

制度·心性·自然:礼乐的人文与审美之维

郭鹏飞

(聊城大学 文学院, 山东 聊城 252059)

摘要: 礼乐具有怎样的审美意蕴和审美价值是礼乐美学的“元问题”, 这一问题的答案需要在礼乐的起源和发展历程中寻找。制度、心性、自然是礼乐在原始发生和人文演进过程中逐渐浮现的基本向度, 奠定了古代中国以制度为体、以心性为魂、以天道为境的礼乐文化格局。人文化使礼乐的重心由神转向了人, 礼乐由传达神的意志的工具转变成为人本质力量的载体。制度、心性、自然不但是彰显主体性精神的人文之维, 还是呈现礼乐审美意蕴与审美价值的审美之维, 礼乐美学是中国传统制度美学、人生美学和自然美学的合体。“内圣外王”之道的背后是制度、心性、自然三重维度之间的动态关系, 三者之间的互动与互补勾勒出了礼乐美学的发展脉络。

关键词: 礼乐美学; 制度; 心性; 自然

中图分类号: I01

文献标识码: A

文章编号: 1672-1217 (2026) 02-0088-10

收稿日期: 2026-01-08

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(22JJD750029): 中国文艺美学思想发展与中华美学精神研究。

作者简介: 郭鹏飞 (1996-), 男, 山东聊城人, 聊城大学文学院讲师, 文学博士。

DOI:10.16284/j.cnki.cn37-1401/c.2026.02.008

中国自古以“衣冠上国, 礼仪之邦”的形象屹立于世界文明之林, 华夏民族拥有着璀璨而悠长的礼乐文化。礼乐传统既对中华制度和治理体系具有建构意义, 也彰显着中华美学精神和中华审美风范, 成为了当下推动中华文化的创造性转化与创新性发展的一个重要着力点。正是在这一背景下, 礼乐美学研究日益繁荣起来, 在深度和广度上都取得了一定的突破。其中, 礼乐以怎样的身份进入到中国美学之中, 亦即礼乐具有怎样的审美意蕴和审美价值, 无疑是礼乐美学的“元问题”。如后殖民理论家萨义德所说:“开端就是意义产生意图的第一步。”^①这一问题的答案需要在礼乐的起源和发展历程中寻找。通过考察可以发现, 制度、心性、自然既是礼乐在原始发生和人文演进过程中逐渐浮现的基本向度, 也是传统礼乐文化的审美之维, 三者之间的互动与互补勾勒出了礼乐美学的发展脉络, 描绘出一幅中国礼乐美学的灿烂画卷。

一、礼乐的起源与人文演进

礼乐的起源与早期发展, 始终是中国古代思想史研究中的核心议题。英国人类学家马林诺夫斯基曾指出:“一切人生重要趣意而不为正常的理性努力所控制者, 则在一切事物一切过程上, 都自开天辟地以来便以巫术为主要的伴随物了。”^②这一观点为我们理解礼乐的巫术—宗教渊源提供了人类学参照。自王国维在《释礼》中提出礼起源于原始宗教祭祀以来, 郭沫若、侯外庐、徐复观等学者虽对“礼”的字源考辨存有分歧, 但大体认同礼乐文化与上古巫术及祭祀仪式之间的渊源关系。文献与考古材料共同表明, 礼乐制度并非晚出的人为创设, 而是深深植根于史前巫文化的土壤之中。本文认为, 礼乐在其发生阶段, 即以神人沟通、情感表达与社会秩序建构为内在逻辑, 并在后续的“人文化”过程中, 逐步实现了从“神事”到“人事”的转进, 形成制度、心性与自然三个基本面向。

其一, 礼乐最初作为“奉神人之事”, 具有沟通人神的功能。《说文解字》释“巫”为:“女能事无形, 以舞

①[美]爱德华·W·萨义德:《开端:意图与方法》, 章乐天译, 北京:生活·读书·新知三联书店, 2014年, 第21页。

②[英]马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》, 李安宅译, 北京:中国民间文艺出版社, 1986年, 第57页。

降神者也”^①“巫字实即舞字”^②，“巫”是女人挥舞长袖、翩翩起舞的模样，说明乐舞是巫觋通神的核心手段。就礼仪而言，《礼记·礼运》云：“夫礼之初始诸饮食。……犹若可以致其敬于鬼神。”礼的萌芽亦与祭祀仪式中的饮食献享密切相关，乐舞与礼仪共同构成事奉鬼神的基本形式。

其二，祭祀仪式不但能“以乐通神”，还能使参与者沉浸在一种宗教的迷狂之中，具有情感宣泄的功能。相传三皇之一的神农氏每年十二月都要举行“蜡祭”，《礼记·郊特牲》载有所用的《蜡辞》四句“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽”，承载着古人对自然的强烈祈愿。在《礼记·杂记下》记载的孔子和子贡的对话中可以看到一幅举国若狂的盛景：“子贡观于蜡。孔子曰：‘赐也，乐乎？’对曰：‘一国之人皆若狂，赐未知其乐也。’子曰：‘百日之蜡，一日之泽，非尔所知也。’”在载歌载舞的祭祀仪式中，先民对风调雨顺的美好期待和在长久的劳作中被压抑的情感同时得到了释放。

其三，这类活动很早就体现出一定的组织性与秩序性。《国语·楚语下》所载“绝地通”的传说，虽经陈来等学者指出其“民神不杂”为后起之理想建构^③，但仍可说明祭祀活动逐渐走向专职化与制度化的趋势。在这一过程中，“巫”“觋”与“祝”“宗”等神职人员分工形成，王权通过对通神权力的垄断，建立起以神意为合法性来源的统治秩序，即所谓“用神的降祸来威吓民，使之不敢越轨；用神的降福来利诱民，使之顺从神意同时也就是顺从王权”^④。夏商时期，以“天神、地祇、人鬼”为对象的祭祀体系进一步系统化，纣王“新声淫乐”的放纵与商人严密的周祭制度，均反映出原始礼乐中神人、情感与秩序三要素的延续与强化，为西周时期礼乐的人文化转型奠定基础。

