

## 第一章 緒論

本論文旨在研究老子的思想全貌，重心置於政治論述，其它則包括了人性、道、公民科教學的應用等篇章。

老子思想的研究文獻，汗牛充棟，美不勝收；不過，大抵是依循各自的領域的探索。很少就文本的探討外，還把老子的思想置於當代的思潮角度作一剖析。本文即基於探索老子的文本外，並將老子的政治論述，擺置於當代自由主義、社群主義等大思潮沖擊下，闡發其當代時代性的精諦。其次，儒道向來為中國思想的主流；所以，筆者還提出當代新儒家一牟宗三、唐君毅、徐復觀的政治論述，作一比較索析。冀圖在台灣民主學步的時候，抉發其幽微的真義，作為本土政治發展參考之用。上述為筆者繼踵前人研究的軌跡後，仍試圖嘗試的研究緣起。

研究方法，筆者採取文獻分析及比較研究法。首先就老子的文本作字義的爬梳，開採其真正的意蘊。然後，筆者蒐羅當代新儒家、自由主義、社群主義等經典論述，經過演繹歸納剔理後，標舉其核心義旨與老子的思想精神作比較之研究。當然，筆者亦不疏略將老子的思想精神應用於國、高中公民科的教學應用上，作為教學方法的採擇。

本論文分為六章，首為緒論，介紹緣起、研究方法、各章重點。

次為人性思想的闡釋，人性分為道性、性善與性惡三部份，由周文疲弊的大時代背景導出。道性為核心，所開出的性善，及淪落異化的性惡交織成老子人性思維的全貌。最後，以人性的回歸，總結了老子對人性光明的堅持與努力。

第三章老子道的思想。將歷代對道的論釋方法與系統分成發生與邏輯程序、客觀實有及主觀境界等大類系統。進而以唐君毅先生的道之六義作為骨幹，描繪道的內涵，並標出應然與實然，超越及內在等特質。

第四章老子的政治思想，這是本論文的重心。筆者一反傳統的研究論述，改循政治學義理的脈絡作為探究之規矩。首探政治起源問題，凸顯出老子性惡論述與民主政治宏規的關聯性。次之，又將老子的道性政治觀點，重新列為內聖外王的舊軌陳轍，

脫離不了人治的框框。最後以當代政治學中的法制化、政治社群、政治德性等項目，來檢驗老子政治思惟的現代價值。

第五章為老子的思想在公民科教學上的應用。這是筆者大膽的嘗試，列出有、無、玄、死生智慧、異化的意識型態等，作為公民科教學應用的材料。

第六章結論。再次的檢證老子的思想在當代的時代意義，作為結論。

經過筆者的整理澄清，詳細的內容將逐次在各章開發。筆者要強調的是，老子的思想在現代依然散發出令人反思的重要資糧。

## 第二章 老子的人性思想

### 一、周文疲弊的時代背景

思想家的結晶，免不了環境社會的影響。雖然老子的身世背景披上神祕的外衣，再加上是否先於孔子之爭論，更形撲朔迷離。不過，我們可由老子一書的文本內涵，來探索當時的時代背景，及其對老子所產生的影響。

先不論老子、孔子身世先後的問題，都逃不出周文疲弊的癥結。周朝的文物典章制度，曾經粲然大備，但經歷一段時間後，已漸呈疲弊僵化的狀態，老子自然目睹疲弊的情狀。

大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。(十八章)

君臣父子的倫理政治結構隱然崩頹，社會瀰漫虛偽虞詐的風氣。

倫理政治結構的潰敗，所衍生出的政治秩序之蕩然，造成了你爭我奪的鋒火戰爭局面；生民流離失所，荒饑連年；老子沉痛的指陳控訴。

師之所處，荊棘生焉，大軍之後，必有凶年。(三十章)

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。(四十六章)

激烈戰役的攻城略池，滿足了窮兵黷武獨裁者的嗜欲，豐厚了獨裁者國庫，卻苦了骨瘦如柴的生民百姓。朝政腐敗，人民生活困苦，恰是當時的寫照。

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。(七十五章)

戰役的慘烈，人生如朝露的虛無想法便油然而生。「民不畏死，奈何以死懼之」(七十四章)，恐是當時人民心裡的聲音。

既然生命仿如浮萍、人生無常，溫飽衣暖艱困難求，生存與逐利的風氣便成為首要的目標，仁義禮智且暫擱一旁了；社會充斥瀰漫著濃濃的熙攘求利之風。

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘。(五十三章)

周文疲弊，周朝的倫理政治道德支柱傾斜，形成烽火漫天的春秋戰國之局，暴露出執政者的猙獰面目。政治天羅地網式的控制，提撕了老子深沈的反省。到底，政治應當扮演的角色為何呢？

朝政腐敗，人民生活困苦，社會卻瀟灑著爾虞我詐的浮華風氣。黑暗環境中的人性，其源起生成發展為何？也成為老子思索的主要問題。

政治糾葛著人性，老子經由環境的刺激而探討反思；並也由政治與人性的反思，漸次形成了一套豐富的思想體系。

周文疲弊下的政治混濁的澄清途徑，是循政治獨立的機制來解決，還是要依賴人性的復甦與改造，本為政治思想千古爭訟的公案。老子處於周文疲弊的大環境下，對於扭曲的人性有深刻的反省思；基於人性的反省思，重新架構政治的機制。因此，老子的政治機制不是獨立的格局，而是人性思惟下的結晶。另一方面，政治架構貌似消解的獨立範疇，讓政治之外的社會場域各循物性自然發展；可是它又肩負起改造人性的倫理功能。

一言結之，環境的刺激塑造了老子人性的思惟。經由人性的詮釋，老子建構了一套政治的論述。這套自然的政治論述，貌似獨立的運作機制；不過，它又與人性的復甦回歸，產生了密切的關係。政治不純是權力機括的政治，已經渲染了倫理色彩。

## 二、道性人性論述

解析老子的人性論，擬分為道性、性善、性惡三個面向剖析。三個面向，是依老子的思想義理內涵所設。

漫天的烽火，統治者以假仁義之名而行侵略之實，暴露了虛偽猙獰的面目。烽火漫天下的生民百姓，轉死於溝壑之間，為了生存，競相奔逐於功利浮華的追尋。在戰局陰影的籠罩之下，人性豁顯著殘敗的一面。

戰爭與人性的交纏，令老子萌生人間世一切有為的作為都是虛偽干擾殘害人性的；有為的背後隱藏者私利的動機，有為成了罪惡的淵藪。

私欲的追逐，奔鑽於有為的人間世界，自然會形成差別的善惡現象，而引起貪瞋痴的心執。

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。（二章）

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。（十二章）

戰火浮生下虛華世界，虛華世界中的差別相對現象，所造成

的心知情識之執著，讓人間世鋒火不斷，欺瞞不止。因此，老子認為一切人間世界的有為現象，都是罪惡的，人性如果耽溺深陷的於此，將永無寧日。所以，人性要由現象差別的有為中超拔出來，不掉落於差別的善惡相對世界中。

從相對善惡範疇中超拔出來的人性，稱之為道性。相對善惡源起於欲望的蠢動，欲望的施為構成愛恨情仇的世界。因此，道性的主要內涵便在無欲，擺除欲望的差別作為，又名之為無為。欲望一切克抑抖落，純任道性而為，乃是老子最高的境界自然。而欲望的偽裝，即是聖智仁義之類的。

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文，不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。(十九章)

道性的無欲素樸，並非寂然不動。純任道性而為，依然是生生不已的。不過道性的生發作為，因為擺落了相對欲望的糾葛，並不會干擾侵害對方的場域；恰如嬰兒赤子渾然無欲。老子便具體的以嬰兒的渾融來刻劃道性的相徵。

專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？(十章)

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。(二十章)

無欲的道性不干擾對方的場域，還把自己的空間騰讓出來，供萬有萬物滋榮的成長。

自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。(二十四章)

敦兮，其若樸，曠兮，其若谷。(十五章)

質真若渝。(二十八章)

### 三、性善人性論述

道性擺脫欲望，從相對的善惡差別相中超拔出來，進入無善無惡的絕對範疇之中。道性並非寂然不動，但它不干擾對方的場域，並提供若海若谷的空間讓萬有萬物成長滋榮，可說是生生不已。道內斂，塞其兌、閉其門；道和同，和其光、同其塵。因此，從絕對無善、無惡的道性中，因生生不已之由，而有了非現象世界相對差別性的性善。

無欲的道性不是孤離封閉的。由於它的無欲，它不會產生現象世界的覬覦侵略；因此，貌似孤離封閉。更因它的無欲，它可以敞開自己，在無意間輔佐了萬物的成長，這即是不仁之仁、不善之善，姑且稱之為性善。

不善之善的性善，展開了什麼內涵呢？老子用生機揚溢的水

來比喻上善。

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

由道性所衍生出來的性善，仿若儒家的修齊治平之道，善盡仁愛之德，走入了人與人、人與物交互關係的網絡之中，並且認為「既以為人，已愈有，既以與人，已愈多」(八十一章)。

性善，輔萬物自然而不敢為。對於萬物的參差不齊物性，並非齊頭式的軋平，而是順物之性的「夷道若類」(四十一章)。

善者，吾善之，不善者，吾亦善之，德善。(四十九章)

挫其銳，解其分，和其光，同其塵。(五十六章)

是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。(二十七章)

本來於道性的謙卑忍讓內涵，性善便發展出「報怨以德」(六十二章)「慈、儉、不敢為天下先」(六十七章)等與人為善的諸種美德。

道性所自發的性善之德，並非是有意的企圖，純是自然所為的；因為一涉及企圖，便墜入現象世界有為的虛偽之中了。

#### 四、性惡人性論述

接著要問的是，道性為何會下沉為現象世界中有為的性惡呢？當然，如前所述，老子是因為動盪的環境背景導致對有為現象的摒斥；因而，崇尚無為純樸的自然道性。但無為自然純樸的道性與有為的污染性惡之間，其辯證的關係又如何呢？

首先，老子指出是因為有我身的存在。「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」(十二章)我身代表了形軀情識的糾葛，此是與生俱來的，無法加以否定消解的生存悲劇。

我身侷限於自我的心執情識，此為性惡發源之一端。另外，我身所寄寓的人間世界也不斷的生成發展，「樸散則為器，聖人用之，則為官長。故大制不割。」(二十八章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物(四十二章)

繁華的萬紫千紅世界，本為道的樸散，應是自然純樸的人間。可是複雜的芸芸現象，需要割裂大制的名器制度，才能展開文化的生活，這是歷史發展的規律不可拂逆的。

道常無名樸，雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。(三十二章)

始制人文世界的建置，便需要知去分辨命名，驅動欲去追逐佔有，純樸自然的人性自然的下墜沈淪了。老子描繪為：

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。(三十八章)

存在心知必然發展為成見之知，嶄露主觀的價值偏見執著，形成人人一義的混淆多元局面，名之為意識型態。

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，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。(二章)

人文的世界絕沒有客觀的美善標準，存在的僅是每人成見心知的抉擇。

成見心知的累積，構成了個人主觀領域的城堡，並以主觀的標準來衡量外在的世界，造成了意識型態主義之爭。成心者以此為號召，蠱惑群眾，自以為先知卓識，究其實乃釀成生靈浩劫；老子不得不浩嘆「前識者，道之華，而愚之始。」(三十八章)「民多利器，國家滋昏。」(五十七章)

化解心知之道，唯有「絕學無憂」(二十章)「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」(四十八章)離形去知，不再從事於意識型態之爭。

心知化解，但還有欲望的情識呢？心知區別了等級差距的世界，欲望自然升起愛欲憎惡之情，無窮盡的追逐。

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。(二十章)

金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺求咎。(九章)

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。(四十四章)

罪莫大於可欲；禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。(四十六章)

欲望的情識高漲，貪得無厭的狂嗜作為，老子勸告世人要「塞其兌，閉其門，終身不勤；閉其兌，濟其事，終身不救。」(五十二章)

心知創造建置了人文禮樂典章制度，但心知雜染著主觀的成見，構築意識型態的迷思，由制度而滑落為主義，彼此攻訐。心知的區別等級價值，卻燃燒出熊熊的欲望之火，又引發角逐侵占的情欲作為；交織出老子性惡的全圖。

所以，所有的宗教、文化、道德、政治、社會等主張與措施，皆是心知情識的主觀偏見作為，被老子歸為性惡的範疇。它們的建置，不過是張張的網絡，框住限制奴役人類的道性與自由。

