

译注

严北溟 严捷 撰

列子



译注

严北溟 严捷 撰

列子



上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

列子译注/严北溟,严捷撰. —上海:上海古籍出版社, 2012.8

(国学经典译注丛书)

ISBN 978-7-5325-6390-6

I. ①列… II. ①严…②严… III. ①道家②列子—译文③列子—注释 IV. ①B223.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 047112 号

国学经典译注丛书

列子译注

严北溟 严捷 撰

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: gujil@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

常熟新骅印刷有限公司印刷

开本 700×1000 1/16 印张 12.5 插页 2 字数 174,000

2012 年 8 月第 1 版 2012 年 8 月第 1 次印刷

印数: 1—4,300

ISBN 978-7-5325-6390-6

K·1552 定价: 18.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

前 言

(一)

唐天宝元年(公元742年),笃信道教的唐玄宗下旨置“玄学博士”,并以四部道家著作作为经典,士人习之可以应试科举。其中一部被奉为《冲虚至德真经》的,就是摆在我们面前的这本相传为战国列御寇所撰的《列子》。

但是时隔不久,便有人对这部经典的真伪发生了怀疑。柳宗元率先,高似孙继起,于是考辨《列子》真伪者不绝于史,至今可说是真相大白了:原来《汉书·艺文志》所著录的《列子》八篇早已亡佚,今本《列子》八篇从内容看掺杂着大量魏晋思想;从语言使用看,出现许多先秦所不能有的词汇,其出于魏晋间人的伪托是无疑的。

由于《列子》被判为伪书,列御寇其人的存在也成了怀疑的对象。根据《庄子·天下篇》、《荀子·非十二子》论道术流变及于诸家,独不提列御寇;而司马迁撰《史记》也无一字涉及列子,宋高似孙便认为:“岂御寇者,其亦所谓鸿蒙、列缺者欤?”(《子略》)将之归入神怪杜撰一类。

但现存的史料片断,却从不同角度肯定了列子的存在。《汉书·艺文志》班固注“圉寇,先庄子,庄子称之”,而《庄子》一部书确有十多处提到列子,似不无所据。《庄子·让王篇》谓:“子列子穷,容貌有饥色,客有言之于郑子阳者。”子阳之事可见《吕览·适威》,又见《淮南子·汜论》,这证明列子与子阳同时,据《史记·郑世家》说,“郑繻公二十五年,郑君杀其相子阳”,则其时为公元前389年。另据《战国策·韩策》:“史疾为韩使楚,楚王问曰:‘客何方所循?’曰:‘治列子圉寇之言。’曰:‘何贵?’曰:‘贵正。’”郑于前375年为韩所灭,韩徙于郑,史疾据以习闻御寇之言,似属可信。

可是此处说列子“贵正”,而《尸子·广泽篇》及《吕氏春秋·不二篇》却说“子列子贵虚”。正即正名,虚则无名,岂不自相矛盾?故清人汪继培《列子

序》云：“其文或浅近卑弱，于《韩策》所称贵正，《尸子》、《吕氏春秋》所称贵虚之旨，持之不坚，故先儒多疑其伪。”其实列子倒从来没有“持之不坚”的地方，从《庄子》所描述的列子行事看，他一生正是“离形去智，泊然虚无，飘然与大化游”，故“贵虚”方为正宗。史疾游说者流，其言殊不可信。

要之，列子是战国时身居郑国圃田的一位隐者。他有自己的老师、同学以及弟子，崇尚清虚无为，顺性体道。所学的那一套本事如“心凝形释，内外尽矣”以及壶丘子向神巫季咸所显示的“杜德机”、“衡气机”、“太冲莫朕”等相，很有点像后人的辟谷、导引、入定等气功术，而他思想特点的形成又同这很有关系。庄子“心斋”、“坐忘”等修身方法受其影响也未可知。也像庄子一样，列子虽然穷得“容貌有饥色”，却不肯出仕而“为有国者所羁”。他当然不会想到，千年之后竟会被捧上“冲虚真人”的宝座，也不会想到居然有人会代为立言，而且伪造得如此言之凿凿，乃至酿成千古公案。那么，谁是伪造《列子》的作者呢？

历代考辨家大多把怀疑的眼光盯住《列子》注者张湛。据《世说新语·任诞篇》注引《晋东宫·官名》，张湛字处度，高平人，仕至中书侍郎、光禄勋。他作《列子注》，序中自称，其祖父曾于永嘉之乱渡江，根据从王宏、王弼家所得而仅存三篇的《列子》，加上从刘正舆和王弼女婿赵季子家得到的残编九卷，然后“参校有无，始得其备”。因张湛叙述得书源流，辗转不离王氏，而且西晋玄风正盛，却不见诸家引称《列子》者，后人就认为张湛此说实在是欲盖弥彰，逃不脱作伪的嫌疑。但是，如果肯定是张湛伪造《列子》，就无法解释以下两点：

