

北魏西郊的沙汰

——以正祀与杂祀的转化为视角

刘 凯

摘 要 北魏礼制是由以王朝祭礼为核心的正祀及不被中央政府掌控的杂祀两部分有机构成的，其正统性是在王朝祭礼与杂祀的碰撞、冲突、交融乃至转化中，通过与政局变动的有效磨合而逐步确立的。王朝祭礼包含双祭典（原始祭典与华夏祭典）与三核心（西郊、南北郊和圜丘方泽）。孝文改制后以西郊为核心的原始祭典遭到沙汰，由王朝祭礼转为杂祀，但其在“胡化逆袭”浪潮中仍发挥政治粉饰功能。西郊成立的关键在于“西向拜天”的朝向，而非“西郊”的地点；其在部落联盟与北魏前中期占据核心、力压南郊的根源，在于其完美契合联盟机制独具的包容力和转变力。西郊具有浓重的萨满宗教色彩，仪式根源发端于游牧世界普遍存在的世界树观念：方形祭坛象征世界树扎根的大地，天赐二年“方色”的加入是华夏典制对原始祭典的部分渗透；学界关于“木主为悬挂牲体支架”的说法有待商榷，拟人化装饰的“木主”更大可能是沟通神灵或降神的工具；数字“七”政治层面的来源是帝室十姓中的“七族”，作为仪式的数字标准，具有分配阶层内部权益、调和矛盾的功能。

关键词 北魏 杂祀 正祀 转化 西郊

作者刘凯，中国社会科学院古代史研究所副研究员（北京 100101）。

中图分类号 K25

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)09-0178-16

“祀帝于郊，敬之至也。宗庙之祭，仁之至也。”《礼记·礼器》此语道出郊祀天地（郊祀）、尊祖敬宗（祭祖）与皇权正统性来源的关系：前者象征君权神授，受命于天；后者昭告血缘正统，承命于祖。作为魏晋南北朝时期较长时段统一华北的少数民族政权之一，北魏的郊祀不可避免地烙印着游牧与华夏两种祭典的特色：在华夏祭典最具代表性的南北郊、圜丘方泽之外，北魏有独具游牧民族特色的西郊。学界关于北魏郊天尤其是西郊的研究，已取得喜人的成果，按照考察重点的差别，可分作三种：

第一种是关注西郊祭典的游牧民族特色，论述其所谓“内亚传统”。卜必德开此先例，敏锐发掘出西郊祭典与突厥、契丹相关仪式的类似之处^①；康乐继踵其后，指出西郊作为北亚草原游牧部落习俗，是沟通代人与拓跋政权情感联系、政治认同的关键媒介，在此基础上，勾勒出北魏祭典从西郊为主转化为南郊为重的过程^②；罗新以北魏皇帝继位的黑毡为切入点，并将之与清朝祭祀相类比，论述西郊的内亚传统及其对中国历史的影响^③；最新的研究成果出自楼劲，他认为拓跋鲜卑西向祭天的习俗，源于东胡余部西迁匈奴故地过程中对北族墓葬头向朝西传统的继承与发展。^④ 此外，佐川英治通过《文馆词林》所载孝文祭圜丘大赦诏，讨论

① Peter A., “Boodberg, Marginalia to the Histories of Northern Dynasties,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 4, 1939, pp. 230–283.

② 康乐：《从西郊到南郊：拓跋魏的“国家祭典”与孝文帝的“礼制改革”》，见《从西郊到南郊：国家祭典与北魏政治》，台北：稻禾出版社，1995年，第165–206页。

③ 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，北京：海豚出版社，2014年，第5–23页；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年。

④ 楼劲：《西向祭天与拓跋鲜卑的形成》，《中国历史研究院集刊》2024年第1辑。

“孝文帝圜丘祭天的萨满性质”^①，试图以“内亚视角的历史观察”展现“对孝文帝圜丘的全新理解”^②。第二种是关注西郊仪式背后的政治权力兴替。马长寿着重阐述西郊体现出宗室七姓拱卫拓跋氏组成联盟核心的内涵^③；何德章认为天赐二年西郊祭天取代南、北郊为视角反映了北魏政权政治上的倒退^④；赵永磊以剖析礼学、礼仪与权力间复杂的互动关系为视角，聚焦道武帝、孝文帝之间的郊祀制度与华夏郊天礼。^⑤第三种则将研究视角转入空间划分与层级匹配，以冈田和一郎为代表，他反思了北魏前期史研究中受“征服王朝”说影响、长期存在的“支配层=胡族，被支配层=汉族”的观点^⑥，通过拓跋西郊祭天仪式中以垣内、垣外为区隔的空间构造，重新图画“代人共同体”（而非“支配共同体”）为支撑的北魏前期国家支配模式。^⑦此外，还有杨永俊^⑧、徐美莉^⑨等的研究。简而言之，以上研究的着眼点主要是西郊的来源、仪式程序及其背后的政治权力兴替，但在此之外，西郊仍有三点可挖掘之处。

首先，以正祀与杂祀的转化为视角，可见孝文帝太和十八年诏罢以西郊祭天为核心的原始祭典后，西郊从王朝祭礼的尊位沦落为不在中央政府掌控范围内的杂祀，成为正祀转化为杂祀的典型。但在北魏末年“胡化逆袭”的浪潮中可以看到，部分西郊仪式在纷繁复杂的政局变动中，会被“有选择”地挑拣出来，发挥其为政治粉饰、争当正统的功能；由此亦可验证西郊成立的必要因素是“西向拜天”的朝向，而非“西郊”这一地点。本文所用“沙汰”，便特指西郊从国家祀典核心中被剔除、地位降格的过程，而非彻底消亡；孝文帝罢西郊后，西郊从正祀降格为杂祀，其存在形态表现为：虽脱离国家祀典核心，但仍在特定区域（如洛阳、平城旧地及代人聚居区）以民间或特定群体（如部落遗民）主导的形式延续，并在北魏末年政局动荡时被选择性复兴以实现政治诉求。

其次，将视角回溯至北魏部落联盟阶段，可发现西郊成为联盟共同遵守的核心祭祀仪式，根源在于其完美契合联盟机制独具的包容力和转变力，在精神层面发挥着维系联盟信仰、凝聚向心力的功能，这也是西郊在立国之初，由部落联盟祭典摇身变为王朝祭礼核心之一的深层原因。第三，西郊具有浓重的萨满宗教色彩，虽然双祭典、三核心的王朝祭礼格局形成后，西郊也被华夏祭典浸染，史书记载的北魏中期西郊，明显掺杂有华夏典制的色彩，但西郊仪式根源可追溯到游牧世界普遍存在的世界树观念，不论是方形祭坛、数字七，还是学界争议较多的木主，都是萨满色彩的映射。

纵观西郊由部落祭祀摇身变为王朝祭礼的重要核心，却在鼎盛过后又遭沙汰，沦为杂祀的过程，可以管窥正祀与杂祀在碰撞、冲突之外，也有交融乃至转化的复杂关系。因此，本文选取正祀与杂祀的转化为视角，

- ① 佐川英治：《中国古代都城の設計と思想：円丘祭祀の歴史的展開》，東京：勉誠出版社，2016年；中译文：《从西郊到圜丘——〈文馆词林〉北魏孝文帝祭圜丘大赦诏所见孝文帝的祭天礼仪》，付晨晨译，见余欣主编：《中古中国研究》第1卷，上海：中西书局，2017年，第1—26页。
- ② 魏斌：《思想的圜丘》，《读书》2017年第12期。
- ③ 马长寿：《乌桓与鲜卑》，上海：上海人民出版社，1962年，第254—256页。
- ④ 何德章：《北魏初年的汉化制度与天赐二年的倒退》，《中国史研究》2001年第2期。
- ⑤ 赵永磊：《争膺天命：北魏华夏天神祭祀考论》，《历史研究》2020年第4期。
- ⑥ 日本史学界关于征服王朝的研究参看田村实造：《中国征服王朝的研究》第1—3卷，京都：东洋史研究会，1964、1974、1985年；竺沙雅章：《征服王朝の時代：宋・元》，東京：讲谈社，1977年。
- ⑦ 冈田和一郎：《前期北魏国家の支配構造：西郊祭天の空間構造を手がかりとして》，《历史学研究》817号，2006年。
- ⑧ 杨永俊：《论北魏的西郊祭天制度》，《兰州大学学报（社会科学版）》2002年第2期；《论拓跋鲜卑的西郊祭天》，《民族研究》2002年第2期；《论拓跋鲜卑的原始祭天》，《西北民族学院学报（哲学社会科学版）》2002年第6期；《拓跋传统祭天时地考》，《甘肃社会科学》2002年第6期。作者于一年内陆续发表的四篇文章，结构虽有差异，但内容并无大变，而以前二者较为凝练。两文于康乐的研究未有提及，且用较大篇幅考论西郊骑驰绕行仪式，将之追溯至匈奴文化影响，孰不知半世纪之前江上波夫发表的《匈奴的祭祀》论文已深入考察了此问题（江上波夫：《匈奴的祭祀》，见《ユウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》，京都：全国书房，1948年，第225—275页；中译本见：《匈奴的祭祀》，黄舒眉译，见刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译·民族交通卷》，北京：中华书局，1993年，第1—36页），而对于柔然巫术的论述，也遗漏了内田吟风《柔然族研究》的先行考察（内田吟风撰：《柔然族的研究》，辛德勇译，见刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译·民族交通卷》，第37—84页），导致重复性研究。凡此种种，使得两文在西郊方面的研究结论相较此前成果，未有实质性进展。此外，逻辑与解释多有矛盾处，比如文中关于汉族的郊祀制度如何“产生”了西郊祭天，前文刚言“太祖借用周礼来规范拓跋鲜卑传统的郊天之礼，即产生了西郊祭天制度”，后面却为“太祖为什么弃周礼南郊或圜丘这一规范的祭天场所而专取西郊？”寻求解释，此为矛盾处，而作者给出的三条理由同样值得商榷。
- ⑨ 徐美莉、孙波：《中国古代北方部族的天神表达方式与祭天礼拜方向》，《云冈研究》2022年第1期。

在勾勒出北魏礼制图景的前提下，考察西郊在北魏的沙汰，论述西郊成立的关键因素，而后追溯其兴起的时代背景，揭示其间的宗教色彩，由此管窥西郊盛衰浮沉的因由及与政局变动的关系。