如果說，從道性至性善而滑落為性惡，從結繩而用之純樸至道華愚始的狡滑，是歷史發展的必然規律。那麼，人類將永存於黑暗的長空；但老子認為人性之中含有德的成分，人性有自主意志，經由克制修練的過程，人性依然可以回歸。

## 五、人性的回歸

經由周文疲弊的環境，使老子對人性有了省思，並建立一套人性論。於人性論的範疇，老子肯定了人性中的道性，進而由人性論往外拓展，構築往上矗立的宇宙論。再從宇宙論往下降，創造了萬有萬物。宇宙的道無遠弗屆，充塞於四方六合，但道與萬物含蘊的德之關係，並不是強制的命令型式；萬物仍然有自主發展的意志，這才符合自然的宇宙觀。

道的不生不生，創造了萬有萬物，萬有萬物也有了道的內涵。道與德不是強制命令服從的關係；因此，就存有論而言，天地萬物與道的關係是多而一，一而多的；既超越又內在，人之含德亦為理所當然了。由心性論而存有論，由心性論而宇宙論，存有論又與宇宙論並存，這是老子哲學的特色。

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，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。(十六章)

證明了人性中是存有道性的。

人性之中既然含有道性，那是本體論的存有存在，道內在於德之中。但道獨立不改，周行不殆，不生之生創造萬物，此又是超越的關係。既超越又內在，由心性論發展為宇宙、本體論並存。其中最重要的在德的意志自由性；意即是說人性的沈淪與回歸，是應由人自己自由來負責。

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道貴德。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。(五十一章)

故常事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。(二十三章)

人具備了獨立自由的意志，沈淪與昇華，皆由人的一念之心所決定了。

去除知的心知、欲的情識，才能使人性歸復甦，重返道性。老子對心除知去欲亦有提撕。在心知方面：

虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。(三章)

絕學無憂。(三十章)

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。(四十八章)

如何消弭欲望情識的猖狂呢？老子著墨甚多。

持而盈之，不如其已。揣而稅之，不可常保。(九章)

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？(十章)

塞其兌，閉其門，終身不勤。(五十二章)

治人、事天莫若嗇。夫惟嗇，是謂早服。早服，謂之重積德。

(五十九章)

去除心知情識的根本之道，在於知足，減除過多貪痴與作為。

致虛極，守靜篤。(十六章)

知止，可以不殆。(三十二章)

是以大夫處其厚，不居其薄，處甚實，不居其華。(三十八章)

知足不辱，知止不殆，可以長久。(四十四章)

禍莫大於知足，咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。(四十六章)

老子因周文疲弊的大環境刺激，而產生人性最深刻的反思，並由人性論出發，建立一套宇宙論、本體論。人性論是根源，而宇宙及本體論則並行而不悖。人性論包含著道性、性善、性惡，並強調人的意志自由，反者道之動，人性偶因一時的迷失，終究會找回生命源頭，重新回歸。

## 六、結論

上述提及人性與政治建置的纏繞糾葛。老子肯定了人性中的道性、性善，並由此為基源發展出道德超越內在的相蘊關係。但他也兼及心知情識的性惡，否定其所發展的典章制度。道性、性善、性惡是一體，淨染並存。

另則，老子信仰人性的回歸，並且認為宇宙的規律亦乎如此，溶合了人性、存有、宇宙論為一爐。人在經歷迷惘異化的旅程後，人性中股股的落葉歸根之力量會澎湃而起，覓尋返回道的途徑。

人性是自由的，具備自主的意志。因此，可以斷言老子的人性內涵是自力而非他力型的。自力的人性，難免會陷溺沈淪，而肇建疲弊僵化的典章制度、仁義禮智的社會。政治的構建是典章的一環，政治也沈淪為心知情識的產物，物化人性。所以，聖人要解消政治的結構，但不是解消政治的善之功能。

老子由性惡來展開人文世界的建構，但也因建構捆綁奴役了

自然的道性與道性生發的性善。老子深信人性的回流力量，會解消異化的有形網絡，讓人性重返道性的家。

道家的人性論相較於儒家化約性善一元論，更形豐富多姿。老子的道性之心，開闢了道性、性善、性惡的多元之門，深化了人性的探索。一心開出真如門、生滅門，又開出心性沈沒門，這是德性之知為主流的中華文化所罕見的。心性沈沒門的開闢，為拓展與佛洛伊德潛意識心理學、自由主義的民主觀交流對話的契機。

## 第三章 老子的道之思想

### 一、道的詮釋方法與系統

老子道的詮釋方法，可分為發生程序與邏輯程序。詮釋的系統，又分為客觀實有與主觀境界。

發生程序，即認為環境的影響在先，然後才建構一套道的系統。如胡適之先生言：我述老子的哲學，先說他的政治學說。我的意思要人知道哲學思想不是懸空發生的。<sup>(1)</sup>順這種理解方法，可導出類似徐復觀先生的看法，強調老子實踐關懷決定其形上主張。<sup>(2)</sup>

邏輯程序，先述道、德，要以形上意義「道德」為先，然後再敘人性與政治主張。馮友蘭先生較持邏輯程序的說法。

筆者偏向認同發生程序的看法。老子處於周文疲弊的年代，對於動盪混亂的無常變化，人性疏離扭曲的異化，必有一番深刻的反思。他想在流變紛紜的現象世界中，掌握不變的本質。那不變的本質即是純樸自然的本性，從本性的純樸透顯宇宙的奧妙，即是道。因此，道的掌握是從人性的關懷出發，人性的關懷又是周文疲弊所刺激的。

本性的純樸透顯道的奧妙，道的內涵即是無為素朴，依此展開了宇宙及存有的論述，並涉及了客觀實有與主觀境界的兩大系統之闡釋。

客觀實有系統的內涵大約可分為三類：

- (1) 本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表。
- (2) 綜合解說類，可以方東美等為代表。
- (3) 貫通解釋類，可以表保新為代表。

本體或原理類一道是宇宙本體，是原初物質，是絕對觀念，是原理或規律者。

綜合解說類一道體，是無限真實存在的實體，為一切活動之唯一範型或法式。道用，普遍在一切萬物之中。道相，道之全體大用，在無界中，即用顯體。道徵，道之高明盛德可以具體地呈現在聖人身上。唐君毅先生的六種意義的解釋與此類似，前四項為形而上學意含，後兩項為形而下之意含，在此不表。

貫通解釋類一整個存在界是價值世界，而道是規範這一切事物地位與關係價值之性。

另一則為境界型態說，以牟宗三為代表。境界型態形上學依觀看或知見之路講形上學(metaphysics in the line of vision)。這個看法所看的世界，或這個說明所說的世界，不是平常所說的既成事實世界（如科學所說的世界），而是依我們的實踐所觀看的世界。(3)

筆者認為客觀實有與主觀境界兩說，各有精華精擅，也可以加以融和。因此，在客觀實有部份，採唐君毅先生的說法，在主觀境界方面，擷牟宗三先生的論述；最後，試圖勾勒筆者的看法。

## 二、道之六義<sup>(4)</sup>

道指通貫萬物之普通，必然的律則或根本原理。道之第一義—有通貫異理之用之道

執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。(十四章)

人法地，地法天，天法道，道法自然。(二十五章)

反者道之動，弱者道之用。(四十章)

不闕牖，見天道。(四十七章)

天之道，不爭而善勝，不言而善應。(七十三章)

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，

不足者補之。天之道，損有餘而補不足。(七十七章)

天道無親。(七十九章)

天之道，利而不害；人之道，為而不爭。(八十一章)

上面所述之道，尚非一實在的實體。

道之第二義為形上道體，是一形而上存在之實體或實理者。

道可道，非常道。(一章)

有物混成，先天地生。……吾不知其名強字之曰道，強為之名曰大。(二十五章)

道常無名、樸。(三十二章)

大道汜兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成而不有，衣養萬物不為主。(三十四章)

道隱無名。(四十一章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(四十二章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。(五十一章)

道之第三義——道相之道。道相即是道體，由第二義延伸出來。

道可道，非常道。(一章)

道沖而用之，或不盈。淵兮，似萬物之宗。(四章)

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。(二十一章)

吾不知其名，字之曰道。強而名之曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。(二十五章)

反者道之動，弱者道之用。(四十章)

道之第四義——同德之道。要之，老子之言德，或就人性之得道者說，或就道之反物而生物、畜物、順物等處說，此皆為連道與人物之關係而說者。

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。(二十一章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(四十二章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。(五十一章)

故道生之，德畜之；長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。

(五十一章)

道者萬物之奧。(六十二章)

道者五義——修德之道及其他生活之道。為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道。

上士聞道，勤而行之，中士聞道，若有若亡，下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。(四十一章)

致虛極，守靜篤。(十六章)

載營魄抱一，能無雌乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國能無以知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無為乎？生之、畜之，生而不為，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。(十章)

道之六義——一種事物狀態或一種人之心境或人格狀態。

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。

(八章)

### 三、應然與實然

本體或原理類，道是宇宙本體，絕對的觀念，是原理或規律，代表著應然。應然指揮含蘊著實然；因此，萬有萬物喪失了自由的意志，純是被動的被決定，這與人具德性，並能修德之容產生了矛盾，不能貫穿融通老子道的意旨。

道是宇宙本體、原理或規律，成為人類事物追尋的圭臬，政治生活圓滿的圖騰，但否定了人類的意志自由。否定人類的意志自由，在歷史發展中迭次出現，並產生不同的變體。

(一)希臘宗教思想之命運 Fate 之觀念，即與自由相對反。

(二)兩方近代科學上之必然自律之觀念，導致意志自由之否

定論者。

(三)人之心理現象，如人之思想、感情、及意志，是根據現有之常識、心理學、遺傳學、民族學及其他社會科學之知識，所多少加以證明者。

(四)吾人不能就其「可存在又可不存在」而思之，吾人不能思其發生為自由。斯賽諾薩之否認意志自由為此說。<sup>(5)</sup>

由原理之道轉移致政治上的運用，便會蘊釀出聖雄式的奇里瑪斯出現。聖雄承啟道的意旨代道發言，並將世界劃分為靈欲對抗的二元人間，要引領生靈百姓奔向道的烏托邦，造成法西斯的專制極權之治。

「道可道，非常道。名可名，非常名。」(一章)道的世界是沒有心知與情識一片默然的境界。無奈，現象的世界是有無相生，難易相成，對峙爭執的眾聲喧嘩，為了解決情欲的差別，老子依循聖人無為之治來處理。聖人無為，是透過掃蕩心知情欲的虛偽典章制度，以臻至無情無欲的無之淨地。所以，老子的聖人之治與道之規律的關聯，難免奇里瑪斯聖雄的魅影。

或許，老子可以辯解「天之道，不爭而善勝，不言而善應」(七十三章)「天之道，利而不害；人之道，為而不爭」(八十一章)，豁免規律道的專擅與聖人的霸權。但是，道的世界之營造，還是需透過聖人的機制作為。無為中的有為，能夠跳脫權力腐化與美麗烏托邦的誘惑嗎？

道之第二義為形上道體，形上之道體可以創造萬物。形上道體如果是位格化，即成耶教的基督，掌管創造萬有萬物。老子的形上道體，也是可以創造萬有萬物，但不是位格，他是一種創生的力量。道創造了萬有萬物之後，卻不操從把持，不禁其性，不塞其源，退開一步讓萬物生長。

牟宗三先生，稱老子道的創生為不生之生，由不生之生所表示的縱貫關係就成了境界型態的形上學。所以，道家的道不是客觀指一個實體—或像上帝，或像儒家的天命道體—來創生萬物。從讓開一步講當然是主觀的，道生是個境界。<sup>(6)</sup>筆者並不認同道的生僅是主觀，一種姿態而已，仍然具有實質創生的力量，但他的精諦在讓開一步，便貌似一種姿態。

道生萬物，卻讓開一步，令萬物自生自長。若道與萬物，恰如本體與現象之際，又同體與用的關係，由體顯用，由用見體，一即是多，多即是一，那麼道與萬物便是含攝擴充的機括。萬物蓬勃發展所展現的萬紫千紅之典章制度，如道德、文化、風格、習性、法律、民族、國家等，皆都道心的流露含攝；由道心來護

持彙然大備的典章。但，道是讓開一步，不是含攝凝聚；所以，道不是建構，它是解構。道的創生又讓開，令形上實體的道與萬物之間鬆了樞紐，闡釋了創生，卻無法證成道生德畜的緊密體用一如含攝發用的關係，是其不夠周圓之處。