一、张湛于正文常有不解之处，如《仲尼篇》“孤犊未尝有母”句下注道“未详此义”；甚或有注释错误之处，如“不生者疑独”之“疑”应训为“定”，张注却训为“疑惑”；时亦有纠正原文之处，如《力命篇》说子产杀邓析，张注便据《左传》给予纠正。既然自撰自注，怎会有不通不解之处？

二、张湛注谓《列子》之旨“往往与佛经相参”，“群有以至虚为宗，万品以终灭为验”。其实《列子》虽然受了些佛教“幻化生灭”等说影响，但仍肯定“道”亦即世界物质本体及规律的客观存在，而当时流行中土的大乘般若学则以万物空无自性而否认世界的真实本质，两说大相径庭，怎能“相参”？更从张注表现的思想看，主要是调和当时“贵无”和“崇有”两种相反的学说，这同《列子》主旨亦不尽相同。另外张注还有批评正文处，如《杨朱篇》讥讽伯夷和展禽，张湛便说“此诬贤负实之言”。既然自撰自注，怎会与正文有如此的思想差距？

因之,我们不能同意张湛作伪说,尽管《列子》有今日之貌,全赖他的保存整理,但这与伪造毕竟是两码事。另有近人马叙伦以张湛之祖得书于王氏,怀疑是王弼之徒所伪造,也只能算是臆测。我们倒倾向于他在《列子伪书考》中说的:“盖《列子》书出晚而亡早,故不甚称于作者。魏晋以来,好事之徒,聚斂《管子》、《晏子》、《论语》、《山海经》、《墨子》、《庄子》、《尸佼》、《韩非》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《淮南》、《说苑》、《新序》、《新语》之言,附益晚说,成此八篇,假为向《序》以见重。”但此说尚须纠正的是,从《列子》文气简劲宏妙、内容首尾呼应自成一体的特点看,似乎不可能在这样一个长时期内经过多人多次的增窜而成,而只能出于一家之手笔。倘此说成立,便可将成书时间缩到一个小的范围。根据《周穆王篇》本自《穆天子传》,而后者系西晋太康二年与《竹书纪年》等册简同出于魏襄王或魏安釐王冢,可定其成书最早不会超过公元281年,至迟不晚于永嘉南渡(公元315年)前后。至于伪作者谁,在没有可靠资料证明之前,最好不要捕风捉影。

以往学者辨明某书为伪,无不像对待文物赝品一样,以弃之为快,如梁启超的《古书真伪及其年代》便举《列子》为例狠狠说道:“有一种书完全是假的,其毛病更大,学术源流都给弄乱了。”其实,这种态度未必真科学。就《列子》而言:

第一,如果杂纂诸家之言,最多只能弄出一个大拼盘,怎会造出《列子》这样有整个思想体系的重要著作?妥当的解释是,其一,伪作者自有其一贯之道,他据此来剪裁诸家之说;其二,伪作者当有所本,亦即不能排斥这种可能性,今本《列子》中有部分章节正是先秦《列子》的佚卷,在伪造时作为线索被补缀进去,因此它并非全盘伪造,而是伪中杂真。这一点,宋人黄震、明人宋濂至清人姚际恒、姚鼐都有觉察,是比较客观的。试以《天瑞篇》为例。其首章“有生不生,有化不化……不生者疑独,不化者往复”一段,不见于先秦两汉群籍。“疑独”之“疑”,张注为:“疑其冥一而无始终”,亦即训“疑惑”,作动词用。译成白话,即“不生者怀疑是独立的”。而后一句“往复”二字则全作形容词用,译成白话是“不化者是往复无穷的”。两句虽骈联而出,辞气却极不相称。其实张注全是误解。《诗经·桑柔》有“靡所止疑”,传曰“疑,定也”。《说文》段注认为此“疑”应是“𡗗”之误,“𡗗”训“定”,“疑𡗗相似,学者识疑不识𡗗,于是经典无𡗗”。“疑独”之“疑”显系“𡗗”的传抄之误,应训作“定”,译成白话即“不生者是独立不改的”,便与后句辞气连贯。看来张湛不识“𡗗”,而传《诗经》的毛亨也不识此字。《毛传》出于西汉,可见“𡗗”字在当时已鲜

为人知,由此似可判断上面一章应为先秦佚文,此章之下“谷神不死”一段,抄自《老子》六章;再下“有太易,有太初”一段,抄自《易纬·乾凿度》;“清轻者上为天”一段,抄自《淮南子·泰族训》;后面“种有几,若蛙为鹑”则抄自《庄子·至乐篇》,皆有所出,可是它们一旦缀合,便自成体系,表达了《列子》独特的自然天道观。这里似可显出伪造《列子》者以《列子》佚书为纲,兼采众家以从事再创作的高明手法。

第二,《列子》还保存了不少先秦佚书的片断,如鬻子之言四段,不见于今本伪《鬻子》书,有人认为可能是古《鬻子》的残遗;另如《杨朱篇》,古来就有人因其辞气不类,而怀疑其中有先秦杨朱的佚文。至于书中许多富有价值的寓言故事,如《愚公移山》、《鲍氏之子》等,皆为他书所无,全赖《列子》得以保存至今。

