

《尚書·堯典》「四宅觀日」節

對漢代天學之啟示與影響

黃啟書

摘要

《尚書·堯典》自以堯舜禪讓故事為核心。但在禪讓之前卻有「四宅觀日」一段內容，詳言申命羲和觀測曆數之事，文辭與後世時則、月令近之。學者考察〈堯典〉自非寫於唐虞之時，極可能為戰國儒家托古之作。因此對於「四宅觀日」一段之文字，自不宜誤判其時代而將天文曆法托古至唐堯；但吾人亦不可因此以為觀曆法天之思想，乃戰國時方有。蓋文化、禮俗的流佈，在寫定文字之前，極可能有一悠久的發展歷史。這是看待此段文字的基本態度。

歷代注家多著眼於此節天文現象之描述或推度，今人則藉此肯定堯在制定曆法上的貢獻。然而「四宅觀日」所透露之法天思想，既總合了戰國以前的天學成果，更對漢代以下天學之發展有一定的啟發，甚至奉為圭臬。其奠基於天文曆法，卻又超越天文曆法。此正為強調通經制用的經學精神最具體的實踐方式，亦是使此節亙古彌新的要義。

關鍵詞：尚書、堯典、史記、經學、天人相與、天文志

* 黃啟書現職為國立臺灣大學中國文學系教授。

一、前言

五經是先秦諸家共同的文獻資產，固非儒家所獨有。然儒生試圖在經典文獻中尋找長治久安的太平弘謨時，《尚書》自是最佳的選擇。一則《詩》、《書》原即為儒生培育的最初教材；二則《尚書》乃古代公文書之匯輯或改寫，相較諸經自然保留更為清晰、完整的聖王賢臣治國言行描述。尤其首篇〈堯典〉更記載堯舜禪讓的政治典範，重要性自非其他篇章可比。然而〈堯典〉一篇稱頌帝堯「允恭克讓，光被四表」後，詢問眾臣孰能承志用事的禪讓主題之前，卻有以下文字：

乃命羲和，欽若昊天；歷象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥，以殷仲春。厥民析；鳥獸孳尾。申命羲叔，宅南交。平秩南訛。敬致。日永、星火，以正仲夏。厥民因；鳥獸希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饑納日，平秩西成。宵中、星虛，以殷仲秋。厥民夷；鳥獸毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短、星昴，以正仲冬。厥民隩；鳥獸氄毛。帝曰：「咨！汝羲暨和。朞三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。」允釐百工、庶績咸熙。¹

此節屈萬里先生於《尚書集釋》一書序論中稱之為「四宅觀日」，內容蓋詳言申命羲和觀測曆數之事，文辭頗與後世時則、月令相近。〈堯典〉復於舜攝帝位諸事中有「正月上日，受終于文祖。在璿璣玉衡，以齊七政」諸語，學者多比為虞舜之四宅觀日。此一內容所反映的「天」，是依四時運行的「自然天」？還是寓有倫理意涵的「道德天」？甚至是「形上天」或「宗教天」？後世學者各依不同方式的探析，皆言之成理。在此姑以「四宅觀日」的「天學」統稱之，既保有天學意涵的廣延，又可將焦點集中在「四宅觀日」上，不會過於枝蔓。至於「四宅觀日」的描述，究竟是記敘帝堯施政的實際順序、現象？還是史臣有意的彰顯、調整？今已難考知。但對於後世解讀的儒生而言，「四宅觀日」確為一無可迴避的「治國典型」。

今人研讀《尚書》已不再單以經學求之，固比前人有更靈活的視野。即針對《尚書》所載，或可分成以下層次觀之：一是史實，即當時事件的真實情境；二是傳說，即該事件流布時可能被增益、改編後形成的版本；三是文本，即儒生依據傳說與史料編寫成為典籍時的版本；四是經說，即後世儒生依據上述文本所做出試圖探蹟奧旨，或因應時政的各種詮釋。誠

¹ 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁8-9。

然，上述層次泰半交疊混雜，並不容易截然劃分。但探討史實至經說之間的轉變，一則有助於揣想古人面對經典與時政所可能碰觸的課題與解決途徑；再則亦更能釐清「通經致用」一語在古今融通與實踐的可能。筆者曾依上述設想，撰擬〈《尚書·堯典》「納于大麓」試詮〉一文，試圖合理解釋「納于大麓，烈風雷雨弗迷」一語在初民社會的可能背景與需求、信仰，以及經學家重新詮釋或合理化遠古傳說，俾便切合時用的苦心。²其後再就「四宅觀日」一節，於2016年「奇萊論學：漢學研究的現代化——第四屆臺大、成大、東華三校論壇學術研討會」中宣讀〈《尚書·堯典》「四宅觀日」節之經學解釋與現代意義〉一文。第因所展開問題過大，乃將前半對於該句歷代經說的梳理，改寫成〈《尚書·堯典》「四宅觀日」節之經解述評〉。文中分析得知：漢唐舊注重視政權遭替的天人理據；宋儒或強調堯舜德化與治法的關連、或考度觀象授時之信而有徵；清代以來益發補正天文星象之曆算基礎；近世則或驗諸西法以考定時代、或以卜辭所見究其神話淵源。各依其實際需求而詮解經文字句，更因其知識領域之發現，對經文所及之各個層面有不同的展延。³本文則著眼於「四宅觀日」文本所呈現之法天精神以及其對漢代經學政治之實際影響。因此關於若干羲和兄弟所反映的上古神話，堯舜時代的考古推斷、甚至於歷代注家對於此章天文現象之描述或推度等等已在前述文章論述的命題，並非本文探賾的核心。⁴以下謹就先秦諸子所示線索、兩漢所述天學內涵兩節，討論其與四宅觀日相涉的天學內容。

二、先秦諸子所示線索

今人受西方新學科影響，重新省視經典。留意〈堯典〉中羲和，在《楚辭》乃為御日之神祇；⁵《山海經》則稱為帝俊之妻，生十日，浴日于甘

² 黃啟書：〈《尚書·堯典》「納于大麓」試詮〉，《臺大中文學報》第47期（014年12月），頁1-46。又收於臺灣大學中文系主編：《王叔岷先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2015年5月），頁472-502。

³ 黃啟書：〈《尚書·堯典》「四宅觀日」節之經解述評〉，收於程水金主編：《正學》第5輯（南昌：江西高校出版社，2017年9月），頁42-60。

⁴ 如：王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報（社會科學版）》第31卷第3期（2004年7月），頁87-90，看似運用考古調查證成堯舜遺址所在，將中國歷史推前。但其結論卻言：「由此可以看出，如果陶寺早中期文化代表的是堯或者陶唐氏部族的政權統治，那麼唐堯與其繼任者之間的政權更替是通過革命式的暴力手段完成的。我們完全有理由相信堯舜之間的禪讓是不存在的，所謂禪讓，其實是儒墨等家為宣揚其政治主張而杜撰的。」則揚棄了先秦儒者曾經塑造的禪讓政治理想，自然無助吾人理解〈堯典〉文本之旨趣。

⁵ 洪興祖著，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），頁26-27云：「欲

淵。⁶諸項傳說，大異其趣。法國學者馬伯樂《尚書與古代神話》便認為《書經》中充滿著被誤認作歷史傳說的原始神話。⁷文字學者胡厚宣在〈甲骨文四方風名考證〉、〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉2文則主張：《山海經》〈大荒經〉諸篇對於四方風和四方神的記載，與卜辭和《堯典》中的四方風和四方神的記載不謀而合，3種文獻中的四方神名大同小異，或是字形訛變所致。總之，3種文獻中的四方神和四方風是一脈相承的。⁸劉起鈞《尚書研究要論》則認為〈堯典·羲和〉章由7種不同材料組織在一起，凡：遠古太陽女神的神話及其轉化後的傳說、遠古關於太陽出入和居住地的神話及其轉化為地名後的傳說、古代對太陽的禮敬祭祀、古代四方方位神與風神的宗教祭祀、古代對星辰祭祀與觀象授時、往古不同時代的曆法、往古不同時代的地名等。〈堯典〉作者把這些材料生吞活剝地淨化為歷史材料，按四方和四季整齊地配置成一組體制粲然大備的記載古代敬天理民，最早由觀象授時、指導農作以至制訂曆法的形式嚴整的文獻。〈堯典〉作者憑自己的錯誤理解寫定，今人講該篇仍得依其妄語講其文義，蓋其文義已然如此，成為客觀的存在。但在清楚其資料真相時，須知其錯誤即是。⁹上述學者運用不同學科分析「四宅觀日」節在傳說層次上的種種歧異，或許鉤勒出可能的史實輪廓。然而所謂的「〈堯典〉作者」是出於一人或轉易多手而成？其中是否存在著一致的著作想法？又是否如劉氏所稱「憑自己的錯誤理解寫定」？筆者以為：劉氏點出文本的複雜度，確屬卓見。然而當一位或一群「〈堯典〉作者」在面對原始神話、歷史傳說內容時，如何吸納？如何改造馴正？最終產出一個為後世儒生傳頌的文本，理當寄託了這位（群）「作者」所企圖傳達的思想內涵，即便已遠乎「史實」。後世經學家在詮釋文本時所關切的核心問題，「經義」無寧是遠甚於「史實」。是以我們關切的重點並不在於「史實」，而是「史實」如何、為何被改造成「文本」？《尚書》各篇著成時代不一，即〈堯典〉一篇，學者考訂的著成時間亦見分歧。今人多已不信該篇寫定於唐虞之時，屈萬里先生認為當屬戰國儒家托古之作，¹⁰筆者以為此說最為可信。因此討論「四宅觀日」節時，應與先

少留此靈瓊兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。」又頁93云：「羲和之未揚，若華何光。」

⁶ 袁珂：《山海經校注》（成都：巴蜀書社，1992年），頁438、460-463。

⁷ [法]馬伯樂(Maspero, Henri)著，馮沅君譯：《書經中的神話》（《民國時期經學叢書（第1輯）》）（臺中：文叢閣圖書公司，2008年），頁1-20。

⁸ 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，《甲骨文商史論叢初集》（濟南：齊魯大學國學研究所，1944年），頁369-381。

