

莊子論名稱與名譽

王 煜

(一) 名與實之關係如賓主

《莊子》首篇《逍遙遊》早已點出「名者，實之賓也」。由於名實的賓主關係，所以《至樂》篇補充一句「名止於實」。名應「副」實，充其量是「符」實。假若名過其實，便似喧賓奪主。《知北遊》篇肯定「周、遍、咸三者，異名同實」，強調天道的普泛性 (omnipresence or ubiquity)。「異名同實」的特殊情形，就是《庚桑楚》篇所謂「名相反而實相順」。名實關係有兩個極端情況：首先是有名無實，如《大宗師》篇所載顏回問孔子說：「孟孫才……以善處喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？」其次是有實無名，譬如《應帝王》篇所言「有莫舉名」，意謂有其實而不必標舉名目，這是老聃向陽子居（楊朱）闡釋「明王（哲王）之治」所用的警句，可被濃縮成爲「莫名」或「無名」。老子力言哲王雖功蓋天下，然而貌似無功；哲王的教化普施於萬物，但是百姓恍惚未蒙其恩，甚至不能講出其名，正如《道德經》十七章所云「太上，下知有之。」如依吳澄本、《永樂大典》本作「太上，〔下〕不知有之」，那末人民根本不知君主的存在，君王的無爲之治便最徹底。不管庶民知不知道帝王的存在，君王能「使物自喜（自得、自適），立乎不測（奧秘的玄境），而遊於無有（無何有之鄉）」。道家批評儒家將道德施行「名目化」(itemization)，巧立仁義禮智誠信忠孝等德目(moral items)，遂令衆生毫無真情實感地馳騖攀援那堆外在化、僵固化、教條化(dogmatised)的德目。痛心疾首之餘，道家嚮往「端正而不知以爲義、相愛而不知以爲仁」(《天地》篇)這種不須德目的理想社會，美其名爲「至德之世」。須知儒家不得不提出德目以挽狂瀾，道家對儒家的抨擊委實過分，但是道家的「有實無名論」確屬高貴的理想。本文將詳細探討聖人「無名」此化境。

然而有其實者不必拒絕恰當符實的名稱，縱使他人給我失當的稱謂，我亦何必介懷？因為名字究竟是空虛的，對真我無所增損。試觀下列兩段：

蒲衣子（帝堯時賢人）曰：「……有虞氏（舜）不及泰氏（遠古聖王）。……泰氏，其臥徐徐（舒緩），其覺于于（盱盱，淳朴貌）；一以己為馬，一以己為牛；其知情（實）信（誠），其德甚真，而未始入於『非人』（用私智成心以否定別人，淪陷是非之領域）。」（《應帝王》篇）

士成綺見老子而問曰：「吾聞夫子（老子）聖人也，……今吾觀子（你），非聖人也。鼠壤有餘蔬而棄妹（昧，忽畧），不仁也；生熟（指食品）不盡於前，而積斂無崖。」老子漠然不應。士成綺明日復見，曰：「昔者吾有刺於子，今吾心正卻（隙乃空虛）矣，何故也？」老子曰：「夫『巧知』（探勝義而非劣義詐偽）神聖之人（名），吾自以為脫（免除）焉。昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。苟（如）有其實，人與之名而弗受，再受其殃。吾服也恆服，吾非以服有服。（我的行為經常如此，絕非刻意奮勉如此。）」（《天道》篇）

泰氏和老子都貴實踐名，牛馬與神聖既屬虛懸的名目，便不須推卻。進一步，倘若拒斥契實的稱謂，可能招惹災禍。

名實的有無，關連着形上學的自由意志論與決定論。《則陽》篇說：

少知（智慧狹陋者）曰：「季真之『莫為』（自由意志論），接子之『或使』（決定論），二家之議，孰正於其情，孰偏（偏）於其（正）理？」太公調（大公無私且能協和萬物者）曰：「……或之使，莫之為，未免於物而終以為過。『或使』則實，『莫為』則虛。有名有實，是物之居（滯於有）；無名無實，在物之虛（滯於無）。可言可意（可表達），言而愈疏。未生不可忌（禁），已死不可徂（阻）。死生非遠也，理不可觀。或之使，莫之為，疑之所假（二偏皆導致懷疑）。吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止。……或使、莫為，言之本也，與物終始。道不可『有』（使萬物存在），有（又）不可『無』（令萬物不存在）。道之為名，所假而行。或使、莫為，在物一曲，夫胡為於大方？」

齊國兩個賢人季真和接子分別執着無與有。前者強調天道沒有驅策萬物，即萬物皆自然獨化，依循自由意志；後者力言天道確實驅使萬物、決定萬物之方向或行為。代表正宗道家的太公調超越了、擺脫了自由意志論和決定論之對峙，認為天道非虛（無）非實

(有)，再將此理應用於言(有聲)默(無聲)的對立，指出「至言無言」或「大音希(無)聲」(《老子》四十一章)並非最高境界(化境)，應當雙遣(遮撥或否定)言默，以臻「極議」(ultimate discourse)。「道」之「名」是假託的，正如佛家所謂假名、施設、建立、善巧、方便，皆為權宜(expediency)。「道」之「實」恰似「極議」，其實函蘊了「極議」，也超越了有(有名有實)和無(無名無實)的對峙。

(二) 名實之兩義：名物與名利

「名實」又可連成一詞，共有下列五篇六次：

- 1 《齊物論》：狙公賦芣(杼)。曰：「朝三而暮四」，衆狙皆怒；曰：「然則朝四而暮三」，衆狙皆悅。「名實」未虧，而喜怒爲用。
- 2 《人間世》：且昔者桀殺關龍逢(逢)、紂殺王子比干，是皆「修」其身以下僇拊(撫恤憐愛)人之民，以下(卑賤)拂其上(顯貴)者也。故其君因其「修」(修飾)以擠(排斥)之，是好名者也(唯恐君名被臣名所震撼或壓倒)。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實(利)無已。是皆求「名實」者也，而(汝)獨不聞之乎？「名實」者，聖人之所不能勝也(堯、禹等聖君亦未能感化上述三位貪名好利的劣君)，而況若乎？(孔子勸誡顏回說：何況你獨力觸犯衛君，豈能免遭刑戮？)
- 3 《應帝王》：壺子(列子之師)曰：「鄉(邴，往昔)吾示之(神巫季咸)以天壤，「名實」不入[靈府]，而機發於踵(《大宗師》篇云「真人之息以踵」)。是殆見吾「善(生)者機」也。嘗又與來(改天再帶季咸來吧)！」
- 4 《庚桑楚》：請常言「移是」(真理標準之變易)。是以生爲本(執着生死問題)，以知(cunning)爲師，(《齊物論》云：「夫隨其『成心』而師之，誰獨且無師乎？」)因以乘(起用)是非；果有(遂生)「名實」，因以己爲質(是非之主宰)；使人以己爲節(致令庸衆偏執虛名以爲節操)，因以死償節(所以世俗都心甘情願地奉獻生命以報答他的節義)。若然者，以用(被權貴錄取)爲知(巧)，以不用爲愚；以徹(運氣亨通)爲名(榮耀)，以窮爲辱。「移是」，今之人也，是蜩(蟬)與學鳩同於同也。(昆蟲小鳥肯定蓬蒿小樹而嘲諷一飛沖天的鯤鵬，同是鼠目寸光，所謂燕鷗不知鴻鵠志。現今凡夫俗子恰似蜩鳩，堅持隨時、地、人諸因素而轉移的是非標準。)

