

先秦經典「行」字字義的原始與變遷 ——兼論「五行」

鄭吉雄 楊秀芳 朱歧祥 劉承慧

一、研究背景與問題緣起

經典中有許多「觀念字」（或稱「哲學範疇」或「哲學概念範疇」，key notions/ideas）¹，研究者不應該單獨從字形或語音研究它們的本義，應更全面地透過各種專業知識去考察其「意義群」，去了解其意義如何引申和變遷。我們在本文選擇了一個大家熟悉的例子「行」字作為分析對象。我們認為：道路的「行」、「行走」的「行」、《郭店楚簡·五行》的「行」、《洪範》「五行」的「行」，都用相同的字，但意義卻為相異；《郭店楚簡》的「五行」更在「形於內」和「不形於內」去作區分「德之行」和「行」。不同的用法，包括行走、道德行為、天道、天地的元素等，同一個字包含了不同的指涉，這當中一定有一些原因，導致「行」字形成具有內在關聯的意義群。本文試著從字形、語音、語法、思想內涵等四方面去考察先秦經典中「行」這個字的字義。

以下容我們先做一些方法論的說明。字義訓釋在西方經典詮釋傳統一向頗

鄭吉雄：臺灣大學中國文學系教授；楊秀芳：臺灣大學中國文學系教授；朱歧祥：東海大學中國文學系教授；劉承慧：清華大學中國文學系教授。

¹ 讀者可參張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1987年）。張岱年將中國古典哲學概念範疇分為三大類：「一是自然哲學的概念範疇，二是人生哲學的概念範疇，三是知識論的概念範疇。」（〈自序〉，頁2）及張立文：《中國哲學範疇發展史（人道篇）》（臺北：五南圖書公司，1997年）。

被重視²；中國經典傳統中，諸如「仁」、「義」、「性」、「氣」、「道」、「天」、「誠」、「中」等「觀念字」及其意義，可以說從未被忽視過。這些「名」³和「字」⁴都足以為先秦各家各派思想觀念精萃之所寄。儒家經典尤其強調「語言」的衍伸性與神聖性，像孔子「政者，正也」，將「政」與「正」作語義的聯繫，再引申到「子率以正，孰敢不正」的教化意義⁵。像這樣明顯的例子，可謂俯拾皆是。《春秋》以「辭」作褒貶，絕對有其語言哲學的來源。後世經學家和思想家對於這些「觀念字」的解釋，或側重形、音、義的訓釋，認為必須先明訓詁才能闡明義理；或側重義理的演繹，認為抽象觀念是心性之學的核心命題。漢學與宋學的分途發展，形成了兩個不同的解經典範。中國經典的許多觀念字，寄託了豐富的意義世界，為三千年來經典解釋者帶來困擾，也給予資源。直至近世，新儒家學者如馮友蘭撰寫《貞元六書》中的《新理學》(1937)即以論說中國哲學觀念為主⁶，唐君毅編寫《中國哲學原論》(1966)亦以哲學名辭與問題為中心，「以貫論中國哲學」⁷。但他們完全捨棄漢學的方法，是否恰當，值得商榷。

清儒有所謂「訓詁明而後義理明」的講法，而近代治哲學者或反而認為「義

² 歐洲自公元前四世紀柏拉圖(Plato, 427-346 B.C.)撰寫《對話錄》(*Cratylus*)，其中所討論的語言分析，早已顯示了語言、語法在西方哲學史上的重要性。例如十五世紀義大利學者 Lorenzo Valla (1407-1458) 曾說：「當字源發生錯誤，定義也將錯誤。」(When the etymology is false, the definition will be false.) Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French renaissance* (New York: Columbia University Press, 1970), p. 43。這句話所傳達的意旨與乾嘉學者的明訓詁之義非常接近。關於歐洲詮釋學與修辭學的問題，請參洪漢鼎：〈詮釋學與修辭學〉，見洪漢鼎主編：《中國詮釋學》第一輯（濟南：山東人民出版社，2003年），頁1-11。

³ 古代哲學家僅稱之為「名」，即正名、共名、別名之謂，如劉熙《釋名》用意亦同。

⁴ 古代所謂「名」，後世思想家或稱之為「字」，稱其中之義蘊為「字義」，如陳淳《字義》（或稱《北溪字義》）、戴震《孟子字義疏證》、劉師培《理學字義通釋》之類。並參張岱年：〈自序〉，《中國古典哲學概念範疇要論》，頁1-2。

⁵ 關於孔子及其弟子運用聲訓的歷史意義，並參張以仁：〈聲訓的發展與儒家的關係〉，《中國語文學論集》（臺北：東昇出版事業公司，1981年），頁53-84。

⁶ 馮友蘭在《新理學·緒論》中多次強調「哲學中之觀念、命題及其推論」（馮友蘭：《貞元六書》〔上海：華東師範大學出版社，1996年〕，頁10），該書中共討論了理、氣、道、性、心等共十七個觀念。

⁷ 唐君毅：〈自序〉，《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》第十二卷（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁5。

理明而後訓詁明」⁸。其實，觀念字意義的掌握，訓詁、義理必須同時並進，捨一不可。我們認為：「語言」既是考據問題也是哲學問題。哲學方法不能完全解決考據問題，考據方法也不能完全解決哲學問題，兩種方法必須相須為用。若能做到兼用「訓詁分析」和「義理分析」，必能為當代經典詮釋學，推出一個嶄新的世界。相反地，如果仍糾結於「訓詁明而後義理明」或「義理明而後訓詁明」的爭辯，等於重新陷身於千百年以來漢宋異同的大漩渦，不能自拔。

「語義」究竟應如何掌握，的確是一個大問題。傳統「訓詁明而後義理明」這句話，常被有意無意地錯誤解釋為：講明字辭之書面意義，即可展現經典的全部義理。事實上，清儒這一類概念的涵義至為複雜，所謂「本義」，本來就不是一個僵固的概念。有時他們所謂「明訓詁」，只是單指研求經典字辭的本義，但有時既包括橫向地將同一字辭概念，在不同的經典中展現之不同意義，作比較聯繫；也包括縱向地探討歷代注疏對一字一辭的不同解釋⁹。由於清儒嚴謹地設定了「訓詁考據」的規矩，卻完全沒有界定「義理」的界線是什麼¹⁰，那就等於說「明訓詁」只是一個進入經典世界的基準線；一旦越過這個基準線，展現在詮釋者面前的，可以是一個一望無際的「義理」之境。

從經典詮釋理論上講，當代學者或認為「語義」是透過語言的用法確定¹¹；或認為語言 (language)、書寫之文獻 (written texts)、語言傳統 (linguistic

⁸ 唐君毅：「清儒言訓詁明而後義理明，考覈為義理之原，今則當補之以義理明而後訓詁明，義理亦考覈之原矣。」同前註，頁4。

⁹ 如段玉裁強調文字「有古形，有今形；有古音，有今音；有古義，有今義；六者互相求，舉一可得其五。古今者，不定之名也。三代為古，則漢為今；漢魏晉為古，則唐宋以下為今。」（〔清〕段玉裁：〈王懷祖廣雅注序〉，《經韻樓集》〔臺北：大化書局，1977年《段玉裁遺書》，下冊〕，卷8，頁3a）段玉裁所謂「古」、「今」是相對而不是絕對的。關於清儒對語言與經義關係的創造性詮解，請參鄭吉雄：〈論清儒經典詮釋的拓展與限制〉，《山東大學學報》2008年第1期，頁28-41。

¹⁰ 清儒對於「義理」有兩種態度。顧炎武說「古之所謂理學，經學也」，又說「博學於文，行己有恥」，暗示了知識活動（學）和道德準則（恥）具有關聯性。而惠棟自書楹聯：「六經尊服鄭，百行法程朱。」則將經典知識（源出於漢儒）與道德準則（源出於宋儒）區分為二，這是一種對義理的態度；戴震認為賢人、聖人之理義存乎經典所載的典章制度（〈題惠定宇先生授經圖〉），認為義理與知識同出一源，這又是另一種。

¹¹ 如黃宣範解釋維根斯坦「語義即其用法」(meaning is its use)一語：「主要在指出解析一個語句的語義等於釐定該語句究係如何使用，用法相同者，語義便相同；用法不同，語義就發生了差異。」（參黃宣範：〈語義學研究的幾個問題〉，收入幼獅月刊社編：《中國語言學論集》〔臺北：幼獅文化事業公司，1979年〕，頁385）

tradition) 均對「意義」(meaning) 有著無法避免的約束和改變，從而影響詮釋(interpretation) 與理解(understanding) 的活動¹²。這樣看，宋、明儒所提出種種義理分析的方法，固然與部分詮釋學的理趣若合符節，而清儒的研究，也具備了若干現代語言學和詮釋學的考察方法。漢學傳統和宋學傳統，在經典詮釋的境界上，不但是各有所得，相互間也不是截然無關的。

近一世紀學術界各領域如古文字學、上古音、語法學等屬廣義語文學的知識領域均有長足進步，其方法之精與觸類之廣，十九世紀以前的研究已不可相提並論。同時，先秦思想史研究受到大量新出土文獻研究的刺激，其理論與視野，亦非復一世紀以前的水準。如果進一步深入、廣泛地探討，甚至可以發現先秦諸子關於「名」的討論，可能反映諸子各持一套獨特的語言策略，以建構其獨特的世界秩序和倫理秩序。那麼，將語文學的各種技術性知識和思想史的理論性知識相結合，彼此溝通，互相支援，也許可以將中國經典詮釋的工作，提升至一個新的境界。

有感於近年來這兩方面的客觀條件趨於成熟，本文的幾位作者遂於五年前攜手合作進行一項整合性的研究計畫，嘗試匯集各領域的專家，共同探討先秦思想史上重要的觀念字。這篇以「行」字為主題的研究，即是在此一背景下寫成的論文。（詳篇末「附記」。）

二、「行」字的字形分析

我們先從最古老的材料檢查，看甲骨文「行」字的用例：

(1) 名詞

a. 人名—

貞：行叶王事？ (《合》5455)¹³

辛未卜，行貞：其乎永行？ (《合》23671)

b. 地名—

¹² 伽達默爾《真理與方法》第三章“The ontological shift of hermeneutics guided by language”有說，詳 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. & ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: Continuum, 1975), pp. 351-357.

