

《莊子》對於「物」之生成變化的理解及其所 蘊含的「自生」、「獨化」觀念*

蕭裕民**

國立政治大學中國文學系

摘 要

郭象 (c. 252-312)「自生」、「獨化」為魏晉玄學之重要觀念。它們多被理解為否定造物來源、不同於《莊子》思想。然若從《莊子》角度觀之，可發現《莊子》義理中具有可稱為「自生」、「獨化」的觀念，可提供理解「自生」、「獨化」之新的參考角度。概言之，《莊子》對「物」之生成變化的理解是，因物之源的「道」非「物」，故「道」與「物」之間的關係特殊，並非「物」這個層次的生成、支配關係，故追究「物」之根源時，無法找出其他「物」做為其根源。且在「物」的層次看，既以「道」為根源，則非由其他「物」使之生成、變化。故由此可說「物」是自生、獨化、自然、自爾。此可見由《莊子》義理理解「自生」、「獨化」之可能性，亦可做為瞭解《莊子》及魏晉思想之參考。

關鍵詞：郭象，《莊子》，自生，獨化，道與物，魏晉玄學

* 感謝匿名審查人的指正與提示寶貴意見，特此致謝。

** 作者電子郵件信箱：ymshiau@nccu.edu.tw

一、前言

魏晉玄學中被當時人譽為王弼之亞¹的郭象 (c. 252-312)，其理論體系可說是其中最龐大的一個，² 其所作之《莊子注》³ 則是魏晉玄學中重要的代表作品，同時也是《莊子》學中重要的注解本。《莊子注》的相關思想，在《莊子》思想以及魏晉玄學之瞭解上，具有相當的重要性。特別是郭象在《莊子注》中提出的「自生」、「獨化」等觀念，於瞭解郭象思想時具有關鍵的作用，對於藉此對照深化瞭解《莊子》，以及勾勒魏晉玄學之發展面貌，亦具有重要性。

事實上，關於郭象「自生」、「獨化」的相關研究已不少，學者們所提出之觀點也各有其洞見與價值，並已大致形成某些對此議題之基本理解。大多數學者的解讀，強調郭象思想之異於《莊子》，例如傅偉勳、莊耀郎、王中江、韓林合等，⁴ 諸如此類，⁵ 皆從差異的立場解讀郭象關於此議題的論述。

¹ 《世說新語·文學》劉孝標注引〈文士傳〉曰：「象……少有才理，慕道好學，託志老、莊。時人咸以為王弼之亞。」並說「象作《莊子注》，最有清辭道旨。」劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨等整理，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989），卷上之下，頁 206。

² 許抗生，《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書，1992），頁 206。

³ 向秀、郭象之《莊子注》向來有作者方面之爭議。學者較普遍的看法是，郭注本與向注本可能大部分相同而間有相異之處，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》。

⁴ 參見傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書，1991），頁 422-423；莊耀郎，《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1998），頁 35-36；王中江，《道家學說的觀念史研究》（北京：中華書局，2015），〈郭象哲學的一些困難及其解體〉，頁 398；韓林合，《游外以冥內：郭象哲學研究》（北京：商務印書館，2016），頁 294。

⁵ 除上舉之例以外，尚有不少例子。例如：陳榮捷，《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書，1993），第 19 章，〈新道家〉，頁 435-462；楊儒賓，〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編，《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教中心，2000），頁 312；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1990），頁 390；林聰舜，《向郭莊學之研究》（臺北：文史哲出版社，1981），第 5 章第 4 節，〈向郭與莊子形上觀念之區別〉，頁 124-131；王叔岷，《郭象莊子注校記》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1993），〈自序〉，頁 1-2；盧桂珍，《境界·思維·語言：魏晉玄理研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁 30；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），頁 247；崔大華，《莊學研究——中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》（北京：人民出版社，1992），下編，第 9 章第 2-1 節，〈玄學理論主題中呈現的莊子思想〉，頁 435；馬曉樂，《魏晉南北朝莊學史論》（北京：中華書局，2012），頁 163；劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），第 4、5 章，〈定向篇——內在定向與外化實例：王弼與郭象〉、〈逆向篇——兩種逍遙與兩種自由：從莊子到郭象〉，頁 131-174、175-

然而，因《莊子》與郭象文本具有相當程度的歧解空間，研讀時仍發現可再斟酌之處，有些學者亦提出不同的見解，指出郭、《莊》相同之處，顯示此議題仍有補充討論之空間。例如，戴璉璋認為，郭象沒有違背老莊宗旨，而是賦予新義、自成體系，無掉以無為本的執著。⁶ 蔡振豐認為，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」。⁷ 王葆玟認為郭象與《莊子》思想雖有差異，但獨化一說來自《莊子》。⁸ 甚至，亦有學者強調二者之相同面。例如蘇新濤認為，郭象對莊書「本體一宇宙」能恰當申發，惟偏於圓融式之講法，難見造化本體與造化事物間的上下層之別。⁹ 林明照認為，由側重價值層面的相關意涵來看，郭象並不違《莊子》。¹⁰ 陳志強則認為，《莊》、郭異同間的理論難處其實可以解釋，郭象對於《莊子》不是扭曲，而是發展。¹¹ 牟宗三甚至從境界義指出郭象與《莊子》意旨相同。¹²

因此，本研究之目的，即在於對此做某些疏通釐清的工作，提供瞭解《莊子》及郭象思想的「另一個探究途徑或觀點」，作為瞭解相關議題之參考。

在方法上，要特別說明的有幾點。其一，由《莊子》思想切入：

由已有的研究觀之，多數認為且著重於《莊》、郭思想有相當差異，在此立場下，所做的多數觀察很自然地較不會從《莊子》的義理脈絡去思考《莊子》中可能蘊涵的「自生」、「獨化」意涵，也較不會由此連結對郭象之理解。但是，由部分學者的研究也可發現，其實在「自生」、「獨化」等郭象核心觀念上，郭象與《莊子》思想確有相同處、承繼發揮處可討論。甚至，即使認為二者不同而持凸顯郭象

207；錢穆，《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁 130-132；暴慶剛，《反思與重構——郭象《莊子注》研究》（南京：南京大學出版社，2013），頁 200；方勇，《莊學史略》（成都：巴蜀書社，2008），頁 84；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 140；王曉毅，《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006）。

⁶ 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、290。

⁷ 蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》，26（臺南：2009），頁 19-20。

⁸ 王葆玟，〈試論郭象“獨化”說及其與向秀學說的關係——兼論向、郭莊學異同的問題〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化》第 2 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁 185。

⁹ 蘇新濤，《郭象莊學平議》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 198。

¹⁰ 林明照，〈郭象“獨化”論所呈現注《莊》的詮釋方向問題〉，收入劉笑敢主編，《中國哲學與文化》第 4 輯（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 178。

¹¹ 陳志強，〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》，新 44.3（新竹：2014），頁 351。

¹² 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 205。

之特別性，視《莊子》反為郭象之注的立場來講，¹³ 亦必有由《莊》可理解郭的同通之理可論。這些，實際上密切關係到郭象「自生」、「獨化」之解讀，卻是較少被深究的。

進一步論之，《莊子注》作為《莊子》的注本，若以強調其相異的立場解之，容易只看到相異的一面，而缺乏從相同面切入的參酌。雖然多數研究採二者相異的立場解釋時，仍不忘視《莊子注》為一個與《莊子》有關的文本，或也由此與《莊子》進行一些比較，但主要仍是採取分割獨立對待郭象《莊子注》文本的角度來探究其思想。如此做法，對某些很可能是郭象得於《莊子》且切近於《莊子》但郭象表述方式或切入角度有異的部分，解讀時恐怕會有所偏失。

再說，既然是注《莊》，不論郭象是適當解《莊》或誤解《莊子》，由《莊子》所論之該議題切入瞭解，乃一重要角度。而且，注疏之義理及其與所注文本異同關係的議題，若追溯問題及解答之根源，所注文本之義理為何，其實是問題的根本所在。¹⁴ 何況，學界對於《莊子》文本的理解尚有差異，不論採常見的以「道」為萬物之源解《莊子》，或以類同學界常用來解郭象的觀念解《莊子》，¹⁵ 或以牟宗三等人所採的境界說來解《莊子》，郭、《莊》異同問題都可有不同的討論。

因此，由《莊子》義理的角度切入探討，論證出其中一種具合理性、一致性、

¹³ 「曾見郭象注莊子。識者云，卻是莊子注郭象。」蘊間編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正新脩大藏經》第47冊，卷22，〈示永寧郡夫人（鄭兩府宅）〉，CBETA, T47, no. 1998A, p. 904, a28-29. 文中強調不得泥在語言中。此語於該文中為無著道人所說，呼應該文意，而常被解郭象者引於稱述郭象之異於《莊子》、獨標己意。

¹⁴ 正如余敦康所說，關於郭象及莊學「一系列的問題都是圍繞著對郭象莊學的評價自然引發出來的，……而所有這些問題最後都歸結為一個怎樣才算是對莊子思想的真正理解的問題。」余敦康，《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），頁388。雖然說，詮釋文本時尋求所謂「較好地理解」，未必可得也未必適當，然而，實際上「不同地理解」也不能與原作者精神背道而馳。參考張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》，9.3（臺北：1999），頁87-109。此就未特別主張別異於《莊子》的郭象之做注而言如此，對於吾人今日解《莊》亦是如此。客觀上雖不可能得到一個可以確認所解同於《莊子》的絕對判準，但態度上在對此有所理解下盡力尋求《莊子》之旨意，應是可採行的方向之一。

¹⁵ 例如楊儒賓認為，「莊子的『物』之哲學大致是對一種宇宙論模式的道之創生之否定，尤其反對由『無』生『有』之主張。」「依莊子的體證哲學，體證至極的景象雖然難以形容，但他仍保留物的獨立性，物在超越狀態中，自生自化。」「莊子主張：連道也不生萬物。」「物化之物不是被理智設定之物，也不是被本體論意識設定之物，它自己決定自己，物化之物會在主體與世界的邂逅中傳來訊息。但物之自運自化，不屬於科學理性世界的命題，它仍有待於體證者的意識加以朗現。」楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版，2016），頁202、203、203、204。

且與此議題有關的理解，以釐清《莊子》對此方面之觀念，並做為連結《莊子》與郭注之間義理關係的參考，應是瞭解郭象「自生」、「獨化」的重要輔助路徑之一。同時也是在《莊子》思想研究中，對此議題的一個研究說明。

其二，聚焦論證《莊子》中「物」之生成變化的議題：

《莊》、郭異同及郭象「自生」、「獨化」議題，其產生歧異的核心問題，最主要在於詮解「自生」、「獨化」時，判定郭象思想中是否有造物來源。也就是以郭象否定造物者的角度解之，或者採取肯定「道」為萬物來源的角度解之的差別。故對於「物」之生成變化的理解為何，乃釐清此議題的關鍵。因此，本論文聚焦於《莊子》對萬物生成變化的理解，不僅對《莊子》思想此議題的其中一種理解進路提出一種論證支持，且由此說明《莊子》中所蘊含的可稱為「自生」、「獨化」的觀念。

至於，本論文的討論範圍，受限於篇幅，不涉及連結郭象文本的相關討論，而是針對《莊子》對於「物」之生成變化的理解予以論證釐清，並指出《莊子》中所蘊含的可稱為「自生」、「獨化」之觀念。目的在於使此觀點清晰化，不僅釐清《莊子》關於此議題的觀點，還可提供為理解郭象「自生」、「獨化」觀念的參考角度之一。

