

从“亲亲”到“礼法”：礼乐文化的内在张力与当代启示

姚子砚

西安交通大学马克思主义学院，陕西 西安

收稿日期：2026年7月8日；录用日期：2026年7月30日；发布日期：2026年8月11日

摘 要

中华优秀传统文化蕴含着国家治理的深厚文化根基。先秦儒家礼乐从孔孟血缘伦理到荀子制度伦理的内在演进脉络，呈现出等级秩序与平等权利、血亲至上与普遍法则、克己修身与个体自由三重张力。礼乐以教化涵养人性自觉、塑造公序良俗，其创造性转化须植入现代价值内核，在社群和谐与个体权利、仪式教化与人的自由发展之间寻求动态平衡，为现代公共秩序建设提供优秀传统文化资源。

关键词

礼乐文化，价值启示，当代转化

From “Kinship” to “Rites and Laws”: The Internal Tension of the Culture of Rites and Music and Its Contemporary Implications

Ziyan Yao

School of Marxism, Xi'an Jiaotong University, Xi'an Shaanxi

Received: July 8, 2026; accepted: July 30, 2026; published: August 11, 2026

Abstract

The fine traditional Chinese culture embodies the profound cultural foundation of state governance.

The internal evolutionary trajectory of pre-Qin Confucian rites and music—from the kinship-based ethics of Confucius and Mencius to the institutional ethics of Xunzi—reveals a triple tension between hierarchical order and equal rights, the primacy of blood ties and universal principles, and self-discipline and self-cultivation versus individual freedom. Through education and cultivation, rites and music foster self-awareness and shape public order and good customs. Their creative transformation must be grounded in modern core values, seeking a dynamic balance between communal harmony and individual rights, as well as between ritual education and the free development of the individual, thereby providing resources from traditional culture for the construction of modern public order.

Keywords

Culture of Rites and Music, Value Insights, Contemporary Transformation

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. 引言

中华优秀传统文化是中华民族不断发展壮大与时俱进的精神基础，为中华民族生生不息提供丰富滋养。先秦是中国古代道德教化形成的源头时期，在“礼坏乐崩”的时代背景下，以孔子为代表的先秦儒家所阐发的礼乐思想是中国古代封建社会早期比较完整的道德教化治国范本，并经过“推明孔氏，抑黜百家”的汉代发扬光大，成为中华民族几千年来生生不息的精神脉搏。礼，经国家，定社稷。以礼乐为表现形式的儒家道德教化不仅是一种精深宏富的理论，更是一种实践智慧，这种使人效仿圣贤榜样，并以成圣成贤为人生目的的道德教化在中国历史上起到了整合、感召和凝聚人心的作用，对中华民族的道德人格产生了无可比拟的影响，是当代公民道德建设、思想政治教育等方面的源头活水和资源宝库。

礼乐“以文化人”是适应中国伦理、政治的道德化育，蕴含丰富的人文精神，使中华文化遗产三千多年而不衰。近十余年来，学界围绕儒家礼乐的现代命运形成三种根本性分歧，直接关涉其能否转化、如何转化。其一是关于儒家礼乐能否适配现代平等社会之争。有学者指出儒家存在不可消解的血亲情理深度悖论，其与现代个体平等、法治精神存在结构性冲突[1][2]。也有一些学者剥离礼乐宗法外壳，提炼仁爱、节制、共情、中和等心性内核，认为其可转化为当代公共礼仪、公民道德规范[3][4]。其二，以西释中与以中释中之争的方法论之争。邓晓芒等学者长期以康德道德哲学为标尺审视儒家伦理，主张只有引入西方启蒙理性才能完成批判性转化[5]。与之相对，立足本土义理的学者主张回归中国哲学自身的义理系统、范畴体系和诠释传统，认为唯有如此才能呈现儒家礼乐的真精神[6][7]。其三，心性向内与社会向外之别的转化落脚点之争。现代新儒家偏重个体心性修养，将“克己复礼”简化为内在道德自律，弱化了礼乐的社会公共建构功能[8][9]。制度派学者则主张礼乐核心是公共秩序，必须对接基层治理、公共文明、社会共同体建设，单纯修身会使礼乐脱离现代社会现实需求[10][11]。既有研究多在各自分歧框架内展开辩护或批评，较少以具体的内在张力为分析焦点，将“批判什么”与“转化什么”纳入同一问题框架予以系统回应。如何甄别礼乐文化中“可变”的制度外壳与“不变”的精神内核，如何破解礼乐传统在现代转化过程中所面临的内在张力？本文拟在前人研究基础上，以孔子礼乐思想为主体，兼及荀子“援法入礼”的理论拓展，集中探讨礼乐文化当代转化中必须警惕并改造的核心元素，为传统礼乐资源参与现代公共秩序建构提供理论参照。

