

# 華夏人本主義文化： 淵源、特徵及意義（上）

• 何炳棣

按語：近年來，中國的考古及古文字研究已積累了豐富的成果。因此，探討中華文明起源和特點及其相關的大小問題，再次引起學界的關注與爭論。本刊將分兩期刊出何炳棣教授在這一領域的最新研究報告。今期刊出的部分，集中論述華夏文明起源的地理環境、生存聚落及生產方式，和與此相適應並不斷演進、強化和擴大的基於祖先崇拜的社會組織方式和氏族制度；而下期則將在以上論述基礎上，概括華夏文明在倫理和文化方面至今仍影響中國人民深層意識、思維、價值、觀念、行為的最基本特徵。

## 一 物質基礎： 村落定居農業

華夏人本主義文化的發祥地是華北黃土高原與毗鄰平原的地區。產生這人本主義文化的物質基礎是自始即能自我延續的村落定居農業。為正確了解這一基本史實，我們必須首先澄清中外相關多學科的一個共同錯覺：原始農耕一般都是「游耕制」<sup>①</sup>。實際上這不過是一個假定，而且是以某類地區特殊的歷史經驗硬行作為普遍歷史經驗的大膽假定。他們共同的理由是：原始農夫不懂施肥，而土地的肥力因耕作而遞減，在當時土曠人稀的條件下，農人隨時都得實行休耕，並同時非開闢新耕地不可。他們認為開闢新耕地最直截了當的辦法是砍伐及焚燒地面上的植被，這就形成了所謂

的「砍燒法」，也就是「游耕制」<sup>②</sup>。

最早討論黃土物理及化學性能與農作方式關係的，是本世紀初美國地質學家和中亞考古發掘者龐波里(Raphael Pumpelly)。針對着世界最大、最典型的黃土區，也就是華北黃土區，他曾作以下的觀察和綜述<sup>③</sup>：

它(黃土)的肥力似乎是無窮無竭。這種性能，正如著名德國地質學家李希特浩芬(Ferdinand Richthofen)所指明，一是由於它的深度和土質的均勻；一是由於土層中累年堆積、業已腐爛了的植物殘體，雨後通過毛細管作用，將土壤中的各種礦物質吸到地面；一是由於從[亞歐大陸]內地風沙不時仍在形成新的堆積。它「自我加肥」(self-fertilizing)的性能可從這一事實得到證明：在中國遼闊的黃土地

中外相關多學科共同認為，原始農耕一般都是「游耕制」。實際上這不過是以某類地區特殊的歷史經驗硬行作為普遍歷史經驗的大膽假定。筆者從60年代末即懷疑此說真能應用於中國黃土地帶。

帶，幾千年來農作物幾乎不靠人工施肥都可年復一年地種植。正是在這類土壤之上，稠密的人口往往繼續不斷地生長到它強大支持生命能力的極限。

筆者從60年代末即懷疑游耕制說真能應用於中國黃土地帶。為謹慎計，我於1970年夏天在電話中請美國國家科學院院士、舉世公認的大麥源流的權威伊利諾州立大學哈蘭(Jack R. Harlan)教授，根據他對華北古自然環境、各種農作物起源及地理分布的專識，再就比較原始農耕的觀點，坦白地對華北最早耕作方式作一臆測。他毫不遲疑地作了以下的答覆：(1) 華北地區最早的耕作方式決不是一般所謂的砍燒法或游耕制，因為經典的游耕制一般需要每年實耕八倍的土地；換言之，土地耕作一年之後要休耕七年之久，肥力才能恢復。(2) 華北遠古農夫大概最多需要每年實耕三倍的土地，內中有些可以一年耕作兩年休耕，有些可以連續兩年耕作一年休耕，性能較好的黃土可以連年耕作而不需要休耕。(3) 砍燒法或游耕制一般限於熱帶及多雨地帶，這類地區農業的樞紐問題是肥力遞減，而黃土地區農業的樞紐問題不是肥力遞減而是如何保持土壤中的水分。應該強調的是，哈蘭所提的第三點是他個人獨有的論斷，不是一般考古、人類、歷史、經濟學家們所能洞悉的。聽他講完之後，我才告訴他以上的臆測與中國古代文獻所述不謀而合。

兩三天後，我把哈蘭上述幾點推斷在電話中向畢都(George W. Beadle)博士(1958年諾貝爾獎得主、分子生物學家、芝加哥大學將退休的校長)作一簡報，並說明中國古代文獻確是反映出一個最多三年的輪耕週

期，內中的確包括不須休耕、三年中休耕一年或兩年的土地，但第一年清理平整了的土地照例不馬上播種，要到次年才播種。

畢都博士立即作了科學解釋：由於初墾土地地表雜草等野生植物雖已經人工清除，土塊雖已經翻掘平整，但土壤內仍有大量植物殘體沒有腐爛，如立即播種收穫一定很少。這是因為土壤中植物殘體在逐步腐爛過程中所生的氮素，極大部分都被土壤中多種微生物所吸取，種籽所能得到的氮素非常有限。但是，如果第一年僅僅維持地面的平整而不立即播種，第二年開始播種的時候，土壤中原有的植物殘體已經徹底變成了富氮的腐質，此時微生物不但不再吸取氮素，並且放出大量的氮素來滋養種籽，因此第二年的單位產量必然很高。他笑着說他本是以小麥牛肉著名的內布拉斯加州(Nebraska)的「農夫」，深明此中道理。他相信聰明的遠古華北農夫從實際觀察和經驗中很自然地就會實施第一年平整土地暫緩播種的耕作體制。

