

# 試論《莊子》的「神人无功」

姚彥淇\*

國立臺北護理健康大學通識教育中心副教授

\*通訊作者：姚彥淇

通訊地址：112 臺北市北投區明德路 365 號

E-mail: yenchi@ntunhs.edu.tw

投稿日期：107 年 8 月

接受日期：108 年 3 月

## 摘要

《莊子·逍遙遊》論無待之士的三種人格面向有云：「至人无己，神人无功，聖人无名。」本文主要是從「神人」和「無功」的角度來切入，探討無功與神人在屬性上有何關係，並分析莊書是如何利用「神人无功」內蘊的原理，為「無為政治」建構一套理論上可行的運行機制。首先，在莊子的思想架構中「無為心法」和「養神工夫」有密切的關係，吾人如能揖天道之化無為而作，即能調適上遂達無功之境，也即是遊於天地、不離於精的神人。而莊子之所以主張「神人」是理想人格的重要面向，原因之一就在於神人是啟動無為政治運作的關鍵主體，不過這個主體並非意識上的主體，或是科層制頂端的統御者，而是透過形氣同流與所有個體建起感應關係的連續主體。如果我們用一個比較具體的意象來比喻，莊子的神人所扮演的角色如同一個大樂團的指揮家，他以各種方式引導並鼓勵所有團員，依其本能呈現出最好的演奏水準。但他並非以整個樂團為樂器加以指使操控，而是將他原本的意識主體消融於音樂之中，讓形神隨著天籟的節奏一起悠游於天地之間。而這同時也是莊子的「無為而治」理想，在邏輯上有實踐可能的理論基礎。

**關鍵詞：**莊子、神人、無功、無為、形氣主體

# An Essay on Zhuangzi's "Holy Man who Cares for No Merit"

*Yen-Chi Yau*\*

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

\*Corresponding author: Yen-Chi Yau

Address: No.365, Ming-te Rd., Peitou Dist., Taipei City 112, Taiwan (R.O.C.)

E-mail: yENCHI@ntunhs.edu.tw

Received: August, 2018

Accepted: March, 2019

## Abstract

Zhuangzi's "Enjoyment in Untroubled Ease" discusses about the following three different characteristics: "The perfect man who is without self, the holy man who cares for no merit, the sage who is without name." From the perspectives of "Holy Man" and "Cares for no Merit," this manuscript probes into the attributes and relationships between the manner of not caring about merits and the holy man, as well as to analyze how Zhuangzi's works have utilized the intrinsic principles of "the holy man who cares for no merit" in order to structure a set of theory regarding the operating mechanism of "Inaction." First of all, Zhuangzi's cognitive structures of "Inaction" and "Nurturing" have a close relationship – how we can apply the inaction so that it will be possible to achieve the state of care-for-no-merit in order to explore the world and become a Holy Man. Zhuangzi defines "The Holy Man" as the fundamental facet and ideal characteristics of a person. One of the main reasons is the holy men are the key players in initiating the political operation of inaction, however this subject is not related to the subject of consciousness nor about the ruling at the top of the bureaucracy. It is actually a continuous subject that establishes an inductive relationship with all individuals through the form of Qi. If we are supposed to use a more concrete imagery to build our metaphor, Zhuangzi's Holy Man is actually playing a role as a conductor in an orchestra who guides and encourages all members through different methods in order to give the best performance at the highest standard. However, this Holy Man does not use the entire orchestra as a musical instrument to directly manipulate the audience, but actually to embed his original subject of consciousness into the music so that the gods can wander between the heavens and the earth along with the rhythm of the sky. Simultaneously, this is Zhuangzi's theory of "Inaction" that shows a logical and theoretical basis for practice.

**Keywords:** *Zhuangzi, the Holy Man, without achievement, non-action, the Form-Qi Subject*

## 壹、前言

「神人」是莊子思想體系中的理想人格之一，地位與聖人、至人、真人等同。「神人」一詞依篇序最早是在《莊子·逍遙遊》中出現，該篇在「小大之辯」後所接著論的「無待之境」有云：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。<sup>1</sup>

莊子以為定乎內外之分的宋榮子和御風而行的列子仍是「有待」之人，因此接著提出乘天地、御六氣、遊無窮的無待之士的三種人格面向（至人、神人、聖人），其中就包括「神人无功」。

「神人无功」是莊生以為的無待境界之一，《說文解字》釋「功」「以勞定國也」，因此「无功」可釋為不追求功績或是不多勞費心力在國事上，可是為什麼莊生將「无功」之屬性賦予「神人」，卻沒有做進一步申述。郭象在這裡的注文有對「無己」和「聖人」做詮解，但是對「神人无功」這四字卻沒留下隻言片語。而唐

