



# 早期中国公共秩序之建构\*

曹胜高

**摘要:**早期中国在自然、生产、行政、生活和社会领域内持续建构公共秩序,并确立了秩序运行的道德原则,将之强化为道德认同,作为衡量社会行为的标准,形成了道德秩序。在此基础上建构的礼乐制度,将道德认同作为内在要求,形成了既能别异又能合同的秩序形态,使之担负价值判断的职能,不断促成公共秩序的运行。两汉将孟子所总结的四端拓展为仁、义、礼、智、信五伦,依托天地自然秩序建构起人伦秩序的运行模式,阐释了公共伦理的基本逻辑,建构了公共秩序的评鹭体系。

**关键词:**早期中国;秩序建构;道德认同;礼乐制度;公共秩序

中图分类号:K20

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)01-0071-09

早期中国所形成的道德认知,源自神文时代的思考。随着人文理性的增强,神文时代的祭祀体验和情感体验如何逐步转化为道德认同?道德认同如何通过秩序建构转化为道德秩序?

从黄帝到颛顼,再到尧、舜、禹、商汤、文、武,早期文本对他们的历史贡献有一以贯之的描述,集中于其所进行的越来越具体的秩序建构。在此过程中逐渐成型的帝王之道,试图将神人、宗法、人伦、自然秩序融合为一,作为帝制秩序的学理支撑<sup>[1]</sup>。两汉通过祭祀秩序的重建、行政秩序的推进和社会秩序的形成,强化了早期中国的道德观念,作为稳固社会秩序的基石。观察两汉在建构公共秩序时对道德伦理的强化方式,有助于我们更为深入地理解古代中国制度运行与道德认同的相互作用方式。

## 一、早期中国的秩序意识

早期文献对黄帝、颛顼、尧、舜、禹、商汤、文

王等人历史贡献的追述,常常聚焦于他们对中华文明的历史性贡献,强调他们不断建构人与自然的秩序,使得人能够更为自觉、更加主动地理解自然、顺应自然、改造自然。我们可以以司马迁在《史记》中的叙述来观察他们对早期中国秩序建构的贡献。

黄帝时期秩序建构的重点,在于理解天地、阴阳、生死与成败:“顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,勤劳心力耳目,节用水火材物。”<sup>[2]</sup>黄帝时期,人类对外部自然秩序和宇宙运行并没有形成清晰认知,只是朦胧地意识到天地运行、幽冥变化、生死存亡的存在,能够按照季节变化观察万物,形成了初步的生产秩序。

颛顼时期初步形成了天地、鬼神、教化和祭祀秩序,司马迁将之概括为:“养材以任地,载时以象天,依鬼神以制义,治气以教化,洁诚以祭祀。……取地之财而节用之,抚教万民

收稿日期:2023-08-31

\*基金项目:国家社会科学基金后期资助重点项目“土地祭祀与早期中国乐歌的生成”(20FZWA010)。

作者简介:曹胜高,男,广东外语外贸大学中国语言文化学院教授、博士生导师(广东广州 510420),主要从事中华文化与文学研究。

而利海之,历日月而迎送之,明鬼神而敬事之。”<sup>[2]11-13</sup>如果说神农尝百草是选育农作物,黄帝的“时播百谷草木”形成了农作物种植,那么颛顼时期的“养材以任地”,则形成了稳定的农业生产秩序。农业生产要按照春生、夏长、秋收、冬藏的时令进行,这就需要“载时以象天”,通过观察天象而形成早期历法系统,能够采用春、夏、秋、冬等时令记录时间,由此建立了祭祀秩序。

在中华文化中,鬼神常常被作为理解外部力量的尺度,神是帮助自身的力量,鬼是制约自身的力量。颛顼“依鬼神以制义”的实质,是意识到自然界有增强或者削弱、推动或者阻止自身发展的力量,人类要按照自然界有助于人类和影响人类的力量来确定合适的法则。从《尚书·吕刑》《国语·楚语下》所载颛顼时期“绝地天通”之事来看,颛顼时期形成了相对完善的祭祀秩序,用来理顺人与神的关系,教导百姓按照一年气候的变化来种植草木,形成稳定的生产、生活和祭祀秩序,并产生了“洁诚以祭祀”的祭祀情感体验。

尧时确立了宗族秩序和部族秩序。《尚书·尧典》言尧“克明俊德,以亲九族”<sup>[3]27</sup>,司马迁解释为:“能明驯德,以亲九族。九族既睦,便章百姓。百姓昭明,合和万国。”<sup>[2]15</sup>九族以家庭、家族为基础形成宗族秩序,泛指当时的天下部族。也就是说尧时以宗族、部族为核心建构了社会关系,并在此基础上通过宗族联合、部族整合,形成了早期国家的雏形。《尧典》所言的“万邦”,《史记》所言的“万国”,正是强调了尧通过凝固社会关系建立起更为广泛的国家秩序,在处理好宗族关系基础上调整部族间的关系,形成了早期国家治理秩序。

