考古人類學刊・第 74 期・頁 89-118・2011

從身體感論中國古代君子之「威」

丁　亮*

摘　要

「威」在中國古代社會扮演著重要的角色。君子之威可令臣民順則，建立倫理，鞏固家國，故《詩經》謂「敬慎威儀，維民之則」，《論語》亦謂「君子不重則不威」。本文則憑藉身體感的概念，嘗試分三個層次釐清君子之「威」的相關內涵：第一，「威」乃由斧鉞刑罰威嚇之威轉化成「威而不猛」的君子之威，其本質屬身體感受，而能在日常生活中發揮「畏而愛之」的政治影響；第二，這種身體感乃以衣冠服飾配合身體高難度的精準動作塑成，所謂「威儀三千」，其要求正是禮制與儀容上的繁複規定；第三，在「禮者，體也」的論述下闡明周人藉初民的身體經驗提煉成禮制之體，「威」感正是禮制之體相互感通的結果，具有人倫鑒識的功能。因此，透過「威」感的分析，我們看到古代文化中符號與身體互動的具體成果。

關鍵詞： 身體、身體感、威、威儀、禮

* 國立臺灣大學中文系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 74:89-118 • 2011

From the Bodily Feelings on the "Wei" of the Ancient Chinese Gentleman

Liang Ting*

ABSTRACT

Wei（威）in ancient Chinese society plays an important role. The *wei* of gentleman can make subjects obey, establish ethical standards, and steady the country. Therefore, the *Book of Songs* said "With reverent (*wei*) care of his outward demeanor, One will become the pattern of the people"; the Analects also said " A gentleman not being steadfast is not able to command respect (*wei*)."

This essay tries to clarify three aspects of the *wei* of gentleman using the concept of bodily feelings. Firstly, *wei* owes to the sway and potential for inflicting punishment which is converted into the prestige of gentleman which he should be “imposing without being fierce." Its nature is a physical reception, and in everyday life, it could have the political ramification of causing others to "stand in awe and yet feel love". Secondly, bodily feelings were molded out of dress costumes and difficult, precise bodily movements, the so-called "three thousand rules of demeanor" which contained complex rules of rituals and appearance. Thirdly, the idea that "rules of propriety can be compared to the human body" states that in the Zhou Dynasty the bodily experience of earlier people was transformed into a ritualized corporality. The bodily feeling of *wei* is the result of perception of and by this ritualized corporality, and has the function of identifying qualified people. Therefore, through analysis of bodily feelings of *wei*, we can see the concrete results of the interaction of cultural symbols and the physical body in ancient China.

Keywords: body, bodily feelings, *wei*, outward demeanor, ritual

* Associate Professor , Department of Chinese Literature, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

「威」在中國古代社會的運作中扮演了一個重要的角色。《論語》中三次論「威」，皆以正面價值視之，如《論語・學而》子曰「君子不重則不威」;《論語・堯曰》子曰「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」;《論語・述而》「子溫而厲，威而不猛，恭而安」，可知君子之「威」是古代君子人格特質，並與政治相關。而《詩經・大雅・抑》謂「敬慎威儀，維民之則」，同篇又謂「抑抑威儀，維德之隅」;《詩經・大雅・民勞》謂「敬慎威儀，以近有德」，故知在孔子之前「威」就已為貴族們普遍重視，從「威」透過身體言行舉止與服飾等具體的儀容展現，表現為「威儀」，而可為人民效法的層面來看，則成為古代禮制的專門要求，《禮記・中庸》所謂「禮經三百，威儀三千」; 從「威」於人體內在可感的層面來看，則成為古代德行的特殊表現，一種令人敬畏而服從的德行，《廣雅・釋言》所謂「威，德也」。「威」亦可進入社會大眾的生活之中，如中古佛、道二教興盛之後，「威儀」即以其可象可則轉化為人們修行的一種方法，不但佛教講求行、住、坐、臥四威儀，道教亦十分重視，而在道藏洞神部中收有《正一威儀經》一類講求威儀的經典。宋代儒學復興，士人又將威儀視為涵養體性的手段，而予以重視。如此可知，「威」在古代有其特殊而重要的文化內涵，不但為君子之德行，亦有益於為政，值得注意。但是，「威」與「威儀」二語雖在古人行文中普遍出現，專門論述似不多見，唯阮元在其《揅經室集》〈性命古訓〉之後從性命的觀點附論了威儀，其宗旨則在批評李翺《復性書》以寂明通照復性之說。

近年學界興起一股身體研究的熱潮，中國古代君子之「威儀」因此受到學者矚目。身體研究成果成書者有楊儒賓編《中國古代思想中的氣論及身體觀》（1993）與《儒家身體觀》（1996）二書，周與沉著《身體：思想與修行》一書，外國漢學學者 Thomas P. Kasulis 等編 *Self as Body in Asian Theory and Practice*（1993）一書。在《儒家身體觀》第一章儒家身體觀的原型中，楊儒賓特別從身體觀的角度討論了「威儀觀」，另外有杜正勝〈從眉壽到長生－中國古代生命觀念的轉變〉從封建之德、儀與生命探討了「敬慎威儀」的意義；甘懷真《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》從古代政治禮制的角度論述威儀；王仁祥《人倫鑒識起源的學術史考察（魏晉以前）》從先秦儒家觀人法的角度剖析了「威儀觀」。甚至彭美玲〈君子與容禮－儒家容禮論述〉一文受到身體觀點的影響，亦論述了禮容與威儀的關係。古代君子「威儀」一時因其身體特質而受到近代學者之青睞，而以身體為核心，將其政治、禮制、儀容、生命、道德與人倫鑒識諸面向一一闡明。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者則欲在前人研究「威儀」的基礎上探索君子之「威」。將觀察的焦點由「威儀」進一步集中於「威」，而將此詞回置於歷史語境之中，界定其特質，從而發現「威」對古代君子來說乃一極為重要的身體感受，一種能令人「畏而愛之」的身體感，這說明了君子之「威」的政治面向。一旦將「威」界定在身體感所構成的範疇，「威」感的塑造便成為深一層的剖析對象，顯然的，從其禮制儀容面向來看，這種感受不是天生的或偶然的結果，乃由外而內，從「衣冠」到「瞻視」刻意塑造的結果，因而可以說明威儀與禮制和儀容的關係，並在這種細緻的探索中，我們將更為清楚朦朧感受下所隱藏的諸多意念，如敬慎、嚴格、精準、莊重、適切、可則等等，而對古代之「威」感有深一層的體會。然而「威」感是觀者觀察行為者所成，觀察者與行為者心中應具有共同的身體形象，此一共同的身體形象實即禮制所塑造的禮制之體，而此禮制之體，則是以古代之語言文字為基礎塑成，故可於其中求得。在身體對身體感通的運作特性下，威儀因此具有人倫鑒識的功能。

以下，本文即分成「威的身體感」、「威感的塑成」與「威感運作的身體基礎」等三節來一一完成上述內容之討論。

「威」的身體感

從古文字來看，「威」的涵意自始便與身體感受有關。其字在西周金文中之字形如下：


虢叔鐘


叔向簋

周法高《金文詁林》引林義光《文源》之說謂：

> 《說文》云「威，姑也。从女，戌聲。」按：戌非聲，威當與畏同字，王孫鐘威儀作畏義从戌，象戈戮人女見之，女，畏懾之象。（周法高 1974：6755）

大徐本《說文解字》謂「威，姑也。从女从戌。《漢律》曰婦告威姑。」則林義光所引《說文》「戌聲」乃小徐之說。然無論為何，從古代典籍「威」字用法來看此字本

臺灣大學學術期刊資料庫

當表威嚇之意，而與畏字通用，如大盂鼎「畏天威」作「畏天畏」，今本《老子・第七十二章》「民不畏威，則大威至」帛書老子乙本作「民之不畏畏，則大畏將至矣」，《商君書・開塞》「故以刑治則民威，民威則無奸」亦是以威為畏，直至漢代如《史記・宋微子世家》、《漢書・五行志上》、《漢書・谷永傳》仍以威為畏，東漢劉熙《釋名・釋言語》亦謂「威，畏也，可畏懼也」，而無解為「姑」者，許慎當因字中「女」形而引《漢律》「婦告威姑」附會為說。反觀林義光以女為「畏懾之象」，而將字形解為「象戈戮人女見之」較能貼近威嚇古義，甚至，更能涵攝古代威字以斧鉞刑罰令人敬畏，從而則之之意，《莊子・胠篋》、《六韜・龍韜・立將》、《淮南子・兵略訓》等所謂「斧鉞之威」，終致威字直接解為「則」，如《爾雅・釋言》謂「威，則也」，郭璞注「威儀可法則」，又如《詩・周頌・有客》「既有淫威」毛傳「威，則」等等。而此處表「畏懾之象」的「女」則當非男女之女，乃是西周金文中「命女」、「令女」與「賜女」等普遍用語中的「女」，與「余」相對，即以第二人稱表柔順服從的「汝」。「威」字字形既以斧鉞示凶刑而令人畏懾服從，故知「威」之涵意自始便是一種身體感受。

