

## 論「禮」的起源

劉昕嵐

北京大學哲學博士

### 摘 要

關於「禮」的起源，學術界已經作了許多討論，然而迄今沒有普遍接受的定論。從文字學研究進路著手的學者，雖然對於「禮」字是從「示」從「豐」還是從「示」從「乙」有著不同的看法，但大都認為「禮」的起源為「祭祀」；而在《禮記·禮運》中，孔子也強調以飲食來「致其敬於鬼神」的祭祀禮儀，實為「禮」的起源。另一方面，從人類學研究進路著手的論著，則普遍強調「禮」凝聚社會成員、維持國家秩序的政治社會功能，因此它們多半從政治權力的集中和國家的形成來討論「禮」的起源，並且將其與父權制家庭以及國家的最終形成結合在一起；而孔子在《禮記·禮運》中，也同樣肯定「禮」在中國歷史上的最終確立，是與政治權力的集中、統治階級的出現和國家的形成密切相關的，同時也強調其功能首先在於維持社會秩序的政治功能。《禮記》中還有認為「禮」始於婚禮的看法，認為對性關係作出嚴格規範的婚姻制度，是使得人類家族倫理及由此而衍生的社會結構得以建立的關鍵，因此也是禮——廣義的社會秩序——的起源。

**關鍵辭：**禮、祭祀、宗教、禮記、婚禮

---

\* 本文於 2010.03.31.收稿，2010.05.15.外審通過，2010.06.04.修改後刊登。

## 前言

自周公制禮作樂以來<sup>1</sup>，禮樂文化便成為周代文化的核心，形塑了周代文明的精神氣質，並最終成為儒家思想的根源，影響了數千年來的華夏文明。然而，周公雖然制訂了周禮的整體方向和大經大法，但是周代禮樂也有其所繼承的悠久歷史傳統，絕非周公一人憑空而作<sup>2</sup>，因此孔子才有「周監於二代，郁郁乎文哉」、「周因於殷禮，所損益可知也」<sup>3</sup>之說。周禮既有所本，又對周代乃至整個中華文化都有如此巨大的影響，是以追溯「禮」的起源，從孔子的時代以來就是儒者關注的焦點，同時也是當代學界反覆討論的課題。本文嘗試對當代學界的研究成果，以及《禮記》所載先秦傳禮儒者對此論題的反省，細作疏通，以期能對此論題的相關研究，略盡拾遺補闕之功。

### 一、當代學界的研究成果

關於「禮」的起源，學術界已經作了許多討論，然而迄今沒有普遍接受的定論。這些研究所採取的研究進路主要有四種<sup>4</sup>：一是從文字學的字源考察出發，來探究「禮」的原始意義；二是從人類學理論、古代神話及原始社會的田野調查結果入手，分析「禮」起源於氏族社會的原始習俗，並考察其與上古國家形成的關係；三是利用考古遺址及出土文物，試圖說明各史前文明中的原始禮制<sup>5</sup>；四是從美學的角度出發，指出「禮」作為一種廣義的藝術形式，實出

<sup>1</sup> 明確指出周公制禮作樂的文獻紀錄，最早出於《左傳·魯文公十八年》：「季文子使太史克對曰……先君周公制周禮曰：『則以觀德，德以處事，事以度功，工以事民。』」《禮記·明堂位》也說：「武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下；六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服。」王國維的名文〈殷周制度論〉（收於氏著《觀堂集林》冊四頁 451，北京：中華書局，1994）對周公制禮作樂的歷史意義有很好的研究；楊向奎在其著《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992）中，也有專章詳細討論周公的制禮作樂（參閱此書下卷第二章：「周公對於禮的加工與改造」）。

<sup>2</sup> 孫詒讓《周禮正義·序》說得很好：「粵昔周公，續文武之志，光輔成王，宅中作雒，爰述官政，以垂成憲，有周一代之典，炳然大備。然非徒周一代之典也，蓋自黃帝、顓頊以來，紀于民事以命官，更歷八代，斟酌損益，因襲積案，以集于文武，其經世大法，咸粹於是……至其闕章緝典，並苞遠古，則如五禮六樂三兆三易之屬，咸肇耑於五帝而放於二王……若斯之類，不可殫舉。」參閱《周禮正義·序》（北京：中華書局，1987）

<sup>3</sup> 語出《論語·八佾》、《論語·為政》。

<sup>4</sup> 關於這四種研究方法的研究概況及其限制，張文昌有比較好的介紹，見其著「唐代禮典的編纂與傳承——以大唐開元禮為中心」（臺北：臺灣大學歷史系碩士論文，1997），頁 14-25。

<sup>5</sup> 如張光直，〈中國原始時代儀式生活的若干資料〉，《中央研究院民族學研究所集刊》9（1950）；高燐，〈龍山時代的禮制〉，收於《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》（北京：文物出版社，1989）；楊群，〈從考古發現看禮和禮制的起源與發展〉，《孔子研究》，1990 年第 3 期（總第 19 期）；陳剩勇，〈禮

自於人類表達情感的需要，並儀式化而成爲人群集體意識的內在機制。當然，這四種方式並不是互相排斥的，學者們有時也以多種方式交叉使用來研究問題。不過，本文無意於分析各史前文化中的禮制，也無意於對「禮」作一種美學式的考察，所以在此就把注意的焦點，集中在採取第一和第二個方法的研究成果上。

### （一）文字學的進路

從文字的起源來探究一個思想觀念或文化現象的最初形成，其實有很大的局限<sup>6</sup>，但如果不單爲文字學的方法所侷限，則文字學的研究成果，仍可以使我們獲得不少啓發。許慎《說文解字》對於「禮」字的意見，是所有從文字學入手的學者，都必須採用的討論基礎。《說文·示部》云：「禮，履也，所以事神致福也。從示從豐，豐亦聲。𡇗，古文禮。」段玉裁注：「禮有五經，莫重於祭，故禮字從示。豐者，行禮之器。」《說文·示部》對「示」字的解釋是：「天垂象，見吉凶，所以示人也，從二。三垂，日月星也。觀乎天文以察時變，示神事也。凡示之屬皆從示。」至於「豐」，《說文·豐部》：「豐，行禮之器也，從豆象形。凡豐之屬皆從豐，讀與禮同。」然而在卜辭中並無「禮」字，只有「豐」字，不從「示」<sup>7</sup>，且「豐」字已有作祭禮解者，如郭沫若《殷契粹編》232：「更新豐用？更舊豐用？」李孝定就以爲，在甲骨文中「豐」字即作「禮」字之用<sup>8</sup>。王國維的名文《釋禮》<sup>9</sup>，就以《說文》對「禮」、「豐」的解釋爲基礎，並討論了殷墟卜辭中的𡇗字及相關的文字，得出結論說：

此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，故《說文》曰：「豐，行禮之器」，其說古矣。惟許君不知𡇗字即珌字，故但以從豆象形解之，實則豐從珌在口中，從豆乃會意字而非象形字也。盛玉以奉神人之器謂之𡇗若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮。其初當皆用𡇗若豐二字（卜辭之𡇗豐𡇗字從酒，則豐當假爲酒醴字）。其分化為「醴」「禮」二字，蓋稍後矣。

的起源——兼論良渚文化與文明起源》，《漢學研究》17:1。

<sup>6</sup> 可以參見陳來，《古代宗教與倫理》（北京：三聯書店，1996），頁14-15、239、340-342所作的討論。

<sup>7</sup> 甲骨文中各種「豐」字字樣，可參見孫海波，《甲骨文論》（臺北：大化出版社，1982），頁222-223。

<sup>8</sup> 李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965），冊1，頁49。

<sup>9</sup> 王國維，《觀堂集林》冊1，頁291。

雖然王國維與許慎對於「豐」字究竟屬象形字還是會意字有不同的意見，但是王國維仍然以甲骨文的材料證實了許慎的看法，認為「豐」字象徵行禮之器；他並且更進一步指出「豐」字是指祭祀時以器皿盛裝二串玉以獻祭神明<sup>10</sup>，且為「禮」字的字源<sup>11</sup>。由盛玉以獻神明的「豐」字慢慢演變，後來祭祀鬼神所獻的酒為「醴」<sup>12</sup>，爾後祭祀鬼神的儀式便為「禮」。在這一點上，王國維與許慎都同意「禮」是從「事神致福」的祭祀儀式而來。

