

外遊與內觀——論列子好遊

周大興*

一、列子與《列子》

列子，名禦寇，鄭國人，約活動於春秋一戰國之際，其生平事蹟雖然難以詳考，但在《莊子》、《戰國策》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《尸子》等古籍中仍有零星記載¹。劉向的〈敘錄〉中說，列子之學本於黃帝老子，號曰「道家」：

列子者，鄭人也，與鄭繆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無爲。及其治身接物，務崇不競，合於六經。……孝景皇帝時貴黃老術，此書頗行於世。及後遺落，散在民間，未有傳者。且多寓言，與莊周相類，故太史公司馬遷不爲列傳。²

東漢高誘注《呂氏春秋》中說：「子列子，禦寇，體道人也。著書八篇，在莊子前，莊子稱之也。」³《漢書·藝文志》道家類亦著錄《列子》八篇。

依據劉向〈敘錄〉的記載，劉向所定的《列子新書》，已不是《列子》原書。劉向參校中書《列子》五篇、太常書三篇等內外書共二十篇，去除重複者十二篇，而定著八篇。可知，西漢時流行的《列子》原書（舊書），遺落民間無傳，到了劉向所定《列子新書》八篇，已經歷一百二十餘年；再到張湛所注的《列子》八篇流

* 周大興，本所副研究員。

¹ 有關列子其人其書的相關問題及考辨資料，可以參考嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994年）；《列子辨偽》，收入：《無求備齋列子集成》（臺北：藝文印書館，1971年），第12冊。最近，馬達教授著有：《列子真偽考辨》（北京：北京出版社，2000年），是學界較新的研究成果。

² 〔漢〕劉向：〈列子新書目錄〉，楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁278。

³ 《呂氏春秋·觀世》：「子列子窮，容貌有饑色。」許維通撰，蔣維喬輯：《呂氏春秋集釋》（臺北：世界書局，1988年），卷16，頁7。

傳，又經過了三百多年⁴。

現在所見的《列子》八篇，乃是東晉時的張湛注本。張湛〈列子序〉中指出《列子》一書的主旨是：

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；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘懷則無幽不照。此其旨也。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。⁵

根據張湛〈列子序〉所述，此書為其祖父少年時遊於外家王氏，窺見王宏、王弼家中的萬卷藏書，因而「競錄奇書」。王氏兄弟的豐富藏書得自王粲家藏，據《博物志》的說法，王粲的藏書又源自漢末的蔡邕，其中即有《列子》八篇。然而，張湛家中所傳的《列子》，在永嘉戰亂之後，就僅存「〈楊朱〉，〈說符〉，〈目錄〉三卷」，張湛的八篇注本，也是分從王弼女婿等處獲得殘卷，歷經蒐尋整理，「參校有無，始得全備」⁶。

然而，《列子》一書的時代、作者及其真偽的問題，在先秦諸子中卻是聚訟最多、是非最難論定、結論也最為分歧的一部子書⁷。

近代以來，疑古之風盛行，《列子》一書為偽的說法幾成定論；隨著近年來大量的簡帛古籍相繼出土，學者們對於古書辨偽的立場與方法多有反省，《列子》偽書的說法也逐漸鬆動⁸。由於雙方的立場壁壘分明，各有是非，短期內恐怕不會有令雙方皆滿意信服的確證。

《列子》一書雖然不無可疑，即使抱持《列子》非偽書的學者，也多半承認此書的真偽混雜，猶如「白米混入雜糧」⁹，《列子》一書有經後人刪改¹⁰。無論如

⁴ 關於《列子》成書流傳過程，可以參考嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁 1-11。

⁵ 〔晉〕張湛：〈列子序〉，楊伯峻：《列子集釋》，頁 279。

⁶ 同前註，頁 278-279。

⁷ 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》的真偽考辨，鄭教授文中歸納了六個議題，評述簡明扼要，可供參考。

⁸ 最近的張豈之主編：《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。

⁹ 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁 266-267。

¹⁰ 武內義雄：〈列子冤詞〉，見嚴靈峰：《列子辨偽》，頁 367。

何，列子確有其人，則無可疑，而列子的主要思想——「貴虛」，在《尸子·廣澤篇》¹¹、《呂氏春秋·不二篇》¹²，也都講得很明白。《莊子·應帝王》中也提到：

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人。於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立，紛而封哉，一以是終。無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主，體盡無窮，而遊無朕。盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。

類似的記載也出現在今本《列子·黃帝篇》¹³。而列子的「貴虛」，在〈天瑞篇〉更進一步發展為「虛者無貴」的虛靜之道。

身為一個有道之士，列子的言行記載可謂多采多姿。而且，其學多方，一方面，可以「御風而行，泠然善也，旬有五日而後反」（《莊子·逍遙遊》），在莊子寓言筆下宛如仙人一般；一方面，列子好遊，善射，醉心於相術，學乘風之道。看似大道多歧，但每一道術的環節，其中的不遊之遊，不射之射，無相之相，又都指向一個虛者無貴，無虛之虛的中心思想。本文即據今本《列子》以及相關論述記載，從「列子好遊」出發，探討其中心思想，以及最終的遊於遊與不遊之間的至遊旨趣。

二、列子好遊

《列子·仲尼篇》記載：

初，子列子好游。壺丘子曰：「禦寇好游，游何所好？」列子曰：「游之

¹¹ 《爾雅·釋詁》邢昺《疏》引《尸子·廣澤篇》：「墨子貴兼，……列子貴虛。」

¹² 《呂氏春秋·不二篇》：「老耽貴柔，孔子貴仁，……子列子貴虛。」《呂氏春秋集釋》，卷17，頁30。

¹³ 可怪的是，《列子·黃帝篇》並無「無為名尸，……亦虛而已」一段。而《莊子·應帝王》此段，一般並不視為列子的思想。楊伯峻《列子集釋》則視為列子的主張（〈前言〉，頁2）。王叔岷認為：「莊子申之以『體盡無窮，而遊無朕，盡其所受乎天，而無見、得，亦虛而已。』蓋列子已達『虛』之境矣。」（《先秦道法思想講稿》〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992年〕，頁166）是則，即使此段出自莊子之口，亦可視為對列子三年不出所體認的「貴虛」思想之描述。

