

郭象的自生說與玄冥論

戴 璉 璋*

關鍵詞：郭象 自然 道 自生 玄冥 《莊子注》

一、前 言

郭象（西元253—312年）字子玄，是西晉時代注《莊》名家。在他之前，注《莊子》的據說已有數十家，^①郭氏對於前人的成績有所批判，也有所繼承。例如他認為當時傳世的《莊子》篇章中有一部份「辭氣鄙背，竟無深澳」，是「一曲之士」「妄竄奇說」而混入《莊》書的，爲了避免困擾，這些材料他一概「略而不存」。^②他在《莊子注》中引用得最多的，該是向秀的《隱解》。向秀（約西元227—280年）是竹林名士，《晉書》本傳說他爲《莊子》隱解，「發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。」^③郭象

*本處設所學術諮詢委員兼籌備處主任，本處研究員。

- ① 《世說新語·文學》，楊勇：《世說新語校箋》（臺北：樂天出版社，1973年），頁157。《晉書》本傳（臺北：中華書局，四部備要本），卷50，頁5。
- ② 《莊子注·後記》（古鈔卷子本），依據王叔岷：《郭象莊子注校記》（臺北：商務印書館，1993年），頁39—41。按：其中部份文字，陸德明：《經典釋文·敘錄》曾加稱引，而稍有出入。
- ③ 《晉書·向秀傳》，同註①，卷49，頁9。按《世說新語·文學》：「向秀於舊注外爲解義，妙析奇致，大暢玄風。」同註①，頁157，可能爲《晉書》所本。

注《莊子》，大約晚於向氏三十年左右，受到前輩名家的影響，襲取部份成說，是很自然的事。但是有一種說法，認為他的《莊子注》竊自向秀，他不過補注了向氏未及注解的〈秋水〉、〈至樂〉兩篇，又改注了〈馬蹄〉一篇，其餘眾篇只是點定文句而已。^④其實在當時向、郭兩《注》是並行於世的，自晉至唐，學者引用，或兼引二《注》，或單引向《注》，或單引郭《注》。^⑤這即可證明向、郭兩《注》不盡相同。向《注》宋代已亡，不過其中部份文字由於人們曾加以引用，因而還可查考，據此也可與郭《注》比對，了解彼此的異同。王叔岷先生在這方面即有重要的成就，他的〈莊子向郭注異同考〉說：

今據《莊子釋文》、《列子注》、及他書所引，詳加纂輯，得向有《注》郭無《注》者四十八條，向、郭《注》全異者三十條，向、郭《注》相近者三十二條，向、郭《注》相同者二十八條。^⑥

其中向、郭兩《注》相同及相近部份，證明郭之於向確有所繼承；向有郭無及兩《注》相異部份，證明郭之於向實有所簡別，而且郭氏有可能在《注》中表示自己的見解。《世說新語》說郭象「有雋才，能言《老》《莊》。」^⑦又記載王衍稱贊郭氏說：「郭子玄語議如懸河寫水，注而不竭。」^⑧《名士傳》記載庾敳對郭氏說：「卿自是當世大才，我疇昔之意都已盡矣。」^⑨《文士傳》則說郭氏「少有才理，慕道好學，託志《老》《莊》，時人咸以為王弼之

④ 《世說新語·文學》，同註①。

⑤ 東晉張湛《列子注》，引向《注》36條，郭《注》25條；南朝梁陶弘景《養生延命錄》，引向《注》4條，郭《注》1條；唐陸德明《經典釋文》包括音、義在內，引向《注》145條，郭《注》52條。參見許抗生等：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁313。

⑥ 《莊學管闕》（臺北：藝文印書館，1978年），頁114。《魏晉玄學史》說：向、郭兩《注》詞義相近者37條，詞義全不相同者31條，餘同王說。同前註。

⑦ 〈賞譽〉，同註①，頁328。

⑧ 同前註，頁331。《晉書》本傳亦有類似記載，同註①。

⑨ 《世說新語注》引，同註⑦。

亞。」^⑩郭氏曾與裴遐論學，「陳張甚盛」，「四坐咨嗟稱快。」這也見於《世說新語》的記錄。^⑪這些資料都足以證明郭象確是具有才理的當世名士。他的著作除《莊子注》外，還有《論語體略》、《老子注》等。^⑫後者雖已亡佚，但部份文字由於被人引用，還可查考，且已有人輯出。^⑬其中如：以「得其性」為「德」；主張「以不治治之」、「無為而治」、「聖人無心」、「直道而應」等等，都與郭氏《莊子注》的說法一致。湯一介先生就曾經指出《論語體略》：子曰：「禹，吾無間然矣」句下：「舜、禹相承，雖三聖，故一堯耳。……故曰：禹，吾無間然矣。」這段注文與《莊子·天地》中的一段注文大體相同。^⑭這些都可以證明郭象《莊子注》中確有他自己的見解。因此，說郭《注》竊自向《注》，恐怕難辭誣罔失實之咎。《晉書·向秀傳》說郭《注》是在向氏《隱解》的基礎上「述而廣之」，^⑮這應該是比較恰當的說法。

在哲學史上值得我們注意的是：郭象《莊子注》中那些觀念與主張可以認為是郭氏的創見與睿識？這些觀念與主張確切的涵義如何？在哲學史上又有什麼意義？關於這些問題，學者們提出過一些看法，例如：王叔岷先生說：

郭之注《莊》，常以冥字會其極，此在〈序〉文中已先有啓示。所謂冥

^⑩ 同前註，頁 158。以上兩條，也見於《晉書·庾敳傳》，同註①，卷50，頁4，文字稍有出入。

^⑪ 〈文學〉，同註④，頁 160。《晉書·裴秀傳·附楷傳》，同註①，卷35，頁10，也有類似的記載。

^⑫ 此外還有《論語隱》、〈論稽紹〉、〈致命由己論〉、《碑論》等，皆亡佚。參考《魏晉玄學史》，同註⑤，頁315—318。

^⑬ 參考《魏晉玄學史》，及湯一介：《郭象與魏晉玄學·附錄》（臺北：谷風出版社，1986年），頁342—347。

^⑭ 《郭象與魏晉玄學》，同前註，頁 132。按《莊子·天地》注文指「夫禹時三聖相承，治成德備……故考其時而禹為最優，計其人則雖三聖，故一堯耳。」郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁 424。

^⑮ 同註③。

者，即泯然無迹之意。其立論也，重在物之自生自化，物之外無所謂主宰。〈序〉中：「上知造物無物，下知有物之自造」二語，實為全書綱領。如〈齊物論篇注〉：「物各自生而無所出焉」，「造物者無主，而物各自造」；〈在宥篇注〉：「生物者無物而物自生耳」；〈知北遊篇注〉：「誰得先物者乎哉？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳」；〈庚桑楚篇注〉：「死生出入皆欻然自爾，未有為之者也」。厥例甚多，皆本此義而發。此治郭《注》所當致意者也。^⑩

王先生曾為郭氏《莊子注》作《校記》，他經由周詳而縝密的考察所提出來的看法是很值得重視的。郭氏〈莊子序〉所謂「上知造物無物，下知有物之自造也」，的確是郭《注》全書綱領。其實「造物無物」、「有物之自造」，正是郭氏自生說的重要主張，代表他在本體論宇宙論方面的基本觀點。〈莊子序〉又有「神器獨化於玄冥之境」的說法，所謂「玄冥」，向、郭兩《注》都說是「所以名無而非無也」。^⑪依郭《注》對於「冥」及「玄冥」的用法，這裡「所以名無」的「無」，應該是指「道」而言，這是道家傳統中對於「道」的習慣稱謂；「非無」的「無」，則是一般認為「空無所有」即「虛無」的概念。說「玄冥」是「所以名無而非無」，意謂「玄冥」是用來指稱「道」的那種冥默無有的特性，而不是一種「虛無」之意的抽象概念。在郭氏《莊子注》中，「冥」與「玄冥」，都是工夫論的重要觀念。他之所以不直接用「無」來表示，甚至在本體論宇宙論上強調「造物者無主而物各自造」，不取老、莊、何（晏）、王（弼）以來萬物以「無」為本的說法，這可能與當時所謂「貴無論」的流弊造成浮虛放誕之風有關。大致與郭氏同時的裴頠（西元263—300年），即為此而作〈崇有論〉，^⑫大力清除人們對「無」的執著。郭氏也可能

^⑩ 《郭象莊子注校記·序》，同註②，頁1—2。

^⑪ 〈大宗師注〉，《莊子集釋》，同註⑭，頁257。

^⑫ 《晉書·裴秀傳附頤傳》，同註①，卷35，頁5。

注意到「無」的執著必須清除這樣的時代問題，但是他處理問題的方法不必全同於裴頠，他在本體論宇宙論上不以「無」作為萬物之本，在工夫論上卻仍然肯定「無為」、「無心」的重要性。不過這類工夫他不用「無」來指稱，改用「冥」字來表示，工夫所至、與道相契的境界，則稱為「玄冥之境」。

