

# 以「道」作為萬物存有根源的角度 新解郭象「自生」、「獨化」

蕭裕民  
國立政治大學

## 摘要

郭象「自生」「獨化」為魏晉玄學中重要的觀念。它雖多被理解為郭象否定造物來源，然學者們亦有以「道」為萬物根源來詮釋郭象。本研究在直接根據文本做解的著重下，採「道」/「物」兩層架構來詮釋郭象文本，試圖通解郭象「自生」「獨化」相關文本並指出其主要的意涵與特色，藉由展示此架構能合理解說郭象「自生」「獨化」相關文本，而為此研究路徑，提供更多的支持論證。在此角度下，「自生」「獨化」有幾個具體意涵，包括一、從物之根源「道」之「非物」的角度而說沒有造物之「物」。二、「道」/「物」為兩不同層次，「道」對「物」無直接的、有為的影響，「物」好似無根源。三、「物」的來源在「道」，非以「物」層次的任何他「物」為來源，不受任何「他物」支使。此外，本研究亦指出，「自生」「獨化」是一組在此理論中同時成立的觀念，是從著重於「有」的層次而說，且與「無待」之理解相連結。這些觀點，對於郭象思想、莊子學及魏晉玄學之探討，提供了一個有別於常見角度的參考途徑。

關鍵詞：郭象、自生、獨化、道、物、魏晉玄學

---

July 15, 2023 收到稿件 / November 29, 2023 接受刊登

《中山人文學報》no. 57 (July 2024): 1-28

§ 蕭裕民，國立清華大學中國文學系博士，現為國立政治大學中國文學系副教授。  
Email: ymshiau@nccu.edu.tw

## 前 言

郭象「自生」「獨化」為魏晉玄學重要觀念。從字面上看，「自生」的「自」有自己的意思，也就是物自己產生，而「獨化」的「獨」，有獨自或單獨的意思，此也與「自」之意有交集類似之處。至於深於字面意義的義理解讀，也就是說，在什麼樣的理路下說萬物是自生獨化，則涉及郭象思想中一個重要的議題，即關於萬物來源的理解。對此一般皆採否定造物來源的角度理解之。<sup>[1]</sup>

然而，學者們的討論中亦有不同的看法。例如，陳榮灼認為郭象是否定「無」之「自存性」，並非否定「存有」(123-138)。<sup>[2]</sup>蔡振豐認為「郭象自然觀統合道家與易經傳統之自然觀，而將之歸為『存有』與『存有者』二層」(2009: 30)。「郭象『造物無主』的說法並不在否定『存有』，而在於藉由體察眾形來開顯『存有』的自然自爾，這種說法與王弼『以無為本』的論點相去不遠，只是其展開的方式是由『存有者』一面而立說」(2009: 20)。<sup>[3]</sup>康中乾整理郭《注》中幾乎所有論「道」的文字，認為「有的『道』則指天地萬物的存在根源、根據，有本體論意義」(233)。

諸如此類的討論，雖然所持觀點不盡相同，也未必直接肯定郭象思想中「道」的本體論意義，然而明顯可知此觀點仍具討論的價值。觀郭象及《莊子》文本，本論文雖同意郭象思想中確實沒有肯定某個有形有為的造物者，但傾向認同郭象思想中仍肯定萬物存有根源（「道」）的存在（這個存有上的根源並非有為的造物之物），故希望根據郭象文本對此非主流觀點增益一些論證支持。由於否定存有根源之解法已成主流定見，且所論也非無據，在有限篇幅內實無法詳細辯駁，故本論文之目的不放在論證主流觀點之非，而是在有限篇幅內從幾個具體觀點說明採取肯定存有根源的解法解郭象具有合理性，以新的論證補強此觀點的論據，以助於不同觀點間之並列參考與競合（或亦可能成為新的主流觀點），而有益於郭象思想、莊子學、乃至魏晉思想史之探討。

至於方法方面，雖欲論證郭象思想以「道」為存有根源，可有各種不同方式，然不同方法間是互相輔助，並非一定只能採某方式論證。限於單篇論文之篇幅，此處選取切入的方式，是嘗試在「道」/「物」兩層的架構下，<sup>[4]</sup>根據郭象文本，由不同角度解通所謂「自生」「獨化」的意涵，並指明此等意

涵的「自生」、「獨化」之重要特色。此方法所取的效用在於，聚焦於特定概念（亦即所講的內容都是同樣的概念），運用不同文本從不同角度論之，透過不同角度皆可貫通解之（包含論述理路及對文本的詮釋），而說明該解法具一定程度的合理性。至於其他方式的論證（例如可針對郭象「自生」、「獨化」文本重新析論解讀角度、從魏晉思想發展脈絡探討……等），乃至探究郭象為何持此觀點（或者說，否定或肯定存有根源的解法的「自生」、「獨化」觀念在郭象思想中產生的作用差異及其與《莊子》思想之間的關係），皆可待另文為之，以茲配合。

以下，先從「道」/「物」兩層的架構通解「自生」、「獨化」的具體意涵，之後再論「自生」、「獨化」之重要特色。

## 壹、以「道」/「物」兩層之架構解讀 「自生」、「獨化」的具體意涵

「自生」、「獨化」思想涉及對萬物生成、變化現象的根本理解。若採取肯定萬物存有根源（「道」）的角度理解郭象思想，再參照郭象所注之原典（也就是《莊子》）思想，<sup>[5]</sup>則合理的一種基本理解即為「道」/「物」兩層的架構。「道」屬「非有」的層次，「物」屬「有」的層次。

在「道」/「物」兩層的架構下，「自生」、「獨化」的具體意涵至少可從一、「道」之非物、二、「道」/「物」兩層間的影響關係非有為、非可見，以及三、各物不以他物為支配來源等三個角度來論說之。三角度雖同說一事，然正是就此不同角度，可細緻看出其一般只看「物」層次或混同並論之下所不易留意的細節，且可由不同角度之交織連結，顯其理路之融通。以下，分別引入郭象文本詮釋討論之。

### 一、從物之根源「道」之「非物」的角度說， 因沒有造物之「物」，故稱「自生」、「獨化」

郭象說：

默成乎不聞不見之域而後至焉。（郭象注 1961n: 757）<sup>[6]</sup>

唯無而已，何精粗之有哉！夫言意者有也，而所言所意者無也，故求之於言意之表，而入乎無言無意之域，而後至焉。

(郭象注 1961e: 573)

前者是注《莊子》〈知北遊〉「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也」，後者是注《莊子》原文所指的「不能察致」「不期精粗」的「道」。不論是用「不聞不見」還是用「無」和「何精粗之有」來形容，皆指出「道」之沒有跡象、非有、非物之意。亦即，郭象所理解的萬物根源（「道」）乃虛無縹緲、無形無象，非為任何一「物」、不屬於「物」之層次。於是，在理論上，基於「道」之「非物」，萬物乃非以任何「物」為根源，則萬物彷彿自己生成、自己變化，故可說「自生」、「獨化」。

再從其他文本看，郭象解《莊子》論萬物出入之根源時說：

出者自有實耳，其所出無根竅以出之。(郭象注 1961d: 801)

此明指萬物確實有個根源，只是此根源乃虛無縹緲、非物，彷彿是「無根竅」，故郭象以萬物出於一個無根竅的根竅說之。此確實做為萬物根竅的「無根竅」，郭象也以「無物」稱之，並由此連結出「自生」「獨化」的重要意涵。例如：

物物者，無物而物自物耳。物自物耳，故冥也。

(郭象注 1961n: 753)

所謂「物物者」指萬物根源，「無物」指非物而看似無以任何物為根源，故說萬物「自物」。且連結於「冥」而論，乃指「道」雖生物但不是「物」，「道」是冥合於「物」。郭象若僅只是要指出物「沒有」來源，不太需要運用「冥」這個概念。且若採物無來源的觀點解之，也不易解釋這個「冥」。今若再併觀郭象此系列其他注文，此句指根源層「非物」的意思更加清楚：

物有際，故每相與不能冥然，真所謂際者也。(郭象注 1961n: 754)

