻意違反禮教的行止，實爲抨擊當時虛偽禮教而發，但其本質仍是肯定人倫規範價值的。

## 肆、元康時期之自然思想

向秀雖與阮籍、嵇康同期，對「自然」解釋卻不盡相同。如向秀〈難嵇叔夜養生論〉曰：

夫嗜欲、好榮惡辱、好逸惡勞，皆生于自然。夫天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。崇高莫大於富貴。然富貴天地之情也。…此皆先王所重，關之自然，不得相外也。…顧天命有限，非物所加耳。且生之爲樂，糲恩愛相接，天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志，服饗滋味，糲宣五情，納御聲色，糲達性氣，此天理之自然，人之所宜，三王所不易也。今若舍聖軌而恃區種，離親棄歡，約己苦心，欲積塵露，以望山海，恐此功在身後，實不可冀也<sup>92</sup>。

向秀以「順世隨俗」爲「自然」，異於阮、嵇以「超世絕俗」爲「自然」。是以向

<sup>91</sup> 陳昭銘，《嵇康越名教而任自然思想研究》（中興大學中文所碩士論文，1990年6月），頁49。

<sup>92</sup> 嚴可均，《全晉文》卷72（北京：商務印書館，1999年）。

秀可以不對虛偽名教採取那麼激烈之抗爭手段，而從容遊於仕隱之間，不違寸心。如《向秀別傳》就記載向秀：「進止無不同，而造事營生業亦不異。...不慮家之有無，外物不足怫其心。...到京師，詣大將軍司馬文王，文王問曰：『聞君有箕山之志，何能自屈？』秀曰：『常謂彼人不達堯意，本非所慕也。』一坐皆悅，隨次轉至黃門侍郎、散騎常侍<sup>93</sup>。」

余嘉錫認為向秀此種言論，乃因應於整個時代環境，「魏、晉士大夫雖遺棄世事，高唱無為，而又貪戀祿位，不能決然捨去。遂至進退失據，無以自處。良以時重世族，身仕亂朝，欲當官而行，則生命可憂；欲高蹈遠引，則門戶靡託。於是務為自全之策。居其位而不事其事，以為合於老、莊清靜玄虛之道。我無為而無不為，不治即所以為治也<sup>94</sup>。」

晉惠帝之世，郭象又將向秀之《莊子注》述而廣之，雖二者之基本義理並無二致<sup>95</sup>，但以向注早佚之故，下文將以郭注為主，討論其自然思想。

## 一、郭象之自然觀

郭象之自然觀與莊子有極大的出入，如莊子以「自然即道」、「天道自然」；郭象卻認為「道」與「無」並不存在，而逕以「天」釋「自然」，如郭象《莊子注·大宗師》曰：「天者，自然之謂也<sup>96</sup>。」〈天道〉也曰：「天者，自然也。自然既明則物得其道也<sup>97</sup>。」但郭象的「天」，不是指自然界的天，而是天然、非為、萬物自己而然的意思。如《莊子注·齊物論》曰：「自己而然，則謂之天然。

天然耳，非為也，故以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉<sup>98</sup>！」錢穆認為：

「在老莊之意，則若謂萬物以『天』為體，以『道』為體，以『無』為體；惟天與道與無，乃始得謂之為『自然』。而郭象則謂天地以『萬物』為體，『自然』者

<sup>93</sup> 余嘉錫，《世說新語箋疏》引〈向秀別傳〉，頁 79。

<sup>94</sup> 同前註，頁 80。

<sup>95</sup> 林聰舜師，《向郭莊學之研究》（台北：文史哲出版社，1981 年），頁 27。

<sup>96</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年），頁 224。

<sup>97</sup> 同前註，頁 471。

<sup>98</sup> 同註 96，頁 50。

即萬物之自然。…無有使之然，則無『道』，無『天』，無『真宰』，而僅此一『自然』矣<sup>99</sup>。」所以郭象之自然觀，也可說是以「自然」之說，代替「使然」之說，以「自生說」<sup>100</sup>為其理論之基礎，由此闡發其特殊之人生和政治見解。

