

八十九年度國科會專題研究計劃
執行進度暨第一年度研究報告書

計畫名稱： 東晉三教關係研究
——以《列子》及張湛《列子注》為中心

申請單位： 國立臺灣大學中文系

計畫主持人： 林麗真教授

執行期限： 88/08/01~89/07/31

89/08/01/~90/07/31

計畫編號： ✓NSC 89-2411-H-002-011

NSC 90-2411-H-002-003

(流水號：90PFA0101327)

【東晉三教關係研究—以《列子》及張湛《列子注》為中心】

專題研究計劃執行進度暨第一年度研究報告書

➤ 執行進度報告：

本計畫蒙國科會核定通過為兩年度之專題計畫（執行期限自 88/08/01 至 90/07/31）。第一年度以《列子》書為研究中心，第二年度以張湛《列子注》為研究中心，旨在進行東晉儒釋道三教關係之探討。自執行十^數個月以來，在資料蒐尋方面，大致皆已備齊；並已著手針對《列子》書之重要相關課題進行探究。其具體研究成果，業已撰成【《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵】一文，凡一萬八千餘字。茲將該文提要及內容，列附於後。

➤ 研究成果提要：

【《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵】提要

本文試圖擺脫歷代對於《列子》成書年代及真偽問題的糾葛與爭議，乃以「聖人觀」為研究基點，直接從《列子》思想的內在理路為該書找尋它在中國思想史上的定位與價值。根據

所作的耙梳整理，《列子》八章中對「理想人格」的描述，蓋以「任因時——聖人因陰陽以統天地」為綱，而含具以下五項內涵：（一）稽度皆明、投隙抵時（二）以智籠群愚（三）不橫私天下之身與物（四）至誠感物、統物（五）終北國與華胥國之治。這五項內涵重在「投時之智」、「不橫私天下」與「感通萬物」的特徵。不僅蘊含著反干涉主義、反君權霸道的批判思想，也充滿著對終北、華胥等「無君」的神仙國度的企嚮。因此，《列子》一書雖非一時一地一人之作；但其內部思想理路似乎是循著老莊學、黃老學，到儒釋道三教合一論的思維走向在邁進；故為此書結穴點睛者，應屬魏晉名士無疑。

《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵

臺大中文系 林麗真 撰述

一、《列子》成書年代及其思維特徵的諸種釐測

《列子》是一部爭議性很大的子書。它的爭議集中在兩大方面：一是該書的真偽及成書年代的推測，一是該書的理論傾向及思維特徵的釐定。有關它的作者及成書經過，就涉及三種傳本的真偽考訂及關係探究：一是「古列子本」，二是「劉向新書本」，三是「張湛注本」。有關它的理論傾向及思維特徵，就因對其成書問題的諸種揣測，而產生許多不確定性。

《漢書·藝文志》道家類著錄有「《列子》八篇」，班固指為莊子之前的列禦寇所著。但依漢成帝時劉向《列子新書目錄》自述其收輯內外書二十篇，又校除復重的十二篇，定為「《列子新書》八篇」之緣起，蓋因「孝景帝時貴黃老術，此書（指「古列子本」）頗行於世；及後遺落，散在民間，未有傳者。」據此，劉向的《列子新書》顯非漢景帝以前所見《列子》原書之舊觀。而東晉遭永嘉之亂，《列子新書》又散亡大半，張湛纂輯叢殘，且為之注。乃於《序》中說：「湛聞之先父曰：吾先君與劉正輿、傅穎根，皆王氏之甥也，並少遊外家。舅始周，始周從兄正宗、輔嗣，皆好集文籍，先並得仲宣家書，幾將萬卷。傅氏亦世為學門，三君總角，競錄奇書；及長，遭永嘉之亂，與穎根同避難南行。……先君所錄書中有《列子》八篇，及至江南，僅有存者，《列子》唯餘《楊朱》《說符》《目錄》三卷。比亂，正輿為揚州刺史，先來過江，復在其家得四卷；尋從輔嗣女婿趙季子家得六卷，參校有無，始得全備。」可見《列子》失而復得，經張湛繼劉向後之第二度編纂董理，雖然仍為「八篇」，但是否符合劉向時之《列子新書》或先秦《古列子》之原貌，乃是一大問題。

現今流傳於世的《列子》八篇，係張湛注本。唐玄宗置「崇玄館」，封「列子」為「沖虛真人」，稱《列子》為《沖虛真經》（至宋，又加稱為《沖虛至德真經》），列入士人應試科舉的四大道家經典之一，乃廣受重視。然而，自唐柳宗元、宋高似孫起，即陸續有人懷疑其書是偽。據嚴靈峰《無求備齋列子集成》