2. 儒家礼乐文化的历史生成

(一) 儒家礼乐文化的生成背景

礼乐制度不仅仅是一种典章制度，它实际规定着古代中国人的行为方式、伦理道德和风俗习惯等诸多方面。礼者，“治辨之极也，强固之本也，威行之道也，功名之总也……由其道则行，不由其道则废”[12]。以周平王东迁成周为转折点，延续了几百年繁荣稳定的西周礼乐制度开始走向衰弱。周王室式微、各诸侯国兴起与西周初年确定的土地分封和宗法制度的破坏相为表里。当温情脉脉的血缘姻亲关系不能有效地调和赤裸裸的政治经济利益冲突时，被孟子斥为“春秋无义战”的土地兼并战争就成为最好的解决手段。“君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。”[13]天子失政，维护其统治秩序的礼乐制度也相应遭到破坏。春秋战国之际，是一个社会制度发生剧烈变动的时代，旧的制度在继续崩溃，新的制度尚未形成，中国古代社会处于一个前所未有的社会转型时期。

春秋战国之际的“礼崩乐坏”主要体现在社会政治教化层面，作为国家基本政治制度内核的“礼乐”失去了其政治教化的意义，走向虚伪化、符号化，从而导致维护周代社会、政治的伦理秩序和价值观念被毁坏。但是，礼崩乐坏反而使人们从僭礼背乐的负面效应中重新发现了礼乐的价值和意义。这就促成一些思想家为重树礼乐权威而辩论著书，从礼乐的终极依据、文化意蕴、社会政治功能等方面对其予以反思，力图超越礼乐外在礼仪形式的局限，深入挖掘并阐述其内在的精神实质。礼崩乐坏孕育了礼乐教化思想，其为礼乐教化思想的产生提供了一种历史必然。诸子百家面对礼乐文化有着不同的立场，他们针对礼乐文化的本质、礼乐文化的社会功用及其存废问题进行论辩，以孔子为代表的儒家学派从复古的立场出发，主张恢复周礼，而墨、道、法等其他学派则从各自的角度反对儒家礼乐文化。墨家从功利实用的角度出发，以兼爱反对儒家宗法礼教，认为儒家提倡的礼乐文化和繁文缛节劳民伤财，滋长享乐之风；道家从自然无为的哲学立场出发，批判儒家的礼乐文章残害人性，使人变得虚伪；法家从法治立场出发，反对儒家亲情用事和礼治，主张一切绳之以法。这些思想的交锋和碰撞从相反相成的意义上促进了礼学的发展，是礼乐教化思想生长的肥料。

(二) 孔孟礼乐思想的确立

孔子的理论奠基于夏商周三代用礼乐的情况，他指出“虞夏之文不胜其质，殷周之质不胜其文”[14]。夏代的政令过于清简，商代的礼法过于苛责，而“周监于二代，郁郁乎文哉”([13], p. 54)。孔子认为周朝的礼乐文明气象最为完备和值得效法，于是发出“吾从周”的赞叹。面对礼崩乐坏和周道衰微的历史潮流，孔子以宗周礼乐制度的捍卫者和继承者自居，通过“正名”来“复礼”，要参照周礼重新确定人们在社会生活中的关系和地位，明确尊卑上下和正定等级名分；通过重新整理和序定乐舞来拯救“乐坏”，抵制新乐，维护雅乐。最后，通过援“仁”入礼，对礼乐精神进行推陈出新，形成自己的完备的礼乐思想，孔子认为，礼乐根本之礼义是仁德，仁是礼乐的价值内核，礼乐是仁的外在表现。礼乐被赋予仁德的价值内涵和教化意蕴，完成礼乐由形式向精神的转化。此外孔子对礼乐与人的存在、天道等关系进行哲学论证，指出礼乐体现天地秩序和谐，具有合理性和超越性，由此回答礼坏乐崩的现实语境对礼乐价值的叩问。然而，历经十多年的宣传游说自己的政治主张的道路屡经波折，失望的孔子晚年只能回到鲁国专心授业，他仍然将“礼教”和“乐教”作为自己的重要教育内容，将“文之以礼乐”作为“成人”的必备条件，但孔子的“正乐”“复礼”理想终究是在无法逆转的时代潮流中黯然退场。

到了战国中期，旧的统治制度和礼乐体系已经被打破，各国的政治变革也已完成，民间俗乐蓬勃发展，雅乐也被统治者束之高阁。孟子继承了孔子的仁政学说，提出“王道”的政治理论，孟子的一切学说都是为了他的“王道”服务的。孔子认为“仁”的本质是将对亲人的爱扩展到其他，孟子更进一步提出了“性善”说，由于人皆本善，孟子开始真正注意到普遍意义上人的共性，指出“圣人与我同类者”

