

北魏的历史记忆整合与国家认同建构

——铸牢中华民族共同体意识的历史经验探究

彭丰文

[提要]北魏统治者入主中原后,从族源、国号、习俗等方面对北疆各族早期历史记忆进行整合与重构,建构拓跋鲜卑源自黄帝、居于北土、与中原华夏同源共祖的族源叙述体系,采用“代”“魏”双国号并用的做法,实行兼容北土旧俗与中原礼制的国家祭祀礼仪,既积极融入中原文化,又尊重和珍视北疆各族对拓跋祖先、云代乡里和北土旧俗的历史记忆与情感认同,体现了北魏统治者对北疆文化与中原文化的整合。通过系列文化整合举措,北魏统治者增强了华夷各族对北魏政权的政治认同、民族身份认同和历史文化认同,为建构北魏的国家认同、巩固北魏统治奠定重要基础。客观上推动了中华民族共同体的形成,其中蕴含丰富的历史经验,对铸牢中华民族共同体意识具有重要的启发意义。

[关键词]北魏;历史记忆;国家认同;文化整合;中华民族共同体

中图分类号:C951

文献标识码:A

文章编号:1004—3926(2021)06—0008—08

基金项目:国家社科基金研究专项“历史经验与铸牢中华民族共同意识——中华民族共同体的形成和发展研究”(20VMZ001)阶段性成果。

作者简介:彭丰文,中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员,博士,研究方向:中国古代民族史、边疆史、思想史。北京 100081

中国统一多民族国家与中华民族的形成,历经数千年的历史演进,蕴含丰富的历史经验,也积累了一定的历史教训,对铸牢中华民族共同体意识具有重要的启发意义,值得深入挖掘和总结。北魏是中国历史上第一个统治中原长达一百余年的少数民族政权,北魏的兴衰与文化整合措施始终息息相关,其中既蕴含北魏繁荣发展的内在动因,具有重要的历史经验;又隐藏了北魏末年衰亡的根源,留下深刻的历史教训。李克建、张宏斌等学者从总结历史教训的视角,较早对这方面进行了研究,探讨了孝文帝时期文化整合措施与北魏末年政治乱局的关系,指出孝文帝文化整合政策的历史局限,^①有力推进了这项研究的进程与深度。但从总体上看,关于这方面的研究仍然较为薄弱。特别值得重视的是,在北魏对北疆各族早期历史记忆的整合与国家认同的建构中,蕴含重要的历史经验,体现了文化整合措施的积极意义,是北魏得以国祚绵长的重要原因之一。^②然而这方面尚未引起学界的充分关注,是当前研究中的一个空白。

历史记忆蕴含国家、民族的政治文化体验和共同情感,是文化的重要组成部分,也是国家认同、民族认同赖以形成的根基。北魏统治者对北疆各族早期历史记忆的整合是文化整合措施的一部分,不仅为建构北魏的国家认同、巩固北魏统治奠定了重要的社会基础,而且客观上促进了中华文化的传承与发展,推动了中华民族共同体的形成,具有重要的研究意义。有鉴于此,本文拟在前贤研究基础之上,从总结历史经验的视角尝试对这一问题进行初步探讨。长期以来,文化整合、历史记忆、情感认同等元素在增强中国统一多民族国家认同和铸牢中华民族共同体意识中的独特意义尚未得到充分重视。笔者不揣浅陋,意欲抛砖引玉,推进有关这方面的研究。不当之处敬祈方家教正。

一、拓跋鲜卑族源记忆的整合

秦汉大一统以后,中原主流社会深受“华夷之辨”民族观的影响,认为只有具备华夏民族身份才有资格称帝建国,成为天子。历代入主中原的少数民族统治者往往面临民族身份困境,其创建的政权在中原

主流社会面临正统性、合法性的质疑。在十六国北朝时期,这一问题尤为凸显,因此部分胡人统治者尝试采取认同华夏族源的方式来摆脱困境。例如匈奴后裔刘渊追尊汉室刘氏为先祖,以“汉”为国号,“立汉高祖以下三祖五宗神主而祭之”^[1] (P.2650)。赫连勃勃“自以匈奴夏后氏之苗裔也,国称大夏”^[2] (P.3202),自称“朕大禹之后”^[2] (P.3205)。北周统治者宇文氏制造了“其先出自炎帝神农氏”的政治舆论。^[3] (P.1)然而这些胡人统治者认同华夏族源的方式往往失之简略粗放,既没有认真对待族人关于祖先世系的历史记忆,也没有进行相应的文化整合,建构系统的族源叙述体系,因而难以深入人心,有的甚至不久就被后继者所推翻。例如刘渊的政治继承者刘曜上位后,改国号为“赵”,废除以刘氏为祖先的做法,恢复“冒顿配天”的匈奴传统^[4] (P.2685),重新确认自己和族人的匈奴后裔身份。

