

## 第一编

# 西汉初年黄老政治思想

张维华

本文提出，西汉初年的黄老政治思想，是适应汉初政治上约法省禁、社会上休养生息的形势，在老子思想基础上又吸收了各家学说而成的所谓新道家思想。代表黄老政治的具体政治思想，是可能出现在文景之际的司马谈的《六家要指》。这种政治思想的内容可以用代表道家根本思想的“虚”、“因”、“静”三字加以说明。“虚”是循天地自然之理，来自身外，出于客观；“因”是法自然，注意民之子，恶，遵法守职；“静”是归真返朴，责大指不求苛细，弃文守质。作者认为，道家思想，有很多是属于消极的东西，对于社会发展缺乏促进的作用，但对于某一特定时期如西汉初年的社会，或有它一定的用处，未可一概而论。

关于历史发展的过程，史学界提出了阶段论的说法。阶段论是说历史不是直线式的发展，而是阶段式的发展，每个阶段有它自己的特殊情况。这个理论用于西汉初六十余年的历史，是很恰当的。这段历史是承秦之弊，在政治上施行着约法省禁，在社会上施行着

休养生息的政策。这也就是人们所说的黄老政治。此与以前秦之统一与楚汉之争的政治局面不同，与以后汉武帝五十多年的政治局面也很不相同，是有它自己的特点的。研究这一段的历史，不仅可以寻找出某一时期历史发展的规律，也可以找到一些历史上的经验教训，是很有意义的。

首先提出的一个问题，是西汉初年的黄老政治，究竟是怎样的政治？究竟是怎样的一种政治思想支配下的政治？黄帝的政治思想，没有什么书留传下来，只有见于各家著述中的只言片语，那也是后人假托的。至于老子的政治思想见于老子《道德经》者甚多总的说来就是取法自然无为而治。继承老子思想的庄周也谈自然也谈无为但不谈政治。我觉得代表庄周政治思想的有《列子》的《黄帝》篇和《庄子》的《有宥》篇。《列子》的《黄帝》篇虽然不是庄周所写，但总是属于庄周的思想体系。这篇文章说黄帝即位后之 15 年“喜天下戴己 养正命 娱耳目”求养身之道 结果是“焦然肌色 昏然五情爽惑”。又一个以后的 15 年“忧天下之不治，竭聪明 进智力 营百姓”求治物之道 结果又弄得是“焦然肌色 昏然五情爽惑”。黄帝感到这样做不行“于是放万机 舍宫寝……退而闲居大庭之馆”在这里“斋心服形 三月不亲政事”白天睡觉，梦见到了华胥氏之国。华胥氏之国的情形是，“其国无师长 自然而已 其民无嗜欲 自然而已。不知乐生 不知恶死 故无夭殇。不知亲己 不知疏物 故无爱憎。不知背逆 不知向顺 故无利害。都无所爱惜 都无所畏忌”。黄帝醒过来 觉得懂得了养生治物之道，那就是无所作为，无所思虑，一概听其自然。黄帝照这样做了 又过了 28 年“天下大治 几若华胥之国”。庄子《在宥》篇中说，“黄帝立为天子十九年 令行天下”自己感到还不满足 还未得到“道”的真意 去向居于空桐之上的广成子求教。黄帝问“吾欲取天下之精以佐五谷 以养民人 吾又欲官阴阳以遂群生 为之奈何？”

广成子认为他问的不对头，不足以语至道，没有理他。过了些时候，黄帝又去见他说：“敢问治身 奈何而可以长久？”广成子觉得黄帝开了心窍了，便说：“至道之精 窈窈冥冥 至道之极 昏昏默默。无视无听 抱神以静 形将自正。必静必清 无劳女形 无摇女精 乃可以长生。”这段话是说 要长生 必须必静必清 不劳形 不劳心 也就是任其自然。养生如此，治物也就必然如此了。这种治世之道，从各个时代的政治实践看 是没有的 也不可能有 因而可以说 庄周是只谈无为，而不谈无为而治。这一点是老子与庄子在政治思想上极大的不同点。黄老思想虽然是多方面的，但确实是政治实践中的一种政治思想。庄周既然不谈政治实践的问题，可以说汉初的黄老政治 其中并没有庄周思想的因素。终两汉之世 庄周之名 不甚为人所注意，而致庄周之学者，亦了无几人，就是因为他的思想完全脱离了政治实践与社会实践，在人世间用不上。西汉初年的黄老政治，虽然没有庄周的思想因素，但它是渊源于老子的思想，那是没有问题的。说它渊源于老子思想，并不等于说它在采纳老子思想于政治实践的过程中没有变化。我们研究西汉初年的黄老政治，必须重视老子思想在这方面所发生的变化。不解决这个问题，就看不出西汉初年黄老政治的真面目。

