

DOI:10.14137/j.cnki.issn1003-5281.2026.01.018

先秦汉初儒家身体美学的制度化建构逻辑

李忠超

(安庆师范大学 人文学院, 安徽 安庆 246003)

[摘要]先秦儒家身体美学的威仪、血气之分以荀子的礼义化身体观和孟子的德性化身体观为代表。孟子的德性化身体观追求外在形貌与内在精神的统一,形成了以仁义为核心的君子修身之美。荀子的礼义化身体观综合先秦以来的身体美学思想,赋礼义予身体,遵循礼乐外铄路径,致力于制度化身体的社会性建构。汉初叔孙通制礼作为标志性事件,确证了帝王之容作为朝廷威仪之美的身体制度化在国家层面的合法性;贾谊《新书·容经》总结了荀子身体制度化建构的成果,在理论层面论证了身体政治隐喻的合理性。汉初朝廷威仪、帝王礼容制度化身体的确立的内在逻辑与荀子的礼义化身体审美具有一致性。先秦儒家治身之道、容礼之学最终演变为汉代功利化、工具化的朝廷威仪,礼乐制度化身体的政治隐喻强化了身体作为权力的表征,成为符号化的存在。

[关键词]先秦;汉初;儒家;身体美学;制度化建构

[中图分类号]I01;B83-06 [文献标识码]A [文章编号]1003-5281(2026)01-0148-08

儒家身体观的原始模式在先秦时期业已确立,即礼义化的身体观、心气化的身体观、自然气化的身体观三种原型。可以将其归纳为“二源三派”,“二源”指的是威仪观和血气观,“三派”指的是孟子的践形观、荀子的礼义观以及散见其他典籍的自然气化观。^{[1](P.27)}威仪化的身体观将身体置于外在于身体的礼乐活动、制度性审美生活语境之中。血气化的身体观将修身养性视为内在于身体的心性道德活动,是变化气质的途径。威仪观与血气观是儒家身体美学的两种不同类型:威仪化的身体观以荀子为代表,注重礼乐外铄路径;血气化的身体观以孟子为代表,注重心性气质、内心直求。儒家威仪化的身体美学实践肇始于礼制语境中的礼仪活动,礼仪活动作为礼乐生活具有仪式化、程式化的特

点。在礼制语境中,礼乐制度化的身体主要是威仪化的身体,具体表现为容礼,即身体的姿态、表情、容仪、气质以及身体的感官之美。

容礼即容仪、礼容,在先秦的礼制语境中,容礼主要指礼仪活动、礼典实行中符合礼义规范的身体姿态、表情、容貌、体貌、形貌。汉代之后,容礼作为礼乐制度化的身体,逐渐从个体生活拓展至政治生活,既有君子、圣人之容,也有帝王之容。目前,学界对先秦汉初儒家身体美学的制度化建构以及荀子与汉代儒家身体的制度化、经典化建构的内在逻辑的探讨尚不充分。关于先秦至汉代身体美学研究的成果有先秦身体审美和问题^[2]、汉代身体美学的个案分析^[3]以及从气性论探究先秦两汉儒家思想的发展^[4]。汉代儒家对身体审美的制度化建构

[基金项目]教育部人文社会科学研究青年资助项目“中国礼乐美学对身体的制度化建构”(编号:24YJC720008)。

[收稿日期]2025-09-11

[作者简介]李忠超,男,安庆师范大学人文学院讲师,文学博士。

改变了先秦以来儒家身体审美观念以礼容为中心、注重个体修身的阐释传统,逐渐形成了工具化、功利化的政治性、制度性的礼容观,儒家以礼乐为核心的制度化身体沦为以形式主义和实用主义为价值导向的政治符号。质言之,汉代儒家身体美学的制度化建构以外在的礼乐制度和威仪化的身体展演为核心,礼乐化身体、礼乐制度沦为权力话语的符号,成为控制思想的手段和工具。

一、先秦儒家身体美学的内在逻辑建构

先秦时期儒家对身体的制度化建构主要是通过礼乐制度化的身体(即礼容)以礼制、礼法的形式将身体行为威仪化、制度化、规范化。先秦时期的容礼身体威仪涉及貌、视、听、言,其中貌为根本。所谓礼貌,指体貌、容貌。《尚书·洪范》中的礼乐制度化身体主要展现在人主之貌上。《尚书·洪范》有“五事之目”曰:“一曰貌,二曰言,三曰视,四曰听,五曰思。貌曰恭,言曰从,视曰明,听曰聪,思曰睿。恭作肃,从作义,明作哲,聪作谋,睿作圣。”^{[5](P.303)}五事之目,貌为第一。此处之貌是体貌、礼貌,即身体容仪。“‘貌’是容仪,举身之大名也。”^{[5](P.303)}《尚书·洪范》本是言人主之作法,容貌威仪也是展现人君之象。“貌总身也,口言之,目视之,耳听之,心虑之,人主始于敬身,终通万事,此五事为天下之本也。”^{[5](P.304)}人君之貌以敬身为主,由敬身修身而通万事,进而推及天下之治。《尚书·洪范》中的人主之貌是后世审美表情政治说的滥觞。张居正《尚书直解》曰:“容貌惟其恭敬,则临民之际,有威可畏,有仪可象,而截然其严整。”^{[6](P.170)}此外,《周礼》“六仪”之容分祭祀、宾客、朝廷、丧纪、军旅、车马六种礼仪场合,展现了制度化的身体实践的具体情境。《礼记》“九容”则展现了具体情境中君子容貌所对应的内在精神,将身体容貌分为舒迟、齐遽,按照足、手、目、口、声、头、气、立、色,又对应细分为重、恭、端、止、静、直、肃、德、庄等九种不同容貌。整体而言,貌总身体之名,言、视、听皆与礼乐制度化的身体相关。礼制语境中的容貌之礼展现出来的情感价值,诸如貌曰恭、言曰从、视曰明、听曰聪、思曰睿等,直接通过外在身体行为展现出来。换言之,礼制语境中的身体行为本身就彰显了德性、礼义、仁义,作为外在形式的身体行为本身就能够彰显一定的精神价值。

