

《列子》如何進入《群書治要》？

廖育正*

【提要】

《群書治要》反映了唐初執政者的理念，其「以編代作」的性質不容忽視，透露了面向國政的實踐建議。而向來被視為「大歸同於老莊」的《列子》也被剪裁收入其中。《群書治要·列子》呈現出下列意涵：（1）聖職教化；（2）執政者舉賢不徇私；（3）止盜之要，在任賢與教化；（4）以忠信親民；（5）治國須治身。這些想法雖皆源自《列子》，實非《列子》真正重點所在。魏徵等人特意編選，將次要重點轉換為主要重點，將編輯行為賦予了現實意涵。儘管玄宗時將《列子》封為《冲虛真經》，但至少在太宗時，魏徵等人對於《列子》之「冲虛」精神並不十分重視——社稷治理才是關鍵的任務與價值。《群書治要》為《列子》改穿新衣，將其駁雜面貌轉化為實用傾向的政治思維。透過本文的探究，應能補充既有的《群書治要》學術版圖，亦可進一步校準《列子》學史的部分內容。

關鍵詞：列子 群書治要 貞觀政要 魏徵 冲虛

一、前言

《群書治要》¹ 由魏徵（580–643）、虞世南（558–638）、褚亮（560–647）、蕭德言（558–654）等人共同編纂，成書時間應在貞觀五年九月二十七日（西元 631 年）。² 此書的編纂目的，是唐太宗出於治國所需，欲從先王前賢的經驗中汲取智慧。《唐會要》記載：「太宗欲覽前王得失。爰自六經，訖于諸子，上始五帝，下盡晉年。徵與虞世南、褚亮、蕭德言等始成凡五十卷。上之。諸王各賜一本」。³ 其中，「欲覽前王得失」一句為關鍵，反映了太宗勵精圖治的態度，也透露此書的編纂意向。另可參照《群書治要·序》的說法：「聖思所存，務乎政術，綴叙大略，咸發神衷。雅致鈎深，規摹宏遠，網羅治體，事非一目」，⁴ 表示要存聖人之思，務實於政術；擷取經典智慧的大略，且不限於單一種類之事。「綴叙大略」意味著群經駁雜，必須經過編輯揀選，正如序中所言「以為六籍紛綸，百家踳駁。窮理盡性，則勞而少功；周覽汎觀，則博而寡要。故爰命臣等採摭羣書，剪

¹ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》（臺北：世界書局，2011）。

² 《唐會要》記載：「貞觀五年九月二十七日，秘書監魏徵撰《群書理要》，上之」。北宋·王溥，《唐會要》卷 36（北京：中華書局，1955），頁 651。至於《群書治要》於日本的傳播與影響，可參考：林信敬，〈校正《群書治要》序〉，收入唐·魏徵等編撰，《群書治要（校訂本）》（北京：中國書店，2014），頁 1；金光一，「《群書治要》研究」（上海：復旦大學中國古代文學學科專業博士論文，2010 年 5 月）。《群書治要》成書後並未見太多討論，反而因流傳日本而備受重視，正如林朝成、張瑞麟指出：「雖然《群書治要》的撰成，在唐太宗與魏徵的強力加持下，透過具體實踐的推行，理當洛陽紙貴，產生廣泛的影響，但實際上似乎並非如此。此書自初唐成書後，並未引起廣泛討論，而且逐漸消聲匿跡，即使到了雕版印刷術較為成熟的宋代，也未見刊刻，至南宋應已殘缺散佚，元代之後已不見相關記載。今日得見《群書治要》，惟唐時流傳於日本而獲得重視、保存，直至清代嘉慶時期天明本《群書治要》才回到了中國，並在藏書家之間流傳。輾轉、曲折，近似於古代聖賢的際遇，不過正因如此，《群書治要》在日本產生的傳播與影響，誠如林信敬所云：『我朝承和、貞觀之間，致重雍熙之盛者，未必不因講究此書之力。』正可與當時唐代可能關聯的『貞觀之治』與『開元盛世』，相互輝映，展現出《群書治要》蘊含之踐行性的特質。」引文見：林朝成、張瑞麟，《教學研究計畫——以《群書治要》為對象》（臺南：國立成功大學中國文學系，2018 年），頁 3。

³ 北宋·王溥，《唐會要》卷 36，頁 651。

⁴ 唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》（北京：中華書局，2020），頁 1。

截淫放，光昭訓典」。⁵ 群書典籍固然道理非凡，「周覽泛觀，則博而寡要」、「勞而少功」，因此太宗命群臣「翦截淫放」，以凸顯經典的啓示。⁶

《群書治要》共 50 卷，節錄了 68 部典籍（自五帝到晉代）；⁷ 卷 1 至卷 10 爲「經部」，收入 12 部著作；卷 11 至卷 30 爲「史部」，收入 8 部著作；卷 31 至卷 50 爲「子部」，收入 48 部著作。在這 48 部子部典籍中，如果以《隋書·經籍志》的分類去看，則有儒家 17 部，道家 6 部，墨家 1 部，法家 8 部，名家 1 部，雜家 9 部，兵家 6 部。其中，6 部道家典籍分別爲：《老子》、《鶡冠子》、《列子》、《文子》、《莊子》、《抱朴子》。⁸ 乍看之下，《群書治要》洋洋灑灑，因而有學者認爲這部書缺乏系統性。⁹ 但它不只是類書，因爲其中隱含著唐初執政者特定的編輯意識。在編纂過程中，「文義」乃被強調，¹⁰ 因而在觀察這部書的思想價值時，必須同時觀察其「取」

⁵ 唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，頁 1。

⁶ 「『翦截淫放』是魏徵等人的編選手法，『淫』指過度修辭，敘述紛雜枝蔓；『放』是偏離主題，即與政術無關；『翦』是刪除，指將整章或整卷刪除；『截』是截斷，即整章或整段中只取關鍵的文句。因此，『翦截淫放』便是將過度華麗或枝蔓的文字裁去，刪除整卷、整章與政術無關的內容，只截取整章中關鍵的文字，以使文意簡潔，僅留存達意的敘述。『網羅治體』乃力求全面地蒐集古人治國的綱領和原則；『事非一目』則指治體下的子目不侷限在某一方面，而是將能展開治術的面向都加以囊括，主題式的呈現各家思想，力求典籍中的內容和思想可以被理解與應用。」引文見：林朝成，〈貞觀視野下的《文子》：《群書治要·文子》的接受與應用詮釋〉，收入廖育正、陳康寧主編，《第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2024），頁 5-6。

⁷ 「爰自六經，訖乎諸子；上始五帝，下盡晉年，凡為五衰，合五十卷」。唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，頁 2。

⁸ 參：林朝成，〈貞觀視野下的《文子》：《群書治要·文子》的接受與應用詮釋〉，收入廖育正、陳康寧主編，《第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想》，頁 4。

⁹ 比如金光一「《群書治要》研究」認爲「從其所採取的形式來看，僅僅是一種叢鈔群書的資料彙編，並不能說是有系統的著作」。引文見：金光一，「《群書治要》研究」，頁 7。

¹⁰ 「《群書治要》不是要編輯方便查驗的類書、工具書，而是有不同的企圖，一方面『文義』的呈現要完整，本末相貫，不損及原書的意旨，刪除無關緊要的內容，輯錄下經世治國的論理果實。另一方面，要保持原書的體例，使問答體經過編裁，仍保留問答體；論說體仍是論說體；詩體仍是詩體，不因編裁改變文體的面貌。依此序文，編選的核心方法就是：（一）翦截淫放（二）網羅治體（三）事非一目（四）文義連貫（五）全舊舊體」。引文見：林朝成，〈貞觀視野下的《文子》：《群書治要·文子》的接受與應用詮釋〉，收入

與「捨」，¹¹ 不可忽視其「以編代作」之性質，如林朝成指出：「據當時見存典籍有一萬四千多部、八萬九千多卷而言，（《群書治要》）為何挑選這 68 本著作？想必是費心思量。其次，所收典籍，除少數例外，在篇章上有明顯的棄取跡象。其三，所收典籍內容，採用截錄的方式，語言文字雖保有完整的敘述或論辯，但非僅刪除贅字，擷取部分顯然已被凸顯且賦予意義。其四，《群書治要》中採用了注文的說解形式，如同正文，注文文字在棄取用捨中也存在著特殊的用意。因此，《群書治要》實是一部『以編代作』的作品，值得關注其中所蘊含的思想內涵。」¹² 如要望見它「剪截」的編輯意義，除了觀察它留下什麼「訓典」，也必要看它刪掉了哪些「淫放」。換句話說，它的存選和它的刪除，就後設的探討層次而言都是有意義的。由此可知，讀者如今面對《群書治要》，彷彿開啓一段尋找意義的過程；它的種種剪輯與刪除，其實留下了當年的線索與痕跡。

唐初氛圍透顯開國氣象，太宗戰功彪炳，勵精圖治，肯定《群書治要》具備「臨事不惑」的效用。¹³ 此書編纂目的在於治理國政，是以尤其強調應用、務實；¹⁴ 具有強烈的面對現實的實踐性，且與《貞觀政要》（書約成於西元 720 年）有相當的關聯。¹⁵ 其編選重點在於

廖育正、陳康寧主編，《第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想》，頁 6。另可見：張瑞麟，〈立名存思：關於《群書治要》的編纂、傳播與接受〉，《東華漢學》第 33 期（2021 年 6 月），頁 6、38。又如聞一多指出：《群書治要》的「主意」性質，與其他類書的「主事」性質，有所不同。聞一多，〈類書與詩〉，收入《聞一多全集·唐詩編上》（武漢：湖北人民出版社，1993），頁 6。

¹¹ 林朝成，〈以道治國：《群書治要·老子》析論〉，收入《第三屆《群書治要》國際學術研討會論文集》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2024），頁 35-68。

¹² 參閱林朝成，〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》第 67 期（2019 年 12 月），頁 106。

¹³ 張瑞麟，〈立名存思：關於《群書治要》的編纂、傳播與接受〉，《東華漢學》第 33 期，頁 8。

¹⁴ 張瑞麟指出，《群書治要》「……在易從有用下成爲實踐的價值。換言之，由實踐所串起的意義脈絡貫穿在選書、節錄的方式之中，《群書治要》因而具有成體的思維，內容足以側寫出初唐時期的思維取向」。引文見：同上註，頁 38。

