



郭象的“玄冥之境”说

蒙培元

郭象哲学有两个重要独特的名词，一个是“独化”，一个是“玄冥”。这两个名词之所以重要，因为前者是回答有关玄学本体论的问题，后者则是讨论有关心灵境界的问题，而这两点正是玄学，也是郭象哲学的主题所在。之所以独特，则由于这两个名词所表达的哲学意蕴是其它玄学家所没有，而为郭象所独有的。不仅前期玄学，即使先秦道家，也没有提出这两个概念。庄子曾提山“独有”的问题，但是还没有从更一般的意义上去论述(在庄子那里，“独有”无疑是个人的精神境界问题)，至于“玄冥之境”，在庄子哲学中虽然包含着相关的意义，但是还没有形成如同郭象这样的独特理论。汤用彤先生在《玄学论稿》中提出玄学本体论的问题，并且进行了精辟透彻的论述，现在，我们在这个基础上对郭象的心灵境界说，进行一些初步探讨。

一、独化与自性

玄学家的本体论，都不是讨论自然界或客观世界的存在问题，而是解决人的生命存在以及精神生活的问题。因此，本体问题同心灵境界问题是紧密联系在一起的。一般说来，玄学本体论是其境界说的理论基础，而境界说则是它的完成。但是，郭象的“独化说”，却否定了玄学本体论。他既否定了董仲舒的天人目的论，又否定了王弼以“无”为本的本体论，同时，他也不同意裴頠以有为体的崇有论。那么，他要不要确立人的存在本体呢？他是以何者为本体呢？这正是郭象的“独化说”所要回答的问题。

“独化说”既不讨论宇宙自然界的本体问题，也不讨论因果问题，诸如人和万物的产生，有没有因果关系，是必然的还是偶然的，是由于内因还是由于外因，等等。这类问题并不是郭象所关心的。如果从这方面理解郭象的“独化说”，我认为是一种误解。郭象之所以提出“独化说”，其真正目的是立足于一个新的观点，解决生命的存在和意义问题，也就是解决人的精神境界问题。

“独化说”首先讨论“有”和“无”的关系问题，因为这是玄学家们共同讨论的问题。郭象作为“崇有论”的代表，只承认“有”是存在的，所谓“无”者只能是虚无，而虚无就是不存在，即存在的缺失，故不能作为存在本体。这很像存在主义的说法。存在主义者认为，存在之外，便是虚无，没有什么别的实体作为本体，不管是物质的还是精神的。存在是时间中的存在，是“在世”的存在，如果说有本体的话，那也是由存在者显现其本体，由“此在”显现其“在”，不是在存在之外另有所谓本体，不是“实体”意义上的本体。存在者与存在(本体)只是一种显现或呈现关系，不是在存在者(“有”)之外有一个本体(“无”)。“独化说”就是这样的理论。按照这种理论，在“存在”的呈现之下，一切人和物即存在者，都是各自成为其自己，而不是别的什么。“独化说”的一个重要内容就是“自性说”，自性说的实质就是使各自成为自己。所谓“独化”，就是“自在”、“自尔”、“自己”、“自然”，没有什么外在的原因或根据“使之然”。这一个就是“这一

个”，不是别的什么，每一物都有每一物的自性，每个人都有每个人的自性，没有普遍绝对的性。“物各有性，性各有极。”（《庄子·逍遥游注》）关于“性各有极”，后面还要讨论；至于“物各有性”，并不是指本质或属性，而是生来如此的样子，或存在样式，不是自身之外有某个主宰（比如天）或本体（比如“无”）使之如此。

儒家把天说成是万物的主宰或根源，但郭象认为，天只是“万物之总名”。“天地以万物为体，而万物以自然为正，自然者不为自然也。”（《庄子·逍遥游注》）“凡所谓天，皆明不为而自然，……自然耳，故曰性。”（同上）可见，“不为而自然”的自在的存在样式，就是天，也就是“性”。“自性”既没有“使之然”者，也没有自身之外的“所以然”者。“物各自然，不知所以然而然。”（《庄子·齐物论注》）这“不知所以然而然”的本来样子，就是他的性。

