

Doi:10.20063/j.cnki.CN37-1452/C.2026.02.007

礼乐关系与封建国家制度的运转机制

——丘濬国家礼乐制度美学论

王明洁^{1,2}

1.江苏师范大学 文学院,江苏 徐州 221116;2.徐州工业职业技术学院 基础部,江苏 徐州 221005

摘要:凡礼必有乐。礼是对乐作为享受物的差等划分与分配,这是国家礼乐制度美学得以奠基的核心机制,即臣民甘愿接受依据自身名分所分得的享受物,形成各阶层或阶级不同的生活方式。明代丘濬的国家礼乐制度美学是在深入思考礼乐关系、封建国家运转机制等问题基础上构建起来的。没有乐或享受物的权力分配差异,就不可能建立等级森严的封建国家制度体系;没有臣民对自身所得之乐之认同,就不可能形成所谓国家治理的和谐秩序美感;没有统治阶层与庶民阶层之间在差等礼乐生活之中的施与和回报,就不可能造就一个完满的礼乐生活。君主得到的享受物最多,官僚阶层次之,庶民最少,国家礼乐制度的运行机制充分体现了礼乐之间以上三重关系的融合运用。

关键词:丘濬;礼阴乐阳;礼异乐和;乐施礼报;国家礼乐制度;礼乐美学

中图分类号:B248.99 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2026)02-0057-08

在中国礼乐美学所建构的五大礼乐制度体系中,国家礼乐制度的阶级性最强,上层社会对庶民阶层的享受物,即包括乐在内的一切能给人带来美感的对象的剥削最严重,个体、家庭、社会、天下的礼乐制度具有的阶级性相对较弱。阶级对立根本就不是抽象的,而是通过不同阶层人群在拥有享受物所亲身感受的阶级感体现出来的,且阶级感的核心就是具体享受物在美感享受体量上的阶级差异。马克思说:“一座房子不管怎样小,在周围的房屋都是这样小的时候,它是能满足社会对住房的一切要求的。但是,一旦在这座小房子近旁耸立起一座宫殿,这座小房子就缩成茅舍模样了。这时,狭小的房子证明它的居住者不能讲究或者只能有很低的要求;并且,不管小房子的规模怎样随着文明的进步而扩大起来,只要近旁的宫殿以同样的或更大的程度扩大起来,那座较小房子的居住者就会在那四壁之内越发觉得不舒适,越发不满意,越发感到受压抑。”^{[1]729}小房子与宫殿作为享受物在美感上的区别,既是财富多寡的区别,也是国家对享受物差等分配的结果。礼乐制度的本质是“礼别异,乐合同”,以礼区分差等,以乐标示和谐,且礼的差等就是对乐的差等分配。

礼乐制度之乐,狭义来说是音乐、乐舞之乐,广义而言是指所有能给个体带来感官愉悦感的对象——享受物。凡礼必有乐,没有无乐之礼,而且乐作为享受物的差等分配,既能显现国家礼乐制度森严而不可僭越的等级,也可以起到让人安于享用所得到相应享受物的和谐作用,心甘情愿地接受与认同这一审美权分配的悬殊的阶级差异,以至于国家礼乐制度化为臣民自动化、习惯化的无意识行为——这就是国家礼乐制度的风俗化或风俗的国家礼乐制度化。可见,只有在“乐”或享受物的分配与接受上做文章,让臣民满足于依据自身名分所分配的享受物,不犯上作乱,才能使作为封建国家社会规范体系和政治文化制度的国家礼乐制度真正运转起来。

丘濬(1421—1495),明代文人,曾任翰林院学士、礼部尚书、文渊阁大学士等职。他十分重视国家礼乐制度的运转机制。丘濬的礼乐关系论基本上是围绕着《礼记·乐记》等篇章展开的,涉及礼乐之间的阴阳关系、礼异乐和、乐施礼报,最终落脚于国家礼乐制度之中的君阳民阴这一实质,以期实现封建国家专制统治秩序的稳定、持久。就学界对丘濬礼乐美学思想的研究来看,这些研

收稿日期:2025-11-08

基金项目:国家社会科学基金一般项目“中国现代美学对儒家礼乐精神的传承与转化研究”(19BZW013)

作者简介:王明洁(1993—),女,江苏徐州人,江苏师范大学文学院博士生,徐州工业职业技术学院基础部讲师。

究大多着眼于礼乐教化、礼法关系、国家礼乐制度等问题,尚缺少从礼乐关系这一根本枢机来探讨封建国家深层运转机制的有关研究成果。本文拟从这一维度出发,探讨礼阴乐阳、礼异乐和、乐施礼报、君阳民阴等内在机制。