所有学派的产生，都有它的时代性和地域性，先秦诸子百家争鸣的局面就是如此产生的。另一方面，所有学派都不是固定不变的，而是随着时代的发展而变化的。先秦诸子，在他们学术思想上的此疆彼界之争是很严的。儒与道、法之间不能并立，争论十分激烈，其他各派亦然。到了战国后期以及秦汉之际，这种局面就逐渐改变了，慢慢走上兼容并包的途径。各学派虽然还打着它们原来固有的招牌 但内部却很不相同了。就道家来说，《吕氏春秋》的道家就与老子固有之说 有许多不同之处。西汉初年 陆贾、贾谊等人都不是道家 而他们的书中 却都有倡言道家的地方。到了汉武帝时，

刘安所纂订的《淮南子》一书，大体上说，虽然仍以老子之说为宗旨，但杂有很多其他各家各派的思想。总的来说，道家的学说自战国后期开始，一直到西汉初年的六十余年之间，发生了很大的变化。有人称这一时期的道家是“新道家”，指明与旧道家即老子固有之说不同。犹如董仲舒之学，后人称之为“新儒家”，以表明与孔子固有之说是不同的。西汉初年的政治形态和社会形态，无疑是发生了很大的变化，其中所暴露出来的问题，不是老子原有的思想所能解决的。另一方面，当时的政治和社会问题，又感到需要以老子的思想体系来解决最为适宜。两者结合起来，就必然使道家的思想发生变化。我们研究西汉初年的黄老政治，从政治思想上来说，必须首先弄清这个问题。

那么，代表黄老政治的具体政治思想是什么？我觉得那就是《史记·太史公自序》录入的其父司马谈的《六家要指》。这段文字，言简意赅，总括性很强，其中论述道家的那些话，应当看作是总结汉初黄老政治而提出的总纲领。《六家要指》出现的时代，似乎不在武帝即位之后，而在其先。武帝即位之初，是黄老之说与儒家之说争论最为剧烈的时期，以窦太后为首的黄老学派，决心要排除以窦婴、田蚡、赵绾、王臧为首的儒家学派，儒家学派失败了。不久，窦太后死了，儒家得势，而武帝又采用了董仲舒的建议，推行了“罢黜百家，独尊儒术”的政策。司马谈在这种政治斗争的局面中，似乎不能提出对道家推崇备至的《六家要指》来。因而我想，《六家要指》可能出现在文、景之际，从人事上说，这正是代表黄老思想的窦太后得势的时期；从政治的实际情况说，也是大力推行黄老政治的时期。司马谈迎合当时政治的要求，所以写出了尊崇道家的那些话来。从这里也可以说，《六家要指》是反映黄老政治的具体政治思想。

首先指出《六家要指》中所言之道家，不是老子、庄周独标一说。

的道家，而是与其他学派混合了的道家；并且与其他学派同是讲求治世之道，即是讲求政治实际的道家，其所原有浓厚的避世色彩即脱离人生实际和政治实际的情形大大改变了。《六家要指》说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德（即道家）此务为治者也。直所从言之异路，有省不省耳。”又说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立欲施事，无所不宜。”前一段文字，是说阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，皆是务为治世之道的学派。道德就是指道家而言。他们都在探讨如何统治人世的经验、原则和方法，只是有省与不省，出现一些小的不同。这样，道家就在政治上变成了深入政治实际，而不是逃避政治实际的一个学派。《汉学·艺文志》论道家在政治理论上的特点是“历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”。这也说道家是总结了历史上的“古今之道”，订出了自己的秉要执本、清虚自守、卑弱自持的政治纲领。须知这样的道家，与原有的以老子之说为宗旨的道家是不同的，老子强调法自然，没有深入到政治实践中去，而此时的道家则深入到了政治实践中去，此即西汉初年黄老政治的政治思想。第二段文字，是说道家吸收了阴阳家、儒家、墨家、名家、法家等一些有用的东西，打破原来“故步自封”的局面，在政治实践中，采取了其他各派各种各样的理论和方法，用此来达到“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”的目的。司马谈在评论各家之说时指出了每一家的缺点和优点，并说这些优点是任何统治者在政治实践中不可缺少的东西，黄老政治虽是以讲无为而治为本，也不可能不将这些必不可缺的理论和方法吸收到自己的政治中去。譬如他论阴阳家说：“春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也。弗顺，则无以为天下纲纪。故曰四时之大顺，不可失也。”这是说阴阳家所说的天地运行自然之理，为天道之大经，不能不依照施行，失去了不行，必然吸收

