

〈論說〉

从《礼记·乐记》看儒家 “德位相配”的思想逻辑*

刘 丽 薇

摘要：“德位相配”是儒家重要的社会伦理内容，其核心涵义是有德之人有其位，无德之人无其位。德位相配思想在《礼记·乐记》中明确以“爵举贤”提出，对为何以德配位、为何以位配德、德与位如何相配等逻辑缘由给出了回答。“爵举贤”是以德性为标准选拔官爵，属于高位次的官爵由人通过自身德性修养而被赋予。但人的高位也会因其德性有缺而改易。儒家主张以德配位，其原因在于德性的推行能够培养人的心性和能力。修德符合人尽其本性的根本需求，而知乐之德则能够培养人“和”的心境和对社会秩序的认知，从礼之德能够培养人尊敬他人的品质和节制欲望的能力，从而做到掌握分寸、不偏不倚。德位相配另一个核心是“位”。《乐记》认为有德者有其位是社会平稳运行的重要保障。知识分子有其位不但满足其入世的心理需求，而且能够使其成为统治集团的拥护者。从社会整体层面，以位配德能够起到教化万民和协调中央与地方关系的作用。德位二者之所以能够相配关键在于儒学伦理框架下建立起来的政治制度，二者相配的意义主要体现在缓解社会阶层矛盾、建立良好君臣关系、约束君臣行为以及引导社会整体向善等方面。德位相配的思想逻辑也使其在当下依然具有活力。

* 作者简介：刘丽薇（1998-），女，河北唐山人，爱知大学大学院博士研究生，中国人民大学哲学院博士研究生。

基金项目：本文为国家社会科学基金重大项目“文化强国背景下公民道德建设工程研究”（21&ZD060）阶段性成果。

关键词：徳位相配；徳；位；楽；礼；《乐记》

要旨：「徳と地位の一致」は儒教の重要な社会倫理内容であり、その中心的な意味は、徳のある人には地位があり、徳のない人には地位がないということである。「徳と地位の一致」という思想は、『礼記・楽記』で「爵擧賢」で明確に提案されており、徳と地位が一致する意味を説明するだけでなく、徳と地位が一致する理由、地位と徳が一致する理由、そして徳と地位がどのように一致するかなどについても説明した。「爵擧賢」とは、徳に基づいて官吏や称号を選ぶことであり、高い地位に属する官吏や称号は、人々が自らの道徳修養を通じて授与するものである。しかし、徳の不足によってその人の高い地位も変わると信じている。儒教は徳を以って地位を与えることを主張しており、その理由は、徳を高めることによって人間の人格や能力が養われるからである。徳を養うことは、人々が本性を全うするという基本的な欲求と一致しており、一方、楽を知るという徳は人々の「調和」の精神状態と社会秩序への理解を養うことができ、礼に従うという徳は人々の敬意と欲望をコントロールする能力を養い、均衡と公平性の感覚を達成することができる。徳と地位を一致させるもう一つの核となるのが「位」である。「楽記」では、徳のある人はその地位に就くことは、社会が円滑に運営されるための重要な保証であると信じている。知識人は相応の地位に就くことは官職になりたいという心理的欲求を満たすだけでなく、支配集団の支持者となり得るからである。社会全体の観点から見ると、徳と地位を一致させることは、すべての人々の教化や中央政府と地方自治体の関係の調整に役割を果たすことができる。徳と地位の相配の鍵は、儒教倫理の枠組みのもとに確立された政治制度にあり、両者の相配の重要性は主に、社会階級間の対立の緩和、君主と大臣との良好な関係の確立、君主や大臣の行動を抑制し、社会全体を善く導くなどに現れている。徳と地位を一致させるという思想は現在でも活力を満ちている。

キーワード：徳と地位の一致、徳、地位、楽、礼、『楽記』

引言

“德位相配”作为儒家重要的社会伦理思想，在当今社会，不论是党政机关还是市场企业仍然重视个人与其担当角色的品德相配程度，德位相配思想仍然具有现实活力，究其原因：德位相配思想有其理论层面的完备性以及现实层面的实践性。那么儒家为何要明确规定“德”与“位”的关系？展开而言，为何以“德”作为在位人的思想行为规范，又为何有德之人赋予其“位”呢？儒家早期经典著作《礼记·乐记》中虽然未直接提及“德位相配”四字，但其内容中却蕴含着深刻的德位相配思想逻辑。

《乐记》从乐与礼的角度给出了“德位相配”的涵义，通过进一步解析《乐记》文本发现，“德位相配”在多个层面构建了“德”“位”二者关系的合理性。从目前现有研究来看，涉及到“德位相配”思想的文献并不缺乏，但少见以《乐记》文本为出发点展，更少见以此文本为基础，系统地对这一思想进行分析。关于《乐记》的研究多集中于艺术领域，尤其集中于音乐领域。例如张欣分析了中国“乐”中的审美观念，从先秦时代的生活实践中解读不断演变的“乐”文化。通过分析“乐”的传播过程和基本内容找到“乐”与“德”的关系以及“乐”与“礼”的关系。¹再如仇雨薇以《乐本篇》的内容为基础，分析了当时背景下关于音乐的观念。²彭弋的和胡郁青则总结了先秦以来的音乐美学特点，认为《乐记》深刻影响了中国音乐的发展。这二人从《乐记》中的思想审视其价值，总结出“外感与物而内动于心”的音乐审美思想。³关于《乐记》的哲学研究多集中于对“乐教”的研究，于超以“心物交感”解析乐之所由声，认为声、音、乐三者由微而著，能够与人情相融合，与人心相通。在此基础上分析《乐记》文本，他认为敦和之乐与礼相济，能够使人做到相亲相敬。敦和之乐其核心是以仁为本，人之心中有仁，而与乐的本质相通。⁴又如周晓丽从《乐记》的教育方式入手，着重研究乐教本质与乐教功能，以此引申到审美教育中的情、感、美和用真、善、美的心灵去观察社会这一观点。⁵关于《乐记》的研究文献，有从政治维度入手，分析《乐记》的审美思想，蒋继华将政治视角作为审视音乐的重要视域，使音

