

《列子》是「冲虛真經」嗎？—— 「虛欲並舉」的思想結構*

廖育正**

摘要

唐代以來，《列子》即被視為《冲虛真經》，然其書要旨只是「冲虛」嗎？倘如此，又該如何詮釋〈楊朱〉？有些學者認為此書內容駁雜，兼有矛盾，似為思想不連貫的混雜之作；亦有認為此書不宜取〈楊朱〉者；又或將〈楊朱〉與《列子》分開討論。以上看法雖有合理處，卻也忽略了〈楊朱〉與《列子》其實可能同屬某種義理系統。《列子》八篇並非全然「冲虛」，正因〈楊朱〉的存在，而使《列子》形成一幅「虛欲並舉」的圖景。冲虛和任欲看似不同，但在思想根源處殊途同源。虛欲並舉的涵義既彰，《列子》有別於老莊的另一種道家型態亦明。

關鍵詞：列子、楊朱、冲虛真經、任欲、虛欲並舉

* 本文為國科會 2 年期專題研究計畫「虛欲並舉：〈楊朱〉之於《列子》思想的構成」（計畫編號：112-2410-H-006-027-MY2）之部分研究成果。原宣讀於 2023 年 7 月 9 日英國 University of Wales, Trinity Saint David，「弘揚漢學・繼往開來」——第一屆漢學國際學術研討會。

** 國立成功大學中國文學系約聘助理教授。

一、前言

唐代以來，《列子》即被視為《冲虛真經》。但《列子》的要旨只是「冲虛」嗎？倘如此，又該如何詮釋〈楊朱〉？其實正因〈楊朱〉的存在，而使《列子》八篇形成一幅自我反駁、自我質疑的結構。這個結構的殊異面向在於「冲虛」和「任欲」。可以說，若無〈楊朱〉，《列子》當為「冲虛真經」；但〈楊朱〉既被納入，就使《列子》不能只被視作「冲虛」真經，而更是一本「虛欲並舉」之書。〈楊朱〉如何構成《列子》？如何形成了我們對《列子》的總體理解？解題關鍵在於：〈楊朱〉的存在，乃使「虛欲並舉」的結構成形。

作為一部來歷不甚清晰的文獻，《列子》的詮釋顯得歧義叢生。有些學者認為《列子》內容駁雜不純，兼有矛盾、無法前後貫通，¹ 似暗示著《列子》是一部思想不連貫的混雜之作；甚至認為《列子》不宜取〈楊朱〉之言論。² 有些學者將〈楊朱〉與《列子》分開討論，這樣的方法當然不是沒有合理性，但也可能無意間忽略了〈楊朱〉與《列子》隱含某種有機的義理系統。³

回顧《列子》學史，始自劉向（77-6 B.C.）〈列子新書目錄〉與張湛（?-?）〈列子序〉，即帶出了許多重要的詮釋議題，其中有一項看法，認為〈楊朱〉與〈力命〉的思想型態似不一致，如劉向言「至於力命篇，一推分命；楊子之篇，唯貴放逸，二義乖背，不似一家之書。

¹ 例如胡適（1891-1962）認為是編者糊塗不察，而將〈楊朱〉置入《列子》。見：胡適，〈楊朱〉，《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），冊2，頁31。

² 例如周紹賢（1908-1993）認為，「楊朱雖曾從學於道家，然如墨子亦曾習儒家之業；韓非李斯亦曾從學於荀子，其後皆大反儒家；楊朱之於道家亦然。道家貴謙慎，楊朱貴放逸，其極端為我之享樂主義，與道家決不相融，列子書中似不宜取其言論」。引文見：周紹賢，《列子要義》（臺北：臺灣中華書局，2015年），頁16。

³ 例如徐文珊（1900-1998）即採取這樣的詮釋方式：將〈楊朱〉的解讀置於「列子導讀」之後。見：徐文珊，《先秦諸子導讀》（臺北：幼獅文化事業公司，1995年），頁161-190。

然各有所明，亦有可觀者」；⁴ 張湛在注〈力命〉時言「此篇明萬物皆有命，則智力無施；楊朱篇言人皆肆情，則制不由命；義例不一，似相違反」，⁵ 隨後卻又言「故列子叩其二端，使萬物自求其中」。⁶ 這幾段文獻認為〈楊朱〉和〈力命〉乃「二義乖背」和「義例不一，似相違反」，但又有「列子叩其二端」之說。亦有學者認為，劉向與張湛的意思，乃是指〈力命〉與〈楊朱〉都不屬於《列子》，懷疑這兩篇都應視作楊朱（？-？）思想而非列子（？-？）思想。⁷ 也有些學者認為，〈力命〉和〈楊朱〉並不是真正的「二義乖背」，它們「始則乖背，終則契合」；⁸ 或「隨所為，隨所不為，此中亦無所謂的背反」。⁹ 對以上各議題的不同看法，吾人該如何衡量？今本《列子》事實上收有八篇（而〈楊朱〉也是其中的一篇），在無法完全衡定文獻之編纂情形與確切年代的情況下，能否釐定一個視角，以闡明〈楊朱〉於《列子》整體思想裡的可能位置？如此一來，「冲虚」概念之於《列子》，是否可以重新詮釋或調整？

《列子》各篇的思想看似有差異，實則可能面臨雷同的問題情境。與其去區判某些篇章「二義乖背」，不如正視「《列子》就是由八篇集

⁴ 楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，2007年），頁278。

⁵ 楊伯峻，《列子集釋》，頁193。

⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁194。

⁷ 比如柳宗元（773-819）、宋濂（1310-1381）、陳旦（？-？）。參自：〔唐〕柳宗元著，〈辯列子〉，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》（臺北：藝文印書館，1971年），冊12，頁5；〔明〕宋濂著，嚴靈峰摘抄，〈列子辨〉，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊12，頁18；陳旦著，嚴靈峰節錄，〈列子楊朱篇偽書新證〉，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊12，頁74。

⁸ 「兩篇旨義始則乖背，終則契合，兩者同是對階級社會不平等現實和窒息人的宗法道德無可奈何的嘆息、微弱的抗爭。」引文見：嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》（臺北：書林出版公司，1985年），頁21。

⁹ 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022年），頁213。

合而成」的歷史事實，在這樣的觀點下，可進一步探究《列子》蘊藏的思想。若觀察《列子》所呈現的「虛」和「欲」異同並陳之思想幹旋，結合其「命」觀以及「名實」觀，當可見到《列子》「虛欲並舉」異樣觀念之對壘。「虛」和「欲」，在《列子》裡形成了富有張力的思想結構；也是人生哲學基本問題之衝突觀點的示現，可以將此視為《列子》八篇合為一帙的某種（也許連原編者自己也沒有清楚意識到的）內在思維。有了這樣的視域調整，當可重新檢視一些既有對《列子》的說法，以重新詮釋《列子》義理，並可重估〈楊朱〉與其他諸篇於《列子》全書的可能意義。扼要言之，我們應當將〈楊朱〉視為《列子》的一部分，而且是有必要存在的一部分，因為它恰是一個得以形成思辨空間的對照視角。若採這樣的詮釋角度，將使《列子》的多層次思想顯明，也能讀出更切合現實人生的思維與感受。

天寶元年（742），唐玄宗（685-762）封列子為「冲虛真人」，改《列子》為《冲虛真經》；¹⁰ 到了宋代景德年間（1004-1008），宋真宗（968-1022）尊列子為「冲虛至德真人」，將《冲虛真經》加稱為《冲虛至德真經》。¹¹ 其後，宋徽宗（1082-1135）親自為此書作《冲虛至德真經義解》，《列子》遂與《老子》、《莊子》並列為道教的經典。¹²

¹⁰ 天寶元年（742），唐玄宗李隆基封列子為「冲虛真人」，改《列子》為《冲虛真經》。玄宗所以崇道，尊祀玄元皇帝，有許多原因，其中一個因素是他在登基時曾得到道教人士的支持（遂特別禮遇茅山宗和張天師一系道士）；另一重要考量應鑑於武則天（624-705）和中宗皇后韋氏（約7世紀-710）都曾依傍佛教勢力以亂政。《舊唐書·卷二十四·禮儀志》記載玄宗詔令：「莊子號南華真人。文子號通玄真人。列子號冲虛真人。庚桑子號洞虛真人。改莊子為南華真經。文子為通玄真經。列子為冲虛真經。庚桑子為洞虛真經」。見：卿希泰主編，《中國道教史》（臺北：中華道統出版社，1997年），卷2，頁98-120。另參：〔後晉〕劉昫撰，〔清〕錢大昕考異，〔清〕岑建功逸文，《斷句本二十五史（舊唐書一）》（臺北：新文豐出版公司，1975年），頁18d，總頁497。

¹¹ 張松輝註譯，周鳳五校閱，〈導讀〉，《新譯冲虛至德真經》（臺北：三民書局，2018年），頁2。

¹² 劉佩德，《列子學史》（北京：學苑出版社，2015年），頁116。

由上可知，至少從唐代以來，「冲虛」就被視為《列子》的重要概念。不過，若同時對看〈楊朱〉與《列子》其他篇章，當可發現《列子》全書的主旨應不只是所謂「冲虛」。毋寧說，《列子》是「虛與欲」的辯證，是「虛者無貴」和「究其所欲」兩相對舉所形成的思想漩渦。換言之，那是在某些問題情境下所形成的不同人生價值與言說觀點，是相互辯駁的兩股話語，可以視為人生哲學基本問題的古典版本。

二、《列子》詮釋的定位問題

《列子》於班固（32-92）《漢書·藝文志》被列入道家。它給了後人至少兩個詮釋的難題。第一在於它的時代不明。我們不曉得該將它放入先秦的脈絡中來詮釋，或者置入魏晉的脈絡中來解釋；這兩幅時代背景將會使我們得出不同的詮釋方案。但問題是，經過近當代學者許多考察之後，我們至今沒有辦法絕對篤定判斷：《列子》到底是在什麼時代所書寫的。此即詮釋的第一個難題。本人面對這個難題的方式，就是正視並承認這一困難，亦即：至少就目前可見的文獻而言，吾人就是沒有辦法完全確認《列子》的寫作年代，因此，必須給出一個能夠承認這個（不確定年代之）情況的較佳詮釋方案。

第二個詮釋難題在於：吾人該如何去面對〈楊朱〉在《列子》全書中的意義？這個問題甚至可以更根本地探問：為什麼〈楊朱〉竟被收在《列子》裡？或者，為什麼《列子》竟能納入〈楊朱〉？這個問題，就文獻考據的方式可能沒法得到完美的解答，而應透過詮釋方案的選擇，才比較可能妥善回應。也許可以說，《列子》之所以如此編纂，乃是歷史的偶然因素，究竟編者出於何等原因，業已無法求證，總之將〈楊朱〉也一併收入了《列子》。但是除了這種歸咎偶然的解釋以外，吾人能否正視《列子》的編纂現象，並且提出一種合理的詮釋方案？本人認為這是有可能的，因而將致力於回應以下問題，也就

是：〈楊朱〉之被收於《列子》的此一事實，形成了何種思想結構，吾人可能可以如何詮釋並重構其中義理？

面對上述兩個詮釋的難題時，本人認為：如果將《列子》只看成魏晉作品，或者認為〈楊朱〉與〈力命〉不類，或者認為〈楊朱〉和《列子》思想存在衝突矛盾的看法，以及認為必須將《列子》置入魏晉脈絡而不能反映先秦時期思想的想法，可能都不是目前所能得出之最周全方案。以下將先回顧當前研究概況，接著再說明欲採行的研究方式。