到道家自己的行政活动中去。他论儒家说：“若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”这是说儒家所说的这些有关在政治、社会活动中的礼仪节度，是任何统治者在政治上不可缺少的东西，也必然吸收到道家自己的行政法则上去。他论墨家，说：“要曰强本节用 则人给家足之道也 此墨子之所长 虽百家弗能废也。”这是说墨家要达到人给家足的强本节用理论，也必然吸收到道家的政治中去 决不能废而不用。他论法家 说：“若尊主卑臣 明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。”这是说维持政治上的君臣上下之分的秩序，是封建时代任何统治形式所不可缺少的，也就是“弗能改”的，也必然要吸收到道家政治的政治实践中去。他论名家 说：“若夫控名责实 参伍不失 此不可不察也。”这是说名家‘循名、责实’之说 也是任何统治者在行政中不可缺少的措施 必然要吸收到道家政治实践中去。总之，司马谈认识到各家各派的某些政治理论都是在所有的政治实践中离不开的。道家不谈政治则已，谈政治则一定要包括进去。在这里 司马谈虽然没有用‘黄老’这个名称来代表道家，其实就是说的当时的黄老政治情形。从西汉初六十余年的历史看，司马谈所说的这一切，确实都能从那时所有的政治措施中看得出来，只从这方面看，就可很清楚地看出汉初的黄老政治，虽然仍以老子之说为宗旨，但大大向前发展了一步，增添了许多新的内容。

下面接着谈一谈汉初黄老政治思想的某些具体内容，用代表道家根本思想的‘虚’‘因’‘静’这三字加以说明。

（一）“虚”的解释与运用。《六家要指》说：“道家无为 又曰无不为 其实易行 其辞难知。其术以虚无为本 以因循为用。”又说：“虚者 道之常也。”《史记·老子韩非列传》的太史公曰 说：“老子所贵者道 虚无因应 变化于无为 故著书辞 称微妙难识。”贾谊《新书·道术》篇说：“道者所从接物也 其本者谓之虚 其末者谓之术。虚

者言其精微也，平素而无设施也。术也者所从制物也，动静之数也。凡此皆道也。”此处司马谈指出老子之道，以虚为本，以虚是道之常。“本”是道家所必宗；“常”是道家之所必守的意思，可见“虚”的理论，在道家理论中居于何等重要的地位。司马迁也指出，老子谈道主要谈的是“虚无因应”这四个字，也是说道以虚无为本。“因应”二字指如何运用虚无之道而言，在此姑置不论，下文再讲。贾谊论道有本有末，本是虚。“虚”是什么？言其精微也，平素而无设施也。”这和司马谈所说的“其辞难知”，司马迁所说的“故著书辞，称微妙难识”是一样的。老子谈虚，谈无指宇宙本体而言。宇宙万物未生以前的宇宙本体是“恍兮惚兮”不可捉摸，只能用思维去推测，不能用人的感官去察觉，所以称为虚，称之为无，或合称之为虚无。但虚非真虚，无非真无，它能生成万物。能生成万物，就非真虚，真无了。在生成万物的过程中，必有其本身所循之规律，也就是生成万物之道。道之所由来，是本之于虚，本之于无，因而道与虚成为不可分割之一体。但虚难识，道可寻，后人重在用于万物之理，便多言道而少言虚了。用在宇宙哲学的虚，如何体现在人世间呢？这是道家政治理论中的一个重要问题。《六家要指》初步回答了这个问题，它说：“其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情，不为物先，不为物后，故能为万物主。”这里提出道含着“本”与“用”两方面。道家把道运用在人世间的政治上，当然重在谈“用”，不在谈“本”。谈“用”是谈什么，是谈“究万物之情”，就是谈人世间各事各物的事理人情，具体说就是事物中本身所具有的自然规律。“究万物之情”是人头脑中的思维作用，怎么和“虚”联合在一起呢？人们头脑中的思维作用，有“主观”、“客观”之别。普通所说的“主观”是从各个人头脑中想出来的。想出来的东西，如果不合自然规律，那是属于个人自己所想出来的东西，是属于他自己的东西，是自身之物，不是身外之物，不得称之为虚。如果人们所