王弼把“无”说成是万物的本体，“无”是普遍绝对者，万物之所以生，是“以无为为体”。但郭象认为，无既是虚无，便不能生有，如果有生于无，则可以无穷追问下去，而没有结果。因此，他取消了这样的问题。“不为而自然”，是对目的论、意志论的否定，“不知所以然而然”是对本体论的否定。经过这样的否定，郭象确立了万物存在的原则，也确立了人的存在原则。他所谓“自生”，就是自己“在场”或“在世”，并不是生成的意思。人突然来到这个世界，就是一个独立的存在者（随自然界的而变化而变化），不要问为什么。从某种意义上说，郭象哲学就是一种存在哲学，其中，他所关心的当然是人的存在问题。每个人都是“自生”的，因而是独立的，具有独立性。因此，也是自由的，只要“物任其性”，就能实现他的自由，但需要一定的场地、场合，即存在的环境。人和万物既然各有其性，自然便有各种差别，不仅形体殊异，精神志趣也不同，所处的地位也不同。但是，只要在一个各人都能“任其性”的环境里，就会各适其性，自由自在，没有什么外在的束缚和大小贵贱的差别。“夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分”（《庄子·逍遥游注》），所谓“物无贵贱，得生一也”（《庄子·人间世注》）。这个“生”，就是生命存在。

人虽然各有其性，但“性各有分”，因此，从另一种意义上说，人的自由又是有限定的。这里所说的“分”，又叫“定分”。人与万物的不齐，是“自然而然”被决定了的，是生到这个世界上就原来如此的，他的地位也是被限定了的。这个“定分”也可理解为性能，它是固定的，不可改变的，“无所增亦无所减”，因此不能超越这个界限去实现所谓自由。这个“定分”对人而言，就是一种界限，凡在这个界限之内的，都是“性分之内”的事，超出这个界限，就是“性分之外”的事。在“性分之内”，可以“各任其性”，充分发展；但在“性分之外”，便不能有所期求，因为在这里是没有自由可言的。

这样看来，郭象所说的“性分”，似乎具有两方面意义。一是“自性”所具有的限定性。任何人的自性由于是独立的、个别的，因而都有某种限定，不可能是绝对普遍的，就这个意义而言，任何人的自性都是在内的，不是在外，只能求之于内，不能求之于外。但这种限制只有空间的分别，并无本质的区别，这实际上是指存在者的有限性。二是环境所造成的限定性。在郭象看来，人的存在虽然是独立的，但并不能离开一定的环境，人来到这个世界，就遇到环境的某种限制，这种限定性也是由“自性”所决定的，因而也是无法改变的。在这一点上，郭象具有传统哲学所具有的一般特征，即把人的自由限定在性分之内，不能超出性分之外。这一点似乎不同于存在主义。存在主义所说的存在及其存在者，是完全开放的，限定不在于存在者本身，而在于“在场”的环境。

按照一般的理解，郭象的“独化”、“自性”说，取消了客观的评价标准，比如大小、贵贱、是非、善恶等等。按照郭象的说法，这些区分是没有意义的，因为这些都是性分以外的事，不是性分以内的事。但他并不因此而否定人生的意义。“独化”、“自性”说虽不是价值理论，却是一种意义理论。所谓是非、善恶等等，是从性分之外寻求评价标准，这样的标准在郭象看来并不是没有，所谓一切是非、善恶“付之公当”就说明郭象并没有否定评价的客观性。但他认为，对个人存在而言，这并不是重要的，因为人人都是由各自的性分所决定的，性分之外的事情是不可知亦不必知的。如果以客观的统一的标准去衡量所谓是非、善恶，这样的标准只能是“有为”的，不是“无为”的，是“人为”的，不是“自然”的。如果每个人改变自己的自性，去适应某种是非善恶，那就丧失了人作为人的天性，既然丧失了天性，还谈什么价值。“夫天下之大患者，在失我也。”（《庄子·肤篋注》）“失我”就是丧失“自性”，丧失了自我存在，这最可怕的。但是，如果人只要“各据其性”、“各足其性”，则人人都是平等的，也是齐一的。这是他对庄子《齐物论》的解释。在庄子那里，还有一个超越的绝对者即“道枢”，一切是非善恶从道的观点来看，都可以“道通为一”。郭象则不承认有绝对普遍的道体，因此，他完全是从“自性”出发的。所谓“各据其性”、“各足其性”，就是实现自己的存在，使人人都成为一个自足的存在者，并不需要自身之外的东西作为依据，只要能“自足其性”就没有什么可以羡慕的。

