

中國古代經濟思想及制度 (下)

近代海外漢學名著叢刊「歷史文化與社會經濟」



SERIES OF
CLASSIC OVERSEA
STUDIES ON MODERN
CHINESE CULTURE

「目」田崎仁義・著 王學文・譯

山西出版傳媒集團
 山西人民出版社



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

〔日〕田崎仁義◎著 王學文◎譯

中國古代經濟思想及制度（下）

山西出版傳媒集團
山西人民出版社

第四編 禮記王制中所示之封建概畧

第一章 禮記王制之性質

第一節 禮之原始意義及其三段變化

禮字小篆作禮，說文曰：『履也。所以事神致福也。從示從豐，豐亦聲。』履者，足之所依，宜常踐蹈之；人之不可不履行禮，亦猶足之於履。段玉裁之注曰：『禮有五經，莫重於祭。故禮字從示，豐者行禮之器。』此解甚有理。示者表神，豐者行祭禮時供獻粢盛所用之豆器。換言之，即以盛供物之豆器進於神，而稱其作法曰禮。故禮字原始意義屬於宗教的，係指人類對神之虔敬作法動作而言。蓋原始民族生活之中心，在男子集會堂之行事，其大部分俱屬宗教的神祕的魔術的，不問其內蘊者爲善神或惡神，要皆有人類以上的魔王存在。依其文化程度之如何，而有圖騰制度 (Totemism) 拜物教 (Fetishism) 精氣論 (Animism) 等之差異，固易辨認，然皆以大力魔王，使掌人類潛伏之恐怖心，哀願之信仰心，以是而成爲保證社會之結合，安寧秩序之維持，風俗習慣之齊一不變等之根本力。

故不僅爲彼等所必要，抑亦個人所必要者。彼等對於魔王不可不行者，非出於自由自發的，皆於莊嚴儀式中行之。例如散處世界各方之原始民族，以男子集會堂爲中心，形成祕密講社。男兒到達春氣發動期，爲加入此等講社，必須經過相當隆重之加入禮。此種加入禮，酷似中國古代之冠禮，惟其狀態，頗爲幼稚。就另一意義言，必須體驗幾多難業苦業，勤修種種莊嚴的宗教儀式。此種典禮儀式，以春氣發動期之加入禮爲最隆重，此外講社或集團內，由壯丁級至中年級，由中年級至初老中老長老級等上進年序級時，每行加入禮；至於女子，可婚期時，亦行加入禮。（詳細請閱 Hutton webster; The primitive secret society, 1908 New York 同譯本原始民族之祕密講社）田崎仁義譯，大正四年出版）其他縱無祕密講之幼稚民族，不問公私，在其生活及例年行事中，俱多典禮儀式。例如臺灣蕃人以狩獵時代與最低農業時代併成之經濟階級，在彼等舉行農事及狩獵之際，甚多典禮儀式。即如播粟祭禮，除草與出穗之所禱，收穫初之祭禮，收穫終之祭禮，又在低地之蕃社，對於稻作，亦有同樣之祭禮；其他若希望樹林穀物從速生長發育之祭禮，另有驅蟲祭，河獵祭，山獵祭等；關於獵穫物之分配，亦有儀式，釀造新酒亦有儀式；或行新年祭；至於祖靈祭，費時最多，儀式亦最隆重；又有以祖靈與天地爲合一神而祭之者；更有若某蕃族間，以天地間爲一妖怪之住家，山川林野，有無數妖怪棲息其中，因欲不觸其怒，而舉行種種的宗教儀式；出生、婚姻、疾病時之禁厭之勝，喪祭儀式，訴訟、首狩、和解等，無往而不依儀式行之。不但在一定情況下舉行儀式，而且可稱爲人類日常行爲之標準者，由祕密講社之長老，或蕃社會長頭目等，訓示社員，此點與今日學校教育，子弟自行了解同意，

