

道家的人文精神及其所企求之生命境界

劉見成（正涵）

12/16~18/ 2016 版本

摘 要

中華傳統文化的核心理念是人文精神，而此強調化成天下以建立人間安定秩序的人文關懷，實與天文密切相關，故亦特重天人關係之間的和諧一體。

人文精神之核心理念乃是以人為本的終極關懷，雖以人為本，然依其奠基點之不同，人文精神又可進一步細分為三大類：(1) 人本主義、(2) 神本主義、(3) 道本主義。「人本主義」是以人為中心的以人為本，「神本主義」是以神為歸趨的以人為本，「道本主義」則是以道為基礎的以人為本。道家的人文精神是以道為基礎的以人為本之道本主義。

「人文精神」一詞本身即蘊含一種正面的價值意義，它既是人性向善的翻轉，也是生命境界的向上提昇。「超越性」是「人文精神」的核心意義。故從超越的觀點而論，道家人文精神之終極關懷自然企求一種超越性的生命境界—與道合真的生命境界。

本文之主旨在於闡釋道家人文精神之內涵，分「唯道是從：以道觀之的人文化成」、「大仁不仁：宇宙格局的人文關懷」、「知雄守雌：整體辯證的人文哲學」三點析論之，並在此基礎上展示道家人文精神所企求的生命境界。

關鍵詞：道家、人文精神、唯道是從、大仁不仁、知雄守雌、與道合真

§ 1 引言：一條不一樣的文明路

公元前 500 年前後，世界幾個文明古國同時出現了精神飛躍，德國哲學家雅斯培（K. Jaspers, 1883-1969）稱這段歷史為「軸心時代」。這個時代的重要思想家如蘇格拉底、柏拉圖、釋迦摩尼、耶穌、老子、孔子等，針對「人為何活著」這本來不是問題的問題提出問題，探索吾人在世存有安身立命的終極關懷。軸心文化歷經兩三千年的發展已經成為人類文化的幾種主要的智慧傳統，強調某種精神價值的超越追求，代表終極關懷的時代性覺醒。

然而今日文明的發展，已經與軸心時代的精神方向似乎背道而馳，科技至上、市場至上、功利至上、消費至上、享樂至上、個人至上，極度重視物質價值，嚴重忽略精神價值，造成當代文明重大的人文危機。

面對當代文明重大的人文危機，我們可否從傳統中尋求解決危機、安頓生命之智慧？傳統智慧的重新揭露與回歸智慧的傳統，並不是開歷史的倒車，揭露與回歸是為了開創更美好的未來前景。試想：若果人類文明走向道家的人文精神之路，那會是一番如何不同的景像？本文之旨趣即在此人文危機的憂患意識中，探詢此一可能性。

§ 2 人文精神：中華文化之魂

中華傳統文化的核心理念是人文精神，而此強調化成天下以建立人間安定秩序的人文關懷，實與天文密切相關，故亦特重天人關係之間的和諧一體。

§ 2-1 唐君毅先生觀點之商榷

唐君毅先生於其《中國人文精神之發展》一書中，曾就「人文精神」一詞做出廣義與狹義兩種界定。廣義而言，一切學術思想都是人的思想，一切文化都是人創造的。因此，一切文化的精神都是人文精神。¹因而討論任何一種學術思想，都是討論一種人文中的思想。然如此論說人文精神，似乎過於空泛，無所對照，則人文精神之確義無以彰顯。因此，唐先生在人文思想之外，進一步區分了非人文思想、超人文思想、次人文思想與反人文思想。此中區別，唐先生定義如下²：

所謂「非人文思想」，是指對人以外的所有經驗對象，或所理解對象，如人外的自然、抽象的形數關係等的思想，此即如自然科學數學中所包括之思想。

¹ 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺灣學生書局，2000，頁9。

² 同上，頁9-10。

所謂「**超人文思想**」，是指人以上的，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。

所謂「**次人文思想**」，是指對於人性、人倫、人道、人格、人的文化與文化的歷史之存在與其價值，未能全幅加以肯定尊重，或忽略人性、人倫、人道、人格、人文與其歷史之某一方面之存在與價值的思想。

所謂「**反人文思想**」，是指對於人性、人倫、人道、人格及人的文化歷史之存在與價值，不僅加以忽略，而且加以抹殺曲解，使人同化於人以外、人以下之自然生物、礦物，或使人入於如基督教所謂魔鬼之手，使人淪至佛家所謂惡鬼道、地獄道之思想。

由上面諸定義之對照下，唐先生所謂「**人文思想**」即指：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，更絕不加以抹殺曲解，以免人同於人以外、人以下之自然物等的思想。此人文思想與非人文思想、超人文思想、次人文思想與反人文思想交互發生關係，在相依相涵或相反相成中得以發展。而在此相續不斷的人文思想發展歷程中，便顯出一種**人類之精神的嚮往**，這種精神即稱之為「**人文精神**」。這是唐先生對於「**人文精神**」的狹義界定。

此「**狹義的人文精神**」：一種人類之精神的嚮往，雖不較「**廣義的人文精神**」：一切人類文化的精神，來得空泛，但也不夠具體明確。人類之精神的嚮往同樣是廣泛而多樣的，正如唐先生自己在書中提到的，它既可以是「**自覺能通貫到超人文境界之人文精神**」³，也可以是「**注重感覺經驗世界問題之人文精神**」，這是屬於「**非人文的自然世界的人文精神**」⁴，順此思路，甚至可以有一種「**反人文的人文精神**」⁵，畢竟這也是一種人類之精神的嚮往。如此便會導致在理解「**人文精神**」實質內涵上的困擾。