想的不从“主观”出发 而是纯客观的“究万物之情”探求事物本身的自然之理，自然规律，得出来的东西，则不是原本属个人所有的东西 而是“客观”存在的东西 这不是自身之物 而是身外之物。身外之物 对个人来说 就是“虚”就是“无”。这就是道家视为道之本的“虚”，用在现实人们身上 就是“主观”、“客观”之别。《六家要指》在这方面说得很清楚。它在讲道家的“因循为用”时说：“无成势 无常形 故能究万物之情”。“无成势 无常形”就是没有自己的主观成见，看事情不带框框，尤其是不从自私自利和争权夺利的私心出发，那么就可以“究万物之情”，合乎客观事物的自然法则了。又说：“不为物先 不为物后 故能为万物之主。”“不为物先”是说事物依照自然法则发展，还没到自然发生变化时，不要事先凭主观乱说乱动。“不为物后”是说事物依照自然法则发展，已经发生了变化了，要及时抓住这个变化之理，运用到具体人事的活动中去，否则就是错过时机了，想去运用变化之理，也来不及了。如能“不为物先”、“不为物后”在一切事物发展过程中 就能主动的起着制约的作用，这就叫“故能为万物主”。司马谈是很重视这方面的道理的。

《六家要指》又说：“至于大道之要 去健羨 绌聪明。”何谓“健羨”？王先谦《汉书·司马迁传》补注引各家之说云 服虔曰：“门户健壮也。”如淳曰：“知雄守雌是去健也。”晋灼曰：“老子曰 善闭者无关键。严君平曰 折关破键 使奸者自止。”这个“健”字 各本或作键，或作捷，似乎是用来关闭门户的一种器械。用在人身来说，就是用来对付人的一切手段和阴谋，就是俗话说“满肚子机器”那个意思。对干“羨”这个字的解释 如淳说：“不见可欲 使心不乱 是去‘羨’也。”这样“羨”就是指人从私心杂念出发所产生的种种念头 这都不是合乎天理人情之必然的。对于“绌聪明”的解释 如淳曰：“不尚贤 绝圣弃知也。”这也是不要小聪明 而一循大道之公的意思。总之 司马谈这一句话 是说人做事为人 要本天地自然大公之理 不

要一味用自己的私智私欲去对付人。用私智私欲就是出于人的主观，那不是“虚”，是循天地自然之理，来自身外，出于客观，这就叫作“虚”。虚从宇宙哲理转用到人事上就是如此。贾谊《新书·道术》篇正是说出了这个道理，说为人君的要“镜仪而居，无势不臧，美恶毕至，各得其当。衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其所。”“衡虚无私，平静而处”不就是一循天地自然大公之理，而排除一切从个人出发的私智私欲么？这里也要指出贾谊不是道家，而在他的著述中，却夹杂了不少道家的思想。从此看出，那时儒、道两家在某些方面已经合流了。黄老的政治思想，就是在这种情形下的产物。

（二）“因”的解释与运用。“因”这个字在道家的思想中也占很重要的地位。《史记·老子韩非列传》的太史公曰：论道家之道就是以“虚无”与“因应”并举。《六家要指》论道时也说：“以因循为用”。可见“因”这个字在道家学说中的重要性。那么“因”的意义是什么？一般人的说法，就是法自然，亦即老子书中所说的：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。自然界的发展，有其客观的规律性，人们要研究这种规律性，用之于人类本身。这种规律性，是本之不假人力的自然，施之于政治，就叫做“无为而治”。无为不是绝对无为，因为探求事物的规律性，总是要动脑筋，运用思维，这就不是无为；只是从循守客观规律入手，而不是从人们个人的想法入手，所以便叫做无为。“因”在政治活动中表现得最为具体，尤其是在历代王朝兴亡继绝的过程中，表现得更为清楚。儒家就谈“因”，说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”这是说，任何一个王朝，都不是天上掉下来的，都必须在前一段历史的基础上建立起来，由此则必有所因。但也不是一概去因，而是有损有益。损者去其不合时宜即不需要的东西。益者，即增添上合于时宜而又需要的东西。损益是变，但变从因来，没有因，便没有变，所

