

〈論説〉

张湛《列子注》“理”意探析

刘 俐 琳

摘要：张湛《列子注》中“理”存在的双重面向，即一物具有一理、作为物体差别性规定的“物理”，与作为事物生存变化根据和必然性、万物的普遍性的“至理”；

“至理”也是作为圣人必须要明了的对象，是否达“至理”，不仅是区别圣凡的关键，从知“物理”到明“至理”，也是成为圣人的表现，因此圣人也被称为“理至者”。

关键词：张湛；理；至理；圣人；魏晋玄学

要旨：張湛の『列子注』において、「理」には二重の側面があります。一つは物体の差別性を規定する「物理」としての「一物具有一理」であり、もう一つは事物の存在と変化の根拠であり必然性であり、すべての物事の普遍性を表す「至理」です。

「至理」は聖人が明確に理解しなければならない対象でもあり、聖凡の区別の鍵であるだけでなく、それに達するかどうかは聖凡を区別する重要な要素であり、物理から至理への理解を深めることも、聖人としての資質を示すものです。そのため、聖人は何度も「理至者」とも呼ばれます。

张湛，字处度，生卒年月不详，主要生活在东晋时期，为世家子弟¹。张湛善集前人理论，阐发自家旨意，是魏晋玄学发展末期的代表性人物。《列子注》是现存的唯一能够较完整地体现张湛思想的著作²，被视为研究东晋玄学发展的重要思想资料。

在张湛所作《列子注》中³，“理”概念具有“物理”与“至理”两重含义。一方面，张湛肯定个体事物之间的区别，可以抽象为“理”的不同，可称之为“物理”；而另一方面，又有“至理”的存在，“至理”存在于“太虚之域”，是被无差别的普遍性，又作为有形有生之物生存变化根据存在。

一、“理”的两重面向

《列子》载：

子列子曰：“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。……故天地之道，非阴则阳；圣人教，非仁则义；万物之宜，非柔则刚：此皆随所宜而不能出所位者也。”⁴

1 由于史料记载对其较少，张湛生卒年不详，家世背景也较为模糊，研究者多依照刘义庆《世说新语·任诞篇》、房玄龄等著《晋书·范宁传》、《宋书·良吏传》以及其张湛《列子序》等推断其生平与家世背景，详可参见马良怀著作《张湛评传 兼容三教 建立二元》（马良怀，张湛评传 兼容三教 建立二元 [M]，南宁：广西教育出版社，1997年第1版），王晓毅论文《张湛家世生平与所著〈列子注〉考》（王晓毅，张湛家世生平与所著《列子注》考 [J]，东岳论丛，2004年，第6期，第166-170页。），褚薇薇论文《张湛生年考》（褚薇薇，张湛生年考 [J]，安徽文学（下半月），2008年，第4期，第208页。）等对此做出考证论断。另有严灵峰所著《列子辩诬及其中心思想》（严灵峰，列子辩诬及其中心思想 [M]，台北：时报文化出版事业有限公司，1983年第1版）、强昱主编的《从魏晋玄学到初唐重玄学》（强昱，从魏晋玄学到初唐重玄学 [M]，上海：上海文化出版社，2002年第1版）等也有部分文段涉及张湛的生平背景。

2 笔者认为，张湛兼有《列子》的整理者与注者的双重身份，自然受到了至今依然争论不休的《列子》真伪问题的影响，而《列子》与张湛的《列子注》，应当被视为作者不同的两个文本。

3 本文所引张湛《列子注》皆为杨伯峻所撰的《列子集释》。（杨伯峻：列子集释 [M]，北京：中华书局，2013年第2版。）

4 《列子集释》，第9-10页。

张湛注云：

“方员静躁，理不得兼；然寻形即事，则名分不可相干；任理之通，方员未必相乖。故二仪之德，圣人之道，煮育群生，泽周万物，尽其清宁贞粹而已。则殊涂融通，动静澄一，盖由圣人不逆万物之性，万物不犯圣人之化。”⁵

《列子》强调天地、圣人、万物皆随其所宜，且不可出其所位。张湛尊崇《列子》文意，承认“生各有性，性各有所宜者也”、“理不得兼”，但实际意在强调“任理之通，方员未必相乖”，圣人可尽万物之“清宁贞粹”，融通差别来陶运群生，即“圣人因阴阳以统天地”之意。而“任理之通”之“理”，便是上节之“统理”。同时，张湛给出“方员静躁，理不得兼”与“任理之通，方员未必相乖”两句表面矛盾的注解，暗示着“理”概念的多种含义⁶。

事实上，张湛对于“理”这一概念的特别使用早已被前辈注意到。张立文主编的范畴精粹丛书就已经总结了张湛哲学中“理”的含义。几乎同时，日本学者伊藤隆寿《中国仏教の批判性思想》一书认为，在“理”这个概念的发掘上，张湛功不可没。不过有趣的是，尽管都是在“道”与“理”的关系上去看“理”的概念，两书结论却大不相同。

《道》一书借助“物”与“理”的概念说明“道”：“道是物的自然本性，

5 《列子集释》，第9-10页。

6 从“理”在部分字书中的定义来看，“从玉”，作名词时有“纹理”、“道理”意思；作动词时有“梳理”、“治理”义。《说文解字》将“理”定义为“理，治玉也。从玉，里声”。（（汉）许慎撰，陶生魁点校：《说文解字（点校本）》[M]，北京：中华书局，2020年第1版，第9页）段玉裁注曰：“理，治玉也。……玉虽至坚，而治之得其纹理以成器不难，谓之理。凡天下一事一物，必推其情至于无憾，而后即安，是之谓天理，是之谓善治。”（（汉）许慎撰，（清）段玉裁注，许惟贤整理：《说文解字注·上》[M]，南京：凤凰出版社，2015年版，第25页），《常用字解》：“‘理’意为加工琢磨玉石，将表面的杂质乱纹去掉，现出玉石的本质，从而‘理’有了治理、研磨、纠正等义。皮肤的纹路称‘肌理’，可见‘理’还有纹理之意。”（[日]白川静著，常用字解[M]北京：九州出版社，2010年第1版，第442页）更详见张立文论文《理一分殊论：中国哲学元理》一文。（张立文，理一分殊论：中国哲学元理[J]，社会科学战线，2020年，第2期，第1-15页。）

