

至道不可以情求——論《列子·力命》 力與命的衝突與超越

謝政修

國立臺灣大學
中國文學系
博士候選人

摘要

以往對於《列子·力命》中「力」、「命」交涉的討論，多從「自由意志」的角度討論「力」的施展與自由，以及「宿命論」說明「命」的限制。爾後，亦有學者反省「命定」的基調，認為命僅是一種「客觀限制」，然這些觀點皆有可再商榷之處。縱觀〈力命〉的內容，可知「力」與「命」二者的關係能和《列子》其他篇章論述體道時的脈絡相互比觀，且可從「至道不可以情求」的角度切入。命本自然，並非德智之力可以掌握，若是陷入是非價值的主觀評斷，便會覺得「命有所制」。由此可知，〈力命〉中「力」與「命」的衝突仍為「情」與「道」的探討。若能知命、信命，到無所謂信與不信的「不知」狀態，便能從此束縛昇華與超脫，屆時身心都將轉變，成為與萬物而同無礙的至人境界。

關鍵詞：力命、不知、《列子》、順命、道情



通訊作者：謝政修，E-mail: firstofday0417@gmail.com

收稿日期：2020/11/02；修正日期：2021/01/15；接受日期：2021/03/15

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66\(1\).0002](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66(1).0002)

壹、前言

關於《列子》一書中「命論」的討論，已有不少相關學者進行分析。以往的討論，一部分在企圖說明《列子》一書中的「命」究竟為何。例如，嚴靈峯認為，命呈現一種隨順自然而無所原因的命定感，屬於一種定命論（determinism）。¹周紹賢則認為，《列子》命觀並非「宿命」，而從「限制」的角度談論，認為天然所構成的條件，非人力能夠改變的即為命。²謝如柏則進一步整理了歷來相關學者的看法，³並從《列子·力命》中的「不得不」詳細梳理了其與「宿命論」的不同，再以《列子·天端》的內容作為依據，論述「命」是一種客觀限制，認為〈力命〉中的超越是一種精神上「有限制的自由」，是因為過於在乎現實限制的結果，而呈現出一種悲觀的態度。⁴然而，僅針對「命」的意涵進行闡發，並未能完整切中〈力命〉所欲開展的議題。

《列子》論命，乃將「力」與「命」兩端對舉，並呈現出其中衝突的張力。據此，力與命的交涉、拉扯，乃至於如何超脫此一衝突，應是〈力命〉所欲闡述的重點。然而，探析力與命二者的關係，以往論者大多受張湛《列子注》及盧重玄《解》的影響，⁵例如張可薇的《從《列子·力命篇》論力與命之交涉》⁶及吳勇的《力命之間——《列子》力命觀闡釋》二文。⁷就結論而言，此兩篇對〈力命〉的分析，大致導向於不可偏執一邊的「持中」說，此「持中」之說，呈現的特質是一種「天人相安」、「自安性命」的主旨。命雖有限制，但若將德性的智慧開啟，人力於命前也有自由，認為《列子》傳達的是人應處於力與命之間，二者衝突才能和解。周大興則進一步提出，張湛對於〈力命〉的詮釋，寓有道家傳統「安之若命，德之至也」安身立命之精神超越與訴求；盧重玄《解》則強調「知命者，當委命而任力焉」，著重人力所為在選擇、追求時的自由可能。⁸由此可知，張湛《注》與盧重玄《解》

¹ 參見嚴靈峯，《列子辨誣及其中心思想》（臺北市：時報文化，1983），頁130。

² 參見周紹賢，《列子要義》（臺北市：中華書局，1983），頁35-37。

³ 參見謝如柏，《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》（碩士論文，國立臺灣大學中國文學研究所，1999），頁90-94。

⁴ 參見謝如柏，《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》，頁164-165。

⁵ 晉·張湛於《列子·力命》之題解便言：「此篇明萬物皆有命，而力無施……聖人兩存而不辨，將以大扶名教。而弊之由，可都塞。或有恃詐力以干時命者，則楚子問鼎於周，无知亂適於齊；或有矯天真以殉名者則夷齊守餓西山，仲由被醢於衛。故列子叩其二端，使萬物自求其中。」唐·盧重玄解則進一步言：「命者，必定之分，非力不成；力者，進取之力，非命不就。有其命必資其力，又其力者或副其命。亦有力不能致者，無命也。恃命而不求者，候時也。信命不信力者，失之遠矣；信力不信命者，亦非當者。」參見楊伯峻，《列子集釋》（臺北市：華正書局，1987），頁192，194。

⁶ 參見張可薇，《從《列子·力命篇》論力與命的交涉》（碩士論文，華梵大學哲學研究所，2013）。

⁷ 參見吳勇，《力命之間——《列子》力命觀闡釋》（碩士論文，華東師範大學哲學研究所，2013）。

⁸ 參見周大興，《列子哲學研究》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2017），頁198。

已自成一套思想，然重新梳理〈力命〉後，容或有不同啟發。

綜上所述，本文認為〈力命〉仍可再進一步深入探討的原因如下：其一，以往研究成果大致已指出〈力命〉並非宿命論，而是一種「限制」。然而，〈力命〉中針對「命」其實有著明確的定義，即「不知其所以然而然，命也」。但在以往討論中，此義多被忽視，如此「力」與「命」之間二者的張力便難以說明。〈力命〉於篇首便將「力」、「命」對舉，顯然是要強化二者之間的衝突與矛盾，然這樣的衝突實是建立在一種「感受」上，此也是以往討論中未被明確說清楚的地方。力與命之間究竟為何有衝突？若順著〈力命〉一文的鋪陳，其實《列子》已將衝突根源說得十分清晰。

其二，針對力與命二者的衝突，〈力命〉也提出了一超越境界，其稱之為「至人」。在談論超越時，可發現〈力命〉中所建構的命論與其闡述的天道思想息息相關，因此，力與命之間的問題，最終仍關乎「道」的實踐。關於此點，唐君毅認為，《列子》的思想梗概大抵是承接著道家一脈，其言：

若非其偽作，則宜視為古之道家言之一集結。唯其既初未見於世，晉張湛始傳之，則其在思想史上之意義，仍可說是始於此時代。列子之言命與郭象之言命，義多同，而又出現於同一之時代。至其是否相影響，則未可定。⁹

唐君毅認為，《列子》一書若非張湛偽作，其思想可視為老莊以來道家的集結，本文亦持此態度。〈力命〉中所論的至人，從其文中脈絡觀之，可知即是與道契合後的境界。〈力命〉命論與〈天瑞〉天道思想的關聯，以往學者已有提及，¹⁰然而，本文認為可再進一步闡述之處，是〈力命〉將力與命對舉，營造二者的衝突，細論之，乃是情與道之二者的對照。力與命問題，必須回歸到情與道的架構之中，才能解析《列子》所欲傳達的旨意。

其三，將力與命、情與道二者接軌的關鍵，乃是「不知」。「不知」是《列子》描述體道境界下非常重要的概念，在〈力命〉中也以此闡述至人的樣態，但在以往對於〈力命〉的討論中，此一重點也較被忽視。「不知」的概念闡述，可見Ivanhon、Richey之著作，文中多有值得關注之處，以下扼要論之。

Ivanhon在“The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*”一文中，提及早期道家文獻對於掌握「道」(way)的人的描述，「不知」(unselfconsciousness)是其中一個相當重要的論點。而這在《列子》中亦是如此，甚至在儒家的文獻中也可發現對於「不知」的描述。Ivanhon於文中有幾個重要的觀點：其一，將「不知」與「自覺」(self-consciousness)相

⁹ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北市：學生書局，1978），頁587。

¹⁰ 參見周大興，《列子哲學研究》，頁158-168。

對，而Ivanhon將「自覺」歸納成seeing、doing及being三方面，說明這些感受往往會影響、阻礙及損害我們對於事物的完成與理解。例如，對於成功的渴望，或是明知不該在意某事，但這種感受與認知卻往往使心靈窒礙難行，造成反效果。相對於此，不知所關注的正是心神該安住的方向。¹¹第二，Ivanhon將「不知」區分成兩類，一是「日常性的感受」（everyday sense），另一是「宗教性的感受」（religious sense）。前者近乎一種直覺，不會時時刻刻存在，只有在某些特定狀況下，能使我們免於危險與威脅；後者則是一種長期的狀態，比起「日常性的感受」，「宗教性的感受」是更全面、完整地失去覺知，並能達到一種物我和諧，使身心都免於傷害。Ivanhon引用了《列子》諸多篇章，說其所描述的「不知」大多屬於後者。¹²第三，關於「不知」的實踐也可分為兩個層次。一是在日常對於自我感受上的察覺。若發現「自覺」阻礙了事情的進行，則應試著將注意力轉移到「事情進行的本身」，而非集中在自我對於事件的種種預期與感受，這是對於「不知」在每天的練習。另一個則是終極層次。當我們在努力趨向不知的狀態時，它恰好象徵我們尚未真正進入終極層次。Ivanhon認為，達到終極的層次，必須持續地維持、提醒自己處於「不知」。但這種維持與提醒，並非是一個不間斷、強烈的想法，而是類似存在我們潛在的意識想法中，在適當的時機引領我們完成目標。¹³

