

论《黄帝四经》对老子“正治”思想的展开

黎秀军

贵州大学哲学学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2026年6月17日; 录用日期: 2026年7月9日; 发布日期: 2026年7月21日

摘要

老子在《道德经》五十七章提出了“以正治国, 以奇用兵”的治政思想, 然其说简奥, 没有过多阐释。黄老学派作为道家重要分支在很大程度上继承了老子的学说。五十七章老子以“道”之特性来诠释治道“正奇”的理论范式, 为黄老道家所承继并进行了系统性转化。黄老学派在《黄帝四经》中完成了从老子“清静之正”向“法度之正”的转变: 一方面, 《黄帝四经》沿袭老子以天道推衍人事的思维进路, 将“正”从君主心无为扩展为具有客观法度的政治范畴; 另一方面, 通过“道生法”的理论建构, 《黄帝四经》将“奇”从老子的用兵权变之术转化为法治秩序所防范与的人治私意与过度妄为, 从而实现了“治正”从无为到建制的转换。《黄帝四经》此理论的构建, 既适应了战国变法图强的现实需求, 也为黄老学派的法理思想奠定了基本规模, 在中国政治思想史上具有深远意义。

关键词

《黄帝四经》, 老子, 黄老道家, 正奇, 道法

On the Elaboration of Laozi's Thought of "Upright Governance" in *The Four Classics of the Yellow Emperor*

Xiujun Li

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: June 17, 2026; accepted: July 9, 2026; published: July 21, 2026

Abstract

Laozi put forward the political governing thought of "governing the state with rectitude, and deploying troops with stratagem" in the 57th chapter of the *Tao Te Ching*. However, his argument is brief

and abstruse, without too much further explanation. As an important branch of Taoism, the Huang-Lao School inherited Laozi's theory to a great extent. In the 57th chapter of the *Tao Te Ching*, Laozi interpreted the theoretical paradigm of "rectitude and stratagem" in governing based on the characteristics of "Tao", which was inherited and systematically transformed by the Huang-Lao Taoism. The Huang-Lao School completed the transformation from Laozi's "rectitude of tranquility and inaction" to "rectitude of law and institutions" in *The Four Classics of the Yellow Emperor*. On the one hand, *The Four Classics of the Yellow Emperor* follows Laozi's thinking approach of deriving human affairs from the laws of nature, and expands the concept of "rectitude" from the monarch's inaction of the mind to a political category with objective legal norms. On the other hand, through the theoretical construction of "Tao generates law", the Four Classics transforms "stratagem" from Laozi's tactic of contingency in warfare into the arbitrary will of personal rule and excessive recklessness that the rule-of-law order is supposed to prevent and guard against, thus realizing the transformation of "governing with rectitude" from inaction to institutional establishment. The theoretical construction in *The Four Classics of the Yellow Emperor* not only meets the practical demand of strengthening the state through political reforms during the Warring States Period, but also lays the basic framework for the legal thought of the Huang-Lao School, and has far-reaching significance in the history of Chinese political thought.

Keywords

The Four Classics of the Yellow Emperor, Laozi, Huang-Lao Taoism, Zheng and Qi, Tao and Fa

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 《黄帝四经》与黄老学派

思想的发展与时代需求息息相关。在以兼并战争为主题的战国早中期，各诸侯国之间的存亡形势日趋微妙。这一宏观历史趋势直接重塑了思想领域的发展：此时期，诸子学说想要在诸侯国之间继续获得发展空间和政治影响力，就不得不主动适应富国强兵、变法集权的现实需求。于是，各家思想之间泾渭分明的界限开始模糊，一场大规模的思想吸收与融合运动由此展开。至战国中后期，这种互摄互渗的思想融合已基本完成，从各家传世文献的内容来看，几乎都夹杂着其他学派的学说观点。在这一过程之中，黄老学派是较早适应这一时代趋势，并大规模吸收他家思想的学派之一。其在道家思想基础之上，广泛吸纳了儒、法、阴阳等诸家的学说精华，成为先秦思想史上极具影响力的学派之一。在稷下学宫与齐法家本身发展需求的双重推动下，黄老学派以道家思想为理论基础，以“道”为思想核心，融入法理思想的理路，极好地契合了战国中后期的变法改革思潮，由此获得诸侯青睐，大行于世。