如果我們綜合郭氏的自生說與玄冥論，不難看出郭氏在繼承道家傳統、因應時代問題上展現出獨到的睿識。「自生」與「玄冥」這兩個觀念雖非他首創，但他賦予新義，從老、莊到向秀，沒有人像他這樣以此為核心，發展出一套自成體系的本體論宇宙論以及工夫論。如果我們要探討郭象的思想，並且論衡他在哲學史上的地位，首先值得注意的重點應該就是他的「自生說」與「玄冥論」。

當代學者在討論到郭象時，對於他的「自生」與「玄冥」這兩個觀念，或多或少都有所論述，但其中有些觀點卻不能令人無疑。例如湯一介先生說：

「自生」這一概念，在郭象的《莊子注》中大體有三個相互聯繫的涵義：

「自生」意謂「非他生」，「自生」意謂「非有故」，「自生」意謂「非有因」。^①

湯氏根據這樣的「自生義」，進一步來解說郭象所謂的「獨化」，認為這是「從事物存在方面說，是說任何事物都是獨立自足的生生化化」。湯氏又由此再作進一步推論，斷定郭象主張「現實的一切都是合理的」。^②湯氏這種觀點，影響了李中華先生，李氏在《魏晉玄學史》第四章〈郭象玄學思想〉部份，談到「自生」、「獨化」時，大致都依據湯說，他鄭重宣稱：「郭象繼裴頠之後，全面構建了崇有論的學說」，認為這是郭氏在哲學史上的主要貢獻。不過他對於郭象的獨化論頗有微辭，認為郭氏所謂的獨化，其確切含義是「萬有獨自變化，個別存在物不依靠任何自身以外的力量而存在」。他說郭氏的這

^① 《郭象與魏晉玄學》，同註③，頁 268。

^② 同前註，頁280、300。

種獨化論顯得荒謬，其中有嚴重的錯誤。李氏對於「玄冥」的解說，與他所認定的「獨化」義有密切關聯。他認為郭象把「無故而自爾」的狀態稱為「玄冥之境」，「『玄冥』與『玄冥之境』都是爲了說明事物變化的終極因是不可認識和不可了解的，反映了郭象對人的認識能力的消極態度和認識論上的不可知論。」李氏並且進一步推論，說明郭象又從不可知論而走向「蒙昧主義」。^②

關於「獨化」與「玄冥」，任繼愈先生主編的《中國哲學發展史·魏晉南北朝》之部也有所論述：

所謂獨化，意思是「欻然自生」，「物之自爾」，「獨生而無所資借」。每個具體的事物雖然都按照自己特有的性分而獨化，但並不是彼此孤立，互不相涉，而是結成一種協同關係，在玄冥之境中得到統一，創造出整體性的和諧。……所謂玄冥之境，意思是整體性的和諧。^③

這裡的說法，與上文所引李氏的說法顯然不同。如果我們回歸到郭《注》本身的相關資料上來考察，就可發現郭氏對於物之生化有一種觀點很值得注意：

天地萬物，凡所有者不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生；一理不至，則天年無緣得終。^④

這裡明顯表示物之生成須有所資，與湯氏所說郭象的「自生」義：「意謂非他生」、李氏所說郭象的「獨化」義：意謂「個別存在物不依靠任何自身以外的力量而存在」似都有所抵觸。這在郭氏的本體論宇宙論上當如何解釋？難道他本就自相矛盾？抑或自有兩套生化觀？除此以外，我們是否還可以找出另一種「自生」、「獨化」義，可以與上文所引的說法不相衝突的呢？

至於「玄冥」的意義，郭《注》明說是「所以名無而非無」，李氏與任編

② 同註⑤，頁319—360。

③ 《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988年），頁221、223。

④ 〈大宗師注〉，同註⑦，頁225。

《中國哲學發展史》作者似都不理會郭氏自注之意，對於郭氏用「冥」與「玄冥」說工夫的文字也毫無感受，以致方便作解，徒增困擾。正視郭氏以「冥」為核心的工夫論，不但可以有助於了解「玄冥」的涵義，也可以有助於了解「自生」、「獨化」的涵義，而認為郭氏主張「現實的一切都是合理的」這種說法之難以成立，當然也可以不辯而自明。

二、自生與自然

先秦以來，「自生」這個詞語大致有兩種意思，一見於《老子》，例如：

天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

王弼注：

自生則與物爭，不自生則物歸也。^②

這裡，「自」用作動詞，「自生」意謂「自其生」，「私其生」，即以生為己之所有。既以生為己之所有，對之乃不免有私念，不免多所企求。老子注意到天地「以其不自生，故能長生」，而人須法天地，所以他接著說：

是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪？故能成其私。^③

所謂「後其身」、「外其身」，即相當於上文的「不自生」。換言之，「先其身」、「存其身」，則相當於「自其生」。

「自生」的另一意義，見於《莊子》，例如：

萬物云云，各復其根。各復其根而不知，渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生。

郭象《注》：

^② 第7章。樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁19。

^③ 同前註。

闕問則失其自生也。

成玄英《疏》：

道離名言，理絕情慮，若以名問道，以情闕理，不亦遠哉！能遣情忘名，任于獨化，物得生理也。^{②⑥}

這裡，「自」用作副詞，「生」是動詞。「自生」意謂「自然而生」。在《莊子》，另有「自化」這個詞語，與「自生」意涵類似。例如：

物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。^{②⑦}

所謂「自化」，也是「自然而化」的意思。其實「自化」這個詞語，在《老子》書中已經出現。《老子》說：

道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。^{②⑧}

據此可知，萬物自然而化，自然而生，是老、莊共有的觀點。當然，這種意義的「自生」、「自化」，與「自然」有密切關係，前者的確切含義，當隨人們對於「自然」的了解而定。眾所周知，老、莊據「自然」說「道」，也據「自然」說萬物。《老子》說：「道法自然」。^{②⑨}又說：「道常無為而無不為。」《莊子》說：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」^{③⑩}又說：「夫水之於洿也，無為而才自然矣。」^{③⑪}由此可知，「無為」是老、莊所謂「自然」的主要意涵。就道而言，道生萬物是「莫之命而常

②⑥ 〈在宥〉，《莊子集釋》，同註⑭，頁390、392。

②⑦ 〈秋水〉，同前註，頁585。

②⑧ 第37章，同註②④，頁91。

②⑨ 第25章，同前註，頁65。

③⑩ 〈應帝王〉，同註⑭，頁294。

③⑪ 〈田子方〉，同前註，頁716。

自然」，^⑳即任物之自生自化；就人而言，人之於萬物也當「莫之爲而常自然」，^㉑即順之，因之，不妄加造作。這裡蘊含一套工夫論，如上引《莊子》所說：「順物自然而無容私焉」，須以「遊心於淡，合氣於漠」爲先決條件，因此我們可以說：老、莊所謂自生自化，兼具本體論宇宙論與工夫論的意涵。就前者而言，萬物自生自化，即萬物自然生化，而且以自然爲其體性，自然即道，即無爲。因此萬物「自生」與「道生」萬物是一致的。如果從無爲進一步說「無」，則萬物「自生」，也與萬物以無爲本的說法可以相通。所以《老子》既以爲物之生化是「莫之命而常自然」，同時他也倡言：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」^㉒「天下萬物生於有，有生於無。」^㉓就工夫論而言，萬物自生自化，人當虛靜無爲而因順自然的生化。這自生自化是虛靜無爲之所以可能、所以必要的理論基礎。魏晉玄學家，如王弼、向秀及郭象諸人，所謂「自生」與「自然」，大致都不違老、莊本意。

在漢代，人們從氣化宇宙論的觀點來了解「自然」，因此他們對於「自生」的認知，也有不同於老、莊的重點。例如王充說：

天地合氣，萬物自生。猶夫婦合氣，子自生矣。……夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣；天動不欲以生物而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。……夫天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。當其生也，天不須復與也；由子在母懷中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母何與知哉。^㉔

又說：

^㉑ 《老子》第51章，同註^㉑，頁 137。

^㉒ 《莊子·繕性》，同註^㉑，頁 550。

^㉓ 第42章，同註^㉑，頁 117。

^㉔ 第40章，同前註，頁 110。

^㉕ 《論衡·自然篇》（臺北：世界書局，1955年），頁 177。

夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。……夫天不能故生人，則其生萬物亦不能故也。天地合氣，物偶自生矣。^⑳

