

试论霍山戴家院西周圜丘遗迹

武家璧

(东华大学人文学院 上海 200051)

朔 知

(安徽省文物考古研究所 安徽合肥 230061)

A Huanqiu relic of Western Zhou Dynasty was dug out at the Daijiayuan archaeological site in Huoshan County, and some dust layers of charcoal and ashes had been found to leave behind on its surface. It may be interrelated with the "play music at hillock in midwinter" and "offer sacrifice to God by burnt firewood" that had been recorded by literature. From the center of the Huanqiu, direction of sunrise in the winter solstice can be found that was just at one and only cove of Fulan mountain peak, by simulative observation on the spot. That indicate this relic bears no relation to the activities which offer sacrifice to God and salute sunrise and observe phenomenon to time service. Because the size of this site was smaller, it may be a sacred concourse which offer sacrifice to Gnome and Ceres in country community and offer sacrifice to God by civilian in country.

Key words: An hui Daijiayuan archaeological site Huanqiu Western Zhou

内容提要 霍山戴家院西周遗址发现圜丘遗迹,可能与文献记载中的“冬至奏丘”、“祭天燔柴”等有关。实地模拟观测,表明该遗迹与冬至祭天迎日以及观象授时等活动有关;由于遗址规模较小,可能属于乡村公社祭祀土谷神以及民间祭祀天神活动的场所。

关键词 安徽 戴家院遗址 圜丘 西周

中图分类号 K871.3

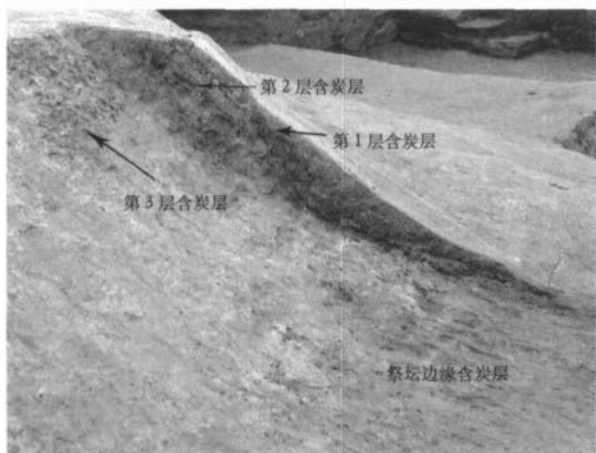
文献标识码 A

为配合六安至潜山高速公路基本建设,安徽省文物考古研究所于2006年10~12月对霍山县戴家院遗址进行了考古发掘,并利用这处典型西周遗址的发掘举办了全省第2期田野考古培训班^[1]。这次发掘的一个重大收获就是发现了一处用于祭祀燔柴的圜丘遗迹,发掘者称之为“祭坛”(图一)。

整个遗址的年代为西周中期到春秋早中期。祭坛遗迹位于遗址东部中间部位,平面近圆形,顶部已被现代耕土层破坏。



图一// 周代圜丘遗迹(由南向北)



图二// 解剖发现的多层含炭层(西北——东南)

3 级略外凸的台阶。从解剖发掘的情况看,祭坛经过了三次大的修建,最早的坛较小,用灰白色土和少量浅红色粉沙土堆筑,台面似圆形,叠压在遗址最早期地层之上;第二次用纯净浅黄色土和浅红色粉沙土相间堆筑;第三次则只用纯净黄色土堆筑,年代已到春秋早期。第三次大修之后,在表面有若干薄层,每一至数层薄黄土之间,夹杂有火烧后残留的炭灰层(图二)。

祭坛所在文化层的年代属于西周中晚期到春秋早中期,出土有典型的西周和春秋陶鬲、陶豆等(图三)。根据解剖发掘的情况分析,祭坛顶部台面原本呈圆顶状,因高出原始地面而为现代耕土层削平。我们不妨采用先秦文献中的“圜丘”一词来称呼它。

在圜丘的南、西南、西面,发现了 3 处红烧土堆积,其中两处有少量柱洞,应属简易房屋建筑。它们呈半圆状环绕着祭坛,在这些房屋与祭坛之间的空地上,相对密集地分布着数十块大小不一的石块,用途不明。在已揭露的各时期地层中,只有最早期在祭坛西侧有一弧形排房,其他各期均未发现与祭坛同时期并可作普通居住用的房屋建筑。可以看出晚期地层中的遗迹分布,是以圜丘为中心的,而圜丘的功能主要是用于燔柴祭祀,或称为“燎祭”,因此该遗址功能与一般生活居住遗址不同,是一处典型的祭祀遗址。由于晚期遗址在功能上以圜丘为中心,我们姑且称之为西周圜丘遗址。下文结合有关文献记载,主要从“圜丘”和“燎祭”等方面来论述该遗址的性质和功能。

