

原 禮

● 何炳棣

一 禮的起源

最原始最狹義的禮是祭祀的儀節。卜辭中𧯛(豐)字上部象徵祭祀所用的兩串玉，下部是「豆」，一種盛食物的祭器。後來豐字加了「示」(示)的偏旁便成了禮。卜辭中示一般作𠄎，偶而也作丁，都代表祭祀。丁在西安半坡仰韶文化層陶片所刻字符中已經出現，我雖最早提出，但半坡陶片上的丁是否即是祭祀還有待相關諸學科進一步研究①。

上述禮的字源，無疑是非常精確的。《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食。」原文對供奉鬼神飲食諸物的描寫，文字古奧，有些不易精確鑑定，但大意極清楚，說明古人「事死如事生」，盡力象徵性地供給死者生前所需的食物，哭號喊叫死者之名，希望他或她能回生重聚。生者當然相信靈魂不滅，應與死者繼續保持長期互相依賴的關係和永恆的連繫，很自然地

就從此中產生祖先崇拜②。

人類學家認為祖先崇拜大體與圖騰崇拜同期出現，並普遍存在於古今所有的原始社會。圖騰崇拜與祖先崇拜不同之處在於前者崇拜的對象(如以某種動物或植物為標誌)是自外引進的，而後者崇拜的對象是原自族內的。但二者的作用是完全一致的：部、族之所以要引進一種崇拜的標誌正是為了促進全體成員的整合、團結、互助、繁衍、興盛。這是由於圖騰、祖先或其他神祇崇拜的基本條件是宗族或部落成員首先就必須通力合作，至少全體成員都必須參加祭祀的儀式。集體行動本身就是對全體成員最佳的紀律訓練，因為集體行動時個人必須服從全體的意志。在舉行莊嚴的集體祭禱儀式時，個人能更充分瞭解本人和團體的福利是不可分割的。個人對團體的忠戴不僅是必須應盡的義務，也是換取團體保證個人生活所需的權利的淵源。經常重複舉行的祭祀具有重要的教育功能：使成員自然

經常重複舉行的祭祀具有重要的教育功能：自始祭祀與倫理道德就是牢不可分的。

而然地明瞭是非善惡等道德價值和長幼尊卑人際關係中的倫理問題。自始祭祀與倫理道德就是牢不可分的。

祭儀必須莊嚴、神祕、富有「魔術」意味。主祭者如果不是專業的巫祝，就是族長、部落酋長本人。往往族長、酋長本人同時就是司祭，祭儀的形式及其倫理內涵必須是古老的、「傳統」的，否則鬼神不悅，不但不保佑而且還會懲罰生者。相反地，虔誠篤信力行歷代祖宗所認為是善良正當的，應會受到鬼神的庇護和恩賜。不消說，嚴格遵守舊儀和傳統倫理對鞏固司祭或「國」王兼大司祭的權威當然大有裨益。卜辭中的商王和周代的天子本身就都是大司祭，當然更深切瞭解此中道理。人類學家的貢獻就在肯定說明全人類所有古今各部族、各種族，在文明開化之前夕的祭祀儀節裏，決無例外地呈現出非常頑強的保守性^③。

我國古籍充分證明人類學家結論的正確。古代文獻對禮的起源說法有二。《禮記·禮器》：

禮也者，反本修古，不忘其初者也。
禮也者，反其所自生。

換言之，祭儀必須上溯到最原始的階段，決不可輕易修改。《禮記》〈禮器〉和〈郊特牲〉兩篇對祭儀，尤其是對祭祀所用的酒肉等等，有較詳細的記載。最值得注意的是最原始、最混濁、最淡而無味的「玄酒」是用以供奉最古最尊的鬼神，而品質較清、酒精成分較高的酒是用以供奉較近較次要的鬼神。同樣地，血腥的生肉在滾水中稍稍涮過的「燂」是用以供奉最尊貴的鬼神，較充分烹製過的肉卻用以供奉較次要的鬼神。《大戴禮記·禮三

