

## 《列子》與《列子注》之我見

牟鍾鏗\*

### 摘 要

本文首先對眾說紛紜的《列子》傳本提出看法，認為是在資料上保存了先秦古《列子》的若干遺文，後經張湛編輯注釋，於是《列子》始流行於世。至於《列子》因與《列子注》思想觀點有明顯差異，故作者不可能為張湛。

其次，本文論證《列子》之成書思想，當在向秀與郭象之間，從向秀的無生自生論走向郭象的獨化論，從向秀的情欲自然論走向郭象的性分命定論，可知郭象獨化論並非異軍突起，乃是一社會思潮，向秀與《列子》已為之作若干理論準備。

再者，論述《列子注》從理論上把王弼的貴無論與郭象的獨化論統一起來，建構出玄學貴虛論，這是張湛為了避免貴無引起誤解而提出「至虛」概念用以代替「無」，其實就是將無的要義加以展開，所謂至虛，並非一客觀實體，而是指「以無為心」。

關鍵詞：列子、列子注、張湛、玄學、道家

---

2007.09.24 投稿；2007.11.06 審查通過；2007.11.15 修訂稿收件。

\* 牟鍾鏗現職為中央民族大學哲學與宗教系教授。

## The way I see 《*Lieze*》 and 《*Remarks on Lieze*》

Mou Zhong-jian\*

### Abstract

In the first place, I like to propose my opinion on the controversial 《*Lieze*》. I believe the book retains certain works left from the 《*Lieze*》 in the Qing Dynasty and, with the remarks of ZHANG Zhan, 《*Lieze*》 became a popular work. Owing to the remarkable difference between the points of view introduced by 《*Lieze*》 and 《*Remarks on Lieze*》, ZHANG Zhan could not be the author.

In the second place, we have come to conclude that the thought introduced by 《*Lieze*》 could be formed between XIANG Xiu and GUO Xiang. The fact that it changes from XIANG Xiu's Self Production to GUO Xiang's Self Creation and from XIANG Xiu's Natural Desire to GUO Xiang's Natural Function indicates that GUO Xiang's Self Creation is not anything coming from nowhere, it is a social thinking and XIANG Xiu and 《*Lieze*》 both had made their contributions with certain theories.

Secondly, when it comes to discussing 《*Remarks on Lieze*》 that theoretically unifies WANG Bi's The Noble is Nothing and GUO Xiang's Self Creation as the theory of Emptiness Governs Metaphysics, where ZHANG Zhan proposed the idea of utmost emptiness as replacement of lacking to avoid misunderstanding triggered by The Noble is Nothing. In fact, it is to explore the definition of lacking and the term of utmost emptiness is not any objective body, it means being centered on the lacking.

Keywords: *Lieze*, *Remarks on Lieze*, ZHANG Zhan, Metaphysics, Taoist

---

\* Professor, Dept. of philosophy and religious, Central People University.

流傳於世的《列子》，其真偽及成書年代，唐宋以來學者聚訟不休。馮友蘭先生指出：「現在通行的《列子》這部書並不是《漢書·藝文志》所著錄的那部《列子》，而是在晉朝才出現的。」<sup>1</sup>我贊成這個觀點。但須加以補充：今本《列子》，思想體系是晉人的，而在資料上保存了古《列子》的若干遺文，故與先秦列子仍有繼承關係。

