

# 政治的面相：真理、常情、 意見、信仰及意識形態

——《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（三）

■ 王 俊

北美宗教研究者

**摘要：**《道德經》第三章是老子的政治言談之一，與傳統解釋者把老子的政治理念簡單理解為「無為而治」不同，通過區分真理、常情、意見、信仰及意識形態等政治面相及對《道德經》第三章作細緻分析，本文作者認為，老子所謂「無為而治」的政治理念其實建立在強力有為的基礎上的，他的無為背後是強力教化，他的動詞的使動用法表明了這一點。與此同時，文章也著重釐清政治的各種面相，區分它們並清理它們之間的邏輯關係，並得出如下結論：政治領域不是真理領域，乃是意見領域，政治的目的在於「維護合理秩序，以實現人們合乎常情的生活」，自由民主是匯集意見形成共識的前提和手段，真理或宗教只可以以道德的方式才可以進入政治領域。唯其如此，才可以避免形形色色的政治烏托邦衝動。老子因為對政治缺乏正確的認識，他的政治方式也是以意見代真理，故而無法迴避權力以道德名義被使用的意識形態陷阱，也就不可避免的落入了所謂「無為而治」的政治烏托邦。

**關鍵詞：**政治的諸面相；政治之為意見領域；真理的濫用與烏托邦情結

## 《道德經》第三章原文

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。

## 一、政治與真理

亞里士多德說，「人是天生的政治動物」。他還說，「離群索居者，非神即獸」。如果把這兩句話用到老子身上，可謂非常恰當。我們看到，老子雖然注重道，強調道的高妙和脫俗，他也模仿道，追求隱匿。但不管他思想和行動上如何與眾不同，老子卻無法做到真正地脫俗，也不可能完全地隱匿。為什麼這樣說呢？原因就在於「人是天生的政治動物」，不可能完全離群索居，「離群索居者，非神即獸」。

老子是人，不是神，也不是獸。他知道自己不能成為神，因為他有沉重的肉身，所以，在體悟到天地之始和萬物之母後，他馬上又退回了經驗，回到肉身性存在。他也不願意自己成為獸，因為獸無知無識，按照本能生活，也沒辦法體悟到道，所以，雖然他力主回歸自然，卻不是想讓自己變成野獸。因為既不是神，又不想自己變成野獸，所以，就無法脫離政治。因此，在《道德經》這部奇書中，

老子會一而再、再而三地討論政治，這也是毫不奇怪的。不要說當時的社會背景讓他無法不談政治，就是和平時勢，像老子這樣的思想家，也還是不能迴避談論政治的，原因就在於「人是天生的政治動物」，思想家更是，因為思想就是超出自己抵到他人、社會、國家和信仰的，而這些都是政治性的，無法擺脫政治的糾纏。在這個意義上，我們可以說，所有的思想家都是政治思想家，所有的哲學家都是政治哲學家。

因為政治無法擺脫，人的生活中充滿了政治。因此，任何態度就都會是政治性的，無論是積極的介入，還是消極的退避，都是特定的政治態度，而不是非政治的。在人類社會中，要麼是這樣一種政治，要麼是那樣一種政治，非政治的態度是沒有的。在這個意義上，即使《道德經》沒談什麼政治，說《道德經》是一部政治思想著作，都沒有什麼問題，何況它還在大談特談政治呢！

《道德經》第三章就是老子的政治言談之一。雖然他談的是聖人之治，但從其反面也凸顯出了非聖人之治。老子首先看到的是非治的狀況，即他所謂的「爭」、「盜」和「亂」。在他看來，導致這種狀況是因為治理者的方法不當，因為他們「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」，這些是導致「爭」、「盜」和「亂」的根本原因。在老子眼中，這種治理顯然不是聖人的治理，以這種方法治理的人，當然也不可能是聖人。或者反過來講，聖人「不尚賢」、「不貴難得之物」、「不見可欲」，而那些「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的人則不是聖人，他們是常人或俗人，雖然他們可能是君主。可是，這也反過來說明，常人或俗人都是「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的。如果真是這樣的話，這是不是說明這些都是「人之常情」呢？一種好的政治治理，不是應該依照人之常情而治嗎？如果不依照「人之常情」的政治，是更好的政治，還是更壞的政治呢？

