

寇谦之的密码

——一个宗教叙事的解读

胡 鸿

摘要:《魏书·释老志》所记寇谦之在嵩山两次遇神的故事,是一个经过精心设计的宗教叙事。其中隐藏在干支符号之后的年月日选择,尤其深意。首先,两次大神降临的日期都是十月五日,这是天师道非常重视的下会日,选择这一天与三会日诸神降临治堂的通说相合,易为天师道信徒所接受。其次,运用以干支为主要工具的择日历史,选择正月朔日与十月五日干支重合的两个年份作为修道叙事中的重要节点。较早的辛丑年被作为修道开始之年;而较晚的神瑞二年,其岁干支与正月朔日、十月五日重合,具有更高的神秘性,太上老君降临并授予寇谦之“系天师”之位便定在此年。再次,牧土上师李谱文降临嵩山的日期,被安排在泰常八年嵩洛地区被纳入北魏版图之后,又在泰平王登基成为皇帝之前,无疑是寇谦之观察外界政治变动后理性选择的结果。最后,在泰常八年与修道开始的辛丑年之间,根据术数的美感选择辛亥年作为修道历程的重要节点并加以强调,这在一定程度掩饰了泰常八年神降与政治时局的联系。

关键词:寇谦之;天师道;宗教叙事;择日历史

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.06.06

《魏书·释老志》道教部分以寇谦之传记为主体,其中所记寇谦之的人生可以分为两个阶段,即以始光元年进入北魏朝廷为界,此前是山中修道阶段,此后为“得君行道”阶段。稍加思考即知,这两部分的史源是不同的,入朝之后的部分,与普通臣僚传记大体相同,都是以官方档案记载的言论和事件为基础编成;而出山之前的部分,尤其是学道、得道的经历,神怪诡谲,只能出自谦之本人的自述。试想寇谦之何以在一众道士、方士、沙门中脱颖而出,得到崔浩进而是太武帝的信任,除了有“人神接对,手笔粲然”的《录图真经》^①,他所讲述的修道得道故事一定也发挥了很大作用^②。关于寇谦之的修道经历,前贤已有很多研究^③,本文特从前人几乎未曾措意的时间安排出发,试着还原寇谦之的“叙

作者简介:胡鸿,武汉大学历史学院暨中国三至九世纪研究所教授(武汉 430072)。

^① 语出《魏书》卷一一四《释老志》,北京:中华书局,2017年,第3315页。《录图真经》及同时得到的药方等,分别为“(牧土)上师李君手笔有数篇,其余,皆正真书曹赵道覆所书”(《魏书》卷一一四《释老志》,第3314页),这与数十年前东晋茅山的杨羲、许谧降神所得“手书”颇有相似之处,但亦有所区别,杨许手书尚且是由人来笔录仙真之语,此处则发展为神仙亲自书写再传给人间。陈寅恪已经提及这一问题,并推测以刘裕灭姚秦为契机,北方天师教徒得以从北来人士中接触到江左的扶乩之风,寇谦之“遂得摹窃之,藉此以自矜异”。见陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,《金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第140—141页。

^② 康儒博(Robert Ford Campany)主张从叙事的社会交互和集体塑造本质去研究仙传故事,并且专门分析了修道者自我叙事中的修辞学,在方法上颇具启发性,不过寇谦之的故事未在其分析对象之列。参看康儒博:《修仙:古代中国的修行与社会记忆》,顾漩译,南京:江苏人民出版社,2019年。

^③ 影响较大的论著有陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,第120—158页;塚本善隆:《魏书释老志の研究》,东京:大东出版社,1974年,第305—330页;刘屹:《寇谦之的家世与生平》,《华林》第2卷,北京:中华书局,2002年,第271—281页;刘屹:《神格与地域:汉唐间道教信仰世界研究》,上海:上海人民出版社,第255—263页。

事”逻辑以及其后隐含的知识背景。

寇谦之在嵩山两次遇到大神的降临,并被赐予位号和经、录的经历,构成了他成为“系天师”、清整道教、辅佐太平真君的最强依据。而这两次大神降临的时间,实蕴含不少玄机。第一次是在神瑞二年(415)十月乙卯,太上老君亲临:

谦之守志嵩岳,精专不懈,以神瑞二年十月乙卯,忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太上老君。谓谦之曰:“往辛亥年,嵩岳镇灵集仙宫主表天曹,称自天师张陵去世已来,地上旷诚,修善之人,无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位,吾故来观汝,授汝天师之位,赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。”^①

第二次降临的是牧土上师李谱文,时在泰常八年(423):