第三,说《列子》是伪作,只是说它不能代表先秦的思想,但既已查明它成书于魏晋时期,它便可代表当时的某种哲学思潮,这非但不会将学术源流弄乱,反而使我们发现了魏晋哲学的逻辑发展中一个不可或缺的一环,这便是下面将重点讨论的内容。

(二)

魏晋玄风煽起,标志着哲学思维的大深化。《列子》因是杂纂诸家,代先人言,自然不好直接使用当时流行的许多新范畴,但就全书思想倾向看,它并没有回避有关本末、有无、名教、自然等问题的激烈论争。看得出,《列子》赞同王弼等贵无派对两汉神学目的论和谶纬迷信的批判,却又反对他们“以无为为本”的精神实体;它赞同裴頠等崇有派“无不能生有”的观点,却又断然毁弃他们所推崇的礼教纲常。更突出的是,它不满于两汉元气论用特殊物质去说明万物生成,进而将眼光探到世界的背后。它的宇宙观包括三个层次。

一、它首先提出“有生不生,有化不化;不生者能生生,不化者能化化”。所谓“生者”、“化者”,指生死代谢的具体事物;所谓“不生者”,“不化者”,便是比具体事物更为根本的东西,亦即“道”。“道”的特性是“往复,其际不可终;疑独,其道不可穷”,即是说,“道”在永恒的循环运动中化生万物,而本身则无增无减,独立不改。显然,具有这种无限特性的,除了客观世界本身,别无他物。因此,《列子》的“道”便是对世界总体的称谓。具体的、特殊的物质如精气或元气,不能说明世界无限多样性的统一,因为世界统一性即是世界的本质,本质是普遍的、无形式的。用某种特殊物质当作世界的本质,势必陷入既

是具体而感性的,又是普遍而无形式的两难推理。只有普遍而无形式的“道”,才好拿去作普遍而无形式的世界本质。《列子》的抽象思维水平显然高出前人一筹。

但仅止于此,还无法判断此“道”的实质究属物质还是精神。因为这时候说的“道”并非存在本身,还只是对世界本体的一种抽象概括,一种“纯思”或曰主观映象。早在《列子》之前,就有不少哲学家已经达到了这种抽象,如扬雄的“玄”、王弼的“无”或“至道”同样是对独立于人意识之外的世界本质的抽象。问题的关键,在于用“道”去作为世界本体时,究竟怎样解释它与万物的关系?因为“道”的属性只有在这种关系中方能显现出来。偏偏在这一步,许多人纷纷失足。他们不懂本质与现象割裂不得,只能是道在物中,物自体道。“道”脱离了物,即便刚才还是对世界物质本质的正确抽象,也会立刻变成一种虚构的精神实体。因而,一旦他们把这种“道”以“崇本息末”的方式凌驾于万物之上,便是将纯思辨的产物充做了世界的本质,于是这种“道”实质上便离“上帝”相去不远了。不仅扬雄、王弼,就连先秦道家巨擘老、庄,只要谁试图对世界本质作更高的抽象,就会在这个问题上堕入迷雾。可见,要克服“道”的精神实体化,就必得从本质与现象、普遍与特殊、主观思维与客观存在的矛盾统一上,去正确解决“道”与“物”的关系。

二、幸运的是,《列子》在此未曾失足,大概是王弼首创的“体用不二”命题淬砺了它的辩证思维能力。王弼用“体用不二”的辩证方法来强调“用以无为本”的唯心观点,而《列子》则用它来剖析“道”“气”关系,以此揭开道的第二层次——宇宙万物的生成过程。

它指出:“夫有形生于无形,则天地安从生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素。太易者,未见气也;太初者,气之始也,太始者,形之始也;太素者,质之始也。”这个生成运动一直发展到“天地含精,万物化生”。说“太易者未见气”,岂不是认为世界有一个绝对虚无的本体吗?说“太初者气之始”,岂不是说世界有一个发展的开端吗?不对。首先,《列子》否认“无能生有”,而是认为“有形生于无形”,“无形”非“虚无”之谓,而是无形体之谓。其次,《列子》所说“太易者未见气”,是指太易时不见有形之气。究其实,“太易”很像庄子的“芒芴”。《庄子·至乐篇》云:“察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形。”这里说“芒芴”无气,同样是说无有形之气。“芒芴”同“浑沦”同“忽恍”,皆一声之转,而“忽恍”据《老子》十四章说即是“其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象,

是谓忽恍”。可见“太易”指的是一种比有形之气更为原始的物质。《列子》形容它“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”，此句源自《老子》十四章“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”，故张湛注道：“易亦‘希’简之别称也。太易之义如此而已，故能为万化宗主，冥一而不变者也。”这说明，《列子》的太易便是气之本体，万象世界都是这气本体聚散变化的结果。其后有一段“舜问乎丞”的故事，说明“道不可得而有”是因为“天地强阳，气也，又胡可得而有”。这里用“太易”把“道”与“气”统一起来，对“道”作了第一个物质性的规定。

