從「人文自然」的視角試論老莊異同及儒道對話

洪千雯*

摘要：

「自然」，是道家極其重要的哲學思想；「人文」，則泰半歸入儒家範疇。然而，道家純然只重「自然」，而與人文關懷隔絕嗎？對此項問題的反思，引起本文的撰寫動機。通過《老子》、《莊子》「人文自然」的探究，本文試圖揭示「道家式的人文精神」與「自然」息息相關，更能與儒家建立對話平台，從而豐富儒道兩家的人文內涵。誠然，道家可以明確揭去只論「自然」、不重「人文」的標籤，進而走出傳統成見的囿限，展現道家原本該具勝場的哲學深意。

更重要的是，《老子》、《莊子》「人文自然」可延伸為道家的入世關懷，進而回應「後」疫情時期的反思。如「氣論型態」的人文自然觀，對於如何提升心理境界與生理健康的身心養生課題，提出具體操作的方法；「他者倫理」的人文自然觀，探究群我分際等現代倫理觀點。以上議題，誠為道家因應人心、走出困境的哲學良方。

綜上，本文嘗試疏理以下脈絡：其一，「人文自然」的內涵為何；其二，老莊「人文自然」的型態與異同；其三，闡述儒道「人文自然」的互補性對話，進而回應道家是否只重天道等問題。據此，本文嘗試揭示道家「人文自然」的多元面向，期能提供哲學反思的不同視角與回應。

關鍵詞：人文自然、老子、莊子、儒道對話

---

* 國立臺灣大學哲學研究所博士、長榮大學通識教育中心兼任助理教授

Discussion of Similarities and Differences between Laozi and Zhuangzi and the Dialogue between Confucianism and Taoism from the Perspective of "Humanistic Nature"

Hung, Chian-ven*

ABSTRACT:

"Nature" is an extremely important philosophical thinking of Taoism and "humanism" mostly falls into the category of Confucianism. However, is Taoism only focused on "nature," and isolated from humanistic care? The reflection on this issue aroused my motivation for writing this article. This article is aimed at revealing that "Taoist-style humanistic spirit" is closely related to "nature", and can establish a dialogue with Confucianism, thereby enriching the humanistic connotation of both Confucianism and Taoism according to the study on "humanistic nature" of "Laozi" and "Zhuangzi". It is true that the Taoist can get rid of the label "only talking about nature without caring about humanity", breaks down the traditional stereotype, and shows the profound philosophical meaning that Taoism carries originally.

More importantly, the "humanistic nature" of "Laozi" and "Zhuangzi" can be interpreted as the Taoist's worldly care, responding to the reflections in the "post-pandemic" period. For example, the humanistic nature of "Chi ism" is a way to propose specific operating methods for how to improve the mental state and physical health and the humanistic nature of "others' ethics" is a

* PhD, Institute of Philosophy, National Taiwan University. Adjunct Assistant Professor, General Education Center, Chang Jung Christian University.

way to explore modern ethical perspectives such as the division between the group and the self. These are really philosophical remedies for Taoists to respond to people's hearts and get out of predicament.

In summary, this article is aimed at clarifying the following context: first, what is the connotation of "humanistic nature"; second, the types of Laozi's "humanistic nature" and Zhuang's "humanistic nature", as well as the similarities and differences between them; third, expounding the complementary dialogue between the "humanistic nature" of Confucianism and that of Taoism, and then responding to whether Taoism only emphasizes Tao. Based on this, this article is aimed at revealing the diverse aspects of "humanity and nature" in Taoism, hoping to provide different perspectives of and responses to philosophical reflection.

Keywords: Humanistic Nature, Laozi, Zhuangzi, Dialogue between Confucianism and Taoism

前言

「自然」，是道家極其重要的核心概念。如劉笑敢即言：「自然是老子哲學，也是道家哲學的中心價值。……說自然是老子哲學的中心價值也就是說自然是老子哲學所要強調的最重要的訊息（message）。」[1]是以，與道家「自然」相關的研究議題甚多，如蔡振豐從魏晉玄學探討「自然」；林永勝從道教的角度論述「才性自然」到「道性自然」；亦有從理學、佛學以致海德格與道家的關連，分別揭示「自然」的不同研究向度。[2]

其中值得注意的是，近幾年來有許多學者，以「人文自然」的觀點體現道家的人文精神，如陳鼓應〈道家的人文精神〉[3]、楊儒賓〈莊子與人文之源〉[4]等。其所以值得注意，主要在於扭轉許多傳統成見，如：道家只重天道、與人文關懷隔絕等，更使我們反思：道家是否有更多人文意涵被忽視而亟待挖掘？對此問題，道家「自然」提供了一條甚為重要的方向與橋樑。

然而，究竟何謂「人文自然」？道家「自然」何以對「人文」提供探究的方向？凡此問題，目前未見較為明確的釐清。另外，亦有學者認為道家的人文精神，始於莊子，並且以此論述老莊差異。換言之，老子豈非沒有人文精神？筆者以為，此中存有甚多討論空間。由此延伸的是，學界提到「人文」議題時，泰半仍將其歸入儒家範圍。然而，通過道家

---

[1] 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》（臺北：東大圖書公司，2009 年），頁 67。

[2] 以上諸篇相關論文，可參照楊儒賓主編，《自然概念史論》（臺北：臺大出版中心，2014 年）。

[3] 參照陳鼓應，《道家的人文精神》，頁 160-234（臺北：臺灣商務印書館，2013 年）。

[4] 參照楊儒賓，《儒門內的莊子》，頁 403-448（臺北：聯經出版公司，2016 年）。

「自然」的探究，我們將會發現「道家式的人文精神」不僅與「自然」息息相關，同時更能與儒家建立互補性的對話，從而豐富儒道兩家的人文內涵。

綜上，筆者以道家《老子》、《莊子》為文獻依據，嘗試疏理以下脈絡：其一，「人文自然」的內涵為何；其二，老莊「人文自然」的型態與異同；其三，闡述儒道「人文自然」的互補性對話，進而回應道家是否只重天道等問題。據此，本文嘗試揭示道家「人文自然」的多元面向，期能提供哲學反思的不同視角與回應。

一、何謂「人文自然」

在探究何謂「人文自然」之前，我們應先釐清何謂「人文」。蓋中國哲學「人文」的意涵，常與西方「人文主義」混淆與互用，事實上，中國哲學「人文」與西方「人文主義」各自具有不同的文化傳統。本文所論之「人文自然」，則主要限於中國先秦時期人文思想的淵源及內涵，同時側重於原始道家《老子》、《莊子》的思想脈絡中。