¹⁵ 林朝成、張瑞麟指出：吾人難以推定《群書治要》指導了貞觀初年的思潮，但可以說它吻合於當時的風向，因而與《貞觀政要》相呼應：「《貞觀政要》的內容，在時間的跨度上，包括了整個貞觀時期，而《群書治要》的編纂成書則是在貞觀五年（631），時間上顯示的

「治要」，從序裡「爰自六經，訖乎諸子；上始五帝，下盡晉年，凡爲五袞，合五十卷。本求治要，故以『治要』爲名」¹⁶一段，可知命名「治要」之原。「要」有要務、要旨、大要之意，序云「用之當今，足以鑒覽前古；傳之來葉，可以貽厥孫謀。引而申之，觸類而長，蓋亦言之者無罪，聞之者足以自戒。庶弘茲九德，簡而易從；觀彼百王，不疾而速。崇巍巍之盛業，開蕩蕩之王道」，即是要從龐冗的典籍中，綜合揀選出簡易有效的政治實踐方案。¹⁷ 至於《貞觀政要》則反映了貞觀之政。貞觀在唐代史中的評價逐步超越堯舜，終而形成貞觀典範，一定程度上是唐代統治階層與文士的建構；尤其安史之亂後，唐代君主和文官在自身權力衰退的情形下，轉而對貞觀之政極力稱頌，也反映了唐代前後期政治局勢的重大變化。¹⁸ 這也是《群書治要》成書的背景。

綜觀來看，目前學界對《群書治要》的研究集中於兩岸三地，且時常呈現出三大視角，一是學術性色彩濃厚的版本探究，二是應用性

落差，很難斷定《群書治要》具有指導當時思想的作用，反而可以退一步來看，《群書治要》纂錄內容的思想傾向，正吻合於時代的思維方向，因而與《貞觀政要》有同樣的關注內容。換言之，顯示於《貞觀政要》中貞觀五年以前所關注的內容，因受到廣泛關注，同時也取得魏徵等人的認同，所以在《群書治要》編纂時也就自然納入其中了。」林朝成、張瑞麟，《教學研究計畫——以《群書治要》爲對象》，頁 60。此外，林朝成也相當精彩地指出，《群書治要》之詮釋必須透過《貞觀政要》始能展開：「經典的編纂詮釋是在應用中生發其意義，同時也在詮釋應用中確立了傳統經典的效用及其為時代借鑑的視角。本文由《群書治要》和《貞觀政要》的對比，挖掘《群書治要》的文本能說些什麼，或許文本純粹是中間產品，是理解事件中的一個階段，這個階段有待實踐與對話來完成。因此，《群書治要》完成於貞觀 5 年，但其詮釋的開展是在《貞觀政要》中初步完成」。引文見：林朝成，〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」爲例〉，《成大中文學報》第 68 期（2020 年 3 月），頁 149。

¹⁶ 唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，頁 2。

¹⁷ 張瑞麟指出，「魏徵等人編纂《群書治要》的宗旨乃是：透過經典的整理，呈現在政治上簡易而有效的實踐思維」。引文見：張瑞麟，〈轉舊爲新：《群書治要》的編纂與意義〉，《文與哲》第 36 期（2020 年 6 月），頁 45。

¹⁸ 有關唐代官方修撰事業與貞觀政治之形成，可參：傅揚，〈斯文不喪——中古儒學傳統與隋代唐初的政治文化〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 177-211。方震華，〈唐宋政治論述中的貞觀之政——治國典範的論辯〉，《臺大歷史學報》第 40 期（2007 年 12 月），頁 19-55。

實踐導向的經典閱讀，¹⁹ 另者則是觀察其編纂情形（各典籍的選入以及刪減），以闡明編纂者隱含的思想意識。若就研究的主題觀之，有進行版本比對者；²⁰ 有將之作爲經學與歷史研究²¹ 或政治研究材料者；²² 有從文字學²³ 與文獻學²⁴ 方面去研究者；有探究或詮釋思想概念或文化主題者；²⁵ 亦有學者量化統計詞語顯著性²⁶ 與學術篇目。²⁷ 如果從與本文論題較爲接近的子學典籍方面去看，目前也已有許多研究成果，此處難以一一盡數。²⁸

¹⁹ 此爲張瑞麟的歸納，乃是合理之見。參：張瑞麟，〈《群書治要》與貞觀精神〉（臺北：元華文創，2023），頁 i。至於所謂「應用性實踐導向的經典閱讀」者，比如：劉余莉，〈政德：劉余莉精解《群書治要》〉（北京：紅旗出版社，2018）。另外亦有荒唐比附中國共產黨以宣揚特定政治意識者，比如：吳文新、楊馨宇，〈從《群書治要》探析中國共產黨蓬勃壯大的傳統文化之源〉，《山東幹部函授大學學報（理論學習）》2023 年第 5 期（2023 年 5 月），頁 44-48。

²⁰ 比如：張帆，〈日本古鈔本《群書治要》所收《六韜》的校勘價值〉，《中國典籍與文化》2023 年第 2 期（2023 年 4 月），頁 69-77。潘銘基，〈日藏平安時代九条家本《群書治要》研究〉，《中國文化研究所學報》第 67 期（2018 年 7 月），頁 1-40。潘永鋒，〈《群書治要》引《荀子》研究〉，收入林朝成主編，〈第三屆《群書治要》國際學術研討會論文集〉，頁 173-204。

²¹ 比如：張瑞麟、林朝成，〈《左傳》接受與貞觀視角——以《群書治要》截錄「華元食土」爲例〉，《人文中國學報》2022 年第 1 期（2022 年 7 月），頁 71-111。

²² 比如：劉海天，〈《群書治要》編撰人物考——兼論「貞觀之治」的理論溯源〉，《江海學刊》2023 年第 6 期（2023 年 11 月），頁 142-150。

²³ 比如：高佑仁，〈金澤本《群書治要·吳越春秋》字詞研究〉，《中正漢學研究》第 40 期（2022 年 12 月），頁 147-183。

²⁴ 比如：何凌霞，〈淺談金澤文庫本《群書治要》的文獻學價值——以《群書治要》中的《魏志·后妃傳》爲例〉，《中國訓詁學報》2024 年第 1 期（2024 年 3 月），頁 109-118。

²⁵ 比如：葉海煙，〈道家的政道與治道——以《群書治要·莊子》選錄文本爲詮釋核心〉，收入廖育正、陳康寧主編，〈第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想〉，頁 27-44。陳弘學，〈《群書治要》體現之「義」論內涵及其政治實踐考察——當代視域下的觀察與省思〉，收入林朝成主編，〈第三屆《群書治要》國際學術研討會論文集〉，頁 99-122。李志桓，〈如何思考共生與社會生活——從《群書治要》中的老、莊形象說起〉，收入廖育正、陳康寧主編，〈第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想〉，頁 61-84。

²⁶ 比如：邱詩雯，〈遠讀群書：以詞語顯著性探討《群書治要》的編纂旨趣〉，收入林朝成主編，〈第三屆《群書治要》國際學術研討會論文集〉，頁 149-172。

²⁷ 2020 年以前有關《群書治要》的研究書目，見：郭妍伶、何淑蘋，〈民國以來（1912-2020）《群書治要》研究論著目錄〉，《書目季刊》第 55 卷第 1 期（2021 年 6 月），頁 99-119。

²⁸ 近年來，國立成功大學中國文學系連續舉辦《群書治要》學術研討會，迄今出版四冊正式論文集；對《群書治要》之研究累積出一定的成果。此外還有許多相關論文，無法全面羅列。

目前學術界對於《列子》如何被編入《群書治要》，尚未見正式的研究。在《群書治要》所收的道家典籍裡，篇幅比例較高者為《老子》和《文子》；洋洋灑灑的《莊子》收入篇幅不算多，《列子》亦然，這可能與其書「治要」之宗旨有關。看似駁雜的《列子》，如何進入《群書治要》編選者「治要」的視野？在編纂《列子》的過程裡，其原有的思想是否被如實留存下來？這必須透過仔細比對研究始能得知。《列子》來歷特別複雜。有些學者認為它是出於魏晉人的編纂，但持不同意見的學者也所在多有；甚至連它是不是偽書都沒有明顯的共識。²⁹ 來歷複雜，思想也駁雜，張湛言《列子》「大歸同於老莊」，³⁰ 然觀全書，當知其思想傾向並不完全排斥儒家。那麼在面對《列子》這樣疑點重重的文本時，魏徵等人如何編輯剪裁？首先可以注意到：《群書治要·列子》以張湛注為底本，收錄了張湛的若干注文，亦有張湛引郭象的注文（然未見標示，用字亦有少許刪改）。其次，今本《列子》共八篇，約三萬餘字；《群書治要》編入《列子》六段文獻，共約一千字。此中源自〈天瑞〉一篇，源自〈湯問〉一篇，³¹ 源自〈力命〉一篇；另有三篇屬〈說符〉。〈說符〉所選比例最多，佔去一半的篇幅。³²

²⁹ 這個問題十分複雜，爭議頗大，前賢學者已有諸多考據；然而就目前為止，學界尚未有明確一致的共識。對於《列子》之真偽，有些學者主張《列子》是偽書，例如馬敘倫〈列子偽書考〉、顧實〈列子講疏〉、梁啟超〈列子真偽及其年代〉、楊伯峻《列子集釋》、魏培泉《〈列子〉的語言與編著年代》等，以上為辨偽派。也有許多學者不同意以上看法，主張《列子》不是偽書，比如武內義雄《老子原始》、岑仲勉《岑仲勉史學論文續集》、嚴靈峰《列子辯誣及其中心思想》等，此乃辯誣派。以上詳見：嚴靈峰，《無求備齋列子集成》冊 12（臺北：藝文印書館，1971），45-55、57-58、41-44。楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，2007），頁 2、327、347-348。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）。武內義雄（Yoshio Takeuchi）著，楊世帆譯，《老子原始》（武漢：崇文書局，2023）。岑仲勉，《岑仲勉史學論文續集》（北京：中華書局，2004）。嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994），頁 13-14。

³⁰ 張湛，〈列子序〉，收入楊伯峻，《列子集釋》，頁 279。

³¹ 《群書治要》將〈湯問〉列為〈殷湯問〉。

³² 至於何以〈說符〉於《群書治要·列子》所佔篇幅最多？選編者對此其實沒有任何說明，吾人實難妄加揣測。但是觀察《群書治要·列子》各段文句，大致呈現出「聖人」、「治國」、「治人」等社稷治理之相關主題，〈說符〉所收三段的確符合全書「治要」之宗旨。