北魏统治者拓跋氏源自北疆塞外,与十六国北朝胡人统治者面临相同的身份困境,其应对的基本思路大致相同,同样主动认同黄帝后裔身份,力图实现从“夷狄”到“华夏”的身份转换,化解身份困境。所不同的是北魏统治者收到较为理想的效果,拓跋鲜卑源自黄帝谱系的观念深得族人以及北魏治域内华夷各族的认同,成为诏令、家谱、传记、墓志广泛宣扬和强调的内容。关于这一点,学界已有较多共识。^③北魏统治者为何能实现这一点呢?笔者认为,实施文化整合措施是不可忽视的重要途径。北魏统治者不是简单或片面地宣扬拓跋鲜卑为黄帝后裔之说,而是对中原传世文献资料和反映拓跋鲜卑早期历史记忆的民间口传资料进行整合,建构了拓跋鲜卑源自黄帝、居于北土、与中原华夏同源共祖的系统的族源叙述体系,并将这一内容编入北魏国史,赋予其官方性质和权威地位,这是北魏统治者取得成功的重要原因。

拓跋鲜卑早期生活于北疆塞外,处于游牧迁徙的生活状态。他们对本部族的族源及发展历程形成了朦胧的历史记忆,但缺乏文字记录,主要靠口耳相传。史载其“畜牧迁徙,射猎为业,淳朴为俗,简易为化,不为文字,刻木纪契而已。世事远近,人相传授,如史官之纪录焉”^[5] (P.1)。在拓跋鲜卑早期发展历程中,民族史诗、神话传说、歌谣舞蹈等艺术作品发挥了传承民族历史记忆的重要功能。拓跋鲜卑民族史诗《真人代歌》就是其中十分重要的作品之一。《真人代歌》又被称为“北

歌”^[6] (P.1071),其素材主要来源于拓跋部民的口耳相传,内容丰富多彩,“上叙祖宗开基所由,下及君臣废兴之迹,凡一百五十章”^[7] (P.2828),是拓跋鲜卑早期历史记忆的重要载体。

入主中原后,北魏统治者积极融入中原文化,继承和发扬中原统治者重视修史的文化传统,对国史编撰高度重视。从拓跋珪至孝文帝,数代北魏统治者坚持不懈地接力编撰北魏国史,以历史书写来传承和整合拓跋鲜卑的历史记忆,最终通过魏收所著《魏书》传之后世。拓跋珪在位时期,邓渊受命编撰《国记》,“渊造十余卷”^[8] (P.635),编成了一部北魏最早的国史资料长编。拓跋焘在位时期,崔浩以《国记》为基础,增补拓跋珪至拓跋焘时期的相关史事,“叙成《国书》三十卷”^[9] (P.815)。此后孝文帝元宏、宣武帝元恪先后命李彪、崔光等史家继续撰修国史。北齐初年,史家魏收在前人所修北魏国史的基础上“辨定名称,随条甄举”^[10] (P.2326-2327),完成《魏书》的编撰。《魏书》虽然成书于北齐初年,但是汇聚了北魏几代史家的史学成就,与邓渊《国记》、崔浩《国书》及李彪等人所修北魏国史具有一脉相承的关系,体现了北魏统治者的立场、旨意和心态,具有北魏国史的性质。

《魏书·序纪》关于拓跋鲜卑族源的叙述,综合运用中原文化与北疆文化两种不同来源的资料,集中体现了北魏统治者对拓跋鲜卑族源记忆的整合与重构。首先,《序纪》关于拓跋鲜卑源自黄帝的叙述主要以《史记》《山海经》等中原传世文献为蓝本。《序纪》开篇即曰:“昔黄帝有子二十五人,或内列诸华,或外分荒服。昌意少子,受封北土,国有大鲜卑山,因以为号。……其裔始均,入仕尧世,逐女魃于弱水之北,民赖其勤,帝舜嘉之,命为田祖。”^[5] (P.51)这一叙述在中原传世文献中大多能够找到对应内容,显示二者在资料来源上一脉相承的关系。根据《史记》记载,昌意为黄帝二十五子之一,其母嫫祖“为黄帝正妃”^[11] (P.10),昌意的长子高阳即五帝之一颛顼。^[11] (P.11)而根据《山海经》记载,始均为黄帝之孙。其文曰:“黄帝之孙曰始均,始均生北狄。”^[12] (P.681)其次,拓跋鲜卑民族史诗《真人代歌》是《序纪》的另一个重要资料来源。《序纪》中不少内容具有浓厚的民族早期神话传说的色彩,或者徘徊于历史与传说之间,显示了拓跋鲜卑早期历史记忆的痕迹。例如拓跋鲜卑长途南迁,历经“山谷高深,九难八阻”^[5] (P.2),幸有神兽引路才得以走出困境;又如拓跋鲜卑始祖力微为天女

所生,“诘汾皇帝无妇家,力微皇帝无舅家”^{[5][P.3]}。根据田余庆先生的考证,上述内容很有可能以《真人代歌》为蓝本。^{[13][P.216]}

由此可见,《序纪》关于拓跋鲜卑的族源叙述,综合运用中原传世文献和反映拓跋鲜卑早期历史记忆的民间口传资料,是北魏统治者对中原文化与北疆文化进行充分整合和精心建构的结果。当然,这也反映了秦汉以来北方各民族交往交流交融不断发展的趋势,符合民族文化融合的自然规律。由于结合了拓跋鲜卑的早期历史记忆元素,这一族源叙述具有较强的说服力与感染力,获得北魏治域内华夷各族特别是拓跋鲜卑部人的普遍认同。