當然，這裡關涉到如何看到「人之常情」的問題。因為人大多數是常人、俗人，所以，「人之常情」會既有其合理的地方，也有其不合理的地方。其合理的地方在於，這些「常情」往往來自人的本性，這種本性本身就是一種自然（nature），如果不順

著這個本性，它就可能變得不自然了；其不合理性在於，常人和俗人不知道本性的尺度，他們往往或錯用或濫用他們的自然本性，導致對他人、社會、國家、人類等的危害，會出現「爭」、「盜」和「亂」的情況。如果走到了這一步，那就不再是「人之常情」，而是宋儒所說的「人欲」了。如果說「人之常情」還在「天理」之內的話，「爭」、「盜」、「亂」就可算「人欲」的範疇了。

宋儒主張「存天理、滅人欲」，說明他們的理論還是希望容納「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的。我們知道，這也是儒家一貫持有的主張。但現在的問題是，常人和俗人不知道尺度所在，他們會濫用或誤用他們的本性，最終會導致「爭」、「盜」和「亂」，這該怎麼辦？辦法當然是制定合理的規則。但現在的問題是，何種規則才是合理的規則呢？合理規則的標準何在呢？顯然，各種政治思想或政治哲學的分歧，都出在這裡。不難看到，在標準問題上，中國人的看法是：聖人是萬物的尺度。無論是道家還是儒家，他們都主張聖人之治，也就說，聖人是標準的制定者。雖然在何為聖人這個問題上，他們的看法並不一致。

那麼，何為聖人呢？道家和儒家都認為是懂得道的人，其分歧主要在於何謂道。老子認為道是天地自然之道，孔子則認為道是仁義禮智之道。因此，在老子那裡，聖人是得天地自然之道的人；在孔子那裡，聖人則是懂仁義禮智之道的人。他們都主張聖人之治，但因他們理解的聖人不同，所以，他們各自的聖人之治也就非常地不同，甚至截然對立了。但是，真正的問題可能不在於他們的一致和分歧，而更在於他們都沒有看到的問題，即聖人能否掌握真理的問題。

在老子和孔子那兒，聖人似乎就是掌握了真理的人，讓這些掌握了真理的人去治理，就會到達治。可是，他們並沒有反思，聖人是否真的能掌握真理？或者說，他們沒有思考掌握真理的條件。那麼，掌握真理的條件是什麼呢？這當然與真理的性質有關，即對什麼是真理的認定有關。我們在第一章的解讀時提到，真理有絕對真理、邏輯真理和經驗真理之分：絕對真理是絕對者所具有的真理，邏輯真理是由普遍的邏輯原則所確定的真理，經



驗真理則是由人的主觀經驗所確定的真理。我們說，從真理的本義上講，它應該是絕對真理，這種真理既包括邏輯、也包括經驗，是邏輯與經驗的完全統一，這樣的真理只有絕對的存在者才可能擁有。邏輯真理是絕對真理的形式方面，是衡量真理的形式標準；經驗真理是對絕對真理的經驗性認知，是絕對真理的內容方面。從絕對真理只有絕對者才可能擁有上說，任何有限的存在者都不可能擁有絕對真理。在這個意義上，所有作為有限存在者的人是不能擁有絕對真理的，任何人宣稱擁有絕對真理，在邏輯上都是不能成立的，都是一種僭越。就此而言，中國人所謂的聖人也不能擁有絕對真理，即使他們比常人要卓越很多。當然，古希臘的哲學家們也不能擁有絕對真理，因為他們也都是有限的人。認識到了這一點之後，我們就能很好地解讀中國自古以來的聖人之誤了。

