中正漢學研究
2025 年第一期（總第四十五期）
2025 年 6 月 頁 251~282
國立中正大學中國文學系

敬天授時：《周禮》依「時」行令的意義斠理♠

黃慧芬*

摘　要

古代月令體裁的記述，遵循春生夏長，秋斂冬藏自然週期的時序變遷，將紛繁的人事活動納入宇宙圖式加以整合和理解。本文深入梳理《周禮》文本的「時」義類型，始知自然「天時」與社會「人時」於王官政治的運作機制，有著強弱隱顯的交互作用；進而辨析《周禮》的時令組織框架，係由天子(或王者)依「周正」頒朔，百官經略庶務依「夏正」建寅月序行事。而由於《周禮》的組織規模，正介於古四「時」令衍為十二「月」令，從疏略化成精細的過渡階段，因此在整體結構上，雖基本合乎《禮記．月令》「四時—十二月」時節系統的寫作思維，但實際操作較偏重以「時」寄政，而非「月」名。所得成果，信能提供讀者瞭解《周禮》時令政治的豐富面貌，亦由此揭櫫時間觀念在儒家禮學表述中所具備的人文素養與精神意涵。

關鍵詞：《周禮》、王官時令、天時、人時、紀時系統

♠ 初稿曾於二零二三年七月以「敬天授時：《周禮》時令政治斠理」為題，獲邀至中山大學主辦「經學講會」（總第十三場）「漢學視域中的近世家禮與國家禮制」論壇宣讀；後正式發表於成功大學主辦之「第十三屆中國經學國際學術研討會」，渥蒙會議特約講評人鄭憲仁教授、陳德興教授，惠賜寶貴修改建議；投稿本刊過程，復經初審及兩位審查委員糾謬教正，獲益良多，特申謝忱。

* 東海大學通識教育中心兼任助理教授。

Heaven Revered, Time Ordained:The Meaning of Issuing Seasonal Ordinances in the *Zhouli*

Huang Hui-Fen*

Abstract

The classical genre "Yue Ling（月令）," which means the proceedings of government in the different months, is a political narrative written according to the natural cycle of seasons. It was a way of integrating and comprehending the various human activities into the cosmic pattern. Drawing on the idea of Yue Ling, this paper explores the organization of the occasions of Emperor's edicts（王官之時） within *Zhou Li*. By scrutinizing the types of "occasions" in *Zhou Li*, we have come to realize that there are strong-weak/visible-invisible interactions between natural time and social time in the operation mechanism of *wang guan* politics （王官政治）. Thus we can discriminate the fact that the promulgation of new year's calendar within *Zhou Li* is on the basis of "Zhou Zheng（周正）," the first month of the Zhou calendar, while the general affairs are in accordance with "Xia Zheng（夏正）," the first month of the Xia calendar. Although this narrative logic is basically in line with the "Four Seasons-Twelve Months" chronological system, it is more in favor of using "occasion" rather than "month" to connect with policy. The results obtained will provide the scholarly community with an understanding of the richness of the seasonal politics of the *Zhou Li*. It will also reveal the humanistic qualities and spiritual connotations of the concept of time in Confucian ritual narratives.

Keywords: *Zhou Li*; seasons of Emperor's edicts; natural time; social time; chronological system

* Adjunct Assistant Professor, Center for General Education of Tunghai University.

一、緒言：先秦儒家禮學表述中「時」的定位與意蘊

時間與空間作為構建人類日常活動的基礎，是掌握宇宙運行軌則的兩大思維向度。《淮南子・齊俗訓》說：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」，[1]在古代思維世界裏，人類認知宇宙造化之生成，始透過視覺感知甄別向位，確認所在空間的廣狹與定點；至於時間的流動，雖無法直指蹤跡，但其一方面既存在於季候遞嬗的感官覺察，同時體現在人文日用的經驗世界中。古人俯仰於天地間，通過天文觀測浩瀚無垠的日月星象，隨著星移斗轉，四時寒暑輪替，萬物榮枯盛衰，自然時間的流逝過程與週期節律，得以在當下被體驗。

與自然時間線性消逝不同，在當代西方宗教人類學及社會學研究中已意識到，對上古初民的心智而言，時間並不具備「均質化」（Homogenized）的特性，[2]它的迅疾遲緩，神聖、世俗的劃分，往往與某些重大的社會事件緊密聯繫。此時，關於時間的表述型態，便不再屬於個體層次的「自我時間」（Self time），[3]而是成為須經由人為標記進以劃分的思考對象，帶有某種集體約定俗成的社會意義以及共同情感寄託的文化象徵。換言之，在自然時間的基礎上，因有「人」的主觀參與，賦予社會時間特殊的節奏感，兩者交織作用於人類生活中。自此時間的流動不再神秘，它以訴說有關自身延續的週期性更新，與人類文明發展共存於世。時間與空間，構成了早期中國社會理解天人內在聯繫的有機整體。

回望華夏文明，中國很早便進入農業社會的生活型態，由於農耕生產與自然時序始終保持著緊密的關聯，先民凝望蒼穹，始察覺一年之中伴隨季節的推移，風向有所改變，晝夜短長亦有不同。尤其農事活動仰賴天時，在殷商時期古人對四時變遷的感受，與四方季風的吹拂有一體性的直觀聯想，東風捎來和煦春意，西風挾帶肅殺秋聲，甲骨卜辭中甚且將二分（春分、秋分）、二至（夏至、冬至）的節氣點視為神靈奉祀。[4]分至的神格化，

[1]〔漢〕劉安編著，〔漢〕高誘注：《淮南子集釋・齊俗訓》（北京：中華書局，1998 年），卷 11，頁 798。

[2] 關於時間非「均質化」的特質，〔法〕列維・布留爾（Lucien Lévy-Bruhl，1857-1939）即指出：「與其說原始思維是按照時間的客觀屬性來想像它，還不如說這個思維是根據它的主觀屬性而擁有某種時間感。」參氏著，丁由譯：《原始思維》（*La mentalité primitive*）（北京：商務印書館，1981 年），頁 408。另參〔美〕米爾恰・伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1986）著，晏可佳、姚蓓琴合譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（*Patterns in Comparative Religion*）（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年），頁 365-367。

[3]〔法〕埃米爾・涂爾幹（Émile Durkheim，1858-1917）認為：「時間的概念或範疇不僅僅是對我們過去生活部分或全部的紀念，還是抽象的或非個人的框架，它不僅包含著我們的個體實存，也包含著整個人類的實存。……據此安排的時間並不是我的時間，而是普遍的時間，是同一文明中的每個人從客觀出發構想出來的時間。」參氏著，渠東譯：《宗教生活的基本形式》（*Les formes élementaires de la vie religieuse*）（上海：上海人民出版社，1999 年），頁 11-12。

[4] 有部分學者從殷墟甲骨四方風名的考證中，發現儘管卜辭中不見夏、冬兩季之明確記載，但商民族將季候變遷與四方風向連結，顯示四時劃分的觀念，至遲在商代晚期已然形成。相關研究，參李學勤：〈商代的四方與四時〉，《中州學刊》1985 年第 5 期，頁 99-101。彭邦炯：《商史探微》（四川：重慶出

都充分反映古人心目中對於「天」的敬慕之情；即便到了春秋戰國之際，隨著人文道德主體意識的勃興，從屬於「天」的時間，其神聖色彩日漸消褪，然而朝陽春暉，霖雨浸潤，天道的自然法則，依舊時刻支配著農耕收成的豐歉，以其循環規律統轄黎民的生活。

職是之故，徐復觀（1904—1982）先生分析天人關係的轉化契機，認為周民族從「信仰上加以擺脫，從價值上加以肯定」[5]天的自然法則與功用，並憑藉對自然時序長期觀測、紀錄的總結經驗，進一步展開人事活動的規劃。順乎天時以序人事的普遍思維，係以人道與天道的和諧一致為最終訴求。荀子（316B.C.—237B.C.）云：「禮者，人道之極也」（《荀子・禮論》），[6]「禮」是人道究極的展現，是社會秩序的總括。更進言之，「禮」又是天道在人倫社會中的體現，宜與自然萬物偕時同化，故有云：「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・禮運》），[7]將「禮」歸源自「天」，經由與自然運轉理則的類比、推演，從而為「禮」的神聖教化，覓得一堅實基礎。

時間作為體察天道循環的線索，在儒家禮學的表述中佔有極重要的定位。所謂「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」（《禮記・禮器》），[8]無論將「禮」視作處事為人的道德勸誡，抑或政治實踐的倫理規條，儒家制禮、行禮的權衡利弊，所以優先強調「禮，時為大」的思想綱領，[9]除包括順應天時的涵義外，其宗旨還在於趨時而變通，透過不斷地積累汰替，日新又新，使「禮」以敦促道德主體臻於完善的理想狀態，保障其作為儒家人文教化最高指導原則的能動性。[10]時間既然是儒家禮學實踐中不可或缺的條件，為掌握事態發展能持續因應調整與更新，對時間進行有效地觀測便顯得格外重要。不過，由於邃古之初，初民知識蒙昧，未必人人盡知自然時序變化之奧秘。古人或以為「聖人慎守日月之數，以察星辰之行，以序四時之順逆。」（《大戴禮記・曾子天

版社，1988 年），頁 313。後經馮時考證，這四種名稱為掌管分至之神靈，受人供奉。參馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 238-254。

[5] 徐復觀：〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《增訂兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1976 年），卷 2，頁 78。

[6] 〔周〕荀卿著，〔清〕王先謙集解：《荀子集解・禮論》（北京：中華書局，1988 年），卷 13，頁 421。

[7] 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記注疏・禮運》，收錄清・阮元校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001 年影印清嘉慶 20 年江西南昌府學開雕本），卷 22，頁 439。以下，為使版面簡潔，皆明引書名篇章卷次，不另註明版本項。

[8] 《禮記注疏・禮器》，卷 23，頁 449。

[9] 禮家曾舉例：「堯授舜，舜授禹，湯放桀，武王伐紂，時也。」（《禮記・禮器》），將人主受命、改制的因時損益視為「禮」之大者。清孫希旦（1736-1784）曰：「禮之因革損益，必隨乎時。……時乃禮之權，非有聖人之德而居天子之位，不能乘時創制，以達天下之大權，故禮莫大乎此。」更進一步從人事觀點來評斷是否「知時」，擴大對聖人制禮的詮釋解讀。參〔清〕孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），卷 23，頁 628。

[10] 儒家努力消解「時」觀念濃厚的命定論屬性對人的束縛，使之轉為主體道德完善與事業成功過程的關注焦點，將「禮」注入思維模式，得出具有超越性人文道德意義，是其一大創新。詳參葛志毅：〈「時」義解析及陰陽、道、儒相關思想之比較〉，《譚史齋論稿四編》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2007 年），頁 134-140。

圓》)，[11]而「惟聖人知四時，不知四時，乃失國之基。」(《管子・四時》)，[12]聖人因通達宇宙人生普遍準則——「道」，有無限創造力和道德情操，是「道」的最高體現者，唯有身兼聖人之德而居天子之位者，纔能上察天道運轉的自然規律，對日躔、星紀、節氣、物候等現象擁有至高的解釋權。是以後世稱：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土」(《禮記・中庸》)，[13]推崇孔子（B.C.551—B.C.479）效仿古聖王敬天保民，調御水土，下授民事。此外，儒家更主張「君子而時中」(《禮記・中庸》)，[14]強調人事決策時機的拿捏調度，無過與不及。自然與人文的融通，遂成為歷來統治者自我惕勵的主政理念。由此覘知儒家文獻語境中「時」之意蘊，應同時具備自然「天時」與社會「人時」的雙重特性。

古之天子發號施令，因天時而制人事，基於上述講求天人和諧的傳統思維，在戰國秦漢之際，繼而出現了依照年度自然時序變化安排的行事紀錄——「月令」。這些性質類似且形式不等的「月令」文獻，[15]一時間紛湧而出，《呂紀》成篇與齊、楚等地域性月令各成體系、相沿承續的豐富面貌，[16]能為解讀秦漢月令文本之生成與整合、兩漢月令經典化，乃至漢唐以降月令世俗化的演變歷程，提供不少啟發。

所謂月令，顧名思義，「月」係指自然天時的計量單位；「令」代表以人文活動為背景的社會規範。由於月令的持有者，原設定以天子或王者為對象，故從統治者的眼光，月令係「以其記十二月政之所行」為敘事體裁，[17]內容遵循春生夏長，秋收冬藏自然週期的時序變遷，將紛繁的人事活動納入宇宙圖式加以整合，詳細紀錄天子「順陰陽，奉四時，效氣物，行王政」之事。[18]就其性質而言，當屬王官之時。[19]自從漢代納〈月令〉於《禮記》，使其躋身儒家經典之列，〈月令〉全篇以陰陽消長與五行生勝配伍人事政令的寫作思維，不特說明自然時序於政事的指導作用，亦對秦漢政治、民生日用帶來極深遠的影響。

