

《史記》的黃老政治哲學

廖書賢

中國文化大學哲學博士候選人

通訊作者：廖書賢

聯絡地址：台北市士林區華岡路 55 號

電子郵件：liaoshenry@hotmail.com

投稿日期：2016 年 10 月

接受日期：2016 年 12 月

摘 要

秦漢盛行的黃老思潮促成大漢帝國出現第一個盛世：「文景之治」。而當時主政者所奉行的政治與學術理念正是黃老道家理論。本文針對《史記》中黃老政治哲學，予以深入探討與分析；另一方面，檢討先秦《老子》思想在長期政治傳播過程中，歷經田齊稷下道家和西漢《淮南子》等不同發展階段，特別是劉漢統治階層刻意引用黃老道家理念為施政方針，因資鞏固政權，並確認黃老道家政治言詮，似將氣化宇宙論延伸至政治價值論述，構成體用合一辯證關係。漢初黃老政治思潮雜揉修身養生與領導統御為一體兩面，成功地轉化老子之「道」為「無為而無不為」政治理想，因此界定出漢初七十年間獨特的黃老學國家和社會觀，並充分反映在司馬遷對時局的政治評述中。

關鍵詞：老子、黃老道家、政治思想、司馬遷

壹、前言

「黃老」之名始於《史記》¹（該著作最早約在西元前 91 年完成），作者司馬遷以「黃老」之名，統攝出一套治國養身的學術與政治思想，《史記》中或以「治道措施」，或以「處世態度」將黃老的政治哲學內涵蘊含其間，反應其學術思潮特點。

司馬遷依黃老思潮發展時間先後，在《史記》中先後提到戰國「黃老道德術」與漢初「黃帝老子言」，前者為申不害

和韓非所本之黃老；後者則以《史記》〈曹相國世家〉、〈樂毅列傳〉、〈太史公自序〉中皆提到的蓋公之學術思想，以及出現在〈樂書〉、〈河渠書〉、〈梁孝王世家〉、〈魏其武安侯列傳〉、〈平津侯主父列傳〉、〈汲鄭列傳〉之汲黯為代表，其治官理民正是強調清靜無為，進而落實「無為而治」之道化政治。

此外，司馬遷在《史記·太史公自序》論述黃帝之功績，盡去神仙浮誇之言，僅用為黃老理論之寄託：「維昔黃帝，法天則地，四聖遵序，各成法度；唐堯遜位，虞舜不台；厥美帝功，萬世載之。作五帝本紀第一。」其實戰國中後期以來，黃帝作為傳說統一中原始祖形象；以及《老子》以「道」為體、以「德」為用的政治哲學思維，在田齊政權政治宣傳下，已開始密切結合，透過稷下學宮知識分子的集體改造，順利開展出一系列應世致用學說，而「道」本體文化的形而下發

¹ 《史記·孝武本紀》：「元年，漢興已六十餘歲矣，天下又安，薦紳之屬皆望天子封禪改正度也。而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。草巡狩封禪改歷服色事未就。會竇太后治黃老言，不好儒術，使人微得趙綰等姦利事，召案綰、臧，綰、臧自殺，諸所興為者皆廢。」

用，也成為西漢初期黃老思潮發展基礎。²

貳、司馬談的黃老理論

司馬談學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子。在其〈論六家要旨〉中曾評述：易大傳：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。³他認為六家學說的理論旨趣雖有所不同，但都以朝向「經世外王」作為政治目的。而這其實也點出了漢代人「務實尚功」的時代學術特徵。

中國傳統文化是由《周易》及儒、道、墨、法等眾家學說及其歷史延續、相互融合而成的，其中，儒家是中國傳統文化的核心。儘管各家學說的主張和側重點不同甚至對立，如《周易》的「剛柔相濟」、「崇德廣業」，黃老道家的「道法自然」、「無為而治」，儒家的「修己安人」、「仁者愛人」，墨家的「兼愛利人」，法家的「唯法為治」，兵家的「運籌定計」、「應敵而變」...等。但是，「天下同歸而殊途，一致而百慮」，各家學說最終的目標都是「治國安邦」、「平治天下」，走向終極的政治理想。只是各自開出的政治對策不同。

司馬談在〈論六家要旨〉中指出：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治也。」這正說明，中國傳統學術文化的主要關懷，總體上是一種政治社會管理文化，表達著諸子各家各派對國家管理、社會管理的理想抱負、基本認識和實踐策略。黃老道家正是以老子「道論」為基礎，成功結合諸子百家之政治學說。

陰陽家缺點是太過枝節、又多忌諱，但優點是讓人重視因應自然規律而行事，

侯王亦應掌握由道生法，使臣民遵循治道之綱紀。

嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。

儒家思想優點是能夠修明人倫，但缺點是六藝之教過於繁雜。

儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。

墨家缺點則是太儉、又不重時變，但優點是能增產、減少消費。

墨者儉而難遵，是以其事不可遍循；然其彊本節用，

不可廢也。

法家思想長處在確立君臣從屬關係，但其嚴酷執法雖可收短效，但短處則是難以維持長久。

法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。

名家缺失在顛覆常人思維，但其探求實物與名稱一一對應（形名即刑名之說），值得肯定。

名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。

最後司馬談認為：「道家」（黃老之學）秉承先秦之清靜虛無、刑名法術、因循無為，講求時變的「為君治國」之術；而又能重視「儉約節制、形神並重」的治身之理，皆是君王治國的先決條件。

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。……至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。……道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。群臣并至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅。竅（虛假）言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。合大道，混混冥冥。光耀天下，復反無名。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。……凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神〔形〕，而曰「我有以治天下」，何由哉？

誠如陳麗桂教授之分析，在〈論六家之要旨〉一文中，有關黃老道家政治思想的主要傾向包括下列五大要點：（一）「為治」與「尚功」；（二）由「道」到「術」、由老子而至黃老；（三）采儒墨、撮名法；（四）因陰陽之大順；（五）唯一肯定黃老道家能融合其他五家，以批判五家。而吾人目前可以透過西漢建元至元封年間（西元前 140 年—前 110 年）太史司馬談之〈論六家之要旨〉；和近世出土文獻《黃老帛書》（亦稱《黃帝四經》）兩文，作為黃老道家思想的共同學術判

² 請參考：淺野裕一，《黃老道の成立と展開》，東京都：創文社印行，1992 年 11 月。

³ 《史記·太史公自序》。

準依據。⁴

至於與稷下學宮同時代的《黃老帛書》與《管子》四篇，實係對此一思想脈絡的承繼與發展，也因而成為戰國黃老的代表。漢初之漢高祖、漢惠帝、掌實權的呂后，因應實際政治社會的需要，倡行黃老思潮的無為之治。誠如薩孟武先生（前國立臺灣大學法學院院長）之評述：「在漢武帝之前，西漢是天子與列侯的共和政治。」⁵

