

# 在清史中尋找內亞的連續性

羅新

北京大學歷史學系

現在說清朝具有一定程度的內亞性，清史的相當一部份可以算是內亞史，反對者大概已經很少了。不過對於我這樣更關心內亞史而不是清史的研究者來說，不會僅僅滿足於宣稱自己喜歡的學科領域已擴張到了清朝。清史不僅在空間意義上伸展到內亞，而且，對於內亞研究者來說，這些清史中的內亞性，還在時間上與內亞的歷史傳統緊密相連。內亞史與歷代王朝史之間，以及內亞史不同時代之間錯綜重疊的關係，當然已不需要在理論層面予以論證或闡述。然而一般讀者中，甚至一部份歷史研究者中，相比內亞史，對王朝史連續性的敏感與自覺要強烈得多。挖掘、闡釋內亞歷史傳統的獨立性與連續性，對中國史研究來說仍然有很長的路要走。在這裡，我要用一個例子來說明，清史可以為研究內亞的連續性提供巨大的空間與可能。

我想討論的例子是清代「堂子祭天」儀式中的「設杆致祭」、「立杆大祭」，我認為在該祭典中居於中心地位的所謂「神杆」，在內亞歷史上許多人群、許多政治體的重大祭典中也扮演過重要角色，它們之間的相似或相通，無疑反映了數千年間內亞文化傳統的一種連續性。

清代的「堂子祭天」出自滿洲舊俗。吳振棫《養吉齋叢錄》說：「其祭為國朝循用舊制，歷代祀典所無。」昭槤《嘯亭雜錄》：「國家起自遼沈，有設杆祭天之禮。」但因為有資格參與祭天大典者屬於一個嚴格限定的人群，如吳振棫所說，「康熙年間定，祭堂子，漢官不隨往，故漢官無知者，詢之滿洲官，亦不能言其詳」。這一祭典的封閉性及其顯然有別於中華傳統的異質性，營造出一種神秘氛圍，種種牽強附會隨之而起，比如把堂子之祭與鄧將軍聯繫起來。連朝鮮燕行使都注意到了，深以為奇。這些事項學者知之已悉，茲不贅列。

---

羅新，北京大學歷史系，北京市海澱區頤和園路五號，郵政編碼：100871，電郵：[luoxinpk@gmail.com](mailto:luoxinpk@gmail.com)。

然而祭典中的「神杆」，實有悠久的內亞淵源，試略述如次。

孝文帝太和十八年（494）以前，北魏最重要的國家祭祀是每年四月的西郊祭天。據《南齊書》，平城西郊祭天在每年的四月四日。這麼重要的祭祀事件，《魏書》帝紀只有寥寥數條記錄：道武帝登國六年（391）「夏四月，祀天」；道武帝天興元年（398）四月壬戌（四日）「帝祀天於西郊，麾幟有加焉」；道武帝天賜元年（404）「夏四月，車駕有事於西郊，車旗盡黑」；孝文帝太和十年（486）四月「甲子，帝初以法服御輦，祀於西郊」（按甲子是四日）。北魏祀天大典較為系統的記錄見於《魏書》，卷108之1，〈禮志一〉：

（道武帝）天賜二年夏四月，復祀天於西郊，為方壇一，置木主七於上。東為二陛，無等；周垣四門，門各依其方色為名。牲用白犢、黃駒、白羊各一。祭之日，帝御大駕，百官及賓國諸部大人畢從至郊所。帝立青門內近南壇西，內朝臣皆位於帝北，外朝臣及大人咸位於青門之外，後率六宮從黑門入，列於青門內近北，並西面。廩犧令掌牲，陳於壇前。女巫執鼓，立於陛之東，西面。選帝之十族子弟七人執酒，在巫南，西面北上。女巫升壇，搖鼓。帝拜，後肅拜，百官內外盡拜。祀訖，復拜。拜訖，乃殺牲。執酒七人西向，以酒灑天神主，復拜，如此者七。禮畢而返。自是之後，歲一祭。