王氏從氣化的觀點說自生，雖也可以解釋為「自然而生」，但他所謂「自然」是從氣化的無目的性與偶然性來了解的。因此他的「自生」義如果從本體論宇宙論方面來考察，由於他是以「氣」作為生化之本，與《老子》所謂「天下萬物生於有，有生於無」即萬物以無為本的說法不相吻合；另外從工夫論方面考察，王氏雖也從自然、自生說無為，但他的氣化論又可衍生命定的觀念，^㉑這就限制了工夫論的發展。因此王氏不能像老、莊那樣由無為而進一步強調致虛守靜或心齋坐忘的工夫。王氏所謂的「自生」，只能說是由於氣化的作用偶然而生，這是氣化宇宙論中的一個觀念，它的內涵顯然與老、莊的「自生」義是有差距的。

魏晉思想界，王弼、向秀及裴頠等都有「自生」的觀念。王氏除了注釋《老子》的「自生」義而有「自其生」的觀點外，他自己心目中的「自生」都是《莊子》那種自然而生的意思。例如：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？^㉒

居中得正，極於地質，任其自然而物自生，不假修營而功自成，故不習

^⑳ 同前註，〈物勢篇〉，頁31。

^㉑ 《論衡·無形篇》：「人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形；猶陶者用土為簋廉，冶者用銅為杵杆矣。器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用氣為性，性成命定。」同前註，頁13。

^㉒ 《老子注》，第10章，同註^⑳，頁24。

焉而無不利。^④

據此可知，王弼的自生與自然義，都是繼承老、莊觀點的。向秀則稍有不同，他說：

吾之生也，非吾之所生，則生自生耳，生生者豈有物哉？（無物也），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。^④

這段文字見於張湛《列子·天瑞注》所引，張氏是藉以注解《列子》本文：「生物者不生，化物者不化」這兩句話的，並且說：「《莊子》亦有此言」。^④據此可知，上引向氏所說：「明夫不生不化者，然後能為生化之本也」，實本於《莊子》。向氏由此再作推論，以為生物、化物而作為生化之本者，不當再有生化過程，而所有的物都是有生化過程的，因此生化之本必「異於物」，即「非物」，亦即「無物」，於是作為生者、化者的「物」必是「自生耳」，「自化耳」。向秀認為自然是先於物的，^④因此他心目中「異於物」的生化之本可能是自然。如果這個推測不錯，那麼他的「自生」、「自化」，也是自然而生、自然而化之意。就現有的資料觀察，向秀的自然義著重其可任而

^④ 《周易注》，〈坤·六二〉，《十三經注疏·周易正義》（臺北：藝文印書館，1981年），卷1，頁23。

^④ 張湛：《列子·天瑞注》引，《列子注》（臺北：世界書局，1955年），頁2。王叔岷：《列子補正》：「案：《注》：『故』上疑掙『无物也』三字。『无物也，故不生也』，與下文『无物也，故不化焉』相對而言。」（臺北：臺聯國風出版社，1975年），頁3。

^④ 同前註。按：今本《莊子》無「生物者不生，化物者不化」兩句。〈大宗師〉：「生生者不生」，與此類似，郭氏無注。

^④ 《列子·黃帝注》引向秀之說云：「同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。」同前註，頁16。

不可爲之意，^④大致與老、莊相同。因此他的「自生」義，較值得重視的只是：生生者、化化者，即作爲生化之本者「無物」，這一觀點。在老、莊，作爲生化之本的不生不化者，是「道」。而「道」即「自然」，所以「道生」即「自生」。至於「道」，老子雖然說它「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」，是「無狀之狀，無物之象」，^⑤但是他仍然稱之爲「物」，而有「道之爲物，惟恍惟惚」^⑥這種說法，所以老、莊雖然主張「自生」、「自化」，「生物者不生，化物者不化」，但是卻不會有「生生者豈有物哉？無物也，……化化者豈有物哉？無物也」這類說法。很明顯的，向秀所謂的「物」，都是形而下之「器」，不包括形而上之「道」。論者認爲他這種「生生者、化化者，無物」的觀點，影響了後來的裴頠與郭象，^⑦這當然有此可能，不過裴頠、郭象的「自生」義並不止於此，在我們還沒有其他證據之前，向秀對於裴、郭兩人的影響是不宜誇大的。

裴頠的「自生」義，見於他的〈崇有論〉：

夫至無者無以能生，故始生者自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有爲己分，則虛無是有之所謂遺者也。^⑧

裴氏作〈崇有論〉，目的在救治當時「貴無論」的流弊。他要推翻萬物以無爲本的主張，把「無」說成「虛無」，是「有之所謂遺者」，此即空無所有之意，類似西哲所謂「非有」（non-being）。^⑨於是「至無者無以能生」，「始生

^④ 《列子·黃帝注》引向云：「夫至人其動也天，其靜也地，其行也水流，其湛也淵嘿。淵嘿之與水流，天行之與地止，其於不爲而自然一也。」又：「任其自然而覆載，則名利之飾皆爲棄物。」同前註，頁23。

^⑤ 《老子》第14章，同註^④，頁31。

^⑥ 《老子》第21章，同前註，頁52。

^⑦ 《郭象與魏晉玄學》，同註^③，頁148；《魏晉玄學史》，同註^⑤，頁251。

^⑧ 同註^③，頁7。

^⑨ 牟宗三先生：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁368。

者」只能是「自生」。他的「自生」也可說成「自然而生」，但在他的〈崇有論〉中，物之自生是必須「體有」的。他尅就物類之存在說「有」，^{⑤①}而各類具體物之存在又「偏無自足」須「憑乎外資」。所謂「外資」當然還是「有」，因為他認為「濟有者皆有也」。^{⑤②}這樣看來，從「體有」這裡來了解「自生」，應當是說：各類具體物在其所需條件俱備的情況下，自然生成。這是〈崇有論〉的「自生」義，大致是實在論的觀點。這種「自生」義既不同於老、莊，也與王充有別。

有人認為郭象與裴頠同調，郭氏的思想也屬於崇有論之類。^{⑤③}在郭氏言論中要找出與裴頠類似的說法並不困難，例如：

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。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，則我自自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也，故以天言之。^{⑤④}

這裡所謂無不能生有，物塊然而自生，都與裴氏〈崇有論〉說法類似。此外關於具體物之存在須「憑乎外資」這一點，郭氏也有所見：

人之生也，形雖七尺而五常必具，故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生；一理不至，則天年無緣得終。^{⑤④}

這種說法是不是裴氏「自生而必體有」之意呢？值得注意的是這裡所謂「天地萬物凡所有者不可一日而相無也，一物不具則生者無由得生」，與上文所引：

「我既不能生物，物亦不能生我」，表面上是矛盾的。從「一物不具則生者無

^{⑤①} 同前註，頁362。

^{⑤②} 以上引文皆見於〈崇有論〉，同註④③。

^{⑤③} 參見《郭象與魏晉玄學》，同註⑬，頁61、282；《魏晉玄學史》，同註⑤，頁302、319。

^{⑤④} 〈齊物論注〉，同註⑰，頁50。

^{⑤⑤} 同註⑳。

由得生」這一觀點來說，物之生化是有所依待的；從「我既不能生物，物亦不能生我」這一觀點來說，物之生化是無所依待的。郭氏對於物之生化，究竟是主張有待抑或無待呢？如上文所引：「我既不能生物，物亦不能生我」，是關聯著「自生」而說的，郭氏也據此而說「自然」。因此我們可以認為：郭氏的自生即自然而生，實含有「無待」之意。既是「無待」，當然不能同時又說成「有待」，那麼郭氏的「有待」說又是從什麼立場提出來的呢？它與「自生」說關係如何呢？如果郭氏的思想不至於自相矛盾，那麼上引兩段文字，有待與無待說應該是從不同的層面來立論的。有待說合乎常識，與裴氏「憑乎外資」的觀點類似，當是從物之具體存在上著眼的。那麼無待說呢？它牽涉到自生與自然這些觀念，我們不妨先從郭氏的自然觀上來探索。上引文字中，郭氏在「我自自然矣」之後接著說：「自己而然，則謂之天然。天然耳，非爲也，故以天言之。」所謂「自己而然」的「自然」義，關鍵落在「己」的意義上，從後文的「天然耳，非爲也」可以推知：這裡的「己」是就個體的天然稟賦而說的。不虧不雜、既純且素的天賦，郭氏稱爲「自然之質」。他說：

苟以不虧爲純，則雖百行同舉，萬變參備，乃至純也；苟以不雜爲素，則雖龍章鳳姿，倩乎有非常之觀，乃至素也。若不能保其自然之質而雜乎外飾，則雖犬羊之羶庸得謂之純素哉？⁵⁵

