

論老子即人文即宗教的思想特色

陳德和*

摘要

我國傳統的心靈觀念當中，宗教與人文之間呈現出辨證式的綜合關係，證以老子《道德經》的思想，依然不悖於此一大傳統的義理特色。老子的年代固然一時無法定論，但其具有史官身分已然可信，而史官傳統原與巫覡背景脫離不了關係，從古史上看，雖然曾經發生「巫史分流」的現象，但這樣的演變發展並不代表史官傳統已然喪失其宗教意識，此乃可以從「德行天」的發皇肯定獲得充分的證明。「德行天」的出現代表著人類理性的進步，因為它讓原始宗教中特具無上權威與絕對意志的「神性天」失去影響、逐漸退位，但儘管如此「德行天」其實並不反對我們繼續擁有宗教的情操及信仰。「德行天」開啟了人、天之間暢通的大門；「德行天」更鼓勵我們對天地萬物的愛，它銜接了物、我之間互動的橋樑；「德行天」這種天人不二、物我不隔的智慧，不但興發了世人體道證德的宗教理想，也激勵了世人內聖外王的人文關懷。德行一詞本不限於仁義禮智等倫常道德而已，凡守柔不爭、謙虛退讓、清靜恬淡、和諧寬厚也當屬於德行的範圍內，而道家老子即由此以印證「德行天」的存在。老子相信，唯有守柔不爭、謙虛退讓、清靜恬淡、和諧寬厚等應然的修

* 南華大學哲學與生命教育學系教授



行，才能完全敞開自己而整全的接納一切、護持一切；老子如此的慧識見地實乃「德行天」另一種方式的體現與證成。

關鍵字詞：老子 宗教 人文 德行 建構 解構

【收稿】 2012/03/27 **【接受刊登】** 2012/06/21



論老子即人文即宗教的思想特色

壹、前言

在先秦諸子當中，老子其人其書及其思想應該是最為撲朔迷離，同時也最不容易在後人的詮釋中獲得一致之答案者，就以目前學術界的情形為例，僅管分別在 1973 年及 1993 年曾經先後發現古老的帛書及竹簡等相關的文獻資料，但對有關老子種種問題的澄清，似乎依然沒有突破性的幫助，甚至在某些人看來，這些出土文獻對問題的解決非但無益，還可能產生治絲益棼的反作用，理由是它們的斷代以及它們的完整性本身就是一個尚待解決的問題，現在竟冒然地引以為據這未免過於草率，且無端地又產生太多莫需有的揣測。

事實上依據筆者的觀察，當今中外學者對於老子的認識與判斷，舉凡：古代書中所出現過的老子到底是同一個人？或是好幾個人？先秦諸子當中的老子他所出現的年代到底是在孔子之前？或是在孔子之後？現行可見的老子其書到底是一人一時的著作？或是長期以來多方格言之總匯？老



子其書所蘊含的道理到底是統貫一致者？或是雜亂拼湊而前後不相聯屬？像以上種種歷來就曾經不斷出現的爭議，到了現在還是見仁見智，根本沒有達到較為一致的共識。

老子其人其書及其思想的歷史真象固然屢屢出現考證上的差異，關於老子思想的解讀進行，各方面的主張同樣是莫衷一是，譬如：老子文本的詮釋活動它到底是合理而有效者？或是荒謬之不可能？老子的天道觀到底是實體論？或是非實體論？老子的人生觀到底是避世論？或是非避世論？老子的歷史觀到底是退化論？或是非退化論？老子的價值觀到底是肯定論？或是非肯定論？諸如此類的討論向來在立場不同的學者之間，自然也都各是其是而各非其非。

筆者過去對於以上所敘述的各個論爭亦有過探討和主張，這些主張當然反映出筆者閱讀老子其人其書的文本時所預先採取的立場和最後的詮釋心得。大體來說，筆者以為：古書中所出現的老子並非一人，至於先秦諸子中的老子筆者考訂他是周太史儋，其出生年代當在春秋戰國之際而晚於春秋末年的孔子，老子的著作即為周太史儋思想的記錄，它洵



非格言之總匯而自有其一貫之理路，據此以論對它進行解讀以釋放出一貫的意義此並無不合理之處；又老子的天道論筆者以為頗難定於一尊，且距老子不久之戰國初中期道家意見即顯分歧，如主張精氣論的稷下黃老其所見者當屬於實體論，若將老子道概念內在化的莊子思想其乃屬於非實體論；再者，老子思想並非像胡適之、熊十力等人所謂的避世主義，更非馮友蘭、張起鈞等人所謂的退化史觀，他是一位深諳精神辨證發展之性格而慣以正言若反的方式來表達其義理的大智者，他對人間文制禮式儀則規範的種種批判其實是來自於「去病不去法」的醫護心態，他洵非刻意想去否定這些文制禮式或反對這些儀則規範，而是為其病症診斷矯治以求其恢復原有之常態美好。

筆者必須承認，凡以上筆者之對於老子其人其書及其思想的大體觀瞻，其實也就是本文進行討論時，所預備持有的基本立場，當然這些意見在筆者發表過的著作中都可以找到，其理由和根據皆可查詢，所以在本文中毋需多做重複。凡本文中，筆者所想一探究竟的是，將他的思想記錄在《老



子》或《道德經》中的那位老子，他之做為一位傳承來自古代宗教祭師的史官，且在現實上又背負著國家所賦予之祭祀卜筮等宗教的任務，那麼在他的思想中，宗教意識與人文精神將如何定位？兩者之間的關係，又將如何給出一個恰當的解釋？¹

關於老子思想中所具有的宗教意識與人文精神，其實學界已然存在著某些解讀，當然這些解讀之間也難免互有出入，譬如：有些學者以為老子是中國古代第一位具有西方哲人之興趣與性格的智者，他以天道取代天神之絕對地位而為不信仰上帝亦不承認鬼神的形上學家，且老子對於無限實體的好奇與肯定，其實遠遠高於對人文世界的關懷與熱衷；也有學者以為老子是具有理性思考與人文自覺的知識分子，他雖然身為史官而具有古代宗教祭司的背景與傳統，然而也就

¹ 所謂「宗教」應當包含本質和形式兩個層面的意涵，本質層面即指宗教的宗教性而言，筆者以為此最主要的乃是人的宗教意識，例如：永生、不朽、神聖、崇高、慈悲、包容等等心靈的嚮往和終極的關懷，都屬於本質上的範圍，至於形式層面則包含了：領袖、教義、經典、組織、階級、戒律、儀式、法器、神話等等的條件和要素。若本文討論老子思想之即宗教即人文的義理特色，當中「宗教」一名則是偏就在宗教的本質義、亦即其宗教性或宗教意識以為言。



因為如此的經歷使得老子更加深切感受巫術神通之不可信，以致搖身一變成為一個無神論者，並且就在此一思想的大逆轉下，老子將他全副的精神投注在現實人間的關切與參與；亦有學者以為老子既然身為史官，具有宗教祭司的背景傳統，那麼儘管在周代的時候巫史可能已經明顯分流，然而藉宗教法力以為統治之基礎的現象結構仍未完全改變，因此老子依然具有帝王師的身分，且宗教事務如祭祀卜筮等固屬他的專長並為其政治地位的有力保障，所以老子的思想性格還是比較集中在宗教的層面，至於人文層面應當僅限於政治領導統御的心得而已；復有學者以為，儒家之精神是人文的，而道家（主要為老子和莊子）的出現原本就是基於對儒家的反省與批判，因而道家一脈應該是對比於儒家之重人文意識而顯為超人文之性格者。

筆者以為，凡以上學者之論老子思想中的宗教意識及人文精神，固然都是持之有故而言之成理，但相互之間的觀點既然存在著如此的差異，可見此一問題還有討論之餘地，於是根據徐復觀先生《中國人性論史·先秦篇》書中意見的啟發，以殷周之際所啟動之「原始宗教的轉化」為視野，從「宗教



人文化」的實現經驗，²試圖為老子《道德經》的思想釋放出「即人文即宗教」、「即宗教即人文」或「攝人文於宗教」、「攝宗教於人文」的義理特色。

貳、宗教轉化與巫史分流

徐復觀先生所論原始宗教的轉化，具體所指的是：從殷周之際以來，對傳統以神為中心的宗教政治社會文化，所逐漸產生的信念改革和觀念變化，這個改革和變化，主要的特點就是突顯德行的優先性，並因而提昇人的地位以拉近人神之間的距離。徐先生最後的研究結果，一方面發現了人類理性的發展和心靈的自覺對於原始宗教的改造力量，還有它對先秦儒家思想的形成所產生的啟發影響，另一方面則又證明了先秦儒家思想對於中國文化的方向發展及其性格定調所做的關鍵性貢獻。