本》篇也有類似的記載。基本道理：祭祀所用的飲料和食物愈原始便愈足以反映禮的原始形式，形式愈原始也就包涵愈多的誠敬之意。

可見中國古代禮的起源論——「返本修古」——與二十世紀西方人類學家全人類普遍性的祭祀起源及其特徵的結論是完全符合的。這對我們研究「禮」的深層意義是極為重要的。

我國古籍中還有另一禮的起源論。《荀子·禮運》：

禮起於何？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求。求而無度量分界則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，兩者相持〔須〕而長，是禮之所起也，故禮者養也。

此處荀子所說的並不是禮本身的起源，而是禮的社會功能的起源。他認為人人都需要生活資源，可是在任何時候人類能夠開發或種植以供人類享用的資源決非無限的。如果人人爭奪無厭，可供享用的資源勢將耗盡，造成社會混亂。所以必須由「禮」來決定上下尊卑的等分，並決定各階層等分成員物資分配的多寡。非如此無法維持長期安定的社會秩序。

《荀子·榮辱》有進一步的討論：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲則勢不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等、長幼之差、知、愚、能、不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使怒祿多少厚薄之稱，是夫群居合一之道也。故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡器械，士大夫以上至於公

當代新儒家，除了古史見解與我大體相符的徐復觀先生以外，大都僅僅集中研究自孔至荀三百年間禮的理論的建成、闡發和美化。

圖 祭祀狩獵塗硃牛骨刻辭（正面）



侯，莫不以仁厚盡官職，夫是之謂至平。……

此段引文雖與「禮運」篇所論大意略同，但更充分說明人是生活在「群」（社會）裏，社會有種種權利義務不同的階級等分，如聖王為天子，富有天下亦不為多，而一般細民終年汗勞僅獲一飽亦不為少。這種社會乍看之下很不平等，但因社會地位報酬等等一切取決於知識和能力，所以更深地分析起來，以「禮」決定等級和分配制度，事實上是最公允的，這就是荀子所謂的「至平」。中國古代思想家之中，荀子是最具有近代社會學的觀點和洞察力的。

《禮記》注重狹義的禮的起源，《荀子》注重較廣義的禮的功用的起源，二者相輔相成，並不互相抵觸。

二 孔子以前禮的歷史發展

雖然最原始的禮的重心是祭祀的儀節和內中包涵的倫理道德成分，但禮是多維度、多層面的，自始即無可避免地多少具有維繫穩定政治及社會秩序的功能。隨着宗族、部落，部落聯盟，「多方」邦國、夏商周三代王國的演進，這些由小而大的政治單位不得不愈來愈縝密地發展政治組織、社會階級等分、物資分配制度、習慣法，行為規範、雛形成文法、以及早期零散、後期逐漸系統美化的禮論，以為意識形態體系的重心。當代新儒家，除了古史見解與我大體相符的徐復觀先生以外，大都僅僅集中研究自孔至荀三百年間禮的理論的建成、闡發和美化。本文的重心即在扼要論述一般思想史家所忽略的禮的制度層面的演變過程。

我國古籍中對禮最早非神話的記載是《國語·鄭語》中鄭桓公與周太史史伯的問答。鄭桓公於西周幽王八年（774B.C.）為周王室司徒，曾問史伯有關遠古邦國民族等事。史伯答：「姜（齊）伯夷之後也……伯夷能禮於神以佐堯者也。」唐韋昭注：「伯夷堯秩官……秩宗於周為宗伯，漢為太常，掌國祭祀。」《大戴禮記·五帝德》記有宰我問孔子堯舜時期的政治情況，孔子答：「伯夷主禮，以節天下。」儘管堯舜時代政治社會情況很難確知，孔子確是一位悟性極高的哲人，言簡意賅，一語道破禮的原始宗教、倫理和政治、社會層面的必不可