¹³ 書名簡稱《合》指郭沫若主編：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1977-1983年），書名簡稱後的數字指該著錄的片號，以下不另註明。

- 夷（惟）行南楸擒又狐？（《合》28320）
 弄在行？（《屯》2718）¹⁴

(2) 動詞—行走之義。

- 己丑王不行自雀？（《合》21901）
 乙巳卜出，王行，逐？（《合》24445）
 弼（勿）行？（《合》33033）

其次，我們看「行」字字形的演變。「行」字甲骨文寫作𠄎（《合》4903反）、𠄎（《合》6595）、𠄎（《合》26210），象四達之衢。《合》二六二一〇的形體與前二形稍有不同，上方的筆畫由折筆拉直為斜筆。金文作𠄎（行父辛觶，西周早期，第11冊，6305號）¹⁵、𠄎（虢季子白盤，西周晚期，第16冊，10173號），𠄎（孫叔師父壺，春秋，第15冊，9706號）、𠄎（曾伯文鑿，春秋早期，第16冊，9961號），均承襲了甲骨文的形體。「𠄎」的寫法，在簡牘文字中普遍的使用，作𠄎（《包》15）¹⁶、𠄎（《包》229）、𠄎（《睡》，〈秦律十八種·金布律〉66）¹⁷、𠄎（《睡》，〈爲吏之道〉5）。

從「用例」上看，「行」字義為行走；從字形演變觀察，「行」字義則為道路。《說文·行部》：「行，人之步趨也，從彳于。」¹⁸其本義象四達之大道，《爾雅·釋宮》「行，道也」¹⁹。《詩經·周南·卷耳》：「嗟我懷人，寘彼周行」²⁰，周行即周之國道，「行」即用作道路。那麼「道路」義可能是本義；用

¹⁴ 書名簡稱《屯》指中國社會科學院考古研究所：《小屯南地甲骨》（北京：中華書局，1980-1983年），書名簡稱後的數字指該著錄的片號，以下不另註明。

¹⁵ 本文引用金文字形及辭例後，括號內所註數字如無特別標明，均為該器在中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成》（北京：中華書局，1984-1994年）之冊數及編號，時代亦均據此書所定，以下不另註明。

¹⁶ 書名簡稱《包》指湖北省荊沙鐵路考古隊編：《包山楚簡》（北京：文物出版社，1991年），書名簡稱後的數字指該字形所在的竹簡編號，以下不另註明。

¹⁷ 書名簡稱《睡》指睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990年），書名簡稱後的中文及數字指該字形所在的竹簡篇名及編號，以下不另註明。

¹⁸ [漢]許慎著，段玉裁注：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業公司，1983年影印經韻樓藏版），2篇下，頁18a。

¹⁹ [晉]郭璞注，[宋]邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1989年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷5，頁6a。

²⁰ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達正義：《毛詩注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷1之2，頁7b。

爲行走之義則是引申義。又或假借「行」字作爲人名或地名（如上引）。至兩周金文「行」字有進一步的運用；在戰國時，更已引申出「德行」的用法：

(1) 族徽—

行。父辛。 (行父辛觶〔西周早期，第 11 冊，6305 號〕)

(2) 行走之義—

弘魯昭王，廣徽楚荊，唯寗南行。
(史牆盤〔西周中期，第 16 冊，10175 號〕)

叔邦父作簠，用征用行。(叔邦父簠〔西周晚期，第 9 冊，4580 號〕)

(3) 德行—

德行盛生 好蚤壺 (戰國，第 15 冊，9734 號)

侖其德嘗其行 中山王響鼎 (戰國，第 5 冊，2840 號)

《周禮·地官·師氏》「以三德教國子」，《注》：

德行，內外之稱，在心爲德，施之爲行。²¹

此用法在楚簡中被廣泛的使用：

不型（形）於內胃（謂）之行 (《郭》，〈五行〉1)²²

窮達以時，德行一也 (《郭》，〈窮達以時〉14)

「行」字用爲「德行」之義，顯然與其「行走」義有密切關聯，人之有德，自可無礙的通行四方。因此，「行」字由大道而「行走」，然後又進一步的引申出人的規範法則「德行」之義。

三、「行」字的語音分析

龔煌城先生認爲下列漢藏語詞彙同源：

漢語上古音「脢」*grangs “shinbone” 「行」*grang “walk, go”

古藏語 krang-nge “standing” rkang-pa “foot, leg, hind-foot”²³

²¹ 鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 14，頁 2b。

²² 書名簡稱《郭》指荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年），書名簡稱後的中文及數字指該字形所在的竹簡篇名及編號，以下不另註明。

²³ 龔煌城：“The System of Finals in Proto-Sino-Tibetan,” 收入龔煌城：《漢藏語研究論文集》（臺北：中央研究語言學研究所籌備處，2002 年），頁 109。

徐芳敏曾就「行」字提供我們一段簡短的分析，其中引楊光榮《藏語漢語同源詞研究》「有什麼樣的工具，便有什麼樣的行爲」之說，認爲龔先生列舉的同源關係若依此模式類推，則漢藏語語料似乎表示此同源詞族本指脛骨 (shinbone) 或足、腿、後腳 (foot, leg, hind-foot)，脛骨或足、腿、後腳作工具，就有站立 (standing) 意義及古漢語習見行、去 (walk, go) 意義²⁴。由於漢語「行」常用於「行走」或其諸引申義，漢語又造出「脢」，專指脛骨 (shinbone)。

此一看法提醒我們「行走」義也有可能來自「脢」。《說文解字》曰「脢，脛耑也」，「脛，脢也」。段《注》指出「言脛則統脢，言脢不統脛。」換言之，「脢」、「脛」所指雖略有不同，其實可以不別。在語音上，「脢」、「脛」聲同，韻部分屬陽、耕，上古旁轉。或許正因音義俱近，「脢」後來少用，凡指膝踝之間，都用「脛」字。

與「行」有關的語詞輾轉引申，又以音別義，見於《廣韻》的共有四種音義記錄：

唐韻胡郎切「伍也、列也」。²⁵

庚韻戶庚切「行步也、適也、往也、去也」。²⁶

宕韻下浪切「次第」。²⁷

映韻下更切「景迹。又事也、言也」。²⁸

《廣韻》四組音義之間具有構詞上的關係，每一種讀音也可能有相近的不同的語義用法。

根據語義發展的邏輯性來看，抽象的用法多半晚於具體的用法，偏於某種獨特文化的用法多半晚於一般的用法。配合這樣的認識，再根據《經典釋文》音注所可能透露的訊息，我們可以推測四組音義發展的先後關係。

四組音義之中，二等平聲（行走之行）和二等去聲（言行之行）具有四聲別

²⁴ 徐芳敏：〈漢藏語系「行」同源詞及漢語「行」上古音〉，二〇〇三年八月二十二日臺灣大學東亞文明研究中心「語文與經典詮釋研究計畫」研討會論文，頁1。所引楊光榮之說，參楊光榮：《藏語漢語同源詞研究——一種新型的、中西合璧的歷史比較語言學》（北京：民族出版社，2000年），頁130。

²⁵ [宋]陳彭年等重修：《校正宋本廣韻》（臺北：藝文印書館，1981年影印澤存堂藏版），卷2〈下平聲〉，頁26b。

²⁶ 同前註，卷2〈下平聲〉，頁29a。

²⁷ 同前註，卷4〈去聲〉，頁45a。

²⁸ 同前註，卷4〈去聲〉，頁46a。

義的構詞關係。由語義發展的邏輯性來看，動詞行走義較之名詞言行義，言行義是抽象的用法，在語詞的發展上可能晚於動詞義。

《經典釋文》對二等平聲讀均不注音，對二等去聲讀則注音。例如《論語·公冶長》「道不行，乘桴浮于海」的動詞「行」，陸德明未注音切，讀如字；同篇「始吾於人也，聽其言而信其行」的名詞「行」，陸德明注為去聲「下孟反」²⁹。這可能因為陸德明認為二等平聲讀是語義發展之始，二等去聲讀是語義變化的一種新增音讀，因此後者讀破，前者讀如字。這種音注材料透露了陸德明對「行」字音義先後關係的看法。如果這個看法符合語言事實，我們便可以說「行」的二等平聲動詞義在前，二等去聲名詞義在後。

《經典釋文》的讀如字或讀破代表的是陸德明對語詞音義發展先後的看法，它是否果然反映語言中音義的先後關係，恐怕是可以進一步探討的問題。

四組音義之中，二等平聲和一等平聲（行列之行）之間也具有構詞的關係。從語義發展的關係來看，行走所在便是廁身所在，即行列之義，因此可以說二等平聲讀在先，一等平聲讀在後，由二等平聲讀發展而來。

《詩經·大東》「佻佻公子，行彼周行」，鄭《箋》「周行，周之列位也」³⁰。陸德明只為表行列的「周行」音注「戶郎反」，動詞「行」則讀如字³¹。同篇「有球天畢，載施之行」，鄭《箋》：「則施於行列而已」，陸德明音注同為「戶郎反」³²。再如《詩經·鹿鳴》：「人之好我，示我周行。」《毛傳》曰：「周，至。行，道也。」《正義》曰：「至美之道。」鄭《箋》云：「周行，周之列位也。……人有以德善我者，我則置之於周之列位，言已維賢是用。」《正義》曰：「置之於官。」³³《經典釋文》對毛、鄭之說給的音注是：「行，毛如字，道也。鄭胡郎反，列位也。」³⁴於《詩經》諸多篇章之列位義，陸德明都讀一等平聲，於行道之義則讀如字。這表示陸德明認為行走或道路義是原本的語詞，因此讀如字；行列義是後起的語詞，因此在行走義的讀音之外，讀

²⁹ [唐]陸德明著：《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，1985年），下冊，卷24〈論語音義〉，頁5b。

³⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷13之1，頁8b。

³¹ 陸德明：《經典釋文》，上冊，卷6〈毛詩音義〉，頁26a。

³² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷13之1，頁12b-13a。

³³ 同前註，卷9之2，頁2b-3b。

³⁴ 陸德明：《經典釋文》，上冊，卷6〈毛詩音義〉，頁9a。

破爲一等平聲讀。

四組音義之中，一等平聲（行列之行）和一等去聲（排行之行）之間也具有構詞的關係。這兩者的差異不在詞性，一等平聲讀表示行列，一等去聲讀表示排行次第。《詩經》「周行」一語鄭《箋》解爲周之列位，《經典釋文》讀一等平聲；《漢書·蘇武傳》：「漢天子，我丈人行也。」顏師古《注》曰：「丈人，尊老之稱。行，音胡浪反。」³⁵「行」讀一等去聲，表示排行次第。去聲讀和平聲讀兩者語義相近而有聲調之異，去聲讀當是爲排行次第之義所作的區別。換言之，去聲讀是平聲讀特化的表現，由行列特化爲人物的排行。

「行」在甲骨文象十字路口形，而《說文》分析爲會意字，認爲本義是「人之步趨也」。行走義與道路義在陸德明音注中同爲二等平聲讀：在《詩經·行露》「厭浥行露」、「謂行多露」中，「行」爲道路之義，陸德明讀如字，與行走義音讀無異³⁶。又如〈七月〉「遵彼微行」，《毛傳》曰「微行，牆下徑也」，陸德明也讀如字，與行走義同音³⁷。承此而下，《廣韻》在二等平聲讀之下只記錄行走義，道路義不見於任何一讀之下。陸德明沒有在行走義與道路義上以音別義，《廣韻》甚至沒有記錄道路義，這可能是一詞而兼有動詞、名詞兩種性質的緣故。

古漢語常見一詞而兼具動詞、名詞兩種詞性，所謂兼類。如「記」既是動詞記錄義，也是記錄所成之物；「書」既是動詞書寫義，也是書寫所成之物；「事」既是動詞從事義，也是所從事之事；「命」既是動詞使令義，也是使令的內容；「患」既是動詞憂慮義，也是憂慮的內容。這種具兼類的詞，動詞義和名詞義讀音相同，韻書在釋義上也往往不細分詞性之異，例如《廣韻》「記」下只說「記，志也。《說文》：疏也（筆者按：段《注》『謂分疏而識之也』）」³⁸。準此來看「行」的個案，《廣韻》沒有收錄道路義也就不奇怪了。

如果「行」的行走義和道路義屬兼類的關係，這可以說明爲何語言上不以音別義，也可以說明爲何詞書沒有在釋義上作區別，因爲它們只是因句法功能不同而或爲動詞，或爲名詞。現在的問題是：從語言發生的過程來看，這個「行」是動詞行走義發生在先，而後因不同的句法功能而產生兼類的名詞道路義？或是名