不際者，雖有物物之名，直明物之自物耳。物物者，竟無物也，際其安在乎！

既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也。(郭象注 1961n: 754)

此數則文獻一方面明確指出「物之不能自物」，確有來源，一方面指明「物有際」不能與相冥合，不能做為來源，則這個被姑且稱之的「物物者」是「不際者」，也就不同於有界線的物，也就不是任何物，故稱「無物」。既無「物」為萬物根源，故由此說萬物忽然自爾。此外，須特別指出的是，對此「無物」的歧解（解為沒有來源，或解為「非物」），正是對郭象思想有差異理解的原因之一。字面上，「無物」固然不等於「非物」，但經上述闡釋可知，郭象既然不否定「道」之存在，<sup>[7]</sup>若採以「道」為萬物根源的立場，則「無物」自不能解為沒有來源；加上在郭象思想中，「道」非「物」的層次，稱「無物」當然也不是指沒有「道」這個根源，則郭象「無物」所要表達的是「並非以任何物」為根源。今吾人欲明白表達郭象萬物有根源且又不是以物為根源的義理，則採「非物」解「無物」，應屬合於郭象意旨的合理解釋之一。

又例如郭象說：

夫無有何所能建？建之以常無有，則明有物之自建也。自天地以及羣物，皆各自得而已，不兼他飾，斯非主之以太一耶！

（郭象注 1961h: 1094）

在明顯將物之來源歸於「太一」的情況下，郭象從「建之以常無有」來說「物之自建」、「自得」，換句話說，也是從「無物」的角度講「自生」、「獨化」之類的意旨。

又例如〈齊物論〉天籟段郭象有段注文關於「自生」（「無既無矣，則不能生有……自生耳」），郭象於此句前說：

此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。（郭象注 1961f: 50）

接著並說：

故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。（郭象注 1961f: 50）<sup>[8]</sup>

查此注所在之《莊子》論述，主要在指出所謂「天籟」，也就是〈齊物論〉思想最根本的根據——「道」。<sup>[9]</sup>而因為「道」非任何「物」，故《莊子》只能以人籟（音樂之所從出的樂器）、地籟（風聲之所從出的地面孔竅）、天籟（萬

物之所從出)的類比方式間接指出何謂天籟,且最終以「怒者其誰」、萬物「咸其自取」的否定具體某物的方式來回答(因為道非任何物)。然從該段寓言明顯主旨是要解釋天籟來看,在《莊子》中是有個天籟(道)在的,只是這個天籟(道)非具體物,呈現在所有物上(「豈復別有一物哉」)。故《莊子》以「使其自己」、「咸其自取」說之(因萬物之生化非由某「物」)。而吾人若採「道」/「物」兩層解郭象,肯定「道」的存在,則郭象注文所謂「自生」之意,當可解為以「自生」一詞彰顯《莊子》此意(即由「(生物之)道」非「物」說萬物自生),並為這種自取自生加上了「道」/「物」兩層下的進一步說明,即無不能生有。

又例如:

形自形耳,形形者竟無物也。

有道名而竟無物,故名之不能當也。(皆出自郭象注 1961n: 758)

明顯肯定「道」並以「形形者」稱之,只是認為這個道非物(無物),故由此說自形。

又例如:

吾之生也,非吾之所生,則生自生耳。生生者豈有物哉?故不生也。吾之化也,非物之所化,則化自化耳。化化者豈有物哉?無物也,故不化焉。若使生物者亦生,化物者亦化,則與物俱化,亦奚異於物?明夫不生不化者,然後能為生化之本也。

(楊伯峻 4) [10]

此中肯定了「生化之本」的存在,只是這個生化之本虛無縹緲、不生不化,也就是「非物」,故說「生生者豈有物哉」,故說「吾之化也,非物之所化」,而「自化」、「自生」之意由此連結出來。

又例如:

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。既以無矣,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。

(郭象注 1961n: 764)

其推論中，陰陽雖先於物，但仍是物之一，產生再次追問的問題，並否定這種追問的有效性（「猶有物，無已」），顯示郭象認為只要是「物」，就不可能做為最終的來源。而推論中雖肯定以「至道」、「至無」做為根源，雖先於「物」，但指出它是不同於「有」的層次的「無」，並非任何「物」，故由此說「物之自然，非有使然」。此亦是從根源層乃「非物」的理路講物之「自爾」、「自然」相關意涵，並將追問「先之」的解答界定在這個先天的條件上（即最究竟的先之者「非物」，既無物先之，無物使然，故說物乃自爾）。換個角度看，其實郭象這類推論追問的重點不是真正在推究一個根本來源（或其存在與否），而是在說明無法追究出做為根本來源的任何一「物」彰顯根本來源之「非物」，並由此從存有論、生成論上徹底消解「物」被「他物」支使拘束的鎖鍊。也因此郭象關於《莊子》此段<sup>[1]</sup>的其他注文由此理路直接指出「獨化」：

夫死者獨化而死耳，非夫生者生此死也。

生者亦獨化而生耳。（此兩則見郭象注 1961n: 763）

獨化而足。（郭象注 1961n: 764）

由以上所述觀之，郭象其他類似造物「無物」、無物使然、無跡……等說法，及由此而論的自生、獨化、自然相關文獻也都可從此途徑理解。例如：

上知造物無物，下知有物之自造也。（郭象注 1961o）

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。（郭象注 1961f: 56）

此類皆因強調根源層之「非物」而以「無物」之類的談法指出「自生」「獨化」義。亦可說是郭象所謂「道」之「無所不在，而所在皆無」（郭象注 1961b: 248）之義的另一面說法。

二、從「道」/「物」為兩不同層次看，「物」無直接的、有為的生成變化根源，好似無根源，而說「自生」、「獨化」

就「道」不離「物」而言，「道」「物」間是不分、是融貫連續的，但是，就人的認知而言，「道」超出於人的認知理解，「道」非物，「道」「物」為兩不同層次，並非可認知的直接連結（姑且稱之為兩層之間在認知上的不連續）。在「道」/「物」兩層間沒有可認知的直接連結下，「道」雖為萬物根源，但「道」對「物」並非以有為的、有形的方式影響萬物。那麼，在「物」的層次看時，看不到直接的、有為的生成變化根源，好似無根源。<sup>[12]</sup>如此，即使「道」（或稱「無」）是根源，對「物」也彷彿<sup>[13]</sup>無影響力，故由此而說「物」乃「自生」、「獨化」、「自然」。此角度亦是「自生」「獨化」的意涵之一。

郭象文本中由此連結「自生」「獨化」之例如：

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！而或者謂天籟役物使從己也，夫天且不能自有，況能有物哉！

（郭象注 1961f: 50）

這裏「無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生」指出了「無」和「有」之間認知上的不連續性，其影響關係無法以可見、有為的方式呈現並被理解，既無這種可見、有為的支配連結，即被認知為其間無相生關係，故由此說「自生」。

又例如：

知道者，知其無能也；無能也，則何能生我？我自然而生耳。

（郭象注 1961e: 588）

道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能為得也。然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。（郭象注 1961b: 251）

夫無不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可謂德也。（郭象注 1961g: 425）



無也，豈能生神哉？不神鬼帝而鬼帝自神，斯乃不神之神也；不生天地而天地自生，斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神，而不神則神矣，功何足有，事何足恃哉！（郭象注 1961b: 248）

此數則文獻中所說的「道」之「無能」、「道」之不能使之得、「無」之不能生物，以及「不神之神」、「不生之生」，皆指出了「道」對萬物之生成變化的影響無法由認知聞見、無法由「有」的層次聞見「道」/「物」兩層間的影響關係，郭象並由此理路來說「自生」、「自得」、「獨化」、「自神」。對於由此理路而說的「自生」、「獨化」，以上數則文獻偏向從「無能」的角度描述，以下幾例則偏向由「無為」的角度描述：

初未有而歟有，故遊於物初，然後明有物之不為而自有也。  
（郭象注 1961i: 712）<sup>[14]</sup>

死生出入，皆歟然自爾，未有為之者也。然有聚散隱顯，故有出入之名；徒有名耳，竟無出入，門其安在乎？故以無為門。以無為門，則無門也。（郭象注 1961d: 801）<sup>[15]</sup>