樂，所玩無故。人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變。游乎游乎！未有能辨其游者。」壺丘子曰：「禦寇之游，固與人同歟？而曰固與人異歟？凡所見，亦恆見其變。玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。」於是列子終身不出，自以為不知游。壺丘子曰：「游其至乎！至游者，不知所適；至觀者，不知所眊。物物皆游矣，物物皆觀矣，是我之所謂游，是我之所謂觀也。故曰：游其至矣乎！游其至矣乎！」

此段所論的「遊觀」，可以視為列子喜好遊覽所遺留下來的寶貴公案¹⁴，其中著實透露了列子好「遊」的求道踐履歷程，唐君毅曾視為《列子》一書中最有意趣者¹⁵。

「游」字，《說文》七上：「游，旌旗之流也。」本象旌旗之游，段《注》：「又引申為出游、嬉游，俗作遊。」孔子嘗說：「父母在，不遠遊，遊必有方。」（《論語·里仁》）所謂的方，「方猶常也」¹⁶；《禮記·曲禮上》：「夫為人子者，出必告，反必面，所遊必有常，所習必有業。」意即：為人子之禮，必須「近遊」，而且，所遊應有常所，「若行遊無常，則貽累父母之憂也」¹⁷。遊必有「方」，指出了儒家有目的地，有固定方向的遊。一方面，外出而遊，所遊必有方；一方面，對內而言，所習亦有方，「志道、據德、依仁、遊藝」（〈述而〉）。《楚辭》中有「輕舉而遠遊」（〈遠遊〉），輕舉而遊，遙指登仙之望。身為道家人物，列子的「好遊」，自然不受方內、方外的限制，而且，遊覽亦無固定的方向與目的。「遊」之樂所玩無「故」，點出了道家方外之遊的廣闊天地，擺脫了世間人倫政治的種種束縛，而有無方之遊的嚮往。

遊，有遠遊，有近遊；有身遊，有心遊；有優遊，有壯遊；各種各樣的遊，小至嬉遊，出遊，或者遊歷山川，甚至觀國之光，都有閒暇無事的遊戲之意，涵有拋開當下，轉換立場，進入另一種時空的意味。即如儒家的「遊於藝」，或《禮記·學記》中所說的：「君子之於學也，藏焉，脩焉，息焉，遊焉。」鄭《注》即以

¹⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 127-129。本文所引《列子》，若無必要，隨文夾註，不另交代出處。

¹⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（二）》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 383。

¹⁶ 〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏：《論語集解義疏》（臺北：世界書局，1990 年），卷 2，頁 38 引鄭玄注。

¹⁷ 同前註，頁 38。

「閒暇無事」謂之遊¹⁸。而道家的遊，如《莊子》的逍遙遊，更是「浮遊不知所求，猖狂不知所往」（〈在宥〉）。可以說，「遊」即「逍」、「遙」之義¹⁹。即使表現在技藝、藝術或遊戲之中，也都寓含精神的自由解放。徐復觀指出：

莊子之所謂至人、真人、神人，可以說都是能遊的人。……不過莊子雖有取於「遊」，所指的並非是具體地遊戲，而是有取於具體遊戲中所呈現出的自由活動，因而把它昇華上去，以作為精神狀態得到自由解放的象徵。……莊子充極遊之量，而將其稱為逍遙遊。²⁰

可以說，「遊」是莊子思想的出發點及歸宿，也是貫穿《莊子》全書的關鍵。若說列子貴「虛」，更可謂「莊子貴遊者也」²¹。

列子的好遊，目的當然不在撰寫旅遊指南或遊記，也沒有全面而深入的分析作為一遊戲人 (*homo ludens*)，在人類文化生活中的遊戲之本質與意義²²。然而，如果充極列子的好遊之量，從《列子》的「遊觀」反省出發，不僅提供我們道家為道之遊的具體歷程轉折，也可以讓我們進一步思索「遊何所好」？人們何以醉心於旅遊之道？在外觀 (*sightseeing*) 與內遊 (*mind traveling*) 中，涉及哪些自我認同，社會關係，或人與自然的互動過程，亦即，即使是一般所謂的遊覽 (*traveling and sightseeing*) 行為，也涉及了遊觀經驗中的某些基本面向，外遊 (*landscapes*) 與內觀 (*mindscape*s) 的身心活動等課題²³。

列子認為：「人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變。」常人的遊覽行為，或者視如消遣，或者為求增益見聞；遊山玩水，耳聞目見，這是有所遊則必有所見，屬於有目的的、所玩有「故」的遊覽方式，遊是工具。而列子本人的遊，「觀其所變」、「所玩無故」，意指不將旅遊視為特定意義或目的的作為，而注目於遊之本身，可以說，這是為遊而遊，無目的的遊，或者說，遊之本身即是目的。

¹⁸ 〔漢〕鄭玄注：《禮記·學記》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本），卷11，頁3。

¹⁹ 王凱：《逍遙遊——莊子美學的現代闡釋》（武漢：武漢大學出版社，2004年），頁19。

²⁰ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁63-64。

²¹ 王叔岷：〈莊子通論〉，《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978年），頁179、220。

²² 參考胡伊青加 (J. Huizinga) 著，成窮譯：《遊戲者——對文化中遊戲因素的研究》（貴陽：貴州人民出版社，1998年）。

²³ 參考 Orvar Löfgren, *On Holiday: A History of Vacationing* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 7-10。

這不同於凡人的「觀其所見」的計畫旅行，及其所獲得的短暫紓壓，或博物不惑、多識蟲魚鳥獸之奇；當然，也不會如同《列子·楊朱篇》中所說的，提升到（或沉淪於）「為欲盡一生之歡，窮當年之樂」的極限目的的極致之遊：「其生民之所欲為，人意之所欲玩者，無不為也，無不玩也。」「及其遊也，雖山川阻險，塗逕修遠，無不必之，猶人之行咫尺也。」

這是列子對於「遊」的二層分辨。

然而，壺丘子卻道出了列子二層區分的真相。上述的二觀（凡我之遊、真俗之遊）之區分未必能夠成立。壺丘子認為「凡所見，亦恆見其變」，對此，張湛的注也說得明白：

苟無暫停之處，則今之所見，常非向之所見。則觀所以見、觀所以變，無以為異者也。

也就是說，即使一般常人的旅遊觀覽也不會僅局限於有所遊之所見，而可以有更進一步的反省認識。因此，所遊所見也可能是玩彼物之「無故」的日新又新之變化。張湛《注》「觀所以見、觀所以變，無以為異者也」的說法——所以見即所以變，已經明顯打破了列子引以為傲的同異之辨。

