**列子的工夫哲學**

摘要：

　　本章將探討列子書中所提出的關於工夫修鍊觀念的理論義涵。文中將首先提出一套工夫哲學的分析架構，其次將指出列子的工夫修鍊進路及其型態。我們認為，列子的工夫修練，主要是表達在身體能力上，因此是一種宇宙論意義的修鍊型態，而其作為修鍊的進路者，則主要是一套本體心法的觀念，那是一個「不知的工夫意境」。至於列子工夫哲學的究竟底蘊之定位，應在於其本體工夫與宇宙知識的吻合與否之察驗，以及其本體工夫的終究義涵之能不能透通的問題上。

**一、前言**

　　本章研究列子的工夫哲學，有兩個前提需先予以說明，首先，為什麼我們研究的是列子的工夫哲學，而不是它的形上學、人性論、倫理學、宇宙論或世界觀等；其次，在本書的中國哲學方法論建構中，作為儒釋道三大傳統的道家道教系列中，為什麼我們以列子為範例而忽略老莊。就第一個問題而言，當我們提出中國哲學方法論的工夫境界宇宙本體四方基本架構來建立中國哲學的形上學的基本詮釋模型時，就已經顯示出，我們認為任何一個具有中國人生哲學進路特色的儒釋道三學系統內的特定理論體系，它們的理論的完構，必然包攝著宇宙本體工夫境界四方架構的各個面向，彼此融貫形成一致性的系統，方才可謂論理型態的完成，當其涵具此四方進路而完構成一特定型態之形上學體系的時候，也就意味了從此四方之任何一方進路的言說進程必然皆可以會通至其它三方的理論交融。

當然，同一脈絡系統下的哲學理論，是有著逐漸成熟的發展歷程的，因而就有著在一些特定的理論對象內的特定的進路之個別進程，就在這樣的意義下，我們認為孔子哲學是彰顯著儒家終極理想人格的境界哲學之建構，其它諸方之義理建構，則當非其型態之特徵，因而有待他人繼續發展建構，此亦即孟子儒學的貢獻，即特別地從一特定型態的工夫論哲學進路以建構儒學義理之理論工程，而中庸易傳則是走著宇宙論與本體論建構的理論進程，於是我們可以說，原始儒家由孔孟至易庸而完成了中國儒學形上學的第一次完整的理論建構。

至於道家的老子哲學，則在其理論建構中，老子五千言的道家哲理原型中即已充分地展現了本體論工夫論境界論的義理建構之成熟型態，至於其宇宙論的義理工作則是語多涉及卻體系不明，就當代之詮釋而言，仍是一個有待爭議的部分。[[1]](#footnote-1)至於莊子哲學而言，則是極為完整地建構了專屬於莊子型態的形上學體系，內中已經完備了本體論宇宙論工夫論境界論四面架構，因此我們可以直接談老子的形上學及莊子的形上學。至於談孔子哲學則以境界哲學較為相應，而孟子哲學則以工夫理論較為相應。至於中庸易傳之學則因其已涵具了孔孟思想中的境界論及工夫論，故而亦可以直接談其形上學體系。

說到這裡，就列子而言，列子作品中其實也是一個涵具了豐富甚且雜多的本體論宇宙論工夫論境界論四方架構的形上學體系，惟其雜多，故而需予釐清，以便得以在一個融貫一致之設想的考量下來尋繹其相應的形上學體系之詮釋進路，這其中，我們以為工夫論的進路是其諸多義理面向中最為形象鮮明義理清晰的切入面向，從其工夫論切入，將得以建出其境界論本體論宇宙論的諸多設想之相融的觀點，是以本章由列子的工夫論以說之。

其次，就第二個問題而言，對於道家老子及莊子的研究，作者已有專書出版[[2]](#footnote-2)，是以不欲在本書中再次重複地討論，故略之。而其中莊子的形上學建構，在本書第三章氣論進路的形上學思想研究中亦已作過一次展現的嘗試，是以就道家研究的脈絡而言，我們且以列子為目標以作討論。當然，道教哲理系統中的形上學義理建構仍有更多深刻理論要緊地，更應予以檢討，只不過就道教哲理及類似難度的佛教哲理的方法論研究而言，在本書的研究進程中所提出的詮釋模型仍是極為外部的初級探討，我們需在本書之後的下一個研究階段中，才能更有申說之餘地，因為道家與佛教的宗教性世界觀之言說系統，還有待我們的中國哲學方法論的基本哲學問題之更深入辨析之後才有可觀的論點之可能。是以本書在道家脈絡中即先論說列子工夫哲理模型的初義。

