

句读与书写程序:嘎仙洞石刻祝文释读再议*

刘 凯

内容摘要:嘎仙洞石刻祝文与《魏书·礼志一》祝文存在句读和书写程序的差异。综合来看,石刻本祝文的完整性胜过出现错简、脱讹的《魏志》本;在拓跋焘的语气与态度方面保存了最初的真实情况:谦称但饰功,而非后者所记的谦恭到底;对于石洞发现的程序,石刻本并未抹杀乌洛侯国使者的贡献。而《魏志》本存在脱讹、以作者之意删削的痕迹,直接造成中华书局标点版句读错误;改动了太武帝的语气,并且与同书《乌洛侯传》的记载相抵牾,着意掩藏乌洛侯国使者贡献信息的重要性。《魏志》本脱落太武帝自称“天子臣焘”的“臣”字,太武帝所表露虔敬之意与祭祀规格都有缩减;而不载库六官,挪移并删削“可寒”、“可敦”的处理,很大可能是出于《魏书》全面肯定孝文华夏化政策的历史观。《魏志》对于嘎仙洞第一次发现的记载,和对祝辞文本的改动,反映出的是太武帝存在以此建构祖先集体记忆的政治意图。

关键词:嘎仙洞石刻祝文 《魏书·礼志一》 句读 书写程序 拓跋鲜卑

民族起源史的研究,既关系到民族创生的根本性问题,又影响到民族认同的现实性问题,是民族史书写中不可或缺又不可不慎的部分。在这一点上,北魏拓跋鲜卑无疑是幸运的,有关其部族发源地嘎仙洞的情况,先是被详细地记录在《魏书》中;更为幸运的是,1979年9月1日、1980年7月30日,嘎仙洞与其壁上李敞祝文又被当代学者找到,从而使拓跋鲜卑的起源学说具备了书面文献与考古实物“二重证据”的证明。比如以嘎仙洞发现者米文平为代表的学者就认为:“可以确证,嘎仙洞即北魏拓跋鲜卑祖先居住的旧墟石室……它无可争辩地证实,我国古代民族鲜卑人自古以来就住在这

* 本文系国家社科基金青年项目“北魏礼制变迁研究”(18CZS014)的阶段性成果。

里。石室的发现,结束了历史学界长期以来对拓跋鲜卑发源地和大鲜卑山方位的争论。”^①对于首句,学界认可度较高,嘎仙洞石刻祝文可以作为拓跋鲜卑旧墟石室的坚实史料证据;但此地是否必为拓跋鲜卑的发源地,学界并非众口一词^②,康乐持保留态度的观点最具代表性:“根据目前所得史料,我们顶多只能说嘎仙洞是五世纪时的拓跋人所认为的祖先居住地。”^③而郑君雷则通过出土器物的比较等考古学证据支持康乐的观点^④。

近年来,罗新转换视角,从《魏书》记载的嘎仙洞第一次被发现如何获取历史真实性的角度出发,认为太武帝与太平真君四年(443)三月乌洛候石洞的出现存在简单的“发明”关系,并由此逆推出太武帝希冀人们相信这里是拓跋部族发源地的三个目的:作为实际证据证明拓跋鲜卑本来出自东北亚,有利于宣扬北魏统治东北的合法性;有利于加强拓跋出自鲜卑,而且是鲜卑正宗的观点;嘎仙洞的出现是太武帝进行拓跋集团历史建构的一部分。进而认为“嘎仙洞的第一次发现,不能用作三百年前拓跋先世历史的可靠史料,因为这个史料本身,就是为了现实服务的历史想象”^⑤。

不可否认的事实是,嘎仙洞可以确认为《魏书》所载太平真君四年(443)乌洛侯国来使所称国之西北的“先帝旧墟石室”,也是随后太武帝派人前去告祭的“祖宗之庙”。洞内的北魏祝辞铭文就是《魏书·礼志一》(以下简称“《魏志》”)所载之祝文。不过两个文本的祝文存在一些差别。本文即将以文本之差别为切入点,通过对两者句读和书写程序的比较,并结合《魏书》中其他关于此事的史料记载,考察隐藏于《魏志》文本内容之后的书写意图。

先将祝文依据嘎仙洞石刻格式列出(下文称此文本为“石刻本”):