分的關係。主持「天下」(此一專詞的起源，本節下面會加檢索)祭祀大典的真正用意正在管理、維護，調和邦國所屬臣民各階層間的安定與和諧。

夏商二代禮之制度方面的發展雖不可詳知，但十幾萬片有刻辭的商代甲骨使二十世紀三、四代學人成功地重建了人類史上最高度發展的祖先祭祀週期制度——商殷禮制的重心。周雖代商，禮在制度層面繼續發展這一重要史實從近年一篇罕見的佳作中得到充分的證實。北京考古研究所劉雨先生詳盡地利用了西周金文資料，細心做出統計之後，在文序中說：

我國古禮傳統上分吉、嘉、賓、軍、凶五種，然而「禮有五經，莫重於祭」，諸祭祀中又以祭祖禮更重要。西周是古禮盛行的時代，因此對西周祭祖禮的研究，是認識禮的關鍵。

劉先生搜全了二十種祭祖禮並做出詳盡的統計表之後，得到以下的結論④：

除翟、禋、嘗三種次要祭禮外，其餘十七種祭祖禮都是殷周同名(亦同實——本文作者加)。這正如孔子所說「周因於殷禮，其損益可知也。」(《論語·為政》)。

一代大師海寧王國維的〈殷商制度論〉⑤雖然過分強調兩代間制度上革命性的不同，仍是研究古代廣義禮制發展史上的計程碑。其文欠妥之處僅僅在於把商代王位承繼的第一原則認為是兄終弟及，因此就得到一個不可能產生宗法制度的結論，需要部分的修正。我們現在已經肯定知道晚商王室追溯確定以往每一世代之中，不

論出過幾個君王，其中只能有一個「大示」，示是神主牌，大示在祭祖週期網裏享有特權。卜辭中也出現「大宗」，宗是宗廟。商代「以父子相傳為直系、為大宗；兄弟相及為旁系、為小宗。」⑥

周代宗法制的淵源可以上溯到克商以前的遠祖公劉。《詩經·篤公劉》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」是正確的註釋。但這雛形的大宗之制在克商以前頗有例外。武王克商之後，原自「西土」的周族先征服了商代畿輔及中原大部，然後不斷地向東發展，疆土和人民都有了革命性的擴大。當武王逝世，成王尚幼，周公「保文武受命」期間，平三監，營洛邑，至少兩次「封建親戚，以屏藩周」，先封在今日河南境內，數年內即東封到魯、齊、衛、燕等戰略要地，同時還要一再地強壓婉勸商殷臣民接受「天命」，將效忠的對象自失德已亡的商朝轉移到新興的周室。當時情勢急需一高效的統治網——周公所建立籠罩全「天下」的宗法制度，這宗法制度也就是西周禮制的重心。

這龐大宗法系統的樞紐和核心就是周王，也就是「天子」。古今討論宗法之作甚多，惟對「天子」的詞源至今尚無系統的探索⑦。

綜合《尚書·周書》相關諸篇，周公「保文武受命」的第七年春，太保召公奭先去洛邑做了種種準備。剛剛成年的成王先去鎬京附近的豐(文王陵廟所在)去祭祀禱告，然後也東行至洛。後召公數日，周公也到洛邑去作最後的占卜並祭郊祭社。這時很多「侯、甸、男、邦伯」已經帶着「幣」(絲帛或其他貢品)在洛等候，業已降