唐先生基本上是從「**文蔽**」的角度來看人文的問題，「**文蔽**」意指外在文飾太過之蔽，文勝於質，即「**人自身之德，不足以持其所成之文。**」⁶唐先生此處以人文對舉，「**人**」指內心之德，「**文**」則指外在之禮儀文飾。「**文蔽**」所指的就是吾人內心之德與外在之禮儀文飾不相符契，甚至可能流為有文無質之形式主義，猶如悼死哭而不哀，徒俱形式而無實質精神內涵，此時之文就是一種「**虛文**」，虛偽的文飾。⁷而「**人文精神**」就是強調以人為本，重視內心之德的精神。此一面向對人而言當然是重要的，它拋棄虛偽的面貌，而展現出人性的真誠。不過這似乎仍太平面地看待人性，而忽略了人性可上可下的可變性。「**人文精神**」一詞本身即蘊含一種正面的價值意義，它既是人性向善的翻轉，也是生命境界的向上提昇。「**超越性**」是「**人文精神**」的核心意義

³ 同上，頁 27。

⁴ 同上，頁 28。

⁵ 唐先生對於馬列主義的分析與批判，同上，頁 29-30。

⁶ 同上，頁 33。

⁷ 這種徒有外在形式而無實質內涵之情形，在世俗生活中極為普遍。學哲學的沒有哲學精神，做科學的沒有科學精神，辦教育者沒有辦學理念，有信仰的沒有宗教精神，搞歷史的沒有歷史精神，學佛的沒有佛的慈悲精神，修道者沒有海納百川的寬容精神。

此外，唐君毅先生依其思想所設之價值標準而判定各家均非人文思想：

- 墨子思想是次人文的
- 莊子的思想是超人文的
- 法家的思想是反人文的
- 鄒衍的思想是非人文的

唯有孔孟儒家才能代表真正的人文思想。⁸

唐先生之判恐怕有失偏頗，中華人文精神之內涵遠較儒家精神廣泛，它所反映的是整個傳統的精神特質，展現人生哲學的核心價值，乃傳統文化之靈魂所在。

§ 2-2 人文精神之內涵

「人文」一詞最早出現於《周易·賁卦·彖傳》⁹，其文曰：「綱柔交錯，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」賁之義為飾，飾就是文。文與質相對待，質指事物的本質、天性，文則是事物的修整、潤飾。一個社會若質勝於文，無文飾或文飾不足，則無以發展；但若文勝於質，文飾過了頭，徒具形式名實不符，社會也會出問題。《論語》中即言：「質勝文則野，文勝質則史。」¹⁰明梁寅解釋賁卦曰：「賁者，文飾之道也。有質而加之文，斯可亨矣。……文飾之道，但加之文彩耳，非能變其實也。故文之過剩，非所利也。」¹¹因此，社會文明的發展要有節制、限度，此一節制與限度必須透過人建立一套價值規範予以調控，這就是人文，即「文明以止，人文也。」¹² 建立價值規範以止文明，在於止文明之過度，止文明之弊，其目的在於教化天下，真正成就文明，即「觀乎人文，以化成天下。」達到「文質彬彬，然後君子」¹³的境界。以上所析乃「文明以止」之「止」的一個重要涵義：止而不過也，此明何楷所言：「止者限而不過之謂。」¹⁴止而不過，文明發展有所節制，知所限度，故能適可而止，恰到好處，無過與不及之偏失。除「限而不過」之義外，「止」另有一層重要的義涵，即「止於至善」之義，此義與「文」之引申義相互輝映，而構成「人文」之核心內涵：人性超越提昇的面向。

此外，「文」即「花紋」、「紋路」的「紋」，本義是指相交錯的線條，《說文解字》：「文，錯畫也；象交文。」進一步，文亦指顏色有序的配合，如《周禮·

⁸ 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺灣學生書局，2000，頁 16-19。

⁹ 吳正南、王金芳編著，《中華傳統人文精神概論》，武漢：華中師範大學出版社，2001，頁 39。

¹⁰ 〈雍也第六〉，引自楊伯峻，《論語譯注》，北京中華書局，2000，頁 61。

¹¹ 轉引自李光地，《周易折中》（上冊），九州出版社，2006，頁 137。

¹² 朱熹注《論語·子罕》「文王既沒，文不在茲乎」謂：「道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。」（朱熹，《四書集注》，陳成國標點，岳麓書社，2004，頁 125。）

¹³ 同注 10。

¹⁴ 同注 11，頁 381。

考工記》：「青與赤，謂之文。」《禮記·樂記》：「五色成文而不亂。」顏色有秩序的配合即展現美麗的圖樣與光彩，因此之故，文進而引申而指一切事物有條理、有光采之具體呈現，即《釋名》所謂：「文者會集眾彩，以成錦繡。」

如此，「人文」並舉之大義就是：將動物性存在的人向上提昇，使其生命綻放人性中的條理與光采，成就人性之完滿與社會之美善。這是以人為本的教化與成就，是人文化成，不是自然天成。自然天成只是事實的發展，人文化成則是價值的取捨安立與實踐力行。而「精神」者，心靈之覺醒也。「人文精神」即自覺成為更善之人的心靈覺醒，以促成體現人性之向善，生命境界之提昇。「人文精神」實即教化之本質內涵，此亦即《大學》所高揚「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善」之微言大義一企求一超越性的至善生命境界。

§ 3 道家的人文精神

人文精神之核心理念乃是以人為本的終極關懷，雖以人為本，然依其奠基典之不同，人文精神又可進一步細分為三大類：(1) 人本主義、(2) 神本主義、(3) 道本主義。「人本主義」是以人為中心的以人為本，「神本主義」是以神為歸趨的以人為本，「道本主義」則是以道為基礎的以人為本。道家的人文精神是以道為基礎的以人為本之道本主義。