一、礼阴乐阳

中国礼乐制度是人们确定对享受物的差等分配的制度,人们对所得享受物的享用形成了固定阶层的不同的生活方式。礼乐制度在美感上的典型形态是和谐秩序感。在礼乐制度之中,乐作为享受物甚至比礼更重要、更主动。这是因为只有当享受物落实为实实在在的美感,国家作为阶级压迫的工具才有可能对其进行量化进而将其分为三六九等,分配给等级森严的官僚系统,庶民不仅被排除在此审美权分配序列之外,还要以赋税与徭役为国家礼乐制度系统提供享受物,尤以徭役为重。儒家礼乐美学认为,必须使用乐才能达成礼顺之和,也就是使用差等化的音乐享受达到礼乐制度在礼义或性质上的中或正。《周礼·大宗伯》云:“以天产作阴德,以中礼防之;以地产作阳德,以和乐防之。以礼乐合天地之化,百物之产,以事鬼神,以谐万民,以致百物。”^{[2]479-480}这是中国礼乐美学对“礼顺乐和”或以“乐和”促成“礼顺”机制的最早揭示。此处关键是阴阳,这就是礼顺乐和得以达成国家礼乐制度中和境界的内在机制。就阴阳之间的关系来说,向来没有孤立的阴或阳,它们只是两种实实在在存在着而又比较抽象的力量而已;阴阳不仅必须合一——这里所说的“一”既是绝对意义上的不可割裂、分割的一件事,又是相对意义上的有始有终的一件事,而且在这一件事之中,“阳”相对积极付出、主动施与,“阴”相对乐于接受、甘愿接纳。礼乐关系之中“礼阴乐阳”的内涵就是如此。

关于礼乐两者为何不能分离,丘濬认为,“天产、地产,即下所谓百物之产也。阴德、阳德,即所谓天地之化也。天地各有所产,阴阳各有其德,先王作礼乐以事鬼神,阳之德为神,阴之德为鬼。用天所产者以作阴之德,礼由阴作者也;礼以防之,使其鼎俎之实,必得其中而不过于奢俭焉,是以地制之礼,而节天阳之所生也。用地所产者以作阳之德,乐由阳来者也;乐以防之,使其笱豆之实,必得其和而不至于乖戾焉,是以天作之乐,而节地阴之所成也。夫天本阳也,以天产而作阴德;地本阴

也,以地产而作阳德。如此,则天地之化,百物之产,合为一矣。由是而事鬼神,则阴阳之气交,动植之物备,礼乐之用节,是故郊焉而天神格,庙焉而人鬼享。万民以之而谐,闺门族党无不和协者矣。”^{[3]613}。就礼乐生活这一件事来说,阴阳二者之间的构成方式是绝对同时性或绝对意向性。对于礼乐生活之中礼与乐的关系,也只能在绝对同时性的构成方式这一维度上进行把握。在阴阳这两个相关项之间,阳较为主动,施与性动作较多;阴相对被动,接受性动作较多,但这只是就一般状况而言的。事实上,阴阳之间在每一件事之中的具体动作如何,不仅难以预料,更无法固定。

由于感官愉悦感来自人们生理性的身体,这是命定的天赋或本能,只能加以顺应且节制性地满足,其满足的对象就是广义的乐。这就是把乐视为“阳”性的原因。由于礼的根本是差等之仁,又要把差等之仁付诸差等明晰、等级森严的礼乐制度,且差等之仁中只有极少数的行为是出于天性且令人愉悦的——在五伦或五常之中莫过于父母对子女的慈爱与男女夫妇之爱。这意味着礼乐制度之中的绝大多数行为都不是出自本能,而是出于后天的理性道德需要,被动性较强,因而就必然带有强制性的应然倾向。在这个意义上,把礼视为“阴”性。尤其是对于国家礼乐制度来说,其理性的强制性应然因素是最强的,也可以说这是由国家礼乐制度阶级性、政治性程度所决定的。就此而言,礼乐制度看起来是礼在前,礼是根本,乐是服务于礼的,但对礼乐制度的深层机制进行探查,就会发现——乐才是根本,只不过这个乐不是一般的审美对象,而是差等之乐。因此,乐作为较为主动的感官愉悦感角色,为了使礼的差等之仁这一性质得到中、正的完满显现,就必须以和、和谐感或秩序美感与礼完全合为一体。

正是源于秩序感、和谐感这一感官愉悦感,礼乐制度、礼乐行为才是一个制度、一个行为,而不是把礼与乐临时凑在一起——比如一旦礼不再需要乐了,那就把乐分离出去。《礼记·礼器》云:“礼也者,反其所自生。乐也者,乐其所自成。是故先王之制礼也以节事,修乐以道志。故观其礼乐而治乱可知也。”^{[4]756}说到底,是什么把礼与乐完全融为一体,以至于凡礼必有乐且乐和而礼异呢?简言之,就是仁。在中国礼乐美学对礼乐统一机制的阐释中,张载与朱熹的认识更为深刻,贡献也更为卓