「人文主義」來自西方 humanism 譯語的新說，李賢中指出：「泛指任何以『人』為中心的學說，以區別於以『神』為中心的神本主義。」[5]陳鼓應亦說：「近代歐洲文壇，以人本論反對長期籠罩思想界的神本觀念，提出個性解放的要求，肯定現實生活與人間幸福，從而否定教會宣揚來世說與禁欲主義，以及人一生下來就有罪孽的教義；同時，人文主義提倡人與人之間的平等及自由意志，主張以人的品質決定人的地位。」[6]由

---

[5] 關於東西方哲學對「人文」一詞的界定差異，可參照李賢中，〈中國哲學人文精神的直覺方法〉，引自《中西哲學的人文意蘊學術研討會論文集》（臺北：輔大書坊，2013 年）。

[6] 陳鼓應，《道家的人文精神》（臺北：臺灣商務印書館，2013 年），頁 162。

此可見西方近代所出現的「人文主義」主要強調「人」，著重個體，彰顯以「人」為中心的自由意志與地位，以對抗神本思想。

然而，中國哲學「人文」思想在戰國時代的典籍中即已出現，並且主要強調「文」，著重群體。如首次出現「人文」的文獻——《周易》曰：「剛柔交錯，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。」[7]根據郭梨華的探究，此段引文的核心是「文」，《說文》解為：「錯畫，象交文。」郭梨華說明：「『文』表明兩者共同形成一種圖象，既為『圖象』，則說明它不是單一個別之物，而是展現個別物彼此之『關係』位置、網絡，並共同完成圖象。」[8]據此可知，「人文」之「文」，不是單一個別之物，而是體現彼此關係——如「天文」與「人文」，進而共同完成的圖象。

循此說法，根據朱熹對於《論語》的注解，亦可看到相同思路。《論語・子罕》：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也』云云。」[9]朱子注：「道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。」根據朱熹注解，「文」乃是「道之顯者」。換言之，「文」源自於超越的源頭——「道」，是「道」所呈顯、使之可見的文彩。值得注意的是，「文」與「道」之間具有體用關係。以此回應前文郭梨華的說法，「人文」之「文」可說展現了「文」與「道」彼此之「關係」位置、網絡，並共同完成圖象，是具有形上學意義的詞語。

---

[7] 李學勤主編，《十三經注疏・周易正義》（北京：北京大學，1999 年），頁 104-105。

[8] 郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008 年），頁 30。

[9] 謝冰瑩、李鎏、劉正浩、邱燮友編譯，《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1985 年），頁 129。

於是可以進一步討論何謂「人文」。根據《周易》:「文明以止，人文也。」郭梨華指出「人文」的意涵為:「將天文之文所顯示的意義，闡揚、照臨於人的世界。」[10]另外，根據《文心雕龍》:「人文之元，肇乎太極。」楊儒賓闡述，可見古義中的「人文」乃源自「道」，指作為「道之顯者」身分之「文」遍現於「人」的世界。值得注意的是，「人文」的關鍵在於它和「道」的綰合處。[11]

根據郭梨華、楊儒賓兩位學者的說法，吾人得以了解西方人文主義與中國人文精神有一明顯不同之處：前者以「人」為中心，以區別於神本主義，強調個體的自由意志；後者則以「人與道的整體關係」為中心，強調聯繫此與彼的連續性。但此處必須強調的是：這並不意味著中國人文精神不重視人本價值，反之，中國人文精神正是立足於人本的超越性，進而得以連結著生命的源頭，與「道」合一。

簡言之，中國哲學的「人文」精神既體現「人」的個體價值，亦重視天人合一的整體性。因此，就「人文」的實踐方式而言，主在透過「人」之個體的價值實現，從而與天地融為和諧的整體。

由此切入，我們可以依據《老子》、《莊子》，進一步探究「人文」與「自然」的掛鉤處。如《老子・第廿五章》:「道大，天大，地大，王亦大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」根據這段引文，《老子》將人提攜至與道、天、地平等的地位，視作四大之一。而「人」之所以為貴，在於能效法天地，進而法道。筆者以為，這段引文無疑彰顯了道家思想的人文精神：既體現「人」的個體價值，亦重視天人合一的整體性。而且，是以「道」的宇宙視角，開展「人」的存在意義，託天道以

---

[10] 郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008 年），頁 29。

[11] 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016 年），頁 419-420。

明人事。

然而，道家人文精神中，有一不可忽視之處在於：在「道」之上，「道」亦有所法，所謂「道法自然」。道法自然，人亦法自然。「自然」，既彰顯「道」的自發性，也體現萬物自如其然的狀態。由此可見，「人」與「道」之間，是以「自然」作為融合彼此的連續性。

因此，道家人文精神的實踐方式，便是由人為進入抑或返回「自然」的層次。如陳鼓應所指出，人法道的自然性，可分為三個面向理解：其一，伸張人的自由性；其二，順任人的本然性；其三，發揮人的創造意志並收斂佔有的欲意。[12]

《老子》之外，亦可參照《莊子》如何體現「人文」，如《莊子・應帝王》:「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」這段引文陳述了體道者如何解消智巧、機心、欲望等種種人為的意志，遊乎天地之一氣的逍遙無待中。「自然」，是指「聽任心氣遊於萬物的自然變化」。通過《莊子》，道家人文精神不僅立足於「道」的視角中，還融入無客體相也無主體相的主客關係——處於氣化流行的物與處於氣機感應的主體同時呈顯。

由此可見，《莊子》將《老子》的人文精神有所轉化，既突顯了主體的氣化性質，並且深化了心、氣的元素。因此，道家人文精神的實踐方式，在由人為進入抑或返回「自然」的過程中，更加側重「應於化而解於物」的道物關係，以及個體生命「知其不可奈何而安之若命」的境界

---

[12] 陳鼓應，《道家的人文精神》（臺北：臺灣商務印書館，2013 年），頁 207。作者指出人法道的自然性，可分為三個面向理解：其一，伸張人的自由性：道也者，自由國度，人法其自然，則人人處於自由自在的精神樂園；其二，順任人的自然性：道創生萬物，即賦予各個生命以殊異性；其三，發揮人的創造意志並收斂佔有的欲意：伸張「生而不有，長而不宰」的精神。

