中國古代的豐收祭及其與「曆年」的關係

管　東　貴

一　引論
二　祭儀與宴飲
三　從豐收祭看詩經中的幾首農事詩
四　豐收祭的舉行時間及演變
五　中國古代的「年」字與豐收祭的關係
六　農年與古曆
七　結論

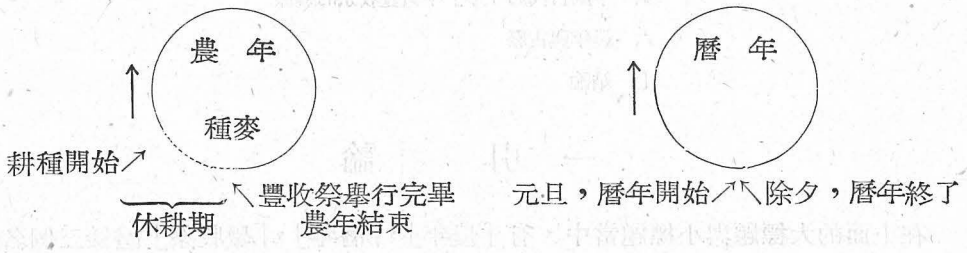
一　引　　論

在上面的大標題與小標題當中，有「農年」，「曆年」，「豐收祭」這樣三個名詞，牠們的內容與本文的討論有密切的關係，現在先把牠們說明一下。

所謂「農年」是指大部農作物完成了牠們的一次種植、生長和收穫所需的時間。我把牠簡稱爲「農年」，就觀念上來說，豐收祭的結束就是農年的結束。因此，「農年」在古人的心目中是有一個明顯的終點的。可是有些較原始的民族乃至古代民族，由於豐收祭的結束並非接着就是耕種。因此，雖然他們認爲豐收祭的結束卽農年的結束，但下一個農年的開始却又不是從豐收祭結束的次日算起；而是另從自然界現象上(如：什麼花開了，什麼草木發芽或生新葉了，什麼動物出現或叫鳴了等等)去尋找根據。在豐收祭與這種以自然現象決定耕種開始的中間，是一段所謂的「休耕期」，按理說對一種循環性的東西，如果認定牠上面的某一點爲終點的話，則緊接在這一點後面的點應當就是開始。但農年這東西在原始民族及古代民族的觀念中不是這樣，因此，農年雖有一個明顯的終點；但却沒有一個明顯的起點。因爲當那種「自然現象」呈現在他們眼中以前，甚麼時候農耕開始，他們的確是渾渾噩噩，無從知道的。尤其在我國兼種稻麥的地方，在休耕期的兩端都有耕種的事要做(休耕期以前種麥，以後種稻等)。那麼，農年的開始就更

糊塗了。因此，農年是一個只有明顯的終點，而無明顯的起點的循環圈。在一個農年當中，大致可分爲「耕作期」與「休耕期」兩部份，這兩部份的總長度與地球繞日公轉一周所需的時間是相等的。

所謂「曆年」是指地球繞日公轉一周所需的時間。亦卽是曆法上所謂的一個太陽年。這裏簡稱牠爲「曆年」。在一個曆年當中，有的把牠分做十份，有的把牠分做十二份，亦有把牠分做十八份等等的。分做十二份的大都就是一年的十二個月（太陰曆的月與太陽曆的月是不一樣的）。曆年有一個特點就是首尾分明：這一曆年的最末一天（除夕）與下一曆年的第一天(元旦)，是兩個曆年的明顯分界線。因爲這個分界線是由人們對牠的取捨來決定的。下面我把農年與曆年兩者的關係用圖來表示：



所謂「豐收祭」有廣義和狹義的兩個意義。廣義的豐收祭是：凡作物收穫時或收穫後，爲這次的收穫而向衆神或祖先舉行的祭祀。狹義的豐收祭通常是指休耕前的一次。因爲(狹義的)這一次祭祀範圍最廣，祭典最隆重，獻祭物品包括一個農年以來的全部作物，家畜，獵物等。同時，這一次祭祀還有結束一年來的農耕的意義。不過牠亦附有一個同樣重要的條件，就是緊接在這次祭祀前的一季收穫物，通常是被他們視爲最重要亦是最多的一次。一般人說到豐收祭時，在習慣上則是只指狹義的而言。本文亦以狹義的豐收祭做標準。由於這次祭祀的祭典繁多，故往往綿延達一兩個月之久。每場祭祀完畢，狂歡宴飲總是少不了的。在我國，「豐收祭」是從西洋民俗學的名詞中翻譯過來的。英、美人有時叫牠做 Harvest festival（可譯作：豐收節，豐年節或收穫節），有時亦叫牠做 Harvest ritual（可譯作：豐收祭，豐年祭，收穫祭）。就字義上說，前者是從社會的觀點去稱述的；後者是從宗教的觀點去稱述的。不過事實上，一般人都只取用其中的一個名詞，去概全部的祭儀和宴會等。

就現代民俗學上所謂的豐收祭看來，在中國古代有好幾場祭祀都包括在牠的範圍

內。茲先將關於豐收祭的主要史料引錄於下。禮記郊特牲：

天子大蜡八……蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也；祭百種以報嗇也……蜡之祭仁之至義之盡也。古之君子使之必報之：迎貓爲其食田鼠也，迎虎爲其食田豕也，迎而祭之也……皮弁素服而祭，素服以送終也；葛帶榛杖，喪殺也……黃衣黃冠而祭，息田夫也，野夫黃冠，黃冠，草服也。……既蜡而收，民息已，故既蜡，君子不興功。

禮記月令：

季秋……農事備收，舉五穀之要，藏帝藉之收於神倉，祇敬必飭……大饗帝，嘗犧牲，告備于天子……天子乃厲飾執弓挾矢以獵，命主祠祭禽於四方……天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟。

孟冬……是月也，大飲烝：天子乃祈來年于天宗，大割祠于公社及門閭，臘先祖五祀，勞農以休息之。

就上面所引的兩段文字看，已包括了豐收祭中一連串的祭祀。我把這些祭祀歸在豐收祭的範圍內，主要的根據當然是依原文所述的祭祀性質爲準，其次則是根據先儒的注疏。惟其中郊特牲的「蜡」與月令的「臘」，其祭祀內容及名稱，自漢以來解說紛紜。有謂周代兼有蜡和臘；有謂臘乃後世所改之名，於周則單稱爲蜡。茲將歷來說法比較主要者引錄於下。漢應劭，風俗通卷八祀典：

禮傳曰：「夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，漢曰臘」。

蔡邕獨斷說同上。隋杜臺卿玉燭寶典卷十二：「漢改曰臘者，改嘉平也」。惟據蔡邕月令章句：

蜡祭：夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰蜡，秦曰臘(註一)。

魏張揖廣雅釋天所說與月令章句略同：

臘，索也(註二)。夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰大禘(註三)，秦曰臘。

(註一) 禮記禮運「昔者，仲尼與於蜡賓」陸德明釋文與此同。

(註二) 王念孫廣雅疏證（皇清經解卷675上）認爲：「各本皆作臘、索也。案『索也』二字乃禘字之訓，非臘字之訓；臘字下脫去本訓，『索也』上又脫去禘字」。按：王氏之說恐非廣雅本意，因爲著廣雅的張揖既認爲秦時改蜡爲臘，則把「臘，索也」解釋作以「蜡」義訓「臘」，似亦無不可。並非廣雅有脫誤。

(註三) 禘即蜡，經典皆作「蜡」。

按史記卷六秦始皇本紀有這樣的記載：

三十一年（216 B.C.）十二月，更名臘曰嘉平。

然而，據經籍纂詁引五經異義「禮記與於蜡賓說」及玉燭寶典引月令章句並作：

夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，總謂之臘(註一)。

劉宋雷次宗五經要義之說與此相同。又，玉燭寶典卷十二對於周代蜡、臘名稱異同的說法如下：

傳曰：「虞不臘矣」(註二)……周則蜡、臘並見……蓋同一日，臘祭宗廟，八蜡羣祀……日同名異，祭俱服殊。

月令「天子乃祈來年于天宗，大割祠于公社及門閭，臘先祖五祀」鄭注：

此周禮所謂蜡祭也……或言祈年，或言大割，或言臘：互文。

唐孔穎達疏：

此等祭祀總謂之蜡。若細別言之，天宗，公社，門閭謂之蜡，其祭則皮弁素服葛帶榛杖；其臘先祖五祀，謂之息民之祭，其服則黃衣黃冠。

又郊特牲「黃衣黃冠而祭，息田夫也……既蜡而收，民息已」鄭玄注：

祭謂既蜡臘先祖五祀也，於是勞農以休息之……收謂收斂積聚也；息民與蜡異，則黃衣黃冠而祭爲臘必矣。

又左傳僖公五年「虞不臘矣」孔穎達疏：

臘之見於傳記者，唯月令與此二文而已……此言虞不臘矣，明當時有臘祭(玉燭寶典已有此說，見上)。周時臘與大蜡各爲一祭，秦漢改曰臘，不蜡而爲臘矣。

茲將以上所引各書及各家說法，列表比較如下(大致按時間先後排列)：

書名＼時代／祭名	夏	殷	周	秦	漢	附註
左傳			臘			
月令			臘			

(註一) 惟今輯本五經異義無此文。又太平御覽及初學記等書均未提及五經異義有此文，不知經籍纂詁所根據者係何種版本，故此處僅能作爲參考，非爲論據。

(註二) 見左傳僖公五年。

史記				改名 臘→嘉平		
月令鄭玄注			蜡{祈來年于天宗 祠公社及門閭 臘先祖五祀			雖然鄭玄認爲月令乃秦世之書，但他說：「此周禮所謂蜡祭也」則鄭氏同樣認爲周蜡的內容是如右欄所示。
郊特牲鄭玄注			蜡{蜡 臘			蜡與息民異，黃衣黃冠爲臘，臘爲息民之祭。
風俗通	嘉平	清祀	大蜡		臘	
獨斷	嘉平	清祀	大蜡		臘	
月令章句	清祀	嘉平	蜡	臘		
寶典引月令章句	嘉平	清祀	大蜡			總謂之臘
廣雅	清祀	嘉平	大蜡	臘		
五經要義	嘉平	清祀	大蜡			總謂之臘
玉燭寶典			臘祭宗廟 八蜡羣祀			日同名異，祭俱服殊。
月令孔穎達疏			蜡{蜡（天宗，公社，門閭）。 臘(先祖五祀)。			周代總謂之蜡，惟蜡與臘有細別。
左傳孔穎達疏			大蜡，臘	（臘？）	（臘？）	周代臘與大蜡各爲一祭，秦漢改曰臘，不蜡而爲臘矣。
禮運陸德明釋文	清祀	嘉平	蜡	臘		

夏、殷之時，清祀、嘉平之名於史無徵，可以不論。周之有蜡是一致承認的，且有經典可爲證明，所以亦可以不必討論。至於「臘」這一名稱的存在時代，自漢以來即已開始有了爭論。總結之，約有如下四說：

（1） 主張周代兼有蜡、臘之名者有：鄭玄，杜臺卿，孔穎達。

（2） 主張周曰蜡而總謂之臘者（註一）有：許愼（據經籍纂詁引五經異義。見本文頁194註一）？蔡邕（據寶典引月令章句），雷次宗。

（3） 主張周曰蜡，秦改曰臘者有：蔡邕（據月令章句），張揖，陸德明。

（4） 主張周曰蜡，漢改曰臘者有：應劭，蔡邕（據獨斷）。

（註一） 按「總謂之臘」一語，似乎以解釋作：夏、殷之嘉平或清祀以及周之蜡皆可曰臘，較爲妥當。

但據我研究的結果，覺得這四種說法當中任何一種都不無與史料抵觸之處。當然，我們還可以找到另一種解釋；但仍舊難免與史料稍有抵觸。因此，我懷疑其中也許有些史料是有問題的。這是一件非常困難的事。現在，且讓我們先把蜡與臘之見於先秦文獻中的情形作一次比較，然後再討論關於牠們的問題：

蜡之見於經典者如下：

周禮春官籥章職：「國祭蜡則吹豳頌，擊土鼓，以息老物」。

同上夏官羅氏職：「蜡則作羅襦」。

禮記禮運：「昔者，仲尼與於蜡賓，事畢，出，遊於觀之上」。

同上郊特牲：「天子大蜡八……」。

同上明堂位：「夏礿，秋嘗，冬烝，春社，秋省，而遂大蜡，天子之祭也」。

同上雜記下：「子貢觀於蜡」。

臘之見於經典者，孔穎達已經說過，只有左傳和月令兩處。然而，根據孫詒讓古籀拾遺(下)對於師寰敦中的𦎫及𦎫兩字的考證，認爲這兩個字就是左傳及月令中的「臘」字的省形——𢍏。據孫氏所考那含有「𢍏」字的一句是：「余用作𣪘後男𢍏障敦」。他又說：「𢍏敦者臘祭所用之敦」。後來，容庚(見金文編10. 12)及郭沫若(見兩周金文辭大系考釋)均信從孫說(註一)。

照這樣看來，臘字的出現僅及蜡字的半數。然而，從質的方面看，我們却的確很難否認周代是有臘祭之名的。當然，在周代蜡，臘兩個名稱的並存，與這兩場祭祀之間的有無關係是各別的問題。那末，我們現在就換一個方向來探討，看蜡與臘這兩場祭祀有沒有關係。如果沒有，則臘祭可能與豐收祭無關(因爲蜡之爲豐收祭，可從郊特牲的記述中明顯地看出來)，於是，本文可以把牠拋開。但是據作者觀察的結果，牠們之間的確有極密切的關係。現在，我把我所觀察到的關係，列舉於下：

（1） 內容的承襲關係： 秦漢時代的確有臘無蜡，孔穎達已經說過，而且還有史記可以爲證(史記有臘無蜡)。然而，蜡的名稱雖然不存在，但蜡的內容却漸漸地在移向臘的途徑中發展。換句話說，就是到了漢代，有一部份周蜡的內容跑到臘祭中去了。

(註一) 惟孫說「後男」爲師寰之祖父，郭氏認爲乃是令𣪘中的「婦子後人」(即後代)，未知孰是。郭氏並定師寰父敦是宣王時器。另請參看頁251 註一

例如在月令中，臘的內容只是指祭先祖五祀。但在漢代，其內容則漸漸增加。說文肉部：

臘，冬至後三戌，臘祭百神。

觀許愼把臘祭的日期以漢代的「三戌」爲標準(詳第四節)，則許氏所指臘的內容，亦當是漢俗的實際情形。漢時臘祭的對象既是「百神」，可見其內容比月令所說的祭先祖五祀增加了很多。而這些增加的內容，我們有線索知道是從郊特牲所說的蜡祭中來的，最少有一部份是那裏來的。例如漢臘中對於后稷的祭祀。前漢書卷二十五郊祀志：

或言周興而邑，立后稷之祀，至今血食天下……高祖十年春，有司請令縣，常以春二月及臘，祠稷以羊彘。

在郊特牲所說的蜡祭中的「司嗇」，鄭玄認爲就是后稷。可見蜡的名稱消失後，牠的內容有些是由臘祭承受去了。

（2） 特性相同的關係： 周人的蜡祭含有一種「終了」的特性，即郊特牲所說的「素服以送終，葛帶榛杖喪殺也」(詳第二節蜡祭)。漢代臘祭的日期改在戌日即表示了這時候的臘亦有這種特性。風俗通卷八祀典：

漢家火行(按指五行中的火行)衰於戌，故以戌爲臘(註一)。

魏台訪議(註二)也許說得更清楚一點：

帝王各以其行(按亦是指五行的行)之盛祖，以其終臘。

所謂「衰於戌，故以戌爲臘」與「以其終臘」兩句的意義是一樣的，就是說要使臘祭的日期在帝王所屬之「行」的「終了」那天舉行。以使祭期所屬的「行」與祭祀本身的特性求得一致。漢是屬於火行的，火終於戌(註三)，所以臘祭的日期就要在甲子表中有戌的那天。臘之有「終了」的特性是否亦是從消失後的周蜡中轉移過來的，抑或周代蜡與臘本來就都有這一特性？這就無法斷定了。但總不失爲兩者具有關係的一項線索。這一關係如果同下面所說的一點連起來看，就更可以看出牠的重要性了。

（3） 周時蜡與臘都在建亥之月舉行：郊特牲說「蜡也者索也，歲十二月合聚萬

（註一） 按：漢魏叢書所收的風俗通這一句作「故曰臘」，今從御覽卷三十三引風俗通作「故以戌爲臘」改正。

（註二） 見御覽卷三十三引。

（註三） 御覽卷三十三引魏臺訪議：「火始生於寅，盛於午，終於戌」，又獨斷：「赤帝以戌臘，午祖」。

物而索饗之也」鄭注：

歲十二月，周之正數，謂建亥之月也。

臘亦是在這個月，月令即把臘記在孟冬，月令用的是夏正，孟冬十月就是周曆的季冬十二月(註一)。左傳僖公五年所說的臘，就是直接用周曆的：

(註一) 在本文各節中，常常要提到祭祀日期及其所屬的曆的關係。現在就在這裏把本文所謂的「周曆」與「夏正」所含的意義說明一下：傳說中國在漢代以前有所謂的「六曆」存在，即黃帝、顓頊、夏、殷、周、魯等六種曆（請參看朱文鑫曆法通志第七章有扼要的介紹）。在這六種古曆中，夏、殷、周三種曆又有所謂「三正」的關係。「正」即「正月」的意思，就是夏、殷、周三種曆的正月不在同一自然時序中。其內容是夏曆以建寅之月爲正月，建卯之月爲二月……建丑之月爲十二月(這就是所謂的「月建」)；殷曆以夏曆的十二月爲正月，但仍稱這個月爲建丑之月……以夏曆的十一月爲十二月，仍稱爲建子之月；周曆以夏曆的十一月爲正月，仍稱這個月爲建子之月（注意，這是含有冬至之月）……以夏曆的十月爲十二月，仍稱爲建亥之月。因此，周正是建子的，殷正是建丑的，夏正是建寅的（按：夏曆的月份與季節同現在我們民間尚用的舊曆相當）。這一說法是否可信，是另外一個問題。但在先秦經典中却的確有與周曆在月份上相差二個月的一種曆，因此，有人把這種曆稱做孔子曾說過的「行夏之時」的夏曆（左傳昭公十七年梓愼曰：「……火出，於夏爲三月，於商爲四月，於周爲五月」）。本文即稱之爲夏正之曆，或簡稱爲夏正。「月建」是指自然時序之先後的一個很好的術語。例如說「建子之月」即是指周曆的正月，殷曆的十二月，夏曆的十一月。因此，本文常常借用來當做討論有關曆法問題的標準。現在我把周曆與夏正之曆的月份，月建與歲首列表於下，以供參考：

曆名 \ 月建 / 月份	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	歲首標準
周曆	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	冬至
夏正之曆	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	立春

本文所謂的周曆是指周人用的，以子月爲正月，以冬至爲歲首標準的曆。同時因爲在本文的討論中，沒有其他會與牠發生混淆的曆。所以，不稱牠爲周正之曆；而直稱牠爲周曆。至於本文所謂的「夏正之曆」即是：在周代指夏曆或顓頊曆自秦迄漢太初以前指顓頊曆，太初以後指太初曆（或其他夏正之曆）。我作這種處理的原因是：(1) 在上述的古六曆中，顓頊曆與夏曆皆以寅月爲正月，又皆以立春爲歲首標準，所不同的只是「上元」與「置閏標準」而已，因此，凡引用到先秦經典中有關曆法上的資料，而未明其所指係何種曆或不明其置閏標準時，雖知其月份與周曆相差兩個月，但亦無法判斷牠是夏曆？顓頊曆？(2) 秦及漢初用顓頊曆，史有明文。顓頊曆與夏曆雖然月建及歲首標準均相同，但因置閏標準及上元不同，因此，就可能因置閏的先後，而發生月份上暫時的遲早差異。所以秦及漢初的顓頊曆的月份就可能不與夏曆相同。這就是本文的「夏正之曆」對秦及漢初這段時間來說是指顓頊曆；不是指夏曆的理由。指太初曆時，其理與此同。

宮之奇以其族行，曰：「虞不臘矣，在此行也，晉不更舉矣」……冬十二月丙子朔，晉滅虢，虢公醜奔京師。師還館于虞，遂襲虞，滅之，執虞公。

左傳在敍述這一年的事情開始的時候說：「春，王正月，辛亥朔，日南至」，卽周曆正月初一爲辛亥，並且這一天是冬至。左傳在這裏既是用的周曆，則「冬十二月」一句亦應當是周曆(註一)。所以在周代蜡與臘都在建亥之月(周曆十二月，夏正十月)舉行。

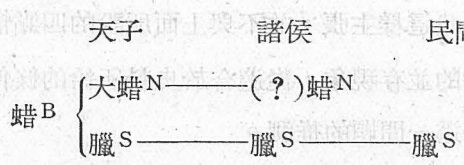
（4） 蜡與臘同是表示農耕結束的祭祀：郊特牲所說的「黃衣黃冠而祭，息田夫也」雖然不一定就是如鄭玄所說的是月令的「臘先祖五祀，勞農以休息之」。但從這兩句話上却正可以看出蜡和臘都有「農人們可以得到休息了」的意思。

從上面所說四點看來，蜡與臘的確是有密切的關係，甚至就可以說，秦漢時代的臘就是周代的蜡改名來的。但是，事情並不這麼簡單，因爲我們在上面曾經列舉過，不僅月令，左傳有臘，照孫詒讓的考證，周金中還有臘祭的臘。所以，我仍覺得周代是有臘這一名稱的。同時，我這樣主張，並不與上面所說的四點情形相排斥。問題是在我們能不能把牠們在周代的並存現象，從適合於史料所給的條件出發，去作比較合理的解釋。下面就是我對於這一問題的推測。

郊特牲說「天子大蜡八」，明堂位亦說「大蜡，天子之祭也」，則「大蜡」或「八蜡」是只有天子才得舉行的祭祀。孔穎達認爲諸侯亦有蜡祭，惟不稱「大蜡」或「八蜡」，據禮運「仲尼與於蜡賓」鄭注「孔子仕魯在助祭之中」看來，則孔說或許可信。至於民間是否有蜡祭？那就要看我們所指的是什麼了。同時，亦可能就是蜡臘名稱問題的癥結所在。據我看來，民間大概不會有像郊特牲所說的那樣的蜡祭。因爲，天子的大蜡是報全國的豐收而舉行的，而且在祭儀中對四方的蜡神(指郊特牲中所說的祭祀對象，無以名之，姑名爲蜡神)都祭過一遍，同時還有穿着草服的農人參加。因此，農人就可以不再舉行類似的祭祀了，而且可能是根本不許舉行。那麼，農人們對於這一年一度的豐收，除了在大蜡中有宴飲的機會外(請參看第二節)，難道一點什麼宗教性的活動都沒有嗎？不，他們是有他們的慶祝法的。那就是郊特牲所說的「既蜡而收，民息已」。鄭玄認爲「民息已」就是指「臘先祖五祀」我覺得這一說法可信。從時間上看，因爲「臘祭」是在周曆除夕日舉行(詳第四節)，所以是在大蜡之後。但是，臘祭是各祭自己的祖先(附帶祭五祀)。

(註一) 請參看頁225註二及第三節。

因此，這是不分天子或民間，皆各自舉行的一場祭祀。天子既祭蜡神，又祭先祖，而且都是報豐收，所以，祭先祖這場祭祀亦可以沿用剛剛舉行過的那場祭祀的名稱——蜡。這大概就是禮運所記祭先祖亦稱「蜡」的理由(註一)。然而，郊特牲所說的「天子大蜡八」是一件「公事」，民間不得舉行，所以周禮春官籥章職說到這場祭祀時，叫做「國祭蜡」；但祭先祖是一件「私事」，誰都可以舉行。所以要特別指這件大家都可以舉行的「私事」時，就得給牠一個特別的名稱，免得混肴。那麼稱牠做甚麼呢？祭祀時除了供獻農作物，家畜以外，事先還要特地去打獵，找點野獸的肉來孝敬祖先，所以就把這場祭祀的特別之處，來作爲命名的根據，於是就稱牠做「臘」(註二)。綜觀以上所述，蜡、臘名稱的關係是：「蜡」兼指郊特牲所述的祭祀情形以及月令所述的祭先祖五祀，但以指郊特牲所述的內容爲習慣上的用法；「臘」則只指祭先祖五祀，決不指郊特牲所述的情形。用圖來表示即是：



B是廣義的蜡，N是狹義的蜡，S是蜡中有特殊名稱的一部份——臘。這種關係同英文中 Man 與 Women 的關係很相像。Man 通常是指男人或兼指男女，但亦不是絕對不可以用來單指女人的；然而，Women 則只指女人，絕不可以用來指男人。

我的這一說法與鄭玄，孔穎達，杜臺卿等三人的意見，原則上是相類的，就是都認爲周代有蜡亦有臘的名稱。但內容上却很不一樣。鄭、孔兩人認爲「祈來年于天宗，祠公社及門閭」亦是周代蜡祭這個名稱之下所包括的內容。但我們在把蜡祭敍述得最詳細的郊特牲中却找不到「天宗(鄭玄認爲是日月星辰)，公社，門閭」這些祭祀對象。

(註一) 禮運：「昔者，仲尼與於蜡賓，事畢，出，遊於觀之上」，鄭注：「祭宗廟時，孔子仕魯，在助祭之中。觀，闕也」。孔疏：「『出，遊於觀之上』者，謂出廟門，往雉門。雉門有兩觀」。