三、在第三层次中，《列子》通过一段有关生物进化的描述，突出强调了“种有幾”和“万物皆出于机，入于机”的观点。“幾”，即“幾微”，《易·系辞下传》谓“幾者，动之微”，义指极细微的质素。“机”，即自然，如《庄子·至乐篇》成玄英疏：“机者发动，所谓造化也。”造化乃自然之谓。这里说明，万物皆种，以不同形相禅，幾微入水，则为续断，为青苔；登陆，则为草，为虫，为鸟，为兽，乃至为人；人死又化成幾微，返回自然界无穷的循环变化中。这里的进化程序用现代生物学眼光看固然有点可笑，但在当时能够出现这种进化论思想，又是十分可贵的。更加可贵的还在于，它以此来肯定非生命物与生命物在物质基础上的统一，使“道”在此又获得第二次物质性的规定。

通过这三个层次，《列子》分别从世界本体的角度，从万物生成的角度，从物种进化的角度，论证了世界的物质统一性。这三大段如果分开看，什么都不是，但一经结合成整体，便相互联系，相互统摄，形成由抽象到理性具体，由微观到宏观，由局部到总体的层次，使“道”、“太易”、“机”三个相等价的范畴构成一个整体，从不同侧面表示出“道”与“物”的有机统一，合而言之，“道”即是“气”，即是“幾”；分而言之，“道”是体，“气”和“幾”是具体运动状态。

推其原，《列子》以“道”“易”“机”三结合来解决道、物关系的做法，直接是对东汉张衡、王符的继承。张衡已经开始把他的宇宙形成论同本体论结合起来，将天地的起源分成“溟滓”、“庞鸿”、“天元”三个阶段，分别作为“道之根，道之干，道之实”（《灵宪》）。王符则以“道”作为“气之根”，将“气”作为“道之使”，“必有其根，其气乃生，必有其使，变化乃成”（《潜夫论·本训》），亦即道气一体，体用一原，道即气之体，气即道之用。《列子》则进一步发展了他们的观点，出现了元气本体论的萌芽。

今人已经发现张载是通过中唐柳宗元“太虚元气说”这一中介，把东汉王充的元气自然论转化为他的元气本体论的；而从现有资料看，柳宗元在自然观

上的成就又同王弼有很大关系。柳少时即从父学王弼的易学,常说未读韩康伯的《周易注》和孔颖达的《周易正义》就不能知所谓《易》,而韩、孔易学只是对王弼易学的诠释补充。我们则认为,柳、王之间还应有一个过渡环节——《列子》书。从上述看出,《列子》正是抛弃了王弼以无为本的精神实体,但同时又吸取了他关于体用、本末、动静等范畴中的辩证法因素,才得提出接近元气本体论的“道、气、幾”实体。这条思想路线同柳宗元是一致的。柳宗元当悉心揣摩过《列子》,并深受其影响,这从他对《列子》的过分奖誉,乃至置《列》于《庄》之上,可以窥见。他在《辨列子》一文中谓《列子》“虽不概孔子之道,然而虚泊寥阔,居乱世远于利,祸不得逮于身,而其心不穷,《易》之遁世无闷者,其近是与?余故取焉。其文辞类《庄子》,而尤质厚,少伪作,好文者可废耶?”因《列子》杂纂一篇常由数家之言合成,故自己的观点多不直抒,而是隐藏在篇章段落的关系之中。不了解《列子》的特点,就可能见仁见智,相差很远。倒是柳宗元独具只眼,只因后人不解柳文深义,反讥其不识货。如清人姚际恒便说:“柳子厚曰:《列》较《庄》尤质厚……如此之类,代代相仍,依声学古。噫!以诸公号能文者而于文字尚不能尽知,况识别古书乎?”(《古今伪书考》)其实倒是他“不能尽知”,不知柳宗元对王弼贵无本体论的借鉴原是承着《列子》的一脉。

(三)

《列子》能在元气理论上达到如此高度,同它有着较丰富的辩证法思想分不开。书中有关物质与运动不可分,时空无限与有限统一等精彩论述在在可见。

它借鬻熊的话说:“运转亡已,天地密移,畴觉之哉?”(《天瑞篇》)即运动瞬息不停,天地暗暗移动,不靠理性思维的把握,谁能感觉到呢?当然,早在先秦两汉,就已经有不少人发现,不但天在运动,地也在运动,如汉代《尚书纬·考灵曜》指出:“地恒动不止而人不知,譬如人在大舟中,闭牖而坐,舟行不觉也。”(《太平御览·地部》引)但《列子》则进一步从哲学的高度,指出运动乃是事物的普遍规律。张湛有一段注文比较正确地阐发了此文旨义:“夫万物与化为体,体随化而迁。化不暂停,物岂守故?”这便是说,物质与运动同为一体,不可分割,物质在运动中发展。“化不暂停”,因而一物向他物的转化是绝对的;“物岂守故”,于是任何事物的常住性只是相对的。

那么,物质又如何运动呢?夏革回答殷汤道:“物之始终,初无极已,始或

为终,终或为始,恶知其纪?”(《汤问篇》)这句话包含三层意思。其一,具体事物有终有始,但世界总体的运动转化则无始无终,“初无极已”。其二,每一事物都是总体长链上的一环,此一物的终结,即彼一物的开始,间不可分。其三,由于始终相续,互为因果,因而任何事物决无孤立之理,世界万物的普遍联系,就表现在物之始终相续的运动转化中。

