

※ 文哲論壇 ※

《列子》與佛經

周大興*

一、前言

張湛在《列子·序》中對於《列子》一書的主旨及其與佛家、老莊的思想關係表達了特殊的看法：

其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域……。然所明往往與佛經相參，大歸同於老莊；屬辭引類特與《莊子》相似。¹

張湛對於《列子》一書主旨的歸納內容，我們留待後文處理，這裏只先點出，張湛對於《列子》一書的詮釋，如「至虛」與「終滅」、「神惠」與「想念」、「生覺」與「化夢」等等的對比用法，一如〈序〉中的說明，也是「所明往往與佛經相參，大歸同於老莊」；而且，「屬辭引類特與《莊子》相似」。這裏涉及了二個問題：一，《列子》一書的思想可以「與佛經相參」，或者說，「佛經往往與《列子》相參」²，這是佛、道哲學思想的比較會通（格義）問題；二，《列子》一書的主旨乃是「大歸同於老莊」，但全書的風格「特與《莊子》相似」，引申而言，也可以說「不甚與老子學說相似」³，《列子》一書與《莊子》間存在著難分難解的關係。

上述的兩個問題中，佛道關係又涉及兩個不同層次的問題。一，張湛在〈序〉

* 周大興，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

¹ 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，2012年），頁267-268。

² 殷敬順《釋文》：「猶云：『佛經往往與《列子》相參』，此為文者辭語互陳也。」同前註，頁267。

³ 湯用彤：〈貴無之學（下）——道安和張湛〉，《魏晉玄學論稿》（北京：三聯書店，2009年增訂版），頁230。

中表明，《列子》可與佛經相參，又特與《莊子》相似，因此，這裏涉及的是《列子》本身的思想與佛經、莊子哲學的關係問題；二，張湛的《列子注》，採用「至虛」與「終滅」、「神惠」與「想念」、「生覺」與「化夢」等等觀念來詮釋《列子》，也進一步涉及了張湛本人（張湛《注》）的思想與佛經、莊子哲學的關係問題。

上述的兩個問題（《列子》與佛、道關係，《列子注》中的佛、道關係），長久以來，由於《列子》一書所存在的辨偽爭議問題，往往又變成了張湛偽造《列子》一書所涉及的佛、道關係（張湛與佛經相參）的一個問題。

上面所述的種種問題，深入探討，則涉及了「《列子》書中的生死觀與佛道關係」，以及「張湛《列子注》中的生死觀與佛道關係」等層面，本文擬聚焦於歷來有關「《列子》與佛經」的討論，提出筆者的看法。

二、《列子》的真偽

關於《列子》一書的作者、時代以及其人其書的真偽問題，在先秦諸子之中可說是聚訟最多、是非最難論定、結論也最為分歧的一部子書⁴。對於《列子》一書的質疑，可說自唐代的柳宗元首開先例，初期尚且針對所發現的各別問題起疑，提出問題，但隨著《列子》一書中出現的問題似乎愈來愈多，也就愈看愈疑，持論益加激情。柳宗元首先懷疑《列子》一書「多增竄非其實」⁵，關於這一問題，張湛也注意到了，例如《列子·仲尼篇》中所記載的公子牟、公孫龍之言，張湛《注》就指出：

公子牟、公孫龍似在列子後，而今稱之，恐後人所增益以廣書義。苟於統例

⁴ 參見鄭良樹：《〈列子〉真偽考述評》，《中國文哲研究通訊》第10卷第4期（2000年12月），頁209-235。關於《列子》的真偽考辯，鄭教授文中歸納了六個議題：(1) 劉向〈敘錄〉的問題；(2) 諸家序列的問題；(3) 與其他古籍關係的問題；(4) 思想內容晚出的問題；(5) 事物及材料晚出的問題；(6) 採用後代詞彙語法的問題。評述簡明扼要，可供參考。

⁵ 柳宗元在〈辯列子〉文中，只是質疑劉向〈敘錄〉所說的列子「與鄭繆公同時」，當為「魯繆公」之誤；又認為：「其文辭類《莊子》，而尤質厚，少偽作，好文者可廢耶？」懷疑「〈楊朱〉〈力命〉，疑其楊子書」。但柳宗元並未懷疑《列子》一書為偽。見〔唐〕柳宗元等撰：《列子辨偽》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋列子集成》（臺北：藝文印書館，1971年），第12冊，頁5。

無所乖錯，而足有所明，亦奚傷乎？諸如此皆存而不除。⁶

《列子》一書「多增竄非其實」的事實，這在先秦諸子的成書往往並非本人自撰的情形下，原本不足為怪⁷。書中人物的年代落在主人公之後，如公子牟、公孫龍在列子之後，實無法證明《列子》一書為偽，甚至，也無法坐實張湛的懷疑：「恐『後人』所增益。」尤其，若承認《列子》一書成於戰國，則「書中人物之落後，更非偽與不偽之癥結」⁸。

針對後人增益這一「事實」，葉大慶認同張湛之說，以為「信乎後人所增，有如張湛之言矣」⁹。姚鼐則針對此一「事實」，進而懷疑：「《列子》出於張湛，安知非湛有矯入者乎？」¹⁰從「後人所增」到「張湛有矯入者」，再進一步，錢大昕則懷疑《列子》一書晉時方始流行，「恐即晉人偽託」¹¹。而姚際恆、馬敘倫等人甚至認為劉向的〈敘錄〉亦偽，「則向之〈序〉亦安知不為其人（後人）所託而傳乎」¹²？如此一來，《列子》一書也就順理成章地被視為魏晉以來的好事之徒，不是張湛、或即王弼所偽作¹³。

上述說法，姚際恆、馬敘倫等人的主張尚存猶疑，並未遽下斷語。這一「好事之徒」，到了梁啟超的眼中，就演變成張湛個人所導演，自編自注，為博聲名而走偏鋒，「果然因此大出風頭」¹⁴。顧實則邁步向前，竟然能夠根據王弼《老子》第一章「常無欲，可以觀其始物之妙；常有欲，可以觀其終物之微」的注文，與張湛〈列子序〉「大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗」一語，二者互證，即可「推定

⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 132。本文所引《列子》原文出處同此，除非必要，不另標註頁數。

⁷ 《四庫全書總目》：「此書……為傳其學者所追記，非禦寇自著。其雜記列子後事，正如《莊子》記莊子死，《管子》稱吳王西施，《商子》稱秦孝公耳，不足為怪。」《四庫全書總目·子部·道家類·列子八卷》（臺北：藝文印書館，1979 年），卷 146，頁 2876。

⁸ 岑敘倫：〈列子非晉人偽作〉，《列子辨偽》，頁 304。

⁹ [宋]葉大慶：〈列子質疑〉，同前註，頁 11-12。

¹⁰ [清]姚鼐：〈跋列子〉，同前註，頁 28。

¹¹ [清]錢大昕：〈列子錄〉，同前註，頁 25。

¹² [清]姚際恆：〈列子偽書考〉，同前註，頁 22。

¹³ 馬敘倫〈列子偽書考〉：「蓋《列子》書出晚而亡早，故不甚稱於作者。魏晉以來，好事之徒，聚斂《管子》、《晏子》、《論語》、《山海經》……《新序》、《新論》之言，附益晚說，成此八篇，假為向〈敘〉以見重。……夫輔嗣為《易》注多取諸《老》、《莊》，而此書亦出王氏，豈弼之徒所為與？」同前註，頁 54-55。

¹⁴ 梁啟超：《古書真偽及其年代》，收入同前註，頁 41-42。

為弼偽作」¹⁵。

上述疑偽主張的諸種說法，頗占上風，一般而言，也成了學術界的潛在共識¹⁶。影響所及，流行的哲學思想史著作，大多將《列子》的思想列入魏晉（頽廢）時期來討論¹⁷。

在眾聲一片《列子》為偽書的喧嘩中，亦有抱持《列子》非偽書、或非偽書但有後人增益羈雜的說法。此派學者，或者為《列子》辯誣、或者為張湛申冤，例如，嚴靈峰曾詳細列舉張湛《注》文，並比對《莊子》、《列子》二書，力駁張湛偽造之說，但作者針對《列子》一書的辨偽結論亦有清楚的定義，乃是指「真偽混雜」，猶如「白米混入雜糧」¹⁸。岑仲勉於〈列子非晉人偽作〉一文中則指出，辨偽貴在實證，若只是片面之辭，畢竟見仁見智，各有所持。文中針對馬敘倫〈列子偽書考〉中所疑二十事，逐條予以澄清，所論亦甚平實¹⁹。日本學者武內義雄的〈列子冤詞〉一文，也不否認《列子》一書有經後人刪改，他針對馬敘倫所疑的十六證，也有所反駁，「要之，若信劉向之〈序〉，與張湛之〈序〉，則列子之書，不足疑怪」²⁰。同樣地，若不信張湛與劉向的說法，則《列子》一書亦不能無疑。

楊伯峻〈從漢語史的角度來鑑定中國古籍寫作年代的一個實例——《列子》著述年代考〉一文，主張運用漢語史的「科學方法」來考證《列子》一書的真偽與著述年代。所謂的「科學方法」，從事語言、語法的研究本身也許是「科學的」方法，但對於《列子》一書中的語言、語法的判讀與解釋（尤其涉及文本的歧義時）卻未必有一個「科學的」判準，更不用說，考證的結論往往是不科學（或與科學無

¹⁵ 顧實：〈列子講疏〉，同前註，頁 57。其原文為：「今以王弼《老子注》與張湛〈序〉互證（王注《老子》曰：『常無欲，可以觀其始物之妙；常有欲，可以觀其終物之微。』與張湛〈序〉稱《列子》書『大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗』適相照應），雖可推定為弼偽作；而〈周穆王篇〉取《穆天子傳》，疑此書即湛所綴拾而成也。」

¹⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 327：「《列子》是部偽書，這已經為一般學者所肯定；它是一部魏晉時代的偽書，也已經為大多數學者所肯定。」

¹⁷ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1998 年），頁 265：「《列子》是西晉玄學的一個環節，《列子注》是東晉玄學的組成部分。」

¹⁸ 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994 年），頁 266-267：「一部分是真的，一部分是由於編纂者鑒別不精或本身簡編錯亂；或其中有他書羈入，好像白米混入雜糧；白米份量雖少，仍屬真正原物；而混入部分可稱為『偽』；不必有人存心『偽託』。」