自發自主的行爲不同。不問受訓者了解與否，凡爲其講社或部落所慣行者，必須遵守。有時不僅專爲口達，而欲使之體得實行，尙費相當時期與相當順序，實行鍛鍊；一方爲傳令，一方爲禁止，名曰禁忌（Taboos）者是也（*Rest Days, A Study in Early Law and Morality* by Hutton Webster. New York. 1916. Introduction p.1-3）。例如禁止青年男女之接近，結婚檢束，食物禁忌，活動休止，動作禁戒等，爲其中之重大者，至其輕微之禁忌，不遑枚舉矣。甚焉者如因一嚏而休止當日工作。（蕃族調查報告阿眉族奇密社，大正三年佐山融吉氏調查三五頁）在文明人或依自發的思慮，可以回避中止或禁忌，在彼等之社會中，委之自由意志，感覺不安，於是以之對於魔王，而行宗教的行事或義務，含有禁忌、禁戒、戒法、持戒、齋忌、齋戒等意者，多屬此系統。元來廣用於此意之禁忌一語，係基於坡里內西亞人（Polynesians）之 tabu（薩摩亞（Samoa）瑪登撒羣島（Marquesas Islands）社會羣島（Society Islands）及新西蘭（New Zealand）之 tapu（夏威夷人（Hawais）之 Kapu 等而成者，在人種學上所用之英語 ta-to mark，若 Pu 係表示強度之助動詞，則成 tapu=marked thoroughly，一轉而爲關於神的 Sacred 之意，更轉而成 forbidden, prohibited 矣。但並不包括消極之取締以及禁止法全部，深信犯之必受魔王或神靈之責罰（*Rest Days A Study in Early Law and morality* p.2-3）。此種儀式是超越人類相互間之道德法律的義務行爲。在臺灣蕃族間，此類事例亦多，據小島由道氏之說：「蕃族間祭祀與禁忌之語意，完全相同，如北曹蕃之「培西亞」場谷布蘭蕃之「梅里西」克納布蕃之「開西西」薩洛阿蕃之「坡里」

西亞」皆爲該族祭祀祈求神靈之意，同時又爲在一定時期內遵守某種禁忌之謂。」要之，禮爲人類所應踐蹈者，包含作爲不作爲之廣範圍，至其根本，乃係超人類的。哈頓（Hutton）與韋白斯特（Webster）兩氏指 *Super-natural*（超自然），即吾人所稱之魔王，中國古代人士，以示字代之，蓋指潔心行事，可無疑矣。按禮即示十豐一禮，盛物於簋豆中，奉呈至示之神前，以是而成此字形，可知又富原始之意義。詹姆士勒格（James Legge）氏曾於 *The Sacred Books of the East* 第廿七卷中，譯載禮記全文，書名 *The Li Ki or Collection of Treatises on the Rules of Propriety or Ceremonial Usages*，其譯語單作書籍之標題，示其大意，並非不足，惜未道破禮之性質，彼復於緒論十頁中，說明禮之意義曰：

Thus the character *Li* in the concrete application of it denotes the manifestations and in its imperative use, the rules thus propriety. This twofold symbolism of it, the religious and the moral must be kept in mind in the study of our classic.

雖已明言宗教與道德，但未透徹觀察社會的人類的起源，是覺美中不足耳。卡勒來（P. Callery）氏以禮 *Li* 有 *Cérémonial, Cérémonies, Pratiques cérémoniales, L'étiquette, Politesse, Urbanité, Courtoisie, Hon, étiquette, Bonnes manières, Egards, Bonne éducation, Bienveillance, Les formes, Les convenances, Savoir-vivre Décorum, Décence, Dignité personnelle. Moralité de conduite, Ordre Social, Devoirs*

de Société, Lois Sociales, Devoirs, Droit, Morale, Lois hiérarchiques, Offrande Usages, Coutumes.