它说:“故物损于彼者盈于此,成于此者亏于彼。损盈成亏,随世(生)随死”(《天瑞篇》),“自短非所损,自长非所增”(《力命篇》),更表明,物质和运动可以从一种形态(如损亏)转化为另一种形态(如盈成),但宇宙总体则既不损亦不增。这是老子“道兼变常”观点的发展,并直接为王船山所谓“(气)聚散变化,而其本体不为之损益”(《正蒙注·太和篇》)的质量守恒思想奠定了基础。至于“一气不顿进(尽),一形不顿亏”(《天瑞篇》)的观点乃是承认事物的渐变,而“间不可觉,俟然后知”(同上)则包含着突变的意味。“积于柔则刚,积于弱则强,观其所积,以知祸福之乡(向)”(《黄帝篇》)说明任何相对待的事物可以转化,柔由于积(量变)可达到自身的否定——刚(质变)。这里不同于传统的“物极则反”。物极必反,指不极不反,忽视了量变之中的局部质变。王夫之就反对物极方反的观点,认为对立实相蕴涵,一事物正在发展中,其中所蕴涵的相反即渐成长而出现,因而“方动即静,方静旋动,静即含动,动不舍静”,“岂皆极其至而后反哉”(《思问录·外篇》)?《列子》所谓“观其所积,以知祸福之乡”,指在事物量的积累中,便可知其质变,就已经包含了这一可贵的思想。

但更为可贵的是,《列子》已经初步意识到物质运动转化的无限性,就在于其本身结构层次的无限性。《汤问篇》中,夏革说了“古初无物,今恶得物”以肯定物质只能产生于物质,而物质是无限的以后,又进一步提出“无则无极,有则无尽”的命题。(“无尽”原文应为“有尽”,据陶鸿庆《读列子札记》说,有尽为无尽之误。)第一个“无”字是“虚空”的别称,故“无则无极”指的是宏观世界的无限;所谓“有则无尽”,则指微观世界的无限。(如陶鸿庆谓,“有则无尽”者,即公孙龙所谓“有物不尽”,惠施所谓“一尺之捶,日取其半,万世不竭。”)为了说明宏观世界的无限,它指出了“四海、四荒、四极”乃至“含万物者”、“含天地者”等递相包含的层次;为了说明微观世界的无限,它用了“含万物也故不穷”的警句,最后又把宏观、微观统一起来,提出“大小相含,无穷极也”的宝贵命题。这显然继承了先秦名家惠施“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一”的命题,但《列子》的辩证思维要比惠施那种单纯的概念分

析要科学得多。它意味着物质层次结构是无穷尽的,而每一层次结构又都包含有限与无限的相互对待。比如它在“杞人忧天”的故事中指出“天地不得不坏”,即作为一个特定层次结构的“天地”,在时空中的存在是有限的;而这里又说天地因为“含万物也故不穷”,乃指天地自身包含着无限的结构层次,各层次结构之间的运动和转化又是无限的。因而“天地”既不得不坏,又无穷无尽。无限存在于有限,有限包含无限,物质作为特定结构是有限的,但对于物质运动转化的无穷序列来说又是无限的。应该说,《列子》这种朴素辩证法思想达到了相当高的程度;在它之前,还很少有人如此透彻而明确地提到这个问题。

《列子》丰富的辩证法思想同它善于吸收当时自然科学的成果又是分不开的。在《天瑞篇》中它用古人对生物进化的猜测来论证物质的统一性,《周穆王篇》中采取秦汉时重要医学文献《灵枢经》的文字,解释成梦的原因,以正确说明形神关系。特别是“杞人忧天”故事中所提出的宇宙理论,当直接来源于后汉郗萌所传述的“宣夜说”,比“盖天说”、“浑天说”更为科学。两汉魏晋的哲学家一般从元气论的立场去探讨宇宙天文,但在辩证思维水平上却有高下之分。王充认为“夫天者,体也,与地同”(《论衡·谈天》),把天看成与地同为固体,并不正确;而《列子》不仅认为天是“积气”,同时认为日月星辰是“积气中之有光耀者”,这同杨泉说的“夫天,元气也”,“星者,元气之英”当有直接关系。但杨泉却又认为“日月之精为星辰,星辰生于地”(《物理论》),而《列子》则避免了这一缺陷,指出日月星辰云雾虹蜺,都是“积气之成乎天者也”。至于“天地不得不坏,则会归于坏”的见解,也显然比王充“天地不生,故不死”(《论衡·道虚篇》)的看法要高明。尤其《列子》认识到,天地虽然是肉眼所能见到的有形物中之最巨者,但却不过是广漠无垠宇宙空间中的一个“细物”,其中不仅包含着可贵的辩证思想,而且在它所描绘的这一幅宇宙图景中,可以看出“地载气而浮”的认识萌芽。《列子》以前的哲学家即便已经用“天乘气而立”来解决“天”的问题,但对“地”的运动论述却十分落后,就连比较正确的杨泉也认为地“载水而浮”,直到北宋张载明确指出“地在气中”(《正蒙·参两》),才算解决了地球浮于气中的问题。于是,《列子》所谓“天地者,空中之一细物”的见解,便有抹煞不了的理论价值。

