

《保訓》“求中”、“得中”解

羅 琨

“求中”、“得中”在古文獻中較早見於《周易》的象傳、彖傳，隨着儒家思想漸居主導地位，更多見於對四書五經等古代經典的注疏、說解中，主要內涵是對中道思想的宣揚。但是，虞舜的故事與中道思想的形成至少相隔夏商西周三代千餘年的時光，將故事裏的“中”與“中道”這深奧的哲學思想聯繫，不免使人疑惑，於是一些研究者另闢蹊徑作出許多推想，衆說紛紜，以至成爲清華簡《保訓》中“最難理解”的一個字了。

實際上，問題並沒有這樣複雜。在我們母語中，“中”最多見的基本用法是表示方位，即上中下、左中右、四方與中央的“中”，同時還有諸如正、適，乃至“中正之道”等很多引申義，而其本訓，前人曾指出造字之始當取象“射”，這一論斷，還可以從今天的新資料、新認識中得到驗證。

一、“中”字本訓

《說文》丨部“中”，釋“內也”。段注“俗本和也，非是”，“中者，別於外之辭也，別於偏之辭也”，認爲本訓是表示方位的詞〔1〕。朱駿聲《說文通訓定聲》則指出“古訓中爲和者，乃中字之轉注，其本訓當爲矢箸正也”，“當从冫，象射戾形，从丨，通也，亦象矢形橫穿”，“中、正二字皆以射喻，慣用不察耳”。對此，近世主要也是兩種意見，如林義光《文源》釋“中，本義當爲射中之中”，高鴻緝《中國字例》則認爲“中之本義爲中心、中點，從冫象旗杆及其旂偃之形，而以□、○爲符號，指明其部位，指中心爲中，故爲指

〔1〕（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注》，上海古籍出版社 1981 年。

事字，亦用爲狀詞”。〔1〕

從傳世文獻看，此字大量用於表示方位狀態乃至思想觀念，朱駿聲列舉了近八十條古籍中的文例，概括“中”字的三十餘義項，其中“轉注”有九組：（1）《考工記·姚氏》有“中其莖”，司農注：“謂穿之也。”故“中”有穿也、擊也、傷也之意。（2）“箬戾之正爲中，故中即訓正”，又“衷”亦有“正也”之訓，因而先秦古籍有以“衷”爲“中”的文例。（3）《儀禮》命中曰獲中，則獲不中則失，故“中”可釋爲得也、當也、應也、充也，又猶合也。（4）“矢於正，則其介有上下左右之分”，故中有分、半之訓，如“日中”、“夜中”。（5）“矢中於正，則其介平均”，故“中”可釋“均”、“平”、“不大不小也”、“適也”。（6）“物穿則有隙”，故“中”可釋“間”。（7）“中者，入其裏”，故“中”可釋“內”、“裏”。（8）“《史記·樂書》四暢交於中，《正義》心也”，故“中”可釋“心也”、“心中也”。（9）“《論語》中庸之爲德也，皇疏：中，中和也。弓燥手柔惟和乃中，故轉注亦爲和”。“中”字還“假借”爲“庸”，爲“充”，爲“躬”，爲仲、忡、忠。此外，列舉在經傳與古注中以聲爲訓者，有“中”同“長”、“藏”、“用”、“終”等〔2〕。成書稍早於《說文通訓定聲》的《經籍纂詁》，是以“搜羅宏富”著稱的，該書“上平聲·一東”收錄“中”字 150 條文例的 110 項解釋，“去聲·一送”收錄 45 條文例，14 項解釋，其中可釋爲“矢箬正”者 1 例，即《漢書·揚雄傳·校獵賦》“於是禽殫中衰”，師古曰：“中，射中。”增加的義項大多可以納入上述《說文通訓定聲》所列各類。

在殷墟甲骨文中，中字有兩種寫法，作 ϕ 、 ϕ 或 ϕ 、 ϕ ，主要用法也包括上述兩種涵義，卜辭有“王其中(ϕ)。不中(ϕ)”，“其中(ϕ)”。〔3〕中，作動詞，讀“射中”之“中”，字也作貫穿之形，當用“矢箬正”之本訓。此外大量用作第二種涵義，除作族名、人名外，主要可分以下幾類：

第一，“無旃形”的“中”字，用於“中宗”、“中商”、“中母己”、“中婦”、“中子”等。多表示大小、先後、四方之間，或借爲“仲”。如卜辭有：

1. 貞出夢，[王]秉祈在中(ϕ)宗，不[佳]禍。八月。 《合集》17445

宗是藏主之所，殷墟卜辭還見在“大宗”、“中宗”、“小宗”，乃至“西宗”、“北宗”舉行祭祀的占卜〔4〕，稱“中宗”當與該建築所在方位或所藏之“主”在祖先系譜中的位置有關。廩康卜辭習見“中宗祖乙”，指仲丁之子祖乙，如“乙亥卜，執其用，[王受有又]”、“高用，王受有又”、“其用自中(ϕ)宗祖乙，王受有又”、“自大乙用，王受有又”的連續占

