

## 西周金文所見「信」、「義」思想考

馮 時\*

### 〔摘 要〕

作為儒家道德思想之淵藪，西周諸道德觀念之具體內涵的澄清，無疑是梳理孔子究竟在哪些方面繼承或發展了早期道德思想的前提，而西周金文資料則是建構西周道德體系的基本史料。本文結合出土與傳世文獻，著重討論了西周道德體系中「信」、「義」觀念之基本內涵，認為「信」之觀念源於祭禮，根植於生者對待先祖鬼神的虔誠信守之態度，而後逐漸發展為生者之間及生者與死者之間的普遍道德約守；而「義」的本質則是忠義。

關鍵詞：信、義、西周金文

---

\* 中國社會科學院考古研究所研究員

## 一、前言

《論語·八佾》引孔子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」西周道德思想作為儒家道德體系的淵藪已是顯而易見的事實，這不僅包括儒家接受的「德」的名稱及其行為規範，甚至也包括西周道德思想的許多基本內涵，<sup>1</sup>其中的「信」、「義」思想便是西周道德體系的重要內容。上海博物館所藏戰國楚竹書《容成氏》：「堯是以視賢，履地戴天，篤義與信。」即為明證。本文試據西周金文資料探討其時的「信」、「義」觀念。

## 二、信

《說文·言部》：「信，誠也。从人言。」段玉裁《注》：「《釋詁》：『誠，信也。』《序》說會意曰：『信武是也。』人言則無不信者，故从人言。」據迄今所見出土文獻而言，「信」字作「人」、「言」之形者，最早見於戰國，「人」或作「身」，意近通用，「人」、「身」與「信」皆為古真部字，所以「信」也可以分析為會意兼聲之字。然而可以確信的是，作「人」、「言」之形的「信」字雖最早見於戰國，但誠信的觀念卻於較之早得多的時代即已形成。西周中晚期燹公盃銘文反映了這一思想。盃銘云：

天令（命）禹敷土，墮山濬川，迺（任）方（地）藝征，降民監德，迺自作配鄉（相）民，成父母，生我王。乍（則）臣厥類唯德，民好明德，優哉天下！用厥紹好益契懿德，康（荒）亡不懋考（孝）友慍（謨）明，丕（經）齊好祀，無愧心好德。聞（婚）邁（媯）亦唯協天，烝（釐）用考（孝）申（信），復用祓录（祿），永卬（節）于寧。燹（幽）公曰：「民唯克用茲德，亡悔（悔）。」

1 拙作：〈儒家道德思想淵源考〉，《中國文化研究》2003年第3期。

銘述禹為政以德，而其後之先王益、契等更慎修明德。<sup>2</sup>其中之「釐用孝信，復用祓祿，永節于寧」句，則言給人以孝信，則得之以福祿，故而可永永康寧。

銘文之「孝信」本作「考申」，當讀為「孝信」。「考」、「孝」通用，金文不乏其例，毋庸贅舉。「申」則用為「信」。《國語·晉語一》：「而信其欲。」韋昭《注》：「信，古申字。」《穀梁傳·隱公元年》：「通道而不信邪。」范甯《集解》：「信，申字，古今所共用。」《大戴禮記·保傳》：「所以能申意至於此者。」《賈子新書·胎教》、《韓詩外傳》七、《說苑·尊賢》「申」字並作「信」。是古「申」、「信」通用之證。故「孝信」即言作為西周道德體系核心內涵的孝悌與誠信。

銘文所述以施人孝信作為自己得福受祿的前提條件，故「復用祓祿」顯然應是「釐用孝信」的結果。銘文「釐」本作「𦉳」，讀為「釐」，給予也。《詩·大雅·既醉》：「釐爾女士。」毛《傳》：「釐，予也。」「復」與「釐」對文並舉，顯指施與之後的答復，故言回報。兩「用」字俱用如「以」。<sup>3</sup>「永節于寧」意同西周井人妥鐘銘之「永終于吉」，「節」、「終」同有止意，「寧」、「吉」同意。銘文強調人若以德待人，施之以孝信，則福祿必至。《詩·大雅·文王》：「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。」鄭玄《箋》：「王既述修祖德，常言當配天命而行，則福祿自來。」即言修德待人而福祿自至。《尚書大傳》：「德施有復。」即言施德予人必有回報。而據銘文可知，回報者，福祿也。很明顯，銘文體現的時人所認識的修德與福祿的相互關係與後世的儒家道德觀一脈相承。