一 圜丘祭天

“圜丘”一词在传世文献中最早见于《周礼·春官·大司乐》“凡乐……《佾门》之舞,冬至,於地上之圜丘奏之”,贾公彦疏:“言圜丘者,案《尔雅》土之高者曰丘,取自然之丘,圜者象天圜”。《御鉴类函》卷十六《岁时部·冬至》引《周礼》曰:“祀昊天上帝于圜丘”,注曰:“冬至日,祀五方帝及日月星辰于郊坛。”今本《周礼·大宗伯》作“以禋祀祀昊天上帝”,注云:“(郑)玄谓昊天上帝,冬至於圜丘所祀天皇大帝。”又《大司乐》“乃奏黄钟、歌大吕、舞《佾门》,以祀天神。”郑玄注:“天神,谓五帝及日月星辰也。王者又各以夏正月祀其所受命之帝於南郊,尊之也。《孝经》说曰‘祭天南郊,就阳位’是也。”《礼记·祭法》“周人禘尝而郊稷”,郑注:“此禘谓祭昊天于圜丘也,祭上帝于南郊曰郊。”按照郑玄注,圜丘祭天与郊祀祭天是分开的,然而这在汉代是有争议的,董仲舒、刘向、马融、王肃等都认为圜丘即郊坛,郊、丘异名而同实。东汉末年,郊丘之争明显划分为郑(玄)学和王(肃)学两派,郑、王之学关于圜丘和郊祀的争论见载于《隋书·礼仪志》及《礼记》中的《郊特牲》、《祭法》等篇的孔颖达疏。

《孔子家语·郊问》记载孔子答鲁定公问说“郊之名有三焉”:因天然圆丘为祭坛的叫“圆丘”;人工建造的圆丘称为“泰坛”;位于南郊的称为郊坛。《礼记·祭法》“燔柴於泰坛,祭天也。”郑玄注“坛,封土为祭处也。”《郊特牲》孔疏引王肃《诂证论》云:“于郊筑泰坛,象圆丘之形。以丘言之,本诸天地之性,故《祭法》云:‘燔柴于泰坛’,则圆丘也。”戴家院遗址的圜丘遗迹类似于“泰坛”,是人工建造的圆丘。

由于对圜丘和郊祀的理解发生歧义,秦汉时的圜丘尚无定所。《史记·封禅书》“地贵阳,祭之



1

2

图三// 出土陶器

1. 陶鬲 2. 陶豆

必於泽中圖丘”。《史记·孝武本纪》载元鼎五年(公元前122年)汉武帝“郊雍”“始郊见泰一云阳”,《正义》引《括地志》云:“汉云阳宫在雍州云阳县北八十一里,有通天台即黄帝以来祭天圖丘之处。”《后汉书·光武帝纪》载建武二年(6年)“起高庙,建社稷于洛阳,立郊兆于城南。”《汉书·成帝纪》载建始二年(公元前31年)“春正月,罢雍五畤。辛巳,上始郊祀长安南郊。”《水经注·渭水下》载长安城外昆明故渠“渠南有汉故圖丘,成帝建始二年罢雍五畤,始祀皇天上帝于长安南郊。即此也。”《后汉书·礼仪志》载永平二年(59年)汉明帝因《礼记·月令》记有五郊迎气,遂于洛阳立五郊坛,立春日迎春东郊,祭青帝句芒,东郊坛距城八里;立夏迎夏于南郊,祭炎帝祝融,南郊距城七里;先立秋十八日,迎黄帝于中兆,祭黄帝后土,中坛离邑五里;立秋日迎秋西郊,祭白帝蓐收,西郊距城九里;立冬日迎冬北郊,祭黑帝玄冥,北郊距城六里。《三国志·魏志·明帝纪》载景初元年(237年)曹魏“营洛阳南、委粟山为圖丘,十二月壬子冬至始祀”,裴松之注:“至晋泰始二年(266年),并圖丘、方丘二至之祀於南北郊。”《晋书·礼志上》载:“是年(泰始二年)十一月,有司又议奏,古者丘郊不异,宜并圖丘方丘于南北郊,更修立坛兆,其二至之祀合于二郊。帝又从之,一如宣帝所用王肃议也。是月庚寅冬至,帝亲祠圖丘于南郊。自是后,圖丘方泽不别立。”魏晋以后王肃的圖丘郊天说得到推行^[2],一直延续至明清,今北京天坛就是明清皇帝祭天的圖丘。