—

近人楊伯峻著《列子集釋》（中華書局 1979 年出版），其附錄對前人的考辨已有輯略。以今本《列子》為偽書的學者中，有人否認有過先秦列子其人其書，謂《莊子·天下》、《荀子·非十二子》乃至《史記》、《漢書》皆未提及列子，故列禦寇不過是《莊子》書裡寓言式人物。這樣說似疑古太過。《莊子》寓言十九，但描寫的人物並非全為虛構，如老聃、孔子、惠施等，只是把他們文學化了。最有力的論據是《呂氏春秋·不二》篇，它列舉天下豪士十人：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後」，皆為真實歷史人物，且各用兩字準確標明其思想特色，向為史家視為先秦思想流派之精要概括，評價甚高，可與《荀子·非十二子》、《莊子·天下》、《淮南子·要略》等值，而各有詳略。〈非十二子〉未提孫臏、公孫龍，〈天下〉未提管子、晏子、商鞅，〈不二〉未提莊子，〈要略〉未提老子、孟子，不等於這些人物未曾存在，只是各篇作者取捨不同罷了。其中與作者對學派的分類與代表人物的選擇不同有關。如《荀子·解蔽》提莊略列，〈不二〉提列略莊。司馬遷可能認為列子已融入莊子學派，故只提莊子不提列子，這些都是可以理解的。此外，《戰國策·韓策》中有亦有列子「貴正」的記載。

根據《莊子》書中多篇的記述和《尸子》、《呂氏春秋》等書相關文字，大致可以知道，列子是早於莊子的道家人物，其思想以貴虛為宗旨，莊子視其為得道之人。列子既為先秦諸子之一，並發生影響，必有相關資料流傳下來，至劉向校編成書，而為《漢書·藝文志》著錄。但漢代中後期儒家經學發達，貴虛之言甚受排斥，故《列子》一書散佚隱埋，無有傳者。至魏晉「三玄」並興，道家思潮重新流行，《列子》的斷簡

<sup>1</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》第 4 冊（北京：北京人民出版社，1986），頁 197。

殘篇被學者收集整理，並被玄學人士大加發揮，演繹出許多新道家的思想，後經張湛編輯並為之注釋，於是新《列子》始流行於世。前人已指出，今本《列子》書中多言戰國後期之事，其太易、太初、太始、太素之說出自《易緯》，切玉之刀、火浣之布乃魏文帝事，周穆王駕八駿西遊出自汲冢書〈穆天子傳〉，〈楊朱篇〉縱恣肉欲，不符合《淮南子·泛論訓》關於楊子「全性保真，不以物累形」的宗旨，而反映魏晉人放蕩性格。楊伯峻稱，該書所用語言「數十年來」、「舞」、「都」、「所以」、「不如」等，皆為先秦所無，「放意」、「婚宦」系六朝常語。<sup>2</sup>

我現在補充幾條資料：其一，書中數引《黃帝書》，黃老不分，乃戰國至漢黃老興起之用語習慣，〈天瑞篇〉引《黃帝書》曰「形動不生形而生影」見於嚴遵《老子指歸》，再引「黃帝曰：精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？」見於《淮南子·精神訓》。可知〈天瑞篇〉不能早於東漢。其二，〈仲尼篇〉中山公子牟與樂正子輿論公孫龍，辨「意不心」、「指不至」、「物不盡」等命題，其思維嚴謹，乃邏輯家所為，而「無意」、「無指」又非先秦名家思想，亦非兩漢人重經驗者所習為，卻與魏晉玄學貴無論及辨名析理之方法論相合。其三，更重要的是，《列子》全書的宇宙論，以「不生」、「不化」的虛無，為「有生」、「有化」的本體，表現出王弼貴無本體論的思想；同時又講「自生自化」，指向郭象的獨化論，由此推斷，此書成書年代接近郭象《莊子注》而稍早。其四，今本《列子》的人生觀，依託於古《列子》的貴虛和楊朱的「貴己」，發揮出一種不同於列子和楊朱的放逸情欲、不拘禮教、及時行樂的哲學，很像是西晉中葉謝鯤、王澄等放蕩派的理論形態。魏晉玄學家有三派：一派為玄學正統派，用玄學維護名教，代表人物有何晏、王弼、郭象、張湛等；一派為玄學激進派，用玄學批判名教，代表人物有嵇康、阮籍等；一派為玄學放蕩派或稱頹廢派，用玄學遺忘名教，代表人物有謝鯤、王衍、王澄、胡毋輔之等。《列子·楊朱篇》所說的，正是謝鯤等人所做的。如果能夠確定今本《列子》為西晉中期作品，便可將它納入魏晉玄學的發展過程中，彰顯其歷史性與社會性。