但自倡導文德的周文王始，斧鉞之「威」明顯的轉化成君子之「威儀」。此事始顯於「威」在《詩》、《書》、《易》等上古典籍中用為「天威」一詞，天可降威，人民則應畏以從之，《尚書・皋陶謨》所謂「天明畏，自我民明威」，《詩經・我將》所謂「畏天之威，于時保之」。但在實際的世界裏，則是將「天威」轉替為「天子威命」，以令人民順服，心甘情願的保家衛國，《易・繫辭下》所謂的「以威天下」。而君主執行「威命」的關鍵則在其「威儀」，故其行合乎威儀則生，逆乎威儀則死。而將威儀闡釋得最為詳盡的則是西元前 542 年，周景王三年，衛國北宮文子相衛襄公如楚時所說的一段話，《左傳・襄公三十一年》載：

> 衛侯在楚，北宮文子見令尹圍之威儀，言於衛侯曰：「令尹似君矣，將有他志。雖獲其志，不能終也。《詩》云：『靡不有初，鮮克有終。』終之實難，令尹其將不免。」公曰：「子何以知之？」對曰：「《詩》云：『敬慎威儀，惟民之則。』令尹無威儀，民無則焉。民所不則，以在民上，不可以終。」公曰：「善哉！何謂威儀？」對曰：「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，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。衛詩曰：『威儀棣棣，不可選也』，言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。周詩曰：『朋友攸攝，攝以威

臺灣大學學術期刊資料庫

> 儀』，言朋友之道必相教訓以威儀也。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。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。（楊伯峻 1990：1193-1195）

北宮文子因見楚國令尹圍「無威儀」，而與衛襄公展開了對於威儀的討論，內容豐富，論述中包括了威儀的定義、內容與政治作用，本文將一一解析，在此，要先指出的則是周文王變化威儀內涵的關鍵作用。「文王伐崇」是以兵威畏人，故「蠻夷帥服」，這是威之舊義；但「紂囚文王七年，諸侯皆從之囚」亦因威儀，則帶新義，因為此時使諸侯從之則之的完全不是斧鉞兵威，文王自身已為商紂階下囚，豈有能力威嚇他人？此時使諸侯從之則之的乃是「大國畏其力，小國懷其德」的「德」，「紂於是乎懼而歸之」，因此，此時使諸侯隨從文王的力量乃是諸侯心中對文王的敬愛，這股敬愛不是由斧鉞威嚇之外在力量形成，而是因為「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」，故可視為一股更為純粹的身體感受，這是文王賦予「威儀」的新涵意，一種由武而文的歷史轉變。

因其政治倫理作用，「威」也融入古代禮制精嚴的運作。即在具體實踐時，以精密而嚴格的態度適當展現禮制各種階級的威儀，以維持社會總體複雜的倫理關係，北宮文子所謂「君有君之威儀」，故君能「有其國家，令聞長世」；「臣有臣之威儀」，故臣能「守其官職，保族宜家」。「君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也」，「是以上下能相固也」。憑藉愛而畏之的身體感所形成的服從效果，威儀成為維持國家生存，穩定上下倫理的重要手段，因此「朋友之道必相教訓以威儀也」。而因人物、事務與情境不同所形成的不同威儀，是之謂「等威」。《左傳・文公十五年》載：

> 六月辛丑朔，日有食之。鼓、用牲于社，非禮也。日有食之，天子不舉，伐鼓于社；諸侯用幣于社，伐鼓于朝，以昭事神、訓民、事君，示有等威，古之道也。（楊伯峻編著 1990：612）

西元前 612 年六月日食，依禮，此時天子才能「伐鼓于社」，諸侯只能「用幣于社，伐鼓于朝」，以昭明其侍奉神明、訓順百姓與盡忠事君的職責與心意。而魯文公伐鼓用

臺灣大學學術期刊資料庫

牲于社，則破壞了古代貴賤威儀有等差的「等威」之道。故知「威」在禮制系統中的運作，還要求精密的分寸與嚴格的規範，不可鬆懈，亦不可僭越。為了維持此種精嚴的運作，故於百官之中專設掌管威儀者，以司理日常生活之中官民之威儀，1976 年陝西扶風出土微氏家族禮器自謂「皇且考，司威義」、「典厥威義」，即為此證。[1] 甚至飲宴場所亦得設立此類官吏，嚴格維持威儀，《詩經・小雅・賓之初筵》即以威儀為主要視點，從賓客未醉慎重威儀的「威儀反反」、「威儀抑抑」描寫至賓客既醉儀止輕薄的「威儀幡幡」、「威儀悁悁」，而終結於設立監史以維護威儀的警語，所謂「既立之監，或佐之史」，「式勿從謂，無俾大怠」（毛亨傳 1989：1045-1046）。可見，周人維護威儀的慎重態度。[2] 威儀也在禮制的運作下成為所有周朝貴族所應實行之事。

透過禮制精嚴的運作，「威」又在實踐中結合了恭敬謹慎的態度。《詩經》屢見以「敬慎」論「威」之語，如《詩經・魯頌・泮水》即謂：

> 穆穆魯侯，敬明其德。敬慎威儀，維民之則。

「敬慎威儀，維民之則」又見《詩經・大雅・抑》，《詩經・大雅・民勞》則謂「敬慎威儀，以近有德」，可見，「敬慎」是展現威儀的重要態度。反之，不敬慎或驕傲怠慢則不能致威儀，故如《左傳・成公十三年》載周簡王八年劉康公與成肅公會晉侯伐秦一事，出兵前祭社並分祭祀之社肉（脤），當成肅公「受脤于社，不敬」時，劉康公即以為不能「有動作禮義威儀之則」。又如《左傳・襄公二十七年》謂「無威則驕，驕則亂生」、《左傳・莊公二十八年》謂「宗邑無主，則民不威」、「民慢其政，國之患也」等等，亦皆傲慢不敬無威的表現。

然而禮制中的「威」感已是身體對身體的感受。對比斧鉞之威中身體對斧鉞的恐懼感，此種感受的性質大為不同，因為感受的對象不是季節冷暖、木石軟硬與飲食美惡等等，而是同樣具有感受能力與行為能力的身體，因此可以相互感通，特別是當觀察者與行為者俱為同一禮制社會之成員時，禮制運作中的觀察者也同時是禮制運作中的行為者，因此消弭了二者在單一行為中之明確分別，因此可從人之外在威儀得知其內在心志，「觀威儀」的活動因而在古代士人間普遍進行，《左傳・成公十四年》載苦成叔事謂：

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

衛侯即衛定公，苦成叔即晉國郤犨，甯惠子即甯殖。西元前 577 年衛定公宴請晉國

臺灣大學學術期刊資料庫

郤犨，衛國甯殖從外表的威儀觀察到郤犨心驕氣傲，故知其必有禍。而甯殖「觀威儀、省禍福」之語便直接道出古人從個人威儀斷其成敗的政治傳統。《國語・周語下》載西元前 575 年諸侯會於柯陵一事亦可視為古人「觀威儀、省禍福」之例，「單襄公見晉厲公視遠步高。晉郤錡見，其語犯。郤犨見，其語迂。郤至見，其語伐」，便知「晉將有亂」。其言謂：

> 夫君子目以定體，足以從之，是以觀其容而知其心矣。目以處義，足以步目，今晉侯視遠而足高，目不在體，而足不步目，其心必異矣。目體不相從，何以能久？夫合諸侯，民之大事也，于是乎觀存亡。故國將無咎，其君在會，步言視聽，必皆無謫，則可以知德矣。視遠，日絕其義；足高，日棄其德；言爽，日反其信；聽淫，日離其名。夫目以處義，足以踐德，口以庇信，耳以聽名者也，故不可不慎也。偏喪有咎，既喪則國從之。晉侯爽二，吾是以云。（左丘明 1998：91）