其三，篇幅所限故先聚焦在根據原典的系統性論述：

萬物根源、物之生成問題乃《莊》、郭異同問題的焦點，並往往以此代表《莊》、郭之間的異同，本研究亦聚焦於此議題。故此議題外在其他議題上持《莊》、郭相同之論者，不在本研究的關注之處（郭注本來即注《莊》，其中與《莊》有很多相同處且學者有很高共識者，本不在話下）。而對於本議題，學界的觀點概括而言大部分持《莊》、郭相異，郭象思想無存有根源。一部分學者採《莊》、郭相同，但以無存有根源解《莊》（或者採《莊》、郭同樣無「道」這層存有根源，但採氣本論理解《莊子》）。少部分則採《莊》、郭相同，皆以「道」為存有根源。至於採《莊》、郭相異，視《莊》無存有根源，視郭有存有根源者，似未見到。本研究即在學界仍有此差異觀點的背景下，試圖對於《莊》、郭同以「道」為萬物存有根源的論點，提出直接根據文獻的嚴格論證，以加強佐證學界持此觀點之合理性。因之，固然做研究時採取與各學者觀點對話是重要的論述方式之一，但由於本研究的取徑是試圖由更詳細完整的文獻針對性地直接補強該觀點之根基，限於單篇論文之篇幅，只能先聚焦於鋪陳呈現根據原典之論證，故，由這些論證所得的觀點再與意見相左或意見類似但有部分差異的學者觀點之對話辯論，只能

另文為之。事實上，此類明顯有相對觀點的議論，於議論中即很難沒有預設的辯論對象，所以，在說明「A」觀點的合理性時，即帶有與「非 A」觀點的對話，只是沒有對具體學者的針對性。故，實無礙於議題之闡明。

其四，研究價值在於針對此議題鋪墊系統性論證的基石：

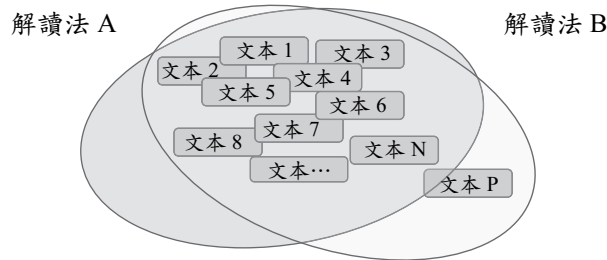
本研究的目的及其學術價值，並非在於橫空提出前無古人的見解，而是在於，在學術史上影響牽連廣泛的極重要議題上，為目前學界非主流觀點多砌一塊嚴謹的基礎磚石，以利學界後續更多的討論。畢竟，主流觀點能成為主流，雖必然有其道理在，但是，主流觀點未必都是最適切的。而非主流觀點雖或持論有理，但多為持此觀點在其他議題中帶出，較少針對此議題的基礎研究。¹⁶ 故若能提出根據原典的嚴謹論證，若主流觀點能併參有理有據的其他研究觀點，則對於學界更適當地理解現象，乃至創新，將極為有益。此外，莊子／《莊子》思想體系是如何的樣貌，本身即是具有爭議的大哉問，針對本研究中同為《莊子》與郭象中的核心觀念（存有根源議題），更少有連結起來做系統性論證的研究，若能有較完整的系統性論證，可促進學界關於此重要議題的有效對話與進展。至少，有助於釐清在常見的一種理解《莊子》思想的立場中（以道為萬物根源），關於此議題的一種經系統性嚴謹論證的合理性觀點。

其五，系統性論證所具有的合理性（持不同立場對部分文本的差異解讀不足以否定系統性論證所得的結果）：

文本詮釋方向產生差異，常見的情況如關鍵證據本身解讀有差異，或者證據文本太少以致難做論證等等。本研究屬前者，郭象《莊子注》有不算少的文本量，然而對於關鍵證據的解讀有所不同。此中的歧異，除了因於文本自身可能的多義及解讀者本身原有視域的影響外，在郭象這個案例中，還包含因於文本中具有意義看似衝突的文本（例如文本中有看似肯定「道」為萬物根源的，也有看似否定道的物「自生」），導致解讀時偏重不同的文本做為解讀依據而產生理解方向之歧異。如此，處理的方法之一，是盡可能將相關文本納入，做成能貫串融通解釋各文本的系

¹⁶ 持主流意見者，不認同非主流觀點，且主流意見立場之各層次論述已多，往往就其所持觀點解讀文獻而認為其他意見已無庸多論。而持非主流觀點者，就其所持觀點認為文獻解讀自然如此，亦無庸多論。如此，較難有適當的對話，較難激發視角的調整。持非主流觀點者，須有更堅實完整的基礎研究，才能做為更多對話的根據。例如「道」之「不生之生」的問題、本體論和宇宙（生成）論切割而論的問題、對物之所謂變化和生滅的看法等，從各自所持立場來看認為是共識，但實際上不同立場間存在著歧異。這些議題，若切割而論，各說各話的空間很大。故非主流觀點若欲與主流觀點做有效的對話，必須根據文本，系統性地闡述這些議題，才能減少各自採各自的立場去片斷擷取、互駁斥非的情況。

統性論證，來支持某一解讀方向的合理性。而由於涉及的文本並非少量，文本若能被融通解讀，且又沒有其他「非立場差異所決定」的證據足以反駁之，則此種解讀就可算是一種可以合理立足的解讀。至於是否能推翻、取代其他立場的不同方向解讀，則是另一回事，屬於再進一步的討論。此外，檢核（批評、反駁）其可否足以成為一說的合理性高低，根據的是在該立場下能融通解釋文本的範圍大小，以及融通論述中的合理性、材料及方法的合適性等等，不是根據各自所站的不同立場來相互批評。所以，若以站在其他立場對零星文本所做的不同解讀，來批評某一立場的系統性論證對於不只一解（解讀有所歧異）的文本解讀不對，進而以此批評該立場的合理性，這在方法學理上效果是有限的，須由非立場性的論證來批評較有效。因為，在文本具有歧解下，不同解讀系統尋求的是系統內的一致性，以達最大範圍融通解釋文本，並非同時又要矛盾地要求去符合其他系統（特別是對立立場）的解讀角度。以上，若以簡圖示之，大致如圖一：



合理性高低：能融通解釋文本的範圍大小如何？
能融通解釋歷史發展相關現象的範圍如何？

圖一：不同解讀法以其法系統性融通解釋文本

其六，不套用既定的「自生」、「獨化」觀念：

由於本研究試圖對此議題提供從另一個角度的思考（由《莊子》思想切入、直接根據物之根源等問題引據文本論證……），故某個意義上來講，也是試圖重新梳理學界某些既有的印象，故涉及常被歸類為郭象思想詞語的「自生」、「獨化」時，其實際意涵乃由論證中鋪陳理解之，並不直接套用常見的對於郭象「自生」、「獨化」的相關理解，否則不同的理解間會產生許多扞格，造成混淆。當然，此中隱含著也將試圖重新詮釋郭象中的「自生」、「獨化」觀念，並指出《莊子》與郭象間關於此點上的承繼關係。只是，關於郭象的部分須另文為之。

以下，將分成（一）《莊子》中的物之根源與物之生成觀念、（二）《莊子》中的物之變化觀念、（三）《莊子》中連結「自生」、「獨化」意涵之相關文獻等三部分討論之。前兩部分以議題為主，根據《莊子》文本闡明《莊子》中關於物之根源、物之生成及變化的各觀念，第三部分則以《莊子》中的文本段落為主，將第一、二部分所得之觀念綜合運用於舉例解析《莊子》關於此議題的重要段落，同時，也彰顯這些觀念能解通《莊子》相關文本段落，與文本之間具有相當的適用度、一致性，並非斷章取義或削足適履的觀念建構。

二、物之根源與物之生成——「道」為物之源，「道」生「物」 為不生之生

關於「物之生成」問題，須先瞭解萬物之產生的根源為何？¹⁷ 接著瞭解此作為根源者具有什麼樣的特色？然後進一步瞭解由此根源產生萬物，《莊子》是如何理解之？以下先看《莊子》所認為的萬物根源。

（一）道為萬物之源

《莊子》對萬物是否有其根源的看法，從其以正面的語氣敘述「物物者」（見引文 (3)）的觀念便可知，答案是肯定的。¹⁸ 至於《莊子》所認為的萬物根源，乃是《莊子》所說的「道」。此亦可由《莊子》中的文本直接得知。例如《莊子》提到：

(1) 道與之貌，天與之形，……。¹⁹

(2) 夫道，……神鬼神地，生天生地；……。²⁰

¹⁷ 亦即，宇宙論問題與本體論問題密切相關，《莊子》中亦一併論及。或如劉笑敢所說：「中國古代，宇宙論問題與本體論問題並沒有明確的分別。」劉笑敢，《兩種自由的追求：莊子與沙特》（臺北：正中書局，1994），頁 39。

¹⁸ 採「物無存有根源」的角度解《莊》者，對此不易適當通解。

¹⁹ 郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），卷 2 下，〈德充符〉，頁 222。以下為便於論述時指稱，並減少不同角度論述引用時重複抄錄，各引文予以編號。

²⁰ 同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 246-247。此處「神」作為動詞用，與「生」字皆用於表達

此皆是指出「道」為萬物產生來源的直接文獻，²¹《莊子》以「道」為萬物之源應無疑義。

(二)萬物根源之「道」無形無象與「物」在理論上不屬同一層次

雖然，「道」字的用法與意涵不只一種，然而，既然《莊子》有以「道」為萬物來源²²之看法，《莊子》中的「道」應即有存有涵義上之運用，並且是作為萬物最根源的存有。此為《莊子》中「道」的重要意涵之一，²³且為本研究所要聚焦的部分。而萬物根源這種根源性的存有，為萬物所共有，通及萬物，故甚特殊，所以亦可從文本中談到物之來源的文獻連結其所做的特殊描述，而確認、理解《莊子》關於「道」的存有上的意涵及其特色描述。例如：

(3) 冉求問於仲尼曰：「未有天地可知邪？」仲尼曰：「可。古猶今也。」……仲尼曰：「……無古無今，無始無終。未有子孫而有子

「道」作為萬物根源之意。

²¹ 另外如〈田子方〉篇提到：「日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡」。同前引，卷7下，頁707。此中以類比於萬物之於太陽的方式說萬物「受其成形」、有待而生死，也是指出萬物有個存有上的根源。雖文句無直接指出「道」字，但配合前述引文，可以以「道」理解之。

²² 「道」為萬物存有上的根源，亦為萬物生成變化之來源，而「自生」、「獨化」涉及萬物生成變化之源的討論，故本研究所謂萬物之源，聚焦於此方面意涵。事實上，「道」同時為精神方面之根源，也因此涉及境界、功夫、至高之人的狀態等等，並經常與存有方面議題連同討論或於討論中混用／混淆場域。此屬另外的議題。參見蕭裕民，《〈莊子〉「心」思想研究：一個「道」「物」兼含與「心」「物」溶融之示例》（臺北：文津出版社，2013）。此外，因「道」字在思想家中本為多含意字詞用於不同脈絡（例如也用於指風範做法、貫通之理等），其他脈絡之意涵也非本研究討論者。關於「道」字之多種意涵，可另參唐君毅談《老子》時所做的六種區分，「形上道體」只是其一。見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》第12卷（臺北：臺灣學生書局，1986），第11章，〈原道上：老子言道六義〉，頁368-385。又如崔大華將「道」區分為「哲學意義上的道」等三類，參見崔大華，《莊學研究》，中編，第3章第3-1節，〈“道”的多種意涵〉，頁118-122。