与此同时,北魏统治者并不讳言或者淡化、掩饰祖先源自北疆的事实;相反,他们对祖先及其在北疆塞外的历史事迹流露出发自肺腑的热爱与自豪,给予史诗般的赞美和神话式的渲染,反映了北魏统治者对北疆各族早期历史记忆的尊重和珍视。《序纪》不仅坦然承认祖先来自北土,源于大鲜卑山,“统幽都之北,广漠之野”^{[5][P.1]},而且浓墨重彩地歌颂拓跋鲜卑祖先的历史功绩与美德,缅怀其北疆塞外时期的艰苦创业事迹。例如歌颂成皇帝毛“聪明武略,远近所推,统国三十六,大姓九十九,威振北方,莫不率服”^{[5][P.1]}。此外《序纪》罗列了一份清晰、完整的拓跋鲜卑祖先谱系,不厌其烦地记述从成皇帝毛到始祖拓跋力微共十五位祖先的谥号、名讳和相关事迹。由于所记时代过于遥远,而世系记载过于完整,不少学者主张这是北魏统治者根据中原政治文化需求而精心建构的结果。不管事实如何,这种记述表达了北魏统治者对拓跋鲜卑祖先的崇敬与缅怀之情。北魏统治者对《真人代歌》的高度重视,反映了同样的民族心理和文化内涵。拓跋珪在位时,在宫廷生活和重要仪式上命人反复演唱《真人代歌》,“昏晨歌之,时与丝竹合奏。郊庙宴飨亦用之”,以示“礼不忘其本”之意^{[7][P.2828]}。缅怀和歌颂祖先是一种朴素的民族情感,在拓跋鲜卑内部有深厚的社会基础,是承载民族历史记忆、凝聚民族情感的精神纽带,也是增强民族认同与国家认同的重要途径。这正是北魏统治者高度重视《真人代歌》的重要原因。

综上所述,北魏统治者对《史记》《山海经》等中原传世文献资料和《真人代歌》这一拓跋鲜卑早期民间口传资料进行了充分整合与精心建构,最

终通过北魏国史书写的形式,建构了拓跋鲜卑源自黄帝、居于北土、与中原华夏同源共祖的族源叙述体系,缓解了北魏统治者所面临的民族身份困境,促进了北魏治域内的民族融合,推动中原汉人特别是汉族士人对北魏王朝的文化认同和民族身份认同。与此同时,北魏统治者保留拓跋鲜卑的早期历史记忆,尊重拓跋鲜卑部人对祖先的情感认同,从而增强了拓跋鲜卑部人的凝聚力,巩固了北魏统治。对于不符合统治者政治需要和拓跋鲜卑部人情需要的族源叙述,北魏统治者一律加以严厉禁绝,例如对传播拓跋鲜卑为李陵后裔的行径予以严惩,“有言其是陵后者,辄见杀”^{[14][P.993]}。通过实行系列文化整合措施,拓跋鲜卑早期历史记忆不仅没有被废弃或忽略,而且得以保留、改造、转化和提升,为中华文明增添了新鲜血液,与中原文化共同组成中华文化的靓丽图景。

二、“代”“魏”新旧国号的整合

国号是王朝的身份标识,是标榜正统、凝聚人心的政治符号,是中国古代国家认同的重要载体。北魏最初以“代”为国号,入主中原以后,大部分时期实行“代”“魏”新旧国号兼用的做法,这是一个值得思考的历史现象,是北魏统治者对北疆各族早期历史记忆与中原文化进行整合的重要体现。

对北疆各族特别是拓跋鲜卑而言,“代”这一国号蕴含悠远的历史记忆,凝聚了北疆各族关于云代、北土的深厚的乡土情结。拓跋氏以“代”为国号始于西晋末年。永嘉四年(310),拓跋鲜卑首领猗卢因拥晋之功,被晋怀帝封为大单于、代公;建兴三年(315),晋愍帝封其为代王,“置官属,食代、常山二郡”^{[5][P.9]},由此形成代政权的雏形。以“代”为国号显然与封地包含代郡有关,其中蕴含鲜明的地域内涵。东晋太元元年(376),前秦灭代国,至此代国统治代北之地已有60余年。十年后,前秦统治土崩瓦解,末代代王什翼犍之孙拓跋珪“即代王位,郊天,建元,大会于牛川”^{[15][P.20]},成为当时拓跋氏贵族的多支“复国”势力之一。这表明国号“代”已经成为北疆各族重要的政治历史记忆,在北疆地区拥有较强的号召力和凝聚力。拓跋珪复国三个月后曾“改称魏王”^{[15][P.20]},开启拓跋氏以“魏”为国号的序幕,但是随后十余年中,其国号一直没有完全确定下来。天兴元年(398)六月,拓跋珪下诏议定国号。当时群臣主张以“代”为国号,理由是“云代”为“世居所生之土”,是拓跋氏“万世相承”的“启基”之地。^{[15][P.32]}这里