「觀其容而知其心」，「故國將無咎，其君在會，步言視聽，必皆無謫」。在此，單襄公很清楚的指出人外在威儀、內在心志與政治成敗三者間的緊密關聯，晉厲公「視遠步高」，不符威儀「容止可觀」、「動作有文」的要求；晉國貴卿郤錡「語犯」，郤犨「語迂」，郤至「語伐」，三郤言語皆不符威儀「言語有章」的要求，政治領袖威儀不敬慎，故知國將有亂。其實，前引北宮文子論威儀之語即因其觀見楚令尹圍威儀「似君」，「將有他志」，知其「不能終也」所發。

值得注意的是在古人心中，「威」不僅是由禮制所致，更是由人天然性命所發。《左傳・成公十三年》載魯成公如京師朝王一事中，劉康公有相關論述，其文謂：

> 三月，公如京師。宣伯欲賜，請先使。王以行人之禮禮焉。孟獻子從。王以為介而重賄之。公及諸侯朝王，遂從劉康公、成肅公會晉侯伐秦。成子受脤于社，不敬。劉子曰：「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。祀有執膰，戎有受脤，神之大節也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！。（楊伯峻編著 1990：860-861）

孔穎達疏引正義曰「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」。而命一辭，則表「教命之意，若有所稟受之辭」（左丘明傳 1989：4146）。鄭

臺灣大學學術期刊資料庫

卿子大叔游吉謂「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」，百姓「則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之」，使其「哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久」（楊伯峻編著 1990：1457-1459）。若與此語結合同觀，則此處所言「動作禮義威儀之則」決非僅為外表的展演，對展演者而言，亦具有「定命」的作用，而所謂命，則為「民受天地之中以生」。是知，威儀不只是一種社會禮俗的約定，威儀，是依據天地之氣所定下的動作律則，非但是人行事成敗的關鍵，亦是生死存亡的交口，故單成公會韓宣子于戚時「視下，言徐」，晉叔向以其「視不登帶，言不過步，貌不道容，而言不昭矣」，動作無威儀，而謂其「無守氣」，斷其將死（楊伯峻編著 1990：1325-1326）。「能者養以之福，不能者敗以取禍」，敬則定命，不敬則棄命而亡，[3] 以天然性命為其基礎，「威」感因此可成人之內在德行。

此後孔子又展現其「不猛」之威，而對「威」之身體感受有了更清晰的界定與區分。一是進一步強化了威的敬慎莊重意涵；一是深一層區分了威與猛怒等情緒的差別。首先，孔子闡明了敬慎與威儀的決定性關係，並在威儀從則可象的脈絡下，進而與教學和交友結合，《論語・學而》載其言謂：

君子不重則不威，學則不固。主忠信；無友不如己者；過則勿憚改。

君子的態度不敬慎莊重則無有威儀，行事輕浮無威儀，不要求「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」則於自己的學習或對他人的教授自然無法穩固。是以當主忠信，言行不隨便，而能與朋友「相教訓以威儀」，不怕改正過失。然而「威」一旦與敬慎莊重緊密融合，威字原來凶猛狠毅的涵意便被削弱，幾至於無，《論語》因而出現兩條「威而不猛」的論述。其一為孔子論為政之五美，《論語・堯曰》載其言謂：

君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。……君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！

另一為弟子記述孔子之言，《論語・述而》謂：

子溫而厲，威而不猛，恭而安。

威本有猛意，故有威猛一詞，王弼《論語釋疑》此條下云「威者必猛，不猛者不威」，（王弼 1992：625）程樹德《論語集釋》則引王弼語以釋，皆可證威本意猛（程樹德 2008：506）。而猛意凶殘，故《左傳・昭公十七年》萇弘謂「客容猛，非祭也，其伐戎乎！」《左傳・昭公二十年》子產亦有「猛則民殘」之語。但「威」一旦可表敬慎莊重，則必

臺灣大學學術期刊資料庫

得與凶猛之意區隔，於是生出《論語》「威而不猛」的論述，並有他書，若《尸子・神明》、《荀子・不苟》與《禮記・祭義》中「不怒而威」的描寫。「威」予人的感受，從此與斧鉞具體刑罰遠離，亦與情緒凶猛憤怒區隔，而轉化成一種需要涵養的身體德行，《廣雅・釋言》所謂「威，德也」。至於《左傳・隱公十一年》「既無德政，又無威刑」與《左傳・僖公十五年》「德莫厚焉，刑莫威焉」中與刑並見、與德相對的「威」則已在歷史中褪色。

至此可知，古代所言君子之「威」本質上乃為一種身體感受。這種感受最初只是對斧鉞刑罰的畏懼，但至周文王時則被轉換成一種身體的威儀，在沒有外力恫嚇的狀況下，仍能讓人「畏而愛之」，隨而「從之」「則之」。但這股「畏而愛之」的感受亦非因人態度凶猛或情緒憤怒而成，也就是說，「威」感不是短暫而不可控制的心理反應，相反的，它可以透過學習效法涵養而成，它可以成為一種穩定的人格特質，一如孔子「威而不猛」的表現，從其所導致的良好政治效應來看，它亦可被視為一種德行，充滿著「敬慎」與精嚴的意涵。「觀威儀、省禍福」的傳統更明白的顯示出「威」的身體感與身體對一般事物的感受不同，它是身體與身體感通作用而成，楊儒賓從現代心理學的角度闡明了身體在其中運作的狀況，其言謂：

> 在『威儀觀』一詞上，我們看到了兩種相反的質性匯為一爐。一方面它指向異質的他者，心理的畏懼造成了存在的斷層；一方面它指向理想的原型，心理的欣羨跨越了個體的局限。（楊儒賓 1996：33）

從此而論，君子之「威」之所以足使眾人服從，乃因其在身體感受的層面上塑造了一個「理想的原型」、「異質的他者」，故能令人既愛又畏。《禮記・樂記》謂「感於物而動」，「威」既非僅是一種物質的存在，也非僅是一種概念的存在，而是心與外物交接之後在身體中所喚起的深層感受，是以能在斧鉞刑罰未施之時，即可令人自然順服，發揮無與倫比的政治作用。在身體感受所建構的領域裏面，「威」得以由身體原始的恐懼奇妙的轉換成不猛、不怒而可修煉涵養的德行，身體感因而可以視為深入探索君子之「威」的適切角度。

「威」感的塑成

然而「威」的感覺是如何塑造的？「威」作為一種感覺也許可以模糊不定，但形成這種感覺的則必然是清晰明確的物質狀況，唯有清楚掌握這些物質狀況，才能主動塑造

臺灣大學學術期刊資料庫

「威」的感覺，君子之「威」才可以有效率的在社會中運作，至少，在周文王之後，威儀的建立是一種刻意的行為。但是，身體不就是一個自然天生的身體？除了高矮胖瘦的一般差別外，其它不是人人都一樣嗎？但若人人都一樣，就不會有誰欣羨誰、誰敬畏誰的情形發生了，那麼，「威」的異質要如何形成？這是本文所欲進一步解決的問題。

首先可以確定的是，「威」感來自於君子個人精準慎重的禮容。從前引北宮文子「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」這一大段話來看，「威」是從君子的「在位」、「施舍」、「進退」、「周旋」、「容止」、「作事」、「德行」、「聲氣」、「動作」、「言語」等種種態度行為產生的，而這種種態度行為必須顧念於對他人的影響，故「可畏」、「可愛」、「可樂」；思索及他人的效法，故「可度」、「可則」、「可觀」、「可法」、「可象」；考慮到對他人的展現，故「有文」、「有章」。威儀表現的整體規定與要求又可稱為「容禮」，即規範君子容貌的禮儀，故毛公謂「君子望之儼然可畏，禮容俯仰各有威儀耳」，鄭玄謂「容，威儀也」（毛亨傳 1989：624）。[4] 而古代容字即為頌字，《說文》「容，盛也」，「頌，皃也」，「皃，頌儀也」，君子言語動作舉止當有盛美之儀節，因此可知，威儀脫離了一般百姓自然隨意動作的常軌，而使日常生活中因生存需要而自然產生的各式各樣繁多動作一一標準化、精確化、類別化、誇張化、藝術化、戲劇化與表演化，以產生動人的盛美效果，異質因而產生，君子因此立威（彭美玲 2004：243-244）。[5]

然而「威儀三千」，可知其塑成的具體禮容繁複、微細而難為。《禮記・中庸》云：

> 《禮儀》三百，威儀三千。

《大戴禮記・本命》云：

> 禮經三百，威儀三千。（王聘珍 1989：352）

《漢書・藝文志》、《禮記・曲禮》孔疏引《孝經說》與《春秋說》皆有此語。《禮記・曲禮》孔疏又引《禮說》云：

> 正經三百，動儀三千。

而《禮記・禮器》又載：

> 禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可揜，微者不可大也。故《經禮》三百，《曲禮》三千，其致一也。

