



香港浸會大學
HONG KONG BAPTIST UNIVERSITY
經學與詩史系列叢書

簡帛·經典·古史

陳致
主編

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

簡帛·經典·古史 / 陳致主編. — 上海: 上海古籍出版社, 2013. 8

(經學與詩史系列叢書)

ISBN 978-7-5325-6792-8

I. ①簡… II. ①陳… III. ①簡(考古)—國際學術會議—文集 ②帛書—國際學術會議—文集 IV. ①K877.04-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2013)第 065901 號

經學與詩史系列叢書

簡帛·經典·古史

陳致 主編

上海世紀出版股份有限公司 出版

上海古籍出版社

(上海瑞金二路272號 郵政編碼200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷 上海惠頓實業公司印刷

開本 787×1092 1/16 印張 29.5 插頁 2 字數 544,000

2013年8月第1版 2013年8月第1次印刷

印數: 1-1,100

ISBN 978-7-5325-6792-8

K·1707 定價: 128.00元

如有質量問題,讀者可向工廠調換

叢書序

本校注重人文學科的建設。在這條與古為新的道路上,已經邁向第五十六個年頭,步履一直是堅定的。有賴各界國際學者、名家不吝賜教,以及本校同仁群策群力,得以使浸會大學在學術發展上花繁錦簇,碩果纍纍。1995年,本校中文、宗哲和歷史三系共同出版具有獨立評審制度的學報——《人文中國學報》。學報設有國際顧問團,喜獲多位海內外世界知名的學者投稿,更在臺灣“國科會”發表的《中國學門國際暨國內期刊評比研究計劃》中被評定為香港地區的第二名。學界的肯定為我校推動香港乃至世界各地的人文學科研究,起了積極的作用。

為進一步推廣人文學科研究,中文系、孫少文伉儷人文中國研究所與中國傳統文化研究中心以合辦形式,在2010年至2013年間,舉辦三次以“經學與詩史”為研究目標的國際論壇,每年各設主題細加探討:2010年底,舉辦了“中國詩歌傳統及文本研究”國際論壇;2011年底則舉辦了“簡帛·經典·古史”國際論壇;今年,也就是2012年將要舉辦“吉金與周代文明”國際論壇。論壇充分展現出香港作為國際大都會的魅力,吸引了眾多國際頂尖學者的積極參與。他們使論題不斷深入,並且不斷提供嶄新視角和開創性見解,使論壇在學界備受矚目。每一次會議之時,學界同道互相切磋砥礪,令各自的研究、重要的觀點更臻完善,為學術課題的研究掀開新的一頁。為彰顯這些豐碩的研究成果,我們特意為這三次國際論壇出版《經學與詩史系列叢書》,以冀學界關注,起投石激浪、拋玉引翠之效。

隨著學術研究的不斷深入,科學與人文的不斷發展,學問早已是天下之公器,我們的思想也早已越出了傳統的窠臼、門類的藩籬。以經學而論,晚清的經學家皮錫瑞曾說:“必以經為孔子作,始可以言經學;必知孔子作經以教萬世之旨,始可以言經學。”而今天我們看到出土文獻中大量與《尚書》、《逸周書》、《竹書紀年》、《左傳》等經典相關的文字,戰國時代甚至更早的古逸詩,我們當然不必迷信這些都是孔子所作,相反,孔子本

人也已成為我們作學術研究，乃至了解早期中國文明的客觀對象。這正是我們《經學與詩史系列叢書》出版的特殊意義。

本校中文系集中了多位古典研究的重要學者，在香港是研究中國經典、古代詩歌和古代中國文明的一個重鎮。正由於此，本校於 2011 年喜獲一位熱衷於國學與文化的成功企業家孫少文先生的捐款，成立了“孫少文伉儷人文中國研究所”，成為我校創意研究院的一個重要部分，該所的成立，為香港人文科學和跨文化的研究建立了一個重要的平臺。研究所包含傳統國學和海外漢學，兼容並蓄，促進大中華學術與文化交流，並向國際學術界傳揚中國文化的博大精深。

接下來的幾個年頭，我深信我校學術研究定必更多彩多姿，成績更令人振奮。際此叢書面世，我在此以“治之已精，而益求其精也”期與學界同道共勉之。

是為序。

香港浸會大學校長 陳新滋
中國科學院院士

2012 年 3 月

目 錄

“東皇太一”與“大龍伏羲”	裘錫圭	(1)
《老子》思想的基本構造	[日] 池田知久	(17)
紀年形式與史書之起源	[美] 夏含夷	(39)
讀清華楚簡《金縢》兼論相關問題	朱鳳瀚	(47)
從楚簡發掘看中國文獻的起源和早期發展	[美] 艾蘭	(59)
一粟居讀簡記(三)	王 輝	(67)
《大學》篇之著作意圖		
——“大學之道”再考	[日] 淺野裕一	(73)
《詩·大雅·公劉》篇七考	廖名春	(89)
《上博五·鮑叔牙與隰朋之諫》“乃命有司著作浮”解		
——兼談先秦史治的上計	季旭昇	(99)
西伯戡黎的再認識		
——讀清華楚簡《耆夜》篇	李 零	(113)
也說清華竹書《耆夜》中的“夜爵”	陳 偉	(131)
讀清華簡《楚居》“秉紘銜相罍冑四方”小識	單周堯	(135)
《楚居》“為郢”考	趙平安	(143)
丹江通道與早期楚文化		
——清華簡《楚居》劉記	王子今	(151)
清華簡《楚居》所見楚國的公族與世系		
——兼論《楚居》文本的性質	[美] 來國龍	(159)
試說清華《繫年》楚簡與《春秋左傳》成書	沈建華	(165)
從清華簡《繫年》看周平王東遷的相關史實	劉國忠	(173)

先秦經典“中”字字義分析

- 兼論《保訓》“中”字 鄭吉雄 (181)
- 保君德訓向“中”求
- 讀清華簡《保訓》 陳 慧 (209)
- 讀清華簡《耆夜》所見古佚詩小識 鄧佩玲 (217)
- 上博藏簡第六冊《景平王就鄭壽》試釋 黃人二 (229)
- 論《平王問鄭壽》簡 7“民是瞻望”的兩個問題 蘇建洲 (237)
- 上博簡《周易·旅》初六爻辭新論 謝向榮 (247)
- 關於《上博(八)·成王既邦》二號簡 沈 培 (281)
- 思孟“五行”與《五行》的結構 邢 文 (293)
- 從帛書《易傳》論孔門對文王之德的傳承與轉化 郭梨華 (299)
- 試論戰國簡帛文獻中的數量合稱(初稿) 陳偉武 (317)
- 文本的歧義,“生”與“性” [美] 柯鶴立 (329)
- 從戰國楚系“乳”字的辨釋談到戰國銘刻中的“乳(孺)子” 郭永秉 (345)
- 中實返喻與喻而知之
- 《慎子曰恭儉》、《五行》與孟莊身心思想 范麗梅 (353)
- 《論語·里仁》“朝聞道”章正解
- 兼論儒、道二家的道論 勞悅強 (381)
- 《尚書·說命》臆說 宗靜航 (411)
- 談談“僻違”、“幽隱”、“閉約”等詞彙的涵義 黃冠雲 (421)
- 《莊子·肱篋》之“十二世有齊國”補論 李 銳 (431)
- 《詩經》與金文中成語零釋(五)
- “不顯不承”與“不晉”、“不競” 陳 致 (441)
- 後記 陳 致 (463)

“東皇太一”與“大龍伏羲”

裘錫圭

復旦大學出土文獻與古文字研究中心

《楚辭·九歌》以《東皇太一》為首章。在《九歌》所頌諸神中,東皇太一的地位最為崇高。他究竟是誰,說法頗有分歧。在各說中,當以聞一多在其遺稿《東皇太一考》中所提出的伏羲說最為可取。^①

伏羲的神話傳說,在楚人中有很大影響。《楚辭·大招》:

伏戲(通“羲”)《駕辯》,楚《勞商》只。

王逸注:

伏戲,古王者也,始作瑟。《駕辯》、《勞商》,皆曲名也。言伏戲氏作瑟,造《駕辯》之曲,楚人因之作《勞商》之歌。^②

這說明伏羲是楚人傳說中重要的文化英雄。王逸注說伏羲氏作瑟,見《世本》。《周易·繫辭下》等還說伏羲氏有作八卦、作網罟等文化功績。

先秦諸子提到伏羲的很少,但《莊子》一書卻五次提到伏羲(《人間世》、《繕性》、《田子方》皆稱“伏羲”,《肱篋》稱“伏羲氏”,《大宗師》作“伏戲氏”)。^③ 在主要的先秦諸子中,老、莊跟南方文化的關係最深。^④《莊子》屢稱伏羲,也可以看作伏羲傳說在楚地

① 聞氏之文為未完稿,經范寧整理,發表在《文學遺產》1980年第1期。

② [宋]洪興祖:《楚辭補注》,北京:中華書局,1983年,頁221。

③ 先秦典籍提到伏羲的情況,可參看聞一多:《伏羲考》,載氏著《神話與詩》,北京:中華書局,1959年,頁3。

④ 蒙文通認為先秦道家有南北兩派,由楊朱發端的是北方道家,老、莊是南方道家;《漢書·藝文志》著錄的道家“有楚國的人,又有齊國的人”,也反映道家有南北兩派。說見《周秦學術源流試探》,載《光明日報》1961年7月24日;又載蒙氏:《中國哲學思想探源》,臺北:臺灣古籍出版社,1997年,頁311—312。《莊子》書中有近於北方道家之言,當是南方道家受北方道家影響者之作。

先秦經典“中”字字義分析

——兼論《保訓》“中”字

鄭吉雄

臺灣大學中國文學系

一、問題的提出

我在 2003—2009 的六年間，和來自不同領域的學者進行了一項計劃，研究經典中“行”字字義的原始與變遷，並檢討了“五行”觀念的原義，^①及其在先秦思想史上發展的軌迹。原本我早已準備接着研究“中”、“天”兩個字。恰好近兩年《清華簡·保訓》裏面的“中”字受到矚目，學界討論熱烈。我也因利成便，先撰寫這篇論文討論“中”字，或許對《保訓》“中”字的訓解，有微薄的幫助。

