

※ 文哲論壇 ※

《列子·天瑞篇》的有生有化、 不生不化說

周大興*

一、前 言

《列子》一書，其真偽與成書年代可謂眾說紛紜，學者們面對歷來相關的疑偽與辨偽文字，實難有一定論。根據張湛的〈列子序〉說法，張湛家中舊藏的《列子》八篇，在永嘉戰亂之後，就僅存「〈楊朱〉、〈說符〉、〈目錄〉三卷」，現存張湛的八篇注本，也是分從劉正興、王弼女婿趙季子等處獲得殘卷，歷經搜尋整理，「參校有無，始得全備」¹。在張湛注的《列子》八篇之中，〈楊朱篇〉原本屬於家中舊藏，然而，歷來的學者卻多認為〈楊朱篇〉的偽造成分居多，後來補上的〈天瑞篇〉等材料反而偽證少²；這多少與〈楊朱篇〉中部分偏激的放蕩頹廢的「禽獸」思想為人詬病有關³，也反映了〈天瑞篇〉中的思想材料與傳統道家之言的密切關聯。

〈天瑞篇〉作為《列子》的首篇，張湛《注》認為本篇談及萬物生化化的存亡變化，「存亡變化，自然之符」。唐人盧重玄《解》也指出，這一天地萬物存在變化的「自然之符」，生化化之理，可以稱之為「天地之靈瑞」，故曰「天瑞」：

夫群動之物，無不以生為主。徒愛其生，不知生生之理。生化者，有形也；

* 周大興，本所副研究員。

¹ [晉]張湛：〈列子序〉，楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁279。

² 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235。

³ 關於《列子·楊朱篇》中的複雜思想面貌，以及全篇中「為我」、「貴己」的主張，及其與頹廢縱欲說法的關係，參見拙著：《〈列子·楊朱篇〉析論》，《中國文哲研究通訊》第21卷第4期（2011年12月），頁19-44。

生生者，無象也。有形謂之物，無象謂之神。迹可用也，類乎陰陽；論其真也，陰陽所不測。故《易》曰：「陰陽不測之謂神。」豈非天地之中大靈瑞也？故曰天瑞。⁴

宋代林希逸《沖虛至德真經齋口義》則認為：「此篇專言天理，以其可貴，故曰天瑞。」⁵

此外，日人柿村重松《列子疏證》主張：

案此篇說萬有之本體，與形象變化消息。本體老子所謂道也，貫萬象而寂然不變者也。然撰此書者，不知本體之貫萬象，以道體置於形象之外，故此書至〈楊朱篇〉，遂墮為唯物論矣。董仲舒〈賢良對策〉云：「天瑞應誠而至。」白魚也，火鳥也，皆天瑞也。然撰者則謂瑞莫大於道，故以命此篇也。天符瑞之說，秦漢以來漸盛，而此書以「天瑞」命首篇，以「說符」名尾篇，其係漢時所編成，可以知矣。⁶

柿村重松認為《列子》一書乃漢時的偽作。然而，《列子》〈天瑞第一〉與〈說符第八〉，一首一尾，是否應理解為漢人意義下的天降符瑞與解說瑞應⁷？筆者以為，《列子》的〈天瑞篇〉中暢言天道生生化化之理，實無天降符瑞之說，也沒有將道體置於形象之外（即便有類似的說法，也是本於《老子》）；〈說符篇〉中的材料也與漢人的讖語災異之說無關。

今本《列子》八篇，其中〈天瑞〉、〈說符〉是以全篇旨義來命名；〈黃帝〉、〈周穆王〉、〈仲尼〉、〈湯問〉、〈楊朱〉等篇，則以篇章首句二字命名；〈力命〉既是篇章首句命名，也是依全篇旨義來命名⁸。《列子》一書的篇名，也許是出自讖緯流行時期的漢代，但《列子》一書畢竟是「大歸同於老莊」的道家之言，〈天瑞篇〉中甚至有「天地終乎？與我偕終」、「天，積氣耳，……奚謂不壞」的說法。「天瑞」之與「說符」，猶如《淮南子》中的〈原道〉與〈道應〉，天道與人事相應，「言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息」⁹。全書有

⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，頁1。

⁵ 蕭登福：《列子古注今譯》（臺北：文津出版社，1990年），頁3。

⁶ 引自山口義男：《列子研究》（東京：風間書房，1976年），頁28。

⁷ 莊萬壽：《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，1989年），頁246：「本篇（〈說符〉）大抵是編者選來作讖言應驗的素材，像是解說瑞應的範例一樣。」

⁸ 蕭登福：《列子古注今譯》，頁2。

⁹ 劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），頁700。

始有終，仍可看出《列子》一書的要略¹⁰。

本文主要探討《列子·天瑞篇》中生生化化、不生不化的形上思想，以及張湛《列子注》與魏晉玄學的關係，並涉及《列子》一書的定位問題。

二、〈天瑞篇〉中的生化、不生不化說

《列子·天瑞篇》首章記載了列子引述其師壺丘子林之言：

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，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾。不生者疑獨，不化者往復。往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮。《黃帝書》曰：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。緜緜若存，用之不勤。」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。謂之生化形色智力消息者，非也。¹¹

這是《列子》書中最有名的一段話，涉及萬物群有之存在與生化萬物之本體的關係。張湛在〈列子序〉中說，本書「大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗」。這一「群有」與「至虛」的「自然之符」的關係，〈天瑞篇〉注中則有更為詳盡的解釋：

夫巨細舛錯，修短殊性，雖天地之大，群品之眾，涉於有生之分，關於動用之域者，存亡變化，自然之符。夫唯寂然至虛、凝一而不變者，非陰陽之所終始，四時之所遷革。

依照張湛的理解，本篇「有生不生，有化不化」的思想，關涉天地萬有群品的存在領域，與寂然至虛、凝一而不變者，二者的有無、本末的體用關係。本段之中，「生者」與「不生者」、「化者」與「不化者」的關係，從張湛《注》以來，就存在著不同的解法。

第一，「有生、不生，有化、不化」。依照張湛《注》的解釋，〈天瑞篇〉區分了「有『生』、『不生』，有『化』、『不化』」的兩種不同的存在。「生」者，乃

¹⁰ 參見蕭登福：《列子古注今譯》，頁 695：「〈說符〉，旨在說人事以符驗天理，以人事來合符天道，所以名為『說符』。……全書有始有終，在篇名上，可以看出撰寫《列子》者的用心。」