每个人似乎是孤独的、孤立的，但实际上与别的事物，别的人群又是“相济”的，这种“相济”之功是自然地形成的，并不是人为地形成的，换句话说，只有每个人“自足其性”、“各据其性”，充分展开或发挥各自的性，才能收到“相济”之功。这不是从社会价值而言，也不是一种责任论，而是从存在者的立场而言，要对自己负责。充分发挥自己的自性，就是存在者的意义所在，所以，“相因之功，莫若独化之至”（《庄子·大宗师注》）。这里表现出“独化说”的第一层意义。

二、“玄冥之境”

但是，到此为止，还只是现象的描述，只停留在存在者的现象学的层面，因而还不是问题所在。“自性”作为存在者的特殊性能或性格，固然是人生意义之所在，但是若问，自性何以是自性；自性所以成为自性的根据是什么？这就进到真正的存在问题，或人生的真正意义何在的问题。回答这个问题，才是郭象的哲学的最终目的。

为了回答这个问题，他提出“性各有极”的学说。这里所谓“极”，是性之所以成为性者，即存在者所以成为存在者的内在根据，也就是郭象所说的“所以迹”，性本来是显现、呈现“极”的，迹本来是显现、呈现“所以迹”的，因此并不存在主观与客观、内与外的问题。“所以迹”是对“迹”而言的，“极”是对“性”而言的，“性”和“迹”都是存在者，“极”和“所以迹”则是存在本身，每个“性”都有各自的“极”，每个“迹”都有各自的“所以迹”，但是作为存在者的性，是在活动、行为、实践和过程中显现出来的，也就是从时间中表现出来的，当时间过去之后，这些都变成了“迹”，但“所以迹”则是每个迹之所以成为迹者。“极”或“所以迹”并不是所以然之理，即理念或理型，而是在一切事物中显现其自身的存在；它并不在现象的背后支配现象，而是由现象呈现自身；但它也不是现象本身，而是现象的本体（或本质），它不是隐藏在现象的背后，作为一切现象的普遍绝对者，如同王弼所说的“无”，而是在每个现象即存在者的存在之

中，它就是存在者所以成为存在者的根据。

每个人作为存在者就要完全地实现其存在，这就是生命的意义，也是精神境界的问题。对每个存在者而言，“极”或“所以迹”是内在的，不是外在的，但它又是绝对的、超越的。说它是绝对的，因为它消除了主客内外的界限和差别；说它是超越的，因为它超越了感性自我而实现了“真性”。总之，它是“同天人，均彼我”（《庄子·齐物论注》）的一种境界。

郭象一方面提出，天下之大患在“失我”，另一方面又要超越自我，这是不是一种矛盾？不是的。郭象哲学虽然提倡“自性说”，但这决不是“唯我主义”，更不是以主客相对为特征的主体哲学。他所谓“失我”，是指丧失“真我”或“真性”，也就是性之“极”或“所以迹”。“所以迹者真性也”（《庄子·天运注》），“真我”或“真性”就是真正的本体存在，但它是不是完全地无任何隐蔽地呈现出来，则是另一回事。这也不是说，“物各有性”之性不是“真性”，在自性之外另有于个“真性”。“自性”本来是呈现“真性”的；但由于人往往容易自限，妄分主客，以自己为主体，以万物为对象，这样就会蒙蔽自己的“真性”，而使其不能实现出来。当人们这样作的时候，实际上就已经丧失了“真我”。从这里当然不能得出结论说，郭象是反对主体或主体性的。实际上郭象是提倡主体的，但他所提倡的是主客合一的绝对主体，而不是主客分离的相对主体。他的“玄冥之境”就是这样一种主体哲学，境界哲学。

所谓“玄冥之境”，就是“玄同彼我”、“与物冥合”的精神境界或心灵境界，其根本特点就是取消物我内外的区别和界限，取消主观同客观的界限，实现二者的合一。所谓“玄同”，就是完全的直接的同一，没有什么中间环节或中介，不是经过某种对象认识，然后取得统一，而是存在意义上的合一或同一。这一点是符合中国哲学基本精神的，只是郭象的“玄冥之境”更具有存在哲学的特征。