追尋。

綜上所述，道家「人文自然」具有以下四項特點：其一，既體現「人」的個體價值，亦重視天人合一的整體性；其二，「人」與「道」之間，以「自然」作為融合彼此的連續性；其三，道家人文精神的實踐方式，主在消解人為機心與智巧，進入抑或返回「自然」的層次；其四，在「以道觀之」的宇宙視角下，「人」與「物」皆得能保持「自然」的狀態，並且融為大化流行的和諧整體，此乃道家人文精神的終極關懷。

必須強調的是，通過「人文自然」的探究，道家「自然」除了解為「自如其然」、「順其自然」，在置入「人文」的視域之後，可延伸出更深化的哲學意義，此即「存有的連續性」。關於「存有的連續性」，採自杜維明的觀點。根據杜維明的說明，基於「存有的連續性」，「自然」乃可以解讀為：「各種非人格化的宇宙功能的包羅萬象的和諧」[13]。藉由「包羅萬象的和諧」，杜維明分析「自然」的兩種面向，一是「自然」意味著自我生成的生命過程，沒有什麼東西能排除在這一過程之外：「說『自然』無所不包，……就是要容許一切形式的存有按其本來面目展現自身。」[14]一是以「自然」作為其具體表現的大化，其內部共鳴構成了宇宙中事物的秩序，此秩序為和諧的、聚合的，而不是不諧或離散。[15]

簡而言之，「自然」之為「存有的連續性」，其實就是展現生命力的過程。此種展現生命力的過程，又與「氣」息息相關。通過「自然」與「氣」的連結，杜維明進一步強調人之所以為人的獨特性，正在於具有自覺的意識，要求自己不斷地努力成長並修煉自身，充分地擴展並深化

---

[13] 牟復禮，《中國的思想基礎》（New York：Acfred A.knopf, 1971），頁 20。

[14] 杜維明，〈存有的連續性：中國人的自然觀〉，引自《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書公司，2014 年），頁 43。

[15] 同上，頁 43。

我們的感受與關懷，然後與萬物形成一體——換言之，「存有的連續性」體現了「自然」乃可以超越主體、客體的絕對二分，且使主客二分融為整體和諧的狀態。在此整體和諧中，主體並非主客二分的主體，而是一而不一、隸屬整體存有的主體，如《莊子》所說：「天地與我並生，萬物與我為一」。

二、老莊「人文自然」的型態與異同

《老子》論及「自然」，是「自然」作為哲學範疇見於先秦典籍的開始。《老子》之後，道家繼續發展，對於《老子》思想有所承亦有所演變，依其各有側重的宗旨，而有所謂原始道家、戰國黃老道家、秦漢黃老道家、戰國稷下道家、漢末丹學道家[16]、魏晉新道家[17]等學術派別的分類。在這些學術派別的相關文獻中，「自然」的概念不僅始終貫串其中，值得注意的是：隨著不同階段的道家典籍，「自然」的內涵也有所「不同」。筆者在此處所指之「不同」，是指藉由「自然」所體現的議題、承載的概念，皆因應文本主要側重的學術主張，而開展出日益豐富的語義，延伸出不同的思想路向。

那麼，以本篇論文所關注的「人文自然」而言，同為原始道家的《老

---

[16] 有關「丹學道家」一詞，參照蕭天石說法：「道家之丹道派，又稱丹鼎派，亦即仙道派，並無絲毫宗教迷信之意味，其根本思想，在使人能藉修鍊而超凡入聖，超聖入神，超神入化，以達於真人境界，也就是神仙境界；此言其至效。……此所謂真人的境界，也就是天人合一的境界。」引自蕭天石，《道家養生學概要》（北京：華夏出版社，2007 年），頁 9。

[17] 有關「新道家」一詞，參照馮友蘭觀點：「玄學的名字表明它是道家的繼續，因此，我稱它為『新道學』，這是我起的新名字。」引自馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京：新世界出版社，2004 年），頁 187。另外，馮氏於本書中稱玄學家為「新道家」。

子》、《莊子》，是否也是同中有異呢？通過前文闡述，可以發現《老子》、《莊子》體現的「人文自然」雖同樣具備前文所述四項特點，但因其各有側重之主張，進而開展出道家「人文自然」的不同內蘊。基本上，《老子》「人文自然」可定位為「道法自然」的型態；而《莊子》「人文自然」則可定位為「氣化遊心」的型態。這兩種型態，本文將分從形上依據、價值、核心命題、範例之四個面向加以分析[18]。以下進一步論述。

（一）《老子》「人文自然」——「道法自然」的型態

所謂「道法自然」的型態，主要是指《老子》以先在性、本原性之「道」為形上依據，以側重無為而治之「自然」境界為價值，通過「無為而無不為」、「輔萬物之自然而不敢為」之核心命題，論述「無為」作為消除自我意志的治身修養方法，進而落實主體與客體交融為一的連續性狀態，以及不過度妄為的治國理想境界，因此其範例亦主要著重於貴柔、守雌的弱用之術。

其一，《老子》「人文自然」以先在性、本原性之「道」為形上依據。《老子》將「道」作為人文世界生命本源之理論根據，這是道家「人文自然」不可忽視的重要前提。《老子•第廿五章》：「有物混成，先天地生。」《老子》指出，相對於萬物來說，「道」是最初先在的。甚至在天地形成之前，「道」就已經存在。張岱年曾曰：「在老子以前，人們都以為萬物之父即是天，天是生成一切物的。到老子，乃求天之所由生。老子以為有在天以前而為天之根本的，即是道。道生於天地之先，為一切之

[18] 本篇論文提出的四種分析向度，主要參照美國歷史哲學家孔恩（Thomas Kuhn）於 1962 年出版之《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）一書中，關於典範論（paradigm）所提出的四種元素要件：其一，符號通式（亦即核心命題）：公式的建立與運用；其二，形上典範：社羣成員共同信守的信念；其三，價值：社群的群體價值；其四，範例：具體問題的解答。

母。」[19]張岱年這段話帶出一個時代背景：在當時先民的觀念中，天是世間的最先者，還是人格化的天帝，它君臨一切，也宰制一切，是最高權威；而《老子》以「先天地生」否定了這個權威，把「道」置於天地之先的地位，認為「道」是最先、也最根本。

具有先在性的「道」，方能為「天下母」——「道」對於天地萬物來說，既是萬物生存的依據，也是萬物生存的本根。「母」，表本原性，最初最先，又可生可長。充分顯示了「道」與有形萬物建立起「生命」的關聯[20]——孕育的母體，價值的根源。

