

## 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)

對於心知與情識的猖狂，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，所有萬物散殊境界，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, Harvard 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。