

# 「櫟」字新探

## ——兼釋「獻民」、「義民」、「人鬲」

周鳳五\*

### 提 要

先秦文獻中有若干由「獻」字構成的詞語，如「獻民」、「獻臣」、「黎獻」等。這些詞語中的「獻」字，舊注多訓為賢。清代以來，已有許多學者注意到「獻」無賢義，並試圖解決此一訓詁問題，然至今尚無定論。本文認為，這些「獻」字實當為「櫟」之通假，其原始意義為《說文》所釋之「伐木餘」。隨著語言的演變，「櫟」引申出一組與之相關的意涵。本文首先說明「櫟」字之字形、字義演變，以及在不同方言中的表達方式，接著依次論述「獻民」、「義民」、「人鬲」這三個先秦習見但至今仍缺乏正確理解的詞彙。根據本文的研究，這些詞彙均源於「櫟」之通假，因此，在訓解這些詞彙時應當參酌「櫟」之字義，方能恰當理解這些詞彙的語意及其所在的語境。最後，本文針對近年出土的〈遂公盃〉「益櫟懿德」與〈孔子詩論〉「以為其櫟」二語，說明其用語背後所表達的思想意義。

**關鍵詞：**櫟、義士、獻民、胡篋、遂公盃

---

本文於 104.08.31 收稿，104.12.02 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系教授。編按：先生因病於 104 年 11 月 19 日逝世，未及親見遺著出版，編輯委員會謹定本期為紀念特刊，以誌先生一生戮力於學術研究之成就。

DOI:10.6281/NTUCL.2015.12.51.01

# A New Investigation of *Nie*: With an Interpretation of *Xian-Min, Yi-Min* and *Ren-Li*

Chou Feng-Wu\*

## Abstract

The character *xian* (獻) was included in several pre-Qin Chinese phrases, where *xian* (獻) was usually interpreted as *xian* (賢) ‘able and virtuous.’ Qing scholars noticed that *xian* (獻) in fact did not bear the meaning of *xian* (賢) and tried to define this character but still failed to reach a consensus. In fact, *xian* (獻) should be a word borrowed from *nie* (斲), whose original meaning was “remains of the cut trees,” and a series of related meanings originated from it when the language developed. This paper first demonstrates the development of the forms and meanings of *nie* (斲), along with its expressions in different dialects, and then discusses the three phrases *xian-min* (獻民), *yi-min* (義民) and *ren-li* (人鬲), which were frequently used in Pre-Qin but cannot be surely understood so far. This paper points out that the three phrases were all derived from *nie* (斲) so the meanings of *nie* (斲) have to be considered for a correct understanding of the meanings and contexts of these phrases. Finally, this paper illustrates the significance of the two phrases *yi-nie-yi-de* (益斲懿德) and *yi-wei-qi-nie* (以為其斲) in the recently unearthed Xu Pot of Duke Sui (遂公盨) and *Confucius’s Talks of the Classic of Poetry* (孔子詩論).

**Keywords:** *nie, yi-shi, xian-min, Hu Pot, Xu Pot of Duke Sui*

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

# 「櫛」字新探

——兼釋「獻民」、「義民」、「人鬲」

周鳳五

## 一、前言

先秦文獻中有若干由「獻」字構成的詞語，包括「獻民」、「獻臣」、「黎獻」、「民獻」及「文獻」等。這些詞語除「文獻」見於《論語》外，其他均見於一般可歸為西周時期的文獻中，包括《尚書》、《逸周書》及西周時期的銅器銘文。這些「獻」字舊註往往釋為「賢」，不過，根據《說文》的說解，「獻」只有「薦進」義而無「賢」義，因此，關於這些「獻」字的釋讀，歷來學者提出了許多不同的意見。這些意見雖有值得參考之處，不過大多未能全面理解「獻」字之語源及其字義演變過程，因此，本文擬在各家的釋讀基礎上，對這類「獻」字作進一步的探討。

根據下文的考察，上述這類「獻」字應為「櫛」字之假借。「櫛」之本義為「伐木餘」，由此引申出一系列相關的語義，如剩餘、旁枝及傾斜等，「獻民」等詞因此有「餘民」之義。除「獻」為「櫛」字之假借外，本文認為，見於西周文獻之「義民」、「人鬲」等詞語中之「義」、「鬲」亦與「櫛」有通假關係。透過對「櫛」之同源字及字義演變的疏解，上述各詞語在文獻中的意義將可得到較為正確的理解。以下將由「櫛」字出發，先綜論其不同構形、方言及字義演變等問題，接著依次析論「獻民」、「義民」、「人鬲」三個詞語的意義，最後則討論近年出土的〈遂公盨〉銘文與〈孔子詩論〉中的「櫛」字及其意涵。

## 二、說「檠」

「檠」字見《說文解字》，為「櫨」之或體，《說文》云：

櫨，伐木餘也。《尚書》曰：「若顛木之有曳櫨。」檠，櫨或從木，辟聲。

𣎵，古文櫨，從木無頭。𣎵，亦古文櫨。<sup>1</sup>

《說文》將「櫨」、「檠」、「𣎵」、「𣎵」四字視為古今字，由其中所收之古文字形「𣎵」可一窺其造字之義。段玉裁說解此字字形云：「謂木禿其上而僅餘根株也」，正是樹木被砍伐後所剩餘之木樁之形，此即「伐木餘」之義。此一字形又見於〈遂公盃〉，據馮時目驗原器後指出：

器銘「益」下一字本作「𣎵」，由上下重疊的「丩」字組成。「丩」隸作「丩」，象「木」字無頭，與《說文·木部》所收「櫨」之古文全同，知為「櫨」之本字。<sup>2</sup>

由出土的實物可以證明，許慎所列之古文字形「𣎵」確有所本。由於「𣎵」的字形最接近以形表義的初文，論理應當先於「櫨」、「檠」及「𣎵」，不過，許慎或許是出於對經書所用文字的尊崇，因此將諸字繫於《尚書》所用的「櫨」字之下。除了這四個字形之外，典籍中又有異文作「栝」，如《經典釋文》於〈盤庚〉「若顛木之有由檠」句下注云：

「檠」，五達反。本又作「栝」，馬云：「顛木而肄生曰『栝』。」<sup>3</sup>

也就是說，「櫨」、「檠」、「𣎵」、「𣎵」及「栝」這五個字的字形雖然各不相同，但都可以用來記錄同一個語詞，其中「𣎵」為以形表義字，而「櫨」、「檠」、「𣎵」及「栝」則都是以形聲構字來記錄「𣎵」的字音。下文在述及此字時，為避免造字的繁瑣，統一使用「檠」字來概括這五種字形。

<sup>1</sup> 段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1974年），頁62。

<sup>2</sup> 馮時：〈夔公盃銘文考釋〉，《考古》2003年5期，頁71-72。

<sup>3</sup> 《尚書正義》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影清嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學刻本，1997年），冊1，頁127。

「斲」字除了有不同的書寫方式外，揚雄在《方言》中亦保留了上古漢語中各地區對此字的異讀：

「烈」、「枿」，餘也。陳鄭之間曰「枿」，晉衛之間曰「烈」，秦晉之間曰「肄」，或曰「烈」。<sup>4</sup>

在文獻中，「烈」可釋「餘」者見《詩經·大雅·雲漢》序：「宣王承厲王之烈」，鄭《箋》：「烈，餘也。」<sup>5</sup>可見「烈」、「斲」同訓；又前引〈盤庚〉之文「若顛木之有由斲」，馬融注云：「顛木而肄生曰『枿』。」馬融生於扶風，即秦地，故以秦語之「肄」釋「斲」。可見「烈」、「肄」等讀音雖與「斲」不同，但其實仍屬一字。

許慎對「斲」字的說解指出此字初誼，即象伐木所剩餘之根株。在語言的發展中，「斲」字字義經過引申、變化，衍生出不同涵義，第一層涵義即由伐木所餘之根株引申為抽象的「餘」、「遺」之義，《爾雅》云：「烈、枿，餘也」<sup>6</sup>即取義於此。「斲」的本義為伐木所餘的木椿，此木椿因為根部並未被剷除，尚能斬而復生，恢復生機，是以古書中又以「斲」指涉斬而復生後那細小的幼芽，此為第二層意義。其中最為著名的例子即是《孟子·告子上》的牛山之喻：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌斲之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。<sup>7</sup>

牛山之木遭受斧斤砍伐，仍可以恢復其微小的生機，其始生之幼芽即所謂「萌斲」。古人的智慧已認識到對這些微小的生機乃是資源得以永續維持的關鍵，所以常告誡「山不槎斲，澤不伐夭，魚禁鯤鮪，獸長麋麇，鳥翼鷩卵，蟲舍蜺喙」，<sup>8</sup>即在動植物的幼小階段不要加以捕捉、采擷。此外，伐木過後，新的

<sup>4</sup> 錢繹：《方言箋疏》（上海：上海古籍出版社，1984年），頁29-30。

<sup>5</sup> 《尚書正義》，《十三經注疏》，冊1，頁658-659。

<sup>6</sup> 《爾雅注疏》，《十三經注疏》，冊8，頁28。

<sup>7</sup> 《孟子正義》，《十三經注疏》，冊8，頁200。

<sup>8</sup> 上海師範大學古籍整理組點校：《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁178。

枝芽並不會從原本的切口生出，而是長出旁枝，此為自然現象。因此又自此引申出第三層的旁枝之義，《詩·商頌·長發》：「苞有三蘂。」朱注：「蘂，旁生萌蘂也。」<sup>9</sup>即表明此一層義涵。又，《說文》段玉裁注「孽」云：

凡木萌旁出皆曰「孽」，人之支子曰「孽」，其義略同，故古或通用。<sup>10</sup>可見「孽」亦即「蘂」，段玉裁雖然未能說明「木萌旁出」的原因正是因為伐木所導致的結果，但已指出此二字義略同，王力《同源字典》則以為此二字是同源詞，所引之例除上引《說文》及段《注》釋「櫛」及「孽」字、《經典釋文》釋《書·盤庚》「孽」字、《爾雅·釋詁》與《方言》「烈、柝，餘也」，《孟子·告子》上「非無萌蘂之生焉」以及《詩·商頌·長發》「苞有三蘂」與朱注外，還包括以下諸例：