《群書治要》的編選意圖富含政治意識，欲提供君王關於治理國事的參考，我們當可循此角度觀察《群書治要·列子》。在此之前，可先概覽《列子》的政治觀。這個問題雖然基本，但是沒法簡單回答，因為《列子》固然「大歸同於老莊」，但其中又有不完全排斥儒家政治的觀點。³³ 此問題之關鍵在於：《列子》八篇的思想，是否屬於融貫系統？湯用彤對此是否定的，³⁴但嚴北溟、嚴捷對此是肯定的。³⁵ 謝如柏認為不該先預設《列子》全書是一個自相融貫的整體。³⁶ 周大興則採鄭良樹之觀點，以「單篇先行」來論述。³⁷ 本人認為，《列子》的政治觀不見得前後連貫，且難以歸納為任一特定宗旨，比如莊萬壽也只能分為四點去談：傳統政治思想的破產、知賢舉賢、為政者須治身、理想的社會——而且他也承認這四點沒有緊密的關聯。³⁸ 另如周紹賢也只能從「無為而治」和「王霸共同之法則」去泛泛而談，³⁹ 未能進一步梳整要點。由此觀之，《列子》政治觀不算十分明確，學者未必能在這樣的文獻裡歸納出首尾一貫的旨趣。⁴⁰ 而《列子》被選入

³³ 即使是老莊，其政治思想也難一概而論。且各家思想相互擷取與融會，本是先秦以降之常態。

³⁴ 湯用彤指出，「《列子》八篇其中不免有自相矛盾之處，但張湛則以為八篇一貫」。引文見：湯用彤，〈貴無之學（下）——道安和張湛〉，收入《湯用彤魏晉玄學講義》（天津：天津古籍出版社，2009），頁120-121。

³⁵ 嚴北溟、嚴捷指出，「從《列子》文氣簡勁宏妙、內容首尾呼應自成一體的特點看……」。引文見：嚴北溟、嚴捷，〈前言〉，收入《列子譯注》（臺北：書林出版，1995），頁5-6。

³⁶ 謝如柏，〈《列子》「命」概念及其相關問題研究〉（新北：花木蘭文化，2010），頁35-36。

³⁷ 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，收入《列子哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022），頁201-239。

³⁸ 莊萬壽，《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，2019），頁46-50。

³⁹ 周紹賢，《列子要義》（臺北：中華書局，2015），頁65-71。

⁴⁰ 其中一位審查人指出：《列子》的政治觀並非駁雜不一，其「聖人觀」與「政治觀」關係密切——並推薦可參考林麗真〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉。然觀此文，林麗真其實是將《列子》之聖人觀整理為許多項描述，比如：「任因時」、「因陰陽以統天地」、「稽度皆明、投隙抵時」、「不橫私天下之身與物」、「至誠感物、統物」、「以智籠群愚」等，當中涉及（指涉層次各異的）聖人境界、聖人態度、聖人修養工夫、聖人處世之原則描述。然而本文所指的政治觀，表示實際運作人事的政治方案；若由本文所指稱的角度觀察，當知《列子》的政治觀並不能算是十分明確。根據審查人所推薦之林麗真文章，可知《列子》的聖人觀受到莊子和黃老影響，並將儒家的三王、孔子與仁義之教都予以融通，並且還把傳統神話、民間宗教和初期佛教中對聖人、神仙和得道之士也納入。林麗真所論雖中肯允當，但如果依照其文之統整（或描述），可以說《列子》的聖人涵義

《群書治要》的六段文獻，何以會（被編選者認為）足可提供上位者治理政事的參考，此實有待進一步探究與詮釋。另可注意的是，這些文獻裡的聖人，所指代的應為國君；因而在《群書治要·列子》裡，如何談論聖人，如何治國與治身，亦成為對君王的建議。此外，君民關係也是可觀察的角度，這些治要的思維，其實也就是貞觀典範精神的反映。⁴¹ 本文以楊伯峻的《列子集釋》為參照，比對《群書治要》，觀察魏徵等人所編選的蛛絲馬跡。⁴² 《列子》如何進入《群書治要》？《列子》與《群書治要·列子》兩者之間的思想有何差異？此即本文關注的問題。在接下來的章節，本文將依序按照《群書治要·列子》的引文詳加探討與辨析。⁴³

其實包羅甚廣，甚至可以說頗為寬泛——由此可見為何莊萬壽在談《列子》政治觀時也必須承認其所統整的四個要點其實沒有緊密的關聯。林麗真的文章固然詳實且具有參考價值，但在我看來，當林麗真對聖人觀採取了範圍如此寬泛的界定，即已意味著《列子》的政治觀其實不算太明確（此乃就實際人事的層次以及可聚焦理解之標準而言），是以難以歸納為更具體清晰的宗旨。綜觀之，本人觀點與審查人觀點看似不一致，但這並不表示非此即彼的是非二分，而更可能是本人與審查人在認定《列子》政治觀是否明確時各自採取了一己的認知角度或標準，以及對於「明確」此一詞語之意涵（或標準）的想像不一所致——但這些表述其實都不影響本文在此所要處理的主要學術議題。是以，《列子》的政治觀究竟是否駁雜不一，容或可以允許不同的描述角度、標準與說法（須注意的是，字面歧異之說法所蘊含之看法不見得真有實質上的歧異），但在本文的論題中，以上不同說法其實無關亦無損文旨。見：林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 52 期（2000 年 6 月），頁 130、138-139。

⁴¹ 據林朝成的考察，《群書治要》的議題大抵可以分為七大類：為君難、為臣不易、君臣共生、直言受諫、牧民、法制、戡兵。參：林朝成，〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》第 67 期，頁 107。

⁴² 《列子》版本甚多。《漢書·藝文志》即錄《列子》八篇；然那是經劉向、劉歆父子所整理，應不同於今本《列子》；不過，劉向〈列子新書目錄〉之篇目同於今本八篇。目前所見的原文，首出於晉代張湛的整編；據張湛〈列子序〉，此書乃於東晉初年由他祖父在親戚王宏、王弼家中發現一些殘卷，後又於各處搜得其餘卷落，這才「參校有無，始得全備」。唐代，盧重玄於玄宗時期著述的《冲虛真經解》約在開元年間。元明以後的刊本多將宋代陳景元所補之釋文添入張湛注文，遂使文字混同。清代汪繼培多取諸本以釐正，然仍有可議處。目前學界對楊伯峻《列子集釋》之考訂成果共識較高，本人認為大致可以依從。而對《群書治要》所收《列子》的情形，楊伯峻說明如下：「北堂書鈔、群書治要、藝文類聚、初學記、太平御覽、白孔六帖、錦繡萬花谷、事文類聚等類書以及其他古籍所徵引之列子正文與張湛注，共計不下二三千條，文字之出入有頗大者。蓋古人引書率多臆改，未必全可盡信。本書只擇其有助於校勘訓詁者錄之」。見：楊伯峻，〈例略〉，收入《列子集釋》，頁 2。張湛，〈列子序〉，收入楊伯峻，〈附錄二：重要序論匯錄〉，《列子集釋》，頁 279。

⁴³ 以下四章節，是本人歸納《群書治要·列子》的四個主旨；雖以盡量符合文獻旨意為主要

二、聖職教化

《群書治要·列子》所選入的前兩段文獻皆談論聖人。⁴⁴ 第一段源自〈天瑞〉，位居《列子》的首篇。首先可以注意〈天瑞〉於《列子》的意義。〈天瑞〉多在表述對道的理解或想像，主要是樸素的宇宙天地萬物生成論，以及事物之間相互轉化的過程，大抵屬於形上的思維，例如〈天瑞〉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」；⁴⁵ 此外也有些段落表達了以死為歸或樂天知命的生活態度，例如榮啓期、林類的故事亦收入於此。尤其，《列子》關鍵概念「虛」的敘述就收在〈天瑞〉，即「虛者無貴也」。⁴⁶ 就今本來看，〈天瑞〉作為《列子》篇首，大致展現出宇宙生成的想像，以及樂天知命的態度。

《群書治要》選入《列子》的第一段文獻，⁴⁷ 刪除了後半部，只留前半部。大意是說，天地沒有完備的功能，聖人也沒有完備的能力，

考量，但不可否認這依然屬於詮釋。

⁴⁴ 第一段文獻為「子列子曰『天地無全功』……」，源自〈天瑞〉。第二段文獻為「大禹曰……」，源自〈湯問〉；《群書治要》寫為「殷湯問」。

⁴⁵ 楊伯峻，〈天瑞〉，收入《列子集釋》卷1，頁2-3。《列子》的形上學頗費解，目前學界已有一些精彩的探討。謝如柏指出：「雖然《列子》說『不生者能生生，不化者能化化』，又說『自生自化，自形自色，自智自力，自消自息』，二者看似矛盾；但是『不生者能生生，不化者能化化』是說『不生不化者』是『有限存在』全體之所以成為如此之存在的根源，而『自生自化』則是說個別存在物之所以有如此的規定性，是自然而然，沒有什麼目的可言的。在此解釋之下，『不生不化者』與『自生自化』之矛盾可以被消解」，頗可參考。引文見：謝如柏，〈《列子》「命」概念及其相關問題研究〉，頁76。林明照〈《列子》天人思想試析〉則著眼「天人」關係，主張《列子》呈現出「天、地、人、鬼一體觀」。見：林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》第29卷第8期（2002年8月），頁765。周士騰則以「本體／現象之兩層存有觀」、「精神／物質之一層存有觀」、「賽斯資料的完形意識觀」等三向度，詮釋《列子》所涉及的世界觀。見：周士騰，〈《列子》世界觀及其實踐研究〉（臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2021年7月）。

⁴⁶ 楊伯峻，〈天瑞〉，收入《列子集釋》卷1，頁28-29。

⁴⁷ 唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，頁414。唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁880-881。