¹¹ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 1。本文所引《列子》原文及張湛《注》、盧重玄《解》，以本書為主，除非必要，不另註明出處。

「今塊然之形也」，「不生」者，指「生物而不自生者也」；「化」者，乃「今存亡變改也」，「不化者」，指「化物而不自化者也」。天地萬物中具體有形之存在現象，乃有生死存亡之變化；作為生化萬物之宗主的存在本身，則無所謂的生化變化，張湛《注》：「不生者，固生物之宗；不化者，固化物之主。」生者、化者，乃有生有死的存在 (beings)，而作為萬物之宗主的存在本身 (Being) 則不生不化¹²。

第二，「有生不生，有化不化」。開頭即點出了此一不生不化的「生化者」(Being)，其本身不為他物所生、亦不為他物所化，唯其如此，方能生化一切萬物（「生物者不生，化物者不化」）。亦即，「能創生萬物的東西（道），它的自體不是因創生而來的。能變化萬物的東西（道），它是不受其他變化所改變的」¹³。

第三，「有生不生，有化不化」。如若從現象界具體的萬物著眼，有生有化的存在 (beings)，作為生者、化者的存在之物，並非生化萬物的生化者。這是「生者生於不生，化者原於不化」；至於生化萬物的「生物者」、「化物者」，「不生者能生生，不化者能化化」，其本身則不生不化¹⁴。

上述三種的解釋雖然不同，其實皆指向了有生有化者與不生不化者兩種不同的存在方式。至於末尾的「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」一段，似乎指出了生化萬物的存在本身（道），其作用於萬物的方式乃是讓萬物自生自化、自形自色，自然如此，有如《老子·第十章》所說的「玄德」，以不塞不禁，「生而不有、為而不恃、長而不宰」的方式，讓萬物自生自化。

¹² 同樣的解法，如盧重玄《解》：「凡有生則有死，為物化者常遷，安能無生無死，不化不遷哉？」嚴捷、嚴北溟譯注：《列子譯注》（臺北：仰哲出版社，1987年），頁17：「有被他物所生的，有不被他物所生的；有被他物所化的，有不被他物所化的。」其他，如葛瑞漢英譯的《列子》也作：“There are the born and the Unborn, the changing and the Unchanging.” 見 A. C. Graham, trans., *The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao* (New York: Columbia University Press, 1990), p. 17。

¹³ 蕭登福：《列子古注今譯》，頁14-15。又，參見莊萬壽：《新譯列子讀本》，頁50：「生育生命的本體是沒有生命的，決定生物變化的規律是沒有變化的。沒有生命的能產生生命，沒有變化的能創造變化。」Léon Wiegier 翻譯的《列子》亦作：“There is a producer that has not been produced, a transformer that is not transformed.” 見 Léon Wiegier, trans., *Lieh-Tzu: The Treatise of the Transcendent Master of the Void* (Felinfach: Llanerch Publishers, 1992), p. 9。

¹⁴ 宋朝林希逸《沖虛至德真經齋口義》：「有生者，生於不生。有化者，原於不化。不生不化，乃能生其生，化其化，此即造化是也。不能不生，不能不化者，萬物是也。」引自蕭登福：《列子古注今譯》，頁10。

上述〈天瑞篇〉中的說法，表面上看似有矛盾。一方面指出在有生有化的萬物之上存在著一個不生不化的本體；文中引用了《黃帝書》（今本《老子·第六章》）「谷神不死，是謂玄牝」的文字為證，來說明此一「生物者不生，化物者不化」的究極存在。而且，此一不生不化的存在「者」——不生者「疑獨」¹⁵、不化者「往復」，也明顯與《老子》論道著重一「獨立而不改」、「周行而不殆」的存在方式相同。因此，不論是張湛《注》或是盧重玄《解》，皆以《老子·第二十五章》有物混成、先天地生的「獨立而不改，周行而不殆」之道，來解釋這一「疑獨」、「往復」的生物者、化物者的存在。但是在另一方面，〈天瑞篇〉卻又強調天地之間萬物的生生化化，常生常化的存在，乃是自生自化、自形自色，並非另有一個「生化形色智力消息者」的存在使之然。也因此，張湛《注》乃引用向秀、郭象的「自生自爾」之說，來說明這一所謂的生化萬物的造物者，「豈有物哉」¹⁶。

「生物者不生，化物者不化」，張湛《注》：「《莊子》亦有此言。」此句不見於今本《莊子》一書，或者出自〈大宗師〉：「殺生者不死，生生者不生。」¹⁷而《淮南子·俶真篇》：「夫化生者不死，而化物者不化。」與《淮南子·精神篇》：「故生生者未嘗死也，其所生則死矣。化物者未嘗化也，其所化則化矣。」二段亦可相互發明¹⁸。

有學者認為，本章末尾「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」一段，與全文的意旨不合，懷疑並非《列子》原文，而

¹⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，頁3引陶鴻慶曰：「疑者，止也。《爾雅·釋言》：疑，戾也。郭《注》云：戾，止也。疑者亦止。……此云疑獨，亦謂止於獨。《道德經》所謂『天得一以清，地得一以寧』也。張（湛）云：『獨立而不改』，正得其旨。乃釋『疑』為『疑惑』，望文生訓，失之。」

¹⁶ 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？〔無物也，〕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，然後能為生化之本也。皆自爾耳，豈有尸而為之者哉？若有心於生化形色，則豈能官天地而府萬物，瞻群生而不遺乎？」類似的見解，如宋朝江通《沖虛至德真經解》：「所謂不生不化，初不可名，因有形無，彊為之名。是以生化者之外，非更有不生不化者也。即生化而不生不化之妙寓乎其中矣。……不得已明夫生生化化之理，終必歸之自生自化也。」引自蕭登福：《列子古注今譯》，頁7。

¹⁷ 山口義男：《列子研究》，頁35-36。

¹⁸ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁72、231。

是他人的注解誤入正文¹⁹。此說直截斬斷了二者間看似衝突的關係，可謂明快。表面上看，取消了「自生自化」的說法，而主張一個不生不化的「生物者、化物者」的立場，也確實與〈天瑞篇〉下章的說法一致：

子列子曰：「天地無全功，聖人無全能，萬物無全用。……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有聲者，有聲聲者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者死矣，而生生者未嘗終；形之所形者實矣，而形形者未嘗有；聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯；味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈。皆無為之職也。能陰能陽，能柔能剛，能短能長，能員能方，能生能死，能暑能涼，……。無知也，無能也，而無不知也，而無不能也。」