代成玄英在此段的疏文有云：「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。」<sup>2</sup>成玄英用當時已漸流行的體用概念，來解釋「神」在這段文字中的義理角色，他認為無待之德是以「至」為靈極之體，並且同時發揮了「陰陽不測」的「神」之用。可是體用概念最早的起源只能追溯至六朝時期，莊子的思想是否有內涵此觀念值得我們再考慮。雖然成氏的解釋頗有新意，但難免是一種超越文本時空背景的格義之解。即使如此，成氏的「一人之上，其有此三」，的確點出了無待之人在具體世界中，所同時呈現出的三種形象和境界。因此，本文分別從「神人」和「无功」的角度來切入，探討為什麼神人會以「无功」為工夫法門？這種工夫與神人的屬性定位有何關係？更重要的是，莊子是如何透過「神人无功」和其他的連類觀念，來建構「無為而治」在運作上的流程和可實現的理論依據。

## 貳、周流全身的「神」之境與旁礴萬物的「神人」

在討論莊子「神人无功」的義理內涵之前，我們必須先瞭解莊書中的「神」和「神人」意指為何。錢穆先生在《莊老通辨》中對莊書內篇的「神」和「神人」一詞有考證，其云：

<sup>1</sup> 郭慶藩（清）輯，莊子集釋（臺北：華正書局，1987），17。

<sup>2</sup> 同上註，22。

故莊子神字，亦指一種內心狀態言，亦為心理狀態之一種形容辭。亦可謂是心理境界之一種名號稱謂。人之用心，能達此境界，有此狀態，則亦可謂之曰神人。<sup>3</sup>

故凡莊子內篇言神字，皆異乎原始所謂鬼神舊義，莊子特賦神字以新解。莊子所謂神人，其人則仍在人間世，其生活仍屬人生界，惟在人生界中而有其理想中之所謂神人者。神人之異於常人，則特在其用心運知之不同。<sup>4</sup>

而莊子之「神」所指稱的心理境界為何？錢穆先生以〈逍遙遊〉的藐姑射之山的神人為例，認為莊子的神人即不用心於人事者，其人能用心專壹、不分馳於外物，故能專壹於道也。<sup>5</sup> 錢穆先生另以〈達生〉中的痾僂丈人承蜩「用志不分，乃凝於神」為例，說明惟其心繫一物、專心一知、盡忘萬物，乃始謂之神耳。<sup>6</sup> 而賴錫三教授對此「神」之境界也有周圓的分析：

……由此可見，《莊子》的「神」一概念，在其身體思維或身體主體的重要性，它早已不是身／心二元論之下，以「心」（意識）具有優位性的意識哲學的主體主義思維模式，然後「以心御身」來從事實踐活動。對於《莊子》，理想的實踐行為要是一種身心一如的身體實

踐，這種「全身是神」的「神」狀態，並不在於強調有一個比「心」還更高級的「（精）神」之意識，位於真正的身體中心來再度作為首領地位，反而是指全身處於氣之流通的均和至柔狀態。「全身是神」並非要以獨立於「身」之上的「神」為中心，而是當身心處於一如的「全身流通」之氣化周行狀態，這時可說「神」無所不在於全身之中。如此一來，並沒有任何一個意識統御中心，或者說身體整體本身就是中心，或者也可這種全身流暢的精氣化身體或精神化身體，具有無所不在的中心。<sup>7</sup>

賴教授以「全身是神」來闡釋莊子「神」之境界，與錢先生的「專心一知」同樣切中莊周的究竟義。當吾人的身心境界進入到「神」的理境時，五官意識不再是全身唯一的總指揮，各種精神的智識和各部有形的軀體融合為一、共同協作。而當已入「神」之境界的個體接收到來自外部的刺激或資訊時，個體內外會一同進行思考，也一同作出反應變化。因為個體的運作機制不再是由上到下的單向流程，而是瞬間多方互聯互動的即時反饋，所以能做出的回應也更比單向指揮更加精準周詳。

如果從錢穆先生和賴錫三教授對「神」的定義來看，「神人」應該是位不折不扣的自了漢，除了回應來自外在的訊息或挑戰之外，神人該與世界保持一個什

<sup>3</sup> 錢穆，莊老通辯，初版（香港：新亞研究所，1957），187。

<sup>4</sup> 同上註，192。

<sup>5</sup> 同上註，188。

<sup>6</sup> 同上註，190。

<sup>7</sup> 賴錫三，道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），156-57。

麼樣的關係呢？以及要用什麼樣的姿態與世共在？〈逍遙遊〉的「肩吾問於連叔」即是在討論這個問題，如下：

（肩吾）曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」連叔曰：「然。瞽者无以與乎文章之觀，聾者无以與乎鐘鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！」<sup>8</sup>

這段看似有濃厚神話和修煉色彩的文字，目前所見最早的注家郭象是以「寄言」的方式解釋：「此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓絃其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！」<sup>9</sup>大體來說，郭象將這段文字視為莊子對統治者外跡內冥心態的譬喻修辭。成玄英疏文的解釋大致上也沒偏離郭象的觀