道的非位格化，自可免神權政治的危機；道的讓開一步，又可祛除道德政治的宰制。前述道之律則一義，造成道與專制極權的緊張焦慮，卻可因讓開一步而天清氣朗，此為道家精采之地。惟道的讓開一步，道生之卻不再去干涉萬物的成長，道與萬物之間似乎是脫節了；但惟有如此，道能保持原有如如此的自然本來的面目，萬物亦能循率自己本真來生長，這是牟宗三所提不生的作崇，會異化離自己本有的面目，造成扭曲窒礙自然的典章制度之建置，無法達致無名、無欲、無知、無為大道世界。面對萬物異此，道的律則性也非強制性，便產生了大道廢的混亂濁世。老子為了解決心知情識的混亂污濁，聖人體契大道的無為之治便應然而生。

聖人無為之治的機制之設立，揆其老子原意，自是解構仁義禮智的虛偽，降低政治的干擾作用，具有去政治化的功能。可是，政治還是存在，政治還是擔負回歸道治的倫理作用。政治於澄清回歸道治的過程，是否會變質，竟而強化其烏托邦的圖騰，則是不可得知。因此，道的形上實體一義，雖然因為讓開一步，而淡化了政治的色彩，豁免了專制極權的神權政治危機；但登台的聖人之治，因為擺脫了制度的牽制制衡，是否會流轉為膨脹鼓張，則只能循歷史的軌跡去尋覓答案了。

老子道之二的義為形上實體，雖因其柔化的自然性格，退讓一步任萬物本真的成長，喪失了含攝凝聚的生化作用，可免道德專制政治之弊。老子並沒有徹底到解卸政治的存在，而至無政府主義的主張。他精簡政府的施為功能，化解心知精識的熾張，但道所創生的無知、無欲、無名、無為的世界，仍然是政治追求的目標。政治便因而伸出觸角，展現其無為而為的功能了，也因此被誤解為權謀之術。政治道治功能，聖人的無為而治，解構了政治的典章制度，卻走入了人治的死胡同之中，豈是老子的本意，但又是老子政治論述必然發展的格局。

道的形上實體創造了萬有萬物，它與萬物之間不是應然的統御關係，退一步海闊天空，造就了無為而治的政治。但道的形上性格，「執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀」(十四章)，

又決定了政治發展的內涵，政治無法呈顯中立性的角色，政治的發展具有道德的意涵；也因此政治的發展在沒有制度的束縛中，會逐漸的逼向人治的極權色彩。這是老子政治論述吊詭諷刺的地方。

道之第三義在展現道之相貌，惟相貌是不可捉摸的，老子便以無這玄妙之詞來闡釋。既是相貌的描繪，自無法為核心來貫通道之六義了。

#### 四、超越內在

道之四義為同德之道，最為圓滿，可以為核心而通貫道之六義。道創生萬物，恰似浩瀚汪洋，每一萬物都內蘊道的本質，又同海水之一漚，是一而多，多而一的相攝相涵的關係。萬物的內蘊即是德；所以，道同於德，德同於道，天人可以合一了。

同德之道，不是應然統御實然的強迫形式，而是任由萬有萬物自發的成長。

故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。(二十三章)

如此，萬有萬物具備自由的意志，擺脫了應然駕御實然的枷鎖。萬有萬物有了自力成長的尊嚴，也才不違反自然的本性。

道生萬有萬物，萬有萬物內蘊道的內涵為德，道與德形式歧異，本質則同，貫通了形上形下的世界。道並非全然控制德，德卻會流轉沈淪；但德內蘊的道之本質，會甦醒為一股力量；反者道之動，重返道的自然，融合了應然與實然的問題。儒道兩大主流思想，都是道德與仁心不離既超越又內在的模式，但在政治的建構與發展上，卻是南轅北轍了。

儒家論心，依蔡仁厚先生的看法可分為習心一感性層、智心一超知性層、知性層、仁心一德性層等三種。<sup>(7)</sup>仁心是本體界存有論的基礎，它亦有感覺潤、仁智齊顯的創造作用，而下開現象界的存有論。道德創造與宇宙生化是同一，牟宗三認為在經過知體明覺的自我坎陷後，開出現象界一執的存有論。<sup>(8)</sup>既超越又內在的闡釋路徑同於老子，不過牟宗三的坎陷是轉出認知心來。

唐君毅則認為人性本在心，曠觀人生一切活動，唯繫於精神表現之充量與否兮，然後知內在精神為真。<sup>(9)</sup>道德我遍潤現象界，所有現象界的人文活動，不過是仁心的發用而已。

徐復觀提出儒家的特點是天命下降，內收於人的本心處，由心所驗證的善以言性善。再由盡心，擴充心的善端，而在向上升

的極限處重新肯定天命，在向發展過程中統攝天下國家。(10)

上述三位當代新儒家大儒立論偶或有些歧異，但不出既超越又內在的內聖外王模式。從仁心良知流行的發用，建構典章制度，活潑的人文活動，令宇宙六合洋溢著仁心的全體大用。不過，仁心的流行的發用於芸芸眾生方寸之間，並不是應然的順暢，而是掙扎矛盾的昇華與沈淪之交戰，此又與老子之論述同。但，對於人性沈淪，當代新儒家卻走出內聖外王的氛圍，邁向制度的建構。牟宗三採良知坎陷的途徑，由認知心轉出自由主義的民主立憲制度來規範權力欲的作祟。唐君毅，仍然肯定人的良知意識，但他已正視到習心權力欲的猖狂，乃由良知意識的自覺建構民主政制，拘限權力欲的作為。徐復觀，更能正視習心權力欲的邪惡本質，直接肯認民主政制的必要性。不過，三者咸認為制度的設立是權宜之計。所有的制度，都要求自仁心的流體發用，才能可大可久；亦即是由仁心來護持制度的運作。

當代新儒家正視人性沈淪黑暗的一面，心知情識的虛偽異化，同於老子的人性論述。當代新儒家相待於制度的建構，卻不採取否定的態度；甚至，制度並非邪惡的內涵，它還是仁心的全體大用，可以剋扼人性的墮落沈淪。由制度設立後漸次的發展，儒家還肯定政府存在的教化道德功能，擴而充之的家國天下，便有了道德意義的本質。

為什麼政治的存在具有道德的內涵功能呢？因為芸芸眾生皆有側隱之情的道德仁心，由道德仁心流行大用的典章制度，便皆含蘊道德的文化意識。牟宗三提出家庭與國家天下同是精神發展的層級系統，同是以仁統智的道德理性之發展。其中天地精神代表的絕對的道德理性，是天地的至公，無涯岸、無界限；道德理性的客觀實踐，則展現於政治組織，國家建立、歷史文化之中。(11)

唐君毅亦持相同的論調。主宰一切的道德自我，依其內在仁義，外在超越天地的性格，必然要通過家庭意識、國家意識、天下意識乃能完成天命之性。(12)徐復觀闡述國為道德實踐對象，實即道德自身之客觀性、構構性。(13)咸肯認政治發展圖成間，客觀制度的重要性。

人與天要完成合一的契合，需要人性不斷的奮發向上，所謂人能弘道、非道弘人。依儒家的人性析之，荀日新，日日新，又日新，天命孕育人類，人類卻有自由意志，終有一日可以止於至善的。追求至善的過程，政治亦是不可或缺的一環，它代表著內聖的擴充，外王的建構。

反顧老子道的闡述，以第四義同德之道最為圓滿，可以貫穿其它諸義。超越內在，內在超越的模式，又同於儒家，構成中國文化的思想主流。但是，儒家是內聖通向外王的模式，縱貫橫攝，全幅道德自我的文化意識沛然莫之能禦，肯定了祭然大備的典章制度，最為圓滿。

老子道的闡揚，道生萬物為德，德亦有一回歸的力量，返璞歸真為道；道德因而合一。可是，老子的道（內聖）通不向外王，內聖外王之間橫生鴻溝，跨越不過去。德要返回道，不但不能建構典章制度，反而要解構典章制度；政治便肩負起解構的功能。最後，連政治最好也一併解構掉；這是老子的政治理想。

老子道孕育下的萬有萬物，同於儒家的人性義理，皆有自由的意志，來展現人性修持的作為，肯定了人的尊嚴。基於人性復歸的可能，從流變的人性中接筭不變的道，除了人自身的清心寡欲外，政治便發揮澄清為無知、無欲的功能，掃滌典章制度法令滋彰的利器。當政治完成澄清的功能，創造無為的場域後，政治亦要偃息旗鼓、鳴金收兵，處無為之事，行不言之教。

由道生之所瀰漫的宇宙六合，德畜之返璞歸真的契合自然，肯定了人性圓滿的可能性。人性圓滿前的陷溺沈淪，依當代新儒家進路，可由制度典章加以剋扼，再進之以道德仁心之護持，頗顯人性掙扎建構制度辯證的痕跡。老子卻反其道而行，一任人性沈淪陷溺，見不著奮鬥掙扎制度的痕跡；尤其是典章制度，更是人性罪惡的匯聚，透顯不出仁善的曙光。

老子透過政治過程拆解的典章殿堂，所形構小國寡民的政治圖騰，什佰之器不用、復結繩而用之，退化的歷史觀，無法迎向百官之富的繁華文明社會。老子的人性於政治格局之中，雖有道生德畜的人性圓滿證成之保證，但他卻過度的重視人性追求過程間的異化現象，將政治視為消弭異化的工具，而不是人性圓滿的主軸。人性在發展的過程間，陷溺之後昇華的典章建構，老子並不加以肯認，這是其精采處，亦是其不完滿之地。

道之五義為修德之道。修德之道在無名、無欲、無知、無為。應用於政治之上，則是政治要以無為的道為核心價值，無為是政治追求的鵠的。圍繞在無為之上，展開無名、無欲、無知的解構之道。

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不存，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（二章）

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。（三章）

道常無名。(三十二章)

無代表否定，否定心知情識，然後見素抱樸、少私寡欲便成為聖人的修持之道，也是政治存在的功能。

道之六義，則便是聖人人格修持的境界。道之第五義、第六義，開發的是聖人的少私寡欲。老子的人治之治，也惟有寄寓於聖人人性的清純，並配合人性的自由意志之努力，才有可能臻至清淨無為的道治世界。五、六義，只是第四義的延伸。

## 五、結論

周文的疲弊，導致人性的沈淪；但又何嘗不是人性的墮落，驅使周文的腐化。流變陷溺的人性，要思忖不變安身立命之道，便形成了老子道的論述。道如何安寧貞定呢？自然是要掃除人性腐化所糾結的周文典章制度了。周文成了心知情識的建構，而政治也在道的追尋過程間，肩負起滌除周文的功能。

政治在滌除典章的過程，道肯定了人性回歸復根的圓滿可能性；所以，政治的滌除有了道的功能，呈顯出道之第四義的圓善性。但是，人性的回歸復根沒有制度作為依恃。人的感情、文化、道德、民族、國家等之社群認同掛空，人的生命將飄浮不定，又如何歸根呢？這是道與政治之際缺陷的地方。

總結上述，道與政治的牽連互動最為圓滿的是，道的自然無為本質，人的無知無欲天性，構成了超越又內在的關係。人具有自由的意志，可以昇華也可以沈淪；所以，道並不構成絕對命令的統御形式，豁除了天命極權統治的危機。相對的，道的創生是不生之生，偏向既客觀實有又涵主觀境界的傾向；因此，道與德消弭了壓迫的焦慮、天人的緊張，自亦解除神權政治的幽危。筆者認為，道之第四義的精諦結合不生之生的主觀境界說，當是道與政治互動最理想的論釋模式。

老子為了圓成道與德的連結，但不可避免的是德的失落與沈淪，異化成扭曲的結構叢結，只好委諸於聖人的無為之治。老子論述下的聖人，需是神人、至人、真人，才能夠在有、無之間游動，並創造出玄之又玄眾生之門的人物。道境的人物在現實中是否存在呢？德既然會滑落掉陷，聖人又豈能豁免於人性的昇降呢？因此，若聖人既無法貞定道的無為之治的場域，老子聖人之治的圓滿便出現了裂口。