礼乐的人文化，本质上是从“神化”礼乐转向“人化”礼乐的过程^⑤，即其宗教性逐渐淡化，理性色彩不断增强。李泽厚所提出的“由巫而史”路径，恰与弗雷泽所述“巫术—宗教—科学”的线性演进模式形成对比，揭示出中国文明早期理性化的独特方式。本文认为，以周公“制礼作乐”为关键节点，礼乐的人文演进主要围绕制度化、心性化与自然化三个维度展开，三者分别对应原始礼乐中蕴含的秩序性、情感性与神人关系，并在后续的儒家思想中被不断深化与体系化。

首先，西周礼乐的政治化与制度化，标志着礼乐从祭祀仪节向国家典章制度的转型。周人汲取了夏、商“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（《尚书·周书·召诰》）的教训，提出“以德配天”来改造殷商“有命在天”的天命观，以人德取代鬼神作为礼乐的中心，凸显了人的主体性价值，建立了一个繁盛的“德礼体系”^⑥。与殷商“先鬼后礼”不同，周王朝的礼乐主要用于“事人”。“礼仪三百，威仪三千”（《礼记·中庸》），《仪礼》记载的繁密的礼仪制度在西周至春秋时确实施行过，其内容包括成人成婚、社交活动、生活起居等，涵盖了个人日常生活的方方面面。诗乐也不仅是用来敬奉鬼神的祝辞，还是歌颂政治功德的民族史诗和了解一方风物的乡间歌谣。在制度设计上，教化百姓成为了礼乐的重要功能。礼仪的不同可以区分身份和地位，使民众知晓尊卑。诗、乐、舞的合奏能够增强社会的凝聚力，使民众彼此和睦友爱。最终，“西周所谓的礼，已不仅仅只是祀祖祭神的宗教仪式，它被注入了政治内容，因而转化为大一统王朝的政治性的礼仪制度”^⑦。

其次，先秦儒家进一步将礼乐内化为主体心性修养的工夫，强化其情感与道德内涵。周公已经赋予礼仪和乐舞以“德”的内涵，所谓“敬慎威仪，以近有德”（《诗经·大雅·民劳》）、“威仪抑抑，德音秩秩”（《诗经·大雅·假乐》），礼乐能够“昭德”“安德”，即通过外在的仪容、仪表与节奏来表现内在的德性之美。孔子“以仁释礼”又加速了礼乐的心性化进程，进一步推动了礼乐由“神人之际”转向“人人之际”。子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）礼乐的本质不在于外部的形式，而在于仁，人的本质等同于礼乐的本质。仁既是道德主体的自觉，也是礼乐得以施行的基础。反过来讲，“兴于《诗》，立于礼，

①[清]段玉裁：《说文解字注》，南京：凤凰出版社，2007年，第357-358页。

②陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，上海：上海书店，1983年，第537页。

③陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第26页。

④张岩：《从部落文明到礼乐制度》，上海：上海三联书店，2004年，第181页。

⑤韩伟：《春秋战国时代礼乐体系的神性与理性》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》2021年第1期。

⑥郑开：《德礼之间：前诸子时代的思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第75页。

⑦谢谦：《中国古代宗教与礼乐文化》，成都：四川人民出版社，1994年，第86页。

成于乐”（《论语·泰伯》），礼乐对情感的陶冶又有助激发仁的自觉，是完善自我的重要途径。作于孔孟之间的《郭店楚简》也对礼乐的心性化有所助益，《性自命出》云“礼作于情”“笑，礼之浅泽也。乐，礼之深泽也”^①，人情是制礼的动因，礼的本质不在仪容仪表的美好，而在情谊的真诚。子思和孟子的心性思想一脉相承，基本完成了礼乐的心性化。子思以诚明之道统合了性命之学和礼乐之学，认为“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（《礼记·中庸》），礼乐之教旨在培养健康的情感并恢复善良的本性，使人在性情之间取得平衡。孟子以仁、义、礼、智为心之四端，主张“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”（《孟子·告子上》），达成了心与性的合一，把礼由外在的规范转换为内在的德性，将“钟鼓之乐”的感官愉悦转化为“君子三乐”的道德愉悦。后来的荀子虽然主张性恶，强调礼对人的外在约束与规范，但也说“礼乐之统，管乎人心矣”（《荀子·乐论》），承认礼乐对人心灵世界的统摄。至此，先民对神明的崇拜被重塑为对德性的热诚，礼乐凝聚了无意识的群体情感和道德，影响和塑造着人们的情理结构与主体人格。

最后，礼乐在人文演进中并未丧失其超越性的天道维度，而是通过与自然哲学的结合，实现其形上基础的转化。西周宗教信仰已经属于“伦理宗教”而非“自然宗教”，礼乐的自然化并非指礼乐侍奉的对象是自然神，而是指礼乐与自然之道的契合。《周礼·春官·大宗伯》曰：“以礼乐合天地之化，百物之产，以事鬼神，以协万民，以致百物。”礼乐有着顺应自然、协和天人的功用，“礼本天地”是其理论根据。钱穆认为：“当时言礼本天地，多自《易》本天地之说来。此言礼、乐与天地融合，犹《易传》言《易》与天地融合。”^②《周易·系辞传上》曰：“圣人以有见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”礼源自天地万物生命运动的规律和秩序，是“象思维”的产物。春秋时子大叔、医和、单穆公、伶州鸠等人对礼乐功用的阐发带有明显的阴阳五行色彩，礼乐被以“气”为核心的自然哲学改造，形成了一种新的“天人之际”。《礼记·礼运》曰：“礼必本于大一。”此处的“太一”并非创世天神，而是元气或道。礼产生于天地未分时的混沌之气，自然化育之道最终取代了人格神的意志，成为了礼乐新的形上依据。