³⁵ [漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1995年），第8冊，卷54，頁2460。

³⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷1之4，頁10a。

³⁷ 同前註，卷8之1，頁11b。

³⁸ 陳彭年等重修：《重刊宋本廣韻》，卷4〈去聲〉，頁10b。

下四組：

- (1) 行走 (V) / 道路 (N)
- (2) 實踐 (V) / 德行 (N)³⁹
- (3) 運行 (V) / 軌跡、規律 (N)
- (4) 施行 (V) / 作為 (N)

圓括弧內數字代表出現時間先後，是依照古文字與古文獻材料所顯示的證據排序。大寫英文字母代表詞性，N 是名詞，V 是動詞。橫向而言，名詞和動詞配對整齊，是戰國語言的常例⁴⁰。縱向比較，動詞的引申理路似乎比名詞之間更為清晰。舉例來說，「道路」和「德行」之間不必然有意義聯繫，而「（在道路上）行走」和「（在準則上）實踐」卻明顯是可類比的概念。

下面的用例略示「行」字四個動詞義項的語法組合關係，圓括弧內是可有可無的非必要成分。

- (1) 行走：位移主體＋行（＋處所）

賓少進，主人以賓三揖，皆行。 (《儀禮·鄉射禮》)

莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。

(《莊子·山木》)

- (2) 實踐：實踐者＋行＋準則⁴¹

君子行此四德者，故曰乾元亨利貞。 (《周易·乾·文言傳》)

身不行道，不行於妻子。 (《孟子·盡心下》)

- (3) 運行：自然現象＋行（＋處所／準處所）

當堯之時，水逆行，氾濫於中國。 (《孟子·滕文公下》)

天德而出寧，日月照而四時行，若晝夜之有經，雲行而雨施矣。

(《莊子·天道》)

風行天上，小畜。

(《周易·小畜·象傳》)

³⁹ 這裏暫且以「德行」稱說與「實踐」相配對的名詞。我們對「德行」一詞有所保留，是「德行」似乎兼有「內蘊」、「外顯」兩方面的意思，而與「實踐」配對的名詞應重在「外顯」方面。不過在我們找到更適當的說辭替換之前，權且沿用「德行」。

⁴⁰ 這種配對無論有沒有形態標記，總之是反映概念上的轉化關係，是把「動態過程」視同「靜態實體」的一種自然的意義轉化。

⁴¹ 其實「準則」並非功能術語，正式的術語是「準處所」，即功能相當於處所的成分。不過「準則」是專門搭配「實踐」義項的準處所，直接採用這個名稱，有利於行文簡潔。

是故鬼神守其幽，日月星辰行其紀。 (《莊子·天運》)

(4) 施行：施行者+行+手段

若大人行淫暴於國家，進而諫，則謂之不遜，因左右而獻諫，則謂之言議。此君子之所疑惑也。 (《墨子·公孟》)

上德不厚而行武，非道也。 (《韓非子·五蠹》)

故案其功而行賞，案其罪而行罰。 (《管子·明法解》)

有兩種常見的引申原則，即「隱喻延伸」(metaphorical extension) 和「重新解釋」(reinterpretation)。(1)>(2)、(1)>(3) 是出於隱喻延伸，(2)>(4) 涉及重新解釋。無論是隱喻延伸或是重新解釋，衍生的義項和它的來源義項之間都會形成「可類比」的關係。然而類比關係出現，未必表示又發生新的引申。

首先看(1)「行走」和(2)「實踐」。它們的組合成分之中，都有「行爲者」和「行爲場域」；「行爲者」、「行爲」、「場域」構成關係一致，差別只在具體或抽象的程度。基於概念的相似性而形成類比關係，以「具體」表達「抽象」，這是自然語言普遍存在的隱喻延伸。

其次，「實踐準則/在準則上實踐」的行爲模式和「自然現象依循著相同的軌跡運行」是可以類比的。但這個類比和引申無關，只關涉語言中既有兩套概念相互間的闡釋或發明。

何以不是引申？因為「實踐某種準則」涉及高度抽象的認知，而通過具體事物或現象來掌握抽象的認知，才是常理；反之，要把這麼抽象的概念拿來當作認識一個視覺可辨的自然現象的基礎，是違反常理。因此從(2)引申出(3)的不可能性遠大於可能性。

我們認為「天體運行」之「行」源自「行走」之「行」，引申發端於「衆人在道路上行走」和「日月星辰在固定的軌道上運行」是可類比的，因此「行」字字義就從「行走」延伸至「運行」。很可能是「運行」和「實踐」分別從「行走」引申出來，繼而彼此發生聯繫：「行走」既是它們共同的來源，也是聯繫的根本所在。

語法成分的組合限制或許可以佐證「行走」引申到「運行」的假設。「行走」之「行」要求「位移主體」共現，但不強制「處所」共現，是因為「處所」已隱含在「行走」概念之內；「運行」之「行」不強制「運行軌道或法則」的成分共現，也是因為「處所」概念已在「運行」之中。另一方面，「實踐」之「行」要求「實踐者」和「準則」兩個成分共現，有別於「行走」或「運行」。

如果說語法格式的相似性某程度反映了語義上的投射關係，那麼，「運行」和「行走」的距離就更加接近了。

再看「行走」到「運行」和「行走」到「實踐」兩種引申發生的時間。從現存各種資料來看，似乎「實踐」及其相配的「德行」出現時間早於「運行」及其相配的「軌跡」、「規律」。這也是我們標定號次的依據。然而現存用例出現先後是否真實反映「行」字義項衍生的次第，我們有所保留。

又(2)「實踐」和(4)「施行」表面上看不出淵源，但實際上是可能有衍生關係的。「實踐某種準則」換個說法就是「通過特定道理行事」。後者的措辭方式有助於分辨(2)到(4)的引申：「通過特定道理行事」可以類比為「採取特定手段行事」，一旦類比發生，新的義項「施行」就形成了。

試比較「君子行此四德者」的「行此四德」和「大人行淫暴於國家」的「行淫暴」。前者之「行」是順隨「此四德」，如同行人順隨道路而行。後者之「行」是「施行」，是順隨主體意志而行，「淫暴」是施行手段。引申的同時，成分間的語義關係也發生了變化。「實踐者」的主體意志力對於「行」的後接成分並沒有作用，亦即「君子」對於「此四德」沒有左右的力量。「施行者」的主體意志力直接支配「行」的後接成分，「淫暴」是「大人」意志力掌控下的作為。

換句話說，「通過特定道理行事」和「採取特定手段行事」之間的類比主要建立在組成分關係的「重新解釋」上。「行」字來源，從最初欠缺支配關係（即前文所指「順隨主體意志而行」）發展到具有支配關係（即前文所指「主體意志力直接支配『行』的後接成分」）。這樣的發展，就語法分析的角度來說，意味「行」字字義發生了重大轉變。

五、傳世與出土文獻的「行」字字義綜合分析⁴²

（一）「行」字字義的源起——「行」字自然義、人生義的關係

楊秀芳從語言發生的角度論，認為「『行走義』在先，『道路義』在後」。

⁴² 承審查人提出本節多牽涉以「行」字構詞之相關「詞義」，與本文提出討論「字義」，二者之間容有出入。我們同意審查人的看法，但也願意強調字義和詞義之間也存在一種難以

從文化與文明進展的原理考慮，「道路」的確是「行之而成」，是人走出來的，所以行走義的確應該在道路義之先；但就文字的制作而論，正如朱歧祥分析，「行」這個字，最初表達的形態，是「道路」之義，這也是沒有疑問。

考察最古老的幾部儒家經典，「行」字字義多非用「本義」，意義的衍伸非常豐富。所以單從「求本義」的角度去考求經典中的字義恐怕是行不通的。《詩經》作品年代、地域都有很大差異，「行」字出現很多，字義極豐富。如〈邶風·載馳〉：「我行其野，芄芃其麥。」〈秦風·無衣〉：「脩我甲兵，與子偕行。」用的是「行走」義。〈豳風·七月〉：「女執懿筐，遵彼微行。」〈周南·卷耳〉：「嗟我懷人，實彼周行。」「微行」、「周行」無疑都是「道路」義。

和「道路」義相近的另一義為「行列」，如〈鄭風·大叔于田〉：「兩服上襄，兩驂鴈行。」「鴈行」中的「行」字，表述的是「行列」和「次序」的意義⁴³。「行列」的觀念，可能和「道路」、「行走」所展現的線性和軌跡性都有關係。

結合「行走」（動詞）和「道路」（名詞）兩義，又可進一步產生複合詞「行役」、「行道」、「行邁」等。〈魏風·陟岵〉「嗟！予子行役。」⁴⁴〈王風·黍離〉：「行邁靡靡，中心搖搖。」《毛傳》：「邁，行也。」鄭《箋》：「行，道也。道行，猶行道也。」⁴⁵「行」是名詞，義為道路；「邁」是動詞，義為行走。根據鄭玄的解釋，「行邁」即「道行」；「道行」是倒詞，其義為「行道」。

「行走」是身體的動作，動作實施於外則為「施行」。如《尚書·康誥》「予惟不可不監，告汝德之說，于罰之行」⁴⁶；又或為「實行」、「遵行」，如

分割的關係。但審查人提出這一點，有助於讀者注意字義詞義的同異之際。

⁴³ 鄭《箋》：「鴈行者，言與中服相次序。」《正義》：「如鴈之行相次序也。」毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷4之2，頁11a。

⁴⁴ 《正義》：「嗟汝我子也。汝從軍行役在道之時，當早起夜寐，无得已止。」同前註，卷5之3，頁7b-8a。

⁴⁵ 同前註，卷4之1，頁4b。

⁴⁶ 偽《孔傳》即讀「行」為「施行」：「我惟不可不監視古義，告汝施德之說，於罰之所行。欲其勤德慎刑。」題〔漢〕孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷14，頁12b。王引之《經義述聞》以《傳》釋為「施行」義為誤：「行，道也；言告汝德之說與罰之道也。《傳》曰：『告汝德之說，於罰之所行。』失之。」（〔清〕王引之：《經義述聞》〔南京：江蘇古籍出版社，

《尚書·洪範》「凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光」⁴⁷。

從「行走」的動作義和「行列」的軌跡義，結合起來則有形容洪水流竄的「行潦」一詞。《詩經·召南·采蘋》：「于以采藻，于彼行潦。」《毛傳》：「行潦，流潦也。」⁴⁸據《毛傳》的解釋，則「行」有泛流、流動的意思。流動也許沒有固定的軌跡，但所流經之處，自然也就產生了一條流水依循的「軌跡」。這樣，「行潦」一詞，也和前述「行」字的字義脈絡一致。

上述「行」字諸義，表達的是具象的事物（如道路）或行動（如行走），都離不開人類身體的活動。「行」字在西周初年的經典中有與「德」字連用的情形，或僅指為「行為」，如《尚書·立政》：「迪知忱恂于九德之行。」又如〈皋陶謨〉中「都，亦行有九德」的「行」，也可能只是「行為」義，但如認為它也含有若干「德行」的意思，也不能說全無道理⁴⁹。至於在《詩經》中，則很明顯地已有「德行」義的用法，如《詩經·大雅·蕩之什·抑》：「有覺德行，四國順之。」〈小雅·甫田之什·車輦〉：「高山仰止，景行行止。」《毛傳》：「景，大也。」鄭《箋》：「景，明也。……古人有高德者，則慕仰之；有明行者，則而行之。」⁵⁰〈邶風·雄雉〉：「百爾君子，不知德行。」〈衛風·氓〉：「女也不爽，士貳其行。」值得注意的是，〈大雅〉的年代甚早，而「德行」二字已經連用⁵¹。當然，「德」字也有單獨用的，如〈周頌·清廟之什·維天之命〉：「文王之德之純。」〈大雅·蕩之什·烝民〉：「民之秉彝，好是懿德。」可能為晚出的《古文尚書·旅獒》「不矜細行，終累大德」，以「大德」與「細行」對舉而言⁵²，「行」字本身其實也含有「德」的內涵，因為