易言之，在現存的文獻資料看來，先秦諸子著作中並沒有黃老這個名稱，其「連稱」是漢初才有的說法。黃老連名所指之「黃」就是黃帝，「老」就是老子。戰國中期直到漢初時期，黃老之風更是盛行於學界和政壇。例如：《史記·樂毅傳》記載：「樂臣公善修黃帝老子之言」；樂毅之孫樂叔，亦受封於漢高祖；《史記·陳丞相世家》則說：陳平少時「治黃帝老子之書」；《史記·外戚世家》則強調：竇太后長期「好黃帝老子之言」，要求太子和外戚子弟皆研讀黃老學，她前後歷經文帝、景帝和武帝三朝，提倡黃老治術長達四十五年之久。

《史記》除使用「黃老」一詞外，「道家」、「道論」，或治術上的「無為」、「刑名」，也都可視為其代表。故「黃老」在《史記》中，是透過學說的概念意涵，去拼湊出其政治思想輪廓，並搭配黃老歷史人物記述，進而架構出《史記》黃老之學的政治思想特點。黃老思潮的發展歷程，首先在田齊創造先秦黃老思想的初期階段，多具道、法兩家合流色彩，黃老道家政治思想，正是為「君人南面之術」服務，其發展主軸也是用以鞏固皇權，捍衛君人之法、術、勢。

到了漢初黃老思潮更為兼容，並蓄諸子百家特長，強調君王彈性運用各項治國之術，並重君王個人道德之修身處世。因此黃老學派是整個道家思想脈絡的一個特殊思潮，正因其能融合道、法，並主張清靜自定、無為而治，特別適應漢初時代休養生息、穩定政治局勢和恢復發展經濟的需要，而能得到統治者的重視，並極盛一時。

司馬談在《論六家要指》中，即以道家（黃老思潮）為當時的學術基準，對比各家學說優劣，申明黃老治術的政經效益，其目的在以學術思想的涵容，來對應政治上的一統。誠如司馬談《論六家要旨》對黃老政治學說，係由「道」到「術」發展出之「虛無靜因、無所不為」的基本政治概念，並進而總結出其要點為：「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」另一方面，班固在《漢書·藝文志》中，亦曾論

述如下：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之謙謙（通謙字），一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。

然而漢武帝在竇太皇太后於建元六年（西元前 135 年）過世後不久，便強勢主導「獨尊儒術」的官學路線，欲以儒代道，遂行君主專制極權私心，反造成先秦儒學因此變得不倫不類。⁶

參、司馬遷的政治思想

《史記》所反應的儒術內涵，多連繫於司馬遷個人情性與史官職責，太史公調和儒道特點，既發揮儒學的思想，也兼顧黃老的內涵，儒道的調和成為另一特色。其實《史記》黃老思潮的哲學意涵，與司馬遷的史官角色，及其受其父司馬談黃老思想家學淵源，息息相關。司馬遷除了重現世政治實錄的反應外，更重學說理論致用的實際價值，這其實也與漢人務實尚功之時代精神相呼應。因此，《史記》強調民本為治，重禮樂六經，反對陰謀邪說，並主張修養形神，將黃老道家思想貼合著漢初政治社會現勢，做出符合其時代的新詮釋，其目的就是要由政治歷史經驗中，去開創出一套實用的「君人南面之術」。⁷

司馬遷個人因李陵一案牽連，而不幸慘遭漢武帝之宮刑羞辱，除了以史官職責來維持撰述《史記》的創作動力外，對當時君主專制所產生的怨懟，也在《史記》中透過不同的筆法，予以紓解，書中所暗諷的假儒者、酷吏，都可視為漢武帝寵臣的縮影。⁸此外，司馬遷對歷史人物的興衰，也常抱持黃老立場來評述，黃老思潮在《史記》中不僅是學術思潮，其政治思想內化後，也成為吾人治身、論政和處世的人生智慧。

漢初太史公司馬遷撰寫《史記》時，其政治史學之核心觀念在於：「究天人之際，通古今之變，成一家之言」。然而

⁴ 陳麗桂，《漢代道家思想》，五南圖書股份有限公司，2013年11月，頁20；陳麗桂，《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，五南圖書出版股份有限公司，2013年11月，頁10。

⁵ 請參考：薩孟武，《中國社會政治史·卷一》，臺北市：三民書局，1998年，頁153。

⁶ 漢武帝所重用的儒家代表公孫弘，被史家批評為：曲學阿世、不有面折而學《春秋》雜學末流。

⁷ 如何透過現象學觀點，對中華經典文獻作出不同時代的言詮，請參閱：石朝穎，《現象學與古典哲學的詮釋問題》，臺北市：臺灣商務印書館公司，2012年4月初版。

⁸ 司馬遷為李陵兵敗被俘辯護，漢武帝認為他藉機詆毀這場戰爭主帥李廣利（漢武帝寵姬李夫人之兄），進而批評自己用人不當，造成軍事失利；再加上針對司馬遷撰寫史記有意貶損漢武帝的心結，因此在大怒下將司馬遷關入牢獄，以「誣罔」（欺騙皇帝）的罪名判處死刑，最後按照漢景帝時期所頒布的法條：「死罪欲腐者，許之」，改處以腐刑。

司馬遷所探求的「天人之際」，並非承認天具有為格的神秘力量，反而重視「天人之間」互動關係的持續與變遷，從而試圖了解「古今之變」的關鍵，並探求歷史動態發展變化的層面，最終完成「一家之言」。

因此透過對《史記》黃老人物的記述、司馬遷筆下黃老人物思想內容、分析漢初政經背景因素對黃老發展的影響，再以司馬談〈論六家要指〉中所闡釋的道家特徵，與《史記》的黃老思想作一對應，其實能夠揭示出「黃老」於《史記》中，所呈現出的政治思想內涵，進而可以歸結出黃老學能兼融諸子學說之長的彈性發展特點。依據《史記·樂毅列傳》文中記載，自戰國末期至西漢初期，黃老之學的師承傳授關係，依序是由河上丈人（即河上公）至蓋公...等，皆為齊人；文帝、竇后、景帝都尊奉黃老之學。其中竇后從漢文帝即位時被立為皇后，漢景帝繼位時成為太后，漢武帝時晉升為太皇太后，至漢武帝建元六年（西元前 135 年）逝世，掌握中央政權的實權長達四十五年。她尊崇黃老之學，對當時的政治哲學產生了很大的學術文化影響。⁹

