

《東華漢學》第 40 期；29-64 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2024 年 12 月

郭象「自生」「獨化」觀念之思想史意義的 另一種解讀

蕭裕民*

【摘要】

郭象「自生」「獨化」為魏晉玄學中重要的觀念。本研究從郭象不否定形上存有根源的角度理解「自生」、「獨化」，由此來一致性地解讀其重要的思想史意義，做一些新的觀察與說明，並可由此對這樣的「自生」「獨化」理解增益論證支持。本研究指出，郭象透過對此種「自生」「獨化」觀念之強調，從理論根本上將一般人對世界的理解由「物」「物」相影響調整為由「道」到「物」，而指出「物」各自獨立，並由此做為其「無為」、「無待」、「無心」、「適性」等應世思想的基礎。此外，郭象的「適性」說乃《莊子》思想的進一步發展，且其「自生」「獨化」相關論述在思想史中廣義的「有」／「無」議題及「理」觀念的發展上，也有重要貢獻。

關鍵詞：郭象、莊子、自生、獨化、道與物、魏晉玄學

* 政治大學中文系副教授

一、前言

郭象（c. 252-312）可說是魏晉玄學中理論體系最龐大的一個¹，其所作之《莊子注》²不僅是魏晉玄學中重要的代表作品，同時也是《莊子》學中重要的註解本。郭象在《莊子注》中提出的「自生」、「獨化」等觀念，不僅涉及對郭象思想的根本理解，也對於由此瞭解《莊子》學，以及瞭解魏晉玄學之發展史，具有重要性。而本研究有興趣的焦點在於如何解讀其思想史上的意義。

關於「自生」、「獨化」的思想史意義，既有的研究所涉及的內容，略舉如下：

在解讀「自生」、「獨化」在郭象思想中的意義方面，不少學者認為它是郭象人生論的形上理論基礎、應世主張的根據，例如戴璉璋³、曾春海⁴、許抗生⁵、林明照⁶、盧桂珍⁷等。有學者則認為是「人的境界論和自由論」，例如康中乾⁸。另有些學者則從政治意涵的角度看待郭象之提出

¹ 許抗生，《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992），頁206。

² 向秀、郭象之《莊子注》向來有作者方面之爭議。學者較普遍能接受的看法是，郭注本與向注本可能大部分相同而其間有些相異之處，其顯示的義理方向大致一致，所以一般而言，對於《莊子注》之作者都採向秀、郭象並稱，或者簡稱郭象《莊子注》。

³ 戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁251、291。

⁴ 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南，2003），頁219-223。

⁵ 許抗生，《魏晉思想史》，頁181。

⁶ 林明照，〈郭象「獨化」論所呈現注《莊》的詮釋方向問題〉，收於劉笑敢主編，《中國哲學與文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），第4輯，頁173-174、177。

⁷ 盧桂珍，〈魏晉玄學中擬聖的兩種途徑〉，「以自生為性分論之基礎」，《境界·思維·語言—魏晉玄理研究》（臺北：台灣大學出版中心，2010），頁30-32。

⁸ 康中乾，《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》（北京：

這些主張，例如湯用彤認為郭象注《莊子》是講政治學說⁹、王葆玟說「獨化」、「物各自造」等主張有反對極權之政治意涵¹⁰、馬曉樂認為與自然名教儒道會通並與治世理論有關¹¹。

其次，若放到莊子學史、魏晉玄學及中國思想史中來看，楊立華認為郭象賦予《莊子》一書更高的統一性¹²，康中乾認為郭象化解本體論中抽象與具體的問題¹³，李延倉把「無」界定為精神境界的，而說郭象把「有」「無」統一，但郭象仍未解決「貴無」「崇有」間的理論矛盾¹⁴。朱漢民則指出郭象對於理的重視影響後世，認為郭象「將『性』與『理』統一起來，真正建構出一個本體論深度的性體學說」，「這個理論架構在數百年之後的宋代理學家那裡得到了強烈呼應」¹⁵。而錢穆指出了郭象發揮魏晉時代無神的自然宇宙觀¹⁶，楊儒賓則提到郭象注莊之工夫面、超越面不顯¹⁷。也有學者指出，郭象消除了「名教」與「自然」對立的問題，例如王曉毅從割掉宇宙生成論談¹⁸，康中乾從社會和諧的角度講¹⁹，而余敦康則說郭象發現了莊子精神中消除名教與自然對

人民出版社，2013），頁 254。

⁹ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》（上海：世紀出版集團，2005），頁 163-163。

¹⁰ 王葆玟，《玄學通論》（臺北：五南，1996），頁 559、565。

¹¹ 馬曉樂，《魏晉南北朝莊學史論》（北京：中華書局，2012），頁 150。

¹² 楊立華，《郭象《莊子注》研究》（北京：北京大學出版社，2010），頁 73-86。

¹³ 康中乾，《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》，頁 248、259。

¹⁴ 李延倉，《道體的失落與重建—從《莊子》、郭《注》到成《疏》》（北京：中國人民大學出版社，2013），頁 114。

¹⁵ 朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》（北京：中國社會科學出版社，2012），頁 99、101。

¹⁶ 錢穆，《中國思想史》（臺北：台灣學生書局，1992），頁 130。

¹⁷ 楊儒賓，〈注莊的另一個故事—郭象與成玄英的論述〉，收於鄭志明主編，《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教中心，2000），頁 329。

¹⁸ 王曉毅，《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006），頁 254。

¹⁹ 康中乾，《魏晉玄學》（北京：人民出版社，2008），頁 260。

立的一面²⁰。另外，湯用彤²¹、許抗生²²談到郭象對後世學術的影響，林聰舜²³、傅偉勳²⁴、莊耀郎²⁵、余敦康²⁶還談到其銜接外來文化的作用。

以上所述，涉及學者從各種角度所提出之觀點，也各有其洞見與價值。然而，學界多採郭象否定形上存有根源的觀點理解「自生」、「獨化」，也基於此理解其在思想史上之意義。可是，也有學者主張郭象並不否定形上存有根源（或者其主張顯示此議題仍有斟酌的空間）²⁷，那麼，採此觀點理解所謂「自生」、「獨化」，是否能看出不一樣的思想史意義，且可能更合適於理解此時期之思想發展呢？

²⁰ 余敦康，《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），頁388。

²¹ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，頁175。

²² 許抗生，《魏晉思想史》，頁206。

²³ 林聰舜，《向郭莊學之研究》（臺北：文史哲出版社，1981），第八章第二節。

²⁴ 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗-禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大，1991），頁425。

²⁵ 莊耀郎，〈自序〉，《郭象玄學》（臺北：里仁，1999），頁4。

²⁶ 余敦康，《魏晉玄學史》，頁385-386。

²⁷ 例如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（參見氏著，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》卷三三（1992），頁123-138）。蔡振豐認為，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』」（氏著，〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第24期（2006.6），頁99），並不是「反對形上實體或本體之存在」（頁99）。「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（蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期（2009.10），頁19-20）。康中乾則整理了郭《注》中幾乎所有論「道」的文字，直接認為「有的『道』則指天地萬物的存在根源、根據，有本體論意義。」（氏著，《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》（北京：人民出版社，2013），頁233）。

因此，本研究之目的，即是從一個不同於主流觀點的角度，也就是從郭象不否定形上存有根源的角度理解「自生」、「獨化」²⁸，來解讀其幾點思想史意義，同時也可對「郭象不否定存有根源」的觀點增益支持的論述。

至於方法上，有幾點需略做說明：

1. 關於「自生」「獨化」意涵歧解的研究，可有多種路徑，本研究著重於從思想發展史的角度探究郭象「自生」「獨化」思想在這個視角下所具有的意義。篇幅所限，其他路徑的研究，諸如直接針對郭象文本重做系統性的探究、探究《莊子》文本是否有相關思想、探討《莊子》與郭象注文之連結……等等，須另文為之，非本研究之重點。
2. 判斷文本詮釋的合宜與否，其中一個要項是能否一致通解相關文本及能否合理地用於相關觀察角度的理解上。若可，則該詮釋具有一定程度的合理性、可能性。本研究目的，即從思想史角度觀察非主流觀點（以郭象不否定存有根源解釋「自生」「獨化」）的適用性。且當其能合理、順暢地用於此，則回過頭來可成為顯示該觀點能廣泛一致通解的一部分證據。
3. 本研究雖持非主流觀點的立場，但研究角度與方法並非著眼於推翻主流觀點，在方法學理上也無法據此角度直接推翻主流觀點。此角度與方法的目的及效用在於增補支持非主流觀點在郭象文本分析以外的其他方面（即思想史角度）亦能一致合理通解，且

²⁸ 本研究以「不否定」來說郭象思想之具形上存有根源，實即郭象雖肯定之，但並未積極論述之。蓋郭象在《莊子》原有架構下，將論述重點改置於「有」的層次，而有別於其前的重視「非有」的根源層次及以「無」稱之的情況。郭象既欲肯定「道」做為根源，但又希望打破以「無」認定之的僵化想法，則其關於「道」層次的論述呈現出彷彿有所否定、不確定，加上郭象同時又要將關注重點轉移到「有」（即「物」）的層次，於是其論述容易被解讀為肯定「有」而否定存有根源。