我們研究列子的工夫哲學是希望在先秦道家哲學的老莊型態之外，再建立一個道家工夫哲學的典型，莊子書稱：「列子御風而行」，列子書中亦明確地說到御風而行工夫之鍛鍊法門，那麼到底這一種型態的工夫是否在理論上為一真實的類型，也就是說，是否列子書中已明確地交代了這種工夫的理論基礎呢？如果是的話，我們就應該將其找出。所謂的找出，就是使用一套工夫哲學的分析架構將其理論體系予以揭露，這也就是一個「工夫境界世界觀」哲學的分析架構。

**二、本章將以「工夫境界世界觀」為分析架構**

 本文的討論，將固定在一套中國哲學的理解架構下來進行，那就是「工夫理論、境界哲學與世界觀」的架構[[3]](#footnote-3)。「工夫理論」的問題是討論修鍊者如何在自身的修鍊上進行身心鍛鍊的歷程，「境界哲學」指的是修鍊者在工夫鍛鍊的歷程中所顯現的主客觀意義上的存在情況，「世界觀」是修持者對宇宙人生終極真象的根本看法。世界觀這個名詞在哲學的研究中也就是所謂的「形上學」的代名詞，因此它還包括兩種類型的思維進路，一種是「本體論」的思維進路，也就是一些關於根本性意義的問題，另一種是「宇宙論」的思維進路，也就是所有關於物質、時空、結構等的問題。

例如儒家的「慎獨、誠意、致良知」就是「工夫」，而其言「大人、儒者、君子、聖人」等就是「人格境界」，至於「天、道、理、氣」等概念則是「世界觀」談論的題材。道家與道教的「無為、心齋、寶精、節欲」等就是「工夫」，而其言「聖人、至人、真人、神人、仙人、道人」等就是「境界哲學」，至於其言「有物混成先天地生」、「盈天地間一氣也」、「運轉亡已天地密移」、「一氣化三清」等就是「世界觀」的看法。就大乘佛法而言「中道、六渡、禪定」都是說的「工夫」，「阿羅漢、菩薩、居士、佛」就是說「境界」，「兜率天、華藏世界、十法界、一念三千、萬法唯識」等就是說「世界觀」的。

 由此可見，「工夫境界世界觀」是中國哲學理論特色的重點所在。「工夫境界世界觀」還將因修鍊活動的存在，而構成一個自圓的說明系統，也因此將使得修鍊者因其「工夫」的活動，而與其哲學體系，也就是「世界觀」合而為一，這個合一就在其所達致的「境界」之中。這也就是佛教哲學所謂「解行並重」的更深一層意義，那就是「慧解與行誼的內外一體性」。就是說，修鍊者實踐著什麼樣的工夫，他就會達到什麼樣的境界，而這一套工夫與境界的活動，則是立基於他的世界觀的解悟內涵。這樣的理解說明系統，其實也正是所有修持行證活動中的思路，在一個求道的修鍊過程中，學道者各因其智慧的開悟而達至各種層次不同的境界，而就在這樣的理解裡面，「工夫境界世界觀」已經是一件事了。

**三、列子工夫思想是來自農村生活的智慧**

 觀察列子的工夫思想，充滿了農村生活中的經驗寫照。他所討論的爬山壁、入深潭、高空跳下、出入大火、抓蟬、補鳥、養老虎等等的活動，豈不都是農村生活下的技藝體會！在生活中達到了生存技藝的高明境地，從而發為理論，建立哲學，給予理由，而提出世界觀的基礎。相較於先秦道家的老莊哲學而言，我們可以這麼說：老子是都市型的哲學家，是社會與國際間政治鬥爭中的智慧結晶，而莊子則是介於都市與農村生活的智者，是來往於自然與社會的生活體會，至於列子，則主要是在大自然中的觀察體悟，所以他的工夫多表現為農村生活的技藝超越，因此要論證他的工夫哲學的觀念緣起，也就多半在於自然現象的本體領悟，這就不同於老子的「反者道之動」的本體論原理是一種將社會政治智慧的原理予以普遍化為本體原理的思維進程了。