另一面，《史記》中曾提到的漢初黃老道家人士還包括：宗室劉德、丞相陳平、名臣張良、直不疑、班嗣、田叔、司馬季主、鄭當時、汲黯、司馬談：處士藝公、楊王孫、鄧章、王生、黃子.....等。¹⁰至於《漢書·藝文志》的《諸子略》、《兵書略》、《數術略》和《方技略》中托名黃帝的著作，總計共有 27 種。但這些有關黃帝思想的《黃帝書》相關著作，除中醫書《黃帝內經》尚存外，現都已失傳。

至於馬王堆出土帛書《老子》乙本卷前，有〈經法〉、〈十六經〉、〈稱〉及〈道原〉四篇戰國時代黃老之學作品，從它的思想體系和一些用語可以看出，這四篇內容互有聯繫組成一個完整體系。大陸學者唐蘭主張這四篇古佚書就是《漢書·藝文志》中的《黃帝四經》。¹¹雖說這四篇《黃老帛書》在政治思想體系方面是一貫的，但此種主張尚未成為兩岸學界之定論。第一篇〈經法〉之內容，主要講的是自然和社會中的法則；第二篇〈十六經〉主要講的是刑名與兵道；第三篇〈稱〉，主要講的是樸素邏輯辨證法，權衡出最有效之修身與治國規範；第四篇〈道原〉講述的是《老子》的「道」本體文化，即事物的客觀規律之體用關係。這四篇黃老道家論述體裁各別，但互為聯繫，而成為一個整體，所

以這四篇可視作是同一部著作。

司馬遷在寫作《史記》之際，對漢文帝的「宗黃老」其實是諱莫如深的。他在〈太史公自序〉則說：「自曹參荐蓋公言黃老，而賈生晁錯明申商」¹²，卻沒有明言文帝「宗黃老」。〈儒林傳〉另說：「孝文帝本好刑名之言，及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術」；但是其實在〈老子韓非列傳〉中，實已透露出「刑名之術」就是黃老之術。

在《黃老帛書》中，吾人更可以看出：「刑名之言」就是黃帝之言的這個主要特點。因此，自漢文帝本人即遵循黃老，至於竇太后不過是文帝政治理念的忠實的繼承者罷了。而依託黃帝之言的政治目的，實際上是企圖以法家來改造道家。無論是漢代政治思想的精華或糟粕，都對中國政治社會的動態發展過程中，產生了重大文化影響。因為漢代是中國歷史上，民族文化特色形成的重要歷史時期，以漢族為主體思想的中華民族性格、心理特徵正是在此時奠定了基礎。因此兩漢時代進展，實對中華民族整體特色的塑造和形成，具有極為重要的作用，其在政治社會和學術思想的發展上，極為關鍵和重要。漢初帝王係本《史記》黃老學之「刑德並用」以治民，並不惜以征伐殺戮建立一統，又用「刑名法術」治國，運用權謀誅殺異性王、削權同性王，以加強中央集權。

另一方面，世人多以「經學」概括漢代學術思想之特色，似欠全面，也不精確。兩漢時代是繼先秦以後，諸子百家融匯綻合，進一步提高創新的時期。特別是儒、道二家，並行發展，並都有了重大突破。特別是就道家思想發展的脈絡而言，從漢初黃老之學的盛行，到西漢末年嚴遵融合老、莊，闡述、發揮「體玄」的思辨哲學，到其弟子揚雄融合儒、道二家，開始把《老子》、《莊子》和《周易》學三者結合起來，便開啟魏晉玄學的先河。

總之，太史司馬遷在《史記》所稱的道家（即黃老之學），在漢初近七十年間（西元前 202~135）是最具有學術與政治之雙重主流地位，其政治主訴求的「無為而治」也最適應當時的政經需求，劉邦體諒百姓苦於秦之苛暴，連年戰亂，天下既定，人心思靜，故為休養生息，唯獨黃老之清淨無為，最切於解決當時的政經問題。

「文景之治」正是善用黃老安民之術，達成四海清平，政通人和，國富民殷。當時宰輔之重臣與百官，上行下效，皆本黃老精神，而置其重點於：理陰陽、順四時、育萬物、撫四夷，且以安撫百姓為主。其實黃老之學，主要是由先秦老莊之自然主義與法家之任法重刑、陰陽家之災異思想，三者混合而成。至於「黃帝」本為中國傳說中之古帝王，自戰國末年至漢初，《漢書·藝文志》所載一切陰陽、五行、神仙、

⁹ 關於竇太后之政治影響力之研討，請參閱：平松明日香，《漢代における皇太后臨朝稱制と王朝権力構造の変遷》，京都：京都大学大学院文学研究科歴史文化学専攻，「新制・課程博士」，博士論文，2016 年度。

¹⁰ 王鳴盛（清），《十七史商榷·卷六》（繁體版），上海市：上海書店出版社，2005 年 12 月。

¹¹ 張豈之，《中國思想史》，臺北市：水牛出版公司，1992 年 6 月初版，頁 245。

¹² 薩孟武，《中國政治思想史》，臺北市：三民書局，1998 年，頁 188。

術數，都依託黃帝之言而著述立說¹³。

戰國中期以後，稷下學宮藉黃帝之名來改造《老子》政治思想，故稱黃老道家之學，等到漢初社會日趨穩定，國力日漸增強，漢武帝不能再安於繼續發展黃老思潮的「無為而治、與民休息」之主張，基於其中央集權、對外擴張的政治野心，遂轉向提倡董子儒術的「尊王攘夷、忠君孝親」之政治訴求。

其實從劉邦建立漢朝開始，提倡以孝治天下，「孝」的倫理學概念也正式走上政治舞台。特別是漢武帝時期，漢武帝時期，董仲舒明確提出以「孝道」作為社會秩序建構的德化機制，從理論上建構了一種以孝悌為本源，仁義為核心的社會治理理論。董仲舒提出「罷黜百家，獨尊儒術」的建議後，儒家思想也成了封建正統思想，「孝」也成了中國傳統的倫理概念，成為了中國封建家長專制統治的思想基礎，開始直接服從於「父為子綱、間接服務於「君為臣綱、夫為妻綱」的道德規範。孝道由家庭倫理擴展為社會倫理、政治倫理。

此外，「孝」與「忠」相輔相成，成為社會思想道德體系的核心，「以孝治天下」也成為貫徹兩千年帝制社會的治國綱領。兩漢時代，除西漢開國皇帝劉邦和東漢開國皇帝劉秀外，漢代皇帝都以「孝」為諡號，例如稱孝惠帝、孝文帝、孝武帝、孝昭帝等等，表明了朝廷的政治追求和對「孝」的尊崇。提倡孝道，褒獎孝悌，是漢代「以孝治天下」最明顯的政治標誌。