西郊祭天的中心場所是一個置有七根木主的方壇，把方壇圍起來的四堵牆各開一門，「各以其方色為名」，東門稱為青門，北門稱為黑門，那麼南門和西門應該分別叫赤門和白門。皇帝率領「百官及賓國諸部大人」從東方行來，直抵青門。「百官」分為「內朝臣」和「外朝臣」。接下來，只有皇帝和「內朝臣」能進入青門，外朝臣和賓國諸部大人不能進入青門，留在青門外列隊參與整個祭天儀式。皇帝與內朝臣進入青門後，皇帝站在青門內靠南牆的位置，內朝臣則站在他的北側，都背對東牆，面朝方壇。皇后（可敦）率領後宮從北邊的黑門進入圍牆，然後向東走到東牆北側，背靠東牆而立，面對方壇。很可能皇后（可敦）在南，後宮其他人員在北。包圍方壇的這四堵牆就是一個分界線，劃分出拓跋集團結構意義上的內與外。內朝臣與皇室是內，外朝臣與賓國諸部大人是外。

接下來，即將成為犧牲的白牛犢、黃馬駒與白羊被牽到方壇東側。方壇

東邊有兩個臺階，主持祭祀的是手執皮鼓的女巫，她站在青門內最靠近方壇的地方，緊貼着那兩個臺階，同樣面向方壇。她的南側站着從「帝之十族」中挑選出來的七個手捧酒壺的年輕人，他們緊隨在北面女巫之下，面對方壇。女巫經臺階走上方壇，搖晃皮鼓，正式開始祭祀。皇帝下拜，皇后下拜，之後，青門內外參與儀式的所有人員都下拜。女巫祭祀完畢，皇帝以下再次下拜。然後宰殺方壇前的牛馬羊。七個手捧酒壺的年輕人把酒灑向方壇上的「天神主」。眾人再拜。灑酒七次，拜七次。這才算完成祭祀，眾人退出。

《魏書》把插在方壇上的七根木主稱作「天神主」，代表祭祀的對象即天神。那麼，被宰殺的馬牛羊如何處置呢？也就是如何敬奉給天神呢？同書記道武帝天興二年正月「親祀上帝於南郊」，從陽則焚燎，從陰則瘞埋。祭天如何處置呢？這裡沒有交待。讀者很容易看到，北魏西郊祭天大典上的這些木主與清人「堂子祭天」中的「神杆」，不僅具有形式上的相似性，祭祀功能也應該是基本一致的。那麼它們的具體功能是什麼呢？我認為，它們的功能，是懸掛牲體，即已被宰殺分割的馬牛羊。

《魏書》記太武帝派李敞等人到烏洛侯以北的先祖之廟石室（嘎仙洞），告祭天地，「敞等既祭，斬樺木立之，以置牲體而還」。這是非常有趣的材料，說明祭祀中所宰殺的動物犧牲被分割後要懸掛在木柱上。這提示我們注意，祭祀活動中把分割後的動物身體懸掛在木柱上作為奉獻，可能是內亞的一個悠久傳統。

《遼史》，卷49，〈禮志一〉的「吉禮」門首先是祭山儀：

設天神、地祇位於木葉山，東鄉；中立君樹，前植群樹，以像朝班；又偶植二樹，以為神門。皇帝、皇后至，夷離畢具禮儀。牲用赭白馬、玄牛、赤白羊，皆牡。僕臣曰旗鼓拽刺，殺牲，體割，懸之君樹。太巫以酒酌牲。……

太宗幸幽州大悲閣，遷白衣觀音像，建廟木葉山，尊為家神。……神主樹木，懸牲告辦，班位奠祝，致嘏飲福，往往暗合於禮。

這裡的「君樹」和「群樹」，都是臨時插立的木杆。「殺牲，體割，懸之君樹」，就是動物身體分割之後懸掛到所立的木杆上。這個典禮環節就是所謂「神主樹木，懸牲告辦」。分割之後的犧牲先「懸之君樹」，然後「太巫以酒酌牲」，也就是把酒灑在掛在木杆上的肉塊上。由此可知，前引《魏

