

列子新證

——列子與黃老學派思想的關係

文學院 國文系

莊 萬 壽

一、

列子一書，從一、二十年代起，就逐漸被認為是魏晉人所編寫的偽書(1)。雖然以先秦哲學家姓氏為書名的諸子，沒有一家全是諸子自己編寫的。可是，列子從春秋時代(2)，一下子被拋在七、八百年後的魏晉，幾乎喪失了在中國哲學史上的地位。這因為一方面是時代歸屬有問題，少數文句是魏晉人的補述，而全書的人物都是先秦的，大半的章句也確屬先秦或兩漢的，則要置列子於何時，難以下斷。另一方面，一旦被冠以偽書之名，學術價值就容易被抹煞，以致治中國哲學史者，就常把列子漏掉了(3)。時至今日，列子之研究者，雖已獲得相當的成績，然仍偏重在辨偽考據，難免忽略了列子思想及其與其他思想相關的諸問題。本文即嘗試從這方面去探討，希望能比較清礎的顯示列子在中國哲學史上的面貌。

二、

首先，我們來研究列子的哲學字義和其相關的思想。以氣、自生自化、虛、命為標題。

氣

從本體論看，列子正如張湛序文所說：「大歸同於老莊。屬辭引類特與莊子相似。(4)」但又與老莊強調的「道」有所不同，它主張的是如漢代易緯的說法。『列子』天瑞篇：

「子列子曰：昔者聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。……清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人；故天地含精，萬物化生。」

此章從「昔者聖人」起，到「濁重者下爲地」止，是取自於『周易乾鑿度』的(5)。「沖和氣者」以下，可能是後人的補述。在太易、太初、太始、太素四個宇宙進化階段的源頭是氣。「太易者，未見氣也。」這是說現象界還未顯現著氣，也間接承認氣是宇宙的基本元素，它是潛隱而存在的實體。到「太初」氣顯現了。乃至於產生了決定物質形體的「太始」和決定物質性質的「太素」。後補的三句，則是說虛無的陰陽所凝成的氣生出了人類。所以，天地陰陽交合而生精氣，使萬物不斷的生育繁衍。

太易、太初、太始、太素，這四個相貫的名詞是成立於西漢的。除『周易乾鑿度』所引外，又見於『白虎通義』和『三墳』，兩書皆稱「易乾鑿度曰」。(6)

另外，這四個名詞，單獨出現於兩漢及其前文獻的有太初。『莊子』知北遊篇：

「外不觀乎宇宙，內不知乎太初。」

「太」又作「泰」。又天地篇：

「泰初有无，无有无名。」

成玄英疏：「泰，太；初，始也。元氣始萌，謂之太初，言其氣廣大，能爲萬物之始。」陸德明釋文：「泰初，易說：氣之始也。」

又有太始。見『淮南子』天文訓：

「天地未形，馮馮翼翼，洞洞濛濛，故曰太始（舊本作「昭」，依王念孫說改）。道始于虛霫，虛霫生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡爲天，重濁者凝固爲地。……天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。」

張衡的『玄圖』：

「玄者，無形之類，自然之根，作於太始，莫之與先。」(7)

又有太素。也見於張衡的『靈憲』：

「太素之前，幽清玄靜，寂寞冥默，不可爲象，厥中惟虛，厥外惟無。如是者永久焉，斯謂溟滓，蓋乃道之根也。道根既建，自無生有，太素始萌，萌而未兆，並氣同色，渾沌不分。」(8)

太易等四個名詞，大概古代陰陽家、天文學家所引用的。而由易緯把四者聯貫起來，值得注意的是上面所列的資料，都說明了宇宙形成的過程，氣是具體萬物的根源。列子正是這樣的思想。再看天瑞篇杞人憂天的一段：

「長廬子聞而笑之曰：虹蜺也，雲霧也；風雨也，四時也。此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也；金石也，火木也。此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。」(9)

這種天積氣，地積形的說法，與老莊大異其趣。倒是與稷下黃老學派(10)和受黃老影響的王充(11)等一派的精神元氣說相近。『管子』內業：

「凡物之精，比則爲生；下生五穀，上爲列星；流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人；是故民（名）氣。杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己（岷）。是故此氣也不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音（意）。」