可能可更順暢地解釋相關現象。由此，對非主流觀點提出一些支持的論述，以助學界辨析相關議題、斟酌兩解之優劣。

以下即從三個方面進行討論：一、就郭象思想來說，「自生」「獨化」乃郭象處世思想的基礎。此節中有些結論雖學界已有所論，但本研究特別由「不否定存有根源」的角度來解析，闡釋出不同理路，且亦能連結通解郭象思想中眾多觀念。二、就莊子學來說，以「適性」說為例，說明以「自生」「獨化」為基礎的「適性」說，其實可說是《莊子》思想的進一步發展，此或學界較少留意者。三、就魏晉玄學來說，有別於強調差異（例如「貴無」vs「崇有」），有別於偏向以區塊劃分（例如派別立場、時間階段等）來看待郭象在玄學史上的意義，本研究以所持之「自生」「獨化」理解，從繼承及深化玄學議題的角度，鋪陳出郭象在此線索中的貢獻。其中，亦由此角度闡析學者已注意到的郭象影響「理」觀念的強化的現象。

二、「自生」「獨化」乃郭象處世思想的基礎

「自生」「獨化」的重要意義之一，在於作為郭象處世思想的基礎。雖然如前所提，學者對此已多有討論，然而本論文特別從「郭象不否定存有根源」的角度（即「道」／「物兩層」）所理解的「自生」「獨化」，對其義理做另一種脈絡的解讀，乃不同的嘗試，且由此更可清楚解析「無待」的根本道理。

（一）轉移理解世界的角度、指出「物」「物」間的不相依待

1. 轉移一般人理解世界的角度，不落在世間萬物相依待的關係中打滾

郭象在「自生」「獨化」議題中，所談的是關於「物」之變化的根本性描述，不是在日常生活尺度範圍內明顯可見且已習慣的現象中去歸納「物」「物」間的影響變動之理。即使如日常觀念中十分具體的物

物間的互相影響（例如影因物而動之例²⁹），郭象都不是從具體的A物對具體的B物之具體動作使B改變的角度理解，而是試圖從理論上將讀者觀念扭轉成「物」各自互相獨立地變化。若採「不否定存有根源」的角度理解《郭象》「自生」「獨化」的思想，則關於物之變化的根源，不從「人」講（不從人改變物講）、不從「物」講（不從物改變物講），而從存有根源（「道」）講。而「道」非「物」、無形無象，故無從找到任何的「物」作為其生成之根源及變化之主宰。因此，從「物」（「有」）的角度看，甲物之生滅變化與乙物之生滅變化仍然是各自獨立運作的，且沒有任何「物」作為其根源。此即採「不否定存有根源」（以「非物」的「道」為根源）所理解的「自生」、「獨化」。郭象以此將一般人習慣性理解之「A物→B物」的影響關係，扭轉成個別的「道→A物」、「道→B物」的關係，A物、B物間相互的獨立（取消「物→物」之間的連結變化關係），並且以「自生」、「獨化」這樣的特別詞語予以標示強調。綜言之，郭象「自生」、「獨化」之「自」與「獨」，乃是與「有」的世界的其他「物」之間的關係的獨立自發。如此，則可跳脫從「物」→「物」相依待的關係中去理解世界，不落於「物」「物」相糾纏的世界中打滾。

2. 既把著重處放到「有」的層次，同時也指出「物」「物」間的不相依待

因「自生」、「獨化」是關於「變化」的議題（生滅也是變化之一），而所謂「變化」的議題，基本上可說是屬於「有」層次的議題。郭象以「物」（「有」）層次的「自生」、「獨化」凸顯其理論特色，則可以說，郭象乃是將關注焦點放到「有」的層次。

將關注焦點放到「有」的層次，必須配合轉移一般人理解世界的角度，才不會因為更重視「有」（「物」）而落入「物」「物」間的糾纏之中。因為，一般人只看到「有」（「物」）的層次，而以「物」

²⁹ 參見〈齊物論〉罔兩問影段郭注。清·郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁110-112。以下所引《莊子》文本及郭象注皆據此書，郭象注簡稱郭注）

「物」相關相依待的角度理解世界，但「自生」「獨化」及其相關解釋，則將看世界的角度轉移為由「道」看「物」，並指出「物」「物」之間的獨立不相依待。如此，也就影響人對待萬物的態度與方法，而可跳離／免除與「物」之糾纏，同時，也得到了對於「物」（「有」）的層次的重視。

（二）做為郭象所著重的應世觀念之基礎

1. 從事物現象的根本義理上直接打破物相依待的認定來貫通應世觀念

如上所述，「自生」、「獨化」相關觀念，不僅強調出「有」的視角，還將一般人從「物」角度將「物」之生成變化理解為「物」與「物」間的影響支配關係，轉變為從更根本的角度看「物」之生成變化（即由「道」而來）。即使如「物體-影子-罔兩」這組一般人理解中屬於互相密切影響的例子，從郭象所看的角度也是認為它們只是由「道」依理自然變化，在「物」層次並非誰影響支配誰。透過此觀念，可從「物」由「道」而來獨立變化且人無從插手，以及「物」「物」間在「物」層次因此各自獨立變化的根本道理上，打破事物互相影響的觀念，來打消人對於事物的依待心態（「無待」、「無心」），去除人認為可以有效支配他物的想法（「無為」、「無心」），並修正人以為自己可於後天人為加減先天自然才性的想法而順任之（「適性」、「任獨」），並由此從與「物」相糾纏的狀態中脫離而得到自在（「逍遙」）。若「物」「物」間互相有因果影響，人（也是「物」之一）與「物」之間及「物」與「物」之間互相牽連，則人與「物」互動之「無待」等等只能是主觀願望，就沒有現實世界中的合理理由（也就減低了實踐此類道理之可行性）。所以，事實上，「自生」「獨化」關係到郭象應世觀念群的是否堅實成立，可說是郭象應世觀念的基礎、是郭象應世觀念的核心，與無待、無為、無心、任獨、適性、逍遙等觀念，屬一致性的配套觀念。

以下，再對此略做補充。

2. 文獻中「自生」「獨化」與「無待」、「任其獨生」、「任其天性」、「適性」、「無為」、「無心」等有直接的連結關係

郭象論述中，「無待」與「自生」、「獨化」的理解密切連結，例如：

物各自造而無所待焉。³⁰

若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣。³¹

蓋無「物」使之生，無「物」使之化，即無依待任何「物」。³²而此「無待」至少有兩方面意涵，一方面是文獻指向的現象間之無因果依待，另一方面則是依此理運用到生活面的順任自然而無依待於物。例如

唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。³³

此「無待」即是應世面的意涵。而，既然（自生獨化）無待於物、無物使之生成變化，也就含有人也不應支使其變化之意。依理，也就會連結到人應順任物之自然生長變化。此意在郭象注文中亦可見。例如

夫物事之近，或知其故，然尋其原以至乎極，則無故而自爾也。自爾則無所稍問其故也，但當順之。³⁴

因推究至極，「物」找不出任何「物」作為其根源（做為根源的「道」非物），故云「自爾」（而「自爾」則與「自生」「獨化」之意連結），於是也就無依恃什麼事物為理由之必要，而採順任的態度。又例如，郭

³⁰ 〈齊物論〉郭注，頁 112。

³¹ 〈齊物論〉郭注，頁 111。

³² 郭象談「無待」，乃指「物」無待於「他物」，此觀點因「物」以「道」為萬物形上存有根源、由「道」支使，而能成立。至於萬物所根據的形上的「道」，並非「物」層次，「道」與「物」之間的關係也非人能認知的「有」的層次的關係，並非可認知的「有」的層次的依待、支配，且「道」「物」兩層一體兩面，實非為二，故不以「物」有待於「道」理解之。且畢竟「道」也不是任何物，無法是一個被依待的「物」，二者並非兩「物」間的依待關係，所以也不能說「物」「有待」於「道」。

³³ 〈逍遙遊〉郭注，頁 1。

³⁴ 〈天運〉郭注，頁 496。

象「自生」一詞除用於存有面的生成義外，也用於強調自然而然、讓其自然之義。〈德充符〉「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足」段郭象注之「自生」，即是一例：

人之生也，理自生矣，直莫之為而任其自生，斯重其身而知務者也。若乃忘其自生，謹而矜之，斯輕用其身而不知務也，故五藏相攻於內而手足殘傷於外也。³⁵

去其矜謹，任其自生，斯務全也。³⁶

此中「自生」之主要意涵不在生成義，乃順任自然之意。此意涵之文獻有多條³⁷，可見郭象往自然而然、讓其自然之旨連結的用意。又例如「獨生」一詞，郭象既有用於與「無待」意涵相連結之存有面的生成意涵，也有用於連結應世面的順任自然。前者如〈知北遊〉郭象注的「皆所以明其獨生而無所資借」³⁸，所論（「無所資借」）與「無待」的意涵相連結。後者如〈在宥〉的「覩無則任其獨生也」³⁹，乃在無物生之的「自