《淮南子·俶真》：「百事之莖葉條幹，皆本於一根。」注：「幹，讀作蘂，旁生萌芽也。」

《文選·張衡〈東京賦〉》：「尋木起於蘂栽。」注：「斬而復生曰蘂。」

《公羊傳·襄二十七年》：「臣僕庶孽之事。」注：「庶孽，眾賤子，猶樹之有蘂生。」

《孟子·盡心上》：「獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深。」

《史記·商君列傳》：「商君者，魏之庶孽公子也。」<sup>11</sup>

由上引諸說可以看出，「孽」字當是由「孽」字分化後逐漸成為用於血緣親疏之專字，而兩字遂有詞義之分別。

「孽」之字義大抵如上所述，無論何種意義皆建立於古人觀察伐木所餘根株所得之經驗，及將其抽象化、概念化之結果。以下本文將討論歷來爭論不休之「獻民」、「義民」、「人鬲」三個上古詞彙，並指出其中的「獻」、「義」、「鬲」其實都語源於「孽」。

<sup>9</sup> 朱熹：《詩集傳》（北京：中華書局，1958年），頁246。

<sup>10</sup> 段玉裁：《說文解字注》，頁750。

<sup>11</sup> 王力：《同源字典》（北京：商務印書館，1982年），頁485。

### 三、釋「獻民」

前文指出，先秦文獻中由「獻」字構成的詞語包括「獻民」、「獻臣」、「黎獻」、「民獻」及「文獻」，本節雖名為「釋『獻民』」，然實際所探討者將包括「獻臣」、「黎獻」以下各詞語，只是為了方便起見，篇名及節名均以「獻民」一詞來概括。

根據本文的考察，由「獻」字構成的詞語見於先秦文獻者共包括以下諸例：

(1) 《尚書·皋陶謨》：

光天之下，至于海隅蒼生，萬邦黎獻，共惟帝臣。<sup>12</sup>

(2) 《尚書·大誥》：

今蠢，今翼日，民獻有十夫，予翼，以于救寧武圖功。<sup>13</sup>

(3) 《尚書·酒誥》：

汝劼毖殷獻臣，侯、甸、男、衛；矧太史友、內史友，越獻臣百宗工；矧惟爾事，服休、服采。<sup>14</sup>

(4) 《尚書·洛誥》：

孺子來相宅，其大惇典般獻民，亂為四方新辟；作周、恭先。<sup>15</sup>

(5) 《逸周書·商誓》：

太史比，小史昔，及百官，里居獻民，□□□，來尹師之，敬諸戒之于上帝，天王其有命爾，百姓獻民其有綴芳，夫自敬其有斯天命。<sup>16</sup>

(6) 《逸周書·度邑》：

<sup>12</sup> 《尚書正義》，《十三經注疏》，冊1，頁70。

<sup>13</sup> 同前注，頁191。

<sup>14</sup> 同前注，頁210。

<sup>15</sup> 同前注，頁229。

<sup>16</sup> 劉曉東等點校：《逸周書》，《二十五別史》（濟南：齊魯書社，2000年），頁43-44。

維王克殷國，君諸侯，乃徵厥獻民，九牧之師見王于殷郊。<sup>17</sup>

(7) 《逸周書·作雒》：

俘殷獻民，遷于九畢，俾康叔宇于殷。<sup>18</sup>

(8) 《論語·八佾》：

子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」<sup>19</sup>

(9) 《猷箴》：

肆余呂（以）餉士獻民，再盪先王宗室。<sup>20</sup>

關於上述「獻」字的說解，歷來學者有許多不同的意見。以下先檢討舊注得失，接著說明本文對「獻」字釋讀的看法。

### （一）舊注檢討

#### 1. 釋「獻」為「賢」

《尚書》中「黎獻」、「民獻」、「獻臣」、「獻民」等處舊注多釋獻為「賢」，如偽《孔》傳注上引例（1）之〈皋陶謨〉云：「『獻』，『賢』也。萬國眾賢共為帝臣」；<sup>21</sup> 注例（2）之〈大誥〉云：「今之明日四國人賢者有十夫」；<sup>22</sup> 注例（4）之〈洛誥〉云：「其大厚行典常於殷賢人」，<sup>23</sup> 皆是直接以「賢」釋「獻」。至於〈酒誥〉，偽孔《傳》注云：

<sup>17</sup> 同前注，頁 45。

<sup>18</sup> 同前注，頁 48。

<sup>19</sup> 《論語注疏》，《十三經注疏》，冊 8，頁 27。

<sup>20</sup> 張政娘：〈周厲王胡簋釋文〉，《古文字研究》第三輯（北京：中華書局，1980 年 11 月），頁 104-105。

<sup>21</sup> 《尚書正義》，《十三經注疏》，冊 1，頁 70。

<sup>22</sup> 同前注，頁 191。

<sup>23</sup> 同前注，頁 229。



劓，固也，我惟告汝曰：汝當固慎殷之善臣信用之。<sup>24</sup>

是以「善臣」釋「獻臣」。然此處偽孔傳僅注「劓」字，而不另注「獻」字，可見對「獻」字之理解並無不同，「善臣」之義自當由「賢臣」引申，賢則善矣。孔穎達《正義》於以上各處亦承偽孔之說，似訓「獻」為「賢」並無疑義。然二注皆未仔細說明「民獻」等詞如何訓詁，僅以大略串講方式，逕釋為賢者。此說歷來從者甚眾。<sup>25</sup>

除《尚書》數例外，鄭玄注例（8）《論語·八佾》之「文獻」一節亦云：

獻，猶賢也。我不以禮成之者，以此二國之君，文章賢才不足故也。<sup>26</sup>

鄭玄以為「文獻」一語所指乃杞、宋之君，逕釋「獻」為「賢」，而未說明其理據。鄭玄以後諸家雖不皆以「文獻」一語指涉二國之君，然猶訓「獻」為「賢」，如朱熹《集注》云：

文，典籍也；獻，賢也。言二代之禮我能言之，而二國不足取以為證，以其文獻不足故也。文獻若足，則我能取之以證吾言矣。<sup>27</sup>

歷來說解《論語》者，大多同此說而無異議，如宋·蔡節《論語集說》、陳祥道《論語全解》、真德秀《論語集編》、明·張居正《論語直解》、元·詹道傳《論語纂箋》、清·戴望《論語注》、李塉《論語傳注》、陳澧《論語話解》等。

釋「獻」為「賢」，於上述諸例中文意雖似可通，然歷來學者多僅據前引《論語》鄭注及《爾雅·釋言》：「獻，聖也」立說，<sup>28</sup>以為「聖」、「賢」

<sup>24</sup> 同前注，頁 210。

<sup>25</sup> 從此說者包括宋·林之奇《尚書詳解》、黃度《尚書說》、元·吳澄《書纂言》、清·朱彬《經傳攷證》、孫星衍《尚書今古文注疏》、朱駿聲《尚書古注便讀》、簡朝亮《尚書集注述疏》、近人曾運乾《尚書正讀》、屈萬里《尚書集釋》、周秉鈞《尚書易解》及黃懷信《尚書注訓》等。

<sup>26</sup> 《論語注疏》，《十三經注疏》，冊 8，頁 27。

<sup>27</sup> 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年），頁 85。

<sup>28</sup> 《爾雅注疏》，《十三經注疏》，冊 8，頁 42。

詞義相近，渾言無別，至於「獻」如何有「賢」義，則未有說。

## 2. 以「獻」、「儀」為古今文的不同，以「儀」之「表儀」義引申為「賢」

段玉裁《古文尚書撰異》釋「民獻」云：

作「獻」者，古文《尚書》也；今文《尚書》「獻」作「儀」，《尚書大傳·周傳》云：「《書》曰：民儀有十夫」是也。如〈大射儀〉注「『獻』讀為『沙』」，〈司尊彝〉注「『獻』讀為『犧』」、又「讀為『儀』」、  
「讀為『摩莎』之『莎』」。〈郊特牲〉注「『獻』讀為『莎』，齊語聲之誤也」。《說文解字》車部義聲之「輶」，或從「金」、「獻」聲作「鐵」，皆元部與歌部關通音轉。若〈莽大誥〉「民獻儀九萬夫」，此合今文古文并存之。孟康曰「民之表儀，謂賢者」，孟此注釋「儀」字而已，非釋「獻」也。若班書本有「獻」字，則孟注當云：「民獻儀，民之賢者，可為表儀」，不當先訓「儀」而云「謂賢者」。班書多用今文，每被後人以古文改之。……此〈大誥〉多依今文，必作「民儀九萬夫」，「獻」字必系用古文改「儀」字，遂致兩存，而小顏不辨。<sup>29</sup>

段氏據《尚書大傳》引書的異文，指出漢人讀「民獻」作「民儀」，兩者音近，古文《尚書》用「獻」字，今文《尚書》則作「儀」。段氏又考察時代相近的著作，指出漢人用典亦作「民儀」而不作「民獻」：

《古文苑》班固〈車騎將軍竇北征頌〉云：「民儀響慕，群英影附」，此用今文《尚書》「民儀」二字也，可知〈翟義傳〉「獻」字乃後增矣。<sup>30</sup>

王念孫《讀書雜誌》承繼此說，進一步引用漢碑文等金石材料，論證漢人多稱「民儀」、「黎儀」：

漢〈斥彰長田君碑〉曰：「安惠黎儀，伐討姦輕」；〈泰山都尉孔宙碑〉曰：「乃綏二縣，黎儀以康」；〈堂邑令費鳳碑〉曰：「黎儀瘁傷，泣

<sup>29</sup> 段玉裁：《古文尚書撰異》，《段玉裁遺書》（臺北：大化書局，1977年），頁204。

<sup>30</sup> 同前注，頁204、205。

涕連漉」。「黎儀」即〈阜陶謨〉之「萬邦黎獻」也。漢碑多用經文，此三碑皆言「黎儀」，則〈阜陶謨〉之「黎獻」，今文必作「黎儀」矣。然則今文之「民儀」，即古文之「民獻」。<sup>31</sup>