著。张载说：“‘礼反其所自生，乐乐其所自成’。礼别异不忘本，而后能推本为之节文；乐统同，乐吾分而已。礼天生自有分别，人须推原其自然，故言‘反其所自生’；乐则得其所乐即是乐也，更何所待！是‘乐其所自成’。”^{[5]261}也就是说，“礼”作为制度源自“仁”，而“仁”是和谐的愉悦感，且愉悦感唯一的落实途径就是广义之“乐”。朱熹说：“这两个物事，只是一件。礼之诚，便是乐之本；乐之本，便是礼之诚。若细分之，则乐只是一体周流底物，礼则是两个相对，著诚与去伪也。礼则相刑相克，以此克彼；乐则相生相长，其变无穷。乐如昼夜之循环，阴阳之阖辟，周流贯通；而礼则有向背明暗。论其本则皆出于一。乐之和，便是礼之诚；礼之诚，便是乐之和。”^{[6]2027}可见，“乐”是礼乐生活之事的愉悦感维度，“礼”是礼乐生活之事的节制维度。朱熹又云：“礼之和处，便是礼之乐；乐有节处，便是乐之礼。”^{[7]464}仁的根基在于家中的夫妇之情与亲子之爱，因此，人们对于乐的爱好与寻求就是与此完全相沟通的，因为两者都是一种内在的、本能式的愉悦感。理想的“乐”的参与，会使“礼”这一活动的冲动性更强，且会使“礼”作为美善兼备之行为的空间性构成更加稳定，更具有涌现性，乃至更易被简易地、机敏地、敏捷地触发、兴发与持续；否则，仁就不能完满地显现出来。丘濬说：“人情多变，而乐则一定而不可变；事理无常，而礼则一定而不可易。何也？乐以统同，而凡人情之应感而动者，或听之而和顺，或听之而和亲，莫不一统之以和也。礼以辨异，凡事理之随物赋形者，亲疏各有其序，尊卑各有其等，莫不各辨之以序也。如此，则礼乐之作，不徒有是言说，而凡天下之人情事理，皆管摄乎其中矣。”^{[3]622}可见，礼乐制度是对人情欲的节制性满足，乐侧重满足，礼侧重节制，而且两者是一种礼乐生活的两端而已。同时，丘濬还指出了礼乐制度的稳定性、统一性、固定性，由此才可以对经常变化的人情、人心起到节制与约束的作用。

正是基于对乐阳礼阴且阴阳不可分离的把握，丘濬对国家礼乐制度功能或作用的认识极为深刻。他说：“自昔人君为治之大本，惟在于礼乐。礼之大者，在郊天享庙；乐之大者，在章德象成。故其制为一代之礼，以节天下之事，使其所行者咸有节，而无大过不及之差；修为一代之乐，以道万民之志，使其所存者得以通，而无郁结不平之患。是以自古善观人国者，惟于其礼乐观之，而于其政刑则略焉。此无他，求其本也；其本乱而未治

者否矣。”^{[3]614}没有频频举行的国家礼乐典礼，就不能把君主专制政体的合法性传达给臣民。就此而论，古代中国的皇家郊天享庙仪式就与君主独掌军权是同等重要的。通过系统的郊天享庙仪式来传达君权神授、君权天命的政治意涵。其间，“乐”所起到的感官愉悦感功能是至关重要的，因为没有比征服、驯服感官冲动更成功的政治统治了。丘濬说：“圣人本天地之阴阳以作礼乐，故乐由阳而来，礼由阴而作，及其制作成而用之也。又以之而发舒天道之阳，敛肃地道之阴。然独阳不生，独阴不成，故必礼备乐和，兼施并行，然后天道之阳，地之阴，气交而形和；而絪縕之气通，生成之道备，而万物无有不得其所者矣。”^{[3]614}如果只是强迫人们接受礼，即等级森严的等级制度，而且这的确就是统治者所想达到的根本目的与真实意图，尽管其“敛肃”之“地道”确实可以奏效，但是只能获得暂时的成功与臣民表面上的服从。因此，利用“乐”对臣民进行疏导、引诱、满足，就可以使他们获得感官愉悦感，而且这一“乐”实质上是对感官愉悦感的差等分配之物，也就是对享受物极端量化的差等分配，从而获得臣民对差等快感秩序的认同。

二、礼异乐和

在辛亥革命之前，作为中国封建社会基本政治文化制度的国家礼乐制度一直是稳定的，而且时至今日，作为封建国家社会规范体系和政治文化制度的国家礼乐制度解体之后，具备个人修身、家庭维系、社会交往、天下共存功能的礼乐制度仍然具有不可取代的重大作用，根本原因就在于人们对自身、家庭、社会、天下的和谐感、秩序美感的需要。这一秩序美感是快感与节制的合体。《礼记·乐记》云：“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。”^{[4]1081}这表明，先王制礼作乐是节制性地满足口腹耳目之欲，也就是制定一种欲望满足的差等秩序。这一满足欲望的差等秩序在礼乐制度上的体现就是礼异乐和。丘濬说：“《乐记》此章上文有曰：‘乐之隆，非极音也。食飧之礼，非致味也。清庙之瑟，朱弦而疏越，一倡而三叹，有遗音者矣。大飧之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣’说者谓以玄酒、腥鱼、大羹，非极口腹之欲也；以朱弦疏越，非极耳目之欲也。盖以人心莫不有欲，而所欲者莫不各有好恶，好恶得其平，则是人道之正也。故圣人因