歷史上是否真有列子其人？在《莊子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《風俗通義》等多部典籍中，都曾記載列子這個人物。《莊子》不僅有〈列禦寇〉，〈逍遙遊〉裡也有「夫列子御風而行，泠然善也」。¹³《呂氏春秋·不二》言「老耽貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後」。¹⁴漢代高誘（？-？）於《呂氏春秋·觀世》有注：「子列子，禦寇，體道人也，著書八篇，在莊子前，莊子稱之也」；¹⁵又於《淮南子·精神》注「列子，鄭之隱士壺子弟子也」。¹⁶漢代應劭（？-207）《風俗通義》有佚文：「列氏，古帝王列山氏之後，子孫氏焉，鄭有隱者列禦寇著書八篇，號列子」。¹⁷但是對列子其人之考據依然有異議，早自唐代柳宗元就在〈辯列子〉裡對劉向之於列禦寇的記載提出了質疑。¹⁸其後又有高似孫（1158-1231）、葉大慶（？-？）、黃震（1213-1281）等人提出懷疑之意見。不過，對於列子其人，亦有學者提出了

¹³ [清]郭慶藩，《莊子集釋》（臺北縣：頂淵文化事業公司，2001年），頁17。

¹⁴ 陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海世紀出版公司、上海古籍出版社，2011年），冊下，頁1134。

¹⁵ 陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，冊下，頁976。

¹⁶ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2022年），頁215。

¹⁷ [漢]應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981年），頁554。

¹⁸ [唐]柳宗元著，〈辯列子〉，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，頁5-6。

比較明確的肯定意見，如蕭登福言「則應以列子為春秋末期之人較為妥切……列子確實有其人」。¹⁹ 又例如嚴靈峰（1904-1999）亦反對以《莊子·天下》、《史記》皆未列入列子，遂由此推論列子其人為偽的論點；²⁰ 更進一步考據出列禦寇的年代及相關人物的關係。²¹

要談《列子》，也須關注其書真偽，否則將難以得出合理的詮釋。就目前所知，今本《列子》乃是晉代張湛編纂且作注；但在漢代劉向〈列子新書目錄〉裡就已經對《列子》有了記載；而到了清代，《四庫全書總目》也有一些統整與歸納；²² 到了近代，學者又有諸多考察，包括觀點紛陳的辨偽與辯誣。關於《列子》之真偽，有些學者主張《列子》是偽書，例如馬敘倫（1884-1970）、²³ 顧實（1878-1956）、²⁴ 梁

¹⁹ 蕭登福，《列子探微》（臺北：文津出版社，1990年），頁8-9。

²⁰ 嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁4-5。

²¹ 嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》，頁282-284。

²² 「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。」引文見：〔清〕紀昀，《四庫全書總目》，（臺北：藝文印書館，1979年），卷146，頁2876。

²³ 馬敘倫，《列子偽書考》認定《列子》必定是一本偽書，並舉出洋洋灑灑二十種證據。馬敘倫認為，現今傳世的《列子》八篇不同於《漢書·藝文志》所著錄的版本，而且書中的辭氣大多不像是周秦人，且也不連貫。馬敘倫認為其中有明顯取自佛書的痕跡，其中也有雜採自《莊子》而稍微異動的部分，並肯定汪繼培（?-?）說的「會萃補綴之處，諸書見在，可覆按也」。馬敘倫指出，是魏晉時代的好事之徒結合了《管子》、《晏子》、《論語》、《山海經》、《墨子》、《莊子》、《尸佼》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《韓詩外傳》、《淮南子》、《說苑》、《新序》、《新論》等文獻，並附益晚說，綜合採集成為《列子》今本八篇。見：馬敘倫著，嚴靈峰節錄，〈列子偽書考〉，《列子辨偽》，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊12，頁45-55。

²⁴ 顧實，〈列子講疏〉認為，《列子》雖可推定是王弼的偽作，卻又懷疑是張湛綴拾而成。顧實指出，《淮南子》言「全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之」，若以此敘述為楊朱之線索，則「全性保真者，謂守清靜，離情慾，而列子楊朱篇乃一意縱恣肉慾」，甚至讚揚桀和紂，這簡直是「為惡近刑」，十分荒謬——因此顧實認定，〈楊朱〉必定出於張湛的臆造。見：顧實著，嚴靈峰摘抄，〈列子講疏〉，《列子辨偽》，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊12，頁57-58。

啟超（1873-1929）、²⁵ 楊伯峻（1909-1992）、²⁶ 魏培泉等，²⁷ 以上可以稱為辨偽派。也有反駁這種看法而認為《列子》不是偽書者，如武內義雄（1886-1996）、²⁸ 岑仲勉（1885-1961）、²⁹ 嚴靈峰等，可以稱為辯誣派。雙方意見南轅北轍，細節甚多，此處無法一一回顧。大抵而言，辨偽派透過各種細節的考察，欲證明《列子》的一些特徵並非源於先秦，反而是魏晉以後才可能出現的。但是，辯誣派指出，即使《列子》有後人增入的成分，卻也不能由此推論全書皆偽（畢竟部分不能推論為整體）。辯誣派的重要代表當推嚴靈峰。他反對梁啟超、顧實、馬敘倫、胡適、楊伯峻、朱守亮（1925-2020）等人的說法，主張《列子》絕對不是偽書；並認為《列子》今本乃由張湛編纂並作注，但《列子》原書絕對不晚於《莊子》。嚴靈峰的考據相當謹嚴，主張《列子》是先秦著作，且其中心思想大歸同於老莊。³⁰

²⁵ 梁啟超在〈列子真偽及其年代〉中，以十分肯定的口吻表述了《列子》是偽書。他說「有一種書完全是假的，其毛病更大。學術源流都給弄亂了」。梁啟超一口咬定，《列子》就是張湛採集道家之言湊合而成，並認為《列子》談到許多佛教思想與佛家神話，這顯然是後人所偽托的。梁啟超並指控張湛是為了別開生面，欲出風頭，所以假造《列子》，將兩晉時代的佛教經典和佛教神話一起用上，來自編自注——這是「走偏鋒以炫名」。梁啟超認為《列子》是偽書的證據之一在於：如果此書為真，那西晉的人沒有理由都不曉得有此一書存在。是以，也沒有理由相信《列子》早於《莊子》。見：梁啟超著，嚴靈峰摘抄，〈列子真偽及年代〉，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊 12，頁 41-44。

²⁶ 楊伯峻十分肯定《列子》就是一部偽書。見：楊伯峻，《列子集釋》，頁 2、327、347-348。

²⁷ 魏培泉就語言資料的統整分析，來證明《列子》乃是偽書。他主要利用語法證據和詞彙證據，以辨別和推斷《列子》的時代。魏培泉指出，雖然目前已經有許多學者針對《列子》的語言去進行考證，發現其中有些未見於先秦文獻的語言材料——但是這類例子其實還有不少，至少比前人所提出的還多上數倍。魏培泉的考證結果為：《列子》的編者應該不是張湛，而非常有可能是張湛的祖父張嶷（約 200-254）；然後張湛積極地作出書以自高。在魏培泉的考據之下，不只《列子》為偽書，甚至劉向〈列子新書目錄〉也是偽作。參：魏培泉，《〈列子〉的語言與編著年代》（臺北：中央研究院語言學研究所，2017 年）。

²⁸ 〔日〕武內義雄著，楊世帆譯，《老子原始》（武漢：崇文書局，2023 年）。

²⁹ 岑仲勉，《岑仲勉史學論文續集》（北京：中華書局，2004 年）。

³⁰ 嚴靈峰在《列子辯誣及其中心思想》的〈自序〉裡，歸結出全書的研究結論，大致可以視為

環顧了眾多學者論述後，辨偽與辯誣，究竟何種看法最為周延？此問題依舊不好回答。一方面，因為即使「最為周延」，畢竟仍不同「絕對周延」；二方面，因為「偽書」的標準其實莫衷一是。比如莊萬壽提出一種看法：認為探討《列子》的真偽並沒有太大的意義，因為中國古代的典籍，真和偽沒有明確的界線，秦漢之交所流傳的古書，幾乎沒有一本是一人一時之作；按此道理，則《列子》也不應該被視為一部偽書。他指出《列子》集結的材料是從先秦到魏晉，這是一部包含先秦的材料，又反映魏晉人觀點的古書，不應該被視為偽書，也不應該削弱它的價值。³¹ 平心而論，莊萬壽這樣的看法是有一定道理的。本人也採取這樣的觀點進行論述。

由此觀之，關於《列子》的真偽，學界有壁壘分明的立場，各有所據，目前實難有定論。此如周大興所指出，在衡定《列子》的真偽之前，關於偽書的定義或標準，也沒有真正的共識；而且先秦諸子的著作大多是後學門人的搜整編輯，在這樣的情況下，我們既然無法釐定偽書的標準，也就更難以現有的文獻來確認《列子》到底是否為偽書。³²

對於《列子》的成書考、作者考、編纂者考、時代考，歷來相關著述極為繁多，僅能例示其中較為重要者。綜合以上考察，本人採取的基本視角是：(1)《列子》的文本與思想，與先秦道家應有一定的關係（可參證嚴靈峰與蕭登福的考據）；(2)《列子》原先可能是先秦的一系列文章，也可能並非一人一時之作；(3)《列子》的作者不見得是

他的主要觀點：「（一）此書非列禦寇所自著，可能由其及門弟子即後學所衰集。（二）其成書當在戰國三家分晉之後，並屬雜有後人文字及他殘卷和錯簡。（三）現存本乃劉向定著『新書』之殘闕者，經由張湛輯錄散亡並加以校注而成。（四）其書非有心人『存心』所偽造，更非張湛之所為。（五）本書的中心思想，大歸同於老、莊。」引文見：嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》，頁 13-14。

³¹ 莊萬壽，《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，2019 年），頁 32。

³² 周大興，《〈列子·楊朱篇〉析論》，《列子哲學研究》，頁 203。

列禦寇，〈楊朱〉的思想也不能完全代表楊朱本人；(4)《列子》在晉代張湛手裡得到比較完整的蒐羅與編整，但在這過程裡也不無可能參入一些佛經文獻；(5)然而大體而言，仍可以將《列子》視為一部與先秦道家思想有關的著作，但其中一些部分可能與魏晉相關，或者也可能與佛教文獻相關；(6)本文採取「文本是依」的態度，所欲聚焦的研究對象是今本《列子》，而不是作為歷史人物的列禦寇和楊朱；(7)不論《列子》八篇「本身是否系統連貫」，本文以現今的讀者眼光（後設地）去談，由今本的文獻裡，試著觀察一些思維特徵，推衍其可能的涵義（implication），並在顧及文獻歧義性的情形下，盡可能謹慎提出一些潛在的詮釋。至此，我大致闡明了對《列子》相關考據所採取的觀點，以此討論《列子》的「虛」「欲」觀。