所輯錄的考辨文字，即多達二十九篇；而晚近中外學人的辨偽論著，亦不下數十篇。——到底今傳的張湛「列子注本」，與劉向的「列子新書本」及先秦的「古列子本」，關係如何？其中有多少成份是「偽」？又如何「偽」法？有那些資料可視為先秦《古列子》之遺？又有那些資料純係後人偽託？若說今本《列子》含有偽託的資料，則該資料究係何人所偽？是劉向所偽？漢代黃老學者所偽？王弼之徒所偽？張湛所偽？元康之際的放曠名士所偽？抑或經長時期、多階段、多人之手陸續增竄而成？吾人指陳其偽的證據，是否充分？當採用《列子》資料以作思想史之論述時，應該如何審慎取捨？此書究竟應該被擺置在那一個時代、那一個階段來看待？……凡此皆是從事《列子》辨偽工作及進行內容探析者深感困惑的事。

在聚訟紛紜中，有人根本否認「列子」其人其書的本來真實性，唯贊成此說者不多。有人仍堅持先秦時代確有《列子》一書，縱非列禦寇自著，也當是其門弟子或秦漢之際治黃老者所哀集。雖然今之傳本不免又屬雜漢、魏、晉人的一些文字，或有錯簡、殘篇，但絕非有人存心偽造，更非劉向或張湛所偽。陳景元、任大椿、洪景廬、武內義雄、岑仲勉、陳壽昌、嚴靈峰、徐復觀等，即皆主此。然而，如清代以還的姚際恆、錢大昕、姚鼐、汪繼培、俞正燮、何治運、陳三立、劉汝霖、馬敘倫、朱守節、陳旦、陳文波、梁啟超、顧實、呂思勉以及楊伯峻、辛冠潔等人，則先後運用過考據、校勘學上的方法，從用詞、語法、稱謂、記事、文體、襲用他書、及思想面貌等多方面的比對和檢證，已逐漸凝聚出一些共識，認為今本《列子》確非先秦古《列子》或劉向《列子新書》之原貌，而是魏晉以來有心人士根據戰亂中所蒐到一些殘存資料，再聚斂《管子》、《晏子》、《論語》、《墨子》、《莊子》、《公孫龍子》、《尸子》、《韓非子》、《山海經》、《呂氏春秋》、《韓詩外傳》、《淮南子》、《說苑》、《新序》、《新論》……中的寓言故事，頗加增竄，附益晚說，並經東晉張湛編纂董理而得。¹

由於今本《列子》並非一時一人之作，其成書經過又有如此不同的傳聞與

¹ 歷代考辨「列子」其人其書的文章，可參楊伯峻《列子集釋》所附「重要序論」及「辨偽文字輯略」，台灣明倫出版社印行，頁 178-245。近代學者的主要意見，可參以下三文：(1) 辛冠潔《列子評述》，《中國哲學史研究》1986 年第 3、4 期，總第 24、25 期。(2) 許杭生《列子考辨》，《道家文化研究》第一輯，頁 344-358。(3) 牟鍾鑒《對列子的再考辨與再評價》，《文史哲》1986 年第六期，總第 176 期。

揣測，故欲判定該書是否具有「一以貫之」的理論體系，也就頗費思量了。劉向〈列子新書目錄〉曾云：

列子者，……其學本於黃帝、老子，號曰道家。……而〈穆王〉、〈湯問〉二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。至於〈力命〉篇，一推分命；楊子之篇，唯貴放逸；二義乖背，不似一家之書。

此即指出《列子》不僅擁有「非君子之言」的「迂誕恢詭」成份，也雜有「二義乖背」的矛盾篇章。——這樣的現象和評論，究竟是劉向整理「新書本」時之所見，還是魏晉人偽託劉向之言，至今仍難考辨。只是張湛在為《列子·力命》篇作注時，也有同樣的見解，說：

此篇言萬物皆有命，則智力無施；〈楊朱〉篇言人皆肆情，則制不由命；義例不一，似相違反。然治亂推移，愛惡相攻，情偽萬端，故要時競，其弊孰知所以？是以聖人兩存而不辯。……故列子扣其兩端，使萬物自求其中。