《廣雅·釋言》徑以「賢」訓「儀」云：「儀、愈，賢也。」<sup>32</sup>並未說明何以「儀」有「賢」義。《漢書》顏師古引孟康注解釋兩者之間的關係云：「民之表儀，謂賢者。」<sup>33</sup>蓋「儀」有「表儀」等義，故可相代用。此一說雖不出舊注範圍，卻較直承舊注者更有說服力，影響甚大，其後治《尚書》學者多翕然從之。<sup>34</sup>然表儀之義與賢者之義尚有一間未達，即表儀不必然即為賢者，難以肯認「賢」義由「儀」義所引申。

### 3. 據異文破「獻」為「儀」，而以「儀」字之他義釋之

清人牟庭著有《同文尚書》，於經文多出己意，亦有可觀者。牟氏解「獻」云：

《論語》鄭《注》曰：「『獻』猶『賢』也」，偽孔《傳》曰：「四國人賢者有十矣」，《疏》曰：「以『獻』為『賢』」。庭按：《尚書大傳》引「《書》曰：民儀有十夫」，不同者，「獻」與「儀」古聲近，通用字也。古讀「儀」音若「俄」。《說文》「獻」字即「由藥」之「藥」，从木獻聲，是「獻」、「儀」聲不遠矣。〈郊特牲〉注曰：「『獻』當讀為『莎』，齊語聲之誤也。」《周禮·司尊彝》注曰：「『獻』讀為『摩莎』之『莎』，齊語聲之誤也。」鄭司農注曰：「『獻』讀為『儀』」。

<sup>31</sup> 王念孫：《讀書雜誌》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁359。

<sup>32</sup> 王念孫：《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁143。

<sup>33</sup> 王先謙：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008年），冊10，總頁5205。

<sup>34</sup> 如：江聲《尚書集注音疏》、王先謙《尚書孔傳參正》、劉逢祿《尚書今古文集解》、陳喬樞《今文尚書經說考》、皮錫瑞《今文尚書注疏》、近人吳闈生《尚書大義》、陳夢家《尚書通論》、朱廷獻《尚書異文集證》、金景芳、呂紹綱《尚書虞夏書新解》、臧克和《尚書文字校詁》等。

『儀』酌言威儀多也。」司農注尤可證。「獻」、「儀」音同，而《尚書》古文為「獻」，今文為「儀」，非不同矣。〈莽大誥〉作「民獻儀」，蓋用三家今文作「民儀」，而寫《漢書》者復據古文私記「獻」字於旁，因而誤入正文也。據孟康注曰「民之表儀，謂賢者」，此解「民儀」為賢者而不解「獻」字，是古本《漢書》無「獻」字也。《呂氏春秋·處方》注曰：「儀，望也。」今據「獻」與「儀」同，則「民獻」者，民之望也。〈阜陶謨〉「萬邦黎獻」，謂萬國黎民之望也。《論語》「文獻不足」，謂記載舊文老成宿望之人，皆殘缺凋零，不足以考信也。「黎獻」、「文獻」、「民獻」，「獻」皆當讀如「儀」，傳疏以今音通之為「賢」，意雖未遠，失古讀矣。且十夫皆周家賢智大臣，非四國人也，亦非民也。可以謂之民望，而不可謂之賢民，更不可謂之民賢。若王謂賢臣曰民賢，不辭甚矣。<sup>35</sup>

牟氏駁舊釋「賢」之說，其研究材料相同，而結論迥異。牟氏以「不辭」為由，可謂卓識，考其所引證之《呂氏春秋·處方》：

今夫射者儀毫而失牆，畫者儀髮而易貌，言審本也。本不審，雖堯舜不能以治。<sup>36</sup>

是高誘所注曰：「儀，望也」並非指盼望、希冀之望，而是注視、細察之義，解「民儀」為「民之望者」未達，其後亦不見有追隨者。

除將「儀」釋為「望」之外，另有一說將「儀」解為「儀節」、「儀式」之意，如王闓運《論語訓》云：

杞已見黜，宋不如魯，欲託以制作，則文儀不備，故不可空言禮意，而必依魯史之事。獻、儀古今字。<sup>37</sup>

王氏以「獻」、「儀」之異文通讀，而將「儀」釋為儀節、儀式，此說較牟氏

<sup>35</sup> 牟庭：《同文尚書》（濟南：齊魯書社，1981年），頁781、782。

<sup>36</sup> 許維通：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），頁670。

<sup>37</sup> 王闓運：《論語訓》，《無求備齋論語集成》（臺北：藝文印書館，1966年），卷上，頁21。

之訓更為直截，是以此說不乏從者。劉寶楠《論語正義》即云：

文謂典冊，獻謂秉禮之士大夫。子貢所謂賢者識大，不賢者識小，皆謂獻也。<sup>38</sup>

劉氏雖未解釋「獻」與「秉禮之士大夫」之關係，但其於疏解鄭注「猶賢」一語時引段玉裁說，可推測其思路亦是通「獻」為「儀」，而由儀節之義引申為秉禮之士大夫。除此二人，劉師培〈文獻解〉亦發明此說：

「儀」、「獻」古通，故《虞書》「黎獻」漢碑作「黎儀」，《周書》「民獻」《大傳》作「民儀」。是「文獻」即「文儀」也。書之所載謂之文，即古人所謂典章制度也；身之所習謂之儀，即古人所謂動作威儀之則也。

一代有一代之禮，即有一代之儀。身之所習、躬之所行，莫非儀也。若夫有條目可稽，有定例可循則謂之文，如象魏所懸，太史所掌，內史所柄是也。「儀」之於「文」，對文則異，散文則通。《周語》：「義，文之制也。」《禮記·禮器》篇：「義，理禮之文也。」「義」即「儀」字，以「文」該「儀」，所謂散文則通也。（《樂記》所謂禮樂之文，「文」亦該「儀」而言。）《論語》「文」、「獻」並言，則見於典冊者為文，見於習行者為儀，所謂對文則異也。《詩·大雅·蕩》篇云：雖無老成人，尚有典刑。「典」即《論語》之「文」，「刑」即《論語》之「獻」。孔子言夏殷文獻不足，謂夏殷簡策不備，而夏殷之禮又鮮有習行之人也。

若鄭注訓「獻」為「賢才」，則因三代禮不下庶人，習禮之人必係故族，古以知禮不知禮判賢愚，故以知禮者為賢，實僅「獻」字引伸之誼。<sup>39</sup>

劉氏此文認為，古書所見「獻」、「儀」、「義」相互通假之現象，其本義俱

<sup>38</sup> 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁92。

<sup>39</sup> 劉師培：《左龔集》，《劉申叔遺書》（臺北：大新書局，1965年），冊3，總頁1455。

為「動作威儀」之義，古時禮不下庶人，故知禮者必故族，可引伸「故族」之義；又以知禮與否判賢愚，故引伸又有「賢能」之義，此殆鄭注訓「獻」為「賢才」之由。除此，劉氏又撰〈義士釋〉一文，更進一步以此訓解《尚書》、《逸周書》之「黎獻」、「民儀」、「獻臣」、「義民」、「義士」、「獻民」等詞彙，以為此數詞俱可分別以「故族」、「賢能」釋之。劉氏此一分析聯繫「獻」、「儀」、「義」三字，較段玉裁更進一步，可謂灼見。

#### 4. 並存「獻」、「儀」，讀「儀」為「義」

清人于鬯《香草校書》對「民獻」一詞另作他解：

曰、語辭助也。「曰民獻有十夫」者、「民獻有十夫」也。伏《傳》引《書》作「民儀有十夫」，〈翟傳〉並出「獻」、「儀」二字，似不必偏主一家；而「儀」皆當讀為「義」，此蓋謂殷民之不從三監叛而來歸周者，故曰「民義」、曰「民獻義」，皆義之也。<sup>40</sup>

于氏主張對於《尚書大傳》等異文不必偏主一家，以「獻儀」二字並存作「民獻儀」，破讀「儀」字為「義」。其於同書釋《逸周書·作雒》「俘殷獻民」一語時亦取此義，以為「然則獻民即義民矣。在周為頑，即在殷為義。」<sup>41</sup>于氏此說頗有新意，但「獻儀」見於《漢書》，其時代較晚，恐不足據。再者，義民與否，端看視角及立場，〈作雒〉一文屬周人立場，而稱殷頑民為義民，殊不可解。

#### 5. 以「獻」為「鬲」之誤字或省形，以為即金文所見「人鬲」

近人方濬益《綴遺齋彝器考釋》解大盂鼎銘「人鬲」云：

「鬲」疑「獻」字之省，〈大誥〉「民獻有十夫」與此語合。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 于鬯：《香草校書》（北京：中華書局，1984年），頁134。

<sup>41</sup> 同前注，頁187。

<sup>42</sup> 清·方濬益：《綴遺齋彝器考釋》（臺北：台聯國風出版社，1976年），頁277。

方氏主張「鬲」為「獻」字省文，以銘文「人鬲」即《尚書·大誥》之「民獻」。其後郭沫若亦贊成此說，郭氏於考釋大孟鼎、令簋等銅器時皆主此，其文云：

孟鼎：「……錫夷嗣王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。」令殷：「姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人……。」「臣」與「鬲」有別，二者相同。所謂「人鬲」當即《尚書》之「民獻」。「獻」字漢人多作「儀」，如……前人以為殆《今文尚書》作「儀」，古文作「獻」。……余意今文家殆以支部「儀」字寫「鬲」字之音，而古文家則誤讀「鬲」之象形文為「獻」也。古器之「獻」二部所構成，下體為鬲，上體為甑或釜。故其象形文則「鬲」低而「獻」高，「鬲」單而「獻」複。……古文「虜」、「獻」同字，凡虜器之銘均以「獻」為之。字形如此類似，古文家誤「鬲」為「獻」，事所宜然。<sup>43</sup>

郭氏根據字形立論，以為「鬲」字被古文家誤讀為「獻」，今人劉起鈞從之，其說云：

《尚書大傳》作「民儀」。按古籍中「獻」亦作「儀」，「儀」疑「儀」之誤。「民獻」也可倒作「獻民」，見本書〈洛誥〉和〈逸周書〉之〈作雒〉、〈商誓〉等篇，都稱「殷獻民」。與「百官」、「里君」並舉，可知是指殷的奴隸主貴族。舊的注疏把「獻」解釋為「士大夫」、「賢者」，實際還是指奴隸主貴族。近人解釋是，征服別族後，把俘虜中的上層分子獻於宗廟，就稱這些人為「獻民」或「民獻」（見郭沫若《大系》）。這些人成了臣服於征服者而仍統治本族奴隸的奴隸主。<sup>44</sup>