---

11 黃懷信：《大戴禮記彙校集注・曾子天圓》(西安：三秦出版社，2004 年)，卷 5，頁 628。

12 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注・四時》(北京：中華書局，2004 年)，卷 14，頁 837。

13 《禮記注疏・中庸》，卷 52，頁 899。

14 同前註，孔《疏》云：「言君子之為中庸，容貌為君子，心行而時節其中」，卷 52，頁 880。

15 自先秦以來人們總結時令經驗，發展出眾多文本。就目力所見，傳世文獻方面，如《詩・豳風・七月》、《大戴禮記・夏小正》、《逸周書・時訓解》、《呂氏春秋・十二紀》、《淮南子・時則訓》及《管子》的〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉等篇，或多或少都與《禮記・月令》相關；其次，新出土文獻方面，如長沙子彈庫楚帛書《月令》、雲夢澤秦簡《日書》及《田律》、銀雀山漢簡《陰陽時令占侯之書》及《三十時》、張家山漢簡《田律》、甘肅敦煌漢代懸泉置《使者和中所督察詔書四時月令五十條》等，對瞭解《禮記・月令》文本形成歷程亦帶來豐富參照，諸本結構或有詳略，這裡統稱為「月令」文獻。

16 參薛夢瀟：《早期中國的月令與政治時間》(上海：上海古籍出版社，2018 年)，頁 53-68。

17 《禮記注疏・月令》，孔《疏》引鄭玄《三禮目錄》，卷 14，頁 278。

18 〔漢〕蔡邕撰，〔清〕嚴可均輯：〈月令篇名〉，收錄《經學輯佚文獻彙編》(北京：國家圖書館出版社，2010 年輯自清光緒廣雅書局刻本《全後漢文》)，第 14 冊，頁 277。

19 月令性質屬「王官之時」的提法，參閱蕭放：〈〈月令〉記述與王官之時〉，《寶雞文理學院學報》2001 年第 21 卷第 4 期，頁 48-55。後收錄氏著：《《荊楚歲時記》研究：兼論傳統中國人生活中的時間觀念》(臺北：秀威資訊科技公司，2018 年)，頁 117-133。

月令是古代王官援時以治政的行政綱領，集中體現了人類與自然歷經長期競合關係底下，所衍生出對於個體生命延續、羣體秩序安頓課題的倫理思考。古人為解決此共通焦慮的唯一出路，係從四時運轉中探尋指導人類社會的經驗法則。由於看重天時，東漢時人將〈月令〉由單篇抄合收錄《禮記》後，又析出單篇別行本。[20]當中，蔡邕（132—192）融通經典章句成一家言，嘗提及：

> 予幼讀《記》，以為〈月令〉體大經同，不宜與《記》書雜錄並行。而《記》家記之又略，及前儒特為章句者，皆用其意傳，非其本旨。又不知〈月令〉徵驗，布在諸經，《周官》、《左傳》皆實與《禮記》通。[21]

蔡邕尊信〈月令〉為周公撰述，自《禮記》析出別為章句，力求與諸經會通，直言〈月令〉與《周禮》、《左傳》具內在意義之關聯，可謂卓識。尤其指出：

> 〈月令〉與《周官》，並為時王政令之記，異文而同體，官名百職，皆《周官》解。[22]

就文本性質而論，兩者雖同記王朝典禮，但敘寫形式有別，〈月令〉以時月為綱，按月繫事，鋪排成文；《周禮》以職官為綱，因能授官，條陳職事，以致於書中描繪王官活動依「時」行令的特點，隱晦而不彰，不似〈月令〉綱舉目張，條理明晰。

儘管就經典傳播影響，王夢鷗先生認為「〈月令〉之文，常見於秦漢人著述。雖同為戰國遊士陰謀之書，但視其地位，似尤優於《周禮》」，[23]但不妨礙古今學者屢將〈月令〉與《周禮》比勘互較，[24]轉相發明，此似皆表明《周禮》的時令政治，許是〈月令〉外，另一部值得深思推敲、仔細梳理的時令文本。惜乎過去學界研究多關注《周禮》的作者與

---

[20] 相關研究，參毋燕燕：《禮記單篇別行研究：以〈檀弓〉〈王制〉〈月令〉〈深衣〉〈投壺〉為中心考察》（北京：中央編譯出版社，2022 年），頁 175-184。

[21] 〔漢〕蔡邕撰，〔清〕黃奭輯：〈月令問答〉，《經學輯佚文獻彙編》第 14 冊，頁 264。

[22] 同前註，頁 265。

[23] 語見王夢鷗：〈月令探源〉，《禮記校證》（臺北：藝文印書館，1976 年），頁 527。

[24] 如明秦鳴雷（1518-1593）云：「嘗觀《周禮》一書，上自日月星辰之運，下至昆蟲草木之變，大而體國經野之規，細而農圃工虞之務，莫不申令，以垂畫一，蓋詳哉乎！其言之矣，〈月令〉載於《呂覽》，大都紀候之書，不過《周官》中之一事耳。」參〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等編校：《經義考新校》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 149，頁 2756。又，王夢鷗（1907-2002）謂：「《周禮》六官依天地四時而分職，所言者皆輔弼之事；〈月令〉亦依天地四時而為綱，所言者皆為元首之事。《周禮》詳乎股肱而〈月令〉專屬首領，故〈月令〉之為『王禮』恰與《周官》之為『官禮』互相補足。」說見氏著：〈禮記月令校讀記〉，收錄李曰剛等著：《三禮論文集》（臺北：黎明文化事業公司，1981 年），頁 256。

成書年代、經義詮釋、名物典章考證，及文獻版本刊刻、辨偽等學術命題。上揭議題固然重要，但與近數十年間學界對〈月令〉文獻豐碩的研究成果相比，有關探討《周禮》王官政治背後所隱匿的時間意識與運行肌理，相對遜色得多，[25]竊以為大有可發揮之研究空間。

為了論述之便，依照上揭時間性質之界說，試釐析《周禮》文本中「時」觀念多層次化的涵義，及其王官之「時」的運作機制，藉此重構《周禮》時令政治規模的組織架構。

二、《周禮》科學觀測下的自然「天時」義類

先秦傳世文獻中，「時」是一使用頻繁的字詞。華夏民族自古即有「天時」與「人時」的認識，對此，宋儒朱鑑（1190—1258）有概括說明：「有天之時，有人之時。寒暑之推遷，此時之運於天者。曆書所載，蓋莫詳焉。至於因某日而載某事，此時之係於人者，端千緒萬，非託之記述，則莫能探其源委耳。」[26]古人從天文觀測所得之科學事實，建構出宇宙生成與生態運行的自然軌則，稱為「天時」；而在自然時序基礎上，進一步思考人類與自然共同發展的價值利益。天人相諧，不惟是謀求個體存續而與天地永終所進行的哲學思辨，更在倫理與日用中逐步滲透，使民眾在長期社會生活實踐中，以其主觀能動性去適應物質、精神之需要而形成眾多複雜的時間慣習，賦予時間以豐富的人文屬性，稱為「人時」。因此，史書倘若未清楚記載人、事、時等要件，後世便難以知悉事件發展之原委。

瀏覽《周禮》經文，讀者不難察覺時間觀念中的「歲（年）」、「月」、「日」，構成了紀錄王官活動的單位系統，貫串起整部文獻的敘事格局。《周禮》中泛稱「以時○○」的辭例眾多且所指甚廣，以往常為學者所忽略。下文，試闡析《周禮》自然「天時」的科學觀測所涉及的施政措施，及其相關字詞所反映的時間觀念：

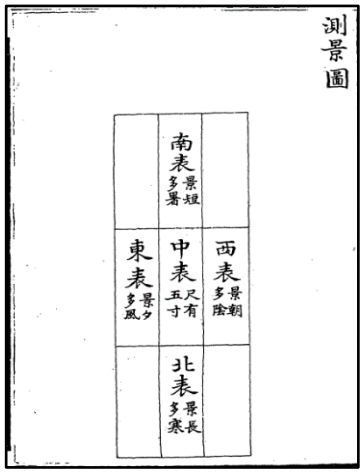
---

[25] 目前僅見夏世華探討《周禮》依時寄政的觀念，始將《周禮》納入戰國中、晚期月令政治模式中思考，可謂選題優點。但誠如作者承認，書中「未能盡舉《周禮》中依時而行的政令，並深求其淵源」，分析往往點到為止，殊屬可惜。相關論述，詳參氏著：《周秦之際的月令政治模式及其政治理想：以《呂氏春秋》和《周禮》為例》（北京：人民出版社，2021 年），頁 63-83。

[26] 〔宋〕朱鑑：〈歲時廣記序〉，收錄〔宋〕陳元靚：《歲時廣記》（上海：上海古籍出版社，2002 年影印《續修四庫全書》），第 885 冊，卷前，頁 142。

（一）圭表測影以得四時：「歲時」觀念的廣狹含義

《周禮》架構，分述天、地、春、夏、秋、冬六官，冬官佚失，漢以《考工記》補闕。餘五官開篇屢稱：「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極」，是知聖王建國以測定空間位址為先務。古人於地面立竿（或八尺之表），通過長期觀察、記錄太陽正午照射投影所成陰影長短之變化，測知地表廣狹範圍與座落方位。測量影長，須使用到一種標有刻度的特殊量尺，古人稱為「土圭」。



【圖 2-1】圭表測影圖

土圭的用途，據近人研究有二：一是測量方位，建造王城和邦國都鄙；二是測知四時節氣。[27]案《周禮．地官大司徒》云：「以土圭之灋測土深，正日景，以求地中。日南則景短，多暑；日北則景長，多寒；日東則景夕，多風；日西則景朝，多陰。」（卷 2，頁 351），[28]古代測影原理，據陳祥道（1042—1093）《禮書》所示【圖 2-1】，[29]以土圭尺度為準，凡「景短於土圭謂之日南，則地於日為近南也；景長於土圭，謂之日北，則地於日為近北也；東於土圭謂之日東，則地於日為近東也；西於土圭謂之日西，則地於日為近西也。」（卷 2，頁 351），古人早已掌握日影於地千里而差一寸之科學知識，[30]立表測算太陽日影之長短，度量方位。

太陽日影短長不只能測知方位，亦能測得四季的分至點。[31]四時既定，季節輪替，寒來暑往，合為一「歲」。[32]古人將四季變遷，統稱「歲時」，《逸周書》稱：「凡四時成歲，

---

[27] 參周延良，翟雙萍著：《周禮的自然生態觀》（深圳：海天出版社，2015 年），頁 68-75。

[28] 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，彭林整理：《周禮注疏》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 2，頁 351。以下不重複出註，僅標注古籍卷數和頁碼，如：（卷 2，頁 351）。

[29] 〔宋〕陳祥道：《禮書》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年影印《文淵閣四庫全書》），第 130 冊，卷 36，頁 214、215。

[30] 鄭《注》云：「凡日景（影）於地千里而一寸」，言土圭測量方位，影差一寸，地偏南或偏北相差千里。然據後人精確測算，差一寸則偏南或偏北為一百三四十里，鄭說不確。相關論述，參閱錢玄，錢興奇編著：《三禮辭典》（南京：鳳凰出版社，2014 年），〈土圭〉字條，頁 69-70。

[31] 據〈春官．馮相氏〉曰：「冬夏致日，春秋致月，以辨四時之敘。」鄭玄云：「冬至，日在牽牛，景丈三尺；夏至，日在東井，景尺五寸，此長短之極。……春分日在婁，秋分日在角，而月弦於牽牛、東井，亦以其景知氣至不。春秋冬夏氣皆至，則是四時之敘正矣。」（卷 30，頁 1009），以圭表觀測每日正午日影長度，夏至，日北行而晷短，影尺有五寸；冬至，日南行而晷長，影丈三尺，因「日者實也，必於長短極時致之」，測算兩次太陽達冬至或夏至日，可釐訂回歸年（即歲實，影長回復一次的週期）總長，故云：「冬夏致日」。而春分，則日在婁，月上弦於東井，圓於角，下弦於牽牛；秋分，日在角，月上弦於牽牛，圓在婁，下弦於東井，「月者闕也，必以長短中時致之」，故經云：「春秋致月」。因日影短長，月象盈虧，率由分至點測知，待二分二至四氣確立，繼而產生四季劃分的觀念。

[32] 古「歲」字或加義符「步」，表推移、前進，从步，戉聲字。學者研究西周早期〈利簋〉器銘，或將「歲」釋作歲星（木星），與天時觀念的形成，關係密切。相關研究，參郭沫若：《甲骨文研究．釋歲》，收錄《郭沫若全集》第 1 卷（北京：科學出版社，1982 年），頁 135-154。于省吾：〈歲、時起源初考〉，《歷