礼乐而示之以好恶之正,使民观其礼而知上之制礼,而不专事乎口腹也。如此,则莫不好质而恶奢,观其乐而知上之作乐,而不专尚乎耳目也;如是,则莫不好和而恶淫;如此,则民之好恶得其平,而人道之正者,于是复其初矣。后世人主,一切惟口腹耳目之是恣,下民化之。此人道所以日流于邪淫,而世道日沦于污下也欤!”^{[3]614-615}人心莫不有欲,有所好亦有所恶,丘濬大大方方地坦陈这一真相,也是儒家礼乐美学的优点之一。欲有所满足,又有所节制,才是人道之正。

礼乐制度对人欲的节制性满足尤其体现在国家礼乐制度这一维度,节制体现为官僚体系的等级、差等构成,满足就是以差等、等级对享受物或生活方式进行的分配,目的在于达成和谐秩序美感,整体而言就是礼乐制度的本质——礼异而乐和。丘濬说:“礼乐之制,皆是以人为之节度。于人之死而兴衰也,则为之衰麻之服,哭泣之数,以节其丧纪;于人之生而好乐也,则为之钟鼓之音,干戚之舞,以和其安乐。因人之生而有男女,则为之昏姻冠笄之礼以别之,使其不混;因人之生而相交接,则为之射乡燕食之礼以正之,使其不流。礼以节之,则民之行也无不中;乐以和之,则民之言也无不和。是则丧纪也,安乐也,男女也,交际也,人人所有也;任其自有而自为之,不失之太过,则失之不及。是以先王为之衰麻哭泣,为之钟鼓干戚,为之婚姻冠笄,为之射乡食飧,皆是因其所当为而为之节也,岂以私意巧智为之哉!”^{[3]615}每一个具体礼乐制度之中的乐都是不一样的,丘濬列举了丧礼、婚姻、冠笄都是如此,不仅使得每一项礼乐生活之事得以区分,而且更重要的是使人们的感官感觉或情绪哀而不伤、乐而不淫。

在中国礼乐美学史上,不乏对礼异乐和的深刻认识。荀子云:“且乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。”^{[8]371}此语中的“乐合同,礼别异”,至简、至精、至深,可谓中国礼乐美学关于礼乐制度的经典定义。《礼记·乐记》云:“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立则贵贱等矣,乐文同则上下和矣,好恶著则贤不肖别矣,刑禁暴、爵举贤则政均矣。仁爱以之,义以正之,如此则民治行矣。”^{[4]1085}与荀子所言相比,此论把乐称为亲,把礼称为敬,以亲统敬,把敬落实为亲,更加深刻。《礼记·乐记》又云:“乐由中

出,礼自外作。乐由中出,故静,礼自外作,故文。大乐必易,大礼必简。乐至则无怨,礼至则不争,揖让而治天下者,礼乐之谓也。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。”^{[4]1086-1087}乐重在认同与和谐,即位居不同差等、等级的人们通过对同一审美对象或广义之乐的喜悦感受,实现对差等制度、等级制度的愉悦认同,以形成秩序井然、和谐稳定的人际关系;礼重在区分与差异,即由人际关系在审美对象或广义之乐上的不同分配,而形成的制度性的等差、等级差异。礼异是乐之异,乐同是礼之同,没有无乐之礼。

丘濬引述南宋学者辅广论礼乐关系云:“乐者,所以合人之和。礼者,所以辨人之分。和合则相亲,分辨则相敬。有以合其情而无以饰其貌,则乐胜而流矣;有以饰其貌而无以合其情,则礼胜而离矣。合情、饰貌者,礼乐之事也。二者阙一则不可。”^{[3]616}这一论断既要区分人们之间的森严等级,又要让人们认同这一等级,各安其分。丘濬认为:“乐胜则流,礼胜则离。此二言者,非但以论礼乐,凡人之行己、处事、接物、交朋友、处族姻乡党,无不皆然者。故礼以饰貌,必有其义,其义既立,则检于外者各得其宜,宜则人心安而不乖;乐以合情,必有其文,其文既同,则存于中者各有其理,理则人心定而不乱。此合情饰貌所以为礼乐之事。而救其流离之失,然又必有义与文焉,互相为用,然后贵贱以之而等,上下由是而和,此礼乐所以四达而为王道之备欤!”^{[3]616}礼别异之别是所分配的乐或审美对象的差别,乐合同之同是对自身被分配的差等制度、等级制度这一差异的认同、赞同。关于礼乐制度何以发挥别异与合同的重大作用,丘濬认同《礼记·乐记》对礼乐制度“简易”的解释,即“礼乐之所以为大者,以其简易也。乐由天作,而其大者与天地同和,如乾以易知;礼以地制,而其大者与天地同节,如坤以简能。故人君在上,以一心之中和,而建为天下之极,若其文为度数,则付之有司,亦犹乾坤之简易也。是以恭己五位之尊,揖让庙堂之上,而化行于四海九州之大,所操者至简而不烦,所守者至易而不难也”^{[3]616},这一解释可谓切中礼乐制度的深层心理机制。因为礼乐生活行为务必做到敏捷、简易、迅速,其实也就是人们以这样的身体动作、器物设置、环境设计、各种艺术作品,才能传达确定、刺目