中國人一直把聖人當作掌握了絕對真理的人，可是實際情況是，任何人都不能具備掌握真理的形式要件，即有限的人不能掌握絕對的真理。因此，無論是老子主張的聖人之治，還是孔子主張的聖人之治，其實質都是一種政治的烏托邦，因為根本不存在掌握絕對真理的聖人。不難看到，幾千年以來，中國的政治之誤，就在於過於抬高了聖人，把他們當成了絕對真理的化身，從而落入了人治的深淵。事實上，掌握絕對真理的聖人是沒有的，故而，所謂的聖人之治，其實是一種人治的烏托邦情結。從古到今，中國社會深陷烏托邦追求而不能自拔，其根源就在於我們的經驗性思維：只從經驗的想像出發，而沒有從邏輯上反思真理的形式要件，落入了謬誤而不自知。

## 二、政治與常情

政治世界是人活動的世界。由於人不掌握絕對真理，故而，政治世界不是真理的世界。因此，一切宣稱掌握絕對真理的人，都應該退出或被逐出政治世界。否則，政治就會變成各種假真理的試驗場。結果帶來的不是政治的更加清明，而是更加的殘酷和恐怖。因為任何的非真理的徹底性理論都是烏托邦性的，把它們應用到現實的政治領域，結果只能是極端非人化、極端殘酷和恐怖。毋

庸置疑，歷史上的各種烏托邦實驗已經切切實實地證明了這一點。

政治就是維持人作為常情之人的存在，既要避免否定常情的行為，又要避免放縱常情的行為。也就說，政治就是維持合理的秩序，以實現人們合乎常情的生活。當然，在我們這麼說時，首先就是涉及到一個何謂常情的問題？什麼是人之常情呢？或者說，有人之常情這麼一個東西嗎？如果我們反思地看，可能覺得沒有一個關於人之常情的統一看法，因為所謂的人之常情，往往並不常：不同的地域的人不同，不同時代的人不同、不同文化的人不同，等等。因為情是個經驗性的東西，是變動不居的，所謂的常情只能是共同經驗的積累或經驗中的共識。這種經驗性共識的範圍雖然有寬有窄，但其普遍性一定是有限的。在這個意義上，人情總是具有地域性。如果政治是關於「人之常情」的秩序建構，那麼，它也一定是地域性的，很難是或者說不可能是普遍性的。

當然，隨著人類社會交往的不斷擴展，經驗活動的範圍越來越寬，人們要求的經驗共識也會越來越寬，甚至是全球性的，這使得人情越來越淡化，普遍性趨勢越來越強，這就出現了全球政治或普世價值的問題。如果政治是關於常情的社會秩序建構，那麼，還有沒有全球政治或普世價值呢？或者說，一種全球性的普遍常情是否可能？如果可能，這種常情是一種什麼樣的常情呢？在回答這些問題之前，我們先來看看老子對待常情的態度。

我們看到，老子的政治理論是一種反對常情的理論，主張「不尚賢」、「不貴難得之貨」和「不見可欲」。當然，也可以說，老子認為這些都不是常情，常情是無欲無求，這些欲望都是不當的治理方式製造出來的，所以導致了「爭」、「盜」和「亂」。但是，這麼說又是有問題的，為什麼呢？我們且來看看老子的下一段話，他說，「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。」如果說人之常情是無欲無求，那麼，老子何必還說聖人之治是「虛其心」、「弱其志」、「使民無欲無求」呢？我們看到，老子這裡的「虛」、「弱」、

「使」都是主體性極強的動詞，都是使動用法。這是不是反過來說明，「心」、「志」、「知」、「欲」恰恰是人之本性，「人之常情」呢？如果順其自然，它們就會表露出來？正因它們總是情不自禁，所以需要「虛」它、「弱」它呢？如果是這樣的話，那就不能說無欲無求是「人之常情」，恰恰相反，它只能是一種教化狀態。並且，這種教化後面可能還隱含著暴力，因為要逆人的自然本性，沒有暴力作後盾，往往是很難的。如若是然，那麼，我們可以說，老子所說的無欲無求不是人之常情，乃是一種道德教化，並且是一種極強的教化。