吾人據《漢書》與《後漢書》之中〈帝王本紀〉中記載，自西漢惠帝至東漢順帝，全國性對孝悌的褒獎、賜爵達到 32 次，地方性的褒獎則更多。皇帝幸巡各地，常有褒獎孝悌的事。有時一地出現祥瑞，則認為是弘揚孝道所致，也要褒獎孝悌。對於當時著名的孝子，皇帝更加重視，把其作為弘揚孝道的榜樣，精心扶植。

換言之，漢代從劉邦起就重視孝道，後來「孝」是漢初的輔助治國概念：漢惠帝首先表彰孝悌楷模，呂后「舉孝授官」，漢文帝則是首置《孝經》博士。而漢武帝在「孝治」上的重大舉措有二：一是確立了用人上的舉孝廉，另一是解決同姓王分封制弊端的推恩令。後來，漢代歷任統治者又不斷完善了有關以孝治天下的立法。漢代提倡「孝治」的原因，主要是由當時的同姓王分封制、小農經濟體制和黃老道家之君王養生道德觀念影響。漢代崇尚儒學主要不是《五經》，而是《七經》，《七經》中最重要又是《孝經》。《孝經》是漢代的必讀經典，從中央到地方都要置「孝經師」，政府用人以《孝

經》取士，也讓《孝經》成為社會教化的主要工具。

為了達成大一統的中央集權之君主專制政治，漢武帝十分看重董子之〈賢良對策〉，祖述春秋，「罷黜百家，獨尊儒術」。同時下詔天下，逐年搜集經典，故儒術政治思想，日趨發達，奠定中國兩千年間，由儒術獨擅思想界之不拔根基。漢武帝所以獨尊儒學的另一原因，係因儒家思想注重現實人生的具體規範效力，故頗能符合中國數千年來農業社會人民的生活範疇。而董仲舒一方面談儒家倫理，另一方面卻又講陰陽五行，甚至把陰陽家的思想給納入儒家正統思想。¹⁴

其實董仲舒早在漢景帝時代，就因為善治《公羊春秋》而成為漢廷之經學博士。他作為漢初之今文經大師，強調視今文經為先聖先賢的「微言大義」，並予以神秘學的哲學詮釋，特別是向武帝奉上「天人三策」，以「天人相與」的政治觀點，回答武帝有關大漢帝國政權的正當性與合法性問題。

漢代政治思想的最大特色在於陰陽五行、讖緯、與象數之卜筮之術，極為流行。雖然董子獨尊儒術，並撰寫《春秋繁露》；而劉安《淮南子》則崇尚黃老道家，政治立場各有不同，可是在他們的政治學說中，均帶有濃厚的陰陽家氣氛。¹⁵這些思想內容即使並無確切之科學根據，但確實為當時學者在「窮究天人之際，通達古今之變」時，提供一套組織精緻，而有系統之形而上學架構，尤其在西漢末年在民間社會最為盛行。

陰陽家學說強調「順天應時、待時隨時」之道，又因為農業社會之日常生活方式，大都又與天象、曆數，息息相關，彼等進而由此企圖探究出自然法則，進而尋求宇宙之統一原理，以至於對「天人之際」理論，給予根本調和。¹⁶另一方面，司馬遷則秉承其父遺命，以《史記》志繼《春秋》，言尊君卑臣，建立一統之「黃老之治」政治理想。聖君以「治心」為治國之本，以宛轉合道；賢臣以合道權謀，爭取祿位，計利天下，又應善謀進退，全身免禍。漢初帝王和功臣們深知暴秦酷法之弊，因此強調黃老道家之刑德並用、善用權謀、刑法名術和清靜無為，皆係當時安邦定國的重要政治指導原則。

肆、西漢初期的黃老思潮

到了漢初《淮南子》書中，除了在文風和思想上，明顯受到《莊子》影響之外，更是進一步對《老子》政治思想中

¹³ Csikszentmihalyi, Mark, "Emulating the Yellow Emperor (黃帝): The theory and practice of Huang-Lao (黃老), 180-141 B.C.E", San Francisco: Stanford University, 1994, pp.166-168.

¹⁴ 請參考：和田恭人，〈『漢書』五行志に見える災異說の再検討：董仲舒説について〉，《大東文化大學中國學論集》，第 20 號，2003 年 3 月，頁 29-42。

¹⁵ 福井重雅，〈漢代儒教の史的研究：儒教の官學化をめぐる定説の再検討〉，東京都：汲古書院，2005 年 3 月。

¹⁶ 孫廣德，〈先秦兩漢陰陽五行說的政治思想〉，臺北市：臺灣商務印書館，1993 年初版，頁 228。

之「無為而無不為」的政治哲學概念，做出漢代人的新詮釋和政治運用，並且以特別重視。其實包括司馬談在內的漢初黃老道家思想家們，皆認為「無為而治」的基本原則，原本應該是積極的「循理而舉事，因資而立權」，而不是如先秦道家那般消極的「聽其自流，待其自生」，所以在《淮南子·原道訓》中，才會提出「無為為之而合於道」。例如：疏通河道是「輔自然」，堵塞河道則為「反自然」；對禾苗澆水施肥是「輔自然」，拔苗助長則為「反自然」。順自然而為的益處很多，不僅能合理滿足人的需要，而且有利於生態平衡，使自然在人的幫助下儘快實現自我更新。在我國傳統的農業生產中，人們對農田採取用養結合的方式，通過撈荒、休閒、輪作等維護農田生態，就是順自然而為。

據《禮記·月令》記載：每年春季，當草木生長繁茂之時，官府都要求「祀山川川澤，犧牲毋用牝。禁止伐木，毋覆巢，毋殺孩蟲胎夭飛鳥，毋竭川澤，毋漉陂池，毋焚山林」。時至今日，我們實行「封山育林」、「休耕、休漁、休牧」...等，也是「輔萬物成其為自然」的措施，對維護生態平衡起到了積極作用。吾人若把這種漢初時代精神，運用於當前的政治社會議題上，就是在遵循自然的總規律的前提下，「因勢利導、因時制宜」，以彈性的政策立場，處理政治、經濟和外交...等實際問題。

因此，《淮南子》這般在統治者應「執道」的政治基礎上，進而「因循」與「變法」、「無為」與「更為」（真正的有為）相結合的政治思想史觀，可以說是真正融會了先秦時代《老子》的道家與《韓非子》的法家思想為一體，而成就於漢初的《淮南子》黃老道家新思潮，並成為「文景之治」的官方意識形態，更影響了君王之修身與治國的具體實踐。¹⁷