人們何以需要遊覽？正如同列子好遊所引起的問題，「遊何所好」？可以說，旅遊之樂，原本就事涉改變；我們需要以新的眼光看待新的事物，在變化之中打破日常的不變。因此，在平凡的遊觀行為之中，恰恰要擺脫日常凡俗的紛擾、日出日落的作息定規，以追求變化——不論是外在時空的轉變，或者內在心境的轉折。同一觀光勝地，可以有四時佳興的不同景致，舊地重遊，也可以有種種時過境遷的感嘆。因此，凡人的遊觀所見，也是所玩無「故」。以孫綽的〈遊天台山賦·并序〉為例：

天台山者，蓋山嶽之神秀者也。涉海則有方丈蓬萊，登陸則有四明天台，皆玄聖之所遊化，靈仙之所窟宅。……太虛遼廓而無闕，運自然之妙有，融而為川瀆，結而為山阜。……藉萋萋之織草，蔭落落之長松，覲翔鸞之裔裔，聽鳴鳳之嚶嚶，過靈溪而一濯，疏煩想于心胸。……騎神變之揮霍，忽出有而入無。于是遊覽既周，體靜心閑，害馬已去，世事都捐，投刃皆虛，目牛無全。……渾萬象以冥觀，兀同體于自然。²⁴

²⁴ [晉]孫綽：〈遊天台山賦·并序〉，[清]嚴可均輯：《全晉文》（北京：商務印書館，1999年），中冊，頁634。

遊山玩水之際，既可以登陸涉海，飽覽萋萋纖草、落落長松的峻極壯麗、嘉祥美景 (landscapes)；荒榛蒙蒙，峭崿崢嶸，這裏有「臨萬丈之絕冥，踐莓苔之滑石」，屬於遊於外的身體移動的身遊。當然，遊覽既周，體靜心閑，也可以「恣心目之寥朗，任緩陟之從容」；這是渾萬象而冥觀 (mindscapes)，屬於遊覽有無之間，遊於內的心靈之遊。

自然，列子「游乎游乎」的二觀分別，也並非一無可取。此中的凡我、真俗之遊的區分或體認，也往往發生在我們一般人的遊觀旅程之中。否則，《莊子》中的逍遙遊也就不必有「小知不及大知，小年不及大年」的「小大之辯」，有待與無待的遊觀分別；也不會有種種遊記、旅遊指南或一般大眾旅遊行程中的深度、淺度等標準分類；更不用說見諸西方旅遊史中兩個世紀以來的有關「真遊」 (the real traveler) 與俗遊 (*touristus vulgaris*) 的屢屢爭辯²⁵。

准此而論，壺丘子「玩彼物之無故，不知我亦無故」的說法，表面上看，是在告誡列子不當輕忽一般常人的遊觀所見，每個人的旅遊經驗原本就牽涉「遊外在景物之無故」與「觀自我心境之無故」二者間的種種複雜的身心深淺參與、物我之間的交互辯證過程。孫興公的遊天台山，與後人的遊天台山，何者是前人的足跡，何者是後人的所以跡？或者，〈遊天台山賦〉既是孫興公的遊觀所見，與我們的所遊所見，「固與人同歟？而曰固與人異歟」？甚至，我們遊天台山的視域和體驗，也即是〈遊天台山賦〉的理解與詮釋。「凡所見，亦恆見其變」，可以說，在常人的遊觀經驗中——總有我們的足跡所在地與心靈印象二者的真實連結，其中既有高度個人化的觀想，但也使用了大量傳統共享的文化知識架構。也就是說，在我們的遊觀體驗中，已然身處某種前見 (fore-sights) 與前景 (preconditions) 之中，這即是所謂的詮釋學的循環 (hermeneutical circle)²⁶。

然而，進一步說，壺丘子的「務外游，不知務內觀」的論點，仍然點出了「外遊」與「內觀」的同異問題。如果如同列子的好遊，執著於見與不見、故與無故的分辨，固然有可能落入「外游者，求備於物」的務「外遊」的局限之中；但如果務「內觀」，如同壺丘子「內觀者，取足於身」的「游之至也」立場，也未必就能解

²⁵ Löfgren, p. 8.

²⁶ *Ibid.*, pp. 94-95.

決、或超越「外遊」與「內觀」的對反問題²⁷。

不論如何，壺丘子「務外游，不知務內觀」的批判觀點，確實促成了列子的深刻反省。於是「列子終身不出，自以為不知游」，而有對「外遊」與「內觀」的進一步超越。

所謂的「自以為不知游」，一般的說法是如其字解，認為列子尚未能理解真正的至遊²⁸，所以壺丘子進一步解釋所謂的「游其至矣」。然而，觀諸下文壺丘子的「故曰：游其至乎」的闡述，不應彷彿天外飛來的一筆；再對應列子的「終身不出」、「三年不出」，皆有一個閉關內省，杜智塞聰，乃至大徹大悟的悟道過程。筆者認為，列子的「終身不出，自以為不知游」，乃是不知之知、不遊之遊，也就是說，這裏假借壺丘子之口，進一步闡發了列子從遊、不遊，到物物皆遊、物物皆觀的遊觀一如的「至遊」體認²⁹。