以科學原理重建華北最早的農耕方式必須與我國古代文獻互相印證。古籍中所言耕作方式必須從「菑」、「新」、「畚」三個專詞意涵中去尋索。《爾雅·釋地》：

田，一歲曰菑，二歲曰新田，三歲曰畚。

這清楚地說明一、二、三歲的田各有其專名，專名合起來就已反映出一個三年輪流休耕制。此三詞中「新」和「畚」比較易解：「新田者，耕之二歲強墟剛土漸成柔壤……畚者，田和柔也。」<sup>④</sup>需要詳釋的是第一年的「菑」。「菑」的音和義都含有「殺」意。《尚書·

## 二 氏族制度和祖先崇拜

大誥》：「厥父菑」，孔穎達《正義》：「……謂殺草，故治田一歲曰菑，言其始殺草也。」《詩經·小雅·大田》鄭玄注：「反草曰菑。」《爾雅·釋地》郭璞注：「今江東呼初耕地反草曰菑。」「菑」的主要意義是使土壤中所有的植物殘體化為腐質。

「菑」是第一年待耕而未耕之田之義，在《尚書》及《詩經》中得到充分的證明。《尚書·大誥》：「厥父菑，厥子乃弗肯播」，明明指出「菑」在播先。《詩經·周頌·臣工》：「如何新畚？於皇來牟。」極其明顯，小麥大麥只種在第二年的新田和第三年的畚田。

此外，《周禮》也有兩處述及周代授田通則。〈大司徒〉：「不易之地家百畝；一易之地，家二百畝；再易之地家三百畝。」〈地官司徒·遂人〉：「上地，夫一廛，田百畝，萊五十畝……；中地，夫一廛，田百畝，萊百畝……；下地，夫一廛，田百畝，萊二百畝……」。兩種概述稍有不同。後者上中下三等授田正額雖同是百畝，但萊（備休耕輪作之地）的授予原則仍與前者同樣反映一個最多三年週期的輪耕制。

科學與訓詁互證密合有如此者！

惟有自始即是自我延續的村落定居農業，才能合理地解釋華夏文明起源的三個事實，即何以距今7,000多年前一些早期新石器文化聚落的農業生產已達遠較想像為高的水平⑤；何以渭水下游南岸與終南山麓間多條小河沿岸仰韶文化早期半坡類型文化聚落遺址——類皆具有房屋、窖穴、陶甕、墓地等組成部分——分布能如此密集；何以只有在累世生於茲、死於茲、葬於茲的最肥沃的黃土地帶才可能產生人類史上最高度發展的家（氏、宗）族制度和祖先崇拜。

構成華夏人本主義文化最主要的制度因素是氏族組織⑥，最主要的信仰因素是祖先崇拜。制度和信仰本是一事的兩面，二者間存在着千絲萬縷無法分割的關係。事實上，人類學理論也認為只有將二者一起研究才能收相得益彰之效⑦。

我國新石器時代以仰韶文化（公元前5000-3000年）分布最廣、延續最久、文化堆積最厚、已發現遺址最多。內中保存最好的是西安附近的半坡和臨潼姜寨等聚落遺址。對這類型聚落布局的中心意義，資深考古學家蘇秉琦有代表性的看法⑧：

半坡、姜寨那種環壕大型居址，其中以大房子為中心，小房子在其周圍所體現的氏族團結向心的精神，以及居址之外有排列較整齊的氏族墓地，……說明氏族制度發展到了頂點。

仰韶聚落布局中最能反映宗教信仰的是墓葬方式。誠如著名《西安半坡》專刊撰者石興邦所綜述，在已經系統發掘的仰韶遺址中，一般成人屍體有條不紊的排列方式反映每個家族或個人在氏族中最後都有應佔的歸宿和位置。屍體大都頭向西方或西北方。墓葬方向可以認為是「祖先崇拜和靈魂信仰的表現之一」，因為「墓葬方向的選擇和決定，在任何一個民族都是相當嚴肅而慎重的」⑨。數量上次於仰身葬的二次葬似乎也反映當時的信仰：要等到血肉腐朽屍骨正式埋葬之後，死者才能進入鬼魂世界。此外，更值得一提的是小孩死後一般都舉行所謂的「瓮棺葬」，這類陶瓮通常都放在居住區，不葬在墓地；瓮頂留

惟有自始即是自我延續的村落定居農業，才能合理地解釋華夏文明起源的三個事實，即何以一些早期新石器文化聚落的農業生產已達遠較想像為高的水平；何以仰韶文化早期半坡類型文化聚落遺址分布能如此密集；何以只有最肥沃的黃土地帶才可能產生人類史上最高度發展的家（氏、宗）族制度和祖先崇拜。