§ 3-1 唯道是從：以道觀之的人文化成

道家以道為基礎的以人為本之人文精神，其第一個特色可以說乃體現出唯道是從的人文化成，即「體天道以明人事」、「依天道以行人道」的大化流行，這是超越世俗價值對立觀，和是非之兩行的大道境界。

我們所生活的人間是一相對的世界，正如《道德經》第二章所言：

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。

故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。

在此相對的世界中，美醜、善惡、有無、難易、長短等性質，這一切都是相反相成，沒有美就沒有醜，沒有醜也就沒有美；同樣地，沒有難就沒有易，而沒有易也就說不上何謂難。而在此相對世界中所形成的某種特定觀點，依莊子之見，那就是一種師其成心的「小知」。任何「小知」皆形成一種觀看事物的特殊視角，而形成一種特定的認識，雖各有所見，然亦有其偏缺：以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無

而無之，則萬物莫不無。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。因其所觀，自有其所見，而各是其是各非其非。這種是是非非的一偏之見，莊子稱之為「成心」，郭象注：「夫心之足以制一身之用者，謂之成心。」成玄英疏：「夫域情滯者，執一家之偏見者，謂之成心。」「成心」亦即「成見之心」。各家各派出於「成心」的是非之爭，只不過是各自發揮其偏見的爭辯。只有上達「以道觀之」的層次，才猛然醒覺了悟物無貴賤、大小、有無、是非，始覺前述諸觀之偏失。「道隱於小成」，一是非即是一小成，故不得道之全。

只有上達「以道觀之」的層次，才能唯道是從；只有唯道是從，方能成就孔德之容。道為天的之根、萬物之宗，大化流行，人文化成，皆以大道為依歸。此以道觀之唯道是從的人文化成，乃展現大道的幾個重要特性：

大道最重要的一個特性就是「自然無為」，這也就是說，老子所說的道不是一個有意志的主宰天，道的生天生地生萬物乃是自然而然的過程，而不是一個有意志有目的的創造。老子言：「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。」（二十五章）河上公註：「道性自然，無所法也。」¹⁵吳澄註：「道之所以為大，以其自然，非道之外別有自然也。」¹⁶老子所謂「自然」，就是自然而然，正如河上公所言，道的本性就是自然。而所謂的「無為」，其實就是順其自然之義，並非如字面上望文生義所示的無所作為。「無為」一詞常與「無不為」連用，老子言：「道常無為而無不為。」（三十七章）道生天生地生萬物的無所不為，也只是順其自然，自然而然的過程，沒有一絲一毫意志干擾的勉強造作，這就是無為。「自然無為」可以說是道最根本的特性。

自然無為大道的第二個特性是「虛靜」。老子言：「道冲而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」（四章）「冲」，古字為「盅」，訓義為虛。¹⁷老子又言：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」（五章）橐籥或解為二器，橐為冶工鼓風以鑄鐵之器物，籥為樂工所用之簫管吹氣出音之器；或解為一器，冶鑄所以吹風炙火之器，猶今之風箱。以天地為橐籥，乃喻道虛而有大有用。道的存在狀態是虛，此虛絕非空無所有，却是「虛而不屈」的狀態。老子還用谷來形容道之虛：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」（六章）嚴復註曰：「以其虛，故曰谷；以其因應無窮，故稱神；以其不屈愈出，故曰不死。」¹⁸因道之為虛，才能用之不竭，而有萬物之生生不息。生生不息的萬物來自虛無大道，最終也要回歸一切存在根源之虛無狀態，老子言：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常。」（十六章）萬物皆要歸根復命，回歸自然，這就是老子所說的「靜」，而靜是常道、正道，老子即說：「清

¹⁵ 《老子道德經河上公章句》，王卡點校，中華書局，1997 二刷，頁 103。

¹⁶ 吳澄，《道德真經註》，轉引自陳鼓應《老子註譯及評介》，中華書局，2003 九刷，頁 168。

¹⁷ 參見陳鼓應，《老子註譯及評介》，中華書局，2003 九刷，頁 75。

¹⁸ 嚴復，《老子道得經評點》，轉引自陳鼓應《老子註譯及評介》，中華書局，2003 九刷，頁 85。

靜為天下正。」(四十五章)此即道經《黃帝陰符經》所說：「自然之道靜。」¹⁹

自然無為虛靜大道的第三個特性是「處下不爭」。老子常以水喻道，如說：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」(八章)又說：「譬道之在天下，猶川谷之於江海。」(三十二章)、「江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」(六十六章)所言皆說道不爭之德。大道善利萬物處下不爭，故能「萬物恃之以生而不辭，功成而不有。衣養萬物而不為主，……萬物歸焉而不為主。」(三十四章)此即老子所言：「功遂身退，天之道也。」(九章)

大道之善利萬物，也不是一個有意志有目的的作為，它依然只是自然無為。這就衍生出大道的第四個特性：「無親不仁」，這是指道之善利萬物是沒有任何偏私獨愛，不仁非麻木不仁，而是一視同仁。老子言：「天地不仁，以萬物為芻狗。」(五章)、「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」(三十二章)、「天道無親」(七十九章)，皆是此義。「無親不仁」此一特性，究其實不過是「自然無為」特性之引申義。

天道雖無親不仁，却善利萬物：「天之道，利而不害。」(八十一章)然天道之利而不害，則是就整體之**和諧平衡**而說。老子即言：「天之道，損有餘而補不足。」(七十七章)若天道善利萬物利而不害，如何對萬物有「損」而言損有餘而補不足？此於義不通。道生萬物，萬物之存在乃處於一種和諧的狀態，老子言：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(四十二章)道生萬物，萬物之所以存在，是因為陰陽二氣處於一種和諧的狀態，物物皆是，萬物整體亦然。若破壞或違反了這種和諧的狀態(失道)，萬物的存在也就難以維持了(「不道早已」(三十章))。