列子好遊的曲折過程，顯示了遊觀三門的轉折。

²⁷ 按，「務外游，不知務內觀」，楊伯峻《列子集釋》認為：「外遊內觀相對，則觀亦遊也。」引《孟子·梁惠王篇》：「吾何修而可以比於先王觀也？」趙岐《注》：「當何修治可以比先王之觀遊乎？」以及《呂氏春秋·季春》：「禁婦女無觀。」高誘《注》：「觀，遊。」為證，以「遊」釋「觀」（頁128）。日人山口義男《列子研究》認為，據「人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變」，仍應依唐殷敬順的《釋文》：「觀，古亂切，下同，諦眎也。」（《說文》：「觀，諦視也。」）的注釋，不應以遊覽解釋觀（〔東京：風間書房，1976年〕，頁415）。筆者認為，二義未嘗不可調和。《荀子·君道篇》：「人主不能不有遊觀安燕之時。」已有「遊觀」連用之例。而所謂的「外遊」，指遊於外；「內觀」，指遊於內。遊有內外、物我之別；相應地，觀亦有內外、物我之別。「人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變」，表面上看，乃是分析地區分遊的二種觀法，這雖不是以遊釋觀，但實質上卻是以「觀」決定「遊」之內容。至於下文「至游者，不知所適；至觀者，不知所眎。物物皆游矣，物物皆觀矣」。前一句似重區分，後一句則主遊觀相即。又如，「是我之所謂游，是我之所謂觀也」，原文表面上乃遊觀分論，但張湛《注》說：「所適常通而無所凝滯，則我之所謂游觀。」盧重玄《解》亦謂：「若此游觀者，真至游矣乎。」所謂的「至遊」，可以說，實亦不知所謂遊，亦不知所謂觀也；如此之「遊觀」，亦無非是遊，無非是觀。

²⁸ 張湛《注》：「向者難列子之言游也，未論游之〔所〕以至，故重敘也。」又如 A. C. Graham 所譯的《列子》，亦作：“From this time Lieh-tzu never went out any more, thinking that he did not understand travel”。見 A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (New York: Columbia University Press, 1990), p. 82。

²⁹ 參見莊萬壽：《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，1989年），頁138引朱得之《列子通義》：「許列子能如此可謂善游者也。」「故我許爾終身不出為游之至者，蓋以必如此而後可謂游之至也。」

- (一) 外遊：求備於物。(有)
- (二) 內觀：取足於身。(無)
- (三) 遊觀相冥：物物皆遊物物皆觀。(有無相冥)

若用《莊子·逍遙遊》中的小大之辯來說，「外遊」乃是求備於物的「有待」階段。例如，大鵬搏扶搖而上九萬里，小鳥決起而飛不過數仞，甚至列子的御風而行，雖免於行，「猶有所待者也」。「內觀」，則是取足於身，猶如支遁「至人之心」的逍遙。這不同於大鵬鳥的待於培風，「失適於體外」，或者斥鷃的在近而笑遠，「有矜伐於心內」；至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，可說是「至足」的逍遙，亦即，「取足於身」的「至遊」³⁰。而「遊觀相冥」之境，則是外遊與內觀的超越統一，如同郭象所說的「外內相冥」：

夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有。（〈大宗師〉「彼遊方之外者也……」注）

乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。……夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通。……故有待無待，吾所不能齊也；至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。（〈逍遙遊〉「若夫乘天地之正，……彼且惡乎待哉」注）

這裏的「遊外冥內之道」，意即「外遊」與「內觀」的超越統一。相對於壺丘子所言的「務內觀」、「取足於身」的「至遊」，仍有外內、物我之別，屬於「分別說」，尚未能進至「遊外冥內」的真正統一，屬於「融化說」³¹。遊、觀殊別，則二者的同異對立無法解消；遊觀相冥，則有待無待、外遊與內觀二者之間，既不能齊，亦不能殊，這是至德之人「玄同彼我」的逍遙之遊³²。

³⁰ [晉]支遁：〈逍遙論〉，[清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），卷1，頁1。

³¹ 這裏向、郭與支遁逍遙義的同異定位，參考牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁180-187的說法。

³² 參見〈逍遙遊〉：「……小年不及大年。」郭象注：「物各有性，性各有極。……自此以下至於列子，歷舉年知之大小，各信其一方，未有足以相傾者也。然後統以無待之人，遺彼忘我，冥此群異，異方同得而我無功名。是故統小大者，無小無大者也。苟有乎大小，則雖大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。……故遊於無小無大者，無窮者也。」

列子的好遊，真俗、彼我的二觀差別，建立在遊外與冥內的同異區分之上；同樣地，視凡人之遊為他者，這是「務外遊」與「務內觀」的對立³³。然而，時至今日，在當代社會中，我們都是遊者，即使是所謂的在地者 (the locals) 亦然。我們究竟用什麼樣的標準來區分同異？可以說，列子的「自以為不知遊」，終能擺脫在「遊者」(tourist) 與「反遊者」(anti-tourist) 之間的對立，而我們也會寧可把自己視為「後遊者」(post-tourist)³⁴。

所謂的「後遊」，用列子的說法，即是「物物皆遊物物皆觀」的圓融，超越自我與他者的遊觀分別。此中，並非沒有外遊或內觀的差異，而是超越此一差異之後，進一步的消融，不齊不殊，不相凌駕，回歸物各付物的自己。故所謂的「後遊」，乃是在遊與反遊之「後」的不遊之遊、遊之不遊。這一超越的統一，外內相冥的觀照，對於「務外遊」與「務內觀」的遊觀分別來說，真俗、彼我之間，乃是「動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，吾所不能二也」³⁵。因此，列子的不知遊，乃是在「不知所適，不知所視」的絕對觀照下，渾化同異，而回歸遊觀之自得。

三、列子的乘風之道

上述列子的至遊體認，在列子其他求道之旅的記載中，也有類似的歷程轉折。例如，列子自述所學的乘風之道，《列子·黃帝篇》：

列子師老商氏，友伯高子，進二子之道，乘風而歸。……自吾之事夫子友若人也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眇而已。五年之後，心庚念是非，口庚言利害，夫子始一解顏而笑。七年之後，從心之

³³ 在漫長的近代旅遊史中，區別凡我、真俗的遊觀行為乃值得注意的現象。總是有遊者想把自己與其他遊者區別開來，而遊客 (tourist, 觀光客) 一名，從十九世紀初出現，即已帶有貶損的弦外之意。例如，十九世紀興起的中產階級與普羅大眾之間，具備文化教養 (來自學院) 與擁有經濟資本 (商業界) 之間，……這種對立緊張關係仍然透過各種不同的形式或隱喻存在著。參見 Löfgren, p. 262。

³⁴ 同前註，頁 266。

³⁵ 〈齊物論〉：「南郭子綦隱机而坐……，而心固可使如死灰乎？」郭象注：「夫任自然而忘是非者，其體中獨任天真而已，又何所有哉？……坐若死灰，行若遊塵。動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，無所不能二也。」