點：「言聖人動寂相應，則空有並照，雖居廊廟，無異山林，和光同塵，在染不染。冰雪取其潔淨，綽約譬以柔和，處子不為物傷，姑射語其絕遠。此明堯之盛德，窈冥玄妙，故託之絕垠之外，推之視聽之表。斯蓋寓言耳，亦何必有姑射之實乎，宜忘言以尋其所況。」<sup>10</sup>但論到神人該如何「旁礴萬物以為一世蕲乎亂」，<sup>11</sup>郭象和成玄英的解釋完全是站在「無心以應有」的觀點，<sup>12</sup>主張統治者只要常保虛靈妙寂之心，在常心的覽照之下萬物萬事自然各安其位。郭象和成氏的詮解不但把神人的詩性外表徹底剝除，成為一種政治風格的隱喻，而且還把內在的修養面極大化。但筆者以為莊子的「神人」的確是一個帶有神話色彩的引喻，但其喻義不該只有郭氏和成氏所以為「玄覽萬物」的層次，「神人」其實是莊子理想人文秩序運行法則的一個象徵。筆者於後續論。

### 參、「無為而作」與「養神」之道

在前文中筆者有引《說文》，其書將「功」釋為「以勞定國也」，也就是親身投入個人的心力，以求得邦安國治。《左傳·襄公二十四年》叔孫豹面對范宣子何謂「不朽」的質問，他引魯大夫臧文仲所云「太上有立德，其次有立功，其次有立言」，<sup>13</sup>其中的「立功」即是言也。如果我們回到〈逍遙遊〉連叔對神人描述，「旁

<sup>8</sup> 郭慶藩輯，莊子集釋，28-30。

<sup>9</sup> 同上註，28。

<sup>10</sup> 同上註。

<sup>11</sup> 據《莊子集釋·釋文》，「旁礴」猶混同也，「亂」猶治也。引自郭慶藩（清）輯，莊子集釋，32。筆者從其說。

<sup>12</sup> 郭注：「夫聖人之心，極兩儀之至會，窮萬物之妙數。故能體化合變，無往不可，旁礴萬物，無物不然。世以亂故求我，我無心也。我苟無心，亦何為不應世哉！」引自郭慶藩（清）輯，莊子集釋，31。成疏：「而虛舟懸鏡，應感無心，誰肯勞形弊智，經營區宇，以事為事，然後能事」。引自郭慶藩（清）輯，莊子集釋，32。

<sup>13</sup> 杜預（晉）注，孔穎達（唐）等正義，阮元（清）校勘，十三經注疏·春秋左傳正義（臺北：藝文印書股份有限公司，1985），608。

礪萬物以為一世蘄乎亂、孰弊弊焉以天下為事」是指神人之德，那麼此正與無待之人「無功」之用相呼應。賴錫三教授則認為莊子會求「無功」，是緣於「功者」是社會我倫理網絡的一部分，會間接隔絕掉自我與真實氣化世界的關係。<sup>14</sup> 這種不求有功的應世態度，我們在《莊子》一書中多處可見，而反過來說如意刻求有功績或功效，往往會「損神害明」，如〈天地〉：

子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」……為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」子貢瞞然慙，俯而不對。<sup>15</sup>

為了求功多而用機械，間接也讓機心浸滲進清明之神中，讓原本無瑕的神魄被外物影響。不僅勞己之心力會損害神明，統治者欲苦一國之民而養神，也會得到反效果，如〈徐无鬼〉：

徐无鬼見武侯，武侯曰：「先生居

山林，食芋栗，厭蔥韭，以賓寡人，久矣夫！今老邪？其欲干酒肉之味邪？其寡人亦有社稷之福邪？」徐无鬼曰：「无鬼生於貧賤，未嘗敢飲食君之酒肉，將來勞君也。」君曰：「何哉？奚勞寡人？」曰：「勞君之神與形。」武侯曰：「何謂邪？」徐无鬼曰：「天地之養也一，登高不可以為長，居下不可以為短。君獨為萬乘之主，以苦一國之民，以養耳目鼻口，夫神者不自許也。夫神者，好和而惡姦。夫姦，病也，故勞之。唯君所病之，何也？」……夫殺人之士民，兼人之土地，以養吾私與吾神者，其戰不知孰善？勝之惡乎在？君若勿已矣，修胸中之誠，以應天地之情而勿撓。夫民死已脫矣，君將惡乎用夫偃兵哉！」<sup>16</sup>

其實勞民力之養神並非真養神，只是為滿足一己之私慾耳。當功祿慾望浸淫了澄明之精神，形與神當然皆受耗損創傷不能倖免，因為在莊子的氣化世界觀中，形、神二者是一體難分的。

如吾人欲求「無功」，最簡單便捷的法門就是避免所有勞心勞力的作為，或是不主動積極從事某項行為，用《莊子》的術語來說就是「無為」。如〈逍遙遊〉：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢聽其下。」<sup>17</sup>

<sup>14</sup> 賴錫三教授將「己」、「功」、「名」的內容視為人與世界的理性關係之網，當這個網羅越緊密，氣化世界賦予人的感性成分就越會被削減，如其云：「己者，自我的同一性之感受與認同；功者，自我認同與被認同所交織成的社會我之成就感；名者，自我形塑與他人認同莫不透過名言符號的內化與強化來完型一個人的種種實體感。己、功、名三者，實乃三位一體、一氣三清地組構了「常人」的存在狀態。而這種社會文化脈絡下的倫理處境，也可能同時將人與自己、他人、世界的「感同身受」（遊乎一氣）的原初氣氛，建構為層層網絡、成規成矩的繩墨倫理（如禮儀三百、威儀三千的周禮）。」見賴錫三，道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新，102-3。

