

# 《周易》家人卦政治秩序的继承、解构与悖反

——以先秦儒道法三家为中心的考察

晋守亮

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心,山东 济南 250100;山东大学 哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

**摘要:**《周易》家人卦构建了“修身—正家—治国”的政治秩序路径,即以君主“修身”为根基,经“正家”而“治国”,其依靠君主兼具政治与伦理的“德”维系安定,并根植于西周“家国同构”的宗法分封制社会结构。东周时期宗法分封制逐渐瓦解,该秩序原型在诸子思想中被解构与重构,形成了三条主要路径:儒家通过“伦理重建”,将“德”普适化,并深化“推己及人”机制,发展出“修齐治平”体系;道家主张“自然回归”,批判伦理干预,倡导万物各依其真性运行,黄老道家更提出“道生法”的制度化路径;法家彻底悖反德治根基,以“效率生存”为导向,依托“人性好利”预设和“法术势”工具构建集权秩序。这一从《周易》家人卦到儒、道、法三家政治秩序路径的演变,深刻反映了周代社会从宗法分封制向君主集权制转型的历史进程。

**关键词:**家人卦;德治;儒家;老子;黄老;韩非

**中图分类号:**B22 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2026)02-0087-10

儒家、道家和法家作为中国传统国家治理思想的典型代表,不仅在先秦时期影响巨大,更奠定了后世治理的基本理念。学界对其国家治理思想的研究虽成果丰富,但在思想溯源的深度和对其动态演进逻辑的勾勒上仍有推进空间。本文拟在此两个方面进行深化:第一,纵向溯源,以《周易》古经家人卦为枢轴,解析其“修身—正家—治国”的秩序原型,揭示此结构对儒道法“家国天下”秩序构想的底层逻辑奠基作用。第二,动态演进,立足哲学史发展与社会形态转型双重维度,揭示家人卦秩序原型在儒、道、法三家间的解构性嬗变及其历史动力。本文旨在梳理始于家人卦的秩序原型,中经儒家对其精髓的继承、道家对其结构的批判性解构,终至法家对其伦理根基的激进悖反的演变过程,并探究此思想嬗变与周代社会形态转变——宗法分封制瓦解至君主集权制兴起——的内在联系。

## 一、家人卦“修身—正家—治国”的政治秩序路径

《史记·殷本纪》记载纣王之言“我生不有命在天乎”<sup>①</sup>,说明殷人将天命视为政权合法性的唯一依据,并相信“天命不易”。而大邑商为小邦周所灭,证明天命并非永恒。周人因此提出“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》)的新型天命观,强调“德”为承天受命之关键。“弘于天,若德裕乃身,不废在王命”(《尚书·康诰》)、“王其德之用,祈天永命”(《尚书·召诰》),反映了周人以德配天、以德延

收稿日期:2024-01-06

作者简介:晋守亮,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院博士研究生。

① [汉]司马迁撰,[南朝宋]裴骃集解,[唐]司马贞宗隐,[唐]张守节正义《史记》,北京:中华书局,1982年,第107页。

天命的思想。《周易》经传蕴含了周人以德治国的治理思想,家人卦集中体现了这一治理逻辑,即以君主德性为根基,经由家庭伦理教化,扩展至国家秩序构建。该模式植根于西周“家国同构”的宗法社会结构,其核心维系力在于兼具政治权威与伦理楷模双重身份的君主之“德”。

家人卦(䷤),下卦为三画的离卦(☲),上卦为三画的巽卦(☴),对其卦象,学界多从六爻之象和上下卦之象两个角度解读。如尚秉和《周易尚氏学》曰:“考《太玄》拟家人为居,云‘踰肤赫赫,为物城郭,万物咸宅。是以家人初上爻皆阳,故曰肤,曰城郭。而人宅其中,故曰家人也。’”<sup>①</sup>尚先生认为初上两爻为阳爻,有城郭之象,人宅其中所以为家人意象。此说略显牵强,因初上两爻为阳爻之卦非此一例。朱骏声《六十四卦经解》曰:“屋下有火炊爨,则瓦上有风自突出,大必有风,故曰风自火出。”<sup>②</sup>从上下卦来看,下卦离为火,上卦巽为木、为风。朱氏以家中炊爨、瓦上出风来解释风火家人意象,此解指向家事但未点明核心关联。李尚信教授在课上指出,家中必炊煮生烟(离火),烟随风(巽)出窗可见,风不可见而炊烟可见,有炊烟即有人家,故名“家人”;且炊烟遇风易散,暗合家庭聚散之理,亦解释了秦简《归藏》为何称此卦为“散”卦。此说解释卦名贴切、生活气息浓厚且内涵更深,故更为合理。

家人卦卦辞为“利女贞”。《周易集解》引马融曰:“家人以女为奥主,长女、中女各得其正,故特曰‘利女贞’矣。”<sup>③</sup>离为中女、巽为长女,六二、六四位正,故曰“利女贞”。《童溪易传》曰:“正家之道以女正之本,亦以女正为成功,女而正,则家之正可知矣……今而女正则亦无所不正矣,故家人以女贞为利。”<sup>④</sup>古人重“女正位乎内”,视其为正家之根本。女主人乃“炊爨之主”,宜居中守正、专注内务,此乃家道得正之关键。