還用萬物，故我不匱。此明道之瞻物，在於不瞻，不瞻而物自得，故曰此其道與。言至道之無功，無功乃足稱道也。（郭象注 1961n: 744）

窈冥昏默，皆了無也。夫莊老之所以屢稱無者，何哉？明生物者無物而物自生耳。自生耳，非為生也，又何有為於已生乎！  
（郭象注 1961i: 381）

此中從「歟有」、「歟然」、<sup>[16]</sup>「還用萬物」或「生物者無物」（即「道非物」）指出根源層（道）對「物」層次之「不為」、「未有為之」、「無出入」、「不繕」、「無功」、「非為生」等「道」/「物」兩層認知上無直接可聞見之影響關係，並由此連結到「自有」、「自爾」、「自得」、「自生」。其中，郭象用「以無為門」解說《莊子》「萬物出乎無有」，明顯是討論萬物來源議題且肯定萬物有個根源，只是這個根源非有非無、非物，與「物」層次無直接可見連結而無出入可論，故又以「無門」稱之，破除一般對於「無」（道）層次的刻板理解。因於這種無為、無門，故有「物」乃「自生」、「獨化」之觀念。故郭象說：

物有自然，非為之所能也。(郭象注 1961m: 917)

道故不能使有，而有者常自然也。(郭象注 1961m: 919) [17]

此乃在肯定「道」之下，明確指出了「道」對「物」沒有「有為」的支配，並由此言物之「自然」。

基於此「道」/「物」兩層之不連續性來理解「自生」「獨化」，「道」既「無能」、「無為」，也就更能瞭解郭象所說的「上不資於無，下不待於知」，並更具體的瞭解郭象由此所說的「突然而自得此生」(郭象注 1961g: 425)。同時，也更能瞭解所謂

睹無則任其獨生也。(郭象注 1961i: 397)

蓋若理解「道」/「物」兩層之不連續性，理解根源層之非物、非有為(即「睹無」)，當然也就瞭解「獨化」「自生」乃自然之理，故人依自然之理而不採人為為之，順任其自生獨化。反之，若採否定根源層的角度，則既只有「有」，如何睹(一般所理解的「沒有有」的)「無」?則「睹無」不易有適當的解釋。且即使能睹這樣的「無」，它與任其獨生的關係理路也不易連結疏通。

此外，綜觀郭《注》文本，郭象並不否定「無」，同於玄學家慣用以「無」(至無)稱萬物根源，卻又說「無」不能生物，這個看似矛盾的現象，若由道/物間無認知上的直接影響關係來看，也就能一致通解。同時，藉由道非物、道物間(認知上)不連續等角度的觀察，也更可瞭解郭象為何需要對於「無」做進一步的闡述。

三、在「物」的層次看，因根源不在「物」的層次，各物均不以「物」層次之「他物」為根源、不受「他物」支使，故說「自生」、「獨化」

「道」「物」間跨層次的不連續性之下，「非物」而稱「無物」的「道」，以「非物」的方式做為「物」的根源，使得它因「非有限」而能成為無窮多的「萬物」之根源。如此，「物」之根源便不在「物」的層次，在「物」的層次看便看不到任何可做為根源的「物」，也就是任何的「物」都不從其他的「物」而生，不受其他「物」的支配。換句話說，任何「物」皆非「物生之」、

「物化之」，就此而說各物皆「自生」、「獨化」。此亦郭象「自生」、「獨化」之一義。

例如《列子注》引向秀云：

同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。（楊伯峻 49。張湛注引向秀《莊子注》）<sup>[18]</sup>

此引文中形色之物未足以相先的說法，明白指出「物」不以「他物」為生成變化的根源。並認為關於物之來源的根本現象是「自然」。觀郭象《莊子注》中與此類似之注文所注之《莊子》原文，其後接「物之造乎不形而止乎無所化」，意指「物」之根源在於形而上層次，也就不是以「物」的層次做為支配來源，則郭象所謂的「自然」，可能是由此理解而說「物」之自然而然。此自然而然，其兼含的意思之一是以形上層次為根源之形下自然而然的呈現，另一義則是不以他物為根源、不受他物支配、獨立於他物而言的自然而然。前義又可再理解為：因為所根據的來源非物（也就似無來源），故論其來源時無法以指出某物的方式表述，而採另外的方式表述，也就是以物乃「道」之自然呈現來講物之根源的議題。而若以「道」之自然呈現來說物之根源，則在該義理下延伸詞義去運用語詞，將之做為物之根源的代稱，則「自然」一詞在此又可相當於指「道」。至於後義，「不以他物為支配來源」蘊含了各「物」間生成變化具獨立性的意涵，也就是所謂的「自生」、「獨化」所具的意涵之一。綜觀之，以「道」為根源，「自然」乃為其在「有」的層次的描述之一，具多重意涵。<sup>[19]</sup>郭象類似的論述還有如：

我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。（郭象注 1961f: 50）

夫天地萬物，變化日新，與時俱往，何物萌之哉？自然而然耳。/  
言其自生。（郭象注 1961f: 55）

所論皆強調「非」「物生之」，並由此以言「自然」、「自生」。

「非」「物生之」、不以他物為支配根源，乃「自生」「獨化」的最重要意涵。相較於其他兩義（「道」之非物、「道」對「物」之影響非可見非有為），不以他物為支配根源是更為具體的落實於「物」的層次對萬物關係的一種理解，直接關係到人之思考如何應對世間，也是解讀「自生」「獨化」文獻時，

從字面上與生活於物世界的具體經驗上最容易直接連結的意涵。然而，從理論根本性來講，「自生」「獨化」觀念立基之所在，在於「道」之非物、「道」「物」間非可見有為的連結，才有從「有」（「物」）的角度而言的「物不依待於他物」的「自生」「獨化」。也因此，郭象的論述中，此三義常有所連結而談。例如：

終始者，物之極。/萬物皆造於自爾。（郭象注 1961a: 635, 636）

其所注莊子原文為「遊乎萬物之所終始」、及「通乎物之所造」，與物之來源議題相關，郭象「物之極」應可理解為物之終極根源，且談及萬物造於「自爾」。又例如前論張湛《列子注》引向秀的觀點，指明不生不化者才能做為「生化之本」。其談此問題時，「不生不化」涉及了「物之根源本身沒有生成變化可論」，也就是「非物」（如此即「無物」做為生化之本），以及道非有為地有形地生成變化萬物（亦即彷彿不生化萬物），也就是兩層間「道」對「物」之「無為」。同時，生物者亦生化則「亦奚異於物」的提問，則是指出萬物皆不是由他物所生化。此談法明顯將「道非物」、「道物兩層不連續」、及「不以他物為來源」等「自生」「獨化」之三個角度的意涵連結而談，互有關係。又例如：

夫有之未生，以何為生乎？故必自有耳，豈有之所能有乎！

此所以明有之不能為有而自有耳，非謂無能為有也。若無能為有，何謂無乎！

一無有則遂無矣。無者遂無，則有自歎生明矣。

任其自生而不生生。（以上數則文獻皆出自郭象注 1961d: 802）

其中「有之未生」不能為生、「無者遂無」（意含不能生有）指出道物兩層下道對物無可見的做為；「豈有之所能有」、「有之不能為有」則說明物不以他物為根源；「任其自生」則是描述道對物沒有可見之做為（即無為）。此處的「自有」、「歎生」、「自生」乃由道無為於物及物不以他物為根源的理路連結而來。再例如〈齊物論〉著名的罔兩問影段郭象對於自生獨化之重要論述：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。（郭象注 1961f: 111）