反過來講，我們是不是就可以說，「尚賢」、「貴難得之貨」和「見所欲」就是人之常情呢？我想大致是可以的，雖然這些欲望也是被製造出來的。說這些欲望是被製造出來的，大概沒有錯，因為所有的欲望都是被製造出來的：欲望是符號化了的本能。因著人是一種符號性的動物，人就不可能完全靠本能生活，人的本能也不可能像動物一樣，完全保持為動物性，而是隨著符號而被欲望化。但本能因著符號而被欲望化並不能就說它不合理、不是人之常情，只要它們被限制在合理的範圍之內，合乎自然理性的範圍，就算是合理的。當然，如果它們超出了自然理性的範圍，趨向於無限（因為符號是普遍的、無限的），那就變得不合理而需要節制了。在這個意義上，政治乃是節制不合理欲望、建立合理秩序的一種人類活動形式。

但是，要節制人的不合理欲望、建立共同的合理秩序，是件非常艱難的事情。因為人的欲望總是非常地偏執，它往往不是服從理性的秩序，而是想把理性變成滿足自己的工具。因此，在現實的政治生活中，所謂的理性，總是帶著欲望的理性，甚至是，當欲望抵達自己的目標時，還會完完全全地拋棄理性，變得赤裸而任性。在這種意義上，政治領域又是最需要真理的領域，因為沒有真理，這個領域就會永遠紛爭、永不安寧。但是，如前所述，由於它是人的活動領域，而所有人都不能擁有真理，所以，它又是個最不能接受真理的領域。這樣一來，政治領域變成了一個真正矛盾的領域，它是最需要真理又最不可能有真理的領域。因為最需要真理，所有總是激起很多人的真理性衝動，製造各

種各樣的政治真理，產生各種烏托邦理論；因為最不能有真理，所以它總缺乏絕對標準，容易被各種意見、思想、思潮所撼動，易變而不穩定，且充滿著爭權奪利。在這個意義上，政治領域往往成了各種思想觀念和不同利益的博弈場，也是名利場。

### 三、政治與意見

由於政治領域是一種常情的領域，那麼，個人的意見就很重要。何謂常情、如何達到常情，這些都變為各個不同人的意見，而真正的常情，就是這些意見間的共識。但是，不同的意見如何能達成共識呢？這就需要意見交流或商談的規則。

因為意見都不具有絕對有效性，所以，意見間的關係就應該是商談性的。在這個意義上，意見表達應該是自由的，不受限制的，這就是所謂的言論自由。言論自由的根基就在於任何個體的言論都是意見，只要不傷害別人，就應該得到自由地表達。當然，說到自由就意味著規則，沒有規則就沒有自由，所謂的自由只能是任性。現在的問題是，規則應該怎麼制定，制定規則的前提是什麼？顯然，這裡存在著解釋學循環的問題，即規則的前提是自由，自由的前提是規則，或者說，自由與規則是互為前提的。因為規則只能是自由人的規則，或者說，制定規則是為了保護自由，如果規則不以自由為前提，不是為了保護自由，那它就不算是規則，而是奴役；同樣，如果自由沒有規則所對應，那就是抽象的，很容易變成任性，因此，制定規則是為了體現自由和保護自由。在這個意義上說，自由與規則是互為前提的，是一種解釋學的循環關係。

規則是對自由的範導，也是自由的體現。但如何能做到這一點呢？這就是人們常說的基於同意的原則。因為個體都是自由的，都有表達意見的權利，但任何意見又都沒有絕對有效性，故而，意見需要集中，以便達成共識。但如何集中意見而又不傷害自由呢？那就只有借助基於同意基礎上的規則。如果是基於同意，那麼，大多數人都認同的意見，就會成為主導意見，或者說共識，而一旦達成共識，大家都應當尊重，因為這種共識是基於自由、基於同意原則的、是尊重了個體意志的。當