1 维太平真君四年癸未岁七月廿五日

①米文平:《鲜卑石室的发现与初步研究》,《文物》1981年第2期,第1-7页。

②关于嘎仙洞是否为拓跋鲜卑发祥地,争论文章较多,也有不少学者不同意嘎仙洞为拓跋鲜卑发源地的论断,较为系统的介绍可参看刘国祥、倪瑞安:《嘎仙洞遗址的发现及相关问题探讨》,《文物》2014年第11期,第53-59页;张金龙:《北魏政治史·北魏前史》第一章,甘肃教育出版社,2008年,第13-16页。

③康乐:《从西郊到南郊:国家祭典与北魏政治·导言》,稻禾出版社,1995年,第5页。

④郑君雷:《早期东部鲜卑与早期拓跋鲜卑祖源关系概论》,《青果集——吉林大学考古系建系十周年纪念文集》,知识出版社,1998年,第315页。

⑤罗新:《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》,《文史》2013年第2期,第5-25页。

- 2 天子臣焘使谒者仆射库六官
- 3 中书侍郎李敞傅_邕用骏足一元大武
- 4 柔毛之牲敢昭告于
- 5 皇天之神启辟之初祐我皇祖于彼土田
- 6 历载亿年聿来南迁应受多福
- 7 光宅中原惟祖惟父拓定四边庆流
- 8 后胤延及冲人闡扬玄风增构崇堂克
- 9 剪凶丑威暨四荒幽人忘遐稽自来王始
- 10 闻旧墟爰在彼方悠悠之怀希仰餘光王
- 11 业之兴起自皇祖绵绵瓜瓞时惟多祜
- 12 归以谢施推以配天子子孙孙福祿永
- 13 延荐于
- 14 皇皇帝天
- 15 皇皇后土以
- 16 皇祖先可寒配
- 17 皇妣先可敦配
- 18 尚飨
- 19

东作帅使念_凿

按照行文内容,这段铭文可粗略划分为三部分:“5 启辟之初”至“13(福祿永)延”为祝文主体;其前为第一部分,包括告祭时间(太平真君四年癸未岁七月廿五日)、告祭缘由与人物(天子臣焘使谒者仆射库六官中书侍郎李敞傅_邕)、告祭规格(骏足一元大武柔毛之牲)及对象(皇天之神);其后为第三部分,言明配享之祖(皇祖先可寒配皇妣先可敦配)与刻_凿者(东作帅使念_凿)。

关于此次祭告之事,《魏志》中记载如下:

魏先之居幽都也,凿石为祖宗之庙于乌洛侯国西北。自后南迁,其地隔远。真君中,乌洛侯国遣使朝献,云石庙如故,民常祈请,有神验焉。

其岁,遣中书侍郎李敞诣石室,告祭天地,以皇祖先妣配。祝曰:“天子焘谨遣敞等用骏足、一元大武敢昭告于皇天之灵。自启辟之初,祐我皇祖,于彼土田。历载亿年,聿来南迁。惟祖惟父,光宅中原。克翦凶丑,拓定四边。冲人纂业,德声弗彰。岂谓幽遐,稽自来王。具知旧庙,弗毁弗亡。悠悠之怀,希仰餘光。王业之兴,起自皇祖。绵绵瓜瓞,时惟多祜。敢以丕功,配飨于天。子子孙孙,福祿永延。”

敞等既祭,斩桦木立之,以置牲体而还。后所立桦木生长成林,其

民益神奉之。咸谓魏国感灵祇之应也。石室南距代京可四千余里。^①
《魏志》的记载根据时间先后分为三层,分别是“祖宗之庙”出现、李敞等告祭及祝文、祭毕仪式。其中的第二层次,正与嘎仙洞铭文有关(下文称之为“《魏志》本”)。

此前学者对石刻本祝文的考释^②,多是逐句列出,就其中的名词与相关拓跋鲜卑史料进行解说和考察,依循的句读范本来自于米文平《嘎仙洞北魏石刻祝文考释》,而米氏句读的依据则明显依赖于中华书局标点版的《魏志》本;鲜有关注或怀疑逐句列出考察的前提——句读这一最基本形式的。相关研究虽对石刻本与《魏志》本祝文做过比较,但多谓两者“所载内容基本相符,少数字句略有不同”,将不同处视为正常而未做深入挖掘^③。然而悖论也由此而出:石刻本与《魏志》本相较,前者为太平真君四年癸未七月廿五日李敞等的告祭文原件刊刻,由“东作帅史念凿”,属于第一手史料;后者则是成于北齐的编纂史料,史料形成的时间与性质,都下石刻本一等;且对勘显示,《魏志》本对祭文做过部分改写,出现错行、脱讹乃至改作的现象。这样一来,将中华书局标点版的句读套用于石刻本时,难免不出现失误;同时忽视二者的差异,也在无意中掩盖了《魏志》本的书写程序及隐藏其后的书写意图。故有必要对两个文本的差异作着重考察。