关于先秦“显学”，《孟子·滕文公》言：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨，即归墨。”([1], p. 237)而《韩非子·显学》则称：“世之显学，儒、墨也。”([2], p. 499)凡言及先秦学派大宗，人们的目光总落在儒道墨法几家，其他学派则少被提及。然而，若据实考察先秦学术格局，黄老道家决不应被忽略。春秋时期黄老学派确实还未兴起，但在战国中后期，它已然是位于“显学”之列，这一点白奚、陈鼓应等学者都有论说。孟子不言黄老，实因当时黄老学说虽已起势却未至鼎盛，其说合理有据；而韩非身处战国晚期，此时黄老之势已蔚为大观，其《显学》篇对黄老学的缺席反倒值得追问。对此，究其原因可能有二：其一，韩非乃至整个法家本就深受黄老学说影响，其不别立黄老为显学属自谦之说；其二，韩非列儒、墨二家，用意在于标示自家学说所超越与扬弃的对象，而黄老之学是法家重要的思想源流之

一，故不单列。不管是出于何种原因，孟子与韩非的“漏列”，都无法否认黄老在战国时期作为“显学”的历史地位。

所谓“黄老”之学，“黄老”是合称，分别托名黄帝与老子，其托古寓于黄帝之名，以期由此获得权威加持。关于“黄老”的概念范畴，曹峰认为，存在着狭义和广义两种：狭义即是《史记》中有明确师承渊源的黄老学派，广义则是一般意义而言的以老子道家思想为基础，融合百家的思想潮流([3], p. 141)。黄老学派以齐稷下学宫为根本据点，其思想内容庞杂，吸取的思想几乎囊括了春秋战国时期以来所有重要学术流派。近年来的黄老研究已经充分揭示出这种特性：白奚在其《稷下学研究》中就指出“百家争鸣主要就是在稷下学宫中进行的”([4]导言 1)，并详细梳理了道法、静因、形名等观念，可见黄老之学本就是战国学术“百虑而一致”的思想融合形态。从发展脉络来看，黄老学说主要来自齐、楚，而盛于齐地。它在稷下学宫诸思想中占据主导，并随讲学活动散播至各国。黄老思想涉及面极广，涵盖修身、治国、阴阳五行、兵法军事、教育乃至宇宙本体等问题。它不仅融合了齐国本土的管子学、齐法家思想，还吸纳了楚地的阴阳五行学说与道家思想。儒家的孟子曾来稷下论学，荀子更是三任稷下祭酒；而法家代表人物慎到、申不害、韩非等，亦均“学黄老道德之术”。可以说，黄老学派的思想融合，就是先秦诸子思想融合进程的一个浓缩点，研究其思想的构成与发展，可以为我们提供一个清晰把握先秦思想脉络的绝佳样本。

黄老之学的核心是“道法”，其基本思想理路是“道生法”，这一理路贯穿整个黄老学的发展。王中江在《简帛文明与古代思想世界》中强调，“道生法”不是一个时间上的生成论命题，而是一个逻辑上的价值本源命题。它意味着，社会实在法的权威性与正当性最终来源于超越性的“道”，法是“道”在社会领域的“拟人化”和“制度化”展现([5], pp. 308-326)。《黄帝四经》提出的“道生法”范畴，是黄老法哲学的总纲，其贯穿了黄老学发展的全部历程，并在战国中后期成为主流思潮，为慎到等人的“援道入法”提供了根本的理论支撑。出土文献的发现与研究，同样为这条理路提供了最为坚实的文本支撑。1973年，长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》乙本卷前抄录的四篇古佚书引起了学界广泛的讨论。唐兰先生在帛书出土后较早撰文，考定该帛书即为《汉书·艺文志》著录的《黄帝四经》，并认为其成书于战国中期早段，是黄老学派的重要代表著作[6]。这之后，学界对于《黄帝四经》的成书年代进行了讨论，形成了战国中期、末期、秦汉之际以及西汉初年等观点。随着考辨研究的深入，成书于战国中期成为主流观点，白奚、陈鼓应等学者都主张此书当在战国中期，早于《庄子》《孟子》([7], p. 4)。以往判定古书成书年代多以文献引证、语言运用等方法，但这些方法都存在的问题。于是，近年来，一些学者开始尝试在方法上创新，裴健智就试图通过帛书的避讳、字体、抄本的书题、篇题、尾题等物质形态，来分析《黄帝四经》的抄本、底本时代。这一从物质形态入手的研究路径，为《黄帝四经》成书年代的判定提供了较以往更为客观、可靠的方法论依据。据此方法，他同样得出《黄帝四经》成书于战国中晚期的结论[8]。这些考证研究为论文提供了坚实的文本基础，论文正是在此基础上，将《黄帝四经》视为战国中期黄老整合老子思想与变法需求的早期文本加以考察。