同先秦道家一样,《列子》也用较多篇幅论述了“养生”与“体道”的关系,亦即如何修养身心以把握世界本质及其规律。认识到“至道不可以情求”(《黄帝篇》),则偏执于名言概念或感性具体的方法无法认识世界本质,必得

依靠理性思维,这无疑是正确的;认识到耳目感官造成的错觉谬见会妨害认识的正确性,因而提出“在己无居,形物其箸,其动若水,其静若镜,其应若响”(《仲尼篇》),即像水一样顺从自然规律,像镜子、回声一样如实反映客观世界,这无疑也包含有唯物反映论的合理因素,但过分强调名言概念和耳目感官的局限,不知它们乃是联接主客体的桥梁,因此认为“善若道者,亦不用耳,亦不用目,亦不用力,亦不用心”(《仲尼篇》),就不免使人对世界总体的把握变成一种“默而得之,性而成之”的神秘直觉。

但是,同前期道家片面强调“涤除玄览”(《老子》十章)、“不出户,知天下;不窥牖,见天道”(《老子》四十七章)有所不同,《列子》并非提倡坐而体道,而认为只有通过长期实践,才能达到对至道的直觉体验。《黄帝篇》、《仲尼篇》中包含二十多个寓言故事,为“梁鸯饲虎”、“觞深操舟”、“吕梁济水”、“痾痿承蜩”、“纪渚子斗鸡”等,描写的都是终日生活在生产实践中的下层劳动人民,无不胼手胝足,苦学勤练,方臻与道神契的境界。与前期道家“弃圣绝智”、“恬愉无为,去知与故”还有不同的是,《列子》也并非一概地反对“智”,相反,在《说符篇》中,以孟氏二子、宋国兰子、牛缺等人的遭遇,指出:“投隙抵时,应事无方,属乎智。智苟不足,使博如孔丘,术如吕尚,焉往而不穷哉?”说明人应该发挥主观能动性,不失时机地把握事物变化的一切条件和环节。

由于承认认识活动与“行”和“智”的关系,《列子》着重阐述的“贵虚无为”思想便呈现不同于前人的特点。老子的“无为而无不为”本身包含的矛盾,使其出现两条不同的发展路线。如田骈、慎到的无为便是自同于草木土石般的无为,其“于物无择,与之俱往”,“椎拍輓断,与物宛转”(《庄子·天下篇》),是将老子的无为朝死的无为发展。而《淮南子》则反对“寂然无声,漠然不动,引之不来,推之不往”的死无为,认为“所谓无为者,不先物为也,所谓无不为者,因物之所为也”(《原道训》)。《列子》正是继承了《淮南子》这一条路线,以“发无知,何能知?发不能,何能为?聚块也,积尘也,虽无为而非理也”(《仲尼篇》),批判了和光同尘、不自别异的无为。“愚公移山”描写了人类改造自然的伟力,而“盗亦有道”则强调人们凭其智力从自然界获取生产生活资料的合理性。托名黄帝撰的《阴符经》中有“天地万物之盗,万物人之盗,人万物之盗也”,意思同《列子·天瑞篇》“盗亦有道”一节文字十分相似,它直接启迪唐代哲学家李荃提出人定胜天的“盗机”思想。据近人余嘉锡考证,《阴符经》可能成书于北朝,或与道士寇谦之有关(见《四库提要辨正》),则其滥觞于《列子》的盗天思想就不为无据。

(四)

在前面两章里,我们破斥了通常以为《列子》在自然观上鼓吹“无能生有”的精神本体,在认识论上取消理性思维,宣扬神秘直觉的误解。但今人对《列子》误解最深、诟难最多的,乃在于《力命篇》和《杨朱篇》。认为前者代表封建统治者宣扬麻痹劳动人民的宿命论,后者则是魏晋门阀士族宣扬自身腐朽淫乐的世界观,几成定论。但只要我们将两篇的逻辑结构及相互关系,就会发觉问题并不那么简单。

《力命篇》确实宣扬命定论,但其出发点一开始就与相信“天”能赏善罚恶、因果报应的宿命论有所不同,它恰恰反对两汉神学目的论的“天人感应”说以及有鬼论。西汉董仲舒认为“今善善恶恶,好荣憎恶,非人能自生,此天施之在人者”(《春秋繁露·竹林》),而《力命篇》却反复强调,人的命运“天地不能犯,圣智不能干,鬼魅不能欺”,“匪祐自天,弗孽由人”,“不由天,不由人,亦不由鬼”。王充在抨击神学目的论时说:“人不晓天所为,天安能知人所行?”(《论衡·变虚》)《列子》连语言都同王充相似,究其实,它同王充的机械命定论有着相同的思想根源。