且流畅的礼义。

正是通过礼乐制度之中的礼异乐和机制,才能达到所谓“明有礼乐,幽有鬼神”的境界。丘濬说:“明则有礼乐,幽则有鬼神。礼乐形而下者也,鬼神形而上者也。上下无异形,幽明无二理。是以自古圣人之制作礼乐于昭昭之表,所以妙契鬼神于冥冥之中,无愧于此,即无愧于彼也。”^{[3]617}这与《礼记·乐记》的相关思想是一致的,即“明则有礼乐,幽则有鬼神,如此,则四海之内,合敬同爱矣”^{[4]1087}。在这里“节”是“天地”之“数”,也就是天地之间的差异,也可以引申为礼别异的度数。在这里的“鬼神”分别指的是乐与礼的教化作用。朱熹对礼乐与鬼神的解释很深刻。他说:“‘乐由天作’,属阳,故有运动底意;‘礼以地制’,如由地出,不可移易。”^{[6]2026}又云:“在圣人制作处,便是礼乐;在造化处,便是鬼神。”^{[6]2025}再云:“礼主减,乐主盈。鬼神亦只是屈伸之义。礼乐鬼神一理。”^{[6]2025}“天地”的含义与阴阳、乾坤、刚柔相同。丘濬认为,“圣人之礼乐,与天地之阴阳相为流通,故始也法阴阳而为礼乐,终也以礼乐而赞阴阳”^{[3]618}。把礼的节制、收缩、节约的效用称为“鬼”,把乐的发扬、冲动、愉悦的效用称为“神”,“鬼神”之间的效用也就是阴阳、乾坤、刚柔之间的不可分离性。

三、乐施礼报

由礼乐制度所划分等级、差等的两方,都要履行自身不同的本分,诸如父慈子孝、兄友弟恭、君仁臣忠等都是如此,这样两方之间的互相施报,合其时宜,适共同的时宜而起一住一止,才能形成一个礼乐生活共同体。也就是说,礼乐生活是一件事,礼乐生活共同体是一个整体,只有在这一件事与一个共同体之内,才能谈得上礼乐生活双方的施报。《礼记·乐记》云:“乐也者,施也。礼也者,报也。乐,乐其所自生,而礼,反其所自始。乐章德,礼报情,反始也。”^{[4]1114}这句话很容易引发误解,因为如果把礼、乐理解为两个单独存在的事物,把礼乐制度视为单独存在的礼与乐的相加之和,就会把乐理解为“施”或“施与”,把礼理解为“报”或“回报”。孔颖达疏曰:“此明礼乐之别,报、施不同。‘乐也者,施也’者,言作乐之时,众庶皆听之,而无反报之意,但有恩施而已,故云‘乐也者,施也’。‘礼也者,报也’者,礼尚往来,受人礼事,必当报之也。故《曲礼》云‘往而不来非礼’,故云‘礼也者,报也’。‘乐,乐其所自生’

者,此广明上乐者施也。自,由也,言王者正乐,欢乐其己之所由生,似若武王民乐其武德,武王由武功而生王业,即以武为乐名。以受施处立名,无报反之义也。‘而礼,反其所自始’者,言王者制礼,必追反其所由始祖,若周由后稷为始祖,即追祭后稷,报其王业之由,是礼有报也。”^{[4]1114-1115}显然,孔颖达的注疏就有片面之处。

丘濬对孔颖达的注疏提出不同看法,认为“《正义》谓乐无反报之意,但主于恩施而已,故曰施;礼尚往来,受人礼事,必当报之也,故曰报。所以施之者何?乐其所自生也,于其所自生之初而乐之,故其作乐,必本其所以生者而为之恩施也。所以报之者何?反其所自始也,于其所自始之处而反之,故其制礼,必本其所以始者而为之酬报也。然其所以乐其生者,用以章其德而已;盖作乐以祀其先,所以章显先王之德于歌颂舞列之间也。其所以反其始者,用以报其情而已;盖制礼以祀其神,所以报答其生育之情,而反吾本生之初也”^{[3]621-622}。可见,虽然乐主施与、礼主回报的性质没有变化,但礼与乐是共存于一件礼乐生活之事的,也是隶属于一个礼乐生活共同体的,因此,乐所施与的感官愉悦感是礼的或差等之仁的感官愉悦感,礼所回报的是具有差等之仁这一礼乐秩序之乐或感官愉悦感。