在礼乐人文化的过程中，礼与乐的关系也经历了历史性的重构。杨向奎提出“礼”有广狭二义，广义涵盖制度与信仰，狭义指礼物与礼仪，“乐”最初从属于礼中的仪节^③。从发生学角度看，礼乐结合呈现出从“乐主礼辅”到“礼主乐辅”，再走向“礼乐相成”的演进脉络。早期祭祀活动中，乐舞居于核心地位，甚至构成仪式的主体，甲骨文中“乐”字早出而“礼”字晚见即是明证。至西周时期，随着宗法礼制的建立，礼逐渐占据主导，形成“礼主乐辅”的格局，乐在形制与内容上均受到礼的约束，所谓“乐为礼用”。尽管如此，乐仍保持其相对独立性，如《周礼》所载，乐教包含“乐德”“乐语”“乐舞”等内容，其艺术性与情感性远非礼所能涵盖。春秋以降，面对“礼坏乐崩”的现实，儒家学者对礼乐关系进行深刻反思，最终确立“礼乐相成”的基本认知。礼与乐之间的张力，本质上是社会秩序与个体情感之间的辩证关系。礼以别异，强调等级与规范；乐以合同，追求和谐与情感释放。孔子以仁贯通礼乐，提出“文质彬彬”“尽善尽美”的理想人格，初步实现礼乐在伦理与审美层面的统一。荀子则从社会治理角度明确：“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。”（《荀子·乐论》）礼乐在群体生活中各有其职，共同维系人伦秩序与情感和谐。《礼记·乐记》进一步将礼乐关系提升至天地阴阳的哲学高度，提出“大乐与天地同和，大礼与天地同节”，礼乐成为参赞天地化育的文化象征。

礼乐的人文化在“子学时代”基本宣告完成，在以“诸子言乐事者”^④为主体内容的《乐记》中，我们已经可以清楚地看到礼与乐在制度、心性和自然层面的共为一体和交融互补。在制度层面，“王者功成作乐，治定制礼”，礼乐是统治者维护政权和社会的稳定的重要工具。借助“升降上下，周还裼袞”“屈伸俯仰，缀兆舒疾”等“礼乐之文”和“簠簋俎豆，制度文章”“钟鼓管磬，羽籥干戚”等“礼乐之器”，森严而和睦的等级秩序在日常生活实践中得到了生动呈现。在心性层面，“乐统同，礼辨异，礼乐之说管乎人情矣”，礼乐都是情感的符号，有序的礼节体现着人们对尊者、长者的恭敬与尊重，和谐的乐声体现着人与人之间的和睦与

①刘钊：《郭店楚简校释》，福州：福建人民出版社，2005年，第89页。

②钱穆：《中国学术思想史论丛（一）》，《钱宾四先生全集》第18册，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第33页。

③杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，北京：人民出版社，1992年，352页。

④[汉]班固：《汉书》，北京：中华书局，2013年，第1712页。

亲善。在自然层面,“大乐与天地同和,大礼与天地同节”,礼乐效法天地,在阴阳和合、生生化育的动态过程中产生,既是天地区别万物、协和万物的象征,也是人们实现参赞化育的理想方式。《乐记》大体区分了“礼乐之文”“礼乐之情”“礼乐之道”,分别指涉礼乐的形制、价值和功能、形上根据,并称“知礼乐之情者能作,识礼乐之文者能述”。纵观礼乐的起源与演进,从巫觋事神的祭祀仪式,到周孔的人文礼乐体系,其发展不仅是中国早期理性化进程的缩影,也奠定了古代中国以制度为体、以心性为魂、以天道为境的礼乐文化格局。

二、礼乐的审美之维

马克思指出:“对于没有音乐感的耳朵来说,最美的音乐毫无意义,不是对象,因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证。”^①这一论述揭示了审美活动与人的主体性之间的内在关联:美的显现离不开主体的感知与确认,艺术在本质上是对人本质力量的对象化表达。礼乐从神事向人事的转进,不仅标志着“人文精神之跃动”^②,也为其审美维度的展开奠定了人学基础。随着礼乐由通神媒介转化为人文实践,其审美意蕴逐渐在制度安排、心性涵养与自然体认三个向度中得以彰显。本文认为,制度、心性与自然不仅是礼乐人文结构的基本维度,也构成了其审美表现的内在框架,三者共同塑造了中国传统礼乐美学的独特品格——一种融合了制度美学、心性美学与自然美学的综合形态。正如刘成纪所言:“礼乐美学是中国传统制度美学和人生美学的合体形式……自孔子始,作为美学命题的礼乐开启了内化和外发的双重道路,前者生成心性论美学,后者生成基于物论的自然美学,礼乐由此在两极之间获得对世界的普遍解释。”^③

(一) 礼乐的制度美学之维:秩序中的形式与意味

礼乐首先是一种制度性存在,其在形式与价值层面皆具备令人“心悦诚服”的美感特质。礼乐是“在价值和形式上都令人心悦诚服的制度,而令人心悦诚服的制度也就是美的制度”^④,礼乐之美不仅体现为外在仪节、器物与乐舞的视觉与听觉形式,更在于其以艺术化的方式构建了一套完整的制度性艺术世界。这一制度美学具体表现为以下四个相互关联的层面:

第一,礼乐具有高度的象征性,是以非语言符号传递意义的表意系统。《礼记·仲尼燕居》云:“入门而金作,示情也;升歌《清庙》,示德也;下而管《象》,示事也。是故古之君子,不必亲相与言也,以礼乐以相示而已。”礼乐之器与礼乐之文不仅是礼仪实行的物质载体,更是情意、德行与政事的符号化呈现。礼乐作为一种非言语的沟通媒介,体现出古人追求含蓄、文雅与形式化的审美表达方式。第二,礼乐具有演剧性,是以身体、音乐与空间共同构成的仪式艺术。礼仪乐舞具有鲜明的节奏结构与叙事逻辑。以《大武》为例,孔子曾解析其结构:“始而北出,再成而灭商,三成而南,四成而南国是疆,五成而分,周公左,召公右,六成复缀,以崇天子。”(《礼记·乐记》)六段乐舞以不同的韵律与动作,逐步展现了武王北伐消灭纣王,收服南疆的武功,以及周公、召公分陕而治,天子尊崇得到确立的事迹,形成一种集音乐、舞蹈与戏剧于一体的综合艺术形态。第三,礼乐与各类艺术形式同源共生,共同构建了中国古代艺术的符号体系与审美场域。巫鸿提出:“礼器艺术的起源实际上等同于艺术的起源。”^⑤礼器与乐器不仅是实用器物,更是承载礼义与美感的“有意味的形式”。在礼乐所构建的审美场域中,诗歌、音乐、舞蹈、建筑、绘画等艺术形式被有机整合,形成以礼乐精神为核心的艺术系统。第四,礼乐作为一种制度性艺术,深刻参与了传统社会审美生活的建构。在儒家观念中,“审美生活必定是政治性的,审美是政治的文化表征、象征系统,审美秩序与政治秩序

①[德]卡尔·马克思:《1844年经济学哲学手稿》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,北京:人民出版社,2000年,第87页。

②徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海三联书店,2001年,第21页。

③刘成纪:《礼乐美学与传统中国》,《学术月刊》2021年第6期。

④程勇:《早期儒家制度美学研究》,杭州:浙江大学出版社,2022年,第7页。

⑤[美]巫鸿:《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史文编》,郑岩等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第535页。

是一体的,因而审美生活的正当性决定于政治”^①。“合乎礼”不仅是政治与伦理的基本原则,也是审美活动的基本准则。随着礼乐文化自上而下的传播,雅正之美不仅成为朝廷与士人美学的主流,也深刻影响了民间审美趣味与行为方式,塑造了中国古代生活美学的基本架构。

(二) 礼乐的心性美学之维:情感规范与人格塑造

礼乐不仅是外在的制度安排,更深入人的情感世界与精神结构,形成一种以情感陶冶与人格养成为核心的心性美学。

其一,礼乐具有情感性。就礼而言,“先王制礼,本缘人情”,情感是制礼的内在机制之一,礼只有体恤、顺应人情,才能得到人发自内心的肯定和遵行。就乐而言,“人心之感于物也”是“乐之本”,音乐源于人心与外物的交感时产生的内在冲动,“物感说”同时解释了审美情感和艺术的发生。统而言之,礼乐都是具有情感特质的表象性符号,是对人内心情感的形式化。并且,艺术并非个人情感的宣泄,而是建立在共同生命形式之上的具有普遍性的人类情感的符号化表现。与之类似,《乐记》区分了声、音、乐,清人孙希旦解释道:“五声备具,犹五色之交错而成文章,则成为歌曲而谓之音矣。然犹未足以为乐也。”^②“谓乐通伦理,谓其通于君、臣、民、事、物五者之理也。礼乐之为用虽异,而理则相通,故知乐则几于礼矣。”^③节奏和情感强烈的歌曲只能算是音,礼乐表现的不是夹杂不合理欲望的私情,而是能够引发主体间共鸣的“群情”或“人类情感”,即高层次的具有社会性价值的理性情感。其二,礼乐具有情感规范功能,旨在实现美善合一的审美价值理想。一般而言,情感可以被分为自然情感、道德情感和审美情感,自然情感是道德情感和审美情感的基础,道德情感和审美情感是自然情感的理性化和审美化升华。^④自然情感是与生俱来、不可避免的,但如果一味地放纵情欲,就会对社会伦理秩序和人的身心造成损害。这就需要“发乎情”“止乎礼义”,借助礼乐来把自然情感升华为更高层次的道德情感与审美情感。“君子礼以饰情”,礼是对人生活的缘饰,这不但体现在外在仪容仪表和行为方式的层面,还体现为情感表达的合理、有序与得当。“乐以致心”,正声、雅乐在引发审美愉悦的同时,也能激起人们对德行的向往。礼乐对情感的陶冶本质上是通过“节欲”“养情”来达到“性情之正”。这一情感规范也成为了判断艺术表现是否具有审美价值的标准。华夏美学的特征和主要矛盾不在于美与真,而在于“情感的形式(艺术)与伦理教化的要求(政治)的矛盾或统一即美与善的问题”^⑤,该问题就蕴含在礼乐传统之中。优秀的作品应该达成审美情感和道德情感的圆融,兼具情感宣泄和伦理教化的功能,孔子讲的“乐而不淫,哀而不伤”“尽善尽美”、荀子说的“美善相乐”本质上都是在追求感性和理性、审美与道德的和谐统一。其三,礼乐以塑造理想人格为根本目标,形成一套完整的人格美学与人生美学体系。礼教和乐教侧重点不同。“礼自外作”,礼教侧重于外在的“文”。一方面,礼起着文饰仁的作用,是美好道德品质在行为、仪态上的显现。另一方面,由礼也可以达仁,“克己复礼”是通过在视、听、言、动上的外部约束来唤醒和强化内在的仁爱之心。“乐由中出”,乐教侧重于内在的“质”。其优势在于直接作用于人心,因而孔子讲“成于乐”,认为人格的完满最终要依赖音乐的感化功能。但无论礼教还是乐教,根本目的都是通过以性制情、涵养性情来造就“仁人”。孔子对“曾点气象”的肯定显示出了“仁人”当具备天地万物一体的气象,礼乐塑造的不仅是道德人格,更是体现着天地生育之美的审美人格。

(三) 礼乐的自然美学之维:天人之间的生命精神

礼乐的美学意蕴不仅限于人世,更延伸至自然与宇宙,形成一种以“天人合一”为旨归的自然美学。值得注意的是,中国古代自然美学不同于西方现代以“自然 vs 艺术”为框架的自然美学,而是更接近于当代意义上的生态美学或生生美学,强调天人之际的连续性与生命精神的贯通。