黄老学派本宗于道家，尤其是老子思想。白奚指出：黄老是道家在战国时期的一个分支，道家在老子之后分化为庄子之学和黄老之学([9], p. 134)。所以在黄老著作中，很多理论都可以看到老子思想的影子，其中老子政治哲学尤甚。作为黄老学派早期作品，《黄帝四经》同样如此，《黄帝四经》由《经法》《十大经》《称》《道原》四篇组成，其中道家思想尤其是老子思想散见于各篇，涵盖老子道论中有关“道体”的描述与展开，以及动静、强弱、对立统一与阴阳转化等一系列概念范畴。《黄帝四经》尤其注重老子“道论”思想，并有意识地向其向形下之社会政治一面倾斜和发展。正是沿着这一由天道推衍人事的思想进路，《黄帝四经》对老子哲学中一些概念进行了系统性地继承与创造性的转化，而“正”与“奇”便是其中关键的一对范畴。在《老子》书中，“正”与“奇”作为治政概念，集中体现于第五十七

章。在这里，“正”指向的是一种清静无为的治国原则，“奇”则指向权变、诡诈、出奇制胜的用兵之道。老子的总体取向是以“正”为本、以“无事”为最高境界，“奇”只是应对于非常态势的不得已之策。然而，到了《黄帝四经》那里，这一概念格局发生的转变。《黄帝四经》不仅大量沿用“正”“奇”术语，更将其纳入到一个更为严整的“道－法－名－治”框架之中，完成了从形上之“正”到制度之“正”的推衍。这种处理，既继承了老子对“正”的价值推崇，又大大弱化了老子思想中“奇”可能导向的术数化危险，将其牢牢约束在“道生法”的治理体系之中。由此，通过对《黄帝四经》与《老子》两书关于治政之“正奇”等概念进行细致比较与阐释，可以清晰地窥见黄老学派，特别是《黄帝四经》，对《老子》思想继承与发展的内在节理。

2. 《老子》之“以正治国”

“正”之一字在先秦诸子学派中提及颇多，此一般涉及形名、名实等问题。诸如儒家孔子、荀子的“正名”论，法家韩非的“名实”论，以及名家、道家的形名问题。这其中也包括政治上的“正名”问题，然以上范例与老子之“正”有所区别。老子论“正”虽涉及多个方面，但其很少论述在具体施政过程中的“名实相正”问题，而主要是集中于君主对于治政的态度，或者说君主如何使国家治理得于“正”而不偏于“奇”。关于“正”字的字义，许慎《说文解字》言“正，是也。从止，一以止。”([10], p. 351)所谓正，即正直无偏斜。“正”字笔画上之“一”为古文上字，意味上位之人，故“正”之意即为上位者止于正道之意。对于奇，《说文解字》称“奇，异也。”([10], p. 974)奇即殊异、非常之称，与“正”相对而言，指向偏离常规、出离常道的一端。

值得注意的是老子在书中并未有过多的提及“正”的问题，仅有几处提到且有些地方也并非是在讲治政之“正”。书中首次提及“正”之问题是在第八章，其言“居善地，心善渊。与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。”([11], p. 102)此段虽有正字，然其并非讲治政的问题，这里陈鼓应先生将“正”释为“政”，诵读此段文字按其句意而言确为如此，故此处之“正”是为政、政治之含义。这种现象较为常见，因为于古籍中“政”“正”二字本多通用，二者互为假字，此《汉书》《史记》等书中例子甚多。同样的，在《老子》五十八章，“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”([11], p. 284)亦是如此。之所以要说这个问题是因为在通行本中“政”字在帛书中均作“正”，故此可见《老子》书在大体上亦为“政”“正”相通。当然，二者相通局限于“正”字表示政治或为政之时，其余情况则不然。故所谓“政善治”，即是治国则清静自正之意。《老子》四十五章又言：“躁胜寒，静胜热。清静为天下正。”([11], p. 243)此处之“正”与上文亦不同，此处通常解为楷模之义，句意为执虚守静者可为天下之楷模。故此处之谓“正”，正人也。然总观本章，此“正”又有正道、正统之义。世间万物各有所胜，相反事物相互制衡，最后唯有“正”才可全物之真，故所谓“正”者，清静也。此即儒家所谓“正其心，诚其意”者。唯有依“虚静”正其心，方能正其政。