(Li Ki ou memorial des Rites, traduit pour la première fois du Chinois, et accompagné de notes, de commentaires, et du Texte Original. 1853 Turin Introduction. p. 16) 等義，在舉示使用禮之文字時，含義固有如是之多。試觀佩文韻府等，以禮字用作熟字者，意義尤爲廣泛，但集合如許禮字之意義，並無闡明學術之價值也。然則如吾人曩日從構造禮字說文學的解剖及社會學人種學等方面所考究論明者，不問爲個人或團體，彼等以超人類之心爲基礎，儀表其公私作爲不作爲之標準，果能如是，當可體會其原始的概念矣。蓋在人類原始之社會中，理智蒙昧，缺乏理解力，性情粗暴，無克慾節制能力，若任其放縱，必至無法理喻，既不能以常規律之，又無猛獸之腕力與卓絕之武力克之，則勢之所趨，不得不以超人之魔王與鬼神威力臨之矣。至此，易陷於迷信之幼稚民族，爲維持存續其社會之必要，自依魔王鬼神之威力，使族衆恐怖柔順，以張社會生活之紀綱，保持節制，若是，則團體與個人之作爲不作爲，俱以魔王鬼神爲中心，成爲社會上之標準，是即原始之禮也。平易言之，人與人之間關係，若委之當事者之自由行動，則紀綱漸弛，節制力鬆，於是以峻烈之魔王鬼神臨之，使行爲或行事之指導者統轄者假借魔王鬼神之威嚴，統治其部落民與講社民。故禮之原始意義，如魔王鬼神，實負超人責任之作爲不作爲。其違犯者，長老酋長利用魔王鬼神之名，或懲戒或處罰。然社會文化，逐漸進步，致酋長長老等之神權，漸爲民衆之疑所侮，徒有其表，難使其再生畏懼之心，於是酋長長老爲擁護其個人的權威計，始悟必須具有超越一般民衆之仁德，大事施仁積德，藉以和緩社會民心，提示一種高尚理想的存在，使知天地自然之法與人倫之經常，告人圖

營社會的人之生活時，當守相當之規律與準則。大則國家天下，小則一家一身，對於此種維持向上所必要的調和與秩序。社會的抽象化，則爲道德，而使其規準的具體化，則成禮矣。此禮屬第二次之意，原始者爲宗教的，二次者爲道德的。以自己之良心與社會的認識，代大力魔王可怖鬼神負責。此時之禮，頗屬高尚，人類所誇者爲不恥，人類與禽獸之區別，主在禮之有無。此禮即古代文明之產物，尤其在以農業爲主要經濟生活基礎之中國古代社會中，發達至極。蓋農業生活，固定而平靜，僅依春夏秋冬之變化，以更其生活；各有秩序，親子眷族遠離者少，其營家族生活，頗爲順適。擴大此種生活方式而爲民族生活與國家生活，使父子之秩序關係，延伸爲族長族人，君主臣民之關係，亦頗相符。依隨人情之服從，且因植物性生活資料而得和平，不若游牧民族之勇猛慍悍，故非爭鬥的，使上下生長之植物特性，化作人類之特性。一切事物，由上下縱橫之關係，產生秩序關係之特色。游牧民族，因感受橫行動物之特性，故凡事見有縱橫並立，競爭之關係，而此適與游牧民族相反。因此種種農業民之生活，早成爲社會的，平和的，秩序的矣。洎乎其中有卓絕的盛德者出，統率羣衆時，遂於植物性的農業生活上，煥發高尚的社會文化。中國古代所謂聖人出世，而天下治者，即此意也。現在吾人研究問題之一的禮記·周禮，本文固未深論，但與前二書並立的三禮之一的儀禮，卻係此時代之產物。其中對於禮之原始意義，雖不無混雜，但包括原始意義之禮的殘存物，卻甚多。至其主要者，可推道德意義中之禮的記錄。