萬物也沒有完備的用途，各有各的職責。天能生育萬物、覆蓋萬物；地的職責是承載萬物；聖人的職能則在於教化民眾。萬物各有不同，因此各有適合的職責。照這樣來說，天也是有短缺不完備的，地也是有它的長處的，聖人也是有缺陷的，而萬物也有其適用之處，因為天能生育萬物，覆蓋萬物，卻不能代替地去負載萬物；而地雖能負載萬物，也不能代替聖人去教化民眾。天地的法則，不是陰就是陽，聖人的教化不是仁就是義，萬物之所合宜不是柔就是剛；這些職能職責，都是隨著性質的適宜而定的，不超出其功能範圍。《群書治要·列子》於收入「然則天有所短，地有所長，聖有所否，物有所通」一句後，亦收入張湛注「夫職適於一方者，餘塗則罔矣。形必有所分，聲必有所屬，若溫也，則不能涼，若宮也則不能商」。然而張湛注原為「夫體適於一方者」，《群書治要·列子》將「體」改為「職」，似有呼應前文「聖職教化」之意。且「形必有所分，聲必有所屬，若溫也，則不能涼，若宮也則不能商」一句，應為張湛引王弼，然《群書治要》合併文句未予標示。⁴⁸

我們可以留意到：《列子》所謂「聖人」，其含意在《群書治要》裡是有凸顯也有遮蔽的。「聖人」一詞於《列子》出現二十次，多在表述得道者的特殊工夫、境界，試圖將儒家的三王、孔子、仁義之教予以道家化。⁴⁹但當《列子》進入《群書治要》後，不難發現：編選者所選入的「聖人」敘述皆是較有「教化群眾」意味的段落，似乎以此作為一種政治建議。而《列子》其他章節裡較為傾向於道家式的得

⁴⁸ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁880-881。楊伯峻，〈天瑞〉，收入《列子集釋》卷1，頁9。

⁴⁹ 「藉著『聖人』觀念的分析，我們發現《列子》為了說明學人可以展現『融通』和『感通』的境界，他所強調於『聖人』的，乃是『時』與『智』……《列子》筆下的『聖人』其實是受莊子及黃老思想、影響下的『聖人』，也可稱之為『神人』『真人』或『至人』，《列子》就是以此一觀念為主，試圖將儒家所推崇的『三王』、『孔子』與『仁義之教』等予以『道家化』，而後再納入『聖人』與『聖德』中來討論。」引文見：林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第52期，頁138-139。

道「聖人」則隱而不顯。⁵⁰

觀《群書治要·列子》的首段文獻，編選者或許以此提示：皇帝的職能在於教化百姓，而皇帝也只有在適合其職責的地方去使力，才能達到「治要」的目的。強調仁和義，強調教化，認為此皆聖人的職責或品質；在上位者，應秉持著仁義來教化百姓。如此的思考，當然符合「牧民」以安定社會的「治要」。⁵¹ 至於故事的後半段全數被刪除，雖然吾人如今不可能得知確切的原因，但那些內容屬於對萬物生成的樸素想像，較為玄虛抽象，對治國而言似無明顯的應用價值，因而不為主事者所喜乃是推想的。從《群書治要》所選《列子》的第一段文獻，已經可以觀察到編纂的意圖：將原先偏向道家態度的《列子》挑選過濾，留下文章裡談及聖人教化的部分，形成治事的建議。⁵²

為什麼聖人有能力教化百姓？《群書治要·列子》的第二段文獻似能回應此一問題。這段文獻出於〈湯問〉。大禹說，天地六合的奧妙，只有聖人才能通曉，「唯聖人能通其道」。⁵³ 這篇的後半段是夏

⁵⁰ 另外，林朝成曾考察《群書治要·莊子》，指出其中「聖人」觀屬君人南面之術，要旨在主上無為於親事，而臣下須有為。林朝成，〈無為於親事，有為於用臣——論《群書治要·莊子》中「聖人」觀之流行〉，收入林朝成、張瑞麟主編，《第一屆《群書治要》國際學術研討會論文集》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020），頁331-354。

⁵¹ 「魏徵在貞觀三年時被拔擢為秘書監，掌管著國家大量的圖書資源。藉此，必須揭示的是：作為文化資源的主管者—魏徵，協同十八學士中的虞世南、褚亮與蕭德言，一方面處於典籍的整理，另一方面正力行著『仁義』，所編纂《群書治要》必然展現著融化傳統以深化『仁義』為治的思想內容。」引文見：張瑞麟，〈立名存思：關於《群書治要》的編纂、傳播與接受〉，《東華漢學》第33期，頁11。

⁵² 徐文珊指出，老莊共同的思想傾向是反對儒家批判仁義，但是《列子》在〈天瑞〉有超出老莊之處，因為〈天瑞〉已經講了「聖人之教非仁則義」，這也表達了人與天地並立，人治與造化同工。也就是說，《列子》的聖人教化非仁則義，這和老莊反對仁義教化，確實是有不一樣的。如徐文珊所言，不論〈天瑞〉是列禦寇本人所寫或者是其他人偽託，這樣的想法都已經對老莊有了修正的意味。徐文珊，《先秦諸子導讀》（臺北：幼獅文化，1995），頁165。

⁵³ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁881。《山海經·海外南經》有「地之所載，六合之間，四海之內，照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲，神靈所生，其物異形，或夭或壽，唯聖人能通其道」，見：袁珂校注，洪北江主編，《山海經校注》（臺北：洪氏出版社，1981），頁184。《淮南子·墜形訓》亦有類似文句：「地形之所載，六合之間，四極之內，昭之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲。天地之間，九州八極。土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六品」，「墜」、「地」似互為異體，見：漢·劉安著，許慎注，陳廣忠校點，《淮南子》（上海：上海古

革的反詰：「然則亦有不待神靈而生，不待陰陽而形，不待日月而明，不待殺戮而夭，不待將迎而壽，不待五穀而食，不待繒纈而衣，不待舟車而行，其道自然，非聖人之所通也」。⁵⁴ 夏革認為有些事物乃自然而然，並非聖人能全部通曉。由此可以留意到：後半段夏革的反詰意見又被編選者刪去了，只留下前半段大禹的說法。如此的刪減，當然意味著編選者對君王的肯定，認為聖人能通曉「六合之間，四海之內」的道理，尊君的態度可見一斑。但是回顧《列子》原文，當可發現兩者涵義的差異。在《列子·湯問》的這段文章，關於聖人能否通曉天地自然之道是有不同說法的，而大禹和夏革的觀點就完全對反——也就是說，《列子·湯問》對此並沒有予以絕對肯定，反而是讓兩種不同意見正反並陳，形成一個對辯的文本結構。這樣正反並陳的激盪，呈顯了《列子》不拘泥、不固執於一端的道家式態度——然而這在《群書治要·列子》卻被刪除，轉移為尊君的臣子式觀點。

須知〈湯問〉主要的內容，在於對天文地理萬物生成的一些原初觀察，對大自然奧秘無窮的想像，其中多有奇幻的描寫，同時也表達了人該承認自身限制，對自然奧妙要有自知（所不知）之明，因為天地六合變化無窮，不是人的想法所能完全掌握。這接近於道家老莊，又稍別於老莊，重點在於要人莫自滿於己身理智，而武斷妄定事物自然的變化型態。在這樣的理解下回看〈湯問〉此段敘事，可知其要旨在於對自然變化之玄奧保持虛受；畢竟人窮其智巧，也不太可能完全掌握自然界的道理。此故事裡的大禹，彷彿對「聖人」懷有信心，認為聖人「能通其道」——此種想法通於「大禹治水」。相傳大禹憑藉智慧與毅力，三過家門不入，費盡千辛萬苦，終於成功整治水患。〈湯問〉將這種人定勝天的大禹形象作為一個角色來呈現，且只是對話中的一個角色而已，暗示大禹的想法只是一種有限的想法；夏革所言才

籍出版社，2016），頁 80。

⁵⁴ 楊伯峻，〈湯問〉，收入《列子集釋》卷 5，頁 162-163。

接近《列子》之理。如果對照〈湯問〉的下一段文章，則《列子》之意更明：「禹之治水土也，迷而失塗，謬之一國，濱北海之北，不知距齊州幾千萬里，其國名曰終北，不知際畔之所齊限，無風雨霜露，不生鳥獸、蟲魚、草木之類。」⁵⁵ 大禹在忙於治水的途中，竟然迷路了，不知不覺走到另個奇妙美好、無須人爲治理的國家，名曰「終北國」。前後對照可知，〈湯問〉之要，當不在歌頌那象徵「人治」的大禹，而是在傳達一種道家式的自然想像。但《群書治要·列子》卻將夏革的反詰悉數刪除，只存「唯聖人能通其道」的大禹之言，這當是《群書治要》對《列子》的再詮釋，其實是透過篇幅之刪減，將〈湯問〉的旨意轉移爲肯定聖人。綜而觀之，《群書治要·列子》透過代表「治」的大禹，表達了對「治」的信心，側面反映出唐初對現實政治的務實需求，以及對人之有爲的肯定。貞觀年間，由唐太宗與魏徵群臣共同建立起的處事氛圍，富有蓬勃的自信，嚮往立功與立德，期許未來政局，崇尚賢君與良臣；諸如此類的政治風氣，從對文獻的編刪可見一斑。

三、執政者舉賢不徇私

魏徵等人從《列子·力命》裡選入了管夷吾和鮑叔牙的故事。此故事爲人津津樂道，一般多將重點放在管、鮑兩人深厚的交情，闡發他們的相知相惜，歌頌鮑叔牙愛才的氣度，他對富有才幹的管夷吾不僅不計較、不嫉妒，更無私地支持這位摯友。這是知己與禮賢的典型故事，歷來傳爲佳話。但是《列子》卻翻轉了這樣的敘述，轉移情節的重心，旨在說明：人的際遇並不全出於人情，對他人厚待或薄待，說到底很可能不是由一己所決定，而是人在被給定的總體條件下不得不然的選擇。這樣的想法與常情俗理頗有差異，甚爲顛覆，也是《列

⁵⁵ 楊伯峻，〈湯問〉，收入《列子集釋》卷5，頁163。

子》的一種特殊人世觀。

在《群書治要·列子》，可以見到這段故事前面大半都被刪除，直接從「管夷吾有病，小白問之」⁵⁶ 開始。管夷吾生了大病，行將就木；作為人君的小白問夷吾，誰能接替你的重任呢？小白心中的人選是鮑叔牙，但管夷吾卻沒有舉薦這位曾經無私支持自己的恩人，反而直指鮑叔牙的不足之處，說鮑不適合治理國家。儘管他的性格清廉高潔，但卻無法親近那些不如自己才能的人，而對於別人所犯的錯誤又不夠寬容以待，反而終身不忘，管夷吾說，如果讓鮑叔牙來治理國家，很可能會得罪君王，失去民心，終難得到好下場。

