

莊子「聖人無名」解

姚彥淇*

摘 要

本文旨在從「聖人無名」的角度切入，探討莊子思想對於「名」的詮釋角度和認知立場，除了分析莊子是如何解構、批判世俗對於「名」的錯誤執迷外，也會討論為何「聖人」需要通過「無名」的工夫歷程方得成為聖人。莊子認為聖人如要擺脫名的羈絆首先應釐清「名」與真實世界之間的膠著關係，這樣才能打破掙脫符號技術對本我真性的控制。所以「無名」之說的本義就是要看透外在之「名」的虛實，擺脫「名」對個體意志及精神的羈絆，也讓生命自「名」的偏執中解放出來。除了作為一種個體的工夫修治外，「無名」也可視為莊子政治主張的理論基石。

關鍵詞：莊子、聖人無名、名實、名學、工夫論

* 國立臺北護理健康大學通識教育中心約聘助理教授。

An Explanation of Zhuangzi's “Nameless Sage”

Yau Yen-Chi

Assistant Professor, Center for General Education,
National Taipei University of Nursing and Health Sciences

Abstract

Based on the perspective of “nameless sage,” this study investigates on Zhuangzi’s interpretation of “name,” analyzes how Zhuangzi deconstructed and criticized the obsessive manner of pursuing “name,” and discusses why “sage” is required to gain “namelessness” in order to become a real sage. Zhuangzi thought that a sage should free himself from “name” and understand its relationship with the real world in order to break the symbols and gain control over the self. Therefore, “namelessness” is determined by the ability to see through the fake reality of “name” so that someone is spiritually liberated from the “name,” as well as releasing life from the biased “name.” Aside from being an individual labor of self-development, “namelessness” can also be perceived as fundamental theory of Zhuangzi’s political stand.

Keywords: Zhuangzi, Nameless Sage, Name and Reality, Logic, Gongfu Theory

莊子「聖人無名」解

姚彥淇

一、前言

〈逍遙遊〉為莊子一書的首篇，全文使用了許多奇想幻喻來描摹莊生所企慕的逍遙之境，其中所寄寓的至道妙理也幾可括莊子全書要旨。在首段中莊子先以鯤、鵬之喻來論「小大之辯」，接著再評論宋榮子和列子的工夫層次，評宋榮子是「猶有未樹也」，評列子則是「猶有所待者也」¹，認為他如能「乘天地之正，御六氣之辯」，即可遊於無窮成為無待之人。顯然莊子認為兩人其實未全入真宰玄冥之域。莊子最後以「故曰，至人无己，神人无功，聖人无名」作結，而至人、神人、聖人這三種類型人物顯然與前述的無待工夫有密切的關係，是體此道境的人格典範。所謂的「无己、无功、无名」似是指這三種工夫內容，但這該做如何的解釋？而這三種工夫又為何分別與前冠的三種類型人物——「至人、神人、聖人」聯結在一起呢？其中呈顯出什麼樣的意義結構？這似乎還需註家來進一步闡發其中的意蘊。

自從孔子提出「正名」之說後，「名」就是先秦諸子思想中一個重要的論辯議題²，不少思想家提出與「名」有關的論述。甚至後來有「名家」一派的分類稱呼³，就是以「名」為學術議論核心的思想流派。在莊子全書中，莊子也多次言及與「名」

1 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980），頁17。本文莊子原文及成玄英疏文皆引自此書，為免注文過度重出，僅在引文之末標明頁碼，不再另注版本年代。

2 像胡適就認為孔子的「正名」主義是中國古代名學的始祖，可參考胡著：《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍出版社，1997），頁66-76。

3 「名家」一辭最早是由司馬談〈論六家要旨〉所提出，其云：「名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。……名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情，故曰使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1986），頁1367-1368。

有關的討論，概括來看莊子對於「名」是採取負面性的否定態度。但這樣的態度傾向是從何而來？與莊子的其他方面的思想有何關聯？關於這樣的問題過去比較少見學界提出來討論。我們知道莊子哲學是以追求逍遙無待之境為上乘目標，而〈逍遙遊〉既然高舉「聖人無名」為理想人格體現無待工夫的重要象徵之一，那麼「無名」就不僅僅是莊子「名學」的中心至理，也是徹悟逍遙的重要心法之一。⁴因此，本文旨在從「聖人無名」的角度切入，探討莊子思想對於「名」的詮釋角度和認知立場，除了分析莊子是如何解構、批判世俗對於「名」的錯誤執迷外，也會討論為何「聖人」需要通過「無名」的工夫歷程方得成為聖人？這樣的體道標準為何會落在聖人之上，而非其他的理想人格型態？

二、「名」實者，聖人之所不能勝也

郭象對於「聖人無名」的注解是「聖人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也」（頁22），顯然郭象是從「性分自化」的觀點來解此四字，但既然萬物自得其名，那聖人與無名又有何直接干係？對於這個解釋上的隙縫，郭象並沒有特別去做闡釋。而成玄英的疏則將「至人、神人、聖人」詮釋為無待之人的三種體道面相，他以為「至、神、聖」可說是「體、用、名」三種道態的比喻：

至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖也。一人之上，其有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。此三人者，則是前文乘天地之正、御六氣之辯人也。欲結此人無待之德，彰其體用，乃言故曰耳。

⁴ 「無名」這樣的概念在老子一書中就已經被提出，多是用來形容「道」的渾虛之狀，如第一章：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」（頁2-3）、第三十二章：「道常無名。樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」（頁214-215）、第三十七章：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（頁241-242）、第四十一章：「道隱無名，夫唯道善貸且成。」（頁277）見蔣錫昌：《老子校詁》（臺北：明倫出版社，1971）。