<sup>15</sup> 郭慶藩輯，莊子集釋，433-34。

<sup>16</sup> 同上註，824-27。

<sup>17</sup> 同上註，40。

莊子以為在樗樹下無所為的徘徊（也沒有任何目的），就是對樗樹最好的利用，不需要像惠施一樣，想在所有事物上都榨取功利的價值。同樣的，「無為」也是莊子保持神明清虛的途徑之一，為求功績名聲的刻意造作，往往是以精神的剝傷為代價。而吾人欲保性命之情的整全無傷，除了對外要常守「無為」之道，對內也必須時時存神養性，如此方能保住大宗本的精純不虧。此類文獻在莊書之中頗多，如〈在宥〉：

故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也，而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！<sup>18</sup>

君子除不得已無為之外，也要讓自己的精神隨天道之理運行，如此才能安其性命。因此處無為之道的原則之一，就是要讓天地萬物各任其自然之性發展運化，吾人的精神狀態亦然，如〈在宥〉：

鴻蒙曰：「意！心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明；倫與物忘，大同乎淳溟；解心釋神，莫然無魂。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，物故自生。」<sup>19</sup>

唯有將心神自人為的整飭中解放出來（解心釋神），歸復深根渾沌之境，方能讓萬物順性自生。在〈天地〉之中，孔子評子貢所遇的漢陰丈人有云：

彼假修渾沌氏之術者也：識其一，不知其二；治其內，而不治其外。夫明白入素，無為復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！<sup>20</sup>

孔子認為漢陰丈人是以無為之道回歸天然淳朴之域，並以自然之性為本體，養護大清明之精神。雖然孔子評其為「治內」之術反映了儒家人物的一偏之見，但對其「無為以抱神」的工夫卻有深刻的掌握。然而「無為」的精髓並非抗拒所有作為，如前引〈在宥〉所言是要順天理自然之道而行，又如〈刻意〉：

純粹而不雜，靜一而不變，慥而無為，動而以天行，此養神之道也。<sup>21</sup>

凡事依天地自然的法則而動方能「養神」，此理亦是聖人所奉行的金律，如〈知北遊〉所云：

聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。<sup>22</sup>

<sup>18</sup> 同上註，369。

<sup>19</sup> 同上註，390。

<sup>20</sup> 同上註，438。

<sup>21</sup> 同上註，544。

<sup>22</sup> 同上註，735。

至人之所以能常保神明精粹無雜，是因為善觀萬物造化之理，體察天地原生大美之道，並順此自古已存的大道天理「無為而作」，故能唯神是守。

依以上所舉文獻可知，在莊子的思想架構中「無為心法」和「養神工夫」有密切的關係，由此我們可知吾人如能揖天道之化「無為而作」，即能調適上遂達「無功」之境，也即是遊於天地、不離於精的神人。但筆者必須再強調，莊子所謂「無功」或「無為」並非僅如表面所見的「主動放棄一切積極作為」，而是透過養神工夫讓個體精神重新歸復杳然恬淡之境，畢竟對莊子來說任何違反本能的行動是對天賦本性的間接斫害。因此，筆者認為莊子的「無為而治」思想是以復性歸根為目標前提，從個體出發往外擴延到社會天下。筆者接下來做進一步的討論。

## 肆、「無功」與「無為而治」

從古到今學者在討論《莊子》一書的政治思想和治世主張時，經常會使用「無為而治」這四字來加以概括，但是對於「無

為」的內涵所指為何往往有很大的解釋空間。如果依照字面詞義將無為解釋為「無所作為」，那等於將莊子的政治思想作了徹底的消解，<sup>23</sup>但是在《莊子》外雜篇中有不少關於「無為而治」的討論，卻流露出濃厚的黃老治道色彩。<sup>24</sup>如果我們統觀《莊子》各篇的文本，「無為」似乎是一個充滿歧義性的觀念。有學者將這種現象產生的原因歸於《莊子》各篇出現年代的先後差異，各篇對於「無為」看法的歧義進而衍生出不同的治道立場，是莊子門人後學接續發展的結果。<sup>25</sup>的確，我們可從《莊子》的許多文本中找到蛛絲馬跡，支持從消極面來解釋「無為而治」的證據。不過但凡一位博大深厚的思想家或思想學派，縱使其哲學理論是從遮撥或批判的角度出發，對現存的人間秩序或負面現象進行檢討，但是其體系中必定蘊涵一套代表其理想價值的思考坐標，有是預設一個隱形的世界觀，作為討論時的參照系。或許莊子的「無為」觀念最早是起源於個人的「治身」之道，但是當治身之道被延伸思考如何用來「治世」之時，我們就不能否認其中有一套核心的理論脈絡被接棒存續。