郭氏也從天然稟賦這裡說「性」：

不知其然而自然者，非性如何？⁵⁶

言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。⁵⁷

自然既是依循天然稟賦而然，那麼人在這裡就不能有私念，所以郭氏說：「人安能故有此自然哉」。人在這裡也不能有所造作妄爲，所以郭氏說：「天然

⁵⁵ 〈刻意注〉，同註①⑦，頁546。

⁵⁶ 〈則陽注〉，同前註，頁881。

⁵⁷ 〈山木注〉，同前註，頁694。

耳，非爲也」。「非爲」即含「無爲」義，郭氏在這裡上契老、莊，對於自然、無爲有極精當的體認：

物之生也，非知生而生也；則生之行也，豈知行而行哉？故足不知所以行，目不知所以見，心不知所以知，俛然而自得矣。遲速之節，聰明之鑒，或能或否，皆非我也。而惑者因欲有其身而矜其能，所以逆其天機而傷其神器也。至人知天機之不可易也，故捐聰明，棄知慮，魄然忘其所爲而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。^{⑤⑧}

所謂「有其身而矜其能」，就是上引文的「故有此自然」，即人對自然有了私念；所謂「逆其天機而傷其神器」，則是由私念而引發出種種造作妄爲對於天然稟賦構成傷害。天機不可易，神器不可傷，人之於天然稟賦只能「任其自動」。這就需要一套修爲工夫，即所謂「捐聰明，棄知慮，魄然忘其所爲」。這裡的動詞：「捐」、「棄」與「忘」，是從消極面說；「任其自動」的「任」，則從積極面說。消極的工夫在滌除私智與妄爲；積極的工夫則在隨順天然稟賦。積極的工夫所以可能，在於天然稟賦有其「自動」性。這自動性是「天然」、「自然」之所以能「然」的根據，郭氏也用「不得不然」加以描述。《莊子·知北遊》：「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與。」郭氏注說：

言此皆不得然而自然耳，非道能使然也。^{⑤⑨}

從不得不然也可說「必然」：

無爲者非拱默之謂也，直各任其自爲，則性命安矣。不得已者，非迫於威刑也，直抱道懷朴任乎必然之極而天下自賓也。^{⑥⑩}

^{⑤⑧} 〈秋水注〉，同前註，頁593。

^{⑤⑨} 同前註，頁743。

^{⑥⑩} 〈在宥注〉，同前註，頁369。

所謂「必然之極」，是指天賦的性分而言。^①說為「必然」，也無非是就「天然」、「自然」的「不得不然」這種自動性而言。積極的工夫所以用一「任」字表示，在於天然稟賦有其自足性，郭氏說：

生理已自足於形貌之中，但任之則身存。^②

此一自足性的主要根據在於自然之中自有和理：

苟知性命之固當，則雖死生窮達，千變萬化，淡然自若而和理在身矣。^③

日新則盡其自然之分，自然之分盡則和也。^④和之以自然之分，任其無極之化，尋斯以往，則是非之境自泯，而性命之致自窮也。^⑤

窮盡自然之分、性命之致則和理呈現，這和理即所謂仁義。所以郭象認為仁義本是人的天賦情性，他說：

夫仁義自是人之情性，但當任之耳。^⑥

夫仁義者人之性也。人性有變，古今不同也。故游寄而過去則冥，若滯而係於一方則見。見則僞生，僞生而責多矣。^⑦

視仁義為天賦情性，屬於自然之和，並非郭象的創見，魏晉玄學家中：王弼、嵇康都有這樣的看法。^⑧在他們心目中，老、莊本也如此。所以郭象的自然觀

① 郭氏有「性各有極」的說法，並且說：「苟知其極，則毫分不可相歧。」〈逍遙遊注〉，同前註，頁13。

② 〈德充符注〉，同前註，頁222。

③ 同前註，頁213。

④ 〈寓言注〉，同前註，頁947。

⑤ 〈齊物論注〉，同前註，頁109。

⑥ 〈駢拇注〉，同前註，頁318。

⑦ 〈天運注〉，同前註，頁519。

⑧ 參見拙作：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁199—240；〈嵇康思想中的名理與玄理〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁225—262。

基本上可以說是遙契老、莊，近承王、嵇的。依郭氏之意，自然即依循己之天然稟賦而然，天然稟賦得之於天，有其不得不然的自動性，也有其不可妄為的純素性，還有其自然和諧的自足性。本乎這樣的自然義而言自生，郭氏當然不會像裴頠那樣把自生講成一個崇有論中的觀念。

三、自生的無主、獨化與無待義

相應於自然的自動性、純素性與自足性，郭氏在「自生」義中所強調的是生之無主、獨化與無待。他說：

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。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。⁶⁹

魏晉時代流行一種「貴無」的思想，主要倡議者是何晏與王弼，他們主張「天地萬物皆以無為本」。⁷⁰ 這種思想顯然是來自《老子》：「天下萬物生於有，有生於無」的說法。可是由於「無」的意義易生誤解，因而貴無論流行之後不免產生弊端。如裴頠所說，有人因貴無而賤有，於是外形，遺制，乃至於忽防，忘禮，導致個人生活之任誕放蕩，國家政務之怠忽失序。這是裴頠起而作〈崇有論〉的現實因緣。⁷¹ 郭象與裴氏生於同一時代，對於裴氏所指貴無論的

⁶⁹ 〈齊物論注〉，同註¹⁷，頁111—112。

⁷⁰ 《晉書·王衍傳》，同註¹，卷43，頁8。按：「皆以無為本」，原作「皆以無為為本」，依王懋竑《讀書記疑》刪改，參楊家駱：《新校本晉書·校勘記》（臺北：鼎文書局，1990年），頁1248。

⁷¹ 同註¹⁸。

流弊不能無所感受，但是他不必要因此即跟隨裴氏而大力崇有，「有」，在他看來也「不足以物眾形」。郭象對於老、莊畢竟有相應的了解，「無」既被世俗所執著，所誤解，那麼這樣的「無」也該無掉。他說：

夫一之者，未若不一而自齊，斯又忘其一也。

有「有」則美惡是非具也。

有「無」而未知無「無」也，則是非好惡猶未離懷。^⑦

於是他在本體論、宇宙論上無掉「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。他說：

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，又何有為於己生乎！^⑧

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，又何營生於己生以失其自生哉！^⑨

「自生耳，非為生也」，透露出郭氏自生說的主要用心所在，他是要以「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。好酒好色，殉名殉利，固然是「有為於己生」的妄為；執著於虛無，矯揉造作，任誕放蕩，也是「有為於己生」的妄為。要無掉世人執有執無的妄為，在他看來，唯一的途徑就是回歸自然，揭示「造物者無主，而物各自造」。他為了要強調這樣的「自生」義，對於老、莊以來人們所共許的「道」的主宰義也給予新的詮釋：

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。夫生之難也，猶獨化而自得之矣，既得其

^⑦ 〈齊物論注〉，同註①⑦，頁80。

^⑧ 〈在宥注〉，同前註，頁381。

^⑨ 〈天地注〉，同前註，頁425。

生，又何患於生之不得而爲之哉？故夫爲生果不足以全生，以其生之不由於己爲也，而爲之則傷其真生也。^{⑦⑤}

知道者，知其無能也。無能也，則何能生我？我自然而生耳，而四支百體、五藏精神，已不爲而自成矣，又何有意乎生成之後哉！達乎斯理者，必能遣過分之知，遺益生之情，而乘變應權，故不以外傷內，不以物害己而常全也。^{⑦⑥}

在《莊子》，明說：「夫道有情有信，無爲無形；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；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。獮韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；……傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」^{⑦⑦}這裡，「道」的本體論、宇宙論意義非常明顯，郭氏卻把《莊子》本文得之於道的說法解釋爲物之「自得」。這與上段引文他把老、莊「無」生萬物的說法解釋爲物之「自生」是一致的。我們不能認爲這是郭氏曲解老、莊，而當體察他真正用心所在。這幾段文字的結語，都在強調生之不可「爲」這個意思，這是郭氏的主要論點。爲了證成這個論點，他把物之生化背後的支配者、主宰者全都去掉，「凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」「（道）無能也，則何能生我？我自然而生耳。」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。在這裡不容於道之「使之」，也不容於己之「爲之」，當然更不容許其他事物之「虧之」「益之」，「雜之」「擾之」。因此郭氏的「自生」義也涵「獨化」義。