〔1〕均轉引自周法高主編、張日昇等編纂：《金文詁林》0051 中，香港中文大學出版社 1974 年。

〔2〕詳見(清)朱駿聲撰：《說文通訓定聲》，武漢市古籍書店 1983 年影印臨嘯閣藏版。

〔3〕《甲骨文合集》(以下簡稱《合集》)35246、31963。

〔4〕《合集》1339、23520、27247、34047、36482、38231 等。

卜。稱“中宗祖乙”不僅與文獻載祖乙爲中興之王，“是爲中宗”相呼應，也是爲了與同爲時王祖輩大乙、小乙相區別。武乙卜辭還見一例“中宗祖丁”〔1〕，指藏主於中宗，在大丁與祖丁之間，廟號爲“丁”的先王——“仲丁”，甲骨文此廟號的“仲”字一般寫作，但有兩例寫作〔2〕。在甲骨金文中，“伯仲字作，無旡形”，“惟中丁之中，曾見作者，乃偶用假字”，這是前人早已注意到的〔3〕。

又如“中商”卜辭有：

2. 丁丑[卜]，貞商受[年]。弗受年。

戊寅卜，王，貞受中()商年。十月。

《合集》20650

這是連續兩日的占卜。“商”之地，學界多認爲即今商丘一帶，有帝辛十祀征淮夷途程爲證〔4〕，中商當在王朝的腹心之地。

“中母己”見於子組卜辭，如“其禦中()母己”，同期卜辭還有“匕母己”、“母己”〔5〕，同爲祭祀對象；與“中婦”共存的有“多婦”〔6〕；與“中()子”共存的則有“大子”、“小子”〔7〕等。

第二，“有旡形”的“中”字，也有類似的情況。如與“中()室”並存的有“大室”、“東室”、“西室”、“南室”〔8〕。還有“中()录”，義項有二：（1）爲地點名稱，多借爲“麓”，與之並存的有“大录”、“東录”、“北录”〔9〕，稱“中录”當與其方位有關；（2）表示時稱，即“夜半”，“中录”或寫作“中录”，與“中()日”，即正午相對應〔10〕，“中”訓半、正，與後世文獻同。又，曾見“录”與“東录”對貞；“中日”又作“日中”〔11〕，也偶見寫作“日”、“日”者〔12〕，表明此類用語，兩種“中”字也可以混用。

第三，“有旡形”的“中”字大量用作“左、中、右”之“中”，如：

〔1〕《小屯南地甲骨》(以下簡稱《屯南》)2281。

〔2〕《合集》14858、1488，後者爲同文殘辭。

〔3〕羅振玉：《增訂殷虛書契考釋》中，《殷虛書契考釋三種》第412頁，中華書局2006年。

〔4〕詳見羅琨：《商代的戰爭與軍制》“十祀伐夷方征程”，宋鎮豪主編：《商代史》卷九，“中國社科院文庫”，中國社會科學出版社2010年。

〔5〕《合集》21805、19958、21883。

〔6〕《合集》14125。

〔7〕《合集》3256、3259、3266。

〔8〕《合集》27884、2346、13556、30372、806。

〔9〕《屯南》2529、《合集》37582、10971、29409。

〔10〕《合集》13375、14103；黃天樹：《殷代的日界》，《黃天樹古文字論集》，學苑出版社2006年。

〔11〕如卜辭有“中()日雨”、“夷日中()又大雨”，分別見《合集》29787、29789。

〔12〕《合集》13216、29813反，朱書。

3. 丁酉貞，王乍三自右、中(𠄎)、左。 《合集》33006
 4. 丙申卜，貞[𠄎]馬左、右、中(𠄎)人三百。六月。 《合集》5825
 5. 乙未[卜]，[口]，貞立史于南，右[比我]，中(𠄎)比與，左比[𠄎]。
 《合集》5504
 6. 右戌不雉衆。 中(𠄎)戌不雉衆。 左戌不雉衆。 《屯南》2320

卜辭軍事編制有“𠄎師”、“𠄎行”、“𠄎牧”〔1〕。此外甲骨文數見“宜於鬻羌三人，卯十牛”的刻辭，後綴“𠄎”或“左”、“右”的字樣〔2〕。這些與軍隊編制或祭品陳設的方位相關的“中”，不見“無旂形”寫法。

第四，立中、乍中，亦用“有旂形”的“中”字，卜辭有：

7. 壬申卜，殼，貞我立中(𠄎)。
 壬申卜，殼，貞勿立中(𠄎)，[𠄎]。 (正)
 勿立中(𠄎)。 勿再册立中(𠄎)。 (反) 《合集》811
 8. 庚寅卜，永，貞王衷中(𠄎)立，若。十一月。王占曰：吉。
 《合集》7364
 9. ……[其]拊中(𠄎)。 《合集》7378

這類卜辭特點為：(1) 習見“王立中”、“我立中”，而不見“乎”、“令”他人立中，據第7辭正卜，知反卜和反面僅記“勿立中”是省略了主語“我”。(2) 這類卜辭往往卜問“立中”是否“若”(順)，且由王親占是否“吉”，如第8辭。還常卜問立中之日是否“無風”、“易日”〔3〕，可見天氣情況對“立中”也至關重要。(3) 第7例卜辭正面對貞契刻於大龜腹甲上端兩側，是該版龜甲的第一組占卜〔4〕，第8辭契刻在牛胛骨靠近骨白一端，也是“頭版頭條”的位置。(4) 事關“立中”，往往一事多卜，如“己亥卜，爭，貞王勿立中(𠄎)”，殘存成套卜辭的二、三卜〔5〕；關於“丙子立中”及其天氣情況的占卜至少四見〔6〕。(5) “立中”往往與祭祀、征伐這類國之大事有關，如卜辭有“生月乙亥酒茲，立中”〔7〕，“酒”為酒祭；第7辭之[𠄎]，在甲骨文中也多作祭名。該版占卜事類還有“伐