⁹ 劉起鈞：《尚書研究要論》（濟南：齊魯書社，2004年），頁186-224。

¹⁰ 屈萬里《尚書集釋》，頁3-6及《〈尚書〉中不可盡信的材料》，《屈萬里先生文存（一）》

秦其他儒家典籍並參。蓋先秦以來墨、道、法諸家對於堯舜之傳說，各因學派主張不同，擇片斷支持己說，未必皆與〈堯典〉之禪讓旨意相同。¹¹因此由儒者言來釋讀〈堯典〉，最能掌握其中所欲傳達的思想。

(一) 儒家

堯舜為儒家認定的聖王表率，故孔子屢屢稱焉。《論語》對於堯舜的討論而涉及「天」者共有 2 處：

子曰：「大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！（〈泰伯〉）」

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。（〈堯曰〉）¹²

堯之則天，何晏《集解》引孔安國注，以為「美堯能法天而行化也。」¹³蓋意取《周易·繫辭傳》「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。……黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸〈乾〉、〈坤〉。」¹⁴大體與同章「舜禹之有天下也，而不與焉」，以及其他篇章之「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」、「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣」、「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉」¹⁵諸語相應。¹⁶

歷代注家詮釋，是否符合《論理》原意，頗堪玩味。如梁朝皇侃注疏此章乃云：

（《屈萬里先生全集》本）（臺北：聯經出版事業公司，1985年），頁126-127皆考訂該篇為戰國時儒家述古之作。

¹¹ 孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），頁165-168，〈節葬〉篇中墨家舉堯舜禹三王教民薄葬之事，以證厚葬久喪非聖王之道。郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1997年），頁965-966，〈讓王〉篇中道家則鋪陳堯欲傳位許由；舜欲傳位子州支伯、善卷等人遭拒，以貶抑世俗聖王價值。陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁925，〈說疑〉篇中法家甚至有「舜偪堯，禹偪舜，湯放桀，武王伐紂，此四人者，人臣弑其君者也」之言。

¹² 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1987年），頁144、270。

¹³ 邢昺：《論語注疏》（阮刻《十三經注疏》本影印）卷8（臺北：新文豐公司，1978年），頁6。

¹⁴ 孔穎達：《周易正義》（阮刻《十三經注疏》本影印）卷8（臺北：新文豐公司，1978年），頁5-6。

¹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁144、69、226、252。

¹⁶ 邢昺：《論語注疏》卷8，頁6，即依何晏所述而申云：「言大矣哉，堯之為君也！聰明文思，其德高大。巍巍然有形之中，唯天為大，萬物資始，四時行焉，唯堯能法此天道而行其化焉。」

云「大哉堯之為君也」者，為禪讓之始，故孔子歎其為君之德大也。云「巍巍乎，唯天為大，唯堯則之」者，則，法也。言唯天德巍巍，既高既大，而唯堯能法而行之也，所以有則天之德者。夫天道無私，唯德是與；而堯有天位禪舜，亦唯德是與。功遂身退，則法天而行化也。¹⁷

遂將則天之德聚焦在禪讓一事上，而強調堯可與天比德。這樣的觀點，在漢代如劉向《說苑·至公》亦已記載：

《書》曰：「不偏不黨，王道蕩蕩。」言至公也。古有行大公者，帝堯是也。貴為天子，富有天下，得舜而傳之，不私於其子孫也。去天下若遺躡，於天下猶然，況其細於天下乎？非帝堯孰能行之？孔子曰：「巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。」《易》曰：「無首，吉。」此蓋人君之至公也。夫以公與天下，其德大矣。¹⁸

孟子道性善，言必稱堯舜。返觀孟子引述此章則云：

放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，為天下得人難。孔子曰：「大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎有天下而不與焉！」堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。¹⁹

雖針對農家質疑而以勞心勞力之說辨之。但以人君當用心任賢，為天下得人，取法天道之無為而治，則一也；並不言堯效法天道無私而禪讓。眾所周知，孟子與弟子萬章曾對於堯、舜、禹、啟之政權遞替有深入的辨析，因而提出了「天與賢，則與賢；天與子，則與子」的看法。²⁰這固是孟子接受儒家古聖王傳說後所做的合理化詮釋，但由「天子能薦人於天，不能使天與之天下」、「使之主祭而百神享之，是天受之」及引〈太誓〉「天視自我民視，天聽自我民聽」諸語觀之，則孟子所謂授與權柄的天，其實是寓有

¹⁷ 皇侃疏，根遜志校正：《論語集解義疏》（東都書肆伏見屋等刊本）卷4（日本：國文學研究資料館所藏，（寬延3年）1750年，頁34-35。

¹⁸ 向宗魯：《說苑校證》（北京：中華書局，2000年），頁343。

¹⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁361。

²⁰ 同上註，頁430-432。

道德意味人格神的天，甚至還暗喻了體察民心向背的意味，不全然是「無私」這麼單純。荀子著〈天論〉力陳「不為堯存，不為桀亡」的自然天。因此今傳《荀子》一書中，並未見到類似「唯天為大，唯堯則之」的看法，獨〈堯問〉篇言：

堯問於舜曰：「我欲致天下，為之奈何？」對曰：「執一無失，行微無怠，忠信無倦，而天下自來。執一如天地，行微如日月，忠誠盛於內，賁於外，形於四海，天下其在一隅邪！夫有何足致也！」²¹

從「執一如天地，行微如日月」看，頗有法天的味道；但對比〈解蔽〉所云「虛壹而靜」，則荀子的重心是在「執一」、「行微」，而非天地、日月。惟人主有清明的判斷，敬慎的決策，才能如「舜之治天下也，不以事詔而萬物成。」²²關於禪讓，〈正論〉篇力陳世俗所稱堯舜禪讓者，乃是「淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理」。²³固然在〈成相〉篇尚有「堯舜尚賢身辭讓」、「堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治」、「舜授禹，以天下，尚得推賢不失序」諸語，²⁴但通段尚引述商湯乃至後世衰亂之事，即在強調任賢者昌，疾賢多亡的道理，並不以「堯舜尚賢身辭讓」為治亂之唯一標準。

至於「天之曆數」一句，孟子對堯的評論除了強調性善與禪讓之外，便未再觸及與「四宅觀日」相關的問題，故亦不及「曆數」云云。荀子亦然。後代注家的詮釋，如何晏解為「列次」，皇侃疏云：

天，天位也。曆數，謂天位列次也。……堯命舜曰：「天位列次，次在汝身，故我今命授與汝也。」

曆數，謂列次也。列次者，謂五行金木水火土，更王之次。²⁵

北宋邢昺疏亦襲此說云：

曆數，謂列次也。……言天位之列次，當在女身。故我今命授於女也。

孔注《尚書》云「謂天道」：「謂天曆運之數。帝王易姓而興，故言歷數。謂天道。」

²¹ 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁547。

²² 同上註，頁396-401。

²³ 同上註，頁331-336。

²⁴ 同上註，頁462-464。

²⁵ 皇侃疏，根志遠校正：《論語集解義疏》卷10，頁14、16、18。

鄭玄以「曆數在汝身，謂有圖籙之名。」何云「列次」，義得兩通。²⁶

然觀孔穎達《尚書正義·大禹謨》已指出：「孔（安國）無讖緯之說，義不必然。當以大功既立，眾望歸之，即是天道在身。」²⁷因此，鄭玄、何晏、皇侃乃至於邢昺所云，當不符經旨。南宋朱熹《四書集注》解釋《論語》所言曆數，便改言「帝王相繼之次第，猶歲時氣節之先後也。」²⁸觀《或問》所云：

或問：「堯舜禹之相授皆有曆數之說，范氏之意若以治曆明時為人君之事者；而謝氏以曆數有歸而言。則又若後世讖緯之學者，其論不同奈何？」曰：「以文意考之，則謝氏得之矣。蓋帝王相承其次第之數，若曆之歲、月、日、時，亦有先後之序也。然聖人所以知其序之屬於此人，則以其人之德知之。非若讖緯之說，徒以其姓名見於圖籙而為言也。范氏蓋避此而遷就其說。殊不知以德而言，則自無後世妖妄之嫌，而人君之事，豈特治曆明時之一端而已哉。」²⁹

朱子指出范祖禹為避開何、皇諸說易流圖讖，遂將此語引導至治曆明時上言；但不如謝良佐以歲時氣節之有序，喻指帝王之相遭為妥。故採其說於何注中補入「歲時氣節」以修正之。然而謝、朱二人只將「曆數」淡化為倫常有序的比喻，是否為《論語》原旨？實值得斟酌。如清人劉寶楠《論語正義》便不認同其說：

《書·堯典》云：「乃命羲和，欽若昊天；歷象日月星辰，敬授民時。」「曆象」、「曆數」詞意並同。〈洪範〉：「五紀：一曰歲，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰曆數。」「曆數」是歲、月、日、星辰運行之法。³⁰

劉氏再引《史記》、《中論》為證，言天子當法天而行，故堯以天之曆數責於舜。同時辨駁鄭玄「曆數在汝身，謂有圖籙之名」諸言，其義為非。換

²⁶ 皇侃疏，根遜志校正：《論語注疏》卷20，頁2-3。

²⁷ 孔穎達：《尚書正義》（阮刻《十三經注疏》本影印）卷4（臺北：新文豐公司，1978年），頁10。

²⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁193。

²⁹ 朱熹：《四書或問》（《景印文淵閣四庫全書》本影印）卷25（臺北：臺灣商務，1983年），頁1。

³⁰ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁756-758。

言之，劉寶楠認為范祖禹「治曆明時」之說，較為近實。故於前述「唯天為大，唯堯則之」語，亦引〈堯典〉「四宅觀日」節為證。觀〈中庸〉稱頌孔子時云：

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。³¹

「祖述堯舜」雖不必然與「上律天時」相關，但孔子言論中如「使民以時」、「行夏之時」等，表示對於施政自當考量一定的時序。故孔子稱頌堯之則天，是否當如劉寶楠所這包含〈堯典〉所提及「四宅觀日」敬順天象，使民以天時為律？未必不是一個可能的思考途徑。

（二）其他諸家

所謂曆數之術，儒家經典或偶一及之；儒家以外之先秦諸子卻不乏其說，尤以與此節相仿的月令說。漢代以前主要有《逸周書》之〈時訓〉與〈月令〉、《管子·四時》與《呂氏春秋》十二紀紀首；在漢代則見諸《淮南子》、《大戴禮·夏小正》與《禮記·月令》。《逸周書》〈月令〉篇已佚，〈時訓〉則如：