「獨化」這個詞語，未見於老、莊著作。不過《莊子》書中有「見獨」、

^{⑦⑤} 〈大宗師注〉，同前註，頁251。

^{⑦⑥} 〈秋水注〉，同前註，頁588。

^{⑦⑦} 同註^{⑦⑤}，頁246—247。

「立於獨」及「獨志」，這可能是郭象「獨化」說之所本。所謂「見獨」，見於〈大宗師〉，是女偶與南伯子葵論道之修為工夫中在外天下、外物、外生、朝徹之後的一個境界。成玄英《疏》說：「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對，覩斯勝境，謂之見獨。」⁷⁸ 依成《疏》，這「獨」是指「道」而言。證之〈田子方〉孔子說老聃「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」⁷⁹ 成《疏》可信。成氏在這裡即以「冥於獨化也」來詮解「立於獨也」的境界。所謂「獨志」，見於〈天地〉，季徹論治道說：「大聖之治天下也，搖蕩民心，使之成教易俗，舉滅其賊心，而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。」⁸⁰ 這裡，成《疏》也以「獨化之志」來解釋「獨志」。天道性命本為一貫，道有獨一性，心性當然也有獨一性。如上文所說，郭氏所謂不虧不雜、既純且素的自然之質，即人之得於天、契於道、純粹獨一的真性。在郭氏《莊子注》中，「獨」字也有用於指稱道或指稱心性的兩種用法，例如：

唯大聖無執，故奄然直往，而與變化為一。一變化而常遊於獨者也。⁸¹

這裡的「獨」字，當是指道的境界而言。又如〈人間世〉仲尼論「心齋」工夫的第一步：「若一志」，郭《注》說：

去異端而任獨也。⁸²

這裡的「獨」字，相當於《莊子》的「獨志」，即獨化的心志，即純一的天性、道心。郭氏工夫論常有任獨或任性的說法，例如：

亡陽任獨，不蕩於外，則吾行全矣。⁸³

坐忘任獨。⁸⁴

⁷⁸ 同前註，頁254。

⁷⁹ 同前註，頁711。

⁸⁰ 同前註，頁432。

⁸¹ 〈齊物論注〉，同前註，頁102。

⁸² 同前註，頁147。

⁸³ 〈人間世注〉，同前註，頁185。

⁸⁴ 〈在宥注〉，同前註，頁391。

任性直通，無往不冥。^⑧

任其天性而動，則人理亦自全矣。^⑨

任獨與任性旨趣相同，皆指因任純一的天然稟賦而言。據此可知，郭氏所謂「獨化」，即與道相契，不虧不雜，完全因任純粹獨一的天性而生化。所以他說：「天之所生者，獨化也。」^⑩

生是獨化，死也是獨化：

夫死者獨化而死耳，非夫生者生此死也。

生者亦獨化而生耳。^⑪

在郭氏心目中，達到獨化境界的人是「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持，媒媒晦晦，無心而不可與謀」的。^⑫這與上引文〈田子方〉所載孔子說老聃：「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也」完全一致，都是〈齊物論〉所謂「吾喪我」這種得於道、化於道的境界。^⑬這裡當然需要一種無心玄應的工夫，郭氏稱之為「冥」。由「冥」而至泯然、渾然與道為一的境界，即為「玄冥之境」，也就是上文所謂「媒媒晦晦，無心而不可與謀」的獨化境界。所以郭氏的「獨化」總是關聯著「玄冥」而說。例如：

神器獨化於玄冥之境。^⑭

雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。^⑮

⑧ 同註③，頁151。

⑨ 〈達生注〉，同前註，頁638。

⑩ 〈大宗師注〉，同前註，頁241。

⑪ 〈知北遊注〉，同前註，頁763。

⑫ 〈知北遊〉，同前註，頁738。郭《注》：「獨化者也」。

⑬ 郭氏〈齊物論注〉說：「死灰槁木，取其冢莫無情耳。夫任自然而忘是非者，其體中獨任天真而已，又何所有哉！」同前註，頁44。

⑭ 〈莊子序〉，同前註，頁（前）27。

⑮ 同註③。

神器之獨化於玄冥，是工夫的造詣；罔兩之獨化於玄冥，則是塊然自生的本色。其為獨化，其為玄冥則一。

郭氏論「自生」，強調其「無主」義，是要揭示生之自動性，不容任何事物加以支使與造作；強調其「獨化」義，是要揭示生之純索性，不容任何事物加以損益或摻雜。至於他對「無待」義的強調，則主要是在揭示生之自足性，消弭向外的企盼與需求。郭氏說：

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。⁹³

所謂「待」，郭氏著重於主觀的依待之意，即對於外物有所企盼與需求。一般而言，客觀世界中物之具體存在不能無所依憑，關於這一點，郭氏非無所見，如上文所引〈大宗師注〉：「天地萬物，凡所有者不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。」就是這個意思。但是這種客觀的依賴關係郭氏不稱之為「待」，他用「因」字來表示。例如：世人認為「罔兩待景，景待形，形待造物者」，郭氏卻說：「彼我相因，形、景俱生，雖復玄合，而非待也。」依郭氏，形與影都是自生而獨化的，彼此無所謂「待」。但是影隨形而動這一事實又怎麼解釋呢？他認為那是「相因」，是「雖聚而共成乎天」，有時他也稱之為「與」，這都表示是自然而然地湊在一起，彼此未嘗「相為」：

天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也。然彼我相與為唇齒，唇齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒，故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不可以相無者也。⁹⁴

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 〈秋水注〉，同前註，頁579。

這裡的「自爲」，等於「獨化」。假如自然聚合的事物個個自爲而獨化，「各反所宗於體中而不待乎外」，即各自因任純一的性分，彼此相冥而不相爲，這就達到「玄合」的境界，而「玄合非待也」。玄合的事物可有相濟之功，這是物之具體存在「不可以相無」的。但這種相濟之功並非「相爲」可以完成，它以獨化於玄冥爲先決條件。在這裡郭氏契悟到《莊子》的玄義，他在〈大宗師〉：「孰能相與於無相與，相爲於無相爲」作注說：

夫體天地冥變化者，雖手足異任，五藏殊官，未嘗相與而百節同和，斯相與於無相與也；未嘗相爲而表裡俱濟，斯相爲於無相爲也。若乃役其心志以卹手足，運其股肱以營五藏，則相營愈篤而外內愈困矣。故以天下爲一體者，無愛爲於其間也。⁹⁵

「相與」、「相爲」是客觀的事實，「無相與」、「無相爲」是主觀的態度。客觀的相與、相爲只有在主觀的無相與、無相爲中才能成全其正果而有相濟之功。郭氏體認到無相與、無相爲其實就是「體天地，冥變化」的工夫。天地之變化、萬物之稟賦，都具有自然之和，各任其自爾獨化，則自能「百節同和」，「表裡俱濟」。這裡的工夫，消極地說是「無相與」、「無相爲」；積極地說則是「任」。無論是從消極面抑或積極面說，都含無待之意。不過無待也不能只偏於一面說，這會產生誤會。如果執著於「無相與」、「無相爲」，而忽略「任」物之天性這方面的作用，則會導致遁世高蹈，自以爲一無所待的虛無思想，郭氏指出這不是無待：

若乃厲然以獨高爲至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而遊無窮哉！⁹⁶

依郭氏，「無相與」、「無相爲」必在「相與」、「相爲」中發生作用才能彰顯它的意義。所謂「任」物之性，其實就是與物「相與於無相與」，「相爲於

⁹⁵ 同前註，頁265。

⁹⁶ 〈逍遙遊注〉，同前註，頁34。

無相爲」。這就能夠「與物冥而循大變」，「無待而常通」，通於一切所遇而可以遊於無窮，無往而不逍遙。⁹⁷ 所以郭氏的「無待」義，是以物之自生有其自然和諧的自足性爲基礎而提出來的。它不是說物在客觀存在的層面上可以一無所待；而是說物在天然稟賦之自生獨化的情況中不容向外企盼與需求。人只要有相關於無待的修爲，他就可以與任何所遇的事物相與、相爲而無礙，在「與物冥而循大變」的情況中與物共其無待的逍遙。

四、玄冥與無心

道家傳統中，經常用「玄」「冥」兩字來稱謂或形容「道」。例如《老子》首章說：「無名天地之始，有名萬物之母」。又說：「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」王弼《注》：

玄者，冥默無有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。⁹⁸

王弼注意到《老子》「道可道，非常道」的說法，所以他有「名號」與「稱謂」的分辨。他說：「名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。」⁹⁹ 我們對於「道」只能基於主觀的涉求而有所稱謂，不能作客觀的認定而給予名號。因此「涉之乎無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。」¹⁰⁰ 依王弼，「道」與「玄」都是稱謂，都是「各有其義，未盡其極者也。」¹⁰¹ 王弼在《老子注》中對於「玄」的解釋：「冥默無有」是著重於道體形上性格的說明，即老子所謂「無」；至於「始、母之所出也」，即〈指略〉中的「無妙而不出」，是著

⁹⁷ 同前註，頁20。

⁹⁸ 同註⁹⁴，頁2。

⁹⁹ 〈老子指略〉，同前註，頁198。

¹⁰⁰ 同前註，頁197。

¹⁰¹ 同前註，頁196。

重於道的生化作用的說明，即老子所謂「有」。「有」「無」「同出而異名，同謂之玄」。可知「玄」是用以稱謂道之既無亦有、既有亦無這種體用不二、有無圓融的特性的。在《老子》，以道眼觀照萬物、即有無雙照者稱之為「玄覽」；^⑳得之於道而有無雙彰者稱之為「玄德」；^㉑通於大道而物我渾化、有無為一者則稱之為「玄同」。^㉒