註：

- (1) 胡適之，《中國古代哲學史》，頁四～九。
- (2) 徐復觀，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，一九九四年，頁三二八。
- (3) 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，頁一三〇～一三一。
- (4) 參閱唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，民國七十五年。
- (5) 唐君毅，《哲學概論（下）》，台北：台灣學生書局，民國七十四年，頁四八八～四九二。
- (6) 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁一一二。
- (7) 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，民國七十九年，頁六。
- (8) 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，民國六十四年，頁四三九。
- (9) 唐君毅，《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，民國六十二年，頁一七八～一七九。
- (10) 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，民國七十九年，頁一九九～二〇〇。
- (11) 牟宗三，《名家與荀子》，台北：台灣學生書局，一九七九年，頁二〇一～二〇三。
- (12) 唐君毅，《中華人文與當今世界補編（下冊）》，台北：台灣學生書局，一九七五年，頁一六二。
- (13) 同註(10)，頁一六三～一六四。

## 第四章 老子的政治思想

### 一、政治的起源－性惡的論述

政治的起源目的，常是政治思想首要探討的問題。政治的起源探索，又與人性的論述脫離不了關係。政治與人性的關係，可分為三個面向來解析。

其一為政治道德主義。人性是善良的，政治被理解為追求最好至善的生活。

其二為性惡論。政治社會的機能，不過是透過強制力來維持安定的政治秩序。

其三為人權論。政治在建構一個正義原則的基本社會結構，來保障基本的人權；權利優先於善。<sup>(1)</sup>

老子的政治起源論，首揭人性的沈淪性惡傾向，而開啟政治存在的必要性。依老子之見，政治的存在，非僅是安全的必需，進而是蘊含道德意義的自然理想生活的追求。所以，老子的政治人性論述，跨越性惡論與性善一道性的政治道德主義兩個面向。

人性為何會下墜沈淪呢？肇因於歷史的進化，典章制度的矗立。

樸散則為器。(二十八章)

始制有名。(三十二章)

粲然大備的典章制度，建立了仁義禮智的綱維，流通了川南地北的貨殖。人生息其中，不免會目眩痴醉，老子點出自我存在的幽危。

吾所以有大患者，為吾有身。(十三章)

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(三十七章)

名器制度的世界，仁義禮智的綱維，構築了知識的霸權，區分美善醜惡。大制不割的渾淪，崩潰瓦解為吾身心知抉擇的支離破碎。

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。(二章)

前識者，道之華，而愚之始。(三十八章)

自以為先知卓識者，誤認已掌握真理，可以對其他人控制，釀成意識型態的災難。庸碌平凡者，固執己見，易與他人發生衝

突。世界分裂成涇渭分明的主義陣營，異化為孤離的原子社會。

英哲柏林(Isaiah Berlin)則認為先知卓識者，比其他人更能洞識理性的自我導向，便結合政治權力運作的機制，迫使他人服從標示的理性自我導向。<sup>(2)</sup>歷史上法西斯的極權專制皆源於此。

心知的區別貪痴，首先割裂了渾融，而釀成支離破碎，差別相對的價值對列之世界。

心知之後便是欲望情識的熾張。心知構成價值等級的差序格局，情識自然的湧起加以追逐。

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。(十二章)

金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。(九章)

名與身孰親？身與貨孰多？得與之孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。(四十四章)

罪莫大於可欲；禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。(四十六章)

心知與情識的糾葛，乃是歷史發展必然的律列。社會已從小國寡民的純樸，進展為聲色犬馬的浮華。歷史愈發展，人性愈沈淪，並衍生出社會的混亂、政治的動盪。

大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。(十八章)

師之所處，荊棘生焉，大軍之後，必有凶年。(三十章)

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。(四十六章)

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。(七十五章)

朝甚除，因甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘。(五十三章)

社會混亂、政治動盪，除源自於人性的滑落沈淪外，並結合政治的意識型態，窮兵黷武，愈演愈熾，使人民陷於水深火熱之中。

面對混亂的社會，按性惡論之政治源起邏輯，理應建立一政治權威來戰平亂局，恢復政治秩序。老子卻不作斯想，政治權威的建構所形成的作為不只是揚湯止沸，相反的是添增薪柴，愈燃愈烈。

不能從建立政治作為來解決政治的動盪，老子的性惡論政治邏輯陷於困局。吊詭的是，老子還千方百計的解構政治的作為，令政治的作為臨於無為；因為政治的作為，來自於人性的沈淪。政治作為不能建立秩序，它還會製造更多的混亂。

既然政治作為僅是製造動盪混亂，何不將政治作為全然解消，成為無政府的狀態。無政府狀態的秩序，也可以從人心的昇華或是社會道德的組合來加以解決。但是，老子並沒有走無政府主義的路徑，他還是肯定政治權威的存在；但否定政治的作為；這就造成了難以解開的矛盾困頓之局。

## 二、政治的道德功能—道性的論述

老子政治論述的思維，政治與人性是結合在一起的。人性的沈淪必然會反映到政治的格局之中，因為治者與被治者都是人性的彰顯。所以，要減輕降低社會的混亂、政治的動盪，要解消人性的心知情識作為；當然，更要縮小精簡政令的滋彰；才能連根並蒂的剷除動盪的根源。

為什麼解消政治作為卻不能否定政治權威的存在呢？政治如同人性，絕非全然的惡。依老子的觀點，人性與政治的本質還有不落名相無善無惡的絕對道性之存在，依道性之自然無為而言，生而不有，為而不恃，本質上是一善的存在。

專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？（十章）

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。（二十章）

含德之厚，比於赤子。（五十五章）

敦兮，其若樸；曠兮，其若谷。（十五章）

質真若渝。（二十八章）

自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。（二十四章）

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，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。（八章）

既以為人，己愈有，既以與人，己愈多。（八十一章）

善者，吾善之，不善者，吾亦善之，德善。（四十九章）

是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。（二十七章）

政治的本質作為兼具雙重的人性，既是道性的存在，又會沈淪為心知的情識。由於道性的存在，政治權威不容消解，肩負起道性的功能；又因為性惡的流蕩，政治要縮小精簡它的有為功能。理想政治且成為若無若有玄的渺茫虛弱之存在。

性惡論的政治論述，亟需建立政治的權威；同理，政治道德主義，更需要政治權威來促進。主張人權論者，依然需要政治權威來捍衛正義的空間。政治權威，成為政治源起的基礎需求。

面對性惡論的政治邏輯，老子貌似反其道而行，不亟於營求

政治權威的擴張，視政治活動作為為邪惡，而縮小精簡政治的功能，仿若是接近於無政府主義者。但老子並沒有反對政治權威存在，只不過他要的是最小的政府，讓人民感覺不到政治的活動。甚至，消解政治的作為範圍，也能削減社會的混亂。但由政治自己來削減自己、解消自己；政治作自化的工作。很吊詭的是，這還是需要政治權威的存在。

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之存善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。(二章)

天下混亂，是非叢起，道術為天下裂，政治不要再介入其間煽風點火。政治不需正面的挺入化解，可是依老子的觀點，政治間接的要創造一個乾淨無為的場域，減除心知情識的作為。這不是不要介入的介入嗎？於性惡論的政治論述而言，還是需要政治的權威存在，來創造無為的政治秩序。

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。(三章)

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。(十二章)

依政治人性邏輯而言，性惡論亟需政治權威的存在來重建秩序，老子卻解消了政治作為的功能。由政治道德主義而言，政治權威可以陶鑄政治美好的生活，表面上也遭致了老子無為政治的反對。

但如果深一層來剖析，老子若有似無的政治權威功能，在於創造提供一個清靜寡欲的生活場域，自然而然的自化混亂的社會、安定浮動的心靈，回復道的自然秩序。政治便不再只是解消有為，而有了不生之生的主動力量。政治要解決性惡所起的動盪，政治要雕塑人民美好的生活風貌，成為自然主張下不自覺的意圖了。所以，筆者才會言，老子的政治論述跨越了性惡與政治道德主義兩種政治論述了。老子於此有深入的言詮。

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。無欲以靜，天下將自定。(三十七章)

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。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，

歛歛為天下渾其心；〔百姓皆注其耳目〕，聖人皆孩之。（四十九章）

老子的政治是要創造一個自然的社會，而不是自由的社會，此不同於自由主義國家之說。自由主義倡導者諾齊克(Robert Nozick)為代表，他提倡 minimal state，主張國家不需要違反道德原則中立之說，政府的功能僅限於防止暴力、偷竊、欺詐以及責成契約之履行，政府的職責若超過守夜人的職責，就違反了道德原則。他更極端主張超小限度的國家(ultraminimal state)，只有自衛的需要，只對那些出錢購買保護的人們，提出保護和強制實行契約的服務。<sup>(3)</sup>

因此，自由主義的國家論述，呈現對國家權力限制，基本人權保障、法治原理，倡行國家社會二元論。在私生活、教會、宗教、藝術、經濟與輿論均劃歸社會領域之論述。<sup>(4)</sup>國家功能的侷限縮減，或許與老子的政治學說相互呼應；但國家要堅守道德原則中立之說，此乃自由社會必備的條件，則與老子的自然社會深富道德意義之國家論說，格格不入了。

依老子之意的延伸，私欲可以成為政治存在的條件，但不能成為政治存在的基礎。如果，私欲是政治存在的基礎，政治便成為工具性的價值，喪失了豐富的道德意義。西哲休謨、邊沁、穆爾三者便以個人求利動機來解釋國家的起源。私欲的混亂是老子政治存在的條件，但老子的政治存在是為了道的自然生活。

道者，萬物之大，善人之寶，不善人之所保。美言可以市尊，美行可以加人，人之不善，何棄之有？故立天子，置三公，雖有拱璧，以先駟馬，不如坐進此道。（六十二章）

治人、事天莫若嗇。夫惟嗇，是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克，則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固抵，長生久視之道。（五十九章）

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。（六十章）

政治的存在，非僅是消除心知情識熾張的結構，仍然有一超越心知情識的道性寄寓其中，作為追求的目的。為了消弭心知情識的結構，政治的存在除了祛除外在的建置，反而是往內的內歛，縮小精簡政治的作為。

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。（五十七章）

才能做到「無狎其所居，無厭其所生。」（七十二章）政治不是

工具論，而是目的論的存在。

### 三、政治的人治樞紐－聖人的論述

政治的機制，以老子文本而言，不重制度的設計，而是聖人的無為。因此，可以斷言儒道同出一轍，皆是人治的傳統。

聖人在政治上的無為之為，內涵究竟為何呢？首要在對治人心心知的差別追逐。心知的名器，破壞了道的絕對性，而造成了相對對立的價值多元世界。

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。(二章)

不尚賢，使民不爭。(三章)

唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？(二十章)

始制有名，名亦既有，夫亦將知止。(三十二章)

國之利器，不可以示人。(三十六章)

夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。(三十八章)

為學日益，為道日損。(四十八章)

知者不言，言者不知。(五十六章)

民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。(五十七章)

信言不美，美言不信。(八十一章)

心知發而為言語，言語構築了名器，名器設立了法令措施。心知到法令措施，啟自然的自我到交織的人群，由純樸無名到羅網的政治。因為心知的相對雜染，所發展的文物典章，皆是惡之華的墮落沈淪。

滌除墮落沈淪，老子非走權力制衡之徑，仍循聖君賢相之途，不脫儒家人治之圖。聖人之性超拔於名相之阱，冥會於無名純樸之道；否則，怎麼可能放棄仁義禮智網維的建構，或則權力名利之追逐。聖人道性之前提，成為老子政治存在意義的設準，要不然整幅老子的政治體系即將崩潰；但這也暴露出其脆弱之處。

聖人迥異於一般生民，心知不起差別之欲；他甚且縮小精減文物典章的名器，提供無欲的環境，令萬物由心知對立回歸道的本來面目。此是無為中之有為，也是政治存在的意義。

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。(三章)

愛民治國，能無以知乎？(十章)

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。(十九章)

絕學無憂。(二十章)

是以聖人抱一，為天下式。(二十二章)

樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。(二十八章)

道常無名。樸雖小，天下莫能達也。侯王若能守之，萬物將自賓。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(三十七章)

聖人在天下，歛歛為天下渾其心；〔百姓皆注其耳目〕，聖人皆孩之。(四十九章)

法令滋彰，盜賊多有。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。」(五十七章)

學不學，復眾人之所過；以輔萬物之自然而不敢為。(六十四章)

不以智治國，國之福。(六十五章)

民之難治，以其上之有為，是以難治。(七十五章)