另有一派文字學學者，和王國維所見不同。他們當然也以《說文》的看法為基礎，但卻認為「禮」字的起源不能從「豐」字來追尋，因為《說文》已經明白指出，古文「禮」作「𡵓」（即「礼」）<sup>13</sup>，只因後來傳世典籍多用「禮」字，少用古文「礼」字，所以歷代解「禮」者才多偏重從「豐」入手<sup>14</sup>。章太炎《文始》曰：「禮，古文作『𡵓』，疑非由『豐』孳乳。」<sup>15</sup> 邱衍文也指出：「盛玉以奉神人，顯非禮字肇造之時，禮名始立之世，在禮字已造之後。」

<sup>10</sup> 如果我們接受《竹書紀年》的記載，則夏代之時，「以玄璧賓於河」（見王國維，《古本竹書紀年輯校》，收於《王國維遺書》，上海：上海古籍書店，1983，第12冊）、「以玄圭賓於河」（《太平御覽》卷82「皇王部」引《古本竹書紀年》），可知玉在當時已是禮神的重要器物。而陳夢家〈商代的神話與巫術〉對於商代以玉奉神也有討論，詳見《燕京學報》20（1963），頁566。就周代而言，《尚書·金縢》中記載武王病重時，周公向祖先神祈求，願以身自代，其祝禱詞中便說：「爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命」，可見周初也以玉奉祖先神。《周禮·春官·大宗伯》則談到周人以玉奉天地四方：「以玉作六器，以禮天地四方：以蒼璧禮天，以黃琮禮地，以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方。」關於中國古代文化中玉製禮器的起源及其形制等問題，可以參閱詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁248-256的討論。

<sup>11</sup> 值得注意的是，裘錫圭基於對甲骨文字更深入的研究，對「豐」字提出了異於許慎、王國維的看法，認為它並不從「豆」，而是從「珏」從「𡵓」，並且本為一種鼓名，參閱其著〈甲骨文中的幾種樂器名稱——釋「庸」「豐」「鞀」〉（收於《中華文史論叢》第十四輯，上海：上海古籍出版社，1980）。根據郭沫若的看法，「𡵓」為「鼓」字的初文（參閱郭沫若，《卜辭通纂》，北京：科學出版社，1983年，頁322）；而林沄的〈豐豐辨〉（收於《古文字研究》，北京：中華書局，1985）繼承了裘錫圭的看法，認為這「反映古代禮儀活動正是以玉帛、鐘鼓為代表物的。」周聰俊對此也表示同意，指出「鼓」為古人行禮之重要樂器，不止在天神、地祇、人鬼的祭祀中如此，在軍旅、田役等禮儀中亦如是，所以「玉」和「𡵓」表達了行禮之義。參其文〈說醴〉（收於《第三屆中國文字學國際學術研討會論文集》，臺北：輔仁大學出版社，1992）。

<sup>12</sup> 「醴」字在甲骨文及金文中皆已出現，參閱李孝定，《甲骨文集釋》冊14，頁4401；周法高，《金文詁林》（香港：香港中文大學出版社，1975）冊14，卷14下，頁8361。又，據張光直〈商代的巫與巫術〉，雖然商代祭祀通神一般用血，但酒及酒器在祭祀中也扮演重要的角色。酒一方面獻給祖先享用，一方面也幫助巫師達到通神的狀態。詳見《中國青銅時代》（北京：三聯書店，1999），頁274-278。而楊寬〈鄉飲酒禮與饗禮新探〉則引三禮資料，對於酒在人際交接禮儀上的重要性有比較詳細的說明，見其著《西周史》（上海：上海人民出版社，1999），頁742-769。酒在禮儀中既有重要的地位，故而《詩·周頌·豐年》曰：「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆。」《左傳·莊公二十二年》亦曰：「酒以成禮。」

<sup>13</sup> 清人朱士瑞，《說文校訂本》（臺北：藝文印書館，1968）對此多有舉證。

<sup>14</sup> 參邱衍文，《中國上古禮制考辨》（臺北：文津出版社，1990），頁17。

<sup>15</sup> 章炳麟，《文始》（臺北：臺灣中華書局，1970），文三，頁1下。

<sup>16</sup> 所以他們認為，尋求「禮」的起源，當從「礼」字入手。

金文中已可見「礼」字<sup>17</sup>。對於此字，文字學家多以為從「示」從「乙」<sup>18</sup>。《說文》解「乙」曰：「乙，象春艸木冤曲而出。」故宋人徐鍇《說文解字繫傳通釋》據此以為：「𠄎，古文禮。臣鍇以為乙，始也，禮之始也。又乙者，所以記識也。《禮》曰：若在其上，若在其左右，祭如神在，明則禮樂，幽則鬼神。乙，以記識之。乙，又表著也。」<sup>19</sup> 這是以「礼」為「禮」的字源，而為表著鬼神的儀式，所以雖然徐鍇在文字學的看法上與王國維不同，卻同樣認為「禮」的起源指向鬼神祭祀。章太炎《文始》則以為：「乙當為履之初文。湯自稱『予小子履』，《世本》言湯名『天乙』。乙履一也。故古文禮作『礼』。礼，履也，從乙聲，即從履聲也。」<sup>20</sup> 這雖然不從《說文》對「乙」的解釋，卻仍是呼應了《說文》：「禮，履也」的說法，從實踐的角度，以為「禮」是對「事神致福」的踐履行動，而傳世文獻中也多以「履」——實踐——來說禮<sup>21</sup>。

文字學的研究，終究帶有臆測的成分，故而爭執不免；若執一端而廢百訓，自然不能得其全。然而，不論是王國維從「示」從「豐」之說，還是徐鍇、章太炎從「示」從「乙」之說，總之，禮字從「示」，這就把「禮」的起源指向了「神事」——祭祀，而徐鍇、章太炎及王國維也都得到了同樣的結論。劉師培《古政原始論·禮俗原始論》就指出：「上古五禮之中僅有祭禮，若冠禮、婚禮、喪禮，咸為祭禮所賅……禮字從『示』，足證古代禮制悉賅於祭禮之中，捨祭禮而外，固無所謂禮制也。」<sup>22</sup> 郭沫若更推測說：「大概禮之起，起於祀神，故其字後來從示，其後擴展而為對人，更其後擴展而為吉、凶、軍、賓、嘉等各種儀制。」<sup>23</sup> 何炳棣〈原禮〉一文，也在開頭和結尾處特別強調，「禮」最原始、最狹義的意義，是「祭祀的儀節」<sup>24</sup>。

<sup>16</sup> 邱衍文，《中國上古禮制考辨》，頁24。

<sup>17</sup> 如甲午簋銘中之「礼」字，阮元《積古齋鐘鼎款識》（臺北：藝文印書館，1970）卷7頁14下即釋為「禮」。

<sup>18</sup> 然另有從「示」從「乚」之說，如清人朱孔彰《說文粹》（臺北：鼎文書局，1977）即持此見。

<sup>19</sup> 徐鍇，《說文解字繫傳通釋》（臺北：商務印書館，1979），通釋卷1，頁5右。

<sup>20</sup> 章炳麟，《文始》，文三，頁1下。

<sup>21</sup> 如《周易·序卦》：「履者禮也。」《荀子·大略》：「禮者，人之所履也。」《禮記·祭義》：「禮者，履此者也。」《白虎通·情性》則總結為：「禮者，履也，履道成文也。」

<sup>22</sup> 參見劉師培，《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997）上冊，頁678-679。

<sup>23</sup> 郭沫若，《十批判書·孔墨的批判》，收於《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982）卷2，頁96。

<sup>24</sup> 何炳棣，〈原禮〉，《二十一世紀》，11（1992.6），頁102。「禮」起源於祭祀的儀節，是許多學者的共同看法。除上引三位之外，如徐復觀〈以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〉（收於氏