至於「人鬲」之義為何？郭氏主張是殷人被征服後的奴隸，劉氏則認為是「臣服於征服者而仍統治本族奴隸的奴隸主」。近人又有許多不同的說法，詳後「釋人鬲」一節。

<sup>43</sup> 郭沫若：《殷周青銅器銘文研究》（北京：科學出版社，1961年），頁76-78。

<sup>44</sup> 顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005年），冊3，頁1269。

## 6. 以「獻」通「櫨」，為「餘」、「庶」之義。

近人楊筠如《尚書覈詁》釋「黎獻」云：

按：「獻」假為「櫨」，字一作「藥」，意與「萌」同。「萌」為民，故「獻」亦為民。或謂為黎之餘民，《說文》：「櫨，伐木餘也。」<sup>45</sup>

釋「民獻」云：

「獻」，《大傳》作「儀」，《漢書》作「獻儀」。按，古聲「獻」、「儀」相近，故〈皋陶謨〉「萬邦黎獻」，漢人皆作「儀」。「黎獻」者，黎庶也。「民獻」亦謂民庶或孽民，此謂今蠢動于殷之頑民間耳。<sup>46</sup>

釋「獻臣」云：

獻臣，猶言餘臣也。《逸周書·作雒解》：「俘殷獻民于九畢。」注云：「獻民，士大夫也。」是獻臣、獻民，當非賢臣賢民明矣。說文：「櫨，伐木餘也，一作藥。」是「獻」與「藥」聲意相近。《詩·碩人》：「庶姜孽孽」，韓詩作「轍轍」。《呂覽·過理》注：「『櫨』當為『轍』。」又曰：「『藥』與『轍』，其音同耳。說文：『孽，庶子也。』一曰餘子。在木為藥，在人為孽。」獻臣之義，正取諸孽餘也。舊以「賢」釋之，非矣。<sup>47</sup>

楊氏以為「獻」當通為「櫨」，然如何解釋「櫨」則說法不一。其於「黎獻」一詞所注，擺盪於「民」、「餘」兩義之間，但於以下「民獻」、「獻臣」之解，則持「庶孽」、「孽餘」之說。案：以「櫨」之義為「萌」，由「萌」推導「民」義不可據。「櫨」之義為「萌」，而「萌」實無「民」義，「萌」訓「民」乃古音相通假。然釋「櫨」為「餘」義則頗有見地，前承清儒對「獻」、「儀」二字的見解，亦能不為舊注所囿限，惜未能再進一步論述，故近人著作亦少見從其說者。

<sup>45</sup> 楊筠如：《尚書覈詁》（西安：陝西人民出版社，1959年），頁44。

<sup>46</sup> 同前注，頁161-162。

<sup>47</sup> 同前注，頁195。



## (二) 說「獻」即「𤝵」

上述六種說法為歷代學者對「獻」字的不同解釋，其得失已如上述。本節擬在各家的釋讀基礎上，對先秦這類「獻」字的正確訓解作進一步的探討。首先看許慎《說文解字》對「獻」字的解釋：

獻，宗廟犬名羹獻，犬肥者以獻。从犬、虜聲。

段注云：

此說从犬之意也。〈曲禮〉曰：「凡祭宗廟之禮，犬曰羹獻。」按，羹之言良也。獻本祭祀奉犬牲之稱，引伸之為凡薦進之稱。按，《論語》鄭注曰：「獻猶賢也。」獻得訓賢者，《周禮》注：「獻讀為儀。」是以伏生《尚書》「民儀有十夫」，古文《尚書》作「民獻」。〈咎繇謨〉古文「萬邦黎獻」，漢〈孔宙碑〉、〈費鳳碑〉、〈斥彰長田君碑〉皆用「黎儀」字，皆用伏生《尚書》也。班固〈北征頌〉亦用「民儀」字。<sup>48</sup>

按，「獻」有「薦進」義而無「賢」義，舊注解「獻」為「賢」，必先破讀「獻」字為「儀」，否則無法與「賢」有所關連。但即使讀「獻」為「儀」，恐怕還是失之迂曲。因此，要正確理解「獻」的涵義，必須先從相關的詞彙入手。前文指出，這些用法相關的「獻」多出現於《尚書》、《逸周書》及西周金文，而從語境來考察，此一詞彙的出現多與「朝代興替」、「亡國遺族」有關，這個現象值得注意。

從「朝代興替」、「亡國遺族」等相關概念出發，本文認為，這類「獻」字當如楊筠如所言為「𤝵」之假借。首先，從聲音上來看，楊氏考察文獻中之異文指出，從「辭」聲之字與從「獻」聲之字往往相互通假，已見前引。「𤝵」，古音疑紐月部；「獻」，古音曉紐元部。曉紐有一系字發音與鼻音有關，與發音部位同為鼻音的疑紐自可相通假。從「獻」得聲的「獻」、「讞」、「讞」、「讞」皆疑紐，可佐證此說。其韻母分別屬月部、元部，乃陽入對轉，可證這

<sup>48</sup> 段玉裁注：《說文解字注》，頁 480、481。

些「獻」字通假為「斲」，在音理上沒有問題。至於清代以來，學者都注意到「獻」有一異文為「儀」，這點也是正確的。「儀」與「獻」都與「斲」的讀音相近，為疑紐歌部，聲紐相同，韻母屬陰入對轉，較「獻」更近於「斲」的讀音。

其次，從文獻上的用法來看，「民獻」、「獻民」、「黎獻」這一類用法都只出現於《尚書》、《逸周書》及青銅器銘文這類西周以前的文獻中，而《左傳》以後的文獻則多做「遺民」或「餘民」。這個現象或許可以理解為在《尚書》時代由「獻」所代表的「斲」的這一部分語義，到了春秋以後已經被「遺」及「餘」這類詞彙所取代，這也可以作為《尚書》時代「獻」與「斲」相通的一個佐證。

前文論述「斲」之字義時已指出，「斲」字的第一層涵義為由伐木所餘之根株所引申出之「餘」、「遺」等義，而所謂「獻民」、「獻臣」以及「民獻」，其所指正是亡國後的前朝遺民。這些遺民原先皆是貴族，受過教育且具有知識，特別是關於「禮」的知識，孔子所云「文獻不足徵」，所針對的正是由夏、商遺民組成的杞、宋二國，調因年代久遠，致使其典籍與故老不足以證二代之禮。此處獨用「獻」字，與前此「獻民」、「獻臣」複合構詞有異，此或出於不同時代用語習慣的差別。《左傳·襄公二十九年》：「晉國不恤周宗之闕，而夏肄是屏，其棄諸姬，亦可知也。」杜《注》：

周宗，諸姬也。夏肄，杞也。肄，餘也。屏，城也。

《正義》：

《方言》云：「肄、枿，餘也。秦晉之間曰肄。」鄭玄曰：「斬而復生曰肄。」杞是夏後，滅而復存，猶木之枿生小栽也。<sup>49</sup>

「斲」與「肄」為方言的差異，可見西周文獻用「獻民」、「獻臣」，《論語》及之後的《左傳》單用「斲」及「肄」即足以表意。

<sup>49</sup> 《左傳注疏》，《十三經注疏》，冊6，頁666。

#### 四、釋「義民」

本文對經籍中「獻」的說解已於上節說明，即「獻」當為「斃」之通假，然尚餘一個問題。自段玉裁、王念孫以來，許多學者皆以為作「獻」者乃古文《尚書》，今文《尚書》則作「儀」，因此提出「獻」與「儀」字相通，當求「儀」之字義以解「獻」。其後學者迭相闡發，更以為「獻」、「儀」、「義」三者通假，如前引于鬯、劉師培等皆以「義」字之義詮解先秦文獻中之「獻」。<sup>50</sup> 以上學者雖未能明瞭「獻」之字義，但其指出「獻」、「儀」、「義」三者相通可謂灼見。那是否古書所見語義不明的「儀」或「義」字可透過通假為「斃」來解釋呢？

首先，從聲韻上來看，「獻」可通「斃」，已於上節舉證，此不贅述。「儀」與「義」皆疑母歌部，「斃」疑母月部，聲母相同，韻母則陰入對轉。上古陰入二聲猶近，如此則「儀」、「義」俱可通為「斃」。就此二字協聲之聲旁而言，「斃」字異體的「斃」從「獻」聲，「獻」聲旁與「義」聲旁相通的例子除段玉裁已指出的《周禮·司尊彝》注引鄭司農云「獻讀為儀」與《說文》「犧」或作「斃」外，武威漢簡本的《儀禮·有司》「賓長義於尸」，<sup>51</sup> 今本「義」做「獻」。以上諸例均可見「儀」與「義」可通為「斃」。

其次，從文例上來看，段玉裁、王念孫已指出諸多《尚書》異文中，有些今本作「獻」之處，異文皆作「儀」，並推論作「儀」者乃今文本《尚書》，這些異文自然也當通假為「斃」，可見文獻中不乏「儀」、「斃」相通之例。至於「義」通「斃」則前人無說，考古籍使用「義」字，古今注家意見分歧之例有二：

<sup>50</sup> 于鬯說見前引，劉師培以為義乃儀之古文，見〈義士釋〉一文。劉師培：《左龔集》，《劉申叔遺書》，冊3，總頁1437-1438。

<sup>51</sup> 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編：《武威漢簡》（北京：文物出版社，1964年），頁115。

周公曰：王若曰：「……天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。惟天不畀純，乃惟以爾多方之義民不克永于多享。惟夏之恭多士大不克明保享于民，乃胥惟虐于民，至于百為，大不克開。乃惟成湯克以爾多方簡代夏作民主。」《尚書·多方》<sup>52</sup>

周公曰：「……古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝，迪知忱恂于九德之行。乃敢告教厥后曰：『拜手稽首后矣！』曰：『宅乃事，宅乃牧，宅乃準，茲惟后矣。謀面用丕訓德，則乃宅人，茲乃三宅無義民。』」《尚書·立政》<sup>53</sup>

此二處「義民」之訓解眾說紛紜，曾運乾《尚書正讀》以為兩者皆當通為「獻」，即賢者之義；孫星衍、吳汝綸則以為前者為「獻」，訓賢者，後者讀「俄」，取邪曲之義；俞樾、楊筠如則以為兩者皆當通「俄」。「獻」不可訓賢者，前已辯之；「俄」有邪曲不正之義，見王引之《經義述聞》引家大人云：