周的殷商貴族、官員和「庶殷」也已在洛待命；還有「四方民大合會」於洛邑。這是規模極大、極莊嚴的多邦族的大集會。在三月甲子上午，太保先向周公「拜手稽首」，申說天命以德為轉移，由於皇天原來的「元子」商王紂失德遭戮，所以「皇天上帝改厥元子」，由周成王接受天命為皇天的新「元子」。這天命將帶給成王無盡無休的福祉，但也給他帶來無盡無休的憂慮，只有奉天「敬德」才可望長保天命。當這場莊嚴儀式達到戲劇性高峰時，太保才點出主題：「嗚呼！有王雖小，元子哉！」^⑧作為天的「元子」或嫡子，成王當然就成了人間至尊的「天子」，這也就是周代王位繼承以嫡制度的確定。據筆者的瞭解，「天下」一詞也同成王時期出現，與古老的「四方」同義^⑨。這場由周、召二公周密籌劃，由召公充大司儀極莊嚴的儀式可視為成王的「加冕」大典。這大典的另一面周公在「洛誥」中亦有說明：「王肇稱殷禮，祀於新邑。」王國維釋義最精：「肇始，稱舉也。殷禮，祀天改元之禮。殷先王即位時舉之。文王受命建元，亦行之於周，周雒邑既成，成王至雒，始舉此禮（因在雒新邑舉行），非有故事，故曰肇稱。」^⑩經過這隆重典禮之後，周公才「告嗣天子、王矣。」^⑪

天子制度的成立，具有以下意義：(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合法性。(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，當然更是所有姬姓諸侯之大

宗，姬姓諸侯對天子言都是小宗。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。

這種複雜制度的要義以及周公籌建此制的歷史意義，王國維的論析最中肯要^⑫：

是故有立子之制，而君位定。有封建子弟之制，而異姓之勢弱，天子之位尊。有嫡庶之制，於是宗法，有服術。而自國以至天下合為一家。有卿大夫不世之制，而賢才得以進。有同性不婚之制，而男女之別嚴。且異姓之國非宗法之所能統者，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。此種制度因由時勢之所趨，然手定此者實惟周公。原周公所以能定此制者，以公於舊制本有可以為天子之道，其時又躬握天下之權，而顧不嗣位而居攝，又由居攝而致政，其無利天下之心昭昭然為天下所共見，故其所設施人人知為安國家定人民之大計，一切制度遂推行而無所阻矣。

緊接上文，王國維擴大綜論：「由是制度，乃生典禮，則經禮三百儀禮三千是也。」其真義是指自周公確定了建立幾乎囊括極大部疆土的宗法網之

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。

後，一切治理維繫封建等級社會的種種典章文物亦日行完備。其規模自現存《周禮》之中仍可窺其梗概。極端疑古之輩因現存《周禮》之編纂不得早於戰國，對此書之歷史價值多所懷疑。瑞典已故漢學家高本漢某弟子曾以《周禮》所列職官之名與先秦未經儒家篡改諸書作詳細比較，發現38%職官之名皆相符合。《周禮》官名統計上大部以低級者居多，而周代其他文獻中往往僅言及較多高級官名。若以下大夫以上職官比較，則相符率高至80%^⑬。準此，西周廣義禮制之粲然大備，確可從現存《周禮》得到相當部分地反映。

《左傳·文公十八年》，魯國權要及史官明言「先君周公制《周禮》」。楊伯峻註極重要：「《周禮》，據文，當是姬旦所著書名或篇名，今已亡其書矣。若以《周官》當之，則大誤。今之《周官》，雖不無兩周遺辭舊義，然其書除《考工記》外，或成於戰國。」^⑭

《左傳·哀公十一年》孔子亦言「有周公之典在」。孔子一生最景仰周公及西周典章制度文物，《論語·八佾》：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」一語是具有充分歷史根據的許價，是由衷的景慕之辭，是絕對不容懷疑的。

禮的三個層面，論重要性以第二制度層面為最。西周前半期，尤其是「成康之治」的半個世紀，是封建、政治、社會、經濟制度文物發展達於頂點的時期。即使當制度層面大力發展之時，周王室已開始覺得有以思想意識強化、合法化極廣義禮制的必要。如武王已訓示新封去衛（商王畿一帶）就國的康叔，除尊重「殷彝」（殷商舊禮俗，價值系統，習慣法）之外，要大力宣揚「孝，弟」：凡有「不孝，不弟」之人不但永不任用，並且應以文王之法嚴加懲戮。詳見《尚書·康誥》。西周初期又將「孝」奉養父母和已故祖先的原義推衍到「包含後世所謂『忠』