所念，庚無是非，從口之所言，庚無利害，夫子始一引吾並席而坐。九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟？亦不知彼之是非利害歟？亦不知夫子之爲我師，若人之爲我友，內外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋³⁶，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼。竟不知風乘我邪？我乘風乎？

此事亦見《列子·仲尼篇》，詳略不同³⁷。這裏的乘風之道，隨風東西，而「竟不知風乘我邪？我乘風乎？」這是「內外進（盡）矣」，已達「心凝形釋，骨肉都融」的化境。這裏可以《莊子》「虛者，心齋」的坐忘工夫為印證，「徇耳目內通，而外於心知」（〈人間世〉），「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」（〈大宗師〉）。這是順著耳目感官的如實知覺而內通於心，亦即藉由心靈之虛靜工夫，杜絕外在的紛擾，解消一般感官生理的慾望與知識成見的執著；此時的大通之境，內外盡至，形神交融，亦即「虛而待物」的如實知見，「眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也」。唯其如此，方能直參萬物之成純本質，猶如風乘我、我乘風般，達到人與天地萬物兩無限隔的直截照面。然而，此一境界，可說是歷經重重的轉折，百死千難而後得。「神凝形釋，骨肉都融」，看似自然風光，卻有賴三年五年、七年九年的工夫體驗，猶如庖丁解牛「官知止而神欲行」的養生實踐（〈養生主〉），亦如承蜩者的「不反不側」，「用志不分，乃凝於神」的專注（〈達生〉）。

在《莊子·逍遙遊》中，列子的御風而行，泠然善也，但仍然有「此雖免乎行，猶有所待者也」的限制，「旬有五日而後反」。這與列子的乘風之道，「不覺形之所倚，足之所履，隨風東西，猶木葉幹殼」一般的所在皆適，二者之間，實有先後深淺之別。或者，我們也可以視為「列子早年與晚年二階段的境界」³⁸。

列子乘風之道的工夫次第顯示了四個階段：

（一）心不敢念是非，口不敢言利害。

³⁶ 「心凝形釋」，張湛《注》：「令神凝形廢，無待於外。」盧重玄《解》：「神凝者，不動也；形釋者，無礙也；骨肉都融者，忘形骸也。」因此莊萬壽《新譯列子讀本》認為：「疑唐以前列子舊本作『神凝』。」（頁76）

³⁷ 張湛於〈仲尼篇〉注說：「〔〈黃帝篇〉〕已有此章，釋之詳矣。所以重出者，先明得性之極，則乘變化而無窮；後明順心之理，則無幽而不照。二章雙出，各有攸趣……。」

³⁸ 參見林義正：〈論列子之「虛」〉，《臺大哲學論評》第22期（1999年1月），頁133。

(二) 心庚念是非，口庚言利害。

(三) 從心之所念，從口之所言，庚無是非，庚無利害。

(四) 橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟，亦不知彼之是非利害歟。

這裏有對待人間世俗之是非利害，亦即知識分別與價值判斷的有無的層層升進。列子學道三年，而「不敢」念是非、言利害，否定了世間凡俗的是非利害分別；依張湛《注》，這是「實懷利害而不敢言，此匿怨藏情者也」，故只得夫子一眄而已。五年之後，「庚」（更）言是非利害，屬於超越了否定（不敢）而有的肯定；此時，已是「任心之所念，任口之所言，而無矜吝於胸懷，內外如一」（張湛《注》）。七年之後，則從心所欲，「庚無」是非利害，這是進一步對於「庚」之肯定的超越；九年之後，則連「從」（縱）心所欲，無是非利害之「從」的「超越」亦超越，可說是「從」後之「橫」（縱橫）³⁹。

這裏的表述形式如下：「無」是非利害，「有」是非利害，「非有非無」是非利害，「亦有亦無」是非利害。或者，如唐代的盧重玄《解》：「三年之後，專於定也，顧眄而已；五年之後，越於專，其哂明矣。」則所謂的「心不敢念是非，口不敢言利害」，乃指「專一而不離」，亦即，仍「有」是非利害之心念，亦如張湛所言的「實懷利害而不敢言，此匿怨藏情者也」。則此四個階段，亦可以表述為：「有」是非利害，「無」是非利害，「非有非無」是非利害，「亦有亦無」是非利害。

也就是說，這裏的四個階段，有老莊道家的有、無「不可以定乎一玄」的「玄之又玄」、「遣之又遣」、「無遣無不遣」的重玄雙遣工夫⁴⁰。亦類如佛家的四句

³⁹ 見盧重玄《解》：「都無心，故是非利害不擇之而後言。縱橫者也，縱心而言，皆合斯道。」

⁴⁰ 《老子》第一章：「此兩者同出而異名……眾妙之門。」王弼注：「玄者，冥默無有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。……則不可以定乎一玄而已。……故曰玄之又玄也。」《莊子·齊物論》：「今且有言於此……。」郭象注：「既遣是非，又遣其遣。遣之又遣，以至於無遣，然後無遣無不遣，而是非自去矣。」成玄英疏：「群生愚迷，滯是滯非。今論乃欲反彼世情，破茲迷執，故假且說無是無非，則用為真道。是故復言相與為類，此則遣於無是無非也。既而遣之又遣，方至重玄也。」老莊玄之又玄的重玄、雙遣工夫，以超越執著的方式來求得精神的開展，可說是道家玄學人物的工夫論的主要模式。參見戴璉璋：〈非無非有與即有即無〉，《玄智·玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁352-359。

否定的表述形式⁴¹。

同樣的例子，還有《莊子·應帝王》以及《列子·黃帝篇》中壺丘子與神巫季咸的「四門示相」，可與列子的體道境界相互印證：

有神巫自齊來處於鄭，命曰季咸，知人死生、存亡、禍福、壽夭，期以歲月旬日，如神。鄭人見之，皆避而走。列子見之而心醉，而歸以告壺丘子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝無其文，未既其實，而固得道與？……嘗試與來，以予示之。」明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣，弗活矣，不可以旬數矣。吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，涕泣沾衿，以告壺子。壺子曰：「向吾示之以地文，罪（萌）乎不詭（振）不止，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。……壺子曰：「向吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵，是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。……壺子曰：「向吾示之以太沖莫朕，是殆見吾衡氣機也……嘗又與來。」明日，又與之見壺子。……壺子曰：「向吾示之以未始出吾宗，吾與之虛而猗移（委蛇），不知其誰何，因以為茅靡，因以為波流，故逃也。」然後列子自以為未始學而歸，三年不出，為其妻爨，……。