**四、列子工夫哲學的理論要義**

 列子工夫哲學的要點，即是「不知」的工夫，其實義為「不採取認知心的態度」來對待人生的活動，這個工夫觀念的重點是一種心法的進路，也就是一套本體論進路的工夫哲學，但是他也必然地達到了宇宙論意義下的身體能力的結果，所以我們也需追究列子在宇宙論知識方面的交代為何。也就是說，要討論列子的工夫哲學的觀念來源，首先要進入他的世界觀預設系統，也就是要先理解列子藉以論證其工夫觀念的理論前提。當然，觀念發生的次序可以是工夫的操作經驗為先，其次才是世界觀的論證於後，不過就理論的體系推演而言，世界觀就仍然是作為工夫哲學的理論前提，所以我們在此要先作一探討。我們知道列子的工夫活動多為身體的操作，因此他的工夫哲學應該主要就是一種宇宙論進路的思維型態，然而觀其言於世界觀的論述語言，則少有宇宙論的創作，多半只是一般宇宙論語言的再述而已，反而更多的是本體論觀念的建構新造，這也同時得以作為工夫鍛鍊的心法原則，至於身體工夫之效能的經驗實際部份，也就是那些需要交代明確的宇宙論知識的氣論思維的部份，列子書中反而尚未盡詳其言。

 列子宇宙論的觀點是：世界是一個氣化的自然狀態。其本體論的觀點是：氣化的自然整體是無目的的不知狀態。以此為基礎，就展開了他的工夫哲學的觀念。以下我們將以列子書的原文，並分別從宇宙論及本體論的進路，解讀列子工夫哲學的觀念實義。

列子言：

「...... 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。…………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。」[[4]](#footnote-4)

 本文是列子本體論的觀點，文中雖不出現「道」字，其實就是如同老子、莊子之言道的哲學問題之探討，整個文章的觀念就在指出有一個自為的本體在生化消息著天地萬物，而它自己卻不是任何事物可予以生化消息的，也就是說它自己是一個不生化消息的本體，而卻能生化消息著天地萬物，這個本體的存在就使得天地萬物的生化消息的活動成為了如此地必然與不變，所以它自身便是一個無窮無盡、深藏不已、永不止息的存在本體。然而由於它是如此自足自圓的一個自我的本體，所以一切對它的認識活動便都是多餘的，因為所有的認識者都是在它的必然造生的歷程下而擁有生命活動的存在，所以基本上不可能對於這個自圓的本體有清晰的理解認識之活動。

 上述的本體論的詮釋是列子前文的觀念表達之要點，如果說本體論的觀點就是工夫哲學的心法操作之進路，那麼對於自為本體的不採取認識態度的作為，便將成為列子工夫哲學中的本體論進路的工夫心法，這一個思維的進程我們將在其他文字中再次見到。

 列子《天瑞篇第二》中提到了宇宙造生的宇宙論觀點，其言：

「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。」[[5]](#footnote-5)

 這篇文章與《易緯乾鑿度》的文字相同，且後者更為詳盡，甚且《易緯》中全篇皆是此類文字，反而《列子》書中談到宇宙論的知識建構性問題之處是不多的，像本文之記述型態的文字並不再度出現於《列子》書中的其它地方，這就表示，關於宇宙論的知識建構性的觀念活動，並非《列子》所重，但是他仍然了解宇宙論知識對體系建構的必要性，因此援引了周邊可以搭配使用的知識觀點，來參與主要在本體論問題意識下論述的觀念建構，因此像本文中有著重要宇宙創生觀念的理論性文字，就不該是列子型態的哲學思維的創作，而是另有原創作者，列子書只是借來使用而已，有它做為一個基礎，就可以主要來討論本體論的問題，因此這些文字本身也不是列子書中哲學創作的重點問題。

 前文之作，對於列子世界觀哲學的理論意義乃在於提供了天地造生的氣論結構，使天地萬物在一個氣變的架構中產出且存在了，也就是宇宙論的始源造生問題解決了。解決了宇宙造生的問題之後，本體論的觀念議定便可進行了。而其本體論論說的一貫重點，即是要指出一個超越的本體，造就了一個不能改變的存在世界，而有限的生靈，便應該以虛無不知的智慧作身心鍛鍊的工夫，以達到與本體通合的境界。《天瑞第三》言：

「天地無全功，聖人無全能，萬物無全用。故天職生，地職形載，聖職教化，物 職所宜。然則天有所短，地有所長，聖有所否，物有所通。何則？生覆者不能形載，形載者不能教化，教化者不能違所宜，宜定者不出所位，故天地之道，非陰則陽；聖人之教，非仁則義；萬物之宜，非柔則剛；此皆隨所宜而不能出所位者也。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，能浮能沈，能宮能商，能出能沒，能玄能黃，能甘能苦，能羶能香。無知也，無能也，而無不知也，而無不能也。」[[6]](#footnote-6)