初九,闲有家,悔亡。

《说文》:“闲,闾也,从门中有木。”<sup>⑤</sup>孔广森《大戴礼记补注》释“近者闲焉”曰:“闲,正也。”<sup>⑥</sup>闲为防闲之意,可以解释为正。《周易本义》曰:“初九以刚阳处有家之始,能防闲之,其‘悔亡’矣。”<sup>⑦</sup>初九以刚爻居家人之初位,在有家之始以刚阳来正其家,防止家道败坏,悔恨自然消亡。初九是讲治家之道,“在初即须严正,立法防闲”<sup>⑧</sup>。之后六二、九三、六四三爻分别从妇道、家道、富家之道具体展开,讲治家之道。

六二,无攸遂,在中馈,贞吉。

此爻讲妇道,《童溪易传》指出此爻居中位,秉性柔顺,上与九五正应,象征阳倡阴和、男行女随。爻辞所谓“无攸遂”,即示女子不敢自专,惟以巽顺承事夫君。然其职亦有所专,即主“中馈”之事,如奉祭祀、馈饮食,即《诗》所谓“无非无仪,惟酒食是议”。<sup>⑨</sup>此爻强调妇人宜守内职,以柔顺为德,不涉外务,乃得吉道。

九三,家人嗃嗃,悔厉吉。妇子嘻嘻,终吝。

① 尚秉和《周易尚氏学》,北京:中华书局,1980年,第176页。

② [清]朱骏声《六十四卦经解》,北京:中华书局,1953年,第159页。

③ [唐]李鼎祚撰,王丰先点校《周易集解》,北京:中华书局,2016年,第228页。

④ [宋]王宗传撰,何俊主持整理,张天杰点校《童溪易传》,上海:上海古籍出版社,2017年,第278页。

⑤ [汉]许慎撰,[宋]徐铉校订《说文解字附音序、笔画检字》,北京:中华书局,2013年,第249页。

⑥ [清]孔广森撰,王丰先点校《大戴礼记补注》,北京:中华书局,2013年,第165页。

⑦ [宋]朱熹撰,廖名春点校《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第145页。

⑧ [魏]王弼,[晋]韩康伯注,[唐]孔颖达疏,于天宝点校《宋本周易注疏》,北京:中华书局,2018年,第239页。

⑨ 参见[宋]王宗传撰,何俊主持整理,张天杰点校《童溪易传》,第281—282页。

此爻讲一家之长宜以刚严治家,不应读慢,王弼《周易注》曰:“以阳处阳,刚严者也。处下体之极,为一家之长者也。行与其慢,宁过乎恭;家与其读,宁过乎严。是以家人虽‘嗃嗃,悔厉’,犹得其道;‘妇子嘻嘻’,乃失其节也。”<sup>①</sup>九三处在下卦最上爻,为一家之长,以刚爻处阳位,其性刚严,虽然过于刚严导致悔厉,但没有读慢所以能吉,如果读慢导致妇子嘻嘻,就是有失家道,终吝。

六四,富家,大吉。

《周易注》曰:“能以其富顺而处位,故‘大吉’也。若但能富其家,何足为大吉?体柔居巽,履得其位,明于家道,以近至尊,能富其家也。”(《周易注》,第201页)六四柔爻得位,处于上卦巽体之中,有巽顺之性,上承九五,能富其家,故而大吉。

九五,王假有家,勿恤,吉。

《周易集解》引陆绩曰:“五得尊位,据四应二,以天下为家。”<sup>②</sup>五为天子之位,而九居之,九五得尊位,据四应二,以天下为家,所以九五爻讲的不是治夫妇之小家,而是治天下之大家,也就是治国。王弼曰:“假,至也。履正而应,处尊体巽,王至斯道以有其家者也。居于尊位,而明于家道,则下莫不化矣……正家而天下定矣。故王假有家,则勿恤而吉。”(《周易注》,第201页)九五处尊得正,有阳刚中正之德,在上卦巽体之中,又与六二相应,能以尊贵巽接于物,居于尊位而明于家道,六亲和睦,天下万民都会受感化。

上九,有孚威如,终吉。

《周易程氏传》曰:“上,卦之终,家道之成也,故极言治家之本。治家之道,非至诚不能也,故必中有孚信,则能常久,而众人自化为善……故治家以有孚为本……威严不先行于己,则人怨而不服,故云威如而吉者,能自反于身也。”<sup>③</sup>治家之本在于有孚,要反省自我言行能否赢得别人的尊敬,自反于身,以修身为本。王弼曰:“处家人之终,居家道之成,刑于寡妻,以著于外者也,故曰有孚。”(《周易注》,第201页)王弼用“刑于寡妻”的例子来说明齐家治国,由近及远,都要以孚为本。