〔1〕《合集》5807、《懷特》1504、《合集》32982 中牧與右牧並卜。

〔2〕《合集》386—390。

〔3〕《合集》13307、《懷特》1611。

〔4〕見《丙編考釋》。《合集》811 正反原著錄於張秉權《殷墟文字：丙編》311、312。

〔5〕《合集》7367、7368。

〔6〕《合集》7369—7371、7373。

〔7〕《合集》32227。

巴方”、“伐下危”，反面“勿再册立中”之“再册”亦多見於征伐的命將儀式。此外《英藏》681 與《合集》7692 是同文卜辭，可互補為“爭貞戊戌[洧方]”、“來甲辰立中”兩殘辭，據其契刻部位、殘存情況，參證同期卜辭行款特點，兩殘辭很可能屬於一條卜辭，即該次“立中”與擬“洧洧方”有關。

由此可見“立中”是商王親蒞的大政，有學者曾將“立中”與金文“立中廷”比附〔1〕，有一定道理。從第 9 辭的“乍中”，以及祭祀卜辭有“于中(𠄎)”、“在中(𠄎)”〔2〕，啓示我們商代的“中”可能是壇一類的行政事的露天建築，最早或可追溯到氏族聚落的中心廣場，故稱“中”，有如陝西臨潼姜寨遺址的發現〔3〕。到了殷墟甲骨文時代，這類場所早已成爲立旗聚衆之地，故多寫成“有旃形”的𠄎字。聯繫古文獻“中”字用法雖多，卻未見解作“旗”者，所以甲骨文“立中”理解爲“立旗于中”或王“立事于中”可能更妥帖一些。

綜上所述，甲骨文“中”字用法，基本都可以納入《說文通訓定聲》所述本訓、轉注、假借諸項，可以印證朱駿聲對“中”字的衍化分析是有道理的。至於“中”之“本訓當爲矢箸正也”，還可以從納西族象形文字得到旁證。

今居住在金沙江上游的納西族先世，爲河湟地帶南遷的古羌人的一支，語言屬於藏漢語系藏彝語族彝語支，其文字有兩種字體：一是標音文字，創制於公元 13 世紀初；一是象形文字，本語的意思是見木畫木，見石畫石，創始年代不詳，但象形文字寫的經書在公元 11 世紀中葉當已出現〔4〕。這種經書，是把口說的經典語言簡略記錄，以助記憶，一段話只寫幾個字，要憑口耳相傳，所處的發展階段應早於殷墟甲骨文。

在納西象形文字中，“中”字也有兩種寫法，作𠄎、𠄎。研究者指出前者造字方法屬於“標識事態”，表示“在當中”的意思。同類的字如“高”作𠄎，以立杆標高表示；“頂”作𠄎，以山之頂表示；“底”作𠄎，以足之底表示；“分”作𠄎，用分爲二表示。這說明𠄎以“在當中”解釋是有道理的。後者與“矛”同字，如〔5〕：

〔1〕見饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》第 599 頁，香港大學出版社 1959 年。

〔2〕《合集》1488, 34458。

〔3〕半坡博物館等：《姜寨——新石器時代遺址發掘報告》第 350—352 頁“姜寨第一期文化村落的總體佈局”，文物出版社 1988 年。

〔4〕參見方國瑜編撰、和志武參訂：《納西象形文字譜·納西象形文字譜緒論》，雲南人民出版社 1981 年。下同。

〔5〕方國瑜編撰、和志武參訂：《納西象形文字譜》第 142、314、142、112、311、314、67 頁，雲南人民出版社 1981 年。

 1y1. 中也，与矛字同，或曰借矛字。
 1y1. 矛也。又作 、、 中

還有一些與之相關的字，如：

 1y1gɣ1. 中間也，从中 0 (Kɣ1. 蛋) 声。

 mu1ne1dy11y1gɣ1. 天地之中也，从天地、从四方 ::，中 (1y1. 矛) 声。

 1y1tɕu1. 中册也，从书 中 (1y1. 矛) 声。

 gɣ1. 戳也，从矛戳物。又作 。

 (矛刺)

從第一圖兩字的音標看，納西語“中”和“矛”聲母、韻母全同，只是聲調分別為高調和

低升調。從第二圖諸字字形結構看，表示與“矛”相關的字，多稍作傾斜狀；表示與“中”相關含義時皆要寫正。除上述三例外，還有如地名“中海”（今麗江中海水庫），字作从海矛聲；“永寧”（納西聚居地，古永寧州），字作从地矛聲；花瓣聚中閉合，尚未綻放之“蕾”，字作从花矛聲，聲符均作𠄎^{〔1〕}。《納西象形文字譜》還記述，納西標音文字筆劃簡單，一字一音，部分來源是將象形字簡化為音標字，如：

𠄎 以· 矛作 中

這表明𠄎當為“中”之本字，用矛刺入目標中心表示“中”字，而矛是刺中目標的利器，所以用同一象形符號表示。在雲南某些少數民族中，早年刀耕火種的播種工具——“啄鏟”又稱“矛”，是從狩獵的梭鏢演變來的^{〔2〕}，所以矛是和弓矢一樣的重要利器。納西象形字與漢字“中”本訓相類，只是漢字在象形文字階段，“命中”之“中”與“矢”、“射”分別用不同的象形符號表示，致使在漫長行用過程中，“中、正二字皆以射喻，慣用不察耳”，而納西象形字卻保存了“中”、“矛”同字。