乐的本质、形式和价值以政治方式呈现出来，凸显出政治运作之规律。他认为儒家的审美理想是通过音乐的社会功能，追求一种礼乐兼济、美善统一的人格理想境界，对于这一境界的追求使得社会伦理自然而然成为了个体内心的自觉。《乐记》作为经典著作，建构起从美学到政治的艺术生产模式，儒家政治美学在《乐记》中得到了充分的展现。⁶另外，关于《乐记》的研究亦有学者从气论来着手，桂昕翔认为《乐记》气论在继承和总结前人思想的基础上又有所发展，《乐记》的内容体现出从“天地阴阳之气”这一点而构建出“天、地、人、文”一气化生的思想体系，这是首开以气论文艺的先河。⁷另有以《乐记》内容为出发点，与其他思想观念联结起来进行综合分析的研究方式，杨合林、张绍时二人提出“作”与“述”的观念跟古人解释“乾”与“坤”、“乐”与“礼”、“道”与“德”关系的思想方式相同，二者一体而二面，相对待而成立、而存在。⁸关于《乐记》的研究，亦有学者从校注角度出发进行文字考察，例如《郑玄与汉代〈乐记〉校注》一文，分析了郑玄的注释包释音义、释字词义，释句义、释节旨和释乐事五个方面，并发现郑玄引《诗》《书》《周礼》《易》《春秋传》《论语》《礼记》注释《乐记》，注文与其他经注不重复这一特点。⁹

关于德位相配这一思想的研究，多见于政治性学术日报。在学术研究领域，德位相配往往作为一个观念穿插在文章之中，少有以此思想为核心展开的文献。虽然人们以德位相配思想来对人的品德行为进行规范，但因其并未清晰地说明德位相配的内在合理性而存在理论上的缺陷和现实上的说服力不足。故本文着重于从《乐记》文本解释出发探析德位相配的思想逻辑，以期从理论上确认其思维合理性，并进一步增强其现实影响。

一、“德位相配”思想的基本涵义

《周易·系辞下》曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。”这里道出了德位相配这一观念。儒家的正名思想，其核心涵义是有其名必有其实，名实相应。德位相配思想的要求，简言之即有其位需有其德，

这是商周政权更替的背景下周人对权力结构的反思，周从商单纯的“有位”阶段过渡到“德位相配”阶段。君子的内涵在这一观念下也发生了改变，从“位致君子”过渡到了“德致君子”阶段。¹⁰

1. “德位相配”思想的基本解释

“德位相配”作为社会人伦观在儒家思想体系中占有重要地位。《尧典》有“克明俊德，以亲九族”¹¹，儒家对“德”的尊崇在其经典中多有体现，那么“德位相配”作何解释呢？《舜典》言“玄德升闻，乃命以位”¹²，即是说天以“德”为参照予人以“位”。儒家认为有“德”是成为君子的基本条件，而“德”之薄厚则与君子所处之“位”相关，居其位者需其德，无其德者不配居其位。例如，儒家认为天下诸侯因其自身具有的盛德而位居至高君王之位。孔子以德性为尺度将人分为“圣人”“君子”“善人”“有恒者”以及“达者”，因材施教，做到了知人善任。¹³孔子道：“由也果，于从政乎何有？”“赐也达，于从政乎何有？”“求也艺，于从政乎何有？”（《论语》）孔子在其教育实践中以其弟子为考察对象，以德性为尺度，对其弟子是否适合为政作出评判。为政者有其对应的官位、社会地位，需有德者方能胜任。

在当今社会，人才选拔机制是企业赖以生存的重要程序，择选出最适合企业职位的职员关系着企业绩效以及长远利益。对于职员的考察无外乎专业能力、思想品德、体能素质等，而近年来各大企业对于职业道德的强调无疑是对职员个人德性的重视。我国在2019年《公民道德实施纲要》中提出党员干部要具备清正廉洁、慎独慎微、严于律己等品德，为全社会作出表率，正所谓在其位者谋其政，在其位者有其德，“德位相配”思想在当今社会仍然具有活力。那么这一思想由何而来？

殷商时期，人们认为天命是一成不变的，例如纣王言“我生不有命在天”，与此相应，在政治层面的殷商统治受命于天，违背殷商统治意志的反叛行为被视为对天道的违背。周人相较于殷商的观念有了极大的变化，周人发起推翻殷商统治的讨伐，在《泰誓》中点明纣王的罪状，并且强调纣王无道，其统治地位已经不具有天命的正当性，讨伐纣王并建立周即是顺应

天命。周人以“天命靡常”来对周取代商的政治活动作出解释：天命赋予之“位”并非一成不变，而是可以改易的。若无应有之“德”，最后结果只能是天收回赋予之“位”。对于统治者来说，无“德”的结果便是万民离心，从而天下易主，天会重新选择新的人选统御万民。在周人看来，人应当恪守天道，严格遵循自然规律，天命赋予其“位”，那么便必须通过修习达到应有的“德”，以此对天命做出回应。天对人命运不再具有绝对决定作用，人们逐渐从对神秘之天的盲目崇拜中觉醒了自我意识。这是以后天法则替代先天法则的一种表现，后天的德性发展成为了对君子的评价标准。学者胡玉翠，王彬二人为人，《易传》带有浓厚的伦理色彩，其中所包含的伦理秩序明确了“德”与“位”的对应关系，并以德位相配作为不易之教的核心。¹⁴在政治领域，儒家一贯主张为政以德，德位相配的思想给统治者以及各级官员提出了要求。在儒家正名思想的框架下，与有其名必有其实、师出必有名相同，统治者以及各级官员需只有做到以其德配其位才能名正言顺地领导一方百姓，其政令措施才能受人信服。

2. 《乐记》中蕴含的“德位相配”思想

在《乐记》中有言：“刑禁暴，爵举贤，则政均矣。仁以爱之，义以正之，如此，则民治行矣。”¹⁵使政治达到公平，需要以刑罚来阻止暴虐，需要以爵位推举贤能之人。这样社会能够以仁爱人，以义正形，万民得到有效地治理。“爵举贤”是《乐记》中的核心观点之一，那么何谓“贤”？“贤”即是有德之君子。“贤”成为社会中从事政事的人，以其自身德性获得官爵，便做到了德位相配，这才是天下安治的路径。简言之，“爵举贤”是将德性定为赋予官爵的标准。