§ 3-2 大仁不仁：宇宙格局的人文關懷

以道觀之唯道是從的人文化成，就張顯為一種宇宙格局的人文關懷，乃超越世俗相對價值世界所達致的大公至善境界，此境界乃體現出大仁不仁、至善不善、大美不美、本真不真、上德不德的光輝氣象，實為無一偏之私法道自然無為任運的聖人之治。老子直言：「聖人處無為之事，行不言之教」(第二章)，此乃法天道自然的無為之治：「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居」(第二章)。故老子云：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。(第五章)

此言「不仁」，非不仁不義、麻木不仁之謂，而是說對待萬物沒有偏私之愛的一

¹⁹ 張果注解，《黃帝陰符經》，收於張君房纂輯，蔣力生等校注，《雲笈七籤》卷十五〈三洞經教部·經〉，華夏出版社，1996，頁86。

視同仁，實即無為自然之義。此一視同仁無偏私之仁，是為大仁、至仁。老子又云：

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者無信之，不信者吾亦信之，德信矣。」(四十九章)

有道者無偏私之仁，無棄人亦無棄物，故能有「善者吾善之，不善者吾亦善之」之「德善」，「信者無信之，不信者吾亦信之」之「德信」。此亦老子所謂：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」(第二十七章)襲乃因襲、遵循之義，襲明即依明而行，而知常曰明，常乃常道，故襲明即唯道是從之義。此唯道是從的人文關懷，老子以之為「上善若水」之說：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。
(第八章)

這是大仁不仁的「水的哲學」。

§ 3-3 知雄守雌：整體辯證的人文哲學

自然無為大道的人文哲學所展現的又是一種整體辯證的生命智慧，那是相反相成又對立轉化得非線性思維。此義老子書中所言甚多：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。(第三十八章)

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則多，多則惑。(第二十二章)

知其雄，守其雌，為天下谿。……知其白，守其黑，為天下式。知其榮，守其辱，為天下谷。(第二十八章)

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固舉之；將欲取之，必固與之。(第三十六章)

明道若昧；進道若退；夷道若類；上德若谷；大白若辱；廣德若不足；建德若偷；質德若渝。(第四十一章)

大成若缺，大盈若沖，大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。(第四十五章)

這種辯證的發展，老子稱之為「反」：「反者道之動」（第四十章），「反」就是大道運作的規律。「反」是個總原則，究其實則有三義。

第一層涵義是「相反相成」：一切事物都是在相反對待的狀態下所形成的，如老子所言：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。」（第二章）有無、難易等是相反對待之物，但也相互依存，一方不存，另一方也就不在。

然而，這種相反對待的狀態是經常互相轉化的，這是「反」的第二層涵義：「對立轉化」。關於此義，老子說得不少，如：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則或。」（第二十二章）、「物或損之而益，或益之而損。」（第四十二章）、「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。……正復為其，善復為妖。」（第五十八章）禍福相反相成亦對立轉化，此義為一般大眾所知曉。人生之苦樂亦然，有苦即有樂，無苦亦無樂，二者相反相成亦對立轉化，苦盡甘來樂極生悲是也。俗云：「委曲求全」、「吃虧就是佔便宜」，即是此義。

「反」的第三層涵義是「返」：萬物源於虛無大道，最終亦將回歸虛無大道，即「返本復初」之義，老子稱之為「歸根復命」：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常。」（第十六章）萬物歸根復命就是要回歸到一切存在的根源（即道）的虛靜狀態，此乃常道。

§ 4 道家人文精神所企求之生命境界

「人文精神」一詞本身即蘊含一種正面的價值意義，它既是人性向善的翻轉，也是生命境界的向上提昇。「超越性」是「人文精神」的核心意義。故從超越的觀點而論，道家人文精神之終極關懷自然企求一種超越性的生命境界——與道合真的生命境界。

§ 4-1 生命的超越

吾人在世存有的活著乃當下的事實，追問為何存在又如何而活，則是存在的反思。反思之後希望活得好，那是存在反思之後生命價值的選擇確立。此價值引導人生的行動，它同時是實踐的目的。從「活著」到「活得好」的實踐行動，就是生命的超越，此生命超越之道乃指向生命價值止於至善的歷程。

人的生命存在主要涵蓋四個面向。首先，我們生活在一個自然環境當中，也生活在一個自然環境的社會文化之中，但是人也有感官經驗所無法接觸到的面向，就是超越界，而生命則是自我的生命。自我、社會界、自然界與超越界，這

是我們生命必須面對的四個大面向。自然界和社會界是自我生命展現的場域，在這個場域當中，我們會經歷生老病死，也會遭遇悲歡離合的酸甜苦辣，但這是比較平面地去看待我們的生命現象。

但是，在這個生命的展現當中，人性有向善的提升，也就是從小我到大我的超越，或者是說，超凡入聖，人性向神性的上揚，但是也會有向下的沉淪，也就是人性向動物性的偏向。人是道欲並存的生命體，而我們是以道做主還是以欲做主，就造成了我們人性的升降，人就在神性與動物性之間游移。而人的可貴處就在於人可以向上提升，超越動物性成就一種更善的存在。這種人性的超越涵蓋二面向：一指止於至善的向上提昇，此為實踐的功夫；二則指向超越的領域上達神聖世界，這是實踐所達到的生命境界。既有存在之提昇超越，在此超越的歷程中，生命即展現為不同的境界。

§ 4-2 馮友蘭先生的生命境界說

依哲學家馮友蘭的說法，人生中的境界可分為四種，依序為：(一) 自然境界，(二) 功利境界，(三) 道德境界，(四) 天地境界。馮先生是以人對於宇宙人生覺解的不同程度而定出此四種不同的生命境界，他說：