5《則陽》：陰陽相照相蓋（害）相治（生），四時相代（禪）相生相殺，欲惡、去就於是橋起（高聳或遽起），雌雄片合（交配）於是庸（常）有。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（誌）也。隨序之相理，橋運之相使（五行互相驅策），窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已（窮盡物理而未盡道理，即止於形而下之領域或現象界而不能通透形上界或本體界）。覩（悟）道之人，不隨其所廢，不原其所起（不推敲萬物興衰之根源），此議之所止。（僧肇《涅槃無名論》亦謂「言語道斷，心行處滅」。斷滅就是止於其圍限封畛。）

綜觀上引六次「名實」，只有兩種含義，每種同有三次：

一、名稱（name）及其所指（object or referent），即1、4、5此三篇所用。

二、虛名與實利，即2、3此兩篇所用。而且《應帝王》篇「名實」指對於「名實」的觀念與情意，遂較《人間世》篇所用「名實本身」之意更為抽象。《孟子·告子》下篇載滑稽大師淳于髡問孟子道：「先名實者，爲人也；後名實者，自爲也。夫子在三卿（司徒、司馬、司空）之中，名實未加於上下（未匡正國君和助益人民）而去之（辭職），仁者固如此乎？」此中「名實」亦指嘉名和事功。

（三）名指稱謂：具體名詞與抽象名詞

稱謂可分具體和抽象兩類。具體的稱謂如：「其名爲鯤……其名爲鷗」（《逍遙遊》）、「其名爲風」（《齊物論》）、「無名人」、「淵有九名」（皆《應帝王》）、「泰初有『無』：無『有』、無『名』」（《天地》）、「邊竟（境）有人焉，其名爲竊（偷取聖迹以欺世盜名者）」（《天道》）、「其名爲鷓鴣」（《秋水》）、「其名爲鳩掇……其名爲乾餘骨」（皆《至樂》）、「名曰建德之國」、「東海有鳥焉，其名曰意怠」、「道流而不明居，得（德）行而不名處，純純常常，乃比於狂（《莊子》『猖狂』一詞採取勝義——無心或自然）」（皆《山木》）、「合十姓百名而以爲風俗也」（《則陽》）、「柳下季（惠）之弟名曰盜跖……而名曰盜跖」（《盜跖》）、「如而（凡）夫者，一命（受封爲士）而呂鉅（鬻張），再命（受封爲大夫）而於車上舞（舞），三命（受封爲卿）而名諸父（直呼長輩之姓名），孰協唐許（誰堪匹配帝堯和許由之間的禪讓美德）？」（《列禦寇》）。以上諸「名」，不論充名詞或動詞，皆用以稱謂具體的實物。

作抽象名詞的稱謂如：「其名爲弔詭」（《齊物論》）、「萬物云云（芸芸），各復其根。（《老子》十六章云：「夫物芸芸，各復返其根。返根曰靜，是謂復命。」）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（窺）其情（實）：物固自生。」（《在宥》）、「三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉」（《天運》）、「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（塑造萬物形相之天道本身沒有形相），道不當名（即《老子》首章「道可道，非常道；名可名，非常名」、三十二章「道常無名」、四十一章「道隱無名」、《齊物論》「不道（言）之道」）」（《知北遊》）、「精神四達並流，無所不極。上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可爲象，其名爲同帝。」（《刻意》）、「道不私、故無名。無名，故無爲。」、「道之爲名，所假而行」（皆《則陽》）。

（四）「形名」或循名責實乃末而非本

《天道》篇論治國之道乃分九等之價值層級，不相凌越或顛倒：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之（焦竑《莊子翼》引王安石言：「仁有先後，義有上下，謂之分；先不擅後，下不侵上謂之守」），分守已明而「形名」次之，形名已明而賞罰次之。賞罰已明而愚知（智）處宜，貴賤履（踐）位；仁賢不肖襲情（用實），必分其能，必由其名（循名責實）。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身；知謀不用，必返其天（素樸之本性）。此之謂大（太）平，治之至也。故《書》（道家古典）曰：「有形有名」。形名者，古人有之，而非「所以先」（本冥在價值上優先於形名等末迹）也。古之語大道者，五變（遞降至第五項）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（忤）道而說者，人之所治（只配被統治）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（eristic），一曲（偏）之人也。禮法數度，形名比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。

顯然這是針對先秦法家的。法家以法律賞罰爲本，道家視之爲末。道、法兩家的價值層級剛巧相反而不相容。須知《莊子·外篇》中以「天」作篇名首字的連續三篇《天地》、

《天道》、《天運》乃一單元，特色在高度濃烈的儒家思想，如《天地》篇尊稱孔子為夫子，講「愛人利物之謂仁」，《天道》篇強調天地與人道的尊卑先後，《天運》篇謂至（真）人「假道於仁，託宿於義」，這都表現了作者對儒家相當欣賞與尊重，而對法家的形名賞罰頗為輕蔑和貶抑。近人羅根澤說得中肯：「其著作時代在法家大成之後，就是在商韓之後，其年代最早不能超過嬴秦，大概是漢初的作品。」¹ 難怪羅氏相信那三篇「為漢初右派道家所作」，而掙擊仁義聖智的《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》即《外篇》之首四篇「為戰國末年左派道家所作」。至於《天下》篇「《春秋》以道名分」之「名分」乃儒家之「正名」觀念，非法家之「形名」。

（五）名譽乃公器兼凶器

《老子》十七章說：「太上，下（不）知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。……功成事遂，百姓皆謂『我自然』。」此將帝王排列成四等：道家型、儒家型、法家型、昏庸型（不成家）。備受人民親愛讚頌的儒家型聖君並非登峯造極，因為仍未免於盛名之累。在大成化境的道家型聖君，根本不求身外的聲譽，人不知而已不慍（借用孔子語而將人字轉指國民），掌握國家之舵，決定國家的方向，起着舵手燈塔的作用，然而人民卻不曉得沾了他人之恩澤，以為本身原來便如此，單靠自力之自動自發。聖君非但不馳驚令譽，深悟「至譽無譽」（《老子》三十九章及《莊子·至樂》），而且甘願承擔全國的污辱和災殃：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。」（七十八章）。老子斬釘截鐵地自問自答：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」（四十四章）生命的可貴甚於身外的名利，養生在於心理方面的節制（知足）和行為方面的節制（知止）。