[15], 于是顺理成章提出“与民同乐”主张, 因此在孟子的王道仁政中, 是君民同乐、人人相亲的天下和谐。孟子也继承了孔子“乐以教民”的理论, 认为仁德和音乐的教化能争取民心巩固统治, “仁言不如仁声之入人深也, 善政不如善教之得民也” ([15], p. 204)。可以看出, 孟子虽然也在不断强调君臣父子和先王之道, 但孟子的“礼”是在新兴地主阶级占领历史的前提下, 调节上下关系和维持社会秩序的工具, 并未像孔子那样提出明确的“复礼”“正乐”主张, 这也是孔子礼治思想在新形势下的必然反映。

从孔子的“援仁入礼”到孟子的“性善”“仁政”, 先秦儒家礼乐思想完成了其核心精神的确立, 即礼乐以仁为内在根基, 以教化为基本功能, 指向个体德性的完善与天下秩序的和谐。然而, 孔孟将血缘孝亲确立为至高道德准则, 使儒家存在不可消解的血亲情理深度悖论和现实困境, 当血缘亲情与普遍仁爱发生冲突时, 孔孟的选择是优先保全血亲、牺牲普遍正义。如“父子相隐”中孔子以包庇父亲之罪为“直”, 舜“窃负而逃”中孟子赞许背弃国法以全父子私情, “封之有庠”中舜纵容不仁之弟剥削百姓。这种“血亲本位”的价值排序, 使孔孟礼乐思想内在地包含着一个难以自我克服的矛盾, 它同时确立了“不可坑人害人”的普遍底线和“事亲为大”的特殊优先, 二者一旦冲突, 普遍正义便不得不让位于血缘私恩。这也是孔孟周游列国而“不能用”的重要原因之一, 君主无法接受臣民把家庭血缘无条件地置于国家公共秩序之上。

(三) 荀子“援法入礼”的理论突破

荀子主要生活在战国晚年, 他继承先儒学说, 一生四处游学, 但面对的是一个比孔孟时代更为残酷的现实。此时七国争雄已近尾声, 法家的治国方略在各诸侯国纷纷奏效, “力”的逻辑压倒“德”的逻辑已成为时代定局。荀子曾三为稷下学宫祭酒, 又先后游历秦、赵、楚等国, 亲见秦国“其百姓朴, 其声乐不流污, 其服不挑, 甚畏有司而顺” [16]的法家治理成效。这种经历使他比孔孟更清醒地意识到, 纯粹依靠礼乐教化与道德自觉, 无法有效约束人性之恶, 更无力回应法家“法治”的现实竞争力。因此, 荀子的礼乐思想虽“本于孔子”, 却不得不进行一场深刻的制度性改造。

改造的理论起点, 是荀子对人性论的重新奠基。与孟子的性善论相反, 荀子认为人性是指与生俱来的自然本能, “饥而欲饱, 寒而欲暖, 劳而欲休, 此人之情性也” ([16], p. 320)。礼义的起源正是圣人为了防止争夺和暴乱而研制出来限制人的欲望的。这一“性恶论”的设定, 使礼乐不再仅仅是内在仁德的自然流露, 也不只是人性本善的顺势扩充, 而是一种从外部约束、改造人性的必要制度。在此基础上, 荀子将“法”的要素系统地引入礼乐体系, 实现“援法入礼”的理论重构。在荀子看来, 礼与法并非对立, 而是同源互济, 礼是法的根本原则和分类依据, 法是礼的具体化和强制保障, 二者的关系是“礼法并用, 王霸兼施”, 教化与刑罚由此统一在国家治理的同一个框架之中。在荀子的理论中, 礼乐不再是单纯的道德感化手段, 而是与法律、政令共同构成一个完整的制度体系, 礼乐承担“化”的功能, 刑法承担“禁”的功能。

与制度性改造同样重要的是, 荀子从根本上调整了孔孟的价值次序, 提出“礼有三本” ([16], p. 252), 将天地、先祖、君师并列为礼的三大根源, 打破了孔孟仅以血缘为道德唯一本源的“一本论”格局。在此基础上, 荀子进一步提出“礼莫大于圣王” ([16], p. 62), 从根本上回应了君主对国家统一的关切。此后, 董仲舒将荀子的价值排序进一步制度化为三纲体系, 确立君臣关系为首伦, 汉代儒学由此成为官方正统意识形态。正是荀子率先完成的这一价值重构, 使礼乐思想从血缘宗法的内闭体系转向了兼顾公共制度建构的开放框架, 为礼乐传统参与社会治理提供了超越“亲亲”维度的理论可能。荀子对“礼”的具体功能也作了制度化的重新阐释, 指出“礼者, 养也”, 即礼的基本功能是“养人之欲, 给人之求” ([16], p. 250), 在有限的物质资源与无限的欲望之间建立合理的分配秩序。这种以利益调节为核心的礼论, 使礼具备了接近现代公共治理的制度品格。

