

持後以說符 ——論《列子·說符》^{*}

廖育正^{**}

【摘要】

〈說符〉是《列子》末篇，學者多認為其要義在於說人事以符驗天理，此看法雖允當，但可再深入闡釋。「符」有「合符」、「符驗」之意，也可指涉現象、事物、概念與世界之對應狀態；如就反訓來看，也表示生活經驗裡符與不符的表象往往並存。符是成虧不易，自有一定道理，亦是始終可驗，終能應合之意。然現實中的各種事物，從不同角度和時間點去判斷，也可能解釋出不同後果。〈說符〉重務實，往往徵驗現實以指出人的常識推想其實不夠審慎，這表達出對經驗所歸納出的行為方針，和對習慣所抽象出之概念原理的雙重不信任。

後果之「符」需透過「說」，而言說總離不開斷定。〈說符〉暗示，歸因與致果皆是人難以全然通曉。然其「符」的陳述重心不在真理觀，是以未涉符應或融貫或科學效用；重在提出一套處世之智，去觀察事態

^{*} 本文為國科會專題研究計畫「虛欲並舉：〈楊朱〉之於《列子》思想的構成」（112-2410-H-006-027-MY2）之部分研究成果；2024 年 9 月 26 日宣讀於「中國哲學的物思維」學術研討會（臺北：中央研究院中國文哲研究所）。

^{**} 國立屏東大學中國語文學系助理教授。

與人的意圖、預期，或解釋之間形成何種「符」，這是對常識因果觀推衍後果的懷疑傾向。既然後果必有無窮後退性，則理論上對後果的任何判斷都將失效——這不是因果懷疑論，而是審慎版本的後果論。〈說符〉主張「觀天機」以「持後處先」，作為修身、治國、避險的關鍵，呈現出審慎而質樸的現實感。由此觀之，老、列、莊，在道家脈絡的位置當可顯明。

關鍵詞：列子、說符、符、後果、實用主義

一、前言

〈說符〉是《列子》的最後一篇，學者多認為其要義在於說人事以符驗天理；¹此看法固然允當，然其思想風貌可進一步講明。本文以前賢學者的解釋為基礎，試著闡釋〈說符〉之所以載於《列子》末篇的可能涵義；此亦當有助於吾人釐清《列子》全書的義理層次。人事物與天理可能相符，但看似不相符之時也所在多有；人該如何衡量相符與否？進而，「符」如何可能由人去「說」？本文以此作為理解〈說符〉思想之進路。

研究《列子》的一大困難，在於今人不能定然肯認它的年代。歷來學者對此書的定位頗有出入，這意味著，我們就是無法完全確定它所要對話的對象為何，也不完全確定它提出想法的時代氛圍為何。本文採取的觀點是：《列子》有些段落源自先秦，有些文句可能由魏晉人添補，其中又疑似雜有和佛教雷同的敘述。由此觀點出發，從當前所見的文本去展開詮解，將〈說符〉潛在的命題予以顯題化。之所以針對單篇探討，乃因《列子》八篇來歷未明，呈現出紛歧的思想，難以歸納出完全一致的主旨，因而一些學者倡議「單篇先行」的研究方法，認為如此應較能減低爭議。²本文同意此種看法。以下，先對《列子》詮釋的定位進行必要的回顧。

¹ 蕭登福，《列子古注今譯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2009），頁 695。

² 鄭良樹指出「先秦子書大部分都單篇先行，各篇作成時代也不盡相同，後來才裒集成書；來源複雜，經手多人，似乎不宜『等量齊觀』。……唯有改進我們的方法，逐章逐篇地分析和研究，並逐章逐篇作判斷，才能縮窄我們的爭議，得出大家比較能接受的結論」。見氏著，〈《列子》真偽考述評〉，《中國文哲研究通訊》第 4 期（2000.12），頁 234-235。周大興也認同此種研究方式，見氏著，〈《列子·楊朱篇》析論〉，《列子哲學研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022），頁 203。

二、《列子》詮釋的定位問題

（一）《列子》的寫作年代

對於《列子》的寫作年代，迄今難有定論。將《列子》作為魏晉文本來談論者，例如任繼愈的《中國哲學發展史》：「用這樣的方法可以確定《列子》為西晉中期作品，還使《列子》還原為魏晉玄學的有機組成部分」、³「《列子》是玄學貴無論向玄學獨化論過渡的環節」、⁴「今本《列子》的主要內容系後人偽托當無疑義」。⁵又如馮友蘭以為《列子·楊朱》是魏晉作品：「今列子中楊朱篇，乃魏晉時人所作。其中所言極端的快樂主義，亦非楊朱所持」。⁶劉大杰談論《列子·楊朱》的縱欲論調時，也將之置入「魏晉時代的人生觀」內。⁷何淑貞認為，「《列子》一書，正是魏、晉以來頹廢思想的代表。這種放浪的人生觀所以會盛極一時，也自有其歷史淵源」、⁸「《列子》一書……資料來源不同，很難有統一的觀點，大概只能說是一部道家叢談，畢竟魏、晉是個《老》《莊》盛行的時代。然而，在眾多的古代資料裡，編者所以選擇這些資料編成《列子》一書，自有他自己的立場……那些駁雜資料經過編者的處理，就代表了魏、晉人的觀點」。⁹嚴北溟、嚴捷在《列子譯注》的前言內，

³ 任繼愈主編，《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1998），頁 265。

⁴ 同前註，頁 266。

⁵ 同前註，頁 263。

⁶ 馮友蘭，《中國哲學史（附補編）》（香港：太平洋圖書，1970），頁 168-169。

⁷ 劉大杰，〈魏晉思想論〉，載賀昌群、劉大杰、袁行霈等著，《魏晉思想（甲編三種）》（臺北：里仁書局，1995），頁 135-139。

⁸ 何淑貞，《展現生命芬芳的神話傳說——列子的智慧》（臺北：圓神出版社有限公司，2006），頁 35。

⁹ 同前註，頁 44。

亦將《列子》視為魏晉哲學的一個部分，但指出裡頭保存了不少先秦文獻的片段。¹⁰

莊萬壽言〈楊朱〉「然而就全篇的內容分析，大半主張至樂、恣慾的人生觀，與楊朱『全性保真，不以物累形』的原來面貌迥異，大概是魏晉人曲解楊朱為我之說而編寫的，作為當時豪族巨室荒淫、頹廢生活的理論依據」。¹¹莊萬壽認為〈楊朱〉反映的只是魏晉時代的縱欲思想，其主要原因是，享樂縱欲的觀念在先秦根本就沒有。¹²可是，這樣的觀點不見得正確，畢竟張岱年曾經據《荀子·非十二子》指出先秦時期也有縱欲思想，那就是魏牟：「縱情性，安恣睢，禽獸行。不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它囂魏牟也」。¹³因此我們可以說，《列子》之為先秦文本，這個觀點不見得是絕對不可成立的。而且，莊萬壽的說法，其實於理並未說得通：如果今本《列子》確實如莊萬壽所判斷，其材料裡包括秦漢以前的一些古書殘卷，那又如何能宣判今本八篇的主旨完全不能反映秦漢以前思想？

林麗真由張湛言〈力命〉與〈楊朱〉「義例不一，似相違反」出發，企圖為《列子》提出一以貫之的理論型態，為其思想旨趣找到可通貫的理解方式。¹⁴林麗真指出，《列子》的聖人其實是受莊子及黃老思想影響之下的聖人，並詮釋了《列子》那種既求融通又求感通的思想特徵，而認為此乃中國社會三教會通的展現。林麗真肯定《列子》並不是一時

¹⁰ 嚴北溟、嚴捷反對「張湛作偽」說。對於馬敘倫懷疑《列子》是王弼之徒所偽造，嚴北溟、嚴捷認為那只能算是一種臆測。見氏著，《列子譯注》（臺北：書林出版有限公司，1985），頁3-7。

¹¹ 莊萬壽，《新譯列子讀本》（臺北：三民書局，2009），頁55。

¹² 同前註，頁55-57。

¹³ 字同，《中國哲學問題史》（新北市：彙文堂，1987），頁458。據說魏牟有書，但目前還沒有發現魏牟直接寫下的文獻。此段資料來自《荀子》。

¹⁴ 林麗真：「張湛認為這些『看似矛盾』及『義例不一』的篇章，所以並存在〈列子〉中，其實是作者有意的安排與寫法。為使讀者『扣其兩端』，突破一元化的思路傾向，接受多元化的思維激盪，以便能對傳統的價值進行反面的觀照與省思，再進一步令其自求折衷之道。」見氏著，〈《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（2000.6），頁123-124。

一地一人之作，但為《列子》結穴點睛者應該還是魏晉人士。¹⁵牟鍾鑒引述馮友蘭：「現在通行的《列子》這部書並不是《漢書·藝文志》所著錄的那部《列子》，而是在晉朝才出現的」。並在這觀點上進一步主張：「今本《列子》，思想體系是晉人的，而在資料上保存了古《列子》的若干遺文，故與先秦列子仍有繼承關係」。¹⁶以上，林麗真和牟鍾鑒都認為《列子》的材料與先秦有關，但也須考量其編纂過程，實際上可能經魏晉人之手。