君子修德，需着手于修习乐与礼，二者相互联结，缺一不可。《乐记》中的德位相应之德，主要侧重于对乐与礼的领悟与尊崇这两个方面。《乐记》中所说的君子，指的是参与社会管理的人，因此通篇所出现的对君子的要求都带有政治意味。《乐记》中认为，推行德是社会平稳运行保障。“昔者舜作五弦之琴，以歌《南风》。夔始制乐，以赏诸侯。天子之为乐也，以赏诸侯

之有德者也。德盛而教尊，五谷时孰，然后赏之以乐。”¹⁶此话是说，天子作乐的目的是赏赐有德的诸侯，德盛且教化得当，五谷丰收，天子以乐作赏。周时期，诸侯代天子管理一方，天子以是否具有德来审查诸侯，德的意义在于规范社会秩序，教化万民，使社会运行符合自然规律。天子以德为标准审查诸侯，那么诸侯亦是以德为标准审查各自所辖区域的官员。王国维评价周人的制度：“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。故知周之制度典礼，实皆为道德而设。……周之制度典礼乃道德之器械。”¹⁷《乐记》则是以乐为切入点，突出体现了德的至高地位和社会功用。

《乐记》认为“位”因天命不同而相异。“天尊地卑，君臣定矣。卑高已陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。”¹⁸此话是说，天尊地卑的关系得以确定，高低的贵贱位置确定下来，动和静有其规律，大小相异，万物因其特征得以区分。自然界的上下尊卑是已经确定的，相应的，人类社会也存在位次之分，德则是位次的区分依据，君子有德居上，小人无德居下。天命不同，人在社会中充当的角色亦不同。需要说明的是，《乐记》中的贵贱并非阶级层面的划分，不带有剥削、压迫等属性，而是从社会需要的治理秩序出发，以德为量尺，实现“爵举贤”以达到君子治民而非乱民的局面。

这样一来，人有高低位次之分，属于高位次的官爵由人通过自身德性修养而被赋予，有德之人的高位被视为天命所归，无德之人的低位被视为理所应当。天命赋予高位并非稳固不变，人会因其德性有失而失去天道眷顾，即发生易位。由此，德与位相对应的关系得以确定，德也被提高至天道意志的高度。那么《乐记》为何将德与社会官爵相联系？换言之，以德教化君子、规劝万民的出发点及合理性是什么？

二、以德配位的出发点：德以全人

之所以以德配位，在于德的推行能够培养人的心性和认知，促使人具备

治理天下的能力，进而维护社会整体的稳定。在《乐记》中，德位相配之德主要分为两个方面：知乐，从礼。礼乐是社会运行不可或缺的工具，统治者以二者为凭借象法于天并进一步教化万民，巩固统治。抛开政治层面，知乐与从礼同样是对“人”的要求，二者是人本性的要求，同时亦是人修养的要求。知乐之德与从礼之德，不论对普通个体还是对进入权力体系的“君子”而言，都具有重要的意义。

1. 修德以尽人之性

从理论层面，儒家认为修德不但是顺应天道的，而且是顺应人性的。以德作为位次划分的标准，促使社会崇德、百姓修德，这一作法是人性之应然。孟子虽然主张性善论，但同时他也认为人之性可以为善可以为不善，后天的影响可以很大程度左右人心对善恶的选择。《告子上》曰：“以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。”人性随着所习的不同而改变，故而孟子强调后天修习的重要性。另外，孟子推崇“义”，“义”的要求是做当做之事，使自身行为符合正当的要求。这也是要求人以本性出发，以后天之影响修养身心，那么行为便能自然而然地遵从“义”的要求。在这里，后天影响只能是德。后天影响为恶，则人性将接受此恶从而无法遵从“义”，同时，恶念使得人不能知晓“义”的标准，从而无从判断自身行为是善是恶。人后天修德则能最大程度地剔除心中恶念，激发本心中的善性，这对于个人来说是顺应本心而为善人，对于社会整体来说则人人向善，长治久安。

《中庸》云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”人对自身本性的修炼需要“诚”，在此基础上不断扩充，便能够使得万物化育，人与天地参。正是因为人恪守善道，发扬内心善的一面，才使生命各得其所，整个系统良好运行。¹⁹儒家认为，与天地参即天人合一的境界是人最高的价值追求，而通达这一境界的途径即是尽人之性而修德。那该推崇怎样的德？儒家从经验层面对德的核心内容加以总

结，将符合大众价值判断并被实践所认可德定义为善，例如忠恕之道、中庸之道、孔子提倡的“仁”、孟子提倡的“勇”等，在《乐记》中则强调知乐、从礼。人凭借尽性修德的后天功夫，才能成长为被天道认可的“君子”，从而顺应天道而身居高位。

《乐记》中所体现的以德配位的出发点，其一即是德可尽人性。即便抛开“配位”二字，德本身便是人修养不可绕开的关键，无论是要进入政治集团中的待选拔的贤人，还是非带有此目的普通百姓，从根本上来说，善首先是为入之道，是最基本的道。在《乐记》中主要强调知乐与从礼两个方面，其原因在于：人有善心，但外界环境对人心的侵扰是无时无刻的，人长期保持善心并非易事，而礼乐在作用恰恰体现在对善心的巩固层面。《乐记》中提到，“君子曰：礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易、直、子、谅之心油然而生矣。易、直、子、谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。致乐以治心者也。致礼以治躬，则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬，而易慢之心入之矣。”²⁰礼乐二者不离身，易、直、子、谅四种品性便能够在人内心自然生出。人内心中存在不平和或者不快乐的情绪，那么卑鄙诈伪之心便会滋生。外在存在不庄重或者不恭敬的行态，那么轻易怠慢之心便会滋生。人以礼乐修养身心，便能够抵御不良情绪的侵扰，从而保持最初的本性。但礼乐之德的重要性不止于此，人若要进入政治集团成为统治或管理百姓的“君子”，必然要从善这一根本心性向外扩展，即修养与治国治民相适应的德性，乐、礼则分别衍生出“和”“节”二德。