然因人口增加，人與人之關係複雜。文武、官僚、僧侶及其他名譽階級之增加，遊食者衆，於是缺乏生活資料，而

生生活之壓迫，遂致生存競爭，人民各自顯其狡詐姦譎，互相傾軋。社會上之秩序安寧，如道德的責任觀念，雖甚高尚，但無強力控制，遂難免不遭崩潰者，勢必以國家之權力，頒布命令或禁止之法律，此即禮之第三次變化也。學者中有唱導法律是由道德脫化而來者，實屬誤解。從來以屬於禮之範圍的性質，用國家權力強制之者，即爲法；禮與法之系統的連繫，即存於此，同時兩者之差異，亦在此也。

要之，禮的原始意義，範圍廣泛，且含宗教的意義，以及其他臭味爲特色，然因社會之發展，與人文之進步而逐漸分化，變成宗教典禮儀式與道德的禮之二者。後者以一種理想爲中心，其理想或曰仁或曰仁義，依唱導者而其名稱不一，要皆人之道而已。前者含有神命之性質，與後者截然不同。此兩者更行變化，法遂產生其間，其程序如下表。在此之所謂法，並包含法制之意，即依國家權力而規定施行者也。



如上表所述，道德的意義之禮，即在社會生活上成爲重要之時代，宗教意義之禮，猶不失其重要性，而得與之並存；縱至法制發達之時代，前二者尚並存於其時之社會中，仍不失其效用。惟僅恃此，不足以應付進步複雜之社

會生活，於是不得不賴新生力量之法制矣。

禮之根本意義，及禮與道德，與法制之關係，略如上述，苟不了解此根本觀念，則無法討論中國古代之禮。深信禮記、周禮、儀禮之價值，亦須以此觀念而批判之也。

第二節 禮記及周禮與儀禮之比較

周禮儀禮乃周公所作，禮記爲孔子門徒撰其所聞，後經通儒，各加損益而成者。子思作中庸，公孫尼子作鑑衣，呂不韋修月令，漢文帝時之博士作王制，其餘諸篇皆如此例（初學記）。然今傳之周禮，是否周公所作，殊覺可疑，大多以爲後世僞作。漢武帝雖指爲末世瀆亂不經之書，後爲六國陰謀之書，但非一人一時所作，謂係基於周初以迄厲宣幽各代之材料而成者也。（參照文學博士林泰輔氏著周公與其時代附錄周官制作時代考）按儀禮固不如周禮之甚，然亦疑非周公所作。宋元明清諸儒類多論之。如有清崔東壁之豐鎬考信錄，即其一例。又如林泰輔博士以儀禮屬春秋初代之作，其刊行應在周禮之後，（參看同上書儀禮制作年代考）禮記果起於孔門之作耶？固難確斷，在劉向父子校書時，列入六藝略之禮記，凡百三十一篇，另有明堂陰陽三十三篇，樂記二十三篇，班固於漢書藝文志，自註云：『禮記百三十一篇，乃七十子後學者所記。』蓋禮記原係記載禮者，爲普通之名詞。以禮記爲今日一定之固有名詞者，乃屬後世之事。孝宣之世，說明后倉之禮，凡數十萬言，載德傳自后倉，刪繁集要，併成八十三篇，載聖更取其要者四十九篇以成之。（附書經籍志小戴（即戴）禮記原爲四十六篇）

及至馬融加上月令、明堂位、樂記三篇而成四十九篇如勒格氏即從此說 I. R. p. F. 然不信隨志所說在服部博士之解題中言之甚明

世人稱戴德之禮爲大戴禮記，而戴聖爲小戴禮記，前者現今僅存四十篇。小戴禮記中除前記諸篇外，復取三年問（荀子禮論）、鄉飲酒義（荀子樂論）、聘義（亦取荀子）諸篇。樂記取自荀子樂論及漢代所存之樂記二十三篇，但其他由來，殊難一一詳知（服部文學博士禮記解題漢文大條第十七）二戴之記，各成一家，但至後漢，小戴之學獨盛，大戴無註，至唐貞觀年中，作五經正義，採取小戴記，不用大戴記，於是小戴記遂稱禮記，此則禮記傳來之概略也。