Richey的“*I, Robot Self as Machine in the Liezi*”一文則是巧妙地將〈湯問〉、〈力命〉中關於「機械」的論述做了分析。¹⁴第一篇在〈湯問〉第十三則，描寫周穆王自崑崙山回，於道中遇偃師獻一機械的倡人。周穆王見其一舉一動與人無異，然外在皮髮、內在臟器皆為假物，因而感嘆「人之巧乃可與造化者同功乎」。¹⁵另外一篇即是本文探討之〈力命〉。在第八則中，引述了黃帝之書中對於至人境界的刻劃：「至人居若死，動若械」。Richey以此兩篇為核心，提出了重要的觀察。Richey認為，〈湯問〉中周穆王「與造化者同乎」的疑問，呈現出兩個重要的寓意。一是人造的機械倡能夠與人同，似乎暗喻了「人」如同機械的倡人般，僅是依循某種機械性的運作（a kind of mechanical causality）而行動，二者似乎沒有差異；作者認為此能與《莊子》「齊物」的思想呼應。此外，進一步言，人既有能力創造出與

¹¹ 參見Philip J. Ivanhon, “The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*,” in *Riding the Wind with Liezi: New Essays on the Daoist Classic*, eds. Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann (Albany, NY: State University of New York Press, 2008), 129-130.

¹² 參見Ivanhon, “The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*,” 130-131.

¹³ 參見Ivanhon, “The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*,” 143-144.

¹⁴ 參見Jeffrey L. Richey, “*I, Robot: Self as Machine in the Liezi*,” in *Riding the Wind with Liezi: New Perspectives on the Daoist Classic*, eds. Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann (Albany, NY: State University of New York Press, 2011), 194-195, 198-199.

¹⁵ 〈湯問〉：「王大怒，立欲誅偃師。偃師大懼，立剖散倡者以示王，皆傅會革、木膠、漆、白、黑、丹、青之所為。王諦料之，內則肝、膽、心、肺、脾、腎、腸、胃，外則筋骨、支節、皮毛、齒髮，皆假物也，而無不畢具者。合會復如初見。王試廢其心，則口不能言；廢其肝，則目不能視；廢其腎，則足不能步。穆王始悅而歎曰：『人之巧乃可與造化者同功乎？』」參見楊伯峻，《列子集釋》，頁180-181。

人無異的機械，似乎也打破了人與造物主（divine creator）的扞格。Richey認為，這種弭平差異的觀點，與儒家、墨家強調人能法天而制定道德規範，凸顯人之價值的觀點不同。因此，Richey接著以〈力命〉中「動若械」的至人為例，說明「機械」乃是一種隱喻，是要人減少錯誤的「自覺」與分別，進一步達到與物同的自然境界。¹⁶

綜上所述，Ivanhon以及Richey的討論深具啟發，二者已點出「不知」在《列子》中的重要性，然二者對於《列子》中「不知」的理解，本文認為仍有商榷之處，因此將再論述〈力命〉中所呈現的內涵後，於文末予以回應。

貳、命與力的交涉和衝突

「命」之原始意義，不少論者從「命」與「令」二字同源的角度，由甲骨文字形「𠄎」分析，論其本義乃是規定、命令。其字呈現在特定空間中稽疑的場景，由此獲得人間之指令與法則，與早期人們由巫者之言獲得決斷的情形有關。¹⁷周時之《詩》、《書》已出現重要的「天命」觀，呈現出一種人與天雙向的互動，不再只是單方面由天而下的指引、規範，而是自覺到「天命」與本身行為謹慎、努力的關係。人以德受命，呈現一種對生活向上的承擔與自覺，以配天命。¹⁸周代天命觀念是中國思想裡天、人關係之間的重要基型，雖然仍以天命為重，但已逐漸透顯人之價值。人之行為與天命的關係，在中國哲學論述所在多有，相關論著也已十分豐富，¹⁹因此本文不再詳細說明。下文僅以墨家、儒家及道家為例，將三家論命的內涵扼要闡述，作為凸顯〈力命〉論命特色的參照。²⁰

墨家論命多集中於〈非命〉篇。「非命」的主要內涵是對於「命定」提出反駁：

¹⁶ 參見Richey, "I, Robot: Self as Machine in the *Liezi*," 201.

¹⁷ 參見丁為祥，〈命與天命：儒家天人關係的雙重視角〉，《中國哲學史》，4期（2007），頁11-12；李翠琴，〈《孟子》中的「命」觀念〉，《清華學報》，49卷1期（2019），頁2。李翠琴舉引《尚書·召誥》：「今天其命哲，命吉凶，命歷年」一語，說明人民自選賢哲、斷吉凶與定曆法皆由聽命上天決斷而來。

¹⁸ 此部分重要的論著，參見徐復觀，《中國人性論史》（臺中市：中央書局，1963），頁20-32。徐復觀認為，周人的哲學可用「敬」字來代表。主要是發現成敗吉凶與個人行為的密切關係，理解當事人於行為上應負的責任，凸顯出自己主體的積極性與理性作用，因此對於殷人傳統原始宗教進行了轉化。其認為，周人行為的根源與保障依舊是傳統宗教中的天命，尚未達到在人自身求得根源保障的程度，但此種憂患意識、敬之概念實奠定中國精神文化的基型。關於周代的天命思想，唐君毅亦歸納出三種特色：其一乃是「天命之周遍義」，即是天命靡常之概念，並非私眷愛特定之民族或人君；其二乃是天命與人德的相互回應，即天之降命，乃後於人之修德，而非先於人之修德者；而其命於人乃是兼涵命人更努力於修德，以自定未來之意；其三則是「天命不已」的概念，人受命必須顧命而敬德，而人愈敬德，天將愈降命於人，因此天命不已。以上參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁524-528。

¹⁹ 如周大興在切入〈力命〉的論述前便有扼要的整理。參見周大興，《列子哲學研究》，頁158-168。

²⁰ 這樣的取捨有兩種考量。一是礙於篇幅所限，論命的相關文獻眾多，難以一一列舉並說明；二是避免討論過於分散。Ivanhon與Richey在討論上亦旁及儒、墨二家。因此，著重在儒、墨兩家論命的內涵，於文末回應其說法時，能使整體的討論更為聚焦。

子墨子言曰：「執有命者以集於民間者眾。執有命者之言曰：『命富則富，命貧則貧；命眾則眾，命寡則寡；命治則治，命亂則亂；命壽則壽，命夭則夭；命雖強勁，何益哉？』以上說王公大人，下以駟百姓之從事，故執有命者不仁。故當執有命者之言，不可不明辨。」²¹

墨子反對預定之命，認為提倡貧富貴賤皆為注定的人是不仁者。墨子如此認為，乃因此論調，若「以上說王公大人，下以駟百姓之從事」，則國家便不思治理，百姓也不事生產。可見，墨子反對「命定」與其「興天下之利」的主張吻合，是以社會大利的角度而論。又如：

然則何以知命之為暴人之道？昔上世之窮民，貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而飢寒凍餒之憂至，不知曰：「我罷不肖，從事不疾」，必曰：「我命固且貧」。昔上世暴王不忍其耳目之淫，心涂之辟，不順其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷，不知曰：「我罷不肖，為政不善」，必曰：「吾命固失之。」²²

墨子認為，若將惰於從事導致饑寒凍餒、為政不仁促使家國覆亡等「人禍」都以「命定」推諉，則整體社會勢必凋亡，因此「命定」乃是最暴虐無道的邪說。可知，「非命」是反對一種命定的框架，墨子認為它往往會是消極逃避的藉口，甚至阻礙社會整體的運作，因而加以駁斥。

儒家論命，以荀、孟為例，二人著眼的角度不盡相同。荀子論命，〈正名〉篇中言：「性傷謂之病，節遇謂之命」。²³以往論者有將「節」訓為「適」，說明荀子之命是一種偶然的機遇。²⁴然荀子在〈不苟〉篇中又提出了「順命」之說，似又將「命」的議題與自我道德實踐彼此相連：

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。……天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。²⁵

²¹ 參見清·孫詒讓，《墨子閒詁》，收入《諸子集成》，第4冊（北京市：中華書局，1954），頁163。

²² 參見清·孫詒讓，《墨子閒詁》，頁167。

²³ 參見清·王先謙，《荀子集解》，收入《諸子集成》，第2冊（北京市：中華書局，1954），頁275。

²⁴ 參見李哲賢，〈論荀子思想之矛盾〉，《興大中文學報》，22期（2007），頁172。

²⁵ 參見清·王先謙，《荀子集解》，頁28-29。

就上文所言，君子陶冶心性莫過至誠。若心至誠，言行便能符合仁義之道。因此，至誠的君子能有著非凡的影響力，可使事物變化，教化萬物，亦如天地乘載萬物，四季應時而化，皆是至誠的彰顯。就此段內容，荀子將天地運行之規律賦予某種道德性，而「順命」即是能知曉此理，致力於「誠」的君子。在此，「命」是天地變化的規律與秩序，此中隱含某種道德性，君子行仁義道與之相映，二者皆是「誠」的彰顯。²⁶《荀子》原文中，「命」本就有不同的指涉，然〈不苟〉篇「順命」之說，似較觸及天命與人力二者關係的討論。