西周先民的孝信思想於大克鼎銘文也有所反映，鼎銘云：

克曰：「穆穆朕文祖師華父，息襄（讓）厥心，盍靜于猷，盍（淑）慎厥德，肆克𦉳（恭）保厥辟𦉳（恭）王，諫（救）辭（乂）王家，惠于萬民，柔遠能邇，肆克口于皇天，頊于上下，𦉳（渾）屯（沌）亡改，易（錫）釐（釐）無疆，永念于厥孫辟天子。天子明𦉳（哲），覲孝于（與）申（信）。丕（經）念厥聖保祖師華父，勳克王服，出內（納）王令（命），多易（錫）寶休。丕顯天子，天子其萬年無疆，保辭（乂）周邦，峻尹四方。」

2 拙作：〈楚公盃銘文考釋〉，《考古》2003年第5期。

3 楊樹達：《詞詮》，中華書局，1979年。

銘文「天子明哲，覲孝與信」是對周天子慎修明德的頌贊之辭。「天子明哲」言天子有淑哲明德，「哲」字作从「惠」、「折」省聲，「惠」即「德」字之省，故「明哲」即言明德，則後文「覲孝與信」當遞述明德的具體內涵。「覲孝與信」本作「覲孝于申」，孫詒讓、王國維均讀「申」為神，<sup>4</sup>郭沫若先生則解為申明，<sup>5</sup>意皆未安。于省吾先生以麥方尊銘文「覲孝于邢侯」與之對讀，然彼尊銘「覲孝于邢侯」是說使邢侯之孝于諸侯之中得以彰顯，「邢侯」顯為在位之侯，而以此比讀本銘「覲孝于申」，以「申」為「神」，則「神」非生者自明，故文意殊不可解。茲以夔公盨銘文「釐用孝信」對讀，知「覲孝于申」意即「覲孝與信」，「申」也讀為「信」，「覲」意同顯。「于」，與也，等列連詞。<sup>6</sup>西周天亡簋銘云：「衣（殷）祀于王。」「于」即為連詞，言天亡與武王共行殷祀之典，是其證。故大克鼎銘之「孝于申」實即夔公盨銘之「孝申（信）」，皆言孝悌與誠信。「覲孝于申」即「覲孝與信」，意即顯孝與信。鼎銘言天子明哲而有懿德，則其孝愛與誠信明顯而光大也。

我們曾經指出，誠信思想是從生者對待鬼神的信守態度發展而為生者之間的行為準則。<sup>7</sup>郭店竹書《忠信之道》解信而言：「不欺弗知，信之至也。……信人不倍。君子如此，故不忘生，不倍死也。」「弗知」即指亡故而不能知曉之人。《荀子·禮論》：「禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終。終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。」可證此「弗知」即《荀子》所言之「無知」，俱指亡人。信的本質在於不背死，故古人以為事死如事生，事亡如事存。《論語·為政》載孟懿子問孝，孔子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」顯然，不背死是通過對亡人的合宜的祭祀得以體現的。《左傳·桓公六年》：「所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。今民餒而君逞欲，