¹⁹ 岑仲勉：〈列子非晉人偽作〉，《列子辨偽》，頁 306、303-353。

²⁰ 武內義雄：〈列子冤詞〉，同前註，頁 367。

關)的。楊伯峻在文中舉例說明，前人在考證《列子》的真偽時也曾運用此一科學的方法：

如宋人黃震的《日鈔》說：「西域之名始於漢武，《列子》預言西域，其說尤為可疑。」馬夷初（敘倫）先生說：「〈穆王篇〉記儒生治華子之疾，儒生之名蓋漢世所通行，先秦未之聞也。」劉澤民（汝霖）先生說：「〈湯問篇〉引岱輿、員喬、方壺、瀛洲、蓬萊，後三山始見於《史記》，就是神仙家騙秦始皇所稱的三神山。」這些論證都是相當強硬的。²¹

黃震《日鈔》懷疑「西域」一名不應出現在《列子》書中，原本是合理的懷疑。至於「西域」一名是否始於漢武？或「西域」一名未見於漢武以前之書籍，是否就是「始於」漢武？則是不同的問題。甚至，《列子》書是否「不應」出現漢武時的名稱，也是見仁見智的問題。而且，黃震的懷疑和柳宗元「魯誤為鄭」的懷疑一樣，涉及校勘的問題，並非懷疑《列子》一書的真偽；事實上，黃震甚至批評張湛〈序〉中「所明往往與佛經相參」的說法，認為《列子》一書根本與佛經無關²²。

「西域之名始於漢武」的證據也許很強硬，但與《列子》一書的真偽，以及斷定何人所偽的判斷未必有關。事實上，〈周穆王篇〉「西域之國有化人來」章，不同的版本或作「西極」、或作「西胡」；而楊伯峻的《列子集釋》版本也一樣作「西極」。「西域」、「儒生」、「三神山」等詞現在看來，證據已不再「強硬」，不但不強硬，如果視為《列子》一書為偽的證據，恐怕只能用「強悍」來形容²³。舉例而言，劉汝霖的論證並不強硬，也很合理，他並不相信《列子》一書是張湛偽造的：

由此（張湛〈序〉）知道張湛的本子是由幾種殘缺的本子相合而成。……此書既經一次變亂，各篇的殘缺，必定不少。裏面就不免有許多後人補充的材料，真偽攙雜，所以後人因之懷疑全書。²⁴

即使上述詞彙出現的年代斷定是「科學的」，猶如碳十四定年一般的科學，楊伯峻要從上述的科學的事實或證據出發，亦即，「完全運用漢語史的知識來鑑定它的作

²¹ 楊伯峻：《列子集釋》，頁313。

²² 相關問題，詳見本文下一節的討論。

²³ 蕭登福：《列子古注今譯·二版序》（臺北：新文豐出版公司，2009年增補版）：「《列子》一書，文中多古字及假借義，〈湯問篇〉以方壺、瀛洲、蓬萊為三仙島，此和《史記·封禪書》所見同，而和漢末魏晉以方丈、蓬萊、扶桑為三仙島者不同，可以說明書不是漢後所撰。」

²⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，頁296。

偽年代」，本身就是不科學的。或者說，這只是五四時期賽先生的科學。《列子》書中出現了漢人或魏晉人的用語的「事實」，跟《列子》一書是漢人或魏晉人偽造的「鑑定」，原本是兩回事。舉證什麼是事實，是檢察官的任務；判定是否出於偽造，卻是法官的裁判。筆者以為，歷年來的許多考證，或者，把裁判當證據；或者，把證據當裁判。除非我們先行假定「《列子》出於晉人所偽」的前提，否則，如何能單從《列子》書中出現漢、晉用語的「事實」，就得出《列子》為偽、或何人所偽的結論？同樣地，如果我們不接受張湛「參校有無，始得全備」的說法，上述的「事實」，就不止是事實而已。

楊伯峻在文中也曾舉高本漢 (Bernhard Karlgren) 的《左傳真偽考》一書為例，說明雖然同樣從語言語法的角度上立論，「表面看來很科學化，其實是從他主觀的假設上立論的」，「如果他那假設不可靠，也就是前提不可靠，結論自然難以站得住腳了」²⁵。楊伯峻文中的考證，看似科學，而且從善如流，將原本六條例證中的「被」字一條刪去²⁶，但也不免存在著「文字校勘」與「以偏概全」的疏漏問題²⁷。甚至，作者文中的基本假設：「《列子》是部偽書，這已經為一般學者所肯定；它是一部魏晉時代的偽書，也已經為大多數學者所肯定。」的說法也並非不證自明的²⁸。

古人的文言使用未必一循嚴謹的語言文法觀念，當代的語言學規則也未必能夠充分解釋古人的語言生活；同樣的材料，在不同的學者間也存在著不同的語法解釋。楊伯峻文中列舉的五種用例，也有學者提出具體的質疑²⁹。即使作者的判讀本身是科學的，充其量也只能證明《列子》一書有經竄亂的痕跡，但作者卻從「《列子》托名為先秦古籍，卻找出了不少漢以後的詞彙，甚至是魏晉以後的詞彙，這是無論如何說不過去的」，就得出「除掉得出《列子》是魏晉人的贗品以外，不可能

²⁵ 同前註，頁 313。

²⁶ 同前註，「後記」，頁 333。

²⁷ 參見鄭良樹：《〈列子〉真偽考述評》，頁 233。

²⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 313-314。

²⁹ 如嚴靈峰對於「數十年來」一語的批評，見《列子辯誣及其中心思想》（頁 9-13）。岑仲勉針對文法、代詞、言文等評論，見〈列子非晉人偽作〉，頁 339-343。陳廣忠：〈從古詞語看《列子》非偽——《列子》非偽書考之三〉，《道家文化研究》第 10 輯（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 289-299。馬達《列子真偽考辨》一書則闕有專章〈從漢語史的角度論證《列子》非魏晉人偽作〉，全面反駁楊伯峻的說法（頁 396-441）。

再有別的結論。」³⁰ 這樣的結論，恐怕不出「不出於先秦，必出於魏晉」的迷思³¹。楊伯峻曾舉梁啟超與張怡蓀有關《老子》考證的爭論為例，說明從語言史角度來鑑定古書的方法是科學的，具有高度的說服力。《老子》書中出現了「偏將軍」、「上將軍」之名，而這種官名為春秋所無，僅通行於戰國。作者認為，這一「事實」只能得出兩種結論：

一種是《老子》不是春秋時代的書，而是戰國時代的書。一種是《老子》一書多經竄亂。……只能在這兩種結論中任取一種，無法同時避免。³²

筆者以為，（即使在尚未意識到各種不同的簡帛《老子》出土以前）姑且承認「偏將軍」、「上將軍」之名僅出現於戰國這一「事實」，充其量也只能說明《老子》成書於戰國、或於戰國時「有所竄亂」，既不能證明春秋時期有無《老子》、老子，更不能證明《老子》一書是戰國時人「偽造」的。但無論如何，根據楊伯峻自己所論證的這「兩種」可能的結論，就足以說明想要「運用漢語史的知識來鑑定它（《列子》〔或《老子》〕）的作偽年代」，得出「《列子》是魏晉人的贗品」的唯一結論，這是無論如何都說不過去的。

後來的學者，則持續從詞彙、語法的角度深入挖掘《列子》書中偽作者的後出的語言成分³³。對於《列子》書中有關用詞、語法的研究當然還有很大的探索空間，而且，正反雙方的立場壁壘分明。一方要證明偽造《列子》者使用了魏晉時人始有的語言，一方則要證明這些語言秦漢時未必無之。然而，語言學的科學方法，看似讓《列子》一書的辨偽更加豐富、科學，但「同時也使問題變得更加撲朔迷離」³⁴，

³⁰ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 331。

³¹ 徐復觀：〈楊朱及《列子》中的〈楊朱篇〉〉，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁 423-425：「在《列子》辨偽文字中，許多從訓詁上，文法上找論證的，有的可以證明《列子》之不出於先秦，但不能證明其出於魏晉。凡以為可以證明其出於魏晉者，必係其對訓詁與文字、文法等使用之時代背景等，出於臆測。」這一迷思（臆測），馬達則稱之為「虛構的『代溝』」，見馬達：《列子真偽考辨》（北京：北京出版社，2000年），頁 398。

³² 楊伯峻：《列子集釋》，頁 311-312。

³³ 如張永言：〈從詞彙史看《列子》的撰寫時代〉，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（南昌：江西人民出版社，1991年），上冊，頁 189-208。A. C. Graham 亦進一步列舉了《列子》書中的「吾」、「可」、「弗」、「亡」、「都」、「焉」等條，見“The Date and Composition of Liehtzyy 列子,” *Asia Major* (New Series) 8.2 (1961): 169-182。

³⁴ 參考李俊：《列子研究三題》（南京：南京師範大學碩士論文，2008年），頁 1-9。

甚至，對於《列子》一書（的辨偽）更有見樹不見林的問題³⁵。如果我們承認，現行《列子》一書經過劉向（及長社尉臣富參）的校讎，又經過張湛（及其家族）的參校有無，則書中出現漢、魏晉時期的詞彙語法反而是合理的。換言之，詞彙、語法的科學方法本身，原本不足以判定《列子》一書材料的真偽，更不用說是誰作偽了。

如果迷信科學萬能，不能正視在考證的證據（事實）與真偽判斷的理據（理由）之間的距離，可以想見，雙方的立場仍然難有交集。

近代以來，疑古之風盛行，《列子》一書為偽的說法幾乎已成定論；然而伴隨著近年來大量的簡帛古籍相繼出土，學者們對於何謂「偽書」，以及古書辨偽的立場與方法多有反省³⁶，《列子》偽書的說法似也逐漸鬆動³⁷。

本文無法全般處理《列子》一書真偽的細部問題，由於雙方的立場壁壘分明，各有是非，卻又隔空交火，滿布煙硝，短期內似不會有令人滿意信服的結果。可以說，《列子》的相關研究以及辨偽的工作，雖然累積了不少的成果，但大部分的問題，即使不是「錯誤累增式」的考據³⁸，也仍然是敞開的。再者，先秦諸子之書，少有自撰，多為門人後學之匯集。歷來的辨偽工作，在沒有先釐清究竟什麼是「偽書」以前，似乎也走入了一個難以自拔的「誤區」³⁹。