以变，也在因的范围之中，恐怕司马迁所说的“因应”就是这个意思。《六家要指》在这方面说的就更清楚了。它说：“有法无法 因时为业 有度无度 因物与合。故曰：‘圣人不朽 时变是守’。”这里所说的‘时’是时之宜 就是客观事物到了发生变化的时候了 就要使它变去。“物”是物之理 就是说客观事物在依其自身所具有的理而发生变化 到了应该发生变化的时候 也得使它去变 合而称之 就是“时变是守”。因此 讲“因”的时候 必须言变。辩证的法则是如此 不如此 就不是完全的‘因’。

道家所说的因，大体如上所述。现在再从具体的政治实践来说一说。《六家要指》说：“因者 君之纲也。群臣并立 使各自明也。”这是把“因”的道理具体运用在以统治者为首的国家行政上，有必要从各方面来加以说明。首先是君王要造成一个必然可因之势，就是说使臣下甘心乐意听从他的政治主张，而不是靠权力去推行他的政治。贾谊《新书·道术》篇 说：“明主南面而正 清虚而静 令名自宣 命物自定。如鉴之应 如衡之称。有衅和之 有端随之。物鞠其极 而以当施之。此虚之接物也。”这是说 君王创法垂制时 要不杂私念 清虚自守 想的做的 皆以事物客观自然之理为主。使自己所想出做出来的 恰合客观事物之自然 像‘如鉴之应 如衡之称’那样准确。《六家要指》也说：“其实中其声者谓之端 实不中其声者谓之窾。窾言不听 奸乃不生 贤不肖自分 白黑乃形 在所欲用耳。何事不成，乃合大道，混混冥冥，光耀天下复反无名。”这是说在用人行政方面，也有个客观自然之理。言行相符的是好人，只说假话、空话而不办实事的就不是好人。这里说“实中其声”就是名副其实的意思。名副其实是真，真的必然合乎客观事理。这样的人谓之端 端者正也。实不中声就是名不副实 名不副实是假 假的必然不合乎客观事理。这样的人谓之窾，窾者空也，假也。人君若能一遵客观自然之理 用贤使能 不任私 不舞弊，一凭之公 这样就

自然达到“贤不肖自分 白黑乃形”的政治局面。从此也就达到“何事不成 乃合大道”的局面。合于大道 就是“混混冥冥 光耀天下，复反无名”。道家所说的无为而治 儒家所说舜垂拱而治 就是说创法垂制，用人行政都按事理之自然安排好，遵而行之即可，不必再做什么，这就是无为。也就是无为而无不为。这里要着重提出，道家在政治上的所谓法自然，主要是广大人民欲与恶所趋之自然，人民莫不恶乱离而欲安易，人民莫不恶饥寒交迫而欲足衣足食，人民莫不恶颠沛流离而欲安居乐业。统治者必须注意到这一点，否则必然造成混乱现象。

统治者在用人行政方面安排好了，要达到无为而治的局面，自身必须遵纪守法 以身为表率 只要求人民去做是不行的。贾谊《新书·道术》篇说：“人主仁 而境内和矣 故其士民莫弗亲也。人主义 而境内理矣 故其士民莫勿顺也。人主有礼 而境内肃矣 故其士民莫勿敬也。人主有信，而境内贞矣，故其士民莫勿信也。人主公 而境内服矣 故其士民莫勿戴也。人主法 而境内轨矣 故其士民莫勿辅也。”这虽是贾谊用了一些儒家的言教，用于道家的政治上也非此不可。没有自己不守法而要人守法、自己不廉洁自守而要人廉洁、自己谨言慎行而不准人乱说乱为的道理。