4 孫詒讓：《籀廬述林》卷7，1916年刻本；王國維：《觀堂古金文考釋》，《王國維遺書》，上海書店出版社，1983年。

5 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，科學出版社，1957年。

6 楊樹達：《詞詮》，中華書局，1979年。

7 拙作：《戰國竹書〈忠信之道〉釋論》，《古墓新知——郭店楚簡發現十周年論文專輯》，國際炎黃文化出版社，2003年。

祝史矯舉以祭，臣不知其可也。」杜預《集解》：「正辭，不虛稱君美。矯舉，詐稱功德以欺鬼神。」足明誠信思想旨在強調生者對於鬼神的言行相符，正辭而不矯舉，如實而不欺妄，當然，這種態度必須通過喪禮祭禮的形式得以體現。《禮記·檀弓上》：「子思曰：『喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。』」又《祭統》：「是故賢者之祭也，致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時。明薦之而已矣，不求其為。此孝子之心也。……身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明。此祭之道也。」也在強調對待鬼神必誠必信的重要。西周金文以「申」字表現誠信思想，而「申」字更常見的用法則是借用為鬼神的「神」，如金文恒見之「其用享孝于皇神祖考」、「用作大御于厥祖妣、父母、多神」等，「神」或徑作「申」。由此可見，西周先民於誠信之「信」本作「申」，顯然暗寓了信的思想來源於生人對待鬼神的態度而通過敬神祭祖得到體現的事實，這當然反映了先民所普遍具有的對於神祇的虔誠精神。事實上，先民對於神的敬畏使他們不能不懷有誠信之心，這種心理不僅孕育了真誠待神的最樸素的誠信思想，甚至直接發展出具有人本思想的信。而「信」字由借用鬼神的「申」轉而形成人言會意的獨特形構，恰好反映了信的觀念由原初的生人對待鬼神的態度而發展為與人與人之間的普遍行為準則的轉變。

### 三、義

《說文·我部》：「義，己之威義也。从我羊。義，《墨翟書》義从弗，魏郡有義陽鄉，讀若錡。今屬鄴，本內黃北二十里鄉也。」段玉裁《注》：「古者威義字作義，今仁義字用之。鄭司農注《周禮·肆師》：古者書儀但為義，今時所謂義為誼，是謂義為古文威儀字，誼為古文仁義字。故許各仍古訓。……威義古分言之者，如北宮文子云：有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之義。《詩》言令義令色、無非無義是也。……《毛詩》：『威義棣棣，不可選也。』《傳》曰：『君子望之儼然可畏，禮容俯仰各有宜耳。』……義之本訓謂禮容，各得其宜，禮容得宜則善矣，故義又訓善。」許慎以「義」字所言乃自身之威儀禮容，雖未逮本義，但仍可取。西周金文凡威儀字皆作「義」。瘝鐘銘云：

癸曰：覲皇祖考嗣（司）威義，用辟先王，不敢弗帥用夙夕。

即癸自述其祖考司掌禮容威儀之事，以輔佐先王，虔敬用事。癸鐘銘又云：

癸曰：不（丕）顯高祖、亞祖、文考，克明厥心，疋（胥）尹典厥威義，用辟先王，癸不敢弗帥祖考，秉明德，罔夙夕左（佐）尹氏。

言癸之先祖佐助史官之長尹氏典司威儀，輔助先王。而癸襲祖職，稟承其明德，虔敬佐助尹氏，執掌禮容。很明顯，威儀作為禮容之事為人司掌，金文使用了「典」、「司」等詞。容儀修養的要旨既不在奢，也不在簡，既勿需足恭，也不可簡慢，而重在合宜，故金文「義」又多用為「宜」。《左傳·襄公三十一年》：「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、大小之皆有威儀也。」即於不同之人待之以不同之威儀方為合宜。值得注意的是，威儀既為禮容，顯然應納入禮之範疇，而容儀舉止的恰當合宜又是等級社會得以維繫的根本條件，事實上，這正是禮作為分別男女、父子、君臣的本質的基本表現。因此，恭守威儀首先應該體現於孝敬，其作為道德修養的基本內涵是十分清楚的。金文習見「明德」與「威義」並舉之辭，即是這種思想的體現。叔向父簋銘云：