2. 修知乐之德以和

《乐记》言：“礼乐皆得，谓之有德。”²¹有德之人，知乐、从礼。“乐由中出，礼自外作。乐由中出，故静；礼自外作，故文。大乐比易，大礼比简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。”²²乐与礼二者，乐规范人的内在，礼规范人的外在。乐之功效为和，那么民则不会生出怨愤之情。礼之功效为规范人的行为举止，人人谦卑恭敬有加，那么民便不会互

相争斗。由此可以得出乐与礼的重要作用，于人、于社会都是必不可少的。本文按照由内而外的顺序，先论乐之和德的重要性。

《乐记》言“乐者为同”²³，又言“同则相亲”²⁴。乐的核心作用在于调和，知乐便是要知晓乐所代表的调和之功效。人具有双重性质，即独立性和社会性，《乐记》在强调“和”的作用时重点关注了人的社会性。个体从认知能力、思想观念、行为方式等方面都具有其独特性，在与不同的个体发生交集的时候难免会因差异性而产生分歧或冲突。更显著的是，社会上下有贵贱之分，即便是同一个阶层的人也有着高低区别。不同阶层以及阶层内部成员难免会因利益、情感等纠葛产生矛盾。调和作用是社会的粘合剂，乐的调和能够在人怨气未发之时带给人精神的舒缓，从而第一时间减少矛盾的产生。值得注意的是，人人相和的社会在一定程度上是对人个性的压抑，若统治者一味加强趋同性教化会造成人性的扭曲。

另外，乐并不是简单的音符罗列。《乐记》有言，“凡音之起，有人心生。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变。比音而乐之，及干、戚、羽、旄，谓之乐。”²⁵由此可以看出，声为初，音为中，乐为末。动物可为声，而不可为音。人之心接收到外物信号，触动内心情感，然后情感应之于口，产生声。乐非音，乐中含有严格的音符秩序，音符和谐则为好乐，失去和谐则为坏乐。“宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。”²⁶此处以五种音来对应五种象，上下次序应遵守合理的规定。“宫乱则荒，其君骄；商乱则陂，其官坏；角乱则忧，其民怨；徵乱则哀，其事勤；羽乱则危，其财匮。五者皆乱，迭相陵，谓之慢。如此，则国之灭亡无日矣。”²⁷秩序一旦被打破，社会各个组成部分不在其位从而陷入混乱。故而知乐并不是表面上所讲的通晓乐理，而是深刻了解五音该处之位。五音代表五象，了解五音需要精通社会得以良好运行的秩序，依据秩序对五音进行排列，从而制作出真正的乐。《乐记》中认为，乐出于先王。先王有大德，故而能够作出真正的乐。乐象征秩序，儒家要求君子知乐实际上承认了一个隐含的前提，即万事万物具有相通性，人能够将乐的道理处理好其他事务。

由此，乐德主要体现在两个方面：第一，乐代表“和”，人心圆融从而

能够自我调节并处理社会关系；第二，乐代表秩序，人心深谙秩序，象天而治人以安万民。以德配位中的德首先指的是知乐，通过以上分析，乐德的确是人人参与社会治理所需要的品德，故而居高位之君子需知乐以提升自身认知水平。

3. 修从礼之德以节

西周时期，周人以礼治国，将礼作为社会运行的秩序之本，而后秦朝提升法的地位，直至汉朝礼与法两种社会治理方式逐渐走向融合。礼在我国封建社会时期发挥了极为重要的作用，是儒学思想体系的核心。所谓“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，灭天理而穷人欲也”²⁸，人皆有欲，欲并非全然恶的。人之所以追求理想目标，便是受内心欲的驱使，欲是人积极向上的动力所在。但欲一旦不受节制，那么人将会完全被欲望所吞没，丧失理性判断能力，从而唯欲是从。“于是有悖逆诈伪之心，有淫泆作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老有孤独不得去所。”²⁹这便是天下大乱之象。故而《乐记》重点讲礼，而礼的要求是节制。

“大礼与天地同节。……节，故祭天祀地。”³⁰万物与人都需要有节。节制这一品德能够使社会成员之间互相尊敬。乐是对人内在的规定，礼是对人外在行为的规定。人不但应穿戴合乎礼节的服饰，而且应行符合身份的事情。礼乐的作用是相互的，二者互为表里。内心和合，有利于人在外表现出对人的尊敬；外在行为符合礼仪规范，有利于人修养平和之气。

礼要求人尊敬他人，亦要求人节制欲望。《乐记》言：“礼至则不争。”³¹人节制欲望则不会轻易产生过度的需求，对于外物的争夺便会消弭。社会混乱很大程度上源自于阶层之间的利益矛盾，欲望的膨胀是导致不断扩大利益索取的原因。节制个体的欲望从而使得整个阶层的欲望在一个合理的限度之内，那么社会矛盾将会减少。所谓“大乐必易，大礼必简”³²，其中蕴含着节制这一思想。《乐记》中描述祭祀过程，最高的乐音反而是最单调的，最高的礼数反而是最简朴的。“是故乐之隆，非极音也。食飧之礼，非极味也。

清庙之瑟，朱弦而疏越，一倡而三叹，有遗音者矣。大飨之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。”³³礼乐推行的目的是教化万民，节制欲望。正如《声无哀乐论》中所提出的“乐不极音”，至高之乐必然不是反复多变的。节制不但是使欲望在合理的限度之内，而且能够使人的情欲更好的发挥出来。有节制的表达或发泄内心情绪，能够提升内心感受，安顿躁动的内心。³⁴《论语·子张》中子游力主节制悲哀，以礼治情从而达于仁的境界。故而从礼之德要求人能够掌握尺寸，这有利于使人获得更大的舒适感。

另外，真正做到从礼，必须遵从礼所代表的秩序。从某种意义上讲，礼与秩序可以做同义解释。《乐记》云：“礼义立，则贵贱等矣。”³⁵此意为，如果能够行礼恰当，那么社会上贵贱便会各有其阶级。礼的功用在于“异”，在于别贵贱。礼代表着一种社会秩序，不同的社会背景有着不同的礼仪要求。礼的规定符合当时统治者的利益，能够帮助统治者管理万民。故而从礼之德，要求人能够深刻了解礼所代表的秩序，最大程度地熟悉社会阶层构造。