如何实现这种境界？这也是郭象着重讨论的问题。在他看来，这种境界是“自得”的，不是从其它地方获得的，换句话说，这种境界是心灵自身的创造，与认识的问题无关。把自然界存在着的各种事物作为呈现在自己面前的对象，通过对象认识获得某种知识或某种意义，这是一种知性学说。郭象认为，这种学说对于实现“玄冥之境”是无益的。不仅如此，它还是实现“玄冥之境”的障碍。他所说的“自得”之学，未尝不是一种认识，但这是另一种意义上的认识，决不是主客分离的对象认识。

境界是心灵自身的境界，是存在者实现存在的状态，由于存在者把自己同世界隔离开来，从自己的欲望出发，运用自己的知性去认识世界，这样反而受到了蒙蔽，不能至于性之“极”而达于“所以迹”，即不能实现“与物冥合”的心灵境界。要实现“玄冥之境”，首先要排除对象认识。因为境界和知识是不同的两回事。如果抱着求知的态度，怀着求知的目的，以事物为对象而认识之，那么，就永远不能与物冥合，永远不能实现“玄冥之境”。恰恰相反，它只能是心灵的自我设限，是人性的自我伤害。“知以无涯伤性，心以欲恶荡真。”（《庄子·人间世注》）把事物作为对象而认识之，则这种认识永无止境，不仅不能获得真知，反而会伤害自己的真性。人心有欲望，因而产生好恶之情，如果顺其情欲，同样会伤害自己的真性。在这里，郭象把存在意义上的“真性”和人的知识欲望加以区别，表明他对对象认识的态度。

郭象认为，对象认识之所以不能实现“与物冥合”的心灵境界，不仅是方法的问题，而且是基本前提的问题。人们相信自己的知性或理性能力，以为可以认识事物而实现物我合一，至少可以获得知识，满足欲望。但在郭象看来，这种思考的基本前提就是错误的。它不是从人的存在出发而是从人的知性出发，不是实现自己的存在而是使其受到蒙蔽，从而也就失去了生命的意义。知性学说是外在的，不是内在的，不是生命本身的意义所在。生命本身的意义在于实现自己的“真性”；从心灵的角度而言，就是“冥极”或“玄冥之境”。既然人们有一种知性的执谬与狂妄，因而使自己的“真性”即存在受到蒙蔽，要实现“玄冥之境”，就需要解除这种蒙蔽，使其完全开放，投进自然的怀抱。对存在者而言，则要畅开心胸，摆脱知性与欲望的纠缠，使其完全地呈现出来。这就是他所说的“自得”之学。

这种“自得”之学，是“无为”法，不是“有为”法，其具体含义就是“无心”。庄子著有《大宗师》，但以何者为宗师呢？郭象认为，以“无心”为宗师。“虽天地之大，万物之富，其所宗而师者，无心也。”（《庄子·大宗师注》）“无心”就是不用心。独化自性说强调的是“自然而然”的“自在”的存在，不需要任何人为了的计较和安排，“为知而知”以及欲望之类，就是人为的计较和安排。为了排除这种“有为”法所造成的蒙蔽，需要回到自然无为的状态，即所谓“无心”。“无心”并不是不要心，而是不要有人为的计较和打算，即“无心而不自用”。既不要凭自己的意志去知道什么，也不要随自己的欲望去获得什么，这样就能解除“知”和“欲”的蒙蔽，使其“真性”自然呈现，自然流露，也就是实现“真我”。这样就能进入“玄冥之境”，而“与天地为一”。“故无心者与物冥而未尝有对于天下也。”（《庄子·齐物论注》）与天下无对，就是不与天地万物相对而立，不以自己为主体，以万物为对象。但这并不是无主体，而是一种绝对主体。只有作到“无心”，不自用其心，不以万物为对象而认识之，才能消除一切主客对立，获得精神自由，这就是真正的安身之命之地。“若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足，……苟足于天然而安其性命。”（同上）