莊子之異於老子，主要在以情趣心（aesthetic mind）為真我。剝奪真我情趣的，就是兩大凶器——知巧與名譽。《人間世》篇假託孔子教導顏回說：

且若（你）亦知夫「德之所蕩」而「知之所為出」乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札（軋）也；知也者，爭之器也。二者凶器，非「所以盡行」也。

「凶器」此觀念也許源於《老子》三十一章「夫佳（唯）兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。……非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。」但是莊子所箴貶的知與

¹ 羅根澤著《諸子考索》，北京，人民出版社，一九五八，頁二九〇。左表激烈，右表溫和。

名，比老子所訶斥的佳兵，更屬不祥，因為智詐是本是因而軍事乃末乃果。進一步說，智詐與鬥爭互為因果，如鷄與卵彼此相長，綿延不絕。攘奪名位，必生傾軋。「智用則爭興」（郭《注》），爭興則智用，故名知皆不應流行世間。郭象注《養生主》篇首句云：「知之為名，生於失當，而滅於冥極」，強調「知」之本質在向外追逐之「矢」向。此乃違反道家所倡收斂、逆覺，而成西方科學形態的浮士德精神。馳逐經驗之知、見聞之知、現象之知，引致自我疏離，與真我隔闕。必須將此知收回，如孟子所謂「求其放（迷失）心」，使渾冥於道心真我的絕對自體或「至分」，方能泯滅失當之知，呈現那擺脫經驗內容的玄知——無知之知（《人間世》篇所言「以無知知」即「以無翼飛」），用道心或情趣我觀賞萬物之自在相，雖知而無主客對峙之知相，因為個人的「在其自己」與萬物之「在其自己」玄同冥合。這比柏格森所倡直覺更趨玄妙了。《外物》篇發揮《人世間》篇云：「德溢乎名，名溢乎暴（露），謀（計）稽（考察）乎諛（弦象徵緊急），知出乎爭，柴（封閉性）生乎守（偏執）。」這段警語指出：人恆因好名而刻意表演德行，以致內德疏離自我，淪為外散於羣眾心中的虛名。所以《養生主》篇說「為善無近名」。

名不但是凶器，亦為公器。《天運》篇假託老子教訓孔子說：「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（久）而多責。」這裏仁義非個人的真情實感，而是經已公共化的仁義聖迹，如史鱸之忠、曾參之孝。公眾化的聖迹正像旅館，不應長駐久留其中；恰似對於羣眾共同擁有的名位，不宜貪佔。道家的本色，允許借用一切聖迹名器，但嚴禁執着，對身外物特別採取「不着」（non-attachment）的態度，而未至於佛家的「捨離」（detachment）。《山木》篇又借一位哲人之口勸誡孔子道：「昔吾聞大成之人（老子）曰：『自伐者無功（二十四章），成功者墮，名成者虧。』孰能去（棄）功與名而還與眾人！……削迹捐勢，不為功名。……至人不聞（即《逍遙遊》『聖人無名』），子何喜〔名〕哉？」此同《天運》篇，批評儒家好名，過分羨慕和爭取公器。

但是縱使不求名，仍易被誤解和排擠。《人間世》篇假託孔子向顏淵說：「且德厚信祗，未達人氣；名聞不爭，未達人心。……若能入遊其（衛君）樊而無感（撼）其名，入則鳴，不入則止。……則幾矣（盡了人道）！」顏子道德樸厚誠實、與世無爭，可是世俗未必了解他。一旦向衛君陳述仁義，便易名高震主。為明哲保身計，衛君聽得入耳時方可進言，如禪宗所倡「路逢劍客須呈劍，不遇詩人莫獻詩」，免致誤觸暴君之逆鱗而殉仁義之名。《人間世》篇又借衛靈公賢臣蘧伯玉之口規勸將作靈公太子師傅的顏闔

說：「形莫若就，心莫若和。雖然，之（此）二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且爲顛爲滅，爲崩爲蹶；心和而出，且爲聾爲名，爲妖爲孽。」如謂事君如事虎，則亦可謂事太子如事乳虎幼虎，難免兩重危機：倘若過分遷就，便與王子同樣頑劣，起不了薰陶教化的作用，便愧爲人師；另一方面，心地須「順人而不失己」（《外物》），切忌獨樹令譽、「出」人頭地。真人「乘道德而浮遊……無譽無營（毀）。一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲」（《山木》）；「齊（齋）三日而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非（毀）譽巧拙」（《達生》）；「外（忘）非譽」（《庚桑楚》）；「雖以天下譽之，得其所謂（合理），譽（傲）然不顧；以天下非之，失其所謂（悖理），儼然（無心貌）不受。天下之非譽，無益損焉，是謂全德之人哉！」（《天地》）

（六）求名甚至殉名乃悲慘之墮陷²

《繕性》篇的結語如暮鼓晨鐘地發人深省：「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」媚俗以沽名釣譽者其生命重心乖離自己，顛倒了價值之重輕本末，重外輕內。《達生》篇云：「凡外重者內拙。」存在主義者貝底葉夫亦謂：「奴役之世界乃自我疏離的精神之世界。外在化（exteriorization）是奴役之源，而內在化（interiorization）才是自由。奴役表示疏離（alienation，即郭象注《莊》時所謂疏外），即人性向外界之投射噴入（ejection）。」³ 又倡自由人感到身居精神世界之中心（非自我中心 egocentric），而非

² 存在主義之代表人物海德格謂人生（Dasein）有三時態：往昔、現在、將來，而往昔具事實性（facticity），將來具存在性（existentiality），現今則具之墮陷性（fallenness），有三種模態：漠不關心之閒言瑣談（idle talk）、好奇（curiosity）及曖昧模糊（ambiguity）。海氏未強調殉名之爲墮陷。請閱 Heidegger, *Being and Time*, tr. Macquarrie & Robinson (New York: Harper & Row, 1962), pp. 211-24; W. A. Luijpen, *Existential Phenomenology* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1960), Ch. 4.

³ Nikolai (Nicolas) Berdyaev, *Slavery and Freedom*, tr. R. M. French (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p. 60. 此書剖析人對下列各項事物之奴隸狀態：實有（Being）、上帝、自然界、社會、文化、自己、國家、戰爭、民族主義、貴族主義。頁六一云：「愷撒此帝國主義的英雄是一奴隸；他是世界、權力意志和群眾的奴隸；如無民衆，他不能實現其權力意志。」權力意志一詞源於尼采名著 *The Will to Power*。貝底葉夫另一傑構《人之命運》亦爲俄國東正教型存在主義之倫理學，有英譯本 *The Destiny of Man*, tr. N. Duddington (New York: Harper & Row, 1960)。關於愷撒，貝氏有書名《精神界與愷撒界》*The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*, tr. D. A. Lowrie (London: Victor Collancz, 1952)。

