

人文的創構與護持

儒道淑世主義的對比

陳德和*

摘要

淑世主義是對世界有信心、對社會有參與的行動哲學，它不分古今中外而存在，若儒家、道家莫不充滿著世道人心的關懷，對於天地物我亦有著一體之感，所以都具有淑世主義的基調。儒家思想的淑世特徵主要是有人文的創造性和建構性，它從根源上豁醒人的德性自覺，並啟迪世人以此之自覺去實現合理的生活世界和天地宇宙。道家則是一種解構或解放的思想，它以治療者的姿態面對社會百態，誠懇告誡世人執迷有我、陷溺有為的嚴重不對，希望大家能夠致虛守靜以復歸於素樸天真。儒家顯然具足了富有日新、參贊化育的積極精神，所以能夠充分證成正德利用厚生的德慧功業，並以此創造性人文主義的立場而為淑世主義的正宗。相對於儒家的奮進突創，道家或許顯得內斂而保守，但它的重要性卻不遑多讓。蓋道家所透露的是對治和消融的反省精神，並由此興發著去病不去法的淑世態度，這種態度雖不長於激勵卻能慰藉，雖不善於增益卻能疏通。總之，儒家是以創構人文為要務，道家則是人文的護持者。

關鍵詞：儒家、道家、淑世主義、人文主義

[收稿] 2003/11/12; [接受刊登] 2003/12/08

* 南華大學哲學系教授

人文的創構與護持 儒道淑世主義的對比

陳德和

一、前言

自古至今我國的知識分子都有一種以天下蒼生為己任的使命感，他們或許有為師、為政等各司其職的不同出路和工作選擇，卻都一道同風地珍惜著天地人我及其所共生共成之場域，並表現出負責與擔當的積極態度，我們通常會說這就是淑世主義者的行動參與，蓋淑者善也，淑世就是善化世界，亦即對於世界的改善和貢獻。

類似於我國知識分子的淑世主義，西方思想中也有源自拉丁文 *melior*（意為「較好者」）的 *meliorism*。*Meliorism* 的立場認為，現實的世界雖非絕對的完美，但也不純然是不可救藥，如果能夠憑藉大家共同的努力，就有充分的可能使它變得越來越好，像這種「世界改良論」或「改善主義」當然在某一意義上也可以一起被稱之為淑世主義。¹

從中外歷史的考察我們不難發現，凡抱持著淑世之信念並努力要求其實現的仁人君子是不勝枚舉的，且無論是願意用心於宇宙萬象之思考以求貞定其存在與價值者，或是已然在歷史文明中立德、立功、立言者，他們都應該是淑世主義的同路人。因此我們必須承認，淑世本是一個多元化的表現，非但如此，其理論背景和學問預設也該是多

¹ 參見 Robert Audi 主編，林正弘等譯《劍橋哲學辭典》，台北貓頭鷹，2002，頁 749。

元的，換句話說，淑世主義並沒有統一性、一致性的內容或根據的。基於以上的意思，如果有人欲將淑世主義視為一種哲學或思想流派，並以此來凸顯它和其餘主義之間之不同的話，其實並不恰當。然而淑世主義畢竟是可以討論的，並且我們還可以因為藉由背景理論的探討，有效發現淑世之何所是及其所當為，並再進而深化、強化人的淑世抉擇與意願，此亦即為本文撰述之動機之一。

又中國儒釋道的學問本屬於生命的學問，彼之念茲在茲者，莫過於人之生命當如何求其自覺，並如何因有此之自覺促使價值之能有效開展和意義之能圓融展露，以徹底證成生命的理想。惟生命理想的拓昇原本就是一種生活的歷鍊，所以儒釋道的規勉訓示自必當是最側重實踐性之要求的學問，其具體之表現即在於對世道人心之安頓和教化的全力以赴上，這自然也充分披露了它們的淑世傾向，而儒家在這裏顯然就是最典型的代表，但即使佛道兩家還是沒有離開此願力，只不過其抉擇和進路另有不同的精采罷了，如當代老學的詮釋中有人主張老子乃文明保護者，道家思想為具存有學理趣的文化治療學，²又如佛學宗教界常有人生佛教、人間淨土的討論，人間佛教之理念與落實並在台灣蔚然成形，³凡此都能證明筆者所言並非臆測或比附。今則暫不言佛教，先以儒道兩家為對象，⁴探討它們在淑世的實踐和思考

² 參見袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北文津，1991，頁192和頁211。

³ 參見江燦騰《現代中國佛教思想論集（一）》中之第二章、第四章，台北新文豐，1990；又參見釋聖嚴等著、釋惠敏主編《人間淨土與現代社會》，台北法鼓文化，1998。