一小圓孔以供靈魂出入，繼續承受母親關愛之用。

近年仰韶精神文化研究有多方面突破性的詮釋。首先，半坡彩陶中最重要的魚紋飾已不能再像60年代那樣釋為圖騰了。因為半坡和姜寨文化上確有血肉的聯繫，兩處彩陶中共有魚、蛙、鳥、鹿多種動物紋飾；此外，兩處遺址都發現大量多樣的捕魚工具，說明魚是當時人們經常的美食。這些都與圖騰理論衝突。比較合理的新解釋是：魚，特別是抽象的雙魚，是女陰崇拜的表現；而姜寨那種體內充滿卵子的蛙的圖案，也是象徵生殖能力的崇拜<sup>⑩</sup>。早在1946年，聞一多先生在遇難前數月撰就的〈說魚〉一文裏已經闡發魚在中國古代文學裏一向是「匹偶」、「情侶」的隱語，因為「在原始人類的觀念裏，婚姻是人生第一大事，而傳種是婚姻的唯一目的，……而魚是繁殖力最強的一種生物」<sup>⑪</sup>。

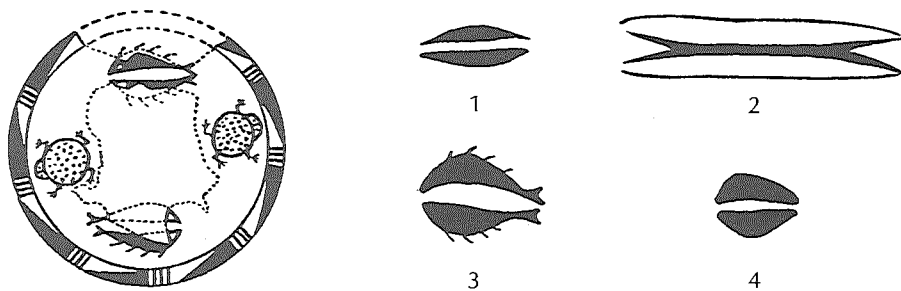
生殖能力的崇拜完成了祖先崇拜必具的三個時式：過去、現在、未來。

1987年河南濮陽西水坡仰韶早期45號墓發現三組以蚌殼擺塑的圖案。古文字和天文史家馮時具有說服力地說明第一組墓主人兩旁的龍虎圖案是

後來發展完成的二十八宿「四陸」中的「二陸」——蒼龍和白虎；墓主屍體下邊移入的兩根脛骨代表「北斗」。墓形反映當時已有天圓地方的說法。總之，第一組蚌殼圖案可以認為是二十八宿宇宙觀的濫觴<sup>⑫</sup>。張光直先生提出第三組圖案中的龍虎鹿正符合《道藏》中保存下來的原始道士的「三躡」——巫師騎乘上天下地與鬼神交通的媒介；並認為這樣早的巫覡宗教（或稱薩滿教Shamanism）證據，「對世界原始宗教史的研究上有無匹的重要性」<sup>⑬</sup>。

西水坡45號墓中驚人的天文知識和具有高度魔術幻想力巫覡宗教的結合，強有力地說明該墓的主人已不是平常的氏族長，甚至也不僅是張先生認為的巫師，而是一部落酋長般的人物了。夏代的建立者大禹不就是以「巫步」聞名於後世、三代權位最高的「王」還一直兼有大巫或大司祭的職能嗎？西水坡的「三躡」也正說明半坡、姜寨同期文化裏亦有巫覡的存在。那種由圓形黑白（陰陽）人面向頭頂、兩耳、兩頰外射的五條或三條三角形魚飾的神秘圖案，還不是巫師的有力證據嗎？半坡、姜寨相隔50公里，而半坡陶器上的字符卻出現於150公里外邵陽莘野村的同期仰韶文

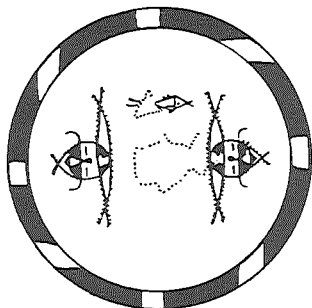
半坡彩陶中最重要的魚紋飾已不能再像60年代那樣釋為圖騰了。比較合理的新解釋是：魚是女陰崇拜的表現，也象徵生殖能力的崇拜。生殖能力的崇拜完成了祖先崇拜必具的三個時式：過去、現在、未來。



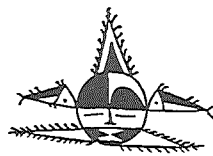
左 採自《姜寨》，頁114。右 (1)(2) 採自《西安半坡》，(3)(4) 採自《姜寨》。雙魚圖案最系統的詮釋，請參看趙國華：〈生殖崇拜文化略論〉，《中國社會科學》，1984年第1期。



採自《西安半坡》，頁4。



採自《姜寨》，頁112。



採自《西安半坡》，頁166。

化遺址。這樣長的宗教、文化交流半徑似乎在說明這已不僅是氏族間，而是部落間的交流了。

仰韶人民雖然崇拜多種自然神祇，但由於聚落布局中居住區和墓地同是組成部分，生者累世相信不時可獲逝者靈魂的祐護，而逝者又需要生者不時祭薦，祖先崇拜很可能在整個宗教信仰中已佔相當大的比重。

上承仰韶、下啟三代的龍山時代（大約公元前3000-2000年），出現了一系列多姿多采的區域性文化。它們在經濟、社會、政治、宗教、意識形態等方面的發展雖各有各的特色和步伐，而且華夏中原地區的文化在此時期並非處處領先，但各文化間千年之久的雙向吸收和反饋卻促使它們大致朝向同一方向演進：祖先的神靈隨着部落的擴展漸漸變成部族至高的保護神：政治權威和等級社會的出現加速了氏族制度的蛻變。