無論「威儀三千」的三千是實數或虛數，都顯示其數量眾多、分別細緻，乃是古禮

臺灣大學學術期刊資料庫

中與經禮相抗的獨立範疇。這不但顯示威儀在古代文化中的重要性，而且顯示其難為的特質，即使知禮如孔子者亦不得不嘆，《大戴禮記・衛將軍文子》載其語謂：

> 禮儀三百，可勉能也；威儀三千，則難也。（王聘珍 1989：109）

「威儀三千」雖盛美，但要求繁雜而嚴格，故為君子所難，《荀子・不苟》謂須「恭敬謹慎而容」，對於一般百姓，就更難了，是以心雖欣羨其盛美，而意則畏懼其難為，「畏而愛之」之感於是塑成。從此，中國文化在身體高矮、胖瘦、黑白等等生理向度的差異之外，以三千威儀塑造出人文向度的差異。三千威儀無法一一描述，但其基本要素與精微表現則有進一步闡述的必要，以明威之身體感的人文化成。

塑造威感的基本要素其實非常簡單，只有身體與服飾兩項。《論語・堯曰》記載了相關的論述，孔子謂：

> 君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！

使君子「儼然人望而畏之」的要素是「衣冠」與「瞻視」兩項，「衣冠」即服飾，「瞻視」則應指身體，君子以自身之身體為主，言行坐立展示威儀，服飾則是配角，在言行坐立之間強化身體動作的效果。三千威儀雖眾，亦當皆可納入此二要項之下，共同完成與一般庶民異質的容儀，使民信服。

由此，古人對於個人之身體有一套特殊的要求，以成就「威儀」。《禮記・玉藻》謂：

> 君子之容舒遲，見所尊者齊遬。足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊，坐如尸，燕居告溫溫。（毛亨傳 1989：3215）

在這裏，我們看到「尊其瞻視」在身體的全面開展：君子的態度應閑雅，但見到尊長時則應莊矜自持。至於平常，足不應輕浮，手不宜亂放，目不邪視，口不妄動、不妄出聲，頭不歪斜，呼吸不急不喘，站立應直，略俯向前，面色宜矜莊，坐姿宜敬慎，居家使人則態度溫和。「舒遲」、「重」、「恭」、「端」、「止」、「靜」、「直」、「肅」、「德」、「莊」、「尸」、「溫溫」等一連串的形容詞，實際是對君子的言行舉止做出完整、細緻而有層次的要求，從涵蓋整個儀態的「君子之容」，到分別「立」、「坐」、「告」等不同的行為，再細及於「足」、「手」、「目」、「口」、「頭」等肢體部位，並深論至喉嚨聲帶等頭頸內部肌肉所發出之「聲」、鼻腔氣管肺等呼吸器官與動作靜躁所涉及之「氣」與性情思慮等種種心理透過面部細微肌肉與血管等所反應之「色」。於是從身體大幅度的行動類別到

臺灣大學學術期刊資料庫

頭口手足的肢體狀態再到聲音、容貌與心理感情等等由外而深透於內，君子一層一層有條理的建立起與庶民或小人異質的身體。

同時，在具體的政治場域中，一樣可以看見這種種對於身體舉止的要求。如《國語・周語下》載：

> 晉孫談之子周適周，事單襄公，立無跛，視無還，聽無聳，言無遠；言敬必及天，言忠必及意，言信必及身，言仁必及人，言義必及利，言智必及事，言勇必及制，言教必及辯，言孝必及神，言惠必及和，言讓必及敵；晉國有憂未嘗不戚，有慶未嘗不怡。（左丘明 1998：94-95）

單襄公於後又謂「立無跛，正也；視無還，端也；聽無聳，成也；言無遠，慎也」。（左丘明 1998：98）其中「立無跛，正也」，即合「立容德」;「視無還，端也」，即合「目容端」;「聽無聳，成也」，或合「聲容靜」;[6]「言無遠，慎也」，當合「口容止」;「晉國有憂未嘗不戚，有慶未嘗不怡」，則合「色容莊」。是晉周心知君子威儀於身體舉止的要求，而單襄公亦知，故告其子單頃公「必善晉周，將得晉國」。反之，則有《左傳・桓公十三年》鬥伯比斷楚屈瑕伐羅之言謂：

> 莫敖必敗，舉趾高，心不固矣。（楊伯峻 1990：136-137）

《左傳・襄公三十年》單公子愆期觀儋括而謂周靈王曰：

> 必殺之！不感而願大，視躁而足高，心在他矣。不殺，必害。（楊伯峻 1990：1173）

《左傳・成公六年》晉國大夫士貞伯觀鄭伯如晉拜成謂：

> 鄭伯其死乎！自棄也已。視流而行速，不安其位，宜不能久。（楊伯峻 1990：826）

《左傳・昭公十一年》單成公會韓宣子于戚，「視下，言徐」。晉叔向觀曰：

> 單子其將死乎！……今單子為王官伯，而命事於會，視不登帶，言不過步，貌不道容，而言不昭矣。不道，不共；不昭，不從。無守氣矣。（楊伯峻 1990：1325-1326）

《國語・晉語五》甯嬴向其妻說從陽處父而後還返一事謂：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今陽子之貌濟，其言匱，非其實也。……吾懼未獲其利而及其難，是故去之。（左丘明 1998：394）

《左傳・定公十五年》載邾隱公至魯國拜見魯定公一事，其文謂：

> 邾子執玉高，其容仰；公受玉卑，其容俯。子貢曰：「以禮觀之，二君者，皆有死亡焉。……（楊伯峻 1990：1600-1601）

《左傳・昭公二十五年》宋國樂祁觀宋元公與魯國使節叔孫婼於飲酒宴樂時「語相泣也」而謂：

> 今茲君與叔孫其皆死乎！吾聞之：「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？（楊伯峻 1990：1456）

若「舉趾高」、「視躁而足高」、「視流而行速」、「視下，言徐」、「言匱」、「執玉高，其容仰」、「受玉卑，其容俯」、「哀樂而樂哀」等諸多斷語，皆是觀者從威儀著眼，而在心中對於身體存有一套要求的表現。

身體之外，君子又以衣冠做為威儀身體的鮮明延伸。這不僅僅是因衣冠服飾乃是人文純粹的產物，可以自由製作，制定等級以形成種種身體外在的符號性差異，而是因為在禮制之中，衣冠服飾從一開始即在助成身體，甚至規定身體、限制身體，建立其威儀，故冠、衣、佩、屨之製作，皆以完成各貴族階層的威儀為準，如冠，「冠並不像現在的帽子那樣把頭頂全部罩住，而是有個冠圈，上面有一根不寬的冠梁，從前到後覆在頭頂上。冠的作用主要是把頭髮束縛住，同時也是一種裝飾」（戴龐海 2006：97），換句話說，冠的主要功能不是為了保暖，而是為了建立儀容，《禮記・冠義》並解說了冠禮的作用：

> 凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而后禮義立。故冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順。故曰：冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。（鄭玄注 1989c：3644）

《禮記・問喪》謂「冠，至尊也」，故古代以冠禮表成人，而謂「冠者，禮之始也」，「冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順」。若就冕而言，則更發展出前低後高表示謙虛的「邃延」、前後下垂蔽目使不多視的「旒」、掩去邪言充耳不聞的「纊」等。由此可見頭上戴冠，不但直接彰顯冠者的身份地位，也使其身體正直，難以隨意東張西

臺灣大學學術期刊資料庫

望，於是頭冠之設，便可使冠者「頭容直」、「目容端」、「色容莊」、「坐如尸」。以冠為服備之始後，士大夫平日則下著深衣以配之，《禮記・深衣》謂「古者深衣，蓋有制度，以應規、矩、繩、權、衡」，並一一解釋云：

> 袂圜以應規；曲袷如矩以應方；負繩及踝以應直；下齊如權衡以應平。故規者，行舉手以為容；負繩抱方者，以直其政，方其義也。故《易》曰：坤，「六二之動，直以方」也。下齊如權衡者，以安志而平心也。（鄭玄注 1989c：3609-3610）