二、虞舜“恐，求中”

清華簡《保訓》引述了舜的故事，作：

昔舜舊作小人，親耕于鬲茅，恐，求中，自稽厥志，不諱于庶萬姓之多欲。厥有施于上下遠邇，迺易位設稽，測陰陽之物，咸順不逆。舜既得中，言不易實變名，身滋備惟允，翼翼不解，用作三降之德。帝堯嘉之，用授厥緒。

這段話可以理解為舜曾深入民間，瞭解當時的社會矛盾，危機感使他認識到居上位者要多反省自己，處理政事力求公正。由於他身體力行，在一定範圍內緩解了社會矛盾，獲得了民衆支持，當即如《史記·五帝本紀》所言“舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都”。其能力與品德遠近聞名，從而獲四嶽舉薦，通過了考驗，深得嘉許，成為堯之後的繼任者。

〔1〕《納西象形文字譜》第134、115、145頁。下同，第174頁。

〔2〕李根蟠等：《中國南方少數民族原始農業形態》第17頁，農業出版社1987年。

首先，簡文“求中”，“求”寫作救〔1〕，當為用古文。《周禮·大司徒》“以土圭之灋測土深，正日景以求地中”，鄭氏注：“故書求為救，杜子春云當為求。”阮元《周禮注疏校勘記》：“《九經古義》云：救當作殺，古文求字。《說文》引《虞書》云‘旁殺儻功’，蔡邕《石經·盤庚》云‘器非殺舊’，皆以殺為求。”〔2〕“求”有索也、取也、務也、責也等訓，如：

《戰國策·齊策·鄒忌脩八尺有餘章》：客之美我者，欲有求於我也。

[漢]高誘注：求，索。

《孟子·公孫丑上》：告子曰：“不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。”[漢]趙岐注：不得者，不得人之善心善言也。求者，取也。

《禮記·曲禮下》：君子行禮不求變俗。[漢]鄭氏注：求，猶務也。

《論語·衛靈公》：君子求諸己。[宋]邢昺疏：求，責也。

以上文獻的年代大抵接近《保訓》成文的年代，注釋不晚於唐宋，可知求即使釋“索”、“取”，其對象也不一定是實物，況且更有“務”、“責”等涵義可釋“求中”。聯繫《論語·衛靈公》孔子讚揚舜“恭己正南面”和《保訓》內容，“求中”理解為強調舜以身作則，公正處事較為貼切。

恐，簡文寫作忒，同《說文》古文。此字《說文》、《爾雅·釋詁》、《廣雅·釋詁》等，均釋“懼也”。舜出於恐懼而“求中”不見其他記載，卻不是沒來由的。

《保訓》講述了堯舜禪讓的故事，同於《尚書·堯典》，後者寫成於春秋戰國，是將遠古遺留下的素材，作了理性化的歷史敘述，以寄托儒家思想〔3〕。這一時期對古史傳說資料的大整理，是在“當日中國人同出一元”的思想指導下，將古史傳說材料損益增刪〔4〕。其中為了講述歷史上曾存在過的“禪讓制度”及其準則，不僅將舜納入堯的共同體中，且為了強調他出身低微，還暗示其父瞽瞍為愚鈍之盲人〔5〕。實際上前人早已指出在原始的古史傳說中，舜出自一個達到了較高的文明程度的煊赫古族〔6〕。舜之先世有幕，《國語·鄭語》記述“虞幕能聽協風，以成樂物生者也；夏禹能單平水土，以品處庶類者也；商契能和合五教，以保於百姓者也；周棄能播殖百穀蔬，以衣食

〔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)》下冊，第143頁《保訓》釋文，中西書局2010年。

〔2〕《十三經注疏·周禮注疏》第709頁校勘記“故書求為救”條，上海古籍出版社1997年。

〔3〕參見顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論·堯典》第358—384頁，中華書局2005年。

〔4〕徐旭生：《中國古史的傳說時代》(增訂本)，文物出版社1985年。

〔5〕參見羅琨：《“有虞氏”譜系探析》，《中原文物》2006年第1期。

〔6〕楊向奎：《應當給“有虞氏”一個應有的歷史地位》，《文史哲》1956年第7期；王樹民：《夏、商、周之前還有個虞朝》，《河北學刊》2002年第1期。

民人者也，其後皆為王公侯伯”。可見虞幕是可以和夏、商、周王族著名祖先禹、契、稷相提並論的人物。《魯語》更有“幕能帥顛頊者也，有虞氏報焉；杼能帥禹者也，夏后氏報焉；上甲微能帥契者也，商人報焉；高圉、太王，而帥稷者也，周人報焉”，說明幕的歷史地位和杼、上甲微、高圉、太王相當。又，《左傳》昭公八年有“自幕至於瞽瞍無違命”，《呂氏春秋·古樂篇》有“瞽瞍乃拌五弦之瑟作以為十五弦之瑟，命之曰大章，以祭上帝。舜立命延，乃拌瞽瞍之所為瑟，益之八弦，以為二十三弦之瑟”，說明瞽瞍也是有作為的人。作為其後繼者的舜，必屬於處在大大小小金字塔式社會結構頂端的人。