(註二) 月令「臘先祖五祀」鄭注：「謂以田獵所得禽祭也」。若以「臘」與「獵」作字形及讀音上的比較，則鄭玄這一說法又可以另外找到一點蛛絲馬跡的旁證：說文肉部：「臘：从肉，巤聲」，又犬部：「獵：从犬，巤聲」，从犬者表示打獵那回事；从肉者表示以獵獲物供祭，而皆从巤得聲。當豐收祭的時候，臨時出獵的禮俗，現在臺灣高山族中還有。如鄒族（見臺灣省通志稿卷八，第一册，頁144），泰雅族（臺灣省山地教育實況調查報告書第一期，頁16），布農族（臺大考古人類學刊第十一期，頁98）等。

而且在周禮春官籥章職中，明顯地可以看到祈年與蜡在名稱上是沒有關係的：

凡國祈年于田祖，吹豳雅，擊土鼓，以樂田畯；國祭蜡則吹豳頌，擊土鼓，以息老物。

觀祈年與蜡對舉，可見牠們是兩回事。又鄭、孔、杜三人都認爲祭服的顏色是區別蜡，臘的一個要點。這和上面剛說到的，把「祈來年，祠公社及門閭」歸併到蜡祭中去的情形一樣，都是由鄭玄注郊特牲時倡導出來的。他的主要根據是郊特牲中的「黃衣黃冠而祭，息田夫也」，他把這兩句與月令的「臘先祖王祀，勞農以休息之」混爲一談，因此，他說「黃衣黃冠」者就是「臘」祭。鄭氏的錯誤是由於自己的疏忽，他沒有把這兩句的下文「野夫黃冠，黃冠，草服也」連起來看。所以他在這裏犯了斷章取義的毛病。這幾句連起來，整個的意思是：農人們穿着草服(象徵收穫季節萬物的顏色)來參加天子主持的大蜡；農人們的這種裝束，是表示休耕期到了，可以得到休息了。

說明了周代兼有蜡名及臘名，以及兩者的關係以後，對於秦漢時代，蜡名消失後，牠的內容轉移到臘祭中去的現象，發生同樣重要的疑問。現在我們再把這個問題來作一個試探性的解答：上面我們說過，周代的蜡是一個總名，臘乃是蜡中的一部份內容的特別名稱。當蜡的名稱消失；臘的名稱保留的時候，則狹義的蜡的內容之轉移到臘祭中去這是很自然的現象。因此，我們可以把問題的範圍縮小到：爲甚麼到了秦漢時代，蜡的名稱會消失；而臘却被保留着。關於這個問題，據我看來，與秦的歷史有密切的關係。秦於惠文君時代向周人學習來了臘祭的風俗。史記卷五秦本記：

秦惠文君十二年（327 B.C.）初臘。

唐張守節正義：

秦惠文始效中國爲之，故云初臘。

秦之所以效「臘」，以及「臘」名之所以能存在，這與周人「臘」祭所具有的特性有密切關係：在下面第四節中，我們將討論到周人臘祭的日期是在周曆的除夕日。因此，臘祭不僅是豐收祭的一部份，而且還是周人的除夕節。秦人效臘的着眼點就在這裏，但「臘」本來是周曆的除夕節，與秦人的除夕相差兩個月，所以當秦始皇統一六國後，一方面把臘改稱做「嘉平」，同時還把日期改到自己的除夕日那天(詳第四節)。史記卷六秦始皇本紀：

三十一年（216 B. C.）十二月，更名臘曰嘉平。

然而，在漢代却又只有臘，沒有嘉平。史記亦沒有記載說「漢於甚麼時候把嘉平改回爲臘」。因此，據我的推測，嘉平之所以消失；臘之所以復現，其原因是：秦始皇改名臘爲嘉平後，因時間短暫，不待「嘉平」這一名稱在民間建立基礎，而秦的政權即被推翻。漢高祖即位（206 B. C.），「因民而作，追俗爲制」(註一)，取用了民間通用的俗稱——臘。所以不必下命令去改。臘的名稱雖然恢復了，但由於漢初沿用秦曆，故臘的日期却未嘗恢復到建亥之月去。(註二)

既已說明了蜡與臘的關係，於是，我們可以把所要討論的豐收祭中的幾場祭祀名稱，根據前面所引月令及郊特牲，列舉於下：

1. 神倉祭
2. 祭帝
3. 祭四方
4. 嘗稻祭
5. 祈來年
6. 祭公社及門閭
7. 蜡祭(內分：大蜡與臘)。

關於中國古代的豐收祭，近代有幾位西洋的漢學家似乎比中國的學者們更重視牠在中國古代的重要性。現在，讓我扼要地介紹兩位法國漢學家的研究，並對他們的見解加以簡單的檢討。第一位是葛蘭言 (Marcel Granet)。在他的一本叫做中國古代的節祭與歌謠 (Fêtes et Chansons Ancienne de la Chine)(註三)中，他說：

> 牠們（按：葛氏是泛指中國古代的祭祀）是與農作周期相關聯的嗎？從牠們的統一性上來判斷，似乎很難把牠們看作某些是與播種有關，某些是與收穫或開墾或紡織有關的節祭。把牠們看作是基於農人們的生活節律 (Rhythm of peasant life)

(註一) 見史記卷二十三，禮書。

(註二) 在前面我曾說明過，關於蜡、臘名稱的問題，任何一種說法都難免有與史料抵觸之處。我的這一說法對於載有蜡、臘名稱的史料，是比較合理的。但在另一方面，對於一些沒有蜡、臘名稱的史料，如：月令爲什麼沒有蜡祭？又呂氏春秋中的孟冬紀及淮南子中的時則訓有與月令孟冬「大飲烝……勞農以休息之」這一段相似的文字，但却沒有「臘」這一名稱。關於這些問題，我們只有等待新史料的發現後，再作處理了。

(註三) 因法文原著目前尚未找到，本文係根據 E. D. Edwards 的英譯本 Festivals and Songs of Ancient China, 1932年，London 版，第二章，第三節。法文版於 1926 年問世。

的這種說法或許是更可信的。

於是他例舉大蜡來作爲他進一步的論述。他說：

月令把這場祭祀記在十月，並且是在一連串的祭祀之中。這一連串的祭祀，從月令的原文上看來，顯然是古代最重要的一些祭祀。然而，郊特牲却把這場祭祀的日期記在十二月，並且是單獨地提出來敍述的。日期彼此不同。月令所述的是指冬季的第一個月，換句話說就是農事曆 (agricultural year) 的終點；郊特牲所述的十二月，是指民間曆(civil year)的終點。中國的學者們認爲這場祭祀的日期的改變是發生於秦代，因爲他們把月令看作是這個時代的作品。由於秦代採用宇宙原則 (Cosmological principles) 的原故，結果使農事曆與民間曆相一致，於是這場祭祀的日期遂向前移到十月去了(卽新的曆法的十二月)，這個月通常就是民間曆的最後一個月。但是，一場普遍表示感恩的祭祀的本來時間不是會在收穫以後了嗎？事實上——這是解決問題癥結的所在——詩經 (按：葛氏係指詩豳風十月) 像月令一樣，把這場祭祀記在十月。這才是當時的老日期，後來才往後移的。最初，這場祭祀是表示實際上的一年的結束，亦就是生產周期的終點；到後來才改在民間曆的年終，亦就是任人選擇的天文周期的終點。

另外他又說：

這場複雜的、活現的、戲劇性的節祭（一眼看來，這場節祭似乎是與收穫及打臘有關連）有兩個主要的特色，就是：(1)這是一個終結的節祭，(2)這是一個感恩的節祭。(按：以上三段請見本文末所附英文摘要，有這三段的英文原譯)。

在他另外的一本叫做中國文明史 (La Civilisation Chinoise)(註一) 書中，又有如下的論述：

農事年 (L'année agricole) 在鄉村的節祭中結束。在這些節祭中，農人們慶祝他們自己的豐收，奉獻祭物的競賽在慶典中有極端的重要性。鄉村的這些節祭就是收穫祭……農人們收穫結束時，相聚在一起以消磨冬天……在這段漫長無事的日子中，他們舉行宴會。從這些宴會中產生出了兩場古典的祭儀：大儺與八蜡。一以啓冬，一以閉冬。這是兩個農事年的分界線。

(註一) 見原書 (1929年，Paris 出版) 頁197～198。

從上面所引的第一本書中，我們不太清楚他所指的農事曆與民間曆是指什麼樣的曆。因爲照他的意思看來，周曆是不包括在他所說的這兩種曆當中的。從第二本書中我們可以找到比較明顯的根據，就是他說：八蜡與大儺，一以啓冬，一以閉冬。大儺在夏正十二月，月令有明文，所以葛氏認爲這是結束冬天這個季節的祭祀。八蜡是啓冬的祭祀，那麼他的意思當然就是指夏正十月了。再從他把八蜡與臘認爲是同一祭祀的不同名稱上看來，更可看出他把月令孟冬的臘看作是這場祭祀的最初的日期。同時他又認爲郊特牲所述的八蜡是在十二月，這個十二月與月令的臘在十月是不同的月份，所以遂把這種不同歸因於祭祀日期的後移。總括起來看，他的意思是：月令的臘與郊特牲的八蜡是同指一場祭祀，在不同時代的不同名稱。月令所述的孟冬是這場祭祀最原始的日期，後來才移到郊特牲所述的十二月（他似乎認爲這個月是建丑之月）。再從他根據的月令及郊特牲上看來，則他又認爲這種日期的改變是在周代就已發生。同時還可以看出他所謂的農事曆是只有十個月份的一種曆，即從夏正正月到夏正十月；民間曆却有十二個月，從夏正正月到十二月。這種錯誤，大概是因爲他沒有顧慮到周曆的原故。

但據我看來，大蜡與臘的日期在周代似乎並沒有發生什麼變化，最少從已知的文獻上是看不出有過什麼變化。後來，祭祀的日期才發生了變化，而且確是從建亥之月移到建丑之月。但這次變化並不發生在周代，而是在秦代。還有一點更重要的是他認爲這場祭祀的日期本來就是在「夏正」十月，這是一個極端重要的觀念問題。因爲夏正十月與周曆十二月是同一時間，即都是建亥之月。雖然葛氏亦認爲這是一場終結的節祭，但他所指的是一種難以令人置信的以十月爲終的農事曆，如果我們相信殷代就確已有了一年十二個月及大小月，閏月的曆法，則我們就無法相信在周代還有一種以十個月爲足數的農事曆。我認爲在周人的心目中他們決不會把豐收祭看作是一種什麼曆的十月的祭祀；他們一直把牠看作是周曆十二月的祭祀。左傳「虞不臘矣」就是指的周

（註一）這裏所謂的農事年就是前面所謂的農事曆，因行文的方便，故改譯做農事年葛氏所謂的「農事年」與本文所說的「農年」不同。因爲他所謂的「農事年」是以夏正正月爲始，十月爲終，計月而作的一種「農事曆」（其時間長度與本文所謂的「耕種期」相當）。而本文所謂的「農年」除了與物候發生關係外，牠與曆法與月份是沒有關係的。

曆十二月。郊特牲的十二月同樣亦是指周曆(葛氏誤爲夏正建丑之月)。更確切地說，是周人把他們的豐收祭拿來當作曆年結束的標準的(這個問題在下面還有詳細的討論)。月令之所以把臘記在十月，那只是因爲著月令的人生長在一個已盛行夏正之曆的時代及地域，所以他把周人原先按周曆計算的歲時祭換算成了夏正的月份。臘於是就在夏正十月了。如果換回周曆，則應在十二月。

至於他在中國文明史一書中所述的八蜡的起源，那純粹是一種想像而已。

其次我們要提到的一位法國漢學家是馬伯樂 (Henri Maspero)(註一)，他說：

> 收穫節是表示農田工作完全被禁止的一個劃分期……須待春天開墾的季節到來，才能解除這種冬天的禁制。這個收穫節叫做「大蜡」或「八蜡」。人們呈獻各種農作物和獵物做祭品，諸侯要向天子貢獻禮物……這個節廣泛地表現出一種扮摸的特性：在節慶中，青年們或孩子們戴着假面具扮作貓神或虎神。在周代大蜡與歲終的年節混在一起去了。因爲周代王室的曆法是以冬至爲歲首，農曆冬季的第一個月 (le premier mois d'hiver du calendrier agricole——按：馬氏顯然是指夏正之曆而言，與葛氏的農事曆不同) 就是官曆(按：指周曆)的最末一個月。

馬伯樂與葛蘭言一樣，把大蜡與臘看作是同一場祭祀的不同名稱。不過馬氏有一個獨特的見解就是他認爲「在周代大蜡與歲終的年節混在一起去了」。換句話說，就是他認爲：周代以前大蜡或臘本來是在夏正十月舉行的。由於周人以夏正十一月爲歲首 (可見馬氏的說法是基於三正論的)，所以原在夏正十月的蜡祭遂與周人的年節合併了。他的這一說法，認爲大蜡原在夏正十月與葛蘭言主張是相同，不過他又認爲在周代這個月變成了周曆的十二而與周人的年節混合了這一點則與葛氏的見解很不相同。按：在周代以前，豐收祭在什麼時候舉行，我們還無法知道，至於大蜡或臘本非夏正十月的祭祀，而是周曆十二月的祭祀，在上面則已略有說明，下面還要詳細討論，這裏不多說。不過關於蜡祭與年節的關係則有再加辯明的必要。在周代，臘祭的確是在除夕日舉行，而且有很可靠的證據(馬氏並沒有舉出來，請參看本文第四節)。因此，他一方面是豐收祭，另一方面又是除夕節。這場節祭之有雙重的意義我倒不認爲是由於兩種來源不同的節祭

(註一) 見馬氏所著 La Chine Antique, pp. 202~-203, 1955, Paris.

的合併；我覺得，就周代的情形看來，乃是周人源自古代把豐收祭的最後一場祭祀當作曆年終了的標誌來的。所以大蜡與臘都可以算做是他們的年節。周代以前可能更是這樣(請參看第五、六兩節)，現在，臺灣有些高山族自稱他們的豐收祭爲過年(註一)，即是古代民族與現在原始民族在文化現象上不謀而合的一種旁證。

二　祭儀與宴飲

現在，依上節所述的七項祭儀分別討論於下：

(一)　神倉祭：

周代天子有田千畝，稱爲帝藉，當耕種季節到來的時候，天子要率領三公九卿大夫等到這塊田裏去作一種象徵性的耕種儀式(註二)。從帝藉中收穫得來的作物是專供祭祀用的(註三)。當帝藉中的作物收穫完畢時，要把所收的東西放到神倉裏去，這時候有一場祭祀就是神倉祭。月令：

季秋……乃命冢宰，農事備收，舉五穀之要，藏帝藉之收於神倉，祇敬必飭。

所謂「祇敬必飭」顯然就是指祭祀來說的。這場祭祀月令書於季秋九月。月令係用夏正。故於周曆則是十一月。不過神倉祭只是指帝藉中所收穫的東西放到神倉去，一般人的收倉大概在周曆十二月，即詩豳風七月所說的「十月納禾稼」(註四)。至於如何祭祀，因缺乏史料，無從得知。現在臺灣布農族的豐收祭中還有這樣的祭祀可爲參考(註五)：

等收刈全部完了後舉行收倉祭儀。因這種祭儀所以本月有 boan odalinan 之稱，意爲收倉月(按：指該族宗教曆的月，一月少於三十日)。收倉祭儀是收倉前四天開始，釀

(註一)　見臺灣大學考古人類學刊第九、十期合刊，頁113註(16)；本文作者調查阿里山鄒族時，亦曾聽到他們這樣的話。

(註二)　月令：「孟春……乃擇元日，天子親載耒耜，措之於三保介之御間；帥三公，九卿，諸侯，大夫，躬耕帝藉；天子三推，三公五推，諸侯九推」。

(註三)　國語周語：「廩于藉東南，鍾而藏之」韋昭注：「廩，御廩也，一名神倉。鍾，聚也。謂爲廩以藏王所藉田，以奉粢盛也」。

(註四)　按：指夏正十月，請參看本文第三節。

(註五)　見臺灣大學考古人類學刊第十期，頁99。

酒，並開始守禁忌，如不吃鹹，甜及魚。收倉由各家男子主持。收倉之祭，將門窗關閉使粟不能跑出，然後依粟之種類一把一把堆倉後以祭具禳祓呪說「不要給老鼠吃、不要腐爛。不要減少」。堆完後殺大猪去掉四脚後壓在種粟堆上大意呪說「粟！請怎麼吃也不會減少！現在我把大猪來壓你們了，請不要跑走！」。此後卽招待鄰人，親戚酒宴。

在臺灣阿里山的鄒族亦有這樣的祭祀(註一)，而且他們還有「祭田」及「聖粟倉」。祭儀比布農族的更繁。

(二) 祭帝：

月令：

季秋……大饗帝，嘗犧牲，告備于天子。

鄭玄注：

言大饗者，遍祭五帝也。曲禮曰：「大饗不問卜」謂此也。嘗者謂羣神也。天子親嘗帝，使有司祭于羣神，禮畢而告焉。

孔穎達疏：

此「嘗犧牲」之文繼饗帝之下，知非欲饗帝之時，使有司展犧牲，告其備具。而云嘗謂嘗羣神者，以四月大雩以祈穀實，雩上帝之後，云「雩祀百辟卿士」，是雩帝以外，別雩羣神。九月大饗以報功，明饗帝之外亦饗羣神。故知此嘗嘗羣神……鄭云天子親嘗者，嘗是秋祭之名……以秋物新成故也。

從月令本文上並看不出這是屬於豐收祭中的一場祭祀，孔穎達說這是「九月大饗以報功」，其說可信，因爲這正是一個收穫的月份。但是，鄭玄及孔穎達把「大饗帝」與「嘗犧牲告備于天子」分拆成爲兩場祭祀：前者是祭帝，由天子主持；後者祭羣神，由有司主持。孔穎達要替鄭玄圓場，一方面以四月大雩帝後有雩羣神的祭祀來類比；一方又把「嘗」字說是「秋祭之名」，以與「饗」字對立。於是，愈說愈像兩場祭祀了。其實，鄭氏說的恐怕與經義並不相符，因爲月令本身並沒有「祭羣神」的字樣。據我看來，月令說的乃是指一場祭祀。而且可能就是孔穎達所不讚同的「饗帝之時，

(註一) 見臺灣省通志稿卷八，第一册，頁143。按：鄒族又稱曹族，均爲該族自稱 tsou 之譯音。

使有司展犧牲，告其備具」。孔氏泥於鄭說，所以先予否認。如果這裏的這個嘗字的確是指嘗祭的話，那末，這場祭祀就可能是對於「帝」所行的嘗新祭了。(下面有對於嘗祭的討論)。

(三) 祭四方

月令：

季秋……天子乃厲飾，執弓挾矢以獵。命主祠祭禽于四方。

鄭注：

以所獲禽祭四方之神也。

孔疏：

主祠謂典祭祀者也。禽者獸之通名也。四方有功於方之神也。……秋時萬物以成，獵則報祭社及四方爲主也。冬時萬物衆多，獵則主用衆物以祭宗廟；而亦報於物有功之神於四方也。此天子獵既畢，因命典祀之官，取田獵所獲之禽，還祭於郊，以報四方之神也。

這場對四方之神的祭祀與上面剛說過的祭帝一樣，從經文本身並看不出牠與豐收祭的關係。我把牠納入本題範圍來討論，理由與前相同。不過孔氏把這兩場祭祀的歲時性以夏正去做標準那是有問題的。他不僅說「秋報四方」，又說「秋報社」。這同樣是不太可靠的。因爲月令孟冬明明有「大割祠于公社」，這才眞正是向社神報豐收，而且是一年中最熱鬧的一次。然而，無論從周曆或夏正去看都該是「冬」。「祭四方」亦應以周曆去做標準，是周曆冬季的祭祀。因爲周人的豐收祭全部都在周曆冬季舉行。

在下面就要討論到的蜡祭中，亦有對四方的祭祀。不過那不是祭方神，而是祭各方的田畯，郵表畷，虎，貓，坊，水等神；對象不同。

(四) 嘗稻祭：

月令：

季秋……天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟。

按：中國古代嘗祭的次數很多，幾乎凡是農作物的大批新收，都有先薦寢廟的嘗新祭。祭祀的時間當然亦各隨作物收穫的月份而定。月令上有很多這樣的記載。惟夏正季秋的這場嘗稻祭乃是當豐收祭一連串的祭祀中舉行，故特納入一年一度的豐收祭的

範圍來討論。其他嘗祭雖亦有報豐收的意義，因月份各異，故不列入。

嘗祭是沒有音樂的。禮記祭儀：

春禘秋嘗……樂以迎來，哀以送往，故禘有樂而嘗無樂。

郊特牲亦說：

饗禘有樂，而食嘗無樂。

嘗稻之祭當然亦不例外。

嘗祭非天子所專。禮記祭儀：

仲尼嘗，奉薦而進。其親也慤，其行也趨趨。

這雖然不見得就是記述孔子當時的事，但却說明了嘗祭是一種民間盛行的祭祀。

嘗祭時還有卜問來歲農事的儀禮。周禮春官肆師職：

嘗之日，涖卜來歲之芟。

鄭玄注：

芟，芟草除田也。古之始耕者，除田種穀。嘗者，嘗新穀。此芟之功也。卜者，問後歲宜芟不？

唐賈公彥疏：

秋祭曰嘗，以其物新熟可嘗而爲祭名也。

在經典及金文中我們常常看到「烝嘗」連文的字句，例如：詩楚茨「以往烝嘗」，陳侯午鐘及陳侯因齊鐘的「台（以）蒸台嘗」（見郭著兩周金文辭大系考釋頁二一六）。同時亦常常看到「秋嘗冬烝」等類的話，例如周禮春官大宗伯職「以嘗秋享先王，以烝冬享先王」。這兩個字如果不加上「秋，冬」兩字，在習慣上總是作「烝嘗」；很少作「嘗烝」的。這是一個很特別的現象。烝嘗之祭的確可能與豐收祭有密切的關係。但是「秋嘗冬烝」這種標明了季節的說法可信嗎？

陳夢家在他的殷虛卜辭綜述中(頁529～532)曾討論到卜辭中的「𡆥字」，他認爲這個字與月令的「孟夏農乃登麥」，「仲夏農乃登黍」，「孟秋農乃登穀」是相關聯的。他的結論是：

由此可使卜辭的𡆥祭與月令的登嘗相聯系。戰國以後，登或假烝字爲之，爾雅釋天「秋祭曰嘗，冬祭曰烝」。

登與烝是同源的字，這大概是沒有問題的。但「冬祭曰烝」如何能與「孟夏登麥」，「仲夏登黍」，「孟秋登穀」在時間上取得一致呢？

再說嘗祭。在月令中除上面例舉的「登麥」，「登黍」，「登穀」有嘗祭外，還有「仲秋嘗麻」，「季秋嘗稻」。其中尤以嘗麥之時令——孟夏，無論從周曆或夏正去計算，都不會在「秋」季(按：月令係用夏正)。那麼，所謂「秋嘗」的意義是什麼呢？因此，我覺得如同周禮大宗伯職所記載的「四時祭祀」這一類的說法是難以令人盡信的。再把牠們的時間看作夏正，那就更有問題了。

從上面所述的情形看來，「烝嘗」或「登嘗」的時令一方面是零散不齊；但另一方面却又有規規整整的說法——秋嘗冬烝。由於烝嘗與豐收祭有密切的關係，所以在這裏我提出來約略討論一下。

在卜辭中我們還沒有發現到有相當於嘗祭的嘗字。因此，在當時嘗祭可能是包括在登祭的範圍內的。春秋繁露「冬曰烝，烝者十月進初稻也」。雖然董氏對於「烝」字的解釋亦是受了「冬祭曰烝」這種說法的影響來的；但他所謂的「進初稻」當是指「稻的嘗新祭」(按：「十月進初稻」與月令的九月行嘗稻之祭差一個月。這可能是天子先以早熟的稻行嘗祭，民間則須待晚熟的稻收穫以後，詩七月「十月穫稻」)這正反映了當初的「登」字是包括着嘗祭的。(按：陳夢家：「戰國以後，登或假烝字爲之」的說法可信)。登字在卜辭中屢見不鮮，其字作  ，  等形。或加穀物在上面作  ，葉玉森釋「烝」(註一)。這個字在卜辭中有兩種意義：一是祭名，即指以收穫的作物拿來獻祭。如登米，登來，登黍，登鬯等。另一是「進」的意思。如「登人」，登人就是進人，亦就是抓壯丁的意思。所以「烝」字亦有這個意義，如詩甫田「烝我髦士」。用作祭名的登，廣義地說、大概凡是以新收的作物獻祭都包括在內；狹義地說，可能是特指年終的豐收祭，或者是指其中的某一部份內容。當然，在殷代登字是否有如這裏所說的狹義的用法，這還不敢確定。不過從周代的烝字看來是有可能的。例如：雒誥的「戊辰(註二)，王在新邑，烝——祭歲。……在十二月」。「祭歲」

(註一) 葉玉森殷虛書契前編集釋卷四，頁26，釋：「从禾从米在豆中，并以進之」。又陳夢家殷虛卜辭綜述頁531附有登字演變簡表可作參考。

(註二) 漢書卷二十一律歷志下：「是歲十二月戊辰晦，周公以反政，故洛誥篇曰：『戊辰，王在新邑，烝——祭歲』」。是則，著漢書律歷志者認爲「戊辰」是這一年十二月的「晦」日。王國維在洛誥解中相信這一說法。

據吳汝綸的解釋是「祈年」(見尚書故)，而在「祭歲」之前有一個「烝」字。又如月令孟冬「天子乃祈來年于天宇……勞農以休息之」這一段前面有「大飲烝」。這幾個烝字都是祭名，而且都與年終的豐收祭有關(註一)。至於烝嘗連文時，則更可能是指年終的豐收祭(加上嘗字也許是因爲要特別强調其中的嘗稻祭的緣故)。例如詩楚茨「以往烝嘗」。詩豐年詩序「秋冬報也」(請參看本文第三節)，而鄭玄對於詩序的話解釋作「報者謂嘗也，烝也」。雖然鄭氏的解釋是套用「秋嘗冬烝」的說法來的，但從這裏却可以窺見鄭氏是把「烝嘗」看作年終報豐收的祭祀的。在國語中有一段關於「烝嘗」的更重要的記載。國語楚語下：

