

中图分类号 : B223.1 文献标识码 : A 文章编号 : 1004-8634(2006)06-0018-(06)

论《老子》的政治哲学思想

——一种作为政治学基础的形而上学

马德邻

(上海师范大学 法政学院, 上海 200234)

摘要: 文章认为《老子》从“道”出发,构建起一个包含“道”形上学、道德形上学、言语形上学和政治形上学的思想体系,这一思想体系的主题是“无”。如果说关于宇宙论和本体论的“道”形上学是《老子》哲学形上学出发点的话,道德形上学则是其归宿,并作为其政治形上学的基础。

关键词: 道;无;道德形而上学;老子《老子》

老子生活的春秋战国时期,周代封建国家正面临一个内外交困的形势,社会政治状况、各种社会矛盾的暴露促使人们思考下述问题:道与国家的关系是什么?百姓与国家的关系是什么?理想的国家应该是怎么样的?治国的原则和方针应该是什么?等等。《老子》的政治哲学思想正是体现在他关于国家以及治国的理论上。

一、“道”与国家

《老子》的哲学形上学思想体系是以“道”为核心,主题则是“无”。他的关于“道德”、“言语”、“政治”等思想,都是其“道”以及“无”思想的扩展和运用。因此,我们考察《老子》的政治学说离不开其“道”和“无”的思想。

首先,“国”为“道”之所用。

《老子》一书中没有关于“国家”的界定或国家起源的追溯,直接论述“国”或“国家”的也不多

见,但以中国古代传统思想“国”、“国家”、“天下”有着相同的意义,在《老子》那里“治国”与“安定天下”也具有同等意义。并且,国家在更深的意义上是“道”的运用,譬如,他在十八章说:“大道废,有仁义。智慧出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。”大道,即国家所依靠的自然无为之“道”,丢弃了自然无为之道,就要提倡人为的“仁义”(因为“仁义”从其本来意义上讲,是用来调节人们之间行为的规则)。智巧出现,就有伪诈。家庭有纠纷,才要讲孝慈。国家昏乱,才看得到忠臣。这段话所涉及的对象,按其逻辑顺序是从“道”,而后“人”,而后“家”,而后“国”,与儒家所谓修身、齐家、治国、平天下顺序相同,但意义迥然不同。老子主张的是自然无为之道,以“无欲”、“不学”修身,以“无为”治家、治国,而儒家则相反,是以“有为”为原则,以“仁、义、忠、孝”修身乃至齐家、治国、平天下。

其次,“国”之于“道”的自然性质。

基金项目:上海市重点学科建设项目资助,项目编号:10406。

收稿日期:2006-09-02

作者简介:马德邻(1949-),男,浙江杭州人,上海师范大学法政学院教授,主要从事中国哲学研究。

《老子》说：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市尊，美行可以加人，人之不善，何弃之有？故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰求以得，有罪以免邪？故为天下贵。”（六十二章）《老子》在二十七章也曾说：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”所以与其是建国家、立天子，设置三公官职等国家政治，还不如循“道”而进。古人所以重视“道”，就在于“有求以得，有罪以免”。道所以能为万物之根据，在于它的自然性质，这里所谓“自然”，不是自然界的自然，而是“事物如其本来的样子”（类似于 the nature of nature）。所谓“成事遂功，而百姓曰我自然也”。正是因为“道”的自然性质，所以它常无名：“道常无名，朴虽小，天下莫不臣。侯王若能守之，万物将自宾。……譬道之在天下，犹川谷之于江海。”（三十二章）道作为宇宙本体，本是个无名的东西，只是我们命名它为“道”。“道”出于自然，微妙无形体，既可至小无形，亦可至大无边。然天下万物，都臣服于它，循其规律而活动。王侯若能遵守它的规律，天下万物就都归附他了。所以“道”和治理天下的关系就如同川谷之于江海。老子又说：“执大象，天下往。往而不害，安平太。乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味。视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（三十五章）这里“大象”是指“道”。十四章有“道”为“无物之象”。所谓执，就是掌握。侯王掌握了“道”的规律，天下就归附他，他也不再加害于天下，于是国泰民安，歌舞升平，还能招来众多宾客。可是这个道，讲出来是淡淡然无滋无味，看又看不见，听也听不到，倘若要用它的话，却是用之不尽。高亨认为《老子》概括了道的三个自然特征：（1）无形、无声、无味之大象；（2）宇宙万物都要用它，且用之不尽；（3）侯王若能掌握它的规律，不加害于民，国家就能平安顺利。^[1]可见《老子》是从自然之道引申至政治之道、国家之道。