²³ 即使《莊子》思想之關懷最終仍指向世間面向，例如唐君毅曾指出，「吾昔年本西方形上學之觀點，以求瞭解莊子所謂道之果為何物，初以為莊子所謂道，乃宇宙萬化之即有而無即實而虛之道。後知此乃莊子之道之第二義。其第一義之道，當自其人生政治文化思想中求瞭解。……莊子之道者，其初義亦即望有此超拔，而解此心之桎梏，以自求出路，解此心之倒懸，以安立地上之道也」，然而，不可否認的，「道」之存有根源上的意涵仍為《莊子》中之重要運用。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，第4章，〈原心下：莊子靈臺心荀子之統類心與大學中庸之工夫論〉，頁126。

孫，可乎？」冉求未對。仲尼曰：「已矣，未應矣！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。」²⁴

此段所問之未有天地，談的是追溯天地萬物根源的問題，故所謂「物物者」（使物為物者）所指的即是存有上的物之根源。而此根源，《莊子》認為其「非物」、「不得先物」（因若仍是物則會陷入無窮追溯，非終究之解），則「物之根源」不能以「物」論。因「物」字無做限定，範圍廣及萬物，故「物之根源」非萬物中之任一物，則，萬物根源不能是任何如「物」的「東西」。但《莊子》又認為「道」在所有物中，²⁵ 那麼，以「不同層次」來理解這種「非物卻又在物中」，應為一種可行的方式。而若連結上一小節所論，可將此處所描述之「物之根源」與「道」連結來理解，則可說，在《莊子》中，萬物根源意涵的「道」非物，且「道」與「物」為兩個不同的層次。

又如：

- (4) 夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。²⁶
- (5) 化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。²⁷

「神鬼神帝，生天生地」如前小節所述，涉及萬物根源並直接與「道」做連結。²⁸

²⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷7下，〈知北遊〉，頁762-763。

²⁵ 《莊子·知北遊》中東郭子問莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子回答：「無所不在。」且舉例說到稊稗、瓦甓、屎溺等，並說「無乎逃物」。同前引，頁749-750。

²⁶ 同前引，卷3上，〈大宗師〉，頁246-247。

²⁷ 同前引，卷7上，〈山木〉，頁694。

²⁸ 劉榮賢曾指出，〈大宗師〉此段文獻非內篇文獻。由此以論《莊子》內篇無萬物根源之觀念。其所持論據乃認為「通觀內篇之思想，其所謂『道』即是天地萬物生化的全體；莊子雖屢次提及『造物者』一詞，然其意乃是在於指謂『造物者無物』」，並引〈齊物論〉「咸其自取，怒者其誰邪！」為證，主張莊子思想中萬物之上無一更高的創造根源。劉榮賢，《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版，2004），頁37-39。然而，此說可再斟酌。其一是解釋角度問題。目前學界對《莊子》／「莊子」思想是否有存有根源這層，本就有兩種不同的看法，各有所本，除非能先將

而其對於萬物根源（也就是存有意涵的「道」）所做的描述，有「無形、不可見、作為根本、先於天地、不在時間空間的限制之下」等。至於引文 (5)，成玄英《疏》將此段解為對「通生萬物」的「道」之描述。²⁹ 對這個使萬物生化的萬物根源的描述，所謂不知其禪之者、不知其終始，則有「無法捉摸、超出於時間終始之限制」等意涵。

此外，由於人能體道、與道契合，在此理路下，有些涉及萬物根源的論述，與人達至高層次的狀態（境界）連結，故也可由此觀《莊子》對於「道」的理解。例如：

- (6) 有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形，是謂天門。天門者，無有也，萬物出乎無有。有不能以有為有，必出乎無有，而無有一無有。聖人藏乎是。³⁰
- (7) 聖人將遊於物之所不得遊而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，

此差異絕對性地解決，否則其中一方若持其所論做解，而將認為不合的文字定義為不屬其所在內外雜篇位置，恐仍無法得到絕對的說服力。只能說，就其所持論點來看有這樣的可能，但也無法對持另一方觀點者在其系統一致之下所做的論證提出有效的反駁。其二，就研究方法而言，本研究及不少學者採取視《莊子》書為一整體的角度研究，並非切割內外篇文獻做研究。如此，則文獻是否屬內篇就不成為問題，此處論證的成立與否當然也就無關於該文獻是否屬於內篇。而《莊子》研究到底該切割內外雜篇還是全書視為一體，亦同樣是看法分歧的大哉問，各有所本，恐怕很難直接有力否定某一方的方法。何況，若「莊子」與「與莊子思想能一致融通的莊子後學」的文本共構《莊子》一書，今人在對所謂「莊子」思想做一般研究（而非專門細緻考證區分莊子、莊子後學各派）時，採《莊子》整書中的大部分可一致解通之文獻來研究，在方法上應無太大問題。參見蕭裕民，〈《莊子》內外雜篇新論——從思想的一致性來觀察〉，《興大人學報》，36（臺中：2006），頁 159-185。再說，本研究的目的是連結郭象與《莊子》，也就是郭象所理解的「今本《莊子》」。則採《莊子》書的角度探析所謂莊子思想，以連繫郭象思想，方法上應該更為適宜。其三，就義理上看，「『道』即是天地萬物生化的全體」與「道」做為萬物根源，二觀點並不衝突，反而是一致的。正因為「道」具有本論文所述之「（姑且稱為）特色」，所以能道物不二，既是萬物的根源，又同時是物。其本然實相確實是不分，當然，也可以據此論稱各物獨立，但實際上就思想家的思想而言（或者，也可能可以歸之於人類探求根源、區分認知的天生特性），事實上區分出了「道」這層，用於在各物的殊異性之外保障萬物所具有的共通性，否則也不需要在此「物」之外另立此詞（道）來論述了。總之，此處以〈大宗師〉此段文獻做論證，雖從對文獻採取不同立場者的角度看或有疑慮，但就本論文議題而言，具有系統性、一致性的論證效力。另外，雖然〈大宗師〉此段文獻為內篇中文字面較直接有萬物來源之意的有限文獻，且亦可從反方立場解之，然而既能以本研究之立場與其他文本一致通解，顯示其性質並非與其他文本不相容的孤證，則不僅無損其證據效力，且更是屬於字面上直接明顯的證據。

²⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 7 上，〈山木〉，頁 694。

³⁰ 同前引，卷 8 上，〈庚桑楚〉，頁 800。

又況萬物之所係，而一化之所待乎！³¹

引文 (6) 談到萬物出乎哪裡，涉及萬物根源，而「聖人藏乎是」則是說明聖人狀態達於此。至於對此萬物根源的描述，則是「無有」、不可見。並且認為「有不能以有為有，必出乎無有」，但所謂「無有」，不能是某種「有」，故說「無有一無有」。將「有」的根源暫時指向「無」，並更進一步闡明其實也沒有所謂「無」，也就是說「無」只是姑且稱之，實際上既非「有」，也沒有「無」，所以也非「無」。此可看出，在萬物根源這個層次，不能／也無法以一般所能理解的「有／無」去理解它。其次，引文 (7) 之「物之所不得遯而皆存」有存有上的意涵，且若皆「不得遯」，且皆存，則唯有在萬物之「共同」的「根源」的層次方可有如此之描述。³² 若再連結「萬物之所係」、「一化之所待」觀之，這兩句所論也與萬物根源有關。³³ 而且，其意涵與達最高層次之「聖人」連結，亦說明人之最高層次之狀態或境界指向萬物根源（存有意涵之「道」），³⁴ 那麼，《莊子》中對於至高層次（境界）之人的描述，亦可連結於對「道」的理解。例如：

(8) 廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？」廣成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來！吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。」³⁵
廣成子曰：「……余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月

³¹ 同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 244。

³² 若在物各自有所區隔的層次，種種區隔產生顯隱、生滅、精粗等差別，也產生認知上的存在與否的區別，便不是「不得遯而皆存」。

³³ 此段引文雖或以「氣」層次解之也可通，但「氣」在《莊子》中非最根本的層次，見後引文 (9) 所論。另，又如《莊子》中著名的心齋段，字面上看似追溯至「聽之以氣」，但「虛而待物」的「氣」之後，《莊子》還說「唯道集虛」，則「道」明顯是再進一層。郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 2 中，〈人間世〉，頁 147。

³⁴ 又，〈知北遊〉談到「若夫乘道德而浮遊則不然。……浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」認為達至高層次之人遊於萬物之祖，也有類似之意。同前引，卷 7 上，頁 668。且「物物而不物於物」同於前引文 (3) 之「物物者非物」，也有「物物者」（即「道」）與「物」為兩個不同層次之意。

³⁵ 同前引，卷 4 下，〈在宥〉，頁 381。

參 光 ， 吾 與 天 地 為 常 。 … … 。 」³⁶

此中對於人之至高層次（即「道」之層次）「窈窈冥冥」、「昏昏默默」、「入無窮之門」、「遊無極之野」的描述，有幽深難明、無窮無盡與無限等意涵。

由以上所論可見，《莊子》中具有萬物存有根源有關之討論，而且是「道」的重要意涵，並與人之達至高層次相連結。對此終極的存有根源（亦即存有意涵之「道」，或以「終極存有」稱之），《莊子》中對其之描述，概略而言，包含無形無象、不可聞見、深渺難測、超出於「有／無」、無窮無盡與無限、超出於天地古今、也就超出於時間空間等等，且其存有上的根源次序先於「物」，而且不是物，並且與「物」為不同的層次。根據這樣的整理，其實可以發現，終極的存有根源，最核心的「特色」或許可說是超出於時間空間，因其超出於時間空間，當然沒有形象，當然難以理解窺測，當然無「有／無」可論，當然無窮無盡與無限，也當然不是時空內的任何一物。因此，從身處於時空內的人的角度，以時空內的語言去描述時，也只能說是姑且用時空內所能理解的內容去做比擬。而所描述的種種「特色」，也只能說是描述上姑且說之的描述性特色，並非說其具有這些（在「物」的世界中才有的）屬性。實際上，它雖為萬物之根源，似蘊含萬物之各種屬性，但它本身並無任何屬性。如此，也才能成其為萬物之根源，而非僅僅是某物。

(三)「道」生「物」為不生之生

萬物根源如上所述，「物」與「道」為兩個不同的層次，則關於「物」之生成的問題，包含了兩個部分。一是由「道的層次（物之根源）→物的層次（生成之物）」這條線，二是在「物」的層次中「物（生物之物）→物（生成之物）」這條線。後者是「物」（「有」）的層次的生成，連結著「物之變化」問題，稍後與「物之變化」一併討論。此處先看「道→物」的部分。

前小節整理了《莊子》對於萬物根源（也就是「道」、「終極存有」）所描述的特色，並瞭解無形無象、非有非無、渺茫無測的「道」，其與「物」為不同的層次。如此，則超出於時間空間之外的「道」，與落於時空之內的「物」（「有」），中間有個無法以思維、認知（思維、認知屬「有」）瞭解的不連續性跳躍。也就是說，萬物根源（「道」）與生成之物（「物」）之間的「生成」關係，乃終極的非有非無的形上層次與「有」的層次的連結，是一種（在思維、認知

³⁶ 同前引，頁384。

所僅能在的「有」的層次去看認為是)不連續的、跳躍的現象。也因此種不連續性,使得「物」的層次的種種變化,雖以「道」為根源、為「道」的呈現,但並不連繫著所謂「道」的變化(「道」的層次超出時空,本身並無變化可言),也無「有」的層次的「促使、支配」來使「物」變化。就此角度,以「獨化」稱之,實為理解此意涵之一種角度。除此之外,也因此種不連續性,「物」的層次所見的這些(由特殊之生)「被生成」的萬物(雖以「道」為根源卻)沒有了直接連接的來源「物」,故彷彿憑空而生。就此角度,以「自生」稱之,亦為理解此意涵之一種角度。

此「道/物」兩層間在有限認知下的不連續性,亦可由《莊子》採取模糊跳躍的論述中觀察到。例如〈至樂〉中說:

(9) 察其始而本無生,非徒無生也而本無形,非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間,³⁷ 變而有氣,氣變而有形,形變而有生,今又變而之死,是相與為春秋冬夏四時行也。³⁸

此將「物」層次的物之生成,往源頭追溯到未生成、到無形、到無「氣」(「本無氣」意謂「氣」是其中一階段,但非最根本),然後用「雜乎芒芴之間」這樣一個對來源之樣態的模糊迷離描述,來交代「氣」之來源,正是因為萬物根源之「道」,與「物」之間有著「非有非無」與「有」的分屬不同層次的非連續性,所以採取這樣的描述。接著「氣→形→生→死」則是「物」的層次的物之生成變化。另外,〈齊物論〉中追溯「有/無」根源時,也見類似的方法。〈齊物論〉中說:

(10) 有有也者,有無也者,有未始有無也者,有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣,而未知有無之果孰有孰無也。³⁹

³⁷ 此句或認為指「氣」未具的渾淪狀態,未必指「道」。然而,就其內容類同於一般對道的描述而言,解為指「道」乃合理的解釋之一,並非不可,且與本研究其他論述具一致性,並不衝突。此外,採「非道」立場解之者,須對「道」與「氣」之間這層(或否定「道」但又在「氣」之前加了一層)在整個萬物生成變化的理解體系中有所界定(既否定「氣」、「物」之前的「道」,為何又要添加描述彷彿類似的一層?)。那又是另一套不同角度的詮釋,同時也必須考慮該解釋與其他文本配套時能否一致通解。

³⁸ 郭慶藩輯,《莊子集釋》,卷6下,頁614-615。

³⁹ 同前引,卷1下,頁79。

此段論述中，除可見其描述的根源性終極存有之「非有非無、無法以人意擬測」的特色外，其以「俄而」這樣的詞語，以瞬間不知原因之意來做說明，顯示從終極存有（「道」）到「有／無」之產生（也就是「有」）之間的所謂生成，並非一個從「有」到「有」的可以觀察思索的連續性連結。⁴⁰ 另外，又如：

(11) 泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。⁴¹

此中最初的「無有無名」如同前論終極存有之特色，⁴² 而最後論述繞回追溯最初層次所說的「虛」、「大」，也是無形無象無時空範圍限制的物之根源（「道」、「終極存有」）的比擬描述之一。而「一之所起，有一而未形」中，「一」既有所起，且「有」一，則「一」在此明顯為「有」的層次，也就是「物」的層次（在《莊子》中，凡「有」皆「物」），是「有」的層次之具體事物成形之基礎。則「一之所起」的無有無名的泰初，就是萬物之根源，也就是「道」。此文獻中，

⁴⁰ 或有認為此段說明的是「物」無因自生。然而，「俄而」說明的是「有／無」產生的忽然性，並非直接說無根源。加上該文接著說「未知」「有／無」果「有」或「無」，則此忽然產生的「有／無」明顯「非」明確屬「有」的「物」，反而傾向於有那麼個難以知道屬「有」或屬「無」的「非物」存在。因此，或宜解讀成，有個似有似無的「道」，在忽然間、難以理解下「生成」由精至粗的萬物，而《莊子》透過逆向追溯追問，越追越精細、越追越近於無法認知的無形無象源頭，即得此文本所述。另外，也有認為此段在「今且有言於此，……果有謂乎？果無謂乎？」的脈絡之中，莊子所要討論的是齊物忘言忘境，無關於形上學範疇。《莊子》引文見郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 79。然而，雖然義理確可延伸通於忘言忘境之理解，但文本直接所論的關於言語實相的闡析，也確實是明顯而無法迴避的。《莊子》欲解說類不類的提問，採取的方式是直接就存有上的深層追究，精闢地展現存有之精微非言語概念所能掌握，於是由此徹底地使讀者從對世界的根本理解上明瞭語言之有限。若該段不涉及深層追溯存有之精微，純粹在講語言，又哪來表明言語的極限？又若純粹只是從語言講「一說無便已不是無」，只是要表達「語言文字不是無」、「一有語言文字便不齊」，那只要指明「言」是「有」、「言」不等於「物」即可，看不到採用層層深入排除的論法之用意，未必妥適。總之，雖有歧異解法，未必更適當，更何況，採本研究的詮釋方法，能一致解釋前後相關文本，至少足為合理的一說，應無疑義。

⁴¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 5 上，〈天地〉，頁 424。

⁴² 此處字面的「『有』無」雖看似不同於前引文 (6) 所說之「『無有』一無有」，但實際上只是所論深度細節的差異。因為以「無」來指稱相對於「有」的層次乃是《莊子》中的一組常用觀念，細論之時才更精細說明「無」字也只是姑且借用，以說明實際上不能說有一個無。

《莊子》對於「道」與「有」之生成的關係，敘述仍然是跳躍式的。《莊子》只指出無有無名的泰初是「一」（也就是「有」，在《莊子》思想中，應即為「氣」）的根源，並未詳述由泰初到「一」之間的細節。若以前述的道理理解之，蓋泰初（「道」）本身無有無名，「一」為「有」且已有名，故二者間勢必不是以某些可見可感可說的東西連繫，更無法以言語詳述其連繫關係，所以在論述上，也只能指出其來源上的本末關係，而呈現出跳躍、不連續性。⁴³ 再者，如〈則陽〉中的

(12) 蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒訕之以非也。未知今之所謂是之非五十九非也。萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。人皆尊其知之所知而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！已乎已乎！且無所逃。此所謂然與，然乎？⁴⁴

此段除了也將人之狀態與萬物的存有連結而論外，「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門」明確地認為萬物之存有有其來源，只是這個來源與物之生之間，並非人所能認知理解的，也就不是人可以直接拉起關係線索的，此亦指出道與物之間的「物之生」並非一般的生，其間有跳躍、不連續性，從「有」（「物」）的層次看，「物」彷彿是突然冒出、自己生出。

從「道／物」兩層之間的不連續性這個角度觀察，也可發現能一致性通解「道」在萬物之上（或稱「道」在萬物之中、「道」在萬物之內、「道」蘊含於萬物）、萬物為「道」之呈現、「道」無所不包這類關於「道」的重要觀念。「道」在萬物之上而無所不包，是道家明言的說法，例如《莊子》提到：

⁴³ 也因為《莊子》真切瞭解到無限的「道」與有限的「物」（即「有」）之間從「有」的角度看的不連續性，也瞭解人之理智邏輯有限的認知不可能知道及不可能追溯到根源層次的無限的「道」，也瞭解知解性的知道不算真知道，就算體會後轉得認知性的知道，這種認知性的知道也已不是真的知道。人或許以形上／形下區分之而自以為知（瞭解），實際上在《莊子》眼中這都只是有限的認知知識，並非真正知道。既然知解性的認知不是真知道，當然也無法以語言解釋「道」。所以，《莊子》中對追溯、探究、解析這個根源，往往採取不知、不論的態度。例如「是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 55。其中的「真宰」即指「道」，不宜解為「真我」。因「真我」概念之運用乃為了強調一個能去體察掌握到的確實的主宰統合身體的主體，乃至由其發揮正面作用，但文本上下文意明顯指出其無形無跡無法掌握，這樣將使「真我」此解失去意義。又例如「六合之外，聖人存而不論」、「有問道而應之者，不知道也。雖問道者，亦未聞道。道無問，問無應。」同前引，頁 83；卷 7 下，〈知北遊〉，頁 758。

⁴⁴ 同前引，卷 8 下，頁 905。

- (13) 東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」⁴⁵
- (14) 夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也。形德仁義，神之末也，非至人孰能定之！⁴⁶

此即指出「道」在萬物之上而無所不包等觀念。一般對此類觀念，多當成是既成的結論，甚少解說為什麼如此。若由「道／物」兩層的角度看，可以知道，若「道／物」之間有某種連續性，則既為有連續性，二者間必有某種牽涉以成其間的影響關係，則必有某些因此而有的限制因素。反之，因二者間的不連續性，使得二者間沒有「由 A 生成 B」的連續性關係在兩者上所產生的限制，（這些限制，某程度限制了兩者間的對應關係，既無此限制）也就沒有那些受到某程度限制的對應關係，則兩者（道／物）中，作為根源的一者（道）兼為任何的另一者（物）之來源，且作為根源的一者，可（呈現、存在）在任何另一者（物）中，也就不至於不合理，而可為兩者間合理的關係之一。⁴⁷ 而且，作為根源的一者（道）既在任何另一者中，等於也是說在所有的另一者中（也就是萬物之中），換言之，也就可以說成眾多的另一者（萬物）皆為／全為根源者（道）的呈現，這樣，也就是根源者（道）呈現在眾多的另一者（萬物）上、根源者（道）無所不包，故而《莊子》認為，「萬物盡然，而以是相蘊」。⁴⁸

由「道／物」兩層的不連續性，以及「物」為「道」之呈現，進一步可理解所謂「道」的有否創生性、創造性問題。從「道」的角度說，因為此種非連續性，「物」並非由「道」直接創生、產生，僅說「物」是「道」的呈現，而不說是道之創生。但在「有」的層次看，從人的角度看，萬物既然根源於道，由「無物」到「有物」，而謂之為創造、創生。實際上，這種所謂的創生不是一般認知的創生

⁴⁵ 同前引，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 749。

⁴⁶ 同前引，卷 5 中，〈天道〉，頁 486。

⁴⁷ 或謂「有」的層次（或稱形而下層次）中也可有此特性，如「氣」、「因陀羅網」、「幾」等也可在一切事物之中，故認為此處所論並非必然。然而形下事物必有區分，如「氣」有陰陽清濁等差異，雖皆稱為「氣」，在各物中之「氣」有所不同；而「因陀羅網」強調的是相互交融的的連結，也非如無區別的「道」在萬物之中；「幾」更是對某種現象、某些機制之類的概括統稱，不能說它是一個能在任何物之中的存有物。所以，「有」的層次的種種是不可能如同「道」有「道」在萬物之中的關係。唯有「非有」的「道」能如此。

⁴⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 100。「是」，「此」也，指眼前之呈現，也可說是道的呈現。或如陳鼓應解為「意指互相蘊含於精純渾樸之中。」陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 94。

(一般在「有」的層次所認知的創生是「有」的層次的物之生滅)，而是「道」、「物」二層一體一用、一本一末的結果。從本源說其呈現，用「創生」這詞來理解，也或許不一定不可，畢竟它是「(某意義的)無」與「有」、或「(某意義的)無」到「有」之間的關係，彷彿有「物」被創造出來。但整件事之根本，是「道/物」不二的體用關係，是「本源」與「物」之無法切割的關係，⁴⁹ 並非「A生 B」A、B 二物之間的創生。然而，因其從不同層次看有不同界定，我們既可說此為「道生物」(「道」為物之來源)，又可說為「道不生物」(「道」非物，道與物之間沒有「物生物」的關係)，於是「不生之生」之類的詞語，乃成為描述此等特殊情況、瞭解「道」、「物」關係的可行說法之一。「道」對「物」此種非認知上的直接的生成關係，除導致「道」之「創造性」之界定差異問題外，境界型態形上學的討論也與此有關。⁵⁰ 不過因其所涉範圍有所延伸，也非此處討論之焦點，暫且不論。

由「道」與「物」之間的不連續性來看，《莊子》理論中作為存有根源的「道」，對於「物」之生成，並非可認知的直接創生關係，若以「道」作為根源來說，可說道「生」物，但若以其非直接的物生物的創生關係來說，則道「不生」