歲有春夏秋冬」，[33]均表明對自然「天時」的掌控，日臻成熟。

《周禮》書中屢見「歲時」一詞，具體而言，它至少涉及兩重含義：

1.廣義泛指年度週期，謂由春夏秋冬四時構成以「年」為單位的時間段落

此為經文常態用法，為避免行文枝蔓，茲以鄉、遂校比制度，舉例言之。

《周禮》王畿以距城百里為郊，郊內設六鄉，郊外設六遂，組成由天子管轄範圍之地方行政組織。以五家為基礎，鄉分「州」、「黨」、「族」、「閭」、「比」；遂分「縣」、「鄙」、「鄲」、「里」、「鄰」五等，各設官長，遂官比鄉官爵次自降一等。鄉遂官員皆有稽覈戶籍民數、豢養牲畜，所持車輦、旗鼓、兵革，乃至莊稼田器多寡之職責，此稱為「比灋」。

以六鄉行政組織為例，〈地官・小司徒〉：「頒比灋于六鄉之大夫，使各登其鄉之眾寡、六畜、車輦，辨其物，以歲時入其數，以施政教，行徵令」，鄭云：「歲時入其數，若今四時言事。」（卷 11，頁 384），四時普調人口，施行徵令，較諸三年天下大比，此即四時小案比。但凡「有所求於民，則曰徵；有所役使於民，則曰令」，[34]如國家有徵納財物、按戶攤派繇役之需求，由小司徒頒比灋於六鄉大夫，六鄉大夫受比灋後，再向州、黨、族、閭逐級下達。這項統計工作係由「閭」級開始，〈閭胥〉「以歲時各數其閭之眾寡，辨於施舍」（卷 13，頁 437），一閭為二十五家，以其民數多寡而計之，凡國中七尺（約二十歲）至六十歲，皆徵調服役，復免除凡身分尊貴、才德賢能、官府當差、年邁疾病者之繇役，以示優待；上至〈族師〉「以邦比之灋，帥四閭之吏，以時屬民而校」（卷 13，頁 434），〈黨正〉「以歲時涖校比」（卷 12，頁 429），五族為黨，凡五百家，族師校比時，黨正臨場目驗，校其數而後登籍於鄉大夫。鄉大夫掌萬二千五百家之政教禁令，「以歲時登其夫家之眾寡，辨其可任者」（卷 12，頁 415），四時登其數而入其書，復由小司徒統合六鄉之數，上呈大司徒。其餘六遂徵令，大抵與鄉雷同。據此，鄉、遂各級官員稽查自治區域內之人事物，莫不鉅細靡遺，且依規定四時登錄備載，汰替更新。王政之始，蓋繫乎於此矣。

《周禮》言「歲時」者，意謂歲之四時，這類辭例繁多，不惟行政規劃以年度週期行

史研究》1961 年第 4 期，頁 100-106。

[33] 〔清〕朱右曾撰，嚴可君輯：《逸周書集訓校釋・周月解》（臺北：世界書局，2009 年影印《皇清經解續編》），第 51，頁 140。

[34] 引鄭鍔說，見〔宋〕王與之：《周禮訂義》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年影印《文淵閣四庫全書》），第 93 冊，卷 19，頁 319。

事，王官的歲時活動，亦廣泛見諸於農耕生產、[35]祭祀卜占、[36]例行貢納、[37]祛疾禳災、[38]器用除舊[39]等眾多社會生活場域當中，不一而足，讀者可參。

2.狹義專指一年中的特定時節及與季節相關的時令性節目

如〈地官・州長〉:「以歲時祭祀州社」(卷 12，頁 422)，社者，即土神。地載萬物，物以生財，有孕育之功。天子諸侯大夫立社，教民美報而有反本復始之意。禮書載:「大夫以下成群立社，曰置社。」(《禮記・祭法》)，鄭玄云:「大夫不得特立社，與民族居，百家以上則共立一社」，[40]大夫以下包括士庶階層，凡群眾族居滿百家以上者，方可立社。《周禮》五黨為州，凡二千五百家為社，乃立社之大也。州社有仲春、仲秋二祭，賈《疏》曰:「上云歲時，皆謂歲之四時；此云歲時，唯謂歲之二時春、秋耳。春祭社以祈膏雨，望五穀豐熟；秋祭社者，以百穀豐稔，所以報功。」(卷 12，頁 423)，是知春社以祈穀，秋社以報功，目的各有別。與州長春、秋祭社相擬，黨正亦「春秋祭禁」(卷 12，頁 425)，禁為禳除水旱之祭，遇災害則不定時行之於山川。金鶚(1771—1819)認為:「禁有定時者，於春秋二仲行之，春祈雨暘之時，若秋則報之，與祭社稷之義略同。」[41]蓋社稷尊於山川，故州長祭社，黨正不得與州同祭，故亦春秋祭禁。又，族師「春秋祭酺」(卷 13，頁 434)，酺為人物戕害之神，蓋亦與祭社、祭禁同月。凡祭，有大小不同，祭酺於百家之族，祭禁於五百家之黨，即以所聚民數多寡而有禮數之隆殺，俱從春秋二仲祭之，故閭胥「凡春秋之祭祀，聚眾庶」(卷 13，頁 437)，為鄉黨內之祭事，聚集眾庶。據此，當知州社、黨禁、族酺所稱「歲時」，非謂歲之四時者，係專指某一特定時節。

《周禮》中「歲時」的詞義，確有廣狹之別。究其涵括的活動範圍，則基本圍繞在農耕收成、祭享祖靈、祛疾禳災等民生層面。雖大多泛指歲之四時，尚未有一明確實施的特

---

35 〈地官・舍人〉:「以歲時縣穜稑之種，以共王后之春獻種」，鄭《注》云:「縣之者，欲其風氣躁達也。」(卷 17，頁 607)，穀種最忌濕潮生黴，四時必高懸通風，以待春時王后獻種於王。

36 〈春官・肆師〉:「以歲時序其祭祀及其祈珥。」賈《疏》:「凡言歲時者，謂歲之四時。」(卷 21，頁 7〈春官・占夢〉:「掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣。」鄭《注》:「其歲時，今歲四時也。」(卷 28，頁 938)

37 〈夏官・掌畜〉:「歲時貢鳥物」，鄭《注》:「鴈鴈之屬，以四時來。」(卷 36，頁 1184)

38 〈春官・女巫〉:「掌歲時祓除、釁浴」，鄭《注》:「歲時祓除，如今三月上巳如水上之類」(卷 30，頁 996)。鄭玄引漢制上巳之祓禊比況，特於三月臨水洗滌，去垢祛邪，似宜歸入第二類。然則，古代祓除不待三月上巳者，古籍所在多有，故《周禮》不曰「季春」，而稱「歲時」。

39 〈春官・巾車〉:「歲時更續，共其弊車」，賈《疏》:「謂一歲四時皆有受官車。更，謂車雖未破，日月已久，舊畫者更易以新者。續，謂雖未經久，其有破壞不中用者，復以新車之。」(卷 32，頁 1050)；〈春官・司常〉:「歲時，共更旌」，賈《疏》:「謂受官旌旗用之者，歲之四時來換易，則司常取彼之舊與此之新也。」(卷 32，頁 1060)

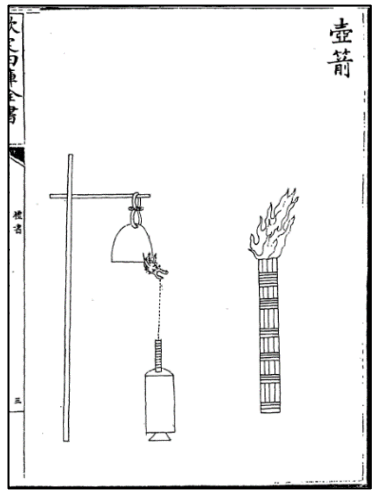
40 《禮記注疏・祭法》，卷 46，頁 801。

41 〔清〕金鶚:〈禜祭考〉,《求古錄禮說》(臺北：藝文印書館，1986 年影印《皇清經解續編》)，第 6，頁 73。

定時間，但《周禮》作為先秦歲時禮俗「萌芽期」的經典文獻，[42]書中保存豐贍可觀的歷史材料，適得見歲時禮儀制度形成之源頭所在。

（二）漏壺百刻以分晝夜：一日細分之「時」的職事規範

《周禮》以圭表測度四時分至，另製有百刻制計時儀器——漏壺【圖 2-2】。《說文》解釋：「漏，以銅受水，刻節，晝夜百刻。」[43]漏壺的計時原理，係藉由計算水滴從帶有孔洞的銅壺中漏下所耗費的時間，將附有刻度的浮箭置諸壺內，依箭身刻度表時間，晝夜計百刻，故名漏刻。



【圖 2-2】漏壺刻箭圖

在傳世文獻中，《周禮》很早便出現運用漏壺測算晝夜長短的報時制度和專職官員。〈夏官・挈壺氏〉：「凡軍事，縣壺以序聚檮；凡喪，縣壺以代哭者。皆以水火守之，分以日夜」，鄭《注》曰：「擊檮，兩木相敲，行夜時也。代亦更也。《禮》，未大斂，代哭。」（卷 35，頁 1167）。據《說文・手部》云：「挈，縣持也」，[44]是縣而持之曰挈。凡軍事行動，挈壺氏懸掛漏壺計時以輪流更替擊檮巡夜之人。蓋「軍中之守，尤嚴於夜，故行夜者，必聚而擊檮以戒非常，必更代而次序之使之適平」，[45]擊檮為警夜時，於國中行夜、賓客宿衛皆擊檮，按時巡視。戰時，挈壺氏懸壺以示師徒；喪事，亦懸壺以輪替代哭。《禮》云：「君喪，狄人出壺，司馬縣之，乃官代哭；大夫，官代哭，不縣壺；士，代哭，不以官。」（《禮記・喪大記》），[46]按古禮，新喪未行大殮，孝子五內如焚，哭不絕聲，為避免以死妨生，自諸侯以上懸壺為節，分時更代而哭。此係為挈壺氏職掌，司馬蒞縣器，故繫於〈夏官〉之屬。

漏壺的發明，昭示著古人對一天晝夜時刻之劃分，已有相當細緻的認識。對此，孫詒讓（1848—1908）援引《漏刻經》曰：「晝夜一百刻，分為十二時，每時有八刻三分之一，以六十分為一刻，一時有八刻二十分」，[47]漢代太初制曆借十二辰紀時，以干支為序，將一晝夜劃為十二時辰，晝夜凡百刻分繫十二時，合為一「日」。因而文獻中的「時」，或擷取一「日」某個特定時段，於是在古人的認知裏，「時」觀念的涵義，便由季節義，逐漸擴

[42] 此說法，參林素英：《歲時禮俗文化論略》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2020 年），頁 113-124。
[43] 〔漢〕許慎撰，〔宋〕徐鉉校定：《說文解字》（北京：中華書局，1963 年影印陳昌治一篆一行本），卷 11 上，頁 237。
[44] 〔漢〕許慎撰，〔宋〕徐鉉校定：《說文解字》，卷 12 上，頁 251。
[45] 見〔宋〕王與之：《周禮訂義》引鄭鍔說，第 94 冊，卷 50，頁 63。
[46] 《禮記注疏・喪大記》，卷 44，頁 766。
[47] 〔清〕孫詒讓：《周禮正義・夏官・挈壺氏》（北京：中華書局，2000 年），卷 58，頁 2418。

展成指涉一日細分之「時」。[48]

《周禮》經文不專言歲之四時，或稱一日細分之「時」，例證頗多。如〈天官・閽人〉掌王宮中門之禁令，「以時啟閉」，《注》云：「時，漏盡」（卷 7，頁 256），謂宮門夜漏盡則啟，晝漏盡則閉也。此處經文言「時」，自當有一日晝、夜之分。《周禮》王官活動於「夕（莫）」、「宵（夜）」二時，尤為警戒。蓋姦盜宵小犯罪，常趁暮色朦朧為掩蔽，違法亂紀好發於暮夜，於是《周禮》設置明令禁止夜間活動的察舉規範。宮正掌王宮之戒令，「以時比宮中之官府、次舍之眾寡，為之版以待。夕擊坼而比之」，鄭訓時為「四時」（卷 3，頁 99）；清孔廣林（1746—1814）稱此處之「時，晝時也」。[49]若然，鄭訓時為四時，設一時三月為期，以校比王宮中之官府，及宿衛者次舍之眾寡，卻與下文「夕」字並不相牟。蓋因王宮宿衛無一日可懈，晝時，覈察王宮內各級官府、辦事人員之勤惰，造冊留名；至夕時，宮正擊坼行夜以示警，察舉官員是否擅離職守，故經云：「辨內外而時禁」，義即按時分別宮內、外之人，禁其非時而出者。其目的乃為申明宮中禁令，嚴斥內外之別。