³⁵ 〈德充符〉郭注，頁 202。

³⁶ 〈德充符〉郭注，頁 203。

³⁷ 其他例子如〈人間世〉：「是萬物之化也，禹舜之所紐也……」郭象注提到：「世不知知之自知，因欲為知以知之；……；不知生之自生，又將為生以生之。故見目而求離朱之明，見耳而責師曠之聰，故心神奔馳於內，耳目竭喪於外，處身不適而與物不冥矣。不冥矣，而能合乎人間之變，應乎世世之節者，未之有也。」（頁 152）〈大宗師〉：「吾聞道矣」，郭注：「聞道則任其自生，故氣色全也。」（頁 252）〈德充符〉「今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。」郭注：「夫神不休於性分之內，則外矣；精不止於自生之極，則勞矣。故行則倚樹而吟，坐則據梧而睡，言有情者之自困也。」（頁 223）此類所論之「自生」，主要不是談物之創生，而是強調自然而然、讓其自然，並與郭象其他論旨相合。除此之外，尚有一些例子與郭象之論「任性」、「無為」、「理」等直接連結，見後論。

³⁸ 〈知北遊〉郭注，頁 741。由「獨化」、「獨生」在存有面的意涵，亦可連結瞭解郭象所謂「獨」，指的是「獨化」的源頭「道」，以及兼有體道而呈現於「有」的層次的不受他物影響、不依待他物（亦即「獨化」）之意。例如「唯大聖無執，故芘然直往而與變化為一，一變化而常遊於獨者也。」（〈齊物論〉郭注，頁 102，「聖人愚芘參萬歲而一成純」之注）、「常遊於獨」（〈大宗師〉郭注，頁 235，「古之真人」段之注）。

³⁹ 〈在宥〉郭注，頁 397。「任其獨生」之意，郭象亦以「任獨」簡稱，運用

生」觀念下理解順任自然之意。此外，「任其獨生」既順任之，物既不依待他物而生成變化，則物生長變化所依循者、所發揮者必其天生之質性，非人為外加。則此意又自然可連結到順任天然才性之觀念，此即郭象所論之「適性」、「任其天性」、「任性」等重要主張。例如〈應帝王〉「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」這段《莊子》文本，郭象注說：

任性而無所飾焉則淡矣。⁴⁰

漠然靜於性而止。⁴¹

任性自生，公也；心欲益之，私也；容私果不足以生生，而順公乃全也。⁴²

此處提出「任性」這個觀念，並直接將應世意涵的「自生」連結順任天賦才性的「任性」。又例如：

任其天性而動，則人理亦自全矣。⁴³

此文將「任其天性」與「理」做連結。蓋廣義而言，萬物之「性」亦為「理」之一類，「理」及「性」，乃做為根源的「非有」的「道」在「有」層次中呈現於萬物的秩序、規則，故可如此言之。若接著推論，郭象既然主張順任天性而動，則依此一致之道理而有「適性」相關論述，也就順理成章。

由以上可見，「無待」、「獨生」、「任性」、「適性」等郭象中重要應世觀念，與「自生」、「獨化」有密切關係。既然郭象主張「任其自生」、「任其獨生」、「任其天性」、「適性」等應世觀念，則對「物」必不外加人為外力勉強之、框限之。此若從人自己出發的角度說，

於數段注解中，例如「去異端而任獨也」（〈齊物論〉郭注，頁 147）、「亡陽任獨，不蕩於外，則吾行全矣」（〈人間世〉郭注，頁 185）、「坐忘任獨」（〈在宥〉郭注，頁 391）。

⁴⁰ 〈應帝王〉郭注，頁 294。

⁴¹ 〈應帝王〉郭注，頁 294。

⁴² 〈應帝王〉郭注，頁 295。

⁴³ 〈達生〉郭注，頁 638。

則是不刻意、不有意為之，此即所謂的「無為」。採取「無為」的態度與做法，才能「任其自然」、「各任性分」。「任其自然」等一系列「讓其自然」意涵的論述，其實可說是對應於「有為」、「人為」而論，將應然方向皆指向「無為」。故「無為」可說是郭象這些應世觀念的核心。在郭象的論述中，「無為」與應世面向的「自生」（即，讓其自然生存發展）多所連結，可看出此一理路。例如：

巧者有為，以傷神器之自成，故無為者，因其自生，任其自成，萬物各得自為。⁴⁴

不為萬物而萬物自生者，天地也；不為百行而百行自成者，聖人也。⁴⁵

闕問則失其自生也。⁴⁶

前兩則清楚地連結「無為」（「不為」）與「自生」、「自成」，第三則所注《莊子》原文為「汝徒處無為，而物自化。……。无問其名，无闕其情，物固自生。」⁴⁷此段所論重點是處無為而物自化，故郭注「自生」主要意思是應世面的意涵。

「無為」兼與存有面、應世面關係密切。除以上從應世面的「任其自然」等觀念貫通「無為」之理路外，其實也可由存有意涵之「自生」、「獨化」之義理直接連結「無為」。郭象所論如：

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！⁴⁸

⁴⁴ 〈天下〉郭注，頁 1097。

⁴⁵ 〈刻意〉郭注，頁 538。

⁴⁶ 〈在宥〉郭注，頁 392。

⁴⁷ 〈在宥〉，頁 390。

⁴⁸ 〈在宥〉郭注，頁 381-382。此段郭象論旨在於解釋為何老莊標舉無，郭象的解釋指物之生非有物為之而生物，此皆屬存有方面之說明。至於「有為於已生」，則是藉由前面無為的道理，說明對於已生之物（如人生、人世事務），何必有為。也就是連結了存有面、應世面。郭象其他做此連結的文獻如「莊子之所以屢稱無於初者，何哉？初者，未生而得生，得生之難，而猶上不資於無，下不待於知，突然而自得此生矣，又何營生於已生以失其自生哉！」（〈天地〉郭注，頁 425）郭象從生成義之「自得此生」說無

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，泯然無迹。⁴⁹

第一則文獻連結了存有面生成意涵的「自生」與不須有為於已生，屬應世方面的「無為」。第二則連結了存有面的「自爾」、「獨見」的「獨化」義、「形非無之所化」的存有面的「自生」義與「任而不助」的「無為」義。郭象認為有為地為生無法全生，也就是主張應「無為」而任其自生。以上這些存有面之「自生」「獨化」與「無為」的連結，其基本的理路是，存有面既各物「自生」、「獨化」，獨立於「他物」的影響之外，人對於「他物」（也就是應世方面）也應「無為」；若就理論理路及其作用效果而言，「物」既「自生」「獨化」，互無依待，「物」根本上是各自順「道」而行，非人（也是「物」之一）所能左右，故人若對「物」施有為之力，「有待」於「物」，既不合天地萬物運作的根本原理，效果上也有問題，故就效果講，也應「無為」。

營生於已生之必要，以免失其自生。此「自生」應兼具生成義與應世義。而說無營生之必要，其意即指向「無為」。又如〈至樂〉中郭象注解《莊子》中的「萬物職職，皆從無為殖」說：「皆自殖耳」（〈至樂〉郭注，頁 613）莊子原文主要講應世義之無為，而郭象連結的「自殖」兼有生成義與應世義。

⁴⁹ 〈齊物論〉郭注，頁 112。本段主旨雖主要在斷開罔兩與影之因果關係，但亦見其連結到順任無為。另，補充說明一點，此中「形非無之所化」似否定存有根源，有與本研究觀點相悖之疑義。蓋郭象欲修正僵化地把某個固定的「無」當作萬物根源的觀念，故有此說，並對於「無」做了進一步解釋，例如「有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷」（〈齊物論〉郭注，頁 80）、「至道者乃至無也」（〈知北遊〉郭注，頁 764）、「無不待有而無也」（〈大宗師〉郭注，頁 247）……等。「非無之所化」的「無」，其義即被僵化認定的「無」，自非萬物根源。其實，郭象也說，「道，無能也」（〈大宗師〉郭注，頁 251），也是類似的情況，其後接「此言得之於道，乃所以明其自得耳」（〈大宗師〉郭注，頁 251），也非否定「道」作為萬物根源之意。故在這方面，應不是郭象思想中存在矛盾或立場游移。

也就是說，「任其天性」等各應世觀念歸納所得的核心觀念是「無為」，從存有面推論觀察，也可得出應世應該「無為」的一致理路。「無為」可說是郭象在「有」的層面的核心觀念。而「自生」、「獨化」則是這些應世觀念（含「無為」）的理論基礎⁵⁰。

至於「無為」，郭象自解為「心無為」。郭象云：

夫心無為，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化為體，流萬代而冥物，豈曾設對獨邁而游談乎方外哉！⁵¹

