

《宗教哲學》季刊第 70 期

2014 年 12 月，頁 27~44

論老子《道德經》的淑世思想

陳德和

摘要：老子《道德經》思想常被誤解為消極退縮之避世哲學，本文則從淑世之立場肯定老子用世之決心與智慧。中文學界不乏將 Meliorism 譯成淑世主義者，惟此未必恰當，蓋因淑世之「淑」依中文義乃斷不能離開德行，Meliorism 卻不然。老子淑世思想以常道為超越之依據，常道既為存在第一原理亦是價值最高典範，是以老子之淑世理想必整全肯定一切，並具足德行價值之鮮明意義；老子淑世思想亦以聖人之德為內在根源，蓋內聖方能保證外王事業之可大可久，又聖人之玄德與常道之玄德原本無異，故《道德經》中恒見對常道對聖德的共同命題，如：不仁、無為而無不為、不自為大而能成其大等等，從此相同的形容中，充分豁顯老子正言若反之義理性格，由此更能證實老子淑世之情懷，及其不主創新建構而重療癒復元的特色；老子淑世思想以整體的存在與和諧為終極之目的，和諧觀念其來有自，儒家亦重和諧，然不似老子之將和諧推向道尊德貴之崇高地位，且老子之重和諧乃本末一如、內外兼顧，並極力主張國際間之和樂共榮和平共存，凡此和諧之理想目的細分之當包括：身心之統一與安康、自他之協同與安順、物我之融通與安寧，若一言以蔽之則是天人的圓融與安頓。

關鍵字詞：老子 道德經 淑世 常道 玄德 和諧

作者簡介：南華大學哲學與生命教育學系教授

一、前言

老子《道德經》中出現不少對於儒家觀念的批判，部分學者因而斷定它的年代當在孔子之後，因為必定先有被批判者意見的提出與流行，之後才會引發批判者的檢討和詰問。其實除了批判儒家之外，老子《道德經》也曾經對墨家的重要主張進行反省，像〈第三章〉的「不尚賢」、〈第九章〉的「絕巧棄利」以及〈第六十章〉的「其神不傷人」等，都明顯透露出這樣的訊息，就此而論，老子《道德經》思想的出現恐怕更在墨家之後。

老子《道德經》思想在戰國中期之前當已成為一代顯學，隨後並在南北兩地得到不同的詮釋與傳述。北方的老學以齊國為中心，歷經稷下先生們的提倡講明而發展出黃老思想，這是一套國君治國領導統御的帝王之學，筆者名其為「政治化的老學」，漢代的道家就屬於這種君人南面之術；南方的老學則以楚國為中心，決定性人物為莊子，所成就是關於心靈的解放曠達及其生命之調適上遂的處世智慧，此即從魏晉時代之後影響國人最遠最深的老莊思想，筆者名其為「境界化的老學」。¹

老子《道德經》中的思想觀念可將涉及的層面非常的多元寬廣，不論是宗教、倫理、政治、經濟、軍事、哲學、文學、藝術、商業、管理、環保、教育等等議題，都能從此獲得許多原則性的啟發，這當然也包括了對於我們之參與生活世界、體認生存意義、實現生命價值時的寶貴信念和深闢洞見，本文即在探討老子《道德經》中人情世道的關懷及其實踐之路，並名其為淑世思想，且若對比於上述的黃老與老莊，筆者詮釋對象的選擇明顯是以境界化老學為標的。

從境界化老學立論，老子《道德經》思想對於人生的最大貢獻，莫過於它之能夠治療過激之症、消除偏執之痛、超克小我之過而讓每一個生命從此充分擁有悠遊開放的行動空間。然而正由於老子《道德經》思想乃是以醫護者的心願全力為天下蒼生進行療傷止痛，所以在言語間不但不常出

¹ 參見：陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月。

現積極性的創發鼓勵，反而每每告誡世人應該懂得解套、立即學會放下，以此之故常遭斷章取義者的錯解，甚至不少人還誤將它當成反歷史、反文明的退步主義，以為它只不過是逃避現實、不負責任的懶人哲學。其實這些誤解都是不善體會老子砭世濟俗的苦心，以及不能了解道家文本中「虛靜」、「自然」、「無為」等確實義諦的緣故，如能了解則必承認其中必然包含著淑世的思想與情懷。