立春之日，東風解凍；又五日，蟄蟲始振；又五日，魚上冰。風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰姦陽；魚不上冰，甲冑私藏。³²

「東風解凍」、「蟄蟲始振」、「魚上冰」等與〈堯典〉所載「鳥獸孳尾」、「鳥獸希革」一類物候相當。但正因篇旨為時訓，故無書「寅賓出日」之觀日情事與「日中、星鳥」等時令星象，並不意外。惟文中「風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰姦陽」諸語，乃用物候之不應時而生來占驗人事失度，則屬〈堯典〉所未言者，此正是月令說之特色。如《管子·四時》提到「唯聖人知四時，不知四時，乃失國之基。」以春天為例：

東方曰星，其時曰春。其氣曰風。風生木與骨。其德喜贏而發出節時。其事號令：修除神位，謹禱槩梗，宗正陽，治隄防，耕芸樹藝。正津梁，修溝瀆，甃屋行水，解怨赦罪，通四方。然則柔風甘雨乃至。百姓乃壽，百蟲乃蕃，此謂星德。星者掌發為風，

³¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 50。

³² 黃懷信等：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 623。

是故春行冬政則雕，行秋政則霜，行夏政則欲，是故春三月以甲乙之日發五政：一政曰論幼孤、舍有罪；二政曰賦爵列、授祿位；三政曰凍解、修溝瀆、復亡人；四政曰端險阻、修封疆、正千伯；五政曰無殺麇夭、毋蹇華絕芋。五政苟時，春雨乃來。³³

除卻東、星、春、風、木（骨）等術數對應外，〈四時〉篇在時則的敘述不比《逸周書·時訓》詳盡，但更為強調號令政事，惟有順此施政才能風調雨順。若說《逸周書》「風不解凍，號令不行；蟄蟲不振，陰姦陽」是物候對人事的占測；則《管子·四時》則是遵循時令的人事制約。尤其「春行冬政則雕，行秋政則霜，行夏政則欲」諸語，更強化了違背時令所招致的災禍，較《逸周書》更為系統化。發展至《呂氏春秋》，便益加縝密。以十二紀首之〈孟春紀〉為例：

孟春之月：日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞，其神句芒。其蟲鱗。其音角，律中太蔟。其數八。其味酸，其臭羶。其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鴈北。天子居青陽左個，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊，其器疏以達。³⁴

文中歷述當月所值之時令星象、帝神、音律術數、味臭、物候、天子服色等等事項。部分內容顯然承襲自〈堯典〉、《逸周書·時訓》而來。接著則較《管子·四時》更為繁密的陳述該月所應行之朝儀與政事及所應禁制之行事，如祈穀於上帝、躬耕籍田、修祭典、禁伐木、不可以稱兵等等。最末則言：

孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐；行秋令，則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，霜雪大摯，首種不入。

此類違背時令所造成之災變現象，較《管子·四時》「春行冬政則雕，行秋政則霜，行夏政則欲」諸語更為繁瑣、明確。倘對比〈堯典〉：

乃命羲和，欽若昊天；歷象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥，以殷仲春。厥民析；鳥獸孳尾。

³³ 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），頁842-843。

³⁴ 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1-2。

除了寅賓出日、寅饑納日之外，依次為人事農作（平秩東作）、晝夜短長（日中）、四中星定位（星鳥）、季節標定（以殷仲春）、人民活動（厥民析）、物候（鳥獸孳尾）。〈堯典〉單純究星象、物候立論，顯得較為醇正樸素，沒有月令說所獨有的四時違令。《呂氏春秋》整合了《尚書·堯典》、《逸周書·時訓》與《管子·四時》等諸項內容，形成一套繁密的理論，既累積遠古之歲時節氣定位、農業紀事，更摻雜陰陽家禁忌之言所成。因此若依《漢書·藝文志》對於先秦學術流派的綜覽，則陰陽家、農家、雜家都會涉及到這方面的知識。尤其是被摒除在諸子略外的術數一流：

數術者，皆明堂義和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。《易》曰：「苟非其人，道不虛行。」春秋時魯有梓慎，鄭有裨竈，晉有卜偃，宋有子韋。六國時楚有甘公，魏有石申夫。漢有唐都，庶得粗拘。蓋有因而成易，無因而成難，故因舊書以序數術為六種。³⁵

劉向編輯中祕書時，經傳、諸子、詩賦由其自任；兵書、術數、方技乃分子步兵校尉任宏、太史令尹咸、侍醫李柱國等人，實則術數家在先秦兩漢之影響，未必遜於諸子。³⁶〈藝文志〉所序六類凡天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法者，前二者自與四宅觀日關係密切，甚至可謂保留實際操作技術的重要流派，蓋因這些專長，已非單純考究學術異同的儒生所能如實掌握。無論是陰陽家、術數方士，乃至於被孟子批判的農家，在朝堂上或許只被視為一家之言。但觀《呂氏春秋》十二紀之終篇〈序意〉託文信侯云：

嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，爰有大圓在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可無所遁矣。天曰順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無為而行。³⁷

則本書特將十二紀置諸卷首，蓋因十二紀之時則，正所謂法天地以定人世之治亂存亡。³⁸

³⁵ 班固：《漢書》（臺北：鼎文書局影印，1991年），頁1775。本文所引《漢書》文本，悉出此書。為行文精簡，以下除特需辨證者外；唯於引文中標記頁碼，不另行加注。

³⁶ 《漢書·藝文志》中「數術」、「術數」二詞雜用。就劉歆《七略》所言，則稱「術數」；但小序中則多稱「數術」。就〈五行志〉及〈藝文志〉小目觀之，或班固有意強調先數（演算）而後術（推度）。只是後人多衍用術數成詞。今姑因之不變。

³⁷ 《呂氏春秋新校釋》，頁654。

³⁸ 陳奇猷更指出十二紀先成於秦8年、始皇6年（241B.C.）；而八覽、六論則成於呂不韋還

非自限於一家之言，而欲躋升於經國之至道，自不當以小道等閒視之。

三、兩漢天學所述內涵

漢初承繼了先秦百家爭鳴的璀璨思想，但又需為大一統帝國尋一長治久安的治國綱領。惟此時朝政率把持於貴戚功臣之手，律令則多沿秦制。直至漢武帝重用儒生，姑不論其獨尊儒術之目的是為了緣飾其王霸雜用的御下之術，或只是妝點帝國太平榮華面貌。的確對於抱守經籍的儒生找到一條經世濟民的出路。然而，即便武帝罷黜百家，但學術上陰陽、儒、法、道德（道家，或可稱之雜家，正確的說是黃老道家），乃至於方士之說，仍然在國策、禮法上與儒生相互爭衡。這一點由封禪大典寧取方士之言，可見一斑。〈堯典〉「四宅觀日」的思想，到了漢代究竟會以何種面貌被接受？又有何影響？以下分為經學、子學二部分來談。

（一）經學

經學，從名義上而言是王官學，正確的說指的是〈藝文志〉中的六藝略，代表漢代奠基在六經下的學術。即如從屬於春秋類的《太史公書》（《史記》），亦當以經說視之。首先談一般人所理解的經說，以伏生《尚書大傳》、二戴《禮記》為代表。伏生《尚書大傳》雖已散佚，但經後人輯佚，猶可察其遺說，如云：

主春者張，昏中可以種穀。主夏者火，昏中可以種黍菽。主秋者虛，昏中可以種麥。主冬者昴，昏中可以收斂蓋藏。

主冬者昴，昏中可以收斂田獵斷伐。當上告之天子，而下賦之民。故天子南面而視四星之中，知民之緩急。急，則不賦籍，不舉力役。故曰敬授人時。此之謂也。

東方者何也？動方也。物之動也，何以謂之春？春出也，故謂東方春也。³⁹

相應於「四宅觀日」一節，確以時則言之，不涉月令的四時違令說。至於「在璿璣玉衡，以齊七政」一句，《傳》稱：

七政，謂春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以為政也。道正而萬物順成，故天道，政之大也。旋機者何也？《傳》曰：旋

蜀之後。而該書指導思想為陰陽之學。詳參《呂氏春秋新校釋》，頁1885-1889。

³⁹ 皮錫瑞：《尚書大傳疏證》（清光緒丙申年師伏堂刊本）卷1，頁1上-2上。

者，還也。機者，幾也，微也。其變幾微，而所動者大，謂之旋機。是故旋機謂之北極。⁴⁰

另又衍出了四方、八伯之樂等非關〈堯典〉宏旨的意見，但大抵不脫〈堯典〉「敬授人時」之訓。再觀二戴《禮記》，此二書乃資取《記》百三十一篇，各自編纂而成。所載多前有所承，不宜全視為宣、元以後之說。小戴《禮記》之〈月令〉實與《呂氏春秋》十二紀首並無二異，當屬同一系統的傳鈔，茲不贅述。⁴¹至如《大戴禮》中〈五帝德〉、〈帝繫〉兩篇內容已見《史記·五帝本紀》大量引述。其中〈五帝德〉云黃帝時：

時播百穀草木，故教化淳鳥獸昆蟲，歷離日月星辰；極畋土石金玉，勞心力耳目，節用水火材物。⁴²

此句《史記》引為「旁羅日月星辰水波土石金玉」，當屬異文。⁴³然司馬貞《索隱》釋云：「言帝德旁羅日月星辰水波，及至土石金玉。謂日月揚光，海水不波，山不藏珍，皆是帝德廣被也。」張守節《正義》亦曰：「旁羅猶遍布也。日月，陰陽時節也。星，二十八宿也。辰，日月所會也。水波，瀾漪也。言天不異災，土無別害，水少波浪，山出珍寶。」參看《史記·曆書》云：

蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。民是以能有信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，災禍不生，所求不匱。（《史記》，頁 1256）

知黃帝有正曆之事，故知〈五帝德〉之「歷離日月星辰」（〈五帝本紀〉「旁羅日月星辰」）與〈堯典〉之「曆象日月星辰，敬授人時」，實為一事。〈五帝德〉對於顓頊雖只有「養材以任地，履時以象天，依鬼神以制義」一語，但比對帝嚳之政：

取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，歷日月而迎送之，明鬼神而敬事之。

⁴⁰ 皮錫瑞：《尚書大傳考證》卷 1，頁 8 下。

⁴¹ 孔穎達：《禮記正義》（阮刻《十三經注疏》本影印）卷 14（臺北：新文豐公司，1978 年），頁 1，疏引鄭玄《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，後人因題之名曰《禮記》。言周公所作，其中官名時事多不合周法。此於《別錄》屬《明堂陰陽記》。」