書》記西郊祭天大典，也是在殺牲之後，「執酒七人西向，以酒灑天神主」，所描述的，正是把酒撒向已經掛上木杆的動物肉塊上。

《蒙古秘史》第43節的最後一句，說沼兀列歹曾參加過名為「主格黎」的祭祀。該節的明代總譯云：

孛端察兒又自娶了個妻，生了個兒子，名把林失亦刺禿合必赤。那合必赤的母從嫁來的婦人，孛端察兒做了妾，生了個兒子，名沼兀列歹。孛端察兒在時，將他做兒，祭祀時同祭祀有來。

下一節記孛端察兒死後，沼兀列歹被兄長逐出兄弟行列，失去了參與祭祀的資格。「祭祀」一詞，在《蒙古秘史》的原文是「主格黎」，即 *jügelī*，旁譯為「以杆懸肉祭天」。歷來蒙古學家對 *jügelī* 這個詞的研究，可參看羅依果(Igor de Rachewiltz)的注釋。值得注意的是，研究者們強調，《秘史》在這裡提沼兀列歹在孛端察兒活着時能夠參加「以杆懸肉祭天」的儀式，是為了說明孛端察兒認他為子，因而他在宗法血緣的意義上具備了參與最重要祭祀的資格。只有某一些人可以參加這種祭典，參加者必在某個宗法意義上的社會範圍之內。元朝初年的王恽在《中堂事記》裡說，忽必烈親臨的祀天大典，「皇族之外，皆不得預禮也」。《蒙古秘史》所記「主格梨」(*jügelī*)，詞義既是「以杆懸肉祭天」，可見祭祀儀式中要把犧牲掛在所立的木杆上。後來在忽必烈祀天大典裡，大概也應該有最後把動物犧牲懸掛在木杆上的細節。只是因外人不得預禮，祭典細節無人記錄。

清代「堂子祭天」雖然崇重，卻因同樣的原因已難知細節。不過，絕大多數材料都會提到「立杆」、「設杆」這個重要因素，一些材料還稱之為「神杆」。福格，《聽雨叢談》，卷5，「滿洲祭祀割牲」條：「滿洲祭祀之禮，各族雖不盡同，然其大致則一也。薦熟時，先噉牲之耳、唇、心、肺、肝、趾、尾各尖，共置一器薦之；或割耳、唇、蹄、尾尖，獻於神杆斗盤之內。又有薦血之禮、噉腸脂冪於牲首之禮，舊俗相沿，莫知其義者多矣。」由福格所記，清代神杆也還承擔有懸掛獻性的功能。

不同時代不同內亞人群在祭祀中樹立木杆的數量可能差異是很大的。昭槿《嘯亭雜錄》：「既定鼎中原，建堂子於長安左門外，建祭神殿於正中，即匯祀諸神祇者。南向前為拜天圓殿，殿南正中設大內致祭立杆石座。次稍後兩翼分設各六行，行各六重，第一重為諸皇子致祭立杆石座，諸王、貝勒、公等各依次序列，均北向。」方濬師，《蕉軒隨錄》，卷11，「祭神」

條：「堂子之祭，為我朝敬事天神令典。乾隆十九年四月，諭禮部等衙門，王公等建立神杆，按照爵秩等差設立齊整。尋議神杆立座每翼為六排，每排為六分，皇子神杆列於前，其次親王、郡王、貝勒、貝子、公，各按排建立，從之。」

《魏書》記延興二年（472）六月，「顯祖以西郊舊事，歲增木主七，易世則更兆，其事無益於神明。初革前儀，定置主七，立碑於郊所」。據此，歷代皇帝在位時，每年祭天大典都會在方壇上增加七根木杆，換了皇帝則從七根重新開始。北魏獻文帝的變革就是不再每年增加，而要長期保持七根木杆的數量。《魏書》把方壇上插立的七根木杆解釋為「天神主」，稱為木主，不過這是一種誤解。理論上看，那些木杆本身並不代表天神，它們的作用只是懸掛犧牲以供天神享用。史料描述匈奴以降的草原遊牧政權祭祀禮儀，常常提到樹木，如匈奴的蹕林，研究者早已注意到這類所謂的「林」，其實是祭祀時插下的木杆。這類為祭祀插立的木杆，其功能本來只是懸掛動物犧牲。正是因此，隨着祭祀規模擴大，插立的木杆也會增加。