因此,与其说是乐施与礼报在发挥作用,还不如说——施报是一个礼乐生活之事的两种性质或两个同时发出的动作。只有礼乐生活之事同时具有这两种性质或两个动作,一个既区分差等之仁的等级差异,又在等级差异之间实现差等和谐,才能同时变成现实。《礼记·乐记》云:“乐也者,情之不可变者也。礼也者,理之不可易者也。乐统同,礼辨异。礼乐之说,管乎人情矣。”^{[4]1116}其中的机杼就是乐施与礼报。丘濬对比进一步解释道:“人情多变,而乐则一定而不可变;事理无常,而礼则一定而不可易。何也?乐以统同,而凡人情之应感而动者,或听之而和顺,或听之而和亲,莫不一统之以和也。礼以辨异,凡事理之随物赋形者,亲疏各有其序,尊卑各有其等,莫不各辨之以序也。如此,则礼乐之作,不徒有是言说,而凡天下之人情事理,皆管摄乎其中矣。”^{[3]622}以阴阳、乾坤、刚柔来称呼一件事之中的双方或多方,是中国古典哲学的固有传统。阴阳、乾坤、刚柔之间的关系不仅不可分离,而且它们还构成了一个整体,比如一件事、一个共同体等。单独存在的或阴或

阳,或乾或坤只是两种观念形态的抽象概念。但是礼乐生活的践行都发生在人际之间,两人、三人或更多,那么他们之间的交互施与和回报之间,就是阴阳、乾坤、刚柔之间的关系。

简言之,一个礼乐生活之事是由双方的施与、回报的交互作用来实现的。施报往往以天地、阴阳、乾坤、刚柔等力量属性的关系加以描述,以礼乐而昭宣天地化育之道。《礼记·乐记》云:“是故大人举礼乐,则天地将为昭焉。天地欣合,阴阳相得,煦妪覆育万物,然后草木茂,区萌达,羽翼奋,角觫生,蛰虫昭苏,羽者妪伏,毛者孕鬻,胎生者不殒,而卵生者不殒,则乐之道归焉耳。”^{[4]1117}天地之间的施与和回报既是君民、父子、夫妇之间的关系,也是礼乐之间的关系。丘濬说:“此章下文所谓‘天地沂合,阴阳相得’,以至于‘胎生者不殒,而卵生者不殒’,皆天地将为昭焉之事也。嗟夫!大人兴举礼乐,则效至于天地阴阳之化,气化形生之物,无一而不得其所者如此,夫岂无故而然哉!盖礼得其序,而乐得其和。序则物各得其理而不杂,和则物各顺其性而不乖。既序且和,则建极于上者有其德,燮理于下者尽其职;山川鬼神,亦莫不宁,暨鸟兽鱼鳖咸若矣。天地之间,何者而非礼乐昭宣之功哉!”^{[3]622}他的描述更加具体、生动,彰显了礼乐制度在中华民族世代时间上的绽出或激发机制,整体上的体现就是生生不息。

当然,圣人或君主是乐施与礼报的典范、楷模。《礼记·乐记》云:“故乐也者,动于内者也。礼也者,动于外者也。乐极和,礼极顺。内和而外顺,则民瞻其颜色而弗与争也,望其容貌而民不生易慢焉。故德辉动于内,而民莫不承听。理发诸外,而民莫不承顺。故曰:致礼乐之道,举而错之天下,无难矣。”^{[9]1141}惟有圣人或君主臻于礼乐制度的理想境界,才具备教化天下、成为天下臣民榜样的力量。丘濬解之云:“圣人与斯民均备是礼乐于一性之中,圣人特先得我心之同然耳。圣人备礼乐以身,内和而外顺,故一举而措之天下,则此以心感,彼以心应,宜其易易而无难。”^{[3]623}圣人是礼乐制度之道的发现者,而后才是礼乐制度的制作者、践行者,并成为天下最高的礼乐榜样。

丘濬还论及礼减乐盈,“礼以谦逊退贬为尚,故主减。然礼之体虽主于减杀,而其用则在乎进前也,故必勉而作之,而以进为其文。乐以发扬蹈厉为上,故主盈。然乐之体虽主于充盈,而其用则在乎抑反也,故必反而抑之,而以反为其文。主减

者当进,须力行将去;主盈者当反,须回顾身心。程颐所谓‘礼乐进反之间,便得性情之正’者此也”^{[3]623}。其一,所谓礼减而进的含义就是,因为礼乐生活所显现的礼是简捷的、迅速的,所以人们互相之间的施报、互动才有可能持续地、流畅地进行下去,这才是一个完整且完善的公共礼乐生活之事。其二,所谓乐主乎盈,丘濬既揭示了构成广义之乐或审美对象在形式构成上的固定空间位置关系,也就是所谓干羽、八音、黄钟所构成的数、律、上下,也揭示了人们对这一对象的空间构成的贯注而形成的感官愉悦感,而且这一感官愉悦感之内的每一个审美时位也都处在恰如其分的固定时序上,没有一个审美时位是多余的,这样就形成了丰盈而跌宕起伏的审美快感。丘濬又说:“礼得其理,则有序而不乱。乐得其节,则虽和而不流。无理不动,防其乱也;无节不作,防其流也。”^{[3]623-624}礼减与乐盈绝不是两个分别进行或并行的行为,更不是对分别进行的两个行为的事后累加,而是一个礼乐行为,且还是一件正在进行着的礼乐生活之事。《礼记·仲尼燕居》载孔子云:“达于礼而不达于乐,谓之素,达于乐而不达于礼,谓之偏。”^{[9]1387}丘濬认为:“素谓无文,偏谓不全。”^{[3]624}在乐施与礼报之间达到一种理想的平衡,尤其是达到人际之间的和谐美感,这就是儒家礼乐美学所致力中和境界。