泰常八年十月戊戌,有牧土上师李谱文来临嵩岳,云:老君之玄孙,昔居代郡桑乾,以汉武之世得道,为牧土宫主,领治三十六土人鬼之政。地方十八万里有奇,盖历术一章之数也。……遣弟子宣教,云嵩岳所统广汉平土方万里,以授谦之。作语曰:“吾处天宫,敷演真法,处汝道年二十二岁,除十年为竟蒙^②,其余十二年,教化虽无大功,且有百授之劳。今赐汝迁入内宫,太真太宝九州真师、治鬼师、治民师、继天师四录。修勤不懈,依劳复迁。赐汝《天中三真太文录》,劾召百神,以授弟子……凡六十卷,号曰《录图真经》。付汝奉持,辅佐北方泰平真君,出天宫静轮之法。”^③

这两段故事中的时间信息,至少有以下几点值得注意:

首先,第一次太上老君降临在神瑞二年十月乙卯,该月辛亥朔^④,乙卯为五日。而第二次李谱文降临在泰常八年十月戊戌,该月甲午朔,戊戌也是五日。十月五日显然是一个具有重要意义的日子。

第二,神瑞二年为乙卯年,此年正月乙卯朔,而老君降临在十月乙卯,三个乙卯的重合,在历法与术数语境下具有何种特殊意义?又如何才能选出这一天?

第三,神瑞二年老君降临时提到“往辛亥年”嵩岳镇灵集仙宫主向天曹表荐寇谦之,于是老君才来授予其天师之位。又,泰常八年李谱文降临时说:“处汝道年二十二岁,除十年为竟蒙,其余十二年,教化虽无大功,且有百授之劳。”泰常八年为癸亥年,前推十二年也是辛亥年(411),可见辛亥年是寇谦之个人修道历程的一个重要节点。选择辛亥年作为重要节点的依据又是什么?

在正式对这三个问题加以讨论之前,还有必要先理清一个前提,即这些故事是否寇谦之的自述?进而它们是否为寇谦之初到北魏朝廷之时就已经完整编成的叙述?刘屹曾指出,由于《中岳嵩高灵庙碑》和《华岳庙碑》中仅言“上神降临”,没有提到两次降临,且寇谦之在北魏的活动如献《录图真经》、建“静轮天宫”,都与第二次的李谱文降临相关,因而两次神遇中的第一次即太上老君降临授予《音诵新科之诫》的故事,未必是424年入魏时就有的说法,而很可能是439年嵩岳、华岳二碑建立之后才编造出来的^⑤。这一推理十分有力,不过仍存在一些令人质疑之处。首先,嵩岳、华岳二碑文字简略,仅言“上神降临,授以九州真师,理治人鬼之政,佐国符命,辅导真君,成太平之化”,以及“受对扬之诀”“师君弘道,人神对扬”,不但没提降临的次数,也没写“上神”的名号,降临的时间与细节更付之阙如。即使较之《释老志》所记的第二次降神,也大为简略,若以碑文所记为判断立碑之时寇谦之遇神故事的标准,那么第二次李谱文降临故事此时也远未成型。碑文中甚至也没提到《录图真经》,

① 《魏书》卷一一四《释老志》,第3313页。

② “竟蒙”二字,《册府元龟》卷五三引作“童蒙”(北京:中华书局,1960年,第586页),或是。

③ 《魏书》卷一一四《释老志》,第3313-3314页。

④ 陈垣:《二十史朔闰表》,北京:中华书局,1962年,第63页。以下涉及朔闰的资料,皆依据此表,不一一出注。关于使用该表查询此时期日历的有效性,后文将有详论。

⑤ 刘屹:《寇谦之的家世与生平》,第279-281页。

但从《崔浩传》《灵征志》等记载来看,《录图真经》无疑是始光初年寇谦之献给拓跋焘的最重要“信物”^①,由此亦可知碑文对寇谦之的记载并不全面。究其原因,二碑虽宣扬了寇谦之作为系天师的一些事迹,但其立碑主旨并不在此。两碑是北魏皇帝向中岳、华岳献祭以宣示天命的产物,因此碑文中大篇幅谈到祭祀山岳的重要性,以及北魏皇帝的功德,寇谦之在嵩山受上神之命辅助太平真君,只是“大代受命”的情节之一,不可能详细展开。两次遇神故事中的第二次提及辅助太平真君,所以在碑文中被特别提到。其次,研究者基本都同意,《道藏》中现存的《老君音诵戒经》与所谓第一次太上老君降临赐予的《云中音诵新科之诫》有关,里面有大量关于日常宗教活动细节的规定,符合“清整道教”的主旨^②。其中多次提到的一项重要活动是“厨会”,而《释老志》言寇谦之教团在平城“月设厨会数千人”^③,似乎不能说寇谦之在北魏的宗教活动与第一次降神故事毫无关系。最后,嵩、华二碑建立时,寇谦之入魏已有15年左右,早就获得皇帝的信任与尊奉,如若此时仅有一次遇神的故事,此后又有怎样的契机告诉皇帝另外还有更重要的一次^④?基于以上几点怀疑,本文暂时仍接受《释老志》的叙事,假定两次遇神故事在始光元年出山之时已经编成,而且很可能写在进献图录、经书的上奏文书之中,以后遂成为国史编纂时所利用的资料。