天地萬物的存在，角色有所定份，任何人不能改變，因此，一切事物的職能效果也都在一個必然又自然的歷程下展現出來，至於造成此些生形聲色味的造生者，則本身並不在此類生形聲色味的狀態中存在或活動著，所以它的活動的樣態是不呈顯的，所以只能說是個「無為之職」，但是這只是對於有限眾生者的認識知能而言的無為、無知、無能，其實它卻擁有著最超能的一切知能。這就是一個本體論的超越性理解觀點，這個觀點將作為工夫哲學的最高心法。

 工夫的主體是人，人的存在情況的宇宙論知識是必須交代的，《天瑞篇第六》有言：

「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。精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚，精神離形，各歸其真；故謂之鬼。鬼，歸也，歸其真宅。黃帝曰：『精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？』」[[7]](#footnote-7)

這是一段宇宙論知識的交代，對於被造生的天地世界，若要追溯它的造生的本始及終盡的話，那麼它們的具體過程的深奧底蘊是無從知曉的。但是對於在天地之間的有生之物的理解，卻是明白地主張其必有終盡之時，這是指的生命存在的人身型態而言，當然超越了人身型態的生命觀，列子也不是完全沒有談到，例如神人的存在，但是對於工夫操作的觀念之運用對象，就明確地是指向著有生有死的人身生命型態者，它們是一個天清地濁的精神與骨骸之結構，散化即死，我即不存，就是說這個人身的存在有一個必然的終盡之期，於是人生存在的境界追求，就必然不是指向人身型態的恆生不終的目標，而是一種心法工夫的意境通合，通合於最高本體原理的難知難曉的不知之境中。

列子的宇宙論知識中，對於人身的存在與天地萬物的生命歷程，便是抱持著尊重自然變化的必然性的理解態度，既然一切自然現象及個人的生死變化是人生與世界的歷程中的不變現象，那麼一切帶有個人意志性態度的活動便都是多餘不必要的事情了，這一種態度便能導向列子工夫哲學的核心觀念。

《天瑞篇》中談到天地宇宙的終極情況的問題，列子的最終處理即是一個不採取認知態度的工夫方法，其言：

杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者；又有憂彼之所憂者，因往曉之，曰：「天積氣耳，亡處亡氣。若屈伸呼吸，終日天中行止，奈何憂崩墜乎？」其人曰：「天果積氣，日月星宿，不當墜耶？」曉之者曰：「日月星宿，亦積氣中之有光耀者；只使墜，亦不有所中傷。」其人曰：「奈地壞何？」曉者曰：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。若躇步跐蹈(音除布此道)，終日在地上行止，奈何憂其壞？」其人舍然大喜，曉之者亦舍然大喜。長盧子聞而笑之曰：「虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也，此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也，奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠為大遠；言其不壞者，亦為未是。天地不得不壞，則會歸於壞。遇其壞時，奚為不憂哉？」子列子聞而笑曰：「言天地壞者亦謬，言天地不壞者亦謬。壞與不壞，吾所不能知也。雖然，彼一也，此一也。故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。壞與不壞，吾何容心哉？」[[8]](#footnote-8)

對於這個天地壞謬與否的世界觀探討，可以見出列子工夫心法的態度之來由，首先，對於世界觀中的天地存亡問題之觀點，以彼一之終會壞與此一之暫不壞觀之，便成就了一個保

持不知的最終態度，因為任何的變化的可能性都會存在，並且不是人類的知能所能把握得住的。又因為天地之壞與不壞，自有天地之理以調順之，任一當下的存在主體遂不需以「主體」視己，一切歸於天地本身。天地如此，人生存在亦如此，因此工夫心法中採取不予理知之態度，以「不知」為內心的胸懷，以此工夫面對天下之事，對任何事情得以不容心而自修為。

這就是工夫修鍊者先在知識上理解終極知識不可能及時便知之後，認識心的態度便即刻放下，自我主體不必出現態度，這個不出現態度的修為，便逐漸地形成了列子工夫的人格境象，這就幾乎是一個把自我的主體性交出去的方法，因為自我的存在是不定的，世界的結構也是不定的，雖然有一個暫存的實況在，但是人類終無能測知自我內外一切變化的終極境況，因此對最高知識採取靜默，這就是其本體心法，這個本體認識的內在根據，便是本體論中對於天地變化的有所不知一層中得來的。天地有其變化的必然，人類的理知卻更有變化細節的絕對無知之處，保持著對本體的存而不論的態度，成為生命活動中最後的意境，這便是列子工夫哲學與其世界觀的聯繫方式。另文又言：

舜問乎烝曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委順也。孫子非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所以。天地強陽，氣也；又胡可得而有邪？」[[9]](#footnote-9)