舜的時代正當社會發生劇烈變革的時代。古堯碑記載堯即位至永嘉三年(公元309年)二千七百二十有一載〔1〕。據此，堯之始年大約為公元前2412年，禹之年大約在公元前2070年或更早一些〔2〕，舜的年代當在這三百多年間的晚段。而在史稱“堯都平陽”之地——山西臨汾一帶，總面積三百平方米的山西襄汾陶寺遺址的發掘，得知這裏在公元前2300年前後曾建起一座五十六萬平方米的陶寺文化早期的城垣，還有大型建築基址、公共墓地。數以千計的墓葬雖處於同一片墓地，但大中小墓的佈局和規格卻有天壤之別，大型墓隨葬品可達一二百件，更有一批象徵權力的禮器，而小型墓往往沒有任何隨葬品，標誌着金字塔式的社會結構已經形成。其後，不斷增加的社會財富繼續聚斂到社會上層手中，公元前2100年，小城擴建為一座二百八十平方米的中期城，大型墓已經脫離了公共墓地，遷入有圍牆護衛的中期小城內，表明社會矛盾日益尖銳化。

約當公元前2000年，陶寺文化晚期偏早階段，城牆被搗毀，遺址中大量建築垃圾顯示出大規模人為損毀的行為。貴族居住區被下層平民占領，核心宮殿建築遭毀滅性破壞，夷為平地，甚至成為製造石器的手工業者傾倒廢料的垃圾場。小城中的大墓遭到全面搗毀和揚屍，破壞手法略似安陽西北岡殷王陵的遭遇，顯然是一種明火執仗的政治報復行為。不僅如此，一道大垃圾溝中，更揭露出對生人的暴力行為，其中包括有一遭暴力殘害致死、約35歲的成年女性的完整骨架，與大量狗骨、零散獸骨共存的是有砍切痕的人骨，死者至少包括35個個體，多屬於青年，以頭骨最多，其中四件砍切得只留面部，形似面罩。這場暴力行動摧毀了這座中心都邑，此後，陶寺文化的

〔1〕此碑文多見古文獻，如郭緣生《續述征記》、伏滔《北征記》、洪適《隸釋》、王應麟《詩地理攷》等。

〔2〕夏商周斷代工程專家組《夏商周斷代工程1996—2000年階段成果報告》“夏商周年表”定夏年為公元前2070—前1600年，夏王名號一欄首列“禹”，實際上夏王朝的創建者為“啓”，禹作為“夏后啓”自出之祖，又是有功烈於民者，所以往往見於夏史，但禹不曾做過“夏后”。所以若將公元前2070為夏始年，禹之年當在公元前2070年以前。

中心可能轉移到塔兒山東坡的南石一方城遺址〔1〕。

這是保存在大地史書中的一頁，未經人爲篡改的真實歷史，記錄了在“夏傳子，家天下”政治制度確立之前，社會分工與社會經濟的發展打破了氏族社會原始共產制的分配方式，財富和權力成爲追逐的對象，並集中在少數人手中，上層人物毫無節制的貪欲，使下層民衆的生活難以爲繼，終於矛盾激化。這場風暴究竟是類似西周厲王時的“國人暴動”，還是新崛起的貴族家族利用傳統習俗，鼓動平民對執政的貴族家族發起的一場戰爭尚難確定，但是下層民衆的憤怒是真實的。這場風暴的背後正是約占墓葬總數1%的豪華大墓，和約占墓葬總數90%的幾乎一無所有的小墓的對立，嚴重的社會不公，匯成一股金字塔上層人物無法控制的力量，足以使上層人物震恐了。

保留在文獻中的古史傳說和保留在大地史書中的考古資料，是各具局限性、完全不同的兩套古史資料，我們無法考訂傳說中的堯舜是否與陶寺遺址有關，根據文獻記載堯族活動中心甚至可能不在晉南，但可以推斷由於考古發現總帶有偶然性，類似的暴力事件會在不只一個社會矛盾尖銳化的地方出現，必然對高居金字塔頂端的領袖人物及其家族產生巨大的思想衝擊，迫使其中一部分人思考應變措施，身體力行，公正處事，從而提高威望，受到擁護，在一定意義上緩解了社會矛盾。這種行爲被後來的周人概括爲“求中”，舜則爲“求中”的代表人物。如上所述，《保訓》所述舜的故事同於《堯典》，寫定的年代不會早於《堯典》，因而體現了周人的思想、語言是很自然的。

三、“執中”與“得中”

陶寺遺址展現的這一頁歷史，使人很容易聯想起《論語·堯曰》篇所載、領袖人物代代相傳的箴言“四海困窮，天祿永終”是有來由的，而爲避免這一命運，必須“允執其中”。

長期以來學界對《堯曰》篇的可信性存疑，因文中“天之歷數在爾躬”等言辭，一般認爲出於戰國之末。筆者於《〈論語·堯曰〉解》一文中曾論及，儘管語言打上後世烙印，其反映的基本事實是有根據的〔2〕。可以補充的是民族學上的大量證據，如十萬大山的山子瑤“村老”由神卜產生，任期長短取決於組織生產生活的能力及辦事是否

〔1〕參見中國社會科學院考古所山西隊等：《山西襄汾陶寺城址2002年發掘報告》、《陶寺城址發現陶寺文化中期墓葬》；高煒：《陶寺，一個永遠的話題》；高天麟：《陶寺遺址七年來工作彙報》；何篤：《陶寺譜系研究綜論》，載解希恭主編《襄汾陶寺遺址研究》，科學出版社2007年。