至於《孟子》論命，其道德性的主體更為具體明確，見〈盡心〉篇：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。²⁷

盡心、知性而知天的層次十分明確，可見天理與自我道德內在是相通的。「殀壽不貳，修身以俟之」，更凸顯孟子所欲呈現的內涵，修身養性以完整自我道德的內在，與生命的長短並無關聯，可知孟子所立之命，實是一種道德之命與仁義之命。因此，對孟子而言，此「命」是否為「正」，在於是否已盡其道：

莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。²⁸

「莫非命也」，看似一切都是命定，然孟子所欲強調的乃是「順受其正」，即依順外在命的變化，因價值的實踐不在於外，而是自身是否盡仁義之道。若盡之，則為「正命」；反之，若多行不義，而遭王法所戮者，則非正命。總之，孟子論命，是在現實的限制之中，強調道德自覺的自我，即是義命之別。自我道德的追求與外在的客觀條件與限制無關。德福未必能一致，但孔孟之道始終是關注自我仁義的實踐與完整，而非外在的成果與幸福的追求。²⁹

與墨家、儒家相較，道家論命則透顯出一種對於命的歸復與安順的智慧；換言之，即是對於「道」的回歸。老子便有「復命」之說，而復命，其實即是歸於道，其言：

²⁶ 佐藤將之認為，「誠」與「形」和「著」等意指「顯現」的詞彙相結合，就成為具有「天地—人倫」連動的「動態」（dynamism）之「雙面」觀念。換言之，「誠」具有人間的「道德之擴充與人民之教化」和自然界「孕育萬物」之間推類關係之仲介功能。參見佐藤將之，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27卷4期（2009），頁37。

²⁷ 參見清·焦循，《孟子正義》，收入《諸子集成》，第1冊（北京市：中華書局，1954），頁517-518。

²⁸ 參見清·焦循，《孟子正義》，頁518-519。

²⁹ 李翠琴認為，孟子論命其實對應不同層次的討論，至少有三個層面的意義區分：正命、俟命及立命，分別意味著理性的天、人立界，對「差遣」的積極等待，以及根本的生存決斷。參見李翠琴，〈《孟子》中的「命」觀念〉，頁5-19。此處僅呈現孟子論命時，強調自我道德實踐完整，義命分立的特色。

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是曰復命。復命曰常，知常曰明。³⁰

「致虛極，守靜篤」，凸顯出心靈歸於靜的一種境界。在這樣的狀態下，便能觀察理解萬物紛呈背後的根源——道。因此，「復命」乃是彰顯萬物歸根，以靜向內收斂，反其自生之道的意涵。據此，《莊子》更進一步討論超越的境界。在《莊子》中，「命」的內涵，也是一種現實的外在限制：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。³¹

以生死之命與白晝黑夜之變化的常態為例，說明人有無法介入與更變的事情，這是萬物本有的情形。可見，「命」屬於人所不能掌握的部分，《莊子》一書中凸顯出了這種無奈，例如子桑於困頓中對生命的叩問：

吾思夫使我至此極者，而弗得也！父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者，命也夫！³²

自己貧困至斯的原因究竟為何呢？不因無私的天地，不因自己的父母，那麼就是命了吧！此中呈現出了對於命之限制的無奈。然而，《莊子》真正所要強調的，是體認到「命」的限制既非人能消除，因此要保持內心平和而安於命，心才能遊，並於精神上超越而解脫，如此方能化窮為通，心靈則得以超越：³³

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，饑渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻，而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。³⁴

「不足以滑和，不可入於靈府」，乃是說明白了死生、窮達、毀譽、饑渴、寒暑皆是人間事

³⁰ 參見晉·王弼，《老子注》，收入《諸子集成》，第3冊（北京市：中華書局，1954），頁9。

³¹ 參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，收入《諸子集成》，第3冊（北京市：中華書局，1954），頁108-109。

³² 參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁129。

³³ 詳細內容可見《莊子》：〈養生主〉、〈大宗師〉、〈庚桑處〉、〈德充符〉各篇。相關討論，可參見廖曉煒、朱燕玲，〈「窮」、「通」之道——《莊子》與先秦儒學「命」論的比較分析〉，《淡江人文社會學刊》，48期（2011），頁39-41。

³⁴ 參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁96-97。

物的變化與流轉，如同白天、黑夜交替，人無所測得其緣由。別讓外境轉變入於心中，那麼外在的一切遭遇便不足以擾亂心中的和諧。據此，內心便得以通達萬物，與之相護配合而無礙，便是「才全」。

綜上所論，可知在命與力關係的討論中，儒、墨兩家雖然內涵不同，但似乎較強調自我之「力」的作為。墨家從群體大利大害著手，謀取最大福祉；儒家則是將外在成敗與內在仁義分立，強調自我道德的完善。相較之下，道家對於命與力的討論，則是偏向二者間的和諧。此種和諧，來自於一種靜觀的智慧與心靈的超越，消弭力與命間的扞格。〈力命〉也呈現了相近的內涵。然而，《列子》較之老、莊，似乎更有意要鋪陳並加深命與力之間矛盾和衝突的張力。《列子》如此談論，為的乃是在兩相辯論的過程中歸結出癥結之處，即是「命之所以為命」的原因。

一、「不知其所以然而然」——命的限制

〈力命〉中最直接論「命」的定義者，乃是下文：

楊布問曰：「有人於此，年兄弟也，言兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也；而壽夭父子也，貴賤父子也，名譽父子也，愛憎父子也。吾惑之。」楊子曰：「古之人有言，吾嘗識之，將以告若。不知所以然而然，命也。」³⁵

此段楊布與楊朱的對話，大抵是談論年歲、談吐、才情及相貌相近之人，何以壽夭、貴賤、名譽、愛憎卻有著莫大的差異。楊朱回應：「不知所以然而然，命也。」此一回應，可說將〈力命〉通篇所欲談論的問題直指而出。命究竟是什麼？就是生命中那些無法被理解、預期、掌握的轉折，楊朱所引述的古人之語，著實貼近一般人對於命的感受，此中似乎有種「合理」與否的預設。條件相近之人本應有相似的結果，但放眼人生百態卻不然，因此楊朱接著說：

今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所為，隨所不為。日去日來，孰能知其故？皆命也。³⁶

因為無法掌握與理解生命的起伏，因此大部分的人只能昏昧不明、不明就裡地日復一日。皆命也，彷彿一切皆是命運使然，眾人不知其故。〈力命〉以此闡述命的內涵是一重要的關鍵，其乃是建立在人之感受上而論。「不知所以然而然」，實為百思不得其解後的結果，而

³⁵ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁206。

³⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁206。

此心情背後，顯然是一股對於生命純然的叩問：何以如此？這樣的疑惑，在〈力命〉篇首即已指出。「力」與「命」二者的對話，即是〈力命〉一文所欲回應的疑惑：

力曰：「壽夭、窮達、貴賤、貧富，我力之所能也。」命曰：「彭祖之智不出堯、舜之上，而壽八百；顏淵之才不出眾人之下，而壽十八。仲尼之德不出諸侯之下，而困於陳、蔡；殷紂之行不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恆專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，柰何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？」³⁷

根據此段內容，「力」似是能促使萬物壽夭、窮達、貴賤及貧富的一股力量，整體而言，即是人一生的際遇起伏，都囊括在「力」作用的範圍中。然而，「命」卻以彭祖、堯舜、顏淵、仲尼等人為例，以正反相對的方式詰問。命的詰問，可分作兩個層次。其一，壽彼而夭此、窮聖而達逆、賤賢而貴愚、貧善而富惡等追問，顯然拋出了德福不能一致的問題。也間接指出「不知所以然而然」的疑惑，往往是在此一狀況下被激化。其二，命言「若是汝力之所能」，此句話更直指核心：力真的能左右生命的起伏嗎？即「力」，是否真如其所言能夠掌控壽夭、窮達的變化？這樣的探問其實就是針對吾人而來：個人的作為（力），是否是導致命運不同的主要關鍵。顯然，〈力命〉是要否定這樣的關聯。

〈力命〉中列舉許多「不知所以然而然」的例子，小如個人生死富貴，大至家國政令所趨，似都在這股「不知所以然而然」的驅使中。例如：

北宮子謂西門子曰：「朕與子並世也，而人子達；並族也，而人子敬；並貌也，而人子愛；並言也，而人子庸；並行也，而人子誠；並仕也，而人子貴；並農也，而人子富；並商也，而人子利。朕衣則裋褐，食則粢糲，居則蓬室，出則徒行。子衣則文錦，食則梁肉，居則連櫺，出則結駟。……子自以德過朕邪？」西門子曰：「予无知其實。汝造事而窮，予造事而達，此厚薄之驗歟？而皆謂與予並，汝之顏厚矣。」北宮子无以應，自失而歸。³⁸