這是人所熟知的壺丘子所示現的四種徵象。列子醉心於神巫季咸的精準相術，透過老師壺子的示現，逐步體認所謂的相，從有相，無相到無相之相的至虛境界。依照成玄英《莊子疏》的說法：

壺丘示見，義有四重。第一，示妙本虛凝，寂而不動；第二，示垂迹應感，動而不寂；第三，本迹相即，動寂一時；第四，本迹兩忘，動寂雙遣。

⁴¹ 如《中論·觀法品》：「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」即是佛家的四句的典型之例。依照龍樹的觀點，此四句代表了追求真理的四個階段。首先是對世間一切事物的「實」的肯定（有）；其次是對實的存在事物的否定（無）；第三階段綜合「實」與「非實」，既肯定又否定（亦有亦無）；第四句（非有非無）從形式邏輯上看，和第三句相同，都是對前二句矛盾雙方的結合。然而，「何以仍然需要第四句超越的階段呢？……第三句的綜合，實際上是傾向於肯定的，它是同時間肯定正反雙邊，雖然沒有偏執一方，但在語調上仍然是肯定的。所以，便需要有超越的階段，透過對整體的否定、超越，便能脫離綜合層面上的限制，使真理的種種面向都同時呈現」。參見吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁327-330。可以說，列子的乘風之道，有道家自然形上學的背景，和佛家的空的存有論性格不同，似乎更重於表達一超越之後的肯定。

壺丘子的四門示相，可以表列如下：

- (一) 地文：杜德機。妙本虛凝，寂而不動。(無門)
- (二) 天壤：善者機。垂迹應感，動而不寂。(有門)
- (三) 太沖莫勝：衡氣機。本迹相即，動寂一時。(亦有亦無門)
- (四) 未始出吾宗：波隨機。本迹兩忘，動寂雙遣。(非有非無門)⁴²

壺丘子所顯示的四層境界，可說是為道工夫的四個階段。落實而論，也可以說所謂的有道者，亦即運氣行道之人，因此，若以運氣之境界來說明此四重階段，則是，「首先是氣凝的靜境，其次是氣發的動境，再其次是氣之即凝即發、動靜平行之境，最終是氣還虛本宗之境」⁴³。

上述的四重階段，與列子所學的「乘風之道」的四個階段，或「列子好遊」所體現的遊觀三階段，無論是四門(有，無，亦有亦無，非有非無)或三觀(有，無，玄)，意義並無不同。可以說，都充分展現了道家玄智的詭辭為用，「不滯一邊，動寂雙遣，自爾渾化，一時頓圓」，而四門亦可縮為三門⁴⁴。

四、遊觀的存有學意義

上述列子論遊觀，不僅觸及了常人的旅遊觀覽的體驗，也是列子與《列子》書中為道工夫的真實描述，由「務外遊」而「務內觀」，乃至不知所適、不知所視的「不知務」：物我外內的遊觀相冥。而列子的乘風之道，「我風相乘」：竟不知風乘我邪？我乘風乎？亦有類似的表述。同樣地，列子的老師壺丘子的四門示相，無相之相；或列禦寇為伯昏無人射，從「是射之射」到「不射之射」⁴⁵；這種不遊之遊、遊之不遊，或不飛之飛、無知之知⁴⁶，凡此，皆指向了列子的中心思想：「列

⁴² 這裏的「四門示相」義，參見牟宗三：《才性與玄理》，頁 224-230 的討論。

⁴³ 林義正：〈論列子之「虛」〉，頁 123。

⁴⁴ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 187-195；頁 228。也就是說，個別來看，四門或三觀可視為存有論上的實質的區分，用以歷數為道工夫境界的層層轉折。但四門或三門、三觀或四觀的差異本身，則是功能作用、實踐上的不同；就超越否定(肯定)而言，亦未嘗不可擴大進展為五門六門、四觀五觀的玄之又玄的詭辭妙用。

⁴⁵ 《列子·黃帝篇》，亦見《莊子·田子方》。

⁴⁶ 《莊子·外物》：「人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？……唯至人乃能遊於世而不僻，順人而不失己。」《莊子·人間世》：「敢問心齋？……氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。……聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也。聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。」

子貴虛。」所謂的貴虛，除了前引《莊子·應帝王》（《列子·黃帝篇》）的說法，「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主，體盡無窮，而遊無朕。盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已」之外，在《列子·天瑞篇》還有更進一步的說明：

或謂子列子曰：「子奚貴虛？」列子曰：「虛者無貴也。」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。事之破碗而後有舞仁義者，弗能復也。」

張湛《注》：

凡貴名之所以生，必謂去彼而取此，是我而非物。今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛。虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？

列子的「貴虛」，其實是「虛者無貴也」。所謂的虛，乃如「實」的真「虛」境界，作為一種境界形態的存在方式之展現，而非概念把捉的對象。所謂的虛，乃是「有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛」。故列子的「貴虛」，「虛者無貴也」亦應涵有「虛則無貴」之義⁴⁷。這是一無所貴的真虛，故「貴虛」實即不以虛為貴的「無虛」。也就是說，若有所貴之虛，有可能落入虛與不虛的執著對立之中，為虛而虛，乃至於執實而不能虛（或執虛而不能如實真虛）。亦即，列子的「貴虛」，點明了道家無名無為的實踐工夫，乃是無虛之虛。進一步言，從實踐的功能上說，此一「貴虛」的工夫之所以「無貴」、「無虛」，只是作用上的否定（無）；但從存有論的角度上看，則此一如實的真虛境界之實（有），亦未嘗不可說是永無止境的未完成的辯證過程。而張湛《注》「虛既虛矣，貴賤之名，將何所生」，更是點出了列子「貴虛」的境界性與離言說性格⁴⁸。