最能顯示龍山時代多方面演變的是玉器群和禮器群。良渚文化（公元前3300-2200年）的大本營遠在浙西太湖以南，其玉器群最有代表性。從公元前第三千紀前半即已有象徵軍事統轄權的玉鉞和宗教重器玉琮的出現。更值得注意的是玉製神獸、神鳥、獸面或獸身的「神人」和「神徽」。這些「神人獸面紋」的普及和規範化，說明在其通行的地域內，良渚文化的社會

結構和原始信仰，都具有相當程度的統一性，對至高無上的神人的崇拜，實際上是從信仰意識方面，統治者起到了維護獨尊地位的作用」<sup>⑭</sup>。稍後遼西紅山文化中也具有地域特色的玉器群，再稍遲山東海岱區系的玉業也開始形成獨特色格，「並給予三代玉器以深遠的具體的影響」<sup>⑮</sup>。

陶製禮器群以山西襄汾陶寺類型最富代表性。禮器中除為設奠用的桌子是木製的，其餘陶製的各種炊器、食器、酒器、樂器等類不但式樣功用各各不同，而且嚴格地反映這些隨葬品墓主人身分等級的不同。「從隨葬品組合的角度看，後來商周貴族使用的禮、樂器在公元前第三千紀中葉的陶寺早期已初具規模。……墓中的禮器和牲體已成為墓主身前權力和地位的標誌。……在形成三代禮制的過程中，中原處於核心地位」<sup>⑯</sup>。

山東龍山文化研究在80年代有重大的突破。壽光邊線王城發現邊長240米，面積57,000平方米的外城和配套較小的內城，並發現祭奠所用的豬牲、犬牲與人牲。而城子崖的城東西約430米，南北最長530米，面積大約200,000平方米（即1/5平方公里、50英畝、相當公元後十三世紀英國首都倫敦城的1/6）。高廣仁教授認為這已不是單純軍事防禦性的小城堡，而已是「具有永久性統治權力中心的都

大約公元前3000-2000年，出現了多姿多采的區域性文化。但它們大致朝向同一方向演進：祖先的神靈隨着部落的擴展變成部族至高的保護神：政治權威和等級社會的出現加速了氏族制度的蛻變。

邑性質」。這樣規模的城和十米寬夯築牆體，「除非靠大量的強制勞役，否則是難以完成的」。此外，泗水尹家城和臨朐朱封大墓內的隨葬品說明當時「社會上財富分配不均，出現了明顯的社會分層」<sup>①</sup>。

綜結以上，龍山時期的主要考古發現說明當時氏族內部已有社會分化，造成了貧富分配不均和等級化的身分制度萌芽：宗教方面，祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神為對象。這些現象與傳說中炎、黃大部族同盟，英雄魅力式領袖人物的出現是大體吻合的。

有關夏代的考古資料仍在多方慎重鑒定中。從君主世襲的觀點看，夏不愧被稱為朝代。但「所謂的夏朝，實際上是以夏后氏為盟主，由眾多族邦組成的族邦聯盟」<sup>②</sup>。《左傳·哀公七年傳》：「禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。」《呂氏春秋·用民》：「當禹之時，天下萬國。」古籍中所謂的諸侯和萬國，實際上是由眾多部族所構成的「邦邑」。筆者此處必須指出，極大多數中國古代史專家和考古學家所借用的古代希臘「城邦」(city states)一詞甚不妥當，容易引起錯覺。古代希臘polis一詞雖英譯作「城邦」，但柏拉圖、亞里斯多德原著的較慎重英譯往往作為community「(政治)社群」。公元前第五、第四世紀的希臘城邦，除了雅典和科林斯(Corinth)外，商業都不發達，都是以農立國的。其首都的主要部分是宗教及政府建築，所以全國連首都也不是具有複雜經濟活動的「城市」。這種政治社群的最大特色是遵守法律，保持極嚴格的公民籍，所有公民都是成年男子，都有直接選舉、參政、充陪審、服兵役的權利與義務。雅典豐富的碑刻資料證明，不

但最高長官按期由公民選舉，而且一般公民一生之中至少有一、兩次輪充官吏的機會<sup>③</sup>。雅典這種草根民主政治共同體的本質、精神、意識，與夏商周的家有世襲的邦邑(patrimony)制確有基本的不同。

商代武丁以後的大量卜辭也顯示氏族邦邑林立的情況。已故丁山教授於40年代中曾對甲骨骨面、骨白、甲冉、背甲等部位非占卜的刻辭記事做了原創性的考釋和統計。這類卜辭記事包括為商王侍夜之「婦」的「氏」名、王畿內外人都為王守夜氏族之名及其人數等等。這些記事雖屬片面性質，而氏族之可確定者已達二百左右。因此，丁山做了兩個綜述：(1)「殷商後半期國家組織確以氏族為基礎。」(2)「商代所封建的氏族，都就其采地中心建築城邑，也可名之曰『城主政治』。」<sup>④</sup>此說高明之處在用「城主」而不用「城邦」一詞，因為城邑及其郊野是「主」世襲私有的「產業」，「城主」就是諸侯，如果借用古代希臘城邦一詞就與「城主政治」實際的宗教、政治、制度、意識內涵大相逕庭了。

近年商周史研究方面可喜的成果之一是對有關商代姓、氏、宗族制度的一些錯覺的澄清。其中最重要的是糾正了王國維著名的「殷周制度論」的看法——殷周制度最基本的不同是殷商沒有西周式的宗法制度。實際上，武丁以後王位傳子的原則已經確定，大宗、小宗之分已相當明顯，類似西周的宗法制已經存在<sup>⑤</sup>。換言之，西周的宗法制對商代的姓、氏、宗族制不是革命性的改變，而是系統化、強化和大面的推廣與應用。

