

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(三)：道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(上)

謝鶯興*

說明

東海典藏徐復觀先生〈道德地人文世紀之出現及宗教之人文化〉手稿，與其說是手稿，實則僅是將已發表的論文抽印本拆開，分別黏貼在白紙上，再進行修改。同時，該份手稿的右上角題「此係初稿」，顯示是擬彙集為《中國人性論史》前再次修改的文件，此從與原發表的文章(下稱「論文」)和彙集成書(下稱「專書」)的整理比對中，可以得到證明。

據論文修改的手稿，與「論文」比對的差異，仍以〔〕、【】符號表示手稿、論文及專書間的差異，並於註語說明其間的不同。手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

手稿整理

【〔第三章 以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〕¹】²

春秋時代(紀前七二二--四八〇)

一、〔【周室】³厲幽時代宗教權威之墮落及其原因〕⁴

周初宗教中道德地人文精神之躍動，〔這〕⁵不應當意味著宗教的沒落，〔而可能〕⁶是提供宗教以新地根據，〔使其〕⁷成為世界上最高地宗教形態。因為宗教本是在人智蒙昧階段〔，與神話同時〕⁸產生的；所以任何宗教，一定帶有迷信的成份。〔指斥他人所信的是迷信，而為自己所信的迷信地部分作辯

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文篇名為「道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(中國人性論史初稿之二)」。

² 按，此章的手稿，並非寫在稿紙之上，而是將發表在《民主評論》第 11 卷 22 期上的論文剪下，貼在大張的白紙上，再將內文需修改之處劃除，在四周空白處寫上修改後的文字，並於右上角寫上「此係初稿」四字。論文篇名為「道德地人文世紀之出現及宗教之人文化(中國人性論史初稿之二)」，手稿改為「第三章以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化」，並將「中國人性論史初稿之二」等字劃除。

³ 按，手稿無此 2 字。

⁴ 按，論文標題僅為「宗教權威之墜落及其原因」。

⁵ 按，手稿及論文皆作「不僅」。

⁶ 按，手稿及論文皆作「並且還」。

⁷ 按，手稿及論文皆作「而應當」。

⁸ 按，手稿及論文皆無此 5 字。

護，這只能證明人類還未能完全從愚昧、卑劣中解放出來。〕⁹隨人類知識的進步，對於迷信的否定，勢將成為對於原始宗教的否定。人類知識的活動，一定是從原始宗教的否定開始；前八世紀的希臘是如此，前十二世紀左右的中國也是如此。〔不過，希臘是由此而轉向自然，轉向以知識的本身為目的；而中國則是由此而轉向人生。轉向以知識對行為的效用為目的。〕¹⁰歷史中人類〔智慧〕¹¹對宗教所作的鬭爭，主要是〔由【反對僧侶階級所堅持的迷信】¹²而〕¹³發生的。但是宗教的本質，〔應當〕¹⁴在於迷信中有其超迷信的意義。某種宗教的沒落或伸長，完全看它遇著人類知識的抵抗時，能否從迷信中脫皮出來，以發展超迷信的意義。而周初以天命為中心的宗教的轉化，正是從〔原始〕¹⁵迷信中脫皮出來的轉化。其次，所謂超迷信的意義，應當是對於現〔實〕¹⁶生活中的人文的肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵，與保障；因而給與人生價值以最後〔的〕¹⁷根據與保障。同時也即是以人生價值，重新作為宗教的最後根據。〔這固為古今中外的僧侶階級所不喜；而〕¹⁸一切宗教，總表現為超現世的〔思想或〕¹⁹要求。但若完全超現世，則人文的世界不能成立，人的現實生活，亦勢必遭受抑壓而趨於萎縮、淘汰。因此，任何宗教，假使它要繼續存在於人間世，勢必對人間世的人文生活與以承認。但人文在智能方面的活動，從宗教的本質言，只能在消極方面承認其分途並進，而互不相妨。〔在宗教中，找不出知識、科學的根據。〕²⁰凡是要把宗教和科學，積極地附會關〔聯〕²¹在一起的，〔結果常【變成非牛非馬，】²²兩相牽制。〕²³只有