⁴² 王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983 年），頁 117-124。

⁴³ 司馬遷：《史記》（臺北：洪氏出版社影印，1974 年），頁 3305。本文所引《史記》文本，悉出此書。為行文精簡，以下除特需辨證者外；唯於引文中標記頁碼，不另行加註。

言較顓頊世為詳，但其事一也。尤其「歷日月而迎送之」，正是〈堯典〉所稱「寅賓出日、寅饒納日」。〈五帝德〉對帝堯反而省略了敬天明時的記載，獨在帝舜云：

使后稷播種，務勤嘉穀，以作飲食；羲、和掌麻，敬授民時。

觀〈堯典〉在舜即位時並無命羲、和之文字，清人王聘珍以為：「此堯所命也，舜時仍掌其舊職。」綜而言之，黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜等五帝，莫不有「曆象日月星辰，敬授人時」之政，足見此事實為聖王治國的必要措施。至於〈曾子天圓〉篇鋪陳陰陽五行之說而云：

聖人慎守日月之數，以察星辰之行，以序四時之順逆，謂之麻，
截十二管，以索八音之上下清濁，謂之律也。律居陰而治陽，麻
居陽而治陰，律麻迭相治也，其間不容髮。⁴⁴

按〈太史公自序〉敘錄亦有「律居陰而治陽，歷居陽而治陰，律歷更相治，閒不容鬮忽」之語（《史記》，頁 3305）即與《大戴禮》此慎律曆、尚時則的思想，同出一源。至於〈夏小正〉，茲取六月為例：

六月：初昏斗柄正在上。五月大火中，六月斗柄正在上，用此見
斗柄之不正當心也，蓋當依依尾也。煮桃。桃也者，柀桃也；柀
桃也者，山桃也；煮以為豆實也。鷹始摯。始摯而言之，何也？
諱殺之辭也，故言摯云。⁴⁵

諸月或標明星象，但物候為主，並一一詳加詮解，但無違令之災說。相較於《尚書大傳》必須解釋〈堯典〉乃至於〈洪範〉有關星象諸事；二戴《禮記》所敘禮學，既討論時人行事之儀軌法度。則因歷象所制定的月令（夏小正），其所陳述之時則政務，自然也當是討論範疇之一。只是治曆推數的細節，既非儒生所重，亦非其所長。

司馬遷《史記》一書取法《春秋》，但內容上則綜輯六藝，其中摘錄《尚書》重要的篇章尤多。尤其當時經書雖已有今古文本之歧出，但經說尚未因祿利之爭，而分化出諸多師法家法，黨同伐異。再則，更未沾染哀平以降的讖緯諸說，較於馬融、鄭玄，自屬純淨。因此，可視作伏生《尚書大傳》外，最接近《尚書》文本的一本極重要的「譯注」。又司馬遷從孔安國習古文《尚書》，復從董仲舒習《春秋》，⁴⁶可謂通儒。司馬氏世典周史，承

⁴⁴ 王聘珍：《大戴禮記解詁》，頁 100-101。

⁴⁵ 同上註，頁 40。

⁴⁶ 班固：《漢書》，頁 3607，〈儒林傳〉云：「安國為諫大夫，授都尉朝，而司馬遷亦從安國

太史令職，於星度曆法，素有家學，遂能以太史令之專業與壺遂制定太初曆。是故，能正確結合儒家思想與步天曆算之學以解釋〈堯典〉者，除司馬遷外，他人無能出其右。與「四宅觀日」一節相關者，可考《史記》〈五帝本紀〉、〈律書〉、〈曆書〉、〈天官書〉與〈太史公自序〉。前云〈五帝本紀〉大量參考〈堯典〉文字，並結合〈五帝德〉、〈帝繫〉以及先秦經子文獻而成。其於「四宅觀日」一節云：

乃命羲、和，敬順昊天，數法日月星辰，敬授民時。分命羲仲，居郁夷，日暘谷。敬道日出，便程東作。日中，星鳥，以殷中春。其民析，鳥獸字微。申命羲叔，居南交。便程南為，敬致。日永，星火，以正中夏。其民因，鳥獸希革。申命和仲，居西土，日昧谷。敬道日入，便程西成。夜中，星虛，以正中秋。其民夷易，鳥獸毛毳。申命和叔，居北方，日幽都。便在伏物。日短，星昴，以正中冬。其民燠，鳥獸氄毛。歲三百六十六日，以閏月正四時。信飭百官，眾功皆興。（《史記》，頁22）

是除改易為漢初通行文字以便釋讀外，章旨並無二異。惟司馬遷亦未明確闡發書寫此一段關涉天文文字之原由。惟述虞舜攝位時事，云：

於是帝堯老，命舜攝行天子之政，以觀天命。舜乃在璿璣玉衡，以齊七政。（《史記》，頁1555-1557）

「以觀天命」四字，不見於《尚書》原文。孔穎達《尚書正義》引偽孔傳曰：

在，察也。璿，美玉。璣、衡，王者正天文之器，可運轉者。七政，日月五星各異政。舜察天文，齊七政，以審己當天心與否。⁴⁷

又申以馬融說云：「日月星皆以璿璣玉衡度知其盈縮、進退、失政所在。聖人謙讓，猶不自安，視璿璣玉衡以驗齊日月五星行度，知其政是與否，重審己之事也。」⁴⁸後人所輯佚之鄭玄《尚書》注，亦有「以機衡視其行度，觀受禪是非也」之語。⁴⁹是馬融、鄭玄以至於偽孔傳，皆將察天觀日之事，

問故。遷書載〈堯典〉、〈禹貢〉、〈洪範〉、〈微子〉、〈金縢〉諸篇，多古文說。司馬遷從董仲舒學，則見《史記·太史公自序》。

⁴⁷ 孔穎達：《尚書正義》卷2，頁2

⁴⁸ 同上註，卷3，頁4-6。

⁴⁹ 鄭玄注，袁鈞輯：《尚書注》（據清光緒4年浙江書局刻本影印，《經學輯佚文獻彙編》本）卷1（北京：國家圖書館出版社，2010年），頁7-8。蓋出於《宋書·天文志》、《隋書·天文志》所引。

歸諸確認禪讓是否符合天命的政治意涵上。此種觀點，後世雖有如程頤、呂祖謙等支持，⁵⁰但亦有如林之奇、朱熹等人質疑，認為：禪讓必是先有歷試才有授受，因此虞舜攝政後再言觀天象之順逆，於理便說不通。何況偽孔傳對於反復書寫舜德「合於天心」，豈非前後矛盾。⁵¹馬、鄭乃至偽孔傳這種「以審己之受禪當天心與否」的說法，是否承自司馬遷「以觀天命」？由《史記》其他文獻足證其非是。茲辨證如下：〈律書〉依〈太史公自序〉敘錄，當以兵法為主。⁵²惟該篇云：

《書》曰七正，二十八舍。律歷，天所以通五行八正之氣，天所以成熟萬物也。舍者，日月所舍。舍者，舒氣也。（《史記》，頁1243）

上承〈樂書〉，下開〈歷書〉，又不似誤入。尤其論贊更云：

太史公曰：〔在〕璇璣玉衡以齊七政，即天地二十八宿。十母，十二子，鍾律調自上古。建律運歷造日度，可據而度也。合符節，通道德，即從斯之謂也。（《史記》，頁1253）

更點明漢代律曆之關連，是以律則曆度而論，其間並不雜廁「以觀天命」之事。再觀〈歷書〉，既補充〈堯典〉所述四宅觀日前的曆度官守，如黃帝考定星曆、顓頊命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，其後二官復咸廢所職，攝提無紀，曆數失序。又云：

堯復遂重黎之後，不忘舊者，使復典之，而立羲和之官。明時正度，則陰陽調，風雨節，茂氣至，民無天疫。年耆禪舜，申戒文祖，云「天之曆數在爾躬」。舜亦以命禹。由是觀之，王者所重也。（《史記》，頁1257-1258）

⁵⁰ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁1041-1042，云：「在，察也。既受終則察七政之度，不愆忒否，以觀大意。蓋聖人欽若昊天之道也。天意既順，於是遂類上帝、禋六宗、望山川、徧群神，告其受命攝治也。」呂祖謙：《書說》（《通志堂經解》本）卷2（新北：漢京文化圖書公司，1985年），頁5，云：「蓋昔者堯之試舜，今也舜亦欲自試以驗其身之何如也。故察璣衡，以齊七政。」

⁵¹ 林之奇：《尚書全解》（《通志堂經解》本）卷2（新北：漢京文化圖書公司，1985年），頁8。朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），頁1997，云：「在『璿璣玉衡，以齊七政』，注謂『察天文，審己當天心否』，未必然。只是重新整理起，此是最當先理會者，故從此理會去。」

⁵² 《史記》，頁3305，云：「非兵不彊，非德不昌，黃帝、湯、武以興，桀、紂、二世以崩，可不慎歟？司馬法所從來尚矣，太公、孫、吳、王子能紹而明之，切近世，極人變。作〈律書〉第三。」或言治兵以音以統一號提振，故合二者為一。參陳登武：〈從音律到法律——兼樂論〉，《史制史》第27期（2015年1月），頁1-31。

正可與〈五帝本紀〉所述，黃帝以降皆重視敬天奉時之政相互呼應。故「四宅觀日」對司馬遷而言，律曆意義遠大於「以觀天命」。尤值得重視的是〈曆書〉特引《論語·堯曰》「天之曆數在爾躬」一語加以佐證。蓋從「攝提無紀，曆數失序」一語以貫，「曆數」顯然指的是天文曆法，而非後世詮解所稱「帝王相繼之次第」。其後如《漢書·律曆志》言「曆數之起上矣」，亦因《史記》之說而未改。（《漢書》，頁 973）再看〈天官書〉，敘錄稱：

星氣之書，多雜襍祥，不經；推其文，考其應，不殊。比集論其行事，驗于軌度以次，作〈天官書〉第五。（《史記》，頁 3306）

兩漢儒生固然大倡災異之說，自不乏以天文星象如日食、星孛等占斷政治興衰者；即〈天官書〉中更歷數各類星占、候歲、望氣諸法，但司馬遷如此評斷：

田氏篡齊，三家分晉，并為戰國。爭於攻取，兵革更起，城邑數屠，因以饑饉疾疫焦苦，臣主共憂患，其察襍祥候星氣尤急。近世十二諸侯七國相王，言從衡者繼踵，而臬、唐、甘、石因時務論其書傳，故其占驗凌雜米鹽。（《史記》，頁 1344）

