

【哲学研究】

# 道家“自生”概念的三重意蕴

高 源

**摘 要:**从概念的创造和使用来看,“自生”很大程度上代表一种对生成原因进行探求的思维方式。从这一视角考察,“自生”具有三重意蕴。其一,“非他生”,在排斥“他者”作用和影响的基础上,将自身作为发生、生成的原因。其二,“非我生”,在自我观念的分疏中,排斥有目的、有意识的生成。其三,“不知而生”,一方面,基于人类认识能力的局限性,生成的原因究极意义上是不可知的;另一方面,“不知”指向了人类最根本的生存境遇,既然如此,顺其自然、因任天性就成为唯一合理的生活方式。

**关键词:**“自生”;概念;“知”

**中图分类号:**B223

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2022)05-0104-06

近年来,出土文献《恒先》的发现为我们加深对“自生”概念的理解提供了契机。从当前的研究来看,大部分学者倾向于将《恒先》中的“自生”解释为一种新类型的宇宙生成论。<sup>①</sup>这当然是关注“自生”概念的一个合理且重要的视角。但“自生”是一个既复杂又丰富的概念:它可以被看作是开端于《老子》,从任由万物自动地、自发地发生来说,“《老子》中已经潜伏着自生思想的种子”<sup>②</sup>;王充的“自生”概念突出了万物和人在生成问题上的无意识性和无目的性;魏晋玄学中,“‘自生’这一概念可以说是郭象哲学体系的中心环节”<sup>③</sup>。林林总总的道家“自生”概念,要求我们不能满足于仅仅从一个维度和侧面来理解它。在研究进行的现在阶段,寻求一个新的视角来讨论“自生”并以此为基础梳理其内涵,是很有意义的工作。

## 一、“非他生”——以自身为原因的生成

“自生”首先是一个由两个单字构成的词。“自”有自己、自我等含义,也有作为介词的自从等用法;“生”则指向生成问题,既包括宇宙整体的生成,也包括个体事物的生成。“自”与“生”搭配而成

的“自生”一词,在不同的文本中“锚定”了同一类问题意识,即对于事物生成原因的探求:

姑尝本原若众害之所自生。此胡自生?此自爱人利人生与?即必曰非然也,必曰从恶人贼人生……姑尝本原若众利之所自生,此胡自生?此自恶人贼人生与?即必曰非然也,必曰从爱人利人生。<sup>④</sup>

以此为君则不义,为臣则不忠,为父则不慈,为子则不孝,为兄则不良,为弟则不弟,而强执此者,此特凶言之所自生,而暴人之道也……故命上不利于天,中不利于鬼,下不利于人,而强执此者,此特凶言之所自生,而暴人之道也。<sup>⑤</sup>

入州里,观习俗,听民之所以化其上。而治乱之国可知也……此亡国弑君之所自生也。<sup>⑥</sup>

几则材料中的“自生”都是“从……生……”的意思,它们提示特定的思考方向——某种事物或者现象所产生的原因。第一则《墨子·兼爱下》中,墨子试图对众多的祸害或者利益是从何而生的进行追本溯源;第二则《墨子·非命上》中,因果探求的对象则为“凶言”的从何而生;第三则《管子·八观》

收稿日期:2021-10-12

作者简介:高源,男,北京大学哲学系博士生(北京 100871)。

中,作者首先描述了观察到的林林总总的政治和社会风俗情况,进而得出结论:亡国弑君即由此产生。

事实上,超越通常意义上的生成的直接原因,“自生”也可以承载更为根源性的因果关系:

大公封于营丘,比及五世,皆反葬于周。君子曰:“乐乐其所自生,礼不忘其本。古之人有言曰:‘狐死正丘首。’仁也。”<sup>⑦</sup>

大公等皆归葬于故土,君子评价这样的行为是“仁”,就是引导人们热爱“其所自生”,提醒人们不忘“本”。这里的“其所自生”和“本”,结合语境都是指故土。王文锦先生将“其所自生”翻译作“生长自己的地方”<sup>⑧</sup>,是不甚合理的,这是以今人对故土的理解套入古典语境之中了。以大公家族为例,可以想象,他的后世必定是出生、成长于营丘封地,甚至并未到过周之故土,那么,谈何而生对周之故土的依恋呢?其实,对大公家族而言的周之故土,是从祭祀文化的语境中说的。周之故土,是大公家族祖先息繁衍之地,对整个家族而言具有根源性的意义。正是从这种根源性出发,君子称周之故土为大公家族的“其所自生”和根本。可见,“自生”词组能够提示事物的根源、根本。相较于一般意义上的生成的直接原因,这样的思考更具根源性。