> 日月會于龍豵，土氣含收，天明昌作，百嘉備舍，羣神頻行，國於是乎烝嘗，家於是乎嘗祀。

韋昭對於「日月會于龍豵」一句的註解說：「豵，龍尾也。謂周十二月，夏十月，日月合辰於尾上。月令孟冬日在尾」。因此，國語的這一段記載不僅說明了「烝嘗」是農年結束時的報豐收的祭祀，而且還說明了牠是在建亥之月舉行。然則，牠與蜡或臘乃至其他幾場祭祀在名稱上有什麼關係？(按：祭先祖在烝嘗中似乎佔着很重的份量)。目前我們還不太清楚。不過我們可以設想「烝嘗」可能是承受了卜辭中狹義的「登」祭的內容來的。因此，牠亦就可能是比蜡或臘內容更廣的名稱。但也可能是從另一個觀點去稱說在年終舉行的報豐收的祭祀的名稱。雖然廣義的嘗祭的日期須隨作物的收穫季節而定，但從楚語的記載上看來，烝嘗中的「嘗」祭顯然是只指嘗稻祭爲較合理。因此，「烝嘗」二字合起來所指的祭祀的時令原先是在周曆的冬季的。秋嘗冬烝的說法可能是由於後來的人習於夏正之曆，烝祭在夏正冬季(周曆十二月爲夏正十月)，而夏正秋季是收穫

(註一) 按：春秋經桓公八年：「春，正月，己卯，烝。……，夏，五月，丁丑，烝。」左氏無傳(按：左傳有「閉蟄而烝」的說法)。公羊說：「譏亟也」。穀梁說：「烝，冬事也。春興之，志不時也……夏興之，黷祀也，志不敬也。」雖然都認爲春、夏舉行烝祭是不合常規的事，但春秋的記載却不能認爲不是事實。因此，我覺得春、夏之有烝祭，可能是由於人們已習於夏正，烝祭遂喪失了牠原在周曆冬季的時令性。同時，又因此，烝字漸漸地變成了一個廣泛的祭名，凡是某種方式的祭祀都可以叫做烝。就像現在我們把「拋錨」二字當作廣泛的用法一樣。凡是一種正在操作中的機器發生故障時(尤其是指車輛)都可以借拋錨二個字來稱述。並不一定要指船的拋錨。這裏的兩個烝字亦有這種可能。所以春、夏都可以烝。不然，這兩個烝字就可能不是指祭祀說的。

特別多的一個季節，所以這個季節中的嘗祭特別顯著，而且又與年終最熱鬧的豐收祭在日期上較接近，於是乃漸漸產生了「秋嘗冬烝」等規規整整的想像中的古代禮制的說法。因此，從這些關係上看來，當我們研究周人祭祀的時令問題時，最好是用周曆去做主要標準。夏正只能當作比較標準。這樣才能找出周人歲時祭的本來時令。所以，不管是春秋繁露所說的「十月進初稻」或月令所說的「季秋天子嘗稻」，對周人來說，牠原先並不是秋祭，而是周曆冬季的祭祀。

（五）祈來年：

中國古代的祈年祭(祈年就是祈求豐收的意思)，除豐收祭中的一次外，還有其他幾次，最早是休耕期結束後，開始耕種時的一次，月令：

孟春……天子乃以元日祈穀于上帝。

這是爲目前這一農年內的全部作物舉行的。第二次是在麥熟以前，爲正長在田裏的麥子祈求豐收而舉行的，月令：

季春……乃爲麥祈實。

第三次是在夏正五月，月令：

仲夏……命有司爲民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂，乃命百縣雩祀百辟卿士，有益於民者，以祈穀實。

最後，卽是豐收祭中的一次，月令：

孟冬……大飲烝：天子乃祈來年于天宗。

前三次都是爲目前這個農年內，而且是對就要，或者是已經長在田裏的作物舉行的。唯有豐收祭中的一次則是爲下一個農年內的全部作物舉行的。這一特點就是豐收祭中的祈年祭之有別於其他三次祈年祭的地方。同時亦就是我在「引論」中所謂農年以豐收祭的結束爲終點的這一說的根據之一。

不過在祈年祭中，所祭的對象不一，是一件迷離撲朔的事，亦是中國古代宗教信仰的神祇系統中的一個大問題。上面所說的第一次祈年的對象是上帝，鄭玄注說是大微之帝；豐收祭中的這一次祈年的對象則是天宗，鄭玄注說是日、月、星、辰。另外在周禮中所記祈年的對象却又是田祖。周禮春官籥章職：

凡國祈年于田祖，吹豳雅，擊土鼓，以樂田畯；國祭蜡則吹豳頌，擊土鼓，以

息老物。

觀周禮以祈年與蜡祭對舉，則「祈年于田祖」似即時豐收祭中的祈來年，至少亦應當包括豐收祭中的祈來年。惟不識上帝，天宗，田祖(註一)三者間究竟有何關係。

（六） 祭公社及門閭

月令所記，在祈來年後接着又說：

大割祠于公社及門閭。

所謂「大割」就是大殺羣牲來祭神。所謂「祠于公社及門閭」就是祭公社之神及門閭之神。孔穎達疏：「大割祠于公社者，謂大割牲以祠公社。以上公配祭，故云公社。及門閭者，非但祭社又祭門閭；但先祭社後祭門閭，故云及」。爲方便計，下面還是分開來討論：

祭公社： 這是對於公社的社神報豐收的一場祭祀。在這場祭祀中，對下一個農年內的農事要向社神卜問。周禮春官肆師職：

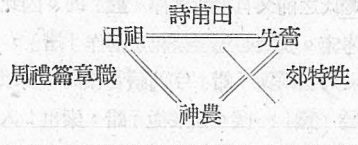
社之日，泣卜來歲之稼。

鄭注：

社祭土爲取財焉。卜者，問後歲稼所宜。

其卜問「來歲之稼」與豐收祭的性質相合，故「社之日」當即是月令的「祠于公社」(註二)。鄭玄認爲「社之日」所卜的是「後歲稼所宜」。但我倒覺得是卜問來歲的豐歉。周禮春官天府職：

（註一） 「田祖」一詞又見於小雅：甫田，大田。鄭玄注解經典時，對於「田祖」的解釋似有矛盾之處。例如：小雅甫田「以御田祖」毛傳：「田祖，先嗇也」，鄭注：「設樂以迎祭先嗇」。周禮春官籥章職鄭注：「田祖，始耕田者，謂神農」。郊特牲「蜡之祭也，主先嗇」鄭注：「先嗇，若神農者」，孔疏：「若神農者是不定之辭，以神農比擬，故云若」。鄭氏的解釋用圖表示是：



山海經亦有對於田祖的解釋。大荒北經「叔均乃爲田祖」。又大荒西經「有西周之國，姬姓，食穀。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百穀。稷之弟曰臺璽，生叔均。叔均是代其父及稷播百穀，始作耕」。又海內經「后稷是播百穀，稷之孫曰叔均，是始作牛耕」。山海經之說自相矛盾，不足取信。不過，周人所謂的田祖是一位被神格化了的祖先到是可能的。

（註二） 清秦蕙田五禮通考卷56引何世楷世本古義，亦認爲周禮肆師職的「社之日，泣卜來歲之稼」即月令的「祠于公社」。

季冬，陳玉以貞來歲之嬴惡。

所謂「嬴惡」就是指作物的豐歉，而且是指「來歲」的作物。這亦與豐收祭的性質相同。又月令的「孟冬」與周禮天府職中的「季冬」，因前者係據夏正，後者係據周曆，故在時間上也相合，即皆屬建亥之月(註一)。因此，上面所引的月令及周禮等三條，是指同一件事，三條合起來看就是：到了周曆季冬的某一天，向公社之神舉行報豐收的祭祀時，趁機亦向社神卜問來歲的豐歉。在卜問之前，天府要到社神那裏去把玉擺好，以表示對社神的禮敬。

祭門閭：　這場祭祀大概緊接在祭社神後面，所以月令把公社與門閭連起來說。所謂「門閭」，大概是指兩件不同的東西。這裏的「門」可能是指「村門」之類的門。因爲在下面就要討論到的蜡祭中有對「五祀」的祭祀。其中之一亦是「門」，五祀中的門很明白地是指宗廟或居室中的門。所以「祭門閭」中的門應當是指村門之類的門，觀其與「閭」對舉，亦以村門爲宜。「閭」亦是一種門說文門部：

閭，里門也……，……周禮五家爲比，五比爲閭。閭，侶也，二十五家相羣侶也。

是則豐收祭中，對村門或里門等門神亦有祭祀。

（七）　蜡祭(註二)

從郊特牲的記載看來，雖然只能看到蜡祭的一部份內容，但那已足够使我們瞭解

（註一）　請參看本文第三節對於周頌豐年及豳風七月的討論。賈公彥疏周禮，認爲肆師職的「社之日」是「秋祭社之日」，又認爲天府職所說的「季冬」是夏正的十二月，皆無根據；且祭社不限於「秋」，月令孟冬的「祠于公社」即是明證，故賈氏之說恐不足信。

（註二）　這場祭祀爲什麼稱做「蜡」？據郊特牲說：「蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也」，鄭注：「索謂求索也」。另外，周禮春官籥章職：「國祭蜡……以息老物」，鄭注：「故書蜡爲蠟，杜子春云：『蠟當爲蜡』」。可見鄭氏之前又有把蜡書作「蠟」的。因此，「蜡」字的本義與「蜡祭」兩者間究竟有何關係？目前尚難考定。我疑心這場祭祀之稱作「蜡」，與「蜡」字的字義可能沒有關係。換句話說就是：原先這場祭祀的名稱與「蜡」字的讀音相同，所以取用了與牠聲音相同的「蜡」字來稱這場祭祀。就像牠又可稱爲「蠟」一樣。如果從「蜡，索也」入手，則鄭玄的「索謂求索」在郊特牲這一節的文義上是適合的；但與蜡字的字義却仍然沒有直接的關係。說文蟲部：「蜡，蠅胆也。周禮蜡氏掌除骴，从蟲昔聲」，段注：「禮記郊特牲借爲八蜡字。尋八蜡本當作昔，昔、老也，息老物也」。但是，換一個角度去看，則「索」字可以另外找到較適當的解釋。史記卷四周本紀引尚書牧誓：「牝鷄之晨，惟家之索」集解引孔安國曰：「索，盡也」。又左傳襄公八年「悉索敝賦」杜注：「索，盡也」。「盡」即「終」，郊特牲述蜡祭曰：「素服以送終」。因此，倒是「蜡，索也。索，終也」的解釋與蜡祭的性質相符，又與蜡字的意義比較接近。

蜡祭是豐收祭中最表現出了報田功意味的祭祀。在第一節中我曾說到，蜡祭的內容除了郊特牲所說的屬於公事性的那場祭祀——大蜡以外，還包括了月令所說的「臘先祖五祀」這樣一場有特別名稱的私事性的祭祀。因祭祀對象不同，故祭祀地點，乃至祭祀日期亦互異。所以我想還是把牠分做「大蜡」(用郊特牲所述的名稱)與「臘」兩項來說。又由於在祭祀舉行之先，還有另外一些有關的禮俗，所以我就依照牠們的順序，把祭前的這些禮俗說完後，再分論大蜡與臘本身的種種問題。

在祭祀舉行以前，替天子掌管鳥獸的官——羅氏，要去張羅捕禽，周禮夏官羅氏職：

> 掌羅鳥鳥，蜡則作羅纚。中春羅春鳥，獻鳩以養國老，行羽物。

鄭注：

> 鳥謂卑居鵲之屬。作猶用也。鄭司農云：「蜡謂十二月大祭萬物也……纚，細密之羅……」玄謂：蜡建亥之月，此時火伏，蟄者畢矣。豺既祭獸，可以羅網圍取禽也。王制曰：「豺祭獸然後田」又曰：「昆蟲已蟄，可以火田」。今俗放火張羅其遺教。

賈疏：

> 言蜡者，自取當蜡之月，得用細密之罔羅取禽獸，故後鄭云此時火伏，十月之時，火星已伏在戌，將蟄者畢矣。引王制者，證十月蜡祭後得火田，有張羅之事。

按：賈氏以爲「作羅纚」的這次田臘是在夏正十月(周曆十二月)蜡祭以後，但據我推測却應當是在蜡祭以前。因爲，周代蜡祭是在周曆除夕日結束(即臘祭在除夕日舉行——詳第四節)，次日即爲翌年元旦，因此，賈氏所謂的「自取當蜡之月」及「十月蜡祭後得火田」的說法是顯然不正確的。又鄭引王制：「豺祭獸然後田」，按月令「豺乃祭獸戮禽」係指夏正九月(周曆十一月)之徵候。故「豺祭獸然後田」中的「田」(獵)是指蜡祭以前亦沒有不合道理的。這次的張羅取禽不但在蜡祭以前，而且所取的禽類很可能是拿來供祭祀用的。因爲羅氏在蜡祭中是一個很重要的脚色，所以他這次的「作羅纚」亦當與蜡祭有關。先鄭的解釋可能就是這個意思。現在，臺灣高山族的豐收祭中都有祭前出獵

的禮儀，而且是特爲豐收祭舉行的(註一)。

當祭祀的日期快要到來的時候，諸侯要派遣使者，戴着草笠來向天子進貢鳥獸，郊特牲：

> 大羅氏(按：即上引周禮羅氏)，天子之掌鳥獸者也，諸侯貢屬焉。草笠而至，尊野服也。

鄭注：

> 諸侯於蜡，使使者戴草笠，貢鳥獸也。

當進貢的使者臨去的時候，天子對他們有一番很特別的表示，郊特牲(續前)：

> 羅氏致鹿與女而詔客告也，以戒諸侯曰：「好田好女者亡其國」。

這一段的意思據孔穎達的解釋是：

> 「羅氏致鹿與女而詔客告也」者，詔亦告也。客謂貢鳥獸之使者，羅氏先受貢畢，使者臨去，羅氏又以鹿及女子，致與使者，而宣天子之詔於使者，令使者反還其國，以告戒其君……以戒諸侯曰：「好田好女者亡其國」者，此宣詔所告之言也。令使者還其國以如此告汝君曰：「不得好田及女色，使國亡也」。言鹿是田獵所得之物，女是亡國之女，而王所以獲者也，故與之鹿女。明以此爲戒也。一云：「豈每國輒與女鹿邪？正當羅氏以鹿與女示使者爾」。

郊特牲的這一段敍述，與上面剛說過的「蜡則作羅紱」，乍看起來，在情調上似乎是相反的。因此，有人認爲「作羅紱」並非指田獵；而是作「致鹿與女」的象徵物(註二)。但如果我們仔細加以分析的話，則又不難發現「好田好女者亡其國」與「作羅紱」(田獵)兩者之間並沒有不相容的地方。因爲：(1)「作羅紱」(田獵)是蜡祭本有的禮俗(可能是狩獵時代的遺俗)；「致鹿與女」是由某一時候的天子加到蜡祭禮俗中去的一種有道德外貌的政治成份。(2) 所謂「好田好女」乃是指「非份的所好」來說的。

蜡祭前的禮俗大致如上所述(「致鹿與女」一事，可能在蜡祭完畢以後。因爲那些來進貢的使者，可能要參加蜡祭。郊特牲既然把牠連起來說，所以我亦不把牠拆成兩半，不然在敍述上就難免有不便之處)。現

(註一) 請參看臺灣大學考古人類學刊第九、十期合刊，頁111～113；第十二期，頁98；臺灣省通志稿卷八第一册，頁144，臺灣省山地教育實況調查報告書第一期，頁16。

(註二) 請參看秦蕙田五禮通考卷56。

在，我把整個的蜡祭分做「大蜡」與「臘」兩部份來討論：

（1） 大蜡：

郊特牲：

天子大蜡八(註一)，伊耆氏始爲蜡。蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也(註二)；祭百種以報嗇也(註三)；饗農及郵表畷(註四)，禽獸，仁之至義之盡也。古之君子使之必報之，迎貓爲其食田鼠也，迎虎爲其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：「土反其宅，水歸其壑，昆虫毋作，草木歸其澤」(註五)。皮弁素服而祭，素服以送終也；葛帶榛杖，喪殺也(註六)。蜡之祭，仁之至義之盡也。黃衣黃冠而祭，息田夫也，野夫黃冠，黃冠草服也。……既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不興功。

在第一節討論蜡、臘名稱的時候，我曾特別辯明「大蜡」是由天子主持的一場祭祀。同時，郊特牲又有「黃衣黃冠而祭，息田夫也，野夫黃冠，黃冠草服也」，可見種田的農夫們亦參加這場祭祀。農夫們穿着草服參加祭祀，郊特牲既有明文（關於農夫們的草服所代表的意義，已在第一節中解說過了），則「皮弁素服，葛帶榛杖」者當是天子(註七)。

（註一）「大蜡八」鄭注：「所祭有八神也：先嗇一，司嗇二，農三，郵表畷四，虎貓五，坊六，水庸七，昆蟲八」。然而，王肅則分虎、貓爲二，沒有昆蟲（見郊特牲「八蜡以記四方」孔疏引）。亦有去昆蟲（皆以爲昆蟲有害，不當祭）而以「百種」爲一神，以湊足八神之數者（見秦蕙田五禮通考卷56）。按：「八」字是否指八種神，尚待另考。

（註二）「先嗇，司嗇」鄭注：「先嗇，若神農者(請參看頁23註一)；司嗇，后稷是也」。

（註三）按：「百種」可能是指百穀之神，即粟有粟神，稻有稻神之類者。不然，則百種可能是百神之誤。以百神解之，在文氣上是很相合的。

（註四）「農及郵表畷」鄭注：「農、田畯也；郵表畷謂田畯所以督約百姓於井間之處也」。孔疏：「郵表畷者是田畯於井間所舍之處。郵若郵亭屋宇處所，表田畔，畷者謂井畔相連畷。於此田畔所連畷之所，造此郵舍，田畯處焉」。

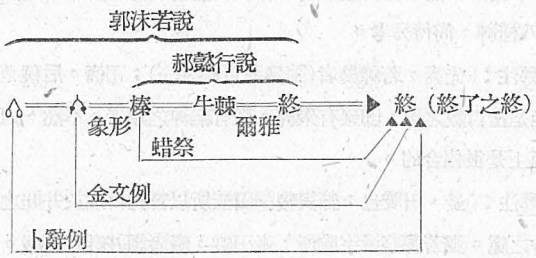
（註五）鄭注：「此祭祀祝辭也」。

（註六）鄭注：「送終喪殺所謂老物也」，孔疏：「『送終喪殺所謂老物』者，按周禮(春官)籥章云：『國祭蜡，則吹豳頌，擊土鼓，息老物』故素服；物老將終，故葛帶榛杖」。請參看頁218註一。

（註七）秦蕙田五禮通考卷56：「方氏慤曰：『……前言皮弁素服，後言黃衣黃冠而祭。說者謂：皮弁素服爲主祭者之服，黃衣黃冠爲助祭者之服。是矣。其言野夫黃冠，則爲助祭者之服，可知。且皮弁素服則以送終爲義，黃衣黃冠則以息田夫爲義。送終者祭之道也；息田夫者祭之事也」

從郊特牲這段短短的記述中，我們不僅可以窺見當時這場祭祀的熱鬧情況；更重要的是我們還可以從中看出祭祀的對象完全是從農事的觀點去擇選的。供祭的用品是「合聚萬物」。這些現象說明了：「大蜡」的確是一場仁至義盡的報賽大祭。但是，如果我們換一個角度來看，則從「皮弁素服，葛帶榛杖」——主祭者這種孝子般的裝束上，又可以發現這場祭祀同時還有「送終」的意義。雖然郊特牲只說「素服以送終」；而把「葛帶榛杖」說作是「喪殺」的意思，但牠們同樣是送終時的儀物(註一)。然而：這是送什

(註一) 在這些儀物中，「榛杖」是最值得注意的。可惜古書上關於這樣東西的記載不多。檀弓(上)：「南宮縚之妻之姑之喪，夫子誨之蓌曰：『爾毋從從爾，爾毋扈扈爾；蓋榛以爲笄，長尺而總八寸』」。可見「榛杖」的確是送終時的一種儀物。但牠在某種「終了」的場合當作一種儀物，其俗可能很古；而整個豐收祭之有「終了」的意義，亦可能從這裏得到一點探源的線索。郭沫若金文叢考（頁28～31）金文所無考：「……(金文中)多字多見，但均用爲終。其字形作𠂤(頌鼎文)若𠂤(不嬰敦文)。案此字當是爾雅釋木『終，牛棘』之終之本字。郭璞注牛棘『卽馬棘也，其刺粗而長』。又山海經中山經云『大咢之山有草焉，其狀葉如楡，方莖而蒼傷，其名曰牛傷』。郭(璞)注云：『卽牛棘也』。郝懿行云（按見郝氏爾雅義疏釋「終、牛棘」）：『棘、一名榛，左思招隱詩注引高誘淮南注云："小栗、小棘曰榛"。是榛卽棘也。榛與終聲相轉』。考郝意似以郭(璞)說爲未諦，故解終爲榛，則牛棘卽小棘矣。郭云馬棘，及山海經之牛傷，究未審爲何物。然以終爲榛，則於𠂤之字形優有可說，蓋象二榛實相聯而下垂之形，……今案卜辭之𠂤亦『終、牛棘』之終。假用爲終始字，尙無一例可作冬夏字解者」。按：郭沫若引郝說，認爲榛卽卜辭之𠂤或金文之𠂤，僅從象形爲說。(按：「榛與終聲相轉」之說不確。郭氏從之亦誤)。今從蜡祭主祭者手執榛杖表示「送終」的意義上看來，則於𠂤或𠂤與榛之間又多得一點佐證。用圖表示如下：



用等號"═══"相連的代表實物，用"═══▶"號相連的代表這種實物所被賦予的一種抽象意義。再從另一方面看，「𠂤」這種植物在古代可能與農事有密切的關係。牠於夏正春初開花，至秋末成熟。這一段時間恰好與農事的開始和結束相當(亦卽是與耕作期的起訖相等)。在還沒有有系統的，精密的曆法之先，古人很可能就是把榛的開花來當作農耕的開始，把牠的結實成熟來當作農事終了的徵候。因此，當舉行豐收祭的時候，拿牠來代表「農事終了」的象徵物是很可能的。當豐收祭時，採用一種特別的植物來代表某種意義的例子，在目前臺灣高山族中還可以找到。例如，布農族：「司祭選吉時上山採帶實的山胡椒枝回社，各家家長則集合在司祭家等着領取山胡椒枝，司祭分配時向社人宣佈說：

麼事物的終呢？這一點郊特牲沒有說出來。鄭玄的注是「送終喪殺，所謂老物也」，這是一句很不好懂的話，孔穎達的疏亦沒有說出個究竟來(請參看頁217註六)。如果說是爲「農作物的一次生長終了」而送終的話，那麼所謂「合聚萬物而索饗之」豈不是等於「殺張三來祭張三」。這是不合理的。據我的推測，原先可能是送「耕作期」之終。郊特牲的「故既蜡，君子不興功」，孔疏：「不興功者，謂不興農功」，可以作爲這一解釋的佐證。同時「黃衣黃冠而祭，息田夫也」亦含有這種意思。豐收祭之有這種「送耕作期之終」的含義，可能是一件很原始性的事。據我所推測，大概在「農年的終點(亦即耕作期之終點)轉用成爲曆年的終點」之前(詳第五節)。當這種轉變完成後，則又可能增加上了一層「送年歲之終」的意義。

蜡祭時，對四方的神祇各有祭祀，惟對年成不好的一方則不祭。郊特牲：

> 八蜡以記(註一)四方，四方年不順成，八蜡不通，以謹民財也；順成之方，其蜡乃通，以移民也。

鄭注：

> 四方，方有祭也；其方穀不熟，則不通於蜡焉……移之言美也，詩豐年曰：「爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮」，此其美之與？

不祭的一方，並非對這一方的神祇有輕慢的意思；而是爲了節省民財。可見古代的蜡祭是一年中情況最熱烈，財物消耗最多的一個時節。鄭玄引豐年以訓移爲美(孔穎達認爲鄭說的美是「歆美」的意思)，但豐年所指的是「烝畀祖妣」的祭祀，與蜡祭四方不同(按：豐年說的是臘祭先祖時的事。請參看第三節)。所以鄭氏的「移之言美也」的說法，舉豐年來做例證是很不妥當的。如果我們從「以謹民財」這種民間財物的消耗量上來推測，則這場

『今天起開始祭祀』。各家長接受時，先把兩手高舉，以表示豐收」(見臺灣大學考古人類學刊第十一期，頁98)。又邵族：「豐年祭爲邵族所有祭儀中最隆重者……祭儀前夕，各家所有的門之兩旁都掛上一束 šqéš 草」。

(註一) 據阮元撰，盧宣旬摘錄，禮記注疏卷二十六校勘記「八蜡以記四方」條云：「……齊召南校云：『按鄭引此文以解大宗伯而誤云祀四方』，賈疏云：『祀字誤也』。孫志祖校云：『按祀字亦可通。觀注云：四方方有祭也』。疑鄭所據本爲祀字，與唐初疏家所據本有不同：賈氏不達，乃以爲誤耳』。按清嘉慶二十年，江西南昌府重刊周禮注疏(即今藝文印書館影印本，每章末皆附有校勘記)春官大宗伯鄭注已改作「記」。