有人認為張湛可能是《列子》的真作者，我則以為不可能。張湛是東晉玄學家，他的《列子注》表明他對《列子》有同情的理解，但思想

<sup>2</sup> 楊伯峻，《列子集釋》附錄3（北京：北京中華書局，1979）。

觀點和人生態度是有明顯差異的。如〈黃帝篇〉說「凡重外者拙內」，旨在重內，但張湛注卻主張「忘內外」，兩者不符。〈力命篇〉認為命不可制，只須「直而推之，曲而任之」，張湛則以「大扶名教」自任，主張在「命」與「力」之間「自求其中」。〈楊朱篇〉指斥堯舜偽讓天下，張湛則辨之曰：「致偽者由堯舜之跡，而聖人無偽也」。該篇文本宣揚人生雖有聖愚之別，死則同為腐骨，故人只須「且趣當生，奚遑死後」，張湛注曰：「夫不謀其前，不慮其後，無戀當今者，德之至也」，其「無戀當今」與原文只戀當今相背。同篇中楊朱譏諷伯夷之清、展季之貞，張湛之注則批評曰：「此誣賢負實之言」。可知張湛思想有別於《列子》，不會是《列子》作者。

## 二

《列子》的哲學是玄學貴無論向玄學獨化論的過渡，是王弼與郭象之間的環節。〈天瑞篇〉宣揚王弼貴無的本體論，認為宇宙之中有不生不化者，卻能生生化化，成就萬物及其變化，而它本身則是永恆的無限的，此即是宇宙之本體——虛無。它的邏輯與王弼的「將欲全有必返於無」<sup>3</sup>是相同的，故曰：「不生者能生生，不化者能化化」，「無知也，無能也，而無不知也，而無不能也」。但王弼貴無論在理論上有不足，即將本體與萬物、自然與名教截為二物，不能統為一體。玄學家發覺其缺點，試圖加以解決。〈天瑞篇〉說：「生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。謂之生化形色智力消息者，非也」，在這裡，〈天瑞篇〉進一步克服了王弼貴無論中殘留的宇宙發生論的痕跡，指出不生不化之本體能生化萬物並不是從時間上從歷史過程的事實上說的，而是指本體與萬物的邏輯上的依存關係，故本體只在背後起作用，而萬物的生成變化卻表現為自生自化，這樣，玄學中獨化論的觀點便首次出現了，它後來為郭象所系統發揮。獨化論並非作為貴無論的對立面而出現的，它是要克服貴無論把本體之無懸空所造成的體用有二的矛盾，提倡即有即無，即物即虛，即用即體的哲學，不承認有任何的造物主和主宰者，這是沿著老子的「道法自然」的思路走下來的。

<sup>3</sup> 王弼，《老子注》第40章。

但《列子》的哲學又有比王弼退步的地方，它由自生獨化導出命定論和不可知論的消極人生。王弼承認事物有客觀規律，「物無妄然，必由其理」<sup>4</sup>，因此人可以執一禦物、簡以濟眾的。〈力命篇〉認為命運是無法制約的，只能「直而推之，曲而任之」，「自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？」如此一來，人生只能聽天由命，成了一種自發盲目的運動過程，這是獨化論在人生論上的運用。〈湯問篇〉說：「生皆全已，分皆足已」，就是說每個人人生下來就是一個確定了的生命體，他的體性與命運對於他自己來說不多餘不欠缺，只能如此，自我滿足就可以了，這裡已有郭象「性分自足無餘」的觀點。可知，無論在本體論還是人生論上，《列子》都是郭象《莊子注》的先驅，只是還不具備郭象獨化論的系統性與影響力。