馬林諾夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)已經指出，各原始社會中的祭祀儀式，都具有非常頑強的保守性，無一例外<sup>25</sup>。「禮」若最初起源於祭祀儀式，由祭祀文化所推動，那麼人類學家關於原始祭祀儀式之頑強保守性所作的研究成果，或許可以解釋為什麼中國夏商周三代之禮，有那麼強的因襲承繼的傳統<sup>26</sup>。事實上，已有學者以古代禮書的記載與田野考古資料交相印證，發現夏代主要以祭祀天地鬼神的吉禮最為發達，雖然也有軍禮、饗禮、養老禮、冠禮等，但仍為簡陋，極可能是依附於祭禮而存在的<sup>27</sup>；至於商代甲骨文的材料中，雖然也有方國朝見與賓禮、飲酒禮、籍禮、饗禮、大蒐禮及大役禮等<sup>28</sup>，但殷禮的確以祖先崇拜的鬼神祭祀為其主體，這幾乎已是基本的常識了。陳來在比較了《禮記》中關於三代禮制因革損益的文獻記述之後，發現「除冠制而外，幾乎都與祭祀有關。」<sup>29</sup>劉雨全面地分析了西周金文中的二十種祭祖禮，也得出結論說：「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）。這正如孔子所說：『周因於殷禮，其損益可知也』。」<sup>30</sup>這也同樣強調了殷周祭禮的繼承性。

## （二）人類學的進路

《禮記·祭統》云：「禮有五經，莫重於祭。」<sup>31</sup>文字學的研究指出了「禮」起源於祭祀儀式，這個結論也獲得了歷史研究的佐證。然而，不可否認的，雖然直至目前為止，我們對夏、殷之禮的掌握主要還是以祭祀禮儀為主，但從《周禮》、《儀禮》所反映出來的周代禮制中，作為五禮之首的吉禮——祭祀之禮，只是其中一部份，還有更多複雜的人際及生命禮儀，已經超出了祭祀禮儀的範

---

著《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1990，頁42）；陳戌國《先秦禮制研究》（長沙：湖南教育出版社，1991），頁9-10都有同樣看法。日本學者亦多持此說，如加藤常賢，《禮の起源と其發達》（東京：中文館書店，1933）頁28-34；武內義雄，〈禮の倫理思想〉，收於《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979），卷3，儒教篇2，頁451-454。

<sup>25</sup> B. Malinowski, *Sex, Culture and Myth* (New York: Harcourt, Brace & World, 1962), pp. 289-316.

<sup>26</sup> 《論語·為政》：「子曰：殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」而《禮記·禮器》則對三代祭禮因革損益中的連續性加以說明：「三代之禮一也，民共由之。或素或青，夏造殷因。夏立尸而卒祭，殷坐尸（案：此二句原錯簡在「其道一也」之下，據孫希旦之意而更正至此），周坐尸，詔侑武方，其禮亦然。其道一也。周旅酬六尸。曾子曰：『周禮其猶醯與？』」

<sup>27</sup> 陳剩勇，〈夏禮初探〉，《孔孟月刊》，33:4（1994.12）。

<sup>28</sup> 連劭名，〈商代禮制論叢〉（收於《華學》第二輯，廣州：中山大學出版社，1996），有徵引甲骨文所作的詳細討論。

<sup>29</sup> 陳來，《古代宗教與倫理》，頁246。可參考頁227-238的分析。

<sup>30</sup> 劉雨，〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》，1989年第4期。

<sup>31</sup> 鄭玄注：「禮有五經，謂吉、凶、賓、軍、嘉也。莫重於祭，以吉禮為首也。」

圍。對於這些禮儀的起源，很難以「起源於祭祀」這樣的解釋輕輕帶過。因此，當摩爾根(Lewis Henry Morgan, 1818-1881)進化論的人類學理論傳入中國後<sup>32</sup>，許多學者便以新的、人類學的觀點來分析「禮」如何起源於原始社會。楊寬便透過其對冠禮、籍禮、射禮、鄉飲酒禮與饗禮等等所作的詳細研究，認為「禮」起源於原始氏族公社的習俗儀式：

禮的起源很早，遠在原始氏族公社中，人們已經習慣於把重要行動加上特殊的禮儀。原始人常以具有象徵意義的物品，連同一系列的象徵性動作，構成種種的儀式，用來表達自己的感情和願望。這些禮儀，不僅長期成為社會生活的傳統習慣，而且常被用作維持社會秩序、鞏固社會組織和加強部落之間聯繫的手段。進入階級社會後，許多禮儀還被大家沿用著，其中部分禮儀往往被統治階級所利用和改變，作為鞏固統治階級內部組織和統治人民的一種手段。我國西周以後貴族所推行的「周禮」，就是屬於這樣的性質……是有其悠久的歷史根源的，許多具體的禮文、儀式都是從周族氏族制末期的禮儀變化出來的。<sup>33</sup>

楊寬指出，原始氏族社會日常生活中的風俗習慣，隨著歷史逐漸被規範化、儀式化，成為共同的習慣和認同，從而凝聚團結了氏族成員並組織了社會秩序。往後隨著階級社會的產生，這些禮俗被統治階級加以保存和發展，逐漸成為統治國家的重要手段。楊向奎則從社會生產活動和交換行為的特定方面，補充了這個觀點。他根據法國人類學家莫斯(Marcel Mauss, 1872-1950)對近代玻利尼西亞、美拉尼西亞及北美西部的初民社會所作的研究，認為在這些初民社會中，各部族間所實行的生產交換制度「保特拉吃」(potlatch)以及由此產生的禮儀形式，才是禮的起源<sup>34</sup>。

鄒昌林在分析了漁獵及農耕時代的生產性禮儀、古禮中的婚姻血緣關係、以及綜合二者而生的祭祀及禁忌制度之後<sup>35</sup>，指出古禮起源於整個母系氏族

<sup>32</sup> 摩爾根著作最早的中譯本是楊東蓀、張栗原譯，《古代社會》上下冊（上海：崑崙書店，1929-1933）年出版，後由商務印書館收入萬有文庫，1935年由該館修訂再版，作為漢譯世界名著之一。

<sup>33</sup> 楊寬，《古史新探》（北京：中華書局，1965），頁234。

<sup>34</sup> 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》，頁243-244。莫斯是涂爾幹的親密研究夥伴，列維·史特勞斯（Claude Levi-Strauss, 1908-1973）認為他是人類學結構主義的創始人。進一步的研讀，可以參閱莫斯著，汲喆譯，《禮物：古代社會中交換的形式與理由》（上海：上海人民出版社，2002）

<sup>35</sup> 鄒昌林，《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992），頁73-119。

社會的漁獵採集時代和原始農耕時代<sup>36</sup>，而後在五帝時代整合成一個具有新性質的統一文化實體<sup>37</sup>。常金倉雖然也對原始禮儀轉化為「禮」的過程加以分析，並且同樣認為「禮」的確是在原始社會的風俗和禮儀基礎上發展起來的，但他卻認為追溯「禮」的起源，不能將「禮」與「俗」相混，他強調兩者有本質的區別：一，民風民俗起源於人類應付社會生活的努力，其形成比「禮」早得多，其中唯獨那些關係到社會整體利益的重要部分，才會形成固定的禮儀，所以「禮」是習俗發展到一定階段上的產物；二，習俗是民間流行的文化，具有地域性的差異，而「禮」從理論上說，是最高政權控制範圍內統一規定的法則，且在相當長的時期內仍可保持它的穩定性；三，「禮」有嚴格的等級精神，而風俗卻無有此般意識<sup>38</sup>。所以，常金倉主張，父權制家庭與國家的出現，是原始風俗禮儀質變而為「禮」的現實基礎<sup>39</sup>，「禮」是在父權制家庭出現到國家產生這個歷史階段中產生的，而楊群也有相近的觀點<sup>40</sup>。章權才也認為禮作為統治階級意志的另一種型式的表現，「是隨著國家形成而最終完成的」，而中國階級國家的形成是在夏代，所以古文獻中也把「禮」的形成與夏代「不可分割地聯繫在一起」<sup>41</sup>。