然，要想在人數眾多的情況下，達成完全的一致，幾乎是不太可能的。因此，總會存在少數派或反對派，因為每個人都有表達自己意見的權利，所以，少數派或反對派也應該受到尊重。但是，既然少數派或反對派不同意大多數人的共識，那麼，怎麼尊重他們？要尊重他們，首先不能強迫他們接受大多數人的看法，而是保護他們反對大多數人看法和表達自己看法的權利，只要他們是和平的表達。其次，大多數人達成共識而形成的規則，他們可以接受，也可以退出，有自由進出的許可，只要他願意遵守規則，他可以過共同的生活，也可以過自己選擇的生活。如果能夠這樣，規則就既是自由的範導，也是自由的體現了。

當然，由於意見不是絕對有效的，故而，意見間的共識也不是絕對有效的，而是可以變動的。在一定的時間內，這些人的意見是多數，在另一時間內，他們的意見可能會變成少數。隨著意見共識的變化，也可能導致具體規則的變化。但是，作為制定規則的規則，即基於自由的原則、基於個體同意的原則，則不能變化，這就是民主政治的原則。我們看到，民主政治的哲學前提就在於沒有人擁有絕對真理，政治是意見表達的領域，每個人都有表達自己意見的權利與自由，政治活動就是謀求政治共識。在這個意義上，民主政治是基於意見的政治，是尊重意見的政治，也是整合意見的政治，它尊重人的表達自由、思想自由、信仰自由、結社自由、出版自由、集會自由，因為這些都是個體表達意見的不同方式。在這個意義上，民主政治本質上是自由政治，或者說，民主與自由是一體的，不可分的，沒有自由，就沒有民主，沒有民主，自由也得不到保障。

與之相反，非民主的政治不尊重意見，它要麼是轄制真理以壓制意見，要麼是用權力以強迫。在這個意義上，非民主政體都是與意見向左的，雖然程度各有不同。我們看到，在民主政體之外，還有君主政體、貴族政體、僭主政體、極權政體等，這些政體都是或多或少地與意見不容的，它們要麼藐視意見，要麼壓制意見，對意見的尊重和吸收，要視其開明程度而異。比較開明一點的君主政體和貴族政體，都能或多或少地尊重和吸納意見，

比較專制的僭主政體和極權政體，基本上不太尊重和吸納意見，而是害怕意見，視意見為敵意，大多加以壓制、控制或禁止。

正因各種政體對意見的態度不同，也導致了不同政體下，政治與常情的關係不同。一般來說，民主政體之下，政治與常情比較一致，因為它吸納的是大多數人的意見，又用規則防止了常情遭破壞。與之相比，其他政體距離常情就要稍遠些，君主政體和貴族政體因其能或多或少地尊重意見，故而對常情的保持也還稍好。僭主政體和極權政體則因其對意見的排斥，普通人的意見得不到尊重，橫行社會的只是統治者的欲望和意志，故而常常違背常情。

不難看出，意見與常情具有密切的關係，政治作為意見的世界和常情的世界，也與意見和常情有密切的關係，好的政治就是尊重意見和常情同時又賦予意見和常情以規則範導的政治，壞的政治就是敵視意見和常情且缺少規則的政治。

### 三、政治與普世價值

如前文所言，政治與常情相關，而常情又是經驗性的，要想達到全人類的共識，實在是難之又難，甚至是幾乎不可能。但是，隨著人類交往的增進，交往的全球化又成了一種事實，這種人類交往的全球化需要普遍的共識，既普世價值。可是，如果政治總是常情式的，那麼，這種普遍的共識或普世價值如何可能呢？

如果普世價值是由經驗建構的，那麼，它幾乎是不太可能的。為何這麼說呢？原因在於，經驗都是地域性的，常情受到經驗和地域的限制，很難超出經驗達到普遍性，一個完全普遍性的價值必定不是經驗的、常情式的。但現在的問題是，全球化的交往需要普遍的共識或普世價值，但政治的經驗性、常情式存在，又使得普遍共識或普世價值幾乎不太可能。那麼，這種矛盾如何解決呢？

我們看到，我們生活的這個世界非常的多樣與豐富，有不同的宗教、不同的文化、不同的民族、不同的信仰，它們形成了不同的價值和生活方式。如果說常情，它們構成了不同的常情，現在要把他們統一在一樣的價值規則下，是否可能又如