「袂圜以應規」即指圓大之衣袖，可令手順暢圓轉行揖讓之禮；「曲袷如矩以應方」即指在身體中心線交疊的方正衣領；「負繩及踝以應直」則指深衣垂直而下之背縫；「下齊如權衡者」則指深衣之邊緝下垂平齊，使人心志安定如秤錘。如此，「袂圜」有助「手容恭」，「曲袷」、「負繩」有助「頭容直」、「立容德」，「下齊」則助「坐如尸」、「燕居告溫溫」。深衣之下則有屨舄以承之，《晏子春秋・景公欲誅斷所愛慄者晏子諫第九》謂「泰帶重半鈞，舄履倍重，不欲輕也」，《釋名・釋衣服》謂「屨，拘也，所以拘足也」，而《周禮・天官・屨人》鄭玄注謂「複下曰舄，禪下曰屨」，天子賜舄而不賜屨，則知古人不欲行動輕躁，故屨舄講求拘重，而屨為單底，舄為複底，舄當較屨更使人拘重，是以天子賜舄而不賜屨。士人行動不輕躁，則「足容重」，「立容德」，而「君子之容舒遲」。

衣冠之中最為特殊的設計還是佩玉。冠、衣、屨尚有實用功能，唯佩玉毫無實用功能而純為威儀所設，《禮記・玉藻》謂：

> 古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。趨以＜采齊＞，行以＜肆夏＞，周還中規，折還中矩，進則揖之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。故君子在車，則聞鸞和之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心，無自入也。（鄭玄注 1989c：3209-3210）

古之士人，腰帶必有玉佩，其作用除了觀賞之外，最重要的是鳴聲。右邊玉佩為「事佩」，其聲當合徵、角，以徵角之聲提示為下者，如人民，勞動之事；左邊玉佩為「德佩」，其聲當合宮、羽，以宮羽之聲提示為上者，如君主，靜逸之德。[7]至於疾走時玉聲應與國君升殿之禮樂〈采齊〉的節奏相和，緩行時玉聲應與國君行出正門之禮樂〈肆夏〉相符，周旋進退動作皆要符合規矩節奏，以使玉聲鏘鳴，而不亂。換句話說，腰帶佩玉真正的作用在以其聲鳴時時警惕君子節制動作舉止，令不零亂，使己有威儀且示人以威儀，達到北宮文子所說的「進退可度，周旋可則，容止可觀」。是以士大夫穿著正式禮

臺灣大學學術期刊資料庫

服進見國君前，當「習容觀、玉聲，乃出」（鄭玄注 1989c：3194），此乃「君子於玉比德」之真義。

衣冠服飾因此配合威儀的身體，而在不同社會階層間形成最為明顯的異質。合乎禮制的衣飾除了形制不同形成視覺上的差別外，穿著者之行動舉止易趨和緩凝重，左右轉折將如矩之直角，前後轉身將如規之圓弧，目不邪視，口無妄言，態度恭敬謹慎，此乃《左傳・桓公二年》臧哀伯所謂「衮、冕、黼、舃，帶、裳、幅、舄，衡、紞、紘、綖，昭其度也」，並在這種觀點下發展出一套細密繁複的「容禮」，以期面對其下屬與庶民時建立起可畏可則的「威」象，面對同儕建立起尊卑倫理，故面對君主尊長或私人居處時「不為容」；當喪親至哀或遇特殊狀況時亦可「無容」。但在公開場合，如《周禮・地官・保氏職》所述「祭祀」、「賓客」、「朝廷」、「喪紀」、「軍旅」、「車馬」之「六儀」，則必「為容」，否則即是「失容」（彭美玲 2004：271-273）。文雅的衣冠之威在容禮的實踐中，取代了凶猛的斧鉞之威。

到此，「威」作為一種身體感，是以身體難為之精準化的行為，配合服飾展演而成。也就是說，威儀來自一種操作身體的高難度技能，除了相合的貼身衣冠之外，不再若早期依賴斧鉞般的外在事物。此一身體操作非如戰鬥、占卜、祝禱或金工木工等特殊技能，此一身體感受亦不再來自初始短暫的憤怒或凶猛的情緒，而可見於日常生活隨時隨地均在進行的言行坐立，遍佈全身。於是，對威感塑造的剖析顯露了威儀豐富的樣貌，也顯示其不斷向身體內化與深化的轉變，最終使「威」發展成為一種人格德能，並在禮樂文化中成為不可缺少的一環。

「威」感運作的身體基礎

但再深一層思索，身體與身體的感通得在觀者與被觀者的身體具有相同特性時才能成立。若觀察者體性和行為者不同，那麼，身與身的感通便難成立，或者，形成錯誤的推斷。前者，可從周朝諸姬對夷狄的態度得知；後者，可從中國南方非中原的文化論述中得知。如西元前五九三年周定王宴饗晉國隨會時即謂「夫戎、狄，冒沒輕儳，貪而不讓。其血氣不治，若禽獸焉。其適來班貢，不俟馨香嘉味，故坐諸門外」；反之，「女今我王室之一二兄弟，以時相見，將和協典禮，以示民訓則，無亦擇其柔嘉，選其馨香，潔其酒醴」，「以示容合好」（左丘明 1998：62-63）。周定王並更進一步闡述謂：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫王公諸侯之有飫也，將以講事成章，建大德、昭大物也，故立成禮烝而已。飫以顯物，宴以合好，故歲飫不倦，時宴不淫，月會、旬修，日完不忘。服物昭庸，采飾顯明，文章比象，周旋序順，容貌有崇，威儀有則，五味實氣，五色精心，五聲昭德，五義紀宜，飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。（左丘明 1998：64-65）

顯然，在周定王的眼中，戎狄與諸姬之體性不同，心志亦不同。「先王之宴禮」，藉著「五味實氣，五色精心，五聲昭德」，使王公諸侯「容貌有崇，威儀有則」，「以講事成章，建大德、昭大物」，實即前引甯殖「古之為享食也，以觀威儀、省禍福」意。而五味五色五聲則代表諸姬身體內在體性心志，故富辰諫周襄王以狄伐鄭時亦以「耳不聽五聲之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德義之經為頑，口不道忠信之言為闇」說狄之體性（楊伯峻編 1990：425）；[8] 子產如晉問疾時以「節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度」說諸姬體性（楊伯峻編 1990：1220）。反之，若《莊子》的寓言中則充滿各種如申徒嘉、支離疏等殘疾畸形的人物，〈逍遙遊〉並以「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之」的故事從南方文化的角度來諷刺北方中原之衣冠禮飾，完全呈現另一種不同的身體觀點（楊儒賓 1993：417-418）。故如慶鄭論人馬關係亦謂「古者大事，必乘其產。生其水土，而知其人心；安其教訓，而服習其道；唯所納之，無不如志」（楊伯峻編 1990：354）。唯有穩定一致的體性，「威」的感通才能順暢運行，那麼，令君子之「威」能感通運作的身體性質是什麼？

「禮」所制定的「體」，提供了探索關鍵。《釋名》謂「禮，體也。得其事體也」，《說文》謂「禮，履也。所以事神致福也」，禮，實即能夠事神致福的身體，故鄭玄總之云：

> 禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履。[9]

百官職事，應合《禮記・仲尼燕居》之說，「官得其體」則行事合乎禮治，「官失其體」則行事不合禮治，因為禮即制度所統同之體，體即身體所實踐之禮，「官得其體」即官得其禮，即為官者治理政事時行為合度；「官失其體」即官失其禮，即為官者治理政事時行為不合禮法度數。故此合禮之體乃由君主定之，《禮記・玉藻》所謂「卜人定龜，史定墨，君定體」，禮也因此成為政治護身符，如《左傳・成公十三年》載：

> 禮，身之幹也；敬，身之基也。

《左傳・成公十五年》載：

> 信以守禮，禮以庇身。

臺灣大學學術期刊資料庫

《左傳・襄公二十一年》載：

> 禮，政之輿也；政，身之守也。怠禮，失政；失政，不立。

最後，這種禮制之體並且變為成人的標準，《禮記・禮器》載孔子之言謂：

> 禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人。

合禮的理想身體即是「威儀三千」的身體，也即是楊儒賓所謂「理想的原型」（楊儒賓 1993：33）。而威儀三千雖各自不同，進退言語雖行動各異，但「禮以順人心為本」（荀子 1988：777），「統之於心」方謂之體，故「《經禮》三百，《曲禮》三千，其致一也」。禮制之「體」因而成為不同身體感通的共同基礎。

