
委蛇與威儀

——戰國竹簡與經典詮釋中的身體思維

范麗梅

中央研究院中國文哲研究所

本文結合傳世與出土文獻整理出「委蛇」與「威儀」的語義場，說明其中語詞的語音相近交涉、書寫形式交疊、詞義相互制約等種種重合與離散的關係。語義場中的各個語詞一方面具有形容身體委婉、緩慢相同共性的義素，另一方面也具有形容身體康健儀美與病厭慵怠；高傲倔強與隨順苟安；從容不迫與猶疑不決等相應差異的義素。此一語義場建立在「人體是山川」的隱喻作用上，並且建構出身體、心性、血氣三位一體，以及身體與天地律則相制衡等等的身体思維與文化。據此本文還考釋了上博簡《容成氏》、清華簡《金縢》、《祭公》、《耆夜》四個文本中的三個相關語詞。不僅提供具有說服力的考釋意見，同時還發掘語詞背後的概念認知與思維文化，拓展經典詮釋與經學思想研究的意義。

關鍵詞：委蛇 威儀 戰國竹簡 經典詮釋 經學 身心思想

一、前言

新出戰國竹簡對於先秦經典詮釋的研究提供了豐富的材料，不僅在語言文字方面帶來大量的語文訊息，更在經學思想的探索上闢開了嶄新的進路。先秦經典的傳承、詮釋的展開、思想的建構，往往隨著語言文字的使用與書寫進行，語文使用中的語義或詞義，更是經典詮釋賴以建立的基礎，二者的互動將凝聚出整體的詞義系統、概念認知，以及思維文化。因此深入分析詞義系統，也就能將經典詮釋所蘊藏的概念認知與思維文化更清晰的投影出來。戰國竹簡以其時代無隔、手寫文本之姿，在詞義系統的研究中，提供了詞義賴以寄托的語音、字形等大量確實的線索，具備了說明的優勢。因此經由戰國竹簡的語文訊息，勢必能在經典詮釋、經學思想的研究上，開啟一條新穎的研究進路。

然而無論傳世或出土的文獻，學者針對其語言文字的釋讀，一方面或在各自的文本內部結合形音義進行，一方面或提取語詞作字形或詞彙發展的推衍，皆鮮少對詞義系統作整體的探索，此舉將在很大程度上忽視戰國竹簡所提供的重要訊息。語言文字釋讀所依據最重要的規則是語音通假，然而通假不僅僅是語言文字使用的現象，它更是思維概念映現的結果。倘若僅僅依循通假規則，對不同文本中的字詞進行各別釋讀，或針對單一字詞作發展源流的討論，其實都只是語文現象的說解或描述而已，嚴重忽略了其在整體思維文化中的意義。相對而言，此類研究也很可能因此局限而取得非常片面、甚至不準確的釋讀結果。

因此本文不著意於字詞發展源流的推衍，也不局限於個別文本字詞的形音義考釋，而旨在深入字詞的詞義系統，將零散通假的字詞置入可相互說明或相互證成的對照組合中，進行更全面、更具說服力的字詞考釋，從而掘發出字詞背後的概念與思維，拓展經典詮釋研究的意義。具有相互說明與相互證成等作用的詞義系統牽涉到語義場（semantic field）理論的認識。此理論認為語言中的語詞是經由「場」的方式產生的，強調語詞與語詞之間相互影響的語義關

係。在語義場中的各個語詞或其義位，皆具有相同的表示彼此共性的義素，或具有相應的表示彼此差異的義素，因應著這些共性與差異，語詞與語詞之間相互規定、制約、作用。具有通假關係或是語音相關的各個語詞，正可以看作是同一語義場中的成員，通過義素的分析，深入其詞義或義位的內部，建立起詞義系統。此外，不同語義場的語義投射還涉及隱喻（metaphor）的作用，語義場中語詞的義位或組合的義素可能通過隱喻作用而不斷發展變化。¹ 因此本文關注具有通假關係或是語音相關的語詞在語義場中的彼此關係，觀察其義素的共性與差異、重合與離散，以及此間所透露語詞背後的概念與思維，此思維的整體正是經典詮釋、經學思想最重要的內涵。

本文以新出的戰國竹簡，包括上博簡、清華簡所提供有關「委蛇」此一聯綿詞的語文訊息為對象，結合傳世文獻所搜羅此一聯綿詞不同的書寫形式，來進行深入的討論。戰國竹簡包括上博 仲弓簡 14 的「妥屨」、上博 民之父母 簡 8、11 的「𠄎𠄎」、清華簡 金滕 簡 1 的「有𠄎」、清華簡 祭公 簡 1-2 的「有𠄎」、清華簡 耆夜 簡 3 的「紆𠄎」等，細察可知這些書寫形式異中有同，同中有異，最主要皆以「𠄎」作為聲符的用字，在字形書寫上初步確認了彼此連繫的線索。此外，其他的出土文獻，包括金文、郭店簡等又提供有關「威儀」的語文訊息，顯示其與「委蛇」並行的密切關係，包括 蔡侯盤 的「戮義」、沈兒鐘 的「敷義」、王子午鼎 的「威義」、上博 緇衣 簡 16、23 的「威義」、郭店 緇衣 簡 30、45 的「懸義」，以及上博 民之父母 簡 8、11 的「禠我𠄎𠄎」等，從「威儀」亦有與「委蛇」相同的以「妥」為聲符，到「威儀」亦以「𠄎」作為形容的用字，都使得「威儀」與「委蛇」二詞的連繫

1 有關漢語涉及這兩方面的研究，可參賈彥德：《漢語語義學》（北京：北京大學出版社，1999年），頁147-213。李葆嘉等：《語義語法學導論：基於漢語個性和語言共性的建構》（北京：中華書局，2007年），頁336-372。周光慶：《從認知到哲學：漢語詞彙研究新思考》（北京：外語教學與研究出版社，2009年），頁113-125。鮑海定（Jean-Paul Reding）著，張海晏譯：《隱喻的要素：中西古代哲學的比較分析》，收入艾蘭、汪濤、范毓周編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁79-84、86-94。

在字形書寫上也取得初步的確認。上述與「委蛇」或「威儀」相關的各個語詞，其語音或相同或相近，皆具有通假的可能，只是在實際使用書寫的過程中，彼此或有分化、或有交疊，形成字詞多重對應的情況而已。其實更早之前，姜亮夫已根據傳世文獻得出「委蛇轉為威儀」的觀點，其以為「委蛇本為形頌之語，隨所附之事物而為狀，故禾之有容止曰倚移，草之有容止曰萎移，人之有容止者，在形頌曰委蛇，在名詞則音轉為威儀。……是威儀一語，人但知以字義解訓，而未曉其音之以委蛇通貫，在形容曰委蛇，在名詞曰威儀也。」² 睽諸目前所見出土當時文獻的書寫，可謂卓識。因此，面對諸如此類的書寫情況，其實正可以將各個語詞置入一個語義場中去進行分析。倘若詳考上述語詞，可以發現此語義場乃以身體樣態作為共同的義素，以及圍繞著身體而各有相應差異的義素。

更進一步言，通過「委蛇」與「威儀」相關語詞的義素分析，觀察其義素的共性與差異、重合與離散，以及與不同語義場之間語義投射的隱喻作用，便可以初步建立一個相關的詞義系統。再由這個詞義系統去理解「委蛇」與「威儀」相關語詞背後有關「人體是山川」的隱喻，以及形象儀型、生死禍福、有為無為等種種有關身體、心志、血氣的生命長於天地之間、安於社會道德多面向的文化與思維。尤其清華簡的 金滕、祭公、耆夜 三篇屬於《尚書》、《詩經》類經典文獻的書寫，其「委蛇」與「威儀」相關語詞的使用，更顯示了先秦經典的書寫與傳承，正蘊育著詮釋得以展開、思維得以建構的意圖。因此本文又著力結合三篇文獻的語境，探討三個語詞在整體文化思維中更深刻的意義。這不僅彰顯了戰國竹簡對於先秦經典詮釋、經學思想研究的重要價值，同時也反向對戰國竹簡等出土文獻的釋讀，提供了更全面、更具說服力的考釋意見。

2 姜亮夫：《委蛇、威儀說》，見《古漢語論文集》，載《姜亮夫全集》第十八冊（昆明：雲南人民出版社，2002年10月），頁263、264。

二、「委蛇」字詞的多重對應

「委蛇」此一聯綿詞自先秦迄兩漢的書寫形式多變，學者已有搜羅論述。南宋洪邁《委蛇字之變》一文，細數歷代此詞的書寫形式，凡有十二變。³詳考《辭通》或《聯綿字典》，包括委它、委蛇、委佗、委維、委遲、委他、委施、委情、倭夷、倭遲、倭遲、倭儻、透迤、透陀、透迂、透迤、透虵、透隨、透移、透夷、痿虵、踈虵、萎移、萎腰、萎移、威夷、威遲、威綏、臧陝、禕隋、猗移、延維、遺蛇、逸迤、蟻迤、弟佗、郁夷、腴腰等不同形式，以及由上述諸字所作不同的排列組合。⁴除此之外，此詞又以單字或重字來表現。例如「委施」亦作「施」或「施施」；⁵「倭遲」亦作「遲遲」或「斐斐遲遲」。⁶又或與他字組成合義複詞，例如「舒遲」等。⁷裘錫圭曾經根據上古音與中古韻書裡的韻部情況，指出「透迤」（也作「委蛇」等形）、「透夷」（也作「倭遲」等形）、「威夷」（也作「威遲」）三詞雖然同義，後來也變得完全同音，但原來都不同音，不能簡單地看作同一個詞的不同書寫形式。⁸其說就語源層面點出值得注意的問題，確實有待進一步追索。不過就目前戰國竹簡所見相關的書寫形

3 洪邁：《容齋隨筆》（北京：中華書局，2005年），頁934-935。

4 朱起鳳：《辭通》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁186-189、154、755、1475、2066。符定一：《聯綿字典》（北京：中華書局，1983年），頁394-405。

5 例如銀雀山《孫臏兵法·官一》：「藜蕒以委施。」《孟子·離婁下》：「施從良人之所之。……而良人未之知也，施施從外來，驕其妻妾。」張震澤：《孫臏兵法校理》（北京：中華書局，2004年），頁100、112。趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），頁156。

6 例如《毛詩·小雅·四牡》：「周道倭遲。」《孟子·盡心下》：「孔子之去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。」《漢書·揚雄傳上》：「昔仲尼之去魯兮，斐斐遲遲而周邁。」毛氏傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，《十三經注疏》，頁317。《孟子注疏》，頁252。王先謙：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁5318。

7 例如《王子午鼎》：「溫恭舒屨。」《王孫遺者鐘》：「溫恭舒屨。」《禮記·玉藻》：「君子之容舒遲，見所尊者齊。」馬承源主編：《商周青銅器銘文選（四）》（北京：文物出版社，1990年），頁423、427-428。鄭玄注，孔穎達等正義：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁569。

8 裘錫圭：《文字學概要》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1995年），頁296、303。

式來看，三詞應早在戰國就已產生語音與書寫形式上緊密的交涉。更重要的是，根據其義素的分析，三詞皆具有相同表示彼此共性的義素，或是相應表示彼此差異的義素，因此在此一階段完全可以視作一個語義場內的各個語詞或義位來看待，是形成相關詞義系統的組成部份。

在說明戰國時期諸詞的語音與書寫形式以前，本文先初步概括其詞義與義素，以確定其同一語義場的關係。學者多已指出此詞可指山脈、河川、道路、城垣的曲折綿互、委婉行進，也可以此形容人或動物在身體或形體上的行止態度，並且後者還可以細分。以下略舉五種詞義：

- (一) 儀態從容：如《毛詩·召南·羔羊》：「退食自公，委蛇委蛇。」漢〈成陽令唐扶頌碑〉：「在朝逶隨。」《後漢書·竇憲傳》：「仁厚委隨。」⁹
- (二) 怠惰病厭：如《莊子·天運》：「形充空虛，乃至委蛇。女委蛇，故怠。」《文選·枚乘七發》：「今太子膚色靡曼，四支委隨，筋骨挺解，血脈淫濯，手足墮窳。」¹⁰
- (三) 高傲驕奢：如《莊子·徐無鬼》：「有一狙焉，委蛇攫搔，見巧乎王。……戒之哉！嗟乎，无以汝色驕人哉！」《鹽鐵論·授時》：「故民饒則僭侈，富則驕奢，坐而委蛇，起而為非，未見其仁也。」¹¹
- (四) 隨順苟安：如《莊子·至樂》：「隨行列而止，委蛇而處。」漢〈酸棗令劉熊碑〉：「卷舒委隨。」¹²

9 《毛詩正義》，頁 57。洪适：《隸釋》（北京：中華書局，2003 年），頁 60。范曄撰，王先謙集解：《後漢書集解》（北京：中華書局，1984 年），頁 297。

10 王叔岷：《莊子校註》（北京：中華書局，2007 年），頁 514。蕭統編，李善等注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 1561。

11 王叔岷：《莊子校註》，頁 953-954。王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1996 年），頁 422。

12 王叔岷：《莊子校註》，頁 651。洪适：《隸釋》，頁 64。

(五) 遲疑緩慢：如《毛詩·王風·丘中有麻》：「彼留子嗟，將其來施施。」《孟子·萬章下》：「去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。」《文選·謝莊宣貴妃誄》：「龍逶遲於步步。」¹³

具體而言，諸詞取意於萬物在形體上的各種展現，尤其從綿長、委婉、緩慢的狀態來形容各種行止態度，是諸詞所共同具有的義素。此外，其詞義還包括兩種截然相對應的差異狀態：可以是身體康健、儀態美好，也可以是身體病厭、體態慵懶；可以是高傲倔強，也可以是隨順苟安；可從緩慢中表現從容不迫，也可從遲緩中表現猶疑不決。以上諸詞所具有的不同詞義，需端看不同文本所鋪陳的語境來決定，然而其具有相同共性與相應差異的義素，則可確定能夠歸屬於同一個語義場。

此外，諸詞的語音也具有相當的關連，其上古聲韻根據郭錫良《漢字古音手冊》（北京：商務印書館，2010年）擬音。為免繁瑣，擬音與聲符相同的用字僅選取代表列出：

- 【委蛇】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia
- 【逶迤】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia
- 【逶隨】影歌 *iwa 邪歌 *ziwa
- 【逶移】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia
- 【逶迂】影歌 *iwa 影魚 *iwa
- 【猗移】影歌 *ia 餘歌 *ɿia

- 【倭遲】影歌 *iwa 定脂 *dīei
- 【倭遲】影歌 *iwa 定脂 *dīei
- 【逶夷】影歌 *iwa 餘脂 *ɿīei
- 【委維】影歌 *iwa 餘微 *ɿiwəi