何可能呢？要思想這些問題，我們首先可能要思想規則的普遍性問題。

我們說現實的政治規則是基於人的意見共識，之所以要如此，乃在於任何有限的人都不可能掌握絕對的真理。但這是不是反過來可以否定絕對真理的存在呢？我們說是不可以的。因為人不能掌握絕對真理同是否有絕對真理存在是兩個不同的問題，前者是知識或認識問題，後者是信仰問題。一個人不能掌握絕對真理並不等於他不能相信有絕對真理。如果一個人相信有絕對真理，那麼，邏輯上就可以導出，絕對真理是絕對者擁有的真理，因此，他必定相信有個絕對者存在，絕對者的言說，就是絕對的真理。如若是然，那麼，一切非絕對者的言說之作為真理就被排除了，人們需要考察的只是何種言說是絕對者的言說、它是否屬實這麼一類的問題了。

在非絕對者的言說被排除在真理之外後，我們看到，只有啟示之為絕對者的言說是符合邏輯的。在這個意義上，只有希伯來傳統中的上帝啟示才有可能有絕對真理，而其他的言說傳統在邏輯上就被排除在真理之外了。但是，現在的問題是，希伯來的啟示之為絕對真理在邏輯上沒有問題，可誰能保證它在經驗中沒問題呢？誰能保證它不是人以上帝之名的言說呢？這就涉及到信的問題了。我們看到，被譽為上帝之言的《聖經》也是通過人的手書寫出來的，這些書寫之人到底是在寫自己的話，還是在寫上帝的話呢？不同的人可能有不同的看法。相信上帝的人，會認為這是上帝借人之手表達自己的言說，所以是啟示；不相信上帝的人，可能會認為，那是人借上帝之名的言說，只是以啟示之名，並不是真正的啟示。在這裡，根本性的問題在於是否相信有啟示，啟示是否真是絕對者的啟示。相信的人，就會承認普世價值，不相信的人，就會否定普世價值。如此一來，普世價值問題就變成了一個信仰問題，政治與普世價值的關係就變成了政治與信仰的關係。

信仰問題又涉及到真理問題，因為真理問題本質上是個信仰問題。可是，我們不是說政治世界不是真理的世界，乃是常情與意見的世界嗎？如果言說普世價值涉及到信仰和真理問題，是不是它

已經違背了政治的本性呢？這的確是個需要審慎思考的問題。

回到我們關於政治和真理的言說。我們曾指出，政治是人活動的世界，沒有人能掌握絕對真理，故而，政治不能被宣稱佔有真理的人或組織控制，而只能是匯聚意見、謀求共識。但是，我們也看到，由於意見沒有普遍有效性，政治領域中有存在著對真理的渴求，總出現各種各樣的烏托邦衝動，這就使得以意見為主體的政治領域總是受到各種真理的威脅。這反過來又說明，政治並不能擺脫真理的糾纏。因此，政治與真理的問題依然是需要認真思考的問題。我們的思考是，何種真理是真正的真理，即絕對真理，這種真理與政治的關係應該怎樣？何種真理不是絕對真理，它們與政治的關係又怎樣？

我們說到，絕對真理只能為絕對者所擁有，只能是絕對者的言說。如果我們能堅持這一點，我們就能排除非絕對者的言說為真理。由於人是有限的存在者，不是絕對的，故而，一切人的言說和理論都不能為真理，一切有限個人宣稱的真理都是假真理，不能成為政治的指導原則。這一點應該是很好理解的。但現在的問題是，如果存在一種絕對真理，那它是不是應該成為政治的指導原則呢？從邏輯上來說，它的確應該成為政治的指導原則，因為它是絕對真理，是絕對無誤的。但從現實的政治實踐來說，用這種絕對真理來指導政治也是危險的，因為運用這種絕對真理的是人，誰也不能保證他能完整的領悟真理並運用真理；因為這個或這些運用真理的人畢竟也是有限的。正因如此，即使有人相信存在絕對真理，絕對真理也不應該成為政治的直接指導原則，因為絕對真理的誤用或濫用可能會導致絕對的災難。如果是這樣的話，真正的絕對真理是不是也應該像虛假的絕對真理一樣被排除在政治之外呢？我們的回答是，應該排除在直接的政治運作之外，但在間接的意義上，政治並不完全排斥絕對真理。為什麼這麼說呢？它是基於兩個方面考慮的，一方面，如果它是絕對真理，就應該受到絕對地尊重，即使是在政治領域，也不能完全排除它；另一方面，沒有人能完全正確地領悟和運用絕對真理，它在人的活動