“中”這個字非常古老，作為一個抽象概念在中國思想史上佔有舉足輕重的關鍵性位置，更是源遠流長。近年受到學界矚目的清華簡《保訓》，裏面多次出現了這個字，有“求中”、“得中”、“假中于河”、“歸（追）中于河”等詞句，學界討論非常熱烈。據歸納，對於該篇“中”字的意義，學界提出了“中道”、“公平公正原則”、“地中”、“表”、“衆”、“訴訟文書”、“旂旗”、“民衆”、“軍隊”、“保證公平的承諾”等多種訓釋。^②這些解釋，有些存在互相牽合的嫌疑，例如表述“簿書”的“中”字與表述“中正”之義的“中”字，原來是兩個字，在甲骨文和金文的字形上釐然分為兩種形態，但有些學者並不理會，而直接將兩種意義連接起來，認為清華簡《保訓》之“中”字本指“簿書”，義為“中

^① 該計劃最初有十幾位學者參加，最後由筆者和楊秀芳、朱歧祥、劉承慧三位教授寫定《先秦經典“行”字字義的原始與變遷——兼論“五行”》一文，發表於《中國文哲研究集刊》第 35 期，2009 年 9 月，頁 89—127。

^② 可參梁濤：《清華簡〈保訓〉與儒家道統說再檢討——兼論荀子在道統中的地位問題》，刊於《國學學刊》2011 年第 4 期。

正”。甚至有些學者由這個“中”字聯想到在儒學史上舉足輕重的“道統說”，那就已經逸出釋讀文獻的範疇，而一下子跳躍到中國思想史的問題了。

本文擬嘗試用與處理“行”字相類似的方法，廣蒐先秦文獻，考察“中”字字義在先秦經典中的義訓類別與演變。筆者不敢保證這樣的方法一定可以為清華簡《保訓》“中”字提出圓滿答案，但將基本的材料梳理一下，也許會有助於我們梳理一下問題的癥結。

二、兩個“中”字

《說文解字》“中”：

中，內也。从口丨，下上通也。

段玉裁《注》：

俗本“和也”，非是，當作“內也”。宋麻沙本作“肉也”，一本作“而也”，正皆“內”之訛。“入”部曰：“內者，入也；入者，內也。”然則“中”者，別於“外”之辭也，別於“偏”之辭也，亦合宜之辭也。作“內”，則此字平聲、去聲之義無不賅矣。

《經典釋文》注《周易·蒙·彖傳》“時中”稱：

張仲反。《注》“時中”、“決中”同，又如字，和也。

認為“中”可訓釋為“和”，唯段《注》說：

許以和為唱和字，餘為諧餘字。餘、和，皆非“中”之訓也。《周禮》“中失”即“得失”。










按《周禮·地官·司徒》“掌國中失之事，以教國子弟”。段玉裁認為這個“中”字訓為“得”，又強調“和”並非“中”的訓解，那就是以“中”字與“和”字為各有獨立的語義。^①






段玉裁用“別於外之辭也，別於偏之辭也，亦合宜之辭也”來歸納“中”字的本義，但審察近現代各種學術性辭書字典的訓解，參照當代學者的看法，“中”還有“簿書筭策”的義訓，與許慎及段玉裁的解釋並無任何明顯的關涉。按《說文解字》釋“史”字形：


記事者也，从又，持中；中，正也。

① 唯朱駿聲《說文通訓定聲》“中”字條稱：“古訓‘中’為‘和’者，乃‘中’字之轉注。”見氏著《說文通訓定聲》，臺北：藝文印書館，1975年，頁93。




“正也”之解，即段玉裁所謂“合宜之辭”。從文字學上檢討此一訓解，我們也許需要參考一下王國維《釋史》一文訓釋“史”字的意義與職掌（作為官員）時，兼對“中”字所做的一番推論。《釋史》指出，作為是“史”字的一個部件的“中”字，卻被許慎混淆為“中正”字之“中”：

《說文解字》：“史，記事者也。从又持中。中，正也。”其字，古文、篆文並作，从中。（秦泰山刻石“御史大夫”之“史”，《說文》大、小徐二本皆如此作）。案：古文“中正”之字作、、、、諸形，“伯仲”之仲作，無作者，唯篆文始作。

按甲骨文的確也有作“中”的，^①金文亦有，^②非如王國維所說唯篆文始有此形。但“中”與甲骨文及金文、、、、諸形釐然區別為兩個系統，從《甲骨文編》及《金文編》所收諸形看來，王國維之說也是確不可移的。王氏接着說：

且“中正”，無形之物德，非可手持，然則“史”所从之“中”，果何物乎？吳氏大澂曰：“史，象手執簡形。”然與簡形殊不類。江氏永《周禮疑義舉要》云：“凡官府簿書謂之‘中’，故諸官言‘治中’、‘受中’。《小司寇》‘斷庶民獄訟之中’，皆謂簿書，猶今之案卷也。此‘中’字之本義，故掌文書者謂之‘史’，其字从又从中。‘又’者右手，以手持簿書也。‘吏’字、‘事’字皆有‘中’字。天有‘司中星’，後世有‘治中’之官，皆取此義。”江氏以“中”為簿書，較吳氏以“中”為簡者得之。（簡為一簡，簿書則需衆簡。）

“‘中’為簿書”尚未為王國維的最後推論。他接着說：

顧簿書何以云“中”，亦不能得其說。案《周禮·大史》職：“凡射事，飾中，舍算。”《大射儀》：司射“命釋獲者設中”，“大史釋獲，小臣師執中，先首，坐設之，東面，退。大史實八算于中，橫委其餘于中西”。又“釋獲者坐取中之八算，……興，執而俟，乃射。若中，則釋獲者每一个釋一算。上射于右，下射于左。若有餘算，則反委之。又取中之八算，改實八算于中。興，執而俟”云云。此即《大史》職所云“飾中舍算”之事。是“中”者，盛算之器也。“中”之制度，《鄉射》記云：“鹿中，聚，前足跪，鑿背容八算，釋獲者奉之，先首。”又云：“君，國中射，則皮樹中；於郊，則間中；於竟，則虎中。大夫，兕中。士，鹿中。”是周時中制皆作獸形，有首有足，鑿背容八算，亦與字形不類。余疑“中”作獸形者，乃周末彌文之制，其初當如形，而於之上橫鑿空以立算，達於下橫；其中央一直，乃所以持之，且可建之於他器者也。考古者“簡”與“算”為一物。古之簡策，最長者二尺四寸；其次二分取一，為一尺二寸；其次

① 參《甲骨文編》卷一·九“京都 269”即作此形（頁18）。

② 參《金文編》卷一“仲旂父鼎”即作此形（頁30）。

三分取一，爲八寸；其次四分取一，爲六寸。（詳見余《簡牘檢署考》。）算之制亦有一尺二寸與六寸二種，射時所釋之算長尺二寸，投壺算長尺有二寸。《鄉射》記：“箭籌八十，長尺有握，握素。”注：“箭，篠也；籌，算也。握，本所持處也。素，謂刊之也。刊本一膚。”賈《疏》：“云‘長尺’，復云‘有握’，則‘握’在一尺之外，則此籌尺四寸矣。云‘刊本一膚’者，《公羊傳》僖三十一年：‘膚寸而合。’何休云：‘側手爲膚。’……”計歷數之算，則長六寸。《漢書·律曆志》算法用竹，徑一分，長六寸。《說文解字》：“算，長六寸，計歷數者。”尺二寸與六寸，皆與簡策同制。故古“算”、“筭”二字，往往互用。……古文“算”皆作“筭”。《老子》“善計者不用籌策”，意謂不用籌算也。……是古“算”、“筭”同物之證也。射時舍算，既爲史事，而他事用算者，亦史之所掌。算與簡策，本是一物，又皆爲史之所執，則盛算之“中”，蓋亦用以盛簡。簡之多者，自當編之爲“篇”。若數在十簡左右者，盛之於“中”，其用較便。《逸周書·嘗麥解》：“宰乃承王中，升自客階，作筭，執筭，從中。宰坐，尊中于大正之前。”是“中”、“筭”二物相將，其爲盛筭之器無疑。故當時簿書亦謂之“中”。《周禮·天府》：“凡官府、鄉、州及都鄙之治中，受而藏之。”《小司寇》：“以三刺斷民獄訟之中。”又：“登中於天府。”《鄉士》、《遂士》、《方士》：“獄訟成，士師受中。”《楚語》：“左執鬼中。”蓋均謂此物也。然則“史”字从又持中，義爲持書之人，與“尹”之从又持丨（原注：象筭形）者同意矣。然則，謂中爲盛筭之器，“史”之義不取諸持算而取諸持筭，亦有說乎？曰：有。持算爲史事者，正由持筭爲史事故也。古者，書、筭皆史掌之。……則“史”之職，專以藏書、讀書、作書爲事。其字所从之“中”，自當爲盛筭之器。此得由其職掌證之者也。

王國維考訂“中”爲“盛筭之器”，並論“筭筭同物”，“算簡策亦本是一物”，“中”用以盛算，亦用以盛簡盛篇，故“簿書亦謂之‘中’”，而“史”字所从之“中”，當爲“盛筭之器”。然則“中”的用法，涵括了盛簡、盛算、盛筭之器，亦包括簿書、簡策等相關聯的意義。^①

這裏就產生一個問題。照王國維的講法，這個指涉“簿書”或“盛筭之器”、“盛算之器”的“中”，與中正字的“中”，前者具體，後者抽象，顯然不是同一個字；^②然而證據不足，我們也很難說二者之間絕無任何關係。但它們的語源是否相同呢？如此，則二者的關

① 王國維引《周禮·秋官·鄉士》“獄訟成，士師受中”。雄按：鄭玄《注》云：“‘受中’，謂受獄訟之成也。鄭司農云：‘士師受中’者，若今二千石受其獄也。‘中’者，刑罰之中也。故《論語》曰：‘刑罰不中，不民無所措手足。’”孔穎達《疏》：“‘士師受中’者，士師當受取土成定中平文書爲案。”雄按：鄭司農引《論語》，則是訓“士師”所受之“中”爲“刑罰不中”之“中”，是指抽象的中肯、合宜之義。而孔穎達謂“當受取土成定中平文書爲案”，則是釋“中”爲文書。二者顯然不同。王國維所釋，與孔穎達之訓解相合，與鄭玄、鄭司農之義則不合。