<sup>23</sup> 可參考馬耘，「論莊子哲學中『政治』之意義與地位」，止善7期（2009年12月）：169-84。馬耘認為莊子的哲學觀點僅能說是一種「自我安頓」之特殊處置方式，並非要積極追求或實現某種政治理念，因此並不能形成任何現代意義之政治哲學。劉振維也有類似的看法，他認為莊子的思想內容裡並無任何政治主張。請參考，劉振維，「從莊子哲學論其無政治主張」，朝陽人文社會學刊8卷，1期（2010年6月）：368-400。

<sup>24</sup> 例如《莊子·天道》有云：「夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上無為也，下亦無為也，是下與上同德，下與上同德則不臣；下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。」引自郭慶藩輯，莊子集釋，465。劉榮賢認為外雜篇中這類以「君道」為主題的材料，是戰國時期以來黃老思想的分支，請見劉榮賢，「《莊子·外雜篇》中的黃老思想」，中山人文學報9期（1999年8月）：25-42。

<sup>25</sup> 此說可參考陳政揚，「莊子的治道觀」，高雄師大學報16期（2004年6月）：255-72。陳氏基本上承繼了劉笑敢的觀點，認為莊子內篇的產生時間早於外雜篇，外雜篇是內篇思想的衍流發展。既然《莊子》全書不成於一人一時，陳氏根據文本所反映的思想內涵，將莊子全書的治道觀分為三大派，分別是以內篇為主的「明王之治」、吸收黃老思想的「黃老之治」以及批判現實最激烈的「反治思想」，而且以為「明王之治」最能代表莊子本人的治道理想。陳氏顯然對莊子各篇文本做義理上的判教，並以明王之治作為莊子思想的「核心價值」。



筆者認為透過「神人无功」的角度，可以幫助我們重新詮解莊子的「無為而治」。如果根據先秦儒家的淑世觀，面對生民離散、朝不保夕的亂世，有識者唯有奮一己之力，挺身而出揚清激濁，才能讓世界秩序重回正軌。不過從莊書的觀點來看，這種願為萬世開太平的大公義行，恰是對個體性命的一種殘害，而且最後的結果往往事與願違。《莊子·人間世》首段藉顏回和仲尼的對話，所欲傳達的就是這樣的觀點，如下：

回見仲尼請行。曰：「奚之？」曰：「將之衛。」曰：「奚為焉？」曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過，輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」仲尼曰：「諱！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！……雖然，若必有以也，嘗以語我來！」<sup>26</sup>

這段文獻中的孔子最後以唯道集虛的心齋之義，授以顏回作處世之道。孔子勸顏回放棄赴衛國救民水火的念頭，表面上可說

是符合「無為」之義，但除了警告顏回暴人之行的可怖之外，為什麼這裡的孔子還要不費辭煩的指導顏回，如何以「無聽之以心而聽之以氣」的心齋工夫，虛室生白、順物之化呢？就算顏回最後修煉這套工夫有成，但又和衛國百姓和失序人間有何關係呢？

上段所引《莊子·人間世》孔子和顏回的對話，最後並沒有交待顏回是否有赴衛，以及在暴人統治之下的衛國人民後來的命運如何。不過根據前引賴錫三教授「全身是神」的觀點，「心齋」工夫最後也是通向相同的效果，將修行者的形體和精神轉化，與周流天地之氣通融為一，<sup>27</sup>成為一個遊心於淡、合氣於漠的「神人」。另外在上節筆者也引莊書材料為證，「無為」與「養神」工夫有密切的關係，除此之外莊子也不忘提醒世人「無為」可達「無不為」之功，如下〈天地〉：

君原於德而成於天，故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣。……故曰：古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。<sup>28</sup>

玄古時代的君主是否靠「無為」就讓天下清平貞定，我們不得而知，但至少莊子是深信不疑的。他甚至以虛靜恬淡的「無為」是萬物的本質，如〈天道〉：

<sup>26</sup> 郭慶藩輯，莊子集釋，131-41。

<sup>27</sup> 在莊子的思想體系中「氣」是一個物質義兼能量義的概念，世界的生成和流轉都可以追溯到是「氣」的作用力在推動，如〈至樂〉所云：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。」引自郭慶藩（清）輯，莊子集釋，614-15。又如〈知北遊〉所云：「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下—氣耳。』聖人故貴一。」萬物的生成初始自「氣」，最後也歸復於「氣」，萬物形變遷流的過程同時也是氣在充流的過程。所以賴錫三教授「全身是神」境界的成立可能，就是以「氣」的流動存在為前提。

<sup>28</sup> 郭慶藩輯，莊子集釋，403-4。

虛靜恬淡，寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡，寂寞無為者，萬物之本也。<sup>29</sup>

因此莊子主張帝王應以「無為」作治國之大本，如〈天道〉：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上無為也，下亦無為也，是下與上同德，下與上同德則不臣；下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。<sup>30</sup>