雖然，疑偽與辯誣之間，在學術司法的天平兩端，其法碼並不是等重的，在沒有明確證據的前提（安知）下，要判定《列子》如何為偽，或張湛如何造偽，恐怕都難以成立。筆者以為，張湛所說的「恐後人所增益以廣書義」、「諸如此皆存而不除」的立場仍然是謹慎而合理的。何則？與其過而廢之，寧若過而立之。

以筆者的觀察，在歷來的辨偽文字中，古人對於《列子》一書或張湛〈序〉的真偽等問題，尚多抱持合理懷疑（「安知」）的保留態度，近代以來的學者，持

³⁵ 莊萬壽：《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，1989年），頁15：「這些詞彙、字句上的意義，也不能代表所有篇章的整體思想，因此，其中若某條辨認為魏晉的材料，也不能就判決本章或其他文字就是魏晉的作品；反之，若辨認為魏晉以前的材料，也不能就判決不是魏晉的作品。」

³⁶ 參見李學勤：《簡帛佚籍與學術史》（臺北：時報文化出版公司，1994年），頁3-33。

³⁷ 例如，近年出版的張豈之主編：《中國思想學說史·魏晉南北朝卷》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），則承認《列子》一書的真偽問題還有待進一步研究，只討論張湛《列子注》的思想。

³⁸ 徐復觀：〈楊朱及《列子》中的〈楊朱篇〉〉，頁425。

³⁹ 馬達：《列子真偽考辨》，頁452。

論則多不實的指控。除了類似顧實的荒謬「互證」外，徐復觀就曾經感慨指出：凡主張《列子》為晉人偽造所提出的論證，多係不負責的論證；其中以梁啟超、馬敘倫、陳旦等人的說法「最為無稽」⁴⁰。由於張湛在《列子·序》中曾經表示，《列子》一書的思想，「所明」往往與佛經相參，許多學者乃進一步試圖找出《列子》（或張湛）文本中抄襲佛經的證據⁴¹。

三、《列子》與佛經

筆者認為，在懷疑《列子》一書有抄襲佛經的證據中，大部分的論述其實也屬荒誕無稽的，而學者們引證之餘，也往往斷章取義，混淆立場。例如，楊伯峻在《列子集釋》附錄三「辨偽文字輯略」中輯有朱子的〈觀列子偶書〉：

又觀其言：「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存」者，即佛書「四大各離，今者妄，身當在何處」之所由出也。他若此類甚眾，聊記其一二於此，可見剽掠之端云。⁴²

朱子的意思其實是，若要比較佛、道（或佛經與《列子》）哲學思想的異同，則唐代的《圓覺經》中「四大分散，今者妄，身當在何處？」的思想反而是原自《列子》，故《朱子語類》卷一百二十六中說：

今看《圓覺》云：「四大分散，今者妄，身當在何處？」即是竊《列子》「骨骸反其根，精神入其門，我尚何存」語。⁴³

當然，所謂的「剽掠之端」云云，朱子的「偶書」原意未必是考證歷歷地說明佛書《圓覺經》如何剽竊了《列子》，而是粗略地比較佛道二家思想在某些面向的近似之處。至於《語類》中所說《圓覺經》竊取《列子》的論點，固然不足為證，但無論如何，《列子》的思想在前，《圓覺經》的出現在後，朱子〈觀列子偶書〉的說法

⁴⁰ 徐復觀：〈楊朱及《列子》中的〈楊朱篇〉〉，頁 419。

⁴¹ 鄭良樹：〈《列子》真偽考述評〉，頁 225：「張湛說的是本書與佛典在義理上有可以『相參』之處，然而，後人卻從這裏開始追探，逐步地落實證據。」

⁴² 楊伯峻：《列子集釋》，頁 276。

⁴³ [宋]黎靖德編，王星賢點校：〈釋氏〉，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷 126，頁 3007。

並不能歸類為《列子》抄襲佛經的立場⁴⁴。

同樣地，《列子集釋·辨僞文字輯略》中所輯的黃震的《黃氏日抄》有關列子的評論：

列子才穎逸而性沖澹，生亂離而思寂寞。默察造化消息之運，於是乎輕死生；輕視人間生死之常，於是乎遺世事。其靜退似老聃，而實不為老聃；老聃用陰術，而列子無之。其誕謾似莊周，而亦不為莊周；莊周侮前聖，而列子無之。不過愛身自利，其學全類楊朱，故其書有〈楊朱篇〉，凡楊朱之言論備焉。而張湛序其書，乃謂「往往與佛經相參」。今按列子鄭人，而班、馬不以預列傳。其書八篇，雖與劉向校讎之數合，實則典午氏渡江後方雜出於諸家。其皆列子之本真與否，殆未可知。今考辭旨所及，疑於佛氏者凡二章。其一謂「周穆王時西域有化人來」，殆於指佛。然是時佛猶未生，而所謂「騰而上中天化人之宮」者，乃稱「神遊」，歸於說夢，本非指佛也。其一謂「商太宰問聖人於孔子，孔子歷舉三皇五帝非聖，而以聖者歸之西方之人」，殆於指佛。然孔子決不黜三五聖人，而顧泛指西方為聖；且謂「西方不化自行，蕩蕩無能名」，蓋寓言華胥國之類，絕與寂滅者不侔，亦非指佛也。……何相參之有哉？⁴⁵

黃震《日抄》中的說法，對比了列子與老莊思想的同異，又認為列子的思想「不過愛身自利，其學全類楊朱」。至於今本的《列子》一書是否皆是先秦《列子》的「本真」，黃氏則以為「殆未可知」，無法斷言，並非視為僞書。《日抄》中更列舉了〈周穆王篇〉與〈仲尼篇〉中的「化人」、「西方之人」的著名段落，直接反駁張湛〈序〉中「與佛經相參」的說法。因此，依據黃震《日抄》中的考證，原本不認為《列子》與佛經或佛氏有任何的關係。

《列子集釋·辨僞文字輯略》中也輯有宋濂〈諸子辨〉中的說法：

（《列子》）書本黃老言，決非禦寇所自著，必後人蒼萃而成者。中載孔穿、魏公子牟及「西方聖人」之事，皆出禦寇後。〈天瑞〉、〈黃帝〉二篇雖多設辭，而其「離形去智，泊然虛無，飄然與大化游」，實道家之要言。至於

⁴⁴ 參考胡昌五：〈朱熹認為佛書剽掠《列子》——《列子》〈辨僞文字輯略〉，匡正之一〉，《大陸雜誌》第90卷第5期（1995年5月），頁12。

⁴⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，頁278-279。

〈楊朱〉、〈力命〉則「為我」之意多，疑即古楊朱書，其未亡者剽附於此。禦寇先莊周，周著書多取其說；若書事簡勁宏妙則似勝於周。問嘗熟讀古書，又與浮屠言合。所謂「內外進矣，而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無弗同也；心凝行釋，骨肉都融……。」非大乘「圓行」說乎？……「有生之氣，有形之狀，盡幻也。……知幻化之不異生死也，始可以學幻。」非「幻化生滅」說乎？「萬物皆出於機，皆入於機」，非「輪迴不息」說乎？……「精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？」非《圓覺》「四大」說乎？中國之與西竺，相去一二萬里，而其說若合符節，何也？豈其得於心者亦有所同然歟！近世大儒謂華梵譯師皆竊《莊》、《列》之精微以文西域之卑陋者，恐未為至論也。⁴⁶

上引宋濂〈諸子辨〉中的說法，乃是指《列子》八篇並非列子所自著，是「後人薈萃而成者」，並非說《列子》一書是偽書。宋濂甚至認為《莊子》書中的許多來源皆出自《列子》，而且，「若書事簡勁宏妙，則似勝於周」。至於宋濂主張《列子》的道家思想與佛家「幻化生滅」、「輪迴不息」等等的說法「若合符節」，姑不論這樣的對比是否流於浮泛而疏略，但佛道二家之所同，也只是說「得於心者亦有所同然」，彼此之間並不存在誰竊取誰的問題。文末所批評的近世大儒，「謂華梵譯師皆竊《莊》、《列》之精微」，實即針對朱子的剽掠說法⁴⁷。

楊伯峻在《列子集釋》一書的附錄中收集了「辨偽文字輯略」二十四家，讓讀者乍看之下有「列子偽書說」已為一般學者所肯定的印象。事實上，柳宗元、朱子、葉大慶、黃震、宋濂等人並不懷疑《列子》一書的地位與價值，也沒有主張《列子》是晉人或張湛所偽；宋濂乃認為《莊子》書中多取《列子》之說，《列子》書「簡勁宏妙則似勝於周」，朱子甚至認為是佛經抄襲了《列子》。然而，許多學者習矣而不察焉，將上述各家的說法視為肯定可靠之證據，由此一前提出發，大膽追求佐證。近年來，也有許多學者從事考證，往往由個人的斷案出發，深文附會，以為先前辨偽學者們的論據，有了一己的證據作支持，均能有效，且可作為己說之旁證……⁴⁸。

⁴⁶ 同前註，頁 279-280。

⁴⁷ 參見馬達：《列子真偽考辨》，頁 101。按，馬達有專章檢討楊伯峻《列子集釋》附錄《列子》「辨偽文字輯略」中之各家說法，可以參考。見同書，頁 90-137。

⁴⁸ 例如，季羨林在《〈列子〉與佛典——對於《列子》成書時代和著者的一個推測》一文中，也援

歷來學者論證《列子》襲自佛經的說法之中，例如陳三立根據〈天瑞篇〉「死之與生，一往一反，故死於是者，安知不生於彼」與〈仲尼篇〉「西方之人，有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行」二章，斷定即為「輪迴之說，釋家之證，燦著明白」⁴⁹，實為不負責的論證。《莊子》書中亦有「吾聞西方有人，似有道者」之言，至於死生往返之說，在《莊子》書中尤為老生常談⁵⁰；〈天下篇〉且述及莊周「死與生與，天地並與，神明往與。……莊周聞其風而悅之」。倘若依照上述的斷定，則先秦的莊子，對於佛家之古道術，固已聞風而悅之矣⁵¹。