〔2〕詳見羅琨：《〈論語·堯曰〉解》，王俊義主編《炎黃文化研究》第八輯，大象出版社2008年。

公道，不過若遇到生產不豐、人畜不安就意味着“神不信任”，須要改選；白褲瑶“廟老”任職期間，碰上災年，作物歉收或人畜不安也要換人；勐臘瑶族村寨頭人當選者還要通過三天考驗才能任職，要求三天內全村不發生不吉利的事，期間進行的集體狩獵考驗，獵獲物愈多愈好〔1〕。這些都充分證明“天之歷數”說雖為晚出，天命思想卻有綿長的根系。

《堯曰》篇記述，新領袖繼任要舉行任命儀式，明確權利義務。其流俗也保存在一些民族學資料中。在雲南滄源縣佧族的“班洪部落”，“王子”雖是世襲，但須要經過民主選擇的形式，每一代王的繼位都要經過整個班洪的重要頭人和宗教頭人會議加以“委任”，任命儀式包括宣讀委任狀，內容為：大家讓你做大官，為大家辦事，等等〔2〕。雲南景頗族曾實行山官制度，“政治領袖”須出自固定集團——官種，但在山官轄區，需要委派一個“管”，代行山官職務，山官要召集全寨老人及有威信者舉行授權儀式，贈“管”一頭牛、一把長刀、一個犁頭，表示讓他好好生產；槍一支、矛一支，表示有反對外族侵略，保護百姓的責任〔3〕。所以無論從形式還是基本內容看，《堯曰》篇都具有可信性。

首領人物要信守公平、公正，是深植於遠古的原始共產制時代的思想觀念。我們的祖先經歷過漫長的原始時代，在極不穩定的原始采集狩獵經濟乃至原始農業階段，對自然界的依賴性非常強，食物的取得豐歉無定，生產活動必須依靠集體的力量和智慧，維持生存也需依賴集體的互助互濟，從而決定了原始共產制的生產關係和分配制度。其遺風在一些民族中一直保存到近代，例如以狩獵為主要生產活動的鄂倫春人，家庭公社——“烏力楞”已經取代了氏族公社，成為基本經濟單位，生產資料公有，通過共同勞動的收穫物按戶（小家庭）平均分配。由於各戶人口不同，分配以後，同一“烏力楞”各家有義務互相調濟。不僅氏族公社時期按人分配的遺風尚在，表現為特定情況下的共食制度和“傳食”的形式。而且任何一個鄂倫春人，只要是餓了可以到任何一個“烏力楞”素不相識的人家或倉庫中索取食物，主人照例要很好地招待他，並且雙方都認為這是餓者應有的權利，主人應盡的義務〔4〕。這並非特例，有研究者指出我國南方一些民族也有類似的習俗，如怒江地區的怒族、傈僳族，誰家有困難向別人要東西時不需要任何禮酬，對方哪怕再沒有，也不能讓討要者空手而回，這是怒族、

〔1〕總主編呂大吉等、主編張有雋：《中國各民族原始宗教集成·瑶族卷》第306—310頁，中國社會科學出版社1998年。

〔2〕田繼周、羅之基：《佧族》第44—45頁，民族出版社1985年。

〔3〕雲南省編輯組：《景頗族社會歷史調查（二）》第167頁，雲南人民出版社1985年。

〔4〕秋浦：《鄂倫春社會的發展》第33—38頁，上海人民出版社1978年。下同。

僂僂族的道德觀念和處世原則。但在另一些地區，無償的互助已被有償的交換取代，開始只是互通有無，不求“等價”，其後，又形成等價回饋的要求〔1〕，在這過程中，“中”——公平的內涵也隨價值觀的變化而變化。

民族調查材料還表明，鄂倫春人獵物的平均分配是由選舉產生的“烏力楞”家族長主持，他除指定各戶拿一份外，一般都是給自己留下較次的一份，而優秀獵手也是拿次的、少的一份，並以此為榮。同樣，鄂溫克人也以家庭公社為基本經濟單位，“烏力楞”首領稱“新瑪瑪楞”，意思是“公道人”、“正確者”，是最有權威的老年人，而且還應該是一個優秀的獵手，具有豐富的生產經驗，勇敢能幹，善於論斷事理。他由全“烏力楞”選舉產生，負責組織生產生活，調解內部糾紛，主持“烏力楞”會議，但沒有特權，不脫離生產，以普通成員資格參加狩獵。若行為不檢點、辦事不公道，大家可以在“烏力楞”會議上批評他，甚至另選他人，可見“大公無私”是對領袖人物最基本的要求之一〔2〕。

隨着私有財產產生發展、社會分層的形成，瓦解了原始共產制的根基，領袖人物逐漸由推舉轉化成世襲，脫離了在氏族中的根子。開始階段，習慣法，即“古規”，還會對他們起一定的制約作用，並在“社會化石”中，留下了實證。如 20 世紀前半葉雲南永寧納西族社會以農業為主，自然經濟占主導地位，在封建化的過程中，原來氏族公社的成員已逐漸淪為農奴——賁卡等級（漢稱“百姓”），但還保留了氏族制度時期某些民主制度殘餘，如以“散羊毛疙瘩”形式反對封建土司及其官屬的民主權利。若土司或其總管、頭人“做事不合古規”，賁卡們有權“散羊毛疙瘩”，約集大批百姓奔赴違背“古規”者家中，抄沒其家產、宰殺家畜，包括土司在內的家主不僅無權阻止，而且必須承認錯誤、賠禮道歉，招待賁卡們吃飯、喝酒，事態才能平息。就是平日出門騎馬、威風十足的土司，屆時也必須親自出面，脫帽、赤足，步行去向賁卡們認錯。在 20 世紀，永寧納西族同普米族一起，多次利用“散羊毛疙瘩”進行反對總管、把事、頭人的鬥爭，最後都取得了勝利〔3〕。