1. 句读

石刻本的祝文部分按照文义,可划分为四部分,四字一读,前后贯连成句。“启辟之初祐我皇祖于彼土田历载亿年”为第一层,言说祖先南迁之前“于彼土田”长期居住。第二层为“聿来南迁应受多福光宅中原惟祖惟父拓定四边庆流后胤”,言说南迁之后的先祖“光宅中原”、拓定四边的功业。第三层是“延及冲人阐扬玄风增构崇堂克剪凶丑威暨四荒幽人忘遐稽首来王

①魏收:《魏书》卷一〇八之一,中华书局,1974年,第2738-2739页。下引《魏志》本均出此,不再一一出注。

②相关考释研究有:米文平:《鲜卑石室的发现与初步研究》,《文物》1981年第2期,第1-7页;佟柱臣:《嘎仙洞拓跋焘祝文石刻考》,《历史研究》1981年第6期,第36-42页;陈连开:《鲜卑史研究的一座丰碑》,《民族研究》1982年第6期,第28-35页;刘昭棣:《嘎仙洞北魏石刻祝文再考》,中国蒙古史学会编:《中国蒙古史学会论文选集(1983年)》,1987年,第172-178页;町田隆吉:《北魏太平真君四年拓跋焘石刻祝文をめぐる——「可寒」「可敦」の稱號を中心として》,《アジア諸民族における社会と文化——岡本敏二先生退官記念論集》,国書刊行会,1984年,第89页。

③吉习发《嘎仙洞调查补记》(《内蒙古文史稿》1984年第4期,第75-79页)意识到石刻祝文与《魏志》记载的差异,但仅有罗列,未再加以深入考察。

始闻旧墟爰在彼方”，是太武帝罗列自己的文治武功，达到“威暨四荒”的高度，顺理成章地招致远人，从稽首归朝的辽远之地的“幽人”使者那里知悉祖先旧墟石室具体位置。第四层是“悠悠之怀希仰馥光王业之兴起自皇祖绵绵瓜瓞时惟多祐归以谢施推以配天子子孙孙福禄永延”，陈述告祭之愿望，希望仰受祖先荣光，获取庇佑，保佑子孙绵延、福禄永延。

作为对照的中华书局标点版《魏志》本的句读是：

自启辟之初，祐我皇祖，于彼土田。历载亿年，聿来南迁。惟祖惟父，光宅中原。克翦凶丑，拓定四边。冲人纂业，德声弗彰。岂谓幽遐，稽首来王。具知旧庙，弗毁弗亡。悠悠之怀，希仰馥光。王业之兴，起自皇祖。绵绵瓜瓞，时惟多祐。敢以丕功，配飨于天。子子孙孙，福禄永延。

米文平《嘎仙洞北魏石刻祝文考释》的句读（此处先取石刻主体部分的第一、二层）：

启辟之初，祐我皇祖，于彼土田。历载亿年，聿来南迁。应受多福，光宅中原。惟祖惟父，拓定四边。庆流后胤，延及冲人。^①

两者都将“于彼土田”和“历载亿年”截为两段，以至于都出现了“启辟之初，祐我皇祖，于彼土田”这种极为怪异的三读一句起首，与后面全篇两读一句的格式形成鲜明对比；也导致接续的“历载亿年，聿来南迁”一句文义晦涩。米文平对“历载亿年”的释义是“自从最初开始以来，皇天之神保佑我拓跋皇帝祖先，居住在旧墟石室那一带地方，经历了亿万年的悠久岁月”。很明显，即便按照他本人理解的文意，“历载亿年”也应当是与“于彼土田”相连接的。之所以出现二者句读断开而释义相连的矛盾，无疑是受到中华书局标点版《魏志》本句读的影响，为了力求与后者一致，方才出现如此怪异的情形。