从思想史的整体脉络来看，孔子确立礼乐的仁德内核，孟子从心性论予以深化，荀子则为礼乐注入制度理性与法权维度，并通过价值秩序的重构使之获得回应公共秩序问题的理论能力。这对于礼乐文化的当代转化提供了可能，通过发掘和激活荀子礼法结合的治理智慧，探索礼乐传统如何与现代法治精神相衔接，如何在不放弃仁道价值的前提下建立具有普遍约束力的公共规范。当然，孔孟荀的“礼法”终究以差等秩序为前提，与现代法治的根本原则存在质的差异，这一点必须在创造性转化中予以清醒的认识和彻底的改造，如此才能真正成为礼乐文化参与当代公共秩序建构的活的思想资源。

3. 儒家礼乐文化的核心义理

礼乐文化的历史起源悠久，向前可以追溯到原始社会的舞乐祭祀，但是儒家礼乐思想诞生于春秋战国时期，它是在借鉴前人思想的基础上形成和发展起来的，也是对当时社会现实的回应。礼乐思想的核心是仁，表现为爱人与自爱，只有在“爱己及人”这样一种双向互动、内外交融的伦理实践中，方能成就以仁为本的理想和谐社会。

(一) 礼乐教化的内在逻辑

礼和乐在先秦时期经常被联系在一起，礼作为外在的规范机制，旨在通过约束人的行为以促进个体的品德修养；乐则侧重于内在情感的调和，旨在通过影响人的内心世界以达到心灵的和谐与宁静。这一并重的理念，体现了先秦时期对个体内外兼修、全面发展的深刻认识。“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”([13], p. 403)乐的物质形态只是末节，乐所表现的人的内心情感才是本真。七情六欲人人有生俱来，具有天生的合理性，孔子也并不代表否定，但是在现实生活中正是人的情和欲引发了各种各样的问题，这种冲突又作何解释？《乐记》篇对此进行了论述：“物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”([14], p. 172)人的好恶之情是由于外物的影响产生的，外物的诱惑无穷无尽，那么人的好恶也就没有节制，一旦没有节制，人便被外物同化了，于是才有狂悖、逆乱、欺诈、作假的念头和行为，这就是导致天下大乱的因素。礼乐教化的意义也就在于此，制礼作乐是为了对人的行为加以节制，“礼节民心，乐和民声……乐至则无怨，礼至则不争”([14], pp. 172~173)，用礼节制民心，用乐调和民气，民众才能礼行乐达、内外和谐，礼乐也因此成为帝王之术的重要两项。先秦儒家的乐包含诗、歌、舞、乐器，是一种综合性艺术，并且将乐划分为三个层次：第一层是声，自然界的一切声响；第二层次是音，是有韵律的声；第三层才是乐，真正的乐是与伦理相通的。“知声而不知音者，禽兽是也；知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。”([14], p. 171)居上位的君子为从乐中得到正天下的道理而欢乐，士庶人等为从乐中满足了自己的私欲而欢乐，只有君子才能理解乐里面蕴含的伦理道德层面的内容，不仅用乐来使自己身心和谐，而且用乐处理周围的伦理关系、治理人心。

施行礼乐的目的是教化众民，即礼乐教化。礼乐教化是指将“礼教”与“乐教”并提而形成的教化体系，它的含义是：以礼教民，以乐化民。“教化”一词最早出现在战国时期，但教化的实践早在尧舜时代就出现，《尚书》中有帝舜教化百姓的记载，《礼记》肯定教化是完成个人风范教养、社会良风美俗与政治清明之人文历程。教化的特点在于“化”，化便是感化，通过树立一种完美的道德品行模范，让人们追求效仿，使人们在不知不觉中接受并认同这样的价值规范，由个体带动整体，以达到推动社会道德整体发展的效果。因此，教化不是强硬压抑的教育，而是一种让人身心舒畅，能够产生共鸣的教导方式，将德性融入民众的日常生活中，便能使理想的道德伦理转化为现实的道德文化，这也是统治者培育理想人才、稳固社会秩序的重要手段。“大乐与天地同和，大礼与天地同节。”([14], p. 173)礼乐体系根植于人性本质并依据人情需求而构建，旨在通过礼乐教化机制有效调控人情，进而提升个体的道德境界。礼与乐唯有协同作用，方能促使个体身心及社会环境达到和谐有序的状态。因此，礼乐教化被视为政治治理

与社会道德培育的核心途径，兼具道德培育、行为规范与社会风俗改良的功能，可以有效地推进天下大治。儒家推崇礼乐教化，意在经由提升执政者的道德素养与人格完善，引领广大民众实践“克己复礼”，全面提升社会的人文精神，促使社会风气与习俗的积极变革，扭转天下无序的混乱局面，从而为人们的生产与生活营造一个稳定和谐的社会环境，最终达成天下的和谐与秩序。