由此可见，作为国之“道”的形上根据是“无”：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴，镇之以无名之朴，夫亦将无欲。无欲以静，天下将自定。”（三十七章）这里的意思是，道按其自然，无为而无所不为。侯王如果能遵守道的自然规律，

万物则自然地生长变化，在这种生长变化中，可能会刺激物质生活方面的欲望，那就要用“无名之朴”的“道”来安定他们，使他们没有欲望。人们没有欲望就能使心境安静，天下自然也会太平。这是想用“道”的“无为”来恢复人类的自然状态。

“无欲”牵涉到“物”或财富的问题，与家庭、国家、奴隶一样，财产也是古代政治哲学讨论的一个主要问题。追求社会生产力的进步和物质生活的逐步提高，本是人类的共同欲望。但是在奴隶社会制度下，奴隶主不劳动却占有一切财富，奴隶一生劳作却过着贫困的生活。这种极度的不公平，造成社会动乱。老子有见于此，所以既为侯王提出“无为而无不为”的政治主张，又号召人们“无欲”，号召人们返归朴素的原始时代生活。由此可见《老子》基于“道”的自然性质的国家论，已深入到“道”的根据，即“无”的主题。^[2]作为“道”之自然本源的普遍性概念的“无”，落实到政治哲学层面，就具体化为三项道德原则：无为、不欲和不学。于是《老子》以“无”为根基的政治形上学思想又具体落实到君主和人臣的德性修养之上。

二、对现实政治的批判

《老子》的政治形上学思想建立在对当时现实政治批判的基础之上。

周王朝以来的社会政治状况乃是史书上屡屡提及的“礼崩乐坏”，一方面统治者穷奢极侈，宫室台榭陂池园圃之建筑四处繁兴，而人民却无所安息；另一方面是统治者“九妃六嫔，陈妾数百，食必粱肉，衣必文绣”（《国语·齐语》），百姓却穷于“布缕之征”、“粟米之征”、“力役之征”，此乃《墨子·士患》所谓“上不厌其乐，则下不堪其苦”。对这样一种社会现实，老子持彻底的批判态度，他尖锐地说道：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（三十八章）认为“人道”讲仁、义、礼、乐，就是因为丧失了“天道”之“道”。只有绝圣弃智，绝仁弃义，才能复归于天道之“道”。复归于道，人就能自然而无为，就能无为而无不为，这才是真正的自由。他将“天道”与“人道”做了对比：“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道损有余而补不足。

人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者。是以圣人为而不恃,功成而不处。其不欲见贤”。(七十七章)自然界的规律是减损有余的东西,增补不足的东西。而人之道则不然。人之道是指当时社会的政治制度,它靠掠夺财物不足的穷人来供养财物有余的富人。这种批判与亚里士多德在其《政治学》中对柏拉图的理想国家理论的批判以及社会公正原则的认同有相当一致之处。因此,老子反问道:谁能够拿出有余的财物来供养天下人呢?只有“有道”的人。所以圣人把财物施予人而不占有,办事成功而不自居,他不愿意表现自己的贤能。对于君主和人臣来说:“上德不德,是以有德。下德不失德,是以无德。上德无为而无以为。下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为。上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。……夫礼者,忠信之薄,而乱之首。”(三十八章)“上德”、“有德”、“无德”指自然德性;“不德”、“下德”、“不失德”指人类创造的“仁”、“义”、“礼”、“智”等德目。老子认为:有上等品德的国君必须摈弃仁、义、礼、智等为人之道,才能保有自然的品德;只有下等品德的国君,如果固守仁、义、礼、智、等为人之道,就没有自然的品德。有着上等品德的国君,无为而无以为,而有着下等品德的国君,虽为之而有以为。行仁政的国君,因为推行仁政而无以为,行义政的国君,因其推行辨是非、分善恶的义政,虽为之而有以为。行礼制的国君,其推行制度(包括法律制度)是因为忠信稀薄,动乱之始。所以他在五十三章又说:“使我介然有知,行于大道,唯施是畏。大道甚夷,而人好径。朝甚除。田甚芜。仓甚虚。服文彩,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗夸,非道也哉!”这是他深刻地批判当时朝廷政治肮脏,农田荒芜,仓库空虚,而统治者却穿着华丽,佩利剑,吃厌了美食,霸占大量钱财,老子将其称之为盗。认为这种政制是根本违反天道的。而违反天道的人,是不能长久的:“飘风不终朝,暴雨不终日。孰为此者?天地。天地尚不能久,而况于人乎?故从事于道者同于道,德者同于德,失者同于失。同于道者,道亦乐得之。同于德者,德亦乐得之。同于失者,失亦乐得之。”(二十三章)