⁴⁹ 此處用「本源/物」而不用慣例使用的「本體/物」論之，乃配合研究焦點(即關於所謂「自生」)而強調「道」之根源性。實際上，「本體」即「物」之「根源」。蓋做為知識領域之區分，「存有論」雖又區分「本體論」、「宇宙論」，乃便於確認討論方向及討論層次之故。若所涉及的議題非至終極根源(即道、本體等)層次，而是「有」的層次之某種「有」構成(或說生成、聚合……)「萬物」，則歸為「宇宙論」理解之(即較基礎的「有」→衍生的「有」，例如氣化宇宙論)。但若涉及終極根源層次之存在與否、內容為何等討論，則歸為「本體論」。雖一般討論的焦點是反方向(「有」→本體)指向來源(故稱本體、本源、根源)，著重於所謂本體本身，但其實質仍是該根源作為「有」的層次的來源、根據、基底。故此處因議題取向之關係，涉及「本體/物」關係時選擇以「本源」稱之。事實上，本體到以本體為根源之「物」之間，或即使是所謂屬本體論的體用論其體用之間，涉及某意義下的生成，或可說成宇宙論，但也涉及本體，亦屬本體論。此部分跨「非有」及「有」。故若所討論的為此層次，似乎不需套以「本體論」、「宇宙論」之區分概念理解之。此並非混淆，而是無法切割。

⁵⁰ 「道/物」雖分兩層而相涵攝，但因為此又涉及「心/物」融通為一之關係，致使「主觀/客觀」、「主體/客體」、「存有/精神」、「創造實體/境界」等各組區分之間的界線模糊掉，因而有此類之討論。例如楊儒賓認為境界型態的形上學在莊子身上表現得一清二楚。「莊子所說的道，……也是要依循實踐者意識的深化，才能逐漸展現出來的。沒有了實踐者，也就沒有了道。」楊儒賓，《莊周風貌》(臺北：黎明文化，1991)，頁 42。實際上，在《莊子》中，對於「道」之真實性以及「道」為萬物根源，有所討論，但是沒有直接以創生角度討論「道」創生萬物，即因此處的「物」之生，非「物物之間的創生關係」。也因「非物物之間的創生關係」，加上存有與意識在根源上指向為一，人之至高層次狀態與物之存有根源之「道」指向為一，故就思想家所論意趣之重點，取境界角度詮釋，就成為可能的理解角度之一。

物。且因為物之產生來源（「道」）非任何「物」，那麼「物」就沒有任何一個「物」作為其產生的創造者，就此可說「物」是「自生」。⁵¹ 所以，「自生」可說是這種「不生之生」的另一種描述。

三、物之變化——以「道」為來源的「氣」聚散為「物」之 生滅變化

在《莊子》中，如前論，因有「道／物」兩層次，故「物之生成」問題可分成兩個部分，一為「道」作為萬物之源之產生、生成萬物，是「道」與「物」之間的關係。二為「物」的層次的萬物之生成，屬物與物之間的關係。物物關係之物之生，往往也連結著物的層次的物之滅來看，合看也就是物的生滅問題。此角度的「生成」、「生滅」，其實是屬於「物」在「有」的世界的變化。只是，這是比一般變化更大的變化。⁵²

⁵¹ 或有論者認為，即便從「道」非以「物生物」的角度生物來說「物自生」，可說其意味了「道不生物」之意，於理有據，然而，畢竟還是「道」生了「物」，則此說法終究有個矛盾在。論者此觀點實際上忽略了思想哲學文獻中思想家運用轉換角度、重鋪邏輯而重新定義特徵字詞以凸顯特定觀念的現象。且此種轉換角度、邏輯而重新定義，往往也正是欲調整他人原先既有的觀念，以致有可能出現與原使用意涵字面看起來不合或相矛盾的現象，甚至可能特別運用此矛盾以鮮明之。此外，當一個詞語被研究者特別挑出來探究時，因它是待論證標的，吾人當然不宜直接套以既有觀念理解之、言說之，須據其他證據、運用其他言詞以論證說明之方屬有效。故在本研究之例中，「物自生」的「自生」、「道生物」的「生」，皆須以根據文本推敲的脈絡理解之，則其若用既有觀念、常用詞語說之時，呈現為（物）既自生卻又有來源、（道）既生之又生不之的表面矛盾，乃屬可理解的現象。而吾人在討論此議題運用「生」字或相關觀念時，或許即不宜直接用一般 A 物創造生成 B 物的「創生」、「creation」等觀念來論述此議題，以免落入「用一個既定結果去論說待論證標的」，而將所欲討論的議題拆解掉（等於回到原點）的狀況。實際上，在本研究所得中，不論是「道生物」的「生」，還是「物自生」的「生」，皆屬一種自然而然、無人為迎送、自然天成、再沒有任何一物為其因由的「生」。只是吾人姑且以「生」稱之。該「生」實超出立基於「物生物」理解下的日常詞語所稱述的內容，而吾人姑且找一個字詞稱之，乃屬運用言詞論說時之不得不然。

⁵² 此義為少被留意者。就其字面來看，「自化」的「化」確實是變化之意。然而，「生滅」字義雖非「變化」，但當論及「生滅」時，明顯已是屬對於「有」的世界的觀察。從生到滅，或從滅到生，實際上也是該物在「有」的世界的一種變化。更何況，當吾人說某物之生時，還涉及了該物被認為為何物的階段性問題。例如從什麼都沒有時冒出成某種「有」時，即所謂陰陽？或所謂一氣？這時，算該物之生？或是基本粒子階段算該物之生？還是原子階段？或是分子階段？或是變成椅子桌子時算該物之生？以及，若再帶入《莊子》中「物」的生滅為氣之聚散的觀念，聚散明顯也是「有」的世界的變化。所以，生滅其實屬於廣義而言的變化。

如同「物之生成」問題，「物之變化」的問題，也可分為兩個部分，一是「道」這個層次與「物」之變化的關係。二是他「物」與某「物」之變化的關係，屬於「物」與「物」之間的問題。而上述物之生成問題中「物」的層次的物之生成（生滅）問題，雖看似不同於「物」的層次的物之變化的問題，但在《莊子》中實際上同屬於物之變化問題中的一部分。或者廣義而說甚至可說是同一問題之不同描述。舉例而言，生滅可界定為變化，變化也可界定為生滅，看生滅與變化之間的界線怎麼界定。

以下，即分成兩部分，討論《莊子》對於物之變化（是否具獨立性）的看法：（一）「物之變化問題——道／物之間」，討論物之變化與「道」的關係；（二）「物之變化問題——物／物之間」及「物之生滅問題——物／物之間」（物物間關於生滅變化的關係，亦即物之生成問題的第二個），整合通論物物間關於生滅變化的關係。

（一）道／物之間——不以有為的支配言

《莊子》中有兩段敘述，可以用來說明道／物之間的關係：

不以生生死，不以死死生。死生有待邪？（前引文（3））

（15）物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。⁵³

前一段文獻所論為天地萬物之生成的問題，「生／死」為廣義的生成／消滅。在「有」的層次看，「物」在「有」的層次之生成與消滅乃「物」（「有」）的層次的「物」之變化。「不以生生死，不以死死生」兩句中，字面上好似否定有影響生死之來源，然而以前論「道／物」兩層觀之，「不以生」、「不以死」指「道」，兩句中間的「生」／「死」為動詞，兩句最後一字「死」／「生」指「物」。「不以」二字將「道」與「物」之間一對一的連結關係取消，此除指出根源層次（「道」）無所謂的變化可言外，也指出「物」之生滅變化，並非一對一直接連結到「道」的使之生成、使之消失。至於後一段文獻，「彼」指「物物者」（即「道」），「為」解為動作或看似。而「物」的層次的所謂盈虛衰殺本末積散，雖

⁵³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷7下，〈知北遊〉，頁752。

來源於「道」，但「道」之如此角色與如此產生的作用，並不是「有」的層次才有的盈虛衰殺本末積散現象，所以，也不宜以盈虛衰殺本末積散稱之。此意直接指明「物」之變化與「道」之間非一般的直接連結，此中除可看出前文所指出的「道」（即「物物者」）為物之根源、「道」與「物」有層次區分但不切割（「與物無際」、「際之不際」）、以及「道」無衰殺盈虛性質可論以外，也可看出，盈虛等變化為「物」的層次，物之根源（即「道」）與「物」之變化之間非直接連結。「道」雖為物之生成、物之變化的來源，但其與「物」之間的連結並非一般性質的連結，「道」並非就著某些具體的作為來產生這些具體的變化。另外，此段談論物物者的文獻連結著人之至高層次而論，⁵⁴亦呼應前面提到的，在《莊子》思想中，人之最高層次即「道」之層次，此類相關描述也可用以瞭解《莊子》對於「道」的理解。

(二)物／物之間——各物生滅與變化皆為「氣」之自化

「物」之所謂變化，概言之，直接可想到的至少包含動靜之變化、形貌（包含特質）之變化等。若特別就人而言，應可再分出人之存在狀態、境界之變化（工夫論述中的「化」可謂此類）。工夫境界問題另有其討論重點，性質有所不同，在此不論。而形貌變化中，生滅（形具／形滅）變化乃是「物」之形貌的最大變化。⁵⁵故關於形貌變化，可直接以其最大變動（即生滅問題）來討論其根本現象。故，以下可就動靜及生滅兩方面為例來說明「物」層次的變化問題。

先說動靜。《莊子·秋水》曾提到：

(16) 夔謂蚘曰：「吾以一足踳踳而行，予無如矣。今子之使萬足，獨奈何？」蚘曰：「不然。子不見夫唾者乎？噴則大者如珠，小者如霧，雜而下者不可勝數也。今予動吾天機，而不知其所以然。」蚘謂蛇曰：「吾以眾足行，而不及子之無足，何也？」蛇曰：「夫天

⁵⁴ 「嘗相與游無何有之宮，……嘗相與無為乎！……大知入焉而不知其所窮。物物者與物無際，……。」同前引。

⁵⁵ 《莊子》中的「有形」相對於無形無象，不限於具體形狀。有形乃物之所以稱為物。此外，《莊子》中的「物」包含「人」。參見蕭裕民，〈論《莊子》所論之「物」包含「人」——兼論「形而上」的兩個層次〉，《國文學誌》，14（彰化：2007），頁175-209。

機之所動，何可易邪？吾安用足哉！」⁵⁶

此段文獻中，螭的腳之動，是由螭所操控，螭並由此而可以移動，也就是 A 使 B 動，這是很明顯的日常理解。但《莊子》以天機言之，並說「不知其所以然」。蛇雖無足可以操控，但常識可知乃操控其身體動作，也由此使之移動，而《莊子》也以天機言之。《莊子》之意，物之動靜，光是人能見能分辨的因由與結果就已萬端，而人無法完全理清這些因由與結果（例如唾者之例），更何況人所不能分辨的因由與結果。且這些因由是否如人所以為的是其因由，還不一定。故，《莊子》從現象上破除一般人習慣的「A 影響 B 使之變化」的觀念，並由此達到態度上的順其自然。而若破除 A 影響 B 的觀念，物之變化的深層因由就不是物／物之間的、不是由他物造成的，則理論上只能歸之於物之根源「道」，也就是此例所說的天機之所指。如此等於是基於更深層的對「道」與萬物關係的瞭解對「物之變化」做更根本性的描述。在此角度之觀察下，「物」之變化不僅對於他物而言是獨立的，「物」對於變化之源之「道」，因「道」非某物，所以也好似獨立（因無使物變化之「物」）。《莊子》對此種獨立，以「自化」稱之。〈秋水〉篇中說：

(17) 道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。⁵⁷

文中「道／物」並舉、「無終始／有生死」並舉的寫法，亦含有「道」為萬物生滅變化之源的意思，且「無終始／有生死」（顯示二者不同）加上「不恃其成」（顯示非可見之支配），也顯示「道／物」二者之關係並非直接以一般「有」的層次可理解的連結關係呈現。後段「物之生也」數句，則指出生成物之存在狀態隨時在變，無須對之有為，物自會自然變化。此處的「無為」、「自化」，可從兩角度談。一個角度是談同為「物」之一的「人」，對「物」的無為。⁵⁸ 拿掉「人」對