其二，《老子》「人文自然」以側重無為而治之「自然」境界為價值。《老子・第廿五章》：「道法自然。」「道」，是宇宙的最後根源和最高根據，而「自然」則是這一宇宙根源和根據所體現的最高價值或原則。所謂「道法自然」，一方面指道以它自己的狀況為依據，以它內在的原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在的其他原因；一方面又指道對待萬物也是遵循這一自然的原則。可見「自然」，既不是自然界、大自然，也不是一個具體存在的東西。以「道」而言，「自然」彰顯了「道」的自發性、自為性；以「物」而言，則形容事物自己如此、本來如此、自然而然的狀態。

據此，「自然」既是道的性質、事物存在而發展的最佳狀態，亦是包括人在內的天地萬物所必須遵循的最高原則。是故《老子・第廿五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」此段引文羅列了人－地－天－道－自然等五項內容，將宇宙天地萬物盡涵於「自然」中，體現出「道」雖是形而上的無形範疇，但又貫通於形而下的有形世界，以「道法自然」

---

[19] 張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982 年），頁 17。

[20] 王英杰，《自然之道——老子生存哲學研究》（北京：人民出版社，2010 年），頁 40。

的原則串連成一不可分的和諧整體。從這裡，可看出「道法自然」內蘊中國哲學天人合一的思路。

更甚者，在所有「物」之中，「人」不僅分有「道」的自然性，更能效法「道」之自然性，內化為生命價值的實踐課題——依據精神修養所臻至的某種層次，如忘我、致虛極……等工夫的圓熟，才能契入「自然」之境界。以此角度思考，可見道家對「人」之地位的提升與肯定。

其三，《老子》「人文自然」以「無為而無不為」、「輔萬物之自然而不敢為」為核心命題。《老子》「人文自然」強調「玄德」，此即《老子・第五十一章》所言：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」「道」化生萬物卻不據為己有，興作萬物卻不自恃己能，長養萬物卻不主宰裁制。「生」、「為」、「長」是「道」對萬物的生成作用；「不有」、「不恃」、「不宰」則是「道」之自我意志的消除——不含有意識性，也不帶有目的性，更不含絲毫占有性。是以，「玄德」是最高之德，由此體現「道」的「無為而無不為」，又進一步成為聖人統治社會的自然境界。

通過聖人「無為而無不為」的治國方法，《老子》表達了道家人文精神的實踐工夫，主在消解欲望與智巧，進而實踐「自然」的修養境界。《老子・第六十四章》：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。」《老子》反對人的私心貪欲，是很明顯的。如《老子・第四十六章》：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」在《老子》看來，過度貪婪的欲望將造成人生的禍患。另外，《老子・第四十八章》亦提出：「為學日益，為道日損。」指出「為學」雖能積累知識，但也可能產生偽詐的智巧，這是「為道」所應日損的。是以，《老子》主張聖人必須對治「欲」與「學」，其具體作法則為「不欲」——不重視珍貴的貨物；「不學」——消解眾人因智巧而離道日遠的過失。

由此，《老子》進一步提出「輔萬物之自然」，「輔」——便只是將阻礙、破壞自然的「欲」、「學」等因素去除，使萬物重新或保有自如其然的生存狀態，僅此之外別無其它過多的干涉，是即「不敢為」。藉由「不敢為」，體現了「自然」與「無為」的密切關係：「自然」是價值的依據；「無為」則是價值的實踐。

其四，《老子》「人文自然」的範例主要著重於貴柔、守雌的弱用之術。《老子》為了體現「自然」、「無為」的特性，常使用「母」、「水」及「玄德」等範例。有關「母」及「玄德」，前文已論，不再贅述。關於「水」的隱喻，誠如〈第八章〉：「上善若水」，陳鼓應指出《老子》喜歡以「水」為例，主要源於三種特性：一是柔，說明「柔弱勝剛強」(〈第七十八章〉)的道理，二是停留在卑下的地方，三是滋潤萬物而不與之相爭。[21]筆者以為，「母」、「水」及「玄德」皆體現一種柔性的特質，適正呼應「無為」的不拘不執，充滿韌性卻又無限延展的生命力。

綜上所述，《老子》「人文自然」之內涵，主以「道法自然」體現天人合一的思路，並且提升與肯定「人」之地位，透過「人」之個體依循「自然」的價值實現，從而與「道」融為和諧的整體。

（二）《莊子》「人文自然」——「氣化遊心」的型態

所謂「氣化遊心」的型態，主要是指《莊子》以著重氣化性之「道」為形上依據，以實踐逍遙自適、消解成心之「自然」境界為價值，通過「無為而才自然」之核心命題，論述「無為」作為鬆解價值框架的心靈自在狀態，反思並批判有為政治的問題，進而揭示物我兩忘、善生善死的自然境界，因此其範例亦主要著重於價值顛覆、應時而變的當下映照。

《老子》將「道」作為人文世界生命本源之理論根據，這是道家「人

---

[21] 陳鼓應，《老子評傳》(臺北：文史哲出版社，2002 年)，頁 177。

文自然」不可忽視的重要前提，《莊子》亦然。但不同於《老子》的是，《莊子》更加開展道生萬物的氣化歷程，於《老子》有所承又有所發展，呈現「人文自然」更多的不同面向。

其一，《莊子》「人文自然」以著重氣化性之「道」為形上依據。《莊子・大宗師》：「夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之上而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。」《莊子》指出，「道」是真實存在且在作用上可取得信驗的，但卻是無目的性、無形象可見。「道」本身就是所以存在的自足原因，甚至在天地形成之前，「道」就已經存在。可見《莊子》亦強調「道」的先在性。

具有先在性的「道」，方能「神鬼神帝，生天生地」——「道」對於天地萬物來說，是天地之宗，是萬物所以存在和變化的終極根源。如同《老子》所言之「可以為天下母」，《老子》以「母」表示孕育的母體，《莊子》則以「本」、「根」表達「道」之本原性，最初最先，又可生可長。顯示了「道」與有形萬物建立起「生命」的關聯。此終極根源，「在太極之上而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老」，在時間上沒有終始，在空間上亦沒有界限，由此可見「道」的無限性。

通過「道」的本原性，《莊子》更加開展道生萬物的氣化歷程，且多處言及氣化的宇宙觀，指出萬物皆由一氣的聚散而生成變化，[22]如〈至樂〉：「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」正是在

---

[22] 曾春海指出，《莊子》外篇多處言氣化的宇宙觀，並且明白指出萬物皆由一氣的聚散而生成變化，這是古代最早的氣一元論。引自曾春海《中國哲學史綱》（臺北：五南圖書公司，2012 年），頁 121。