的“群臣”主要是拥护和追随拓跋珪开疆拓土、建立政权的北疆各族功臣勋贵,其中大多数是拓跋鲜卑贵族。可见对北疆各族而言,国号“代”不仅具有“云代”地域内涵,而且具有祖居地、发祥地的神圣意义,承载北疆各族对世代生活的云代、北土深厚情感。至孝文帝时期,“元氏受命于云代”的观念仍在北魏朝堂上被援引和强调^[16] (P. 2746),反映了云代、北土情结在北魏政权的深远影响。“魏”这一国号则蕴含中原汉族士人和拓跋珪对于中华正统的共同追求。关于这一点,何德章教授已有论述。^[17]就在这次国号讨论中,中原汉族士人崔宏力排众议,主张以“魏”为国号,理由是拓跋珪所建政权“虽曰旧邦,受命惟新”,且“夫‘魏’者大名,神州之上国,斯乃革命之徵验,利见之玄符也”^[18] (P. 621),反映了以崔宏为代表的中原汉族士人希望将拓跋氏政权改造为中华正统王朝的政治抱负。拓跋珪的想法与此合若符契,遂一锤定音,下令“宜仍先号,以为魏焉”^[15] (P. 33)。此后,“魏”成为拓跋氏政权的正式国号,为北魏君臣广泛使用,出现在北魏的诏令、上表、史书、个人笔记和墓志铭等官方与民间文献资料中。

然而国号“代”并未从此在北魏社会中完全消失,而是大量保留在造像记、墓志铭、寺庙碑记等民间文字题材中。由国家图书馆编定的《中国历代石刻史料汇编》数据库中,以“大代”指称北魏王朝的记录多达27条。例如北魏皇家寺庙——嵩山中岳庙的《中岳嵩高灵庙碑》碑文曰“煌煌大代,应期宪章”,意为大代(即北魏)膺获天命眷顾(《僧欣造像记》记载造像时间为“大代太和廿三年”;《魏故龙骧将军营州刺史高使君懿侯碑铭》记载立碑时间为“大代正光四年”)。^④近年来新发现的北魏墓志中也有不少使用“大代”为国号的资料。如《司马金龙妻墓志铭》曰“唯大代延兴四年”^[19] (P. 35),《司马金龙墓志铭》曰“维大代太和八年”^[19] (P. 35),《显祖献文皇帝第一品嫔侯夫人墓志铭》记载立碑时间为“大代景明四年”^[19] (P. 42),《武昌王元鉴墓志铭》曰“维大代大魏正始四年”^[19] (P. 51),《张略墓志》曰“惟大代皇兴二年”^[20] (P. 49),《宋绍祖墓志》有“大代太和元年”之语^[20] (P. 50)。由此可见,拓跋珪下诏以“魏”为国号之后,“大代”在北魏仍然长期使用,贯穿北魏统治的大部分时期。以“大代”纪年的墓志主人大多数为官吏或贵族,其中包括部分拓跋氏皇族成员,如献文帝之妃侯夫人、武昌王元鉴等。皇家寺庙的碑记亦堂而皇之地以“大代”

称呼北魏。可见北魏统治者对于“大代”在民间场合的使用持默许、开明的态度。不仅如此,有记载表明北魏统治者公开实行过“代”“魏”新旧国号兼用的做法。拓跋焘在位时期,方士祁纤奏请“改代为万年”,崔浩认为不妥,曰“昔太祖道武皇帝,应天受命,开拓洪业,诸所制置,无不循古。以始封代土,后称为魏,故代、魏兼用,犹彼殷商。国家积德,著在图史,当享万亿,不待假名以为益也。纤之所闻,皆非正义”^[9] (P. 822)。这表明至少从拓跋珪时期至拓跋焘时期,北魏官方实行“代”“魏”兼用的做法。结合传世文献资料与石刻资料来看,北魏入主中原后,“代”主要用于寺庙碑记、造像记和墓志铭等民间文字题材中且主要用作纪年,“魏”则在官方和民间等各种场合广泛使用。

综上所述,“代”“魏”双国号并用的做法是北魏统治者对北疆文化与中原文化进行整合的结果。“代”这一国号承载北疆各族关于代国政权绵远悠长的早期历史记忆,蕴含北疆各族对云代、北土这一祖先世居地和发祥地的深厚情感,具有政治、地域、民族与乡土的多重内涵,在北魏社会特别是北疆各族群体中具有深厚的政治、文化土壤和深远的影响力。“魏”这一国号则承载北魏统治者继承中华正统、争为中华之主的远略雄心,寄托了中原汉族士人尝试改造拓跋氏政权的政治理想,也反映了他们尝试认同拓跋氏政权的政治心理。值得注意的是,在中国历史上,这种“双国号”的做法并非北魏所独有。有学者认为,辽、金、元等王朝均在一定历史时期内存在“双国号”现象,形成“大辽”与“大契丹”、“大女真”与“金国”、“大元”与“大蒙古国”并用的局面。^[21]这些王朝均由北疆少数民族首领所创建并长期入主中原。由此可见,文化整合措施在中国历史上具有悠久的传统。

三、北土旧俗与中原礼制的整合——以北魏国家祭祀体系为中心

“北土旧俗”是指历史上北疆各族的传统习俗,亦被泛称为“胡俗”。它承载北疆各族形成于塞外的关于生产、生活的历史记忆,蕴含关于云代、北土的朴素的乡土情结,具有浓厚的草原地域特色和游牧民族风格,是北疆文化的重要组成部分。北土旧俗广泛渗透在语言、服饰、姓氏、宗教信仰、祭祀礼仪等方面,例如拓跋鲜卑通行鲜卑语,亦称之为“北语”^[22] (P. 536);服饰为“夹领小袖”^[22] (P. 536),“被发左衽”^[14] (P. 983),被南朝人嘲讽