⁵⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 6 下，頁 592-593。

⁵⁷ 同前引，頁 584-585。

⁵⁸ 《莊子》談人對「物」無為的例子中，另有用於更明顯的政治上「無為而治」意涵的。其所謂自生、自化，皆著重在順其自然本性不予干擾之意。例如〈在宥〉雲將請教與治理有關的問題，鴻蒙回答說：「心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解

「物」之有為，「物」本身能自然變化。另一個角度是指迅速變動的「物」，變化的方向無窮無盡或不可捉摸，隱含著沒有任何他「物」支使「物」去變化，獨立於他物。此中當然有物物之間不受他物支使的意思，但更重要的是道物關係間，呼應首句「道／物」二層之分。雖然「物」仍是在「道為源／物為呈現」的架構下自然變化，但「道」非「物」，故云物「自」化。

接著談生滅變化部分。《莊子》對於「有」（「物」）的層次之生滅變化問題，以「氣」之聚散來理解。〈知北遊〉中說：

(18) 生也死之徙，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徙，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰「通天下一氣耳。」聖人故貴一。⁵⁹

此不僅指出「物」之生滅由「氣」之聚散形成，臭腐神奇互轉之說也說明「物」之各種變化亦為「氣」之變化，只因萬物皆由「氣」構成，通天下一氣。前引引文(9)也有類似看法。「雜乎芒芴之間，變而有氣」說明「氣」之生成，指「道→氣」的部分。「氣變而有形，形變而有生，今又變而之死」則是指「氣→形→生」，說明「有」（「物」）的層次的「氣」形成更具體的有形之物。有形即「物」之成其為「物」，故說物之生。「氣」散無形則稱為死，是「有」的層次的「物」之消滅（但仍有「氣」，「氣」聚又成他「物」）。且生成、消滅，也都是「物」之變化。

「物」之變化，《莊子》以天下相通的「氣」解釋之，則其具有物物相通相連之意涵。如此，如果要談什麼是使「物」變化者，與其從甲物使乙物變化的角度說，不如直接以「氣」之變化的角度說，會更為根本。而若從「氣」之聚散的角度

心釋神，莫然無無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；……無問其名，無闖其情，物固自生。」同前引，卷4下，頁390。又如，〈天地〉中說：「古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」同前引，卷5上，頁404。雖然，其所論重點與範圍層次不同於本論文主要討論的主題，但基本上意旨是一致不相違的。

⁵⁹ 同前引，卷7下，頁733。又，「生者，暗醜物也。」同前引，頁744。「暗醜」為氣聚之意，也是以氣聚解物之生。此外，生死為氣之聚散的另一種類似描述是，「生者，假借也；假之而生生者，塵垢也。死生為晝夜。」同前引，卷6下，〈至樂〉，頁616。此以塵垢為聚散主角，生成之物因聚散所致，故僅為假借。正因僅是聚散假借，故有聚有散，有如晝夜，相互跟隨，亦相為其始。故也有循環不已之意。當然也因此無須加以好惡，自然視其為平常。

說物之變化因由，在《莊子》中則會涉及「氣」與「道」的連結。此點除引文 (9) 提到的以外，也見於以下文獻：

- (19) 氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。⁶⁰
- (20) 天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。⁶¹
- (21) 彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。⁶²
- (22) 泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。⁶³

引文 (19)、(20) 直接連結「道」與「氣」，引文 (21) 以「造物者」（即「道」）連結「道」與「氣」，也涉及生滅變化，並以「假於異物，託於同體」理解物之變化（而此變化即為氣之聚散變化）。引文 (22) 雖無直接用到「氣」字，但「一之所起」指前句無有無名之「泰初」，也就是「道」，則在《莊子》「道／物」成對運用的思想架構中，此處的「一」只能為「物」（「有」）的層次，且其可「有一而未形」，符合《莊子》中「氣」的性質，故「一」可以「氣」理解之。且如此也符合引文 (19)、(20)、(21)「道／氣」成對運用的理路。引文 (22) 接著談「物得以生」，其來源即此「一」氣。以下數句，則是進一步對「物」的種種樣貌性質做

⁶⁰ 同前引，卷 2 中，〈人間世〉，頁 147。雖順此文本可見「耳」、「心」、「氣」、「道」四層次，然亦有詮解者僅解至「氣」而否定還有一層「道」，將「道」字解為對「氣」之「虛」的總稱，或者將「道」解為虛而待物的工夫。此類解法實基於另一套對於《莊子》思想架構的理解（氣本論，或者完全否定物有任何上一層的來源）。根據該理解或能對文本有所解釋，但無法否定本研究採解法亦能解通。更何況，「唯道集虛」這樣的語法，將「道」解為工夫義或解為描述之總稱，乃「道」字用法中所少見，如此解法有點為了避開「道」這層而迂迴解之的意味，不如順文本以四層解之。前三層後末句語法雖與前者不同，但可理解為《莊子》寫作避免單調之行文變化，同時也有對虛、對道、及對其根本性的強調。此外，關於《莊子》思想不僅止於「氣」而含「道」層次，可另參蕭裕民，《《莊子》「心」思想研究》，頁 73-129、136-146。

⁶¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 8 下，〈則陽〉，頁 913。

⁶² 同前引，卷 3 上，〈大宗師〉，頁 268。

⁶³ 同前引，卷 5 上，〈天地〉，頁 424。

一些界定。論述的最後，（就人透過工夫而言）又回歸到「道」。⁶⁴

由於由「氣」論「物」之變化，而「氣」與「道」連結，在「道／氣」（「道／物」）兩層的視角下，由「道」所見的物之生滅變化僅為「有」的層次之「氣」之聚散。則，因天地一氣，滅失的甲物之散，從新成乙物的角度說為聚，新成的甲物之聚，從滅失乙物的角度看為散。亦即此散為彼聚，此聚為彼散，故《莊子》有「方生方死，方死方生」⁶⁵之說。

「氣」由「道」而來，「氣」之聚散變化以「道」為源，然而，《莊子》對於由「氣」之聚散而來的「物」之變化，並沒有直接論其由「道」使之變化，而是強調了「物」之變化與「道」之間的某種非直接性、不連續性。前面「道／物」間關於物之變化的討論已有指出，此外，也還可再見於以下的文獻：

(23) 舜問乎丞：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！」⁶⁶

引文 (23) 中，由人連己「身」都非人所私有，來回答「道」當然也無法由人私有。而其對於人身之非人所私有的說明，透過「天地之」「委和」、「委順」、「委蛻」來說明天地（依提問者脈絡，此代稱「道」或指「道」所呈現的世界的總稱）對於人（即物）的來源關係，而總歸結於「天地之強陽氣」。此解連結了「道」與「氣」（及物之生成變化）之討論，⁶⁷認為所有生成變化皆由「道」所

⁶⁴ 由以上直接文獻證據，不能否認《莊子》中「氣」乃「有」的層次中「物」之生滅變化的根本。至於，「氣」是否以「道」為根源？持無任何存有根源論者或持「氣本論」者的解讀角度，不將相關文獻中的「道」解為「氣」的根源，但「耳一心一氣」明顯層次有序與「唯道集虛」明顯高過一層的論述，顯示雖可將「道」解為與「氣」同層次的統括稱述，但也不能否認可以解為高於「氣」的更根源的一層，且其實更合語意脈絡。加上配合本研究稍前關於存有根源的討論，本研究有相當的理由一致性地將文本中的「道」／「氣」關係（特別是「道」／「氣」連接而論的文獻）解為「道」乃「氣」之根源。

⁶⁵ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷 1 下，〈齊物論〉，頁 66。雖此句所在脈絡為討論是非，但從「道」所看之「氣」之聚散（也就是生成消滅），也是如此道理。

⁶⁶ 同前引，卷 7 下，〈知北遊〉，頁 739。

⁶⁷ 此段文本，或有解為身形與氣皆只是天地暫時寄託予人而已，不涉及「道」。然而，文本以「道」開題，吾人詮釋時採連結於「道」的詮釋脈絡若可解通，應非不可行的解法。且若僅說天

賦予，為「氣」之運動變化。由人（在「有」的層次）看去，皆無法掌握之、瞭解之，故行、處、食各方面皆以「不知」言之。此一方面說明了連「人」（「物」之一）在內的生成變化都以「道」為源，另一方面又說明了人對於這種關係並無理解之能力（因為畢竟人的所有認知、思慮，皆屬「有」的層次）。某個意義下，亦即說明了「物」之變化與「道」之間的「不連續性」。此處要進一步說明的是，因人對於道／物間之連結不具認知能力，⁶⁸ 所以「道」與「物之生成、變化」之間的關係，在語言的描述下，就不具連續性。⁶⁹ 語言的描述透過否定主體之擁有（身非汝有）、透過否定主觀之意圖（道不可得），來強調這種不連續，字面上看似否定「道」，實際上，系統性地以「道／物」兩層的架構均可通解，並同時可融通解釋《莊子》中肯定存有意涵之「道」的相關文獻。

總結「物」之變化這一節之討論，《莊子》看「物」之變化，不是由甲物支使乙物的「物→物」這條線，而是從「道→氣」、「氣之變化即物之變化」這條線。《莊子》是站在說明根本緣由的角度說物之變化。此與《莊子》「由道的角度觀物」的基本態度有關。由「道」觀之，「物」之各種變化（包含動靜、生滅）為

地暫時寄託予人，「天地」的性質及義理架構中的位置也一樣必須有另一套說明，未必較優。又依文章結構觀之，文本中「天地之強陽氣」句「氣」的地位明顯不同於前幾句的「身」、「生」、「性命」、「孫子」，明顯屬總括前論各句，直接與「天地」對用，故這段解釋的焦點實落在「天地一氣」這組理解上。而若採開題論「道」的脈絡解之，則將本段理解為連結了「道」與「氣」（及物之生成變化）之討論，確為合理的解法之一。

⁶⁸ 這種不具認知能力，是打從根本的無法認知，而非因未有足夠的研究探知所形成的對具體事物因果的尚不知曉。雖然究極而言，具體事物就世間角度所理解的因果關係可切分到無窮細緻，加上無數端緒交叉作用，人無法完全瞭解無數的因果，但只要人不斷追索下去，探究未知，終能不斷瞭解各種因果，畢竟仍屬一般認為可窮究的因果，非屬此處所論的無法認知，當然也不宜類比以論自生獨化。進一步說，經驗世界之因果皆屬「有」的層次之內的問題，而郭象所提的所謂自生獨化問題，實指向物之存在的根本問題，其問題意識在於「有」的層次是否有當時習以為常所說的「無」為根源。所以，所謂人能否以認知把握，其區隔是「有」的層次和「非有」的層次。所謂非理性或認知能力所能把握，指的是「非有」的層次的「根本不可能」認知，並非「有」的層次（經驗層次）的「尚未」知的問題。至於郭象提出的解答是，不否認有「非有」層次的根源，但又不同於當時一般似乎把「無」當成某種創生萬物的東西那樣理解。郭象其實是對莊子／王弼所闡述的系統，（在道及萬物生成變化這部分理論）加以精緻化修正，進一步詮釋所謂「無」、所謂「道」，並更明顯區分了「道」與「物」的層次不同。如此，保全了前哲理論中「道」（或所謂「無」）的根源、支配地位，同時又肯定了「物」層次各「物」相對於他物的獨立性、特殊性。此觀點在《莊子》中並非沒有（此為本論文所欲論證指出者），只是郭象更進一步用自己強調的語言彰顯之，並藉此打破世人對「物與物」之間的因果關係之執著，回到「道與物」之間的角度，以此論物物間的自生獨化，而鋪展其無心、無待、適性等學說。以上，也是為什麼說，本論文所探究者，不僅關於郭象思想，更同時涉及思想史的重新檢視，十分重要。