13 《毛詩正義》，頁155。《孟子注疏》，頁176。蕭統編，李善等注：《文選》，頁2482。

【延維】餘元 *ɣian 餘微 *ɣiwəi

【舒遲】書魚 *ɕia 定脂 *dīei

【遺蛇】餘微 *ɣiwəi 餘歌 *ɣia

【禕隋】曉微 *xīwəi 透歌 *t'ua

【弟佗】定脂 *diei 透歌 *t'a

【螭迤】見支 *kīwe * 餘歌 *ɣia

【威夷】影微 *īwəi 餘脂 *ɣīei

【威遲】影微 *īwəi 定脂 *dīei

【郁夷】影職 *īwək 餘脂 *ɣīei

基本圍繞在歌、脂、微三個具有旁轉條件的韻部，也就是以 a、e、ə 作為主要元音的三個可以旁轉的韻部。其中 e、ə 為央元音，而 a 為前元音。若以此而分成歌部與脂 / 微部來看的話，二字組合成的複詞，其音韻關係可以約略分成四組：以歌部疊韻的「委蛇」等一組；以歌、脂 / 微組合的「倭遲」等一組；以脂 / 微、歌組合的「遺蛇」等一組；以脂 / 微疊韻的「威夷」等一組。無論如何，皆可看到屬於歌、脂、微三個韻部的用字所作的各種組合。換句話說，倘若以疊韻且同聲紐的語音形式出現的，則其書寫很可能以重字的形式表達。孫景濤曾指出重疊詞總是在語音、語義兩個方面上以類相從，表示某一意義的一系列重疊詞在語音形式上具有一致性，或有相同語音變化形式的重疊詞表示大體相同的意義。¹⁴ 衡諸上述「委蛇」相關諸詞的語音形式，亦可看出間中的一致性，足以視作相同類型，在一個語義場內進一步深入研究。

上述裘錫圭曾根據音韻指出「委蛇」、「倭遲」、「威夷」三者不能簡單看作同一個詞的不同書寫形式。這三詞即分屬於上述四組中的三組，各有不同韻部的組合方式，因此當然可以再追溯其語源關係，如同裘先生指出不流於簡單的化約。然而根據現有戰國竹簡

14 孫景濤：《古漢語重疊構詞法研究》（上海：上海教育出版社，2008年），頁4。

來看，三者的語音關係，乃至於書寫形式，恐怕早至戰國已有緊密的交涉，現舉例說明：

第一，上博 仲弓 簡 14「妥屨」一詞，¹⁵ 周鳳五等先生皆已指出應讀作「委迤」或「委蛇」，¹⁶ 學界也已達成共識。「妥屨」中「屨」是一個雙聲字，從「屮」從「它」，其上古音韻：

【妥】透歌 *t'ua

【它】透歌 *t'a

【屮】定脂 *dīei / 餘脂 *ʎīei¹⁷

「它」為歌部，「屮」為脂部，「屨」是由歌部與脂部兩個不同韻部的用字組合而成的。因此可以說作為「委蛇」一詞的不同書寫形式——「妥屨」，既記錄了上述以歌部疊韻的「委蛇」等一組詞，也記錄了以歌、脂組合的「委遲」等一組詞。如果以歌部疊韻作為此一詞彙較早的音韻形式，那麼「屨」標注聲符「屮」，代表的正是在此詞書寫中脂部與歌部的交涉。換句話說，「委蛇」與「委遲」二者在此書寫時段已產生緊密的關係，在某些文本中很可能已代表了同一詞彙的不同書寫形式。

第二，傳世的《荀子·非十二子》亦留下相關用字的痕跡。其謂：「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。」楊《注》：「弟佗其冠，未詳。……但宗聖人之威儀而已矣。」¹⁸ 雖未明「弟佗」之義，但指出是威儀的樣態。朱起鳳曾指出「弟佗」即與「委佗」、「委蛇」等詞相當，以為「皆言其服飾之盛，子張善修容，

15 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁86、273。

16 周鳳五：上博三 仲弓 篇重探，《先秦文本及思想之形成、發展與轉化（下）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁483-484。史傑鵬：上博竹簡（三）注釋補正，《考古與文物》2005年增刊，頁178。

17 《說文》：「遲或從屮。」《玉篇》：「屮，古文夷字。」現根據「遲」與「夷」的擬音。以下皆同此例。許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁72。顧野王：《大廣益會玉篇》（北京：中華書局，2004年），頁56。

18 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁104-105。

故荀氏言之。」¹⁹ 事實上出土楚簡的通假用例也支持「委蛇」或「倭遲」可以有「弟佗」的書寫形式。楚簡中對於威儀的形容有「𠄎𠄎」或「遲遲」，上博《民之父母》簡 8：「威儀𠄎𠄎。」《禮記·孔子閒居》：「威儀遲遲。」²⁰ 與上述「仲弓」「屨」字所從的聲符「𠄎」相同，而「𠄎𠄎」或「遲遲」實即「倭遲」、「委蛇」等詞的重字表達。詳考戰國至漢初的簡帛文獻，「弟」與「𠄎」、「遲」，甚或「屨」、「夷」等上述「倭遲」的用字多有相互通假的例子，包山簡 243：「病𠄎𠄎。」「𠄎」讀作「遲」。上博《曹沫之陳》簡 21-22：「豈屨君子。」信陽簡 1-11：「愷弟君子。」「屨」讀作「弟」。馬王堆《周易·大過·九二》：「枯楊生萑。」「萑」，王弼本《周易》作「稊」。²¹ 「弟」既能與「倭遲」的多個用字相通，顯示其在當時與此一詞彙的關係密切，查其與諸字之間的音韻：

【弟佗】定脂 *diei 透歌 *t'a

【委蛇】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia

19 朱起鳳：《辭通》，頁 755。

20 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 24、165-166。《禮記正義》，頁 861。

21 劉信芳：《包山楚簡解詁》（臺北：藝文印書館，2003 年），頁 241、497。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 112-113、256-257。河南省文物研究所：《信陽楚墓》（北京：文物出版社，1986 年），頁 125。張政烺：《馬王堆帛書《周易》經傳校讀》（北京：中華書局，2008 年），頁 11、61。王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 70。此外，「𠄎」、「遲」、「屨」、「夷」亦是可相互通假的用字，葛陵簡零 330：「遲𠄎。」甲一 簡 24：「疾遲𠄎。」乙二 簡 2：「宜少遲𠄎。」「遲」、「遲」皆讀作「遲」。上博《吳命》簡 7：「遲速之期。」「遲」讀作「遲」。阜陽《周易·豫卦·六三》：「夷」，王弼本《周易》與馬王堆《周易》作「遲」，上博《周易》作「遲」。上博《周易·豐卦·九四》：「遇其𠄎主。」馬王堆《周易》與王弼本《周易》「𠄎」皆作「夷」。河南省文物考古研究所編著：《新蔡葛陵楚墓》（鄭州：大象出版社，2003 年），頁 218、187、203，圖版 173、72、130。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 142、319。韓自強：《阜陽漢簡《周易》研究》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 7、53。《周易正義》，頁 49、127。張政烺：《馬王堆帛書《周易》經傳校讀》，頁 7、53、8、56。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 26、155、63、205。

- 【倭遲】影歌 *iwa 定脂 *dīei
 【倭遲】影歌 *iwa 定脂 *dīei
 【透夷】影歌 *iwa 餘脂 *ɿīei
 【遺蛇】餘微 *ɿiwəi 餘歌 *ɿīa

很顯然的，「弟佗」即屬上述以脂／微、歌組合的類似「遺蛇」的一組詞彙。而根據戰國等簡帛文獻中「弟」的通假，以及《荀子》屬戰國時代文本的遺留，「弟佗」作為「委蛇」的不同書寫形式，也顯示了此一書寫時段中脂部字對歌部字記錄詞彙的參與。

第三，「委蛇」意義的「委」早在戰國已使用「韋」作為聲符來記錄，《周易·大有·六五》：「交如威如。」上博《周易》：「交如如。」馬王堆《周易》：「交如委如。」馬王堆 二三子：「卦曰：『絞如委如，吉。』孔子曰：『絞，日也；委，老也。老、日之行，故曰吉。』」²² 廖名春曾引《讀書雜誌·漢書·贏取威於百儀》：「《廣雅》曰：『威，德也。』……是威與德同義。此言伯益有儀百物之德，而贏氏以興。」以為「威如」即有威望。²³ 其實 二三子此處以「老」意解「委」，可能取的是威儀持重，也可能是衰老慵怠的樣子。無論如何，「威如」表達的應該就是上述「委蛇」等詞義相當的詞彙，在戰國和漢初的寫本中分別用單字「威」和「委」加上「如（然）」來表達，漢 衛尉衡方碑：「禕隋在公。」²⁴ 化用詩句「退食自公，委蛇委蛇」，正使用「韋」作為聲符。諸字的上古音韻：

- 【威】影微 *iwəi
 【禕】匣微 *γiwəi
 【禕】曉微 *xīwəi
 【委】影歌 *iwa

22 《周易正義》，頁 46。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 23、151。張政烺：《馬王堆帛書 周易 經傳校讀》，頁 12、62。

23 廖名春：《楚簡《周易》校釋記（一）》，《周易研究》2004 年第 3 期，頁 12-13。

24 洪适：《隸釋》，頁 90。

此處是微部與歌部的相通，而聲符「韋」的使用，即可見早至戰國以迄漢代，「委蛇」一詞的不同表達已有微部字的參與。

上述三個例子已能初步說明「委蛇」、「倭遲」、「威夷」等三詞的語音與書寫形式在戰國複雜的交涉情況。事實上根據出土文獻的通假用例，還約略可見「委蛇」諸詞與西周以降同樣描述身體的「威儀」有並行的關係。上已指出「委蛇」諸詞具有形容身體樣態委婉緩慢等共同義素，而這也正是「威儀」所具備的義素，二者亦不妨視作同一語義場中的成員。更何況二者在語音與書寫形式中亦有交涉並行的現象。查考「威儀」一詞的書寫，在青銅器銘文中作「威義」、「戮義」，西周厲王 叔向父禹簋：「秉威義。」春秋 王子午鼎：「患于威義。」春秋 沈兒鐘：「患于戮義。」²⁵ 戰國的郭店或上博楚簡亦多承此，上博 緇衣 簡 16：「敬爾威義。」簡 23：「攝以威義。」郭店 緇衣 簡 30：「敬爾懸義。」簡 45：「攝以懸義。」清華簡 周公之琴舞 簡 6：「不易曷義。」簡 14：「曷義謚謚。」上博 民之父母 簡 8、11：「禠我巨巨。」《禮記·孔子閒居》：「威儀遲遲。」²⁶「威儀」或作「威義」、「懸義」、「曷義」、「禠我」。諸例皆以「威」、「畏」、「我」、「義」作為用字或聲符，似與上述「委蛇」的用字無涉。事實並不然，在金文中「威儀」還有其他用字，春秋 蔡侯盤：「戮義遊遊。」²⁷ 其「戮義」即「威儀」，張世超等指出此字「女」上增「爪」，從戈、妥聲，並謂古「妥」亦有微部音讀，律名「蕤賓」金文即作「妥賓」可證，盤銘字相屬聲化之例。²⁸ 諸字的上古音韻：

25 馬承源主編：《商周青銅器銘文選（三）》（北京：文物出版社，1988年），頁285。馬承源主編：《商周青銅器銘文選（四）》，頁423、386-387。

26 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁60、192、67、198。荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁19、130、20、131。李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（一）》（上海：中西書局，2012年），頁57、133、61、134。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁24、165-166。《禮記正義》，頁861。

27 馬承源主編：《商周青銅器銘文選（四）》，頁396。

28 張世超等：《金文形義通解》（京都：中文出版社，1996年），頁2850-2851。

- 【威儀】影微 *iwei 疑歌 *ŋia
 【威義】影微 *iwei 疑歌 *ŋia
 【敷義】影微 *iwei²⁹ 疑歌 *ŋia
 【裋我】影微 *iwei³⁰ 疑歌 *ŋa
 【戮義】透歌 *t'ua³¹ 疑歌 *ŋia
 【委蛇】影歌 *iwa 餘歌 *lia

可見「威儀」語音的組合形式其實與上述「委蛇」中以歌部疊韻，或以微、歌組合的形式一致。同時核諸上博《仲弓》的「委蛇」作「妥屮」，與《蔡侯盤》的「威儀」作「戮義」也一致，二者皆以「妥」為聲符，可見微部字的表達中亦有歌部字的參與，同時也更說明了「威儀」與「委蛇」之間在書寫過程中的相關性。此外，尚有若干通假例子可見端倪，上文曾指出「威」、「委」、「屮」三者「在「委蛇」相關詞義的表述中可以通假，以及「威」、「畏」二者在「威儀」一詞中可通用，而上博《孔子詩論》簡 17：「將仲之言，不可不韋也。」《毛詩·鄭風·將仲子》：「仲可懷也，人之多言，亦可畏也。」³²「韋」讀作「畏」，亦表明了戰國時期「韋」作為聲符，可以出現在「委蛇」與「威儀」相關詞義的記錄中，然則「委蛇」與「威儀」書寫形式的交涉，亦可想見。

此外，傳世文獻亦可追到類似現象，《毛詩·周頌·有客》：「有客有客，亦白其馬，有萋有且，敦琢其旅。……薄言追之，左右綏之，既有淫威，降福孔夷。」³³最後兩句應看作互文見義，「淫威」與「孔夷」互文，「淫」與「孔」皆有大意，而「威」與「夷」即是「威夷」，亦即與「委蛇」多有交涉的其一書寫形式，其形容的正是有「威儀」的樣子，在詩句中雖然分言，但與前文形容威

29 此據「畏」字擬音。

30 此據「畏」字擬音。

31 此據「妥」字擬音。

32 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 29、146。《毛詩正義》，頁 162。

33 《毛詩正義》，頁 736-737。

儀的「有萋有且，敦琢其旅」呼應。鄭《箋》：「其來威儀萋萋且且。……言『敦琢』者，以賢美之，故玉言之。」王先謙引黃山：「『敦琢』猶『追琢』，棫樸篇『追琢其章』，《箋》謂『追琢玉使成文章』，則『敦琢其旅』，亦謂微子有文德，能化其從臣，使皆有威儀文章之美也。」³⁴ 類似表述還可以從《毛詩·周頌·執競》找到依據：「鐘鼓喤喤，磬筦將將。降福穰穰，降福簡簡，威儀反反。既醉既飽，福祿來反。」³⁵ 正言及「降福」與「威儀」（二者思維上的關係詳下），可見將上述亦言降福的、分言的「威」、「夷」看作是「威儀」的另一種相關表述，是沒有問題的。據此，通過《毛詩》的這兩首詩，也能看到「威夷」或「委蛇」與「威儀」在傳抄過程中應有交涉或並行的關係。若進一步言，「威夷」是「威儀」相關的形容，那麼文獻中還有類似的語詞，清華簡《說命下簡7-8》：「上下罔不我義。」睡虎地秦簡《日書甲·盜者》：「盜者長鬚耳，為人我我然，好歌舞。」孔家坡漢簡《日書·盜日》：「盜者長頸而長耳，其為人我我然，好歌舞。」³⁶ 其中描述身體樣態的「我義」、「我我」，參諸郭店《緇衣》簡2：「毘型文王。」上博《緇衣》簡1：「毘型文王。」《禮記·緇衣》：「儀刑文王。」³⁷ 很可能皆是與「威儀」相關的形容，並且與「威儀」所從的聲符相同，具有通假的可能。

總的而言，上述與「委蛇」或「威儀」相關的眾多語詞，儘管可以來自不同的源頭、分成不同的發展脈絡，細究起來，可以有時代、地域的不同，具體使用語境的差異、詞義程度的區別等等。然而在實際使用的過程中，其語音交涉、書寫形式交疊，詞義相互制

34 《毛詩正義》，頁736。王先謙：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988年），頁1034。