相較於魏晉脈絡，另也有學者更強調《列子》應視作先秦典籍。除了上述的嚴靈峰以外，比如徐復觀亦認為：先秦時代必定有列子其人，但當時未必有其書，今本《列子》應該是秦漢之際，由編者集黃老之言搜整而成，裡頭的材料包括先秦也包括漢初，因此，劉向才會說它「不似一家之言」；¹⁷但此書絕非魏晉人的偽造。¹⁸《列子》並不出於列子本人，這就好像《管子》並不出於管仲。而學界有一種觀點認為，《列子》提到的「西極有化人來」，和「西方之人，有聖者焉」指的是晉代人所認為的佛；徐復觀反對以上這種說法，認為《列子》裡頭這類敘述大抵來自《莊子》和其他先秦諸子，或者來自秦漢的神仙方士，其實和晉代人所了解的佛家思想是沒有關係的，且也和佛教的輪迴說無關，與因果報應無關。¹⁹

贊成《列子》可視作先秦典籍者，又如蕭登福：「《列子》一書，當成書於戰國初（甚或春秋末）。戰國至晉世，常有後學者加以增刪校訂，其中最有名者，如劉向；最後之編訂者為張湛。再由《列子》中『偃師木人』一章，及『矢矢相及』一段，係取自佛經；可知張湛在重訂《列

¹⁵ 同前註，頁 119-140。

¹⁶ 牟鍾鑒，〈《列子》與《列子注》之我見〉，《政大中文學報》第 8 期（2007.12），頁 31。

¹⁷ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁 425。

¹⁸ 同前註，頁 421。

¹⁹ 同前註，頁 419-420。

子》時，曾取佛家語以補足其書……由於《列子》糝有後人增纂之語，因而有小部份為偽。但整體而言，今本《列子》雖由張湛編訂，但大體都是承自劉向校本而來，乃是先秦舊籍，非六朝人偽撰」。²⁰蕭登福另也提出《列子》與佛經的相似與相同之處，其中可以肯定《列子》裡抄自佛經，或取自佛教思想者，共有三個地方；²¹其他則是與佛家思想相近，有些難以斷言有無關係，有些則可斷言是偶合而非抄襲者。在蕭登福的考據下，《列子》是在先秦的時候有人研習，到西漢時仍盛行，在西晉時遭受永嘉之亂，渡江後殘缺，其後經由張湛蒐羅整理，並取自子書與佛經而加以補全。²²小結地說，蕭登福認為《列子》確實有納入一些佛經材料，但總體來說，《列子》仍必須被視為一部先秦典籍。不過，《列子》確實如蕭登福所言，抄入一些佛經材料嗎？有些學者不同意如此觀點。

不同於蕭登福的看法，周大興在〈《列子》與佛經〉指出：《列子》與佛經之間確實有許多相似相應相符合之處，這些雷同令人難以否認，但是我們並沒有絕對的證據來證明究竟是誰抄襲誰，或者是誰襲用誰，或者是誰影響誰。因此，周大興據以推論，不管是《列子》抄襲了佛經，或者是佛經抄襲了《列子》，都不足以表明《列子》是偽書，也不足以證明《列子》就是晉人的偽造或者張湛的偽造。²³關於《列子》和佛經

²⁰ 蕭登福，《列子探微》（臺北：文津出版社有限公司，1990），頁18。蕭登福另提及「老子、關尹子、文子、列子、莊子，是道家的主要人物。道家思想肇始於老子，發揚於列子，至莊子而蔚為大觀。《列子》一書在道家思想的演進上，扮演著沿承與傳遞的角色」，見氏著，《列子古注今譯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2009），頁2。

²¹ 〈湯問〉的「偃師木人」章、〈仲尼〉的「善射者矢矢相屬」章、〈說符〉「趙簡子放生」章。蕭登福，《列子探微》，頁23-32。

²² 同前註，頁54。

²³ 周大興：「……《列子》可以『與佛經相參』的例子，有的若合符節，其雷同之處也許令人驚訝，但是，古往今來之間若合符節、甚或應聲學步、而又『得於心者亦有所同然』的現象，恐怕不在少數。有的例子看似差相彷彿，但真要尋覓其中的襲用之跡，畢竟見仁見智，要具體地說誰抄襲誰，或誰影響誰，恐怕缺乏明證。……關於《列子》與佛經的關係，不論是《列子》抄襲佛經、或是佛經抄襲《列子》，皆不足以證明《列子》一書是出

之關係，本人認為周大興之觀點合理。周大興在〈《列子·天瑞篇》的有生有化、不生不化說〉中反對莊萬壽的看法，反對將〈天瑞〉與〈說符〉這全書首尾兩篇給理解為漢代思想的天降福瑞與解說瑞應，而主張〈天瑞〉所談到的「天道生生化化」的說法並不是天降福瑞之說，也沒有將道體置於形象之外，而〈說符〉裡頭的內容也無關於漢代思想的識語災異。²⁴文末指出，《列子·天瑞》符合了先秦道家的傳統的道論，符合了《老子》那種「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的生，以及不生之生，此外也有《莊子》式的道論。而周大興基本同意張湛在〈列子序〉的說法，認為《列子》「大歸同於老莊」。²⁵

（二）對於《列子》的研究方法

此外，關於《列子》的研究方法，也是一個必須考慮的問題。比如今本《列子》八篇，是否確實有一綜貫的主旨？或者進一步推想，所謂「主旨」的意思是什麼？如果寫作《列子》者不限於一時一地一人，而是在漫長的歷史中逐步編纂而成，這樣一來，探究此文本的方法就必須細加商榷了。有一先在問題是：《列子》八篇之間是否系統融貫？全書是否首尾呼應、自成一體？湯用彤對此是否定的，²⁶但嚴北溟、嚴捷對此是肯定的。²⁷然而，謝如柏提出不同的看法，他認為吾人不能先預設《列子》全書是一個自相融貫的整體，畢竟裡頭「二義乖背」的現象不容忽視；這可能是整個《列子》思想體系的問題，而並不只是篇與篇之

自晉人所偽，或張湛所偽，即使上一節所舉四個例子可證，也不能據而推斷《列子》一書就是偽書。」見氏著，〈《列子》與佛經〉，《中國文哲研究通訊》第2期（2016.6），頁163。

²⁴ 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》第3期（2014.9），頁94。

²⁵ 同前註，頁114。

²⁶ 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」。見氏著，〈貴無之學（下）——道安和張湛〉，《湯用彤魏晉玄學講義》（天津：天津古籍出版社，2009），頁120-121。

²⁷ 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……」。見氏著，〈前言〉，《列子譯註》，頁5-6。

間的矛盾關係。²⁸那麼我們是否能將《列子》視為八篇獨立的文本來研究呢？謝如柏認為這也不是真正可行的作法；²⁹比如周大興就採取了鄭良樹的觀點，以「單篇先行」的方式，來論述《列子·楊朱》。³⁰但是謝如柏也承認，面對諸種限制，我們並沒有十全十美的解決方法，因此最終他仍採取一種比較綜合的方式去面對《列子》，以求盡量顧及各種可能的情況。³¹小結地說，謝如柏指出：（1）漢代應確定有《列子》，但不知道此《列子》與今本《列子》的異同；（2）《列子》的一部分篇章，可確定是魏晉時代的手筆；（3）若張湛未偽造《列子》，則其序對此書的源流交代，應大致可信；（4）若說《列子》成書於魏晉，只表示今本《列子》的基本樣貌是從魏晉固定下來的。³²謝如柏認為，除了以上四點，沒有什麼可以多加確定。此外，我們也沒法預設《列子》諸篇是否具有前後一致的思想。³³

對於《列子》的時代與真偽考，歷來相關著述極為繁多，學界目前也未有共識；此處不可能完整回顧，僅例示其中較為重要者。³⁴綜合以上考察，我在此文採取的基本視角是：《列子》的思想內容與先秦道家傳統存在明顯的淵源關係（相關考證可參見嚴靈峰、蕭登福等學者的研究成果），有可能源於先秦時期流傳的文章。在成書過程裡，或許經歷了不同時期的材料彙編，且作者未必只有列禦寇一人。現存《列子》文本，主要由晉代張湛的蒐集整理而成，在編纂過程中或許摻入若干佛教經典的內容。儘管如此，從整體思想脈絡來看，《列子》仍可歸屬於先

²⁸ 謝如柏，《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》（新北市：花木蘭文化事業有限公司，2010），頁 35-36。

²⁹ 同前註，頁 34-35。

³⁰ 周大興，〈《列子·楊朱篇》析論〉，頁 201-239。

³¹ 謝如柏，《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》，頁 35-36。

³² 同前註，頁 31-32。

³³ 同前註，頁 32-36。

³⁴ 周大興指出「有關《列子》的真偽問題，其成書年代的斷定，以及書中材料思想的歸屬等，仍然存在許多爭議，學界尚無定論」。華文哲學百科：http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=列子。2024 年 8 月 22 日作者讀取。

秦道家思想體系；然而其中部分內容可能帶有魏晉時代的思想特徵，或與佛教文獻存在某種相似性。我採取「文本是依」的原則，以傳世的《列子》文本為研究對象，因而研究重點不在作為歷史人物的列禦寇之相關考證。此外，不論《列子》八篇的內在系統是否具有嚴密的連貫性，我以當代讀者的詮釋視角，透過對現存文本的細讀，嘗試梳理其中蘊含的思想特徵，進而推論其可能的理論涵義。在進行這樣的解讀時，我也將充分考量文獻本身可能存在的多重詮釋空間，盡量以審慎的態度探討《列子》潛在的哲學意蘊。³⁵