天地萬物運作的原理在於天地這個整體之內，故在於其中的個別主體沒有主體存在的絕對性，故而不得以道之全體為我所有，應視己之存在變化為道之安排，「委」之也。這就是破除自我存在的實體性，把主體身份讓出，故無變化細節之「知」，如此在工夫上即以「不有」入「不知」之境。工夫之道即不把持、不持有，在心法上作不知的工夫，不知是不以聰明才智強力生活，這又是從對主體的破除以達致不知工夫的方法。

　　列子另文中則又以為盜的概念來探討破除自我存在的主體意識，其言：

齊國之國氏大富，宋之向氏大貧；自宋之齊，請其術。國氏告之曰：「吾善為盜，始吾為盜也，一年而給，二年而足，三年大穰。自此以往，施及州閭」。向氏大喜。喻其為盜之言，而不喻其為盜之道，遂踰垣鑿室，手目所及，亡不探也。未及時，以贓獲罪，沒其先居之財。向氏以國氏之謬己也，往而怨之。國氏曰：「若為盜若何？」向氏言其狀。國氏曰：「嘻！若失為盜之道至此乎？今將告若矣。吾聞天有時，地有利。吾盜天地之時利，雲雨之滂潤，山澤之產育，以生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍。陸盜禽獸，水盜魚虌，亡非盜也。夫禾稼、土木、禽獸、魚虌，皆天之所生，豈吾之所有？然吾盜天而亡殃。夫金玉珍寶，榖帛財貸，人之所聚，豈天之所與？若盜之而獲罪，孰怨哉？」向氏大惑，以為國氏之重罔已也，過東郭先生問焉。東郭先生曰：「若非一身庸非盜乎？盜陰陽之和以成若生，載若形；況外物而非盜哉？誠然，天地萬物不相離也；仞(認)而有之，皆惑也。國氏之盜，公道也，故亡殃；若之盜，私心也，故得罪。有公私者，亦盜也；亡公私者，亦盜也。公公私私，天地之德。知天地之德者，孰為盜邪？孰為不盜邪？」[[10]](#footnote-10)

本文是藉為盜之概念的幾層辯證轉進的理性活動，將人與天地萬物的關係拉升至一個無有執定的同體不分之意境中。文中以「盜」之意義說人對天地萬物之利用，是主張天地萬物自有其存在的道理，並非為人之利用而有其存在，故而人類對於天地萬物之利用是盜物為用。人類與萬物有依物而生之盜用關係，基於這樣的心態，便能排除人之物慾執著，不以萬物為己之必然擁有之物，因而得有不據物為己有之心態。接下來，以「盜」義說人之有身，乃以生命主體的不實在存在性觀點觀之。人身乃盜據為有，故非本來必然之有。若以人之生命是有主體的態度視之，則在心理活動上，又復據之，則又為盜。知其為盜，盜故非我，故不執著己身存在的必須擁有之心態，於是能進而排除對人生之意識型態和觀念意見的執著，以及名利之追求心的排除。最後，當物與身之執著感盡皆排除後，則對物、身為盜之意義的認知亦可排除。即當能進至知識活動層面上的不知境界，此時即是修鍊者自我境界的提升，達至與天地之德符應的境界。

總之，列子在觀念的運作上皆先提出對天地知識的世界觀理解的觀點，然後在心法工夫上將主體讓位給天地。以天地之自為為一切活動的實況，從而再化除對天地理解之知識的執著，進而達致自我修鍊的最高境界。

 這種境界的提昇，在列子言說御風而行之工夫路數的時候，便將之階次化來分解述之，其言：

列子師老商氏，友伯高子，進二子之道，乘風而歸。尹生聞之，從列子居，數月不省舍。因間請蘄其術者，十反而十不告。尹生懟而請辭，列子又不命。尹生退。數月，意不已，又往從之。列子曰：「汝何去來之頻？」尹生曰：「曩章戴(尹生名)有請於子，子不我告，固有憾於子。今復脫然，是以又來。」列子曰：「曩吾以汝為達，今汝之鄙至此乎？姬！將告汝所學於夫子者矣。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，始得夫子一眄而已。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；亦不知夫子之為我師，若人之為我友。內外進(盡)矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，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？今女居先生之門，曾未浹時，而懟憾者再三。女之片體將氣所不受，汝之一節將地所不載。履虛乘風，其可幾乎？」尹生甚怍，屏息良久，不敢復言。[[11]](#footnote-11)