三、「虛者無貴」的「虛」觀

（一）《列子》「虛」之考原

《呂氏春秋·不二》言「子列子貴虛」。³³《尸子·廣澤》言「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿」。³⁴張湛〈列子注〉言「羣有以至虛為宗」。³⁵由上述文獻摘錄，可推想「虛」在《列子》思想裡所佔有的地位。司馬談（約2世紀-110 B.C.）〈論六家要旨〉明言道家「其術以虛無為本，以因循為用」，³⁶當知所謂「虛」、「無」的觀念於古道家即有。徐文珊指出《老子》談「虛」，

³³ 陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，冊下，頁1134。

³⁴ 〔清〕汪繼培輯，魏代富疏證，《尸子疏證》（江蘇：鳳凰出版社，2023年），頁64。

³⁵ 楊伯峻，《列子集釋》，頁279。

³⁶ 〔漢〕司馬談，〈論六家要旨〉，收入〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎編，〈太史公自序第七十〉，《史記會注考證》（臺北：宏業書局，1980年），卷130，頁13，總頁1335。

又談「無」；而《列子》只談「虛」，少談「無」。³⁷

不過，《列子》的闡釋其實不夠清楚。其「虛」觀，最重要的一段文獻出於〈天瑞〉：「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。事之破毀而後有舞仁義者，弗能復也。』」³⁸ 這段文字明確表達對「虛」和「靜」的崇尚，是虛靜、恬淡、淡泊名利，超然物外的一種生活態度：必須把握虛靜恬淡的狀態，不去凸顯或重視特定的「名」，看淡人間社會所創造出來的功名利祿。更重要的關鍵詞在「無貴」——意即「虛」不必特別去「貴」，因為如果起了「貴」之一念，豈還能「虛」？³⁹ 因而這段主張「虛」，主張「非其名」，方法在於「虛靜」，因為如此才能「得其居」。相反地，若是已經毀了事，才想要來「舞仁義」，用宣揚仁義的方式，去彌補、去施捨、去謀取、去挽救，其實已無法再恢復到原來的冲虛狀態——如此的思維或可聯想《老子》第 38 章「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」，⁴⁰ 以及第 16 章「致虛極，守靜篤」。⁴¹ 「虛」為《老子》工夫修養之重要概念，要義在於將盈和躁，轉為虛和靜。「虛」相對於「盈」，如第 15 章言「保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成」，⁴² 可知《老子》所謂「虛」，既是工夫，亦有形上學的意含。道為虛，亦即道冲；虛也意味著空。《老子》第 41 章言「上『德』若谷」，⁴³ 或有虛懷若谷之意，

³⁷ 徐文珊，《先秦諸子導讀》，頁 164-165。

³⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 28-29。

³⁹ 林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，《哲學與文化》第 18 卷第 7 期（1991 年 7 月），頁 590-603。

⁴⁰ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2023 年），頁 184。

⁴¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 89-90。

⁴² 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 85。

⁴³ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 155。

如果用以形容某種心境，那麼達到這種心境的人就是上「德」之人。⁴⁴ 虛懷若谷，以「谷」形容「虛」。虛像山谷，看似空曠，卻是水源的匯聚處。是以虛也意味著「深藏」。若就人生哲學的角度去詮釋，則虛也表示一種深藏不外露，甚或無欲的處世智慧。⁴⁵ 綜上，在《老子》裡，虛至少有虛靜意，有虛空意，有深藏意，也有不盈之意、無欲之意。

對於「虛」之概念，不妨先爬梳字源。林義正考察上古文獻，指出「虛」在《詩經》出現四次，並無重要意含；《儀禮》以「虛」為形容詞，表「實」之相反，出現三次；《尚書》以「虛」表示北方七星宿之一；而《周易》多有「虛」字出現，包括「天道運行之盈虛相對」、「無物、無實、沒有、空」、「虛位」，亦有以「虛」為「丘」等多種用法。⁴⁶ 「虛」字，《說文解字》載「𡵓」，「大丘也。崑崙丘謂之崑崙虛。古者九夫為井，四井為邑，四邑為丘。丘謂之虛。从丘虎聲」；⁴⁷ 校訂者徐鉉（916-991）言「今俗別作墟，非是」。⁴⁸ 《說文解字注》解「大丘也。昆侖𡵓謂之昆侖虛」時提到「……虛者，今之墟字，猶昆侖今之崑崙字也。虛本謂大丘，大則空曠，故引伸之為空虛。如魯少皞之虛，衛顓頊之虛，陳大皞之虛，鄭祝融之虛，皆本帝都，故謂之虛。又引伸之為凡不實之稱，《邶風》：『其虛其邪。』毛曰：虛，虛也。」謂此虛字，乃謂空虛，非丘虛也。一字有數義數音，則訓詁有此例。……虛訓空，故丘亦訓空」；解「古者九夫為井，四井為邑，四邑為𡵓，𡵓謂之虛」時提到「……虛猶聚也，居也……」。⁴⁹ 由此可

⁴⁴ 陳鼓應，〈老子哲學系統的形成與開展〉，《老子今註今譯及評介》，頁 32。

⁴⁵ 羅光，《中國哲學大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1989 年），頁 322-323。

⁴⁶ 林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，頁 591。

⁴⁷ 〔漢〕許慎撰，〔北宋〕徐鉉校定，《說文解字》（北京：中華書局，2013 年），頁 166。

⁴⁸ 〔漢〕許慎撰，〔北宋〕徐鉉校定，《說文解字》，頁 166。

⁴⁹ 以上引文，見〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998 年，據經韻樓藏版影印），頁 44b-45q，總頁 390-391。

知「虛」的本義可能為「大丘」，且與崑崙山相關。然而也需注意到，所謂「丘」，並不必然是一般以為的高聳而起的山丘之意，也有可能是四周高而中央低陷的容器形之地理構造，亦即壺形丘的地理型態。陳寅清指出，《列子》中的「丘」意象，多以中國神話傳說裡的崑崙山為基本造型所構想而成；並藉呂澂（1896-1989）考「崑崙」一詞之本義是「圓、團、環」，⁵⁰ 當知崑崙山是環形中空之丘，因而《說文》言崑崙丘是崑崙虛，那是表明一種具有空間性和容納性的地理意象。⁵¹ 綜合上述當可推想，「虛」字何以被引申為「空曠」、「空虛」，甚至有「聚而居」之義。

《列子》「虛」的思想，很大程度來自對《老子》「冲虛」、「虛靜」的轉化，⁵² 但其實不完全相同。若參張湛注「虛者無貴也」為「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」，⁵³ 當知「虛」乃「無貴」，即不以重視虛名為生活方式，不強調特定的價值取捨，不落入去彼取此、物非我是的既定原則，而能「有無兩忘，萬異冥一」；⁵⁴ 由此，習慣的貴賤區判也將消弭於無形。藉由以上的字源考察，「虛」的涵義可以連結到其字構型：大丘，以及大丘所引申的空曠、寧靜。這是一種中空、空曠的狀態，也是「容器」之隱喻，好像壺子在中空裡，並不看重任何東西，也就是能看淡一切俗世名義，而取其實。此即陳寅清指出，「丘」、「壺」等容器意象，指向道家深沉幽玄的修養隱喻；而「虛」字則有虛懷若谷之意，既是虛靜，也可能源自崑崙墟

⁵⁰ 呂澂撰，游琪、劉錫誠編，〈崑崙語義釋源〉，《葫蘆與象徵》（北京：商務印書館，2001年），頁196-197。

⁵¹ 陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——《列子》為中心所作的考察〉，《東華漢學》第24期（2016年12月），頁37。

⁵² 林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，頁593。

⁵³ 楊伯峻，《列子集釋》，頁28。

⁵⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁28。

（四周高，中央低）的地形意象。⁵⁵

〈仲尼〉也有這樣一個「虛」的故事：龍叔（？-？）已看破虛名，但卻沒有意識到此乃最好的冲虛狀態，反而覺得這樣不正常，甚至是一種疾病。文摯（？-？）告訴龍叔，「吾見子之心矣，方寸之地虛矣，幾聖人也」，你心中的六竅都通達，唯有一竅不通，所以才會「以聖智為疾」。⁵⁶ 如前所述，《列子》談「虛」，其源可能與《老子》有關，但仍有差異。《老子》所言可能是對小社群統治者的建議，而《列子》所談的既涉及一般老百姓，也有「因陰陽以統天地」的聖人。⁵⁷ 這些故事反映出的淡泊、冲虛、看淡欲望與世俗價值，是貴虛或虛靜的人生觀，也是安貧節欲的生命態度。

（二）《列子》「虛」之引申

「虛」的原則，落實在實際生活中就成為達生、忘憂、節欲的傾向。對《列子》來說，人須節欲，甚至安貧，才能忘憂。因為若按照世俗的活法，將會衍生許多憂愁，包括貧窮、人倫、財富、疾病等，都是憂愁困苦의 來源。如要超脫這些憂困，則須認清冲虛至德之道，看淡俗事，保持虛靜淡泊之心，才能節欲和達生。《列子·天瑞》裡有兩個故事，主角分別是榮啟期（？-？）以及林類（？-？），情節都表達了樂天知命達觀的態度。榮啟期雖然貧窮，卻悠然自得，孔子（551-479 B.C.）問他為什麼如此快樂？答曰，因為使他感到快樂的事情太多了，且能看淡貧窮或死亡；孔子說他「能自寬者也」。⁵⁸ 林類則是近百歲的老人，穿著破衣撿拾麥穗。子貢（520-456 B.C.）問

⁵⁵ 陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——《列子》為中心所作的考察〉，頁 51、37。

⁵⁶ 以上引文，見楊伯峻，《列子集釋》，頁 129、130。

⁵⁷ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 5。

⁵⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 22-23。

他，會不會對人生感到後悔？林類邊走邊唱，怡然自適，自言沒有什麼好後悔的：「吾之所以為樂，人皆有之，而反以為憂。少不勤行，長不競時，故能壽若此。老無妻子，死期將至，故能樂若此」。⁵⁹ 世俗的欲望並不總是能帶來快樂，而可能是生命的另一種負擔，這是對世俗觀點的翻轉，也是對欲的節制以及看淡。林類看清死生之道，認為死亡與出生的價值並非絕對，故能隨遇而安，樂於當下此生。

四、「究其所欲」的「欲」觀

《列子》的許多篇章崇「虛」，唯有〈楊朱〉的論調不同，常圍繞「欲」的主題開展。必須說明的是：作為歷史人物的楊朱，並不能完全等同《列子·楊朱》的記載。關於楊朱其人，吾人所知甚少，僅在一些文獻記載中可見隻言片語，例如《孟子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等皆錄入楊朱事宜；《淮南子》亦言「全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之」。⁶⁰ 雖然《列子·楊朱》以楊朱為主要人物，然細究之，可知此篇的思想與先秦其他文獻的紀錄有些差異，是以不宜將〈楊朱〉與楊朱其人劃上等號。〈楊朱〉對於「欲」提出了一種不同於「冲虛」、「虛靜」的觀點，表面看來，大致帶有及時行樂的意味。這種珍惜有生之年，盡可能滿足欲望的想法，部分學者懷疑乃出自魏晉人手筆；如此的說法雖不無可能，但目前證據尚未充分。如果擺在魏晉的處境下去理解，當然有言之成理處；但如果由先秦道家的脈絡去觀察，或可推出另外一番詮釋。