和上一章相同，本文也區分了「生者」與「生生者」、「形者」與「形形者」、「聲者」與「聲聲者」……兩種不同的存在²⁰。然而，這裏一方面區分了「生者」與「生生者」、「形者」與「形形者」的不同，但同時也強調所謂的「生生者」、「形形者」的存在，不同於具體萬物的存在。有生的存在，乃是有生則有死；有形的存在，也是有實則有不實。也就是說，這裏所說的「生生者」、「化化者」的存在，和本篇第一章所說的相互呼應，並非從有生有化的存在萬物的存有者 (ontic) 層次去追尋一個獨立存在的實體；毋寧說，「生生者」、「化化者」的存在乃是存有學 (ontological) 意義的存在。「生生者未嘗終」，意謂著不能以有生者「生之所生者死矣」的生死變化去論述它，換言之，生生者實無所謂生；「形形者未嘗有」，也意謂著不能以有形者「形之所形者實矣」的虛實有無去把握它，換言之，形形者亦無所謂有。

由上所述，則本章所著重強調的作為「生生者」、「形形者」之道的無為而自然的作用，「皆無為之職也」這一「無為」的說法，也可說是進一步為上一章「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」一段

¹⁹ 參見 A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu*, p. 18。

²⁰ 亦可參考《淮南子·原道篇》中有關的宇宙論式描述：「所謂無形者，一之謂也。所謂一者，無匹合於天下者也。卓然獨立，塊然獨處，……是故視之不見其形，聽之不聞其聲，循之不得其身。無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛。……道者，一立而萬物生焉。」劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁 29-30。

再下註腳²¹。而這一自然無為、自己如此的作用方式，「自生自化，自形自色」，不僅萬物的生化、形色的作為如此；而且，「自智自力，自消自息」，這在《列子·力命篇》中對於掌握人事萬物之命運的自然，也有相應的說法。例如：

力謂命曰：「若之功奚若我哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭、窮達、貴賤、貧富，我力之所能也。」命曰：「彭祖之智不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才不出眾人之下，而壽十八。……夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」力曰：「若如所言，我固無功於物，而物若此邪，此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，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？朕豈能識之哉？」……

然而生生死死，非物非我，皆命也，智之所無奈何。故曰：「窈然無際，天道自會；漠然無分，天道自運。天地不能犯，聖智不能干，鬼魅不能欺。自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之。」

天道之運行，自運自會，「默之成之，平之寧之，將之迎之」；道的自然無為的作用方式，乃是「無言無為，無偏無陂，無始無終」的²²。「自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之」的說法，可與《莊子·大宗師》的說法相互詮釋：

殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撝寧。

所謂的「自然」，張湛《注》：「自然之極，豈有役之哉？」這裏的「自然之極」，猶如《老子·第二十五章》的「道法自然」，用以描述道的不徇私營己、不造作自為的本性。「自然」可說是「如如之描述詞語」，自然如此，已是「窮極之辭，無稱之言」²³。自然者，自己而然，並非他然；亦即視一切存在的生化、形色、智力、

²¹ 「無為之職」，張湛《注》：「至無者，故能為萬變之宗主也。」似解作「『無』為之職」。盧重玄《解》：「無為而無不為也。」則以「無為」為句。

²² 江通：《沖虛至德真經解》，收入蕭登福：《列子古注今譯》，頁 569。

²³ 《老子·第二十五章》「道法自然」王弼注：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 153-155：「道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，大自在。……『自然』一詞，乃直如如之描述詞語也。……此王弼注老最精之語也。」

消息等等作用，皆出於自身，而無有外力的推動使之然。也就是說，無原因，無主宰，無目的，一切皆由自生自化、自形自色、自智自力、自消自息，這正是道家言「自然」的本性²⁴。

〈天瑞篇〉首章曾引《黃帝書》（今本《老子·第六章》）「谷神不死」、「天地之根」做說明。但張湛對於《列子》書中「道」/「物」的二種存在的差異（存有學差異）也看得很清楚，因此張湛《注》進一步提出解釋：

不生之主，豈可實而驗哉？疑其冥一而無始終也。代謝無間，形氣轉續，其道不終。……夫谷虛而宅有，亦如《莊子》之稱「環中」。至虛無物，故謂「谷神」；本自無生，故曰「不死」。《老子》有此一章，……王弼曰：「門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂『天地之根』也。欲言存邪？不見其形；欲言無邪？萬物以生。故曰『緜緜若存』。」

疑獨而往復無窮之「道」，並非一個可以「實而驗哉」之某物；「道」的存在，只能在萬物的生化無間、轉續無終的現象活動之中表現。張湛除了以「谷虛而宅有」、「至虛無物」來描述此一不生不死的「谷神」（谷神不死）之存在；又進一步引述了王弼《老子·第六章注》中「欲言存邪？則不見其形；欲言無邪？萬物以之生」的體無用有的形上學來說明。也就是說，一方面，所謂「道」的存在，欲言「存」邪？道至虛無物、不見其形，並非一具實可驗的存在物；一方面，所謂「道」的存在，欲言「無」邪？道雖無形可見，卻是萬物之所由，天地萬物的生生化化的表現，有賴道的作用成就其實現²⁵。

〈天瑞篇〉中所引「《黃帝書》曰」的文字，出自今本《老子·第六章》：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」其中的「天地之根」，在「根」字之上較通行本多一「之」字，與帛書甲、乙本《老子》合²⁶。若依據本章王弼《老子注》：「門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂之

²⁴ 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁127。

²⁵ 王弼《老子·第十四章》注：「欲言無邪？而物由以成。欲言有邪？而不見其形。無形無名者，萬物之宗也。」關於王弼體無用有的形上學，參見拙文：〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁145-175。

²⁶ 王叔岷：《先秦道家思想講稿》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年），頁162。筆者按：也與最新出版的北京大學藏西漢竹書《老子》合，見北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書（貳）》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁146。

『天地之根』也。」²⁷ 是王弼注本所依據之《老子》本文，原亦當作「天地之根」。就此章來看，〈天瑞篇〉中的材料可謂來源甚早。

《列子·天瑞篇》又云：

《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（盡）乎？不知也。道終乎本無始，進乎本不（久）〔有〕。有生則復於不生，有形則復於無形。不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也。生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生。而欲恆其生，畫其終，惑於數也。