基本上，漢初黃老道家的無為政治思想與《老子》在天道觀上單純崇尚自然的觀點，還是有所不同的，因為它重新梳理了天道與人道的關係。例如：《淮南子》的黃老立場認為吾人除了必須要按客觀規律辦事，倘若「用己而背自然」，勢必要受到規律的懲罰；另一方面在《淮南子》看來，「天道」雖係無為，並不意味著人只能「聽其自流，待其自生」（《淮南子·修務訓》），只是做為自然律則操控的奴僕。與此相反，「人必事焉」，「人必加功焉」（《淮南子·修務訓》），人是能動地作用於自然之天的。如說，「天有明，不擾民之晦」，「地有財，不擾民之貧」，但是民可以「穿戶鑿牖，自取照焉」，「伐木芟草，自取富焉」（《淮南子·詮言訓》），臣民是可以能動地作用於天道的。

《淮南子》將天與人（「人事」、「人為」）統一起來了。《淮南子》還在此基礎上，將「人為」納入「無為」之中，賦予

了「無為」新的哲學內涵：「若吾所謂無為者，……循理而舉事，因資而立功，推自然之勢，而曲故不得容者。」（《淮南子·修務訓》）這就將「無為」闡釋為按照客觀規律辦事，憑藉物質條件來建功立業，順從自然趨勢向前推進事物的發展，而不容許從主觀片面的東西出發。「無為」成了遵循客觀規律與發揮人的能動性相統一的代名詞。

再者，《淮南子》將原始道家主張的「寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往」（《淮南子·修務訓》）的「無為」稱之為「塞而無為」，亦即消極無為；將自覺利用客觀規律，並充分發揮人力的作用以改變自然和造福於人類的行動稱之為「通而無為」，亦即積極有為。它反對「塞而無為」而贊成「通而無為」。《淮南子》為了提高人們對客觀總規律的認識和把握，還提出如何來培養世人「心智」的問題。這正是試圖通過「學」來開發心智，並藉以提高人認識和利用客觀規律的能力，在當時是難能可貴的。

吾人若綜觀兩漢政治哲學之持續與變遷歷程，雖然係應時代政經環境發展與統治者需求之變化而有所不同，但是始終都游離於儒、道之間，並且不脫受陰陽五行學說影響。基本上，西漢初期長達七十年間之黃老之學，實際上就是由先秦老子的政治學說，結合黃帝武力統一天下的政治傳說，而具體轉化而成的新形態政治哲學，而從《史記》論贊裡，可看出漢初盛行的黃老思潮在司馬遷的政治思維裡，佔有相當重要的分量，也影響了司馬遷受刑後，仍能秉持隨順自然的人生政治哲學觀。西漢政治的現實主義功利思想與黃老學術的交集處，在於求取社會穩定和經濟發展，也促成國力的持續增長，而「文景之治」反映出黃老學之政治實用性。其後由宗室淮南王劉安主導成書的《淮南子》，於漢武帝登基時入獻其書，曾在武帝執政初期作為執政之指導綱領，更是集漢初黃老道家思想學術之大成，亦可稱為淮南道家政治思想。¹⁸

另一方面，西漢時代大臣陸賈和賈誼，皆是漢初首開崇儒術之端，並以儒家式的無為政治思想著書立說；董子則為集漢初儒學思想之大成，並著有《天人三策》、《春秋繁露》；但彼等的學術著作與政治思想內容，其實皆難免受到當時盛行的黃老思潮之政治影響。¹⁹總之，依據《史記·平準書》

¹⁸ 丁原明，《黃老學論綱》，濟南市：山東大學出版社，1997年9月。

¹⁹ 請參閱：陳麗桂，《《淮南鴻烈》思想研究》，臺北市：花木蘭文化出版社，2013年9月，頁10；陳麗桂，〈淮南子裡的黃老思想〉，《中國學術年刊》，第14期，1993年3月；陳麗桂，〈董仲舒的黃老思想〉，《紀念程旨雲先生百年誕辰學術研討會論文合集》，1994年5月。Ames, Roger Thomas (安樂哲), Chapter 2. WU-WEI (Nonaction/Doing/Acting Naturally), The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought, (《主術：中國古代政治思想研究》), New York: Suny Press, 1994.

¹⁷ 馮達文、郭齊勇等編著，《新編中國哲學史》（上、下冊），臺北市：洪葉文化事業有限公司，2013年，頁255-256。

之相關記載，漢興七十年後，特別是歷經「文景之治」，天下殷富，府庫溢盈。探究當時家給人足，民生殷富，皆因高惠文景帝王們力行黃老之術，躬行節儉，以省刑薄賦之政，令百姓休養生息，有以致之。然而君王奉行寬簡之政，雖可為安集百姓，鞏固政權之權宜之謀，終究非大漢帝國長治久安之良策。故漢文帝執政期間，內有宗室王國地大難制，外有匈奴頻繁的侮慢侵略，而社會風氣因巨富商賈侈靡相競、貧富差距擴大，皆為帝國發展之大患。

「文景之治」期間，針對宗室諸王勢力日益膨脹，漢文帝先以「芒刃斤斧」之政治策略，嘗試削權同姓諸侯，再透過變革「地方官制」取消列王之人權，企圖使宗室列王只能掌握地方之衣食租稅。及至漢景帝迅速弭平「七國之亂」後，復以「推恩嚴法」之策，強制削權列國，終於解決自漢初以來就存在的宗室王國地大難制之患。迨漢武帝乃係一企求大有為且又有大政治野心之帝王，初即位之建光元年(西元前140年)亟思「更禮制法」，積極準備用兵四方以有所作為，並下詔廣求賢良，以大開建言之路。

然竇太皇太后深好「黃老之學、不悅儒術」，剛登基的漢武帝只得被迫廢復三代舊禮明堂之事，負責武帝新政之大臣王臧、趙綰只得被迫自殺，申公亦疾免令歸。當時董子主張以「儒術教化」替代黃老之無為與刑名，企圖解決當時貧富不均、俗化不美的社會問題。竇太皇太后死後，漢武帝決定正式進行更化改革，然武帝重法浮誇、不憂民疾，實與秦君同。故用董子之建議，卻僅任命彼為江都易王之相而已。

總之，漢初司馬談的〈論六家要旨〉對黃老道家的思想特質及其主要議題有很清楚的提挈；而《史記》則是中國文獻上第一次出現道家稱謂的載籍，其所謂道家，指的是西漢黃老道家，而其所統攝就是黃老之學的主要內容。至於司馬遷在政治思想淵源上，承襲了史官家族之傳統，也深受司馬談家庭教育的影響。當時政治上由為文景黃老之治，進入武帝的外儒內法；經濟上由休養生息七十年的富庶，轉為平準、均輸的與民爭利；學術上黃老盛行在竇太皇太后死後，卻迅速反轉成儒術一家獨尊，這些政治和學術的急速變動都對司馬遷產生了重大的思想衝擊。