這是一個從心法工夫的本體論進路而達致身心狀態的最高境界的修鍊活動。在其最高級的不知境界中，身體與天地萬物的存在界限被撤消至某種程度，以致得以乘風而歸。但是為什麼心理的活動會帶動身體的效能呢？這個問題列子並沒有進行細部討論，那也必然是一個氣本體的身體存在結構的改變歷程。這一部份的宇宙論進路的工夫理論，就列子書言，仍有待加強。但對於心理活動的境界提昇的層級轉進，本文中倒是說之甚詳。在此處列子書中將之分為四個階段，第一是「不敢」於表達是非利害的心理情緒的階段，第二層是「不在意」於是非利害的直來直往的無所謂態度，第三階段是在心理上已經自動地「不會興起」是非利害的念頭的狀態，第四是根本「不知道」人間世界的世俗價值中的所有意義性的區別了，也就是一個渾然與本體同置的不知境界。

在第一個階段中，修鍊者只是在理智上知道世俗價值的無意義性，為了修鍊的功課便努力克制內心慾望情緒的躁動，其實心中仍充滿了這些東西。而在第二個階段中的修鍊者，已經從自我情緒的理解中解脫，從了解自己的是非利害之心中超越了出來，同時也清楚地看出他人的此種假性堅持之毫無意義。又因為自己已經不會輕易地再涉入世俗情緒的緊張對立情狀，所以便得以任意地直來直往。他不假裝，一切順其自然，對於是非利害自在自適，自己已不涉入紛爭之情境中了，但還是將這判準與要求視為存在的實體，堅持、欣賞、把玩、陷

溺。於是就仍然存留了觀念的驕傲感，這是還沒過關的一步。再下來就是不採取意義分判的任何態度了，也就是一個「不起念」的態度。對於這些判準、要求已在念頭上將其化除了，

已經不以此判準來思考了；雖然它還是存在，但已經是別人的事情了。雖然，隅爾也仍生活於聽聽這些爭辯的環境之中，不過修鍊者已經能夠完全自主，適時地微笑以化解尷尬。一切明白，無關緊要，所有的意見都是不必要的，從而自始至終能夠保持一種身段上的高境界。最後一步，當工夫純熟至已經忘了工夫的作用的時候，就達致了不知工夫的最高意境，內心世界中已經不知道是非利害仁義恩情這些東西了。不僅不去管別人，也不需管自己，因為根本就沒有了，這就是內外皆盡矣。

對於列子御風而行、乘風而歸之術的觀念描寫，本文實為本體進路的工夫心法之解說而已。工夫的方法有所交代，但是這整個過程中在身心意義上之實際狀況卻並未建立明確的知識解說系統。對於這種描寫文字的真實經驗情境之理解，尚待更多知識系統建立以後，才能盡知。如何說明念頭上的操作工夫可以造成身體上的狀況出現，這中間需要有知識的說明；但這個觀念的理解是列子工夫理論之所以能成立的必然性預設。

　　對於身心狀態在修鍊上的關係，列子另文中就其原理部份提出解說如後：

列子問關尹曰：「至人潛行不空，蹈火不熱，行乎萬物之上而不憟。請問何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非智巧果敢之列。姬！魚語女。凡有貌像聲色者，皆物也。物以物何以相遠也？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形？而止乎無所化。夫得是而窮之者，焉得而正焉？彼將處乎不深之度，而藏乎無端之紀，游乎萬物之所終始。壹其性，養其氣，含其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神無郤，物奚自入焉？夫醉者之墜於車也，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。乘亦弗知也，墜亦弗知也。死生驚懼不入乎其胸，是故遌物而不慴。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故物莫之能傷也。」[[12]](#footnote-12)

對於本文的理解，我們要分為若干部份來進行。首先我們要區別一個觀念，得全於酒及得全於天是兩回事；得全於酒是一個比喻，其與得全於天者狀況不完全相似。但是得全於酒的身體狀態中導致了心理狀態的不知的境界，這就近於得全於天的工夫境界了：這是就本體論進路的理解而言。就宇宙論的必要的知識建構而言：天地萬物是一個陰陽之和的氣存在的狀態；氣與氣不相傷。所以既然存在的本體是氣，因而當物因色與形而相遠時，若能回歸物之所造的純氣之境，則物物不相遠，故互不相害。這就達到了說明列子書中多處所言的宇宙論進路的身體能力之描寫的理論根據了。