² 徐復觀先生將周初人文意識抬頭所產生的宗教變革形容為「原始宗教的轉化」，它的詳細內容主要參見：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，台灣商務印書館，1969年，頁15-16以及頁24-30；「宗教人文化」則是徐先生對原始宗教轉化後的結果所做的描述，其重要的意見見於徐先生前揭書頁51-56。



順承著徐先生的判讀解釋，筆者認為：儒家孔子的貢獻乃是配合這個歷史必然的發展機運，基於人性的發皇及道德的自覺以回應之，進而充分盡到其責任並型塑出中國文化的生態，至於在這個轉化的過程中，直接受到衝擊的，當然就是初民社會裏頭根深柢固的原始信仰和巫覡傳統，³以及依此信仰傳統而有的君權神授、政教合一的思想，只不過在這個轉化過程同時，它也為先秦道家的問世帶來了最好的契機。筆者的意思是：原始宗教的轉化是歷史發展的必然趨勢，儒家在此趨勢下獲得最好的發展機會，並順乎這個趨勢乃旗幟鮮明的張揚他們的人文理念，對比之下，道家的出現則顯得曲折迂迴，它是浴火重生、破繭而出，蓋在此轉化中原先具有主宰力量與指揮地位的巫覡傳統直接成了被改革的對象，其具體的結果就是巫、史的漸行漸遠，惟此巫、史的漸行漸遠卻同時即是替史官本來的巫覡身分進行解放和

³ 《國語·楚語》說：「古者民神不雜。民之精爽不携貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。」由此看來，巫、覡是因為性別不同而分的，巫覡並非某一特定之階級和專業之人士，他們是比起一般民眾而具有較高的精神修養和能力的人，他們也因為如此而能夠有效地與上下神祇相互溝通。



鬆綁，最後使得史官獲得理性上獨立的地位，而與史官關係密切的道家也終於能夠藉此機緣以出現在中國先秦的學術舞台。

祝、宗、卜、史都是官職的名稱，也是國家宗教的活動中最重要執事和分工。祝、宗、卜、史全部都由具備相關專業能力的人員所出任，在神權至上的情形下他們的存在非常必要。若從宗教的職掌來分：祝是指祭祀儀式時的司儀，負責將人類的願望訴諸於鬼神；宗則主管祭祀祖先、配享天帝之事；卜則主管卜筮行動的準備與進行，並對卜筮得來之符號象徵做出解釋；史是將儀式進行的情況與結果做成記錄，並管理此記錄檔案以為不虞之需時的查考徵詢。祝、宗、卜、史的工作性質十分接近，而他們的共同身分就是巫覡，可見彼此關係的密切。在原始信仰的氣氛還非常濃厚的時代中，巫覡的地位十分崇高，他們被認為具有和神明及祖靈溝通的能奈，這種非一般大眾所能有的能奈同時也提供了他們政治權力的保證，⁴因而許多研究商代的學者即具體指出，

⁴ 《國語·楚語》說：「及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方



商代的官員都來自巫覡，甚至連統治者自己也都具有巫覡的法力和身分，例如張光直先生曾說：

商周時代的巫便是數學家，也就是當時最重要的知識份子，能知天知地，是智者也是聖者。……既然巫是智者聖者，巫便應當是有通天通地的統治者的通稱。巫咸、巫賢、巫彭固然是巫，殷商王室的人可能都是巫，或至少都有巫的本事。陳夢家說：「由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」李宗侗亦云：「君及官吏皆出自巫。」商代第一個王商湯為了求雨親自「齋戒剪髮斷爪，以己為牲，禱於桑林之社」（《太平御覽》卷 83 引《帝王世紀》）。伊尹的兒子伊陟為帝太戊解釋祥桑一暮大

物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顛頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復蕉舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」以上的這段話說明了巫覡階級及專業職能的建立，筆者以為此舉乃是神權時代部落首領為保護其權力而有的行為；蓋神權時代統治者的權力純然就建立在巫術法力的基礎之上，統治者為了強化及鞏固其領導權，於是就將巫覡階級化與專業化，使得一般百姓不再能夠擁有神通法力以直接面對天地神祇，連帶地對統治者的權力也就無法窺伺覬覦。



拱的意義，而武丁相傳說為武丁解釋雉鳥飛於鼎耳，這都是巫師一類的本事。可能商代專職的巫才稱巫，而王世官吏雖有巫的本事卻不稱巫。⁵

張先生本諸陳夢家、李宗侗的見解，指出商朝的統治者及其行政官員都是巫覡，筆者從之，惟筆者對於張先生的有些講法可進一步做出補充和澄清。譬如張先生文中曾形容商代的這些巫覡他們是數學家、是知識分子，筆者以為這恐怕僅就當時的社會階層及教育環境下，依其知識條件或理性水平而相對地如此稱呼這些巫覡而已，洵非以當前我們對數學家和知識分子的定義來看待他們；又張先生另形容這些巫覡是智者、是聖者，筆者以為這大致也是基於同樣的情形。不過從張光直等幾位先生所指出之政壇上充斥著巫師人物的現象而言，無異證明了在商朝那個時代，政治權力的來源不外乎就是巫覡身上的法術和法力，凡此亦當屬於原始宗教時期神

⁵ 張光直，《中國青銅時代（第二集）》，台北，聯經出版事業公司，1990年，頁 45-46。又呂錫琛先生也說：「主持祭祀、卜筮和解釋預兆的專職人員是『巫』、『祝』、『宗』等神職人員，商王則是『巫』的首領。」呂錫琛，《道家道教與中國古代政治》，湖南，湖南人民出版社，2002年，頁 80。



權思想下之普遍情形。

商代以巫治國的情形必然會面臨人類理性的挑戰，周王朝的出現在某一意義上就印證了這個事實，所以徐復觀先生曾說：「周之克殷，乃係一個有精神自覺的統治集團，克服了一個沒有精神自覺或自覺得不夠的統治集團。」⁶徐先生並以「神權的精神解放」來形容它。⁷從具體的歷史來看，隨著殷周之際以來人類理性的不斷發展，巫覡的政治身分及其地位顯然就日益下降，比較值得注意的是，早先和祝、宗、卜一樣被認為具有神通法術的的史官，卻一枝獨秀從巫覡的傳統中釋放出來，甚至最終取代了巫覡在政治權位中的存在。呂錫琛先生說：

在周代以前，巫祝具有崇高的地位，他們主持祭祀禮儀，恪守前代遺制，以協調社會各階層的關係，又是君主的參謀和重臣。進入周代以後，隨著禮制的確定，社會文明程度的提高，神權思想漸次微末，巫與祝、史逐漸分家。巫者逐漸失去尊貴的地位而淪落於

⁶ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁 21-22。

⁷ 徐復觀，前揭書，頁 15。



民間，戰國時期興起來的方士，有一部分即其遺緒。而隨著貴族政治的末落，祝、史也在繼續分化，一部分人仍保持著政治上的地位，成為朝廷中的官員，一部分人則隨著其主人的破落而散於民間，後來也加入到方士的行列中。⁸

呂先生的描述大體是中肯的，他猶如徐先生那樣，將人類理性的進步視同神權微末的原因，同時更清楚地以「巫史分流」而證實這樣的情形，至於他文中所謂「一部分人仍保持著政治上的地位，成為朝廷中的官員」，呂先生雖然並未直接說到他們的身分，但若從他「巫史分流」的觀念推論，這一部分人筆者以為最有可能的就是史官。

春秋時代鄭國的子產曾經有過「天道遠，人道邇」（《左傳·昭公十八年》）之說，「巫史分流」與此是不謀而合的。惟筆者以為，所謂「巫史分流」固然在形式上是說史官和巫師兩者的身分已經有了不同的區隔，然而其更核心的意義應該是指巫術法力和史識智慧兩者的漸行漸遠。更清楚地說，

⁸ 呂錫琛，《道家道教與中國古代政治》，頁 80-81。



「巫史分流」中史官之獲得獨立的地位，重點並不在於他是否放棄原有的巫覡背景和傳統，事實上他也不可能斷然切割這一個長久以來的身分關係，史官之所以顯得重要而得到肯定，乃是因為他從此不再完全依靠他的巫術或法力，而改為他對朝代興亡人類吉凶所長期觀察所獲得的歷史教訓和人生智慧。