三、「符」與「持後」

〈說符〉為《列子》末篇，其大部分內容在於檢證常識是否「符」於真實。不過觀諸全篇，卻未出現任一「符」字。《說文解字》言「符」為「信也。漢制。以竹長六寸。分而相合。从竹。付聲」。³⁶《說文解字注》則言：

周禮：門關用符節。注曰：符節者，如今宮中諸官詔符也。小宰傳別，故書作傳辨，鄭大夫讀為符別。漢孝文紀：始與郡國守相為銅虎符、竹使符。應劭云：銅虎符一至五，國家當發兵，遣使至都合符，符合乃聽受之。竹使符皆以竹箭五枚，長五寸，鐫刻篆書：第一至第五。張晏曰：符以代古之圭璋，從易也。按許云六寸，漢書注作五寸，未知孰是。³⁷

嚴北溟、嚴捷言：

³⁵ 筆者採取一致的觀點面對《列子》系列研究，同樣方法亦見：廖育正，〈《列子》是「冲虛真經」嗎？——「虛欲並舉」的思想結構〉，《清華中文學報》第33期（2025.6），頁47-89。

³⁶ 漢·許慎撰，宋·徐鉉校定，《說文解字》（北京：中華書局，2013年，清同治12年陳昌治刻本），說文五上，頁3a，總頁91。

³⁷ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年影印經韻樓藏版），五篇上，頁5b，總頁193。

「符」，原是古代朝廷傳達命令或征調兵將的憑證，用來檢驗真偽，資為信據，引申之就有「符信」、「符驗」等說法。先秦哲學家已經提出「貴有符驗」的思想，如《荀子·性惡》所說：「凡論者，貴其有辨合，有符驗」，但其主旨在於強調理論要得到事實的驗證。而本篇更把「符」這概念擴大成為事物的普遍聯繫，特別是主客觀之間關係變化的一種必然規律，小而個人的休戚命運，大而國家的存亡興衰，無不決定於人們對客觀規律的從違，其效果與動機，正像影之隨形，響之隨聲，都有若合符節之驗。³⁸

綜上可知，「符」早先指門關所用之符節，以「合符」驗真，作為信據，引申而為「符驗」之意；後也指涉現象、事物，或概念與世界之對應狀態。張湛言〈說符〉「夫事故無方，倚伏相推，言而驗之者，攝乎變通之會」。³⁹盧重玄言「本篇去末明本，約形辯神。立事以顯真，因名以求實；然後知徇情之失道，從欲以喪真。故知道者不失其自時，任能者不必遠害」。⁴⁰江通〈說符解〉言：「成虧之不易，如符之信；始終之可驗，如符之合」。⁴¹符是成虧不易，自有一定道理；亦是始終可驗，終能應合經驗之意。然而「符」可正訓也可反訓，是以〈說符〉裡符與不符的表象往往並存。現實中各種是非及利害，從不同角度和時間點去判斷，由不同時空之觀點去「說」，都可能認定為不同的「符」。

在〈說符〉裡，「符」可指本質合於天機；但本質亦可能背離表象，比如伯樂推薦九方皋相馬即為一例。九方皋連馬的毛色和雌雄也搞錯了，使人不禁質疑他到底懂不懂得馬？然而毛色雌雄只是雜多表象之一，根本不重要，九方皋的本事在於鑑別馬的真實良劣，而不是汲汲於分辨表象，最後果然相了一匹天下少見的好馬：「一至於此乎？是乃其

³⁸ 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 202。

³⁹ 楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，2007），頁 239。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 792。

所以千萬臣而無數者也。若皋之所觀天機也，得其精而忘其麤，在其內而忘其外；見其所見，不見其所不見；視其所視，而遺其所不視」。⁴²九方皋憑的是「觀天機」、「得其精」、「在其內」，不為表象所惑，而其工夫為「一」。至於「見其所見，不見其所不見」，據張湛，這表示毛色與雌雄並不需要重視，真正重要而必須把握者為「天機」。⁴³這裡，〈說符〉暗示了常識之「符」往往只知表象與敘述的相符；然而有道者「觀天機」之判斷，卻能從各種表象中判斷出何為事物之「精」，此乃真「符」。換言之，真正重要的「精」處於「內」，很有可能違背於常人眼見的事實，真智者應「忘其麤」。宋徽宗之解頗可參考，他認為「物之麤」乃可言論者，「物之精」乃可意致者，唯有把握形骸名聲以外之「精」，才是聖人之道。⁴⁴另一方面，伯樂也信任九方皋的才能，由此可言「符」另有一義：識人之符。一般所見的九方皋，簡直迷糊腦袋瞎了眼，竟連馬的外型特徵也無法分清，又怎可能鑑識好馬？伯樂不為此表象所動，反而全然信任九方皋對馬的觀察乃真「符」。九方皋識馬，而伯樂識人，可以說伯樂識其所符，亦是另一層次之真符。這樣的符，超越常理而訴諸天機，與《莊子·達生》「以天合天」當有相通。

《列子》也和《莊子》一樣喜歡將孔子放進故事裡。宋人一家，好行仁義，三代不懈。他們家的黑牛生了小白牛，孔子認為吉祥，可用此牛以祭拜，隨後宋人父子卻瞎了雙眼；後來戰爭爆發，這家父子因目盲而未上戰場，躲過兵戎之禍。這禍福相倚的故事，⁴⁵令人聯想《莊子·

⁴² 楊伯峻，《列子集釋》，頁 257-258。

⁴³ 同前註，頁 257。

⁴⁴ 宋徽宗之解為「道在體無體。若滅若沒，視之不可見。若亡若失，搏之不可得。絕塵弭跡，逐之不能及。中人以下才士也，豈足以識此？可以言論者，物之麤。可以意致者，物之精。得其精，忘其麤者，言之所不能論也。知之外矣，不知內矣。在其內，忘其外者，知之所不能知也。見其所見，不見其所不見，此其見之所以獨。視其所視，不視其所不視，此其視之所以神。惟其所索者不在於形骸之內，故其所得者非見於形骸名聲之末，是乃進乎聖人之道。良馬以喻才，天下馬以喻聖人之道」。蕭登福，《列子古注今譯》，頁 746。

⁴⁵ 此張湛語。見楊伯峻，《列子集釋》，頁 253。

人間世》的支離疏，因禍得福，究竟孰知禍福？不論如何，宋人有了好結局，但這疑似並非因為「好行仁義」所致，正如江通言「禍福之異別於小智，故其至也，亦視時而為輕重……則宋人之免於戰而死者，自非行仁義不懈於三世，而有以感動天地，未易以得此也」。⁴⁶雖則如此，但宋人一家因禍得福的原因究竟能否歸咎於好行仁義，關於此點〈說符〉沒有明確指出。比較合理的推想為，〈說符〉欲表達歸因的困難，我們以為能判斷事件的好壞，但往往是出於特定時空的臆測與想像，說到底是不可靠的。禍福吉凶，源於特定觀點之「說」；而世事因果和條件脈絡極為複雜，人們不僅斷定吉凶，還信任一己所斷定的吉凶，進而以為「符」，終而可能被現實所證偽。

〈說符〉談及名與實的關係。如爰旌目在路上險些餓死，幸虧遇到狐父盜丘以食物相救。爰旌目甦醒後，認出對方的身分是強盜，因而堅決不下嚥，最後在虛弱中死去，此乃「失名實也」。⁴⁷此處可作兩解。一解強盜是名，食物是實，在危弱關頭還將名和實強行符對，導致了爰旌目之死。二解爰旌目「不食強盜之食」為義之名（如其言「吾義不食子之食也」，⁴⁸似見作者對行為準繩之「義」的調侃），然忽略了情境與生活脈絡為實，如盧重玄解「求名失實，違道喪生，其爰旌目之謂乎！有道者不然矣」；⁴⁹又如江通指出，此乃心之妄見，害己多而利己少，之所以人物名為「爰旌目」，則是表達此人只知憑藉目之旌別，終殞其身之意。⁵⁰

這些荒誕的小故事，意味著〈說符〉對「符」的謹慎。「宋人有游於道、得人遺契者，歸而藏之，密數其齒，告鄰人曰：『吾富可待矣。』」⁵¹

⁴⁶ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 740。

⁴⁷ 「狐父之人則盜矣，而食非盜也。以人之盜因謂食為盜而不敢食，是失名實者也」。見楊伯峻，《列子集釋》，頁 264。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 763。

⁵¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 271。

契為古時債權表示的方式，如《戰國策・韓策》有「操右契而為公責德於秦、魏之主」；⁵²以契為據，即表示契與債之「符」的對應關係。此故事之諷意在於這張契為遺契，可能作廢已久，也可能根本找不到當事者，然而宋人卻信之不疑。前人多將此解為「迷於空名，失於真理」，或指其執遺契以待富，如求大道於糟粕舊書，大抵虛名無實、捨本逐末之意⁵³——但這樣的解釋似是而非。〈說符〉在這裡其實沒有遽下論斷，畢竟誰知道事情後續如何發展？乍看之下此情節在諷刺心懷發財夢的人，可世事的前因後果、發展所及，沒人能完全預料。環顧原文，〈說符〉實未下判斷，也沒有說明後續情節，這正是《列子》思想的一種呈顯方式，隱約表達：人作為觀察者，未必能按照眼前所見，去預判或衡定一行為與其結果（result）、效果（effectiveness）與後果（consequence）之間的關係。結果與效果，大致尚在人的觀測範圍內；但關於後果之「說」總只能是某種斷定。