总之，从礼之德讲究的是尊敬与节制，并且能够遵从所代表的秩序。君子崇礼方能掌握分寸、不偏不倚，妥善处理政事，进而以自身为表率统御万民，此为其位所要求之德。

三、以位配德的现实效力：位以安治

德位相配另一个核心是“位”，具备德行之人应有相应之位。狭义来讲，位指的是权力体系中获得官位，标志着人进入管理阶层，参与政治统治。广义来讲，位亦可指非政治性的位置，例如在社会中享有崇高的地位的人，可以是一代文学巨擘，亦可以是一位桃李满天下的教育家。一般情况下，人先有其德，而后有其位。人之德行充分被外界关注之后才能享受此德行带来的地位地提升，或步入仕途，或享誉一方。最具有代表性的例外便是最高统治者，这些人之位往往不是因后天修养的德行而被赋予的，更大程度地取决于

血缘继承关系。这样一来，在其位者需要按照这一位置的德行要求而修养自身，即便是在程序上晚于一般人。其理由是“天命靡常”，没有相应的德而居于其位，必然不可长久，因此统治者在此危机的迫使下不得不修养德性。由此看来，德位相配不论是在一般情况下还是在特殊例外上，都是成立的。

人所居之位与人所具有之德须是相应的，其合理性在于，相应之位赋予有相应之德的人能够最大程度地满足人内心对社会地位的需求，激发人们修德的欲望。同时，在氏族掌握实权的背景下建立中央与地方的良好关系，稳定氏族内部关系，进而创造万民协调、天下大治的理想局面，即达到安己、安家、安邦三个层次的效果。

1. 以位安己

人的欲望需要有节制，但并不是全盘否定人的所有欲望。正当欲望诉求需要被社会关注和满足，这是社会健康运行的条件。部分有德性的贤人很大程度上有着对社会地位的渴望，尤其是在儒家“学而优则仕”的入世思想笼罩下，进入管理系统是知识分子的追求。

不论是古代还是现代，知识分子群体代表着高能力、高智力，是社会中具有充足活力的一批人，其能量之大，往往会影响统治的稳固性。以科举制度为例，科举制度很大程度维系着中国古代社会的运行，它促成了积极的社会流动，有效防止了社会阶层的固化，同时，贤能之人被吸纳如统治群体之中，成为了维护统治的一员，断绝了这批人成为反动者的念头。如唐代元载、牛僧孺等庶族士子就是由考中进士而官至宰相，宋代寒士通过科举升任高层官员者更为常见，如欧阳修、范仲淹等都是平民出身，故“朝为田舍郎，暮登天子堂”广泛流传。据数据统计，统计了明代16141名进士，出身于“上三代纯平民家庭”者，占总数的43.34%，出身于上三代无任实职官家庭者占总数的58.65%。³⁶贤能之人大多数来自平民，若没有科举制度，这些人只能处于被管理的地位。当然，儒家知识分子通过德性修养即便不能成为官爵，也可以得到百姓的尊重和爱戴。正如列文森所认为的，儒家同时存在非职业化理想，修养将给人带来荣誉，而且这种荣誉不是君主授予的。³⁷

儒学和封建专制统治之间存在一定的张力关系，统治者不得不塑造一种能够给予大儒高尚地位的社会大环境，以此来稳固统治的正统性。

另一方面，虽然从纯粹角度上说，人修养德性不应带有任何利益性的目的，但是地位的赋予的确起到了对人修养的性的激励作用。不论开始带有何种目的，人一旦有了强烈修养德行的意愿并长久执行，难免受到德行本身的滋养，破除原本单纯地功利之心，从而找到了修养德行的纯粹追求。德性从人的内心和外表给出了规定，长期的贯彻和参悟必然对人的心境产生影响，例如《乐记》中提到的生出“易、直、子、谅之心”³⁸。如此一来，即便最后追求仕途的目的没有达到，也不会产生过度消极的情绪。故而位能够达到安己的功效，德位相配的合理性在这一意义上凸显出来。

2. 以位安家

安己是安家、安邦的基础，人能够安己才能进一步实现小家乃至于大家族的和谐亲睦。《乐记》中有言：“在族长乡里之中，长幼同听之则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者，审一以定和，比物以饰节。节奏合以成文，所以合和父子君臣、附亲万民也。是先王立乐之方也。”³⁹礼乐之德的功效还体现在安定小家与大家族方面。古代社会由一定数量的大家族组成，族长是家族中的权力代表，能够代表家族整体成员行驶管理权。氏族秩序往往是靠族长、长老的权威来维系。⁴⁰族长以及长老们需要按照礼乐等礼法要求修养自身德行，获得族内成员的认可和信服。德位相配在氏族中体现在族长以及长老有其位，并在其位行使对家族的管理权，从而稳定和规范家族的运行秩序。

在古代中国，有着浓厚的家礼文化，氏族的良好管理有力地促进了社会的整体稳定。权威性是氏族组织运行的保障，氏族内部族长是最高权威，族长的权威性控制组内的活动，族内成员必须服从并接受号令。如果组内成员反抗族长权威，亦会有相应的族规进行处罚。⁴¹一旦族长权威动摇，家族中成员便会有所躁动，上下无法齐心，家族活动陷入混乱。在这套家族秩序下，讲究人尊长敬老，长幼有序，同时亦有严苛的家礼规范着人的日常行

为。德是整个社会的价值要求，家族内的掌权者必然需以德修身。

另外，从周时期社会背景来说，氏族在政治统治中扮演着重要角色，周天子通过分封制确立氏族地位、分配统治权力，使氏族安于一方，代表天子管理地方事务。被分封的氏族或势力庞大受人爱戴、或有功于周，天子需此封其位来匹配其功德，在各个氏族内部同样采用以位配德的方式理顺成员关系。李泽厚认为：“‘德’在周初被提到极高位置，恐怕也与周公当时全面建立规范化的氏族制度有关。”⁴²同样，德位相配的思想架构与氏族制度相适应。