文献记载中的“圖丘”、“泰坛”大多与天子祭天或者郊祀有关,霍山戴家院遗址显然够不上这个级别。但郑玄在注解圖丘的祭天功能时,除祭祀“昊天上帝”外,还可祭祀其他“天神”,如五方帝及日月星辰等。《周礼·大司乐》“冬日至,于地上之圖丘奏之,若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。”显然“天神皆降”不是指的某一特定对象,而应包括所有“天神”。这种情况类似于祭祖礼仪中的“禘”祭(对远近祖先举行大合祭),《礼记·郊特牲》孔疏云“圖丘之祭,与宗庙禘同”。可见圖丘祭天具有对所有“天神”举行大合祭的功能。

在冬至日举行的郊祀中,虽然“天神皆降”,但诸天神的主角是日神。《礼记·王制》孔颖达疏:“祭天则燔柴也,天谓日也”;“祭天,柴,谓祭日也。”《祭义》云:“郊之祭,大报天而主日”;《郊特牲》“郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日也。”郑注:“大,犹縛也。天之神,日为尊。”孔疏颖达《礼

义》曰:“天之诸神莫大於日,祭诸神之时,日居诸神之首,故云日‘为尊’也。”

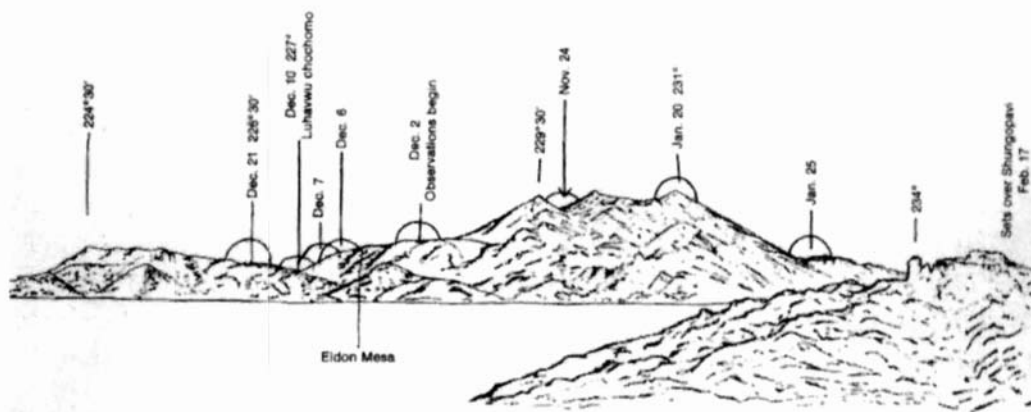
祭祀日神以及一般天神地祇的乐舞,在民间普遍流行,屈原的《九歌》就是民间祭神活动的歌舞总集,其中就包括对“东君”、“东皇太一”、“云中君”等天神的祭祀歌舞,而“东君”、“东皇太一”一般认为就是日神。霍山戴家院遗址的圖丘遗迹,可能就是这种民间祭祀天神活动的场所。

二 “日南至”与日出方位授时

关于举行祭天活动的时间,郑玄主张圖丘祭天在冬至,郊祀在夏历正月。《礼记·郊特牲》“郊之祭也,迎长日之至也”郑玄注:“此言迎长日者,建卯而昼夜分,分而日长也。”孔颖达疏:“迎长日之至也者,明郊祭用夏正建寅之月,意以二月建卯,春分后日长,今正月建寅,郊祭通而迎此长日之将至。”《礼传·桓公五年》“凡祀,启蛰而郊”,孔颖达疏:“《复小正》曰‘正月启蛰’。”《礼传·襄公七年》:“夫郊祀后稷,以祈农事也。是故启蛰而郊,郊而后耕。”《礼传》关于“启蛰而郊”的记载是郑玄主张正月郊祀,以区别于冬至圖丘祭天的主要依据。

王肃主张圖丘和郊祀合一,在冬至日举行。《礼记·郊问》“孔子曰:郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日配以月,故周之始郊其月以日至,其日用上辛。至于启蛰之月,则又祈谷于上帝,此二者天子之礼也。”王肃注:“周人始以日至之月,冬至而日长……《月令》‘孟春之月乃以元日祈谷于上帝’……故《春秋传》曰‘夫郊祀后稷,以祈农事也,是故启蛰而郊,郊而后耕’。”王肃将“启蛰而郊”解释为“祈谷于上帝”,把冬至“报天”与启蛰“祈谷”区分开来是有一定道理的,一般认为王肃之说代表了周礼古制^[3]。对于乡村社会和民间祭祀而言,虽然举行祭祀的时间、祭祀的对象和目的都不同,但完全有可能在同一地点、借助同一场地举行祭祀天神与祈求丰收的活动。我们推测戴家院的圖丘遗迹可能与民间的圖丘祭天及观象授时活动有关,当然不能排除先民于相应时节在这里举行与祈求丰年有关或其他的祭祀活动。