老子真正在治国之道上提出“正治”思想是在五十七章，其言“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”此处之谓“以正治国”与前文之与“清静为天下正”在内涵上有相通，此处也即天下之治国者，当以清静无为为正而行治，此为老子“以正治国”理论的核心要点。老子得出此论断的原因是什么？对此他在后文中对“何以知其然”的问题给出了解释。其言“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；法令滋彰，盗贼多有。”([11], p. 280)此处“正奇”可分别作“正道”“奇巧”之解释。这段话明显的体现了老子无为而治的思想。何谓正道？何谓“以正治国”？在老子看来即是后句“以无事取天下”之“无为”。从“天下多忌讳”句起可看出老子对刑政的非议、对于法令渐多的不满，从这里也可以看出当时社会环境的混乱以及统治者的威权暴慢。是故老子提出君主“无为”之治政正道。[12]在人臣关系上，此时人君属特殊角色，其与寻常之人不同，拥有着极大的权力，故其常常以一己之心

擅自改定标准与法则，然擅改法度极易引起混乱。老子的“正治”思想即是在此种情形中产生的，其为的是消解人君或统治集团的任意性以及唤醒人民的自觉性。老子“以正治国”的方法就是人君之无为，盖因其以为治乱皆始于人君之有为、妄为。若人君清静无为，则民亦自然会走上正道，此则国自然正治。从思想进路来看，老子政治哲学呈现出的是“道论－化论－治论”的结构图式：道论观照宇宙的本原，是逻辑起点；化论聚焦于形上世界与经验世界何以相关联；治论则关注经验世界如何才能以合乎道的方式有序展开，即“正治”。老子从天地间所呈现出的自发秩序、自然平衡出发，经由对圣人的道化诠释，引申出圣人因顺、的治国理念。正是在这个意义上，老子之“正”作为“道自然”在政治领域的体现，具有了超越具体治理措施的根本性地位[13]。老子此处的“以正治国”的思想为王弼所吸取并转化为“以道治国，崇本以息末”的政治主张。此章，老子提出了“正奇”这一对相反的概念范畴，其认为人君以正道治国即可，人妄为的“奇道”不属于治政范围，而属于兵道。对于兵，老子认为“兵者不详之器，非君子之器，不得已而用之。”兵只有特殊情况下才会使用，在老子看来其本身即是非正，故言“以奇用兵”。

老子提出“以正治国”得益于他的“道论”。老子“道论”的辩证法思想极其强调相反事物的转换与相辅相成。“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。”([11], p. 164)老子自然之道的表现即是“正”，万物四时之运作，此为天地之常，即为“正”，故此能恒久不以，终而复始。然天地之运行亦有“奇”，诸如“飘风暴雨”此非天地之常，非天地之正也，然只需依道而行，则道自能拨其乱而反其正。以此为依据，关于“正奇”这一对范畴的相互转换，老子于五十八章有描述，其言“正复为奇，善复为妖。”从本章章首讲政之“闷察”来看，老子此处是在论述人君治国的双面性，故老子就从其“道论”的辩证法引入到社会治理中。事物祸福相依，且老子认为相反事物之间的转化并无标准，即“其无正”。当然此处老子讲祸福无定并非只是讲相反事物转换的无常性，其是要通过祸福无定出发，提出祸福“唯人自招”的说法。治国者若执意妄为，必要导致治乱，所以人君要“以正治国”，此所谓：政者，正也，依道而行即为正，故人君清静无为而为正。此观点儒家亦有说明，正本无为，若人心有意为正，则生变心而反为奇道。因为人君会受到来自四面八方的外在欲望的影响，若其无法清静则会导致“人之迷”，故其治国极易走向治乱的地步，此即由正道偏向奇道。所以，老子认为人君应向圣人一样“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”。