老子《道德經》的淑世思想和西方哲學中的 **Meliorism** 具相似之處，例如此彼此莫不期待通過該有的努力，讓人間世界比目前更要妥適更美好，然而二者畢竟仍有其不共法在；老子《道德經》的淑世觀念以超越的真常大道為根據，同時對於生命人格的理想、社會目的的嚮往無不明顯帶有著神聖性和價值性，歐美西方的 **Meliorism** 則有別於此。**Meliorism** 的哲學基礎原本就帶有實用主義和進步主義的傾向，因此就不一定只從德行的成長與否來衡量價值的高低得失，換句話說世界的進步或改良就 **Meliorism** 而言，乃是允許用德行以外的因素做決定的，諸如此類的特色性格就不符合《爾雅》中「淑者，善也」的義訓，²所以筆者認為淑世思想是淑世思想，**Meliorism** 是 **Meliorism**，中文學界素來將 **Meliorism** 翻譯成「淑世主義」似乎未必妥當，它應該被稱之為「世界改進論」或「改進主義」才較合適。

老子的淑世思想是一種體道證德以求天地人我之和諧共榮的處世理念。老子痛切感受到當下之周文疲弊、生民疾苦的悲慘事實，因而心懷不捨的提出了「解套的思想」以及「放下的智慧」做為他們的淑世良方；老子觀察發現，諸如欲望的不知節制、心思的不斷奔馳、意識的不停糾葛，還有威權的宰制不休和教條的濫用不止，凡此都是導致舉世沉淪的不利因素，如果我們不主動將它們徹底瓦解、完全排除的話，這個人間、這個社會就不可能再有安寧和樂的一天。

證之現在的世界，2000 多年前老子所察覺到的人類大病痛，2000 多年之後依然繼續存在著，甚至還變本加厲、日益為烈，那麼當初老子所用來甦醒人世、疏通人性和舒解人心的救世良方，當然能夠被我們當下拿來認

² 「淑」之具德行義亦可從《詩經·十五國風·周南·關雎》得到證實，〈關雎〉中之「淑女」不管是不是表徵「后妃之德」，其為「品德善良之女子」應無疑義。

真思考、恰當使用，筆者確信只要我們用心體會、身體力行《道德經》中啟迪世人之「無」的工夫與境界，非但能夠重新找回無執無礙之生命所自有的平順暢快，也能再度恢復人間社會原本存在的自然美好。

二、淑世大願的超越依據：道

先秦諸子皆起於周文疲弊，老子所代表的道家是關心現實人間的治亂安危而有其救世的主張和弘願的；道家思想或許不像儒家那樣，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蔽治療，學者即有人因此認定老子思想是「具有存有學意涵的文化治療學」，並宣稱它亦是「文明的守護者」。³

我們總不能說：「唯有建構文明者才屬於淑世的行為，守護文明的人就不算數。」其實創業與守成都是建設人間所不可或缺的要素，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，也不能忘記司法人員、醫生護士亦有其維護社會之生存的重要性一樣。

老子《道德經》思想確實具有淑世的性格和願力，只是它有它自己的殊勝之處而有別於一般的想法和方式；老子淑世的觀念主張及行動取向之所以具有特別的價值和意涵，這和他對於道概念的獨特見解息息相關；老子道概念的內容具有開放多元、兼容並蓄的一大特色，他常說道生萬物、道為天下母，可見老子《道德經》之道概念具足著整全性的存在思維，也因而他對天地萬物願意表現出該有的責任。

思維並不限於方法論意義的活動，在流行的用法上它也可以意味著一種看待事物時所據以為典要的體認和態度，基於此義，「存在思維」一詞即是用以指陳人在面對對天地萬物的存在及其相互的關係時，所抱持的一種

³ 「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》，台北市，文津出版社，1991年，頁192、頁211。

理性的態度及統貫的立場，更簡單地講，它就是宇宙觀、自然觀或世界觀。那整全又是什麼意思呢？筆者所謂的整全洵非集體主義或一元主義式的囊括，換句話說整全並不是等同一致，也不是集體統一；整全的真正義諦，乃是通貫而不可割裂、共生而不必皆然的意思。

老子《道德經》中，「道」這個字至少出現 75 次之多，歷來的學者莫不視之為探論的焦點而努力揭發它的意思，因此到今也已累積了許多精采的詮釋，當然它們相互之間自有莫逆於心的共識、卻也不乏見仁見智的分岐，尤其在當代更曾引發不少的議題和爭辯，譬如說「道」的存在到底屬於客觀實有或是主觀境界，不同主張的雙方陣容就都持之有故而壁壘分明，另外「道」究竟是決定萬物的第一原因、創生世界的原始根源或是宇宙運行的基本法則，也都眾說紛云而互有批評；再者，道的生化作用是縱貫式的從無創造一切或是橫攝式的包容一切，見解相左的爭議依然難分難解，還有「道」在老子思想的敘述中應該如何正確區分它的用法，是分為道體、道用、道相、道徵呢？抑是道體、道理、道用、道術？或者再有其它的可能？凡此都不禁令人眼花撩亂。