为“素头”^{[14] [P. 983]}。他们崇尚西向祭天。例如拓跋珪复国、登代王的仪式为“西向设祭,告天成礼”^{[16] [P. 2735]}。在入主中原后,北魏统治者出于争夺中华正统地位、巩固统治的需要,不断吸收中原文化,采用中原礼俗。特别是孝文帝大力倡导移风易俗,要求迁洛的代人“断诸北语,一从正音”^{[22] [P. 536]}改穿汉服,改用汉姓。他还下诏将皇室的鲜卑姓氏拓跋氏改为“元氏”^{[23] [P. 179]}。在他的要求下,由北土复姓改汉姓的北疆各族姓氏达一百余个。^{[24] [P. 3005-3014]}然而放眼北魏入主中原后一百余年的整体历程,其文化政策仍以对北疆文化与中原文化的整合为主流,既积极融入中原礼制,又尊重和保留北土旧俗。同时以孝文帝亲政时间为界限,表现出明显的阶段性特点。现试以北魏国家祭祀体系为中心,通过考察祭天之礼、祭祖之礼和祭祀华夏人文初祖、圣王先贤及历代帝王之礼等三类典型意义的国家祭祀礼仪来进行探讨。

祭天之礼是统治者宣扬本朝以及本人获得天命、位居正统的不可缺少的国家仪式,是建构和强化国家认同的重要方式,负有重要的政治使命。秦汉以后在中原文化中逐渐演变为皇帝的专属权力。北魏国家祭祀体系中的祭天之礼包括西郊祭天与南郊祭天、圜丘祭天三种礼仪。西郊祭天具有浓厚的北土旧俗特点,《魏书·礼志》对其仪轨与过程有生动的记载,包括放置“木主”、女巫升坛摇鼓、帝室“十族子弟”七人执酒祭祀、帝后与百官祭拜等环节。^{[16] [P. 2736]}自拓跋珪称帝以后,就确立了“岁一祭”并由皇帝亲祭的制度。^{[16] [P. 2735]}南郊祭天和圜丘祭天为中原华夏礼制,二者同样是北魏国家祭祀的重要组成部分。天兴二年(399)正月,拓跋珪举行登基大典,在一系列即位仪式中包含南郊祭天典礼,当时“帝亲祀上帝于南郊,以始祖神元皇帝配”^{[16] [P. 2734]}。同年,拓跋珪“冬至祭上帝于圜丘,夏至祭地于方泽,用牲帛之属,与二郊同”^{[16] [P. 2735]}。此后南郊、圜丘祭天遂成北魏定制并形成以拓跋祖先配祭的成规。孝文帝对圜丘之礼尤为重视。太和十二年(490),“亲筑圜丘于南郊”^{[16] [P. 2741]};太和十九年(495),北魏迁都洛阳后,孝文帝召集群臣,亲自议定圜丘祭天的诸多礼仪细节。^{[16] [P. 2752-2753]}北魏并行南郊、圜丘两种祭天典礼的做法,与东晋南朝“郊丘合一”的做法形成明显区别。有学者指出,这是北魏为了与东晋、南朝争衡正统,“在一定程度上折射出北魏超越两晋南朝、直追曹魏的心态”^[25],体现了国家祭天礼

的重大政治、文化意义。西郊、南郊和圜丘三种祭天之礼在北魏长期共存,显示了北土旧俗与中原礼制长期交融共存于北魏国家祭祀体系的基本格局。不过,两种文化类型的祭天之礼的地位具有阶段性变化。北魏前期,西郊祭天地位较高,一般由皇帝亲祭,而南郊和圜丘之礼一般是“公卿行事”^{[26] [P. 2813]},由有司代祭。孝文帝亲政后,情况发生逆转,西郊祭天之礼逐渐没落乃至被废除。太和十八年(494),孝文帝“诏罢西郊祭天”^{[16] [P. 2751]},南郊和圜丘等中原华夏祭天之礼取得独尊地位并改由皇帝亲祭。太和十五年(491)冬至日,孝文帝“将祭圜丘,帝袞冕剑舄,侍臣朝服”^{[16] [P. 2749]}。