居處客觀化之世界的邊緣。道家理想中的真人亦然。

可惜世俗受虛榮心支配，或「求高名（顯貴）之麗（櫺即屋棟）」（《人間世》）、或「求名而能自要（自我徵譽）」、或「斲（期）以詭幻怪之名聞」⁴（皆《德充符》）、或「行名失己」（《大宗師》）、或如「廉士重名」（《刻意》）、或如「枯槁之士宿名」、或「名若儒墨（囿限於名言）而凶」（皆《徐無鬼》）、或「相引（標榜）以名」（《外物》）、或「未有不與名就利者」（《盜跖》）、或如惠施「欲以勝人爲名（愛勝利甚於真理）……卒以善辯爲名」（《天下》）、又或「好經大事，變更易常，以挂（取）功名，謂之叨（四患之一）」、或「擢（拔除）德塞性，以收名聲」（《駢拇》）、或「獨弦哀歌以賣名聲於天下」（《天地》）、或如「世人以形色名聲爲足以得彼（意）之情（實）」（《天道》）、或「飾小說（idle talk, small talk）以干（求）縣令（高懸之令譽）」⁵（《外物》），皆如《列子·天瑞》篇所謂「修名譽，誇張於人」。求名的極端情況稱爲殉名：

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，其於傷性以身爲殉，一也。（《駢拇》，故賈誼《鵬賦》云「貪夫殉財，烈士殉名；夸夫死權，衆庶憑生。」）

無（毋）以人滅天（自然），無以故（習氣⁶）滅命，無以得殉名。謹守〔天命〕

⁴ 魯國兀者叔山無趾向老子抨擊孔子渴望詭譎魔幻的聲譽，根本將孔子化作惠施、公孫龍等名家，不合事實。《天地》篇醜化孔子爲「獨弦哀歌以賣名聲」、《駢拇》篇指曾參、史鱸「擢德塞性」，都太訴諸情緒、偏激失當。《盜跖》篇辱稱孔子爲盜丘，乃最偏激。

⁵ 羅根澤認爲：「此篇（《外物》）也（如《徐無鬼》、《列禦寇》）是道家的雜俎，不過產生的時代，當在西漢。〔理由〕（一）篇中……小說之名，不見於先秦載籍；「縣令」，據《漢書·百官公卿表》上，是秦官，而漢代承用之。……漢初，承戰國秦楚久戰思靜之後，道家應運而起。」（同註1，頁三〇五）此說有理，但未可斷定。羅氏《諸子考索》諸篇以《管子探源》最可靠。

⁶ 友人韋達新譯《成唯識論》有漢、英對照，將唯識宗「習氣」（梵文 VASANA）繙爲能（energy）或種子印象（seed-impression）。今借用此術語，泛指「習心」（habitual mind）之氣質。參閱 Tripitaka-Master Hsüan Tsang, *Ch'eng Wei-Shih Lun, The Doctrine of Mere-Consciousness*, tr. Wei Tat (Hong Kong: The Ch'eng Wei-Shih Lun Publication Committee, 1973), pp. 96-99. 按依傳統，此《論》之作者乃印度護法（Dharmapada），韋氏改作護法之大弟子三藏法師玄奘，旨在顯揚中國僧侶之造詣，表示玄奘「青出於藍、冰寒於水」（典出《荀子·勸學》篇）。韋譯的優點之一在譯文中配合原文與玄奘高足窺基之《成唯識論述記》。

而勿失，是謂反（返）其真。（《秋水》）

伯夷叔齊……鮑焦……申徒狄……介子推……尾生……此六子者，無異於磔犬（被宰吃之狗）流豕（被投於水以祭河伯之豬）、操瓢而乞者，皆離名（離指黏附，而陳碧虛《莊子闕誤》引張君房本作利名，即殉名）輕死，不念本養壽命者也。……小人殉財，君子殉名。其所以變其情、易其性，則異矣；乃至棄其所為而殉其所不為，則一也。（《盜跖》）

道家堅持不應為身外物犧牲，不管那對象是名利財勢抑或仁義禮智、愛情友誼、甚至國家民族。古希臘某哲人曾發豪語，宣稱願冒被熔解之險而奔附太陽探討真理，此種浮士德精神，道家毫不欣賞。假若不殉名利，又應如何對待名利？《盜跖》篇提出「棄名利」，但儒道兩家所採的方式不同：

子張（代表儒家）問於滿苟得（代表偏激駁雜之某些道家）曰：「盍不為行（為何不勤修德行）？無行則不信（獲信任），不信則不任（接職），不任則不利（受祿）。故觀之名，計之利，而『義』真是（正確）也。若棄名利，反之於心（返躬自省），則夫士之為行（讀書人的行爲），不可一日不為（實踐仁義）乎？」滿苟得曰：「無恥者富，自信（誇）者顯。夫名利之大者，幾在無恥而信（多言）。故觀之名，計之利，而『信』真是也。若棄名利，反（返）之於心，則夫士之為行，抱其天乎（守本性嗎）？」……

滿苟得曰：「……且子（子張）正為名，我正為利。名利之實，不順於理，不監（鑑即明）於道。……」

孔子的高足顓孫師字子張，倡議憑義求利，從仁義的正途以求富貴，用誠信以取信於世，勸勉滿苟得捨離名利。滿氏卻用信字代表矜誇喋喋，譏刺偽君子如政客之類憑花言巧語、亂開空頭支票以取信於民，信字遂成雙關語。他珍視素樸的天性、輕視儒家標榜的德目，表現道家本色。

（七）在作用而非原則上肯定「名」

試觀下列三處：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。明此以南鄉（向），堯之為君也；明此以

北面，舜之爲臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王⁷之道也；以此退居而閒遊，江海山林之士服；以此進爲而撫世，則功大名顯而天下一也。（《天道》）（按「名顯」已近儒家口吻，依道家《莊子·外物》篇：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。」）

〔黃〕帝曰：「……吾又奏之以陰陽之和，……其聲揮綽（寬裕），其名高明（名符其實，便是高明的稱謂）。……」（《天運》）

仲尼曰：「無入而藏（勿太內向），無出而陽（勿太外向），柴（屹）立其中央（固執中道）。三者若得（按第三句實蘊函前兩句），其名必極（成爲登峯造極的聖人，獲聖人之名）。……」（《達生》）

道家不反對符實的名稱聲譽，只鄙視刻意求名。《天下》篇且對名與法在作用上有所肯定：

以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一二三四是也，百官以此相齒。（按希臘畢達哥拉斯學派則以一二三四依次代表幾何學之點綫面體）

然而《天下》篇的判教式「莊語」（非寓言、重言、卮言），將人格分爲四等，第一等當然是道家的天人、神人、至人、聖人，第二等是儒家的君子，第三等是操持名法的官吏、包括法家人物，第四等是庶民。名法究竟屬末不屬本，只可肯定其用。

《莊子·讓王》篇與《韓詩外傳·廉稽》篇皆謂楚國屠夫「屠羊說」要恪守國法而拒絕晉謁楚昭王及其所賞爵祿，理由在愛惜國君及本人雙方的令譽和人格：

大王失國，非臣之罪，故不敢伏其誅；大王反（返）國，非臣之功，故不敢當其賞。……楚國之法，必有重賞大功而後得見（晉謁），今臣之知不足以存國而勇不足以死（殺）寇。吳軍（伍子胥奔吳請兵破楚以雪父仇）入郢，說畏難而避寇，非故（有心）隨大王也。今大王欲廢法毀約而〔接〕見說（屠羊說），此非臣之所以（願）聞於天下也。……夫三旌（三公、三卿、三珪）之位，吾知其貴