② 王輝從古文字考釋“中”字在《保訓》中的語義，卻沒有像王國維那樣嚴格區別二者。王輝指出，“商代甲骨文中，‘中’只有中間義，與上下左右相對而存在。大約到了西周中期，‘中’才作爲司法用語，由中間引申爲公平義。”（氏著《也說清華簡〈保訓〉的“中”字》，刊《古文字研究》第28輯，北京：中華書局，2010年，頁471）雄按：王文引了王國維《古史新證》，卻未引《釋史》一文。而且王輝論《周禮·秋官·鄉士》“獄訟成，士師受中”即用鄭玄《注》引鄭司農“刑罰之中”之義，不採王國維之說。

係爲何？此在目前，尚難以推斷。

三、“中”的語義分析

釋爲“簿書筭筴”的“中”字既爲實物，其語義亦受限於實物形體，而不易有引申的功能。因此在經典中多僅用於禮書。這一點，清儒多已注意到，只是未能如王國維般從甲金文的本形上加以區別而已。《周禮·春官·天府》：

凡官府鄉州及都鄙之治中，受而藏之。

鄭玄《注》引鄭司農：

治中，謂其治職簿簿書之要。

江永《周禮疑義舉要·秋官》：

凡官府簿書謂之中，故諸官言治中、受中。《小司寇》“斷庶民訟獄之中”，皆謂簿書，猶今案卷也。此中字之本義，故掌文書者謂之史，其字从又、从中，又者，右手以手持簿書也。

《周禮·春官·大史》：

凡射事，飾中，舍算，執其禮事。

鄭玄《注》引鄭司農：

中，所以盛筭也。

《禮記·投壺》：

投壺之禮，主人奉矢，司射奉中，使人執壺。

孔穎達《疏》：

中，謂受算之器。“中”之形，刻木爲之，狀如鹿而伉，背上立圓圈，以盛算也。

又《逸周書·嘗麥》：

宰乃承王中，升自客階。

朱右曾《逸周書集訓校釋》：

中，本盛算器。此蓋盛作策之具筆及鉛槧也。

清儒注意到釋爲“簿書筭筴”的“中”字，王國維則進一步注意到“中”與中正字

“中、中、中、中、中”的差別，但他們卻未注意到，抽象的“中正字”，也具有語義多層次(multiplicity of meanings)的特性，義訓可謂紛然雜陳，不能僅以之為“中道”或者“中正”，約可歸納為以下十二種。這十二種意義排列的先後，僅能大致依照意義產生的先後來排列。我在每種意義的分析內容中，會進一步穿插說明一種意義與其他意義之間的內在聯繫(inner connections)：

1. 平均點(時間義之“中”)

中國上古思想史中“空間”觀念恒常與“時間”觀念相糾纏。此問題當另文討論，在此處我先討論“時間”觀念的“中”。至於《易經》(卦爻辭)“中行”一詞以及“尚中”的思想，則留待下文分析。

《尚書·堯典》：

日中，星鳥，以殷仲春。

《偽孔傳》：

日中，謂春分之日。……殷，正也。春分之昏，鳥星畢見，以正仲春之氣節。

《經典釋文》釋此“中”字：

貞仲反，又如字。

又“殷”字：

於勤反。馬、鄭云：“中也。”

《尚書·堯典》：

宵中星虛，以殷仲秋。

《偽孔傳》：

宵，夜也。春言日，秋言夜，互相備。虛，玄武之中星，亦言七星皆以秋分日見，以正三秋。

“日中”指的是“春分之日”，也就是日光自南迴歸線北返、直照赤道之日。自此以後，北半球日照漸長，故用“日”。“秋分之日”是日光自北迴歸線南移、直照赤道之日。自此以後，北半球夜晚漸長，故稱“宵”。“日中”、“宵中”的“中”字都是用為形容詞，借日夜長短之均衡以標識時令。可以說，此所謂“時間義之‘中’”也包含了“平均”之義。而“殷”字亦訓“中”則是動詞，意義為“端正”，即《傳》所謂“正仲春之氣節”。很明顯

地，“中”字有了下列第三種意義的“平均”、“均衡”的意義，才有施用於標識某一個時間長度的“中”字的用法。

《尚書·堯典》非帝堯時作品，亦非作於西周以前，此在清儒辯論《尚書》古文時已略及，近人亦頗有論證，^①在此暫置不論。但該篇即使定為戰國人士追述古史之辭(據“曰若稽古帝堯”)，因上古知識掌管於少數貴族之手，並無後世私人著述之事，故即有追述的行為，亦必然前有所承，不可能無中生有。以“日中”、“宵中”指稱春分、秋分，其辭例並未見於戰國以降的文獻，則學者自亦可以視之為中國早期寫本文獻的用語。換言之，我相信“日中”、“宵中”的用法是相當古老的。

《春秋》文公元年《左傳》“先王之正時也，履端於始，舉正於中，歸餘於終”，杜預《注》：

步曆之始，以爲術之端首，期之日三百六十有六日。日月之行又有遲速，而必分為十二月，舉中氣以正月。

此“舉正於中”四字，疑與“履端於始”、“歸餘於終”相連屬，合指時間的平均點。姑勿論此處指的“始、中、終”是否就是“期之日三百六十有六日”，“中”字始終應是指一年的時間單位的中間點，很難再有別解。

2. 範圍之中央(空間義之“中”)

除了“時間”義外，“中”字被用為表述“空間”之中央的意義也很早。(本文以“空間義”居於“時間義”之後，並非認為《堯典》早於《召誥》，而是認為“時間義”早於“空間義”，此有待於下文討論《周易》卦爻辭尚中之思想，再行申論。)《尚書·召誥》：

王來紹上帝，自服於土中。

《偽孔傳》：

言王今來居洛邑，……於地勢正中。

據《史記》，《召誥》作於周公反政成王之後，學界咸信是西周初期的作品。《偽孔傳》所謂“地勢正中”是指政治地理而非自然地理，亦即今語“中土”之意。此“中”字既用於突顯王者承上帝之命致治於天下之意，則必然包含權威、尊貴的意涵。又《孟子·盡心上》：

中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。

孟子“中天下而立”與“定四海之民”為相對，“中”字即指四海之中央，亦係承襲《尚書》

① 屈萬里《尚書釋義》舉十證以論《尚書·堯典》著於孔子之後、孟子之前。說詳《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1980年，頁21—23。

“土中”之義以爲說。除前舉例子所指涉地理之“中”外，天文作爲空間亦得言“中”。

《春秋》文公十四年《公羊傳》：

孛者何？彗星也。其言入于北斗何？北斗有中也。

何休《注》：

中者，魁中。

《公羊傳》之“中”義，固然是指北斗斗魁之中亦即空間之中而言，但參考何休《注》“北斗，天之樞機，玉衡，七政所出，是時桓文迹息，王都不能統政”云云，此“魁中”之“中”，實即比附“七政所出”的“統政”之義，亦有中正的含義。

《墨子·經》釋“中”：

中，同長也。……圓，一中同長也。……有間，中也。^①

《墨經》以圓的軸心說明“中”的空間義，可謂最爲清楚。莊子承繼“尚中”的思想，也屢言“中”，《莊子·齊物論》“樞始得其環中，以應無窮”的“中”字雖亦表述空間義之“中”，但與“樞”、“環”同屬抽象概念，等於《莊子·應帝王》“中央之帝爲渾沌”的說法，迂迴地暗喻“中”的崇高絕對的地位，不能與《尚書·召誥》“土中”之語的具體用法相提並論。《莊子·德充符》說：

遊於羿之彀中。中央者，中地也，然而不中者，命也。

莊子常以滑稽之態度、寓理於言，此處即用弔詭之辭說理。遊於羿之彀“中”那是在羿的射箭範圍內（“彀中”之“中”訓爲“內”），“中央”、“中地”（近似《召誥》的“土中”）均有尊貴、權威之意。但接着莊子又言“不中者，命也”，特意指其“中而不中”。此真《老子》所謂“正言若反”！

3. 平均、均衡（副詞）

如前文所說，《尚書·堯典》“日中”、“宵中”之“中”字雖爲時間觀念之中央義，但亦包含“平均”、“均衡”的意思。《周禮·考工記·弓人》“斲桴必中，膠之必均”鄭玄《注》：

桴之言致也；中，猶均也。

江永《周禮疑義舉要·考工記二》：

① 《經說》：“中，心，自是往相若也。……圓，規寫交也。”雄按：“交”譚戒甫校釋：交原作支，從孫校改。

中與均，皆謂無厚薄不勻也。

“平均”、“均衡”的意義並不屬於抽象義，因爲凡涉及“度”、“量”、“衡”的“中”概念，均涉及具體事物而言。時間亦有長度，根據兩端長度的相等，取其中間均平之一點之“中”觀念，亦爲具體。唯此種具體之均平意義，並無涉及任何價值（value）的判斷，與戰國流行的“中正”、“中道”之義並不相同。

4. 符合（動詞）

《論語·微子》：

謂柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。……謂虞仲、夷逸，隱居放言。身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。

邢昺《疏》：

倫，理也；中，慮也。但能言應倫理，行應思慮，如此而已，不以世務嬰心，故亦謂之逸民。

邢《疏》“中，慮也”，阮元《校勘記》稱：

案：此三字是“中倫中慮”之誤。

雄按：《經典釋文》釋《周易·蒙·彖傳》“時中”之“中”爲“張仲反”；釋《論語·微子》“言中”之“中”字爲“丁仲反，下同”。^①其區別即在於後者用爲動詞。阮元認爲邢昺“中，慮也”應作“中倫，中慮”；我根據邢《疏》下文“行應思慮”一語，疑“中，慮也”應作“中，應也”，“慮”字乃涉下文而誤。“中，應也”的“應”字宜釋爲現代漢語“符合”（外動詞），即符合某種價值標準。換言之，作者早已預先設定了某種絕對、正確的價值觀念，然後用“中”字表述君子之言行符合此一種價值觀念的狀態。正如《墨子·天志上》：

