

论荀子与儒家礼乐观的情感论转向

刘延福

摘要:荀子在继承了儒家传统礼乐思想的基础上,对其进行了历史性地改造,第一次比较深入全面地探讨了礼乐思想的不同内涵与作用,提出并论述了“乐合同,礼别异”的观点。他认为,强制性原则的礼与调和性原则的乐之间虽然存在着巨大的张力,但两者的矛盾并非不可调和。礼乐同构、“情通礼乐”,“情”是沟通礼与乐的桥梁,二者通过“情”从其根源上实现了内在张力的平衡。儒家传统的礼乐思想,在荀子的手中实现了情感论的转向。荀子将礼与乐放在同一个视域中进行考察,为制度理性与审美价值的和谐一致找到了合法性依据,对中国传统的诗学与美学理论也具有极大的启迪意义。

关键词:荀子;礼乐;张力;情感转向

作者简介:刘延福,河南理工大学文法学院讲师,文学博士(河南 焦作 454003)

纵观中国儒学史,荀子及其学说所受诟病最多。自宋以来,学者对荀子之学的解释一直迷失在“以孟解荀”的误区中,“诋其言为异端之说,摈其学于道统之外”。作为先秦儒家的集大成者,荀子站在儒家的立场上,刺取百家、融会贯通,创立了一套特有的荀学理论,开启了一个新的儒学范式。就儒学的核心——礼乐文化而言,荀子在继承孔孟等儒家传统礼乐思想的同时,站在新的历史高度对礼乐的内涵及其关系做了更深一步的探讨,赋予了它们更加科学的解释。他改造与重构了传统的礼乐观,在儒学史上首次以“情”为纽带论述了礼与乐之间的内在张力,调和了礼与乐的对立与冲突,进一步完善了以礼乐为核心的儒学规范化的建构。荀子的思想不仅对传统的礼乐文化产生了重要影响,也对中国传统的诗学与美学理论具有重要的启迪意义。

一、“礼者,法之大分,类之纲纪”作为强制性原则的礼

对礼的起源的认识,一开始具有巫觋色彩和祭祀文化的特征。随着时代的发展,这种认识逐渐被淡化。儒家认为,礼是伴随着“大同”社会的结束和“小康”社会的到来而出现,礼起于“大道既隐,天下为家”的“小康”社会的需要,是特有的社会制度下的产物。孔子认为礼崩乐坏,个人及社会需要礼的约束与规范。他以“仁”释礼,主张“克己复礼为仁”,企图给礼找一个内在自觉上的依据,以体现其“仁者爱人”的思想。孟子顺着孔子的路子一路走来,认为礼乃人之善端。他从个体修养的立场出发,要求后人自觉存养并扩充此本有之礼性。荀子继承了传统的礼学观点,同时又在礼的“旧瓶”里面装上了“新酒”。如果说孔孟注重从自身的修为、个人自觉的修养方面,通过内心的反省而获得道德的自我完善(“礼”),寻求唤醒人内心深处对礼的自觉,寻找礼所存在的合法依据的话,荀子则从整个人类族群的关系入手,强调礼的外在约束与规范作用,通过外在的礼来矫正内在的“人之性恶”。换句话说,孔孟是“向内求”,偏重于从个体意识、仁心人性方面强调人的“种”生活特性,经由个体性情境,通过先验的道德理性以获得礼的合法性,而荀子则更多地“向外求”,偏重于从历史意识、社会规范方面强调人的“类”生活特性,经由历史性、社会性情境,通过经验的实践理性以获得礼的合法性。

基金项目:国家社会科学基金项目“荀子诗学研究”(11CZW006);河南理工大学博士基金“荀子礼乐思想与和谐文化建设”(B2011-037)

荀子认为,能“群”是人的族类化特征,是人区别于禽兽的根本特点,它体现出了人的能动性。《荀子·王制》(以下仅注篇名)曰:

水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。

《富国》篇曰:

人之生不能无群,群而无分别则争,争则乱,乱则穷矣,故无分者,人之大害也;有分者,天下之本利也。而人君者,所以管分之枢要也。

熊公哲说:“群,犹今言社会或团体也。”人之所以从动物界中得到“提升”,是因为人能够以国家或社会的形式组成族类与团体,并能够和谐地生活在一起。荀子的这一观点,有类于马克思所说的人的本质“在其现实性,它是一切社会关系的总和”。能“群”是人的本质特征之一,但是在群体性的生活中,人与人之间却会产生各种各样的矛盾与冲突。怎样才能维持群体社会的相对稳定?个人怎样才能群体空间中作最适当的展现或安顿?荀子认为这就需要以“分”来定分际,只有“分”才能在“群”中使上下有义、长幼有等、贵贱有分,各尽其能、各安其事。因此,礼也就诞生了。荀子说:

故先王案为之制礼义以分之,使有贵贱之等、长幼之差、知愚能不能之分,皆使人载其事而各得其宜,然后使禄多少厚薄之称,是夫群居和一之道也。(《荣辱》)

曷谓别?曰:贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。(《礼论》)

分,别也。“分”的是亲疏上下之等,“别”的是尊卑贵贱之辨。“分”或“别”的目的是为了使贵贱有等、长幼有差、知愚有分,使贵贱、长幼、智愚各得其宜。“辨莫大于分,分莫大于礼。”(《非相》)礼的作用便是使个人各安其职分,使社会秩序井然有序,使个人与群体之间达到团结和谐。因此,以“分”、“别”为特质的“礼”更多地表现出来的是一种外在的、强制性的道德准则与社会规范。它是最基本的社会法则,对每个人都有强制性,是不能随意僭越与违反的,故而荀子有时将其看成是“法典”与“纲纪”:

礼者,法之大分,类之纲纪也。(《劝学》)

礼义生而制法度(《性恶》)

故绳者,直之至,衡者,平之至,规矩者,方圆之至,礼者,人道之极也。(《礼论》)

礼是法的最大的界限,法应以礼为界,不得有所逾越,“礼也者,理之不可易者也。”(《乐论》)礼是诸事诸理最高的法则,不得有所违背。所以,它在国家与社会中,就像墨线、称、规和矩一样,发挥着衡量与规范的作用。它既是人类社会所必须遵循的社会规范,同时也是整个自然界运作的客观规律,从个人到社会、国家再到整个自然界,莫不由“礼”,礼成为整个宇宙世界运转的客观法则,是绝对不容蔑视与践踏的:

天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,万物以昌,好恶以节,喜怒以当,以为下则顺,以为上则明,万变不乱,贰之则丧也。礼岂不至矣哉!(《礼论》)

在荀子的思想中,“礼”不单单是简单的文饰,它更由一种仪节转化为一种绝对的规范,既是个人行为之规范,又是人伦关系之规范,更是国家政治法规之规范。对它的恪守与遵从,既是士大夫独善其身的基本要求,也是兼济天下、治国平天下的基本准则。

当然,礼虽然具有强制性的特点,但它并不是僵死不便空洞乏味的形式,它只有在源于人性、合乎人情、顺应自然的基础上才是合理的,才会发挥应有的作用。关于这一点,文章的第三部分将会谈到。

二、“乐者,天下之大齐也,中和之纪也”作为调和性原则的礼

从“礼”的特质来看,其作为外在的规范体现的是一种强制性的原则,从伦理道德及外在行为方面对人的行为进行约束和规范,相对缺少能够引起共鸣的情感因素,因而更多地体现出对人的本性的限制与压抑。《礼记·乐记》讲:“礼胜则离。”礼的产生是为了区别等级的差异,礼过分了,不可避免地使各等级之间的关系疏离乃至对立与离散,人与人之间就会产生隔阂与冲突。如果人一直处在这种僵硬的等级关系之中,则既不符合人情的基本要求,也不利于实现人与人之间同源而出、和谐共处的群体性原则。因而,这种从外

在规范上制约人的行为的“礼”需要有一种能够与之相对应的、可以从缓解这种强制力的事物加以调和,这便是“乐”。荀子说:

夫乐者,乐也,人情之所必不免也,故人不能无乐。乐则必发于声音,形于动静,而人之道,声音、动静、性术之变,尽是矣。(《乐论》)

在音乐的起源上,荀子将情感因素统摄到里面去,认为音乐来源于人情之必然,是人类用以宣泄、抒发情感的产物。“千人万人之情,一人之情也。”(《不苟》)“情”普遍地存在于人类当中,在人与人之间的沟通中,更容易被彼此所接受的还是情感上的共鸣。因此,与礼的“分”、“别”、“异”的作用不同,音乐的主要作用是“合同”:

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。穷本极变,乐之情也;著诚去伪,礼之经也。(《乐论》)

“乐”生于人之情,是人的本性的自然流露,它的基本精神是沟通共同的人类情感,故而能够“穷本极变”,究其原、尽其化,发挥“合同”的作用;“礼”的产生是为了克制人类的欲望,其基本精神是“别异”,通过等级划分的方式来区别等级及分配财物。因而“乐”能够弥补礼对情感与欲望的压抑,舒缓甚至化解因礼的强制性而导致的僵硬的群体关系。“乐作用于人的内在世界而不是外在的行为,因此它比礼的作用更深刻。你可以强迫一个人强颜欢笑,但是不能令他感到愉悦。礼可以使我们按照一定的规范去做,却不能使我们心悦诚服。”所以,荀子认为乐比礼更能实现群体和谐的政治目的:

故在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;闺门之中,父子兄弟同听之,则莫不和亲;乡里族长之中,长少同听之,则莫不和顺。(《乐论》)

按照礼的规定,礼所要体现的是“分”,是“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称。”(《礼论》)而这一切,首先展现出来的便是矛盾和差距,是不和谐与争斗。音乐的特质是“和”,“夫声乐之入人也深,其化人也速”(《乐论》),它可以使由礼所产生的“分”得到调和,使君臣和敬、父子兄弟和亲,长少和顺,将各种矛盾和差距调合起来,使矛盾和差别得到缓和甚至是消融。荀子说:

乐者,天下之大齐也,中和之纪也。(《乐记》)

礼由外而内规范着人性,乐由内而外顺应了人情。乐,内通人之常情,外顺人之秉性,故而可以使天下大同,使世间万物和睦共生。

“礼”与“乐”的作用是相互补充、相互依存的,只有“礼”没有“乐”则会因过分“别异”而引起人们的抵触与反抗;只有“乐”没有“礼”则会导致等级的无序与混乱。故而荀子论乐及礼,每每礼乐相对举,在对举中将两者的不同特点与作用阐释得相当明了:

《礼》之敬文也,《乐》之中和也。(《劝学》)

《礼》言是其行也,《乐》言是其和也。(《儒效》)

恭敬,礼也;调和,乐也。(《臣道》)

乐行而志清,礼修而行成。(《乐论》)

礼主外,乐主内;礼有周旋揖让之敬、车服等级之文也,乐则能使人得中和悦;礼体现的是人的举止行为,乐体现的是人的和谐精神;礼能使人揖让、恭敬,乐能使人和谐、礼貌;礼能使人德行完备,乐能让人情志纯洁;礼主“别”,体现的是“尊尊”原则;乐主“和”,体现的是“亲亲”原则。礼乐互补、缺一不可,只有“礼”、“乐”相互配合才能充分发挥两者的社会功能。所以荀子说:

故先王导之以礼乐,而民和睦。(《乐论》)

礼乐之统,管乎人心。(《乐论》)

郭沫若在《公孙尼子与其音乐理论》中指出:“乐须得礼以为节制,礼也须得乐以为调和。礼是秩序,乐是和谐。礼是差别,乐是平等。礼是阿波罗(Apollo 太阳神)精神,乐是狄奥尼索斯(Dionysos 酒神)精神。两者看起来是相反的东西,但两相调剂则可恰到好处。”它们之间的关系就如同阴阳、天地的关系一样不可分割。因此,在作用上,两者相辅相成、缺一不可,并非像某些学者所讲的那样“礼主乐辅”——乐只是辅助礼的一种手段而已。礼、乐本为一物,只不过是两种不同的形式显现出来罢了。两者协调作用共同构筑起