『黃帝內經』生氣通天論章：

「黃帝曰：夫自古通天者，生之本，本於陰陽。天地之間，六合之內，其氣九州（竅）、五藏、十二節，皆通乎天氣。」

王充『衡論』自然篇：

「天地合氣，萬物自生。……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。」

這些論證，都是以氣為萬物的物質元素，也被古代的科學家所認同。張衡『靈憲』：

「其氣體固未可得而形，其遲速固未可得而紀也。如是者又永久焉，斯謂龐鴻，蓋乃道之幹也。道幹既育，萬物成體，於是元氣剖判，剛柔始分，清濁異位，天成於外，地定於內。」

持氣之說者，都是反神學的，無神論的，王充、張衡是如此，列子書也如此。到了漢末魏晉，我們可以發現仍主張元氣論的，都是較開明的思想家。王符『潛夫論』本訓：

「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而為一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽，陰陽有體，實生兩儀。天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之。」

曹魏時反何晏王弼玄學的思想家嵇康，他既以元氣為萬物的稟性，復又標示太素。明膽論：

「夫元氣陶鑠，衆生稟焉。」太師箴：

「浩浩太素，陽曜陰癡，二儀陶化，人倫肇興。」

由此推之，列子的氣，是與先秦漢初的黃老思想有關，是屬於樸素的唯物主義。雖然，列子章句與莊子重疊的最多，但在本體論上是迥然不同的。

自生自化

傳統的老莊思想，以道為萬物之本，以無為天下之母。列子很少講道，它雖曾以黃老之術講道的作用⁽¹²⁾，但畢竟不是重要的東西。列子同時也說到無與有的問題，它既承認無，也肯定有。不過，也是引用了黃老之術的說法。天瑞篇：

「黃帝書曰：『形動不生形而生影；聲動不生聲而生響；無動不生無而生有。形必終者也；天地終乎？與我偕終。終進乎？不知也。道終乎本無始，進乎本不久。有生則復於不生；有形則復於無形。生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得生。』」

無必須經過「動」才產生有。動是指變化的過程而言。這種動，在上下文中並沒有加以說明。唯就列子全書思想觀之，應該是自發的，而非外鑠。用列子的術語是不得不然的「自生自化」。列子書對「生」與「化」的問題，遠比「有」與「無」談的多。天瑞篇：

「子列子笑曰：『壺子何言哉？……其言曰：有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化。……故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。』」

宇宙萬物的生育和變化，是自然而然的，不得不然的。文中有「不生者」「不化者」「生物者」「化物者」是指自然之道。一如『莊子』大宗師：「殺生者不死，生生者不生」，不是生化之上有神秘的支配者。列子所謂「自生自化」的自，就是自然而又自發的意思。如天瑞篇的「種有幾」章，便是以生物的循環變化：「萬物皆出於機，皆入於機」來證明自生自化的。(13)

再看王充的思想，在『論衡』中的自生說是十分徹底的。自然篇：

「天之動行也，施氣也；體動氣乃出，物乃生矣，猶人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲生子，氣施而子自生矣。天動不欲以生物而物的自生，此則自然也。」

自生是由內部的動，就如列子天瑞所說的「無動不生無而生有」，孩子和萬物也就產生了。

自生並不是先秦哲學的命題，到了兩漢，宮廷中瀰漫著天人感應的目的論。因此，產生了反目的論的自生說，王充便是代表人物。他的「天地合氣，萬物自生」，即用以說明自然界所以生生不息的原因。

漢魏之交，社會劇變，玄學興起，學者遂又以「自生說」來注解『老』『莊』、王弼『老子注』第十章：

「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃，物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？」

王弼承何晏主張貴無，無爲萬物之主，有生於無。萬物之所以生，乃是萬物之自生。向秀的『莊子注』是作於曹魏末年，後被郭象所引用。向書反而亡佚，而在『列子』張湛注中卻保存了向秀的自生說。天瑞篇：「故生物者不生，化物者不化。」張湛注：

「莊子亦有此言。向秀注曰：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，然後能爲生化之本也。」

向秀認爲包括個人在內的萬物，都是自生自化，「不生者」與「不化者」爲「生化之本」。則基本上與列子所說相同。

後來裴頠反對何晏王弼貴無，提倡崇有，他的『崇有論』也引用自生的說法。

「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。」(14)

裴氏以爲「無」就是絕對沒有，「無」不能生「有」，「有」是自生的開始，自生以「有」爲本體。

郭象則又吸取裴頠之說，仍以爲「無」不能生「有」，但他有更多的理論建設。他

在注『莊子』齊物論「吹萬不同……」那段說：

「此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉！即衆竅比竹之屬接乎有生之類，會而共成一天耳。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，則我自然矣。……夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也。莫適爲天，誰主役物乎？故物各自生，而無所出焉，此天道也。」