⁹ 按，手稿及專書皆無此 47 字。

¹⁰ 按，專書無此 49 字。

¹¹ 按，手稿及論文皆無此 2 字。

¹² 按，此 12 字，手稿作「對宗教中所含的迷信成分的否定」。

¹³ 按，此 14 字，手稿及論文皆僅作「從這種地方」。

¹⁴ 按，手稿及論文皆作「乃」。

¹⁵ 按，專書無此 2 字。

¹⁶ 按，手稿及論文皆作「世」。

¹⁷ 按，手稿及論文皆無此字。

¹⁸ 按，此 16 字，手稿及論文皆僅作「因為」。

¹⁹ 按，專書無此 3 字。

²⁰ 按，手稿及論文皆無此 16 字。

²¹ 按，手稿及論文皆作「連」。

²² 按，此 6 字，手稿作「常是」。

²³ 按，此 13 字，論文作「一定是出於兩無所知的愚昧之徒」。

人文中的人生價值，亦即〔是〕²⁴在道德價值這一方面，才與宗教的本質相符，可以發生積極地結合〔與【相互的】²⁵〕²⁶作用。沒有人的主體性的活動，便無真正地道德可言。宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合，信仰的神與人的主體性的結合；這是最高級宗教的必然形態，也是宗教自身今後必然地進路。這正是周初宗教的特色、特性。

但古代以人格神地天命為中心的宗教活動，通過由一部《詩經》所〔主要〕²⁷代表的時代來看，其權威是一直走向墜落之路；宗教與人文失掉了平衡，而偏向人文方面去演進。現在簡單地探索這種演進之跡。

天與天命的名詞，常常可以互用。《詩經》上大約有一百四十八個天字。其中有意志的宗教性的天，約有八十餘處。在這八十餘處中，將天命與政權相結合而存戒惕之心的，其思想與《尚書》今文各篇，可以互相印證，這大體是《大雅》、《周頌》中的早期的詩。到了《大雅》後期的詩，如〈板蕩〉、〈抑〉等詩，已開始對天的善意與權威發生了懷疑；但對之仍存有敬〔戒〕²⁸之心。例如〈板〉詩，前面說了「上帝板板」（《釋訓》曰板板，僻也），「天之方難」，「天之方蹶」，「天之方虐」等等；〔但〕²⁹仍歸結於「敬天之怒」，「敬天之渝（變）」。「蕩蕩（廣大）上帝，下民之辟（君）；疾威上帝，其命多辟（邪）」；但終則曰「天不湏爾以酒」，「匪上帝不時，殷不用舊」。「抑」詩「天方艱難，日喪厥國，取譬不遠，昊天不〔忒〕³⁰」。「桑柔」詩「倬彼昊天，甯不我矜」。「國步蔑資，天不我將」。「我生不辰，逢天俾怒」。「天降喪亂，滅我立王……靡有〔旅〕³¹力，以念穹蒼」。上面這些詩，〔對於天的權威，還都留有餘地；〕³²《詩序》說都是周厲王時代的〔詩〕³³（西紀前八七八--八四六），大概是可信的。這一時期，是表現天的權威墜落的開始。

及到了幽王時代（西紀前七八一--七七一），反映在《詩·小雅》裏面的天，幾乎可以說是權威掃地；周初所繼承轉化的宗教觀念，幾乎可以說是完全瓦

²⁴按，手稿及論文皆無此字。

²⁵按，手稿無此 3 字。

²⁶按，此 4 字，論文皆僅作「並」。

²⁷按，論文無此 2 字。

²⁸按，手稿及論文皆作「威」。

²⁹按，手稿及論文皆無此字。

³⁰按，手稿及論文皆作「忒」。

³¹按，手稿及論文皆作「協」。

³²按，手稿及論文皆無此 14 字。

³³按，手稿及論文皆無此字。

解了。例如〈節南山〉詩「天方薦瘥，喪亂弘多」。「昊天不備(《傳》曰均也)，降此鞠誼。昊天不惠，降此大戾」。「昊天不平，我王不甯」。「正月」民今方殆，視天夢夢……有皇上帝，伊誰云憎」？「天之机我，如不我克」。「十月之交」天命不徹(通)。「雨無正」浩浩昊天，不駿(長)其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。「如何昊天，辟(法)言不信」。這〔都是刺幽王的詩〕³⁴，簡直〔是對天的權威不留餘地〕³⁵了。