是从物中抽象出来的自然、社会、人生的规律”，“理是某一方面的具体规律，道是总规律”，在《理》书中“理”被进一步解释为生理，养生之理，生存之理，是人们必须遵守的规律⁷；而伊藤隆寿则在《道·理的哲学与本觉思想》一文中言：“在张湛的《列子注》当中，才明确地确立了理的哲学。在《列子》当中，也使用了这个理，但是与此相比，在张湛注当中理的例句则完全压倒了道的例句”⁸。在《中国仏教の批判性思想》中，他写道：“张湛继承了郭象这一思想，并像是要弥补郭象思想的缺陷一样，对‘理’赋予了存在论的根据的作用，而且明确了其普遍性、绝对性。”⁹后者认为“理”取代“道”，是“作为万物存在论的根据，承担其法则性、作用性的概念”¹⁰。

此相悖观点的提出，可能在于《列子注》中“理”概念本身就是两重指向的。一方面，张湛肯定个体事物之间的区别，可以抽象为“理”的不同，可称之为“物理”；另一方面，又有“至理”的存在¹¹。

二、一物具有一理

首先论“物理”：

方员静躁，理不得兼；然寻形即事，则名分不可相干¹²；（《天瑞篇注》）行必死之理，而之必死之地；此事实相应，亦自然之道也。……常之于死，虽未至于终，而生理已尽，亦是理之常也。……乘凶危之理，以害其

7 张立文 主编. 中国哲学范畴精粹丛书·理 [M], 北京: 中国人民大学出版社, 1991 年版, 第81-86页.

8 伊藤隆寿, 朴光哲 (译):《道·理的哲学与本觉思想》(伊藤隆寿, 朴光哲. 道·理的哲学与本觉思想 [J], 宗教研究, 2008年, 第0期, 第102-112页.)

9 原文见伊藤隆寿《中国仏教の批判性思想》第92-93页. 此书中提到的郭象的思想, 大致可以概括为郭象持“自然论”的观点, 他认为, 万物是自然生成存在的, 并且原本秩序井然, 所以导入“理”的概念以说明其规律性.

10 同上.

11 此处所引“至理”和“物理”的语汇, 皆出自《列子·仲尼篇》张湛注:“至理之不绝于物理”. (《列子集释》, 第123页)

12 《列子集释》, 第10页.

身，亦道之常也。¹³（《仲尼篇注》）

张湛首先提出了“理不得兼”的说法，认为方是方圆是圆，沉静躁动各有不同，其“理”是不能共同出现在同一物体上的。“方员静躁”的说法不仅被张湛用来指明事物之间的区别，也在《列子注》讨论“性”概念的定义时出现。

在《天瑞篇》第二章中，《列子》引用《乾凿度》的宇宙生成过程，可总结为“太易→太初→太始→太素”，而《列子注》解释为：“气形质三者宗本→阴阳未判，万物混沌→阴阳已判，品物流行→已经为物，各有其性”。其中，“太素者”作为“质之始也”，被张湛注解为“质，性也。既为物矣，则方员刚柔，静躁沉浮，各有其性”¹⁴，“性”和“质”在张注中，是一对相互解释的概念，“禀生之质谓之性”。《庄子·庚桑楚》就有言“性者，生之质也”¹⁵，成玄英疏云“质，本也，自然之性者，是禀生之本也”¹⁶。在《列子注》中，“性”被用以形容在此光怪陆离的世界中，事物所展现的不同的属性，此“性”使得此物区别于其他物，如火有火性，水有水性，故其有“万品万形，万性万情”、“殊性”之说。借用钱穆的话，就是“不论有生无生，每一物则必有其一性。此物之性，即是此物之特质，乃其与其他物相异之所在”¹⁷，也就是说，事物之“性”有方有圆，分刚分柔，静躁不同，沉浮各异，所以一事物也不能兼备方理、圆理、静理、躁理。

正因“性”指一物生来具有的特质，张湛认为应“顺性之理”。语出《列子·黄帝篇》注，《列子》记载孔子观于吕梁一事，说夫子见激湍沸涌，鱼鳖鼉鼉尚不能游，却有一丈夫游于塘下，故问其蹈水之道，曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”¹⁸

13 《列子集释》，第137-136页。

14 《列子集释》，第6页。

15 《庄子集释》，第810页。

16 《庄子集释》，第811页。

17 汤一介主编，深圳大学国学研究所编，中国文化与中国哲学[M]，北京：生活·读书·新知三联书店，1988年，第31页。

18 原文为：（蹈水之人）曰：“亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命，与賁俱入，与汨偕出。从水之道而不为私焉，此吾所以道之也。”孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成

张注“长于水而安于水，性也”为：“顺性之理，则物莫之逆也”，此“理”是“性”之理，山陵湍水，其“性”不同，所以其“理”自然也不相同，故在激流则顺水之理，在高岭则任山之理，故“任其真素，则所遇而安也”¹⁹，此蹈水丈夫便是由此得以披发行歌，徜徉水中。此“理”不是“统理”，而是“理不得兼”之“物理”。