有些學者將〈楊朱〉的思想認為是滿足肉體的欲望，縱欲享樂，比如武內義雄；⁶¹ 事實上這樣的說法過於簡化。〈楊朱〉的主旨不只

⁵⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 24-25。

⁶⁰ 劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》，頁 405。

⁶¹ 〔日〕武內義雄著，汪馥泉譯，夏川校，《中國思想史》（武漢：崇文書局，2023 年），頁 58。

有「欲」，且其論「欲」也不能簡單等於「縱欲」，此如周大興的歸納：

「不能自勝則縱之」的頹廢縱欲論調，仍然不能視為〈楊朱篇〉中的主軸。……當然，現行〈楊朱篇〉中，既有自潔其身、不利天下的為我主張，也有不違不逆的從性情之自然所好的治身原則，也有「且趨當生，奚遑死後」的無不廢、無不任的思想，更有「肆情於傾宮，縱欲於長夜」的說法。……縱欲享樂的論調，充其量也只能視為楊朱「為我」「貴己」的主張、或「全性保真，不以物累形」——亦即「重生則輕利」的利己主義在實踐上「不能自勝則縱之」的結果。⁶²

以上看法當屬中肯。本文所謂〈楊朱〉之「欲」觀，乃是「任欲」和「究其所欲」相關意含。若先考察「欲」字源，其首見於戰國文字，直至楷書字形皆為從欠、谷聲。「欠」為張口氣散，引申為欠少，作為形符；「谷」為兩山之間流水的通道，引申為低地，可注入事物，於此作為可示義之聲符，表示音讀。「欲」在六書中屬於形聲兼會意。《說文》載「貪欲也。从欠谷聲」，⁶³ 但是《說文解字注》言「欲从欠者，取慕液之意。从谷者，取虛受之意」；⁶⁴ 可知「欲」字如果「从谷」，則取「虛受」的涵義。段玉裁（1735-1815）把「欲」字看成會意兼形聲（而不僅僅是形聲字），換言之，「谷」可能表示聲音，也可能蘊含意義。「欠」引申「欠缺」意，「谷」表山谷，谷之空曠能虛受萬物。合看之，「欲」表示因欠缺而希望得到滿足，而有了貪欲、充納、意欲等意。

嚴北溟（1907-1990）、嚴捷（？-？）將《列子》視為魏晉哲學的一部分，認為《列子》是魏晉時代唯一徹底否定名教的思想，因為何

⁶² 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》，頁 238-239。

⁶³ 〔漢〕許慎撰，〔北宋〕徐鉉校定，《說文解字》，卷 8 下，頁 176。

⁶⁴ 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁 20b，總頁 415。

晏（196-249）、王弼（226-249）的名教出於自然，是要調和名教和自然的衝突；郭象（約 252-312）則是任自然又任名教；而即使是看起來攻擊名教最激烈的阮籍（210-263）、嵇康（223-263）「越名教而任自然」，⁶⁵ 也只是反對被司馬氏集團給腐化了的禮教。嚴北溟、嚴捷指出，原因在於他們的思想基礎仍來自於儒家，唯獨《列子》不然。因為《列子》的理論根據是先秦楊朱的為我，在面對兩漢神學化的名教思想時，《列子》的對壘方式是以楊朱的為我作為武器，在〈楊朱〉可以看見魏晉時代任誕狂放的時代風格，但是其理論仍是建立在與先秦楊朱同樣的「感覺論」，但是卻走上了一個先秦楊朱思想所未曾遭遇的結局；是以《列子》轉向物質的節制與精神的滿足。⁶⁶ 嚴北溟、嚴捷提出的這一解釋雖然獨到，但並不完全說得通。因為如果〈楊朱〉那種「從心而動，不違自然所好」的縱欲思想，⁶⁷ 在現實中無法實現，那也不必然會轉向完全相反的向內收斂。不妨說，這個觀點固然不是絕對錯誤，但是不具有理論的必然性。因此本人針對這個論點，提出另外一種想法：認為〈楊朱〉的縱欲和《列子》其他七篇的冲虛節欲並不是如嚴北溟、嚴捷說的那樣，乃出於現實挫折後，由縱欲轉向節欲；而應該換一種觀點來詮釋，也就是：任欲和冲虛的對舉並存，以產生異樣思維的張力，這是人生哲學基本問題的展開，從中也可得見價值論相反觀點的激辯。

〈楊朱〉並非通篇都在表述任欲之思，其中也有其他思想存在，例如「拔一毛以利天下而不為也」亦出於此。⁶⁸ 但事實是，〈楊朱〉確有突出的「欲」論，且觀《列子》全書，這樣的思想幾乎都集中在

⁶⁵ 〔魏〕嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》（北京：中華書局，2015 年），頁 368。

⁶⁶ 嚴北溟、嚴捷，〈前言〉，《列子譯註》，頁 17-21。

⁶⁷ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 220。

⁶⁸ 針對〈楊朱〉「拔一毛以利天下而不為」的思想，謝如柏指出，其關鍵處在於：身與物乃目的與工具，此基本差異不容混淆；值得參考。見：謝如柏，〈目的與工具之辨——楊朱思想的論證基礎與根本關懷〉，《臺大中文學報》第 29 期（2008 年 12 月），頁 142。

〈楊朱〉內。可以說，就〈楊朱〉而言，其中確有一些追求感官逸樂、即時行樂的想法——而這在《列子》裡恰好形成一個相異於「冲虛」的結構。冲虛恬淡，與從心任欲，在《列子》中並存，成為不同觀點的對峙。

（一）區辨「名實」

〈楊朱〉談「欲」，與對「名實」的反思息息相關。論及名實，可先參照先秦諸子脈絡。如孔子談及「君君，臣臣，父父，子子」，⁶⁹ 即要使名實相應，讓名符於實，實也符於名，如此才能將人的名分與事務，定位於恰當的倫理關係內；意在將當時紛亂的社會政治事務，恢復到周禮固有的規矩。墨子（468-376 B.C.）也對「正名」關係提出了論述，如「彼，正名者彼此，彼此可。彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可，彼且此也，彼此亦可，彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此也」、⁷⁰「故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也……故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。」⁷¹ 墨子主要認為名的作用在指謂、描繪內容，名實的關係是「以名舉實」。是以，與其說「名」在決定「實」，倒不如說是「實」決定了「名」。⁷² 名家也很介意名實問題，惠施（約 370-約 310 B.C.）承認並允許相對

⁶⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2023 年），頁 188。

⁷⁰ 〔戰國末〕墨子及其弟子與墨家後學原著，孫詒讓注疏，李賢中導讀、題解，〈經說下第四十三〉，《墨子》（臺北：五南圖書出版公司，2020 年），冊下，頁 99。

⁷¹ 〔戰國末〕墨子及其弟子與墨家後學原著，孫詒讓注疏，李賢中導讀、題解，〈貴義第四十七〉，《墨子》，冊下，頁 249。

⁷² 墨子另有對「名」的分類：「名，達、類、私」。〈經說上〉謂「名，物，達也，有實必待文多也。命之馬，類也，若實也者必以是名也。命之臧，私也，是名也止於是實也。聲出口，俱有名，若姓、字。」以上引文皆見：〔戰國末〕墨子及其弟子與墨家後學原著，孫詒讓注疏，李賢中導讀、題解，〈經說上第四十二〉，《墨子》，冊下，頁 51-52。

性的名實相符，比如「我知天下之中央，燕之北越之南是也」；⁷³ 而提出「白馬非馬」的公孫龍（320-250 B.C.），則全力排除「名」所以含糊的可能性，要求「一名一實」，以克服在「名」的增長變化中所衍生的「非位」，欲以「離異」來維持名實之相符。⁷⁴ 先秦時期對名實議題談論至為詳細者當屬荀子（約 340-245 B.C.），其主張「正名」必須「名定而實辨」，要名實相符；如有亂正名者，則「謂之大姦」。⁷⁵ 「名」應由王者來制定，人民不可隨意擅作，「若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名」。⁷⁶ 荀子批評了當時的辯者與墨家，指出他們「用名亂名」、「用實亂名」、「用名亂實」等三類亂象，⁷⁷ 以辨其妄謬，對名實問題進行了詳盡的論述。道家對名實關係亦有許多關注，此當追溯到《老子》首章的「名可名，非常『名』」。⁷⁸ 而《莊子》對名實關係的看法和前述儒者、墨者、名者都不同，更強調名實相符可能蘊含的不當後果。「名」如果是語言或名份，那麼「正名」就是要將語言名份給確立下來，以尋求和現實的正確對應關係；然而就人間世的運作後果來看，《莊子》認為這終將牽涉到權力的運作，也必與人的成心相互構築，甚或相互加強彼此的運作，必形成人間世的相互折磨與欺凌。⁷⁹ 《莊子》對語言極度敏感，認為語言與真實的連結很

⁷³ 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 1102。

⁷⁴ 李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》（臺北：文史哲出版社，1992 年），頁 200-201。

⁷⁵ 「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大奸；其罪猶為符節、度量之罪也。故其民莫敢託為奇辭以亂正名，故其民慤。慤則易使，易使則公。」引文見：北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983 年），頁 440。

⁷⁶ 張覺，《荀子譯注》（上海：上海古籍出版社，2022 年），頁 321。

⁷⁷ 宇同，《中國哲學問題史》（臺北：彙文堂出版社，1987 年），頁 559。

⁷⁸ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 47。

⁷⁹ 廖育正，〈《莊子》的策略干擾——及對「觀點主義說」的再商榷〉，《清華學報》第 48 卷第 4 期（2018 年 12 月），頁 651-690。

大程度建立於任意性上，這便展現為對名實相符的不信任。⁸⁰

〈楊朱〉所謂名實，許多時候是由價值判斷的角度去說，與前述先秦諸子的談法略有不同，且與〈力命〉的「命」觀有所呼應；亦即，人必須認清「命」乃被給定的條件與大勢，是「力」所不可能去根本影響者，才能區辨名實，究其所欲。〈楊朱〉反對追求死後的賢良名聲，透露出現實的態度，例如「太古之人知生之暫來，知死之暫往；故從心而動，不違自然所好；當身之娛非所去也，故不為名所勸。從性而游，不逆萬物所好；死後之名非所取也，故不為刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也」。⁸¹ 太古之人知道生死乃是暫來暫往，所以依從心志，返回自己真正的心意或意願，去做喜歡的事，以滿足此生之樂。生之年是有限的，因此太古之人可以不為外在的「名」所勸阻限制，而能順從本性去遊樂，然而也不觸犯刑律。⁸² 名聲的大小，壽命的長短，不在考慮之列。同樣的道理，伯夷（？-？）不是沒有所欲，只是過度堅持一些原則而被活活餓死，所以說「清貞之誤善」。⁸³

特異的是，〈楊朱〉對過往人物作出截然相反的評價：「天下之美歸之舜、禹、周、孔，天下之惡歸之桀紂……彼四聖雖美之所歸，苦以至終，同歸於死矣，彼二兇雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣」。⁸⁴ 這段敘述肯定了暴君（桀〔？-？〕和紂〔？-1046〕）對生命的態度；認為他們雖得惡名，卻盡力滿足當生所欲，去做想做的事情，

⁸⁰ 「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也；萬物一馬也。」引文見：〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 66。

⁸¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 220。

⁸² 此段所言「名」與「刑」，似有回應《莊子》之意，宋徽宗、范致虛（？-1129）、林希逸（1193-1271）皆已指出。見：蕭登福，《列子古注今譯》（臺北：新文豐出版公司，2009 年），頁 623-623。