在這敘述裡，管夷吾的態度一反常情，直接說出他所認為真實的情況，展現了一種對君主的誠實與對國家的忠誠：只推舉真正適合的賢才，而不是徇私舉薦自己的恩人摯友。這樣的情節應為魏徵等人所肯定，故選入《群書治要》。唐初的政治風氣開明務實，太宗器量不同一般，其重用魏徵即為一例：原先效命於李建成的魏徵，在玄武門之變後淪為階下囚，而太宗竟能收服並重用這個昔仇，棄怨用才，甚至大讚他「隨事諫正，多中朕失，如明鏡鑑形，美惡畢見」⁵⁷，可見非凡的器度。唐代以前或有徇私護短的用人情形，因而賢才不仕，社稷當然不寧，國家積弱，局勢動盪。是以太宗一反前弊，強烈盼望任用真正的賢才，孜孜尋覓，唯才是舉，不分故舊或新識，不避親亦不避仇，為的是讓國家社稷步上軌道。⁵⁸ 由此可見，魏徵等人選入《列子》這樣的故事，當有理可循。

⁵⁶ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁881。

⁵⁷ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈求諫第四〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷2（北京：中華書局，2023），頁98。

⁵⁸ 太宗求賢如渴，唯才是用，可由許多記載得見：「今所以擇賢才者，蓋為求安百姓也。用人但問堪否，豈以新故異情？凡一面尚自相親，況舊人而頓忘也！才若不堪，亦豈以舊人而先用？今不問其能不能，而直言其怨嗟，豈是至公之道耶！」、「貞觀初，太宗謂侍臣曰：『朕今孜孜求士，欲專心政道，聞有好人，則抽擢驅使。而議者多稱「彼者皆宰臣親故」，但公等至公行事，勿避此言，便為形迹。古人「內舉不避親，外舉不避讎」，而為舉得其真賢故也。但能舉用得才，雖是子弟及有讎嫌，不得不舉。』」唐·吳兢著，謝保成集校，〈論公平第十六〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷5，頁326、337。

在故事中，管夷吾不舉薦自己的恩人摯友鮑叔牙，推舉的是隰朋。隰朋究竟有怎樣的才能？主因在於他能自知不足，自慚不及皇帝聖賢，而且能同情不如自己的人；也就是具有自知之明，又有鞭策自己向更高標準看齊的態度，而對較為低下者也能恰當照應，這些都符合了治國重臣的質素。尤其管夷吾談到，隰朋處事能把握重點，其對國家政事並非大大小小都處理，對家事也不是裡裡外外都過問，而是恰如其分掌握處事之要與合宜尺度。綜合來說，隰朋有主事之智，有合宜之度，也有善下的器量。因此管夷吾認為，如果自己行將就木，那麼隰朋將能接任國家重臣。由這篇文章在《群書治要》所被刪減之處，也能觀察到一些思想的端倪。經比對，改動一處，刪除三處，以下說明。

改動處在於「使之理國」，《群書治要》為「使之治國」。關於「理」字與「治」字之選用，王重民的意見是，原「當作『治』，避諱所改也」。⁵⁹

刪除處之一，是「可不諱。云」。張湛於此注為「言病之甚不可復諱而不言也」；但王重民認為張湛之注乃誤解，楊伯峻也同意如此看法。⁶⁰

刪除處之二是「上忘而下不叛」。張湛於此注為「居高而自忘，則不憂下之離散」；但王重民認為張湛之注依然誤解，此句當是「於上則忘其高，於下又不自亢也」之意。然而楊伯峻案《呂氏春秋·貴公》有「上志而下求」之句，⁶¹是以莊萬壽認為「上忘而下不叛」似應為「上志而下叛（判）」。⁶²不論此句當訓為何種意義（事實上也無法確認魏徵等人將此句理解為何意），總之《群書治要》的編選者

⁵⁹ 王重民指出：「莊子徐無鬼篇『理國』作『治國』，此亦當作『治』，避諱所改也。治要引正作『治』」。引文見：楊伯峻，〈力命〉，收入《列子集釋》卷6，頁199。

⁶⁰ 同上註，頁198-199。

⁶¹ 同上註，頁200。

⁶² 莊萬壽，《新譯列子讀本》，頁213。

們就是刪去了此句，而如今也難以確認其確切的刪句意圖。⁶³

最後一段的刪除尤其重要。《群書治要·列子》從〈力命〉此段裡刪掉了「厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始」等句。在《列子·力命》裡，此段落所要表達的重點，必須連同被刪掉的這幾句合而觀之，始知其意在指出：人情世事運作的實相，往往難以超脫「命」的總體條件布置，因而人與人之間互相對待的態度（厚待或者薄待），都難免因為條件的限制，或現實情境的改變，而形成不同的結果，而不完全是人與人的情誼，或者人的道德品行動機所能完全解釋的；因此最後才說「厚薄之去來，弗由我也」。由此可知，《列子·力命》原是要透過管夷吾之不舉薦鮑叔牙的故事，來說明如上的力命觀。但魏徵等人刪掉了「厚之於始，或薄之於終；薄之於終，或厚之於始」，因此後面那句「厚薄之去來，弗由我也」，就直接變成了另外一種涵義——從力命觀，變成了良臣舉薦賢才應當不徇私之意；表示即使貴為自己的恩人，也必須公正看待，若此人的能力不適合就不可舉薦，必須選拔真正適合的人選，以國家的利益為考量的最高原則。因此說「弗由我也」就表示，為國舉賢的判準不由私人情誼來決定，而要以國家總體為優位考量，呼應於良臣為賢君盡忠盡心的態度。如此的文句剪裁，其實將《列子·力命》改編為魏徵等人「治要」的思想，當然也就稍離了《列子》原來的觀念。

須補充說明的是：《列子·力命》其實建立於某種思維基礎：即人「力」無法超克「命」的總體安排。盧重玄解〈力命〉時言：「命者，天也；力者，人也。命能成之，力能運之，故曰運命也。莊子曰：『知不可奈何，安之若命。』是力不能運也。孔子曰：『五十而知天

⁶³ 這也許表示：隰朋這人身處高位卻能忘懷高位，身處下位也不會背叛。如此的敘述，在魏徵等人看來，興許不宜收入《群書治要》。因為，若說隰朋處高位卻能忘懷高位——這有可能被曲解，被扭曲為暗示皇帝不夠謙卑；為了避免可能的曲解（及其政治效應），或者，這並非故事的重點，因而魏徵等人將之刪除。至於說隰朋身處下位也不會背叛，那也可能使人聯想到：是否所有的臣子都具備隰朋這般的品質呢？如果答案並非肯定，那麼，作為群臣的魏徵等人，豈不是在自找麻煩嗎？

命。』『不知命，無以爲君子也。』然歷國應聘而思執鞭之士，是不忘力也」。⁶⁴ 有些學者認爲《列子·力命》乃決定論或宿命論。⁶⁵ 但其實《列子》的主張並非如此，只是強調「命」的實質乃人所無能爲力的客觀限制。正如謝如柏指出，《列子》所謂的命，「是指『一切自然而然，沒什麼目的可言，不知爲何會如此的現象』」。⁶⁶ 這呈現出《列子》道家式的思維態度，倒不是憤世嫉俗或將人性刻意醜惡化，而是對人情事理的如實看待與通透的觀察。

四、止盜之要，在任賢與教化

《群書治要·列子》爲道家《列子》改穿新衣，其編選思維可對照《貞觀政要》觀之。在《貞觀政要》裡，唐太宗多次強調任人唯賢：「爲政之要，惟在得人，用非其才，必難致理。今所任用，必須以德行、學識爲本」、⁶⁷ 「致安之本，惟在得人。比來命卿舉賢，未嘗有所推薦。天下事重，卿宜分朕憂勞。卿既不言，朕將安寄」。⁶⁸ 由這些敘述中，可知唐太宗求賢若渴，甚至連作夢都夢到賢才：「朕思賢之情，豈舍夢寐」。⁶⁹ 這些例子於《貞觀政要》多次出現，應能側面

⁶⁴ 楊伯峻，〈力命〉，收入《列子集釋》卷6，頁193-194。

⁶⁵ 比如馮友蘭認爲《列子·力命》乃極端之決定論：「天然之變化及人之活動，皆是機械的。神或人之自由，目的等，皆不能存。誠一極端的決定論也。列子楊朱篇放情肆志之人生觀，似以此等唯物論機械論爲根據」。李霜青則以「宿命論」(fatalism)形容《列子》：「這種僅在天德夾縫中去找生活，雖然不完全是宿命論，但比之孔子的『知其不可爲而爲』，比之孟子的『天時不如地利，地利不如人和』的盡其在我的精神，是顯得太過於順從命運了。所以列子被人目爲宿命論者，雖未確當，然也並非過份。但列子的宿命觀點並非悲觀論者，他也有其人生自寬的求樂之道」。見：馮友蘭，《中國哲學史(附補編)》(香港：太平洋圖書，1970)，頁621。李霜青，《人生哲學導論》(臺北：五洲出版社，1987)，頁89。李霜青並以「宿命主義」爲「列子貴虛主義的人生思想」之其中一個小標。同上註，頁86。

⁶⁶ 謝如柏，《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》，頁144-145。

⁶⁷ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈崇儒學第二十七〉，收入《貞觀政要集校(修訂本)》卷7，頁442。

⁶⁸ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈論擇官第七〉，收入《貞觀政要集校(修訂本)》卷3，頁187。

⁶⁹ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈論仁義第十三〉，收入《貞觀政要集校(修訂本)》卷5，頁296。