與文字學研究進路指出「禮」起源於「事神致福」的祭祀儀節不同，上述民族學、人類學取向的研究論著，多半從政治權力的集中和國家的形成來討論「禮」的起源，強調「禮」凝聚社會成員、形成集體意志、維持國家秩序的政治社會功能。事實上，這兩方面的看法，對於我們瞭解「禮」的起源來說，並不是互相排斥的，而是相輔相成的。雖然直到目前為止，要想把各種原始風俗的起源都加以確定，似乎是不太可能了<sup>42</sup>，但在宗教思想彌漫的初民社會裡，「禮」所賴以形成的原始風俗習慣，若完全不包括宗教祭祀儀式，則是很難想像的；我們也有理由推測，在當時的社會中，宗教儀式本來就是原始風俗的中

<sup>36</sup> 同上，頁 118。

<sup>37</sup> 同上，頁 119-144。

<sup>38</sup> 參閱常金倉，《周代禮俗研究》（臺北：文津出版社，1993），頁 7-11。陳戍國，《先秦禮制研究》（長沙：湖南教育出版社，1991）頁 14-17 也對禮俗關係進行了討論。

<sup>39</sup> 常金倉，《周代禮俗研究》，頁 24。

<sup>40</sup> 同上，頁 19；楊群，〈從考古發現看禮和禮制的起源與發展〉第一節，「禮起源於原始社會進入父系氏族社會的時期」。

<sup>41</sup> 章權才，〈禮的起源和本質〉，《學術月刊》，1963 年 8 月，頁 53-55。

<sup>42</sup> 如林惠祥《文化人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1982）頁 97 中，曾列舉出人類學家關於服飾起源的三種看法（出於禮貌、出於護身、出於裝飾），但每一種看法都存在大量反證，無法得出真正確切的結論。



心。而一些研究已經指出，宗教儀式同樣具有團結人類社群的價值與功能<sup>43</sup>。從周代禮樂文化最初確立的情形來看，三代禮制雖有因襲損益，但周代禮制仍保留了夏殷二代天神、地祇、人鬼的宗教信仰及祭祀禮儀，所以周禮的古老來源，無疑與夏殷二代的祭祀禮儀有極為密切的關係。然而自周公「制禮作樂」之後，周代特有的禮樂文化，其總體方向和大經大法才獲得確立；而周公制禮作樂的目的，正如王國維所言，「其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計」<sup>44</sup>，這當然是一種政治制度上的安排，其背後的精神，也是由周初天命觀和憂患意識所產生的、對德行德政及人倫教化的深刻體認。所以，周禮確實有其祭祀禮儀和宗教信念的根源，但在它創制之初，首先還是作為國家的經世典禮。春秋時代人論「禮」，自然也就多從治國安民的角度來談<sup>45</sup>。

其實，追溯「禮」的起源並不是近代學者才作的工作，先秦儒者早已進行了有意識的反省，這主要表現在《禮記·禮運》所記錄的一段孔子的話中。當我們將這些記錄與上述的當代研究成果相比較時，就會發現兩千年前孔子的論述，竟與當代學術研究有著驚人的相合之處，這證明《禮記》中的記載，確實有很大的真實性，反映了古代社會的真相。接下來，我們就來看看《禮記》對於「禮」的起源的看法。

## 二、《禮記·禮運》的看法

《禮記·禮運》有一段廣為徵引的紀錄，是孔子參加魯國蜡祭之後，與言偃（子遊）之間關於「大同」社會及「小康」社會的一段對話，後人多稱之為「禮運大同章」<sup>46</sup>。在這段記錄中，孔子從原始社會的文明發展過程出發，來

<sup>43</sup> 這方面最具代表性的著作，應該是涂爾幹的《宗教生活的基本型式》。涂爾幹認為，宗教儀式使一個人類集體成為一個統一的整體，擁有共同的信念，並以此團結起來：「真正的宗教信仰總是某個特定集團的共同信仰，這個集體不僅宣稱效忠於這些信仰，而且還要奉行與這些信仰有關的各種儀式……集體成員不僅以同樣的方式來思考有關神聖世界及其與凡俗世界的關係，而且還把這些共同觀念轉變成為共同的實踐，從而構成了社會，即人們所謂的教會。」（涂爾幹，《宗教生活的基本型式》，渠東、汲喆譯，上海：上海人民出版社，1999，頁50。）因此，金澤認為，「宗教儀式的本質不是精神的而是社會的，它的十分重要的社會功能就是增強社會群體的整合。」，見金澤，《宗教人類學導論》（北京：宗教文化出版社，2001），頁83。

<sup>44</sup> 王國維，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》卷10，冊2，頁453。

<sup>45</sup> 如《左傳·隱公十一年》：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」

<sup>46</sup> 《禮記·禮運》一篇，陳澧以為「疑出於子游門人之所記」，見陳澧，《禮記集說》（臺北：世界書局，1962），頁120。其成書年代，歷來多有爭論，篇中所載是否真為孔子所言，亦頗受學者懷疑。如楊天宇以為篇中根據陰陽五行的原理來談天地萬物及禮的規律，所以「本篇之作，不會早於陰陽五行思想盛行的戰國晚期，很可能是秦漢時期的作品」，因此「全篇皆假託孔子之口說出」（楊天宇，《禮

說明禮的起源。他在說明原始氏族共產社會的大同社會<sup>47</sup>之後，談到了「禮」在小康社會的興起：

今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃。是謂小康……故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。

這裡所描述的小康社會即「禹、湯、文、武、成王、周公」的夏商周三代。孫希旦以為，「五帝之時，未嘗不以禮義治天下，但其節文度數之詳，至三代而後備耳」<sup>48</sup>。很明顯地，孔子的描述與當代學界以人類學進路對「禮」的起源所作的討論相合。在父權私有制社會形成之後，財產私有，階級產生，「家天下」的國家形成，於是「在上者既以天下為家，而不復傳賢，在下者各私其骨

---

記譯注》，上海：上海古籍出版社，1997，頁362）。另一方面，陳澧也引石梁王氏之見，以為篇首大同小康之說，有禮為「忠信之薄」之意，應為老氏之言而非儒者之見，故為記者假託孔子而作（陳澧，《禮記集說》，頁120）。近代學者也有人因此以為儒家大同之義本於老子學說，如吳虞，〈儒家大同之義本於老子說〉，《新青年》，3:5（1917.7）。不過，王夫之《禮記章句》（臺北：廣文書局，1977）將〈禮運〉細分章節，認為從篇首至「然後退而合享……祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也」為第一章，其中「皆夫子之言」，而自第二章起，則為「記者引夫子之言而推論之」（頁477）。他以為第一章「見人情之不容已……見天道之不可誣，自生民以來，莫之或異者……後之注疏者，不能涵泳以得其旨趣，而立大同小康抑揚之論，以流於老莊之說，王氏陳氏（筆者案，即石梁王氏及陳澧）遂疑其非先聖之格言，其亦未之察矣。」（頁490）筆者此處採取王夫之的看法，因為〈禮運〉中牽涉到陰陽五行思想的部分，的確都在篇中後半，即王夫之所謂記者引伸發揮的部分，所以其中含有陰陽五行思想，並不能就因此否定前面所載孔子之言的真實性；而篇中大同小康之論，只是作為原始文明發展進程的客觀描述，沒有抑小康而揚大同、棄小康而返大同的價值判斷，這也是與道家思想不同之處。王鏊對於這一點也有類似的看法，他並且認為此篇主體部份應該是由子游記錄的。參閱王鏊，《禮記成書考》（北京：中華書局，2007），頁239-246。

<sup>47</sup> 《禮記·禮運》：「昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而歎。仲尼之歎，蓋歎魯也。言偃在側曰：『君子何嘆？』孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。』」孫希旦曰：「大道之行，為五帝時也……三代之英，及下言禹、湯、文武、成王、周公是也。逮，及也。孔子言帝王之盛，已不及見，而有志乎此。」參孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），頁581。按孫希旦的說法，大道行焉的大同社會即中國古史傳說中的五帝時期，孔子的描述也與人類學對原始氏族共產社會的描述相吻合。而三代之英的時期，按照後文，即孔子所認為的小康社會。