⁸³ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 221。

⁸⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 231-233。

放蕩享樂，不以禮義來約束自己。⁸⁵ 他們在有生之年使欲望盡量滿足，死後則得到了殘暴惡劣的名聲，但是「實者，固非名之所與也，雖毀之不知，雖稱之弗知」，⁸⁶ 後代的人不管是稱讚或咒罵他們，對他們的實際生活卻沒有影響。反而是被封聖的舜（？-？）、禹（？-？）、周公（？-？）、孔子，個個辛苦了一輩子，在各自的事業上勞心勞力，卻終生憂慮，陷入窘迫的處境，過著不安的日子，然而死後享有美名；即使後人稱讚他們，他們也不會知道，對其實際生活來說並沒有幫助。在這段情節裡，〈楊朱〉極為罕見地顛倒了歷史的詮釋，看似肯定暴君的生活方式，而貶抑了聖賢的生命取捨。不過此段落之意，並非只在一味歌頌暴君而貶低聖賢，不如說是以翻轉的口吻，顛覆世人對「名」的重視，⁸⁷ 指出終將「同歸於死矣」。⁸⁸ 另有一段可資對照：「太古之事滅矣，孰志之哉？……矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名，豈足潤枯骨？何生之樂哉？」⁸⁹ 同樣也是告訴人們不必追求空虛的名聲及功績，何況古往今來的歷史軼事眾多，不可能一一了解、記憶或掛念。有人太注重一時的毀譽，而焦苦其神形，使身心都痛苦折磨，只在追求足以流傳後世的美名，這是捨本逐末，

⁸⁵ 在〈說符〉內，子列子表達了相反的看法。他批評桀紂「唯重利而輕道，是以亡」。楊伯峻，《列子集釋》，頁 241。

⁸⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 232。

⁸⁷ 另有一種詮釋，認為此段乃在表達：兩種生活方式都是人的有限生命中所作出的選擇，不須舉其一而貶另者——此如江適（？-？）所言「使求道者審名實之俱非，如憂喜之均累」。不過，江適的意思與本文仍有出入。江適認為《列子》此處的意思仍是在於肯定聖賢的，因為聖賢的所作所為雖則辛勞，實則樂天知命，未始有憂，因而《列子》乃與聖同道。「列子言此，不欲天下之人去四聖之名，趣二凶之實也。使求道者審名實之俱非，如憂喜之均累，故以天下萬世之所同是非者為言，俾之遺聖人之跡，而求聖人之道也。且為四聖者，樂天知命，未始有憂。其所謂窮毒、憂懼，皆不得已而應世，與民同吉凶之患，而憂民之憂爾。其所以有聖智之名者，亦人與之名，而弗拒爾。必知此，而後知列子之言是乃與四聖同道者。」引文見：蕭登福，《列子古注今譯》，頁 668。

⁸⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 233。

⁸⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 234。

畢竟「名」根本不能滋潤死人的枯骨，真正該重視的是生之樂。言下之意是要人認清重要之事，過一段真正值得的人生。這些段落所表達的重點，不完全在縱欲享樂，更在表示「名」不符合貴生之「實」。正如〈楊朱〉首段就提出對「名」的質疑，而在結尾處也提到了「守名而累實」，⁹⁰ 這可視為主題的首尾呼應。不妨說〈楊朱〉對「欲」的看法，很大部分建立在對名不符實的反省，旨在對妨害生命的虛名予以批判或翻轉。這樣的想法來自「死則腐骨。腐骨一矣」，⁹¹ 人不管是否擁有善「名」，最後都是同樣死亡，因而才說「故不為名所勸。從性而游」。⁹² 正如周大興指出，這隱含了道家傳統對名實不符的批判。⁹³

在最後一個段落裡，楊朱說「豐屋美服，厚味姣色。有此四者，何求於外？有此而求外者，無厭之性」。⁹⁴ 此四者指代著人生現實的欲望，如果在這之外還追求什麼價值（例如忠義之類），那就是貪得無饜了。接著楊朱繼續說「忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉」，⁹⁵ 如果能讓君上安寧的事物並非「忠」，那「忠」就是虛名；如果能利益萬物的方式，不是來自「義」，那「義」也淪為虛名；苟能去除名聲之干擾，則可無憂。此處所表達的，依然是要人們除去對於空泛名聲的茫昧追求。如果「忠義」（這裡用以指代某些理念或價值）不能有助於現實人生，則淪為虛名，應該果斷拋棄。再看底下這段：「而悠悠者趨名不已。名固不可去，名固不可賁邪？今有名則尊榮，亡名則卑辱。尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦，犯性者也；逸樂，順

⁹⁰ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 238。

⁹¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 221。

⁹² 楊伯峻，《列子集釋》，頁 220。

⁹³ 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》，頁 235。

⁹⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 238。

⁹⁵ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 238。

性者也。斯實之所係矣。名胡可去？名胡可賓？但惡夫守名而累實。守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉」。⁹⁶「名」即理念、價值，或聲名，基本上是不值得追求，但也不可能完全迴避名聲之作用；而就「實」的角度觀之，「名」也並非完全「不可賓」，而必須是有助於人的逸樂，能免除人的憂苦才行；否則，徒然「守名而累實」，就是不智的態度了。可見〈楊朱〉原則上不肯定「名」，然身而為人畢竟不可能將「名」完全拋棄，真正重點在於不能因而「累實」；一旦「名」有損實際人生，則應有所取捨。由此可觀察到一種現世主義之傾向：即強調「實」之重要，要把名／實，實／偽，給分清楚，人生畢竟以「實」為主。此即〈楊朱〉名實之辨須仔細理解之處。

（二）且趣當生

〈楊朱〉的言論並不只任情恣欲，蘊含的深意或在於：希望奪回自己人生的詮釋自主權。其中，翻轉端木叔（？-？）的評價、肯定桀紂的生活方式、貶低伯夷展季（720 B.C.-621 B.C.）的操行，以及公孫朝（？-？）、公孫穆（？-？）對子產（？-？）的不以為然等，此類敘述大大反轉了常識觀點。〈楊朱〉的敘述隱約透著一股漠然的眼光——將不可掌握的倫理構想或禮教建構的說法視為虛偽，轉向主體的確然感受，是以「且趣當生」。如此的漠然，很可能反映某個時代的末世悲哀。

由此可以推想，「虛」和「欲」並非決然相對的兩端。如果「虛者」乃「無貴」，乃保持淡漠，不珍視任一特定的事物或價值，那麼高揚「欲」觀的〈楊朱〉，則有一股漠然——像是另類的「無貴」。⁹⁷如果以上的詮釋尚不離譜，則這座「虛欲並舉」之谷，當不是絕對互

⁹⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁238。

⁹⁷ 當然，前後文談及的「無貴」之實質意含，並不完全相同。此處只是作一義理詮釋的嘗試。

斥，也不是互為他者，而是在思想深處具有對話空間的多元文本。「虛者無貴」表示不去珍視或珍貴特定事物；反映「欲」觀的「且趣當生」則意味著漠視常識下的人生觀。這兩種想法表面上不同，但對流行的價值觀都懷著不信任的態度。⁹⁸

〈楊朱〉之所以提倡盡情滿足此生的欲望，前提在於：能確實把握的人生只有一次，而人之生有限，且大半光陰處在孩提、衰老、睡眠、疾苦憂懼裡。其言「百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，適然而自得亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾」，⁹⁹ 當小孩和當老人的時間佔去了壽命的一半，晚上睡覺的時間和白天睡醒後所耗損的時間，又佔去剩下時間的一半；疾病痛苦，失意憂懼，又再佔去了剩餘時間的一半。然而死亡是必然，不論名聲是好或壞，是賢良或邪佞，都將同樣死亡，變成同樣的腐骨，「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」。¹⁰⁰ 所以說「萬物齊生齊死，齊賢齊愚，齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，兇愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異」，¹⁰¹ 不論堯舜或桀紂皆有一死，既然如此，就該及時享樂，「且趣當生，奚遑死後」。¹⁰² 言下之意，人生真正重點在於關注此生當下的樂趣。

〈楊朱〉有言「人之生也奚為哉？奚樂哉？為美厚爾，為聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常玩聞，乃復為刑賞之所禁勸，名法

⁹⁸ 〈楊朱〉指出禮教與世俗價值之虛偽不實，偏離人生實況。這種想法並不深奧，甚至相當常見，甚至當代的一些文化現象都帶有類似傾向。

⁹⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 219。

¹⁰⁰ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 221。

¹⁰¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 221。

¹⁰² 楊伯峻，《列子集釋》，頁 221。

之所進退」，¹⁰³ 質疑人活在世上到底所為何來？如果為的是美衣美食，歌舞女色，但這些事物不是能經常得之的，而且還受到刑罰和獎賞的限制，且為名分禮法所約束。故事裡的楊朱提醒人們，不要被名聲所誤導，而忽視了真正所欲求者；人生如此短暫而困難，何不正視真實的現實而及時行樂？

故事中的孟孫陽（？-？）問楊朱，有人貴生愛身，以追求長生不死，這樣可以嗎？楊朱的回答是「理無不死……理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚。且久生奚為……百年猶厭其多，況久生之苦也乎」。¹⁰⁴ 沒有長生不死，也不可能長久活著，生命並非重視就能存在，身體也不因愛護即能健康，這也呼應了〈力命〉所謂「生非貴之所能存，身非愛之所能厚；生亦非賤之所能夭，身亦非輕之所能薄」。¹⁰⁵ 何況，人生的過程是如此痛苦，活一百年都嫌太久了，又何苦愛護身體，追求長生不老？孟孫陽接著問，那麼能否自殺？楊朱認為也不行，既然生於世間，就「廢而任之，究其所欲，以俟於死。將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎」，¹⁰⁶ 滿足自己所欲求，聽之任之，並以同樣態度等待死亡，隨順以至化為烏有。如宋徽宗言，久生與速死，皆未通於道，「二者胥失也」，當為確解。¹⁰⁷

在另一個故事中，子產任鄭國宰相，「善者服其化，惡者畏其禁，鄭國以治。諸侯憚之」，¹⁰⁸ 將國家治理得相當安定。看似得意的子產，煩惱於自家兄弟二人之任情縱欲；於是在鄧析（約 540-約 501 B.C.）的建議之下，勸告兄弟二人，應以禮義約束情欲，「禮義成，則名位

¹⁰³ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 219。

¹⁰⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 229。

¹⁰⁵ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 205。

¹⁰⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 230。

¹⁰⁷ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 655。

¹⁰⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 224。

至矣。若觸情而動，耽於嗜慾，則性命危矣」。¹⁰⁹ 公孫朝和公孫穆卻回答「凡生之難遇而死之易及。以難遇之生，俟易及之死，可孰念哉」，¹¹⁰ 表示生命是很難得的，但是死亡卻很容易發生，以珍稀難得的生命而言，哪有辦法去考慮一些空虛的事情？尤其禮義乃虛矯，「而欲尊禮義以誇人，矯情性以招名，吾以此為弗若死矣」，¹¹¹ 若要遵從禮義虛名來克制自己的情欲和本性，來獲取名聲，這是完全不值得的，倒還不如死去算了；應該窮盡畢生享受於酒色之中才值得，「為欲盡一生之歡，窮當年之樂。唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色」。¹¹² 此種「縱心嗜欲而不悔」的活法，以盧重玄（?-?）的話來說，乃「真不才之人」。¹¹³ 這是在被給定的條件下而有的及時行樂之想法，畢竟生乃難得而死是必然。可見〈楊朱〉之「欲」觀，乃牽連到生死之無常——此乃被給定的大限條件，是「命」之定然——是以，為了過上一段值得的人生，而有滿足此生所欲，及時行樂的思想。¹¹⁴