張湛認為這些「看似矛盾」及「義例不一」的篇章，所以並存在《列子》書中，其實是作者有意的安排與寫法。為使讀者「扣其兩端」，突破一元化的思路傾向，接受多元化的思維激盪，以便能對傳統的價值進行反面的觀照與省思，再進一步令其自求折衷之道。

張湛的評注，實甚圓通。但《列子》一書果真具有如此「義例不一，似相違反」的言論嗎？它難道沒有一定的理論傾向與思維特徵嗎？即或張湛，也會在《列子·序》中指出：「所明往往與佛經相參，大歸同于《老》《莊》。屬辭引類，特與《莊子》相似。」支持張湛見解者，有人說：「《列子》之書，大抵祖述《老子》之意。」²有人說：「或莊子之徒依托為之者；但自無多，其餘盡後人所附益也。」³有人說：「《列子》一書，除了剽剝《莊》《老》之外，和佛經

² 語出朱謙之《老子校釋》第76章注文，頁190，台灣世界書局印行。

³ 語出姚際恆《古今僞書考》。見楊伯峻《列子集釋》所附「辨僞文字輯略」，頁191。類此，堅信《列子》書不後於《莊子》者，可以嚴靈峰《列子新書辨惑》（上）（下）篇為代表，見《大陸雜誌》第18卷第11、12期。

確有不少牽涉。……它是以《莊》《老》思想與佛經相結合為特點。」⁴然而，也有不少學者發表不盡相同，甚至不一樣的想法。如徐復觀即說：「《列子》一書係由秦漢之際治黃老者所綴輯而成。」⁵李養正說：「其默察造化消息之運，實發揚黃老之幽隱，……成爲道教義理不可分之部分。」⁶日本·山崎徹則說：「其擁護孔子的意圖相當明顯。……《列子》傾向儒家思想是無可置疑的。」⁷近代大陸學者如任繼愈、牟鐘鑑等人則多認爲：「《列子》是玄學貴無論向玄學獨化論過渡的環節。」⁸「可以代表向秀到郭象間放曠派名士的思想。」⁸嚴捷、嚴北溟也說：「這是玄學清談和放蕩縱欲的曲折反映。」⁹辛冠潔則說「它是玄學的最後一個階段，具有較高的抽象思維水平，這大概與它開始折衷儒道，吸收釋家有關係。」¹⁰有人甚至懷疑「《列子》爲晉人王浮、葛洪以後之書。」¹¹——面對以上這樣多的蓋測和評斷，如果我們認爲《列子》的內容不是隨意雜湊的話，則要清楚辨明它的思維特徵，恐怕還需再作一番精緻的審定與考察，才能免除隔靴搔癢之感。本文有鑑於此，乃擬就「聖人」問題，批索全書各篇章，仔細比對並探究其間觀念的異同，但盼能替《列子》一書的思想義涵及立論旨趣，找到一個公允的理解與評價。

二、孰為「聖人」典範

中國是一個喜歡談論聖人問題、標舉聖人形象、希慕聖人境界的民族。歷代思想家幾乎都把「聖人」當作「得道之士」的代稱，《列子》也不例外。由於對「道」的理解不同，各家對「聖人形象」和「聖人境界」的描繪也就不同。「道」的神聖、超越、奧妙與豐富，也往往反映在「聖人論」的陳述上。因此，從檢視「聖人」觀念的角度切入，自易於掌握各家理論思想的特徵。

⁴ 語出陳連慶《列子與佛經的因襲關係》，《社會科學戰線》1981年第1期，頁19。其他詳論《列子》與佛經之關係者，主要以季羨林《列子與佛典》一文爲代表，見《季羨林學術論著自選集》，頁17-30。