#### 四、政治法制化的流失

心知牽動著欲望的萌發。欲望，對政治而言，可能產生兩種走向。

其一，欲望代表著墮落沈淪，壓迫傾軋，西哲盧騷(Jean Jacques Rousseau)是傑出的代表。他先勾勒人性善良人人平等的自然狀態，不過由於欲望的興起，使得自然狀態消失，而社會形成了。從自然人走向社會不平等，政治不自由，彼此在經濟上互相壓迫。<sup>(5)</sup>老子亦循此種說法。

不過，盧騷並不因欲望的沈淪，而放棄歷史的演化。他認為自然狀態雖然美好，但人類必然要發展，從自然自由到社會自由與道德自由。社會自由是法律的自由，道德自由則是成為自由的主人，消弭了欲望。<sup>(6)</sup>老子同樣要克制欲望，他不採取發展而是回溯的觀點，要回到小國寡民的年代，放棄了法制的建構。

其二，欲望象徵著人性的必然發展，是比較中立性的價值觀。德哲黑格爾提出社會發展到市民社會，那是欲望之流的交織，熙來攘往皆為利來利去。不過，欲望的社會，卻有法制橫陳其間，工商組合團體活動其中，而免除欲望之流的危害。老子鄙夷欲望，視欲望的發展為罪惡的淵藪，但化約的思維，便不再提出其它如法制的看法。

金玉滿堂，莫之能守。(九章)

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。(十二章)

身與貨孰多？(四十四章)

天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。(五十七章)

欲望滋生的罪惡與混亂之消除，老子認為靠的是個體的清心寡欲，專氣致柔復歸於嬰兒的功夫。政治亦是欲望展現的一環，所以要精減政治的施為，「使我介然有知，行於大道，唯施是畏」(五十三章)但是如果為聖人之治就脫胎換骨了，從此政治成為道德的化身，肩負著清除欲望，營造自然無為環境的目的了。

常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。(三章)

是以聖人為腹不為目，故去彼取此。(十二章)

故令有所屬一見素抱樸，少私寡欲。(十九章)

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。(六十四章)

對於心知情識的猖狂，政治扮演著雙重矛盾的角色。一則政治亦是心知情識的產物，所以要消除政治的為虎作猖，走向消極無為。另則，當政治為聖人執持時，政治轉為道德的本質，可以滌除社會的心知情識，引導人民過著清心寡欲的生活。心知情識與道性的糾葛，讓政治的存在呈顯消極與積極的兩面。

從政治消極的面向而言，何不乾脆將其作為化除，轉變的關鍵在於聖人的人治施為之介入，可以澄清心知情識的污濁；政治因為聖人而開展出存在的積極道德價值。

政治是人性的反映，政治因心知情識而成為罪惡的存在；所以，老子要削減政府的作為。政治範圍縮減，社會的場域便擴大了。但是，老子認為社會的場域也是一片污濁，不能視之為一塊淨土。人處於政治狀態是奴役捆綁，置於社會情境亦是如此。因此，政治與社會無法凸顯為二元對應的場域，用法制拘圍政治範圍，敞開社會空間讓人性悠遊其中，解脫政治的奴役。如果政治與社會是共患結構，共同沈淪；如思解放，但缺乏了法制的建構，只好等待五百年王者興的聖人果陀了。難道解放只有聖人一途嗎？

西哲如紀登斯(Anthony Giddens)提出政治的看法。

(一)對大政府的敵視。

(二)最小國家論題。

(三)市民社會團結的自生機制：完成自我設計，它具備美德、品格、誠實、公正、尊重等。

他將政府與市民社會分開論述。政府涉及權力的運作，是必要惡的積累；但市民社會則相關經濟市場分工合作的活潑力量，制定為美德品格發展的成果。政治與社會呈顯二元的對立，政治因權力而永為邪惡的軸心，社會則洋溢著合作的盎然生機。如此，大社會以法制規範小政府的範圍，就毋需天啟的聖君聖相了。

另一西哲羅爾斯的正義論論述，人是自利的，但又具有工具理性；因此在無知之幕背後，訂定人人平等的自由、機會平等之契約。可是，人又具備公正感，人性會遵循公正的道德原則去行事，社會是一個合作的體系。<sup>(8)</sup>大社會絕非老子所言是一污濁的塵世，它有可能豁顯公正合作的一面。但政治卻因權力的作祟必然為惡，立一正義結構加以規範，政治與社會二元分離；政治不再身負倫理道德的功能，純粹僅是工具性價值的存在，化政治於無形，聖君的人治便不再居重要的地位。

老子凸出政治邪惡的面向，不同於儒家的倫理政治本質，本可於中國政治思想另闢蹊徑，開啟民主法治的先河。縱然，再視社會為污濁的塵世，物欲橫流，亦不違反民主法治的精諦。可惜的是，老子還是走向人治。

當代著名的民主理論思想家馬克弗森(C. B. Macpherson)，他深入研究自由主義民主模式的演化，提出了保障式民主、發展式民主、平衡式民主、參與民主等模式。其中的主流典範保障式民主，論述如下：

保障式民主(Protective Democracy)，以邊沁、詹姆士彌爾為代表。佔有式個人主義的人性及社會觀(人乃是效益的極大化者，社會乃是一群有著相互衝突利益的個人集合)。政治體系，要確立自由市場的運作，達致功利的原則，政治體系能保障公民，使其不受貪婪政府之侵奪利益。政治僅在保障個人利益的政治功能，未賦與道德的內涵。<sup>(9)</sup>

政治僅在治亂止紛，保障個人的利益，確認利益為政治與人性的本質，不具道德的褒貶。老子若循此徑，則建置了民主政治的制度，由制度來捍衛個人的利益，聖君之治亦成累贅。

換個角度剖析，依老子的人性論述內涵，拆解為性惡與道性兩極。權衡其人性論述，道性的價值應高於性惡的論述。所以，政治的終極目標，應置於道德的目的論。

要圖成政治的終極目標，需要肯定人性復歸的可能性。但人性如何復歸呢？透過法治還是人治呢？老子的答案是聖人的無為中有為之治；由聖人無意經營一個清心寡欲環境來促成，由聖人的收斂形成的謙讓力量來推進。逃脫不了內聖外王的途徑，迷失了制度建置的設計。

或許，老子性惡的論述是中國政治制度化的契機，不至淪為中國文化僅有理性的運用而無架構的表現。但老子的政治理想還是在於各適其性，各遂其生，魚想忘於江湖，人相忘於道術的治家之治。<sup>(10)</sup>老子的政治論開啟了制度化的先聲，卻為法家扭曲的

承繼之後，不幸的天折了。

## 五、內聖外王到外王內聖

處於當代，反思老子的政治思維資糧，設身處地，亦不敢以現代的標準來加以苛責。不過性惡與道性的兩極論述，並非不能加以調和。

懷於性惡滋生的動盪混亂，懼於性惡權力政治的胡作非為，首要之務在於政治權力的範圍與限制，保障基本人權，稱之為自由主義的民主觀。民主的焦點從人民權力的主動行使，而被移轉到憲政程序的保障和權利的被享有。從層屬階級的集體權力而被移轉到個人公民的隱私權與孤立性。<sup>(11)</sup>

亦即是先以制度來規範人性性惡的放蕩，由法制間架的矗立來限制政府權力的施為，此又近於老子的政治之無為，名之為自由主義的民主觀。法制間架限制政府的施為，社會便敞開無拘無束的開闊空間，任由芸芸眾生、萬有萬物，各循其性，燦爛的茁壯發展。所以，自由主義的民主觀，其基本義蘊並不違反老子之無為精神。歧異的是，老子由聖人開拓無為的場域，自由主義的民主宏規則由制度來開闢，免除了人治的色彩。

不管是由聖人或制度推拓出的寬敞的社會自由空間，政治與社會本呈二元性格的分離。政治的歸政治、社會的歸社會，是平行不相交的軌道，這是古典自由主義或是保障式民主的想法。老子之不理想的政治格局，是要解消政治作為的存在，政治在虛無飄渺之際，人君兩相忘於江湖之間，頗近於古典自由主義或是保障式的民主。但老子是由聖人之手來推動，而且在推動自由空間時，是含蘊美好生活的道德目的，亦即是解消政治作為存在，同時解消自由空間中的欲與名。政治成為無為中有為，自由空間要淨化為自然的場域，不似古典自由主義或是保障式的民主，自由的空間自由制度的保障，自由的空間是人權的堡壘，自由的空間是權利而非善的場域，並且交織著情欲的波瀾。

由聖人內聖之手來建立自然的遨翔空間，流失了外王的法制間架，但仍不脫內聖至外王（道治）人治的脈絡。人治之為，極有可能因為將人分裂成為情欲我與理性我，並與個體（小我）與社會（大我）概念結合，導入以理性、全體強使情欲、個體服從的極權之弊；<sup>(12)</sup>西哲柏林氏的消極與積極自由之辯，允為最佳註腳。

聖人是老子政治思惟中的支柱，當他思及解消政治、解消一切，人君相忘於煙波江湖之際，他卻沒有論及解消聖人的作為。

聖人啟無為之功，功成而弗居，是老子政治哲學精彩之處，但也暴露出聖君賢相內聖外王的遺跡。

西方政治哲學中的政治道德主義論述，亦肯定人性善的施為；人為政治之動物、政治的目的在發展良善的道德生活。至於如何發展良善的道德生活，則兼採人治與制度之說；如柏拉圖的哲君之議則充滿著濃厚的人治色彩。不過，輓近的發展，則漸漸的摒斥人治之為而改採由制度推動之議。如發展式民主，政治體系在使社群成員，培育出多樣、可貴的道德和智慧特質。參與式民主，國家功能在去除現存的社會與經濟不平等的現象，擴大政治參與，使人成為更具創造力及群體意識的政治動物。(13)

吊詭的是，老子否定了制度的心知與情識作為；因此，老子的政治論述消失了制度的位置。沒有制度，只好乞助於聖人。一定要捍衛聖人的聖潔性，方不致使整個理論體系崩潰。聖人是「故道大、天大、地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然」(二十五章)把聖人等同於自然的，由聖人來化解人性偏失的危機與幽微；但世間是否存在聖潔的聖人呢？

因此，內聖外王的路徑可改由外王到內聖之途。循老子性惡的人性論述，開發拘限政府作為的外王法制間架。外王的法制間架，可能僅淪為消極的人權間架，亦可以進一步貫注創造人格道德成長實踐的新法制間架，冀求人性善良的圓成。如此，跨越聖人人治，從外王走向內聖了。

## 六、人間政治社群的失落

言及政治社群時，應先對民主作一爬梳與理解。

當代意大利政治學者薩托利(Giovanni Sartori)在其民主新論一書中，區別自由主義者與民主主義的民主內涵。

- (一)自由主義：限制國家權力，關心政治約束，個人首創精神以及國家形式問題。
- (二)民主主義：在國家權力中嵌入人民權力，對福利、平等以及社會凝聚力。(14)

自由主義的民主廣續發展，及迄現今，以程序民主觀為代表。主要人物有熊彼得(Joseph Schumpeter)、赫林(Pendleton Heming)、基伊(V. O. Key)等。大致的共識為民主不過是一種政治過程，一套制度安排，讓某些人相互競爭以獲取決策的權力，政治競爭與經濟市場相提並論。程序民主又稱精英民主，在定期的自由選舉中，為人民的選票所從事的競爭。(15)

程序民主觀拋棄了政治哲學的規範與價值層面，務實於政治經驗現象的探討，認為政治冷漠反而有助於政治穩定，假定公民彼此間是對手而不是朋友，相互是獨立而非聚合的人際關係，稱之為薄型民主(thin democracy)。(16)

程序民主造成人與人之際孤立原子化，再加上社會經濟層面的運作僅依市場的機制，容易加深經濟條件的不平等，形塑了佔有型的個人主義之本體論。(17)經濟的不平等，人際之間的冷漠原子化，是程序民主最大的流弊。

為了解決程序民主所造成的流弊，輓近的政治學界興起社群民主的風潮。他們認為社群先於個體而存在。人性已潛藏善的本質，在血緣性的連結中才能實踐，並可進一步擴充在文化、風格、習慣認同的社群中對話、溝通、互動。個體可以在社群的公共領域間，找到了自己的位置，知道我是誰，名之為認同政治(identity politics)。

社群主義強調的對話、溝通、認同，自可消弭人際之間的孤離原子的異化現象。社群主義的人性善良假設，人需求在相互主體的網路中，構成自我並取得安身立命的歸屬感。社群是良好政治生活的基礎，有了共善團結的社群，才能發展出道德的政治共同體。