一、十月五日

让我们先从最明确的神仙降临日期入手。如上所述,神瑞二年十月乙卯与泰常八年十月戊戌都是十月五日。这是一个怎样特殊的日子?

十月五是早期道教中的重要节日“三会日”之一。关于三会日,稍晚于寇谦之的南朝宋道士陆修静所撰《陆先生道门科略》有详细说明:

天师立治置职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属。今以正月七日、七月七日、十月五日,一年三会。民各投集本治,师当改治录籍,落死上生,隐实口数,正定名簿。……其日,天官地神咸会师治,校对文书。……三会之日,三官万神更相揀当,若增口不上,天曹无名,灭口不除,则名簿不实。^⑤

^① 《魏书》卷三五《崔浩传》:“世祖即位,左右忌浩正直,共排毁之。……以公归第……既得归第,因欲修服食养性之术,而寇谦之有《神中录图新经》,浩因师之。始光中……拜太常卿。时议论讨论赫连昌。”(第903页)崔浩归第在太武帝即位之初,始光三年就起为太常卿,足以证明《录图新经》确为寇谦之始出山所献之物。《魏书》卷一一二下《灵征志下》载大臣上奏曰:“是以始光元年经天师奉天文图录,授‘太平真君’之号。”(第3215页)此处的“天文图录”即是《录图新经》。

^② 《道藏》第18册,北京:文物出版社、上海:上海书店、天津:天津古籍出版社,1988年,第210—217页。参看杨联陞:《〈老君音诵戒经〉校释》,《中国语文札记:杨联陞论文集》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第39—103页。《老君音诵戒经》中对老君降临授经于寇谦之的叙述详于《释老志》,但与《释老志》所记有很多共通要素,部分字句甚至可以互校。如《释老志》“地上旷诚”一句,“旷诚”不可解,校勘记曰:“‘诚’,《广弘明集》卷二引《释老志》作‘职’,疑是。”(第3324页)而《音诵戒经》作“地上生民,旷官来久”,官、职义通,诚、职形近,可知《释老志》原文应作“地上旷职”,实为“地上生民,旷官来久”的简略表达;又如《释老志》“立身直理”一句,《音诵戒经》作“文身宜理”,“文”显为“立”之讹,“直”“宜”形近,语义两可,难以判断正误。总之,这两段文字的渊源关系非常明显,可能最初都出自寇谦之之手。

^③ 《魏书》卷一一四《释老志》,第3315页。

^④ 后世道教文献和石刻中,寇谦之的遇神故事仍有变化,总趋势是神降的次数在增加。如北宋贾善翔《犹龙传》(《道藏》第18册,第27页)与南宋谢守灏《混元圣纪》(《道藏》第17册,第851—853页)都记了寇谦之在嵩山三次遇神,《混元圣纪》更为详细,除《释老志》所记两次之外,另有“太常二年丁巳正月十五日,老君再降,赐以新科符箓七十卷,号曰‘并进’”。“号曰并进”四字在《释老志》中紧接在“赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷”之后,难以读通,《混元圣纪》中的第三次降神也许是为弥缝这一漏洞而增加的,而《犹龙传》中未见这样的处理。在《混元圣纪》中,此前老君还在华山和河南谷水见了成公兴两次,此后又于庚辰年(440)在嵩山见了寇谦之,命授帝太平真君之号,于是改元。到元大德十年所建题为贾善翔撰文的《后魏嵩山登真寇天师传》碑,则有“诏曰:我今圣师太上四临,神仙六降”之语(见陈垣编:《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年,第716—717页)。另外,《隋书》卷三三《经籍志二》著录“《嵩高寇天师传》一卷”(北京:中华书局,2019年,第1108页),《旧唐书》卷四六《经籍志上》著录为“《嵩高少室寇天师传》三卷,宋都能撰”(北京:中华书局,1975年,第2004页),《新唐书》卷五九《艺文志三》略同(北京:中华书局,1975年,第1519页)。此书已佚,《犹龙传》《混元圣纪》中的一些内容或源于此书,但难以断定。此条蒙孙齐先生提示,特此致谢!