2000年]，卷4，頁6b) 雄按：王引之所說的「道」應該是抽象義的「道理」之意。

⁴⁷ 偽《孔傳》：「凡其眾民中心之所陳言，凡順是行之，則可以近益天子之光明。」題孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》，卷12，頁14b。

⁴⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷1之4，頁4b。

⁴⁹ 又〈甘誓〉一般被認為文辭淺易，為晚出的作品。其中「威侮五行」的「五行」，可能是指的自然界的「五行」（即金、木、水、火、土），因後文「殄棄三正」的「三正」應該就是夏曆、殷曆和周曆，也是指的自然秩序。

⁵⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷14之2，頁15b-16a。

⁵¹ 《詩經·大雅·蕩之什·抑》：「有覺德行，四國順之。」鄭玄《箋》：「有大德行，則天下順從其政。言在上所以倡道。」（同前註，卷18之1，頁9a-b）陸德明《經典釋文》：「行，下孟反。」（上冊，卷7〈毛詩音義〉，頁14b）

⁵² 偽《孔傳》：「輕忽小物，積害毀大，故君子慎其微。」題孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》，卷13，頁4b-5a。

「細行」的累積，和「大德」有直接關聯。

當「行」字作為「行走義」運用時，「行走」必需邏輯思維引導，否則盲目亂走，必致迷途；「行」字作為「道路義」運用時，「行道」必須有固定而合理路線，否則道路無人遵循，最後終將消失⁵³。以此一自然環境的邏輯推論人生，則人類的行為亦頗相似：依循邏輯與德性的指引，自可展現高尚的價值，亦可以供後世遵行；否則倫常悖亂，無所不至。鄭《箋》所謂「有大德行，則天下順從其政」⁵⁴即指此。毋怪乎西周初年詩人已將「行」字與「德」字結合，成為「德行」一詞，指涉合乎人類禮與理之矩矱與價值的行為。

總括而言，「行走」是形體行為，「德行」是心性行為，都與人類身體活動有關；而「道路」、「行列」是客觀事物環境，屬於自然義。它們雖然與「行」字的人生義各有指涉，但彼此又有相關性，都蘊含了合乎邏輯、秩序、規律、理性的精神。

（二）《尚書·洪範》的「行」與「五行」

前引《尚書·康誥》「于罰之行」的「行」字，如依王引之《經義述聞》釋為「道」，那就是抽象的「道理」的意思。《尚書》雖然沒有用作「德行」義的「行」，但〈洪範〉「日月之行，則有冬有夏」⁵⁵的「行」字，字義很明顯是抽象的，指日月運行的規律。這種「規律」的涵義，和德行之「行」以及道路之「行」，同樣具有合乎條理的精神。至於〈洪範〉「五行」，更廣為學術界所討論。「初一、曰五行」句下：

一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。⁵⁶

此處之「五行」，看起來樸素而單純，就是金、木、水、火、土，但事實上它不

⁵³ 楊秀芳推論陸德明沒有在行走義與道路義上以音別義，《廣韻》甚至沒有記錄道路義，可能是一詞而兼有動詞名詞兩種性質的緣故。（詳上文。）雄按：「行」字一詞兼有動詞和名詞兩種性質，應該是反映了「行走」與「道路」兩義具有密切關係。

⁵⁴ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，卷18之1，頁9b。

⁵⁵ 偽《孔傳》：「日月之行，冬夏各有常度，君臣政治，小大各有常法。」

⁵⁶ 題孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》，卷12，頁5a-6b。關於〈洪範〉的年代，學者頗有爭論。二十世紀早期學者傾向將此篇定為戰國晚期陰陽五行思想盛行後的作品，近年部分上古史學者則認為此篇屬於西周早期作品。

能被孤立起來看。這段文字應分為三節，第一節陳列「五行」後，第二節「水曰潤下」等五句，描述金、木、水、火、土的性質，第三節「潤下作鹹」五句，則引申說明金、木、水、火、土的氣味。氣味的不同，來自人類味覺、嗅覺感官的描述與判斷，暗示這五者最後亦將透過食物呼吸，讓自然之物與人類形體合而為一。因此這段話中「行」字的自然義，其實亦不能說只是單純的指五種元素，而是和人的形體生命有一種緊密對應關係之自然物。〈洪範〉後文益可證明「五行」之義不能單純理解為「五種元素」。「五行」之後為「五事」：

二、五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作晝，聰作謀，睿作聖。⁵⁷

「五事」列於「五行」之後，與「五行」為對應。故孔穎達《疏》引伏生《五行傳》：

貌屬木，言屬金，視屬火，聽屬水，思屬土。⁵⁸

「五行」之中，「土」的地位與「木、金、火、水」略有不同。《周易·繫辭傳》「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」孔穎達《正義》說：

四象者，者謂金、木、水、火，稟天地而有，故云兩儀生四象。土則分王四季，又地中之別。故唯云四象也。⁵⁹

又《禮記·月令》亦以「金、木、水、火」分主四季，春主木，夏主火，秋主金，冬主水，四季分述；唯「中央土」置於季夏之後。孔穎達《疏》解釋說：

夫四時五行，同是天地所生，而四時是氣，五行是物；氣是輕虛，所以麗天，物體質碍，所以屬地。四時係天，年有三百六十日，則春、夏、秋、冬各分居九十日。五行分配四時，布於三百六十日間，以木配春，以火配夏，以金配秋，以水配冬，以土則每時輒寄王十八日也。雖每分寄，而位本未宜處於季夏之末，金火之間，故在此陳之也。⁶⁰

⁵⁷ 同前註，卷 12，頁 7b。

⁵⁸ 同前註，卷 12，頁 8a。

⁵⁹ 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 7，頁 29a。

⁶⁰ 鄭玄注，孔穎達正義：《禮記注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 16，頁 13a。

孔穎達「土」分王於四季的解釋，是有根據的。若以「五行」與「五事」相對應，則「五曰思」、「思曰睿」、「睿作聖」，亦應與前四者（即「貌言視聽」）屬不同層次。故《經典釋文》注「思曰睿」的「睿」字云：

悅歲反。馬云：「通也。」⁶¹

孔《疏》引王肅云：

睿，通也，思慮苦其不深，故必深思，使通於微也。⁶²

又引鄭玄《周禮注》云：

聖，通而先識也。⁶³

「思」是屬於「心」的活動，與五行之「土」有關，而以深思熟慮，通於幽微而先識。故「土」分王於四季，「思」、「通」則可藉由「心」貫徹人體一切活動。「五事」之中特別突顯最後的「思」，強調其「曰睿」、「睿作聖」。因此，「五行」觀念體系的詮釋，必須與「五事」，甚至後文的「庶徵」、「五福」等合觀。這一組觀念包含了自然事物與人類身體，既不能孤立地個別討論，也不能妄加區分。

〈洪範〉在「貌言視聽思」中特別將「貌、言、視、聽」「恭、從、明、聰」「肅、乂、哲、謀」和「思、睿、聖」區隔起來，分成兩個層次，與《郭店楚簡·五行》在「仁、義、禮、智、聖」中區分出「四行和」爲人道以及「五行和」爲天道，是一致的。（詳下文）這樣看，〈洪範〉的年代，應該與《郭店楚簡·五行》大致相同，既不會早到西周初年，也不會晚到戰國末年。

另一個不可忽略之處是：「五行」也有時間發展的意涵，因爲「五行」發展爲「五事」，從「五事」復推擴而有「庶徵」：

曰雨、曰暘、曰燠、曰寒、曰風。曰時，五者來備，各以其敘，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。曰休徵：曰肅，時寒若；曰乂，時暘若；曰哲，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒風若。⁶⁴

「五事」與「庶徵」的關係，就在於「肅、乂、哲、謀、聖」與「雨、暘、燠、寒、風」之間的關係。而「庶徵」對「休徵」與「咎徵」的分判，關鍵就在於

⁶¹ 陸德明：《經典釋文》，上冊，卷4〈尚書音義〉，頁3a。

⁶² 題孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》，卷12，頁8b。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 同前註，卷12，頁20b-22a。

「時」與「恒」兩個觀念，前者為美善之證，後者為罪咎之徵。「雨、暘、燠、寒、風」強調了節奏性遞換的重要，這就是「時」觀念的主旨。《郭店楚簡·五行》也有「時行」的觀念，強調的也是「時」。五行、庶徵突顯的循環節奏的力量，與「行」字本身具有運動涵義，也有直接的關係⁶⁵。

（三）《易經》的「行」與「中行」

《易經》（在此專指卦爻辭）中的「行」字，其實亦有抽象的涵義。過去學者考證，或認為《易經》的「行」字皆指「道路」。這恐怕是囿於「行」字字形以為說。如上所述，字形本義僅表述了「行」字意義的一端，西周初年經典中的「行」字，字義至為複雜。從上文分析，我們幾乎可以確定，將所有出現在卦爻辭的「行」字都解釋為「道路」，是有問題的。當然，傳本《易經》成書於西周初期。故《易經》中「行」字的用法，部分與《詩經》、《尚書·周書》一致，是必然的⁶⁶。如用為「行走」義，〈明夷〉初九爻辭「君子于行，三日不食」，〈夬〉九三爻辭「君子夬夬獨行」，〈艮〉卦辭「行其庭，不見其人」皆是。〈謙〉、〈豫〉二卦均有的「行師」一詞，「行」亦為動詞⁶⁷。

唯〈損〉六三爻辭：「三人行，則損一人；一人行，則得其友。」這裏的「行」字，雖亦為「行走」義，但爻辭實以「人」作為爻的喻象，表達「益則反損，損則反益」的道理，因此以「三人行」與「一人行」對舉，顯然已引申及於「人」或「爻」的「共處」或者「行為一致」的意義。又〈无妄〉上九爻辭「无妄，行有眚，无攸利」。占卜的結果，顯然為靜則吉、動則凶，故此「行」字應為「行動」、「施行」義。這兩個「行」字都不是指具體的動作，而是一種抽象意義的行動，與「行役」、「行師」之「行」，是不同的。於此可見，《易經》本以占卜為主，則必涉及人生行為的準則問題。而在上古文字不多、書寫不易的情況下，卦爻辭利用語文表述廣泛的哲理，自不得不從具體的涵義，引申出抽

⁶⁵ 關於古代經典中運用數字以將天地萬物分類的思想，請參鄭吉雄：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁137-174。

⁶⁶ 如〈姤〉九三爻辭「臀无膚，其行次且。厲，无大咎」即用「行走」義。《象傳》：「其行次且，行未牽也。」王弼《注》：「居不獲安，行无其應，不能牽據以固所處，故曰『臀无膚，其行次且』也。」見王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷5，頁5b。

⁶⁷ 〈謙〉上六爻辭：「鳴謙，利用行師，征邑國。」〈豫〉卦辭：「利建侯、行師。」

象的意義。如〈震〉六三爻辭：「震行无眚」，此處「行」字，也不是具體的行走、行動的意義，而是抽象的作用、施行之義⁶⁸。

更顯著的例子是常見於卦爻辭的「中行」。「中行」一詞，屈萬里解釋為「中路」、「中道」⁶⁹，將「行」字解釋為具體的「道路」。這應該是屈先生以甲骨文、金文、《詩》、《書》語義互釋為基礎，也可以說是一種實證的解釋。不過就《易經》的義理體系而言，「中行」同時也蘊涵另一種抽象意義，指的是居於中位、或行於中位之意。