自制度史的觀點，西周前半廣義禮制之所以能充分發展是因為宗法制的推廣及其無與倫比的「社會教育」功能。



圖 商代後期三羊饗餮紋甗

的內容。」^⑮推孝至忠的最大受益者當然是天子。

自制度史的觀點，西周前半廣義禮制之所以能充分發展是因為宗法制的推廣及其無與倫比的「社會教育」功能。宗法制橫向(邦國間)的推廣，上引王國維一段已有簡要說明。在邦國內自上而下的推廣，晉師服在東周初期有自半觀察，半追憶的述要^⑯：

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國、諸侯立家、卿置貳室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人、工、商，各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦。

每個社會階層，無一不嚴格分別嫡庶尊卑、主從。而每一個宗法團體都是一個具備血緣、政治、社會、經濟、宗教、教育多功能性的「小宇宙」。除了庶人、工、商的平民階級以外，其餘較高層的宗法團體還是一個軍事單位。

宗法親屬網組織複雜周密。從本人算起，上推至高祖，下推至玄孫，一共九代，喪禮方面，亦有「九服」，構成所謂的「九族」。所有成員必須服從並效忠「宗子」。族權、政權、產權、神(祭祀)權、司法權、教育權都集中於宗子一人。宗子和宗人有君臣關係。直到春秋末葉，宗子任性處死有名望宗人之例仍然存在。宗法氏族是一非常專制的、「威權性」(authoritarian)的有機體。

周初最高決策者的「聰明才智」是古今罕匹的。除了必要時用暴力外，他們建立推廣宗法制度以控制廣土眾民。每個宗法氏族都是自成單位的小宇宙。每個成員在氏族中的「龕位」取決於他出生的等級、層次、嫡庶、長

幼。《禮記》「內則」、「少儀」、「學記」諸篇雖可能曾經戰國或更遲的儒家的「系統化」，但其大部內容仍可說明在宗法制度崩潰以前，氏族成員自幼耳濡目染服侍尊長之道，無盡無休地參加演習種種祭祀與儀節，不知不覺之中即視等級森嚴的宗法制度為先天預決的社會秩序。西周開國決策者最大的天才就是瞭解最好的統治政策是「化民成俗」，「化民成俗」最直捷的辦法是「必由於學」，「學」的最自然、最理想、最有效的機構是萬萬千千根據宗法而形成的大小宗族。這也正是儒家所稱道的「德化」、「德治」的主要部分。

實際上周初王室統治能力強大的真正原因是王室與姬姓邦國間宗法網和直轄於王室的「西六師」和「殷八師」(亦稱「成周八師」)的建立。每師2,500人，王師總共35,000人，姬姓侯國軍隊尚不計在內^⑰。自昭王十九年「喪六師於漢」，穆王長期遊狩無度，「夷王衰弱，荒服不朝」^⑱，周室中衰，封建宗法制度不斷支分系裂亦日見削弱。文革期間一篇資料堅實的論文指出西周金文言及「孝」的共64器，除5器屬中期外，其餘59器皆屬晚期。晚期銘文的特色是把「孝」的施行對象及其倫理內涵由「孝養厥父母」^⑲擴大延展到效忠於「大宗」、「宗室」、「兄弟」、「朋友」、「婚媾」。換言之，由於西周晚期宗法氏族制已難維持長久，統治階級只好希望強化後的孝的觀念有成為團結離心氏族成員的精神組帶的可能^⑳。

同樣有意義的是春秋三百年間，雖然對禮的記載大多數是某人某種舉動「是禮也」或「非禮也」這類個別的觀察和簡評，但自始即有政治家和哲人專門注意禮的制度層面的大功用。例

西周開國決策者最好的統治政策是「化民成俗」，最直捷的辦法是「必由於學」，最有效的機構是萬萬千千根據宗法而形成的大小宗族。這也正是儒家所稱道的「德化」、「德治」的主要部分。

西周晚期銘文的特色是把「孝」的施行對象及其倫理內涵由「孝養厥父母」擴大延展到效忠於「大宗」、「宗室」、「兄弟」、「朋友」、「婚媾」。

如：

禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也。《左傳·桓二》，712B.C.