⁵ 語出徐復觀《中國人性論史》論「楊朱及《列子》中的《楊朱》篇」，頁419。台灣商務印書館印行。

⁶ 語出李養正《論道教義理與列子》，《道教論壇》頁11。

⁷ 語出山崎徹《〈列子〉研究—〈列子〉書に於ける儒家の影響》，《淡江學報》第20期，頁69。

⁸ 見任繼愈主編《中國哲學發展史》「魏晉南北朝編」，頁260-278，北京人民出版社印行。

⁹ 見嚴捷、嚴北溟《列子譯注》「前言」，台灣文津出版社印行。

¹⁰ 見辛冠潔《列子評述》，《中國哲學史研究》，1986年第4期，總第25期，頁13。

¹¹ 見俞正燮《癸巳存稿》卷10「火浣布說」條。

在《列子》書中，論及「聖人」問題者，即多達一、二十處。而與「聖人」相近的別稱，還有「至人」、「神人」、「真人」、「化人」、「神聖之人」等。舉凡孔子、老聃、亢倉子、三王、五帝、三皇，及至西方化人，也都常被列入「聖人」的議題中加以討論。有人說：「《列子》是以個人感官滿足為人生最高和唯一的價值論。」¹²又說：「《列子》的人生論只看重眼前的感官快樂，把社會事業、道德聲譽、精神追求統統排除在人生價值之外，人生只剩下了寄生的士族階級瘋狂的情欲。」¹³果若如此，《列子》應不熱衷於追慕聖人典範，抑或只是採取一種反諷的、批判的、顛覆傳統價值觀的角度來談論此一議題才是。然而，綜觀《列子》全書，卻非如此。「聖人」在其筆下仍是「得道之士」的代稱，仍是具有理想人格的形象、才智與能力。到底《列子》書中的「聖人」觀念如何？誰才是「聖人」典範？

〈天瑞〉篇曾提到兩位春秋時代的隱者：一是榮啓期，一是林類。榮啓期很滿意於他的人生三樂：自謂生為人，是一樂；生為男，是二樂；行年九十，是三樂。又說：「貧者，士之常也；死者，人之終也。處常得終，當何憂哉？」於是，「行乎廊之野，鹿裘帶素，鼓琴而歌。」《列子》特借孔子之口贊之曰：「善乎！能自寬者也！」而對於同一類型的拾穗老人林類，他終生不求人間福祿壽喜（不求結婚、生子、富貴、長壽），卻能洞達「生來死往」之理；雖孤子一人卻行歌不輟，安時處順以俟死。《列子》亦借孔子之口評之曰：「吾知其可與言，果然；然彼得之而不盡者也。」此處「可與言」，即表明其已知「道」，且可與之論「道」；而所謂「不盡」，即指尚未達到完美的境地。可見《列子》理想中的典範人物，並不是自寬自樂的獨了漢，而是具有更高一層心靈境界及人生關懷的人。

〈仲尼〉篇載述孔子與弟子們討論「樂天知命」的一段文字，很能看出遺世獨立型的「樂天派」，與超越憂道不行之情懷而仍然擁有樂天心靈的「達觀派」，兩者間的心靈境界層次，實有不同：

仲尼閑居，子貢入侍，而有憂色。子貢不敢問，出告顏回。顏回援琴而歌。

¹² 任繼愈主編《中國哲學發展史》「魏晉南北朝編」，頁 275。北京人民出版社印行。

¹³ 牟宗鑑《對列子的考辨與再考辨》，《文史哲》1986 年第 6 期，總第 176 期，頁 53。

曰：「先言爾志。」曰：「吾昔聞之夫子曰：『樂天知命故不憂』，回所以樂也。」孔子愀然有問曰：「有是言哉？汝之意失矣。此吾昔日之言爾，請以今言為正也。汝徒知樂天知命之無憂，未知樂天知命有憂之大也。今告若其實：修一身，任窮達，知去來之非我，亡變亂于心慮，爾之所謂樂天知命之無憂也。曩吾修《詩》《書》、正禮樂，將以治天下、遺來世；非但修一身、治魯國而已。而魯之君臣日失其序，仁義益衰，情性益薄。此道不行一國與當年，其如天下與來世矣？」吾始知《詩》、《書》、禮樂無救於治亂，而未知所以革之之方。此樂天知命者之所憂。雖然，吾得之矣。夫樂而知者，非古人之所謂樂知也。無樂無知，是真樂真知。故無所不樂，無所不知；無所不憂，無所不為。《詩》、《書》、禮樂，何棄之有？革之何為？」

據此可見顏回的樂天，只是膚淺的、在理性認識層次上的、孤芳自賞式的、遺世獨立型的樂天；而孔子的樂天，則是經過「憂道不行」的心靈熬煉，越過「看山不是山」的階段，再次安然認定天命而獲致達觀之樂的樂天。人若達觀，即無所謂「樂」或「憂」，亦「無所不樂」、「無所不憂」，一切皆聽天命行事。於是對於素來所矜持的「詩書禮樂之教」，也就不再在意其是否有助於治亂，只要「越名教而任自然」就好了！