像這些不斷出現的議題及其論辯，從「真理愈辨愈明」的事實來說都有其積極的貢獻和價值，筆者非常肯定它所彰顯的學術意義，不過也願意指出，無論老子到底如何定調「道」的性格，「道」以其無限的生化確實是成就了天地萬物，換句話說，在道的世界裡是無一法可去的。

在老子的心目中，參差不齊千姿百態的萬事萬物都可以在道的呵護羽翼下得到滋潤衣養而多元並存各自發展，所以老子《道德經·第一章》說：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙；常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」老子蓋認為道之做為天地萬物的母始自有其超然的地位，道以其無限之容受性，融通無礙慷慨無私的充其極敞開，故可名之為「無」，當道之融通無礙慷慨無私的充其極敞開其無限之容受性時，即是肯定接納天地萬物，並讓天地萬物在道的默許中得到支持鼓勵而無不自由自適的實現其自己，是之謂「有」；道的「無」是就道自身以立言，道的「有」則是著眼於道與萬物之關聯而論；道無限的敞開（無）故能無限的融入

(有)，「無」與「有」是分解的說，其實都是「道」；分解的說其實是人對道的理解與陳述，在這種理解與陳述下，道的存在不但優先於天地萬物，而且道的「無」也先於道的「有」，是以《道德經·第四十章》說：「天下萬物生於有，有生於無。」

道若以「無限的敞開無限的融入」呈現其意義，它當然即是如如的淨空自我、騰空自我以之面對天地萬物而永遠的含攝、永遠的接納、永遠的寬待，換句話說，《道德經·第一章》中所論及道的「無」，究其實就是道的虛、道的沖、道的牝、道的不盈，道猶如靜默淵深的谿壑谷峪一樣渾不見底，然而渾不見底的淵深谿壑靜默谷峪卻能包容多樣的物種，並且給予最寬廣的活動空間和最有利的生存環境，使形形色色之多元化的存有者均能自長自濟自得自成，凡此即是道以其「無」而得以「有」出天地萬物的玄妙理趣，所以老子在《道德經》〈第四章〉說：「道沖而用之或不盈」、〈第五章〉說：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」、〈第六章〉說：「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」，再再都是透露這個訊息。

道如此的謙沖為懷、虛以容受，其能支持天萬物的自生自長，亦必當是豁達大方而絕不自以為然、不自以為是、不自以為意者，正由於如此更能成為天地萬物最可靠的託付，若〈第三十四章〉即頗能表現此一道理，它說：「大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。」又，此章道之以小為大、因無而有也是分解的說，它和〈第一章〉言道的無與有在態度和意義上是一致的，此分別說固在顯示道之不可究詰、不可限名而為玄之又玄者，藉此將道和天地萬物間做出存有論的區分，同時也清楚呈現了道之「小」乃先於道之「大」的見解；道之至小即是無，道之至大則是有，然而如果無與有莫非是道的話，那麼究其實不管小或大也都屬於道。

道對天地萬物永遠的含攝寬待、永遠的謙沖為懷，這充分顯示了道的超越和偉大，然而道也因此而得到應有的尊重與珍惜，所以老子在《道德經·第五十一章》說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不

尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」惟原來道的真象之一是「夫莫之命而常自然」的話，那麼道和天地萬物的關係若非分解的說是相互滲透交融而無可或離的一時俱現的，老子因此在《道德經·第五十二章》說：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母」，〈第五十六章〉也說：「故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故為天下貴。」一切不可得即一切不可執，當此之際已然澈底泯除了所有的計較分別，甚至連分別說亦歸於非分別說，而一切不可得、一切不可執的同時，亦即是一切不可去的整全容受、同體肯定。

誠然如上之所言，道所具足之整全的存在思維，已然提供了淑世大願的超越依據，惟尚有一義仍需再做處理，即淑世思想中之德行義其是否亦同樣根源於道概念？筆者以為答案是肯定的。蓋老子《道德經》思想本是生命的學問，對此生命之學問最有實踐的心得就是人格的最高典範，老子稱之為「聖人」，所以《道德經》中對聖人的描述觸目可及。然而如果對道的有效實踐即是神聖人格之典範的話，那麼道就不只是存在的依據而已，它同時是決定價值、成就價值的第一原理，道即是以此身分貞定了淑世思想的德行義。