叔向父禹曰：余小子司（嗣）朕皇考肇帥井（型）文祖共明德，秉威義，用鬻（申）鬻（恪）奠保我邦我家。

「共明德」與「秉威義」並舉，「秉威義」又與上錄癸鐘銘文「秉明德」遣辭相同，足見秉威義實際就是秉明德。相關的銘文資料還可舉出如下數例：

番生不敢弗帥井（型）皇祖考不忤元德（番生簋）。

梁其肇帥井（型）皇祖考秉明德（梁其鐘）。

妥不敢弗帥用文祖皇考穆穆秉德（井人妥鐘）。

余小子肇帥井（型）朕皇祖考懿德（單伯吳生鐘）。

旅敢肇帥井（型）皇考威義（虢叔旅鐘）。

顯然，「秉威義」與「司」、「典」威儀不同，「威義」在這裏已經變為一種人們普遍認同的道德約守，金文以官事禮容曰「典」，曰「司」，以道德威義曰「秉」，涇渭分明。因此「秉威義」與「秉明德」應該具有相同的意義，二者同言稟承道德，唯變文而已。金文明見帥型「元德」、「懿德」與帥型「威義」互文，足證「威義」實同「懿德」。「懿德」重在人的內心修養，而「威義」則為內心德養所決定的外貌容止。《說文·兒部》：「兒，頌（容）儀也。」即以德潤之婉容區別於人的自然形貌。古人以為，修養威儀乃是修養道德的重要內容，道德高尚者固可威儀自彰，由內而發，此蓋許慎所稱「己之威義也」。所以司典威儀者也必為道德之高尚者，這樣，威義便開始作為道德的代稱。事實上，癸鐘銘文已完整地表達了這種思想。

威儀雖然強調的是人的外在禮容，但禮容的合宜得體卻反映了人內心道德的高下。《禮記·祭義》：「仲尼嘗，奉薦而進，其親也慤，其行也趨趨以數。……孝子之祭也，盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。……孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。」鄭玄《注》：「慤與趨趨，言少威儀也。」孔穎達《正義》：「盡慤者，謂心盡其慤也。而慤者，謂外亦慤焉。其信與敬，皆處內。內有其心，外著於貌。」朱彬《訓纂》引陳可大曰：「和氣、愉色、婉容，皆愛心之所發。」皆言外在禮容乃是內心道德的忠實反映。毋庸置疑，族內對長者的虔恭容儀自是孝敬的體現，族外對君主的虔敬容儀自是忠義的體現。「威義」之「威」當言莊敬恭謹，而「義」則在於禮容舉止，「威義」獨稱「義」也當自指威儀，這便是許慎取義訓「義」為己之威義的理由。顯然，威儀的核心即重在「義」，因此「義」便具有了道德的涵義。

儘管儒家賦予了「義」廣泛的道德內涵，但由於「義」的思想乃是由仁孝之德延伸而得，所以本質的「義」實際就是忠義。《禮記·祭法》：「堯能賞均、刑法以義終。」鄭玄《注》：「義終，謂既禪二十八載乃死也。」而郭店戰國竹書《唐虞之道》曾將「義」與「仁」為對，也借堯舜禪讓闡明了這一思想。竹書云：

孝，仁之冕也；禪，義之至也。……愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也。古者虞舜篤事瞽瞍乃載其孝，忠事帝堯乃載其臣。愛親尊賢，虞舜其人也。……故其為瞽瞍子也甚孝，及其為堯臣也甚忠。

舜以大孝著名。《唐虞之道》說他「故其為瞽瞍子也甚孝，及其為堯臣也甚忠」，意在闡明由孝而忠的道理。所以仁孝與忠義實際是同一個問題的兩個不同層面，人只有首先做到對自己親人的孝愛，才能由此而最終懂得忠君的道理，而忠君便是「義」。孝的擴大乃為仁，這是將親私之愛博而廣之，也就是《唐虞之道》所言「孝之施，愛天下之民。」而孝的提高則為義，這是將父子關係延伸至君臣。《孟子·盡心下》：「仁之於父子也，義之於君臣也。」講的就是這個道理。舜由愛親而得禪位，為堯臣而忠君，故為忠孝之人，也為仁義之人，顯然，「義」作為道德準則，其本義就是忠義。

忠義的本質便是仁孝，因此「義」實際即納入孝德。《禮記·祭義》：「事君不忠，非孝也。」又《祭統》：「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。」郭店竹書《忠信之道》以為「忠，仁之實也。」仁孝兼及生死，人之所以能做到不倍生死，唯有樹立誠信之德，故而信方為忠孝的基礎，這便是《忠信之道》以為「信，義之基也」的道理。《國語·周語下》：「言信必及身，言仁必及人。」韋昭《注》：「先信於身，而後及人，博愛于人為仁。」也體現了信作為仁孝忠義的傳統道德觀的基礎的思想。顯然，「義」的觀念乃由孝發展而來。而西周時期已經形成以孝信為基礎的道德體系，這一問題我們已有論列。<sup>8</sup>不僅如此，以仁孝推廣而得的忠義思想在當時也已建立，甚至構成了以孝為核心的道德體系的重要內容。