老子的道性人性假設，其生成發展的過程，會歧出為心知情識的扭曲執著。因此，老子對於周文的建構，採取全盤否定的態度。周文的建構，是相互主體的對話、溝通流動的文化產物，自亦嶄現社群血緣、風俗、道德、文化的結晶。雖然，文化有其興衰的周期。凋零的文化，有朝一夕，依然可以振衰起弊，枯木逢春的。但，老子不作如斯想，文物典章禮義綱維，視之為心知情識扭曲異化的結構，需要精簡解消的，造成了人間政治社群的失落。

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。(八十章)

人間的政治社群，由政治社群所穿梭交織而成的政治共同體，皆需要相互主體的對話、溝通、互動。它是自發自願性之組織，從參與彼此的相互主體性互動來追求個人與公共生命的良善。社群是一座堡壘，一個未受損壞，未經權力扭曲的溝通對話之公共領域。(18)

但依老子的人性、政治思維，認為對話即是語言的交流，而

語言即是心知情識的淵藪，欲望的流蕩泛濫。

信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。(八十一章)

知者不言，言者不知。(五十六章)

封閉了語言的溝通之門，堵塞了文字交流的管道，大地僅存無聲之聲的天籟之音。溝通對話的公共領域淪陷了，理性與感性交織而成的政治社群亦不可能建構。

當然名言的發聲，因為心知情識的扭曲而成了欲望的象徵，多言將引來紛歧混亂的社會，也可能令政治共同體的建立成為不可能，政治社群的凝聚崩解。但是社會的綿延一定要名言的流用，否則無法運作，老子亦深諳此中道理。老子不是不要名言，他所嚮往的是由道所發出來的自然名言，不雜染心知情識的名言；他反對的是由欲望所衍生出來的名言意識型態。所有的名言都要以道性作為基礎。

從知者不言之靜默到結繩而用之無文字社會到玄之又玄的先天奧域，老子之根本用心皆在於人之真實存在之復歸。<sup>(19)</sup>真實存在之復歸，即是無言之淳樸之心。

多言數窮，不如守中。(五章)

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。(十六章)

歸根曰靜。(十六章)

希言自然。(二十三章)

聽之不聞，名曰希。(十四章)

繩繩不可名，復歸於無物。(十四章)

悠兮其貴言。(十七章)

善言無瑕譎。(二十七章)

可是，無言的淳樸之心，總不能永遠的禁錮封閉。但一旦發而為日用與倫的典章制度，老子又認為一定是心知情識的建構。因此，老子斷絕了本體與發用之間流路，道與德之一與多的含攝，靜默與言語的溝通。道與器之間，淪失了道與德的含蘊關係。道是純樸無言，器是污濁多言。人間的人文建構成為不可能了。

因此，我們肯定人性的復歸，要掃除人性扭曲的意識型態多言之弊。反對的是，復歸的人性進不了語言的家、回不了制度典章的所，人性只有反而沒有出。我們當然理解老子要讓人間充滿的是道的聲音，摧毀虛偽的典章制度，並且要人們忘掉語言及制度的存在，自然的悠遊其間。可是，在老子的文本中，凸顯的是語言及制度的沈淪，看不到語言的澄清及制度的滌昇。沒有政治社群的相互主體際語言，理想的政治生活又如何達致呢？

道家是解構、儒家是建構的。道家視人文建構皆為矯揉造

作，儒家則認為發乎情、止乎禮，人文建構是良知向外含攝的建構。當代新儒家大儒唐君毅先生提出以仁攝智，所有萬物散殊境，依類化成境、功能序運境等，皆人之心靈主體，相對於客觀世界所成之境；而感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境，則皆以吾人之感受心靈、觀照心靈、道德實踐心靈之主體，自作反觀，而以主觀攝客觀所成之境，<sup>(20)</sup>允為代表。內聖所統攝諸種外王活動，即是人文建構的文化活動。

老子惟恐語言、文化、道德、風俗流露著心知情識的扭曲欲望，滑落了自然無為的道性，不能在無名無欲的心靈中契會。可是，當眾立主體並立於無名無欲的心靈世界中，老子又踟躕躊躇，不敢以此為基礎契合後實踐為外王的活動。無名無欲的心靈世界頓成寂然，無法活潑的發用。

從語言溝通的角度剖析，政治社群或者擴而大之的政治共同體之共善，也並非一定要以各自主體的無名無欲之靜默為基礎。德哲哈伯瑪斯所追求的互動溝通與批判，並非建立於形上主體或位格神的宗教實體之上。其實，終極與神話式的證立方式，過於艱深也很難解決問題。

他提出程序性的建立方式，從合理協議所遵循的程序及預設本身形成原則。<sup>(21)</sup>程序性的溝通正義，標示著道德終極原則的存存在學時代之結束，而新的協商倫理原則，正蓄勢待發。道德原則的證立，不是自我思辨的理性產物，而是在社群共同遵循下，不滋生矛盾的情境中，所被接受的普遍律列。<sup>(22)</sup>它是相互主體際的溝通語言，不是個體獨白式的聲音。

由上所述，老子懷於心知情識所扭曲的語言、文化結構，視之為周文疲弊的沈淪，一概加以否定，而憧憬無名無欲的小國寡民之世界。小國寡民的無名靜默，無法形成人文的交織網絡，政治社群及政治共同體無由建置。沒有相互主體互動的語言、文化、風俗、道德之政治社群，良善的政治生活追尋恐不可能。因此，老子的政治論述缺乏了政治社群的位置。

## 七、政治社群德性的找回

老子的政治論述，精簡縮小政治的公共溝通領域範圍，因此缺乏政治社群的位置。但老子的人性思維包括道性、性善、性惡三大部份；由道性自然生成發展的性善論述，卻流露出政治社群的德行，形成老子政治思惟的吊詭矛盾之處。道性本是四方六合的動力，它輔助萬物成長卻不居功，名之為自然，深層而言即是一種善。形上道性寄寓於人性之中，發而為日用與倫之行為，即

是道性的顯露，自然的交織著相互主體的互動交流，這又啟萌了道德、文化、風俗、習慣、制度的胎動。由道性—性善—制度的具體化過程，卻又違反著老子大制不割的渾沌精神；所以說暴露出政治思惟的矛盾處。

居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。(八章)

又重返語言之所，溝通之能，開啟政治事務之門。甘食美服，安居樂俗，驅動了相互主體交流的契機，營造政治社群感情的凝聚。

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，歿身不殆。(十六章)

夫唯道，善貸善成。(四十一章)

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。(五十四章)

既以為人已愈有，既以與人已愈多。(八十一章)

由於已抵無名無欲的道性，從道性自然而發的性善施為，便是渾然天成，不用慮及心知情識的割裂沈淪。這時候，語言及制度的交流與設立，純是道性的發用實踐，不再存有道器之間緊張的關係。相互主體的溝通不受異化扭曲，政治社群的肇建，指日可期。含苞待放的政治共同體生命，卻又因性惡的思慮而夭折了。

## 八、聖人的無為及不言

老子的政治論述當以聖人為中樞，這是老子的政治理想，也表徵著內聖至外王的紋路。聖人迥異於一般凡人，他「執古之道以御今之有，能知古始，是謂道紀」(十四章)掌握道的原則精髓，把持無名無欲的人性。既然如此，聖人理當日理萬機，奮發有為。相反的是，老子認為聖人的有為會阻礙各循物性發展的自自然然空間。因此，聖人的有為雖不是心知情識的造作，但它起了窒礙的作用，應當回歸於無為。所以，聖人的首要之務，便是要精簡政治的作為，開闢各循物性發展的空間，此是無為之有為。

是以聖人處無為之事，行不言之教。(二章)

太上，下知有之……功成事遂，百姓皆謂我自然。(十七章)

是以聖人抱一，為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。(二十二章)

始制有名，名亦既有，夫亦將知止。(三十二章)

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(三十七章)

取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。(四十八章)

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。(五十七章)

其政悶悶，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。(五十八章)

治大國若烹小鮮。(六十章)

是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。(六十四章)

聖人仿若哲君，他縮小政治的作為，拓展自然的空間，名之為無為中的有為。縮小與拓展為何呢？即在消弭名與欲的作崇，讓人性返歸淳真的本性，此又是無為中之有為。聖人如果能完成人性回歸的任務，令萬物自生自化，則是無為而無不為了。人性回歸成為政治存在的目的，政治有了道德的意義與價值。

人性本含沈淪的性惡，解決性惡存在的問題，可以設立制度加以防範堵塞。但老子認為制度也是人性沈淪的結構，無法起防微杜漸的效果。不過，人性可以復歸，回到天真純樸的本性。制度無法起提昇人性的作用，惟有聖人的無為中之有為，能起蕩滌昇華之功。

聖人首要防止心知名器的建立，消弭社會的紛爭。

不尚賢，使民不爭；……是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。(三章)

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。(十九章)

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。(四十八章)

聖人在天下，歛歛為天下渾其心；[百姓皆注其耳目]，聖人皆孩之。(四十九章)

聖人次之要堵塞欲望情識的橫流，欲望使得心靈扭曲，人際之間磨擦衝突。

不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。(三章)

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。(十二章)

絕巧棄利，盜賊無有。(十九章)

人多伎巧，奇物滋起；……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。」(五十七章)

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。(六十四章)

心知情識的滋長泛濫，是人性性惡的浮現，因此需要政治的存在，聖人的對治。素朴無欲，與人為善，又是人性道性及性善的實踐。如何讓道性及性善自然的流露，亟需開拓各任物性發展的無為空間，政治格局中的聖人肩負起開關的責任。

聖人開闢自然無為的空間，是否還需介入參與人性心靈改造的工程呢？從老子的文本來析，傾向兩種軌轍的發展。一種是聖人僅止於開拓空間，輔萬物之自然發展後，就功成身退。

是以聖人處無為事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。(二章)

聖人不仁，以百姓為芻狗。(五章)

功成事遂，百姓皆謂我自然。(十七章)

是以聖人抱一，為天下式，不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功，不自矜，故長。(二十二章)

不言之教，無為之益，天下希及之。(四十三章)

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。(五十七章)

是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。(七十七章)

聖人之道，為而不爭。(八十一章)

幽暗的人性，使得所建構典章名器，皆是情欲的滋彰；為了防杜情欲的熾張，一般會傾向以制度來防範，依老子之意，那更是變本加厲。釜底抽薪之計，惟有仰賴聖人瓦解糾纏的典章制度，這是聖人從有為走向無為的精心政治設計。

老子肯定人的道性，他更認為人性的浪逐會有回歸的力量，「反者道之動，弱者道之用」(四十章)，終究會返回純真的本性。阻礙回家的絆腳石，即是心知情識的典章制度，如果去除障礙，人性自然而長出回歸自化的動力，不需要外在力量的扶持。所以，聖人止於開拓空間不需參與介入。

西方的自由、人權、制度，皆來自人性幽暗所致，但老子並沒有在幽暗的人性中開出分權制衡的制度來。他把人性的幽暗與光明勾聯起來，認為人性必然從幽暗走向光明，制度反而是障礙。誰來清除制度的障礙呢？自然的傾斜於聖人的人治了。

老子要生民百姓忘掉制度，忘掉聖人的人治、忘掉心知與情欲，所以也就開不出民主政治來；因為民主政治主要源自於人性幽暗的自由主義立憲制度。老子的反智論的政治傳統，大大的妨礙了民主政治的成長。<sup>(23)</sup>另外，老子認為道性可以解決心靈與社會結構所有的問題；彷彿道德思想意圖的謬誤，是化約主義的一元論。<sup>(24)</sup>

不過，老子將聖人的人治侷限於素樸無為空間的開拓，肯定人性自然的自化，聖人之治跡近於無為，自可免除專制獨裁之嫌。

但是，從老子文本來觀，聖人又好似不僅止於素樸空間的開拓，還兼及風行草偃，作君作師春風化雨的心靈改革之途。

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民

無知無欲，使夫智者不敢為。(三章)

是以聖人為腹不為目，故去彼取此。(十二章)

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(三十七章)

聖人在天下，歛歛為天下渾其心。[百姓皆注其耳目]，聖人皆孩之。(四十九章)

是以聖人欲不欲，不盡難得之貨；學不學，復眾人之所過；以輔萬物之自然而不敢為。(六十四章)

古之善為道者，非以明民，將以愚之。(六十五章)