史官之所以能夠擁有史識智慧，並因而在原始宗教轉化時所產生「巫史分流」現象中，進一步獲得客觀上的重要地位，這和史官他們在宗教活動以外的政治任務絕對有關。筆者以為這個史官所專有的政治任務無非就是從事國家檔案的記錄、管理與閱讀。⁹班固《漢書·藝文志》說：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要持本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。」我們姑且不去討論班固心目中的「道家」指的是那一種型

⁹ 關於史官的分類及應負的職責，參見：王博，《老子思想的史官特色》，台北，文津出版社，1993年，頁19-20。



態，也暫時不予追究道家為何出於史官，筆者所要表明的是史官絕對有機會也有資格去「歷記成敗存亡禍福古今之道」，此乃由於史官久居帝王之側並長期接觸國家檔案歷史文獻，故能歸納其政治經驗、累積其人生心得。

史官因其身分和性格而通常都被統治者賦予宗教事務的責任，此乃證諸史實而無可置疑者，然而史官畢竟不是僅僅從事國家的宗教活動而已，他們還要留意國事，記錄歷史，此猶如《禮記·玉藻》所言：「(天子)玄瑞而居，動則左史書之，言則右史書之。」換句話說史官他們除了職掌宗教祭典的規劃執行和參與之外，另有其重要的職責和任務，如此的職責和任務導致他們能夠「歷記成敗存亡禍福古今之道」，所以終能體會到「秉要持本，清虛以自守，卑弱以自持」以及「合於堯之克讓，《易》之嗛嗛，一謙而四益」等等的道理，這無乃意味著他們的眼裏除了高高在上的神秘世界外，還有當下具體的人間活動，這種兼攝人文與宗教正是史官和巫祝的不同，亦復是巫史分流後在史官身上被我們容易找到的一種特色，更是原始宗教之進行轉化時，人類理性



的進步在未來的道家身上所烙下的身分證明。¹⁰

史官原本就具有巫覡的身分，所以即使到了周朝以後，不管是太史或者是內史，依然必須直接參與並規劃執行種種的宗教祭祀活動，也必須為祭祀後的占卜結果進行判讀並留下檔案記錄，由此而言，史官有如西方宗教組織或團體中之神職人員，那麼他們之具有宗教的意識或信仰宗教的性格，應當是非常自然的事了，此特就老子而言，如果他果真就是一位史官的話，亦不太可能自外於此一通例，¹¹所以儘

¹⁰ 筆者此處所云之「未來的道家」，特指春秋戰國以後之道家而言。道家從歷史中所出現的型態來看，它洵非一端而固有多項之面貌，筆者因此嘗有道家六型之說，這六型道家分別是：薩滿道家（傳統古道家）、黃老道家（政治道家）、人間道家（生活道家）、玄學道家（魏晉道家）、道教道家（宗教道家）和當代新道家。筆者並認為，薩滿道家（傳統古道家）乃是指原始宗教時代巫史不分下的道家，但由於年代久遠、書闕有間，所以這型的道家我們只能推論它的存在卻不知其所以然，就此而言，真正信而有徵的道家傳統則是由老子以降的其餘五型的道家所組成。又班固甚至是司馬遷他們所謂的道家當是指「漢代黃老道家」而言，此意詳見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁23-27。

¹¹ 以老子為先秦道家思想的鼻祖，其身分為史官，此乃大多數學者的見解，較為特殊的則是錢穆先生的看法。錢先生以為先秦道家的鼻祖應該是莊子，老子本在莊子之後，他也不是史官，譬如錢先生說：「孔子所見者，乃南方芸草之老人，神其事者由莊周。出關遊秦者，乃周室史官儋，而神其事者屬秦人。著書談道，列名百家者，乃楚人詹何，而神其事者，則為晚周之小書俗說。其混合為一人，合而為一傳，則始《史記》。」（錢穆，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986年（東



管老子在《道德經》的〈第二十五章〉中信誓旦旦地告訴我們有一個「先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母」的道，並且在〈第二十一章〉中形容這個道是「惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫」，但是有時候難免不經意地表現出肯定鬼神存在的意思，例如他在〈三十九章〉中說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」，〈第六十章〉復云：「治大國，若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉」；非但如此，有時也會神話般地做出某種超現實式的陳述，譬如他在〈第五十章〉曾說：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其

大初版），頁 221）又說：「莊子》一書，實在《老子》五千言之前。莊周以前，是否有老聃這一人，此刻且不論。但《老子》五千言，則決然是戰國末期的晚出書。如此說來，道家的鼻祖，從其著書立說，確然成立一家思想系統的功績言，實該推莊周。」（錢穆，《莊老通辨》，台北，東大圖書公司，1991 年（台版），頁 1）若筆者則是信從大多數學者的見解而對錢先生的看法持相當保留的態度，惟現不及詳。



爪，兵無所容其刃」，又在〈第五十五章〉中說：「含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏」，由此看來，學者如羅光先生以為：「老子既不承認有上帝，又不承認『道』有人格，『道』便是無心。」¹²又說：「在《詩經》和《書經》裏，則有上帝上天，乃最高之神明，造生宇宙萬物，可以視為最先的實體。儒家信仰上帝上天，所以在宇宙論裏不講最先實體，《易經·繫辭》雖講太極，也僅提到兩句。老子不信上天上帝，於是便造了一個最先實體的『道』。」¹³凡此是否完全屬實，那就值得再三考慮了。

又筆者前文亦曾經指出，有些學者以為：老子是具有理性思考與人文自覺的知識分子，他雖然身為史官而深具巫覡的背景與傳統，然而也就因為如此老子更能深切感受巫術神秘之不可信，以致變為一個無神論者。惟凡此學者之見解若對照筆者上述關於「巫史分流」的講法，就顯得未必盡然了。學者當中視老子為無神論之史官，莊萬壽先生可為代

¹² 羅光，《中國哲學思想史·先秦篇》，台北，台灣學生書局，1982年，頁191。

¹³ 羅光前揭書，頁167。



表，莊先生說：

道家學派的遠祖，是以殷遺民為首的東夷族後裔在周王室或諸侯公室任職的史官，他們在長期動亂的社會中，積累了理性的經驗，包括了無神主義、歷史的經驗主義、辯證法思想，而同時也成為西周春秋人文思想的主要成分，在封建結構遽變的春秋末年，周守藏室史老聃繼承了史官的這些傳統思想，吸取了北方柔弱和南楚的母性思想，再嚴厲的批判當時華夏社會的統治階層的制度與思想，這就是老聃的思想，並成為《老子》書的主幹。¹⁴

筆者覺得，從老子思想當中有沒有可能發展出一套無神論的主張，那是可以再研究的，然而如果不去思考先秦諸子那個時代和場景下的宗教意義，以及老子能夠做為史官的現實條件，就冒然決定老子思想中包括了無神主義，就難免過於專斷和偏頗。筆者猜測，莊先生他之所以有此想法，一方面是由於他在前提上就預設了「宗教」與「人文」的對立，另一

¹⁴ 莊萬壽，《道家史論》，台北，萬卷樓圖書有限公司，2000年，頁23。



方面則可能是將「巫史分流」解讀成史官對自己巫覡傳統的否決與背反。

筆者並不認為，「巫史分流」直接就表現為有神論與無神論之間的對決。「巫史分流」主要意思還是指巫術法力與史識智慧的區隔，這種區隔乃是人類歷史發展的必然，也是理性成熟的象徵；在此「巫史分流」的潮流下，巫師因為仍然訴諸於神通法術，所以受到強烈的沖刷而逐漸流失他們過去曾經掌握的優勢，相對的，史官則因其史識和智慧而能夠在此原始宗教的轉化中獲得客觀上的殊勝地位；然而儘管巫、史漸行漸遠而不再混為一談，但史官仍然可以因為他們素來所具的巫覡背景與傳統而以非巫師的身分、非法術的神通來執行國家重要的宗教活動，當然這時候的宗教活動也就不完全是原始信仰下的神秘活動，而另外具有其人文的意義，例如「神道設教」和「德行感通」兩者都是它可能的動機之一，而後者尤其能夠發現其即宗教即人文的義涵，所以下節即就專就「德行感通」一義而敘說其理據。