⁴ 道家在歷史中已然呈現出多元的面貌，本文中所謂的道家乃是專指「以莊解老」的境界化老學而言，它之不同於政治化老學的黃老，乃是將老子思想詮釋成為世人所能據之以安身立命的實踐性智慧，此亦為莊子創關之靈感所貢獻於老子思想者。又所謂境界化的老學，猶如國人一般習稱之「老莊」，不過筆者以為如果更謹慎地說，應該要改用「老／莊」才是，因為「老莊」一詞終究有「老即是莊」或「老等於莊」的意涵，若「老／莊」則能較為精準地顯示出「莊出於老」或「以莊解老」的立場。再者，此「老／莊」義的道家當可名之為「人間道家」，理由是它對天下蒼生及其生活世界雖不

上，所呈現之擅場與殊勝。

二、肯定人文的淑世主義

淑世主義的理論背景固亦多端，筆者則認為，若能具足人文的關懷與嚮往才是可大可久、亭亭當當的淑世主義，儒家即是個中之翹楚，道家則雖不能積極興發人文之價值，亦沒有擔綱文明之開展的偉烈，但卻能暢通人的生命、豁達人的慧識，因而亦直接具有護持人文的絕大貢獻，凡此都可視為富人文精神的淑世主義，而為世人所保愛者。

在近現代西方思想史中，凡是提到淑世主義，總讓人不免會想到美國實用主義（pragmatism）哲學家威廉·詹姆士（William James, 1842-1910）。做為一個徹底的經驗論者，⁵詹姆士的淑世立場亦是非常鮮明的，譬如他說：

關於世界得救的這樣問題，如果有人說我們的態度應該是中立的，無可無不可的，這就根本違背我們生活的精神。凡是自命中立的，就表示他是愚蠢的、虛偽的。我們每個人都真心地願

乏深切激烈之反省，卻畢竟是尊重而不捨的，筆者亦曾公開發表「人間道家的生命倫理學向度」（《鵝湖月刊》第 285 期，1999/3，頁 9-19）文中即以「人間道家」形容此「老／莊」思想，並說明莊老之所以有慧命之相續，究其實乃是「以莊解老」的緣故，至於該文的主要內容，本是以「老／莊」思想的觀點，反省當代所熱切關注之由基因工程、器官複製、無性生殖所引發的社會倫理問題，若該文實即可具體展示「老／莊」思想所具有之人文情操和淑世關懷。

⁵ 詹姆士曾說：「實用主義代表一種在哲學上人們非常熟悉的態度，即經驗主義的態度，在我看來它所代表的經驗主義的態度，不但比素來所採取的形式更徹底，而且也更少可以反對的地方。」威廉·詹姆士原著，陳羽綸、孫瑞禾譯《實用主義》，北京商務，1989，頁 29。

望盡量減少宇宙的不安穩。當我們認為宇宙受到各種敵患、可能受到各種摧毀生命打擊的時候，我們都會，而且也應該，感到憂慮。然而卻就有一些不樂觀的人，他們認為世界不可能得救。他們的主義就是所謂悲觀主義。反之，另一種人又認為，世界的得救是必然的，這就是樂觀主義。介乎二者之間，還有一種所謂改善主義，雖然在過去，與其說它是一種正式的主義，不如說它是人事中的一種態度。樂觀主義一向是歐洲哲學思想的主流，悲觀主義只是於晚近才由叔本華所倡導，系統的擁護者尚不多。改善主義，對於世界的得救，既不當做是必然的，也不當做是不可能的，而是當做為可能的：隨著得救的實際條件的增多，這種可能成為事實的或然性也愈大。很明顯，實用主義必然傾向於改善主義。世界得救的條件，有一些已實際存在，這個事實不可能看不到。只要其餘的條件具備了，得救就能成為完全的實在。⁶

以上的引述，可以說是詹姆士有關淑世或世界改良之理由和主張的最重要表白。除此之外，誠如哲學史家梯利（Frank Thilly）所描述的，詹姆士認為從經驗來看這個世界，我們很容易會發現它其實是充滿著種種的善和惡，宇宙中的存在正是如此的多元而複雜，因此大家就要好好利用已然存在的善並使之繼續增加或放大，相對地也使那些世界上既有的惡能逐漸被克服，甚至讓它從此不再在這個世界發生，我們千萬不可以濟世為多餘，而應該本之於自由冒險的意志，一起共同努力、分頭發展，藉由局部間的改良與進展，亦步亦趨地來興發世界總