圖丘之祀在甲骨文中已有记载。有一卜辞说:“壬午卜,扶,奏丘,日南,雨?”(《乙编》9067)此与《周礼·大司乐》“冬日至,於地上之圖丘奏之”十分符合^[4]。《周礼》贾公彦疏:“云冬至至者,《春秋》所谓日南至。”《礼传·僖公五年》:“春王正月辛亥朔,日南至。公既视朔,遂登观台以望,而书,礼也。凡分至启闭,必书云物,为备故也。”杜预注:“周正,



图四// 霍比人的地平历

今十一月,冬至之日曰南极。”是谓《周历》的“正月”是《夏历》的“十一月”即冬至月,“日南至”就是冬至。

以往一般把“日南至”看作日午时太阳高度到达最低(南)点,即指日躔。《周礼·冯相氏》“冬夏至日”,郑玄注:“冬至日在牵牛,景(影)长丈三尺;夏至日在东井,景长尺五寸。此长短之极,极则气至。”《周髀算经》:“日夏至在东井极内衡,日冬至在牵牛极外衡也”,“冬至晷长一丈三尺五寸,夏至晷长一尺六寸”。《汉书·天文志》:“黄道,一曰光道。光道北至东井,去北极近,南至牵牛,去北极远……夏至至于东井,北近极,故晷短;立八尺之表,而晷景长尺五寸八分。冬至至于牵牛,远极,故晷长;立八尺之表,而晷景长丈三尺一寸四分……此日去极远近之差,晷景长短之制也。去极远近难知,要以晷景。晷景者,所以知日之南北也。”这是“周髀”系统解释太阳距离北极达到最南点为“日南至”(冬至),方法就是立表(周髀)测量正午时日影最长的那天为“日南至”。

实际上“周髀”方法并不是测“日南至”唯一或最好的方法,既简单又准确的方法是根据日出方位测量冬至、春秋分的方法。经验告诉我们,在同一地点观察,一年之内,太阳的出地(山)方位在一定的南北夹角范围内移动一个来回。如果细心观察,就会发现,在白天最短的那一天,日出方位到达最南点,这就是冬至;尔后日出方位转向北方移动,在白天最长的那一天,到达最北点,这就是夏至。冬、夏二至是两个最重要的节气点,春、秋分位于它们的正中间,其它时节,亦可根据不同的日出方位依次划出。这就是根据日出方位来授时的基本原理。如此简单的授时原理和方法,十分便于早期先民理解和掌握。立表杆、埋地圭测正午日

影,由于受到太阳半影及日光散射等影响,表影的影端模糊不定,因而误差较大,后世屡有改进,才得以日臻完善。而且表竿是否垂直、地圭是否水平,对测量结果都有很大的影响。测日出方位,则不受这些影响,因之相比圭表测影法显得更加简便而准确。先民们应该首先掌握简便的方法,现在有证据表明,早期“日南至”是指的日出方位达到最南点。证据之一,殷墟花园庄东地甲骨》290片(H3:876)记载一次占验日出的过程^[5],其贞辞正反对贞:“癸巳卜:自今三旬又至南,弗雩?三旬亡其至南?”验辞曰:“乞(乞)日出,自三旬乃至”,花东290片卜辞表明殷人已经能够提前一个月预先知道“日南至”(冬至)。证据之二,近年在山西襄汾陶寺文化城址发现4100多年前的古观象台遗迹,初步认定其主要功能是根据日出方位定时节^[6],负责陶寺城址发掘的何弩先生组织实地模拟观测,证明该遗迹确实具有观象授时功能^[7]。证据之三,据研究安徽含山凌家滩新石器时代墓地出土玉版上的图案,可能包含有冬夏至日出入方向的天文准线,玉版四隅的四个圭形箭头的方位,与秦汉日晷上的冬夏至日出入准线以及云梦秦简地平昼夜弧比值数据基本一致,表明含山玉版图案可能与日出方位授时有关^[8]。以上出土文献和实物遗迹表明,在“周髀”晷影测时系统以前及同时,还存在着日出方位授时系统。证据之四,一些原始民族迄今仍然保留着根据日出方位来观象授时的传统,美洲印第安土著霍比(Hopi)人使用一种“地平历”,通过观测日出方位以确定举行冬至典礼的时间^[9],就是一个很好的例证(图四)。