(二) 礼乐文化的仁道实质

儒家礼乐的精神实质在于仁。“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”([13], p. 44)李泽厚先生曾评价道：“孔子对这种(礼乐)传统的继承、保存和传授，是建立在他为礼乐所找到的自我意识的新解释的基础之上的。这个自我意识或解释基础，便是‘仁’。这才是孔子的主要贡献，特别是在思想史的意义。”[17]据郭沫若考究，“仁”这个字初见於春秋时代的典籍，春秋前的古书以及金文、甲骨文里都找不到这个字，因此“仁”是春秋时代的“新名词”[18]，但是在孔子以前，“仁”除了“仁爱”、“仁厚”外没有他解，而孔子赋予了“仁”更加丰富的内涵，他从传统的礼乐文化中发现了“仁”，并引“仁”入礼，使其与孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻等德性相通，并与爱、善、德、诚、敬、恕、和、俭、正、公、道、理、武、勇等品格相连，“故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”([14], p. 103)连圣人都只能用礼去疏导人的七情，维护崇尚谦让的十种理性社会关系。孔子通过在不同的场合与不同的人对话，诠释和丰富“仁”的含义。曾子说孔夫子的学说“忠恕而已矣”，孔子对“忠”和“恕”都下过定义。忠，己欲立而立人，己欲达而达人；恕，己所不欲，勿施于人。也就是说，仁是人与人之间的一种同情共感，是一种推己及人的胸怀，是悯恤之道德情感的落实。仁还是道德主体的自觉性活动，孔子某次回答颜渊时说：“克己复礼为仁。”践行仁德全靠自己抑制自己，使自己的言语行动都恢复到礼所允许的范围；“仁者，人也。”仁是人之所以为人的本质，正是在“克己”与“复礼”中，人作为道德主体在自觉中确证了自己生命的本质。

儒家思想的核心价值在于仁，而仁的立足点在于爱，表现为爱人与自爱。“儒家所言‘仁’，非仅为一抽象的理式，它的内涵，为物我的一体贯通。而这物我一体的通性，乃落实于情或‘爱’而显其义。”[19]仁的表现就是爱人，表示对情感的重视，与原始人充满本能的感性冲动不同，礼仪强调对情感的节制和修饰，人的道德行为和原则应该建立在情感之上。“夫唯禽兽无礼，故父子聚鹿，是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”([14], p. 2)与墨家的兼爱不同，儒家的爱并非抽象无差别的爱，有礼节的人对待亲朋、孺子、鸟兽乃至瓦石草木的情感表现，一方面必定存在实质上的厚薄远近之差，但同时又贯穿着一种普遍的“不忍”，这是基于人的自然情感和人伦差序的差等之爱，所谓“立爱自亲始”，人们应当先爱自己的亲人，再由爱亲出发，推及到他人，每个人不是孤立的个体，而是在仁爱秩序所构成的关系世界中的独特角色，是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等不同人伦的位分，这体现了儒家希望在社会治理上使社会群体之间呈现仁爱而又有差序的理想状态，而礼乐便是连接人与人的纽带，是社会性群体的灵魂，这使得礼仪制度被赋予了实践理性的心理学解释，而人一生在不断追求仁爱的过程之中，能体会到个人生存的价值和意义。

对生命的终极关切、对生命价值与意义的哲学沉思，是传统儒家思想中一个基本的理论问题。为了自身道德修养的完满与人格精神的提升，对于主体的完善而言，“仁”既是基础，又是最高境界。爱人与自爱是仁道的两端。如果对仁的理解仅仅停留在对他人向度的强调上，就会陷入对主体自身缺乏积极价值关怀意涵的片面的自我否定，如果仅靠外部的道德规范和礼节来约束人，而没有植根主体生命本源的内驱力的话，“爱人”也会趋于苍白无力和僵硬。有仁德是一种自爱，“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿”([13], p. 132)。仁者少言寡欲，心平气和，所以身体康健长寿。有仁德更要求自爱，“人之于身也，兼所爱。兼所爱，则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也”([15], p. 179)。孟子深化了爱己的内涵。人皆自爱，这种自爱浅层意义上是要爱自己的肉身、保养自己的身体，

深层意义上是要培养自己的心志，先立乎其大者，则其小者不能夺也。身是人实存的一段，而人的存在的更重要的另一端是心，人心只有不断内省反思先天本有的“仁义礼智”和良知本心，才能成为自己身体的内在主宰，达到人的本真性的价值实现。因此，只有在“爱己及人”这样一种双向互动、内外交融的伦理实践中，爱人与自爱互为因果、相辅相成，方能成就孔子理想中以仁为本、人人守礼的大同社会。另一方面，爱人与爱己的儒家仁爱观念，对于讨论现代社会关于道德法则和人的私己性的二元对峙倾向具有理论借鉴意义。