⁷ 素王一詞，指有名無位之聖人，似始於漢初。雖然《史記·股本紀》有此詞，但確定爲先秦著作之典籍似無此詞。羅根澤以《天道》篇作者爲漢初右派道家，頗具說服力。

於屠羊之肆（店鋪）也；萬鍾之祿，吾知其富於屠羊之利也；然豈可以貪爵祿而使吾君有妄施（濫賞）之名乎！說不敢當，願復反（返）吾屠羊之肆。

一介屠夫，以行為註解了《刻意》篇「廉士重名」一語。他非積極求名，而是消極地避免惡劣的名聞。他似提醒楚昭王說：「唯名與器，不可以假人（隨便附託），君之所司也。」（借用《左傳》成公二年孔子語）或「德盛義尊，而不好加名於人，……如此者制人者也。」（《管子·樞言》）

儒家與法家非但在作用上，更在原則上肯定名稱聲譽。儘管達巷黨人喟嘆說孔子博學而無所成名，但是孔子確實珍視成名，輕視那些至中年仍未成名之輩。孟子極度重視「名實」勢位，荀子讚美「孔子仁知且不蔽，……故德與周公齊，名與三王並」（《解蔽》），撰《正名》篇闡揚孔孟的正名觀念。《解蔽》篇又肯定正當的名利云：「鮑叔、甯戚、隰朋仁知且不蔽，故能持（輔）管仲而名利福祿與管仲齊；召公呂望仁知且不蔽，故能持周公而名利福祿與周公齊。」世俗卻不擇手段，如縱橫家張儀所言「爭名者於朝，爭利者於市」（《戰國策·秦策》），法家遂利用名利以便統治：

恃與國，幸名利。（恃黨與之友國，但不推讓名利）如此者，人之所制也。（受制於敵）……名正則治，名倚則亂，無名則死，故先王貴名。（《管子·樞言》）

名利治小人，不可無名利。（《尹文子·大道》上）

名利之所湊（聚），則民道之（蹈）之；主操名利之柄，而能致功名者，數（術）也。（《商尹書·算地》）

集法家大成的韓非，卻不將名、利連成一詞。而早期法家慎到雖帶道家精神「棄知去己……終身無譽」（《天下》），可惜以土塊作標準，犧牲個性、生命力、創造力，苛求形式上的削平，實踐了劣義的「齊物」，類似海德格所講的「無名人」。但是慎到的至人不用知且忘我，海氏的「無名者」用知而執我！

（八）道家之勝義「無名」對照當代西方之劣義「無名」

印度唯識宗強調「名言不顯自性（self-nature）」（《瑜伽師地論》卷七十三），又自設對話以貶抑名言為世俗（劣義）的「有」（事物）而非超世俗（勝義）者：

問：名，當言「世俗有」？當言「勝義有」？答：當言「世俗有」。由三因緣故：一、雜染起故。二、施設器故。三、言說所依故。（《瑜伽師地論》卷七十二）

佛道兩家所倡「無名」皆「勝義無」，迥異於儒家。道家假託孔子高足子貢對老子說：「夫三王五帝之治天下不同，其係聲名一也。而先生（老聃）獨以為非聖人，如何哉？」（《天運》）可見子貢重視牢繫於民心的嘉名盛譽，至少道家認為如是。《莊子·內篇》的末尾早已訶斥聖王：《大宗師》篇借許由之口說「堯已黷汝以仁義，而剗汝以是非，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙（逍遙自得）之塗（途）乎？」然後假託顏回向孔子講忘卻仁義、禮樂以臻坐忘；《應帝王》篇假託賢人蒲衣子批評帝舜謂「有虞氏，其猶藏仁以要（邀、徼）人；亦得人矣，而未始出於「非人」。」莊子認為堯舜仍憑仁義諸德目來招攬羣衆，未嘗超離「是非的畛域」（「非人」原指否定別人，引申作是非），僅屬儒家形態的有名聖人，尚非道家理想的無名聖人。道家真人「無為名尸」（《應帝王》），不近聲譽的主宰，《淮南子·詮言訓》亦謂「聖人不為名尸」，《抱樸子》也說「金玉崇而寇盜至（《老子》九章『金玉滿堂，莫之能守』），名位高而憂責集。」真人「并包天地，澤及天下，而〔民〕不知誰氏。是故生無爵，死無諡，實（利）不聚（《老子》八十一章『聖人不積』），名不立。此之謂大人。」（《徐無鬼》）。伍員忠耿，「爭之以殘其形（軀），不爭〔則〕名亦不成」（《至樂》），故伍子胥諫君成名，仍非真人；商湯卻擅長於處理功名，《則陽》篇云：

湯得其司御門尹登恆為之傅之，從師而不囿；得其隨成（上文謂三皇以前之無為帝王冉相氏得其環中以隨成，即順物而讓物自成，不強加限制拘囿），為之司其名；之（此）名、羸法（多餘的迹），得其兩見（名與法兩者俱現於門尹登恆）。仲尼之盡慮，為之傅之。

此處的商湯已近無名真人，將功名推讓給他的司御。這裏順便稱頌孔子如湯一般忘懷絕慮，故能亨毒羣倫。可見《則陽》篇非左派道家所撰。《山木》篇更假託孔子向顏回講道家玄理：「無受天損易，無受人益難」；表示容易逃避自然界的災難，而難躲避人為的、朝廷所加的名位。作者都將孔子道家化了。《田子方》篇借顏淵讚「夫（孔）子不言而信（《老子》二章『行不言之教』，七十三章『不言而善應』），不比而周（《論語》『君子周而不比』），無器（名位）而民滔（滔滔不絕）乎前，而不知所以然而已

矣。」這道家化的孔子，竟全同《德充符》篇對於孔子的競敵兀者王骀的描述：「彼（王骀）爲己以（用）其知（心），得其心以其心（因無心而贏得門徒傾心）。得其『常心』（真心而非『成心』），物（衆）何爲最（聚）之哉？（不須標奇立異以引人皈依）」無意聚衆而衆自聚，仍非最高境界，因爲極易淪落爲羣衆的奴隸，即工於人而拙於天。《雜篇》中《庚桑楚》、《徐無鬼》、《列禦寇》三篇對勝義無名作了透闢的例證：

羿工乎中微而拙乎使人無己譽。聖人（《大宗師》所謂畸人）工乎天而拙乎人。夫工乎天而假（良即善）乎人者，唯全人（比上句「聖人」高一等）能之。（《庚桑楚》）

后羿和養由基同樣工乎人而拙乎天。《大宗師》篇假託孔子向子貢說：

畸人者，畸於人而侔（契）於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。（兼侔天與人者始屬天之君子兼人之君子）