（頁 20）

可是成玄英說「聖言其名」應該是指以聖人之名來稱具無待之德之人，但這並不能解釋「無名」的意涵。接著成疏又強調「正名百物，故謂之聖也」，顯然是將正名百物視為聖人之功業，但這與「無名」的表面辭意有很大的違反，除非成玄英認為「無名」是正名百物的正言若反之說，但他接下來卻無進一步的申說。因此，為何是聖人具有「無名」之德？關於這點成玄英的解釋和郭象一樣太過含糊，他們都閃避了「聖人」和「無名」在意義聯繫上的問題。

筆者認為我們應該分別從莊子書中對於「聖人」和「名」的性質定義，來逐步釐清這個疑惑。我們先從「聖人」看起。雖然「至人」、「神人」、「聖人」都被莊子目為理想的人格類型，但和至人、神人相比，莊子對於聖人的態度卻是褒貶互見、游移曖昧的。先將莊子對於聖人的讚譽舉例如下：

〈大宗師〉：故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不為愛人。
（232 頁）

〈大宗師〉：故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。（頁 244）

〈刻意〉：聖人休休焉則平易矣，平易則恬惔矣。平易恬惔，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。（頁 538）

〈秋水〉：為大勝者，唯聖人能之。（頁 594）

〈秋水〉：知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。（頁 596）

〈達生〉：聖人藏於天，故莫之能傷也。（頁 636）

〈徐无鬼〉：故海不辭東流，大之至也；聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏。（頁 852）

〈天下〉：以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。（頁 1066）

由以上的讚譽可看出，在莊子眼中聖人不僅是與天地同溟、與葆光合一的全真之君，在治世應物上也是游刃有餘而莫之能傷、大利天下而功成不居。因此，我們可從中見出莊子對聖人特徵的定義，莊子以為聖人並非化外修道之士，而是要具有內外兼

修的本領，出入人世內外的能力。所以無怪乎莊子稱道術裂解前，古人所見的純白大體為「內聖外王之道」，因為只要內在的修為臻入聖人之境，外在的王天下之業也就垂手可成了。

在先秦諸家的語脈中，「聖人」都是作為其學派所推崇最高理想人格，或實踐體現其學派最高價值理念人物的代名詞，就像大儒孟子稱聖人為「百世之師也」、「人倫之至也」⁵，而深得莊子敬重的老子也非常推崇聖人之治。⁶儘管他們口中所稱的聖人，在定義和內涵上各有不同，但這都不礙他們用聖人一辭來稱呼此類人物。莊子的典範型人物種類很多元，例如在〈逍遙遊〉所提到的神人、至人和聖人，但唯獨對於聖人，莊子除了大加讚譽外也有不少批評。批評的文字主要集中外雜篇中，而批評的理由之一是聖人以「仁義禮樂」之器淆亂天下、迷惑人心，如〈馬蹄〉有云：

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並……及至聖人，蹙蹙為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。（頁 336）

另外見同篇：

及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹉跎好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。（頁 341）

莊子以為聖人提倡以「仁義禮樂」治世，是對淳樸人性的一種戕害和污染，雖然動機是要以仁義禮樂拯救人心，但最後卻適得其反、禍害天下，就像三皇五帝治理天下，「名曰治之，而亂莫甚焉」⁷。

這樣的文字或許可視為儒、道學派對立下的產物，也代表了莊子對於儒家思想

⁵（影印阮刻）《十三經注疏·孟子注疏》（臺北：文化圖書公司，1970），頁 2718。

⁶ 老子一書特別推崇聖人的無為不爭之道，故使天下大治。如〈第三章〉：「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」（頁 23-26）、〈第六十六章〉：「是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」（頁 403-405）、〈第八十一章〉：「聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」（頁 467-468）

⁷ 見〈天運〉：「余語汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知僭於螭螽之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎，其無恥也？」（頁 527）

的一種評價。但以上的批評主要是集中在聖人的行為後果，而莊子對聖人提倡的理念，也就是「聖人之道」也大大加抨擊，而且言辭更見激烈，如〈胠篋〉：

嘗試論之，世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？……善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。故曰：胥竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。夫川竭而谷虛，丘夷而淵實。聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣。（頁346）

聖人所標舉的理念雖是善人的處世原則，但沒想到像盜跖這樣的惡人，卻也以聖人之道來賊殘天下，所以莊子以為從效驗結果來看，其實「聖人之利天下也少而害天下也多」，唯有聖人之道熄滅，天下方可治平止亂。只是莊子口中的聖人為何一方面可以「利澤施乎萬世」、「并包天地，澤及天下」，但另一方面又是殘害天下、荼毒人心的禍首呢？除了儒、道兩家對立意識的原因外，有學者用莊書內外、雜篇因出於不同作者之手，而產生了思想立場上的差異，來解釋這樣現象的出現。⁸將莊子一書的思想立場做割裂式的討論固然有其方便之處，也避免了許多邏輯上的難題，但近年有學者提出對這種詮釋方式的質疑，認為我們目前所見的莊書，是由不同時期寫定的文獻所編成，但混編的情形錯綜複雜，很難依內、外、雜的分篇就斷定各篇文獻時間的先後，甚至劃分思想立場的差異。⁹而同一位思想家固然會有思想內容上的轉變、矛盾，就像同一個學派內部因為後學者性向的差異，而對所繼承的學術遺產有了不同的詮釋和衍異。但對於莊書各篇的解讀我們不宜過份強調這種差異性，否則就會破壞了我們對莊子思想的整體性瞭解¹⁰，並陷入什麼才是莊子原本

⁸ 劉笑敢以莊書中複合辭的出現次數為依據，判斷《莊子》內篇基本上是戰國中期的作品，而外雜篇基本上是莊子後學的作品。而莊子後學他又依思想內容的不同，區分成「述莊派」、「黃老派」、「無君派」等三派。請見劉著：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁3-98。

