

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。⁽⁵⁾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。⁽⁶⁾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。⁽⁸⁾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。⁽⁹⁾

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。⁽¹⁰⁾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。⁽¹¹⁾

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；⁽¹²⁾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。