根據《晉書·向秀傳》，郭象《莊子注》是於惠帝之世在向秀注的基礎上「述而廣之」，則知向注早於郭注。向秀思想多與《列子》相合，故張湛注《列子》大量引用向秀的《莊子注》。如〈天瑞篇〉「故生物者不生，化物者不化」一句，張湛引向秀注：

吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？故不生也。吾之化也，非吾之所化，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。

向秀用獨化自生論解說王弼貴無論，以不生不化者為萬物生化之本，則這個虛無的本體是指根本因，它並不存在於時空之中，只存在於邏輯世界，這與《列子》的觀點恰相吻合。

向秀在人生論上亦與《列子》接近。其〈難養生論〉曰：

有生則有情，稱情則自然，若絕而外之，則與無生同，何貴於有生哉？且夫嗜欲，好榮惡辱，好逸惡勞，皆生於自然。夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饑而求食，自然之理也。但當節之以禮耳。

<sup>4</sup> 王弼，《周易略例·明象》。

且生之為樂，以恩愛相接。天理人倫，燕婉娛志，榮華悅志。  
服膾滋味，以宣五情。納禦聲色，以達性氣。此天理自然。

向秀認為聲色滋味、榮華逸樂出於人的天性，合於自然之理，人生的樂趣就在於使這些情感欲望得到滿足，若無此情樂，則生與無生同。《列子·楊朱篇》主張肆情恣意，以感官快樂為人生唯一追求，而不提精神快樂的必要，這與向秀的人生觀基本一致。但向秀的人生價值中還有「好榮惡辱」、「天理人倫」的地位，且情欲的宣暢要「節之以禮」。〈楊朱篇〉則只講縱欲，滿足感官需求。由此推論，《列子》之創作當在向秀與郭象之間，從向秀的無生自生論走向郭象的獨化論，從向秀的情欲自然論走向郭象的性分命定論。於此可知，郭象的獨化論並非一家獨創、異軍突起，而是一種社會思潮，向秀與《列子》已為之作若干理論準備，郭象不過是集其大成而已。

### 三

《列子》的放逸的人生論，應如何評價，歷來是有爭論的。由於中國文化以儒家為主導，以禮教為基礎，以道德為崇尚，對於情欲，強調節制，既不贊成宗教式的禁欲，更不贊成《列子》式的縱欲，所以對《列子·楊朱篇》的享樂論以批評居多。《列子》的人生論在歷史上可以說是個異數，但它的產生是有其社會根源的。它既是魏晉時期社會動亂、價值多元、人生迷茫的產物，又表現為對偽善名教的抗議。魏晉時期政治多變故，社會災難不斷，傳統價值失落，知識人士最敏銳地感受到人生的痛苦，做出種種回應。有積極提出改革建議者，有激烈進行抗議者，也有消極避世以求自我安慰者。在後一種人中產生出以放達為特徵的頽廢派。稍早有「竹林七賢」，不久即分化。山濤、向秀、王戎，名為放達，實逐利祿；嵇康、阮籍則以清高抗衡名教；劉伶、阮咸，則由放達流入放蕩。《晉書·劉伶傳》說：劉伶「放情肆志」，「常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我』，其遺形骸如此」。《世說新語·任誕》說劉伶「恒縱酒放達，或脫衣裸形在屋中，人見饑之。伶曰：『我以天地為棟宇，屋室為褲衣，諸君何為入我褲中？』」《晉書·阮咸傳》說，阮咸「居母喪，縱情越禮」，又說他與諸阮以大盆飲酒，「時有群豕來飲其酒，咸直接其上，便共飲之」。元康時期至東晉初，頽廢派