<sup>48</sup> 參孫希旦，《禮記集解》，頁583。

肉，各愛其貨力，於是有無相要，貧富相競，而親遜和睦之意衰，不足以相維持，故圖謀由此而作，兵革由此而起也」<sup>49</sup>。世風既變，原始社會的最初和諧不復存在，所以三代聖人皆詳設禮義以治民，天下國家的秩序才得以端正；若有統治者不以禮治民，則必遭罷黜。這種以「禮」來解決紛爭、安排合理秩序的社會，就是小康社會。由此可見，孔子的確肯定「禮」在中國歷史上的最終確立，是與政治權力的集中、統治階級的出現和國家的形成密切相關的，並且也強調其功能首先在於維持社會「正理平治」<sup>50</sup>的政治功能。

不過，在子遊進一步追問「禮」的意義後，孔子便根據夏代曆書《夏時》及殷代占筮之書《坤乾》<sup>51</sup>，從另外兩方面來談「禮」在上古時代最原始的起源。孔子一方面從物質文明的發展歷程來說：

昔者先王，未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢；未有火化，食草木之實、鳥獸之肉，飲其血，茹其毛；未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，范金合土，以為臺榭、宮室、牖戶，以炮以燔，以亨以炙，以為醴酪，治其麻絲，以為布帛。以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。<sup>52</sup>及其死也，升屋而號，告曰：「臯！某復。」然後飯腥而苴孰，故天望而地藏也。<sup>53</sup>體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。

<sup>49</sup> 同上。

<sup>50</sup> 語出《荀子·性惡》。

<sup>51</sup> 《禮記·禮運》：「言偃復問曰：『夫子之極言禮也，可得而聞與？』孔子曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也；吾得《坤乾》焉。我欲觀殷道，是故之宋，而不足徵也；吾得《坤乾》焉。《坤乾》之義，《夏時》之等，吾以是觀之。』」鄭玄注曰：「得《夏時》，得夏四時之書也，其書存者有《夏小正》。得《坤乾》，得殷陰陽之書也，其書存者有《歸藏》。」王夫之強調，「世傳有《夏小正》，乃戰國時人所為，非孔子所得之舊文也。」（《禮記章句》，頁484）蓋《夏時》為夏代曆法書，《坤乾》為殷代卜筮之書，周代禮制因襲損益於夏殷二代，然而流傳文獻已不足徵，所以孔子只能根據此二書來論夏殷之禮。

<sup>52</sup> 鄭玄注曰：「朔亦初也。」在其他的傳世文獻中，對於中國原始文明的發展進程也有許多與此極為相近的記載，並且牽涉到傳說中的有巢氏、燧人氏等，孔子於此則沒有明言其名。比如《韓非子·五蠹》：「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。」《管子·輕重戊》：「慮戲作造六埵，以迎陰陽，作九九之數，以合天道，而天下化之。神農作樹五穀淇山之陽，九州之民，乃知穀食，而天下化之。黃帝作鑛鑪生火，以熟葷臊，民食之無茲胃之病，而天下化之。黃帝之王，童山竭澤。有虞之王，燒曾藪，斬群害，以為民利，封土為社，置木為閭，民始知禮也。」我們特別注意到，《管子·輕重戊》在描述了上古人類物質文明的進程之後，認為由此「民始知禮也」，所以《管子》也以物質工藝文明的發展為禮的起源。

<sup>53</sup> 「飯腥而苴孰也」，指人死後以生米行含禮，而以蒲包包熟肉送葬；「天望而地藏也」，則是對天呼號招魂而將屍首埋入地下。

文明未開之時，人類的生活條件完全根據原始自然環境而未加修飾，所以茹毛飲血，披獸皮而穴居，也就是說，人類創造文明的能力尚未在客觀世界中展開。而後隨著某些特出人物（如傳說中的伏羲氏、燧人氏、有巢氏）的創造突破，工藝技術及物質文明逐漸獲得進步和發展，人漸漸地對置身其中的自然環境能夠加工、塑造和控制。在這個過程中，人脫離了與禽獸無別的原始狀態，開始展現其特有的本質和創造能力，這才可以說有人類文明的形成。人一方面以物質文明進展所取得的成果來安排此世的日常生活，一方面也以此來安排死者的喪葬事宜以及溝通生死者之間的祭祀儀式。在孔子看來，這種以人類創造文明的能力來對包括生前死後的整個生活世界、生活處境所作的安排，就是「禮」的開始，因此，「禮」也可以看成是文化的總稱。爾後雖然三代文化更為發達，但原始質樸的祭祀及喪葬風俗，仍在因革損益中被選擇性地保存繼承下來（「皆從其朔」、「皆從其初」），因而帶有很強的保守性。

但是另一方面，孔子似乎更偏重於從鬼神祭祀來探討禮的起源：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。<sup>54</sup>

人生存於世，自然以飲食為第一要務，所以人們又推而廣之，以飲食之道來敬事鬼神<sup>55</sup>。王夫之認為：「自後聖修火政以來，民知飲食，則已知祭祀之禮。致敬於鬼神，一皆天道人情之所不容已，其所從來者，遠非三代之始制也。」<sup>56</sup> 中古之時雖已熟食，但工藝文明尚未真正發達，無有食器，飲食之道質略，然而這不妨礙人表達其祭祀鬼神的真摯宗教情感。孔子所謂禮「始諸飲食」的意義，就是強調以飲食來「致其敬於鬼神」的祭祀禮儀，實為「禮」的起源。然而孔子為什麼特別從祭祀的角度來談「禮」的起源？我們看他接下來論周代宗廟祭祀的情況：

<sup>54</sup> 孔子此處以假設語氣說「猶若」可以致其敬於鬼神，表示他認為鬼神所歆享的不是具體的祭品，而是祭祀者的誠敬之心。故鄭玄注：「言其物雖質略，有齊敬之心，則可以薦羞於鬼神，鬼神饗德不饗味也。」孫希旦曰：「曰『猶若』者，言非獨養人者質略如此，而猶可以奉祭祀焉，由其物不足而誠有餘也。」（孫希旦《禮記集解》，頁 586）當然，這是繼承周初以來宗教精神的道德轉向，並不能代表初民社會的宗教思維水準。

<sup>55</sup> 鄒昌林以為「夫禮之初，始諸飲食」，反映了上古的原始分食禮，他並且以《祭統》所載祭祀的「餼」及「俎」的儀式為證，參其著《中國古禮研究》，頁 73-78。但孔子於此所強調的以飲食「致其敬於鬼神」，主要還是從供奉的觀念來談祭祀禮儀。

<sup>56</sup> 王夫之，《禮記章句》，頁 486。

故玄酒在室，醴醢在戶，粢醢在堂，澄酒在下<sup>57</sup>。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴瑟管磬鐘鼓，修其祝嘏<sup>58</sup>，以降上神與其先祖<sup>59</sup>，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所。是謂承天之祜。

前面我們已經提到酒在古代祭祀中的重要性<sup>60</sup>。「玄酒」指的是清水，質而無文，是祭祀鬼神最原始的飲品；而醴、醢、粢醢、澄酒，其精緻清澈的程度循序遞增，其釀造工藝越進步，則最初產生的年代就越晚。最原始質樸的酒，因為最能象徵不被人類文明成果所模糊的、對鬼神的原始虔敬之情，所以最適於事鬼敬神，而擺在最靠近尸的地方；而最精緻的酒，雖然最能滿足人的嗜欲，卻反而置於廟堂之下。這體現了在周代的祭祀精神中，祭品的象徵意義，比它本身所具有的飲食功能更為重要。祭品的主要目的還是在於表達它所象徵的、獻祭者本身的虔敬之情，而不是用於討好、滿足鬼神的口腹之慾。我們在此需注意到，隨著周初天命觀中至上神道德性格的確立，周人早有「黍稷非馨，明德惟馨」<sup>61</sup>的體認，因此周人雖仍保有以飲食來致敬鬼神的祭祀禮儀，但與殷代特別重視以祭品來討好神靈的宗教思維水準相較，周代的祭禮顯然含有高度的道德象徵意義。在這段引文中，孔子以為在祭祀時，人們沿襲了上古以飲食致敬鬼神的誠懇虔敬之情，備妥了種種祭品、祭器、音樂、告神之辭和尸降福主人之辭，一方面表達自身的誠敬；一方面則以此使先祖歆悅，以使遠祖及