舜时建构了更为完善的行政秩序:“于是舜乃至文祖,谋于四岳,辟四门,明通四方耳目,命十二牧论帝德,行厚德,远佞人,则蛮夷率服。”<sup>[2]38</sup>尧任部落领袖时尚未形成分职,没有形成稳定的职务,也没有建立职责明确的行政体系。舜时通过谋于四岳,命十二牧的方式,确立了分区、分职管理的行政系统。对于统辖区域之外者,采用文征武伐,使得“蛮夷率服”。由此

来看,舜时所建构的行政秩序使得早期国家结合得更紧密,由此形成了早期国家的概念,有了领地与区域的认知,能够对统治核心区域之外进行文化影响。在这种情况下,舜采用祭祀来巩固强化自身的神权,《尚书·舜典》言其“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神”<sup>[3]54-55</sup>,继承颛顼时所形成的祭祀秩序,并将之作为维护国家秩序的手段。

《尚书·大禹谟》言大禹时期的秩序建构,在于稳定了社会秩序:“德惟善政,政在养民。水、火、金、木、土、谷,惟修;正德、利用、厚生,惟和。九功惟叙,九叙惟歌。戒之用休,董之用威,劝之以九歌,俾勿坏。”<sup>[3]89</sup>其关注焦点在于百姓生产生活的基本要素水、火、金、木、土、谷,将之作为百姓生产所必备的基础条件,并以“正德、利用、厚生”作为国家治理的基本内容,将之概括为“九功”“九叙”,不仅作为社会秩序的基础,而且理顺生产生活秩序。

大禹时期所形成的以“九功”“九叙”为基础的社会秩序,成为夏朝行政、礼乐和生活秩序的基础。商汤时在伐夏成功之后所颁布的《仲虺之诰》,既宣布了夏朝失德而导致九族、万邦的离散,又宣明了商朝着力建构的秩序蓝图:

民之戴商,厥惟旧哉! 佑贤辅德,显忠遂良,兼弱攻昧,取乱侮亡,推亡固存,邦乃其昌。德日新,万邦惟怀;志自满,九族乃离。王懋昭大德,建中于民,以义制事,以礼制心,垂裕后昆。<sup>[3]197-198</sup>

这是商汤伐夏桀成功后在大坨之野时,由仲虺起草的诰命。其中谈到百姓拥护商汤的原因,在于商朝坚守了从夏朝形成的祭祀秩序。前文所引《史记·殷本纪》所载,土地狭小的商之所以能得到周边百姓拥护,在于夏桀时祭祀秩序紊乱,上行下效,周边小国不敬祭祀,商汤征葛伯,得到百姓支持。

商汤正是通过维护旧的祭祀秩序来征伐废弃祭祀的夏朝邦国,最后得以亡夏。其中所谓“民之戴商,厥惟旧哉”,便是言百姓拥戴商汤,在于他维护了自大禹时所形成的祭祀秩序。随后颁布的“王懋昭大德,建中于民,以义制事,以

礼制心,垂裕后昆”,则体现了商朝治国理政的基本路径:商汤将发扬上天所赐天命而赋予的德行,在祭祀秩序之下更加注重道德秩序的建构,凝聚天下百姓的共识,确定判断事务的依据,建立规则以约束人心。其所采用的方式,便是将传统的祭祀秩序与借助祭祀形成道德认同的方式结合起来,用于形成外在制度与内在德行相统一的治理方式。

商代在道德认同方面的建构,依附于祭祀秩序而形成,从而使其所形成的早期道德意识,更多被作为祭祀体验,得到不断深化,最终凝聚为群体道德认知。但由于殷人重鬼神祭祀,尚未形成独立于祭祀秩序之外的道德自觉。周文王进一步建构道德秩序,形成了基于社会运行的道德秩序。《逸周书·和寤解》言:“王乃厉翼于尹氏八士,唯固允让,德降为则,振于四方,行有令问,成和不逆,加用祷巫,神人允顺。”<sup>[4]162</sup>他将祭祀秩序转化为社会观念,德降为则,便是将因天命而来的德细化为可以在民间实行的道德准则,通过行政系统教化百姓。“振于四方,行有令问”,便是意识到作为行为规则的道德秩序不仅悬浮于道德认知之中,还要落实到社会基层之中,使得百姓能够将外部约束与内在自觉结合起来,借助于祭祀活动,以实现“神人允顺”。相对于商朝先建立祭祀秩序再明确国家治理的原则,周文王时期则直接将“人神之德”转化为“人人之德”,并通过行政体制予以推行,祭祀系统只是道德推广的辅助手段而不是必要手段,这就使得周代祭祀系统更有“神道设教”的意味,而不再是夏、商时期的淫祀。