參、天命靡常與天命有德

徐復觀先生在暢論「周初宗教中人文精神的躍動」時，曾經明文指出：「周人改掉殷人的命（政權），成為新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的『憂患』意識。」¹⁵若筆者則以為：《詩經·大雅·文王》說：「天命靡常。」《尚書·康誥》說：「惟命不於常。」凡此正是周朝初建時新一代的統治者所感到惶恐和不安之處，因為儘管他們現在是擁有天之新命而已然取商以代之，可是他們同時也警覺到了：凡商之克夏、我之克商其實都反映了「天命靡常」、「惟命不於常」的事實，那麼在他們之後自當再有更新的王朝為天所命而取代周朝的存在，因而他們也就無法趾高氣揚起來。由此看來，周初新王所展露的「憂患意識」，一開始還是起源於王權得失考量下的忐忑心態，但周初新王們的不平凡則在於他們能夠在此心情下另有一更高、更深的反省與覺悟，所以此「憂患意識」畢竟不能等同於王權得失考量下的忐忑心

¹⁵ 徐復觀前揭書，頁 20。



態，像徐先生就說：

憂患意識，不同於作為原始宗教動機的恐怖、絕望。一般人常常是在恐怖絕望中感到自己過分地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在地神為自己作決定。……

「憂患」與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了天地自覺的表現。¹⁶

徐先生明白指出，「憂患意識」是人之自覺必須有一承當下所興出來的戒慎恐懼之感。其實畏於「天命靡常」或「惟命不於常」而撒手無策，那是神權思想下的必然反應，它顯示了天上神祇的無上權威性，相對之下，人就變得非常的卑

¹⁶ 徐復觀，前揭書，頁 20-21。



微，卑微到即使是人間領袖的出現與更迭都要聽命於天上神祇的決定安排。但周初新王們所顯露出來的憂患意識，卻不是畏於「天命靡常」或「惟命不於常」而撒手無策的不安與惶恐，相反的，他們卻是希望能夠依靠自己的努力和投入，以之保證王命永遠為我所有。

從憂患意識的發皇，周初新王們亦步亦趨地隨著人性自覺的步調，而對「天命靡常」和「惟命不於常」的觀念做出新的詮釋和轉移，這個新的詮釋和新的轉移其主要的契機無非是：「惟不敬厥德，乃早墜厥命」（《尚書·召誥》），當然它最後結論就是「天命有德」了。「天命有德」從王權的得失上說，就是統治者惟有努力涵養自己的德行以獲得百姓的肯定及擁戴，如此才能繼續保住其權位。「天命有德」和「天命靡常」當然不同，但兩者並沒有衝突；神權思想下的「天命靡常」意味著上天對人間領袖的人選握有完全的決定權，世人只有完全聽命於上天的安排，至於從神權思想解放出來的「天命有德」則不如是。「天命有德」使人們相信一個人若有盛德則上天即不能不授予王命，此時真正的決定因



素即不在乎上天的同意與否而轉移到人之有德與否身上了。「天命有德」依然可以承認「天命靡常」，此時它所指的是：縱使自己現在已有王命而貴為人間之主，但假如不知亦不肯「疾敬德」的話，最終亦將無法躲避「天命靡常」的淘汰，反之，雖非人主卻能日進其德則最終必得上天之青睞而賦予天命，且如果復能亟修自己之盛德，則一定可以保證「天其永我命」(《尚書·盤庚》)。

在「天命有德」的思考下，上天依然是超越而絕對的存在，它也很有可能繼續以位格的姿態而為世人所禮拜，但是即使如此，祂過去為人所怖慄的無上威權和絕對意志已經再也不見了，取而代之的則是祂的神聖義和莊嚴義，更直接的講，就是祂的德行義，「德行天」由此而呼之欲出了。又在「天命有德」的思考下，天與人的差距和緊張也被撫平了，因為天的主要意義是在德行的話，那麼人之藉由德行的實踐，就可以拉近和天之間的距離，若是願意精益求精地達到超凡入聖、止於至善的境界，甚至將和上天取得完全的溝通和必然的聯繫而與天齊。總之，「天命有德」所象徵的，就



是「宗教人文化」的時代即將來臨，即宗教即人文、即人文即宗教的心靈亦儼然成形。

從原始宗教的開始發生轉化，一直到最後「天命有德」觀念的出現進而徹底實現了「宗教人文化」，這大約是從殷周之際到春秋時代的文化發展過程，高柏園先生對此有一概括性的敘述，他說：

徐復觀先生……明顯指出以民命決定天命趨勢，它正是宗教人文化的必然發展之一。……由於周人是以高度自覺的憂患意識來回應時代的問題，是以敬的觀念便十分重要。既是以敬為優先，是以責任便由外在的天而轉為內在的自我，進而以自我的德來規定天的內容。於是，傳統具有人格意味的人格天，便轉化而為以道德規律為主的形上天。至於形上天的內容又要如何體會呢？我們便可由民意的歸趨來加以認取，甚至就是以民意取代了天意。此義既明，則《詩經》的形上天、《易經》的宇宙規律、《書經》的民本思想尊賢



觀念，便只是宗教人文化的必然發展了。¹⁷

高先生的確扼要掌握到了徐先生相關論述的重點，並且後續做了合理的回應。事實上，不管是徐先生和高先生，討論的焦點都集中在儒家身上，譬如高先生所做出的「傳統具有人格意味的人格天，便轉化而為以道德規律為主的形上天」這個描述，就是針對儒家的天道觀而言。¹⁸

儒家在宗教人文化的過程中，其積極參與的決心和成果，自然是毋庸置疑的。儒家的開宗大師當然非孔子莫屬。孔子對於中國文化的最大貢獻，不外乎以仁以義的顯揚即宗教即人文的精神，亦即以道德理性為根基而充分煥發即宗教即人文的光采，此若依牟宗三先生的形容，就是「道德的理想主義」之發皇，牟先生說：

儒家的文化傳統，其核心思想就是理性主義的理想主義，簡言之，就是道德的理想主義，切實言之，就是

¹⁷ 王邦雄／等，《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1995年，頁52。

¹⁸ 惟高先生文中提及「《詩經》的形上天」一語未免有語病。高先生所謂的「形上天」應該就是「形而上的天道」，然《詩經》中所出現的天其實還是以宗教意義的「人格天」居絕大多數，相對之下「形上天」就顯得稀少，凡此情形高先生想必也十分了解，因此筆者認為高先生的這句話理當是指「《詩經》中所漸漸出現之形上天的傾向」而言。



道德實踐理性之理想主義。這個理想主義可以徹上徹下徹裏徹外成就我們人類的一切實踐的：個人的及社會。……儒家文獻《中庸》裏說：「能盡己之性，然後能盡人之性；能盡人之性，然後能盡物之性；能盡物之性，然後可以參天地贊化育。」這是根據道德的實踐說的。這裏所說的參贊化育，境界極高。這是「道德實踐之理想主義」的最高理境。¹⁹

牟先生所言之徹上徹下徹裏徹外，具體來說當即是遍天地人我而不遺。又徹上徹下者必含體天道以證人德、即人德以明天道之意，徹裏裏外亦必含由內聖通外王、即外王而知內聖之意，職是之故，儒家之精神，自當是一種以道德理性為優先、並求此道德理性能在天地人我間顯其光耀的精神，可見此精神乃是深具德行義的精神，同時也是天人不二、物我不隔的整全性精神。故牟先生又說：

孔子之「道」完全扣緊「文統」而言之。……此種立場名曰人文主義，亦無不可。古有「人文化成」之成

¹⁹ 牟宗三，《道德的理想主義》，台北，台灣學生書局，1978年，頁22-23。



語，此可為儒家人文主義之確定。人文化成者，以人性通神性所定之理性化成天下也。就個人言，以理性化成氣質，所謂「克己復禮天下歸仁」也。就社會言，則由理性之客觀化而為歷史文化以化成天下也。化成之義大矣哉！²⁰

原來在牟先生看來，儒家的「道德實踐理性」亦不外乎是「以人性通神性所定之理性」，儒家即以此而得以「徹上徹下徹裏徹外，遍天地人我而不餘」，亦得以成就其人文主義之精神。若筆者則進一步認為，儒家固然誠如牟先生形容而深具人文主義之特色，惟儒家之人文主義既然是徹上徹下徹裏徹外者，那麼此人文主義實可通向於絕對的神聖與真實，其富含宗教意識亦明矣，且此宗教意識之顯揚又不外於人文精神之發達，凡此諸義皆當能夠證實儒家之精神自可屬於即宗教即人文、即人文即宗教之天人不二、物我不隔之精神而無疑。