列子貴虛（或曰無貴）的虛靜之道，亦即前引列子「三年不出，為其妻爨」，在家當家庭煮夫所體認的「體盡無窮，而遊無朕」的「亦虛而已」：無為名尸，無

⁴⁷ 王叔岷認為：「此可能為戰國時《列子》原書中重要一章，故《尸子》、《呂氏春秋》皆以『貴虛』統攝列子之學。然虛而言貴，則落於虛之名。『虛者無貴也』，猶言『虛則無貴矣』。」（《先秦道家思想講稿》，頁163）又，「莊子發明虛靜而輕仁義之說，當直接受老子影響，與列子取義亦相符。……《莊子》載列子諸事，蓋深有所取於列子，兼以明『虛』境之不易達也」（頁164-166）。

⁴⁸ 林義正：「境界的『虛』是體驗的『虛』，不等於思想的『虛』，思想的『虛』僅是抽象的概念，而體驗的『虛』是去接觸『虛』，在『虛』之中。……如何達至『虛』？應該是體『虛』而非思『虛』、言『虛』、知『虛』，『虛』不是心靈捕捉的對象，而是心靈虛靜本身啊！」見〈論列子之「虛」〉，頁126-128。

為謀府，無為事任，無為知主。總括而言，即是無事為、無知謀的無名之虛。但是，列子的「貴虛」，究竟虛中有否不虛？猶如列子的好遊，不遊之中如何能遊？道家言虛，往往令人產生困惑和質疑，例如《韓非子·解老》中曾經指出：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也，今制於為虛，是不虛也。

道家的「虛」，亦即「無為無思」之義，無論知慮謀府，或行事作為，都必須常保「虛」的狀態，「謂其意無所制也」。有虛而不能忘，則反受制於虛，這是「故」以為虛，為虛而虛的「無術」之行。真正的虛乃是無所受制，甚至，亦不受制於虛。可以說，韓非子這裏所論的，隱含虛而不（制於）虛的「虛虛」之義，在《列子》的「虛者無貴」思想中獲得了進一步的發展，可以視為道家言虛思想的大乘義⁴⁹。

列子的貴虛，虛則無貴，可以「體盡無窮，而遊無朕」，達到真正的至遊；此一「無為無思」之虛，乃是「盡其所受乎天，而無見得」的虛靜狀態。用列子好遊的遊觀體驗來說，即是在不知所適、不知所視的不知之知中，所達到的「物物皆遊，物物皆觀」。也是列子所學的乘風之道中所描述的，「內外進矣」，神凝形釋，骨肉都融的終極化境，在不知是非、利害、彼我、人師的虛虛之中：「竟不知風乘我邪？我乘風乎？」

列子的遊觀，歷經外遊、內觀，乃至遊觀相冥。列子的御風而行，亦終能達至我風相乘的圓融之境。可以說，這是列子的逍遙遊。而我們都不陌生，在《莊子》中，在《列子》中，這樣的「亦虛而已」的逍遙敘述，屢見不鮮：

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。（〈大宗師〉）

自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。（〈德充符〉）

乘物以遊心。（〈人間世〉）

以遊逍遙之墟。（〈天運〉）

⁴⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁430。「更虛此『制于虛』之『虛』，而虛此『虛』。此在義理上言，與後之佛家之言空者，當空有，亦當空空，其本旨正不殊。佛家之只言空有者，為小乘，必更點出空空之義，乃為大乘之真空。則〈解老〉文之言及此虛『虛』之義，亦即點出道家言虛之大乘義者，而當視為道家思想之一發展者也」。

遊乎萬物之所終始。（〈達生〉）

吾遊於物之初。（〈田子方〉）

神游而已。（《列子·黃帝篇》）

游乎萬物之所終始。（《列子·黃帝篇》）

列子的好遊，或一般常人的遊觀行為，也可以排除有「故」的目的、動機，玩彼物之無故，而我亦無故，在純粹的無關心中獲得精神自由的解放。但這頂多只是從外遊到內觀的升進，對於物物皆遊、物物皆觀的遊觀相冥來說，只是消極的必要條件。徐復觀指出：

僅有此一消極條件，則常易流於逃避社會的孤芳自賞，而不能涉世，不能及物；於是「遊」便依然有一種限制。較無用更為積極的，是莊子所特提出的「和」的觀念。……莊子是以和為天（道）的本質。和既是天的本質，所以由道分化而來之德也是和；德具體化於人的生命之中的心，當然也是和。「和」是「遊」的積極地根據。⁵⁰

我們可以將列子的好遊，乘風，以及「神游」，「游乎萬物之所終始」，「遊於物之初」，「上與造物者遊」等等的遊，進一步理解為超越方內方外，遨遊萬物之終始的造化之遊，存有之遊。而這仍然要回歸道家乘天地之正、御六氣之辯的無窮無待之遊，其中有「遊乎天地之一氣」，以「和」為背景的一氣之化、物化的自然。道家道法自然的形上學，或存有論，乃是注重流行變化 (Becoming) 的存在，亦即，視一切存在物皆為一「存在的流行」或「流行的存在」，而一切存在物，亦將超越其形質的限制，以合為一存在的流行，流行的存在⁵¹。這種一氣之化、物化的自然，乃是把天地萬物視為連續性、整體性和動態性的存在——「存有的連續」⁵²。

遊，不僅是個人的旅遊觀覽，至人、真人的逍遙之遊，此中有身心、物我的交融共參，共同經歷整體存在歷程的造化之旅，存有之遊。可以說，這是列子好遊最終所參與、達到的道的遊觀，存在的旅行。

高達美在《真理與方法》一書中，曾以藝術的詮釋經驗為例，探討「遊戲」概

⁵⁰ 徐復觀：《中國藝術精神》，頁 66-68。

⁵¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（二）》，頁 246-249。

⁵² 杜維明：〈存有的連續性：中國人的自然觀〉，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁 33-50。

念的存有學意義。所謂的遊戲的存有學意義，不是去探討關於遊戲的本質問題，而是去追問遊戲的存在方式問題。而所謂的遊戲的存在方式，高達美說：

因為遊戲具有一種獨特的本質，它獨立於那些從事遊戲活動的人的意識。所以，凡是在主體性的自為存在沒有限制主體視域的地方，凡是在不存在任何進行遊戲行為的主體的地方，就存在遊戲，而且存在真正的遊戲。⁵³