老子要求从事于道的人,所作所为就与道相同;从事于德的人,所作所为就与德相同;从事于

自然的人,所作所为就与自然相同。他说:“同于道者,道也乐于帮助他;同于德者,德也乐于帮助他;同于自然,自然也乐于帮助他。如此,按高亨的说法,就使万民各得其生,各得其养,那就可以与道、德、天比美了。”^[1]

三、动乱与治本

如前所述,春秋末年奴隶主阶级疯狂掠夺社会财富、奢侈荒淫的生活、以及对奴隶的残酷剥削和压迫,不仅激化了两大阶级之间的矛盾,还使统治阶级的内部矛盾更加尖锐,最终酿成社会动乱。老子从其“道”形上学原理出发,认为社会动乱主要原因是统治者没有遵循自然之道,穷奢极侈。治乱之本就是要回到自然之道上来,同时奉行节俭的政策。他说:“治人事天莫若啬。夫唯啬,是以早服。早服谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极可以有国。有国之母,可以长久。是谓深根固柢。长生久视之道。”(五十九章)相反,你不服从自然之道,一味地追求财富,即使一时得到了最终也会失掉,所以,功成身退才符合天道:“持而盈之,不如其已。揣而税之,不可长保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。功遂身退天之道。”(第九章)

同时,老子认为,酿成社会动乱的另一个原因是当时统治者主张的尚贤和尚贵重难得之物的风气。他认为尊重才智贤人,会促使人民去追求知识,依靠才智去争权夺利;看重贵重难得之物,则会使人去抢夺,去偷盗。因此不要去宣扬贵重难得的东西,不要去刺激百姓的物欲,这能使民心不乱。所以圣人治国,是要让百姓不去想,但要让他们吃饱;要削弱百姓的意志,但要增强他们的体质。要让百姓常常处于无知无识的状态,使得有知识的人也不敢犯上作乱。这就是所谓“无为”的政治,奉行无为的政治,就没有什么社会之乱不能治了:“不尚贤,使民不争。不贵难得之货,使民不为盗。不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。”(第三章)这是老子针对儒墨尚贤而治所发的议论,其本意是要人民回到原始社会的自然状态。在十九章中,他把这一思想发挥得更为彻底:“绝

圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足。故令有所属。见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。（十九章）因此，治国要治本。治本的原则是：“为之于未有。治之于未乱”。“其安易持。其未兆易谋。其脆易泮。其微易散？为之于未有。治之于未乱。……为者败之。执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。（六十四章）这段话老子用了四个譬喻来说明治乱要在它未发生之前：事物稳定，就容易掌握，事物还没有萌芽，就容易消除，事物脆弱，就容易分割，事物微小，就容易散开。因此，治理国家要在它未乱之前。有为者必败，有持者必失。所以圣人要无所为，因此才能不败；无所持，才能无失。百姓办事，常常失败在将要成功的时候，如果能够从开始到结束始终谨慎，就不会有失败的事了。因此圣人所欲望的，是别人所不欲的，圣人不看重贵重的东西，他学的是常人不要学的东西，因此能避免犯常见的错误。他只是顺应万事万物之自然发展，而不敢有所主观作为。

四、百姓与政制

治国要治本，还必须充分考虑现行政治体制下百姓的生存状况。

首先，老子揭示出当时百姓的三种生存状况及其原因：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”（七十五章）归结为（1）饥饿。其原因为统治者（主要指君主，下同）食税以自养，残酷盘剥百姓（2）难治。其原因为统治者行有为之治（3）轻死。其原因为统治者贵生厚养。

其次，老子又考察了统治者的状况。在第十七章里，他把君主分为四等：“太上，下知有之。其次亲而誉之。其次畏之。其次侮之。信不足焉，有不信焉，悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓‘我自然’。”最好的君主，因其实行无为而治所以百姓仅知道有他的存在。次一等的君主，因其行有为之治，百姓亲近且称赞他。再次一等的君主，