但《魏志》本句读自“历载亿年，聿来南迁”以下又顺畅了起来：“惟祖惟父，光宅中原。克翦凶丑，拓定四边”，表达南迁后祖先“光宅中原”开疆扩土的情形，由此可知校勘者之所以如此句读，实是受限于《魏志》本自身文本。而将石刻本第三层“冲人纂业”一段也纳入考察后，我们便可清晰地知道《魏志》本自身的文本缺失何在了。

2. 书写程序

《魏志》本第三层句读为“冲人纂业，德声弗彰。岂谓幽遐，稽首来王。具知旧庙，弗毁弗亡”。“冲人”为帝王自称的谦辞，太武帝先谦言自己即位后“德声弗彰”，未曾想到依然泽被天下，威名远播，依然会有辽远之地的使

^①米文平：《嘎仙洞北魏石刻祝文考释》，《中国魏晋南北朝史学会成立大会暨首届学术讨论会论文集》，四川省社会科学院出版社，1984年，第352-364页。

者稽首朝拜,“具知旧庙,弗毁弗亡”,详细地知道了先祖旧庙并没有损毁湮灭,因此派遣李敞等告祭,希望仰受祖先的荣光与庇佑。文意很通畅。而石刻本第三层不仅比《魏志》本更详细,而且太武帝的语气也有较大差异:“延及冲人阐扬玄风增构崇堂克剪凶丑威暨四荒幽人忘遐稽首来王始闻旧墟爰在彼方。”此处太武帝虽然同样谦称“冲人”,但并未有“德声弗彰”的谦恭语气,相反的,他详细罗列自己在位的文治武功“阐扬玄风增构崇堂克剪凶丑”,达到“威暨四荒”的高度,顺理成章的,辽远之地的“幽人”使者稽首归朝,方才从使者那里听闻先祖旧居之地的所在,因此遣李敞告祭。

两个文本相对比会发现,除了详略、语气差别外,文字上还存在“克剪凶丑”四字的“穿越”,即从石刻本祝文第三层“克剪凶丑威暨四荒”挪移到《魏志》本祝文的第二层“克剪凶丑,拓定四边”,由拓跋焘自叙功业变成了追述祖先功绩。这充分说明《魏志》本并非告祭祝文原本,或是由于编纂史书时未曾见到原始档案,或是出于当时背景由编纂者作了更改,总之于第二层出现错简,只保留有“聿来南迁”“惟祖惟父”“光宅中原”“拓定四边”句,尤其是“拓定四边”一语,刚好契合本来位于第三层的“克剪凶丑”,于是“克剪凶丑”由太武帝自述功业的第三层被挪移至叙述祖先功绩的第二层,构成“克剪凶丑,拓定四边”的因果并行结构。而第三层太武帝“冲人”与“稽首来王”之民的关系没法理顺了,幸好并非逐字逐句抄录,而是类似总结文意之类的报道,故作者便通过最常用的“德声弗彰”一类的自谦语句弥合缝补,搭配“岂谓”这一稍带疑问、惊讶语气的词语将前后连贯起来。

石刻本祝文写太武帝自述功绩“延及冲人阐扬玄风增构崇堂克剪凶丑威暨四荒”,被《魏志》本改作谦称“冲人纂业,德声弗彰”,原因何在?米文平认为“阐扬玄风”应指太武帝崇道抑佛之举,而其孙拓跋濬兴安元年(452)下“修复佛法诏”,改变灭佛政策,北齐时为崇道灭佛,《魏书》为适应政治需要而将“阐扬玄风增构崇堂”改为《魏志》的“冲人纂业,德声弗彰”^①。这个推测并不成立,首先太武灭佛的时间在太平真君七年,是在告祭之后三年才发生的。其次《魏书·释老志》及《太武帝纪》都没有讳言太武灭佛之举,这从根本上说明《魏书》并不会对太武帝崇道灭佛曲笔。依照上述“克剪凶丑”的挪移看,《魏志》本的“冲人纂业,德声弗彰”取代的除了石刻本“阐扬玄风”一事外,还有“克剪凶丑威暨四荒”的赫赫战功,而这才是“幽人”稽首,远人来服的关键所在,由此又顺理成章引出下文“始闻旧墟爰在彼方”,既说明太武帝遣使缘由,又表明其自认为已具备拜祭并光耀祖先的功业。而《魏志》本的挪移、删改,将石刻本祝文中太武帝的自叙功绩变成了谦卑。

^①米文平:《嘎仙洞北魏石刻祝文考释》,第360页。

所以,石刻本祝文部分的句读应当是:

启辟之初,祐我皇祖,于彼土田,历载亿年。聿来南迁,应受多福。光宅中原,惟祖惟父。拓定四边,庆流后胤。延及冲人,阐扬玄风,增构崇堂,克剪凶丑,威暨四荒。幽人忘遐,稽首来王。始闻旧墟,爰在彼方。

除“克剪凶丑”四字的位置之外,第二处文字差别在于,石刻本中的“始闻旧墟,爰在彼方”在《魏志》本中作“具知旧庙,弗毁弗亡”。这八个字的差别,关系到“旧墟”是被“发现”还是“再现”的问题,拟于下节讨论。

此外,石刻本祝文与《魏志》本的区别还有以下几处:

一,石刻本祝文记太武帝自称“天子臣焘”,《魏志》本略去“臣”,只称“天子焘”。此差别有两点值得关注。一是“臣”字脱去,中华书局点校本《魏书》并未关注到“臣”字脱去,当是由于彼时只有文献校勘,而其间无差别所致。点校本修订本《魏书》比对石刻祝文后于此新出一校勘记云:“按皇帝祭天、祭祖自称‘臣’,此处‘臣’字不当省,疑是脱去。”^①皇帝自称与祭祀等级的关系,学者多有阐发^②。尾形勇指出“臣某”的形式多用于最重大的国家祭祀仪式,而“某”的形式则用在稍次一级的祭祀中,祭祀天地与宗庙时,采用“臣某”形式,“恰恰正是表现对祭祀神祇最大虔诚和虚心的恰当的自称形式……称‘臣’的效力是超乎想象之外的”^③。《魏志》载天兴元年道武帝拓跋珪告天祝文便自称“皇帝臣珪”^④,太武帝千里遣使致祭祖先石室,采用“臣某”的自称更能凸显对所告祭之天地与配飨之皇祖先妣的虔敬,祭祀的规格也最高。若如《魏志》本脱去“臣”字,则虔敬之意与规格都有缩减。第二点则是“天子”的使用。尾形勇、金子修一的研究指出王朝祭礼中“天子”自称用于天地山川等自然界的神灵,而“皇帝”自称用于祖先人鬼等地上诸神灵^⑤。不过此结论并不完全适用于北魏,上述道武帝告天祝文自称

①魏收:《魏书》卷一〇八之一《礼志一》校勘记14,中华书局(点校本《魏书》修订本),2017年,第3006-3007页。

②尾形勇著,张鹤泉译:《中国古代的家与国家》,中华书局,2010年,第100-104页。金子修一:《中国古代皇帝祭祀の研究》序章,岩波书社,2006年,第4-7页;中译本见徐璐、张子如译:《中国古代皇帝祭祀研究》,西北大学出版社,2018年,第3-5页。高明士:《论武德到贞观礼的成立——唐朝立国政策的研究之一》,《第二届国际唐代学术会议论文集》,天津出版社,1993年,第1159页。

③尾形勇:《中国古代的家与国家》,第104页。

④魏收撰:《魏书》卷一〇八之一《礼志一》,第2734页。

⑤尾形勇:《中国古代的家与国家》,第103页。金子修一:《中国古代皇帝祭祀の研究》终章,第563页;中译本见徐璐、张子如译:《中国古代皇帝祭祀研究》,第409页。

“皇帝臣珪”便是反例。太武帝遣使致祭祖先石室采用“天子”自称,据祭祀对象与仪式可知,太武帝所欲祭祀的是“皇皇帝天、皇皇后土”,更准确而言,重心在前者“皇天之神”上,祖先只是配飨,即《魏志》本所云“告祭天地,以皇祖先妣配”,如此面对上天自称“天子”当是合理举动。但“石室”最本质的特征是“祖宗之庙”,太武帝遣使祭拜石室的真正对象应当是祖先——以被置于配飨地位的“皇祖先可寒、皇妣先可敦”为代表的拓跋先祖。简言之,本为祭祖之举,太武帝却安排了郊天之祭。如此举动的原因何在?上述石刻本祝文更定句读部分为我们思考此问题提供了线索。自“启辟之初,祐我皇祖”至“始闻旧墟,爰在彼方”,将拓跋鲜卑自幽都至平城的经历与功业清晰勾勒出来,此段的关键在于指出如此功业取得端赖“皇天之神……祐我皇祖”,太武帝通过郊天之举,将拓跋鲜卑的祖先与“皇天之神”联系起来。后又云“王业之兴,起自皇祖。绵绵瓜瓞,时惟多祜”,表露出其祖先获得“皇天之神”的护佑与天授神权,从而有王业之兴,而后世子孙同样荫此护佑,承其神权,如此将拓跋鲜卑起源的正统性与华夏“皇皇帝天、皇皇后土”联系起来,此手段与天兴群臣称“国家继黄帝之后”^①同出一辙。而若太武帝单纯采取祭祖之礼,则需要处理如《魏书·序纪》所载拓跋前期世系绵长,但诸帝事迹多简略的记载等问题^②,而郊天之祭则可将焦点转移至“皇皇帝天、皇皇后土”,只需明确配飨的皇祖先妣即可,更重要的是可以通过郊天之礼将拓跋起源正统性上移至皇祖,同时外播于东北王兴之地。

