

《揭諦》44：1-42
2023年1月

唐君毅道家超人文說之商榷

Reflection on Tang Junyi's Ultra-Humanity of Taoism

陳德和*

(Te-Ho Chen)

摘要

本文留意到當代新儒學前輩唐君毅先生對於中國文化與中國人文精神之詮釋，在以儒學為宗而平章百家之立場下，評墨家之為次人文，道家之為超人文，法家之為反人文，筆者乃針對道家超人文之說，提出討論。由於唐君毅

* 東方人文基金會中國哲學研究中心研究員；南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班兼任教授。



先生曾主張中國人文精神乃植根於人心、人性、人道、人倫之基礎上，中國之人文世界實為以德行為中心而全幅開展之世界，凡道德意識、文化意識、宗教意識均為中國之人文心靈所含蘊，而判讀儒家之重人文化成乃有其文化意識，儒家之重天人合德乃有其宗教意識，故能成為中國人文傳統之正宗與主流。惟筆者仍願以此道德意識、文化意識和宗教意識為臬圭，說明道家老莊思想中亦具有如是之內容，是以仍當屬人文之林而非超人文者。道家老莊對於道德意識之有、文化意識之有、宗教意識之有皆先視為當然，然後再以第二序之「無」以保證其可能與發皇。道家老莊之「無」洵非純否定，亦非凌駕於道德意識之有、文化意識之有、宗教意識之有另立一超越之義境者。道家老莊所盛論之「無」實乃即道即德即境界者，道家老莊所特有之無的智慧，實乃關切人心、人性、人倫、人道之智慧，亦是開啟天門以護持文化生機之智慧，同時亦是超凡入聖、聖凡不二之智慧。道家老莊以其無的智慧而成就人之沖虛玄德，是能真實面對生命之茫昧而思有予超脫或解除，並求最終之升進聖域以實現理想之人格。又，道家老莊之無的智慧，乃具足療癒之性格而深蘊治療學之意涵，若就文化之關懷言，道家老莊以此無的智慧，實能有效進行文化之治療，而是為「文明的守護者」。再者，宗教原屬於超人文之領域，若道家老莊之無的智慧實乃即無即道、即無即聖、即無即德、即無即境界之智慧，其可通於神聖與不朽，其於德行實踐中蘊含宗教之向度，乃當不外於中國傳統之宗教人文化之精神。



關鍵字：老莊、文化意識、人文精神、無的工夫、生命境界。

收稿日期：2022/12/03，接受日期：2023/1/29。



一、前言

當代新儒家的一代大師唐君毅先生，一生學而不厭、誨人不倦而被譽為仁者型之弘儒，唐先生又勤於筆耕終身不輟是以著作等身，他遺留給世人皇皇數十巨冊的《唐君毅全集》，已然所呈現之學術業績與成果，非但能將中國哲學研究的浪潮推向另一番波瀾壯闊，也為中西哲學之間的對話與溝通搭建一道寬適暢達之橋樑，更為全體人類之出路及未來擘劃出一幅可大可久之願景。唐先生精深博大的學問與著述當中，關於人文主義的探討、闡述、講明與肯認，尤其是在中國人文精神的議題上，當今之世可能無出其右者，至於唐先生在現身說法時，其篤實粹密的道德理想、文化意識與宗教情懷，更為世人所推崇，同為當代新儒家之大師並與唐先生有著莫逆之情誼的牟宗三先生，即曾形容唐先生為「文化意識宇宙中之巨人」，蓋以其能繼承弘揚中國傳統文化所獨顯之孔孟內聖外王的成德之教，並充分盡到時代之使命也。¹

¹ 牟宗三先生說：「唐先生是『文化意識宇宙』中之巨人，亦如牛頓、愛因斯坦之為科學宇宙中之巨人，柏拉圖、康德之為哲



唐先生之盛論中國人文精神自以儒家為主流及正宗，蓋其義理富含道德意識、文化意識和宗教意識故也，²就某個意義來說，唐先生所繼承和弘揚的中國人文精神其實就是最早見於孟子之所述、其後由唐朝韓愈〈原道〉一文中

學宇宙中之巨人。吾這裏所謂『文化意識宇宙』與普通所謂『文化界』不同，文化意識不同於文化。這一個文化意識宇宙是中國文化傳統之所獨關與獨顯。它是由夏商周之文質損益，經過孔孟內聖外王成德之教，而開闢出。……唐先生不是此宇宙之開闢者，乃是此宇宙之繼承與弘揚者。……唐先生之繼承而弘揚此文化意識之內蘊是以其全幅生命之真性情頂上去，而存在地繼承而弘揚之。……他是盡了此時代之使命。」牟宗三《時代與感受》，臺北市：鵝湖出版社，1984年，頁272-273。

- ² 唐君毅先生說：「真正對於中國傳統之人文中心的文化精神，加以自覺了解，而抒發其意義與價值者，乃孔子所開啟之先秦儒家思想。而由孔子至秦之一時期，即可稱為中國人文思想之自覺的形成時期，孔子一生之使命，不外要重建中國傳統之人文中心的文化。……孔子之後，把孔子之人文思想，再推進一步者是孟子，……中國儒家之人文思想發展到孟子，而後孔子所言之人文價值，與人內心之德性，乃有一先天的純內在的人性基礎。……中國先秦之人文思想，再進一步之發展，則為荀子之思想。荀子之思想之重點在言禮制，即言文化之統類，或人文世界之結構。孔子重禮樂之意，孟子重禮樂之原。荀子言禮制，而後重禮樂制度之實效。此實效即樹立人文世界，以條理化自然之天地與自然之人性。……至於中庸、易傳、樂記之言誠為天之道，言盡其性即盡人性以及物性，言天地具元亨利貞之德，言禮樂中之和序即天地萬物之和序，則皆為以人文世界中之概念，去說明『超人文之天地』之價值意義。這是先秦儒家人文思想之由人道以通天道之發展。」唐君毅《中國人文精神之發展》，臺北市：臺灣學生書局，1974年臺初版，頁24-27。