⁹ 劉榮賢認為莊子一書乃是經過一百多年的文本積累後才編定的，內篇與外雜篇之間很可能出現了一部份混淆的現象，但他仍肯定內篇與外雜篇代表了莊學發展兩個不同的階段，不應該強將兩方都視為莊子本人的思想。見劉著：《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版社，2004），頁17-18。

¹⁰ 如徐克謙所言：「即如果把莊子放在先秦百家之學乃至整個中國思想史和中國文化史的宏觀背景之下來看，《莊子》一書作為中國傳統思想文化資源中一個具有獨立性的思想文本的整體特徵是很明

思想的純雜之辯。最好的詮釋方法應該還是，以內七篇作為莊子哲學在方法論和價值觀上的主體，將各篇不同的形式差異整合進內篇的主旨中。¹¹

接著來看「名」。「名」最常用來指對於某事物、對象的稱呼或稱號，通常與事物的本體、本質，也就是「實」相對，所以名、實常常在文脈中並列出現。從存有論的角度來說，世界的存在模態由名、實所構成，而我們對於世界的認知方式也由名、實所決定。如《莊子·則陽》所云：「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。」（頁 914）世間萬物的變化流轉之所以能讓我們察覺到，就是因為名實之故。而同篇中的大公調，在與少知討論「莫為」、「或使」的問題時亦云：「有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。」（頁 916-917）對我們而言客體（物）是存在於名實之中，反過來說我們也是透過名實來掌握客體的性質。但是對一般人來說，名實不只是一套單純的符碼或存有模式，更是我們人性慾望所汲汲企求的對象。通常入世之人都很難拒絕豐厚物質的享受、佔有，而且也都渴慕能獲得美譽令名的光環。這種人性趨向就連「聖人」也不能避免，如〈人間世〉所云：

且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之。是好名者也。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！（頁 139）

關龍逢、比干因「好名」而惹殺身之禍，堯、禹為「求實」而大興戰火兵燹。可見即是聖人也很難排解掉名實的誘惑，他們之所以會落入禍人禍己的境地，皆起因於他們對名實的渴求，所以文末最後會有「名實者，聖人之所不能勝」之嘆。

既然好名愛實是人性的自然趨向，那麼平日需高居廊廟、與世同塵、以治平為

顯的。儘管在這個整體內部也包含著一些互相矛盾的觀點，但這些矛盾之處尚不至於構成對《莊子》之作為一個整體的否定。我們寧可承認莊子思想是一個包含著內在矛盾的思想體系，而不忍輕易割裂《莊子》全書的整體。」見徐著：《莊子哲學探析——道、言、自由與美》（北京：中華書局，2005），頁 18。

¹¹ 因此本文所用的「莊子」一辭，並非單純指莊周本人，而是指涵括貫通全書意義脈絡的一套思想體系。

已任的聖人，就很難躲得過名實的誘惑而墮入危境。聖人不可能像「歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉」的至人一樣離世而居¹²，因為他負有緝理萬邦使之還歸清寧的重任，既然如此他反受囂囂天下制馭的機會，理論上來說也就更大了。因此，所謂的「聖人無名」就是莊子心目中對於聖人資格的界定標準，不少位居九五的聖人其實皆陷於名實之途而不知返，而這類聖人就是莊子所抨擊口誅的對象。另一方面莊子也藉這種嘲諷批判來突顯「聖人無名」之旨，唯有去名捨實方可與至真之道冥合無間。至於為什麼要「去名」、「捨實」方可為聖人？而又該如何「去名」、「捨實」？針對這些問題筆者於下一節做進一步的說明。

三、名實未虧而喜怒為用

莊子為何主張聖人要「去名」，是因為俗眾對於名聲抱有許多偏執和狹淺之見，這些主要是來自於對名、實之間膠著關係的誤解。名、實是相對性的概念，「名」一般作為事物事理的稱名稱號，形式上的意義比較大。而「實」的內涵可從世間之「價值」和事物之「本體」兩方面來談，價值包括了仁義禮信等倫常信念，本體則包括了對象本身或財權勢位等榮利實物。世人的常識概念皆以為「名」是由「實」所定，所以「名」的分別就如實反射了「實」的差異。更有甚者以為「名」就是「實」，只要攫取了「名」就等於享有了世間的價值，或佔有了事物的本體。但莊子以為在名、實之間並非是可以直接畫上等號的關係，而名、實彼此也不能直接代換。他以狙公的「朝三暮四」、「朝四暮三」寓言為例，來諷喻世人和眾狙一般，皆惑於萬物之「名」的表相差異而不自知，以為名的不同就代表了實的差異，因此讓狙公得以形式之名的任意置換來迷惑眾狙的情緒意向，眾狙也就自陷入「名實未虧而喜怒為用」的網羅裡。¹³

¹² 〈列禦寇〉，頁 1047。

¹³ 〈齊物論〉：「勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦芋，曰：『朝三而暮四，』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三，』眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人之

當然，被形式之名所迷惑的不只有眾狙，還包括了無數重名好譽之人，這種人皆是未認清名、實在實質上是處於一種分離的狀態，透過事物的聲名形色並不見得就能掌握事物的本質，如〈天道〉所云：

故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫，世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！（頁 488-489）

所謂「彼之情」就是對象的本質實情，對象表面的形、名與對象本身的實情往往有很大的差距，甚至根本是背反的。如〈天運〉裡的子貢有云：「夫三王五帝之治天下不同，其係聲名一也。而先生獨以為非聖人，如何哉？」（頁 526）子貢這裡指的「治天下之不同」主要是指方法和過程上的差異¹⁴，但是從「治天下」的價值信念來看他們的實情皆有通同之處，所以根據以實定名的原則，三王五帝皆是「名副其實」的聖人。可是老子卻用三王五帝其實是「名實不一」來反駁子貢，其云：