此篇即是德福無法一致的案例。北宮子「子自以德過朕邪」一語，顯然是以修德自居，然而行事的結果，兩人卻往往天差地別，因而貴賤懸殊。從北宮子的角度而論，兩人身處相近的時空、相近的背景、相差不遠的容貌，甚至「素有德行」，但卻事事不如西門子，面對這樣

³⁷ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁192-193。

³⁸ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁194-195。

的狀況，西門子也「无以知其實」，呼應了「不知所以然而然」。有趣的是，就因找不著緣由，西門子反自恃為一種「天定」。事事相近卻窮達懸殊，反被西門子解讀為命之根本厚薄不同，因此才會認為北宮子厚顏，敢說與自己並駕。

又如下例：

此世稱管、鮑善交者，小白善用能者。然實无善交，實无用能也。實无善交實无用能者，非更有善交、更有善用能也。召忽非能死，不得不死；鮑叔非能舉賢，不得不舉；小白非能用讎，不得不用。³⁹

此篇以管、鮑之交，齊桓公舉讎的例子說明。世人皆以為管、鮑乃是善於結交的人，而公子小白是善於舉用賢能的人，但在列子看來卻是「實無善交」、「實無用能」。管、鮑與公子小白的選擇，皆是一種「不得不」的結果。此「不得不」，又見鄧析的例子：

鄧析操兩可之說，設无窮之辭，當子產執政，作《竹刑》。鄭國用之，數難子產之治，子產屈之。子產執而戮之，俄而誅之。然則子產非能用《竹刑》，不得不用；鄧析非能屈子產，不得不屈；子產非能誅鄧析，不得不誅也。⁴⁰

善於詭辯、模稜兩可的鄧析，在子產執政時替鄭國撰寫了《竹刑》。鄭國用之，卻數次讓子產的治理產生危難，子產因而以理屈之，再以此羞辱鄧析，最後又將之誅殺。在列子的觀點，子產使用《竹刑》以及後續的變化，並非是個人之能，亦是「不得不」的結果。

〈力命〉以此兩則為例，是進一步要剝離才智與命運的關係。大多數人皆認為才智造就命運，但實際上並非個人「力」之「能」，而是「不得不」之「命」。列子所言之「不得不」，似乎呈現一種別無選擇的狀態，或許也說明行為者當下並無更好選擇的可能，⁴¹而這樣的局勢，並非是人之力所能左右。

從上述的例子中，可知〈力命〉似乎要強調命之發展，與個人之力無關，而此「力」，從北宮子、管、鮑等人的例子而言，綜括了一己的德性與才智。「不知所以然而然」乃就個人的感受而言，「不得不」則是就客觀結果而論，在這樣論述中，個人的才德與在命運的轉變似乎全然無涉，也因此造就了兩者間的衝突與張力。

³⁹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁198。

⁴⁰ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁202-203。

⁴¹ 參見周大興，《列子哲學研究》，頁193。

二、力與命的衝突——主觀的揣度與評判

延續上文，〈力命〉中列子舉了眾多案例，主要皆是緊扣首篇「力」與「命」的對談，說明個人的壽夭禍福並非是力所能掌握。所謂的掌握，來自於一種預期：「人力的干涉能夠決定命運發展的方向」，但〈力命〉顯然要破除此一迷思：

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。故貴之或不生，賤之或不死；愛之亦不厚，輕之或不薄。此似反也，非反也；此自生自死，自厚自薄。或貴之而生，或賤之而死；或愛之而厚，或輕之而薄。此似順也，非順也，此亦自生自死，自厚自薄。⁴²

又如：

盧氏曰：「汝疾不由天，亦不由人，亦不由鬼。稟生受形，既有制之者矣，亦有知之者矣，藥石其如汝何？」季梁曰：「神醫也，重貺遺之！」俄而季梁之疾自瘳。⁴³

首段引文以「身」與「生」為例。我們的生命、身體並非是我們愛之、貴之即能壽、能厚；反之，亦非我們輕之、賤之即能夭、能薄。因此，當人之力（關愛、豐養）與預期的生命遭遇（長壽、富貴）恰好相合時，「此似順也，非順也」，因為生命乃是「自生自死，自厚自薄」，這僅是一種表面上的巧合，二者並無關聯。反之，若人之力（關愛、豐養）與預期不相符順時（夭亡、貧賤），也是「似反也，非反也」。可見，列子所要闡述的是一種客觀事實：命的發展與力的作用並無關聯。據此，下一則引文中，盧氏面對季梁的疾病，說出此疾乃不由天、不由人、不由鬼，此命在受形之初已定，藥石之力又能如何？

綜上所述，〈力命〉不斷地以各種例子闡述，剝離命與力二者的關聯，是為了要點出一般人錯誤的認知：力的作用對於命有所影響，甚至掌握、決定命的發展，這種「認為」，恰恰是一大陷落，這也就是命與力衝突的關鍵處。

〈力命〉營造出一種皆為命所限制的命定感，列子並非是站在一實然的立場說明有一預定的命主宰一切，而是關乎我們對於生命起伏的種種感受與評斷。因為有主觀的臆測，才會在「力」受挫後，深化此種「限制感」，因而感到「不知其所以然而然」，這才是真正將我們框限其中的癥結。

⁴² 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁205-206。

⁴³ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁205。

由此角度切入，再以上文所舉例子而言，〈力命〉的主旨便明顯可見。北宮子自認素有德性，種種客觀條件上也與西門子相去不遠，因此認為「不應」窮達、富貴的差距如此巨大。這種「不應」的認定，源自於「力」的施展與生命的期待無法相合的困惑，這便是自我被繫縛的最大原因。又如，上文所論及的管、鮑與齊桓公、鄧析與子產之例，文中的「不得不」亦呈現了此一主旨。「善用」、「能用」等，代表管、鮑等人過人之「力」，也是一般世人的價值判斷。因為個人之「能」（力）的施展，因而改變了局勢的走向，但〈力命〉顛覆了此一認定，管、鮑等人的選擇，實是「不得不」的大勢所趨。

相關論述，可再以下文為例：

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。可以生，可以死，得生得死，有矣；不可以生，不可以死，或死或生，有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也，智之所无奈何。⁴⁴

生、死適得其所謂之「天福」，反之，則為「天罰」。「福」與「罰」顯然帶有價值上的判斷，反映眾人對於生死問題的普遍理解與感受。然而，文末話鋒一轉，點出生生死死，非物非我，皆是命，智又何奈？生死之命本即如此，非人之智能夠揣度，由此可明白，箝制人生際遇的並非是「命」，而是人「對於命的揣度」，即「命」之所以為「限制」，源於自己「覺得被限制」，此乃〈力命〉一文所要指出的衝突真相。衝突既是建立在心靈上的「限制感」，那麼超越當然也就必須由內心著手。

參、情與道的角逐與昇華

〈力命〉強調「命」不可由「力」所掌握與預期，進而點出之所以覺得受限於命，即是心中升起評判等諸多造作，那麼要從此衝突中解放的第一步，乃要體認到「命」本自然。〈力命〉自然的命論，實與其天道思想相互貫通，若能體認命本自然，便能與道契合。

一、命——天道自然的彰顯

從上一節的討論，可知「命」是一種「不知所以然而然」的牽引與力量，我們時常感受命的制約與限制。然而，若從「命」的角度而言，卻是「無所制」，一切乃是自然而然的自然：

⁴⁴ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁201-202。

命曰：「既謂之命，柰何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」⁴⁵

在命追問力何以德福不一致時，力答：「若如若言，我固无功於物，而物若此邪，此則若之所制邪？」⁴⁶萬物若非依力之驅使，那麼壽夭、窮達等變動，難道都是受制於命嗎？命則回答：「既謂之命，柰何有制之者邪？」命實無所制，無另有所謂「命」者限制了萬物的變動與發展。萬物不過是自壽自夭，乃至窮達、貴賤與貧富，皆是自然而然，命者，不過是隨順而已。換言之，萬物既是自然而然，便無所謂「命定」之說。列子論「命」的角度，實與〈天瑞〉論述天道與萬物生成的角度彼此呼應。

〈天瑞〉中，對於列子如何論宇宙生成，其言：

子列子曰：「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。」⁴⁷

列子直言「有形」生於「無形」，然在具體生成的過程中，有著太易、太初、太始及太素的推演過程。「太易」即是本無太虛的狀態，至「太初」之時，乃元氣始見的階段。⁴⁸而「太始」、「太素」是元氣始動，漸有其質性，然萬物仍處尚未分離的渾沌階段，爾後才生化。對於萬物生化的本源，列子則言：