孔子他之所以能夠有此慧識和偉業，最直接的關係在於他之能直指人心內在之仁，並由「踐仁以知天」的成德之

²⁰ 牟宗三，《道德的理想主義》，頁 6。



教將《詩》、《書》裏面原帶有人格神意味的「帝」、「天」等觀念，成功地轉化為對人完全敞開並唯賴人之道德實踐意識所面對、所驗證的終極實有，此一方面既充分朗現了人的道德主體性，一方面則在不失天道、天理、天命之莊嚴神聖的超越義的情況下，將天道、天理、天命的彰顯，託付在人的任重道遠上，從此天、人及物、我乃成為連續而貫通的存在，而「天人合德」或主體、實體的整全統一，就成了儒者的終極關懷，此終極關懷的證成又不離於人倫日用間的現實關懷，故「天人合德」及「物我感通」又是一而二、二而一者。

在《論語》中孔子對於天道、天理、天命的誠敬，是處處可見的，譬如他說：「獲罪於天，無所禱也。」（〈八佾〉）並常有「天厭之」的誓言，因此他能以「默而識之」的非認知心靈來接受天道、天理、天命的召喚，也就由於有這種「無取之知」的體驗，²¹所以孔子他說：「天何言哉？四時行焉，

²¹ 「無取之知」與「有取之知」相互對舉，「無取之知」簡單地講就是承認實踐的智慧或內容的真理，因為它並不像「有取之知」在主客對立的格局下進行對象化的認知活動，也不是從經驗的嘗試累積來獲得外在的知識，所以是無取的。義詳見：牟宗三，《生命的學問》，台北，三民書局，1970年，頁8-10。



百物生焉，天何言哉？」(《論語·陽貨》)至於能夠表達孔子終極關懷之心得的，除了「知天命」、「畏天命」的人生經驗外，²²其它莫過於〈憲問〉中他說的：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎？」蓋不怨天、不尤人乃仁者無限溫潤、絕對寬容之圓滿無罪的氣象，亦即人之道德心靈的充分實現，而它是人在當下的覺悟與不斷的自我提昇中，所努力證成的，在這種境界裏，人亦將親切感受到崇高神聖的超越者乃與我聲氣相通而心心相印者。

在《論語》中孔子對於人道、人倫、人際的誠敬，亦是處處可見的，如「己立立人」、「己達達人」自為大家所熟悉，²³「脩己以敬」、「脩己以安人」、「脩己以安百姓」亦為大家所熟悉，²⁴「老者安之，朋友信之，少者懷之」更為大

²² 在《論語》的〈學而〉孔子說：「五十而知天命。」〈季氏〉中孔子又說：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」孔子的「知」是對於無限、絕對之超越者的體認，此即為一超越的意識，「畏」則是由超越意識之豁顯而當反觀自我之卑微時而產生的具體感受。

²³ 《論語·雍也》：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』」

²⁴ 《論語·憲問》：「子路問君子。子曰：『脩己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『脩己以安百



家所熟悉。²⁵孔子對於人道、人倫、人生的誠敬，究其實乃是一種與人為善、成人之美的責任感，此責任感的充其極朗現，就是參與歷史文明以求創造、興發人間一切美善的使命感，故孔子自云：「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》）又曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）亦說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）。由此可知，孔子的心靈乃是一種通貫古今人我的的人文心靈。

從「天命靡常」中感悟到「天命有德」的真諦，由此成功地將原始宗教中威權的人格天轉化為為德行的形上天，繼而藉德行之觀念撫平天人之緊張、拉近人我之距離，最後則證明天人不二、物我不隔乃應然之理境與生命之究竟，此大概就是宗教人文化下的普遍道理，也是我們在儒家的身上看到的具體結果。筆者以為，此一宗教人文化下的普

姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸。」

²⁵ 《論語·公冶長》：「顏淵季路侍。子曰：『盍各言爾志？』子路曰：『願車馬衣裘與朋友共，敝之而無憾。』顏淵曰：『願無代善無施勞。』子路曰：『願聞子之志。』子曰：『老者安之，朋友信之，少者懷之。』」



遍道理，已然是將宗教和人文的關係統一起來，當然這種關係是綜合關係而非分析關係，儒家之即宗教即道德、即道德即宗教或即宗教即人文、即人文即宗教，就是呈現這種關係的典型例子，惟筆者檢閱老子《道德經》的思想，發現儘管老子在他的著作中常常出見對儒家孔子的批評，也儘管處處發現對聖智仁義的反動，但老子依然還是宗教人文化下的老子，換句話說，體天道以證人德、由內聖而通外王的思維，老子一點也不陌生。當然老子對於天道和人德的規定，自有其不同於儒家孔子者。

德行的形上天從儒家思想的立場來說，它就是「道德的天道」，也可以用「義理天」來形容。德行的形上天啟示了我們：天道雖然幽遠深邃，卻是向人敞開並期待人的嚮往與證實；德行的形上天也鼓勵了我們：人生雖然有時而盡，卻能向天印可並藉當下的德行表現以求齊同於天。德行的形上天能夠對於世人產生如此的啟示和鼓勵，即顯示出它的無上地位，此無上地位意味著它既是存在的第一原理同時也是價值的最高原理。若就老子而言，他所揭發的天道概念，完



全對應了德行的形上天所具有的種種特質。

老子《道德經》中的天道當然不是儒家義的「義理天」，惟「德行」一語原本就不僅限於仁義禮智等倫常觀念，像「虛靜」、「無為」、「處下」、「不爭」、「謙卑」、「寬厚」等等，也都深具應然與實踐特色而屬於德行的表現，若老子即是從這樣的德行來啟發、要求人所當有的智慧行為；老子並且認為當我們通過修行實踐而完全具足這些德行的時候，即可成為和上天一樣莊嚴偉大的人格境界，是之謂「聖人」，且此體道證德之聖人的生命亦且將是齊與天同之長生久視的無限生命。老子這樣의思想和見解全然合乎宗教人文化之通義，也完全屬於德行形上天的基調，所以老子思想中的天道，雖然不能如儒家之稱為「義理天」，但依然屬於「德行天」無疑，亦必然能夠綜合宗教與人文之關係。底下進一步再仔細做分曉。

老子的著作之所以到了唐代又被稱為《道德真經》，當然是因為它的上篇論道、下篇論德。老子《道德經》中關於「道」的描述，的確十分的頻繁和豐富，使用的文字及其呈



現的意義也非常的多元化，但他之將超越的「道」視為天地萬物的存在基礎或生成原因，使「道」明顯具有著形上學的性格，這應該是大家所同意的。

天道既屬於形而上的超越存在，人則歸諸於形而下的具體存在；凡形而上者必為無限，形而下者則為有限；又無限的形上天道是決定者或創生者，若形而下的人或物則是被決定者或被創生者。由上面所對舉出來的情形我們可以輕易的發現，人與天道之間如果從存有論的角度加以觀察的話，確實是各有不同而無法相提並論的。

天人之間的存有論差異，老子自當能夠理解，所以他在《道德經》中對此亦出現不少的描述。然而，天人之間固然出現了存有論的差異，它是不是就同時意味著天人之間的隔閡斷裂而沒有任何溝通交流的可能？再進一步說，如果天人之間可以溝通交流的話，它所依賴的是不是天道的慷慨或救贖而已？關於以上的兩個問題，筆者以為從老子哲學的立場而言，答案都是否定的，因為老子明白告訴過我們：人不但可以體現天道的無窮，而且人是經由自己的修養實踐所證



成的生命理想來體現天道的。換句話說，老子固然主張「道生萬物」，卻又同意我們能夠「以德證道」，那麼我們由此即可發現，老子在承認道乃存在的第一原理的同時，也一起認為道就是價值的最高原理。

據此以論，老子思想乃印證宗教人文化而有其「德行天」之體會與洞識，但又為不同於儒家思想之另一種型態者，此型態固不似儒家之顯示即宗教即道德或即道德即宗教之特色，然而「德行天」所必有之天人不二、物我不隔的整全性思維，以及體道證德、內聖外王的實踐鼓勵，卻是彼此一致的，由此而看，老子思想中之即宗教即人文、即人文即宗教的可能，亦當是指日可待的。

肆、體道證德與內聖外王

宗教人文化的思維與智慧是將宗教意識與人文精神做統一性、整全性、有機性和連續性的理解，此一思維與智慧它和「德行天」的真切肯定當然是息息相關的，且不管是就宗教人文化的思維與智慧而言，或是就「德行天」的真切肯定而言，它們最主要的貢獻無非就是證悟了天人不二與物我