如此论“性”、“理”，并非张湛独有，若按汤一介考察，郭象已有相似观点。郭象所说的“自性”、“物各有性，性各有极”之说，强调了“物”的特殊性，如“人有人之性，马有马之性”，并且就算是在“人”与“马”各自的物类里面，不同的个体也有不同的“性”，“此人有此人之性，如为骈拇，彼人有彼人之性，如枝指，各不相同；此马有此马之性，如日可行八百里，彼马有彼马之性，如可日行一千里”²⁰；关于“理”，郭象在《德充符》与《寓言》两篇注里大量提到，“大体上都是说每个事物依其‘性分’而存在都有其不可逃的必然性”，“由每个事物的‘自性’所决定此事物如此生生化化的必然性”²¹。

《列子注》中“性”“理”在字面上的连用仅有此一处，但“性”与“理”概念的相似性，或者说两者的关联是显而易见的，因此借用张湛常说的“殊性”一词，将这种往往代表着形色各异的事事物物，因为其天然本性不同，所以不能兼之“理”，称之为“物理”。就像人性与马性不同，人与马之理也

乎命也？”曰：“吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。”详见《列子集释》，第65-67页。《列子·说符》重出，《庄子·达生》亦有此文，相差不远。

19 《列子集释》，第67页。“真素”，即“素分”，张湛有“皆有素分，不可逆也”、“素定之分”的说法，此处可认为是“性分”的另一种说法，王晓毅《张湛玄学的理论创建》亦作如此处理。

20 汤一介著，郭象与魏晋玄学（增订本）[M]，北京：中国人民大学出版社，2016年第1版，第342页。

21 同上。汤一介对郭象“理”的解释可能并非不刊之论，但在这里用以明白表述张湛的“性”“理”关系是相当有助益的，康中乾也注意到了郭象论“性”、“理”之间的关联，“郭象认为，事物都有自己的极限，即自己的质的规定或‘性分’、‘自性’，因此也就有了其之所以然的‘理’，‘理’与‘性’是同类性质的概念”（康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，北京：人民出版社，2003年第1版，第276页）。

相异²²。这与部分先秦哲学家对于“理”的用法有相似之处²³，都标明了物类或个体之间的差别。

除了在万物殊异的层面上论“物理”，张湛亦有“生理”、“必死之理”、“凶危之理”的说法，此时的“理”指某一方面的规律。此类“理”的使用，多集中在《仲尼篇》第九章注中。《列子·仲尼篇》原文云：

无所由而常生者，道也。由生而生，故虽终而不亡，常也。由生而亡，不幸也。有所由而常死者，亦道也。由死而死，故虽未终而自亡者，亦常也。由死而生，幸也。故无用而生谓之道，用道得终谓之常；有所用而死者亦谓之道，用道而得死者亦谓之常。季梁之死，杨朱望其门而歌。随梧之死，杨朱抚其尸而哭。隶人之生，隶人之死，众人且歌，众人且哭。²⁴

此章论生死与“道”、“常”、“幸”，但文本常被质疑，殷敬顺、任大椿认为“由死而生，幸也”当为“由死而生，不幸也”；陶鸿庆以为张湛之注不通，因而做出了更多改动²⁵，杨伯峻认为陶说较顺。张湛并未改动《列子》

22 有关魏晋时期“性”、“理”并谈的研究，亦可见王葆琰《正始玄学中〈理的上升和义理学的形成〉一节》（王葆琰，正始玄学[M]，济南：齐鲁书社，1987年第1版），王晓毅《郭象评传》中《“至理”与“物之理”》一节（王晓毅，郭象评传[M]，南京：南京大学出版社，2006年第1版），以及朱汉民论文《玄学与性理之学》（[1]朱汉民，刘克兵，玄学与性理之学[J]，中国哲学史，2010年，第1期，第37-44页.），该文考察了刘劭、王弼、嵇康、郭象对“性”、“理”的论述或性理之学的构建，其中《玄学与性理之学》一文对郭象论“性”、“理”的看法，与王晓毅论文《郭象“性”本体论初探》（王晓毅，郭象“性”本体论初探[J]，哲学研究，2001年，第9期，第32-38，81页.）一文中相关部分看法相似，都认为郭象将“性”概念改造为其“本体”概念，“理”在万物本体论的层面上与其相似。张湛虽可能在“性”、“理”之说上借鉴了郭象的观点，但是笔者愚钝地认为，在《列子注》中的“性”并不具有与郭象哲学理论中的“性”，即作为“宇宙万物‘自生’与‘独化’的依据”一样的意思与地位。

23 如《韩非子·解老》：“凡物之有形者，易裁也，易割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑，短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理，理定而物易割也。”（清）王先慎撰，钟哲点校：韩非子集解[M]，北京：中华书局，1998年第1版，第152页）

24 《列子集释》，第136-138页。

25 陶鸿庆所认为的恰当语句为：“无所由而常生者，道也。由生而生，故虽终而不亡，常也。由生而亡，不幸也。无所由而常死者，道也。由死而死，故虽未终而自亡者，常也。由死而生，幸也。有所用而生者亦谓之道，用道而得生者亦谓之常。有所用而死者亦谓之道，用道而得死者亦谓之常。”下划线部分为与原文不同处。（详见《列子集释》，

原文，而是引入此章并未提及的“理”的概念，论生死与“道”与“理”的关系，并且未将“常”视为须要注意的概念：“由生而生，故虽终而不亡，常也”是贤人之分，虽形体消弭但“为生之道”常常存留：“通摄生之理，不失元吉之会，虽至于死，所以为生之道常存。”；“由死而死”则是因为“行必死之理”导致自身处于必死之地，这也是现实会发生的事实，所以是“自然之道”。在张湛看来，本段阐述“存亡之理”，所谓“道之常”，就是若遵循生顺之理，则可得生，死也不必哀痛，因为“终而不亡”；如果用凶危之理，导致身形消亡，就算侥幸生存，也是“误生”。“存亡之理”中的“理”，即是人们在生死问题上必然遵守的规律，不过这种规律并非根本、必然的，因为即使违犯生存之理，“犯理违顺”，现实情况下也有可能偷生、误生。