<sup>57</sup> 玄酒就是清水，孔穎達《禮記正義》曰：「上古無酒，以水當酒，因其色玄，故稱玄酒。」又，《周禮·天官·酒正》：「酒正：掌酒之政令，以式法授酒材。凡為公酒者，亦如之。辨五齊之名：一曰泛齊，二曰醴齊，三曰盎齊，四曰緹齊，五曰沈齊。辨三酒之物：一曰事酒，二曰昔酒，三曰清酒。」按鄭玄的看法，這裡所說的「醴」就是「五齊」中的「醴齊」，「醢」是「盎齊」，「粢醢」是「緹齊」，「澄酒」則是「沈齊」。孫希旦則不認為「澄酒」是五齊中的「沈齊」，而是指「三酒」：「三酒清於五齊，故曰『澄酒』。」玄酒在室，是指其置放在祭祀時尸所在的廟堂後室中；「在戶」，據孔穎達《禮記正義》，是放在近室門的地方，而孫希旦認為「醴在戶內之東，醢在戶外之東」；「在堂」，孫希旦認為是在廟堂之上；「在下」，則是在廟堂之下。孫希旦《禮記集解》頁 589-592 對此有很詳細的論辨。

<sup>58</sup> 鄭玄注：「祝，祝為主人饗神辭也；嘏，祝為尸祝福於主人之辭也。」此處我們必須參看《儀禮·少牢饋食禮》的說明，始能得知其詳。在祭祀之初，祝便代主人向尸致意：「祝曰：『孝孫某，敢用柔毛、剛鬣、嘉薦、普淖，用薦歲事於皇祖伯某，以某妃配某氏。尚饗！』」主人又再拜稽首。」獻祭之後，則尸將祝福之辭命於祝：「卒命祝，祝受以東，北面於戶西，以嘏於主人曰：『皇尸命工祝，承致多福無疆於子孝孫。來女孝孫，使女受祿於天，宜稼於田，眉壽萬年，勿替引之。』」《禮記·郊特牲》：「尸，神象也。祝，將命也」，便指出「尸」象徵先祖鬼神，而「祝」則「傳達主人與神之辭命也。」（孫希旦，《禮記集解》，頁 720）

<sup>59</sup> 孫希旦以為「上神」即祭祀之尸，「先祖」則為死者之精氣。參《禮記集解》，頁 589。王夫之則認為：「上，尊也，遠也，為締袷太祖及所自出之帝。先祖，祖禰也。」參《禮記章句》，頁 488。筆者此處從王夫之之見。

<sup>60</sup> 參閱注 12。

<sup>61</sup> 《尚書·君陳》引周公語曰：「至治馨香，感於神明，黍稷非馨，明德惟馨。」

祖禰的在天之靈降臨；另一方面更藉著獻祭的儀節安排來端正人倫。而人倫能夠得到端正，就是所承受的上天福佑之所在<sup>62</sup>。由此我們可說，在祭祀中，「天道人情皆得盡焉」<sup>63</sup>。孔子又進一步解釋道：

作其祝號<sup>64</sup>，玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎<sup>65</sup>，孰其穀，與其越席，疏布以冪，衣其澣帛，醴盞以獻，薦其燔炙<sup>66</sup>，君與夫人交獻，以嘉魂魄，是謂合莫<sup>67</sup>。然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠、簋、籩、豆、鉶羹。祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也。

在祭祀中，國君與夫人以各種生熟祭品交相獻神，以期能使祖先的魂魄感到悅樂<sup>68</sup>，這是與處在虛無沖漠中的先祖神靈交接契合的方式（「是謂合莫」）。之後再退下來將所有生熟祭肉一起烹煮，用各種祭器盛裝，而後分食。在祭祀之初，祝便向先祖報告祭祀者奉養的孝心；而事尸之後，尸則象徵先祖，透過祝向主人致以長輩慈愛的福佑（「祝以孝告，嘏以慈告」）<sup>69</sup>。透過祭祀的獻祭及祝嘏之辭，人神各自的孝養及慈愛之情皆得以表達而相互溝通，人神兩方亦皆受其福，這就是最大的吉祥（「是謂大祥」），祭禮的真正意義也於此完成。

以上兩段談論祭祀的文字中，首先引起我們注意的是，在孔子眼中，祭祀

<sup>62</sup> 當然，孔子這樣的看法，仍是因為自殷末周初以來，人倫秩序就被認為是來自上天的成法，是上天對人間秩序的安排。《尚書·康誥》記錄了周公對康叔的教導：「王曰：封，元惡大憝，矧惟不孝不友……惟吊茲，不於我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。」這就指出以孝悌為主的人倫秩序，除了是最為重要的社會規範之外，還是上天賜予我民之常法；將其與《尚書·洪範》的洪範九疇互相參照，我們可以說，制度典禮、人倫秩序在殷末周初的宗教氣氛中，已被認為是上天的定法，是上天對人間秩序的安排。這樣的觀念貫穿在整個周代文化中，影響是極其深遠的。

又，關於《洪範》的成書時間，歷來學者意見分歧，有認為其出於戰國儒家的偽託，有認為其本於商末，歷經西周、春秋戰國時期不斷增益而成，但也有人認為其確為西周初作品，如金景芳，《古史論集》（濟南：齊魯書社，1981），頁176-180；李學勤，《李學勤集》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989），頁370。

<sup>63</sup> 王夫之，《禮記章句》，頁488。

<sup>64</sup> 「祝號」，據鄭玄注：「周禮祝號有六：一曰神號，二曰鬼號，三曰祇號，四曰牲號，五曰齋號，六曰幣號。號者，所以尊神顯物也」，即饗神之祝辭中，對天神、地祇、人鬼及祭品特別加以修飾美化以示虔敬的稱呼，如稱天神為「皇天上帝」，稱地祇為「后土」之類。

<sup>65</sup> 「腥其俎」，即以俎呈生肉進獻於尸。以清水（玄酒）、牲物之血毛和生肉獻尸，鄭玄認為此三者「皆所以法於大古也。」

<sup>66</sup> 陳澧曰：「薦其燔炙者，燔肉炙肝也。」參《禮記集說》，頁123。

<sup>67</sup> 鄭玄注：「嘉，樂也；莫，虛無也。」

<sup>68</sup> 古人認為人死後的存在，分為物質性的「魄」及精神性的「魂」。孫希旦認為：「體、盞、燔、炙之屬，可以飲食，而以味饗神者，所以嘉魄也。血腥之屬，不可以飲食，而以氣歆神者，所以嘉魂也。」參閱孫希旦，《禮記集解》，頁593。

<sup>69</sup> 祝、嘏之義，參閱注58。

中「承天之祜」、「大祥」等宗教福佑的觀念，其內涵卻深富於人文意義。然而，雖然祭祀以及通過祭祀所得到的宗教福佑，具有這樣強的人倫教化功能，但我們也必須持平地注意到，孔子並不認為祭祀只是一種徒具其文而無鬼神之實的人倫教化形式而已，祭祀的確有其「以降上神與其先祖」、「以嘉魂魄，是謂合莫」的宗教功能。這裡並不存在《荀子·禮論》所謂「祭者……其在君子以為人道也，其在百姓以為鬼事也」的判斷，祭祀首先仍是「宗教的」祭祀，是身在此世之人嘗試與彼世的祖先神靈溝通交接的一套固定而有效的實踐模式。祭祀肯定了人死後魂魄尚存，並且據此而安排適當的祭品；祭祀也肯定祖靈確實降臨此地、歆享祭品和福佑後代子孫，但這份福佑不是別的，正是人倫秩序的完善平正。因此，在祭祀中，此世和彼世的溝通成為可能，而兩者都各自得到了恰當的安排，祭祀的性質和功能，也因此成為宗教性和人文性的結合體。孔子特別從祭祀來談「禮」的起源，或許所要強調的，就是祭祀作為「禮」的起源，從最初就規定了「禮」將超越的、宗教的向度與此世的、人文的向度相結合的特點。爾後禮的性質及功能雖然都超出了祭祀的範圍，而擴大成為周代文化對整個生活世界的價值判斷系統及具體安排，但這個特點仍然被保留，甚至成為其背後最重要的精神。這一點在《禮記·禮運》及《禮記》的其他篇章中還有很多說明，然而限於篇幅，我們只好就此暫停討論。