人對於宇宙人生底覺解程度，可有不同。因此，宇宙人生，對於人底意義，亦有不同。人對於宇宙人生在某種程度上所有底覺解，因此，宇宙人生對於人所有底某種不同底意義，即構成人所有底某種境界。²⁰

何謂「覺解」？馮先生解釋說：

解是了解。……覺是自覺。人做某事，了解某事是怎麼一回事，此是了解，此是解；他於做某事時，自覺其是做某事，此是自覺，此是覺。²¹

人透過此一覺解，即建立了自己的意義世界或價值世界，這一特徵將人與動物做了本質上的區分：人的活動、文化是有覺解的，而動物的活動、文化則是無覺解的。「有覺解是人生的最特出顯著的特質。」²²此外，人除了有覺解之外，尚有「高一層之覺解」，即覺解其覺解。此高一層之覺解並非人人皆有，人於社會文化日常活動有所覺解，但未必覺解其覺解。吾人即依此對宇宙人生覺解之不同程度，從而體現出由低而高不同層次的生命境界，依次為：自然境界，功利境界，道德境界與天地境界。²³

²⁰ 馮友蘭，《新原人》，《三松堂全集》（第四卷），河南人民出版社，2001 二版，頁 496。

²¹ 同上，頁 471-472。

²² 同上，頁 473。

²³ 馮友蘭先生言：「境界有高低。此所謂高低的分別，是以到某種境界所需要底人的覺解的多少

自然境界是人生的最低境界，其特徵是：在此境界中的人，對其所從事之活動尚無清楚的了解，其行為經常只是「順才」或者「順習」的「照例行事」。所謂才是指人在生物上的自然之性，習可以是個人習而不察的習慣，也可以是視為理所當然日用而不知的社會習俗。馮先生區分了「人之性」與「人所有之性」。前者是指人之所以為人的本質規定，後者除了包括「人之性」之外，尚包括人的生物性。自然境界中的人，總是順著自然的生物性或習慣而行，對於「人之性」之自覺是很低的。

功利境界則比自然境界更高一層。在此境界中的人，雖然對其所從事之活動有比較清楚的了解，因此高於自然境界，但他的行為是「為利」的，都是「為我的」、「自私」的。功利境界中的人比自然境界中的人有更高的覺解，但其目的都是為了個人的私利，而未能自覺自己也是一社會性存有。

高於功利境界的是道德境界。道德境界的特徵是：在此境界中的人是「行義」的。功利境界的特徵是「為利」，二者之差別即在義利之對立。與義相對的利，是指個人之私利，而義則表現為社會之公利。「求自己的利底行為，是為利底行為；求社會的利底行為，是行義的行為。」²⁴功利境界與道德境界中的人，她們對於人之性均有覺解，二者之差別僅僅在於為公還是為私。行義者並非不為利，只不過其所謂之利是公利而不是私利。「一個人應該犧牲他自己，以求社會的利。」²⁵這是道德境界中的行義表現，那不是以佔有，而是以貢獻為目的。

高於道德境界的是天地境界。在此境界中的人有了更高一層的覺解，他知道人不僅僅是社會的一部分，而且是宇宙的一部分。因此對於社會，人應該有所貢獻，對於宇宙也應該有所貢獻，這就是馮先生所謂的「事天」。天地境界是吾人生命所能達到的最高成就，馮先生說：

有各種底人。對於每一種人，都有那一種人所可能有底最高底成就。例如從事于政治工作底人，所可能有底最高底成就是成為大政治家。從事于藝術底人，所可能有底最高底成就是成為大藝術家。人雖有各種，但各種底人都是人。專就一個人是人說，他的最高底成就，是成為聖人。這就是說，他的最高底成就，是得到我們所謂天地境界。²⁶

而此一天地境界高於道德境界，它是「從一個比社會更高的觀點看人生」²⁷，它

為標準。其需要覺解多者，其境界高；其需要覺解少者，其境界低。自然境界，需要最少底覺解，所以自然境界是最低的境界。功利境界高於自然境界，而低於道德境界。道德境界高於功利境界，而低於天地境界。天地境界，需要最多底覺解，所以天地境界，是最高的境界。至此種境界，人的覺解已發展至最高底程度。」（同上，頁 501。）馮先生以覺解之「多少」而定出生命境界之「高低」，但覺解似乎是難以用多少來量化，事實上以覺解不同程度之質，而非多少之量，來定境界之高低，應該是比較恰當的。馮先生自己也提到，在天地境界，「人的覺解已發展至最高底程度」，是「最高底程度」，而不是「最多的量」。

²⁴ 同上，頁 499。

²⁵ 同上，頁 550。

²⁶ 馮友蘭，《新原道·緒論》，《三松堂全集》（第五卷），頁 4。

²⁷ 馮友蘭，《三松堂自序》，《三松堂全集》（第一卷），頁 227。

並且也是「人的最高的安身立命之地」²⁸。天地境界是四種境界中最高的境界，只有達到天地境界，人才算是真正實現了人之所以為人的最高成就，找到安身立命之地。天地境界是人生的最高境界，也是人生追求的最高目的，馮先生又稱之為「聖人境界」。²⁹

人之生命因其對宇宙人生之覺解的不斷提高，而展現出不同的境界，從自然境界，進到功利境界，再進到道德境界，最後達到最高的天地境界，這個過程體現為層層遞進的精神超越。這事實上就是我們在此所說的「人文精神」的核心內涵。