二,石刻本祝文所记太武帝派出的致祭人员中,排在第一位的是“谒者仆射库六官”,罗新指出库六官当是人名,且极有可能是作为主使、代表太武帝祭拜祖先石庙的北魏宗室成员^③,而在《魏志》本的记载中隐去了身为主使的库六官,只记有中书侍郎李敞^④,营造出李敞为主使的表相。作为千里遣使、认祖祭拜之举,未见宗室成员主持其事,《魏志》本的记载事实上降低了致祭仪式的规格。

三,石刻本祝文结尾句是“荐于皇皇帝天,皇皇后土,以皇祖先可寒配,

①魏收:《魏书》卷一〇八之一《礼志一》,第2734页。

②魏收:《魏书》卷一《序纪》,第1-3页。

③罗新:《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》,《文史》2013年第2期,第5-25页。

④李敞之后的“傅瓮”,据米文平《嘎仙洞北魏石刻祝文考释》所言“二字漫漶不清,难以确认”(第357页),于此存疑待考。

皇妣先可敦配。尚飨。”可寒、可敦是游牧民族对君主及后妃的敬称^①，于此搭配上“皇祖、皇妣”的称呼，依照华夏郊祀祭典配飨“皇皇帝天，皇皇后土”。金子修一认为《魏志》不载此结尾句^②，其说未允。此结尾句只是被转移至“祝曰”之前而已：“告祭天地，以皇祖先妣配”，删减去“可寒”“可敦”的称谓，只保留华夏祭典用语“皇祖先妣”，如此使得祖先配飨“皇皇帝天，皇皇后土”不至于产生割裂之感。但这种修改同样可见弱化鲜卑特色的史笔倾向。

这种删削游牧传统祭祀用语、人物，突出华夏祭典的处理方式，与孝文太和年间欣慕华夏的改制目标一致。佐川英治以为，《魏书》的编纂是对魏末鲜卑胡化传统的反动，魏齐革命的性质决定了《魏书》对孝文华夏化政策全面肯定的历史观^③。如此，以上所列《魏志》本不载库六官，挪移并删削“可寒、可敦”的处理，很大可能是出于《魏书》对孝文华夏化政策全面肯定的历史观，可视作魏齐革命历史情境主导下历史书写表徵对孝文华夏传统的有意承袭。

二

与石刻本铭文相校，上引《魏志》中的记载，还多出“祖宗之庙”的出现与祭毕仪式两个层次，下面也分别予以分析。

1. “祖宗之庙”的出现

有关嘎仙洞第一次发现的记载，不仅见于《魏书》卷一〇八之一的《礼志一》（即上文所称《魏志》），还见于《魏书》卷一〇〇《乌洛侯传》。该传记载：

乌洛侯国，在地豆于之北，去代都四千五百馀里……世祖真君四年来朝，称其国西北有国家先帝旧墟石室，南北九十步，东西四十步，高七十尺，室有神灵，民多祈请。世祖遣中书侍郎李敞告祭焉，刊祝文于室之壁而还。^④

是说北魏太武帝太平真君四年，位于代都平城东北极远位置的乌洛侯国不远万里前来“朝贡”，使者言说在其国西北有“上国”的“先帝旧墟石室”，使

①相关研究参看町田隆吉：《北魏太平真君四年拓跋燾石刻祝文をめぐって——「可寒」・「可敦」の稱號を中心として》，第89页。

②金子修一：《北魏における郊祀・宗廟の祭祀について》，《山梨大學教育學部研究報告》第47号，1997年；后收入《中国古代皇帝祭祀の研究》第六章第一节，第267-284页；中译本见徐璐、张子如译：《中国古代皇帝祭祀研究》，第188-199页。