不特宮中禁令如此，〈秋官・野廬氏〉掌理國郊至野之道禁，凡遇「邦之大師，則令埽道路，且以幾禁行作不時者、不物者」，鄭《注》云：「不時，謂不夙則莫者也。不物，謂衣服操持非比常人也。」（卷 43，頁 1413），謂邦國之軍事行動，通於國野，野廬氏責令清掃道路，查禁不當行而行，不當作而作，蚤晚失時之人，及身著奇裝異服，手執異物者，此皆微伺而幾察以防姦人、諜賊藏匿變亂之源。又，〈秋官・司寤氏〉：「掌夜時」，「夜」者，通指日入（酉時）至雞鳴（丑時）等五個時段，司夜告時與挈壺氏懸壺計時，屬異官聯職之關係。[50]據〈司寤氏〉職曰：「禁晨行者，禁宵行者、夜遊者」（卷 43，頁 1418），行於道中之時禁，凡於天將明而未明之「晨」時，或黃昏（戌時）後，日正三刻之「宵」時，及入「夜」（子時）三時段。究其目的，乃唯恐姦寇當道，危害公事，故設令而禁禦其行。據此，得見《周禮》道路禁令所涉及的時間規範，全為晨旦、夕莫、宵夜等一日細分之「時」，而不為一歲「四時」之義解，讀者自當留心審視，纔能確切掌握經旨。

總結地說，在科學天文儀器發明以前，先民對太陽視運動的觀測，往往借助周遭地理環境中的山峰、林木等天然標幟物，作為觀測天體運行之媒介。不過隨著天文星象的持續探索，出現了測量計時的天文儀器，受惠技術工具的開發改良，月象盈虧、星宿運轉納入

---

48 如《左傳正義・昭公五年》杜預注，卷 43，頁 743。即以夜半、雞鳴、平旦、日出、食時、隅中、日中、日昳、晡時、日入、黃昏、人定等十二時，定為一日。

49〔清〕孔廣林：《周官臆測》，收錄《山東文獻集成》第 2 輯（濟南：山東大學出版社，2007 年影印《孔叢伯說經五稿》），頁 5。

50 挈壺氏懸壺計時，除與司寤氏聯事外，〈春官・雞人〉：「大祭祀，夜嘑旦以叫百官」，鄭云：「夜，夜漏未盡，雞鳴時也。」（卷 21，頁 739），雞為知時畜，夜將盡而天將明時，呼旦以警百官，使蚤起；又，〈巾車〉：「鳴鈴以應雞人」（卷 32，頁 1050），聲鳴以警眾，二官隸屬〈春官〉之屬，與〈夏官・挈壺氏〉測算告時，而有異官聯職之關係。

觀測範圍，古人的時間觀念亦憑藉知識之增長而愈加細密。《周禮》對自然「天時」的科學觀測，借重如圭表、漏壺等古代天文儀器的操作，以定四時之節氣，成一歲之曆象，進而劃分日月之數，釐析出以「歲（年）」、「月」、「日」、「時」相互聯繫的理則。質言之，《周禮》中所謂「天時」的概念，可長可短，既涵括一歲四時，亦可指一日晝夜。正因為編撰者已充分認識到自然現象變化萬千的邏輯規律，逐漸滲透到對時間詞彙意義的使用，遂使得「時」的觀念，能夠進一步成為指導現實政治人文活動的思想憑據。

三、《周禮》政務運作下的社會「人時」意涵

人類透過科學觀測季節物候變遷的自然時序，制訂曆法，方能為後續的人文活動提供可靠的遵循法則。古人對於自然「天時」的掌控，一方面確立了自然時間作用於規範羣體生活的不可違逆性；與此同時，由於「人」的主觀意識決定了人文時序的段落安排，人們也益加留意個體生命的能動性，不僅憑藉自身對日常生活中時間特性的情感經驗與價值信仰，省思有利於個體生存需求條件的應對心理，以調節人類與自然關係的利害衝突外；亦進一步將時間人文化，具體落實到與廣大羣體互動的社會網絡中，繼而形成一套具有普世價值的「制度時間」（institutional time）。[51]這種基於「人」的主體思維所整合而成的時間秩序，稱為「人時」，旨在強調「人」在某一特定時空環境下所產生的應對策略。於是乎人為的調度、抉擇與判斷過程，進與社會背景下的道德倫理、宗教信仰等多元價值相互契合，而以不同的時令主題，來因應民眾不同生活場域的現實需求。

這些特質在《周禮》經文錯綜複雜、脈絡隱互的官制表述中，尤為鮮明。以下，茲就《周禮》職官活動依「時」行令憑據的物質條件，歸結社會「人時」的各種樣態，以探究全書時令知識傳統的精神內核及所展現的人文色彩：

（一）順應「常」與「非常」之時

時間既是瞭解宇宙運行與萬物消息的軌跡，遵循天時法則，對於人類的生存發展便有了根本價值。在儒家的思維體系中，「時」往往被賦予深刻的生態倫理內涵，[52]君子處處要與「時」偕行，趨時而動。[53]於是，「時」通常引申有常規、秩序化的義涵。

---

[51] 關於「制度時間」的社會結構特徵，參閱景天魁等著：《時空社會學：理論與方法》（北京：北京師範大學出版社，2012 年），頁 64-65。

[52] 詳參丁建華：〈論先秦儒家「時」範疇的生態意義〉，《雲南社會科學》2012 年第 2 期，頁 55-58；楊世宏：〈論儒家關於「時」的思想及其生態倫理意蘊〉，《船山學刊》2016 年第 1 期，頁 97-104。

[53] 儒家談論人與「時」的關係，屢屢強調順時而行，趨時而動。小至飲食、言談講求「不時不食」（《論語・鄉黨》），「時然後言」（《論語・憲問》）；大至政教生活要「使民以時」（《論語・學而》），「祭祀以時」（《孟子・盡心下》）；聖王治政更應「度於天地而順於時動」（《國語・周語下》）。荀子曰：「天有其

荀子云：「養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。」（《荀子・王制》），楊倞（？—？）《注》：「時，謂有常」。[54]基於維護山野生態資源的永續理念，《周禮》倡導官民從事農林、漁獵等社會生產活動，須有「常」時。例如山虞掌山林之政令，規定「仲冬斬陽木，仲夏斬陰木」，鄭《注》云：「陽木，生山南者；陰木，生山北者。冬斬陽，夏斬陰，堅濡調。」（卷 17，頁 590），冬、夏為斬伐林木之常時，須留意樹木生長習性，仲冬取生長於山南之木，仲夏取山北之木。若違逆時節，則木質或堅韌、或過濡弱，恐不堪用，故宜順時以斬伐。且由林衡巡行「以時計林麓而賞罰之」（卷 17，頁 593），對失時犯禁者施加懲戒。又，〈大宰〉九職中有虞衡之民，「萬民時斬材，有期日」，對萬民斬材亦有日數限制，據《禮記・王制》載：「草木零落，然後入山林」，[55]彼萬民伐木之時，謂十月之中；此云萬民時斬材，亦謂十月，約莫孟冬之時，可入山砍伐。

至於為何嚴格控管伐木時間？蓋由於「斧斤以時入山林，林木不可勝用」（《孟子・梁惠王上》），[56]按時斬伐，不妨礙林木生長則取用不竭。除國家營建工事徵用木材，可隨時進行小規模砍伐外，《周禮》更明令「春、秋之斬木不入禁」（卷 17，頁 591），倘參照〈月令〉記載，孟春「禁止伐木」、季春「無伐桑柘」、孟夏「毋伐大樹」、季夏「樹木方盛，乃命虞人入山行木，毋有斬伐」等相關規定，[57]春季禁斬木，以成草木之長；夏季生長正盛，禁斬木之大者。《周禮》仲夏斬陰木，允許局部規模斬伐，〈月令〉限定對象，《周禮》限定範圍，取意微異。足見《周禮》時令的知識來源與〈月令〉書寫思維，不盡相同。

無獨有偶，《周禮》對川澤的管理，設澤虞「使其地之人守其財物，以時入之于玉府」（卷 17，頁 594）；又設川衡「以時舍其守，犯禁者，執而誅罰之。」（卷 17，頁 593）。荀子曰：「污池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多，而百姓有餘用」（《荀子・王制》），[58]在魚鱉生長期不下水捕捉。案〈月令〉規定，仲春「毋竭川澤」，季夏「命漁師伐蛟取鼉，登龜取黿」、季冬「命漁師始漁」，[59]春時幼崽方生，毋使早夭不成獸，主張漁獵有時，一般畋獵亦復如是，[60]俱以保護幼小，維持生態永續發展，禁止春季進行大規模的捕獵活動。

時，地有其材，人有其治，夫是之謂能參。」（《荀子・天論》），如何規劃完善理想的政治制度，將人治提升至與天時、地材並列地位，訴諸「人」在自然面前所具備的道德主體性，發揮人治的最大效力，此為聖王贊天地之化育，與天地同參，必先悟明之理。文參《論語注疏》，卷 1、10、14，頁 15、89、125。《孟子注疏・盡心下》，卷 14 上，頁 251。徐元誥集解：《國語集解・周語下》（北京：中華書局，2003 年），卷 4，頁 56。《荀子集解・天論》，卷 11，頁 364。

[54]《荀子集解・王制》，卷 5，頁 195。

[55]《禮記注疏・王制》，卷 12，頁 237。

[56]《孟子注疏・梁惠王上》，卷 1 上，頁 12。

[57] 分見《禮記注疏・月令》，卷 14、15、16，頁 289、304、307、319。

[58]《荀子集解・王制》，卷 5，頁 195。

[59] 分見《禮記注疏・月令》，卷 15、16、17，頁 300、319、347。

[60] 見〈地官・迹人〉：「禁麛卵者與其毒矢射者」，賈《疏》：「此謂四時常禁。案〈月令〉孟春云：『不麛不卵』，又〈王制〉云：『國君春田不圍澤，大夫不掩羣，士不麛不卵』者，彼以春時生乳特禁之。」

《周禮》農林漁牧活動中所遵循的時令觀念，表現為官民對國畿內外動、植物培育、控管與收穫的時節選擇。究其宗旨，誠如葉時（南宋淳熙進士）所言：「大抵山林川澤，民之取財用利至博也。不公其財，則是山海天地之藏而為一人之私有，是與民爭利也；不為之禁，則是山澤國家之寶，聽百姓之自取，是縱民趨利也。」[61]先王既允許與民共財，又禁民趨利以逐末，兩者並行而不悖。《周禮》一方面繼承了儒家「樹木以時伐，禽獸以時殺」(《禮記．祭義》) 的時令傳統；[62]抑且奉行「木不中伐，不粥於市」，「五穀不時，果實未熟，不粥於市」(《禮記．王制》) 的市售理念，[63]遵循四時序列，禁斷各種違逆節令的失時行為。百姓既得山澤之利，富足而安康，自有利於國家財用的總體收益。

古人體察天道運轉，深明「春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀」(《史記．太史公自序》)，[64]因此君王敬天授時，「凡舉大事，毋逆天數，必順其時」(《禮記．月令》)。[65]不過，儘管掌握變遷規律，但天有不測風雲，講求秩序條理的「常」態，往往與淆亂失序的「非常」態，互補共生。此時，對人事的安排亦須適度調整，靈活變通，以應「非常」之時。早在春秋時期，古人已有「天反時為災」(《左傳．宣公十五年》) 的觀念，[66]天文氣候的反常變化，涉及了自然界的寒暑、風雨、雷電、雪霜，還有日月星辰、山崩地震等災禍發生。一旦遭逢災荒、疾疫，為恐百姓流離失所，餓殍遍野，為政者理當適時介入援助，救民於水火。《周禮》遵循順天守時的思想，其敘事主軸往往關注「人」如何因應天然災害來臨前後展開的一連串補救措施，它的時令觀念較素樸，尚未出現如〈月令〉篇從強調各類災異咎徵，明確將現實政治的利弊得失與自然反常現象聯繫起來，以解讀自然災禍、疾疫形成之因果關係。[67]

《周禮》通過巫祝儀式弭災，撫慰人心。如〈天官．女祝〉：「掌以時招、梗、禳、禬之事，以除疾殃」，〈男巫〉注云：「招，招福也」(卷 30，頁 995)；梗，鄭玄云：「禦未至也」；禳，「除災害曰禳」；禬，「卻變異曰禬。」(卷 8，頁 270)。簡言之，就性質區分，招梗者，災禍未至，先祭祀豫禦之以求祐，施於未然之前；對下文禳禬者，為災害既至，

(卷 17，頁 596)

61 〔宋〕葉時：《禮經會元．山澤》，卷 3 上，頁 109。

62 《禮記注疏．祭義》，卷 48，頁 821。

63 《禮記注疏．王制》，卷 13，頁 260。

64 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證．太史公自序》(臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年)，卷 130，頁 1367。