宗教方面，商王雖祭祀天神、大神、昊天、上帝及日、月、風、雲、雨、雪、土地山川等自然神祇，但祖

筆者此處必須指出，極大多數中國古代史專家和考古學家所借用的古代希臘「城邦」一詞甚不妥當。因為雅典的草根民主政治共同體的本質、精神、意識，與夏商周的家有世襲的邦邑制有着基本的不同。

近年商周史研究的成果，糾正了王國維著名的看法——殷商沒有西周式的宗法制度。實際上，武丁以後王位傳子的原則已經確定，大宗、小宗之分已相當明顯，類似西周的宗法制已經存在。

先崇拜在全部宗教信仰中確已取得壓倒的優勢。自然神祇的祭祀有一定的季節或日期，而商王室和王室貴族的「周祭」——由五種祀典組成的，輪番周而復始的對各世代祖妣的祭祀系統——卻是終年不斷地排滿了三十六旬，偶或還有必要排到三十七旬<sup>②</sup>。這是祖先——廣義的「人」——已成為宗教體系重心的鐵證。

此外需要一提的是商人邈遠的始祖(帝)譽隨着商部族力量的擴張和商王朝在中原威望的建立，已逐漸變成了人類的至上神。卜辭中稱之曰「帝」，但商人也稱之為「天」。據筆者年前的考證，海內外不少學人認為「帝」是商人的至上神，「天」是周人的至上神，「帝」與「天」對立的這種看法是錯誤的。事實上在周族文化落後、羽毛未豐、臣服事殷的期間已把商族的宗教、祖宗、至上神全部引進。這正說明何以周代文獻所述古代譜系裏商周兩族是同祖的<sup>③</sup>。

西周才開始有了文獻，兩周金文又可與文獻不時互證，因此我們對周代宗教及氏族制度所知較史前和夏商兩代更為深廣。茲摘要分述如下。

(1) 《禮記·祭統》：「禮有五經、莫重於祭。」五經，是指吉、凶、賓、軍、嘉五類的禮，極大部分的祭祀都屬於吉禮，所以最為重要。近年一篇根據西周金文極具功力之作，一方面指出西周二十種祭禮之中，有十七種祭名與商代一致，這說明《論語·為政》：「周因於殷禮，其損益可知也」是大體正確的；但另一方面證明西周祭祖禮的重點和精神與商代有重要的不同：西周王室特別注重「近祖」。金文中最重要的「禘」禮晚周皆釋作「追遠尊先」始祖之祭，事實上不免有儒家

猜測成分，與西周史實不符。西周金文中除了康王祭文、武、成王三代以外，其餘諸王所祭俱以祖考兩代為對象，並無追祭三代者<sup>④</sup>。這種重心的轉移反映西周王室對祖先崇拜的想法越來越「現實」。

(2) 周王室和各級貴族祭祖的宗教儀節也反映同一趨勢。《禮記·禮器》：「夏立尸而卒祭：殷坐尸。」尸，是受祭者的後嗣，在祭祀中扮演神(鬼，受祭者)的角色。由於周族的昭穆制，「尸」一般是受祭者的孫子。周初祭祀最主要的對象是文王，祭文王時嫡孫成王充「尸」。在全部儀節中，「尸」不但威儀棣棣地坐着受膜拜，並接受多道酒肉蔬穀的奉獻，「尸」還隨時都向與祭者招呼還禮，最後還通過專職通神司儀的「祝」，向子孫作以下這類假辭：「承致，多福無疆，於女(汝)孝孫，來女孝孫，使女受祿於天，宜稼於田，眉壽萬年，勿替引之。」<sup>⑤</sup>生性是浪漫詩人、藝術家，喜道家的超越、厭儒家的現實的聞一多先生，曾作以下的案語<sup>⑥</sup>：

所謂「祭如在，祭神如神在」之在，乃是物質的存在。惟怕其不能「如在」，所以要設「尸」，以保證那「如在」的最高度的真實性。這態度可算執着到萬分，實際到萬分，也平庸到萬分了。

究竟是平庸還是智慧，尚有待深究。從立尸之禮和聞先生的案語，我們可以肯定地說：人類史上從來沒有比古代華夏宗教更「人本」的了。

(3) 討論周代宗教，不能不涉及宗廟制度。晚周文獻所述周代宗廟制度甚詳。《禮記·王制》：「天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與大祖之廟而五。

金文中最重要的「禘」禮晚周皆釋作「追遠尊先」始祖之祭，事實上不免有儒家猜測成分，與西周史實不符。西周金文中除了康王祭文、武、成王三代以外，其餘諸王所祭俱以祖考兩代為對象，並無追祭三代者。

大夫三廟，一昭一穆，與大祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢。」而《禮記·喪服小記》卻說：「天子五廟。」徵以西周諸王禘祀限於兩代近祖，我們有理由相信〈王制〉之說可能代表戰國儒家對古制的誇張。至少我們可以肯定很多的士根本沒有經濟能力建造維修一廟。但對古制的誇張和整齊化並不影響我們對宗廟制度功用的了解。