余語汝，三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中墮四時之施。其知僭於螭蜺之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎，其無恥也？（頁 527）

老子告訴子貢他所認知到三王五帝治天下的「彼之情」，其實也只不過是表面的形名而已，子貢被聖人和治天下的形名所惑，誤以為三王五帝皆實踐了治天下的理念。莊子以為世人所犯的錯誤就和子貢一樣，以為對象之名和價值信念可以畫上等號，雖然有相同之名（聖人）但並不代表其所實踐或承載的價值就是相同的。

如被事物的形名誤導了對事物實情的認知，所逐漸造成的影響就是自我的思考和判斷能力，也會慢慢的被「名」所牽引主宰。在〈逍遙遊〉中堯欲讓天下於許由，而許由拒絕的原因之一就是他深悟天子之名的形式性，不願被此名所制，所以他說：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？」（頁 24）但大部份的人皆缺乏許由這般的明智，終日汲營於逐名之途，以

以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」（頁 70）

¹⁴ 〈天運〉：「老聃曰：『小子少進！子何以謂不同？』對曰：『堯授舜，舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不肯順，故曰不同。』」（頁 527）

爲自己只要獲得了名聲，就可以主宰更多的實際利益。外雜篇的〈盜跖〉通篇要旨就是批判求名之士，如盜跖對來遊說他的孔丘大怒曰：

今長大美好，人見而說之者，此吾父母之遺德也。丘雖不吾譽，吾獨不自知邪？且吾聞之，好面譽人者，亦好背而毀之。今丘告我以大城眾民，是欲規我利而恆民畜我也，安可長久也！城之大者，莫大乎天下矣。堯舜有天下，子孫無置錐之地；湯武立為天子，而後世絕滅；非以其利大故邪？（頁 994）

此篇的孔丘深知一般俗眾的好名心態，想利用此點來遊說盜跖，但盜跖更深知「名」的虛實，不但令譽和毀謗是一體的兩面，而求名的後果往往是導致名實俱敗。就像「伯夷叔齊鮑焦申徒介推尾生」等六子，盜跖譏刺他們「無異於磔犬流豕操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也」（頁 998），他們都是爲求一時的榮名而喪失了寶貴的性命，可說是以名害實。¹⁵總括來說〈盜跖〉篇所欲批判的對象就是將「名」和本體畫上等號的好名之徒，此輩以爲只要擁有名聲的光環，就可以永遠坐享隨之而來的榮華實利。但殊不知最後的結果竟與起初心所求的形式之名完全相反，就像曾在歷史上享有盛名並統御天下的堯舜湯武，其子孫不但未能維持保有其名聲，甚至還國破身亡、名實俱墮。

就如同〈盜跖〉中的无足所言「人卒未有興名就利者」，古今世人努力求取令譽聲名，目的除了享受聲名所帶來的尊榮感外，更希望能藉聲名求得實利、爲自己的人生爭取更大的主動性。但最後的結果卻往往是聲名反客爲主，本來欲取聲名卻反過來被聲名所制，甚至被聲名所毀滅，就如〈天運〉所云：

以富為是者，不能讓祿；以顯為是者，不能讓名；親權者，不能與人柄。操之則慄，舍之則悲，而一無所鑒，以闖其所不休者，是天之戮民也。（頁 521）

世人皆好名愛權，得之就視如珍寶不肯棄、不肯讓，但不棄不讓的結果卻反而是被聲名所操縱牽制。不管情緒是恐懼還是悲傷，都是操控在聲名的有無，而非自由意志的抉擇（一無所鑒），因此聲名和權力的擁有者其實也就是一個失去主體自主性

¹⁵ 同篇的滿苟得也強調「無恥者富，多信者顯。夫名利之大者，幾在無恥而信」（頁 1002），利和名都是一般俗人之所好，但爲求得名利就必須去做背信之事，也因此他後來會有「名利之實，不順於理，不監於道」（頁 1005）的體悟了。

的「天之戮民」。另外如〈人間世〉所云：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知者也，爭之器也。（頁 135）

生命的本質（德）在求名的過程中自我消解了，而個別的生命體也爲了名陷入了互相鬥爭毀滅的循環，就算最後僅剩下了一位獨佔聲名的勝利者，所謂的獨佔、勝利也只不過是表相之名，因爲他仍然只是名的奴隸，而非名的主宰者。因此，莊子強調「名實者，聖人之所不能勝也」，就是有感於連聖人有時也會被聲名所惑，以爲世間的種種名相就是生命所欲追求的價值和本體。殊不知形式之名其實並非價值和本體，只能勉強說是「實」的外殼和綴飾，強將兩者一視同仁其實是淆亂了心智對事物實情的評判。而世人勞形忧心去求名實的最後結果，往往是反被聲名所牽制反噬，就算最後攫得了當初所歧求的軒冕榮華，那其實也僅是虛名的幻影而已。

四、入遊其樊而無感其名

莊子主張要「捨名去實」方可成爲聖人，而捨名去實的要旨就在於「無名」，唯有擺脫聲名的制約方算是擁有生命主體的自由。但這並非是要將個體生命置換到一個無形無名的窈冥之世，而是要在有情有信的天地大化世界裡，追求生命最大限度的恬淡之適和采真之樂。在〈人間世〉裡，當顏回要出發前往衛國任官前，孔子的一番告誡和提醒可謂是「無名」妙理的體現，其云：

盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。（頁 148）

孔子以爲混迹官場千萬不能爲名譽所惑，任何舉措也不要以追求令譽爲前提，如此方能在複雜的政治環境中葆光全真。另外在處事上也要保持「寓於不得已」的被動態度，因爲只要積極的態度一流露出來，就會容易招致「名」的勾引羈絆。但順俗消極的態度也不能太超過節度，如同篇的蘧伯玉所云：