而要一任「自然」，《列子》便將孔子的生命情境透過「道家化」的詮釋，再拿來跟道家人物相比，討論他是否也達到「心齋坐忘」的境界：

陳大夫聘魯，私見叔孫氏。叔孫氏曰：「吾國有聖人。」曰：「非孔丘邪？」曰：「是也。」「何以知其聖乎？」叔孫氏曰：「吾嘗聞之顏回曰：『孔丘能廢心用形。』」陳大夫曰：「吾國亦有聖人，子弗知乎？」曰：「聖人孰謂？」曰：「老聃之弟子有亢倉子者，得聃之道，能以耳視而目聽。」魯侯聞之大驚，使上卿厚禮而致之。亢倉子應聘而至。魯侯卑辭請問之。亢倉子曰：「傳之者妄。我能視聽不用耳目，不能易耳目之用。」魯侯曰：「此增異矣。其道奈何？寡人終願聞之。」亢倉子曰：「我體合于心，心合于氣，氣合于神，神合于無。其介然之有，唯然之音，雖遠在八方之外，近在眉睫之內，來于我者，我必知之。乃不知是我七孔四支之所覺，心腹六臟之所知，其自

知而已矣。」魯侯大悅。他日以告仲尼，仲尼笑而不答。（《仲尼篇》）

這裡說孔子能「廢心用形」，蓋指其處世接物只用形體，不經思慮，即「虛以應物」。而亢倉子得老聃之道，則已達至「體合于心，心合于氣，氣合于神，神合于無」的境地。這境地是身體、心性、精氣、魂神皆相融如一，以通乎萬物之所肇始的本無之境。這也就是《黃帝篇》因襲《莊子·達生篇》所說的「聖人藏于天」或「至人純氣之守——其天守全，其神無隙」。他的工夫要領是「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造」。達到此一境地者，則潛行不空，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄，墜乎車輪之下亦不亡，萬物皆莫之能傷……。這時，論及「聖人」的生命情境及修為特徵，顯然已不再集中於評介其俗世關懷、道德修養或心境提昇，而強調其身體「內氣」如何與自然「外氣」通貫如一，以超越形神、內外、物我、人已之限，而展現其神妙無比的超能力。

在《仲尼》篇中特論「孰為聖人典範」，即將孔子與三王、五帝、三皇，乃至西方化人，做過一些比對：

商太宰見孔子曰：「丘聖者歟？」孔子曰：「聖則丘何敢，然則丘博學多識者也。」商太宰曰：「三王聖者歟？」孔子曰：「三王善任智勇者，聖則丘弗知。」曰：「五帝聖者歟？」孔子曰：「五帝善任仁義者，聖則丘弗知。」曰：「三皇聖者歟？」孔子曰：「三皇善任因時者，聖則丘弗知。」商太宰大駭，曰：「然則孰者為聖？」孔子動容有間，曰：「西方之人有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎民無能名焉。丘疑其為聖。弗知真為聖歟？真不聖歟？」商太宰嘿然心計曰：「孔丘欺我哉！」

「三王」，指夏禹、商湯、周文王。「五帝」，指黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、虞舜。「三皇」，則說法頗多，有作天皇、地皇、泰皇的；有作伏羲、女媧、神農的；有作伏羲、神農、共工的；有作燧人、伏羲、神農的。總之，「孔子」是儒家心目中的聖人，「三王」「五帝」是儒道各家所共尊的古聖王，「三皇」是道家或道教所推尊的古聖神。至於「西方化人」，自從宋代高似孫、黃震，明代宋濂，清代姚際恆，以迄近代的梁啟超、馬敘倫、季羨林、陳連慶等人，都認為可能是

「聖人」的論題下得到一次大統合。這是採取一種「取合不取分」、「取同不取異」的思考方式所作的綰合。故不必揚此黜彼，只須稍作層級判分即可：孔子是「博學多識」的典型，三王是「任智勇」的典型，五帝是「任仁義」的典型，三皇是「任因時」的典型，西方聖人則「蕩蕩乎民無能名焉。」

孔子、三王、五帝、三皇、西方化人，都是「聖」境中人。依「時」而言，前者比後者晚出；依「境」而言，晚出者似乎不及早出者。這是「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的歷史趨勢；聖人則是扭轉此一時勢，帶領群眾返歸自然的人。故在表述諸「聖」的特徵時，《列子》借重孔子的評論，便隱隱透露：用學識，不如任智力；任智力，不如任仁義；任仁義，不如任因時；任因時，不如不言、不治、不化，而令物自信、自治、自化。而且，用學識者應向任智力者回溯；任智力者應向任仁義者回溯；任仁義者應向任因時者回溯；任因時者應求達到「民無能名焉」的境界。這一層高過一層的超「聖」入「化」至「至」之徑，即是由「有爲」向「無爲」的返復，由「文明」向「自然」的回歸！凡具此識、有此智、懷此心、任因時而試圖達至無名之境者，就是聖人！其實一入至至之境的人既已「不言」「不治」「不化」，也就無所謂「聖」或「不聖」了！