夫禮，國之紀也，親民之結也。《國語·晉語》，寧莊子言於衛文公(659-635B.C.)

到了紀元前六世紀，比孔子誕生早二三十年及大略同時的列國「賢明」卿相和孔子本人對禮的意識形態化的迫切需要已有共識。姑舉三例。

(1) 紀元前530-529冬春，楚靈王因「不能自克」，兵敗自縊，孔子徵引古志「克己復禮，為仁」，不但完全贊成盡可能恢復西周廣義的舊禮制，並且對此主張加以道德化^①。

(2) 紀元前517，繼子產為鄭國執政的子大叔與晉國重要領袖趙鞅(簡子)論禮。子大叔徵引「先大夫子產曰：『夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。』」經過較詳的討論後，趙簡子以現實政治家的身分感嘆地說：「甚哉，禮之大也！……鞅也，請終身守此言也。」《左傳·昭25》。

(3) 紀元前516，齊景公自知無德又將不久於人世，與賢臣晏嬰談及齊國大夫陳氏累世「積德」深得民心，遲早必將篡位。晏嬰提出唯有恢復全部舊禮制才能防止大夫僭越。景公嘆大勢已去，但晏嬰仍大加引伸：「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令，臣共(恭)、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦(兒媳)聽，禮也。……」公曰：「善哉，寡人今而後聞此禮之上也。」《左傳·昭26》。

這種對禮的最大功能的共識，一方面反映西周所立封建宗法社會如不盡力設法挽救，遲早勢必崩潰；另一

方面卻又反映在晉楚均勢末期「尊王攘夷」口號尚未完全喪失現實意義，廣泛的「復禮」運動可能還有挽救或延長「舊制度」生命的希望。孔子不但是春秋中晚期的產物，而且由於強烈的使命感，把「禮」之史的發展提昇到第三層面——理論化、意識形態化。自孔子至荀子禮之理論化的完成是中國思想史界多年研究主題之一，本文不再加以討論。

中國禮字的原始意義是祭儀，人類學家證明所有原始祭儀，尤其是祖先崇拜，都是嚴格遵守傳統、具有頑強的保守性。換言之，祖先崇拜一定是「崇古取向」的。我國至晚在商代已經產生人類史上最高度發展的祖先崇拜。西周除了產生燦爛的典章文物之外，更產生了人類史上最高度發展的宗法親屬制度^②。史實說明宗法氏族是灌輸傳統思想、實踐保守意識最自然、最有效的有機體。這兩種基本因素的交互作用導致出人類史上最持久的「崇古取向」的文明。

1992年2月9日

孔子不但是春秋中晚期的產物，而且由於強烈的使命感，把「禮」之史的發展提昇到第三層面——理論化、意識形態化。

我國至晚在商代已經產生人類史上最高度發展的祖先崇拜。西周更產生了人類史上最高度發展的宗法親屬制度。這兩種基本因素的交互作用導致出人類史上最持久的「崇古取向」的文明。

註釋

① 請參照拙著英文的《東方的搖籃：中國文明土生起源的探討》(香港中文大學及美國芝加哥大學出版社，1975)，頁230。

② 自新石器龍山文化早期起，陶且(祖)已在黃河中下游若干史前文化遺址中出現，其中偶而是石製的男性生殖器(石且)。當1971年初讀完《搖籃》全部文稿後，芝加哥大學研究院社會科學學院院長Robert M. Adams(現為美國國家博物院Smithsonian Institution院長)對我說，陶且在近東史前文化遺址和近代較原始部族居地經常發現，並不一定即證明祖先崇拜