35 《毛詩正義》，頁720。

36 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（一）》，頁47-48、128。睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁109、220。湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006年），頁102、175。

37 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁17、129。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁45、174。《禮記正義》，頁927。

約影響，以至於字詞多重對應，卻是不爭的事實。唯「委蛇」與「威儀」，似乎前者多用作形容詞，後者多作名詞，在語法功能上有所區分。然而在缺乏詞型變化的漢語漢字的書寫模式中，其實不妨礙詞性不同的語詞，建立在相同共性的義素之上，並擁有共同的思維概念。更重要的是應該將上述語音、書寫形式、詞義皆有交涉的語詞，置入一個語義場中去進行分析，探討其所立足的共同義素、擁有的共同的思維概念。

三、委蛇與威儀——語詞隱喻的思維概念

「委蛇」與「威儀」相關諸詞在語音、書寫形式、詞義上皆有交涉或並行，應該置入同一語義場中去進行分析，以下將深入相關語詞所在的各個文本語境，去探討語詞所使用的隱喻、所立足的共同義素，以及所擁有共同的思維概念。上文已指出「委蛇」與「威儀」諸詞具有形容身體樣態委婉緩慢的共同義素，除此之外，二者所關涉的對象，亦皆講求一種外顯的「象」。《毛詩·鄘風·君子偕老》：

君子偕老，副笄六珈。委委佗佗，如山如河，象服是宜。子之不淑，云如之何？……子之清揚，揚且之顏也。展如之人兮，邦之媛也。《毛傳》：「委委者，行可委曲蹤迹也。佗佗者，德平易也。」《釋文》：「委委，行可委曲蹤迹也。佗佗，德平易也。……《韓詩》云：『德之美貌。』」王先謙《集疏》：「陸引毛訓，故分析注之，而綴韓總義於末。韓為『委委佗佗』四字作訓，非僅以『佗佗』為『德美』。《眾經音義》三十九引《韓詩》曰：『透佗，德之美貌也。』是其證矣。『委委佗佗』猶〈羔羊〉『委蛇委蛇』也。《御覽》六百九十〈事類賦〉十三引《詩》，『佗佗』即作『蛇蛇』。」³⁸

38 《毛詩正義》，頁 110-112。陸德明撰，黃焯彙校：《經典釋文彙校》（北京：中華書局，2006 年），頁 137。王先謙：《詩三家義集疏》，頁 223。

歷代注疏對於「委委佗佗」已作出中肯的解釋，包括詞義與書寫形式。《毛傳》與《釋文》皆指出此詞取義於山川道路的委婉曲折、有可從，用以形容展如之人呈現在身體、心性亦婉順平易、有行可循，是整體德行的美好。此處《毛傳》與《釋文》似將「委委」與「佗佗」分二詞為釋，然而王先謙指出所謂「德美」已是對「委委佗佗」四字的解釋，並準確說明「委委佗佗」其實就是「委蛇委蛇」，唯其書寫形式有所變換而已。此外，《爾雅·釋訓》：

委委佗佗，美也。《釋文》：「委委，……諸儒本並作禕。……舍人云：『禕禕者，心之美。引《詩》云亦作禕。……佗佗，本或作它。……顧舍人引《詩》釋云：『禕禕它它，如山如河。』」王先謙《集疏》：「舍人『心美』之訓，與韓『德美』義同。孔邢《疏》引李巡曰：『皆容之美也。』孫炎曰：『委委，行之美。佗佗，長之美。』並以容貌言。蓋德不可見，於容見之，內有美德，斯外有美容，行步有儀，舉止自得，故曰『委委佗佗』非謂美麗，四字德容兼釋，不宜偏舉。」³⁹

《釋文》羅列出「委委佗佗」的其他用字，包括禕禕、佗佗、它它等，其實都與上述委蛇、委佗、委它、禕隋等用字重疊，其語詞相當（以下統稱作「委蛇」）。其中王先謙指出「委蛇」形容的正是內有美德、外有美容、行步有儀、舉止自得的整體德行，此不難使人聯想到「威儀」。《左傳·襄公三十一年》記載北宮文子與衛侯針對楚令尹圍之容貌儀態所作的對話，闡釋了「威儀」的內涵：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長

39 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，《十三經注疏》，頁 55。陸德明撰，黃焯彙校：《經典釋文彙校》，頁 859。王先謙：《詩三家義集疏》，頁 223-224。

世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。……《周書》數文王之德，曰：「大國畏其力，小國懷其德」，言畏而愛之也。《詩》云：「不識不知，順帝之則」，言則而象之也。紂囚文王七年，諸侯皆從之囚，紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降為臣，蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂象之，有威儀也。⁴⁰

詮釋「威儀」有二義：一是來自威的可畏，二是來自儀的可象。所謂可畏、可象，如同杜《注》「唯在則象上天」、孔《疏》「謂文王能則象於天，故天下亦則象文王」所言，⁴¹列舉了文王的諸多行事，指明可象則象上天、象君王；可畏則畏天威、畏君王。竹添光鴻更具體指出：「此借以言大國小國畏而愛之者，自然儀刑文王而效之也。」⁴²道出君王之威儀具體可象，型塑成完美的儀刑，如同 虢叔旅鐘：「旅敢肇帥型皇考威儀。」《毛詩·大雅·文王》：「儀刑文王，萬邦作孚。」⁴³正是一種關乎形體、形象，以及形體所塑造出的型範——儀型的描述。上引《左傳》還有更具體的說明：

故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂；動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。⁴⁴

竹添光鴻言此乃「威者，和順中積，英華外發，自然之威德風采也。儀者，正衣冠，尊瞻視，動容周旋中禮者也，故曰可象」，⁴⁵亦正是內外兼備完美德行的形象。合諸前舉 君子偕老 的「委佗 /

40 杜預注，孔穎達等正義：《左傳正義》，《十三經注疏》，頁 690。

41 同上注。

42 竹添光鴻：《左傳會箋》（臺北：天工書局，1993年5月），頁 1330、1331。

43 馬承源主編：《商周青銅器銘文選（三）》，頁 296-297。《毛詩正義》，頁 537。

44 《左傳正義》，頁 690。

45 竹添光鴻：《左傳會箋》，頁 1330、1331。

委蛇」，提及「如山如河，象服是宜」，歷來注疏如《毛傳》：「山無不容，河無不潤。……象服尊者，所以為飾。」鄭《箋》：「象服者，謂揄翟、闕翟也。人君之象服，則舜所云予欲觀古人之象，日月星辰之屬。」王先謙《集疏》：「如山凝然而重，如河淵然而深，皆以狀德容之美，言夫人必有委委佗佗、如山如河之德容，乃於象服是宜也。」⁴⁶ 可知無論是「威儀」或「委蛇」，皆標明「象」的內涵，指明對形象、儀型的追求。君子偕老「委蛇」形容的是一種如山如河的母儀形象，而襄公三十一年 詮釋「威儀」的內涵就是有威可畏、有儀可象的君王形象。

「委蛇」或「威儀」所共同關涉到形象、儀型的追求，其實來自於其語詞隱喻背後所預設的整套思維概念。「人體是山川」的隱喻在此間起作用，套取人體與山川二者的形象構築出一套思維，這可以在對人體知識最豐富的中醫理論中找到依據。在中醫理論系統的模型中，有所謂的人體地理學，將地理中的山川等地形作為模型來把握人的形體，二者皆有形象的呈顯，例如《靈樞·經水》即將人體的十二經脈類比為中原地理上的主要十二條河川。山田慶兒即指出其中內面、眼所不見之處，其實隱藏著一種「水系模型」。⁴⁷ 李建民亦引《黃帝內經·靈樞·邪客》：「地有十二經水，人有十二經脈；地有泉脈，人有街氣。」指出古人將身體脈的循行視為地之分流，其具體分析「脈/廕」的造字原理，以為脈以水流的意象出現，符合《管子·水地》：「水者地之血氣，如筋脈之通流者也。」可視為水(=氣)的人體徑路，是古代相當普遍的思想。⁴⁸ 換句話說，人體如同大地。大地有川河在其間流動，猶如人體有血氣筋脈在其中通流一般。而「委蛇」或「威儀」所共同關涉的形象、儀型，毋寧就是大地山川形象與人體經脈形象緊密比附，以及隱喻作用的結果。

46 《毛詩正義》，頁 111。王先謙：《詩三家義集疏》，頁 224。

47 參山田慶兒著，廖育群、李建民編譯：《中國醫學的思想性風土》，《中國古代醫學的形成》（臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年 11 月），頁 48-50。

48 李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2001 年 12 月），頁 117。



查考《說文》對於諸字的解釋，即可見人體之經脈形容與大地之山川形容，皆取意於「衰行」，亦即委曲行進的樣態：

辰，水之衰流，別也。

脛，血理分衰行體中者。

透，透地，衰去兒。

地，衰行也。⁴⁹

「威儀」所講求人體形象上行步有儀、舉止自得的美好，正需要通過血氣筋脈在體內流通來達至，其分衰行體，猶如川河的衰行透地，因此順暢平和抑或阻滯暴漲，都直接影響人體或大地形象呈現的美好。韓建平還指出馬王堆 足臂十一脈灸經、陰陽十一脈灸經甲本的「脛」字各別作「」與「」，皆追加「目」旁來指稱，來自於醫家發現脛動與病候存在一定的關係，可以通過相脛，來診斷病候，而「相脛」顯然與「目」關係極為密切，因此以「目」為意符，意在於此。⁵⁰事實上，脈學通過目驗，與威儀觀繫於目知，亦有共通的認知背景。《黃帝內經·靈樞·通天》記載黃帝與少師之間對話，論及「陰陽和平之人」，即稱其「陰陽之氣和，血脈調謹，診其陰陽，視其邪正，安其容儀，審有餘不足」，強調以目視診其血脈氣和，容儀之安，同時亦以「其狀委委然，隨隨然」，亦即「委隨」等「委蛇」諸詞作為形容。⁵¹

大地山川之形、生命人體之形其實都來自於天地生成，「委蛇」與「威儀」的呈顯都與此形體的完美與否息息相關。對於生命人體而言，更包括了生死存亡、禍福休戚，以及攝持生命的敬畏、怠惰、驕橫等不同態度。《左傳·成公十三年》記載成肅公受脈而不敬，劉康公作出評論：

49 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，頁 570、73。

50 韓健平：《馬王堆古脈書研究》（北京：中國社會科學出版社，1999 年），頁 96-97。

51 張志聰：《黃帝內經集注》（杭州：浙江古籍出版社，2002 年），頁 412、413。

吾聞之：民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執燔，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！⁵²

將生命形體的生死存亡看作是天地律則的賦予，包括人體的各種動作、禮義、儀態等總體威儀，亦無不來自於天地。因此人體必須攝持威儀，才能協同天地、依循律則，確保生命的存在與意義，此合乎上述「威儀」所蘊含天威可敬畏，天象可儀型的重要內涵。阮元性命古訓 即指出：「古人但說威儀，而威儀乃為性命所關。……血氣心知皆天所命，人所受也。人既有血氣心知之性，即有九德、五典、五禮、七情、十義，故聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作以禮義為威儀。」⁵³言簡意賅的說明了威儀與性命之間的關係，以及在禮樂、道德的規範律則中修持威儀、保有性命。《左傳·昭公二十五年》記載叔孫婣聘於宋的禮樂場合中身心關注的重要，提出「君子貴其身，而後能及人，是以有禮。」由身體的確實關注來促成禮的踐履，同時在宴飲賦詩作樂的場合中，根據當時心緒的哀樂又提出「哀樂而樂哀，皆喪心也。心之精爽，是謂魂魄。魂魄去之，何以能久？」⁵⁴指明通過禮樂場合中對於身心的整體關注，哀樂心緒的收放等等，都將促成生命的存亡。杜正勝即曾分析《左傳》所載春秋時代個人威儀與生命之密切關係的故事，指出威儀講究「敬」和「慎」，不僅是裝飾門面的儀物，更在言語進退中反映一個人的精神意志。威儀失常，實不「敬」不「慎」之至，在心志之外，還可從心最精萃高明的部分——魂魄來解釋，也就是喪失魂魄，如

52 《左傳正義》，頁 460、469。

53 阮元：性命古訓，《擘經室集》（北京：中華書局，1993年），頁 216、217。

54 《左傳正義》，頁 887。

此必定活不長久，此可見威儀與生命的關係密切。⁵⁵

能敬畏天地以攝持威儀，方能貞定生命，以至於有福，上引《左傳》杜《注》曾謂：「養威儀以致福。」⁵⁶ 阮元《威儀說》亦指出：「且力於威儀者，可祈天命之福，故威儀抑抑為四方之綱者，受福無疆也。威儀反反者，降福簡簡，福祿來反也。此能者養以之福也。反是，則威儀不類者，人之云亡矣。威儀卒迷者，喪亂蔑資矣。」⁵⁷ 援引《詩》句點出「威儀」與「降福」的關係。然而二者何以構成緊密的關連？恐怕得由反面的取禍來進行理解。亦即若無法攝持威儀，怠惰無禮，則必招禍，甚至斷棄其命，此建立在對人體深刻的認知基礎上，上引《左傳》杜《注》：「惰則失中和之氣。」孔《疏》：「天地之中謂中和之氣也。民者人也，言人受此天地中和之氣以得生育，所謂命也。……命雖受之天地，短長有本，順理則壽考，逆理則夭折，是以有動作禮義威儀之法則以定此命。言有法則命之長短得定，無法則夭折無恒也。」⁵⁸ 因此所謂養威儀的根本其實就在養氣，而氣之有無，與心之魂魄同等重要，都是生命存亡的關鍵所在。此處與攝持「威儀」相反的舉動是棄命之「惰」，馬王堆《養生方》行 198–199：「膚不至【而用】則垂，筋不至而用則避，氣不至而用則隋。」又《天下至道談》簡 15–16：「肌不至而用則遘，氣不至而用則避。」⁵⁹ 其「隋」、「遘」皆讀作「惰」，指的正是身體或氣的怠惰、無法攝持。「惰」，又或與「委」合成複詞「委惰」，《楚辭·哀時命》：「欲愁悴而委惰兮，老冉冉而逮之。」⁶⁰ 亦指衰老怠惰、秉氣不足的狀態。行文至此，可以發現「委惰」一詞其實與上述「委蛇」的其他若干用字，例如「透隨」等聲符一致，其上古音韻亦相近：

55 杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年），頁 212–215。

56 《左傳正義》，頁 460。

57 阮元：《威儀說》，《學經室集》（北京：中華書局，1993年），頁 219–220。

58 《左傳正義》，頁 460、461。

59 馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書（肆）》（北京：文物出版社，1985年），頁 66、116、111、163。

60 洪興祖：《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1986年），頁 428。

- 【威儀】影微 *iʷəi 疑歌 *ŋia
 【委惰】影歌 *iwa 定歌 *dua
 【透隨】影歌 *iwa 邪歌 *ziwa
 【禕隋】曉微 *xiwəi 透歌 *t'ua

考慮到上述「委蛇」所表達的多個詞義中正有怠惰病厭義，因此此處「威儀」與「委惰」的前後呼應，可再次見證「威儀」與「委蛇」在文本語境中的交涉並行。與此呼應類似的記載又見於《左傳·昭公五年》涉及「威儀」的一段文字：