不隔的道理，而基於這樣的證悟，它們亦必在人心之向上發展上盛言體道證德的境界，在人際之向外擴展上盛言內聖外王的理想。

我們也可以說，「德行天」是原始宗教轉化後的成果，也是宗教的人文化最具有指標意義的象徵。「德行天」的「天」當然是超越的，凡超越者即無限而不可以知測，所以它是否具有位格的地位其實可以存而不論，且在「德行天」之下是否仍然還有鬼神的存在，也似乎無需太大的計較。²⁶「德行天」同時即是存在的第一原理和價值的最高原理；「德行天」不但生化天地萬物的存在、也保證天地萬物的存在，同時更是給出天地萬物的秩序，並要求世人能夠遵守和體現此一秩序。「德行天」宣示了天道無限的同時，也宣示了天道的莊嚴神聖，當然它更宣示了人的應然表現乃是天道的示範與啟

²⁶ 德行天可以有兩個意思：第一個意思為「德行就是天的全部意義和內容」，此時的天當即是天道或天理，就此德行義的天道、天理廣為議論，即是「德行的形上學」，此「德行的形上學」發生在儒家即是「道德的形上學」，發生在道家則為「無執的形上學」；第二個意思為「德行就是天的主要性質和展現」，此時的天可以是非位格義的天道或天理，亦可以是位格義的天帝或天神，如就位格義的天帝或天神廣為議論，即是「德行的神學」，此則當可以西哲康德為例子。



示。

「德行天」如果從它是天地萬物的生成根源來說，它就具有宇宙論的性格，再從它是天地萬物的存在基礎來說，它又具有存有論的性格，綜合此兩種性格，「德行天」歸諸於西方哲學而言當然可以被視為一種屬於形上學的主張，換句話說，如以知識好奇為優先的態度來看，凡對「德行天」的探討都當屬於哲學理論的興趣與活動。然而「德行天」事實上並不僅僅只能是以知識好奇為優先所進行的形上學理論探討意義而已，因為它還是價值的最高原理，且範鑄並啟發了我們的應然行為。「德行天」的這種讓人崇敬、信守並願聆聽其召喚、嚮往其神聖的性格，就明顯印證了人對天的虔敬、皈依的意識，此意識之性質自當不屬於哲學式之好奇而類乎宗教式之發願，因此直接就說它是宗教意識其實亦無妨。

「德行天」這種兼具形上學和宗教性的雙重身分，就註定了它到底應該視為「哲學探討的對象」或「行為皈依的目的」的兩難思考，也註定了儒家、道家的天道觀到底屬於



哲學或宗教的兩難思考。然而筆者相對的認為，兩難的困境其實是執著於非此即彼、非彼即的心態才會發生，如果沒有這樣的執著則何難之有。筆者由此益加相信，凡「德行天」的證成必包含一整全性的思考，基於此等的思考，理智之哲學活動與超理智之宗教皈依畢竟是可分而不可分，同樣的道理，在此一整全性的思維下，無論儒家或道家，凡言天道人德、言體道證德，亦當是人文、宗教之可分而不可分。

儒家之即道德即宗教、即宗教即道德，正是人文、宗教可分而不可分的最好說明，道家中的老子由於對聖智仁義、禮樂文制頗多批評，因此不可能如儒家之即道德即宗教、即宗教即道德，但其主張「居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時」(《道德經·第八章》)，主張「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」(《道德經·第十六章》)，可見老子還是有一「徹上徹下徹裏徹外，遍天地人我而不遺」的洞識在，所以老子思想終究可以如儒家那樣而具有其人文精神，且此人文精神是與宗教意識可分而不可分的人文精神，反過來講，老子思



想亦終究可以如儒家那樣而具有其宗教意識，且此宗教意識是與人文精神可分而不可分的宗教意識。

道家老子所展現之即人文即宗教的精神，筆者以為從《道德經·第二十五章》中將人和道、天、地同列為域中四大之一即見其端倪。《道德經·第二十五章》說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」此域中之四大自以道為其樞紐，至於人之所以為大，乃是因為他有徹上徹下徹裏徹外之遍天地人我而不遺的理想並能實踐之，人若果悖離此理想、放棄該實踐而只是牽補度日、掛漏過時，就沒有資格做域中之大，由此以言，域中四大的人洵非一般泛泛所指之人，而是能夠法地、法天、法道、法自然的「聖人」，亦即是：以天道為理想而經由當下之實踐而真能擁有其德行的人。又老子書中所見的聖人常常是與百姓對舉，就此以論老子書中的聖人最有可能即是聖王，因此



〈二十五章〉所謂「人」為域中四大之一，雖然有些版本將「人」寫成「王」，但在道理上兩者應該沒有太大的分別。又「聖」之可能，既然是從體道證德而來，「聖」又是通向於「王」，則老子雖不明言但其實是深具內聖外王的想法。凡體道證德便是徹上徹下的實現，內聖外王則為徹裏徹外的實現，由此可見體道證德和內聖外王同時表現了「遍天地人我而不遺」的精神理想，也證明了老子的人文精神和他的宗教意識兩者並不相隔閡。

除了《道德經》的〈第二十五章〉外，〈第三十九章〉也同樣表現出類似的思維。〈第三十九章〉說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？非乎？故致數輿無輿。不欲琤琤如玉，珞珞如石。」此章中所謂的「一」應該就是「天道」，依老子意，此「天道」既能



說明天、地、神、谷、萬物、侯王的存在，也保證天之清、地之寧、神之靈、谷之盈、萬物之生、侯王之貞，則此天道必當屬於兼具存在原理與價值原理者，且若此一天道既能與天地人我不隔，亦可以從侯王之體現而貞定天下百姓，那麼它和德行天所含蘊體道證德、內聖外王的理想自相一致，也將和德行天所開啟之即宗教即人文、即人文即宗教的精神自相一致。

老子「徹上徹下徹裏徹外，遍天地人我而不遺」的精神理想，有如以上述者，這種精神理想也可以從不同的繼承者身上以不同的解釋得到相同的印證，此不同的繼承者在戰國時代至少有兩派，分別就是：一者是代表政治化老學或事功化老學的黃老思想，一者是代表境界化老學或精神化老學的莊子思想。

政治化老學或事功化老學其將老學導向政治管理上的詮釋與運用，它是以老子思想為根據、黃帝事功為理想而發展出來的一套統治者的哲學，此亦即為具有「帝王學」特色的黃老治術。老子在《道德經》的〈第三十七章〉說：「道



常無為而無不為。」從黃老之學的立場所做解釋是：以國君之「無為」責成臣下之「無不為」。據此可知，國君之經營國家最後之目的畢竟是在「無不為」，凡文武百官所戮力以成者，其乃是國君之所欣所可者，而黃老之學不乏對人文做積極之建構與期待，由此亦可窺見其一斑。

黃老之學的理论重點是在「老」而不在「黃」，換言之其所依據的主要文本絕大部分是老子的思想。黃老之學筆者認為具有四個主要的特徵：一是道的實體化，二是術的多元化，三是君的威權化，四是法的必然化。²⁷此四個特徵中，道的實體化是指將精、氣或精氣視為道的本身，並以為此精、氣或精氣不但具有超越性而為宇宙的最高真實，同時它也是一切價值的依據，故黃老肯定理想之國君即是能藉應然修為以養其精氣而印證天道與我之不一不二者，凡老子體道證德之主張，黃老之學顯然亦能深得其馨咳。又術的多元化代表著黃老之學吸納百家的精神，其所以必須如此，主要目的是為了抉取諸子百家的優點以共同實現理想帝王所該有

²⁷ 參見：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2005年，頁202-203。



的豐功偉業，此豐功偉業或稱外王事業，它將包括整體社會所期待之物質性及精神性的多方成就，如古史中每每將代表民生發展的各项發明加諸於黃帝及其后妃群臣身上，此就黃老之學而言，固然是它對理想帝王的期待，然同時也反映了它對人文建構的需求。

曾經有一些學者認為，老子是帝王師，老學是帝王學，則其人文成主要就在於領導統御的原則和心得而已。這種意見顯然是將老學看成黃老學才有的意見，然而僅管如此，以國家的領導與管理為訴求的黃老思想，它固然直接屬於政治的範圍，但因為黃老已然保留了老子體道證德和內聖外王的精神，所以黃老之學所關心和期待的，亦可不只限於政治的成就，或許我們也可以這樣說：黃老之學是藉由國家領導與管理的關懷，而將人文的精神和宗教的嚮往也一起納入整體的考量中，就此而言，黃老之學既是政治的，但同時也是超政治的。