孔子对礼乐制度化身体的认识一直秉持着礼

的外在形式与内在精神相统一的原则。先秦以来,礼有三义,即礼之仪、礼之制与礼之义的统一。赋礼义予身体,既要求形式与内容的统一,也注重在日常生活的不同情境中适时地、不失时机地兴发礼乐化身体的美感。较之礼制语境中的身体容貌之美,孔子则展示了非礼制语境中的身体之美。孔子以仁释礼,按照礼乐秩序、规范、制度形塑社会政治生活,在不同的礼仪空间展现了礼乐制度化身体的威仪之美,同时体现君子的道德品格,完成了外在形式与内在价值的统一,提炼概括出“巧言令色”“美目盼兮”“君子色难”“君子九思”等关涉声容显现机制的命题。《论语·乡党》集中展现了孔子以仁释礼,以及礼乐制度化身体情境化、时机化。《论语·乡党》篇描绘了孔子在乡党、宗庙、朝廷等不同礼制场合的形貌,记录了宾礼、朝礼、聘礼等礼仪活动中的身行之礼。礼乐生活中君子的仁义之美、行为得体的身体实践需要参与者不仅在形式、威仪上以礼行之,更要求参与者在内心保持虔敬,做到表里如一。礼乐制度化的身体因时而变,容貌之变亦如此。“色斯举矣,翔而后集。曰:‘山梁雌雉,时哉时哉!’子路共之,三嗅而作。”^{[7](P.841)}礼,见几而作,因时而动,以时为大。《论语·乡党》中的容貌之变体现了人在不同语境中的礼仪之变。容貌之变不仅展现了不同礼制情境之变,而且对应礼乐生活之事的不同类型。孔子曰:“君子有九思:视思明,听思聪,色思温,貌思恭,言思忠,事思敬,疑思问,忿思难,见得思义。”^{[8](P.161)}孔子以仁释礼,将礼乐制度化的身体情境化,在不同的礼仪空间以合适的时机触发身体行为的制度美感,以仁义为核心的礼乐生活之事的制度显现得以渗透、融入制度生活的肌理之中。《论语·乡党》展现了礼乐制度化身体情境既可以是个人领域的,也可能与公共生活相关。威仪化的儒家身体观认为,礼乐社会生活以礼乐制度建构社会政治生活,由此规范身体行为,使身体行为符合礼仪规范、礼义精神、礼法制度。威仪化的身体观指向礼乐的外铄路径,即以礼乐作为强制性、约束性、他律性的身体行为准则。个人身体行为被伦理、道德所规训。礼仪三百,威仪三千,即是言身体礼仪之繁冗。由此可见,社会生活经由制度规训已然成为礼乐化的审美生活。

荀子的礼义化身体观是威仪化身体观的发展。西周春秋时期威仪化、血气化的身体观是荀子礼义化、孟子践形论身体观的两大源头。“有威而可畏谓之威,有仪而可象谓之仪。君有君之威仪,其臣

畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。卫诗曰：‘威仪棣棣，不可选也。’言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也。”^{[9](P.1035)} 君子的容貌风采足以引起他人的敬畏即为“威”，言行举止足以引起他人效法是为“仪”。“威仪”是君子理想人格状态的展现，以礼修身，借此理想状态实现对人原有状态的改造。^{[1](P.29)} 具体而言，在礼的规范下约束君子的身体行为，使其符合礼的标准。“故君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”^{[9](PP.1035~1036)} 从内容上看，威仪与容止有关，君子威仪主要体现在貌、行、言、事上。威仪是礼乐活动中的行为举止，是礼之威仪、容貌之体现。在语义上，礼貌本身就含有体貌、容貌之义。礼貌之“礼(禮)”通体貌之“体(體)”，体貌亦作“体兒”。^[10] 威仪的核心在礼，但从指向看，容貌、礼容指向的是人的体貌气象，并不过多涉及内在的精神价值，即道德情感内容。这实际上是将威仪、礼仪当作外在的形式而忽视了其内在价值。“礼之所尊，尊其义也”^{[11](P.811)}，先秦礼制语境中礼有三义——威仪、制度与礼义，三者是统一的关系，诸如虔诚恭敬的情感内容作为内在核心价值 and 内容的礼义，与外在的行为规范、礼典活动、程式条文是统一的。礼乐活动中的身体既是展现君主体貌、礼貌威仪的媒介，也体现了以仁为核心的礼乐社会共同体的价值取向。在威仪化的身体观中，礼是建构社会等级，确定伦理秩序，巩固君臣、上下、父子、兄弟、内外等观念的具体实践。威仪“可畏”“可象”，一方面解释了礼乐社会生活的等级差异；另一方面又暗示了理想的礼乐生活状态是以君子人格为标准，使人们自然地心生向往。然而，威仪化的身体审美意识对道德意志主体性的追求相对薄弱。