祭祀大概要持續好些日子(可能如隋書禮儀志所說的，每日祭一方。見本文第四節引)。每祭一日，則被祭之方在該日要舉行一次豐盛的宴飲。不僅是自己吃，可能還要請其他各方的親戚來吃。不祭的一方，宴飲隨亦取消。這種情形與現在臺灣民間盛行的「拜拜」有點類似。所以「以移民也」一句可能就是「由祭祀的一方請不祭的一方的親友去大吃大喝」的意思。

祭祀的時候，音樂是少不了的。據周禮春官籥章職所記是「吹豳頌，擊土鼓」，鄭玄認爲「豳頌」是指詩豳風七月(註一)。另外，鄭玄又認爲蜡祭時所奏的音樂即是周禮春官大司樂職所記的「六樂」(註二)。其說確否？尚待另考。惟籥章職所說的「土鼓」則確是值得注意的一種樂器，因爲後世所謂的「臘鼓」(註三)可能即是從這裏流傳下來的。

關於大蜡祭祀時的情形，所能知道的就是這些而已。就「公家」的立場來說，大蜡完畢後，豐收祭即算結束。但是，大蜡之後却還有一場各自舉行的，對先祖五祀的祭祀——臘，因此，就「私人」的立場來說，則須待臘祭完畢後，豐收祭才算結束。所以郊特牲說「既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不興功」(註四)；而月令在「臘先祖五祀」一句後面亦說「勞農以休息之」。然而，從民俗學的立場來說，則應當以臘祭爲豐收祭的最後一場祭祀。

（2） 臘先祖五祀：

提到臘祭而又兼述其內容的，只有月令的「臘先祖五祀」這句話。上面已經列舉過。但祭祀的情形從這句話中並看不出什麼來。因此，在這裏無法多作論述。不過，我們可以根據豐收祭中有報祭先祖的儀節爲線索，在詩經中找到一些參考資料。本文第三節即是專門討論這幾首詩的。所以這裏從略。

祭五祀大概是於祭先祖時附帶舉行的。月令「臘先祖五祀」鄭注：「五祀：門、

（註一） 見周禮春官籥章職鄭注及詩豳風七月箋。關於七月一詩，本文另有解釋，請看文本第三節。

（註二） 周禮春官大司樂職鄭注：「此謂大蜡索鬼神而致百物，六奏樂而禮畢」。

（註三） 梁宗懍荊楚歲時記：「諺曰：『臘鼓鳴，春草生』」。

（註四） 這裏的兩個「蜡」字，都是指「大蜡」，因爲這兩句話，寫郊特牲的人可能是站在主祭者的立場來說的。所以特別有「君子不興功」一句。「君子」就是指擁有土地的貴族。當這場大蜡完畢後到耕種期爲止，貴族不會再把田事加在農人們身上。

戶，中霤(註一)、竈、行也」。另據呂氏春秋孟冬紀「饗先祖五祀」高誘注則謂：「五祀：木正句芒、其祀戶，火正祝融、其祀竈，土正后土、其祀中霤，后土爲社，金正蓐收、其祀門，水正玄冥、其祀井，故曰五祀」。白虎通亦說「五祀」是「門，戶，井，竈，中霤」(按：高誘的注大概就是根據白虎通來的)。是則，「五祀」之說班、鄭略有微異。現在民間舊曆年的除夕節中，還保留着對這些地方的祭祀。

臘祭完畢後，同姓的人在一起狂歡宴飲當然是少不了的。豐收祭的全部禮儀亦就在這場熱鬧的宴飲中結束了。於是，農人們輕鬆地進入了休耕期。月令「勞農以休息之」。不過，在這段時期內，對於農事以外的一些工作，例如：替「公子」找獸皮做衣服，打獵習武，修理房屋，以及取氷等等還是免不了要做的。詩七月：「一之日于貉，取彼狐狸，爲公子裘。二之日其同，載纘武功，言私其豵，獻豜于公。……嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。晝爾于茅，宵爾索綯；亟其乘屋，其始播百穀。二之日鑿氷沖沖……」。

豐收祭中一連串的祭祀的儀禮部份大致如上所述。現在讓我們換一個方向來討論在祭祀期間所舉行的宴飲問題。

以上所述各場祭祀典禮完畢之後是否都舉行宴飲？這還不敢有所定論。不過，據推測大概是有的。至少，大蜡與臘祭期間之有宴飲，當無問題。但宴飲如何進行？這就是現在所要討論的問題重點。禮記雜記下：

> 子貢觀於蜡，孔子曰：「賜也樂乎？」對曰：「一國之人皆若狂，賜未知其樂也。」子曰：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也。一張一弛，文武之道也」。

鄭注：

> 蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之祭也。國索鬼神而祭祀，則黨正以禮屬民而飲酒于序，以正齒位。於是時，民無不醉者如狂矣(註二)……民皆勤稼

(註一) 見王國維觀堂集林卷三，明堂寢廟通考。

(註二) 蘇東坡認爲子貢所觀是指觀祭儀中的情形，東坡志林：「八蜡，三代之戲禮也。歲終聚戲，此人情之所不免也。因附以禮儀。亦曰不徒戲而已矣。祭必有尸，無尸曰奠，始死之奠，釋奠是也。今蜡謂之祭，蓋有尸也。虎貓之尸誰當爲之？置鹿與女誰當爲之？非倡優而誰？葛帶榛杖，以喪老物；黃冠草

穡，有百日之勞，喻久也。今一日使之飲酒燕樂，是君之恩澤。

由這裏可以想見當時那種普遍地狂歡宴飲的情形。這種情形並非只是中國古代的豐收祭所獨有，其他古代民族和現代原始民族的豐收祭都是一樣。在上引雜記及鄭注中，有兩個問題須要提出來討論：

（1） 鄭玄認爲「飲酒正齒位」與「蜡」有關。

把「正齒位」之禮看作就是蜡飲時的禮俗的，以鄭玄爲最早：他的根據就是他在注中引到的周禮地官黨正職。凡是經典中提到蜡祭或臘祭後宴飲的地方，他都把黨正職舉出來做證據，爲求直接明瞭起見，我再把周禮原文引在下面：

黨正：各掌其黨之政令教治……國索鬼神而祭祀，則以禮屬民而飲酒于序，以正齒位。壹命齒于鄉里，再命齒于父族，三命而不齒。

鄭注：

國索鬼神而祭祀，謂歲十二月，大蜡之時，建亥之月也……必正之者，爲民三時務農，將闕於禮。至此農隙而教之尊長養老，見孝悌之道也。

如果鄭玄所認爲的「國索鬼神而祭祀」就是指「蜡祭」這一點不錯的話，則「正齒位」是屬於蜡飲時的禮俗的說法亦是可信的。現在，有一點線索使我們可以去相信鄭氏的這一說法，那就是漢代還有這種古禮的遺跡。月令孟冬「大飲烝」鄭注：

十月農功畢，天子諸侯與其羣臣，飲酒於太學，以正齒位，謂之大飲，別之於他。其禮亡；今天子以燕禮，郡國以鄉飲酒禮代之。黨正職曰：「國索鬼神而祭祀……以正齒位」亦謂此時也。

雖然這亦是鄭氏的說法。但由此可見他所說的「蜡飲與正齒位」的關係，是從漢俗與古禮比較所得的結論。因此，較之單憑想像或聽聞者也許更有可信價值。現在再根據鄭玄對雜記「子貢觀於蜡」及月令「大飲烝」兩處的注來加以分析，則又可發現他還認爲「正齒位」之禮是同時分二類舉行的。即：一是天子與其羣臣，飲酒於「太學」，以正齒位。這是朝廷間的禮俗。二是黨正以禮屬民，飲酒於「序」，以正齒位。這是民

笠，以尊野服，皆戲之道也。子貢觀蜡而不悅，孔子譬之曰：『一張一弛，文武之道也』。蓋爲是也」。按：蘇氏之說過於着重戲禮一點，甚至認爲祭儀是因戲而設，良非可信；又以爲置鹿與女爲倡優所爲，則更屬臆測。惟蘇氏之意見却有啓發性的價值。因爲在祭儀之後，宴飲時的狂態固然可以「觀」，但宴飲之外另有戲劇性的活動，則亦極有可能。

間的禮俗(按：周制五百家爲黨)。所謂「飲酒正齒位」之禮，用現在的話來說就是：宴飲時尊敬老人的一種禮俗。

（2） 飲酒正齒位的禮節在什麼時候舉行：

上引雜記的「一日之澤」，鄭玄解釋作「今一日使之飲酒燕樂」。那麼，這場具有特殊意義的宴飲就只是某一天的事了。究竟在哪一天呢？關於這個問題，我們仍舊只有先看鄭玄的意見再說。郊特牲「黃衣黃冠而祭，息田夫也」鄭注：

祭謂既蜡臘先祖五祀也，於是勞農以休息之。

又月令孟冬「勞農以休息之」鄭注：

黨正屬民，飲酒正齒位是也。

從這幾個地方的注解上，可以推測出鄭玄認爲這場宴飲是在「臘先祖五祀」後舉行的。但據我看來，鄭玄的說法可能有問題。在下面第四節我們將討論到大蜡與臘的舉行日期這個問題。雖然我們有堅强的證據證明臘祭是在周曆除日舉行，同時還知道大蜡亦是在周曆十二月，但大蜡的確定日期却仍然是一個無法解決的問題。如果大蜡與臘是在同一天先後分別舉行，則鄭玄的說法亦許可信。不過據事理推測，那似乎是不可能的。因爲大蜡的祭儀既那樣繁多，所以可能在一天舉行不完。北周及隋初的蜡祭是仿效周制來的，他們蜡祭四方時卽是一天祭一方。由此可以推測到周代的大蜡可能不是一天就舉行完畢的，至少牠不與臘祭在同一天。如果這個推測不錯的話，則大蜡與臘祭之後各有宴飲舉行當是很合情理的事。不過，大蜡後的宴飲可能是不分姓氏的；臘祭後則可能是以同姓在一起宴飲爲主。正齒位之禮可能於這幾次宴飲中都存在。但也可能只在臘祭後的飲宴中舉行。從上面所引的鄭玄對於周禮黨正職的註解上看來，他似乎認爲宴飲是爲了怕農人們「三時務農，將闕於禮」，所以「至此農隙而敎之尊長養老」才舉行的。這我們只能把牠看作是鄭玄的看法，而事實上可能與他的這一看法是相反的。另外，鄭玄還把雜記中孔子所說的「一日之澤」看作僅是一天的事。可是，他却把「百日之蜡」解釋作「有百之勞，喻久也」。那末，這個「一日」又何尙不可以是「喻」呢？如果雜記的這個「一」字的確是只指「一天」的話，則我的看法是：雜記所記子貢看到的宴飲是指臘祭後的情形。因爲禮運「仲尼與於蜡賓」中的「蜡」卽是指的臘祭。再說，飲酒正齒位之禮可能不只存在於祭後的宴飲中。凡是在休耕期

內聚會宴飲中都可能會舉行。只不過祭典後的飲酒正齒位是一種典範而已。

三　從豐收祭看詩經中的幾首農事詩

在詩經上我們找不到「嘗稻」，「祈來年」，「大蜡」及「臘」等祭祀的名稱。但我們却不能認爲詩經的全部內容與豐收祭無關。相反地，牠蘊藏着許多有關豐收祭的寶貴資料。問題是我們如何去把牠找出來。據我的看法是：詩的內容是判斷該詩之是否屬於豐收祭的主要根據。當然，這與詩的解釋大有關係。就作者所見，下列八首詩是與豐收祭有關的：

豳風：　七月

小雅：　楚茨，信南山，甫田，大田

周頌：　豐年，載芟，良耜

爲了便於前後參證，在下面我沒有按照這裏所列的次序來討論；同時，亦爲了使讀者看起來方便，所以每首詩都是先抄原文，然後討論。

(一)　豐年：

豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。

詩序：「豐年，秋冬報也」。鄭玄注郊特牲「以移民也」一句時，曾引此詩「爲酒爲醴」以下三句來解釋他的「移之言美也」(見前引)。自古以來幾乎沒有一個人不認爲這是一首與豐收祭直接有關的詩。如果我們把這首詩抄給一個從來沒有讀過詩經的人看，我想他的印象亦一定不出這個範圍。因此，我們就可以大膽地跨入豐收祭的範圍來說話了。從「烝畀祖妣」一句看，豐年所說的應當就是(1) 嘗稻祭。然而，爲什麼詩中還有「黍」(月令「仲夏嘗黍」)？又爲什麼詩序既有「秋」字又有「冬」字呢？(2) 臘祭。然而，爲什麼詩序在「冬報」之前，又要加個「秋」字呢？因此，問題又不簡單了。現在，讓我們先討論詩序的問題吧。因爲這關係着中國古代祭祀的季節問題。詩序並沒有標明牠所說的「秋冬」是指周曆抑或是指夏正之曆？若連周、夏兩正計算，則秋冬二字共跨了八個月。自春秋以來，民間卽已並用周曆及夏正之曆，大概是沒有什麼問

題的；若從詩七月看來，則夏正的勢力已駕凌周曆之上(註一)。周曆及夏正之曆各有四季，所含月數雖然一樣，但因兩曆歲首標準不同（周曆以日南至，即冬至，爲標準歲首；夏正以立春爲標準歲首），其季節早晚隨亦因之而異。夏正四季的月份即現在民間所習用的舊曆的月份；至於周曆的四季，這是我們現在的人所不熟悉的，所以應當找些古代的記載來做證明。春秋隱公元年：「春，王正月」，著左傳者認爲春秋的這句話是「春，王周正月」的意思。換句話說就是指周曆春季的第一個月。左傳僖公五年：「春，王正月，辛亥朔，日南至」，這可以證明左傳的著者的確認爲隱公元年的那句話是指周曆的正月(註二)。當春秋的「春，王正月」這句話明瞭後，則春秋隱公元年有「夏五月，秋七月，冬十二月」，二年有「秋八月，冬十月」，三年有「春，王二月，夏四月」，七年有「春，王三月」，八年有「夏六月」等記載可證明周曆的一、二、三月是周曆的春；四、五、六月是夏；七、八、九月是秋；十、十一、十二月是冬。所以春秋僖公十一年「春，晉殺其大夫丕鄭父」這件事左傳改用夏正記載時，則書在僖公十年冬。如果我們能擺脫「春、夏、秋、冬本來是代表寒暑季節」的這一根深蒂固的傳統觀念，而認爲牠們只是代表一年的四個分段的話(註三)，則對於周曆及夏正的四季在月份上的參

（註一）詩七月之兼有周曆及夏正，請參看對於七月本詩的討論。同時，七月的著作時代可當作周曆及夏正之曆的並存時代的參考。史語所集刊第六本第四分，徐中舒豳風說認爲七月非春秋以前的詩。另外，論語衞靈公篇亦曾記載過孔子所說的「行夏之時」。可見夏正之曆自春秋時代以來已深得人心；只不過政府不採牠而已。所以孔子才說願意用夏正之曆。

（註二）新城新藏著，沈潛譯東洋天文學史研究第一篇亦曾提到這個問題說：「春秋劈頭第一句之『春王正月』此究竟指如何時乎？或謂因左傳中有『春王周正月』之句，此乃指含有冬至之所謂周正月乎？或謂因其故冠以春字者，乃指其案諸孔子所理想之夏時而稱含有立春之正月乎？關於此問題，古來諸學者之意見不同，如碩儒朱子、亦謂『春王正月』一句，是千古不決之疑問也」。再看新城氏在書末所附的那張春秋長曆圖：僖公五年正月朔是辛亥，與左傳相符。又該圖同年以七、八兩個月爲頻大，八月戊寅朔則九月朔日當是戊申，與春秋經「九月戊申朔，日有食之」相合。故知新城氏是承認左傳對於春秋「春王正月」的這一看法確是指周曆的。朱子受了三正論的影響，認爲四季的劃分只夏正才有，所以才會以爲「春王正月」之指周曆是千古不決之疑。又鄭玄亦認爲周曆自有四季，周禮天官宰夫職：「歲終則令羣吏正歲會」鄭注：「歲終自周季冬，正猶定也」，賈疏言：「周之歲終十二月」。

（註三）「春、夏、秋、冬」四季的名稱和劃分，始於何時？迄今尚無定論。卜辭中有釋四時之名者，大致都有問題。因爲：(1)牠相當於自然寒暑的交替中的哪一段時間，還不清楚。(2)在早期金文中找不到同樣的例子。陳夢家認爲春秋末，晉、越、田、秦等國金文始有四季之稱（見殷虛卜辭綜述頁385）。郭沫

差及寒暑的遲早就不足以爲奇了。現在就把周曆及夏正的秋、冬二季所含的月份列表比較如下：

	秋			冬			
周曆	7,	8,	9；	10,	11,	12；	1, 2,
夏正	5, 6,；	7	8,	9；	10,	11,	12.
		秋			冬		

可見詩序的「秋冬」二字，其含混着實令人驚異。按：作詩序者一向是用夏正的，但用夏正却不能解釋詩中的黍字。所以我要再舉周曆。因爲黍與稌（見下）恰好在周曆秋，冬二季。但是，這必須打破作詩序者用夏正的習慣。這是不能兩全的。鄭箋認爲「秋、冬報」的意思是「報者謂嘗也，烝也」，然而同樣不能把黍字作合理的解釋。我在第一節中就已經論到過「秋嘗冬烝」這類規律化了的說法是不足盡信的。我覺得豐年這首詩本身並不致於既是指秋又是指冬。因此，如果我們不把黍和稌拆做二次祭祀看，不去將就詩序的解釋，甚至拋開詩序的影響；則我們可以設想詩中的黍和稌是在同一次祭祀中向祖先報豐收的獻祭品。於是，作物的收穫月份就可以當做祭祀月份的參考了。黍在夏正五月（周曆七月）收穫，月令有明文。稌呢？爾雅釋草：「稌，稻」邢昺疏：「詩周頌云『豐年多黍多稌』，禮記內則云『牛宜稌』，豳風七月云『十月穫稻』是一物也」。說文禾部亦說：「稌，稻也」。稻早熟的在夏正九月收穫，所以月令有九月嘗稻之文；晚熟的則在十月，卽詩豳風七月的「十月穫稻」（按：十月係指夏正，詳下）。而且，豐年中的稻是「爲酒爲醴」用的，七月中的稻亦是「爲此春酒」用的，都是可以做酒用的。因此，這場祭祀當在夏正十月。周人的豐收祭在這個月（周曆十二月）底以前結束（見第四節），黍與稌的收穫時間既相差五個月，現在同時拿來獻祭給先祖，要滿足這些條件，當然只有「臘」祭才適合了。如果豐年是祭祀時的樂歌的話，那就更應當是臘祭了，因爲嘗祭是沒有音樂的（見第二節）。因此，豐年乃是「冬」報。而且是周曆的

若則更認爲金文中「冬」字多見，但均用爲「終」〔見頁218註一引郭說〕。按：說文夂部：「夂，四時盡也。从夂从𠂇；𠂇，古文終字」，段注：「冬之爲言終也」。同上部「𠂇，古文冬从日」。再參看本文頁28註一所說，則「冬」與「終」字在形，音，義三方面都有極密切的關係。尤其是古文的𠂇是值得注意的，因爲牠表示那是指一段時間的終了。小篆去「日」，再加上「夂」，「夂」卽「冰」，於是「冬」字所代表的這一段時間才有冷的意思。然而又當注意的是：小篆作於秦代，而秦是用夏正之曆的。冬至一詞亦僅見於戰國晚期的文獻中。前此，皆作長日至或日南至。夏至亦然。

季冬。周人的豐收祭，除了嘗祭是受收穫月份的限制，分配很散外，其餘(即本文所討論的)全都在周曆冬季。所謂「春祈秋報」等類的說法大概是周人歲時祭受了夏正的影響後產生的。因爲周代晚期，夏正的勢力漸漸强大，周人原先按周曆舉行的歲時祭，有的換以夏正計算(例如：臘本在周曆十二月，但月令記在夏正十月)，有的却遷移到夏正的相同月份(例如：臘祭自周曆十二月移到夏正十二月——詳本文第四節。另外，郊祭以及其他許多風俗多半有這現象)。現在，我們研究周人的歲時祭，在有能力知道的範圍內，都應當用牠本來所屬的「曆」爲標準，這是本文所要特別强調的一點。

(二) 楚茨：

楚楚者茨，言抽其棘，自昔何爲？我藝黍稷。我黍與與，我稷翼翼，我倉既盈，我庾維億，以爲酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。

濟濟蹌蹌，絜爾牛羊，以往烝嘗。或剝或亨，或肆或將，祝祭于祊，祀事孔明，先祖是皇，神保是饗，孝孫有慶，報以介福，萬壽無疆。

執爨踖踖，爲俎孔碩，或燔或炙，君婦莫莫。爲豆孔庶，爲賓爲客，獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲，神保是格。報以介福，萬壽攸酢。

我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告。徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勑，永錫爾極，時萬時億。

禮儀既備，鍾鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起，鼓鍾送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲，諸父兄弟，備言燕私。

樂具入奏，以綏後祿，爾殽既將，莫怨具慶，既醉既飽，小大稽首，神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之，子子孫孫，勿替引之。

這首詩以耕種和收穫爲開端，接着就是把這些收穫的東西「以爲酒食，以享以祀」，同時還有牛和羊，祭祀的對象是先祖。詩中「報以介福」一句是「報祭先祖以求幸福」的意思(註一)。根據這些線索看來，則這首詩所述的祭祀，當是指「臘祭先祖」時的情形。詩的內容一直述到宴飲，所以牠的用場倒可能是祭畢宴飲時唱的樂歌。詩大雅行葦中的「或歌或咢」一句，可以證明宴飲時是有樂歌助興的。而且，楚茨的「樂

(註一) 見郭沫若由周代農事詩論到周代社會(青銅時代，頁85)。

具入奏」一句亦證明了宴飲時有一個樂隊，隨時等着伴奏。

從楚茨這首詩中，我們對於臘祭先祖的情形可以得到不少的補充：祭祀的地點是「祊」，毛傳：「祊，門內也」。主祭的人稱爲「孝孫」。祭祀的時候有樂隊，司儀（工祝）以及其他參加祭祀的人和賓客等。當一切都安排好了之後，「孝孫」就位。於是，司儀乃對神唸禱祠，然後把獻祭的東西給神吃。神就是指被祭的對象——先祖，而以「尸」來代表。扮做「尸」的小孩大概要眞的喝一點酒，所以才「神具醉止」。祭祀完畢，神也喝醉了。於是「尸」離開了他的位置，在熱鬧的鐘鼓聲中護送了出去。接着便是「諸父兄弟，備言燕私」，結果一個個都「既醉既飽」。臘祭先祖固然是報豐收，但亦向先祖求福求壽，福可向其他神求（見下），壽則只限於向先祖求，這可能是中國古代豐收祭的一個特徵。

（三）信南山：

信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫田之。我疆我理，南東其畝。

上天同雲，雨雪雰雰，益之以霢霂，既優既渥，既霑既足，生我百穀。

疆場翼翼，黍稷彧彧，曾孫之穡，以爲酒食，畀我尸賓，壽考萬年。

中田有廬，疆場有瓜，是剝是菹，獻之皇祖，曾孫壽考，受天之祜。

祭以清酒，從以騂牡，享于祖考，執其鸞刀，以啓其毛，取其血膋。

是烝是享，苾苾芬芬，祀事孔明，先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。

這首詩亦是以農事開端，而以報祭先祖求福求壽這樣一場祭祀結尾。因此，信南山與上面的楚茨一樣是臘祭先祖時的樂歌。「中田有廬」的「廬」可能如郭沫若所說是「蘆」字，即「蘆服」（註一）。這首詩又告訴我們，祭祀時用的犧牲是「騂牡」，即是雄的赤色牲。

（四）載芟：

載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯疆侯以。

有嗿其饁，思媚其婦，有依其士，有略其耜。俶載南畝，播厥百穀。實函斯

（註一）見青銅時代，頁88。

活。

驛驛其達，有厭其傑，厭厭其苗，緜緜其麃，載穫濟濟，有實其積，萬億及秭，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮。

有飶其香，邦家之光，有椒其馨，胡考之寧，匪且有且，匪今斯今，振古如茲。

詩序：「載芟，春藉田而祈社稷也」其說恐未必然。「萬億及秭，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮」等句與豐年相同，則所祭對象是先祖，與春藉田而祈社稷時不合。又詩中自耕種說到收穫，收穫的作物是「萬億及秭」那樣多，這亦決不是春藉田而祈社稷時的情形。而且「匪且有且，匪今斯今，振古如茲」三句亦不像是祈社稷時的話，而應當是收穫以後的話。詩的內容既已說到收穫，當是豐收後的祭祀；而且是祭先祖，所以載芟亦當是臘祭先祖時的樂歌。

（五）良耜：

畟畟良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及莒，其饟伊黍，其笠伊糾，其鎛斯趙，以薅荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。

穫之挃挃，積之栗栗，其崇如墉，其比如櫛，以開百室，百室盈止，婦子寧止，殺時犉牡，有捄其角，以似以續，續古之人。

詩序：「良耜，秋報社稷也」。這是一首報豐收的樂歌，大概是沒有疑問的。惟說是：「秋」報「社稷」，則尚有研討的餘地。按：周人全部豐收祭皆在周曆冬季舉行（見前豐年）。故知用「秋報」二字不妥；至於是否爲報「社稷」之神，因無法從詩中看出其所祭對象，故難於判斷。也許從祭祀時牲用「犉牡」一點上可找到線索。孔穎達認爲「社稷用黝，牛角以黑，而用黃者，蓋正禮用黝；至於報功，以社是土神，故用黃色仍用黑脣也」。因此，如說良耜是「大割祠於公社」時的樂歌，似乎亦無不可。若然，則無論就周曆或夏正計之，良耜皆當是冬報。