《說文》曰：「俄，行傾也。」〈小雅·賓之初筵〉：「側弁之俄。」鄭箋曰：「俄，傾貌。」《廣雅》曰：「俄，衰也。」古者俄義同聲，故俄或通作義。《立政》曰：「謀面用丕訓德，則乃宅人，茲乃三宅無義民。」義與俄同，衰也。言夏先王謀勉用大順之德，然後居賢人於官任之，則三宅皆無傾衰之民也。<sup>54</sup>

俞樾《群經平議》則進一步推闡：

《立政篇》：「茲乃三宅無義民。」王氏念孫曰：「義與俄同，衰也。言居賢人於官任之，則三宅皆無傾衰之民也。」詳見《經義述聞》。此說為先儒所未發，然「義民」字已見於此篇（按：即〈多方〉），王說顧不之及。孫氏星衍於〈立政篇〉用王氏說，於此篇則用江氏聲之說，謂「義民」猶「民儀」，前後異訓，殆失之矣。<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 《尚書正義》，《十三經注疏》，冊1，頁256。

<sup>53</sup> 同前注，頁260。

<sup>54</sup> 王引之：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁101-102。

<sup>55</sup> 俞樾：《群經平議》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁354、355。

按，細檢文意，《尚書》兩處之「義民」皆當讀為「斲民」，但取義有別。〈多方〉乃周公告多方之誥，所謂「多方」，當指滅商前親附於殷之方國，多方之義民即這些方國的遺民，也就是上節詳細論證之「獻民」。何以得知？周公描述這些人的處境是因為天命轉移，所以「不克永于多享」，亦即不能再祭祀其先祖，這不正是亡國遺民普遍面臨的處境？是以〈多方〉中所謂的「義民」即「獻民」無疑。

〈立政〉乃周公以夏商之賢君大臣及文王、武王為榜樣以告教成王行政、用人之準則。此處之「義民」舊多讀為「俄民」，見前引王引之說。王氏舉例詳實，但對於「俄」字如何有「傾斜」義，則未能說明。本文認為，「俄」、「義」二字可俱視為「斲」之通假，「俄」、「義」俱從「我」得聲，古音皆疑紐歌部，與「斲」疑紐月部相近。蓋「斲」為喬木主幹斫斷後旁生的小枝，相對於主幹，這些小枝都是斜出的，故可引申為「邪曲」、「傾斜」義。古人以不同文字記載同一語音，遂至有「義」、「俄」兩種不同異寫。

前節論「獻民」一語時曾引猷簋：

肆余召（以）餽士獻民，禹蓋先王宗室。<sup>56</sup>

「餽士」之餽，張政烺說此字從「昊」聲，金文有𠄎字，或體從「牛」，「昊」、「牛」俱為聲符。秦詔版疑字從子、匕、昊，匕即化字，亦昊、匕同為聲符，依疑、牛、匕三音求之，此字蓋即「義」之通假。<sup>57</sup> 銘文所言「餽士」當通假為「義士」，「義士」與「義民」一樣俱與「獻民」同義，銘文將兩同義詞並列。張政烺認為此二句當解釋為「周厲王以殷士助祭」，可從。張氏並引《漢書·劉向傳》說明此舉用意：

《漢書·劉向傳》：「孔子論詩，至於『殷士膚敏，裸將于京』（師古曰：殷士，殷之卿士也。京，周京也。言殷之臣有美德而敏疾，乃來助祭于周，行裸鬯之事，是天命無常，歸於有德），喟然歎曰：『大哉天

<sup>56</sup> 張政烺：〈周厲王胡簋釋文〉，頁 104-105。

<sup>57</sup> 同前注，頁 108。

命，善不可不傳于子孫，是以富貴無常；不如是則王公其何以戒慎，民萌何以勸勉。』蓋傷微子之事周，而痛殷之亡也。」是周王用殷士助祭，不僅以其知禮，且示亡國之戒。<sup>58</sup>

張氏所論甚為允洽，猷簋的出土，更加證明本文以「義」、「獻」為「斲」之通假，當解為亡國遺民的論點。這些遺民在商時為貴族，自然熟習禮節，孔子欲徵禮於遺民，與周代以殷遺民助祭皆出於此。

## 五、釋「人鬲」

金文又見「人鬲」一詞，或稱「鬲」，見於以下二器銘文：

錫汝邦司四伯，人鬲自馭至於庶人六百又五十又九夫；易夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。（大盂鼎）

姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人……。（令簋）

由此二器銘文來看，「人鬲」或「鬲」為一種身分或群體，但關於此種身分如何理解，學者間的意見則相當分歧。

郭沫若主張「人鬲」即奴隸，並說解「人鬲」一詞云：

「鬲」與「人鬲」就是古書上的「民儀」與「黎民」，「黎」、「儀」、「鬲（麗）」是同音字。「鬲」就是後來的鼎鍋，推想用「鬲」來稱呼這種「自馭至于庶人」的原因，大概就是取其黑色。在日下勞作的人被太陽曬黑了，也就如鼎鍋被火煙燻黑了一樣。<sup>59</sup>

郭沫若由「鬲」之烹煮器性質聯想，以為「人鬲」一詞出於奴隸勞作曬黑的特徵，臆度的成分過高，且缺乏必然性。但如就此二篇金文所反映的情況，「人鬲」皆作為賞賜品，顯然沒有自主性，是以「奴隸」的說法影響廣大。

同樣以「鬲」為烹煮器發想，羅建中則提出另一種解釋：

<sup>58</sup> 同前注，頁 109。

<sup>59</sup> 郭沫若：《奴隸制時代》（北京：人民文學出版社，1984 年），頁 24。

「鬲」、「儀」、「黎」、「獻」，只是一音之轉罷了。「鬲」相當於後來的「戶」，「人鬲」即相當於後來的「人戶」，「民儀」、「民獻」亦是。「黎民」就是「鬲民」，相當於「戶口」的意思，如要將其譯釋，則可譯為「以鬲為中心的成員」或「同鬲而食的成員。」<sup>60</sup>

羅建中不認為「人鬲」是一種身分，而認為是「同鬲而食的成員」組合。換句話說，即是將「人鬲」視為人口單位，相當於「戶口」的概念。這樣的說法與楊振之類似：

由於鬲對於人們生活的重要性，推想當時人們在禮尚往來時就將鬲當作了互贈的禮物，就是周王在贈送貴族禮物時也常常饋以大量的鬲。鬲又成了每家每戶不可或缺的私有財產，鬲的不同的質地和鑄工又顯示了它的所有者不同的身分和地位。因此，漸漸地，鬲從互贈的禮物抽象為人情世故，從它作為所有者的財產又引申指人的身份和地位，將人與鬲的概念合為一體，開始呼人為鬲。……人鬲不是奴隸，馭和庶人也非奴隸，人鬲亦不等於庶人，它是包括庶人在內的以宗法血緣為基礎生活在一起的一個群體。<sup>61</sup>

楊振之同樣否定「人鬲」為一種身份，而認為「鬲」是在上古生活所具有的社會意義中引申出人的意義，「鬲」即是人的另一種說法。上古的社會以宗法血緣為基礎，故「人鬲」在上古的意涵為以宗法血緣為基礎生活在一起的一個群體。

以上三說都由「鬲」的烹煮器實物為發想，但何以於諸多烹煮器中獨厚「鬲」，則未有恰當的說解，故其聯想與意義的引申缺乏必然性，有臆測過度之病。其他學者則從其他角度切入，如針對人鬲的身份，尚志儒作〈試論西周金文中的人鬲問題〉一文，提出「鬲族人」的看法：

<sup>60</sup> 羅建中：〈《大孟鼎銘》解讀〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》24卷3期（1997年），頁84。

<sup>61</sup> 楊振之：〈《大孟鼎銘》「授民」身份問題〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》22卷2期（1995年），頁88-89。

「人鬲」、「鬲人」、「鬲人」當指同一種人，即鬲氏族的人。在西周時期，人們習慣上也常把某族之人籠統地稱為某人，如《矢人盤》把矢族人稱為「矢人」，散族人為「散人」，《師晨鼎》把鄭氏族的人稱為「鄭人」，那末鬲族之人自然可稱為「鬲人」。<sup>62</sup>

此說的問題在於西周賜某族人往往以整族為單位，或言某地的某人，而大孟鼎與令簋皆明言人數，與習見賜族的用例不同，尤其不能解釋大孟鼎何以將鬲族人分兩次賞賜。

楊寬於〈釋「臣」和「鬲」〉一文中認為：「人鬲」之「鬲」應通假為「歷」，「人鬲」應釋作「歷人」。其文云：

西周金文的「鬲」和「人鬲」我們認為即是《尚書·梓材》的「歷人」。……「人鬲」、「鬲」、「歷人」、「曆」的名義，該就是由「櫪」得名的。殷墟曾出土三件陶俑，雙手都是用手銬銬起來的，同時甲骨文「執」字正像俘虜被執後雙手用手銬銬住的樣子，甲骨文「圉」字又像雙手銬住後被關住的樣子。

「櫪槓」原是指並列著的木條，在古時不僅用來作手銬，也還用來作為關閉俘虜和奴隸的欄柵，這種欄柵就被稱為「櫪槓」或「櫪」。《墨子·備城門》說：「城四面四隅，皆為高櫪槓（原誤作「磨」，從王引之校正）。」洪頤煊認為「櫪槓即欄檻」（《讀書叢錄》卷十三），這是正確的。這是指當時城上四角所建的高欄柵，是為了防禦用的；但是在古時，這種柵欄的建置，多數是用來養家畜和關閉俘虜、奴隸的。《方言》卷五說：「櫪，梁宋齊楚北燕之間或謂之『楸』，或謂之『皂』。」《方言》卷三又說：「苙，園也。」「苙」、「櫪」聲同，豬圈叫做「苙」，猶如馬棧叫做「櫪」。《方言》郭注說：「皂隸之名于此乎出」，這個解說是正確的。皂隸之所以稱為「皂」，就是因為被關在稱為「皂」的欄

<sup>62</sup> 尚志儒：〈試論西周金文中的人鬲問題〉，收錄於人文雜誌編輯部：《西周史研究》（西安：人文雜誌編輯部，1984年8月），頁340-345。