在张湛的哲学体系中，无论是与强调一物不同于其他物、与“性”相关的“物理”，还是作为生死存亡要遵守的规律的“理”，都是值得注意的，因为《列子注》不止一次强调“理”无间，超越个体事物。物各有私，但理并没有分别：

生化相因，存亡复往，理无间也。²⁶（《天瑞篇注》）

料巨细，计修短，则与我殊矣；会归于终，理固无差也。²⁷（《天瑞篇注》）

夫天地，万物之都称；万物，天地之别名。虽复各私其身，理不相离。²⁸
（《天瑞篇注》）

与万事万物的千差万别相反，“理”是“无间”、“无差”、“不相离”的，无论天地万物之间如何不同，其“理”是相同并无差别的。同样，正是因为“理”并没有区别，所以看似形色各异的事事物物也具有相同之处。此处的“理”与“理不得兼”的“物理”显然不能等同看待。同样，无差无间的“理”也并非“存亡之理”中“理”所代表的具体规律，在后者的语境下，无论生死的现实结果如何相同，“生理”和“死理”的区别也是难以一概而

第137-138页)

26 《列子集释》，第2页。

27 《列子集释》，第12页。

28 《列子集释》，第19页。

论的。因此，必须意识到在张湛的哲学体系中，“理”还有另一层含义，即“至理”。那么，这个无间、无差、不相离的“至理”中又如何定义呢？”

三、“至理”别于“物理”

在谈论《列子注》中“理”的另一重含义之前，需注意到，关于张湛哲学体系中的“理”范畴含义的讨论，也出现在其他玄学家的身上。如针对王弼、郭象等玄学家理论中的“理”是特殊个别的“理”，还是无差别的、甚至是根本的“至理”，亦或是兼有但侧重点不同的讨论已经存在。

对于魏晋玄学中“理”这一语汇的使用，不乏学者关注²⁹。钱穆较早注意到魏晋玄学家对“理”字的特殊运用，《庄老通辨》云：“自汉以下，渐以理字代道字。此一转变，至弼而大定”，“所以然之理，本然之理，与必然之理，为理字涵义三大纲，王弼均已举出”，“古人言理皆主其分，弼之言理更主其和”，郭象增注之“理”，亦成一家之言，“独化之理，亦即自然之理。此乃理字之深趣，虽可与分限之理相通，而不当以分限尽独化”³⁰；陈荣捷评述为，“对王弼来说理超越事物，而郭象则认为理内在于事物”³¹；美国学者任博克则希望证明，“王弼坚持的是每个事物独特的理，郭象则提出了所有事物统一的自然之理”³²；王晓毅在《郭象评传》中说，“魏晋玄学家一般认

29 可参见胡海忠在《魏晋玄学中的“理”》一文中，从“为宋代理学的兴起隐伏基础”和“在玄学家思想体系中的内涵”两方面梳理了目前学界对于魏晋玄学中“理”的研究（胡海忠，魏晋玄学中的“理”[J]，哲学动态，2022年，第11期，第35-44页.）。同时本文原应列白辉洪于2023年5月13日清华大学新雅书院第八期古典学工作坊《魏晋玄学中的理与至理》的发表，但未知其是否见刊，故仅仅在脚注中列出。

30 钱穆著，庄老通辨[M]，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年版，第332，335，353页。

31 原文为：“In other words, while Wang Pi emphasizes non-being, Kuo emphasizes being, and while Wang Pi emphasizes the one, Kuo emphasizes the many. To Wang Pi, principle transcends things, but to Kuo, it is immanent in them.” (Wing-tsit Chan A Source Book in Chinese Philosophy Princeton University Press 1969, p. 317)

32 任博克，陈霞，玄冥：王弼与郭象的理[J]，中国哲学史，2006年，第3期，第24-36页。

为，‘理’由‘物之理’和‘至理’两个层次构成”³³。蒋丽梅认为王弼论“理”，既有绝对性也有特殊性，并以前者为重点³⁴。

《列子注》中，“理”也是既讲分别之“物理”又有无间之“至理”，不过无论是从用例的数量，还是增注“理”字的段落，都显现出張湛更侧重于对后一种含义的“理”的使用。因此，辨明这种意义上的“理”，或称为“至理”，是相当有必要的。

“至理”却被强调无生无死，无始无终：

俱涉变化之涂，则予生而彼死；推之至极之域，则理既无生，亦又无死也。³⁵（《天瑞篇注》）

聚则成形，散则为终，此世之所谓终始也。然则聚者以形实为始，以离散为终；散者以虚漠为始，以形实为终。故迭相与为终始，而理实无终无始者也。³⁶（《天瑞篇注》）

“至理”也没有偏好爱恶，没有亲疏利害：

理无生死，故无所乐恶；理无爱憎，故无所亲疏；理无逆顺，故无所利害也。³⁷（《黄帝篇注》）

此“理”，除了被称之为“至理”，亦被称之为“天理”，“自然之理”。它超越具体事物的生化过程和各种差异，是事物差别之中的统一，更是所有有形有生之物都具有的普遍性，是有生有形之物生灭变化的依据，圣人依此，所以能“煮育群生，泽周万物”：