⁶ 同註 5 所揭書，頁 146。

體的完好美善。⁷

詹姆士如此地肯定淑世、強調淑世，其態度是務實的，理論亦十分平易近人，然而筆者卻以為仍不免有見道不深、局量未弘的遺憾。蓋詹姆士以他徹底經驗論的立場，並不接受經驗以外的東西，除非它在經驗中能被證實是有用的，⁸即使是宗教或上帝也是如此，譬如他說：「根據實用主義的原則，只要關於上帝的假設在最廣泛的意義上能令人滿意地起作用，那這假設就是真的。」⁹因此若孟子所謂「非由外鑠我也，我固有之也」的道德心性，在詹姆士看來是不存在的，以此推之，他終究不願在根源上以先驗道德心性之自覺為淑世的理由，而僅僅承認淑世是經驗的有用行為而已，事實上詹姆士就認為，世界的改善或得救並不是應該不該的問題而是可能不可能的問題，但如此一來不免疏忽了淑世行為亦可以是自由自發之無所為而為者，同時亦減殺了淑世者的偉烈和尊嚴，像孟子所謂之「自反而縮，雖千萬人吾往矣」，詹姆士都將難於理解；再者，他在批判了悲觀主義之自

⁷ Frank Thilly 在介紹詹姆士的思想時特別提到他是一位多元論者，並說：「徹底的經驗論主張多元論，多元論是淑世主義的 (melioristic)，以世界之各部分若能各盡其力，世界是有救的。淑世主義的宇宙像一個社會，社會之各部分各盡其力，宇宙即有相當的成功。如無一部分盡力，即歸失敗，如各盡其力，就不致失敗。在這種世界中，人可以自由冒險，實現其理想。」Frank Thilly 著、陳正謨譯《西洋哲學史》，台北商務印書館，1986，頁 635。Thilly 對詹姆士的如此描述是中肯的，這從詹姆士以下的發論可以得到證實，詹姆士說：「我們說世界是可能得救的，這話在實用主義上究竟是什麼意思呢？這是說，世界得救的條件，有一些的確已實際存在，而這些條件存在得愈多，一些妨礙得救的條件愈少，那麼，世界得救的可能也就愈有根據，實際得救的或然性也就愈大。」又說：「假使世界真是多元組織，真是分散地存在而由許多『各個』組成的話，就只能靠這許多『各個』的行為，零星地在事實上得救。」又說：「實用主義情願把多元論當做一個認真的假設。我覺得自己情願把這個宇宙看做是真正危險和富於冒險性的。我決不退縮，決不認輸。」同前註所揭書，頁 146、頁 150、頁 151

⁸ 詹姆士說：「實用主義的方法，不是什麼特別的結果，只不過是一種確定方向的態度。這個態度不是去看最先的事物、原則、範疇和必要的假設，而是去看最後的事物、收穫、效果和事實。」同註 5 所揭書，頁 31。

⁹ 同註 5 所揭書，頁 152。

殺殺人和樂觀主義之自欺欺人的偏頗之後，竟以他向來之調和的立場將淑世主義當做是介於兩者之間而已，¹⁰如此一來則不免疏忽了真正淑世主義者其宇宙的悲情和無入而不自得的喜悅乃是一體之兩面而能同時俱在者，同時亦不禁讓人容易聯想：淑世主義會不會只是另一種折衷主義罷了？

其實，與其說淑世主義是介於悲觀主義、樂觀主義的中間，不如說它是超越於悲觀、樂觀主義所言之可悲可樂之上，但又有其基於一體之仁而油然而生的憂悲與喜樂，唐君毅先生對此即有一重要之反省與釐清，他說：

依中國儒者所言之自強不息之人生態度，雖超乎一般之悲觀與樂觀，然而卻並非超乎悲與樂之外，超乎一切之悲觀與樂觀之外。如實言之，最高之人生態度，亦非只是改造環境以淑世求進步，而是將悲樂之情與自強不息之態度交融，以成一「樂以終身，憂以終身」或「哀樂相生」之人生情調下之自強不息。人之不能、亦不當無哀樂之理由，在人生不能、亦不當處處是自動，而無受動；人亦不能只是與環境奮鬥，以求實現自己所好之價值於世界。人生之最高之態度，應當是能自動，亦能自動的願受動。人當與環境奮鬥，亦當承擔環境的限制與規定。一切正價值之將現，人皆當因之而喜而樂，一切負價值之將現，人皆當因之而憂而悲。由此而樂無窮，悲亦無窮，而此亦即聖賢之心也。此種聖賢之喜樂憂悲與常情之喜樂憂悲，其不同處，一在其所喜樂憂悲者，非其一人之私，而是家、