3. 《黄帝四经》“治政从道”之延展

《黄帝四经》作为老子思想的继承者，虽然在某些方面它对老子的理论进行了改造，但是其核心内涵与老子依旧有很大的相似性，比如对于“道”的重视。当然，在关于治政之“正”的阐释上二者同样是有相似亦有区别。按照前文提及的许慎《说文解字》的观点来解，则老子与《黄帝四经》是相同的，二者都言人君要止于正道，不同点在于对“正道”的规定。在老子那里，“正道”指向的是一种合于大道自然节律的治理状态，其核心特征是“清静无为”，君主减损私欲、不妄作为，百姓则循其本真之性而自化、自正。与此相对，“奇道”则指向一切人为造作、过度干预的治理行为，包括繁苛的法令、炫目的技巧、过度的战争等，老子视之为“不祥之器”和“盗夸”之行，是对大道的背离。到了《黄帝四经》那里，“正”仍然是正面范畴，“奇”仍然是需要防范的对象，但“正道”的具体内涵发生了深刻的转化：它不再仅仅是君主的清静无为，而是落实为“法度”这一客观的制度规范。与之相应，“奇道”的内涵也从老子的“法令滋彰”“人多伎巧”等一般性的人为造作，被重新界定为君主以个人私意干预法治运行的任意性行为，即“人治之私意或术”。由此，《黄帝四经》完成了对正奇的重置：守法即为“正”，枉法即为“奇”。这一概念内涵的转化，使得“正奇”之辨从老子的自然与人为之辨，转化为黄老道家的法治与人治之辨，从而为“以正治国”从清静无为向“依道制法”的转变奠定了概念基础。

《黄帝四经》的转变思路就是将老子治国“无为”，转化为君主“无为(少为)”而臣下“有为”。而

这转化的依据则是关于“正奇”的标准问题,《黄帝四经》或者说黄老学派与老子不同,黄老学派认为“正道”与“奇道”之间的区分重点在法,老子则认为“正道”则是循自然,“奇道”则是不自然(虽然黄老学说的法根源于道)。《黄帝四经》提出“正奇”思想的目的与老子相通。正如老子言“以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”([11], p. 304)《黄帝四经》与老子都不同意以人之智治国,智有昏庸,故二者分别主张清静无为和法度来匡正人君从而使其行“正治”。黄老道家的“正治”思想指出了靠人君治理的“变”,而关于统治者人治易治理失效的情况老子亦有说明和批评,五十三章“大道甚夷,而人好径”,此即是说治国有道可依,然人君好“径”,使得朝除、田芜、仓虚,故老子将人君此种行为称之为“盗夸”([11], p. 268)。此段老子抨击了人君不行正道而好“奇路”的行为。黄老道家也意识到此点并且坚定的排斥。黄老学派指出既然正道于人君不好摸索,故其将未有明文规定的正道阐释为明文的法理,以此杜绝或者更准确的说是防范人君剑走偏锋而行“奇政”。老子之正道治国是对于国之人君来说,《黄帝四经》则是扩大了正道之范围,将其延伸到了臣下的范围,但是国之治乱仍然首在于国君,其《经法·六分》就言观察一国之治乱在于观其君,即“观国者观主”。其由此提出观国之是否治乱可观其人君关系之是否有“六逆”,此“六逆”属于政治畸形而归于“奇”,从其描述来看,都是关于人君统治的任意性以及权威受限。此“六逆”小则使国力受损,大则国破家亡。在“六逆”之后,其紧接着提出了治国之“六顺”此“六顺”属“正政”,其中提及了君臣与法之关系,即“主执度、臣循理”。以此来看,

是将君主之权力置于群臣之上,君主制法而群臣依法而治。关于人君与群臣之关系,在《十大经·正乱》中有描述,即“上人正一,下人静之;正以待天,静以须人。”([7], p. 253)阐明了人君与臣下之分,上位者只需正己即可,臣下依法度静治人事而不妄为。“六逆”“六顺”为国治昏平的批判标准,人君执此“六分”则可“正治以明德而天下太平”。同样的在《经法·四度》中提出了君臣易位、贤肖并立、动静不时、生杀不当四种“逆”,此四逆已然偏离了“正治”故而会失本、失天、失职、失人。《经法·论》又言:“人主者,天地之稽也,号令之所出也,为民之命也。”([7], p. 126)强调了人君在治国上的重要性,并由此提出天天、重地、顺四时、处内外之位和应动静之化“八正”,此八正不失则国得正治。此是一种人道法天地之道的思想。故其后文言“天执一,明三,定二,建八正,行七法。”([7], p. 126)天依据道建立了这一系列法则使得万物生成得正,那么人效法道建立一系列法度亦可使国治民安而的正。