類似事例很多，但僅此已可知，在漫長的原始社會，由於生產力極低，絕對平均主義的分配制度保障了人類群體的存續，並對價值觀念產生深遠影響。當氏族制度發展進入下行階段，社會開始分化，“古規”和領袖人物公平公正並以身作則，對維繫社會安定發展起着重要作用。但隨着分化的加劇，金字塔式社會結構形成，

〔1〕參見李根蟠等：《中國南方少數民族原始農業形態》第 281—305 頁，農業出版社 1987 年。

〔2〕秋浦等：《鄂溫克人的原始社會形態》第 62、124 頁，中華書局 1962 年。

〔3〕詹承緒等：《永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭》第 35—36 頁，上海人民出版社 1980 年。

“古規”遭破壞，財富和權力成爲一些人的追逐目標，矛盾衝突升級，顯然如同陶寺遺址發生的流血事件和類似“散羊毛疙瘩”取得的有限妥協，在歷史上都發生過。這促使上層一些“精英”人物從歷史的經驗和教訓中吸取智慧，提出了“求中”——以身作則，奉行公正、公平——之路，這個“中”還可以理解爲不偏不倚，中心、中點的“中”，但已經包含了探求化解社會危機辦法的意思。

由於社會的發展，原始共產制的“公正”是不可能回歸的，在新形勢下，化解危機所需要的“中”，不可能是絕對平均主義的不偏不倚，只能是相對的“公道”，即以平衡杠杆力臂和重臂的支點爲“中”，“執中”指掌握平衡杠杆、緩解衝突的政治智慧。《保訓》記述在“求中”的實踐中，舜終於“得中”，表示這種政治智慧已開始被找到。因爲在古代文獻中，不僅有“凡獲器用曰得”〔1〕之訓，“得”還有“知”、“曉”等義項，如：

《呂氏春秋·審分覽·任數》：君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣。高誘注：得，知。陳其猷《呂氏春秋校釋》案：“得”謂得治之道。

《禮記·樂記》：禮得其報則樂，樂得其反則安。鄭氏注：“得”謂曉其義，知其吉凶之歸。

顯然，所“得”可以是一種方法、思想、道理，“得中”之“得”可以理解爲“得治之道”。

四、小結《保訓》之“中”

《保訓》“求中”、“得中”，乃至“假中”、“追中”之“中”皆指思想觀念，有研究者提出聯繫到上甲的故事，這個可求、可得、能借、能追的“中”，只能是實物。這是誤解，在我們的母語中，有很多文例都可證並非如此。

例如古籍中有常見成語“求仁得仁”，源於《論語·述而》記孔子答子貢關於伯夷、叔齊“怨乎”之問，“曰求仁而得仁又何怨”，此外還衍生出“求義而得義”〔2〕。還有現代漢語中仍常見的成語“得道多助”，源於《孟子·公孫丑》“得道者多助，失道者寡助”。在這些成語中，所求、所得均爲一種思想、理念。

“假”亦如此，最簡單的例子是保存在現代漢語中的成語“狐假虎威”，源於《戰國策·楚策一》“荆宣王問群臣曰”章，所借並非虎，而是“虎威”。類似文例多見於春秋

〔1〕《左傳》定公九年。

〔2〕（漢）劉向撰：《古列女傳·賢明傳·魯黔婁妻》。

戰國文獻，如“假道”，秦“假道於周以伐韓”、“假道韓魏以攻齊”，見於《戰國策》的《東周策》與《齊策一》；成語“假途滅虢”，源於《左傳》僖公二年“晉荀息請以屈產之乘與垂棘之璧假道於虞，以伐虢”、五年“晉侯復假道於虞以伐虢”，這些“假道”所借只是通行權。又如“假手”也是常語，如：

《左傳·隱公十一年》：（鄭伯）曰天禍許國，鬼神實不逞於許君，而假手於我寡人……杜注：借手於我寡德之人以討許。楊伯峻《春秋左傳注》：假手，猶言借手，謂借我之手以討伐之。假手，古人常語，如《國語·晉語一》：無必假手于武王。

《左傳·昭公十一年》：韓宣子問於叔向曰楚其克乎。對曰：克哉，蔡侯獲罪於其君，而不能其民，天將假手於楚以斃之。杜注：借楚手以討蔡。

古本《紀年》講王亥上甲的故事，有上甲“假師于河伯”，構辭正同“假手于楚”，《保訓》所謂“假中于河”與“假師于河伯”講的是同一件事，所述皆為有易之君圖財害命，殺死王亥並掩蓋了真相，上甲查明事實，借河伯之手伐滅有易，只不過《保訓》強調了上甲是借討回公道的名義，要求河伯出兵。

此外，在古文獻中，部分文例“假”釋“借”涵有“因”的意思，如《管子·君臣》下“假寵鬻貴”，房玄齡注：“假，因也。”又，《禮記·曲禮上》記命龜之辭“假爾泰龜有常”，孔穎達疏：“假，因也”，“有常”言“決判吉兇分明有常也”。孫希旦《禮記集解》釋“假，借”，言借泰龜之靈，“以問于神也”〔1〕。命龜之辭所“借”是龜之靈，“假中于河”也可以理解為“借”河主持公道，或于河“討要公道”，因為根據“古規”河伯有為上甲主持公道的義務〔2〕。總之，“假中”之“中”釋“公道”可通。