（六）甫田：

倬彼甫田，歲取十千，我取其陳，食我農人。自古有年，今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，烝我髦士。

以我齊明，與我犧羊，以社以方。我田既臧，農夫之慶，琴瑟擊鼓，以御田

祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。

曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田畯至喜，攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有，曾孫不怒，農夫克敏。

曾孫之稼，如茨如梁，曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱，黍稷稻粱。農夫之慶，報以介福，萬壽無疆。

這首詩有一個特點，就是層次分明：

第一段述耕種。

第二段述祭方社及田祖。其「以社以方」句，鄭注以爲「秋祭社與四方，爲五穀成熟報其功也」。按：鄭說不確。因爲「以祈甘雨，以介我稷黍」分明是作物還沒有成熟。這裏的「以社以方」，只是敍述耕作期間對於方，社的祭祀。

第三段述「曾孫」到田裏來看作物，當然，對於田畯，農夫們會有一番慰勞。這大概是在收穫以前不久，所以才看到作物的情形是「禾易長畝，終善且有」。

第四段述「曾孫」的收穫多到千倉萬箱。然後，就舉行報豐收的祭祀。

詩中「曾孫」一詞，與楚茨的「孝孫」及信南山的「曾孫」一樣，是指主祭的人。「報以介福，萬壽無疆」二句亦與上述二詩相同，是「報祭先祖，以求幸福，求長壽」的意思。以楚茨及信南山例之，則甫田亦當是臘祭先祖時的樂歌。而且詩中說到「黍稷稻粱」，這幾種作物的收穫月份相差很遠，這裏一併說出，乃泛指穀類。因此，亦只有豐收祭才適合。

（七）大田：

大田多稼，既種既戒，既備乃事，以我覃耜，俶載南畝，播厥百穀，既庭且碩，曾孫是若。

既方既皁，既堅既好；不稂不莠，去其螟螣，及其蟊賊，無害我田穉。田祖有神，秉畀炎火。

有渰萋萋，興雨祈祈，雨我公田，遂及我私，彼有不穫穉，此有不斂穧。彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。

曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田畯至喜。來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。

這首詩亦是自耕種說到收穫，而以祭祀結尾，當是收穫後報祭神祇的樂歌。「來方禋祀」一句，鄭玄說是「禋祀四方之神祈報焉」；但也許是「八蜡以記(祀)四方」的「方」。因詩中「不稂不莠，去其螟螣，及其蟊賊，無害我田穉」四句與蜡祭時的祝辭「昆蟲毋作，草木歸其澤」相似。不過，詩中主祭的人亦稱「曾孫」倒是一件費解的事。

（八） 七月：

七月流火，九月授衣。一之日觱發，二之日栗烈；無衣無褐，何以卒歲？三之日于耜，四之日舉趾，同我婦子，饁彼南畝，田畯至喜。

七月流火，九月授衣，春日載陽，有鳴倉庚。女執懿筐，遵彼微行。爰求柔桑。春日遲遲，采蘩祁祁，女心傷悲：殆及公子同歸！

七月流火，八月萑葦，蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚，猗彼女桑。七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃，我朱孔陽，爲公子裳。

四月秀葽，五月鳴蜩，八月其穫，十月隕蘀。一之日于貉，取彼狐狸，爲公子裘。二之日其同，載纘武功，言私其豵，獻豜于公。

五月斯螽動股，六月莎鷄振羽，七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀，入我牀下。穹窒熏鼠，塞向墐戶，嗟我婦子，曰爲改歲，入此室處。

六月食鬱及薁，七月亨葵及菽，八月剝棗，十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。

七月食瓜，八月斷壺，九月叔苴。采荼薪樗，食我農夫。

九月築場圃，十月納禾稼，黍稷重穋，禾麻菽麥，嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功，晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。

二之日鑿冰冲冲，三之日納于凌陰，四之日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月滌場。明酒斯饗，曰殺羔羊，躋彼公堂，稱彼兕觥：萬壽無疆。

這是國風中最長的一首詩，一向被認爲是研究中國古代農村社會概況的第一手參考資料。但詩中包含的問題亦不少。現在，我只打算提出其中二個與本文有關的問題來討論：

（1） 七月的用場： 據我個人的體會，讀這首詩好像是當面在聽一個農夫唱訴他一年到頭的生活情形一樣。頭二段的「無衣無褐，何以卒歲」及「女心傷悲，殆及公子同歸」有一種幽苦的感覺。第三段開始，氣氛轉平。到最後一段，在「十月」的

時候，幾句話把蘊藏着的歡樂表露了出來。聽的人亦突然被他提醒：現在正是在這種快樂的時候。鄭玄認爲最後的幾句「躋彼公堂，稱彼兕觥：萬壽無疆」就是指「飲酒于序，以正齒位」的那件事。就這句話的語氣及牠所屬的月份看來，鄭玄的說法是可信的。詩中的「以介眉壽」及「萬壽無疆」亦與豐收祭時的氣氛相合。因此，我覺得這首詩可能是「飲酒正齒位」時唱的。

（2） 七月所用的曆法問題： 因爲本文常常引用到詩中這方面的資料來作論據，現在既然討論到這首詩，則那些被引用過的話是否可靠，現在可以藉此作一番檢討。根據傳統的說法，七月一詩是兼用周曆及夏正之曆的。卽「一之日」「二之日」等句是指周曆的「一月之日」「二月之日」；詩中標明了月字的，如「四月」「五月」「七月」等，則是指夏正的月份。郭沫若却另有一種說法(註一)，他認爲「一之日觱發」「二之日栗烈」等句的斷句法應在「日」字前面，而以「日」字連下文。因此，把「日」字解釋作「天天」；而「一之」「二之」等則解釋爲「一來呢」「二來呢」；又把詩中的「四月」「五月」等認爲是指周曆的月份，換算爲夏正應提前二個月，卽詩中的四月是夏正的二月，餘類推。但是郭氏的說法有許多地方講來講去總講不通。可以舉一個最明顯的例子來說，如詩中最末一段有「二之日鑿冰冲冲，三之日納于凌陰」。照郭氏的說法是「二來呢，天天得去鑿冷冰，鑿得叮叮噹噹的響。三來呢，天天要把冷氷抱去藏在冷的地方」。這一段沒頭沒腦來個「二來呢」，那麼牠的「一來呢」到哪裏去了？因此，郭氏說法的不足取信，由此一例可見。我覺得傳統的說法是可信的，前人已經舉過很多證據。現在，我想再舉一二：詩言「七月流火」，火卽大火星。左傳昭公十七年：「火出，於夏爲三月……於周爲五月」。郊特牲亦說「季春火出」，鄭注：「建辰之月火始出」。月令：「季夏……火星中」。可見「火星」於夏正季春始出，六月乃中，故七月卽西流。又夏小正：「五月初昏，火星中」，夏小正所說較月令等尤早一月。若依郭氏之說，認爲詩中的「七月」是指周曆，合夏正五月，然而此時大火尙在趨中的方位，何能西流？郭氏大概亦注意到了這一點，所以他把「流」字又解釋作「大火星在天上流」。這就難免過於削足適履了。據日人飯島忠夫的研究，認爲「七月流火」乃

(註一) 見青銅時代，頁91～95。

立秋月份之現象(註一)。那麼「七月流火」就更應當是指的夏正了。周曆與所謂的夏正之曆在周代的確曾並行過很長一段時期，就像我們現在的舊曆與新曆並存一樣。我在上面已舉春秋及左傳上所見的例子證明過了。夏正十月相當於周曆十二月，所以當「十月蟋蟀，入我床下」的時候，對周曆來說就得「嗟我婦子，曰爲改歲」了(註二)。又詩中第一章「一之日觱發，二之日栗烈，無衣無褐，何以卒歲」則又表明了周曆的二月卽是夏正的歲終。在詩經中我們還可以找到其他一些證據來證明周曆與所謂的夏正在月份上的確相差二個月。小雅采薇。

采薇采薇，薇亦作止，曰歸曰歸，歲亦莫止……采薇采薇，薇亦剛止，曰歸曰歸，歲亦陽止。

「歲莫」卽「歲暮」。「陽」，爾雅釋天「十月曰陽」(註三)，故亦表示着夏正的十月爲周曆歲暮十二月。又小雅杕杜：

王事靡鹽，繼嗣我日，日月陽止，女心傷悲，征夫遑止。

這亦是描述家人思念征夫而盼其於歲暮之時有暇歸家之感傷情形(按：「日月陽止」與「歲亦陽止」同義)。總之：七月一詩確是兼用周曆及夏正之曆，兩者在月份上相差兩個月。

以上討論的詩共八首，其中有二首(良耜，大田)只知道牠們與豐收祭有關，但究竟指哪一場祭祀，則難於確定。這或許因爲我在第一節中所列中國古代豐收祭的七項祭

(註一) 見日人飯島忠夫支那古代史論，頁530～531。

(註二) 以蟋蟀的移動情形來譬喻歲暮的例子，在別的詩中亦有，茲以唐風蟋蟀爲例：「蟋蟀在堂，歲聿其莫，……蟋蟀在堂，歲聿其逝」，毛傳：「蟋蟀，蚩也；九月在堂。聿，遂除去也」，鄭箋：「蚩在堂，歲時之候，是時農功畢」，孔疏：「七月之篇說蟋蟀之事云『九月在戶』，傳云『九月在堂』，堂者室之基也，戶內戶外總名爲堂。禮運曰：『醴酸在戶，粢醍在堂』對文言之，則堂與戶別，散則近戶之地亦名堂也，故禮言升堂者皆謂從階至戶也。此言在堂，謂在室戶之外與戶相近，是九月可知」。就觀念上說，我們最好認爲這是周曆歲暮的現象。

(註三) 按：爾雅「十月曰陽」乃指夏正之十月：然而，若從詩中的「陽」與「莫」對用看來，則此「陽」字名月之初義疑卽是周曆十二月歲暮的意思。因夏正十月爲周曆十二月，故夏正取用之以名其十月曰陽。這正如同周曆正月建子，三月建寅，夏正取用之卽爲正月建寅，十一月建子〔參看本文頁198註一〕。這種情形在古代巴比倫的曆法中亦有。例如 Ur 王朝時代把 Gudea 王朝時代的月份次序整個移動了六個月，但 Ur 時代的第七個月 A-ki-ti 成了 Gudea 時代的正月，月名仍舊是 A-ki-ti，但意義却是「新年」之月；原來的「第三月」成了「九月」，但月名仍舊是 Shu-III-Shá (第三月)。請參看 James Hastings 所編的 Encyclopaedia of Religion and Ethics 中的 Calendar 條。

祀尙有不備之處，這是極可能的；但因史料缺乏，實在無法復原其全形，在詩經中找材料，我覺得最好還應當有其他的史料來印證；不然，就容易流於武斷。因此，我不能單單根據良耜，大田，而在上述豐收祭的七項祭祀外，另立祭名。當然，詩經中也許還有其他的詩與豐收祭有關係，例如：大雅中的生民，行葦兩篇，卽極有可能。但因其中尙有問題，故本文從略。Granet 氏在他的中國古代的節祭與歌謠中的第二章，第三節討論蜡祭時，引用到唐風蟋蟀，認爲該詩所述卽歲暮蜡祭後的宴樂情形，這也許是可能的。

四　豐收祭的舉行時間及演變

這一節既然主要是討論豐收祭的演變，按理應當把全部豐收祭提出來討論。但事實上，在秦、漢以後的史料中，只有蜡祭(包括臘)比較有線索。同時，亦只有這場祭祀的演變與本文所要討論的「曆年」有直接的關係。所以這一節就把重點放在這場祭祀上。尤其是「臘先祖」這場祭祀的日期，與曆法有密切的關係。現在，我們仍舊從周代說起：

在上面第二節所述的幾場祭祀中：神倉祭，祭帝，嘗稻祭等皆在夏正九月（周曆十一月）；祈來年，祭公社及門閭，臘先祖五祀等皆在夏正十月（周曆十二月）。這在月令上已有明文，故可不必多作說明。惟大蜡這場祭祀，雖然牠與臘同可稱做蜡，但大蜡與臘的祭祀日期却不能因此立卽武斷地認爲是同在夏正十月或周曆十二月。郊特牲雖已明說「大蜡」是在十二月，但因郊特牲兼用周正及夏正，而述大蜡時又未標明係指何曆，所以應當討論清楚。郊特牲：「天子大蜡八……歲十二月合聚萬物而索饗之也」鄭注：

歲十二月，周之正歲，謂建亥之月也。

可見鄭氏認爲郊特牲所說的十二月乃是指周曆的十二月。又說文肉部臘字段注引：

皇侃曰：「夏、殷蜡在巳之歲終」，皇說是也。

皇氏言下之意是承認鄭玄所說的周代大蜡的日期的（按：皇氏認爲周代無臘）。又月令：「臘先祖五祀」孔疏：

凡蜡皆在建亥之月，而皇氏以爲夏、殷臘各在巳之歲終。若如此，夏家季冬則

計耦耕事也。脩耒耜，具田器不得，方始勞農以休息。皇氏之義非也。

夏、殷之蜡於史無徵，可以暫不討論。但認周蜡是在建亥之月則意見一致。現在有了這種大家一致的意見，再加上蜡臘名稱上的關係，則周蜡之在建亥之月是可信的了。我把這幾場祭祀的舉行月份，換回爲周曆（例如：月令孟冬的臘，左傳即是把這場祭祀用周曆記在十二月）寫在下面：

周曆十一月：　神倉祭，祭帝，祭四方，嘗稻祭。

十二月：　祈來年，祭公社及門閭，蜡祭(大蜡與臘)。

在第一節中我已經提到過，周代的大蜡與臘，到了秦代只剩下臘這個名稱。再到秦始皇三十一年的時候，又把臘改名爲嘉平。同時還把祭祀的月份移到建丑之月去了。這是一件非常重要的事，對於古曆的興替提供了極寶貴的線索。現在，我們再把史記卷六秦始皇紀中的這一條引在下面：

三十一年十二月，更名臘曰嘉平。

史記集解及玉燭寶典皆認爲此「十二月」爲建戌之月。恐皆不確。因爲：

（1）秦始皇二十六年改正朔，僅改歲首，未改月份(註一)。

（2）史記記秦事悉用夏正：　史記卷四十八陳涉傳：「陳王……死臘月」，集解：「張晏曰：『秦之臘月，夏之九月』。瓚曰：『建丑之月也』」。然而，查史記卷十六秦漢之際月表第四：二世元年十二月欄內有「陳涉死」的記載，則此「臘月」爲秦之十二月。始皇三十一年至二世元年僅隔六年，其間並無曆法上的變動，故二世元年的「十二月」與始皇三十一年時的「十二月」當係同一月份。復以漢初臘月係指建丑之月觀之，則始皇三十一年時的「十二月」亦當是「建丑」之月。

（3）秦、漢時代，臘祭前後民俗的變遷是從周曆的月份直接移向夏正的月份。中間並無混雜其他日期的痕跡(請參看下面對於史記天官書的討論中的第二點)。

由此可知，臘祭的日期自建亥之月移至建丑之月，最遲是在秦始皇三十一年。

在史記天官書中，有一段關於臘祭演變的極重要的史料，牠不僅告訴了我們周時臘祭的確定日期，以及秦、漢時代臘祭日期變動的痕跡；同時還告訴給我們：與這場

(註一)　見清華學報十二卷二期，瞿兌之伯秦漢改月論。

祭祀在日期上有關聯性的風俗，亦跟着臘祭一道移了過去。史記卷二十七天官書：

> 凡候歲美惡，謹候歲始，歲始或冬至日，產氣始萌。臘明日，人众卒歲一會飲食，發陽氣，故曰初歲。正月旦，王者歲首立春日，四時之卒始也。四始者，候之日。而漢魏鮮(集解引孟康曰「人姓名，作占候者」)集臘明正月旦，決八風：風從南方來，大旱；西南，小旱；西方，有兵；西北，戎菽爲(集解引孟康曰：「戎菽，胡豆也；爲，成也」)，小雨，趣兵(索隱：「謂風從西北來，則戎菽成；而有小雨，則其國趣兵起也」)；北方爲中歲；東北爲上歲；東方，大水；東南，民有疾病，歲惡(註一)。

這是太史公對於當時民俗的記載，應當是屬於極可信的第一手史料。天官書說「臘明日，人衆卒歲……故曰初歲」，又說「臘明正月旦」，則「臘」當然是在十二月的除夕日了。但天官書舉出了兩個歲首：一個是冬至日(歲始或冬至日)，用月建來說，即該月是建子之月；另一個是立春日(王者歲首立春日)，爲建寅之月。這顯然是指周曆和夏正之曆的兩個標準歲首。現在，我們要問：天官書的「臘」究竟是指周曆抑指夏正？照太史公的口氣看來，「正月旦，王者歲首立春日，四時之卒始也」這一句說得很肯定；而「歲始或冬至日」中有「或」字。則天官書的「臘明正月旦，決八風」中的「臘」當係指夏正除夕日而言。但「歲始或冬至日」一句，却在無意中給予我們絕好的啓示和證據，使我們可以對晚周至漢初臘祭的日期，作如下的推斷：

（1） 周代臘祭是在周曆除夕日舉行的。這場祭祀完畢後的次日——周曆正月初一，有候歲美惡的風俗。臘祭的日期移到夏正十二月除夕日後，候歲美惡的風俗亦跟着移到夏正除夕的次日(當然就是夏正之曆的正月初一)去了。可是，周臘及其候歲美惡的風

(註一) 前漢書卷二十六天文志所載與此段相同，梁任公先生在他的要籍解題及其讀法一書中引崔適史記探源認爲史記天官書乃「妄人錄漢書天文志」。崔氏之說主要是根據天官書與漢書天文志有很多地方相同，再加上天官書上一些不合推理的記載，遂認爲天官書是錄自漢書天文志(見崔氏書卷四)。但以同樣的理由又何嘗不可以說天文志是錄自天官書呢？民俗與傳說往往有些地方是不合推理，經不起分析的。這並非記載的錯誤，而是民俗傳說本身就是如此。再從臘祭日期及其民俗的變遷上更可看出天官書(至少是這裏引到的一段)是早於天文志的。因爲，秦移臘於建丑之月是自周曆的除夕日移到夏正之曆的除夕日的。直到漢武帝早期都還沒有變動。武帝晚期，臘改在冬至後三戌舉行。如果天官書是錄自天文志，則天文志就不應該有「臘明正月旦」及「臘明日，人众卒歲」。這一點即可證明天文志是襲自天官書。另參考劉朝陽史記天官書大部份爲司馬遷原作之考證，中大語史所週刊 94—96 期。

俗，直到漢武帝時代，還有殘存在原先周曆的日期上的(註一)。另外，再從晚周臘祭在周曆除夕日舉行以及漢書卷二十一律歷志下(見本文頁210註二引)認爲洛誥的「戊辰……王在新邑，烝——祭歲……在十有二月」是指周曆十二月晦日，這些現象上看來，則洛誥的「烝——祭歲」極可能就是在新邑洛舉行的第一次豐收祭——臘，或者是它的一部份了。

（2） 臘從周曆的除夕移到夏正的除夕，從候歲美惡的風俗上看來，並沒有混雜其他日期的現象。因此，我們更可以相信，上面所說的，秦始皇「三十一年十二月，更名臘曰嘉平」中的「十二月」是建丑之月。漢因秦制，祭祀日期沒有變動。直到武帝以前都是在夏正十二月的除夕日，而且還是「除夕節」。

移風易俗決不是單靠一紙命令在朝夕之間就可以達成的。它須要經相當長時期的涵化才能有效。這是文化變遷的普遍現象(註二)；但當這種改變固定以後，欲再有改變時，則又須經歷同樣的過程。試看民國初年，政府卽已頒佈了改用新曆的法令，且欲使舊曆年俗移到新曆年俗去，而把舊曆的年節改爲春節。到現在將近五十年了，但民間絕大多數人的過年却仍以舊曆爲準。當然，亦有少數過新曆年的，而且還有新舊兩曆都過年的。這種情形同漢初候歲美惡的風俗的日期變遷很相類似。新年候歲美惡的風俗，直到現在還有些地方保留着。例如，在江蘇蘇州：

> 農家歲朝晨起，看風和雲來卜測一年田事的豐歉，占說：「歲朝東北風，五禾大熟豐；歲朝西北風，大水害農功」(註三)。

可見現在尙存在的這種民俗是有牠的來歷的。同時亦反映了古代的年節與豐收祭的密切的關係。

(註一) 雖然周曆以冬至爲歲首，夏正之曆以立春爲歲首，但這只是理想上的歲首標準。然而，「節氣、中氣」與「朔、望」之間並沒有固定的關係。所以，事實上，周曆或夏正之曆的正月初一（實際的歲首）就不一定是冬至或立春了。同時，又因爲候歲美惡的日期，在風俗的淵源上是與豐收祭發生關連的，換句話說就是，豐收祭結束後的次日，（太史公在說「人众卒歲」及「正月旦，決八風」之前都特別冠以「臘明日」或「臘明」等字樣，可能就是有這個意思。不然，只說「正月旦」就够了），而豐收祭的結束卽曆年的結束，這已經有了長久的歷史，所以候歲美惡的日期就必是實際的歲首，正月初一那天，而不一定在理想的標準歲首——冬至或立春那天。

(註二) 請參看 A. L. Kroeber, Anthropotogy, Chapter 10; 1948, New York.

(註三) 婁子匡新年風俗志，頁2。

自從「大蜡」這一祭名消失、而日期自建亥之月移到建丑之月後，似乎先前大蜡的一部份內容亦漸漸併到臘祭中來了。因漢時的臘祭除了祭先祖五祀(註一)，及勞農大享臘以外(註二)，同時亦祭后稷(註三)。說文(肉部臘字)亦說：「冬至後三戌臘祭百神」。既然臘祭的對象包括「百神」，則比周代的臘祭在內容上是增加了很多。這些增加的內容大概就是原先屬於大蜡的罷。那些主張「秦改曰臘」或「漢改曰臘」的人，他們的理由可能亦是在這一點上。不過自從臘祭移到建丑之月以後，牠已漸漸喪失了原有的報豐收的意義，而且似乎與豐收祭局部地分了家。這從漢武帝時代有時候不舉行豐收祭的現象上可以看出來。史記卷十二孝武帝紀：

> 其夏六月中(按：史記卷二十二漢興以來將相名臣表第十作：「元鼎四年」，113 B. C.)，汾陰巫錦爲民祠魏脽后土營旁，見地如鉤狀。掊視得鼎……至長安，公卿大夫皆議請尊寶鼎，天子曰：「聞者河溢，歲數不登，故巡祭后土，祈爲百姓育穀。今年豐麻未有報，鼎曷爲出哉？」(註四)。

按：「今年豐麻未有報」這一句中的「報」字與郊特牲「祭百種以報嗇也」中的「報」，就事情的意義上來說，應該是一樣的。可見，武帝時代有了豐收亦不一定就舉行報神的祭祀。但是，從史記陳涉傳中已用到「臘月」一詞的現象上看來，則到了時候就舉行臘祭似乎是一件固定的事；不受年成豐歉的影響。對於這種現象，我的解釋是：

（1） 自從臘祭移到夏正之曆的除夕日以後，由於牠距離收穫的月份太遠了的緣故，在人們的心理上漸漸失去了對牠原有的報豐收的意義的聯想，所以臘祭在風俗上雖仍然存在，但却與眞正的豐收祭分了家。而變爲民間的另一風俗去了。

（2） 自周亡以後，臘祭之所以能一直被保留，與牠同時具有除夕節的這一特性

(註一) 前漢書卷六武帝紀：「太初二年……臘五日，祀門戶比臘」。玉燭寶典卷十二引崔寔四民月令：「十二月（按：指夏正）臘先祖五祀」。

(註二) 後漢書卷十五禮儀志：「季冬之月，星迴歲終，陰陽以交，勞農大享臘。先臘一日大儺（按：獨斷作：「先臘之夜行大儺」），謂之逐疫」。後漢書禮儀志的這一段又告訴我們一件事就是：臘移到夏正十二月後，與大儺在日期上發生了關係。按大儺在周代晚期已是於夏正十二月舉行，月令：「季冬……命有司大儺，出土牛以送寒氣」。又呂氏春秋季冬紀：「命有司大儺」高注：「前歲一日，擊鼓驅除疫厲之鬼，謂之逐除，亦曰儺」。又張衡東京賦：「卒歲大儺」。臘與大儺原先可能就有關係。不過，在建丑之月發生日期上的關係，大概是始自秦代移臘於建丑之月的時候。

(註三) 前漢書卷二十五郊祀志：「或言周興而邑，立后稷之祀，至今血食天下，……高祖十年春，有司請令縣，常以春二月及臘，祠稷以羊彘」。

(註四) 前漢書卷二十五郊祀志所載與史記同。(參看頁 236 註一)

大有關係。秦人效臘，始皇移臘，其關鍵亦是在這一點上。現在臘祭之所以能不與年成的豐歉發生關係，亦卽是由於牠已變成爲除夕節了的原故。雖然這時候臘祭的內容與周蜡相似，但在質的方面來說，牠只是一具木乃伊而已。就像現在的重陽節、寒食節一樣，雖然仍有古代的形式，但意義却完全不是那麼一回事了。

也許是由於臘祭與豐收祭分了家，在人們的心目中對牠原先那種當作「曆年終點的標誌」的特性漸漸淡忘了的緣故。在漢代牠的祭祀日期又發生了一次重大的變化，那就是牠脫離了固定的除夕日；而改在夏正十二月的不定哪一天去了。說文肉部臘字：