再從〔《詩經》中的〕³⁶命字看，在〔政治人事中所用的命令〕³⁷的命字，不在考查之列。《詩經》上的命字，大概有八十多個。其中天命或與天命同義者約有四十個左右，【其中】³⁸絕大多數是西周初年或詠西周初年，尤其是與文王有關的詩。《小雅》內有不少的天字，但只看到「天命」兩處；而《商頌》五篇中有三處稱「帝命」，有五處稱「天命」，或與天命同義。《詩經》中有三處則很顯明地〔以命〕³⁹為命運之命。如《國風·召南·小星》「實命不同」，「實命不猶」；〔《鄭風》⁴⁰·蝮蝮〕的「不知命也」。由此歸納，可以得出這樣的結論：殷代稱「帝令」，即「帝命」；周初則多稱天命；厲王時代，便多稱天而絕少稱天命；西周之末，或東周之初，始出現命運之命。因為人或永遠〔有〕⁴¹不能完全了解、解決〔的自身〕⁴²問題。宗教是把這些不能了解、解決的問題信托到神身上去。西周末人格神地天命既逐漸垮掉，於是過去信托在神〔身〕⁴³上的天命，自然轉變而為命運之命。天命與命運不同之點，在於天命有意志，有目的性；而命運的後面，並無明顯的意志，更無什麼目的，而只是一股為人自身所無可奈何的盲目性的力量。帝、天命、天，本來常常互用；但「帝」字所表現的人格神的意義特強；天命自然還是人格神的意味；天則常與自然之天及法則性之天相渾，而人格神之意味已趨於淡薄。命運〔在其不能為人所知，並為人所無可奈何的這一點上，固然與宗教性地天命有其

³⁴按，專書無此7字。

³⁵按，此10字，手稿及論文皆作「對天是破口大罵」等7字。

³⁶按，論文無此4字。

³⁷按，此10字，論文僅作「人事中所用」。

³⁸按，手稿刪除此2字。

³⁹按，論文無此2字。

⁴⁰按，論文作「鄘風」，查核實亦在《鄘風》中。

⁴¹按，論文無此字。

⁴²按，此3字，論文作「自身的」。

⁴³按，論文無此字。

關連；但在其盲目性的這一點上，〕⁴⁴則與宗教〔性〕⁴⁵之神之關連甚少。由上述名詞〔使用〕⁴⁶之傾向來說，即是中國古代的宗教，其人格神的意味，是一天趨向淡薄一天。到了《詩經》〔中，命運〕⁴⁷之命字，代天命而出現，古代宗教，可說在文化中〔至此〕⁴⁸已經告一段落。《商頌》是正考〔父〕⁴⁹校《商頌》十二篇於周太師，而孔子錄《詩》時只存五篇(註一)的。古人校錄即有整理之意，於是一面保有一部分原有材料之面貌，同時亦〔參〕⁵⁰入校錄者當時流行〔的〕⁵¹語言。《商頌》中的「帝命」一辭，與甲骨中的「帝令」相合，這正說明它保存了商代的材料。故〔《魯詩》《詩序》之〕⁵²說，為無可置疑的。

現在我在這裡試解釋周初宗教，何以會沒落得這樣的快。

第一，殷代雖然巫的地位很高，但祭神的主體，究竟是王而不是巫。至周，巫演進而為史，雖依然兼保有巫的職務，但在宗教行為中的獨立性更減輕了。因此，就現在可以看到的材料來說，中國一開始便沒有像其他民族，可以與政治〔領袖〕⁵³抗衡，甚至可以支配政治的帶獨立性地僧侶〔階級〕⁵⁴。所以古代〔的〕⁵⁵宗教，一開始便和政治直接結合在一起；政治活動與宗教活動，常不可分離。於是一般人常常通過政治領導者的行為以看神的意志。神對政治領導者既有其直接的責任；〔因此，〕⁵⁶政治領導者的不德，同時也成為神的信用的失墜。不像其他民族，僧侶階級常常是在背後操縱政治，與政治保持一個距離；對於太壞的政治，使自己有閃避的餘地，也便使自己供奉的神，有由閃避而保持權威的餘地。中國古代的情形，恰與此相反。試看《小雅》幽厲時代怨天罵天的詩，實際上也是罵厲王、幽王的；這不能僅拿〔平〕⁵⁷常的