在《易經》卦爻辭中，「中行」一詞出現過五次：

- (1) 〈泰〉九二爻辭：「包荒，用馮河，不遐遺。朋亡，得尚于中行。」
- (2) 〈復〉六四爻辭：「中行獨復。」
- (3) 〈益〉六三爻辭：「益之，用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。」⁷⁰
- (4) 〈益〉六四爻辭：「中行，告公從，利用為依遷國。」
- (5) 〈夬〉九五爻辭：「苒陸夬夬，中行，无咎。」

「中行」原指爻位居中。這個「中」的意思有兩類：就重卦的觀念而言，「中」指二爻和五爻；就一卦整體而言，「中」指三、四爻。這五個例子中，第二條「中行獨復」明顯地有著爻位的依據，因〈復〉卦一陽居下、五陰居上，四爻上下均有兩個陰爻，一方面居於四陰爻之中，同時也以「四」位與「初」位陰陽相應。因此此處所稱「中行」，應與爻位有關⁷¹。「有孚中行」，如「孚」釋為孚信，則「中行」釋為「道中」或「路中」，都很難解釋得通順⁷²。

⁶⁸ 王弼《注》此句云：「无乘剛之逆，故可以懼行而无眚也。」同前註，卷5，頁25a。雄按：懼行即戒懼而行之意。

⁶⁹ 屈萬里：《周易集釋初稿》（《讀易三種》，《屈萬里全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1993年〕）釋〈益〉六三爻辭「中行告公用圭」及六四爻辭「中行，告公從」：「中行，中路也。」（頁258）又〈夬〉九五爻辭《集釋初稿》解釋：「中行即中道，道之中也。」（頁267）

⁷⁰ 王弼、朱熹均讀為「有孚中行，告公用圭」，高亨則讀為「有孚，中行告公用圭」（高亨：《周易古經今注》重訂本〔北京：中華書局，1984年〕，頁280）。

⁷¹ 王弼注「中行獨復」：「四上下各有二陰，而處厥中，履得其位而應於初，獨得所復，順道而反，物莫之犯。故曰中行獨復也。」王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷3，頁21a。「處厥中」就是「處其中」之意。如依王弼的解釋，「中行」的「行」字是靜態的「居處」義。朱熹《周易本義》亦作此解：「四處群陰之中，而獨與初應，為與眾俱行，而獨能從善之象。」〔宋〕朱熹：《周易本義》，《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），頁111。

⁷² 〈益〉卦三爻、四爻皆繫以「中行」，朱熹《周易本義》提出了解釋：「三、四皆不得

從上下文辭義的發展看，第五條若依王夫之釋「覓」為「覓」⁷³，將此句解釋為山羊在路中央奔走，則「中行」可以釋為「道路之中」；但如果將第一條解釋為「得尚於道路之中」，第二條解釋為「道路之中獨復」，第三條解釋為「在道路之中有孚」，第四條解釋為「道路之中告公」，似乎都很難講得通。如果考慮卦爻辭的確處處反映爻位的事實，並將全部五條聯合起來考察，那就很難說「中行」一詞與爻位全無關係了。

就卦爻辭的辭義而論，將上述五個辭例的「中行」都解釋為「中路」、「中道」或「道路之中」，恐怕是過度囿於字形而採「道路」義，並沒有考慮上下文辭義的發展，沒有考慮經文蘊含抽象義理的可能性，也沒有考慮後儒的解釋⁷⁴。這種截斷眾流的詮解方式是相當勉強的。

「中行」的詞義顯然不能只解釋為「中路」或「道路之中」。考慮前引《尚書·康誥》「于罰之行」的「行」字，王引之《經義述聞》釋為「道」；〈洪範〉「日月之行，則有冬有夏」，「行」字義為常度或軌跡，那麼「中行」二字，應該具有抽象的涵義，既指君子遵行中道的行為，也同時指某一爻施行於

中，故皆以中行為戒。此言以益下為心，而合於中行，則告公而見從矣。」（頁165）依朱子的意思，三、四爻都不屬於「中」但〈益〉卦三、四爻以中為說，是以「中行」以自我警惕的意思。

⁷³ 王夫之《周易稗疏》：「覓字當从『卅』而不從『艸』，音胡官反，山羊細角者也。」（〔臺北：成文出版社，1976年無求備齋《易經集成》，第130冊〕，卷2，頁3b。）並參周振甫：《周易譯注》（臺北：五南圖書出版公司，1993年），頁283。王弼注「覓陸夬夬，中行，无咎」說：「夬之為義，以剛決柔，以君子除小人者也。而五處尊位，最比小人，躬自決者也。以至尊而敵至賤，雖其克勝，未足多也。處中而行，足以免咎而已，未足光也。」（王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷5，頁3b）〈夬〉卦一陰爻（上六）五陽爻，是所謂「剛決柔」（《象傳》語）之卦，陽爻象君子，陰爻象小人，故王弼釋為「君子除小人」。倘依王弼的解釋，九五接近上六，處中而行則足以免咎。這樣解釋，「中行」不是「道之中」，而是居中而行的意思。

⁷⁴ 如〈泰〉九二爻辭：「包荒，用馮河，不遐遺。朋亡，得尚于中行。」王弼《注》稱：「體健居中而用乎泰，能包含荒穢，受納『馮河』者也。用心弘大，无所遺棄，故曰『不遐遺』也。无私无偏，存乎光大，故曰『朋亡』也。如此，乃可以『得尚于中行』。尚，尤配也。中行，謂五。」（王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷2，頁21b）雄按：《經典釋文》：「鄭讀為『康』，云『虛』也。」（陸德明：《經典釋文》，上冊，卷2〈周易音義〉，頁6a）王弼解釋「荒」為「荒穢」，與鄭玄釋「荒」為「虛」不同。孔穎達《疏》解釋王弼的意思，說：「得尚於中行者，中行謂六五也。處中而行，以九二所為如此。尚，配也，得配六五之中也。」據孔穎達的解釋，六五處於外卦的中爻，以陰爻而居於尊位卻能施行，這是因為得到二爻（陽爻）相配的緣故。

「中」位的情態⁷⁵。

總結來說，《易經》的「行」字，有時是用具體的意義，如道路、行走；有時則用抽象的意義，如行動、施行。《易經》「行」字取義與《詩經》、《尚書》略有不同，和它可用於卜筮、多涉及抽象之人生與自然之理有直接關係。

（四）《易傳》「行」字意義系統

《易傳》中的「行」字或含有「行」字的詞語很多，如「志行」、「吉行」、「上行」、「大行」、「行有尚」、「時行」等。除了用作一般「行走」義外⁷⁶，其中有的直接指述爻位，如「志行」指陰爻位於陽爻之下；有的指爻的性質如吉凶之類；有的為動詞，也有的為名詞。茲將各種意義加以區分臚列如下：

1. 軌跡

這一類「行」字多與「天」字合用，用為「天道」即天體軌跡之義。如〈乾·象〉：「天行健，君子以自強不息。」又〈蠱·彖〉「終則有始，天行也。」〈剝·象〉：「君子尚消息盈虛，天行也。」〈復·象〉「反復其道，七日來復，天行也。」王弼《注》：「以天之行反覆，不過七日復之，不可遠也。」⁷⁷王引之《經義述聞》卷二曰：

《爾雅》：行，道也；天行，謂天道也。……古人謂天道為天行也。天行健，地勢坤，相對為文，言天之為道也健，地之為勢也順耳。⁷⁸

天行即天道，亦即〈乾·象〉「乾道變化，各正性命」的「乾道」。這個「行」

⁷⁵ 屈先生釋「中行」為「中道」即「道之中」。其實「中道」一詞，亦未必是具體的道路之中之意。如《象傳》為早期解「經」之傳，如〈夬卦·九二·象傳〉稱：「有戎勿恤，得中道也。」「得中道也」一句，是對於爻辭「有戎勿恤」的解釋，即獲得適合的處事方法。我們再考慮爻辭通例，辭義與爻位有相應的關係，則「中道」又顯然和「九二」的以陽居中位有關。孔穎達解釋說：「得中道者，決事而得中道，故不以有戎為憂，故云得中道也。」（王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷5，頁2b）應該是以尚中之原則施行之意。羅福頤主編：《古靈彙編》（北京：文物出版社，1981年），編號四五〇二—四五一〇收錄先秦「中行」靈（頁411），可見「中行」為先秦用語，應非「大道」、「中路」之意，或可與本文論證卦爻辭「中行」一詞互參。

⁷⁶ 《繫辭上傳》：「故不疾而速，不行而至。」這裏的「行」字義即「行走」。

⁷⁷ 王弼注，孔穎達正義：《周易注疏》，卷3，頁19a。

⁷⁸ 王引之：《經義述聞》，卷2，頁6a。

字被釋為「道」，其實是「道路」字的抽象化意義（地面的道路可見可循，「天道」則可知而不可見），和具體的道路不同。

2. 運行

「運行」義可能是從天道、軌跡之義發展出來，其詞性為動詞。如〈復·象〉：「動而以順行。」〈損·象〉：「損益盈虛，與時偕行。」〈大畜·上九象〉曰：「何天之衢，道大行也。」又〈坤·文言〉：「承天而時行。」「承天」意指〈坤〉居〈乾〉後，「時行」即「與時偕行」之意。又《繫辭上傳》「天地設位而易行乎其中矣」，「行」亦運行之義。唯《繫辭上傳》又有「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也」，此「行」字為及物動詞。

3. 推行

《繫辭上傳》：「推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」此「行」字亦為及物動詞，但沒有「運行」義而有「施行」義，即推動施行之意，與下文「行其典禮」同。

4. 行爲、實踐

〈乾·文言〉：「日可見之行……行而未成。」前一「行」字為名詞，後一為動詞。《繫辭上傳》：「行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。」又《序卦傳》：「有其信者必行之，故受之以小過。」此「行」字為實踐之意。

5. 德行

〈節·象〉：「君子以制數度，議德行。」又〈小過·象〉：「君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」「行過乎恭」之「行」係德行義，意指君子應重德行，唯不應過於恭敬。

6. 發展

《象傳》中常見的「志行」一詞，專指陽爻居陰爻之上。《易》道主剛，故陽乘陰，而有意向得以抒發之意。如〈豫·九四·象〉：「由豫，大有得，志大行也。」即志向得以舒展之義。〈鼎·象〉「柔進而上行」，〈鼎〉卦上離下

巽，離象爲火，巽一陰二陽爲長女，性柔；又火炎上，故稱有柔而向上發展之義。〈震〉六五爻辭「震往來厲」，《象》：「震往來厲，危行也。」此「行」字應是發展之意。〈損·象〉：「損，損下益上，其道上行。」這個「行」字也是發展之義，即其道向上發展⁷⁹。又《繫辭上傳》：「知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流。」「旁」疑即普遍之義，「旁行」即普遍周流。