¹⁰⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 225。

¹¹⁰ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 226。

¹¹¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 226。

¹¹² 楊伯峻，《列子集釋》，頁 226。

¹¹³ 以上引文，見蕭登福，《列子古注今譯》，頁 643。

¹¹⁴ 對於「命」，〈楊朱〉與〈力命〉的想法表面上看似衝突——所謂「二義乖背」，其實未必。〈力命〉講到「可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罰也；可以死而不死，天罰也」；又講到「信命者於彼我无二心……死生自命也，貧窮自時也。怨夭折者，不知命者也；怨貧窮者，不知時者也。當死不懼，在窮不戚，知命安時也」。這裡，「知命」、「安時」的想法，表示被給定的條件（比如貧賤、富有、健康、生病、順遂、困苦等），是人（力）無法根本改變的；因此人要知命達生，也要知道時勢。也就是說，「知命」、「安時」，與〈楊朱〉的欲觀，或許只是表面上的敘述不同，然於深層義理上應有接通的可能。進一步言，〈楊朱〉對「欲」的表述，應以此「命」觀為基礎。這樣的觀點並非我獨有，例如嚴北溟、嚴捷也有類似的看法，但未充分論證。見：嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 174。周大興也指出「隨所為，隨所不為，此中亦無所謂的背反」。引文見：周大興，《列子·楊朱篇》析論》，《列子哲學研究》，頁 213。

（三）恣縱感官逸樂：另類養生的價值主觀論

〈楊朱〉所談及的，大致可以視為中國古典時期（在人生哲學方面）的一套懷疑論。在一些敘述裡，它以誇張的口吻表示，感官之欲的滿足就是一種（另類的）「養生」。比如，宴平仲（578-500 B.C.）問管夷吾（725-645 B.C.）何謂養生。管夷吾的回答是「肆之而已，勿壅勿闕……恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行」，¹¹⁵ 即放任耳眼鼻舌身與思想，去滿足它們所欲接收的，而不要阻礙或壅塞。如果不讓身心感官得到其所欲得的，就是遏制人的自然本性，而這些阻礙都會使身心受到摧殘。為了「養生」，則要滿足感官需求，「凡此諸闕，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日、一月、一年、十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養」，¹¹⁶ 管夷吾說要排除對感官欲求的阻遏，熙熙然以等待死亡，這才是所謂「養生」，如張湛注「任情極性，窮歡盡娛，雖近期促年，且得盡當生之樂也」。¹¹⁷ 而在另一段情節中，端木叔是一個憑借祖宗遺產而過著享樂生活的人，凡是他所欲，都必須得到，「至其情所欲好，耳所欲聽，目所欲視，口所欲嘗，雖殊方偏國，非齊土之所產育者，無不必致之；猶藩牆之物也。及其游也，雖山川阻險，塗徑修遠，無不必之」。¹¹⁸ 端木叔生活不虞匱乏，盡力滿足所欲，到了晚年更是散盡家產給周邊的人。這是世俗道理無以理解的生活態度。¹¹⁹

¹¹⁵ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 222。

¹¹⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 223。

¹¹⁷ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 223。

¹¹⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 228。

¹¹⁹ 宋徽宗解此段頗到位：「達生之情者，縱而勿闕。如分之定者，積而能散。人之所欲為，無不為也。意之所欲玩者，無不玩也。縱心之所欲，而勿闕焉，非達生之情者，何以與此。散之邑里，棄其藏積，積而能散，非知分之定者，何以與此。窮當年之樂，不顧身後之憂，唯達者能通之，故無瘞埋之資可也」。徽宗之意，表示端木叔能有這樣的生活態度與價值觀，

上面兩段故事，雖然都牽涉到滿足欲望的思想，但不能直接等同「縱欲」；而是在表明，要讓身心過得舒爽，才是「養生」之道。若就寓言的層次去解讀，當如江涵言「所謂恣耳之聽，恣目之視，恣鼻之向，恣體之安，亦若是而已。非曰翫足於聲色嗅味以犯人理之所惡，然後為恣也。能進此者，是所謂聞道也……故列子取其說已寓夫至道，非欲學者為管晏之所為也」。¹²⁰ 平心而論，這可以視為古代關於身心的樸素見解。問題是，這所引發的後果（consequence），¹²¹ 如果不在自身能力控制範圍內，反而會遭遇不幸。表面看來這似乎是〈楊朱〉的疑點。但如果對照其他論述，如「故不為刑所及」，¹²² 表示不致觸犯刑律，以免有損當生，以及「竄亦不可，殖亦不可」等說法，¹²³ 當知〈楊朱〉的敘事者不是真的思考不周，其實此思想的真正問題當在他處。

問題何在？由「名胡可去？名胡可寶」這兩句來看，¹²⁴ 可知「名」（理念、價值，或聲名）並非〈楊朱〉真正反對者。它所強調的在於「名」的作用不可害於「實」，要達致「順性之逸樂」，避免「犯性之憂苦」。再結合前述管夷吾談養生的說法來看，若僅就身心健康的角度來說，這些說法其實不算離譜。啟人疑竇處在於，〈楊朱〉疑似把人生的價值祈嚮完全等同於感官所欲之滿足；彷彿滿足所欲，才是值得過的人生。這樣的想法可聯想價值主觀論的立場，如參照方迪啟（Risieri Frondizi, 1910-1983）對價值學之分判，當知價值主觀論者認為：因為人們欲求某些事物，它們才有了價值。而此立場的疑義在於：

乃是「知分之定」；此或可連結到「力命」思想一齊解讀。引文見：蕭登福，《列子古注今譯》，頁 651。

¹²⁰ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 635-636。

¹²¹ 此乃相對於「結果」（result）與「效果」（effect）而言。

¹²² 楊伯峻，《列子集釋》，頁 220。

¹²³ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 222。

¹²⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 238。

把價值化約為主觀的愉悅、欲望，或興趣。如此一來，邪惡和美善就沒有任何差別了，因為人人都是按照自己的愉悅、欲望、興趣去決定行為的。主觀論以欲望來定義價值，則所有欲望都將成為正當。確切地說，這是將「值得欲求者」(the desirable) 與「實際被欲求者」(the disired) 等同了。¹²⁵ 如此的結果將使善惡失去分別，倫理界線終將隱而不見。

〈楊朱〉不是毫無可取之處，其中較佳的「貴己」和「為我」之精神，當是「拔一毛以利天下而不為也」。這個理念如能真正普遍化，也不是不可能成為開明而理性的倫理原則；¹²⁶ 但是細思〈楊朱〉提及的各式滿足欲望之思想，可知它其實把人生的「價值」縮限了——此偏狹也受到徐復觀（1904-1982）的批評。徐復觀指出，〈楊朱〉那種「侵物為賤」，要求「公天下之身，公天下之物」，¹²⁷ 其實才是具有道德理性的說法，而不會流於縱欲且消極的虛無主義——因為，吾人若具備道德理性，當知吾身吾命絕不是只屬於自己所有，吾人同時負有對他者的責任，對社會的義務。我們不只屬於自身，同時也屬於其他人；由此我們才能負起為人的責任，去面對道德倫理。¹²⁸ 在徐復觀的觀點裡，「不橫私天下之身，不橫私天下物者，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也」，¹²⁹ 此是對縱欲的質疑，是對消極、虛無、不顧現實倫理，只在乎自身任情的墮

¹²⁵ 方迪啟著，黃董譯，《價值是什麼——價值學導論》（臺北：聯經出版事業公司，1991年），頁11-21。

¹²⁶ 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》，頁217。

¹²⁷ 以上引文，見楊伯峻，《列子集釋》，頁235。

¹²⁸ 徐復觀指出，「但是表現在楊朱篇裡的，雖然是楊朱思想的墮落；但若把人性從純生理的觀點向上探進一步時，即立刻在自己的生命以外，會承認其他生命的價值；於是縱欲的思想，也自然要受到限制。因此，列子的編纂者……對楊朱篇的內容，實際為他下了一個轉語，反而與老莊的思想切近」。引文見：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁429。

¹²⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁235。

落式「為我」思想的否定。¹³⁰

〈楊朱〉的「欲」觀呈現出價值主觀論的色彩，甚至將之表述為一種（另類的）養生；主張以一種「廢而任之」的方式過活，¹³¹ 否定自我感覺之外的價值。它強調自身真實的感受，滿足此生之欲，認為那才是人生觀的應然，而且那未必就會帶來不好的後果。¹³² 這樣的態度，是懷疑，是另類，是漠然，從中也不難推想其情境的悲哀。

五、虛欲並舉的思想結構

〈楊朱〉和〈力命〉「二義乖背」嗎？此兩篇在《列子》總體思想中顯得突兀嗎？或者，《列子》書中收入〈楊朱〉，當真如周紹賢所言「不宜」，¹³³ 而在思想系統上無法自相連貫嗎？若以「虛」和「欲」對舉的思想結構來看，可知〈楊朱〉在《列子》裡其實具有一定的意義，應將之視作有機組成部分——而這也是〈力命〉的「命」觀下所展開的。

延續上文所述，透過字源與字義考察，可知：「虛」字本有山谷的造型，呈現出四周高而中間低的形象；此可引申出虛受、容受、虛靜等意思。而「欲」字，則從谷或從欠，二者皆有可能。「欲」字從欠，指涉著欠缺、缺乏、匱乏等意，乃是慕欠、慕液的意思。然「欲」字若從谷，那字義可能就有另一番指涉：在谷的空洞、空缺中，任外物填入，因而可推衍「任欲」之任事物進駐的意涵。試想：「虛」和「欲」兩字，皆有「谷」的中空意味。《列子·天瑞》言「虛」為「虛

¹³⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁430。

¹³¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁230。

¹³² 比如「夫善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸」。引文見：楊伯峻，《列子集釋》，頁226。

¹³³ 「道家貴謙慎，楊朱貴放逸，其極端為我之享樂主義，與道家決不相融，列子書中似不宜取其言論，劉向已言之」，引文見：周紹賢，《列子要義》，頁16。

者無貴」；「虛」字暗示虛懷若谷，是虛室生白，又是虛靜，也有崑崙墟的地形隱喻。¹³⁴「欲」則是從欠或從谷，從欠則為欠缺、缺乏，從谷則為空曠，任由事物進入。「虛」和「欲」的對舉，暗示出「谷」般的認知狀態以及思想結構。「欲」字不見得一定要解為「欠缺」；在〈楊朱〉中，「欲」的概念叢還包括「且趣當生」，也包括「肆之而已，勿壅勿闕」那種任感官滿足其所適的想法。¹³⁵