政治化老學或事功化老學是國君經營國家時所必須的領導統御之學，境界化老學或精神化老學則不如是，其乃屬



於人生之理想與實踐的學問，境界化老學或精神化老學可莊子學說為代表，因為莊子學說就是特就心靈境界的拓昇開顯以及精神理想的恢宏超拔來定義老子的思想。唐君毅先生曾經說過：「莊子思想是『超人文的』」，²⁸牟宗三先生也附和唐先生的意見，並且在理由上做過相當的陳述，譬如他說：

道家思想背後有個基本的洞見(insight)，就是自由自在。所以他把周文看成虛文，看成形式主義。……道家背後的基本精神是要求高級的自由自在，他那個自由不是放肆，不是現在這個世界所表現的這種自由。他是一種高級的修養，所以他講逍遙、齊物、無待。因為把周文看成是虛文，是外在的，所以老子說「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」(《老子·第三十八章》)。莊子更是顯明的把周文看成外在的虛文，他有幾句話說得很漂亮。他在〈田子方篇〉裏面說「中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。昔之見我者，

²⁸ 唐君毅，《中國人文精神之發展》，台北，台灣學生書局，1974年，頁27。



進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎。」他認為這些中國之民對於禮義講的頭頭是道，但是對於人心卻不了解。這人心不是儒家所說的道德心性，而是指人的心境的自由自在。莊子認為這些人的生活都是絕不自由的，他們的心靈沒有解放，不能自由自在。他就是用這種眼光來看周文，這是和墨子不同的，雖然道家同樣對周文採取否決的態度。唐君毅先生了曾說道家是超於人文。墨家是不及於人文，次於人文；道家則是過、在人文之上，他超於人文而開出一個境界出來。²⁹

牟先生此處或泛言道家，或直指老子，或直指莊子，但依筆者看來，凡牟先生所言者其實都是就境界化老學而言，此再證之以唐先生所言，筆者可以肯定凡兩位先生所提之「超人文」一詞，其實都是指向於莊子的思想（包括莊子心目中的老子思想，亦即莊子閱讀老子文本時所釋放出來的思想，此或可名為以莊解老之思想），至於黃老之學是否亦屬超人文

²⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，台灣學生書局，1983年，頁 64-65。



者，則兩位先生均未見任何表示。

唐先生和牟先生之視莊子思想為超人文，此靈感或許緣於魏晉時代竹林七賢主張的「越名教而任自然」，³⁰然而筆者卻以為莊子對自由自在的嚮往應當不是要將自己孤絕於天地人我之外，³¹他之視周文為虛假的形式而反對之，也不等於就是對人文的否定，所以如果形容莊子是「超人文」而其意思若是「超脫於現實人文結構之外」則可，如視之為「超絕於一切人文之上」則不可。

莊子所以要「超脫於現實人文結構之外」以求心靈精

³⁰ 「越名教而任自然」一詞本為嵇康所提出，他在〈釋私論〉中說：「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。」岑溢成先生對此有一甚好之解讀，他說：「〈釋私論〉的宗旨，可以由『心無措乎是非』一語所概括。一般所謂是非的標準，大都來自名教，無所措乎是非，自然會超越名教。所以『心無措乎是非』是『越名教而任自然』所以可能的根據。」王邦雄／等，《中國哲學史》，頁 366。

³¹ 事實上唐君毅先生在論道家思想的起源時也有類的肯定，他說：「凡人在感到世俗之污濁性時，人直下生起之第一念，亦恆是求自拔於此污濁，而自保其一身之心靈之清潔、生命之清潔。直下順此措思，則可有種種之高遠之思想，次第生出；然人在有種種高遠之思想之後，又可再還求如何應此世俗之道。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，台北，台灣學生書局，1986年，頁 262-263。



神之自由自在，自當是周文疲弊的緣故，如果周文沒有弊端、沒有病痛，莊子是否也依然持此超脫之嚮往，此不無虞慮，至少就現成的文獻而言，莊子並未思索於此，也當然沒有對此做任何具體而肯定的表達。職是之故，莊子若有超人文之傾向其最清楚之意涵乃只是一「不為有弊有病之人文所拘限」的態度而已，既然如此，那麼莊子之對疲弊周文的攻擊重點，很有可能只是周文的「病」，而未必在周文本身，換句話說，莊子的超人文思想很有可能是一套「去病而不去法」的療癒思想。

又莊子之求精神心靈的自由自在，即在於求精神心靈的無限無執。惟精神心靈的無限是由於體現天道之無限而無限之，精神心靈的無執是由於證成大我之無執而無執之，可見莊子之求精神心靈的自由自在，也具足了天人不二、物我不隔的智慧，而十足朗現了宗教人文化的通義，則其將含一即宗教即人文、即人文即宗教之義理特色亦將溢於言表。是故，如果是將人文的定義專指為：「人之以義不容辭之承當而負起經天緯地的大責任，由此而能參與歷史文明的創造，



並興發出人間一切的真聖美善」，那麼對照之下，莊子思想的旨趣顯然就和這種意義下的人文性格並不一致，也不可能被這種意義下的人文性格所限制，於是說莊子思想是「超人文」這就絕對不成問題，然而如果以為「參與歷史文明的創造，並興發出人間一切的真聖美善」固屬於人文精神之發皇，其他若「反省歷史文明的創造，並護持住人間一切的真聖美善」同樣也當屬於人文精神之豁顯，如此一來仍舊還將莊子思想看成是「超人文」的話，那就需要再做考慮了。

綜合以上的省察，筆者覺得再也不便將莊子思想所代表的境界化老學或精神化老學視為超人文者，而願意重新稱呼它是以護持為導向的解構型人文主義或消融性人文主義。此種解構型人文主義或消融性人文主義是對比於於儒家之以日新又新、精益求精為導向的創造性人文主義或建構型人文主義而提出來的。語云：「創業維艱，守成不易。」凡護持型的人文精神重點即在於守成，而它之所以展現解構、消融的特色，則是為了保有、住此人文之寶貴成就並希望它能免於扭曲、異化等等的傷害，就此以論，所謂解構也者，



解除其機括之構作以求暢達其命也，所謂消融也者，消化其有為之造作以求順通其性也，總之，無論解構也好，消融也好，其實都是「去病而不去法」的行為，此「去病而不去法」的行為，亦即是醫者父母心之療傷止痛的行為。

筆者過去亦曾論述，如就境界化老學或精神化老學以論，老子思想實乃屬於一種療癒的思想。依境界化老學或精神化老學之意，老子既然曾說：「夫唯病病，是以不病。聖人不病；以其病病，是以不病」（《道德經·第七十一章》），可見在老子眼中這個世界是難免有病痛的，而老子即是以醫王或葯師的心態來關心這個世界，至於他之所以要說：「使我介然有知，行於大道，惟施是畏」（《第五十三章》）、「治人事天莫若嗇」（《第五十九章》）而強調「知足不辱，知止不殆，可以長久」（《第四十四章》）、「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣」（《第四十六章》），無非是看到世人沉迷於競爭、執著於造作，卻渾然不知這已經為原有的和諧造成對立的裂痕，心想若再一往而不復，則將不免招來人際、人倫、人文的禍端和不測，因此他告誡我們：



「不知常，妄作，凶」(《第十六章》)，並以逆向的省察而宣示：「夫唯不爭，故無尤」(《第八章》)、「是以聖人無為故無敗，無執故無失」(《第六十四章》)的道理。

境界化老學或精神化老學是以化解人間的糾葛來暢通天地的無限，它雖然不同於儒家的創造性和積極性，但依樣可以成就自然與人文的可久可大。境界化老學原本就認為天地人我是整全而遼闊的，也是均衡且和諧的，但往往由於人們有意無意地自我膨脹，以致造成了一方的獨大，因此才產生種種的災難和不安。如今為了補偏救弊，就唯有世人務先放下我執而回歸於本然的素樸，才能恢復四海的祥和以永保長宇大宙的安好。這種「以其終不自為大，故能成其大」(《第三十四章》)的智慧，其實就是「道常無為而無不為」(《第三十七章》)的實現原理，亦即「道法自然」的具體實踐。境界化老學或精神化老學之能充分揭發「歸根復命」的療癒思想，無疑為人類前途的開拓，點了一盞光亮的明燈，而從解構型或消融型之人文精神所興發之淑世的偉願，亦可溢於言表。