過去學者多是從「黃老治術」的角度來解釋這些材料，認為這些主張多出現於外雜篇，與內篇的出世價值觀差異甚大，應該是黃老學派滲透進莊子後學的痕跡。雖然在戰國末年諸子百家互爭話語權的時代，各家為了在競爭中勝出難免會吸收他方

之長為己用，莊子後學應該也不例外。<sup>31</sup>但如果我們將《莊子》全書視為一個完整的思想體系，莊子後學即使為了壯大聲勢而博採他家之說，但早期莊學所開創出來的原始理論難道就算「質變」了嗎？<sup>32</sup>另外「無為而治」作為一種政治行動的原則主張或指導綱領，能否於現實世界發揮功效我們很難而知，畢竟政治不能像科學一樣在實驗室裡操作。但至少宣揚此觀念的思想家，要在原理上提出一套言之有理的論證。筆者認為《莊子》在提出「無為」這個口號的同時，其思想理路早為此說紮下牢固的根基。

## 伍、重評「神人」的地位與作用

筆者認為「神人无功」恰可為莊子的「無為政治」主張，建構一套理論上可行的運作機制。當然，這中間的過程需要我們做意義的解釋和聯繫。首先，筆者認為莊子之所以主張「神人」是理想人格的重要面向，原因之一就在於神人是啟動無為政治運作的關鍵主體，不過這個主體並非意識上的主體，或是科層制頂端的統御者，而是透過形氣同流與所有個體建起感應關係的連續主體。借用楊儒賓教授的說法，即是所謂的「形氣主體」。<sup>33</sup>如果守

<sup>29</sup> 同上註，457。

<sup>30</sup> 同上註，465。

<sup>31</sup> 劉榮賢教授提出另一種反向觀察的角度，認為我們可從莊書內、外篇思想重點的挪移，看出黃老思想的形成與發展之跡。請參考劉榮賢，「從《莊子》之『遊』看黃老天德觀念的形成與發展」，與大中文學報 29 期（2011 年 6 月）：77-93。

<sup>32</sup> 如果莊書的外雜篇的確是莊子後學的延續發揮，那不就反證了內篇的諸文本在思想上蘊涵了極深厚的理論能量，讓後學可以「多得一察焉以自好」。

<sup>33</sup> 《莊子》主體概念的內涵一直是不少學者樂於討論的議題，在此議題上筆者贊同楊儒賓教授的「形氣主體」觀點，如其云：「莊子的主體是意識主體與非意識主體的連續體，此主體繫連心與氣，或說是心氣同流。但氣因逸出個體範圍外，所以莊子的主體之邊界原則是無邊界的，而主體的中心就像他喜歡運用的陶均之隱喻，一定落於中心，但此行為事件的中心卻又永遠找不到。主體可以說是有而不在，也可說是在而不

氣抱一的神人面對世事的態度僅是冷眼旁觀、和光同塵，不可能沒有任何一點主動的作為，就可以調理四時、太和萬物。其實與氣同流的神人在這套機制的運作過程中，是以其通感萬物之德啟發所有個體能各自依其天賦本性順乎自然、遊乎天地，使其最終能與天合德、達於情而遂於命。所以，筆者再次強調神人雖然始終巡遊於體制之中，但他絕對不是體制的駕御者、擊劃者或是保護者，而是擔任「啟動者」和「引導者」的角色。當整個體制受到神人的啟發而運轉時，神人自然而然被視為整個運轉機制的中心，但整個機制並不是為神人而運轉，神人也不為任何機制的正當性背書。神人透過心氣同流感應與機制中的每個個體建立起連續關係，但其目的是啟發個體能為盡其性分而動，而不是對個體強加某個外在的行動目標。神人對整個體制而言是存有而不控制的主體，雖然每個個體是因神人之形氣感應而動，但所動之目的是為己不為人。

如果我們用一個比較具體的意象來比喻，整個世界就像是一個編制完整的交響樂團，而「神人」就是這個大樂團的指揮家。當指揮家高舉指揮棒時所有成員都屏息以待，當指揮棒落下的剎那，所有成員各用其手中樂器、各按其眼前的樂譜，與團員們合奏出動人的樂章。就像〈齊物論〉中子綦所述的「天籟」之音，「激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于而隨者唱喁」，各種樂器皆有其獨特的音色和特性，但在樂曲中也各有其應奏的音符與旋律。「夫吹萬不同，而使其自己也」，各聲部配合樂譜

的指示和指揮的要求盡責發聲，當某樂器或聲部獨奏時，其他樂器盡其合聲伴奏、不喧賓奪主。雖然子綦說「咸其自取，怒者其誰邪！」，但聽眾皆知在天籟之音的深層，有一股太沖莫勝之氣在運流周轉。當然，指揮家的責任並非只是作為全團的節拍器，優秀的指揮家一定具有豐富的音樂素養，並對即將要演奏的曲目內容有充分的掌握與瞭解，甚至整首曲子和每個音符都可以在腦海裡播放演奏。不但平時要與團員有絕佳默契，在演出時也將自己的對藝術的詮釋，透過團員間灌注在音樂中。但是我們千萬不要忘了，演奏的主體永遠是樂團而不是指揮家，指揮家的工作只是激發團員們的藝術熱情和天分，在演出現場協調和引導團員做最淋漓盡致的演出。而當演出結束之後觀眾回報的掌聲、喝采，是榮歸給所有團員們的。