最為活躍，代表人物有謝鯤、胡毋輔之、阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚、光逸，不拘禮教，縱酒作樂，時人謂之「八達」。《列子》的人生論其實就是上述玄學頹廢派生活的理論寫照。〈楊朱篇〉有兩個核心命題：一曰「且趣當生，奚遑死後？」主張及時行樂；二曰「肆之而已，勿壅勿闕」，主張縱欲放蕩。它認為當生的感官快樂是人生最重要的價值，壽數的長短，死後的評價，離開快樂人生，都沒有意義。它說：「惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時。重囚囹圄，何以異哉？」又謂：「生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？」它認為困苦之長生，不如快樂之短生，所以要「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行」，「熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所謂養」，否則，「戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養」。這種極端的享樂主義，只有在禮教鬆馳的魏晉時期才會出現，也只有在魏晉頹廢派名士筆下才能寫出來。許多學者指出，這種人生論表現了士族階層的腐朽性和氾濫的情欲，把人性降低為動物性，具有腐蝕善良靈魂、敗壞社會風氣的消極作用。這樣的評說當然有其合理性。《列子》的享樂主義顯然是貴族式的而非平民式的。一般民眾忙於為生存而奮鬥，享樂對於他們只是可望不可及的奢侈品。何況，如墨子所說，「賴其力則生，不賴其力則不生」<sup>5</sup>，勞動者只想用自己的努力取得生活資料，他們不會首先想到無條件的享樂。我還可以補充一點：《列子》是無神論者兼無社會理想者，不信來世，不信天堂地獄，不信報應，只信個人眼下的感性存在，故把人生歸結為追求個人當下感官快樂，而蔑視一切社會責任和道德規範。沒有信仰便容易個人放縱，這是有必然性的。

然而我們並不滿足這樣的評論，《列子》似乎應該給我們更多的啟示和思考。我們應當看到，《列子》代表一種非官方非主流的意識，它是一種與正統禮教觀念格格不入的個人主義意識和個性自由的覺醒；它的出現，對於長期以來人們習以為常的「三綱五常」的道德觀念和價值觀念，具有很大的挑戰性和破壞性。功名富貴、禮教名分、神鬼報應等精神繩索，把人們的心靈捆綁得太久了，生動的個性、正當的需求都受到極大的壓抑，以至於一些人不僅失去了個人自由，也失去了尋找這種

<sup>5</sup> 《墨子·非樂上》。



自由的意願。而在大肆張揚的名教背後，得志的貴族們卻過著爾虞我詐、荒淫無恥的生活，只要別人遵守禮法。《列子》破除了傳統的權威觀念，公開申明追求個人幸福，鄙視功名利祿和輿論的監督，這不能不說起到了某種解放思想的作用。況且在一派尋歡作樂的極端言詞中，處處透露出無限的悲哀和深深的痛苦，這是我們不應該加以忽視的。《列子》的作者不是志滿意得之輩，也不是庸俗昏憤之徒，他們是有文化的名士，在社會權力爭奪廝殺中，常常成為犧牲品，掌握不了自己的命運，有滿腹憂患、一腔痛楚無處傾泄，便企圖用聲色之娛麻醉自己，避開污濁的環境，遺忘世上的是非，求得精神上的安寧。〈楊朱篇〉言辭放肆，最為世評所不容。其實它是效法莊子，作寓言以寄意，故作誇張之語以警醒世人，讀者不可因辭害意。張湛有見於此，指出：「此一篇辭義太徑挺抑抗，不似君子之音氣。然其旨欲去自拘束者之累，故有過逸之言者耳。」〈楊朱篇〉對世道人心的批判有其獨到的尖銳深刻之處。楊朱與孟氏對言，「人而已矣，奚以名為？」曰：「以名者為富。」「既富矣，奚不已焉？」曰：「為貴。」「既貴矣，奚不已焉？」曰：「為死。」「既死矣，奚為焉？」曰：「為子孫。」該篇指出：「生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑：此謂之遁民也。」作者把富、貴、壽、名、貨、子孫等看成快樂人生的枷鎖，人墮入其中反而忘了自身的存在，所謂「遁民」就是被異化了的喪失了自我的人們。人只有擺脫上述外在的力量的約束，才能真正為自己而活著，自在地追求自身的幸福。可惜作者沒有使個性解放、人性回歸走上積極健康的道路，卻走上了頹唐、消極的下坡路。但〈楊朱篇〉畢竟在中國思想史上提出了獨樹一幟的快樂至上的價值論，有助於人們看破一些世俗熱衷的東西，獲得某種超越現實的智慧。唐人盧重玄在〈楊朱篇〉解題中說：