孟子的践形论是精神化的身体观。儒家身体美学有威仪、血气之分，体现的是身体行为容貌之变与君子内在精神价值的关系。“君子不重则不威，学则不固。”^{[8](P.52)} 礼的内在精神价值“仁”与外在形式表征的礼仪、威仪本质上是一体的。仁礼一体在身体审美观念上表现为威仪观的精神化，礼制语境中的身体行为既是仁义精神之所在，也展现了君子人格。由礼制语境延伸至非礼制语境，礼乐生活中的身体行为是道德意识的自然显现。仁义作

为礼乐生活之事的制度显现，在身体审美观念上表现为威仪、礼仪化的身体行为与道德意志的结合。儒家礼乐美学以身践礼，礼乐化的身体实践不是抽象的而是要落实在礼乐生活之事上，无论是在礼制语境还是在非礼制语境中，身与心、形与气都是相互关联的。在身心问题上，孔子谈心较少，更鲜有触及身心关系问题，孟子则将身心视为同质不同相的统一体，荀子则将身心视为异质且可相互转化的统一体。但是，如果没有孔子以仁释礼也就不会出现精神化的身体观。^{[1](P.45)} “形色，天性也，惟圣人然后可以践形。”^{[12](P.761)} 孟子所谓的践形是指充分实现圣人的身体，惟有圣人可充分实现。之所以惟有圣人可以充分践形、实践，是人性欲望使然。由此，儒家美学开始关注与情感欲望相关的身体问题，而道德与身体之争则成为宋明天理人欲之辨的预演。但在孟子这里，道德与身体之冲突还只是停留在人性与欲望的层面，因而道德心性问题的由此得到重视。“饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？”^{[12](P.791)} 生理性的身体被贬低了，在孟子的身体观中，重要的不是身体本身，而是内在的神、气与身的关系。孟子践形主要是在心上下工夫，他的身体观是由内而外，而不是由外而内，践形是养气的结果，养气乃尽心的产物。

荀子的礼义化身体观是战国中晚期思想的综合。西周早期制礼作乐，礼还不是完全涵盖一切仪式和典礼的整体性概念。从《诗经》描绘的礼来看，从西周末期到春秋中期，礼作为整体性的概念且具有一般举止和社会规范意义已经成为共识。春秋末年至战国初期，《论语》中记载的礼主要涉及社会规范和行为举止，身体行为被逐渐制度化，成为政治隐喻，是统治者身份地位的象征。《孟子》《五行》《晏子春秋》中的礼意指举止与社会规范，道德意志主体性问题被重视起来。在继承孔子、孟子思想的基础上，荀子的礼义化身体观综合汲取《老子》《庄子》《管子》《晏子春秋》《慎子》的礼论观念。《老子》《庄子》实际上并未完全反对礼作为维持国家和社会安定的方法，道家对礼的双重理解也影响了荀子礼论的系统化。在对“治乱”问题的讨论中，礼作为治理国家的重要手段和限制意义被发掘出来，并由稷下学者全面展开，是统治者和百姓共同遵循的价值原则。在《慎子》《晏子春秋》《管子》中，“‘礼’概念于叙述维持国家及社会安定秩序的相关主题里，开始发挥其理论性角色”^{[13](P.228)}。先秦时期，

儒家关于身体美学的讨论,从威仪、血气逐渐集中于治乱问题,身体与政治的隐喻关系逐渐演变成修身治国论。汉代国家礼乐制度体系的创设一方面将荀子以来的礼乐治国思想从理论变成现实,也将礼乐化的身体审美制度化;另一方面,贾谊的《新书·容经》表明,与身体相关的容礼得以总结并被经典化,成为礼学诠释的典范。

二、叔孙通制礼与汉初的礼乐制度化身体美学

在思想史上,先秦与魏晋之间的汉代处于承前启后的位置。从身体审美观来看,汉礼重新确证了礼乐制度化身体的合法性,以规范身体为内容的朝仪作为国家礼仪制度被重新制定,先秦时期,礼作为个人修身、社会生活秩序规范的整体概念,在汉代表现为功利性、工具性的一面,礼乐制度的身体规范成为集中展现人的社会价值场域。汉代的身体审美观主要受到黄老之学、儒家经学、道教养生观念的影响。黄老之学、道教的养生等观念注重养生、养身,将先秦以来的气化宇宙论转化为身体审美,以形神气志概念为核心的气论,在人体内部打破灵与肉的界限,形成了一个审美化的生命世界。^{[14](P.14)}相对而言,儒家美学关注身体的社会价值,身体制度化的朝廷威仪、帝王礼容与荀子礼义化的身体观的内在要求是一致的。