筆者用指揮家與團員的關係來比喻「神人」在無為之治中所扮演的角色，並非只是文學性的修辭，而是有來自《莊子》文本的靈感。莊子好像用音樂來形容入神或體道的境界，其中最為學者熟悉者當是〈養生主〉的著名故事「庖丁解牛」，莊子以音樂的韻律節奏描寫庖丁解牛時的俐落暢快之美，如下：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。<sup>34</sup>

楊儒賓教授很早就看出音樂意象與「神欲行」在結構上的同質關係，察覺到

有。說是有而不在，乃因主體不能沒有，但它確實不是可以質測的特殊官能，也不隸屬於空間的範疇；說是在而不有，乃因主體是與整體身心的場域共構的，它是場所性質的，但不能為意識所把握。」見楊儒賓，*儒門內的莊子*，初版（臺北：聯經出版社，2016），188。

<sup>34</sup> 郭慶藩輯，*莊子集釋*，117-18。

形、神、氣三者互相流動的過程，體現出一種與音樂同樣方式觸動人心的藝術快感。<sup>35</sup> 然而筆者認為與天地之氣相應相接的神人，就像〈養生主〉中技進於道的庖丁，具備了「全身是神」的中心無所不在的特質，當他手中屠牛之刀落下的剎那，就等於是為整個充滿氣韻生機的藝術表演按下了啟動鍵。過程中庖丁的四體全身以及所有與他接觸的對象，都在庖丁（神人）泰然自若、游刃有餘的引導安排下，各自以最適切的姿態參與了這場扣人心弦的藝術演出。雖然從形式上看庖丁是這場表演的唯一主導者，但是從「形氣主體」的觀點來看，他並不是以意識主體來主導整個演出，而是虛其成心讓形體與天下之氣融合相通，因此在表演過程中形體上下的每個部件都是彼此相接的主體，數個或無數個主體在相氣相的狀態下合作，共同奏出一首偉大的交響樂章。而在完成解牛後「提刀而立，為之四顧，躊躇滿志」的庖丁，不就像是交響樂章演奏完最後一個音符時，帶著滿意的微笑放下指揮棒的指揮家嗎？如果以相同的原理來解釋神人與無為政治的關係，神人就像一個擁有無數團員的樂團指揮家，他讓所有樂團安心從容的追隨著他的指揮棒，共同協奏出一首曲名為「無為而治」的交響詩篇。

## 陸、結論

蕭公權先生認為「無為」之政治思想是莊學之必然歸宿，而「全生適性」則是老莊政治哲學之最後目的。<sup>36</sup> 而統治者為何能靠無為而治來「全生適性」，是因為中間必須經歷神人養氣的工夫歷程。<sup>37</sup> 幾乎所有學者都會同意，《莊子·應帝王》中的「明王之治」是莊子理想治理模式的最佳體現，如下：

陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」  
老聃曰：「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。」<sup>38</sup>

筆者以為「明王之治」、「神人无功」和「無為而治」這三個概念在內涵意義上是彼此互通的，而且三者的關係恰好就是以「神人无功」為體、「無為而治」為用、「明王之治」為名。本文先是援引「全身是神」及「形氣主體」的觀點，說明莊子的神人並非是以一個強勢的領導者身分君臨天下，神人所扮演的角色如同一個交響樂團的指揮家，他以各種方式引導並鼓勵所有團員，依其本能呈現出最好的演奏水準。但他並非直接操控整個樂團的所有樂器，而是將他原本的意識主體消融於音

<sup>35</sup> 楊儒賓教授：「莊子形容技藝之出神入化，借用的是音樂此一意象，此中大有深意。因為音樂之意義是整體的，不容分割的，一首樂曲只有從頭到尾，始末一貫以後，我們才可以領會全曲之奧妙。同樣的，我們要瞭解『解牛』這件事，只有把庖丁的手、肩足、膝全部算進去—事實上，當是身體整體一起看待—並看出其間有『神欲』引導貫穿時，我們才能掌握其梗概。」請見楊儒賓，*儒門內的莊子*，487。

<sup>36</sup> 可參考蕭公權，*中國政治思想史*（上）（臺北：聯經出版社，1982），173-203。

<sup>37</sup> 陳秋仙則是以「無治主義」來稱呼莊子的政治觀，筆者以為這樣的稱呼比較能避免「無為」所容易造成的誤解，誠如蕭公權所言「全生適性」既然是老莊政治哲學的目的，那莊子並非提倡無所作為，而是反對統治者進行任何殘害人民本性的治理政策。請見陳秋仙，「《莊子》外雜篇對莊子『無治主義』思想的多元發展」，*浙江海洋學院學報*（人文科學版）23卷，1期（2006年3月）：16-20。