③佐川英治：《东魏北齐革命と〈魏书〉の编纂》，《東洋史研究》64卷1号，2005年，第37-64页。

④魏收：《魏书》卷一〇〇，第2224页。

者言之凿凿,甚至列有石室的长宽高,并绘声绘色地描述了当地民众“多祈请”的神灵之迹;在此情况下,太武帝派遣李敞等前往告祭,找到了旧墟石室并于石壁上刊刻祝文而还。而《魏志》记载发现的过程时却说:

魏先之居幽都也,凿石为祖宗之庙于乌洛侯国西北。自后南迁,其地隔远。真君中,乌洛侯国遣使朝献,云石庙如故,民常祈请,有神验焉……祝曰:“……具知旧庙,弗毁弗亡……”

两者同样存在至为明显的文意表达的差异。《乌洛侯传》的叙事意思是乌洛侯国使者来朝后,太武方知先帝旧墟的存在,而后派遣李敞告祭。而在《魏志》的书写中,则将祖宗之庙存在于乌洛侯国西北当作已知的“客观事实”,而后为目前的暂不知晓寻找合理解释:因南迁而中断了联系。由此之故,太平真君四年乌洛侯国遣使来朝作为功劳呈报的石室情况,转变成了“云石庙如故”的书写,即太武因此了解到“先帝旧墟石室”目前的情况。

而《魏书》这两处有关“祖宗之庙”出现情况书写之差异,正可以与上文已经提到的祝文石刻本“始闻旧墟,爰在彼方”与《魏志》本“具知旧庙,弗毁弗亡”的差异联系起来观察。具体而言就是,嘎仙洞祝文石刻本的行文接近《魏书·乌洛侯传》的记载,石刻本的“始闻旧墟,爰在彼方”,正是说太武帝从“稽首来王”的乌洛侯使者处,方才知悉(“始闻”)先帝“旧墟”在乌洛侯“国西北”。但在《魏志》本中,太武帝从乌洛侯使者处得知的是“具知旧庙,弗毁弗亡”,暗示出太武帝本已知悉旧庙之事,乌洛侯使者带到的消息只是让他详细地知道了旧庙并没有损毁湮灭。《魏志》本这样的表述,正是为了呼应前文“魏先之居幽都也,凿石为祖宗之庙于乌洛侯国西北。自后南迁,其地隔远”的历史记述,再次强化“祖宗之庙”是“客观事实”的历史书写。

2. 祭毕仪式

据《魏志》记载,李敞等告祭后又有“斩桦木立之,以置牲体而还”的仪式举动,“置牲体”为祭祀飨神的普遍仪式,可注意者是“斩桦木立之”,此与鲜卑西郊旧俗有所关联。西郊祭天中有骑马绕坛的“蹋坛”与戎服登坛祀天绕匝的“绕天”,颜师古注《汉书·匈奴传》称鲜卑旧俗“蹕林”为“绕林木而祭也”^①,而此仪式据江上波夫推断,源出北亚祭典,匈奴即为典型,多以木(或以石),“无林木者尚竖柳枝”,以为祭坛(Oboo),称为主,常为秋祭^②。春秋二祭对于逐水草而居的游牧民族至关重要,其目的在于祈求来年水草丰茂,

①班固:《汉书》卷九四上《匈奴传上》,中华书局,1962年,第3752-3753页。

②江上波夫:《匈奴の祭祀》,《ユウラシア古代北方文化:匈奴文化論考》,全国书房,1948年,第225-275页;中译本见黄舒眉译:《匈奴的祭祀》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第九卷《民族交通卷》,中华书局,1993年,第1-36页。

祭祀对象除了祖先,最重要的便是哺育万物的大地神灵,而木主又与华夏农业民族之“社”极像,虽然其所求为草,但对于大地的祭求崇拜并不比农业民族为少。李敞等祭拜石室后“斩桦木立之,以置牲体而还”的举动,即当为蹄林习俗的变种。罗新认为祭祀之后的牲体悬挂在树立的桦木上,可能是内亚的一个悠久传统;而桦木与西郊祭天方坛上的七根代表神主的木杆功能相同^①。