禮在觀者與被觀者間建立了共同的「體」，「體」在人心中的具體內涵則有待「名」來展現。《左傳・桓公二年》所載師服之語最能說明名與體的關係，其言謂：

> 夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽。易則生亂。（楊伯峻編 1990：92）

《左傳・昭公二十八年》謂「心能制義曰度」，是知「名以制義」的義實應釋為儀，心能據名制定身體行為之儀度，以儀度為標準建立禮的規範，[10] 而「禮者，體也，履也」，在禮的規範下身體力行，展現威儀建立正治，使民畏之愛之從之則之聽而正之，便是「禮以體政，政以正民」的深刻涵意。《國語・楚語》范無宇謂先王「制之以義，旌之以服，行之以禮，辯之以名，書之以文，道之以言」亦可與此呼應（左丘明 1998：549），並更明顯的論述了「名」和文字及語言的同步關係。這全部的論述應即「君定體」的內涵，而「名」則位處在「心」與「體」間，從而建立起心體關係，《荀子・正名》所謂「說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻」（王先謙 1988：687），孔子正名所謂「必也正名乎！」「名之必可言也，言之必可行也」（何晏注 1989：5443），「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」（何晏注 1989：5443）。因此，中國古代與身體相關的名稱將可展現「心」中之「體」的具體內容。

如果承認上述「名」與「體」間緊密的關聯，便可透過中國文字的圖象特質一探隱藏在中國文化中身體的共同形象。若「名」的具體表現即是文字，[11] 則透過描繪人體的古代文字，可以說明古人對身體最基本的共同感知，如元、首二字，不但以其圖繪人身之首的原始字形而牢固的確保此字與人體的根本關聯，亦從元首二字所擁有的初始、重要與領導等語義，生動而活潑的直接呈現了古人對人身體頭首的感覺。這些感覺自然是

臺灣大學學術期刊資料庫

初民在當時生活中運用身體該部份所形成，然後很自然的轉化為語義，進入文化，普遍流傳在生活場域之中，而成為中國文化圈中大家對身體的共同形象。從威儀的展現來看，周文王精準的體現了這種身體的形象，並在周公手上透過禮樂制度制成禮制之體，流傳於後世。如果我們承認這種身體形象具有整體性，不是支離破碎個別的認知，而且這種身體形象基本上隨著文化和語義的流傳貫穿在中國歷史之中，至少，貫穿在本文主要論述的歷史時期中，那麼，我們便可引用早期圖象文字之字形，結合先秦典籍中的語義，甚至，在不違反前述字形字義的狀況下，再輔佐以漢儒對此中字形字義的後設性說解，由「名」探知「體」的內涵，以進一步闡明「威」感運作的身體基礎。[12]

首先要從頭說起。與其相關的古文字形如下：

 元	 首	 道	 面
（新證上 30：商・兀作父戊卣《金》）[13]	（新證下 62：商・乙 3401《甲》）	（漢表 68：貉子卣）[14]	（新證下 63：商・甲 415《甲》）

頭當然是人體中最重要的部份，故有標示位於人體頂端之頭「元」字，以此為根本在空間上形成上下向度的秩序，時間上象徵起始，故《說文》「元，始也」，《易・乾》謂「大哉乾元，萬物資始」。元之外另有描繪頭部側面的「首」字，除表頭的重要外，較元字另多了面向、表白與走向感，《禮記・間傳》「首其內」即表顯示，《左傳・成公十六年》「疏行首」即表行道，從而生成元首要、自首、左首等辭。由首之重要、昭示與走向等義而有首在行道中之「道」字，《尚書・洪範》故有「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直」。元首二字合稱直指領袖，頭上之「面」象眼睛四周之容顏，而特表面容或面向，頭容因此應直而向前。

臺灣大學學術期刊資料庫

頭上另有耳目口鼻等部份。首論「目」，與其相關的古文字形如下：

 目	 直	 德
（新證上 248：商・乙 960《甲》）	（新證下 203：商・乙 4678《甲》）	（漢表 70：甲 2304）

目即眼睛之象形，善於表現人心，故《孟子・離婁上》謂「存乎人者，莫良於眸子」，而目光直視之形為「直」字，直視為威儀，為近德，故《說文》謂「直，正見也」，至於能直視而行即為「德」字，目容因此應端。[15] 次論「耳」，與其相關的古文字形如下：

 耳	 聽	 聖	 聲
（新證下 177：商・鐵 138.2《甲》）	（新證下 179：商・甲 3536《甲》）	（新證下 178：商・乙 5161《甲》）	（新證下 180：商・後 1.17.10《甲》）

耳即耳朵之象形，《說文》謂「耳，主聽也」，是知耳以聽聲為主，故《詩・大雅・抑》謂「匪面命之，言提其耳」。由此而來的則是以耳為主的「聽」、「聖」、「聲」三字，徐中舒謂「聲、聽、聖三字同源，其始本為一字，後世分化其形音義乃有別，然典籍中此三字亦互相通用」（徐中舒 1990：1287），可知能聽會聽的人即是「聖人」。聽以專注安靜為主，故「聲容靜」，聲容靜當即「聽容靜」。其次論「口」，與其相關的古文字形如下：

 口	 言	 音
（新證上 83：商・甲 1277《甲》）	（新證上 147：商・甲 499《甲》）	（新證上 152：春秋早・秦公鎛《金》）

口亦象形，有舌而能言能音而表意，故言音二字皆從口，而有足以興邦喪邦之「一言」與「德音」常見於先秦典籍中。口舌易生是非，易光說不做，故「口容止」。再其次論「自」，與其相關的古文字形如下：

臺灣大學學術期刊資料庫

 自	 息
（新證上 260：商・菁 5.1《甲》）	（漢表 407：侯馬盟書）

自即鼻之象形，而為氣息呼吸之竅，主生存，故表自我，而有休養生息的從自之息。人態度應敬慎和緩莊重，氣不應喘急，故「氣容肅」。經由上述簡短之說明可知，「頭容直」、「目容端」、「口容止」、「聲容靜」、「氣容肅」等實是以中國人每一個人對自己身體各部位隱而不顯的感受為基礎而形成的表現與要求，頭衣之冠則進一步彰顯頭之尊與始，冕上前後朝向之「邃延」、正面下垂遮目的「旒」、充耳的「纊」等則更為精準的強化出頭面的方向性與目耳之視聽效果。

其次是身體軀幹在古人心中之形象。軀幹當然是人身的主體，與其相關的古文字形如下：

 身	 北 背	 腰 要
（新證下 27：商・戩 41.3《甲》）	（新證下 18：商・後 2.3.16《甲》）	（漢表 104：說文小篆）

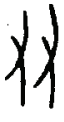
「身」字象形，強調厚腹，表現自我可區分、可親身體驗、可實際躬行的形體，故《墨子・號令》「身捕罪人」表親自之意，《爾雅・釋言二》所謂「身，親也」；《孟子・盡心上》「湯、武身之也」表躬行，由此而可指「我」個人之生命，如《論語・微子》「不降其志，不辱其身」所表。與此相反的則是「背」字，即「北」字，藉二人背靠背示意，以表相靠或乖違，從而形成「靠背」、「背離」等辭。身中則為「腰」，字亦象形，《釋名・釋形體》謂「要，約也，在體之中，約結而小也」，而有要約意，如《詩・鄘風・桑中》「期我乎桑中，要我乎上官」。腰又為身體轉動之關鍵與動作之主宰，楊露禪〈太極拳論〉謂「主宰於腰」（楊澄甫 1970：12），故又為重要之「要」字，《韓非子・揚權》所謂「聖人執要」，再生「要約」、「要求」等辭彙。

軀幹是一直立、完整、扁平而具有方向的腔子。「身」字標示其整體特質，代表一個獨立行動與存在的整全身體，與「背」合觀則顯示向背之行動取向，坐立謹守，而有《論語・鄉黨》「席不正不坐」、《禮記・玉藻》「登席不由前」、《禮記・內則》「出入門

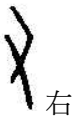
臺灣大學學術期刊資料庫

戶即席飲食，必後長者」、《禮記・曲禮上》「立必正方」、《禮記・投壺》「毋偕立」，衣飾深衣則作「曲袷如矩以應方」，「負繩及踝以應直」，以使「立容德」；「腰」字彰顯其連結上下掌控轉動的重要功能，可別上下，故服飾上有衣、下有裳而中有腰帶，《禮記・深衣》「帶，下毋厭髀，上毋厭脅，當無骨者」即為配合腰之轉身俯仰靈活。帶可帶物，《禮記・玉藻》「凡帶必有佩玉」，以玉佩撞擊聲顯示君子進退行走之節奏從容，以玉佩下垂之狀顯示君子站立揖拜之俯仰正直，《禮記・曲禮下》所謂「立則磬折垂佩。主佩倚，則臣佩垂。主佩垂，則臣佩委」。