夫天地，万物之都称；万物，天地之别名。虽复各私其身，理不相离。³⁸（《天瑞篇注》）

夫生必由理，形必由生。未有有生而无理，有形而无生。生之与形，形

33 王晓毅著，郭象评传[M]，南京：南京大学出版社，2006年第1版，第281页。

34 详见蒋丽梅论文《王弼玄学中的庄学精神》（蒋丽梅，王弼玄学中的庄学精神[J]，中国哲学史，2009年，第4期，第42-49页）。

35 《列子集释》，第12页。

36 《列子集释》，第19页。

37 《列子集释》，第43页。

38 《列子集释》，第19页。

之与理，虽精粗不同，而迭为宾主。往复流迁，未始暂停。是以变动不居，或聚或散。³⁹（《周穆王篇注》）

夫死生之分，修短之期，咸定于无为，天理之所制矣。⁴⁰（《力命篇注》）
任理之通，方员未必相乖。故二仪之德，圣人之道，煮育群生，泽周万物，尽其清宁贞粹而已。则殊涂融通，动静澄一，盖由圣人不逆万物之性，万物不犯圣人之化。⁴¹（《天瑞篇注》）

伊藤隆寿通过考察《列子注》中126例关于“理”的例句，认为《列子注》中的“理”大约有以下七种意思：“①是存在于万物根柢的理法。②具有普遍性和绝对性。③是万物生灭流转的根据。④超越了语言和意（心）。⑤超越了人智。⑥是无为自然。⑦是需要了悟的对象。”⁴²前三条相当精确地概括了上述例句中的“理”所展现的含义。但是新的问题随之产生，“理”不生不死，具有普遍性、必然性，作为生灭变化的根据，那么在张湛哲学体系中，我们该如何安放此种“理”的概念？

与“性”相关的“理”和作为具体规律的“理”，即“物理”，无疑是在“变化之涂”、“有生之域”中讨论的。无论是描述物类的差别，还是指具体的生死规律，都是与有生死变化、流转不停的事物有关，皆是在“动用之域”，而非在天地之外。而“至理”则是存在于整个太虚之域的，是支配生化流变的“动用之域”的必然性，“凡有生均有理在支配，凡有形都从无形化来。不论生聚死散，往复变迁，都有‘理’贯穿在其中”⁴³；而理又是超越有生有形的事物，并非只存在于“动用之域”，它先于“物”的产生，“夫生必由理，形必由生”，所以“推之至极之域”，就能明白到此“至理”无生无死。

39 《列子集释》，第105页。

40 《列子集释》，第215页。

41 《列子集释》，第10页。

42 伊藤隆寿，朴光哲·道·理的哲学与本觉思想[J]，宗教研究，2008年，第0期，第102-112页。

43 张立文主编，向世陵著：中国学术通史（魏晋南北朝卷）[M]，北京：人民出版社，2004年版，第143页。

总的来说,“至理”在所有有形之物中,又在变化动用外,是被赋予形从而千姿百态的事物的、必然存在的、无差别的普遍性,又是无生死无始终、先于物的产生、作为其生存变化根据的存在。

此外,如果笔者对于“理”的划分是正确的,那么,张湛很少论述这两种“理”之间的关系,除了“至理不绝于物理”的说法,几乎很少能看到两者直接关联的文句。但是这两种层面上的“理”却与圣人,以及其何以成圣密切相关。

四、“至理”的另一种描述:“至虚”

在展开“至理”与“物理”与圣人的讨论前,有一个必须面对的问题,即“至理”与“虚”在张湛思想体系中的关系问题。

上文所引用的伊藤隆寿的观点中,揭示了“理”与“道”的用例数。在这个比较中,“理”的用例在数量和意蕴上占据绝对的优势,“理”被认为是张湛思想的核心概念。不过,对于许多张湛研究者而言,“虚”这一概念才是张湛思想的核心。

学界将张湛与其他玄学家,如王弼、郭象相比较,发现张湛的思想体系完成度不高,核心概念较为冗杂。“缀合”⁴⁴、“芜杂”⁴⁵等等,是部分学者形容张湛思想的常用词汇,甚至有学者认为张湛思想“只不过是一些很不系统的意见而已”⁴⁶。张湛行文中的众多“虚”概念,大约是此类观点的佐证。

根据笔者统计,“虚”在张注中一共出现41次,除去“虚诞”(《仲尼篇注》)、“箭无虚发”(《汤问篇注》)、“羸虚”(《汤问篇注》)、“虚言”(《说符篇注》)等固定语汇,具有可进一步探究的“虚”的单字、含“虚”的词汇

44 丁怀铨、丁怀超认为,张湛的宇宙论仅仅是诸家理论的缀合。(丁怀铨,丁怀超,张湛与魏晋玄学的终结[J],苏州大学学报,1987年,第2期,第17-21页。)

45 王晓毅:“张湛通过注释《列子》融玄学前辈的贵无论、独化论、元气论以及传统数术理论为一体,构建了一个看起来芜杂、却适合东晋士人思维水平的理论体系。”(王晓毅,张湛玄学的理论创建[J],哲学研究,2005年,第11期,第35-40,128页。)

46 田永胜,论《列子注》与张湛思想[J],哲学研究,1999年,第1期,第28-35页。

共有：“太虚”共出现12次、“虚”9次(单字词，明确与“实”相对)、其他含“虚”的单、双字词出现11次(“至虚”2次，“虚静”1次、“心虚”1次、“虚己”1次、“凝虚”1次、“洞虚”1次)⁴⁷。

以“虚”组成的语汇中，用例最多的“太虚”是较为确定的概念，也被张湛在《天瑞篇注》中称为“真宅”，即无限开放的“空间”、涵盖所有物体以及所发生事件的场域，需要注意的是，此“空间”，并不能等同于自然界之宇宙，而只是为群品万物提供一场所，其本身无穷。⁴⁸：

夫含万物者天地，容天地者太虚也。⁴⁹(《汤问篇注》)