論語泰伯第八載：「子曰：興於詩，立於禮，成於樂。」按此詩、禮、樂三字，據勒格氏言 The terms 詩、禮、樂 have all specific reference to the Books so called (C. O. Vol. I. p. 211) 證明孔子當時已有詩、禮、樂之書問世。又孟子、公

孫丑下載：「禮曰：父召無諾，君召不候駕。」即孟子時之禮記也。酷似今之曲禮所規定者，示於其書中矣。又於周文公下記：「禮曰：諸侯耕助」之句，皆所以明示當時已有禮記之存在。至在孔孟以前，是否有禮記之記錄一問題，固難探求。據禮記明堂位載：「周公攝政六年，制禮作樂。」尚書大傳洛誥曰：「改正朔，立宗廟，序祭祀，易犧牲，制禮作樂，一統天下，和合四海。」以此等制禮之禮，爲周禮，而指周禮之作爲周公。但對此說，頗滋疑竇，其情已如前述。關於周公制禮，是否即爲周禮，原多可疑之處。惟乏確切證據，又不能謂周公未制禮。既如周公偉大之文治的政治家，無寧謂其當時制禮爲安。如前節所述，古代關於修身、齊家、治國、平天下之制度、政策、手段、方法，幾無不屬於禮之範圍。縱令未見「周公攝政六年，制禮作樂」等文句，即由周公之爲人，在周初政治教化上之地位推察之，亦宜以制禮之事

歸之。至於此與今存之周禮是否相同，乃另一問題，吾人總不得不信周公制作遍及各方面之禮也。蓋當時之所謂制禮，亦猶今日之定官制，與規定公法，私法諸規則之情形相似，周公既屬聖賢而兼大政治家，身居攝政之高位，制禮乃屬意中事耳。

且吾人推定周公之前，已有甚多關於禮之記錄，試揭尚書，仔細檢點之，其屬於制禮之範圍者，決不在少數。

堯典載：

(一) 曆象日月星辰，敬授人時……其三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲，釐百工庶績成熙。

舜典載：

(二) 慎徽五典……納於百揆，百揆時敘，賓於四門，四門穆穆。

(三) 受終於文祖，璿璣玉衡，以齊七政，肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，徧於羣神，輯五瑞，既月，乃日覲四岳羣牧，班瑞於羣牧。

(四) 協時月，正日，同律度量衡，修五禮吉凶軍賓嘉之禮，五玉，三帛，二生，一死贊，如五器，卒乃復，五月南巡守至於南岳，

如岱禮……如西禮，歸格於藝祖，用特，五載一巡狩，羣后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸……

(五) 象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，朴作教刑，金作贖刑，眚災肆赦，怙終賊刑。

(六) 命九職，四岳十二牧，爲官制。

(七)有「有能典朕三禮」之句，前有「修五禮」語，然則在廣義之禮中，更分五禮與三禮矣。

(八)三載考績，三考黜陟幽明。

阜陶謨載：

(九)天秩有禮，自我五禮，有庸哉。此五禮者，即公侯伯子男五等禮之意。

(十)天命有德，五服五章，天討有罪，五刑五用哉。此規定衣服之禮及刑罰。惟各用「天」字，可知其屬原始之禮如吾人羣所論者，原始之禮，爲人類以上之 *Supernatural*，吾人在稱以魔王鬼神之中而發生歸着者，此所以謂「天命王德」……「天討五罪……」也。