西周虢季子白盤銘云：

隹（唯）十又（有）二年正月初吉丁亥，虢季子白乍（作）寶盤。不（丕）顯子白，壯武於戎工（功），經維四方，搏伐獯豷于洛之陽。折首五百，執訊五十，是以先行。趯趯子白，獻馘于王，王孔加（嘉）子白義。王格周廟宣榭爰鄉（饗）。王曰：「白父，孔覲又（有）光。王錫乘馬，是用左

8 拙作：〈儒家道德思想淵源考〉，《中國文化研究》2003年第3期。



（佐）王，錫用弓彤矢，其央。錫用鉞，用政（征）蠻方。」子子孫孫萬年無疆。

銘述虢季子白護國保疆，出征玁狁，大獲全勝，歸朝獻馘，周王遂大大嘉賞子白之「義」。後文更言賞賜，要求子白盡心佐王，顯然，銘文所言周王嘉賞子白之「義」，其涵義就是忠義。虢季子白乃周王父輩，周王所講的「義」當然只能是臣對於君之忠義，其作為西周時期人們普遍認同的道德準則是十分清楚的。西周麥方尊銘云：

王令（命）辟井（邢）侯出坯侯于井（邢）。零若二月，侯見於宗周，亡述（尤）。迨（合）王饒莽京，酌祀。零若翌日，才（在）璧雍（雍），王乘于舟，為大豐（禮）。王射大鰲（鴻），禽。侯乘于赤旂舟從，死咸。之日，王以侯內（入）于寤（寢），侯易（錫）玄周（琫）戈。零王才（在）版，已（祀）月。侯易（錫）者（諸）嬖臣二百家，劑（劑）用王乘車馬、金口、冂衣、冂烏。唯歸，暹（睪）天子休，告亡述（尤）。用齔（恭）義寧侯，覲考（孝）于井（邢）侯，乍（作）冊參易（錫）金于辟侯，麥揚，用乍（作）寶尊（尊）彝。用鬲（贊）侯逆卣（復），暹（睪）明令（命）。唯天子休于麥辟侯之年鑄，孫孫子子其永亡冬（終）。冬（終）用匱（復）德妥（綏）多友，享旋（奔）走令（命）。

此銘記作冊麥佐其君邢侯于宗周參與大禴之祭，後轉赴莽京參加饒祭，繼而於璧雍與王大禮，終使邢侯屢受周王賞賜，其德顯於諸侯。作冊麥也因其佐助邢侯有功而得侯賞，而且受賞尚不只一次。與此尊同作者還有麥方彝和麥方盃，均記邢侯賜麥金，時在八月乙亥，乃麥方尊所記邢侯得王賜「唯歸」以後之事。又麥方鼎銘云：