天地笼罩三光，包罗四海，大则大矣；然形器之物，会有限极。穷期限极，非虚如何？计天地在太虚之中，则如有如无耳。故凡在有方之域，皆巨细相形，多少相悬。推之至无之极，岂穷于一天，极于一地？⁵⁰(同上)

卢桂珍在《境界·思维·语言》中，将“太虚”阐释为三种含义：“(1)有形之域的器物寄托在‘太虚’中；(2)‘太虚’是宇宙最大者；(3)具有‘恍惚’、‘辽阔’等空虚特质，乃一超越性存有。”⁵¹不过，“太虚”只是万物生灭

47 需要注意的是，在三种“虚”构成的词汇中，皆含有“虚”这一语素，即这些词语并非意义完全相同。

48 大体说来，学界对于《列子注》中“虚”的研究观点可分为三种：第一种观点可归纳为“至虚”、“太虚”与“无”同实异名，其义无别，并以“至虚”为本体，含有或持此观点的先哲前辈为汤用彤、汤一介、马良怀、蒙子良等；第二种说法将视线集中在“至虚”与“太虚”的区别上，“至虚”作为本体不变，更强调其“动因”、“作用方式”的意味，等同于“无”、“至无”。“太虚”则被视为在宇宙论中提出的概念。“太虚”与“气”联结，太虚之气，就成为化成万物，流转变迁，或为气的某种状态。持此观点的前辈学者为李传明(详可见：李传明，张湛哲学和玄学的终结[J]，文史哲，1985年，第4期，第49-50页。) 、康中乾等。亦有大量研究者看到了《列子注》中“太虚之气”与“太虚之域”的表达，认为“太虚”是宇宙生成论上的概念的基础，与“至虚”有区别。将“太虚”定义为是群品生灭变化的场所，宇宙，或是无限的空间。将“太虚”表述为空间层面的学者，除下文所引卢桂珍外，另有许抗生(许抗生等著。魏晋玄学史[M]，西安：陕西师范大学出版社，1989年)、陈战国(陈战国，略论张湛的哲学思想[J]，中国哲学史研究，1983年，第4期)，牟钟鉴等等，日本学者中嶋隆藏、中野達等也基本持此观点。不过他们对于“太虚”的理解的具体表述上各有差别。

49 《列子集释》，第158页。

50 《列子集释》，第157页。

51 卢桂珍 著：境界·思维·语言 [M]，台北：台大出版中心，2010年第1版，第

变化的场域，而不能视为描述创生万物本原、本源的概念。

单字词“虚”往往与“实”相对，主要作为“非实”的形容词出现。用例如下：

非刚实理之至，反之虚和之极，则无形无生，不死不终，则性命何所委顺？子孙何所委蜕？行处何所止泊？饮食何所因假也？⁵²（《天瑞篇注》）

《列子注》认为，一个人生成与否，性命寿夭，子孙男女多少、行处饮食如何等问题并非以我为基准、由我决定，而是“非汝（我）有”，是“气”的偏积。唯有“虚和之极”方能不生不灭、不终不始，超脱万物生灭变化的“动用之域”。而“至理”也同时具有这种特性。

其余以“虚”为语素的词汇中，其侧重点可以套用《列子注》给出的对于“虚”这一概念的解释：

今有无两忘，万异冥一，故谓之虚。⁵³（《天瑞篇注》）

“有无两忘”、“万异冥一”的说法，不难看出，这种行文表达与代表最根本普遍性的“至理”相关。在出现“至虚”时，张湛强调：“夫唯寂然至虚凝一而不变者，非阴阳之所终始，四时之所迁革。”⁵⁴这就意味着，“至虚”，冥一不变，万变宗主，独立于有生有形的变化世界，没有开始，没有终点，永恒不变，是绝对的“静止”，此“静止”并非变动的反义词，而是超越动静所能形容的本体。“至虚”并不随时空变化，也不能被万物的变化生死所影响。

因此，牟钟鉴推测，与此相关联的“至虚”概念，“根本不是一种存在”，“它只是表示人对群有自然生化的承认与顺应”，是“至人”，或称“圣人”的精神境界⁵⁵。

149-153页。

52 《列子集释》，第34页。

53 《列子集释》，第28页。

54 《列子集释》，第43页。

55 牟钟鉴，对《列子》的再考辨与再评价 [J]，文史哲，1986年，第5期，第48-54页。

其余学者如向世陵认为：“‘虚’则主要说明主体无物我的心理状态”，是“真正的无，需要有无两忘，差别消融，而这正是虚的意义”。（向世陵，张湛的“至虚”与有无说

如此可以看出，“虚”这一词语的弊端就已经显现出来。既然“至虚”本身蕴含着“有无两忘”的境界，“太虚”意味着一种无法被限定的空间，“虚”与“实”相对，不能在语言上加以描述，那“虚”本身就意味着语言的中止。

那么，张湛为何要提出这类以“虚”为主要语素单元组成的词语集合呢？这或许与张湛本身是一个注者，而非作者相关。

五、至理不绝于物理

“至理”与“物理”并非是完全分隔的两种“理”，张湛用只知“物理”到渐明“至理”来解释列子学道的过程，并以此构建了张湛“圣人”概念的骨架。

“至理”作为圣人必须要“了悟的对象”，是否“达理”，是作为是否可视为圣人的标准之一出现的，是圣人与凡人之间的鸿沟：

凡人不达理也。⁵⁶（《汤问篇注》）

人谓凡人、小人也，惟观荣悴殊观以为休戚，未觉与化俱往，势不暂停。⁵⁷（《仲尼篇注》）

夫死生之分，修短之期，咸定于无为，天理之所制矣。但愚昧者之所惑，玄达者之所悟也。⁵⁸（《力命篇注》）

平常人汲汲于营生，乐得苦失，爱生恶死，用其智、私其身，因为荣华而喜悦、穷困而哀伤，都为外物所牵累，因此凡人不能达理，但是圣人是与理相合，委顺至理。在《黄帝篇》中，张湛引向秀的说法，认为“得全于天者，自然无心，委顺至理也”⁵⁹：