了儒学思想家理想的社会形态,成为儒者在政治上永远的“乡愁”。

三、情通礼乐:礼乐内在张力的消融

礼与乐有不同的特点,他们在个人修养及社会中也发挥着不同的作用。作为强制性原则的礼与作为调和性原则的乐,从表面上看好象截然相反,价值与功能全然不同。作为强制性原则的礼是一种强制性的社会规范,在某种程度上它更接近于法家中的“法”的概念,因此,与乐的积极意义不同,它看似是一种消极意义上的道德约束与行为规范,没有自发性,因而是一种“外在道德”(outer morality):“礼是一种外在道德的表述,它规定了我们必须履行的规范,我们除了严格遵照之外,没有任何理由。”这种“外在道德”,是否与具有“内在道德”(inner morality)特质的“乐”毫无关联,格格不入?换句话说,两者除了背反之外,是否还有相同的价值根源?亦即,如何消解礼与乐的张力,协调两者之间的关系而使得其和谐统一、相得益彰?因此,如何将两者统一起来,共同发挥修身、齐家、治国、平天下的作用,成为儒者必须解决的问题。

关于礼、乐与仁、义的关系,荀子在《大略篇》中提出了“仁义礼乐,其致一也”的观点:

亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也;贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也。行之得其节,礼之序也。仁,爱也;故亲。义,理也;故行。礼,节也;故成。仁有里,义有门。仁,非其理而处之,非处也。义,非其门而由之,非义也。推恩而不理,不成仁;遂理而不取,不成义;审节而不知,不成礼;和而不发,不成乐。故曰:仁义礼乐,其致一也。君子处仁以义,然后仁也;行义以礼,然后义也;制礼反本成末,然后礼也。三者皆通,然后道也。

在荀子看来,仁、义、礼、乐四者是互相联系、相因而动的。遵仁、义而行,则为亲亲尊尊之别(“礼”),故而礼是仁、义之最终表现(“成”);同时,仁、义的施行又有一定的范围和途径(“门”与“里”),这便是礼。因而,推恩而不知当然之理,不可谓仁;循理而不果敢行之,不可谓义;明审节制而不中心和顺,不可谓礼;中心和顺而不发于外,不可谓乐。仁、义、礼、乐环环相扣,它们的实质(“致”即“质”)。《非相》:“文而致实。”王念孙曰:“致,读为质。”是同一的。杨倞注曰:“言四者虽殊,同归于得中。”即仁义礼乐虽有不同,但能“比中而行之”(《儒效》),即依附中道而行。“曷谓中?曰:礼义是也。”(《儒效》)“中”即“正”,也就是礼义。因此,仁、义、礼、乐最终还要归于礼,礼是四者的核心。正是这个原因,荀子经常将礼与义、礼与乐连用,礼义所表达的就是在“礼”的基础上从事“义”的这一道德责任与义务的要求,礼乐所表达的就是在“礼”的基础上进行中平、肃庄的音乐活动的要求。换言之,虽然礼乐在族群生活中不可割舍、缺一不可,但乐最终要归于礼,受到礼的节制。礼与乐之间的张力,最终在礼身上得到了统一。也唯有这样,才能够体现出礼作为“人道之极”(《礼论》)的价值来。

然而,礼与乐是如何实现统一的?两者的契合点与交汇处在哪里?或者说礼与乐共同的价值根源是什么?既然乐归于礼,我们只有从礼本身出发,找到其与乐的连结处。

前面已经说过,荀子认为周公制礼是为了“分”的需要,使社会中的个体各尽其能、各安其事。然而,为什么需要“分”?荀子认为原因是人禀天而生的“欲”、“情”:

礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也。(《礼论》)

荀子认为,礼起源于人生而即有的欲望,这是人的基本情性:“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。此五綦者,人情之所必不免也。”(《王霸》)人对欲望(既包括生理层面的欲望,如耳目口鼻之欲;也包括心理层面的欲望,如心欲)的争求是无止境的,这就需要一定的规范加以约束与节制,礼可以发挥这样的作用,因此荀子接着说“礼者,养也”:

故礼者养也。刍豢稻粱,五味调香,所以养口也;椒兰芬苾,所以养鼻也;雕琢刻镂,黼黻文章,所以养目也;钟鼓管磬,琴瑟竽笙,所以养耳也;疏房檼貌,越席床第几筵,所以养体也。故礼者养也。(《礼论》)

礼是鉴于社会人群物质欲求的分配需要而产生的,它能够“养人之欲,给人之求”,在确定名分的前提

下满足每个人的物质欲求与精神欲求。所以有的学者认为“礼之最后目的为养”。可见,礼根源于人之性情,其目的又作用于人之性情。因此,从其根源上来看,礼与乐有其共通之处——人之情性,它们的产生都来源于人的基本情感与欲望需求,其目的也都是为了节制或调和人之情性。正是在这个意义上,荀子在谈如何制定礼仪时提出了一个基本的原则——“称情而立文”。“三年之丧何也?曰:称情而立文,因以饰群,别亲疏贵贱之节,而不可益损也。”(《礼论》)“情”,情感。“文”,礼仪文饰。“称情而立文”,亦即《礼记·坊记》中说的“礼者,因人之情而为之节文”之意。儒家认为,血缘情感是人最基本也最重要的一种感情,丧亲悲痛至极,因此必须寻求一种与这种痛到极处的感情相一致的情感表现方式,那就是三年之丧的仪式。这十分契合儒家对死生“敬始而慎终,终始如一”的基本态度与精神。因此,对于包括丧礼在内的各种礼仪来说,“情”是根本的,“文”是外在的。孔子曰:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”(《论语·阳货》)即是说礼不在于外在的形式,而在于根本的情感。

与乐相同,礼不仅根源于人之性情,将人的本然情感通过恰当的形式表达出来,而且又能够作用于人之性情,它能够对人的情感进行积极的疏导与陶冶:

祭者,志意思慕之情也。悼诡咤僇而不能无时至焉。故人之欢欣和合之时,则夫忠臣孝子亦悼诡而有所至矣。彼其所至者,甚大动也,案屈然已,则其于志意之情者惘然不赚,其于礼节者阙然不具。故先王案为之立文,尊尊亲亲之义至矣。(《礼论》)

祭礼,是为了真诚地表达亲人的心意与思慕的情怀。通过这种仪式,人的感动忧郁思念之情就会得到合理地抒发,得到疏导与陶冶。反之,如果这种情感不能以恰当的方式得到释放,就会空然无法自达,怅然不绝于中。因此,从其目的上来看,礼与乐亦有共通之处——疏导与陶冶人们的思想情感,“礼乐之统,管乎人心矣。穷本极变,乐之情也,著诚去伪,礼之经也。”(《乐论》)两者并用一致才能发挥“别异”与“合同”的作用,实现天下合同的目的。

由此可知,无论是从其根源上来看,还是从其最终的目的上来看,礼与乐并没有绝对的区别,其功能作用与价值指向具有惊人的一致性,它们只是采取了不同的路由来实现相同的目的——一个侧重于以“分”求和,一个侧重于以“和”求和。虽然礼与乐各司其职,礼的强制性原则与乐的调和性原则之间存在着较大的张力,但是荀子找到了两者之间联系的纽带——情。“情”是联系礼、乐的桥梁,也是两者能够统一在一起的根本要素。正是在“情”的连接下,礼与乐之间的内在张力得到了消融。荀子说:“故乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁,美善相乐。”(《乐论》)也正是由于这种张力的消融,礼与乐才能协调互补,发挥天下皆宁、美善相乐的人文化成作用。荀子的这一思想,显然比孔子用本体与形而上之“仁”来沟通礼乐更现实、更具体,也更具有普遍性的人本内涵,易于使人理解与接纳。