《黄帝四经》对正奇之位及其恒与变作了大量说明,特别是对于“正生奇”的阐释。《经法·国次》言:“国失其次,则社稷大匡。”([7], p. 35)这是从整体宏观上说明治政由正转奇的后果,治国若失去其正道,则天下就会不安定,因而生“奇”。书中讲述了多种“奇政”。《称》中提到的臣有两位之说,即“臣有两位者,其国必危。”([7], p. 384)君臣各有位,此为正道,若臣僭越行使了君之权,则为奇道,此则国必危。还有《经法·名理》中提到的“逆政”,“莫能见知,故有逆成;物乃下生,故有逆刑。”([7], p. 181)此即是说治政未从于道而产生悖逆之事,“逆政”也是一种“奇道”。关于逆政,《十大经·五正》章黄帝有问治政之始的对话,阍冉言:“始在于身,中有正度,后及外人。内外交接,乃正于事之所成。”([7], p. 233)治政先修己,而后推己及人,由人君开始“自正”行法颁令,以此规矩行于天下,则无“逆政”。在《黄帝四经》中,正奇与变恒是相关的。《十大经·姓争》言:“人事则无常,过极失当,变故易常;德则无有,措刑不当。居则无法,动作爽名,是以戮受其刑。”([7], p. 269)人事变化无常,治国若以人力求之则容易过极失当而生乱,这是无常与变。关于正、恒,在《道法》章后段有论述,其言“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒位,畜臣有恒道,使民有恒度……畜臣之恒道,任能毋过其所长。使民之恒度,去私而立公。变恒过度,以奇相御,正奇有位,而名形弗去……名形已定,物自为正。”([7], p. 25)前面之“四恒”首先是道,其次是世界,再次是社会。此与道-形名-治理的正治三阶段相对应。正、奇各有位,法治为正道,不可以奇道。若正道变而生奇,则需以奇道反变之。《称》篇言:“奇从奇,正从正。奇与正,恒不同廷。”([7], p. 348)又《十大经·前道》称:“名正者治,名奇者乱。正名不奇,奇名

不立。正道不殆，可后可始。”([7], p. 314)此二文与前文《经法》篇《道法》章的“正、奇有位”相对应。以“奇道”平奇，即以非常规手段来应对非常规的事情；以“正道”治正，即来常规方式来处理常规事情，这与老子“以正治国，以奇用兵”两相对应。正奇不同位，正治国则不应以奇治事，此方能使治恒常。

《黄帝四经》吸取道家恒常、奇正等思想，其目的在于通过自然之正来框法之正。为制法行法树立依据。《经法》篇为《黄帝四经》第一篇，其开篇即提出“道生法”之论，这奠基了本书的核心思想。此“道生法”有两层含义：其一是道产生整个世界的法则；其二则是社会人为法则由道而生。论法是黄老道家的传统，《经法·道法》言：“虚无有，秋毫成之，必有形名，形名立，则黑白之分已……是故天下有事，无不自为形名声号矣。形名已立，声号以建，则无所逃匿正矣。”([7], p. 10)从为道引出刑名法术，刑名法术依法而成，成则治国之事之正奇对错可知，从而可据此行政。“道生法”的思路是即是道－形名－法－治理，之间的形名法是人依据道之法则构建的社会法度。