老子《道德經》的道概念其具有德行意義，還能夠直接從道生萬物的「生」得到充分的證明，此因為「天地之大德曰生」乃是一個普遍的命題而可以無分於儒家或道家，更何況老子《道德經》中也不乏在論及道之生成萬物時，當下即以「德」做表達的情形，像〈第五十一章〉的「玄德」就說得很直接，而〈第二十一章〉所謂：「孔德之容，惟道是從」，更說明道的價值義、德行義是由於它的大器和容受能為天地萬物的自生自長自濟自成提供完全的保證。據此以知，淑世情懷之能帶著德行意義，毋庸置疑的乃是道的玄德所開示、道的孔德所賜與。

三、淑世大願的內在根源：德

淑世大願不離於常道常德，常道肯定是老子淑世思想的超越依據，常德則是它的內在根源；淑世必須先淑人，淑人必須先淑己，淑己必須先淑心，外王事業必須植根、奠基於內聖修養。淑己淑心在老子莫過於無掉心知定執，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。

老子《道德經》以聖人為人格的典範；聖人能感應通悟於真常大道的意義，並且在面對天地人我的活動中，以道為遵、以道為法的具體實踐，從而豁顯了真常大道的全幅意義；聖人體現了道生萬物的整全性存在思維，所以在聖人的境界裡如同道的世界一樣，都是一切不可分、一切不可執而無一法可去者；聖人當然也體現了道生萬物的價值性原理，所以在聖人的氣象中必定和道的氛圍相同，都是永遠的寬待、永遠的涵容而謙沖以自持。

聖人見證了真常大道，真常大道也彰顯在聖人身上，真常大道與聖人貼合冥契兩相如如，老子《道德經》中因此而曾用相同的命題詮釋真常之大道和全德之聖人，此對看著〈第十章〉和〈第五十一章〉就不難發現這種情形。老子《道德經》的〈第十章〉和〈第五十一章〉同樣出現「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」這段文字，許多學者主張出現在〈第十章〉者是衍文或誤植所以應該刪除，筆者並不以為然；筆者認定它在〈第十章〉中是被用來形容聖人的玄德，在〈五十一章〉則是形容真常大道的玄德，因為常道與聖人已無差別，所以只好使用同樣的命題以定義之。總之，「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」，此乃兼常道與聖人而共名之；「生而不有，為而不恃，長而不宰」可以從果地說，也可以

從因地說，前者是既有而不有，亦即從工夫證本體，後者則是不有而能有，乃從本體顯境界。從果地說，「生而不有」是遂其生而不據為己有，「為而不恃」是竟其功而不炫耀己能，「長而不宰」是使其成而不張狂已勢；從因地說，「生而不有」是不有故能遂其生，「為而不恃」是不恃故能竟其功，「長而不宰」是不宰故能使其成，質言之就是無而能有、有生於無，無論常道或聖人其德之所以為玄，理當是就此而言。⁴

除了〈第十章〉和〈第五十一章〉的共同命題外，像〈第三十七章〉說：「道常無為而無不為」，〈第四十八章〉說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為」，這也是同樣的例子，因為這兩章重覆使用了「無為而無不為」的命題，一道同風的指涉了常道和聖人的相似法流。「無為而無不為」若分解的說，是先無為而後能無不為，此合乎從無生有、無先於有的意思；無為洵非毫無作為或沒有行為，乃是無掉有為的造作、去除有執的拘絆，包括放空自我、放下自身、放平自己，亦即無限的敞開自己、無限的釋放自己，惟此無限的敞開才能無限的融入、無限的釋放才能無限的接納；無限的融入和接納就是平等的看待一切而絕對尊重包容之，使一切均獲得支持呵護而一起欣欣向榮，是之謂無不為。「無為而無不為」也可以非分解的說，此時無為的當下其實就是無不為，蓋無為是指無執的為，換句話說，無為就是以開放的心靈、豁達的胸襟，自由的去做一切所當為、所能為、所欲為、所可為的事情，由此可見當非分別說時，無即無而不無、有亦有而不有，無與有乃圓融通透而一時俱現者。

如是的例子還出現在〈第三十四章〉和〈第六十三章〉；〈第三十四章〉對道的形容是：「以其終不自為大，故能成其大。」〈第六十三章〉則說：「是以聖人終不為大，故能成其大。」至於〈第五章〉說：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」，那就更直接了當十分明顯了。不仁洵非否定仁、棄絕仁，而是不執著於仁、不對仁產生人為造作；惟不執著於

⁴ 老子《道德經·第九章》：「功遂身退，天之道也。」王邦雄先生說：「本來是功遂才身退，功成才弗居，道家一轉，變成『身退』才『功遂』，所以『無』的根源意義立即凸顯出來。人生修養是功遂就身退，形上玄理是你身退才功遂，弗居了才功成。」（王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北市，遠流出版事業公司，2010年，頁52）筆者此處對「生而不有，為而不恃，長而不宰」的兩種疏解，乃受王先生啟發者。