冬至後三戌臘祭百神。

按：冬至是夏正十一月的中氣，到翌年立春有四十六天(註一)，冬至後三戌大約在冬至後二十五與三十六天之間，故這一天多在十二月(註二)，但却不一定在十二月裏的哪一天。臘祭改在冬至後三戌的這一變化發生在什麼時候？這裏必須有個說明。風俗通卷八引太史丞鄧平的話說：

臘者所以迎形送德也。大寒至，常恐陰勝，故以戌日臘，戌者溫氣也。

鄧平乃漢武帝時人。史、漢均無其傳，僅見於前漢書卷二十一上律歷志言鄧氏參與造太初曆事。且曾採用鄧氏所造之曆而以鄧氏爲太史丞。如果風俗通的記載正確的話，則改臘在冬至後三戌乃武帝年間的事。而且當在太史公寫成天官書以後。漢臘改用戌日的原因，據說與陰陽五行有關。風俗通卷八所引鄧平的話卽暗示着這一點。撰風俗通的應劭亦認爲：

漢家火行衰於戌，故以戌爲臘也。(見頁197註一)。

蔡邕獨斷：

五帝臘祖之別名……赤帝以戌臘，午祖。

又後漢書卷十五禮儀志中「季冬之月……勞農大享臘」唐章懷太子賢注引三國魏高

(註一) 淮南子天文訓：「冬至四十六日而立春」。

(註二) 亦有因氣節早晚而冬至後三戌不在十二月的例外。西溪叢語：「國朝（按：指趙宋）用漢臘，蓋冬至後三戌，火暮日也，是爲臘。己酉年閏八月，冬至後三戌乃在十一月末，太史著曆遂以十一月第三戌臘。識者云：『古法遇如此閏歲，卽以第四戌臘』。臘不可在十一月也」。然而，這一天亦不可以在標準歲首(立春)以後。例如：魏時若立春在歲除前，則以立春前之丑日臘；立春在新歲，則以十二月下旬丑日(見秦蕙田五禮通考卷56)。

堂隆的話亦說：

> 帝王各以其行之盛而祖，以其終臘，火生於寅，盛於午，終於戌，故火家以午祖，以戌臘(註一)。

臘用戌日基於陰陽五行的說法與漢武帝晚年的個性相合。因此，臘在冬至後三戌當係武帝時所定(註二)。其所以要把臘祭的日期安在冬至後「三戌」，據說爲的是要使臘日在歲終十二月(註三)。從此以後，臘祭的日期每一朝代都各有不同的標準了。

上面「以其終臘」中的「終」字，其意義之來源除了承受「大蜡」原有的「送終」之義以外，還有「終了的日子」的意思(請參看第一節)。這一現象與「在冬至後三戌者，爲使必在十二月」的現象連同起來看，則更可以使我們相信，在太史公寫成天官書以前，臘祭的確是在除夕日舉行的。「以其終臘」的淵源，可能卽是在這裏。

漢武帝時代，把臘祭改在冬至後三戌，所發生的結果有：

（1） 臘祭脫離了與除夕節的關係： 這與金蟬脫殼的現象很相類似，蟬把殼脫在原先站的地方後，身體却飛到別處去了。臘祭就像蟬，除夕節就像牠脫的殼。

（2） 臘之次日，別出所謂「小歲」一名：漢崔寔四民月令：

> 臘明日爲小歲。進酒尊長修刺賀君師，進椒柏酒，次弟從小起。

據玉燭寶典卷十二對於「小歲」之所以名爲「小」的解釋是：

> 崔氏月令亦云臘明日是謂小歲……以逼近歲暮，便立歲名。指元正爲大，故云小耳。

（註一） 御覽卷三十三引魏臺訪議與此同。

（註二） 按：臘祭從除夕日改在冬至後三戌是在漢武帝到東漢(安帝時)許愼著成說文時這一段時間內應當是沒有問題的。惟據史書所載，漢初係採張蒼說用水德定禮。武帝太初以後改用土德。東漢後始用火德。因此，若以火德來解釋則漢臘日期的改在冬至後三戌就似乎不會是武帝年間的事了；而應當是東漢改用火德後才發生的。但據前漢書卷九十八元后傳：「莽更漢家黑貂著黃貂，又改漢家正朔，伏臘日。太后令其官屬黑貂。至漢家正臘日，獨與其左右相對飲酒食。」又後漢書卷七十六陳寵傳：「莽篡位，召咸（陳寵的曾祖父）以爲掌冠大夫；謝病不肯應。時三子參、豐、欽皆在位，乃悉令解官。父子相與歸鄉里，閉門不出入，猶用漢家祖臘。」由此可見東漢以前，王莽篡位以後，臘的日期已有改變。這種改變是針對着漢臘的日期來改的。雖然這裡並看不出武帝以後的臘究竟是在哪一天，但王莽的改變「漢家正臘日」已暗示着王莽以前的漢臘已不是在除夕日了。因此，東漢始用火德並不足以作爲東漢時始改臘於冬至後三戌的理由。再從風俗通引鄧平的一段話上看來，則臘祭之自夏正除夕改在冬至後三戌，當可向上推到武帝時代。東漢改用火德，而臘仍在冬至後三戌。故後來說者遂謂漢臘在冬至後三戌乃據火德而定。

（註三） 見說文臘字段注：「必在冬至後三戌者，恐不在丑月也」。

「小歲」這一名詞的產生，與臘祭本來的日期有極大的關係。按周代之蜡本在周曆十二月除夕日舉行，前已說明。秦及漢初改在建丑之月，仍在除夕日。所以風俗通卷八除以「臘者獵也，言田獵取獸以祭先祖也」來解釋臘的意義外，又以「或曰臘者接也，新故交接，故大祭以報功也」來解釋臘祭在日期上的特性(這一說法當是後來產生的)。現在臘祭的日期既已脫離了除夕，而又要保留臘祭本在除夕日的古意，所以臘就被當作另一除夕，臘的明日亦就被稱爲小歲了。另外，我們從「小歲」，「立春」，「冬至」這三天的風俗的相似性上亦可以看出牠們之間的淵源關係。四民月令：

> 冬至之日，薦黍糕，先薦玄冥以及祖禰。其進酒肴(御覽引作進酒尊長)及謁賀君親耆老，如正旦焉。

把這一段與上面所引一段四民月令的記載看來，則小歲日「尊長賀君師」的風俗乃源自立春，而立春的這種風俗又是源自冬至，其跡昭然可尋。

漢以後，民間又有「臘八」的風俗。梁宗懍荆楚歲時記：

> 十二月八日爲臘日……諺言臘鼓鳴，春草生。村人並繫細腰鼓，戴胡公頭，及作金剛力士以逐疫。

「臘八」的風俗大概始自六朝初期，因爲漢末尙未有這種風俗的痕跡。臘八產生以後，似與日期不定的臘祭在十二月並存而行，因爲臘八節一直流傳到後世，而北周及隋，唐等史書又載有不定日期之臘祭，故知臘八與臘祭曾並存。漢以後何以又有這種現象？又荆楚歲時記所述逐疫之事似卽大儺，何以大儺亦移至此固定的臘八日？日期不定的臘祭的前一天是否還保留有大儺？這些問題都須另文詳考。

到了北周，宇文氏建國用夏正而行周制，把蜡祭定在夏正孟冬下亥日。隋初因之，旋廢於開皇四年，復置於建丑之月，改曰臘。隋書卷七禮儀志：

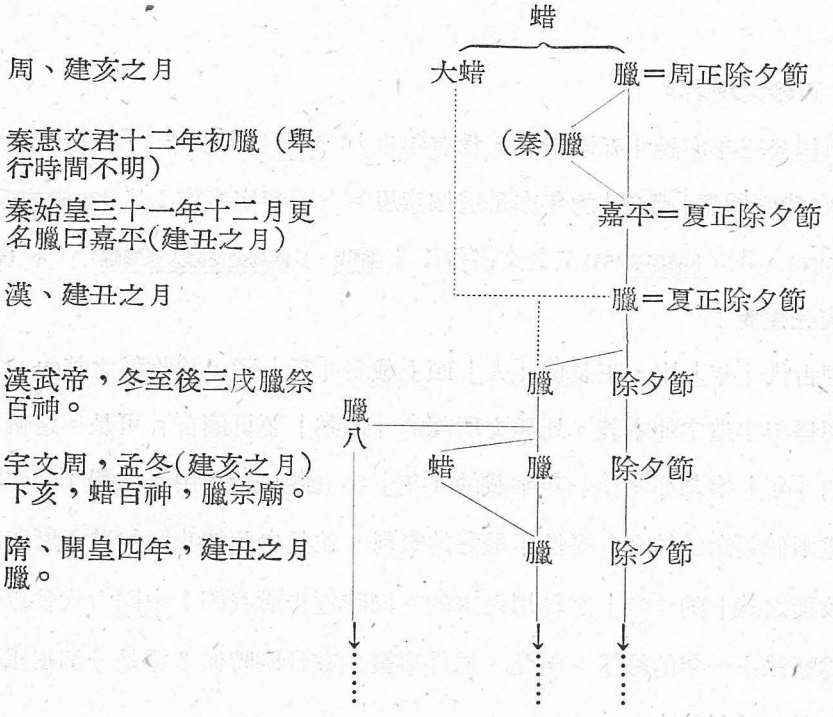
> 昔伊耆氏始爲蜡，蜡者索也。古之君子使之必報之，故周法以歲十二月合聚萬物索饗之。仁之至義之盡也。其祭法，四方各自祭之，若不成之方則闕而不祭。後周亦存其典，常以十一月(按：當作十月，見下)祭神農、伊耆氏、后稷氏、田畯、鱗、羽、嬴、毛、介、水墉、坊、郵表畷、獸、貓之神於五郊五方，上帝、地祇、五星列宿、蒼龍、朱雀、白獸、玄武、五人帝、五官之神；岳、鎭、海、瀆、山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰、各分其方合祭之。日月五方皆

> 祭之。上帝、地祇、神農、伊耆、人帝於壇上。南郊則以神農、既蜡無其祀。三辰七宿則爲小壇於其側；岳、鎭、海、瀆、山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰，則各爲坎；餘則於平地。皇帝初獻上帝、地祇、神農、伊耆及人帝；冢宰亞獻；宗伯終獻；上大夫獻三辰、五官、后稷、田畯、岳、鎭、海、瀆；中大夫獻七宿、山林、川澤以下。自天帝、人帝、田畯、羽毛之類、牲幣玉帛皆從燎；地祇、郵表畷之類皆從埋。祭畢，皇帝如南郊便殿致齋，明日乃蜡祭於南郊，如東郊儀；祭訖，又如黃郊便殿致齋，明日乃祭；祭訖，又如西郊便殿，明日乃祭；祭訖，又如北郊便殿，明日蜡祭訖，還宮。隋初因周制，定令亦以孟冬下亥蜡百神，臘宗廟，祭社稷，其方不熟則闕其方之蜡焉……開皇四年十一月，詔曰：『古稱臘者接也，取新故交接，前周歲首，今之仲冬，建亥之月稱禡可也，後周用夏后之時，行姬氏之蜡，考諸先代，於義有違，其十月行禡者停，可以十二月爲臘』。於是始革前制。

當臘祭還在周曆建亥之月舉行的時候，牠一方面是豐收祭，另一方面又是除夕節。秦人效臘後，因所用的曆與周曆異(按：秦及漢初用顓頊曆，請參看頁8註一)，所以秦始皇統一天下以後，就把臘祭的日期移至建丑之月，而成爲了自己的除夕節。漢武帝以後，臘祭的日期雖然脫離了除夕日，但牠却仍不能脫離與歲終的關係。所以蔡邕獨斷說：「臘者歲終大祭，縱吏民宴飲。非迎氣故，但送不迎」。自漢武帝到北周，臘在夏正十二月已有六百來年的歷史。而且已經完全被夏正之曆所涵化了。然而，宇文氏既用夏正，但却要行姬氏之臘。於是，臘的性質與宇文氏所定的時間發生矛盾。換句話說就是，如果臘在建亥之月，則建亥之月就不應當稱做十月；而應當稱做十二月。既稱建亥之月爲十月，則臘不應當在建亥之月。所以宇文氏那種不倫不類的做法，終於被後人廢除。拿這件事與秦始皇移臘於建丑之月，而能經歷數百年的情形比較起來看，則隋文帝把臘祭移回到建丑之月(自秦以後，建丑之月即十二月)的這一行動，對於我在前面引論中所述的「周人的臘祭時間對夏正之曆來說，固然是在十月孟冬，但周人却未嘗把牠當作是夏正十月的祭祀，月令把這場祭祀記在十月，那只是著月令的人把周正換算成了夏正的結果」這一說法，提供了有力的證據。同時，亦因隋文帝的這一行動使我們更可以窺見這場祭祀與曆法的關係。

關於豐收祭的演變，就說到這裏爲止。隋、唐以後，凡臘皆在夏正十二月。僅武則天時代，爲了粉飾太平，一度改行周蜡，與宇文氏同出一轍，所以武則天死後，又回復到十二月去了。現在我們舊曆除夕盛行的年夜飯，祭祖，及祀門戶，竈等風俗，就是源自古代的臘祭來的。可是現在我們的舊曆年節又漸漸在移向新曆年節的途中。但祭祖，祀竈等風俗却不一定會移過去了。

下面我把以上所述臘祭的演變情形用圖來表示：



五　中國古代的「年」字與豐收祭的關係

在上面第一節，開頭我就曾把農年，曆年與豐收祭這三個名詞所含的意義加以說明過。現在我們將要直接討論這三者的關係了。在這三個名詞中，豐收祭與農年是有密切的關係的，因爲豐收祭的結束就是農年的終了。這一點在上面亦曾提到過，並且在第二節與第四節中還有證據來證明這一說法。至於農年與曆年，牠們亦有一種關係，那就是二者所含的意義同是代表某一段定長的時間，而且這兩段時間的長度又是相等。因此，農年與曆年兩者所代表的東西有一種相似的關係。但牠們並不一定是一個東

西的兩面，而是各自代表一個東西(一是作物生息的循環，另一是寒暑的循環)。不過，在中國古代，這兩個東西(其實是兩個觀念)在農業、宗教、曆法的共同演進途程中發生了搭界的現象，那就是農年的終點(豐收祭的結束)被轉用爲曆年的終點。換句話，亦可以說是農年終點與曆年終點這兩個觀念的結合爲一。這個結合現象，從中國古代「年」字含義的演變上表現得最爲明顯。說文禾部：

年：穀熟也。(段注：「年者取禾一熟」)。

又：

穀：百穀之總名。

春秋穀梁傳桓公三年亦說「五穀皆熟，爲有年也」；又宣公十六年：「五穀大熟，爲大有年」。現在我們所謂「豐年」的年亦是這個意思。卜辭年字多作：  (鐵雲藏龜，45.2)，  (卜辭通纂450)，(卜辭通纂454)；金文多作：(鄴貞，見兩周金文辭大系圖錄)，  (冒貞，同上)。董作賓先生說：

中國古代「年」字，正是像「人」頭上載着「禾」穀，爲收穫之義(註一)。

董先生是解釋年字造字的本義，比說文所謂的「穀熟」要更適合。可是，這個「爲收穫之義」的「年」字却亦當作一年半載的「年」字(即曆年之年)用。這對「農年終點與曆年終點這兩個觀念的結合」提供了最好的資料。並且由此使我們知道：曆年的「年」字是從「收穫之義」的「年」字轉用過來的。同時還告訴我們：中國古代曾以農年的結束來作爲曆法上一年的終了。但是，這件事發生在什麼時候？這是一個很重要的問題。本節即以此爲討論中心。

爾雅釋天：

夏曰歲，商曰祀，周曰年，唐、虞曰載。

清秦蕙田五禮通考卷一百二十八引紀元表曰：

己卯周武王十三年二月即天子位，改祀曰年。

是則古書所載以爲「年」之用爲曆法上記時的單位是始自周初。然而根據現代甲骨學專家們的考證，却認爲殷代亦有把「年」字來作爲這種用法的。胡厚宣，殷代年歲稱

(註一) 臺灣省文獻委員會專刊第二號瑞岩民族學初步調查報告頁51。

謂考(註一)：

由甲骨金文而觀。殷代自盤庚遷都以後，早期稱年爲年，爲歲，爲春，爲秋，至晚期始稱爲祀。

董作賓先生在殷曆譜中對於殷代稱年的問題更有詳細的考證：

又以「年」字之用，僅見於「求年」，「受年」，無作「紀歲」之用者(註二)，今按廿二年出版之殷虛書契續編，廿三年侯家莊之發掘，廿八年出版之殷契遺珠，皆有以數字紀年之卜辭……自武丁至康丁時，皆以數字記年，稱「年」不稱「祀」也。武乙時不記年月，文武丁復古，雖未發現記年之辭，當不外是……或文武丁晚年，已試行稱年爲祀之制，至帝乙卽位，乃遂毅然實行之也(註三)。

他們兩位對於殷代稱年的根據是：(卜辭右上角有星號者爲董作賓先生未舉之例)

（1）「受來年黍，十一月」* (龜甲獸骨文字 2. 4. 6；卜辭通纂452)

（2）「癸未卜，貞，賚于[illegible]，十小宰，卯十牛，年十月用」*(殷虛書契前編4. 7. 8；卜辭通纂774)

（3）「甲戌卜，出貞，自今十年𠂤五，王豐」(殷虛書契前編1. 44. 5)

（4）「□□卜，貞，𡆥至于十年☑」* (殷契粹編1279)

（5）「仔(保)十年」(安陽侯家莊出土之甲骨文字19)(註四)

（6）「☑年方白其𡆥于☑」* (殷契粹編1316)

上面所舉六條卜辭中，(3)，(4)，(5)三條中的年字前書有數字，這是值得注意的現象。據陳夢家對這三條卜辭中年字的用法的解釋是：

凡此之「年」皆非紀時，它們可能是若干個收穫季節(註五)。

雖然對於這幾條卜辭中年字的用法各有不同的意見(按：陳氏之所謂「皆非紀時」大概是指非紀某王的在位年數)，但有一點我們可以相信的，卽是：殷代確已開始以作物收穫的循環期

(註一) 見甲骨學商史論叢。

(註二) 這幾句話是董先生對於在民國十九年，安陽發掘報告第三册卜辭中所見之殷曆(頁519～520)一文中所作的結論，加以更正而說的。

(註三) 見殷曆譜上編卷三祀與年。

(註四) 載於中央研究院歷史語言研究所專刊之十三：田野考古報告第一册

(註五) 見殷虛卜辭綜述頁224。

來作爲時間的單位。如果這些年字確如董作賓先生及胡厚宣所說是一年半載的年字的話(雖然不一定就是指某王的在位年數)，那麼這個單位就無疑地是當時曆年的單位了。於是，我們也就可以相信農年與曆年兩個觀念的結合爲一，在殷代有卜辭之初卽已發生(註一)。

不過，上面所根據的卜辭，就數量上來說，似嫌太少；同時我們亦應當顧慮到另外一個事實，卽是：帝乙，帝辛兩世的卜辭，凡有記時者皆稱「祀」，毫無例外；就是器銘中，凡能確定牠是殷代遺物者，亦都莫不如是。到了周代，從周金上看，年字之作爲紀年用者，則有可靠的證據。我想下面還是舉出幾個例子來，比較容易說明。關於周代金文資料的取用，我所根據的參考書是：吳其昌的金文曆朔疏證(註二)(以下簡稱疏證)，金文曆朔疏證續補(註三)(以下簡稱疏證續補)；郭沫若的兩周金文辭大系圖錄及考釋(以下簡稱大系)。吳著是依他自己推定的西周曆譜爲主，凡器銘中記有年月日而合於該曆譜者，卽據以斷定該器之年代，同時吳氏亦以史事的考證爲輔。郭著則以史事的考證爲主。史事與曆譜全相一致，決不是偶然的事，必有相當程度的可靠性。惟吳，郭兩氏之斷定爲武王時代之器者，幾無一相同(指器銘中有年月者)，自成王以後，則頗多相合。茲舉其斷代相同者數器於下(器銘中不以數字繫年而有年字確爲用作紀年之年，且兩人斷代相同者亦錄入；又此處僅舉其斷代，至於考證詳情及原器銘與釋文均請參考原書)

小臣宅殷(疏證續補 頁337；大系 頁25)

隹五月，壬辰……子子孫孫永寶，其萬年用卿(饗)王出入。

吳氏定爲成王四年五月十三日壬辰作器，郭氏定爲成王時器。

毛公班彝(疏證續補 頁315~317；大系 頁20，作班殷)

隹八月初吉，□(王)在宗周，甲戌……王命毛公……三年靜東或(國)……

毓(后)文王王姒聞孫……文王孫亡弗褱井(刑)。

兩人釋文雖略有不同，但都定爲是成王時代的器物；吳氏且定爲成王六年八月初八甲戌作器。

(註一) 上面所舉的幾條卜辭中：(1)，(2)兩條胡厚宣定爲武丁時之卜辭，第(3)條董作賓先生及胡厚宣均定爲祖庚時之卜辭。

(註二) 載於燕京學報第六期。

(註三) 載於文哲季刊第二卷。

毛鼎二（疏證續補 頁342；大系 頁17，作中鼏）

隹王命南宮伐反𡍮(虎)方之年

吳氏認爲「此成王踐奄之記載于銅器者也」，郭氏定爲成王時器。

厚趞鼎（疏證續補 頁347；大系 頁29，作厚趞鼏）

隹王來各(格)于成周年……。

兩人均定爲成王時器。以上成王時器稱年者有四；另據洛誥則年祀兼用：

公其以予萬億年……以功作元祀(註一)……稱秩元祀……在十有二月，惟周公誕保文武受命，惟七年。

康王時代稱年之器銘有：庚嬴鼎（疏證續補 頁360；大系 頁43）

隹廿又二年三月既望己酉。

兩人均定爲康王時器。

庚嬴卣（疏證續補 頁360；大系 頁43）

隹王十月既望，辰在己丑……其子子孫孫萬年永寶用。

兩人均定爲康王時器。另外康王時器亦有稱祀的例子，如大盂鼎，小盂鼎，兩人均定爲康王時器，此處不多舉。康王以後，稱年與稱祀的例子雖然都有，但稱年已是一種更普遍的現象了。可見把「收穫之義」的「年」字當作紀年的「年」字，在周初就已有了明確的證據。但我們却很難相信，年字之作爲這個用法是由周人新創的。無論從字形及字之本義上看，都可以肯定地說是從殷人的卜辭中來的。何況在殷人的卜辭中還有上面列舉的(3)，(4)，(5)三條繫有數字紀年的例子呢。即使這幾條卜辭如陳夢家所說是「皆非紀時，它們可能是若干個收穫季節」，但我們仍然可以認爲周初把年字當作紀年的年字用，是源自殷人對於年字已有的這種「代表收穫」周期的觀念來的。周王的紀年方式「隹王幾年」即是襲自殷末帝乙帝辛時代「隹王幾祀」，只不過周人把「祀」字換作了「年」字而已。然則，何以在武丁或祖庚時代，代表「收穫周期」的「年」字到了帝乙、帝辛時代不用，而要用祀字來代替牠呢？董作賓先生說：

帝乙帝辛時重修祖甲之祀典，以彡、翌、祭、𠂤、𠭯、五種祭祀爲主幹，徧祭

（註一） 王國維洛誥解：「殷人謂年爲祀，『元祀』者因祀天而改元，因謂是年曰元祀矣」。

先祖妣，一周之期恰滿三十六旬，近於一年之日數，故卽稱一年爲一祀。時王在位之年，卽以「惟王幾祀」紀之也。五種祭祀之制，創自祖甲，祖甲時祭祀先祖妣一周，需時僅三十旬，不足一年之日，故不稱祀，此其原因也。(註一)

當然，董作賓先生所說的，由於在帝乙、帝辛時代祭祀一周所需的時間與一年之日數相近，所以就用祀來代替了年。但我覺這只是一種可能需要的基本條件。其過程可能還牽涉到另外的一些重要問題。因爲在周代改祀爲年之後，我們還看到祀字作同樣用法的許多遺跡，祀字之被年字代替只是緩緩而進的。可是，爲什麼在文武丁時代以前既已有可作計算時間單位的年字到了帝乙、帝辛時代的卜辭中其計算王的在位年數却一律用祀字，而毫不留一點年字的痕跡呢？因此，我覺得「(殷)年⟶(殷)祀⟶(周)年」的這種替換，其原因可能要從那些有年字而繫有數字的卜辭所在的時代說起。據我的推測是：

（1） 從殷代這類卜辭的現象上看，在武丁或祖庚時代，已開始把「收穫之義」的「年」(卽農年)試用作計算曆年的單位。不過這時候，年字之成爲一種時間單位，可能還沒有用來記某王的在位年數，僅是用來記事與事的相隔時間，而且還只是史官偶然用到，尙未成爲官方的一種制度。

（2） 自帝乙(或文武丁)時代開始，帝王的在位時間，要用一種(代表一段時間的)單位來作爲計算上的標準。在這時候，恰好祭祀一周的時間比一個「收穫周期」，在日常生活的體驗中更明顯地接近於一個曆年；同時「祭祀周期」對帝王的生活的關係比「收穫周期」來得更密切。因此，就用代表祭祀一周的「祀」字來當作帝王在位的時間單位了。

（3） 姬周建國，其因於殷禮者雖多，但周王的在位年數却不能襲用殷人的「祀」字來做單位。因爲殷人稱「祀」是基於祭祀殷人自己的先祖妣一周所需的時間來的，對周人不適合，故當改革。於是，又把殷人原先用過的年字來取代了祀字的地位。這個「年」字對后稷的後裔——周民族，不僅適合，而且更有意義。