家人卦阐明了天子诸侯以修德为本的治国之道,其“修身—正家—治国”的逻辑植根于西周“家国同构”的宗法制,其核心驱动力是统治者的政治伦理合一之“德”。周初即以“德”构建取代殷商的合法性,“德”兼具天命赋予的合法性与治国实务能力<sup>④</sup>两层意涵。随后“德”的内涵扩展至君主的内在品德,陈来指出,君主个人品德在政治实践中展现为政治道德,外化为政治作为,二者合一。<sup>⑤</sup>君王通过“修身正家”为天下表率,“天子自纳于德而使民则之”<sup>⑥</sup>,自上而下地推行这一德政模式。

西周王朝为维护其统治,实行以周王为起点下衍的血缘分封为组织形式的各级族长领导制,即宗法制。杨宽指出西周宗法制是血缘纵贯的权力金字塔,嫡长子世袭各级“宗子”之位,既为大宗、小宗网络中的族长,又是其封地、国家的政治统治者,族权政权二元一体,这一制度是父系家长制组织的扩大化。<sup>⑦</sup>在西周基于宗族血缘关系而建立的政治组织结构下,家国是同构的,“周朝的中国好

① [魏]王弼撰,楼宇烈校释《周易注》,北京:中华书局,2011年,第200页。下引该书,仅随文标注书名与页码,标点有改动。

② [唐]李鼎祚撰,王丰先点校《周易集解》,第232页。

③ [宋]程颐撰,王孝鱼点校《周易程氏传》,北京:中华书局,2016年,第164页。

④ 参见林佩儒《先秦德福观研究》,台北:花木兰文化出版社,2012年,第9—10页。

⑤ 参见陈来《古代宗教与伦理:儒家思想的根源(增订本)》,北京:北京大学出版社,2017年,第345页。

⑥ 王国维《观堂集林》,北京:中华书局,1959年,第476页。

⑦ 参见杨宽《古史新探》,上海:上海人民出版社,2016年,第169—170页。

比是家族社会的教科书,换言之整个国家为一系列封地君主和其亲戚团体所“拥有”<sup>①</sup>,故“家正则国治”得以可能,家人卦所阐释的“修身—正家—治国”路径在此背景下得以成立。何炳棣指出,即使在宗法制度尚未崩溃之时,也只有最高级的宗子才有实践修齐治平的可能与希望,宗族庶子几代之后即降为平民。宗法制度崩溃之后,小的自然家庭兴起,修齐治平就更无法落实。<sup>②</sup>春秋以降,西周宗法分封制构建的家国同构体系渐趋解体,社会形态发生结构性转型,原先以血缘伦理为纽带的宗法政治秩序逐渐被地缘性国家形态取代。<sup>③</sup>随着强宗大族在政治中的影响力减弱,“道德与伦理因素在政治力量构成和地域性国家治理中所起的作用一再被弱化”<sup>④</sup>。

家人卦的秩序模式是西周宗法社会特定阶段的理想蓝图。“德”的天命性与贵族性、家庭伦理向国家治理直接映射的推演机制,均建立在当时稳固的宗法血缘网络之上。随着家国同构体系松动,这一原型秩序的内在张力凸显,其具体内涵与实现路径必然面临挑战,从而为儒、道、法诸子基于各自立场的继承、解构或悖反埋下了伏笔。此思想成为先秦诸子重新诠释家国关系的经学根基。

## 二、儒家对家人卦德治秩序的继承与体系化

基于对西周以宗法血缘伦理为内核的王道政治的深刻认同,孔子“从周”(《论语·八佾》),将周制视为王道理想,强调“为政以德”(《论语·为政》)。在新的时代条件下,孔子对“德”进行了重新诠释,突破“以德配天”的政治伦理框架,将“德”从贵族阶层的天命特权转化为在位者的德性,并创造性地引入“仁”这一核心概念,构建起“修己以敬—安人—安百姓”的德治体系。《礼记·大学》将孔子的德性政治思想进一步发展为“三纲领八条目”的完整框架,构建起修齐治平的体系,并且进一步打破了封建等级制对道德主体的限定,把“修身”的主体扩展到庶民,将孔子原本针对士人的德性修养思想进一步发展为普世性的政治原则。孟子继承孔子“仁”的思想,通过“恻隐之心,仁之端也”(《孟子·公孙丑上》)的性善论论证,为儒家修齐治平之道确立了人性根基。

儒家“修齐治平”的德治体系是对家人卦“修身—正家—治国”之道的继承和深化。儒家对家人卦政治秩序的继承表现在如下两方面:第一,两者的政治逻辑是相同的,都以修身为起点,通过家庭伦理外推至政治秩序。第二,儒家继承并转化了家人卦的核心伦理内核,特别是其以“有孚威如”所强调的君主内在诚信威严之“德”作为政治秩序根基的理念,以及以“利女贞”“家人嗃嗃”所确立的基于伦常规范的“正家”方略。两者都强调执政者的道德表率作用,家人卦强调“正家”需“有孚威如”,强调君主(家长)以孚和威严立身,儒家则以“为政以德”确立执政者的德性权威。

《论语·宪问》载:

子路问君子。子曰:“修己以敬。”曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安人”。曰:“如斯而已乎?”曰:“修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸!”