一、北魏礼制的图景

考察西郊的前提，是对北魏礼制的整体面貌（即图景）有所了解，由此方能明晰本文选取正祀与杂祀转化为视角的原因。北魏礼制的图景可分作两大类：以王朝祭礼为核心的正祀，正祀之外的杂祀。作为正祀主体的王朝祭礼囊括了祭祀礼的两个关键核心——郊天与祭祖，并通过政权的武力、天命授予的正统性予以维持。北魏王朝祭礼的特色在于不可避免地烙印着游牧与华夏双重痕迹，按照此标准分类，可分作三类：以西郊祭典为核心，白登祭祖、五月五日飧、七月七日飧等为辅翼的源出（亦有入主中原后完善的）游牧礼俗的祭典；以郊丘分异（南北郊、圜丘方泽）为核心，藉田先蚕、朝日夕月、五时迎气等众星拱卫的华夏祭典；太武帝之后新君即位亲至道坛受符籙的道教典礼。新君即位时的道教典礼频率较少，影响渐趋弱化，可暂置不论。^① 仅就前两者而言，源出森林草原的拓跋鲜卑原始祭典，虽显粗陋，却是拓跋精神寄托所在；而华夏典制在理论系统性、完整性上较原始祭典为胜，但处境尴尬：拓跋统治阶层既需华夏祭典以宣示正统，颀颀南方；亦担忧为其同化，消融自身特色，矛盾的心态使得相应政策不断变动。由此演化出北魏王朝祭礼的复杂情形，即双祭典与三核心：双祭典——原始祭典与华夏祭典；三核心——西郊、南北郊和圜丘方泽。双祭典、三核心，相互之间碰撞、冲突、交融乃至转化，这是北魏前中期礼制的实况。至孝文改制，尊崇华夏典制，有迁洛、禁胡俗、更名易服，乃至取消西郊祭典的举动，华夏典制占据上风，双祭典、三核心转变成单祭典、双核心，但原始礼俗并未退出，而是在后期时隐时现，于河阴之变前后涌起所谓“胡化逆袭”的浪潮，包括但不限于孝静帝即位仪式、高欢作为七人之一参加的祭天典礼等^②；即便华夏典制占据上风的中后期，自身内部南郊、圜丘两核心，亦在现实政治与经学理论的各自影响下，自有一番消长沉浮。

王朝祭礼之外，尚有杂祀。中古史书的“礼（仪）志”书写，主要记载王朝祭礼，对杂祀甚少着墨；即便在零星的记述中，也是将杂祀等同于淫祀，主张将其清理。目前学界对中古礼制的研究，明显受到传统史书记载的影响：研究重点多集中于王朝祭礼上，将其视作“礼制”的代名词，鲜少关注杂祀；对杂祀并不多的研究中，亦有三点问题凸显：一是杂祀的概念与外延需要厘定，基本概念廓清是学术得以成长、讨论得以顺利展开的前提；二是多将王朝正统祭祀与杂祀对立视之，沿袭传统史书论调，研讨杂祀遭清整与禁绝的过程，却忽视了二者间虽有碰撞、冲突，却也可在一定条件下交融乃至转化的史实，尤其是国家礼制层面，因为政治需求，杂祀与王朝祭礼的转化更为突出，故杂祀的变迁演化与正统祭祀相互缠绕，不可生生分离，只论一端；三是杂祀与政局变动的关系应当受到重视。杂祀并非全部都是远离庙堂的“淫祀”，或者蜗居一隅的“地方祠祀”，它不仅可以作为静态制度变迁的“晴雨表”，而且与时代政局相勾连，可以在一定程度上体现乃至影响政局变动。

关于杂祀的第一、三点问题，笔者曾分别撰文考察，其中对杂祀的概念与外延有所界定，认为杂祀是不被中央政府实际掌控的祭祀，既涵盖“其神不在祀典”的“淫祀”概念，也包括地方政府承认的祀典之外的地方祠。^③ 对于杂祀与政局的关系，笔者借由东晋哀帝欲行“鸿/洪”祀、北魏奚康生“鞭（石虎画）像拔

① 道教曾在太武帝时进入王朝祭典，演变出新君即位亲至道坛受符籙的典礼。太武接受寇谦之称皇帝为太平真君的说法，灭北凉统一华北的次年改元太平真君（440），三年正月“帝至道坛，亲受符籙，备法驾，旗帜尽青”。（《魏书》卷4下《太武帝纪》，北京：中华书局，1974年）道坛在平城东南，按同书《释老志》记载，仪式是按照道教典仪举行的，目的是“欲上与天神交接”。寇谦之于九年（448）身死，谓诸弟子曰：“及谦之在，汝曹可求迁录。吾去之后，天宫真难就。”可知道教典仪的成立，全在寇谦之能给予太武帝与天神交接的希望，根基全系于太武帝的喜好上。自太武帝崩后，道教地位急转直下，但北魏王朝祭典却增加了新君即位亲至道坛领受籙的仪式，“以彰圣德”。此后直至孝文太和年间，登道坛受符籙，而后赦京师、班赏臣民，成为新帝即位的规定性动作。太和十五年秋，孝文帝下诏移道坛于桑乾之阴，改曰崇虚寺。他称此举是“祇崇至法，清敬神道”，但其客观作用却是明升实降，将道教仪式作为“不在祀典”的杂祀清理出了国家祭典，更为关键的是新君的正统性自主权不能操于道士之手，自兹之后，史料不复见新君即位登坛受籙的记录。不可否认，佛、道仪式（尤其道教符籙）的兴起，分流了西郊的宗教功能：太武帝后新君即位受道教符籙，削弱了西郊“天命授予”的独占性。但总体而言，道教典礼只在新君即位时才有，在前期的频率较低，模式单一，伴随孝文明升实贬的迁徙，其影响无限趋于弱化。

② 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，第5—23页。

③ 刘凯：《清整与转化：北魏杂祀简考》，《东岳论丛》2021年第4期；刘凯：《杂祀与东晋南北郊的成立》，《中外论坛》2020年第3期。

（西门豹祠像）舌”两史例，管窥东晋中期、北魏后期政局变迁与杂祀的关系。^① 本文关注的重点是第二点问题，即杂祀与正祀在一定情形下的相互转化。之所以选择北魏作为考察对象，一是因为作为魏晋南北朝时期少数统一华北的政权代表，相关政策具有长期性与延续性；二是北魏由源出森林草原游牧民族的拓跋鲜卑建立，统一华北之后又有颍颥东晋、南朝，一争正统的需求，所以其方方面面不可避免地烙印着游牧与农耕两种生产生活方式的痕迹，可以为礼制研究提供更多的色彩与维度。

北魏杂祀与正祀的转化有三种情况值得关注：第一种是以西郊为核心的原始祭典如何被沙汰出局，从王朝正统祭祀转变成不在中央政府掌控范围内的杂祀。有出便有入，第二种情形恰与第一种相反，以太武帝太平真君四年派遣使者远赴乌洛侯国，攀附“先帝旧墟”，祖宗石室的事件为例，说明本来游离于中央政权之外的杂祀，如何因为政治原因，被收纳入王朝正统祭祀中的过程。最末一种则是与“其神不在祀典”的淫祀概念相类的杂祀，是层次远低于王朝祭礼的杂祀，多被北魏政府禁绝、清整，但在此类型，依然存在杂祀转变为王朝祭礼的史例。关于第二、三种情形，笔者曾有专文论述^②，于此主要考察第一种情形，即以西郊为对象，将之置于从王朝祭礼转化为杂祀的视角中，考察西郊沙汰为杂祀的过程、成立的关键因素、与部落联盟机制的关系等问题，希冀在前人研究基础上有一二新颖之见。

拓跋鲜卑的原始祭典体系，大致以西郊为核心，白登祭祖、五月五日飧、七月七日飧等为辅翼。它们并非全部都是来源于拓跋鲜卑部落、部落联盟时期的礼俗/仪，亦有入主中原后完善的，如东庙之祭诞生的时间已经迟至明元帝神瑞元年（414），距离道武建国已过十七载。原始祭典在北魏前中期的礼制体系中占据半壁江山，关键就在作为核心的西郊上。若想考察西郊从王朝祭礼核心沙汰为杂祀的过程，考察成立的前提，便是需要论证出西郊在沙汰之后并未完全消失殆尽，而是从王朝祭礼的核心转化成了不被中央政府掌控的杂祀，于此首先考察西郊的沙汰及其向杂祀的转化。

二、西郊的沙汰

西郊在北魏中期由盛而衰，孝文帝施行礼制改革，强化中原系统祭典的同时，开始清理拓跋鲜卑遗留下来的旧俗，迁洛之后，此种风潮臻于极盛，太和十八年三月庚辰诏罢西郊祭天。皮之不存毛将焉附，五月五日飧、七月七日飧坚持到五月乙亥也遭到罢除，以西郊为核心的原始祭典至此宣告除名，王朝祭礼的“双祭典、三核心”转变为“单祭典、双核心”。不过从北魏末年“胡化逆袭”的浪潮中可以看出，以西郊为核心的原始祭典并未消亡殆尽，部分西郊仪式在纷繁复杂的政局变动中，会被“有选择”地挑选出来，发挥为政治粉饰、争当正统的功能，最具代表性的史例便是孝武帝的即位仪式。

北魏后废帝中兴二年（532），孝武帝即位于洛阳东郭，关于其即位的仪式，《北史》有较《魏书》更加详细的记载：“即位于东郭之外，用代都旧制，以黑毡蒙七人，欢居其一，帝于毡上西向拜天讫，自东阳、云龙门入。”^③《北史》较《魏书》多出的二十四字记载，史源可能出自隋代魏澹所撰《魏书》。^④ 与西郊传统密切相关的便是黑毡蒙七人、孝武帝西向拜天的仪式细节。据《北史》可知，即位仪式的依据来源于“代都旧制”，就是指迁洛之前的拓跋故事，罗新认为在平城时代的史料中，并没有新皇帝于黑毡上西向拜天的记录^⑤，此点值得商榷。首先，“代都旧制”并不完全等同于平城时代的制度，在定都平城之前，尚有拓跋珪在牛川即代王位的时段，牛川同样属于代都。其次，皇帝即位仪式并非一成不变，而是具有较强的可塑性，会随着政治形势、观念传统等因素而有所增减、修订，作为游牧民族建立的政权，天生便面临原始旧俗与华夏典制的双重选择，北魏皇帝即位仪式的可塑性远较华夏民族政权为甚。因此，对于孝武帝即位仪式的溯源考察，不能只拘泥于即位史料，郊天祭祀的史料同样需要观察，而且仪式与政治等因素的互动影响也应纳入观察范围。

孝武帝即位仪式的考察，与西郊密切相关的因素是“西向拜天”，可追溯至拓跋珪即代王位时的“西向

① 刘凯：《杂祀、天象与皇权：东晋哀帝欲行“洪/祀”考》，《中国史研究》2022年第4期。

② 刘凯：《奚康生“鞭像拔舌”及相关史事考论》，见：《中国社会科学院历史研究所学刊》第11集，北京：中国社会科学出版社，2019年；刘凯：《贤臣·神人与异化的神明：西门豹邺地成神的轨迹及其异化》，《东岳论丛》2019年第7期；刘凯：《奚康生之死与其反复——迁洛后鲜卑姓族政治心态的一个侧影》，《社会科学战线》2017年第6期。