顯然是有所譏斥，這亦是司馬與班固在災異意見上最大的差異。⁵³先秦史官職掌與近乎卜祝，乃以卜筮、祭祀、天文星曆等天道神事為職司，又兼記事、冊命等政務與人事。⁵⁴故太史公自能兼善律曆、星象與占候，因而創制〈律〉、〈曆〉、〈天官〉等書，惟〈律〉、〈曆〉言推步之綱領；〈天官〉載占候之雜說，兩不相淆。故司馬遷自不會將「曆象日月星辰」視為禪讓檢證的依據。否則〈堯典〉首件政務便成了星官占候而已。準此，《史記》對於四宅觀日、歷數、曆象日月星辰等，皆視為觀象授時，當是最合乎經義、事理的解釋。

因《史記》創制八書以來，兩漢間之天學論述因此保留在正史之〈天文〉、〈律曆〉書志體中。惟如劉知幾《史通》所言：

尋自古太史之職，雖以著述為宗，而兼掌曆象、日月、陰陽、管數。司馬遷既歿，後之續《史記》者，若褚先生、劉向、馮商、揚雄之徒，並以別職來知史務。於是太史之署，非復記言之司。故張衡、單颺、王立、高堂隆等，其當官見稱，唯知占候而已。⁵⁵

⁵³ 黃啟書：〈《漢書·五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月），頁 145-196。

⁵⁴ 徐復觀：〈原史：由宗教通向人文的史學之成立〉，《兩漢思想史》卷 3（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 217-304。

⁵⁵ 劉知幾著，浦起龍釋：《史通通釋》（臺北：里仁書局，1980 年），頁 307-310。

班固以蘭臺令史，當撰述、記注之任，已非太史令兼掌天時星曆。《漢書》體例上雖因革《史記》八書而為十志，其合〈禮〉、〈樂〉、〈律〉、〈歷〉四書為〈禮樂〉、〈律歷〉二志；〈天官〉易名為〈天文〉。內容上則參考賈誼、董仲舒、王吉與劉向、劉歆父子論奏與著述。⁵⁶從書志的排列順序上，《史記》首〈禮書〉，自有其崇讓抑爭的主體思想；但《漢書》本劉歆之說，改以〈律歷〉為首，考其敘錄云：

元元本本，數始於一，產氣黃鍾，造計秒忽。八音七始，五聲六律，度量權衡，曆算適出。官失學微，六家分乖，壹彼壹此，庶研其幾。述〈律曆志〉第一。

上天下澤，春雷奮作，先王觀象，爰制禮樂。厥後崩壞，鄭衛荒淫，風流民化，滔滔紛紛。略存大綱，以統舊文。述〈禮樂志〉第二。

雷電皆至，天威震耀，五刑之作，是則是效，威實輔德，刑亦助教。季世不詳，背本爭末，吳、孫狙詐，申、商酷烈。漢章九法，太宗改作，輕重之差，世有定籍。述〈刑法志〉第三。（《漢書》，頁4241-4242）

即強調由天文、音律之度，擬訂世間禮樂諸制。先禮樂而後刑法，則寓陽德陰刑、先教後刑之旨。《史記》是強調人倫的克明俊德；而《漢書》則重視天理的欽若昊天。而由〈律曆志〉所載劉歆《三統曆》的內容，益發將「治曆明時」向天文曆算的專業導去。後世部分研究〈堯典〉的學者，熱衷考證歷法、星象之準確與否，固亦「四宅觀日」一節的實務，但未必是〈堯典〉文本所企圖傳達的主要意旨。

（二）子學

子學，即百家言。在西漢中期以前，最重要的自是《淮南子》、《春秋繁露》。《淮南子》一書中〈時則〉篇對於天學的脈絡與《呂氏春秋》如出一轍，如〈要略〉云：

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理。雖未能抽引玄妙之中才，繁然足以觀終始矣。⁵⁷

⁵⁶ 徐浩：《二十五史論綱》（影印上海世界書局本，改題《廿五史述要》）（臺北：世界書局，1988年），頁49。

⁵⁷ 劉文典著，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），頁700。

故篇序依次為〈原道〉、〈俶真〉、〈天文〉、〈地形〉、〈時則〉等共 20 篇。〈原道〉、〈俶真〉言至道之體用；〈天文〉言「所以和陰陽之氣，理日月之光，節開塞之時，列星辰之行，知逆順之變，避忌諱之殃，順時運之應，法五神之常」；〈時則〉論「上因天時，下盡地力，據度行當，合諸人則，形十二節，以為法式，終而復始，轉於無極，因循倣依，以知禍福，操舍開塞，各有龍忌，發號施令，以時教期，使君人者知所以從事」。自期該書能達到「天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣」。《呂氏》、《淮南》二書皆究天人之際，以申道術、治務之全貌，後人目之為雜家。但其正如司馬談所云：「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」。然而，除了時則之外，《淮南子》更闡揚人副天數的觀念，如〈天文〉篇云：

天地以設，分而為陰陽。陽生於陰，陰生於陽。陰陽相錯，四維乃通。或死或生，萬物乃成。蚊行喙息，莫貴於人。孔竅肢體，皆通於天。天有九重，人亦有九竅。天有四時，以制十二月，人亦有四肢，以使十二節。天有十二月，以制三百六十日，人亦有十二月，以使三百六十節。故舉事而不順天者，逆其生者也。⁵⁸

雖後文主要陳言歲侯豐凶之事（有其歲司）。但此一觀念，又見〈精神〉篇所云：「天有四時、五行、九解、三百六十六日；人亦有四肢、五藏、九竅、三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽為雲，肺為氣，肝為風，腎為雨，脾為雷，以與天地相參也，而心為之主」。⁵⁹先於《淮南子》者，如《呂氏春秋·有始》篇已云：「天地萬物，一人之身也，此之謂大同。眾耳目鼻口也，眾五類寒暑也，此之謂眾異，則萬物備也」。⁶⁰至《春秋繁露》敘述更為細膩，如〈人副天數〉云：

天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。……天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍

⁵⁸ 劉文典著，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，頁 126。

⁵⁹ 同上註，頁 220-221。

⁶⁰ 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 664。

剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。⁶¹

強調萬物間惟人為貴，故獨能天地之數相副。不只有形的軀體如此；無形的情欲、德性亦如此。如〈為人者天〉云：

人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。⁶²

董仲舒固為西漢春秋學大家，更是漢代天人思想之奠基人物代表。今本《春秋繁露》雖已雜入董子後學言論，不如〈天人三策〉全出董仲舒對策之言可靠。〈天人三策〉雖無明言人副天數，但亦云：

人受命於天，固超然異於群生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施；粲然有文以相接，驪然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，園豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。故孔子曰：「天地之性人為貴。」明於天性，知自貴於物；知自貴於物，然後知仁誼；知仁誼，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循理；樂循理，然後謂之君子。故孔子曰：「不知命，無以為君子」，此之謂也。（《漢書》，頁2516）

天人之間數類的相副，幫助人們正確認識到自己身為萬物之靈的尊貴地位。由天人的緊密相契，建立「人是一小天，天是一大人」的體系，如此才能達到「與元同氣，類比相感」之天人合一境界。惟有了解人性乃本之於天，董氏所主張的禮樂教化、王道之治才得以實踐。此即〈天人三策〉中稱「《春秋》深探其本而反自貴者始」的道理。再觀《春秋繁露·郊語》云：

堯謂舜曰：「天之歷數在爾躬。」言察身以知天也，今身有子，孰不欲其有子禮也。聖人正名，名不虛生。天子者，則天之子也。以身度天，獨何為不欲其子之有子禮也。今為其天子，而闕然無

⁶¹ 蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁354-357。

⁶² 同上註，頁318-319。

祭於天，天何必善之？所聞曰：天下和平，則災害不生。今災害生，見天下未和平也。天下所未和平者，天子之教化不行也。⁶³

基於前述天人相符的實證，兼以上天與天子類比於父子關係，因此天子更應重視軀體、德性所出，以及天命所承的事天郊禮。只是此處並未明確解釋「天之歷數」與「察身以知天」的關連。而〈奉本〉篇則言：

孔子曰：「唯天為大，唯堯則之。」則之者，大也。「巍巍乎其有成功也」，言其尊大以成功也。齊桓、晉文不尊周室，不能霸，三代聖人不則天地，不能至王，階此而觀之，可以知天地之貴矣。夫流深者其水不測，尊至者其敬無窮。是故天之所加，雖為災害，猶承而大之，其欽無窮，震夷伯之廟是也。⁶⁴

則天，是尊天而成巍巍之功。尊天，故敬畏天地所警示的災異。「其在天而象天者，莫大日月」、「星莫大於大辰」，因此《春秋》詳載日食與有星芘于大辰。正符〈天人三策〉中稱「孔子作《春秋》，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今。故《春秋》之所譏，災害之所加也，《春秋》之所惡，怪異之所施也，書邦家之過，兼災異之變，以此見人之所為，其美惡之極，乃與天地流通而往來相應，此亦言天之一端也」。〈天人三策〉或《春秋繁露》頂多涉及改正朔的三統論，亦未及於治曆觀象的實務與意旨討論。但對於孔子所稱堯之則天，便導向董仲舒所強調的天人相與、災異譴告上。劉向《說苑·辨物》承此說而云：

《易》曰：「仰以觀於天文，俯以察於地理」，是故知幽明之故。夫天文地理、人情之效存於心，則聖智之府。是故古者聖王既臨天下，必變四時，定律歷，考天文，揆時變，登靈臺以望氣氛，故堯曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮」。書曰：「在璿璣玉衡，以齊七政」。璿璣謂此辰勾陳樞星也。以其魁杓之所指二十八宿為吉凶禍福；天文列舍盈縮之占，各以類為驗。⁶⁵

便明將歷數指陳占候天文列舍盈縮，以驗吉凶禍福。雖然後文尚有「故天子南面視四星之中，知民之緩急，急利不賦籍，不舉力役。《書》曰：『敬授民時』」諸語，將天文測度歸諸使民以時的政務上。但董仲舒、劉向雜以漢儒關心的災異、星占之說，已然扭曲《尚書》、《論語》之原旨。