司馬遷的「黃老學」政治觀點，強調「無為因循」，並肯定其為「文景之治」的基礎，也以此來譏諷武帝多欲政治之失。司馬遷視「無為」政治是因應漢初時代政治需求下的產物，這也是符合黃老「時變」的精神。因此黃老政治思潮中：「貴柔守雌」、「因時而動」的人生政治哲學，深受司馬遷的肯定。吾人在《史記》有關黃老人物的政治評論中，可發現司馬遷將黃老道家政治思想闡述的十分精闢，他並且以這套哲學思想做為他處世哲學的基礎，藉此來品評歷史人物榮辱成敗之因，以及避禍保身之道。迄今吾人仍可從這些歷史人

物的成敗得失之中，得到不同的體悟。

另一方面，司馬遷以黃老道家思想做為「文景之治」政治哲學之模範，因此班固才會評述《史記》這本論治之書，其實正是「論大道先黃老而後《六經》」。黃老兩者合稱，一如黃老道家之名，始見於西漢之初，尤其是當《史記》司馬遷和學者們，在總述先秦學術思想時，對這種托抬黃帝之名，轉化《老子》之政治學說為「應世之用」學術思潮的統稱。

黃老之學是因漢初特定的政經時代背景而被文景之治所特別推崇，那麼隨著帝國逐漸富庶和社會階級矛盾的日益顯露，再就是匈奴持續侵擾邊境問題，「無為而治」似乎就無法符合強調中央集權理念的漢武帝的執政需求，在其推動「政治更化」的措施下，長期盛行之黃老道家官方主流意識形態的政治地位，只得讓位於「天人相與、天人感應」的儒術。

其實《史記·太史公自序》就已表明司馬遷之學術心跡，他畢生致力於「厥協《六經》異傳，整齊百家雜語」。至於司馬遷時代由董子提倡的儒學，實已非孔子儒學原貌，而是摻雜天人感應和陰陽五行思想後的雜家式儒學。司馬遷在《史記》之中，藉由肯定先秦孔子的學術與理想和闡述《六藝》之義理與功用，其政治目的就是要藉由《論語》的王道與德化政治理想，批判漢武帝個人的獨裁、專橫與貪權，致使百姓痛苦。他自言《史記》是要紹繼《春秋》，而《春秋》貶天子、退諸侯、討大夫、善善惡惡的立場，也就是史官應有的正義精神。

其實黃老思潮的動態發展歷程，吾人可分成兩個主要階段來探討：首先在先秦黃老思想多具道法色彩，稷下黃老道家為君王南面之術服務，主軸用以鞏固王權，捍衛術勢，以利執道術之君王在戰國時代生存與發展；到了漢初黃老之學則在一大一統的學術和政治趨勢下，兼蓄諸子政治思想之特長，特別強調君王之治道與用術，並重修身處世，因此司馬談〈論六家要旨〉之中，即以黃老道家的政治思想來對比其他各家學說之優劣異同，申明黃老治術的效益，其目的在以學術思想上的涵容，來對應大漢帝國的大一統，並強調「文景之治」的黃老治術之應用成果。特別是《史記》所反應的西漢儒學之政治內涵，多連繫於司馬遷個人情性與史官職責，太史公也展現出企圖調和儒道之特點，既發揮儒學的倫理思想，也兼顧黃老思潮的道法合流與政治寬容內涵。

換言之，《史記》的黃老學觀點，需緊扣司馬遷的史官角色，除重現事實錄的反應外，更重學說致用的政治價值。因此，《史記》的黃老學觀點除了強調以民本原則為治，重禮樂六經，並主張修養形神，將黃老政治思想貼合現世需求闡釋，其目的就是要由歷史經驗中，去開創出一套合宜人民的治術。司馬遷面對李陵政治案件所造成的屈辱，除以史官職責來維持長期撰述《史記》的動力外，他個人對漢武帝所施酷

刑所生的怨懟和不滿，透過《史記》中所暗諷的假儒者、酷吏，都可視為武帝及其寵臣的縮影。此外，司馬遷對歷史政治人物的興衰起落，也抱持黃老之學的政治立場來評述，因此黃老道家在《史記》中不僅是學術思潮，思想內化後也成為處世的人生智慧。

「黃老」之名始於《史記》，司馬遷以「黃老」一詞，統攝出一套治國養身的學術思想，《史記》個章節之中或以治道措施，或以處世態度，將黃老道家思想的內涵蘊含其間，反應學術思潮的特點。戰國以來，「黃帝」文化始祖的形象及老子道體德用的哲學思維已多所交集，且成功開展出一系列應世致用的學說，老子「道」體的形下發用，成為黃老發展的基礎。《黃帝四經》與《管子》四篇對此脈絡的承繼與發展，成為先秦黃老道家思想的學術代表作品，漢初因應社會的需要，倡行無為之治，延續黃老學的命脈，《史記》記述除用黃老一詞外，「道家」、「道論」，或治術上的「無為」、「刑名」也都為其代表，故黃老在《史記》中，是透過學說的概念去拼湊思想的輪廓，並搭配黃老歷史人物的記述，架構出《史記》黃老學的政治思想特點。

本文透過對《史記》黃老人物的記述，解析司馬遷筆下黃老人物的思想內容，並分析漢初政經背景下，時代因素對黃老發展的影響，再以司馬談〈論六家要指〉中所闡釋的道家特徵與《史記》的黃老思想作一對應，揭示黃老於《史記》中所呈現出的思想內涵，進而歸結出儒道融合的特點。其實《史記》之「太史公曰」是中國古代傳統史學中的特殊寫作方式，慷慨激越、直抒胸臆更是《史記》「太史公曰」中，最常見的一種抒情方式。

司馬遷著書受到其父親司馬談，師長董仲舒、孔安國的深刻影響。董氏對司馬遷的影響主要有：反對暴政、尊王攘夷以及把崇讓、尚恥作為褒貶歷史人物的道德標準。孔安國是孔子第十二代子孫，漢代古文經學的創始人。他對司馬遷的影響主要在於使他注重利用古文字典籍撰述歷史。依據《漢書·儒林傳》記載：「孔氏有《古文尚書》，孔安國以今文讀之，因以起其家逸《書》，得十餘篇，蓋《尚書》茲多於是矣。遭巫蠱，未列於學官。安國為諫大夫，授都朝尉，而司馬遷亦從問故。遷書載《堯典》、《禹貢》、《洪範》、《微子》、《金縢》諸篇，多古文說。」司馬遷更是繼承了先秦孔子的「春秋筆法」，春秋時期，禮廢樂崩，孔子通過整理、敘述魯國長達 242 年的歷史，表達治國綱紀和做人基本倫理。這正是司馬遷寫《史記》效法的樣本。