¹⁰ 黃建中先生以自殺殺人、自欺欺人來闡述詹姆士對悲觀主義和樂觀主義的批評。參見黃建中《比較倫理學》，台北正中，1982，頁 207-208。

國、天下、群生萬物之公。一在其喜樂，也未嘗無惕懼，其憂悲也，未嘗絕祈望，此之謂「樂以終身，憂以終身」。¹¹

唐先生以上所言，已然點出淑世主義的真實義諦，而它之所以可欽可感，則顯然是因為有了充分的人性自覺和豐沛的人道理想做根據的緣故，換句話說，它是洋溢著人文精神的，對此筆者非常同意，因而堅定認為：凡真正的淑世主義必然是人文主義，且真正的人文主義亦必然是淑世主義，兩者本是一而二、二而一的，若合以言之而逕稱之為人文主義的淑世理想，亦極貼切而傳神。

筆者願再一步指出，人文主義之所以必然具有淑世主義的理想，且相對於儒家道家而言之所以有其恰當性，關鍵乃源於儒家道家的義理型態和理想訴求雖然各有千秋，但兩家皆同樣顯現一完整性、連續性的思維方式，此一相同的思維方式的重要特徵誠如黃俊傑先生在形容孟子學說的思維方式時所定義的，乃是一發展的連續性、感通的連續性和結構的連續性者。¹²

在儒道傳統的哲學思維中，不論是道與器、理與氣、神與人、群與己、物與我或身與心等，都不是絕然二分的獨立存在，其形上形下、主觀客觀間乃十字交錯而暢通貫聯，質言之，天地人我的存在和關係原是渾然一體的，其為一有機性的整全乃均衡、和諧而不可分割者。¹³基於此義，所以任何一個能夠充其極實現自我的人格，當亦必是統貫浹洽宇宙萬有、並與之共生共榮的整全人格。換句話說，人是以萬

¹¹ 唐君毅《哲學概論》，台北學生，1974，頁 1143-1145。

¹² 參見黃俊傑《孟子思想史論（卷一）》，台北東大，1991，頁 185-186。

¹³ 方東美先生對我國傳統思想所凝聚出來的這種哲學的通慧有很好的說明和詮釋，並形容為「廣大悉備之和諧」(All-Coprehensive Harmony)，參見方東美《方東美演講集》，台北黎明，1980，頁 80-86。

有共成之場域中的一分子而出現，他的實存則是因為其能呼應存有的召喚、進而開顯天地宇宙的無盡奧藏，人的真正主體性究其實是對比於他者（the others）並求彼此融通的互為主體性或主體際性（inter-subjectivity）。¹⁴

總之，就由於這種非斷裂性的整全合一，吾人乃可以信誓旦旦地認為，從主客關係上說，凡人性之自覺必通向人文之彰顯，反之，凡人文之彰顯亦當能感動人性之自覺，因而所謂人性之充其極朗現，終必含人文之煥乎其有文章，人文之盛德大業亦將永遠表現在士人君子樂以終身、憂以終身的淑世實踐中，若儒家即是堂而皇之開拓此理想者。至於道家雖不像儒家那樣欲正面承當人文的責任，但在負面病痛之消融上，則提供了鞭關入裏的反省與診治，以呵護羽翼儒者事業的富有日新，蓋儒者必以通達之慧識始能極成參贊天地之化育的偉願，而道家正以暢通吾人之生命以與天地精神相往來為職志，道家苟如此之有益於儒家，則雖非人文主義之正宗，然亦不失庸玉以成之護法矣。¹⁵

¹⁴ 林安梧先生說：「『道論』不是『本體論中心論』，不是『宇宙論中心論』，不是『主體中心論』，不是『客體中心論』；『道論』不是某個定向下的『中心論』，而是『互際』以為論。」（林安梧「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述，《鵝湖月刊》第334期，2003/4，頁25）筆者以為「互際」即是暢達通貫、相對相成義。

¹⁵ 筆者向來認為「老／莊」道家的哲學主張和人生態度並非超世、遺世、離世、逃世、避世、遁世、出世者，甚至當它是入世也未必恰當，因為他們本來就不曾從這個人間世出走過，又何來是入世？「老／莊」本來就是要在當下具體的生活世界中「乘物以游心，託不得已以養中」，所以應該說「在世」才對，又既然是在世的，那當然也可以稱之為「人間道家」了。參見陳德和《論莊子哲學的道心理境》，《鵝湖學誌》第二十四期，2000/6，頁41-72。又「老／莊」因為主張在世的理想，所以不免到處勸人「安時而處順」道理，這就顯示了他們對安頓人心、調節世道的主動參與，因此我們又可以視之為淑世主義者。