夫君子殉名，小人殉利。唯名與利，皆情之所溺，俗人所爭焉。故體道之人也，為善不近名，為惡不近刑，不行俗人之所非。違道以求名，溺情以從欲，俱失其中也，故有道者不居焉。此言似反，學者多疑。然則〈楊朱〉之篇亦何殊於〈盜蹠〉也。

盧重玄能從更深一層理解〈楊朱篇〉，懂得其「正言若反」的玄機。由此可以理解，《列子》為什麼在唐代，竟能被唐玄宗御封為《沖虛真經》，列禦寇被封為沖虛真人，進入道教文化體系，其因蓋在於今本《列子》包含著超世修道之旨，有醒悟人生之功效。

《列子》所描述的得道者的乖俗、沉淪的行為，很能表現魏晉名士避世自保之道。《晉書·阮籍傳》說：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」魏晉時代，戰爭頻仍，權力交替不斷，且殘殺成風，加以疫疾流行，不僅百姓輾轉溝壑，世族人士亦命運莫測，朝不保夕，故人生痛苦異常，悲涼無奈的情緒籠罩在人們心頭。玄學頹廢派表面上以尋歡作樂展示自己，其實掩蓋著內心裡的悲觀厭世。〈楊朱篇〉有一段話說人生苦多樂少：

百年，壽之大齊。得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。

人生既已痛苦，則長壽不免長苦，故〈楊朱篇〉悲切地說：「百年猶厭其多，況久生之苦也乎！」〈周穆王篇〉有一則寓言，宋人華子中年患上記憶喪失症，魯儒生為之治癒，華子恢復記憶後不僅不感謝家人和醫者，反而勃然大怒，黜妻罰子，操戈逐儒生。有人問其故，華子曰：

曩吾忘也，蕩蕩然不覺天地之有無。今頓識既往，數十年來存亡、得失、哀樂、好惡，擾擾萬緒起矣。吾恐將來之存亡、得失、哀樂、好惡之亂吾心如此也，須臾之忘，可復得乎？

華子願意用「遺忘」的辦法擺脫現實人生痛苦，而頹廢派名士正是希望用酒色之樂這種感官刺激來達到麻醉自己、遺忘痛苦的目的。劉伶〈酒德頌〉曰：

惟酒是務，焉知其餘。有貴介公子，縉紳處士，聞吾風聲，議其所以，乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非蜂起。先生於是方捧罌承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕曲藉糟，無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，恍爾而醒。靜聽不聞雷霆之

聲，熟視不睹泰山之形。不寒暑之切膚，利欲之感情。俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍。<sup>6</sup>

酒之為德，在忘憂驅愁。世間借酒澆愁者多矣，只有頹廢派名士才能夠把這種人生體驗上升為理論，提煉為哲學，自覺去實踐它、傳播它，成為聰明的「糊塗」人，清醒的混世者。

#### 四

張湛《列子注》是東晉玄學的作品，有鮮明的時代特徵。東晉主流派玄學有兩個特點。一是玄學家把放任自然性情與維護綱常名教集於一身。如王導、謝安等人，既是談玄名士，又是國家重臣。二是佛玄合流，佛玄互解。支遁等佛教學者成為玄學領袖，而世俗玄學名士都熟知佛學。張湛的《列子注》對西晉《列子》有繼承，也有改造與發展，它兼顧自然與名教，又吸收佛學，具有東晉玄學的特色。