天地秩序、生产秩序、行政秩序、生活秩序和社会秩序,体现了早期中国在不同历史阶段的秩序建构重点。至于周朝所形成的道德秩序,则使中华民族得以凝聚成道德认同,形成人文自觉。人不再依附于外部的秩序运行,而是按照人之为人、人之能群、人之能分的期待形成社会运行系统,并有了资以判断其得失成败的标准。《逸周书·文政解》记载了按照道德要求确定的社会秩序为一忠、二慈、三禄、四赏、五民之利、六商工受资、七祗民之死、八无

夺农、九是民之则<sup>[4]179</sup>,完全是基于社会秩序而形成的道德认知。前四条是对人品行的道德认知,其或来自祭祀秩序,但已经转化为道德认知。后五条则是治理国家的法则,作为治民的措施,明显有“降德为则”的意味。可见西周时期已经建立起十分稳定的社会治理模式,并形成了明确的道德共识,作为国家治理的出发点,也作为行政措施的评判尺度。在这样的语境中,德,已经进入周代的政治阐述话语系统中,成为形成道德共识的基本范式。

从《逸周书·本典解》所载来看,中华文化最为核心的道德认知,在西周时期不仅被讨论,而且已经作为社会秩序的内在要求,被细化到具体行政措施之中:

臣闻之文考,能求士者,智也;与民利者,仁也;能收民狱者,义也;能督民过者,德也;为民犯难者,武也。智能亲智,仁能亲仁,义能亲义,德能亲德,武能亲武。……至德照天,百姓□惊;备有好丑,民无不戒,显父登德,德降则信;信则民宁,为畏为极。<sup>[4]301-302</sup>

其中提到“智”“仁”“义”“德”等概念,完全按照“降德为则”的方式落实到政治伦理之中。如“与民利者,仁也”,便是言仁者爱民,让百姓有利才是仁爱之人,与孔子所言的“仁者爱人”的观念一脉相承。而“能收民狱者,义也”的界定,上承商汤时期“以义制事”的原则,将之落实到官府对百姓诉讼的责任,下启孟子的“惟义所在”的判断标准。其以“能督民过者,德也”明确了政府导民以德的教化责任,确定了建构道德秩序的主体义务。

周人将道德秩序的建构作为自觉要求,通过教民、化民改良风俗,形成各司其职、各用所长的社会运行秩序。相对于夏借助于鬼神、商借助于祭祀,周人更多是通过社会秩序的完善,来实现道德的运行。《逸周书·程典解》言:“思地慎制,思制慎人,思人慎德,德开,开乃无患。慎德必躬恕,恕以明德,德当天而慎下。”<sup>[4]75-76</sup>治理天下要依赖于制度,制度则要依赖于人,用人的关键在于是否有德,有德之人在位,则能够治理好天下,因此对道德自律、道德自觉要慎之又

慎。在这一观念的影响下,周人确立了以德作为衡量全部社会秩序的准则。

《逸周书·大聚解》列出五德:一为德教,二为和德,三为仁德,四为正德,五为归德<sup>[4]188-192</sup>。德教是早期生活之教、祭祀之教,即教民生产生活。和德是让百姓能各用所长,不误农时。《逸周书·文传解》中亦言:“工匠以为其器,百物以平其利,商贾以通其货。工不失其务,农不失其时,是谓和德。”<sup>[4]115</sup>让百姓获得稳定收益、安全保障、充分发展与生活自足。仁德是尊重自然规律,不过多损伤外部生产条件;正德是引导百姓按照时间工作,不伤民;归德是拿回一年四季的收成,让百姓从中得利。这样,周朝已经将“明德”落实到社会秩序之中,形成了自上而下的道德秩序。

## 二、两周道德秩序的确立

周人对道德秩序的建构,一是将德抽象为最高的秩序理念,用于衡量所有的秩序、规则和行为,成为国家秩序建构的内在要求;二是将德落实到具体的秩序建构、规则制定和行为方式中,以之引导生产、生活秩序,从而使得社会秩序的运行,不仅依靠制度,更依赖于道德的认知。这样,由夏商时期所形成的情感体验,转化为周代的道德共识,落实到各种行政措施中,既用于行政秩序的建构,也用于判断行政得失。在抽象化和具体化的双向互动中,周朝所建立的道德共识,不仅成为社会秩序运行的内在要求,而且成为社会秩序评判的外在尺度。如《逸周书·谥法解》根据人的行为确定谥法,以明确其德行;《逸周书·官人解》列出任用官员的标准,以评鹭其德性。《国语·晋语九》言:“有孝德以出在公族,有恭德以升在位,有武德以羞为正卿,有温德以成其名誉。”<sup>[5]449</sup>由此所形成的道德共识,成为西周国家治理的判断依据,也成为选拔官员的标准与执政参考。