第一,礼乐以阴阳之气为生成本源,体现宇宙生命的创化之美。据《左传·昭公二年》载,晋国使臣韩宣子在鲁国观览了《易》、《象》和《鲁春秋》后,发出了“周礼尽在鲁矣”的感慨,可见礼与《易》有着颇为紧密的联系。《周易》阴阳对立统一的宇宙论对先秦礼乐思想产生了深远的影响。阴阳和合是天文、地文与人文

①程勇:《早期儒家制度美学研究》,杭州:浙江大学出版社,2022年,第75页。

②[清]孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第976、982页。

③参见张晶:《审美情感·自然情感·道德情感》,《文艺理论研究》2010年第1期。

④李泽厚:《华夏美学·美学四讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第42页。

的共同的来源,是人文化成的根本动因,世间万物在性质上皆可分为阴阳,阴阳之间既是对立的又是相互转化的,以此来推动生命发展和变化。《乐记》云:“天高地下,万物散殊,而礼制行矣;流而不息,合同而化,而乐兴焉。”在生命从天地间孕育的过程中,事物之间的差异性产生了礼,事物之间的统一性产生了乐。“礼阴乐阳”,乐蕴含着春夏温暖的生长之气,礼蕴含着秋冬阴冷的收藏之气,礼乐皆备才是对生命发展过程的完满呈现。第二,礼乐是万物共有的生命形式,体现天人和諧的生态智慧。曾繁仁指出:“在漫长的岁月中,中国传统文化对宇宙人生、伦理道德的探索就没有离开过人与自然和谐协调这样一条主线。”^①与西方现代生命哲学对个体自由的偏指不同,中国古人秉持的是一种整体性的生命观。《礼记·礼运》曰:“圣人作则,必以天地为本。”礼乐既是个体存在的内在规定,也是自然万物共有的生命结构和生命形式。礼乐承载着“中和”之道,礼是“天地之序”,乐为“天地之和”。“中和”既是“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”的情感和谐,更是“大乐与天地同和,大礼与天地同节”的宇宙生命和谐。其三,礼乐为人提供超越有限自我、融入宇宙生命的体验途径。梁漱溟认为中国古代是“以礼乐代宗教”,祭祀先祖“使轻浮虚飘的人生,凭空添了千钧的重量,意味绵绵,维系得十分牢固”^②。朱熹讲:“人死,气亦未便散得尽,故祭祖先有感格之理。”^③在祭祀过程中,个人与他的祖先血脉相连、同气相感,这在无形中增加了生命的厚重感。另外,礼乐作为造化之迹的显现,有着感天动地的力量,可以助力万物生长。比如,平和的乐声可以调节阴阳之气的游散来协和万物,使得“气无滞阴,亦无散阳。阴阳序次,风雨时至,嘉生繁祉,人民和利”(《国语·周语下》)。行礼用乐的意义不只是个人行为的规范与心灵的安顿,也是将自己有限的存在融入到浩瀚的生命长河之中,这显示出古人对自我生命的超越以及对本体境界的不懈追寻。

综上所述,礼乐的审美之维可从制度、心性与自然三个向度加以把握:制度美学关注礼乐作为仪式艺术的外在形式及其对群体审美生活的建构;心性美学聚焦礼乐对情感结构与人格境界的内在塑造;自然美学则揭示礼乐与天地精神相通的形上意蕴。三者虽各有侧重,却构成一个有机整体:制度是礼乐之美的物质与体制基础,心性是其在主体精神中的内在落实,自然则为其提供宇宙论与存在论依据。这一“制度—心性—自然”的三维结构,暗合“器—人—道”的上升路径,礼乐之美的完满实现,正是由器物、制度层面,经人格、心性层面,最终通达天地境界的以艺臻道的过程。如宗白华描绘的那样,“从最低层的物质器皿,穿过礼乐生活,直达天地境界,是一片混然无间,灵肉不二的大和谐,大节奏”^④。

三、礼乐美学的发展脉络

梁启超与冯友兰皆指出,“内圣外王”乃中国学术核心,内修德性,外施王道,各家学派均奉此为根本理念。^⑤“内圣外王”之道同样是考察礼乐美学发展历程的一个重要切入点。有学者认为,由于儒家分为政治儒家和心性儒家,礼乐审美文化相应地也呈现出两种不同的形态,先秦时期以心性儒家的礼乐审美思想为主导,汉代至唐代以政治儒家的礼乐审美思想为主导,到了宋代,心性儒学的礼乐审美思想又重新绽放出光彩。^⑥还有学者将礼乐美学分成以先秦儒家与明清实学为代表的“经世致用宗”和以宋明理学为代表的“心性宗”,前者走的是“外王”之路,后者走的是“内圣”之路。^⑦实际上,按照《庄子·天下》的本义,个人的

①曾繁仁:《生态存在论美学论稿》,长春:吉林人民出版社,2009年,第54-55页。

②梁漱溟:《梁漱溟全集》第一卷,济南:山东人民出版社,1989年,第469页。

③[宋]朱熹:《朱子语类》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010年,第14册,第159页。

④林同华主编:《宗白华全集》第2卷,合肥:安徽教育出版社,2008年,第412页。

⑤参见梁启超:《清代学术概论》,北京:人民出版社,2008年,第82页;冯友兰:《三松堂全集》第5卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第7页。