§ 4-3 與道合真：老子的生命境界

修道即生命超越轉化的歷程，修人道以合天道，修天道以行人道，直至天人合一與道合真之生命境界。

老子於《道德經》七十七章中，首次以「天之道」與「人之道」對舉：「天之道，損有餘而補不足；人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。」顯然「人之道」是不合乎「天之道」，與之相違，而只有「有道者」方能做到損有餘而補不足。³⁰「有道者」指的是能依天道而行/不行的人。相對於「有道者」，不能依天道而行/不行的人即是「無道者」，這其實就是指一般人，因其不知道或不修道，其所行乃不合天道者。「有道者」老子稱之為「聖人」，但其內涵與儒家之聖人不同。儒家之聖人是「有德者」，一個有道德修養的人；老子所稱的聖人則是「有道者」，是大道的體現者，是依天道而行/不行的有道之人。「聖人」一詞在《道德經》二十四章中出現了二十九次之多，由此自可看出其重要性。聖人與一般人確有所別，聖人體道而行自然無為，故能不辱不殆長生久視；一般人則貪欲恣盛，巧智妄作，因而給生命帶來諸多禍患。老子即諄諄告誡：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」（四十六章）「不知常，妄作兇。」（十六章）不知足與不知常其實就是一般人的兩大弊病。老子又言：「知常曰明」（十六章），無明即迷，而「人之迷，其日固久。」（五十八章）這是老子深沉地慨嘆。如何導迷啟明，引人入聖，依天道以行人道，這應該就是老子開示《道德經》五千言之本懷，這也就是老子的修道思想。

²⁸ 同上，頁 226。

²⁹ 關於天地境界，馮先生曾於《四十年的回顧》（1959）一書中做了自我的思想批判，明確地指明：「天地境界是虛構的。」（《三松堂全集》（第十四卷），頁 1051。）但馮先生在否定《新原人》所說的天地境界之同時，卻又肯定一種由於科學技術的進步，帶領人們超越地球的限制進入宇宙空間，以遊無窮的天地境界。馮先生更說，這種經由科學技術所達到的天地境界不是虛構的。（同上，頁 1071。）不過在馮先生一生的最後著作《中國哲學史新編》的最後一冊（第七冊）最後一章（第八十一章）的〈總結〉中又重新肯定了《新原人》一書中所說的四種境界，而依然以天地境界為最高境界。不過馮先生這時却強調，要達到此天地境界，非經過哲學這條路不可。（《三松堂全集》（第十卷），頁 648。）

³⁰ 能依天道而行某事之人為有道者，同樣地，能依天道而不行某事的人亦是有道者。重點不在行不行，合不合乎天道才是關鍵所在。

聖人體道合真的生命境界，與道一樣難以名狀，老子即說：「古之善為道者，微妙玄通，深不可識。」(十五章)「善為道者」，王弼、河上公本作「善為士者」；帛書甲本全殘，乙本則為「善為道者」；竹簡本亦作「善為士者」。吳怡先生認為「善為士者」就是「善為道之士」，一字之改無關義理。³¹「善為道之士」，河上公註謂：「得道之君也」³²，其實就是老子所說的「聖人」，依天道行事的有道之士。

有道之士的境界，微妙玄通，深不可識，所以老子也只能「強為之容」(十五章)：

「豫兮若冬涉川」：像冬天過河一樣，戒慎恐懼，戰戰兢兢，如履薄冰。

「猶兮若畏四鄰」：「猶」義同「豫」，像畏懼四鄰一樣，謹言慎行，不敢肆意妄為。

「儼兮其若客」：像作客一樣，端正莊重。

「渙兮其若凌釋」：此句通行本作「渙兮其若冰之將釋」，帛書甲乙本作「凌釋」，凌即冰。像冰雪溶化一樣的自然融合。

「敦兮其若樸」：像未雕飾的木頭一樣敦厚，樸實無華。

「曠兮其若谷」：像山谷一樣豁達深遠，虛懷若谷。

「混兮其若濁」：像濁水一樣，渾然一片，不可測度。

「澹兮其若海」：像大海一樣，沉靜深遠。

「颺兮若無止」：像高風一樣，無羈飄蕩，無有止境。

豫、猶、儼、渙、敦、曠、混、澹、颺等等，都是老子對於有道者所展現之精神風貌與光輝氣象勉強所做的形容，至於有道者真正的心境，只能是「如人飲水冷暖自知」的自證自悟，外人是無從得知了。

§ 4-4 相忘江湖：莊子的生命境界

莊子是老子大道思想最佳的繼承者與闡揚者。

在莊子眼中，存在兩個世界：大知、小知的世界 / 真知、俗見的世界 / 真人、俗人的世界。於此二世界中，存在各式各樣的人：有「折楊皇華，湔然而笑」的俗民；有「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹」的「山谷之士，非世之人」；有「與仁義忠信，恭儉推讓」的「平世之士，教誨之人」；有「語大功，立大名，禮君臣，正上下」的「朝廷之士，尊主強國之人」；有「就藪澤，處間曠，釣魚間處」的「江海之士，避世之人」；有「吹呿呼吸，吐故納新，熊經鳥申」的「導引之士，養形之人」。³³這些人各有所見，各有所好，亦各有所為。這些人的所見、所好、所為雖皆有異，但在莊子看來，均屬小知俗見世界中的俗人。莊子所企盼

³¹ 吳怡，《老子解義》，三民書局，1994，頁119。

³² 《老子道德經河上公章句》，王卡點校，中華書局，1997二刷，頁57。

³³ 「山谷之士，非世之人」、「平世之士，教誨之人」、「朝廷之士，尊主強國之人」、「朝廷之士，尊主強國之人」、「江海之士，避世之人」、「導引之士，養形之人」等等之說見〈刻意〉。

的是一個真人的世界，對比於小知俗見世界中俗人的所見、所好、所為，莊子如是陳述此真人世界：

若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而間，不導引而壽，無不忘也，無不有也。澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。故曰：夫恬淡寂寞，虛無無為，此天地之平而道德之質也。（〈刻意〉）