⁴⁴按，論文無此 45 字。

⁴⁵按，手稿及論文皆無此字。

⁴⁶按，專書無此 2 字。

⁴⁷按，此 3 字，論文僅作「運命」。

⁴⁸按，專書無此 2 字。

⁴⁹按，論文作「夫」。

⁵⁰按，手稿及論文皆作「滲」。

⁵¹按，論文作「之」。

⁵²按，此五字，手稿及論文皆僅作「鄭」。

⁵³按，論文無此 2 字。

⁵⁴按，此 2 字，論文作「集團」。

⁵⁵按，專書無此字。

⁵⁶按，此 2 字，手稿及論文皆作「於是」。

⁵⁷按，手稿及論文皆作「尋」。

比興來看，而實來自宗教與政治，神與王，關係過分直接化的〔原因〕⁵⁸。

第二，一般宗教，多有「此岸」、「彼岸」、「今生」、「來世」之說。而神的賞罰權威，常行之於彼岸，或行之於來世。這一方面可以暫時給不幸者以精神的安慰，與最後地希望；同時也可〔免得〕⁵⁹因「此岸」、「今生」的各種不幸，而牽涉到神自身的權威。殷代的宗教，雖說也有帝庭及其臣正的存在(註二)，但並沒有向前更進一步的構想，使〔帝庭〕⁶⁰具備〔更明朗地形式〕⁶¹，而只是漠然地存在。加以神與王的直接關係，神的一切賞罰，皆須於「此岸」行之，「今生」行之；更無天堂、地獄、往世、來生等可資閃避之地。於是王的失德，同時即是神的失靈。紂時殷民已經「攘竊神祇〔之〕」⁶²犧牲，用以容，將食無災」(註三)；這是說明殷末因紂的失德而神威已經掃地。但此時尚缺乏人文精神地自覺；神權的失墜，只更增加精神的混沌，與社會的黑暗；似乎還不曾因此而引起對宗教的根本反省，因而不曾動搖到宗教的根本存在。西周厲幽時代，天命權威的墜落，一方由現實政治所逼成，同時也受到人文之光的照射，在一種明確〔的〕⁶³意識下，體驗到天命〔已經〕⁶⁴墜落，因而邁向人文精神更進一步的發展。

二、〔禮與彝的問題〕⁶⁵

〔在談到春秋時代的人文精神以前，先應考查一下關於禮的問題〕⁶⁶。許氏《說文》「禮，履也，所以祀神致福也。从示从〔豐〕⁶⁷，〔豐〕⁶⁸亦聲」。〔〔按所謂履者，乃踐履之義，指禮在人的一般生活中而言。所以「禮，履也」，與「所以事神致福也」，並無理論上的關連；因而許氏對禮的解釋，實由以聲求義及以形求義之雜湊而來，而不知二義之並不相符合。〕⁶⁹〕⁷⁰徐灝《說文解字