郭象以萬物之有，乃塊然自生，而自生是無所出的，他進一步把生化的源頭，一刀斬切。連「生物者」「化物者」也沒有了。他注齊物論「惡識所以然，惡識所以不然」一段說：

「請問夫造物者有耶？無耶？無也。則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，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。」

郭象的自生，把萬物逐一的割裂爲獨立的自我，無論大小，都是「自足其性」這叫獨化。然後進入精神虛無調和的狀況的「玄冥」，而走向神秘主義。因此，郭象最後是定命論者。(15)

從以上漢魏自生說，回頭來看『列子』的自生，它既沒有滲入有無的爭辯，也沒有如郭象那麼精細的巧思。絕不是魏晉的思想形成。可推測的或許與『莊子』的「自取」說（齊物論）有某些關連。或許就是西漢黃老之術的資料。

相反的，向秀郭象是受到列子的影響。列子的「不然不」然，沒有命運的「制之者」，必然影響到向郭思想。張湛『列子注』，引到不少同性質的向秀語，顯示兩人在思想上與列子的相互關係。

虛

虛是古來列子被標榜的專用思想。『呂氏春秋』不二篇和『尸子』廣澤篇，皆稱「列子貴虛」。唐天寶元年（公元七四二年）玄宗封列子其人爲沖虛真人，改列子其書爲沖虛真經。虛是古人所認爲列子的特徵，但今本列子存有「虛」的資料不多。天瑞篇：

或謂子列子曰：『子奚貴虛？』列子曰：『虛者無貴也。』（以下疑有脫文）子列子曰：『非其名也，莫如靜，莫如虛。靜也虛也，得其居矣；取也與也，失其所矣。事之破礪而後有舞仁義者，弗能復也。』

虛是知慮空虛的意思。依列子的解釋是如「南郭子貌充心虛，耳無聞，目無見，口無言，心無知，形無惕（易）」（天瑞篇）

虛與靜是並列詞語，虛是心中虛空，靜是專一寧靜。虛與靜，是『老子』首先說的。

十六章：

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」

老子是主張保持內心虛空寧靜，以觀察萬物變化的循環規律。後來，虛靜遂成爲黃老之術的重要組成，也影響到荀子和韓非(16)。在黃老之術中，虛道是拋棄主觀以明察事物的法則。『管子』心術上：

「虛之與人也無間，唯聖人得虛道。故曰並處而難得世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣，獨立則明，明則神矣，神者至貴也。故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔，則神不處，人皆欲知而莫索之，其所以知彼也，其所以知此也。不修之此焉，能知彼，修之此，莫能（如）虛矣。虛者，無藏也。……天之道虛，地之道靜。……虛者，萬物之始也，故曰可以為天下始。」

在此可見黃老學派，把虛置於最尊貴的地位。上文稱列子貴虛，虛不是虛之「名」（概念）而已，而是要用靜虛來觀察，才能使事物各得其所。如反靜虛而用施奪，就不能得其所了。自然的事物，如加以破壞，再用仁義來紛飾，是不能恢復舊觀的。這又與上述所說的：「靜身以待之，物至而名之」相似。

馬王堆三號漢墓出土的『黃帝四經』(17)，是屬於黃老學派的著述，正好也強調虛。『經法』道法：

「虛無刑（形），其發（督，指人脊中的督脈）冥冥，萬物之所從生。……禍福同道，莫知其所從生。見之知道，唯虛無有。虛無有，秋稿（毫）成之，必有刑（形）名。」

所謂的形名，即名實。虛無是萬物所產生的本源，一有如秋毫細小東西生出，必然就會名實相合。列子書所謂「非其名也」是跟有法家思想的黃老學派是相關的。

漢初受黃老之術影響的賈誼『新書』，道術篇：

「請問虛之接物何如？對曰：鏡儀而居，無執不減，美惡畢至，各得其當；衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所。」

用虛來觀察事物，而能各得其當其所，與列子的文義是相近。

綜合言之，列子貴虛，『呂覽』『尸子』所言，是不會錯的。問題是天瑞篇的「或謂子列子曰子奚貴虛」章，楊伯峻疑非先秦所作(18)。即使非先秦所寫，至少也是西漢初黃老思想盛行時的作品。