⁶⁹ 本研究中談道／物之間的「不連續性」，皆指此意。

「氣」之各種方式及各種程度的聚散變動，「物」之最大的變化——生滅——乃達具體物消滅之「氣」之聚散，這些，皆「道」之呈現，並非由某物造成。但站在「物」的層次看，「物」之變化並無來源「物」（可說是通於「獨化」的意涵之一），於是彷彿是各自自己變化，非其他「有」的層次的「物」使之然（可說是通於「獨化」的意涵之二）。

四、《莊子》文本段落與「自生」、「獨化」意涵之連結

以上是以聚焦於《莊子》中關於「物」之根源、生成、變化等觀念之討論為進路，來瞭解可用「自生」、「獨化」來稱之的相關意涵。另一個可觀察的進路，則是《莊子》中與此類義理有關的段落，綜合性的探討這些議題，而連結到「自生」、「獨化」的理解，並與前論相互印證。

舉例而言，最能彰顯此義的，或許算是〈齊物論〉「天籟」段中「使其自己也」、「咸其自取」的說法。先引原文如下，便於討論：

(24) 南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。……子綦曰：「……今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。……泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪！」⁷⁰

若只從「使其自己也」、「咸其自取」字面來看，的確好像是「物」自生自化，沒有來源。但若從文章結構並配合對於「道」的理解觀之，萬物以「道」為根源且與「道」之間有著不連續性的意思甚明。文中「喪其耦」、「吾喪我」標示了此處南郭子綦要解釋的是人之至高狀態，也就是「道」。而其解釋之法，是以人籟、地籟、天籟三部分做類比，引導讀者從類比中理解無法言說、無形無象的「道」。所謂「籟」，是古代的吹管樂器。在此指聲音之所從出。地籟段的說明，配合一般人

⁷⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁43-50。

已理解的人籟，形成了兩組對於「聲音之所從出→（產生）聲音」的理解。且由人類人為發聲，擴展到大地自然。在前提已架構了人、地、天的論述結構下，第三組「天」的部分理應也有個「聲音之所從出→（產生）聲音」的內容，且範圍更大。《莊子》文本中指明此處所類比的「聲音」是「吹萬不同」，也就是以類比聲音的方式說萬物，那麼，產生萬物的就是此處的「『聲音』之所從出」，它叫做「天籟」。⁷¹ 文章的論述結構以簡表示之如表一：

表一：〈齊物論〉天籟段論述結構

名稱	「聲音」之所從出	造出之「聲音」
人籟	籟，吹管樂器也，泛指人造樂器	音樂
地籟	地面孔穴	風聲
天籟	？	萬物

從論述結構上看，《莊子》必然認為有個產出萬物的來源存在。只是，那個來源非「物」，無法言之，無法形容，故《莊子》沒有直接描述它是什麼，僅能運用文章結構將它的地位標示出來。且因其非物、無形象，當然也就非直接支使「物」之生成變化，也無法直接支使「物」之生成變化，故《莊子》用反問的方法說，「怒者其誰邪！」，並說萬物是自己、自取。所以，此種自己、自取，並非否認其生成變化有個根源，而是就著可見的層次說其生成變化非由有限的「物」使然。且正是用這樣的說法，凸顯出「道」無形無象的超越性。且，此不正是肯定「物」有來源，卻又稱萬物是自己如此嗎！⁷²

除「天籟」段以外，〈齊物論〉罔兩問影段、〈大宗師〉「見獨」段、〈至

⁷¹ 一般的閱讀裡往往容易把天籟解釋為自然的聲音／自然的簫聲，其實這是不符《莊子》文意的。在《莊子》文本中，「天籟」不是被產出者，而是產出之源。

⁷² 我們顯然不會把《莊子》的這種說法，視為只是在字面上換上另一表述（莊子沒有必要明明認為有來源，卻要換個說詞說成沒來源），則《莊子》所論應有其用意。進一步思之，若沒有個超越於各物的來源，理論只在「有」的層次、「物」的層次，則各物侷限於自己本身既定的有限範疇（「有」必有限），必然只能各以己立場衡量他物，拿什麼當作「齊物」的理論依據？「齊物」的理論依據正在「道」為萬物根源，〈齊物論〉各段所論皆在彰顯萬物各皆僅為「道」之一個呈現，僅為「道」所「生」之一「物」，由此得到各物價值、地位、及性質（皆為「物」。而此亦為《莊子》「天／人」對用、「道／物」對用之基礎）等等的齊一，以及各物在自我的視角下，各自觀點的相對性（非絕對性）。若《莊子》沒有「道」這層，僅至「氣」這層，因「氣」尚有氣聚氣散、陰陽清濁等種種的區別，要以「氣」為本去論「齊物」，恐需更多的闡析。何況，若根源指「氣」，則天籟段直接說出「氣」即可（畢竟《莊子》中其他文本有明確指出「氣」，並非無法說），為何需要故弄玄虛呢？

樂〉「芒乎芴乎而無從出」等段，⁷³亦俱有類似旨意，且《莊子》中亦見「見獨」、「立於獨」、「獨志」、「自生」、「自化」等類似相關「自生」、「獨化」之詞語，限於篇幅，不逐一詳述，然皆可見《莊子》中關於物之存有根源及生成變化之思想，具所謂「自生」、「獨化」之意涵。

五、結論

以上之討論，先由《莊子》文本中探討《莊子》對於「物之生成」及「物之變化」的理解，瞭解不可聞見且非屬於「有」的層次的「道」，為存有的終極根源。其為「有」的層次的「氣」之存有與聚散的來源，而「氣」之聚散即為「物」之生滅與變化。故「物」之生滅變化的根本來源為「道」，與屬於「有」的層次的「物」或「氣」之間，並沒有屬於「有」的層次的直接連接。此即「道」與「物」兩層次之區別，並使得從「有」的角度看，「道」與「物」之間具有某種不連續性。⁷⁴在此意義下，以「道」為根源的「物」之生成變化雖有來源，卻不是以任何其他「物」作為其來源，故可以說「道」對「物」之生為「不生之生」，「物」之生無依待於他物，且物獨立於他物而變化，即物自化。此即在《莊子》思想中所見之「自生」、「獨化」觀念。⁷⁵

其次，再由《莊子》中〈齊物論〉「天籟」段的觀察，可以發現涉及上述

⁷³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷1下，頁110-111；卷3上，頁251-253；卷6下，頁612。罔兩和影明顯皆為世俗認知中有源之事例，同天籟段一樣，《莊子》質問之語意亦指向物之自己而然，且明顯指明無法認知（道物間）支配關係。

⁷⁴ 「道」、「物」兩層相對而論，本為《莊子》所做之區分，乃因論說之需要。實質上，《莊子》亦強調物不離道、道在物中，此亦為學界所熟知。雖因論文焦點所在有所偏重，但仍須在二者一併觀之的架構下理解。

⁷⁵ 《莊子》以「道」為「物」的來源，且《莊子》中蘊含「自生」、「獨化」觀念，此在學者的研究中也有所留意。例如徐復觀說：「『造物』在莊子一書中為經常使用的名詞。如大宗師『夫造物者又將以予為此拘拘也』。是莊子和老子一樣，以道為形上地造物者。而其所謂『自然』，乃指道雖造物，但既無意志，又無目的；造物過程中之作用，至微至弱，好像是『無為』；既造以後，又沒有絲毫干涉；因此，各物雖由道所造，卻好像是自己造的一樣。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁390。又例如，張亨說：「莊子所謂『造物者』並不是造物主的意思。人是『已化而生，又化而死』，物也是『自化』，並無主宰之者。造物者只是『道』的具體化的稱謂。故此可以說成『本體』。」張亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化，1997），〈莊子哲學與神話思想〉，頁133。此類觀點皆點出《莊子》有以「道」為萬物根源的想法，並由此涉及「自生」、「獨化」之類的意涵。今本研究更明確指出「道」、「物」二層的不連續，並以此指出「自生」、「獨化」乃由「物」的層次之觀察，其意涵可更清晰。

「道」為「物」生成變化之來源、「道」／「物」為兩層次、「物」無以任何他物為來源等相關意涵，與可用「自生」、「獨化」稱之的觀念有所連結。且《莊子》書中原具有類似「自生」、「獨化」之語詞，其義理亦可以「自生」、「獨化」理解之。

概言之，《莊子》在理解世間「物」之生成、變化方面，不是採取「物」生成「物」、「物」使「物」變化的角度，而是採取由「道」的角度理解「物」之生成與變化。而「道」非「物」、非「有」，所以從世間面的層次看，無他「物」做為來源，也無他「物」來支使之（但並非指無以「道」為根源）。在既不同意人為，又無他「物」來支使的情況下，只能說其自然而然，自己而然，並順其自然。⁷⁶此即《莊子》中所蘊含的「自生」、「獨化」意，且與所謂順任自然的觀念，具有系統性的理論關聯，並與《莊子》在面對世間方面，不採取直接捲入世務而採取由體道去自然應對世間的理論一致。由此，可以認為，《莊子》文本中即有可稱為「自生」、「獨化」的觀念，「自生」、「獨化」等詞可以做為對此理解之一種具體的稱述。

若如此，則採取郭象反對《莊子》、郭象否認「造物者」的角度，來詮釋「自生」、「獨化」，就未必是唯一的可能，應有其他可能性可以討論。郭象「自生」、「獨化」之說雖認為無造物之「物」，但可能同《莊子》思想，因造物（物之源）這個層次「非物」，故各物並非由任何一「物」所造。那麼，郭象「自生」、「獨化」之解釋，應可再重新檢視、斟酌。

總之，前人的研究較多側重郭象與《莊子》之差異，且採無造物來源解讀「自

⁷⁶ 此處有個需進一步釐清的問題。既說道為萬物生化根源，又說萬物自然而然，二者彷彿有所衝突？事實上，正因「道」以無形無象無法認知的方式生成、支配萬物，並非可認知可意識的因果支配，故就此而言只能謂萬物是自然而然。當吾人理解某物為自然而然、一般稱某物為自然而然時，吾人之理解（吾人所指涉的範圍）乃站在吾人可理解的可認知的支配力、支配物的角度來說某物不受此種支配力、支配物所支配，此方面意義之「自然」一詞（案：「自然」有多方面意義，在此不論其他）的運用範圍其實一般並不會涉及到「道／物」之間這種不可認知的關係上。故「道／物」之間，「道」做為萬物根源（以無法認知的方式支配萬物），與吾人所稱的物之自然（以及自生獨化）（不受可認知可意識的支配力、支配物所支配）間，並不會相衝突。此問題其實亦類似、亦涉及本研究所欲辨析的對「自生」、「獨化」此詞語究竟指什麼觀念的問題，到底該詞是指絕對性的否定所有根源，還是在《莊子》（自生、獨）及郭象（自生、獨化）的運用中乃運用於強調其與「他物」之間的無相互支配性（包含生成及變化）。究考郭象文本如學界所熟知的，郭象著重「有」的層次，則其視角明顯是後者。而《莊子》中雖未如郭象之強調「自生」、「獨化」這類詞語，但經本論文檢證《莊子》相關思想後，若借用自生獨化來說《莊子》中關於此（物之生成、變化）之義理，適宜的理解亦是後者。