三、聖人因陰陽以統天地

「任因時」是《列子》書中論及聖人時，非常基本而重要的一個觀念。但「任因時」是什麼意思？如何才算是「任因時」呢？〈天瑞〉篇說：

聖人因陰陽以統天地。

¹⁴ 高似孫〈列子略〉、黃震〈列子曰鈔〉、宋濂〈列子辨〉、姚際恆〈列子僞書考〉、梁啓超〈列子真僞及其年代〉、馬敘倫〈列子僞書考〉諸文，具見嚴靈峰《無求備齋列子集成》所輯錄。季羨林〈列子與佛典〉，見《季羨林學術論著自選集》。陳連慶〈列子與佛經的因襲關係〉，見《社會科學戰線》1981年第1期。

這「因陰陽」三字可說是「任因時」的綱領。《列子》認為「人」的構成（包括生命、本性、形軀），都是形上本體透過陰陽二氣氤氳相盪所生。¹⁵其生死往來，以及宇宙萬象的消長生滅，皆在陰陽氣化流行中。故一切有形有質的東西，都不過是氣化流行過程中極短暫的、霎那間的存在。此即〈周穆王〉篇所謂：

有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死。窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。

既然一切都在陰陽造化的變化流逝中，故聖人若思有以養身治物之道，便需把握「因陰陽以統天地」的要妙之理，方能窮數達變，因形移易，令物存亡自在。此際「聖人」可說毫無個人之「才能」或「事爲」可施，〈天瑞〉篇即明言：

天地無全功，聖人無全能，萬物無全用。故天職生覆，地職形載，聖職教化，物職所宜。然則天有所短，地有所長，聖有所否，物有所通。何則？生覆者不能形載，形載者不能教化，教化者不能達所宜，宜定者不出所位。故天地之道，非陰則陽；聖人之教，非仁則義；萬物之宜，非柔則剛；此皆隨所宜而不能出所位者也。

「隨所宜而不能出所位」，意即：找到「時」與「位」的時空座標交叉點，乃恰順其時地、恰如其份地，因時移易、應物委迤，迎合時機、權通往來，而一任自然、無罣無礙。這是源自洞察「陰陽」、得乎「道化」的超然智慧與通變能力。所謂「聖人無全能」者在此，其能「因陰陽以統天地」者亦在此！下文擬就以下五點再加申述：（一）稽度皆明、投隙抵時（二）以智籠群愚（三）不橫私天下之身與物（四）至誠感物、統物（五）終北國與華胥國之治。

（一） 稽度皆明、投隙抵時

《列子·說符》篇要在解說「人如何可以符應天瑞」。一開篇即從「列子顧

¹⁵ 《列子·天瑞》篇謂「清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖和氣者爲人。故天地含精，萬物化生。」此所謂「沖和氣者爲人」，蓋指陰陽兩氣在氤氳相盪中形成和合之氣，乃產生人。

而觀影」一事為譬切入，強調「顧」（反思）與「觀」（觀照）的重要。提到「顧而觀影」給人的啓示，即說：「枉直隨形而不在影，屈申任物而不在我。此之謂持後而處先。」意即：欲達持後而處先的果效，一需消解主觀的自我意志，二需枉直屈申皆任隨外物而因時調整。《列子》認為：湯、武、神農、有炎氏等古聖先王所以能統領天下者，皆因具備此種「先知」之明。故說：

聖人見出以知入，觀往以知來，此其所以先知之理也。度在身，稽在人。人愛我，我必愛之；人惡我，我必惡之。湯武愛天下，故王；桀紂惡天下，故亡，此所稽也。稽度皆明而不道也，譬之出不由門，行不由徑也。以是求利，不亦難乎？嘗觀之神農、有炎之德，稽之虞、夏、商、周之書，度之法士賢人之言，所以存亡興廢而非由此道者，未之有也。（《說符篇》）

「稽度皆明」，即是聖人的「先知」之明。「度」，指自身（主觀條件）所持的禮度；「稽」指他人（客觀環境）反應的效驗。若主客觀條件因素皆能把握得合宜，並切中時會地依以行事，自然能合於治道。