中又應該受到限制，不能被人直接用於政治活動中。

現在的問題是，絕對真理既不能不在政治領域受尊重，又不能直接運用於政治領域，那該如何處理絕對真理與政治的關係呢？合適的做法就是政教分離。絕對真理是信仰和宗教的事情，政治是人的活動。但是，每個人可以信仰宗教和絕對真理，在他的政治表達中，他的意見可以受信仰的影響，他可以用信仰標準批評現行政治，促使政治意見接近絕對真理。但是，因為絕對真理只有絕對者擁有，信徒也不能完全擁有，故而，即使是信徒，也不能以絕對真理擁有者的姿態干涉政治，他們只能用絕對者的標準來衡量政治，做道德上的批判。這就使政治與信仰的關係發生了一種世俗化的改變，變成了政治與道德的關係。當然，這種信仰的道德是基於絕對真理的，是對普世價值的追求。如此一來，一種普世價值的追求就變得可能了，雖然它依然極其艱難。

## 五、無為的背後

回到《道德經》第三章，我們會發現，老子在自己的政治言說中採取的是普遍的形式，即他似乎在宣示一種普遍價值。在老子看來，他提出的「無為之治」是普遍有效的，即所謂「為無為，則無不治」。但是，正如我們前面指出的，他的這種宣示方式在邏輯上是有問題的，因為有限的存在不可能掌握絕對真理。故而，他的這種帶有絕對真理式的宣示，其實是不成立的。

但是，正如很多思想家和哲學家沒有意識到自己的有限性一樣，老子也沒有意識到自身的有限性。他也和其他很多沒有意識到自身有限性的思想家或哲學家一樣，用普遍性的方式宣示自己的思想，以至於自認為它是絕對真理。如果我們能反思人類表達的普遍性和人類自身存在的有限性，我們會發現這中間存在著一個巨大鴻溝。但有意思的是，真正能意識到這個鴻溝的人少之又少，即使是很多偉大的思想家或哲學家，也總是對其視而不見，總是有意無意地就落入了宣示真理的方式。究其緣由，大概就是基督教所謂人的罪性，有限之人總想佔有絕對者的位置，把自己的識見

當成絕對真理。

真理背後隱藏著權力，因為唯有掌握絕對真理者方可絕對地使用權力。有限的存在者不能絕對地使用權力，如果他們要使用權力，必須論證其使用的正當性。也就是說，有限存在者的權力使用是受限制的，在政治領域中，需要憲法，即限制權力使用的法律。當然，法律的制定和行使需要經過道德論證，但道德不能逾越法律行使權力。鑒於道德與信仰及宗教相關，又因政治與宗教分離，所以道德不能直接干預政治，它對政治的影響是間接的，也即絕對真理與政治被隔開了，他們之間的過渡是法律。這樣一來，法律既限制了道德及與之相連的絕對真理，又限制了權力，讓道德不能直接干預政治，又讓權力在法制的軌道上運行，此之為法治。