隹（唯）十又（有）一月，井（邢）侯延鬲（贊）于麥，麥易（錫）赤金，用乍（作）鼎，用从井（邢）侯征事，用鄉（饗）多者（諸）友。

「延贊」是繼前賜之後的再次賞賜。作冊麥因佐侯而屢得勳賞，足見其功顯

赫。

尊銘「唯歸」以後之文乃言邢侯歸於邢國之事及作冊麥之受賜。「唯歸」即邢侯自庶歸於邢。「唯天子休，告亡尤」，乃言歸國後弘揚天子之美意，並自詡伴王起居而毫無過錯。「唯」本作「暹」，與銘文「揚」字的用法不同。「揚」為當面對揚，如尊銘「作冊麥錫金于辟侯，麥揚」，邢侯賜麥金而麥對揚。「唯」則言光美王休而不忘，<sup>9</sup>如史頌簋銘「日暹（唯）天子覲命」，即日念天子之顯命。兩句乃邢侯歸國後告之見王之顯赫經歷。其後言「用恭義寧侯，覲孝于邢侯」，顯為麥自述其受賜原因。西周何尊銘云：「唯王恭德裕天。」故此銘「恭義」意同「恭德」，皆言大義大德。是兩句當言麥以其對君侯之宏大的忠義使邢侯安寧，從而使邢侯之孝德彰顯于諸侯。此助甚著，故麥一再受到邢侯的賞賜。學者或讀「恭義」為「恭儀」，以「恭儀寧侯」為麥述邢侯受天子之寵遇乃所以恭敬安寧邢侯也。<sup>10</sup>這種理解似有可商。作冊麥佐其君邢侯見王于宗周，又合王餽莽京，參加酏祀，然參與其事者顯非邢侯一人。西周初年銘刻屢見「餽莽京」之事，士上卣銘云：

隹（唯）王大龠（禴）于宗周，延餽莽京年。在五月既望辛酉，王令（命）士上卣（暨）史寅寤（殷）于成周。

又高卣蓋銘云：

隹（唯）十又（有）二月，王初餽旁，隹（唯）還在周。

又小臣靜簋銘云：

隹（唯）十又（有）三月，王宛莽京，小臣靜即事。

諸器時代雖未必同王，但高卣蓋銘言「初餽旁」，其時「旁」又尚未稱「京」，

9 唐蘭：《西周青銅器銘文分代史徵》，第253頁，中華書局，1986年。

10于省吾：《雙劍謄吉金文選》，中華書局，1998年。

顯然為最早的一次。而小臣靜簋銘記匱莽京時在年終，與麥組器反映的邢侯合王匱莽京的時間在二至八月之間不合。況據麥方尊銘「唯天子休于麥辟侯之年鑄」，該器作于王匱莽京之年，若匱莽京行於年終，自然於其事無法容納。而土上卣銘所記之時則與此相當。彼銘「大禴于宗周」，似即麥方尊銘所謂「侯見于宗周」，「匱莽京」也即麥方尊銘所謂「合王匱莽京」，兩銘所記應屬一事。知王于宗周乃行大禴之祭，繼而於莽京舉行饗祭、酌祭，故參與之諸侯必不在少。然邢侯獨享乘赤旂舟相從之禮遇，而且一直侍奉于周王左右直至祭禮結束，其後更與王入寢、祀月，頗得賞賜，故銘文「覲孝于邢侯」當言使邢侯之德于眾諸侯之中大顯。「邢侯」之稱于全銘僅出現兩次，第一次見於首句作「辟邢侯」，意為我君邢侯，自為作器者記事召名，如此則後文皆可省稱「侯」或「辟侯」，而不必復稱「邢侯」。「辟邢侯」、「侯」或「辟」之稱顯然都是從麥的角度稱呼其君，而「覲孝于邢侯」之「邢侯」相對於同銘所見的其他諸稱既不稱「辟」，也不省「邢」，自非處於麥的角度而稱其君，而應是麥針對於同時參加大祀的其他諸侯的稱呼。因此，「恭義寧侯」之「侯」乃麥稱其君邢侯，而「覲孝于邢侯」之「邢侯」則為麥明言邢國之侯，以區別於參加祭禮的其他諸侯。很明顯，銘文「用恭義寧侯」與「覲孝于邢侯」既遞述因果，同時也是麥自述其受賜于邢侯的直接原因。然以「用恭義寧侯」解為以恭儀寧侯，此恭儀雖可與前言受王寵遇的場面相應，但卻使後文遞述麥之受賜失去了理由，而且「恭儀」固可寧侯，但與「覲孝」所言之孝德卻缺乏必要的邏輯聯繫。相反，如果將「用恭義寧侯」理解為麥以其忠義之德輔佐其君而使邢侯安寧，從而使邢侯之德大顯於諸侯而深得周王寵遇，則麥因輔君有功而屢獲大賜，則邏輯清晰，文從意順。況麥自述其之「恭義」又恰可與後文「終用復德綏多友」之「復德」彼此呼應。