至於「冥」字，《老子》拿它與「窈」字連用，例如：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。^㉓

王弼《注》：

窈冥，深遠之歎。深遠不可得而見，然而萬物由之。不可得見，以定其真，故曰「窈兮冥兮，其中有精」也。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰「其精甚真，其中有信」也。^㉔

王氏對於「窈冥」的解釋，也是從道的體用兩面著眼的。「深遠不可得而見」是從體上說，與「玄」的「冥默無有」一樣，都是描述道的形上性格，即「無」的一面；「萬物由之」，「以定其真」，「物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定」則是從用方面說，相當於「玄」的「始、母之所出」、「無妙而不出」，都是描述道的生化作用，即「有」的一面。

如上所述，《老子》書中的「玄」與「冥」，都是對於道的體用不二、有無圓融這種特性所作的稱謂或形容。《莊子》書中的「玄」與「冥」，基本上繼承《老子》的用法。值得注意的是他又把「玄」「冥」合為一個複詞，用來

^⑳ 第10章，同前註，頁23。

^㉑ 第10、51、65章，同前註，頁24、137、168。

^㉒ 第56章，同前註，頁148。

^㉓ 第21章，同前註，頁52—53。

^㉔ 同前註，頁53。

表示道的一種境界。例如〈大宗師〉篇記女偶敘述道的傳承經過說：

（吾）聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。^⑩

郭象《注》：

玄冥者，所以名無而非無也。

夫自然之理有精習而成者，蓋階近以至遠，研粗以至精，故乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也。^⑪

依郭《注》，上引《莊子》文字是敘述悟道的進程。所謂「階近以至遠，研粗以至精」，一共有九個層次。而「副墨之子」、「洛誦之孫」云云，則都是各層次的象徵名稱。「玄冥」是第七層次的稱謂，郭氏本於向秀《注》，解為「所以名無而非無」。^⑫此外又如〈秋水〉篇記公子牟推論「莊子之言」說：

且彼方趾黃泉而登大皇，無南無北，夷然四解，淪於不測，無東無西，始於玄冥，反於大通。^⑬

成玄英《疏》：

玄冥，妙本也。大通，應跡也。夫莊子之言，窮理性妙，能仰登旻蒼之上，俯極黃泉之下；四方八極，夷然無礙；此智隱沒，不可測量；始於玄極，而其道杳冥；反於域中，而大通於物也。^⑭

依據郭《注》與成《疏》，《莊子》所謂「玄冥」也是從體用不二方面對於道所作的稱謂。郭《注》「所以名無而非無」，即指道的既無亦有、既有亦無的

⑩ 同註⑩，頁256。

⑪ 同前註，頁257。

⑫ 《莊子集釋》引《釋文》：「玄冥，李云：『強名曰玄，視之冥然。』向、郭云：『所以名無而非無也。』」同前註。

⑬ 同前註，頁601。

⑭ 同前註，頁602。

特性。由「玄冥」而更上一層次，所謂「參寥」，成《疏》認為是「三絕」之意：「一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕方造重玄也」。由「參寥」再上一層次，所謂「疑始」，成《疏》認為是「道之根本」，是從「不本而本，本無所本，疑名為本，亦無的可本」這裡說的。^⑩據此可知，「玄冥」、「參寥」、「疑始」三個層次是從有無不二、非有非無及有無不可說這三方面對於道所作的描述，用以顯示悟道的進程。至於上文所引〈秋水〉篇成《疏》所謂「始於玄極而其道杳冥，反於域中而大通於物也。」其體用相關之意也極明顯。

魏晉玄學家中，王弼對於「玄」、「冥」的詮釋，上文已經提到過，無論是「玄」抑或「冥（窈冥、幽冥）」，他都從體用兩方面來說，他有「物反（返）窈冥則真精之極得，萬物之性定」的看法，^⑪並且認為玄德出於「幽冥」。^⑫這些觀點，都含工夫論義蘊，不過王氏並未由此而發展他的工夫論，他是直接從「無」這裡說工夫的。到了向秀，把「冥」用作動詞，「冥」的工夫義就很明顯了。向氏說：

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。

這段文字見於《世說新語·文學注》所引，^⑬《注》中明說是「向子期、郭子玄逍遙義」，今本《莊子》〈逍遙遊〉篇郭《注》確有這些話，只是在少數幾個字上稍有出入而已。向秀提出「與物冥而循大變」的說法，對於郭象有很大啟發，這裡的「冥」字是取「玄合」、「渾化」的意思，^⑭「與物冥」即與

^⑩ 同前註，頁257、258。

^⑪ 同註⑩。

^⑫ 《老子注》，第10章：「凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」同註⑭，頁24。

^⑬ 同註①，頁170。

^⑭ 同註④，頁222。

物玄同於自然、彼此相忘、渾然一體之意。郭氏據此而有「遺彼忘我，冥此羣異」，^⑩「各冥其分」，^⑪「遊外以冥內」，^⑫以及「任性直通，無往不冥」^⑬等等說法。這些「冥」字，都用作動詞，由冥其性分而冥物，而至無往不冥，工夫的層層開展很是明顯。工夫所至，境界自出，這種境界，郭氏常用「冥然」來表示，例如：

夫物有自然，理有至極。循而直往，則冥然自合，非所言也。^⑭

冥然以所遇為命而不施心於其間，泯然與至當為一而無休戚於其中，雖事凡人猶無往而不適，而況於君親哉！^⑮

不瞻前顧後，而盡當今之會，冥然與時世為一，而後妙當可全，刑名可免。^⑯

夫真人同天人，齊萬致。萬致不相非，天人不相勝，故曠然無不一，冥然無不在，而玄同彼我也。^⑰

冥然之境是循自然之理而直往所獲致的，人們任性直通，安於所遇，無休戚，無情偽，與時世為一，同天人，齊萬致，都是循自然之理而直往，都是冥的工夫，也都可以呈現冥然的境界。冥然的境界，郭氏也說為「玄冥之境」：

至仁極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎已能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。^⑱

前文說過，郭氏所謂「玄冥」，本指道的那種冥默無有而又無妙不出的特性。

^⑩ 〈逍遙遊注〉，同註⑦，頁11。

^⑪ 〈齊物論注〉，同前註，頁67。

^⑫ 〈大宗師注〉，同前註，頁273。

^⑬ 〈人間世注〉，同前註，頁151。

^⑭ 〈齊物論注〉，同前註，頁99。

^⑮ 〈人間世注〉，同前註，頁156。

^⑯ 同前註，頁184。

^⑰ 〈大宗師注〉，同前註，頁240。王孝魚：〈校記〉：「宋本『在』作『任』。」

^⑱ 〈莊子序〉，同前註，頁（前）27。

在物這裡，就其塊然自生、闔合於道而言，它自然也可以「獨化於玄冥」。郭氏所說罔兩的獨化於玄冥即屬此類。罔兩無所謂工夫，它的玄冥是物的自然本色，或可稱之為原始的渾沌。但是作為萬物之一的人，往往難保其原始的渾沌，往往心知失當，逐物不返，於是碌碌於「為生」，「營生」，終至「逆其天機而傷其神器」而「失其自生」。這時人就需要返於玄冥的工夫，即郭氏所謂的「冥」。人由冥其性分進而冥物，進而無往不冥，他就能泯然體道，渾然無心，復其獨化於玄冥之境。這是工夫後的玄冥，或可稱之為再度的渾沌。

返於玄冥的工夫，郭氏也說為「反(返)冥極。」^⑫「冥極者，任其至分而無毫銖之加。」^⑬所謂「任其至分」，即任其天賦的性分。^⑭任其至分而又能「無毫銖之加」，則其「任」必須在「冥」中「任」，必須「冥其所能」，^⑮滅其私智，^⑯「忽然自忘」，^⑰「冥然與造化為一」。^⑱這時人無心於為而天性自為，乃以不為為之；無心於知而天性自知，乃以不知知之。^⑲這種為之，知之，可以稱為無心的玄應，^⑳其實都只是因其天然，順其自然，任其至分而已。這是在「冥」中任其性分，是以不任任之，所以無毫銖之加，正是上文所謂的「獨化」。任其性分而為，當然是在具體事件上為，這就不免於有迹。無