祭祖之礼是统治者增强血缘认同、历史认同与政治认同并祈祷祖先庇佑的重要方式。北魏统治者入主中原后,在国家祭祀体系中引入中原祭祖之礼,确立七庙祭祀制度。天兴二年(399),在拓跋珪的主导下,北魏“太庙成”^{[15] [P. 36]},确立了北魏七庙祭祀制度的雏形。北魏前期的七庙祭祀一直是由宗正及祀官主持,从太和六年(482)开始,改由皇帝“亲祀七庙”祭祀礼仪“谨案旧章,并采汉魏故事”^{[16] [P. 2740]}。这反映了中原礼制在北魏国家祭祀体系中的地位明显上升。然而值得注意的是,北魏统治者始终保留北土旧俗的祭祖仪式,而且在北魏前期,北土旧俗的祭祖仪式占有较大比重。拓跋珪在位时期,“于云中及盛乐神元旧都祀神元以下七帝”^{[16] [P. 2735]},由祀官负责祭祀。拓跋嗣在位时期,开启北魏的白登山庙祭传统并确立皇帝亲祭之制,“常以九月、十月之交,帝亲祭,牲用马、牛、羊,及亲行疆刘之礼。别置天神等二十三于庙左右”^{[16] [P. 2737]}。此外,拓跋嗣在位时期,“又于云中、盛乐、金陵三所,各立太庙,四时祀官侍祀”^{[16] [P. 2737]},而白登山庙祭始终是北魏的重要祭祖礼仪之一。泰常四年(419)四月,“车驾有事于东庙,远藩助祭者数百国”^{[27] [P. 59]}。可见白登山庙祭受到高度重视,其规模堪比祭天大典。康乐先生认为白登山庙祭即《魏书》中多次提到的“东庙”之祭,亦即拓跋人的“秋祭”,源自于北亚文化系统。^{[28] [P. 170]}白登山庙祭“其用乐略与西郊同”^{[7] [P. 2827]},即采用与西郊祭天时相同的音乐,可知白登山庙祭的仪式确有北土旧俗的元素。北魏中后期,统治者对于源自北土旧俗的祭祖之礼有所裁减压缩,但是始终在国家祭祀体系中保留了一定的位置,白登山庙祭的状况尤具代表意义。孝文帝亲政后,两次下诏将白登山庙祭由皇帝亲

祭改为有司代祭。特别是太和十六年(492)十月,孝文帝在诏书中对白登山庙祭进行严厉、尖锐的批评,斥之曰“白登山者,有为而兴,昭穆不次”^{[16] (P. 2750)},“祀礼或有褻慢之失,嘉乐颇涉野合之讥”^{[16] (P. 2751)}。然而他并没有完全废止白登山庙祭,只是下令由皇帝亲祭改为“但令内典神者,摄行祭事”,而祭祀仪轨“可具依旧式”^{[16] (P. 2751)},即仍然保持北土旧俗的风格。这体现了孝文帝对白登山庙祭矛盾而又谨慎的心态,说明具有北土旧风的白登山庙祭在北魏社会具有深厚的影响和不可替代的独特地位。正如康乐先生所言,“孝文对北亚祭典采取相当谨慎而有节制的态度。例如上述的几个诏令中,除了一两项外,并没有废除这些祭典(包括白登宗庙祭祀),他只是拒绝亲自主祭而已”^{[28] (P. 188)}。在存世文献中,迄今未发现北魏废除白登山庙祭的记载。

黄帝、孔子以及尧、舜、禹等华夏人文初祖和圣王先贤是中原文化的重要象征,对这些历史传说人物进行祭祀,是认同中原政治统绪与文化、认同黄帝后裔身份的表现,也是北魏统治者争夺正统地位的重要方式。从北魏前期开始,对华夏人文初祖、圣王先贤的祭祀一直是北魏政权中重要的国家祭祀礼仪。特别是祭祀黄帝、孔子之礼,为历代北魏统治者所重视。北魏有定期祭祀黄帝的传统,“侑祭黄帝,常以立秋前十八日”^{[16] (P. 2737)}。太宗拓跋嗣多次派使者祭祀黄帝庙,如“使使者以太牢祠黄帝庙”^{[27] (P. 55)},“遣使者祠黄帝、唐尧庙”^{[27] (P. 62)};高宗拓跋濬东巡途中“历桥山,祀黄帝”^{[16] (P. 2739)};拓跋嗣、拓跋焘与显祖拓跋弘均有祭祀孔子的记载。^{[16] (P. 2738 - 2739)}孝文帝对祭祀孔子尤为重视。太和十六年(492)孝文帝亲祭孔子,“亲拜祭于庙”^{[16] (P. 2750)},改变了此前由有司代祭的做法。与此同时,孝文帝对其他的华夏圣王先贤及中原王朝历代帝王和名臣的祭祀也非常重视。太和二十年(496)孝文帝下令祭祀和保护汉、魏、晋三朝帝陵,“遣使者以太牢祭汉光武及明、章三帝陵。又诏汉、魏、晋诸帝陵,各禁方百步不得樵苏践蹋”^{[23] (P. 179)}。此举表明北魏统治者以汉、魏、晋历代中原王朝的政治继承者自居,有从政治与文化上争夺中华正统的含义。

综上所述,北魏国家祭祀体系是对北土旧俗与中原礼制进行充分整合的结果,反映了北疆文化与中原文化在北魏政治文化体系中交融并存的格局。同时以孝文帝亲政时间为分界点,二者呈

现此消彼长的态势。孝文帝亲政以前,北土旧俗与中原礼制并重;孝文帝亲政以后,中原礼制在北魏国家祭祀体系中的地位明显上升,北土旧俗的地位则呈明显下降趋势。这种状况反映了北魏文化整合举措的阶段性的特点,即北魏前期的文化整合步伐与力度相对平缓稳健,而孝文帝亲政以后表现得相对急促。然而需要强调的是,北土旧俗与中原礼制始终保持紧密交融、长期共存的状态。白登山庙祭的保留,尤能反映这一特点。