⑥张义宾:《中国礼乐审美文化史纲》,济南:齐鲁书社,2016年,第142页。

⑦刘彦顺:《礼乐制度作为儒家实际生活形态的时机、时态与身体履践——论颜元的礼乐美学》,《社会科学辑刊》2019年第3期。

修身、事功与自然之道相通,“内圣外王”有着崇高的形上追求与生命关怀,最终是为了“备于天地之美,称神明之容”。虽然这一命题经历了“援道入儒”的话语征用,但“儒家的‘内圣外王’之道无非是为了‘尽性’‘全生’,此即《周易》所蕴含的‘生生不息’之道”^①。再结合上文对礼乐的人文与审美之维的论述不难得出,制度维度和心性维度分别属于政治儒学的“外王”之道和心性儒学的“内圣”之道,自然维度则属于隐而不显的“生生不息”之道。如此一来,礼乐美学的“内圣”和“外王”之路的背后实际上是制度、心性、自然三重维度之间的动态关系,三者之间的互动与互补勾勒出了礼乐美学的发展脉络。

沿着制度脉络来看,礼乐美学的发展与王朝的兴衰更替息息相关。西周既开启了礼乐的人文化,也是礼乐制度最具效力的时期,西周礼乐美学本质上是一种具有“威仪之美”的制度美学,“它通过礼乐及其体系展现出一个具有普世价值与共通情感的统治方式”^②。西周后期,统治衰败和政治分裂导致了礼乐政治和伦理效力的丧失,僭越礼仪之风的盛行以及“变风变雅”的传颂昭示着“礼坏乐崩”的到来,礼乐制度美学也随之解构。在春秋战国这一“道术将为天下裂”(《庄子·天下》)的时代,诸子围绕以礼乐为核心的“先王之道”展开了激烈的论争。道、墨、法诸家都从不同角度对礼乐制度进行了反思和批判。老庄立足自然无为的天道观,批评仁义礼乐等有为之治是“忠信之薄而乱之首”(《老子·第二章》)、“失其性命之情”(《庄子·骈拇》),既是对自然之道的违背,也是对人自然本性的扭曲。墨家秉持“节用”“节葬”的功利性思想,认为贵族奢靡的礼乐生活浪费了大量的社会财富,提出了“非乐”的主张,称“圣王不为乐”“乐非所以治天下也”(《墨子·三辩》),直接否定了礼乐制度的历史存在。法家则推崇集权政治,认为旧有礼制已经不符合政治变革的需求,依据“礼法以时而定”(《商君书·更法》)来主张以法代礼。显然,三家都认为礼乐之治已经不适合当时的社会现实,这间接否定了礼乐制度美学的意义。先秦诸子之中,只有儒家对恢复礼乐制度表现出了极大的热忱,自此获得了礼乐美学的主要阐释权与话语权。儒家诸子中又数荀子用力最深。荀子“援法入礼”“以法释礼”,认为礼乐可以“养人之欲,给人之求”(《荀子·礼论》),能够平衡与协和各个阶级的欲求、积蓄国家财富、彰显统治者的威信与美德。这些观点从制度层面肯定了礼乐是一种人心所向的审美化的国家治理模式,重新宣扬了礼乐的“威仪之美”。先秦既是礼乐制度美学的开端,也是其巅峰,后世王朝的礼乐建设无不以此为标杆,始终带有文化重建的色彩。虽然受“王者功成作乐,治定制礼”(《礼记·乐记》)思想的影响,历代统治者也都很重视礼乐,但这无法掩盖其在国家治理中的实际地位和作用不断下降的事实。自秦汉开始,礼乐的经学化和法律化逐渐使之沦为了“虚文”和“虚名”。秦朝采择了六国礼仪,“虽不合圣制,其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来”^③。汉承秦制、采秦仪,叔孙通制《汉仪》,汉武帝设立乐府博采众声,宗庙乐与郊祀乐的制作也取得了丰富的成果,汉初便有《安世房中歌》这样的佳作。理论上,汉代属于“礼隆乐盛”的时代。但班固《汉书·礼乐志》却说:“今大汉继周,久旷大仪,未有立礼成乐。”^④结合其“须序序礼乐之教化矣”^⑤的表述来看,这一论断是针对汉代虽然对前代的礼乐典章进行了整理,但是礼多无定制、乐多非雅声,无益于教化而发的。站在相同的角度,宋人欧阳修对三代以后的礼乐制度也有着类似的评价。他在《新唐书·礼乐志》的开篇就区分了两种不同的治理模式:“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。”^⑥所谓“治出于二”,就是违背礼乐由民众自觉遵行的本质,采取秦朝“以法明礼”、汉朝“引经决狱”、唐朝“礼法合一”的做法,将礼乐经学化、法律化。“朝夕从事,则以薄书、狱讼、兵食为急”^⑦,礼乐仅作为经学名物被保存在府库之中,这一缺陷即便是拥有《大唐开元礼》和“十部乐”的唐王朝也未能克服。唐代以后,礼乐的虚名化和形式化愈发明显。宋、明、清的

① 张文智:《〈周易〉哲学视野下的“内圣外王”之道——兼论“内圣开出新外王”说之相关问题》,《中国哲学史》2019年第5期。

② 王毅:《西周礼乐美学考论》,北京:中国社会科学出版社,2019年,第9页。

③ [汉]司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年,第1159页。

④ [汉]班固:《汉书》,第1075页。

⑤ [汉]班固:《汉书》,第1075页。

⑥ [宋]欧阳修:《新唐书》,北京:中华书局,1975年,第307页。

⑦ [宋]欧阳修:《新唐书》,第308页。

统治者虽然意识到了这一点，如明太祖朱元璋就告诫臣子“毋徒以礼乐为虚文也”^①，但他们锐意古制的主要原因依然是把礼乐作为“正名”的工具，来粉饰自己“德化翔洽，上媲隆古”^②。专制社会的礼乐制度最终走向了终结，但随着宋代以来礼乐的下移和市民阶层的兴起，家礼乡约、民间礼俗、新声俗乐为代表的“小传统”逐渐取得了文化主导权。“乡土社会是‘礼治’的社会”^③，礼乐作为一种审美治理机制，至今仍对人们的审美生活有着重要的影响和建构意义，这成为了礼乐制度美学的现代回响。