⁶³ 蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁 399-401。

⁶⁴ 同上註，頁 278-279。

⁶⁵ 向宗魯：《說苑校證》，頁 442-445。

至於西漢末年至東漢之子學，如揚雄《法言·重黎》：

或問：「南正重司天，北正黎司地，今何僚也？」曰：「近義近和。」
 「孰重？孰黎？」曰：「義近重，和近黎。」……或問「渾天」。
 曰：「落下閔營之，鮮於妄人度之，耿中丞象之，幾乎！幾乎！
 莫之能違也。」請問『蓋天』。曰：「蓋哉！蓋哉！應難未幾
 也」。⁶⁶

此論重黎與義和在職掌上的關係，又簡評渾天、蓋天二說之優劣。揚雄對於天文的興趣，並不只是經典文獻的考證。如〈五百〉篇有「月未望則載魄於西，既望則終魄於東。其溯於日乎」之語，⁶⁷證明揚雄亦從事實務的觀測。如桓譚《新論·離事》則載桓氏為郎時，典漏刻，燥濕寒溫輒異度，故有昏明晝夜，晝日參以晷景，夜分參以星宿，則得其正。故略述其通歷數家算法，並陳揚雄好天文，以及桓、揚二人論難天體運行之模式：

通人揚子雲因眾儒之說天，以天為如蓋轉，常左旋，日月星辰隨而東西，乃圖畫形體行度，參以四時歷數、昏明晝夜，欲為世人立紀律，以垂法後嗣。余難之曰……子雲無以解也。後與子雲奏事待報，坐白虎殿廊廡下，以寒故，背日曝背。有頃，日光去，背不復曝焉。因以示子雲曰：「天即蓋轉而日西行，其光影當照此廊下而稍東耳，無乃是，反應渾天家法焉！」子雲立壞其所作。則儒家以天為左轉，非也。⁶⁸

揚雄以傳統天道左旋之蓋天說做為天體運行之模型，但遭到桓譚以實際觀測質疑，認為當以渾天說為允當。揚雄因此改易其立場，〈重黎〉篇所載，當是揚雄修正後之看法。相較之下，王充《論衡》雖有〈談天〉、〈說日〉等篇，但由〈對作〉篇述其旨趣為：

若夫鄒衍謂今天下為一州，四海之外有若天下者九州。《淮南書》言共工與顓頊爭為天子，不勝，怒而觸不周之山，使天柱折，地維絕。堯時十日並出，堯上射九日。魯陽戰而日暮，援戈麾日，日為卻還。世間書傳，多若等類，浮妄虛偽，沒奪正是。心潰涌，筆手擾，安能不論？論則考之以心，效之以事，浮虛之事，輒立證驗。⁶⁹

⁶⁶ 揚雄著，汪榮寶注，陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1997年），頁309-327。

⁶⁷ 同上註，頁269。

⁶⁸ 桓譚：《新論》（上海：上海人民出版社，1977年），頁44-45。

⁶⁹ 王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁1175。

主要在於駁鄒衍、《淮南子》以及俗說之謬，並未如揚、桓二人試圖提出天體模型和歷數算法。但由此三人可看出，西漢末至東漢初年士人對於天文知識之興趣日增。諸儒素習六藝，以《周易》著天地陰陽四時，最能體現天學之體系；《尚書》載先王觀象治曆之法；《春秋》記災異以儆人事治亂，各自提供了漢儒對於天學的知識與想像。但西漢以來，宣夜、蓋天、渾天猶相競衡，蔡邕《表志》云：

言天體者有三家：一曰周髀，二曰宣夜，三曰渾天。宣夜之學絕無師法。周髀數術具存，考驗天狀，多所違失，故史官不用。唯渾天者近得其情，今史官所用候臺銅儀，則其法也。⁷⁰

其中周髀即是今人所謂之「蓋天說」。「蓋天說」、「渾天說」二說發展較早，影響也較廣。至於「宣夜說」，東漢時祕書郎郗萌曾記先師相傳之法。⁷¹蔡邕所稱「史官所用候臺銅儀」，則當即張衡所製作。張衡通五經，尤致思於天文、陰陽、曆算。安帝時為太史令。研覈陰陽，妙盡璇機之正，作渾天儀，著《靈憲》、《算罔論》。實為兩漢中最重要天文學家，崔瑗稱之「數術窮天地，制作侔造化。」順帝時又造候風地動儀，自此以後，乃令史官記地動所從方起。（《後漢書》，頁 1897-1941）因此在東漢時，不僅有各種天體模式提出，在觀測方法與器具上亦有長足的進展。張衡擁有與司馬遷相類似的知識涵養，成就不凡。即漢末的蔡邕，好辭章、數術、天文，妙操音律。更曾在東觀，與盧植、韓說等撰補《後漢記》，其中有接續《漢書》十志者，名為十意，其自陳：

臣自在布衣，常以為《漢書》十志下盡王莽而止，光武已來唯記紀傳，無續志者。臣所事師故太傅胡廣，知臣頗識其門戶，略以所有舊事與臣。雖未備悉，粗見首尾，積累思惟，二十餘年。不在其位，非外史庶人所得擅述。天誘其衷，得備著作郎，建言十志皆當撰錄。……科條諸志，臣欲刪定者一；所當接續者四；前志所無，臣欲著者五。（《後漢書》，頁 2004）

⁷⁰ 范曄：《後漢書》（臺北：洪氏出版社影印，1978年），頁 3217。司馬彪《續志》劉昭注所引。本文所引《後漢書》文本，悉出此書。為行文精簡，以下除特需辨證者外，唯於引文中標記頁碼，不另行加注。

⁷¹ 房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局影印，1992年），頁 279，〈天文志〉云：「宣夜之書亡，惟漢祕書郎郗萌記先師相傳云：『天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞶精絕，故蒼蒼然也。譬之旁望遠道之黃山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有體也。日月眾星，自然浮生虛空之中，其行其止皆須氣焉。是以七曜或逝或住，或順或逆，伏見無常，進退不同，由乎無所根繫，故各異也。故辰極常居其所，而北斗不與眾星西沒也。攝提、填星皆東行，日行一度，月行十三度，遲疾任情，其無所繫著可知矣。若綴附天體，不得爾也。』」。

十意可考者為律曆意、禮意、樂意、郊祀意、天文意、車服意等 6 篇。司馬彪《續漢書·律曆志》即稱：

光和元年中，議郎蔡邕、郎中劉洪補續〈律曆志〉，邕能著文，清濁鍾律，洪能為筭，述敘三光。今考論其業，義指博通，術數略舉，是以集錄為上下篇，放續前志，以備一家。（《後漢書》，頁 3082）

又謝沈《後漢書·天文志》云亦言：「蔡邕撰建武已後，星驗著明，以續前志。譙周接繼其下者」。⁷²換言之，蔡邕實為漢末總成天文、律曆兩志之重要人物。此外，建安七子之徐幹，其《中論》裡亦有〈曆數〉一篇，彰明天學之要云：

昔者聖王之造曆數也，察紀律之行，觀運機之動，原星辰之疊中，寤晷景之長短，於是營儀以準之，立表以測之，下漏以考之，布筭以追之。然後元首齊乎上，中朔正乎下，寒暑順序，四時不忒。夫曆數者，先王以憲殺生之期，而詔作事之節也。使萬國之民不失其業者也。⁷³

以下仿《史》、《漢》書志，歷陳少皞以來律曆變遷，如云：

昔少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜揉，不可方物。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，北正黎司地以屬民，使復舊常，毋相侵黷。其後三苗復九黎之德，堯復育重黎之後，不忘舊者，使復興教之。故《書》曰：「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時」。於是陰陽調和，災厲不作，休徵時至，嘉生蕃育，民人樂康，鬼神降福，舜、禹受之，循而勿失也。

這本是因襲司馬遷之言。其後更歷數兩漢重要的曆法改革，如（司馬遷、鄧平、落下閔）太初曆、（劉歆）三統曆、（編訢、李梵）四分曆、（劉洪）乾象曆等等，直可視為一篇「律曆小志」觀之，足見徐幹甚為留心此事。最後結云：

惜哉！上觀前化，下迄於今。帝王興作，未有奉贊天時（按：有字下疑脫不字）以經人事者也。故孔子制《春秋》，書人事而因以天時，以明二物相須而成也。故人君不在分至啟閉，則不書其

⁷² 周天游：《八家後漢書輯注》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁 603。

⁷³ 徐幹：《中論》（程榮《漢魏叢書》本）卷下（東京：早稻田大學圖書館藏，明萬曆 20 年），頁 10-12。

時月，蓋刺怠慢也。夫曆數者，聖人之所以測靈耀之蹟，而窮玄妙之情也。非天下之至精，孰能致思焉。今粗論數家舊法，綴之於篇。庶為後之達者，存損益之數云耳。

合篇首所稱曆數為「先王以憲殺生之期，而詔作事之節也。使萬國之民不失其業者也」。此結以孔子著《春秋》強調天時與人事，相須而成，自是經學正論。然觀司馬彪《續漢書·律曆志》對於東漢曆法之改易，除有舊曆因誤差累積所造成的觀測失準因素之外，其實受到讖緯的干擾甚大。始作俑者即東漢章帝，其於元和2年2月甲寅所下詔書，詔屢引圖讖之言：

赤九會昌，十世以光，十一以興。九名之世，帝行德，封刻政。
(《河圖》)

述堯世，放唐文。(《尚書璇璣鈴》)

順堯考德，題期立象。(《尚書帝命驗》)

三百年斗曆改憲。(《春秋保乾圖》)(《後漢書》，頁3026-3027)