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……皆無為之職也。⁴⁹

⁴⁵ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁193。

⁴⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁193。

⁴⁷ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁5-6。

⁴⁸ 許杭生指出，列子此段宇宙論的生成與《易緯乾鑿度》十分相近。不同之處，在於《易緯乾鑿度》本在論述天人感應之理，而〈天瑞〉則寫為宇宙生成之理。此外，許氏認為，在〈天瑞〉中「無」、「虛」等概念，指涉的都是無形之氣，萬物皆為元氣所化。參見許杭生，《魏晉哲學史》（西安市：陝西師範大學出版社，1989），頁403-404。然就此段原文而論，萬物確為元氣所化，而在元氣始見之前仍有一「太易」的虛空階段。列子並未詳細說明「未見氣」至「氣之始」實際上究竟是如何生化，然太虛在邏輯推導的次序上仍是最初本始的地位，貴無的傾向仍十分顯著。

⁴⁹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁9-10。

所生、所形、所聲、所色，皆是經驗中可感知的變化之物，各有其功能，但也皆有所限，唯有無為之道乃一切生滅變化與經驗之本。⁵⁰據此，張湛《列子注》之言：

形、聲、色、味皆忽爾而生，不能自生者也。夫不能自生，則無為之本。……夫盡於一形者，皆隨代謝而遷革矣；故生者必終，而生生物者無變化也。至無者，故能為萬變之宗主也。⁵¹

張湛直言萬物生成的依據是無為之道。因為有形之生者，皆會流變而消亡，只有生生者無所變化，為萬物的依據。關於道與萬物之間生化的關係，〈天瑞〉尚有一段重要的論述：

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。《黃帝書》曰：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。」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。⁵²

文中可分為兩大部分，即是「不生不化者」與「生化者」。不可窮盡測度的「不生不化者」，即張湛所言的至無之道，為萬變的宗主，是一切生生化化的原動力。「生化者」在此作用下，不得不常生常化，是一無止息的流動。然而，文末卻言：「生物者不生，化物者不化」。

首先，「生物者」即是能生生的「不生者」，而化物者即是能化化的「不化者」，同樣是指無為的大道，此處透顯出一種張力。文中一開始以「不生者」、「不化者」強調道並非被生化之物，而是能生化的依據。然此處則言生化萬物之道，其實無所生、無所化，不過是萬物自生自化。由此可知，作為萬物依據的道，其作用於萬物的方式即是讓萬物自生自化，自然如此。⁵³可見，此處的「自生」，乃是「自然而生」之意，是依循著老、莊以自然論道的說法。張湛此處引向秀之言為注：

⁵⁰ 參見林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》，29卷8期（2002），頁765。

⁵¹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁10。

⁵² 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁2。

⁵³ 不生不化之道似乎生化了萬物，然萬物實乃自生自化。周大興認為此「道」為一本體論之存有（並非一虛構精神實體、造物主、上帝），使器物能夠依循，但並非等於器物「生於」此道。參見周大興，〈《列子·天瑞篇》的有生有化、不生不化說〉，《中國文哲研究通訊》，24卷3期（2014），頁110。

《莊子》亦有此言。向秀注之曰：吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？故不生也。……若使生物者亦生，化物者亦化，與物俱化，亦奚異於物？⁵⁴

就向秀的說法，生生者非物，若是亦生亦化，便與物淪為同一層次了。向秀刻意強調生化之本非「物」，因「物」皆屬形而下的論述，戴璉璋認為，此與老子「道之為物，若恍若惚」的論述有些許不同，然其「生生者」所指涉的內涵仍是「自然」。因此，「自生自化」也是萬物自然而生、自然而化之意。⁵⁵

據此，又言：

能陰能陽，能柔能剛，能短能長，能員能方，能生能死，能暑能涼，能浮能沉，能宮能商，能出能沒，能玄能黃，能甘能苦，能羶能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。⁵⁶

由於萬物乃自生、自化，所以能夠無所不知，無所不能，此即《老子》「無為而無不為」之意。⁵⁷上文詳細論述〈天瑞〉的天道思想，更確切知曉列子的天道論其實就是其力命論的核心。從〈天瑞〉的內容可知，至虛之道為萬物生化的本源，然道並未實際生化萬物，萬物乃是自然生化的概念；對應於各自壽夭窮達之命論，二者實是相同內涵——沒有一生化者在主導萬物之生化，如無一「命」者在主導萬物之「命運」，一切皆是自然而成。可知，「命」其實就是自然變化的力量本身，萬物於此力量中的種種活動與發展，其實就是此力量的彰顯：萬物變化其實就是自然變化。從「命」之角度而言，並無有一「制者」在限定萬物的發展。⁵⁸據此，《列子》中「道」與「命」乃是相互貫通的。

⁵⁴ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁4。

⁵⁵ 「自生」之意涵，實有一發展的脈絡。戴璉璋指出，「自生」從《老子》、《莊子》的原文中，可歸納出兩種意涵：一者為「自其生」，即生為己之所有；二是「自然而生」，前者的「自」作動詞，後者則為副詞。另有「自化」一詞，在《老子》第37章即有「萬物將自化」一語。其內涵與「自生」相近，即萬物「自然而化」。萬物自然而生、自然而化，乃老莊共有的觀點，此與二者據「自然」說道有密切關係，此處不詳加論述。老莊自然生化的概念，普遍也為魏晉玄學所繼承，如王弼，以及文中所論的向秀，〈天瑞〉大抵也是持此論調。當然，也有與老、莊詮釋有所不同者，如王充以氣化的觀點論自生，其「自然」的內涵，指的是氣生化的偶然性。又如裴頠的《崇有論》，此論乃針砭當時貴無主張的流弊而來，雖然也主張萬物自生，但必須建立在萬物「體有」之上。此外，萬物又「偏無自足」，因此又必須憑藉「外資」，也屬「有」的層次，因此裴頠的「自生」，應是萬物在具備各種所需的條件後而生成。郭象的論調與裴頠有相似之處，但其中的意涵截然不同。郭象論「自然」，乃是萬物依循天然稟賦而然，此稟賦來自於天，有其不得而然的自動性，但萬物能於此中達成自然和諧的自足性。以上討論，參見戴璉璋，〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，7期（1995），頁45-51，54-55。

⁵⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁10。

⁵⁷ 參見嚴靈峯，《列子辨誣及其中心思想》，頁127。

⁵⁸ 唐君毅也明確地將《列子·力命》之中的命觀歸類在道家底下，認為它不同於董仲舒有一天為發施令者的

關於「道」與「命」的關係，在《莊子》中也有以下論述：

泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。⁵⁹

此段話是就創造歷程而論，是貼近於生命的本質的探討。⁶⁰所謂的命，是「未形者有分，且然無間」，即是未形之「一」，分散於各物（德），每一物分得如此，即是如此，毫無出入，這即是命。⁶¹因此，在莊子的理解之下，道與命呈現一種「相即為一」的關係，「道的應然」與「命的實然」兩個界域是互相融合的。⁶²由此可知，〈力命〉中之「命」，實為一種「自然」，因此人之所以無法以力揣度，是因為萬物本即如此，此一如此並非依循著人力，而是依循著天道。

綜上所述，列子論命本於道家式的論述，是一「無所制之命」，即是「自然」，此是命的根本內涵。因此，〈力命〉對於「命」的論述，顯然存在兩個層次。以往學者，例如，周紹賢、謝如柏等人說「命」是一種「限制」，是一種客觀、天生如此的條件，但從上述的討論中，可知此「客觀限制」其實是建立在人的「主觀認知」之中。命的限制，是從人的角度而言。然而，在「命」的層次上，萬物消長起落皆是自然，萬物的變化即是此種力量的彰顯，並無所謂「限制」、「條件」之說，「命」的方向無法透由「力」而捕捉，若不能知曉此一道理，二者的衝突便不會消解，因此，「力」與「命」之間衝突的超越，必須回歸到自我內在心靈世界，要從價值意識的束縛與纏綁中脫離。

二、力——刻意情求的追索

〈力命〉中舉了很多例子說明「力」的掌握，對於「命」的走向其實沒有決定性的影響。不論發展的結果是否與期待相符，其實皆是「本來如此」罷了。換言之，即是道的「自然而然」。除了點明此一事實真相，列子進一步強調必須要放下刻意的掌握與判斷，才能真正體會到命本自然。

據此，〈力命〉便提出了知命、信命、順命等概念，若能明白命本身即是自然變化，

「命」，也不同於王充有一自然之氣，或骨相、或星相以定命的說法。參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁588。

⁵⁹ 參見清·郭慶藩，《莊子集釋》，頁190。

⁶⁰ 參見徐復觀，《中國人性論史》，頁372-373。

⁶¹ 參見徐復觀，《中國人性論史》，頁375。

⁶² 參見吳肇嘉，〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》，18期（2012），頁159。

便能生信而安順處之，自然能不再感受到窒礙，內在的心靈便能夠回歸平靜。以同一例子而言，當北宮子聽到東郭先生的解釋後便有的轉變：

北宮子既歸，衣其裋褐，有狐貉之溫；進其菽菽，有稻粱之味；庇其蓬室，若廣廈之蔭；乘其篳輅，若文軒之飾。終身適然，不知榮辱之在彼也，在我也。東郭先生聞之曰：「北宮子之寐久矣，一言而能寤，易悟也哉！」⁶³