形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患，就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。（頁 165）

內心保持和善、處事盡量遷就，當然是一種韜光匿耀的保身態度，但行之太過的話就會讓人誤以為自己是在求名計利，接著又落入了彼此傾軋的迴圈中無法自拔。

所以莊子的「無名」之說並非指完全離形去名、凌虛空而滅迹，而是指一種遨遊於天地人世之間，但又不為形名所擾的工夫。當然，要達到這種工夫不能僅如同郭象，將塵俗世迹做「迹」和「所以迹」之別，而是要透過神智真知徹悟「名」是對淳素道體的遮蔽、撓亂和裂解，如果一直耽滞在名聲的競逐，只不過是逐末棄本、桎梏真性之舉。所以〈齊物論〉裡有「六合之內，聖人論而不議」之說，其云：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。（頁 83）

深遠至極之大道原本沒有領域或高低的封限，但直到「是」之名一出現，各種表記事物類別的稱呼，或判定事理屬性的稱號，也就反覆辨正、相應滋生。就像有是就有非，有左就有右，所以只要新的稱名一出現，接著就會透迤出更多相對相反的名號或爭辯。雖然我們是靠物之名來分辨物物之間的身份和差異，但物之名同時也阻蔽了世人對於未始有封大道的直悟。因此聖人在面對宇內俗世（六合之內）的眾多名相，就採取了「論而不議」、「議而不辯」的姿態，以「不分」的態度面對「分」，以「不辯」的態度來應對「辯」，因為「分」、「辯」都是因求名而起的紛擾，也可說是困塞大道的名相之一。

而所謂的「聖人懷之」，就是聖人以抱素守真的貴精至神之道，來面對因名而起的囂塵。就如同〈秋水〉中的北海若所言：「以道觀之，物无貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。」（頁 577）之所以會有貴賤之等差就是緣於有貴賤之名，而貴賤之名就是物物之名的延伸。而物物彼此之間會「自貴而相賤」，就如同是、非之說的發生一樣，物物各執我是而彼非、我貴而彼賤。所以北海若接著說：「以道觀之，何貴何賤，是謂反衍。」（頁 584）因此不只是貴賤之名，六

合之內所有事物和事理之名都是在「反衍」的狀態，也就是反覆相生相和且循環無端。而由政治權力所帶來的榮冕、名聲或惡聲亦復如此，所以同篇中北海若亦云：

「帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義徒。」（頁 580）如果我們依此理假設推衍下去，此其時因順俗被譽為義徒，而當後來時移日轉、時俗標準也隨人心之變而轉，當時被譽為義徒者，是否又會被時人譏為篡夫呢？因此，一時的貴賤、榮辱之名皆不可憑恃，也不需隨勢位的榮達遷降而忽喜忽悲，因為這一切都只是物名的流轉反衍而已。

俗世之人都鎮日勞形累神以求顯名、取貴實，而所欲求的結果無非是拉大個體之間在名實上的差異化。因此莊子就從「道通為一」的角度打破俗見對於名實差異的執著認知，見〈齊物論〉：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然，惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。（頁 66-70）

章太炎以為〈齊物論〉這段話是針對公孫龍「物莫非指，而指非指」的學說而發，他認為公孫龍嚴格區分兩種「指」，也就是「能指」（符號）和「所指」（對象）的不同，可說認知到了名、實在性質上的差異。¹⁶但莊子則順其論述形式，再輔以「道」的觀點消解掉了名實於物的實在性，以及個別名及個別實之間的形式差別¹⁷，

¹⁶ 章太炎：「指馬之義乃破公孫龍說，指物篇云物莫非指而指非指。指也者，天下之所無也。物也者，天下之所有也。以天下之所有為天下之所無，未可。彼所謂指，上指謂所指者，即境，下指能指者，即識。物皆有對，故莫非境，識則無對，故識非境。無對故謂之無，有對故謂之有，以物為境，即是以物為識中之境，故公孫龍以為未可。莊生則云以境喻識之非境，不若以非境喻識之非境。蓋以境為有對者，但是俗論方有所見，相見同生二無內外，見下不執相在見外，故物亦非境也。物亦非境，識亦非境，則有無之爭自絕矣。」章著：《齊物論釋定本》（臺北：藝文印書館，1958），頁 38-39。有關章太炎的詮釋觀點，可參考陳少明的討論，見陳著：《〈齊物論〉及其影響》（北京：北京大學出版社，2004），頁 35-36。

¹⁷ 羅光順著成玄英將「指」釋為「手指」之義，另外加入了矛盾律的解釋觀點，其云：「名用為指物，名便也可以稱為指，因為名用為指物，名的用處，好比用手指物一樣。莊子這裡所說的以指喻指，

因此會有「天地一指也，萬物一馬也」之論。¹⁸既然世界萬物是「道行之而成，物謂之而然」，那麼事物會被稱為此名，就是緣於反映此名之實理，會被稱為彼名，就是緣於反映彼名之實理（惡乎然？然於然，惡乎不然？不然於不然）。因此不僅所謂的物之名僅是物之表相，就連我們以為定物名之實，也只是物情之表（無物不然，無物不可）。因為從精淳之道的立場來看，萬物之實僅是道的派生，而萬物之名就更是道的末迹了。因此，以道觀之萬物之名實莫不為「一」，所以莊子的齊物之論，也可說是在齊物之名實於大道之要樞。

因此，世人所營求者不管是形式的令名要譽，還是實際的富祿權勢，從窈冥玄道的觀點論之，其實都只不過是暫寄於世的物表之名而已。而〈寓言〉裡有一段話說明萬物萬理之言其實是變遷不居、流轉不定的：