「形」與「影」、「聲」與「響」的生發、變化的關係，乃是形動而影隨、聲出而響應，這裏論及的乃是有形有聲、有色有味的具體事物；而具體有生有化的存在物，其發展歷程也不外乎有無、生滅的變化。因此，所謂的「無動不生無而生有」，這裏的「無」，乃指有無之無；這裏的「有」，也是有無之有，著重在說明天地之間萬事萬物有生則有終、從無而有（從有而無）的變化歷程：「有生則復於不生，有形則復於無形。」有形則必有終，天地亦有終乎？與我偕終。但這一終始有無的歷程之理，既無所謂始，亦無所謂終；張湛《注》：「無始故不終，無有故不盡。」道欲言有邪？欲言無邪？

「有生則復於不生」，首句的「生」與「不生」，乃是指有生有化之「物」具體生命的存在與不存在而言。下句的「不生者，非本不生者也；無形者，非本無形者也」，則區分了道、物之間的存有學差異 (ontological difference)：具體有生有形的存在之物與原本無始無終的不生不化者。張湛《注》指出：

此不生者，先有其生，然後之於死滅。本不生者，初自無生無滅。此無形〔者〕，亦先有其形，然後之於離散。本無形者，初自無聚無散者也。

這裏區分了「不生者」與「本不生者」的差異。所謂的「本不生者」、「本無形者」，亦即前述所引的「不生者能生生，不化者能化化」的不生不化者。但所謂的「本不生者」之「者」或「本」，並非強調一個獨立存在先天地生的實體，或從虛無之中 (*ex nihilo*) 創生一切的上帝。所謂的「初自無生無滅，初自無聚無散」的不生、無形之「本」，乃指不同於具體之存在物之有始有終、有生滅聚散的現象變化而言；讓天地萬物生生化化而本身則無所謂生化（無生無滅，無聚無散）的整體存

²⁷ 樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2009年），上冊，頁17。

在活動（道）。

〈天瑞篇〉中的「有生有化」與「不生不化」、「有生有形」與「本不生本無形」，以及「生者形者」與「生生者形形者」的區分，可以說是針對「道」與「萬物」的「兩個世界的理論」，這是戰國末期以來道家形上學中的流行說法，在現存許多的文獻中皆可見到，而其理論的核心就展現在「物物者非物」這一標語中²⁸。所謂的「二世界論」，並非指存在著二個不同的世界，毋寧說，以兩種不同的存在方式去理解這一個世界。《莊子·知北遊》：

物物者，與物無際。而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。

《莊子·在宥篇》：

物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也。

《淮南子·詮言篇》：

動而謂之生，死而謂之窮，皆為物矣，非不物而物物者也。物物者亡乎萬物之中。

物物者作為「不物」之物，許慎注：「不物之物，恍惚虛無。物物者，造萬物者也。此不在萬物之中也。」²⁹所謂的「物物者」，乃表示作為萬物存在者之存在變化的窮極根源的實在（道），而「非物」則用來表示「道」乃是超越一般的存在者的存在³⁰。這裏的「物物者」，也可以說是「形形者」，亦即相對於有形而言的無形者。例如，《莊子·知北遊》：

道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也。道不可言，言而非也。知形形之不形乎，道不當名。

《淮南子·道應篇》：

道不可聞，聞而非也。道不可見，見而非也。道不可言，言而非也。孰知形〔形〕之不形者乎。³¹

而上文所引的《列子·天瑞篇》亦言：

²⁸ 池田知久：〈道の形而上學〉，《老莊思想》（東京：財團法人放送大學教育振興會，1996年），頁149。

²⁹ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁463。

³⁰ 池田知久：〈道の形而上學〉，頁149。

³¹ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁379。

有形者，有形形者。

形之所形者實矣，而形形者未嘗有。

「道」與「萬物」的兩種存在方式，道、物之「際」，一方面是指「道」具有「物物者非物」、「物而不物」之存有優先性，道本身並非一存有者；但另一方面，作為物物者之「道」，「物物者」與物無「際」。道無所逃物，並非置身萬物之上的一個獨立存在的實體。這裏，道、物之間的「際」與「不際」的關係，既差異又聯繫，表達了道非物而又不離物、既超越又內在的形上學³²。

由上可知，道、物之際，實具有物物者（道）與物「無際」的「不際之際」的存有學差異³³。這一道物之間的差異與聯繫的關係，可以說是道家形上學中的一個主要的基調，不同於海德格所強調的西方「存有—神學」構成的形上學 (the ontological constitution of metaphysics) 傳統³⁴。

三、〈天瑞篇〉中的天地萬物起源說

除了上述的生生化化、不生不化的形上學說法，和先秦老莊一般，《列子》書

³² 參見陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33卷（1992年6月），頁130。另外，海德格早期對於存有與存有者之間的關係著重的是「存有學差異」(Ontologische Differenz)，後期則不僅重視「差異」或「區別」，也重視二者之彼此的「之間」(Unter-)、「介於」(zwischen)的關係。關於道家與海德格哲學的比較，可以參考鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《道家與海德格》（臺北：文津出版社，2010年），頁179-203。

³³ 對於海德格而言，西方形上學的傳統並未真正地思考存有，而是思考存有者的存者性，亦即，形上學只問存有者的存有，而不問存有本身。海德格對於西方形上學的批判與檢討，參見沈清松：《物理之後——形上學的發展》（臺北：牛頓出版社，1987年），頁351-358。

³⁴ 參見 M. Heidegger, *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), pp. 70-71: 「只要形上學思考存有者之為存有者整體，那麼它就根據差異之有差異者來表象存有者，而不去關注差異之為差異。……因為存有 (Being) 顯視為根據 (ground)，存有者 (beings) 便是被奠基者；而最高的存有者就是第一因意義上的論證者。當形上學以一切存有者之為存有者的共同根據來思考存有者，它就成為存有學 (logic as onto-logic)。當形上學思考存有者之為存有者全體，亦即從論證一切事物的最高存有者來思考存有者，它就成為神學 (logic as theo-logic)。」中譯參見孫周興選編：《海德格爾選集》（上海：三聯書店，1996年），下卷，頁840。譯文略有更動。進一步的相關反省與探討，也可以參考賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁39-58第一章的分析。