子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。

墨子的“方圓”就是我所說的絕對、正確的價值觀念，“中”就是符合此種價值觀念。《經典釋文》同樣注音爲“丁仲反”的“中”字，尚有數例，如《周易》訟卦彖傳“惕中吉”《經典釋文》釋“中”字又說：“如字，馬丁仲反。”如依馬融讀法，此“中”字亦訓爲“應”，

① 《經典釋文》，下冊，頁1388。

即指能“惕”而能符應於“吉”。又《禮記·仲尼燕居》：

子貢越席而對曰：“敢問何如？”子曰：“敬而不中禮謂之野，恭而不中禮謂之給，勇而不中禮謂之逆。”

《經典釋文》亦注“敬而不中禮”的“中”字爲“丁仲反，下同”，此處之“中”字亦宜釋爲“應”，符合之義，意即敬而不符合於禮謂之野，恭而不符合於禮謂之給，勇而不符合於禮謂之逆。又《商君書·君臣》：“言中法，則辯之；行中法，則高之；事中法，則爲之。”三“中”字亦皆用作符合之義。

5. 合宜、適中(形容詞)

《論語·子路》：

禮樂不興，則刑罰不中。

邢昺《疏》：

禮樂不行，則有淫刑濫罰，故不中也。刑罰枉濫，民則踏地局天，動罹刑罰，故無所錯其手足也。

雄按：刑罰“中”則無淫刑濫罰，則“中”字宜訓爲合宜、適中。“刑罰不中”就是“刑罰不合宜”，也可以說是刑罰沒有節制。孔子的思想是“道之以德，齊之以禮”，不主張以刑政爲先。因此這裏說，如果統治者不先興起禮樂以化民，則必然只好用刑罰來管治。這時候濫刑的問題就出現了。《周禮·秋官·鄉士》“獄訟成，士師受中”鄭玄《注》引鄭司農釋“中”云：“中者，刑罰之中也。”鄭司農又引《論語》“刑罰不中”以爲輔證，則讀“士師受中”爲“士師受刑罪之合宜者”。唯孔穎達《疏》有迥異於鄭玄、鄭司農的解釋。詳本文頁184注①。筆者細審諸家論點，仍贊成王國維之說，釋“士師受中”爲“簿書筭策”。（雄按：本文頁184注②引王輝之說，“大約到了西周中期，‘中’才作爲司法用語。”《周禮》之“士師受中”，殆亦司法之簿書檔案之義。）

6. 得

“中”訓爲“得”，即是切中之義。《詩經·大雅·桑柔》“維彼不順，征以中垢”，毛《傳》：“中垢，言闇冥也。”鄭《箋》：“征，行也。不順之人，則行闇冥。”王引之《經義述聞》：

引之謹案：中，得也。（原注：《地官·師氏》“掌國中失之事”，故書“中”爲“得”。《齊策》“是秦之計中”，高《注》曰：“中，得也。”）垢，當讀爲詬。詬，恥辱也。（原注：宣十五年《左傳》：“國君舍垢。”杜《注》曰：“忍垢恥。”《釋文》“垢”本或作

“詬”。《莊子·讓王》篇“強力忍垢”，司馬彪《注》曰：“垢，辱也。”亦以“垢”爲“詬”。）不順之人，行不順之事以爲恥辱，故曰：“征以中垢。”《傳》《箋》及《正義》皆失之。

《周禮·地官·司徒·師氏》：

掌國中失之事，以教國子弟。

鄭玄《注》：

教之者，使識舊事也。中，中禮者也；失，失禮者也，故書“中”爲“得”。杜子春云：“當爲‘得’，記君得失，若《春秋》是也。”

賈公彥《疏》：

又引子春之義，從古書“中”爲“得”，謂得禮者，“中”與“得”俱合於義，故兩從之。

《戰國策·齊策二》：

是秦之計中，齊燕之計過矣。

姚宏《注》：

中，得。

《莊子·達生》：

中身當心則爲病。

7. 媒介

《春秋》桓九年《穀梁傳》：

九年春紀季姜歸于京師。爲之中者，歸之也。

范寧《集解》：

中，謂關與婚事。

“關與婚事”意即媒介婚事。此一義訓，可能是第五種意義“合宜”、“適中”及下文第八種意義“調合”引申而來。

8. 調合(名詞)

《左傳》成公十三年：

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。

孔穎達《正義》：

“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。命者，教命之意，若有所稟受之辭，故《孝經說》云“命者，人之所稟受度”是也。命雖受之天地，長短有本，順理則壽考，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。

雄按：此“中”字不指“中和之氣”，春秋時期固然已有“氣”字宇宙觀，但“中和”的觀念則尚有待於戰國學者發明。此“中”字蓋指“天”、“地”調和結合後之精粹而言。孔穎達稱“人”之“命”是“受之天地”是正確的，“受之天地”，故稱“命”。天地命於“人”，而人得“生”。故“天地”與“人”的關係，即是天地調和、精粹賦形而言。此近似郭店楚簡《太一生水》所謂“天地復相輔”。“中”字既有時間和空間的含義，很自然地就產生了可以結合時間與空間中某些精粹的調和結合的意義。但《左傳》此條所謂“中”，涉及天地自然的賦命於“人”，“天地”是尊貴的、絕對的主宰，所以民所受的“中”也是含有價值觀念的。

9. 內心

“中”字釋為內心，亦係先秦經典的通誼，但出現可能較晚。《莊子·天運》：

中無主而不止。

郭象《注》：

心中無受道之質，則雖聞道而過去也。

雄按：“中”即訓“心”，郭象並不需要增添為“心中”。《天運》下文謂“由中出者，不受於外，聖人不出；由外入者，無主於中，聖人不隱”，“中”皆與“外”相對，義為“內”，即指“心”而言。^①又如《周易·坤·文言傳》：

君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。

《文言傳》此章釋坤卦六五。六五居外卦之中爻，而爻辭“黃裳，元吉”，故作者引申以為“黃中通理”，而從此一發自爻位的“中”字，衍伸為闡釋身體觀念的“中”字。“美在其中”即“美在其心”。“美在其心”故暢於四肢、發於事業則為美之至極。《詩經·大

^① 《齊物論》言“百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親。汝皆說之乎？其有私焉。……其遞相為君臣乎？其有真君存焉”，“真君”即“心”，故後文解釋“與物相刃相靡”、“終身役役”云云，即後文“人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？”

序》：

情動於中而形於言。

孔穎達《疏》：

中，謂中心，言哀樂之情，動於心志之中，出口而形見於言。

雄按：“中”即訓“心”，非如孔穎達所謂“心志之中”。《禮記·仲尼燕居》：

子貢越席而對曰：“敢問將何以為此中者也？”子曰：“禮乎禮！夫禮所以制中也。”

雄按：此節之義，應指“治心”而言，“為此中”即“治心”，唯“禮”可以制約人之內心。我在好幾篇拙著中指出過，早在《易經》六十四卦即有許多卦象皆以人的身體為形象，以足、履為初爻之象，以頭或頭部器官為上爻之象。“身體觀”之在先秦思想的運用，可謂源遠流長。所以“中”字推擴指涉“人心”，似乎是順理成章的語義發展。《素問·陰陽類論》“五中所主”，“五中”指的是“五臟”，則是從“心”的訓解引申的意義。

10. 身體

上述“中”字指涉“心”或臟腑的意義，與先秦思想身體觀有關，或有“中”字直接訓釋為“身體”的例子。《禮記·檀弓下》：

文子其中退然，如不勝衣。

鄭玄《注》：

中，身也；退，柔和貌。

以“中”為“身”，可能是以“中”訓“心”的延伸。用“中”字代替“身”字，可能是源出於“身體觀”的一種義訓，認為“人”的身體是天地陰陽和合的精粹，能踐履天地陰陽的法則。

11. 中正、中道

《尚書·洪範》“皇極”，《偽孔傳》釋“極”曰：

皇，大；極，中也。

按上博簡《互先》，裘錫圭釋“互”為“極”，諸家無異辭。郭店楚簡《成之聞之》“雖有其互而可能，終之為難”，周鳳五、李學勤皆讀“互”為“極”。同篇“求之於己為互”，周鳳

五亦讀“互”爲“極”，意謂“治民當以反求諸己爲急務”。綜合考察，儒家“中”的觀念至於戰國，已經與“極”(supreme, ultimate)的觀念聯繫在一起。《論語·堯曰》：

咨，爾舜，天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。

何晏《集解》：

包曰：允，信也；困，極也；永，長也。言爲政信執其中，則能窮極四海，天祿所以長終。

何晏並沒有說明“中”字的具體涵義。但《論語》編寫年代較戰國諸子文獻爲早，此可能與清華簡《保訓》所言的“求中”、“得中”之“中”相近，皆指公平公正之治國準則，而尚未有太多抽象的宇宙論意義。至《禮記·中庸》則大不相同。《經典釋文》記鄭《注》：

以其記中和之爲用也。庸，用也，孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德也。

“喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節謂之和……中也者，天下之大本也”句鄭《注》：

中爲大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。

雄按：《中庸》爲子思所撰，子思所擅長者，在於建立儒家情感哲學，將“喜怒哀樂”聯繫到“道”之上，故“喜怒哀樂之未發，謂之中”，與郭店楚簡《性自命出》“道始於情，情生於性”、“凡人雖有性。……喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，而物取之也”其理念正相近同。“致中和”句下鄭《注》：

致，行之至也；位，猶札也；育，生也，長也。

雄按：鄭玄稱“中爲大本，以其含喜怒哀樂”，鄭玄所謂“中”，似亦可讀爲“心”。又《禮記·中庸》：

隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。

鄭玄《注》：

兩端，過與不及也。用其中於民，賢與不肖皆能行之。

《荀子·儒效》：

事行失中謂之姦事，知說失中謂之姦道。

《逸周書·度訓》：

衆非和不衆，和非中不立，中非禮不慎（注：應爲“順”），禮非樂不履。

《楚辭·九章·惜誦》“令五帝以中兮，戒六神以嚮服”，王逸《注》：

枿，猶分也。言已復命五方之帝，分明言是與非也。一本作“折中”。

洪興祖《補注》：

枿，與折同。按：《史記索隱》解“折中於夫子”，^①引此爲證，云：“（王師叔云）折中，正也。宋均云：折，斷也；中，當也。言欲折斷其物而用之，與度相中當，故言折中也。”《索隱》引《楚辭·離騷》王注：“折中，正也。”