三、創造性人文主義的淑世表現

人文主義之淑世精神自當以儒家為正宗和主流，蓋真正的人文主義必將以自我的發現與醒覺為根源，然後淬礪昂揚地去擔綱人間、成就善業，凡此莫不和儒者的忠恕精神一道而同風。若再仔細對照，我們可以細分兩點予以說明：首先，人文主義始終不能離開人性與人道，而儒家如孟子之教人「先立乎其大」、「反身而誠，樂莫大焉」，正是在提醒我們理當反求諸己以挺立道德主體、發現真實自我，此和人文主義之初衷乃若合符節；復次，在儒家之整體性思維與有機性宇宙觀下，自我與天地萬物本當暢達無礙者，則所謂「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」自當即是將人性之光輝實現於生活世界中之人倫互動關係，並豁顯一「世界有窮願無窮」之深心大志，此即所謂「人文化成於天下」者也，淑世主義之精神亦莫過於此。

儒者的大願就是人文主義的淑世情懷，由以上之敘述，確實可以得知其大概，曾春海先生亦如是說：

儒家的淑世情懷，源於仁民愛物的仁心。仁心係一善心，亦即淑心。「淑心」，一方面感發於與天地人間的流通。見天地交感而萬物生化化，體悟出天地含藏內蘊著無限的好生大德，而思以人力承續共參，在天人合德上，促進萬物化育，人文化成。「淑心」，另一方面則感發於不忍人之心。不忍人之心常發於見生命陷於橫逆而即將遭受摧殘、枯亡之際。《禮記》嘗謂：「通天地人之謂儒。」儒者以其不忍人之心聯屬家、國、天下為一體。由「己立立人，己達達人」進而以天下為己任。其內聖外王係基於淑世的高貴心願，非出於圖個己的榮顯與私利。¹⁶

¹⁶ 曾春海《儒家的淑世哲學》之 自序 頁 2。

上述曾先生的意見固不曾特別就人文主義的本色以論淑世主義，但他既特別強調儒家之善心乃是其所以能夠人文化成於天下的主觀根據，且人文化成亦即是一淑世的行為表現，依此，則曾先生的意思即誠然為先得我心者。

儒者的大願就是人文主義的淑世情懷，此殆無疑義，然筆者素來即稱呼儒家之側重義理承當及其堅毅貞諒、純亦不已的精神，乃是創造性人文主義的客觀化，所以現在如欲說明儒家淑世表現的重要方向與價值時，還是需要從儒家的這一個不共法說起。

儒家所開顯的創造性人文主義，是植根在人性的真實和人生的擔當並以此來彰顯其義理之精采的，一言以蔽之，此即不外乎「踐仁以知天，體物而不遺」的嚴肅意義。儒家確信，只有那不安不忍的內在仁心，才是我們篤志力行的活水源頭，且此一不安不忍之內在仁心的步步呈露，不但直接是人際的倫理化，同時也是歷史的文明化，更是對於天道天理的默契和見證，凡內在的真實、客觀的價值和超越的存有，三者是貫通連續者。至於創造性人文主義的內容特色則又可約之為三：一是陽剛健動，二是倫理優位，三為肯定人本；筆者過去亦曾以精思力踐、建中立極、內聖外王和統貫天人四義說明其基調，¹⁷它的道理卻都是一樣的。

創造性的人文主義在孔子的德業上可以得到具體的印證。在《論語》中孔子曾說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而心所欲不踰矩。」（為政）孔子之所學，筆者以為固然不能缺乏知識的吸納、技藝的模仿等，但更重要的則是人格典範的見證，若孔子的發心應當在於學聖人之德、學聖人之行、學聖人之心和學聖人之願，惟聖人本是與我同類、先

¹⁷ 參見陳德和 先秦儒家哲學的基本精神；《鵝湖月刊》第 222 期，1993/12，頁 56-57。

得我心之所同然者，所以對聖人的景仰並心生嚮往究其實乃是對真實自我的發現與覺醒，「學」在此最恰當的意思、效也，職是之故，「吾十有五而志於學」其實就是主體性的貞定與挺立。若「三十而立」特指個人品德行為的成熟而足以自立於倫常世間，「四十而不惑」為生命的豁達，所以對歷史文明亦有一分親切感，凡此是一個人行走人間在經過得失順逆的衝決後，在承當現實時所留下的坦然，「五十而知天命」則顯其竣極於天的崇敬感，乃超越意識的深化而然者，「六十而耳順」則又回到人間，願意聆聽一切的聲音而心無罣礙，到最後之「七十而心所欲不踰矩」的生命化境即是與道同在、與時偕行的大自在。