如莊子所述，此真人世界是與俗迥異的世界，真人世界所體現的是恬淡寂寞、虛無無為的「天地之道，聖人之德」，「不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而間，不導引而壽，無不忘也，無不有也」，這與世俗中人之刻意有為、逐求佔有，大相逕庭。

在有關渾沌的寓言中³⁴，莊子暗示了此小知俗見世界是一個「開竅了的世界」，這個為視聽食息而「開竅了的世界」卻破壞了生命本真的「渾沌世界」，進而加速了本真生命的敗亡。此一「開竅了的世界」，依莊子看來，充其量不過是「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫」般處境堪憐的世界，去「相忘於江湖」的自在世界遠矣！這兩個世界之分，也就是莊子「天道」與「人道」之別，務要明辨慎察。莊子言：

不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。（〈在宥〉）

莊子之道論承繼老子之說。老子之道論可分為「天道」與「人道」兩部分。「天道」所指為「本體義的道」，即以道為天地萬物之本根，道為天地根，為萬物之宗。「人道」則是人在生活中的行為表現，這些行為或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因為不修道、不知道而違反天之道。合於天道之人道，稱為「聖人之道」；不合於天道之人道，則為一般之人道，就稱之為「人之道」。依上引文，莊子以天道無為而尊，人道則是有為而累，此之人道即老子所稱不合於天道之「人之道」。以天道為主，以人道為臣，莊子基本上是以一種「麗姬悔泣」的心情看待此人道世界。³⁵以如是的方式觀照此世界，則此世界是應該被超越的對象，超越那以諸多行為規範相濡以沫的情境，而達至如魚相忘於江湖般自在逍遙的境界。這是莊子「天人之分」的最終結論—捨人就天，乃相應於先前「小大之辨」的捨小就大。捨人就天，不以人滅天，莊子稱之為「反其真」（〈秋水〉）。反其真

³⁴ 「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。」儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。（〈應帝王〉）

³⁵ 「麗姬悔泣」之事見於〈齊物論〉：「麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同匡牀，食芻豢，而後悔其泣也。」本文以為此亦莊子「小大之辨」之又一譬喻。

者，即是「真人」。反之，一個人若是「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」³⁶（〈繕性〉）真人「以天待之，不以人入天」（〈徐無鬼〉），莊子謂此為「法天貴真」：

禮者，世俗之所為也；真者所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。（〈漁父〉）

禮所代表的就是俗世中的種種外在行為規範，「真者，精誠之至也」（〈漁父〉），乃承受於天之自然法則。此處所稱「聖人」，即反其真之「真人」。真人不為俗所拘，法天貴真而反其真也。一般愚俗之人不識小大之辨、不明天人之分，只能受變於俗，無以超脫。受變於俗的「倒置之民」，追求俗世之所尊、所樂者：富貴、壽善、身安、厚味、美服、好色、音聲等；逃避俗世之所下、所苦者：貧賤、夭惡、身不得安逸、口不得厚味、形不得美服、目不得好色、耳不得音聲等。然所尊所樂者總有所不得，而所下所苦者亦總無所逃，樂之不得，苦之不去，總是個憂苦的人生。（〈至樂〉）此一世俗世界，雖有所尊所樂者，然根本上仍是個「與憂俱生」（〈至樂〉）的世界。此憂苦之生命，吾人若欲求得一個安頓，依莊子之見，其要在於深明「天人之分」，不以人滅天，捨人就天，由人道復反其天道自然之真，「與天和者也」（〈天道〉）。此實則莊子修道思想之理據與工夫之所在。與天和者，莊子謂之「天樂」（〈天道〉），相對於伴有憂苦的「人樂」，天樂乃無苦之至樂。能遊乎至樂者，謂之至人。（〈田子方〉）莊子謂：「得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。」（〈讓王〉）得道者窮通皆樂，無所不樂，此為「天樂」，可名之「道樂」，乃無待之逍遙。是故，吾人若能修至與道合真之至樂境界，就是生命徹底安頓之處，此即精神超越之終極目的。

真人即有真知者，是與道合真之體道者，莊子亦稱之為「天人」、「神人」、「至人」、「聖人」等等，其言：

聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。（〈天下〉）

成玄英疏曰：「以上四人，只是一耳，隨其功用，故有四名也。」是故，所謂「一」、所謂「宗」、所謂「精」、所謂「真」，實均指「天道」而言。³⁷

³⁶ 「倒置之民」又稱「蔽蒙之民」：「繕性於俗學以求復其初，滑欲於俗恩以求致其明，謂之蔽蒙之民。」（〈繕性〉）

³⁷ 《南華真經》一書中對這些名稱之使用並非總是一致的，如〈逍遙遊〉中言：「至人無己，神人無功，聖人無名。」看來，至人、神人、聖人是有所不同的。但似乎也可做不同的解釋，成玄英對此不同即疏曰：「至言其體，神言其用，聖言其名，故就體言至，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。一人之上，其

《莊子·大宗師》中記載南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」女偶回曰：「吾聞道矣。」南伯子葵進而問曰：「道可得學耶？」女偶乃告知學道之階曰：

參日而後能**外天下**；七日而後能**外物**；已外物矣，吾又守之，九日而後能**外生**；已外生矣，而後能**朝徹**；朝徹而後能**見獨**；見獨而後能**無古今**；無古今而後能入於**不死不生**。