所標舉之「道統」及其承載之意義，此乃能由 1958 年時由唐先生所執筆並得張君勳先生、徐復觀先生和牟宗三先生共同署名發表之〈中國文化宣言〉中之肯定儒學傳統，得知其一二。唐先生既恆執持如是之立場，則對於先秦以來儒學以外其餘各家的反省與批判就不難想像，事實上唐先生即曾以儒家人文主義為臬圭而平彰百家，如云墨家是次人文、法家是反人文等等，至於道家老莊則被唐先生歸諸超人文者。³關於唐先生道家超人文之說，筆者向來基於對

³ 唐先生在《中國人文精神之發展》一書中兩次提到莊子是超人文，分別見該書之頁 26 及 27，就此而言，唐先生似非全以道家為超人文者，然而唐先生在另外的著作中亦曾說過：「老子之思想，雖可合乎吾人對宇宙之所以為宇宙之一種理性之直覺，然卻與吾人性情上之要求，或心靈上之價值感，不直接相干。老子書中，不見性情二字，而心字亦只數見，……吾人今若依吾人性情上之要求或心靈上之價值感，以觀老子，則無論其思想如何能自己一致，而處處皆可說通；吾人終將覺其所陳者，為一冷靜無情味之宇宙觀與人生觀。」（唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，香港，人生出版社，1966 年，頁 395-396）唐先生又說：「凡中國之道家人物，其傳記，大皆亦不詳其先世、生地、平生踪跡、與生卒年月等。其著作真偽，亦皆同難考定。老子如是，莊子亦如是。……此皆由道家人物，原不在某特定之時空中生活，其行事原以如神龍之見首不見尾，為上格之故。由此而吾人可謂道家人物，原亦不宜入於史。其書籍亦原非必須考定其時代。……史記言老子乃棄史官而去者。言其棄史官而去，即所以見其欲出乎歷史之外，亦欲出乎『為歷史上之人物』之外矣。司馬遷著老子傳，於其出關後，唯言其



道家老莊思想的詮釋與理解而未便以為然，⁴過去亦曾撰文提出意見，對唐先生如是之說有所質疑和保留，⁵現今筆者之基本態度未曾改變，本篇之做除了重申舊意之外，並從另外之角度與觀點，做進一步之交代與意見之補強，主要內容是分別從道德智慧、文化關懷和宗教向度等三個層面，逐一說明道家老莊思想與性格之所以然，以資證明其雖不得做為傳統人文思想之正宗或主流，但因其富有羽翼

莫知所終。於其年歲，忽言百餘歲，忽言二百餘，又謂：或曰太史儋即老子，或曰非也，而定之以『世莫知其然否』一語。善哉，此『莫知所終』『世莫知其然否』之語也，真老子之正傳也，亦道家人物傳中同應有之語也。司馬遷之為良史，亦正在其知有『此出乎歷史之外，而不在一切歷史格套』之人物也。」（唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，香港：新亞研究所，1968年，頁156）根據唐先生如此之形容，則老子之被唐先生列為超人文者亦可見一斑。

⁴ 唐先生似乎未曾仔細分別歷史中之不同的道家型態，其著作中所言、所詮釋之道家應是以老子和莊子之哲學思想為義，若筆者嘗以道家觀念史之實際而試圖區分其種種不同，若唐先生所以為義的道家亦即老莊哲學筆者則稱之為「境界化的老學」，以之有別於神道化的老學、事功化的老學、玄學化的老學等等，此境界化老學乃以老子其人其書其思想為文本，特從人生究竟及德行境界之視野以釋放出該有之意義，若莊子乃當中之翹楚，亦即能紹述老子如是之心法而慧命相續者，惟筆者時或依學界之習慣而將此境界化老學另稱之為道家老莊、老莊思想、老莊道家等等。

⁵ 參見：陳德和〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第23期，2012年7月，頁197-254。



之作用而仍當屬於人文之範圍，洵非超人文之存在也。

二、道家老莊的道德智慧

諸子百家中就道德實踐之智慧言，儒家絕對是亭亭當當者，因為儒家有一清楚的道德意識做為道德實踐的活水源頭，無論孔子和孟子於此皆有真切之肯定；以孟子為例，其言本心善性之具足仁義禮智四端乃我固有之而非外鑠然也，此即以為人之具足道德意識乃先驗而必然者，此外，孟子又有天爵及良知良能之說，亦無不就此先驗內在的道德意識所做的形容。儒家既如是肯定人性即道德性、人心即道德心，是以主張人之真正的道德實踐乃是由仁義行而非行仁義，換句話說，唯有誠於中而形於外之自覺而主動的好善惡惡、為善去惡，才是真正的道德行為，儒家如是的道德主張若從規範倫理學而言，顯然屬於自律自覺的道德觀。又儒家之由道德意識之豁顯以明自我之真正實現，則其承認人之主體乃是道德主體可知矣，唯此道德主體之實踐非僅是成己而已，亦且包括成人以及成物，凡孔子之



言己立立人、己達達人，孟子之言得志澤加於民、兼善天下，是皆莫非此意，據此可知，儒家人文主義思想中，此一先驗內在之本心善性、亦即此一先驗內在之純亦不已的道德意識及道德主體，乃絕對不可或缺者。

道家亦有其道德智慧，但若相較於儒家之亭亭當當的良知良能說，道家老莊確實從未對此多贊一言，又若相較於儒家之純亦不已的道德主體論，道家老莊的思維亦明顯的內不足，再若相較於儒家之能成功自律自覺的道德觀，道家老莊更是無法與之相提並論。然而道家老莊之實踐畢竟是具備德行的意義，事實上老子《道德經》中即以聖人為人格之典範，莊子《南華經》之內七篇中則除了出現聖人之名外，更用天人、真人、至人、神人等等來形容最高最理想的生命存在，而凡此之典範人格或理想生命他們的共通點則是：一方面能夠消除內心的執著而為自己開拓廣大的精神空間與自在的心靈境界，另一方面亦能針對現實人間的糾結及當下生活的困限給出清通的智慧，並且充分起到了正向之導引與安頓的作用。