獨遊方外（世表）、不偶於俗的畸人，才可算工於天而拙於人。后羿受世俗歡迎而未脫俗累，只可算工於人而拙於天，絕非畸人，但與畸人同非天之君子，同是天之小人，人之君子。畸人「與天爲徒」而不「與人爲徒」，后羿「與人爲徒」而不「與天爲徒」（皆《大宗師》術語）。難免盛名拖累，即《天道》篇所謂「兼忘天下易，使天下兼忘我難」，何況世俗「向聲（名）背實」（曹丕《典論·論文》）！《庚桑楚》篇論「無名」云：

券（契合於）內者，行乎無名；券外者，志乎期費（財富）。行乎無名者，唯庸有光；（即《禮記·中庸》「君子之道，闇然而日彰。」）志乎期費者，唯賈（商）人也。人見其跂，猶之魁然。與物窮者，物入焉；與物且者，其身之不能容，焉能容人！不能容人者無親，無親者盡人。兵莫憚（慘）於志，鏃鋌爲下；寇莫大於陰陽，無所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。

這段意謂：遊於分內之人雖有行動而無迹相；不安性分而強遊分外者，挖空心思去博取廣求，心水清的旁觀者認爲他企慕分外，他居然狂妄自大。安分者與物委蛇，受衆皈依；騫外者苟且於物，既不能容納自己的真我本性，怎可容忍別人！不自愛者豈能愛人！所以他無親朋知己，世間都是異己。賊害人心的智詐，比傷殘人身的寶劍厲害萬倍。內心陰陽失調，乃不可能逃避的「內刑」（《列禦寇》篇語）。陰陽之氣無心殺

人，不爭氣者自我割宰吧了！

《徐無鬼》篇描述賢人南伯（郭）子綦悲憫世俗販賣他自身所未泯滅的名迹而感嘆道：

吾嘗居山穴之中矣。當是時也，田禾一觀我，而齊國之衆三賀之。我必先之，彼故知之；我必賣之，彼故鬻之。若我而不有⁸之，彼惡得而知之？若我而不賣之，彼惡得而鬻之？嗟乎！我悲人之自喪者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，其後而日遠矣。

齊君田和一瞻隱士風采，人民便慶賀三次。此事逼使隱士反省到：必因自己先露形迹，君民始樂於「推銷」他的聲聞。對悲憫遣之又遣，然後發出「決心」（如海德格所謂 resoluteness），⁹ 撤離自售聲譽之境地，恢復槁木死灰那般恬靜的身心，方可配稱「物之尤」（門徒顏成子之讚語，《莊子》以「尤物」指超越外物者而非美人）。《徐無鬼》篇再點出三種墮陷：依附一師一派者，稱為「暖姝」；攀附權貴者，稱為「濡需」；遭全民奴役者，叫做「卷婁」，意謂由於疲倦而致僵偻曲背卷脊：

卷婁者，舜也。羊肉不慕蟻，蟻慕羊肉，羊肉膾也。舜有膾行，百姓悅之，故三徙成都（自己所立城市，非今四川成都），至鄧之虛（墟），而十有萬家。堯聞舜之賢，舉之重土（缺植物或不毛）之地，曰冀得其來之澤（恩惠於民）。舜舉乎重土之地，年齒年矣，聰明衰矣，而不得休畝，所謂卷婁者也。是以「神人」（真人）惡衆至，衆至則不比（和諧），不比則不利也。故無所所親，無所甚疏（超越了親疏的對峙），抱德煬和（養和）以順天下，此謂真人。於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意。

莊子的理想社會中，人相忘於道術，似水族相忘在湖海。陸上動物如蟻須拋棄趨驚膾味的巧智，羊亦不應發放膾味來招惹狂蜂浪蝶，以免互相糾纏磨損。《天道》篇講得妙：「至貴，國爵并（攝）焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。是以道不渝。」世俗的

⁸ 《人間世》篇中孔子教訓顏回說「強以仁義繩墨之言術暴（露）人之前者，是以人惡『有』其美也，命之曰菑（災）人。」其中「有」通「育」同音假借為鬻，指炫耀以求售賣。《庚桑楚》篇此「有」字依字面解釋已足，但宜呼應上句「賣」字作「鬻」。

⁹ 註1所揭書第五四至五六節。

富、貴和願望（喜樂）皆易變滅，惟獨天道乃變中之常，至尊之富、貴、願。《讓王》篇發揮《徐無鬼》篇云：

舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：「捲捲乎后（帝舜）之為人，葆力（意志堅毅、軀體勤勞）之士也！」以舜之德為未至（造極）也，於是夫負妻戴，攜子以入於海（島），終身不反（返）也。

《莊子》善用「卷」字作意義相反的雙關語，「捲捲」即「卷婁」，卷或捲兼指疲倦與卷曲，採用劣義。但是《讓王》篇上文說帝舜讓天下給隱士「善卷」，這「卷」字採取勝義「隱匿」或退藏於密。「善卷」退入深山拒登九五的理由是：

余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺（細麻）；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食（休息和飽足）；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子（舜）之不知余也！

帝舜雖不了解善於隱匿的善卷，但仍容許「帝力於我何有」的農民生存，所以孔子稱讚帝舜能「無為而治」。不過莊子已責舜「懷仁以要人」；莊門後學又於《天運》篇云：「舜之治天下，使民心競（爭），民孕婦十月生子，子生五月而能言，不至乎孩（未懂效笑）而始誰（分辨彼我），則人始有天矣（道德上之夭折）。」道家認為舜較堯好名而仍能無為，《逍遙遊》篇欣賞堯「孰肯以物為事」，《天運》篇指明：黃帝至堯、舜、禹，一帝不如一帝，遂引起儒墨諸派，甚至「用名以亂名」（《荀子·正名》篇以此語抨擊《墨辯·小取》篇所謂「殺盜，非殺人也」。《天運》篇引《墨辯》此語後說「自為種（結黨營私）而天下〔必亂〕耳」）。道家與荀子皆不同情地了解墨家「殺盜非殺人」旨在表示執行死刑的原因是「囚犯乃盜」而非「囚犯乃人」。《莊子》批評帝王與人民都愈趨劣義的「有為」和「好名」。如在貝底葉夫眼中，則熱愛揚古抑今、託古諷今的儒道兩家皆有歷史時間（historical time）所生的第一種幻覺，即保守者（the conservative）之幻覺，努力從往昔尋覓較現今更真善美或圓滿之事物。但歷史時間乃被撕裂成碎片的時間。人不能在現今找到圓滿，便易受歷史之誘惑，將圓滿訴諸過去或未來。應當躍進「存在的時間」，存在地肯定和享用當下目前、此時此地。¹⁰ 在戰亂苦難

¹⁰ Nikolai Berdyaev 之時間理論深受柏格森《時間與自由意志》等書之真假時間說及海德格《存有與時間》之影響，註3所揭《奴役與自由》頁二五五至二六八之標題為「歷史〔對人〕之誘惑與奴