從上述引文分析，老子的聖人之治，非僅止於純淨空間的提供，還涉及人性心靈自化的推進。

一般的政治道德主義者，雖也涉及人性心靈的改造，但道德理性—仁心，常在歷史發展中誤置移位。當仁心通向外王事業的客觀化過程間，將傳統、種族、國家、文明或階級等集合名詞，視為某種真正的、客觀的、高層次的實體，而將有血有肉、有愛有淚的個人，只視為實體中微不足道的沙塵，是一種範疇誤置的謬誤，並產生歷史的必然性觀念，一步一步導致個人自主位的喪失，與人類道德理念的崩潰。<sup>(25)</sup>個人隱沒在抽象的集體名詞狂熱之中，任由專制獨裁者播弄愚痴人民，造成生靈浩劫。

老子的聖人道德之治，因為抽離摧毀了人間的典章建構，屬解構主義的立論；因此，他可免因為崇高的典章建構而淹沒個體的專制獨裁之弊，這是其政治論述精擅之處。但老子的聖人之治，並非全然無為，無為在解構典章建制，無為中之有為是要澄清每個個體的心靈，從有欲有名到無欲無名。老子如何解決此中的困難，因為他跳過政治建構，只能逼顯出小國寡民的主張。

不過，亦有哲人認為典章制度並非全然為惡，或者會為專制獨裁者所利用，但典章制度反而是道德仁心善良的流露，服從典章制度即是服從自我的良心，典章制度不是壓迫，反而是自由的化身。

盧騷(Jean Jacque Rousseau)，認為人性是善良的，活在快樂的自然狀態中；但因為財產權興起，自然狀態破壞走向不平等。進入文明社會後，他仍深信人性本善，個別意志(particular will)與普遍意志(general will)可以結合。結合的典章制度，使每一個全體性聯合的個人，只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣自由，<sup>(26)</sup>絲毫沒有奴役異化的現象。典章制度，解決了心知情識的扭曲癥結。

康德認為選擇的自由是現象界的機制，超脫現象界的自然因果支配，不受欲望或傾向決定，則是消極的自由。而自律，自己

決定自己，自為動因，則是積極的自由。<sup>(27)</sup>積極自由，人自作決定締造法權，法權則代表著每個人良心的意志自由。服從法權就是服從自我的良知。

老子的聖人之治及人性的道性，並沒有外顯發展為普遍意志的法權，來解決政治建構的問題。老子的摧毀典章制度，自可掃專制獨裁之弊，回歸人性的美好純真；但老子的聖人正人性之治，缺乏了典章制度，亦沒有著力之處，他的烏托邦甚難臻至。

或許，我們可以大膽的假設，聖人的正人性之治，恰如英哲柏林的消極自由、積極自由之分中積極自由。聖人乃是完全理性的人或已實現自我作主的人，可以對所有其他人的控制，而形成專制極權的烏托邦具有革命功能的社會理想，亦即一定有社會團體嘗試將此理想付諸實現，因而局部或全盤地改變當時的社會秩序。<sup>(28)</sup>因此，以理教人的專制獨裁於焉產生。

所以，老子的摧毀所有的典章制度，杜絕人性扭曲異化的根源，自可免積極自由烏托邦的專制之害。但聖人的正人性之治，作後設處理的話，又必需建構一套典章制度不可，否則難竟其功，卻也又吊詭的衍生烏託邦極權之嫌。老子自己並沒有意識到其中矛盾的地方，更沒有警覺到以自由主義的立憲制度來解決其中困頓癥結。雖然後來韓非承繼其法治之業，可惜又回到專制的老路，不脫人治的軌轍。但，人性幽暗與政治建構的關聯，卻是除了儒家內聖外王之外的重要政治資產，他可以接筭西方的自由主義立憲之治。

## 九、結論

人性、聖人、制度，三者的糾葛，本是千古思想發展的困局。性善論者，要接受性惡論述的挑戰，反之亦然。老子的道性及所衍生的性善論，理應循內聖外王的軌轍發展。但老子又提出心知情識的性惡論述，使得其政治論述有歧出為法治之議，開啟制度結構的建置。

但，老子卻又因名、欲的認知而貶斥了制度典章的異化。由人性的幽暗發展出民主政治的主流典範，在此遭致擱置，誠中國千古以來的損失。制度的淪落天涯，老子為了解決政治道德的癥結，只好又繞回聖君賢相的老路了。雖然，老子用聖人的道性、政治的無為與不言之教來保證政治之清純自然。不過，人性與政治的幽危分際，卻不能保證聖人之治的僵固腐化傾向；摒除了制度，又惹引出人治的專制危機。

扭曲異化的制度，當然可以擱置。如果，制度是仁心的流露

實踐，每個個體良知的法權；那麼，制度就可以凝固分立的個體了。儒家、康德、黑格爾、盧騷大抵採取此說。如此，個人的人性完成，可以透過家庭、社會、民族、國家而證立。老子於此立於反對立場，所以會被判為政治社群，政治共同體道德生命的消失，是其缺憾之地。但是，制度與人性之間，也會因人性的陷溺猖狂，導致制度的狂熱歇斯底里，釀成浩劫。老子的擱置制度之議，在此又豁顯出其精采的真諦。可見，制度對於解決人性問題，仍有斟酌審慎的空間。

制度的功過得失，自有討論的餘地。權衡輕重，制度可以對治人性與聖人，制度亦能展現發皇人性與聖人的思惟。在制度為核心的政治主流典範年代，人性的幽暗是其主要的人性假設。曠觀中國儒道思想，道家的性惡論述，恰可為制度論的人性根據；由道家的心知情識通向制度的線索，仍然是道家政治思想潛能發展的資糧。

## 註：

- (1) 許國賢，《倫理政治論——一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司，民國八十六年，頁九～二二。
- (2) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1969, P.154.
- (3) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 王建凱譯，《無政府、國家與烏托邦》，台北：時報出版社，民國八十五年，頁三一。
- (4) 葛克昌，《國家學與國家法》，台北：月旦出版社，民國八十五年，頁二八。
- (5) 江金太，《歷史與政治》，台北：桂冠圖書公司，民國七十年，頁八九。
- (6) Jean Jacques Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》，台北：唐山出版社，民國七十六年，頁三〇。
- (7) Anthony Giddens, 鄭武國譯，《第三條路(The Third Way)》，台北：聯經出版社，民國八十八年，頁四。
- (8) John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Havard University Press, 1971, P.103.
- (9) C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977, P.34.
- (10) 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，民國七十二年，頁四九。
- (11) Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, P.227.
- (12) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press, 1969, pp.132-133.
- (13) 參閱 David Held, *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press 1987.
- (14) 喬·薩托利著，馮克利等譯，《民主新論》，北京：東方出版社，一九九三年，頁二九四。
- (15) Carole Pateman 著，呂文通、邱坤玄合譯，《參與和民主理論》，台北：幼獅出版社，民國六十七年，頁一六。
- (16) Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984, P.21.
- (17) C. B. Macpherson, *Democratic Theory: The Real World of Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1966, P.60.

- (18) 哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)著，黃怡譯，〈漢娜、鄂蘭(H. Arendt)論權力概念〉，收於 Derwent May 著，黃怡譯，《漢娜、鄂蘭》，台北：聯經出版社，民國七十九年，頁一二三。
- (19) 鄔昆如，〈《道德經》「歸」概念研究〉，《文化哲學講錄(六)》，頁五一。
- (20) 唐君毅，《生命存在與心靈境界(下冊)》，台北：台灣學生書局，民國六十六年，頁三～四。
- (21) 石元康，《洛爾斯》，台北：東大圖書公司，民國七十八年，頁一九八。
- (22) Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. 台北：唐山出版社，民國七十四年，頁五五～六〇。
- (23) 參閱余英時，《歷史與思想》，台北：聯經出版社，民國六十五年。
- (24) 參閱林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，民國七十五年。
- (25) Isaiah Berlin 著，陳曉林譯，《自由四論》，台北：聯經出版社，民國八十一年，頁五。
- (26) Jean Jacque Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》，台北：唐山出版社，民國七十六年，頁二四。
- (27) 孫振青，《康德的批判哲學》，台北：黎明文化公司，民國七十三年，頁二四〇～二四一。
- (28) 黃瑞琪，《曼海姆》，台北：風雲論壇出版社，民國七十九年，頁一四二。

## 第五章 老子的思想在公民科教學上的應用

上述老子的人性、道及政治的思想，揆其中心意旨在解構心知情識的扭曲異化建置，使心靈能夠復歸，回至無欲、無名、無言、無為的自然境界，與宇宙的生生不已大化之流合而為一。

### 一、有、無、玄

心知情識的扭曲異化建置，充斥在欲、名、言、為的造作網羅之中，且稱之為意識型態。

每個個體的心知，無法豁顯為自然的無為不言狀態，來朗照萬有萬物，與萬有萬物在道中結合為一。卻透過喪失自我的意識型態，僵化扭曲的觀看外在的事物，以心知的成見來接觸他者；他者同樣以意識型態來與外在對話，終至造成彼此的磨擦衝突。

依老子的義理脈絡，萬有萬物應回歸至道的自然本真生命，清明純淨，彼此方能朗現交映，在道中結合為一。回歸的過程，即是在擺卸解除偽裝的意識型態，從相對的差別名相現象，走入絕對為一的真如世界。此一回歸是需要修煉的工夫。

首先，要能冥觀有、無、玄之中的玄妙真諦，這是教學上應用的第一步，讓學子擺脫名相進入真如的世界。

無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此二者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。(一章)

反者道之動，弱者道之用。天下萬物出於有，有生於無。(四十章)

有之以為利，無之以為用。(十一章)

莊子天下篇描寫老子是「建之以常、無、有」，可與筆者的有、無、玄相互呼應。無指的是宇宙的本源與開端，是返本歸原的思路，令學子思索宇宙的本源與開端為何，進入了存有及宇宙論的思惟。

無是稱呼向上對本源的探索，而有乃是向前在事物上的開端。<sup>(1)</sup>用《大乘起信論》一心開二門來借譬，無相當於真如門，有相當於生滅門。有是生化的動力，宇宙開創的力量。如此要讓學子了知有無並非歧異，只是形式上的不同，同樣是一心。

真如的無非寂然不動，易經言：神也者，妙萬物而為言者也。感而遂通，即可妙生萬物，所以無並非虛空全然無物。無是萬物之本源，是萬物的存有，它透過有賦予萬物形體的動力；而微便是萬物形成和發展的軌跡了。

無透過有的形式，孕育了芸芸的萬有萬物，但是有是出自於無的本源；所以，只是體與用的形式歧異，都同出於一個道體。在道體中，有與無是沒有區別的。不過，道落入現象後產生作用便有了有，有了有便有了有名，有欲。

在有名、有欲之中，難免會僵化扭曲；因此，必需有回歸觀照的工夫，來體驗宇宙的本源無，有和無便在發展過程後又結合在一起，這稱之為玄。憨山大師在《道德經解》中說：同謂之玄，斯則天地同根，萬物一體，把有、無、玄的真諦烘顯出來。

玄之又玄、眾妙之門。無轉出有來，有創造了形形色色，萬紫千紅的世界；每一微塵細河，都具備萬化之源無的本質。令學子體驗萬化的本源為何？每一萬有萬物都涵蘊著萬化的本源，啟發學子自然、平等的觀念胸襟。

## 二、死生之智慧

體悟了有、無、玄之間的奧妙，可知有、無、玄不過形式的轉換，其道體之生化妙用是一樣的，便能參透老子的死生之智慧了。

芸芸眾生的生命淵源來自於道，道創生了萬有萬物。

道生一，一生二，二生二，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。(四十二章)

一即是道創生萬物渾沌未化時的狀態；因此，可以說一即是道。天地萬物處於渾沌未化一的狀態時，是天清氣朗，一片祥和。

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。(三十九章)

道之為一內涵為何呢？旨在道法自然，道常無為而無不為，表達老子對終極真實的看法與體認。宇宙的生成發展，自本如此，生生不已，生與死仿若出發與休息，休息之後再出發，恰似晝夜之循環；因此，並無所謂生死滅絕的問題，原是萬物自然無為生滅循環中小小的現象。人俯仰生息於自然之間，不要違抗拂逆自然的規則，要如落葉歸根般的無聲無息，進入生生不已的自然大流之中。如此，便能克服生死無常的恐懼，回歸天道本根的自然。老子的生死智慧，可為公民科生死學的教學應用。

### 三、異化的意識型態

四方六合本處於天清氣朗渾沌未化的一之狀態，但心知與情識的發用，會令萬有萬物的生成發展遭受扭曲異化。

天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。(三十九章)

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。(三十八章)