道家老莊的道德智慧的確不像儒家思想之基調及其型



態，儒家是清清楚楚的從道德主體的「有」以立根基，亭亭當當從道德意識的「有」以起作用，明明白白從道德自律的「有」以得結果，道家老莊於此則做了逆向的思考，同時也是第二序的思考，他們議論的重點並不在於「有」，而是在「有」之後、之上，更提出了一個「無」。

然而，道家老莊之以「無」為思考的重點，凡原初的動機和最終的目的其實都不可能是對於「有」的否定、拒絕或排斥，相反的，道家老莊真正的意圖乃在以「無」為本，藉之保住一切的「有」、保住天地萬物的存在，是以老子在《道德經·第四十章》中說過：「天下萬物生於有，有生於無。」⁶若筆者以上所言不謬的話，即能有效推論：道家老莊雖然從未談及道德主體，但這不等於否定、拒絕或排斥道德主體，反而是想藉由「無」的實踐智慧來保住或護持道德主體；道家老莊雖然從未談及道德意識，但這不等於否定、拒絕或排斥道德意識，反而是想藉由「無」的實踐智慧來保住或護持道德意識；道家老莊雖然從未談及

⁶ 老子《老子》，臺北：南嶽出版社《老子引得》翻印本，1975年。下同此。



道德自律，但這不等於否定、拒絕或排斥道德自律，反而是想藉由「無」的實踐智慧來保住或護持道德自律；總之，道家老莊雖然不同於儒家，但這不等於否定、拒絕或排斥儒家，反而是想藉由「無」的實踐智慧來保住或護持儒家，當然也包括儒家之人文化成天下的偉願及其所創構的成果。

道家老莊的「無」能夠成全一切、護持一切、保住一切，故它即是萬物存在之依據而具有「道」的身分，老子又謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經·第四十二章》），學者當中或有以為此「無」此「道」當為生生不息之創造實體，或有不以為然者，是即實體論與非實體論之分別。持實體論者以為道乃必然之存在故是「有」，老子反以「無」稱之，原因在於此生生不息之創造實體本即寓含無限的生機與無窮的能量，復又無內外、無始終、無分別，無形亦無色，無時間相也無時間相，是乃以「無」名之自屬恰當；總之，此「無」此「道」就是形而上之超越、絕對、永恆的真實理體，因而能夠創生天地萬物或決定形而下的一切存在。若唐先生之以道家為超人文，與此



實體論之見地似乎不無關連，蓋唐先生曾說：「我所謂『超人文的思想』，是指對人以上的，一般經驗理解所不及的超越存在，如天道、神靈、仙佛、上帝、天使之思想。」⁷另外唐先生更明白指出老子書中之道概念實包含：虛理之道、形上道體、道相之道、同德之道、修德之道及其他生活之道、為事務及心境人格狀態之道等六義，⁸而凡此六義中，唯有第二義之形上道體，能為次第順通其他諸義之始點。⁹

惟筆者反對將道家老莊的「無」當成客觀實有的創造理體，主要理由大約有三：一是如此說來，道家老莊之形上學並無實際之內容，它純然僅在顯示存有學之差異，只是呈現一空洞的形式框架而已，然而，若單就此形式之框架言，它本為一共通的模式或結構，其在儒家義的形上學中有之，甚至基督宗教之義理中亦有之，道家老莊由此乃絲毫未見其殊勝之處，同時相較於儒家或基督宗教之能富

⁷ 唐君毅《中國人文精神之發展》，頁 17。

⁸ 參見：唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，頁 350、352、354、358、360、361。

⁹ 參見：唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，頁 367。



有其實質之見地，道家老莊益加顯得意義之單調與內容之貧乏，完全缺乏傳統之一大教派所該具有的風範與性格；二是如此說來，「無」乃相對於形而下之有形、有色、有方、有所的「有」以成為形而上之具超越性的「有」，亦即相對於有限、有盡、有分、有際的「有」以成為無限、無盡、無分、無際的「有」，然而在此一話語之下或命題之中的「無」，已然變成無限、無盡、無分、無際、無始終、無方所等種種屬性之總持的說法，換句話說，「無」乃屬性概念，並為客觀超越之真實理體的「有」所包含，「無」實質上只能是對於形而上之「有」的某種描述語和形容詞而已，當然除此描述和形容外，客觀超越之真實理體定然另外具有其他之屬性為「無」所不能言、不可及者，然而筆者發現，此等之將「無」與「有」之間視為實體、屬性或體、相的關係，若證諸老子《道德經》中之以「無」為道而非以「有」為道，¹⁰明顯不相符合；三是如此說來，道之以其健動不已之無限生機，其內容自是絕對之飽滿與豐盈者，若聖人之

¹⁰ 老子之以無為道實乃即無即道，關乎此義筆者另有一文論述之，參見：陳德和〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁43-80。



能體現此生生不息之道體、體現其無限的生機與內容，應當是積健為雄、積極奮發，應當是於穆不已、自強不息，應當是充實之大、光輝之美者，然而證諸老子《道德經》中體「無」之聖人，卻是致虛守靜、見素抱樸，卻是挫銳解紛、和光同塵，卻是守柔處下、謙讓不爭，卻是無執故無失、無為故無敗者，總之就是損之又損而非日新又新，如此反差之至，誠令人難解又難安也。