这种“无心”之学，并不是能够容易做到的，要排除各种“知”和“欲”的引诱，并不是很容易的事情。因此，它需要一种无意志的意志和无知之知，无欲之欲。“凡得之不由于知，乃冥也。”（《庄子·知北游注》）这里所说的“知”，显然是指以对象认识为特征的知性而言的。这是一种否定的说法，“不由于知”，就是取消由欲望所驱使的对象认识。只有这样，才能“无心而顺物”，实现“与物冥合”之境。但这并不是不要任何“知”。郭象所主张的“知”，是“知于内”而不是“知于外”之知，是“求其所知”而不是“求其所不知”之知，也就是“无知之知”。“求其所知”是指自性及其性之“极”而言，由于这样的知实际上是一种自我呈现，或自我实现，因此并不需要特别的认识活动，只是做一种解除蒙蔽的工作。蒙蔽一旦解除，“真性”自然也就呈现了，这被认为是真正的“知”，即“真知”。“求其所不知”，则是把存在者作为对象去认识，是认识自身以外的东西。自身以外的东西本来是我所不知的，现在要去知道它“是什么”，这就夸大了自己理性的能力，而“自用其心”，其结果反而蒙蔽了自己的“所知”，即“真性”。这种“无知之知”，实际上是一种超理性的直觉体验，它不需要知性主体的自觉的认识活动。而是需要一种心灵的自发状态，在这种状态下，进行自我体验，进入“与物冥合”的境界。这是一种自我超越，也是一种自我实现。所谓自我超越，是指克服主客对立，进入与天地无对的“玄冥之境”，即“玄同彼我，泯然与天下为一”的本体境界，也是绝对境界。所谓自我实现，则是指性之“极”或“真性”而言，由于解除了蒙蔽，便完全地毫无

隐蔽地呈现出来。这时，自我与真我，“迹”与“所以迹”完全合一，即实现了自己的本体存在。

郭象虽然否定了作为世界本体的“无”，但他并没有否定人的存在本体，即“真性”或“所以迹”；恰恰相反，他认为这是存在者所以成为存在者的根据。从这个意义上说，他承认“所以迹”先于“迹”，“真我”先于“自我”。但是存在本体并不是独一无二的普遍绝对者，即不是世界万物的共同本体，每个存在者都有各自成为自己的存在本体，其特点便是“与物冥合”，没有主客、物我、内外的界限和区别。我与物混然为一，既无分别，当然也无所谓是非、善恶。实际上，是不计较是非，善恶，至于客观上有没有是非、善恶，这不是他所关心的，他既不肯定其有，也不肯定其无，所谓“付之公当”，就是任其自便。

这样看来，所谓“玄冥之境”，就是不要把存在者仅仅当作存在者，作为呈现在自己面前的对象去认识，而是把存在者之所以成为存在者的性之“极”，从知性和欲望的蒙蔽中解放出来，使之完全呈露或显现出来的一种状态。这无疑是一种本体境界，因为存在者和存在具有本体和现象的意义，在承认存在本体这一点上，他同王弼是一致的。但郭象所说的存在本体，并不是王弼所说的“无”，而是存在者各自成为自己的内在根据，因此他说，“玄冥者，所以名无而非无也”（《庄子·大宗师注》）。“所以名无”者，是从存在本体的意义上说，而“非无”者，则不是自然界的本体“无”，而是性之“极”或“所以迹”，它不是现象背后的“宗主”，而是由现象显现其自身。从这个意义上说，存在即本体。性之“极”又称为理之“极”，“所以迹”又称为“至理”，但这不是观念论的，即不是以观念形态出现的形而上者，即理念或理型，而是存在本身。所谓“至极”之理，无非说明它是终极存在，具有终极意义。但这终极存在仍然是“自然”的存在，并不是上帝或有意志的神。“夫物有自然，理有至极，循而直往，则泯然自合，非所言也。”“夫忘年故玄同死生，忘义故弥贯是非，是非死生荡而为一，斯至理也。至理敞于无极。”

（《庄子·齐物论注》）自然之物各有其至极之理，如果顺着自然的道理发展下去，就能与至极之理相合，这是“冥然自合”，不是以此合彼，作外在的超越，即不是与自身以外的“他者”相合，不是与“对待”之物相合，而是同自己的存在相合，换句话说，就是至极之理没有任何遮蔽地完全呈现。这就是“无待”，就是“无极之极”。如果与物相待，追寻下去则永无终止，也就是永远有待，永远受到束缚，而不能获得精神解放。只有与自己的存在相合，才能进到真正的“无待”，没有主客内外之分，亦无是非善恶之别。因为每个存在者都达到“至理”，而“至理”既然“无待”，还有什么是非善恶可言。“至理畅于无极”就是敞开自己，畅行无阻，以至无穷，即所谓“敞然俱得，泯然无迹”（同上）。这是真正的“玄冥之境”。