“因”还有因故事守成法的意思。黄老政治对于原有的旧制成法，如果显然是祸国殃民，为全国人民所不能容忍，自然也要痛加改革。否则 对于那些在当时还用的着、还适应人民要求的成法 则就承袭遵守 不去乱动。朝令夕改 使人民不知所从 是扰民 不是便民。扰民的事，就不去做。这合老子一任自然、反对人为的仁义礼教，也反对人为的法令规章，一味向往古的小国寡民，老死不相往来的状态 是不同的。汉初曹参施政 就是一个典型的例子。《史记·曹相国世家》记载，曹参曾问政于善为黄老之言的盖公，用以推行黄老之政。以后他做了汉廷的丞相，“举事无所变更，一遵萧何

约束”；日夜饮醇酒”；来者皆欲有言 至者参辄饮以醇酒 间之欲有所言 复饮之。醉而后去 终莫得开说 以为常”。当时的汉惠帝问他为什么这样做？他回答说：“且高帝与萧何定天下，法令既明，会陛下垂拱 参等守职 遵而勿失 不亦可乎！”《史记·曹相国世家》的太史公曰 很赞许曹参的作法 认为他是识时知务者 云：“曹为汉相国 清静 极言合道 然百姓离秦之酷后 参与休息无为 故天下称其美矣。”班固也认为曹参做得很对，《汉书·曹参传》的赞说：“天下既定 因民之疾秦法 顺流与之更始，……遂安海内。”司马迁与班固都认识到秦行苛法，使人民遭受极大的痛苦之后，只有一遵高帝、萧何之成法 不多加变动 才能与民休息 初步造成安定的景象。前引《六家要指》所说的“因时为业”、“因物与合”、“时变是守”就是这个意思。

“因”还有因法守职之意。朝廷任用百官 因事授职 各人奉法守职 不逞能使气 包办一切 也不敷衍应付 旷弃职守 这样做也合乎自然之道。陈平就是一个典型的例子。《史记·陈丞相世家》说 陈平“少时本好黄老之术”，也是一个向往黄老政治的人。汉文帝时 周勃为右丞相 位第一 陈平为左丞相，位第二。有一天文帝问周勃：“天下一岁决狱几何？”勃谢不知。又问：“天下钱出入几何？”勃又谢不知 急得“汗出沾背”不知所措。于是文帝转而去问陈平。陈平说：“有主者。”文帝问：“主者谓何？”陈平说：“陛下即问决狱 责廷尉 问钱谷 责治粟内史。”文帝生气了 说：“苟各有所主者 而君所主者何事也？”陈平回答说：“陛下不知其弩下 使待罪宰相 宰相者 上佐天子 理阴阳 顺四时 下育万物之宜 外镇抚四夷 诸侯 内亲附百姓 使卿大夫各得任其职焉。”这是说 任国家之职，要循事物之理 任自然之法 奉法守职 各尽其当然之责 则国家自然不乱，达到安定的局面。自然这些办法，其他各家之说也应如此，不过黄老政治，从法自然的观点，也很重视这方面的道理。

(三)“静”的解释与运用。“静”这个字在黄老政治中也占很重要的地位。《史记·曹相国世家》说曹参为齐王相想把齐国治好而不得其法 闻盖公善黄老言 能为治道 就去见他。盖公告诉他“贵清静 而民自定”。这是说 讲求治道 以清静为本。《史记·汲黯传》说 汲黯学黄帝老子之言 为东海太守“治官理民 好清静 一择 丞史而任之。”这是说汲黯为东海太守，讲求治道，亦以清静为主。这两件事很清楚的说明了“静”在黄老政治中所占的地位。《六家要指》在持身治国之道上虽然没有明确提出这个“静”字来 却提出了与静相同的义理。它说：“夫神大用则竭 形大劳则散 形神骚动 欲与天地长久 非所闻也。”这是说在保生持身之道上不可神竭形劳 神竭形劳 就不是静。又说：“凡人所生者神也 所托者形也，神大用则竭 形大劳则敝 形神离则死。死者不可复生 离者不可复反 故圣人重之。由此观之 神者生之本 形者生之具也 不先定其神 而曰我有以治天下 何由哉。”这是说讲求治道 以定神为主 否则谈治天下 就是空话。黄老政治既然把“静”字看得很重要 那么“静”字的意义是什么呢 道家很重视个人修养 而修养所由之途，则是“归真返朴”这四个字。“归真”是归天地生人之理，“返朴”是排除非天地生人之理的一切物欲。只有绝欲，才能归真，归真则能守性 守性就可全形。这就是人的修养之道。治国之道 也有“归真返朴”的道理在其间。在封建社会时代的帝王 或者纵欲妄为 声色狗马无所不好。或者奴役人民 大兴土木 如秦始皇之修阿房宫、骊山墓。或集权一身 抬高自己 迫害他人。或穷兵黩武 扩大自己的政权。这些都足以使国敝民困 不是治世之道 若屏除一切物欲 不妄事兴作 循民之所需 而不加残害 这就是政治上的“归真返朴”。