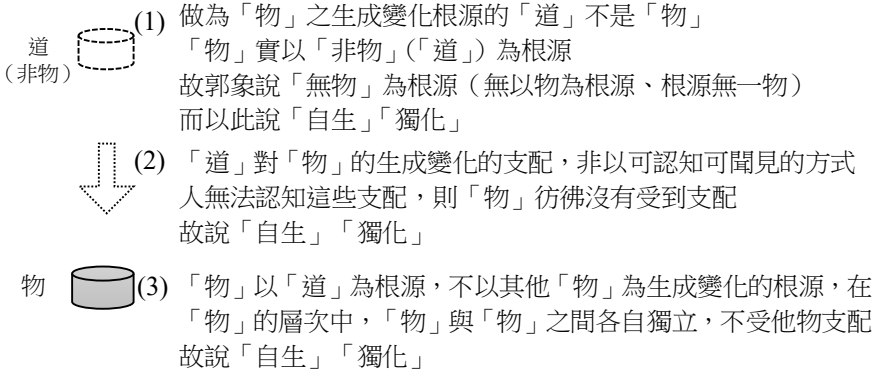
故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！故任而不助，則本末內外，暢然俱得，泯然無跡。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。雖欲推而齊之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！

（郭象注 1961f: 112）

其中有耶無耶之間乃說明根源層次的非有非無，當然也就非物，由此言物之「自造」、言物之「獨化」。「涉有物之域」清楚說明談物之自造、獨化的角度是「有」（物）的角度，且說其來源是「玄冥」。「玄冥」等同於指非有非無的「道」。<sup>[20]</sup>而根據非物、玄冥等理解，可說「造物者無主」。由此可理解郭象之意並非沒有造物者，而是因造物者並非「物」，故說「無主」，由此以說物各「自造」。由這個不因於他物之意，再連結到所謂「俱生而非待」等「無待」觀念，也等於說明「自造」「獨化」等觀念含有不受他物支使、不以他物為根源的意涵。此外，「萬物各反所宗於體中」之意乃「道」做為根源且無所不在、遍在萬物之中，並由此說「生而不知所以生」，此即因道物兩層之不連續，無法聞見道對生物之作用之故。「形非無之所化也」亦是此意，在「有」的角度看，道並非透過可聞見之「有」的方式生化萬物，故說物「非無之所化」，並由此說物之「自爾」。綜觀郭象此注，亦是將道非物、道物兩層之不連續以及物非以他物為根源等自生獨化之各意涵連結而談。

就以上所論觀之，採「道」/「物」兩層之架構解「自生」「獨化」文本，可合理闡釋。所論三個主要意涵，若以圖形示意，則如下圖：

圖表一：「自生」「獨化」三意涵圖



## 貳、「自生」「獨化」之重要特色

### 一、「自生」「獨化」是從著重於「有」的層次而說

「自生」「獨化」涉及生成、變化的議題。在「道」/「物」（「有」）兩層的架構下，生成、變化可由兩大部分觀之；其一是由「道」層次往「物」層次的生成、支配其變化，其二是「物」層次之「物」與「物」之間的生成及支配關係。依稍前所論，郭象思想中「物」有「道」層次為其根源，不論生成或變化皆以「道」為其根本來源，因此若站在「道」加「物」完整的架構下觀察此生成變化問題，萬物之生成與變化有其深一層的發生與支配來源並非自己獨自如此。但若只站在「物」（「有」）的層次看此生成變化問題，由於「道」非「物」，「道」/「物」兩層間的不連續性，使得從「物」（「有」）的層次看，看不到「道」（非「有」）層次對「物」之具體的支配作為，且與此同時「物」也沒有任何其他「物」作為其生成與變化的來源（因真正來源是「道」。「物」「物」間看似具有的影響關係並非根本關係），則「物」之生成與變化彷彿無源頭似的自己獨自如此這般，故從「有」的層次看，可以謂之「自」生、「獨」化。此即郭象「自生」「獨化」說所採取的層次。故郭象以「涉有物之域」（前引郭象注 1961f: 111）來做為「獨化」之說明的重要部分。

須留意的是，採取「有」的層次的觀察，並非否定「道」，而是若著重「有」、站在「有」的層次觀察時，「道」與「物」（「有」）兩層之間的不連續性必會被留意到，故而彰顯了「有」的獨特性。例如郭象在〈秋水〉、〈大宗師〉的注中，對此有所提及，並以此談到「自然而生」、「自得」（郭象注 1961e: 251; 1961b: 588，見前引），皆在「道」/「物」兩層之不連續性的理解下，指出了「物」（「有」）的層次在「有」的視角下之無以他「物」為來源的獨立性（並非用以切斷道/物間關係）。於是，從「物」的角度來說，所有由「道」而來的呈現（或者說，被「道」所賦予的一切），既非以「有」的方式從「道」得到，又非從他物獲得，於是乃以「自得」稱之。此與「自生」、「獨化」之用詞理路相似。

而且，由於「物」的根源為「道」，且只有「道」，故在「有」的視角「無任何『物』為其根源」的觀察下，不僅是「道」—「物」這條線彷彿具有獨立性（例如「道—物 A」是獨立的一條線，「道—物 B」是獨立的一條線），連在「物」與「物」之間也具有獨立性（因為所有「物」僅以「道」為根源，不以任何「物」為根源）。且更進一步說，因所有「物」皆以「道」為根源，任何一物同時又在道所展現的萬物整體中，等於是處於最終極的互相因循影響中，然各物皆直接由道而來、各自皆為「道」所生的唯一之物，其所具有的獨立於他物及唯一的獨特性正好是這個終極互相因循影響的架構的最佳展現。郭象說：

卓者，獨化之謂也。夫相因之功，莫若獨化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，獨化也。人皆以天為父，故晝夜之變，寒暑之節，猶不敢惡，隨天安之。況乎卓爾獨化，至於玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，則死生變化，惟命之從也。（郭象注 1961b: 241）<sup>[21]</sup>

在《莊子》原文中，「其卓」「其真」指「道」或「道」之呈現，郭象將此呈現以「獨化」解之，且認為是互相因循影響之極致。而獨化乃因於天（「天」在此兼代稱「道」），人既能遵循、依照、接受（也是由「道」而生的）有形的天地自然現象（例如寒暑），豈不能接受終極而論根源於「道」的各種呈現（包括此注《莊子》原文所論的生死）。郭象此論，是將物之獨立性、獨特

性與道之普遍性、萬物之整體共存，更精細地整合於理論之中。以「道」之無分突顯「有」的獨特；以「有」的獨特做為反映整全的「道」的一個端倪。

## 二、「獨化」與「物」層次的「無待」之理解相連結

「自生」「獨化」三個主要意涵（即來源「非物」、「道」無為於「物」以及「物」不以「他物」為根源）中，雖前兩者為根據之基礎，但在著重於「有」而談的角度下，最重要的當屬第三義（在「道」/「物」兩層觀念下之）「物」不以「物」層次之「他物」為根源、不受「他物」之支使。郭象的各處關於「道」/「物」關係的推究，其目的最終也是在於說明任何一「物」無法追究出一個做為的根本來源的「物」，也就是任何「物」都無法做為他物的來源。此乃關涉於強調「有」層次的郭象之對世界萬物的基本理解。當郭象從生成變化的根本原理上切割了「有」的層次中「物」與「物」之間的牽連，便可由此推演出基於萬物間的獨立性而來的各觀念。例如郭象重要的「無待」觀念，即與「獨化」（「自爾」等）觀念有所連結：

天機自爾，坐起無待。無待而獨得者，孰知其故，而責其所以哉？（郭象注 1961f: 111）

若責其所待而尋其所由，則循責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。（郭象注 1961f: 111）<sup>[22]</sup>

若待蛇蚺蝟翼，則無特操之所由，未為難識也。今所以不識，正由不待斯類而獨化故耳。（郭象注 1961f: 111）

故造物者無主，……，物各自造而無所待焉，……萬物各反所宗於體中而不待乎外，……罔兩之因景，猶云俱生而非待……，從人之與由己，莫不自爾，吾安識其所以哉！故任而不助，……，泯然無跡。若乃責此近因而忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尚生矣。雖欲推而齊之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！（郭象注 1961f: 112）<sup>[23]</sup>