即形色而不求其终始者，不失自然之正矣。至理岂有隐藏哉？任而不

[J]，中国哲学史，2004年，第2期，第43-46页。）

56 《列子集释》，第180页。

57 《列子集释》，第133页。

58 《列子集释》，第215页。

59 《列子集释》，第54页。

执，故冥然无迹，端崖不见。乘理而无心者，则常与万物并游，岂得无终始之迹者乎？⁶⁰

张湛此注是为解释《黄帝篇》道“至人”、“圣人”为何能够“潜行不空，蹈火不热，行乎万物之上而不栗”⁶¹，“处乎不深之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始”⁶²，与有形貌声色之物不相伤。至人“处乎不深之度”，因此篇上文有云，圣人、虫豸皆为形色声貌之物，在有形有生的层面看，并无区别，故云“即形色”，且不急迫追求凡人所牵累的有终始生死的外物，故“不失自然之正”；至人必须明晓至理，但能“任而不执”，故常人往往难以见其有惊异之举；此处《列子注》讲“无心”，即与物相融、与物无碍，而正因为能够“达理”、“乘理”，圣人才能打破彼我之分，达到此万物并游之境地，而“物莫之能伤”，而此“理”也必然是“无间”之“至理”。

若论圣人，必然达至理，而对于物物相分的“物理”，圣人亦早已知晓，从知“物理”到达“至理”，本就是“常人”成为“圣人”必经之路。而在《列子注》看来，“至理”与“物理”并也不是真正的分别，“至理之不绝于物理”⁶³，看似万物殊性，一物各有一理，但若探寻此物理之极，“推之至极之域”，也可达至理。

《列子》中有列子学乘风之道的过程，也是列子从仅识得“常理”，到明了“至理”的过程，载于《黄帝篇》与《仲尼篇》⁶⁴：

子列子学也，三年之后，心不敢念是非，口不敢言利害，始得老商一眄而已。五年之后，心更念是非，口更言利害，老商始一解颜而笑。七年之后，从心之所念，更无是非；从口之所言，更无利害。夫子始一引吾并席而坐。九年之后，横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害坎，亦

60 《列子集释》，第53页。

61 《列子集释》，第51页。

62 《列子集释》，第51-53页。亦可见《庄子·达生篇》，文本相似。

63 《列子集释》，第123页。

64 两章内容相去不远，张湛大部分注释集中在《黄帝篇》，然而《仲尼篇》较为简洁，故原文仅摘录后者（详见《列子集释》，第132-133页），而张湛的注解则使用《黄帝篇注》的内容。

不知彼之是非利害欤，外内进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，口无不同（卢文弨、王叔岷：口字为衍文）。心凝形释，骨肉都融，不觉形之所倚，足之所履，心之所念，言之所藏。如斯而已。则理无所隐矣。

《列子》在此处描绘了一个为期三年、五年、七年、九年、而后的时间与难度递增的“进道”过程，以列子自身的正面描写与老商氏态度的侧面描写来展现；而张湛将其解释为体会“至理”的过程，以“心之理”、“口之理”来展现。因为无物不具理，所以心、口皆有至理：

是非利害，世间之常理；任心之所念，任口之所言，而无矜吝于胸怀，内外如一，不犹踰于匿而不显哉？欣其一致，聊寄笑焉。夫心者何？寂然而无意想也；口者何？默然而自吐纳也。若顺心之极，则无非；任口之理，则无利害。道契师友，同位比肩，故其宜耳。⁶⁵（《黄帝篇注》）

在张湛看来，相似的内容出现两次，一定是有其深意在，“二章双出，各有攸趣”⁶⁶，其区别在于所处篇的不同而引起的主旨各异。《黄帝篇》“先明得性之极，则乘变化而无穷”⁶⁷；《仲尼篇》“后明顺心之理，则无幽而不照”⁶⁸。

“性之极”与“心之理”只是同义词替换，《黄帝篇注》中，张湛也用顺任“心之极”、“口之理”来形容列子最终呈现的状态。某某之极，就是某某之至理，此处“极”与“理”含义相同，都是指万物所根据的“至理”，“得性之极”和“顺心之理”，都是指对“至理”的明了和顺应。两章不同在于所处篇相异，即前章有“得性之极”，可从张湛认为《黄帝篇》主要论述“得性之极谓之”⁶⁹来解释；后章云“无幽而不照”⁷⁰，则是因为张注用“忘情而任理，则寂然玄照者也”⁷¹来阐发《仲尼篇》的主旨。

“得性之极谓之”，“理至者”能“得性之极”，因此“理至者”也是

65 《列子集释》，第48-50页。

66 《列子集释》，第133页。

67 《列子集释》，第133页。

68 《列子集释》，第133页。

69 《列子集释》，第41页。

70 《列子集释》，第133页。

71 《列子集释》，第119页。

“至和者”。在《黄帝篇注》中，“和”被用以形容“理至者”所展现的“物莫之能伤”的特征：“至和者无物能伤”⁷²。张湛认为，“至和者”能够做到入水火不溺热、遭斫挞指撻而不痛痒，是因为毫无“矜惧”：“热溺痛痒实由矜惧”⁷³，而“至和者”能够达到《列子》所说的“死生惊惧不入乎其胸”⁷⁴，也就是上引《列子注》所说的“无矜吝于胸怀”。至和所以无惊惧，无惊惧自然无热溺痛痒，无热溺痛痒则代表外物所不能伤。“理至者”一定是“至和者”，而能至“和”则一定能达“理”。