此意義上，《莊子》指出萬物一體，而萬物一體，則主要由於「道」、「氣」貫通於其中，並時時處於自然的變化流轉，故〈知北遊〉曰：「通天下一氣耳。」甚且，在「通天下一氣」的境域中，一切事物都自有其「是」與「不是」、「然」與「不然」的彼此對待，通過「道」在運化過程中的「兩行」原理，一切事物都可超越差異性，相互迭轉而渾化為一。

通過「道」的無限性，《莊子》進一步強調「道」的無所不在，無乎逃物。將高遠的「道」更落實到人文世界，更突顯道物不離的關係，這是《莊子》「人文自然」不同於《老子》之處的特色之一。誠如〈知北遊〉所言，「道」周遍於螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺，內在於每個事物之中。然而，「道」之遍在萬物，並非有意而為，而是無為為之，是萬物自化的結果，如〈天道〉所曰：「天不產而萬物化，地不長而萬物育。」《莊子》認為，萬物自然無為地各盡其性，可使萬物得到最大程度的展現，「道」也因此實現了自身，就此而言，可謂承襲於《老子》「道法自然」的旨要。

其二，《莊子》「人文自然」以實踐逍遙自適、消解成心之「自然」境界為價值。蓋《莊子》雖承襲《老子》「道法自然」的旨要，然而，《老子》之「自然」主要關注治國的理想境界、「無為」則主要對應治國者的統治行為如何避免對人民生存方式的過度干涉；《莊子》之「自然」視角則轉而朝向體道者如何乘物遊心以致逍遙自適，至於「無為」，也主在體現生命之無心而為。可見《莊子》不僅將「道」更落實到人文世界，還進一步將「自然」、「無為」連結至人心之「德」。此「德」主要側重體道者如何消解人為意志，臻於遊乎天地之一氣的逍遙無待。

其三，《莊子》「人文自然」以「無為而才自然」為核心命題。〈田子方〉即言：「夫水之於汋也，無為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉。」老子以「水」相沖激，「無為」而成聲，隱喻「至人」之「德」，是出於「才自

然矣」。此處之「無為」，只是「無心而為」，指體道至人之「心」能夠與時俱變，不會受到喜怒哀樂、生死、得失禍福等種種外在變化而影響。「才自然」之「才」，指「物之初」，是一種未經人為雕琢的生命初始狀態。透過「才自然」，《莊子》強調「自然」便是使「才」之為「才」，如同使「樹」之為「樹」。換而言之，即是按自我天性自然完善，並使初始的狀態得到發展而完成，善其生亦善其死。

通過至人「無為而才自然」的體道心境，《莊子》表達了道家人文精神的實踐工夫，主在「遊心」、「合氣」，進而實踐「自然」的修養境界。〈應帝王〉：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」「遊心」，便是解消「成心」背後的既定框限、主觀分辨，進而轉化為「淡」，不再汲汲營營於人世名利的追求；「合氣」，則是化除「情意」背後的欲望、有待，進而轉化為「漠」，不再執著牽絆於權勢利害的得失。心、氣的互動關係，成為心靈如何逍遙無待的核心命題。

其四，《莊子》「人文自然」的範例亦主要著重於價值顛覆、應時而變的當下映照。《莊子》為了體現「自然」、「無為」的特性，常以價值顛覆、隨物應化的人物與對話，運用卮言、重言、寓言的語言型態，提出豐富的例證。如〈德充符〉舉列王駘、叔山無趾以及闉跂支離無脤等人，或形體殘疾或容貌缺陷，但這些一般俗見下的社會邊緣者，透過《莊子》氣化流行的卮言書寫，反而成為人們推崇歸向的有德者，使得成心預設的價值形態有所流變與重估；又如〈漁父〉藉由漁父與孔子的對話，以「世俗之所為」反映戰國中晚期禮文華而不實、流於形式的蔽象；另外，《莊子》尚提出許多寓言，成為具有代表性的哲學命題，如莊周夢蝶（〈齊物論〉）由夢覺不分論述物我界限的消解融合，庖丁解牛（〈養生主〉）以主客消解描繪揮灑自如的自由境界，渾沌鑿竅（〈應帝王〉）隱喻「以己

出經式義度」[23]的有為政治對人民的迫害。以上範例可謂回應了《莊子》「人文自然」對於政治的批判反思與生命自由的追尋。

綜上所述，《莊子》「人文自然」之內涵，主以「氣化遊心」體現天人合一的思路，一方面將「道」更落實到人文世界，突顯道物不離的關係；一方面將「自然」、「無為」連結至人心，使心、氣的互動關係，成為心靈如何自化自樂的核心命題。

（三）老莊「人文自然」之異同

承前，《老子》、《莊子》雖同具「人文自然」的內涵，然而隨其側重的學術主張不同，所體現的議題、承載的概念也有所差異。前文提及，《老子》「人文自然」可定位為「道法自然」的型態；而《莊子》「人文自然」則可定位為「氣化遊心」的型態。必須強調的是，這兩種型態主要體現《老子》、《莊子》的側重面向，本文並非主張《老子》、《莊子》僅屬於此種型態而已，換言之，《老子》、《莊子》所具備的「人文自然」型態並非截然劃分而不可相通。

在這兩種「人文自然」的型態中，有兩種張力的脈絡微妙地貫穿其中：一為兩種型態之間，有所同、亦有所異的漸次演變；二為「無為」與「有為」的存有連續性。前者主要關涉道家「人文自然」的範式轉化，

---

[23] 《莊子・應帝王》：「肩吾曰：『告我君人者，以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸。』」此段引文闡述：在位者只要定出法則制度，人民沒有不聽從而不受感化的。「以己出經式義度」隱喻有為政治對人民的迫害。後文續曰：「狂接輿曰：『……夫聖人之治，治外乎？正而後行，確乎能其事而已矣。』」此段引文藉由狂人接輿反駁肩吾的說法，指出聖人治理天下主在先自正而後感化人民，並且不過度干涉人民的生活。此乃體現莊子主張帝王之道應該無心而任乎自化。（引文參照黃錦鋐，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2013 年，頁 97。）

後者則主要關涉道家「無為」所欲對治的問題。值得注意的是，這兩種張力，皆關乎「無為」與「自然」的相輔相成，亦即揭示「無為」如何相應「自然」之為「存有連續性」的哲學意義，並體現「無為」、「自然」的不可切割。