命

『列子』的自生自化，就人事而言，是不得不然的定命論。力命篇全都反映定命論的思想。第一章就講：人力和天命爭論對萬物的功勞誰大。儘管天命贏了，但它並不承認有制定天命者存在。所謂的命只是任其曲直，讓生命「自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧。」而已。

力命篇大量徵引歷史事件，如管鮑善交，小白善用能。編者在後面加以評述：

「此世稱管鮑善交者，小白善用能者。然實無善交，實無用能也。實無善交實無用能者，非更有善交，更有善用能也。召忽非不能死，不得不死；鮑叔非能舉賢，不得不舉；小白非能用讐，不得不用。」

然後又說管仲推薦隰朋的史事，最後編者又加評論。

「然則管夷吾非薄鮑叔也，不得不薄；非厚隰朋也，不得不厚。厚之於始，或薄之終；薄之於終（依陶鴻慶說應作「始」，或厚之於始（應作「終」）。厚薄之去來，

弗由我也。」

「不得不」如何如何，就是事情發生後，承認其必然性，但發生的過程，當然會有正反，或多樣發展的變化，以致產生不同的結果。這種變化的因素，是命來決定的，而所以會如此是碰巧的，也就是偶然的。力命篇最後一章：

「農赴時，商趨利，工追術，仕逐勢，勢(盧重玄作「力」)使然也。然農有水旱，商有得失，工有成敗，仕有遇否，命使然也。」

農人要把握農時，商人爭取利潤，工人追求技術，讀書人追逐權勢，是要靠人的力量去做。但他們是否能達的成敗是靠命運，命運不是有主宰者，而是自然之道。力命篇：

「墨戾、單至、嘽、咍、慙、慙四人相與游於世，胥如志也；窮年不相知情，自以為智之深也。巧佞、愚直、婞斫、便辟四人相與游於世，胥如志也；窮年而不相語術；自以巧之微也。謬忤、情露、譏極、凌諄四人相與游於世，胥如志也；窮年不相曉悟，自以為才之得也。眠、姪、誣、諉、勇敢、怯疑四人相與游於世，胥如志也；窮年不相譎發，自以行無戾也。多偶、自專、乘權、隻立四人相與游於世，胥如志也；窮年不相顧盼，自以時之適也。此突態也。其貌不一，而成之於道，命所歸也。」這裏說追逐智、巧、才、行、時五項名利的十組一正一反的二十種類型的人物，他們有那麼不一樣的型態，乃是「包含在自然之道，命運之所歸」的。

由列子，再來看王充，『論衡』八十五篇中，到處充滿著自然的定命論，尤其第一篇逢遇到第十五篇奇怪為甚，而且也談力命。『論衡』命祿篇：

「仕宦貴賤、資產貧富，命與時也。命則不可勉，時則不可力。」

命、時決定世人貴賤、商人貧富，非勉、力所能改變。這與上面說過的『列子』「農赴時」章思想完全一致。

北宋詞人晏殊便發現『列子』力命與『論衡』命祿的關係，可謂超世之卓識⁽¹⁹⁾。可惜至今鮮能注意到兩書的關係。我們很容易從兩書中找到關於定命論的相同思想，甚至相同文句。

『列子』力命：

東郭先生曰：『汝（西門子）之言厚薄不過言才德之差 吾之言厚薄異於是矣。夫北宮子厚於德，薄於命；汝厚於命，薄於德。汝之達，非智得也，北宮子之窮，非愚失也，皆天也，非人也。……』」

『列子』說符：

「魯施氏有二子，……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。……』」

再看『論衡』，命祿：

「是故才高行厚，未必保其必富貴；智寡德薄，未可信其必貧賤；或時才高行厚，命惡廢而不進；知寡德薄，命善興而超踰。」

『論衡』逢遇：

「操行有常賢，仕宦無常遇。賢不賢，才也；遇不遇，時也。才高行潔，不可保以必尊貴，能薄操濁，不可保其必卑賤。」

又如前面『列子』所說的管鮑善交的史事，『論衡』吉驗篇、初稟篇也加以引用。尤其「農赴時」章，『論衡』狀留篇也有相近的文字。

「且賢儒之不進，將相長吏不開通也，農夫載穀奔都，賈人齎貨赴遠，皆欲得其願也，如門郭閉而不通，津梁絕而不過，雖有勉力趨時之勢，奚由早至以得盈利哉！」今天，尚不敢斷定列子與論衡有何明確的關係。然而，一個地理上的線索，值得推敲。