佐證：唐初貞觀時期的開明政治風氣，如何反映在《群書治要·列子》的編選。

《群書治要》從《列子·說符》選入了三段文獻。〈說符〉的要旨在於強調：不該把人的想法當作唯一而究極的真理。人往往對自身的才智或推理富有自信，因而將各種經驗累積為歷史，並且想當然地認定：知古（歷史）必可以見今。人對自己的想法太有信心，又會將歷史再提煉為理論，由此來判斷（甚至指導）人世各種事情——指出以上的思維謬誤，乃是〈說符〉要旨之一。而《群書治要·列子》自〈說符〉選入卻雍的故事，⁷⁰ 其實和治理國政更加相關。情節大意是：晉國發生許多盜賊危害的事件，治安不好，卻雍懷有特殊的本事，能看出盜賊的相貌，還能藉著觀察眉睫來判斷盜賊。由於有出奇本事，晉侯派他去識別盜賊。果然，卻雍辨認出成千上百個盜賊而無遺漏。因此晉侯認為，只需要一個有本事的卻雍，就能捉完整個國家的盜賊，何必更多人力去維護治安呢？但趙文子認為，依靠個人的特殊本領，不是絕佳的方法，如果這樣，盜賊是捉不完的，而且卻雍也不會得到善終。事情發展果真如趙文子預料：盜賊們對卻雍懷恨在心，因此共謀並將他殺害。晉侯大吃一驚，詢問趙文子的意見。趙文子引古諺語「察見淵魚者不祥，智料隱匿者有殃」，⁷¹ 建議：如欲消除盜賊之亂，最好的方式是舉用賢才，讓官員們得到教化，也讓百姓們服從教化；如此一來，人民有羞恥心，豈還有盜賊之亂呢？晉侯採納了此意見，

⁷⁰ 《群書治要·列子》此段文字大致同於《列子·說符》，並無明顯增刪。唯少數用字有出入，然似不影響通篇要義。用字出入情況如下：「而一國盜為盡矣」（《群書治要》刪「矣」字）；「遂共盜而殘之」（《群書治要》改「殘」為「戕」）；「立召文子而告之曰」（《群書治要》刪「立」字）；「卻雍死矣」（《群書治要》刪「矣」字）；「民有恥心」（《群書治要》改「民」為「人」）。見：楊伯峻，〈說符〉，收入《列子集釋》卷8，頁247-248。唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》，卷34冊7，頁882-883。

⁷¹ 此句亦多見於其他文獻，如《韓非子·說林上》有「古者有諺曰：知淵中之魚者不祥」。引文見：陳奇猷校注，〈說林上第二十二〉，收入《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書，1974），頁443。《史記·卷一〇六·吳王濞列傳》亦有「且夫察見淵中魚，不祥」。漢·司馬遷著，瀧川龜太郎編，〈吳王濞列傳第四十六〉，收入《史記會注考證》卷106（臺北：宏業書局，1980），頁6，總頁1129。

任用隨會主持政事，結果盜賊們紛紛奔往秦國。

這段故事表達了一種明智且務實的處事態度：關於國家政事，不能光依恃個人的出奇本事，就希望得到一勞永逸的安治。仰賴奇人，短期之內雖能取得成效，但就長期而言，終將導致不可預料的後果。正如卻雍一開始辨識出全國的盜賊，但後來被盜賊劫持並謀害，這表示針對性太強的奇術，終將導致反效果。出奇的小道畢竟不是治理國家的正道，還是必須依賴賢才，施以教化，使民眾有羞恥心，社會才能真正安定。這樣的情節透露出《列子》兼容並蓄的思維，它並不完全否認教化，換言之，不完全排斥儒家式想法，而能在一定程度內納為己用。⁷²《列子》雖大致歸同道家老莊，但從一些敘述來看，它對「教化」並不完全拒斥，只要能有所用即可列入考量。就《群書治要》選入此段來看，其欲凸顯處或許在於「且君欲無盜，莫若舉賢而任之；使教明於上，化行於下，人有恥心，則何盜之為」；⁷³止盜之正途乃在任賢及教化。對照《貞觀政要·仁義第十三》來看，太宗認為，若欲盜賊變少，必須施以仁義，示以威信：

⁷² 其中一位審查人指出「作者此前立論基礎，在於《列子》中道家沖虛思想與《群書治要》中社稷治理理念的對比，但在此節中卻轉而強調《列子》不排斥儒家教化，其論證標準明顯是浮動的」。在本人看來，實在不宜如審查人這般理解。其實此問題須先行考量之關鍵在於：《列子》是否思想一貫，是否有前後一致的系統？事實上，有不少學者對此都已提出了觀察與說明。我們如果仔細閱讀《列子》全書八篇，真不好說《列子》在政治思想上選擇採取前後徹底一貫的觀點。是以，倒不是本文論證標準浮動，而是《列子》思想確實展現為諸多混雜特徵（這也許與其成書來歷之複雜有關），對此，湯用彤、莊萬壽、謝如柏等學者也都提出了類似的觀察。本文即是依據《列子》的各段落去進行解釋與說明，以如實呈現《列子》的思維樣態。當然，我們可以歸納文本的意旨——但不能也不該將原先混雜的文本，硬是歸納為看似一貫的狀態，因為那等於略去了文本原有的複雜特徵。本文此前以道家沖虛去敘述，是就《列子》最明顯的思想背景去談；而在對《群書治要·列子·說符》的解釋中，我之所以指出《列子》於〈說符〉裡不反對任賢與教化，真正重點是要說明「《列子·說符》表達了一種明智且務實的處事態度——而可以在一定程度內將儒家想法納為己用」，此處所要說明的重點，乃在其「務實」與「用」——這才是牢牢跟從文獻的解讀。張湛言《列子》「大歸同於老莊」——我們細讀《列子》，當知其有類似老莊之處，也時有（因務實而）不排斥儒家的想法（就更不用說老莊與儒家在思想之根源層次未必絕對互斥），就文獻事實而言，這些確實都並存於《列子》裡。本文的論述，其實是如實、切實地去解讀《列子》的文本與思想。因此，審查人的看法有待商榷。

⁷³ 唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，頁415。唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》冊7，頁883。

貞觀二年，太宗謂侍臣曰：「朕謂亂離之後，風俗難移。比觀百姓，漸知廉恥，官人奉法，盜賊日稀，故知人無常俗，但政有治亂耳。是以為國之道，必須撫之以仁義，示之以威信。因人之心，去其苛刻，不作異端，自然安靜。公等宜共行斯事也！」⁷⁴

從這段敘述可見太宗施政的態度：即使在時代動盪後，民眾也不一定難治，關鍵在仁義與威信，則百姓能明廉恥，官人能奉法，逐漸移風易俗，盜賊終將減少。由此可見太宗對於這套施政方案是有信心的，這顯示了貞觀初年執政者崇尚的不是嚴刑峻法，而是樹立仁義的價值，施以教化（「教明於上，化行於下」），改變百姓的習慣與法紀，以達安定社會的效果。

五、以忠信親民，治國須治身

若比較《群書治要·列子·說符》與《列子·說符》其餘三十三則之間的內容差異，可見《群書治要·列子·說符》選錄的段落，大抵與「治國」、「治人」、「治身」相關。末段大意是：楚莊王問隱者詹何，該如何治國？⁷⁵ 詹何回答，臣只明白如何治身，不明白如何治國。楚莊王說，我要主掌宗廟社稷，希望學習如何持守它們。詹何說，從沒有聽過誰將自身治理得當，而國家卻會混亂；也沒有聽過誰治理自身失當，而國家反能治理安定；因此，根本就在於治理自身，是以我不敢只針對末節（治國）來回答。⁷⁶ 以上這段故事，如交互參

⁷⁴ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈論仁義第十三〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷5，頁315。

⁷⁵ 楚莊王名列春秋五霸，是角逐中原的一方霸主。《列子》這種以權勢上位者問於庶民隱者的人物設定與情節結構，時常令讀者聯想起《莊子》。難怪劉向說《列子》「與莊周相類」，張湛也說《列子》：「大歸同於老莊。屬辭引類特與莊子相似」。劉向，〈列子新書目錄〉、張湛，〈列子序〉，收入楊伯峻，〈附錄二：重要序論匯錄〉，《列子集釋》，頁278、279。

⁷⁶ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁883-884。莊萬壽指出，這段情節幾乎是儒家的觀點，因為：（1）詹何默認「國治」的必要；（2）他談的「身治」並非道家的角度，卻是「國治」的基礎，而通於〈大學〉的修齊治平，也合於《論語》「君子務本，本立而道生」。見：莊萬壽，《新譯列子讀本》，頁48-49。

照《貞觀政要》，也能發現魏徵言及詹何與楚王談修身之術：

諫議大夫魏徵對曰：「古者聖哲之主，皆近取諸身，故能遠體諸物。昔楚聘詹何，問其理國之要，詹何對以脩身之術。楚王又問理國何如？詹何曰：『未聞身理而國亂者。』陛下所明，實同古義。」⁷⁷

此故事亦見於《呂氏春秋·執一》以及《淮南子·道應訓》。⁷⁸ 而「臣未嘗聞身治而國亂者也」這句，也出現在《淮南子·詮言訓》內。⁷⁹ 這裡的思想意味著治身乃治國之本；換句話說，治國與修身乃依循著同一套邏輯。⁸⁰ 如此之想法在古典思想裡不罕見，如《荀子·君道》有「聞脩身，未嘗聞爲國也」；⁸¹ 《管子》四篇言「形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至」、「心安是國安也，心治是國治也」；⁸² 而河上公《老子》注本的黃老色彩亦呈現出相類的結構。⁸³

治身未必能治國，但身不治則國不能治；治國始於治身，身之安治似爲國治的必要條件。那麼，究竟何以治身呢？所修養治理的，未必是物理層次的身體，也指向個人修爲與處事之要。觀《群書治要·

⁷⁷ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈君道第一〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷1，頁2。

⁷⁸ 漢·高誘注，清·華沅校，徐小蠻標點，《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，2014），頁406。漢·劉安著，許慎注，陳廣忠校點，《淮南子》，頁286。

⁷⁹ 漢·劉安著，許慎注，陳廣忠校點，《淮南子》，頁342。

⁸⁰ 此可和〈說符〉裡列子向關尹子學射的故事對照：「非獨射也，為國與身，亦皆如之」。楊伯峻，〈說符〉，收入《列子集釋》卷8，頁242。

⁸¹ 北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），頁236。

⁸² 陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（臺北：三民書局，2007），頁102-103、164。相關詮釋可參：廖育正，〈《老子》與《管子》四篇「治」觀辨析〉，《當代儒學研究》第33期（2022年12月），頁170、178-179。