孔子一生的成長經歷和體驗，誠如以上所詮釋的，乃是不斷要求自我之純淨化、充實化和神聖化，亦即不斷地在開發生命的意義、豐富人生的內容和展現全幅的人性，凡此莫不具體示現了他陽剛健動的創造精神。孔子曾說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（《論語 述而》），此一方面說明超越的道、客觀的德與不安不忍的內在之仁心，三者間存在著貫通性和相依性，另一方面也說明人生的圓滿自在是情意交融、美善合一的。此外，孔子更說：「人能弘道，非道弘人。」（衛靈公）其強調人的能動性，亦可見一斑，而此一充足具備人之主觀能動性的人文主義，乃包含著超越意識與客觀精神而不必與神本、物本之主張相對決，此又是前輩學者如唐君毅、牟宗三諸先生所津津樂道者。¹⁸當然真正之陽剛天行和乾健積極亦絕非但憑血氣沸騰之躁進衝動，《論語》中蓋不乏「天下有道則見，無道則隱」（泰

¹⁸ 參見牟宗三 人文主義的基本精神；《道德的理想主義》，台北學生，1978 修訂版，頁 151-157。唐君毅 理想的人文世界；《人文精神之重建》，台北學生，1974，頁 53-66。

伯) 「用之則行，舍之則藏」(述而) 「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」(憲問) 和「隱居以求其志，行義以達其道」(述而) 等等訓誨，即是戒急用忍之意，蓋凡真正積極用世之儒者，亦必得承認「留住丹心以爭剝復」之智慧也。

綜前所述，所謂創造性的人文主義，純然在積健為雄地以圓滿實現整全的人生、多元開展生命的意義為終極的理想與關懷，其實踐之圭臬乃是先自覺地發現道德的人性本為生命人格的主體，然後戒慎恐懼地躬省篤行之，求其能上體天德、貞定群倫而共證至情至義之大我。其至誠無息而可高明博厚悠久無疆，其致曲之勢能則要形著明動變化以終成萬物而不遺，凡淑化世道之大願與天下一家之襟懷，在此皆昭然若彰了。

至於儒家的淑世熱情最明顯的反應，應該還是在歷史的使命感和文化的責任感上，也由於這種義理承當的自覺，使得儒者塑造了歷代知識分子的典型而常以從政或為師做職業的主要選擇，然而政位之得與不得乃求之在人者，師道之可為與不可為卻操之在我，所以後者在實際上更是廣大儒者的主要歸宿，而孔子在歷史上最具體、最重要的業績，也畢竟是推展文化、普及教育，這當然和他一貫相信，藉由文化和教育的力量乃可以調和人心、安頓天下，有著莫大的關係，甚至我們還更進一步發現，即使是政治，對他來說也不過是另類的人格教育、道德示範而已，例如《論語 子路》中說：「季康子問政。子曰：『政者，正也。子率以正，孰敢不正？』」就是明顯的證據，而《大學》把天下的長治久安歸諸於統治者之能「明明德於天下」，乃具體詮釋了孔子「即政治即教育」的心法。現代人是以權力現象為核心來界定政治，他們常常譏諷孔子的德治主義或禮治主義是一種天方夜譚，殊不知孔子只是將政治理解為教化群倫的客觀理想，此已完全排

除了權力意識，洵非當今所謂之政治矣，所以任何的批評亦不免是無的放矢了。

兩漢時代曾經推尊孔子為「素王」，此即在表彰他對文教事業和世道人心上的偉大貢獻，乃足可為學術之王或文化之王者。素王是純白素淨之王，也是無所得之王，它的王者義含固不像朝代帝王之在權柄威勢或廣土眾民上見，但明其心量德量之能統貫天地人我，而為人中之最，以及其教化之功有如溥博淵泉故也。孔子所樹立的人格典範，是開拓性的，是參與性的，亦是承擔性的，他的社會行為正充滿著人文的理想和人道的恢弘，若創造是儒者任重道遠的道德義務的話，那麼建構就是他們富有日新的淑世本願了。