道家老莊所重的「無」當非「道」之屬性而是「道」之自體自身，「無」洵非道相之「無」而是「道」本之「無」，此「無」此「道」之間並無隸屬關係之存在，其乃即「無」即「道」、即「道」即「無」之重複概念。又，道家老莊所重的「無」，當不宜理解為客觀實有之形上實體，「無」是生活實踐之概念，究其實應該是如莊子所謂之心齋、坐忘之工夫以及由此工夫而顯之清通和順、明白四達的境界；若詳細言之，是即：人之自感其有偏有私有執有蔽之禍患而思能予去除，於是而顯之去偏、去執、去私、去驕、去甚、去泰之療癒的工夫，以及藉此而充分證得之復歸常德、復歸自然之療癒成果；質言之，若此之成果實乃一蕩相遣



執、融通淘汰下之「沖虛玄德」。道家老莊即以此「沖虛之玄德」而言內聖、而言外王、而言一虛明一切虛明、而言一逍遙一切逍遙。當然此之「沖虛之玄德」並不同於儒家所謂倫常之德，此境界亦不似儒家所示現之「於乎不顯、純亦不已」的境界，但絕對是來自人之幡然而悟、修持以成之德、之境界，且此德、此境界既是表徵人之不甘於卑微平庸而願超拔乎流俗以步步進昇神聖之域，同時亦是排解世間之糾葛、弭平人際之紛爭以求進乎天地人我共生共榮之和諧的大智慧，故可謂之成己成人之德慧理境也。

唐先生曾說：「所謂人文的思想，即是對於人性、人倫、人道、人格、人之文化及其歷史之存在與其價值，願意全幅加以肯定尊重，不有意加以忽略，更決不加以抹殺曲解，以免人同於人以外、人以下之自然物等的思想。」¹¹筆者以為道家老莊雖重「無」而不以「有」為優先，但基本上完全合乎此要求，因此不宜被歸諸於超人文之類，何況唐先生又曾指出：中國傳統思想之注重「人」的觀念、尤其是注重人之必當有其大德之觀念，乃是中國人文精神形成之

¹¹ 唐君毅《中國人文精神之發展》，頁 18。



關鍵與特色，¹²唐先生更形容自己理想中的世界乃是以德性為中心所全幅開展之人文世界，此理想之人文世界可稱之為太和之世界，在此世界裡人人自身皆是目的而非社會或國家之工具也，¹³凡此諸義在道家老莊之思想觀念中實皆可尋可見，是以道家老莊自當屬之於人文者也。

三、道家老莊的文化關懷

《周易·賁卦·彖傳》曰：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」以人心人性的發揚來經營天下，其客觀的業績成果即是文化，若此業績成果煥煥乎其有文章這就是文明，文化文明皆不能離於人，亦皆不能離於天下。華人世界素來對於文化文明的經營與關懷大都歸功於儒家，道家老莊之具有文化關懷乃是現今較為突破的講法，關鍵就在於能夠掌握住其義理中所寓存之療癒性思維。文化文明的經營與關懷可以有許多的層次及其方式，它可以

¹² 參見：唐君毅《中華人文與當今世界》，臺北市：臺灣學生書局，1975年，頁450-451。

¹³ 參見：唐君毅《人文精神之重建》，臺北市：臺灣學生書局，1964年，頁55-56。



表現在建構和創造的積極奮進上，同樣的也可以表現在解構和護持的消極保守上，事實上凡此兩種之不同表現亦即是儒家、道家之間的殊勝和差異。

禮樂崩壞、文制解紐這無疑是周代王朝封侯建國以來所遭遇之最大的政治危機，同時也是三代以來文化之生態與文明之開展所面臨的一大變局。春秋戰國所出現之禮樂崩壞、文制解紐的情況，歷史上稱之為周文疲弊，其負面的影響即是上無道揆、下無法守的混亂現象，並由之引發社會的動盪與人心的不安。在此危機四伏的時代下，廣大的黎民百姓無所逃於天地之間的成了直接的受害者，然而危機即是轉機，凡關懷人間、關懷百姓而抱持著人道理想的諸子百家便紛紛而起，他們雖然有著不同的理念和思考，但莫不試圖為僵固的文化找出路，為顛簸的政局求安定。

道家之做為先秦時期的一大學派，當然關心現實人間的治亂安危而有其救世的主張和弘願；道家或許不像儒家那樣，能夠對於歷史的發展和文化的開拓做出正面的創興，但它也不是主張退化史觀，更不是憧憬於原始洪荒的



反文明論者，其實從老子思想「正言若反」的曲線型智慧而論，它對於道德和知識的反省批判，倒像是對於歷史文化的解病治療，學界中即有時賢因此認定道家核心人物之一的老子，其關於道的思想可名之為「具有存有學意涵的文化治療學」，並宣稱其乃「文明的守護者」。¹⁴

其實創造與守成都是求人間事業之可大可久所不可或缺的要素，這就好像我們在承認實業家、工程師是對社會建設有其貢獻的同時，也不能忘記檢警消防、醫生護士亦有其維護社會之生存的重要性一樣。

道家老莊之特由解構之方式以護持文化的存在與發展，自與其能體現治療學之意涵有關，如果進一步再追根究柢，則可以發覺這全然是因為具足「無」之思想、「無」之智慧的緣故。道家老莊的「無」從主觀上說是理想人格的見證與成就，它去偏去執去私去驕去奢去泰，生命由此而能復歸常道、回返自然，由此亦能敞開天門、張開天機，由此更能讓天地人我共飲太和，齊登無何有之鄉、廣漠之

¹⁴ 「文化治療學」、「文明守護者」都是袁保新先生的創見，參見：袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁 192、頁 211。



野。道家老莊的「無」也可以從客觀上見真章，於此它特別能夠表現出為文明紓困、為文化解蔽的功用；紓困和解蔽顯然不同於建構、創造之積極作為，但它之能去除芒昧、排除障礙恰好符合護持的需要，其亦如同醫方藥石般，乃為人際世間所不可或缺者。

道家老莊「無」的智慧所彰顯之解構的作用，並非一孤行的企圖瓦解天地萬物的存在，它的本意應該是知病而治病、治病而去病、去病而無病，所作所為全是希望能夠達成對於天地萬物保健護持的神聖目的，像這種療癒的進行乃十足表現出既揚棄又昇華的辨證性發展，亦是其文化關懷之特有的基調。