⁸³ 林明照指出：《老子河上公章句》有三個相互對應的領域，分別爲形上領域的「道—萬物—萬物存在」，治身領域的「君—自身精神—壽命」，以及治國領域的「君—臣民—國政」。參：林明照，〈《老子河上公章句》治身與治國關係之思辯模式析論〉，《國立政治大學哲學學報》第32期（2014年7月），頁129-169。對看《群書治要·老子》，魏徵等人對《老子》與《河上公章句》的編刪，呈現出將修養之要旨轉移爲推己及人的治國之道。參：黃麗頻，〈論《群書治要》對《老子》的取徑與實踐——以貞觀之治爲證〉，《東華漢學》第31期（2020年6月），頁9。

列子》的翦截，似以「忠信」作為對人君的修養提示，由選入「孔子自衛反魯」一段可見端倪。⁸⁴ 孔子停駕，於河梁觀水。那自上冲刷而下的河水，高達三十仞，激起了壯觀的水流，水勢激烈，魚鱉鼃鼃都無法在這裡游泳或居住——卻有一丈夫即將渡河。孔子見水流湍急，叫人去阻止；但此丈夫毫不在意，自顧自渡河，且安然走到岸上。孔子感到驚奇，詢問他何以能如此？丈夫的回答是：我入水時，心懷忠信，出水時也依從忠信——忠信將吾身置於波流中，而我不敢存有私心，所以能安然入水又出水。孔子聞言，遂教育弟子：「水且猶可以忠信親之，而況人乎？」即使是渡水，也能用忠信的精神去實踐，何況是面對人呢？⁸⁵

這故事在《列子》裡前後出現，有〈黃帝〉與〈說符〉兩種版本。然而《群書治要》收入的是〈說符〉版，而不是〈黃帝〉版，此或可視為魏徵等人編選所釋放的訊息。在〈黃帝〉的版本裡，故事大部分相同，但在結尾卻表達順從水性之意，彷彿也順從著本性或習性——不知為何這樣，卻能這樣，即是命（「不知吾所以然而然，命也」）——彰顯的是道家式的順性順命之態度（「始乎故，長乎性，成乎命」）。而《群書治要》選入的是比較具有儒家色彩的〈說符〉版本，從前述的順性順命，改而為忠信。如果進入湍急的流水，尚且可以「忠信」之精神游進又走出，且安然無恙——那麼若是走入人群，不也依循同樣的道理嗎？意即，若懷著忠信之精神，當能出入人海一如安然涉水。這當可視為魏徵群臣的治之道，也是治之要，選入這個故事應與唐初

⁸⁴ 唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁883。

⁸⁵ 《群書治要·列子》此段文字大致同於《列子·說符》，並無明顯增刪。唯少數用字有出入，似不影響通篇要義。用字出入情況如下：「孔子使人並涯止之」（《群書治要》無「並涯」二字）；「魚鱉弗能游」（《群書治要》無「弗能游」三字）；「丈夫不以錯意」（《群書治要》以「措」代「錯」）；「忠信錯吾軀於波流」（《群書治要》無「忠信」二字，且以「措」代「錯」）；「水且猶可以忠信誠身親之」（《群書治要》無「誠身」二字。楊伯峻認為，此章重點在「忠信」二字，「誠身」疑衍；《群書治要》無此二字，可證）。楊伯峻，〈說符〉，收入《列子集釋》卷8，頁248-249。唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》卷34冊7，頁883。

治要的理念息息相關。⁸⁶

這個涉水之喻乍看或許異想天開，但如置入貞觀時期去解讀可見深意。《貞觀政要》有如下記載：貞觀十八年，唐太宗誨諭世子：「舟所以比人君，水所以比黎庶，水能載舟，亦能覆舟。爾方為人主，可不畏懼！」⁸⁷ 貞觀十八年的紀錄當然不能作為貞觀初年《群書治要》的佐證，但從這些類似的隱喻中可以觀察到一些線索。不論是以水喻民眾或以船喻人君，或者父王以舟水關係訓子，從中都可觀察到「重民」的思想。重民，意味著統治者意識到人民不是君王可以任意操控、任意統御的東西，而是能載舟亦能覆舟之水。庶民必須重視，因為他們可能是國勢興衰的重要因素。執政者必須得民心，才能順利執政；若不得民心，則前朝的動盪與滅亡都是借鏡；隋末的頹敗對初唐群臣而言，興許歷歷在目。在這樣的隱喻裡，可以看見貞觀初年執政者的警惕與想像。《群書治要》選編者似在提醒：庶民如水，執政者心懷忠信，則能安然出入人海。⁸⁸ 又例如魏徵言談間引述「魚失水則死，水失魚猶為水也」，⁸⁹ 其思想仍在重民；人君不能失去平民，但平民

⁸⁶ 這故事在〈黃帝〉與〈說符〉所重不同。〈黃帝〉版強調「始乎故，長乎性，成乎命」；〈說符〉版則結穴於「忠信」。不過，這「忠信」其實也不是不能循道家式的解讀，如盧重玄解：「夫忠者同於物，信者無所疑。同而不疑，不私其己，故能入而復出也。然則同而不疑，不私其己，知道矣」。但既收入《群書治要》，編選者應當還是在彰顯「治」之忠信。此故事亦見《莊子·達生》、《說苑·雜言》、《孔子家語·致思》。《莊子·達生》大致同《列子·黃帝》之記載；而《說苑·雜言》和《孔子家語·致思》的內容，與《列子·說符》的記載較似。楊伯峻，〈說符〉，收入《列子集釋》卷8，頁249。王德明主編，《孔子家語》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），頁85-87。漢·劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，2011），頁426-428。清·郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：頂淵文化，2001），頁656-658。

⁸⁷ 唐·吳兢著，謝保成集校，〈教戒太子諸王第十一〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷4，頁250。

⁸⁸ 另有一點可觀察：由《群書治要·列子》選入丈夫言「措吾軀於波流而吾不敢用私」之「不敢用私」，應可呼應貞觀時期備受推崇的「至公」精神。如《貞觀政要》記太宗言：「古稱至公者，蓋謂平恕無私……故知君人者，以天下為心，無私於物」、「夫為人君，當須至公理天下，以得萬國之歡心」。引文見：唐·吳兢著，謝保成集校，〈論公平第十六〉、〈論災祥第三十九〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷5、卷10，頁326、589。

⁸⁹ 魏徵：「《書》曰：『撫我則后，虐我則讎。』孫卿子曰：『君，舟也。人，水也。水所以載舟，亦以覆舟。』孔子曰：『魚失水則死，水失魚猶為水也。』故堯、舜戰戰慄慄，日慎一日。安可不深思之乎？安可不熟慮之乎？」引文見：唐·吳兢著，謝保成集校，〈論

若失去人君，依然是一介平民。如果說《詩經·小雅》「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」⁹⁰ 那種天子擁有絕對權威的看法，至唐代已有了調整；⁹¹ 則透過「忠信涉水」，並參照舟水、魚水之喻，吾人更可以看見《群書治要》不僅傳達「君臣共生」的訊息，亦透露出「君須重民」的思想傾向。⁹²

六、結語

《列子》套上新衣，始入《群書治要》——魏徵等人以六段刪改的摘錄，呈現出特定的編選意識。從編刪的結果來看，主事者並不十分重視道家不執一端的精神，所凸顯的內容大多與社稷治理相關，可以視為唐初名臣對現實國政的建議：其中除了「君臣共生」，更有「重民」的思維。《列子》所言「聖人」，於《群書治要》的語境下或許指代國君，那和《列子》原文「聖人」所指稱的得道之士（具有理想人格的形象、才智與能力）⁹³於意涵上仍有些距離。本文辨析並詮釋《群書治要·列子》的「剪截」成果，認為其中至少呈現出下列意涵：

君臣鑒戒第六），收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷3，頁171。此處魏徵引用前賢之言，意在表達人君須重民。當然魚水的關係可以呼應多種情境，太宗也曾以魚水比喻君臣：「惟君臣相遇，有同魚水，則海內可安。」見：唐·吳兢著，謝保成集校，〈求諫第四〉，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷2，頁86。

⁹⁰ 清·阮元，《十三經注疏》（北京：中華書局，1979），頁463。

⁹¹ 「在《群書治要》中，論述份量僅次於『直言受諫』的議題，就屬『君臣共生』了。所謂『君臣共生』，就是管理天下並非單獨可以憑藉君主一個人的卓越能力來撐持，必須倚賴諸多臣子的輔佐，才能成就大業。與此相近的意涵，舉如君臣一體、君臣共治、聖賢共治等用語，皆不乏見於論述之中。此議題被有意識地凸顯出來，意味著不論是君或是臣，一方面，對於『溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣』之天下僅隸屬於天子，天子擁有絕對地位的看法，已產生了調整；另一方面，也看見了個體在能力上的有限性。這樣的關注，足以促使唐代在學術、政治、文化等各方面產生轉變，值得深入探究。」引文見：張瑞麟，〈轉舊為新：《群書治要》的編纂與意義〉，《文與哲》第36期，頁40。

⁹² 李志桓指出，君臣雖共生，然而以君為優先主導之地位仍是不容忽略，表現為單一中心的政治型態。見：李志桓，〈如何思考共生與社會生活——從《群書治要》中的老、莊形象說起〉，收入廖育正、陳康寧主編，《第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想》，頁72-74。誠如所言。即使「君須重民」的思想亦復如是。

⁹³ 林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第52期，頁126。

(1) 聖職教化；(2) 執政者舉賢不徇私；(3) 止盜之要，在任賢與教化；(4) 以忠信親民；(5) 治國須治身。這些想法與文字固然皆源自《列子》，但很可能並非《列子》原書脈絡下的真正重點，而是特定視域下的理解與取用。不妨說，魏徵等人將次要重點轉換為主要重點，將編輯行為賦予了現實意涵。《列子》為《群書治要》如此呈現，吾人不至於太過驚訝，畢竟那是一部給皇帝的參考書或國政建議。透過本文的探研可以發現，道家精神在《群書治要·列子》的編選裡不算重要，甚至無意呈現；其著力留存並凸顯之處還是在於務實治用。《列子》原來的道家思維、並陳對舉的文本模式，於《群書治要》的編選裡悄然隱退。《列子》在進入《群書治要》的過程裡，確實呈現出編纂者「以編代作」的結果。透過本文的探究，應能補充既有的《群書治要》學術版圖，亦可進一步校準《列子》學史的部分內容。⁹⁴