柵裏。由此可見，西周的俘虜和奴隸的所以稱為「鬲」或「曆」，該是由於這種俘虜和奴隸，被稱為「櫪」的手銬銬起來，和被關在稱為「櫪」的柵欄中。「人鬲」和「鬲」正是一種這樣被監禁著的俘虜和奴隸，他們都是單身漢，所以用「人」和「夫」來計數。<sup>63</sup>

楊寬認為，「歷」既指手銬，又可以是柵欄，故「歷」即表示這些人的身份為被監禁著的俘虜和奴隸。然于省吾已點出楊寬論證過程的謬誤，蓋櫪櫪為拷問囚犯的刑具，而非用以禁錮的手銬。<sup>64</sup>再者，皂隸的身份與奴隸、俘虜不同，皂隸為低階的差役，並非沒有人身自由，可見楊寬乃錯誤的理解《方言》郭注。加上陳漢平已注意到〈大盂鼎〉銘文提到鬲人包括「自馭至於庶人」種種不同身份，庶人既非奴隸，馭列於其前，則更非奴隸，並指出馭係職官名，見於《周禮》。<sup>65</sup>

由上所述，可見楊寬的說法並不可據。魏慈德則以為視鬲人的身份為俘虜較為恰當：

臣伯以家計，人鬲以夫計，前者類似管理者，後者則像勞動力。〈大盂鼎〉銘中說到所賜之鬲包括「自馭至於庶人」，馭是車御，屬下級貴族，庶人則是平民，因此鬲者的身份包括了下級貴族及庶人。盂所被賜之鬲，其來源當是戰爭中所得的戰俘或戰事後新佔有土地上的原土著，這些俘獲者和土著在被分配到新的所有者後，戰俘或用於戰鬥或守衛的工作，土著則大半用於提供農業生產力或工程勞動力。<sup>66</sup>

魏慈德將馭與庶人視為被俘虜前的身份，被俘虜後有軍事專長的人擔當戰鬥及守衛的工作，其它人則用於提供農業生產力與工程勞動力，這樣的說法較

<sup>63</sup> 楊寬：《西周史》（上海：上海人民出版社，1999年11月），頁294-295。

<sup>64</sup> 于省吾：〈關於〈釋臣和鬲〉一文的幾點意見〉，《考古》1965年6期，頁309-310。

<sup>65</sup> 陳漢平：《西周冊命制度研究》（上海：學林出版社，1986年12月），頁324。

<sup>66</sup> 魏慈德：〈《逸周書》〈世俘〉、〈克殷〉兩篇與出土文獻互證試論〉，《東華人文學報》第6期（2004年7月），頁37。

能周全的說明何以人鬲包括低階貴族與庶民，卻屬賞賜之物，沒有人身自由。然此說尚有一問未達，即未能說明「人鬲」語詞的由來。

針對「人鬲」一語，李學勤否定「人鬲」即「獻民」，認為從古文字學的角度，「獻」字不能省為「鬲」，因此他別出新裁，提出「鬲」並非身份的看法：孫詒讓已經為我們作了提示。他認為「曆」是名冊，未免迂曲，但所引《禮記》等文以「歷」為數，已切中肯綮。《爾雅·釋詁》：「歷，數也。」「歷」（或「曆」、「鬲」）訓為數，可以是動詞，也可以是名詞。引申之，計數之冊也稱為「曆」。〈世俘〉「馘曆」即首級之數，大孟鼎「人鬲」即人數。令簋「臣十家，鬲百人」，即十家臣僕，人數共一百人，這可能是恰巧百人，也可能是一種約計。<sup>67</sup>

李學勤將「鬲」訓為「數」，可備一說。然筆者以為所謂「人鬲」其實也是「獻民」的另一種說法，亦即金文乃以「鬲」字表示「斃」。歷來學者之所以否定「人鬲」即「獻民」，乃因否定「鬲」為「獻」之省體，但此說卻忽略古音通假的可能。

從字音上來說，「鬲」為來紐錫部，與「獻」、「斃」二字讀音遠隔，是以學者皆不以為兩字有通假之理。然以「鬲」為聲旁的「隔」、「膈」、「囁」等字皆屬見紐，可見「鬲」的上古聲紐應屬kl複聲母。由於「鬲」字聲母中有牙音成份，與「斃」字疑紐屬同一發音部位，因此可以通假。前文所論與「斃」通假諸字韻部皆屬歌、月、元部，錫部字亦不乏與此三部通假之例，如《詩經·小雅·何人斯》：「我心易也。」《經典釋文》：「易，……韓詩作『施』。」「易」屬錫部，「施」屬歌部，此錫、歌二部通假之例；《詩經·唐風·杕杜序》：「杕杜，刺時也。」《經典釋文》：「杕杜，徒細反，本或作夷狄字，非也。」<sup>68</sup>「狄」屬錫部，「杕」屬月部，此錫、月二部通假之例；

<sup>67</sup> 李學勤：《青銅器與古代史》（臺北：聯經出版社，2005年），頁234。

<sup>68</sup> 《顏氏家訓·書證》：「《詩》云：『有杕之杜。』江南本並木傍施大。……而河北本皆為夷狄之狄，讀亦如字，此大誤也。」杕之誤為狄與此同。王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993年），頁413。

《禮記·月令》：「腐草為螢。」《說文》：「蠲，馬蠲也。……《明堂·月令》曰：『腐艸為蠲。』」《呂氏春秋·季夏紀》：「腐草化為蚺。」蠲屬錫部，蚺屬元部，此錫、元二部通假之例。

大盂鼎「千又五十夫」下尚有六字，李學勤認為：

這六字應釋為「逯竈遷自厥土。」前兩字，我們想可讀為「亟畢」，「亟」是疾、速，「畢」是盡，句意是急速都自其原居之地遷來。<sup>69</sup>

可見「人鬲」除被賞賜外，尚得離開所居之處，這樣的待遇可證之以傳世文獻，《左傳·定公四年》載：

故周公相王室以尹天下，於周為睦，分魯公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏……分康叔以大路，少帛，緝莜，旃旌，大呂，殷民七族，陶氏，施氏，繁氏，錡氏，樊氏，饑氏，終葵氏……。<sup>70</sup>

所謂殷民六族、殷民七族，都是滅殷後的殷遺民。《逸周書·作洛》云：「俘殷獻民，遷于九畢，俾康叔宇于殷」乃對同一事件的描述，而使用「獻民」一詞指稱殷遺民。「人鬲」與「獻民」所受待遇相同，音近相通，當屬一事無疑。這些遺民是整個氏族被賞賜、遷移，自然包括不同身分階級的人，大盂鼎銘文反映人鬲包括由馭至於庶人，其身分顯然不是奴隸。馭在上古為專業技能，必須掌握馬與車的知識，其地位應當不低，故原先為貴族掌握特定技能與知識則可稱「獻臣」，如大盂鼎的「馭」，相對而言地位較低的則稱「獻民」，對言有別，但亦可通稱「獻民」。「人鬲」一詞同於「獻民」，兩者皆可追溯至共通的語源——「繫」。

<sup>69</sup> 李學勤：《青銅器與古代史》，頁 235。

<sup>70</sup> 《左傳注疏》，《十三經注疏》，冊 6，頁 947-948。

## 六、出土文獻之「槩」——以〈遂公盨〉、 〈孔子詩論〉為例

前文提到古文「槩」字見於〈遂公盨〉，未暇細論，於此復申論之。〈遂公盨〉銘：「用厥昭好，益□懿德」。「益」下一字在第五行末，上端似「干」非「干」，似「求」非「求」；下端部分筆畫鏽蝕，無法釋讀。拙作〈遂公盨銘初探〉存疑，<sup>71</sup>說者或以為從干從女，讀為「干」，求也；<sup>72</sup>或疑為「求」字，解作「從那種（崇仰德的）很有影響的昭明的好局面（出發），再進而追求更美好的德行」；<sup>73</sup>或釋「美」，讀為「用厥昭好謚，美懿德」，以「昭好謚」與「美懿德」互文見義，「指用有道德寓意的辭彙作人的善謚，加以宣告，彰顯其德行」。<sup>74</sup>諸說各有理致，但對於字形沒有充分的分析與說明，終覺未達一間。

二零零三年，學者在目驗《遂公盨》實物後，撰文詳細分析字形，並對銘文的釋讀提出新的意見：

器銘「益」下一字本作「𣎵」，由上下重疊的「丩」字組成。「丩」隸作「𣎵」，象「木」字無頭，與《說文·木部》所收「榦」之古文全同，知為「榦」之本字。「榦」或作「槩」、「棹」、「枿」，以音義求之，似可讀為「契」。古音「丩」乃疑紐月部字，「契」乃心紐月部字，韻為疊韻。「𣎵」或作「槩」，從「辭」聲，而從此得聲之「薛」古音

<sup>71</sup> 周鳳五：〈遂公盨銘初探〉，《華學》第六輯（北京：紫禁城出版社，2003年6月），頁7-14，此文初稿曾在中央研究院歷史語言研究所林素清教授主持的「楚簡綜合研究計劃第二次學術研討會」（2002年12月20日至21日）宣讀，承蒙何琳儀、曹錦炎、吳振武、邱德修、蔡哲茂等多位教授惠賜意見，謹此誌謝。

<sup>72</sup> 李學勤：〈論雙公盨及其重要意義〉，《中國歷史文物》2002年6期，頁5-12。

<sup>73</sup> 朱鳳瀚：〈雙公盨銘文初釋〉，《中國歷史文物》2002年6期，頁28-34。

<sup>74</sup> 李零：〈論雙公盨發現的意義〉，《中國歷史文物》2002年6期，頁35-45。

在心紐；「契」或讀苦計切，古音在溪紐，與疑紐發音部位相同。故「不」、「契」聲韻俱合，同音可通。《史記·五帝本紀》：「天下歸舜。而禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龍、倕、益、彭祖自堯時而皆舉用，未有分職。」張守節《正義》：「契音薛。」是「不」、「契」相通之證。……今據盪銘，知商契名本作「朶」，從二「不」；經典多作「契」，音同義通；後增「人」符作「倝」，亦假為「鬲」。《左傳·文公十八年》：「高辛氏有才子八人，伯奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸，忠、肅、共、懿、宣、慈、惠、和，天下之民謂之八元。……舜臣堯，……舉八元，使布五教于四方，父義、母慈、兄友、弟共、子孝，內平外成。」杜預《集解》：「契作司徒，五教在寬，故知契在八元之中。」今知「契」本從「不」，是「叔獻」即「契」，「獻」、「不」同音通假。……史以契為堯臣，其修德而重人倫如此，故銘文此句意即繼承發揚益與契之美德。<sup>75</sup>