刘宝楠《论语正义》注此段曰:“‘君子’,谓在位者也。‘修己’者,‘修身’也。‘以敬’者,礼无不敬也。‘安人’者,齐家也。‘安百姓’,则治国平天下也。《易·家人·彖传》云:‘家人,女正位乎内,男正位乎

① [美]弗朗西斯·福山著,毛俊杰译《政治秩序的起源:从前人类时代到法国大革命》,桂林:广西师范大学出版社,2014年,第103页。

② 参见何炳棣《何炳棣思想制度史论》,北京:中华书局,2017年,第192页。

③ 晁福林指出,春秋时期,铁工具和牛耕的普遍使用使社会生产力得以迅速发展,适应西周生产力水平的宗法封建制逐渐没落崩溃。(参见晁福林《夏商西周的社会变迁》,北京:北京师范大学出版社,1996年,第285页)

④ 李友广《诸子视野与先秦儒家政治哲学》,北京:中国社会科学出版社,2023年,第157页。

外。’此安人之义也。凡安人、安百姓，皆本于修己以敬，故曰‘君子笃恭而天下平’。”<sup>①</sup>这一段是针对在位者说的，“修己”就是“修身”，“安人”就是家人卦的“女正位乎内，男正位乎外”，“安百姓”就是“治国平天下”。孔子提出的“修己以敬—安人—安百姓”的德治体系和家人卦一样以“修身”为起点，这是对家人卦上九“有孚威如”作为秩序根基的坚持，但又不同于家人卦强调“有孚”“有威”，孔子强调“修己以敬”，即“修己以仁”，他剥离了礼的外在形式，纳仁入礼，如云“人而不仁，如礼何”（《论语·八佾》），并且赋予“仁”以“爱人”的内涵。孔子把“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）的修身实践作为齐家治国平天下的逻辑起点，将君王的道德性作为政治的根基，强调“其身正，不令而行”（《论语·子路》）的道德感召力。

儒家“修齐治平”的德治体系对家人卦“修身—正家—治国”之道的深化突破体现在如下两方面：

第一，儒家在春秋“家国同构”松动的背景下，认识到家人卦之“德”指君王贵族专属政治实务能力与天命关联的局限性，将“德”从特权的“政治德”普适化、内化为全民可修可致的“修养德”。家人卦在“天命靡常”的框架下，其所论之“德”的天命色彩浓厚，“王其德之用，祈天永命”，即修德是保天命的手段。并且，家人卦的“德”注重政治实务能力，提出了“富家大吉”的治理目标。儒家突破天命政治框架，将“德”从政治能力转化为道德修养，孔子以“仁”重构德性本体，将道德修养确立为政治合法性的本源。《礼记·大学》以“明德”贯通天人，“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”打破阶级壁垒，突破贵族垄断，使修身平民化，把德性修养发展成普遍政治原则。

第二，儒家对家人卦中“正家—治国”的映射逻辑进行了扬弃，不再停留于西周宗法社会家国同构的直接推衍。面对春秋以降的社会转型，儒家通过建立“推己及人”的心理机制，孟子以“性善论”为依据，成功论证了家庭伦理孝、悌、慈向政治关系事君、事长、使众转化的可能，解决了家人卦未能深入处理的关键问题。《大学》提出“以修身为本”，以“絜矩之道”超越机械的血缘推衍，实现了对家人卦家国逻辑的质变突破。朱熹进一步阐释说：“身修，则家可教矣。”<sup>②</sup>治国之道不外于齐家之则，以孝事君、以悌事长、以慈使众，从而实现“不出家而教成于国”。<sup>③</sup>至此，儒家将血缘伦理扩展为普遍政治秩序，孟子更以“四端说”和性善论奠定推己及人的心性基础，最终完成了从哲学思辨到制度设计的“修齐治平”范式建构。

这种贯通个体心性与天下治理的思维范式，在汉代“以孝治天下”的政教实践中得以验证，经宋明理学“体用同源”的哲学深化，成为中华文明的核心治理智慧，在当代社会治理中仍具借鉴价值。政治权威的合法性当植根于执政者的德性修为，制度设计需兼顾物质基础与精神教化，而“推己及人”的伦理原则更是化解现代性困境的重要思想资源。

### 三、道家对家人卦伦理秩序的解构

《道德经》第五十四章曰：

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修

① [清]刘宝楠撰，高流水点校《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第605页，标点有改动。