《南齊書》，卷57，〈魏虜傳〉：「（平）城西有祠天壇，立四十九木人，長丈許，白幘、練裙、馬尾被，立壇上，常以四月四日殺牛馬祭祀，盛陳鹵簿，邊壇賓士奏伎為樂。」祀天壇有49木人（皇帝在位已七年），應該是出自文成帝或獻文帝時期劉宋使者的觀察或聽聞。這一記錄最難得的，是對方壇上的木杆（木人）有非常細緻的描述，包括長度和裝飾。清代皇朝之外的私人祭祀中，神杆長度與北魏相近。姚元之，《竹葉亭雜記》，卷3，「跳神」條：「又主屋院中左方立一神杆，杆長丈許。杆上有錫斗，形如淺碗，祭之次日獻牲，祭於杆前，謂之祭天。」姚元之所記神杆上的錫斗，是用來盛放所獻牲體的，其本義正同古代內亞懸掛牲體於木上的傳統。

〈清史稿·禮志·堂子祭天〉對神杆的來源、尺寸和形式有詳細記錄：

立杆大祭，歲春、秋二季月朔，或二、四、八、十月上旬諏吉行，杆木以松，長三丈，圍徑五寸。先一月，所司往延慶州屬採斫，樹梢留枝葉九層，架為杆，齋至堂子。前期一日，樹之石座。

木杆並不是砍削得光光淨淨，而要在頂部保留九層枝葉，這樣看起來就是一棵樹而不是木杆。不知道古代內亞祭典上的木杆是不是也保留枝丫，從功能上說，保留枝丫至少有利於懸掛牲體。

清代堂子祭天中獻祭的動物牲體，最後都要由與祭者分食，稱之為「吃

肉」。方濬師《蕉軒隨錄》：「滿洲士庶家均有祭神之禮，親友之來助祭者，咸入席分胙，謂之吃肉。」清帝大祭之後「賜王公大臣吃肉」，史料中屢屢可見。這種分食祭祀牲體的禮儀，也是一種悠久的內亞傳統。《蒙古秘史》第70節記也速該死後，訶額倫夫人參加燒飯祭祀到得晚了，沒有領到應有的「餘胙」，原則上她理應分食這種獻祭的肉。雖然清代曾短暫地實行把肉煮熟之後獻祭，但以生肉獻祭應該是內亞各時期各人群的普遍做法。

北魏西郊祭天方壇上的木杆，在北魏獻文帝延興二年（472）六月之前，每個皇帝第一年祭天時用七根，後逐年增加七根。新皇帝即位，要拔除前任皇帝在位時的木杆。也就是說，每年祭典中使用過的木杆要予以保留，直到皇帝死去。內亞其他時期其他人群的做法，我們已無從考知。清代的做法是每年除夕（次日就要舉行新年祭天大典）把包括神杆在內的前次祭典用物都燒掉。「故事，神位所懸紙帛，月終積貯盛以囊，除夕送堂子，與淨紙、神杆等同焚。」

以上簡述清代堂子祭天中的神杆與內亞歷史上其他人群其他政治體祭祀典禮中的「木人」、「木主」或「樹」的聯繫，意在以此為內亞歷史和內亞傳統的獨立性連續性添加一個證據。清代史料之豐富，是過去各個時代都無法想像的，對於內亞研究來說，更是一個幾乎取之不盡的寶藏。這就要求內亞研究者多多關心清史，也要求清史研究者把視野擴展到內亞的其他時代其他人群。唯其如此，我們才能借助清代的浩瀚史料，發現更有時間深度的歷史問題。

（責任編輯：唐金英）