汉礼确立的礼乐制度化身体是荀子思想的具体实践。礼乐制度必须落实为具体的身体行为,容貌视听、举止动作、周旋揖让皆须符合礼制规定。礼乐制度不仅基于差等之仁对身体诸感官或器官的动作、表情制定容色制度、容仪制度,而且还构建了脸色、神情、眼神、气度的悦乐境界,这是礼乐制度化的身体的具体表现。前者所指的是礼乐制度作为礼乐生活之事的落实,后者则是礼乐制度对身体形象的具体形塑。以荀子为代表的礼义化身体观尤为重视身体的社会化、制度化、道德化,不同于论辩色彩较浓的孟子践形论的身体观对道德意志主体性的重视。以差等仁爱为核心的礼乐制度身体是儒家身体观的核心内容。荀子礼义化的身体观是儒家差等仁爱礼乐制度身体的具体显现方式之一,其核心在于建构以身体秩序、规范为核心的社会价值观念。在汉代最能体现这一价值观念的“美学事件”是叔孙通草创朝仪。《史记·刘敬叔孙通列传》记载,汉高祖五年(前202年),刘邦与群臣

会饮,场面混乱不堪,毫无礼仪法度可言。“群臣饮酒争功,醉或妄呼,拔剑击柱,高帝患之。叔孙通知上益厌之也,说上曰:‘夫儒者难与进取,可与守成。臣愿征鲁诸生,与臣弟子共起朝仪。’高帝曰:‘得无难乎?’叔孙通曰:‘五帝异乐,三王不同礼。礼者,因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周之礼所因损益可知者,谓不相复也。臣愿颇采古礼与秦仪杂就之。’”^{[15](P.3278)}叔孙通建议刘邦制礼是具有标志性的“事件”,汉代社会政治秩序由乱转治,叔孙通带领鲁生制礼标志着儒家礼乐价值观念的登堂入室。从制礼过程来看,叔孙通召集的三十多名鲁生并不赞同制礼主张,认为功成治定方能制礼,而不是在天下未定、死生不绝之际制礼作乐。“礼乐所由起,积德百年而后可兴也。”^{[15](P.3279)}叔孙通认为这是鄙儒不知变通之见。最终习之月余,叔孙通制礼成。

汉七年,长乐宫成,诸侯群臣皆朝十月。仪:先平明,谒者治礼,引以次入殿门,廷中陈车骑步卒卫宫,设兵张旗志。传言“趋”。殿下郎中侠陛,陛数百人。功臣列侯诸将军军吏以次陈西方,东向;文官垂相以下陈东方,西向。大行设九宾,胥传。于是皇帝辇出房,百官执职传警,引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不振恐肃敬。至礼毕,复置法酒。诸侍坐殿上皆伏抑首,以尊卑次起上寿。觴九行,谒者言“罢酒”。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒,无敢讙譁失礼者。于是高帝曰:“吾迺今日知为皇帝之贵也。”^{[16](PP.3279~3280)}

以长乐宫落成仪式为契机,叔孙通制礼的成效得到了充分展示。整个仪式在庄严肃穆的氛围中进行,“自诸侯王以下莫不振恐肃敬”,充分展现了君臣之分,差等秩序有条不紊,凡不能举止合礼则被御史执法驱除,“竟朝置酒,无敢讙譁失礼者”。整个仪式结束都未见有失礼喧哗者,典礼结束之后刘邦不禁发出由此方知皇帝之贵的喟叹。以这一标志性事件为契机,汉代国朝礼典得以确立,从西汉儒学逐步走向“国教化”的历程看,叔孙通制礼事件的意义被历史放大是情理之中的事。

其一,功成治定制礼观念让位于国家礼乐制度建构的急迫性。礼作为规范个人和社会秩序的整体性概念,对个体修养的一般性意义让位于社会整体秩序的稳定性,更为凸显了其政治价值,而不仅仅是伦理价值。周孔以来,对于仁义价值的重视,