道家老莊從來就不肯執囿於模型化的實體和機括化的價值，所以老子《道德經》曾經先後提出「聖人不仁」、「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕學無憂」、「上德不德」等等的主張來回應儒家的立場，然而凡此諸說莫不皆是「去病而不去法」，亦即去執、去囿、去窒、去礙以暢通其自然，復活其本然，雖然老子因此也相對疏忽了對於「於穆不已之道德主體」的認真探索以致大大減煞了裁成輔相、旋乾轉



坤的創造性，但其所彰顯的療癒作用及其對天地萬物如如存在的重視與關懷，依然令人側目的。

道家老莊之能成為「文明的守護者」，正由於其「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」（《道德經·第二十七章》）的淑世大願，惟淑世必須先淑人，淑人必須先淑己，淑己必須先淑心，外王事業的可能必須植根、奠基於內聖修養的成功。淑己淑心就老子而言莫過於解除意識型態的禁閉，亦即無掉心知定執，充分豁顯生命人格的絕對開放與無限包容，是以《道德經·第三章》提出「虛其心」的主張，〈第四十九章〉也說「聖人無常心」、「渾其心」。總之，淑己淑心就是要求自我生命的神聖化，淑己淑心之人即體道證德之人，亦即是聖人；依據老子《道德經》的想法，聖人的體道證德除了表現在人格的淨化與超昇外，也必定因為充滿著淑世的理想、願力和情懷而認真表現在客觀的成就上，換句話說，內在心靈的無執無礙決定了外王事業的可大可久，這當然也是道生萬物、無而生有的具體落實和見證。

道家老莊的文化關懷亦可從莊子身上得到有效的說



明。莊子行走人間、參與生活世界所表現的方式與態度，筆者一向是用「在世而安世，安世而化世」來形容。蓋莊子從未捨棄現實人間，所以是在世；他對紛擾的人間社會起到了安定的作用，所以是安世；他志在人心的調養以求能化解人間的對立衝突，所以是化世。莊子如是之面對人間、善理人間的處世哲學，筆者視其和老子同調而一齊歸之為淑世主義。¹⁵

莊子之以無的智慧所表現的淑世情懷，可以從他對「人當如何立足人間以成其所用」的解說上得知一二。莊子書中除了批判庸俗流俗之小用、批判閉鎖禁錮之滯用外，亦由此而對顯出其所認可之大用、靈用，此則大約可以歸納為兩類三型，但都出之於無的智慧。莊子曾就不陷溺或淪落於世俗之功過利害的場域以免遭禍患而主張「無用之用」；莊子亦曾就不拘泥或固執於工具之定性定能的使用以免受制約而主張「無執之用」。「無用之用」和「無執之用」都是在超越之區分的情形下提出的，它們當然全部屬於分

¹⁵ 關於道家老莊之淑世精神筆者亦曾論述之。參見：陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》季刊第70期，2014年12月，頁27-44。



別說一類。除此之外，莊子在〈大宗師〉中說：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也。」¹⁶在〈應帝王〉中說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」這是辨證之圓融下的究竟講法，其用之大則在於無分別、無選擇、無取捨、一視同仁的成全一切，凡一切法至此皆無一可去，一切可分者至此亦皆盡歸於平平，如此之做為一種面臨世情的圓融態度，即是：超俗而不離俗、化俗而不棄俗，總之就是即俗以為聖而聖凡一如，這種圓融之大用是第二類之非分別說的「無對之用」。

莊子之如此鄭重其事的說明大用所用、真用俗用，當然與他願意真實面對眼前的時代、當下的世界息息相關，他雖然曾以精神發展所當有之超越的區分而抨擊流俗並擺脫流俗，但最終仍以辨證的圓融為究竟而不離世間覺的逍遙齊物、內聖外王。唐君毅先生曾說老莊之體無致虛此乃超拔於一切世俗而成格套外之聖人以享其獨者，老莊亦因

¹⁶《莊子》文獻本自郭慶藩《莊子集釋》，臺北市：華正書局，1982年。



此而一生惝恍迷離，其精神之蕩漾於歷史之外，故「莫知其所終」、「世莫知其然否」，¹⁷筆者未必以為然，蓋莊子既如此之重視「人當如何立足人間以成其所用」並現身說法開示道理，當志不在自享其獨或遺世獨立也，其惝恍迷離之身世，實是緣於無之智慧而勇於「自隱無名」，此猶「太上，不知有知」，而非精神蕩漾於歷史之外也。至若另有形容莊子乃去世、離世、遁世、避世、逃世、厭世、棄世、出世、遊世、玩世之徒，如是云云更皆不應理也，以此不

¹⁷ 唐君毅先生說：「吾人可說最高之個性之人，即能體無至虛，自見其獨，而於其所遇之境，亦無往不見其為一獨者。虛無之言，更老莊所同有。……皆有一體無致虛，以自知其『自』與『獨』，觀萬物之自然獨化；而以超拔於一切世俗與自己之格套之外之聖人，為共同之嚮往也。……人若能一念而一往超拔，即一念中可達一至高之標準，而自見其獨，並見其所遇之境，與境中之人物之獨。自此以去，亦無往而不見獨，即一念達於道家之聖人之境，……如只見其一往超拔，而永不見其落，則可謂其格長居在此至高之境。其格之高者，其所表現之行事，亦不必多，儘可一事而已足。如老子之留五千言于世，一任彼後人之逞臆推測，自騎青牛出函谷關而去，遂不知所終；即亦足表見其格之至高，而更不待乎其他之行事者也。」唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，香港：新亞研究所，1966年，頁154-155。唐先生又說：「老子莊子之一生之惝恍迷離，更為道家人物之典型，使後人得時時想見其精神之蕩漾於歷史之外。吾人今亦必須於其一生事蹟之惝恍迷離，其『莫知所終』『世莫知其然否』等，安然順受，更無遺憾，然後方知老莊之所以能為獨有之人之故也。」唐君毅，前揭書，頁157。