四、北魏国家认同建构的历史经验

伴随北魏入主中原、统一北方的步伐和多元文化整合的历程,北魏从十六国后期众多政权中脱颖而出,逐渐形成一个包含鲜卑、汉、羌、匈奴、吐谷浑、高车、丁零、柔然等诸多民族的政权,在纷乱的历史时期成功建立相对稳定的统治,获得境内各民族、各阶层一定时期的广泛支持和拥护,形成了以认同北魏王朝为核心的相对稳固的国家认同。例如作为北魏上层社会精英群体一部分的中原汉族士人,在北魏前期对北魏统治者心怀戒备,态度消极。然而随着北魏统治者对历史记忆的整合程度和整合力度不断推进,他们逐渐从理性和情感上认同北魏的统治,并积极捍卫北魏的中华正统地位。杨元慎与陈庆之的南北正朔之争颇为鲜明地体现了这一点。南人陈庆之主张以梁朝为正统,出身于汉魏旧族弘农杨氏的杨元慎只认可北魏的中华正统地位,认为“我魏膺箓受图,定鼎嵩洛,五山为镇,四海为家。移风易俗之典,与五帝而并迹;礼乐宪章之盛,百王而独高”^{[29] (P. 107)},突出体现了上层社会精英群体主动认同和捍卫北魏王朝的心理。不仅如此,社会基层群体也对北魏王朝形成了深厚的认同。北魏时期造像记保留了不少这方面的原始资料。例如《比丘惠感造像记》表达了“愿国祚永隆,三宝弥显”的心愿,这是一个普通僧人朴素的国家认同表现。《嵩法端题记》表示造像目的之一是祈愿“皇化层隆,大魏(魏)弥历,利□千基,福钟万代”,造像记内容显示造像主人身份为“冗从仆射”,这是六品至八品的底层官吏。《曹望愜造像铭》表达了“愿以建立之功,使津通之益,仰为家国”的愿望^④,造像记内容显示造像主人为襄威将军、柏仁令曹望愜,县令在北魏时期也是六品至八品的底层官吏。^⑤由此可见,底层官吏、普通民众和寺庙僧尼等社会基层群体把个人的幸福和希望与北魏王朝的繁荣安定紧密联系在一起,祈愿国祚绵延,国泰民安。造像记不是官方文字,

而是纯粹的私人性质的民间文字,真实反映民间群体特别是基层群体的精神世界。以上造像记关于祈祷国祚长久等内容,反映了社会基层群体对北魏王朝朴素的政治认同与情感依赖,是北魏国家认同相对稳固的重要表现。

北魏王朝对国家认同的建构及其取得的成效,是这一历史时期难得的亮点与焦点。从文化研究视角来看,北魏的成功很大程度上应当归功于文化整合措施。北魏统治者对北疆各族早期历史记忆的整合与重构,满足了统治者争夺中华正统地位、巩固北魏统治的政治需要,满足了中原汉族士人改造北魏政权的文化心理需求,也满足了北疆各族对拓跋祖先、云代乡里和北土旧俗的情感依恋,从而增强了北魏政权的凝聚力与稳定性,建构和巩固了治域内华夷各族对北魏政权的政治认同、民族身份认同和历史文化认同,为建构北魏的国家认同奠定了重要的社会基础,为巩固北魏统治发挥了重要作用。不仅如此,这一系列举措客观上促进了北疆文化与中原文化的交融凝聚和中华文明的传承发展,丰富了中华文化的内涵,推动了中华民族共同体的形成,具有重要的历史意义。当然,北魏文化整合措施并非十全十美,在孝文帝统治时期存在操之过急、速度过快等问题,埋下了北魏末年统治危机的导火线,李克建、张宏斌等学者对此已有卓见,前已有述,兹不赘言。

中国统一多民族国家认同与中华民族共同体意识在内涵上存在高度交叠。北魏统治者对历史记忆的整合与国家认同的建构蕴含丰富的历史经验,对铸牢中华民族共同体意识具有重要的启发意义。这段历史昭示我们,在铸牢中华民族共同体意识过程中,以下三点值得格外重视。

首先应重视各民族文化的整合与凝聚。文化整合措施是历代王朝巩固统治的重要途径,也是中华文明生生不息、经久不衰的重要原因。何星亮先生指出,中华民族之所以能够崛起于世界,中华文明之所能世代延续,“一个重要原因是秦汉以来的社会和文化大整合。今天,我们推进中华民族伟大复兴,也应高度重视文化整合问题”^[30]。中国五十六个民族的文化都是中华文化的组成部分,是中华民族共同的精神财富。在铸牢中华民族共同体意识中,加强各民族的文化整合与凝聚是不可忽视的重要途径,有助于吸收各民族的优秀文化养分,推动中华文化的繁荣发展,巩固中华民族多元一体格局。

其次应重视中华民族的共同历史记忆。记忆是认同的基础。中华民族共同体意识是各民族在历史上密切交流交往交融、长期共同奋斗中逐渐形成的。共同的历史记忆是维系中国统一多民族国家认同、中华民族认同、中华文化认同的情感纽带,也是铸牢中华民族共同体意识的文化根基和精神源泉,值得加倍关注、珍惜与呵护,使其转化为凝聚各民族的精神源泉和推动中华民族共同体发展的动力。