歸因與致果，人難以全然通曉。基源性的提問是：因和果之間真能「符」？如何能「符」？實踐義的提問是：我們如何可能去認知或區辨（說）其「符」之與否，或確知何為「符」之時機？吾人一「說」「符」，至少就有「應該符」、「希望符」、「可能符」，以及「實際上會符」等不同層次的指涉，「符」可說是人對因果的各種想像與觀察之複雜綜合。休謨（David Hume, 1711-1776）對因果律提出的攻擊人盡皆知，指出因果只是兩個事件具有接近的關係，而人們依據時間中的在先性進行聯想，聯想以成習慣；習慣構成了信念，信念又回頭加強了習慣。簡言之，因果關係於經驗世界裡其實無從觀察，而源於人們的想像。⁵⁴休謨

⁵² 西漢・劉向集錄，《戰國策》下冊（臺北：里仁書局，1990），卷二十八，頁1003。

⁵³ 張湛、盧重玄、宋徽宗、范致虛、江通、林希逸等大抵作此解。見蕭登福，《列子古注今譯》，頁785。

⁵⁴ 美・S. E. 斯通普夫（Samuel Enoch Stumpf），J. 菲澤（James Fieser）著，鄧曉芒等譯，《西方哲學史：從蘇格拉底到沙特及其後》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014），頁289-298。

之想法重點在於指出：以往人們對於知識的解釋乃是不可信的，事實上因果律是人心中觀念的累積，而並非這個世界的運作就確然依從著一套因果律。〈說符〉雖未如休謨直接對因果展開攻擊，但對常識之「符」亦表懷疑，提醒人們從對名實、因果、行為與結果（乃至後果）的「斷定」中解放出來。

人往往受制於自身心理意向，且意圖與後果不見得相符。上位者的美意可能收相反之效，例如邯鄲之民放生鳩鳥：⁵⁵如果百姓知道上位者喜歡放生，可能會刻意捕鳥來放生，最終造成更多的鳥死亡。類似的想法也可見「郤雍視盜」。⁵⁶晉國屢傳盜賊危害，治安狀況不佳。郤雍擁有特殊的技能，能夠透過觀察眉睫的細節來判斷是否為盜賊，因而為晉侯所用；後來果然無一遺漏。盜賊們懷恨在心，遂密謀殺害了郤雍。此類情節提醒人們，意圖與行為在某些情境下可能相符於人預期的後果，但在另些情境下則未必，但以後設角度而言，總在「符」的世事效應裡。人的知行狀態極可能侷限於自己的意向，比如齊人十分喜愛金子，於是走進金店，拿起金子直接走掉；當他被捕後，問及原因，竟說「取金之時，不見人，徒見金」。另一段說白公勝一心思考叛亂之事，走路時被木杖刺穿了臉頰竟也沒發覺，「意之所屬箸，其行足蹟株陷，頭抵植木，

⁵⁵ 蕭登福認為這故事是從佛經中抄襲而來，但事實上此看法未有共識。比如周大興就持反對意見。蕭登福言：「獻鳩之舉，古禮有之。《周禮》卷三十羅氏：『羅氏掌羅烏鳥。蜡則作羅襦；中春，羅春鳥，獻鳩，以養國老，行羽物。』由這段記載看來，古人確有獻鳩之舉，但獻鳩旨在養國老，並非為放生。放生之事顯然是出自於佛家。古人飛禽走獸皆入宴席，牛狗鳥雉皆為養生之資，《周禮》仲春獻鳩以養國老，正足以說明此事。古籍中或有所謂仁及禽獸者，亦僅止於不非時殺，『無殺孩蟲，胎夭飛鳥，無麋無卵』（《呂氏春秋·孟春紀》語）而已；放生之舉，顯然與中國之古俗不合；因而筆者以為此段當亦係襲自佛教之思想者，而竄入者亦為張湛」。見氏著，《列子探微》，頁32。周大興言：「總之，這裡的『放生』一詞，只是單純表示『有恩』之意，放之有生，或者『刻意示恩』，此中尚難看出佛教的慈悲戒殺（以『不殺生』為五戒之首）、以及六道輪迴的宗教背景。因此，這裡的『放生』之舉措，畢竟無法看出佛教徒心中『能放生者，便可拔萬族之險難』的宗教預期」。見氏著，《列子哲學研究》，頁144-145。

⁵⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁247-248。

而不自知也」。⁵⁷對此，許多學者解為負面涵義，即在提醒人們不可過於專注自己的想法，以免損害到生活實際，忽略了生活其他層面，此如張松輝言「本章說明邪欲太盛會使人行為反常」；⁵⁸又比如嚴北溟、嚴捷認為「『齊人攫金』便告誡人們切勿縱欲而迷性」。⁵⁹不過，這些敘述不見得必須由負面去解讀，⁶⁰實際上那是對行為的描述，呈現的是人因高度專注而忽略了其他方面（類似心理學所謂「不注意視盲」），文中實未作出明確的價值判斷。

「符」雖有可能超出一般認知範圍，〈說符〉依然建議人遵循某些較合宜的行為模式，如「度在身，稽在人」；⁶¹盧重玄解「禮度在於身，稽考在於人」。⁶²事情仍然具有一定的稽與度，如果不按照這些來行動，「稽度皆明而不道也，譬之出不由門，行不從徑也。以是求利，不亦難乎」，說明了需依從稽度，才能求利。江通〈說符解〉言：「故說符之義，在我者有度，在人者有稽，處世者在於重道，為治者在于知賢，應事者屬乎智，持勝者本於道」。⁶³現實世界有諸多可能的變化，當無法完全掌握各種情況與條件時，唯一能做的就是把握己身的「度」，並以一定的「稽」去待人應事。例如孫叔敖對自己的處世態度有一定的期許與要求：「吾爵益高，吾志益下；吾官益大，吾心益小；吾祿益厚，吾施益博」。他在給兒子的遺言中提醒「楚越之間有寢丘者，此地不利而

⁵⁷ 同前註，頁 272。

⁵⁸ 張松輝，《新譯冲虛至德真經》（臺北：三民書局，2018），頁 300。

⁵⁹ 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁 203。

⁶⁰ 這段文字也收錄於《韓非子·喻老》，其涵義在於聖人能周全顧慮遠近事宜，是以「無常行」、「隨時以舉事」、「用萬物之能而獲利其上」，此乃韓非源於政治思維的詮釋。「白公勝慮亂，罷朝，倒杖而策銳貫頤，血流至於地而不知。鄭人聞之曰：『頤之忘，將何為忘哉？』故曰：『其出彌遠者，其智彌少。』此言智周乎遠，則所遺在近也，是以聖人無常行也。能並智，故曰：『不行而知。』能並視，故曰：『不見而明。』隨時以舉事，因資而立功，用萬物之能而獲利其上，故曰：『不為而成。』」見陳奇猷校注，《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社），頁 410。

⁶¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 240。

⁶² 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 700。

⁶³ 同前註，頁 793。

名甚惡。楚人鬼而越人穢，可長有者唯此也」，⁶⁴即是告誡兒子不能接受君王賜予肥沃之地，頂多只能接受貧瘠的寢丘；雖然寢丘的聲名不好（林希逸指其近於葬地），⁶⁵但唯獨不受歡迎的土地才能持久保有。這種觀點反映了對政治的理解、自知之明，以及對己身之「度」的把握。

除了在現實中進行徵驗外，〈說符〉另一層涵義是：吾人要了解徵驗的困難（甚至不可能），然後在這些困難中，持續保持慎思，以「持後」的工夫來觀察事物，才能實現更理想的生活。〈天瑞〉言「虛者無貴也」，⁶⁶〈說符〉則倡「持後而處先」，⁶⁷開篇第一個故事已闡明了關鍵思維，即壺丘子林所言「子知持後，則可言持身矣」。影子總是處於形體之後，「形枉則影曲，形直則影正。然則枉直隨形而不在影，屈申任物而不在我」，⁶⁸猶如處事要順應情勢，而非固執於一己意願，始能以後取先。另一段故事同樣以影子為喻，「言美則響美，言惡則響惡；身長則影長，身短則影短。名也者，響也；身也者，影也」，欲以表達「見出以知入」、「觀往以知來」、「稽度」等道理。⁶⁹現實世界中各種吉凶和因果，我們無法完全洞悉和預見，因此必須懂得「持後」之道，才能更明白事物與情勢。「色盛者驕，力盛者奮，未可以語道也」，唯有頭髮花白的人值得信任，他們經驗豐富，更能意識到人對事物的認識有限，或許因而更懂得「持後」，是以「年老而不衰，智盡而不亂」。列子言「故治國之難在於知賢而不在自賢」，治理國家的關鍵在於明辨賢才，正如九方皋能辨別出真正的良駒。事情的運作無法完全掌握，是因為我們受制於自身的意圖而後產生偏見，如同公子鋤的鄰居。鄰居送妻子去姊姊家，途中看見一位採桑的女子，鄰居立刻喜歡上她並前往搭