有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者天倪也。（頁 949-950）

萬物自以為可的，就可以有一套言可之理，而自以為不可的，也可以有一套言不可之理。這段話的重點雖然是放在言、理關係之上，但是和名、物關係也有異曲同工之妙。不同之名區分了物物之間的差別，就像不同之言照顯了不同之理的分別（物固有所然，物固有所可），但不同之名、言就如同四時遞嬗、寒暑次序一樣，都只是萬物形表之遷環流轉（以不同形相禪，始卒若環）。因此名、言對事物事理的崖分雖都是實在的存有，但也都是由玄極道體所化生，如〈知北遊〉所云：

和公孫龍子的指物論有關係，一個名指一個物，便不能是其他的名，我們若把莊子的指改為名，『以指喻指之非指』，是哲學上的矛盾律，這個物就是這個物，不能不是這個物，或者說是有，不能同時又不是有。莊子喜歡從反面去說，不是手指不能同時是手指，或者說是無不能同時是有。」見氏著：《中國哲學思想史（先秦篇）》（臺北：學生書局，1982），頁 555。羅光的解釋也很有啟發性，因為如果「指」和「非指」可以作為互相補充或對照的意義符號，那麼就表示「指」和「非指」的區別也不是固定性，兩者之間的差別只是形式而非實質。

¹⁸ 可參考陳少明：《〈齊物論〉及其影響》，頁 36。

夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生，故九竅者胎生，八竅者卵生。其來无跡，其往无崖，无門无房，四達之皇皇也。（頁 741）

縱使我們是生活在有倫有形的實體世界裡，但「聖人」所求保愛者仍是那恍惚無形的深玄之道：

若夫益之而不加益，損之而不加損者，聖人之所保也。淵淵乎其若海，魏魏乎其終則復始也，運量萬物而不匱。則君子之道，彼其外與！（頁 743）

最後一句的「君子之道」換成「聖人之道」亦無妨，因為從語脈來看聖人、君子都是指同一種人格型態。而所謂的「君子之道」就是指淵淵若海、無限返始的終極至道，這種道體如成玄英疏所言「此而非遠，近在內心，豈其外也」（頁 744），所以是指一種虛己順物的內冥工夫，但並非否定世間萬物的存有，只是強調治內而不外求。

所以，今世之人若越是滯執於外部之名，或是以塵世的妄名為真，那麼離道就越遠。¹⁹因為對莊子來說生命的目標旨在追求內心的無名虛靜，而非爭逐有倫有形的外部世界，如〈庚桑楚〉云：

券內者，行乎無名；券外者，志乎期費。行乎無名者，唯庸有光；志乎期費者，唯賈人也，人見其跂，猶之魁然。（頁 795）

因此以無名之道治於靈臺者，雖然外表看似平凡但卻更冥符妙道，如成玄英所云：「無名，道也。履道而為於分內者，雖行而無名迹也。」（頁 796）捨治內逐外物者，終日炫名耀智以自滿，但卻是在僞毒生命而不自知。而治內者也不放棄所有外部作為，而是順中道處世、不以逐名為目的來行事，如〈養生主〉：

為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。（頁 115）

¹⁹ 從生成論的角度來看，萬物皆是由原初的渾沌之道所化生，消散之後復歸其本根，並非由萬物各自之名所定，所以越是滯留於物表之名，就是離物之本根越遠。如〈在宥〉所云：「萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物固自生。」（頁 390）

不為得令名而行善事，方可保身盡年，因為如是為求得聲譽而行善，這只是被聲譽所控，並非養真全生之舉。在〈山木〉中大公也是以「無名」之道來勸誡陷於陳蔡絕糧迫境的孔子：

昔吾聞之大成之人曰：「自伐者無功，功成者墮，名成者虧。」孰能去功與名而還與眾人！道流而不明，居得行而不名處；純純常常，乃比於狂；削跡捐勢，不為功名；是故無責於人，人亦無責焉。至人不聞，子何喜哉？（頁 680）

大公指出孔子行事上的盲點就在於不懂藏名晦迹，率子弟周遊列國的目的就在於逐功競名，以此動機處世不但形勞神損，還為自己及弟子招來傷生害命之禍。

而達到「無名」之道的的方法之一，就是讓精神意志不受外界紛雜訊息的干擾，反本還真與純白素淨之道境合而為一，如〈刻意〉所言：

純素之道，唯神是守；守而勿失，與神為一；一之精通，合於天倫。野語有之曰：「眾人重利，廉士重名，賢人尚志，聖人貴精。」故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。（頁 546）

不管是「重利」、「重名」還是「尚志」，都是讓意志陷落在外物諸「名」的絞繞中，唯有謹守淳朴之本、精粹之原，使神志保持在清謐無擾的狀態，方能稱的上是體道的「真人」。²⁰而這種強調謹守虛白無名以返還元「真」的工夫，在〈秋水〉裡亦有提到，如〈秋水〉中的北海若所言：

故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。（頁 590-591）

成玄英在解釋「無以得殉名」有云：「夫名之可殉者無涯，性之所得者有限，若以有限之得殉無涯之名，則天理滅而性命喪矣。」（頁 591）成玄英的理路可說是襲用了〈養生主〉「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨無崖，殆矣」的觀念而來，以有限的生命能量（包括身、心）要去競逐永遠不可能滿足的無限名利，最後的結

²⁰ 在〈應帝王〉的「壺子四相」裡，壺子也以將名實的干擾排出心靈範疇之外，作為洞見妙本神機、反虛還冥的重要過程之一，其云：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。」（頁 301）壺子所提的「天壤」、「名實不入」，可和「純素之道」、「聖人貴精」互參。