在礼典活动中容貌举止皆要表现虔敬仁爱之心的要求。作为稳固国家政治运作的有力支撑手段,礼乐制度对国家礼仪规范秩序的整体性追求使道德情感显得不合时宜。个人追求的“礼之本”,国家追求的“礼之用”,对“礼之用”的追求“使汉礼对人行行为合规性的要求大于对心理情感的要求,对礼的身体表现的要求大于对其内容的要求”^{[14](P.110)}。叔孙通对秉承传统儒家礼乐观念的儒生的批评表明,固守传统礼制观念只能导致裹足不前。叔孙通创制朝仪,确立了汉礼的基本规范,从国家层面确立了礼乐制度身体的核心价值,看到了礼乐制度之于确立秩序和国家治理的重要性,对于汉初统治者而言,从规范人的身体行为开始,建构国家礼制,以确立政权的合法性,就显得尤为紧迫。“六经之道同归,而礼乐之用为急。治身者斯须忘礼,则暴慢入之矣;为国者一朝失礼,则荒乱及之矣。”^{[16](P.881)}基于政治现实的需要,叔孙通创制了汉礼,确立了礼乐制度化的身体,带有较强的功利主义色彩。从礼制沿革来看,汉礼实乃因袭秦制。《史记·礼书》有云:“至秦有天下,悉内六国礼仪,采择其善,虽不合圣制,其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来。至于高祖,光有四海,叔孙通颇有所增益减损,大抵皆袭秦故。”^{[15](P.1368)}不过,从思想发展的整体趋势看,叔孙通功利主义的制礼,或者说汉礼、汉代儒家对礼乐制度与身体问题的讨论,已经不再满足于将身体限定在道德修身场域,而更多的是转向政治生活,为专制皇权服务。

其二,《史记·礼书》的内容代表汉朝礼治的理论依据,其礼治原理就源自《荀子》的礼论。《史记·礼书》讲述了国家、人物兴衰成败的故事,按照礼、乐、律、历、天官、封禅、河渠、平准阐释了统治天下的八项纲领。其中,礼的重要性排在第一位。“礼不但是每个人类个体生存之最高规范,也是‘宰制万物,役使群众’的美德,更是将秩序与安宁带给整体生物世界和人类社会的最高原理。”^{[17](P.262)}《史记·礼书》的内容并非其首创,其中三分之二的內容在《荀子》中可以找到。《史记·孟子荀卿列传》称荀子“推儒、墨、道德之行事兴坏”^{[15](P.2839)}。汉代礼乐制度身体、国家礼乐制度体系建构印证了荀子礼义化的身体逐渐被专制统治所接纳,这种接受和认同凸显了社会规范场域与政治权力场域中身体的价值意义。东亚儒学关于身体观的论述有四种,即作为政治权力展现场域的身体、作为社会规范展现场域的身体、作为精神修养展现场域的身

体和作为隐喻的身体。荀子威仪、礼仪、礼义化的身体是社会规范展现场域的身体,即“礼义身体观”,荀子的身体观被社会价值规范所建构,身体成为社会价值展现场域。身体及其器官都不只是具有生理功能的脏器,而是具有思考能力、可以进行价值判断的道德的载体。“身体可以经由思考作用而吸纳社会的价值与规范,使身体成为社会价值的具体化。”^{[18](P.135)}儒家礼乐美学对社会政治生活的建构主要借助审美手段,通过身体实现,“确立一个他试图在国家中确立的和谐秩序典范,一位杰出的统治者就可以控制其国民”^{[19](P.170)}。先秦儒家以身体为核心展开政治实践,君子为政以修身为本,国君一体,礼乐文化的价值内涵、政治治理、社会规范都被纳入身体之内。

综上,从思想来源和构成看,荀子汲取了稷下学派有关身体、制度的思想。礼乐、礼义、制度从外在形塑身体,在规范人的行为的同时,赋予人之为人的依据,被赋礼的身体才是人的身体。汉初确立的礼乐制度展现了人的身体在政治场域的威仪之美。与此同时,汉代儒家在思想层面也展开了礼乐制度身体的经典化建构,贾谊《新书·容经》的出现表明先秦以来容礼在汉代被塑造成为礼制经典。

三、贾谊《新书·容经》与儒家身体美学的经典化

汉代儒家不仅构建了礼乐制度的身体,而且集中阐释了德性化的身体。身体作为君子道德仁义的价值载体,成为汉代儒者讨论的中心议题之一。汉代儒家以身为天下之本,以个体道德修养促进社会政治审美秩序的建构,这些都集中体现在《礼记》的《大学》和《中庸》之中。东汉经学家郑玄编订的《礼记》比较鲜明地代表了西汉儒家的身体审美观念。《大学》《中庸》的作者虽不可考,但任继愈认为“它们和《礼记》中的其他各篇著作一样,其时代特征是比较鲜明的,都属于西汉初年的作品”^{[20](P.219)}。《大学》曰,“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”^{[8](P.5)},明确阐释了“治国必先齐其家”的家国同构思想。朱熹《大学章句》曰:“身修,则家可教矣;孝、弟、慈、所以修身而教于家者也;然而国之所以事君事长使众之道不外乎此。此所以家齐于上,而教成于下也。”^{[8](P.10)}《中庸》揭示了道德仁义作为礼乐的核心价值须臾不可离身,以及以身体为中介的礼乐美学的实践时机、时态。“道也

者,不可须臾离也,可离非道也。”^{[8](P.19)} 礼乐美学的制度化显现如天地万物可以自然明白地展现在人们面前,展现在礼乐生活之事中。换言之,礼乐生活之事是充满生机的,人的身体在万物化育的氛围中充盈并担当人之为人的道德、伦理价值载体。