### （一）自生獨化

莊子以自然為道的特性，道之自己本身如此。郭象則泯除道的存在，認為天地萬物的產生都是自然而然的，沒有一個「道」或「無」作為最高主宰，控制一切，天地萬物自爾獨化（自生），就是「自然」。如《莊子注·齊物論》曰：

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，  
所以明其自然也。豈蒼蒼之謂哉！…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<sup>101</sup>。

郭象否定有造物主或真宰存在於萬物背後，支配萬物生滅。因若造物者為「無」，無不能生有；若造物者為「有」，又僅為一有，無法變化出天地萬物眾多之有，所以萬物都是自己自然而生的。藉著「有」、「無」俱遣，突顯出自生之境。

另一方面，郭象又將其所謂自然生、自然化，稱之為「獨化」。如《莊子注·知北遊》曰：

非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以無有之為物，雖  
千變萬化，而不得一為無也，不得一為無，故自古無未有之，時而常

<sup>99</sup> 錢穆，《莊老通辨》，頁 538。

<sup>100</sup> 裴頠〈崇有論〉也出現「自生」的觀念，認為無不能生有，以反對正始以來的崇無思潮。現存裴頠遺文，雖未見「自然」一詞，但從其反對名士非毀禮教以及一味崇尚自然的言論，可知他是反對自然思潮的。

<sup>101</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 50~112。

存也…。夫死者，獨化而死耳，非夫生者生此死也。生者亦獨化而生

耳。獨化而足。死與生各自成體<sup>102</sup>。

郭象以「獨化」二字釋「自然」，使自然即獨化，獨化即自然，又是發前人所未發。錢穆說：「《莊子》書言造化，萬物之外，似為有一『造化者』；又言物化，則物與物猶若有『彼』『我』之分，…郭象之所謂『獨化』，…不僅無所謂造化者，亦不復有一物之化而為他物；天地之間，一切皆獨爾自化。…就字義言：『獨』即『自』也，『化』即『然』也；自然之體，惟是獨化<sup>103</sup>。」郭象既以獨化為自然，就斬斷了「無生有」這條理路，也斬斷「有生無」這條理路。因為凡物皆為「有」，既有矣，不得曰無，亦不得返之無，徹底否定了王弼「返本」的理論，也將貴無派以「無」為「道」的論證，從根本推翻。郭象雖然推翻貴無派以自然為名教之本的說法，卻以跡冥論抬高名教的地位，將之與自然合一。並且將莊子思想中，有待的人間世(大鵬展翅也須待風起)，轉而為無待的人間世。使萬物皆自得自足，跳出有待之限，直達圓足之境。所以蝸、學鳩與大鵬，小大雖殊，各有其性，逍遙一也。既說明了人性自然之理，也解決了魏晉士人仕隱難題。

## (二) 適性無待

郭象以萬物皆自生、獨化而無所依恃之觀念，表現在人生態度上，就是以「適性」為「自然」。如《莊子注·逍遙遊》曰：

物任其性，事稱其能，名當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！…

莊子之大意，在乎逍遙遊，放無為而自得，故極小大之致以明性分之

適。…故至人不嬰乎禍難，非避之也，推理直前而自然與吉會<sup>104</sup>。

《莊子注·齊物論》曰：

<sup>102</sup> 同前註，頁 763~764。

<sup>103</sup> 錢穆，《莊老通辨》，頁 522~523。

<sup>104</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1~32。

自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，豈遠之哉！凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。...付之自然，而莫不皆存也<sup>105</sup>。

萬物都是自生、自造、無待者，且各有其性，如能「各安其分」、「足於其性」，不為強求，就能無往而不安，無為而不自得，通達自然之境。由此可知郭象是以適性、無待作為因任自然的方式。

唯物雖各無待而自然，其自我亦不得為主宰，始為真自然，故郭象又提出以自然為「理」。如《莊子注·德充符》曰：

夫我之生也，非我之所生也；則一生之內，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，性情知能，凡所有者，凡所無者，凡所為者，凡所遇者，皆非我也。理自爾耳。而橫生休戚乎其中，斯又逆自然而失者也<sup>106</sup>。