尽管《周礼》有一定的想象成分,但其中所设计的秩序建构方式,是早期中国社会秩序运行的缩影与投射。我们不妨将其作为观察早期中国秩序运行的文本参考。其中在官吏选拔、

社会教化方面的诸多做法,与《逸周书》的诸多观点遥相呼应。在《周礼》中所建构的社会秩序,是以道德教化作为内在要求的,其通过行政秩序的运作和社会秩序的运行,进入百姓的日常生活之中。在周王室及诸侯宗室中,九嫔“以教九御妇德、妇言、妇容、妇功”<sup>[6]192</sup>,宫正“辨外、内而时禁,稽其功绪,纠其德行”<sup>[6]73</sup>,不仅教以道德,而且还对道德行为进行考核。

在民间,州长“各属其州之民而读法,以考其德行、道艺而劝之,以纠其过恶而戒之”<sup>[6]301</sup>,负责所辖区域形成道德秩序。乡大夫“受教法于司徒,退而颁之于其乡吏,使各以教其所治,以考其德行,察其道艺。……三年则大比,考其德行、道艺,而兴贤者、能者,乡老及乡大夫帅其吏兴其众寡,以礼礼宾之”<sup>[6]295-296</sup>,也在民间教化百姓,推广道德。党正则“属民读法而书其德行道艺”<sup>[6]306</sup>,形成了自上而下的道德教化体系,作为社会秩序建构的组成部分。

在对王室子弟和诸侯宗子的教育中,周人强调道德为本,如师氏“以三德教国子:一曰至德,以为道本;二曰敏德,以为行本;三曰孝德,以知逆恶。教三行:一曰孝行,以亲父母;二曰友行,以尊贤良;三曰顺行,以事师长”<sup>[6]348</sup>,至德是德的最高标准,是前代先王推崇而形成的最高的道德要求。“敏德”是能否将道德要求落实到日常行为中,“孝德”是观察如何对待长辈并继承传统。诸子专门结合国子的学习、射箭等活动考察其道德发展和技能成长的程度:“凡国之政事,国子存游倅,使之修德学道。春合诸学,秋合诸射,以考其艺而进退之。”<sup>[6]822</sup>修德是按照三德的要求不断形成道德认知,学道则按照三行的要求不断提升技能。三德与三行结合起来,实现内在道德认识与外在行为方式的统一,培养出德行合一的君子人格。

《周礼》所设计的道德教化体系,贯穿在社会的各个层面,从嫔妃到宫正、从州长到乡大夫、从师氏到诸子,皆担负着教化职能。其借助行政秩序建立起道德秩序,并形成了德行的监督监察机制,将国子、嫔妃、官吏、百姓纳入道德秩序中进行教化、观察、考核。由此形成了超越于行政体制、教育体制之上的道德评价体系,有

效维持道德共识,使之成为具有超验性、独立性的判断依据,任何人都可以成为道德共识的执行者、观察者和评判者。当道德共识作为唯一的评价标准,便成为超越朝代、区域的道德判断,是为价值判断。

《礼记·王制》言:“天子无事,与诸侯相见曰朝,考礼、正刑、一德,以尊于天子。”<sup>[7]369</sup> 诸侯所在的邦国风土、礼法不同,但诸侯、大夫、士、庶人所坚守的道德标准,则是统一的,因此“一德”作为最高的考核标准,成为观察国家运转、制度建构、社会运行和百姓伦理的唯一尺度,道德共识便成为周代秩序建构的内在要求。

这样,德既可以外化为各种行政措施,也可以细化为各种行为方式。《左传·桓公二年》记载臧哀伯所言,明确了周人依照德的要求,建构礼制的方式:

君人者将昭德塞违,以临照百官,犹惧或失之。故昭令德以示子孙:是以清庙茅屋,大路越席,大羹不致,粢食不啻,昭其俭也。衮、冕、黻、珽,带、裳、幅、舄,衡、统、紘、纁,昭其度也。藻、率、鞞、鞶,鞶、厉、游、纓,昭其数也。火、龙、黼、黻,昭其文也。五色比象,昭其物也。钺、鸾、和、铃,昭其声也。三辰旂旗,昭其明也。夫德,俭而有度,登降有数。文物以纪之,声明以发之,以临照百官,百官于是乎戒惧,而不敢易纪律。<sup>[8]138-148</sup>