③ 《北史》卷5《孝武帝纪》，北京：中华书局，1974年。

④⑤ 罗新：《黑毡上的北魏皇帝》，第6、11页。

设祭，告天成礼”。“登国元年（386），太祖拓跋珪即代王位于牛川，西向设祭，告天成礼。”此为《魏书·礼志一》的记载。《魏书·道武帝纪》的记载可以提供进一步的细节：“登国元年春正月戊申，帝即代王位，郊天，建元，大会于牛川。”^①两者结合，此次郊祀的情节更为清晰：时间是登国元年正月戊申；郊天的形式是西向设祭，告天成礼。孝武帝的“西向拜天”根源于此应无疑义，不过值得关注的是地点问题。

孝武帝即位于洛阳“东郭之外”，与此前一年（建明二年，531）前废帝即位时地点相同，后者是在尔朱世隆等的拥戴下，于“东郭之外，行禅让之礼”，孝武帝比他还要曲折一些。在高欢斗败尔朱氏之后，前废帝逊位，高欢“乃与百僚议，以孝文不可无后”，紧急找寻合适的帝位继任者，孝武帝避难于洛阳城西，由《北史·孝武帝纪》可以窥知：“嵩山道士潘弥望见洛阳城西有天子气，候之乃帝也。于是造第密言之。”^②五旬之后，才有了高欢“使斛斯椿求帝”“遣四百骑奉迎帝入毡帐”的举动，孝武帝与高欢在后者的兵营毡帐中达成协议。此后便是孝武帝与高欢分别进行即位仪式之前的准备。孝武帝是“备服御，进汤沐”，“服御”是物质准备，“汤沐”是即位之前洁净自身的仪式必备程序，“达夜严警”说明当时形势严峻，高欢需要保障孝武帝的人身安全——防止外部势力干扰的同时，更要将孝武帝控制在自己手中。次日是进行奉劝进表等禅让仪式程序：“昧爽，文武执鞭以朝。使斛斯椿奉劝进表。椿入帷门，罄折延首而不敢前。帝令思政取表……于是假废帝安定王诏策而禅位焉。”^③以上程序走完方在东郭举行即位仪式。

孝武帝原本在城西，却在一番周折之后，于东郭之外即位，说明其即位仪式中的“西向拜天”只是复刻了西郊祭天中的关键因素——祭祀天地的朝向，并不需要拘泥于固定的地点，这一点可以结合考察北魏后期其他皇帝的即位地点进行说明，如孝庄帝：“（武泰元年）夏四月丙申，帝与兄弟夜北渡河。丁酉，会荣于河阳。戊戌，南济河，即帝位。”^④又如后废帝“即皇帝位于信都城西。升坛焚燎，大赦，称中兴元年。”^⑤从这点我们同样可以推论出，北魏西郊祭天的关键在“西向拜天”这一朝向因素，而非是“西郊”这一地点因素，更为准确的说法是：对西郊祭天而言，“西向拜天”这一朝向因素的重要性，远在“西郊”这一地点因素上，前者是必须要遵从的，而后者非必然选项，可视当时当地的情形而有所取舍。

三、西郊成立的必要因素：西向拜天

鲜卑民众西向拜天的史例，史书记载也有留存，如《魏书》载该族伯祖日陆眷曾有西向拜天祈求神迹的事例：

徒何段就六眷，本出于辽西。其伯祖日陆眷，因乱被卖为渔阳乌丸太库辱官家奴。诸大人集会幽州，皆持唾壶，唯库辱官独无，乃唾日陆眷口中。日陆眷因咽之，西向拜天曰：“愿使主君之智慧禄相，尽移入我腹中。”其后渔阳大饥，库辱官以日陆眷为健，使将之诣辽西逐食，招诱亡叛，遂至强盛。^⑥

“日陆眷”实为段日陆眷，他是段部鲜卑的祖先。作为家奴的日陆眷，在吞咽家主的唾余后，做出了西向拜天的举动。从其祭拜的话语可以看出，他在向神灵进行祈祷：通过“唾”与“咽”两个动作，勾连起动作的两个主体——主君与家奴，作为实体的唾余，承载了非实质性的气运，也就是主君的“智慧禄相”。家奴一方试图通过神灵的交感，让主君虚无缥缈的气运通过切实可见的唾余的承载，转移到自己身上。史例中的意象可以另外撰文讨论，但日陆眷的西向拜天及其祈祷内容，无一不说明他的祭拜与北魏西郊祭天、皇帝即位时期的“西向拜天”是相类的，差别当然存在，除了仪式、程序等细节之外，双方祭拜的神灵可能存在尊卑高下之分。^⑦

段部鲜卑与拓跋鲜卑一样，都是起源于东北地区，而在东北地区，多有以西为尊的传统。北魏立国之后，至太武帝拓跋焘时期，将平城的宫城安排在西面：“佛狸（拓跋焘）……截平城西为宫城，四角起楼，女墙，

① 《魏书》卷2《道武帝纪》。

②③ 《北史》卷5《孝武帝纪》。

④ 《魏书》卷10《孝庄帝纪》。

⑤ 《魏书》卷11《后废帝纪》。

⑥ 《魏书》卷103《徒何段就六眷传》。

⑦ 西郊祭天与皇帝即位所拜应当是天地一类的至高神，而日陆眷祭拜的神灵，有可能是广义上无所不能的“天”，也有可能是某位部落信仰的神灵，囿于史料，俟后详考。

门不施屋，城又无墀。”^①安置神灵的“祠屋”，位置也在西面：“自佛狸至万民（献文帝），世增雕饰……正殿西又有祠屋，琉璃为瓦。”^②“祠屋”为祭祀神灵所用，其在正殿西面的设置，说明在拓跋鲜卑的认知中，以西为尊，神灵居于西方尊位。文明太后去世后，孝文帝与群臣论文明太后丧制时，五朝元老拓跋丕便上言说拓跋有“迎神于西”的传统：“臣与尉元，历事五帝，虽衰老无识，敢奏所闻。自圣世以来，大讳之后三月，必须迎神于西，攘恶于北，具行吉礼。自皇始以来，未之或易。”^③元丕所谓“历事五帝”，是孝文帝及之前的献文、文成、太武及明元帝。胡三省注《通鉴》“迎神于西，攘恶于北，具行吉礼”云：“此魏初所用夷礼也”^④，认为这是鲜卑旧俗。

同出于东北的女真，祭祀也以西为尊，入关建立清朝后，此俗相承不坠。清代福格《听雨丛谈》卷六专设“以西为上”一节，所论主旨即“八旗祭祀，位设于西”：

八旗祭祀，位设于西，盖古人神道向右之义。胜国洪武初，司业宋濂上《孔子庙堂议》曰：“古者主人西向，几筵在西也。汉章帝幸鲁祠孔子，帝西向再拜。《开元礼》先圣东向，先师南向，三献官西向，犹古意也。

今袭开元廿七年之制，迁神向西，非神道向右之意也。”按此说，八旗以西为上之礼，实合于古矣。^⑤

福格所记满清制度，多为自身所见所闻，史料价值尚可。其中在该书卷一，他设有“祭祀”一节，简论女真祭祀之俗，可见其对八旗祭祀有所了解。不过他对女真习俗的处理方式，主要是将之“攀附”为华夏典制，以此证明此习俗“合礼”，如“祭祀”一节开端便云：“祭祀俗曰跳神，盖祧祭之讹。跳神是祭远祖，非祭三代祖考，于此可证。”^⑥他将源出萨满教信仰的跳神，攀附为华夏祭典宗庙祭祀中的祧祭，理由主要是“跳”“祧”音近而讹，由此将跳神视作祭祀远祖的仪式。按照学者目前对“跳神”的研究^⑦，福格这种推论颇为无据，带有明显的目的性。在“以西为上”节，福格引用宋濂《孔子庙堂议》，目的是论证“八旗以西为上之礼，实合于古”，论据便是将“八旗祭祀，位设于西”的传统归因于“古人神道向右之义”，将游牧民族的礼俗“攀附”为华夏典制。殊不知在女真时期，以西为尊的传统便已经存在。这与他将“跳神”武断地称作“祧祭之讹”的做法如出一辙。

在东北地区的少数民族生活习俗中，依然存在以西为上，将神灵置于西方的传统。凌纯声于20世纪30年代实地考察赫哲族的生活状况与社会情形，在《松花江下游的赫哲族》一书中详细记述了赫哲族人的居住与祭祀。赫哲族与拓跋鲜卑一般，都是出自东北，以渔猎为生，他们目前保有的传统可以为拓跋鲜卑早期的生产生活考察提供借鉴。赫哲族居住的房屋大部分为土炕占据，尊位在西：

炕的部位有尊卑的分别，西炕为客，南炕为主，北炕为奴，西炕为最尊敬之地。招待宾客、祭神、供祖先都在西炕上。如富户有正屋三间，则西面的一间作为上屋，为家主所居……西炕上只安放尊敬与贵重之物，最上层为祖先的偶像及其他的神位。^⑧

赫哲族祭祀祖先的神偶，也是供奉在西炕上，以下是较为详细的描述：

赫哲人虽崇拜祖先，然不如汉人的祭祀列祖列宗。他们削木为二木偶，长约28cm，身裹熊皮，平头为男性，尖头为女性，代表一切的老祖宗。赫哲语直译为“大老人”之义。平时供在西炕墙上的搁板上。家祭之时亦请至西炕上，排入诸神之列。^⑨

祭祀之时“所祭的神甚多，祖宗亦在其内。将要祭的神偶都供在西炕上”^⑩。在沟通神灵的萨满处，有所谓“神杆”，一般是竖直的木杆三根或四根，神杆所处的位置便是在萨满住屋的西首。而“萨满的许多神，平时都放在神箱内，跳神时爱米供在西炕上”^⑪。这种以西为尊的情形，也见于蒙古人的传统中。^⑫综上所述，源出深林草原、原以渔猎为生的拓跋鲜卑，在其早期，有着以西为尊、将神灵置于西方尊位、西向拜天的传统，这种传统成为此后西郊祭天出现的关键因素，或者说，西郊祭天的核心动作是西向拜天。

①② 《南齐书》卷57《魏虏传》，北京：中华书局，1972年。

③ 《魏书》卷108《礼志三》。

④ 《资治通鉴》卷137《齐纪三》，北京：中华书局，1956年。

⑤⑥ 福格著，汪北平校注：《听雨丛谈》，北京：中华书局，1984年，第137—138、7页。

⑦⑧⑨⑩⑪ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，北京：民族出版社，2012年，第130—136、88—89、156—157、144、126—127页。

⑫ 札奇斯钦：《蒙古文化与社会》：“游牧蒙古家庭通常只有两个或三个蒙古包；最大的一也是家主所居则往东延伸（左）。最后一个则是厨房、仓库及其他。”台北：台湾商务印书馆，1992年，第55页。