至於陳旦〈《列子·楊朱篇》偽書新證〉的長篇考證，則比對〈楊朱篇〉乃是剽竊《阿含經》之思想，認為〈楊朱篇〉中「實無名，名無實；名者，偽而已矣」、「太古之人，知生之暫來，死之暫往，故從心而動，不違自然所好……」的無名主義，即是剽竊《沙門果經》中之一段：「彼（指外道）答我言：現有沙門果報，問如是答，此事如是，此事實，此事異，此事不異，此事非異，非不異……。」陳旦為了表示慎重，還附上了 Max Müller 的英譯為佐證⁵²。然而，這樣

引了朱子、宋濂、黃震等人的說法，視為歷來學者「大家都認為《列子》是一部偽書」、「每個人都舉出了很堅實可靠的證據」。文收入季羨林：《佛教十五題》（北京：中華書局，2007年），頁219-221。辛冠潔《列子》也將朱子的〈觀列子偶書〉中的看法說成是朱子懷疑《列子》為偽、《列子》抄襲佛經之例「他若此類甚眾」；又認為黃震《黃氏日抄》中懷疑《列子》為偽的說法乃是「典型的信疑相參」的立場。辛冠潔主編：《中國古代佚名哲學名著評述》（濟南：齊魯書社，1985年），第3冊，頁6-7。類似說法甚多，不能詳舉。

⁴⁹ 陳三立：〈讀列子〉，《列子辨偽》，頁40。

⁵⁰ 關於〈天瑞篇〉「死之與生，一往一反」的道家之言，與佛家因果輪迴說的差異，筆者另有撰文〈生覺與化夢等情：《列子》與張湛《列子注》的生死觀〉，收入周大興主編：《東亞哲學的生死觀》，即將出版。

⁵¹ 《列子·仲尼篇》中「西方之人，有聖者焉」中的「西方之人」，嚴靈峰、湯用彤、武內義雄、岑仲勉等人，或指出此一寓言乃是道家之理想人物；或指出注重西方，實有古代民族及歷史的背景。如《莊子·讓王》：「伯夷、叔齊，二人相謂曰：吾聞西方有人，似有道者。」《孟子》：「文王，……西夷之人也。」按，「不治而不亂」，俞樾曰：「此本作『不治而自亂』。亂，治也，謂不治而自治也。正與下文『不言而自信，不化而自行』文義一律。……張《注》曰：『不以治治之，故不可亂也』，是其所據本已誤。」據此，則張湛所見之《列子》已誤，豈能抄自佛經。莊萬壽則支持湯用彤「西出關之老子」說法，認為：「就下文看很有可能是指老子。用老子來否定傳統所謂的聖人。」見氏著：《新譯列子讀本》，頁133。

⁵² 陳旦說：此段譯文，若根據 Max Müller 氏所翻譯之《寂志果經》，讀者更能明白其義。此處轉引一段：“If you ask me **whether there is another world**—well, if I thought there were, I would say so.

的考證荒謬無稽，實不待言，如果說上面兩段引文的比對（包括英文）有任何可以對應之處的話，那麼，在道家舊有的典籍中，如《莊子》、《淮南子》更不知有多少篇章都被抄入佛經。

作者更進而主張：「且尤可異者，偽造〈楊朱篇〉者，竟直譯《寂志果經》一段，而攘為己有。大類今人節譯西書一二段，即自號著書也。……讀者試將《沙門果經》下面一段文字，與上文〈楊朱篇〉一段相較，自可透露此中消息。」⁵³ 陳且所比對的證據主要如下：

〈楊朱篇〉：

楊朱曰：萬物所異者，生也；所同者，死也。生則有賢愚貴賤，是所異也；死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也；臭腐消滅，亦非所能也。……然而萬物齊死齊生，齊賢齊愚，齊貴齊賤；十年亦死，百年亦死；仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後。

《沙門果經》：

我於一時，至阿夷多翅舍欽婆羅所 (Agita of the garment of hair) 問言，……彼報我言，受四大人，取命終者。地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，牀舁舉身，置於冢間，火燒其骨，如鴿色，或變為塵土，若愚若智，取命終者，皆悉壞敗，為斷滅法。

根據上面的引文，陳且「考證」出偽造〈楊朱篇〉的作者（或說「譯者」），乃是受到印度思想之激盪，而又滲透老子的哲理，「其襲取之印度佛教，實為小乘教理，即當時流行最廣叢書體裁之四《阿含經》」⁵⁴。按，《沙門果經》中完整敘述了佛陀當時的六種外道學說，其中的「阿夷多翅舍欽婆羅」的說法，近乎唯物主義的思想，乃是順世論的先驅⁵⁵。其中所主張的「取命終者，皆悉壞敗，為斷滅法」，既與佛家業報輪迴之說相違，也與原始佛教的教義如三法印等說法不合。

除了上舉的物證之外，陳且又根據張湛〈序〉中所言「所明往往與佛經相參」

But I don't say so. And I don't say there neither is, nor is not, another world." (粗體為筆者所加)

⁵³ 陳且：〈《列子·楊朱篇》偽書新證〉，《列子辨偽》，頁 70-72。

⁵⁴ 同前註，頁 66。

⁵⁵ 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學》（南京：江蘇人民出版社，2008 年），卷上，頁 381-382。

的「供詞」，斷定張湛的偽作乃是「人賊並獲」⁵⁶。依據陳旦的斷案，偽造〈楊朱篇〉的作者（「魏晉間好事之徒」）果真深受佛教之影響，「襲取」了印度佛教的小乘教理，又抄襲了佛陀所破斥的外道說法？又難道讀者竟然能夠從〈楊朱篇〉「齊死齊生，且趣當生，奚遑死後」的諸般說法中，解讀出（節譯出）地、水、火、風四大「皆悉壞敗，諸根歸空」的消息？

在《列子》抄襲佛經的相關證據中，較能持之有故、言之成理的，有下列數條。

（一）西極之國有化人來章

《列子·周穆王篇》：

周穆王時，西極之國有化人來。入水火，貫金石；反山川，移城邑；乘虛不墜，觸實不礙；千變萬化，不可窮極。既已變物之形，又且易人之慮。穆王敬之若神，事之若君。……化人以為王之宮室卑陋而不可處，王之廚饌腥螻而不可饗，……王執化人之袂，騰而上者，中天迺止。暨化人之宮，化人之宮構以金銀，絡以珠玉，出雲雨之上，而不知下之據，望之若屯雲焉。耳目所觀聽，鼻口所納嘗，皆非人間之有。……化人復謁王同遊，所及之處，仰不見日月，俯不見河海。……百骸六藏，悸而不凝，意迷精喪，請化人求還。化人移之，王若殞虛焉。既寤，所坐猶嚮者之處，侍禦猶嚮者之人。視其前，則酒未清，肴未晞。王問所從來，左右曰：「王默存耳。」由此穆王自失者三月而復，更問化人。化人曰：「吾與王神遊也，形奚動哉？」

張湛《注》：「化，幻人也。」同篇下章：「老成子學幻於尹文先生，……有生之氣，有形之狀，盡幻也。」視人生如幻 (illusion; māyā)、或幻化之人 (magician; māyākāra)，這些章節長久以來被視為包含了佛教的觀念或主題⁵⁷。然而，本篇實不足以證實《列子》與佛經之關係，反而涉及《列子》與《穆天子傳》二書的複雜關係。

《列子·周穆王篇》的內容有與《穆天子傳》重出之處，文字頗有差異，本章

⁵⁶ 陳旦：〈《列子·楊朱篇》偽書新證〉，頁 77-78。

⁵⁷ 參見許理和 (Erik Zürcher) 著，李四龍等譯：《佛教征服中國》(The Buddhist Conquest of China) (南京：江蘇人民出版社，1998 年)，頁 275。

則未見於《穆天子傳》。有關周穆王西遊見西王母等事，《史記》、《竹書記年》、《左傳》諸書皆有記載，今本《穆天子傳》雖然於西晉時出土（太康二年 [281]），但本書並非偽書，蓋可肯定⁵⁸。楊寬《西周史》一書，則考證《穆天子傳》中所述的周初歷史之真實性，書中夾雜歷史與神話，與西方游牧民族河宗氏的神話傳說有密切的關係⁵⁹。

《穆天子傳》出自汲冢，列子自然無緣見及，但汲冢既然有此書，證明先秦時已有穆王西遊的材料，若《列子》編者將它採入書中，也是順理成章的。《四庫全書總目》對於二書的關係則認為：

又《穆天子傳》出於晉太康中，為漢魏人之所未睹，而此書〔《列子》〕第三卷〈周穆王篇〉所敘駕八駿造父為御，至巨蒐登崑崙見西王母於瑤池事，一一與傳相合。此非劉向之時所能偽造，可信確為秦以前書。⁶⁰

筆者以為，不但列禦寇本人，即使《列子》的編者所採用的材料也未必是採自「先秦」時的《穆天子傳》；但是張湛顯然見過「西晉」時的《穆天子傳》，張湛與范寧、袁山松同時，其卒年約在西元四百年前後，距《穆天子傳》出土已一百二十年，故張湛在〈周穆王篇〉注中說：「事見《穆天子傳》。」⁶¹而且，張湛顯然並不知道後人對於《穆天子傳》引生的真偽風波——疑偽者總以為「穆王故事皆以今本《穆傳》為唯一來源，不許當日復有民間傳說」⁶²，否則，不會笨到自寫供狀招認「事見《穆天子傳》」，坐實了馬敘倫「〈周穆王篇〉有駕八駿見西王母事，與《穆天子傳》合。《穆傳》出晉太康中，列子又何緣得知？」的批評。無論如何，馬敘倫的《列子偽書考》將本章與〈湯問篇〉「其山高下周旋三萬里……」一章並列，率爾考證出「此並取資於浮屠之書，尤其較著者也」，這樣的考證也同樣可謂「荒唐無稽」⁶³。