⁵⁸按，此2字，手稿及論文皆作「關係」。

⁵⁹按，此2字，手稿及論文皆作「避免」。

⁶⁰按，此2字，手稿及論文皆作「其」。

⁶¹按，此6字，手稿及論文皆作「明朗地構造」。

⁶²按，論文無此字。

⁶³按，手稿及論文皆作「地」。

⁶⁴按，此2字，手稿及論文皆作「的」。

⁶⁵按，論文標題作「禮是人文的徵表」。

⁶⁶按，此26字，論文僅作「關於禮的問題，常由訓詁家加以誤解」。

⁶⁷按，論文作「豐」，專書作「豐」應誤。

⁶⁸按，論文作「豐」，專書作「豐」應誤。

⁶⁹按，專書無此79字。

⁷⁰按，手稿刪除此79字。

注箋》「禮之名起於事神，引伸為凡禮儀之禮……〔豐〕⁷¹本古禮字」，此殆為一般所承認的通說。【但豐為祭祀中的祭器，而禮字即使就祭祀而論，也是統括祭祀中各種作的統合名詞。不僅甲骨文中的豐字，並非祭神之總括的名稱，更無後來禮字的意義；且豐字在金文中，也只如許氏《說文》所說的「行禮之器」，亦無饒炯在《部首訂》上所說的「凡升降拜跪酌酢周旋諸儀，亦謂之豐」的證據。以豐為古禮字，皆係由於不知古人常有以後起之觀念，追加於前代事象之例所引起的臆說。】⁷² ⁷³在《尚書》周初文獻中，〔〈金縢〉有一個禮字，「我國家禮亦宜之」。〕⁷⁴ 〈洛誥〉出現三個禮字，「王肇稱殷禮〔，祀於新邑，咸秩無文〕⁷⁵」。「惇宗將禮〔，稱秩元祀，威秩無文〕⁷⁶」。「四方迪亂，未定於宗禮」。〈君奭〉出現一個禮字，「率惟茲有陳，保乂有殷，故殷禮陟配天，多歷年所」。〔〈金縢〉上所說的「我國家禮亦宜之」的禮，一般解釋為改以王禮葬周公，葬與祭有連帶關係。其餘〈洛誥〉與〈君奭〉的四個禮字，皆指祭祀而言；祭祀有一套儀節，祭祀的儀節，即稱之為禮。周初取殷而代之，尚未定出自己祭祀的儀節，便先沿用殷代所用的儀節，這即〈洛誥〉所說的「王肇稱殷禮」。許氏僅以「事神致福」為言，實嫌籠統。祭祀的儀節，是由人祭祀的觀點所定出來的，這便含有人文的意義。殷代重視鬼神，在祭祀時當然有其儀節，即所謂禮。但《商書》中記載有祭祀，而沒有禮字；甲骨文中的「豐」字，【如王國維《觀堂集林》六〈釋禮〉，以甲骨之「癸未卜貞西卑豐」之「豐」，即小篆之豐字，「象二玉在器之形」，即】⁷⁷許氏所謂「行禮之器」；【但禮乃包括祭祀中之整個行為，非僅指行禮之器；故「禮」字乃由豐字發展而來；但「禮」字除了繼承「豐」字的原有意義而外，質把祭祀者的行為儀節也加到裡面去了。從上引甲骨文的上下文看，很難承認甲骨文中的「豐」字，即可等於周初文獻中出現的「禮」字。故禮字固由豐字而來，但不可即以豐為古禮字。因為從豐到禮，中間還須經過一種發展。】⁷⁸由此不

⁷¹按，手稿及論文皆作「豐」，專書作「豐」應誤，以下專書之「豐」字皆誤。

⁷²按，專書無此 150 字。

⁷³按，此 150 字，手稿皆刪除，原有修改的文字亦刪除。

⁷⁴按，論文無此 14 字。

⁷⁵按，論文無此 8 字。

⁷⁶按，論文無此 8 字。

⁷⁷按，專書此 32 字，手稿作「甲骨文中的豐字，實際還是」。

⁷⁸按，專書此 132 字，手稿作「而不是指的祭祀的儀節；因為儀節除了行禮之器以外，要把祭神者的行為也包括到裡面去。因此，以豐為古禮字之說，蓋辨之不精，實乃似是而非之說」。

妨推斷，殷人雖有祭祀之儀節，但其所重者在由儀節所達到的「致福」的目的，而不在儀節之本身，故禮之觀念不顯。《禮記·表記》「殷人尊神，率民以事鬼，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉」；在這幾句話裡面，分別將事鬼尊神看作是一件事，而將「禮」看作是另外一件事。所謂「後禮」，即是不重視禮；不重視禮，故有禮之事實而無禮之觀念；凡先秦典籍中所謂「殷禮」「夏禮」者，皆係後來追加上去的觀念。到了周公，才特別重視到這種儀節【本身的意義】⁷⁹。於是禮的觀念始顯著了出來。禮的觀念的出現，乃說明在周初的宗教活動中，已特注重到其中所含的人文的因素。【但此人文因素，是與祭祀不可分，這是禮的原始意義，而為周初文獻所可證明的。】⁸⁰