其中，並連結「隨感而應」、「與化為體」、「冥物」等觀念。觀理路上「心無為」乃心無特定主觀意欲，可說是可用「無心」稱之的意涵之一；又觀郭象論及「無心」的文獻頗多，且連結的觀念群與「心無為」所連結的意涵方向一致，例如「順」物（「順」有）／「任」物／「隨」物、「應」物、「任化」、「自化」、自然、「冥」／「體」道合「變」等等⁵²，故「無心」應即為「無為」的更精確或更主要的說法。畢竟「無心」方可在意欲及言行上皆達「無為」，且符合於郭象非以「沒有具體言行」來論「無為」⁵³。且若更進一步來看，「無心」其實也直接與「自

⁵⁰ 戴璉璋也認為，郭象自生說的主要用心所在是「要以『自生』為理據，來無掉世人『有為於己生』即『營生於己生』的種種妄為。」。戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》，頁 268。

⁵¹ 郭象〈莊子序〉，參見郭慶藩《莊子集釋》。

⁵² 例如「彼是相對，而聖人兩『順』之。故無心者與物『冥』，而『未嘗有對』於天下也。此居其樞要而會其玄極，以『應』夫無方也」（〈齊物論〉郭注，頁 68）、「神人者，無心而『順物』者也」（〈人間世〉郭注，頁 179）、「夫無心而『任乎自化』者，『應』為帝王也」（〈應帝王〉郭注，頁 287）、「無心而『隨物化』」（〈應帝王〉郭注，頁 305）、「無心而『任化』，乃羣聖之所游處」（〈知北遊〉郭注，頁 766）、「夫『任自然』而忘是非者，其體中『獨任天真』而已，又何所有哉！故止若立枯木，動若運槁枝，坐若死灰，行若遊塵。動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，吾所不能二也」（〈齊物論〉郭注，頁 44）、「夫『體道合變』者，與寒暑同其溫嚴，而未嘗有心也」（〈大宗師〉郭注，頁 231）。

⁵³ 郭象認為，「無心而不自用者，為能隨變所適而不荷其累也」（〈人間世〉郭注，頁 131），故郭象反對「設對獨邁而游談乎方外」（郭象〈莊子序〉），強調「外內相冥」（〈大宗師〉郭注，頁 268），主張「動靜雖殊，無心一也」（〈天道〉郭注，頁 464），所以郭象並不主張不應世或僅守內心不應

生」、「獨化」有密切的義理連結。因為當觀察角度回到「道→物」的路徑，而不是從「人→物」的角度看世界時，既不是從人自我出發，自我主觀意欲也就不在觀物、應物的應然理路之中。是則至人、聖人等高境界之人，必以順其自然的「無心」來應世。此外，各物既「自生」「獨化」，自成領域，各種變化根源上非人力所能左右，故不可能帶著主體意欲應世而想要做到郭象所強調的「與物無對」⁵⁴，所以也只能回到無個人主觀意欲，自然順任呈現，才能與物無對並自然適當⁵⁵。所以，「自生」「獨化」與「無為」、「無心」實皆為交互相關、共構理論的重要元素。

三、以「自生」「獨化」為基礎的「適性」 說是《莊子》思想的進一步發展

郭象解《莊子》中重要的「逍遙」觀念採「適性」之說，例如

夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比所能則有閒矣，其於適性一也。⁵⁶

善養生者各任性分之適而至矣。⁵⁷

外。故其所論「無為」之旨，除含內在意念部分外，必含外在言行之「有為」樣貌下的「無為」。因此，郭象說，「夫聖人之心，…能體化合變，無往不可，…。我苟無心，亦何為不應世哉！然則體玄而極妙者，其所以會通萬物之性，而陶鑄天下之化，以成堯舜之名者，常以『不為』『為之』耳。」（〈逍遙遊〉郭注，頁 31-32）也因此郭象認為，「夫治之由乎不治，『為』之出乎『無為』也，…若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗。當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也。」（〈逍遙遊〉郭注，頁 24）

⁵⁴ 「夫自任者對物，而順物者與物無對，…夫與物冥者，故羣物之所不能離也。是以無心玄應，唯感之從…」（〈逍遙遊〉郭注，頁 24）

⁵⁵ 「任置無心而必自當也。」（〈齊物論〉郭注，頁 59）

⁵⁶ 〈逍遙遊〉郭注，頁 5。

⁵⁷ 〈達生〉郭注，頁 666。

蓋如郭象所言，「以小求大，理終不得，各安其分，則大小俱足矣。」⁵⁸此為郭象思想中重要的觀念，亦是較被熟知的部分。較未被強調的部分，除了如前論指出的，「適性」之理論上的基礎之一是「自生」「獨化」⁵⁹，另外亦須特別指出的一點是，「適性」說可說是《莊子》思想的進一步細緻發展，而未必適合採對反於、或差別於《莊子》的角度理解之。

之所以可以如此理解郭象，可由郭象關於逍遙的著名解說中看出。劉孝標《世說新語》的注文中提到：

向子期、郭子玄逍遙義曰：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變，為能無待而常通。豈獨自通而已，又從有待者不失其所待；不失，則同於大通矣。」⁶⁰

其中，雖然「各任其性」、「苟當其分」、「同資有待，得其所待」等確為「適性」之說，然而，此段相對於其他注文而言較為完整的關於「逍遙」、「適性」的論述，「適性」只是整段完整論述中的一個部分。吾人若要理解郭象思想，宜就前後文統合觀之。如此，「適性」只是郭象所特別指出的一個階段／進程，事實上，連結代表最高層次的「聖人」而做的相關說明，方是郭象認同的較高目標。而觀此最高境界的說明，明顯類同於《莊子》體道至人變化無端、無依賴世物、通達世情之旨。至於「適性」，在《莊子》追求通達世情、不與物對、於世自在的方向下，受制於身軀、天賦與環境之有限，不勉強刻意做超出性分之要求，

⁵⁸ 〈秋水〉郭注，頁 572。

⁵⁹ 學者亦留意到「適性」以「自生」為基礎。例如王中江認為「從事物的自然生成一『自生』，到事物各自有自己的內外屬性一『性分』，再到事物各以其自己的性分展現自己一『各適其性』，這是郭象『性分論』的基本構成。」。王中江，《道家學說的觀念史研究》（北京：中華書局，2015），頁 383。

⁶⁰ 南朝宋·劉義慶撰、余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（臺北：華正，1989），頁 220。又見於郭慶藩之《莊子集釋》。

乃理之所趨。唯《莊子》著重於強調提點所追求的最高目標，而郭象則細緻鋪陳了《莊子》理路下，面對具體的（「有」的、「物」的）世界的其他具體呈現。達至高境界之人，確實也能、也要以「適性」呈現，未達最高境界之人，想要追求所謂逍遙，也仍是以「適性」為佳⁶¹。就此而言，「適性」之說乃郭象將關注重心移到「有」的世界，更細緻地、或說更明確地補充或延伸《莊子》思想所涵蓋的細節，應可說是在《莊子》理路下對《莊子》思想的進一步的細部延伸發展。⁶²

四、玄學議題的繼承深化及「理」觀念的強化

（一）玄學議題的繼承與深化

相較於在其前的王弼等人對「無」的重視，郭象把重心轉到「有」的層次，這可說是「自生」「獨化」說放到魏晉玄學發展的歷史脈絡來看時最明顯的呈現。從郭象「不否定存有根源」的角度來看，此轉變並非「貴無」vs「崇有」的對立，而有其思想發展上的意義。

⁶¹ 附帶說明的是，由以上的討論可知，強調性分的適性說所謂的「性」，雖確實較物之具體形貌為抽象，但種種之性仍屬「有」的層次，且著重於「才性」義。論者或謂此說法可能給予統治階級合理的理由，令被統治者必須適其性而在奴隸階層求其逍遙。但由以上闡明郭象完整的「適性說」實包含了不同階段／進程可知，郭象的適性說其實是人在宇宙廣大境界中的合於逍遙自在的呈現，並非就一個侷限於被人力切割區分的階級制度中討論與現實妥協。

⁶² 關於郭象與《莊子》思想之異同，學者各有主張，而最主要的歧異點就在是否肯定萬物之形上存有根源。持相異論者主要認為《莊子》肯定存有根源，但郭象否定之。郭《莊》異同之辨析論述繁多，並不在本論文聚焦的處理範圍內。此處所討論者僅在於，不同於主流觀點，持郭象不否定存有根源的立場，透過〈逍遙遊〉之郭象注文（也是甚常被標舉為郭《莊》之異的文本），觀察郭象承繼發展《莊子》的一個具體現象，以說明採此角度能一致理解思想史。

