

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。⁽⁷⁾仁心是本體界存有論的基礎，它亦有通覺潤、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。⁽⁸⁾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。⁽⁹⁾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、構造型。⁽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。