3. 以位安邦

位的分配从根本上说，是社会等级地位的区分，而以位配德则是社会秩序的体现。以德规范人之内心，以外在秩序规范人的行为，有德之人居高位，德才兼备者被赋予相应之位而进入社会管理阶层，经过这层筛选而形成社会强大的向心力。国家的稳定很大程度上取决于万民是否各得其位、是否各安其事。若安己、安家是从还原论出发，将社会组成部分看作原子，那么安邦则是从系统论出发，将社会看作整体来分析以位配德所带来的社会功效。

《乐记》中默认了一个秩序的可传导性逻辑：代表天命所归德天子遵从秩序行事，那么被天子赐予官爵的君子将仿效天子而遵从秩序，百姓则仿效君子而遵从秩序。这类似于目前我国重视的榜样的力量，通过树立道德模范人物，带动全社会仿效其德，又如同中国共产党所提倡的发挥党员的先锋带头作用，以自身行为举止为社会成员作出表率。从人的本质特征上看，人具有共情能力，并且易受到后天外在环境的影响，故而这一逻辑在现实中大多情况下是成立的。《乐记》有言：“暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒，如此则乐达矣。合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内。天子如此，则礼行矣。”⁴³此意为，以礼来治理天下，百姓则没有怨愤与争斗，那么暴民无所动作，诸侯宾服，不会发动战争，五刑不需要用，百姓没有患难，天子不会动怒，这是乐达的功效。父子亲戚和谐，明确长幼次序，四海之内的人相互尊敬。四海之内有如此景象，那么礼道兴行

矣。礼乐大兴于世，国家得到有效治理，其中，传播礼乐之教的人是进入管理阶层的君子。这批人在其位而谋其事，以自身的礼乐之德带动周边人，通过政治权力扩大礼乐之影响。无其位则不能掌握权力，亦无法获得较高的社会地位，如此便无法具有强大的感染力，故而不能教化万民。

在专制社会中，权威的至高性是天子统御万民的基础。一直以来，地方和中央存在相互依赖又相互矛盾的关系，中央权力依赖地方的向心力，而地方权力膨胀则会发生类似安史之乱的社会动荡。周时期天子是权力的核心，位于政治链条的最顶端，其权威的至上性不容动摇。以稳固之位来配天子，是天子长期相对稳定地裁制天下的保障。

《乐记》中多处提到天子与诸侯。诸侯代天子管理一方，天子根据诸侯之德对其进行有区分的赏罚。“天子之为乐也，以赏诸侯之有德者也。德盛而教尊，五谷时熟，然后赏之以乐。”⁴⁴有德之诸侯，其位必然更为稳固。其原因有二：一是有德之诸侯得到天子的认可，天子更为器重；二是有德之诸侯得到百姓的爱戴，百姓更为信服。由于地位进一步稳固，有德之诸侯将拥有更大权柄，并以其位继续效忠天子，造福百姓。通过官员选拔制度进入管理阶层的“君子”，在这一点上与诸侯相同。在专制社会中，天子多会采用奖赏的方式增强地方势力对中央的忠心，在《乐记》中乐作为极高赏赐代表了天子对地方势力的肯定，由此地方势力得到其位更为稳固的暗示。

以上论述了有位者得其位，但社会中的占据多数的民众是无位的，对于这部分人来说以位配德的合理性是什么？周人认为人所居贵贱是天命注定，即便天命更改也是因其德性。处于社会底层的民众先天居下，由于血缘关系几乎不可能进入贵族阶层，这些人在宗法礼制的束缚下极少会生发居上的妄念。另外，德性的培养以接受教育为基础，底层民众没有接触教育的条件，也就没有变动天命的机会。在此意义上，以位配德打消了底层民众的反叛躁动之心。

总之，以德配位与以位配德都具有极大的必要性，二者相互对应，形成联动机制，是社会运行的保障，在《乐记》中则着重以礼乐来呈现了德之要求与位之要求。

四、德位得以相配的制度考察

以上论述了德位相配的内在逻辑，即以德配位和以位配德，而德与位二者如何能够达成“相配”呢？这一点则需深入当时的官爵选拔制度加以考察。《乐记》中有言：“刑禁暴，爵举贤，则政均矣。”⁴⁵“爵举贤”即是爵位的获得不是完全按照血缘关系，而是参考后天之德性。在周时期，社会阶层的流动性较弱，虽然弱化了血缘关系对社会官爵的决定性，但贵族阶层依然具有极强的封闭特征。在此情况下，平民无法成为“贤”的候选人。但是“爵举贤”的思想在儒学中被阐释和发展，随着儒学逐渐成为专制统治的正统思想，“爵举贤”的选拔思维也得到了统治者的认可，并在社会中得到落实。

到了汉代实行“举孝廉”制度，以孝、廉之品行来衡量一个人并选择这些人进入权力机构，参与对社会的治理。孝顺父母、做事廉正，无疑是从德性方面对人加以考察，而没有侧重强调能力。儒学的政治思想为家国同治，君王的地位相当于百姓之父母，人对父母孝顺也就意味着对君王忠诚。廉正则对应了官员职业操守，是人秉公办事的基本德性要求。由此可见，举孝廉制度的逻辑是《乐记》德位相配思想的体现。但需要说明的是，汉代政治依然很大程度上被世家大族所垄断，孝廉的选拔范围受限。即便发展到魏晋南北朝时期的九品中正制，虽然官僚化的选官制度更为清晰明确，但也没有跳出氏族的垄断。直到隋朝废除九品中正制而采用科举制，平民群体才实际被纳入官员选拔范围。科举制添加了“甲科、秀才、明经”等与个人能力相关的考察名目，但“贤良方正、能直言极谏”等科目依然是考察中的重点。⁴⁶可见，虽然专制社会选官制度随着历史发展而演变，但对德性的重视并未发生动摇。

选官制度使德位得以相配，那么二者相配的意义是什么？其意义主要体现在以下四个方面：其一，社会治理体系不再是固化、死德性板的，而是流动、灵活的。不同阶层的人可以通过选拔进入官员系统，也正是这一特征，有效地保证了政治整体的稳固。阶层固化是激发社会矛盾的主要因素