② [宋]朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年，第9页。

③ 参见[宋]朱熹《四书章句集注》，第5页。

之于乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。吾何以知天下然哉?以此。

《道德经》第五十四章提出了身一家一乡一国一天下的政治秩序路径。池田知久指出,儒家《礼记·大学》的“八条目”应该有一个几乎相同内容的前身,老子了解此前身,“在接受其影响的基础上,且边对其反对、批判,边写就了第五十四章”。<sup>①</sup>但池田氏未明确此“前身”为何。李尚信教授在课上揭示《周易》家人卦即为儒家“八条目”前身,该卦从治家讲到治国,又讲到修身,已具“八条目”雏形。由此推断,老子可能在形式上借鉴了家人卦开创的“修身—正家—治国”的推扩结构。然而,这一形式上的借鉴恰恰服务于其本质上的哲学解构,道家之核心恰恰在于对家人卦及其衍生的伦理政治秩序,尤其是其天命—德性根基、家庭伦常规范及家长权威进行根本性批判和彻底解构,并在此基础上以自然本位重构全新的政治秩序范式。

首先,道家指出天命预设是虚妄的,家人卦所依托的周人“以德配天”的逻辑被老子彻底摒弃。“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德”(《道德经》第三十八章),“道”的运行根本无需“天命”作为中介或价值依据,亦非人间道德行为所能邀取或维系。

其次,道家对君主的伦理德行权威进行解构。道家彻底否定了家人卦中“正家”和“有孚威如”这种依靠君主之德性权威、伦常规范的正家路径。《庄子·骈拇》曰:“彼正正者,不失其性命之情。故合者不为骈,而枝者不为跂;长者不为有余,短者不为不足。”长者自长,短者自短,真正的“正”无需外在伦理标准,只在于顺应万物自身的“性命之情”。道家视此类基于特定规范的“德”为自然人性的枷锁和纷争的源头,“大道废,有仁义;慧智出,有大伪”(《道德经》第十八章)。君主依靠个人德性进行教化和统治,如家人卦“家人嗃嗃”式的刚严或“利女贞”式的规范,本质上是对万物本然状态强加干预,必然导致失真与失败。“立善以治物,故德名有焉,求而得之,必有失焉;为而成之,必有败焉。”<sup>②</sup>

再次,老子洞察到西周宗法封建制崩解的现实,指出家人卦将治家之道简单映射、推广至国家治理的内在矛盾,提出“以身观身,以家观家……”的理念,主张各层级依其自身规律运行。

在解构家人卦的伦理基础后,老子提出了以自然本位为核心的政治秩序,强调回归人的本真之性。他主张的“修真”不同于儒家的道德教化,而是顺应自我本真、实现与道合一的升华<sup>③</sup>。所谓“修之于身,其德乃真”,“真”被视为合于道的至高体现,唯循道方可称德。

老子思想中的“德”与儒家及家人卦所言的道德观念截然不同。在道家体系中,“德”并非指伦理或修养之德,而是指万物得自于“道”并构成其本性的内在根据。高亨、张岱年与冯友兰均指出,老子的“德”实为物之“性”,即事物生成与发展的自然基础。<sup>④</sup>身、家、乡、国、天下承受于道而成就的本真状态,即表现为真、余、长、丰、普等特性。

老子之“真”可视为对《周易》“孚”(诚)这一概念的批判性转化,将伦理之“诚”重构为自然之“真”。郑开认为道家之“真”与儒家之“诚”存在某种呼应关系<sup>⑤</sup>,但实质迥异。“修之于身,其德乃真”,此处的“真”与“伪”相对,指未经社会化扭曲的自然本真,象征着“原初而完整的人性”。这种

① 参见[日]池田知久著,王启发等译《问道:〈老子〉思想细读》,桂林:广西师范大学出版社,2019年,第349—350页。

② [魏]王弼注,楼宇烈校释《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2016年,第93页。

③ 参见詹石窗《观复修真:道学生命智慧的〈周易〉思想底蕴》,载《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2022年第6期,第1—9页。

④ 参见高亨《老子正诂》,北京:清华大学出版社,2011年,第31页;张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中华书局,2017年,第181页;冯友兰《新理学》,北京:北京大学出版社,2014年,第129页。

⑤ 参见郑开《旧邦新命讲谈录》,南宁:广西人民出版社,2024年,第123—124页。

自然人性为老子所看重,与儒家以仁义为核心的道德人性截然不同<sup>①</sup>。老子以“真”取代了家人卦“有孚威如”的伦理内涵,转而追求一种超越道德规范、回归自然本真的存在状态。

老子认为,理想的秩序建立在万物依其本真之性自发运行的基础上。所谓“以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下”,正是指出应当依据每一层级自身的内在规律和真实状态来审视其秩序得失。他主张“我无为而民自化”(《道德经》第五十七章),强调君主应无为而治,让百姓自然发展。治理的核心在于辅万物之自然,即顺应物性而不加干预,“不造不施,因物之性,不以形制物”<sup>②</sup>,以此实现整体的和谐共生。正如“在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违”<sup>③</sup>,身、家、乡、国、天下皆须“法自然”,“法自然”并非效法某种外在超越之物<sup>④</sup>,而是遵循和守护万物本真的状态。老子以真、余、长、丰、普等真性,分别观照身、家、乡、国、天下,从而洞察天下之治乱存亡。这一思想可能受到了《周易》观卦“观我生”“观其生”的启发。