中也有論及宇宙萬物之始原問題。〈天瑞篇〉指出：

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。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究也；乃復變而為一。一者，形變之始也。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。

本段涉及宇宙萬物的生成問題，即使在歷來疑偽的學者眼裏，也往往被視為《列子》原書中所保存的珍貴古代材料，「在一定程度上反映了那個時代對宇宙的認識所能達到的科學水平」³⁵。至於本章中的基源課題：「夫有形者生於無形，則天地安從生？」和前述對於不生不化的生化之本的存有學追問不同，這裏乃是從「有形者生於無形」，亦即「無動不生無而生有」的存有者角度，從天地萬物的生成變化、有生有終、由無有的生發歷程探尋宇宙的起源及其演化過程³⁶。

本段列舉「有太易，有太初，有太始，有太素」的不同階段，這是從無到有的「氣形質具」的不同狀態，作為萬物具體存在之前的「渾淪而未相離」的混成描述。文中「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？……清輕者上為天，濁重者下為地」，與《易緯乾鑿度》的文字「昔者聖人因陰陽，定消息，立乾坤，以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生？……」一段大致相同。故張湛《注》中也說：「此一章全是《周易乾鑿度》也。」這裏結合了《老子·第四十二章》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」與《易緯》「易變而為一，一變而為七，七變而為九。九者，氣變之究也。乃復變而為一」的說法。「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的萬物生成論，在《老子》書中尚無具體地解釋，因此，歷代以來詮解分歧³⁷。如果說，這是老子對於宇宙萬物產生之實際過程的一個抽象的「模式化表述」³⁸，在《淮南子》中則有較具

³⁵ 楊伯峻：《列子集釋·前言》，頁6。

³⁶ 詳細的討論，可以參考嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁112-124。

³⁷ 關於《老子》本章的各種「接著講」的說法，可以參考陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京：中華書局，2009年修訂增補本），頁225-228。

³⁸ 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》（北京：中國社會科學出版社，2006年），上卷，頁112。

體的解釋。《淮南子·天文篇》：

道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生，故曰：「一生二，二生三，三生萬物。」³⁹

本章中以「氣」、「形」、「質」具的「有物混成，先天地生」之演變過程來說明天地萬物的起源，除了呼應上引《老子·第四十二章》的說法之外，也可以在《莊子》的思想中找到線索⁴⁰。例如，《莊子·天地篇》：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形，物得以生謂之德。未形者有分，且然無間謂之命。留動而生物，物生成理謂之形。

《莊子·至樂篇》：

芒乎芴乎，而無從出乎？芴乎芒乎，而無有象乎？萬物職職，皆從無為殖。……察其始而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。

和《老子·第二十一章》：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」的「恍惚」說法相同⁴¹，所謂的惟恍惟惚之「物」，雖不可識，仍然進一步地強為之容：「有太易，有太初，有太始，有太素。」這四個階段，在氣形質具而未相離（渾淪）的芒芴之中，從無氣變而有氣，從氣變而有形（象），從有形變而有質（有生）。這可說是「萬物職職，皆從無為殖」的生發歷程，亦即具體地由無至有、從無形生出有形，「天地含精，萬物化生」的生發過程。

〈天瑞篇〉：「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。」所謂的「渾淪」，似指「氣」、「形」、「質」三者混成不離的「渾淪」階段，下文又引用《老子·第十四章》：「視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。」來描述此一「無狀無象」的惚恍狀態。因此，「渾淪」似不應具體地解作「渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也」的「萬物相渾淪」，而是指萬物化生之前「氣形質具而未相離」的渾淪⁴²。

³⁹ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁379。又參見《淮南子·精神篇》：「夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰：『一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。』」（頁219）

⁴⁰ 參見蕭登福：《列子探微》（臺北：文津出版社，1990年），頁78-81。

⁴¹ 參見《鶡冠子·夜行》：「強為之說曰：芴乎芒乎，中有象乎？芒乎芴乎，中有物乎？」

⁴² 山口義男：《列子研究》，頁47認為「渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也」十四字，明顯是注家

文中所謂的「易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究也；乃復變而為一。一者，形變之始也」⁴³，張湛《注》認為：

《老子》曰：「視之不見名曰希。」而此曰「易」，易亦希簡之別稱也。太易之義，如此而已，故能為萬化宗主，冥一而不變者也。……一變而為七、九，不以次數者，全舉陽數，領其都會。既涉於有形之域，理數相推，自一至九。九數既終，乃復反而為一。反而為一，歸於形變之始。此蓋明變化往復無窮極。

這裏的「一」、「七」、「九」之數，歷來說解分歧⁴⁴。張湛《注》「領其都會」的解釋雖然很「渾淪」，但其中的主旨也很明白，主要在說明有形之域的發展變化，乃是一「出無入有，散有反無」的往復無窮極的歷程。

關於天地間萬物變化往復「出無入有，散有反無」的歷程，參見〈天瑞篇〉：

種有幾：若龜為鶉，得水為鱉，得水土之際，則為龜蟻之衣。生於陵屯，則為陵烏。陵烏得鬱栖，則為烏足。烏足之根為蟻螭，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，……化而為鳥，……羊肝化為地臬，馬血之為轉鄰也，人血之為野火也，……老踰之為猿也，魚卵之為蟲。……久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人。人又入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

《莊子》、《列子》書中言「化」，如果從有形具體之萬物之間的變化來說，所謂的「化」，則如《荀子·正名篇》所說：「狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。」古人視萬物之間的形狀轉變，有化而無別，謂之化。《莊子·逍遙遊》一開始即出現「北冥有魚，化而為鳥」的變形神話，魚化為鳥如何可能？這

之文混入正文。可備一說。

⁴³ 楊伯峻：《列子集釋》，頁8引孫詒讓：「此章與《易緯乾鑿度》文同。『九變者，究也』，《緯》作『九者，氣變之究也』，與下『一者，形變之始也』文正相對，此書當亦與彼同。」

⁴⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，頁7引胡懷琛：「張《注》不甚明了。中國數目系統，或曰，一生二，二生三，三生萬物。語見《老子》。或曰，一而二，二生四，四生八。所謂太極，兩儀，四象，八卦是也。語見《易·繫辭》。一變七，七變九，其說出《周易乾鑿度》。……然一變七，七變九，其理終不可解。」林希逸《沖虛至德真經膚齋口義》：「故『易』者，即『太易』也。即此一句而觀，則知形氣質具而下，只是發明『太易』兩字。……『變而為一』者，氣變而後有太極也。有太極而後有陰陽五行，故曰『一變而為七』。陰陽二與五行共為七也。少陰老陰之數，八與六；少陽老陽之數，七與九。此所謂九者，即乾數之極也。……九者，復變而為一，蓋言物極則變也，有必歸於無也。無能生有，故曰『一者，形變之始』。」（頁23）此說可供參考。