7. 當行

〈益·象〉：「利涉大川，木道乃行。」〈益〉上巽下震，巽有「木」之象，〈益〉卦辭「利涉大川」，主要就是上體爲「巽」之故，故稱木道乃行。這「行」字是當行之義，亦即客觀條件充足，事勢得以順利發展爲主流之意。又〈節·象〉：「說以行險。」〈節〉上坎下兌，兌有說懌之義，坎有險之義，故稱「說以行險」，不是說行爲上的涉險，而是進入當行險阻之意。又《易傳》中有「貴行」一詞，如〈歸妹〉六五：「帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月幾望，吉。」《象傳》曰：「『帝乙歸妹，不如其娣之袂良』也。其位在中，以貴行也。」王弼解釋「貴行」爲「位在乎中，以貴而行」⁸⁰，則「行」亦宜釋爲「當行」。

(五) 《郭店楚簡·五行》的「行」與「五行」⁸¹

《郭店楚簡·五行》篇，學者均視爲儒家思想的產物，殆無疑問。第一一五簡亦暢論「五行」：

仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之行。智形於內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行。德之行五，和謂之德；四行和，謂之善。善，人道也；德，天道也。君子無中心之憂則

⁷⁹ 王弼注：「艮爲陽，兌爲陰；凡陰，順於陽者也。陽止於上，陰說而順，『損下益上』，『上行』之義也。」（《周易注疏》，卷4，頁26b）可見〈損〉卦「上行」，是下體「兌」柔順而止於上體「艮」之義。

⁸⁰ 同前註，卷5，頁34a。

⁸¹ 馬王堆帛書亦有〈五行〉篇，因屬於漢代出土文獻，筆者之一（鄭吉雄）擬與《白虎通義》、《漢書·五行志》等漢代文獻整合研究，撰寫另一篇關於數字觀念的論文，故帛書〈五行〉在本篇中暫時略去不討論。

無中心之智，無中心之智則無中心。（雄按：第五簡至此止）⁸²

以上〈五行〉第一至五簡的文字，值得我們注意的有四方面：

第一、以「內、外」來區分「行」與「德之行」：《郭店》簡以前⁸³，儒家似未特別提揭「內外」的課題。當然，這不代表孔子沒有「內外」的觀念，孔子提到「見不賢而內自省也」（〈里仁〉）、「吾未能見其過而內自訟者也」（〈公冶長〉）、「內省不疚，夫何憂何懼」（〈顏淵〉），無論是「內自訟」或「內省」，都相當明顯地透露出孔子強調道德律則源出於內心。因此孔子論「禮」，不僅止於鐘鼓玉帛，尚有源於個人內心。「禮」行於外，「仁」則是個人的道德根源。但孔子釋「克己復禮」，「禮」須藉「克己」而「復」，那就不能盡視為「外」；「仁」可推至「天下」皆「歸」，那就不能盡視為「內」。孔子顯然覺察到個人心性與天下倫彝內外一貫的重要性。但將「內外」對立起來而特別強調「內」的重要性，似肇始於思孟學派。《郭店楚簡·五行》中，「德之行」的層次當然高於「行」，是指源出於內心的道德行為。但據上文所論，「行」字本來就包括心性行為，〈五行〉卻將「仁、義、禮、智、聖」之「行」區分為兩層境界，「形於內」是「德」的境界，「不形於內」則只能說是顯露在外的「行」。用是否「形於內」來特加區分，這是一種新的詮解。再說，〈五行〉強調「德」境較「善」境為更高。這就要討論第二個課題。

第二、區分「四行和」與「五行和」：〈五行〉簡文說「仁、義、禮、智」「四行和」是「善」，是人道；四行再加上「聖」為「五行和」則是「德」，是天道。這樣講，「聖」這個概念，是五行中層次最高的，是天道抑或人道、德抑或善的判準。此一區分，與〈洪範〉五行、五事、庶徵將第五項觀念突顯出來視為另一個層次，不謀而合。

第三、君子「時行」：《郭店楚簡》第六、七簡「五行皆形於內而時行之，謂之君」⁸⁴。士有志於君子道，謂之志士」，強調「時行」觀念，既與〈洪範〉「庶徵」強調「時」一致，也是《易傳》所恆言。首先，「時行」思想是以一個變動的世界作為基礎。在變動的世界中，「仁、義、禮、智、聖」各種「德」並非一成不變地占有某種位置或比重，而應隨著內外環境各種條件的變易，主導出

⁸² 劉釗：《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2003年），頁69。

⁸³ 郭店楚墓墓葬年代一般被定為西元前三〇〇前後，其中的楚簡的寫定年代亦應相同或稍早。

⁸⁴ 劉釗補入「子」字，作「謂之君子」，參劉釗：《郭店楚簡校釋》，頁69。

某種特殊的價值和效用。這種思想源自《易經》。《易》以乾剛為主，即以日光為主，是指陽光恆常往返照射在南北半球所造成的氣候變遷⁸⁵。天地變化永恆不息，天道有晴雨寒燠的變化，大地的飛潛動植也隨之而有動靜生滅的變異。從自然引申到人事，君子的行為當以天道為法則。故《易·坤·文言》：「坤道其順乎，承天而時行。」乾道主變；坤道上承天道，亦主變。「時行」就是一種恆久穩定的變化。〈艮·象〉：「艮，止也，時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」「艮」義為「止」，但乾坤陰陽之理不會永恆止息，故「艮止」之義，《象傳》引申為「動靜不失其時」的「時止則止，時行則行」的精神，不但指自然之理，也指君子之道。又〈遯·象〉：「遯亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也。」〈遯〉卦主要講的是遯逃，故外三爻為好遯、嘉遯、肥遯（即飛遯），引申指君子在不合於出世之時，宜於遯逃。故此處的「時行」以人文而非以自然為主。〈小過·象〉：「小過，小者過而亨也。過以利貞，與時行也。」「過」本身有錯過、過失之意，錯過、過失但能「利貞」，也是因為「時行」的緣故，就是說今天的「否極」，終將變為他日的「泰來」。可見《文言傳》與《象傳》「時行」之義，人文義與自然義兼具。《郭店楚簡·五行》引申為「五行皆形於內而時行之」，強調君子應在不同的情境下，昭顯「仁、義、禮、智、聖」之德。此一「時行」觀念不但偏向於人文精神，也強調調和的精神（四行、五行都要「和」），故〈五行〉云：

聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。知而行之，義也；行之而時，德也；見賢人，明也；見而知之，智也；知而安之，仁也；安而敬之，禮也。⁸⁶

同樣重視「時行」，《易傳》兼綜自然與人文，〈五行〉則偏向人文一端。從現有的文獻考察，《易傳》與〈五行〉的「時行」觀念都應是來自《易經》。

第四、「正行」、「簡行」：「正行」⁸⁷和「簡行」也標誌了《郭店楚簡》

⁸⁵ 詳鄭吉雄：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》26期（2007年6月），頁89-118。
鄭吉雄：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉，《簡帛》第2輯（2007年11月），頁139-150。

⁸⁶ 劉釗：《郭店楚簡校釋》，頁71。

⁸⁷ 承審查人提供參考資料，即羅福頤主編：《古靈彙編》所收錄戰國「吉語箴言」成語靈，有「宜行」（4273-4275）、「有行」（4557）、「愬行」（4313-4320）、「正行」（4364-4373）、「正行無私」（4763-4792）等古靈用語，認為有助於說明卦爻辭「中行」至楚簡「正行」等語言孳乳演化之跡，甚具參考價值。謹此致謝。

「五行」觀念以人文精神爲主的指標。第三十三及三十四簡說：

中心辯然而正行之，直也；直而遂之，肆也；肆而不畏強禦，果也。⁸⁸

「正行」源於「中心」，意思是以正直的態度，實踐第一至五簡所說的「形於內」的「五行」。再詳細說下去，就是要「肆」而「果」，亦即「直而遂」和「不畏強禦」。這是態度的問題，接下來還有選擇原則的問題：第三十七至三十九簡說：

不簡，不行；不匿，不察於道。有大罪而大誅之，簡也；有小罪而赦之，匿也。有大罪而弗大誅也，不行也；有小罪而弗赦也，不察於道也。⁸⁹

有大罪而大誅就是「行」、「簡」，有小罪而赦之（匿⁹⁰）就是「察於道」。依據四十、四十一簡所述，「簡，義之方也；匿，仁之方也。強，義之方；柔，仁之方」⁹¹，那麼「簡」是行義，爲強；「匿」是行仁，爲柔。

研究者一般都同意〈五行〉篇所述，正是《荀子·非十二子》所說的子思、孟子所倡論的「五行」。《荀子·非十二子》說：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰：「此真先君子之言也。」子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒，嚶嚶然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。⁹²

楊倞《注》：

五行，五常，仁義禮智信是也。⁹³

如前文所述，用作自然規律意義的「行」（如〈洪範〉：「日月之行，則有冬有夏」）、用作道德律則意義的「行」（如《詩經·大雅·蕩之什·抑》：「有覺德行，四國順之」）、用作道路意義的「行」（如〈周南·卷耳〉：「嗟我懷人，寘彼周行」）、用作行列意義的「行」（如〈鄭風·大叔于田〉：「兩服上襄，兩驂鴈行」），這幾層意義其實是密切相關的。它們都指向同一個目標，就

⁸⁸ 劉釗：《郭店楚簡校釋》，頁71。

⁸⁹ 同前註，頁72。

⁹⁰ 雄按：應指隱匿小罪。

⁹¹ 李零：《郭店楚簡校讀記》增訂本（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁103。

⁹² 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁94-95。

⁹³ 同前註，頁94。

是「合理」、「具有意義」、「可供遵循」。但歸納上述分析〈五行〉篇所突出的四點意義，我們可以確定其明顯往人事而非自然方面傾斜，與《易傳》人事與自然並重的「行」，略為不同。就其內容而言，德性的「五行」是內在的，是一切外在行為的依據，它也是天所賦予，「五行」以「聖」為最高準則，同時又強調各種「行」的調和。這種「調和」並不是靜態而是動態的，須配合自然事情境的變化，而強調「時」，它同時也具有某種原則性，君子要秉持「正行」，應該「匿」、「簡」，用不同的態度對待小罪（赦免）和大罪（大誅）。

六、「行」字哲理化的過程

綜上所述，「行」字在西周時期的文獻如《詩經》、《尚書》、《周易》卦爻辭中的意義，大致以行走、道路為核心，引申出德行的意義，再引申出行列、實踐等意義。其中《詩經》「行潦」一詞很有趣，含有流動、遍布的意味，與後來出現的「五行」所講述的宇宙自然結構的遍布與運行，有些共通之處。而卦爻辭中的「中行」一詞，所表述的是抽象的爻位，有時是靜態的居處之義，有時則是動態的施行、作用之義，也已經離開了從具體「道路」義引申出來「行走」、「實踐」、「行為」等範疇，而帶有更多哲理的意味。

「行」字本義若取「行走」則不離人類的形體生命，「行走」所經之處成為「道路」。「道路」為人所遵行，若不依循，又或依循了錯誤的道路而行，可能會迷路，甚至無法到達目的地；只有遵行道路，由此至彼，始能達到目的。因此，即使是「道路」義的「行」字，其實亦涉及正確與不正確的問題，亦即涉及「對」、「錯」的價值判斷。因此，兼含「行走」與「道路」二義的「行」字，既和人體的行動和動作有關，也和價值的對錯有關。所以「行」字被用作「德行」的意思，絕非偶然。當然，我們可以說，「德行」的涵義較「行走」、「道路」或「行為」的含義複雜。依文明的進展規律看，「德行」屬高層次之「行為」，而之所以與一般行為不同，主要是因其蘊含一種內在於生命的理性，促使人類從內心到外在行為都井然有序。但這種內蘊意義的來源，也脫離不了「行」字本身所蘊含價值判斷的理性精神。這種精神也和「日月之行」的自然規律義是一致的。所以「行」作為德行字去讀，是兼攝自然義與人文義的。