《說符》篇還舉出孟氏二子與施氏二子的故事，表明「得時者昌，失時者亡」的道理：

魯施氏有二子，其一好學，其一好兵。好學者以術干齊侯；齊侯納之，以為諸公子之傅。好兵者之楚，以法干楚王；王悅之，以為軍正。祿富其家，爵榮其親。施氏之鄰人孟氏同有二子，所業亦同，而窘於貧。羨施氏之有，因從請進趨之方。二子以實告孟氏。孟氏之一子之秦，以術干秦王。秦王曰：「當今諸侯力爭，所務兵食而已。若用仁義治吾國，是滅亡之道。」遂宮而放之。其一子之衛，以法干衛侯。衛侯曰：「吾弱國也，而攝乎大國之間。大國吾事之，小國吾撫之，是求安之道也。若賴兵權，滅亡可待矣。若全而歸之，適于他國，為吾之患不輕矣。」遂別之，而還諸魯。既反，孟氏之父子叩胸而讓施氏。施氏曰：「凡得時者昌，失時者亡。子道與吾同，而功與吾異，失時者也，非行之謬也。且天下理無常是，事無常非。先日所用，今或棄之；今之所棄，後或用之。此用與不用，無定是非也。投隙抵時，應事無方，屬乎智。智苟不足，使若博如孔丘，術如呂尚，焉往而

不窮哉？」

孟氏二子，一善學，一善兵，其所以求見諸侯之才具與方法，皆與施氏二子同，然施氏二子富祿其家，孟氏二子竟遭宮刑。何以致此？蓋在「得時」與「失時」之別。因此，《列子》強調處理事情必須「投隙抵時」——迎合機會，行動及時；且須「應事無方」——不能墨守成規，應知通變。

（二） 以智籠群愚

這「稽度皆明」、「投隙抵時」所重視的「明察」與「投時」的特徵，並非儒家所講究的「道德」與「仁心」，而是道家所強調的「因時順應」的智慧。這種智慧，不是「巧」智，不是「私」智，而是「反」智、「玄」智、「通」智！此從以下諸節引文即可得知：

- ◆ 聖人恃道化而不恃智巧。(說符篇)
- ◆ 聖人之言，先悟後合。(說符篇)
- ◆ 有道之主為能持勝。……善持勝者以彊為弱。(說符篇)
- ◆ 聖人不察存亡而察其所以然。(說符篇)
- ◆ 唯聖人知所與，知所去。(說符篇)
- ◆ 聖人無所不知，無所不通。……備知萬物情態，悉解異類音聲。(黃帝篇)

「反」智，即能從反面觀照，以彊為弱，故其言行往往先悟後合。「玄」智，即不察事物之表象，而察其所以然，故進退合宜，應事無方。「通」智，則無所不

知，無所不通，故可一統群倫，感召萬物。古之聖王不僅治人，且能治理天地萬有，皆全憑此智。〈黃帝篇〉載：

宋有狙公者，愛狙，養之成群，能解狙之意。狙亦得公之心。損其家口，充狙之欲。俄而匱焉，將限其食。恐眾狙之不馴于己也，先誑之曰：「與若芋，朝三而暮四，足乎？」眾狙皆起而怒。俄而曰：「與若芋，朝四而暮三，足乎？」眾狙皆伏而喜。物之以能鄙相籠，皆猶此也。聖人以智籠群愚，亦猶狙公之以智籠群狙也。

這段話類同〈莊子·齊物論〉篇，尤為文末兩行之評斷語，盡為〈列子〉所附加。可見〈列子〉何等強調「以智統眾統物」（即：以智籠群愚）的智慧！這也類同於梁鸞飼虎所展現的「時其飢飽，達其怒心」的智慧！

（三） 不橫私天下之身與物

〈列子〉對人的存在，持有一種特異於儒、墨、名、法各家的「身體觀」。他認為人既是天地陰陽和合之氣所生，故在本質上原就帶有超時空、通物我的宇宙性。當人汰除人類本位觀念下「唯我獨尊」的主觀意識，以至心靈蹈空入虛，而達到「身」「心」「氣」「神」一如時，人的「身體」也就能超越了形神、內外、物我、人己、死生、是非之限，完全依循「道」來體證這個世界，故可上通鬼神，旁通人群，下通萬物。在這境地下的智慧與認識，就是「無所不知，無所不通」的「通智」與「全智」。如〈黃帝篇〉於轉述〈莊子·人間世〉中的「養虎」之喻後，即進一步申論了「人獸可以同儕共處」的道理：