4. 儒家礼乐文化的历史局限

先秦儒家礼乐教化思想产生于封建宗法等级社会，其赖以存在的经济基础、政治制度和时代背景等都决定了其包含的某些道德规范不可避免地具有内在局限性，在承认先秦儒家礼乐教化思想包含着优秀德性思想的同时，必须意识到其作为封建社会政治意识形态所产生的消极负面影响，并且坚决予以批判。

强调等级差异，侵害人与人的平等权利，压抑个人的主体性、独立性人格。传统礼乐文化最根本的局限，在于其对等级差异的固化和对个体平等权利的伤害。“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”^[20]礼要体现的是等级，维持的就是等级秩序，礼所确认的是“别”、“不同”，这种不同是身份等级的绝对差异，是权利义务关系上的各有所职，也表现为服饰器用等等上的差异。“礼之不同也，不丰也，不杀也，所以持情而合危也。”该有的礼数不能多也不能少，这样才能维系人情，和合上下而各安其位。在传统社会的特定历史阶段，这套礼数规范成为人们现实存在和精神存在的双重桎梏，在一定程度上约束了人的活力和自由，使社会氛围趋向拘谨与刻板。因此，礼乐文化中“别异”的功能必须彻底剥离其等级内涵。传统之“别”是身份的尊卑高下，现代之“别”应转化为基于人格平等的角色差异与文明素养，否则任何试图恢复“礼”的努力，都可能暗含将不平等秩序再度正当化的危险。

重人伦，轻法理。在儒学伦理看来，一个人的出生就意味着“入世”，“人之生，不能无群”^{（[20], p. 142）}。“入世”和“入群”意味着必须遵循父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信之五伦。这种紧密的人情伦理关系让个人能找到安身立命的归属感，让社会能成为紧密联系的一团，并带动集体文明的发展和进步，但过于依赖和注重这种宗法等级伦理关系及秩序在现实生活中也带来一些难以规避的问题。典型如“亲亲相隐”问题，孔孟立足于自然真情来讲孝道，主张在处理人情法理问题上要给予人情更大的调节作用，但这一原则在实际影响中往往被不当扩张，传统社会将其上升为律法规定后，更极大程度上为任人唯亲、徇私枉法等偏私问题提供了理据。礼乐传统中“重人伦”的一面虽可转化为现代社会的共情能力与社群关怀，但必须以法治框架为边界。现代法律绝不允许“亲亲相隐”再度膨胀为超越法律的特殊主义特权，更不能以“人情社会”之名消解法律面前人人平等的现代原则。

压抑人性、扼杀私欲的人学批判。孔子主张“克己复礼”，“克己”意味着要克服自己的私欲，强调“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^{（[13], p. 261）}。一方面儒家要求克服私欲、约束言行才能成仁成圣，以“义”为道德标准，贬低人们的物质利益需求。另一方面要求学生心性上下功夫，强调外在的修炼必须达到内在心性的提升和净化。这些放弃自己的本能欲求、不得在言行上对礼制规范和社会伦理纲常有丝毫僭越的要求，很难获得对人的主体性的承认和尊重。直到理学的“存天理灭人欲”，这种反人学被发挥到极致，从而更容易使人的思想和行为受到僵化礼制的束缚、压迫和残害。鲁迅先生笔下的“吃人”就是宗法等级社会礼教压迫下人与人极端关系的写照。就此而言，必须将“克己”重新诠释为一种基于理性自觉的自我节制能力，而非对个人正当欲求的全盘否定与外在强制。“复礼”则应是自觉遵循公共生活的基本规范，而非向僵化教条的服从。承认并保护个体的合理欲望与自主空间，是礼乐文化在当代获得生命力的基本前提。

政治功利化倾向。儒家主张“学而优则仕”，将自己的理想寄托在从政的道路上，一方面会阻碍自

然科学技术发展，禁锢理性思维和科学精神的发展；另一方面导致传统社会的教育体系与政治体系深度捆绑，使读书在相当程度上成为科举仕途的阶梯。这种教育功利化和素质要求单调化窒息了教育的生机与活力，也遏制了学子们的主动性和创造性，淡漠社会责任感和缺乏反思批判意识，压制了人和社会发展的无限可能性。此外，愚忠愚孝、压迫女性、崇尚权威等价值局限大多具有历史性，但在现时代，它们以不同的现象呈现，消解着儒家伦理的正面价值。如何解放出礼乐教化的积极功能，使其服务于而非压制人的自由发展，是当代转化必须解决的关键问题。

5. 礼乐文化的当代价值启示

在新的诠释的义理空间去把握传统儒学的本真价值，在传统与现代、民族与世界之间开辟中华优秀传统文化新的生命力当下显得尤为重要。这种开辟不是全盘接收，而是在深刻认识局限的基础上，对具体元素进行筛选、批判与创造性重构。