不過這裡有兩個問題。第一，《左·文》十八年，有「先君周公制周禮」的話，而《左·閔》元年「猶秉周禮。周禮所以本也……魯不棄周禮，未可動也」。《左·僖》二十一年「崇明祀，保小寡，周禮也」；《左·昭》二年普韓宣子聘魯，「觀書於太史氏，見《易象》與《魯春秋》，曰，周禮盡在魯矣；吾乃今知周公之德，與周之所以王也」。由此可知，【春秋時代認為】⁸¹周公所制之周禮，【其內容】⁸²非僅指祭祀的儀節，實包括有政治制度，及一般行為原則而言。但在周初文獻中，為什麼只出現五個禮字，而且皆指的是祭祀中的儀節呢？【其次，禮既是指祭神的儀節而言，】⁸³但禮字的流行，【不在宗教氣稟濃厚之周初及其以前；】⁸⁴而如後所述，乃在《詩經》的晚期，即在宗教觀念已經很薄弱之後，這又【當作怎樣的解釋】⁸⁵呢？

這裡，我們試注意【在《洪範》中有「彝倫攸斁」「彝倫攸敘」的話。而】⁸⁶《尚書》周初文獻中，大約一共出現有十個「彝」字；如〈康誥〉「汝陳時臬事，罰蔽(斷)殷彝」；「王曰，封、元惡大憝，矧惟不孝不友……惟弔茲不于我政人得【罰】⁸⁷，天惟與我民彝大泯亂，曰，乃其速由，文王作罰，刑茲無

⁷⁹按，專書此 5 字，手稿皆無。

⁸⁰按，專書此 32 字，手稿皆無。

⁸¹按，專書此 6 字，手稿皆無。

⁸²按，專書此 3 字，手稿皆無。

⁸³按，專書此 13 字，手稿皆無。

⁸⁴按，專書此 15 字，手稿皆無。

⁸⁵按，專書此 8 字，手稿作「是什麼道理」。

⁸⁶按，專書此 16 字，手稿皆無。

⁸⁷按，專書此字，手稿作「罪」。

赦」；「勿用非謀非彝」。〈酒誥〉「無彝酒」；「聰聽祖考之彝訓」；「誕惟厥縱淫泆於非彝，用燕喪威儀」。〈召誥〉【「其惟王勿以小民淫用非彝」；〈洛誥〉「厥若彝及撫事，如予」；「朕教汝于棗(輔)民彝」；〈君奭〉】⁸⁸「無能往來，茲迪彝教，文王蔑德降于國人」。《說文》以彝為「宗廟常器」，即凡重器之通稱。【而】⁸⁹「古者德善勳勞，銘諸鼎彝」(桂馥《說文解字證》)；《洪範》的兩個彝字，及上面的十個彝字，皆由此引伸而來。上面十個彝字，歸納起來，包括有常字的意義；如「彝酒」「彝訓」「彝教」者是。有的是法典、規範的意義，如「殷彝」「非彝」者是。而〈酒誥〉的「非彝」，【係以上文的「縱淫泆」及】⁹⁰連同下文的「用燕喪威儀」【為其內容，則是一般生活中的】⁹¹威儀亦稱為彝。就〈康誥〉「民彝」的上文「蚘惟不孝不友」數語觀之，則孝友之德，也包括在彝裡面。由此可以得出這樣的結論：周初【的所謂彝】⁹²，完全係「人文」的觀念，與祭祀毫無關係。周初由敬而來的合理地人文規範與制度，皆包括於「彝」的觀念之中，其分量遠比周初的禮的觀念為重要。【這是遠承《洪範》的「彝倫」觀念而來的。春秋時代所稱的「周公制周禮」，惟「彝」的觀念足以當之；而周初以宗教儀節為主的禮的觀念，決不足以當此。】⁹³