65 《禮記注疏．月令》，卷 16，頁 327。

66 《左傳正義．宣公十五年》，卷 24，頁 408。

67 鄭玄《三禮目錄》云：「名曰月令者，以其記十二月政之所行也，本《呂氏春秋》十二月紀之首章也，以禮家好事抄合之。」知〈月令〉文獻淵源實乃陰陽學說輾轉入雜家，至漢代纔抄合於《禮記》之中，故在自然與人事的應對策略上，往往特重於陰陽變化災異休咎之應，預期性地強化君王當月施政綱領的「順時」意識，與《周禮》時令政治的寫作主旨略有不同。關於〈月令〉與《周禮》的可比性，事涉複雜，尚有不少可議之處，可俟日後撰文辨析。

除災禳息癘殃之祭儀，乃施於已然之後。賈《疏》云：「此四事，並非常求福去殃之事。云『以時』者，謂隨其事時，不必要在四時也。」（卷 8，頁 270），謂女祝掌王后宮內之常祭，另有禱祀之職，疾殃驟降，事出突然，非人為所預料，因此上揭四項祭儀，可隨其災事發生之先後施用，固無須如王昭禹氏所稱必於歲之春、冬兩季實施，[68]賈說當是。

除仰仗宗教儀式弭災除疫外，《周禮》從未舍人事而任鬼神，更主動積極深入民間，解萬民之倒懸。〈地官・鄉師〉職：「以歲時巡國及野，而賙萬民之艱阨」，天灾肆虐，民生凋敝，鄉灋本為教民相救相賙，鄉師偕同司救於「歲時有天患民病，則以節巡國中及郊野」（卷 15，頁 504）。此處經文所言「歲時」，非指年度週期或某固定時節，鄭云：「歲時者，隨其事之時，不必四時也」，賈《疏》申明鄭義云：「以其艱阨是非常之事，故不得為四時解之。」（卷 12，頁 412）。蓋民飢乏困頓，斷無一日可忍，鄉師以王命施惠，明施恩出於上，復命遺人將「鄉里之委積，以恤民之艱阨」（卷 14，頁 482）。鄉里委積多出民力所得，以粟米為例，設令「春頒而秋斂之」（卷 17，頁 577），饒時收為常備，所積常有物，困時頒用。荀子便曾追憶禹湯之世，即便水旱灾禍經年不斷，天下無菜色，皆歸功於平日「陳積有餘」（《荀子・富國》）。[69]國君憫黎庶之不足，還作賑恤之用，施惠不失其時；百姓必感沐君恩浩蕩，恩披四海，日後定當湧泉以報。

緣是可見，《周禮》守常以待變，應對「常」與「非常」之時的整體政令規劃，兼而有之，斯可謂設想周備矣。

（二）揣度採獵時機，「相時」而動

《周禮》言「時」，每多滲入社會生產實踐包括農林漁牧等諸方面，而主張遵循四時節律，順天而行，定時開採自然資源，供給王國使用。大宰以「九賦」征斂財賄，當中有「山澤之賦」（卷 2，頁 49），為山林川澤之地稅。國境內之山林川澤，皆王國所有，大宰授民職，命山澤之民種植飼養，並捕捉禽獸、蟲魚，或開採草木金石，按時繳納徵賦。[70]

作為組成自然環境的重要成員，某些珍稀罕見的動、植物資源，必經積年累月纔能長成。何時入山開採？古人經過長時間觀察其生長發育、活動規律與環境條件的週期變遷，審度捕獵時機。這在〈夏小正〉、〈月令〉篇中記載的四時物候特徵，足供參考。例如捕獵鳥獸、蟲魚，〈天官・鱉人〉：「以時籍魚鼈龜蜃，凡貍物。春獻鼈蜃，秋獻龜魚」，先鄭云：「籍謂以杈刺泥中摶取之」，後鄭云：「此其出在淺處可得之時。魚亦謂自貍藏。」（卷 4，

---

[68] 王氏認為：「女祝……招梗者必於春之時，禬禳者必於冬之時，以春為一歲之始，招祥梗灾於時之始，冬為一歲之終，禬福攘禍宜於時之終。」文見〔宋〕王昭禹：《周禮詳解》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年影印《文淵閣四庫全書》），第 91 冊，卷 8，頁 290。

[69] 《荀子集解・富國》，卷 6，頁 231。

[70] 關於「山澤之賦」考證，參林耀曾：《周禮賦稅考》（臺北：學海出版社，1977 年），頁 34-35。

頁 141），魚鱉自埋藏於土泥，必於時令產季，觀其出水至淺處之時，取魚叉刺獵始得之。同理，對蟄藏洞穴的熊羆、猛禽鷹隼，〈穴氏〉：「以時獻其珍異皮革」、〈翨氏〉：「以時獻其羽翮」（卷 43，頁 1424），皆須觀察自然物候日益成熟，放置食物於洞外及絹中而誘引之，準確掌握動物慣常出沒行迹的「時機」點，這纔容易成功捕獲獵物。

不惟掌握捕獵時機，百姓受山澤之地而耕，比鄰而居，徵調國畿境內動植物、礦產資源，也須納入監管。如〈角人〉：「以時徵齒角」（卷 17，頁 597），〈羽人〉：「以時徵羽翮」（卷 17，頁 598）；〈掌葛〉：「以時徵絺綌之材」（卷 17，頁 598）、〈場人〉：「樹之果蓏珍異之物，以時斂而藏之」（卷 17，頁 602）；〈廿人〉掌金玉錫石，「以時取之，則物其地，圖而授之」（卷 17，頁 596）。蓋角羽，天產也；草葛瓜果玉石，地產也。天地生萬物之財，其生有時，非時則物不中用；且須度其齒角長短、羽翮豐實，量其瓜熟多寡，權其葛覃輕重，占其玉石成色。自然物產經多重鑒察，方能徵斂入藏，抵繳邦賦之政令，供給王國。

綜此，《周禮》對動、植物或礦產等自然資源的採集事務，屢見「時獻」、「時徵」、「時斂」、「時取」等辭例云云，倘若無設立相應且齊全的法規管理，放任官民一味恣意開採，勢將引發資源耗盡的生態危機。基於永續發展理念，《周禮》專設管理職官，以法規或制度保障物種生存繁衍的基本權益，並明令開採時節，但求物盡其用，人盡其材。這種經由「人」的主觀意識所做出的揀擇良窳、決斷開採等介入式行為，都可能成為影響徵斂事務成功與否的不確定因素。故經文言「時」，部分宜理解為相時義，不全為習見的季節義。

（三）民生物資籌措，「待時」而用

《周禮》構建的時間框架，既包括生產農時，還包括頒行政令之「時」。禮書曰：「君發禁，宰而行之，以時通于地，散布于小」（《大戴禮記・千乘》），[71]顯係由管理農時教令，推廣至頒布政令亦當合時。不過，據李滋然（1847—1921）粗估，除〈冬官〉不計，《周禮》王畿境內的官吏總數，員額多達十萬九千五十人，[72]在如此龐大的官僚系統下，頒布任何政令以前，職官運作理當存在一段為期不短的準備階段。古人常言道：「備豫不虞，古之善教也。」（《左傳・文公六年》），[73]《周禮》時令政治的人文思維，亦即體現於職官日常中有計畫地籌措、預藏社會存在需求用度的民生物資，以俟來日將用之「時」。[74]

---

71 《大戴禮記・千乘》，卷 9，頁 945。

72 〔清〕李滋然：《周禮古學考・五官官爵數考》（臺北：力行書局，1970 年），卷 10，頁 384。

73 《左傳正義・文公六年》，卷 19 上，頁 315。

74 儒家認為「時」屬於天的範疇，因其運行之由，揣度不易；人的世遇窮達，則繫乎時運，毀譽操之在人。故荀子主張「君子博學深謀，脩身端行，以俟其時」，即便身處困境，君子更應敦于反己，修身進德，專注於自身責任範圍內的德行修養，以待時運。又，孟子亦曾引齊諺曰：「雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時」，懂得等待時機，勝過擁有好農具。可見等待時運、時機乘勢而動的觀念，先秦時期早有流行。文參《荀子集解・宥坐》，卷 20，頁 622；《孟子注疏・公孫丑上》，卷 3 上，頁 52。

以服飾用料為例，宮伯職掌王宮士庶子宿衛之政令，並「以時頒衣裘」，賈《疏》云：「夏時班衣，冬時班裘」（卷 3，頁 106），夏、冬二季有頒衣裘之政。古代制衣有絲帛、葛麻等用料的選擇，歲之常貢絲料，統由〈典絲〉職「掌其藏與其出，以待興功之時」，《注》云：「時者，若溫煖宜縑帛者，清涼宜文繡」（卷 8，頁 273），典絲平日受藏貢絲，以待春煖氣和之時，頒絲於外內工，織成縑帛；或待寒候將至，製成文繡。而染絲所用染草之物，則另由地官掌染草於春、秋二季豫備收藏，「以待時而頒之」（卷 17，頁 599）。

古人隨著季候變遷調整衣著，溽暑蒸騰，炙熱難耐，衣料以吸濕、散熱為佳，除頒絲外，〈天官・典枲〉：「掌布縷縿紵之麻草之物，以待時頒功而授齎」（卷 8，頁 276），麻為雌雄異株的草本植物，雄麻稱枲，質地柔細，宜製夏服；雌麻結子，稱苴，粗硬黯淡，可製繩索。[75]《詩經・豳風・七月》箋云：「八月絲事畢而麻事起」，[76]仲秋八月有刈麻、漚麻、緝麻諸事，典枲於是時製枲麻，以待時頒，亦如典絲以待興功之時。隨著氣候推移，朔風凜冽，隕霜將至，司裘另於「季秋獻功裘，以待頒賜」（卷 7，頁 235），據〈七月〉詩云：「九月授衣」，[77]又〈夏小正〉載：「九月王始裘」，[78]季秋九月為授衣之節，天子既衣良裘，復命司裘獻呈狐青、麖裘等衣料，頒裘政於宮伯，徧賜士庶子，以慰臣下之寒。

經言「以待時頒」之「時」，係指因應來日某一特定時段或場合將用之「時」。《周禮》王官平日有意識地積蓄物資，乃深明生活總有不時之需，於是地官〈泉府〉職按原價收購市場滯銷又切於民用之物，「以待不時而買者」（卷 16，頁 540）。不時而買，即謂急求者，如是得見《周禮》王官備豫待用，有備則無患的處事思維。

四、《周禮》王官紀時活動的組織經營

經上文剖析《周禮》的「時」義類型，一字每兼數義，取義各別，此確如清儒夏炘（1789—1871）所稱：「經傳言『時』，所指甚廣，必以為皆指『四時』之『時』，其義不亦狹乎！」[79]始知自然「天時」與社會「人時」二者於《周禮》王官政治的運作機制，有著強弱隱顯的交互作用，益見時間作用於自然與人事中，所鎔鑄出多層次化的豐富涵義。

不過，這還只說明各級官吏於本職範圍內按時行事的微觀系統。事實上，就全經敘事結構言，「《周禮》以時令為政者也，經之以天地二官，緯之以春夏秋，而王道之設施備矣。」[80]聖王敬授人時，務時以寄政。據王夢鷗先生解釋，此稱為「時令」，「時者，春夏秋冬，

[75] 植物名物考證，參曹建墩：《三禮名物分類考釋》（北京：商務印書館，2021 年），頁 445。
[76] 《毛詩正義・豳風・七月》，鄭玄箋，卷 8 之 1，頁 282。
[77] 《毛詩正義・豳風・七月》，卷 8 之 1，頁 280。
[78] 《大戴禮記・夏小正》，卷 2，頁 298。
[79] 〔清〕夏炘：〈釋周禮閭人司寤氏及儀禮既夕記諸經言時〉，《學禮管釋》，第 8，頁 289。
[80] 語見〔明〕張鼐：〈月令篇〉，《寶日堂初集》（明崇禎 2 年刻本），卷 18，頁 395。

應屬於曆紀；令者，承天治人，兼施刑德，應為行政綱領。」[81]此義不惟適用《管子》、《逸周書》，亦適用《周禮》。《周禮》紀政之文，復由「時」析分成「月」，遵循四時之德，將紛繁的行政人事散佈其中。這裡，主要集中探討兩個問題：一是建正用曆，二是時節系統。

（一）王朝頒朔授政：「正月之吉」、「歲終」、「正歲」辨

古代天子頒來年十二月之朔政及有無閏月于諸侯周知，謂之「頒朔」。《周禮》大史「正歲年以序事，頒之于官府及都鄙，頒告朔于邦國。」（卷 30，頁 999），諸侯乃受而藏之祖廟，至每月朔，以特牲朝于廟，受天子所頒朔政告而行之，謂之「告朔」。古書稱：「閏月不告朔，非禮也。閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道，於是乎在矣。」（《左傳．文公六年》），[82]頒曆授政，表徵天子以序民時的統治權，故〈月令〉孟春之月「乃命太史守典奉法，司天日月星辰之行」，[83]治曆明時，毋失法度，遂成國家一年中的頭等大事。