至此，西郊在北魏中后期完成从正祀向杂祀的转化的推论已经得到证明，我们将目光上溯，追寻西郊在部落联盟、北魏前中期礼制体系中核心地位的由来、过程及背后的深层原因。

四、西郊的源起与部落联盟机制

西郊祭天的程序是由鲜卑旧俗“蹕林”转化而来，颜师古注《汉书·匈奴传》称此为“绕林木而祭也”^①，据江上波夫推断，此俗源出北亚祭典，多以木/石为祭坛（Oboo），“无林木者，尚竖柳枝”，称为主，常于秋日祭祀^②。拓跋的“蹕林”仪式，主要有骑马绕坛的“蹕坛”与戎服登坛祀天绕匝的“绕天”两种。永明十年（492），也就是孝文迁都的前两年（太和十六年），前来通使的南齐使者萧琛、范云在平城见到了一年一祭的西郊，在两位外来旁观者的记录下，此时期的西郊依然保有“蹕坛”与“绕天”的仪式细节：“宏与伪公卿从二十余骑戎服绕坛，宏一周，公卿七匝，谓之蹕坛。明日，复戎服登坛祠天，宏又绕三匝，公卿七匝，谓之绕天。”^③

西郊是拓跋春、秋二祭的重要组成部分。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，祭祀对象除了祖先、鬼神，最重要的便是光照万物之天与哺育众生之地，《史记》《汉书》的《匈奴列传》载匈奴部众大会龙城或大会蹕林，祭祀时皆言“祭其先、天、地、鬼神”，便是将祖先、天、地、鬼神放在一块祭祀，拓跋最初的西郊祭祀对象，当与匈奴相类，也是将祖先、天、地、鬼神放在一块祭祀，与华夏祭典中天地分祭、郊丘分异有明显差别。

关于祭祀时间，匈奴的龙城之祭有五月、九月两次，鲜卑春、秋二祭对应的西郊祭天应当同样有两次，大致分别在四月和九月。康乐认为春祭是夏四月郊天，据此推断秋祭应当是每年九、十月之交举行的东庙之祭^④，此论值得商榷。东庙之祭设于白登山西面，虽然举行月份符合秋祭的时节特征，但其诞生的时间已经迟至明元帝神瑞元年（414），距离道武建国已过十七载，而且此祀的目的是借由太祖旧游之处的“空间”，追忆祖先开创伟业的“时光”，由此祭祀昭成、献明、道武等帝，并非部落联盟时期已经存在的原生性拓跋祭典，因此东庙之祭绝非秋祭。康乐有此推论，可能更多地受到华夏典制中郊天与祭祖并列的观念影响，此前已述游牧民族多将“先、天、地、神鬼”齐聚祭祀，拓跋的秋祭与春祭皆应如此，而东庙之祭明显是北魏国家化后，受中原祭典部分影响，将郊天与祭祖进一步区分细化后的产物。

康乐的推论值得商榷，那拓跋的秋祭应当是什么祭祀呢？本文以为秋祭依然是西郊，因为我们可以看到孟秋也是可以西郊祀天的：“魏之旧俗，孟夏祀天及东庙，季夏帅众却霜于阴山，孟秋祀天于西郊。至是，始依仿古制，定郊庙朝飨礼乐，然惟孟夏祀天亲行，其余多有司摄事。”^⑤此中的“至是”，指的是拓跋珪即皇帝位，输入中原礼乐制度时。由此句可以推知魏之旧俗有孟夏祀天，又有孟秋祀天于西郊，两者都是西郊，只是在引入华夏典制后，“惟孟夏祀天亲行”，可见四月与九月郊天相较，四月皇帝亲行的西郊规格更高，也就更为重要。

西郊作为北魏郊天祭礼中核心地位的确立，根源在于其完美契合部落联盟机独具的包容力和转变力。部落联盟时期，身为联盟领袖的拓跋部落与其所联合的联盟成员，彼此虽有领导关系，但联盟本身是松散的，巴菲尔德早已指出：“与匈奴不同的是，鲜卑是一个跨部落统治下的松散联盟。在鲜卑的政治结构中，权力被授予众多小头领，只是偶尔在一位具有神性魅力的领袖统领下才能联合起来。”这种政治结构根源于鲜卑在政治统治方面非常不同的观念：“这种东部的或者说东北地区少数民族的类型建立在平均主义的政治体系上，而没有世袭继承或等级制的氏族结构，这与匈奴的等级化氏族、严格的等级制度领导以及中央权威形成了鲜明对比。”^⑥王明珂则以各自特有的辅助性经济与相关空间领域为视角，指出汉代匈奴、西羌与鲜卑由此形成不同的游牧社会组织。^⑦崛起于东北森林草原的鲜卑，各部族由北方迁至辽西，再往南、往西迁徙：从大兴安岭

① 《汉书》卷 94《匈奴传上》，北京：中华书局，1962 年。

② 江上波夫：《匈奴の祭祀》，见《ユウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》，第 225—275 页。

③ 《南齐书》卷 57《魏虏传》。

④ 康乐：《从西郊到南郊：拓跋魏的“国家祭典”与孝文帝的“礼制改革”》，见《从西郊到南郊：国家祭典与北魏政治》，第 170 页。

⑤ 《资治通鉴》卷 110《晋纪三十二·安帝隆安二年》，第 3484 页。

⑥ 巴菲尔德：《危险的边疆：游牧帝国与中国》，袁剑译，南京：江苏人民出版社，2011 年，第 106—109 页。

⑦ 王明珂：《游牧者的抉择》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 239 页。

至漠北草原，侵占匈奴故地，争夺草原上的游牧资源，再由漠南进入代北，突破长城封锁线，获取长城迤南地区资源。^① 长城是北部“华夏边缘”的物化产物，中原政权以之保护农耕地区资源，排除北方游牧社会人群的武力侵入与习俗渗透，拉铁摩尔曾提出“贮存地”概念，用来指称辽西、内蒙古、甘肃与华夏帝国相接的地区^②，与长城一线契合，“贮存地”是北方游牧区域与中原农业区域及双方背后秩序的边缘（同样是交会）之地，出于此地区的混合经济政权，有兼管定居农业和游牧社群的经验，而不断迁徙、移动并最终成功穿越长城的拓跋鲜卑，不断经历且适应着林牧、游牧与农业，乃至两者或多者的组合与混融。不同时空中经济生业的差别以及部落间经济基础的差异，使得他们无法像匈奴各部落一样组成中央化、阶序化的“国家”，也不同于固守一部落领域的河湟西羌。经常地对外迁徙，寻求农牧之地并获取贸易、掠夺等倾向于“负面交互作用”（negative reciprocity）^③ 的机会，使得部落联盟成为此情境下的高效组织机制。

不同于匈奴“国家”，部落联盟对内的控制并不严格，它并不维持部落内的秩序，而让内部各游牧或半游牧群体能自作重要的生计抉择。更为关键的是，部落联盟有极强的包容力和转变力：它可将纯游牧的部落与半农半牧甚至纯农耕的人群结合在一起，它也因着内部群体成员与外在资源环境的变化而转型。例如，吸纳领民酋长类的大羽真，同时使用一般羽真、内行羽真与内大羽真在联盟与部落内部划清权力边界，当是部落联盟维持自身良性运转的制度本性使然。^④ 巴菲尔德认为北方游牧部族势力进入华北，建立并崛起“外来王朝”之过程有一定模式，即在混乱局势中，大致有三波游牧力量相继进入华北，建立王朝政权。首波常为草原部族，常于征战而疏于占地驭民之术，祚多短命，如匈奴建立的前赵；取代它们的第二波则多起于中原的边缘地带，如河西走廊、西辽河流域，远离北方割据政权并在自立的小天地中学习发展一套二元体系，以分别管理定居农民及游牧部族，而这类崛起于边缘而最终入主中原的政权，最成功的多出于东北的辽河流域，如慕容鲜卑建立的前燕、后燕，然而他们无法统一华北，其势力也因内斗而削弱；第三波外来部族多为第二波外来政权下的属国，也出于东北地区，他们质朴无文，但有强大的战斗力，在取代第二波外来政权后，采用前政权的二元统治制度，并迅速扩张统一华北，拓跋魏即为第三波之代表。巴菲尔德的宏观观察结果虽然有“倒放电影”的感觉，也并未深入剖析造成第二波与第三波不同结果的深层原因，有流于形式之嫌，但其指出东北辽河流域这一中原边缘出现较为成功的外来王朝的现象，北魏之后的辽、金，乃至清，皆出于此间，以前述关于拓跋鲜卑的分析，不断迁徙并适应的时空及游牧、农业经济模式，应运而生且不断完善部落联盟制度，应当是拓跋鲜卑最终进入中原，统一华北的原始资本。

在祭祀方面，西郊契合部落联盟的机制，在强力武装的加持下，成为联盟共同承认的祭祀仪式，在精神层面发挥着维系部落联盟信仰、凝聚向心力的功能。登国元年正月戊申，拓跋珪即代王位于牛川，西向设祭，告天成礼，西郊的必要因素“西向设祭”在政权的加持与确认下，成为新政权的正祀核心。当时道武帝年方十六，他是在贺兰部为首的诸部支持下在牛川召开部落大会即代王位的，可见当时的代国依然是部落联盟的状态，联盟统领下的部落拥有各自的武力和祭典，只是承认拓跋部的领导权。联盟的一体性，或者说维持联盟的向心力，是拓跋统治集团最为关心的。拓跋统治集团采取的基本措施，分作内、外两方面。对外是树立共同的敌人，与各部落在交涉战争中采取一致立场，并在征战中进行物质、权力等的利益分配。对内则需要保持强有力军事威慑的同时，在精神层面维系部落联盟间的统一信仰，使联盟拥有较强的向心力与凝聚力。即代王位时拓跋珪身份有二：一是拓跋部落的首领，二是拓跋部落领导的部落联盟的领袖，这两种身份通过即代王位统一为游牧民族的“可汗”，他需要通过西向郊祀祭天，以求取部落联盟之“先、天、地、神鬼”对其正统性的赋予与支持。部落与部落间的祭典，在时间或仪式上固然不尽相同，但都身处草原游牧的统一文化圈内，本质内容是相通的，因此对于非拓跋的部落而言，接受拓跋鲜卑的部落祭典转化为联盟祭典并不

① 宿白：《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹——鲜卑遗迹辑录之一》，《文物》1977年第5期；《盛乐、平城一带的拓跋鲜卑——北魏遗迹——鲜卑遗迹辑录之二》，《文物》1977年第11期；《北魏洛阳城和北邙陵墓——鲜卑遗迹辑录之三》，《文物》1978年第7期。通过对考古遗址、墓葬等发现的整理和研究，勾勒出拓跋鲜卑离开大兴安岭后的迁徙路线和大致时间，并通过对墓葬制度以及随葬品的分析，与文献史料结合起来描摹出拓跋鲜卑社会阶层演变。

② 拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，唐晓峰译，南京：江苏人民出版社，2005年，第161—164页。

③ Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, New York: Aldine Publishing Company, 1972, pp. 193–195.