果只是讓自己的神形消磨在混塵之中。²¹

莊子主張德全聖人治國之要道，在於體認到形、名只是物之外表，是政治生活的末迹而非本體。所以形、名只能是過程而不是目的，如滯於形名就會被形名所傷，如〈天道〉所云：

故書曰：「有形有名。」形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道；可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也。禮法數度，形名比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以蓄下也。（頁 473）

形、名是自古就已知概念，非向壁虛造的抽象之物，是構成真實世界的基礎條件。而作為治國之具的禮法數度，也無非是物物之形名的一部份，但這只是治國之需而非治國之本。「驟而語形名」之人即是「迂道而說者」，終日馳逐外物而忘返本道，而最後之所以會落入「人之所治也」的處境。為何會被他人所制，就是因為自己過份留意名譽，所以先被名譽所制箝了。過去很多學者認為以上這段文獻有濃厚的黃老思想，甚至將此段文獻歸類為莊子後學（主要以外雜篇為主）的黃老派²²，但是從「無名」的內涵來看，此段文獻可視為對「聖人無名」的工夫路徑詮釋。

對莊子來說最理想的政治型態就是所謂的「明王之治」²³，如〈應帝王〉中老聃所云：

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。（頁 296）

明王之治可以實現的一大基礎也是建立在「無名」的前提之上，所謂「有莫舉名，使物自喜」依照成疏的解釋是「推功於物，不顯其名，使物各自得而歡喜適悅者也」

²¹ 〈駢拇〉有一段文字亦可與此義互通：「故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。」（頁 323）

²² 可參考劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，頁 299-317。

²³ 可參考陳政揚：〈莊子的治道觀〉，《高雄師大學報》16（2004），頁 255-272。

（頁 297），這裡所要隱晦不顯之「名」並非物物之名，從前句「功蓋天下而似不自己」來看，這裡的「名」是指治天下者的令譽美名。要成為理想的治天下者（明王），首要條件就是要能掙脫名譽榮銜的制約誘惑，非是為留美名於史冊而治天下，而是為治天下而治天下。如此一來便能使萬物群生各順適其本性而樂遊於世，天下便可得不治之大治。但為什麼統治者不顯己名就能使萬物群生各順其性呢？在這裡莊子和成玄英似乎都沒有解釋的那麼清楚，其實主要原因就在於，如果統治者之靈府能不受外在之名所制，自然也就不會以外加的形名去亭毒牢籠群生，使群生能保素分而暢其自然天性。

因此，我們可以大膽的用「無名主義」來概括說莊子的政治思想和治世主張，在〈應帝王〉裡莊子主張至人之所能「勝物而不傷」，是因為先能做到「無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。」（頁 307）所謂「無為名尸」依成玄英疏所釋就是不為名譽之主²⁴，而放棄統御佔有名聲的欲望，也就是防止反被名聲所制的最好方法。所以只要如〈刻意〉中所言，將精神意志保持在空虛澹漠的狀態，不去刻意引導形塑意志之所向，就可以達到「無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也」的境界，而這個境界也是與「天地之道，聖人之德」所欲追求的目標相契符。這裡我們又再度看到，「無名」與治天下的緊密關係。而〈則陽〉裡「無名」更被提升為一種宇宙論層次的化境：

四時殊氣，天不賜，故歲成；五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名。無名故無為，無為而無不為。（頁 909）

「道不私，故無名」就如同〈知北遊〉裡無始所言的「道不當名」²⁵，世間萬物依其本性流謝任化不止，唯有包容萬物的道體是恆常不遷，且為萬物之宗本。道體虛通無垠而不受「名」的封限故「無名」，因其在先天上不受實體之名的封限，所以世間有名之物皆能由其中發端曼衍而出。當萬物各自從道體中流化而出，自然就會任其素份本性代謝復始、生生不息。所以道之「無名」，乃是成就萬物各率其自性

²⁴ 《莊子集釋》，頁 307。

²⁵ 〈知北遊〉：「無始曰：『道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。』」（頁 757）

（包括天下政治之事理），自生自長（無不爲）的最主要原因。²⁶

五、結論

本文主旨在於解析〈逍遙遊〉裡「聖人無名」之說與全書義理架構的關係，以及莊子「無名」之說的意涵。概要來說「聖人」負有治平天下、安養百姓的重任，因此不可能像至人、神人一般，完全超逸於塵世之外、徜徉於無何有之鄉，他必須出入滾世混塵、綜理有名有實的群物蒼生，也因此聖人反受俗名攪擾制馭的機會，也就比出世的至人神人，或被治的黎民眾庶更大了。²⁷就像莊子自己所言「名實者，聖人之所不能勝也」，就連聖人有時也會陷入世俗的迷思之中，以爲物表之「名」就是所欲追求的價值和本體，因此外雜篇中許多對聖人之治的嚴厲抨擊或許就是緣

²⁶ 因此從「無名」的觀點來看，在〈應帝王〉裡天根請教「無名人」該請如何「爲天下」的寓言就充滿了啓發性，「無名人」回答的結論是：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」（頁 294）統治者將自己的「心」（意志）及「氣」（身形）放遊於虛淡玄漠的至德之世，不去做有爲的變改介入，萬物（天下）便可自得自化而大治。可參考成玄英疏，頁 294。而寓言中的「無名人」之名，其實隱涵了「無名」與「治天下」在意義上的象徵性關係。