由于甲骨文中“癸丘,日南”的记载,这使我们很自然地把圜丘祭祀与冬至日出联系起来。《尚书·尧典》载:“敬致,日永星火,以正仲夏……日

短星昴,以正仲冬。”或认为“敬致”有缺文,应作“寅敬致日”^[10]。蔡沈《书经集传》“敬致,《周礼》所谓‘冬夏致日’”。孙星衍《尚书今古文注疏》:“致者,江声以为致日。《周礼·冯相氏》‘冬夏致日,春秋致月,以辨四时之叙’……《春秋左氏·桓十七年传》‘日官居卿以底日’,《汉书·律历志》注:‘苏林曰:底,致也’。”总之《尧典》“敬致”一词表示在冬夏至日举行祭祀活动,这种祭祀活动与“殷正四仲”相联系,因而具有观象授时的功能。

《左传》载鲁僖公五年冬至与合朔恰好发生在同一天,这是一个比较特别的日子,在“四分历”系统中,这样节气和合朔发生在同一天的“章首”每19年才有一次。于是鲁僖公把“告朔”之祭与圜丘之祭合并进行,“公既视朔,遂登观台以望”,可见这种圜丘又可叫做“观台”。霍山戴家院遗址的圜丘遗迹,很可能就是这种把冬至祭祀与观象授时活动融合在一起的、类似于“泰坛”或者“观台”性质的遗址,不过它的级别很低,可能与乡村公社有关。

三 冬至奏丘与祭天燔柴

在中国古代的祭祀活动中,声音与气味是致敬于鬼神的重要媒介,它们与祭祀场所(如圜丘)及其陈设、法器相结合,成为通神的工具及沟通人神之际的桥梁。但不同时代或者不同的祭祀场合对声音与气味的侧重有所不同。《礼记·郊特牲》载“殷人尚声”,“周人尚臭。”甲骨文关于“奏丘日南”的记载证明“殷人尚声”并非虚妄。

《周礼·大司乐》:“凡乐,圜钟为宫,黄钟为角,大簇为征,姑洗为羽,雷鼓雷鼗,孤竹之管,云和之琴瑟,《云门》之舞;冬至,于地上之圜丘奏之,若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。”《史记·封禅书》:“《周官》曰,冬至祀天于南郊,迎长日之至;夏至祭地祇。皆用乐舞,而神乃可得而礼也。”《郊特牲》孔疏引:“四时迎气及诸神小祀等,并有降神之乐。”

《周礼》对冬至祭祀乐舞的规定过于细致具体,譬如采用什么乐律,使用哪些乐器门类,甚至不同乐器必须使用何种材料制作等都作出详细规定,规格相当高,这是一般民间祭祀达不到的。但冬至祭日是普天同庆的典礼,民间也有民间乐舞用于敬神。如《易纬·通卦验》载:“冬至之始,人主与群臣左右纵乐五日;天下之众,亦家家纵乐五日,为迎日至之礼。”《通卦验》的记载虽然晚出,推测这样的盛况应当源自上古“冬夏致日”的古老习俗。

然而不可理解的是《礼记·月令》却规定夏至月“毋躁,止声色”,冬至月“身欲宁,去声色”等等。

郑玄注:“声谓乐也。《易》及《乐》、《春秋》说‘夏至,人主与群臣从八能之士,作乐五日’,今止之,非其道也。”于冬至月郑注亦引《易说》、《乐说》、《春秋说》“冬至,人主与群臣从八能之士,作乐五日”云云。甲骨文“奏丘日南”的发现,证明郑玄对《月令》的批评是正确的。

周人主要采取“燔柴”或者燎祭的形式祭祀诸天神。《礼记·郊特牲》“至敬不飧味而贵气臭也”。《周礼·大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以槁燎祀司中司命风师雨师。”郑玄注:“禋之言烟也,周人尚臭,烟,气之臭闻者……三祀皆积柴实牲体焉,或有玉帛,燔燎而升烟,所以报阳也。”贾公彦疏“禋,芬芳之祭……殷人尚声,周人尚臭。尚臭者,取烟气之臭闻于天”。