“追中于河”之“追”，《廣雅·釋詁三》釋“逐也”。殷墟卜辭中“追”用於征伐和追捕逃亡者，目標是人，“逐”用於田獵卜辭，目標為獸。在傳世文獻中，“追”的涵義早已不限於此了，《方言》釋“追，隨也”〔3〕。文獻還見：

《離騷》：背繩墨以追曲兮。〔漢〕王逸《楚辭章句》注：追，猶隨也。

《詩經·周頌·有客》：薄言追之。〔漢〕鄭氏箋：追，送也。于微子去王始言餞送之。

《周禮·春官·司尊彝》凡四時之間祀追享朝享。〔漢〕鄭氏注：追享謂追祭遷廟之主。

〔1〕（清）孫希旦：《禮記集解》第93頁，中華書局1989年。

〔2〕詳見羅琨：《殷卜辭高祖王亥史迹尋繹》，張永山主編：《胡厚宣先生紀念文集》，科學出版社1998年。

〔3〕周祖謨校、吳曉鈴編：《方言校箋及通檢》第74頁，科學出版社1956年。

“追中”構辭同於“追享”、“追孝”，印證所“追”者可以是一種行為、理念。而參證“追”有“隨也”、“送也”之訓，可見“追中于河”不僅可以理解為追隨、繼承、發揚河伯信守公正的品格，還可以理解為效法河的公正，還報於河。或以為上甲與河伯是同時代人，二者之間不得用“追”，這是一個誤解。同時代人不等於同輩人，“王亥托于有易、河伯僕牛”，河伯與王亥是同一輩人，殷墟卜辭有“上甲父王亥”〔1〕的稱謂，所以河伯是上甲的父輩，西周晚期兮仲鐘銘文有“追孝于皇考”〔2〕，時代相近的《保訓》“追中于河”顯然也言之成理。

“追中”，《清華大學藏戰國竹簡(壹)·釋文》讀為“歸中”。“歸”，《廣雅·釋言》、《釋詁》釋“反也”、“往也”、“就也”。現代漢語成語有“反璞歸淳”，源於《戰國策·齊策》“齊宣王見顏觸”章“歸真反璞，則終身不辱”，可見“歸”者“只能是實物”之說不確。“歸中”不僅與“歸真”、“追中”構辭相同，與“追中”涵義也有某些相近之處，但是簡本原文作“追中”，當以不改為宜。

總之，《保訓》記述文王遺命，講了兩個古史傳說：一是帝舜在危機面前“求中”，找到緩解社會矛盾的治理之道，即後來“中正之道”的“先聲”；二是上甲微迫使河伯履行氏族制度“古規”，為王亥之死討回公道後，建立了商人的國家，更回報於河伯。從殷墟卜辭中有“河宗”，有河、王亥、上甲合祭，甚至共同在河宗享祭〔3〕，可知商人為河立廟，使其“世世享商”，揭示了“追中于河”的某些內涵。由於上甲微的政治智慧能“傳貽子孫”，使商人的力量得以強大，至成湯終於完成了殷革夏命的大業〔4〕。對於自太王已“時始翦商”〔5〕，而且念念不忘“殷鑒不遠，在夏后之世”的“小邦周”來說，這兩條無疑都是重要的歷史經驗。

文中的四個“中”字，總體說都可以納入中道思想範疇，但在歷史進程中，這一用語的內涵不斷有所升華，所以就全篇看可以分三個層次來理解。

在原始共產制的時代，一切生產生活資料均如同空氣、陽光和水一樣屬於公有，每個人都享有平等使用權，無償提供給需要者就是公平。“中”是正、是絕對平均主義的不偏不倚；隨着剩餘產品出現和私有觀念產生，有償乃至等價的交換才是不偏不倚的公正，這是公平觀念，亦即“執中”遞進發展的兩個層次。《保訓》中的古史傳說均發

〔1〕《合集》24975。

〔2〕中國社會科學院考古所編：《殷周金文集成釋文》第一卷，第37—71頁，香港中文大學中國文化研究所。

〔3〕《合集》13532、1182。

〔4〕參見羅琨：《〈保訓〉“追中于河”解》，清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編：《出土文獻》（第一輯），中西書局2010年。

〔5〕《詩·魯頌·閟宮》。

生在文明初曙的階段，王亥故事的年代可能晚於舜，但因利用“古規”進行鬥爭，“中”的涵義主要指需要回報的公平、公正、公道。

舜“求中”體現了金字塔式的複雜社會形成以後，社會不公出現並日益加劇，貧富差別、社會階層的不平等導致社會矛盾激化，爲了避免在矛盾鬥爭中同歸於盡，金字塔上層的“精英”人物意識到必須抑制貪欲，開始呼喚和強調“公道”，即“求中”。這是後來中道、中庸思想的一個直根。

“求中”是探求化解社會危機辦法，側重於維護“公道”，舜從歷史吸取智慧，出發點是公平、公正，但這時不偏不倚的“中”已是不可能了，所“得”之“中”只能是平衡杠杆力臂和重臂的支點，把握這個維持平衡的支點，是周人所謂中正之道的實質，其後更發展爲我們傳統文化中一種博大精深的哲學思想。

2012年9月23日改定

(羅琨 中國社會科學院歷史研究所研究員)