重法在于其认识到法之功用，其言“法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。故能自引以绳，然后见知天下而不惑也。”([7], p. 2)此为阐释法之效用，以法行政，可使人明事之曲直。另《称》有“首变者凶”之论，即变而超正以为奇则会生凶祸，所以其认为要治国以正需“有仪而仪则不过，持表而望则不惑，案法而治则不乱。”([7], p. 348)即以一定的标准来作为治国以正的程度参考，这个标准在黄老这就是法。老子说“希言自然”，道是万物发展之依据，然其“为而不持”，不施加号令于万物，黄老将道此种特性依附于法。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，道家更加注重自然，然黄老道家作为道家后学，其更注重“人”。人法地之表重，法天之不言，法道之无为，法自然之自然，而其效法之结果即是法，故顺乎自然，于政治法理上就成为了顺乎法。黄老就是要构建一种合适的治道，以使人君执法可以有效减少人为“奇道”的干扰，所以道家以顺自然为天地人之正，而黄老道家就是以循法度为人之正([14], p. 37)。“得道之本，握少以知多；得事之要，操正以正其”，道为万物之本，知道之体，自可知万物，而道在社会治理上的具象化就是法，故处事之要就是依法而行，此可以法之正道化归人君之私意之奇道。同理《道法》言：“事如直木，多如仓粟。斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神。故曰：度量已具，则治而制之矣。”([7], p. 16)此亦言法制之高效与功用，依法而治，虽事多，然依旧可治正道，若只以人君或臣下的臆断，则难免生区端而成奇道。从这里可以看出，《黄帝四经》中“道”带有更明显的向社会、人事倾斜的特色，带有明显的从天道到人事的下贯倾向，其讲天道的目的是为社会政治生活提供依据和准则。在《老子》中，“无为”是一种实现“万物自定”的手段；而在《黄帝四经》中，“无为”则是一种结果，是以法来实现的结果。这调整了“道”的理论功能——即从形上本体转向治世工具，从而为“以正治国”从清静无为扩展为“依道制法”提供了理论前提[15]。

正与法之关系，黄老亦有论述。《经法·君正》言：“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也，精公无私而赏罚信，所以治也。”([7], p. 71)因为法可以引之以为绳而明曲直，故言其为“正之至”。后面两个“乱”前指人君在法理运行过程中的干预，以己之私意而欲妄为；后指制法过程中的变幻无常。《经法·论》提出了治正与不正的三种关系，即“三名”，而其中两者都与法的建设与施行有关。《黄帝四经》虽强调“正”，但不强调绝对的正，于其而言绝对的正是一种“诡”。所以，曹峰指出《黄帝四经》是一部讨论“节”“度”之道的书。《黄帝四经》中的“节”“度”之道表现为刚性和柔性两个方面。刚性的“节”“度”主要面向大众，是一种至正的原则绝对的“法”；而柔性的“节”“度”则是圣人操作的领域，涉及对阴阳消长、动静盈虚、等宇宙原理的把握。所以《黄帝四经》中“节”“度”之道的平衡并不表现为绝对均衡，有时会适当地偏向其中一方，“正”之为“正”，不仅在于遵循刚性的法度，更在于掌握柔性的节度([16], pp. 30-41)。为此《称》篇最后大论“阴阳之义”，提出阳尊而阴卑的秩序。这是一种有差等的正，在政治上君尊而臣卑，这是“正”的特性，也是法制得以施行的必要条件，这点关于维护君主权势的论断在黄老道家中后期极为显著。

法之正道的建立与发展在黄老这里一开始并非就是强制性的，它是逐渐发展而成。在《经法·君正》里，其阐释了从施教化、选贤德、辅刑政、明法则的过程。其先顺民心，循民俗出发，逐步建立法制，最后使民对法有敬畏之心。这个过程中已然有了法家“术势法”的雏形，前期顺民心民俗为术，中期获民心为势，后期推法度为法。且后文在《经法·六分》中又提出了“不知王术，不王天下”的观点。此处之术还在于“度”上，与后世法家之“术”有所区别，此术与道存在内在关系。《君正》整章都在阐释法制威严的建立，而无一例外都是从民出发，不管是顺民心从民俗，还是适时而耕助民产，都是如此。故不难看出，作者已然意识到民心向背与国家治理的重要性。《十大经·观》亦言：“不靡不黑，而正之以刑与德。春秋为德，秋冬为刑。先德后刑以养生……凡谏之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈无匡。”([7], p. 217)此为刑德之关系，黄老道家并非如后世之法家那样只强调法，受到道家影响，其对于德也很重视。不管是在法的制定还是在法的施行上，都很重视德，而且这点一直贯穿于黄老道家整个发展过程([17], pp. 37-38)。所以在《经法·四度》后段，其从规矩方圆等日用之权衡度量之“八度”展开，引出日月、四时、动静、内外四种“天稽”，再引出高下、美恶之“地稽”，然后再论君臣正位的“人稽”，若王公能执上诸“稽”，则“以为天下正”。人君有此正治可谓天下之楷模。