依据人类常识的最普遍理解,一事物或者一种现象往往是由其他事物或者其他现象引起的,这意味着将生成的原因归诸“他者”。我们姑且将这一类的对于生成问题的看法概括为“他生”论。在古典语境中,“他者”可以是经验层面的,也可以是形而上乃至宗教层面的,如“道”“无”以及各种人格化的造物主等。从字面上看,“自生”直接意味着对于“他生”的反对。那么,“自生”概念及其相应生成论模式,其实是建立在对于生成问题的深刻反思之上的。例如,在讨论某些事物、某些现象的时候,古人将其原因归诸主体自身:

汝不和吉言于百姓,惟汝自生毒,乃败祸奸宄,以自灾于厥身。<sup>⑨</sup>

死生因天地之刑,天因人,圣人因天;人自生之,天地形之,圣人因而成之。<sup>⑩</sup>

夫祸之至也,人自生之,福之来也,人自成之。<sup>⑪</sup>

几则材料中都出现了“自生”,其中的“自”都是指主体自身。在各个具体的文本中,“自生”都是指向生成原因的。第一则《尚书》材料的语境是盘庚

对众臣的训诫。盘庚说,如果你们不能做到和喻善意于百姓,则为“自生毒”,就会导致“败祸奸宄”“灾于厥身”。所谓“自生毒”就是由自身产生毒害,其主语“汝”即第二人称语境中的主体自身。“自灾于厥身”之“自灾”也是如此,主体自身是产生灾祸的原因。第二则《国语》的材料,据韦昭注,“死生因天地之刑”意为“杀生必因天地四时之法”;“天因人”,意为“因人善恶而福祸之”。<sup>⑫</sup>那么,这句话中的“人自生之”的意思就明白了:生死是由人自身的善恶造成的。换句话说,造成生或者死结果的原因是主体自身。类似的观念在第三则《文子》材料中表现得更加明显,祸福都是人自己造成的。用现代人的术语来说,这是一种“内因”的观念。

中国哲学对于宇宙创生、演化的思考,体现为各种各样的宇宙生成论模式。在《老子》体现的生成论模式中,宇宙万物皆来自作为终极根源的“道”或者“无”的生成。这些无疑代表“他生”的观念。然而,这样的观念给道家哲学带来了不小的困难:既然“道”是万物的终极根源,那么“道”在价值层面上也理应较万物更为优越;然而,道家却习惯于强调“自然”的价值优先性,如《老子》第二十五章所云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”据此,“自然”具有最高的价值,是“道”效法的对象。不得不说,这是一个显著的理论缺陷。一定程度上或许是为了应对这样的困难,战国时期出现了强调“自生”的宇宙生成论模式。上博简《恒先》为其典型:

有域焉有气,有气焉有有……气是自生,恒莫生气。气是自生、自作。<sup>⑬</sup>

《恒先》提供了一种宇宙生成论的图景。其中,“恒”是宇宙万物的终极根源,“气”是宇宙创生的一个环节。从材料的前半段看,“气”乃是宇宙演化过程中,“域”之后、“有”之前的环节;后半段材料却说“气是自生”。有人认为这是矛盾,其实,正如王中江所说,“《恒先》所描述的宇宙从‘无’到‘有’的过程,没有直接说是‘生’的过程,看起来是一个‘演变’、‘演化’而依次‘出现’的过程”<sup>⑭</sup>,两者并不矛盾。本文关注的重点在“气是自生”之语,这是“《恒先》为早期道家宇宙生成论注入的一种新义”<sup>⑮</sup>。我们应该如何理解“气是自生,恒莫生气”这句话呢?“恒莫生气”阻断了由“恒”生成“气”的可能性;“气是自生”则明确说明,“气”的生成是由于“自己”而非“他者”。