汉初统治者 看到秦始皇骄奢妄为 严刑苛法 使国家残破 社会凋敝 感到要保持国家和社会的安定 黄老之学所提出的“静”的道理，是当时一付有效的药剂，的确初步采纳了，也产生了一定的

效果。

汉初描述持“静”之说所造成的政治局面的，陆贾《新语·至德》篇有这样一段话说：“……夫形重者则身劳，事重者则心烦。心烦者，则刑罚纵横而无所立；身劳者，则百端回邪而无所就。是以君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭，近者无所议，远者无所听，邮驿无夜行之吏，乡间无夜名之征，犬不夜吠，鸟不夜鸣，老者息于堂，丁壮者耕耘于田，在朝者忠于君，在家者孝于亲。”自然这段话是幻想出来的，实际上这样的政治局面很少。不过一个喜为儒家之言的陆贾，描述出这种虚无自守、无为而治的政治局面，可见黄老之说在当时影响是如何的深。

以上是说“静”字的理论在汉初黄老政治中的地位，这是当时的社会形态所决定的。

“静”在政治上的具体运用，是“责大指不求苛细”。《史记·汲郑列传》说汲黯为东海太守时“其治责大指而已，不苛小”。这样做的结果是“黯多病，卧闺阁内，不出岁余，东海大治”。这与上文所说的曹参与陈平的事迹大体相同。“责大指”就是“执纲秉要”的意思。与“责大指”相反的就是“以苛为察，以刻为名”。这是汉文帝十五年（公元前165年）诏书上的两句话。从实际经验看，政尚察察，固然有它的需要之处，但流弊太大。汉初怨秦严刑苛法以及挟书、妖言之罪等，弄得民不聊生，反其道而行之，就产生了在政治上以“责大指”为主的行政思想。

“静”还有“弃文守质”的意思。《史记·礼书》云：“孝文即位，有司议欲定仪礼。孝文好道家之言，以为繁礼饰貌，无益于治，躬化谓何耳，故罢去之。”这里所说的“繁礼饰貌”指的是儒家所订的那些“繁文缛节”的礼，而这些礼又是指只讲排场、只讲门面、不讲实际的。道家尚质朴，则以人们简易所行为主。“繁礼饰貌”就是文，

与之相反的就是质。道家所讲的“静”的道理从政治实践上说就是“弃文守质”。《六家要指》在批评儒家时也说明了这个道理。它说：“夫儒者以六艺为法，六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰博而寡要，劳而少功。”汉初六十余年连绵不断的儒道之争，其焦点就是在这方面。汉高祖即位之后，为了维持帝王的尊严，不能不首定朝仪。订朝仪没有按儒家全部的做法去做，而是袭秦之故，增益减损，简易化了。自然这不是儒道之争，而是当时的社会情态不允许过分的铺张。汉文帝时，贾谊倡言要“改正朔，易服色”，举行封禅典礼，以为不如此，不合于开国的规模。文帝守道家之言，“谦让未暇”，没有去办。景、武之间，大批儒家主张行儒家之政，迎申公，立明堂，兴学校，明教化，引起以窦太后为首的道家的反对，而视作天子受命大典的封禅之礼，直到武帝元封年间才举行。所有这些，都说明在当时社会残破的情形下，讲礼、讲文的儒家之说行不通，而行得通的只有道家从“静”的理论出发，简易可行的事情。