沿着心性脉络来看，“它（心性论）所讨论的是关于人的存在和价值的问题”^④，人的主体存在以及人生价值的实现是推动礼乐美学发展的重要力量之一。在西周“德礼体系”的基础上，孔子的仁礼思想、子思的“中和”说、孟子的“四端”说对礼乐进行了心性化改造，礼乐成为个人修养提升以及审美人格实现的重要方式。礼乐的“人性之美”建立在礼乐既具有情感内涵，能够表达人的内心情感，又承载着美好的思想和道德，可以对人的情感进行规范和引导之上。文与质、性与情的关系是礼乐心性美学的两个彼此相关的理论起点。礼乐的心性维度在汉代得到了进一步巩固。汉初盛行黄老思想，《淮南子》这部以道家思想为主来统合、杂糅诸家之说的著作却把礼乐定义为“礼因人情而为之节文”^⑤，讲“必有其质，乃为之文”^⑥，既认可礼乐是人自然本性与情感的表现，也承认礼乐教化能够节制人欲，使本来就拥有“仁义之资”的人自发向善，这显然是对先秦儒家的礼乐心性思想的继承和发挥。汉武帝独尊儒术之后，刘向校书得《乐记》二十三篇。《乐记》的内容主要来自先秦，但也反映了汉人的礼乐思想。其对礼乐心性美学的最大贡献是在物感说的基础上提出了天理和人欲的分野，对宋明理学产生了重要影响。魏晋之际，随着个体意识的觉醒和玄学的兴盛，人们更加重视情感的自然流露，有意淡化礼乐感化人心的功能。嵇康《声无哀乐论》认为“音声有自然之和，而无系于人情”^⑦，否定了音乐“象其体而传其心”^⑧的政教功能，这种重文轻质的形式主义美学思想对儒家礼乐心性传统产生了一定的冲击。后来的唐太宗就借鉴了嵇康的观点，认为以乐来感化人心并非为政的重心，如果百姓安乐、人心稳定，乐声自然会和谐。中晚唐礼乐秩序瓦解之际，面对佛教心性思想的挑战，文人士大夫拉开了“复古运动”的序幕，开始自觉对礼乐的心性价值进行反思和重建。李翱《复性书》认为圣人制礼作乐的原因是为了“教人忘嗜欲而归性命之道”^⑨，韩愈则主张“礼沿人情”^⑩，认为要根据人情的变迁适时调整礼仪。在复古风气和理学的影响下，心性成为了宋明礼乐美学的主题。王安石《礼乐论》论述礼乐养生之道，实际上已把礼乐工夫定义成了心性存养工夫，所谓“衣食所以养人之形气，礼乐所以养人之性也”^⑪。礼乐的心理功能被理学家进一步放大。朱熹把“敬”“和”视为礼乐的主旨，认为在心理功能上礼乐相反相成、相互转化，“敬则和，和则自然敬”^⑫。王阳明更是直接把心视为礼乐的本体，认为礼乐功能就是“感激良知”，称：“人只要成就自家心体，则用在其中。如养得心体，果有未发之中，自然有发而中节之和，自然无施不可。”^⑬个体心性的扩张也导致了主情主义回归和启蒙主义萌芽，李贽认为礼乐都应符合而非限制自然情性的表达，主张“故自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也”^⑭。客观地说，宋明理学家们并非不重视礼乐的践履功能，但受孔子以来的重质倾向的影响，再加上当时的礼乐

①[明]薛应旂：《宪章录校注》，南京：凤凰出版社，2014年，第97页。

②[清]章梈：《康熙政要》，北京：中共中央党校出版社，1994年，第369页。

③费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第49-50页。

④蒙培元：《中国心性论》，台北：台湾学生书局，1990年，第1页。

⑤张双棣：《淮南子校释》，北京：北京大学出版社，2013年，第1173页。

⑥张双棣：《淮南子校释》，第893页。

⑦[三国魏]嵇康：《嵇康集校注》，戴明杨校注，北京：中华书局，2015年，第321页。

⑧[三国魏]嵇康：《嵇康集校注》，戴明杨校注，第320页。

⑨[清]董诰等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983年，第6433页。

⑩[清]董诰等编：《全唐文》，第5577页。

⑪[宋]王安石：《王荆公文集笺注》，成都：巴蜀书社，2005年，1032页。

⑫[宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，第14册，第765页。

⑬[明]王守仁：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第21页。

⑭[明]李贽：《焚书·续焚书》，长沙：岳麓书社，1990年，第132页。

与三代相比已经发生了质的变化,实际上已经很难承担教化的功能,所以朱熹等理学家才退而求其次,一方面教导学生先领会礼乐精神,再逐步地去践行,另一方面依据“缘情制礼”和“易简”的原则,要求制礼作乐必须顺应人情、简而易行。但这种偏重心性自由的做法毕竟忽略了儒家礼乐“经世致用”的一面,遭到了明清实学的猛烈抨击。如颜元就强调必须在教习和日常履践中复兴礼乐之道,认为宋儒仅仅将圣贤之道归结为内心的静思与表面的恭敬,或是纸上谈兵式的空洞言论,完全废弃了古代圣人所确立的、具有实践意义的具体规范,致使“历代不见一行礼、奉乐之治,旷世不见一礼明、乐备之家,千百里不见一习礼、演乐之人”^①。步入近代,与“以经学为治术”“以礼学为治学”的制度转型相比,礼乐的美育转型更为顺利。蔡元培打出了“以美育代宗教”的口号,认为六艺之中“自数以外,无不含有美育成分者”^②。王国维、朱光潜、宗白华等现代美学家都对礼乐的感化作用与美育价值进行了阐发。现代新儒家兴起之后,儒家的心性之学被发扬,礼乐安顿人心、陶冶心性和塑造人格的作用也重新受到重视,礼乐心性美学随之得到了新的发展。