《老子》又言“多言數窮，不如守中”。“守中”、“折中”、“尚中”等觀念，都可見“中”廣受注目。

12. 禮義

“中”釋爲“禮義”，源出《荀子·儒效》：

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之道也。

楊倞《注》：

先王之道，謂儒學仁人之所崇高也。以其比類中道而行之，不爲詭異之說，不高不下，使賢不肖皆可及也。

荀子隆禮，其意並非指“中”訓“禮義”，而是以具體的禮義，以指稱抽象的“中”概念，故謂“曷謂中？禮義是也”。此一意義，實即將前一義“中正”、“中道”具體化而提出，以教學者一以禮義爲中正、中道的準則。

四、“中”字義的變遷： 從時間、空間說起

以下討論，暫時排除訓指“簿書筭策”的“中”，因爲該字尚有一種說法，釋之爲鑽甲骨以燒灼之工具。^② 故以下先集中討論“中正字”。

^① 《史記·孔子世家》：“自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子。”

^② 勞幹《史字的結構及史官的原始職務》（刊《大陸雜誌》第14卷第3期，1957年2月，頁1—4）即曾引人類學及古文字學諸說，推論“中”字原形爲鑽龜甲卜骨之工具，亦即“史”之職掌。（此條材料爲及門傅凱瑄博士提供。）然而我們也應該注意，王國維論“史”和“中”，並不是純粹講文字的本義，而是兼論經典訓詁的層次。

本文分析“中正字”十二種語義，略依年代先後排列。就造字的本源而言，甲骨、金文“中”字作“𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎”，李零引于省吾《甲骨文字詁林》，謂有“旗幟”、“圭表”、“風向標”等三說，^①而折中於“表”字，義即“標杆”。他認為“𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎”均有旂旗之形，似取旗幟的矗立飛揚的形態。旂旗在軍隊中是一種精神的標杆，故因此而表達“中正”的意旨。“中正”字的源頭，是否像李零及其所引的三說（加李零即為四說），是一種實物（李零釋為“表”）的引申之義呢？目前看起來很難論斷。周鳳五亦引殷墟、周原甲骨，提出“可以假設‘中’就是旂旗”。^②王輝觀察到，“商代甲骨文中，‘中’只有中間義，與上下左右相對而存在”（詳本文頁184注②），“中間義”最早應該是透過時間及空間意識所呈現的一個特殊時間或空間的位置。因此，這個王國維稱為“中正字”的“中”，最早被運用在經典裏，意義是否“表”或“標杆”；“表”或“標杆”的意義，又是否“中道”、“中正”義的原始依託，都需要進一步探討。

今考察“中”字，商代甲骨文已用作表述“中間”的意思（也就是王國維所說的“中正字”），而《周易》和《尚書》則已分別出現了“時間義”和“空間義”的“中”，那就不足為怪了。戰國時期“中”的觀念，追溯到殷商甲骨，也許稍嫌迂遠；但追溯到西周初年，則絕對有其必要。而且具而言之，“中”的抽象意義世界可以說是西周初年奠定的，甚至有可能是和周初周民族的政治歷史意識有關。這就要談到周民族的世界觀。扼要言之，《詩經·小雅·北山》“溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣”，^③“下”對“上”（即“天”）而言。前引《尚書·召誥》“自服于土中”，“中”則對“四方”、“四國”而言。“四方”、“四國”是周人的常用語，與“中國”恰恰相對。《大雅·生民之什·民勞》：^④

惠此中國，以綏四方。

① 李零：“‘中’字到底指什麼？學者有三說：1. 旗幟說（唐蘭說）；2. 圭表說（溫少峰、袁庭棟說）；3. 風向標說（黃德寬說）（原注：于省吾主編：《甲骨文字詁林》[北京：中華書局，1996年，第四冊，2935—2937、2940—2942頁]）。”李零：《說清華簡〈保訓〉篇的“中”字》，刊《中國文物報》2009年5月20日。其實除三說以外，朱駿聲《說文通訓定聲》的“矢筭說”：“‘中’字……其本訓當為矢筭，正也，从口固非，段訂从口亦未允。當从冫，象射戾形，从丨，通也。亦象矢形，橫穿為‘冫’，縱通為‘中’，‘用’字从此，作用，古文‘用’作用，則象顯然。”雄按：所謂“矢筭”，即箭的主幹，朱駿聲認為“正”是“矢筭”的引申義，顯然也是混淆了中正字與實物的“中”字。

② 周鳳五：《傳統漢學經典的再生——以清華簡〈保訓〉“中”字為例》，發表於“臺灣漢學新世紀：漢學研究中心三十周年學術論壇”，漢學研究中心、“國科會”人文及社會科學發展處主辦，臺北，2011年10月14日。筆者承乏周教授論文之特約討論人。

③ 《毛詩注疏》卷13之1，頁444。

④ 《民勞》最多“中國”、“四國”對言的例子，如“惠此中國，以爲民逋”、“惠此京師，以綏四國”、“惠此中國，國無有殘”等等。“四國”亦可喻指“四方”。《詩經·大雅·皇矣》：“皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲；維彼四國，爰究爰度。”《毛傳》：“四國，四方也。”《詩經·曹風·鳩鳴》：“其儀不忒，札是四國。”《曹風·下泉》：“四國有王，郇伯勞之。”《豳風·破斧》：“周公東征，四國是皇。”亦泛指“四方”而言。

《毛傳》：

中國，京師也；四方，諸夏也。

鄭玄《箋》：

京師者，諸夏之根本。

因此“尚中”的觀念，就空間之義而言，原本就直接與周民族滅殷商以後宣示的政治意識型態有關，而進一步延伸到政治教化、倫理、道德觀念等內容上。空間觀念之“中”，在《尚書·召誥》所謂“土中”與前語“王”、“上帝”等明顯有關，而含有神聖、權威的意味。

至於“時間義”的“中”，最早值得注意的是撰寫於西周初年的《周易》。卦爻辭雖未有抽象意義的“中”字，但二、五爻吉辭獨多，“中行”一詞五見，皆可見作者胸中已有“中”的觀念。前引《尚書·堯典》“日中星鳥，以殷仲春”之辭，與周人“尚陽”的思想，適相符合。^①《易經》卦爻辭雖未出現抽象觀念的“中”字，但它存在“尚中”的思想，和“中”字在中國觀念發展史上的起源關係十分重大，不能不討論。《易經》編寫於西周初年，六十四卦之中，分別居於內卦和外卦中央位置的二、五爻吉辭獨多，很明顯就是“尚中”思想的抽象發揮。而且“中行”一詞在爻辭中被用過五次，^②參考其出現的爻位及學者的考釋，^③既不能全部釋為通衢大道，^④“中”字的抽象涵義也就難以排除。我們知道，《易》理主變，其自然哲學提出的是一套變動的宇宙觀——古人認為宇宙恒常變化，陰陽不斷變換。^⑤（其實郭店楚簡《太一生水》、上博簡《凡物流形》均亦表述此一類宇宙觀，但其以“水”為核心理念則不同於《易經》“尚陽”。）而在變化的開始和結束，往

① 如前文所說，“日中”、“宵中”分標春分、秋分，即值日照時間長短強弱參半之時，與《易》理以少陽、老陽、少陰、老陰為一年時程之理念有關。關於《周易》所反映周人“尚陽”的哲學，說詳拙著《論易道主剛》，《臺大中學報》第26期，臺北：臺灣大學中國文學系，2007年6月，頁89—118。又拙著《〈易〉儒道同源分流論》，《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第9輯《中國經典文獻詮釋學術研討會論文集》，北京：北京大學出版社，2010年，頁75—100。

② 即《泰》九二爻辭“包荒，用馮河，不遐遺。朋亡，得尚于中行”、《復》六四爻辭“中行獨復”、《益》六三爻辭“益之，用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭”、《益》六四爻辭“中行，告公從，利用爲依遷國”、《夬》九五爻辭“寬陸夬夬，中行，无咎”。

③ 王引之《經義述聞》卷一“得尚于中行”條：“《泰》九二‘得尚于中行’，‘尚’者，右也，助也；‘中行’，謂六五。二應于五，五來助二，是得其助于六五，故曰‘得尚于中行’也。《坎》彖辭‘行有尚’，謂二往應五，五往應二，以陽適陽（原注：二五皆九），同類相助，是往而有助，故曰‘行有尚’也。往而有助，乃克有成，故《傳》曰：‘行有尚，往有功也。’”（王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁14）

④ 近世學者多採實證主義的態度據古文字形釋“行”字爲道路，實則並無確據。

⑤ 說詳拙文《太一生水釋讀研究》，《中國典籍與文化論叢》第14輯，北京：北京大學出版社，2012年，頁145—166；《諸從詮釋觀點論易陰陽乾坤字義》，《中國經學》第6輯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，頁33—52。按《老子》謂“有物混成……周行而不殆”思想亦近於此。

往有激烈的、難以逆料的轉變。故《易》內卦與外卦相接的三、四爻，往往多凶多懼。自然世界本質如此，人間事理亦不例外，唯有事理發展至穩定階段時，才能易得吉利順遂之效，值得掌握和發揮。有這樣的宇宙觀出現在先，然後才會具體演化出《易經》六十四卦二、五爻吉辭獨多的結果。這也是後來在戰國時期，“中”與“時”兩個觀念常被並舉的主要原因（如《彖傳》常用“時中”一詞）。

十二種意義之中，第一至三種為一組。將上述“中”字時間、空間的意義一併考慮，可見“中”的觀念在西周初年即被賦予絕對的，神聖、崇高的含義。當然，正如我討論“平均點（時間義之中）”時指出，“中”字應該是先有了“平均”、“均衡”的意義，才有施用於標識某一個時間長度的“中”字，以及某一空間廣度的“中”字的用法。這樣說，如鄭玄《周禮注》所訓“中，猶均也”所指出的“平均”、“均衡”的義訓，才是“中”字字義的根本。這個根本意義，在西周初年編寫的經典中，在時間和空間的脈絡中鋪陳出來，並且特別延伸了原來意義系統中的政治意涵（如《春秋·公羊傳》之例）。要注意，“中”字被運用在稍晚的《周禮·考工記·弓人》中，卻沒有任何神聖、崇高的意義，而僅僅只是表達“平均”、“均衡”之意而已。