仁反而解除對仁的窄化而釋了對仁、救活了仁；不對仁產生人為造作則是消解對仁的束縛而可暢通了仁、放大了仁。這種正言若反、詭辭為用下所謂的不仁，其實才是真正無窮無盡無分無隔無對無待的仁，後來的莊子即能深切體貼老子此意，所以在《莊子·齊物論》中說：「大仁不仁。」又「天地」一詞在此章是隱喻永恆普遍神聖的真常大道，天地之大德曰生，天地生萬物是對萬物最大的仁，然而唯有不執著於仁、不以仁為限才是真正的仁、才是最大的仁，所以老子說「天地不仁」；若聖人其已然彰顯真常大道的全幅義蘊，他必然同樣的將以不執著於仁、不以仁為限的器度和慧識來成就最大的仁，亦即彰顯了「大仁不仁」的道理，是為「聖人不仁」。

老子《道德經》的思想以其能夠留住天地人我共成一慧命的整體性感受，所以它確然可以具有真心實意的淑世理想，不過這種淑世的關懷重點並不在人道、人倫的建構，而是在對一切已建構者的解蔽與疏通上，像這種不以建設性之人文化成為本願的淑世行為，固然迴不相侔於一般對於人文主義的了解和定義，可是它終究是直接有功於人文、並因能有效護持人文而為吾人所當尊敬與效法者，所以我們應當能夠弔詭地說它是一種非定執於傳統人文主義之意向的人文主義，甚至若說它是另類的「消融性人文主義」以區隔於儒家之「創造性人文主義」，似乎更加中肯合適。

儒家之基於創造性人文主義的立場，所表現的淑世理想必定是在人性的啟悟、道德的努力、價值的開發、秩序的建立、歷史的傳承、文化的創新、意義的充其極朗現以及生民百姓的富而有禮、天下國家的昌隆鼎盛等等的期待和實踐上，相形之下，道家並沒有這種剛勁的義道，因為老子《道德經》講：「是以聖人處無為之事，行不言之教」（〈第二章〉）、「是以聖人去甚、去奢、去泰」（〈第二十九章〉）、「不欲以靜，天下將自定」（〈第三十七章〉）等等，凡此所透露的訊息都傾向於保守內斂而和儒家的乾健天行涇渭分明，況且有些還更是在直接挑戰儒家、批判儒家者，學者當中每每有人因而主張老子是反知識、反文明、反禮教、反仁義之退化論者，⁵誠良有以也。

⁵ 參見：馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，台北市，藍燈文化事業股份有限公司台版，1991年，頁61-62及頁143-148；張起鈞，《道家智慧與現代文明》，台北市，台灣商務印書館，1984年，頁94-95。

然而如果我們再發現老子亦說：「夫唯病病，是以不病。聖人不病；以其病病，是以不病」（《第七十一章》）時，則不難察覺到老子其實是以醫王或葯師的心態來關心這個世界的。老子又曾將他的立場歸結為：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」（《第四十八章》）過去不少人就當他是消極頹廢或投降主義者，但其實他是在進行「反反以顯正」的批判，而批判的目的並不在破壞而在於成全，老子表面上縱然多的是反動的言論，其內在的目的卻是為了包容和肯定，這即是「正言若反」的詭辭為用。

總之，老子《道德經》思想是以「正言若反」的逆向思考方式來進行他的解構行動，他再再表現出批判性反省，然而我們對它這種類似反動意識的最正確形容，應該是治療或消融，而不是否定或取消，試觀老子說：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶？故能成其私」（《第七章》）、「是以聖人終不為大，故能成其大」（《第六十三章》）、「夫唯無以生為者，是賢於貴生」（《第七十五章》），諸如此類不就是最好的例子？牟宗三先生嘗以「作用的保存」形容老莊思想的價值與貢獻，並將它的「反」與「無」定義為蕩相遺執、融通淘汰的功夫和作用，且肯定認為老莊思想即是以此工夫作用所開啟的心境而絕對包容地去欣賞、成全天地萬物的自由與自在。⁶凡此我們皆深信之矣。

四、淑世大願的終極目的：和

和諧的觀念其來有自，《國語》和《左傳》都有記載。⁷和諧的觀念儒

⁶ 牟先生此一精闢之義理早在所著之《才性與玄理》（台北市，台灣學生書局，1974年台印本）裏已孤明先發，但在後來的《中國哲學十九講》（台北市，台灣學生書局，1983年）中則言之最周延詳盡；「作用的保存」參見該書頁133-134。