1. 關注焦點由「道」的層次轉至「有」（物）的層次，並為魏晉「物」的發現的思潮之現象之一

「自生」「獨化」論述凸顯的是「有／無」兩層中「有」的這層，放到魏晉玄學歷史發展中看，這是從著重「無」，轉移到著重「有」。但此種轉移，並不是單純的「有」／「無」對立的轉移，而是以之前（相對於「物」之「有」而）理解的「道」之「無」為基礎，發現「有」的層次也很重要，明確化「自生」「獨化」等著重於「有」的層次的觀察。而其指出的主要觀念，是「物」之不被他物支配，明顯增加了對「有」的層次的獨立性之肯定。所以，某個意義上來說，它也是一種連結著理解世界的理論的修正或完備化，所得到的一種對於「物」的世界的肯定或發現，並使得人們可以此為理論根據，跳出在相互關聯中才具有意義的人文化成世界觀，而使（包含人在內的）萬物具有存在上的獨立意義，甚至進一步連結到美學欣賞的意義。而此現象實際上並非單一，乃魏晉時期「物」的發現的思潮的其中一種呈現。相較於魏晉之前先秦兩漢所著重的群體秩序、人文化成的世界，許多證據顯示，魏晉至南北朝時期，「物」以更具有獨立性的方式被意識到。例如嵇康即明白指出，「心之與聲，明為二物」、「聲之與心，殊塗異軌」⁶³，將音聲與人的哀樂之情分離，明顯的意識到音聲為人以外之物⁶⁴。在如此意識到「物」的獨立性的風氣下，即使語言、音韻、文學、繪畫、書法、音樂等與人之間關係密切，卻也連同山川博物一樣，被明顯意識到而得到更多被獨立看待的機會，被視為外於人的物去進行創作或成為觀察、評論、歸納、調查、描述、分析、記錄的對象。凡此種種，蔚為風氣，成為歷史上在這些方面具有重要突破的時代。乃至，在道家思想中屬於「物」之一的「人」，在清談風氣中成為客體化的被評論、欣賞之對象，雖往往以漢

⁶³ 魏·嵇康著、戴明揚校注，《嵇康集校注》（臺北：河洛，1978），卷第五，頁214、217。

⁶⁴ 參考蕭裕民，〈〈聲無哀樂論〉繼承傳統之下的轉變及其在思想史上的意義〉，臺灣師範大學《國文學報》第45期（2009.6），頁57-80。

末月旦人物之餘緒來理解，卻也未必與此「物」的發現的思潮沒有關係。人在一個自我意識提高⁶⁵，「物」被更明顯意識到的時代氛圍下，「他人」被當成一個「他者」／「他物」而被觀察、欣賞（而不只是為了身份、道德評價）的現象是可以理解的，且清談中的人物品評「為賞心而作」，「遠實用而近娛樂」⁶⁶，實與此種對「物」的欣賞、觀察的表現吻合。在這個角度下，「自生」「獨化」觀念的提出，其具有的歷史意涵就更不只是單純的「有」／「無」對立的意義。

2. 廣義「有」／「無」議題深化發展中的一個重要階段

郭象對於「有」的著重，往往被視為是反對其前的「貴無」主張⁶⁷。的確，若只看郭象所說的

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生；然則生生者誰？
塊然自生耳，⁶⁸

其中「無」不能生「有」之意看起來是在反對「無」生「有」、即反對「以無為本」、也就是反對貴「無」。然而，實際上，郭象對經常連結著「無」而理解的所謂「道」，有諸多討論，且未必是否定之意。例如：

明無不待有而無也。⁶⁹

⁶⁵ 「今魏晉南朝三百年學術思想，亦可以一言蔽之，曰『個人自我之覺醒』是已。」。錢穆，《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁150。

⁶⁶ 魯迅，〈世說新語及其前後〉，《魯迅小說史論文集·中國小說史略》（臺北：里仁，1992），頁51。另，遼耀東也指出魏晉個人別傳之興盛，以及《世說新語》對新的個性類型的分類記載。見氏著，〈《世說新語》與魏晉史學〉，《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大，2000），頁173-192。

⁶⁷ 例如許抗生《魏晉思想史》認為郭象和裴頠「理論上都是主張崇有而反對貴無的，他們都主自生說，反對無中生有說和以無為本說」（參見該書頁180）。不過，相較於裴頠，郭象的理論較為深廣，更具代表性。

⁶⁸ 〈齊物論〉郭注，頁50。

⁶⁹ 〈大宗師〉郭注，頁247。

非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以夫有之為物，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存也。⁷⁰

至道者乃至無也。⁷¹

若必謂無之逃物，則道不周矣，道而不周，則未足以為道。⁷²

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。……終始常無者，不可謂老也。⁷³

有無而未知無無也，則是非好惡猶未離懷。⁷⁴

玄冥者，所以名無而非無也。⁷⁵

這許多關於「無」的非負面的討論，加上著名的「自生」「獨化」論述，應可認為，郭象的目的在於配合其他論述（例如「無無」、「玄冥」…等），做更適當細緻的闡述，深化「有／無」方面的探討，進而去凸顯對於「有」的重視，並進一步做為郭象所強調的各應世觀之基礎。

因此，郭象「自生」「獨化」說或許也有修正「貴無」弊端之意⁷⁶，但在理論上並不是「貴無」的反面，而是無掉誤解與執著：「無」的相

⁷⁰ 〈知北遊〉郭注，頁 763。

⁷¹ 〈知北遊〉郭注，頁 764。

⁷² 〈知北遊〉郭注，頁 751。

⁷³ 〈大宗師〉郭注，頁 248。

⁷⁴ 〈齊物論〉郭注，頁 80。案，《莊子》此段所論為存有議題，郭象之解兼存有方面與延伸應用到態度。

⁷⁵ 〈大宗師〉郭注，頁 257。

⁷⁶ 戴璉璋認為，何晏、王弼等提倡以無為本，因「無」的意義易生誤解，貴無論流行之後產生例如貴無賤有之弊端，導致禮制忽防，行為放蕩，所以有裴頠之崇有。而郭象在此時代氛圍下，對於這些流弊不能無所感受。戴氏認為，郭象修正的方式是將被執著、被誤用的「無」也無掉。（參見《玄智、玄理與文化發展》，頁 267）「於是他在本體論上無掉『無』之作為萬物之本的意義，而用『自生』說來彰顯老、莊的『道法自然』義。」（頁 268）

關論述之多，甚至也不能說郭象不重視「無」，而是繼承玄學「有／無」議題，對「無」做了進一步的闡釋。⁷⁷

如此，檢視郭象「自生」「獨化」說，雖可說崇「有」，但若以「貴無」vs「崇有」來理解思想史之發展，雖有簡化便於理解之用，但仍有細緻化以加深瞭解的空間。綜觀魏晉思想發展，除了郭象以外，在其前的王弼，其實也有提到類似「自生」、「獨化」觀念。王弼說，「四象形而物無所主焉，則大象暢矣」⁷⁸、「不塞其原，則物自生，何功之有」⁷⁹，此類觀念，再上溯可連結至《老子》，所謂「衣養萬物而不為主」、「萬物歸焉而不為主」⁸⁰。《老子》、王弼思想中這些與郭象「自生」「獨化」有彷彿類似之意的論述，連結著「無／有」（「道」／「物」）二層而談，一方面指出「物」的層次之不受他物支使，一方面則是指出萬物之源的「道」層次之非「物」、無形無象、不居功等等。蓋「無」／「有」兩層（「道」／「物」兩層）可謂自始即為思想家心中並存而不可獨去的觀念，即便是所謂「貴無」的王弼，解《老子》時，雖強調「論太始之原」、「崇本以息末」（「無」的一端），卻也必須一併說「守母以存子」、「本始以盡終」（「有」的一端），實則「證始」仍須靠「舉終」⁸¹，對於「無」的探究，終究離不開「有」。而且，即便

⁷⁷ 所以，論者所謂「向郭莊學撇開了正始玄學關於有無體用的議論，沒有正面解答有無二論所反映的理想與現實相衝突的問題。……向郭莊學雖將理想與現實、名教與自然同一起來了，但作為一個理論問題，有無二論之交控並未因此消解」。盧國龍，〈緒論〉，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），頁2。這樣的看法，應可再斟酌。

⁷⁸ 魏·王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正，1992），〈老子指略〉，頁195。

⁷⁹ 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，《老子》第10章王弼注，頁24。

⁸⁰ 前揭書，《老子》第34章，頁86。王弼注提到，「萬物皆歸之以生，而力使不知其所由。」

⁸¹ 前揭書，〈老子指略〉，「老子之文，…其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷，…崇本以息末，守母以存子，…。又其為文也，舉終以證始，本始以盡終，…。」（頁196-197）

王弼強調「崇本息末」，即便強調情以性為本，仍然對於屬於「有」的情有所肯定⁸²，甚至十分正面的認為應該「有」情⁸³。

不僅郭象前的王弼並論「有」／「無」⁸⁴、提到「自生」，郭象後的張湛也是如此，且有提到「自生」「獨化」相關觀念。張湛《列子注》引用不少（郭象注所本的）向秀注，其觀念可說是承同向、郭《莊注》。張湛也認為「有」的層次物之生化「皆自爾耳，豈有尸而為之者哉」⁸⁵，且一樣有討論到「物之宗」⁸⁶的根源層次，並同郭象認為該層次是「無物」⁸⁷。而這種無物，王弼以「無」稱之，郭象進一步說明其雖非「有」，但也非「無」，至張湛，則直指其為「至虛」⁸⁸。