在上面引到的二十種類型人物之名，都是雙聲或疊韻的聯綿字。不少見於揚雄『方言』，而且是長江流域的方言。

『方言』十：「墨（墨），……江湘之間，或謂之無賴。」

『方言』一：「凡怒而噎噎謂之脅閱，南楚江湘之間，謂之嘽啞。」

『方言』十：「揚、越之郊，凡人相侮，以爲無知，謂之聊。聊，耳目不相信也，或謂之斫。」

『方言』十：「江湘之間，或謂之繆。」

『方言』十：「護極，吃也。楚語也。」

『方言』十：「眠媵……欺謾之語也。楚郢以南，東揚之郊通語也。」

『方言』六：「南楚之南，凡相非議人謂之謫。」

按黃老之術，是起於長江流域的楚國，列子屢屢出現的「黃帝書曰」「粥熊曰」「關尹曰」，都是屬於南方的道家傳言。最近出土的『黃帝四經』的用語，被證明是屬於江淮地區的楚方言系統⁽²⁰⁾。王充也是江南的會稽上虞人。這顯示著列子的早期編作者和王充都受到南方的黃老思想的影響。劉向列子新書敘錄說：「其學本於黃帝、老子。」是正確的。列子的部份，可確信是西漢或先秦南方黃老學派學者所作。

另外，在列子八篇之篇名中，首尾兩篇爲「天瑞」與「說符」，這與其他六篇以篇首文字命名不同。天瑞篇就是天降祥瑞，也即是瑞應、符應；說符則是解說符應。但兩篇卻未談符應，也沒有五行讖緯，相反的正反對天人感應。說符篇談「治國之難在於知賢而不在於自賢」的治國之道，這倒與申不害、慎到等兼學道法的學者相近⁽²¹⁾。特別是「齊田氏祖於庭」章，鮑氏之子曰：「天地萬物與我並生，類也。類無貴賤，徒以大小智力而相制，迭相食；非相爲而生之。人取可食者而食之，豈天本爲人生之？且蚊蚋啣膚，虎狼食肉，非天本爲蚊蚋生人虎狼生肉哉？」強烈的反對上帝爲人造物的目的論，這在中國哲學史上是很傑出的論據。王充『論衡』物勢篇，也反映出同樣的思想。

三、

列子的文字，固然大多是劉向以前的作品，但也不是沒有魏晉人所夾雜進去的文句。如湯問篇「周穆王西巡狩」章的偃師假人⁽²²⁾，也有可能是魏晉人補上的按語，混入正

文的，如湯問篇「周穆王大征西戎」章的「皇子以爲無此物」以下(23)等等。魏晉補作的的不會很多，可是仍然被視爲魏晉僞書，主要原因是列子思想確有反映魏晉社會和士族思想的地方。然而，思想的符合，並不等於是魏晉人所作。以下舉出兩項被認爲是反映魏晉思想的題目來討論：

理想社會

先秦以來，道家都是要擺脫動盪的現實世界，追求一個寧靜的理想社會。『老子』有「小國寡民」(八十章)；『莊子』有「建德之國」(山木篇)，但說得比較簡略空泛。唯獨『列子』的「華胥氏之國」，「終北國」說得詳細又浪漫。黃帝篇：

「(黃帝)晝寢而夢，遊於華胥氏之國。華胥氏之國在兪州之西，台州之北，不知斯齊國幾千萬里，蓋非舟車足力之所及，神遊而已。其國無師長，自然而已。其民無嗜慾，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤，不知親已，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無愛惜，都無所畏忌。入水不溺，入火不熱。斫撻無傷痛，指摘無痛癢。乘空如履實，寢虛若處牀。雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躓其步，神行而已。」

湯問篇：

「其國名曰終北，不知際畔之所齊限，無風雨霜露，不生鳥獸、蟲魚、草木之類。四方悉平，周以喬陟。……土氣和、亡札厲。人性婉而從物，不競不爭。柔心而弱骨，不驕不忌；長幼儕居，不君不臣；男女雜游，不媒不聘；緣水而居，不耕不稼。土氣溫適，不織不依；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡數，有喜樂，亡衰老哀苦。其俗好聲，相携而迭謠，終日不輟音。飢倦則飲神瀣，力志和平。……」

在理想國生活的人們，沒有親疏、愛恨，沒有嗜欲、競爭，不必勞苦，不會生病。尤其是「其國無師長」「不君不臣」，沒有統治者的壓迫，這表示『列子』中所嚮往的仍是原始的氏族社會。