⁶⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 259-260。

⁶⁵ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 754。

⁶⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 28。

⁶⁷ 同前註，頁 239。

⁶⁸ 同前註。

⁶⁹ 同前註，頁 239-240。

訕，一回頭，卻有另位男子在挑逗他的妻子。事理的複雜超越個人所能意料，然而我們不可能真正進行全面的觀察，因此「持後」可說是明智的建議。

事理複雜，猶如射箭，看似平凡卻充滿了無數訣竅與細節。關尹子對列子表示，僅僅射中目標不夠，因為不知如何才射中。經過三年摸索修習，列子終於明白得以射中的道理。這道理不只關乎射箭，而是「為國與身，亦皆如之」，都要「察其所以然」，⁷⁰表示應關注自身未思未察的事理。又如「趙襄子使新稚穆子攻翟」一段中，孔子言「夫憂者所以為昌也，喜者所以為亡也。勝非其難者也；持之，其難者也」，懂得擔憂，才能常保興盛；沾沾自喜，將是衰亡的起因。長久保持勝局才是困難的，應在有利的情況下發現潛在的不利，此即「善持勝者以強為弱」。〈說符〉表達了「符」不必然相符於過往經驗，也不必然相符於據經驗抽象或歸納而成的理論。「符」有語意和語境的多種指涉，因其「說」而形成解釋，遂不限定正面或負面。唯有不忘「持後」者，始能明察「符」之真義。

四、徵驗現實人事

〈說符〉之「符」包括常識與情境之符、現實與天機之符、識人之符、名與實之符，以及意向與現實、意圖與生活之符（及其落差），如前一節所舉的各段文例所示。作為《列子》末篇，〈說符〉當有提綱挈領、收束全書的意義與作用，〈說符〉接續在〈楊朱〉之後，這個編排亦有意義——江通認為，《列子》全書以〈天瑞〉為「始」、為「出」，至〈楊朱〉乃「盡言至道之極」，而終以〈說符〉為「末」、為「入」。⁷¹

⁷⁰ 同前註，頁 242。

⁷¹ 江通言：「是以列子之教，由楊朱而上，既已盡言至道之極矣，必終之以說符也。夫所謂至道之極，豈徒為是窈冥昏默而已，將以此感而遂通天下之故，而為說符之事也……至於〈楊朱〉之篇，則遣萬物之虛名，而要於

總之，〈說符〉以多層次的敘事去「說」「符」，提示人應破除常識迷思，以更明智的認知與態度去面對生活，進而契合天機。若進一步探問：為什麼《列子》的末篇主題為「符」？或可如此回答：恰因「符」之辨認，透露了徵驗人事的實用思維。換句話說，〈說符〉的思想特色乃直面實際（儘管其中也稍涉天道和形而上之語），以「符」為全書總結，即表達了務實而明智的傾向。如宋徽宗對〈說符〉下注語：「善言天者，必有驗於人。天瑞，自然之驗；說符言人事以合之。此書名篇始終之義」，⁷²范致虛則言「故老子之書，終於信言不美，所以總敘其作經之意。《列子》之書終於〈說符〉，所以自祛其著書之迹」，⁷³〈說符〉表達著思想能否於現實世界裡檢驗之問題。

成有成之理，敗亦有敗之理，成敗盛衰皆符。魯施氏有兩個兒子，一學文，一學兵，「祿富其家，爵榮其親」。鄰居孟家亦有兩子，也學習相同專業；不過卻未遇見理念投合的國君，而身陷災難，一被處以宮刑，另一被砍斷雙腿。敘事者藉施氏之口表達了這樣的看法：「且天下理無常是，事無常非。先日所用，今或棄之；今之所棄，後或用之。此用與不用，無定是非也。投隙抵時，應事無方，屬乎智」。⁷⁴此意在於處事不能依循固定的思維，畢竟每個情境都不同；現今所採用的規則，日後不見得適宜；現今棄用者，往後也不一定派不上用場。若將過往的經驗原封不動照搬，結果不一致也屬合理。對此「應事無方之智」，盧重玄解為「智者道之用，任智則非道矣。夫投必中隙，抵必適時，應變無方，皆為智也。故適時者無窘才，明道者無乏智」；⁷⁵江適指出「故於此特不廢適時之智」；⁷⁶嚴北溟、嚴捷認為「但本篇又非一概反對「智

道之極致。道至於此，則至矣，盡矣，不可以有加矣。然而道不可以終無也，故以《說符》終焉。由是觀之，列子之教一出焉，而為《天瑞》。一入焉，而為《說符》。」見蕭登福，《列子古注今譯》，頁 793-794。

⁷² 同前註，頁 695。

⁷³ 同前註，頁 696。

⁷⁴ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 245-246。

⁷⁵ 同前註，頁 246。

⁷⁶ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 718-719。

巧」，相反，通過孟氏二子、宋國蘭子、牛缺等人的遭遇，強調了「智」亦即人的主觀能動性的作用，指出「投隙抵時，應事無方，屬乎智」，說明人們應該不失時機地主動把握事物變化的條件和環節」，⁷⁷皆為允當。由此可見〈說符〉對「智」的強調與肯認，即與《老子》「智慧出，有大偽」（18）、「絕聖棄智，民利百倍」（19）、⁷⁸「民之難治，以其智多」（65）有了微妙的差異。⁷⁹

現實之智，若由反面來看，也指向人可能陷入思維盲點：由前次事態的結果，推論為下次的結果，這可能呈顯為事態表面的不符。〈說符〉強調各種生活情境不同，不該也不能混為一談，或說應隨著不同的「時」而判斷。「時」即情境、時機，〈說符〉據此反對將現象歸納為絕對的法則，然後一以貫之地執行——這形同懷疑「以過往的經驗公式套用到現世」的想法。例如「宋有蘭子者，以技干宋元」的故事。宋國有位雜技藝人，用奇特的技藝贏得了宋元君的歡心；另一位能表演燕戲者遂認為，只要自己展現出雜耍，同樣也能得到好處——然而宋元君卻勃然大怒，險些將之處死。又如「牛缺遇盜」。牛缺前往邯鄲，在路上遭遇了搶劫，所有財物被搜刮一空。但牛缺似不在意，甚至「歡然無憂吝之色」；強盜問他為何如此冷靜，牛缺解釋「君子不以所養害其所養」。牛缺的智慧令強盜讚賞，擔心若留下這賢才的性命，可能會遭到對方國家報復，因此決定殺了他。此後人們得出結論：不可像牛缺那樣處事。後來又有人遭遇強盜，因記取前車之鑑，選擇和強盜奮力爭鬥，最終慘被殺害。由此情節可推想，〈說符〉提醒吾人不該受限於過往的經驗，不可將經驗認定為真理。畢竟每個情況都是獨特的，此故事質疑了經驗歸

⁷⁷ 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》，頁202。

⁷⁸ 郭店竹簡《老子》甲本簡1-2寫為「絕智棄卞」。詳細討論可參：楊穎詩，〈竹簡本《老子》「絕智棄卞」章與今本〈十九章〉義理內涵之異同辨析〉，《世新中文研究集刊》第9期（2013.7），頁159-182。

⁷⁹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2023），頁122、124、262。

納，也就是過往歷史在當下是否具有應用價值的問題。如「心都子問仁義」、「楊朱弟衣素衣而出」等故事也有類似寓意。

在〈說符〉的敘事下，將過往的經驗歸納為歷史，或者系統化為理論原則，都將難以完全對應生活情境，此可視為對「歷史」與「理論」的雙重懷疑。比如「歧路亡羊」，表達了人們對現象的混亂理解，以及因各自的觀點而產生的極大歧異。楊子的鄰居跑失了一頭羊，眾人遍尋不著，由於岔路太多，且每條岔路中還有更多岔路，沒人知道羊到底走了哪條路。楊子聽後，臉色憂傷，終日沮喪。詢問之，只舉了個「習水操舟」的例子來回應：心都子言「大道以多歧亡羊，學者以多方喪生」——大道因歧路太多而找不回羊；學問本為一，但學者因方法和方向太多而耗盡身心。崇「智」的人們透過各自的觀察、判斷、想像或推理，各自得出不同結論，並採取不同的行動方式，故事中許多人來學習如何撐船擺渡，卻有一半的人在學習中淹死。由此可知〈說符〉對「適時應變無方之智」並非一味頌揚，其實也提示了反面的觀點：大道不二，人們當「歸同反一」——此乃《列子》對「智」將「多歧」的警告。對於此段情節，徽宗語涉《莊子》，解「自道術為天下裂，百家往而不反，放天下之人各自為方，判離渙散，而不見古人之大全。此多歧所以亡羊，多方所以喪生也」。江通解「而學者以多方喪生，不幾於學泐而溺乎」。林希逸解「心都子之間，與子貢問夷齊語脈同。歧路，分也。歧路之中，又有歧路，謂分而又分也；以喻學術之不一」、「大道，大路也。大道本一，至於多歧，則亡羊。至學本同，至於多方，則喪生。此本同而未異也。歸同反一者，同歸於至道，而反於至一之理，則無得無喪矣」。以上詮解各有側重，皆為允當。⁸⁰

理論和實踐的關係是老問題。比如長生不死之術是否可能學習？自稱懂得此術的人，如果自己過世，是否表示他的長生術不可信？或者他不懂得實踐自己的術法？「人所憂者莫急乎死，己所重者莫過乎生，彼