⁷ 《國語·卷十六鄭語》史伯曰：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金水火雜，以成百物；是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行姦極。……夫如是，和之至也，……務和同也。」《春秋左氏傳·昭公二十年》晏嬰曰：「和，如調羹焉，水，火，醯，醢，鹽，梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。……聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也；清濁，小大，短長，疾徐，哀樂，剛柔，遲速，高下，出入，周疏，以

家同樣肯定，《論語·學而》記載孔子的學生有子說：「禮之用，和為貴，先王之道斯為美，小大由之。」不過儒家終究是禮樂並重而不偏於一方的和，所以有子接著又說：「有所不行；知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」對照之下，老子《道德經》對和諧的肯定和重視顯然高過於儒家。

老子《道德經》中「和」出現的次數和頻率其實並不高，它們分別是：〈第二章〉的「音聲相和」、〈第四章〉的「和其光，同其塵」、〈第十八章〉的「六親不和，有孝慈」、〈第四十二章〉的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」、〈第五十五章〉的「終日號而不嗷，和之至也」和「知和曰常，知常曰明」、〈第七十九章〉的「和大怨，必有餘怨」，另外〈第五十六章〉中又重覆了一次「和其光，同其塵」。然而次數和頻率出現的多寡卻未必代表著它在經典中地位的重要與否，就像「自然」在老子《道德經》中也只不夠出現 5 次而已，⁸但從來沒人敢反對「自然」這個觀念在《道德經》中的重要性。

從《論語·學而》有子的意見看來，「和」雖然很受肯定但它畢竟不是最優先的概念，因為它不能離開禮，甚至必須遵守禮的節制，老子《道德經》卻把「和」拉到最高的層級，其地位如同大道、玄德一般，所以會出現「知和曰常，知常曰明」這種話。「知和曰常」的「常」是〈第一章〉：「道可道，非常道。名可名，非常名」的「常」，也是〈第二十八章〉：「知其雄，守其雌，為天下谿；為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式；為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷；為天下谷，常德乃足，復歸於樸」的「常」，它有普遍義和永恆義；「知」亦洵非理論的認識、概念的了解而已，正確的說它是體會見證、修行了悟的意思。老子認為能夠體現和諧、見證和諧此既是合乎真常大道的意義，

相濟也，君子聽之，以平其心。心平，德和，故詩曰：『德音不瑕。』……若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」

⁸ 老子《道德經》中出現的「自然」的篇章是：〈第十七章〉的「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然」、〈第二十三章〉的「希言自然」、〈第二十五章〉的「人法地，地法天，天法道，道法自然」、〈第五十一章〉的「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」和〈第六十四章〉的「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」。

同時也是清通了自己的生命、實現了聖人的德行；由此可見「和」在《道德經》中的崇高地位。和諧的觀念是如此的被老子所肯定，在《道德經》中已然被當成永恆而普遍的價值理想，那麼「和」也必然成為老子淑世思想中的終極目的，當然這個目的的證成還是要通過聖人在現實中的活動以求之。

聖人是默契道妙之人，他是人格的典範；至於聖人之展露在生命生活中的行為價值，那就莫過於擁護天地人我之際共生共榮的和諧了，所以老子《道德經·第六十章》說：「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。」蓋老子主張能夠放開胸襟才得以接納天地萬物，他並且相信，在自我徹底的敞開中，天地萬物都可以不受扭曲而自然回復它的本真，也都會不受阻撓而自然找到它原有的定位，因此他曾說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」（〈第十六章〉）其實所謂徹底敞開即是不干預和不宰制的意思，職是之故他乃一再強調「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃」（〈第二章〉）或「萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主」（〈第三十四章〉）的重要性，並藉「上善若水」（〈第八章〉）和「江海所以能為百谷王」（〈第六十六章〉）的隱喻，說明了唯有處下不爭、守柔能容方可以「善利萬物」使「天下樂推而不厭」的道理。

聖人體道證德的行為價值在《道德經·第六十四章》中老子特別又用「無為故無敗，無執故無失」來形容。無敗無失是就天地人我的一起成全共生共榮而說，分開的講莫非身心的統一和安康、自他的協同和安順、物我的融通和安寧，綜合的說即是天人的圓融和安頓，而這些成就莫不以道的敞開與融入為超越的依據，同樣也都離不開聖人無為無執的不德之德，由此可見道生萬物即是德潤天下，一言以蔽之就是有生於無、無能生有的道理。惟無敗無失如果是身心的統一和安康、自他的協同和安順、物我的融通和安寧以及天人的圓融和安頓的話，那它亦將是和諧的目的實現，凡此在老子《道德經》自有重點的論述，其中〈第十章〉可以做為範例。