⁵⁸ 岑仲勉：〈《穆天子傳》西征地理概測〉，《中外史地考證（外一種）》（北京：中華書局，2004年），上冊，頁1-41。

⁵⁹ 楊寬：《西周史》（上海：上海人民出版社，2003年），頁603-622。

⁶⁰ 《四庫全書總目·子部·道家類·列子八卷》，卷146，頁2876。

⁶¹ 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁110。

⁶² 岑仲勉：〈列子非晉人偽作〉，《列子辨偽》，頁333。

⁶³ 山口義男：《列子研究》（東京：風間書房，1976年），頁343。

所謂的「化人」，即眩人，幻術家或變戲法者⁶⁴。《史記·大宛列傳》：「初漢使至安息，……而後發使隨漢使來。觀漢廣大，以大鳥卵及犁軒善眩人，獻於漢。」《漢書·安息傳》：「因發使隨漢使者來觀漢地，以大鳥卵及犁軒眩人獻於漢。」《後漢書·南蠻傳》：「永寧元年，掸國王遣使獻樂及幻人，能變化，吐火、自支解，易牛馬頭，又善跳，凡數乃至千，自言我海西人，海西即大秦也，掸國西通大秦。」犁軒，伯希和認為即埃及之亞歷山大城，當時該城之魔術師頗著名⁶⁵。關於本篇「周穆王時，西極之國有化人來」的記載，岑仲勉認為：「西周初期與伊藍交通之寶貴史料，幸有《列子》遺文，始得保存至今。」⁶⁶而小林勝人則認為本章為汲冢《穆天子傳》出土後出自晉人的補作⁶⁷。

而《列子·周穆王篇》中穆王與化人「神遊」之事，「化人復謁王同遊，所及之處，……。既寤，所坐猶嚮者之處，侍禦猶嚮者之人。視其前，則酒未清，肴未晞」。此一傳奇故事的主題，根據許里和的考證，最早源出於此；在後世印度與伊斯蘭的文學中還可以發現眾多不同的版本。在梁僧祐的《弘明集·後序》中，即引述了《列子·周穆王篇》：「列子稱周穆王時，西極有化人來，……。」用以論證佛教「大法萌兆，已見周初」⁶⁸。唐道宣的《道宣律師感通錄》中的「化人」故事無疑也是建立在《列子·周穆王篇》之上，其中的化人被視為文殊師利和目鍵連⁶⁹。宋代法雲的《翻譯名義集》中提到：「周穆王時，文殊、目連來化，穆王從之。即《列子》所謂化人者是也。化人示穆王高四臺，是迦葉佛說法處。」更是明白援引《列子》為據⁷⁰。

許里和無法在佛教文獻中發現與本篇的故事相對應的主題，倒是在阿拉伯文學中發現許多類似的故事，如《天方夜譚》中的《四十大盜》、《魔術師傳奇》、《巴格達的年輕廚師》等等。其中，與《列子·周穆王篇》的故事出乎意料地類似的，則是伊斯蘭教登宵節 (*miraj*) 的傳說。傳說內容描述先知穆罕默德於牀榻昇天

⁶⁴ 岑仲勉：〈列子非晉人偽作〉，《兩周文史論叢（外一種）》（北京：中華書局，2004年），頁329。

⁶⁵ 參見小林勝人：《列子の研究》（東京：明治書院，1981年），頁286。

⁶⁶ 以上參見岑仲勉：〈列子非晉人偽作〉，《兩周文史論叢（外一種）》，頁328-329。

⁶⁷ 小林勝人：《列子の研究》，頁302。

⁶⁸ 《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁95。

⁶⁹ 參見許里和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，頁480。筆者按：此處譯文略有更動。

⁷⁰ [宋]法雲：《翻譯名義集·寺塔壇幢篇第五十九》，收入《大正藏》，第54冊，頁1167。

之事，真主示以七重天、八樂園與七地獄，真主對穆罕默德口述了九萬言，當穆罕默德返回其地，發現其牀猶溫，身旁打翻的水甕尚未流盡，……⁷¹。根據 Gibb 與 Penzer 的推測，登宵節傳說的主題源自於對迷幻藥哈什奇 (hashish) 極度興奮的幻覺所引起，但有了《列子·周穆王篇》同一主題的出現（許里和認為本篇出自三世紀後期），讓二人的推測似難成立⁷²。

無論如何，《列子·周穆王篇》「西極之國有化人來」的故事，未必與佛教有相應的關係。若要追溯《列子》、《穆天子傳》的故事起源，恐怕也可以上推先秦以前的中西文化交流的背景。

（二）偃師造能倡者章

《列子·湯問篇》：

周穆王西巡狩，越崑崙，至弇山。反還，未及，中道國有獻工人名偃師，穆王薦之，問曰：「若有何能？」偃師曰：「臣唯命所試。然臣已有所造，願王先觀之。」穆王曰：「日以俱來，吾與若俱觀之。」越日偃師謁見王，王薦之，曰：「若與偕來者何人邪？」對曰：「臣之所造能倡者。」穆王驚視之，趣步俯仰，信人也。……千變萬化，惟意所適。王以為實人也，與盛姬內御並觀之。技將終，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大怒，立欲誅偃師。偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傳會革、木、膠、漆、白、黑、丹、青之所為。王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃，外則筋骨、支節、皮毛、齒髮，皆假物也，而無不畢具者。合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：「人之巧乃可與造化者同功乎？」詔貳車載之以歸。夫班輸之雲梯、墨翟之飛鳶，自謂能之極也，弟子東門賈、禽滑釐聞偃師之巧以告二子，二子終身不敢語藝，而時執規矩。

〈湯問篇〉這則故事，據季羨林考證，乃出自西晉竺法護所譯的《生經》(*Jātaka-nidāna*) 卷三《佛說國王五人經》的故事：

⁷¹ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 421-422, note 155. 筆者按：此處中譯本多有刪節。

⁷² *Ibid.*, p. 422.

時第二工巧者轉行至他國，應時國王喜諸技術。即以材木作機關木人，形貌端正，生人無異，衣服顏色，點慧無比，能工歌舞，舉動如人。辭言：「我子生若干年，國中恭敬，多所餽遺。」國王聞之，命使作技。王及夫人，升閣而觀。作伎歌舞，若干方便。跪拜進止，勝於生人。王及夫人，歡喜無量，便角眨眼，色視夫人。王遙見之，心懷忿怒。促敕使者，斬其頭來：「何以眨眼，視吾夫人？」謂有惡意，色視不疑。其父啼泣，淚出五行，常跪請命：「吾有一子，皆重愛之。坐起進退，以解憂思。愚意不及，有是失耳。假使殺者，我當共死。唯以加哀，原其罪壘。」時王恚甚，不肯聽之。復白王言：「若不活者，願自手殺，勿使餘人。」王便可之。則拔一肩楯，機關解落，碎散在地。王乃驚愕：「吾身云何嗔於材木？此人工巧，天下無雙，作此機關，三百六十節，勝於生人。」即以賞賜億萬兩金。即持金出，與諸兄弟，令飲食之，以偈頌曰：

觀此工巧者，多所而成就，

機關為木人，過逾於生者。

歌舞現伎樂，令尊者歡喜，

得賞若干金，誰為最第一？（《大正藏》，第3冊，頁88）

季羨林比較兩則故事，內容幾乎完全相同，「甚至在極細微的地方都可以看出兩者間密切的關係，譬如《列子》裏說『倡者瞬其目而招王之左右侍妾』，《生經》裏就說『便角眨眼，色視夫人』」⁷³。《國王五人經》中所說的五個王子的內容與結構，在印度、中亞都可以找到類似的故事，但第二工巧者做機關木人的故事則尚未發現有其他出處。季羨林認為，《列子》與《生經》這兩個故事如此類似，「無論誰也不會相信這兩個故事是各不相謀的獨立產生的」，第二工巧者做機關木人的小故事「既然嵌在那個大故事裏面，所以我相信，它的老家也一定就是印度。……那麼，《列子》抄襲佛典恐怕也就沒有什麼疑問了」⁷⁴。

季羨林認為，除了竺法護所譯《生經》中的機關木人故事外，中文藏經中並無其他相同或類似的譯文，因此，他進一步依據竺法護譯《生經》的年代（太康六年[285]），推測《列子》一書纂成的年代不會早於太康六年，最後做了一個「假設」：

⁷³ 季羨林：《〈列子〉與佛典——對於〈列子〉成書時代和著者的一個推測》，頁222-224。

⁷⁴ 同前註，頁224-225。

《列子》這部書是徹頭徹尾一部偽書，劉向的〈敘錄〉，《列子》本文，《列子·序》和《列子》注都出於張湛一人之手，都是他一個人包辦的。⁷⁵

季羨林「《列子》這部書是徹頭徹尾一部偽書」的說法，雖然用了假設或推測的軟性語言，但要從《列子》抄襲一段《生經》的故事這一「事實」推測《列子》這部書是徹頭徹尾的偽書，顯然是荒謬的。依照季羨林的說法，我們也可以大膽推測先秦諸子大部分都是徹頭徹尾的偽書。

季羨林的假設無庸辯駁，但是文中所引的《列子》與《生經》故事的驚人雷同，則又無可辯駁。支持《列子》非偽書的學者，對於歷來的疑偽諸說皆有所匡正，但似乎對此略而不談，不願意觸及這一問題。許抗生認為，〈湯問篇〉之所以有《生經》的故事，乃是後人好事者所加的「有趣的佛教故事」⁷⁶。羅漫認為，兩個故事雖然構思相似，旨趣則相差很遠，「前者合於戰國重『藝』的時代心理，後者合於印度早期佛教徒希望從大商人大貴族那裏獲取大量錢財的歷史事實」⁷⁷。然而，不論是好事者所增加的故事，或者是反映不同旨趣的歷史事實，畢竟無法抹卻二者間的驚人雷同⁷⁸。

季羨林所發現的兩段雷同故事，作為一個「事實」，其實仍有不同的詮釋空間。對此，錢鍾書稱之為「應聲學步」：

按《莊》、《列》之書有傳誦兩寓言，與釋典若應聲學步者：〈養生主〉庖丁解牛之喻與《雜阿含經》卷一一之二七六「譬如屠牛師」節（《增壹阿含經》卷五之一同），偃師此事與《生經》卷三《佛說國王五人經》第二工巧者作「機關木人」節，是也。佛教於東周已流入中國之說，幸非公言定論，故《莊子》猶得免於鄰子竊鈇之疑，不然，鍛鍊起賊，百口難辯。《列子》於釋氏巧取神偷，已成鐵案，平添一欸，多少無所在耳。⁷⁹