⁸⁰ 蕭登福，《列子古注今譯》，頁 770-771。

自喪其生，安能令君不死也」。⁸¹常見的論調是：一個人如果無法實踐自己的理論，則其理論就是謬誤虛假。然而〈說符〉透過胡人之言表達了一種可能的意見，即反對以實踐的結果來否證知識：「凡人有術不能行者有矣，能行而無其術者亦有矣」，⁸²這指向了實踐成敗與理論真偽之間關係應當如何看待的問題。或許「符」有多種可能，而知行合一只是其中一種。以上想法可對看實用主義（pragmatism）：不以為原則、範疇，或形上學具有優先性，反而認為一方法的真偽與否，直接取決於這個方法及其行為所導致的效用。以詹姆士（William James, 1842-1910）的話來說即「兌現價值」（cash value），⁸³他認為實用主義沒有實質內容，是以也沒有教條或公式，如此的態度在真理觀方面展現為多元論。⁸⁴而杜威（John Dewey, 1859-1952）則反覆強調「經驗」，這指的是有機體（主要指稱人）與世界「連續交互作用」的結果。⁸⁵杜威認為經驗本

⁸¹ 楊伯峻，《列子集釋》，頁268。

⁸² 同前註。

⁸³ “But if you follow the pragmatic method, you cannot look on any such word as closing your quest. You must bring out of each word its practical cash-value, set it at work within the stream of your experience. It appears less as a solution, then, than as a program for more work, and more particularly as an indication of the ways in which existing realities may be changed.” “No particular results then, so far, but only an attitude of orientation, is what the pragmatic method means. The attitude of looking away from first things, principles, ‘categories,’ supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.” William James, “Lecture II. — What Pragmatism Means”, *Pragmatism—A New Name For Some Old Ways of Thinking* New York: Longmans, 1949, pp. 53-55.

⁸⁴ 鄭喜恆指出：「詹姆士的『觀念系統多元論』最好表述為『可以用不只一套觀念系統來認知「實在」』；一方面是因為從『觀念工具論』來看，這裡指的『實在』主要是指『雜多混亂的感官經驗』，而『認知實在』就是『用觀念來組織與整理感官經驗』」。見氏著，〈詹姆士的實用主義「實在」觀〉，《歐美研究》第4期（2011.12），頁994。

⁸⁵ 「杜威對『經驗』詞最簡明扼要的說明，是下面這幾段話：『經驗乃是生物與其環境交互作用的事件。』『有機體與環境的交互作用，不論是直接或間接的，是一切經驗的來源。』『有機體與環境的交互作用，導至某種利用環境的適應，成了首要的事實，基本的範疇。』『經驗乃是一個有機的主體與世界連續地交互作用的產品。』從這些準定義的說明可以看出，他的經驗概念主要是建立在『有機體↔環境』的這樣一個模式之上，『有機體與環境的交互作用』，便是他所說的『經驗』的基本範疇。」見李常井，

身正確與否，或者是否前後一貫，都不是可以決然判定的事，因為經驗本身並不是單純的認識行為，更是行動的過程。⁸⁶對實用主義者而言，知識論與隨之而來的方法論，既非唯一、也不是關鍵的問題，重點乃取決於它對人的行為能否發生較佳的作用。⁸⁷實用主義強調方法的變動性，宣稱那和科學方法沒有根本的衝突——但其實是以懷疑世界變動的規律性為前提。更確切地說，是並非不承認世界的變動性，也並非不承認世界變動的規律性，而是強調世界變動的規律性的不可知性。⁸⁸巴比尼（Giovanni Papini, 1881-1956）將實用主義比喻為旅館裡的一條走廊，各式各樣的房間（想法或理論）皆面向它，因為走廊是屬於大家的；如果要進出各自的房間，非得經過那條走廊不可。⁸⁹相較於實用主義，〈說

《杜威經驗概念剖析》（臺北：中央研究院三民主義研究所專題選刊〔六十六〕，1985），頁2。「本書題名『經驗與自然』，就是想表明這裡所提出的哲學或者可以稱為經驗的自然主義，或者可以稱為自然主義的經驗論；如果把『經驗』按照它平常的含義來用，那麼也可以稱為自然主義的人文主義。」見杜威（John Dewey）著，傳統先譯，《經驗與自然》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁1。

⁸⁶ John Dewey, *Experience And Nature* New York: Dover Publications, 2000, pp. 1-39.

⁸⁷ 羅蒂（Richard Rorty, 1931-2007）概括了實用主義的三大重點：（1）實用主義沒有一套普遍的知識論方法，雖運用一些既有術語（如真理、知識、語言、道德等），其實是反本質主義，否認現象與本質之間存在區別；（2）在應然與實然之間，在事實與價值之間，沒有任何知識論或方法論的區別；（3）對研究本身，除了對話的制約以外，不能預設有任何超歷史的、最終而理想的期望，或者任何溝通理性的最終聚合。小結地說，實用主義往往不能免於相對主義的色彩，或者可能忽略了社會的倫理要求，但其重點價值即在於實務的效用。見氏著，黃勇譯，《後哲學文化》（上海：上海譯文出版社，2009），頁24-25、134、231-232。

⁸⁸ 高宜揚，《實用主義概論》（新北市：仰哲出版社，1987），頁72-73。

⁸⁹ “As the young Italian pragmatist Papini has well said, it lies in the midst of our theories, like a corridor in a hotel. Innumerable chambers open out of it. In one you may find a man writing an atheistic volume; in the next someone on his knees praying for faith and strength; in a third a chemist investigating a body’s properties. In a fourth a system of idealistic metaphysics is being excogitated; in a fifth the impossibility of metaphysics is being shown. But they all own the corridor, and all must pass through it if they want a practicable way of getting into or out of their respective rooms.” William James, “Lecture II. — What Pragmatism Means”, *Pragmatism—A New Name For Some Old Ways of Thinking*, p. 54.

符〉同樣強調經驗，也同意（或不反對）世界變動的規律性的不可知性，但能否就此貼上實用主義的標籤？其實有同有異。〈說符〉時而指出處事的方法不可能僵固不變（這類似詹姆士的「個人信念修改機制」⁹⁰），時而反對單以實踐結果來檢驗理論真偽，即連「觀天機」等說也並非全然不可就實用主義去詮解；⁹¹然其中也有「歸同反一，為亡得喪」的想法，這對「一」之肯認就與詹姆士的「觀念系統多元論」不盡相同。即使如此，〈說符〉和詹姆士式的實用主義依然有可對話之處。詹姆士認為，在我們的觀念和信念的證實活動裡，真理變成了我們的某些觀念和信念之習慣。他明確反對一元論的真理觀，即是那種：主張存在唯一一個正確的觀念系統，以及「真理即是對於已預先製作完成之『實在』的摹本」之想法。詹姆士支持的是觀念系統多元論，也就是：我們對於實在的認知方式，不只侷限於唯一一套觀念系統。詹姆士接受「真理符合於實在」的論點。其所謂「實在」，鄭喜恆歸納為「三重實在」：「感官經驗」、「抽象的觀念與原則等等，以及其間的關係」以及「已在信

⁹⁰ 也就是新觀念如何整合到個人的信念系統中。參鄭喜恆，〈詹姆士的實用主義「實在」觀〉，頁 986-995。

⁹¹ 《列子》全書八篇思想不見得趨於一致，其中有特定的形上學表述。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」。引文見楊伯峻，《列子集釋》，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 8 期（2002.8），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）。

念網中被視為真的諸信念」。據此，可以推導出「實在變動論」：（1）「實在」並非靜止，也並非「預先製作完成的」（ready-made），而是不斷在變動與增長的；（2）人類對於「實在」的變動也有貢獻。此外，詹姆士也認為，我們並沒有保證無錯誤的判準，能夠用來挑選出正確的觀念系統。他認為經驗性的理論，即使符合當下的經驗範圍，但是不必然會符合於未來的經驗；就實在而言，這也意味著我們永遠無法確定，我們的哪一個信念會是絕對的真理。這樣的想法應與〈說符〉不悖。⁹²

務實的傾向，使〈說符〉不完全排斥仁義。比如嚴恢問「所為問道者為富。今得珠亦富矣，安用道」，子列子回答「桀紂唯重利而輕道，是以亡……人而無義，唯食而已，是雞狗也。彊食靡角，勝者為制，是禽獸也。為雞狗禽獸矣，而欲人之尊己，不可得也。人不尊己，則危辱及之矣」。⁹³重利輕道是桀紂滅亡的原因，如果人只重視利益而不講義，就禽獸不如，得不到他人的尊重，也將遭受災禍和屈辱。這思維不否定利益，但強調於生活中徵驗，指出無義的行為會造成「危辱」，而並非將「義」視為絕對價值。除了〈說符〉，《列子·仲尼》也認為詩書禮樂不一定要悉數拋棄，流露出一現實的態度。故事中的孔子說「吾始知詩書、禮樂無救於治亂，而未知所以革之之方。此樂天知命者之所憂。雖然，吾得之矣。夫樂而知者，非古人之所謂樂知也。無樂無知，是真樂真知；故無所不樂，無所不知，無所不憂，無所不為。詩書、禮樂，何棄之有？革之何為？」⁹⁴此處孔子和顏回對話，將「樂天知命就沒有憂愁」的想法作了翻轉：真正的樂天知命，必須凌駕原有的認知——就算詩書禮樂沒有實際作用，又何須硬是要將它們捨棄，何必硬是要想出一個周全的辦法去改變社會？這故事令人玩味，展現出不執一端的思想；詩書禮樂乃無用，卻無須刻意捨棄之，如此更能達致真正的樂與知。可