宇宙生成论意义上的“自生”，郑玄亦有论及。《易纬·乾凿度》曰：“太初者，气之始也。”郑玄注：

元气之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉。则太初者，亦忽然而自生。

《乾凿度》将宇宙的创生、演化划分为“太易”“太初”“太始”“太素”等阶段。其中，“太易”是“未见气”而“太初”则是“气之始”。就“气”而言，可以说“太易”是“无”而“太初”是“有”。那么，“太初”是怎么来的呢？郑玄的论证体现了基本的形式逻辑规则，即“太易”既然是“无”，则不能生“有”；那么，“有”只能是“有”之“自生”。对于“太初”的“自生”，这是郑玄排除了不可能的原因（无中生有）之后的无奈结论。简言之，作为一种宇宙生成论的模式，“自生”所强调的是宇宙万物出于以自身为原因的生成，而非由“他者”生成。这与以《老子》中的“道生万物”“有生于无”等形成了鲜明的对比。综合《恒先》和郑玄的材料，可以得出一个初步的结论：在古代的宇宙生成论语境中，具有一种明确的以“自生”为标志的理论模式，它所强调的是一种宇宙整体的“自己或者自我的创生”<sup>⑩</sup>。

## 二、“非我生”——无意识、无目的的生成

“非他生”之外，“自生”的另一重含义为“非我生”。问题在于，何种意义上，我们会将生成的原因认定为“自”而非“我”呢？这就涉及中国传统语境中自我观念的分疏，典型的例子是《庄子·齐物论》中的“吾丧我”。这句话，无论在古代解释史中，还是现代学术上，都受到了广泛的重视。<sup>⑪</sup>既然“吾”可以丧失掉“我”，这就明确提示了两者所指称的并非同一个东西，即并非同一个自我。应该说，“吾丧我”明确标志了先秦哲学中自我观念的内在分疏。

事实上，中国古典中的自我观念的区分，更多地体现在“自”和“我”两个概念上。叶树勋通过细致的文字学考证指出：“‘我’更强调自我的意志性一面，而‘自’由于兼含本始之义，则更加体现自我的本真性一面。”<sup>⑫</sup>这提示我们，在中国古典语境中，自我观念起码由两部分构成，其一为本真性的“自”，其二则是意志性的“我”。后者与道家哲学致力于反思和超越的有意识、有目的的“为”紧密相关。可以认为，正是“我”导致了“为”，而道家倡导的“无为”正是对自我中“我”的因素的克服。举一个典型例证，郭象哲学明确地区分了“自”与“我”。郭象

《庄子·齐物论》注中说：

然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。

郭象明确说明，“自生”并非“我生”；并且，物、我之间谁也不能生成谁，因此，“我”是自然而生的，这也就是天然，天然也就是无为。杨立华据此分析：“‘我’构成了一个个体的具有主体性的、富有主观意味的一面，而‘自’则是个体的无从确知、无法掌握的一面。”<sup>⑬</sup>综上，既然“自”“我”之分明提示了传统语境中自我观念的分疏，那么，生成的原因是“自”而非“我”就是完全可能且合理的了。这是“自生”概念的第二重含义，即“非我生”，生成的原因被归诸自我中“自”的部分，而非意识、有目的的“我”的部分。

要理解生成的原因是“自”而非“我”，首先要考察的是有关心性层面的讨论。《管子》的《内业》篇以内心修养为主题，其中就出现了“自生”的概念：

凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。

我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言；音然后形，形然后言，言然后使，使然后治。<sup>⑭</sup>不治必乱，乱乃死。精存自生，其外安荣，内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。