在古代人可能不會視為問題（當然，這在現今的生物學考古上也已不是神話），甚至視這類的「化」的存在理所當然⁴⁵。「種有幾」一段，亦見於《莊子·至樂篇》，但文字不如〈天瑞篇〉之完整⁴⁶。其中的主旨，不外乎「萬物皆種也，以不同形相禪。始卒若環，莫得其倫」（《莊子·寓言》）。郭象的《莊子注》則指出：「此言一氣而萬形，有變化而無死生也。」張湛的《列子注》承之，而頗有發揮：

夫生死變化，胡可測哉？生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。而形生之生，未嘗暫無。是以聖人知生不常存，死不永滅，一氣之變，所適萬形。萬形萬化，而不化者存歸於不化，故謂之機。機者，群有之始，動之所宗。故出無入有，散有反無，靡不由之也。

天地之間「始卒若環，莫得其倫」的無窮變化，亦即「一氣之變，所適萬形」的生死無間。此處張湛《注》：「生於此者，或死於彼；死於彼者，或生於此。」乃引用下文〈天瑞篇〉「林類曰：死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼」的文字。而《列子》及張湛《注》中的生死往返，相續不滅的說法，往往被學者視為因襲佛家「輪迴之說，釋迦之證，粲著明白」的明證⁴⁷。關於《列子》及張湛《注》中的「狀變形改」之「化」的「物化」自然說法，與佛家因果輪迴的不同，此處無法詳論。概略而言，錢鍾書關於「生死輪迴之於形氣變化，彌近似而易亂真」的說法，可以參考：

變化祇言形不常存，輪迴則主神不終滅；變化知有形一端而已，輪迴則剖形神為兩極，形體可更而昭靈不滅、元神無改。⁴⁸

〈天瑞篇〉又引鬻子之言：

粥熊曰：運轉亡已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈於此，成於此者虧於彼。損盈成虧，隨世隨死。往來相接，間不可省，疇覺之哉？凡一氣

⁴⁵ 張亨：〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（北京：新星出版社，2006年），頁405-406。

⁴⁶ 文中所述萬物之變化（演化、進化）過程，可以參考嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，頁115-123的討論。

⁴⁷ 例如，楊伯峻《列子集釋·辨僞文字輯略》引梁章鉅曰：「輪迴之說，蓋出於此。」（頁25）亦參見陳三立〈讀列子〉：「吾又觀《列子·天瑞篇》：『死之與生，一往一反。故死於是者，安知不生於彼？』……輪迴之說，釋迦之證，粲著明白。」（頁298-299）

⁴⁸ 錢鍾書：〈列子張湛注·天瑞條〉，《管錐編》（北京：中華書局，1979年），第2冊，頁472。

不頓進，一形不頓虧；亦不覺其成，亦不覺其虧。亦如人自世至老，貌色智態，亡日不異；皮膚爪髮，隨世隨落，非嬰孩時有停而不易也。間不可覺，俟至後知。

「運轉亡已，天地密移，疇覺之哉」？張湛《注》：「此則《莊子》舟壑之義。……夫萬物與化為體，體隨化而遷。化不暫停，物豈守故？」〈大宗師〉「藏舟於壑」之說，亦在強調「若人之形者，萬化而未始有極也」，變化日新，生死往來、嬰孩壽夭，都是「萬物之所係，而一化之所待」的展現。本篇之宗旨，猶足以與《莊子·秋水篇》相互發明：

萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎？何不為乎？夫固將自化。

〈天瑞篇〉中論及天地萬物之起源，以及物類之間的萬形萬化，正如張湛《注》所言「此蓋明變化往復無窮極」之義。而萬物之損盈成虧，隨世（生）隨死的往來變化，只是天地之「密移」。而所謂的「密移」，並非出自一個造物主有意的秘密計畫；「道無終始」，終究只是「無動而不變，無時而不移」的消息而已。〈秋水篇〉所說的「何為乎？何不為乎？夫固將自化」，可說呼應了前一節〈天瑞篇〉中所主張的「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」。「自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之」。

《列子》與《莊子》所論的天地之間的損盈成虧、消息盈虛之理，可說承自於《老子》的自然之道⁴⁹。張湛的〈列子序〉中曾說《列子》一書：「大歸同於老莊，屬辭引類特與《莊子》相似。」若從〈天瑞篇〉中的上述討論看來，確實如此。

四、《列子》與王弼、郭象玄學的關係

在許多學者眼中，《列子》一書之所以為偽，是因為〈力命篇〉和〈楊朱篇〉是魏晉玄學清談和放蕩縱欲的曲折反映，被視為「兩晉風俗史和思想史的資料」⁵⁰。

⁴⁹ 《老子·第七十七章》：「天之道，其猶張弓與？……有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。」

⁵⁰ 楊伯峻：《列子集釋·前言》，頁5。

同樣地，〈天瑞篇〉中的形上學、宇宙論的思想材料，也往往被視為魏晉玄學思想（張湛《注》）的反映。具體而言，許多學者將《列子·天瑞篇》中的「生化」、「不生不化」，以及「自生自化」等說法，視為魏晉玄學由王弼過渡到郭象的中間環節（西晉），或者視為調和崇有派與貴無派的主張（東晉）。箇中原因，自然與《列子》一書所涉及的複雜真偽問題有關，長期以來，也一直困擾（影響）著它在中國哲學思想史中的定位。

例如，牟鍾鑒教授認為：

《列子》全書的宇宙論，以「不生」、「不化」的虛無，為「有生」、「有化」的本體，表現了王弼玄學本體論的思想。同時又講「自生自化」，企圖將貴無論推向郭象的獨化論，卻又未能對獨化學說做出充分說明。……《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，這是不應混為一談的。⁵¹