蓋若以「我」為自然，則「萬」「我」各別，自然不成一體；以「理」為自然，則一理大通，自然至一。錢穆以為：「郭象之所謂『理』者，由《莊》書言之，則或謂之『天』，或謂之『命』。謂之天，謂之命，亦皆明其不由我主。惟既謂之『天』或『命』，則又疑乎若有一物焉，超乎我與物之外，而行乎我與物之中，以為我與物之主宰，而我與物皆此主宰所運使。今易以稱之曰『理』，則我與物之『自爾獨化』『各足無待』者顯矣，此郭注之微旨也<sup>107</sup>。」

「適性說」反映在政治上，就是主張君主要因萬物自然，治於不治，為於無為。如《莊子注·在宥篇》曰：

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

<sup>105</sup> 同前註，頁 56~57。

<sup>106</sup> 同註 104，頁 199~200。

<sup>107</sup> 錢穆，《錢賓四先生全集·莊老通辨》，頁 540~541。

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<sup>108</sup>。

但其所謂無為，非以「拱默山林」為無為，而是以「率性而動」為無為，將有為與無為，二者一以貫之。故《莊子注·天道篇》曰：

夫無為也，則群才萬品，各任其事而自當其責矣。...主上無為於親事而有為於用臣。...各當其能，則天理自然，非有為也。若乃主代臣事，則非主矣；臣秉主用，則非臣矣。故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣<sup>109</sup>。

以各司其任，各當其能，即有為，即無為，一切之為皆本於自然。

無為既非拱默，所以郭象反對無政府的主張，認為不可無君。如《莊子注·人間世》曰：

千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜<sup>110</sup>。

這也顯示出其試圖替君主制度，尋求合理的解釋的企圖。但他並不贊成君主專制，而是主張以百姓為心，尚賢任能的政治。如《莊子注·天地篇》曰：

聖人之道，即用百姓之心耳。...故我無為而天下自化<sup>111</sup>。

人君無為，因天下之自為，使各盡其能。此亦郭象對魏晉君主好作為、侵越百官職權，造成政局混亂之深刻感悟。

---

<sup>108</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁 364。

<sup>109</sup> 同前註，頁 460~466。

<sup>110</sup> 同註 108，頁 156。

<sup>111</sup> 同註 108，頁 437~452。

郭象雖注《莊子》，但其與莊子「自然」之旨實大異其趣。莊子的自然，屬於道性之自然；郭象的自然，則是性分之自然。莊子的自然，是指消除一切對立，萬化冥合後的精神境界；以及相對於儒家仁義禮法之素樸無為自在之價值。郭象則全從「自生」、「適性」角度詮釋自然，非但視莊子之素樸無為自在之價值，為性分之本然，亦將莊子精神自由自在之自然境界義，墮入現實界中<sup>112</sup>。

### （三）自然與名教為一

郭象主張以自然為冥，為體；以名教為跡，為用，調和名教與自然之爭。如《莊子注·天運篇》曰：

所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。況今之人事，

則以自然為履，六經為迹<sup>113</sup>。

仁義禮樂、六經節文等外在的名教，乃本乎真性之自然，是自然之應跡。跡、冥皆不可偏滯，唯有聖人能既忘其跡，亦忘其所以跡。所以自然並非虛懸於世外，名教亦有其自然之玄心，所謂「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」<sup>114</sup>。因此郭象主張「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」<sup>115</sup>。」將名教與自然統攝於一身，不僅為名教的存在提出了合理的論證，也讓門第中人更可以從容遊走於仕隱之間了<sup>116</sup>。

<sup>112</sup> 鍾竹連就說到：「莊子所謂自然，…實具價值義及境界義，全從精神自由，及自然無為方面解說。而郭象，則全著眼於性分自爾，任其性分自爾方面，以為此所謂自然；故彼所云之『自然』，純為性分現象義，並未觸莊子所言之體道境界及素樸自在之價值意蘊。」《莊子與郭象思想之比較研究—以逍遙義為中心》，頁189。