三、死生内外说

这里还提出生死问题。对存在哲学而言，生死问题是一个不可回避的重大课题，也是郭象哲学的重要课题。是走向死亡，还是超越死亡，这成为玄学，特别是后期玄学必须回答的重要问题。郭象的“玄冥之境”提出了一个回答，就是“冥于不生不死”。这是进入“玄冥之境”的人对待生死的根本态度，实际上是一种超生死的态度。

生与死不仅是人生必须经历的事实，而且是必须面对的基本问题。儒家的解决办法是以孝为本，“慎终追远”，“无后为大”，通过传宗接代实现所谓永恒。道家《庄子》一书则

提出了三种解决办法:一是超死生,即“独与天地精神往来”、“游于鸟何有之乡”的绝对无限的精神境界;二是顺死生,即“夫大块受我以生,遗我以死”的自然主义;三是长生不死,成为神仙,如藐姑山之神人,不食五谷之仙人之类。就庄子本人而言,主要是第一种态度即超死生。郭象一方面承认,死生变化是自然界的正常现象,是任何人都不能逃脱的;但是另一方面又认为,人可以“冥乎不死不生”之境。“游于无小无大者,无穷者也;冥乎不死不生者,无极者也。”(《庄子·逍遥游注》)“自足者,忘善恶,遗死生,与变化为一,旷然无不适矣。”(《庄子·大宗师注》)实现“玄冥之境”,并不是不会死亡,但是能够超脱死亡痛苦而安于死亡。人对于生命是能够体验的,但对死亡并无体验,所以死亡对人而言是在外的,不是在内的。从独化自性说的立场来看,只能体验到生命的意义,并不能体验死亡有何意义。但生命是有限的,甚至是短暂的,从有限的生命中能否体验到无限的意义,这正是郭象的“玄冥之境”所关注的。

“玄冥之境”的根本特征是无对待,即所谓内外“冥合”,既没有主客内外的对待,也没有是非善恶的对待,同时也没有生与死的对待。一般认为,死是相对于生而言的,生是相对于死而言的,但是如果站在与死相对的立场看待生命,那就不能实现“玄冥之境”,因为它始终是相对的,受到死亡和恐惧感的威胁。只有生命的至极之性或至极之理,是无对待,即不能与死相对,因而体现了生命的意义。“夫时不暂停而今不遂存,故昨日之变于今化矣。死生之变,岂异于此而劳心于其间哉!方为此则不知彼,变为蝴蝶是也;取之于人则一生之中今不知后,丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐,死之可苦,未闻物化之谓也。”(《庄子·齐物论注》)所谓“物化”,就是“遗死生”而“与变化为一”,这是“玄冥之境”的人才能做到的。实现了这种境界就能“遗死生”、“忘死生”而“循大变”,即“与变化为一”,不会产生对死亡的恐惧。由此可见,郭象的“玄冥之境”既是一种精神境界,也是一种精神解脱。

在实现“玄冥之境”的过程中,“独化”说是贯彻始终的,就是说,它始终是个体生命所要完成的心灵境界,即所谓“独化于玄冥者也”(《庄子·齐物论注》)。“独化”是生命存在的方式,每个存在者既没有由之而产生的“使然”者,当然也就没有所追求的彼岸的外在目的,每个存在者都是自己存在、自己完成、自己做主的。从各自完成自己的生命而言,皆可实现“玄冥之境”,或“独化于玄冥之境”。正是从这个意义上说,各自既是独立的,也是绝对的。他在解释庄子关于“罔两”与“景”的对话时说:“若责其所待而寻其所由,则寻责无极而至于无待,而独化之理明矣。”“无待”就是各自成为自己的至极之性或“所以迹”,亦可说是“无迹”。正因为是“无迹”,也就进入了“玄同冥合”的境界。在这里,一切对待和界限完全消失了,但他仍然是独立的存在。他又说,“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造。物各自造而无所待焉,此天地之正也。故彼我相因,形景俱生,虽复玄合,而非待也。明斯理也,将使万物各反所宗于体中,而不待乎外。外无所谢而内无所矜,是以诱然皆生而不知所以生,同焉皆得而不知所以得也。今罔两之因景,尤云俱生而非待也,则万物虽聚,而共成乎天,而皆历然莫不独见矣。……故任而不助,则本末内外,敞然俱得,泯然无迹。若乃责此近因,而忘其自尔,宗物于外,丧主于内,而爱尚生矣。虽欲推而齐之,然其所尚,已存乎胸中,何夷之得有哉!”(《庄子·齐物论注》)凡存在者,不管其外部的因果关系如何,都能“独化于玄冥之境”。有了这种境界,就能“玄合”,而“共成乎天”(天者万物之总名),虽然“玄合”而“共成乎天”,却又是“无待”而“独见”,没有任何外在的束缚与羁绊。就外而言,“畅然俱得”,就内而言,则“泯然无迹”,“无迹”就是“所以迹”。要实现这种境界,则要宗于内而不是宗于外,也就是自我完成,自我实现。