⑫ 同前註。

⑬ 〈養生主注〉，同前註，頁115。

⑭ 〈養生主注〉：「所稟之分各有極也。」同前註。

⑮ 〈齊物論注〉，同前註，頁78。

⑯ 〈養生主注〉：「知之為名，生於失當，而滅於冥極。」同註⑭。

⑰ 〈齊物論注〉，同前註，頁72。

⑱ 〈養生主注〉，同前註，頁129。

⑲ 〈大宗師注〉：「天者自然之謂也。夫為為者不能為，而為自為耳；為知者不能知，而知自知耳。自知耳，不知也，則知出於不知矣；自為耳，不為也，則為出於不為矣。為出於不為，故以不為為主；知出於不知，故以不知為宗。是故真人遺知而知，不為而為，自然而生，坐忘而得，故知稱絕而為名去也。」同前註，頁224。

⑳ 〈逍遙遊注〉，同前註，頁24。

心的玄應在這方面有一特色，它能有迹而不滯，隨時「捐迹而反（返）一」。¹³⁵這是無心的妙用，有心的造作不可能如此。任其至分其所以要在「冥」中任，理由在此。而郭氏所謂返於冥極可以無爲而無不爲的玄義也於此可見。

五、冥物與逍遙

郭象返於冥極的工夫，表現在應物方面仍離不開「冥」與「任」。以「冥」應物，在於「忘愛釋私」，¹³⁶「遣是非」，¹³⁷「忘善惡」。¹³⁸這些仍然可以用「無心」兩字來概括。無心然後能玄應，而無心玄應仍然只是因其天然，順其自然，任其至分而已。不過這裡的「其」是指「物」，與上文指「己」不同。因物之天然、自然，任物之天性、至分，與物共其獨化於玄冥之境，郭氏稱之爲「因眾」、「玄同」：

夫欲爲人之國者，不因眾之自爲而以己爲之者，此爲徒求三王主物之利而不見己爲之患也。然則三王之所以利，豈爲之哉？因天下之自爲而任耳。¹³⁹

吾一人之所聞，不如眾技多，故因眾則寧也。若不因眾，則眾之千萬皆我敵也。¹⁴⁰

夫畫地而使人循之，其迹不可掩矣；有其己而臨物，與物不冥矣。故大人不明我以耀彼，而任彼之自明；不德我以臨人，而付人之自德。故能彌貫萬物而玄同彼我，泯然與天下爲一而內外同福也。¹⁴¹

¹³⁵ 〈在宥注〉，同前註，頁377。

¹³⁶ 〈齊物論注〉，同前註，頁76。

¹³⁷ 同前註，頁79。

¹³⁸ 〈養生主注〉，同前註，頁116。

¹³⁹ 〈在宥注〉，同前註，頁393。

¹⁴⁰ 同前註。

¹⁴¹ 〈人間世注〉，同前註，頁185。

夫與眾玄同，非求貴於眾，而眾人不能不貴，斯至貴也。若乃信其偏見而以獨異為心，則雖同於一致，故是俗中之一物耳，非獨有者也。未能獨有而欲夔竊軒冕，冒取非分，眾豈歸之哉？故非至貴也。^⑭

郭氏由返於冥極、與物相冥的工夫而發展出一套道家式的治國之道。這套治國之道的的主要特徵，在於標榜「因眾之自為」而排斥「以一己而專制天下」；^⑮推崇「與眾玄同」而貶抑「以獨異為心」。郭氏據此而倡言治天下者須以不治治之。他說：

百姓百品，萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，況君子乎！今堯舜非修之也，萬物自無為而治，若天之自高，地之自厚，日月之明，雲行雨施而已。故能夷暢條達，曲成不遺而無病也。^⑯

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。……夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉？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。^⑰

所謂以不治治之，其實就是「與眾玄同」而「因眾之自為」。這一方面可以滌除成心、惑心，常保自己的清明，「玄鑒洞照，與物無私」，因而「全其平而行其法」；^⑱另一方面也可以使百官各盡其能，「明者為之視，聰者為之聽，知者為之謀，勇者為之扞。」^⑲使眾人自得其性，「各安其所司」，「各足於所

^⑭ 〈在宥注〉，同前註，頁395。

^⑮ 同前註，頁394。

^⑯ 《論語體略》，馬國翰輯：《玉函山房輯佚書》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁1714。

^⑰ 〈逍遙遊注〉，同註^⑱，頁24。

^⑱ 〈德充符注〉，同前註，頁215。

^⑲ 〈人間世注〉，同前註，頁177。

受」，「各靜其所遇」。^{④8} 郭氏由此而闡發兼忘、無爲之理：

夫至仁者，百節皆適，則終日不自識也。聖人在上，非有爲也，恣之使各自得而已耳。自得其爲，則眾務自適，羣生自足，天下安得不各自忘我哉？各自忘矣，主其安在乎？斯所謂兼忘也。^{④9}

夫工人無爲於刻木，而有爲於用斧；主上無爲於親事，而有爲於用臣。臣能親事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧。各當其能，則天理自然，非有爲也。若乃主代臣事則非主矣，臣秉主用則非臣矣。故各司其任則上下咸得而無爲之理至矣。^{⑤0}

人們在「自得其爲」，「眾務自適，羣生自足」，又不知其所以爲之者的情況中，而人我兼忘，可以說是進入治道的理想境界，從這裡可以了解無爲的意義。無爲，並非「拱默乎山林之中」，無所事事，這是執於「無」的誤解；有爲，也非事必躬親，越俎代庖，這是執於「有」的偏見。去掉執無、執有的弊病，則無爲、有爲自也可以玄同。這時無爲可以作有爲的超越根據，以成就有爲。郭氏在這裡提出聖人境界，他說：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紘其心矣！見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉！^{⑤1}

身在廟堂之上而不至於被世事「纓紘其心」、「憔悴其神」，這是由於聖人「遺物而後能入羣，坐忘而後能應務」，^{⑤2} 這就是郭氏所謂「遊外以冥內」。他說：

^{④8} 〈逍遙遊注〉，同前註，頁26。

^{④9} 〈天運注〉，同前註，頁500。

^{⑤0} 〈天道注〉，同前註，頁466。

^{⑤1} 〈逍遙遊注〉，同前註，頁28。

^{⑤2} 〈大宗師注〉，同前註，頁271。

夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致而不冥於內者也；未有冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。故雖終日揮形而神氣無變；俯仰萬機而淡然自若。夫見形而不及神者天下之常累也，是故覩其與羣物並行，則莫能謂之遺物而離人矣；覩其體化而應務，則莫能謂之坐忘而自得矣。豈直謂聖人不然哉，乃必謂至理之無此。

這一段文字，是郭氏對於《莊子·大宗師》篇：「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也」的注解。成《疏》說：「方，區域也。彼之二人，齊一死生，不為教跡所拘，故遊心寰宇之外；而仲尼、子貢，命世大儒，行裁非之義，服節文之體，銳意哀樂之中，遊心區域之內，所以為異也。」^⑮《莊子》本文原是「外內不相及」之意，郭氏卻從返於冥極的工夫上著眼來說「外內相冥」的道理。遊於方外，在他看來絕非遁世高蹈、拱默乎山林；只是心靈不為教跡所拘，不為世事所累，不「矜乎名聲，牽乎形制」，^⑭而能常保其玄鑒洞照、獨化於玄冥之境。已既達於玄冥之境，則必與物相冥；無心順有，「守母以存子，稱情而直往」，「任時世之知，委必然之事」，而「付之天下」。^⑯於是「終日揮形」，「俯仰萬機」，「與羣物並行」，「體化而應務」，可以有種種作為，這就是郭氏所謂「順有」。但是這樣的作為，是「雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」，雖「與羣物並行」，「體化應務」，而仍是「遺物而離人」，「坐忘而自得」。因為這樣的「順有」是「遊外以冥內；無心以順有」，是與物「相與於無相與，相為於無相為」。遊外與冥內、順有的玄同，即無為與有為的玄同，在這裡我們對於郭氏返於冥極而可以無為無不為的玄義，又得到進一步印證。

^⑮ 同前註，頁 268。按：郭《注》：「聖人常遊外以冥內」句，「冥」字或作「宏」。王孝魚：〈校記〉：「冥字依趙諫議本改。」此據王校。

^⑭ 同前註，頁267。

^⑯ 同前註，頁267、239。

返於冥極，與物相冥，外內相冥，蘊含一種無待的逍遙境界。所謂無待的逍遙，本是莊子的理想。他在〈逍遙遊〉中描寫了種種「有待」的情況之後，說：

若夫乘天地之正而御六氣之辯以遊無窮者，彼且惡乎待哉？

郭《注》說：

乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人玄同彼我之逍遙也。^{⑤⑥}

《莊子》所謂「乘天地之正而御六氣之辯」，仍然是有所「乘」，有所「御」。其所乘所御者，可以說即其所待者，為什麼又說是無待呢？郭氏用「順萬物之性」，「遊變化之塗」來解釋《莊子》「乘」、「御」之意。這就是通過返冥極的工夫，與物相冥，無心玄應，因之順之，而「所遇斯乘」。「所遇斯乘」突破了「乘」、「御」的限制，可以無所遇而不乘，無所往而不逍遙。這是至德之人玄同彼我、與物冥而循大變的逍遙，即無待的逍遙。在這裡蘊含著無待、有待的玄同，彼我「各安其性，天機自張，受而不知」，^{⑤⑦}則一切有待者在獨化於玄冥之境中渾化於無待，而可以遊於無窮。遊於無窮是物我兼忘而相順、渾化而並美、無窒無礙、自適逍遙的精神境界。