<sup>113</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，頁532。

<sup>114</sup> 莊子注·大宗師》曰：「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。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」郭慶藩，《莊子集釋》，頁268。

<sup>115</sup> 《莊子注·逍遙遊》，見郭慶藩，《莊子集釋》，頁28。

<sup>116</sup> 林聰舜師〈玄學式的體制與反體制論述〉認為郭注適性即逍遙、名教即自然、有為即無為等觀念，是以高妙的玄理美化俗情，使士大夫現實生活上的沉濁、庸俗，在玄思下化為單純、清明。其次，其自然與名教合一的主張，在玄風中保住了名教的地位，反映了門閥士族的要求；而君道無為、臣道有為的理論，也反映了門閥士族力量的興起與要求。而其要求維護現狀，要人民謹守本分的言論，亦是為維護門閥制度的合理性，為彼等利益辯護。所以郭注是為既存秩



## 伍、結論

「自然」二字雖首見於《老子》，但直至《莊子》，先秦道家「自然」之概念猶尚未成熟確立。迨曹魏王弼注《老子》，始暢發老子自然義<sup>117</sup>。然王弼之自然思想無論是在宇宙論或本體論上，都與《老子》有根本上的不同。在《老子》思想中，法「自然」的「道」是一種超越的，人力所不能對抗的形上力量，所以人類社會生活之運行，只能順應自然，無為而治。如《老子》第三十七章曰：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」從而產生其無為而治、以退為進的政治思想和順應自然、見素抱樸的人生哲學。

王弼則是因著曹魏當時政治上的實際需要，將《老子》的自然思想做了本質上的轉換。其所謂「自然」，實已等同於《老子》所言之「道」字。此外，王弼還會通儒義，以自然言性(老、莊皆不言性)，以至理為自然，以天地為自然，影響宋儒性理之學。故錢穆說王弼「以道為自然，以天地為自然，以至理為自然，以物性為自然，此皆《老子》本書所未有也。然則雖謂道家思想之盛言『自然』，其事確立於王弼，亦不過甚矣<sup>118</sup>。」不僅道出了王弼和《老子》之間的差異，也說明了「自然」在王弼思想中的重要性。

王弼不僅以「道」為「自然」，為一種宇宙萬物賴以生成、發展的必然規律，擺脫宗教目的論，成為真正的「自然而然」。更將《老子》思想中具有實體性的「道」，轉化成非實體性的「無」，建立起其「以無為本」的思想體系。以「自然」（即「道」即「無」）為超言絕象，萬有所從出之本體。用以論證名教本於自然，自然藉名教以呈現的論點，將名教的存在價值合理化，穩固了體制之本。

高平陵事變，激化魏晉自然與名教思想之對立，阮籍自然思想前後之轉變，可為代表。在阮籍早期思想中，所謂「自然」，是指歸本於乾坤之理者，因此一切人文施為，只要合乎自然之道，莫不有其存在價值。但在其後期思想中，受老莊影響，改以「自然」作為萬物本體的「無」，除了自然而然以外，天地萬物的體性不容再有任何規定。因此道即自然、自然即道。名教則是背離本性之造作，只有超越人文禮法，無為（政治上、人生態度上皆無為）才得返自然。阮籍的自然觀，也反映出正始「貴無論」到竹林「自然論」的轉變：王弼的貴無論偏重於對世界萬有及其統一本質關係的解釋，因而強調「本末有無之辨」。而阮籍的自

---

序、既存生活方式辯護，為當時的門閥士族服務的哲學。（《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會》，頁 483~484。

<sup>117</sup> 錢穆曰：「後世遂謂莊老盛言自然，實由王弼之故也。」《莊老通辨》，頁 511。

<sup>118</sup> 錢穆，《莊老通辨》，頁 516。

然論側重於世界萬物同異類之間的關係，強調「萬物一體」<sup>119</sup>。

與阮籍同時的嵇康，其自然觀也是在老莊基礎上，反思人倫自然之理。企圖透過自然的法則，去尋找人倫秩序起源之內在依據與內在價值。所以他所謂的「自然」，不但具有老子以自然為萬有背後的永恆規律之義，莊子以自然為其心性修養上對於天地間自然法則之追求之超越意義，更具有其創新的「人倫自然義」。因此「越名教」是其擺脫虛偽禮法束縛之手段，「任自然」則是其欲將人倫重新回歸自然之理的最終目的。