④ 刘凯：《北魏羽真考》，《学术月刊》2015年第2期。

存在宗教或礼俗上的根本冲突，部落领导层面，考量更多的还是政治利益而非宗教或礼俗细节。因此，西郊是符合部落联盟的政治形态与诉求的最佳选择，在登国元年顺理成章地成为北魏开国的告天仪式。

西郊成为部落联盟共同的祭祀典礼，拓跋部落首领有组织祭祀的权力，甚至握有以祭祀为名的生杀大权^①，但这并不意味着其他部落的祭典被废除，每个联合部落都有自己奉行的祭祀典礼，其所祭祀的应当也是“先、天、地、神鬼”的聚合祭祀。即便开国之后，被征服部落依然保有祭祀本部落神灵的习俗，高车的情况可为注脚。高车是被鲜卑征服的部落，太武帝时远征漠北，掳掠了大批的高车部落，安置在漠南一带，此后部众蕃息。《魏书·高车列传》载：“高宗（文成帝拓跋濬）时，五部高车合聚祭天，众至数万。大会，走马杀牲，游绕歌吟忻忻，其俗称自前世以来无盛于此。会车驾临幸，莫不忻悦。”^②当然，高车这种被征服部落的例子在开国之后已经较为少见，北魏建国之后，逐步进入宗王政治阶段，在以西郊为代表的祭典上，拓跋鲜卑需要的是宗王、朝臣与“远藩助祭者数百国”的助祭式服从。比如道武帝天赐二年夏四月西郊祭天时，“祭之日，帝御大驾，百官及宾国诸部大人毕从至郊所”。统治集团中的等级高下可从站位管窥：“帝立青门内近南坛西，内朝臣皆位于帝北，外朝臣及大人咸位于青门之外，后率六宫从黑门入，列于青门内近北，并西面。”又如东庙之祭，同样通过站位体现尊卑阶序：“（明元帝泰常四年）夏四月庚辰，车驾有事于东庙，远藩助祭者数百国。”^③

五、西郊的特色

北魏开国建制深受《周礼》《礼记》等华夏典籍的影响，此一点学者已有精彩论述。^④然而着落到现实施行层面，不可避免地与理论推断存在差异。北魏前期，以南郊为核心的华夏祭典地位在以西郊为首的原始祭典之下。上引《通鉴》载“魏之旧俗”云云，司马光总结有孟夏与孟秋的西郊祀天、东庙之祭祖、季夏的阴山却霜，此后至道武帝开国建制，引用华夏礼乐，其中朝观、飨宴、郊庙、社稷，皆为董谧撰定：“太祖天兴元年冬，诏仪曹郎董谧撰朝观、飨宴、郊庙、社稷之仪。”^⑤司马光说自此之后，皇帝亲祀的唯有孟夏的西郊祀天，其他拓跋旧俗都由有司摄事了。观此说，容易得出西郊祭典衰落的印象，实则不然。《通鉴》的书写颇有取巧之嫌，因为它只言明了双祭典（原始祭典与华夏典制）中的一方，单说原始祭典较此前已有势衰的趋势：“然惟孟夏祀天亲行，其余多有司摄事”，以此对比说明“依仿古制，定郊庙朝飨礼乐”的兴起，却绝口不提华夏典制的施行情况。我们以郊天与祭祖为例，可管窥华夏典制的施行情况。

郊祀天地之祭，《魏书·礼志四》载：“二至郊天地，四节祠五帝，或公卿行事，唯四月郊天，帝常亲行。”^⑥“二至郊天地”分别对应冬至圜丘郊天，夏至方泽祭地；“四节祠五帝”是指祭祀五精帝，皆是华夏祭典。它们在北魏前期的待遇是“或公卿行事”，即并非全部由皇帝亲祀，而是派遣公卿代祭。与之形成鲜明对比的是“四月郊天”，也就是西郊，基本都是皇帝亲祀。宗庙祭祖的典礼，同样如此，查检孝文太和之前的《帝纪》和《礼志》所载，自道武帝开国建制后的华夏典制，皇帝亲祀的只有郊天，宗庙祭祖“多不亲谒”。《魏书·礼志一》记载孝文帝太和六年十一月，将亲祀七庙，诏有司依礼具仪，群官议中有言：“大魏七庙之祭，依先朝旧事，多不亲谒。”^⑦此语说明太和之前北魏诸帝多不亲行华夏祭典中的七庙祭祖事宜，依然由有司代行。因此之故，连皇帝亲行的具体仪节规制都付诸阙如，可见此前七庙之祭的地位。因为此次孝文帝的谕令，有司方“谨案旧章，并采汉魏故事，撰祭服冠履牲牢之具，盥洗簠簋俎豆之器，百官助祭位次，乐官节奏之引，升降进退之法，别集为亲拜之仪”。孝文帝以身作则，亲行华夏祭典的主动性与示范作用，在推动华夏典制在北魏国家祭典中的地位上升有重要作用，此次亲祭之后，史臣记载后续影响：“其后四时常祀，皆亲之。”间接道出了太和前后原始祭典与华夏祭典地位升降流转的鲜明差异。

① 拓跋力微便是显例，他曾要求临近部落参加拓跋的祭天大典，甚至可以以白部大人拒绝参会为由，实行讨伐并将之屠戮，参见《魏书·序纪》：“三十九年，迁于定襄之盛乐。夏四月，祭天，诸部君长皆来助祭，唯白部大人观望不至，于是征而戮之，远近肃然，莫不震慑。”

② 《魏书》卷 103《高车传》。

③ 《魏书》卷 3《明元帝纪》。

④ 楼劲：《〈周礼〉与北魏开国建制》，见《唐研究》第 13 卷，北京：北京大学出版社，2007 年，第 87—148 页；川本芳昭：《五胡十六国・北朝期における周礼の受容をめぐる》，见《魏晋南北朝時代の民族問題》，東京：汲古书院，1998 年，第 367—390 页。

⑤⑥⑦ 《魏书》卷 108《礼志四》。

可以看出,在北魏前期统治者的意识中,原始的西郊祭典获得了更多的关注,不论是施行规格,还是次数,都远超华夏祭典。不过伴随北魏由宗王政治向集权政治的转变,王朝祭礼的双祭典与三核心结构逐步成型,突出皇权的华夏祭典在政治需求的引导下,慢慢占据上风。在《魏书》《北史》等史书中记载的西郊仪式,可以明显看到以华夏制度“粉饰”西郊的痕迹。这种转变在天兴二年西郊中已经初漏端倪。

天兴元年(398)七月,拓跋珪迁都平城,十一月着手礼乐的制定:“诏尚书吏部郎中邓渊典官制,立爵品,定律吕,协音乐;仪曹郎中董谧撰郊庙、社稷、朝觐、飨宴之仪;三公郎中王德定律令,申科禁;太史令晁崇造浑仪,考天象;吏部尚书崔玄伯总而裁之。”^①同年十二月二日,即皇帝位,立坛兆告祭天地,所用祝文摹仿中原王朝的文体:

皇帝臣诤敢用玄牡,昭告于皇天后土之灵。上天降命,乃眷我祖宗世王幽都。诤以不德,纂戎前绪,思宁黎元,龚行天罚。殪刘显,屠卫辰,平慕容,定中夏。群下劝进,谓宜正位居尊,以副天人之望。诤以天时人谋,不可久替,谨命礼官,择吉日受皇帝玺绶。惟神祇其丕祚于魏室,永绥四方。^②

这篇祝文很可能经过了后世史臣的润色修饰,金子修一认为此文应当是将天兴二年正月的南郊告天文提前记载了。^③告文中称“皇天后土之灵”,将地祇也包含进去了。观祝文之后诏定行次,正服色,并从黄帝土德云云^④,可见华夏典籍与制度对北魏开国建制的影响。值得注意的是,《魏书·礼志一》在此段之后言:“祀天之礼用周典,以夏四月亲祀于西郊,徽帟有加焉。”前述即皇帝位并告祭天地,时间已经到了天兴元年十二月,引文之后接续言“(天兴)二年正月,帝亲祀上帝于南郊”^⑤,可知告祭天地之后不久便有了南郊之行,在两者之间插入“夏四月亲祀于西郊”一事,颇不可索解;况且引文句“周典”与“西郊”两者混合在一句中,同样造成理解的困难。窃以为中华书局版此句的句读值得商榷,“祀天之礼用周典”后的逗号改作句号更妥贴。因为“祀天之礼用周典”明显是承接前面的“即皇帝位,立坛兆告祭天地”的仪式,说明即皇帝位的告天成礼用的周礼典制,而西郊作为拓跋鲜卑的原始祭典代表,自有一套仪式规制,在孝文帝太和十八年被罢除之前,它都是作为与华夏典制中的南郊、圜丘祭天并存祭天仪式存在的,自然不能“用周典”。如此,“祀天之礼用周典”当单独为一句。“以夏四月亲祀于西郊,徽帟有加焉”当是说此后的夏四月皇帝亲祀西郊,在去郊祀的道途与举办仪式时,将南郊告天之后议定的行次、服色(“始从土德,数用五,服尚黄,牺牲用白”)等标识添加上去。因为这些“徽帟”是北魏政权的象征,不论是原始祭典,还是华夏祭典,都需要在仪式中施用,以此体现政权的象征。

天兴二年正月道武帝亲祀南郊,将拓跋鲜卑对华夏典制的摹仿以礼制的形式规定下来,确定了这个由部落联盟转型的新兴国家的发展方向,标志着“双祭典”的出现。天兴三年,北郊也被提上了日程,它的出现,凑齐了华夏祭典中“南北郊”祭祀天地的核心。北魏遵循《周礼》及郑玄注,郊祀施行郊、丘分立。道武帝天兴三年祭二郊后即明确了此原则,从郑玄之义:“冬至祭上帝于圜丘,夏至祭地于方泽,用牲币之属,与二郊同。”^⑥在南北郊之外,另立圆丘、方泽。华夏祭典中的两核心至此成立。北魏礼制由此确立了“双祭典”“三核心”的王朝祭礼体系。

天赐二年(405)的西郊,是目下所见最早的、最为翔实的记述:

天赐二年夏四月,复祀天于西郊,为方坛一,置木主七于上。东为二陛,无等,周垣四门,门各依其方色为名。牲用白犊、黄驹、白羊各一。祭之日,帝御大驾,百官及宾国诸部大人毕从至郊所。帝立青门内近南坛西,内朝臣皆位于帝北,外朝臣及大人咸位于青门之外,后率六官从黑门入,列于青门内近北,并西面。廩牺令掌牲,陈于坛前。女巫执鼓,立于陛之东,西面。选帝之十族子弟七人执酒,在巫南,西面北上。女巫升坛,摇鼓。帝拜,若肃拜,百官内外尽拜。祀讫,复拜;拜讫,乃杀牲。执酒七人西向,以洒洒天神主,复拜,如此者七。礼毕而返。自是之后,岁一祭。^⑦

作为拓跋鲜卑的原始祭典,西郊与华夏典制的南郊、圜丘相比,差异之处极为明显,康乐曾总结出西郊异于华夏祭天礼的五点特色之处:祭祀场所在都城之西;立方坛、置木主七;后妃与祭;女巫执鼓助祭;宗室子