外天下→外物→外生→朝徹→見獨→無古今→入於不死不生，女偶所述學道之階即坐忘循序漸進之實踐步驟。首先是「外天下」，外即遺忘之意。成玄英疏曰：「凝神靜慮，修而守之。凡經三日，心既虛寂，萬境皆空，是以天下地上，悉皆非有也。」也就是說，已能把天下置之度外，「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮。」（〈逍遙游〉）接著是「外物」，郭象注曰：「物者，朝夕所須，切已難忘。」成玄英進一步疏曰：「天下萬境疏遠，所以易忘；資身之物親近，所以難遺。守經七日，然後遺之。」再來就是「外生」，成玄英疏曰：「隳體離形，坐忘我喪。」此時已達忘我之境，能將生死置之度外。功夫再精進一步就能「朝徹」、「見獨」了。成玄英疏「朝徹」曰：「朝，旦也。徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。」疏「見獨」曰：「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。賭斯勝境，謂之見獨。」「見獨」就是見到老子所謂「獨立而不改」的大道，當然這裡所說的「見」並非眼見為憑之見，而是心虛與道契合之義。此乃心齋坐忘功夫達到虛寂靜篤，豁然貫通，而同於大通的境界。達致此合道妙境，也就是入於無古今、不死不生的境界，與道合一，永恆不變，此即「與道合真」的生命最高境界，這同時也是人生向上提昇而止於至善的境界。

§ 5 結語：誤讀還是正解？—林語堂先生論老子之反思

名聞中外的林語堂先生在其大作《老子的智慧》一書中，對於老子思想有一種近似調侃的禮讚，如他說：

道教是中國人民的遊戲姿態，而孔教為工作姿態。這使你明白每一個中國人當他成功發達而得意的時候，都是孔教徒，失敗的時候都是道教徒。道

有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。」依此說，至人、神人、聖人是真人同實殊用異名之別稱，本文從此解。此外必須辯明的是，「聖人」之不同意涵。如〈馬蹄〉篇中所稱：「夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。」此「聖人」之義實不同於「真人」義之「聖人」，一為倡行仁義道德之「儒家聖人」，一是自然無為體道合真之「道家聖人」，其義遠矣，二者不可混淆。

家的自然主義是服鎮痛劑，所以撫慰創傷了的中國人之靈魂者。³⁸

好似道家人物都非積極入世之工作者，他們就像嗎啡一樣只有鎮痛的療效，不具正面的歡樂效益。他又說：

盡我所知，老子是以混混噩噩藏拙蹈晦為人生戰爭利器的唯一學理，而此學理的本身，實為人類最高智慧之珍果。³⁹

一方面以老子「藏拙蹈晦」為人類最高智慧之珍果，一方面又形容其為混混噩噩之舉。另外他還說到：

老子的雋語，像粉碎的寶石，不須裝飾便可自閃光耀。⁴⁰

一方面稱老子之言像渾然天成自閃光耀的寶石，卻又只是「粉碎的」。

此外，還有不少近乎扭曲的錯解，如他所說：

孔子學說的人生觀是積極的，而道家的人生觀則是消極的。道家學說是一大否定，而孔子學說則為一大肯定。⁴¹

據我的評估，這一本著作是全世界文壇上最光輝燦爛的自保的陰謀哲學。⁴²

老子激賞失敗，表現失敗，老子是最早的偽飾家。⁴³

老子愛唱反調，幾成怪僻。⁴⁴

評斷老子思想是「消極的人生觀」，是「自保的陰謀哲學」，所以老子成了他眼中不折不扣的「偽飾家」，這是對於老子哲學多麼嚴重的曲解。將老子「處下不爭」、「功成不居」、「抱怨以德」等銓解為「老子激賞失敗，表現失敗」，又將老子「無為而無不為」、「聖人非以其無私，故能成其私」之論理解成「老子愛唱反調，幾成怪僻」，老子無為自然的水哲學淪為權謀，實是可怕的錯誤。一代文學大師，著作等身，影響深廣，卻有如許不契老子諦義之謬論，著實令人遺憾。

老子《道德經》高揭「孔德之容，唯道是從」大義，然老子又深慨指出：「大

³⁸ 林語堂，《老子的智慧》，德華出版社，1981，頁4。

³⁹ 同上，頁6。

⁴⁰ 同上，頁15。

⁴¹ 同上，頁。

⁴² 同上，頁5。

⁴³ 同上，頁20。

⁴⁴ 同上，頁21。

道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不合，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」環顧當今世局，人心敗壞，價值淪喪，唯利是圖，社會脫序，身心不安，值此之際，大力鼓吹「人文精神」之價值教化，促進人性之提昇以安立社會人心，乃是當務之急。此當務之急即吾人義不容辭的努力所在。而此吾人義不容辭的努力，亦正是人文精神價值之實踐體現。

誠如古希臘哲學家蘇格拉底(Socrates, 469-399B.C.)所言：「未經檢視的生命是不值得活的。」⁴⁵人活著而有值不值得的衡量，正突顯事實與價值的不同。活著是生命中的事實，值不值得活則是價值的省思，是生命意義的確立，而這正是我們這個時代所迫切需要的。

生命若無向上一層境界之翻轉超越，終難避免陷於在下層生命中諸多善惡對立的爭奪拉扯。只有精神境界之超越方能徹底解決人生根本的勞苦煩憂，這是道家人文精神的終極關懷所給我們指點的一條人生之路—精神超越之道。老莊道家的生命哲學乃是指引我們走出心靈洞穴的精神導師，他要我們像大鵬鳥一樣，搏扶搖而高上天際，游心於道，回歸帝鄉，那是我們靈魂真正的老家，生命最安心的歸宿。故有〈人文精神吟〉詩頌惕勵云：

人間事務堪稱妙，文竹化成洞天簫；
精通專深會意處，神入音聲仙樂飄。

尋常一樣人生路，才有人文便不同；
大學之道止至善，超凡入聖登真功。

(2016-11-30 初稿於涵宇書齋)

⁴⁵ Plato, *Socrates' Defense (Apology)* 38a, in *PLATO: The Collected Dialogues*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Bollingen Foundation, 1961。