認為漢武帝以來史官用鄧平太初曆，行度轉差，浸以謬錯。璇璣不正，文象不稽。因此依圖讖之說，改行四分，「以遵於堯，以順孔聖奉天之文」。圖讖為章帝改曆的學術根據。其後的曆議中，如安帝時的施延認為：「甲寅元與天相應，合圖讖，可施行」。李泓云「元和變曆，以應《保乾圖》『三百歲斗曆改憲』之文。四分曆本起圖讖，最得其正，不宜易」。順帝時虞恭稱：「建曆之本，必先立元……。四分曆仲紀之元，起於孝文皇帝後元三年，歲在庚辰。……又上二百七十五歲，歲在庚申，則孔子獲麟。二百七十六萬歲，尋之上行，復得庚申。歲歲相承，從下尋上，其執不誤。此四分曆元明文圖讖所著也」。即靈帝時馮光等人批評用庚申為曆元，於圖讖無明文。蔡邕反駁時則更引《元命苞》、《乾鑿度》為例，並再次強調章帝元和時改曆即以庚申為元，正引圖讖為符驗。學者皆知：東漢經學一旦沾染圖讖，便易鄉壁虛造，流於誣妄。儒家經籍中對天文曆法之傳述，本就鮮少。但儒師若因經說爭衡而假託讖書，不只會讓經學更切時用，反只是向方士之說邯鄲學步。如張衡鑑於東漢光武中興以來，儒者爭學圖緯，兼復附以詭言，實非聖人之法，乃上〈請禁絕圖讖疏〉云：

臣聞聖人明審律歷以定吉凶，重之以卜筮，雜之以九宮，經天驗道，本盡於此。或觀星辰逆順，寒燠所由，或察龜策之占，巫覡之言，其所因者，非一術也。……則知圖讖成於哀平之際也。……此皆欺世罔俗，以昧執位，情偽較然，莫之糾禁。且律歷、卦候、

九宮、風角，數有徵效，世莫肯學，而競稱不占之書。譬猶畫工，惡圖犬馬而好作鬼魅，誠以實事難形，而虛偽不窮也。宜收藏圖讖，一禁絕之，則朱紫無所眩，典籍無瑕玷矣。（《後漢書》，頁1911-1912）

張衡認為：律曆、卦候、九宮、風角等為屢有徵效之術數；而讖緯之說則是「不占之書」，多「欺世罔俗」之言。只不過由東漢一代災異學者徵引的情況看來，讖緯之說反而大量抄襲原有的律曆、卦候、九宮、風角之術，學者引用時也因圖讖地位已與經書相當所以並不加區分，以致今人所見是真偽雜糅，稻稗不分的面目。連精於天文、音律的蔡邕亦擁讖為證，⁷⁴並為明堂月令說，著有《月令章句》12卷。⁷⁵綜觀東漢儒生對於天文曆法之熱衷，自有其發展的因素。但儒者究竟與觀星治曆的太史令，甚至擅長占候預測的諸家方士，有何不同？揚雄給出了很好的答案。《法言·五百》：

或問：「聖人占天乎？」曰：「占天地」。「若此，則史也何異？」
曰：「史以天占人，聖人以人占天」。或問：「星有甘、石，何如？」
曰：「在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德也」。⁷⁶

孔子罕言性命與天道。姑不論漢儒所稱天人相與，是否經得起科學的驗證。但儒者對於天地萬象之常與變，自當存一分敬慎看待；而非如太史、方士等孜孜企圖從天地變異中預知禍福責任。即《史記·天官書》所謂「太上修德，其次修政，其次修教，其次修禳」的道理。（《史記》，頁1351）因此，楚莊王因天不見災，地不見孽，反憂心是否上天其將亡楚而不示警，故禱於山川。⁷⁷而非僥倖太平，甚至假借祥瑞以粉飾。揚雄又云：「通天、地、人曰儒；通天、地而不通人曰伎」。⁷⁸只在乎曆數占候者，只能算是術士；但只對經籍抱殘守缺，而未達天地大道者，亦稱不上是儒。以此標準，就更可以理解漢儒何以對天人相與之學，念茲在茲矣。

⁷⁴ 如東漢災異說中張衡、蔡邕皆為相關封事，但張衡絕不引讖；而蔡邕則引述有《潛潭巴》、《河圖祕徵篇》、《演孔圖》等。參黃啟書：《春秋公羊災異學說流變研究：以何休《春秋公羊解詁》為中心之考察》（葉國良教授、夏長樸教授、李偉泰教授指導）（臺北：臺灣大學中文所博士論文，2003年），頁111-114、337-342。

⁷⁵ 魏徵等：《隋書》（臺北：洪氏出版社影印，1974年），頁922。

⁷⁶ 揚雄著，汪榮寶注，陳仲夫點校：《法言義疏》，頁264-265。

⁷⁷ 此一故事或有誇飾，但儒者盛稱之。詳參蘇興著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁260-261。

⁷⁸ 揚雄著，汪榮寶注，陳仲夫點校：《法言義疏》，頁514。

四、治國之法的討論

《論語》盛稱「惟天為大，惟堯則之」。設使〈堯典〉在禪讓前惟一的政務並非文獻不足徵，而是傳述、編纂者刻意為之。那麼解答的線索，就宜順著兩漢經史與諸子對於天學的討論，才能夠找到既近古、又致用的解釋。無論是史傳詳述天文星象與曆算之數，或是諸子務究天體形貌與各種相關細節，都是經學的命題延申。然而回到四宅觀日節的文本，漢儒討論與記載的內容，亦未必就是〈堯典〉傳述與編纂者所關切者。何以戰國儒者描述其心中的聖王形象，必須先有这一天文的政令？其實際作用為何？參考五帝德與《史記》文字可知，在堯之前君王便知法天之時，但未必真能對諸星象精確的定位。在編纂者（群）心中，似乎刻意描繪唐堯是一能準確「則天」的聖王。尤其四宅觀日中尚有許多物候的描述，即便來源可能是如前引劉起釡所云，十分紛雜，甚至錯解。

宋儒程頤對於〈堯典〉若干解釋，固因襲前說，但〈書解〉所云，卻饒富意味：

前言堯之治始於「明俊德」，而後由「睦九族」以至「和萬邦，變時雍」。此復言其立政綱紀，分正百官之職，以成庶績。而事之最大最先，在推測天道，明歷象，欽若時令以授人也。天下萬事無不本於此，故最先詳載其事。聖人治天下之道，惟此二端而已。治身齊家以至平天下者，治之道也；建立治綱，分正百職，順天時以制事。至於創制立度，盡天下之事者，治之法也。作〈典〉者述堯之治盡於此矣。⁷⁹

極力強調了四宅觀日在政事上的重要性。合前節「克明俊德」觀之，前云堯之德也，乃其治天下之道；自「乃命羲和」至「庶績咸熙」，乃是順天時以制事，為治天下之法中最大、最先者。」故後文再重申：

自乃命羲和以下，言堯設官分職立正綱紀，以成天下之務。首舉其大者，是察天道、正四時，順時行政，使人遂其生養之道，此大本也。萬事無不本於此。天下之事無不順天時法陰陽者，律度量衡皆出於此。故首舉而詳載之，其他庶事無不備言。

進一步以為四宅觀日並不只是單純為了推步制曆而已，「乃命羲和」表面上是分職觀天以正四時，實則已寓諸侯居四方以守天下之意。如只認為星曆為工技之事，則是不知此文之旨趣。程子此解，雖得林之奇、呂祖謙等人

⁷⁹ 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，頁 1036-1038。

肯定。但硬要將羲和拉到四岳的層次來看，便與〈堯典〉所載職司不符。其實由《管子·牧民》云：「凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩」。「不務天時，則財不生；不務地利，則倉廩不盈」。〈四時〉云：「唯聖人知四時，不知四時，乃失國之基。不知五穀之故，國家乃路」。⁸⁰都再三強調知時對於治國的必要性。《呂氏春秋·審時》所載古農家語云：

凡農之道，厚之為寶：斬木不時，不折必穗；稼就而不穫，必遇天菑。夫稼為之者人也，生之者地也，養之者天也。是以人稼之容足，耨之容耨，據之容手。此之謂耕道。是以得時之禾，長稠長穗，大本而莖殺，疏穢而穗大；其粟圓而薄糠；其米多沃而食之彊；如此者不風。先時者，莖葉帶芒以短衡，穗鉅而芳奪，秈米而不香。後時者，莖葉帶芒而未衡，穗闕而青零，多秕而不滿。⁸¹

詳細記載了先時、後時農作物象及收成。故得時之稼興，失時之稼約。「得時之稼，其臭香，其味甘，其氣章」。人應食得時之稼，則「耳目聰明，心意叡智，四衛變彊，凶氣不入，身無苛殃」。則由國家農產收成，進而到養生之效。試觀各古文明之發展歷程，隨著農業生產的經驗與需要，自然發展出對於天象、物候的知識。並由年復一年的生產活動中發現時令與物候相互關係。當此關連性逐漸固定後，人們便反向利用物候現象來掌握季節，安排生產和生活。然而，個人的農作經驗尚不足以精確推度。因此部落（國家）的政治組織建立，就足以培養一批專門觀象知天的技術人才，藉由他們掌握天時的專業，準確提供時則月令的規度。金景芳清楚的指出：在堯命羲和「歷象日月星辰」之前，所行的是肉眼即可觀察大火（心宿）的火曆。但用紀數之書與觀天之器的曆象，所觀測的日月運行，就可以更為準確推算出年月日與四時，甚至閏月來，故此語為中國古代天文曆法史上一次偉大的革命。⁸²有了更為準確的天時指標，進而協助君王乃至於地方更有效率制定農業生長策略。天象和人事之間建立了天象→氣象→物候→人事的緊密聯繫。這也就是由觀天文星象，驗寒溫物候，到制定曆法以至於以農事為主的時則月令的形成背景。如《說苑·辨物》所云：

古者有主四時者：主春者張，昏而中，可以種穀，上告于天子，下布之民；主夏者大火，昏而中，可以種黍菽，上告于天子，下布之民；主秋者虛，昏而中，可以種麥，上告于天子，下布之民；主冬者昴，昏而中，可以斬伐田獵蓋藏，上告之天子，下布之民。

⁸⁰ 黎翔鳳：《管子校注》，頁 2-3、837-838。

⁸¹ 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，頁 1790。

⁸² 金景芳、呂紹綱：《尚書·虞夏書新解》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1996年），頁 25-31。

故天子南面視四星之中，知民之緩急，急利不賦籍，不舉力役。
《書》曰：「敬授民時」。《詩》曰：「物其有矣，維其時矣」。
物之所以有而不絕者，以其動之時也。⁸³

準此再觀〈堯典〉「欽若昊天」、「敬授人時」，便十分務實。「允釐百工，庶績咸熙」也不是一種道德文字的頌讚而已，乃是關切到國家民生經濟是否富足發展的目標。程子所謂「治天下之法」，並不為虛譽。推廣應用到國家其他的政治活動，蓋諸政事倘不能與天時配合，除造成「五穀不實」的農業損害外，也可能因糧食缺乏而造成「國多盜賊」、「民多流亡」等政治動蕩。如元帝初元3年詔有「有司勉之，毋犯四時之禁」之語，⁸⁴成帝陽朔2年詔更云：