推而極之，則今之有待者卒於無待，而獨化之理彰。（郭象注 1961k: 961）<sup>[24]</sup>

以上數則皆屬罔兩問影寓言之注文，出於〈齊物論〉及〈寓言〉。在以「道」觀之的「齊物」主旨下，罔兩問影的故事所要說明的是萬物乃「道」之自然呈現，<sup>[25]</sup>試圖將一般人落於世間看「物」—「物」相影響的視角，拉回「道」/「物」關係的視角，以「道」為根源、各「物」皆是「道」之自然呈現。在此視角下看，在「有」的層次的各「物」之間便各自獨立，互不支使，互不依待。「獨化」（自造、<sup>[26]</sup>自爾等）與「無待」之義理由此相連結。擴而言之，既然根本而言各種變化皆無依待於他「物」，則人為施力或好惡也就無效果或無意義可言，於是，由此運用到應對世間上的態度與做法，便是應世的「無待」。若能以此視角看待世間，便能瞭解郭象所言的「化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾」之意，也能去除「所尚已存乎胸中」，而達到「任而不助」，「本末內外，暢然俱得，泯然無跡」。

由與存有根源（道）直接有關的「獨化」連結至「無待」的義理，可知「無待」並非純然只關於「物」的層次。反過來看，若只涉及「物」的層次，實際上無法真正「無待」。郭象云：

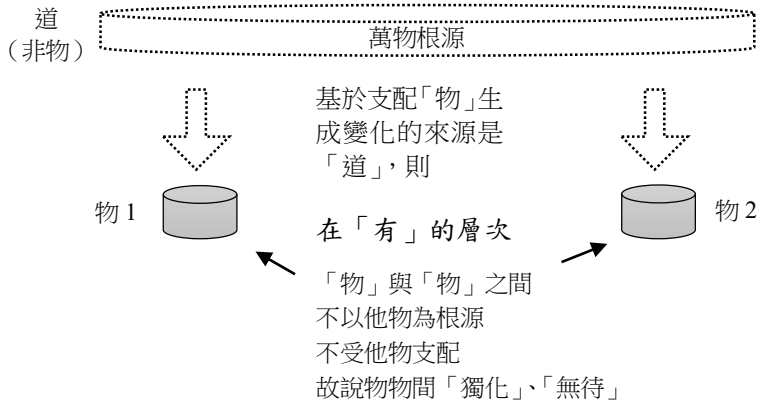
遊於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。

（郭象注 1961j: 11）

其中「無窮」「無極」是對於道的一般描述。郭象明確指出，必須能遊於「無窮」冥乎「無極」，也就是體道，才能真正「無待」。此亦可說明郭象逍遙義在適性說之上再加了更高的「聖人與物冥而循大變，為能無待而常通」（余嘉錫 220），而不是僅停於「各任其性」。<sup>[27]</sup>而這些，也呼應郭象思想中應有「道」這層，且，與「物」層次之討論密切相關。

關於「獨化」與「無待」的義理連結，若以圖形示意，可表之如下：

圖表二：「有」的層次的「獨化」、「無待」意涵



### 三、「自生」與「獨化」是一組在此理論中同時成立的觀念

「自生」「獨化」此郭象思想中兩個重要觀念，關係密切，學者們從不同角度有所討論，<sup>[28]</sup>從郭象注文中也可見二者之連結。例如，〈齊物論〉罔兩問影段，郭象注文包含了「自物」、「自造」，也涉及「獨化」、「自爾」（郭象注 1961f: 111，見前引）。又例如郭象在多處注文中關聯兩者，包含「獨化而生」、<sup>[29]</sup>「獨生」，<sup>[30]</sup>以及同時包含了「自生」與「獨化」。<sup>[31]</sup>

「自生」與「獨化」二詞，「自生」一詞偏重的是「生成」問題，「獨化」一詞偏重的是「變化」問題。然而，「生成」（含滅亡）其實也是一種「變化」，而且可算是「物」之最大的變化。<sup>[32]</sup>故「生成」問題實乃「變化」問題中之最重要者之一。則，生成與變化總歸即為「變化」問題。所以，不論討論的是「道」/「物」之間還是「物」/「物」之間的影響關係，關於生成與關於變化的觀念所說明的其實是同一組現象，也就必須有相通一致的理路。換言之，「自生」與「獨化」須是理路一致的同一組現象。

在前論之理解下，所謂「『自』生」，包含的意思有「自然而然」、「不由他物」等，而「『獨』化」，則含有「不被他物支使」、「與他物間各自獨立」以及「自己如此」等，此皆在「道非物」、「道」/「物」兩層之不連續性下，所彰顯的「物」之生成變化彷彿皆自我獨立、自成一格、自成範圍、自成體

系，而且各物亦互相獨立。故在此架構下，「自生」與「獨化」應是一組在此套理論中同時成立的觀念。

## 結 論

郭象「自生」、「獨化」觀念，除了採取常見的否定造物根源的角度來理解以外，部分學者所提到的以「道」為萬物根源的理解，也是探討郭象思想所宜重視的一個路徑。本研究即採以「道」為萬物根源的「道」/「物」兩層架構來詮釋郭象文本，在直接根據文本做解的著重下，試圖通解郭象「自生」、「獨化」相關文本並指出其主要的意涵與特色。換句話說，本研究重點在於，藉由展示此架構能合理解說郭象「自生」、「獨化」相關文本，而為此研究路徑，提供更多的支持論證。

本研究指出，一、以「道」/「物」兩層架構解讀之「自生」、「獨化」，有幾個具體意涵：(一)從物之根源「道」之「非物」的角度說，因沒有造物之「物」，故說「自生」、「獨化」。(二)從「道」/「物」為兩個不同層次看，「道」對「物」無直接的、有為的影響，「物」好似無根源，故說「自生」、「獨化」、「自然」。(三)「物」的來源在「道」，非以「物」層次的任何他「物」為來源，且在「物」層次看，做為根源的「道」並非「物」，看不到任何他「物」做為根源，故「物」不受任何「他物」支使，故說「自生」、「獨化」、「自然」。二、此外，由此角度亦可說明「自生」、「獨化」觀念的幾個特色，例如(一)「自生」、「獨化」是從著重於「有」的層次而說、(二)「獨化」與「物」層次的「無待」之理解相連結、以及(三)「自生」一詞偏重「生成」問題說非「物」(無「物」)生之，「獨化」一詞則偏重「變化」問題而言不受他物支使。「自生」與「獨化」二者是一組在此理論中同時成立的觀念。簡言之，道為物之根源，所以實際上「物」由「道」而生，並非「自生」。「自生」、「獨化」之說，正是郭象著重於「有」的層次，從「有」的層次談所見到的「自生」、「獨化」。這種「自生」只是從有的層次看而這樣稱之，並透過這樣的論述提升了對「有」的層次的肯定。至於「道」對物之「生」，並非人所能認知理解，也非(也無)人在「有」的層次所認為的那種「生」(相同的，因為「物」的真正來源是「道」，影響來源是「道」，所以物物之間也非相生、也非互相影響，<sup>[33]</sup>故稱「獨化」)。故從人所理解的那種A物生B物的「生」來講，物是「自生」。

由此，不僅顯示以「道」為萬物根源詮解「自生」「獨化」可具相當的合理性，且在此角度下所闡釋的「自生」「獨化」，還使得一般所認為的郭象「崇有」思想，有一個新的理解角度。即，郭象由「道」/「物」兩層看世間之「物」「物」間互不牽絆的看法，將（只見物層次的）世人習慣的「物」與「物」間互相影響支配的觀物角度，從理論根本上予以打破，更真切地得到「物」在「有」的層次的（對於他物的）獨立性。這其實更真切的反映郭象的「崇有」。若如此，則莊學史、魏晉玄學史，可能也還有據此再做探討的空間。