① 《魏书》卷2《道武帝纪》、卷24《崔玄伯传》。

②④⑤⑥⑦ 《魏书》卷108《礼志一》。

③ 金子修一:《古代中国与皇帝祭祀》,肖圣中等译,上海:复旦大学出版社,2017年,第121页;金子修一:《中国古代皇帝祭祀研究》,徐璐等译,西安:西北大学出版社,2018年,第189页。

弟主祭。康乐的总结主要依据《魏书》记载“双祭典”的文本差异得出，并不全面，关键是他遗漏了西郊最重要的因素，“西向拜天”，此处所谓“帝拜，若肃拜，百官内外尽拜”云云，其祭拜方向应当是西向的，这一点在“执酒七人西向，以酒洒天神主”句可以得到验证，“天神主”的方位立在西方，助祭的执酒七人西向洒酒礼敬天神主。“西向拜天”这点方是西郊祭天与华夏祭典的根本不同。此外，以酒洒天神主，似裸而非裸；复拜而必七也是西郊仪式的特色。

《魏书》记载的西郊虽然保留了大量的拓跋鲜卑原始礼俗规制，但也不可避免的掺杂了华夏典制，与南朝使臣所见并记叙下来的西郊场面相对比，可见《魏书》的记载无疑进行了相当程度的后期修饰。自天赐二年的西郊之后，“岁一祭”，至永明十年（492），也就是孝文迁都的前两年（太和十六年），前来通使的南齐使者萧琛、范云在平城见到了一年一祭的西郊，得以外来旁观者的视角记录下来：

城西有祠天坛，立四十九木人，长丈许，白帻、练裙、马尾被，立坛上，常以四月四日杀牛马祭祀，盛陈卤簿，边坛奔驰奏伎为乐……宏西郊，即前祠天坛处也。宏与伪公卿从二十余骑戎服绕坛，宏一周，公卿七匝，谓之蹋坛。明日，复戎服登坛祠天，宏又绕三匝，公卿七匝，谓之绕天。^①

此前学界引述此史料，多将其当作一整体来看待，若仔细查检，史料的时段是相差甚大的，相应时段的仪式也有了变动。“城西有祠天坛”至“边坛奔驰奏伎为乐”，描述的是道武帝拓跋珪开国建制后的都城礼制建筑及相应的西郊仪式，当是《南齐书》据档案等写就的，其时段下限当在延兴二年（472）六月，因为献文帝于此月颁布关于木主数量变动的诏册：“六月，显祖以西郊旧事，岁增木主七，易世则更兆，其事无益于神明。初革前仪，定置主七，立碑于郊所。”献文帝改革岁增木主七的做法，将木主的数量固定为七，而《南齐书·魏虏传》所载仍是“立四十九木人”，应当是记载的延兴二年之前北魏西郊的状况。史料后半段“宏西郊”云云，方是南齐使者萧琛、范云太和十六年四月所见的西郊。

将《魏书·礼志一》与《南齐书·魏虏传》的记载相合，可以看到史书在将北魏西郊攀附华夏南郊之外，具有浓重的原始礼俗色彩，质言之，即萨满宗教色彩。无论是西向拜天、西郊、方坛、木主，还是宗室子弟七人、执鼓助祭的女巫，都具有明显的萨满宗教色彩。上文对最关键的“西向拜天”做了考察，于此选取其他四个特点进行论述，分别是方坛与方色、宗室子弟七人、木主及女巫执鼓与祭。

首先是方坛与方色。华夏郊天祭地典礼皆是奉行天圆地方、阴阳相对的理念：郊天的南郊、圜丘皆是圆坛，祭地的北郊、方泽是方坛。北魏西郊用方坛，应当是其原始祭祀中流传下来的。前述太和十六年孝文帝西郊有“蹋坛”和“绕天”，居于仪式中心位置的“祠天坛”应当就是天赐二年西郊的“方坛”。祭坛做成方形应当是较为典型的萨满习俗。之所以将祭坛做成方形，与萨满宗教中的世界树观念有关。萨满认为宇宙由三层构成：天空、大地和地下，这三层由一根中心轴连接，中心轴的具化物体就是“世界树”（或称“宇宙树”），世界树矗立在大地的中心，即大地的“脐”所在的地区，顶部枝丫触碰着天神的宫殿。^②祭坛用作方形，代表的正是世界树扎根的大地。

方坛的使用，加上华夏郊天中常见的陛、墀、门及方色，成功地将祭坛空间分隔开来，营造出内外、高低、上下等空间差异。这种差异与政治等级阶序相结合，通过仪式进行步骤（“时间”）的推进，调整参与祭祀者的“空间”，由此将参与者的身份、等级、职能划分明晰。与祭人员按照等阶，由不同方色的门进入，并占据由核心往外的不同位置。

“方色”的加入，让空间划分更有层次：“周垣四门，门各依其方色为名。牲用白犊、黄驹、白羊各一”。这一点应当受到了华夏典制的影响。《魏书·礼志一》记载天兴二年西郊云：“（拓跋珪）以夏四月亲祀于西郊，徽帟有加焉”，天兴元年十二月南郊告天之后，拓跋珪与朝臣议定行次、服色：“始从土德，数用五，服尚黄，牺牲用白”，所谓的“徽帟”，便是凸显行次、服色的祭祀用标徽、旗帜，它们代表着王朝的调性与正统，所以需要在王朝祭礼中进行标记，以发挥祭祀礼仪的政治功效。天赐二年“方色”的加入可以视作华夏典制对原始祭典的部分渗透，这反映出“双祭典”本身虽有冲突、碰撞，但其都处于王朝祭礼体系中，在政治需求的情形下，双方可以实现交融乃至转化。

① 《南齐书》卷 57《魏虏传》。

② 米尔恰·伊利亚德：《萨满教：古老的入迷术》，段满福译，北京：社会科学文献出版社，2018 年，第 259—274 页。

其次，也是除西向祭天外最为重要的特点是“木主”。《魏书·礼志一》载天赐二年西郊“置木主七于（方坛）上”，《南齐书·魏虏传》记北魏祠天坛立“四十九木人”于坛上，并详细描述了木人的长短、装饰：“长丈许，白帻、练裙、马尾被。”木主不仅出现在此处，太平真君四年李敞等祭祀祖宗石庙后，同样有“斩桦木立之，以置牲体而还”的举动^①。关于木主代表的意向。此前学者多认为木主即代表祖先，与华夏典制中以配飨天地的祖宗一样。罗新从内亚视角切入，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，他又将“木主/人”与清朝祭祀中的神杆类比，认为木主是用来盛放或悬挂所献牲体的：“其本义正同古代内亚悬挂牲体于木上的传统。”^②这个看法是极有创见的，不过也有两点值得商榷的地方。

第一是李敞斩桦木置牲体中的“桦木”并不等同于西郊中的“木主”。李敞在祭拜完所谓“祖宗石室”后斩桦木置牲体，此举主要源于两点：第一点是桦木为东北地区的主要树种，分布较为广泛，《吉林汇征》《吉林外纪》对桦树及其皮的功效、制作工艺都有描述，在石室之外因地取材较为方便。第二点也是最主要的一点，在普通民众与萨满的意识中，桦木有通灵的效用。比如桦木皮，萨满通过桦树皮制作的火把，能听到鬼怪的叫声：

据一位萨满说，从前的萨满常与南山或北山的鬼怪对敌。晚间在山中斗法，如以桦树皮作火把往视，虽不能见到何物，但可听到虎叫声。萨满战胜，自己回来在杆前祷告谢神，并杀猪以祀之。^③

所以李敞在祭拜后斩桦木置牲体，主要是出于桦木通灵及因地取材两点，方用桦木放置牺牲，这点与清朝悬竿放置牲体是可以相提并论的，但是这种桦木、悬竿并不等于祭拜的西郊木主，前者只是祭祀中的仪式工具，后者是代表祭祀对象的替身，《魏书·礼志一》称“木主七”为“天神主”，而在《南齐书·魏虏传》中又有“白帻、练裙、马尾被”的装饰，这些描述与特征，使得西郊中的“木主”看起来绝非仅仅是祭祀时悬挂牺牲以供天神享用的神杆，这是本质差别。之所以有此推论，主要论据便在于第二点疑问处。

第二就是《南齐书》所载木人是经过打扮与装饰的：“长丈许，白帻、练裙、马尾被”，这种装饰带有明显的拟人化，而在清朝祭祀中的神杆是没有类似史例的。这种将木主拟人化，并进行祭拜的习俗，在与拓跋同居东北、以渔猎为生的赫哲族中就存在而且保留至今。赫哲族祭祀的主要是天神和祖先。祭祀的天神“常供奉在神树上。凡大树木有特异的征兆，如雷霆劈，或特异的形状，都认为有神栖附在树上。他们在这种神树近根的干上，雕刻一人面形，作为天神。供在庙中的天神则为木偶”^④。在赫哲族的精神世界中，人神不通，所以有萨满、阿哈、一车冷、八车冷等通神之人。通神之人需要念咒、祷告、占卜等通神之术，最关键的是要有神灵之形。所以赫哲族人多用石或木来制作神偶。石制神偶产生较早，但至今最为通行的是木偶。他们祭祀祖先使用木偶：“削木为二木偶，长约28cm，身裹熊皮，平头为男性，尖头为女性，代表一切的老祖宗。赫哲语直译为‘大老人’之义。”^⑤从赫哲族的祭祀习俗来看，他们认为天神会栖息于有特异征兆的神树上，所以在树干上雕刻人面。不过在庙中供奉的天神、祖先，都是木神偶。虽然天神木偶的尺寸没有详细说明，但应该没有“木主”那么高大。从这一点看，拓跋西郊的“木主”应当不会是代表天神或祖先神的木神偶。

而在木偶之外，尚有萨满沟通神灵的重要工具“神杆”：

中间的一杆最长大，上面绘有蛇、龟、虾蟆、四足蛇、爱米（保护和辅助萨满的神灵）等神形，在杆头上有鸠神（为萨满寻找神灵引路的神灵）；右杆头上有一神，系一有翼的神兽。中杆脚下有木神偶二，他们叫做“朱林”。平头的为男神，尖头的女神。^⑥

首先，中杆脚下的男女木神偶“朱林”，应当就是赫哲族供奉的代表祖先神灵木偶。其次，中杆之上所绘的神形，除动物图形外，最关键的是“爱米”，它并非所有神灵的通称，萨满只称保护和辅助的神灵为“爱米”。通过爱米的辅助和保护，萨满才能沟通神灵、抵抗邪魔。普通人所拜的神灵为“紫翁”。爱米和紫翁的关系是：爱米都可以是紫翁，但后者并不一定是爱米。爱米的种类很多，大致而言，按照职能划分，辅助萨满沟通神灵的爱米有四种，保护萨满并帮助其战胜邪魔的有三种。^⑦再次是鸠神杆。鸠为萨满的领路神鸟，帮助他找寻到神灵。在跳鹿神时，又有专门的手持鸠神杆，长75.5cm，杆顶有一鸠，以皮或布为旗。此杆由