以拓本對照目驗者的描述，此字「由上下重疊的**不**組成」，木不出頭，表其遭斬伐；枝葉旁生，表其不死；字蓋象伐木之餘萌芽復生，以二形重疊強調其「生生不息」，是「槃」的本字。但此字是否必通假為「契」？銘文「益槃懿德」能不能理解為「繼承發揚益與契之美德」？似皆可商。

本文認為，銘文「槃」不必通假為人名「契」，「益槃懿德」不能解作「繼承發揚益與契之美德」，理由很簡單。「益槃」的「益」可以是人名，也可以訓增益，引申為繼承發揚，但二說只能擇一。若「益」是人名，則「繼承發揚」勢必落空；若取「繼承發揚」之說，則「益」只能訓增益而不能與「契」並列為人名，這個道理淺顯易懂。我們注意「用厥昭好」與「益槃懿德」文義相承；

<sup>75</sup> 馮時：〈夔公盪銘文考釋〉，頁 71-72。按，這段文字見文末的「附記」。作者在正文中對於「用厥昭好」的解釋是：「『邵』，讀為『紹』，繼也。『好』，意同『民好明德』之『好』。『益』，伯益，佐禹修德。《孟子·萬章上》：『禹薦益于天。』以益有懿德。『益』下一字漫漶，當也古聖賢名。銘文言時人喜愛並繼承古代聖賢之美德。」

「用」，以也，則「用厥昭好」指手段或方法，「益槃懿德」為其目的。因此，「益」訓增益，引申為繼承發揚，在語法上似乎比較妥當。當然，我們不妨考慮把「槃」字讀為人名「契」，解「益契懿德」為「繼承發揚契的美德」。但，如此一來，銘文為何強調「契」的美德？「契」與器主有何關係？凡此所衍生的問題恐怕更多而更難解。

其實，我們無須大費周章，由「槃」字義訓出發，〈遂公盨〉銘「用厥昭好，益槃懿德」的意思並不難理解。拙作《遂公盨銘初探》指出：

好，先秦文獻多指聘問、婚姻之好，如《周禮·秋官·掌交》：「使和諸侯之好」、《禮記·哀公問》：「合二姓之好，以繼先聖之後」是也。益，增益也。其下字不識，合下文「好德婚媾」觀之，似謂周王與諸侯通婚以增益其德行也。<sup>76</sup>

當時由於關鍵的「槃」字無法確認，只能參考上下文稍作揣測。現在，有了目驗者的描述與釋讀，銘文這兩句的意思就完全明白了。「用厥昭好」的「好」指兩姓合婚，這是可以確定的。除拙文所引《禮記·哀公問》，又見《禮記·昏義》：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。……而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰昏禮者，禮之本也。<sup>77</sup>

這裏論述婚禮的意義與價值，指出一切人倫規範始於兩姓合婚，其主體為夫婦。值得注意的是，《禮記》所謂「禮之本」的說法取譬於樹木，銘文「用厥昭好，益槃懿德」的「槃」也與樹木有關，這似乎不是單純的巧合。古人敘事

<sup>76</sup> 周鳳五：〈遂公盨銘初探〉，頁9。裘錫圭先生此字闕釋，但推測「益□懿德」的意思「可能是增益美德」，裘錫圭：〈夔公盨銘文考釋〉，《中國歷史文物》2002年6期，頁13-27。

<sup>77</sup> 《禮記注疏》，《十三經注疏》，冊5，頁999-1000。

說理，往往「近取諸身，遠取諸物」，<sup>78</sup>《禮記·昏義》借樹木的繁殖來闡述婚禮的意義，銘文「用厥昭好，益槃懿德」亦然，二者的修辭相同，故彼此可以相應。

「本」的本義指樹幹，這是先秦通詁。如《詩·大雅·文王》：「文王孫子，本支百世。」毛《傳》：「本，本宗也。支，支子也。」<sup>79</sup>按，此詩頌禱文王子孫繁衍昌盛，以「本」即樹幹譬喻嫡系；「支」讀為「枝」，指庶出的子孫；詩人以樹的主幹與枝榦譬喻文王的多子多孫，不僅意象鮮明，且能彰顯封建宗法制度的嫡庶之別。毛《傳》以引申義說之，雖大體無誤，終究不夠顯豁。按，《說文》：「本，木下也。」又：「末，木上曰末。」又：「柢，木根也。」又：「根，木株也。」又：「株，木根也。」<sup>80</sup>由《說文》「本」、「末」的字形結構及其在「六書」分類屬於「指事」，可以推知所謂「木下」指樹幹，「木上」指枝葉，「本」與「末」構成一組反義詞，猶《詩·大雅·文王》：「本支百世」的「本」與「支」；至於指涉「樹根」者，《說文》專以「根」、「柢」、「株」三字互訓，不雜他語，顯然與「本」、「末」二字有所區隔。

不過，「本」字雖以樹幹為本義，卻因與「根」字組成複詞「本根」或「根本」，故衍生「根」之義。「本」有古文，從「木」下三口並列。段《注》：「此從木象形也。根多竅似口，故從三口。」<sup>81</sup>按，段說牽強。目前所見先秦古文字資料，戰國〈行氣玉銘〉：「天，其本在下。」字從木下白，象樹木植根於土穴形，<sup>82</sup>其後「白」形訛成三口，則與《說文》古文「本」字形似。由

<sup>78</sup> 《周易·繫辭下》語，《周易注疏》，《十三經注疏》，冊1，頁166。

<sup>79</sup> 《毛詩注疏》，《十三經注疏》，冊2，頁534。

<sup>80</sup> 段玉裁注：《說文解字注》，頁248。

<sup>81</sup> 同前注。

<sup>82</sup> 舊誤認此器為劍秘，見羅振玉：《三代吉金文存》（臺北：文華出版社，1970年），冊4，總頁2123。此器為何物，尚不可解，「行氣玉銘」及「本」字考釋，皆從陳邦懷說。見氏著：〈戰國行氣玉銘考釋〉，《一得集》（濟南：齊魯書社，1989年），頁128-136。

此可見「本」訓「根株」，戰國時代已然。「根」指樹根，「根本」一詞為名詞並列，涵蓋樹根與樹幹，指樹木的主體；至於以「根」與「本」同義，訓「根株」，為同義複詞，乃詞義的縮小。<sup>83</sup>這可以借《說文》訓解樹根、樹幹所用詞語不同來說明。

《禮記·昏義》以兩姓合婚為「禮之本」，以樹幹、根株萌芽滋長，枝繁葉茂為喻；目的在「繼後世」，即後嗣綿延不絕。銘文與之對照，「用厥昭好」即「禮之本」，指兩姓合婚；其目的在繁衍德行美好的後代，即「益繫懿德」。應當指出，銘文的「明德」是一種省略的說法，指明德之人，如《左傳·定公四年》：「選建明德，以藩屏周」是也。前引拙作以為此句「似謂周王與諸侯通婚以增益其德行」，未能正確理解其為省文，應當修正。

事實上，用「本」、「根」與「繫」對舉為喻，此並非孤例，《晏子春秋·景公自矜冠裳遊處之貴晏子諫》載：

景公為西曲潢，其深滅軌，高三仞，橫木龍蛇，立木鳥獸。公衣黼黻之衣，素繡之裳，一衣而五綵具焉；帶球玉而冠且，被髮亂首，南面而立，傲然。晏子見，公曰：「昔仲父之霸何如？」晏子抑首而不對。公又曰：「昔管文仲之霸何如？」晏子對曰：「臣聞之，維翟人與龍蛇比，今君橫木龍蛇，立木鳥獸，亦室一就矣，何暇在霸哉！且公伐宮室之美，矜衣服之麗，一衣而五彩具焉，帶球玉而亂首被髮，亦室一容矣，萬乘之君，而壹心于邪，君之魂魄亡矣，以誰與圖霸哉？」公下堂就晏子曰：「梁丘據、裔款以室之成告寡人，是以竊襲此服，與據為笑，又使夫子及，寡人請改室易服而敬聽命，其可乎？」晏子曰：「夫二子營君以邪，公安得知道哉！且伐木不自其根，則繫又生也，公何不去二子者，毋使耳目淫焉。」<sup>84</sup>

上引文中梁丘據、裔款二人以宮室美臺之落成告景公，景公遂衣美服，傲然睥

<sup>83</sup> 《說文》：「根，株也。」

<sup>84</sup> 吳則虞：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），頁135。



睨有圖霸之志，晏子則藉此而諫，以為明主不只當遠離高堂美服等享樂，更要由根源斷絕與佞臣的來往，因為佞臣所能提供聲色之娛遠多於高堂美服。以「斲」比喻高堂美服等嗜欲，以「根」喻佞臣源源不絕的引誘，實恰如其分，故不除嗜欲根源的小人，則嗜欲之萌發永無止息之日。《漢書·序志》則言：

三桡之起，本根既朽，枯楊生華，曷惟其舊！橫雖雄材，伏於海鳴，沐浴尸鄉，北面奉首，旅人慕殉，義過《黃鳥》。述《魏豹田儋韓信傳》第三。<sup>85</sup>

「桡」與「斲」通，此班固自述其以魏豹、田儋、韓信合傳之因由。這三人皆六國王族之後，故以「斲」喻之，一方面指稱他們的遺民身份，一方面也述其復國也正如伐木後又長出新芽；而「本根」即指其故國魏、齊、韓，三國亡於秦後已無實質勢力，正如朽敗的根株無法提供養分，故此三人於楚漢之際雖短暫恢復舊國，皆即身而絕。拙作〈〈孔子詩論〉新釋文及注解〉曾考釋〈孔子詩論〉簡五有一字當讀為「斲」，該字字形從二「業」，即《說文》「業」字之古文。業，疑紐葉部；斲，疑紐月部，聲母相同，韻則旁轉可通。該段文字如下：