值得注意的是周族遠祖古公亶父初建都城之時，最早動工的建築就是宮室和宗廟<sup>⑦</sup>。周族強大克殷前後所營建的幾個京城和別都的設計，無一不以宗廟宮室為核心。開國的諸侯，始封的大夫，營建都城時亦無不如此。廟與寢前後接連，廟是祖先神靈之所居，寢是今王的經常住處。廟也稱為室，既是祭祀系統的中樞，又是朝覲、聘、喪、射、獻俘、賞錫臣僚、會合四方諸侯等重要典禮舉行的場所。一切軍國要政必告於廟。生者與逝者之間世代永存一種雙向關係：生者經常以祭祀方式向祖先報恩，祖先經常對後代庇祐降福。人鬼之間關係密切的程度是其他任何宗教所不能比擬的。

(4) 周代宗廟制度，以至全部宗教、政治、社會體系，無一不是建築在宗法制度之上。周代宗廟制的淵源可以上溯到克商以前的遠祖公劉。《詩經·公劉》追述公劉率領部族遷居於豳，有「君之宗之」一語。《毛傳》曰：「為之君，為之大宗也」，是正確的解釋。但這雛形的大宗之制在克商以前頗有例外。武王克商以後，原自西土的周族不斷地向東發展，疆域和人民都有了革命性的擴張。但武王逝世後，成王幼，三監叛。各地區殷人勢力仍很強大。在嚴峻的情勢下，周族最高領袖周公急切需要一個對廣土

眾民的高效統治網；組成每個商周貴族階層統治網的基本單位是宗法氏族，而樹立全域性宗法體制的先決條件是創建天子制度。雖然現存《尚書》自堯以降君主皆稱天子，筆者近年的考證，肯定了天子之稱始自成王。經過周公、召公周密的籌劃，在周公「保文武受命」的第七年春，在剛剛營建完成的洛邑舉行了一個重要的多民族大集會，充大司儀的召公重申商王紂失德遭天罰，天命轉移到成王。當這莊嚴儀式達到戲劇性的高峰時，召公才點出主題：「有王雖小，元子哉！」作為「天」之「元子」或嫡子，成王當然即是人間至尊的天子。

天子制度成立的意義，筆者曾作以下的分析<sup>⑧</sup>：

- (1) 成王是承繼祖德(廣義包括周民族的德)才被皇天指定為新的「元子」，元子就是嫡子，從此王位(諸侯、大夫等同此)承繼以嫡成為大綱大法。
- (2) 天子為人間之至尊，其至尊的地位自此取得宗教及政治的雙重意義。
- (3) 天子制度之確定也就是周代宗法制度的確定。天子為天下之大宗，當然是所有姬姓諸侯之大宗，姬姓諸侯對天子而言都是小宗。小宗對大宗必須無條件地臣服。據《荀子·儒效》，周初封建諸侯七十有一，其中五十三國的君主都是姬姓。所以宗法制度具有對周王室統治自征服得來的，大大擴充的疆土與人民控制網的功用。
- (4) 在各邦國之內，諸侯為大宗，大夫為小宗。按嫡庶而分，層層推展下去，這大、小宗制一直達到統治階級最低「士」的層面。於是金字塔式的封建社會每層都由大宗控制小宗，這種控制都具有血緣、政治、經濟、宗教、軍事的多重性。

筆者近年的考證，肯定了天子之稱始自成王。天子制度之確定也就是周代宗法制度的確定。天子為天下之大宗，諸侯是小宗；在各邦國之內，諸侯為大宗，大夫為小宗。這大、小宗制一直達到最低「士」的層面，而且這種控制都具有血緣、政治、經濟、宗教、軍事的多重性。



而對於異姓之國的統御，早在七十多年前王國維就指出<sup>②</sup>：

……異姓之國非宗法所能統者，以婚媾甥舅之誼通之，於是天下之國大都王之兄弟甥舅，而諸國之間亦皆有兄弟甥舅之親，周人一統之策實存於是。

宗法制度的宗教體現就是宗廟制度。宗子既是總攬大權的宗法氏族長，又是主持祭祀的「宗廟主」。其餘所有成員依長幼尊卑在宗法氏族中的「龔位」，也就是在宗廟祭祀系統裏的位置。此外，宗法制度與族墓制度又是牢不可分的。生者既然聚族而居，逝者當然是聚族而葬：埋葬的位置照例是取決於生前在全族裏輩份和等級的高下。

宗法制度雖是極高度發展的血緣組織，由於累世聚族居於采地，所以又具有頑強的地緣性。結合歧邑、周原、豐、鎬等都城附近的考古與西周金文資料，「這些世族的聚落包括族長和族人、家臣居住的村落及其周圍的土田、作坊和族墓地，這種以血緣關係為紐帶而形成的胞體，從本質上分析，非常類似史前社會的原始聚落。前者是由後者發展而來的，它是血緣胞體在商周社會更高的歷史階段上的再現」<sup>③</sup>。

這就無可避免地引起一個重要的理論問題：恩格斯著名的「家庭」、「私有制」、「國家」三大演進階段——事實上政治人類學用不同的術語也得到類似的看法——卻並不符合中國史前和有史早期的歷史經驗。結束本節之前，筆者認為對此理論問題有略加檢討的必要。