因其行制度之治，百姓惧怕他。最下等的君主，因其失信于民，百姓不信任他、辱骂他。

再次，老子揭示了在当时政治制度下，统治者对待百姓的态度，是把他们当作用来祭祀的草狗：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”（第五章）此处“仁”是指有心的私爱。老子谓天地无心，无私爱，故言“天地不仁”。此处的圣人是指儒家之圣人。儒家的圣人之所以不仁，是因为把百姓看做草狗。但是，君主之为君主，百姓之为百姓，恰恰是由于他们的互相对待：“贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓‘孤’，‘寡’，‘不穀’，此其以贱为本邪？非乎？故致数舆无舆，不欲碌碌如玉，珞珞如石。”（三十九章）这一段话与黑格尔在《精神现象学》中关于主奴关系的论述有异曲同工之妙。贵人以贱人为根本，高官以下民为基础。所以侯王自称“孤”、“寡人”、“不穀”，是以谦虚的态度，争取臣民的拥护与辅助，这难道不是贵人（统治者）要以贱人为根据吗？所以，最高的赞誉是不赞誉。不要做光彩照人的玉；也不要做素白无彩的石。“是以圣人去甚，去奢，去泰。”（二十九章）

老子有感于当时统治者的独断专行，提出好的执政者应该体恤民心：“圣人无常心，以百姓心为心。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。圣人在天下，歛歛为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”（四十九章）^①这虽有愚民政策之嫌，但从老子对当时政治现实的批判，以及中国古代文献尤其儒家文献多政治、道德、礼仪、制度等内容看，作为史官的老子持批判、拒斥态度，也是有其缘由的。老子主张返璞归真，主张孩提之心，亦是其向往清明政治的一种流露。

最后，老子告诫统治者，不要以武力来压迫、统治百姓。因为如果人民不怕统治者的威力，则大的威力就来了：“民不畏威，则大威至。无狎其所居，无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。是以圣人自知不自见，自爱不自贵，故去彼取此。”（七十二）况且：“民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是代大匠斲。夫代大匠斲，希有不伤其手者矣。”（七十四章）所以，统治者最好是实行自然无为的政治。自然无为才是

治国之道。就像他在十六章所比喻的那样：“致虚极。守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静。是谓复命。复命曰常。知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”这一观点他反复强调，五十七章又说：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋章，盗贼多有。”故圣人云：“我无为而民自化。我好静而民自正。我无事而民自富。我无欲而民自朴。”

五、理想之国

老子的政治理想概括起来就是“小国寡民”，其经典表述为：“小国寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（八十章）

孤立地看，老子似乎是要把社会拉回到原始社会。提倡社会不要提高物质生活，不要发展文化生活，使人民无欲无知，过结绳记事的蛮荒生活。但是，如果我们联系他对当时社会政治状况的批判来看，老子的小国寡民思想则是题中应有之义，亦有其合理之处。老子身处奴隶社会向封建社会过渡的大动荡时代，战乱频繁，人们饱受离乱之苦，更是食不裹腹，衣不遮体，居无定所，还常常被迫“远徙他乡”。大凡身历战乱的人们都会有这样一种强烈的希望安定的愿望。因此他所憧憬的理想社会是：其国虽小，人民虽少，但并非一无所有；“什伯之器”要有，但有而不用；也并非不要车船，而是备而不用，因为人们不远涉他乡；“甲兵”亦是有而不陈，因为国家之间无战事。总之，他要求人们不要过度地沉湎于物欲、争斗之中，主张过一种简单、朴素的生活。因为简单，所以没有乱事，国与国之间不相往来，大家相安无事。这与他反复强调的“不欲”“无为”等原则是一致的。这与古希腊亚里士多德在其《政治学》中所表述的政治理想何其相似！亚里士多德的理想城邦也是一个小国寡民的城邦，人口少，疆域以能观察到为度。亚里士多德认为，在这样小的城

邦里，全体公民可以在一起开会，议论大事，制定法律，选举官吏，判决诉讼。他还希望人民在这样的城邦中过一种和平安宁的生活，享有闲暇的幸福。当然，这样一个良好的城邦是建立在每个公民都具有良好品德的基础上的。因此他强调整体的善。可见，老子与亚里士多德在他们的政治理想方面有着相当的一致性，当然他们的最终目标有所不同，亚里士多德追求的是希腊化的奴隶制民主政治，是符合当时希腊人的本性的。而老子则追求一种基于自然状态的平和的社会理想，这种社会理想的根据还是源自于“道”：“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（六十章）“以道莅天下”，就是社会的自然状态。在这样的社会里，人、鬼、神互相不伤害、不仇视，大家相安无事。为什么“道莅天下”就能如此呢？老子说：“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫。我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。夫慈以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”（六十七章）