最後是手足四肢在人心中的形象。就手而言，與其相關的古文字形如下：

 手	 友	 共
（新證下 182：周中・習壺《金》）	（新證上 197：商・菁 1.1《甲》）	（新證上 165：商・續 5.5.3《甲》）

「手」明顯是做事的，《釋名・釋形體》所謂「手，須也，事業之所須也」，字象形。然其靈敏還表露了人際關係，手手同向為「友」字，《說文》謂「同志為友」。兩手共執一器為「共」字，見面相親或分手不捨則有「執手」之禮（葉國良 1997），君臣賓主則有「拱手」「揖讓」之禮，「手勢」表達了內心的情意。然雙手位處身體左右最外側，由此化生出左右，與其相關的古文字形如下：

 左	 佐左	 左差
（新證上 198：商・粹 597《甲》）	（新證上 373：西周晚・虢季子白盤《金》）	（新證上 374：春秋・國差缶詹《金》）
 右	 佑右	
（新證上 184：商・粹 1113《甲》）	（新證上 185：西周早・矢方彝《金》）	

「左」字即左手象形，因手做事助益而轉生出佐字，相較於右則表外遠、卑下與偏邪不正，而在後世轉生出差勁之差字，從而形成「左遷」、「左道」、「佐助」、「差勁」等

臺灣大學學術期刊資料庫

辭。「右」字即「又」，為右手象形，並有又、右、佑、祐、有、宥、侑、姷等意，亦以助益為基本涵意，但較左親近、高尚，因此佑表上佑下，與左之下佐上不同。從而形成「助佑」、「保祐」、「無出其右」等辭。

就足而言，與其相關的古文字形如下：

 足	 止	 正
（新證上 12：商・甲 2878《甲》）	（新證上 96：商・甲 600《甲》）	（新證上 108：商・甲 193《甲》）

「足」字象人足形，《積微居小學述林・釋足》謂「股、脛、蹠、跟全部為足」（楊樹達 2007：128），主前進與息止，關係行動實踐。其前進意引申而有充足補足意，如《左傳・襄公二十五年》謂「言以足志，文以足言」；其息止引申有足止意，如《管子・戒》謂「寗戚之為人，能事而不能以足息」，《老子・第二十八章》謂「為天下谷，常德乃足」。引申又有「知足」、「滿足」等辭。足下有趾，趾在古文字中即「止」，象腳趾，亦有進止與停止二義，故《釋名・釋形體》謂「趾，止也，言行一進一止也」。而从止之字多表前往，正對目標前進即「正」，即「征」，並衍生出「政」。

手足四肢支撐軀幹，完成眾多事項。手的靈活行事便於揮灑表意，故君子威儀「行舉手以為容」，天子見諸侯「庶姓」、「異姓」、「同姓」分別以「土揖」、「時揖」、「天揖」；[16] 天子對臣下，孤卿「特揖」，大夫「旅揖」，士「旁三揖」，如此恭敬行威儀，衣袖自當「圜以應規」，「手容恭」則應舉而見。服飾設佩則左「德佩」右「事佩」，以合左卑右尊，尊長在時則結左佩但設「事佩」於右以奉侍，故《禮記・玉藻》謂「君在不佩玉，左結佩，右設佩」。[17] 足的進退從容則尚穩重平正，《禮記・曲禮上》所謂「立毋跛」、「立如齊」，《大戴禮記・保傅》所謂「立而不跂」。行進時則方向與軌跡要「正」，《大戴禮記・保傅》所謂「步環中規，折還中矩」。若在吉禮執主器而行，則更當如《禮記・曲禮下》「行不舉足，車輪曳踵」、《禮記・玉藻》「不舉足，齊如流」。餘如深衣「下齊」「如權衡以應平」，天子賜「舄」要重底，均為達到「足容重」的威儀。

以上限於篇幅，由「名」而「體」的探索了「威」感運作的身體基礎。語言文字呈現了初民對身體自身的感受，以此感受為基礎所標舉的禮制之體，因此在漢字所成之文化圈中具有普遍性與共同性，而成為「威」感運作的身體基礎。古代文字與語言所展現的應是遠古時代初民對身體的直接感應，透過身體在日常生活的操作中所感得，不但早

臺灣大學學術期刊資料庫

於周人禮制威儀的制定，甚至還早於文字之形成，而為生息於中國文化圈中之人所共有，故彼此之身體能交流共感。周文王敏銳於此而發揮「心」的作用，將這些樸素原始的身體感受從意識晦暗的底層提煉出來，標舉為能夠普及的禮制之體，再準以儀度，配合各種不同的典禮儀式，展演成各種適切的容貌與精準的肢體語言，以天子為首，依政治地位之高低一層一層向下表現，建立君子之「威」，和諧的完成正治，至於文化不同於周的夷狄則被區隔在外。禮制之體，因而建立了周人身體與身體感通的基礎。

結　論

本文藉著身體感的概念，在根源上釐清了君子之「威」的內涵、塑成與運作基礎等等。討論分成三個層次進行：第一個層次所闡明的是「威」作為一種身體感，最初乃是斧鉞刑罰威嚇之威，但最後轉化成「威而不猛」的君子之威，而能在日常生活之中發揮「畏而愛之」的政治影響力；第二層次所闡明的是這種身體感的塑成，以衣冠服飾配合身體高難度的精準動作，產生「畏而愛之」的效果。「威儀三千」，因而反映出威儀在禮制與儀容上的繁複面向；第三個層次所闡明的是這種身體感運作的身體基礎。「威」其實是周人所共有的禮制之體相互感通的結果，這個禮制之體乃是身體在心中的形象，由初民透過其生活中的身體經驗提煉而成，威儀因此具有人倫鑒識的功能。

而上述所論，其實隱含了「威」感在身體中的歷史進程。雖然，「威」自始至終都在身體感的範疇之內，但其最初表現為斧鉞刑罰威嚇之威時，偏向於「生物之體」的感受，此時威當是人原始的恐懼情緒。但是，當威轉化為威儀的敬慎之威時，則脫去了斧鉞暴力的威脅，而轉向成「禮制之體」的感受。最後，威更完全脫離外在斧鉞與禮制之監史，而內化涵養成不猛之威，威故而成為「性命之體」的展現。從「生物之體」到「禮制之體」到「性命之體」，威雖均以畏懼的感覺為核心，但質地卻完全不同了。

而「威」感的歷史質變與政治、禮制、儀容、道德、生命及人倫鑒識諸面向共同說明了身體感的綜合性質。身體感本就是身體接觸諸多外物所生的結果，因此，此一感覺的產生就是相異範疇接觸的結果。而身體與身體的雙向感通則使其運作進入社會網絡，而變得更為有趣，若再引入五色五味五聲所成之衣冠服飾飲食音樂等，此一感知互動的系統就變得更為複雜了。但值得注意的是在此系統中，身心一體的狀態，因為心不是一概念操作者，而是一體會萬物者，此時的心必然與身聯結，不透過概念的思維去操作身，而是透過身體在心裏的形象操作。現代學術中身心二分的狀態因此不出現於此，而符號

臺灣大學學術期刊資料庫

與物質的二分亦不在此考慮，因為符號就是心物透過身體交接而成，故可相互影響化生。

身體感的這種綜合特質，或說身心一如的狀態，保障了君子之「威」的實踐作用。因為身體感不只是一種表徵系統，其感受不會只停留在心智層面，而將深入身體，化為行動。因此，「威」不會只停留在語言的論述上，必將以德行的型態在社會文化之中發揮實際的作用，甚至，百姓可以「日用而不知」，這正是威儀在古代社會中作用的方式，百姓對君子從之則之畏而愛之根本不需要其自身知之，孔子亦謂「民可使由之，不可使知之」，身體感因此有效的詮釋了君子之「威」在古代文化中的作用，而值得在我們現代文明的發展之中予以深思。

附　註

1. 李學勤以為微史家族是「世世掌管威儀」，大抵始自周武王時任職，直至周共王之世，未嘗間斷。（魯士春 1998：24-26）。亦引此與其它西周金文說威儀，讀者可參杜正勝文（杜正勝 1995：416），另可參楊儒賓文（楊儒賓 1996：31-32）。

2. 《禮記・鄉飲酒義》亦在宴樂場面中敘述了此事，所謂「一人揚觶，乃立司正焉，知其能和樂而不流也」（鄭玄注 1989c：3653）。酒筵設監史以維持威儀的歷史因緣或為《尚書・酒誥》所載商朝「荒腆于酒」，「縱淫泆于非彝，用燕、喪威儀，民罔不盡傷心」而亡的觀點（孔安國傳 1989：439）。