老子倡导“道法自然”,主张“不造不施,因物之性”,但其理想化的治理主张在现实政治运作中缺乏具象化路径与制度依托。黄老学派在继承老子批判立场的基础上,将抽象玄远的“道”具象化为客观、普适的“法度”,作为治理的具体依据。黄老道家首次系统提出“道生法”的核心命题。马王堆帛书《经法·道法》开篇即说:“法者,引得失以绳,而明曲直者也。”<sup>⑤</sup>黄老道家主张“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”(《黄帝四经今注今译》,第73页),将“道”抽象恒常的运行法则凝练为客观、普适的具体“法度”,以此作为规范人间事务的根本准绳。帛书《经法·名理》更明确指出:“执道者之观于天下也,见正道循理,能与曲直……故唯执道者能虚静公正,乃见正道,乃得名理之诚。”(《黄帝四经今注今译》,第238页)君主(执道者)必须通过“虚静”“因循”的修道方法体悟大道,进而从中生发出契合万物本性的“法”。法是道的具象化与实践化,旨在“达于名实相应,尽知情伪而不惑”(《黄帝四经今注今译》,第185页)。这种由“道”至“法”的创造性逻辑转化,彻底解构并替代了家人卦及儒家依赖特定人伦德性的道德感召型治理基础,转而奠基于普遍、客观的法理逻辑之上。马王堆帛书《十大经·五正》中黄帝与阍冉关于“五正”始于“身中之正度”而后及于“外人”的对话(参见《黄帝四经今注今译》,第285页),即体现了这一根本转向。它虽然以修身为起点,内涵已非内在德性涵养,而是强调在个体修身实践中即须秉持内在的“正度”,进而以此法度推广应用于治理外部世界。如曹峰所概括,黄老道家思想的特质正在于“从天道到人道;从养身到治国;虚无为本,因循为用;兼综百家”<sup>⑥</sup>,其中前三点深刻揭示其核心逻辑,即以形上“虚无之道”为本源,通过“因循”万物之理落实到社会治理,为建构超越主观伦理的秩序体系提供了形上依据与治理原则。

家人卦强调“德”与政治事务关联,如“富家大吉”,儒家强调“德政”,老子主张“上德不德”“绝仁弃义”,黄老道家则提出“刑德”并用的独特治理观,这既不同于家人卦的德,也与法家的唯法酷刑有别。“刑阴而德阳”(《黄帝四经今注今译》,第316页),以自然阴阳之道对应治理中的两种基本力量。“春夏为德,秋冬为刑。先德后刑以养生……夫并时以养民功,先德后刑,顺于天。”(《黄帝四经今注今译》,第268—275页)理想的治理就像四季运行,要依据天道规律,适时、交替、有度地运用德与刑。

① 参见郑开《道家形而上学研究》,北京:中国人民大学出版社,2018年,第230页。

② [魏]王弼注,楼宇烈校释《老子道德经校释》,第71页。

③ [魏]王弼注,楼宇烈校释《老子道德经校释》,第64页。

④ 参见王博《虚无与自然:道家哲学的精神》,北京:北京大学出版社,2024年,第71页。

⑤ 陈鼓应注译《黄帝四经今注今译》,北京:中华书局,2016年,第48页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑥ 参见曹峰《关于黄老道家的一些新认识》,载方勇主编,《诸子学刊》编委会编《诸子学刊》第12辑,上海:上海古籍出版社,2015年,第201—215页。

在黄老这里,“阳德”“阴刑”地位平等而并行,没有贵贱之分,及至董仲舒,黄老原本平行的“先德后刑”才被转换为道德价值优先的“任德远刑”。<sup>①</sup>这种“刑德相养”的逻辑,一方面吸收了家人卦关注实效的方面,并将其纳入天道运行的规律框架,修之于家的“余”、国的“丰”体现为生养之功;另一方面完全超越了依赖君主个人伦理感召和儒家伦理原则的治家治国路径。治理的核心在于“因道生法”,再“循名究理”(《黄帝四经今注今译》,第238页),以法度是否合于“道”而非依据伦理道德标准来判断是非得失。

老子创立了与家人卦及儒家“伦理本位秩序”形成根本对立的“自然本位秩序”,以万物“真性”为最高价值,主张摒弃外在伦理规范与干预,“正家”“治国”不需“家人嗃嗃”“有孚威如”,倡导各层级依循各自自然规律运行。黄老道家将此理念制度化,以“道生法”为基石,摒弃天命、仁德及简单的家国同构,构建依循层级自身规律与法度连接的秩序体系。这一路径深刻体现了道家对礼乐伦理的根本解构与超越,开辟了“自然—制度理性”的独特政治路径。