首先来看引文的第二段，它揭示了“心”的双重结构：“心以藏心，心之中又有心焉。”“心”之中还藏着一个“心”——“心之心”，我们不妨将两者称作外在的心与内在的心。根据我们对道家哲学的一般认识，外在的心掌握知觉、情感、思维等方面，内在的心并非实体或者另外一个心，它是心灵的本真状态。这样，《管子》就塑造了一个身心的三重结构：“心之心”、心和身（“官”）。“心之心”通过“意”决定“形”“言”“使”乃至“治”，构成了一条从心性到修身再到治国的逻辑链条，“心之心”居于最初环节。其所突出的是，君主（圣王）的心性对于统治国家的根本作用，这也是黄老学的基本观念。这一状态是在“精气”的存聚下产生的，而“心之心”又能够成为

“精气”存聚的渊藪,两者相辅相成共同造就圣人的至高境界。第一段材料描述“心之刑(形)”,用了一组语词“自充”“自盈”“自生”“自成”等,它们所共同强调的是,“心”自身所具有的主动性、本然性,它的各种状态根本上是由自身决定的。喜怒哀乐等会造成“心”的丧失,如果能够去除这些情绪,“心”则会恢复(“反济”)。“心”如何能够丧失或者恢复呢?实际上,这里所指的就是心灵的本真状态,也可以称作“和”。心灵的和谐的本真状态的产生和保持,需要“安以宁”且“勿烦勿乱”的条件。

引文中出现了两处“自生”,指向有所区别。第一个“自生”强调的是“心”相对于“身”的主动性。正是由于心的主动性,在“心”和“官”(感官)的关系中,心居于主动地位:心治则感官治,心安则感官安。第二个“自生”强调“精气”对于心灵本真状态的作用。通过分析,我们发现,维持和扰乱心灵本真状态的原因,都存在于心灵之中,都是内在于自我的东西。区别仅在于,维持心灵本真的要素属于内在的心,而扰乱心灵的东西存在于外在的心。这奠定了我们理解“自”“我”之分以及“自我”与“我生”之区别的基础。“自”代表自我与心灵的本真的部分,因此,心灵的好的状态是“自生”的;而“我”代表心灵之中外在的、喜怒哀乐等会扰乱心灵本真的部分,从这个意义上,“自生”就是“非我生”。

“非我生”意味着对自我之中有意识、有目的的行为方式的否定,这也就与道家之“道”的观念以及自然、无为等宗旨若合符契:

汝徒处无为,而物自化。堕尔形体,吐尔聪明;伦与物忘,大同乎溟溟;解心释神,莫然无魂。万物云云,各复其根,各复其根而不知。浑浑沌沌,终身不离;若彼知之,乃是离之。无问其名,无闚其情,物故自生。<sup>①</sup>

明君之所以立功成名者四:一曰天时,二曰人心,三曰技能,四曰势位。……故得天时则不务而自生,得人心则不趣而自劝,因技能则不急而自疾,得势位则不进而名成。若水之流,若船之浮,守自然之道,行毋穷之令,故曰明主。<sup>②</sup>

修道于国,则君信臣忠,仁义自生,礼乐自兴,政平无私。<sup>③</sup>

第一则《庄子·在宥》材料中,云将是一个追求治理天下、化育群生的人,这段话是鸿蒙对他的教诲,其中《老子》的痕迹相当明确。鸿蒙要求云将

“无为”,“无为”则万物“自化”。最后一句,“无问其名,无闚其情”属于“无为”的行为方式,而“物故自生”则是其结果。第二则《韩非子·功名》材料中,天时、人心、技能、势位都是“自然之道”的组成部分,明君的特点就在于能够顺应四者,从而实现功业。所谓“得天时则不务而自生”是这段话整体逻辑的一个分支,“得天时”属于对“自然之道”的因循,“不务”即无为,“自生”是自然、无为的结果。第三则《河上公章句》材料中强调的“修道于国”,这里的“道”明确是道家的自然、无为之“道”;统治者“修道”则“仁义自生”等。很明显,良好政治治理的生成是“道”的结果,而不是通过礼乐、刑政、智巧等有为之治获得的。上述材料集中体现了行为主体自然、无为的行为方式与生成之间的因果关联,而自然、无为的行为方式是自我之中“自”的部分相关联的并与“我”相排斥,这是对“自生”概念的“非我生”内涵的进一步论证。