4. 总结

《黄帝四经》对老子“道”论多有吸收，其中包括形名、道体、动静等一系列概念范畴，并且都对其进行了一定的发挥。但是书中吸取以及发展最多的是老子“道论”的形下思想，特别是老子的治国理论。

以老子“人法道与自然”的无为思想为基础，将该思想的核心从“道与自然”转变到“人法”上。

此法的直接结果就是强化了人对于道的把握。特别是道在世界所显现出的特征。

再从万物依道则生，背道则亡的现象，引申到人类社会从而得出国家亦依道则生，背道则亡。但是并不认为治国依道就是老子所讲的“虚静”和无为，而是道之法则和有为基础上的无为，由此就提出了法制的思想。关于法的描述在书中占有很大篇幅，从法的来源、法的建立、法的施行等等，可以说是构建了一套合理的法制体系。但是《黄帝四经》中道家思想太过浓重，其法制思想还没有黄老后期那么强烈，在关于法的描述上大都是从道出发。

老子与《黄帝四经》的出发点都是为了“治正”，二者只是在关于“正”的规定上不同。老子的“正”是依从于其“道论”所指出的道的虚静特征，以一种无为的方式来使匡正治理。

则并未从虚静出发，而是依据“道生法”的思路，从道产生形名，形名生法的路径。在方式上

是一种有为，君主或圣人需要主动去制定法，而在施行上则是一种无为，人君与臣民只需依法而行即可，所以其是一种“有为的无为”。老子基于“正复为奇，善复为妖”的洞见，看到了事物状态向其反面转化的必然性与危机。他的应对之策是守柔、处下、无为，试图以这种接近于“道”的姿态来消解转化，即“以无事取天下”。然而，这种策略在现实政治层面显得过于消极无力。以《黄帝四经》为代表的黄老道家，深刻感受到了这种由“正”向“奇”随时转化所带来的秩序焦虑。他们不能像老子那样接受“飘风不终朝，骤雨不终日”的自然节律，而是要“有为”地去建立一种能够抵抗转化、保持恒常的秩序。这种秩序的最强有力形式，就是“法”。因此，《黄帝四经》将“法度”认定为“正之至”，其深邃的哲学意图在于：通过将社会秩序建立在稳固、公开、具有天道依据的“法”之上，来“定格”住“正”，使“奇”无从发生，这种从顺应循环到积极建制的心态转变，正是黄老学派对老子思想最为深刻也最具时代意义的“展开”。

参考文献

- [1] 杨逢彬. 孟子新注新译[M]. 北京: 北京大学出版社, 2023.

-
- [2] (清)王先慎, 撰, 钟哲, 点校. 韩非子集解[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [3] 曹峰. 出土文献视野下的黄老道家研究[J]. 中国社会科学, 2013(2): 141-150.
- [4] 白奚. 稷下学研究: 中国古代的思想自由与百家争鸣[M]. 武汉: 崇文书局, 2023: 1-3.
- [5] 王中江. 简帛文明与古代思想世界[M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 308-3326.
- [6] 唐兰. 《黄帝四经》初探[J]. 文物, 1974(10): 48-52.
- [7] 陈鼓应. 黄帝四经今注今译: 马王堆汉墓出土帛书[M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [8] 裴健智. 再论《黄帝四经》的成书时代——以方法论为中心[J]. 中国哲学史, 2023(2): 49-55.
- [9] 白奚. 先秦黄老之学源流述要[J]. 中州学刊, 2003(1): 134-141, 152.
- [10] (汉)许慎. 说文解字[M]. 汤可敬, 译注. 北京: 中华书局, 2018.
- [11] 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [12] 祝瑞开. 《老子》关于“正、奇”的思想及演变发展[J]. 上海大学学报(社会科学版), 1993(3): 11-13.
- [13] 李友广. 从自然平衡到社会公正——论老子思想的结构图式及指向[J]. 哲学分析, 2026, 17(3): 39-54, 196.
- [14] 张师伟. 黄老道家无为而治思想及其治理智慧[J]. 南京师大学报(社会科学版), 2015(3): 20-29.
- [15] 徐会利. 探析《黄帝四经》中“道”与《老子》中“道”的分别[J]. 理论界, 2020(2): 37-44.
- [16] 曹峰. 《黄帝四经》所见“节”“度”之道[J]. 史学月刊, 2017(5): 30-41.
- [17] 白奚. 《黄帝四经》与百家之学[J]. 哲学研究, 1995(4): 32-38.