### 三、《禮記》中關於「禮」始於婚禮的說明

《禮記》中還有其他的看法，分別認為「禮」始於婚禮和冠禮。「禮」始於婚禮之說，主要是從人類倫理社會如何形成的角度來立論；而始於冠禮之說，則主要在說明個人自什麼階段開始，才真正在倫理社會中作為一個「成人」而具備行禮的實踐能力。後者因為不是從歷史發展上來追溯禮的起源，所以不是本節的討論焦點，我們於此就暫且不論。至於禮始於婚禮之說，則值得在此加以說明。

《周易·繫辭下》：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」在古代的宇宙觀中，天地陰陽氤氲相合，才能產生萬物；而就人類而言，「夫婦者，天地之用也」<sup>70</sup>，男女兩性，也反映了宇宙的兩極性範疇，夫婦合配，而後才

<sup>70</sup> 王夫之，《禮記章句·郊特牲》，頁 590。

能繁衍後代，所以《禮記·郊特牲》說：「天地合而後萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。」《周易·序卦》曰：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。」這也是從天地萬物的存在先後序列上，說明了人有男女兩性，而後才有夫婦關係；有了夫婦關係，人類的生命才能繁衍延續而形成家族，而後日漸形成社會，產生了社會中的等級階級，然後禮義的等級秩序才有施展之處。

然而，並不是有了男女的自然生命及繁衍後代的功能，就會產生人類的親族倫理及社會結構；要形成倫理及社會秩序，其必要條件在於明男女之別，嚴男女之防。我們可以想像，最原始的人類生活形態，大致和動物沒有太大的區別，雌雄男女的交合沒有限制和規範，男女之間也沒有責任和義務<sup>71</sup>，所以血緣上的父子很可能與同一位女性交合，親屬關係雜亂，家庭無由形成，倫理意義上的父子關係也就無從建立<sup>72</sup>。所以《商君書·開塞第七》說：「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。」<sup>73</sup>《禮記·曲禮》則進一步指出：「夫唯禽獸無禮，故父子聚麀<sup>74</sup>。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。」<sup>75</sup>這使人脫離父子共牝之境而與禽獸有別的「禮」，就是明男女之別<sup>76</sup>——對性關係的嚴格規範，以及由此而生的婚姻制度<sup>77</sup>。《禮記·坊記》便指出：

故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。以此坊民，民猶有自獻其身。《詩》云：「伐柯如之何？匪斧不克；取妻如之何？匪媒不得；蓺麻

<sup>71</sup> 《列子·湯問》所謂「男女雜游，不媒不聘」，《管子·君臣下》：「古者……未有夫婦妃匹之合」，就是很好的描述。

<sup>72</sup> 金景芳〈談禮〉也認為，「男女有別就是實行個體婚，因為實行個體婚制以前，是實行群婚制，知有母不知有父，既談不到夫婦，也談不到父子。」參其著《知止老人論學》（長春：東北師範大學出版社，1998），頁145。

<sup>73</sup> 《莊子·盜賊》亦以「民知其母，不知其父」來描述人類的原始社會。

<sup>74</sup> 孔穎達《禮記正義》：「聚，共也；麀，牝獸也。父子共麀，言其無別之甚。」

<sup>75</sup> 《新序·刺奢第六》中也記載著晏子說過類似的話：「……夫麀鹿唯無禮，故父子同麀。人之所以貴於禽獸者，以有禮也。《詩》曰：『人而無禮，胡不遄死？』故禮不可去也。」

<sup>76</sup> 王夫之曰：「男女之有別，謂各有匹偶，異於禽獸之無擇也。」參閱王夫之，《禮記章句·昏義》，頁1385。

<sup>77</sup> 對於原始文化發展過程中「明男女之別」的研究，涂爾幹的《亂倫禁忌及其起源》（中譯本可參閱：涂爾幹著，汲喆、付德根、渠東譯，《亂倫禁忌及其起源》，上海：上海人民出版社，2003）應該可以說是經典之作。



如之何？橫從其畝；取妻如之何？必告父母。」

這就說明了爲了嚴男女之防，所以就產生了媒妁之言、父母主之的婚姻制度。所以《禮記·經解》也說：「昏姻之禮，所以明男女之別也……故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。」有了男女之別及相應而生的婚姻之禮，才能規範男女關係，而後家庭與父子之倫的建立才有可能，故《禮記·郊特牲》曰：「男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。」《禮記·昏義》更說：

敬慎重正而後親之<sup>78</sup>，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。

孫希旦對此段引文作了很好的註解：「有夫婦然後有父子，故父子之親由於夫婦之別；有父子然後有君臣，故君臣之正由於父子之親。」<sup>79</sup> 所以婚禮作爲男女之別的體現，實在是人類家族倫理及社會秩序——亦即是「禮」——在原始文化發展進程中得以最終形成的必要條件，因此可以說：「昏禮者，禮之本也。」《禮記·內則》所謂：「禮，始於謹夫婦，爲宮室，辨外內。男子居外，女子居內，深宮固門，閨寺守之。男不入，女不出。」也是強調謹男女之別及夫婦之道，是禮的開始<sup>80</sup>。爾後在周代的禮制中，嚴男女之防便自然而然地成爲一個很重要的原則。

## 結 論

「禮」是中國和整個東亞文化史上一個十分重要而特出的範疇。作爲文化模式的整體描述，「禮」包括和規範了人類群體生活的各個方面，具有西方文明中的“culture”（文化）、“institution”（制度）、“ritual”（儀式）、“convention”

<sup>78</sup> 此處今本原接有「禮之大體而」五字，俞樾《群經平議》以爲衍文，並以孔穎達解此句並不及此五字爲證。本文從俞樾之見。參見《續經解三禮類彙編》（臺北：藝文印書館，1986）冊3，頁3020-3021。

<sup>79</sup> 孫希旦，《禮記集解》，頁1418。

<sup>80</sup> 鄒昌林在追查古禮的起源時，就認爲以自身繁殖爲目的的血緣婚姻關係，是一條重要的途徑。他並且認爲婚姻關係也是起源於母系社會。參《中國古禮研究》，頁101-105。

（常規）、“etiquette”（禮儀）、“code”（法典）、“cultivation”（教化）等概念上的意義，但卻又不止於此。傳統論禮的文獻紀錄中，多次提到「禮」的各種主要類別和內容，如《周禮·春官·宗伯》吉、凶、賓、軍、嘉的五禮說<sup>81</sup>，以及與喪、祭、射、鄉、冠、昏、朝、聘等八類禮儀相關的多篇文獻記錄<sup>82</sup>；而《禮記·禮器》也說：「經禮三百，曲禮三千，其致一也」，指出了周禮主要分類項目及儀文度數之眾。可以說，古人的生活世界及生活內容有多少，「禮」的範圍及內容就有多少；「禮」治理並規範了整個人類生活處境的各個組成方面，包括人現世的生活（人與外在自然世界及人與人之間的關係）以及和超越世界之間的溝通往來。

正因為「禮」的內容如此龐雜而博大，所以我們為尋求「禮」的起源所作的各種嘗試，自然會因為研究者取材的著眼點、思考的側重面和研究方法偏好的不同，而得出不同的結論。因此，本文先從當代的研究成果出發，根據文字學和人類學的進路，試圖反映出主要不同的研究觀點，並且說明《禮記》中對於「禮」在歷史上的起源所作的各種詮釋，也以古代傳禮者去古不遠、師生相授的傳統觀點，確認了這些不同的當代研究成果，確實都在很大的程度上反映了歷史的真實。只要學者們抱著開放的襟懷，以不同的論點交相參酌，互證互補，必定能對「禮」的起源問題，有著更深入和更廣博的認識。