晉韓宣子如楚送女，叔向為介。鄭子皮、子大叔勞諸索氏。大叔謂叔向曰：「楚王汰侈已甚，子其戒之！」叔向曰：「汰侈已甚，身之災也，焉能及人？若奉吾幣帛，慎吾威儀；守之以信，行之以禮；敬始而思終，終無不復。從而不失儀，敬而不失威；道之以訓辭，奉之以舊法，考之以先王，度之以二國，雖汰侈，若我何？」⁶¹

此處載叔向慎其「威儀」，與楚王的「汰侈」相對照，並指明後者乃「身之災」，說明了二者皆涉及身體的表現。與「威儀」所要求敬慎守禮的態度相反，「汰侈」表達的是驕奢放縱，在此必須結合《左傳·襄公七年》載衛孫文子於聘禮中登階失禮且不知悔改，叔孫穆子預言其亡的一番話，才能有更深刻的理解。其言：「孫子必亡，為臣而君，過而不悛，亡之本也。《詩》曰：『退食自公，委蛇委蛇。』謂從者也，衡而委蛇必折。」杜《注》：「從，順也。衡，橫也。橫不順道必毀折。」楊伯峻《注》：「衡即橫，謂強橫、專橫。」⁶²穆叔引《詩》預言孫子必亡的根據在於「衡而委蛇必折」，此處的「委蛇」來自詩句，原來表達的是順從、從容的樣子，然而孫子犯過

61 《左傳正義》，頁 745。

62 《左傳正義》，頁 519。楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987年），頁 953。

而不悛改，顯然表現出專橫、強橫的樣子，與順從、從容正相反，因此斷言其必折亡。此處一從一橫，描述了原本儀態順從、從容的樣子，將可能因為整體目標不正確而表現出強橫、專橫的樣子，此間「委蛇」所形容的身體的樣態，顯然已從儀態從容過渡到高傲驕橫了，此穆叔預言孫子必亡的主要根據。考慮到上述「委蛇」表達的多個詞義中亦正有高傲驕奢義，因此穆叔的引詩發揮不可謂無據。同樣的，回到上述楚王所處身之災的類似結果，與「威儀」相對的「汰侈」所表達的驕奢放縱，其實與此處「委蛇」所表達的高傲驕橫並無二致。再細審上述叔向所言，其謂「從而不失儀，敬而不失威」，強調「威儀」之從，亦與穆叔「衡而委蛇必折」的從橫隱喻一致，因此似乎可以大膽推測「汰侈」與「委蛇」之間的關係，同時「汰侈」其實也與上述「委蛇」的其他若干用字，例如「透移」等部份聲符一致，其上古音韻也密切：

【透移】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia

【汰侈】透月 *t'at 昌歌 *t'ia

此處「威儀」與「汰侈」的呼應，正猶如上述「威儀」與「委情」的呼應，其圍繞在「威儀」與「委蛇」等身體樣態的描述上，發展出不同的語詞。儘管在不同的文本語境中諸詞可能各有偏重的意旨，然而諸詞可以說是建立在相同的身體的認知基礎上。同時與「委情」相同的，「汰侈」亦涉及氣的攝持，《左傳·昭公二十年》載梓慎望氛，預言國亂，而叔孫昭子言此「然則戴、桓也。汰侈無禮已甚，亂所在也。」以為族氏表現出的「汰侈」乃亂之源頭。此處梓慎望氛，杜《注》言「氛，氣也」，⁶³可知族氏之「汰侈」所表現的種種驕奢放縱的態度，都將形成一股氣息，李建民曾指出君子的威儀表現在「言」與「貌」，禮容與「守氣」連繫，必須守身之氣使無泄，否則將「氣泄生疾，壽命不長」。⁶⁴因此通過望氣，得以預

63 《左傳正義》，頁 852。

64 李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》，頁 159-161。

言國家之安亂，而「汰侈」之態度亦與氣的攝持緊密相關。

前已指出「委蛇」與「威儀」建立在大地山川與人體經脈二者形象的比附上，川河的流動猶如血氣筋脈的通流一般，一方面展現山川的曲折綿延，另一方面表現出人體的從容威儀，都著眼於一種順暢平和的流動樣態。上古醫學思想中的脈絡，作為諸如血或氣這類流體通流的管道，其或稱血脈，是運送血液的血管；或稱經脈，運送氣。血脈與經脈或分離或交錯，不即不離，與心相連，一起主導心理或生理的種種活動，人倫道德與生理生命緊密相繫，缺一則無法延續。在此，水、血、氣等其實都是同一物質的不同轉換，在天地、人體之間起著重要的推動作用。尤其氣在天地之間，或經地勢高低而流動為風、或經人體吐納而呼吸為息，都具有順暢或阻滯的共同性。如同《黃帝內經·靈樞·癰疽》所言：「經脈流行不止，與天同度，與地合紀。……夫血脈營衛，周流不休，上應星宿，下應經數。」⁶⁵在天地之間，氣順暢則表現出四時代換、星辰運轉，阻滯則產生異象災難；就人體之間，由口鼻或肌膚吸入，在體內運行，促成心官能思、四體能動，順暢或阻滯，將促成身體的健康或疾病，順暢充實健康則表現為威儀，否則疾病阻滯則呈現出委蛇。倘若回到上述指出的「委蛇」所蘊含的多種詞義，亦可見氣的有無存亡決定了身體不同的樣態。存則儀態從容，過度則高傲驕奢；亡則怠惰苟安，過度則病厭喪死。上引 襄公三十一年 的「威儀」、君子偕老 之「委佗」、成公十三年 「威儀」與「委惰」的呼應、昭公五年 「威儀」與「汰侈」的呼應、襄公七年 的「委蛇」等文獻正說明了上述身體存在的不同樣態。同時也解釋了具有語音相關、書寫形式交疊的諸詞確實發展於同一語義場中，擁有形容身體委婉樣態的共同義素，也具備康健與病厭、驕橫與順從等等相應差異的義素。諸詞在使用過程中，一方面利用共同義素而使詞義重合，表達對於身體的關注；另一方面又通過相應差異的義素，使詞義離散，發展出與身體相關、對身體不同樣態的表述。經由各個詞

65 張志聰：《黃帝內經集注》，頁 470。

義的分析，即可透視文本中對於生死存亡、禍福休戚等面向的身體思維。

討論至此，似乎可以總結「委蛇」與「威儀」諸詞所形容的樣態，其實涉及身體、心性、血氣，三位一體的相互作用，缺一不可，關鍵之處僅在於三者互動之有無多寡等不同程度。事實上，通過此一語義場中更多語詞在身體、心性、血氣表述上的查考，還可窺見不同的思想流派於此展現不同面向的身體思維。《毛詩·大雅·板》：

天之方憐，無為夸毗。威儀卒迷，善人載尸。《毛傳》：「夸毗，體柔人也。」鄭《箋》：「王方行酷虐之威怒，女無夸毗以形體順從之，君臣之威儀盡迷亂，賢人君子則如尸矣，不復言語。」孔《疏》：「夸毗者，便僻其足，前却為恭，以形體順從於人，故云以體柔人。」⁶⁶

此處言天威行其酷虐不暢的情況，人亦隨之喪失威儀、行屍走肉一般，以夸毗之體柔順從說明「威儀」迷亂，無法攝持的狀態。夸毗「便僻其足，前為恭」，典型的例子如《史記·蘇秦列傳》載蘇秦佩六國相印，其昆弟妻嫂「側目不敢仰視，俯伏侍取食」，而蘇秦笑謂其嫂曰：「何前倨而後恭也？」嫂委蛇蒲服，以面掩地而謝曰：「見季子位高金多也。」司馬貞《索隱》：「委蛇，謂以面掩地而進，若蛇行也。蒲服，即匍匐。」⁶⁷即以「委蛇」形容此種前倨後恭的身體樣態，與前述夸毗之體柔近似。此樣態主要來自於心志定向的不足，人步亦步，人趨亦趨，卑微從事。相對的，《孟子·告子下》則以「詭詭」形容心志過度而自傲的樣態，其載孟子批評不好善者，以為「夫苟不好善，則人將曰：『詭詭，予既已知之矣。』詭詭之聲音顏色，距人於千里之外。士止於千里之外，則讒諂面諛之人至

66 《毛詩正義》，頁 634。

67 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年），頁 905。

矣。」趙《注》：「訑訑者，自足其智，不嗜善言之貌。訑訑之人發聲音見顏色，人皆知其不欲受善言也。」⁶⁸ 此間「訑訑」的自足其智，正來自於心志的自傲，與上述「委蛇」的心志不足相反，更有趣的是「訑訑」將招致讒諂面諛之人，亦恰與「委蛇」近似的夸毗體柔之人類似。綜上所述，可以看到上述「威儀」、「委蛇」、「訑訑」等語詞義素的共同或相應差異，正建立在心志攝持的分寸拿捏上，過度與不足將有不同的身體展現。「委蛇」、「訑訑」其實與上述「委蛇」的其他若干用字，例如「委他」、「透蛇」、「委施」、「透迤」等聲符一致，其上古音韻也密切：

【威儀】影微 *iwoi 疑歌 *ŋiã

【委他】影歌 *iwa 透歌 *t'a

【透蛇】影歌 *iwa 船歌 *ɕia

【委施】影歌 *iwa 書歌 *ɕiã

【透迤】影歌 *iwa 餘歌 *ɕiã

【委蛇】影歌 *iwa 船歌 *ɕia

【訑訑】餘歌 *ɕiã 餘歌 *ɕiã

身體、心性、血氣三者攝持的拿捏分寸，正是諸詞得以在不同思想表述中蘊含不同意義的關鍵所在。上述形軀的卑微或自傲，皆是身體、心性、血氣三者攝持失衡的結果。然而在《莊子·應帝王》記載神巫季咸見壺子，壺子以其身體的不同狀態示之，在最高境界時壺子指出：

曩吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。⁶⁹

其所展示身體之虛空以至於「委蛇」，正是一種心、氣脫離形體的

68 《孟子注疏》，頁 222。

69 王叔岷：《莊子校註》，頁 292。

狀態，如同弟靡波流等川水的樣子，此間亦以川河比附身體。心、氣脫離的身體，可以是威儀卒迷、道德喪亂的狀態，也可以是修道成真的境界，此來自於身體、心性、血氣三者的徹底把握與否。此外，《莊子·徐無鬼》更載子綦之言：

吾所與吾子遊者，遊於天地。吾與之邀食於天，吾與之邀食於地；吾不與之為事，不與之為謀，不與之為怪，吾與之乘天地之誠，而不以物與之相撓；吾與之一委蛇，而不與之為事所宜。⁷⁰

此處遨遊於天地之間的身體，正與其不為事、不為謀、不與怪，總的而言是「不以物與之相撓」而能使身體處於「委蛇」的狀態，是身體能夠隨順變化而得到真正徹底的超脫。與此境界相似的是《楚辭·漁父》載屈原遭放逐，於江潭澤畔吟游，其「顏色」、「形容」憔悴枯槁，而漁父勸告：

聖人不凝滯於物，而能與世推移。世人皆濁，何不澀其泥而揚其波？眾人皆醉，何不鋪其糟而歎其醜？洪《補注》：「五臣云：澀泥揚波，稍隨其流也。」⁷¹

此間「不凝滯於物」正如同上述「不以物與之相撓」的境界，漁父以為此乃與世之「推移」，亦如同子綦之與之「委蛇」，二者指涉的狀態應相同。此處與「推移」相反的是「凝滯」，取義於通流的不順暢，如同《補注》指出的「推移」即是澀泥揚波的稍隨其流，上述已指出「委蛇」諸詞亦取象於山川道路的委曲通流，因此不難理解「推移」與「委蛇」之間表達隨順變化的詞義關係。倘若再加上《史記·劉敬叔孫通列傳》載：「叔孫通希世度務，制禮進退，與時

70 王叔岷：《莊子校註》，頁 967。

71 洪興祖：《楚辭補注》，頁 296。

變化，卒為漢家儒宗。大直若誦，道固委蛇，蓋謂是乎？」⁷²即以道固「委蛇」來形容叔孫通的與時變化，也可窺見「推移」與「委蛇」之間詞義的關係。儘管「推移」與「委蛇」可能在句型中的詞性不同，然而二者立足於相同的身體認知基礎、擁有共同的義素，以推展不同的詞彙組合，卻是可以理解的。尤其「推移」也與上述「委蛇」的其他若干用字，例如「透移」、「委維」等部份聲符一致，其上古音韻也密切：

- 【委蛇】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia
 【透移】影歌 *iwa 餘歌 *ɿia
 【委維】影歌 *iwa 餘微 *ɿiwəi
 【推移】透微 *t'uəi 餘歌 *ɿia

綜上所述，即可看出上述文獻使用「委蛇」、「推移」、「委蛇」、「詭詭」等詞彙表達了身心氣處於隨順萬物與媚俗阿世之間的不同拿捏，不同的思想流派即偏重不同的詞義內涵。

上文已指出威儀的攝持能通過禮樂道德的規範律則加以完成，即阮元所謂「聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作以禮義為威儀」，也因此威儀所涉及身體、心性、血氣三者同步把握的方法，亦可以通過禮樂來培養。上博 民之父母 載孔子與子夏關於施政為民父母的對話，提出必達於禮樂之原，以推行「五至」、「三無」的綱領，同時以「五起」申明「三無」，簡 10-14：

無聲之樂，氣志不違；【無】體之禮，威儀翼翼；無服之喪，內恕甚悲。

無聲之樂，塞于四方；無體之禮，日就月將；無體〈服〉之【喪】，純德同明。

無聲之樂，施及孫子；無體之禮，塞于四海；無服之喪，為民父母。

72 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 1116。

無聲之樂，氣【志】既得；無體之禮，威儀翼翼；無服（之）喪，施及四國。

無聲之樂，氣志既從；無體之禮，上下和同；無服【之】喪，以畜萬邦。⁷³

提出樂、禮、喪三者之最高境界皆在其「無」，其具體效果則兼具個體修養與社群施政。社群施政遍及四方、四海、四國，確實成為人民之父母、澤及於後世，達至上下和同、以畜萬邦的完美境界。個體修養則包括了氣志之不違、既得、既從；威儀之翼翼、翼翼；內恕與純德的展現，可說是含括身體、心志、血氣三者的同步把握。此處以「翼翼」（《禮記·孔子閒居》作「遲遲」）、「翼翼」作為「威儀」的形容，考察文獻對於「威儀」的形容還包括逮逮、反反、抑抑、濟濟、幡幡、怩怩、秩秩等等，身體所呈現的樣態，當然可以用各種形容詞加以描繪，然而根據上文對於「威儀」與「委蛇」關係的考察，以及相關書寫形式「妥屣」、「委遲」、「倭遲」、「威遲」、「遲遲」的整理，可知此處的「翼翼」其實是威儀最密切的一組形容詞。倘若威儀的攝持是通過禮樂等規範律則來完成，那麼此間更進一步強調禮樂之「無」，更顯示了對禮樂於威儀修養中更深刻的反省。誠如陳麗桂先生指出的此「無」是禮、樂、喪三者超越形式而上之本原，表達了禮（含喪）、樂之原在德，而德在內、由心，非關聲、體、服。⁷⁴因此以「無」作為禮樂之根本，所修養含括身體、心志、血氣之威儀，卻又超脫有形的樂聲、身體、喪服的，以達成威儀攝持的最高境界。然而此一境界如何可能，值得進一步探討。