桦木而外,“牲体”也需注意。此次祭祀用牲有三种,即石刻祝文所记“骏足、一元大武、柔毛之牲”,分别对应马、牛、羊,《魏志》只记有前两种。马在华夏祭典用牲中较少出现,此处又置于太牢之首的“一元大武”之前,剔除农耕民族祭祀代表用牲——“豕”,显示出鲜明的游牧民族祭祀色彩;但最终的组合排列又类似于华夏祭典中的太牢,联系祝文所记“皇祖先可寒配、皇妣先可敦配”的称呼,可见整体华夏祭典程序中杂糅鲜卑传统祭祀的时代特点。

李敞等祭拜石室的举动,与石室内所刻告天祭文配合,形成“距代京可四千馀里”的皇帝遣使告祭的西郊仪式,将“大魏/代”的声名与威权远播异域,《魏书》的书写便通过此桦木的后续作起了文章,《乌洛侯传》的记载平铺直叙,叙述较为含蓄:“乌洛侯国,在地豆于之北,去代都四千五百馀里……世祖真君四年来朝,称其国西北有国家先帝旧墟石室,南北九十步,东西四十步,高七十尺,室有神灵,民多祈请。”直述拓跋“先帝旧墟石室”神灵已然在异域发挥作用了;而《魏志》称“后所立桦木生长成林,其民益神奉之。咸谓魏国感灵祇之应也”,并于文末着重附上描述距离之远的“石室南距代京可四千馀里”一句,以彰“大魏/代”泽被之远。乌洛侯国的“先帝旧墟”远离洛阳,本不在北魏境内,而其中“民常祈请,有神验焉”的神灵也是游离于北魏政权之外、不被政权掌控的“杂祀”。但太武帝因“进行拓跋集团历史建构”^②的需要,将之攀附为祖宗石庙,遣使祭拜,行用郊天配飨的礼仪,并在祭毕以鲜卑原始礼俗收尾,最终将远在千里之外的“杂祀”纳入国家正统祭祀中。

三

叙及此,可得见,嘎仙洞祝文的石刻本远较《魏志》本所载系统、完整,祝

①罗新:《在清史中寻找内亚的连续性》,《历史人类学学刊》第15卷第2期(2017),第247-252页。

②罗新:《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》,《文史》2013年第2期,第5-25页。

文完整性胜过出现错简、脱讹的后者;拓跋焘语气、态度上保存了最初的真实情况:谦称但饰功,而非后者所记的谦恭到底;对于石洞发现的程序,拓跋焘并没有在祝文中抹杀乌洛候使者的贡献。而《魏志》本则并非祝文原件的抄录,不论出于何种原因,其文本存在脱讹,存在以纂史者之意删削的痕迹,也直接导致中华书局版句读的失误;改动了太武帝的语气,并且与同书《乌洛候传》的记载抵牾,着意掩藏了乌洛候使者贡献信息的重要性。

《魏志》对嘎仙洞第一次发现史实的书写,反映出来的是,太武帝存在以此建构祖先集体记忆的政治意图,意欲将之攀附为祖宗石庙,本为祭祖之举,太武帝却安排了郊天之祭。随之而来的遣使祭拜,行用郊天配飨的礼仪,并在祭毕以鲜卑原始礼俗收尾等一系列活动,最终将远在千里之外的“杂祀”纳入国家正统祭祀中。嘎仙洞并非一定是拓跋鲜卑的起源地,但确实是太平真君年间,以太武帝为代表的拓跋鲜卑自我认同的“祖宗之庙”;太武帝派遣李敞告祭之举,是正常的政治手腕与举措,并不能以《魏志》本的不同否定嘎仙洞石刻原本的史料真实性。真正需要警惕的反而是,《魏志》中记载的祝文是被修改过的,如《魏志》本脱落了太武帝自称“天子臣焘”的“臣”字,太武帝所表露虔敬之意与祭祀规格都有缩减;而不载库六官,挪移并删削“可寒、可敦”的处理,很大可能是出于《魏书》对孝文华夏化政策全面肯定的历史观,可视作魏齐革命历史情境主导下历史书写表徵对孝文华夏传统的有意承袭,故不能与石刻本等同起来研究。

本文写成后蒙陈爽研究员指正,于引用文献、考证、文字等方面多所匡正,谨致谢意。感谢匿名评审专家的意见。

【作者简介】刘凯,历史学博士,中国社会科学院古代史研究所助理研究员。研究方向:魏晋南北朝史与礼制史。