郭象的“玄冥之境”，还有一个重要特点，就是“冥内而游外”。“夫理有自极，内外相冥。未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以宏内，无心以顺有。”“夫与内冥者，游于外者也，独能游外以冥内，任万物之自然，使天性各足，而帝王道成，斯乃畸于人而侔于天也。”（《庄子·大宗师注》）至极之理是内外相冥而没有对待的，因而是无待的。但这里又提出“冥内而游外”的问题，说明“冥内”完全是一种内在的精神境界，是一种自我超越。但外在的现象界又是不能离开的，因而要“游外”。“冥内”是无为，“游外”是有为，这就是“无心以顺有”。为此，他批评了老庄的无为之谈。

正如许多论者所说，郭象是融合儒道的玄学家，“冥内而游外”就是儒道融合的结合，其主要特征是，在个体学说中容纳了群体精神，在个人的精神境界中包含了道德内容。这在理论上似乎是一种矛盾，因为“玄冥之境”是一种超是非超善恶的精神境界，而伦理道德是有是非善恶的。为了使他的学说能够适应伦理社会的需要，他作出了很大的妥协，修订了老庄的自然无为说，把体现社会伦理关系的仁义之性看成是存在的重要方式。“夫仁义，自是人之性情，但当任之耳。……恐仁义非人情而忧之者，真可谓多忧也。”（《庄子·骈拇注》）仁义是不是自性呢？他没有说，也难以说清。但是，他接受了儒家以仁义为性之说，则是肯定无疑的。这样一来，“玄冥之境”实际上包含了道德境界的内容，虽然从其“冥合玄同”的绝对意义上说，亦可说是超道德的。

按郭象所说，“玄冥之境”本是神人境界，或圣人境界。神人、圣人是庄子提出的道家理想人格，由于郭象接受了儒家道德学说，因此，在他看来，神人境界也就是圣人境界。“神人者，无心而顺物者也”（《庄子·人间世注》）。“无心而顺物”，就是“玄同彼我”的“玄冥之境”，正因为实现了这种境界，才能够“循大变”而“常通”，不会陷入无穷的对待之中。这本是郭象学说的基本特征，这是一种很超脱的人生态度，但他并没有忘记世俗之情，更没有忘记社会的伦理关系和道德意识，因此他又提出神人即圣人的观点。“夫神人即今所谓圣人也，夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”（《庄子·逍遥游注》）只要心存“玄冥之境”，则其所作所为亦可遵循世俗的是非善恶，反过来说也是一样，在世俗的是非善恶之中，也能实现“玄同冥合”，“无是无非”的绝对境界。

其实，庄子也不是主张离开社会，生活于山林之中，庄子所说的神人、圣人，大都在社会中生活，他所谓“不谴是非”而“与世俗处”，并不否定他对现实的批判，而郭象的“冥内以游外”，则对现实提供了某种论证，这是最大的不同。

“玄冥之境”是不是神秘主义？这要看我们从什么意义上理解神秘主义。如果从纯粹宗教信仰的意义上理解，那么它并不是神秘主义，而是一种哲学人生主义；如果从超越认识理性、主张直觉体验的意义上理解，那么它确实是一种神秘主义，因为这种境界是与通常所谓“理性”相对立的。他认为，理性认识并不能解决精神境界的问题，生命存在的意义在于获得一种境界，而这种境界的获得只能靠直觉体验，即“无知之知”，它是超理性的，并且具有某种宗教精神。