在探討之前，似乎可以以《莊子·天運》同樣言及音樂所造成身心氣的不同表現來作對比。此篇記載北門成向黃帝提問，疑其咸

73 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁26-30、169-175。

74 陳麗桂：由表述形式與義理結構論《民之父母》與《孔子閒居》及《論禮》之優劣，收入朱淵清、廖名春等編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》（上海：上海書店出版社，2004年），頁244。

池之樂何以使人「始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑」，黃帝對於奏樂使人懼、怠、惑皆詳細描述。⁷⁵ 首先對於「懼」，點出其奏樂順應人事禮義、天理自然，使萬物於此展開生死循環的節律，聞此樂能引起對於死生、儻起，所常無窮的深沉感受，因而產生畏懼、敬慎、進取的心理。若合諸上引《左傳·襄公三十一年》詮釋「威儀」的「有威而可畏」，所謂畏天威，並引《詩》：「敬慎威儀，惟民之則。」來看，此處的「懼」毋寧如同「威儀」攝持之畏懼、敬慎的心理。其次是「怠」，與「懼」相對，通過奏樂加強萬物處於變化齊一、不主故常的感受，使聞樂由敬畏、進取的心理過渡到慮之而不能知、望之而不能見、逐之而不能及，無所著力，僅能立於四虛之道的處境，此時「形充空虛，乃至委蛇」，整個形體、心志空虛無物，呈現鬆懈、怠惰的狀態，郭《注》：「夫形充空虛，無身也，無身，故能委蛇。委蛇任性，而悚懼之情怠也。」⁷⁶ 此處以「委蛇」形容身心的樣態，可以隱然看到其與「懼」如同的「威儀」二者構成的呼應關係。然而在懼怠之間，此間又提出「惑」，表達了超越懼怠二者的第三種狀態。其以無怠之聲、自然之命，營造出無形、無聲、不主常聲的天樂境界，使聞樂猶如有焱氏所頌之「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極」，能夠機不張而五官備、無言而心悅。因此倘若對於此等境界無法應接，則必然產生迷惑的感覺。描述至此，黃帝進而總結以為奏樂始於懼，次於怠、卒於惑，而惑導致愚的無知，無知則是近道，最後再導向「道」，明白點出「道可載而與之俱」。通過黃帝所描述音樂對於人的心志、身體等所引起的種種影響，可知上述「民之父母」所闡述禮樂對於威儀攝持之效應並非無據。尤其所描述的第三種聞樂的無形無聲、不主常聲的天樂狀態，更與「民之父母」所強調以「無」作為禮樂之根本、以達至威儀攝持的最高境界理路一致。

此間促成禮樂效應的是聲樂與氣之間流行盈滿的共通預設。在天運 所載奏樂使人懼、怠、惑的描繪中，便屢屢出現相關的形

75 王叔岷：《莊子校註》，頁 510-516。

76 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年），頁 507。

容，包括「陰陽調和，流光其聲」、「止之於有窮，流之於无止」、「布揮而不曳」、「行流散徒，不主常聲」、「充滿天地，苞裹六極」等，皆由聲樂隱喻著氣，描繪聲樂的流行充滿，就猶如描繪了聞樂的身心中其氣的流行充滿。倘若聲樂能帶動氣，那麼與氣三位一體的心志、身體，或說是總體的威儀，當然也就能通過聲樂進行修養，完成攝持的效應。事實上，用以形容身心氣的「委蛇」諸詞，也可用來形容聲樂流動遍布的狀態，《文選·張衡西京賦》：「女娥坐而長歌，聲清暢而委蛇。」李《注》：「委蛇，聲餘詰曲也。」《文選·嵇康琴賦》：「穆溫柔以怡懌，婉順而委蛇。」李《注》：「毛萇《傳》曰：婉然，美貌。委蛇，聲長貌。」《關尹子·三極》：「人之善琴者，……有思心，則聲遲遲然。」上博 孔子詩論 簡2：「頌，平德也，多言後，其樂安而犀。」⁷⁷學者多已指出「犀」讀作「遲」，解為徐緩、舒緩等義。⁷⁸事實上此「遲」亦即「遲遲」之意。上述文獻皆說明了聲樂與身心氣使用相同的形容，表達了二者的緊密關係。

聲樂既能修養總體的威儀，然則 天運 與 民之父母 所主張禮樂之「無」的最高境界又是如何的一種展現？這似乎可以在言及為民父母的人君描述上，找到一些說明。《春秋繁露·立元神》載人君為「萬物之樞機」，《淮南子·原道》闡明聖人之「發機」，二者皆總結出：

故為人君者，謹本詳始，敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精養神，寂寞無為。（〈立元神〉）

是故聖人將養其神，和弱其氣，平夷其形，而與道沈

77 蕭統編，李善等注：《文選》，頁76、844。陳顯微：《關尹子評注》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁82。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁14、127。

78 李零：《上博楚簡校讀記（之一）——〈子羔〉篇「孔子詩論」部分》，《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002年），頁42。馮時：《論〈詩〉德與〈詩〉樂——讀〈子羔·孔子詩論〉章劄記之三》，收入朱淵清、廖名春等編：《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁565。

浮俛仰。恬然則縱之，迫則用之。其縱之也若委衣，其用之也若發機。如是，則萬物之化無不遇，而百事之變無不應。（〈原道〉）⁷⁹

立元神 言人君作為樞機，正著眼於其寂寞無為、安養精神，包括心志如死灰，形體如委衣。原道 則論聖人亦有發機之用，促使萬物百事之變化運作的也在於安養精神，包括和弱其氣，平夷其形體。二者在身體、氣、心志的把握上，談論人君或聖人以「無為」治政的樞機效用，正可以在一定程度上說明 天運 與 民之父母 所主張禮樂「無」的最高境界。尤其 天運 最後點出「道可載而與之俱」，正與 原道 所謂的「與道沈浮俯仰」若合符節。此間 立元神 與 原道 皆提到「委衣」，立元神 以此形容人君形體的狀態，而 原道 則以此統說聖人在形體、氣、心志一體把握之縱放。「委衣」，又作「委衣裳」，《呂氏春秋·開春論·察賢》載君人者要在得賢，並舉魏文侯、堯為例說明「天下之賢主，豈必苦形愁慮哉？執其要而已矣。……故曰堯之容若委衣裳，以言少事也。」王利器《注疏》：「『委衣裳』，一作『委衣』，……又作『委裘』，……又作『安裘』，……總之，以言少事者近是。」⁸⁰可知「委衣」的涵義與「垂衣裳」相近，二者皆形容人君的無為而治。《周易·繫辭下》：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。」《新序·雜事》：「舜舉眾賢在位，垂衣裳，恭己無為，而天下治。」⁸¹而《荀子·王霸》亦有詳說：「若是，則一天下，名配堯、禹。之主者，守至約而詳，事至佚而功，垂衣裳，不下簞席之上，而海內之人莫不願得以為帝王。……垂衣裳而天下定。故湯用伊尹，文王用呂尚，武王用召公，成王用周公旦。」⁸²此間「委衣」即指垂衣裳，由衣裳

79 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年），頁166-167。何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），頁90。

80 王利器：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年），頁2630-2631。

81 《周易正義》，頁167。劉向著，石光瑛校釋：《新序校釋》（北京：中華書局，2001年），頁473。

82 王先謙：《荀子集解》，頁212-213、222。

隱喻身體，由衣裳之垂喻意身體之委。很顯然的，「委衣」所蘊含的詞義一方面取衣裳之垂，另一方面實與上述描述形體的「委蛇」、「威儀」等詞義有所交涉。《晏子春秋·內篇諫下》載人臣「雖事情君，能使垂衣裳，朝諸侯，不敢伐其功。」⁸³ 此處言人君「情」而能「垂衣裳」，回到上述《左傳·成公十三年》言成子「情」而無「威儀」，即可看出這些詞彙在相同的對身體的認知基礎上呼應使用的情況。並且合諸繫辭下黃帝垂衣裳以表示無為而治，以及上引天運黃帝營造咸池之樂的無形無聲，亦可見二者言「無」的關係，以及垂衣裳之「委衣」與論及形體之「委蛇」、「威儀」的呼應，二者皆由所設定的君王典型——「黃帝」來展現。

此外，上博容成氏簡6-7還有一句關於另一君王典型——堯的敘述：

昔堯處於丹府與藿陵之間，……於是乎匡反正位，四向厓禾，懷以來天下之民。⁸⁴

這句話是對堯之功績的一個小結，其中「四向厓禾」的考釋，整理者最先指出「四向」應即四方，⁸⁵ 學者便多以「四向」為四方之民，將「厓禾」解作蘇和、⁸⁶ 歸屬、⁸⁷ 來歸、⁸⁸ 綏和、⁸⁹ 桓和⁹⁰ 等意義，傾向於形容四方之民和諧、歸順、安定等狀態。然而所謂「向」，其實與

83 吳則虞：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），頁111。

84 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁98-99、254-255。

85 同上注，頁256。

86 邱德修：《上博楚簡容成氏注譯考證》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2003年），頁230-231。

87 何琳儀：第二批滬簡選釋，〈《上博館藏戰國楚竹書研究續編》〉，頁451-452。

88 黃人二：《孟子·萬章上》篇諸章與上博藏簡《容成氏》涉及堯舜禪讓之竹簡，〈《儒家文化研究（第一輯）：新出楚簡研究專號》〉（香港：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁203-204。

89 顏世鉉：上博楚竹書文字釋讀劄記五則，〈《簡帛》（第一輯）〉（上海：上海古籍出版社，2006年），頁187-188。

90 蔡哲茂：論《尚書·洛誥》：「和恒四方民」之「恒」為「桓」之誤，〈《東華人文學報》第15期（2009年7月）〉，頁34-35。

「方」是有區別的，《周易·說卦》：「離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。」⁹¹ 即對方、向、面三者的關係，呈現得非常清楚。離卦象徵明，是處於南方的卦，對中心而言其處四隅之南「方」。而聖人為中心，由中心面向南方即是南「面」，且由中心向著南方離卦之明即是「嚮／向」明。此處「面」與「向」含義相當，《荀子·大略》：「親迎之禮，父南鄉而立，子北面而跪。」《儀禮·燕禮》：「小臣設公席于阼階上，西鄉……西鄉……北面……東面……北面……南面……南鄉……西面。」⁹² 皆可證「面」、「鄉／向」含義相當。具體而言，「向」著眼於中心，「四向」是指由中心而面向四個方位；而「方」則著眼於方隅，「四方」乃指由四個方位面向中心，義正相對。因此所謂「四向」的主體，指的應是由中心面向四方的君主，而非四方面向中心的人民。既然「四向」的主體是君主，那麼「阼禾」所形容的對象也應該是君主，而非人民，上述學者根據四向即四方之民所作的考釋，是有問題的。並且若以此句表達四方之民得以安和歸順，與後一句「懷以來天下之民」句意重複，表述累贅，因此也有問題。

釐清「阼禾」所形容的對象就是君主後，即可確知簡文從「匡反正位」到「四向阼禾」，再到「懷以來天下之民」的主體皆是堯，指堯能作到前二者，而後能懷柔招來天下之民。然則「匡反正位」與「四向阼禾」具有前後因果的關係，考釋後者，有必要對前者進行了解。所謂「匡反正位」，⁹³「匡」有匡正之意，簡文正從止從立，皆以形體所立止之處，表達匡正反對的一方以取得正位的意思。換句話說，在堯面向四方之前，已能將其形體安立於正位，正如《禮記·禮器》：「是故聖人南面而立，而天下大治。」《呂氏春秋·孝行

91 《周易正義》，頁 184。

92 王先謙：《荀子集解》，頁 490。鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，《十三經注疏》，頁 160。

93 釋讀參何有祖：讀上博簡《容成氏》偶得，簡帛研究網，2003 年 7 月 11 日，網址：<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/heyozhu01.htm>。

覽·本味》：「黃帝立四面」意涵相當。⁹⁴ 既然如此，面向四方之後的「𠂔禾」應是對此形體所作的形容。在進一步確認釋讀以前，有必要說明「𠂔禾」在出土文獻中的通假情況。學者已指出從「禾」之字可用作「委」，並引中山王鼎「匡賃之邦」讀作「委任之邦」，以及《汗簡》「魏」字作「困」為證。⁹⁵ 此外，郭店 緇衣 簡 31 亦有從「禾」之「𠂔」，《禮記·緇衣》作「危」。上博 三德 簡 4：「君無主臣，是謂畏，邦家其壞。」「畏」讀作「危」。又簡 12、20：「秉之不固，弛之不懨。」懨讀作危。⁹⁶ 此外，上已指出馬王堆《周易》與傳世本「委」、「威」通假；沅兒鐘、郭店 緇衣 與傳世本「威」、「畏」通假。通過上述的通假情況，皆可說明「𠂔禾」可以與「委」、「威」諸字相通。然則「𠂔禾」不妨讀作「委委」，與上述 君子偕老的「委委佗佗」等「委蛇」、「威儀」諸詞涵義相當或相關，應是沒有問題的。查考諸詞的音韻關係：

【威儀】影微 *i̯wəi 疑歌 *ŋi̯a

【委蛇】影歌 *i̯wa 餘歌 *li̯a

【委衣】影歌 *i̯wa 影微 *i̯əi

【𠂔禾】匣歌 *ɣua⁹⁷ 匣歌 *ɣua

【危】疑支 *ŋi̯we

【畏】影微 *i̯wəi

根據上述擬音，諸字聲紐皆在喉部，而韻部多在微、歌二部，符合上述「委蛇」聲韻的組合方式。其中「危」的韻部在支部，但根

94 《禮記正義》，頁 470。王利器：《呂氏春秋注疏》，頁 1391。

95 參何琳儀：第二批滬簡選釋，《上博館藏戰國楚竹書研究續編》，頁 451-452。

顏世鉉：上博楚竹書文字釋讀劄記五則，《簡帛》（第一輯）（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 187-188。

96 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁 19、130。《禮記正義》，頁 929。馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 130、290、138、146、296、302。

97 此據「禾」字擬音。

據《左傳·襄公七年》「委蛇委蛇」《釋文》：「委蛇，於危反，下以支反。」⁹⁸所記錄「委蛇」的兩個反切下字正是危、支二字，可見諸字韻部的緊密關係。因此根據諸字的聲韻，可知「𠂔禾」讀作「委委」，或是與「委蛇」、「威儀」諸詞相關的詞彙，也沒有通假的問題。

回到 容成氏 記載堯之「四向」的語意脈絡，上文已指出其與黃帝「四面」、聖人「南面」相當。同時上文也根據 繫辭下言黃帝、堯皆「垂衣裳而天下治」，以及 察賢「堯之容若委衣裳」，說明以垂衣裳、委衣裳等「委衣」諸詞所涉及的涵義與「委蛇」、「威儀」相關，表達了君王通過身體、氣、心志總體威儀的展現，發揮其垂衣裳等無為而治的效用。因此倘若黃帝「四面」、聖人「南面」指向的是與威儀相關、無為而天下治的效用，那麼推論 容成氏 所載堯之「四向」亦具有相同指向，應不為過。準此，可以說「四向𠂔禾」表達的正是堯以其委委或委蛇之威儀四向展現，懷柔招徠天下之民，才符合上述堯之垂衣裳、委衣裳。此外，倘若將「𠂔禾」與「委蛇」、「威儀」等語詞連繫起來，也更能理解 容成氏 記載堯之「四向」的深刻意義。馬王堆《十大經·立命》行 78：