四、消融性人文主義的淑世情懷

儒家之所以能夠如實呈現一具創造性的人文主義淑世理想，是因為它重視人的道德主體性，以及其能夠以完整性的思維結合了天地人我以形成休戚與共的生命共同體，道家如「老/莊」則因為不能正視人的道德主體性，所以相對地也缺乏創造性的體認，然而在生命共同體的證成上，卻不遑多讓於儒家而有相同之歸趨，其原因即在於「老/莊」乃一如儒家那樣能夠表現出一整體性之思維，如果以老子為例，我們發現老子所謂「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」（《道德經 第五章》），¹⁹其實乃更能顯示一種非選擇性或非限定性的關懷，而這種一體之感下的普遍性關懷和孔子所啟迪顏回之「一日克己復禮則天下歸仁焉」（《論語 顏淵》）正有其異曲同工之

¹⁹ 《道德經》現有通行本、帛書本和竹簡本的不同，本文則是以通行本為準，其版本則又根據哈佛燕京學社所編纂之《老子引得》。

妙，²⁰卻未必為一般之俗儒所能盡者，是故老子敢於宣稱：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」（第三十八章）並恒言：「是以聖人常善救人故無棄人，常善救物故無棄物。」（第二十七章）又云：「善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。」（第四十九章）至於莊子之以「乘天地之正，御六氣之辯，以游於無窮」而言逍遙、以「天地與我並生，萬物與我合一」而言齊物，以「其一也一，其不一也一」而論大宗師，也莫不都是出乎如是的靈慧和理境。²¹

「老/莊」思想誠然如上文所言，不以道德主體的自覺與開發為擅長，但卻能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充分的淑世理想，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，其實並不完全符合一般對人文主義的正常要求，所以唐君毅先生曾判定它是超人文的，乃有別於儒家之人文的，²²惟筆者則另持己見。筆者以為，「老/莊」思想的淑世態度固然是十足的解構、解放而迥不相侔於一般對人文主義的定義，可是它終究是直接有功於人文、並因護持人文而為吾人所當尊敬與效法者，所以應當能夠弔詭地說它是一種非人文主義之正宗的人文主義，甚至若說它是「消融性人文主義」以區隔於儒家之「創造性人文主義」，似乎亦非不當。

²⁰ 有關此章之解讀，請參見筆者之《論語》顏淵問仁章釋義，今已收錄在筆者《儒家思想的哲學詮釋》，台北洪葉，2003，頁75-89。

²¹ 本文因篇幅所限，既對老子多所詮釋，卻無法充分顧及莊子的意思，惟誠如筆者前文所述，本文所謂之道家其實就是「以莊解老」之「人間道家」，所以文中凡對老子思想的說明，無非都是通過莊子的觀點而來，就此而言，本文之鮮少引述莊子思想，雖不能無憾，但未必然是不可原諒的疏失。

²² 參見唐君毅《中國人文精神之發展》，台北學生，1974，頁24-27。

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）、「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之」（第四十三章）、「清靜為天下正」（第四十五章）、「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（第五十七章）、「其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺」（第五十八章），甚至講：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」（第十八章）、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」（第十九章）、「夫禮者，忠信之薄而亂之首」（第三十八章）、「甚愛必大費，多藏必厚亡」（第四十四章）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，況且有些還更像是在直接挑戰儒家、批判儒家者，學者中每每有人主張老子是反知識、反文明、反禮教之退化論者，²³誠良有以也。

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，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

²³ 參見馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，台北藍燈台版，1991，頁 61-62 及頁 143-148；張起鈞《道家智慧與現代文明》，台北商務，1984，頁 94-95。

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)，正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，若再一往而不復，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。

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，蓋老子終究承認：「道常無為而無不為。」(第三十七章) 此外，他所謂的聖人是「歛歛為天下渾其心」(第四十九章)，並且能夠「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下」(第五十四章)，可見聖人並不能割捨天地人我，聖人體現天道，若天道本無為而無不為，則不割捨天地人我的聖人亦應是無為而無不為，亦即聖人要用無為來成就無不為，至於無不為的終極意義則不外乎是保住一切的存在而使無一物之可去，苟如是，則老子之相對於有為而講無為，又那會是退步或投降呢？。

綜上所述，可知老子是以「去病而不去法」的方式來進行他的逆向思考，他所表現的反動意識最正確的形容也應該是治療或消融，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？牟先生嘗以「作用的保存」形容道家的價值與貢獻，並將老子的「反」與「無」定義為蕩相遣執、融通淘汰的功夫和作用，並以此工夫作用下所開啟的絕對包容去欣賞、肯定天萬物的自由與自在，²⁴筆者深信之矣，至於有人之將老子視為權謀，恐怕謬以千里了。