⁹² 鄭喜恆，〈詹姆士的實用主義「實在」觀〉，頁 977-1021。

⁹³ 楊伯峻，《列子集釋》，頁 241。

⁹⁴ 同前註，頁 116。

知《列子》儘管富有道家色彩，卻以實用的態度面對儒家的主張。⁹⁵這也可與《列子・黃帝》的一段敘述合而觀之：宋康王喜歡勇武的力量，而不肯定仁義的價值。惠盎說服宋康王：「孔丘墨翟無地而為君，無官而為長；天下丈夫女子莫不延頸舉踵而願安利之」，⁹⁶說有一種方法比勇武更有效，能使人根本不敢來進犯自己，如同孔子和墨子，雖無領土和官爵，卻使天下人自願順服。以上舉隅，可見《列子》對其他學派的態度並非絕然排斥，而是帶著實用的觀點，能看見各個情境裡的可能效用；這樣的思想態度，在道家思想系譜裡有跡可循。

五、結語：持後而處先

〈說符〉重務實，往往以現實事態的出乎意料，凸顯人的常識推想不夠審慎，據經驗之推斷往往失準——然這不等於因果反實在論（causal anti-realism）。毋寧說，〈說符〉不是要全盤否認我們以因果為基礎去推理、歸納、抽象的能力，而是要挑明常識之智其實甚淺，人應更周延地考察世態，更謹慎地推敲人情，始能趨近處世之真智。畢來德曾指出《莊子》的特出在於對經驗的描述，是一種「無限親近」與「幾乎當下」，不以冗長文字汲汲於解釋，而以親切的方式描繪經驗，⁹⁷而《列子》亦有此特徵。如果〈說符〉只是在告訴我們要多觀察現實事物之運作，那其實與一般常識態度沒有多大區別。其真正要義在於提醒人們：除了要明察事理之外，還要盡量周延明察那些我們難以覺察、難以留意、難以思索的「符」。乍聽之下，這似乎是不可能的；但〈說符〉主張人確實

⁹⁵ 《列子》對人間政事的觀點不甚明確，就現存文獻來看，恐難歸納出前後全然融貫的要旨。見廖育正，〈《列子》如何進入《群書治要》？〉，《東海中文學報》第48期（2024.12），頁43-74。

⁹⁶ 楊伯峻，《列子集釋》，頁89。

⁹⁷ 畢來德，《莊子四講》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2011），頁27。

可能「觀天機」、「得精忘羶」，「視其所視，而遺其所不視」，由「持後」而「歸同反一」，並強調稽度、言語行為的後續效應。

後果之「符」需透過「說」，而言說總離不開斷定。〈說符〉之「符」，陳述重心不在真理觀（真理並非被忽略，而是《列子》的形上預設主要在〈天瑞〉），是以未涉符應或融貫或科學效用，⁹⁸而重在提出一套應世之智，由後果的角度去觀察事態與人的意圖、預期，或解釋之間形成何種「符」，其態度是對常識因果觀推衍後果的懷疑傾向，亦即對「符」之「說」維持懷疑。世事之「符」是必然且定然的，但「符之說」總是有限的。對結果的評估看似符合日常直覺，但在理論層次可能未必合理。根本困境在於：任何後果都不會是「後果論之評估」的最終後果——每一個後果之後，仍然會遞衍新的後果，而一再延續的後果連鎖效應總是無法完全預見的。後果作為概念本身就是無限向後遞衍的，是以超出了人類認知所能窮盡之範圍，因此我們其實無法真正掌握或確定所謂後果。進一步而言，凡被視為後果的情境，其實都只是限定視角下的截取，並不能真正符合「後果」這個概念本身勢必隱含的當下衍生狀態。人們對後果的想像總是指向一種無窮開展的可能性，是以任何具體的認知或判定，都將無法完全對應後果的實相。因此，若從真正符合後果無限遞衍的後果論立場出發，那麼可以說，大多數日常生活判斷乃至於倫理評價，都將失去原先以為具備的合理基礎，因為我們根本無從確定應該依據哪一層、哪一階段的後果來進行判斷。⁹⁹〈說符〉即是在這樣的

⁹⁸ 常見的真理觀有三種：一是符應說（correspondence），二是融貫說（coherence theory），三是科學效用說。符應說是接近一般常識的想法，認為一套理論或說法之所以為真，是因為符應了世界的真理或真相——但是我們畢竟只能透過感官所得到的經驗去理解，因而這套理論不盡合理。融貫說修正了符應說，認為吾人所能掌握的終究是經驗事實，我們之所以判斷一套理論或一套說法為真，是因為我們所觀察到的經驗事實融貫地符合我們先前所觀察到的另外一些經驗事實，換言之，是經驗事實融貫地符應於另外一些經驗事實。科學效力說則以解釋效力和預測效力來認定科學上的真（truth）。參勞思光，《思光華梵講詞：勞思光論哲學基本問題》（新北市：華梵大學勞思光研究中心，2016），頁35-42。

⁹⁹ 在哲學上談及後果論，通常是在倫理學的脈絡，以之作為效益主義的立論

困境或侷限裡提示符的正訓反訓——那不是因果懷疑論，而是審慎版本的後果論。是以其主張「持後而處先」的實踐智慧，「持後」即以較之常識後果論更持後考量的後果論以處事，表示一種對於無窮萌生之後果（及附隨而來的無窮萌生性）的審慎對待。〈說符〉的作者或許意識到在現實中吾人既不可能把握最後的後果，¹⁰⁰是以唯有依憑有限的謹慎，「觀天機」，「得其精」，以明「持後」，始能「處先」。〈說符〉道出了慎思的必要和處事以智的可能，重在破除淺碟常識的迷思，此乃修身、治國、避險的關鍵，也是〈說符〉作為《列子》全書末篇的價值所在。

在道家脈絡裡談「符」，比如《莊子·德充符》，透過「形」與「德」的辯證，解除以形觀德的世俗觀點，揭示「才全而德不形」之道。¹⁰¹〈德充符〉之「符」，郭象解為「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命，而遺其形骸也」，¹⁰²指的是內在之德自然而然充盈，與外物和大道玄合之意。¹⁰³另如《莊子·人間世》，仲尼答顏回：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹⁰⁴這一段是《莊子》

基礎。如果只以整體後果之最終效益作為道德正當性的判準，那麼我們將無從把握何謂道德正確，這種古典效益主義將導致道德懷疑論。“If overall utility is the criterion of moral rightness, then it might seem that nobody could know what is morally right. If so, classical utilitarianism leads to moral skepticism.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>, 2024 年 8 月 22 日作者讀取。

¹⁰⁰ 後果論難以令人滿意，然而我們似乎還找不到真正充分的理由去否定它，或者肯定它。雖然後果論難以證成，但不論在理論上或實際上，仍然不失為一種可能的選項。“Even if none of these arguments proves consequentialism, there still might be no adequate reason to deny consequentialism. We might have no reason either to deny consequentialism or to assert it. Consequentialism could then remain a live option even if it is not proven.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>, 2024 年 8 月 22 日作者讀取。

¹⁰¹ 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：頂淵文化，2001），頁 210。

¹⁰² 同前註，頁 187。

¹⁰³ 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2021），頁 195-196。

¹⁰⁴ 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁 147。

氣論之關鍵，受到學界高度重視，相關詮解甚多。¹⁰⁵此處「氣」展現為一種動態的感通性，而不是物質義的空氣或血氣，而是超越感官和思慮，通於萬物的氣化主體狀態。氣的覺知方式比感官和心智更基源，氣構成主體卻不只是主體，更是世界萬物之本源。氣化主體透過心齋工夫擺脫感官與心智之局限，以己氣交感會通於天地萬物之氣，保留了物我合一的可能性。氣化是意識的純化（超越感官與思慮），也是存有態的轉化，是「遊乎天地之一氣」的主體狀態。許多學者把詮釋焦點放在「心齋」、「虛而待物」、「聽之以氣」上，對於「心止於符」都只簡要帶過，比如成玄英解「符」為「合」，言「心起緣慮，必與境合」；¹⁰⁶當代學者如陳鼓應、傅佩榮，則將「符」解為「現象」。¹⁰⁷相比之下，《列子》之「符」闡發了《莊子》未及的層面。即使《莊子·人間世》將「氣」之「虛而待物」想像為更高境界，但透過本文的論述可知，真要「心止於符」也沒有那麼簡單。

若置入道家思想的脈絡，更可見《列子》的特色所在。相較於道家源頭的《老子》自然與無為之治，¹⁰⁸《莊子》在氣化論的視野下開展逍遙、齊物、養生等思想，《列子》則在詭妙寓言之外透顯出審慎而質樸的現實感。尤其作為末篇的〈說符〉，可見《列子》對人所觀察到的現象，以及人所推敲印證的道理，各自如何「符」於生活實相，展現出了合理的懷疑，這其實是審慎的應世態度。《列子·說符》提示吾人：須以「持後」的心態與認知對應世事，始能更合宜地面對人生現實各種源於「符或不符」的糾紛、爭端和禍難。由〈說符〉觀之，《列子》呈現