此外，司馬遷通過敘述古往今來的歷史發展進程，在自然中引導讀者思想；書中首創「太史公曰」的史論形式，有史官秉筆直書的人文精神。由於司馬氏父子利用校整圖書的機會，首先提出「黃老之學」，司馬談更在此基礎上提出〈論

六家要旨〉，由於當時社會情勢所趨，黃老道家思想成為學術主流，而「黃老思想」思想的主要內容是「清靜無為」、「貴道德」的政治理論。

而從《史記》的論贊內容裡，可看出「黃老思想」在司馬遷的思維裡，佔有相當程度的分量，也影響了司馬遷激進奮發的人生觀。本論文擬從《史記》「太史公曰」的淵源與形式探討黃帝傳說與黃老思想的關係，再進而由黃老政治思想的主要內容結合《史記》論贊，探討《史記》論贊與黃老思想對後代的影響。以《史記》整體的政治記載與評論為例，不管從漢代儒家或是黃老道家的政治立場予以探討，皆不難發現司馬遷有一種理解與同情生命主體的理念和情懷。回顧中國政治思想史，它是伴隨著評述政治人物的是非、成敗與苦樂，表達作為一個知識份子需要有參與社會實踐的使命感。

再者，學術思想旨在明理，是通過自己的思想與邏輯闡釋清楚自己的研究成果，把情懷或者主觀感覺過多地投入到研究中，或許有可能使自己喪失做學問所需的平等對話的態度。所幸司馬遷撰寫的《史記》一書，既有對人性的生命關懷，又有黃老道家之學術素養，並透過著書立說來達到參與政治社會實踐的目的，而成為對中國政治哲學有貢獻的思想者。司馬遷的黃老學觀點包括：名形相符、因循為用的無不為，也贊同德刑並濟、文武並用的雙重治國理念。司馬遷的無為因循對的政治有著很大的影響，當國家需要恢復生產發展經濟的時候，無為論可用，當國家處於上升態勢，就堅持可持續發展、環境保護和剔除私欲而言，無不為照樣可用。由此可見司馬遷的黃老思想對政治思想的影響很大，中國歷來的大一統思想也得到傳承。

司馬遷十分推崇《管子·牧民》云：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」的觀點，並認為「禮生於有而廢於無，人富而仁義附焉」。他肯定人們賴以生存的物質條件，是人們禮、仁、義等道德觀念產生的基礎，因而他認為人們追求物質利益的活動是正當的社會活動。當然在符合道義的前提下，一個國家要發展，重視社會經濟發展不可少，而經濟要大步向前發展，統治階級的指導思想當不容忽視，而軍事、文化等方面都要隨其發生變化，合義之爭，才是用兵之道，只有符合道義的指導思想才能帶動社會經濟朝著持續健康有效的方向發展。在遵循社會經濟發展規律的同時，決策者還要集思廣益，積極有為地創造更有利於社會經濟發展的條件。

伍、結論

司馬遷的黃老思想，乃是一種雜糅了諸種學說而自成體系的一種學說。他在《史記》中所提及的一些重要黃老思想人物所宣導的刑名法術、清靜無為之政治訴求，也反映了漢初各家思想的雜糅和互相融合。所以，只要有利於國家和人

民，只要適合具體歷史條件下的地域條件，一種學術理論哪怕是雜糅別的學術成果，都可以發揚光大。由此可見，司馬遷的黃老思想理論對於當時學術理論的發展的重要性。司馬遷的黃老思想在當時繼承了漢初黃老理論的優秀成果，對漢武帝的影響是潛移默化的，最終漢武帝還是回到了恢復發展社會經濟生產的原點，對之前的政治思想政策指向做了自我批評，是漢代社會朝著有利於自身發展的方向前進，因此其思想對決策管理的影響也不可小視。

東漢王充在其《論衡》之中，明確提到：「黃者，黃帝也；老者，老子也」。黃、老之「連稱」雖指的是黃帝與老子，但黃老連名之學卻與黃帝、老子個人思想明顯不同，並且具有一種道家的新學派意涵。²⁰黃老道家的「順其自然，無為而治」，就是在順人性的基礎上進行的。也正是由於人性有趨利避害、自私自利的自然性和辨明禮義、仰慕道德的社會性，所以黃老道家在政治上採取了德法兼施的策略。德法兼施是黃老道家政治思想的重要內容之一，它融合了道、法、儒...等諸家思想，是以「道」為本，認為仁義禮法產生於道而又歸於道，並為道所用。關於「法治」，黃老道家認為：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。」（《黃帝四經·經法·道法》）也就是認為法應係由「道」所生，它的政治功能則是明是非曲直。

同時，黃老道家又進一步說：「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。是故天下有事，無不自為刑(形)名聲號矣。刑(形)名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。」（《經法·道法》）意思是掌握了道，有了法，刑(形)名已立、聲號已建，人們就不敢違反，也就容易達到「無為」、「無私」、「無執」、「無處」的境界。至於德治，黃老思想肯定了道家「自然理序」的基本主張，但同時也提出「無法不可以為治也，不知禮義不可以行法」（《淮南子·泰族訓》），並認為符合自然無為原則的仁義德化也是必須的。

吾人從黃老道家的學術內容上看，黃老政治思潮係繼承、發展了先秦老子關於「道」本體的思想，他們認為「道」是作為客觀必然性而存在的，指出「虛同為一，恒一而止」、「人皆用之，莫見其形」。在社會政治領域，黃老之術強調「道生法」，主張「是非有，以法斷之，虛靜謹聽，以法為符」；並認為君主應「無為而治」，「省苛事，薄賦斂，毋奪民時」，「公正無私」，「恭儉樸素」，「貴柔守雌」，通過「無為」而達到「有為」。

黃老道家將「自然」作為人的屬性，道法自然即道按照人性行事，這無疑提高了人的地位，這也是與戰國到秦漢時期人主體性地位的提高相符合的。從春秋時期開始，人們討

論的重心開始由神向人轉變，人的地位開始上升。不過，此時雖然提高了人的地位，人的一切一定程度上還是取決於外在的「天」或「道」。比如，對道家老子來說，雖然他對現實社會具有眾多的看法，但這些看法都來源於「道」及其「自然」屬性。在進入戰國時期以後，人類的主體性地位得到進一步提高，人對外在的依附性進一步削弱。黃老道家要求道應以人性為準則，這是直接從內容上來凸顯人的主體性。同時，不僅是道家有提高人主體性地位的趨向，其他諸子百家也同樣體現出這種趨向。