沿着自然脉络来看,礼乐美学建立在以“气”“理”为核心的宇宙论和本体论之上,有着坚实的自然哲学和生命哲学基础。春秋战国之际,“气”作为生成现象世界的基础质料已经成为诸子的共识。受《周易》“生生”思想影响,先秦思想家以“气”的运行来描绘世界的形成和发展,礼乐被视为天地阴阳之气交合的产物。从《中庸》“致中和”和《乐记》“天地之情”的命题可以得出,礼乐具有自然规律和伦理法则的双重内涵,是人们参与宇宙生命创化的重要途径。“在汉代的礼教思想中,它(气)被提升作为具备自然哲学形态的概念”^③,这种以“气”为媒介把道德伦理和自然生成相比附的思路在“天人感应”的框架中得到完备。董仲舒认为天人同有四气,称“仁之美者在于天……人之受命于天也,取仁于天而仁也”^④,以生育万物之功来解释仁,把“天道”和“人道”统一起来,从而赋予礼乐以“天地之美”的内涵。随着佛教的传入,儒家重有的气化宇宙论遭到了佛教缘起性空思想的批判。在大乘佛教看来,一切事物的存在都是因缘相互作用的结果,永恒的实体并不存在,世界的本质是非有非无的空。宗密《原人论》驳难汉唐儒道的气本宇宙论,认为“气”并非一个本体性范畴,儒家从现象界中为礼乐找寻合法性依据的做法是错误的,众生所禀受的“气”根源于“真一之灵心”,领悟人与自然共有的“同一真心”才是了解人生命本质的关键。佛教的冲击促使“理”成为了礼乐新的本体依据。“礼理一体”是宋代理学家的共识,“理”作为贯通天人的普遍性原理,为礼乐提供了根本性保障。所谓“天下无一物无礼乐”^⑤,礼乐成为了万物共有的生命逻辑和形式。对此,朱熹所论最为明晰:“礼乐者,皆天理之自然。节文也是天理自然有底,和乐也是天理自然有底。”^⑥然而,与西方哲学的本体论不同,中国哲学讲求“体用不二”“即体即用”,强调本体和现象的统一。这造成了在理本论中“理”与“气”实际上处于不离不杂的状态。“理”虽然是世界运行的根本动力,却不对现象界产生直接作用,而是需要“气”作为中介来推动生命的发展。为了解决这一矛盾,王夫之发挥了张载的气本论思想,以朴素的唯物观对理气关系进行了调整。他认为“理”“气”皆为实有,“理即是气之理,气当得如此便是理,理不先而气不后”^⑦,主张“礼乐之作,为天人气数之大端”^⑧,显示出“气”对于礼乐的本体意义。从气化宇宙论到理本论再到气本论,礼乐的形上依据发生了变化,但其始终是包括人与自然在内的一切生命存在的构成要素和精神内核,蕴含着超越个体存在的“天地之美”。现代以来,受西方生命美学和环境美学的影响,宗白华、方东美、曾繁仁等学者对礼乐的生命和自然美学意蕴进行了深入阐发,使礼乐及其承载的“中和位育”之道散发出了东方美学独有的智慧。

①[清]颜元:《颜元集》,北京:中华书局,1987年,第458页。

②高平叔主编:《蔡元培全集》第五卷,北京:中华书局,1988年,第509页。

③[日]小野泽精一等编:《气的思想:中国自然观与人的观念的发展》,李庆译,上海:上海人民出版社,2014年,《原序》第2页。

④钟肇鹏主编:《春秋繁露校释·校补本》,石家庄:河北人民出版社,2005年,第732页。

⑤[宋]程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第225页。

⑥[宋]朱熹:《朱子语类》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》,第17册,第2973页。

⑦[明]王夫之:《读四书大全说》,《船山全书》,长沙:岳麓书社,2011年,第6册,第1054页。

⑧[明]王夫之:《四书训义》,《船山全书》,第7册,第214页。

结 语

相较传统的以名物制度考证、文字训诂以及注疏式的义理考究为主的经学式研究，当下的礼乐研究已经发生了范式转换，迈向了多学科的交叉和融合。从 2012 年至今，清华大学礼学研究中心共举办了五届礼学国际学术学术研讨会，最近一届的主题是“经学、礼乐与古典美学”，由此也能看出美学已经成为了弘扬中华礼乐传统的一个重要向度。礼乐美学是价值论美学而非自律论美学，其核心特点是“美善相乐”，在性质和功能上均呈现出审美、政治和道德的交融。这种复杂性和多元性要求我们需要采取一种整体性和多维度视角对其进行考察，只有先明晰礼乐的人文之维和审美之维，以及礼乐在中国美学思想发展中扮演的角色，才能再考虑这一美学传统的现代转换问题，为构建具有中国特色的美学话语体系和美学史学科体系提供养分。

System, Heart and Nature: Humanistic and Aesthetic Dimension of Rites and Music

GUO Peng-fei

(School of Literature, Liaocheng University, Liaocheng 252059, China)

Abstract: The aesthetic meaning and value of rites and music is the “meta-question” of rites and music aesthetics. The answer to this question needs to be found in the origin and development of rites and music. System, heart and nature are the basic dimensions of rites and music in the process of primitive occurrence and human evolution. Institutions, human nature and nature are the fundamental dimensions that gradually emerged in the primitive. Human culture has changed the focus of ritual music from God to man, and ritual music has changed from a tool to convey God’s will to a carrier of human’s essential power. System, heart and nature are not only the humanistic dimension that manifests the subjective spirit, but also the aesthetic dimension that presents the aesthetic implication and aesthetic value of rites and music, which is the combination of traditional Chinese system aesthetics, life aesthetics and natural aesthetics. Behind the way of “sages inside and Kings outside” is the dynamic relationship among the three dimensions of system, mind and nature. The interaction and complementarity among the three outline the development vein of the aesthetics of rites and music.

Keywords: aesthetics of rites and music; system; heart; nature

[责任编辑 唐音]