《列子》與《莊子》談及的丘意象，多為本於神話的壺形丘，而崑崙丘亦為崑崙虛，是以「虛」也可能指稱四方高，中央低陷的地型——由此可推出某種空曠、容受的涵義。¹³⁶我們常說「虛懷若谷」，因為「虛」帶有「谷」般的虛受、不易滿之意。所謂虛受，可就各樣事物去說，也可就「命」的條件給予（〈力命〉所謂「力」無法違背「命」的宏觀條件給予）去談。要之，「虛」字有「谷」之意，亦有虛受、容受，肯認當生的「命之條件」的意思。是以「欲」字如果從谷，或可詮釋為：任由喜好之物進入——此即任欲，這便帶出了「任」的意思。如此一來，「欲」便與「虛」有了思想的深層趨近。可以說，「虛」和「欲」都與「谷」之意含有關。「虛」是無貴，是維持空曠；「欲」則是開放空曠以填滿空曠，任由喜好之物進入。

在這樣的觀察下，可以說《列子》正因收入〈楊朱〉，而在思想上形成了一個「谷型」的文本。這個文本在不同的篇章分別主張「虛」和「欲」，因而形成了自相辯證的文本型態：一是虛者無貴式的冲虛恬淡，另一則是集中呈現於〈楊朱〉的任欲、究其所欲，帶有及時享樂的色彩。固然〈楊朱〉並不只有滿足感官逸樂的縱欲思想，然藉由

¹³⁴ 陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——《列子》為中心所作的考察〉，頁37。

¹³⁵ 以上引文，見楊伯峻，《列子集釋》，頁221-222。

¹³⁶ 陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——《列子》為中心所作的考察〉，頁37。

〈楊朱〉的材料，可一定程度歸納並顯題化《列子》蘊藏的「欲」觀。如此綜觀《列子》八篇，可見一幅「虛欲並舉」的張力結構；表面上「貴虛」和「任欲」殊異，但思想的深處有趨近的源頭。

看似相對的虛與欲，在《列子》裡共同存在，形成了《列子》獨特的風貌。虛與欲不只是對冲虛和對欲望的態度，更可延伸為人生觀的選擇：設若人只能把握此生，那麼到底該「冲虛」，還是該「任欲」？怎麼活才值得，或者說，怎麼活更值得——此乃人生哲學的基本問題，自古至今都沒有圓滿解答。《列子》全書表面上不一致的觀點，其實是處在相似的問題情境下所提出的多重思考，而這必須連結到〈力命〉一起理解。〈力命〉的主要思維為：人皆是被給定了當下的生之條件，因此「力」勢必難與「命」抗衡——這樣的命觀，並不等於宿命論，¹³⁷ 而是強調被給定的條件或自然趨勢之意。〈力命〉所要表述的重點在於：人的當下此生，雖有可以自行決定的部分，但就宏觀的現實情況而言，每個人都沒法全然超克或擺脫各種被給定的時空條件。大致上，人總得在被給定的條件下，去度過此生——此即〈力命〉中「命」的意含，因而衍生出知命、達生、忘憂等想法。

「虛」與「欲」的思想結構也隱含一個前提，即：吾人所可能思索並可能把握的，唯有今生。例如〈天瑞〉有「古之有死也！仁者息焉，不仁者伏焉……死也者，德之微也。古者謂死人為歸人。夫言死人為歸人，則生人為行人矣。行而不知歸，失家者也」之想法，¹³⁸ 認為人不論是否行仁，終歸一死，死亡如同歸家。人乃是被給定的條件，而必須在現有的當下時空（或者此生的條件）去度過此生。因而〈楊朱〉的部分篇章呈現出如此的思想特徵：在被給定的條件下，盡可能滿足今生所欲，畢竟清廉、仁義、名聲等，就算遺留下來傳到後世，

¹³⁷ 周紹賢，《列子要義》，頁 35-39。

¹³⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 27。

也和吾人的此生無關了。在這樣的生命態度下，〈楊朱〉的敘事者甚至將那些註定會在歷史上背負臭名的君主視為通達之人；認為他們並不是失敗的，因為他們度過了滿足所欲的一生。在這樣的理解下，對於《列子》之所以收入〈楊朱〉，且在其中強調「欲」的思想，當可後設地理解為：以「欲」對舉「虛」，正是要人正視當下的人存處境，不為空泛的名理所迷惑。一言以蔽之：透過「虛欲並舉」，來強調「且趣當生」；然後，以己之生為「谷」，任人性需求填入。當然在經濟有限的條件下，不可能無限滿足感官逸樂，也不應無限追求財富，但可以樂生、逸身、全生、葆真為考量，這可對照〈楊朱〉所謂「『然則棄亦不可，殖亦不可，其可焉在？』曰：『可在樂生，可在逸身。故善樂生者不棄，善逸身者不殖』」。¹³⁹ 〈楊朱〉的「欲」觀不只是表面上的縱欲，若朝深處去理解，其旨在表達：反對約束真實人性的常情俗理、習俗或成見，進而任感官所適，任生之所適，且趣當生，把握當下的情境。無窮的「欲」之滿足在現實中固不可能（如徐復觀言，那些表面上的縱欲之描寫，實際上只是在特定的時代氣氛下，表示對生命自身的唾棄）¹⁴⁰，是以「任欲」可理解為：任一己的生命敞開，去掙脫無謂的約束與成見，任事物進駐，讓人的需求在當生即被滿足。

《列子》的文本構成，或許出於歷史的偶然，但如果以當代讀者的眼光去衡量，也能體會某些深層而適巧的思想興味；由此，我們更能看清《列子》殊異的意義。若與老莊相較，《老子》有「五色令人目盲，五音令人耳聾」之節欲思想，¹⁴¹ 亦有「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」，¹⁴² 即「以無欲觀物之生，以有欲觀物之成」的想

¹³⁹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 222。

¹⁴⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 429。

¹⁴¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 76。

¹⁴² 傳統注本多以此句讀，即以「常無欲」、「常有欲」對舉，如王弼本、河上公本、傅奕本皆作如是斷句。但有許多學者以「無」、「有」為斷句，如王安石（1021-1086）、俞樾（1821-1907）、嚴靈峰、陳鼓應等。然觀馬王堆帛書甲乙本，皆作「故恆無欲也」、「恆有欲也」。

法，¹⁴³ 這可能是就聖人的角度而言。而《莊子》則在終極意義上否定人為文化，乃至否定文化成心所建構之人欲，¹⁴⁴ 以臻真人至樂之境。然而老莊是否只是節欲，或者忽略了欲望？老莊之重點在調節欲望之偏執，不只「去欲取虛」或「離欲證虛」。比如《老子》首章「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」。¹⁴⁵ 王弼以「有欲」、「無欲」斷句並作解，馬王堆帛書甲本寫為「□恒無欲也」、「恒有欲也」，乙本寫為「故恒無欲也，□□□□；恒又欲也」；¹⁴⁶ 然宋代司馬光（1019-1086）、王安石以來，以「常無」、「常有」句讀，後世有許多學者從之（論據堅實者如古棣〔1919-2005〕）¹⁴⁷，然亦有許多學者不從。¹⁴⁸ 本人認為，就目前證據來看，依帛書本，斷為「無欲」、「有欲」較為合理。依此，《老子》是以「無欲」對應「妙」，呼應「天地之始」；以「有欲」對應「徼」，呼應「萬物之母」；可說是以修養層次的無欲和有欲，「觀」形上層次之妙與徼。「此兩者」（指的應是無名與有名。此有爭議，暫從劉笑敢之意見）¹⁴⁹「同出而異名」，如此辯證為「玄」（「同謂之玄」）。綜觀五千言，《老子》並非一味主張節欲和去欲，而是在聖人（領導者）的政治態度與個體修養方面主張節欲。而就《莊子》「欲」字用例來看，除了將、要、願等一般用法（表示主詞之意向）之外，對「欲」基本上都持否定態度，比如「其耆欲深者，其天機淺」。¹⁵⁰《莊子》之所以否定欲，一方面否定人文化成的弊端，另方

¹⁴³ 楊立華，《中國哲學十五講》（北京：北京大學出版社，2022年），頁25。

¹⁴⁴ 王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2008年），頁59-92；廖育正，〈老莊兵論辨析〉，《人文社會科學研究》第16卷第3期（2022年9月），頁31-58。

¹⁴⁵ 〔魏〕王弼等著，《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁1。

¹⁴⁶ 以上引文，見〔魏〕王弼等著，《老子四種》，頁1、188、208。

¹⁴⁷ 古棣、周英，《老子通·上部·老子校詁》（長春：吉林人民出版社，1991年），頁5-11。

¹⁴⁸ 劉笑敢，《老子古今》（北京：中國社會科學出版社，2019年），頁92-95。

¹⁴⁹ 劉笑敢，《老子古今》，頁100。

¹⁵⁰ 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁228。

面則否定人陷於成心，溺於欲望貪念。但就根本處而言，《莊子》之深意在於指出「以天合天」、「開天之天」、「乃入於寥天一」的可能性——所以才推衍出許多否定欲的講法。¹⁵¹ 無法忽略的是，《莊子》也談到「物而不物，故能物物」、¹⁵²「物物而不物於物」，¹⁵³ 這意味著《莊子》並非主張擺脫一切人欲以與物隔絕，而是要心不隨物轉，以虛靜工夫，以物的本然看待物——但不是將物全然工具化，或者以成心人欲籠罩於物。換言之，《莊子》肯認了人應合於「天」，卻並非徹底否認「人」的機制，此可證於〈大宗師〉「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人」。¹⁵⁴ 由此層次去理解，當知《莊子》何以經常否定欲，但不能說是全然否定欲。

人到底該怎麼活？人與自身的欲望應該維持何種關係？這些問題若朝實際的層次去看，《莊子》往往沒有太多具體的建議；至於源自《老子》的人生哲學思考，比如人的活法，人的欲望，人如何掙脫不必要的世俗定位，此類主題在《列子》裡得到了異於《莊子》的發展。《列子》的虛和欲看似對反，卻源於類似的人生祈嚮，皆對反於「不實」的價值觀，是以斷然折返；那方向看似不同，但折返的意圖隱然相通。若以上推論尚可接受，則〈楊朱〉收於《列子》，當使《列子》凸顯出道家老莊以外的思想風貌。江適解〈說符〉時，提及〈楊朱〉「遣萬物之虛名而要於道之極致，道至於此則至矣盡矣，不可以有加矣」。¹⁵⁵ 虛名當遣，不論是「虛」或「欲」，其思維深處都是要奪回人生的詮釋自主權；而不是任由某些流行的想法，去主導人生的活法。那是建立在「力命」觀的背景裡，同時蘊含著致用的思維態度。

¹⁵¹ 以上引文，見〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 659、638、275。

¹⁵² 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 394。

¹⁵³ 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 668。

¹⁵⁴ 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，頁 234-235。

¹⁵⁵ 江適，《冲虛至德真經解》，卷 20；蕭登福，〈說符解〉，《列子古注今譯》，頁 793。

若從這個角度去理解，亦能見到《列子》虛欲並舉的潛在涵義。

六、結語：道家系譜再定位

是歷史將《列子》型塑為《冲虛真經》，但「冲虛」二字不可能概括《列子》全書。出於某些如今難以考證的原因，〈楊朱〉被收入《列子》——唯有以後設閱讀的角度正視此一事實，才能使我們看見一幅「虛欲並舉」的思想結構。「虛」和「欲」表面雖不同，其實蘊含類似的人生企求：皆對反於某些「不實」的價值觀，反其道而行，具有反動的姿態。「虛」者希望反動於（對特定價值觀之）「貴」；而「欲」者，可說是要掙脫當時社會評價對人生的束縛。換句話說，「虛」和「欲」都是人生觀的某種轉向，只是往返的方向看似不同罷了。