境界化老學或精神化老學所展現的除蔽、解放作用，若對照於目前「後現代主義」思潮之「去本質化」、「去中心化」、「去標準化」等核心的概念，二者亦頗有異曲同工之妙。境界化老學的「正言若反」固然是反對教條化、獨斷化的不利傾向並藉此保住事物的正當性，此即同時透露著「反中心主義」或「反標準主義」的解構意圖，這對於華人社會長期以來所常見之假儒家道德之名而行專制威權之實的負面現象，它尤其能夠展開其對治性的批判，並終可使得人間人性人倫因而有了疏通致遠的契機，這不論是就民族文化的多元發展而言，或是就全球化觀念行動的健康形成來說，都具有暢達活化的重要貢獻。由此亦足以證明，境界化老學或精神化老學對於人文的成就特有其維護與保持的作用，若因此而認定其乃一合乎人文之精神，理當實至而名歸。

伍、結論

我國傳統的心靈觀念當中，宗教意識與人文精神是很難絕對切割的，徐復觀先生認為這即是「宗教的人文化」的特徵，他並思索其所由來，認定這是我國古代歷史發展中，



由於理性的逐漸成熟進步的，乃對諸夏商以來的原始宗教加以反省轉化而得出的結果。筆者除了接受徐先生的見解之外，更進一步以為此「宗教人文化」的偉大成就非但使得宗教意識與人文精神無法完全切割，且在這種心靈觀念下，宗教的神聖已然是人文理想的神聖，人文的理想也必然是宗教神聖的理想，宗教與人文之間呈現出辨證式的綜合關係。筆者即以此「宗教人文化」的心靈觀念及其對宗教與人文的雙重肯定，證之以先秦的道家思想、特別是關於老子《道德經》的思想，以說明它們依然不悖於此一大傳統而具足了即人文即宗教、即宗教即人文或攝宗教於人文、攝人文於宗教的義理特色。

原始宗教的轉化約當發生在殷周之際，凡儒家、道家思想的產生都是在此一歷史的契機下，獲得最好的機會。儒家是順承此一運會而亦步亦趨地發展完成其思想體系，道家則顯得迂迴曲折，此和道家人物的史官傳統和巫覡背景脫離不了關係。在原始宗教的轉化下，直接受到衝擊的就是神權思想下的巫覡傳統，像在以巫治國的商朝中具有上層政治地



位的巫師祭司，即在此轉化的潮流中逐漸流失其既有之優越性，然而這樣的衝擊也將使得原本和祝、宗、卜等神職人員互動密切、關係匪淺的史官，獲得最佳的機會從巫覡的傳統中釋放出來，如此之現象即所謂的「巫史分流」。巫史分流固然是指巫師和史官兩種身分的分道揚鑣，以及兩種身分的一進一退，然而另外一個更為重要的意思是：巫術神通和史識智慧之間的出入與區隔。巫史分流後的巫師隨著政治的去勢而流落民間成為方士，史官則繼續以其史識智慧而在國家的權力核心中發揮其影響力，並順利埋下後來道家發育成形的種子。巫史分流是古史發展中的大事，此象徵人類理性的進步，惟巫史分流並不直接等於有神論與無神論之間的對決，且分流後之史官無論是太史或內史，依舊負責國家宗教活動的舉行，既然如此史官反而不太可能成為無神論者，若老子確實是位史官，其思想亦當如是。

殷周之際所開始進行的宗教轉化，在新周王朝的統治者身上又進一步得到證實與開發。新周王朝的統治者在取得天下之後，即深深為「天命靡常」或「惟命不於常」的事實



感到不安，於是嚴肅思考其中的道理並謀求應對之道。凡此思考 and 不安徐復觀先生形容為「憂患意識」，並說此憂患意識的出現即代表了一種精神的自覺。新周王朝的統治者後來發現，「天命靡常」或「惟命不於常」是由於人主失其德的緣故，所以身為統治者唯有努力修養其德行才能永遠獲得上天的青睞，換句話說，人主唯有「疾敬德」才能保證「天其永我命」。新周王朝統治者的這種發現，可以一言以蔽之曰「天命有德」，就在此一「天命有德」的新思維下，原始宗教中具無上權威與絕對意志的神性天已然逐漸退位，即將取而代之的則是「德行天」。所謂「德行天」是說上天乃是一充滿德行之超越的存在，「德行天」是否還是人格神其實並不重要，「德行天」底下是否允許鬼神的存在也毋需太在意，但祂允許並鼓勵世人依據德行的進路來接近祂，而且也唯有藉由德行的努力才能和祂取得完全的溝通和必然的聯繫，則是毫無疑問的。

「德行天」並不反對我們有宗教的情操及信仰，它開啟了人、天之間暢通的大門；「德行天」更鼓勵我們對天地



萬物的愛，它銜接了物、我之間互動的橋樑；「德行天」這種天人不二、物我不隔的智慧，不但興發了世人體道證德的宗教理想，也激勵了世人內聖外王的人文關懷。「德行天」也是儒家和道家的共命慧，儒道兩家在天道觀和價值論上當然各有不同的意義規定，但對於「德行天」所具有之體道證德、內聖外王的理想則是一道同風、感同身受，所以不管儒家或道家都能充分展現出宗教與人文可分而不可分的理趣。

「德行天」兼具形上學和價值論的性格，「德行天」也兼具宗教的意識和人文的精神。「德行天」在儒家看來就是「義理天」，儒家相信，人是依於仁義禮智等倫常道德的承當與創造以接近於天道的永恆與神聖，人亦是依於仁義禮智等倫常道德的承當與創造以化成於天下，所以在此「義理天」的規模下，宗教與人文的關係即是宗教與道德的關係。然而，德行一詞本不限於仁義禮智等倫常道德而已，凡守柔不爭、謙虛退讓、清靜恬淡、和諧寬厚也當屬於德行的範圍內，而道家老子即由此以印證「德行天」的存在。老子相信，唯有守柔不爭、謙虛退讓、清靜恬淡、和諧寬厚等應然的修行，



才能保證天人不二、物我不隔的理想。換句話說，守柔不爭、謙虛退讓、清靜恬淡、和諧寬厚既能屬於體道證德的宗教體驗，也可以是內聖外王的人文關懷。繼老子不久在戰國時候約有兩大繼承者，一類是政治化老學或事功化學的黃老思想，另一類為境界化學或精神化老學的莊子學說，凡此兩大繼承者亦皆不乏體道證德之發明，而黃老之學之含有人文建構之積極企圖此固不待言，莊子學說則顯另類之思考，此另類之思考在某些學者觀察中或以為是超人文者，但筆者寧願形容它是以護持為導向之解構型人文主義或消融性人文主義，蓋筆者以為莊子學說本具有「去病不去法」的療癒思想，此療癒思想雖然不能如儒家「天行健，君子以自強不息」那樣地奮發有為以開創人文的光輝、開顯人文的盛況，但它卻能知病以治病並藉之而保住一切人文的光輝與盛況，既是如此，當它是一種另類的人文精神此又何妨！

宗教人文化是國人思想觀念中的一大特色，宗教人文化的精神也充分體現在儒家及道家的義理當中。宗教人文化最重要的表徵應該是「德行天」的證成，「德行天」未必要



排斥位格的性質，但它絕對不同於「神性天」的無上威權而改以無限的崇高與神聖為其典範。「德行天」最主要的貢獻莫過於啟迪了徹上徹下徹裏徹外之遍天地人我而不遺的理想，由此理想我們可以體會到天人不二、物我不隔的智慧，也可以領悟到體道證德、內聖外王的法門。宗教人文化的結果成就了「德行天」，宗教人文化的結果也成就了即人文即宗教、即宗教即人文的思維，亦即是成就了攝人文於宗教、攝宗教於人文的思維；宗教人文化的如此成就不但在儒家身上可以發現，在道家身上還是能夠找到。



On 'Humanity is Religion' of Lao-Zi Thinking

Te-Ho Chen

Abstract

According to the Chinese ancient history, historiographer and Shaman ever separated, but its tradition still existed by author form. From this hypothesis, my thesis focus on several propositions. First, the humanism of Chinese Philosophy synthesizes the consciousness of religion. Second, the virtue haven (德行天) of intellectual history affirms the belief of religion without God or divine. Third, the virtue haven reveals the value relation between cosmos and human, and it rises practical wisdom of religion and humanity. Fourth, the 'value' of Taoism is not limited to general moral idea, it includes non-contest, void-tranquil and harmony. Finally, I



conclude, from the thinking of Lao-Zi, that the virtue haven could be the philosophical wisdom.

Keywords : Lao-Zi, Religion, Humanity, Virtue, Construction, Deconstruction