第四至第七種意義為第二組。第四、五種意義“符合、合宜、適中”也可以說是一樣的，不過前者用為動詞，後者用為形容詞。這兩層意義，不能被解釋為“公平”。第六種意義是訓為“得”，“得”就是“切中”的意思，就像漢語說射箭有射“中”沒有射“中”的意思，是一樣的。所舉《戰國策》的例子“秦之計中”就是用這一義訓。第七種意義“媒介”是一個孤立的用例，但當與第四、五、六種相關。

第八至第十二種意義為第三組。《左傳》成公十三年“民受天地之中以生”的用法，反映的是春秋時期“陰陽氣”思想的背景。我曾指出，先秦“陰陽”觀念的發展有四個階段，最初（甲骨文）的第一階段僅表述日光的顯隱，第二階段則用為地理方位南北的指涉，第三階段為春秋昭公元年《左傳》所記以“陰陽”為“六氣”之中的兩個，其餘四個是“風雨晦明”。陰陽尚未提升到成為宇宙間最主要的兩種氣。（郭店楚簡《太一生水》以“神明”居於“陰陽”之前，亦顯示其未及於戰國晚期。）最後才是第四階段亦即戰國晚期在《荀子》、《呂氏春秋》中“陰陽”被用為統轄“氣宇宙”觀念的兩種氣。^①“民受天地之中以生”，“中”字被置於一個立體的宇宙觀中，天和地的精粹結合，而賦予了“人”類生命。進一步衍伸演繹，就使“中”字擴大到“身體觀”的思想，而成為第九、十種意義指內心、臟腑、身體。這種擴大，其實也遙遙地與第一組（第一至三種意義）相關聯。“中”字指為身體及內臟，絕對跟“人”為天地之“中”、或者“人”為天地之精粹的

① 說詳拙著《諸從詮釋觀點論易陰陽乾坤字義》，頁33—52。

意識有關。“中”的觀念擴大成熟了，其意義領域也就推擴到可以喻指充塞於宇宙、具備於一身的中正、中道，同時也被儒家學者引指為儒家學說的高層概念——禮義。

三組意義中，當以第一組意義形成最早，其中“時間義”的“中”字最值得注意，因為它與《易》理運動變遷的原理相結合，在一種動態的過程中呈現“中”的狀態；第二組意義，多由“平均”、“均衡”義衍伸，應該是在第一組意義出現後才產生。第三組意義的內涵較為豐富而具哲理性，發展與形成最晚，也是後世“中”觀念的主要來源。

最後有兩點補充，第一，孔子有《中庸》思想，可能和他身為殷遺民的身份有關。作為殷朝遺民，而且有貴族的血統，他明白宣示“郁郁乎文哉，吾從周”，因而屢屢在遇到當世的隱逸時備受冷落譏諷。血緣、身份、政治立場的衝突，讓他不得不提出三代禮制損益之論，以及“中庸”的思想。關於這一點，請詳拙著《從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身份認同》。^①

第二，孔子說話偶用《周易》語彙（如“損益”、“三人行”之類），《周易》“中行”一詞很可能是《論語·子路》“不得中行而與之，必也狂狷乎”^②的“中行”一詞的來源。不過，在《論語》語義則專用為道德行為的指稱。

通過上述“中”字分析歸納，我們可以獲得幾個原則。其一，後世文獻的“中”字，最初實有兩個字形，一象“簿書筭策”而為實物，一表“中正”而為抽象。前者在古籍中的意義是很清楚的，它的繁衍並不廣；後者則恰好相反，它的意義層至為繁複，而且衍生為十二種意義，有些仍屬抽象（如時間、空間義的“中”），有些則由抽象轉而變為具體（如“心”、“身”之義的“中”）。有趣的是，思想家的宇宙觀擴得有多大，“中”字隨着文獻脈絡的開展，意義範疇也就擴得有多大。例如，《莊子·天運》“中無主不止”也許只是講到“心”，《齊物論》“樞始得其環中”，卻擴至無限大。它的色彩，也可以隨時變換。例如，《荀子》“比中而行之”完全將意義限制在儒家“禮義”，《老子》“不如守中”則被後世內丹學推衍為“玄關一竅”。換言之，“中”此一概念，在思想史上的意義外延和內涵，有一定的架構，但又是時時在變幻之中的。

五、清華簡《保訓》的“中”字字義檢討

清華簡《保訓》四次出現“中”字，李學勤主編《清華大學藏戰國竹簡（壹）》只有簡

① 刊《東海人文學報》第22期，臺中：東海大學中國文學系，2010年7月，頁125—156。

② 何晏《論語集解》引包咸：“中行，行能得其中者。言不得中行，則欲得狂狷者。”邢昺《疏》：“言既不得中行之人，而與之同處，必也得狂狷之人可也。”

釋為“中道”，^①讓釋讀的學者深感疑惑。原簡四節，逐錄如下：

1. 昔舜久作小人，親耕于歷丘，恐求中。自稽厥志，不違于庶萬姓之多欲，^②厥有施于上下遠邇。迺易位設儀，測陰陽之物，咸順不逆。
2. 舜既得中，焉不易實變名。……
3. 昔微假中于河，以復有易，有易服厥罪，微無害，迺歸（追）中于河。

這兩年來研究“中”字的學者非常多，如林志鵬、梁濤、王進鋒、甘鳳、余佳、邢文等學者都曾歸納過。2011年秋天，我接到曹峰教授新撰、發表於2011年7月清華簡學術會議的論文《〈保訓〉的“中”即“公平公正”之理念說綜論——兼論“三降之德”》，也總結學界先進的各種說法。既有曹峰的分析，我也省了不少事，不再討論諸說。為省篇幅，我僅歸納分析幾種說法。

首先討論“旂旗”說。此說頗明顯，是將“𣎵、𣎵、𣎵、𣎵、𣎵”諸形釋為“旂旗”的形狀。周鳳五引甲骨辭例及唐蘭之解釋而主此說。^③李零釋之為“表”，即是“旗杆”，引申為“標杆”，可用作為軍隊的旗號，也可作為測量工具，^④進而釋此為“中國之義”的核心概念。^⑤從本文的分析，看不出有這樣意義發展的痕迹。“中國”一詞的意義，應從空間的概念中取義，即《召誥》所謂“土中”，與周民族“尚中”的思想有關。至於反映在《周易》裏面的“尚中”思想是一種抽象的意識，不可能與旗杆有關係。據本文分析，“中”字在春秋以後，基本上也沒有用為指“表”或者“旂旗”之義。不過，周鳳五、李零的“旂旗”說（李零並與子居的“兵衆”之說結合），的確是持之有故，言之成理，難以反駁，說詳下。

其次是“心靈”說。^⑥依本文分析，“心”、“身體”、“臟腑”、“禮義”是屬於同一組意義，都與儒家特別發展《易經》的“身體觀”有關。很顯然地，“心”、“身體”、“臟腑”三種意義被用在《莊子·天運》、《禮記》、《詩序》、《素問》等文獻，迹象顯示都相當晚，^⑦“禮

① 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，上海：中西書局，2010年。

② 周鳳五讀為“恭求中自試，厥志不違于庶萬姓之多欲，……”。

③ 周鳳五：“上甲微向河伯借來象徵最高權力的旂旗以出兵征伐。”

④ 王連龍《談清華簡〈保訓〉篇的“中”》也引于省吾《甲骨文字詁林》主張“中”是“旂旗”，“求中”是指舜營建宮室時的“立表測影”。

⑤ 李零：《說清華楚簡〈保訓〉篇的“中”字》，《中國文物報》2009年5月20日。又李零：《讀清華簡〈保訓〉釋文》，刊《中國文物報》2009年8月21日。

⑥ 持此說者為林志鵬，釋“求中”為“反求己心”，“得中”為“心明靈清澈”，參林志鵬：《清華大學所藏楚竹書〈保訓〉管窺——兼論儒家“中”之內涵》，簡帛網2009年4月21日。

⑦ 《天運》在《莊子》外篇，篇首一大段近似《天問》和《凡物流形》的文字，末段提及孔子治《六經》之名，年代似不會太早。

義”說則似乎是荀子特殊的講法，是從“禮”的實踐意義，聯繫到人的“身體”而成，很難施用在《保訓》的解釋。“心”、“身體”、“臟腑”要如何“求”、“得”、“假”、“歸/追”，也很難說得通。

其次是“軍隊”說，較早是子居的讀“中”為“衆”。^①“衆”就是“兵衆”。^②此說主要的依據是《山海經·大荒東經》郭璞《注》引《竹書紀年》“殷主甲微假師于河伯，以伐有易”的記載，其中“假師于河伯”與《保訓》“假中于河”恰好有平行的文辭，故主此說者直接以《保訓》用上甲微的典故，而釋“中”為“衆”或“師”，也就是軍隊。周鳳五和李零的旗表說，也提出了“中”為河伯的旗號的講法。《保訓》所述的是西周初的史迹，文獻年代則很明顯是戰國人追述。從本文分析的十二種意義，沒有一種是與“軍隊”有絲毫關聯的。這也是“軍隊”說與“旂旗”說匯合在一起的緣故，因為，“中”字“𣎵”的形態，和軍隊旗幟有點相似，“中”和“軍隊”說就好像一下串連起來了。