「祀」字在帝乙、帝辛時代之用爲記載時王的在位時間的單位，這是事實。一祀之長度與一年(太陰年或太陽年？)之長度相當，這大致亦沒有問題。然而在殷人的祭祀中，

(註一) 見殷曆譜上編卷三祀與年，頁2。

每一種祭祀與月份之間並沒有機械性的關係。例如「翌」祭，牠可以在一、二、三、四……，十、十一、十二等月份舉行(參看殷曆譜祀譜所列)。其他幾種祭祀亦是一樣。同時，在已經知道的殷人的祭祀中，是用哪一種祭祀來作爲計算時間單位的「一祀」的結束的標準？這還是一個沒有解決的大問題。因此，這又使我們對於用「祀」字來代表一年的眞正意義在哪裏感到極端的迷惑。董作賓先生說：

> 年之稱祀，乃帝乙重修祀典之結果……三十六旬與一太陽年三百六十五、六日；一太陰年三百五十四、五日；均極相近，且爲兩數之中；故卽以祀代年，稱年爲祀。然此祀非以代表一太陽年，只代表一太陰年。故每年之祭祀系統，因開始不在正月，又置閏關係，逐漸移動。如稱「隹王十祀」，卽當爲時王第十次大祭祀之義，而其祀典系統，每多不與年齊。則此祀字，僅以代年字之用，王之十祀，卽王之十年，非必指第十次之大祭祀矣。(註一)

從這段話中可以看出董先生認爲：祀典系統的循環與年的月份循環是兩回事；而祀字的用作時間單位(一年)並不是代表祀典系統的一次循環結束，牠純粹只是年字的代用字，牠的眞正內容是一年，不一定就是祭祀一周。

陳夢家對於這個問題亦有過一番解釋，他說：

> 兩聯續之祀，若一爲三十六旬，一爲三十七旬，則兩祀等於兩年，因一太陽年約爲三十六旬又半。如此則乙、辛一祀約當一年。此可證明兩者長度相當，兩者是否是一，尙未可必。……我們至今不知周祭從那裏開始，因它是周而復始的。假設周祭以乡上甲爲始，然而每祀的乡上甲不一定在某月，它和每年的正月之與天象相應自屬不同。因此，卽使在乙、辛時祀與年同長，祀所佔的期間在一年內是移動的。故年與祀只是大部份的重疊而非全部份的重疊，然則如何可用祀來代替年呢？(註二)

他基於這個觀念出發，認爲卜辭中的「隹王幾祀」的祀時法與民間所用的農曆可能是兩個不同的東西。他說：

> 祀周見於殷代王室卜祭之辭，而農曆當係殷代民間所用。因此，卜辭雖反映了

(註一) 殷曆譜下編卷一年曆譜，頁14。

(註二) 殷虛卜辭綜述頁396～397。

民間的農曆，而卜辭所見記時之法並不一定就是民間記時之法。(註一)

陳氏的這一說法我覺得有點問題。因爲所謂「民間的農曆」究竟是一種什麼樣子的曆？我們還不知道。而且陳氏在同一書中 (殷虛卜辭綜述頁 537) 又默認卜辭中所記的月份是與農時有關的。他解釋殷虛書契前編 7. 30. 2「王大令众人曰咎田，其受年，十一月」(這條卜辭又見於殷虛書契續編 2. 28. 5；殷契粹編866)，他說：

> 這是武丁卜辭，卜辭祭名之咎、早期作劦、咎，中期作𠦪。前者是"協"字所從，後者從"力"。因此咎田可有兩種解釋：一是尙書多方"力畋爾田"的"力畋"，一是協耕……
>
> 卜辭的咎田在十一月，當是種麥。耕者是衆人而由王命令之。

把卜辭十一月的「咎田」看作是「種麥」，豈不又等於把卜辭所記的月份看作民間的農曆了。如果在卜辭中雜有王室用的以「祀」爲單位的曆法和民間的農曆，這兩種不同的曆的話，則現在甲骨學家們從卜辭中所整理出來的一套殷曆，那就必須全部重做了。不過現在大家都還不作這種懷疑。而且事實上可能不會這樣。因爲在周代民間的農時還是由政府授給人民的。就是所謂的「曆象日月星辰，敬授民時」。再看研究卜辭的專家們告訴我們說，殷代的曆法是：一年有十二個月，閏年加一月；月有大小，大月三十天，小月二十九天。這等於告訴我們說，這種曆法的原則是謀求與太陽年相配合的。那麼，我們能認爲這種謀求與太陽年相配合的曆是與農事無關的嗎？如果祭祀周期是獨立的，不與曆法發生關係的話，那麼，爲什麼從卜辭中所看到的殷曆到了相當時候要閏一個月呢？(古代墨西哥人有一種叫做 tonalamatl 的曆是獨立的一個系統，不與當時的太陽曆發生關係。但他們的 tonalamatl 曆却是沒有閏法的。這很像中國的干支紀日法——見頁255註二)。因此，我覺得卜辭中以「祀」爲單位的曆可能就是當時的農曆。然則，祀典系統不與年齊的原因在哪裏呢？我的看法是：我們可以暫時不必把解決問題的方法放在「把祭祀周期與曆年周期分開」這一點上；而更要緊的是如何進一步去找出祭祀，農事與月份三者間究竟有一種什麼關係？在這裏我提議一個線索，就是先去找出殷人的豐收祭來。因爲豐收祭既與農事有關，又與曆年有關；同時又因爲牠與固定的收穫季節有關，所以亦與天候有關。

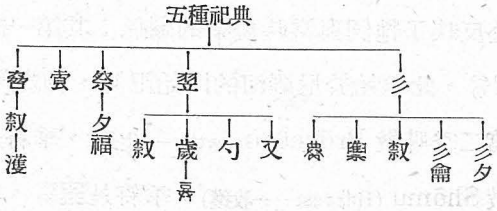
(註一) 殷虛卜辭綜述頁386。

現在讓我們回頭想想所列舉的那幾條繫有數字紀年的卜辭、以及「年」字的本義(董作賓先生的解釋)。同時再看殷代的由年到祀、周代又由祀到年，以及周人以豐收祭來作爲曆年終點的現象。則殷代在帝乙、帝辛以前，以年字來作爲計算時間的單位，這一現象就已暗示着當時是以豐收祭來作爲這一段時間的終點的。當「祀」字取代了「年」的地位後即使曆法有變更，但在新的曆法當中這一作爲曆年終點的標準可能是不會變動的。可惜的是我們現在還不知道哪些祭祀是他們的豐收祭。也許  字(經典以烝爲之)是一個很好的線索(註一)。因爲周代的「烝」字原先可能就是指年終的豐收祭。(見第二節嘗稻祭)。

如果我們相信選擇歲首或歲尾是決定於人的取捨的話，則從中國古代以豐收祭作爲曆年終點的標準的現象上看來，我們可以發現當時「農年」與「曆年」這兩個觀念的結合是從牠們這兩個循環圈的終點開始的。周代豐收祭之在歲終舉行，而且直到後代還必須在年終舉行，以及祭儀中有「送終」的意義，這些現象即是這個結合之始自終點所遺留的痕跡。上面我曾屢屢說到周代豐收祭是在歲末舉行，其實在更古的時代並不是把豐收祭放在歲末，相反地，是把豐收祭的結束來當作曆法上的一歲之末。當曆法進步到能根據天文現象校正差誤的時候(例如：中國冬至點的測定)，那種以豐收祭來當

(註一) 董作賓先生根據卜辭排比殷人的祭祀關係時，翌、歲、𡆥是屬於一系的。

茲將殷曆譜上編卷三所列之祭祀關係表引錄於下：



又楊樹達卜辭求義釋昱(翌)：「其字从日从立，與說文訓明日之昱正同，因悟卜辭上述諸體皆昱字也。後世假用翌字……又案卜辭或作者，殆其最初之假借字。即立之初文。石鼓字「君子員邁」字作  从……古音立同聲，今立在緝韻，立在葉韻，古音此二部本自相近。故借爲昱。後乃加日作爲形聲字……」。如果楊氏的說法可信的話，則與孫詒讓對於師寰敲中的字的考證(見本文第一節引古籀拾遺)通過「立」字的聲與形，使周代的臘祭與殷人的翌祭在字形的演變上有了一點關係。而翌、歲、𡆥等祭祀與當時的豐收祭就不無蛛絲馬跡的線索了。董先生說「在卜辭中除祀典之外，均假借爲翌，謂明日曰翌日……所謂翌祭，乃舞羽之祭」。當然，這僅僅是線索而已，並非有所主張。因爲這與「祀不與年齊」的問題必須同時解決。

作歲末標準的觀念才反轉過來，而以豐收祭當作歲末的祭祀，所以秦人效臘後，卽把牠移在自己的歲末。

借農年的終點來作爲曆年的終點的現象，不獨中國古代如此，其他古代民族和現代原始民族之已進入農業階段者亦大都是這樣，這是農業民族曆法演變過程中的普遍現象。關於這一點，我想還是在下面特闢一節來討論。

六　農年與古曆

其實，這一節與上面第五節可以合併爲一節。但爲了討論的方便，所以把牠分爲兩節。在第五節中，我曾提到中國古代農年與曆年這兩個觀念結合後，農年的終點轉用成了曆年的終點。這一節的重點卽在討論中國古曆上的這種現象與其他古代民族及現代還滯留在原始狀態下的農業民族的曆法上的共同性。不過本節並不能詳述曆法的推步；而只是作曆法上某一現象的比較而已。

下面我先舉幾個古代民族及現代原始民族的曆法上的若干現象，來作論述時的比較資料：

（1）埃及古曆(註一)：　古代埃及遠在公元前二、三千年頃，卽已行用太陽曆，把一年分爲三季，每季四個月，每個月三十天，最後另加五天，共三百六十五天。這五天是用來紀念埃及人的五個主神的，所以又叫它做「衆神的生日」(註二)。

三季的劃分，完全反映了牠們與當時農業的關係：其第一季叫做 Akhet (Inundation——洪水)，季符是  ，此季始於尼羅河的開始氾濫，約當凱撒曆(Julian calendar)七月中的第三個星期；第二季叫做 Prōyet (Growth——生長)，季符是  ，包括洪水退後的四個月；第三季叫做 Shōmu (Harvest——收穫)，季符是  ，在這一季中，農作物已

(註一)　這是從 William C. Hayes 所著的 The Scepter of Egypt. 第三章第五節 The Calendars and the Methods of Dating 中撮要翻譯來的。月字的應用與中國月字用法的比較是我插進去的。三季的季符是採自 Sir E. A. Wallis Budge, Kt. 所著 The Dwellers on the Nile 一書，因爲前面的一本書只有 Akhet 一個季符附在該章之末。

(註二)　這五天的祭祀可能與他們的豐收祭有關，因爲其中有一天是奉獻給他們的尼羅河神、農神、收穫神、換季神同時亦是死之神的 Osiris 的 (Osiris 原是埃及王室的祖先)，請參看 The Cambridge Ancient History, Vol. I, p. 333.

全部收割完畢。

古埃及人表示年字的符號是「𓇋」，象草木萌芽，意思是洪水季後，草木復欣欣而向榮。其實是用以指二洪水季間的一段時期，似較接近於𓇋所表示的意義。月字的符號是「𓇳」，象新月形，這暗示着他們以前亦曾用過太陰月；就象現在我國用新曆而仍以太陰月的月字來做新曆的一個月的單位一樣。日字的符號是「𓇳」，象太陽。

埃及古曆的歲實比一個太陽年少¼日。因此，每年的寒暑必逐漸後移，經365×4＝1460年後，才會回復到原來的樣子。但事實上，他們那種歲實365天的曆，沿用了二千五百年而未曾變更。據說，他們校正差誤的方法是靠觀測 Sirius (天狼星)的週期，即所謂的 Sothis (天狼週——埃及人叫天狗週； Sothis 是希臘字)，約等於365¼日。當天狼星第一次出現時，表示洪水的將要來到，所以這一天被認爲是一年中的第一天。而天狼星遂亦被稱爲「洪水的帶來者」(the Bringer of the Indunation)。

古埃及典型的記年、月、日法是：𓇋𓇳𓇳𓇳𓇳𓇳。意思是：某王在位的第二年，第一季的第四月，第五天。

（2） 臺灣瑞岩泰雅族的曆法(註一)：他們以播種，收穫一次爲一年。最早的播種在二月開始，最晚的收穫也必在十一月結束。一次農作物的播種收穫，全部結束以後，算是一年 Qotux kawas。一年分爲夏、冬二季，都以植物爲標準。夏季稱爲 Abagan，意思是發芽的時候，是從草木新生開始；冬季稱爲 Kamisan，意思是落葉的時候，是從草木落葉時開始；但所謂夏、冬兩季，却並沒有月數同日數。

年的開始是在收穫完畢之後的下一個不見月光之日，定爲新年，稱此日爲 Smato，等於「元旦」。據推算這一天，略相當於夏曆的十一月初一。但每年共有若干日，他們却不甚注意。人的年歲，是根據他所耕種的田地而計算的，每五年換一塊耕地，與爾雅中所謂的「田一歲曰菑，二歲曰新田，三歲曰畬」相似。他們的這種「耕地紀年」法，大體上還不算差。

計算 Smato 有專人負責，任此職的稱爲 Maraxan gaga，意思是「監督習慣」。他要在每年的年終，留心研究要找到一個下年的元旦。方法是在黍和晚穀都將收穫完

(註一) 這一段是從臺灣省文獻委員會專刊第二號瑞岩民族學調查初步報告(頁49～54)，童作賓先生寫的時間觀念一章中摘錄的。

竣的時候，他就要留心找到一個沒有月光之夜，從這一夜起，每天用麻繩作結，睡一夜作一個結，算是一天。這樣打够了三十個結，他就可以馬上決定，這次一天就該是新年的第一日。將到新年的十日之內，族人們收穫已畢，大家空閑，於是都入山去打獵(註一)，打着了野豬，大家分得肉吃，就可以大過其年了。在新年的前一天，監督須要邀請另二社的監督，到他家中，商討要宣佈 Smato 的日子，決定大家都在次日舉行新年的儀式。Smato 的儀式很簡單，在這一天，擇定一個地方，散佈穀種，奠酒於地，以祈禱豐年。族人團聚在那裏，飲酒食肉，快樂一天。

他們的以植物定季節，頗合於月令「桐始華」，「王瓜生」，「苦菜秀」，「鞠有黃華」的紀時辦法。以收穫一次爲一年，與我國古代「年」字正像是「人頭」上載着「禾」穀，爲收穫之義相似。

（3） 臺灣阿里山鄒族的曆法(註二)： 一年中只有夏、冬兩季，其記名之月只有十個，其餘的日子則沒有月名亦不計其月份。月的計算是自一次新月至下一次新月出現前爲一個月，且知其週期爲二十八至三十天，惟無以日計月之習慣。無閏月之觀念，自粟收穫祭終了至下次粟收穫祭終了之間爲一年。粟收穫祭之終了表示一年之終了。其後卽入新年，但新年並不爲計月之起點；計月以自然現象爲標準，而與農事相終始。李花開時卽爲農事開始之月，自此算起至農事終了，算月亦停止。依此曆法，粟播種爲一月，收穫爲八月，收穫祭在九月，收穫祭後，至翌年一月間約尙有三個月之間隔。輸入旱稻後，旱稻收穫在十月，其後卽進入休閒時期。休閒期所從事的均係漁獵，建築等農事以外之工作。各月中之自然特徵，在農作物未長大前，求之於野生草木之生衰榮枯，俟農作物長大後，求之於其成長發育。還有星宿，因其爲粟成熟前後之天象特徵，故其出現之位置與時刻特受鄒族農人之注意，因而亦成爲了若干月份的自然特徵。鄒族曆法之正月大約相當於太陽曆的二、三月間。

上面只是引述三種曆法上的例子，其他類似這樣可供參考的曆法還很多。如：古代巴

(註一) 這就是他們豐收祭中的出獵。關於他們的豐收祭，請參看：中國教育學會及中國教育學會臺灣省分會編印，民國43年12月出版的，臺灣省山地教育實況調查報告書第一期，頁13～18。

(註二) 這一段是從：臺灣省通志稿卷八第一册，同胄志，賈族篇，頁179～180摘錄的。按：賈族又稱鄒族。

比倫的曆(註一)，古代墨西哥人的曆(註二)以及現代新幾內亞土人用的曆(註三)，都是很好的比較資料，這裏不再詳舉。從上面所舉的幾個例子中，有一個共同點就是：都以收穫完畢來作爲曆年的終了。無論從時間上或從地理的分佈上看，這種現象恐不能說是偶合；其間似乎有某種道理存在，那就是：在農業民族的曆法演進過程中，大都有把農年終點轉變爲曆年終點的這一步，而至後來，農年與曆年完全合一。由本文二、四、五各節的論述看來，顯然的，我國古曆的發展過程亦是如此。

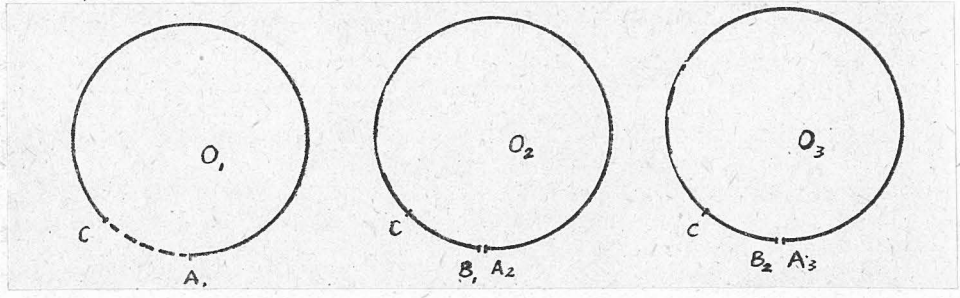
自然現象的由寒到暑，或由暑到寒的循環，牠本身並無所謂起點或終點。牠的首，尾完全是由人的選擇來決定的。可是，作物的生長，收穫却與寒暑的交替有一種周期性的對應現象：每到某種作物收穫的時候，大致便有一定的天候；又當某種作物收穫完畢後，由於氣候的不適宜或是其他的原因，農事就須要停頓一段時期(休耕期)。這種由自然條件所賦予的「生長周期」必然地會成爲農人們的「耕種周期」的條件。同時，在人們的心理上，覺得生長是開始，凋謝是終了，耕種是開始，收穫是終了，是一件很自然的事。又在原始民族的宗教觀念驅使下，當着有了豐富的收穫，而將進

(註一) 古代巴比倫國土分裂，曆法殊不一致。惟大別之，約可分爲兩種：一種是歲首始於約當夏正之春季者，另一種是歲首始於約當夏正之秋季者。兩者孰爲先後，尚無定論，惟皆在公元前三千年。其歲首始於春者，爲巴比倫本有之曆法，行用地區爲 Nippur 及 Babylon 兩主要城區。在 Ur 王朝時代(約當公元前25世紀中葉)，其第十二個月叫做 Še-kin-kud，意義是「穀物收穫」(Grain-harvest)。Kassite 人征服巴比倫後 (1746 B. C.)，才把這個月的名稱改爲 Addaru。請參看 James Hastings 所編的 Encyclopaedia of Religion and Ethics 中的巴比倫曆法條。Kassite 人以後的曆法情形，在大陸雜誌十卷十期，高平子先生的曆法約說(下)一文中有扼要的介紹。

(註二) 古墨西哥人的曆法，分一年爲十八節(亦有稱牠爲「月」)，每節二十天，外加五天，共三百六十五天。(另外，他們同時還有一種叫做 Tonalamatl 的曆，是由十三個數配二十個符號，構成二百六十天的一個輪迴。這是與三百六十五天的太陽曆獨立的一個系統。很像中國的干支記日法)。在這種分爲十八節的曆法中，其第四節叫做 Huei Tozoztle，第五節叫做 Toxcatl。然而據中美古史專家的研究，發現在古墨西哥最早的文獻中，明白地表示出 Toxcatl 的第一天乃是新年日；而 Huei Tozoztle 即是祭玉蜀黍男神 Centeotl 及女神 Chiromecoatl 的時節。玉蜀黍自古以來至哥倫布發現美洲以前，一直是美洲土人的主要糧食。其種植大約在 2500 B.C.。請參看：Thompson 所著的 Mexico Before Cortez 中的第六章 The Calendar and The Feasts 及 James Hastings 的 Encyclopaedia of Religion and Ethics 中的 Calendar 條，及 Morley Branerd 的 The Ancient Maya 頁128。

(註三) 新幾內亞的土人是以山芋 (Yam) 的收穫爲算年的標準。見 C. S. Burne 的 The Handbook of Folklore 頁236。

入休耕期之前，一場慶祝豐收的盛大祭祀是少不了的。因此，這場大祭祀就成了「生長周期」及「耕種周期」的結束的標誌。同時，這場祭祀與天象，物候又有周期性的對應關係，於是便形成了他們的「農年」觀念。在另一方面，「月相」的周期性也許在更早的時候就被他們注意到了。因此，又產生了一種二十九天或三十天的計月法。大約每隔十二個多月，天象，物候又大致恢復如前，曆年的觀念便漸漸由此形成。然而，豐收祭的舉行時期與天象、物候有周期性的對應關係；同樣是每隔十二個多月便得舉行，因此，當作農年終點的豐收祭轉而成爲曆年的終點，那是一件很自然的事了。不過，這種劃分曆年的辦法只是依宗教，農事，及生活節律作爲基礎的；對具有一定長度的「曆年」來說是很粗略的。在這種情形下，「天象，物候，農事」與「月份」之間不可能長期維持一種預期的機械關係。因此，追求與太陽年的配合是必須的(當時可能已有很粗略的補救辦法)。可能是在這個力量的驅使下，古人才注意去找更恆定的天文現象，俾能校正那種粗略的曆年計算法。歲實的發現及閏法的制定，可能就是在這種情形下產生的。曆年的劃分既有了固定性的天文現象當作根據。因此，以豐收祭作爲曆年終點的觀念遂漸漸轉而以天象作爲標準；原先那種着重曆年終點的觀念同時亦轉變成爲着重曆年起點(歲首)了。現在我用圖來解釋這些話：



這同第一節所畫的農年與曆年的圖，意義相同。只不過換上了另外一些符號而已。圓 O_1 代表農年，A_1 代表豐收祭結束的那個月的最後一天，虛線部份就是「休耕期」，C 點是耕種開始(⊙ O_2 及 ⊙ O_3 中的 C 點亦是一樣)，O_2，O_3是代表曆年圖。當以農年的終點作爲曆年的終點時，圓 O_1 變成了圓 O_2，A_2 的位置卽原先 A_1 的位置，C 點是不會變動的，但 B_1 點却是由圓 O_1 變爲圓 O_2，及 A_1 變爲 A_2 時產生的歲首。但由於「天象，物候，農事(包括豐收祭)」與「月份」之間常常喪失了預期的機械關係。因此，遂發現了 B_2 點是固定的，同時亦是能補救那種「常常會喪失了預期的機械關係」的

缺點的一種天文上的根據。於是，圓 O_2 變成了圓 O_3，B_2 亦就成了有天文根據的歲首。B_2 與 B_1 在圓周上距 C 點的距離可能是不一樣的。因此，這時候的 A_3 點就得由 B_2 點來決定了。現在我再把上面列舉的幾種曆法來作爲我這一推論的解釋吧：

在鄒族與泰雅族人的曆法中，他們的曆年終點是很清楚的，那就是「農年」的結束——收穫完畢，尤其是當豐收祭舉行完畢（因爲在觀念上，豐收祭舉行完畢才算收穫完畢）。但他們的歲首却仍在含糊階段。所以鄒族當豐收祭結束以後，一年卽算終了，但一年之始却不緊接在豐收祭完畢以後，而是「李花開」的時候，由豐收祭到李花開之間，尙有一段沒有月名的日子，這表明了他們的曆法發展尙正在由農年變爲曆年的過程中。泰雅族似較進了一步，他們已知道利用天文的知識來決定歲首，但其標準却還是要在收穫以後去找，而且確定的日期，在三十個結還沒有打完以前，司曆的人自己亦不知道。

在埃及，洪水期間是他們的休耕期；四個月的洪水退去後，他們才開始農事。他們很可以把農耕的開始來作爲歲首，洪水的退去來作歲末。但他們不這樣；他們却要把收穫完畢來作爲曆法終點的唯一標準。在這個大前提下，他們找到了 Sirius 的周期出現與收穫以後的日子相合，與洪水的開始升漲相合。於是歲首有了更精密的天文現象上的根據。在中國古代可說亦是這樣，在以收穫完畢爲曆年終點的大前提下，發現了收穫完畢之後的冬至是校正曆法以及當作歲首的良好根據，於是曆年「首尾」的劃分才以有天文根據的含冬至之月來當作歲首爲主(註一)。可是，在古代，我們的歲首沒有找星宿做標準，沒有找「春分，秋分」做標準，更可注意的是沒有找「夏至」做標準，所找的偏偏是這場大收穫以後的冬至。四、五千年以前的埃及亦是這樣，這決不是偶然的事。泰雅族的曆則更强調了收穫完畢之對於歲首決定的重要性，他們不隨便找一個沒有月光的夜裏開始去計算三十天，去決定歲首；却一定要在收穫行將結束時去找。這眞是一件够人尋味的事。

「年代學」是古史的骨架，而「古代曆法」又是構成這副骨架的要素。因此，復原古曆是復原古史的先決條件。但是，如果把復原中國古曆的研究範圍局限在曆法本身，

（註一）我想在中國古代當發現了冬至而以之爲歲首的標準時，豐收祭遂失去了牠的當作曆年終點的標準的資格。因此，把豐收祭的結束日期移至這種以冬至爲歲首標準的曆法的歲終，是很可能的。

換句話說就是，把中國古曆孤立起來研究，不與古代宗教，民俗等研究同時進行，或不與其他古代民族及現代原始民族的曆法作比較，那麼，研究的結果亦許是難以接近事實的。大家都知道，豐富的甲骨文及金文是研究中國古曆最寶貴的資料。但是，如何去把這些斷代困難，同時又不易找到牠們的連續關係的資料，理出一個系統來，那恐怕就不是個人的力量所能達到的工作了。