#### 四、法家对家人卦德治根基的悖反和对效率秩序的建构

法家与家人卦及儒家在政治哲学上的根本分歧,在于对道德与政治关系的不同认知。家人卦及儒家将家庭伦理视为政治秩序的核心纽带和基础,主张通过德性修养实现治国平天下的目标。相反,战国后期残酷的社会现实促使法家进行彻底的范式转向。如高柏园所言,“韩非的政治哲学其主要起点乃在国富兵强以图存,进而能霸天下”,其根本诉求在于“经验面之实效要求”。<sup>②</sup>这一务实取向必然导致对西周德治范式的激烈否定。

法家以工具理性瓦解了伦理价值的基础性地位,将家国天下重组为一台以效能为唯一基准、以强制为驱动力的国家暴力机器,由此彻底颠覆了儒家式伦理政治的根基。面对战国后期宗法制全面崩溃、兼并战争空前惨烈的社会危机,<sup>③</sup>法家彻底否定以“德性”作为政治秩序的价值基础与整合力量,认为家人卦和儒家推崇的伦理教化在“大争之世”已沦为迂阔的空谈。他们彻底否定家人卦以血缘天命为基础的伦理预设及周人“以德配天”的理念,视其为过时的幻想。韩非持演化的历史观,“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”(《韩非子·五蠹》),批评儒者泥于经论而不观察现实,是以其言虽善而不足以治国。<sup>④</sup>韩非从实用主义出发,认为“如何面对此时代之方式乃是依此时代之特色而决定,此即所谓‘世异则事异,事异则备变’的历史主义原则”<sup>⑤</sup>。“今欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也。”(《韩非子·五蠹》)韩非认为,古今形势不同,上古民少而物多,故民不争;当世人众而财寡,故民争,道德无法解决资源争夺问题,在战国后期的社会背景下实现德治是“守株待兔”的幻想,即“仁义用于古而不用用于今”(《韩非子·五蠹》),新圣应当“不期修古,不法常可”(《韩非子·五蠹》)。

<sup>①</sup> 参见洪晓丽《从〈黄帝四经〉到〈春秋繁露〉——黄老道家阴阳刑德思想的儒家化》,载《中国哲学史》2025年第2期,第62—69页。

<sup>②</sup> 参见高柏园《韩非哲学研究》,台北:文津出版社有限公司,1994年,第147页。

<sup>③</sup> 对此,何怀宏指出,春秋晚期所发生的变化不仅是氏族内部的嬗替,而且是整个世袭社会的崩溃,从春秋末到战国时期,社会的主要趋势是打破世袭。(参见何怀宏《世袭社会:西周至春秋社会形态研究》,北京:北京大学出版社,2017年,第172—211页)

<sup>④</sup> 高柏园指出韩非的历史观是“演化的”而非“进化的”,“演化”仅仅是对一经验事实的描述,其中并无价值的优劣,“进化”则带有价值色彩,韩非并未如此判定。(参见高柏园《韩非哲学研究》,第88页)

<sup>⑤</sup> 高柏园《韩非哲学研究》,第85页。

在批判德治的同时,法家并不排斥家人卦中蕴含的实用主义思想。家人卦六四爻强调“富家大吉”,家人卦关注君主的政治实务能力,提出了“富家”的治理目标,“富有之谓大业”(《周易·系辞上传》)。法家将“富家”升级为国家战略,商鞅提出“国富者强”(《商君书·去强》)的思想,将家庭财富积累绑定于国家利益。然而法家实现“富家”的路径和家人卦截然不同,《周易·小象传》曰:“富家大吉,顺在位也。”家人卦强调顺而处位才能富家大吉,以伦理和谐致福。法家剥离了家人卦的伦理内核,仅取其实用主义倾向,将“富家大吉”异化为服务于国家强权的“毁家强国”,彻底剥离其道德内涵。

张绪山指出政治制度设计的思想逻辑起点源于对人性的预设<sup>①</sup>,儒法二家正是基于不同的人性预设形成了不同的治理逻辑。儒家坚持道德理想主义,法家从经验观察出发构建起现实主义的人性认知。法家主张人性“好利恶害”(《韩非子·难二》),韩非将人性预设为“自为心”(《韩非子·外储说左上》),认为道德自觉虚妄,人际关系实际上皆为利益博弈。这种彻底的经验主义人性观,“自为心”的人性预设,彻底消解了道德在公共领域的先验价值,转而强调“设利害之道以示天下”(《韩非子·奸劫弑臣》)的制度设计。