另可觀察的是：唐玄宗時將《列子》封為《冲虛真經》，列子也被封為冲虛真人；⁹⁵ 宋景德年間，《冲虛真經》又被加稱為《冲虛至德真經》；但是至少貞觀初年太宗在位時，魏徵等人對《列子》的「冲虛」未予凸顯，達致治用才是編選之要務。《列子》的主旨當不只是「冲虛」二字可以概括，由《群書治要·列子》六段文獻裡，亦能得見忠信、教化、舉賢等思維，姑且不論那些觀念是真儒家抑或政治手腕。⁹⁶ 換句話說，群臣在太宗的理念下對經典去蕪存菁，文獻典籍能

⁹⁴ 比如劉佩德在《列子學史》裡僅以不到三頁的篇幅，論述魏徵如何編選《列子》；然其中多有簡化之敘述，其詮釋也不夠準確。見：劉佩德，《列子學史》（北京：學苑出版社，2015），頁 71-73。

⁹⁵ 天寶元年（742 年），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和中宗皇后韋氏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。」參：卿希泰主編，《中國道教史》（臺北：中華道統出版社，1997）卷 2，頁 98-120。收入：後晉·劉昫著，《舊唐書》冊 3 卷 24（北京：中華書局，2002），頁 926。

⁹⁶ 由《貞觀政要》可知，太宗與魏徵皆推崇忠信仁義之價值，也嚮往無為而治的治國理想，或許儒家精神與黃老思維於唐初的上層政治想法裡不衝突。據《貞觀政要》記載，魏徵上

如何用以治理國政，那才是編選者「翦截淫放」的關心所在。

引用書目

一、傳統文獻

漢·劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2011年。

漢·劉安著，許慎注，陳廣忠校點，《淮南子》，上海：上海古籍出版社，2016年。

漢·司馬遷著，瀧川龜太郎編，《史記會注考證》，臺北：宏業書局，1980年。

漢·高誘注，清·華沅校，徐小蠻標點，《呂氏春秋》，上海：上海古籍出版社，2014年。

唐·魏徵、褚遂良、虞世南合編，《群書治要》，臺北：世界書局，2011年。

唐·魏徵等撰，沈錫麟整理，《群書治要》，北京：中華書局，2020年。

唐·魏徵等編撰，《群書治要（校訂本）》，北京：中國書店，2014年。

唐·吳兢撰，謝保成集校，《貞觀政要集校（修訂本）》，北京：中華書局，2023年。

後晉·劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，2002年。

北宋·王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1955年。

清·阮元，《十三經注疏》，北京：中華書局，1979年。

清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北縣：頂淵文化，2001年。

疏太宗：「總此十思，弘茲九德，簡能而任之，擇善而從之，則智者盡其謀，勇者竭其力，仁者播其惠，信者效其忠。文武爭馳，在君無事，可以盡豫遊之樂，可以養松、喬之壽，鳴琴垂拱，不言而化。何必勞神苦思，代下司職，役聰明之耳目，虧無為之大道哉！」魏徵另有疏云：「唯奉三尺之律，以繩四海之人，欲求垂拱無為，不可得也。故聖哲君臨，移風易俗，不資嚴刑峻法，在仁義而已。故非仁無以廣施，非義無以正身。惠下以仁，正身以義，則其政不嚴而理，其教不肅而成矣。」太宗手詔：「恭承寶曆，賡奉帝圖，垂拱無為，氛埃靜息，於茲十有餘年矣。」引文見：唐·吳兢著，謝保成集校，《君道第一》、《公平第十六》、《公平第十六》，收入《貞觀政要集校（修訂本）》卷1，頁9、343、350。

二、近人論著

方震華，〈唐宋政治論述中的貞觀之政——治國典範的論辯〉，《臺大歷史學報》第 40 期，2007 年 12 月。

王德明主編，《孔子家語》，桂林：廣西師範大學出版社，1998 年。

北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983 年。

何凌霄，〈淺談金澤文庫本《群書治要》的文獻學價值——以《群書治要》中的《魏志·后妃傳》為例〉，《中國訓詁學報》2024 年第 1 期，2024 年 3 月，頁 109-118。

吳文新、楊馨宇，〈從《群書治要》探析中國共產黨蓬勃壯大的傳統文化之源〉，《山東幹部函授大學學報（理論學習）》2023 年第 5 期，2023 年 5 月，頁 44-48。

岑仲勉，《岑仲勉史學論文續集》，北京：中華書局，2004 年。

李霜青，《人生哲學導論》，臺北：五洲出版社，1987 年。

周士騰，「《列子》世界觀及其實踐研究」，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2021 年 7 月。

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

周紹賢，《列子要義》，臺北：中華書局，2015 年。

林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》第 29 卷第 8 期，2002 年 8 月，頁 762-771。

林明照，〈《老子河上公章句》治身與治國關係之思辯模式析論〉，《國立政治大學哲學學報》第 32 期，2014 年 7 月，頁 129-169。

林朝成，〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》第 67 期，2019 年 12 月，頁 101-142。

林朝成，〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」為例〉，《成大中文學報》第 68 期，2020 年 3 月，頁 115-154。

林朝成主編，《第三屆《群書治要》國際學術研討會論文集》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2024 年。

林朝成、張瑞麟，《教學研究計畫——以《群書治要》為對象》，臺南：國立成功大學中國文學系，2018 年。

林朝成、張瑞麟主編，《第一屆《群書治要》國際學術研討會論文集》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020 年。

林麗真，〈《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 52 期，2000 年 6 月，頁 119-140。

武內義雄（Yoshio Takeuchi）著，楊世帆譯，《老子原始》，武漢：崇文書局，2023 年。

金光一，「《群書治要》研究」，上海：復旦大學中國古代文學學科專業博士論文，2010 年 5 月。

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，1995 年。

袁珂校注，洪北江主編，《山海經校注》，臺北：洪氏出版社，1981 年。

高佑仁，〈金澤本《群書治要·吳越春秋》字詞研究〉，《中正漢學研究》第 40 期，2022 年 12 月，頁 147-183。

張帆，〈日本古鈔本《群書治要》所收《六韜》的校勘價值〉，《中國典籍與文化》2023 年第 2 期，2023 年 4 月，頁 69-77。

張瑞麟，〈立名存思：關於《群書治要》的編纂、傳播與接受〉，《東華漢學》第 33 期，2021 年 6 月，頁 1-46。

張瑞麟，〈轉舊為新：《群書治要》的編纂與意義〉，《文與哲》第 36 期，2020 年 6 月，頁 81-134。

張瑞麟，《《群書治要》與貞觀精神》，臺北：元華文創，2023 年。

張瑞麟、林朝成，〈《左傳》接受與貞觀視角——以《群書治要》截錄「華元食土」為例〉，《人文中國學報》2022 年第 1 期，2022 年 7 月，頁 71-111。

- 莊萬壽，《新譯列子讀本》，臺北：三民書局，2019年。
- 郭妍伶、何淑蘋，〈民國以來（1912-2020）《群書治要》研究論著目錄〉，《書目季刊》第55卷第1期，2021年6月，頁99-119。
- 陳奇猷校注，《韓非子集釋》，臺北：河洛圖書，1974年。
- 陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北：三民書局，2007年。
- 傅揚，〈斯文不喪——中古儒學傳統與隋唐初的政治文化〉，《漢學研究》第33卷第4期，2015年12月，頁177-211。
- 湯用彤，《湯用彤魏晉玄學講義》，天津：天津古籍出版社，2009年。
- 馮友蘭，《中國哲學史（附補編）》，香港：太平洋圖書，1970年。
- 黃麗頻，〈論《群書治要》對《老子》的取徑與實踐——以貞觀之治為證〉，《東華漢學》第31期，2020年6月，頁1-31。
- 楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，2007年。
- 廖育正，〈《老子》與《管子》四篇「治」觀辨析〉，《當代儒學研究》第33期，2022年12月，頁151-191。
- 廖育正、陳康寧主編，《第四屆《群書治要》國際學術研討會論文集——《群書治要》與老莊思想》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2024年。
- 聞一多，《聞一多全集·唐詩編上》，武漢：湖北人民出版社，1993年。
- 劉余莉，《政德：劉余莉精解《群書治要》》，北京：紅旗出版社，2018年。
- 劉佩德，《列子學史》，北京：學苑出版社，2015年。
- 劉海天，〈《群書治要》編撰人物考——兼論「貞觀之治」的理論溯源〉，《江海學刊》2023年第6期，2023年11月，頁142-150。
- 潘銘基，〈日藏平安時代九条家本《群書治要》研究〉，《中國文化研究所學報》第67期，2018年7月，頁1-40。
- 謝如柏，《《列子》「命」概念及其相關問題研究》，新北：花木蘭文化，2010年。
- 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。

嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，臺北：書林出版，1995 年。

嚴靈峰編，《無求備齋列子集成》，臺北：藝文印書館，1971 年。

嚴靈峰，《列子辯誣及其中心思想》，臺北：文史哲出版社，1994 年。

How was *Liezi* Included in the *Qunshu Zhiyao*?

Liao, Yu-Cheng^{*}

【Abstract】

Qunshu Zhiyao reflects the early Tang rulers' philosophy of governance, and its nature of "compiling instead of creating" cannot be overlooked, as it reveals practical recommendations for governance. *Liezi*, traditionally regarded as aligning closely with *Laozi* and *Zhuangzi*, was also selectively included in this anthology. *Qunshu Zhiyao*: *Liezi* presents the following implications: (1) the role of moral education by the sages; (2) the impartial selection of virtuous officials by rulers; (3) the importance of appointing the worthy and educating the populace to prevent theft; (4) fostering loyalty and trust to connect with the people; (5) the necessity of personal cultivation in governing a country. While these ideas originate from *Liezi*, they are not its focuses. Wei Zheng and others deliberately edited the text, transforming secondary points into primary ones, thus imbuing the editorial actions with practical significance. Although Emperor Xuanzong later honored the *Liezi* as the *Chongxu Zhenjing* during Emperor Taizong's reign, Wei Zheng and his colleagues did not place much emphasis on the "*Chongxu*" spirit of *Liezi*—state governance was the critical mission and value. By converting its diverse aspects into a pragmatic political ideology, *Qunshu Zhiyao* gave *Liezi* a new significance.

Keywords: *Liezi*, *Qunshu Zhiyao*, *Zhen Guan Zheng Yao*, Wei Zheng, "*Chongxu*"

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