昔者黃宗質始好信，作自為象，方四面，傳一心。四達自中，前參後參，左參右參，踐位履參，【是】以能為天下宗。⁹⁹

描述黃帝之四面，所謂前後左右之參正是以中心向外之威儀展現，同時還強調「作自為象」，回到上述已指出的「委蛇」、「威儀」皆講求一種君王威儀之可象，可知此處黃帝的「作自為象」正是在塑造出一己的完美的形象，以成為天下之儀型。相對的，黃帝四面既具此含義，那麼 容成氏 堯之四向亦應有類似意義，而「𠂔禾」釋讀作「委委」，如同 君子偕老「委委佗佗」與「象服是宜」，

98 陸德明撰，黃焯彙校：《經典釋文彙校》，頁 534。

99 國家文物局古文獻研究室：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年），頁 61。

指向「委蛇」、「威儀」等塑造儀型的含義，正可以促使這類意義的完成。《墨子·節用中》正直接記載了堯之治天下：

古者堯治天下，南撫交趾北降幽都，東西至日所出入，莫不賓服。逮至其厚愛，黍稷不二，羹藜不重，飯於土墼，啜於土形，斗以酌。俛仰周旋威儀之禮，聖王弗為。¹⁰⁰

雖然這段文字是墨家在節用立場上說明堯治天下之簡樸無奢，強調威儀之禮，聖王弗為，然而通過這樣的表述，更可以確認堯治天下與其威儀展現的論述在當時是頗為流行的。尤其此處明言堯治天下使南北東西莫不賓服，正與 容成氏 堯之四向、懷來天下之民的論述一致，更足以說明「阨禾」之所形容正與「威儀」相關。合諸《毛詩·大雅·抑》：「無競維人，四方其訓之；有覺德行，四國順之。訏謨定命，遠猶辰告。敬慎威儀，維民之則。」¹⁰¹言四方四國之訓順，亦在於君王之敬慎威儀，足以定命，可作為人民之表率，此亦足以說明堯之四向懷民就在於能夠有威儀。

綜上所述，「委蛇」與「威儀」相關語詞書寫了禮樂制度在身心氣修養與施政導民的作用，最後更通過語義場中諸如「委衣」、「阨禾」等語詞，推導出處世與治政的最高境界——無為的思想。尤其「委衣」一詞，通過語音相近，與「委衣裳」、「垂衣裳」在詞義概念上取得連繫，進一步在治政思想上，對比禮樂制度等有為的威儀，推導出超越禮樂制度等無為的威儀，是同一語義場中的各個語詞逐步鋪展出來的一套思維。而同步於思想流派的展開，「委蛇」與「威儀」相關語詞的書寫，更開啟了先秦經典不斷傳承與詮釋，經學思想持續發展建構的可能。以下兩節將針對清華簡中類似《尚書》、《詩經》等的經典 金滕、祭公、耆夜 的相關語詞，在上述整體文化思維中作更深入的探討。

100 孫詒讓：《墨子間詁》（臺北：華正書局，1995年），頁150-151。

101 《毛詩正義》，頁645。

四、清華簡〈金滕〉〈祭公〉的「有𠄎」

清華簡 金滕 簡 1：「王不豫有𠄎。」《尚書·金滕》作「王有疾弗豫。」《史記·魯周公世家》：「武王有疾不豫。」清華簡 祭公 簡 1-2：「我聞祖不豫有𠄎。」《逸周書·祭公》：「我聞祖不豫有加。」¹⁰² 其中「𠄎」在幾乎相同的文本或句式中，出現多個不同的用字，包括：𠄎、疾、加。總的而言，出土本作「𠄎」，而傳世本作「疾」或「加」。

學者對此現象作出各種解釋，原則上對於 祭公 的用字，學者多附於 金滕 的討論中，未提出更新的意見。而就 金滕 文本來說，廖名春、蕭旭、黃懷信皆依從傳本的「疾」，將「𠄎」往表示疾病語詞的方向進行考釋，前二者各別釋作「瘳」與「瘳」，¹⁰³ 然而此一考釋於文獻詞例無據。後者直接通假作「疾」，¹⁰⁴ 卻無法提供二字或其聲符通假的詞例。然而在眾說紛紜之中，整理者、宋華強、高中華所提出的意見，其實已開啟很好的理解方向。整理者根據《說文》指出「𠄎」乃「遲」的或體「𠄎」所從，並以《廣韻》之「久」作解釋。¹⁰⁵ 宋華強則列舉葛陵簡常見的「少遲瘳」、「疾遲瘳」、「遲已」等語詞說明其「遲」或作「𠄎」，金滕 的「𠄎」可讀作「遲」，解為疾病遷延日久、遲遲不見好轉。¹⁰⁶ 高中華則從聯綿詞的觀點出發，指出「有遲」與《詩經》中的倭遲、委蛇、逶蛇、逶迤、逶遲、遲遲等義相當，亦可單言「遲」，而以「有」助言事

102 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》（上海：中西書局，2010年），頁75、158、99、174。孔安國傳，孔穎達等正義：《尚書正義》，《十三經注疏》，頁185。瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁565。黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，李學勤審定：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁988。

103 廖名春：清華簡 金滕 篇補釋，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2011年第4期，頁24-25。蕭旭：清華竹簡 金滕 校補，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2011年1月8日，網址：http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=1365。

104 黃懷信：清華簡 金滕 校讀，《古籍整理研究學刊》2011年第3期，頁25。

105 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁159。

106 宋華強：清華簡 金滕 校讀，武漢大學簡帛研究中心網站，2011年1月8日，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1370。

之情狀，「有遲」即「遲遲」。因此簡文當釋為遲遲然不豫久矣。¹⁰⁷ 上述三位學者立足於有效的通假證據，列出可信的詞例，的確已在相當程度上說明了此詞可能表達的意義。然而作為經典的文句，「有𠄎」即便只是開篇一句簡單的背景敘述，卻可能蘊含深意。倘若進一步追索，將發現在遷延日久的意義以及與「倭遲」等聯綿詞的關係之外，還有更深一層的思維，連繫著整體經典的傳承與詮釋。也唯有進一步考察，才能比較完整地理解「有𠄎」在 金滕 與 祭公 語境中的取義，並合理地說明不同用字「𠄎」、「疾」、「加」之間的關係。

誠如上述學者指出「有𠄎」可讀作「有遲」，且與「遲」、「遲遲」、「倭遲」相當，如同楊伯峻、何樂士曾指出「有」可以當作重言助詞，多用於形容詞前，表示該形容詞重言的標志。亦即與單音節形容詞結合後，起著加強形容的作用，使單音節形容詞跟重言相當。其公式：助詞 + 形(單音節) = 形形。¹⁰⁸ 然而上述學者提出遷延日久的解釋卻不夠精準。《說文》：「遲，徐行也。從辵，犀聲。《詩》曰：『行道遲遲。』」《爾雅·釋訓》：「遲遲，徐也。」¹⁰⁹ 準確詞義應是緩慢的狀態，遷延日久只是結果引發的延申義。若查考文獻，「遲」多與「疾」、「速」相對，表達慢與快兩種相反的狀態，包括「有遲疾」、「有遲速」、「有遲有速」等。《尉繚子·勒卒令》：「其致有遲疾而不遲疾。」《後漢書·律曆志中》：「月行當有遲疾。」《黃帝內經·素問》：「行有逆順，至有遲速。」《新書·大政》：「與民為仇者，有遲有速，而民必勝之。」¹¹⁰ 皆表達緩慢的意思。若檢視「遲」在葛陵與包山楚簡中的用例，其詞義亦然。通過詞例比對，可發現

107 高中華：清華簡「不豫有遲」再考察，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2012年8月6日，網址：http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=1910。

108 楊伯峻、何樂士：《古漢語語法及其發展（修訂本）》（北京：語文出版社，2003年），頁481-482。

109 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，頁72。《爾雅注疏》，頁56。

110 劉寅：《尉繚子直解》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁949。范曄撰，王先謙集解：《後漢書集解》，頁1069。張志聰：《黃帝內經集注》，頁587。賈誼撰，閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000年），頁339。

其與「速」、「弁」等快速義相反，表示的正是緩慢義。葛陵簡 甲一 簡 24：「疾遲瘥。」乙二 簡 2：「宜少遲瘥。」乙二 簡 3：「疾速損，少遲恚瘥。」包山簡 239-240：「疾弁，有續，遲瘥。」簡 243：「病遲瘥。」¹¹¹ 可見葛陵與包山楚簡的「遲」亦表達緩慢的意思，指疾病的緩慢痊癒。因此「有𠄎」讀作的「有遲」應指一種緩慢的狀態，指武王或祭公的不豫之疾在緩慢的拖延著。

唯「有𠄎」所讀作的「有遲」，或是與之相當的「遲」、「遲遲」、「倭遲」，在經典文句中並不僅僅表達緩慢的狀態，它其實還形容著先秦思想有關身體、心志、血氣修養的狀態。如同上文已揭示包括「委遲」、「遲遲」等書寫形式、表達身心氣三位一體樣態的「委蛇」與「威儀」的語義場，「有遲」正屬於此一語義場，是立足於深刻的身體思維所作的經典表述。其蘊含武王或祭公因不豫之疾而呈現身體遲緩、虛弱、病厭等委蛇狀態，進而導致威儀喪失，值此生死存亡之際，來自天命的政權亦隨之動搖。

以下先說明語音關係與書寫形式的問題，「有𠄎」之「𠄎」與上引 仲弓 讀作「委蛇」的「𠄎」所從聲符相同，也與 民之父母 讀作「遲遲」的「𠄎」相同。甚至上述「委蛇」不同的書寫形式還有「郁夷」，以「有」作為聲符，與「有𠄎」的「有」一致，「夷」與「𠄎」相通亦屬習見。諸字古音如下：

【有𠄎】匣之 *ɣiwo 定脂 *dʰei / 匣之 *ɣiwo 餘脂 *ɣiɛi

【郁夷】影職 *iwoʔk 餘脂 *ɣiɛi

【委蛇】影歌 *iwo 餘歌 *ɣia

【倭遲】影歌 *iwo 定脂 *dʰei

「有」與「郁」的聲紐皆在舌根音，而韻部之職對轉。整體而言，與「委蛇」、「倭遲」等一致，還是圍繞在 a、e、ə 等主要元音上可以通假的語音形式。因此「有𠄎」與「郁夷」、「倭遲」、「委蛇」等語

111 河南省文物考古研究所編著：《新蔡葛陵楚墓》，頁 187、203，圖版 72、130、131。劉信芳：《包山楚簡解詁》，頁 240-241、495-496、497。

音相關不成問題。唯上述 金滕 與 祭公 不同寫本之間還存在不同的用字與句式。為清眉目，條列如下：

清華金滕：不豫有尸
 清華祭公：不豫有尸
 逸周祭公：不豫有加
 尚書金滕：有疾弗豫
 史記世家：有疾不豫

上述寫本的句式約有兩種：一是「不豫有尸」，二是「有疾不豫」。事實上所謂「不豫」就已是「有疾」的意思，《公羊傳·桓公十六年》何《注》：「天子有疾稱不豫。」¹¹² 因此就「不豫有尸」的句式而言，「不豫」已表達了天子有疾，其「有尸」只能是對此不豫之疾的補語，是一個形容詞，作用如同「委蛇」諸詞。至於《逸周書·祭公》的「有加」，也與「郁夷」、「倭遲」、「委蛇」等語音接近：

【有加】匣之 *γiʷə 見歌 *kea
 【有尸】匣之 *γiʷə 定脂 *dīei / 匣之 *γiʷə 餘脂 *ɫīei
 【郁夷】影職 *iʷǎk 餘脂 *ɫīei
 【委蛇】影歌 *iʷa 餘歌 *ɫīa
 【倭遲】影歌 *iʷa 定脂 *dīei

與「有」、「郁」情況類似，「加」的聲紐也在舌根音，且其韻部也與「委」、「倭」、「蛇」等相同。更何況文獻還有通假的例證，《尚書·盤庚》：「嘉績于朕邦。」漢石經「嘉」作「綏」，從「加」之字與從「妥」之字通假。¹¹³ 又上博《周易·隨卦·九五》：「孚于嘉。」

112 何休注，徐彥疏：《公羊傳注疏》，《十三經注疏》，頁 67。

113 《尚書正義》，頁 133。馬衡：《漢石經集存》（北京：科學出版社，1957 年），頁 22。

其「嘉」字從「禾」聲。¹¹⁴考慮到「委蛇」亦從「禾」以及「仲弓」以「妥」記錄的例子，則「有加」的語音形式在此與「委蛇」等詞通假或相關應不成問題。甚至「有加」字所反映此詞所從的歌部，更可證成與之構成異文的「有厓」等脂部的詞彙可以通作歌部的「委蛇」。

然而當「有」被理解為有無之有，視作一個動詞，「有厓」表達具有厓的意思，在此一語義場中詞義有所離散之時，此一語詞即有可能書寫作「有疾」，「疾」與「厓」或是「郁夷」、「倭遲」、「委蛇」等音韻關係不近（【疾】從質 *dʒiət），不具通假的關係，因此只能看作是對「有」字理解轉移了才出現「有疾」的說法。然而這樣的說法又與「不豫」亦表示有疾的意思形成重複累贅的表述，因此文本又將「有疾」提前，將「不豫」反倒看作是形容「有疾」不豫樂的形容詞。此《尚書·金縢》、《史記·魯周公世家》「有疾不豫」的由來。據此，呈現在出土與傳世文本的不同用字，很生動地說明了上古寫本在記錄語詞時，所發生語詞形成或移轉的現象。因此所應關注的就不僅僅是一個字形代表一個語詞等簡單的字詞對應現象，而應宏觀看待對應的語詞被動態使用於不同文本中所產生的各種可能。

確定了語音關係與書寫形式之後，可以進一步確認「有厓」應屬於「委蛇」與「威儀」的語義場，此通過相同語境的詞例可以證明。《禮記·檀弓上》有一則記載：

孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門，歌曰：「泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？」既歌而入，當戶而坐。子貢聞之曰：「泰山其頽，則吾將安仰？梁木其壞、哲人其萎，則吾將安放？夫子殆將病也。」遂趨而入。夫子曰：「賜！爾來何遲也？……夫明王不興，而天下其孰能宗予？予殆將死也。」蓋寢疾七日而沒。¹¹⁵

114 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁29、160。

115 類似記載又見於《孔子家語·終記解》與《史記·孔子世家》。《禮記正義》，頁130-131。

言及孔子衰頹而病，與武王或祭公不豫之疾的語境相同。文中亦以泰山、梁木等自然的地理景觀來比附人體，謂哲人其「萎」，此亦稱萎移，《說文》：「移，艸萎移。」¹¹⁶指草的衰敗枯死，藉以形容人體的衰頹病厭，正與上述「委蛇」諸詞的詞義相當，並且其不同書寫形式中亦有「萎移」，可見彼此的關係。此外，銀雀山漢簡《晏子·七》：「寡人志氣甚痿，身體甚病。」《黃帝內經·素問·奇病論》：「病生在腎，……心氣痿者死。」¹¹⁷皆言病中身心氣的「痿」或「痿」，皆屬「委蛇」諸詞相關的單字表述。