應理之見而強說莊子不具文化之關懷，不存護持文明之心願，尤為筆者所難安也。王邦雄先生以為：莊子所以有〈人間世〉之作，即顯立身於世的人世態度，且依莊子意，人惟活在每一當下，即人物之有限而求心靈之無限，即人間之複雜而求生命之純真自在。¹⁸筆者於此心有戚戚焉。

道家老莊之願駐足人間並由無的智慧之實踐以成就自己也成全別人，如此之有情有性原本具足人道之思想，因而能有文化之關懷此乃毋庸置疑，縱使其不能如儒家之為人文化成之典型，但道家老莊已然做為「文明的守護者」，已然是一套「文化的治療學」，已然能夠護持文化之生機，其不該屬於超人文而當歸諸於人文，此亦可知矣。

四、道家老莊的宗教向度

宗教本屬超人文之領域，如今若欲證明道家老莊之屬乎人文而非超人文者，似乎應就其乃不具有、不相干於宗教之向度以立言，否則即是自毀長城、自相矛盾，然而事

¹⁸ 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015年，頁174。



實真相恐非如此之從一般之見解所能知者，蓋從中國人文精神之攝宗教於人文、即宗教即人文的特色而言，若無以證明道家老莊亦能有此之不離人文以言宗教之義理，則其乃屬諸人文之說即有所不足。又，若從道家之發展歷史以觀之，其在周代之前理當有一宗教信仰下之傳統古道教存在，東漢之後則復有神仙道家、丹道道家等等之流而共屬於神道化老學或宗教化老莊學者，是即素來所習稱之道教，若筆者現今所論道家之宗教向度，乃單就老莊思想以明其義，暫不涉及前後之兩種道教的所以然。

宗教之成立當有其內容之條件和外延之條件，所謂宗教的外延條件，通常是就一個宗教團體它所必須具備的形式因素而言，此類因素列舉之下固有多端，譬如說：神格的顯靈、神話的傳誦、神諭的啟示、神恩的降臨、神志的賞罰、神威的佈達，以及繼之而有之經營，如：教主的現身、教相的顯露、教法的建立、教門的形成、教儀的頒佈、教義的批示、教典的編撰、教理的研修、教律的制定、教團的組合、教徒的凝聚、教會的營構、教派的開展、教產的統整等等，至於宗教的內容條件則是專就宗教的本質因



素而言，亦即就宗教之所以為宗教的宗教性或本然性而言，具體地講，它代表的是世人一種對神聖者的虔敬心理，一種對無限者的謙卑態度，一種對絕對者的真實感情，一種對永恆者的誠摯希望，一種對終極者的懇切關懷，一種對超越者的偉大志向。宗教之所以為宗教雖有此內容和外延的兩種根據，但真正之意義理當是以內容的條件或本質的因素為優先，外延的形式則在其次。

道家老莊之能具有宗教向度，此乃特就其深富宗教之內容本質而說。道家老莊如此之宗教向度明顯表現在理想人格的仰慕、信仰與體現上，更貼切的說就是表現在無之智慧的實踐與見證上；蓋理想之人格即是無執無失、無為無敗之聖人，亦是即道之無限而無限、即道之無窮而無窮之聖人，其為生命之典範固為具足德慧之虔誠與嚮往的上流之士所從崇仰，且凡真正德慧之士亦當由此崇仰之敬而油然生起效法之心、追隨之願，並求自我之能力行其道、力踐其德以求榮登聖境，¹⁹至於其道其德其聖其境界，依道

¹⁹ 老子《道德經·第四十一章》曰：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑，不足以為道。」



家老莊思想而言實乃即無即道、即無即德、即無即聖、即無即境界。

老子在《道德經·第九章》說：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。」此中之「不自生」、「後其身」和「外其身」都有消解我執之意，此即顯示無的智慧；無的智慧在具體實踐中固有多端，「清靜」、「無為」、「處下」、「不爭」、「謙卑」、「寬厚」、「包容」、「和諧」等等德行皆屬之，要之，即以我執的消解為首要，老子認為：我們如能充其極實踐無執之工夫、見證無執之境界以完全具足無的智慧，即可達到和天道一樣莊嚴偉大的人格境界，是之謂「聖人」，換句話說，虛其心與弱其志即是通向神聖的不二法門；再者，此等經由虔誠地德行修養以證成神聖生命的偉大人格，亦且將是齊與天地共其悠遠之根深柢固、長生久視的無限存在者，是為聖人之不朽與永生。

從老子思想而言，天道的神聖與人道的的神聖是相生相息、互證互成的，天命的永恆與人命的永恆也是相生相息、



互證互成的，是之謂體道證德的修行觀念，同時也是體道證德的宗教意識。老子思想誠然就是通上下、合內外、貫主客的思想，其能攝宗教於人文，即人文之精神以言宗教之虔誠，此與儒家之即道德即宗教、即宗教即道德，都共同有著宗教人文化之特徵，若儒家由此而能穩居人文地位，老子自當亦復如是。

老子之後，再有莊子。莊子對於老子無的智慧乃能克紹箕裘，凡言無待、無己、吾喪我、無厚、心齋、養中、支離其德、德不形、無人之情、坐忘、遊心於淡、合氣於漠等等，莫不與無的智慧絲絲相扣，莊子哲學強調我們應當遮撥一切造作，恢復灑脫、自在的生活與意境；他希望透過蕩相遣執、融通淘汰之無的智慧與修養，以充分達到純化自我的境界，並由自己之決定自己、自己之造化自己、自己之成就自己，進而得以逍遙無待、解放無縛的享受悠遊自在之生活。除此之外，莊子之無的智慧亦具體表現在生命雖有限卻可無限的宗教向度上。