<sup>81</sup> 《周禮·春官·宗伯》：「大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示：以禮祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樛燎祀司中、司命、飊師、雨師。以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山林川澤，以副醵辜祭四方百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。以凶禮哀邦國之憂：以喪禮哀死亡，以荒禮哀凶割，以弔禮哀禍災，以禴禮哀圍敗，以恤禮哀寇亂。以賓禮親邦國：春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同，時聘曰問，殷覲曰視。以軍禮同邦國：大師之禮，用眾也；大均之禮，恤眾也；大田之禮，簡眾也；大役之禮，任眾也；大封之禮，合眾也。以嘉禮親萬民：以飲食之禮親宗族兄弟，以婚冠之禮親成男女，以賓射之禮親故舊朋友，以饗燕之禮親四方之賓客，以脤膾之禮親兄弟之國，以賀慶之禮親異姓之國。」《禮記·祭統》也說：「禮有五經，莫重於祭」，據鄭玄注，禮之五經便是《周禮》此處提出的吉、凶、賓、軍、嘉五禮。

<sup>82</sup> 《禮記·昏義》：「夫禮始於冠，本於昏，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於鄉、射。此禮之大體也。」《禮記·禮運》中孔子也說：「是故夫禮，必本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。」《禮記·王制》篇末有六禮說：「六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見。」《大戴禮·本命》則有九禮說：「禮義者，恩之主也。冠、昏、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅，此之謂九禮也。禮經三百，威儀三千，機其文之變也。」大小戴《禮記》中的各種說法雖略有出入，然內容大同小異，主要都圍繞著喪、祭、冠、昏、朝、聘、鄉飲酒、射、軍旅等各種禮儀來立論，與《儀禮》十七篇的內容相呼應，與《周禮·春官·宗伯》的「五禮」內容也相參證。

## 參考文獻

### 一、原典

- 《古注十三經》（臺北：新興書局，1966）據相臺岳氏本、永懷堂本影印，  
 漢·劉向著、現代·石光瑛校釋、陳新整理 《新序校釋》（北京：中華書局，2001）  
 唐·房玄齡注、清·戴望校正 《管子校正》（臺北：世界書局，1966）  
 唐·李鼎祚集解、清·李道平疏 《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994）  
 宋 李 昉等撰 《太平御覽》（北京：中華書局，1985）  
 宋·徐 鍇 《說文解字繫傳通釋》（臺北：商務印書館，1979）  
 元·陳 澧 《禮記集說》（臺北：世界書局，1962）  
 明·王夫之 《禮記章句》（臺北：廣文書局，1977）  
 清·朱士瑞 《說文校訂本》（臺北：藝文印書館，1968）  
 清·朱孔彰 《說文粹》（臺北：鼎文書局，1977）  
 清·阮 元 《積古齋鐘鼎款識》（臺北：藝文印書館，1970）  
 清·阮元校勘 《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1965）  
 清·孫希旦 《禮記集解》（北京：中華書局，1989）  
 清·孫詒讓 《周禮正義》（北京：中華書局，1987）  
 清·陳 立 《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997）  
 清 郭慶藩 《莊子集釋》（北京：中華書局，1997）  
 清·王先謙 《荀子集解》（北京：中華書局，1988）  
 清·王先謙輯 《續經解三禮類彙編》（臺北：藝文印書館，1986）  
 清·王先慎 《韓非子集解》（北京：中華書局，1998）

### 二、研究專著

- 王 鐸 《禮記成書考》（北京：中華書局，2007）  
 王國維 《古本竹書紀年輯校》；收於《王國維遺書》（上海：上海古籍書店，1983）  
 —— 《觀堂集林》（北京：中華書局，1994）  
 加藤常賢 《禮の起源と其發達》（東京：中文館書店，1933）  
 吳 虞 著 〈儒家大同之義本於老子說〉，《新青年》，3:5（1917.7）  
 李孝定 《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965）  
 李學勤 《李學勤集》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989）  
 何炳棣 〈原禮〉，《二十一世紀》，11（1992.6）  
 林 沄 〈豐豐辨〉；《古文字研究》（北京：中華書局，1985）  
 林惠祥 《文化人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1982）  
 周法高 《金文詁林》（香港：香港中文大學出版社，1975）  
 周聰俊 〈說禮〉；《第三屆中國文字學國際學術研討會論文集》（臺北：輔仁大學出版社，1992）  
 武內義雄 〈禮的倫理思想〉；收於《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979）  
 邱衍文 《中國上古禮制考辨》（臺北：文津出版社，1990）  
 金 澤 《宗教人類學導論》（北京：宗教文化出版社，2001）  
 金景芳 《古史論集》（濟南：齊魯書社，1981）  
 —— 《知止老人論學》（長春：東北師範大學出版社，1998）  
 高 煒 〈龍山時代的禮制〉；《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》（北京：文物出版社，1989）  
 孫海波 《甲骨文論》（臺北：大化出版社，1982）  
 徐復觀 《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1990）  
 涂爾幹著，渠東、汲喆譯 《宗教生活的基本型式》（上海：上海人民出版社，1999）  
 常金倉 《周代禮俗研究》（臺北：文津出版社，1993）  
 張光直 《中國青銅時代》（北京：三聯書店，1999）  
 郭沫若 《十批判書·孔墨的批判》；收於《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982）  
 —— 《卜辭通纂》（北京：科學出版社，1983）  
 陳 來 《古代宗教與倫理》（北京：三聯書店，1996）  
 陳戌國 《先秦禮制研究》（長沙：湖南教育出版社，1991）  
 陳剩勇 〈夏禮初探〉，《孔孟月刊》，33:4（1994.12）  
 —— 〈禮的起源——兼論良渚文化與文明起源〉，《漢學研究》17:1

- 陳夢家 〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20（1963）
- 章炳麟 《文始》（臺北：臺灣中華書局，1970）
- 章權才 〈禮的起源和本質〉，《學術月刊》，（1963.8）
- 張文昌 《唐代禮典的編纂與傳承——以大唐開元禮為中心》（臺北：臺灣大學歷史系碩士論文，1997）
- 張光直 〈中國原始時代儀式生活的若干資料〉，《中央研究院民族學研究所集刊》9（1950）
- 連劭名 〈商代禮制論叢〉，《華學》第二輯（廣州：中山大學出版社，1996）
- 楊 群 〈從考古發現看禮和禮制的起源與發展〉，《孔子研究》19，（1990:3）
- 楊 寬 《古史新探》（北京：中華書局，1965）
- 《西周史》（上海：上海人民出版社，1999）
- 楊天宇 《禮記譯注》（上海：上海古籍出版社，1997）
- 楊伯峻 《列子集釋》（北京：中華書局，1997）
- 楊向奎 《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992）
- 鄒昌林 《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992）
- 詹鄮鑫 《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992）
- 裘錫圭 〈甲骨文中的幾種樂器名稱——釋「庸」「豐」「鞀」〉，《中華文史論叢》第14輯（1980:2），
- 劉 雨 〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》，1989:4
- 劉師培 《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997）
- B. Malinowski, *Sex, Culture and Myth* (New York: Harcourt, Brace & World, 1962)

## On the Origin of Rites(Li)

**Charlaine T. Liu**

Ph. D., Peking University

### Abstract

There has been a broad discussion among scholars about the origin of rituals (*li* 禮), but so far no consensus has been reached. On one hand, most of the scholars who start from the character *li* agree that *li* originates in the context of sacrifice, although the etymology of the character is contended. And in the chapter “liyun” of the *Liji*, Confucius also emphasizes that offering food to “show respect to the gods” is the beginning of *li*. On the other hand, the function of rituals is seen by some other scholars in the solidarity it creates within society from an anthropological point of view, thus they discuss the origin of *li* from the perspective of the concentration of political power and the formation of patriarchal societies and nations, to which Confucius also points out in the chapter “liyun” of the *Liji* that the final establishment of *li* is closely related. In addition, there is another opinion in the *Liji* states that *li* originates in the marriage rituals, as the strict regulation between the two sexes is the basis for family ethics and societies based on it, therefore it is also the origin of *li* – the social order.

**Keywords:** Ritual, Sacrifice, Religion, *Book of Rites (Liji)*, Marriage