關於第一種張力——兩種「人文自然」型態之間，有所同、亦有所異的漸次演變，此正呼應《莊子》「人文自然」並非突然跳脫、完全切割《老子》而生，而是基於前種型態的前提下，既有所承襲，又有所創新。據此，我們可以從張力的疏理中，分析《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態的同、異關係，進而看到道家人文精神的演變脈絡。

先看有所同的部分。無庸置疑，老莊兩種「人文自然」型態之間最大的同處，便是共同具備四種元素要件：形上超越境界、實踐工夫之價值側重、核心命題、以及突顯文本特色的範例。

然而，這只是形式上的相通之處，本文嘗試再進一步探究形式背後的意義，可以發現，第一種元素——形上依據「道」，始終是世界的本原和萬物運動變化的總規律，作為萬物起源和存在根據的最高範疇，尤其具備虛與實、道與氣、道與物之三種面向的存有連續性，並且蘊含陰陽二氣的對立機制。第二種元素——實踐工夫之價值側重「自然」，不僅立於道家人文精神的核心價值定位，甚至可以說，《老子》「道法自然」的內涵貫穿於不同階段的道家文獻，成為道家人文精神的總指導原則。第三種元素——「無為」的核心命題，恆常對治著「有為」之大患。第四種元素——突顯文本特色的範例，體現道家並非遠遁山林且不食人間煙火，而亟欲對於人間世的各種現實問題提出解答，是以提出各種社會、人性等各種寫實現象的例證並有所回應。

再看有所異的部分。四種元素之間雖共同具備於《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態之中，但是隨著時代的遞嬗、對治問題的不同，

這四種元素要件的思想內涵也有所變化。首先，關於第一種元素——形上依據「道」，從《老子》本原、本根的立足點上，漸次演變出《莊子》道生萬物的氣化宇宙觀，並且突顯援心入道、援氣入道等脈絡，「氣」的定位愈益提高，進而愈加強調道不離物的道物關係。其次，關於第二種元素——價值依據「自然」，在「道法自然」型態中，主要側重治國的自然境界；至「氣化遊心」型態中，則突顯政治反思批判與生命自由。再次，關於第三種元素——「無為」的核心命題而言，在《老子》「道法自然」型態中，主要側重在位者人為宰控意志的消除；至《莊子》「氣化遊心」型態中，「無為」則主要意指「無心而為」，以致治心治氣並重。最後，關於第四種元素——突顯文本特色的範例，則分別體現《老子》側重弱用之術、《莊子》側重價值顛覆的發展進路。

關於第二種張力——「無為」與「有為」的存有連續性，可謂並存於道家「人文自然」的演變軌跡中，因為「有為」始終是道家「無為」亟欲解決的大患，進而影響著「無為」發展出不同的內涵。如《老子》「無為」主要對治在位者的過度妄為及窮奢極欲，遂以「玄德」表達「無為」之不有不恃，強調自我意志的消除；《莊子》「無為」主要消解智性、德行的人為框架，遂以「無心而為」表達不須依循某種道德標準刻意為之。可見「無為」與「有為」雖然是相反的兩種對峙狀態，但道家對於「有為」的各種因應之方，也促成「無為」的多種內涵不斷地相應相生。此種相應相生，不啻體現道家「人文自然」的共同問題意識。

值得注意的是，以上兩種張力，不僅影響《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態的範式演變、「無為」與「有為」的往來互動，更體現出「無為」與「自然」的相輔相成。

蓋道家「人文自然」的型態無論如何演變，抑或「無為」之如何對治「有為」，都是為了維持「自然」的狀態。換言之，「無為」是實踐「自

然」的方法，「自然」則是「無為」的價值依據。甚且，在《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態中，「自然」或又成為一種方法，「無為」則是目的。綜而言之，「無為」對於「自然」而言，就像影之於形，相依互存。由此，或可謂《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態之所以蘊含著內部張力，正是為了維持「無為」與「自然」之間的相濡以沫。

據此，《老子》、《莊子》兩種「人文自然」型態的範式轉換，在更深層次、更大範圍上，拉開了原始道家「人文自然」的帷幕，展現更加多元豐富的哲學反思與實踐。

三、從老莊「人文自然」試論儒道對話

根據前文所述，由此可見道家「人文自然」不僅豐富，而且相當多元。若然，不啻扭轉學界對於道家的許多曲見，如：道家主張「自然」，排斥「人文」；道家歸屬「自然」，儒家側重「人文」；儒道對立正代表「自然」與「人文」的對立等等。由此延伸，本文嘗試對照儒道兩家的人文特色，並且由此闡述儒道兩家人文精神的對話可能。

那麼，儒家的人文思想又具有何種特色？誠如牟宗三所言：「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒。」[24]根據牟宗三的說法，儒家人文精神的源頭，主要立足於道德主體，此道德主體則是價值的基礎。陳鼓應則以孔孟為例，指出孔孟人文內涵的特點，在於「尊尊」、「親親」以及「敬德保民」的宗法倫理思想，並且倡導個人道德的自勵以及社群道德行為的發揚，但也因此在政治層面產生許多不合時宜的禮制流弊。[25]又專以孔子為例，肯定其「敬鬼神而遠之」、「未知生，焉知死」以及出於

---

[24] 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 62。

[25] 陳鼓應，《道家的人文精神》（臺北：臺灣商務館，2013 年），頁 174-175。

仁心的人文思維。[26]楊儒賓則認為儒家的人文主義至少有三義：一是「禮樂倫理的人文主義」，由社會結構面的禮樂與人群關係面的五倫組成；二是「道德意識的人文主義」，強調人的主體意識中自然有一種道德法則作為依據，人文秩序的價值面向是由主體賦予；三是「體用型的人文主義」，預設了主觀精神與客觀精神的發展。[27]

參照以上學者的說法，筆者認為，儒家的人文精神大致具有以下特色：其一，揭示道德主體，此為人文精神的源頭；其二，倡導宗法倫理，用以維繫社會人心；其三，兼重個人及社群道德行為，強調群體意識；其四，主張攝禮歸仁，道德主體應展現在符合禮制規範的言行中；其五，道德主體具有超越性，乃內在與超越的統一。[28]

於是將儒道兩家的人文精神作一對照，是否近似牟宗三和唐君毅所認為的，儒家肯定「人文」，道家則趨於「超人文」，是以儒家「人文化成」和道家「回歸自然」之各自不同的立場，乃具有對立性？[29]筆者以為，此項問題並不能一刀截斷，也無法貼上壁壘分明的標籤，原因在於儒道之間的人文精神確實具有相通性。