老子《道德經·第十章》說：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能

嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無為乎？生之畜之；生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」此章先就個人之身軀、形氣和心靈以明道之不可離、德之不可失而能無敗無失；「載營魄抱一」歷來有各種不同的解讀，筆者釋為：「承受、營衛自我之身軀，並要求能順服於道以確保其在。」「專氣致柔」筆者解為：「精神形氣收攝內斂，無宕無越無偏無頗，永保其生意之純真與盎然。」「滌除玄覽」筆者依帛書本做「滌除玄鑑」並解為：「澈底消解心知定執及其引發之計較分別，使之虛靜清通而無不明。」總之，前面三個命題是由表而內依序呈現了自我身心的統一與安康，接著老子又由己而外的分別說明如此和諧之身心所該有的處世哲學和接物之道，其中包括感官知覺能力的不奔馳不浪蕩不耗損而能合理的應用，以及為人用世時的開闊胸襟廣大器度，還有為政治國時的無私無我寬待容受等等。最後此章總結以前之所說，將自我生命在長宇大宙中的存在地位與整全關係的和諧結穴於聖人的玄德，凡此前文已有討論就不再重覆。

老子之以和諧為終極目的並基於整全的存在思維而依序展露天地人我的良性互動，在《道德經·第五十四章》也有類似的表達，此章的經文是：「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。」此章的前兩句是在顯示無執無為之不可易與不能移，第三句乃以隱喻方式寄寓無為無執所帶出之可大可久，凡無能生有的道家義理在此三句中已然被總持的勾勒清楚，接著此章再從自身、家族、鄉里、邦國、天下，由近而遠、由內而外的印證道生萬物、德潤天下的和諧理想，而「觀」在這裏一再的被強調足見其重要性，其實老子在《道德經·第十六章》就曾經點明它，並且認為「致虛極，守靜篤」是所以能「觀」的修養，可見「觀」是道的體現，體現之即肯定之包容之成全之，亦即是牟宗三先生所謂「道之作用中的肯定」、「道之作用的保存」，總而言之，觀身觀家觀鄉觀國觀天下乃是使身家鄉國天下如如而為身而為家而為鄉而為國而為天下，這是真常大道的無限敞開及無限融入，也是聖人「無為故無敗，無執故無失」的圓融境界。

老子的淑世大願在求和諧理想的實現，以他所處的時代，對於國際間的衝突紛亂在耿耿於懷之下自然有其一以貫之的訴求和主張，此在《道德經·第六十一章》亦得以發現，其云：「大國者下流，天下之交。天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜為下。」老子明白國有大小猶如物有參差，大小若不同其立場和欲求亦將互有差異，例如大國期待獲至小國的信服和擁戴，小國願意得到大國的援助和護持，然而雖然會有如此的不同嚮往，遂其所望、得其所願則是一道同風、無分彼此的，老子也不反對這種事實，同時亦能促成此事實，不過更重要的是他覺得大小國之間不同願望的達成絕不能妨害相互之間的和諧共存，於是他以處下不爭守柔退讓虛靜無為做號召，希望能夠實現國際和平的目的；老子的呼籲證之於當今的世界，依然振聵啟聾發人深省。

五、結論

經典所以為經典主要的原因之一是它具足永恆而普遍的智慧，且不管在任何時代、任何地方對任何族群都有啟發向上、穩定安頓的作用；經典也永遠的對世人開放，它允許我們不斷的重覆閱讀，並且大方的接受各種不同的詮釋取向和意義的賦予，若本文即是以老子的《道德經》為文本，用淑世的理想和觀念做主題，進行可能的對話與交談。

老子《道德經》思想產生的歷史機緣是周文疲弊，因此明顯具有人道主義的傾向而充滿救世的理想；老子的思想在戰國中葉以前當已流行傳誦，《道德經》的閱讀詮釋也在各地紛紛進行，南北兩處自然出現互別苗頭的研究成果並且不斷的擴散發展，若北方所成就是帝王之學，亦即君人南面之術的黃老思想，南方則創造性的轉化出一套知病以治病、治病而無病的療癒哲學，意在為扭曲、失落的人心與世界，重新找回原有的自在和該有的自由，這其實也是影響國人至深至遠的老莊思想，筆者曾稱此為「境界化的老學」，本文即以此為對象，試圖披露當中人道關懷的本色及其所由

然。

歐美西方的 **Meliorism** 素來被中文學界譯成「淑世主義」，但依《爾雅》解釋：「淑者，善也。」據此以知淑世不當只是泛泛的主張世界進步或改良世界而已，它同時應該具有德行義，甚至並知此德行的所以然及其永恆的價值而願長保此德行者，凡此在老子《道德經》中均存在著深闢的慧解而為西方的 **Meliorism** 所不及，可見將 **Meliorism** 譯成「淑世主義」並不恰當，它理當是「世界改進論」或「世界改良主義」才合適。