四、君阳民阴

阳君阴民,是中国礼乐美学为了以礼乐教化人民而建构的主要手段,即由君主与官僚阶层自上而下地对民众实施以国家礼乐制度为标准的教化,这也反映了国家礼乐制度的主要目的——维护王权独尊的专制政体。《礼记·乐记》云:“礼者,殊事合敬者也。乐者,异文合爱者也。礼乐之情同,故明王以相沿也。故事与时并,名与功偕。”^{[4]1087}“事与时并”之“事”才是性质完满(正)、不早又不晚(中)的礼乐生活之事,“事与时并”之“时”才是一件完满礼乐生活之事的时中之时。这意味着君主掌握了国家礼乐制度之于阳君阴民的运转之道。丘濬也说:“先儒曰:‘有是时则有是事,有是事则有是功’。圣人观其会通以行典礼,固未尝执一以废百,亦未尝循末以忘本。”^{[3]617}如果赞赏一件礼乐生活之事尽善尽美,中国礼乐美学往往只使用一个字,即“时”。

中国礼乐美学对礼乐制度及其所显现的礼乐

生活之于人生意义的思考,主要体现于——一件完满体现礼乐制度的礼乐生活之事,适其时宜地兴发,适其时宜地结束,且起止之间流畅无碍。这就是礼乐生活的意义或时宜。丘濬说:“乐以象功者也,礼以饰治者也。功成而作乐,功大,然后所作之乐备;治定而制礼,治辩,然后所制之礼具。苟功不成,治不定,或功与治未至于大与辩,而强为之声容、制度,无其本根而徒事其枝节,终归于废弃也已矣!”^{[3]619}这延续了儒家礼乐美学的一贯看法。《礼记·乐记》云:“王者功成作乐,治定制礼,其功大者其乐备,其治辩者其礼具。干戚之舞,非备乐也。孰亨而祀,非达礼也。五帝殊时,不相沿乐;三王异世,不相袭礼。”^{[4]1091}所谓儒家通权达变、因时制宜、与时俱进的活的灵魂,其实就落在礼乐生活之事上。丘濬说:“三王而专言礼,五帝而专言乐,互文以见义也。夫礼乐之不可沿袭者,其声容、制度耳。若夫和敬之本原,根于人心之固有,出乎天理之自然者,虽百世不易也。”^{[3]619}在国家礼乐制度的不变道统与变化的具体礼乐生活之间,确实存在一个有待君主把握的张力。这一道统就是差等之仁,也就是借《周易》阴阳哲学所言的君阳民阴,以君为阳为尊,以臣民为阴为卑,通过阴阳之间的相互感应、相互摩荡,带来生生不息的和谐的礼乐生活。

《周易》之中的阴阳本来并没有尊卑的等级含义,这是被儒家强行阐发的结果。君尊民卑不仅体现在政治权力的天差地别,不仅体现于享受物分配量的天壤之别,而且还体现在道德、智力的悬殊之上。因此,君主自然就必须具有御民、牧民或驭民,以形成良俗的能力,而且这一能力的最高境界就是顺应庶民的彝伦或天性,让他们在不知不觉之中受到教化、驯服。《礼记·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。春作夏长,仁也。秋敛冬藏,义也。仁近于乐,义近于礼。乐者敦和,率神而从天。礼者别宜,居鬼而从地。故圣人作乐以应天,制礼以配地。礼乐明备,天地官矣。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。在天成象,在地成形。如此,则礼者,天地之别也。地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉。如此,则乐者,天地之和也。化不时则不生,男女无辨则乱升,天地之情也。”^{[4]1093-1096}可见,在君阳民阴之中,乐又属阳,

而礼属阴。以君阳统率乐阳,从而才能鼓动、带动、满足民众,而且乐本身就是一个被森严的等级制度所精准分配的享受物,如此礼就以阴的方式实现了自身。《礼记·乐记》又云:“及夫礼乐之极乎天而蟠乎地,行乎阴阳而通乎鬼神,穷高极远而测深厚。乐著大始,而礼居成物。著不息者,天也。著不动者,地也。一动一静者,天地之间也。故圣人曰‘礼乐’云。”^{[4]1097}这一和谐感显然是指君民或君臣双方,是对君尊民贱、君尊臣卑这一等级秩序的认同。