到了《詩經》時代，宗教的權威，漸漸失墜，則由宗教而來之禮，應亦失其重要性。但祭【祖】⁹⁴早成為生活傳統中的重大節目，不會隨宗教權威之失墜而遽歸墮替。且周初【對祭祀】⁹⁵已在宗教的意義中，加入了道德的意義；自幽厲開始，在祭祀中的宗教意義的減輕，亦即意味著在【祭祀中的】⁹⁶道德地人文的意義的加重；於是禮的內容，也隨之向這一方面擴大。【西周金文中，出現有許多彝字，但皆指的是宗廟常器，找不出一個作抽象名詞用的彝字；大約因為這種偏於器物上的使用習慣，】⁹⁷終於在不知不覺之間，把【由常器

⁸⁸按，專書與論文皆無此 31 字。

⁸⁹按，專書此字，手稿無。

⁹⁰按，專書此 10 字，手稿皆無。

⁹¹按，專書此 12 字，手稿僅作「之文觀之，則」。

⁹²按，專書此 4 字，手稿作「彝的觀念」。

⁹³按，專書此 56 字，手稿皆無。

⁹⁴按，專書此字，手稿作「祀」。

⁹⁵按，專書此 3 字，手稿皆無。

⁹⁶按，專書此 4 字，手稿皆無。

⁹⁷按，專書此 51 字，手稿作「彝的觀念可能因缺少某種具體生活中之節目為■依而漸歸模糊」。

引伸而來的】⁹⁸周初【的抽象的】⁹⁹「彝」的觀念，吸收在【原始的】¹⁰⁰禮的觀念【之】¹⁰¹中；到了《詩經》末期之所謂禮，乃是【原始的】¹⁰²「禮」，【再】¹⁰³加上了【抽象】¹⁰⁴的「彝」的【觀念的】¹⁰⁵總和，而成為人文精神最顯著的徵表。這【便成為新觀念的禮】¹⁰⁶。後人即以此新內容新觀念【的】¹⁰⁷禮，追稱周公的制作，乃至古代王者的一切制作，前面所舉的【周初文獻的】¹⁰⁸十個彝字，實同於新觀念的禮；而其中的三個「非彝」，若將其改為「非禮」，內容無不恰合，而且更為明顯。【從前面所引的周初文獻來看，在周初，把「殷禮」與「殷彝」，分別得清清楚楚。殷禮專指的是祭神；而殷彝則指的是威儀法典；這中間沒有一點含糊的地方。但《論語》兩稱殷禮，如「周因于殷禮」，「殷禮吾能言之」；孔子所說的殷禮，當然不像周初周公所說的殷禮那樣狹隘，除了祭神的儀節而外，更包括了殷代的法典威儀在內；換言之，孔子所說的殷禮，實際是周初所說的殷禮加上了殷彝；這應當看作是由彝向禮的移殖擴充的具體證明。而】¹⁰⁹這種由彝向禮的移殖擴充，即意味著宗教向人文的移轉。這一點似乎為過去的人所忽略了。】¹¹⁰

⁹⁸按，專書此 8 字，手稿皆無。

⁹⁹按，專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁰⁰按，專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰¹按，手稿此字，專書無。