¹⁰⁵ 對此主題闡釋得最為廣博且深入者，當屬楊儒賓。見楊儒賓，〈遊之主體〉，《儒門內的莊子》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2016），頁 173-224。相關討論可參廖育正，〈賽伯格莊子：物化主體、技藝與義肢〉，《中外文學》50 卷第 1 期（2021.3），頁 171-208。

¹⁰⁶ 清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，頁 147。

¹⁰⁷ 陳鼓應，《莊子今注今譯》（北京：中華書局，2011），頁 134。傅佩榮，《解讀莊子》（臺北：立緒文化事業有限公司，2004），頁 65-66。

¹⁰⁸ 廖育正，〈《老子》與《管子》四篇「治」觀辨析〉，《當代儒學研究》第 33 期（2022.12），頁 151-191。

出不盡同於老莊的另一種視角，或可豁免於《荀子》對《莊子》那種「蔽於天而不知人」之譏。¹⁰⁹若以上詮釋尚可接受，則老、列、莊，在道家脈絡的位置當可顯明。

¹⁰⁹ 北大哲學系注釋，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983），頁416。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【漢】許慎撰，【清】段玉裁注，《說文解字注》。臺北：洪葉文化事業有限公司，1998，影印經韻樓藏版。
- 【漢】許慎撰，【南唐】徐鉉校定，《說文解字》。北京：中華書局，2013，清同治12年陳昌治刻本。
- 【清】郭慶藩集釋，《莊子集釋》。臺北：頂淵文化事業有限公司，2001。
- 【漢】劉向集錄，《戰國策》。臺北：里仁書局，1990。

二、近人論著

（一）專書

- 美·Dewey, John. *Experience And Nature*. New York: Dover Publications, 2000.
- 美·James, William. *Pragmatism—A New Name For Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, 1949.
- 美·S. E. 斯通普夫（Samuel Enoch Stumpf），美·J. 菲澤（James Fieser）著，《西方哲學史：從蘇格拉底到沙特及其後》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014。
- 美·杜威著，傅統先譯，《經驗與自然》，南京：江蘇教育出版社，2005。
- 美·理查德·羅蒂著，黃勇譯，《後哲學文化》，上海：上海譯文出版社，2009。
- 瑞士·畢來德，《莊子四講》，臺北：聯經文化事業出版有限公司，2011。
- 北大哲學系注釋，《荀子新注》。臺北：里仁書局，1983。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史·魏晉南北朝》。北京：人民出版社，1998。

- 字同，《中國哲學問題史》。新北市：彙文堂，1987。
- 何淑貞，《展現生命芬芳的神話傳說——列子的智慧》。臺北：圓神出版社有限公司，2006。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》。臺北：三民書局，2021。
- 李常井，《杜威經驗概念剖析》。臺北：中央研究院三民主義研究所，「專題選刊〔六十六〕」，1985。
- 周大興，《列子哲學研究》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2022。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 高宣揚，《實用主義概論》。新北：仰哲出版社，1987。
- 張松輝，《新譯冲虛至德真經》。臺北：三民書局，2018。
- 陳奇猷校注，《韓非子集釋》。臺北：河洛圖書出版社，1974。
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館，2023。
- ，《莊子今註今譯》。北京：中華書局，2011。
- 傅佩榮，《解讀莊子》。臺北：立緒文化事業有限公司，2004。
- 勞思光，《思光華梵講詞：勞思光論哲學基本問題》。新北市：華梵大學勞思光研究中心，2016。
- 湯用彤，〈貴無之學（下）——道安和張湛〉，《湯用彤魏晉玄學講義》。天津：天津古籍出版社，2009。
- 馮友蘭，《中國哲學史（附補編）》。香港：太平洋圖書，1970。
- 楊儒賓，《儒門內的莊子》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，2016。
- 劉大杰，《魏晉思想論》。載賀昌群、劉大杰、袁行霈等著，《魏晉思想（甲編三種）》，臺北：里仁書局，1995。
- 蕭登福，《列子古注今譯》。臺北：新文豐出版股份有限公司，2009。
- ，《列子探微》。臺北：文津出版社有限公司，1990。
- 謝如柏，《《列子》「命」概念及其相關問題研究》。新北市：花木蘭文化事業有限公司，2010。
- 嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》。臺北：書林出版有限公司，1985。

（二）期刊論文

牟鍾鑒，〈《列子》與《列子注》之我見〉，《政大中文學報》第8期（2007.12），頁29-43。

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》第3期（2014.9），頁93-116。

——，〈《列子》與佛經〉，《中國文哲研究通訊》第2期（2016.6），頁135-165。

林明照，〈《列子》天人思想試析〉，《哲學與文化》第8期（2002.8），頁762-771。

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（2000.6），頁119-140。

楊穎詩，〈竹簡本《老子》「絕智棄卞」章與今本〈十九章〉義理內涵之異同辨析〉，《世新中文研究集刊》第9期（2013.7），頁159-182。

廖育正，〈《列子》是「冲虛真經」嗎？——「虛欲並舉」的思想結構〉，《清華中文學報》第33期（2025.6），頁47-89。

——，〈賽伯格莊子：物化主體、技藝與義肢〉，《中外文學》第1期（2021.3），頁171-208。

——，〈《老子》與《管子》四篇「治」觀辨析〉，《當代儒學研究》第33期（2022.12），頁151-191。

——，〈《列子》如何進入《群書治要》？〉，《東海中文學報》第48期（2024.12），頁43-74。

鄭良樹，〈《列子》真偽考述評〉，《中國文哲研究通訊》第4期（2000.12），頁209-235。

鄭喜恆，〈詹姆士的實用主義「實在」觀〉，《歐美研究》第4期（2011.12），頁977-1021。

（三）學位論文

周士騰，《〈列子〉世界觀及其實踐研究》。臺北：國立臺灣大學哲學所碩士論文，2021。

（四）網路資料

華文哲學百科，http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=列子。2024年8月22日作者讀取。

Stanford Encyclopedia of Philosophy，<https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>。2024年8月22日作者讀取。

Selected Bibliography

- Cheng, Hsi-Heng. "William James's Pragmatic Notion of Reality," *EurAmerica: A Journal of European and American Studies*, 41(4), 2011.12, pp. 977-1021.
- Chow, Ta-Hsing. *Investigations of the Philosophy of Liezi*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2022.
- Dewey, John. *Experience And Nature*. New York: Dover Publications, 2000.
- Guo Qing-Fan. *Zhuangzi jishi*. Taipei: Dingyuan wenhua, 2001.
- James, William. *Pragmatism—A New Name For Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, 1949.
- Liao, Yu-Cheng. "Cyborg Zhuangzi: Objectifying Subject, Technic, and Prosthesis," *Chung Wai Literary*, 50(1), 2021.03, pp. 171-208.
- Liao, Yu-Cheng. "Is Liezi the Chongxu zhenjing?—The Thought Structure of Emptiness and Desire," *Tsing Hua Journal of Chinese Literature*, vol. 33, 2025.06, pp. 47-89.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>), searched on 22 August 2024.
- Xiao Deng-Fu. *Liezi Gu Zhu Jin Yi*. Taipei: Xinwenfeng, 2009.
- Yang Rur-Bin. *Zhuangzi as Confucian*. Taipei: Lianjing chuban, 2016.

Holding the Later to Persuade the Earlier: An Analysis of “Shui-fu” in *Liezi*

Yu-Cheng Liao*

Abstract

“Shui-fu” is the final chapter of *Liezi*. Scholars generally believe that its central idea lies in explaining human affairs to correspond with the principles of natural order. While this interpretation is valid, it allows for deeper exploration. The term “fu” encompasses meanings such as “correspondence” or “verification” and can also refer to the state of alignment between phenomena, objects, concepts, and the world. Viewed in reverse, it suggests that in lived experience, the apparent harmony and discord often coexist. “Fu” implies an inherent principle of constancy amidst success and failure, an enduring order that can eventually be verified and reconciled. However, the diverse realities of the world, judged from different perspectives and time points, may lead to varying interpretations and outcomes. “Shui-fu” emphasizes pragmatism, often using empirical evidence to point out the inadequacy of human common sense in drawing careful conclusions. This reflects a dual skepticism: both towards behavior derived from experience and towards abstract principles formed from habit.

The “correspondence” (fu) of consequences requires “explanation” (shui), and explanation inevitably involves judgment. “Shui-fu” suggests that both causation and outcomes are realms beyond human full comprehension. However, its focus on fu does not lie in a truth-centric perspective; it does not engage with correspondence as coherence, integration, or scientific utility. Instead, it emphasizes a practical wisdom for navigating life—observing events, people’s intentions, expectations, and the interplay of

* Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University.

interpretations to discern the kinds of fu that emerge. This reflects a skeptical attitude toward the common-sense view of causality and its extrapolation of consequences. Since consequences inherently possess an infinite regress, any theoretical judgment of them is ultimately invalid. This is not causal skepticism, but rather a prudent version of consequentialism. “Shui-fu” advocates “observing the heavenly mechanism” and “placing the later before the earlier” as keys to self-cultivation, governance, and risk avoidance, thus embodying a cautious yet unadorned sense of reality. From this perspective, the positions of *Laozi*, *Liezi*, and *Zhuangzi* within the Daoist tradition become more clearly discernible.

Keywords: Liezi, Shuifu, Fu, Consequences, Pragmatism