作者認為，《列子》一書乃是玄學貴無論（王弼）向玄學獨化論（郭象）過渡的環節⁵²。

正如本文第二節的引述，張湛在注解《列子·天瑞篇》中的「生化」、「不生不化」、「自生自化」等等說法時，確實有意引用了《老子》（谷神不死、獨立而不改，周行而不殆）、《莊子》（環中），以及王弼（欲言存邪，欲言無邪）、向郭（忽爾自生）的種種觀點。張湛《注》的詮釋也意謂著，《列子·天瑞篇》的思想「所明往往與老莊、玄學相參」。而依據筆者的分析，《列子·天瑞篇》中的哲學思想，「大歸同於老莊」，在先秦老莊的著作中都可以找到關聯。雖然，我們未必能夠如張湛的〈列子序〉一般，從《列子》一書的駁雜成分中整理出一個完整一貫的體系（例如，列子與楊朱的關係），也未必能夠從《列子·天瑞篇》中的相關論述，還原列子本人的（貴虛）哲學思想⁵³。筆者認為，《列子》一書中涉及的形上

⁵¹ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988年），頁264-265。

⁵² 同前註，頁266-271。

⁵³ 《呂氏春秋·不二篇》、《尸子·廣澤篇》皆提到：「列子貴虛」，貴「虛」，可謂列子的中心思想。所謂的貴虛，除了《莊子·應帝王》（《列子·黃帝篇》）中，「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」的說法之外，在《列子·天瑞篇》中也有引述：「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。事之破確而後

學或宇宙論的論述，與其從魏晉玄學中王弼（貴無）到郭象（崇有）的中間過渡或調和折衷來解釋，倒不如從先秦道家老、列、莊的發展脈絡來理解。《列子·天瑞篇》中的「生化」、「不生不化」、「自生自化」等說法，「大歸同於老莊」，正可定位在老莊之間。畢竟，《列子》與《列子注》是不應混為一談的。

《列子》一書中的思想成分頗為複雜，筆者在前面的討論中也已提及，〈天瑞篇〉中既有追溯天地萬物之起源、有物混成的「渾淪」的宇宙論描述，也有探尋無形無名、無終無始之存在的存有學追問。〈天瑞篇〉中的不生不化者，乃指不同於具體之存在物之有始有終、有生滅聚散的現象變化而言；讓天地萬物生生化化而本身則無所謂生化（無生無滅，無聚無散）的整體存在活動（道）。在「有生有化」與「不生不化」之間，二者並非矛盾對立的關係。也就是說，道、物之際，實具有物物者（道）與物「無際」的「不際之際」的存有學差異。

從《列子》一書中的道物關係著眼，有學者進一步認為，《列子》的主張並未割裂「道」、「物」之間的聯繫。如果「道」脫離了「物」，只會形成「一種虛構的精神實體」，這種「道」實質上便離「上帝」相去不遠了⁵⁴。而《列子》一書在此並未失足，乃是受了王弼玄學的影響：

幸運的是，《列子》在此未嘗失足，大概是王弼首創的「體用不二」命題淬礪了它的辯證思維能力。⁵⁵

上述《列子》的思想乃以王弼的貴無論作為基本理論依據的說法，類似的立場，也可以牟鍾鑒教授的說法為代表：

〈天瑞篇〉……一方面承認有「生物者」、「化物者」，另一方面又說萬物「自生自化」，這豈不矛盾？非也，「生物者」、「化物者」不是一種實際的存在，只是一種邏輯的存在，它的特點是非物性。它並非造物主，因為造物主亦是一種物。它不能具體地生化萬物，它與萬物只是理論上的依存關係。「生物者」、「化物者」以其不生不化而成就萬物之自生自化。……這樣，獨化論的觀點便首次出現了。我們可以看出，獨化論不是作為王弼貴無論的對

有舞仁義者，弗能復也。」有關《列子》中的貴虛思想，參見拙著：〈外遊與內觀：論列子好遊〉，劉苑如主編：《遊觀：作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁257-284。

⁵⁴ 嚴捷、嚴北溟：《列子譯注》，頁6。

⁵⁵ 同前註，頁7。

立面而出現的，它是在繼承王弼的基礎上，為了補充、深化貴無論而提出來的。……

從實際上看，萬物只是自生獨化而已。《列子》這樣說，是為了劃清宇宙本體論與宇宙發生論之間的界限，前者是對宇宙層次關係的理解，後者是對宇宙實際過程的描述。有以無為本絕不等於有生於無。⁵⁶

兩位學者都正面肯定了《列子》哲學思想的價值，「道」並非一「虛構的精神實體」、上帝，或造物主。而所謂的「劃清宇宙本體論與宇宙發生論之間的界限」，以筆者的理解就是：《列子》一書中的「貴無」說（不生不化）與「獨化」說（自生自化），二者乃具有存有學的差異。所謂的「有以無為本絕不等於有生於無」，這裏的「以無為本」之「無」，乃是本體論（存有學）意義的「無」，意思是「無形無名」之道的存在（活動）；而「有生於無」之「無」，則是從「有形者生於無形」的有無、虛實去探詢萬物之起源的宇宙論問題，二者處理不同的存在方式。

所謂的「自生自化」與「不生不化」二者的關係，在不同的哲學思想（如老子與莊子，或王弼與郭象）中，會有不同的側重角度或觀點。但二者之間的辯證關係，原本即是先秦以來道家的傳統。

《老子·第七章》：

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生。

王弼《注》：

自生，則與物爭；不自生，則物歸也。

《老子·第十章》：

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

王弼《注》：

不塞其原，則物自生。凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。

《老子·第三十七章》：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。

《莊子·秋水篇》：

物之生也，……何為乎？何不為乎？夫固將自化。

⁵⁶ 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁 267-268。

《莊子·在宥篇》：

汝徒處無為，而物自化。……物固自生。

《莊子·齊物論》：「夫吹萬不同，而使其自己也。……」郭象《注》：

無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。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。自己而然，則謂之天然。……故物各自生而無所出焉，此天道也。……⁵⁷

《莊子·知北遊》：「物物者，與物無際。而物有際者……」郭象《注》：

明物物者無物，而物自物耳。物自物耳，故冥也。……既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也。⁵⁸

所謂的道（天地）「不自生」，指道法自然而言，不自私、有為，不以生為生。而所謂之物「自生」，則言萬物依賴出乎幽冥、不知其主的玄德之道而成濟其自然本性的實現。老、莊所言的「自生」與「不自生」，或王弼的「自生」與「不自生」、郭象的「自物」與「不自物」……，在不同的脈絡中可有不同的涵義。概略而言，前一「自」字描述「出乎幽冥」、「無故而自爾」的自然無為，無所從出的本真狀態；後一「自」字，則指自私自是，有刻意、有所為而為的態度。「自」與「不自」的辯證關係，或弔詭的詭辭運用，無論從「道」（自生與不自生）的角度、「物」（自物與不自物）的角度、或「聖人」（自化與不自化）的角度，都可以在道家的相關文本中找到根據。