儒家礼乐美学基本上把差等之乐所显现的和谐秩序美感视为优先。《礼记·郊特牲》云:“乐由阳来者也,礼由阴作者也,阴阳和而万物得。”^{[4]776}其中机杼就是如此。《礼记·乐记》所言:“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。”^{[4]1093}确立了互相不可离开对方的君阳民阴,一个由君臣民共同组成的礼乐国家共同体才能确立并生生不息。丘濬引述真德秀所言:“《易》曰:‘上天下泽,履;君子以辨上下,定民志’此礼之制,因乎自然之序也。又曰:‘雷出地奋,豫;先王以作乐崇德,殷荐上帝,以配祖考’此乐之作,因乎自然之和也。天高而居上,地卑而居下,物生万类,有大有小,分散而差殊,圣人因之制为之礼。君父在上,臣子在下,即天高地下之象,昆弟、夫妇、师友、宾主,下及于舆台、皂隶,等级分明,不相混乱,即万物散殊之象,此礼制之所自行也。阴阳五行之气,流行于天地之间,未尝止息,相摩相荡,若雷霆之鼓动,风雨之散润,二气和合,故能化生而不穷,圣人因之作为之乐,有五声,有十二律。角微,阳也;商羽,阴也。六律,阳也;六吕,阴也。混合无间,而乐成焉。故能与天地之和相应,此乐之所由兴也。知乎此,然后识礼乐之原矣。”^{[3]619-620}真德秀借助《周易》的阴阳相摩之道来解释、描述礼乐国家共同体的语言可谓极为生动。丘濬认为:“朱熹叹《乐记》此数句,意思极好。可见圣人之制作礼乐,皆是自然合当如此。真德秀亦云:‘知乎此,然后识礼乐之原’后之有志于礼乐之制作者,请玩心于此二十有五言云。”^{[3]620}“礼乐之原”到底是什么呢?那就是仁有差等,而且这一差等对于国家来说就是——君尊民卑的礼乐秩序是天定的、宿命的,而且君权神授、君权天命。只有遵从这一君阳民阴的国家礼乐秩序及其运作机制,才能达成国家层面的和谐秩序美感。丘濬说:“《乐记》此章,与《易·系辞》大同小异。记者引之言圣人制礼,其本于天地自然之理者如此,但彼以《易·象》言,此以礼制言耳。”^{[3]620}

这一段话道出了国家礼乐制度阴阳哲学对《周易》的借用。

综上所述,君阳民阴或君阳臣阴是国家礼乐制度的根本,也是国家制度的运作之道。把圣人制礼作乐视为对自然之道或天道的发现,不是圣人自为,而是圣人发现与顺应了自然,在根本上还是君权天命、君权神授的观点。丘濬的乐乾礼坤之说,因为丘濬把乐乾与君阳、礼坤与民阴调和起来,其机杼就是君主独掌对乐或享受物实施差等之仁分配的最高权力。这就是丘濬作为国家礼乐制度操盘者或礼学名臣从礼乐关系对臣民或庶民阶层所作的教化或驯化之道。

参考文献:

[1] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.

马克思恩格斯文集:第一卷[M].北京:人民出版社,2009.

[2] 郑玄,注.贾公彦,疏.十三经注疏·周礼注疏(上册)[M].北京:北京大学出版社,1999.

[3] 丘濬.丘濬集:第二册[M].周伟民,王瑞明,崔曙庭,等点校.海口:海南出版社,2006.

[4] 郑玄,注.孔颖达,疏.礼记正义(中)[M].北京:北京大学出版社,1999.

[5] 张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.

[6] 黎靖德.朱子语类:第3卷[M].长沙:岳麓书社,1997.

[7] 黎靖德.朱子语类:第1卷[M].长沙:岳麓书社,1997.

[8] 荀子.荀子集解[M].王先谦,集解.北京:中华书局,2012.

[9] 郑玄,注.孔颖达,疏.礼记正义(下册)[M].北京:北京大学出版社,1999.

Relationship Between Rituals and Music, and the Operational Mechanism of the Feudal State System: Qiu Jun's Aesthetics of the State Ritual and Music System

WANG Mingjie^{1,2}

1. School of Literature, Jiangsu Normal University, Xuzhou 221116, China;

2. Department of Fundamental Courses, Xuzhou College of Industrial Technology, Xuzhou 221005, China

Abstract: Where there is ritual, there must be music. Ritual refers to the hierarchical classification and distribution of music as an object of enjoyment. This is the core mechanism upon which the aesthetics of the state ritual and music system is founded, namely, the willingness of subjects to accept the object of enjoyment allocated to them according to their status, thus forming different lifestyles of different strata or classes. The aesthetics of the state ritual and music system proposed by Qiu Jun of the Ming Dynasty is constructed on the basis of in-depth reflections on such issues as the relationship between ritual and music, and the operational mechanism of the feudal state. Without the disparity in the distribution of power of music or the object of enjoyment, it is impossible to construct a rigidly hierarchical feudal state system, without the subjects' recognition of the music allotted to them, it is impossible to form the harmonious orderly aesthetic sense of state governance, and without the exchange of giving and reciprocation in the hierarchical ritual-music life between the ruling class and the common people, a complete ritual-music life cannot be achieved. The monarch receives the greatest share of the objects of enjoyment, followed by the bureaucratic class, while the common people receive the least. The operational mechanism of the state's ritual and music system fully embodies the integrated application of these three hierarchical relationships between ritual and music.

Key words: Qiu Jun; ritual as yin, and music as yang; rituals differentiate and music harmonizes; music is given and rituals reciprocate; state ritual and music system; aesthetics of rituals and music

(责任编辑 雪箫)