最後回到 金滕 與 祭公 的語境，便可以立足於「委蛇」與「威儀」的語義場，去把握「有遲」更深刻的意涵，此乃理解經典詮釋思想極為重要的關鍵。先說 祭公 ，此篇記載老臣祭公謀父於患病臨終前對周穆王的告誡，包括以夏商敗亡、文武興邦的故事提出持守王朝天命基業的忠告，是一顧命的場景。在此「不豫有遲」的對象雖是祭公，然而股肱之臣的亡逝，亦不亞於君王，此所以穆王見祭公始言「旻天疾威，余多時假懲」、「不淑疾甚，余畏天之作威」，多次提到天威對於自身的懲戒。而祭公對穆王的乞言，鄭重回應：

謀父朕疾惟不瘳，朕身尚在茲，朕魂在朕辟昭王之
所，亡圖不知命。¹¹⁸

表明目前其身體與魂魄所處的狀態無法告知天命如何。事實上，個人生命的存亡，就在於身體心志對於魂魄的把握程度，《黃帝內經·靈樞·淫邪發夢》：「正邪從外襲內而未有定舍，反淫於臟，不得定處，與營衛俱行而與魂魄飛揚，使人臥不得安而喜夢。」¹¹⁹將發夢視為人體病變的反映，二者相同之處即在於魂魄飛揚，無法把持。因

116 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，頁 38。

117 駢宇騫：《銀雀山竹簡《晏子春秋》校釋》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁 88。張志聰：《黃帝內經集注》，頁 339。

118 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 100、174。

119 張志聰：《黃帝內經集注》，頁 269。

此祭公言其因病不癒，身體尚在人間此處，而魂魄就快散離身體，歸向先辟昭王在天之處，無法思慮知命。如同《黃帝內經·靈樞·本神》：「至於淫泆離臟則精失、魂魄飛揚、志意恍亂、智慮去身者，何因而然乎？天之罪與？人之過乎？」¹²⁰所言情狀恰似祭公患病臨終的樣子，魂魄、志意、智慮皆散離身體，身體即喪失威儀，呈現委蛇的狀態，前引《左傳·昭公二十五年》即指出身心攝持的威儀與魂魄去留的關係。因此 祭公 此處的身體與魂魄之言，顯然呼應著前述的「不豫有遲」，蘊含著天命身體的不在。接著穆王又申辯其先祖文王、武王的心志與德行：

惟時皇上帝宅其心，享其明德，付畀四方，用膺受天之命，敷聞在下。……遜措乃心，盡付畀余一人。¹²¹

表明皇天上帝能夠宅度文武之心志而授予天命，如今希望祭公也能夠在臨終時，勉力措其用心、明其顧命以輔助穆王，亦即使皇天上帝亦能宅度其心而持續授予天命。《黃帝內經·靈樞·本藏》：「志意者，所以御精神，收魂魄，適寒溫，和喜怒者也。……志意和則精神專直，魂魄不散，悔怒不起，五臟不受邪矣。……此人之所以具受於天也。」¹²²此所以宅度心志而能收攝魂魄，保有天命，包括人體生命，也包括王朝天命。至此，祭公勉力為之，召見三公以告天子，提到「惟天奠我文王之志，動之用威，亦尚寬壯厥心，康受亦式用休，亦美懋綏心，敬恭之。」最後總結出「維我周有常型」。¹²³通過上述「委蛇」與「威儀」語義場所揭示生命人體得自天命的生死存亡、禍福休戚，皆與其敬畏、怠惰、驕橫等不同態度息息相關，可知 祭公 此處專注於心志的提點，以敬恭之心對於天命，亦是呼應著己身的「不豫有遲」而來，告誡穆王應以敬畏之態度攝

120 張志聰：《黃帝內經集注》，頁 54。

121 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 100-103、174。

122 張志聰：《黃帝內經集注》，頁 285。

123 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 104、174。

持威儀，對應天威，保持天命。

對《祭公》有比較全面的理解後，便可以更好地理解《金縢》。此篇記載武王克殷三年後身染重病，生命垂危之際，周公設壇祝告先王，願以己身代武王而死，並將祝辭藏於金縢之匱中。其後武王崩，成王猶幼在位，管叔等即流言周公欲篡位，自此年幼的成王即對周公有誤解。此次「不豫有遲」的對象是一國之君的武王，其後繼位猶幼的成王，都直接象徵了天命政權的岌岌可危，而造成危機的正是周公與成王、君臣之間的誤解。隨後天象異常，群臣開《金縢》之匱，成王誤解冰釋，布書泣言：「今皇天動威，以章公德」，¹²⁴表明了一切亦在天威天命的授予之中。其中所謂「皇天動威」，明顯與《祭公》的「惟天奠我文王之志，動之用威」的背景一致，也因此二者的「不豫有遲」也具有相同的涵義，即以武王身體的遲緩病厭等委蛇狀態，象徵著天命政權的流失。同時更重要的是《金縢》全文在誤解冰釋的前後，書寫了兩段關於政權安危的隱喻，前後開展了大木的象徵意義：

是歲也，秋大熟，未獲。天疾風以雷，禾斯偃，大木斯拔。……是夕，天反風，禾斯起，凡大木之所拔，二公命邦人盡復筑之。歲大有年，秋則大穫。¹²⁵

在此大木象徵了生命或天命，清華簡《程寤》即敘及文王之妻太姒夢占五木，象徵文王受天命的故事，沈寶春引楊儒賓說木具有通天的象徵，是天命的授受。¹²⁶因此，大木之拔，就如同生命或天命之拔根除去，而大木之復築扶正，亦猶如生命或天命之延續，前後的敘述正象徵了一次政權危機的解除、天命的再次接續。倘若再結合上述《檀弓上》隱喻哲人之萎的梁木之壞，以草木之萎移形容生命人

¹²⁴ 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 80、158。

¹²⁵ 同上注，頁 79、81、158。

¹²⁶ 沈寶春：《論清華簡〈程寤〉篇太姒夢占五木的象徵意涵》，《東海中文學報》第 23 期（2011 年 7 月），頁 147-148。楊儒賓：《太極與正直——木的通天象徵》，《臺大中文學報》第 22 期（2005 年 6 月），頁 61-75。

體的衰弱死亡，則更可以理解 金滕 的大木斯拔其實正呼應著武王的「不豫有遲」而來，大木復筑則象徵著成王的接續天命。

再延續到成王顧命的場景，《尚書》另篇 顧命 即記載了成王的不豫：

惟四月哉生魄，王不懌。……王曰：「嗚呼！疾大漸，惟幾。病日臻，既彌留，恐不獲誓言嗣，茲予審訓命汝。昔君文王武王、宣重光，莫麗陳教則肆。肆不違，用克達殷集大命。在後之侗，敬迓天威，嗣守文武大訓，無敢逾。今天降疾、殆，弗興弗悟。爾尚明時朕言，用敬保元子釗，弘濟于艱難。柔遠能邇，安勸小大庶邦。思夫人自亂于威儀，爾無以釗冒貢于非幾。茲既受命還，出綴衣于庭。越翼日乙丑，王崩。孔《傳》：「羣臣皆宜思夫人。夫人自治，正於威儀。有威可畏，有儀可象，然後足以率人。」¹²⁷

此處與 金滕 、 祭公 不同的是其著墨於不豫後的「威儀」。倘若確認「有遲」與「委蛇」以及「威儀」同屬一個語義場，在先秦思想表達中緊密並行，也就能將 金滕 的武王不豫、 祭公 的祭公不豫，與此間成王的不豫連繫起來，其間表達的正是先秦一貫的身體思維，可以說病體的「有遲」，其實就是人體「威儀」的喪失。前引《左傳》已指出形體生命、禮義威儀皆來自天地的賦予，因此當形體生命終結之時，禮義威儀也將同時失去。 金滕 、 祭公 言武王、祭公病體「有遲」， 顧命 言成王病體叮囑不亂于「威儀」，都表現了這個觀點，如同杜正勝所言上天主宰人間生命的信仰在封建貴族的威儀中反映出來。¹²⁸ 因此經典言及人體生命、政權天命的延續，皆無不念茲在茲的呼籲天威的敬慎，以及人體威儀的攝持。唯有如此理解 金滕 、 祭公 看似簡單的一句「不豫有遲」，

¹²⁷ 《尚書正義》，頁 275–277。

¹²⁸ 杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，頁 217。

才能深切領悟經典文本書寫蘊含的深意，理解其藉由經典詮釋所傳承的思維概念與文化內涵。

五、清華簡〈耆夜〉的「紆卮」

清華簡 耆夜 簡3 記載一首佚詩 樂樂旨酒：

樂樂旨酒，宴以二公。紆卮兄弟，庶民和同。
方壯方武，穆穆克邦。嘉爵速飲，後爵乃從。¹²⁹

其中「紆卮」一詞，學者提出不同的考釋意見，包括整理者的「恧仁」，訓作誠信仁義。¹³⁰ 伏俊璉、冷江山的「任仁」，解作相親相愛。¹³¹ 顏偉明的「任夷」，解作任用，而「夷」僅是語助詞。¹³² 眾說僅針對單一字詞的意義作說解，並且若干字詞的解釋來自於時代較晚的字書，例如整理者以《廣韻》解釋「恧」，顏偉明以《玉篇》解釋「任」等等。同時諸說未能考慮到此詞所在的整體語境，也未能提供文獻中類似的詞例，因此考釋意見基本上皆未得到學者的肯認與共識。

衡諸 耆夜 的整體語境，記載武王八年，伐耆大勝歸來，在文太室舉行飲至之禮，與畢公、召公、周公、辛公等君臣獻酬賦詩。樂樂旨酒 正是這一場合中武王率先吟誦的第一首歌，主旨在於表明以美酒宴飲功臣，如同整理者指出的「嘉爵速飲，後爵乃從」是勸酒之辭。¹³³《左傳·隱公五年》記臧僖伯之諫，亦言及飲至之禮：

129 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁64、150。

130 同上注，頁153。

131 伏俊璉、冷江山：清華簡《耆夜》與西周時期的「飲至」典禮，《西北師大學報（社會科學版）》2011年第1期，頁59-64。

132 顏偉明：清華簡《耆夜》集釋，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2011年9月20日，網址：http://www.gwz.fudan.edu.cn/Show.asp?Src_ID=1648。

133 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁153。

凡物不足以講大事，其材不足以備器用，則君不舉焉。君，將納民於軌物者也。故講事以度軌量謂之軌，取材以章物采謂之物。不軌不物，謂之亂政。亂政亟行，所以敗也。故春蒐、夏苗、秋獮、冬狩，皆於農隙以講事也。三年而治兵，入而振旅。歸而飲至，以數軍實，昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀也。¹³⁴

言飲至之禮與簡文語境相當。如同陳致指出的「飲至」用於戰爭之後，師旅凱旋，歸而獻祭於宗廟等場所，其禮之目的包括「數軍實，昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀」，亦即檢點傷亡俘馘、表彰功績行賞、整頓師旅序列、操演隊伍武事、飲酒慶功等。¹³⁵其說甚是，唯末了所說的「習威儀」，其重要性在飲酒的場合中尤其值得關注。《左傳·成公十四年》：

衛侯饗苦成叔，甯惠子相。苦成叔傲。寧子曰：「苦成家其亡乎！古之為享食也，以觀威儀、省禍福也，故《詩》曰：「兕觥其觶，旨酒思柔。彼交匪傲，萬福來求。」今夫子傲，取禍之道也。¹³⁶

於飲酒享食之饗禮中言及可觀威儀、省禍福，在此對於「威儀」的要求更超越了單一師旅軍事的目的。事實上，飲至享食之禮中述及的「威儀」，一直是貴族極其重視的修養，其牽涉到不僅僅是戰爭軍事的利益，如同上文「委蛇」與「威儀」語義場所指出的更是小至生命人體，大至國家政權，存亡興敗的關鍵，此所以在饗禮中觀威儀與省禍福連言。

¹³⁴ 《左傳正義》，頁 58-60。

¹³⁵ 陳致：《清華簡所見古飲至禮及《耆夜》中古佚詩試解》，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心編：《出土文獻與傳世典籍的詮釋》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁 477。

¹³⁶ 《左傳正義》，頁 464-465。

大致了解 耆夜 中 樂樂旨酒 吟誦的整體語境，似乎可以推測在此一飲至場合中，形容武王與周公等兄弟的「紆屮」一詞，可以在「委蛇」與「威儀」的語義場中找到考釋的依據。首先說明「紆屮」的書寫形式與語音關係。與 金滕、祭公 相同，「紆屮」之「屮」字，與 仲弓 讀作「委蛇」的「屮」所從聲符相同，也與 民之父母 讀作「遲遲」的「屮」相同。至於「紆」字，所從類似「壬」的聲符，亦見於上博 孔子詩論、昭王毀室 等篇中，必須結合各篇字形、詞例與考釋進行說明。三個字形如下：



(耆夜)



(孔子詩論)



(昭王毀室)

孔子詩論 簡 24：「以葑菝之故也。」¹³⁷「葑菝」，陳劍讀作「絺綌」。葑讀作絺，以為從氏得聲的字在端母脂部，與透母微部的絺可通。並引郭店《老子·乙》簡 12「大音希聲」的「希」正寫作從兩甬相抵形的古文「祗」字，而裘錫圭按語已指出「祗」、「希」音近為證。¹³⁸ 昭王毀室 簡 7：「王召而舍之祗袍。」¹³⁹「祗袍」，陳斯鵬讀作「絺袍」。祗讀作絺，以為二字皆古舌頭音脂部字，並引《史記·范雎蔡澤列傳》：「須賈意哀之，留與坐飲食，曰：『范叔一寒如此哉！』乃取其一絺袍以賜之。」相近的語境為證。¹⁴⁰ 上述兩位學者的釋讀基本沒有問題，從脂韻「氏」得聲的「葑」、「祗」當然可通讀作微部或脂部的「絺」、「緹」。根據字形比對以及詞例考釋，可知 耆夜 「紆」所從的聲符其實不是「壬」，而是「氏」，其聲符通假的應是脂部或微部韻的字，與「屮」在楚簡中多與弟、遲、夷等脂部字通假一致。此外，在傳世文獻通假中，從「氏」之字亦往

137 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁 36、153。

138 陳劍：《孔子詩論》補釋一則，《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002 年），頁 374-375。

139 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》，頁 39、188。

140 陳斯鵬：初讀上博竹書（四）文字小記，簡帛研究網，2005 年 3 月 6 日，網址：<http://www.jianbo.org/admin3/2005/chensipeng001.htm>。

往與從它、犀、也、多等字通假。¹⁴¹ 因此根據書寫形式與語音通假，可以確認「紕屮」應正確隸作「紙屮」（以下皆從此），而此詞與「委蛇」與「威儀」語義場中多個語詞都具有語音相通的可能，包括「弟佗」、「委蛇」、「委遲」、「委他」、「透移」、「威遲」、「威夷」、「妥屮」、「戮義」、「威儀」等等。查考諸字的上古音韻：