的歲月，人必嚮往上古、幻想將來的太平盛世，儒道兩家的苦心很可理解和同情的。

《老子》首章已講「無名，天地之始」，無名的天道是人類的最高典範，因此聖王或真人無己、無功、無名，《莊子》比《老子》進一步闡釋盛名的惡劣副作用。如老莊在世，必定欣賞一九六四年法國沙特之拒受諾貝爾文學獎。沙特唯恐此名銜招惹苦惱，譬如市儈之苛求、輿論的壓力。也許他感到：既獲盛譽便不須榮銜。這是「無名」的世俗模式之一。相反地，日本川端康成在暮年領受該獎後，各方索稿的要求激增，他苦於靈感衰竭、創造力崩頹而悲憤自殺，例證了《徐無鬼》篇的「卷婁」。「無為」是因，「無功」、「無名」乃果。不受功名牽纏，¹¹方可保養道心真我的潛力。《老子》四十一章說「大器晚成」，¹²此晚是無限地晚，晚成簡直就是免成，大器永不成器。正如孔子所謂「君子不器」，真人不淪為一種功能的器具，不被羣衆驅役。可以同樣詭譎地說：大名永不成名，即大名免成。《老子》二十八章說「樸散則為器」，如須返樸(璞)返真，便須免成器。同理，名成則為器，復樸必須無名。譬如《列禦寇》篇首段生動活潑地描繪隱士伯昏瞀人教導門徒列子復返無名：

伯昏瞀人曰：「善哉觀乎！女（汝）處己，人將保女矣！（你能內省，甚佳！可惜你未臻忘我之境，徒衆必將皈附你了！）」

役·三種時間·歷史終局之兩面互相解釋·活動而創造之「末日學」(eschatology)」。三種時間乃宇宙時間、歷史時間、存在之(existential)時間，依次由圓圈、直線、點所表徵。歷史時間產生兩大幻覺，對照着守舊者之幻覺的，乃對進步之幻覺，即從將來尋覓成就與意義兩者之圓滿。存在主義者肯定可形象化為幾何點的存在時間，把握現在而避免陶醉於過往與他日。此似莊子《應帝王》篇所謂「不將(送往)不迎(預期)」。

¹¹文學家常表現道家之無名觀，如政治、愛情俱失意的曹植在《七啓》說「名穢我身，位累我躬(卷婁)」，較早的東方朔與友人書已言「不可使『塵網』『名韁』拘鎖，怡然長笑」(陶潛喜採「塵網」一語)、唐代駱賓王《帝京》篇云「古來名利如浮雲，人生倚伏信難分」、宋代柳永詞謂「向此免『名韁利鎖』，虛費光陰」。

¹²陳柱於一九二六年撰成《老子集訓》未解「晚成」，於一九三八年殺青之《老子韓氏說》始言：「晚猶免也，免成猶無成也。又莫為古暮字，引申段借為『無』義，晚亦猶暮也，故亦得引申段借為『無』義。下文『大音希聲』，十四章云『聽之不聞名曰希』，聽之不聞，是無聲也。然則大音希聲猶云大音無聲也。故此章大方無隅，大器無成，大音無聲，大象無形，道隱無名，文義皆一律。」參閱嚴靈峯編輯《無求備齋老子集成續編》卷一一八及一二〇，台北，藝文印書館，一九七〇。按希聲乃聲音稀少至極，強度等於零，故為無聲。此外，嚴氏所輯《列子集成》、《墨子集成》及《莊子集成》亦甚詳贍。

無幾何而往，則戶外之屨（鞋）滿矣。伯昏瞽人北面而立，敦（豎）杖蹙之乎頤，立有間，不言而出。

賓者以告列子，列子提屨（因無時間以穿鞋），跣（赤足）而走，暨（及）乎門，曰：「先生既來，曾不發藥（處方）乎？」

曰：「已矣，吾固告汝曰人將保汝，果保汝矣。非汝能使人保汝，而汝不能使人無（不）保汝也；而焉用之感豫出異也（為何令人覺得你異於流俗）！必且有惑，搖而本才（震盪你的本性），又無謂也（非道德之義）。與汝遊者又莫汝告也（不曉喻你），彼所不言（出自小聰明的話），盡人毒也（有害）也。莫覺莫悟，何相孰也（不能自我審察）！巧者勞而知者憂（貶知巧），無能者無所求，飽食而敖（遨）遊，汎若不繫之舟，虛而敖遊者也。」

伯氏瞽人不視桃李滿天下為殊榮，反認定：學生愈多乃因自己形迹愈露、名聲過顯，列子似被門人勞役了，如欲恢復自由，須痛自反省，棄巧智聲聞。《列禦寇》篇再作發揮：

窮有八極，達有三必，形有六府（腑臟）。美、髯、長、大、壯、麗、勇、敢，八者俱過人也，因以是窮。緣循、偃俠、困畏（三必）不若人，三者俱通達。知慧外通，勇動多怨，仁義多責。達「生之情」者傀（塊然），達於知者肖（《道藏》本作消，指消解苦惱）；達大命者隨，達小命者遭。

世俗所欣羨的八項優越條件，往往招惹不可擺脫的世網。弔詭的是：使人困惱的因素非其短拙而為其勝場。反觀俯仰由人（《天運》篇云：「且子（顏淵）獨不見夫桔槔者乎？引之則俯，舍（捨）之則仰。彼，人之所引，非引人也，故俯仰而不得罪於人。」）、仰人鼻息、諸多怯懼（如《老子》七十三章「勇於不敢則活」）者皆免受勞役。心智外向者自我疏外，「勇於敢」者常遭仇殺，施行仁義而欠周普者引起埋怨。領悟生命實情者恍似土塊（非慎到之以土塊為模範）那般「縣解」（《養生主》及《大宗師》之語），解除懸繫心中、牽腸掛肚的焦思苦慮，如《庚桑楚》篇所倡「冰解凍釋」那「衛生之經」。難怪宋儒李侗（延平）喜以「冰解凍釋」啓發朱子了。解悟壽命不可必者「隨波逐浪」（非世俗隨波逐流之劣義，而是借用德山緣密或圓明綜述其師雲門文偃之學所謂德山圓明三句之第二句，如《應帝王》篇壺子採用「波隨機」。另一方面，解悟貧富貴賤皆不可必者隨遇而安。林希逸《莊子口義》云：「遭者猶有得失委命之心，隨則無容