^⑤ 《道藏》第24册,第780页上栏、中栏。

三会日原本的主要功能是仿照世俗政府的方式登记道民的户籍,此点冻国栋已有详论^①。《道门科略》又云:

虽一年三会,大限以十月五日齋信一到治。^②

可见这是三会中排位最后,但其实是最为重要的一个。何以如此?冻国栋据《要修科仪戒律钞》所引《太真科》以及《玄都律文·制度律》指出,“命信”即“天租米”的缴纳入仓,是登录“命籍”的前提条件^③。《玄都律文·制度律》云:

天租米是天之重宝,命籍之大信,不可轻脱,祸福所因,皆由此也。七月七日为上功,八月为中功,九月为下功,十月五日输者无功无过,皆输送本治。^④

由此可以推测,天师道选择十月五日为期限,是充分考虑到谷物种植的季节周期,以便道民以当年的新米充当租米。夏历十月已入冬,秋收活动都已结束,将之作为输送租米的最后期限,并借此举行宗教集会,无疑十分合理。三会日中,正月七日与七月七日都是在世俗文化中各有渊源的节日,正月七日为“人日”^⑤,七月七日著名的七夕^⑥,唯有十月五日是天师道独创新设的节日。根据姜伯勤的研究,《玄都律文》反映了曹魏至寇谦之以前或非寇谦之系统的北方天师道制度,亦即“三张旧法”^⑦,渊源甚久。在现实功能的基础上,十月五日集会的宗教意义逐渐被凸显出来,即《道门科略》所说的“天官地神咸会师治”,“三官万神更相拣当,若增口不上,天曹无名,灭口不除,则名簿不实”。在《赤松子章历》卷二“三会日”条更进一步发挥为:

三会日:正月五日上会,七月七日中会,十月五日下午会。右此日宜上章言功,不避疾风暴雨日月昏晦天地禁闭。其日天帝一切大圣俱下,同会治堂,分形布影,万里之外,响应齐同。^⑧

“其日天帝一切大圣俱下,同会治堂”一句,尤其值得注意。《赤松子章历》的创作时代虽很可能在寇谦之之后^⑨,但类似的观念在此前应已流行,故而寇谦之自述两次大神降临皆在十月五日,更易为天师道信徒所接受。在片段保存其《云中音诵新科之诫》的今本《老君音诵诫经》中^⑩,寇谦之写道:

老君曰:三会日道民就师治,初上章籍时,于靖前南正北向行立定位,各八拜九扣头九搏颊,再拜伏地,请章籍造,然后朝贺师。明慎奉行如律令。^⑪

寇谦之虽然宣称要“除去三张伪法,租米钱税,及男女合气之术”,十月五日输送租米之事当在革除之

① 冻国栋:《道科“命籍”“宅录”与汉魏户籍制的一个侧面——读陆修静〈道门科略〉札记之一》,《中国中古经济与社会论稿》,武汉:湖北教育出版社,2005年,第1—11页。

② 《道藏》第24册,第780页下栏。

③ 冻国栋:《道科“命籍”“宅录”与汉魏户籍制的一个侧面——读陆修静〈道门科略〉札记之一》,第2—3页。

④ 《道藏》第3册,第459页中栏。

⑤ 最早的记载见于曹魏东平王徽《是日登寿张安仁山铭》:“正月七日,厥日惟人。”其次则见于西晋董勋《问礼俗》和梁宗懔《荆楚岁时记》。见李昉等编:《太平御览》卷三〇《时序部》“人日”条,北京:中华书局,1960年,第140页;宗懔撰,杜公瞻注,姜彦稚辑校:《荆楚岁时记》,北京:中华书局,2018年,第11页。另参胡文辉:《“人日”考辨》,《中国文化》1994年第9期,第90—92页。

⑥ 参见李昉等编:《太平御览》卷三一《时序部》“七月七日”条,第148—151页;刘宗迪:《七夕》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年。

⑦ 姜伯勤:《〈玄都律〉年代及所见道官制度》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第11期,武汉:武汉大学出版社,1991年,第50—52页。此说有争议,小林正美认为《玄都律文》是刘宋末至梁代时期,将天师道教徒中传承的律文加以整理而成。见小林正美:《六朝道教史研究》,东京:创文社,1990年,第206—207页。