西周時期的幾種儒典，「行」字用法多途，意義豐富；但《論語》所記孔子言論，提到「行」這個概念時，多以「言」與「行」對舉，也就是以「語言」和

「行爲」對舉。如《論語·公冶長》：「今吾於人也，聽其言而觀其行。」《論語·爲政》：「先行其言，而後從之。」思孟學派的思想家強調「五行」、「正行」、「時行」，亦重視言行一致。《禮記·中庸》：「言顧行，行顧言。」亦屬「言」、「行」對舉。其中「行」主要指「行爲」、「行動」或「實行」。孔子顯然注意到，「言」與「行」不一致是人類常有的毛病，此所以對待別人，「聽其言」之後還要「觀其行」；對待自己，則要「先行其言，而後從之」。

「行」兼具行走、行爲的意義和道路、行列等義，故其概念內涵，實同時包括了自然義與人文義。「五行」的概念，也包括了這兩個方向的意義，而產生了「金、木、水、火、土」（自然）和「仁、義、禮、智、聖」（人文）兩方面的內涵。我們可以說，「五行」一詞一直在「人文義」與「自然義」之間扮演橋梁角色。〈洪範〉「金、木、水、火、土」的「五行」，絕不能被理解爲五種元素 (five elements)，因爲本文歸納經典中的「行」字，用作名詞的，只有「道路」、「行爲」、「德行」、「行列」等四種意義，而且從文義去考察，「一、五行」一段文字所述「金、木、水、火、土」，包括性質與氣味；同時，它也與「五事」、「五福」等概念有密切的對應關係。自然界「金、木、水、火、土」運行和施行的作用，原本就與人類共同存在一個世界之中，更因爲氣味、性質的不同效用，而與人類的形體生命發生關聯。

以〈洪範〉和《郭店楚簡》的「五行」相較，前者綜縮自然與人文較爲明顯，自然一端突顯「金、木、水、火、土」，人文一端則強調「肅、乂、哲、謀、聖」，再而引申「雨、暘、燠、寒、風」，返回自然；後者則較傾向於以人文精神爲主，論「天道」以「五行和」以及內在的「德」爲基礎。先秦思想主流的共同特點，表達的是以個人爲中心而展開的整體性的宇宙觀，「人」和「自然」是一個整體。行走（身體）、道路（環境）、德行（心性）、日月之行（自然）都離不開「行」，「五行」思想也突顯了一種天人合一的整體性結構。〈洪範〉「五行」固然未提出「相生相勝」的觀念，《郭店楚簡》「五行」僅提出「時行」觀念，亦沒有「相生相勝」的思想。但鑑於「行」字本身即有「行走」、「運行」的運動意義，具有時間的發展之涵義，故「五行」最後衍生發展出「相生相勝」理論（此理論亦以《易》陰陽往來的思想爲基礎），也有其不得不然的理由。

後來《易傳》出現了「貴行」、「吉行」、「天行」、「志行」、「上行」等語詞，既觸及了天道、陰陽關係（「志行」爲陽居陰上）、事理順逆（「上

行」符合《易》卦自下而上發展所反映的「易，逆數也」的原理）等抽象的思維，又向形上學再跨出了一步。

接著，我們扼要地檢討一下思想史學者對「五行」的討論的若干盲點。徐復觀曾臚列二十世紀初年以降「五行」觀念的討論，可供參考⁹⁴。過去的研究者或認為「五行」學說原屬天文或地理之觀念⁹⁵，或認為源起於鄒衍，或認為「五行」是在宇宙萬物中化約出五種元素，是一種牽強附會而沒有價值的學說⁹⁶，或

⁹⁴ 徐復觀說：「梁任公有〈陰陽五行說之來歷〉一文，其結論謂：『春秋戰國以前所謂陰陽五行，其語甚希見，其義甚平淡。且此二事從未嘗併為一談。諸經及孔老墨孟荀韓諸大哲，皆未嘗齒及。然則造此邪說以惑世誣民者誰耶？其始蓋起於燕齊方士；而其建設之，傳播之，宜負罪責者三人焉。曰鄒衍，曰董仲舒，曰劉向』。任公此文，雖內容疏略，但極富啓發性。以後樂調甫有〈梁任公五行說之商榷〉，及呂思勉有〈辨梁任公陰陽五行說之來歷〉兩文，對梁文提出不同的意見；惜二文均條理不清，不僅使任公所提出的問題，未得進一步的解決，且使人有越說越糊塗的感覺。齊思和在《北師大學報》四期上有〈五行說之起源〉一文，著眼與梁任公略同，而內容稍微具體。日人狩野直喜在其《中國思想史》中及瀧川資言在其《史記會注考證·五帝本紀》中，現京都大學中國哲學研究室教授重澤俊一郎在其〈中國合理思維之成立〉一文中，對五行觀念之演變，均有很好的見解，惟皆語焉不詳。」徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，頁509。

⁹⁵ 顧頡剛認為「五行」最初含義為五星的運行；郭沫若認為「五行」是由於對風雨、物候觀察的需要，由東、西、南、北四方加上中央后土而成。詳參夏乃儒主編：《中國哲學三百題》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁419。

⁹⁶ 徐復觀認為《詩》、《書》均無「五行」的觀念，至《左傳》、《國語》始有，其義則「是構成萬物的五種基本原素，有同於印度佛教之所謂四大」，而且其觀念的運用主要是在五者的相互關係、亦即「相生相勝」的關係上，「以說明政治、社會、人生、自然各方面現象的變化。」徐氏又認為「古人因手指為五，所以好以五為事物之定數；而六府（雄按：指金、木、水、火、土、穀）中之穀，實為土所產生；因此，六府亦去穀而稱為五材。」（徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁519）而且認為「五行」之說為「幼稚而不合理」。（頁525）張岱年：「五行之說，當即始於〈洪範〉。戰國末年言五行者甚多，對於一切，皆配以五行。如四方，北為水，南為火，東為木，西為金，中央為土。如四時，春德為木，夏火，秋金，冬水，中央土。鄒衍更以五行言人之歷史。所謂『五德轉移，治各有宜』。戰國及漢初人所講之五行學說，內容多牽強附會，繁瑣殊甚。自純哲學觀之，實並無多少價值。」（張岱年：《中國哲學大綱〔中國哲學問題史〕》〔北京：中國社會科學出版社，1982年〕，頁30）勞思光先生：「此種思想（雄按：五行思想）承騶氏之說……『五行』觀念，本可視為對宇宙萬物之元素之解釋。此種幼稚簡陋之宇宙論觀念，在西方及印度古代均有之，不足為奇，亦不足為病。但因加入一『天人關係』之觀念，一切人事均以『五行』為符號而論其盛衰演變，且引生預言吉凶之說，遂與古代卜筮合流；此則為擾亂思想界之大事。」勞思光：《新編中國哲學史》增訂版（二）（臺北：三民書局，1984年），頁13。

認為「五行」觀念原為發揮陰陽且增添循環概念⁹⁷，或認為「五行」是以五種元素區分大地⁹⁸，或認為其平行分析宇宙再而產生循環輪轉的意味⁹⁹。各種意見，我不打算詳檢博引，一一解說，謹依據本文的分析，綜合指出諸家說法未及考慮的論點如下：

其一、諸說似未注意到，「行」的觀念出現甚早。作為語言與文字的原初本義，同時兼具「人體之運動」（行走）和「自然之環境」（道路）二者，由是而分別產生出「道德之規律」與「宇宙之規律」二義¹⁰⁰。

其二、諸說似未注意到「行」此一觀念內在的一體性（totality）。上述「人體」與「自然」、「道德律」與「宇宙律」本出一源，未嘗二分，故衍伸而為「五行」，或從自然的「金、木、水、火、土」發展至人文的「貌、言、視、聽、思」及「肅、父、哲、謀、聖」；或從「仁、義、禮、智」「四行和」的「人道」加上「聖」而上推至「五行和」的「天道」。天道與人道，人文與自然，可以自此至彼，或自彼至此，意義是終始相貫的。《郭店楚簡》將「仁、義、禮、智、聖」稱為「五行」，陰陽家將「金、木、水、火、土」稱為「五德」，「德」之與「行」，都兼攝自然與人文之義，尤其顯示這兩個字的密切關

⁹⁷ 陳榮捷：「陰陽的理論甚為簡樸，影響卻極為廣溥，任何領域的中國文化，不管是形上學、醫學、政治或藝術，皆無從逃避其感染。簡而言之，此種理論認為任何事物皆從陰陽這兩種原理導出。陰為貞、為靜、為弱、為毀；陽則為正、為動、為強、為成。此理論又與五行（金、木、水、火、土）說息息相關，五行說原為發揮陰陽的概念，但事實上卻又增添了循環的概念進去，亦即增添了五行相勝相生說。」參陳榮捷編著，楊儒賓等譯：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年），上冊，第11章〈陰陽家〉，頁335。

⁹⁸ 張豈之：「周卿士單說：『天六地五，數之常也。』（《國語·周語》）認為天有陰、陽、風、雨、晦、明六種氣象，地有金、木、水、火、土五行，是自然界符合規律的現象。」張豈之主編：《中國思想史》（西安：西北大學出版社，1996年），頁18。

⁹⁹ 葛兆光：「古代中國，至少在戰國之前，『五行』說就很流行。但是它多數是用於空間的平行分析，如以金木水火土為宇宙結構之基本元素，以五色五音五味甚至五臟、五官與之繫連等等。……在春秋後期以來，似乎逐漸滋生了一種循環輪轉的有時間意味的五行次序。」又說：「五行不過金木水火土，但按照古人的想法，紛紜複雜的現象世界，就是五行的排列組合。」葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，1998年），頁246-247。

¹⁰⁰ 廖名春說：「筆者認為，『天行』之行，應釋為陣行、行列、排列。『天行』依《大象傳》體例，是指乾坤上下經卦之象，乾卦上下卦皆由經卦組成，乾為天，兩經卦乾相重為覆卦乾，故重乾之象為『天行』、天之陣行。」廖名春：〈帛書周易經傳述論〉，《周易經傳與易學史新論》（濟南：齊魯書社，2001年），頁168。

係。

其三、諸說亦似未注意到「五行」之爲言，「行」字本即有運動的涵義，故「五行」不宜直接解釋爲五種元素，應該考慮「行」字運動發展之義¹⁰¹。這種運動發展之義決定了「五行」的動態義。故〈洪範〉「五行」發展爲「五事」，再發展爲「庶徵」，則強調「時」，並反對「恆」。《郭店楚簡》強調君子「五德」「時行」的觀念，與《易傳》強調「時行」相同，而內涵略有不同。如前文指出，「時行」的基本概念是一個變動的世界，「五德」非一成不變，而應隨著內外環境各種條件的變易，主導出某種特殊的價值和效用。

七、結論

從古文字字形分析，「行」字表達的是「道路」，由是而產生「行走」、「德行」等意義。從語言學上講，「行」字的「行走」義，可能與專指人體脛骨的「胫」有關。以「胫」表述「行」此一語言，亦是人類以身體作爲外在活動的座標。從語音材料看，《廣韻》所記「庚韻戶庚切」、義爲「行步也、適也、往也、去也」的「行」字可能是最早的讀音，道路義「行」字讀音相同。從語法學上講，以類比關係考察「行」字幾種意義，「行走」義應是「運行」義與「實踐」義的共同來源，而「實踐」義及其相配的「德行」義出現時間，則又早於「運行」及其相配的「軌跡」、「規律」。以類比觀點推論，「施行」義又可能衍生自「實踐」義。就語法分析而言，「行」字來源，從最初欠缺支配關係的「實踐」，發展到具有支配關係的「施行」，意味「行」字字義發生了重大轉變。綜合考察先秦經典「行」字字義，我們更可以得出以下幾個結論：