臧哀伯认为治理国家的关键,在于将道德贯穿于制度之中,将美德传给子孙。并言及周人制礼作乐,其用意不在于建立一套制度,而是通过制度凝聚周人的道德认知,形成最大程度的道德共识,继承周文王、周武王时期所形成的明德要求和昭德传统。其言祭祀制度,意在“昭其俭也”,认为俭是礼的内在精神、德的基本要求<sup>①</sup>。而章服的级别,意在“昭其度也”,即通过冠冕、服饰等的纹饰,确定人的身份,形成制度;形制的规定以“昭其数”;纹饰的规定以“昭其文”,俭、度、数、文所体现的礼义,落实到具体的礼制规定中,形成千差万别的制度。其用意不在于形制、纹饰,而在于以此体现其中蕴含的美德。德是礼的内在约束,礼是德的呈现方式,礼制建

构的目的,是为了让百姓、百官有戒惧之心,不敢越制,不能越礼,便能维持道德秩序的良性运转。

周朝的制礼作乐,是将西周初期,甚至三代以上所形成的道德共识转化为制度形式,作为国家治理体系,落实到国家秩序运行中。依照道德共识所形成的伦理观念,成为西周制礼作乐的思想来源,也成为衡量礼乐的价值判断。《国语·周语上》记载内史兴论晋文公必霸时言:

敬王命,顺之道也;成礼义,德之则也。则德以导诸侯,诸侯必归之。且礼所以观忠、信、仁、义也,忠所以分也,仁所以行也,信所以守也,义所以节也。忠分则均,仁行则报,信守则固,义节则度。分均无怨,行报无匮,守固不偷,节度不携。<sup>[5]36-37</sup>

礼义是礼的精神,是观察礼制、礼仪、礼度的标准,内史兴认为礼义源自道德要求,只不过是道德要求的细化。礼义体现道德准则,在诸侯中推广礼义,实际是建构道德秩序。其进一步明确观礼,不是观其形式,而是观其中蕴含的德义,即是否体现忠、信、仁、义等道德共识。

单襄公在评价晋悼公的言谈举止时,将德落实到人的修为之中,认为通过观察人的行为,可以判断一个人的道德水准:

夫正,德之道也;端,德之信也;成,德之终也;慎,德之守也。守终纯固,道正事信,明令德矣。慎成端正,德之相也。<sup>[5]90</sup>

单襄公认为晋悼公言谈举止中体现出来正、端、诚、慎,既是德的内在要求,也是德的外在表现,推断出晋悼公不仅能够匡扶王室,而且能够主盟诸侯。由此来看,无论在政治伦理上还是在个人品行上,德已经贯穿到周代所有的社会领域之中,作为衡量政治措施、社会生活、个人行为的标准。王国维先生曾言周人所建构的立子立嫡之制、庙数之制、同姓不婚之制,“皆周之所以纲纪天下,其旨则在纳上下于道德,而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意,实在于此”<sup>[9]</sup>,认为周人的制度建构凝聚了道德共识,点明了

周代制度建构的内在逻辑。若从历史的纵深来看,周人是在继承前代秩序的基础上,完成了对道德秩序的建构。

西周之前,祭祀秩序形成道德共识;西周之后,道德共识支配祭祀秩序、社会秩序,之前在祭祀秩序中所养成的道德认知被纳入西周重新确立的礼制系统中,并成为礼的内在要求,支配着礼的运行,判断着礼的得失。这样,之前所形成的天地鬼神秩序被延续下来,被作为形成道德认知的方式,以神道设教的传统仍在祭祀系统中运行,进一步巩固祭祀礼乐,用于衡量人与自然、人与鬼神的关系。与此同时,夏、商祭祀体验中所形成的道德认知,在周朝时转化为道德认同,进入西周的制度架构中,建立起行政秩序、生产秩序与社会秩序。贯穿于这些秩序中的道德认同,经过制度的强化之后,既落实于日常生活中,作为判断万事万物的依据,成为无所不在的“道德”条目;又被制度拱卫而形成至高的抽象理念,作为判断一切行为的标准,是为形而上的“德”,内史兴、单襄公、公孙穆子等便以此评判人物、制度等。

有了德的注入,礼便不再作为固定的制度,而成为可以根据道德共识进行调整的社会规范。在德义尚存的历史阶段,可以根据礼乐制度判断道德。倘若只知道礼乐的细节而不知其中蕴含的德义,礼便成为形式化的举止,乐也只有铿锵之声,而不知礼中的德义。因此,西周能够制礼作乐,便是将道德共识转化为情感体验和道德体验,作为约束行为引导人性的方式。春秋时期的礼崩乐坏,并非时人不知礼乐的形式,而是不再固守礼乐中蕴含的道德共识,礼乐也就失去了价值判断的作用,表面毁坏的是礼乐,实则抛弃了礼乐中蕴含的道德秩序。因此春秋时期对礼乐秩序的重建,正体现了当时学者试图恢复道德共识、形成价值共识的努力。