五、結論

淑世主義是對世界有信心、對社會有關懷的行動哲學，它不分古今中外而存在，且不同的理論和思想亦不排斥可以有此相同的世界改良論，就此而言淑世主義並不能被當做是哲學史中的一種流派。

儒家道家的思想一則是生命的學問而充滿著世道人心的關懷，一則是在整體性、統一性和連續性的思維下，貞定天地人我的和諧關係。基於前者之人道關懷，凡深受儒家道家思想薰陶的知識分子，總是同時存在著先天下之憂而憂的憂患意識以及君子與人為善、成人之美的愉悅之情；而基於後者之一體之仁，他們必然積極認同淑世的精神並沛然莫之能禦的真切力行之，亦會將淑世的參與視為自我實現的必要條件，且因此而充滿目的性與理想性。合此二義，可見儒家道家的思想乃是一種洋溢著人文精神的淑世主義，同時是一種充滿淑世理想的人文主義，此相較於那些是將淑世的行為定位成實用之附庸或工具之效果者，或是將淑世的人生觀看成悲觀主義與樂觀主義的折衷

²⁴ 牟先生此一精闢之義理早在所著之《才性與玄理》(台北學生，1974)已孤明先發，但在後來的《中國哲學十九講》(台北學生，1983)中則言之最周延詳盡，筆者亦曾撰文述評之，參見陳德和《論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例》，《揭諦——南華大學哲學學報》第三期，2001，頁141-180。

者，儒家道家的這種淑世主義無乃是既正大又堂皇的。

惟儒家和道家終究是各具特色而各顯精采的。儒家的思想屬於創造性人文主義，它也是淑世主義的正宗，因為它以正面的承當為表率。創造性人文主義是先從根源上豁醒人的德性自覺，然後啟迪人再要以此之自覺去人文化成於天下，亦即從客觀的實踐中充其極朗現一人性、人道、人倫的天地宇宙，所以它是建構的，也是建設的，它所表現的淑世理想，也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、文化的創新等實踐上。

道家則是一種解構或解放的思想，筆者稱它為消融性的人文主義。它不同於儒家型的義理擔綱和「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的氣魄，反而以「不敢為天下先」為人生之智慧，講的是知足、知止的道理。道家中之老莊其實是以治療者的姿態面對社會百態，它告誡世人執迷有我、陷溺有為的不對，希望大家能夠致虛守靜以復歸於素樸天真，它並且善盡醫者父母心的天職而提供一切的慰藉，常善救人故無棄人、常善救物故無棄物就是它最大的開放。

創造性人文主義具足了富有日新的積極進取，所以能夠證成正德利用厚生的德慧功業，與此相比道家未免顯得內斂而保守，但它亦非毫無意義，蓋道家之消融性人文主義所表現的淑世情懷，雖不在於激勵但能慰藉，雖不在於進取但能保育，雖不在於求全責備但能包容寬宥，雖不在於擇善固執但能歸根復命，總之，它是放下的智慧和解套的哲學，惟放下才能自在，解套才有自由，若儒家如父如天，那麼道家就如地如母，人需要有天地，亦必有其父母，則固當儒家道家的互補兩行，才是生活世界中的康莊大道了。

Creativity and Maintaining of Humanism

A comparative study of Confucianists and Taoists

Chen, Te-Ho

Abstract

Meliorism is an act of philosophy for the confidence of the world and the active participant of the society. Its existence is timeless and universal. Since Confucians and Taoists are empathy to others, and merge the universe into an organic whole, they all process with the basic of the wisdom of improving the world. Confucians possess humanitarian creativity, and constructive nature, it awake people's conscious virtues, and irradiate people to use these virtues to realize the rational dwelling life-world and universe. Taoism, then, is the thinking of liberation and dispel, it faces the problems and issues of the society as a healer – gravely admonishing against the thought of perverse I myself and self-complacent, and encourage to live simply and appreciate the harmony of the nature. Confucians is full of the positive spirit of life praxis, there for is abundantly sufficient to fulfilled verification of true morality and humanity treatment, and from the stand of humanism to be the genuine of the wisdom of improving the world. By contrast to the Confucian school, the Taoism could be more conservative yet as important. As it stresses the hear-searching of relive and dispel, and maintain the wisdom

of improving the world of curing symptoms rather than to solve congregated complication. This mentality doesn't not encourage, but comfort, not beneficial, but mediate. To sum, Confucianist value the building of the humanism, while Taoist focus on the maintaining of it.

Keywords: Confucianists, Taoists, Meliorism , Humanism