① 《魏书》卷108《礼志一》。

② 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年。

③④⑤⑥⑦ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第127、143、155—156、126、126—127页。

一童子手持，在神队前领导。最后，也是最关键的，神杆是萨满沟通神灵的工。最长的中杆头上有鸪神，右杆头上有带翼神兽，这些设定都是将神杆作为萨满沟通神灵的媒介设计的。

北魏西郊中“长丈许”的木主，高度与神杆相类，而由其“白帟、练裙、马尾被”的装扮推论，它可能也是与神杆相类、沟通神灵或降神的媒介工具。如果是说西郊木主的作用是让神灵栖息于其上是可以成立的：以“木主”代表神灵栖息的树木；《南齐书》记载的木主装饰也可以解释得通，这与赫哲族在树干上面画人面异曲同工，都是通过人为的加工与想象，幻想与神灵的沟通。七木主代表着帝室十姓，对天神表达各自的敬意，所以需要立七根。献文帝之前每年所立的木主不会拔除，所以每年四月西郊之后都会增加。

游牧民族树立木主的行为，与前述世界范围内较为普遍的世界树观念有关。世界树连接了宇宙三界，在多个民族的宗教体系中有所体现。除上述萨满教义外，蒙古族将宇宙山想象成一个四面的金字塔，中间立着一棵树，天神把这棵树当作他们的择马桩，就像他们把马拴在世界柱之上一样。据西伯利亚鞑靼族所言，一个类似于世界树的物体靠立在地下世界：一棵有九个树根的冷杉（或者，在其他民族中，九棵冷杉）生长在埃尔·坎宫殿的前面：死神和他的九个儿子把他们的马拴在冷杉的树干上。拓跋西郊的骑马绕坛也有了一定的依据。在阿巴坎鞑靼族的传奇中，一棵七个枝杈的白桦树长在铁山的顶部。萨满“通过攀爬仪式性的桦树抵达宇宙树的顶端”，这也在一定程度上解释了桦树的作用。^①

综上，罗新“木主为悬挂牲体支架”观点主要基于对李敞祭祀祖宗石室“斩桦木立之”行为的类比，而本文则严格区分了此种“仪式工具”（置牲体）与西郊核心祭器“木主”（代表神灵或沟通媒介）的不同性质和功能，指出桦木仅为仪式工具，西郊“木主”经拟人化装饰（白帟、练裙），实为神灵载体或通媒介，与赫哲族神杆功能一致，其根源在于世界范围内较为普遍的世界树观念。

第三是宗室子弟七人。宗室子弟七人由“帝之十族”中选出。帝室十姓萌生于拓跋氏族首领献帝邻时期，“七分国人，使诸兄弟各摄领之，乃分其氏。自后兼并他国，各有本部，部中别族，为内姓焉”。以此为骨架建构出“帝室十姓”：

献帝以兄为纥骨氏，后改为胡氏。次兄为普氏，后改为周氏。次兄为拓跋氏，后改为长孙氏。弟为达奚氏，后改为奚氏。次弟为伊娄氏，后改为伊氏。次弟为丘敦氏，后改为丘氏。次弟为侯氏，后改为亥氏。七族之兴自此始也。又命叔父之胤曰乙旃氏，后改为叔孙氏。又命疏属曰车焜氏，后改为车氏。凡与帝室为十姓，百世不通婚。太和以前，国之丧葬祠礼，非十族不得与也。高祖革之，各以职司从事。^②

据姚薇元考证，“纥骨本高车之部落”，而“乙旃氏本高车种类，西部鲜卑中早有此氏。魏初命姓，以叔父之胤曰乙旃氏，可借证托跋氏源出西部鲜卑，其种本杂有丁零（即高车）也”^③，这是拓跋鲜卑进入草原后与其他草原民族融合的见证。“叔父之胤”乙旃氏与“疏属”车焜氏与拓跋氏是否必然存在血缘关系亦不确定。而“百世不通婚”则“意味着拓跋鲜卑由伙婚制向偶婚制的转变”。^④ 凡此种种，可以看出“帝室十姓”是拓跋邻以拓跋氏为核心，以有亲属血缘关系的兄弟氏族为七姓，而以拟制血缘关系拉拢“叔父之胤”与“疏属”，建构而出的部落核心骨架，通过“百世不通婚”，促成氏族向部落转变及部落支配阶层的形成。七姓与献帝为兄弟关系，以父系血缘关系结合在一起，乙旃氏和车焜氏同样是血缘关系的结合，通过百世不通婚的宗法关系，黏合成部落民众认可的血缘部落联盟。十姓而外的勋臣八姓、内入诸姓与四方诸姓皆是由拟制血缘为控制力，波纹一般向外扩散，拟制血缘的影响依照由面变线进而成为点的趋势逐步减弱。“任何我们想象得到的制度，都没有权力——即便是最为有限的——来发号施令；因此，就有支配。”^⑤ 支配阶层的特权即是“太和以前，国之丧葬祠礼，非十族不得与也”。《左传·成公十三年》所言：“国之大事，在祀与戎。祀有执鬯，戎有受脤，神之大节也。”^⑥ 是否拥有参与“国之丧葬祠礼”的权利，成为划分支配阶层的关键标准。这种情况到了孝文太和十五年依然存在，而且成为拓跋贵族政治斗争的重要手段。太和十五年十月太庙落成，迁神主安置其中，

① 米尔恰·伊利亚德：《萨满教：古老的入迷术》，段满福译，第 269—271 页。

② 《魏书》卷 113《官氏志》。

③ 姚薇元：《北朝胡姓考》，北京：中华书局，1962 年，第 9、23 页。

④ 张金龙：《北魏政治史·北魏前史》，兰州：甘肃教育出版社，2008 年，第 27 页。

⑤ 马克斯·韦伯：《韦伯选集：支配的类型》，康乐编译，台北：远流出版公司，1989 年，第 25 页。

⑥ 《春秋左传正义》，见阮元校刻：《十三经注疏》本，北京：中华书局，1980 年，第 1911 页。

太尉拓跋丕上奏，他认为神部尚书王湛是庶姓，没有资格参与移庙；迁主安庙“须得国之大姓”：

十月，太尉丕奏曰：“窃闻太庙已就，明堂功毕，然享祀之礼，不可久旷。至于移庙之日，须得国之大姓，迁主安庙。神部尚书王湛既是庶姓，不宜参豫。臣昔以皇室宗属，迁世祖之主。先朝旧式，不敢不闻。”诏曰：“具闻所奏……先王制礼，职司有分。移庙之日，迁奉神主，皆太尉之事，朕亦亲自行事，不得越局，专委大姓。王湛所司，惟赞板而已。”^①

拓跋丕反对汉族庶姓王湛参与移庙，其目的便是保持帝室十姓祭祀特权的纯洁性。^②直至“高祖革之，各以职司从事”，这种血缘特权才被职级官阶逐步取代。《魏志》天赐二年西郊称：“执酒七人西向，以酒洒天神主，复拜，如此者七。礼毕而返。”执酒七人选自帝室十姓，他们以酒洒“天神主”，正对应置于方坛上的七木主；此后“复拜，如此者七”的动作，应当并非某人固定对应某位木主，洒酒祭拜七次，而是七人依次轮换对木主洒酒祭拜，如此方能保证每人都能对不同的木主洒酒祭拜。

数字“七”在西郊仪式中多有存在，仅仪式记载便有木主七、执酒七人、执酒复拜七次等。《南齐书》的西郊记载也与“七”相关，如“立四十九木人”，是七的倍数，“蹋坛”和“绕天”也有“公卿七匝”的记载。在多个民族的宗教系统中，数字3和7，以及由3衍生出的9（视作3×3）都是具有神秘色彩的数字。结合世界范围内相关研究可知，数字3代表的是以三重泛型为基础的古老宇宙观念，它的宗教价值的出现早于数字7。而数字7的观念较早的起源，可能是美索不达米亚人的七个现世天堂——有一棵七个树杈的宇宙树连接着七个现世天堂，萨满爬到世界树的顶端时，他就位于最后一个天堂了。^③具体到北魏西郊，我们可以看到因为有“七分国人”的举动，才有了“七族”的由来，但目前尚不能明晰“七分国人”是拓跋早有钟爱“七”的传统，还是临时起意等其他原因，所以数字七的来源仅能从前述政治层面追溯，不做其他意义上的解读。按照执酒七人、祭拜七次与木主七的对应，数字七的政治层面的来源应当是帝室十姓中的“七族”，这是构成拓跋统治阶层的核心，其作为仪式标准，既暗含萨满教宇宙树（七杈）的象征，亦调和了阶层权益分配，政治层面的功能性远大于宗教意涵。

需要注意的是，结合“国之丧葬祠礼，非十族不得与”的规定，执酒七人是从帝室十姓中选拔的，绝非核心七姓垄断祭祀，拓跋氏作为皇室自不必说，“叔父之胤”乙旃氏与“疏属”车焜氏同样也分享者参与祭祀的特权。之所以需要从帝室十姓中选拔，而非由核心七姓垄断，应当有基于现实的考虑。除了权力的分配之外，执酒七人的选拔标准也是一个因素。可以推想，参与王朝祭礼的核心祭祀，而且是担任助祭的关键位置，执酒七人的选拔不仅是个人的荣誉，也关系到家族、姓族的荣辱，所以相应的标准应当较为明确且严苛。帝室十姓需要经过规范与博弈，方能确定最终名额。

此外，宗室子弟七人的数量又与孝武帝即位仪式中的“以黑毡蒙七人”相合，而且两者在仪式中的作用都是助祭，是仪式中必不可少的部分，可见后者的渊源当可追溯至前者，只是负毡七人并非出自“帝之十族”，高欢居于其一便是证明，由此可以推知高欢虽然采用鲜卑原始旧俗，而是依据现实情形，在“复古”旗帜的掩饰下，进行了“尊君、实用”的改造，以服务于当时的政治目标。

第四是女巫执鼓与祭，女巫与鼓是两个关键词。女巫当非华夏传统史料中记载的以舞降神的“巫”，应当是后世所谓的萨满。西郊为拓跋鲜卑的原始祭典，女巫的参与，说明类似萨满教的原始习俗充斥其间。此处她使用的“鼓”是萨满沟通神灵最重要的工具——神鼓。萨满鼓在萨满教仪式中占据最重要的地位。

文献记载，中国古代的巫也用鼓。《诗·陈风·宛丘》：“坎其击鼓，宛丘之下。”^④《楚辞》的《九歌》也有相关记载：“扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌。”^⑤当然，鼓的式样没有明确记载，萨满鼓则因为使用人群的不同而有明显的形状、外观差异。以赫哲族为例，赫哲人家藏有神鼓，常击鼓而歌，以为娱乐；家祭时，须击鼓祷告。普通神鼓的式样为蛋圆形，萨满用的鼓较普通鼓大，式样相似。鼓面绘有四足蛇、虾蟆各二，龟一。鼓背面以一铜圈为中心，用四条皮带分结于鼓缘，铜圈为持鼓的把手。赫哲鼓为自制：鼓圈取自黄柏