(一) 坚持德育与美育的辩证统一

礼乐是中国德育和美育的源头，包含着中国最早的德育和美育思想。先秦时候的礼乐具有多层面的涵义，既是社会制度，又是文化艺术，既是道德规范、交往仪式，也是教学科目。由于春秋战国时期“礼崩乐坏”，礼和乐在制度层面失去作用，但作为文化艺术层面却继续长期存在着，并对中华民族的人格塑造产生持久的影响。

作为先秦儒家学派的创始人，孔子不仅自己爱好乐律，而且重视艺术审美教育，要求学生学习“六艺”和《诗》，提出“兴于《诗》，立于礼，成于乐”([13], p. 175)。诗、礼、乐三者从根本上可以说是道德与艺术的关系，体现德育和美育的辩证统一。诗采集于民间歌谣，抒发的是现实生活中的真情实感，具有强烈深厚的艺术魅力；乐是歌舞乐器的统称，本身便是审美艺术的载体；礼是由进退俯仰和揖让周旋的动作表现出来的仪式，也是具有审美的。三者的根本宗旨都是为了提高人性素质，发展社会文明，只是分别通过各自特殊的形式去实现，因此在儒家那里，德育和美育是相互补充、辩证统一的。对于美育来说，不能将审美停留在感性直观的阶段，将艺术视为纯粹满足感官欲望和情绪宣泄的手段，还需要理性的制约，将艺术和人的德性、智慧的培养紧密结合在一起，达到感性和理性融合的自由境界，这也正是孔子把道德修养的最高境界放在艺术审美境界的原因所在。对于德育来说，抽象的说教是没有力量的，而在人际交往和道德活动中产生的喜怒哀乐爱恶欲的情感是具体的、感性的，因此道德教育经常需要借助美感形式来打动人心，用仪式、榜样等的力量去教化众人，另一方面，如果仅仅停留于外在的仪式、规范，道德上并没有转化为主体的内在要求，那么仪式、规范就变成了空洞的形式主义，滋生虚伪浅薄的恶劣品性，成为与道德内容上根本对立的东西，因而孔子痛斥把礼乐等同于玉帛钟鼓的庸俗观点。因此，只有使礼乐相合，让德育与美育辩证统一，将感官上的乐提升到精神自由之乐，通过仪式、规范培养道德主体的自觉意识并引入艺术审美境界体悟人性的自由乐趣，这样道德主体的内心与行为才能达到“美善相乐”的统一，即行善成为发自内心的一种快乐，而不是为了实现某种外在目的，体验到的是人生的意义和价值，道德与审美之乐已经合二为一、达成圆满了。

(二) 道德教育的仪式化、法治化

礼治是先秦儒家政治和社会治理思想的核心，但认为儒家没有法治思想的观点是站不住脚的。儒家并不排斥法治的作用，而主张德刑并举，以德礼为主，刑法为辅。在孔子看来，礼治优于法治，治国应当用无所不包的礼来约束和规范人们的一切行为，而刑法只是一种维护和推行礼治的辅助手段。战国后期，荀子更是看到了刑法在治国中的重要性，于是对传统儒家的政治理论进行了大刀阔斧的改造，援法入礼，主张礼法王道并用。荀子使礼治得到了法的有效支持和保障，大大弥补了传统儒家的不足，后世的统治者也采纳了这种礼法互补的政治治理模式。就礼乐的仪式化而言，必须通过诸如仪式、习俗等多样化的

实践形式，将自身所蕴含的文化精髓融入个体的存在之中。这一过程不仅深刻影响着人的精神生活，发挥着教化与培育的作用，而且直接关联到个体人格的塑造以及生命价值的实现。换言之，教化理念通过具体实践活动的载体，将文化信息内化于人心，进而对个体的全面发展及生命轨迹产生深远影响。例如在古代中国，婚姻有纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎六礼，这六种程序都需要礼品相送，并且这些礼品都有特定的象征意义，或以珍贵，或示吉祥，共同烘托士昏礼的神圣与庄重。因此中国人传统家族式的婚礼，拜天地、拜高堂等，与西方人结婚去教堂、举行舞会相比，其中的文化意义是不同的。

礼治教化有劝善之功，刑法法令行惩恶之用，礼乐刑政，其终极目的都是为了齐同民心而使出现天下大治的世道。然而光靠软治理的礼义教化和人们的自觉自勉自律，很难有效约束和制止恶念恶行的蔓延。像秦朝那样排斥礼治和道德教化，仅凭严刑峻法也很难维持长治久安。在社会治理问题日趋复杂的今天，完全可以借鉴和吸取两千多年前的经验，将传统礼治思想进行现代性转化，使礼治与法治结合起来，推进道德教育的法治化、仪式化，让非强制性的道德教化和文明教育依托强制性的法律规范发挥作用，培养人们的自觉意识，从而达到治标又治本的效果，实现社会秩序与风气的根本好转。