〈楊朱〉呈現的頹廢縱欲，當然未必是最佳建議，卻也道出了俗世的理論與習慣可能乖謬於生命實際。綜觀全文，吾人可判斷其整體思想傾向，始知這些說法於字面背後的意味。〈楊朱〉之任欲，其實提醒了人們將生命／生活的重心轉向身心的實況，而不是人云亦云地追求世俗的名聲、價值觀，或者崇高的歷史評價。其傳達的重點在於：面對自己真實的欲求，看穿世俗虛妄之「名」，不受常情俗理所綑綁，重視當生之「實」，「究其所欲」，「且趣當生」，甚或以此為養生的另類途徑。〈楊朱〉認為常情俗理之「名」不值得擁有，但求名，實際上又是人性所難避免；即使如此，人們也該避免「守名而累實」。¹⁵⁶可以說，〈楊朱〉其實透露出重「實」的現世主義傾向，這與「拔一毛以利天下不為也」的思想可互為印證。

〈楊朱〉的「欲」觀也常聯繫著「歡」、「樂」、「情」、「性」等概念：究其所欲，需從性而游，肆情盡歡以樂生。人活在世上頂多百年，

¹⁵⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁238。

睡眠和疾苦又佔去一半，那麼「人之生也奚為哉？奚樂哉？」¹⁵⁷ 透過翻轉聖人與暴君的評價，〈楊朱〉認為與其在意死後聲名，不如逸身樂生。這些言論固然未能全面顧及倫理後果，因而看似有欠思量，然其要旨在於「重置」讀者的人生觀。人生所為何來？怎樣的生活才算值得？〈楊朱〉的觀點是：應看重當生之「實」，聽憑自身所「欲」。作為文本的存在，「欲」使「虛」進入了一種對詰的情境，令《列子》整體呈現為「虛」和「欲」的辯證，而不只是一本「冲虛」真經。這樣的思想型態，也可對照〈力命〉的思想去理解：「力」無法超克「命」，此指涉一種求「實」的傾向——說「力」之功比不上「命」，不是要主張人沒有自由意志，而是強調「力」即使可以造成「壽夭、窮達、貴賤、貧富」，實際上卻難超克「命」的總體洪流。

我們不妨回看〈天瑞〉的說法：「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……』」。¹⁵⁸ 所謂貴虛，即「虛者無貴」，大致是不注重、不凸顯特定價值之意。向來被視為「冲虛」代言人的《列子》，即在於發展了「虛靜」的思想，這可能源於《老子》所謂「致虛極，守靜篤」。¹⁵⁹ 至於〈楊朱〉也被收入《列子》的此一事實，如果有其內在理路可言，就在於歧出地闡發了「非其名」到「無貴」的義理——而這竟是以「任欲」去開展的。深層原因為：「非其名」即是「區辨名實」，「任欲」即是將處世態度轉向「且趣當生」，「無貴」即是不將世俗價值或死後評價視為至高或珍貴。在這樣的解釋下，可以說任欲的〈楊朱〉形成了「虛者無貴」的另一種開展，另一種辯證，或者另一種實踐。棄絕虛妄之名，重視當生之實，這和冲虛的精神看似楚河漢界，然在根源處卻是殊途同源。如果上溯至道家源流，我們更能看

¹⁵⁷ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 219。

¹⁵⁸ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 28-29。

¹⁵⁹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 113。

清此義理結構所蘊含的意義。

至此，有可能衍生另一問題：《列子》的虛欲並舉，能否被視為兩種人生觀的任君選擇？其實這是屬於讀者對於《列子》義理結構將採取何種詮釋層次的問題，並非聚焦於文面解釋就能得出答案。就文本而言，《列子》呈現出虛欲對舉的結構，這可以視為「虛者無貴」的直陳與看似歧出的引申。綜覽全書，我們很難說《列子》在文面上主張有而且僅有一種值得過的生活。那麼透過這樣的結構，《列子》究竟展現為何種涵義？不妨轉向另一層詮釋視野。如借用傅偉勳（1933-1996）「五調」的詮釋術語來說：¹⁶⁰《列子》在各篇章段落之文脈意向下的「意調」實難整合為一；然而，讀者可以領會此文本整體所能蘊含或者指向的「蘊調」（乃至「當調」）。若以「蘊調」而言，冲虛和任欲的歧異，都源於要勘破僵固的俗常觀念，以順應或者利用情境，奪回一己的人生詮釋權，是以其旨當不在提出唯一的一套主張。但能否說其「蘊調」即是提供兩種人生態度，任讀者選擇？本人認為這是有可能形成的詮釋之一，但並非最佳詮釋。原因在於：如果我們可以同意虛欲並舉的義理在思想深層辯證相通，那麼其「蘊調」所示之重點，當在見虛欲之同源，以破人生之束縛；至於提供兩種人生態度以供選擇，那在詮釋層次上應當偏向讀者應用角度的語用說法了。

《列子》的「虛欲並舉」，其實牽涉到《老子》、《莊子》、《列子》於道家系譜定位的問題。道家向來以老莊並稱，但透過以上的分析和詮釋，可知《列子》之「虛」和「欲」構成了如谷冲虛，又允許納入當生所欲，既異樣又同源的思想型態；由此觀之，《列子》在道家脈絡裡的位置可能就更為明確。相較於《老子》正反相依、互轉、互彰、

¹⁶⁰ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁1-46。

反求的辯證法，¹⁶¹《莊子》用以顛覆成心與概念「對偶論」的「兩行」，《列子》則是一方面承續了虛靜體道的工夫，另一方面以現世傾向開展出任欲的思想，形成自我辯證的義理結構。人生哲學基本問題的兩種觀點，於《列子》裡正反並陳——這種冲虛與任欲竟是殊途同源的弔詭，透顯出務虛且求實的雙面心法，也暗示著某些時代的哲人欲奪回人生詮釋權的努力。「虛欲並舉」的涵義既彰，《列子》有別於老莊的另一種道家型態亦明。

（責任校對：陳昕）

¹⁶¹ 劉笑敢，《老子》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁155-175。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔戰國宋〕墨子及其弟子與墨家後學原著，孫詒讓注疏，李賢中導讀、題解，《墨子》，臺北：五南圖書出版公司，2020年。
- 〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎編，《史記會注考證》，臺北：宏業書局，1980年。
- 〔漢〕許慎撰，〔北宋〕徐鉉校定，《說文解字》，北京：中華書局，2013年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年，據經韻樓藏版影印。
- 〔漢〕應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》，北京：中華書局，1981年。
- 〔魏〕王弼等著，《老子四種》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 〔魏〕嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》，北京：中華書局，2015年。
- 〔後晉〕劉昫撰，〔清〕錢大昕考異，〔清〕岑建功逸文，《斷句本二十五史（舊唐書一）》，臺北：新文豐出版公司，1975年。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年。
- 〔清〕紀昀，《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1979年。
- 〔清〕汪繼培輯，魏代富疏證，《尸子疏證》，江蘇：鳳凰出版社，2023年。
- 〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，臺北縣：頂淵文化事業公司，2001年。

二、近人論著

- 方迪啟著，黃藹譯，《價值是什麼——價值學導論》，臺北：聯經出版

事業公司，1991 年。

王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008 年。

北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983 年。

古棣、周英，《老子通·上部·老子校詁》，長春：吉林人民出版社，1991 年。

宇同，《中國哲學問題史》，臺北：彙文堂出版社，1987 年。

呂澂撰，游琪、劉錫誠編，《葫蘆與象徵》，北京：商務印書館，2001 年。

岑仲勉，《岑仲勉史學論文續集》，北京：中華書局，2004 年。

李賢中，《先秦名家「名實」思想探析》，臺北：文史哲出版社，1992 年。

周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022 年，頁 207-239。

周紹賢，《列子要義》，臺北：中華書局，2015 年。

林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，《哲學與文化》第 18 卷第 7 期，1991 年 7 月，頁 590-603。

胡適，《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

卿希泰主編，《中國道教史》，臺北：中華道統出版社，1997 年。

徐文珊，《先秦諸子導讀》，臺北：幼獅文化事業公司，1995 年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

張松輝註譯，周鳳五校閱，《新譯冲虛至德真經》，臺北：三民書局，2018 年。

張覺，《荀子譯注》，上海：上海古籍出版社，2022 年。

莊萬壽，《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，2019 年。

陳寅清，〈以當代概念隱喻之視角解析道家的「丘」、「壺」隱喻——《列子》為中心所作的考察〉，《東華漢學》第 24 期，2016 年 12 月，頁 29-60。

陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2023 年。

陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海世紀出版公司、上海古籍出版社，2011 年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990 年。

楊立華，《中國哲學十五講》，北京：北京大學出版社，2022 年。

楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，2007 年。

廖育正，〈《莊子》的策略干擾——及對「觀點主義說」的再商榷〉，《清華學報》第 48 卷第 4 期，2018 年 12 月，頁 651-690。

——，〈老莊兵論辨析〉，《人文社會科學研究》第 16 卷第 3 期，2022 年 9 月，頁 31-58。

劉佩德，《列子學史》，北京：學苑出版社，2015 年。

劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997 年。

——，《老子古今》，北京：中國社會科學出版社，2019 年。

劉文典撰，馮逸、喬華點校，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2022 年。

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。

謝如柏，〈目的與工具之辨——楊朱思想的論證基礎與根本關懷〉，《臺大中文學報》，第 29 期，2008 年 12 月，頁 125-156。

魏培泉，《《列子》的語言與編著年代》，臺北：中央研究院語言學研究所，2017 年。

羅光，《中國哲學大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1989 年。

嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，臺北：書林出版公司，1985 年。

嚴靈峰，《列子辨偽》，收入嚴靈峰編輯，《無求備齋列子集成》，冊 12，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，1994 年。

《列子》是「冲虚真經」嗎？——「虛欲並舉」的思想結構 ■

〔日〕武内義雄著，汪馥泉譯，夏川校，《中國思想史》，武漢：崇文書局，2023 年。

〔日〕武内義雄著，楊世帆譯，《老子原始》，武漢：崇文書局，2023 年。

Is *Liezi* the *Chongxu zhenjing*?— The Thought Structure of Emptiness and Desire

Yu-Cheng Liao*

Abstract

Since the Tang dynasty, the *Liezi* has been regarded as the *Chongxu zhenjing*. The term *chongxu* has traditionally been viewed as a crucial concept within the *Liezi*. However, is the core essence of the text truly centered around *chongxu*? If that is the case, how should the interpretation of the chapter titled “Yang Zhu” be approached? Some scholars believe that the content of this book is mixed and contradictory, appearing to be a jumble of incoherent thoughts. There are also those who argue that it might not be suitable to include the section on Yang Zhu, or that Yang Zhu should be discussed separately from the *Liezi*. While these viewpoints have their merits, they overlook the underlying philosophical system that seems to be implied by both Yang Zhu and the *Liezi*. This article argues that, because of the presence of the chapter on Yang Zhu, the eight chapters of the *Liezi* form a thought structure of “emptiness and desire.” *Chongxu* and *renyu* may seem different, but they share the same philosophical roots. The meaning of “emptiness and desire” is evident, distinguishing the approach found in the *Liezi* from another Daoist archetype represented by Laozi and Zhuangzi.

Key words: *Liezi*, Yang Zhu, *chongxu zhenjing*, *renyu*, emptiness and desire

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.