之一，而流动性强的中国古代权力体系缓解了社会矛盾。其二，建立良性的君臣关系。儒家制定的一套相对完整的社会伦理体系，统治者修德以顺应天道，官员修德以配其获得的相社会地位。君臣关系是儒家论及的核心人际关系之一，君与臣能够产生良好的互动是社会长治久安的保障，如《乐记》云“乐在宗庙之中，君臣上下同听之则莫不和敬”⁴⁷。君主作为最高统治者，多数情况下是先有位的，后天德的培养是必要的。在统一的儒家社会伦理框架下，君臣所修之德具有一致性，这有助于君臣达成价值认同。如此，君臣在政事处理上采用相似的评判标准，有利于建立良好且高效的互动关系。其三，约束统治者以及官员的行为。所谓“爵举贤”，指的是有德者才能得到爵位，在爵位上的人若失德，便要受到惩罚或者被剥夺爵位。天命不是恒久不变的，若君主无德，无法做万民之表率，不能教化万民，则天命易改，故而君主之位的长久需以德为滋养。君主是专制社会的权力代表，虽然王朝自有法度，但往往君主凭个人喜好便能够决定家国大事，法律在君权面前形同虚设。君主无道会直接导致百姓陷入苦难，甚至国家倾覆，例如西周末年，周幽王烽火戏诸侯，虽然事件真伪难辨，但这一类的历史故事足以证明君主对王朝命运的决定作用。德位相配思想明确君主需修德以配其位，对君主的行为选择起到了重要的约束作用，同样也对官员起到了警示作用。其四，没有通过选官制度进入统治阶层的民众占据社会的大多数，德位相配的意义同样也在这一群体中得到发挥。这一群体虽然没有居高位，但却是社会运行的参与者。民众的力量是巨大的，不论是在现代社会还是古代社会，民心导向都是政治上的重要主题。统治阶层需要德位相应，那么作为有德的平民有机会通过考核选拔成为社会管理者，平民可以通过寒窗苦读实现“鱼跃龙门”，从而光宗耀祖。基于此，德成为了社会普遍认可的品质，而位则是人追求德的激励。原本善心不明的民众在善恶选择上往往摇摆不定，容易受到欲望的控制，有了以德为核心的社会伦理的引导便使得善念易显，从而进一步有利于社会长治久安。

在当今社会，德位相配依然被党和国家所倡导，例如2023年1月17日，全国组织部长会议召开，中央组织部部长陈希强调：“要不断优化干部选育

管用工作，坚持德配其位、才配其位选准用好干部。”笔者认为，简单从观念上强调德位相配的重要性并不能对国家干部的选拔起到质的影响。符合德位相配的干部选拔制度是选准人才的必要手段，并且需将这一原则贯彻在干部日常考核中，加强对干部行为的约束和监督，否则德位相配只会沦为一句空话。由于贪腐问题的巨大负面影响，我国近年来尤其重视干部廉政建设，目前这一项建设主要着手于对在职业人员的思想的培养和行为的规范，实际上廉政需首先从人员选拔这一环节出发，提高人才选用门槛，防患于未然。

由于网络信息技术高度发达，暴露在大众视野中的公众人物道德失范行为为总会引发社会讨论，一些误导性的非道德行为对社会道德建设造成了一定的破坏。“文艺工作者要把崇德尚艺作为一生的功课，把为人、做事、从艺统一起来，加强思想积累、知识储备、艺术训练，提高学养、涵养、修养，努力追求真才学、好德行、高品位，做到德艺双馨。”这是我国2019年《公民道德实施纲要》中提到的对文艺工作者的要求，其中也蕴含德位相配思想。文艺工作者群体是高曝光的公众群体，如偷税漏税、生活作风不良、涉毒涉赌等行为却在这一群体内屡屡发生，劣迹艺人比比皆是。文艺工作者不仅是荧幕上正面人物的塑造者，而且是各大领域的形象代言人，其社会地位不言而喻，而若其道德素养不能与其享有的地位相配，那么将严重影响社会价值导向。文艺群体的失德现象因其处于大众视野下而受到关注，实际上社会各行各业的失德行为对社会精神文明建设及稳定运行都存在大大小小的影响，德位相配的思维逻辑在当今社会依然具有活力。

结语

《礼记·乐记》作为儒家经典著作，以周时期为社会背景，其中思想对后世儒学以及专制社会发展产生了深远影响。正如郑开所言，“西周以来的政治美德传统酝酿并且建构了绵延了近三千年的、深厚的德治主义政治传统，同时也开启了道德伦理的主要类型、模式和系谱。那么，可以认为，殷周之际的‘德’，不仅充分体现了西周以来的政治原则、社会原则，也反映

那个时期的文化模式与精神气质，同时还包孕了诸子哲学的胚芽，更折射出早期思想史从宗教到哲学的进程，代表了人文理性的觉醒与崛起”⁴⁸。儒家所倡导的“乐政”依然是学术界的重要研究内容，其中《乐记》则是乐政研究的核心著作。《乐记》中所体现的人追求德性的精神正是人们从神秘迷信中发现人的主体性的表征，具有中国特色的哲学讨论也在人为主体的基础认知上得以展开。另外，虽然后世儒学在大儒的努力下得到不断发展和完善，但我们不得不承认，西周时期确立起来的社会伦理以及政治原则始终贯穿其中，在现代化建设中的中国依然可见当时思想的影子。