### 註釋

1. 如馮友蘭(1991)、湯用彤(2005)、王叔岷(1993)、莊耀郎(1998)……等，例子甚多，茲不詳列。
2. 陳榮灼認為王弼到郭象之間「存有思想」的轉變正如海德格跳脫形上學「尋本」的思路轉而強調「無本」的立場，由王弼的強調「無」，轉為郭象的否定「無」之「自存性」。並非否定「存有」。而「存有永不離開存有物而自存」，故郭象透過「自然」（但不是「物理義之綜體」）、「自生」等觀念，表述其「自然而然」、「順其自然」、「讓在」(letting-be)等意涵。
3. 此外，蔡氏認為，「若論及郭象是否反對以「天」、「道」與「無」標幟「體用一如」中的「體」？則亦可見在郭象的論法中有肯定造化有『體用』之『體』的意思」，然而，郭象「在論說『造物者』的問題時，並不將焦點放在判斷造物者之有無的問題上，而是反過來說：『人們唯有放棄造物有主的觀念，才能明白什麼是造物』」（蔡振豐 2006: 98）。且認為就郭象的整體意見來看，郭象「造物無主」的意思應是「從體用的關係，說明『體』只能由『用』展現，『用』之外別無『本體』」（99）。
4. 或有認為此乃以預設立場解釋文獻。然而，在方法上，由一筆一筆文獻推論整合出架構固然是一種方法，但由一架構將文本納入去貫串解釋，亦為說明該架構合理性的方法之一。何況，即便書寫形式採一筆一筆文獻推論出架構，其實在做過研究後書寫的當下，心中也應有個理解架構且照著去書寫它。再說，吾人在此所探討的議題，正是無法輕易由字面特徵做出絕對性的區別，對零星文本各依立場各有合理的解釋，並無法解決問題，則系統性的對多量文本檢核所持立場下之詮釋的貫通性，當然成為檢驗該立場、該架構的合理性的參考方法之一。所以並非在零星文本的情況下之所謂採取預設立場詮釋文本。
5. 關於《莊子》思想，學界雖亦有不同理解，然在《莊子》文本明確肯定「道」、以「道」為根據、為宗旨的論述下，以「道」為存有根源的「道」/「物」兩層的架構，應是學界所採的主要的理解之一。此亦可從學者論述莊、郭異同時所闡述的《莊子》思想中看出。例如楊儒賓認為〈大宗

師)關於「道」之描述是清楚的創生語彙,卻被郭象誤解(參 2000: 312)。徐復觀認為「莊子並非真認萬物為自造;他常稱道為『造物』,『造物』在莊子中為經常使用的名詞」(1990: 390)。林明照認為「《莊子》之肯定生成始源及存在超越性」,若用否定此的角度解郭象郭象,會以為郭象和《莊子》相反,但若「將『獨化』整體聯繫到價值層面的相關意涵來考慮」,則「更多的是不違《莊子》文義的詮釋內容」(2008: 178)。諸如此類,其中細節或有不同,但原則上皆以「道」為存有根源,相對於不同於此層次的「物」。此外,關於《莊子》的研究中,也可見此意。例如陳鼓應雖將「道」的理解擴充至主體境界,但其根本乃為,「在道的本體和宇宙的生成說上,老子和莊子有著相似的說法」(1997: 185),「作為萬物根源的『道』,不僅『生天生地』就了事,它還參與著萬物的流轉變化」(1997: 187)。張默生認為「莊子論『道』,常與『物』對舉。……『物』乃相對的,而『道』為絕對的。莊子也與《老子》著者一般,是知其相對的,而守其絕對的。然此相對的物,亦即統攝于絕對的道,此之謂『道樞』。樞,始得其環中,以應無窮」(1996: 40)。蕭裕民則認為,「雖然『為物』是一種必然落於『有』的世界的『不得不』,雖然在『道/物』這個架構裏,體道才是最重要的,但在理論上,『道/物』無法相離,道必由物來呈現,態度上因此也承認『有』的世界,並尋求在『有』的世界更適當的生活」(2006: 67)。

6. 以下《莊子》文本及郭象注皆據此書。
7. 例如「『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」(郭象注 1961b: 248)、「知『道』之無不在,然後能曠然無懷而遊彼無窮也」(郭象注 1961n: 752)、「『體道』者,人之宗主也」(郭象注 1961n: 755)、「『至道』非言之所得也,唯在乎自得耳」(郭象注 1961n: 756)、「抱『道』懷朴,任乎必然之極,而天下自賓也」(郭象注 1961l: 369)……等,皆明顯肯定「道」。雖或對此「道」字可能有不同的解釋,但以存有根源解之是可合理通釋的解法之一,亦即本研究採角度。
8. 「天」字在《莊子》中常與「人」字或「物」字對用,指自然而然/天然之意,也包含「道」之自然呈現之意,或用以代稱道。道透過萬物呈現,道不離物,無一物不是道,故郭象將此處的「天」字解為「萬物之總名」,含有自然而然、天然、以及「道之呈現」的意思,亦即道所呈現出來的萬物,如此也就沒有一個特定的「天」(沒有任何一個物是天)。既然這個自然義遍及萬物、既然道遍在於萬物,當然也就沒有一個特定的「物」可說是物的主宰,故郭象反問「誰主役物乎」。郭象將此理描述為「物各自生而無所出」,並認為這就是天之道,亦即天地運行的自然道理、道的自然呈現。
9. 關於「天籟」段所談者為「道」,參考蕭裕民(2019a)。
10. 此文出於《列子·天瑞》「故生物者不生,化物者不化」句張湛注引向秀《莊子注》。一般認為,郭注由向注增修而成,故討論此議題時可不

特別區分向、郭，而一併納入討論。雖然，亦有學者論證認為向、郭「兩家的根本義確有著極大的歧異之處」（何啟民 120），有著萬物有所本和否定造物根源之別，然而，此情況之產生，類似此處所探討的郭象萬物根源之有無問題在文本詮釋上所產生的歧解，若以本論文所論析之觀點，可通解之，而向、郭注義理大致相同的觀點，應仍可信。

11. 《莊子》原文為「不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一體。有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已」（郭象注 1961n: 763）。另外，《莊子》也說「有大物者，不可以物；物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也」（郭象注 1961l: 394）。郭象則根據《莊子》「物物者非物」的觀念進一步強調出「獨化」。
12. 余敦康也曾指出，「究竟這個不生不化的本體是如何過渡到自生自化的現象來的，二者之間缺乏一個相通的橋樑，於是本體與現象形成了對立，從而有與無形成了對立」（2004: 341）。此所謂有無之間缺乏橋樑的說法，恰反映了「道」與「物」之間的不連續性。不過，本體與現象間並非對立關係，而是一種超越思維可理解的體用關係。
13. 「道」對「有」的層次所有的「物」的影響力非「有」的層次、非人可意識，從「有」的層次看看不到任何影響力，但實際上「道」卻又作為根源以人所不能認知的方式對「有」的層次的所有「物」產生影響力。郭象因著重「有」的層次、從「有」的角度強調，故有「無物」、「無根竅」、「自生」、「獨化」……等說法，此僅為「有」的角度的描述。今欲說明其義理之實情並非真正無根源，同時兼顧文本字面之用詞，故姑且借用「彷彿」、「好似」、「看似」等詞論述之。
14. 「初」，指向最根源，可理解為「道」。如成玄英《疏》所說：「初，本也。夫道通生萬物，故名道為物之初也」。
15. 依其語序、語意觀之，此數句所論為存有議題，並明顯肯定「以無為門」，且論旨明顯欲修正既有的「以無為門」的觀念。解其意旨時，不宜忽略原文中的肯定義（即「故以無為門」）且偏於存有義，且宜著重解析其在肯定下所轉折出的新意。此句若著眼於「無門」，謂其否定存有根源，而將「以無為門」的「無」曲折地做非存有論上的解釋（例如解釋為「虛」），恐怕是某程度的陷於王弼/郭象有別、莊子/郭象有別、郭象否定存有根源……等既定印象中的解法。故單單由此恐怕無法有效認定其他解法為非。由此例其實也可看出，站各自立場選擇性地根據零星文本的異解做批評，無法有效處理哪種解法為妥的問題，須透過系統性多角度觀象融通解釋更多文本，較能處理這類連帶著義理歧異的歧解的文獻。
16. 從「無」到「有」之間的忽然而有，表示其間的機制人無法瞭解、無法得知，看不到這些機制也就彷彿其間沒有影響力的連結，而由此說其不為、未有為之。換句話說，「忽然而有」這類的描述，也可算是對「道」/「物」之間無可認知的影響關係的一種描述。因此緣故，「物」之產生，沒有了直接的某「物」作為根源連結，故也就以「自有」稱之。