作為總結，我想在下文提出兩個可能的推論，供《保訓》的研究者參考。

第一，《保訓》的四個“中”的詞彙，我建議不必統一為一種訓解，而應該區分為兩組（理由詳下文）。以第一個“求中”的文脈而言，“公平公正”、“中道”的解釋才能講得通。舜以親耕的勤勉，懷抱着一種戒懼的心情而“求中”：^③“不違于庶萬姓之多欲”，那就是一方面要考慮到庶民的衆多欲求；“厥有施于上下遠邇”，又能把上下遠近都照顧週到，那就非要把握一種“中道”不可。第二個的“得中”提及“舜既得中，焉不易實變名”，那就是“名實”的問題。《莊子·逍遙遊》：“名者，實之賓也。”名實相副是先秦名實論的通論，這個“中”字，也就與第一組“求中”相同。“求”什麼而“得”什麼，這是儒家德性思想的一種邏輯，《論語·述而》記孔子說伯夷叔齊“求仁而得仁，又何怨”，足以說明。這兩組“中”的意義，強調的是“舜”希望老老實實地在萬姓庶民的衆多需求之中，在上下遠近的空間時間裏，^④體察“中”這個“名”以及它所內涵的中正、平均、調和之“實”，使名實一致。對“求中”、“得中”兩組詞彙而言，曹峰釋“中”為“公平公正的原則”是確確的。“得中”與前兩句所謂“測陰陽之物，咸順不逆”也是一致的。“測陰陽之物”，也許不須要推論到“陰陽二性的天地萬物”，而是借用“見雲不見日”（陰之

① 陳偉亦主此說，並從韻部支持其說，詳陳偉：《〈保訓〉詞句解讀》。

② 《周易·師·彖傳》：“師，衆也。”“衆”就是“兵衆”的意思。

③ 廖名春讀“恐”為“工”，說詳氏著《清華大學藏戰國竹簡〈保訓〉釋文》。李銳讀“恐”為“恭”，說詳氏著《讀〈保訓〉本記》，<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4028>。周鳳五亦讀為“恭”，義為“恭敬”，斷“恭求中自試”為句。如依原釋文讀為“恐”，則義為“恐懼”。

④ 從“上下遠邇”的背景下“求中”，似乎與前引《詩經》以“四方”、“四國”與“中國”相對，略有近似。

義)和“雲開見日”(陽之義)^①來喻指“求中”的一種“叩其兩端”的態度。^②如前所述,春秋時期,“陰陽”、“氣”的觀念固已形成,但尚未推到統轄天地萬物或宇宙最高元氣的位階;遲至戰國,“陰陽”才被思想家推擴為兩個統轄宇宙的氣範疇。然而要在《保訓》這篇歷史文獻中推論到最高兩種“氣”的思想,恐有過度詮釋的危險。要注意:“求中”、“得中”這兩組詞彙,其字義較狹窄,不宜推到“忠恕之道”、“中庸”等概念,或稱之為“一種哲學概念”,^③賦予太多的抽象義,否則亦必陷於過度詮釋。

至於第二組(第三、四個詞彙)“假中”和“歸中”,^④明顯與郭璞《山海經注》引《竹書紀年》記上甲微的故事同一來源,這是無法否認的。文獻的來源相同,那麼“中”字就非依周鳳五、李零的解釋,釋為一種旗幟或者標杆,而與軍隊之義密切結合不可。^⑤因為《竹書紀年》記“殷主甲微假師于河伯”和《保訓》“昔微假中于河”之間的平行痕迹實在太具體、太清楚,無法迴避。而“歸中于河”又在“有易服厥罪,微無害”之後,“歸中”字之訓,又非與“假中”一致不可。曹峰引李均明之說,認為“有易服厥罪,微無害”是訴訟用語,甚或羅琨釋之為“保證公平的承諾”,^⑥其實都無法推翻《竹書紀年》與《保訓》文獻不可動搖的平行現象。

但讀者也許會懷疑,同一個“中”字用為四個詞彙,何以能區分為前後二組而不一致?我謹說明如下:在一篇文獻之中,將同一個字,用為兩種或以上的不同意義,是先秦文獻的通常現象,不足為怪。我在多篇論著中已多次提到這種現象。如《易經》“屯”卦之“屯”,經文本義為“初生之難”,但九五爻辭“屯其膏”則讀為“囤”,義為囤積貨財;“需”卦之“需”,經文本義為“須”即等待,但九五爻辭“需于酒食”則讀為“醺”,義為“厚于酒食”。^⑦“坎”卦之“坎”,經文本義為“坎窞”或“水坎”,但六三爻辭“來之坎

① 朱駿聲《說文通訓定聲》壯部第十八“陽”字云:“開也,从日、一、勿,一曰飛揚,一曰長也,一曰彊者衆兒。此即古‘陽’,為會易字。會者,見雲不見日也;易者,雲開而見日也。从日,‘一’者,雲也,蔽翳之象;‘勿’者,旗也,展開之象。會意兼指事。或曰‘从旦’,亦通。經傳皆以山南水北之‘陽’為之。”氏著《說文通訓定聲》,臺北:藝文印書館,1975年,頁189。

② 這是曹峰的解釋,詳詳氏著《〈保訓〉的“中”即“公平公札”之理念說綜論——兼論“三降之德”》,2011年7月清華簡學術會議。李學勤先生就將“陰陽之物”釋為札反之事,是可以接受的。廖名春將“陰陽之物”釋為君臣、上下、夫婦等,解釋又過於具體。雄按:《論語·子罕》:“吾有知乎哉?無知也。有鄙夫問於我,空空如也,我叩其兩端而竭焉。”

③ 黃懷信稱“中”在古文字本指長物之中段,認為它在本文是“作為一種哲學概念”。詳氏著《清華簡〈保訓〉補釋》,http://www.chinacnucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=2959。

④ 個人贊成此字讀為“歸”。

⑤ 子居首先讀“中”為“衆”,氏著《清華簡〈保訓〉解析》,復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站,2009年7月8日。

⑥ 羅琨:《追中于河解》,收入《出土文獻》第1輯,上海:中西書局,2010年,頁46。

⑦ 黃沛榮師:“唯是九五‘需于酒食’,則不可謂待於酒食之中。細覈辭義,疑‘需’讀為‘醺’。《說文》:‘醺,厚酒也。’然則謂‘需于酒食’者,謂厚於酒食也。”參氏著《易學乾坤》,頁92。

坎”則讀為伐檀或擊鼓之聲音。^①又《周易·乾·文言傳》:“元者善之長也……君子體仁足以長人。”先後兩次以“長”字演繹卦辭“元”字,前一“長”字義為“大”,^②後一“長”字義為“統治”或“領導”。除《周易》外,如《尚書·大誥》“無毖于恤,不可不成乃寧考圖功”,“考”指父親;^③下文“天棐忱辭,其考我民”,“考”字指稽考;^④又下文“若考作室,既底法,厥子乃弗肯堂”,此“考”字復指父親。^⑤《尚書》以外,又如《詩經·豳風·東山》首章“制彼裳衣,勿士行枚”,“行”指“行陣”即軍隊。^⑥次章“町疇鹿場,熠燿宵行”,“行”指螢火或燐火的“飛行”。^⑦儒家經典以外,又如《莊子·養生主》:“緣督以為經”,“經”指常道;^⑧下文“乃中經首之會”,“經首”為樂章名;下文“技經肯綮之未嘗”,“經”指經脈。^⑨前後三個“經”字,義訓各不相同。而《周易·坤·文言傳》不但有相同的情形,其例正是用的“中”字,其釋六五“黃裳,元吉”云:

君子黃中通理,正位居體,美在其中,而暢在四支,發於事業,美之至也。

前一“中”字指“坤”六五爻位;後一“中”字則指“心”,與“四支”(四肢)相對。這與《保訓》的情形正極為相似。所以我常說,研究出土文獻,必須具備一種通達的態度,去看待同一個字卻有不同寫法的“異文”,以及寫法相同、但意義卻應用到兩個不同範疇的“字”,才能充分尊重漢字漢語的特性。^⑩拙著《〈易經〉身體語言義理的開展——兼論〈易〉為士大夫之學》曾說:

中國語言文字的“多義性”:在漢語中,有時一個以音表義、音義並具的語言,可以產生出不同的書寫字形(如“彷徨”或作“方羊”);有時一個字的形音不變,意義即可擴充(如“行道”之“行”轉化為“行列”之行);有時一個字不需改易字形,也可以轉化為另一字來用(如“然燒”字轉化為“雖然”字)。音義輾轉、孳乳變化,遂使中國文字愈來愈多。……一旦遇到可能兼有兩個或以上意義的字詞時(如“蹇”卦六二“匪躬之故”上博簡本作“非今之古”),抄寫者在抄寫時,必然只能選擇呈現一種寫法,

① 屈萬里先生《周易集釋初稿》:“《詩·伐檀》:‘坎坎伐檀兮。’《傳》:‘坎坎,伐檀聲。’《宛丘》:‘坎其擊鼓。’《傳》:‘坎坎,擊鼓聲。’皆以坎坎形容聲音。”收入氏著《讀易三種》。

② 雄按:“善之長”即“善之大”。

③ 《偽孔傳》釋前兩句:“無勞於憂,不可不成汝寧祖聖考文武所謀之功。”

④ 屈萬里《尚書釋義》:“考,察也。杜其容女士說。”(頁111)

⑤ 《偽孔傳》:“以作室喻治政也。父已致法,子乃不肯為堂基。”

⑥ 《鄭箋》:“初無行陳銜枚之事。”

⑦ 孔穎達《疏》:“天陰沈數雨在於秋日,螢火夜飛之時也。故云‘宵行’。”

⑧ 《經典釋文》:“經,常也。”

⑨ 俞樾《諸子平議》:“‘技’疑‘枝’字之誤。……‘枝’謂枝脈,‘經’謂經脈,‘枝經’猶言經絡也。”

⑩ 上述所引的《易經》之例子,詳詳拙著《從卦爻辭字義的演繹論〈易傳〉對〈易經〉的詮釋》,《漢學研究》第24卷第1期,臺北:漢學研究中心,2006年6月,頁1—33。

注定不可能將所有某一字詞所蘊涵的多重意義(如果確有多重意義的話),全部呈現出來(譬如說一位學者抄《周易》至“无妄”卦時,一定得在今本的“无妄”、帛書本《周易》的“无孟”和上博簡本《周易》的“亡忘”三種寫法中,選擇一種寫法)。所以我們可以推斷,當抄寫者選擇某一種寫法時,其實等於將其他同時並存的衆多寫法(也許包含“多重意義”)捨棄了,也就等於泯滅了經典文本之中語言的多義性。這是以“抄寫”作為文獻流傳方法的一種限制。^①