关于“静”的方面的理论，要说的很多，如抑商重农，与民休息，省刑法，薄税敛，减徭役，都属于这个范围，此为人所共知，不多说了。

汉初的黄老政治思想，写到此处为止。约而论之，汉初的黄老政治，贯穿着“虚”、“因”、“静”这三个字的道理。这三方面的道理，分而言之，可以各成一说，但主要是互相联系着去理解问题，这样才能看到黄老政治思想的整体。再就是，还要联系到汉初某些政论家的说辞和一些政治上的实践，才更能体现出汉初黄老政治思想的真实情形。局部的去看，枝节的去看，达不到应有的目的。道家的思想，有很多是属于消极的东西，对于社会发展缺乏促进的作用，但对于某一特定时期的社会或有它一定的用处，未可一概而论。此说从汉初六十余年的历史可以见之。

## 释“黄老”之称

张维华

先秦百家争鸣，以老子为首的这个学派，不论在当时或在以后的各个时代中，都发生过很大影响，这是大家都知道的。老子这一派，历史上称之曰道家，犹之以孔子为首的这个学派称之曰儒家。战国梁惠王、齐宣王时，有庄周其人，后人称之曰庄子。《史记·老子韩非列传》载其事云：“庄子者……名周……其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”这是司马迁明确指出庄周是传述老子之说的一个重要人物，所以后人多称道家这个学派名之曰“老庄”。但是，“老庄”这个名词，在秦汉时代的文献中，却很是少见。《史记》中没有，《汉书》中也没有，在其他著作中，我似乎记得《淮南子》有一篇提到“老庄”这个名词，但是不是后人窜入的，还不敢肯定。近人汤一介在其《关于庄子哲学思想的几个问题》（见《庄子哲学讨论集》）一文中说，汉代不重视庄子而重视老子。西汉之时，治老子者五十余家，多称道其术，而非毁之者仅二家，而治庄子者仅有二人，一是严君平，见《王贡两龚鲍传》云：“蜀有严君平，……依老子严周（按：严周即庄周，东汉人避明帝讳改庄为严）之指，著书千余万言。”二是班嗣，见《汉书·叙传》云：“（班）嗣虽修儒学，然贵老、严之术。……若夫严子者，绝圣弃智，修身保真，清虚澹泊，归之自然，

独师友造化而不为世俗所役者也”(按此严字亦是避明帝讳改)汉人不重视庄周的原因,是老子主张法自然,无为而治,没有离开政治而说道,庄子仅谈道体,不谈政治,离开人类社会的现实生活,而谈虚无缥缈的玄奥之理,一般说,人们接受不了,自然也不会被人们所重视。我觉得这种说法合乎实际情况,秦汉时,没有“老庄”这个名词,没人把老子与庄子并称,其原因即在此。

与上述情形相反,“黄老”这个名词在秦及两汉时代却十分流行,几乎成为传统上老子这派学说的代名词。或言“黄老”或言“黄帝老子言”、“黄帝老子之术”总之是以黄帝与老子并举。“黄老”的“黄”,无疑指黄帝而言,有人说是指汉初与司马谈论道的黄生说的,那是不对的。“黄老”之学,西汉时极为盛行,前人已经指出,清儒王鸣盛说:“汉初黄老之学极盛,君如文景,宫闈如窦太后,宗室如刘德,将相如曹参、陈平,名臣如张良、汲黯、郑当时、直不疑、班嗣,处士如盖公、邓章、黄子、杨王孙、安丘望之等皆宗之,东方朔、戒子以首阳为拙,柱下为工,亦是宗黄老。”(按此见日人《会注》在太史公自序中引)其实黄老之说,不起于西汉之初,而且汉初固然很盛,而终西汉一代与东汉之世,也流行甚广。《史记·老子韩非列传》说:“申不害者京人也。……申子之学,本于黄老,而主刑名。……韩非者,韩之诸公子也,喜刑名、法术之学,而其归本于黄老。”申不害与韩非都是战国时人,司马迁叙述他们两人的历史,都用了“黄老”这个名词,似乎“黄老”一词在战国时就有了。《史记·陈丞相世家》说:“陈丞相平少时,本好黄帝老子之术。”陈平少时,在西汉建国之前,亦似“黄老”一词之出现,为时较早。西汉之世“黄老”之说的流行,我曾根据王鸣盛之说,用《史记》、《汉书》对证了一下。《史记·乐毅列传》的太史公曰:“……乐臣公学黄帝老子,……乐臣公教盖公”,《曹丞相世家》说:“……闻胶西有盖公,善治黄老言,……其治要用黄老术。”这两段文字说明乐臣公以“黄老”之术授盖