社会上存在着大量“穷圣而达逆,贱贤而贵愚,贫善而富恶”等不平等不合理的现象。这种种吉凶祸福,寿夭贵贱本有其深刻的社会历史原因,《列子》深为叹息,但时代的局限又不可能使它把笔锋指向阶级统治制度的根源,它只能认为“生生死死,非物非我,皆命也”,将原因归咎于“命”,亦即人对之莫可奈何的某种必然性。人只有“于俏而不昧然”,不迷惑于社会上纷呈的偶然现象,洞察其中包藏的必然性,才能不为寿夭、荣辱、安危所萦怀。篇末最后一节,是本篇总旨所在,它认为士、农、工、商,各趋利而逐势,是人力所能为的,至于水旱、成败、否泰,则非力所能,乃命使然。简言之,便是谋事在人,成事在天。可见《列子》命定论还没有走到全盘否定人的主观能动性的地步。

至于《杨朱篇》中享乐主义的产生,更有其特定的时代社会背景。东汉以后,中原地区陷入长达三百多年的历史大动乱。豪族的兼并,人口的锐减,外族的入侵,国土的分裂,使生产力受到摧残。但动荡的结果,却同时动摇了儒家独尊的地位。名教纲常稍有松弛,注重思辨的魏晋玄学便以思想解放的形式,从两汉僵死的繁琐经学和谶纬神学中冲决而出,随之而起的是一大批毁弃礼法,放浪形骸的知识分子。《列子》作者当是其中一员。他们高唱“六经以抑引为主,人性以从欲为欢”(嵇康《难自然好学论》),宣扬娱情放诞的享乐主

义,其本质在于把宗教神学化的人性和道德拉回到现实世界,以人本身来说明人,因而有其普遍性的进步历史意义。自不可因其鼓吹享乐,就褊狭地归之于豪门贵族的腐朽生活。只有正名定分的礼教,才是封建统治者安身立命之本;他们即便要宣扬自己的腐朽生活,也不可能和不必要把矛头去对准自己的命根子;而《杨朱篇》通篇宗旨,便在于彻底诋毁名教,硬要说它是门阀士族腐朽生活的自我写照,岂不有些牵强?

可以说,在魏晋时代还没有一个人像《列子》那样彻底地否定名教。何晏、王弼的“名教出于自然”在于调和名教与自然的矛盾,而“圣人有情不累于情”则从主观上否认了人是感性的实体;郭象以“物各自生”、万物皆得其宜,表明他既任自然又任名教;即便是宣扬“越名教而任自然”而攻击名教最烈的阮籍、嵇康,也不过是反对被司马氏集团腐化了的礼教,按鲁迅的说法,他们表面上毁坏礼教,“实则倒是承认礼教,太相信礼教”(《魏晋风度与文章与药及酒之关系》)。究其原因,在于他们的思想基础本质上仍属儒家的体系。《列子》则不然,它所拿起的理论武器,乃是先秦杨朱的“为我”主义。

早在战国初年,杨朱学说就已是与儒墨相抗衡的三大显学之一。杨朱本人并无著作传世,其言论由后人记载,散见于《孟子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等诸子书中。针对商周以来的神化先王观和天命论从根本上否认个人意志和鄙弃人的自然欲望的倾向,他提出“天生人而使有贪有欲”(《吕氏春秋·情欲》),倘“耳不乐声,目不乐色,口不甘味”则“与死无择”(同上),肯定了感官欲求的满足是人生最高意义。而在追求感官快乐到适足以害生时,则须加节制,“是故圣人之于声色滋味也,利于性则取之,害于性则舍之,此全性之道也”(同上《本生》)。在此基础上,杨朱提出“拔一毛而利天下不为”的个人主义。这就同强调群体价值、强调个人生活只有体现社会伦理要求才有意义的儒家思想发生了尖锐的抵触,因而孟子大辟杨墨时指斥道:“墨子兼爱,是无父也;杨朱为我,是无君也。无父无君,是禽兽也。”(《孟子·滕文公上》)孟子敏锐地觉察到,杨朱的“为我”对于宗法制度的基础礼教,确是一帖峻烈的涣散剂。

本此,面对两汉神学化的名教纲常,《列子》重新拾起杨朱的“为我”以张挾伐,便不是偶然的。尽管《杨朱篇》论旨与前期杨朱派不尽相同,明显打上了魏晋任诞狂放的时代烙印,但其理论出发点是彻底的感觉论,这同先秦杨朱并无二致。不过,当我们进一步剖析了《杨朱篇》的逻辑发展过程,便会发现它有一个先秦杨朱所不曾有的悲剧性结局。

首先,它针对与纲常礼教互为补充的功名利禄,揭露“名者,伪而已矣”,礼义名法不过是人生的“重囚累梏”。人之本性在于好逸乐,而生命短促,即使贤如尧舜,或恶如桀纣,死后都是腐骨一堆,因此应当“从心而动,不违自然所好”,“从性而游,不逆万物所好”。