⁷⁵ 同前註，頁 225-227。

⁷⁶ 許抗生：〈列子考辨〉，《道家文化研究》（上海：上海古籍出版社，1992年），第1輯，頁344-358。

⁷⁷ 羅漫：〈《列子》不偽和當代辨偽學的新思維〉，《貴州社會科學》，1989年第2期，頁62-63。作者認為，印度機關木人故事有可能在先秦時期傳入中國。

⁷⁸ 馬達教授《列子真偽考辨》書中，曾比對兩段故事的三個相似之處，以及四個不同之處，認為二者的類似肯定是各不相謀獨立產生的，「列子完全有可能根據當時科學技術和手工業製造發展，以及各國統治者愛好工巧異技而又喜怒無常的現實，創作出機關木人寓言」（頁384）。

⁷⁹ 錢鍾書：《管錐編》（臺北：蘭馨室書齋，1978年），第2冊，頁510。

錢鍾書所舉《莊子·養生主》與佛經彷彿應聲學步者，見《雜阿含經》卷一一之二七六「譬如屠牛師」節：

譬如善屠牛師，屠牛弟子，手執利刀，解剝其牛。乘間而剝，不傷內肉，不傷外皮，解其肢節筋骨，然後還以皮覆上，皮肉已離，非不離也。……牛者譬人身鹿色，……肉者謂內六入處，……屠牛者謂學見跡。⁸⁰

嚴格而論，這裏屠牛師「手執利刀解剝其牛」的描述，「乘間而剝，不傷內肉，不傷外皮，解其肢節筋骨，然後還以皮覆上，皮肉已離，非不離也。」若和〈養生主〉中庖丁解牛恢恢乎游刃有餘的「神遇」例子相較，恐怕只有邯鄲學步。然而，二者之間也確實有學步之跡可尋。「譬如屠牛師」一節的例子，目的並不在證明《莊子》的抄襲，但錢鍾書的言外之意似乎是：倘若庖丁解牛可與屠牛師暗合，則兩個雷同的故事，究竟是各不相謀獨立產生的，還是東周時就可能有所交流？上面所舉「周穆王時，西極之國有化人來」章與伊斯蘭教登宵節的故事，就可以說明類似「應聲學步」的情況。

所謂的「機關木人」之說，可謂中土夙有⁸¹。《列子·力命篇》中亦言：「黃帝之書云：『至人居若死，動若械。』亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以動，亦不知所以不動。」張湛《注》：「此舉無心之極。」這裏的「械」亦即《莊子·天地》「有械於此，鑿木為機」之「械」，意謂：「外如機關之動而中『無心』也。」⁸²另外，季羨林所舉〈湯問篇〉或《生經》中的第二工巧者的故事，也並非沒

⁸⁰ 《大正藏》，第2冊，頁75。

⁸¹ 錢鍾書：《管錐編》，第2冊，頁510-512：「『機關人』吾國夙有，如〈檀弓〉孔子謂『為俑者不仁』，鄭玄註：『俑，偶人也，有面目，機發有似於生人』，《正義》：『刻木為人，而自發動，與生人無異，但無性靈知識』，……《三國志·魏書·方技傳》裴註引傅玄記『天下之名巧』扶風馬鈞『三異』，其三為：『設為女樂舞象，至使木人擊鼓吹簫；作山嶽，使木人跳丸擲劍，……馬先生之巧，雖古公輸般、墨翟，王爾，近漢世張平子，不能過也！』……佛經以傀儡子或機關木人為熟喻，《雜譬喻經》卷八北天竺木師造木女行酒食，南天竺畫師自畫絞死像，『汝能誑我，我能誑汝』，……《大般涅槃經·如來性品》第四之二迦葉云：『譬如幻主機關木人，人雖覩見屈伸俯仰，莫知其內而使之然』；《華嚴經·菩薩問明品》第十寶首菩薩頌云：『如機關木人，能出種種聲，彼無我非我，業性亦如是』；《楞嚴經》卷六文殊師利偈云：『如世巧幻師，幻作諸男力，遂見諸根動，要以一機抽，息機歸寂然，諸幻成無性，六根亦如是』；《大智度論·解了諸法釋論》第一二云：『曲直及屈申，去來現語言，都無有作者，是事是幻耶？為機關木人？為是夢中事？』」

⁸² 同前註，頁512。參見楊伯峻：《列子集釋》，頁197-198：「俞樾曰：『械』字無義。《釋文》云：

有其他出處，《太平御覽》卷五百七十四引《周穆王傳》：

《周穆王傳》曰：有偃師者，縛草作人，以五采衣之，使舞。王與美人觀之，草人以手招美人，王怒。⁸³

這裏的《周穆王傳》中「有偃師者，縛草作人」的故事，是否即是《列子·湯問篇》的原型⁸⁴？我們無法確知，但《太平御覽》所引的《周穆王傳》佚文，也可以說明此一故事的起源甚早⁸⁵。而《生經》中的故事似也有更早的原型，例如，支謙譯《道行般若經》卷八〈守行品〉：

何以故？般若波羅密無有形故。譬如幻師作化人，化人不作是念。師離我近，親（觀）人離我遠，何以故？化人無有形故。……譬如工匠點師刻（刻）作機關木人，若作雜畜木人，不能自起居，因對而搖，木人不作是念，言：「我當動搖，屈伸低仰，令觀者歡欣。」何以故？木人本無念故。（《大正藏》，第8冊，頁466）

支謙譯《大明度經》卷五〈守行品〉：

譬如幻所作人，不作是念，師離〔我〕近，觀人離我遠，……譬如匠工點師刻作機關木人，若作雜畜，不能自起居，因對搖，木人本不念，言我當動搖，屈伸低仰，令觀者喜。（《大正藏》，第8冊，頁501）

和《生經》中的故事相比，《般若經》中的「機關木人」的故事顯得質樸許多，其中，「般若波羅密無有形故，化人無有形故」、「機關木人不作是念，木人本無念故」等等的取譬，也更加貼近佛教《般若經》如夢如幻的教義。

『本又做戒』，實皆駭之假字也。……王叔岷曰：俞說非也。至人『心如死灰』，故其『居若死』；『形如槁木』，故其『動若槓』。……《莊子·庚桑楚篇》：『動不知所為』，亦『動若槓』之意。」⁸³類似的記載，亦參見晉王嘉《拾遺記》卷三：「周靈王……時異方貢玉人、石鏡，……玉人機戾自能轉動。」《金樓子·志怪》：「有人以優師獻周穆王，甚巧，能作木人，趨走俯仰如人。領其頤則可語，捧其手則可舞。王與盛姬共觀，木人瞋其目，招王左右侍者。王大怒，欲誅優師。優師大怖，乃剖木以示王，皆附會草木所為，五臟完具。王大悅，乃廢其肝，則目不能瞋；廢其心，則口不能語；廢其脾，則手不能運。王厚賜之。」

⁸⁴ 參見小林勝人：《列子の研究》，頁310。

⁸⁵ 蕭登福〈《老子》思想對東漢支婁迦讖以下至三國譯經師譯經之影響〉一文，認為偃師獻木人的故事在中土一直流傳不絕，「是佛經譯者抄襲援引中土事物，而不是中土古籍抄襲佛經。……機關木人的故事，是佛經譯者借《列子》書相近的故事以為鋪陳」（頁13-15）。發表於高師大道教養生學術研討會，2012年11月。

相對而言，《生經》中的故事極盡能巧，亦顯得同樣可疑。筆者認為，《佛說國王五人經》中第二工巧者，「此人工巧，天下無雙，作此機關，三百六十節，勝於生人」的描述，乃是以「機關三百六十節」之數模擬人之身有三百六十節，似非傳統印度佛教的說法，而是源自中土。人身三百六十節的說法，例如《韓非子·解老》：

人始於生而卒於死。始之謂出，卒之謂入。故曰：「出生入死。」人之身三百六十節，四肢，九竅，其大具也。

《文子·十守》：

頭圓象天，足方象地。天有四時、五行、九曜、三百六十日，人有四肢、五藏、三百六十節。

《呂覽·本生》：

天全則神和矣，目明矣，耳聰矣，口敏矣，三百六十節皆通利矣。

《淮南子·天文訓》：

天有十二月，以制三百六十日；人亦有十二肢，以使三百六十節。

《春秋繁露·人偶天數》：

唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。

人有三百六十節的偶天之數，本於中國傳統天人相應、以人類天的思想，就筆者所知，印度與佛家並無類似人身結構的說法。因此，以「機關三百六十節」之數，模擬人之身有三百六十節「勝於生人」的工巧說法，在《佛說國王五人經》中突然出現，未免啟人疑竇。相反地，此一說法，若置在《列子·湯問篇》「內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃，外則筋骨、支節、皮毛、齒髮，皆假物也」之中，「人之巧乃可與造化者同功乎」，豈非若合符節？如果筆者的說法可以成立，安知不是佛經抄襲《列子》？

關於周穆王的驚嘆，人為之巧是否可與造化者同功？張湛《注》：

此皆以機關相使。去其機關之主，則不能相制御。亦如人五藏有病，皆外應七孔與四支也。……近世人有言人靈因機關而生者，何者？造化之功至妙，故萬品咸育，運動無方；人藝粗拙，但寫載成形，塊然而已。至於巧極則幾乎造化，似或依此言而生此說，而此書既自不爾。所以明此義者，直以巧極思之無方，不可以常理限，故每舉物極以祛近惑，豈謂物無神主邪？斯失之

遠矣。⁸⁶

從張湛的《注》文角度來看，偃師所造能倡者的故事，在於功同造化的寓言，一方面涉及了造物者之巧與人藝之巧的「同一與差異」問題，一方面也涉及了機關木人之「無神」與至人之「無心」（〈力命〉「至人居若死，動若械」）的異同問題，這可謂中國道家版（〈齊物〉「形如槁木，心如死灰」）的機械人（robot），其背後當有萬物齊同的精神旨趣。而這一旨趣，在《生經》所述中「王乃驚愕：『吾身云何嗔於材木？』」似也表現得很明顯。換句話說，即使是《生經》中機關木人的故事，也尚難看出「人之一身，亦是假合而成」的「釋氏四大之說」⁸⁷，甚或西方或印度思想中每每涉及的現象與實在（appearance/reality）的區分⁸⁸。