列子进道，就是对“性之极”和“心之理”的明了与顺应。列子从不敢念是非利害，到更念是非利害的五年修习，《列子注》用“情”的脱落，更准确地说，用有所隐匿的私情、“矜吝”的消除来解释。进学三年之后，列子“匿怨藏情，实怀利害而不敢言”⁷⁵，“怨”、“情”本就是怀有矜吝之心，拘泥于得失是非；“匿”、“藏”则意味着，列子不仅怀有判定是非利害的“怨”、“情”，且对于此“怨”此“情”的存在更添计较执着。五年之后，敢念敢言是非利害，虽不匿不藏，但有私情执念，“怨”、“情”并没有消弭。列子能够抛却这种执迷，心所念、口所言皆无是非利害时，是修习七年之后。《列子注》将这种状态解释为“心既无念，口既无违”⁷⁶，心、口之所以能无念、无违，就是因为“顺心之极”、“任口之理”。正是因为顺心之极，列子达到至理，从而呈现“无心”的状态，所以才能有九年之后“恣其所念，纵其所言”⁷⁷。恣念、纵言背后是列子对至理的理解，而不是向“更念是非”、“更言利害”，怀有“情”、“怨”的状态滑落。由此，是非利害、耳目鼻口、师友与我都可以划定在“彼我”关系中，即列子明了至理的过程，可以看作是认识到我与物消除隔阂障碍，体会到至理无所间隔、差别的过程。所以能“乘变化而无穷”，任外物变化而于我无伤。

72 《列子集释》，第44页。

73 《列子集释》，第44页。

74 《列子集释》，第53页。

75 《列子集释》，第49页。

76 《列子集释》，第50页。

77 《列子集释》，第50页。

列子学乘风之道，可以概括为从只知“常理”的常人到能明“至理”的圣人。心有判定是非的能力，口可以言说利害，但这并不是“心之理”和“口之理”。心之极并无是非，口之理也无利害，因为“至理”是无是非利害的，有是非利害的只能称之为“常理”。回归至理，“心”本来就是“寂然而无意想”，口本身就是“默然而自吐纳”。

“理”在《列子注》中有“物理”和“至理”的区分，一物具有一“物理”，此物因此区别于他物。此“理”也被用来形容具体的规律，如生死存亡之理，即是指让人得以生、得以死的具体的道理。但这些“物理”，都是在有形领域中存在的，因为气之聚散而赋有形体，得以表现出的具体的“物理”。“至理”则是物体中必然存在的、无差别的普遍性，其本身并无生死始终，是非爱恶，却是生生化化具体之物变化的根据，和圣人必须明晓的存在。张湛所定义的“圣人”，又可称之为“达理者”、“理至者”，圣凡之别可用是否达“至理”来划分。

参考文献

- 1 (清)王先慎,钟哲.韩非子集解[M],北京:中华书局,1998年版.
- 2 杨伯峻.列子集释[M],北京:中华书局,2013年第2版.
- 3 (汉)许慎撰,陶生魁点校.说文解字(点校本)[M],北京:中华书局,2020年版.
- 4 王葆玟.正始玄学[M],济南:齐鲁书社,1987年版.
- 5 许抗生等著.魏晋玄学史[M],西安:陕西师范大学出版社,1989年版.
- 6 马良怀.张湛评传兼容三教建立二元[M],南宁:广西教育出版社,1997年版.
- 7 钱穆.庄老通辨[M],北京:生活·读书·新知三联书店,2002年版.
- 8 强昱.从魏晋玄学到初唐重玄学[M],上海:上海文化出版社,2002年第1版.
- 9 康中乾.有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读[M],北京:人民出版社,2003年版.
- 10 张立文,向世陵.中国学术通史(魏晋南北朝卷)[M],北京:人民出版社,2004年版.
- 11 王晓毅.郭象评传[M],南京:南京大学出版社,2006年版.
- 12 李传明.张湛哲学和玄学的终结[J],文史哲,1985年,第4期,第49-50页.
- 13 丁怀珍,丁怀超.张湛与魏晋玄学的终结[J],苏州大学学报,1987年,第2期,

第17-21页.

- 14 王晓毅. 郭象“性”本体论初探 [J], 哲学研究, 2001年, 第9期, 第32-38, 81页.
- 15 向世陵. 张湛的“至虚”与有无说 [J], 中国哲学史, 2004年, 第2期, 第43-46页.
- 16 王晓毅. 张湛玄学的理论创建 [J], 哲学研究, 2005年, 第11期, 第35-40, 128页.
- 17 [美] 任博克, 陈霞. 玄冥: 王弼与郭象的理 [J], 中国哲学史, 2006年, 第3期, 第24-36页.
- 18 伊藤隆寿, 朴光哲 (译). 道·理的哲学与本觉思想 [J], 宗教研究, 2008年, 第0期, 第102-112页.
- 19 蒋丽梅. 王弼玄学中的庄学精神 [J], 中国哲学史, 2009年, 第4期, 第42-49页.
- 20 朱汉民, 刘克兵. 玄学与性理之学 [J], 中国哲学史, 2010年, 第1期, 第37-44页.
- 21 胡海忠. 魏晋玄学中的“理” [J], 哲学动态, 2022年, 第11期, 第35-44页.
- 22 王晓毅. 张湛家世生平与所著《列子注》考 [J], 东岳论丛, 2004年, 第6期.
- 23 褚薇薇. 张湛生年考 [J], 安徽文学, 2008年, 第4期.
- 24 白辉洪于2023年5月13日清华大学新雅书院第八期古典学工作坊《魏晋玄学中的理与至理》的发表.