其次,要满足自己的欲望,就必须承认他人的欲望,根本不承认他人利益的极端利己主义为《列子》所不取。但人人纵情所好,势必相损,应该如何调节人与人的关系呢?它提出:“损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣”,即强调利己,也反对损人。其后,《杨朱篇》进一步提出“智之所贵,存我为贵”,表明每个人任“智”即发挥主体能动性以保存自己是合理的。据此,有人认为“杨朱智而不知命,故其智多疑”(《说苑·权谋篇》)。但就在《杨朱篇》强调“智”快要达到否定“命”的时候,情势却直转而下。

在现实中,个人的利益只有通过人与人之间的生产、分配、交换、分工等社会关系才能实现,因此不可能毫不相损,毫不相利;尤其在阶级社会中,这种相损相利的矛盾直接导致残酷的斗争。《列子》企图以“人人不损一毫,人人不利天下”的主张,割裂人与人的利害关系,来消弭社会矛盾,只能是一种纯粹的空想,因而人人纵情享乐在社会中也根本无法实现。于是,《列子》一头撞到现实的墙壁上,不得不转向另一条向内收敛的路,表现在两个方面:

一、物质上的节制。它借古语说道,“人不婚宦,情欲失半;人不衣食,君臣道息”,倘如人人节欲,则天下太平。因此它要求知足,“有此四者,何求于外?有此而求外者,无厌之性。无厌之性,阴阳之蠹也”。人只要知足,即便“啜菽茹藿”,也会“自以味之极”。先前的纵欲主义倾向至此却变成了禁欲主义。

二、精神上的满足。它以“田夫献曝”、“乡豪尝芹”的故事,说明“野人之所安,野人之所美,谓天下无过者”,不论是穷是富,各人的生理心理要求相对于各人的生活环境条件乃是恒定的,亦即“性之恒”。只有恪守“性之恒”,方能“天下无对,制命在内”。这就要求人们把各自的主观感觉当作唯一的实在,既已自我满足,便当安守本分。

至此,可以发现《列子》从感觉论出发以宣扬贵己非命,不意又落入宿命论的圈套。但它并没有违反自己的逻辑,因为“从感觉出发,可以遵循着主观主义的路线走向唯我论(“物体是感觉的复合或组合”),也可以遵循着客观主义的路线走向唯物主义(感觉是物体、外部世界的映象)”(《列宁选集》第二

卷第一二五页)。在撞到现实的墙壁后,《列子》恰恰走上了一条以主观感觉为实在的路。

但《列子》毕竟没有离开它的唯物主义感觉论基础走得太远。在篇末,作为对第一层意思的补充,它申明“名”也非空无一物,“今有名则尊荣,亡名则卑辱,尊荣则逸乐,卑辱则忧苦”,而忧苦便违反了人性。因此,“名胡可去?名胡可宾?但恶夫守名而累实”,名既不可执着也不可抛弃,全以是否遂顺人性作为取舍标准。推而言之,一切名誉、一切道德规范乃至社会精神生活都应建筑在人们实在利益的基础上,这不能说不是对社会伦理本质和根源的一种唯物主义的解释。因此,断言《杨朱篇》鼓吹无名论和道德虚无主义,显然是不符事实的。

历来对《杨朱篇》与《力命篇》宗旨相反却又前后双出的用意,异议颇多。伪刘向《列子新书目录》因“《力命篇》一推分命,杨子之篇唯贵放逸,二义乖背”而怀疑它们“不似一家之书”;另有人则曲为之解,如张湛认为此意在“叩其二端,使万物自求其中”;而今人则多因为“既然《力命篇》和《杨朱篇》是玄学清谈和放荡纵欲的曲折反映,而并没有什么‘二义乖背’”,便对两篇关系未加深辨。其实,从上面分析中可以看出,两篇旨义始则乖背,终则契合,两者同是对阶级社会不平等现实和窒息人的宗法道德无可奈何的叹息、微弱的抗争。值得注意的是《杨朱篇》所反映的享乐主义,在西方哲学史上,从古希腊的昔勒尼学派、伊壁鸠鲁直至近代法国唯物主义爱尔维修、霍尔巴赫等,这种思潮是流传有素的;但在中国古代哲学大流中,它只是一种特异的现象,导源于百家争鸣的战国时代,踵起于名教稍弛的魏晋之际,以后随着封建宗法道德的日益僵固化而销声匿迹,至于明清以后的启蒙思想家对于封建专制礼教的抨击,主要是从儒家体系中脱颖而出的。因此,《杨朱篇》思想究竟对后世产生过怎样的影响,尚值得认真研究,岂是一顶“纵欲主义”的帽子所能代替的?

综上所述,《列子》是魏晋哲学发展中的一个重要环节,不仅具有较高的理论思维水平,也有着相当的文学价值。但历来学者因其为伪书而往往加以轻视,对它的注释整理或研究远不及对其他先秦古籍的集中,许多训诂和句义上的问题也纷歧较多,这就给我们的今注今译带来一定的困难。《列子》版本较多,本书取《四部丛刊》的《列子》张湛注本为底本,并参阅清人汪继培校本(《湖海楼丛书》)以及杨伯峻同志所撰《列子集释》,凡于底本有校正处,不一列出。本书在每篇正文前作一说明,要在点明主旨、结构和思想脉络。注释