雖然當代西方一般政治人類學家

諱言恩氏學說，筆者卻深深感到比較後起的政治人類學的主要研究成果之一，卻與恩氏三階段說大體上不謀而合。恩氏的「家庭」相當漢譯的「原始氏族公社」，亦即人類學家所謂的，以純血緣關係構成的、溫暖親切、幾乎沒有剝削的親屬制(kinship system)社會。恩氏「私有制」階段大體相當人類學家所謂的非親屬制度的、開始具有明顯政治性、剝削性的階級社會，大體上相當恩氏的部落聯盟階段。恩氏與人類學家的「國家」並無基本的不同，都是強制性更高、比較更廣土眾民的政治實體。至於促成由第一到第二階段間「量子式」跳躍的因素，政治人類學家認為是由於同一有限空間人口不斷繁衍使得親屬制無法解決部落間的人事糾紛和利害衝突；換言之，親屬制已喪失其原有的社會凝聚力(social cohesiveness)。用漢譯恩氏術語表達，這就是「原始氏族公社的瓦解」。儘管前者與後者術語及表達方式不同，這次跳躍的社會制度意涵是相同的：血緣的鏈環被政治性的地緣鏈鎖所代替<sup>④</sup>。

但在古代中國，血緣的鏈環始終未被政治性的地緣鏈環所代替。相反地，恩氏三大階段是通過血緣氏族本身的地緣化、氏族內部族長的集權化、氏族功能的多樣化和氏族內部及百百千千氏族之間權力名位的等級化等程序而完成的。武王克商之後，「封建親戚，以藩屏周」是姬姓宗法氏族大規模武裝拓殖性的遷徙，也是氏族血緣和地緣性的重新結合與強化。與這種制度方面的發展大體平行的是祖先崇拜的演化。這種最高度發展的父系親屬制度和祖先崇拜是華夏人本主義文化的最基本特徵之一。此義在本文結語中將再扼要發揮。

恩格斯著名的「家庭」、「私有制」、「國家」三大演進階段，並不符合中國史前和有史早期的歷史經驗。相反，在古代中國，血緣的鏈環始終未被政治性的地緣鏈環所代替。這種最高度發展的父系親屬制度和祖先崇拜是華夏人本主義文化的最基本特徵之一。

### 註釋

① 著名的《西安半坡》(北京:文物出版社,1963),石興邦:《半坡氏族公社》(西安:陝西人民出版社,1979),以及西安半坡博物館、陝西省考古研究所、臨潼縣博物館:《姜寨》(北京:文物出版社,1988),就是主例。海外倡游耕制說者以張光直教授為領袖,有力支持者有植物分類學家李惠林教授,柏克萊加州大學歷史系David Keightley教授,加拿大人類學家Richard Pearson教授等多人。對上列海外四教授意見系統的批評,可參閱 Ping-ti Ho: "The Paleoenvironment of North China: A Review Article", *The Journal of Asian Studies*, vol. XLIV, No. 4, August, 1984.

② 「砍燒法」和「游耕制」的英文名詞是可以通用的: "slash-and-burn" 及 "shifting agriculture"。有時亦可用 "swidden" 這形容詞。為輔助正文的討論,此註提供一重要史前及當代事實——渭水下游南岸、終南山麓間諸小河沿岸仰韶聚落遺址密集的程度即足以說明此一地區自始就不可能有足夠的空間施行游耕制。從半坡遺址分布的情況來看,它們所臨的滄河全長約50公里,除南北兩端外,在長度約40公里的兩岸已發現仰韶聚落遺址25處之多;全長40公里的澧河沿岸已發現的13處遺址完全集中於最肥沃的十多公里的中段。詳見西安半坡博物館:《西安半坡》,頁1-2。西北大學黃土研究室:《黃土高原地理研究》(陝西人民出版社,1981),頁30:「秦嶺北麓及咸陽地區……大部分地方土質較好,保水能力強。」因此,有些地方已發現的仰韶遺址竟較今日村落還要密集!詳見嚴文明:《仰韶文化研究》(北京:文物出版社,1989),頁225。這些仰韶遺址雖不可能全是同時的,但諸小河間的橫向距離或不足10公里或至多20公里。果真如一般考古、人類及其他學人所預設,當時確是施行游耕制的话,每個仰韶村落,除居住、日常活動、家畜、陶器、墓地等所需空間之外,還需要至少八倍每年實耕的土地。這西安附近渭水終南山麓之間的羽狀地帶無論如何也安置不下如此密集的仰韶農村聚落點。基本上,密集就是游耕的有力反證。

③ Raphael Pumpelly ed.: *Explorations in Turkestan: Prehistoric Civilization of Anau*, 2 Vols.; 1908, vol. 1, p. 7.

④ 郝懿行:《爾雅義疏》,嘉業堂本,〈釋地·五〉。

⑤ 佟偉華:〈磁山遺址的原始農業遺存及其相關問題〉,《農業考古》,1984,第1期(北京:農業出版社);任式楠,〈公元前五千年中國新石器文化的幾項主要成就〉,《考古》,1995年第1期(北京:科學出版社),頁39。前者說明7000年前有些磁山文化遺址窟穴總體積之大已足反映當時一個聚落存糧(華北粟、小米)超過十萬斤之多。後者指出屬於裴李崗文化的河南許昌丁莊文化遺址所發現碳化栽培小米品種的優良令人讚嘆。以千粒重量和顆粒大小估算,7000多年前的品種已可與今日佳質高產的春穀相比,已勝過今日質量較差的夏穀了。

⑥ 楊希枚:〈再論先秦氏族和氏族〉,《中國史研究》,1993年第1期,重新指出一般學人對先秦「氏族」(clan or gens)「氏族」二詞仍混淆不清。氏族是血緣親族團體,氏族是「邦國采邑之類的政治領域集團」。此說有其重要性,但西周有些氏族,雖是政治集團,卻具濃厚的血緣性和地緣性。由於西周以前,特別是史前時期「氏族」、「氏族」很難分辨,更由於「氏族」和「氏族公社」這類名詞通行已數十年之久,不能不繼續應用。《辭海》〈氏族〉條:「也叫「氏族公社」,以血緣關係結成的原始公社制和社會基本單位,產生於……舊石器時代的晚期。初為母權制,約當新石器末期開始過渡為父權制。……」

⑦ E. E. Evans-Pritchard: *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. 111.