六、結 論

郭象從天然這裡說自然，又從自然這裡說自生。他揭示了自然的「自動」性、「純素」性與「自足」性。相應於此，他在自生這裡也抉發出生之「無主」義、「獨化」義以及「無待」義。無主，是強調物之生成有其自動性，不容任何事物的支使與造作；獨化，是強調物之生成有其純素性，不容任何事物

^{⑤⑥} 〈逍遙遊注〉，同前註，頁20。

^{⑤⑦} 同前註。

的損益與摻雜；無待，則是強調物之生成有其自足性，不容向外企盼與需求。通過這三種意義的闡述，郭氏自生說有了豐富的內涵，構成一種獨特的本體論、宇宙論思想。大體而言，在天地萬物自然生化這個意思上，郭氏與老、莊以來的道家人物觀點一致，似乎沒有什麼特別之處。但是郭氏的自然生化並不「以無為本」，這就與老、莊、何、王不同；郭氏的自然生化不從「氣化」說，也不從「體有」說，這又與王充、裴頠他們有別。作為一個玄學家，郭氏並未違背老、莊的宗旨，事實上他對老、莊的玄理是有相應了解的；作為一個西晉時代的思想家，郭氏不能漠視當時士人貴無賤有或崇有棄無的這些言論。於是他提出「無主」的「自生」義，來無掉「以無為本」的執著，消弭貴無賤有的流弊；他又提出「獨化」、「無待」的「自生」義，來無掉向外企求的執著，消弭崇有棄無的流弊。他看到世人都是「有為於己生」，可惜「為生」「不足以全生」，「相營愈篤，而外內愈困。」於是他本著老、莊「道法自然」的旨趣，提出無主、獨化、無待的「自生」義，昭告世人：生「不由於己為也，而為之則傷其真生。」所以他的「自生」是與「為生」相對，並非與「他生」相對。他反對「為生」，當然不是消極地否定一切作為而主張終日枯坐、無所事事之意。他所否定的只是由於知之失當而逐物不返的妄為。他闡述「自生」的義理，認為人只要因任天賦的本性，就能自然生化，就能與物相因相濟。這是自生與他生的玄同，也就是莊子所謂「相與於無相與，相為於無相為」。

郭氏這種以「自生」為核心的本體論、宇宙論，隱隱然指向一套工夫論。這套工夫論，以「無心玄應」為特徵。無心是要無去一切造作與損益，也無掉一切企盼與需求；玄應則是因任純素、自足的天性。郭氏從無心這裡說「冥」，從玄應這裡說「任」，又從「冥」中「任」這裡說「玄冥之境」。所謂「冥」是玄合、渾化之意，郭氏有「冥其性分」、「與物冥」以及「無往不冥」的說法。由「冥」的工夫所開展的境界稱為「玄冥之境」。所謂「玄冥之境」，是

在玄同、渾然的情況中任其性分，即冥默無有而又無妙不出的境界。物之「自生」，本就「獨化於玄冥之境」。物若「爲生」而遠離其獨化與玄冥，這就需要「冥」即返玄冥的工夫，來復其獨化於玄冥，當然也就是復其「自生」。所以能自生即有玄冥，能玄冥則必有自生。自生是玄冥所以可能的依據；而返於玄冥則是自生所以可復的憑藉。

郭氏的玄冥論以自生說爲理據，發展出許多精要的義蘊。由於他的「自生」具有無主、獨化與無待義，表示自然之生具有自動、純素與自足性，因此人返於玄冥，因任天賦的性分，即能以不爲爲之，以不知知之。這是無爲與有爲的玄同。郭氏在這裡闡發了老子「無爲而無不爲」的義蘊，解除了時人認爲無爲即拱默於山林之中，有爲即孜孜於世務之迹的困惑。使一切有爲雖有迹而能不滯於迹，隨時能捐迹而返一，無礙其無心的玄應。郭氏所謂「自然」，具有和理，因此人返於玄冥，能冥於至分，即能與物冥，即能與物玄同於自然，渾然和諧而爲一體。在面對人文界時就可以開展以不治治之的治道，解消主政者專制、獨異的意識，以「因眾之自爲」的理念，爲道化政治維持運作的空間。此外在面對自然界時，則可以開展通於一切、遊於無窮的逍遙，即「所遇斯乘」、適然無礙的精神境界。郭氏在這裡繼承了道家「守母存子」的智慧，爲世人揭示人文活動如何可以爲而不敗、執而不失的奧祕。

如上所述，郭氏的自生說與玄冥論展現出彼此關係密切的本體論、宇宙論與工夫論的重要內涵。從這裡我們可以覺察到郭氏在繼承傳統思想、因應時代問題方面精當而獨到的識見。從這裡我們可以肯定郭氏在魏晉玄學思想發展史上承先啓後的代表性地位。

（後記：本文承林麗真教授提供修正意見，謹誌謝忱。）

郭象的自生說與玄冥論

戴 璉 璋

提 要

「自生」與「玄冥」這兩個觀念，並非郭象所首創，但是郭氏賦予新義，並且以此為核心發展出自成體系的本體論、宇宙論與工夫論。我們從這裡著眼，對於郭氏的思想及其在魏晉玄學發展史上的意義可以有較明確的認知。

筆者從哲學史的角度來探討郭氏著作中「自生」與「玄冥」的義蘊。發現郭氏的「自生」義本於他對「自然」的體認。他揭示了「自然」的自動、純素與自足性，相應於此，他的「自生」也著重於無主、獨化與無待義。這就構成一套本體論、宇宙論，可據以對治當時思想界貴無賤有及崇有棄無的一些論調。郭氏的「自生」說，蘊含一套「無心玄應」的工夫論。「無心玄應」所體現的境界即為「玄冥」，郭氏在這裡上契老子「無為而無不為」的玄義，論述以不治治之的治道、及「所遇斯乘」遊於無窮的逍遙。

從郭氏的「自生」說與「玄冥」論，我們可以看出郭氏對於老、莊的玄理實有相應的了解，而對玄學家們貴無、崇有的議論也有積極的回應。他在繼承傳統思想、因應時代問題方面所展現的睿識，是值得肯定的。

The Theories of Self Creation and Mystical Unification in the Philosophy of Kuo Hsiang

Tai Lian-chang

Kuo Hsiang did not invent the Concepts of "Self Creation" (*tzu-sheng*) and "Mystical Unification" (*hsüan-ming*), but he imparted them with new significance, and made them the core concepts from which a system of ontology, cosmology, and theory of cultivation are elicited. From this angle, we may have a clearer insight of the thought of Kuo Hsiang and its significance in the history of the Wei-Chin *Hsüan Hsüeh* philosophy.

Studying the implication of the "Self Creation" and "Mystical Unification" in Kuo Hsiang's writings, the author finds that Kuo's definition of "Self Creation" is based upon his understanding of "Self-being-so" (*tzu-jan*). As he drew out of "Self-being-so" the implication of self-movement, unembellishment, and self-sufficiency, so his "Self Creation" suggested the meaning of without-a-master, transformation by itself, and no-reliance. Based upon "Self Creation", his ontology and cosmology is able to refute both theories of "Preferring Nothing to Something" (*kuei-yu chien-wu*) and of "Preferring Something to Nothing" (*kuei-wu chien-yu*) in those days. Kuo Hsiang's theory of "Self Creation" also implied the theory of cultivation of "Mindlessly

Mystical Response" (*wu-hsin hsüan-ying*). The state exemplified by "Mindlessly Mystical Response" is "Mystical Unification." At this point Kuo Hsiang inherited Lao-tzu's theory of "doing everything by doing nothing", and developed the political theory of "ruling by not ruling", as well as the life style of "riding on everything encountered" in order to wander freely in the unlimited world.

From Kuo Hsiang's theories of "Self Creation" and "Mystical Unification", it is right to say that he had a real understanding of the philosophy of Lao-tzu and Chuang-tzu, and that he had a clear response to the theories either of "Preferring Nothing" or of "Preferring Something" by the *Hsüan Hsüeh* philosophers. It should be acknowledged that he had wisdom both in inheriting tradition and in managing problems of his time.

Keywords: *Kuo Hsiang* *Self-being-so (tzu-jan)* *the way (tao)*
Self Creation (tzu-sheng)
Mystical Unification (hsüan-ming)
The annotation of Chuang-tzu