由王弼、郭象、到張湛的現象，大略可以看到，郭象與之前玄學家的關係不是在「貴無」vs「崇有」兩端的派別對立，郭象「自生」「獨化」說乃對於「有」／「無」理解的細緻化而連帶著注重點的轉移。

這種關心焦點的轉移，其可能的原因，若從理論的角度理解，或因喜好《莊》學而藉之加深對於「道」及「道／物」關係的理解，運用《莊子》談「物」之生成變化皆歸因於「道」（非歸於物）及「道」不為之主的觀念，使得對於「物」之生成變化的解釋，從「有」的層次看，好

⁸² 「不性其情，焉能久行其正？此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。」（前揭書，《論語釋疑》，頁 631-632）

⁸³ 「聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」。西晉·陳壽、南朝宋·裴松之注，《新校本三國志·魏書》（臺北：鼎文，1978），卷二十八〈鍾會傳〉附注引何劭的王弼傳文，頁 795。

⁸⁴ 關於王弼之論有／無、自生及與郭象思想並非對反而是具有連續性，可再參考蔡振豐，〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，頁 83-114。及氏著，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，頁 1-34。

⁸⁵ 楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），〈天瑞篇〉「自生自化，自形自色」句張湛注，頁 5。

⁸⁶ 「不生者，固生物之宗」（前揭書，〈天瑞篇〉張湛注，頁 2）

⁸⁷ 「孰識生化之本歸之於無物哉？」（前揭書，〈周穆王篇〉篇目張湛注，頁 90）

⁸⁸ 張湛指《列子》書之宗旨之一是「明羣有以至虛為宗，萬品以終滅為驗」（前揭書，張湛〈列子序〉，頁 279），所說雖指《列子》，且可能也有佛學觀念之影響因素，但應可代表張湛對萬物終極存有根源之理解。

似沒有支配來源，並連結了「無待」觀念，提高了「有」的地位。其次，從現實的角度理解，身軀在世間的具體的人，明顯是有限的。有限的人既生活於有限的「有」的世界，即使再怎麼追求「無」的層次，相對「無」的虛無縹緲，終究還是必須去正視「有」的世界，使得人之生活必然所在的世間，具有意義。所以，終究不得不往承認「有」的地位、重視「有」的方向發展。而且，黏滯於「物」（「有」）明顯產生許多理論合理性的問題，而「自生」「獨化」所連結的「無待」，則消解了對於「有」的依賴、牽絆、執著等問題，使「肯定『有』」合理化。而「無待」強調「物」之不依待「他物」，恰符合魏晉人處在特殊的歷史政治環境，尋求超脫於群體、外物之羈絆，尋求個人自由的思潮，也可說是該思潮呈現的現象之一。第三，從學術發展的角度來看，先前的學者，如何晏、王弼等，對於「無」已有深入之探究，後來的學者將之前已探究的部分細緻化或修正，並將著重處轉向其他尚待更多探究的區塊，實屬學術發展上合理的做法。郭象對於「無」做更多解釋，且轉向強調「有」的層次，並提出「自生」、「獨化」，亦應有此因素之影響。

何晏、王弼到向秀、郭象關於「有／無」重點的轉變，在更長遠的歷史脈絡中觀察，乃是廣義「有／無」議題發展轉變的一個階段。先秦的《老子》、《莊子》可謂開啟「有／無」論題的主要代表，涵蓋「有」／「無」提出了整體的原則性說明。到了魏晉時期，王弼發展、強調了其中「道」、「無」的部分，而郭象則再深化、細緻化解說關於「道」、「無」的論述，並轉而強調其中「有」、「物」的部分，連結會通「有」／「無」之關係。經過南北朝隋唐重玄學⁸⁹、佛學到宋明理學關於有／無、體／用之討論，最後指向非有非無、強調體用不二⁹⁰，可說是對廣

⁸⁹ 參考李延倉，《道體的失落與重建—從《莊子》、郭《注》到成《疏》》，第二章、二、〈從玄學之「無」到重玄學之「非有非無」〉。

⁹⁰ 例如王陽明「夫體用一源也，知體之所以為用，則知用之所以為體者矣。……體微而難知也，用顯而易見也，……君子之於學也，因用以求其體。」。明·王陽明著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍，1992），卷四，〈答汪石潭內翰〉，頁146。

義「有／無」論題的「有」與「無」之同時重視且更具消泯區分的共識，亦相應於《莊子》中所原則性指出的道不離物⁹¹。概略觀之，此發展或可說是由整體概說，到分別深究，再到「有／無」（「用／體」）二者兼重並明。甚至，在對於「有」的世界的接受與肯定的發展方向上，繼而產生過度偏「有」之爭議⁹²。由此發展看，魏晉玄學及郭象「自生」「獨化」說之重要性與地位，益顯分明。由此觀察亦可得知，在前後以無／有（體／用、本末）為基本架構的持續深化、完整化論述的歷史過程中，若以獨異於前後歷史發展脈絡的「否定存有根源（否定無、否定道）」來解讀影響廣大的重要思想家郭象，或許未必是融通解釋歷史發展的唯一可能。

（二）「自生」「獨化」轉移看世界的角度，連帶使得「有」的世界的「理」的觀念得到強化

1. 郭象思想中「理」的顯題化現象及其與「自生」「無為」等之連結

郭象《莊子注》中，留意到「理」這個概念的論述不少⁹³，而其主要意涵為「有」的世界萬物運作之「原理」、「法則」⁹⁴。舉例觀之，如：

⁹¹ 「道」之「無所不在」、「無乎逃物」見〈知北遊〉郭注，頁 749-750。

⁹² 例如晚明體用地位的改變、情欲與義理之辯、心性之學與經世濟民之學的抉擇等。甚至後來對唯物觀念接受的潮流，亦可一併納觀。

⁹³ 王中江統計郭《注》中「理」的用例有 159 處、「天理」9 處、「道理」3 處、「理間」3 處。參見氏著，《道家學說的觀念史研究》，頁 388。

⁹⁴ 或有認為郭象所言之「理」非此解，而將「理」解為「性」，例如朱漢民認為「這裡所講的『理』字，也相當於所謂的『性』，即理解成宇宙萬物『自生』與『獨化』的依據」（朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，頁 100），並以「人格本體論」（頁 101）理解之，而連結宋明理學。此類觀點認為，若解為「原理」、「法則」，則人當努力求得此，有如儒家所說之「窮理盡性」，將與郭象強調「非有為也」、「任之」、「不厝其心」似有不合。此疑義涉及儒、道二家的基本態度、追求方向之不同。儒家對於「理」採追求得之、勉勵符合，並試圖使世界依理呈現的態度，而道家對於理，採觀察領悟、接受順任，並不積極干涉世界。故解為「原理」、「法則」並不會與順任無為等有所衝突。且若縮限於人格性理之學

物物有理，事事有宜。⁹⁵

至人之不嬰乎禍難，非避之也，推理直前而自然與吉會。⁹⁶

君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！⁹⁷

而且，郭象中「理」之論述，與其重要的「自生」、「無為」、順任自然等看待世間、應對世間的觀念有所連結。例如：

人之生也，理自生矣，直莫之為而任其自生，斯重其身而知務者也。⁹⁸

生之自生，理之自足。⁹⁹

凡物云云，皆自爾耳，非相為使也，故任之而理自至矣。¹⁰⁰

大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。¹⁰¹

夫工人無為於刻木而有為於用斧，主上無為於親事而有為於用臣。臣能親事，主能用臣；斧能刻木而工能用斧；各當其能，則

解之，殊不符合郭象及魏晉玄學家追求天地宇宙萬物事理、並不聚焦內心心性修為的整體思想傾向。更何況，宋明性理學問發展至陽明亦將較高層次（非世俗循規層次）的理論與「無為」之意相結合（例如「無心」。所謂「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說功夫，無心俱是實，有心俱是幻，是功夫上說本體。」參見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1988），卷下，第337條，頁381，二者實不相悖。故，雖可由宋明往魏晉溯其「理」觀念之源，但以宋明性理之學解魏晉思想，恐需再做斟酌。另外，論者或為避上述性理疑義，或為符合無形上根源的立場，亦可能認為天理自然只是一種「無理之理」。此種解釋等於將「理」字化掉，或許符合無形上根源的立場，然對於「理」字頻繁出現、明顯受到特定重視的事實現象（亦即「理」字應特有所指），此種解釋的說服度畢竟有所折損。而既然本研究採「道／物」兩層（即，有存有根源）的角度能一致通釋之，則本研究關於「理」觀念之解應具有一定之合理性。