汉代的儒家身体美学命题已经显现了精义入神和洒扫应对的知识分野,展现了君子自觉以道德实践修身齐家的社会担当。这种赋礼化的身体,以身体为中心展开社会政治实践,正是汉代儒家身体美学的精义所在。扬雄《法言》曰:“道、德、仁、义、礼,譬诸身乎。夫道以导之,德以得之,仁以人之,义以宜之,礼以体之,天也。合则浑,离则散。一人而兼统四体者,其身全乎!”^{[21](P.85)} 扬雄关于德性化身体美学的讨论还触及了礼乐美学的时间性问题,所谓“事得其宜之谓义”^{[21](P.300)},即事、宜、义三者的关系,得时、得义而行,视、听、言、貌、思皆为性所有,需要在具体的情境中适时展现。汉代美学关于身体制度化、经典化的诠释,则以贾谊《新书·容经》为代表,系统总结了先秦以来的礼容纲目。

(一) 先秦以来礼乐制度化身体的系统性总结

贾谊《新书·容经》的主要内容是礼容,即礼乐活动中的视听言动、容动行止、体态行貌以及礼制语境中的容。“夫目以处义,足以践德,口以庇信,耳以听名者矣,故不可不慎也。”^{[22](P.380)} 礼容是从礼的角度谈论身体行为,表明在礼乐实行中应该遵守的礼容、体貌以及在不同的情境下对君父身体处于不同场合应该展现出来的视、听、言、语、坐、立、行、趋、拱手、揖让、跪拜等。这些在特定礼仪空间展现出来的身体行为,要符合礼义之规范,得体中礼方是礼容,也称容礼。后世学者并未深究礼容与容礼的用法之不同。比如,鲁士春《先秦容礼研究》中第一章谈礼的构成,探究容礼源流,实质上是将容礼等同于礼容。鲁士春基于身体行为写作容礼,由此审视身体在不同礼制空间的呈现方式,以全面而系统的内容和形式,将身处各种场合、典礼以及面对不同人物时应有的容貌礼仪一一重现。这种将身体容貌在不同情境中展现出来的做法也见于《论语·乡党》。《论语·乡党》中描绘的孔子容貌之变,主要体现在乡党、宗庙、朝廷、饮食、居乡、交友、升车、事君等几个方面,呈现了身体礼仪、容貌得体协调社会关系、构建社会政治秩序的自觉性。这种情境化的身体审美观念在《新书·容经》中也有体现,整体而言,《新书·容经》礼容纲目可以分为“志色”“容”“视”“言”;其次是“立”“坐”“行”“趋”

“踣旋”“跪”“拜”“伏”“坐车”“立车”“兵车”等十一类礼容;最后则列举了十种禁忌礼容。陈丹奇根据“立”“坐”名目将“经”“共”“肃”“卑”单独划分为一层^[23],从身体行为来看,立坐之容,也归为足容。工藤卓司将其分为经、容、总论三个部分,也是将立坐行趋归为一类。^{[24](PP.68~80)}《仪礼·士相见礼》载:“若不言,立则视足,坐则视膝。”鲁士春认为,从静而后动的次序划分,足容当以坐容为先,继之有立容、行容、趋容等。^{[25](P.78)} 陈丹奇认为贾谊《新书·容经》中记载的礼容纲目是对荀子所编“容经”文本的传承与整理,从内容上看,《新书·容经》涉及的礼容纲目是对《周礼》“六仪”、《礼记》“九容”的系统性总结。^[23]

具体而言,《周礼》“六仪”之容“一曰祭祀之容,二曰宾客之容,三曰朝廷之容,四曰丧纪之容,五曰军旅之容,六曰车马之容”^{[26](P.352)}。《礼记》“九容”曰:“君子之容舒迟,见所尊者齐遯。足容重,手容恭,目容端,口容止,声容静,头容直,气容肃,立容德,色容庄。”^{[11](P.925)}《周礼》“六仪”、《礼记》“九容”分别从国家礼制层面和个体道德修养层面阐释了礼乐生活中的身体行为,前者在具体礼制语境中展现身体威仪,后者则强调君子的道德修养。从礼制语境拓展至非礼制语境,“九容”所展现的修身逻辑是以身体为中介,以德修身,进而实现修齐治平的政治美学理想。从礼容纲目的整合方式看,贾谊《新书·容经》文本将“六仪”与“九容”相统一,不同于叔孙通的功利化制礼,礼乐制度化的身体沦为政治权力的形式表征。贾谊说:“威德在君,礼之分也;尊卑、大小,强弱有位,礼之数也。”^{[27](P.64)} 他以“九容”中和汉代政治化、工具化进程中对伦理、感性、道德主体意识化身体美学的偏离。贾谊说:“容有四起,朝廷之容,师师然翼翼然整以敬。”^{[27](P.68)} 同时,借助“六仪”礼乐制度化的身体使道德主体意识的身体具有了崇高之美。儒家修身之学不仅具有个体性,而且具有社会性、政治性。不过,贾谊《容经》对身体的制度化建构不再如孔子一般温和,而是具有了威慑和强制力,更似荀子或法家一般,展现了礼容、仪容为统治者服务的一面。“古者圣王居有法则,动有文章,位执戒辅,鸣玉以行。”^{[27](P.73)}