---

[26] 同上，頁 187。

[27] 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016 年），頁 417。

[28] （一）「道德主體」為何會有超越之向度與動力？誠如孔子所言：「我欲仁斯仁至矣。」孟子亦說：「聖人與我同類者。」儒家肯定人人皆可自覺決定生命的方向，成就生命的不朽；並且肯定人人皆可成為聖賢。所謂「超越性」指突破生命的有限性以取得無限的意義和價值。（二）「內在與超越的統一」即儒家所謂「天人合一」、「天人合德」。其所以可能，在於儒家一方面主張「本天道以立人道」，如孔子所言：「天生德於予」，這是由超越而內在；一方面主張「立人德以合天德」，如孔子所言：「下學而上達」，這是由內在而超越。人德與天道相互回應，故內在與超越乃可通而為一。參照蔡仁厚《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁 134、140。

[29] 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 45-68。

先論儒家只主張「人文」、反對「自然」嗎？且看先秦儒者曾點，其謂「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」(《論語・先進》)，再至宋明儒者，如周濂溪「尋孔顏樂處」，陳白沙「以自然為宗」[30]，凡此皆可看出儒者亦有追尋「自然」的生命境界，是以蔡仁厚即中肯指出：「儒家之學，不只是能開出德性之領域，而且實能構成『德性、智悟、美趣』三度向之立體統一。」[31]

反之，道家又只一味主張「自然」、反對「人文」嗎？從《老子・第八章》「與善仁」，即可看出道家亦有不可忽視的倫理道德視野。誠如楊儒賓指出：「就人與世界關係而言，我們當緊扣『人文』的一種古義：『人文之源，肇自太極。』『人文』一詞出自《易經》與《莊子》，此詞語通常作為本體宇宙論的語言來使用，在『道在屎溺』、『枯槁有性』此泛道論的格局下，它構成了儒道的自然觀的核心。」[32]由此可見，儒道兩家非但沒有「人文」、「自然」的衝突矛盾，反而可說相通於「人文自然」之中。

然若進一步論之，儒道兩家所以被誤為「人文」、「自然」之截然相對，乃因其確實具有學派主張的相異處。

首先，我們可以從儒道的天人關係進行對照。儒家主張「天道性命相貫通」，道德形上學的要求極為強化；道家則強調「天人不相勝而相續」，「天」乃意指非人為的本初狀態，「人」則是氣化主體，主體可透過

---

[30] 陳白沙的學生湛若水於〈重刻白沙先生全集序〉指出：陳白沙「以自然為宗」具有天賦之善端、理出於天然、勿忘勿助等三個層次。(引自《陳獻章集》，北京：中華書局，1987 年，第 896 頁)。根據此三種層次，既體現陳白沙的自然思想與孔、孟有相承之脈絡，也將儒家立場的「自然」特色予以揭示與闡發。然而，此三種層次所蘊含的自然境界之心，不惟順應自然的變化，更與天地萬物融為一體，顯然與老、莊之「自然」思想亦實有相融之處。

[31] 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北：臺灣學生書局，1990 年)，頁 167。

[32] 楊儒賓，《儒門內的莊子》(臺北：聯經出版公司，2016 年)，頁 427。

氣化而融進造化的運行。誠如楊儒賓指出：「理學家看待自然，總是會將它提升到『道之顯者』此至高的地位。然而，在性命之學基本框架的牽制下，大自然所呈現的意義大抵是做為天道性命相貫通此大原則下的一個子項目，自然本身的複雜面貌並未開展。」反之，道家則透過「道法自然」、「人法自然」的內涵，以氣化模式深刻體現著天人相續的人文世界。

其次，儒道兩家的「人文自然」有所差異，亦可從儒道兩家的道德基礎與建立方式有相當程度的關係。關於儒家的道德基礎，誠如芬格萊特（Herbert Fingarette）主張作為道德意識的最小單位——亦即對應儒家「自我」的翻譯，不是「self」，而是「a person as acting」，表示作為儒家道德基礎之主體具有能動性，換言之，主體性乃植根於群我的互動[33]；又如安樂哲（Roger T.Ames）進一步說明芬格萊特的觀點，認為儒家的道德基礎「person」是在家庭、社會、政治網絡之中被模塑。[34]可見儒家揭示的道德主體具有相當高的禮教規範性、社會秩序性，並且表現強調的群體意識。

反之，道家乃立基於「自然」的道德觀，主張「去主體化」的「上德不德」，其「上德」既非依恃家庭、社會、政治的外在倫理網絡，其「不德」乃使其面對外在社會意義典範建構且僵化自我中心的現象時，即試圖進行批判。簡而言之，儒家可說是建構性的，道家則是解構性的，從而影響兩家的「人文自然」開展出不同的實踐進路。

---

[33] Herbert Fingarette“The Problem of the Self in the *Analecst,”Philosophy East and West* 29(1979),pp.129-140.

[34] Roger T.Ames, “The Focus-Field Self in Classical Confucianism,”in Roger T.Ames et al.(eds.),*Self as Person in Asian Theory and Practice*(Albany：State University of New York Press,1994), pp.187-212.中譯見〈古典儒學——焦點場域式的自我〉,《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》（石家莊：河北人民出版社，2006 年），頁 312-341。

由於儒道「人文自然」的相通又相異，那麼彼此是否具有對話空間？筆者以為，從「人文自然」的視角切入，儒道之間確實可以互滲互補。

關於「以道補儒」，筆者稱之為「逆向解構的反思性」。以原始道家而言，如《老子・第三十八章》：「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」，《莊子・漁父》：「不知貴真，祿祿而受變於俗」，反映禮文華而不實的蔽象，主張作為外在制度的禮教應該出於內在道德的自然流露。又以黃老道家來說，如《黃帝四經・十大經・順道》：「戰示不敢，明執不能」，表達求勝、求善之際的倫理權衡原則；《文子・符言》：「故聖人不以行求名，不以知見譽」，則強調修身不在刻意為之，反思「下德」之弊。舉凡「失道」、「失德」、「失仁」、「失義」、「不知貴真」、「不敢」、「不能」、「不求名」、「不見譽」等，皆屬筆者所謂「逆向式」的解構，進而從解構中重建質樸自然的倫理道德。

至於「以儒補道」，筆者則稱之為「正向建構的群我性」。陳鼓應曾言：「儒家的群體意識和道家的個體意識正好形成一種互補的機制。」[35] 又如余英時亦說：「在中國思想史上，『同』之作為一個價值意識一直受到強調，到了漢末，『異』之作為價值意識才受到重視，這與漢末儒學衰微，新道家興起，『個人』被重新發現……等發展，都有相當的關係。」[36] 蓋儒家注重社會倫理，其人生價值必須置於社會群體中才可實現；道家倡導「自然」，主張人不應被世俗的規範所拘鎖，追求個體的自適無待。此皆造成儒道基於群體、個體的關注不同而有所互補性。

儒家的群體意識雖在禮制僵化下使個體空間受到約束，但是道家回

---

[35] 陳鼓應《老子評傳》（臺北：文史哲出版社，2002 年），頁 348。

[36] Ying-shih Yu, “Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China,”in Donald Munro ed., *Individualism and Holism：Studies in Confucian and Taoist Values*(Ann Arbor：The University of Michigan, 1985), pp. 121-156.