當知曉自身遭遇與自身德智無關，僅是命自然開展的結果後，北宮子茅塞的心靈豁然開朗，對於粗糙的衣食、簡陋的行居，霎時能有富足的感受。「不知榮辱之在彼也，在我也」這種主觀精神的超脫，顯然是北宮子身心感到安寧豐足的主因，而此種超脫與轉變，使其能夠脫離心中升起的衝突與困惑，若能瞭解自然之命，便能安順而坦然，⁶⁴使心靈突破價值的網綁而無所罣礙，如於大夢中醒覺。

又如病之將亡的季梁，其子為之找尋名醫，季梁友人托楊朱歌詠，以示尋醫的「不孝子」：

楊朱歌曰：「天其弗識，人胡能覺？匪祐自天，弗孽由人。我乎汝乎！其弗知乎！醫乎巫乎！其知之乎？」⁶⁵

命之自然，不由天，不由人。識、覺、知皆代表一種人為忖度與評判，皆無法真正體達自然之道，因此尋醫又有何用。文末，季梁經由盧氏說明此自然之理而病自瘳，此不藥而癒的轉折，即是命「自壽自夭」的顯現。由此可知，知其自然；順其自然，乃是轉換心靈的關鍵，如此便能安順坦然：

故曰：「窈然无际，天道自會，漠然无分，天道自運。天地不能犯，聖智不能干，鬼魅不能欺。自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之。」⁶⁶

自然的天道，不僅是德智之力無法干預，天地鬼魅亦不容置喙。文中以「默之成之，平之寧之，將之迎之」闡述自然，同時也能將之視為人面對自然所應有的坦然。默認而順應，平靜安寧的對待，既不排除也不期待。若能如此以待，自然能夠化解力與命無法相符時的衝突，

⁶³ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁196。

⁶⁴ 參見林明照，〈《列子》天人思想試析〉，頁766。

⁶⁵ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁204。

⁶⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁203-204。

並從此挫折、受制的感受中超越。

透過上述，要能夠體會命之自然（即道之自然），必須要平息刻意的造作。這些人為刻意的認知、判斷、掌握及學習，在《列子》一書中統稱為「情求」，此乃修道、體道的障礙。

〈仲尼〉中，關尹喜提到關於修道的方法：

關尹喜曰：「在己无居，形物其箸，其動若水，其靜若鏡，其應若響。故其道若物者也。物自違道，道不違物。善若道者，亦不用耳，亦不用目，亦不用力，亦不用心。欲若道而用視聽形智以求之，弗當矣。……唯默而得之而性成之者得之。知而亡情，能而不為，真知真能也。……」⁶⁷

關尹喜言，只要自己無所執著，事物之理便會一一朗現。萬物其動如水般流暢，其靜如鏡般返照，且能如聲音之回響般與之呼應，這皆是順應事物本身之變化的緣故。因此，善於體道者，依靠的不是耳目之明，若刻意以心智求之是不得當的。只有靜默、順成事物本性的人才能夠體察此大道。因此，亡情之知與無為之能，才是真知、真能。可見，心智刻意的追求探知，便陷落於情求的層次，無法真正體會大道自然。

〈黃帝〉中，苦思養身治物之道的黃帝，在一場幻夢後也體會到了相同的道理：

朕閒居三月，齋心服形，思有以養身治物之道，弗獲其術。疲而睡，所夢若此。今知至道不可以情求矣。朕知之矣！朕得之矣！而不能以告若矣。⁶⁸

黃帝雖齋心服形，但以情思審查大道，終究不得其法，最後明白至道不可以情求，此可謂《列子》一書中談論與道契合的相關論述中至為重要的圭臬。至道並非情求而來，得知後也無法訴諸於文字。因此，列子認為，古之聖者能使天下大治，或許即是體察到了此大道變化的玄奧之理，而非是一般人認知的智勇之力：

善為化者，其道密庸，其功同人。五帝之德，三王之功，未必盡智勇之力，或由化而成。孰測之哉？⁶⁹

一般所見，人皆認為五帝三王治國的德業，來自於過人的智勇，然而，列子卻言「或由

⁶⁷ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁144-146。

⁶⁸ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁43。

⁶⁹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁99-100。

化而成」，此言十分令人玩味。「化」乃指「幻化」，在〈周穆王〉篇老成子於尹文先生學幻的段落中有詳細的說明：

尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言曰：「昔老聃之徂西也，顧而告予曰：『有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。……知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝亦幻也，奚須學哉？』」⁷⁰

簡要言之，「化」是萬物之變的生死之理，即為天地造物之玄妙，該段落的重點在於尹文先生言：「吾與汝亦幻也，奚須學哉？」你我存在亦為幻化，此理何須「學習」而來？同樣回歸了「至道不以情求」的命題。因此，列子認為三王五帝治理天下之功，或許非是智勇上逞能的結果，而是知曉天地自然造化的善化者，因而能開創盛世。

透過以上的論述，〈力命〉中力與命的關係便昭然若揭。若是「命」貫通於道，即是自然的彰顯，那麼種種企圖對於「命」的掌握之「力」，顯然即是一種人為之情：

其使多智之人，量利害，料虛實，度人情，得亦中，亡亦中。其少智之人，不量利害，不料虛實，不度人情，得亦中，亡亦中。量與不量，料與不料，度與不度，奚以異？唯亡所量，亡所不量，則全而亡喪。亦非知全，亦非知喪，自全也，自亡也，自喪也。⁷¹

多智之人能衡量利害、預料虛實，度量人情，然得亡機率仍各為半，與少智之人全然相同，可見成敗結果與「智」並不相干，乃自然而然的結果，與刻意的「做」與「不做」毫無關聯，需要瓦解的是那顆忖度的心，因為事之演變完全是自喪、自全及自亡。文中之「智」、「量」、「料」及「度」，顯然是人為造作的情求。又如：

侷侷成者，俏成也，初非成也。侷侷敗者，俏敗者也，初非敗也。故迷生於俏，俏之際昧然。於俏而不昧然，則不駭外禍，不喜內福；隨時動，隨時止，智不能知也。信命者，於彼我無二心。於彼我而有二心者，不若揜目塞耳，背坂面隍，亦不墜仆也。故曰：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。⁷²

⁷⁰ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁99-101。

⁷¹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁212。

⁷² 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁211。

其中，「倥倥」、「俏」代表「似乎」、「偶然」的推斷，即是人為主觀心靈上的判斷，是我們對於事物成敗的觀察。然而，若就本質上而言，即命本自然的角度而論，便無所謂的成功與失敗，成敗亦是「自成自敗」。因此，若以情求刻意的追索、探求，種種判斷與感受便會讓心生迷，此是疑惑產生的根源，於是，「怨夭折者，不知命者也；怨貧窮者，不知時者也」。要能不昧、不駭、不喜，將主評價的情緒止息。此外，要明白「智不能知」，命之自然並非智勇之力能夠掌握。此實與關尹喜論修道相互呼應，在在說明「至道不以情求」的道理。

綜上所述，命本身即體現了天道，是萬物本然如此之變化；而力則是一種刻意的努力、造作及評斷，在《列子》而言，即是人為的情求。命與力的衝突，在於企圖以人智掌握、理解自然之命，如此即陷入執著，偏離自然之道。因此，〈力命〉一文是雖是在闡述命運與人力的關聯，但背後仍是回歸到人如何靜觀天道自然，讓大道智慧與自我生命契合。力與命的問題應歸返於修道脈絡論述的另一重要線索，乃是「不知」。

三、不知——離情返道的至人境界

前文已說明「不知」是《列子》一書中極為重要的概念，在〈力命〉中也提及了「不知」的境界，稱之為至人。「不知」，並非是「不知其所以然而然」的疑惑與無奈，而是主觀心靈完全沒有一絲人為矯作，其言：

黃帝之書云：「至人居若死，動若槭。」亦不知所以居，亦不知所以不居；亦不知所以動，亦不知所以不動。亦不以眾人之觀易其情貌，亦不謂眾人之不觀不易其情貌。獨往獨來，獨出獨入，孰能礙之？⁷³

「居若死，動若槭」乃是對於至人行動的描述，說明了身軀在動靜之間與常人迥異，而此中關鍵來自於自我精神的超脫——不知。因「不知」，行住坐臥、與人往來皆能不累於外，無所阻礙。〈力命〉特立此一篇章描述至人境界其實，並非偶然。

從《列子》其他篇章的論述，可明確知曉「不知」乃是列子心目中對於契合大道後所呈現的境界，能夠悠遊自在，不以物傷。以〈仲尼〉的內容為例：

初子列子好游。壺丘子曰：「禦寇好游，游何所好？」列子曰：「游之樂，所玩無故。人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變。游乎游乎！未有能辨其游者。」壺丘子曰：「禦寇之游固與人同歟，而曰固與人異歟？凡所見，亦恆見其變。玩彼物之