生」、「獨化」，但由於不論是解讀郭象，或是探討郭象與《莊子》之異同，都與如何解讀《莊子》有密切的關係。在此議題存有歧異見解下，本研究溯源《莊子》思想，探究《莊子》對「物」之生成變化的理解，以說明《莊子》中所蘊含的可以稱為「自生」、「獨化」的觀念，⁷⁷ 做為相關研究的一個觀察視角。本研究並不反對郭象注《莊》具有相當的創造性，也不反對多數學者所採的詮釋觀點有其根據，然而，若根據對《莊子》的理解，採另一種角度亦能合理解釋類似的詞語，則於詮解時或應將這種可能性一併納入考量，以對照強化原有理解，或做為修正調整原有理解的參考。此外，若以此為起點，配合郭象文本做進一步探討，以及放到中國思想史發展脈絡中觀察，還可再從廣範圍通解的效度上觀察此種可能性的合理程度，對於瞭解郭象「自生」、「獨化」義，以及郭象與《莊子》義理的連結關係，乃至魏晉玄學之發展等，應有重要的作用。

（責任校對：廖安婷）

⁷⁷ 但因本論文篇幅並未直接討論郭象文本，故並非要直接論證《莊子》同於郭象，僅是從《莊子》切入指出《莊子》中具有可採「自生」、「獨化」等詞指涉的義理。

引用書目

一、傳統文獻

- 郭慶藩 Guo Qingfan 輯，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1961。
- 劉義慶 Liu Yiqing 著，劉孝標 Liu Xiaobiao 注，余嘉錫 Yu Jiaxi 箋疏，周祖謨 Zhou Zumo 等整理，《世說新語箋疏》*Shishuo xinyu jianshu*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1989。
- 蘊 聞 Yunwen 編，《大慧普覺禪師語錄》*Dahui pujue chanshi yulu*，《大正新脩大藏經》*Dazheng xinxiu dazangjing* 第 47 冊，CBETA, T47, no. 1998A。

二、近人論著

- 方 勇 Fang Yong，《莊學史略》*Zhuangxue shilue*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2008。
- 王中江 Wang Zhongjiang，《道家學說的觀念史研究》*Daojia xueshuo de guannianshi yanjiu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2015。
- 王叔岷 Wang Shu-min，《郭象莊子注校記》*Guo Xiang Zhuangzi zhu jiaoji*，臺北 Taipei：中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo，1993。
- 王葆琰 Wang Baoxuan，〈試論郭象“獨化”說及其與向秀學說的關係——兼論向、郭莊學異同的問題〉“Shi lun Guo Xiang ‘duhua’ shuo ji qi yu Xiang Xiu xueshuo de guanxi: jian lun Xiang, Guo Zhuangxue yitong de wenti”，收入劉笑敢 Liu Xiaogan 主編，《中國哲學與文化》*Zhongguo zhexue yu wenhua* 第 2 輯，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe，2007，頁 183-195。
- 王曉毅 Wang Xiaoyi，《郭象評傳》*Guo Xiang pingzhuan*，南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing daxue chubanshe，2006。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1993。
- 余敦康 Yu Dunkang，《魏晉玄學史》*Wei Jin xuanxue shi*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2004。

- 李延倉 Li Yancang, 《道體的失落與重建——從《莊子》、郭《注》到成《疏》》
Daoti de shiluo yu chongjian: cong Zhuangzi, Guo Zhu dao Cheng Shu, 北京
Beijing: 中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2013。
- 林明照 Lin Ming-chao, 〈郭象“獨化”論所呈現注《莊》的詮釋方向問題〉“Guo Xiang ‘duhua’ lun suo chengxian zhu Zhuang de quanshi fangxiang wenti”, 收入劉笑敢 Liu Xiaogan 主編, 《中國哲學與文化》*Zhongguo zhexue yu wenhua* 第4輯, 桂林 Guilin: 廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008, 頁160-178。
- 林聰舜 Lin Tsung-shun, 《向郭莊學之研究》*Xiang Guo Zhuangxue zhi yanjiu*, 臺北 Taipei: 文史哲出版社 Wen shi zhe chubanshe, 1981。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun, daolun pian*, 《唐君毅全集》*Tang Junyi quanji* 第12卷, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。
- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi, xian Qin pian*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1990。
- 馬曉樂 Ma Xiaole, 《魏晉南北朝莊學史論》*Wei Jin Nanbeichao Zhuangxue shi lun*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2012。
- 崔大華 Cui Dahua, 《莊學研究——中國哲學一個觀念淵源的歷史考察》*Zhuangxue yanjiu: Zhongguo zhexue yi ge guannian yuanyuan de lishi kaocha*, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1992。
- 康中乾 Kang Zhongqian, 《從莊子到郭象——《莊子》與《莊子注》比較研究》*Cong Zhuangzi dao Guo Xiang: Zhuangzi yu Zhuangzi zhu bijiao yanjiu*, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 2013。
- 張亨 Chang Heng, 《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》*Si wen zhi ji lunji: Ru Dao sixiang de xiandai quanshi*, 臺北 Taipei: 允晨文化 Yunchen wenhua, 1997。
- 張鼎國 Chang Ting-kuo, 〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉“‘Jiao hao di’ haishi ‘butong di’ lijie?: cong quanshixue lunzheng kan jingdian zhushu zhong de quanshi dingwei yu quxiang wenti”, 《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*, 9.3, 臺北 Taipei: 1999, 頁87-109。doi: 10.30103/NICLP.199909.0005
- 莊耀郎 Chuang Yao-lang, 《郭象玄學》*Guo Xiang xuanxue*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 1998。
- 許抗生 Xu Kangsheng, 《魏晉思想史》*Wei Jin sixiangshi*, 臺北 Taipei: 桂冠圖書 Guiguan tushu, 1992。

- 陳志強 Chan Chi-keung, 〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉“Dui Guo Xiang zhexue suo shou zhiyi tichu bianjie”, 《清華學報》 *Qinghua xuebao*, 新 44.3, 新竹 Hsinchu: 2014, 頁 351-384。doi: 10.6503/THJCS.2014.44(3).01
- 陳鼓應 Chen Guying 註譯, 《莊子今註今譯》 *Zhuangzi jin zhu jin yi*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1994。
- 陳榮捷 Chan Wing-tsit, 《中國哲學文獻選編》 *Zhongguo zhexue wenxian xuanbian*, 臺北 Taipei: 巨流圖書 Juliu tushu, 1993。
- 傅偉勳 Fu Wei-hsun, 《從西方哲學到禪佛教》 *Cong xifang zhexue dao Chanfojiao*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1991。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 《莊周風貌》 *Zhuang Zhou fengmao*, 臺北 Taipei: 黎明文化 Liming wenhua, 1991。
- _____, 〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉“Zhu Zhuang de ling yi ge gushi: Guo Xiang yu Cheng Xuanying de lunshu”, 收入鄭志明 Cheng Chih-ming 主編, 《道教文化的精華》 *Daojiao wenhua de jinghua*, 嘉義 Chiayi: 南華大學宗教中心 Nanhua daxue zongjiao zhongxin, 2000, 頁 297-335。
- _____, 《儒門內的莊子》 *Rumen nei de Zhuangzi*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2016。
- 劉笑敢 Liu Xiaogan, 《兩種自由的追求: 莊子與沙特》 *Liang zhong ziyou de zhuiqiu: Zhuangzi yu Shate*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1994。
- _____, 《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》 *Quanshi yu dingxiang: Zhongguo zhexue yanjiu fangfa zhi tanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2009。
- 劉榮賢 Liu Jung-hsien, 《莊子外雜篇研究》 *Zhuangzi wai zapan yanjiu*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2004。
- 暴慶剛 Bao Qinggang, 《反思與重構——郭象《莊子注》研究》 *Fansi yu chonggou: Guo Xiang Zhuangzi zhu yanjiu*, 南京 Nanjing: 南京大學出版社 Nanjing daxue chubanshe, 2013。
- 蔡振豐 Tsai Chen-feng, 〈魏晉玄學中的「自然」義〉“Wei Jin xuanxue zhong de ‘ziran’ yi”, 《成大中文學報》 *Chengda Zhongwen xuebao*, 26, 臺南 Tainan: 2009, 頁 1-34。doi: 10.29907/JRTR.200910.0001
- 盧桂珍 Lu Kuei-chen, 《境界·思維·語言: 魏晉玄理研究》 *Jingjie, siwei, yuyan: Wei Jin xuanli yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2010。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860240658
- 蕭裕民 Shiao Yu-min, 〈《莊子》內外雜篇新論——從思想的一致性來觀察〉“Zhuangzi nei wai zapan xinlun: cong sixiang de yizhixing lai guancha”, 《興大人

- 文學報》*Xingda renwen xuebao* , 36 , 臺中 Taichung : 2006 , 頁 159-185 。 doi: 10.30092/JHCLANCHU.200603.0007
- _____ , 〈論《莊子》所論之「物」包含「人」——兼論「形而上」的兩個層次〉“Lun Zhuangzi suo lun zhi ‘wu’ baohan ‘ren’: jian lun ‘xing’ershang’ de liang ge cengci” , 《國文學誌》*Guowen xuezhì* , 14 , 彰化 Changhua : 2007 , 頁 175-209 。 doi: 10.6973/CJ.200706.0175
- _____ , 《《莊子》「心」思想研究：一個「道」「物」兼含與「心」「物」溶融之示例》*Zhuangzi “xin” sixiang yanjiu: yi ge “dao” “wu” jianhan yu “xin” “wu” rongrong zhi shili* , 臺北 Taipei : 文津出版社 Wenjin chubanshe , 2013 。
- 錢 穆 Ch’ien Mu , 《中國思想史》*Zhongguo sixiangshi* , 臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju , 1992 。
- 戴璉璋 Tai Lian-chang , 《玄智、玄理與文化發展》*Xuanzhi, xuanli yu wenhua fazhan* , 臺北 Taipei : 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo , 2002 。
- 韓林合 Han Linhe , 《游外以冥內：郭象哲學研究》*You wai yi ming nei: Guo Xiang zhaxue yanjiu* , 北京 Beijing : 商務印書館 Shangwu yinshuguan , 2016 。
- 蘇新濤 Su Xinwu , 《郭象莊學平議》*Guo Xiang Zhuangxue pingyi* , 臺北 Taipei : 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju , 1980 。

The Thought of *Zisheng* and *Duhua* in the Context of the *Zhuangzi*

Shiau Yu-min

Department of Chinese Literature
National Chengchi University
ymshiau@nccu.edu.tw

ABSTRACT

Guo Xiang's 郭象 (c. 253-312) *zisheng* 自生 and *duhua* 獨化 are important concepts in Wei-Jin Philosophy. It is often argued that Guo denied the existence of the source of *wu* 物, and that this position is not consistent with Zhuangzi's thought. However, if we meticulously analyze Zhuangzi's text, we can see that this conclusion is in need of further discussion and debate. This article examines the concepts of *zisheng* and *duhua* in the context of Zhuangzi's thought. In Zhuangzi's view, because the *dao* 道—the source of *wu*—is not *wu*, the relationship between *dao* and *wu* is very special. At the level of *wu*, the relationship is not one of generation and control. Therefore, when we investigate the source of *wu*, we cannot find another *wu* as its source. In other words, since *wu* is based on *dao*, it is not produced or changed by other *wu*. Therefore, it can be said that *wu* is produced by itself, changes independently and naturally, and possesses self-reliance. This view provides a reference point for understanding *zisheng* and *duhua* from the perspective of Zhuangzi, and for understanding both the thought of Zhuangzi and Wei-Jin philosophy.

Key words: Guo Xiang 郭象, *Zhuangzi*, *zisheng* 自生, *duhua* 獨化, *dao* 道 and *wu* 物, Wei-Jin philosophy

(收稿日期：2023. 6. 29；修正稿日期：2023. 8. 15；通過刊登日期：2023. 9. 25)