(十一)予欲觀古人之象，日月星辰，山龍華蟲，作會宗彝，藻火粉米，黼黻絺繡，以五來，彰施於五邑，作服汝明。

(十二)惟荒度土功，弼成五服，至於五千州有十二師，外薄四海，咸建五長。試讀禮記王制篇，可知禹貢亦屬當時禮之範圍也。

夏書禹貢雖得謂其全體屬於廣義之禮，然其狹義者可列爲以下數項。

(十三)定田品等級，賦之種類，貢篚之名目。

(十四)定五服制。

(十五)錫土姓。

在商書周書中者尤多，茲不遑枚舉矣。因已足證吾人所論之不誤，故不再列舉之。

由此觀之，即在周公以前，亦常制禮，固非始於周公者。唯此時，皆以之錄於文書之記錄中，如所謂禮之註，或記或傳者，根據尚書之文面及其他，無法證實。吾人在禹貢論中，謂在禹貢時代，已有不完全之圖形文字。禹貢以當時記錄為基礎，由此推論及之。堯典以下之上列數項，亦以不完全的圖形文字之記錄為骨幹，而傳為文字者，數見不鮮（關於各項之各個虞書益稷載：『侯以明之，撻以記之，書用識哉，欲並生哉。』相傳用射侯以辨臣僚之邪正，鞭撻使之不忘，載於薄書，使之羞愧不已。既有薄書與記錄之方法，則公私要事，自當記錄之矣。況治國平天下之要法的禮，安得不記錄耶。但其記錄方法，頗屬簡單，不脫幼稚氣概耳。數百年間，或增補或刪改，或因政變戰爭，災禍，而隸燼滅者，固可預斷，然不得謂竟無一篇半冊之遺存也。周公制禮時，定有前代傳來之禮的記錄，故孔子有『郁郁乎文哉』之句。其禮制禮法，仰賴前代之記錄者，決不在少。或則周公所制之成文，有為禮之資料者，有不然者，從前之禮之記錄，照其原狀，或由後學者加以若干改變，迄存續至周末孔子時代，或有在中途歸於散失者。如孔子論語泰伯第八中所言之禮，蓋指此等之殘存者耳。至傳存至今之周禮儀禮，雖僅關周代之禮，但禮記則不然。其關於周代以前夏商之禮者，亦甚多。傳至今日之四十九篇，或出於呂紀或係公孫尼子之作，或取自荀子，或為博士之撰述，其直接之出處，未必來自古昔。雖其出處，不能一一詳知，然除劉向父子校書時之百三十一篇外，尚有三十三篇，及二十三篇之禮記。經大小戴氏親自校閱，而摘其要者，計成八十五篇，與四十九篇，於是假借名義，僞托聖人所作，以資

號召，抬高其價值。至於傳載周代以上夏商之古禮，反覺重要矣。

由禮之分化階段言，則周禮中關於官制、法令、刑律之規定甚多，尤以刑法爲甚，根據純粹之法律思想，憑國家之權力以責罰有罪者，藉以維持保證社會安寧秩序。（周官明禮又林泰輔博士著周公與其時代六〇八——六五五）其功績明甚，所以顯示禮之分化，已進至相當時代矣。換言之，周禮規定原禮的禮，與道德的禮，同時並規定法制的禮，故屬禮之分化第二階段道德的禮之盛期，同時遞變至最後階段之法制時代，以初期時代爲代表也。

儀禮雖與本篇無多大關係，但吾人前已言之，儀禮之內容，亦屬原始的，宗教的禮之部類，或屬於道德的禮之部類，總括冠婚、相見、鄉飲、酒、鄉射、燕、大射、聘、公食、大夫、覲、喪、服、喪、既夕、士虞、特牲、饋食、少牢、饋食、有司徹等典禮儀式，而成儀禮，其與他禮截然不同，此種區別，可明認爲當時社會時代之產物。古來學者，如與周禮相並立進而爲禮之分化者相當。禮與儀分化，禮與法分化，此可以入於初期之禮儀爲代表也。