### 三、礼乐制度对公共秩序的强化

春秋时期所强调的德,与西周一脉相承。不同之处在于,西周认为德源自天命,是天子、

诸侯、大夫、士、庶人体系自上而下的教化。春秋时期由于秩序紊乱,德不再成为被周王室所垄断的价值判断,而是逐渐通过制度、文本转移到王室成员、贵族乃至老子、孔子、孟子等士大夫手中,成为其观察礼乐秩序运行的依据。诸子可以根据其所掌握的文本、知识和传统,按照德义的要求观察礼乐,对其重新进行解释,由此形成了《仪礼》《周礼》《礼记》这类阐释礼乐制度的文本集成。从《左传》《国语》等典籍中常常可看到春秋时期士大夫对礼乐的焦虑,在于意识到蕴含在礼中的德义逐渐紊乱,被侵蚀、被损毁,礼不再作为德义的体现,而成为背弃德义的形式粉饰。因此,他们站在人文理性的维度,对礼乐秩序进行继承、总结、凝练与发展,甚至对礼义重新进行阐释,以维护道德共识在礼乐秩序中的决定性作用。

《左传·定公十年》载孔子陪鲁定公参加夹谷之会时所言:

两君合好,而裔夷之俘以兵乱之,非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏,夷不乱华,俘不干盟,兵不逼好。于神为不祥,于德为怨义,于人为失礼,君必不然。<sup>[8]1587</sup>

其中所言的德义,是齐景公与鲁定公所公认的道德共识。他们虽然按照诸侯之会举行礼仪,但却没能体现两君相见的德义。孔子重新阐释了他对夹谷之会的理解,认为齐鲁两国应该友好,不应该兵戎相见。两国国君能够接受孔子的观点并且认同,一方面说明礼乐秩序所维系的道德共识,是礼乐制度的内在要求。尽管有时会有所忽略,但当这些道德共识被提出来,作为判断行为的依据,便会得到社会的认同;另一方面说明当道德共识被作为判断行为的依据时,其便具有了道德判断的意味,能够被社会广泛接受并一以贯之,便表明其已被转化为价值认同,作为衡量一切社会行为的标准。

从整体上说,春秋无义战,但在国与国交往、人与人交际的过程中,却已经形成了一个更高层面的价值共识,当其行为不合乎这一认同时,价值共识便会作为更高的准则,用以维系社会秩序。如果说道德是基于自觉而形成的社会认知,价值则是基于群体共识而形成的社会认

同。价值对道德意识的巩固和升华,成为维系社会秩序的最高理念。因此,观察春秋时期诸侯、公卿之间的讨论,常常以道德共识作为标准。双方的矛盾冲突最终寻求到价值尺度时便能达成共识,这正是周朝借助制度凝聚成的道德认同。

春秋时期的礼崩乐坏,并非礼乐秩序的毁坏,而是借助礼乐秩序所凝聚下来的道德秩序被弑君、逐臣、兼并、争夺等行为所毁坏。礼乐成为徒具形式的存在,而不再能约束社会秩序,维持道德共识。孔子所发出的“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”<sup>[10]30</sup>“不能以礼让为国,如礼何?”<sup>[10]51</sup>之类的感叹,便是对礼乐制度维持的道德秩序紊乱的感慨。因此,孔子及其后学更关注于礼乐的德义,而不再汲汲以求礼乐的形式,他们详细阐释蕴含在礼乐制度中的诸多细节,以揭明其中蕴含的德义。如《礼记·乡饮酒义》便言:

天地严凝之气,始于西南,而盛于西北,此天地之尊严气也,此天地之义气也。天地温厚之气,始于东北,而盛于东南,此天地之盛德气也,此天地之仁气也。主人者尊宾,故坐宾于西北,而坐介于西南以辅宾。宾者,接人以义者也,故坐于西北。主人者,接人以德厚者也,故坐于东南。而坐僮于东北,以辅主人也。仁义接,宾主有事,俎豆有数,曰圣,圣立而将之以敬,曰礼,礼以体长幼曰德。德也者,得于身也。<sup>[7]1630</sup>

从《仪礼》所载的乡饮酒礼来看,其中有诸多复杂而细致的物品摆放、礼仪程序,是作为礼乐秩序的形式化存在。随着时间的推移,人但知其形式而不知其德义,《礼记·乡饮酒义》便对其中诸多礼节所体现的德义进行阐释,以明确乡饮酒的意义,并非为了形成一场带有演出性质的礼乐活动,而是借助礼乐的诸多细节,形成稳定而持久的道德秩序。