<sup>38</sup> 郭慶藩輯，*莊子集釋*，296。

樂之中，讓形神隨著天籟的節奏一起悠游於天地之間。而這同時也是莊子的「無為而治」理想，在邏輯上有實踐可能的理論基礎。

因此我們就可以進一步理解，為什麼明王之治是「功蓋天下而似不自己」，就如同交響樂團完整精彩的演出有賴全體團員的努力，並非他一人的親力親為就可成。樂團指揮的職責就是引導樂團編制內的所有樂器，善用本身的音色準確演奏樂譜上所標定的旋律節拍，恰如其分的扮演作曲家所安排的功能角色，讓不同的樂器透過通力合作將首樂曲的藝術性發揮到極致。<sup>39</sup>而一個善遊於音符之間的指揮家，就如同游刃有餘的庖丁，能將其心識和當下的音樂情境合而為一，與所有團員一起默會於心的共奏出桑林經首之曲。<sup>40</sup>用這樣的系統模式來構想現實政治的運作似乎是陳義過高，畢竟不管是治理一座城市或是一個國家，運作過程中所匯聚的單元因素及複雜度非單一的藝術創作活動可比，而且實際上會遇到的變因和干擾難以預測。但政治領導者和樂團指揮都有一個共同的使命，就是激勵團隊成員善用本身的天賦潛能（本性），讓不同的成員透過彼此協作往共同的目標邁進。莊子無為政治的

設想最被人批評的就是游於太虛、脫離實際，但這套設想並非主張消極的無作為即可讓政治臻於至境，而是主張「神人无功」的養神工夫可以為追求全生適性的無為政治，指引一條在理論上可行的坦蕩大道。

## 參考文獻

- Nierenberg, Roger。指揮台上的管理課。黃小萍譯。臺北：野人文化，2011。
- 何乏筆。「養生的生命政治：由于連莊子研究談起」。中國文哲研究通訊 18 卷，4 期（2008 年 12 月）：115-38。http://doi.org/10.30103/NICLP.200812.0009
- 杜預（晉）注，孔穎達（唐）等正義，阮元（清）校勘。十三經注疏·春秋左傳正義。臺北：藝文印書股份有限公司，1985。
- 馬耘。「論莊子哲學中『政治』之意義與地位」。止善 7 期（2009 年 12 月）：169-84。http://doi.org/10.6487/ZS.200912.0169
- 陳秋仙。「《莊子》外雜篇對莊子『無治主義』思想的多元發展」。浙江海洋學院學報（人文科學版）23 卷，1 期（2006 年 3 月）：16-20。
- 陳政揚。「莊子的治道觀」。高雄師大學報 16 期（2004 年 6 月）：255-72。http://doi.org/10.7060/KNUIJ.200406.0255

<sup>39</sup> 當代西方對莊子深入研究的知名漢學家如法國的于連及瑞士的畢來德，他們對於以氣論為基礎的整體性或同一性形上學皆抱持非常負面的看法，認為這種觀念是滋生集體主義的溫床，而且常被統治者援用作為合理化獨裁行為的理據。于連對此觀念做過嚴厲批判，認為此觀念阻礙了中國文人對現實政治的批判，可參考何乏筆，「養生的生命政治：由于連莊子研究談起」，中國文哲研究通訊 18 卷，4 期（2008 年 12 月）：115-38。畢來德則認為莊子所謂的「神」是對身體特殊經驗的一種描述，徹底否認莊子思想中有同一性形上學的成分，可參考賴錫三，道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新，171-234。「同一性形上學會對多元性造成壓抑」對於氏和畢氏來說似乎都是一個不證自明的邏輯，只是畢氏認為莊子是中國傳統整體論中的異端，而于氏以為莊子也是整體論的共謀之一。筆者認為如果我們用交響樂和樂團的關係，來比喻莊子的氣論和整體論，或許稍可寬解于氏對同一性形上學可能會對多元性造成壓抑的疑慮。

<sup>40</sup> 近年已有頂級的交響樂團指揮家嘗試將其指揮樂團的經驗，應用於一般企業內部的組織領導工作上，被稱為是「交響樂團式管理策略」。請參考 Roger Nierenberg，指揮台上的管理課，黃小萍譯（臺北：野人文化，2011），98-106。

郭慶藩（清）輯。莊子集釋。臺北：華正書局，1987。

楊儒賓。儒門內的莊子。初版。臺北：聯經出版社，2016。

劉振維。「從莊子哲學論其無政治主張」。朝陽人文社會學刊8卷，1期（2010年6月）：368-400。<http://doi.org/10.30110/CJHSS.201006.0012>

劉榮賢。「《莊子·外雜篇》中的黃老思想」。中山人文學報9期（1999年8月）：25-42。

——。「從《莊子》之『遊』看黃老天德觀念的形成與發展」。興大中文學報29期（2011年6月）：77-93。<http://doi.org/10.30091/JCDNCHU.201106.0003>

賴錫三。道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新。臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

錢穆。莊老通辯。初版。香港：新亞研究所，1957。

蕭公權。中國政治思想史（上）。臺北：聯經出版社，1982。