中國從後漢桓靈起，士人災難逐漸加重，先有黨錮之禍，接著孔融、禰衡遇害。曹丕篡漢後，司馬家在內部奪權，首屠殺何晏家族，次殺嵇康。入晉後，更是殺伐不盡，士人難有全身者。因此，士人莫不要希求一個心靈上的天堂。『列子』的華胥氏之國，終北國遂填補了他們的空虛。同時，他們也不斷創造自己的理想社會，阮籍、鮑敬言的無君世界(24)；嵇康、郭璞的遊仙世界(25)；支遁的西方天國(26)；乃至於東晉晚年陶淵明的桃花源。都是以脫離黑暗現實社會爲前提的。

享樂主義

列子最爲人垢病的是被稱爲享樂主義，或縱欲主義的思想。主要的材料在楊朱篇。

楊朱篇的主旨是「知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好。」這段話就貴族門閥而言，如果沒有節制，難免要走向享樂和縱欲。讓天生的器官，以自然爲名，來發洩它的功能。如公孫朝、公孫穆兄弟、端木叔之流一樣的放縱。然而，我們從

整體資料看，似乎有反諷的作用，文章故意誇張他們的放縱，來抨擊假借仁義的當權派之偽善。他們攻擊政治的束縛，禮教的虛偽，並幻想著無君的社會。朝穆兄弟說：「以我之治內，可推之於天下，君臣之道息矣。」可見是痛恨有君臣的政治結構。端木叔在世瘋狂享樂，並散財宗族邑里國人，還沒死之前，就化盡庫藏，不為子孫留財。年老生病死亡，他認為是自然的。所以，沒有為自己留下醫藥和埋葬的錢。這與在生既縱欲，怕死怕鬼，死後又厚葬，祿位財產皆要傳之子孫萬代的帝王貴族有很大的不同。學者只看到列子有鼓吹縱欲的反面作用，而沒有看到列子有反對統治者的虛偽，反對鬼神、厚葬，反對世襲私有制的正面意義。所以，段干生贊許端木叔說：「達人也，德過其祖矣。其所行也，其所為也，衆意所驚，而誠理所取。衛之君子多以禮教自持，固未足以得此人之心也。」

先秦的楊朱學派，也肯定人器官功能的作用。在『呂氏春秋』中保留一些楊朱的思想。本生篇：

「今有聲於此，耳聽必之慊，已聽之則使人聾，必弗聽。有色於此，目視之必慊，已視之則使人盲，必弗視。有味於此，口食之必慊，已食之則使人瘖，必弗食。是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之；害於性則舍之，此全性之道也。」

人可以追求聲色滋味，但必須對自己有利為條件。而且，不能放縱物欲。本生篇又說：

「世之貴富者，其於聲色滋味也，多惑者。日夜求，幸而得之則遁焉。遁焉，性惡得不傷？萬人操弓，共射其一招，招無不中。萬物章章，以害一生，生無不傷；以便一生，生無不長。」

重己篇：

「凡生之長，順之也；使生不順者，欲也，故聖人必先適欲。」

聲色滋味，如果日夜求，一定會傷害性命。所以，一定適欲，就是節制欲望。這樣就與楊朱篇有所不同。

楊朱篇非先秦楊朱學派思想。但也未必是魏晉所作，更何況它有反諷的寄寓。對亂世的絕望，而產生人生無常及時行樂的思想，在東漢就瀰漫在知識分子的腦海了。古詩十九首有不少的資料。

青青陵上柏：「人生天地間，忽如遠行客，斗酒相娛樂，聊厚不為薄，驅車策駑馬，遊戲宛與洛，……極宴於心意，戚戚何所迫。」

今日良宴會：「人生寄一生，奄奄苦飢塵，何不策高足，先據要路津，無為守窮賤，輾軻長苦辛。」

生年不滿百：「生年不滿百，常懷千歲憂，晝短苦夜長，何不秉燭遊，為樂當及時，何能待來茲。愚者愛惜費，但為後世嗤。」

這些詩悲觀厭世，要及時行樂，被認為是桓靈及其後的作品⁽²⁷⁾，大概是屬於中層讀書人或小吏所作。獻帝時進步的思想家仲長統在晚年心灰意冷，就提倡逍遙享福的人生觀。『樂志』：