到了汉代,王充的宇宙观以“自生”为基本观念,他的“自生”概念突出的正是生成的无意识、无目的性。《论衡·物势》曰:

夫天地合气,人偶自生也;犹夫妇合气,子则自生也。夫妇合气,非当时欲得生子,情欲动而合,合而生子矣。且夫妇不故生子,以知天地不故生人也……夫天不能故生人,则其生万物,亦不能故也。天地合气,物偶自生矣。夫耕耘播种,故为之也;及其成与不熟,偶自然也。

王充认为,万事万物包括人,都是“自生”的,并且是“偶”“自生”的。王充所使用的“偶”字,并不是现代意义上偶然性的意思,“偶”是偶(耦)合之意,它所表达的是,万物都是由气的耦合产生的。关键在于,气的耦合关系是无目的、无意识的,从这一意义上说,事物的生成也是无目的、无意识的。尽管事物和人确实都是由“气”生成的,但是,天地合气并非有意识的过程,也不是以生成为目的的,这就是王充所谓的“天地不故生人”“施气不欲为物”——“故”“欲”都是人故意、意欲的意思。据此而言,事物是“自生”的。王充哲学鲜明的反目的论色彩,于“自生”概念上可以得到突出的体现。

### 三、“不知而生”与“任其自生”—— “自生”与人的生存境域

如果生成的原因既非他者,又非自我(我们暂

时不考虑自我的区分),那么,生成就只能被归诸没有原因。<sup>⑭</sup>这类语境一般而言描述的都是经验世界的事物,“自生”所谓的没有原因也是仅就经验世界而言的。这类“自生”现象,汉代人往往将它们诉诸宗教性的解释。他们认为,自然界的各类现象都是“天意”对人事的反映,或谴告、或灾异、或祥瑞。从这样的意义上来说,“自生”并非彻底的没有原因,而是为人的经验认识所不可知罢了(因而也就具有了一定的神秘性)。“祥瑞”等代表汉代今文经学和讖纬之学的主流意见,作为当时思想界旗帜鲜明的“反对派”,王充坚决否定这些看法。当时有儒者宣扬一种“太平瑞应”——“蕙脯生于庖厨者”的,讨论的是一种“自生”于厨房的、被命名为“蕙脯”的东西。王充对这件事给予了激烈的批评。王充认为,现象世界中各种事物的生成必定有其原因,绝对不可能出现没有原因而“自生”的东西。因此王充断然否定“蕙脯”以及各种奇异现象(“日再中”“天雨粟”等)的存在。针对儒者宣扬的“瑞应”及其现实意义,王充的反驳可谓釜底抽薪,既然“蕙脯”这类东西根本是无稽之谈,那就无所谓“祥瑞”不“祥瑞”了。通过否定“自生”的事物的存在,王充彻底瓦解了构筑于它们之上的天人感应学说。但统而言之,无论汉儒的主张,还是王充的反驳,他们共同使用的“自生”概念,表达的是同一种内涵,即没有原因的生成。

“自生”的这一重内涵触及了人类认知的局限性。《庄子·养生主》曰:“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已;已而为知者,殆而已矣。”人的生命有限而知识却是无限的,如果以有限的生命追逐无限的知识,这就危险了。《庄子·齐物论》还说:“六合之外,圣人存而不论。”对于六合之外的事,圣人取存而不论的态度,“六合”其实就是人类知识所难以触及的领域。从这一意义上,与其说“自生”表达的是事物生成没有原因,毋宁说“自生”强调的是人类认知的局限性。就后一个方面,古代话语更多地以“无知”来概括。“无知”既描述人类认知能力的局限性以及由此引申的人类生存处境的“无可奈何”的必然性,也发展为一种主动的、放弃过分的知识的价值取向。基于此,我们可以认为,“自生”与“无知”是一体两面的关系,两者共同指向生成原因的不可知性,只不过,“自生”侧重于客观事物的方面,而“无知”侧重于主观认知的方面。中

国古典哲学尤其是道家哲学很大程度上抛弃了认知的思考进路,生成及其原因等问题不再是古代哲学家思考的重点。哲学家们更多关注的是,在“自生”与“无知”的生存境域中,人应当过什么样的生活。由此,“自生”脱离了原本指向的生成论语境,进入了存在论语境中对于存在方式的探讨。郭象的哲学典型地体现了这一点。