(二) 荀子以来对礼乐制度化身体的经典阐释

贾谊的《新书·容经》以朝廷之志、朝廷之容、朝廷之事、朝廷之言等威仪化的方式强化君主权威,建构了君子身言与其德行匹配的逻辑。叔孙通

在制度形式上确立了君主权力形式的合法性,贾谊则在理论上确证了君主权力的合理性。贾谊先后做过孝文帝时期的博士、太中大夫和长沙王以及梁怀王的太傅,《新书·容经》展现出来的朝廷威仪之美,主要是通过身体规训实现的。这很难不让人们将其与荀子联系在一起。贾谊与荀子的渊源颇深,王更生、王兴国认为贾谊是荀子的四传、三传弟子。清代汪中依据《经典释文序录·左氏传》“荀卿授阳武张苍,苍授洛阳贾谊”,认为“生固荀氏再传弟子,故其学长于礼”。^{[24](PP.68~80)} 贾谊的思想受到荀子的影响是有一定依据的。就《新书·容经》本身而言,其与荀子礼乐思想的关联颇有争议。陈丹奇认为《新书·容经》是荀子思想的传承与整理。工藤卓司则认为,在先秦礼容系统化整理上,《新书·容经》与《礼记·玉藻》《大戴礼记·曾子立言》相近,它关于容貌的说法与《论语》《荀子·非十二子》有共同之处,但是与《少仪》《玉藻》《管子》《荀子》《周礼》无关。此外,工藤卓司还认为《荀子》思想并不见于《新书·容经》礼说之中。^{[28](PP.575~594)}

然而,贾谊《新书·容经》礼说的来源并非完全承继荀子一脉。受荀子影响,贾谊在编写整理礼容纲目时回应了现实政治、社会情形之需求,广泛涉猎先秦古籍,《新书·容经》反映了先秦礼乐制度身体审美思想的综合性。不过,工藤卓司认为,在面临错综复杂的状态时,贾谊关于身体礼容的编排思路是化繁为简。^{[24](PP.68~80)} 从“礼”容、“容”礼、“容”“经”三者的命名方式看,贾谊将先秦以来礼乐制度身体进行了整合,既是系统化的整理和搜集,也是经典化的塑造。这种经典化是现实政治和社会需求的反映,即以政治功利主义为导向,尽管这种功利主义身体观也掺杂了德性化建构。贾谊身为经师,亦是儒生。贾谊《新书·容经》作为纲目性的片段,或可佐证先秦时期曾有过一部关于身体制度的“经”书,这同称礼容、容礼的内在思想逻辑显然是不同的。如果说,“礼”侧重身体在不同礼仪空间的情境化显现,那么“经”则是强化以身份、等级为核心的制度差异。贾谊《新书·容经》背后的意识与荀子具有一致性,它们皆是以礼义化、礼乐制度化的方式外铄身体,从而实现儒家政治美学理想——礼乐之治达于天下。从思想基调来看,贾谊礼论的核心是礼乐制度的等级化,差等是礼乐制度身体的重要组成,《新书·容经》从日常生活的各个方面强化了身份等级。

礼乐制度对身体的约束、管理和官制完全是由

身体感官、肉身或筋骨的运动以及身体装饰来呈现的,而且只能通过一件又一件的礼乐生活之事来实现。“人主之尊,辟无异堂(陛)。陛九级者,堂高大几六尺矣。若堂无陛级者,堂高殆不过尺矣。天子如堂,群臣如陛,众庶如地,此其辟也。故堂之上,廉远地则堂高,近地则堂卑。高者难攀,卑者易陵,理势然也。故古者圣王制为列等,内有公卿大夫士,外有公侯伯子男,然后有官师小吏,施及庶人,等级分明,而天子加焉,故其尊不可及也。”^{[27](P.25)} 贾谊从身体层面强化君主威仪时,也通过建筑展现君之威仪。高堂大屋中的君主称为陛下,而臣下则卑微地与君保持距离。贾谊《新书·容礼》在展现君主威仪的同时,也强化了君之隐。贾谊用亢龙之显、潜龙之隐、蜚龙能隐能显比喻帝王的三种政治方式,能隐能显在其看来是最为理想的状态。^{[14](P.119)} 贾谊《新书·容经》是汉代礼乐制度化身体、经典化诠释确立的典型标志之一,它以外在礼义化的方式进行身体制度化的建构。《大戴礼记·保傅》与《新书·容经》的复杂关系,业已表明《新书·容经》的编纂与生成是对战国以来儒家身体美学思想的系统性总结。《新书·容经》是汲取先秦礼容典籍又结合时代语境和社会现实的创作。