歸自然、反省世俗、批判現實的超脫態度，卻也易被誤為不問世事、自由不羈。是以，如孔子對「仁」的詮釋：「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語・雍也》）孟子對於個人與社會的關係，亦曰：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（《孟子・離婁上》）孔孟之言皆表達儒家主張群體之間具有互攝互融的連續性，且以個人為起點。此種群我之間的倫理連續性，適足以與道家之自然連續性，形成互補機制。

然而，儒家是否只重「同」、不重「異」？許多學者為儒家提出澄清，如黃俊傑即依據《孟子・公孫丑上》：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」以及《孟子・告子上》「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」認為孟子既採取「以己攝群」，又主張「以群攝己」，因此應是「群己互攝」，進而強調儒家並非只重「同」、不重「異」。[37]據此，筆者認為，儒家對於群我之間的張力，以及價值之實現，亦具有權衡的能動性，是以能對道家產生反思作用。

綜上所述，通過道家「人文自然」與儒道對話之議題討論，道家誠然可以明確地揭去只講「自然」、不重「人文」的標籤。必須強調的是，依據本篇論文所參照的《老子》、《莊子》文獻，「人文自然」的內涵乃《老子》、《莊子》皆然，而不僅侷限於其一。但楊儒賓《儒門內的莊子》則提出：「他（莊子）的人文精神所以蔽而不明，闇而不彰，關鍵在於他很早即被列入道家，而且和老子並稱。」[38]其意是指莊子所具的人文精神之所以被學界忽視，是因為與道家——尤其是老子之間的連結。言下之意，當指莊子是道家人文之源，老子則與人文隔絕。又曰：「老莊脫鉤，相反的，莊子和中國思想史的大動脈之儒家結合起來。」[39]蓋莊子的人文精神

---

[37] 黃俊傑，《孟子》（臺北：東大圖書公司，2010 年），頁 116。

[38] 楊儒賓，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016 年），頁 407。

[39] 同上，頁 415。

可和儒家互通，這是毫無疑問的；然而，老子則無嗎？試問：老莊如何脫鉤，又如何以此作為莊子和儒家人文結合的前提呢？筆者認為，就以「人文自然」而論，《老子》「人法地，地法天，天法道，道法自然」即已明顯輝映道家獨具的人文特色，何以是造成莊子人文精神不彰的緣由，又何以排除於人文大門之外？甚且，《老子》此段引文所隱含的「人法自然」，不僅呈現「自然」之為道家核心範疇的哲學意涵，若將其定位為道家人文之源，亦無所疑。而儒道之間的互補性對話，在孔老會面的時候，是否即已開啟，並且展現出人文的交流呢？亦是值得肯定與探究的。

四、總結

綜上，本文嘗試疏理以下脈絡：

其一，探究道家「人文自然」的內涵為何？道家思想的人文精神既體現「人」的個體價值，亦重視天人合一的整體性。關鍵尤在道法自然，人亦法自然，「人」與「道」之間，是以「自然」作為融合彼此的連續性。

其二，疏理老莊「人文自然」的型態與異同。基本上，《老子》「人文自然」可定位為「道法自然」的型態；而《莊子》「人文自然」則可定位為「氣化遊心」的型態。兩種型態之同與異，深刻體現道家人文精神的演變脈絡。

其三，闡述儒道「人文自然」的互補性對話，適足以印證中國哲學回歸自然的共同價值追尋。

綜而言之，本文嘗試揭示道家「人文自然」的內蘊，期能提供哲學反思的多元視角與回應。

參考書目

I、中文書目

一、古籍文獻

魏・王弼等著，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999 年。

南宋・吳澄，《道德真經注》，北京：中華書局，1991 年。

李學勤主編，《十三經注疏・周易正義》，北京：北京大學，1999 年。

余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，2006 年。

高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996 年。

陳鼓章，《陳鼓章集》，北京：中華書局，1987 年。

陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2000 年。

郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985 年。

陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2011 年。

黃錦鋐，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2013 年。

錢穆，《莊子纂箋》，臺北：三民書局，2006 年。

謝冰瑩、李鎏、劉正浩、邱燮友編譯，《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，1985 年。

二、近人專著

孔恩，《科學革命的結構》，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯，臺北：遠流出版公司，1994 年。

王英杰，《自然之道——老子生存哲學研究》，北京：人民出版社，2010 年。

牟復禮，《中國的思想基礎》，New York：Acfred A.knopf, 1971 年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

杜維明，《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，2014 年。

張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982 年。

陳鼓應，《老子評傳》，臺北：文史哲出版社，2002 年。

陳鼓應，《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013 年。

郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008 年。

馮友蘭，《中國哲學簡史》，北京：新世界出版社，2004 年。

黃俊傑，《孟子》，臺北：東大圖書公司，2010 年。

曾春海，《中國哲學史綱》，臺北：五南圖書公司，2012 年。

楊儒賓主編，《自然概念史論》，臺北：臺大出版中心，2014 年。

楊儒賓，《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版公司，2016 年。

劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，2009 年。

蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。

蕭天石，《道家養生學概要》，北京：華夏出版社，2007 年。

三、期刊論文

李賢中，〈中國哲學人文精神的直覺方法〉，《中西哲學的人文意蘊學術研討會論文集》，臺北：輔大書坊，2013 年。

II、英文書目

Herbert Fingarette“The Problem of the Self in the Analecst,”*Philosophy East and West* 29, Hawaii :University of Hawaii Press, 1979.

Roger T.Ames, “The Focus-Field Self in Classical Confucianism, ”in Roger T.Ames et al.(eds.), *Self as Person in Asian Theory and Practice*, Albany：State University of New York Press, 1994.

Ying-shih Yu, “Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China，”in Donald Munro ed., *Individualism and Holism：Studies in Confucian and Taoist Values*,Ann Arbor：The University of Michigan, 1985.