然而禮記與前二者相異，曲禮則示民生日用彝倫之常行作法，檀弓則載死喪所關之禮，王制則示天下統制教化之規劃，月令則言時曆，授時之年中行事，及曾子問、文王世子以下禮運、禮器、郊特牲、內則、玉藻、明堂位、喪服小記、大傳、少儀、學記、樂記、雜記、喪大記、祭法、祭義、祭統、哀公問、仲尼燕居、孔子閒居、坊記、中庸、喪記、緇衣、奔喪、問喪、服問、開傳、三年問、深衣、投壺、儒行、大學、冠義、昏義、鄉飲酒義、射義、燕義、聘義、喪服四制 其中有上下等四十九篇，包含廣汎，不比前二禮，尤以關於宗教之典義甚多，關於法律者殆不多見。雖不直接關於宗教，然不無依據天之思想，以未言國權，

國法，爲其最大之特色。蓋吾人以爲原始的宗教的意義，其中保存最多，故可謂猶有古意存焉。

以是，吾人於研究尚書虞書之次，而欲於本篇討論禮記王制所載封建之概略也。

第三節 王制之封建制度

根據禮記王制所述封建概略，並非某朝某時代實施此制度之意，不過依王制所載，彷彿能認上代制度之大概耳。惟與周禮所記封建制度之法治要素而略加幾分比較之，則其確係傳載古代之意義更無可疑。然王制原爲漢文帝時之博士等所錄，漢代學者所稱之先王，即唐虞以下，夏商周三代之聖王明君之制度也。春秋戰國時代之學者，雖斷片傳述之，但可見係彼等增補附加者。其所收錄並無若何時代之區別，不僅龐然混合，且爲後世學者，以憑空之理想，假托先王而記入者不少，終難認爲一時代之實制也。茲先舉一二事例，以證吾說之不誤。

不顧時代之混雜，其證例如巡狩與朝覲，尤爲明白。按巡狩，傳天子五歲一次，此爲堯舜時代之制度，至於朝聘則曰：「諸侯之於天子，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。」據鄭註，王制所載之朝聘制度，乃周末五霸晉文公握霸時代所定之制度。乃與巡狩朝覲合併記述，然一爲唐虞之制，一爲周末之制，而又未示以區別，於此可見其收錄方法之一般矣。

再述其似爲理想的記載之一例，則爲與井田制相關之地積廣表記曰：

方千里者，爲方百里者百。封方百里者三十國，其餘方百里者七十。又封方七十里者六十，爲方百里者二十九，方十里者四十，其餘方百里者四十，方十里者六十。又封方五十里者百二十，爲方百里者三十，其餘方百里者十，方十里者六十。名山大澤，不以封，其餘以爲附庸間田。諸侯之有功者，取於間田以祿之。其有削地者，歸之間田。

天子之縣內，方千里者，爲方百里者百，封方百里者九，其餘方百里者九十一。又封方七十里者二十一，爲方百里者十，方十里者二十九，其餘方百里者八十，方十里者七十一。又封方五十里者六十三，爲方百里者十五，方十里者七十五。其餘方百里者六十四，方十里者九十六。

如此節所記，乃全屬推算，不能以實數實制觀之也。不過學者以一範型憑空推算閉門造轍耳。雖藉此可想像其事之大概，但若認爲事實上之記述，則必陷於大誤。然而後世學者，常不加注意，信此爲先王之實例，或更附以憑空之考案，從而解說之，可謂不思之甚者矣。

（註）日本經濟叢書第五卷收錄陰山元質著田畝圖經所論尤爲迂闊。試觀其苦心所作之圖（尤以同書三八頁至三九五頁之圖爲甚）以王制所載之國家區分視爲實制實數，且用幾何學圖示之，誠屬可笑。

以是吾人不過以王制所記爲基礎，藉此觀得周代以前之封建大概而已，並非欲探究某時代之實例也。