郭象认为,一切生成都是没有原因的,因而也就是不可知的。郭象在这一意义上使用“自生”的概念,并习惯于用一些状态语词修饰之:“块然而自生”“欻然自生”“突然自生”等。过去,学界往往从生成论的视角出发,将它们理解为一种神秘的生成。<sup>⑮</sup>但实际上,正如有学者指出的,郭象所使用的“自生”已经脱离了生成论的语境,而着眼于存在论意义上的生存境域问题。如康中乾就认为:“(自生)是对存在者之存在本质的一种现象、显现或显示,即对存在者之存在的所以然本质的‘展露’和‘敞开’。”<sup>⑯</sup>实际上,郭象将人类生存处境的根本特点概括为“自生”,同时,他引庄子的术语称作“芒”,在《庄子·齐物论》注中说:“凡此上事,皆不知其所以然而然,故曰芒也。今夫知者皆不知所以知而自知矣,生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异,至于生不由知,则未有不同者也,故天下莫不芒也。”知者都是不知道为什么而知,生者也都是不知道为什么而生,千差万别的宇宙万物拥有一个共同点,即“自生”与“无知”,所以说“天下莫不芒”。

“自生”背后突出的,是为人所“不得已”的必然性。《庄子·则阳》注:“突然自生,制不由我,我不能禁。”《庄子·大宗师》中做了这样的类比,在锻造金属器具的过程中,如果金属突然踊跃道:“我将被铸成宝剑!”工匠必定认为这是不祥的金属;人的处境也是一样的。郭象在《庄子·大宗师》注中说:

“人耳,人耳!”唯愿为人也,亦犹金之踊跃。世皆知金之不祥,而不能任其自化。夫变化之道,靡所不遇,今一遇人形,岂故为哉!生非故为,时自生耳。矜而有之,不亦妄乎!

正如金属不能自己选择成为什么样的器具,人也并不是主动选择成为人的,人只不过是在造化的作用中“不由自主”地成了“人”,这就是人的“不得已”的“自生”。基于此,郭象讨论了什么是合理的生存态度。万物皆“自生”,这是“理固自然”;人“任其自生”,就能够得到保全,否则就会陷入虚妄、轻

浮乃至自残的境地。一方面,郭象哲学的另一个核心概念“性分”,也无非就是伴随着“自生”而获得的一切禀赋,既然如此,“性分”应当为人所接受,一切试图超出“性分”的行为也都是不合理的。因此,“因任”同样是对待“性分”的合理态度。另一方面,“任其自生”也就是“无为”。《庄子·天下》注中说:“故无为者,因其自生,任其自成,万物各得自为。”可以说,从“自生”到“性分”再到“无为”,构成了一条理解郭象哲学的核心线索,其中的“自生”居于基础性的地位。

既有的中国哲学研究,习惯于将“自生”直接看作以“自然”为核心的概念集合的一个组成元素。这样一来,“自生”就是“‘自然’而生”,对“自生”的理解也就往往需要借助“自然”展开。但是,这并不意味着本文在事物生成原因的视角下对“自生”内涵的分析是不必要的。实际上,唯有在澄清了“自生”概念本身意蕴的基础之上,我们对“自生”与“自然”之间的关系和交涉才能把握得更加清楚,这无疑也有助于“自然”概念研究的丰富和深化。

#### 注释

①例如,李锐认为,《恒先》中的“(有)自生”是一种区别于过往的“有生于无”的新型宇宙论,李锐:《“气是自生”:〈恒先〉独特的宇宙论》,《中国哲学史》2004年第3期;曹峰将《恒先》的“自生”概括为“一种新的万物生成动力模式”,曹峰:《〈恒先〉的气论——一种新的万物生成动力模式》,《哲学研究》2012年第5期。曹峰将中国古代哲学的生成论概括为三种类型:“他生”“相生”和“自生”,进一步地,曹峰以生成论为视角对“自生”概念的演变进行了讨论。参看曹峰:《“自生”观念的发生与演变:以〈恒先〉为契机》,《中国哲学史》2016年第2期。②曹峰:《“自生”观念的发生与演变:以〈恒先〉为契机》,《中国哲学史》2016年第2期。③汤一介:《郭象与魏晋玄学》,湖北人民出版社,1983年,第297页。基于“自生”概念在郭象哲学中的重要地位,它受到了广泛的关注和讨论。除了汤一介著作