17. 同時郭象又說，「物所由而行，故假名之曰道。」此應可理解為借用《老子》道可道非常道，不知其名故字之曰「道」的觀念。
18. 所注原文為《列子·黃帝》：「凡有貌像聲色者，皆物也。物與物何以相遠也？夫奚足以至乎先？是色而已」。向秀《注》中「同是形色之物耳，未足以相先也」。又見郭象注(1961a: 634)。郭注《莊子》原文類似。
19. 此處僅在本研究脈絡下對文本做直接的闡釋，關於「自然」其他各義之討論，可再參考蔡振豐(2009: 1-33)。
20. 「玄冥」多從境界義論之，亦有從存有義論之者(例如蔡振豐 2009: 15)。本論文採「道」/「物」兩層架構解讀郭象文本，「玄冥」採存有義論之，即指「道」。不過人之體道涉及境界，故亦無礙於「玄冥」兼採境界義。
21. 《莊子》原文為：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！」
22. 藉由指出層層推究根源之無窮盡，來說明最終無一具體的「物」為其依待之來源，而由此說「獨化」。
23. 郭象並非採取割裂道這層來說自生獨化。郭象就道之在萬物之中(「萬物各反所宗於體中而不待乎外」)，強調非取於外、萬物自然如此，而說自造、自爾。物在其以道(玄冥)為來源之下玄妙地呈現萬物間的相因俱生，且亦是道之獨特、個別表現(獨化)。因玄冥，故能看似相因，卻是無待。
24. 「無待」之意主要在「物」的脈絡下談無依待於他物。郭象連著無待講獨化，則此處獨化主要意思應指獨立於他物，不是否定存有根源。
25. 《莊子》原文中罔兩問影段影的回答，先是「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝸翼邪？」這是探問(其坐與行的)根源，最後的結論是「惡識所以然！惡識所以不然！」基本的意思是無法探問、不做探問。這樣的論述既無否定來源之意，又聲明無法探得來源，而有採取不做探問(而順其自然)之意。此意另見於〈齊物論〉中日夜相代乎前莫知其所萌而不問以及求不得真君無損其真之論述中，並皆指向「道」的無法聞見而實存及人所應採的態度(不做認知性追問，同時也就是順道之自然呈現)。
26. 「自造」一詞出於〈齊物論〉「造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉」。雖前兩句談「物之生成」問題，指非因他物而生，最後一句的「無待」可理解為無待他物而自生，但在萬物之生成與變化皆由「道」支配的觀點下，「無待」應也可由此延伸至「物之變化」問題，理解為自己變化、無依待於他物而變化。則「無待」之義理可於此與「獨化」有所連結。又，在「物之變化」問題上，雖由「自造」、「自生」所連結的「獨化」、「無待」概念指出「物之變化」來自於自身，其或非直接強調與他物之間的關係，但其背後也包含了與此一體兩面同時成立的與他物之間關係互為獨立、物之變化不受他物影響的意涵。
27. 關於郭象「適性說」之討論，還可參見蕭裕民(2019)。

28. 例如曾春海從內在性分的角度說「獨化」概念由「自生」所衍生，「郭象以『獨化』的概念來論證每一個體生命的自行與自全，人所欬然自生的性分，不止於靜態的自然，且內具自發性的活動能力」(2003: 222)。戴璉璋亦認為「自生」「獨化」有密切關係，但認為「郭氏的『自生』義也涵『獨化』義」。其理由是「依郭氏，自生必涵生之無主性。物之生化，自然能生、能化，此即物之自得、自成。在這裏不容於道之『使之』，也不容於己之『為之』，當然更不容許其他事物之『虧之』、『益之』、『雜之』、『擾之』」(2002: 270)。此理路是在「自生」「獨化」共同具有的「物之不受他物支使」的理解下，從「自生」看「獨化」，道理相通。又，楊立華甚至認為「『獨化』其實並不是一個與『自生』相關聯的結構性概念而是在特定的注釋語境下對『自生』觀念的另一種強調性的表述」(2010: 117)。而王曉毅更認為，「在郭象的觀念中，生成與變化是相通的，不可分割，所謂『自生』是指事物『獨化』而生，『獨化』就是『自生』」(2006: 248)。
29. 「不以生生死，不以死死生」段（郭象注 1961n: 763）。
30. 「睹無者，天地之友」郭注「睹無則任其獨生」（郭象注 1961l: 397）。及「昭昭生於冥冥」段郭注「皆所以明其獨生而無所資借」（郭象注 1961n: 741）。
31. 「道有情有信」段（郭象注 1961b: 251）。
32. 故《莊子》說：「死生亦大矣」，見郭象注(1961c: 189)及郭象注(1961i: 727)。
33. 此乃郭象強調順任自然、無心等主張的理論基礎所在。

## 徵引文獻

- 蔡振豐(2006)〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉。《臺大中文學報》no. 24 (Jun.): 83-114。
- 蔡振豐(2009)〈魏晉玄學中的「自然」義〉。《成大中文學報》no. 26 (Oct.): 1-33。
- 陳榮灼(1992)〈王弼與郭象玄學思想之異同〉。《東海學報》vol. 33 (Jun.): 123-138。
- 陳鼓應(1997)《老莊新論》(上海：上海古籍出版社)。
- 戴璉璋(2002)《玄智、玄理與文化發展》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處)。
- 馮友蘭(1991)《中國哲學史新編》，第四冊(臺北：藍燈文化事業股份有限公司)。
- 郭慶藩(集釋)(1961)《莊子集釋》。莊子(著)；郭象(注)；陸德明(釋文)；成玄英(疏)(北京：中華書局)。
- 郭象(注)(1961a)〈達生第十九〉。郭慶藩(集釋)1961。



- 郭象(注)(1961b)〈大宗師第六〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961c)〈德充符第五〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961d)〈庚桑楚第二十三〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961e)〈秋水第十七〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961f)〈齊物論第二〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961g)〈天地第十二〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961h)〈天下第三十三〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961i)〈田子方第二十一〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961j)〈逍遙遊第一〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961k)〈寓言第二十七〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961l)〈在宥第十一〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961m)〈則陽第二十五〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961n)〈知北遊第二十二〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 郭象(注)(1961o)〈莊子序〉。郭慶藩(集釋)1961。
- 何啟民(1978)《魏晉思想與談風》(臺北:臺灣學生書局)。
- 康中乾(2013)《從莊子到郭象:《莊子》與《莊子注》比較研究》(北京:人民出版社)。
- 林明照(2008)〈郭象「獨化」論所呈現注《莊》的詮釋方向問題〉。《中國哲學與文化:道德、人權與和諧 專輯》vol. 4 (Dec.): 160-178。
- 湯用彤(2005)《魏晉玄學論稿》(上海:世紀出版集團)。
- 王叔岷(1993)《郭象莊子注校記》[1950](臺北:中央研究院歷史語言研究所)。
- 王曉毅(2006)《郭象評傳》(南京:南京大學出版社)。
- 蕭裕民(2006)〈由心往道而應世間:論《莊子》思想之基本架構〉。《中山人文學報》no. 23 (Dec.): 45-74。
- 蕭裕民(2019)〈郭象「適性」說之合適性評析〉。《中國語文月刊》no. 740 (Feb.): 54-63。
- 蕭裕民(2019a)〈《莊子·齊物論》「天籟」之適解及文本解讀的幾點思考〉。《國文天地》35.6 (Nov.) [414]: 86-90。
- 徐復觀(1990)《中國人性論史:先秦篇》[1969](臺北:臺灣商務印書館)。
- 楊伯峻(1997)《列子集釋》[1958](北京:中華書局)。
- 楊立華(2010)《郭象《莊子注》研究》(北京:北京大學出版社)。
- 楊儒賓(2000)〈注《莊》的另一個故事:郭象與成玄英的論述〉。鄭志明(編):《道教文化的精華》(嘉義:南華大學宗教文化研究中心), 297-335。
- 余敦康(2004)《魏晉玄學史》(北京:北京大學出版社)。