「名不常存，人生易滅……優游偃仰，可以自娛，……使居有良田廣宅……舟車足以代步涉之艱，使令足以息四體之役，養親有兼珍之膳，妻孥無苦身之勞，良朋萃止，則陳酒肴以娛之，嘉時吉日，則烹羔豚以奉之，躊躇畦苑，遊戲平林，……逍遙一世之上，睥睨天地之間。」(28)

這除了沒有女色之外，與楊朱篇只有程度之別，享樂則一。仲長統也認為官吏該享受就要享受，否則就是虛偽、違反天性。他的『昌言』損益篇說：

「彼君子居位，為士民之長，固宜重肉累帛，朱輪四馬；今反謂薄屋者為高，藿食者為清，既失天地之性，又開虛偽之名，使小智居大位，庶績不咸熙，未必不由此也。」

如此看來，西晉以後如石崇、王愷等靡爛的風尚，如果要有理論的依據，則不一定是「反映魏晉思想」的『列子』了。

此外，在東漢也有口言仁義，而身求享樂的上層人物，經學家馬融，一面說：「察淫侈之華譽，顧介特之實功。」而生活卻是「達生任性，不拘儒首之節，居宇器服，多存侈飾，常坐高堂，施絳紗帳，前授生徒，後列女樂，弟子以次相傳，鮮有入其室者。」(29)。如果列子楊朱篇有反諷，對象大概是馬融這種人了。

曹魏、嵇康作『養生論』，主張「清虛靜泰，少私寡欲。」但他畢竟承認人性有情欲嗜好。他反對六經抑制人性，反對仁義偽裝真理。他的『難自然好學論』說：「六經以抑引為主，人性以從欲為歡。」而向秀的『難養生論』乾脆就倡導「服饗滋味，以宣五情；納御聲色，以達性氣。」

由此觀之，列子既不是魏晉享樂主義的理論依據，也未必就是魏晉士族生活的反映(30)。中國向來維護既得利益政權的思想家，都不敢正面承認人欲是人的本性，唯有反主流的思想家，才敢肯定人欲的存在，人欲的橫流，不是人欲本身的問題。從西晉到南北朝帝王貴族荒淫無恥，其原因有多方面的歷史條件，與列子書是無關的。

四、

今本列子是經過漫長時代而編集起來的，原始材料雖然很複雜，主要還是戰國或秦漢之交作品。其中關於哲學思想的材料，是屬於南方黃老學派的。西漢末劉向加以整理，定為列子八篇，他的序已認為「其學本於黃帝老子，……孝景皇帝時，貴黃老之術，此書頗行於世。」東漢後長期變亂，列子散失，司馬家南渡，張湛的祖父張嶷多方蒐集，恢復了八篇，這當中可能混進了一些後漢曹魏人的文句，但絕非張湛或晉人的偽作。中國先秦古籍，無不是經過許多後人損益編成的，只是列子時間特長而已。我們剔除了列子書與先秦諸子相同而又與列子思想無關的部分，發現列子思想是屬於秦漢之交黃老學派的系統。從氣說、自生、虛靜，而推到自然定命論，都具有相當進步的成分，尤其與王充思想很接近。我們在哲學史上給予元氣說、反目的論者給予較高的評價，唯獨忽視了列子，斯乃偽書之名所累。處理哲學史時，則不妨把列子暫置於盛行黃老的漢初年，與馬王堆黃帝四經同時。至於進一步真象的揭露，則有待考古新資料的出土了。(31)

註：

(1)一九一八年陳三立在『東方雜誌』十四卷九號，發表『讀列文』一文，以爲是季漢魏晉之士所依託增益。一九一九年馬敘倫在『國故』一至三號，發表『列子僞書考』，以爲是魏晉好事之徒，附益而成。

(2)列子約與子產同時。說見拙作『列子讀本』壹列子其人。

(3)如「涉及的範圍比較廣泛」（自序稱）的侯外廬等著的『中國思想通史』。

(4)我以爲列子的材料，部分是從莊子五十二篇本蒐集進來的。見拙作『列子讀本』貳列子其書。

(5)在「濁重者下爲地」下，張湛注：「此一章全是周易乾鑿度也。」

(6)『太平御覽』天部亦引，也稱「易乾鑿度曰」。

(7)『玄圖』佚文。見『太平御覽』天部。

(8)漢魏晉時，太素一詞，又指樸素。『淮南子』俶真訓：「偃其聰明而抱其太素。」班固『兩都賦』東都賦：「昭節儉，示太素。」何晏『景福殿賦』：「絕流道之繁禮，反民情于太素。」