可是，中國從古到今都沒有法治傳統，權力和道德不受法律的限制，這就導致了權力與道德的不合宜關係，導致權力的濫用：要麼權力的使用者藐視道德，要麼以道德審判權力的使用。不難看到，在對待權力的態度上，老子似乎落入了後一種情形。在他看來，「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」是不道德的，因為它們不符合「道」；行這種治理的人不是得道者，而是未得道者，故而，會導致「爭」、「盜」、「亂」。得道之人是聖人，他的治理方式是道德的，即「為無為」。但是，這裡所謂的「為無為」並不是聖人什麼都不做，恰恰相反，聖人是有為的。所謂「無為」，乃是使民無為，民無為了，就達到了治。作為聖人，他是有為的，他的有為就是讓民無為，所以他要「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。」不難看到，老子這裡使用的動詞都是使動用法的動詞，所以，聖人不是無為，而是有為。當然這種有為可能是一勞永逸，因為如果民都無知無識、無欲無求，那就服服帖帖了，當然聖人也就不再需要有為了。但是，從聖人的強力之為來看，其背後支持他的必然是強大的權力或暴力，否則，怎麼能「虛、實、弱、強、使」呢？由此可知，從道家到法家的過渡是很容易的，韓非子之所以解老，就很容易被理解了。

顯然，老子使用暴力的理由是道德，對不合

乎道德的人使用暴力是合理的。可是，他所說的道德是不是就是道德呢？是不是絕對的道德呢？顯然，他所謂的道德同儒家的道德幾乎是相反的，那麼，誰的道德是真正的道德呢？在他們之間，似乎沒有區分的標準，這就給權力留下了很大的空間。所以到了韓非子那兒，就不管你道家道德是真道德，還是你儒家道德是真道德，一切都用權力來判定，誰有力量，誰就道德。這就從道德作為權力使用的標準變成了權力成為判定道德的標準了。不難看到的是，中國傳統中，經常出現這樣的問題。究其緣由，當然是因為我們的道德判斷是經驗的、體悟性的，缺乏絕對的標準，故而不是連接於絕對真理，而是變成了不折不扣的意識形態。

老子的無為政治背後隱藏著的是暴力和意識形態，這是很多中國人知道卻不願意承認的事實。我們很多人更願意把老子看成一個不食人間煙火的高人，讓他成為我們精神生活的座標，而不願意讓他變成一位權力和意識形態的導師。但實際的情況是，老子雖然提供了很多精神想像和烏托邦的東西，可那些東西大多是虛無縹緲的，它沒有讓人超凡脫俗，反倒是刺激了很多人的烏托邦衝動，讓他們在現實政治中玩弄權術與意識形態，並以絕對真理者的姿態自居。這就是缺乏信仰和邏輯思維的後果，僅憑經驗思維，烏托邦、暴政和意識形態都是無法避免的。

**Five Faces of Politics: Truth, Common Sense, Opinion, Faith and Ideology**

**--The Logical Interpretation and the Questioning of Faith on the Chapter 1-8 of Dao**

### Te Ching (Part Three)

Jun Wang (Theological Studies Scholar North American)

**Abstract:** The third chapter is one of chapters for Laozi to discuss the problem of politics in his Dao Te Ching. Different from many interpreters who looked “rule by letting-things-take-their-own-course” as Laozi’s political idea, in this paper the author posed another explanation that he think of Laozi’s “rule by letting-things-take-their-own-course” as his appearance of politics, and at the back of “rule by letting-things-take-their-own-course”, there is a strong power to support it, we can recognize it by noticing the activating use of verb, and the author testified his insight by distinguishing the five faces of politics, namely truth, common sense, opinion, faith and ideology, and analyzing the Laozi’s discourse in the third chapter of Dao Te Ching. At the same time, the author did his best in this paper to clarify the faces of politics and to analyze their logical relations and to draw these conclusions as follows: the field of politics is not the field of truth, but the field of opinion, the aim of politics is to build a reasonable order to sustain people’s normal life based on their common sense, and to achieve this aim, freedom is the necessary precondition and democracy is a reasonable instrument, and truth or religion can be involved into politics only when it is incarnated into a kind of virtue of civil citizen, the reason of which lies to avoid all kind of political ideological desires to utopia which always appears as the faces of desire to truth and faith. As for Laozi, he also fell into a trap of utopia for his mistaking his opinion for an absolute truth.

**Key Words:** the five faces of politics, the field of politics as a field of opinion, the abuse of truth and the complex of utopia