物之本體原理是「造乎不形，而止乎無所化。」人之境界終極是「彼將處乎不深之度，

而藏乎無端之紀，游乎萬物之所終始。」以及「其天守全，其神無郤，物奚自入焉。」故而工夫操作之心法為：「壹其性，養其氣，含其德，以通乎物之所造。」這是說得人以工夫修鍊達至純氣之守，則可以與天地和，而得全於天；得全於天即身體能力的鍛鍊完成。但這個過程中的細節，要在道家哲學史中才被發揮極致。列子書乃在觀念上起頭，提出氣為物本，故人以純氣之守可壹性、養氣、含德。

 這種身體狀態的達致即將導致各種技能的提昇，其文言：

列禦寇為伯昏無人射，引之盈貫，措杯水其肘上，發之，鏑矢復沓，方矢復寓。當是 時也，猶象人也。伯昏無人曰：「是射之射，非不射之射也。當與汝登高山，履危石，臨百仞之淵，若能射乎？」於是無人遂登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外，揖禦寇而進之。禦寇伏地，汗流至踵。伯昏無人曰：「夫至人者，上闚青天，下潛黃泉，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！」[[13]](#footnote-13)

本文中對於修鍊觀念的敘述，假借了技藝操作的境界為描寫的進路；技藝的操作有一般的境界，有更高明、更真實的境界。所言更高明的境界，其實便是列子的修道境界；它有一個身體能力上的情況，使操作者在這個境界上，對於一般的技藝都能有超越性的高明。當然這個境界的達致就是前述文中所進行的本體進路的心法工夫所達到的身體能力上的結果。列子之道的得道者，在身體能力上與自然相依，可謂之「自然人」的境界。自然與己為一，沒有心志、情緒的干擾，故而對於置身自然的任何處境，皆是不驚不懼。這種不驚不懼不是有意堅定的心理控制方法所能達到的境界，而是在心理的認知活動中根本沒有進行意義判定的危險、艱難、不易之任何心念，也就是一個對於人類一切日常生活處境的一般價值態度的絕對「不知」的意境。這樣的心身互動下的工夫效能，在下文中表現得更為明確：

范氏有子曰子華，善養私名，舉國服之；有寵於晉君，不仕而居三卿之右。目所偏視，晉國爵之(封官)；口所偏肥，晉國黜之(罷官)。游其庭者侔於朝。子華使其俠客以智鄙相攻，彊弱相凌。雖傷破於前，不用介意。終日夜以此為戲樂，國殆成俗。禾生、子伯范氏之上客，出行，經坰外，宿於田更商丘開之舍。中夜禾生、子伯二人相與言子華之名勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。商丘開先窘於飢寒，潛於牖北聽之。因假糧荷畚之子華之門。子華之門徒皆世族也，縞衣乘軒，緩步闊視。顧見商丘開年老力弱，面目黎黑，衣冠不檢，莫不眲之。既而狎侮欺詒，攩(扌必)挨抌(音躺必哀膽，拳打腳踢)亡所不為。商丘開常無慍容，而諸客之技單，憊於戲笑。遂與商丘開俱乘高臺，於眾中漫言曰：「有能自投下者賞百金。」眾皆競應。商丘開以為信然，遂先投下，形若飛鳥，揚於地，肌骨無毁。范氏之黨以為偶然，未詎怪也。因復指河曲之淫隈曰：「彼中有寶珠，泳可得也。」商丘開復從而泳之。既出，果得珠焉。眾昉同疑。子華昉令豫肉食衣帛之次。俄而范氏之藏大火。子華曰：「若能入火取錦者，從所得多少賞若。」商丘開往無難色，入火往還，埃不漫，身不焦。范氏之黨以為有道，乃共謝之曰：「吾不知子之有道而拜啟誕子，吾不知子之神人而辱子。子其愚我也，子其聾我也，子其盲我也。敢問其道。」商丘開曰：「吾亡道。雖吾之心，亦不知所以。雖然，有一於此，試與子言之。囊子二客之宿吾舍也，聞舉譽范氏之勢，能使存者亡，亡者存；富者貧，貧者富。吾誠之無二心，故不遠而來。及來，以子黨之言皆實也，唯恐誠之之不至，行之之不及，不知形體之所措，利害之所存也。心一而已，物亡迕者，如斯而已。今昉知子黨之誕我，我內藏猜慮，外矜觀聽，追幸昔日之不焦溺也，怛然內熱，惕然震悸矣。水火豈復可近哉？」自此之後，范氏門徒路遇乞兒馬醫，弗敢辱也，必下車而揖之。宰我聞之，以告仲尼。仲尼曰：「汝弗知乎？夫至信之人，可以感物也。動天地，感鬼神，橫六合，而無逆者，豈但履危險，入水火而已哉？商丘開信偽物猶不逆，況彼我皆誠哉？小子識之！」[[14]](#footnote-14)

