

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。⁽³⁾

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。⁽⁴⁾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)