古代的紀月法，最早用數序一至十二紀月。古人憑藉觀測天象以定季節，設閏月以調節陰（月球繞地球公轉一周）、陽（地球繞太陽公轉一周）合曆之差距，不使季節失度。而隨著天文觀測日益準確，春秋時期天文家創設用北斗柄所指十二辰方位紀月，稱為斗建。斗建所指方位相對固定，起於子，終於亥，然春秋各國採用歲首月份多有不同，這當中便出現「建正」用曆與四季對應關係的差異。據文獻記載，夏以孟春建寅之月（正月）為歲首；商以季冬建丑之月（十二月）為歲首；周以仲冬建子月（十一月）為歲首；[84]秦漢（初）以孟冬建亥之月（十月）為歲首。不過夏數（正月至十二月之數）得天，百王所同，即便商、周改正朔，歲首雖異，孔子仍主張治邦理政，當「行夏之時」（《論語．衛靈公》）。[85]

那麼，《周禮》用曆規律為何？可由貫串全經的習用術語——「正月之吉」、「正歲」、「歲終」三者入手，有關字詞涵義與排序先後，歷來學者多有討論。為使行文簡潔，明白易瞭，下文援引歷來經說具代表性者，茲列表說明：

【表 4-1】《周禮》頒朔用曆三家術語時節對照表

季節	月建名	季月名	夏曆	周曆	鄭玄	葉時	戴震
春	寅	孟春	正	三	正歲	正月	正歲
	卯	仲春	二	四			
	辰	季春	三	五			

[81] 語見王夢鷗：〈月令探源〉，《禮記校證》，頁 528。
[82] 《左傳正義．文公六年》，卷 19 上，頁 316。
[83] 《禮記注疏．月令》，卷 14，頁 287。
[84] 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證．曆書》，卷 26，頁 458。
[85] 《論語注疏．衛靈公》，卷 15，頁 138。

夏	巳	孟夏	四	六			
	午	仲夏	五	七			
	未	季夏	六	八			
秋	申	孟秋	七	九			
	酉	仲秋	八	十			
	戌	季秋	九	十一			
冬	亥	孟冬	十	十二	歲終	歲終	
	子	仲冬	十一	正	正月	正歲	正月
	丑	季冬	十二	二			歲終

《周禮》王朝政令之頒佈，係由冢宰於「正月之吉，始和布治于邦國都鄙，乃縣治象之灋于象魏，使萬民觀治象，挾日而斂之。」（卷 2，頁 56）五官中，惟大宗伯無縣「禮象」，其餘官長如大司徒「布教，縣教象」（卷 10，頁 366），大司馬「布政，縣政象」（卷 33，頁 1104），大司寇「布刑，縣刑象」（卷 40，頁 1325），各懸所掌之事雖異，其文悉同。大抵典灋刑禁之大者，表縣之門閭，官長於正月朔日有布憲、屬民讀灋之職。此外，小宰復於「正歲，帥治官之屬而觀治象之灋」（卷 3，頁 88），小司徒、小司寇亦各帥部屬往觀。由此益見，確如清儒江永（1681—1762）所言：「縣灋於象魏，疑一歲有兩縣。正月之吉，縣之挾日，為萬民觀也。正歲又縣之，使屬官觀之也。」[86]《周禮》懸灋一年兩次，官民觀灋之序，自有先後而不相悖，依照對象不同，乃先萬民而後百官是矣。

自康成注解《周禮》，認為「正月」謂周之正月；[87]「正歲」謂夏之正月，[88]「歲終」謂周之季冬。[89]《周禮》雜言夏、周二正，雖已為歷來學者知曉，[90]不過問題還在於為何「正歲」既指稱夏正月，一字之差的「歲終」卻逕用周曆，指周之季冬（即夏正孟冬十月）。用同一套歲曆，有如是參錯，必無此理。故葉時欲統一夏、周曆名稱的使用習慣，乃對調「正月」、「正歲」辭例排序，稱「正月」謂夏正月，「正歲」謂周歲首，「歲終」謂周季冬，

86 〔清〕江永：《周禮疑義舉要》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年影印《文淵閣四庫全書》），第 101 冊，卷 1，頁 721。

87 〈冢宰〉注：「正月，周之正月。吉，謂朔日。大宰以正月朔日布王治之事於天下，至正歲，又書而懸于象魏，使萬民觀焉。」（卷 2，頁 56）

88 〈小宰〉注：「正歲，謂夏之正月，得四時之正，以出教令者，審也。」（卷 3，頁 88）

89 〈宰夫〉注：「歲終，自周季冬。」賈《疏》曰：「知歲終是周之季冬者，以正月之吉始和，彼正月是周之正月，始和布治于天下，至今歲終考之，是一歲之終，故知非夏之歲終也。」（卷 3，頁 98）

90 說見〈大司徒〉疏云：「《周禮》凡言正歲者，則夏之建寅正月；直言正月者，則周之建子正月。」（卷 10，頁 367）。近世學者則見楊寬：〈月令考〉，收錄《楊寬古史論文選集》（上海：上海人民出版社，2003 年），頁 484。

[91]清全祖望（1705—1755）亦承葉說。[92]但事實上，經夏炘排比經文所舉四時，發現「《周禮》凡時皆從夏正，月皆從周正」，[93]舉夏時為文者，其歲時典禮制作如「正歲」、「歲終」者，一仍寅正古初；特稱「正月」為周正建子之月，為時王改朔之制，以別前代。由此益見葉說調動「正歲」謂周之歲首，「歲終」謂周之季冬的解釋，進退失據。

確認用曆名稱理解無疑後，關於《周禮》「正月之吉」、「正歲」、「歲終」的合理排列，清儒戴震（1724—1777）從全經敘事脈絡，梳理行文次第，說道：

> 凡言「正月之吉」，必在「歲終」、「正歲」之前，未嘗一錯舉於後，其時之相承，「正月」為建子之月，「歲終」為建丑之月，「正歲」為建寅之月也。先之以「正月之吉」，布政之始也。繼之以「正歲」，於是而後得徧奉以行也。……孔子論為邦，用夏時，而作《春秋》必奉周。《周禮》用「正歲」以合天，而必先「正月之吉」以著正朔，其義一而已矣。[94]

戴說極精審，此處再申言之。蓋「正月之吉」必於「正歲」之前，見〈地官・州長〉職，先於「正月之吉，各屬其州之民而讀灋」（卷 12，頁 422），後文云：「正歲，則讀教灋如初」（卷 12，頁 424），意謂雖於正月讀之，至正歲復讀。司徒之屬以教民為職，讀灋尤詳，如〈黨正〉職於「四時之孟月吉日」（卷 12，頁 425）、〈族師〉職於「月吉」（卷 13，頁 433）皆屬民而讀邦灋，鄭《注》以為視民彌親，讀灋愈多，必以「周正」頒朔使民觀治、教、政、刑諸象，故設「正月之吉」、「四時孟月吉日」、「月吉」等時節，以授萬民。至於「歲終」，所以必訂於夏正建丑之月（季冬十二月），而不在建亥之月（孟冬十月）的原因，則似在於《周禮》歲終考成鄉遂吏治之會要，治不以時舉者而行誅賞、廢置之事，繫諸季冬，其用意當如〈月令〉篇所稱：「是月也，數將幾終，歲且更始，天子乃與公卿大夫飭國典，論時令，以待來歲之宜。」[95]官吏品鑑必於歲終覈定拔擢、廢置之後，各級官長纔得於來年「正歲」（寅正孟春之月），率領繼任部屬，往觀灋象。即此一來，當知《周禮》雖雜用夏、周二正，然二者用途殊異。質言之，天子(或王者)頒朔必以「周正」；百官經略庶務則依照「夏正」建寅月序行事，實不相齟齬。

（二）王官行事綜覽：「四時—十二月」的時節系統

《周禮》「正歲」係以建寅之月為歲首，安排四時十二月之政令。有鑒於《禮記・月

---

[91] 〔宋〕葉時：《禮經會元・正朔》，卷 1 下，頁 27。
[92] 〔清〕全祖望：〈周禮正歲正月考〉，《鮚埼亭集外編》（清嘉慶 16 年刻本），卷 40，頁 419。
[93] 〔清〕夏炘：〈釋周禮時月〉，《學禮管釋》，第 12，頁 322。
[94] 〔清〕戴震：〈周禮太史正歲年解〉，收錄《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2009 年），頁 20。
[95] 《禮記注疏・月令》，卷 17，頁 348。

令》乃漢代流傳先秦時令範本之作，通篇以春夏秋冬四時為序，析為十二月份。其寫作格式整飭：一紀當月天文星象、物候、常規祭祀帝王神靈，及附於五行學說下對應之天子居處、座駕、旗色、衣食等器用規範；二紀當月王政活動與節令禮儀，以指導民間祭祀、兵刑、農耕等社會生活宜忌，董理當月施政綱領；三紀違逆四時節令而行所招致的，[96]如水旱昆蟲、凶饑妖孽等災異咎徵。儘管兩書寫作形式有別，但漢儒鄭玄援經注禮，多用〈月令〉；蔡邕更視〈月令〉與《周禮》並為王官時憲之書，似有必要參酌〈月令〉體例，綜合考察《周禮》一書王官紀時的組織框架，及其箇中所蘊涵的時政思維。

為方便比較與說明，下文茲將《周禮》書中原散見於六官的職事活動，按照夏曆寅正以「月」繫事的書寫格式，重新整合經文次序，略陳梗概：

【表 4-2】《周禮》依「四時—十二月」時節所記職官行事備覽

季節	季月名	夏曆	《周禮》王官活動之職責內容
春	孟春	正月	**天官**〈內宰〉:「上春，詔王后帥六宮之人而生穜稑之種，而獻之于王。」 **春官**〈天府〉:「上春，儥寶鎮及寶器。」 〈龜人〉:「上春，儥龜，祭祀先卜。」 〈簭人〉:「上春相簭」 **夏官**〈牧師〉:「孟春焚牧」
	仲春	二月	**天官**〈內宰〉:「中春，詔后帥外內命婦始蠶于郊。」 **地官**〈媒氏〉:「中春之月，令會男女。」 **春官**〈籥章〉:「中春，晝擊土鼓、吹豳詩，以逆暑。」 **夏官**〈大司馬〉:「中春教振旅」 〈羅氏〉:「中春，羅春鳥，獻鳩以養國老。」 〈司弓矢〉:「中春獻弓弩」 〈牧師〉:「中春通淫」 **秋官**〈司烜氏〉:「中春，以木鐸修火禁於國中。」
	季春	三月	**夏官**〈司爟〉:「季春出火，民咸從之。」
夏	孟夏	四月	**闕**

[96] 孔穎達《五經正義》將《禮記．月令》中的「×行×令」之「令」解釋為「政令」，今人譯註《禮記》多信從無疑，唯漢代經說以陰陽氣之消長為釋，當解釋作「四時節令」為是。參方向東：〈《禮記．月令》「×行×令」辨正〉，收錄浙江古籍研究所主編：《禮學與中國傳統文化：慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》（北京：中華書局，2006 年），頁 225-229。

	仲夏	五月	**地官**〈山虞〉:「仲夏斬陰木」 **夏官**〈大司馬〉:「中夏教芟舍」
	季夏	六月	**闕**
秋	孟秋	七月	**闕**
	仲秋	八月	**天官**〈司裘〉:「中秋獻良裘」 **春官**〈籥章〉:「中秋，夜迎寒。」 **夏官**〈大司馬〉:「中秋教治兵」 〈司弓矢〉:「中秋獻矢箙」
	季秋	九月	**天官**〈司裘〉:「季秋獻功裘，以待頒賜。」 **夏官**〈司爟〉:「季秋內火，民亦如之。」
冬	孟冬	十月	**秋官**〈小司寇〉:「孟冬祀司民，獻民數於王。」 〈司民〉:「司寇與孟冬祀司民之日，獻其數于王。」
	仲冬	十一月	**地官**〈山虞〉:「仲冬斬陽木」 **夏官**〈大司馬〉:「中冬教大閱」
	季冬	十二月	**天官**〈凌人〉:「掌冰，正歲十有二月，令斬冰。」 **春官**〈天府〉:「季冬陳玉，以貞來歲之媺惡。」 〈占夢〉:「季冬聘王夢，獻吉夢于王.....乃舍萌于四方，以贈惡夢，遂令始難驅疫。」