《仪礼·觐礼》“祭天燔柴”,《尔雅·释天》“祭天曰燔柴”,邢昺疏:“祭天之礼,积柴以实牲体、玉帛而燔之,使烟气之臭上达于天,因名祭天曰燔柴也。”《礼记·礼器》“燔柴祭天”,《郊特牲》“以天之高,故燔柴于坛”,孔颖达疏“天神在上,非燔柴不足以达之。”《祭法》“燔柴于泰坛,祭天也”,孔疏:“‘燔柴于泰坛’者,谓积薪于坛上,而取玉及牲置柴上燔之,使气达于天也。”

霍山戴家院圜丘遗址保留有明显的“燔柴”痕迹。在其表面若干薄层纯净土之间夹杂有炭灰层,表明“燔柴”不止一次。推测这几次“燔柴”之间的时间间隔不会太长,否则经过风吹雨淋,圜丘表面的炭灰层应该消失殆尽而不见痕迹。而且前后“燔柴”之际并未对圜丘侧面进行清扫,而是在前一次“燔柴”留下的炭灰层上铺盖薄薄一层(仅几厘米)的纯净黄土,然后再在上面重新“燔柴”。这是我们对戴家院圜丘“燔柴”遗迹的发掘所得到的新认识。

四 燎祭于社

“燔柴”又称为“燎”。《诗·大雅·旱麓》“瑟彼柞枻,民所燎矣”,《释文》“燎,縗祭天也。”《说文》:“𤇗,柴祭天也”;“𤇗,烧柴燎祭天也。”《汉书·司马相如传》“盖周跃鱼陨杭,休之以燎”,《索隐》:“杭,舟也,胡广云‘武王渡河,白鱼入于王舟,俯取以燎。’”《吕氏春秋·季冬》“乃命四监收秩薪柴,以供寝庙及百祀之薪燎”,高诱注:“燎者,积聚柴薪,置璧与牲于上而燎之,升其烟气。”“寝庙”《月令》作“郊庙”。《白虎通·封禅》“燎,祭天,报之义也。”

殷墟甲骨文记载大量“𤇗(燎)祭”,不仅祭天地、祖宗,也包括祭山川河流等诸自然神祇。燎祭作

为殷商时期的一种祭法,最初仅积薪而燎之,渐及于燎牲,继而燎又成为用牲之法^[11]。陈梦家先生根据受享祭者的不同,把商代燎祭分为八类^[12]:(1)鬯于先公一天帝,(2)鬯于土(社),(3)鬯于日月风,(4)鬯于甸,(5)鬯于河,(6)鬯于岳,(7)鬯于东母西母,(8)鬯于昆。其中与土丘有关的是“鬯于土”(社)一类,包括“鬯于土”、“鬯于有土”、“鬯于亳土”、“鬯于土方帝”等。

甲骨文中“土”无“社”,王国维首先指出殷卜辞“假土为社,疑诸土字皆社之假借字”^[13]。《说文》“社,地主也,从示土。”《诗·绵》“乃立冢土”,毛传“冢土,大社也。”《商颂·玄鸟》“宅殷土茫茫”,《史记·三代世表》引作“宅殷社茫茫”。《白虎通·社稷》:“封土立社,示有土尊……不谓之土何?封土为社,故变名谓之社,别于众土也……社者,土地之神也。”《孝经·郊特牲》:“社,土地之主也,土地阔不可尽敬,故封土为社以报功也。”《礼记·郊特牲》“社祭土”,《尚书·武成》“告于皇天后土”,《周礼·大宗伯》“王大封则先告后土”,郑注:“后土,土神也。”《礼记·檀弓》“君举而哭于后土”,郑注“后土,社也。”殷墟卜辞中有“东土受年”、“西土受年”、“南土受年”、“北土受年”等贞词,表示向社神祈求丰收。

周朝土地分为“公田”与“私田”,所立“社”亦可分为“公社”与“私社”两大类。《礼记·祭法》“王为群姓立社曰大社,王自为立社曰王社,诸侯为百姓立社曰国社,诸侯自为立社曰侯社;大夫以下成群立社曰置社。”《康熙字典》“社”字按云:“盖大社以祭率土之地示,王社以祭畿内之土谷,均名为社,而大小则不同耳。”前者就是“公社”,后者是王自立的“私社”。《左传·定公六年》“阳虎又盟公及三桓于周社,盟国人于亳社。”鲁城的“亳社”可能就是作为公社的“国社”;“周社”相当于作为私社的“侯社”。