老子《道德經》的淑世思想是以超越的真常大道做為基礎和依據。真常大道既是存在的第一原理，同時也是價值的最高典範。真常大道若就「道生萬物」說，它具足著整全的存在思維而無一法可去的願意保住一切；如從「有生於無」論，真常大道是慷慨大方的無限敞開同時謙沖為懷的無限包容，此既充分尊重天地萬物的自生自成自長自濟，又身退功成而自隱無名。真常大道如此的啟示教誨乃使得老子《道德經》的淑世思想洋溢著寬弘的器度和無量的大願，同時也充其極朗現德行義和價值義而顯得無限的崇高偉大神聖。

老子《道德經》的淑世思想也離不開聖人的偉大德行，聖人之德其實是它內在的根源。淑世本是外王的事業，依道家的觀點它必須有內聖做後盾才可以既大且久；聖人之所以為聖人，不外乎將真常大道的完整意義，踐履篤實的全部彰顯在自己生命中、落實在自己生活中，換句話說聖人是體道證德之人。聖人確實是體道證德之人，所以老子《道德經》中常常出現對常道、對聖人的相同形容，例如不仁、玄德、無為而無不為、不自為大而能成其大等等，然而從這些形容中我們也發現老子是正言若反、詭辭為用的展現其智慧與思維，牟宗三先生乃形容其為「作用的肯定」、「作用的保存」，筆者由此論定老子《道德經》的淑世精神和情懷仍屬於人道主義或人文主義，只是它不同於儒家的創立建構型態，而為具有治療性質的消融解構。

老子正因為是消融型的人道主義或解構型的人文精神，所以他淑世理想的終極目的相對於儒家之講創造，乃殊勝突顯出多元並存的共生和諧。從傳統的文獻不難發現，和諧的觀念其來有自，若儒家也肯定和諧的必要

性，但是從不似老子之將和諧的目的理想推極至道之尊、德之貴的最高地位，「知和曰常，知常曰明」即重點鉤沉如是的義諦。老子對於和諧的期待與印證則是由表入內、從己而外的全面展開，這包括身心的統一和安康、自他的協同和安順、物我的融通和安寧，甚至是國際間的相互倚重、彼此和諧，這些若總持的說則無非天人的圓融和安頓。天人的圓融和安頓可以從超越的常道說也可以從神聖的人格說，若從超越的常道以論之，即是「天下萬物生於有，有生於無」，如果由聖人的體道證德做觀察，則是「無為故無敗，無執故無失」。

老子《道德經》是華夏文明中千古熠熠的智慧寶典，它對中華文化的深刻影響無遠弗屆，對炎黃子民的心靈教化人格成就更是功不可沒，然而它所蘊含的淑世理想和情懷卻因莫須有的誤讀誤解而長期被忽略，本文試圖做出澄清並彰顯其意義和價值，論述之主軸則依常道、聖德、和諧之先後而陸續展開，其中容有疏闊忽略之處，惟根本義理當不謬矣。

On The Thinking of Refining the World in Lao-zi Dao De Jing

Chen,Te-Ho

Abstract

Although Lao-zi Dao De Jing were often misunderstood as Seclusion, I confirm practical wisdom to world and society from the standpoint of Shu-shi (淑世). My thesis focus on serveral propositions. Firsr, the translation that Shu-shi translated into Meliorism is not very well, because of 'shu' (淑) means without virtues. Second, the eternal of Dao is first principle and the most important paradigm of value, therefore the shu-shi of Lao-zi is based on the eternal of Dao for transcendence and affirms whole existence for meaning of value of virtues. Third, the shu-shi of Lao-zi is also based on the inner De (德) of Saint because of Inner sage guarantees achievements of Saint king forever. Forth, Xuan-De(玄德) of Saint and the eternal of Dao are the same, the eternal of Dao and De of Saint have common propositions like as bu-ren, wu-wei and wu-bu-wei, non-arrogant and achieve all things, that is words seem paradoxical of Lao-zi justifies ideal of shu-shi and therapeutics of meaning, which not for create new construction. Finally, the ultimate purpose of shu-shi is harmony of existence and international, which not like Confucianism focus on the harmony of moral, the harmony of shu-shi include the idea of happiness of body and mind, cooperation of self and others, peace of I and beings, they all are harmony and peace between heaven and human.

Key words : Lao-zi, Dao De Jing, Shu-Shi, The Eternal of Dao,Xuan-De, Harmony

About the Author : Professor, Nanhua University, Department of Philosophy and Life Education