一者，就全書結構組織論。《周禮》屢見於一職官中泛稱四時活動宜忌，明言紀政之月者，名稱亦不甚統一，或上春、孟春併見，中夏、仲夏同出，且不盡然各月皆繫政事。據粗略估算，經文析「四時」為「十二月」，春有二十，孟春五，中春八，季春一；夏有十六，中夏二；秋有十七，中秋四，季秋二；冬有十五，孟冬、仲冬各二、季冬三；春秋九，冬夏一。經文所舉「四時」凡七十八例，稱「月」則僅得二十九例，足見《周禮》雖基本合乎〈月令〉依「四時—十二月」時節系統的寫作思維，但實際較偏重以「時」寄政，而非「月」名。

另外，據學者研究，〈月令〉的體裁寫作，初源自於《管子》播五行于四時，更張五行時令為十二月令，當中如何安置五行之中央「土位」的歸屬問題，後儒有不同搭配方法，或勻出季夏六月為中央土；或另列中央土于季夏、季秋之間，[97]是以凸顯「土輔四時」的至高地位。然而，即便形式上固已齊整，終為顧全五行所作的權宜劃分。反觀《周禮》的

[97] 關於五行中央「土位」歸屬討論，參王夢鷗：〈禮記月令校讀記〉，《三禮論文集》，頁 254。

編撰者似未在此問題上糾結，一則並未見其在「季夏」六月有何特殊的職事安排；二則職官歸屬類別，亦不盡與其所負責的時政內容，存在陰陽五行思維的必然關聯。以〈秋官・蜡氏〉為例，其職「掌除骴」，注引〈月令〉「謂孟春掩骼埋胔之屬」；賈《疏》釋義：「若然，〈月令〉所云是春時，今不在春官者，彼〈月令〉為春時陽，不欲陰之事，故在春。此取禁戒之事，故在秋也」（卷 40，頁 1306）。總的說來，《周禮》雖然確有其他系統化的五行說例證，[98]但規劃職官歸屬自有其內在邏輯，並未受到五行學說之明顯影響。[99]

二者，就時政思想而論。受限文字篇幅，茲舉春季政令為例，餘可類推。冬日，天凝地閉，風厲霜飛；至初春之際，生氣漸盛，陽氣發泄，此時草木萌動，枝葉紛披，萬物復甦，大地欣欣向榮。春天之氣息，始由凜冽蕭條一變為日暖氤氳，「其德喜嬴，而發出節時」（《管子・四時》）。[100]春德主「生」，職官活動的施設規劃，亦應符合此一宗旨而行事。是故，〈月令〉言天子順應時氣，宜於春季「布德行惠」並頒布一系列安萌芽，恤幼孤，賑貧窮，省囹圄，戒殺伐，禮賢士等政令。[101]究其目的，均旨在順天時而助養「生」氣也。

《周禮》承此知識傳統，亦派生出相對應的政令與禮儀項目，若抽繹其春政綱領：春季風和日暖，萬物蓬勃生長，人事活動亦以助生養護，繁衍生息為要。孟春之月，〈天官・內宰〉：「詔王后帥六宮之人而生穜稑之種，而獻之于王」，穜稑為黍稷之屬，王后獻種於王耕籍之先，寓有勸農之意。鄭玄申論：「古者使后宮藏種者，以其有傳類蕃孳之祥，必生而獻之，示能育之，使不傷敗」（卷 7，頁 251），藏種取義生育，強調用生穀，由舍人懸之風燥處，使不朽腐。以象類言，冀使后宮妻室和氣充溢，孳息王嗣繁多，瑞慶流衍。

不惟宮內如此，為使「內無怨女，外無曠夫」（《孟子・梁惠王下》），[102]時至仲春，日夜對分、陰陽相交之際，民間嫁娶由媒氏「令會男女」（卷 15，頁 509）。凡男女逾時未有室家及貧苦不能婚娶者，此時嘉會男女，以成夫婦，遂其生育之性。又，〈夏官・羅氏〉：「獻鳩以養國老」，鄭《注》云：「是時鷹化為鳩，鳩與春鳥變舊為新，宜以養老助生氣。」（卷 36，頁 1184），存養鰥寡老幼，益彰顯出《周禮》對生命消長的愛敬之情。

其次，春季既表徵新生，人事活動亦隨之辭舊佈新。孟春之月，〈春官・簭人〉：「相

98 彭林嘗列舉《周禮》「五行說」十證，但當中未見明顯以五行參入四時的改造思維，參氏著：《周禮主體思想與成書年代研究》（北京：中國社會科學出版社，1991 年），頁 44-63。

99 誠如審查委員觀察，殷商以干支紀「日」，且已有「月」序曆法觀念產生，而四時觀念形成較晚，至遲要到西周晚期才出現（于省吾說）。就與歲時觀念之關聯論，「《周禮》偏重以時寄政，而非月名」，至多只能推斷《周禮》的成書上限在西周晚期至春秋之際；至於下限，張海濤指出「《周禮》雖具陰陽思想，但尚未形成諸如《呂氏春秋》十二紀、《禮記・月令》完全陰陽五行化的思維模式的文本」，與本文結論一致。簡言之，《周禮》的組織框架並非五行時令，而是偏重四時時令，雜用月政紀事的過渡文本，竊以為應與《呂紀》成篇以前，流傳於齊、楚等地諸篇月令文獻並存。相關論述，詳參氏著：〈《周禮》月令思想探究——以中國早期月令文獻比較為中心〉，《殷都學刊》2024 年第 3 期，頁 73-80。

100 《管子校注・四時》，卷 14，頁 842。

101 分見《禮記注疏・月令》，卷 15，頁 299、303。

102 《孟子注疏・梁惠王下》，卷 2 上，頁 36。

簉」，即「更選擇其耆」（卷 28，頁 938），去除舊者；〈夏官・牧師〉：「焚牧」（卷 38，頁 1260），使生新草；更於萬物初長之際，緬懷對物質文明進展有貢獻者，受恩思報，不忘所自，〈春官・龜人〉：「釁龜，祭祀先卜」，攻龜用春時，塗以牲血，並祭祀「始用卜筮者」（卷 28，頁 932），契合儒家禮教所倡導「報本反始」（《禮記・郊特牲》）[103]的精神意涵。

最末，基於自然氣候特徵，作用於人類對外在環境冷熱溫度的體感變化，王官亦進行相關禮儀活動。〈春官・籥章〉於仲春「晝擊土鼓、吹《豳》詩，以逆暑」、仲秋「夜迎寒」（卷 27，頁 908）。逆者，迎也，謂「迎其氣耳，非有神矣」。[104]〈月令〉言四孟月，天子皆親率羣臣於國郊四方，設祭迎時氣；而《周禮》止於春、秋二仲設祭迎氣。蓋暑生於陽，陽氣盛於晝；寒生於陰，陰氣盛於夜，於將入夏、冬之前夕，順時氣而豫迎之，以表敬重。

綜言之，《逸周書・周月解》云：「萬物春生、夏長、秋收、冬藏，天地之正，四時之極，不易之道。」[105]自然時序的基本屬性，是春秋戰國社會中人們普遍認同的常識，《周禮》王官時政所對應的生命主題，亦與上揭知識傳統一脈相承。

五、結論：《周禮》時令政治的思維模式特點

朗朗乾坤，茫茫蒼穹，時間的遞變是個體自覺生命存續的媒介與線索之一。無論是喟嘆今非昔比、去日苦多的個人遐思，抑或歲暮集體歡騰的節慶場面，這些基於現實生活經驗的時空片段，從來便不止是對自然現象日升月落、節氣更迭，進行純粹性的科學觀測，更飽含有社會底層豐富的人文信息。古人透過客觀數據以劃分時間段落，挹注主觀情感，更促使人們積極省思和自然、和社會之間錯綜複雜的關係，企圖尋覓永續經營之道，藉以達致自我安頓的終極目標。在戰國秦漢之際，出土或傳世留下種類繁多的月令文獻，正代表對此一思想命題的持續叩問。在這時代背景下，以「時月」為主要框架，制定出具有週期循環特徵的時憲文本，遂亦成為先秦時人熱衷的書寫模式。本文經由推溯儒家禮學表述中「時」觀念的重要地位，將時間性質概分為自然「天時」與社會「人時」，繼以探究《周禮》時令政治的運作規模與組織架構，而有以下幾點觀察：

從微觀角度論，《周禮》時間意識的雛型，建基於土圭、漏壺等科學儀器的運用知識，通過對太陽視運動日影長短的觀測，無論是對一歲四時或一日晝夜之劃分，時間周而復始，循環往復的特質，在王官日常政教活動中業已充分體現。可以說，順時而行的思維模式，是包括《周禮》在內所有月令文獻共通的經驗基礎。不過《周禮》獨特之處，還在於反映

103 《禮記注疏・郊特牲》，卷 25，頁 489。

104 語見〔宋〕張虙：《月令解》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年影印《文淵閣四庫全書》），第 116 冊，卷 1，頁 543。

105 《逸周書・周月解》，第 51，頁 140。

的時間觀念，並未充斥過多神秘玄妙的色彩，而脫離對人事層面的實質考量。為了契合春溫秋涼的時氣輪替，適應萬物生長衰亡的週期，《周禮》要求王官守「常」備以待「非常」之時，提倡居安思危、備豫待用的處事原則；並規範農林、漁牧等經濟生產活動的時節禁令，保障生態資源得以永續發展。在此等情境下，時間自身沒有吉凶或善惡的特質，書中已意識到在瞬息萬變的政治場域中，「人」具備趨時而動的主體性，理想的政令運行方式，尤須借助「人」的主觀意識判斷（「相時」或「待時」）複雜的決策與調度。這些人文涵義豐富的時間觀念交錯並存，不僅豐富了《周禮》時令文本的寫作細節，使其走向與〈月令〉體系同中或異、異中存同的樣貌，亦儼然昭示出早期中國人時間意識的多元發展。

另從宏觀角度論，雖則《周禮》時令政治的組織框架，正介乎於古四「時」令衍化為十二「月」令，由疏略化為精細的過渡階段，無論在內容與形式上，都不較〈月令〉體系來的規整劃一，且偏重以「時」寄政，而非「月」名。但陰陽消息各當其時，時序輪轉各有所宜，基於天人和諧的普遍認知，《周禮》法天而行，揆時以序政，回應自然之德，或「生」，或「長」，或「斂」，或「藏」的時序屬性，擬定王官行政綱領；且以實際的施政作為，補救因天時異常所造成的災疫變故，致使「時」與「政」的互動關係，緊密扣連。究其理論前提，應當歸因於春秋以降古人從事天文觀測、紀錄的總結經驗中所形成的虔敬心理，故能具體而微地落實於《周禮》的禮儀制度和勞動生產。春夏秋冬四時的代謝歷程，一如生命週期的盛衰榮枯，在舊死與新生之間交互循環，使得《周禮》王官政令的紀時活動，更貼近自然節律的季候特徵。兩者巧妙地揉合一塊兒，形成除舊更新、生生創化的時間意識，都能彰顯《周禮》時令觀念較素樸的一面。

荀子曾稱述古之聖王「上察於天，下錯於地，塞備天地之間，加施萬物之上。」(《荀子・王制》)，[106]《周禮》的時令政治規模，係由天子(或王者)依「周正」頒朔，百官依「夏正」建寅月序行事，擘劃出國家一連串週期性的社會活動與時節宜忌，充分提昇儒家人治主義關懷的信仰價值。凡此，悉皆寄託了《周禮》「敬天授時」的王道理想，細數著古往今來天人合一、偕時而行的悠久傳統，實為後世瞭解早期中國月令思維模式的政治影響，留下了不可抹滅的文獻印記。

106 《荀子集解・王制》，卷 5，頁 195。

引用書目

一、傳統文獻

〔周〕荀卿著，〔清〕王先謙集解：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
〔漢〕劉安編，〔漢〕高誘注：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998 年。
〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書出版公司，1993 年。
〔漢〕許慎撰，〔宋〕徐鉉校定：《說文解字》，北京：中華書局，1963 年。
〔宋〕陳元靚：《歲時廣記》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
〔宋〕陳祥道：《禮書》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔宋〕張　虙：《月令解》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔宋〕王與之：《周禮訂義》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔宋〕王昭禹：《周禮詳解》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔宋〕葉　時：《禮經會元》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔清〕金　鶚：《求古錄禮說》，臺北：藝文印書館，1986 年。
〔清〕朱彝尊撰，林慶彰等編校：《經義考新校》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
〔清〕江　永：《周禮疑義舉要》，臺北：臺灣商務印書館，2002 年。
〔清〕戴　震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
〔清〕夏　炘：《學禮管釋》，臺北：藝文印書館，1986 年。
〔清〕孔廣林：《周官臆測》，濟南：山東大學出版社，2007 年。
〔清〕孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。
〔清〕李滋然：《周禮古學考》，臺北：臺灣力行書局，1970 年。
〔清〕朱右曾撰，嚴可君輯：《逸周書集訓校釋》，臺北：世界書局，2009 年。
〔清〕孫詒讓：《周禮正義》，北京：中華書局，2000 年。