張湛字處度，高平人，出身宦門，仕至中書郎（一說中書侍郎），與范寧同時。《晉書·范甯傳》說張湛勸其減損思慮，內視養生。《隋書·經籍志》著錄張湛的《列子注》和《養生要集》。其養生論影響到陶弘景的《養性延命錄》。可知張湛是有官位的玄學家，崇老莊，解玄理，精養生。

#### （一）

《列子注》從理論上把王弼的貴無論與郭象的獨化論統一起來，建構了玄學貴虛論。

王弼貴無論有一個核心命題：「天下之物，皆以有為生；有之所始，以無為本；將欲全有，必反於無也」<sup>7</sup>。王弼的邏輯是：萬物之本必須是非物之大全，它是普遍的絕對的無限的，因此它只能是「無」。王弼說：「若其以有為心，則異類未獲具存矣」<sup>8</sup>，「不寒不溫不涼故能包統萬物無所犯傷」<sup>9</sup>。但王弼的本體論不嚴謹，所謂「有之所始」的話，顯然帶有宇宙生成論的殘痕。如果「無」是「有」之始，那麼「無」也

<sup>6</sup> 《晉書·劉伶傳》。

<sup>7</sup> 王弼，《老子注》第40章。

<sup>8</sup> 王弼，《周易注》復卦。

<sup>9</sup> 王弼，《老子注》第35章。

就降低為一種特殊的「有」，就不是大全了。有鑒於此，張湛便用郭象的獨化論來淨化王弼的貴無論，指明「有以無為本」不應理解為「無能生有」，故〈天瑞篇注〉說：「有之為有，恃無以生；言生必由無，而無不生有」，又說：「有何由而生？忽爾自生；忽爾自生，而不知其所以生；不知所以生，生則本同於無；本同於無，而非無也。」張湛認為「有以無為本」等於「萬有生無所本」，「無」僅只表示「非有」、「非物」而已，它不能以肯定的方式表述，只能以否定的方式表述。張湛認為郭象過份強調獨化自生，容易使人誤解為崇有而抑無，只講現象不講本體，所以他在講獨化自生的同時，堅持「有恃無以生」，肯定「無」是宇宙本體。

為了避免「貴無」引起誤解，張湛提出「至虛」的概念，用以代替「無」，其實就是將「無」的要義予以展開。他在〈列子序〉中概述《列子》全書宗旨：「其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗」。所謂「至虛」，並非一客觀實體，而是指「以無為心」，即聖人對群有自然生化的理解和順應，如〈仲尼篇〉注所說：「夫能使萬物咸得其極者，不犯其自然之性也」，「不居知能之地，而無惡無好，無彼無此，則以無為心者也」，「聖人之心，豁然洞虛，應物而言，而非我言；即物而知，而非我知；故終日不言，而無玄默之稱；終日用知，而無役慮之名。故得無所不言，無所不知也。」張湛的貴虛論是順著郭象「玄同萬物」、「與化為體」的主客觀統一的思路下來的，它把宇宙的本體轉移到人生的精神空間上來，推動了「境界的形上學」（牟宗三語）的發展。

## （二）

在自然與名教的關係上，張湛屬於玄學正統派。王弼是名教以自然為本，郭象是名教即自然，張湛是任自然而順名教，都要協調兩者的關係，更好地貫徹名教。〈天瑞篇〉注云：「尊卑長短，各當其分」。〈仲尼篇〉原本宣揚任自然而忘名教，張湛之注卻說：「唯棄禮樂之失，不棄禮樂之用，禮樂故不可棄。」又說：「若欲損《詩》、《書》、《易》治術者，豈救弊之道？即而不去，為而不恃，物自全矣。」該篇注的治國論有似後來漢初黃老之學，云：「明者為視，聰者為聽，智者為謀，勇者為戰，而我無事焉」，「夫任群才以為理，因眾物以為用，使雞犬牛馬咸得其宜，士農工商各安其位者，唯有道者能之耳。」很明顯，張湛是維護名教的，他不贊成《列子》蔑棄禮法、自甘消沉的傾向。