總之，黃老道家的「無為而治」的主旨是要求君王在執政時，儘量不要恣意干涉百姓的日常生活，也不要一味追求所謂的豐功偉業和政治霸權，而使百姓因此受累受苦。上述政治主張在漢朝初期確實產生了深遠影響，也促成中國政治歷史上「文景之治」的盛世。黃老道家無為而治的治國思想，具體體現在君臣關係上，這是對《老子》無為政治思想的細緻化。「無為而治」在君臣關係上，就是希望君王耐得住安閒，進而化安閒為自身生命的怡然自得，同時對臣下採取不干涉政策，聽任他們在各自職權的範圍內，最大限度地發揮自身的聰明才智，從而達到最好執政效果。

黃老道家是托黃帝、老子之言，並以老子道家學說為論述主旨，同時兼采儒、法、名、墨眾家之長而形成的一套治國理論體系。它興起於戰國中期，歷經二百餘年至秦漢時發展到頂峰。黃老學不僅是對後世產生重大影響的一種重要學術思想，而且全面滲透到當時的國家政治與社會生活實踐。這樣一種重要和顯赫的學說，長期以來卻缺乏重視。《韓非子》指出世之顯學，儒、墨也。不及道家，更不言黃老。這種忽視直到司馬遷父子著《史記》時才有改觀，可以說《史記》對黃老學的貢獻極大。

《史記》為黃老學命名黃老學是從戰國中期以來的客觀存在。它有自己的學者，例如慎到、尹文；也有自己的著作，如《管子·心術》上下、《慎子》、《淮南子》，更有效績顯著的治理實踐，如曹參用蓋公之言治理諸侯齊國；文景二帝之黃老之治。但在歷史上首先對黃老學從學術的角度予以關注的是司馬遷父子，首先對黃老學予以命名的正是《史記》。

根據司馬談的〈論六家要旨〉，認為黃老學的特點有三：（一）是道論（氣化論或規律論）；（二）是虛無為本、因循為用的無為政治論；（三）是在對待百家之學上，采儒墨之善，撮名法之要；其實質是以道為核心，而關於道與治國、治身協調一致的政治學說。司馬談的這種界說無疑是有益於把握黃老道家的內涵、特徵，也能讓吾人有效檢視「文景之治」的政績。另一方面，治國與治身雖然也是老莊原始道家所

²⁰ 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》（增訂版），臺北市：五南圖書出版公司，2012年8月，三版四刷，頁3。

討論的問題，但由於他們對於百家之學有所批判，²¹並且主要是把「道」提升成境界型態的形而上學，故其所關注的主要是君王個人之治身（包括心性修養和養生延壽兩個方面），而次及治國論政的實際政策問題。

參考文獻

一、中文部分

- 丁原明（1997）。黃老學論綱。濟南市，山東大學出版社。
- 王鳴盛（清）。十七史商榷·卷六（2005繁體版）。上海市，上海書店出版社。
- 司馬遷（西漢），楊家駱主編。史記（新校本）。臺北市：鼎文書局，1986年。
- 石朝穎（2012）。現象學與古典哲學的詮釋問題。臺北市，臺灣商務印書館公司。
- 孫廣德（1993）。先秦兩漢陰陽五行說的政治思想。臺北市：臺灣商務印書館。
- 張豈之（1992）。中國思想史。臺北市，水牛出版公司。
- 陳鼓應（2002）。老子今註今譯及評介。臺北市，臺灣商務印書館，修訂3版。
- 陳麗桂（2013）。近四十年出土簡帛文獻思想研究。臺北市，五南圖書股份有限公司。
- 陳麗桂（2013）。《淮南鴻烈》思想研究。臺北市，花木蘭文化出版社。
- 陳麗桂（1993）。〈淮南子裡的黃老思想〉，《中國學術年刊》，第14期。
- 陳麗桂（1994）。〈董仲舒的黃老思想〉，《紀念程旨雲先生百年誕辰學術研討會論文集》。
- 陳麗桂（2013）。漢代道家思想。臺北市，五南圖書股份有限公司。
- 曾春海（2012）。兩漢魏晉哲學史（增訂版）。臺北市，五南圖書出版公司。
- 馮達文、郭齊勇等編著（2013）。新編中國哲學史（上冊），臺北市：洪葉文化事業有限公司。
- 劉安（西漢）撰、高誘（東漢）注。淮南子注（1991）。臺北市：世界書局出版。
- 薩孟武（1998）。中國社會政治史·卷一。臺北市，三民書局。
- 薩孟武（1998）。中國政治思想史。臺北市，三民書局。

二、英日文部分

- Ames, Roger Thomas (1994), Chapter 2. WU-WEI (Nonaction/Doing /Acting Naturally), The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought, New York: Suny Press.
- Csikszentmihalyi, Mark,(1994). Emulating the Yellow Emperor: The theory and practice of Huang-Lao, 180-141 B.C.E. San Francisco: Stanford University.
- 平松明日香（2016）。漢代における皇太后臨朝稱制と王朝權力構造の変遷。京都，京都大学大学院文学研究科歴史文化学専攻，「新制・課程博士」博士論文。
- 和田恭人（2003）。『漢書』五行志に見える災異説の再検討：董仲舒説について，《大東文化大學中國學論集》。第20號，頁29-42。
- 淺野裕一（1992）。黃老道の成立と展開。東京都，創文社印行。
- 福井重雅（2005）。漢代儒教の史的研究：儒教の官學化をめぐる定説の再検討。東京都，汲古書院。

²¹ 《莊子·雜篇·天下》：「悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

“Shi-ji” Huang-Lao Taoism

Henry Shu-Hsien Liao

PhD candidate, Graduate School of Philosophy
Chinese Culture University

Abstract

The prevalence of Huang-Lao in the Qin and Han dynasties led to the Han Empire's first golden age occurring at the Wen-Jing' reign. At the time, the political and academic ideas pursued by the rulers were the Huang-Lao Taoist' theories. On the other hand, in the process of long-term political communication, after reviewing the different stages of the development of the Lao-tzu in the pre-Qin period, such as the Taoist school of Tianqi and the Huainanzi of the Western Han, the author analyzes Liu Han's ruling class deliberately cites Huang-Lao Taoism as the policy objective to consolidate its regime. It seems to extend the theory of Qi's cosmology to the discourse of political value. In the early Han Dynasty, Shi-ji's Huang-Lao political thought was a self-cultivation of Emperor's moral spiritual health and leadership skills as contributing the successful transformation of the Laozi' Way as the political ideal of "Wu-wei". And it fully reflected in the Sima Qian's political discourse.

Keywords: Laozi, Huang-Lao Taoism, political thoughts, Sima Qian