「生」與「不生」、或「化」與「不化」二者之間的辯證關係，除了涉及存有學的差異問題，也涉及道家玄學不同派別之間不同的立場。例如，在王弼的「體用不二」的玄學立場來說，以無為本，乃即用而見體；「自生」與「不自生」的關係，是指天地萬物（有形有名）之「自生」，乃以「不自生」的自然之道（無形無名）為體。而郭象的「獨化」說，即用是體，主張「上知造物無物，下知有物之自造」；其「自生」與「不自生」或「自物」與「不自物」的關係，則專就物物當身獨體而言：一方面物各自生、物各自物，萬物存在之域皆是無待而自然、獨化於玄冥；一方面造物者無主、為之者誰哉，以「不自物」、「不自生」進一步排除萬物自生自物背後的主宰者、造物者或第一因的追問。

不論是老子、王弼的生而不生（側重道體層面的描述），或莊子、郭象的物

⁵⁷ [清] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁50。

⁵⁸ 同前註，頁753-754。

而不物（側重萬物層面的描述），都以看似弔詭的詭辭運用來表達道家哲學中「自然」的存在及其作用方式。《列子·天瑞篇》中有關「有生不生」、「有化不化」，或「不生不化」與「自生自化」的說法，在《老子》、《莊子》的思想中都可找到類似的說法⁵⁹。當然，《列子》書中的相關段落的說法並不能如同王弼與郭象的玄學主張那般完整而一致，這也許是張湛著意引用王、郭的玄學來詮釋《列子》的用意。然而，張湛鮮明地引用王弼與郭象（向郭）的玄學思想來解釋《列子》，自然也把王弼與郭象二人所代表的玄學（貴無與崇有）立場異同（或衝突）的「視域」問題帶了進來。換言之，當我們在詮釋《列子》的思想時，不可避免地觸及了張湛《列子注》中的詮釋學視域，這也就是詮釋學所謂的「效果歷史意識」(effective-historical consciousness)⁶⁰。因此，對於《列子·天瑞篇》的理解，就進入了王弼玄學的理解，也進入了郭象玄學的理解，甚至進入了如何調和（或過渡）王弼與郭象玄學的理解。

《列子·天瑞篇》中的「道」、「物」之間的聯繫（存有學差異），是否有賴王弼首創的「體用不二」命題方能獲得（更好的）理解？或者，《列子》的「自生自化」說是否預示了郭象「獨化論」視域的首次出現？這與《列子》一書是否是西晉時代的作品，乃是不同的問題。至少，筆者抱持著不同的理解。

五、結 語

誠然，《列子·天瑞篇》中的相關論述，並沒有如後世的道家（教）學者，或宋明理學家一般，在道與器，或理氣之間的關係問題給予詳細的論述。《列子·天瑞篇》中的思想，也許如同《老子》之道，或《莊子》中的天地一氣，盡可容許後代人從實體與虛理，或客觀存在與主觀境界等等不同的方式去理解。

⁵⁹ 進一步的探討，參見拙著：《自然·名教·因果：東晉玄學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁249-251。

⁶⁰ 從詮釋學的角度來說，所謂的理解就是一種詮釋。而我們對於傳統歷史文化的認識，總是身處某種角度、視域之中，此即所謂的詮釋學處境之意識。高達美認為：「理解被證明是一種效果，並知道自身是這樣一種效果。」「效果歷史意識不是探究一部作品所具有的效果歷史，即不是探究一種彷彿是作品遺留在後面的痕跡——效果歷史意識其實是作品本身的一種意識，因此它本身產生效果。」見伽達默爾(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442-443。

筆者認為，若暫時撇開魏晉玄學中「貴無」或「崇有」的視域，或者張湛《注》中引用（調和）王弼與郭象思想的前見，則《列子·天瑞篇》中的思想，原本即契合先秦道家傳統的道論。先秦道家之中的論道語言，有《老子》哲學中的實體之道、虛理之道，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之生，與不生之生；有《莊子》書中的「道在屎溺」無逃乎物的每下愈況，或者「雜乎芒芴之間，變而有氣」，甚或「種有幾」的物種起源說……。本文認為，《列子·天瑞篇》中的相關論述，正如同張湛在〈列子序〉中的理解，「大歸同於老莊」。

徵引書目

- 王叔岷：《先秦道法思想講稿》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。
- 北京大學出土文獻研究所：《北京大學藏西漢竹書（貳）》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，北京：人民出版社，1988年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 伽達默爾(H.-G. 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。
- 沈清松：《物理之後——形上學的發展》，臺北：牛頓出版社，1987年。
- 周大興：〈《列子·楊朱篇》析論〉，《中國文哲研究通訊》第21卷第4期，2011年12月。
- _____：〈外遊與內觀——論列子好遊〉，劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- _____：〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月。
- _____：《自然·名教·因果：東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 張亨：〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社，2006年。
- 莊萬壽：《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，1989年。
- 陳鼓應：《老子註譯及評介》，北京：中華書局，2009年。
- 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33卷，1992年6月。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2009年。
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》，北京：中國社會科學出版社，2006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。

錢鍾書：《管錐編》第二冊，北京：中華書局，1979 年。

賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北：臺灣大學出版中心，2011 年。

蕭登福：《列子古注今譯》，臺北：文津出版社，1990 年。

鍾振宇：《道家與海德格》，臺北：文津出版社，2010 年。

嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，臺北：文史哲出版社，1994 年。

嚴捷、嚴北溟：《列子譯注》，臺北：仰哲出版社，1987 年。

山口義男：《列子研究》，東京：風間書房，1976 年。

池田知久：〈道の形而上學〉，《老莊思想》，東京：財團法人放送大學教育振興會，1996 年。

Graham, A. C., trans. *The Book Lieh-tzu: A Classic of the Tao*. New York: Columbia University Press, 1990.

Heidegger, M. *Identity and Difference*. Translated by J. Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Wieger, Léon, trans. *Lieh-Tzu: The Treatise of the Transcendent Master of the Void*. Felinfach: Lianerch Publishers, 1992.