《公羊传·僖公三十一年》:“天子祭天,诸侯祭土”,何休注“土谓社也。”如是则诸侯祭社类似于天子祭天。《尚书·无逸》:“天子社广五丈,诸侯半之,上冒以黄土。”按周朝一尺合今24厘米计算,则诸侯之社广约6米,戴家院圈丘的规模大约与诸侯之社相当。“上冒以黄土”与解剖发掘显示的情形完全符合。不过戴家院圈丘的级别很低,应该是“公社”中的“人(民)间之社”。《礼记·月令》:“孟冬天子乃祈来年於天宗,大割牲祀于公社及门闾。”《晋书·礼志上》:“《祭法》‘大夫以下成群立社曰置社’景侯(王肃)解曰:‘今之里社是也’。景

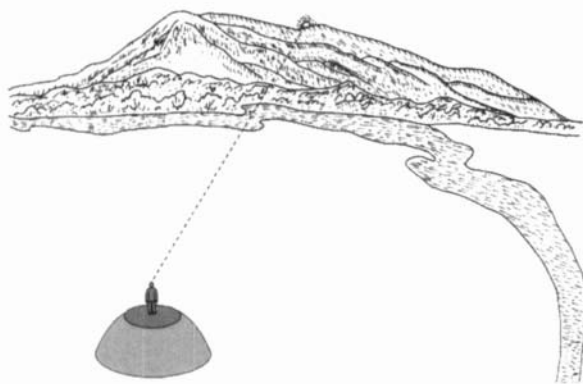
侯解《祭法》,则以置社为人间之社矣,而别论复以太社为人间之社”。所谓“人间之社”就是“民间之社”,我们不妨称之为“乡村公社”,或者简称为“乡社”。《说文》“社”字引“《周礼》‘二十五家为社’”,《汉书·五行志》“旧制二十五家为一社”,《管子·乘马》“方六里为社”,《左传·昭二五年》“自莒疆以西,请致千社”,杜预注:“二十五家为社,千社二万五千家”。《左传·哀公十五年》“齐与卫地自济以西、漵媚杏以南书社五百”,杜注:“二十五家为一社,籍书而致之。”《荀子·仲尼篇》“与之书社三百”,杨尊注:“书社谓以社之户口书于版图。”《史记·孔子世家》“楚昭王将以书社地封孔子”,《索隐》“书社者书其社之人名于籍。”《月令》“仲春之月,……择元日,命民社”,郑注“社,后土也,使民祀焉,神其农业也。”

以上所引“里社”、“书社”、“民社”等都是指乡村公社,用于祭祀土地神,书于版图,封于君侯,是周代乡村基层的社会组织,“里社”一词表明它已与乡村基层政权组织相融合,具有政教合一的性质。戴家院圈丘遗址可能与这种“乡村公社”有关:冬至用于祭天迎日,其他时日则用于“乡社”祭土谷神,类似于所谓“郊社”合一。燔柴或者燎祭是祭天及乡社活动的重要仪式。

五 遗址环境与模拟观测

西周时期,霍山境内分布着英、六、群舒等古国,春秋时楚国灭英、六置潜邑,汉代设为潜县,隋朝始称霍山县。霍山东北的戴家院遗址地处大别山北麓的低山丘陵地带,属于淮河支流东淠河上游岔河古道的湾畈区,土地肥沃,气候温暖湿润,适于古人类生存。

大别山中部有一条潜霍古道,穿过霍山的山间谷地,翻越皖鄂两省之间的界岭回头岭,过英山草盘地可直达湖北黄冈、荆州(江陵)。这是一条联通淮南地区与江汉腹地的交通要道,当年楚国灭英、六,就是为了控制这一捷径。秦始皇南巡“渡淮水,之衡山(霍山)、南郡(江陵)”(《史记·秦始皇本纪》);汉武帝“巡南郡,至江陵而东,登礼潜之天柱山,号曰南岳”(《史记·封禅书》)等,殆即走此道。西汉时潜霍古道是贯通淮南王国(都寿春)与衡山王国(都邾县今黄冈北)的南北大通道,相传淮南王刘安谋反被汉武帝诛杀,王妃苏氏怀身孕循此古道南逃衡山国,在霍山县境留下了“黑石渡”、“落儿岭”、“倒趺冲”、“漫水河”、“回头岭”等一系列地名(光绪《霍山县志》)。戴家院遗址位于潜霍古道北端,由此可北出六、蓼,东进巢湖,实扼古道之门户。



图五// 模拟观测示意图

戴家院遗址周围分布着低矮的丘陵,唯东南方向数公里远处的复览山高耸入云,十分突出。光绪版《霍山县志》里《地理志·山川》载:“复览山,在城东二十五里,穹际突兀,如异兽蹲踞,相传汉武南巡,回銮登此,复览南岳,故名。”《读史方輿纪要》卷二十六“庐州府·霍山县”条下载:“复览山,在县东二十里,即汉武南巡还,登此顾瞻处也。南宋时,置戍守于此。”笔者曾一同登上复览山,发现靠近山顶有泉眼,顶端最高处尚存有人工土垣,疑即南宋戍兵瞭望处,足证此地险要,为兵家必争之地。