高達美的意思是，遊戲的「主體」並不是遊戲者，但遊戲也只有通過遊戲者才得以表現。因此，遊戲，並不只是人類的一種文化活動，毋寧說，在此，遊戲具有存有論的高度，「遊戲根本不能理解為一種〔操作〕活動。……遊戲的真正主體顯然不是那個除其他活動外也進行遊戲的東西的主體性，而是遊戲本身」⁵⁴。就此而言，所謂遊戲的真正主體，並不是遊戲者，而是遊戲本身。所謂的遊戲本身，或遊戲的意義，「乃是一種被動式而含有主動性的意義 (der mediale Sinn)」。亦即，遊戲遊戲——不僅是我在玩遊戲，而且是遊戲在玩我。高達美說：

由此出發，對於遊戲的本質如何反映在遊戲者的行為中，就給出了一個一般的特徵：一切遊戲活動都是一種被遊戲過程 (alles Spielen ist ein Gespieltwerden)。遊戲的魅力，遊戲所表現的迷惑力，正在於遊戲超越遊戲者而成為主宰。……遊戲的真正主體並不是遊戲者，而是遊戲本身。遊戲就是具有魅力吸引遊戲者的東西，就是使遊戲〔者〕捲入到遊戲中的東西，就是束縛遊戲者於遊戲中的東西。⁵⁵

高達美認為，當人真正的遊戲時，不僅是因為遊戲活動中的遊戲具有「目的」，如亞里斯多德所說的「為了休息之故」；更重要地，只有當遊戲者全神貫注於遊戲時，遊戲活動方才實現它自身的目的⁵⁶。這樣的遊戲概念，即視遊戲本身，遊戲者的遊戲活動，即是存有的活動方式。可以說，此一遊戲概念展開了一種新的存有學：

在這種方式下，人與存有的關係不是由人去限定存有，也不是人的實體與事物的實體的內外相隔的關係，也不是人與另一個 Subjectum (主體) 的關係，而是，存有在遊戲的方式中與人同戲的關係。這樣，人與存有不再相

⁵³ 漢斯-格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著、洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報文化出版公司，1993年），頁151。

⁵⁴ 同前註，頁153。

⁵⁵ 同前註，頁156。

⁵⁶ 同前註，頁150。

隔，而是一個統一的整體。⁵⁷

可以說，莊子的遊乎天地之一氣、遊於天地，列子的物物皆遊、物物皆觀，即是這種存有的遊戲，「在遊戲的存有學中，人不再是主體，物也不是客體，而是主客合一、物我兩忘的。因此，不僅人的存有，甚至是物的存有，都在遊戲概念中被轉化了」⁵⁸。遊戲中的主客合一、物我兩忘，表現在列子的遊觀體驗中的，即是不知所適、不知所視的外內相冥，或乘風之道中的「神凝形釋、骨肉都融」；這裏超越了外遊與內觀的對立，身心、物我的隔閡，或我乘風與風乘我的界線。至遊者，喪失了他的遊之主體性，「今者吾喪我」，這是同天人、均彼我的交融。然而，「荅焉似喪其耦」⁵⁹，也並非沒有真實的自我，遊觀的主體，並非塊然如物，而是說，與存有、萬物冥一，既是獨與天地精神往來的「獨」，也是天地與我並生，而萬物與我為一的「一」。

因此，列子的遊觀、乘風之道，其遊觀相冥的至遊、存有之遊，猶如高達美的遊戲的存有學所顯示的，讓人超越了實際存有者 (ontical) 的限制，而提昇到存有學層次 (ontological) 的意義。用中國哲學的語言來說：「在全然貫通中，人與萬物同體。」⁶⁰

由上所述，列子好遊的遊觀體現了存有之遊的意義，物物皆遊、物物皆觀。這是道的遊觀，存在的旅行，亦即，遊（觀）本身它表現了自身的存在方式。所謂的遊者、觀者，其實都是遊戲本身的體現。可以說，在列子的遊觀活動之中，體現了人的存在方式，也洞察了存在的本質。道的遊觀、存在的旅行，亦即遊觀之道、行旅之存在，此為遊觀的真正意義。

而列子的好遊，從外遊、內觀到遊觀相冥的至遊之旅，以及列子其他的為道踐履歷程，也無非是列子「貴虛」、「虛者無貴」思想的體現。遊乎遊乎，遊於遊與不遊之間的至虛之遊。

⁵⁷ 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《臺大哲學論評》第 19 期（1996 年 1 月），頁 170。

⁵⁸ 同前註，頁 163。

⁵⁹ 〈齊物論〉：「南郭子綦隱机而坐……」郭象注：「同天人，均彼我，……荅焉解體，若失其匹配。」成玄英疏：「耦，匹也。謂身與神為匹，物與我為耦也。……離形去知，荅焉墜體，身心俱遣，物我兼忘，故若喪其匹耦也。」

⁶⁰ 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 176-180。

徵引書目

- 王叔岷：《莊學管闕》，臺北：藝文印書館，1978年。
- _____：《先秦道法思想講稿》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992年。
- 王 凱：《逍遙遊——莊子美學的現代詮釋》，武漢：武漢大學出版社，2004年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 何晏集解，皇侃義疏：《論語集解義疏》，臺北：世界書局，1990年。
- 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 杜維明：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1997年。
- 林義正：〈論列子之「虛」〉，《臺大哲學評論》，第22期，1999年1月，頁105-136。
- 胡伊青加 (J. Huizinga) 著，成窮譯：《遊戲者——對文化中遊戲因素的研究》，貴陽：貴州人民出版社，1998年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- _____：《中國哲學原論·原道篇（二）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 莊萬壽：《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 許維適撰，蔣維喬輯：《呂氏春秋集釋》，臺北：世界書局，1988年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《臺大哲學評論》，第19期，1996年1月，頁161-195。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 漢斯-格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版公司，1993年。
- 鄭玄注：《禮記》，臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本。
- 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。

戴璉璋：《玄智·玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。

嚴可均輯：《全晉文》，北京：商務印書館，1999年。

嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，臺北：文史哲出版社，1994年。

_____：《無求備齋列子集成》，臺北：藝文印書館，1971年。

山口義男：《列子研究》，東京：風間書房，1976年。

Graham, A. C. *The Book of Leih-tzu*. New York: Columbia University Press, 1990.

Löfgren, Orvar. *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley: University of California Press, 1999.