學者或讀「覲考」為本字，而以「用恭義寧侯覲考于邢」為句，或以「彝義」讀為「鴻儀」，謂邢侯用其羽與儀以歸寧其覲考；<sup>11</sup>或以「彝義」讀為「恭儀」，以「寧」訓安寧，為安其神靈、安置靈位之意，謂用恭敬的禮儀把邢侯覲考之靈位安放于邢。<sup>12</sup>兩說於金文文例似有未合。西周金文「寧」字未有安其靈位之意。孟爵銘云：「隹（唯）王初奉于成周，王令（命）孟寧登（鄧）白（伯），賓貝。」

11 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，科學出版社，1959年。

12 張桂光：《周金文所見「井侯」考》，《古文字論集》，中華書局，2004年。

作冊畏卣銘云：「隹（唯）十又（有）九年，王才（在）厥，王姜令（命）作冊畏安屍（夷）白（伯），屍（夷）白（伯）賓畏貝。」兩辭「寧」、「安」同意，<sup>13</sup>皆問安、使其安寧之意，而鄧伯、夷伯全為健在之人。故麥方尊「寧侯覯考」並不宜解為安放邢侯顯考的靈位。

唐蘭先生則以「用恭義寧侯覯考（孝）于邢侯」為句，以「寧侯」為安寧順從的諸侯，謂此句意為邢侯用敬義和寧侯來大孝於其先考邢侯，將作冊麥之君「辟邢侯」視為第二代邢侯，而以「覯孝于邢侯」之「邢侯」為始封之亡君。<sup>14</sup>這種理解也欠周全。其一，唐蘭先生以此句屬邢侯之語，若此則邢侯稱其先考必應名諡，而不會直呼邢侯。其二，此器之時代，學者或主成王，<sup>15</sup>或主康王，<sup>16</sup>或主昭王。<sup>17</sup>從器型及紋飾分析，麥方尊與邢侯簋時代應當相近，而不會晚於昭王。學者以為麥方尊銘之邢侯與邢侯簋之器主同為一人，均屬作為周公庶子的第一代邢侯，唯麥方尊銘記邢侯始封，而邢侯簋銘記邢侯就封後反入為王官，<sup>18</sup>極具啟發。我們以為，麥方尊銘云王命邢侯「出坏侯于邢」，知「坏」乃邢侯始封之前的畿內采邑，而「邢」則為就封之國。但尊銘已稱「辟邢侯」或「侯」，而不獨稱「辟」，且全銘未言冊封之事，這與周初克盃銘所記「命克侯于燕」而只稱燕侯之名，並記冊封之辭明顯不同，故方尊銘與邢侯簋之邢侯雖同為始封邢侯，但兩銘所記當同為就封之後事，均不屬就封冊命之辭。尊銘首句「王命辟邢侯出坏侯于邢」乃是對已有史事的追述，其事或可能發生在「唯天子休于麥辟侯之年」的年初，也可能在此之前不久。賢簋銘云：「唯九月初吉庚午，公叔初見于衛。」燕侯旨鼎銘云：「燕侯旨初見事于宗周。」作冊虢卣銘云：「唯公大史見服于宗周年。在二月既望乙亥，公大史咸見服于辟王。」麥方尊銘：「侯見于宗周」雖言借大禴之禮而朝覲，但未言「初」，是否並非就封後初返宗周也未可知。兩器相比，邢侯簋似稍作於前，辭記邢侯就封後復受王封而入典王官，銘云：「魯天子