相对于礼乐形式而言,其中蕴含的道德共识才是举行乡饮酒礼的关键。乡饮酒礼中的宾居西北、主在东南,正是为了应和天地的义气、仁气,体现仁义之德。在礼仪过程中,所使用的俎豆有数,正在于其中对应着主宾的身份,体现

着长幼之序。俎豆有数,不是双方临时的约定,而是礼仪制度本身的传统,按照彼此的礼乐秩序认知和道德秩序认同,宾主双方就能够领会、体察彼此的敬重,体会到礼本身蕴含的道德意味。其中所谓的“圣立而将之以敬曰礼,礼以体长幼曰德”,便是强调礼是德的形式,德是礼的内容,既包括人伦之德,也包括天地之德,是礼仪活动的内在规定性。

《礼记·射义》亦言:

故射者,进退周还必中礼,内志正,外体直,然后持弓矢审固。持弓矢审固,然后可以言中,此可以观德行矣。……是故天子以官为节,诸侯以时会天子为节,卿大夫以循法为节,士以不失职为节。故明乎其节之志,以不失其事,则功成而德行立,德行立,则无暴乱之祸矣。功成则国安。故曰:“射者,所以观盛德也。”……是故古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。射者,男子之事也,因而饰之以礼乐也。故事之尽礼乐,而可数为以立德行者,莫若射,故圣王务焉。<sup>[7]1641-1643</sup>

射箭过程中每一个细节,都被赋予了德的含义,观察这些行为的得当与否,便可以明确其德行。对射者而言,是其德行的展示;对观者而言,是对道德的体认。射礼,不在于射的结果,而在于射的过程,对节度、秩序、礼义、职事的体认程度。经过这样的解释,礼乐成为维系道德共识的形式,其可以依照道德共识将礼细化,重新制礼作乐。

从早期文献来看,西周的制礼作乐,从周文王时期便开始形成,在周公时期完成了国家层面的制礼,建构了西周最为关键的嫡子继承制度、宗庙制度和婚姻制度,稳定了基本的国家治理秩序。成王、康王在此基础上继续制礼作乐,形成了分封、郊社和朝会制度<sup>[11]</sup>,完善了天人之礼、人人之礼,进一步将国家变成一个道德共同体。

这一道德共同体的建构,是将道德共识细化到具体的礼乐秩序中,通过约束人的行为,使其体认其中的道德认知,培养人的道德感。《礼记·曲礼》谈及礼的意义时说:“夫礼者,所以定

亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。”<sup>[7]13</sup>礼被作为明确亲疏关系、判断行为得失、区别社会伦理、确定是非对错的依据。其所采用的各种礼仪、礼数、礼器,正是为了体现道德共识。《礼记·礼器》言:“礼器,是故大备。大备,盛德也。”<sup>[7]716</sup>礼的本质在于通过秩序建构展现道德之美、体现道德要求、完成道德体认、凝聚道德共识,从而形成系统的道德教化。

从《士冠礼》的贺词中可以看出,每一个环节都要对加冠者进行道德引导。始加的祝辞言:“弃尔幼志,顺尔成德。”再加的祝辞言:“敬尔威仪,淑慎尔德。”三加的祝辞言:“兄弟具在,以成厥德。”<sup>[12]49-50</sup>加冠礼的三加祝辞皆强调道德养成的重要性,并以之作为加冠礼的全部要义。与之相应的是,《士昏礼》中父亲、母亲、庶母送女出嫁时的叮咛,分别以“戒之敬之,夙夜毋违命!”“勉之敬之,夙夜无违宫事!”“敬恭听,宗尔父母之言。夙夜无愆,视诸衿鞶!”<sup>[12]105</sup>作为要求。其中的“戒之”“敬之”“勉之”“敬恭听”作为关键的道德要求,是体现在礼仪之中的核心德义。加冠礼和婚仪中的诸多约定性的祝辞、告诫,当为父母、长辈对晚辈的道德教育,其固定于礼节之中,作为秩序化、程式化的形式,意在通过这些礼仪程序凝聚道德共识,成为代代相传的道德认同。

乐的作用,是将道德共识转化为人的情感体验,引导人通过内在情感去形成道德体验、接受道德共识。礼通过礼仪、礼节体现道德,乐则通过情感共鸣形成道德体验。早期中国的作乐,用于沟通神人、人人关系,乐所促成的公共情感,成为道德体验的基础。《国语·周语下》载伶州鸠言及作乐的内在规范:“于是乎道之以中德,咏之以中音,德音不愆,以合神人,神是以宁,民是以听。”<sup>[5]112</sup>祭祀之乐在于协调神人关系,使人形成神圣之感,使得人、神皆能在乐声中达成和谐。《晋语八》载师旷论乐之言:“夫乐以开山川之风,以耀德于广远也。风德以广之,风山川以远之,风物以听之,修诗以咏之,修礼以节之。夫德广远而有时节,是以远服而迩不迁。”<sup>[5]427</sup>认为风土之音可以调节人与自然的关系,更能引导百姓形成道德体验,凝聚为道德