在实现政治理想的途径与方法上，老子与亚里士多德亦有所不同。亚里士多德认为要靠教育，从婴幼儿开始便必须采用各种办法保护他们的身体能健康发展，并使他们的灵魂日益趋向高尚。但老子则认为古代善于执政的人，不是使人民明智起来，而是要使他愚昧下去。人民的难以管治，就是因为他们懂得太多。所以用知识来治国，是国家的灾难；不用知识来治国，是国家的福祉。“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其多智。故以智治国国之贼，不以智治国国之福。此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣远矣，与物反矣，乃至大顺。”（六十五章）所谓稽式就是法则，这一法则亦即治国之道，是与万物之性状相反而同乎大道，乃谓大顺。他还认为恪守这一原则是符合道之原理：“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明。守柔曰强。用其光，复归其明。无遗身殃。是谓习常。”（五十二章）这就是说：道为天地万物之母，人们既然能认得其母，从而亦了解其

子 既然了解了其子 ,又把握其母 ,直到终结不会有错。道生人类 ,原是塞其耳目口鼻 ,关闭他们认知的门户 ,他们一辈子不会有劳忧之苦。^[3]如果打开他们的窍穴 ,助成他们求知逞欲的事 ,则终身不可救治。统治者要“见小”、“守柔”、“归其明” ,这样才不致引起百姓反抗 ,招致灾祸。这就叫做遵循“道”的自然规律。老子的这一政策当然是愚民政策。他不仅是要百姓无知无欲 ,而且还要统治者行不言之教 ,这与亚里士多德培养公民政治意识的主张大相径庭 :“知者不言。言者不知。塞其兑 ,闭其门 ,挫其锐 ,解其纷 ,和其光 ,同其尘 ,是谓玄同。”(五十六章)为何“知者不言” ? 是因为“多言数穷 ,不如守中”。(第五章)就是说言教多了反而激起人们反感 ,所以说 :“是以圣人处无为之事 ,行不言之教。”(第二章)但是“不言之教 ,无为之益 ,天下希及之”。(四十三章)因此懂得大道的人 ,要使万民无知、无欲、无争。而要如此 ,最好的办法就是“不学” ,因为 :“为学日益 ,为道日损。损之又损 ,以至于无为 ,无为而无不为。取天下常以无事 ,及其有事 ,不足以取天下”。(四十八章)学习政教礼乐只是日益变得机智巧变 ;为道则日益减损私欲妄见^[3] ,减损再减损 ,直至“无为”。“无为”却能无所不为。得天下者常常是用“无为”之道 ;如果“有为” ,就不足以取天下 ,这显然是在用“无”或“道”的理论为其政治主张辩护。

老子最后以江海来譬喻其政治理想 :“江海所以能为百谷王者 ,以其善下之 ,故能为百谷王。是以欲上民必以言下之 ,欲先民必以身后之。是以圣人处上 ,而民不重 ,处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争 ,故天下莫能与之争。”(六十六章)江海所以能够成为百谷之王 ,是因为它们能够处在百谷之下 ,所以成为百谷之王。统治者要想坐在人民之上号令天下 ,则必须把自己的意愿置于民意之下。要想执政于民 ,必须将其利益置于人民的利益之后 ,唯此 ,圣人处庙堂之高 ,人民不会感到压迫 ,处江湖之远 ,人民也不感到恐惧。唯此 ,天下人才乐于推举他而不憎恶他。而这恰恰是因为他不和天下人争 ,所以天下没有人能够和他争。老子就是希望凭借这种统治伎俩实现其政治理想。

注释 :

- ① 此处指道家之圣人 ,与儒家所言圣人不同。儒家的圣人为老子所批判 ,所谓“绝圣弃智”之“圣”是也。

参考文献 :

- [1] 高亨.老子今译[M].北京:人民出版社,1980.
[2] 马德邻.老子形上思想的主题:老子形上思想研究[M].上海:学林出版社,2003.
[3] 陈鼓应.老子注释及评介[M].北京:中华书局,1984.

On the Political Theory of *Laozi* : the Metaphysics as a Basis of the Politic Science

MA Delin

(College of Law and Politics , Shanghai Normal University , Shanghai , 200234 , China)

Abstract : This paper argues that starting from Tao , *Laozi* succeeds in constructing an ideological system which includes Tao - metaphysics , moral - metaphysics , speech - metaphysics and politics - metaphysics , its main theme being “ Nothingness ”. If the Tao - metaphysics about cosmology and ontology is the starting point of the philosophical metaphysics of *Laozi* , moral - metaphysics should be the end and at same time the basis of his politics - metaphysics.

Key words : Tao , nothingness , moral - metaphysics , *Laozi* , *Laozi*

(责任编辑 江雨桥)