外,还可参看康中乾:《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》,人民出版社,2003年;杨立华:《郭象〈庄子注〉研究》,北京大学出版社,2010年;暴庆刚:《郭象的自生说及其理论吊诡——基于郭象哲学知性品格的分析》,《河南大学学报》(社会科学版)2011年第5期;刘国民:《郭象自生、独化说新释》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)2020年第1期;黄圣平:《郭象论“有”及其“自生”与“独化”——在传统时间观视域下的一个探究》,《哲学分析》2020年第2期,等等。④《墨子·兼爱下》。⑤《墨子·非命上》。⑥《管子·八观》。⑦《礼记·檀弓上》。⑧王文锦:《礼记译解》,中华书局,2001年,第71页。⑨《尚书·盘庚上》。⑩《国语·越语下》。⑪《文子·微明》。⑫徐元浩整理:《国语集解》,中华书局,2002年,第579页。⑬马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(三)》,上海古籍出版社,2003年,第288—290页。⑭王中江:《〈恒先〉宇宙观及人间观的构造》,《文史哲》2008年第2期。⑮孟庆楠:《自然与治道——先秦诸子自然状态学说的比较研究》,《云南大学学报》(社会科学版)2016年第1期。⑯冯友兰:《中国哲学史新编》(第四册),人民出版社,1986年,第137、138页。至于这样的“自己或者自我的创生”是如何实现的,我们暂且不去管它。⑰参看陈少明:《“吾丧我”:一种古典的自我观念》,《哲学研究》2014年第8期。⑱叶树勋:《从“自”“然”到“自然”——语文学视野下“自然”意义和特性的来源探寻》,《人文杂志》2020年第2期。⑲杨立华:《郭象〈庄子注〉研究》,北京大学出版社,2010年,第105页。⑳这句话的两个“音”字,皆应作“意”,陈鼓应据王念孙校改。见陈鼓应:《管子四篇论释——稷下道家代表作解析》,商务印书馆,2006年,第111页。㉑《庄子·在宥》。㉒《韩非子·功名》。㉓《老子河上公章句·修观》。㉔根据形式逻辑的排中律,他者与自我能够构成一个“全集”,两者之外的可能性为“空”。于是,生成原因似乎只有两种可能性。但是,在古代文本中不乏这样的例子,人们无法解释事物生成的原因,于是将其归诸没有原因的“神秘”生成或者“忽然”生成,这是他者生成与自我生成之外的另一种可能性,是不容忽视的。㉕北京大学哲学系中国哲学教研室:《中国哲学史》(第二版),北京大学出版社,2003年,第168页。可以说,凡是把郭象“自生”说看作不可知论的,都是在生成论的语境中解读这一理论。参看暴庆刚:《郭象的自生说及其理论吊诡——基于郭象哲学知性品格的分析》,《河南大学学报》(社会科学版)2011年第5期。㉖康中乾:《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》,人民出版社,2003年,第260页。

责任编辑:涵 含

## The Three-fold Connotation of the Concept "Zisheng" in Taoist Philosophy

Gao Yuan

**Abstract:** From the perspective of the creation and use of "Zisheng", this concept largely represents a way of thinking to explore the causes of generation. From this perspective, "Zisheng" has three-fold meanings. First, it takes itself as the cause of occurrence and generation on the basis of excluding the role and influence of the "other". Second, it excludes purposeful and conscious generation in the disintegration of self-consciousness. Third, on the one hand, based on the limitations of human cognitive ability, the reason of generation is essentially unknown; On the other hand, "unknown" points to the most fundamental living situation of mankind. In that case, the best way to live is letting nature take its course.

**Key words:** "Zisheng"; conceptual connotation; cognition