由于复览山在遗址周围环境中的特殊地位,我们设想:如果戴家院圜丘遗迹确与冬至祭天有关,那么复览山很可能是观测冬至日出的自然背景;又鉴于复览山如“异兽蹲踞”,其顶部只有唯一一个山凹,如果冬至日出方向正好在这个山凹,则证明复览山是圜丘遗址观测冬至日出的自然照准系统。我们根据这一设想,在冬至前后站在圜丘顶部正中央,进行实地模拟观测,果然观测到冬至日出复览山凹的壮观景象(图五)。

我们的模拟观测,证明复览山日出与美洲霍比人的“地平历”具有同样功效。同时证明戴家院圜丘遗址的位置选择是经过精心挑选的,以保证圜丘建筑必须位于一条可以标定的天文准线上,即联接圜丘中心与复览山凹的直线,必须是冬至日出方位线。

模拟观测也印证了圜丘遗迹确与文献记载中“冬至奏丘”、“祭天燔柴”等密切相关。由于戴家院遗址的规模较小,圜丘遗迹仅相当于一般社坛的大小,我们初步断定,该圜丘属于“乡村公社”级别,具有类似于“郊社”合一的多功能祭祀遗迹。通过在其附近几公里范围内调查,发现至少还有4处以上同时代遗址,圜丘遗迹很可能是联系这些

乡村聚落的宗教纽带。

当然这种与名山联系的祭天与观象授时活动也许可能与望祀山川有关,《史记·六国年表》引“《礼》曰:天子祭天地,诸侯祭其域内名山大川。”《礼记·王制》:“天子祭天下名山大川……诸侯祭名山大川之在其地者。”戴家院圜丘遗迹不能完全排除为西周方国诸侯特设冬至祭天圜丘的可能性,本文抛砖引玉,旨在引起学术界对这类遗迹的关注和讨论,问题的最终解决有待于考古发现和历史研究工作的进一步深入。

- [1] 朔知、怀才高:《安徽霍山戴家院遗址发掘获得重要成果》,《中国文物报》2006年4月12日第1版。
- [2] 杨英:《魏晋郊祀及祭祖礼考》,《北大史学》第9辑,北大出版社2003年;郭善兵:《略析汉晋时期皇帝宗庙四时祭、禘祫祭问题》,《历史教学问题》2003年第4期。
- [3] 张鹤泉:《周代郊天之祭初探》,《史学集刊》1990年第1期;杨天宇:《关于周代郊天的地点、时间与用牲》,《史学月刊》1990年第5期。
- [4] 萧良琼:《卜辞的“立中”与商代的圭表测量》,《科技史文集》第10辑,上海科技出版社1983年。
- [5] 中国社会科学院考古研究所:《乾园庄东地甲骨》(六),云南人民出版社2003年,第1681页;武家璧:《乾园庄东地甲骨文中的冬至日出观象记录》,《岱代文明研究通讯》25期(2005年6月)。
- [6] 中国社会科学院考古研究所山西工作队、山西省考古研究所、临汾市文物局:《山西襄汾县陶寺中期城址大型建筑 I-IFJT1 基址 2004~2005 年发掘简报》,《考古》2007年第4期。
- [7] 何弩:《陶寺中期小城内大型建筑 IIFJT1 发掘思路历程杂谈》,《新世纪的中国考古学:王仲殊先生八十华诞纪念论文集》,科学出版社2005年;武家璧、何弩:《陶寺大型建筑 IIFJT1 的天文年代初探》,《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第8期(2004年8月)。
- [8] 武家璧:《含山玉版上的天文准线》,《东南文化》2006年2期。
- [9] 英·米歇尔·霍金斯主编、江晓原等译:《剑桥插图天文学史》,山东画报出版社2003年,第16~17页。
- [10] 王宁:《尚书尧典 缺文举例——兼谈卫宏 诏定古文尚书序 的可信性》,《古籍整理研究学刊》2004年第2期。
- [11] 焦智勤:《卜辞燎祭的演变》,《殷都学刊》2001年第1期。
- [12] 陈梦家:《古文字中之商祭祀》,《燕京学报》第十九期,1936年。
- [13] 王国维:《殷卜辞中所见先公先王考》,《观堂集林》卷九,中华书局1961年。