13唐蘭：《西周青銅器銘文分代史徵》，中華書局，1986年。

14唐蘭：《西周青銅器銘文分代史徵》，中華書局，1986年。

15李學勤、唐云明：《元氏青銅器與西周的邢國》，《考古》1979年第1期。

16郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，科學出版社，1959年。

17唐蘭：《西周青銅器銘文分代史徵》，中華書局，1986年。

18李學勤、唐云明：《元氏青銅器與西周的邢國》，《考古》1979年第1期。

復厥瀕（頻）福，克奔走上下帝，無（撫）令（命）于有周，追考（孝）對，不敢豸（墜），邵（昭）朕福盟。朕臣天子，用典王令（命）。」所言甚明。而麥方尊銘所記則似邢侯受命王服之後事，銘文「用贊侯逆復，咍明命，……享奔走命」，正與邢侯簋銘之內容一致。麥方尊銘云麥「用贊邢侯出入」，「出入」意即出為諸侯而入為王官。麥方盃銘云麥「用從邢侯征事，用奔走朝夕贊御事」，此「征事」似言貢事，也即邢侯入典王事之職。如此，則麥方尊銘之邢侯既為始封之君，則「覲孝于邢侯」之「邢侯」便不可能視為邢侯之先考。邢侯簋銘記邢侯受命王官而為其父周公作器，故麥方尊銘如記同一位邢侯之先考，便只能稱顯孝于周公，而不應稱顯孝于邢侯。

邢侯對於周王所守之德在於「亡尤」。《儀禮·覲禮》鄭玄《注》：「擯者謁天子。天子辭于侯氏曰：『伯父無事，歸寧乃邦。』」胡培翬《正義》以「伯父無事」即「言無所為得罪之事也」。學者指出，尊銘兩言「亡尤」、「告亡尤」，正與周王宣佈的「無事」相應。<sup>19</sup>「亡尤」意即沒有過失，《祭義》所云「盡其禮而不過失焉」，即此之謂。故麥方尊銘所記乃邢侯覲王而禮備，無所過失。而麥對於其君邢侯所守之德則在於「恭義」，據麥器銘文所言，邢侯既受封諸侯，又充為王官，自受周王優渥之禮遇，因而於群諸侯中獨顯其德。而作冊麥之職事乃為「贊侯逆復，咍明命」（彝銘作「用贊邢侯出入，咍命」），所以銘文「恭義」理解為麥對其君邢侯之義，其含義也自是忠義。

《禮記·祭義》：「眾之本教曰孝，其行曰養。養可能也，敬為難。敬可能也，安為難。安可能也，卒為難。」鄭玄《注》：「揚子曰：『孝莫大于寧親』，故安為難。《孝經》曰：『立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。』故卒為難。」《詩·周南·葛覃》：「言告師氏，言告言歸。薄汙我私，薄澣我衣。害澣害否，歸寧父母。」言女修婦德，故嫁不失時而使父母安寧也。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》：「後妃出嫁而當於夫家，無遺父母之差，斯謂之寧父母。《無羊》詩所謂『無父母遺罹』者也。『寧父母』三字當連讀。《召南·草蟲》詩『憂心忡忡』，《箋》云：『在途而憂，憂不當君子，無以寧父母，故心忡忡然。』又『我心則降』，《箋》云：『始者憂於不當，今君子待己以禮，庶自此可以寧父母，故心下也。』《箋》凡兩曰『寧父母』，即本此詩。」所說極是。此皆以孝道寧親而顯父母，安者寧

19孫常敘：〈麥尊銘文句讀試解〉，《孫常敘古文字學論集》，東北師範大學出版社，1998年。

也，卒者顯也。麥方尊銘則述麥以恭義寧其君邢侯而使君顯，故言麥以恭義忠君也，則「義」自是忠義。

# The Investigation into the Thinking of “Belief” and “Righteousness” in the Inscription of West Zhou Dynasty

Feng Shi\*

[ Abstract ]

As the gathering place of the Confucian morality thinking, the clarification of the concrete meaning in all kinds of the concepts of morality in West Zhou Dynasty undoubtedly sorts aspects in which on earth Confucius inherited or developed the premise of the early thinking of morality; the information about the inscription articles in West Zhou Dynasty was the basic historical materials that established the system of the morality in West Zhou Dynasty. This article combines the references that were dug out of the excavation and handed down from generations, focuses on the discussion on the basic meaning of the concepts of “belief” and “righteousness” in the system of the morality in West Zhou Dynasty, and thinks that the concept of “belief” comes from sacrificial rites—the attitude of the piety and commitment to treat ancestors, gods and ghosts is ingrained in living people and later gradually becomes the common and arbitrary compliance of morality among living people and between living and dead people. The essence of “righteousness” is loyalty and justice.

**Keywords:** belief, righteousness, Inscription articles in West Zhou Dynasty

---

\* Research Fellow, Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Sciences.