四、结 语

礼乐传统是中国古代文化的精义之所在,也是荀学的核心内容之一。荀子从他的自然人性论出发,探讨了礼、乐的起源及其不同特质。他虽然通过“以礼释乐,归乐于礼”的方式阐述了礼与乐的关系,但他并不认为以“分”、“别”为特点的礼与以“和”、“同”为特点之乐是截然不同、不可调和的,反而是将以约束、规范、控制人们的行为为核心的礼,与以宣泄、疏导、和合人们的情感为核心的乐连系起来,找到了两者的合理内核——情,从而消融了礼强制性原则与乐的调和性原则之间的张力。作为“东方亚里士多德”的荀子在中国历史上第一次对礼乐的区别及联系进行了系统而深刻的论析,为中国传统的礼乐之治构建了一套新的理论体系,进一步完善了以礼乐为核心的儒学规范化的建构,深深地影响了中国两千年的封建统治。所以谭嗣同说:“两千年来之学,荀学也。”^⑩

荀子的这一思想不仅影响了中国传统的礼乐制度,同时也对中国传统的诗学与美学思想具有极大的启迪意义。在儒家传统的美学观中,善(以礼为代表)与美(以乐为代表)是两个不同的范畴:礼侧重于道德层面,乐侧重于情感层面,美属于审美范畴,善属于道德范畴、伦理范畴。受此影响,在儒家文化史乃至在中国文化史上,乐(美、情感)似乎永远置于伦理政治(礼)的圭臬之下,礼与乐在其本源上似乎并没有交集

之处。这一思想在文学上的体现就是“古文家和道学家共同标榜的文道合一的文学观”与“文以载道”的思想,乐(艺术)并没有完全独立的审美价值。荀子礼乐思想的贡献之一在于:他找到了美与善、艺术与伦理的契合点——情感因素。礼与乐一样,以人的审美欲求与情感需要为立论基础,都可以发挥疏导、美化性的作用。不仅如此,乐对人的影响更深远、更彻底,具有更高、更独立的审美价值。他将礼与乐放在同一个视域(“情”)中进行考察,强调伦理功能与审美功能的统一,不仅为制度理性与审美价值的和谐一致找到了合理、合法性依据,也肯定了艺术独立的审美价值,萌生了后世“为艺术而艺术”思想的萌芽。遗憾的是,囿于儒者安邦治国的政治视野与实用主义功能指向,加之此后愈演愈烈的工具论倾向,无论是荀子本人还是后来的儒者并没有重视这一理论闪光点,这不能不说是中国诗学史与美学史上的一大遗憾。

注 释:

哈佛燕京学社引得编撰处编:《荀子引得·序》,《荀子引得》,上海:上海古籍出版社,1986年,序第2页。

李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1986年,第112页。

熊公哲:《荀子今注今译》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1977年,第159页。

马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,1995年,第56页。

John Knoblock:“Xunzi: a translation and study of the complete works/3 Books17-32”, Stanford, California: Stanford University press, 1994, pp.79.

郭沫若:《先秦学说述林》,永安:东南出版社,1945年,第189页。

徐复观:《中国艺术精神》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第19页。

Dubs, Homer H: “Hsüntze the Moulder of Ancient Confucianism”, London: Arthur Probsthain, 1927, pp.122.

荀况著,王天海校释:《荀子》,上海:上海古籍出版社,2005年,第1044页。

萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005年,第72页。

①谭嗣同:《谭嗣同全集》(下册),北京:中华书局,1981年,第337页。

On Xunzi and the Emotional Turning of Confucian Ritual and Music Ideas

LIU Yan-fu

Abstract: On the basis of inheriting Confucian ritual and music ideas, Xunzi thoroughly explored the connotation and the action about rites and music for the first time. He thought that there was a tremendous tension between ritual and music, “this tension and conflict are not irreconcilable.” “Emotion connects ritual and music”. The emotion is the bridge which connects ritual and music. The tension would melt when they are connected with emotion. The traditional Confucian ritual and music ideas had an emotional turning. Xunzi discussed ritual and music in the same horizon, it has lots of ideological resources with enlightening significance to Chinese traditional poetics and aesthetics.

Key words: Xunzi; ritual and music; tension; emotional turning

(责任编辑:文 心)