- 余嘉錫(1991)《世說新語箋疏》(臺北：華正書局)。  
曾春海(2003)《兩漢魏晉哲學史》(臺北：五南書局)。  
張默生(1996)《莊子新釋》(濟南：齊魯書社)。  
莊耀郎(1998)《郭象玄學》(臺北：里仁書局)。

## WORKS CITED

- Cai Zhen-Feng (2006) "Duifan huo lianxu: Wang Bi yu Guo Xiang sixiang de zhengyi" (Conflict or Continuity: A Dispute over the Thought of Wang Bi and Guo Xiang). *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, no. 24 (Jun.): 83-114.
- Cai Zhen-Feng (2009) "Wei Jin Xuanxue zhong de 'Zi ran' yi" (The Idea of 'Ziran' in Wei-Jin Philosophy). *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University*, no. 26 (Oct.): 1-33.
- Chan Wing-Cheuk (1992) "Wang Bi yu Guo Xiang Xuanxue sixiang zhi yitong" (On the Controversy between Wang-Pi and Kuo-Hsiang). *Tunghai Journal*, vol. 33: 123-138.
- Chen Gu-Ying (1997) *Lao Zhuang xinlun* (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House).
- Dai Lian-Zhang (2002) *Xuanzhi, xuanli yu wenhua fazhan* [*The Neo-Taoist Wisdom, Principles and Cultural Development*] (Taipei: Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica).
- Feng You-Lan (1991) *Zhongguo zhhexueshi xinbian* [*New Compilation of History of Chinese Philosophy*], vol. 4 (Taipei: Landeng Culture Co.).
- Guo Qing-Fan (jishi) (1961) *Zhuangzi jishi*. Annotat. Xiang Guo; interpret. De-Ming Lu; interpret. of annot. Xuan-Ying Cheng (Beijing: Zhonghua Book Company).
- Guo Xiang (annot.) (1961a) "Da sheng di shijiu." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961b) "Da zong shi di liu." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961c) "Dechongfu diwu" Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961d) "Geng sang chu di ershi san." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961e) "Qiu shui di shiqi." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961f) "Qiwulun di er." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961g) "Tiandi di shier." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961h) "Tianxia di sanshi san." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961i) "Tianzifang di ershi yi." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961j) "Xiaoyao you di yi." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961k) "Yuyan di ershi qi." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961l) "Zaiyou di shiyi." Qing-Fan Guo (jishi) 1961.

- Guo Xiang (annot.) (1961m) “Zeyang di ershi wu.” Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961n) “Zhi bei you di ershier.” Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- Guo Xiang (annot.) (1961o) “Zhuangzi xu.” Qing-Fan Guo (jishi) 1961.
- He Qi-Min (1978) *Wei Jin sixiang yu tanfeng* [*Wei-Jin Dynasties Thoughts and Qingtan*](Taipei: Student Book).
- Kang Zhong-Qian (2013) *Cong Zhuangzi dao Guo Xiang: Zhuangzi yu Zhuangzi zhu bijiao yanjiu* [*From Zhuangzi to Guo Xiang: A Comparative Study of Zhuangzi and Zhuangzi Commentary*] (Beijing: People’s Press).
- Lin Ming-Chao (2008) “Guo Xiang ‘Duhua lun’ suo chengxian zhu Zhuang de quanshi fangxiang wenti.” *Ethics, Human Rights and Harmony*. Spec. issue of *The Journal of Chinese Philosophy and Culture*, vol. 4 (Dec.): 160-178.
- Tang Yong-Tong (2005) *Wei Jin Xuanxue lun gao* (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House).
- Wang Shu-Min (1993) *Guo Xiang Zhuangzi zhujiao ji* [1950] (Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica).
- Wang Xiao-Yi (2006) *Guo Xiang pingzhuan* [*A Critical Biography of Guo Xiang*] (Nanjing: Nanjing University Press).
- Xiao Yu-Min (2006) “Youxin wangdao er ying shijian: Lun Zhuangzi sixiang zhi jiben jiaou” [Youxin wangdao er ying shijian: On the Whole Framework of the Thought of Zhuangzi]. *Sun Yat-sen Journal of Humanities*, no. 23 (Dec.): 45-74.
- Xiao Yu-Min (2019) “Guo Xiang ‘Shi xing’ shuo zhi he shi xing ping xi.” *Chinese Language Monthly*, no. 740 (Feb.): 54-63.
- Xiao Yu-Min (2019a) “Zhuangzi: Qiwulun ‘Tian Lai’ zhi shijie ji wenben jiedu de jidian sikao” [On the Interpretation of ‘Tian Lai’ in ‘Qiwulun’ of Zhuangzi]. *The World of Chinese Language and Literature* 35.6 (Nov.) [414]: 86-90.
- Xu Fu-Guan (1990) *Zhongguo renxinglun shi: Xian Xin pian* [1969] (Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan).
- Yang Bo-Jun (1997) *Liezi jishi* [1958] (Beijing: Zhonghua shuju).
- Yang Li-Hua (2010) *Guo Xiang Zhuangzi zhu yanjiu* (Beijing: Peking University Press).
- Yang Rur-Bin (2000) “Zhu Zhuang de lingyige gushi: Guo Xiang yu Cheng Xuan-Ying de lunshu” (The Roaming Subject). Zhi-Ming Zheng (ed.): *Daojiao wenhua de jing hua* (Chiayi: Nan hua daxue zongjiao zhongxin), 297-335.
- Yu Dun-Kang (2004) *Wei Jin Xuanxue shi* (*The History of Wei-Jin Metaphysics*) (Beijing: Peking University Press).
- Yu Jia-Xi (1991) *Shishuo Xinyu jianshu* (Taipei: Hua Zheng shuju).
- Zeng Chun-Hai (2003) *Liang Han Wei Jin zhexueshi* (Taipei: Wu-Nan Book Inc.).
- Zhang Mo-Sheng (1996) *Zhuangzi xinshi* (Jinan: Qilu shushe).
- Zhuang Yao-Lang (1998) *Guo Xiang Xuanxue* (Taipei: Le Jin Book Company).

## On Guo Xiang's "Zisheng" and "Duhua" Based on "Tao" as the Source of "Wu"

SHIAU Yu-Min  
National Chengchi University

### ABSTRACT

Guo Xiang's "zisheng" and "duhua" are important concepts in Wei-Jin metaphysics. Although it is often understood that Guo Xiang denied the existence of an originary source that created all things, there have been some scholars who have interpreted Guo Xiang from the perspective of the "Tao" as the ontological basis of all things. This article will analyze Guo Xiang's writings from the perspective of "Tao" and "Wu" (things), placing an important emphasis on close, direct textual analysis of Guo's writings. It will do so in order to clarify the concepts of "zisheng (self-creation)" and "duhua (independent transformation)" in Guo's writings, examining the complexities and characteristics of these concepts. It will argue that this framework provides a reasonable and affective understanding of Guo Xiang's work, providing more evidence for the view that Guo Xiang's work can be understood from the perspective of the "Tao" as ontological basis of all things. The concepts of "zisheng" and "duhua" have a number of important dimensions. First, from the perspective of the "Tao" as the ontological basis of all things, though one without material form, there is no single "thing" that is the creator of all things. Second, "Tao" and "Things" represent two different levels of meaning. "Tao" has no direct, causal influence on "things," and as such "things" seem indeed to have no originary basis. Third, the origin of "things" is found in the "Tao," they do not find their origins in any other "thing" in the realm of things, that is to say they are not controlled by any single "other thing." This article also argues that "zisheng" and "duhua" are concepts that, within this theoretical framework, emerge simultaneously, doing so from a focus on the realm of "You," connected to an understanding of the notion of "Wudai." This article thus presents a unique perspective on Guo Xiang, Zhuangzi studies, and Wei-Jin metaphysics, opening up a new dimension of understanding in this field of study.

KEYWORDS: Guo Xiang, zisheng, duhua, Tao, Wu, Wei-Jin metaphysics