離開了道的自然無為之渾沌，生起了有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾之相對名器制度之網羅之中。用成見來觀看大千，以名欲來堆積是非，這即是意識型態的魔障，造成了混亂動盪的世界。

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。(十八章)

對於意識型態的界定，眾說紛紜，擇其要約者為，一套思想和信仰系統，並能發揮社會宰制的功能。更細而析之，可說明如下：

- (一)一套解釋複雜社會現象的系統，使得個人或團體依循並單簡化從事社會、政治抉擇的符號系統。
- (二)一套極端的社會政治想像，主張對現狀進行激烈的改變。
- (三)為統治階級利益和地位辯護的歪曲理念。
- (四)政治社會化過程，形成一套有關社會系統的有選擇性或歪曲的理念。(2)

上述的界定，意識型態的結構已經超越溝通雙方的主體性，而立於社會實在(Social Reality)的層面。Karl Mannheim認為，現代社會是一結構分化、社會價值、社會利益、利益團體分殊的社會。思想觀念，常不作理論上的辯駁，而直接著眼於觀念下的集體潛意識動機，其目的是以摧毀社會政治效力為目的。(3)

有些學者，如阿圖塞(Louis Althusser)更將意識型態窄約化，從廣闊的社會實在面侷縮於國家機器上；國家機器等同於意識型態。國家的功能不只是強制的關係，它還是教化的機器。統治者的意識型態，利用從屬和分化，就有助於資產階級的社會宰制之依據，以依據資本主義的生產關係再生產。(4)

溝通的主體纏繞於重重的意識型態葛藤之中，哈伯瑪斯提出的背景式共識(contextual consensus)一非理性共識，即在闡明扭曲溝通的制度化。生活世界的場域為意識型態所塑造，被判斷為真的命題或陳述，只不過是意識型態的真而已罷了。(5)

居於統治地位的意識型態，它並不是野蠻粗暴的橫加於人們。它會偽裝扮飾，以一組連貫的法則之形式出現，並為人們普遍接受，用以證明其現存權力關係的正當性，<sup>(6)</sup>此為意識型態合法性、正當性之建構過程。

面對扭曲的意識型態結構，造成道性流失，情欲蠢起，社會動盪，老子痛心疾首。他對社會實在的結構採取否定的態度，滌除心知情識的魔障，讓本心恢復自然的原來面目，彼此通為一氣，天地一指、萬物一馬，在道中心光交映。但是，純僅心光交映，喪失語言、制度之所的溝通，道性的生命又如何能成長呢？

澄清心志，否定扭曲的社會實在之意識型態結構，又可為高、國中公民科教學上之應用。

#### 四、結論

有、無、玄及死生智慧，否定扭曲的意識型態結構，無非都要破除相對的名相結構，讓萬物能在平等的基礎上，相互溝通交流，返回自然的原來面貌，令世界在平和的基礎上自化物化的逍遙生長。

可是，溝通交流，需要語言及制度為工具，作為成長的資糧，老子滅絕了語言、制度，道性的生命將無所傍依。

註：

- (1) 吳怡，《老子釋義》，台北：三民書局，民國九十一年，頁五。
- (2) Harry M. Johnson, "Ideology and The Social System in David L Sills ed. International Encyclopedia of The Social Sciences, Vol. 7, pp. 76-77."
- (3) 黃瑞琪，《曼海姆》，台北：風雲論壇出版社，民國七十九年，頁九二。
- (4) 麥克唐納著，陳璋津譯，《言說的理論》，台北：遠流出版社，一九九〇年，頁四五。
- (5) 李英明，《哈伯瑪斯論》，台北：東大圖書公司，民國七十五年，頁一一八。
- (6) David McLellan 著，施忠蓮譯，《意識型態》，台北：桂冠出版社，一九九一年，頁一〇四。

## 第六章 結論

老子思想浩瀚無涯、玄妙深奧，從不同角度抉發，各顯其精采之處。

筆者認為老子思想要義在於解構及自然。外在客觀的社會實在，如宗教、道德、風俗、習慣、國家、民族、制度等皆為心知無情識的結構，既經建置必豁顯出僵化疏離扭曲異化，皆是捆綁奴役自然的束縛。更加憂慮的是，異化的結構轉換成一套信仰系統的意識型態，誑稱其代表真理，引領人們邁向理想憧憬的烏托邦，而掀起腥風血雨的集體狂熱暴力的浩劫。老子身處周文疲弊的時代，反思典章制度的幽危，進而解構有名有欲的社會結構，言語道斷，直指本心，仍令千古之下戒慎警惕。

解構後之解放，老子並不呈顯寂寥虛無的流離失所，反而是自本如此自然的出現。無名、無欲、無言、無為的靜樸六合開敞的展開，讓萬有萬物各率其性蓬勃成長。百川競流、萬紫千紅，綻放無為而無不為的繽紛花采，這是老子心目中的理想國。

但是，沒有語言、符號的社群，匱乏典章、制度的社會。人類的溝通、互動、競爭、合作，皆失去了憑依和場域。波瀾起伏的欲望，爾虞我詐的是非，明心見性的良知，都會因為社會建置的淪喪，而失去壓抑、制衡、實踐、昇華的社會結構，因而掛搭無處、徬徨無依。亦即是只有內聖而沒有外王，只有自然而沒有社會。因此，為克服外王的墮落沈淪，筆者提出自由主義立憲觀為新的外王，參與溝通凝聚共識的共和主義新內聖，作為老子無為中有為的新詮解，冀能為老子解構思想的困厄，求一新的出路。自由主義的立憲民主制度，主要源自人性的黑暗面，所謂的絕對的權力使人絕對的腐化。老子的人性論中之有為的性惡論，於儒家主流思想外，另樹一幟，恰可開發出人性幽暗通向民主政治建立的坦途，矯正韓非法治的末流之弊，接筭西方民主政治的大流。

自由主義的立憲民主政治觀，矗立制度來杜漸人性的狡滑，自有其精擅之地。不過，單靠制度與市場的機制運作，制度僵化，個體孤離，異化的社會出現老子有為的弊病。是否要依老子的思維，解構疏離的制度呢？筆者認為可以重回語言之所，以老子對

人性道性肯定作為共識溝通的基礎，萬有萬物立於靜樸的平等立場上，彼此交通對話，重新找回生命的源頭來澆灌矯治制度的偏失。由語言讓制度重新甦醒，從蹣跚的自然主體邁入溝通的自然交互主體。語言與制度不斷的辯證發展，或許乖違了老子思想的真正義旨，但不失為為老子外王空疏的流弊，重新覓尋自然、語言、制度配合的途徑。

當面對自然、語言、制度的牽絆糾葛時，老子放棄了語言與制度的溝通與制衡的功能，並否定了經由語言、制度迂迴曲折的路途，可以抵致自然的終驛。老子要解構摧毀所有的語言與制度，讓自然無拘無束的浮現；但掉陷了語言與制度的外王結構，自然的心靈又要安身立命寄寓於何處呢？

在自然、語言、制度的多重迷茫之中，老子重回人治的老路，提出聖人的虛靜無為的來解決矛盾的枷鎖。

莊子刻意篇云：夫恬淡寂寞，虛無無為，此天地之平而道德之質也。虛靜恬淡、寂寞無為，充滿著蓄勢待發的自生自化力量；但心知情識始制有名的器物網羅，仍然不斷的擴張建置。兩股力量量的交鋒，出現了周文疲弊，禮樂崩壞的年代，乃令老子感慨焦慮。山窮水盡疑無路時，聖人之治且是柳暗花明又一村了。老子用聖人的無為之治來祛除自然、語言、制度的糾葛。

莊子馬蹄篇云：夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。成玄英說：聖人以仁義之跡，毀無為之道，呼應著老子之大道廢有仁義之說法。

老子的聖人是無為的聖人，不是仁義之跡的聖人；老子的聖人不是仁義禮智綱維的聖人，是無名、無欲、無言、無為的聖人。有了聖人，最終還是要發展政治的結構與施為，此構成了老子無為自然思惟的缺陷。當然，眾星拱月，正南面而坐，太上，下知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之，成為老子政治建置的最高標準。

無為是聖人的原則，但輔萬物之自然而不敢為，復眾人之所過，又成為聖人責無旁貸的義務。聖人便在無為中升起有為，滌除了無為中的有為的措施；讓老子的政治思惟深陷泥淖，聖人亦失掉了無為的本來面目。

人性、語言、制度、聖人，四者之間的矛盾糾葛，老子由於對自然人性的肯定，否定了語言與制度的能所，最後逼顯出聖人域的無為。並用聖人作為支柱，於無為中長出有為以保障政治場域的素朴，但已破壞污損了聖人本來的面目。因此，老子人性論中的性善、性惡論述，並由此所能開展出來的語言與制度，都因為

懷於心知情識的存在為老子所否定了；這是中國政治思想的歧出與失落。否則，將與儒家的性善、語言、制度相互涵攝的內聖外王之途，各放異彩。

## 參考書目

### 一、中文資料

1. Anthony Giddens, 鄭武國譯,《第三條路(The Third Way)》,台北:聯經出版社,民國八十八年。
2. Carole Pateman 著,呂文通、邱坤玄合譯,《參與和民主理論》,台北:幼獅出版社,民國六十七年。
3. David McLellan 著,施忠蓮譯,《意識型態》,台北:桂冠出版社,一九九一年。
4. Isaiah Berlin 著,陳曉林譯,《自由四論》,台北:聯經出版社,民國八十一年。
5. Jean Jacque Rousseau 著,何兆武譯,《社會契約論》,台北:唐山出版社,民國七十六年。
6. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, 王建凱譯,《無政府、國家與烏托邦》,台北:時報出版社,民國八十五年。
7. 石元康,《洛爾斯》,台北:東大圖書公司,民國七十八年。
8. 江金太,《歷史與政治》,台北:桂冠圖書公司,民國七十年。
9. 牟宗三,《中國哲學十九講》,台北:台灣學生書局。
10. 牟宗三,《名家與荀子》,台北:台灣學生書局,一九七九年。
11. 牟宗三,《政道與治道》,台北:台灣學生書局,民國七十二年。
12. 牟宗三,《現象與物自身》,台北:台灣學生書局,民國六十四年。
13. 吳怡,《老子釋義》,台北:三民書局,民國九十一年。
14. 李英明,《哈伯瑪斯論》,台北:東大圖書公司,民國七十五年。
15. 哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)著,黃怡譯,〈漢娜、鄂蘭(H. Arendt)論權力概念〉,收於 Derwent May 著,黃怡譯,《漢娜、鄂蘭》,台北:聯經出版社,民國七十九年。
16. 胡適之,《中國古代哲學史》。
17. 唐君毅,《中華人文與當今世界補編(下冊)》,台北:台灣學生書局,一九七五年。

18. 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下冊）》，台北：台灣學生書局，民國六十六年。
19. 唐君毅，《哲學概論（下）》，台北：台灣學生書局，民國七十四年。
20. 唐君毅，《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，民國六十二年。
21. 孫振青，《康德的批判哲學》，台北：黎明文化公司，民國七十三年。
22. 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，民國七十九年。
23. 余英時，《歷史與思想》，台北：聯經出版社，民國六十五年。
24. 林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，民國七十五年。
25. 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，民國七十五年。
26. 許國賢，《倫理政治論—一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司，民國八十六年。
27. 麥克唐納著，陳璋津譯，《言說的理論》，台北：遠流出版社，一九九〇年。
28. 喬·薩托利著，馮克利等譯，《民主新論》，北京：東方出版社，一九九三年。
29. 黃瑞琪，《曼海姆》，台北：風雲論壇出版社，民國七十九年。
30. 葛克昌，《國家學與國家法》，台北：月旦出版社，民國八十五年。
31. 鄔昆如，〈《道德經》「歸」概念研究〉，《文化哲學講錄（六）》。
32. 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，民國七十九年。

---

## 二、西文資料

- Berlin, Isaiah  
1969 *Four Essays on Liberty*, New York: Oxford University Press.
- Barber, Benjamin  
1984 *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Held, David  
1987 *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press.
- Johnson, Harry M.  
*Ideology and The Social System in David L Sills ed. International Encyclopedia of The Social Sciences*.
- Macpherson, C. B.  
1966 *Democratic Theory: The Real World of Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B.  
1977 *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- McCarthy, Thomas  
1985 *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 台北：唐山出版社。
- Rawls, John  
1971 *A Theory of Justice*, Cambridge: Havard University Press.
- Wood, Ellen Meiksins  
1995 *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.