¹⁰¹ 馮達文、郭齊勇注意到「五行」觀念很早就表達了相剋和相生的變化。他們說：「一般認爲，『五行』源出於殷人對『五』的數字崇拜。最早明確提出『五行』是《尚書·洪範》篇。西周末年，史伯始創的「和實生物，同則不繼」的思想，又以『先王以土與金木水火雜，以成百物』（《國語·鄭語》）爲說。春秋末年，五行相剋（相勝）的觀念開始出現。《左傳》昭公三十一年載趙簡子因做夢後遇日蝕，請史墨占其吉凶，史墨預言六年後吳軍將入郢，但因『火勝金，故弗克』。哀公九年，晉趙鞅爲救鄭而卜，遇水適火，史墨說，姜爲炎帝之後，『水剋火，伐姜則可』（《左傳》哀公九年）。這說明當時大概已有五行循環相剋的看法，所以《孫子兵法·虛實篇》說：『五行無常勝』。降及戰國初年，又出現了五行相生的思想。《管子·四時》、《禮記·月令》等篇不但有五行相生的之說，而且開始把它與陰陽結合起來，構築一個陰陽五行的思想系統。」馮達文、郭齊勇編：《新編中國哲學史》（北京：人民出版社，2004年），上冊，頁135-136。

- (1) 從《詩》、《書》等西周早期文獻考察，「行」字兼有行走、道路、行列、德行、軌跡、行爲諸義，而「行」字的意義群，顯示此一語言運用非常成熟，讓後人很難將「行」字各種意義發展的先後年代排列出來。
- (2) 「行」字源出於人類身體，又指涉自然環境事物，這可能顯示上古人類視人體與自然爲一體。道路之「行」和德行之「行」，其實都涉及對與錯的價值判斷——合理的道路可以引導人達到目的地，合理的行爲則可以令君子建德立義。《郭店楚簡》將「仁、義、禮、智、聖」稱爲「五行」，陰陽家將「金、木、水、火、土」稱爲「五德」，尤其顯示「行」與「德」二字的密切關係。「行」字其實反映了中國人文思想理性精神的源頭。
- (3) 「行」字本義無論是「行走」抑或「道路」，都含有時間性、發展性的運動涵義。這種涵義與《易經》陰陽自然循環的原理相結合，而發展出中行、天行、上行、志行等各種抽象化、哲理化意義；衍伸於「五行」，則發展出「時行」一類強調交替、運行、循環的新意義；再發展則爲「五德終始」一類講「五行相勝相克」的循環思想。
- (4) 無論是〈洪範〉的「五行」，抑或《郭店楚簡》的「五行」，所講述的五種力量並不是均衡的，而是前四者屬一個層次（金木水火、仁義禮智），最後一個觀念（土、聖）屬另一個層次。
- (5) 過去研究中國思想史的學者對於「五行」觀念有種種嚴厲的批評，主要是因爲忽視了「行」字字義的原始與變遷，因而也忽視了「五行」此一觀念的複雜性的緣故。

附記

本文爲二〇〇三—二〇〇四年由鄭吉雄邀請朱歧祥、李隆獻、佐藤將之、林啓屏、楊秀芳、劉文清、劉承慧、魏培泉（略依姓氏筆劃排名）等學者共同進行「先秦經典中『行』字字義研究計畫」後的主要研究成果，由其中四位教授合撰，最後由鄭吉雄負責整合完成全文。另：劉文清依據本計畫提供之資料，撰成〈《周易》行字字義研究〉一文，已刊登於《周易研究》二〇〇七年第五期。在研究過程中，多位計畫成員曾撰寫簡短文稿提出見解，供大家討論，謹此致謝。

本文第二節「字形分析」由朱歧祥負責，第三節「語音分析」由楊秀芳撰寫，第四節「語法分析」由劉承慧負責。第一節「研究背景與問題緣起」、第五節「傳世與出土文獻的『行』字字義綜合分析」、第六節「『行』字哲理化的過程」和第七節「結論」由鄭吉雄負責撰寫。全文最後由鄭吉雄貫串、刪潤而成。若干原始執筆人的意見，彼此之間有衝突的地方，均由鄭吉雄協調所有作者討論後折衷訂稿。

此外，楊秀芳二〇〇六年八月於北海道大學經典詮釋研討會發表〈從詞族觀點論「天行健」的意義〉，將收入鄭吉雄、佐藤鍊太郎合編：《東亞經典詮釋中的語文分析論集》(2010)。該文與本文論題相關，請讀者同時參考。

先秦經典「行」字字義的原始與變遷 ——兼論「五行」

鄭吉雄 楊秀芳 朱歧祥 劉承慧

本文四位作者選擇了先秦經典中的「行」字，分別從字形、語音、語法、思想等幾個途徑進行分析。結論認為，「行」在先秦經典中有行走、道路、行爲、德行、行列、軌跡諸義，其意義群顯示此一語言運用非常成熟。後人雖然很難將「行」字各種意義發展的先後年代排列出來，但綜合而觀，道路、行爲和德行之「行」都涉及對與錯的價值判斷，行走和道路之「行」都含有運動發展之義，〈洪範〉和《郭店楚簡·五行》以此爲基礎，汲取《易經》循環往復思想，而發展出「五福」、「五事」、「時行」等觀念。其後陰陽家更進一步發展出「相生相勝」的五行思想。《郭店楚簡》將「仁、義、禮、智、聖」稱爲「五行」，陰陽家將「金、木、水、火、土」稱爲「五德」，「德」、「行」二字兼攝自然與人文之義，尤其顯示其密切關係。以此爲例，經典之中的許多具有抽象含義的字與詞，不應該單獨從字形或語音去討論其本義，而應該更全面地透過各種知識去考察其意義群，去了解其意義的發展與變遷。

關鍵詞：行 五行 時行 德行 〈洪範〉 《郭店楚簡》

The Original Meaning of the Idea *Xing* and Its Extension in Chinese Classics of the Pre-Qin Period

Dennis C. H. CHENG, YANG Hsiu-fang, CHU Ki-chueng, LIU Cheng-hui

This paper discusses the original meaning of the idea *xing* and its extension in pre-Qin classical literature, from pictographic, phonetic, syntactic and philosophical approaches. Though the character *xing* is simply the form of a “crossroad,” the original meaning of it should be “walking,” according to phonetic analysis. In different paragraphs of different classics of the pre-Qin period, we have found that the character *xing* invokes different meanings such as road, act, moral conduct, queue, roll, trail, revolution, etc. in different textual contexts. Though it is not easy for us to rebuild the chronological development of these meanings, we can still see that all of them import value judgments at the root of the “meaning tree” which contains the spirit of rationalism: judging of right and wrong, and a sense of development and revolution. Based on these connotations, the notion *wuxing* used both in the “Hongfan” of the *Classic of Documents* and the “Wuxing” of the *Guodian Chujiàn* leads to new terms such as *wufu* “five fortunes,” *wushi* “five moral behaviors,” and *shixing* “alternation of moralities.” Later on, the philosophers of the Yinyang-wuxing school even introduced the idea of *wude zhongshi* “the five agents taking turns to succeed one another,” by which they emphasize the rotation of the five natural agents as well as the five virtues. That is, the terms *de* (virtue) and *xing* (walking) refer both to their literal and inner cultural meanings. This example reminds us that we should understand the meanings of these terms used in the ancient classics with a more comprehensive point of view instead of giving arbitrary conclusions inferred simply from their external form or speech sounds.

Keywords: *xing* *wuxing* *shixing* *dexing* “Hongfan” *Guodian Chujiàn*

徵引書目

- 王夫之：《周易稗疏》，收入無求備齋《易經集成》第130冊，臺北：成文出版社，1976年。
- 王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1997年。
- 王弼注，孔穎達正義：《周易正義》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 孔安國傳，孔穎達正義：《尚書注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 中國社會科學院考古研究所編：《小屯南地甲骨》，北京：中華書局，1980-1983年。
_____：《殷周金文集成》，北京：中華書局，1984-1994年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 朱熹：《周本義》，《周易二種》，臺北：大安出版社，1996年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》增訂本，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 周振甫：《周易譯注》，臺北：五南圖書出版公司，1993年。
- 屈萬里：《周易集釋初稿》，《讀易三種》，《屈萬里全集》，臺北：聯經出版事業公司，1993年。
- 段玉裁：《經韻樓集》，《段玉裁遺書》，臺北：大化書局，1977年。
- 洪漢鼎：《詮釋學與修辭學》，收入洪漢鼎主編：《中國詮釋學》第一輯，濟南：山東人民出版社，2003年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》第十二卷，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 夏乃儒主編：《中國哲學三百題》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 孫詒讓著，孫啓治點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年。
- 徐芳敏：〈漢藏語系「行」同源詞及漢語「行」上古音〉，2003年8月22日於臺灣大學東亞文明研究中心「語文與經典詮釋研究計畫」研討會發表之論文。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1995年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 高亨：《周易古經今注》重訂本，北京：中華書局，1984年。
- 張以仁：《中國語文學論集》，臺北：東昇出版事業公司，1981年。
- 張立文：《中國哲學範疇發展史（人道篇）》，臺北：五南圖書公司，1997年。
- 張岱年：《中國哲學大綱（中國哲學問題史）》，北京：中國社會科學出版社，1982年。
_____：《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1987年。

- 張豈之：《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1996年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- 郭沫若主編：《甲骨文合集》，北京：中華書局，1977-1983年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 陳彭年等重修：《校正宋本廣韻》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 陳榮捷編著，楊儒賓等譯：《中國哲學文獻選編》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 陸德明：《經典釋文》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》增訂版，臺北：三民書局，1984年。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊編：《包山楚簡》，北京：文物出版社，1991年。
- 馮友蘭：《貞元六書》，上海：華東師範大學出版社，1996年。
- 馮達文、郭齊勇編：《新編中國哲學史》，北京：人民出版社，2004年。
- 黃宣範：〈語義學研究的幾個問題〉，收入幼獅月刊社編：《中國語言學論集》，臺北：幼獅文化事業公司，1979年。
- 楊光榮：《藏語漢語同源詞研究——一種新型的、中西合璧的歷史比較語言學》，北京：民族出版社，2000年。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，1998年。
- 廖名春：《周易經傳與易學史新論》，濟南：齊魯書社，2001年。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990年。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 劉釗：《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2003年。
- 鄭玄注，孔穎達正義：《禮記注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- ，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- ：《儀禮注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 鄭吉雄：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期，2005年12月，頁137-174。
- ：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》第26期，2007年6月，頁89-118。
- ：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉，《簡帛》第2輯，2007年11月，頁139-150。
- ：〈論清儒經典詮釋的拓展與限制〉，《山東大學學報》2008年第1期，頁28-41。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 羅福頤主編：《古璽彙編》，北京：文物出版社，1981年。

龔煌城：：《漢藏語研究論文集》，臺北：中央研究院語言學研究籌備處，2002年。

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, trans. & ed. Garrett Barden and John Cumming, New York: Continuum, 1975.

Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York: Columbia University Press, 1970.