⁹⁵ 〈齊物論〉郭注，頁84。

⁹⁶ 〈逍遙遊〉郭注，頁32。

⁹⁷ 〈齊物論〉郭注，頁58。

⁹⁸ 〈德充符〉郭注，頁202。

⁹⁹ 〈德充符〉郭注，頁222。

¹⁰⁰ 〈齊物論〉郭注，頁56。

¹⁰¹ 〈逍遙遊〉郭注，頁4。

天理自然，非有為也。…。故各司其任，則上下咸得而無為之理至矣。¹⁰²

事有必至，理固常通，故任之則事濟，事濟而身不存者，未之有也，又何用心於其身哉！¹⁰³

物有自然，理有至極，循而直往，則冥然自合。¹⁰⁴

由此，應可認為，「理」在郭象思想中應是被特別留意的詞語之一，並使「理」這個概念顯題化。

2. 「理」的顯題化在義理面的可能原因

如前面曾提到的，由道／物兩層理解的「自生」「獨化」的相關觀念，轉移了看世界的角度，是一種「物物相關」的角度看世界到「物各自獨立」的角度看世界之轉移，並與魏晉「物」的世界的發現的思潮關係密切。而「物」的世界的呈現並非混亂，由「道」的角度看時，萬物為「道」所生；而在對「物」的世界有所著重探究時，「非物」的「道」，在「物」的世界的呈現之某面向即被以另一種代表性的概念理解之、以另一個詞語稱呼之、承擔在「有」的層次做為一個呈現方式（例如變化、形貌等）的具體的根據，也就是「理」。換句話說，落實在「有」的世界中對於「物」的支配，呈現為某種支配作用的東西時（不論是真的有此物，還是只是人歸納現象之後虛擬了此物），人即把它理解為所謂的「理」，也就是萬物各自做各種呈現、變化、運行所依據之「理」。「理」或許可以說是「有」的世界（「物」的世界）中類似「道」的主宰性的具體呈現。也可以說，「理」是「有」的世界中的「道」（也因此歷代論述中「理」常是對於「道」的理解之一，而「道」字也常用於稱述世間之理）。¹⁰⁵此正是郭象將重心由「道」移到「有」的世界時，明顯留

¹⁰² 〈天道〉郭注，頁 465-466。

¹⁰³ 〈人間世〉郭注，頁 156。

¹⁰⁴ 〈齊物論〉郭注，頁 99。

¹⁰⁵ 郭象所說的「不得已者，理之必然者也，體至一之宅而會乎必然之符者也。」（〈人間世〉郭注，頁 149）由「至一」連結到必然之理，明顯從境界角度

意到屬於「有」的世界的「理」之可能原因之一。且因「理」可說是具體扮演「有」的世界中（類似「道」的）做為根源根據的角色，故同時也可見「理」在眾多概念所構成的整個思想體系中的重要性。

其次，從肯定、發現「物」的世界的角度看，當人意識到人文意義下的世界並非世界的唯一內容，發現社會群體之外的世界，則在具體的自身處境下，回到個人，另外找尋可依據的東西，因而更加重視由觀察事物、分析歸納過往經驗所得的規則、道理。或者，當郭象以「自生」「獨化」破除人們對於「有」的世界中物物間有因果依待的觀念及破除不斷去推究原因的態度時，「物」的世界自成一範圍，則萬物生成變化所依據的各種規則與天賦質性—亦即物之「理」的概念，也逐漸明顯。事事物物之「理」的觀念逐漸明顯，甚至也可能可以說是（原本著重於人的）「性」之擴大化¹⁰⁶。此或即郭象連結「天」、「性」、「理」之論述¹⁰⁷所蘊含的理解。

再者，從理論內部的合理性、融貫性看，若將著重點置於「有」，則必須處理現實上具有限制而似乎必須「有待」的問題，以便能與「無待」、「無心」、「適性」等重要觀念一致。重點置於「物」的層次的「自生」「獨化」之說雖指出了不以他物為根據、不被他物所支使，但「物」在「有」的世界就是一種有限的呈現，眾多有限的「物」之間也必然在現實上對互相造成幫助或限制，而既然各自獨化，也就從根本上無法影響改變現實具體世界各物對己所造成的種種限制。那麼，若純粹只是自己「無待」「無心」，變成只是消極義的容受世間種種限制，反成為某種被他物所決定的「有待」，漂泊無所依循。於是，理論上似乎

連結「道」到「有」的世界的「理」，也是此意。

¹⁰⁶ 人或物之「性」也是萬物眾「理」的一種。而「性」中諸多面向實即諸「理」。

¹⁰⁷ 例如「任其『天』『性』而動，則人『理』亦自全矣。」〈達生〉郭注，頁 638）「依乎『天』『理』，推己（『性』）〔信〕命，若嬰兒之直往也。」（〈人間世〉郭注，頁 143。王孝魚校本改「性」為「信」）「『理』雖萬殊而『性』同得。」（〈齊物論〉郭注，頁 71）

需要某個落到「物」的層次而具有「道」角色的觀念，來串接融通相關概念，做為依據。「理」即具有此作用。己與他物間的互動，依天「理」而得其自然。由於依「理」，所以，雖在世間仍不可避免受到他物影響與限制，但所採取的應對是以「理」為根據，順理自然，而不是主觀的有心因待，故可合理的連結「無心」、「無待」、「無為」等觀念。而此很自然連結到各物應順其天賦才性（理）發展，不應強求，此為「適性」。如此，面對什麼樣的狀況則採取什麼樣的應對，雖看似「有待」「有心」，卻是順「理」之「無心」「無待」。瞭解自己之才能內容，在現實中找尋可適當發揮的路，看似有待於外物現況之得其所待，其實也是順「理」之下看似有待的「無待」。「無待」、「適性」之所以合理，建立在明確化的「自生」「獨化」觀念並顯題化「有」的層次的「理」之下，以「理」作為在「有」的層次各種呈現之依據，依「理」順「理」之任何作為乃皆自然而然、無為、無心的具體呈現。依「理」則化解了人為造作的疑慮，故或許可以說，「理」連結了「有待」／「無待」（「有為」／「無為」、「有心」／「無心」等），使理論能融貫一致¹⁰⁸。

¹⁰⁸ 同樣的道理，「理」亦融貫了「有迹」／「無迹」、融貫了「內」／「外」。例如「夫物未嘗有謝生於自然者，而必欣賴於針石，故理至則迹滅矣。今順而不助，與至理為一，故無功。」（〈逍遙遊〉郭注，頁 22）此論承認及肯定世間必有具體之作為，而以合於至極之理（「理至」）化解具體作為之「有為」的理論疑慮，讓這些看似「有為」的具體作為，合於《莊子》「無為」的理論，並滿足對於「有」的重視與肯定。又例如「夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。」（〈大宗師〉郭注，頁 268）此中則化解人為的內外區分，將內在的境界與對外的應世連結。

3. 「理」的顯題化之影響

「理」觀念在魏晉逐漸受到重視¹⁰⁹，由本研究「道／物」兩層角度所得理解認為，郭象「自生」「獨化」相關論述改變看世界的角度¹¹⁰，連結「物」的世界的發現的思潮，對於「理」的顯題化有所影響。且「理」的顯題化，不論其義理如何解讀，都進一步促進了對「物」的世界的觀察歸納，使得「理」更加受到重視，並對後世思想發展有所影響。陳榮捷即指出，「新道家的理、本真、體、用等概念很可以視為替後來佛學與新儒學提供了理論模式。」¹¹¹陳鼓應則指出，「王弼、郭象透過注解《老》、《莊》等典籍，又進一步豐富了「理」的內涵。王弼著眼於總體之理，郭象則重視分殊之理。整體而言，王、郭在關於理的性質、理與性以及理與情關係之詮釋上，都對宋明理學的發展起了相當程度的影響。」¹¹²可見「自生」「獨化」相關論述所引出的思維方向及所衍伸的

¹⁰⁹ 余英時認為，劉劭《人物志》中道理、事理、義理和情理四類的討論，已清楚地顯示「個人正試圖重新限定自我與宇宙、自我與國家、自我與道德秩序以及自我與他人的關係。正如我們將要看到的，各類『理』的闡發貫穿於這一時期的哲學討論中，並在其中扮演著主要的角色。」。余英時，〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，收於《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版社，2008），頁 43。而郭象在哲理上的深入，對此之發展，有著重要的貢獻。

¹¹⁰ 此不同於「否定存有根源」的角度下，將之解為著重「物」之「性」「理」，而以有道德意涵的性理之學之始理解之。

¹¹¹ 陳榮捷，《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書，1995），下冊，頁 440。

¹¹² 見陳鼓應，〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第 60 期（2004.5），頁 57。陳氏並認為，「獨化之理，即指事物自身活動的條理，以及事物自身彼此相應相待所產生的客觀變化發展。因為此理非外力主宰構成，故稱獨化之理。無論『物物有理』還是『獨化之理』，郭象深入闡發了分殊之理的多種意涵，這正是其詮釋『理』時的獨特處。」（頁 60）「郭象循《莊子》理、性並提的脈絡，在理、性關係上進一步提出任性全理、得性達理等論題，透過唐代成玄英進一步的闡發，而為程朱理學『性即理』命題的提出作出了理論上的準備。這是郭象在詮釋『理』範疇時承先啟後之處。」（頁 61）另外，如湯一介、錢穆等，亦對此有所論述。參考湯一介，〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》（北京：三聯書店，2002），第 19 輯，頁 21-22。錢穆，〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉，《莊老通辨》（臺北：東大，1991），頁 372。