基于“人性好利”的预设,法家以制度强制链条取代家人卦和儒家“修齐治平”的政治逻辑推演链条,斩断道德与政治的因果联系,建立“法权绝对主导”的新秩序。他们以赏罚机制代替儒家的道德感召,用法律权威来取代家人卦的道德权威,认为家人卦提倡的“有孚威如”和儒家强调的道德感召不及“峭法盛刑”<sup>②</sup>有效。韩非更直言“父母之于子也,犹用计算之心以相待”(《韩非子·六反》),以利益计算取代孝悌伦理,将血缘亲情降格为利益关系。这种去道德化阐释直接冲击了儒家“孝悌为仁之本”(《论语·学而》)的伦理根基。“楚之有直躬,其父窃羊而谒之吏。令尹曰:‘杀之!’以为直于君而曲于父。”(《韩非子·五蠹》)当令尹以“直于君而曲于父”的罪名诛杀检举生父的儿子时,法家完成了对忠孝价值的颠覆,将忠孝矛盾解构为公私利益冲突,昭示着法律权威对伦理秩序的全面覆盖。这种制度设计彻底瓦解了“父子有亲”(《孟子·滕文公上》)的伦理预设,将宗族组织转化为国家垂直统治的基层单元。至此,法家重构了身一家一国关系,消解了伦理价值,将个人与家庭纳入国家治理工具范畴,斩断了儒家“修身齐家”的伦理纽带。家庭不再是道德教化的核心而是资源汲取的对象,彻底颠覆了家人卦和儒家的德治思想。

这种将“身家国天下”完全工具化的政治哲学,虽在短期内实现了富国强兵,却因缺乏伦理价值根基而难以继。纯粹依靠制度理性构建的统治秩序,终究难逃“其兴也悖焉……其亡也忽焉”(《左传·庄公十一年》)的治乱循环,揭示了中国政治传统中“伦理性”与“工具理性”的永恒张力。唯有在工具理性与价值理性的动态平衡中,文明肌体方能保持持久的生命力。

## 结 语

《周易》家人卦以君主“修身”为起点,经“正家”而“治国”,构建了依托于西周宗法分封制下“家国同构”结构的政治秩序路径。这一秩序既以“德”为核心维系伦理政治合一,也强调“富家大吉”的务实导向,“夫《易》,圣人所以崇德而广业也”(《周易·系辞上传》)体现出《周易》融伦理与现实功用

<sup>①</sup> 参见张绪山《人性论与政治制度设计》,载清华大学历史系、生活·读书·新知三联书店编辑部合编《清华历史讲堂三编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第275页。

<sup>②</sup> 王利器校注《盐铁论校注(定本)》,北京:中华书局,1992年,第96页。

于一体的实用智慧。

春秋以降,宗法分封制逐渐瓦解导致“家国同构”秩序动摇,诸子对家人卦范式进行重构,形成三条核心路径:儒家以“伦理重建”回应之,将“德”从贵族特权转化为全民修养,以普遍性“修身”为起点,通过“推己及人”等机制,建立“修齐治平”的贯通体系。道家倡导“自然回归”,以“自然”为秩序本源,批判伦理干预,主张万物依本性自在运行。黄老学派引入“道生法”“刑德相养”等观念,试图构建基于自然法则的制度化治理框架。法家持“效率生存”立场,彻底颠覆家人卦传统,否定家国伦理,基于“人性好利恶害”将个体与家庭工具化,以“法、术、势”建立集权机制,形成效率至上但价值虚无的统治体系。

从家人卦到儒、道、法三家,先秦政治哲学的演变映射出周代社会由宗法封建制向帝国集权转型的历史进程。诸子学说分别回应了天命维系、伦理重建、自然回归与效率生存等时代课题,并在彼此对话中形成复杂的思想互动,深刻揭示了秩序重构的多重张力。理解这一嬗变脉络,不仅有助于把握中国古代政治与社会转型的内在逻辑,也为思考现代治理的多元路径提供了深远的启示。

责任编辑:李秋丽

**Abstract:** The hexagram Jiaren [ ䷤ , Family, 37] in the *Zhou Changes* constructs a pathway of political order from “self-cultivation” to “family regulation” to “state governance.” This model takes the ruler’s self-cultivation as its foundation, extending through the proper ordering of the family to the governance of the state. It relies on the ruler’s virtue, which integrates both political and ethical dimensions, to maintain stability, and is rooted in the Western Zhou (1046–771 BCE) social structure of a feudal, kinship-based system characterized by the unity of family and state. During the Eastern Zhou (770–256 BCE) period, as the feudal kinship system gradually disintegrated, this prototype of political order was deconstructed and reconstructed within the thought of various schools, giving rise to three main paths. Confucianism, through “ethical reconstruction,” universalized virtue and deepened the mechanism of “treat others as you would like to be treated,” developing the extrapolation system “from cultivating the self to regulating the family, to governing the state, and to pacifying the world under heaven.” Daoism advocated a “return to nature,” criticizing ethical intervention and promoting the idea that all things should follow their inherent nature; the Huang-Lao Daoism further proposed an institutionalized path in which “the Dao generates law.” The School of Legalism, by contrast, fundamentally subverted the basis of governing through virtue, adopting an orientation toward “efficiency and survival,” and, based on the assumption that human nature is profit-seeking, constructed a centralized order through the instruments of law, technique, and power. This evolution—from the Jiaren hexagram of the *Book of Changes* to the differing political order pathways of Confucianism, Daoism, and Legalism—profoundly reflects the historical transformation of the Zhou society from a feudal, kinship-based system to a centralized monarchical state.

**Key words:** governing through virtue; Confucianism; Laozi; Huang-Lao; Han Fei