⑧ 蘇秉琦:〈關於重建中國史前史的思考〉,中國社會科學院考古研究所編著:《中國考古學論叢》(北京:科學出版社,1993),頁6。

⑨ 徵引自高煒:〈中原龍山文化葬制研究〉,同上書,頁97,是原則性的概論,並不專指中原龍山文化。

⑩ 趙國華:〈生殖崇拜文化略論〉,《中國社會科學》,1988年,第一期。

⑪ 聞一多:《神話與詩》(北京:

古籍出版社, 1956), 〈說魚〉, 結語, 頁134-35; 及〈高唐神女傳說之分析〉, 頁81-116。

⑫ 馮時: 〈河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究〉, 《文物》, 1990年第3期。

⑬ 張光直: 〈仰韶文化的巫覡資料〉, 《歷史語言研究所集刊》(台北: 中央研究院), 第64本第3分(1993年12月), 徵引語在頁622及623。

⑭ 任式楠: 〈中國史前玉器類型初析〉, 同註⑩書, 頁126-27。

⑮ 邵望平: 〈海岱系古玉略說〉, 同註⑩書, 頁131。

⑯ 見註⑩高煒, 100-102。

⑰ 高廣仁: 〈山東史前考古的幾個新課題〉, 同註⑩書, 頁68-70。

⑱ 周蘇平: 〈夏代族邦考〉, 《中國史研究》, 1993年第4期, 頁131。

⑲ 根據大量碑刻研究古代雅典民主政制基層結構與運作最嚴謹的著作是: James S. Trail: *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and their Representation in the Athenian Council* (Princeton: Princeton University Press, 1975); P.J. Rhodes: *The Athenian Boule* (Oxford: Oxford University Press, 1972)。

⑳ 丁山: 《甲骨文所見氏族及其制度》(北京: 科學出版社, 1956)全書, 特別是頁32、44、54。

㉑ 裘錫圭: 〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉, 《古代文史研究新探》(南京: 江蘇古籍出版社, 1992)。特別是此文的前半, 頁296-310。

㉒ 常玉芝: 《商代周祭制度》(北京: 中國社會科學出版社, 1987)。

㉓ 詳見何炳棣: 〈「天」及「天命」探原: 古代史料甄別運用方法示例〉, 《中國哲學史》, 1995年第1期。

㉔ 劉雨: 〈西周金文中的祭祖禮〉, 《考古學報》, 1989年, 第4期, 全文, 特別是頁497。

㉕ 《儀禮注疏》, 台北四庫全書薈要本, 卷十五, 頁958, 鄭玄注中所擬的嘏辭: 因其辭義部分根據《詩經·小雅·楚茨》, 而此詩《毛傳》認為是刺幽王思古之作, 可能與西周一般嘏辭同一情調。

㉖ 聞一多: 〈道教的精神〉, 《詩與

神話》, 頁149。

㉗ 〈作廟翼翼〉, 《詩經·大雅·帛系》。

㉘ 何炳棣: 〈原禮〉, 《二十一世紀》, 1992年6月號(香港中文大學·中國文化研究所), 頁106。

㉙ 王國維: 〈洛誥解〉, 《觀堂集林》卷一, 頁33(上海古籍書店: 《王國維遺書》, 1983重印本)。

㉚ 盧連成: 〈中國古代都城發展的早期階段——商代、西周都城形態的考察〉, 同註⑩書, 頁237。

㉛ 筆者近年撰文不時須聲明文章是在完全缺乏漢譯馬·恩著作的條件下完成的。這對筆者造成很大的不便。西方政治人類學著作的數量已相當可觀, 此處僅提出兩部: 一般理論方面, Georges Balandier: *Political Anthropology* (New York: Pantheon Books, 1970)。據筆者所知, 這位法國學者可能是唯一政治人類學家坦白承認恩格斯影響深遠的: 特別是頁156-57。根據非洲及大洋洲近、現代較原始社會調查資料、可讀性較高的著作是Eli Sagan: *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression, and the State* (New York: Knopf, 1993)。

**何炳棣** 早年先後在清華大學和哥倫比亞大學攻讀英國及西歐史。自1963年起出任芝加哥大學歷史系湯普遜講座教授, 1987年退休後又充任Irvine加州大學傑出訪問教授。他先後膺選中央研究院院士(1966)、首位亞裔美國亞洲學會會長(1975-76)以及美國藝文及科學學院士(1979)。何教授自50年代起發表七部重要專著, 多篇論文刊於《美國人類學家》、《經濟史學報》、《社會與歷史的比較研究》、《美國歷史學報》等學刊。他近年對中國古代思想史中一系列基本課題的中文著述已開始逐步問世。