昔在帝堯立羲和之官，命以四時之事，令不失其序。故《書》云：「黎民於蕃時雍」，明以陰陽為本也。今公卿大夫或不信陰陽，薄而小之，所奏請多違時政，傳以不知，周行天下，而欲望陰陽和調，豈不謬哉？其務順四時月令。

王符《潛夫論》亦言：

民為國基，穀為民命。日力不暇，穀何由盛？公卿師尹，卒勞百姓，輕奪民時，誠可憤誶！故敘〈愛日〉第十八。

故於〈愛日〉篇便力陳「治國之日舒以長，故其民間暇而力有餘；亂國之日促以短，故其民困務而力不足」。所謂「所謂治國之日舒以長者」，並不是空有羲和觀象或增分度而益漏刻也；而是人君明察而百官治，則百姓自可安身立命，食力有餘。⁸⁵便是由曆法轉向政治之緩急立論。由觀象、制曆到頒朔就是中央政府對於地方（諸侯、百姓）的責任。⁸⁶相對的，地方就必須接受中央的曆法安排（奉正朔），彼此的政務才能相互配合執行。因此，由頒曆而奉正朔進一步成為政治的象徵。「天之曆數在爾躬」就不全然是政權天授，而為實質得到萬邦認同擁戴，治理能力的證明。

這樣一套治國的實質技術，多半由陰陽家（方士）所傳述；儒生或許透過經典的研讀深知其旨要，但除了司馬遷、張衡等精通天文曆法者之外，

⁸³ 向宗魯：《說苑校證》，頁442-445。

⁸⁴ 班固：《漢書》，頁284、312。

⁸⁵ 王符著，汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1997年），頁474、210-211。

⁸⁶ 金景芳、呂紹綱：《尚書·虞夏書》新解》，頁32，金景芳即云，此節「敬授人時」，實際上是朔政制度的先驅。「歷數」是部落首長的權力標志；「敬授人時」即頒朔的具體辦法。

未必皆能掌握其繁瑣的推度細節。正如揚雄所言「通天、地、人曰儒；通天、地而不通人曰伎」。若只停留在曆度測候，或是違令之災趨避，都只是枝節末流。當中央訂出各種月令，把氣候和物以及人事都聯繫起來，除強調施政當以四時月令為本，並要各級官府遵行時，就不免走上僵化。明堂月令，即這種形式主義下的產物。西漢武帝定郊祀之禮，甚至設立樂府，作《郊祀歌》19章。（《漢書》，頁1045、1052-1070）平帝時，王莽把持朝政，銳意復古。元始4年郊祀以高祖配天、立明堂、並使羲和劉歆等4人治明堂辟雍事。（《漢書》，頁358-359）東漢中興以來，明堂制度即多依元始故事。明帝永平中，以《禮識》及《月令》有五郊迎氣服色，因采元始中故事，兆五郊于雒陽四方。（《後漢書》，頁3181-3182）漢末蔡邕〈明堂月令論〉云：

《月令記》曰：「明堂者，所以明天氣、統萬物。明堂上通于天，象日辰，故下十二宮，象日辰也。水環四周，言王者動作法天地，德廣及四海，方此水也」。……《月令篇名》曰：「因天時，制人事，天子發號施令，祀神受職，每月異禮，故謂之月令」。所以順陰陽、奉四時、效氣物、行王政也。成法具備，各從時月藏之明堂，所以示承祖考神明，明不敢褻黷之義，故以明堂冠月令以名其篇。⁸⁷

原先應該使使四方，寅賓出日的曆象日月政務，變成了帝王在符號化的殿宇中象徵性的展示其敬天奉時的「心意」。離〈堯典〉一文期望達到的旨意，益發遙遠。

五、結語

今人研讀《尚書·堯典》自可以探究字義的原始本義以求史實之真，亦可透過經文的記載，結合今世的知識，發揮前人未具有的天體運旋之理則。更可以斟酌經旨，取其義不泥其文。儀節之文會隨時而改易，而不符時用；但不可須臾離也之道義，正可古今之通解達詁。《論語》盛稱「惟天為大，惟堯則之」。由上述的討論，堯之則天除了天命、德性之外，敬順天象，使民以時的治國理念，在上古時期誠是一十分科學先進的方法。〈堯典〉在概述了堯的道德後，以「四宅觀日」為首事就是呈現堯治國的專業能力。而堯舜相承故事，除了有道德上的崇高理念外，唐堯四宅觀日、虞

⁸⁷ 蔡邕：《月令章句》（影印鄭堯臣輯《龍溪精舍叢書》本）（北京：中國書店，1991年），頁4-5。

舜察璇璣玉衡，都在呈現君王（部落首長）具有精確掌握曆法，有效的配合時令，進行農時的治民能力。這與〈堯典〉記載舜於大麓「烈風雷雨弗迷」，具有弭天災、抵禦人禍的特殊才能。堯舜君王及其團隊（羲和），既有一般庶民無有的觀象推曆專業知識，進而制定曆法、時則。

在儒家經典的影響下，有《史記》等正史書志對於律曆之法的詳細推算，亦有諸子再三重申不違民時的主張。可見堯舜天學對於後世的啟發。比擬今日，雖因工商昌盛，農業不再是絕對多數且必要的國家政務，因此頒曆（今之農民曆）雖猶可在天文臺與民間日書中流傳。但世人已忘其禮文的背後發展與意涵。但如可考見二聖結合團隊運用科學精神的考察方式，清晰制定利用厚生的政策。則現今若干需要投入大量人力、物力，且不見得立即收效的科學研究，正是國家所應致力關注，以期成為未來政策實務的參考指引。做為國家領導人，既要有前瞻的遠見，更要有選任治理的專家（能臣）的識人之明，並善於資取天理自然的啟示與奧妙，為人事規模點出一條足以長治久安的道路，此或是四宅觀日一節可為當代的經旨衍義。

徵引文獻

專著

- 〔漢〕王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔漢〕王符著，汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1991年。
- 〔漢〕徐幹：《中論》（程榮《漢魏叢書》本），東京：早稻田大學圖書館藏，明萬曆20年。
- 〔漢〕桓譚：《新論》，上海：上海人民出版社，1977年。
- 〔漢〕揚雄著，汪榮寶注，陳仲夫點校：《法言義疏》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔清〕袁鈞輯：《尚書注》（據清光緒4年浙江書局刻本影印《經學輯佚文獻彙編》本），北京：國家圖書館出版社，2010年。
- 〔漢〕蔡邕：《月令章句》（影印鄭堯臣輯《龍溪精舍叢書》本），北京：中國書店，1991年。
- 〔漢〕司馬遷：《史記》，臺北：洪氏出版社，1974年。
- 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，臺北：洪氏出版社，1978年。

- 〔梁〕皇侃，根遜志校正：《論語集解義疏》（東都書肆伏見屋等刊本），日本：國文學研究資料館所藏，1750年。
- 〔唐〕孔穎達：《周易正義》（阮刻《十三經注疏》本），臺北：新文豐公司，1978年。
- ：《尚書正義》（阮刻《十三經注疏》本），臺北：新文豐公司，1978年。
- ：《禮記正義》（阮刻《十三經注疏》本），臺北：新文豐公司，1978年。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 〔唐〕劉知幾著，浦起龍釋：《史通通釋》，臺北：里仁書局，1980年。
- 〔唐〕魏徵等：《隋書》，臺北：洪氏出版社，1974年。
- 〔宋〕朱熹：《四書或問》（《景印文淵閣四庫全書》本），臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- ：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1987年。
- 〔宋〕朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994年。
- 〔宋〕邢昺：《論語注疏》（阮刻《十三經注疏》本），臺北：新文豐公司，1978年。
- 〔宋〕呂祖謙：《書說》（《通志堂經解》本），新北：漢京文化圖書公司，1985年。
- 〔宋〕林之奇：《尚書全解》（《通志堂經解》本），新北：漢京文化圖書公司，1985年。
- 〔宋〕洪興祖著，白化文等點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔清〕王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。
- 〔清〕皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，清光緒丙申年師伏堂刊本。
- 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。
- 〔清〕郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 〔清〕劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 向宗魯：《說苑校證》，北京：中華書局，2000年。
- 周天游：《八家後漢書輯注》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。
- 金景芳、呂紹綱：《尚書·虞夏書》新解，瀋陽：遼寧古籍出版社，1996年。
- 徐浩：《二十五史論綱》（影印上海世界書局本，改題《廿五史述要》），臺北：世界書局，1988年。
- 袁珂：《山海經校注》，成都：巴蜀書社，1992年。
- 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。

- ：《韓非子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 黃懷信等：《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 劉文典著，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉起鈞：《尚書研究要論》，濟南：齊魯書社，2004年。
- 黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 〔法〕馬伯樂(Maspero, Henri)著，馮沅君譯：《書經中的神話》，收入《民國時期經學叢書(第1輯)》，臺中：文听閣圖書公司，2008年。

期刊與專書論文

- 王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報(社會科學版)》第31卷第3期，2004年7月。
- 屈萬里：〈《尚書》中不可盡信的材料〉，《屈萬里先生文存(一)》，收入屈萬里：《屈萬里先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1985年。
- 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，收入《甲骨文商史論叢初集》，濟南：齊魯大學國學研究所，1944年。
- 徐復觀：〈原史：由宗教通向人文的史學之成立〉，收入徐復觀：《兩漢思想史》卷3，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 陳登武：〈從音律到法律——兼樂論〉，《史制史》第27期，2015年1月。
- 黃啟書：〈《尚書·堯典》「四宅觀日」節之經解述評〉，收入程水金主編：《正學》第5輯，南昌：江西高校出版社，2017年9月。
- ：〈《尚書·堯典》「納于大麓」試詮〉，《臺大中文學報》第47期，2014年12月。又收入國立臺灣大學中文系主編：《王叔岷先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2015年。
- ：〈《漢書·五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第40期，2013年3月。

學位論文

- 黃啟書：《春秋公羊災異學說流變研究：以何休《春秋公羊解詁》為中心之考察》，臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2003年。