迨至郭象《莊子注》，其詮說「自然」，又異於上述諸家。錢穆以為王、何等「均謂『自然生萬物』，而郭象獨主『萬物以自然生』；…必俟郭象之說，始為創成一『宇宙乃自然創始』之一完整系統，而有以溝通《莊》、《老》與《淮南》、《論衡》之隔閡。…而後道家之言『自然』，乃始到達一深邃圓密之境界，後之人乃不復能駕出其上而別有所增勝。故雖謂中國道家思想中之自然主義，實成立於郭象之手，亦無不可也<sup>120</sup>；」

郭象肯定自然與名教，以二者為體用不二，所謂「身在廟堂之上，心無異於山林之中」，既為門第中人遊走自然、名教之間，提供一合理論據，也為其跡冥論做了最好的闡釋。唯有跡冥圓融，無所偏滯的人格，方為郭象理想中之聖人人格，亦才是其所主張異於傳統之內聖外王之道，所謂「神器獨化於玄冥之境」是也<sup>121</sup>。

從何、王到阮、嵇，再到郭象，他們的自然思想異乎老莊處，就在於將「自然」一詞，從象徵「自己而然」的規律或價值義，提昇成為宇宙本體義。使「自然」取代了老莊思想中象徵最高主體的「道」，而成為萬物生化之大本。並進而以「順應自然」作為人生論、政治論之總綱領，強調「無為」，以達到其安身立命或內聖外王之目的。但魏晉之自然思想，雖建立在《老》、《莊》自然思想之基礎上，出發點卻是針對傳統名教價值作最根本的省思，欲以因應自然，為人生、施政原則，挽救當時失序的政治倫理。故魏晉之自然思潮，表面上是繼承先秦道家之自然思想，實際上卻是援道釋儒，重新為儒家體制作合理化的論述。並非單純的個體生命自覺，更有其深層的應世實際要求。其結果不僅建立起有別於秦漢的天人新義<sup>122</sup>，並開拓後世美學範疇，堪謂魏晉自然思潮的最大成就。

<sup>119</sup> 辛旗，《阮籍》，頁 74~75。

<sup>120</sup> 錢穆，《莊老通辨》，頁 519~520。

<sup>121</sup> 「神器」，指的是國家政治，也就是名教。「玄冥之境」，指的是自然，也就是和諧自由的文化價值理想。余敦康在〈從《莊子》到郭象《莊子注》〉一文中，認為郭象的莊學思想，一言以蔽之，「神器獨化於玄冥之境」是也。（《哲學與文化》21 卷第 8 期，1994 年 8 月），頁 728。

<sup>122</sup> 魏晉新的天人定位，提供了佛學中土化的契機，也可能是宋明理學思維模式的來源。李珍珠，《魏晉自然思潮研究》，頁 359。

## 參考文獻

### 古籍譯註

- 朱謙之、任繼愈，老子釋譯，里仁書局，1985年。  
余嘉錫，《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1984年9月出版。  
武秀成，嵇康詩文，錦繡事業出版有限公司，1992年。  
倪其心，阮籍詩文，錦繡事業出版有限公司，1992年。  
郭慶藩，莊子集釋，萬卷樓圖書有限公司，1993年。  
陳伯君，阮籍集校注，中華書局，1985年。  
樓宇烈，王弼集校釋，華正書局，1992年。  
戴明揚，嵇康集校注，河洛圖書出版社，1978年。  
瀧川龜太郎，史記會注考證，萬卷樓圖書有限公司，1993年。  
兩漢魏晉十一家文集，世界書局，1973年。  
景印文淵閣四庫全書列子，台灣商務印書館，1967年。