① 《魏书》卷108《礼志三》。

② 刘凯：《北魏“神部”问题研究》，《历史研究》2013年第3期。

③ 米尔恰·伊利亚德：《萨满教：古老的人迷术》，段满福译，第274—279页。

④ 《毛诗正义》，见阮元校刻：《十三经注疏》本，第800页。

⑤ 王逸章句，洪兴祖补注，夏剑钦等校点：《楚辞章句补注》卷2《九歌章句·东皇太一》，长沙：岳麓书社，2013年，第56页。

梨、松木等木料，用火烤之弯曲，以黄鱼胶胶接。鼓皮用狍皮。鼓槌被称作鼓的舌头，桦木为槌心，外包狍皮或水獭皮，槌背刻有神灵、动物（蛇、四足蛇、龟）等图案，槌柄亦包皮，柄托柄头围以黑皮须。^①

之所以萨满能通过鼓沟通神灵，各民族有不同的看法。蒙古人认为神鼓是萨满的马，萨满骑乘着马才能升入神灵居所，当然，也能借此进入地狱战胜恶魔。属于属阿尔泰语系突厥语族的雅库特人同样持此观点。分布在俄罗斯远东地区印迪吉尔卡河和科雷马河流域的尤卡吉尔人，则认为神鼓是一座深不见底的湖，萨满入湖可以进入冥界。爱斯基摩人的观念与之相同。^② 其实，萨满鼓的通灵属性依然发端于世界树的观念。萨满一般会宣称用世界树的树枝作萨满鼓的鼓骨架。通过击鼓，萨满神奇地来到了宇宙树附近，来到了“世界中心”，借此他就可以升入天空。萨满鼓与带有凹槽的萨满树很相似。萨满顺着树上的凹槽向上爬，象征性地爬上天空。“萨满通过攀爬白桦树或击鼓，一点一点地靠近天树，然后爬上天树。”这一象征意义似乎相当明显：通过世界树，即凭借穿过“世界中心”的轴实现天与地的交流。拓跋鲜卑女巫执鼓参与祭祀的行为，应当与使用方坛、树立木主等行为联系起来理解，都是视作世界树观念在拓跋鲜卑祭祀中的遗存。

综上可知，西郊具有浓重的萨满宗教色彩，仪式根源发端于游牧世界普遍存在的世界树观念，方形祭坛代表的正是世界树扎根的大地，而天赐二年“方色”的加入可以视作华夏典制对原始祭典的部分渗透。学界关于“木主”是用来盛放或悬挂所献牲体的说法值得商榷，经过拟人化打扮的“木主”，可能是用于沟通神灵或降神的工具。数字“七”政治层面的来源是帝室十姓中的“七族”，它作为仪式的数字标准，可以较为合理地分配阶层内部的权益、调和矛盾。

结语

北魏礼制是由以王朝祭礼为核心的正祀及不被中央政府掌控的杂祀两部分有机构成的，其正统性正是在王朝祭礼与杂祀的碰撞、冲突、交融乃至转化中，通过与政局变动的有效磨合，逐步成立的。杂祀与正祀间的相互转化有三种情形值得关注，首要一种便是以西郊为核心的原始祭典，从王朝正统祭祀中遭到淘汰，转变为不在中央政府掌控范围内的杂祀。但在北魏末年“胡化逆袭”的浪潮中可以看到，部分西郊仪式在纷繁复杂的政局变动中，会被“有选择”地挑拣出来，发挥其为政治粉饰、争当正统的功能。孝武帝在洛阳东郭之外，西向拜天祭祀登位的史例最为典型。而此史例，亦可验证西郊成立的必要因素是“西向拜天”的朝向因素，而非“西郊”这一地点因素。段日陆眷西向拜天祈求神迹的事例，说明西向拜天广泛存在于鲜卑民众中。拓跋鲜卑又有以西为尊、“迎神于西”的传统，在赫哲族为代表的东北少数民族中仍有留存。

再将视角回溯至北魏部落联盟阶段，可发现西郊成为联盟共同遵守的核心祭祀仪式，根源在于其完美契合联盟机制独具的包容力和转变力。不同时空经济生业的差别以及部落间经济基础的差异，使得拓跋鲜卑无法像匈奴各部落一样组成中央化、阶序化的“国家”，也不同于固守一部落领域的河湟西羌。经常地对外迁徙，寻求农牧之地并获取贸易、掠夺等倾向于“负面交互作用”（negative reciprocity）的机会，使得部落联盟成为此情境下的高效组织机制：它可将纯游牧的部族与半农半牧甚至纯农耕的人群结合在一起，它也因着内部群体成员与外在资源环境的变化而转型。西郊作为原始祭典的核心，在精神层面发挥着维系联盟信仰、凝聚向心力的功能，这也是西郊在立国之初，由部落联盟祭典摇身变为王朝祭礼核心之一的深层原因。

综合《魏书·礼志一》与《南齐书·魏虏传》的记载，可以看到西郊具有浓重的萨满宗教色彩，虽然双祭典、三核心的王朝祭礼格局形成后，西郊也被华夏祭典浸染，史书记载的北魏中期西郊，明显掺杂有华夏典制的色彩，但西郊仪式根源追溯到游牧世界普遍存在的世界树观念。方形祭坛与萨满宗教中的世界树观念有关，代表的正是世界树扎根的大地。方坛的使用，加上华夏郊天中常见的陛、墀、门及方色，成功的将祭坛空间分隔开来，营造出内外、高低、上下等空间差异。天赐二年“方色”的加入可以视作华夏典制对原始祭典的部分渗透，这反映出“双祭典”本身虽有冲突、碰撞，但其都处于王朝祭礼体系中，在政治需求的情形下，双方可以实现交融乃至转化。罗新认为木主是用来盛放或悬挂所献牲体的观点值得商榷。李敞斩桦木置牲体中的“桦木”并不等同于西郊中的“木主”。《南齐书》所载木人是经过拟人化打扮与装饰的：“长丈

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第121—123页。

② 米尔恰·伊利亚德：《萨满教：古老的入迷术》，段满福译，第168—176页。

许，白帨、练裙、马尾被”，根据赫哲族的木偶形态，可推知西郊“木主”应当不会是代表天神或祖先神的木神偶。而萨满沟通神灵的重要工具“神杆”，在高度大致相同的前提下，同样有与西郊木主相类的拟人化装饰，由此推论西郊木主可能是祭祀中让神灵栖息于其上的工具。游牧民族树立木主的行为，与前述世界范围内较为普遍的世界树观念有关。按照执酒七人、祭拜七次与木主七的对应，数字“七”的政治层面的来源应当是帝室十姓中的“七族”，这是构成拓跋统治阶层的核心，所以用它来作为仪式的数字标准，可以较为合理的分配阶层内部的权益，调和矛盾。女巫执鼓参与祭祀，是对萨满祭祀与萨满鼓的描述。之所以萨满能通过鼓沟通神灵，依然发端于世界树的观念。拓跋鲜卑西郊祭祀中的方坛、立拟人化木主、女巫执鼓与祭，这些特色所在，应当视作游牧民族世界树观念在祭祀行为中的遗存。

质言之，本文以正祀与杂祀的转化为核心视角，揭示北魏西郊的沙汰绝非简单的礼制调整，而是政治合法性重构的缩影。其兴衰轨迹深刻映射出三重历史逻辑：一是胡汉文化的碰撞与调适机制。西郊从部落祭典升格为王朝正祀，再降为边缘化杂祀的过程，本质是华夏礼制对游牧传统的结构性整合。孝文帝改制通过排斥鲜卑旧俗强化华夏正统性，但胡化逆袭中仪式的选择性复兴，凸显文化整合的反复性与动态平衡。二是宗教仪式与政治权力的共生互动。萨满仪式被转化为政治符号，其工具性在政权更迭中尤为凸显：高欢复刻黑毡仪式以拥立孝武帝，正是通过宗教仪轨赋予权力交接以“天命”外衣。这印证了仪式不仅是信仰载体，更是权力博弈的修辞策略。三是跨民族政权的治理逻辑张力：部落联盟机制（如帝室十姓的权益分配）为北魏前期提供弹性统治基础，但集权化需求最终瓦解了这一机制。西郊的存废折射出“联盟包容力”与“集权效率”的根本矛盾——前者维系多民族认同，后者追求华夏化官僚统治。部落遗产与集权诉求的张力，构成北朝至隋唐政权迭代的内在动力。由此延伸，本文希冀借此为考察中国古代多民族政权礼制构建（如辽金“捺钵”制度）、胡汉文化交融模式（如佛教仪轨的王朝化），乃至政治合法性与宗教仪式的互构规律，提供兼具历史纵深与理论张力的分析路径。

〔本文系国家自然科学基金一般项目“中古王朝祭礼仪式空间的转换研究”（24BZS112）的阶段性成果〕

（责任编辑：周奇）

The Elimination of the Western Suburb in the Northern Wei Dynasty

—— From the Perspective of the Transformation between Official and Unofficial Sacrifices

LIU Kai

Abstract: The ritual system of the Northern Wei Dynasty was organically composed of two parts: official sacrifices centered on dynastic sacrificial rituals, and unofficial sacrifices not controlled by the central government. Its legitimacy was gradually established through effective adaptation to political changes amid the collision, conflict, integration, and even transformation between dynastic sacrificial rituals and unofficial sacrifices. Dynastic sacrificial rituals consisted of dual rituals (primitive rituals and Huaxia rituals) and three cores (Western Suburb, Northern and Southern Suburbs, and Round Mound and Square Marsh). After Emperor Xiaowen's reform, the primitive rituals centered on the Western Suburb were eliminated, transforming from dynastic sacrificial rituals into unofficial sacrifices; however, they still played a role in political whitewashing during the "wave of reversal to Hu customs". The key to the establishment of the Western Suburb lay in the orientation of "worshipping heaven facing west" rather than the location of the Western Suburb. The reason why it occupied a core position and overshadowed the Southern Suburb during the tribal alliance period and the early to middle Northern Wei Dynasty was rooted in its perfect alignment with the unique inclusiveness and adaptability of the alliance mechanism. The Western Suburb had strong Shamanistic religious overtones, and the origin of its rituals stemmed from the widespread concept of the world tree in the nomadic world: the square altar symbolized the earth where the world tree took root. The incorporation of "square colors" in the second year of Tianci marked a partial infiltration of Huaxia institutions into primitive rituals. The academic view that "the wooden idol served as a rack for hanging sacrificial animals" is open to question; the anthropomorphically decorated "wooden idol" was more likely a tool for communicating with or invoking gods. Politically, the number "seven" derived from the "seven clans" among the ten imperial surnames. As a numerical standard in rituals, it functioned to distribute internal interests among social strata and reconcile conflicts.

Key words: Northern Wei, unofficial sacrifices, official sacrifices, transformation, Western Suburb