形體的有限性一則是指它被時空所限制，二則在於它會變化、消失。但形體的有限性卻未必就能決定人是有限



的存在，理由是我們的生命中除了形體之外而另有作為意義價值之源頭的心靈德性。莊子認為我們存在的意義不應該因形體的有時而盡而受到限制或扭曲，同時我們更應善用形體使它成為承擔著意義價值的載具，亦即讓形體做為意義價值客觀朗現的憑藉；莊子更因此而重視形體的存在甚至也賦予了形體的神聖性，基於此義所以杜維明先生曾經說過：「身體是神聖的器皿」，²⁰其實身體不一定是神聖的，只因為它提供心靈德性表現其意義價值的可能，因而成為神聖，此亦猶如聖杯之所以為聖乃因為盛裝聖水，聖水亦因聖杯裝載而得以保全。

莊子又曾經說過：「夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」（《逍遙遊》），依他看來，當下我們能真實體現無的智慧以順萬物之情、以遊變化之途，當下能坦蕩開放、放下自我矜持，即可使身使心皆不受拘限而能逍遙遨遊於無邊無際之境界，這便是生命永恆性的證成。莊子如是的將終極關懷與現實關懷視為共修共

²⁰ 杜維明《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北市：東大圖書公司，1997年，頁106。



證的一體俱現，其實就是攝宗教於人文、即人文以言宗教的良好示範。

莊子固有其生命的實感與悲願，其所謂人生的芒昧此相較於佛教而言就是無始時來的無明，莊子認為它是我們生活實踐上最必須克制的盲點與缺憾，也是生命意義是否證悟、生命境界是否成就的最大關鍵，至於功夫之重點則莫過於摒除成見與偏執而以一種因應兩行的寬容態度來面對一切，這種態度莊子說它就是明、就是道樞、就是天府、就是休乎天鈞、就是和之以天倪，其實這莫非都是無的工夫與無的境界，而當莊子再再用「天」來稱謂境界之況時，正喻其具有無限而永恆之真諦，如此之將人間之德與天上之道相縮合，亦是其攝宗教於人文、即人文以言宗教之心思所必然達到者。

唐君毅先生認為，人文精神非但不能排斥宗教，而且必須承認宗教之必要，此宗教可以是有神有靈而求人之皈依信仰者，亦可以是有聖人、有大人做理想之人格典範而求人之相信自己亦能成聖人、成大人者，且若依人文主義



之立場，自當以成聖成賢之宗教為是。²¹根據此義，道家老莊之既不礙於宗教又有其宗教之向度，此宗教之向度又非神道設教之類，而是以人人可成之至人神人聖人真人為生命究竟之典範，並以此典範保證生命之永垂不朽者，其為人文主義之類屬乃當為唐先生所承認才是。唐先生又說：

依中國傳統思想之人文主義，言人與天的關係，其最高之理想是：「天人合德」、「天人不二」。然如何而可言「天人合德」？這是由於儒家看「人」，不單只從「現實」的人看，而是從「理想」的人看；不單只就「普通的人」看，而是就「人之最高可能性」去看。由理想及由人之最高可能性以看人，則人可以由小人成為大人，由普通人成為聖人。人能成了大人，聖人，則能以天下為一家，與萬物為一體，為天地立心，為生民立命，……這種心量、德量之擴大可至無限。由大人、聖人之心量德量可擴至無限上說，則可與天地合其德，亦即與天和上帝同其德，人心可以通於天心，接於上帝；天心與上

²¹ 參見：唐君毅《人文精神之重建》，頁 53-55。



帝，也不能只超越而外在於大人聖人之心。由此，中國思想中的宗教與道德便可連成一片，亦即宗教思想包含於「人文主義」的思想中；人文思想不必反抗對治宗教思想，〔宗教思想〕亦可成立，同時亦以言「天人合德」了。²²

唐先生所說之天人合德、所說之宗教道德的統一、所說之人可踐履篤行以趨向高明登乎聖域，此固皆從儒家立言，其以此為人文精神當有之正常表現，亦是依儒家為典型，然而凡此重要觀念若證諸道家老莊思想實無一不具、無一不有，只是內容意義各有殊勝而已，是以若謂道家之人文主義乃不同於儒家之人文主義，此當無可爭議，若以為道家乃超人文而有別於儒家之人文，恐未必然也。

五、結論

當代新儒學大師唐君毅先生，其人格典範為人所景仰，其見識弘闊為人所信服，其義理精微為人所動容，畢生苦心造詣而皇皇數十鉅冊的著作成就，更是為人所難予

²² 唐君毅《中華人文與當今世界》，頁 451-452。



望其向背者。唐先生之思想人格啟迪無數學者的心靈，其學術慧見也已然為全人類當有之願景做出清楚而完整之勾勒。唐先生之關於中國文化與中國人文精神之詮釋，特乃當今之翹楚，其以儒學為宗而平章百家之立場，亦是立場堅定而旗幟鮮明，凡墨家之為次人文，道家之為超人文，法家之為反人文，諸如此類之見解，早為學界廣大流行之意見，今筆者不敏，胆敢就道家超人文之說，請益和求教於唐先生。

唐先生以為中國人文精神乃植根於人心、人性、人道、人倫之基礎上，中國之人文世界實為以德行為中心而全幅開展之世界，凡道德意識、文化意識、宗教意識均為中國之人文心靈所含蘊，若儒家之重道德主體乃有其道德意識，儒家之重人文化成乃有其文化意識，儒家之重天人合德乃有其宗教意識，故能成為中國人文傳統之正宗與主流。唐先生如是之見地，筆者心悅而誠服之，惟筆者仍願以此道德意識、文化意識和宗教意識為臬圭，說明道家老莊思想中亦具有如是之內容，是以仍當屬人文之林而非超人文者。