⁷³ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁207。

無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。」於是列子終身不出，自以為不知游。壺丘子曰：「游其至乎！至游者不知所適；至觀者不知所眊，物物皆游矣，物物皆觀矣，是我之所謂游，是我之所謂觀也。」故曰：「游其至矣乎！游其至矣乎！」⁷⁴

此篇乃列子與壺丘子論「游」與「觀」。列子將「游」分為兩個層次：常人之游乃是增益自我耳目見聞，乃是「有故」之游；而列子之游，並無特定目的，在觀乎事物變化，所游即是游之本身，乃是「無故」之游。⁷⁵針對列子將自己與他人區別，壺丘子卻發出疑義。壺丘子認為，即便是有故之游，也能從事物表面觀察出變化，列子與他人並無二致。據此，進一步說明「游之至」是能返視自我身心，「至游」是不知自己所往何處，「至觀」是不知自己所見何物，因「不知」而物物皆能游、皆能觀，達到一種超越內、外，彼此無所扞格的統一境界。

又如〈黃帝〉中，居石壁、投於火的奇人：

趙襄子率徒十萬，狩於中山，藉苈燔林，扇赫百里，有一人從石壁中出，隨煙燼上下，眾謂鬼物。火過，徐行而出，若無所經涉者。襄子怪而留之，徐而察之：形色七竅，人也；氣息音聲，人也。問奚道而處石？奚道而入火？其人曰：「奚物而謂石？奚物而謂火？」襄子曰：「而嚮之所出者，石也；而嚮之所涉者，火也。」其人曰：「不知也。」魏文侯聞之，問子夏曰：「彼何人哉？」子夏曰：「以商所聞夫子之言，和者大同於物，物無得傷闕者，游金石，蹈水火，皆可也。」⁷⁶

襄子問此人修學何道，能在石、火之中，但其人卻言「不知」何謂石、何謂火。從子夏轉述孔子之語，此「不知」顯示出與物合而一同的境界，因此能不被物所阻礙、損傷。最後，列子從老商氏學道，更能明確指出「不知」之於體道的關聯：

子列子學也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得老商一眇而已。五年之後，心更念是非，口更言利害，老商始一解顏而笑。七年之後，從心之所念，更無是非；從口之所言，更无利害。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，外內進矣。……心凝形釋

⁷⁴ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁127-129。

⁷⁵ 參見周大興，《列子哲學研究》，頁247。

⁷⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁68-69。

骨肉都融；不覺形之所倚，足之所履，心之所念，言之所藏。⁷⁷

此篇將列子修道的歷程說明得十分清楚。列子九年修行，重點即在將「是非」、「利害」等價值判斷逐漸淨化，經歷了「不敢」、「更有」、「更無」，到最後「不知」的階段。最初的「不敢」，停留在自我刻意的抑制，當不再刻意之後，內心對於是非利害反更趨熾盛，因而「更有」。當熾盛轉滅，便進入到了「更無」，是非利害之心已自然平息，不再躁動。最後，列子再從「更無」昇華到「不知」，從無是非利害，到無所謂是非與利害，這顯然是轉入了一個更高的境界，列子以「心凝形釋，骨肉都融」來說明。從以上各篇對於「不知」的論述，可知在《列子》一書中，「不知」是與道相契合的境界，它消除了物我之間的壁壘，是一種超越的統一。顯然，在〈力命〉中，列子也再重申此理。信命、順命是一種階段，但最終仍是強調要昇華到「不知」的境界：

夫信命者亡壽夭，信理者亡是非；信心者亡逆順；信性者亡安危。則謂之都亡所信，亡所不信。真矣，慙矣，奚去奚就？奚哀奚樂？奚為奚不為？⁷⁸

信命、信理、信心、信性，彼此內涵或有些許不同，但整體而言即是要確信這皆是天道自然變化的彰顯。壽夭、是非、逆順、安危，皆代表人為上的評判。以信命為例，若是真正了知且深信命之自然，便不再有「壽」與「夭」的論斷。最後，乃是要連「信」的觀念也消融，「亡所信，亡所不信」，萬事無所信也不信，打破信與不信的分別，無所謂信與不信，此與上文所引述的例子中皆可相互呼應。

綜上所述，從〈天瑞〉理解至虛之道為萬物生化的依據，然實際作用是萬物自然生化。再從〈力命〉中明白，萬物流轉變化、人生高低起伏的背後，不過是自壽自夭。由此可知，萬物之命其實就是因順著自然之道的顯現。從天道生化萬物，與人面對力與命兩端，彼此對應的關係，可知列子是用宇宙論來指導人生論，張湛觀察十分透徹：⁷⁹

其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順情則所之皆適，

⁷⁷ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁126-127。

⁷⁸ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁207。

⁷⁹ 對照《列子》〈天瑞〉以及〈力命〉的內容，可知列子力命論的背後乃是以天道論為核心。據此，張湛的《注》指出了此一重點。其《列子注》是以宇宙論為基礎淡化物我的矛盾，融個體於群體之中，同時又強調個體、群體的作用，以宇宙論指導人生論。參見劉德佩，《列子學史》（北京市：學苑出版社，2015），頁28。

水火可蹈；忘壞則無幽不照。其之旨也。⁸⁰

「至虛」之道為宗，若能以神惠體道，便能順情而無所不適，泯除物物之間的扞格。張湛此段註解也能作為《列子》「至道不以情求」與「不知」的詮釋。列子強調與道冥契並非是靠人為情求而來，唯有掙脫智勇對於心靈上的束縛，才能真正體達大道。據此，「命」非是「力」得以掌握，刻意以人力忖度命運就是一種情求，這樣不僅會陷落於被命綁縛的感受中，更無法體察變化之命背後的自然之理。

然而，本文試著再進一步後設的反省。以天道論作為力命論的核心，「力」的作用是否便完全失落而毫無意義？據此，〈天瑞〉中，列子曾回應他人認為其貴虛的看法：

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；取也與也，失其所矣。事之破礪，而後有舞仁義者，弗能復也。」⁸¹

列子「虛者無貴」之意，說明若強調「貴」虛，也會偏失了這一虛靜之道，因為有所取與，便會有所偏差。由此可知，「至道不可以情求」所闡述的內涵，應同時包含道不能以「情」求得，但也不能以「不情」求得。「情」與「不情」，皆是一種刻意。同理，回歸到力與命的脈絡中：命的起伏並非是人力能夠掌握，但也並非是要削弱、壓制力的總總作用，才能體察自然變化之命。列子在〈力命〉中仍講「順命」、「信命」，若對「力」徹底否定，又有何根據得以「順」與「信」，再由此超脫而「不知」？其中的關竅，或可再次回到〈力命〉的篇首，「命」對於「力」的回答：

命曰：「既謂之命，柰何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」⁸²

「命無所制」，此在上文已反覆論及，然其後命說自己乃是「直而推之，曲而任之」，這其中彷彿仍有股巧妙的力在運作。這種力的施展，是順著自然造化而為，不會過分凸顯「力」的本身，誤認它能掌握自然的運作，也並不是徹底屏除「力」的作用，歸於一種縹緲的虛無。據此，至人「居若死，動若械」或許是一種隱喻，非是要人剝離所有力的作為而歸於一種死寂，乃是強調真正通達自然玄義後，所有的施展皆與自然之道無所悖離、力命毫無扞

⁸⁰ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁279。

⁸¹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁28-29。

⁸² 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁193。

格，因而「不知」。

最後回應Ivanhon與Richey兩人對於「不知」的看法。前言已說明Ivanhon將不知分為兩種層次。第一種層次，是日常中實踐時，必須忘記、放下對於努力的種種預期，或是其所帶來的實際利益，必須專注在事情運作的本身。另一層次是終極的層次，是我們必須時時維持處於不知，但不能讓此念頭過於強烈，若能將「努力的念頭」放下愈多，我們愈能讓事物本身引領我們達成目標。Richey似乎也認為，不知即是要減少錯誤的自覺，讓造作的意念平息而達到與萬物同的境界。然從「至道不以情求」的角度切入，「不知」絕非是由人為努力所達成的境界，因放下、減少等概念，仍是一種自我理解，乃是「情」的層次。

此外，Ivanhon與Richey都將《列子》中「不知」的概念與儒家、墨家相互比觀，這部分的討論充滿啟發。第一，Richey指出《列子》中的「不知」弭平了萬物之間的差異，人的特殊性在此脈絡中不被彰顯，《列子》要強調的乃是歸返自然之道的萬物和合。相較之下，儒家脈絡下的「自然」，強調的卻是人天生具有不同萬物的道德內在，例如，孟子的「四端」之說，墨子則是認為強調要人須依循天志，兼愛而興天下利，二者都強調了「人」相對於萬物的特殊性，而列子則是消融了人與萬物的距離。⁸³