今吾心無順逆者也，則鳥獸之視吾，猶其儕也。故游吾園者，不思高林曠澤；寢吾庭者，不願深山幽谷，理使然也。

〈列子〉高論聖人之「智」，言其「備知萬物情態，悉解異類音聲」，即思圖打破人類本位主義的「私智」與「暴力」，企盼能藉聖人而將天地萬有從人類的干預、騷擾與迫害中解放出來。

解放了萬有，也就等於解放了人類；保全了萬有，也就等於保全了人類。（楊朱）篇說：

人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以從利逃害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以為養，任智而不恃力。故智之所貴，存我為貴；力之所賤，侵物為賤。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生，不可有其身；雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物。不橫私天下之身，不橫私天下物者，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。

「聖人」「至人」與「凡人」的分別，係在：一者「不橫私天下之身與物」，甚至還能「公天下之身與物」；一者則「橫私天下之身與物」。（天瑞）篇曾藉舜與丞的對話，討論到「吾身非吾有，孰有之哉」的問題，丞回答說：「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。係子（疑當作「子孫」）非汝有，是天地之為委蛻也。」《列子》認為人的形軀、存有、性命，乃至所生養的子孫，都是天地之「委形」、「委和」、「委順」、「委蛻」，人不過是被天地所委託的暫時代理者。若問「形」、「生」、「性命」與「子孫」的真正主權，則應屬於整個天地自然，而不屬於某個個人；何況是大自然用以養人的一切外在環境一如空氣、陽光、水及動植物呢！因此，人必須揚棄「據為己有」的「橫私」念頭及「霸佔」行為；並且還須站在「公天下之身與物」的立場來引領群眾融入自然，與大自然合一，這才是「至至」之道。

或許有人會問（楊朱）篇的思想，豈不是強調「重生貴己」及「拔一毛以利天下而不為」的個人主義、享樂思想嗎？為何在其篇末卻提倡此一「公天下之身與物」的觀念呢？對此，筆者認為這是《列子》作者（或編者）所運用的一種特殊表達方式，誠如張湛所謂：「聖人兩存而不辯。……故列子叩其兩端，使萬物自求其中。」¹⁶他先將歷史故事稍作改編，再加渲染；特意用「名實論」「縱慾論」「生死論」這些主題，對俗世重視功名、富貴、長壽的價值觀，進行思想上的顛覆。藉著夷齊的「讓國餓死」、展禽（柳下惠）的「坐懷不亂」，質

¹⁶ 語出《列子·力命篇》張湛注。

「得機操勞、涓」，「貞」典範的意義。又藉著公孫朝之好酒、公孫穆之好色，以及子產自信自義的說教姿態，嘲諷名教主義者「欲尊禮義以夸人，矯情性以招名」的鄙俗可憐。再藉著子貢的勤儉殖貨，與其嗣端木叔散財狂肆、令人反思「積財」與「散財」的價值。並藉著討論「拔一毛以利天下」的政治性課題，提出「世固非一毛之所濟」的看法，主張「毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎」的重生觀念，控訴當權派假託「利天下」之名義以進行斂財、干涉、佔有的強權作風，聲明「人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣」。……凡此皆見《列子》所欲關斥者，乃是那些「橫私天下之身與物」的教法師或強權政客！雖然他曾使用誇肆的筆調描述「縱慾」之樂，但其本意並非要人毫無節度地去「侵物」「害性」，否則必成了另一型態的「橫私天下之身與物」哩。故〈楊朱〉篇末，特舉「順民」與「遁人」為說：

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。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽？不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？此之謂順民也。天下無對，制命在內。故語有之曰：「人不婚宦，情欲失半；人不衣食，君臣道息。」周諺曰：「田父可坐殺。」晨出夜入，自以性之恆；啜菽茹藿，自以味之極；肌肉羸厚，筋節急，一朝處以柔毛幕，薦以梁肉蘭橘，心體煩，內熱生病矣。商魯之君與田父侔地，則亦不盈一時而懋矣。故野人之所安，野人之所美，謂天下無過者。

野人（田野中的鄉下人）之所安，在自然穹蒼、天下廣廈；野人之所美，在山中菽藿、日下陽光。這完全是一派勸人要投入自然、回歸自然、享受自然，並與自然相融一氣，以「公天下之身與物」的主張！

（四） 至誠感物、統物

對生命的主體「身軀」，及養身的主體「外物」，皆視之為「天下之身」及「天下之物」，而不敢橫私，不敢佔有。這觀念或許是受到《莊子》「通天下—氣」與「道通為一」說的啓迪。但《列子》的思路走向及思維型態，卻與《莊