心矣。」通達大命勝於通達小命，小命包括財勢名位，大命才是壽命。

海德格所論「無名」卻絕非褒辭，不在字面上，而屬隱喻地（metaphorically）指沒有姓名、頭銜和聲譽，即指庸俗羣衆的缺乏清晰面目，毫無個性和創造力、發動力（initiative），模糊曖昧地墮陷繳繞於閒談胡思，被外物迷惑，受好奇心拖垮，遺忘自己的可能性或潛能，淪於「不真」。原來斯克里果早已謂羣衆代表無面相與非真理（untruth），尼采戲稱羣衆爲人之沙，雅斯培用平民（masses）一詞亦含輕蔑義，西班牙存在主義者加塞（Gasset）謂現代人害怕孤寂以致潛進社會集體之隱名姓（anonymity）。海德格之貶辭「那人」（das Man）便是無面目個性、隨波逐「流」（非浪，劣義）、自我迷失散渙於庸衆、且非真理之「日常庸人」（everyday Dasein），患「羣衆之麻木」（mass-stupor）。沙特將庸衆稱爲自欺以逃避負責的自由、或耽溺於「惡信念」（bad faith）之「對他存有」（being-for-others）。馬色爾更著書名《對抗羣衆社會之人》。¹³佛龍（Fromm）撰《逃避自由》一書，運用心理分析學剖視庸衆之盲目模仿，放棄個性，湊合時髦，似動物用保護色，主動地言世俗所言（人云亦云）、思世俗所思、行世俗所行，依廣告、報章、電台作判斷，戴上假面具，淪陷於「自動體之一致性」（automaton conformity）。¹⁴而且佛龍又曾著《爲己而活之人：自我之追尋》、《擺脫幻覺的鎖鏈》、《愛的藝術》、《對希望的革命》四書，皆強調剝除假面（unmask），恢復自然的真我（禪宗喜言「本來面目」、「本地風光」）。沙特悲觀地斷言世界乃工具性（instrumentality）之複合體，故「愛」必皈於虐待狂兼被虐狂的（sadistic-masochistic）；¹⁵佛龍樂觀地肯

¹³ Gabriel Marcel, *Man against Mass Society*, tr. G. S. Fraser (Chicago: Henery Regnery Co., 1962). 此書首部首章乃「何謂自由人？」雅斯培亦撰《現代人》Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, tr. Eden & Cedar Paul (New York: Doubleday, 1957) 其中第五部第二章乃「在現代處境中保持自我」。沙特《存有與虛無》云：「對他存有」乃自我外在而成別人的對象兼工具，即諸工具中之工具 being-a-tool-among-tools，趨於成爲衆感官所覺察的感官 being-a-sense-organ-apprehended-by-sense-organs，喪掉主體性與自由。見 Sartre, *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes (New York: Citadel, 1966), pp. 162-179, 315-336.

¹⁴ Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Books, 1965), pp. 208-230. 宜兼閱其 *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (New York: Fawcett World Library, 1967); *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York: Bantam Books, 1968); *The Art of Loving* (London: Allen & Unwin, 1968); *Beyond the Chains of Illusion; The Sane Society; The Anatomy of Human Destructiveness* (Greenwich, Connecticut: Fawcett, 1973).

¹⁵ 註 13 所揭書，pp. 374, 380.

定真摯的愛免於自虐虐他。借用此術語，我們可說道家抨擊求名甚至殉名為自虐虐他。真人「被褐懷玉」（《老子》七十章）、「和（緩）其光、同其塵」（四章）、「行不崖異」（《莊子·天地》），如道墨之間的宋鈃（輕、榮）那般「舉世而譽之而不加勸（奮勉），舉世而非之而不加沮（頹唐）」（《逍遙遊》），寵辱不驚，不作名利奴，絕非慎到所倡渾噩地泯滅面目和個性，而能在羣衆之中保持個性與理性，免被羣衆蠶食了靈府。名譽是外在而客觀的，存在主義者既以主體性為真理，便能勘破世俗的毀譽。東方道佛兩家皆採存在的進路，強調主體性，而道家比佛家更能擺脫名位的羈絆。¹⁶此外，海德格所謂真人仍不能完全免除焦慮與苦悶，而道家的真人則徹底無憂無夢。

¹⁶ 希臘羅馬的斯多亞派 (Stoics) 乃西方理性主義先驅，其代表之一為羅馬之 Epictetus (本為奴隸，被擢升為自由人，奮鬥成政治家)。他說人不應被新聞與毀譽所干擾，勿注意別人如何講自己，因外物非自己所能控制。他計較能否控制毀譽，便不及道家高超瀟灑了。參考 W. J. Oates (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers* (New York: The Modern Library, 1957).

Chuang Tzu on Name, Title, and Reputation

(A Summary)

YUK WONG

According to Chuang Tzu, the relation between name and object (reality or actuality) is analogous to that between guest and host. The term name-object, apart from its literal meaning, refers to title-position-profit or reputation-wealth, to which mundane people are tightly attached, while of which supramundane "Authentic Man" (a term coined by Chuang Tzu) is forgetful or oblivious. All pursuits for external objects inevitably lead to self-alienation, estranging oneself from one's authentic self, i.e. aesthetic mind that apprehends and admires the spontaneous self-transformation of everything. A sage refrains from accumulating objects-beyond-himself, whether they are fame, disciple, knowledge, or "gold-jade," in order to preserve his spiritual quiescence. Nothing can intrude upon his "spiritual storehouse" or "spiritual terrace" (two terms coined by Chuang Tzu). For instance, Sung Hsing (Sung Ching or Sung Yung) the Taoistic Moist will not be heartened even though the whole world eulogizes him, and will not be disheartened even if everybody disapproves him. This reminds us of the Russian Orthodox existentialist Nicolai Berdyaev's epigram that spiritual interiorization means freedom, whereas spiritual exteriorization involves slavery. No wonder that Heidegger advocates "stepping back" during his old age.

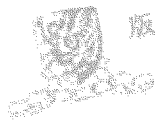
A Taoistic philosopher-king achieves his objective without being known and praised by his people, while a Confucian emperor, like Yao or Shun or Yü, is inescapably recognized, adored, stuck to, but consequently enslaved by his faithful subjects, when his "fatigue hunch-back" indicates his specific mode of "fallenness" or "inauthenticity" (two terms borrowed from Heidegger). A Legalistic king, despite great fame, is always feared rather than loved. And a tyrant will, sooner or later, be insulted and liquidated. In this four-item sovereign-hierarchy, non-renowned Taoist sage-emperor definitely occupies the apex. Authentic Man must be free from being worshipped, followed, imitated or simulated. Idolization and modelization are degrading, demoralizing, and degenerating contamination. One should model oneself after nothing except *Tao*, which is originally both nameless and fameless. Confucianist accentuates the rational bright side of reputation, whereas Taoist emphasizes its irrational dark side. Chuang Tzu denounces fame as both public tool and evil instrument conducive to cunning, contrivance and power struggle. It is easy to sympathetically understand why Sartre declines the honorable Nobel Prize in Literature in 1964. Appealing to vainglory and having harmful side-effects, fame may be emptier than name, which has already been deemed "being in

mundane sense" by Buddhists.

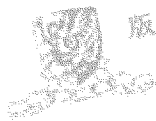
To be non-reputed (not disreputable or notorious) characterized Real Man. Namelessness and famelessness may be the realm of supreme cultivation. In Taoism it assumes good positive sense, while in Heidegger it has the bad negative sense of anonymity and ambiguity, which is the third mode of fallenness after the first mode, idle talk, and the second, curiosity.



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印