佛經雖是外來的，不可能抄襲《列子》，但佛經的漢譯卻是在本土加工的。筆者以為，這一條機關木人「三百六十節」的人身（宇宙）結構說法，恐怕是道道地地的中國土產，而非舶來品。季羨林比對《列子》與《生經》故事的驚人雷同，或者類似「應聲學步」的事實，也只是一個「事實」而已。但要從這一事實推測或假設《列子》抄襲佛經，甚或佛經抄襲《列子》，只怕仍缺少「科學」的證據，除了二者間的抄襲說法外，仍然存在各不相謀獨立產生的、或者東周時期已有所交流的可能。

附帶一提的是，季羨林〈《列子》與佛典〉一文，收於《中印文化關係史論叢》，出版於一九五七年。日人野村岳陽則於《現代語譯老子·列子》書中也提出，關於〈湯問篇〉「偃師舞木」一章與佛教《生經》（偽《生經·佛說國王五人經》）的翻案說法。野村該書出版於大正十二年（1923），要比季氏的說法早三十四年。若參考季氏文章末尾「一九四八年十二月四日初稿，一九四九年二月五日改作畢」的說法，也仍然較野村之說晚了二十五年⁸⁹。由於無法證明季氏對於野村氏的

⁸⁶ 張湛《注》文可說呼應了《列子·周穆王篇·老成子學幻章》：「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。造物者其巧妙，其功深，故難窮難終。因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝亦幻也，奚須學哉？」

⁸⁷ [宋] 林希逸：《沖虛至德真經齋口義》，引自蕭登福：《列子古注今譯》，頁 508。

⁸⁸ 參見 Jeffrey L. Richey, "I, Robot: Self as Machine in the *Liezi*," in *Riding the Wind with Liezi: New Perspectives on the Daoist Classic*, ed. Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann (Albany: State University of New York Press, 2011), pp. 196-198。

⁸⁹ 小林勝人：《列子の研究》，頁 354-355。

「襲取」關係，小林勝人認為兩人的說法乃是「偶然的一致」⁹⁰。

筆者認為，上述的「偶然一致」說法可謂合情合理。畢竟，要證明季氏與野村氏之間的抄襲關係，指控者必須提出積極而合理的證據，而不是要求被告提出沒有作偽的明證。同樣地，僅憑《列子》與《生經》二者之間故事一致的「事實」，並不能充分證明《列子》抄襲《生經》，或是《生經》抄襲《列子》，也不能因此證明出自晉人或是張湛所偽，更不用說「《列子》這部書是徹頭徹尾一部偽書」的假設了。這也可以佐證前引宋濂〈諸子辨〉中的說法：「中國之與西竺，相去一二萬里，而其說若合符節，何也？豈其得於心者亦有所同然歟！」中西之間相去萬里，尚可以得心之所同然，難道中日之間交流雖然密切，就不能得心之所同然歟！

（三）善射者矢矢相屬章

《列子·仲尼篇》：

中山公子牟者，魏國之賢公子也，……而悅趙人公孫龍。樂正子輿之徒笑之。……子輿曰：「吾笑龍之詒孔穿，言：『善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬；前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。』孔穿駭之。龍曰：『此未其妙者。逢蒙之弟子曰鴻超，怒其妻而怖之。引鳥號之弓，綦衛之箭，射其目。矢來注眸子而眶不睫，矢隧地而塵不揚。』是豈智者之言與？」公子牟曰：「智者之言固非愚者之所曉。後鏃中前括，鈞後於前。矢注眸子而眶不睫，盡矢之勢也。」

蕭登福認為，《列子·仲尼篇》中的「發發相及，矢矢相屬」說法，與《大般若經》中的「箭箭相拄，不令前墮」頗有相合之處，「當是《列子》抄自佛經，只是《列子》援用其義而略變其文。然其襲用之跡，自是可尋」，作者因而懷疑，本章「矢矢相屬之說，當為張湛所增竄者」⁹¹。作者引用《摩訶般若波羅密經》卷十八：

須菩提，譬如健人學諸射法，善於射術，仰射空中。復以後箭射於前箭，箭箭相拄，不令前墮，隨意自在。若欲令墮，便止後箭。爾乃墮地。

《大智度論》卷七十六釋云：

⁹⁰ 同前註，頁 355。

⁹¹ 蕭登福：《列子探微》（臺北：文津出版社，1990年），頁 28-30。作者的理由是，羅什雖在長安，但其譯經，引領般若風潮達於極盛，南北學術交流並不因地理環境、政治背景而有所阻隔。因此，張湛在此背景下研習般若學，「竊疑《列子》矢矢相屬之說，當為張湛所增竄者」。

又為明了故，說善射譬喻。如人善於射術，弓是菩薩禪定，箭是智慧，虛空是三解脫門，地是涅槃。是菩薩以智慧箭，射三解脫門虛空；更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地。未具足十力等佛事，終不取證。

按，佛經中「仰射虛空」之喻甚多，如作者所引的東漢支謙譯《道行般若》卷七〈守空品〉十七：「譬若工射人，射空中，其箭住於空中，後箭中前箭，……」、三國時支謙譯《大明度經》卷四〈守空品〉十七：「譬如人工射，射空虛中，後射中前箭，……」中，皆有類似的譬喻。

然而，〈仲尼篇〉中的善射者「發發相及，矢矢相屬」，可謂畫靶射箭，前後相及，視之若一，與下文鴻超怖其妻而射目，「矢注眸子而睚不睫，盡矢之勢也」的描述，正有異曲同工之妙，也合於傳統名家的辯者之言。至於佛家的「仰射空中」之喻，其中實有濃厚的佛教大乘精神，終不向空中取證的目的。與此類似的取譬，如《般若經》中大鳥飛行虛空之喻。《道行般若》：

菩薩有道得空、得無色、得無願，是菩薩不得般若波羅蜜、漚瑟拘舍羅，便中道得阿羅漢道，不復還。譬若有大鳥，其身長八千里，若二萬里，復無有翅，欲從忉力天上自投來，下至閻浮利地上，未至，是鳥悔，欲中道還上忉利天上，寧能復還不耶？舍利弗言：不能復還。……何以故？其身長大及無有翅。（卷5〈本無品〉，《大正藏》，第8冊，頁453）

佛言：菩薩悉具足念空，不得證，作是觀，不取證。……不入三昧，心無所著。是時不失菩薩法，本不中道得證。何以故？本願悉護薩和薩故，為極慈哀故。……菩薩作是行時，為行空三昧，向泥洹門不有想，不入空取證。譬若飛鳥，飛行空中，無所觸礙。（卷7〈守空品〉，《大正藏》，第8冊，頁458）⁹²

和《莊子》大鵬鳥之徙於南冥，絕雲氣，負青天，「其遠而無所至極邪」的說法不同，佛家則視大鳥展翼猶如飛行虛空，不墮不住。菩薩深明色空不二，觀空而不證空，不入涅槃；以大鳥展翼飛行虛空的方便，無所觸礙，不墮有無。此中心繫一切眾生的慈悲大願，為救度眾生而不中道取證，不同於自了的阿羅漢道不復還，

⁹² 另可參見〔後秦〕鳩摩羅什新譯：《小品》卷6-7，收入《大正藏》，第8冊，頁563、569，譯文較清楚，但意義相同。

一往而不返。同樣地，佛經中的「善射譬喻」，「是菩薩以智慧箭，射三解脫門虛空；更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地。未具足十力等佛事，終不取證」。目的在強調，若無般若方便，終不能「箭箭相拄，不令前墮，隨意自在」。也就是說，這裏的「箭箭相拄，不令前墮」，猶如大鳥飛行虛空，重在說明菩薩的智慧與慈悲，方便無礙，既不入涅槃、亦不向空取證。

與〈仲尼篇〉中的善射者「發發相及，矢矢相屬」類似的善射之喻，也出現在《列子·黃帝篇》「列禦寇為伯昏無人射」章：

列禦寇為伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，鏑矢復沓，方矢復寓。當是時也，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。」

「列禦寇為伯昏無人射」章，亦見《莊子·田子方》。其中的「發之，鏑矢復沓，方矢復寓」，所描述的與本章的「發發相及，矢矢相屬」之說意義相同。此外，《列子·湯問篇》中亦有類似的善射記載：

甘蠅，古之善射者，彀弓而獸伏鳥下。弟子名飛衛，學射於甘蠅，而巧過其師。紀昌者，又學射於飛衛。……紀昌既盡衛之術，計天下之敵己者，一人而已，乃謀殺飛衛。相遇於野，二人交射，中路矢鋒相觸而墜於地，而塵不揚。

本章《太平御覽》卷三百五十引作：

飛衛學射於甘蠅，諸法並善，唯嚙法不教。衛密將矢以射蠅，蠅嚙得鏃矢射衛，衛繞樹而走，矢亦繞樹而射。

筆者相信，〈仲尼篇〉中「矢矢相屬，視之若一」的說法，這在世界文化史中不但不難想像，而且合情合理，反倒是佛經中的譬喻顯得特殊。至於由此而認定《列子》抄自佛經，甚至是張湛所增竄，恐怕就顯得射箭畫靶了⁹³。至於《列子》「襲用之跡，自是可尋」的說法，如果我們將《列子·仲尼篇》中的射箭故事，和上引的〈湯問〉、〈黃帝〉中的射箭故事整體以觀，套用季羨林的論證：既然這個小故事嵌在整個大故事裏面，則它的老家何以一定要在印度？

⁹³ 蕭登福教授對於早期誤認《列子》抄襲佛經之事，立場頗有轉變，「箭箭相拄之事，當應是譯者取中土相類似的事物，來糝入佛經中。……雖也有可能是巧合，但也有可能是刻意援引中土常見說法以入經，……」見蕭登福：《〈老子〉思想對東漢支婁迦讖以下至三國譯經師譯經之影響》，頁12-13。

(四) 簡子放生章

《列子·說符篇》：

邯鄲之民以正月之旦獻鳩於簡子，簡子大悅，厚賞之。客問其故，簡子曰：「正旦放生，示有恩也。」客曰：「民知君之欲放之，故競而捕之，死者眾矣。君如欲生之，不若禁民勿捕。捕而放之，恩過不相補矣。」簡子曰：「然。」