【紙屮】端脂 *tʰei 定脂 *dʰei / 端脂 *tʰei 餘脂 *ɬʰei

【弟佗】定脂 *dʰei 透歌 *tʰa

【委蛇】影歌 *iwa 餘歌 *ɬia

【委遲】影歌 *iwa 定脂 *dʰei

【委他】影歌 *iwa 透歌 *tʰa

【透移】影歌 *iwa 餘歌 *ɬia

【威遲】影微 *iwəi 定脂 *dʰei

【威夷】影微 *iwəi 餘脂 *ɬʰei

【妥屮】透歌 *tʰua 透歌 *tʰa / 透歌 *tʰua 定脂 *dʰei
/ 透歌 *tʰua 餘脂 *ɬʰei¹⁴²

【戮義】透歌 *tʰua¹⁴³ 疑歌 *ŋia

【威儀】影微 *iwəi 疑歌 *ŋia

與「委蛇」與「威儀」諸詞的語音形式一致，可以看作屬於脂、微、歌三部用字所作的組合，是來自同一語義場所發展的不同語詞。

確認「紙屮」與「委蛇」與「威儀」的語義場關係之後，即可回到 耆夜 飲至之禮重視「威儀」的整體語境，來說明 樂樂旨酒 「紙屮兄弟」的釋讀。簡而言之，「紙屮兄弟」不妨讀作「威遲兄弟」，即具有威儀樣子的兄弟，表示的正是武王誦詩稱許其與畢

141 例如《莊子·田子方》：「砥筆和墨。」《釋文》：「砥，本或作砒。」《爾雅·釋水》：「小汚曰坻。」《釋文》：「坻本作墀。」《莊子·列禦寇》：「砥痔者得車五乘。」《釋文》：「砥字又作馳。」《周易·復卦》：「無祇悔。」《釋文》：「祇，九家本作敍。」高亨、董治安：《古字通假會典》（濟南：齊魯書社，1989年），頁564-566。

142 此各別據「它」與「屮」擬音，且「屮」亦各別據「遲」與「夷」擬音。

143 此據「妥」字擬音。

公、周公等兄弟在飲至的場合中，展現雍容合度的儀態。無論是傳世或出土的文獻，其實都不乏類似語境的表述。《毛詩·小雅·賓之初筵》：

賓之初筵，左右秩秩。籩豆有楚，殽核維旅。酒既和旨，飲酒孔偕。鍾鼓既設，舉醕逸逸。……賓之初筵，溫溫其恭。其未醉止，威儀反反。曰既醉止，威儀幡幡。舍其坐遷，屢舞僊僊。其未醉止，威儀抑抑。曰既醉止，威儀怱怱。是曰既醉，不知其秩。……既醉而出，並受其福，醉而不出，是謂伐德。飲酒孔嘉，維其令儀。凡此飲酒，或醉或否。既立之監，或佐之史。彼醉不臧，不醉反恥。式勿從謂，無俾大怠。《毛傳》：「秩秩然肅敬也。……逸逸，往來次序也。」鄭《箋》：「賓初入門，登堂即席，其趨翔威儀甚審知，言不失禮也。」¹⁴⁴

與 耆夜 相同，鋪陳出宴饗飲酒的場面，其初筵即言「左右秩秩」，始飲又言「舉酬逸逸」，即在宴饗舉酬之始即強調賓主皆在禮儀的秩序中，展現具有威儀的樣子。尤其飲酒之禮在意其「或醉或否」，既要求禮儀的盡興，又講求威儀的攝持。因為酒精可帶來形體精神的解放，分寸的拿捏，影響著形體威儀的放浪或攝持。尤其形體威儀視同德行修養由內而外的表現，威儀無法攝持，便象徵著德行修養的無效，當然是必須避免的。

因此秩序在飲酒場合中異常重要，其謂「既立之監，或佐之史」，《毛傳》：「立酒之監，佐酒之史。」就設有飲酒的監督， 耆夜 亦與之一致，簡 2-3 特別指出「呂尚父命為司正，監飲酒。」¹⁴⁵ 陳致指出西周晚期的 善夫山鼎 「命汝司飲」已有監飲酒的記錄。¹⁴⁶ 其目的就在確保飲酒場合的一切行止儀態都在秩序之中。上引《左

144 《毛詩正義》，頁 490-496。

145 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 63-64、150。

146 陳致：《清華簡所見古飲至禮及《耆夜》中古佚詩試解》，頁 482-484。

傳·隱公五年》言及「威儀」的臧僖伯之諫，亦明白點出了君王須「將納民於軌物」，亦即將萬物人民皆整頓於規矩秩序之中，使其彰顯得自於天命的本然質彩。又與上引《左傳·成公十三年》亦言及「威儀」的記載相互呼應，其謂「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」生命形體、禮義威儀皆來自天地律則，人體必須攝持以協同天地律則，此亦突顯規矩秩序的本具與必要。

因此 賓之初筵 屢言未醉、既醉時「威儀」的各種表現，最後總結說「既醉而出，並受其福，醉而不出，是謂伐德」，能夠既醉盡興而出者，方能以雍容合度的威儀，一方面展現其內在道德的修養，另一方面更表現其承受生命的福祿。上文引述《毛詩·周頌·執競》言及「威儀」與「降福」的關係，而鄭《箋》更申說：「君臣醉飽，禮無違者，以重得福祿也。」¹⁴⁷ 正說明了飲酒享食、醉飽放鬆的狀態中，亦須無違於禮，攝持住威儀，方能又得福祿以延續形體生命，甚至是家國的政權天命。《尚書·酒誥》亦記載類似的警戒：

我聞亦惟曰：在今後嗣王酣身，厥命罔顯于民，祇保越怨不易。誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕喪威儀，民罔不盡傷心。惟荒腆于酒，不惟自息，乃逸。厥心疾很，不克畏死；辜在商邑，越殷國滅無罹。弗惟德馨香祀，登聞于天，誕惟民怨。庶羣自酒，腥聞在上；故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜。¹⁴⁸

所謂「用燕喪威儀」即明白點出在燕饗酒酣之際容易縱放過度而喪失威儀，無法延續其德行，彰顯天命於民，亦無法推其德行登聞於天，以致如殷紂一般，喪福招辜。因此宴饗飲酒極重視「威儀」，其直接關連到個人身體與家國政權得自於天命的德與福，是一切生

¹⁴⁷ 《毛詩正義》，頁 720。

¹⁴⁸ 《尚書正義》，頁 209–210。

命或天命存在掌握的根本。此外，春秋晚期的「沈兒鐘」亦提供了重要的語境與詞例：

唯正月初吉丁亥，徐王庚之愨子沈兒擇其吉金，自作
 夔鐘，終翰且揚，元鳴孔皇，孔嘉元成，用盤飲酒，和會
 百姓，愨于威儀，惠于盟祀，吾以宴以喜，以樂嘉賓，及
 我父兄、庶士，皇皇熙熙，眉壽無期，子孫永保鼓之。¹⁴⁹

此記徐王庚之淑子沈兒鑄作夔鐘，言其宴飲父兄庶士，使嘉賓喜樂，祈得眉壽之福，間中亦言及威儀，尤其所謂的「和會百姓，淑于威儀」，與「樂樂旨酒」的「紙屮兄弟，庶民和同」更可說是同一意涵的不同表述。凡此都說明了「紙屮」不妨讀作「威遲」，理解作「威儀」的樣子，也唯有在「委蛇」與「威儀」的語義場中，才能真正凸顯「紙屮」之於「耆夜」文本、之於武王所誦「樂樂旨酒」所蘊含經典文化思維的意義。

六、結語

本文通過語義場（semantic field）理論與隱喻（metaphor）作用，結合新出土的戰國竹簡，探討經典文本中具有語音通假等關係的字詞所使用的詞義系統，以提供全面而具說服力的考釋意見，並且發掘詞義系統背後的概念認知與思維文化，拓展經典詮釋與經學思想研究的意義。

本文結合傳世文獻與戰國竹簡、青銅器銘文所提供大量的語文訊息，整理出「委蛇」與「威儀」的語義場，說明其中使用的語詞，彼此語音交涉、書寫形式交疊、詞義相互制約影響的關係。語義場中的各個語詞具有形容身體委婉、緩慢的相同共性的義素，同時也具備形容身體康健儀美與病厭慵怠；高傲倔強與隨順苟安；從容不迫與猶疑不決等相應差異的義素。

149 馬承源主編：《商周青銅器銘文選（四）》，頁386-387。

除此之外，在分析「委蛇」與「威儀」語義場中各語詞的共性與差異時，還著重觀察各語詞使用中，詞義的重合與離散，所透顯語詞隱喻的身體思維。詞義的重合與離散包括「委佗」與「威儀」共同強調一種形象；「威儀」各別與「委惰」或「汰移」呼應，表達失去威儀相應的怠惰衰弱或驕橫放縱；「威儀」相對於「委蛇」或「詭詭」，表達威儀相對不足的卑微或過度的自傲；「委蛇」與「推移」同樣表達隨順萬物，卻與「委蛇」的媚俗阿世程度相對。「威儀」與「委蛇」同樣表達音樂對身心氣所起的作用，並且在推展音樂潛移默化產生無為而治的效用時還使用「委衣」，一方面表達身體委蛇或威儀的樣子，另一方面又具象化成委衣裳、垂衣裳的樣子。以上有多個語詞屬聯綿詞，其以音節連綴來表達詞義，用字無定體，造成書寫形式多變，當選取的用字與表示其他詞義的用字有所重疊時，其他的詞義即可能過渡到此一語詞。此外，書寫形式的多變，也使得聯綿詞得以普遍使用於語言隱喻之中，隨著施用對象的增多，也使得詞義更加豐富。因此上述語詞通過語音交涉的橋樑，使書寫形式不斷得到創發，搭建起多層意義的過渡，在相同的語義場中重合描繪了身體的不同樣態，也在相同的語義場中離散出不同的涵義。

至於透顯的身體思維則包括身體作為形像，可塑造出儀型，此來自於「人體是山川」的隱喻，符合中醫理論的人體地理學，通行於大地的山川逶迤，猶如通流於人體的筋脈血氣使人呈現出委蛇或威儀的樣子。此外，來自於天地生成的山川與人體，亦受到天地律則的制衡，包括其生死存亡、禍福休戚，人體生命必須以敬畏的態度攝持身體威儀、謹守心志魂魄、善養筋脈血氣，才能協同天地律則確保生存與福祿。事實上，此間涉及身體、心性、血氣三位一體의 互動與程度拿捏，於此可窺見不同思想流派所主張不同面向的身體思維。例如《孟子》以「詭詭」批判不好善者心氣過度於身體等道德的失落；《莊子》以「委蛇」蘊含真人心氣超脫於身體或是心氣不與物相撓等境界的把握；《楚辭》以「推移」彰顯聖人心氣不凝滯於物等修養的臻至，三者所形成心氣通流於身體與否、心氣與外物接應等多種不同的態度，正是當時諸子所共同面對的思想與文化議

題。此外，威儀的攝持可通過禮樂道德等制度規範來完成，在兼顧身心氣三者的修養下，還發展出超越禮樂道德等規範形式、無為而治的政治思想，以身體之垂衣裳作為象徵。促成此一效應的是樂與氣之間流行盈滿的共通預設，音樂能帶動氣，在身心起到攝持威儀的作用，但與此同時，身心又必須回到寂寞無為，包括心如死灰、形如委衣之境，才是真正完成音樂帶動氣之潛移默化的作用。換句話說，是由禮樂等有為的威儀，推導出超越禮樂無為的威儀。聖君如黃帝堯舜，無不以此境界描述其治政之效，此可說是身體威儀發揮效用的極至。

立足於「委蛇」與「威儀」語義場以及其透顯的身體思維，本文考釋了上博簡 容成氏 的「𠄎禾」、清華簡 金滕 、 祭公 的「有𠄎」、 耆夜 的「𠄎𠄎」四個文本中的三個語詞。根據語義場中相關語詞的語音形式與書寫形式，三者不妨各別讀作「委委」、「有遲」、「威遲」，都是形容君臣身體呈顯的威儀。容成氏 的「四向委委」表達堯以其身體的委委之威儀四向展現，懷柔招徠天下之民，符合文獻所載堯之垂衣裳或委衣裳等無為而天下治的說法。金滕 與 祭公 的「不豫有遲」則形容武王或祭公身體患病遲緩，導致威儀喪失，二者皆為顧命的場景，皆言皇天之動威，表達了來自天命的身體威儀倘若失去，那麼得自天命的國家政權亦可能隨之動搖的問題，如同《尚書·顧命》載成王不豫，亦強調不自亂於威儀一般。此間 祭公 言其身體與魂魄即將分離，隨時會喪失威儀，正是對「不豫有遲」的呼應；而 金滕 載大木斯拔與復筑，亦象徵著武王身體威儀的喪失，與成王威儀的復立，猶如文獻以草木之萎移隱喻哲人之萎一般，此大木象徵亦正是對「不豫有遲」的呼應。至於 耆夜 的「威遲兄弟」，則表達武王誦詩稱許其兄弟在飲酒場合中展現雍容合度的威儀，不因盡興酒醉而失去禮儀的秩序，彰顯了道德修養徹底的內化，以及天命福祿的承受。

以上 金滕 、 祭公 、 耆夜 三篇類似《尚書》、《詩經》的經典文本，其相關「委蛇」與「威儀」語詞的使用，展現了先秦經典的書寫正蘊含著詮釋得以展開、思維得以建構的意圖。在漢語

語詞相對缺乏型態變化的動態使用過程中，語詞顧及語音、語義、語法等細微演變，致使單一語詞所包覆的意涵可能更加豐富，因此語詞的使用往往不以精確為目的，更可能以意涵的流動變化，多面向地去表達複雜的概念為主。以上情況就必須仰賴與該語詞相關的一組語詞，例如本文通過語義場中各個語詞的比較與分析，才能更清楚獲知語詞所承載的豐富多層的意涵，而這些意涵正是先秦經典書寫與詮釋所立足的基礎。更進一步言，可以說上古諸多經典的書寫、思想的傳承，在很大程度上因應著語詞缺乏型態變化但意涵豐富多層的特點，著意發揮完成的，而語文使用對於整體思維文化創建的價值，於焉彰顯。

The Conceptualization of the Body in Warring States Bamboo Strips and Their Relevance for Canonical Interpretation

PHAM Lee Moi

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

This study combines transmitted and excavated materials to clarify the semantic field of the terms *weiyi* 委蛇 and *weiyi* 威儀. It explains the complex overlap and divergences between the two terms, including phonetic resemblance, graphic substitution, and lexical alternation. Within this semantic field, the terms share a similar root meaning that describes the slow-paced but elegant motion of a body, while also showing divergent meanings. For instance, they also show an opposition of health and attractiveness versus sickness and torpor; strong-willed arrogance versus obedience and compromise; or leisurely confidence versus indecisive hesitation. This semantic field is founded on the metaphorical relation between the human body and mountains and rivers, while specifically representing three kinds of bodies: the whole physical body, the heart-mind and inner nature, and the system of blood and qi circulation. These are in turn correlated with the patterns of heaven and earth, to represent a whole cultural system centering on conceptions of the body. Specifically, this article examines three related terms in the Shanghai Museum bamboo strip text “Rongchengshi” and the Tsinghua University bamboo strip texts “Jin teng,” “Zhai gong,” and “Qi ye.” We not only provide some persuasive interpretations of the meaning of these terms, but also excavate the conceptual background behind them, with new significance for interpretation of canonical texts and Warring States thought.

Keywords: *Weiyi* 委蛇, *weiyi* 威儀, Warring States bamboo strips, canonical interpretation, canonical learning, concepts of mind and body