(9)按尙有下文，以文意無關而略去。列子對長廬子的這一段話並沒有反對，只是認爲要超越天地的壞與不壞之外。

(10)指在齊國稷下講學的道家或道家學者，其著作見於『管子』心術上、心術下、白心、內業四篇。有以爲宋鈞、尹文所作。也有以爲是慎到、田駢所作。此外，也包括馬王堆漢墓的道家佚書，或稱『黃帝四經』的資料等。

(11)王充『論衡』自然篇：「雖違儒家之說，合黃老之義也。」

(12)仲尼篇引關尹喜曰：「在己無居，形物其筭。其動若水，其靜若鏡，其應若響。故其道若物者也。物自違道，道不違物。……」

(13)按『莊子』也有自生的觀念。齊物論：「夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者誰邪。」在宥：「汝徒處無爲，而物自化，……物固自生。」但『莊子』無「不得不」的必然性。「種有幾」章又見『莊子』至樂篇，文較簡略。

(14)據『晉書』裴頠傳引。

(15)郭象注『莊子』大宗師：「人之所困者也，天也。天之所生者，獨化也。人皆以天爲父，故晝夜之變，寒暑之節，猶不敢惡，隨天安之；況乎卓爾獨化，至於玄冥之境，又安得而不任之哉？既任之，則死生變化，惟命之從也。」

(16)『荀子』解蔽：「虛一而靜，謂之大清明。」『韓非子』揚權：「虛以靜後，未嘗用己。」

(17)出土帛書『老子』乙本卷前有古佚書四種，即『經法』『十大經』『稱』『道原』。唐蘭以爲即『漢書』藝文志的『黃帝四經』。釋文見一九七四年十期『文物』。

(18)楊伯峻以爲「舞仁義」的「舞」字用法，是西漢才有的。說見列子集釋附錄三的二十一。

(19)晏殊有「列子有力命王充論衡有命祿極言必定之致覽之有感」一詩，詩全文：「

大鈞播羣物，零茂歸自然，默定既有初，不爲智力遷，禦寇導其流，仲任派其源，智愚信自我，通塞當由天，宰世曰臬伊，迷邦有顏原，吾道誠一，彼塗鍾百端，卷之入纖豪，舒之盈八埏，進退得其宜，夸榮非所先，朝聞可夕隕，吾奉聖師言。」見劉盼遂『論衡集解』附錄引『宋文鑑』卷十五。

(20)魏啓鵬「黃帝四經思想探源」引龍晦之說。中國哲學，第四輯。

(21)申不害『申子』、大體：「有道者不爲五官之事而爲治主，君知其道也，官人知其事也。」慎到『慎子』民雜：「臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞。」馬王堆漢墓老子甲本佚書『九主』也反對「主勞臣佚」。

(22)季羨林「列子與佛典」認爲鈔襲西晉竺法護譯的『生經』。日本的小林勝人『列子の研究』亦主此說。

(23)光聰諧『有不爲齊隨筆』馬敘倫『列子僞書考』拙作『列子讀本』等以爲皇子是曹丕。俞正燮『癸巳存稿』以爲全章皆僞。

(24)阮籍有「大人先生傳」，鮑敬言有「無君論」。

(25)兩人皆有「遊仙詩」，嵇康作「大師箴」寫真樸無欺的社會。

(26)支遁是東晉名僧，他在『阿彌陀佛像贊並序』一文中記西方一個叫安養的佛國，見『廣弘明集第十五卷』。

(27)見隋樹森『古詩十九首集解』卷一考據。

(28)見『後漢書』列傳三十九仲長統傳。

(29)見『後漢書』列傳五十七馬融傳。

(30)劉向列子新書敘錄：「楊子之篇，唯貴放逸」則今本楊朱篇似爲西漢以前所有。

(31)本文與拙作一九七三年的『列子研究』及一九七八年的『列子讀本』，有許多不同的觀點，特此附注。

(一九八四年六月寫於日本京都)

NEW INTERPRETATION OF "LIEH-TZU"

by

Chuang Wan-shou

Abstract

Lieh-Tzu has been studied for a long time ever since it was written in the Wei-Chin era. In fact, the backgrounds of the figures and sentences in the book were almost before Han Dynasty. From Lieh-Tzu I carry on researches into the sources of Lieh's thought. The main subject of the book is the study of Chi (氣), self-appearing (自生), self-change (自化), and the topic of fate (命運).

The conclusion of the book Lieh-Tzu was condensed from Huang-Lao thought (黃老思想) in Han Dynasty.