七　結　　論

（1） 在中國古代的豐收祭中，大蜡與臘是兩場最顯著最熱鬧的祭祀。大蜡由天子主持，是政府的一件公事，爲向衆神報答全國的豐收而舉行的。祭時四方各祭一次，年成不好的一方則不祭。參加祭祀的人包括諸侯派來獻禮的使者，朝廷的官吏以及農人等。祭祀地點在田郊。祭祀對象全是與農事有關的神祇。臘祭則是私人性的祭祀，當大蜡舉行完畢後，由各族自己舉行。祭祀對象除先祖以外，還附帶祭五祀。祭先祖時是在宗廟中舉行。這兩場祭祀都可叫牠做蜡祭，不過只說蜡祭時，通常則是指大蜡。祭祀完畢後，有舉國若狂的宴飲。宴飲時有正齒位的儀禮。

（2） 葛蘭言認爲中國古代的豐收祭原先本是在夏正十月舉行，後來移在夏正十二月。亦卽是由月令十月的臘變爲郊特牲十二月的大蜡，而且這種變化在周代就已發生。這一說法在觀念上是欠正確的。因爲豐收祭原先是表示曆年終點的標誌。所以牠的日期自始卽是在歲終。後來蜡祭的日期確曾發生變化。但不是從夏正十月移到夏正十二月；而是從周曆十二月移到夏正十二月。雖然夏正十月卽周曆十二月，但周人並未把這場祭祀看作是夏正十月的祭祀。馬伯樂基於三正說亦認爲中國古代的豐收祭原先本是在夏正十月的。由於周人以夏正十一月爲歲首，所以到了周代豐收祭就與年節合併了。這種說法同樣是欠正確的。因爲豐收祭自始卽是曆年終點的標誌，牠的最後一場祭祀就是除夕節，所以周代的臘祭就是在除夕日舉行的。我們現在的除夕節雖然已完全失去了報豐收的意義，但却是由古時候的豐收祭中脫胎出來的。

（3） 從周人豐收祭在年終結束(尤其是臘祭在除夕日舉行)的情形上看來，卜辭中原作「收穫之義」的「年」字當作了紀時的單位的現象，似乎表示着：中國在殷代有卜辭之初，農年與曆年這兩個觀念就已開始在結合爲一的途中了。簡單地說就是把豐收祭的結束來作爲曆年的終了。這種以終點爲重的曆法一直到發現了豐收祭後的冬至有校正

曆差的效用而把冬至當作曆年的起點時，才把計算曆法的標準移到歲首上去。(在發現冬至以前，中國古代可能曾利用其他不如冬至那樣準確的天象作爲歲首的標準)。但豐收祭却仍不失其在年終舉行的特色。

（4） 秦、漢時代，把豐收祭中最後，亦是最普遍的一場祭祀——臘祭，往後移動了兩個月。由於這一變動，使臘祭距離收穫的月份太遠的原故，於是牠便漸漸喪失了報豐收的本義，甚至與豐收祭分了家。從這一點上看來，中國古代在發現冬至點而把牠當作歲首以前，豐收祭的日期可能是不會在冬至以後的。相反地，冬至是當豐收祭結束後，想找歲首的天文根據的大前提下才被發現的。就像泰雅族人的尋找歲首及埃及人的發現天狼星的情形一樣。

（5） 從宗教儀禮及民俗之自周曆的月份移到夏正之曆的月份這一現象上看來，(這種現象不只是豐收祭中的臘祭如此，尙有許多其他的祭祀及民俗亦都如此，這是很值得注意的)。周曆到了周代晚期已漸漸被夏正之曆所代替。就像我們現在的新曆漸將代替民間習用了一、二千年的舊曆一樣。由於這種原故，所以有些先秦時代的著作，已經把原先依周曆爲標準的歲時祭及民俗，改用夏正之曆去記載。同時，這亦意味着周曆到了周代晚期的不合時宜，以及改曆的要求。

（6） 殷代曆法中的歲首歲尾的分界，相當於周曆或夏正之曆的什麼月份以及祀典系統之不與年齊的這些問題，也許可以從豐收祭的特色上獲得探求的線索。而我國兩千多年來的「三正論」，也同樣可能從豐收祭的研究上得到一些探求其眞象的途徑。質之方家，不知有當與否？

本文撰寫期間，蒙芮逸夫師，勞貞一師，陳槃庵師，屈萬里師，楊希枚師惠賜指導。稿成又蒙諸師賜閱，特此敬致謝忱。

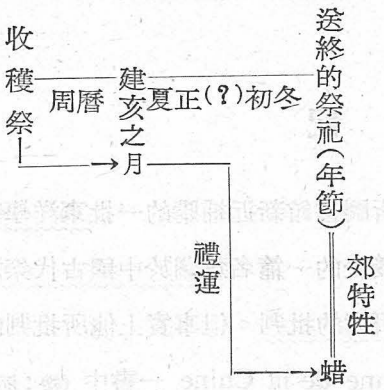
後　記

本文完稿後，承蒙陳槃庵師賜告，在本所圖書館新近補購的一批東洋學報（第三十三卷，第一、二號）中，有日人松本雅明先生所發表的一篇名爲關於中國古代祭祀中的季節節律的論著。副標題是關於葛蘭言的詩經研究的批判。但事實上他所批判的幾乎全是 Granet 氏在 Fêtes et Chansons Ancienne de la Chine 一書中（按：係指第二章第

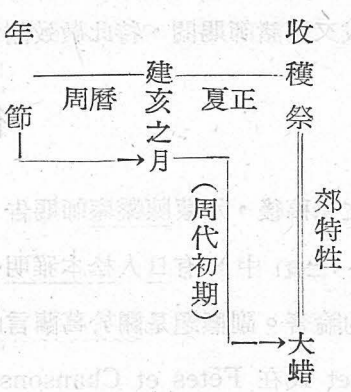
三節，在本文第一節中亦曾提到過）所表示的對於「蜡祭」的看法。同時，松本先生自己亦表示了一點對於這場祭祀的意見。關於對 Granet 批評的地方，這裏從略。我們只就松本先生自己對於中國古代「蜡祭」的意見，且與本文有關者，略作討論：

他認爲要瞭解中國古代「蜡祭」的本來面目，當從「蜡」字語源的探討入手。據他考證的結果，認爲「蜡」字的本來意義是「老廢物」。又從他把「蜡」字的這種意義，在英文摘要中譯作 "The end of things" 上看來，他似乎亦認爲「蜡」字還有「終」的含義。他在研究的方法上（從蜡字的語源入手），一般說來，沒有什麼錯誤，他所考證的「蜡」字的本義亦可能不錯。不過，他對於「蜡祭」的原義的解釋，則大大值得檢討。他認爲郊特牲所說的「大蜡」，除了其中的陰陽說，道家思想、以及把這場祭祀解釋爲「饗農及郵表畷、禽獸，仁之至，義之盡也」這些從戰國末到漢代所附加上去的成份以外，其餘的部份可以看作是「蜡祭」的最純粹的形式。另外，他又說：「蜡是從農村於初冬時候，以跟農事有關的器物，禽獸，昆虫，草木等作爲對象的，一種送終的習俗而來的」，「這種習俗與跟牠在季節上相關的收穫祭混同了起來，變成了大饗宴」。由於夏正初冬就是周曆的歲末，所以他同時認爲「蜡祭是中國古代送舊年，迎新年的最大祭禮」（見松本所附英文摘要）。他又認爲詩經小雅：楚茨，信南山等詩中所說的情形才是收穫祭，而且收穫祭只是以祭祖靈爲對象。因此，他把禮運所說的「昔者，仲尼與於蜡賓，事畢，出，遊於觀之上」祭宗廟的事，認爲是蜡祭與收穫祭混同以後的現象。他的這一說法與 Maspero 在 La Chine Antique 一書中所說的有點近似（見本文第一節引馬氏之文）。現在，我把他們兩位的說法用圖比較如下：

松本氏之說



馬氏之說



他們兩人的說法雖然不盡相同，但把蜡祭分拆做年終祭(或年節)與收穫祭這一點上的態度則完全一樣。不過，松本氏認爲收穫祭是因爲與蜡祭的時間相同而混合到蜡祭中去的成份；馬氏則認爲大蜡就是收穫祭，年節是因改曆而與大蜡混合了起來的。關於馬氏的說法，我已在第一節討論過了。至於松本先生的說法，因爲他比馬氏研究得更詳細，所以我應在這裏再作一次討論。我覺得松本先生的說法同樣是難以令人置信的。因爲我們對於中國古代的收穫祭與歲末的送終祭(松本所認爲的蜡祭)，似乎根本找不到可以把牠分折爲二的任何史料上的證據或理由。也許愈古的時候愈是不能分拆。所謂「陰陽說」，「道家思想」，這些我們暫且不說，因爲牠與這場祭祀的關係比較疏遠一層。至於「饗農及郵表畷、禽獸，仁之至，義之盡也」，即使其中的「仁之至，義之盡」二句是寫郊特牲的人的意見，但我們能說原初的蜡祭就沒有「饗農及郵表畷，禽獸」嗎？沒有迎虎迎貓的儀禮嗎？名爲「蜡」的這場祭祀，爲什麼要在收穫完畢後，迎祭這些與農事有關的神祇，而且只限於與農事有關的對象？難道這都是從戰國末到漢代加到蜡祭中去的內容嗎？爲什麼不迎祭田豕、田鼠？爲什麼要合聚「萬物」來祭？這些問題，恐怕不能用「送終」二字來解釋吧。當然，由於郊特牲中有「皮弁素服而祭，素服以送終也；葛帶榛杖，喪殺也」等語，我們不能不承認「蜡祭」中確有「送終」的含義；但難道收穫祭就不可以同時有這種送終的意義嗎？關於蜡祭之有送終的意義，我的看法與松本先生的亦是不一樣的。我覺得「送終」如果主要是「送年歲之終」的話，則這個「送終」的意義應當是在農年觀念轉變成爲曆年觀念後，附加上去的。而不是蜡祭所本有的。如果是「送耕種之終」的話(如本文第二節所說)，那麼，這就應當是蜡祭本來就有的。然則，這與「蜡祭就是豐收祭」又有甚麼不相容的呢？

在馬伯樂與松本二人所主張的說法之外，其實還有一個現象可能被懷疑蜡是收穫祭與年節的混合產物，那就是：把周代的大蜡看作收穫祭，把臘看作年節，把秦、漢時代的有臘無蜡看作是混合現象(按：這一看法與馬氏基於三正說的看法是不一樣的)。不過，這一看法却有二個問題不好解答就是：(1) 禮運所記的「仲尼與蜡賓」是祭宗廟，且歷來都被解釋作就是臘祭。(2) 從「年」字的含義的演變上看來，則這種混合應當在殷代就已發生；不應是在秦、漢時候。在這兩個問題所佔的份量衡量之下，這一看法仍然是難於成立的。而且第(2)個問題，當我們在與原始民族的「豐收祭即年節」的情

形比較看來，則中國古代的蜡亦以不視爲是收穫祭與年節的混合物爲宜。所以本文的主張卽是「由收穫祭轉變爲曆年的終點——年節」的。

在松本先生的論述中，還有一點就是他認爲周代沒有臘祭這一名稱，「臘」是到了漢代由「蜡」改名來的。這與風俗通及獨斷的說法「漢曰臘」是一樣的。關於這一點，我在本文第一節中已經論證過了。

THE HARVEST FESTIVAL OF ANCIENT CHINA AND ITS RELATION TO THE CALENDRICAL YEAR

(A SUMMARY)

KUAN TUNG-KUEI

The French sinologist, H. Maspero, in his La Chine Antique (Chapitre IV, Le Cycle Annuel Des Fêtes Religieuses), is of the opinion that in ancient China, before the Chou dynasty, the harvest festival Ta-tsa (大蜡) or Pa-tsa (八蜡) had nothing to do with the then new-year's-eve festival. He says that the date of the festival Ta-tsa was not originally in the last month of the year, but the tenth of the agricultural calendar[1]. When the Chou dynasty had been founded this calendar was changed. The eleventh month of the old calendar became the first month of the official calendar of the Chou dynasty; and the tenth the twelfth. As such, the date of the new-year's-eve festival of the Chou was actually moved two months forward while the date of the Ta-tsa kept unchanged. So, these two festivals were held in the same month, the twelfth month of the new calendar, and from thenceforth they were confounded in one. Consequently, according to Maspero, the harvest festival Ta-tsa and the new-year's-eve festival are two festivities, different both in date and in origin.

There are several other sinologists who, before or after Maspero, pay much attention to this festival, and each has an idea somewhat similar to his. The most distinguished one is M. Granet. In his Fêtes et Chansons anciennes de la Chine (English translation by E. D. Edwards, London, 1932) he gives many pages (pp. 166—180, The Seasonal Rhythm) to the discussion of this festival. "Are they (the festivals of ancient China) connected with the cycle of agriculture?" He asks himself, and then answers "Judging by their uniformity, it would hardly seem that some are festivals connected with sowing, for example, and other with harvesting, or with tillage, or with weaving. The theory that they are dependent upon the rhythm of peasant life is more plausible." He further points out, taking the Pa-tsa as example, "The

(1) He means the first month of winter of the so-called Hsia calendar (夏曆). But I do not think that this calendar actually existed before the Chou dynasty.

Yueh Ling (月令) refers this festival to the tenth month, and to the midst of a group of ceremonies which is clearly the most important mentioned by this text. The Chiao T'e Sheng (郊特牲) refers it to the twelfth month, and describes it by itself. The dates differ. The festival described by the Yueh Ling is assigned to the first month of winter, that is to say, the end of the agricultural year; the other is referred to the twelfth month, the end of the civil year. Native scholars say that the date of the festival was changed in the Ch'in dynasty (秦代), to which period they attribute the Yueh Ling. The cosmological principles adopted by this dynasty resulted in the coincidence of the agricultural year and the civil year, and the festival was moved forward and placed in the tenth month (which in the new calendar became the twelfth month), that it might always indicate the close of the civil year. But would not the original time of a festival of general thanksgiving be after the harvest? As a matter of fact—and this decides the question—the Shih Ching (詩經), like the Yueh Ling, assigns it to the tenth month. This, then, is the old date which was later set back. At first the festival marked the close of the actual year, the end of the cycle of production, and, later, that of the civil year, the arbitrary conclusion of the astronomic cycle." He adds "This complex, lively, dramatic festival, which seems at first to be connected with the harvest and the chase, has two main features upon which I propose to lay stress. This is a concluding festival, it is a festival of thanksgiving." Maspero, as well as Granet, takes it for granted that the La of the Yueh Ling and the Ta-tsa of the Chiao T'e Sheng refer to the same one festival, that is to say, this festival may be called either Ta-tsa or La. But, of the date, the former has a view quite different from the latter's. Maspero's La Chine Antique was published much later than Granet's Fêtes et Chansons anciennes de la Chine. Whether the former's theory is nearer to the truth or not? Whether both of theirs are of the same value or not?

By an analysis of the documents of the Chou dynasty, I find that the harvest festival of this dynasty consists of the following ceremonies:

1. offering to the Holy Granary of the king,
2. offering to the Supreme Being,
3. offering to the Four Directions,
4. first offering of rice to ancestors,
5. praying for a good harvest of the coming year,

6. offering to the god of earth and the gods of gates of villages and towns, and
7. Tsa: this one was subdivided into two parts
   (a) Ta-tsa or Pa-tsa
   (b) La.

Of the ceremonies listed above the Tsa was the greatest one and the date of which was most closely related to the ancient calendar. The philological meaning of the word Tsa (蜡), in my opinion, may have nothing to do with the significance of this festival. Of course, the harvest festival of ancient China like any other ancient people's, had the significance of thanksgiving. But, from another point of view, we find that the festival Tsa, at the same time, had the meaning of "seeing something ending off". When the date came all of the vassals must send envoys to the court and present gifts to the son of heaven. In the celebration, every kind of the harvest of the year was gathered for offering (and also domestic animals were offered). It had all the characteristics of an orgy, and the people of the whole country were as if mad. As a matter of fact, the rites were divided into two parts, either of which was celebrated separately. The first part called Ta-tsa or Pa-tsa (see Chiao T'e Sheng), was mainly directed to Sien Seh (先嗇) and Ssŭ Seh (司嗇)[1], at the same time to Tigers and Cats, because the former eat wild-boars and the latter field-mice, and it included offerings to the soil, the field-ridges, the pools, the irrigation ditches and the field-huts built for the agriculture officials. The second part called La (臘) (see Yueh Ling, the tenth month), was mainly addressed to the ancestors, at the same time to the five spirits (五祀). Of these two parts, the first in which the king was the officiator was celebrated officially and publicly in the fields and was meant for the whole country; the second was performed privately by people of the same clan in the ancestral temple. The difference of the objects of worship and that of the places of celebration are the most important data from which we can see that the Ta-tsa and the La were two separate ceremonies.

But, how do we know that the Ta-tsa and the La bore a common name, the Tsa? How do we know that the La is a part of the Tsa? The first paragraph of the Li Yun (禮運) offers us a clear evidence which keys up to both of these questions. It tells us that in the state of Lu (魯國), when the

(1) According to the comments of Cheng, Sien Seh is Shen Nung (神農), and Ssŭ Seh is Hou Chi (后稷)

ceremony of the Tsa was going to be held, Confucius, being an official of the Lu, was invited as a guest to participate the celebration of the rites. The text shows clearly that the ceremony was held in the ancestral temple. According to the traditional interpretation, the Tsa described by the Li Yun refers to the ceremony of La; and there has never been an objection ever since. The author of the Li Yun, however, neither called this ceremony La nor Ta-tsa, but "Tsa".

Now, since the Tsa contained two parts of ceremonies, would it be true that the festival Tsa of the Chou dynasty was a compound of the harvest festival and the new-year's-eve festival? The following paragraphs will offer an answer.

The original date of the harvest festival of ancient China is a rather interesting theme. But, the problem of the ancient calendar systems complicates the matter. Since the later stage of the Chou dynasty, there has existed a theory for interpreting the differences between the calendars then used. It is the so-called San Chen Lun (三正論), upon which Maspero's theory is based. The theory says that in ancient times when a new dynasty was founded the calendar used by the overturned dynasty must be changed. The selection of the first month of the new calendar was the first thing of all. Accordingly, the month orders of the old and the new were different. The orthodox scholars believe that this was a fact which took place when the Yin dynasty was founded, and also the Chou dynaty. The following is a comparative table of the month orders of the three dynasties.

Table 1.

Solar data / Common order / month orders / calendars of	*						**					
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L
Hsia	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Yin	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Chou	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12.

* winter solstice
** summer solstice

In this table, the English letters A, B, C,.....L are a substitution of the Chinese characters 子 (Tsŭ), 丑 (Ch'ou), 寅 (Yin),.....亥 (Hai) (the Twelve

Branches, 十二地支). "A" stands for "Tsŭ", "B" for "Ch'ou", "C" for "Yin", ... and "L" for "Hai". In the Chinese historical documents, this order from A to L is called Yueh Chien (月建, literally, month establishment). Instead of the ordinal numerals, each lunar month (excepting an intercalary month) is given a letter for its special calling and this letter is common for these three calendars. So, it is a common order. The letter goes one after another and correspondently one by one to the turn of lunar month. For example, month A is the first month of the Chou calendar, at the same time it refers to the twelfth month of the Yin and the eleventh month of the Hsia calendars: they all termed it "month A", and so on. The month A, the month B..... (in Chinese they are termed 建子之月, 建丑之月) are the technical terms of the San Chen Lun. How many calendar systems existed in the Chou dynasty is one thing; the truth of this theory is another. In my opinion, it only has a hypothetical value, although the common order is convenient for reference. In the following discussion, when I say month A or month B..... I mean the common order.

Again, let us identify the calendars which Maspero, Granet and that which the present writer cites.

Table 2.

The present writer	Maspero	Granet
Chou calendar	official calendar of the Chou dynasty	
Hsia calendar	agricultural calendar	civil year
		agricultural year*

* It had ten months only, from month C to month L.

Now let us turn to the problem of the date. It is known from the Chiao T'e Sheng that the date of Ta-tsa was in the twelfth month of the Chou calendar; and from the Tso-Chuan (左傳) (the fifth year of Duke Hsi 一僖公五年), we know that the festival La was in the same month. But, according to the Yueh Ling, the date of the latter was not in the twelfth month, but the tenth. If we read the first table again, we must see the reason why the date differs. Probably, from the Ch'un Chiu period to the overturn of the Chou dynasty, the Chou and the so-called Hsia calendars

were contemporaneously in use; and later on, the latter prevailed, though not officially, against the former. The author of the Yueh Ling was affected by the Hsia calendar. Therefore, he transcribed the date of the festival La (actually, not only the La but also some other seasonal festivities of the Chou dynasty) from the Chou calender into the Hsia calendar; while the author of the Tso Chuan did not (sometimes, he used other calendar). So, the time of La, either described by the Yueh Ling or by the Tso Chuan, was unitary, that is to say, both of these two books refer it to the same month, namely, the month L.

Even if the so-called Hsia calendar were of great antiquity, would the people of the Chou deem their harvest festival to be originally in the tenth month of this calendar? This is an important problem which the present writer wishes to discuss.

Further studies lead us to see not only the festival La's exact date, but also its originality. In the T'ien Kuan Shu of the Shih Chi (史記天官書), there is a paragraph sufficient to prove that the date of La, in the Chou dynasty, was on the last day of the calendar year of this dynasty. Therefore, this festival was, then, also the new-year's-eve festival. (The time of Ta-tsa was, no doubt, before the La). It is the same paragraph which tells us that the date of this festival was, later on, moved two months backward, that is to say, from the last day of the month L to the last day of the month B. Thus, it became the new-year's-eve festival of the Hsia calendar. This change did not take place in the Han, but in the Ch'in dynasty because the latter (or their ancestor) adopted the calendar system of Hsia, and the Han followed it with a little modification.

It was almost in the same period (Ch'in and Han dynasties) that the festival Tsa changed greatly for another time.

(1) The term Ta-tsa suddenly disappeared from all books of this period. In the 31th year of Shih Huang Ti of Ch'in, the term La was changed, and the festival was called Chia P'in (嘉平). While the Han dynasty had been founded the term La was adopted again; and parts of the rites of Ta-tsa were held under the name of La. Since then, the month B has been called the month La (臘月) up to the present time.

(2) In the earlier stage of Wu Ti of Han, a thanksgiving festival of harvest might not be held sometimes in spite of having a good harvest. The festival La, however, had never been neglected.

(3) In the later stage of Wu Ti of Han, the definite date of the festival La was changed. The festival was held on the third Hsü day after the winter solstice (冬至後三戌)[1]. It was said that if the day did not fall in the month B the celebration must be postponed twelve days after. So, the date is definitely in the month B though it never falls on the last day of it.

These changes indicate that the festival La divorced from the harvest festival as well as the new-year's-eve festival. Why was these happen? I am of the opinion that it is because the date of La was too far from the harvest season. After the date of La was changed indefinitely, something else happened. The same folklores of the new-year's-day of the Chou calendar[2] also prevailed on the new-year's-day of the Hsia calendar[3] and on the day after the La. What does this suggest?

The changes of this festival and its related folklores show that the original time of harvest festival of ancient China was closely related to the division of calendrical year. At which date the harvest festival was celebrated before Chou dynasty is yet unknown to us; however, the philological study of the word nien (年) leads us to the belief that, in the Yin dynasty, the month in which the last ceremony of harvest festival was ended marked the close of the year, and this month must not be far from the harvest season. According to the interpretation of Prof. Tung Tso-pin, the character for nien, in its ancient pictographic form 𠂤, is composed of two parts. The upper part represents a sheaf of corn. The lower part is a man. So, it means originally "harvest". In the earlier Oracle Bone inscriptions of the Yin dynasty, the marginal or transferred meaning of "a year" was gradually added to this character. As such, it was occasionaly used as a sign of the unit of time-counting on the Oracle Bones. During the period of the last two kings of this dynasty, the word szŭ (祀, literally, to sacrifice), instead of nien, was used as the unit of time-counting of regnal year, and that means the cycle of worshipping[4]. Why did they adopt such a cycle as the unit of time-counting? The truth is yet unknown to us. But, that the ceremony of harvest festival ended this cycle is more plausible. While the Chou dynasty

(1) About 25—36 days after the winter solstice.

(2) The day on which the winter solatice falls is the standard new-year's-day of this calendar.

(3) The day on which the Li Ch'un (立春, a solar term, literally, the begining of spring) falls is the standard new-year's-day of this calendar. This day is definitely 46 days after the winter solstice.

(4) The calendar of this dynasty, which was ordered out of the Oracle Bones, contains twelve lunar months.

was founded the word nien (年), instead of szŭ, was adopted again. If we remember that the date of the last ceremony of harvest festival of this dynasty was on the new-year's-eve day and the word nien means originally harvest we cannot but believe that the harvest festival, since the known history of China, marked the close of the year. This offers the proof of my theory: in the most ancient times, the calendrical-year's-cycle originated in, and was transformed from the agricultural cycle; and the new-year's-eve festival from the harvest festival. This transition is not only found in ancient China but also in ancient Egypt and, moreover, can be observed among the present Taiwan aborigines and some other primitive peoples.

As a conclusion, I should remind the reader of three questions upon which the present writer proposes to lay stress. Would the harvest festival and the new-year's-eve festival of ancient China be different both in date and in origin; and, later on, they were confounded in one? Would the people of the Chou, or even of the Yin, deem their harvest festival to be originally in the tenth month of the so-called Hsia calendar, or of any other calendar? And would the so-called San Chen Lun be true? My answers are in the negative.