在這個故事中的老人，由於相信了錯誤的知識觀念，所以從事了一些危險的動作。但是由於他相信絕對不會有危險，所以就沒有任何的人為的扭捏；結果與物不逆，未受任何傷害。這其實不是錯誤的知識是真，而是人與物在純氣的絕對交流中本來就是不相逆傷的共存之境。老人雖因信偽語以為子華可使不逆。然而因信誠，胸中本不逆，這也即是一個不知的意境，故達至人與物本不逆之自然相依之態，故可不傷。此中人與物之本可不逆，實為列子工夫之成立理據。人與物之本可不逆，必有存在哲學上的預設觀念。這就是一個宇宙論中的氣為本體之通天地一氣也之世界觀預設。

人達至與物不逆之境界，又有人之工夫操作上的努力，這裏涉及了世界觀與工夫論的兩種理論基礎。工夫的前提是觀念，工夫的結果是境界。觀念包括客觀的世界觀理論，以及主觀的修持方法。修持方法中的觀念核心是心念的處理，帶出身體的功能，達至身心併合的自然人情境，與自然相依，無個人形體之執著。這就是我們所說的列子的工夫基本上是基於農村經驗的體悟，多為一些身體鍛鍊的宇宙論進路的工夫哲學；而其根本的方法進路，是用在心法修養的本體論進路中的，他的宇宙論的知識交代還未竟全功。

**五、結論**

就列子的工夫哲學的觀點而言，實則全書之中所在多有，例如其在「周宣王之牧正有役人梁鴦者」一文中，提到了「心無逆順」的工夫哲學，這是列子工夫路數「不知」之型態中事，使其工夫操作之境界，除了人物無傷之外，人與動物亦無傷。又於「津人操舟若神」一文中表達了技藝的高明關鍵，在於內心的專注不為外物所役的觀點等事，在在顯示了列子是極為專注地討論著工夫理論的哲學問題，這確實也是道家哲學中老莊哲學之外的又一型態。

學界有以為列子觀念援引自佛經之說，我們以為列子觀念仍是傳統中國農村生活的智慧，他的不知的意境與般若學固有心法上的接近之處，但是相關的宇宙論知識系統以及生命觀卻沒有佛教哲學的意味在。有以為列子是魏晉人之偽作，但至少在天瑞、黃帝篇中的世界觀都仍得與先秦秦漢諸書之觀念接近，所以我們還是主張列子是中國先秦道家哲學中的一個典型，這個典型中充滿了豐富的工夫活動的義理觀念之陳述，是與莊子極接近的一個型態，兩者都充滿了工夫的觀念展示，只是莊子的本體論及宇宙論與工夫論的扣合較為明顯，而列子則因其雜輯成份更重之故，所以體系的扣合不明確，且有許多的材料是不能放在列子原型中的，總之，有若干列子書中的材料應該可以構成一個一致性的列子型態的工夫哲學系統，也有相當多的列子書中的材料是在長期的道家學派中流傳的材料的集結，我們關切的是那個可以成為一個一致性工夫哲學系統的列子工夫哲學，就此而言，列子有他在工夫哲學上的特出之處，也有他在宇宙論知識上的特取之處，更有他在理論建構上的不足之處，但是他總是建立了一個自己的哲學理論型態。

1. ：這就特別表現在若干老子類似宇宙論建構的觀念詮釋中，參見拙作《反者道之動──老子的哲學觀念》第21、42章，台北鴻泰出版社，一九九五年。另，北京華文出版社，一九九七年四月。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 筆者對道家哲學之研究曾撰寫兩本道家專論書籍，其一為《反者道之動──老子的哲學觀念》台北鴻泰出版社，一九九五年，另為《莊周夢蝶》台北書泉出版社，一九九五年。兩書另亦於北京華文出版社同時出版，一九九七年四月。兩本專書皆嘗試建立道家老莊學的各自詮釋型態。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 「工夫理論、境界哲學、與世界觀」的架構參見拙著〈工夫境界世界觀〉一文，台灣普門雜誌，一九九六年十一月號２０６期。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見列子天瑞第一，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見列子天瑞第二，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見列子天瑞第三，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見列子天瑞第六，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見列子天瑞第十三，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見列子天瑞第十三，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見列子天瑞第十五，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見列子黃帝第三，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見列子黃帝第四，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見列子黃帝第五，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見列子黃帝第六，嚴北冥《列子譯注》台北文津出版社 [↑](#footnote-ref-14)