3. 清人阮元對古代此種觀念的理解亦如是，其據《詩・大雅・抑》「抑抑威儀，維德之隅」、「訏謨定命，遠猶辰告。敬慎威儀，維民之則」視威儀為「修身之道」，而謂「威儀乃為性命所關，乃包言行在內，言行即德之所以修也」。（阮元 1993：216）。

4. 《毛詩正義》，〈邶風・柏舟〉「威儀棣棣，不可選也」下毛傳。（毛亨傳 1989：624）。

5. 彭美玲以為「頌詩一般行於廟堂之上，對先公先王極盡讚美之能事，冀使其神靈歆悅來格，故結合歌、樂、舞三者為一，以求感美的演出效果，自是可想而知。由『頌詩』而『容禮』，不難聯想假代為『頌』的『容』字具有高度的表演性質，有助於對『容禮』一詞的初步掌握。」（彭美玲 2004：243-244）。

6. 按：「聲容靜」鄭玄注為「不噦欬」，即不吐氣出聲乾咳。但此解與「口容止」之意重疊，並使耳目口鼻之容的描述獨缺聽容，而聲聽二者古字同，是以筆者以為「聲容靜」或為「聽容靜」，以表專注安定的聽，如此，則與「聽無聳，成也」的解釋

臺灣大學學術期刊資料庫

可以相合。蓋聽而不聞謂聳，揚雄《方言》即以聾釋聳，而「成」字杜預注「定也」，則有安靜意，故「聽無聳，成也」亦可表專注安定的聽。

7. 上引文中「右徵角，左宮羽」之詳細原因與狀況今已難知，從鄭玄注「徵角在右，事也，民也可以勞；宮羽在左，君也，物也宜逸」，可知右佩玉之聲乃示為下勞役之事，左佩玉之聲乃示為上靜逸之德。引文後〈玉藻〉所謂君在時「左結佩，右設佩」，鄭玄謂「君在焉，則去德佩而設事佩，辟德而示即事也」，其意亦同上述。至於宮商角徵羽五聲之中，何以徵角示事，宮羽示德，則待考。《禮記集解》引吳澄說，以徵角為陰音，宮羽為陽音，陰居右，陽居左，來解釋，或可參考孫希旦（1973：404）。

8. 此時為周襄王十七年，西元前 636 年。

9. 孔穎達《禮記正義・序》引。又見鄭玄著，《三禮目錄》。

10. 甘懷真謂「『義』應同於『儀』，儀意謂測量之器，衍申為測量，其義同於『度』。故『心能制義』是指心能如儀器般的度量事物，再衍申為心成為某種法則的泉源與工具。而此處的『名以制義』，當指命名是用以區別事物，根據『名』所指涉事物之『實』以命名，如此才能謂合宜的命名。『義以出禮』是指禮的規範是從名實對應而來，衍申而言即名分關係的命宜」。（甘懷真 2004：29）。

11. 正名的傳統之下，名特指文字，如鄭玄注《論語・子路》「必也正名乎！」鄭玄注謂「正名，謂正書字也。古者曰名，今世曰字」；《儀禮・聘禮》「百名以上書於策」鄭玄注謂「名，書文也，今謂之字」；《周禮・外史》「掌達書名於四方」鄭玄注謂「古曰名，今曰字」；《周禮・大行人》「九歲屬瞽史諭書名」鄭玄注謂「書名，書文字也，古曰名」。

12. 限於篇幅，引證資料僅擇重要數條，論述亦只能點到為止，或待日後另以專篇論述。

13. 所引字形凡出新證者，即轉引自《說文新證》（季旭昇 2004：30）。

14. 所引字形凡出漢表者，即轉引自《漢語古文字字形表》（徐中舒 1988：68）。

15. 有關視容的內涵讀者可參魯士春（1998）著，《先秦容禮研究》第二章第一節「視容」。

16. 參《周禮・秋官・司儀》與《大戴禮記・朝事》。

17. 有關中國古代禮俗左右之辨可參彭美玲文。（彭美玲 1997）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

尸佼著、汪繼培輯

1991　《尸子》。北京：中華書局。

孔安國傳、孔穎達疏、阮元校勘

1989　《尚書正義》。臺北市：大化書局。

毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏、阮元校勘

1989　《毛詩正義》。臺北市：大化書局。

王弼注、孔穎達疏、阮元校勘

1989　《周易正義》。臺北市：大化書局。

王弼等著

1999　《老子四種》。臺北市：大安出版社。

王弼著、樓宇烈校釋

1992　《論語釋疑》。刊於《王弼集校釋》。臺北市：華正。

王聘珍（清）

1989　《大戴禮記解詁》。北京：中華書局。

左丘明著、韋昭注、上海師範大學古籍整理研究所校點

1998　《國語》。上海：上海古籍出版社。

左丘明傳、杜預注、孔穎達疏、阮元校勘

1989　《春秋左傳正義》。臺北市：大化書局。

白雲觀長春眞人編纂

1985-1988　《正一威儀經》,《正統道藏》第三十冊洞神部威儀類。臺北市：新文豐。

甘懷真

2004　〈先秦禮觀念再探〉。刊於《皇權、禮儀與經典詮釋》。臺北市：國立臺灣大學出版中心。

阮元（清）

1993　《揅經室集》。北京：中華書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

杜正勝

1995 〈從眉壽到長生－中國古代生命觀念的轉變〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》66（2）：383-487。

何晏注、邢昺疏、阮元校勘

1989 《論語注疏》。臺北市：大化書局。

周法高

1974 《金文詁林》。香港：香港中文大學。

周與沉

2005 《身體：思想與修行》。北京：中國社會科學出版社。

季旭昇

2004 《說文新證》。臺北市：藝文印書館。

荀子著、王先謙撰

1988 《荀子集解》。臺北市：藝文。

姜太公等著、唐書文撰

2006 《六韜三略譯注》。上海：上海古籍。

徐中舒

1988 《漢語古文字字形表》。臺北市：文史哲出版社。

1990 《甲骨文字典》。四川：四川辭書出版社。

孫希旦（清）

1973 《禮記集解》。臺北市：蘭臺書局。

晏嬰

2008 《晏子春秋》。合肥市：黃山書社。

郝懿行、王念孫、錢繹、王先謙（清）

1989 《爾雅、廣雅、方言、釋名清疏四種合刊》。上海市：上海古籍。

張純一

1988 《墨子集解》。四川：成都古籍。

臺灣大學學術期刊資料庫

許慎著、段玉裁注

1970　《說文解字注》。臺北市：蘭臺書局。

商鞅著、張覺校注

2006　《商君書校注》。長沙市：岳麓書社。

彭美玲

1997　《古代禮俗左右之辨研究──以三禮為中心》。臺北市：臺大文學院。

2004　〈君子與容禮－儒家容禮論述〉。刊於《漢族成年禮及其相關問題研究》，葉國良、李隆獻及彭美玲著，頁 239-306。臺北市：大安出版社。

程樹德

2008　《論語集釋》。北京：中華書局。

楊伯峻編著

1990　《春秋左傳注》（修訂本）。北京：中華書局。

楊澄甫

1970　《太極拳使用法》。臺北市：中華武術。

楊儒賓

1993　〈支離與踐形－論先秦思想裏的兩種身體觀〉。刊於《中國古代思想中的氣論及身體觀》，楊儒賓主編，頁 417-418。臺北市：巨流。

1996　《儒家身體觀》。臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

楊樹達

2007　《積微居小學述林全編》。上海：上海古籍。

葉國良

1997　〈中國式的握手禮──執手〉。《古代禮制與風俗》。臺北市：臺灣書店。

趙岐注、孫奭疏、阮元校勘

1989　《孟子注疏》。臺北市：大化書局。

劉安編、何寧撰

1998　《淮南子集釋》。北京：中華書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭玄注、賈公彥疏、阮元校勘

1989a 《周禮注疏》。臺北市：大化書局。

1989b 《儀禮注疏》。臺北市：大化書局。

1989c 《禮記正義》。臺北市：大化書局。

魯士春

1998 《先秦容禮研究》。臺北市：天工書局。

黎翔鳳撰

2004 《管子校注》。北京：中華書局。

戴龐海

2006 《先秦冠禮研究》。鄭州市：中州古籍出版社。

韓非著、陳奇猷校注

2000 《韓非子新校注》。上海：上海古籍。

Kasulis, Thomas P., Roger T. Ames and Wimal Dissanayake

1992 Self as Body in Asian Theory and Practice. Albany: State University of New York Press.

臺灣大學學術期刊資料庫