的存在。我告訴他至晚在殷商卜辭中祖宗的祖字，就是且這個男性生殖器官形字，並且卜辭呈現出一個異常高度發達的祖先祭祀制度。他馬上就另下結論，認為中國史前的陶且確可視為祖先崇拜業已出現的物證。

③ B. Malinowski: *Sex, Culture and Myth* (New York: Harcourt, 1962), 全書，特別是頁289-316。

④ 劉雨：〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》，1989年，期4。

⑤ 此文收入王國維：《觀堂集林》（中華書店影印本，卷10），頁451-80。

⑥ 李則鴻：〈古代宗法制度探源——兼評〈殷周制度論〉〉，《中國古代史論叢》，第九輯（福建人民出版社，1985）。

⑦ 巴故陳夢家教授，於討論成康之際繼嗣時，指出銘文之中「王」與「天子」前後互舉，則天子之稱起於成王之時。〈西周銅器斷代（二）〉，《考古學報》，1955年，期4，頁106。該文更指出成王期間銅器銘文中也開始有「天君」（王后）之稱。見同期頁117-8。我曾將陳氏長文與郭沫若《兩周金文辭大系考釋》所選西周前半銅器中「王」與「天子」前後互稱諸例比較，雖然二人斷代有時不同，但「天子」一詞之出現不能早過成王之說，可以成為定論。

其實研究「天子」詞源最好最詳的資料是《尚書》屢初諸語，尤其是《召誥》、《洛誥》、《立政》、《顧命》。

⑧ 「召誥」。

⑨ 有較詳討論「天子」與「天下」等詞的起源。應順便一提的是「中國」這一名詞的初現在武王克商之後。詳見于省吾：《釋中國》，《中華學術論文集》（北京中華書局，1981），頁1-10。

⑩ 《觀堂集林》，卷一（洛誥解），頁33。

⑪ 《尚書·立政》，全篇開始第一句。

⑫ 《觀堂集林》，卷十（殷周制度論），頁474-5。

⑬ Sven Broman: "Studies on the Chou Li," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 33 (1961).

⑭ 楊伯峻編著《春秋左傳注》（北京中華書局，1981），冊2，頁633。

⑮ 李裕民：〈殷周金文中的「年」和孔丘「孝道」的反動本質〉，《考古學報》，1974，期2，頁20。

⑯ 《左傳》桓公二年710B.C.

⑰ 史家對有些歷史現象和制度的意義，往往經過比較研究之後，才能加深瞭解。筆者1948年5月3日博士主修輔修科目口試時，某教授問法國國王 Francis I 於1525年入侵意大利，為神聖羅馬皇帝 Charles V 軍隊所擒，何以數年之後又能對後者作戰。當時法軍人數幾何。此類較狹而專門問題一般歐史書中皆不談及。幸而我有準備，回答當時法軍不過25,000人，雖1525年損失慘重，因全軍規模有限，短期內不難重整。案當時法國為歐陸一等強國。紀元前十一世紀末西周王室直轄軍隊竟有35,000人之多，至少部分地反映當時的政治、軍事、組織、給養等方面的能力水平。

⑱ 方詩銘、王修齡《古本竹書紀年叢書》（上海古籍出版社，1981），頁42及54。

⑲ 《尚書·酒誥》。

⑳ 李裕民：〈殷周金文中的「年」和孔丘「孝道」的反動本質〉。

㉑ 詳見拙文〈克己復禮，真諦——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》，1991年12月期8。

㉒ 人類史上親屬稱謂以中國為最多（大約350左右），其次是古代羅馬（122），近代夏威夷（39），其餘多在20-25之間。詳見 P. Bohannan and J. Middleton, eds.: *Kinship and Social Organization* (New York: The Natural History Press, 1968), Table on p. 55.