第二，Ivanhon指出，從《論語》中也可知曉孔子強調人要培養某種「不知」，文中引用了〈里仁〉為例子：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也」。Ivanhon將「不患」連結到「不知」，其觀點乃是認為孔子強調我們應該關注的重點在自我，而非是以自我中心的思考方式。⁸⁴必須將視角向內，關注於自身的實踐，而非外在的成與否。此處的「不知」，反而凸顯的是一種「知」的選擇。就Ivanhon的解讀，其實就是呼應了孔子「知命」的觀點。以唐君毅的觀點而言，孔子周遊天下，屢感道之不行，方體會道之行與不行皆當承擔順受，而不論道之行與不行皆予以承擔，並依仁修德教而行事。孟子的「立命」則更具積極性。命的限制，啟示自身義之所當為，進而安於此種限制，「即義而見命」。即身處任何環境之中，若能自覺此境對於自身的啟示而為與不為，此命則無不正。⁸⁵由此可知，孔、孟真正所彰顯的價值，並非僅是將視角轉向，放下對於努力的種種預期或其實際的效益，而是不論身處何種客觀環境，皆能依仁義圓滿自身道德的理境。因此，孔、孟所言的「不知」，反而是凸顯出實踐仁義、完整的道德生命之「知」，這與列子所要論述的「不知」截然不同。

根據上文討論，《列子》中所闡述的「不知」是一種徹底的超越與昇華。〈力命〉雖強調信命、順命，但最後無所謂知與不知、順與不順或信與不信，因為天道自然本就如此。因此至人不知，代表對於此自然之理完全地契入。此境界非情求而來，也非刻意不情求而得，落入兩端皆無法真正契入道的玄義。可見，《列子》的「不知」仍是一種純然道家式的超

⁸³ 參見Richey, "I, Robot: Self as Machine in the *Liezi*," 200.

⁸⁴ 參見Ivanhon, "The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*," 141.

⁸⁵ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁536-537，546-547。

越。

肆、結語

綜上所述，〈力命〉探討力與命的關係，可以歸納出以下結論。

〈力命〉中，以「力」與「命」二者相對，列舉許多看似命定的例子，最主要乃在說明個人之力無法左右命的發展。然而，一般人當命運的發展符合期待時，便覺得智勇之力造就了結果；當個人之力在命運面前挫敗時，則興發「不知所以然而然」的疑問。然而，命途起落與否，從不與力「合」或「不合」。

據此，列子點出了力與命衝突最大的癥結：誤以為能以力掌握命。從人的角度而言，命是一種限制；然從命的角度而看，實無有一制者。可見，命的限制是從人的感受上而言。換言之，命的限制義並非建立在一種客觀事實，而是在主觀認知，此與儒家認識將命視為一種客觀事實，而談主觀超越，是截然不同的兩種方向。總之，列子指出，企圖以自我的感受，諸如判斷、分別、理解等人為上的造作，去理解命運變化，便會為之陷落而將自己捆縛。

若將《列子》其餘篇章合觀，便會發現力與命的關係其實就是情與道的對應。「力」指人為上的施展，屬於刻意的「情求」；「命」即是道的自然運行。因此，自然之命終非是人為之力得以把握，即為「至道不可情求」的道理。這樣對應的關係，可從〈力命〉中對於至人「不知」的描述，得到更確切的依據。《列子》一書多處闡釋了此「不知」，皆指涉一種契合於道，消融與萬物間的扞格，合而一同的超然境界。可見，〈力命〉背後的關懷，仍是對於自然之道的體悟。

然而，列子絕非是要呈現一種人僅能「聽天由命」的虛無性。因此，張湛詮釋〈力命〉：「命者，必然之期，素定之分也……若以夭壽存於御養，窮達係於智力，此惑於天理也」、⁸⁶「此篇明萬物皆有命，則力無施」，⁸⁷理解到《列子》所言之命並非是力得以掌握。但其實列子於其中仍說明一種「直而推之，曲而任之」的巧妙運作，並沒有完全架空力的作用。然這樣的「力」，又不如盧重玄所言：「命能成之，力能運之」、⁸⁸「信命不信力者，失之遠矣；信力不信命者，亦非當也」⁸⁹這般「積極」，它更似一種體察自然後，順之而為的智慧。

⁸⁶ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁192。

⁸⁷ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁193。

⁸⁸ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁194。

⁸⁹ 參見楊伯峻，《列子集釋》，頁192。

參考文獻

- 晉·王弼，《老子注》，收入《諸子集成》，第3冊，北京市：中華書局，1954。
- 清·王先謙，《荀子集解》，收入《諸子集成》，第2冊，北京市：中華書局，1954。
- 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，收入《諸子集成》，第4冊，北京市：中華書局，1954。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，收入《諸子集成》，第3冊，北京市：中華書局，1954。
- 清·焦循，《孟子正義》，收入《諸子集成》，第1冊，北京市：中華書局，1954。
- 丁為祥，〈命與天命：儒家天人關係的雙重視角〉，《中國哲學史》，4期（2007），頁11-21。
- 佐藤將之，〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》，27卷4期（2009），頁35-60。
- 吳勇，《力命之間——《列子》力命觀闡釋》，碩士論文，華東師範大學哲學研究所，2013。
- 吳肇嘉，〈論莊子外王思想中的「道」、「命」關係〉，《政大中文學報》，18期（2012），頁139-168。[https://doi.org/10.30407/BDCL.201212_\(18\).0006](https://doi.org/10.30407/BDCL.201212_(18).0006)。
- 李哲賢，〈論荀子思想之矛盾〉，《興大中文學報》，22期（2007），頁159-176。<https://doi.org/10.30091/JCDNCHU.200712.0007>。
- 李翠琴，〈《孟子》中的「命」觀念〉，《清華學報》，49卷1期（2019），頁1-24。[https://doi.org/10.6503/THJCS.201903_49\(1\).0001](https://doi.org/10.6503/THJCS.201903_49(1).0001)。
- 周大興，〈《列子·天瑞篇》的有生有化、不生不化說〉，《中國文哲研究通訊》，24卷3期（2014），頁93-116。
- 周大興，《列子哲學研究》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2017。
- 周紹賢，《列子要義》，臺北市：中華書局，1983。
- 林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》，29卷8期（2002），頁762-771。
<https://doi.org/10.7065/MRPC.200208.0762>。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北市：學生書局，1978。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺中市：中央書局，1963。
- 張可薇，《從《列子·力命篇》論力與命的交涉》，碩士論文，華梵大學哲學研究所，2013。
- 許杭生，《魏晉哲學史》，西安市：陝西師範大學出版社，1989。
- 楊伯峻，《列子集釋》，臺北市：華正書局，1987。
- 廖曉煒、朱燕玲，〈「窮」、「通」之道——《莊子》與先秦儒學「命」論的比較分

析》，《淡江人文社會學刊》，48期（2011），頁28-49。https://doi.org/10.29718/TJHSS.201112.0002。

劉德佩，《列子學史》，北京市：學苑出版社，2015。

戴璉璋，〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，7期（1995），頁39-77。

https://doi.org/10.6351/BICLP.199509.0039。

謝如柏，《《列子》「命」概念及其相關問題研究》，碩士論文，國立臺灣大學中國文學研究所，1999。

嚴靈峯，《列子辨誣及其中心思想》，臺北市：時報文化，1983。

Ivanhon, Philip J. "The Theme of Unselfconsciousness in the *Liezi*." In *Riding the Wind with Liezi: New Essays on the Daoist Classic*, edited by Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann, 129-152. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.

Richey, Jeffrey L. "I, Robot: Self as Machine in the *Liezi*." In *Riding the Wind with Liezi: New Perspectives on the Daoist Classic*, edited by Ronnie Littlejohn and Jeffrey Dippmann, 193-208. Albany, NY: State University of New York Press, 2011.

Transcendence and the Conflict Between “Effort” and “Fate” in the “Effort and Fate” Chapter of *LieZi*

Cheng-Hsiu Hsieh

Department of Chinese Literature
National Taiwan University
PhD Candidates

Abstract

Discussions of “effort” and “fate,” and their relationship in the “Effort and Fate” chapter of *LieZi* have focused largely on effort from the perspective of free will, and some have declared that fate must mean fatalism. Later scholars reflected on the meaning of fate, asserting that it is only an “objective restriction”; however, the accuracy of these views is questionable and must be reexamined. According to the chapter “Effort and Fate” and other chapters in *LieZi*, the relationship between effort and fate should be understood from the perspective that “Tao cannot be pursued on purpose” (至道不可以情求). Fate works in a natural way; it cannot be mastered by our own efforts, or we will feel fettered by it when we face judgments of right and wrong. The conflict between effort and fate is better perceived as a battle within our minds. Therefore, if we attempt to understand fate (知命), then believe in fate (信命), and finally become unselfconsciousness (不知), our body and mind can be transformed. At that moment, we are free of any conflict between effort and fate and able to experience everything harmoniously.

Keywords: effort and fate, unselfconsciousness, *LieZi*, follow the fate, Tao and Qing

Corresponding Author: Cheng-Hsiu Hsieh, E-mail: firstofday0417@gmail.com

Manuscript received: Nov. 2, 2020; Revised: Jan. 15, 2021; Accepted: Mar. 15, 2021

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66\(1\).0002](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202103_66(1).0002)