基于政治实用和功利主义的现实需求,儒家礼乐化的身体美学实践逐渐从个人修身转向社会政治秩序建设。肇始于叔孙通创制国朝礼仪,身体审美逐渐威仪化、制度化,并且作为朝廷威仪之美的集中显现被固定下来,成为后世国朝礼仪效法的对象。儒家以仁义为核心的礼乐化身体审美及其礼乐政治、制度美学观念逐渐从个人生活领域转向国家公共生活领域,礼乐化身体不再仅限于个人的修身之用,而是更倾向于帝王之术的政治隐喻阐释,以天子为核心的最高规格的身体威仪成为权力符号的表征。叔孙通从制度层面确立了汉代国家的礼仪典范,贾谊《新书·容经》则从思想层面论证了朝廷威仪以身体为中心的政治审美逻辑的合理性、自洽性、正当性,展现了汉代身体美学观念在国家层面的系统化、规范化、制度化,表明了帝王之礼容作为威仪化形式的表征,既是显性朝廷威仪,也暗示了皇权威仪的至高无上。

[参考文献]

- [1]杨儒宾.儒家身体观[M].台北:中研院文哲所,1996.
- [2]方英敏.先秦美学中的身体审美和身体问题[D].天津:

- 南开大学, 2009.
- [3]刘成纪. 汉代美学中的身体问题[D]. 武汉: 武汉大学, 2005.
- [4]任鹏程. 先秦两汉儒家气性论研究[D]. 济南: 山东大学, 2019.
- [5]《十三经注疏》整理委员会. 尚书正义[Z]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [6]张居正. 尚书直解[M]. 王岚, 英巍, 整理. 北京: 九州出版社, 2010.
- [7]程树德. 论语集释[M]. 程俊英, 蒋见元, 点校. 北京: 中华书局, 2013.
- [8]朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [9]杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [10]李忠超. 论礼制语境中的容貌之美及其美育实践[J]. 宁夏大学学报(社会科学版), 2022, (4).
- [11]《十三经注疏》整理委员会. 礼记正义[Z]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [12]焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [13]佐藤将之. 参与天地之治: 荀子礼治政治思想的起源与构造[M]. 台北: 台大出版中心, 2016.
- [14]刘成纪. 汉代身体美学考论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2020.
- [15]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [16]班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [17]佐藤将之. 荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究[M]. 台北: 台大出版中心, 2013.
- [18]黄俊杰. 东亚儒学: 经典与诠释的辩证[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2012.
- [19]理查德·舒斯特曼. 通过身体来思考: 身体美学文集[M]. 张宝贵, 译. 北京: 北京大学出版社, 2020.
- [20]任继愈. 中国哲学发展: 秦汉卷[M]. 北京: 人民出版社, 1985.
- [21]扬雄. 法言[M]. 韩敬, 译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [22]贾谊. 新书校注[M]. 阎振益, 钟夏, 校注. 北京: 中华书局, 2000.
- [23]陈丹奇. 儒家礼容纲目演变与《新书·容经》的生成——以出土竹简为参照[J]. 西北师大学报(社会科学版), 2023, (5).
- [24]工藤卓司. 《贾谊新书》的礼学来源——《容经·容》与先秦礼说之比较[A]. 中国历史文献研究会. 历史文献研究(第34辑)[C]. 扬州: 广陵书社, 2019.
- [25]鲁士春. 先秦容礼研究[M]. 台北: 天工书局, 1998.
- [26]《十三经注疏》整理委员会. 周礼注疏[Z]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [27]贾谊集·贾太傅新书[M]. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [28]工藤卓司. 《贾谊新书》中的礼义来源——《容经·经》与先秦礼说之比较[A]. 何志华, 等. 古籍新论: 先秦两汉文献论集[C]. 香港: 香港中文大学中国语言及文学系, 2020.

(责任编辑 李静丽)

The Institutionalized Construction Logic of Confucian Body Aesthetics in the Pre-Qin and Early Han Dynasties

LI Zhong-chao

(School of Humanities, Anqing Normal University, Anqing Anhui 246003, China)

[Abstract] The distinction between majestic decorum and vital energies in pre-Qin Confucian body aesthetics is primarily represented by Xunzi's ritual-embodied conception of the body and Mencius' virtue-embodied conception of the body. The virtue-embodied conception aimed to unify the external form and internal spirit of the junzi and sages, forming a cultivation of beauty centered on benevolence and righteousness. In contrast, Xunzi's ritual-embodied conception followed the external path of ritual-music institutionalization, dedicating itself to constructing a body regulated by rituals and norms, thereby endowing the body with ritual propriety. Xunzi's perspective synthesized pre-Qin body aesthetics. In the early Han Dynasty, the landmark event of Shusun Tong's codification of rituals legitimized the imperial demeanor as institutionalized courtly majesty, while Jia Yi's *Rong Jing in the New Book* theoretically justified its rationality. The establishment of courtly decorum by Shusun Tong and Jia Yi's body aesthetics align with Xunzi's ritual-centered logical framework. Ultimately, the pre-Qin practices of self-cultivation and ritual decorum evolved into the utilitarian and instrumentalized courtly majesty of the Han dynasty. The political metaphor of the ritualized body further reinforced the body as a symbol of power and a codified existence.

[Key words] Pre-Qin; Early Han; Confucianism; Body Aesthetics; Institutionalized Construction