(三) 公民道德教育的日常生活化

先秦儒家的道德伦理并不是书斋里的学问，而是面向并且适应古代日常生活世界的，而儒家之道也正是因此获得了生存和延续的空间。孔子将现实社会中的各种人际交往关系简化为五种类型：君臣、父子、夫妇、昆弟和朋友。并在理论上构建了一整套以“礼”为核心的道德伦理交往秩序，付诸于日常生活实践，先秦时期主要包括“冠、昏、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅”九礼，这九礼几乎囊括当时政治、社会和家庭等各个领域的活动。在政治、家庭和社会人际关系中，家庭关系即父子、夫妇和兄弟的交往占据传统中国人的日常生活交往的主导位置，夫妇有别、父子有亲、长幼有序是维持和睦家庭的要求。《礼记》中包含丰富的日常生活史内容，记载着古人一天的生活安排、一生的人生节律和一年的时令行事，正是一个人和一个民族的日常生活记忆。其中《曲礼》最为典型，“曲”有细微曲折之意，曲礼篇所记内容便是日常生活中的细小礼仪，对待父母要“冬温而夏清，昏定而晨省”，小孩与长者同行要“两手奉长者之手”且“掩口而对”，路上遇见老师要“趋而进，正立拱手”，此外，还详细记载了饮食、会客、答拜、设宴、驾车、行走坐卧和为人处世等等细节仪俗，社会成员在其生命历程与社会交往实践中，对这些日常行为规范及礼仪意识产生了广泛的认同与共鸣，由而转化为普遍认可的社会规则与道德标准，在很长的历史时段中深刻地影响了中国人的生活，影响了中国人的情感、思维和价值观，成为中国人几千年来安身立命的精神皈依。

当下对人民群众的认识水平、审美层次、道德境界、行为方式等有了更高的要求，这意味着在注重大叙事的同时要关注小叙事，在吸收外来优秀思想的同时要继承本国优秀传统文化价值和精神，借鉴传统文化将道德教化融入日常生活的有效经验，加强道德教育日常生活化的工作和实践。针对当代民众普遍的无礼、失礼甚至弃礼等行为失范问题展开礼仪教育，引导帮助青年人克服人际交往障碍，加强人们的日常心理健康教育，塑造健康人格气质和良好心理品质，在信息技术日益发达的今天还必须强化人民群众的网络行为规范教育和网络道德教育，全方位对受教育者的行为模式、价值取向和心理状态等进行规范和正向引导，使整个社会呈现出井然有序、既生动又活泼、既民主又自由的氛围。

参考文献

- [1] 刘清平. 儒家从“不能用”到“受重用”的命运转折——“忠孝不能两全”的悖论解析[J]. 社会科学家, 2018(3): 24-31.
- [2] 俞荣根. 超越儒法之争——礼法传统中的现代法治价值[J]. 法治研究, 2018(5): 3-13.
- [3] 隋思喜. 礼乐精神与儒家情理交融的道德意识[J]. 社会科学战线, 2019(6): 64-71.
- [4] 董平. 秩序与和谐: 礼乐制度与行为正义[J]. 浙江社会科学, 2022(9): 111-121, 160.

-
- [5] 邓晓芒. 康德的道德形而上学及其与儒家伦理的比较[J]. 道德与文明, 2020(2): 5-15.
- [6] 陈来. 坚守中国文化立场重写中国哲学通史[J]. 孔子研究, 2022(2): 5-10, 157.
- [7] 李景林, 马晓慧. 将方法收归内容——中国哲学研究方法之反思[J]. 天津社会科学, 2019(2): 27-32.
- [8] 李景林, 云龙. 教化——儒学的精神特质[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2017(5): 25-31.
- [9] 杨国荣. 政治实践与人的德性——儒学视域中的为政和成人[J]. 社会科学文摘, 2017(7): 86-89.
- [10] 任剑涛. 心同此理: 天理人情与德化政治的儒家设计[J]. 学术界, 2024(10): 5-21.
- [11] 干春松. 差异与平等: 荀子对儒家社会角色的义理疏解[J]. 社会科学文摘, 2023(8): 32-34.
- [12] 司马迁. 史记[M]. 北京: 线装书局, 2006: 90.
- [13] 孔子. 论语译注[M]. 孔祥瑞, 译注. 上海: 上海社会科学院出版社, 2020: 410.
- [14] 戴圣. 礼记[M]. 西安: 西安交通大学出版社, 2022: 246.
- [15] 孟子[M]. 杨伯峻, 杨逢彬, 译注. 长沙: 岳麓书社, 2021: 173.
- [16] 荀子. 荀子[M]. 沈阳: 辽海出版社, 2025: 215.
- [17] 李泽厚. 华夏美学[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001: 61.
- [18] 郭沫若. 十批判书[M]. 北京: 东方出版社, 1996: 87.
- [19] 李景林. 教化视域中的儒学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2013: 151.
- [20] 荀况. 荀子[M]. 沈阳: 万卷出版公司, 2009: 141.