張湛又不同於郭象，不對現實無條件隨順，不贊成所謂安命樂性、自足逍遙，他在〈楊朱篇〉題注中主張「肆性情之所安，耳目之所娛」，反對「以仁義為關鍵，用禮教為襟帶，自枯槁於當年，求虛名於後世」。他希望能在名教與自然之間行其中道，〈力命篇〉注說：「苟得其中，則智動者不以權力亂其素分，矜名者不以矯抑虧其形生」。

張湛的任名教而順自然的人生論正是東晉一些當權名士的生活反射。如王導，是晉元帝輔臣，對於重振朝綱有重大貢獻，同時好玄理，《世說新語·文學》說他「過江左，只道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。」謝安是東晉中興之臣，卻「悠然遠想，有高世之志」，王羲之批評他「虛談廢務，浮文妨要」，他回答說：「秦任商鞅，二世而亡，豈清言致患耶？」<sup>10</sup>

### (三)

張湛《列子注》明顯受佛學影響，表現出玄佛結合的傾向。如果說，玄學貴無論相當於佛學本無宗，獨化論相當於即色宗，那麼張湛的貴虛論便相當於僧肇的中觀論。僧肇《不真空論》說：「夫至虛無生者，蓋是般若玄鑒之妙趣，有物之宗極也。」這與張湛「群有以至虛為宗」是一致的。〈天瑞篇〉注解釋「虛」之義：「今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛」。〈黃帝篇〉注云：「若以無念為念，無言為言，未造於極也」，只有「終日念而非我念，終日言而非我言」，才算是「體道窮宗，為世津梁」，又主張「忘內外，遺輕重」，「言都為忘」。這種不滯於「有」，又不滯於「無」，不滯於「言」，又不滯於「非言」的思維和表述方式，正是佛教中觀學的特色。此外，《列子注》的〈說符篇〉注有「萬事紛錯，皆從意生」之語，顯系佛家「萬法唯識」之義。在理論上，玄、佛走到一起了。

《列子注》是魏晉玄學的終結性作品，此後玄學被佛學代替，學術上出現了佛學興盛的局面。唐代，道教推崇《列子》，納入道教經典之中，《列子》與《列子注》開始了它們在道教史上發揮作用的新時代。【責任編校：廖婉茹】

<sup>10</sup> 劉義慶，《世說新語·言語》。

## 主要參考書目

### 專著

岳希仁等編，《世說新語譯注》，廣西：廣西師範大學，1998

孫詒讓，《墨子閑詁》，北京：中華書局，1986

張湛，《列子注》，世德堂刊本

馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：北京人民出版社，1986

楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，1979

樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980

嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，上海：上海古籍出版社，1986

### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

此篇有別於一般學術論文的繁縟體式，而能在有限的篇幅下，以精切簡要的方式，將《列子》與《列子注》納入玄學的發展歷程，以掌握兩者在學術思想史上的意義，頗能有效釐清學界混淆兩者、或疑古太過所造成的問題。作者於王弼、向秀、郭象、僧肇之思想承轉間，試圖尋繹出《列子》及《列子注》的角色位置，並從西晉中期與東晉階段之歷史社會的文化線索，來論證兩者之先後與異同關涉，理路清晰，見解精到，是認識《列子》與《列子注》的學術善導。

#### 第二位審查人：

本論文既名「我見」當屬自抒己見，可直接呈顯作者的詮釋，然是否真確，則另當別論，這些推論其實都有待詳考。可惜從本文中很難看出作者除參考過楊伯峻本所附之考證資料外，對後來有關《列子》專著的新成果未見提及，如小林勝人《列子の研究》、嚴靈峰《列子辯誣及其中心思想》等，不能說不是一項缺憾。所以，作者若能針對這些弱點加以補充說明，則本文或可避開諸多疑慮。其實，作者在本文中對《列子注》思想有細緻的論斷，能闡明晉代玄學曲折的發展實況，極具慧見，可供學界參考。