這裏的「簡子」，即春秋時的趙簡子，名鞅，事蹟見《左傳》昭、定、哀公及《史記·趙世家》⁹⁴。中國古有獻鳩之禮，如《周禮·夏官·司馬第四·羅氏》：「羅氏掌羅鳥鳥，……中春，羅春鳥獻鳩，以養國老。」而趙簡子的「正旦放生，示有恩也」，並不同於《周禮》中的獻鳩以進養國老。這裏所謂「有恩」的放生，在《孔叢子》中被視為「此委巷之鄙事爾，非先王之法也」，似已針對不同於中土習俗的佛教放生思想。《孔叢子·執節篇》卷十六：

邯鄲之民，以正月之旦獻雀於趙王，而綴之以五絲，趙王大悅。申叔以告子順，子順曰：「王何以為哉？」對曰：「正旦放之，示有生也。」子順曰：「此委巷之鄙事爾，非先王之法也；且又不令。」申叔曰：「敢問何謂不令？」答曰：「夫雀者取其名焉，則宜受之於上，不宜取之於下。下人，非所得制爵也，而王悅，此殆非吉祥矣。昔虢公祈神，神賜之土田，是失國而更受田之祥也。今以一國之王，受民之雀，將何悅哉？」

又，《太平御覽》卷二十九所引《孔叢子》作「獻雀於趙王，而綴之以五絲」，《初學記》卷四則引作「獻雀於趙王，而綴五彩」，《藝文類聚》卷四則作「獻爵於趙王，而綴以五彩」⁹⁵。小林勝人認為《列子》中的獻鳩故事，並無《孔叢子》中的綴以五絲五彩之說，應為較素樸的原型，懷疑「放生」的思想恐來自佛教⁹⁶。蕭登福亦認為，「放生之事顯然是出自於佛家」，「此段當亦係襲自佛教之思想者，而竄入者亦為張湛」⁹⁷。

《孔叢子》，舊題秦孔鮒撰，《漢書·藝文志》未見著錄，《隋書·經籍志》著錄《孔叢》七卷。此書的真偽，歷代以來即備受爭議，然而，近年出土的上博館楚

⁹⁴ 莊萬壽：《新譯列子讀本》，頁 277。

⁹⁵ 上引資料，參考小林勝人：《列子の研究》，頁 249-250。

⁹⁶ 同前註，頁 250-266。

⁹⁷ 蕭登福：《列子探微》，頁 32。

竹書《孔子詩論》與《孔叢子·記義》中「孔子詩論」的資料一致，河北定縣出土的《儒家者言》也出現與《孔子家語》中相同的資料，因此，李學勤認為應該進入一個嶄新的「走出疑古時代」，而《孔叢子》一書仍具有較高的學術價值，可謂孔氏家學的學案⁹⁸。保守說來，即使《孔叢子·執節篇》中的資料可以存疑，但也不能斷定出自《列子》，當然也不能斷定《列子》抄襲《孔叢子》。

無論如何，若對比《列子·說符篇》與《孔叢子·執節篇》，〈說符篇〉中的趙簡子「正旦放生，示有恩也」，在《孔叢子》中則作「正旦放之，示有生也」，則所謂的「放之，示有生也」的「放生」，是否即等同於佛教的「放生」，仍可懷疑。畢竟，如果從儒家「天地之大德曰生」（《易·繫辭下》）的生生思想，或者孔子「鈞而不綱，弋不射宿」（《論語·述而》）、狩獵「網開一面」（《史記·殷本記》）的傳統角度看，作為「示有恩也」或「示有生也」的「放生」說法，也並非佛家所獨有。

總之，這裏的「放生」一詞，只是單純表示「有恩」之意，放之有生，或者「刻意示恩」，此中尚難看出佛教的慈悲戒殺（以「不殺生」為五戒之首），以及六道輪迴的宗教背景⁹⁹。因此，這裏的「放生」之舉措，畢竟無法看出佛教徒心中「能放生者，便可拔萬族之險難」的宗教預期¹⁰⁰。進一步說，所謂的受佛教之影響，是斷自兩漢之際佛教傳來的「年代」之後，還是可以上推先秦、秦漢可能的中印文化交流時期？上述問題，都會影響學者們對於《列子》（或說〈說符篇〉此章）的定位。

「放生」一事，若從佛教的宗教背景去理解，則在《列子》書中、甚至傳統的中國文化書寫中，都顯得有些突兀，《列子》書中亦無其他相關的資料敘述。然而，若參照小林勝人的說法，對比〈說符篇〉的下一章「齊田氏祖於庭」中，認為

⁹⁸ 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2004年），頁384。參見孫少華：〈試論《孔叢子》研究的五個分期〉，《齊魯文化研究》第6輯（2007年12月）。

⁹⁹ 蕭登福後來在《列子古注今譯》（2009年增補版）中的說法，態度較為保守：「放生之說起自佛家，疑此章為後人所增竄；抑或者特載述彼時趙簡子之刻意示恩，而有此文。」（頁779）

¹⁰⁰ 例如謝靈運〈山居賦〉中有「法音晨聽，放生夕歸」之語，而「放生」一詞，謝靈運自注：「云物皆好生，但以我而觀，便可知彼之情。……能放生者，但有一往之仁心，便可拔萬族之險難。……見放生之理，或可得悟也。」顧紹柏校注：《謝靈運集校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁462-464。

萬物「類無貴賤」，批評傳統天生萬物為人食用之說；以及〈黃帝篇〉「海上之人有好漚鳥者」章、同篇的「人未必無獸心，……而禽獸未必無人心」等等記載，則明顯帶有對儒家的「人間中心主義、萬物靈長思想」的批判，可以視為《列子》書中的愛護動物說¹⁰¹。上述思想，和「放之有生」的「放生」說法結合，可就不顯突兀了。

無論如何，即使「放生」一事原自佛教思想，也不能斷定本篇就是晉人或是張湛所偽。

四、結語

上一節所列舉的《列子》可以「與佛經相參」的例子，有的若合符節，其雷同之處也許令人驚訝，但是，古往今來之間若合符節、甚或應聲學步、而又「得於心者亦有所同然」的現象，恐怕不在少數。有的例子看似差相彷彿，但真要尋覓其中的襲用之跡，畢竟見仁見智，要具體地說誰抄襲誰，或誰影響誰，恐怕缺乏明證。

關於《列子》與佛經的關係，不論是《列子》抄襲佛經、或是佛經抄襲《列子》，皆不足以證明《列子》一書是出自晉人所偽，或張湛所偽，即使上一節所舉四個例子可證，也不能據而推斷《列子》一書就是偽書。

當然，本文的目的並不是要「徹頭徹尾」地推翻《列子》與佛經的關係，而是要說明，二者間的「相參」關係，如果置在世界文化交流史的背景中考察，可能會得出完全不同的結論。

¹⁰¹ 小林勝人：《列子の研究》，頁 264-265。

徵引書目

- 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，北京：人民出版社，1998年。
- 岑仲勉：〈《穆天子傳》西征地理概測〉，《中外史地考證（外一種）》上冊，北京：中華書局，2004年。
- _____：〈列子非晉人偽作〉，《兩周文史論叢（外一種）》，北京：中華書局，2004年。
- 李俊：《列子研究三題》，南京：南京師範大學碩士論文，2008年。
- 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，臺北：時報文化出版公司，1994年。
- _____：《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2004年。
- 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 辛冠潔：《列子》，收入《中國古代佚名哲學名著評述》第3卷，濟南：齊魯書社，1985年。
- 季羨林：〈《列子》與佛典——對於《列子》成書時代和著者的一個推測〉，《佛教十五題》，北京：中華書局，2007年。
- 胡昌五：〈朱熹認為佛書剽掠《列子》——《列子》〈辨偽文字輯略〉，匡正之一〉，《大陸雜誌》第90卷第5期，1995年5月，頁12。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 馬達：《列子真偽考辨》，北京：北京出版社，2000年。
- 陳廣忠：〈從古詞語看《列子》非偽——《列子》非偽書考之三〉，《道家文化研究》第10輯，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 張永言：〈從詞彙史看《列子》的撰寫時代〉，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》上冊，南昌：江西人民出版社，1991年。
- 張豈之主編：《中國思想學說史·魏晉南北朝卷》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
- 莊萬壽：《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 許抗生：〈列子考辨〉，《道家文化研究》第1輯，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 許理和 (E. Zürcher) 著，李四龍等譯：《佛教征服中國》(*The Buddhist Conquest of*

- China), 南京: 江蘇人民出版社, 1998 年。
- 陳連慶: 〈列子與佛經的因襲關係〉, 《社會科學戰線》(哲學版), 1981 年第 1 期, 頁 19-26。
- 湯用彤: 〈貴無之學(下)——道安和張湛〉, 《魏晉玄學論稿》, 北京: 三聯書店, 2009 年增訂版。
- 楊伯峻: 《列子集釋》, 北京: 中華書局, 2012 年。
- 楊 寬: 《西周史》, 上海: 上海人民出版社, 2003 年。
- 鄭良樹: 〈《列子》真偽考述評〉, 《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 4 期, 2000 年 12 月, 頁 209-236。
- 蕭登福: 《列子探微》, 臺北: 文津出版社, 1990 年。
- _____ : 《列子古注今譯》, 臺北: 新文豐出版公司, 2009 年增補版。
- _____ : 〈《老子》思想對東漢支婁迦讖以下至三國譯經師譯經之影響〉, 高師大道教養生學術研討會, 2012 年 11 月。
- 錢鍾書: 《管錐編》第 2 冊, 臺北: 蘭馨室書齋, 1978 年。
- 羅 漫: 〈《列子》不偽和當代辨偽學的新思維〉, 《貴州社會科學》, 1989 年第 2 期, 頁 61-64。
- 嚴靈峰: 《列子辨偽》, 收入《無求備齋列子集成》第 12 冊, 臺北: 藝文印書館, 1971 年。
- _____ : 《列子辯誣及其中心思想》, 臺北: 文史哲出版社, 1994 年。
- 顧紹柏: 《謝靈運集校注》, 臺北: 里仁書局, 2004 年。
- 山口義男: 《列子研究》, 東京: 風間書房, 1976 年。
- 小林勝人: 《列子の研究》, 東京: 明治書院, 1981 年。
- Graham, A. C. "The Date and Composition of Liehtzyy 列子." *Asia Major* (New Series) 8.2 (1961): 139-198.
- Richey, Jeffrey L. "I, Robot: Self as Machine in the *Liezi*." In *Riding the Wind with Liezi: New Perspectives on the Daoist Classic*, edited by Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