¹⁰²按，專書此 3 字，手稿作「周的所謂『禮』」。

¹⁰³按，專書此字，手稿無。

¹⁰⁴按，專書此 2 字，手稿皆無。

¹⁰⁵按，專書此 3 字，手稿皆無。

¹⁰⁶按，專書此 8 字，手稿作「是禮的新內容，新觀念」。

¹⁰⁷按，專書此字，手稿作「之」。

¹⁰⁸按，手稿此 5 字，專書皆無。

¹⁰⁹按，專書此 170 字，手稿皆無。

¹¹⁰按，此一大段落，計 1894 字，與論文的差異頗巨：據孫星衍《尚書今古文注疏》，鄭康成《注》王肇稱殷禮，乃指一般禮樂而言。惇宗將禮及殷禮陟配天，皆與祭祀有關。定於宗禮，則釋為「猶未定尊禮功臣之事」。由此可知周初出現的四個禮字，有祭祀上的意義，但已不止祭祀上的意義。《左傳》文公十八年有「先君周公制周禮」的話，亦非專指祭神而言。再證以禮字流行的時代順序，我根本懷疑《說文》以「事神致福」釋禮字，乃許氏的望文生義。若禮之本義為事神致福，則殷代乃至周初，應當是禮字大流行的時代；但實際上則恰恰相反。不僅甲骨文中之豐字不是古豐字，且《商書》及至《洪範》中亦無禮字。所以禮字乃周初出現的觀念；所稱的「殷禮」，及《論語》上所稱的「夏禮」、「殷禮」，乃從後追述之詞，並非殷時已有禮的觀念。有如今人稱孔子的「哲學」，《易傳》的「哲學」，同樣是把現代的名詞，追用到古人身上一樣。我認為禮的觀念，是緊承敬的觀念而發生的。禮是一種合理的生活，行

〔日本漢學家中，有的〕¹¹¹以禮的起源，來自原始民族間對於有神秘之力的東西的一種禁忌(Taboo-Mana)(註四)。但一切原始民族皆有禁忌，何以其他民族沒有〔由此發展出〕¹¹²禮的觀念？且禁忌的結果，是對某種被禁忌者採取隔離的態度，此在今日未開化的習俗中，依然如此。〔我國社會中，一直到現在還保持許多禁忌。〕¹¹³而禮字即在最早的祭神儀式中，乃是希望〔通過一種儀節而能〕¹¹⁴與神相交接，而決不是希望與神相隔離；否則無取乎祭祀。何晏謂禮是「交接會通之道」，這是禮的通義。〔在日本東京大學所編的《中國思想史》中，以「隔離」之「離」，為豐字的「基本音」，以作禮原是一種因禁忌而採取隔離態度之證。這種僅由音同而即認為義間的採證方法，是非常危險的方法。並且「離」「合」之「離」的本字當為麗；麗發展而為「麗」；麗雖有「分」「合」兩義，但當以兩鹿皮為本義，亦即當以附合為本義，而非以分離為本義(以上參閱張行孚《釋離》)。是以離證豐之為隔離，於義已相乖異。加以據段玉裁《六書音韻表》，豐字在十五部；而離字古音在十六部；其本音則在十七部；則所謂離為豐之本音之說，根本不能成立。〕¹¹⁵時下流行的不以直接材料作根據、印證，而僅以其他原始民族的情形相比附的風氣，實是研究文化史的大障礙。

為的形式。(儀)在沒有敬的觀念時，人也不會注意到在生活上、行為上，有建立合禮地形式的必要。因周初敬的精神的自覺，便感到須要有與敬的精神相符合的生活，行為的形式。這樣便產生了禮的要求與觀念。禮是以文飾與節制為中心而規定出來的生活，行為的形式，這是適應敬的精神而產生的。不過禮是統合的，亦即是抽象的名詞。在我國文字創造過程中，常常假借具體的事物，以象徵抽象的意義，因而使其成為抽象的名詞。因為在以象形為主的古代，創造一個抽象名詞是非常困難的。祭祀是古代生活中重要生活之一；祭祀要敬，祭祀的形式要合理；於是禮的抽象觀念，乃假借祭神而成立。出現四個禮字的〈洛誥〉與〈君奭〉，都是周公攝政告一段落時的文獻，亦即是周公創業告一段落時所出現的觀念，因此，禮是周公在實際政治行為中，使敬的精神具體化的結果。傳統上說周公制禮，是符合於歷史事實的。《論語》孔子答子路衛君待子而為政一章裏，孔子說「名不正，則言不順；言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興……」(〈子路〉)由這幾句話裏，也可以看出，根據生活，行為上須要有合理形式的要求而制定禮樂，乃「事成」以後，亦即政治設施告一成功地段落以後的事情，這與周公制禮的情形很相切合，也可間接證明禮的起源，並非出於事神致福。所以禮是假借事神以作其一般性的象徵，並非傳統的事神即可稱之為禮。因此禮是人文的徵表，而不是宗教的產物。

¹¹¹按，此 8 字，手稿及論文皆僅作「日人有」。

¹¹²按，此 5 字，手稿及論文皆作「出現」。

¹¹³按，手稿及論文皆無此 17 字。

¹¹⁴按，手稿及論文皆無此 8 字。

¹¹⁵按，手稿及論文皆無此 197 字。