共识。

礼乐教化的实质,是借助于礼乐秩序来形成道德共识,建构起一个基于道德认同而形成的道德秩序,作为维系社会良性运行的外部规则,更作为培养个人自觉的内在尺度。《周礼》所建构的礼乐教化体系,便是通过形式化的程序和制度化设计,来进行道德附加。如大司乐便是选择有道者、有德者来教国子,有道者能够理解天地运行秩序,使得乐和天地。有德者能够将中、和、祗、庸、孝、友等乐德教给国子,使之通过音乐体验,转化为情感共鸣和道德共识。大乐师在乐教时,亦以“以六德为之本,以六律为之音”<sup>[12]276</sup>,按照德的要求制作、设计乐舞,使得歌、乐、舞不是简单的形式展现,而是有着深刻的道德体验。瞽蒙“掌九德六诗之歌,以役大师”<sup>②</sup>,将前代生产、生活中所形成的道德认知,借助于风、雅、颂、赋、比、兴的方式进行演唱,完成道德教化。

由于这些乐歌是按照道德赋义的方式进行创作、演奏和流传的,特定的曲目便凝聚着特定的道德体验。《礼记·郊特牲》中言:“宾入大门而奏《肆夏》,示易以敬也。卒爵而乐阕,孔子屡叹之。奠酬而工升歌,发德也。……束帛加璧,往德也。”<sup>[7]775-778</sup>礼仪只是形式,其中蕴含的“易以敬”是道德体验,“发德”“往德”则是道德附加。作乐时的道德附加、用乐时的道德体认和观乐时的道德共鸣,成为实现乐教的基本模式。《左传·襄公二十七年》载季札在鲁国观乐,在听闻乐工歌诗、乐官乐舞之后,分别对国风、小雅、大雅和周颂中蕴含的乐德进行评价。史官载之入《左传》,便是高度褒扬首次观周乐的季札能够从乐歌、乐舞、乐声中观察到作乐的德义。

周朝通过礼乐将早期情感体验、道德体验与道德共识转化为教化制度,在制礼作乐过程中让其不断往前发展,形成系统的教化模式,贯穿于生产秩序、行政秩序、家族管理、礼仪制度和教育系统中。以此建立反馈机制,用来维持、观察和思考这些是否合乎道德共识。制度在维持道德共识的过程中则不断被完善和细化,最终尽管礼仪制度一度有所消散和紊乱,但礼的精神及其所维持的道德共识却成为中华民族共

同的价值认知,能在天下大乱时重新建构行政秩序,在生产遭到破坏时重建生产秩序,甚至在人口迁移时维持群体共识。可以说,周朝所形成的社会秩序、礼乐秩序和道德秩序,经过长时间的实践、坚守和认同,成为中华民族基本的道德认同。

#### 注释

①林放问礼之本。子曰:“大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”参见李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》卷三《八佾》,北京大学出版社1999年版,第30页。②郑玄注:“《春秋传》所谓水、火、金、木、土、谷谓之六府,正德、利用、厚生谓之三事,六府三事谓之九功,九功之德皆可歌也,是谓九歌也。”参见李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》卷二十二《大司乐》,北京大学出版社1999年版,第587页。

#### 参考文献

- [1]曹胜高.帝道的学理建构与学说形成[J].哲学动态,2015(9):54-61.  
[2]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1963.

- [3]十三经注疏:尚书正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[4]黄怀信.逸周书校补注译[M].西安:三秦出版社,2006.  
[5]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002.  
[6]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[7]十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[8]十三经注疏:春秋左传正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[9]傅杰.王国维论学集[M].昆明:云南人民出版社,2008:2.  
[10]十三经注疏:论语注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.  
[11]许倬云.西周史:增补二版[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2012:193-200.  
[12]十三经注疏:仪礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.

## The Construction of Moral Order in Early China

Cao Shenggao

**Abstract:** In the process of constructing natural, production, administration, life and social order in early China, the moral cognition of order operation was gradually established. Through the maintenance of administrative system and the strengthening of education system, it was transformed into moral identity and became the standard of measuring social behavior. The system of rites and music constructed on this basis takes the moral identity as the internal requirement, forms the order form that can be different and contract, makes it take the function of value judgment, and constantly promotes the value identity. The four ends summarized by Mencius were expanded into the five ethics of benevolence, justice, propriety, wisdom and faith, and the order of human ethics was constructed based on the natural order of heaven and earth, forming the academic explanation of ethical order and constructing the evaluation system of public order.

**Key words:** early China; order construction; moral identity; rites and music system; identity of value

[责任编辑/随 斋]