相對於《易經》一卦之中,同一個字用為兩種不同意義的衆多例子,《保訓》一篇之中,將“中”字用為兩種不同的意義,一指“公平公正”,一指“旂旗”,豈有特異可言?《保訓》全文共出現四個“中”的詞彙,分別用為“求中得中”、“假中歸中”兩組不同的意義,應該理解為一種利用漢語形音義統一的特性,演繹不同意義的書寫技巧。這在中國經典詮釋傳統中,是很重要但卻常常被人忽略的演繹方法。

第二,論者或以為,《保訓》“中”字四見,皆用為二字詞組的後一字,而竟分指兩種意義,與前舉例證都不盡相同。依據我的推斷,作者可能正是刻意透過這兩種截然不同的意義方向,不言“假師于河”,而以“中”字的“旂旗”義代替“師”字,言“假中于河”,接着又言“歸中”,遙與前文的“求中”、“得中”相聯繫,共同突顯某種“尚中”的價值觀念。換言之,一個“中”字多次出現在那麼短的一個文本,相當不尋常,顯示這四個“中”字的確存在某種統一的意義。這個概念隱含在《保訓》的文脈之中,雖然可以與先秦儒家“中”觀念的文獻共同構築“尚中”的思想史發展圖譜。然而,如以《保訓》為戰國時人追述上古之事,文獻年代未至戰國晚期,這個“中”字就不可能有太豐富的哲學涵義。落實到《保訓》的文獻脈絡解釋,研究者頂多可以推論到為“治國安邦平天下的道理”,^②卻不宜作過度的詮釋,與《中庸》“致中和”一類高層次的哲學概念相比附。這種隱含於全篇文脈之中的“尚中”意念,不需要落實在每一組詞彙的解釋之中。換言之,作為普遍意義(universal meaning)的“中”,與個別意義(particular meanings)的“中”是可以同時存在一個文獻之中的。即使《保訓》是要傳達某種蘊含普遍意義的“中”思想,亦不妨礙每一組詞彙裏面的“中”表達的是個別的、具體的意義。

① 刊《中國典籍與文化論叢》第12輯,北京:北京大學出版社,2009年,頁4—23。

② 趙平安:《〈保訓〉的性質和結構》,刊《光明日報》2009年4月13日。不過趙平安也論證《保訓》的“詞”字是“中國君長之所共尊奉”,是“治國安邦平天下的道理”;而“中與詞相類”,“中”是“以書的形式流傳”。(趙平安:《關於〈保訓〉“中”的幾點意見》,刊《中國史研究》2009年第3期,頁19—24。)這樣的推論恐怕有問題。因為趙先生將“簿書筭策”之“中”即指實物之義的“中”,和作“中”即中札字的“中”混為一談了。這兩個“中”字字形和義訓的差異,相當清楚。本文引王國維《釋史》之說,已有所說明。

六、餘論：先秦“尚中”思想及其餘波

“中”字體現了先秦即普遍存在的“尚中”思想,引申到身體、心靈、治事、空間、時間等觀念的解釋上。此一思想經《周易》揭示後,儒家和道家都加以承繼發揚。《論語》所記孔子“中庸之為德也,其至矣乎!民鮮久矣”的思想,是“尚中”思想德性涵義的展現,也是《禮記·中庸》的理論來源。《中庸》可說是先秦儒者進一步高揚“尚中”思想的產物。至於先秦道家,老子、莊子、黃帝內經等亦都重視“中”。《老子》“多言數窮,不如守中”、《莊子》“樞始得其環中,以應無窮”(《齊物論》)、“中央者,中也也,然而不中者,命也”(《德充符》)、“中央之帝為渾沌”(《應帝王》)都可證老莊對“中”觀念的重視,卻發揮了與《中庸》截然不同的義涵。戰國五行思想,“土”居中央,《尚書·洪範》衍釋之與“思”、“睿”、“聖”的境界連屬,“黃帝”在神話傳說中恒居中央位置。前引《楚辭·惜誦》:“令五帝以折中兮,戒六神與嚮服。”王逸《章句》:

五帝,謂五方神也。東方為太皞,南方為炎帝,西方為少昊,北方為顓頊,中央為黃帝。

此與《周易·坤》六五(外卦的中爻)“黃裳元吉”,《左傳》“黃,中之色也”(昭十二年)等記載遙相一致。衍為神話傳說,則黃帝亦代表“中央”的位置,《山海經》之記載即如此。如《大荒北經》:

蚩尤作兵伐黃帝。黃帝乃令應龍攻之冀州之野。

郭璞《注》:“冀州,中土也。”則冀州之野、中土之地為黃帝與蚩尤爭戰之地,而有黃帝事迹。同時,黃帝的行迹,也擴及四方。《山海經·大荒東經》:

東海之渚中有神,人面鳥身,珥兩黃蛇,踐兩黃蛇,名曰禺號。黃帝生禺號,禺號生禺京。禺京處北海,禺號處東海,是為海神。

又《海內北經》:

犬封國曰犬戎國,狀如犬。

《大荒西經》:

有北狄之國。黃帝之孫曰始均,始均生北狄。

則東方、北方有黃帝之事迹。又《山海經·海內經》:

南海之外……有禺中之國,有列襄之國……有鹽長之國……有九丘,以水絡

之……有木，青葉紫莖，玄華黃實，名曰建木。百仞無枝，有九櫨，下有九枸，其實如麻，其葉如芒，大暉爰過，黃帝所爲。

則南方有黃帝之事迹。又《海內西經》：

貳負之臣曰危，危與貳負殺窳窳。黃帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木，在開題西北。

而《大荒西經》又記：

有北狄之國。黃帝之孫曰始均，始均生北狄。

則西方有黃帝之事迹。難怪《太平御覽》卷七十九引《尸子》：

古者黃帝四面。

《孫子·行軍》：

凡此四軍之利，黃帝之所以勝四帝也。

黃帝行迹遍及四方，完全符合《周易·繫辭傳》孔穎達疏“是故易有太極”一節論五行之“土”時所提出“土則分王於四季”^①的思路。凡此皆可見方位觀念上“尚中”意識在戰國時期的發展。

“中”的觀念在漢代也受到重視，如東漢末年徐幹《中論》提出“上求聖人之中，下救流俗之昏”可證。魏晉以降傳入中國的印度佛教教義，也重視“中”。傳說由龍樹所撰的《中論》，是般若學的根本經典，“中道”思想更隨着中觀學的傳播，發揮重大影響。從印度到中國，佛教徒用“中”這個概念表述“空”義——這是與中國傳統儒家、道家的“中”均大不相同的義涵。其後中國道家學者汲取般若“空”義而發展出“重玄”的思想，儒家學者則再度從儒典中拈出這個字，加以提倡，用以回應釋老。像唐代李翱即做了這樣的努力，《復性書》標舉《禮記》四十多篇中的一篇《中庸》加以宣揚，“中”的觀念自此在儒學重新受到高度的重視。宋儒爲了復興儒學，反擊釋、老學說，也注意到這個字，周敦頤在《通書》中將“中”字和“誠”、“通”等觀念加以結合；後來的儒者進而發揚《中庸》“致中和”的思想，爲《中庸》作出種種新的詮釋。至明代“中”的觀念又與心學的潮流結合，成爲明代理學的核心概念之一。（戰國用語“中”字原本即多用爲“心”、“內”的代稱，如郭店楚簡《語叢一》“人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信”均是。）在宋明理學發展過程中，偽《古文尚書·大禹謨》“人心惟危，道心惟

微。惟精惟一，允厥執中”更被理學家闡揚爲堯舜以降聖賢統緒不絕的核心觀念所謂“十六字心傳”，先秦經典的“中”觀念，遂成爲儒家道統思想的靈魂。學術思想發展至清代，學者捨虛就實。江永釋“中”字爲“官府簿書”，吳大澂、王國維踵事增華，標示了清代以降儒者不滿於前賢將“中”字的抽象意義過度膨脹，轉爲以實證的態度考覈“中”字在古史的實義。

七、結 論

王國維《釋史》一文，早已區分出兩類的“中”字，一指“簿書筭策”，一爲中正字，二者釐然有別，不宜相混。但事實上，古文字形可能爲“旂旗”的中正字，在甲骨文已表述“空間”之“中”義，在西周初年編寫的《周易》則大量發揮“時間”之“中”義。其後“中”這個字，依循漢語孳乳變化的常軌，演生爲十多種意義。本文嘗試區分爲三組，第一組源出“平均”、“均衡”的核心意義，而表述時空背景的“中”的概念；第二組衍發而被運用爲調和、得、符合等語義；第三組產生較晚，而衍伸爲高層次的“中正”、“中道”等哲學概念，並延伸出身體、心靈、臟腑、禮義等新義。我常說，經典核心觀念的詮釋方法，義理與訓詁必須並行，虛義未必晚於實義。過去我研究“易”、“陰”、“陽”、“乾”、“坤”、“行”、“屯”等字，已有所印證；對於“中”字，也當作如是觀。

至於清華簡《保訓》的“中”字，本文分析，認爲“求中”、“得中”之“中”，宜釋爲“公平”、“均衡”的準則，與治民治國之政治事務有關；“假中”、“歸中”之“中”，宜訓爲軍隊之旂旗，其事與《竹書紀年》所記太甲微之事相同。同一個字，分用作兩種不同意義，具有兩種不同的訓釋，並存於一篇文獻之中，是先秦文獻常見的現象，學者似乎毋須執著一個貫通全篇的訓解。但《保訓》作者不言“假師于河”而言“假中于河”，旋即又言“歸中”，似乎有意遙與前文的“求中”、“得中”共同突顯某種“尚中”的價值觀念。這種觀念，隱含在《保訓》的文脈之中，研究者不宜作過度的詮釋，與《中庸》“致中和”一類的哲學概念相比附。這種隱含於全篇文脈的“尚中”思想，不需要落實在每一組詞彙的解釋之中。作爲普遍意義（universal meaning）的“中”，與個別意義（particular meanings）的“中”是可以同時存在一個文獻之中的。即使《保訓》是要傳達某種蘊含普遍意義的“中”思想，亦不妨礙每一組詞彙裏面的“中”表達的是個別的、具體的意義。

① 《周易正義》，臺北：藝文印書館，卷7，頁157。