二、近人論著

〔法〕列維・布留爾著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1981 年。
〔法〕埃米爾・涂爾幹著，渠東譯：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999 年。
〔美〕米爾恰・伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴合譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年。
丁建華：〈論先秦儒家「時」範疇的生態意義〉，《雲南社會科學》2012 年第 2 期。
于省吾：〈歲、時起源初考〉，《歷史研究》1961 年第 4 期。

毋燕燕：《禮記單篇別行研究：以〈檀弓〉〈王制〉〈月令〉〈深衣〉〈投壺〉為中心考察》，北京：中央編譯出版社，2022 年。

王夢鷗：《禮記校證》，臺北：藝文印書館，1976 年。

古風主編：《經學輯佚文獻彙編》，北京：國家圖書館出版社，2010 年。

李曰剛等著：《三禮論文集》，臺北：黎明文化事業公司，1981 年。

李學勤：〈商代的四方與四時〉，《中州學刊》1985 年第 5 期，頁 99-101。

周延良，翟雙萍著：《周禮的自然生態觀》，深圳：海天出版社，2015 年。

林素英：《歲時禮俗文化論略》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2020 年。

林耀曾：《周禮賦稅考》，臺北：學海出版社，1977 年。

夏世華：《周秦之際的月令政治模式及其政治理想：以《呂氏春秋》和《周禮》為例》，北京：人民出版社，2021 年。

徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2003 年。

徐復觀：《增訂兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1976 年。

浙江大學古籍研究所主編：《禮學與中國傳統文化：慶祝沈文倬先生九十華誕國際學術研討會論文集》，北京：中華書局，2006 年。

張海濤：〈《周禮》月令思想探究——以中國早期月令文獻比較為中心〉，《殷都學刊》2024 年第 3 期。

馮　時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010 年。

曹建墩：《三禮名物分類考釋》，北京：商務印書館，2021 年。

郭沫若：《郭沫若全集》，北京：科學出版社，1982 年。

彭邦炯：《商史探微》，四川：重慶出版社，1988 年。

彭　林：《周禮主體思想與成書年代研究》，北京：中國社會科學出版社，1991 年。

景天魁：《時空社會學：理論與方法》，北京：北京師範大學出版社，2012 年。

黃懷信：《大戴禮記彙校集注》，西安：三秦出版社，2004 年。

楊世宏：〈論儒家關於「時」的思想及其生態倫理意蘊〉，《船山學刊》2016 年第 1 期。

楊寬：《楊寬古史論文選集》，上海：上海人民出版社，2003 年。

葛志毅：《譚史齋論稿四編》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2007 年。

黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。

蕭　放：《《荊楚歲時記》研究：兼論傳統中國人生活中的時間觀念》，臺北：秀威資訊科技公司，2018 年。

錢玄，錢興奇編著：《三禮辭典》，南京：鳳凰出版社，2014 年。

薛夢瀟：《早期中國的月令與政治時間》，上海：上海古籍出版社，2018 年。

WORKS CITED

Cao, Jiandun. *Sanli mingwu fenlei kaoshi* [*Categorized Examination and Explanation of Names and Objects in the Three Rites*]. Shangwu yinshuguan, 2021.

Chen, Xiangdao. *Li shu* [*Book of Rites*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Chen, Yuanjing. *Suishi guangji* [*Comprehensive Record of the Seasons*]. Shanghai guji chubanshe, 2002.

Dai, Zhen. *Dai Zhen ji* [*Collected Works of Dai Zhen*]. Shanghai guji chubanshe, 2009.

Ding, Jianhua. "Lun Xian Qin Rujia 'shi' fanchou de shengtai yiyi" ["On the Ecological Significance of the Category of 'Time' (Shi) in Pre-Qin Confucianism"]. *Yunnan shehui kexue* [*Yunnan Social Sciences*], no. 2, 2012.

Durkheim, Émile. *Zongjiao shenghuo de jiben xingshi* [*The Elementary Forms of the Religious Life*]. Translated by Dong Qu, Shanghai renmin chubanshe, 1999.

Eliade, Mircea. *Shensheng de cunzai: Bijiao zongjiao de fanxing* [*Patterns in Comparative Religion*]. Translated by Kejia Yan and Beiqin Yao, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008.

Feng, Shi. *Zhongguo tianwen kaoguxue* [*Chinese Archaeoastronomy*]. Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010.

Ge, Zhiyi. *Tanshizhai lungao sibian* [*Fourth Collection of Draft Essays from the Tanshizhai*]. Heilongjiang renmin chubanshe, 2007.

Gu, Feng, editor. *Jingxue jiyi wenxian huibian* [*Compilation of Recovered Documents on Classical Studies*]. Guojia tushuguan chubanshe, 2010.

Guo, Moruo. *Guo Moruo quanji* [*Complete Works of Guo Moruo*]. Kexue chubanshe, 1982.

Huang, Huaixin. *Da Dai Liji huijiao jizhu* [*Collected Collations and Annotations of the Book of Rites of the Elder Dai*]. Sanqin chubanshe, 2004.

Jiang, Yong. *Zhouli yiyi juyao* [*Essentials of Doubtful Meanings in the Rites of Zhou*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Jin, E. *Qiugulu li shuo* [*Discourses on Rites from the Record of Seeking Antiquity*]. Yiwen yinshuguan, 1986.

Jing, Tiankui. *Shikong shehuixue: Lilun yu fangfa* [*Sociology of Time and Space: Theory and Methods*]. Beijing shifan daxue chubanshe, 2012.

Kong, Guanglin. *Zhouguan yice* [*Conjectures on the Offices of Zhou*]. Shandong daxue chubanshe, 2007.

Lévy-Bruhl, Lucien. *Yuanshi siwei* [*Primitive Mentality*]. Translated by You Ding, Shangwu yinshuguan, 1981.

Li, Xiangfeng. *Guanzi jiaozhu* [*Collation and Annotation of Guanzi*]. Zhonghua shuju, 2004.

Li, Xueqin. "Shangdai de sifang yu sishi" ["The Four Directions and Four Seasons in the Shang Dynasty"]. *Zhongzhou xuekan* [*Academic Journal of Zhongzhou*], no. 5, 1985, pp. 99-101.

Li, Yuegang, et al. *Sanli lunwen ji* [*Collection of Essays on the Three Rites*]. Liming wenhua shiye gongsi, 1981.

Li, Ziran. *Zhouli guxue kao* [*Examination of Ancient Scholarship on the Rites of Zhou*]. Taiwan Lixing shuju, 1970.

Lin, Suying. *Suishi lisu wenhua lunlve* [*A Brief Discussion on the Culture of Seasonal Rites and Customs*]. Guoli Taiwan shifan daxue chuban zhongxin, 2020.

Lin, Yaozeng. *Zhouli fushui kao* [*A Study of Taxation in the Rites of Zhou*]. Xuehai chubanshe, 1977.

Liu, An, editor. *Huainanzi jishi* [*Collected Explanations of the Huainanzi*]. Annotated by You Gao, Zhonghua shuju, 1998.

Peng, Bangjiong. *Shang shi tanwei* [*Micro-Exploration of Shang History*]. Chongqing chubanshe, 1988.

Peng, Lin. *Zhouli zhuti sixiang yu chengshu niandai yanjiu* [*A Study of the Main Thought and Compilation Era of the Rites of Zhou*]. Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991.

Qian, Xuan, and Xingqi Qian, editors. *Sanli cidian* [*Dictionary of the Three Rites*]. Fenghuang chubanshe, 2014.

Sima, Qian. *Shiji huizhu kaozheng* [*Records of the Grand Historian with Collected Commentaries and Textual Research*]. Textual research by Kametaro Takigawa, Wanjuanlou tushu chuban gongsi, 1993.

Sun, Xidan. *Liji jijie* [*Collected Explanations of the Book of Rites*]. Wenshizhe chubanshe, 1990.

Sun, Yirang. *Zhouli zhengyi* [*Correct Meanings of the Rites of Zhou*]. Zhonghua shuju, 2000.

Wang, Meng'ou. *Liji jiaozheng* [*Collation and Textual Research on the Book of Rites*]. Yiwen yinshuguan, 1976.

Wang, Yuzhi. *Zhouli dingyi* [*Revised Meanings of the Rites of Zhou*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Wang, Zhaoyu. *Zhouli xiangjie* [*Detailed Explanations of the Rites of Zhou*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Wu, Yanyan. *Liji danpian biexing yanjiu: Yi "Tangong", "Wangzhi", "Yueling", "Shenyi", "Touhu" wei zhongxin kaocha* [*A Study of the Separate Circulations of Single Chapters in the Book of Rites: An Investigation Centered on "Tangong", "Wangzhi", "Yueling", "Shenyi", and "Touhu"*]. Zhongyang bianyi chubanshe, 2022.

Xia, Shihua. *Zhou Qin zhiji de Yueling zhengzhi moshi jiqi zhengzhi lixiang: Yi "Lvshi chunqiu" he "Zhouli" wei li* [*The "Yueling" Political Model and Its Political Ideals during the Zhou-Qin Transition: A Case Study of "Lvshi Chunqiu" and "Zhouli"*]. Renmin chubanshe, 2021.

Xia, Xin. *Xueli guanshi* [*Modest Explanations on the Study of Rites*]. Yiwen yinshuguan, 1986.

Xiao, Fang. *"Jingchu suishiji" yanjiu: Jian lun chuantong Zhongguoren shenghuo zhong de shijian guannian* [*A Study of the Record of the Seasons in Jingchu: With a Discussion on the Concept of Time in the Lives of Traditional Chinese People*]. Xiuwei zixun keji gongsi, 2018.

Xu, Fuguan. *Zengding Liang Han sixiang shi* [*Revised and Expanded History of Thought in the Han Dynasties*]. Taiwan xuesheng shuju, 1976.

Xu, Shen. *Shuowen jiezi* [*Explaining Graphs and Analyzing Characters*]. Edited by Xuan Xu, Zhonghua shuju, 1963.

Xu, Yuangao. *Guoyu jijie* [*Collected Explanations of the Discourses of the States*]. Zhonghua shuju, 2003.

Xue, Mengxiao. *Zaoqi Zhongguo de yueling yu zhengzhi shijian* [*Monthly Ordinances and Political Time in Early China*]. Shanghai guji chubanshe, 2018.

Xun, Qing. *Xunzi jijie* [*Collected Explanations of the Xunzi*]. Edited by Xianqian Wang, Zhonghua shuju, 1988.

Yang, Kuan. *Yang Kuan gushi lunwen xuanji* [*Selected Essays on Ancient History by Yang Kuan*]. Shanghai renmin chubanshe, 2003.

Yang, Shihong. "Lun Rujia guanyu 'shi' de sixiang jiqi shengtai lunli yiyun" ["On Confucian Thought Concerning 'Time' (Shi) and Its Implications for Ecological Ethics"]. *Chuanshan xuekan* [*Chuanshan Journal*], no. 1, 2016.

Ye, Shi. *Lijing huiyuan* [*Comprehensive Origins of the Classic of Rites*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Yu, Xingwu. "Sui, shi qiyuan chukao" ["A Preliminary Study on the Origins of 'Sui' (Year) and 'Shi' (Season/Time)"]. *Lishi yanjiu* [*Historical Research*], no. 4, 1961.

Zhang, Fu. *Yueling jie* [*Explanations of the Monthly Ordinances*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 2002.

Zhang, Haitao. "*Zhouli* yueling sixiang tanjiu: Yi Zhongguo zaoqi yueling wenxian bijiao wei zhongxin" ["An Exploration of the 'Yueling' Thought in the *Rites of Zhou*: Centered on a Comparison of Early Chinese 'Yueling' Documents"]. *Yindu xuekan* [*Yindu Journal*], no. 3, 2024.

Zhejiang daxue guji yanjiusuo [Institute of Ancient Books, Zhejiang University], editor. *Lixue yu Zhongguo chuantong wenhua: Qingzhu Shen Wenzhuo xiansheng jiushi huadan guoji xueshu yantaohui lunwen ji* [*Ritual Studies and Traditional Chinese Culture: Proceedings of the International Academic Conference Celebrating the 90th Birthday of Mr. Shen Wenzhuo*]. Zhonghua shuju, 2006.

Zhou, Yanliang, and Shuangping Zhai. *Zhouli de ziran shengtai guan* [*The View of Natural Ecology in the Rites of Zhou*]. Haitian chubanshe, 2015.

Zhu, Yizun. *Jingyi kao xinjiao* [*Newly Collated Examination of the Meanings of the Classics*]. Edited by Qingzhang Lin et al., Shanghai guji chubanshe, 2010.

Zhu, Youzeng. *Yizhoushu jixun jiaoshi* [*Collected Instructions and Collated Explanations of the Lost Book of Zhou*]. Compiled by Kejun Yan, Shijie shuju, 2009.