再次应重视情感认同。情感认同在铸牢中华民族共同体意识中具有非常重要的意义。有学者指出,“情感认同作为一种最真实而又具有普遍性意义的心理认知,是中国统一的多民族国家各族人民共同心理特质的彰显,是铸牢中华民族共同体意识的核心要素”^[31]。重视情感认同因素有助于增强各民族同呼吸、共命运的共同体意识,使中华文化成为各民族自觉自愿的心灵归宿与情感依赖,从而不断铸牢中华民族共同体意识,实现中华民族的伟大复兴。

注释:

①参见李克建《历史上的文化整合与民族认同——以北朝后期为分析中心》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年第6期;张宏斌《元魏末年政治冲突中的文化整合》,载卢国龙主编《儒道研究》(第三辑),北京:社会科学文献出版社,2016年,第74-108页。

②中国古代国家与近现代国家在概念上既有联系又有区别,国家认同的内涵、表现亦有古今之别。中国古代国家认同以对王朝的政治认同为核心,主要表现为对王朝、君主以及对超越具体君主和王朝的“中国”历史共同体的认同。本文对北魏国家认同的探讨,以对北魏王朝的政治认同为中心。参见姚大力《历史上的民族关系与国家认同》,载刘东主编《中国学术》(第十二辑),北京:商务印书馆,2002年,第187-206页。

③参见李凭《黄帝历史形象的塑造》,《中国社会科学》2012年第3期;杨懿、王瀚尧《黄帝系谱与鲜卑正宗:五胡时代下北魏立国的合法性诉求》,《宁夏社会科学》2016年第2期;吴洪琳《北魏拓跋鲜卑黄帝祖源认同的构建》,载周伟洲主编《西北民族论丛》(第十九辑),北京:社会科学文献出版社,2019年,第1-19页。

④参见国家图书馆金石组编《中国历代石刻史料汇编》数据库第一编“先秦两汉魏晋南北朝”(北京:北京书同文公司,网址:<http://guji.unihan.com.cn/>),该数据库依托国家图书馆金石组编撰的纸质版《中国历代石刻史料汇编》(北京:北京图书馆出版社,2000年)而创建。

⑤北魏冗从仆射、县令等官职的品级,参见(北齐)魏收《魏书》卷113《官氏志》,北京:中华书局,1974年,第2974、2999页。

参考文献:

[1] (唐)房玄龄.晋书·刘元海载记(卷101)[Z].北京:中华书局,1974.

- [2] (唐)房玄龄. 晋书·赫连勃勃载记(卷130) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [3] (唐)令狐德芬. 周书·文帝纪上(卷1) [Z]. 北京: 中华书局, 1971.
- [4] (唐)房玄龄. 晋书·刘曜载记(卷103) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [5] (北齐)魏收. 魏书·序纪(卷1) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [6] (后晋)刘昫. 旧唐书·音乐志(卷29) [Z]. 北京: 中华书局, 1975.
- [7] (北齐)魏收. 魏书·乐志(卷109) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [8] (北齐)魏收. 魏书·邓渊传(卷24) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [9] (北齐)魏收. 魏书·崔浩传(卷35) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [10] (北齐)魏收. 魏书·自序(卷104) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [11] (西汉)司马迁. 史记·五帝本纪(卷1) [Z]. 北京: 中华书局, 1982.
- [12]郭世谦. 山海经考释·大荒西经(卷16) [Z]. 天津: 天津古籍出版社, 2011.
- [13]田余庆. 《代歌》、《代记》和北魏国史[A]//氏著. 拓跋史探[C]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2011.
- [14] (梁)萧子显. 南齐书·魏虏传(卷57) [Z]. 北京: 中华书局, 1972.
- [15] (北齐)魏收. 魏书·太祖纪(卷2) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [16] (北齐)魏收. 魏书·礼志一(卷108) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [17]何德章. 北魏国号与正统问题[J]. 历史研究, 1992(3).
- [18] (北齐)魏收. 魏书·崔玄伯传(卷24) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [19]赵超. 汉魏南北朝墓志汇编[Z]. 天津: 天津古籍出版社, 1992.
- [20]罗新, 叶炜. 新出汉魏南北朝墓志疏证[Z]. 北京: 中华书局, 2016.
- [21]陈晓伟. 辽朝国号再考释[J]. 文史, 2016(4).
- [22] (北齐)魏收. 魏书·咸阳王元禧传(卷21上) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [23] (北齐)魏收. 魏书·高祖纪下(卷7下) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [24] (北齐)魏收. 魏书·官氏志(卷113) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [25]赵永磊. 争膺天命: 北魏华夏天神祭祀考论[J]. 历史研究, 2020(4).
- [26] (北齐)魏收. 魏书·礼志四(卷108) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [27] (北齐)魏收. 魏书·太宗纪(卷3) [Z]. 北京: 中华书局, 1974.
- [28]康乐. 从西郊到南郊: 国家祭典与北魏政治[M]. 台北: 稻乡出版社, 1955.
- [29] (北齐)杨衒之撰, 周祖谟校释. 洛阳伽蓝记校释·城东(卷2) [Z]. 北京: 中华书局, 1963.
- [30]何星亮. 民族复兴需要文化整合[N]. 人民日报, 2016-02-03.
- [31]刘吉昌, 曾醒. 情感认同是铸牢中华民族共同体意识的核心要素[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2020(6).

收稿日期 2021-04-10 责任编辑 李克建