《清廟》，王德也，至矣！敬宗廟之禮，以為其本；秉文之德，以為其斲。<sup>86</sup>

〈清廟〉一詩，乃描寫周人肅敬恭謹祭祀文王之場景，由禮敬宗廟之行為，萌生對文王德性的景仰與追求，不正恰如植物之生長般自然？〈孔子詩論〉亦採取「本根」、「斲」的相對性為喻，以表示兩者間的關係，而將禮視為「本」，德視為「斲」的思想正可透過《禮記》的「禮之本」與〈遂公盥〉的「益斲懿德」聯繫起來。

以上所指出的這些文獻，其所使用「斲」字皆採取「新芽」之意涵，與

<sup>85</sup> 王先謙：《漢書補注》，冊12，總頁6279。

<sup>86</sup> 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁131。

「本」、「根」形成一組相對性概念：「本」、「根」是事件的手段、基礎、性質或初始狀態，「斲」則是事件的發展、目標以及結果。「斲」這個層面的意涵從西周金文至於《漢書》都一再的被使用，相較之下，「斲」的「剩餘」義的使用則只見於西周，這也正是「獻民」、「義民」、「人鬲」等詞彙難解的緣故。由以上所引文獻可知，將「斲」用於表述因果／始末的概念並不限於出土或傳世文獻，以及敘事或說理的目的，值得注意的是，孟子以牛山之木的萌斲為喻，闡發善性與行為的相互關係，為思想史中的重要論題，這些文獻一脈相承，或可提供研究者新的觀察角度。

## 七、結語

《說文》所載「斲」之古文「𣎵」象「木無頭」，明白表示其初誼為伐木剩餘的根株，由此引申出剩餘、斬而復生的新芽、旁枝、庶孽等一系列相關的意涵。我們如今已不能得知象「木無頭」之形的古文「𣎵」何以廢棄不用，以至於除〈遂公盃〉外一無所見。不過，從後世典籍的記載來看，可以知道古人多藉由形聲構字來重現此字的讀音。這些不同的記音字有些固定下來，持續使用，所以經過時代的淘洗仍得以追溯其意涵；另一些則在某一短暫的時間裏頻繁使用，但在之後的文獻杳無蹤跡。這些不見於文獻中的字詞，其意義往往消失在時間的鴻溝之中，導致後代學者理解上的困難，如本文所析論的「民獻」、「義民」以及「人鬲」。

在前文的考察中已經指出，「民獻」之「獻」、「義民」之「義」、「人鬲」之「鬲」古音皆與「斲」相近，存在著通假的可能，而這些字詞所出現的語境及上下文脈絡更加證實這一論點。這些詞彙所指皆為後世所謂的「遺民」，「遺」的概念正是由「斲」的伐木餘之義所引申而來。「義民」一詞雖較為特殊，除了遺民之義外，尚有邪曲之民的意涵，但此一意涵也可自「斲」的引申義中找到來源。蓋伐木之後，新的枝芽並不會從原本的切口生出，而是長出旁枝。旁枝相對於主幹而言，自然傾斜不正。前人多已指出「民獻」、「義民」、

「人鬲」三者實為同一語詞，卻未能恰當的說明其意義。本文將這三個語詞與「斲」聯繫起來，庶或能解決此一清代以來未能解決的問題。

本文最末析論〈遂公盥〉與〈孔子詩論〉中所出現的「斲」字。此二文獻中的「斲」字均著重於萌發、生長的概念，〈遂公盥〉言「益斲懿德」，當即藉由婚媾生育出有美好德行的後代。不僅如此，「斲」為新生之芽，用以表示發展過程中的成果或目的，相較而言，本、根則是事件的手段或初始狀態。《禮記》以婚禮為禮之「本」，繼後世為其目的，其修辭正與〈遂公盥〉同，兩者在論題與修辭上的相似性殆非巧合。〈孔子詩論〉論清廟一段的主旨也正是藉由「本」與「斲」的相對性來闡述，用以表示一組因果關係。在此段議論中以禮敬宗廟的行為為根源，致使對文王德行的景仰與追求，強調的是由因至果的自然性。這樣的表述方式也被《孟子》所運用，牛山之木的萌斲乃是眾所周知的比喻，用以闡明善性與行為間的關係，兩者的關聯性值得學者重視。

（責任校對：方韻慈）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 《周易注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 1。
- 《尚書正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 1。
- 《毛詩注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 2。
- 《禮記注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 5。

- 《左傳注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 6。
- 《公羊傳注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 7。
- 《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 8。
- 《孟子正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 8。
- 《爾雅注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）  
江西南昌府學刻本，1997 年，冊 8。
- 上海師範大學古籍整理組點校：《國語》，上海：上海古籍出版社，1978 年。
- 劉曉東等點校：《逸周書》，《二十五別史》，濟南：齊魯書社，2000 年。
- 宋·朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996 年。
- 宋·朱熹：《詩集傳》，北京：中華書局，1958 年。
- 清·于鬯：《香草校書》，北京：中華書局，1984 年。
- 清·方濬益：《綴遺齋彝器考釋》，臺北：台聯國風出版社，1976 年。
- 清·王念孫：《廣雅疏證》，南京：江蘇古籍出版社，2000 年。
- 清·王念孫：《讀書雜誌》，南京：江蘇古籍出版社，2000 年。
- \* 清·王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000 年。
- 清·王先謙：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- 清·王闈運：《論語訓》，《無求備齋論語集成》，臺北：藝文印書館，  
1966 年。
- 清·牟庭：《同文尚書》，濟南：齊魯書社，1981 年。
- \* 清·段玉裁：《古文尚書撰異》，《段玉裁遺書》，臺北：大化書局，  
1977 年。
- 清·段玉裁：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1974 年。
- \* 清·劉師培：《左龔集》，《劉申叔遺書》，臺北：大新書局，1965 年，

冊 3。

清·劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。

清·錢繹：《方言箋疏》，上海：上海古籍出版社，1984年。

清·俞樾：《群經平議》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。

甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編：《武威漢簡》，北京：文物出版社，1964年。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年。

## 二、近人著作

于省吾：〈關於〈釋臣和鬲〉一文的幾點意見〉，《考古》1965年6期。

王 力：《同源字典》，北京：商務印書館，1982年。

王利器：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1993年。

朱鳳瀚：〈夔公盃銘文初釋〉，《中國歷史文物》2002年6期。

吳則虞：《晏子春秋集釋》，北京：中華書局，1962年。

李 零：〈論夔公盃發現的意義〉，《中國歷史文物》2002年6期。

李學勤：〈論夔公盃及其重要意義〉，《中國歷史文物》2002年6期。

\* 李學勤：《青銅器與古代史》，臺北：聯經出版社，2005年。

\* 周鳳五：〈遂公盃銘初探〉，《華學》第六輯，北京：紫禁城出版社，2003年6月。

尚志儒：〈試論西周金文中的人鬲問題〉，收錄於人文雜誌編輯部：《西周史研究》，西安：人文雜誌編輯部，1984年8月。

\* 張政烺：〈周厲王胡簋釋文〉，《古文字研究》第三輯，北京：中華書局，1980年11月。

許維遙：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。

郭沫若：《奴隸制時代》，北京：人民文學出版社，1984年。

郭沫若：《殷周青銅器銘文研究》，北京：科學出版社，1961年。

- 陳邦懷：《一得集》，濟南：齊魯書社，1989年。
- \* 陳漢平：《西周冊命制度研究》，上海：學林出版社，1986年12月。
- \* 馮時：〈夔公盃銘文考釋〉，《考古》2003年5期。
- 裘錫圭：〈夔公盃銘文考釋〉，《中國歷史文物》2002年6期。
- 楊振之：〈《大孟鼎銘》「授民」身份問題〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》22卷2期（1995年）。
- \* 楊筠如：《尚書覈詁》，西安：陝西人民出版社，1959年。
- 楊寬：《西周史》，上海：上海人民出版社，1999年11月。
- \* 魏慈德：〈《逸周書》〈世俘〉、〈克殷〉兩篇與出土文獻互證試論〉，《東華人文學報》第6期（2004年7月）。
- 羅建中：〈《大孟鼎銘》解讀〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》24卷3期（1997年）。
- 羅振玉：《三代吉金文存》，臺北：文華出版社，1970年。
- 顧頡剛、劉起野：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年。
- （說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

- Chen, H.-P. (1986). *Xi zhou ce ming zhi du yan jiu* [A study of the system of appointment in the West Zhou Dynasty]. Shanghai: Academia Press.
- Chou, F.-W. (2003). *Sui gong xu ming chu tan* [A preliminary investigation of the inscriptions on the Xu Pot of Duke Sui]. *Hua Studies*, 6.
- Duan, Y.-C. (1977). *Gu wen shang shu zhuan yi* [A different interpretation of the old-text *Book of documents*]. Taipei: Dahua. (Original work published in the Qing dynasty)
- Li, X.-Q. (2005). *Qing tong qi yu gu dai shi* [Bronze ware and ancient history]. Taipei: Linking.
- Liu, Sh.-P. (1965). *Zuo an ji* [The collection of Liu Shi-Pei's works]. In *Liu shen*

- 
- shu yi shu* [Liu Shen-Shu's posthumous books]: Vol. 3. Taipei: Dahhsin. (Original work published in the Qing dynasty)
- Feng, Sh. (2003). Sui gong xu ming wen kao shi [An interpretation of inscriptions on the Xu Pot of Duke Sui]. *Archaeology*, 2003-5, 63-72.
- Wang, Y.-Zh. (2000). *Jing yi shu wen* [A verification of meanings of classics, with information heard]. Nanjing: Jiangsu Ancient Books. (Original work published in the Qing dynasty)
- Wei, C.-D. (2004). Yi zhou shu shi fu ke yin liang pian yu chu tu wen xian hu zheng shi lun [A mutual verification of “Shi fu” and “Ke yin” in the *Lost Book of Zhou* and unearthed documents]. *Dong Hwa Journal of Humanities*, 6, 25-56.
- Yang, Y.-R. (1959). *Shang shu he gu* [An interpretation of the old-text *Book of Documents*]. Xi'an: Shanxi People's.
- Zhang, Zh.-L. (1980). Zhou li wang hu gui shi wen [An interpretation of inscriptions on the Hu Pot of King Li of Zhou]. *The Research of the Ancient Written Language*, 3.