本文以《乐记》的文本为主要参照，但儒家所提倡的德并不局限于知乐、从礼，只不过在《乐记》这篇专门讲乐与礼的著作突出强调了知乐、从礼，知乐、从礼也的确是德位相配之德的重要组成部分。“德位相配”在不同层次上具有不可替代的意义，其合理性和必要性主要在于对德的推崇、对位的赋予以及德位二者相对应三个方面。德位相配思想的内在逻辑解释了这一思维的合理性与现实性。德性修养在不同的社会阶段有着不同的具体要求，但人对德的追求始终如一。有德之人有其位能够使得社会人力资源得到合理配置，同时，德才突出的人能够各安其事是社会平稳运行的关键。当然，失德之人失其位才能保证社会的秩序性。那么在这一逻辑中，政治制度以及各界人才选拔制度便显得尤为重要。德位相配对于当下社会依然具有指导作用。当下不乏一些个人素养低下之人成各界“掌权人”，错误引导社会观念以至产生混乱；亦存在一些德行高尚之人无法跻身于高位，无法发挥其感染带动他人的作用。强调“德位相配”思想，落实有助于达到德位相应的政策，不论是在古代社会还是当下，皆是构建良好社会秩序的良药。

注释

- 1 张寿，于继森.《儒家乐论视域下的朝鲜音乐政治》[J].《延边大学学报（社会科学版）》，2021，54(03): 14.
- 2 仇雨薇.《浅析〈乐记〉中〈乐本篇〉的音乐观》[J].《北方音乐》，2019，39(13): 106.

- 3 彭弋的, 胡郁青. 《外感于物而内动于心:〈乐记〉音乐美学思想试析》[J]. 《四川戏剧》, 2020(10): 119-121.
- 4 于超. 《〈礼记·乐记〉中的乐教思想研究》[J]. 《教育学报》, 2016, 12(03): 114-119.
- 5 周晓丽. 《〈乐记〉的乐教功能对人和社的作用》[J]. 《继续教育研究》, 2008(08): 173-174.
- 6 蒋继华. 《艺术的“政治”生产与儒家审美理想——〈乐记〉“审乐以知政”思想探析》[J]. 《华侨大学学报(哲学社会科学版)》, 2020(05): 33.
- 7 桂昕翔. 《〈乐记〉气论初探》[J]. 《中国文学研究》, 2018(03): 107-113.
- 8 杨合林, 张绍时. 《从〈乐记〉论孔子“述而不作”》[J]. 《中国文化研究》, 2017(04): 79-88.
- 9 杨赛. 《郑玄与汉代〈乐记〉校注》[J]. 《音乐艺术(上海音乐学院学报)》, 2016(04): 66.
- 10 邓田田. 《从〈尚书〉到〈论语〉——儒家“君子”范畴的转变与固定》[J]. 《伦理学研究》, 2020(04): 73-78.
- 11 孔颖达. 《宋本尚书正义: 一》[M]. 北京: 国家图书馆出版, 2016: 87.
- 12 孔颖达. 《宋本尚书正义: 一》[M]. 北京: 国家图书馆出版, 2016: 148.
- 13 郑田宏, 王滨. 《孔子德育思想的辩证逻辑及其启示》[J]. 《岭南学刊》, 2023(03): 118.
- 14 胡玉翠, 王彬. 《易教的三重向度: 简易、不易、变易》[J]. 《周易研究》, 2020(04): 35-41.
- 15 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 36.
- 16 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 32.
- 17 王国维. 《殷周制度论》, 载《观堂集林卷十》[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2003: 232-242.
- 18 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 42.
- 19 周浩翔, 吕巧英. 《“即心言性”与“尽性立命”——唐君毅论孟子的性命观》[J]. 《宜宾学院学报》, 2014, 14(07): 1-7.
- 20 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 16.
- 21 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 11.
- 22 蔡仲德. 《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M]. 北京: 中国美术学院出版, 1997(01): 37.

- 23 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):36.
- 24 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):36.
- 25 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):6.
- 26 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):6.
- 27 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):6.
- 28 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):13.
- 29 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):13-14.
- 30 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):38.
- 31 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):37.
- 32 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):37.
- 33 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):11.
- 34 李慧子.《董仲舒对孟荀思想的统合》[J].《衡水学院学报》,2021,23(03):50-56.
- 35 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):36.
- 36 郭培贵.《中国科举的多重功能及现代启示》[N].《中国社会科学报》,2021-04-02(004).
- 37 列文森著.郑大华等译.《儒教中国及其现代命运》[M].北京:中国社会科学出版社,2000:189.
- 38 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):16.
- 39 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注译与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):28-29.
- 40 阎步克.《“三命而不齿”与“三命逾父兄”——先秦乡饮酒礼上的命数与席次》[J].《复旦学报(社会科学版)》,2021,63(03):69-77.
- 41 张兵娟,崔莹莹.《宋代以来宗族组织传播与祠堂、家礼文化》[J].《新闻爱好者》,2021(04):65-69.

- 42 李泽厚.《中国古代思想史论》[M].天津:天津社会科学院出版社,2003:79.
- 43 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注释与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):37.
- 44 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注释与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):32.
- 45 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注释与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):36.
- 46 周奇,金滢坤.《论隋代察举制向科举制的转变》[J].《人文杂志》,2022(05):129-140.
- 47 蔡仲德.《〈乐记〉〈声无哀乐论〉注释与研究》[M].北京:中国美术学院出版,1997(01):28.
- 48 郑开.《德礼之间》[M].北京:三联书店,2009:13.

参考文献

- 1 杨伯峻.《论语译注》[M].北京:中华书局,1980.
- 2 (唐)孔颖达.《十三经注疏·礼记正义》[M].北京:北京大学出版社,1999.
- 3 杨向奎.《宗周社会与礼乐文明》[M].北京:人民出版社,1992.
- 4 李泽厚.《中国古代思想史论》[M].天津:天津社会科学院出版社,2003.
- 5 晁福林.《先秦时期“德”观念的起源及其发展》[J].《中国社会科学》,2005(4).
- 6 薛晓萍,崔雪茹.《孔孟德性思想及其现代价值》[J].《道德与文明》,2010(2):62-65.
- 7 王月颖.《儒家的乐政思想及其当代启示》[J].《学术交流》,2017(08):75-80.
- 8 余加宝.《先秦儒家的道德自觉论及其现代价值》[J].《伦理学研究》,2021(02):60-66.
- 9 叶方兴.《当代中国法治与德治结合的语境分析》[J].《中南大学学报(社会科学版)》,2022,28(02):37-45.
- 10 孙康.《西学视野下先秦儒家间所谓“德治”之辨》[J].《孔子研究》,2023(05):21-33.