²⁷ 當代學者對「至人、神人、聖人」的解釋多傾向「三位一體」的觀點，將三者的意義以統一觀點整合之，如葉海煙所云：「至於『至人無己、神人無功、聖人無名』，則已將人文生命的限度：己、功、名等一體化解，無己化己，無功化功，無名化名；無己而成至人，『有己』（有我）是生命達到高峰的阻礙，同理，神人與聖人皆已通過各種人文的試煉，皆進入了無窮的生命境界。就生命的最高境界而言，至人神人與聖人殊途同歸，其實是同一之生命，因已獲致生命的大統一。他們的不同名號來自各自所化解的生命的有限性，名異而實同。」見葉著：《莊子的生命哲學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990），頁 189-190。而筆者也認爲「至人无己、神人无功、聖人无名」是莊子體道無待人格的三種形態表徵，莊子將此境界分爲三態而分別名之，是要強調體道之士所面對的是一個複雜紛紜的世界圖象，在不同階段和有其需要超越的方內障蔽，和需要完成的方外目標。但「至人」、「神人」所側重的是得道之人超昇，而「聖人」則是強調該如何以道心來對觀照人間俗世，消解有爲造作給人心帶來的迫害，及復原被擾亂的自然秩序。三者的目標都是要爲超越俗世經驗給生命帶來的障蔽，只是關懷的層面各有不同，在工夫用力的重點上也就有了差異。我們可說他們都是透過超越名相將生命翻轉至更上一層境界，至人是爲上乘葆光至境，神人是爲求懸解神通，而聖人是要拯救陷溺的世界。只是本文會特別以「聖人無名」爲題來申述，主要是緣於莊子全書對聖人的態度是褒貶互見、游移曖昧，這種態度或許正是莊子聖人觀的一種特色。因此本文也就會特別強調「聖人」和「無名」的涵義互證，並以莊子全書中有關超越名相的言論來證成之。

自於此。但借用蘇軾的話來說，這種抨擊未嘗不是一種「呵祖罵佛」之意²⁸，以俗治來對照「明王（聖人）之治」（也就是「無名」之治）的可貴與難求。「無名」之說的本義就是要看透外在之「名」的虛實，擺脫「名」對個體意志及精神的羈絆，也讓生命自「名」的偏執中解放出來。除了作為一種個體的工夫修治方法外，莊子更將「無名」的意蘊效果提升到對生命存在目的的反思。

「名」作為一種象徵符號，時常制約操縱了個人價值意向和情感認同，這也是當代哲學常被討論到一個課題。²⁹莊子認為聖人如要擺脫名的羈絆首先應釐清「名」與真實世界之間的膠著關係，這樣才能打破掙脫符號技術對本我真性的控制。如〈天運〉所云：「黑白之朴，不足以爲辯；名譽之觀，不足以爲廣。泉涸，魚相與處於陸，相响以溼，相濡以沫，不若相忘於江湖！」（頁 522）為何莊子要物我彼此之間能相忘於江湖，其中原因之一就「名譽之觀，不足以爲廣」，外在的榮譽名銜並不能提撕生命境界的高度，只是讓生命多了更多的桎梏和枷鎖。戰國法家認為「審名」、「定名」是控制臣民和維持秩序的必要手段，從這點來看莊子的「無名」之說，我們也可視為是莊子與法家政治主張的對話。³⁰筆者最後再一次強調，「無名」並非要否定「名」的實有，而是摸索一種「入遊其樊而無感其名」的生命解放程式，如〈天運〉所云：「名，公器也，不可多取。仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可久處，觀而多責。」（頁 517）雖然「名」和仁義都是生命所不可缺，但將全部身心馳騁於其中而不知歸返，則不免沒命敗身。所以「無名」不僅是一種全生保

²⁸ 蘇軾：〈莊子祠堂記〉，《蘇東坡全集（上冊）》（臺北：河洛圖書出版公司，1975），頁 391-392。

²⁹ 筆者認為莊子的「聖人無名」之說可以和當代的消費文化研究相對話，在後現代的資本主義社會裡，各種市場商品早已被轉換成「符號／象徵」，透過無所不在的行銷和傳播手段，進入一般人的真實生活中，並勾引出一般人內心中無窮無盡的無意識慾望。在積漸日久之後，真實的生活領域就一步步被由「符號／象徵」所組成的超現實所取代。但縱使我們也會自覺到生活被眾多的虛擬商品需要所制約，但卻仍然很難避免消費行為。請見 Robert Bocock 著，張君玖、黃鵬仁譯：《消費》（臺北：巨流圖書股份有限公司，1995），頁 168-182。

³⁰ 《韓非子·揚權第八》：「用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之。上以名舉之，不知其名，復脩其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情。謹脩所事，待命於天。毋失其要，乃爲聖人。聖人之道，去智與巧，智巧不去，難以爲常。民人用之，其身多殃，主上用之，其國危亡。」陳奇猷校注：《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1982），頁 121-122。

性之道，更是「託不得已以養中」主張的一種實踐方式。³¹

引用書目

一、原典

（影印阮刻）《十三經注疏·孟子注疏》，臺北：文化圖書公司，1970。

瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1986。

蔣錫昌：《老子校詁》，臺北：明倫出版社，1971。

郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980。

陳奇猷校注：《韓非子集釋》，臺北：華正書局，1982。

二、近人著作

章炳麟：《齊物論釋定本》，臺北：藝文印書館，1958。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988。

葉海煙：《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1990。

Robert Bock 著，張君玖、黃鵬仁譯：《消費》，臺北：巨流圖書股份有限公司，1995。

胡適：《中國哲學史大綱》，上海：上海古籍出版社，1997。

劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版社，2004。

陳少明：《〈齊物論〉及其影響》，北京：北京大學出版社，2004。

陳政揚：〈莊子的治道觀〉，《高雄師大學報》16（2004），頁255-272。

徐克謙：《莊子哲學探析——道、言、自由與美》，北京：中華書局，2005。

³¹ 成玄英疏云：「不得已者，理之必然也。寄必然之事，養中和之心，斯真理之造極，應物之至妙者乎。」見〈人間世〉，頁160。我們也可以將「名」的存在視為世間一種必然之事，或是不得已依憑的生存座標，但吾人須以中和之心悠遊於眾名，但又不為眾名所制御，如此方才算是保持住生命的本真。