議題，深化在其後重要的思想學風中，對後世產生更廣泛深刻的影響。如此，則「自生」「獨化」相關論述之重要性就不僅只在其直接討論的議題上，更是作為思想史中重要發展方向之啟發、引導的主要來源之一。

五、結論

郭象透過「自生」「獨化」相關論述，將理解世界的角度，由一般人習慣的「物」「物」相影響牽絆的角度，轉移為「道」「物」間的角度，使得「物」與「物」間各自獨立生成變化。此中，郭象一方面將重點放到其所關注的「有」的層次，一方面也由此安頓其所重視的種種應世主張。亦即，透過強調萬物之自然呈現，物物間不相依待之「自生」「獨化」觀點，去除對世間事物因果相關的認定，而能連結「無待」的觀念來處世應物，且可連結「無為」、「無心」、「任其天性」、「適性」等觀念，而成整套一致之理論，使理論更加強化。「自生」「獨化」由此也可說是其應世理論之基礎。

至於在莊子學與中國思想史上來看，郭象從《莊》學出發而強化了其中「有」的層次，且推衍出「有」的層次的「適性」觀點。「自生」「獨化」之相關討論亦對魏晉玄學議題有所繼承與深化，繼其前王弼等學者貴「無」論述之後，以「自生」「獨化」做為崇「有」的重要觀點之一。郭象所論並非「無」／「有」間的派別對立，而是細緻化關於「無」及「有」的論述，且將關心焦點轉移到「有」。故「自生」「獨化」相關議題可說是思想史中廣義的「有」「無」議題之一個重要階段。此外，並對於「理」觀念之越來越受到重視也有所影響。

不同於主流觀點，本研究從郭象「不否定形上存有根源」的角度理解「自生」、「獨化」，由此重新解讀其思想史意義。其中，有些結論觀點雖與既有研究類似，但闡析的理路不同，而有些觀點則有所增補。概言之，此解均能合理說明其在郭象思想、在莊學思想中的相關理路，

且對玄學議題的繼承發展，以及與「理」觀念的關係等，有新的理解說明。本研究顯示，以「不否定形上存有根源」的角度理解「自生」、「獨化」，亦可在思想史意義方面得到一致性的合理解釋，甚至銜接更順。如此，本研究所得，應可對此種解讀之合理性有所增益、支持，並在郭象及魏晉玄學等相關方面之研究上，具參考價值。

徵引文獻

一、傳統文獻

【魏】王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋》。臺北：華正書局，1992。

【魏】嵇康著、戴明揚校注，《嵇康集校注》。臺北：河洛圖書出版社，1978。

【西晉】陳壽、【南朝宋】裴松之注，《新校本三國志·魏書》。臺北：鼎文書局，1978。

【南朝宋】劉義慶撰、余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》。臺北：華正書局，1989。

【明】王陽明著、吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》。上海：上海古籍，1992。

【清】郭慶藩，《莊子集釋》。北京：中華書局，1961。

楊伯峻，《列子集釋》。北京：中華書局，1997。

二、近人論著：

（一）專書

王中江，《道家學說的觀念史研究》。北京：中華書局，2015。

王葆玟，《玄學通論》。臺北：五南，1996。

王曉毅，《郭象評傳》。南京：南京大學出版社，2006。

朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》。北京：中國社會科學出版社，2012。

余英時，《人文與理性的中國》。臺北：聯經出版社，2008。

余敦康，《魏晉玄學史》。北京：北京大學出版社，2004。

- 李延倉，《道體的失落與重建—從《莊子》、郭《注》到成《疏》》。
北京：中國人民大學出版社，2013。
- 林明照，〈郭象「獨化」論所呈現注《莊》的詮釋方向問題〉，收於劉笑敢主編，《中國哲學與文化》第4輯。桂林：廣西師範大學出版社，2008。
- 林聰舜，《向郭莊學之研究》。臺北：文史哲出版社，1981。
- 馬曉樂，《魏晉南北朝莊學史論》。北京：中華書局，2012。
- 康中乾，《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》。北京：人民出版社，2013。
- 康中乾，《魏晉玄學》。北京：人民出版社，2008。
- 莊耀郎，《郭象玄學》。臺北：里仁書局，1999。
- 許抗生，《魏晉思想史》。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992。
- 陳榮捷，《中國哲學文獻選編》下冊。臺北：巨流圖書，1995。
- 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：學生書局，1988。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》。臺北：東大圖書，1991。
- 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》。臺北：五南，2003。
- 湯一介，〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第19輯。北京：三聯書店，2002。
- 湯用彤，《魏晉玄學論稿》。上海：世紀出版集團，2005。
- 遼耀東，《魏晉史學的思想與社會基礎》。臺北：東大圖書，2000。
- 楊立華，《郭象《莊子注》研究》。北京：北京大學出版社，2010。
- 楊儒賓，〈注莊的另一個故事—郭象與成玄英的論述〉，收於鄭志明主編，《道教文化的精華》。嘉義：南華大學宗教中心，2000。
- 魯迅，《魯迅小說史論文集·中國小說史略》。臺北：里仁書局，1992。
- 盧桂珍，《境界·思維·語言—魏晉玄理研究》。臺北：台灣大學出版中心，2010。
- 盧國龍，《中國重玄學》。北京：人民中國出版社，1993。
- 錢穆，《中國思想史》。臺北：臺灣學生書局，1992。

錢穆，《國學概論》。臺北：臺灣商務印書館，1993。

錢穆，《莊老通辨》。臺北：東大圖書，1991。

戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002。

（二）期刊論文

陳鼓應，〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第60期（2004.5），頁45~74。

陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》卷三三（1992），頁123-138。

蔡振豐，〈對反或連續-王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》第24期（2006.6），頁83-114。

蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期（2009.10），頁1-34。

蕭裕民，〈〈聲無哀樂論〉繼承傳統之下的轉變及其在思想史上的意義〉，臺灣師範大學《國文學報》第45期（2009.6），頁57-80。

Selected Bibliography

- Lou, Yu-lie. *Wang Bi ji jiaoshi*, Taipei: Hua Zheng Book Co., Ltd., 1992.
- Guo, Qing-fan. *Zhuangzi Jishi*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd., 1961.
- Wang, zhon-gjiang. *Daojia xueshuo de guannian shi yanjiu*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd., 2015.
- Chan, Wing-cheuk. *On the controversy between Wang-pi and Kuo-hsiang*, Tunghai Journal, Vol. 33 (1992), pp. 123-138.
- Tang, Yong-Tong. *Wei Jin Xuan Xue Lun Gao*. Shanghai: Shiji chuban jituan., 2005.
- Yang Li-hua, *Guo xiang "zhuangzi zhu" yanjiu*, Beijing: Peking University Press., 2010.
- Tsai Chen-Feng, *Conflict or Continuity: A Dispute over the Thought of Wang Bi and Guo Xiang*, Bulletin of The Department of Chinese Literature, Vol. 24 (Jun. 2006), pp. 83-114
- Tsai, Chen-Feng, *The Idea of ziran in Wei-Jin Philosophy*, Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University, Vol. 26 (Oct. 2009), pp. 1-34.
- Qian Mu, *History of Chinese Thought*, Taipei: Student Bookstore, 1992.
- Dai, Lian-Zhang, *Xuanzhi, xuanli yu wenhua fazhan*, Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, 2002.

Another Interpretation of the Historical Significances of Guo Xiang's "Zisheng(自生)" and "Duhua(獨化)"

Shiau, Yu-Min

Abstract

Guo Xiang's(郭象) "zisheng(自生)" and "duhua(獨化)" are important concepts in Wei-Jin Philosophy. This article discusses some important significances of "zisheng" and "duhua" in the history of Chinese thought from the perspective of Tao as the source of "wu(物)". It is pointed out that, by emphasizing the concept of "zisheng" and "duhua", Guo Xiang fundamentally changed the people's understanding of world from yes to no for the discussion of whether there is influences between "wu(物)" and "wu(物)". In Guo Xiang's thought, it is the theoretical basis for the ideas—"wuwei(無為)", wudai(無待)", "wuxin(無心)", "shixing(適性)" which are the foundation for the interaction between human and world. In addition, Guo Xiang's "shixing" is a further development of the Zhuangzi's thought, and "zisheng" and "duhua" also contribute to the development of the concepts of "you(有)"/"wu(無)" and "Li(理)" in the history of Chinese thought.

Keywords: Guo Xiang, Zhuangzi, zisheng, duhua, dao and wu, Wei-Jin Philosophy