道家老莊本第二序之思想，其關於道德意識之有、文化意識之有、宗教意識之有皆先視為當然，然後再以第二序之「無」以保證其可能與發皇。道家老莊之「無」洵非純否定，亦非凌駕於道德意識之有、文化意識之有、宗教意識之有另立一超越之義境者。道家老莊所盛論之「無」實乃即道即德即境界者，究其實，此無此道此德此境界乃是一蕩相遣執、融通淘汰之淨化沉澱工夫，以及由此而顯之清通和順、明白四達之境界。道家老莊所特有之無的智慧，實乃關切人心、人性、人倫、人道之智慧，亦是開啟天門以護持文化生機之智慧，同時亦是超凡入聖、聖凡不二之智慧。

道家老莊以其無的智慧而成就人之沖虛玄德，此沖虛之玄德固不似儒家之由道德主體之挺立、道德意識之發皇所成功之倫理之道、倫常之德，然其之能真實面對生命之茫昧而思有予超脫或解除，並求最終之升進聖域以實現理想之人格，則與儒家之態度實無差別。又，道家老莊之無的智慧，乃具足療癒之性格而深蘊治療學之意涵，若就文化之關懷言，道家老莊以此無的智慧，實能有效進行文化



之治療，學者因之嘗稱其為「文明的守護者」。道家老莊如是的文化關懷自不似儒家之以歷史的建構、文化之創造為本色，然道家老莊之有功於歷史文明亦可知也。再者，宗教原屬於超人文之領域，然依儒家天人合德之教，凡道德與宗教已然相銜接而縮合為一，此攝宗教於人文亦已成為中國人文精神之特色，若道家老莊之無的智慧實乃即無即道、即無即聖、即無即德、即無即境界之智慧，其可通於神聖與不朽固毋庸置疑，其於德行實踐中蘊含宗教之向度，乃當不外於中國傳統之宗教人文化之精神。

儒家和道家自有其殊勝，凡言道德之智慧、文化之關懷和宗教之向度，彼此都互有其勝場，然而立足人間以求正向價值之充其極開顯，包括主觀面之成道成德，客觀面之安世安人，超越面之證聖證永，儒家道家實又一道同風而不分彼此，就此以論，儒家若屬人文者，道家當亦復如是也。



參考文獻

一、古典文獻

先秦·老子《老子》，臺北市：南嶽出版社《老子引得》翻印本，1975 年。

清·郭慶藩《莊子集釋》，臺北市：華正書局，1982 年。

二、現代專書

王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2015 年。

牟宗三《時代與感受》，臺北市：鵝湖出版社，1984 年。

杜維明《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北市：東大圖書公司，1997 年。

唐君毅《人文精神之重建》，臺北市：臺灣學生書局，1964 年。



唐君毅《中國人文精神之發展》，臺北市：臺灣學生書局，1974年臺初版。

唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，香港：新亞研究所，1966年。

唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，香港：新亞研究所，1968年。

唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，香港：人生出版社，1966年。

唐君毅《中華人文與當今世界》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。

三、期刊論文

陳德和〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月。

陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》季刊第70期，2014年12月。



陳德和〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第 23 期，2012 年 7 月。



Abstract

This article notes that Tang Junyi, a Contemporary Neo-Confucian predecessor, interprets Chinese culture and the spirit of Chinese humanity, and Under the standpoint of taking Confucianism as the sect and leveling all schools of thought, he comments on Mohism as sub-humanities, Taoism as ultra-humanities, and Legalism as anti-humanities. Therefore I proposes a discussion on Taoism's theory of super-humanism. Since Tang Junyi once advocated that the Chinese humanistic spirit is rooted in the human heart, human nature, humanity, and human relations, the Chinese humanistic world is actually a world centered on moral behavior and fully developed. All moral consciousness, cultural consciousness, and religious consciousness are all Contained in the humanistic soul of China, the interpretation of Confucianism's emphasis on



human cultural success has its cultural consciousness, and Confucianism's emphasis on the harmony between man and nature has its religious consciousness, so it can become the authentic and mainstream of Chinese humanistic traditions. However, I still willing to use this moral consciousness, cultural consciousness and religious consciousness as a guideline, indicating that Taoist Laozhuang thought also has the same content, which is still a forest of humanities rather than a ultra-humanistic person. Taoist Laozhuang first takes the existence of moral consciousness, cultural consciousness, and religious consciousness as a matter of course, and then uses the second order of 'Wu(無)' to ensure that it may become emperor. The 'Wu' of the Taoist Laozhuang is not a pure negation, nor is it a transcendent righteous realm that overrides the existence of moral consciousness, cultural consciousness, and religious consciousness. The 'Wu' that Taoist LaoZhuang talks about is actually the Tao that is virtue and the realm, and the wisdom of Taoist LaoZhuang is actually



the wisdom that cares about people's hearts, human nature, human ethics, and humanity, and it is also the wisdom of opening the gate of heaven to protect culture. The wisdom of vitality is also the wisdom of transcending the ordinary and becoming holy, and the wisdom that is inseparable from the holy and the ordinary. Taoist LaoZhuang achieves the profound virtue of human beings with his unparalleled wisdom. He can truly face the ambiguity of life and think about detachment or release, and seek the ultimate ascension to the sanctuary to realize the ideal personality. In addition, the wisdom of Taoism and Zhuang-zi is full of healing character and contains the connotation of therapeutics. Moreover, the wisdom of Taoist LaoZhuang is full of healing character and has the meaning of therapeutics, and if we speak of cultural care, Taoist LaoZhuang can actually effectively carry out cultural healing with this wisdom of nothingness, but is "the guardian of civilization". Moreover, religion originally belongs to the realm of ultra-humanities, and if the wisdom of



Taoist LaoZhuang is actually the wisdom of the Tao, the holy, the virtue, and the realm, it can pass through the sacred and immortal, and the religious dimension contained in the practice of virtue is nothing more than the spirit of traditional Chinese religious culture.

Keywords : Lao-zi and Zhuang-zi, Consciousness of Culture, Spirit of Humanity, Practice of Wu, Precinct of Life.