### 專著

- 孔繁，魏晉玄談，洪葉文化事業有限公司，1994年。  
王葆玟《正史玄學》，齊魯書社，1987年9月第一版。  
任繼愈，中國哲學發展史，北京人民出版社，1988年。  
余英時，士與中國文化，上海人民出版社，1984年。  
李澤厚，中國美學史，谷風出版社，1987年。  
辛旗，阮籍，東大圖書股份有限公司，1996年。  
林聰舜，向郭莊學之研究，文史哲出版社，1981年。  
林麗真《王弼》台北，東大圖書股份有限公司，1988年7月初版。  
容肇祖，魏晉的自然主義，台灣商務印書館，1999年。  
徐復觀，中國藝術精神，台灣學生書局，1966年。  
張蓓蓓《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991年5月第一版。  
莊耀郎，郭象玄學，里仁書局，1998年。  
許抗生，魏晉玄學史，陝西師範大學，1989年。  
郭梨華，王弼之自然與名教，文津出版社，1995年。  
陳鼓應，道家文化研究，上海古籍出版社，1994年。  
曾春海，嵇康，萬卷樓圖書有限公司，2000年。  
湯一介，郭象與魏晉玄學，谷風出版社，1987年。  
賀昌群，魏晉思想，里仁書局，1984年。

錢穆，錢賓四先生全集，東大圖書公司，1991年。

謝大寧，歷史的嵇康與玄學的嵇康，文史哲出版社，1997年。

羅宗強，玄學與魏晉士人心態，浙江人民出版社，1991年。

### 期刊

余敦康，從《莊子》到郭象《莊子注》，哲學與文化 21 卷第 8 期，1994 年 8 月，頁 728 以下。

周大興，越名教而任自然，鵝湖月刊第 17 卷第 5 期，1991 年 11 月，頁 34 以下。

林聰舜，王弼思想的一個面向：玄學式的體制合理化論述，清華學報新 28 卷第 1 期，1999 年 1 月，頁 45 以下。

林聰舜，玄學式的體制與反體制論述—魏晉思考的一個方向，第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集。

高晨陽，論王弼自然與名教之辨的基本義蘊及理路，孔子研究第 3 期，1997 年，頁 102 以下。

章啓群，論王弼對《老子》自然觀的超越，哲學雜誌第 31 期，2000 年 1 月，頁 91 以下。

曾春海，魏晉「自然」與「名教」之爭探義，國立政治大學學報第 61 期，1990 年 6 月，頁 51 以下。

曾春海，嵇康社會思想研究，國立政治大學哲學學報第 1 期，1994 年 5 月，頁 124 以下。

戴璉璋，阮籍的自然觀，中國文哲研究集刊第 3 期，1993 年 3 月，頁 306 以下。

### 論文

李玲珠，魏晉自然思潮研究，高師大國研所博士論文，2000 年 6 月。

涂釋仁，郭象《莊子注》「自然」思想之研究，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1998 年 7 月。

鍾竹連，莊子與郭象思想之比較研究—以逍遙義為中心，高師大國研所碩士論文，1987 年 5 月。

陳昭銘，嵇康越名教而任自然思想研究，中興大學中文所碩士論文，2000 年 6 月。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp. 119-149, No. 4, May 2002  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

## Discuss the Naturalism of Wei-Jin

*Hsin-Yi Chu*\*

### Abstract

As the political power changed during Wei-Jin period, the thought of naturalism was also changed. This article is trying to discuss the naturalism of Wei-Jin.

During Wei-Jin there were three main different parts of its naturalism development. First was the Zheng-Shi period, the main trend of thought was lead by Yan He and Bi Wang. Second was the Zhu-Lin period, the main trend of thought was lead by Ji Ruan and Kang Ji. Third was the Yuan-Kang period, the main trend of thought was lead by Xiang Guo.

Hoping by analysed the there different trend of thought, we can know better about the turly connotation of Wei-Jin's naturalism.

**Keywords:** Wei-Jin, metaphysics, naturalism

---

\* Lecturer, Department of Chinese, Washington University in St. Louis.