⑧ 《道藏》第11册,第183页上栏。

⑨ 《赤松子章历》的成书年代有争议,陈国符认为是南北朝时期的天师道经典,参陈国符《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长编》,北京:中华书局,2012年,第315—316页。大渊忍尔、小林正美、丸山宏认为是唐代或六朝末至唐代,倪克生(P. Nickerson)、施舟人(K. Schipper)则认为是唐代末年,王宗昱提出《赤松子章历》是一个汇编本,里面包含了六朝至唐不同时期的内容,成书年代下限是北宋初期(以上参看王宗昱:《〈赤松子章历〉的书年代》,刘仲宇、吉宏忠主编:《正一道教研究》第1辑,北京:宗教文化出版社,2012年,第148—161页)。近年刘祖国又从语言学角度肯定了王宗昱等人的结论(刘祖国:《从量词使用看〈赤松子章历〉的成书年代》,《宗教学研究》2020年第3期,第48—52页)。

⑩ 参看陈国符:《道藏源流考》,第99页;杨联陞:《〈老君音诵戒经〉校释》,第39—40页。

⑪ 《道藏》第18册,第214页上栏—中栏。

列,但他并未否定三会日上章籍的做法,以及其背后众神降临考校功过的宗教意义,甚至特意据此来选定大神降临于己的时间,反映出其“清整道教”的复杂性。

由于寇谦之对三会日的沿用和重视,三会日在他生前和身后的北朝道教中一直保持重要地位。寇谦之在平城东南设立道坛,据《魏书·释老志》记载:

迁洛移邺,踵如故事。其道坛在南郊,方二百步,以正月七日、七月七日、十月十五日,坛主、道士、哥人一百六人,以行拜祠之礼。^①

可见从平城到洛阳直至邺城,贯穿整个北朝后期,三会日在道坛都有拜祠之礼,此制显然在寇谦之生前便已确立下来。三会日的“上会”,上引多数南北朝道教文献是正月七日,唯《赤松子章历》作“正月五日”。不过寇谦之所接受的上会应该是“正月七日”,除了《释老志》关于行拜祠礼的这条记载之外,仍有一证:在寇谦之的劝说下,太武帝拓跋焘在太平真君三年亲至道坛受符篆,选定的日期是正月甲申^②,此年正月戊寅朔,甲申正是七日。中会七月七日,诸书无异说。太和十五年七月戊戌,孝文帝移道坛于桑乾之阴,改曰崇虚寺^③。是月辛卯朔,戊戌为八日,似等待七日的拜祠礼结束之后方进行迁移。至于下会日,《释老志》此处的“十月十五日”与上引诸道教文献所云“十月五日”区别很大,《魏书》本身并无版本异文,然而《广弘明集》所录《释老志》作“十月五日”^④,虽然不能骤然断定孰正孰误,至少提示了《魏书·释老志》此处文本出现讹误的可能。

北周时期编成的《无上秘要·正一炁治品》所记二十四治及配治、游治设立的时间也与三会日合若符契:

太上以汉安二年正月七日日中时下二十四治,上八中八下八,应天二十四炁,合二十八宿,付天师张道陵,奉行布化。

上皇元年七月七日,无上大道君所立上品治八品。

无极元年十月五日,正真无极太上立中治八品。

无极上皇二年正月七日,无为道君元老立下治八品。

天师以汉安元年七月七日,立四治,付嗣师,以备二十八宿。

嗣师以建安二年十月五日,天师所布,立八品配。

系天师以太元二年正月七日所立八品游治。^⑤

这一篇文字摘编自南北朝道经《正一炁治图》,将所有立治的时间都定在三会日,较之此前诸神来降治堂的说法,对三会日的宗教意义建构显然又进了一步。时代较早的《大道家令戒》则云:

道以汉安元年五月一日于蜀郡临邛县渠停赤石城造出正一盟威之道,与天地券要,立二十四治,分布玄、元、始气治民。^⑥

可见以三会日安排二十四治的立治时间,是较晚才出现的新说。《无上秘要》综合道教各派,引道经以上清、灵宝两派的洞真、洞玄部经书居多,天师道正一部的经典仅有两种,《正一炁治图》是其中之一^⑦。由此可见,三会日的观念,不仅在旧天师道的观念与实践受到重视,在南北朝后期融会三洞

^① 《魏书》卷一一四《释老志》,第3317—3318页。

^② 《魏书》卷四下《世祖纪下》,第111页。

^③ 《魏书》卷七下《高祖纪下》,第200页。

^④ 释道宣:《广弘明集》卷二,《四部丛刊初编》影印明刻本,上海:商务印书馆,1919年,第19页。《隋书·经籍志》作“正月、十月之十五日,并有道士哥人百六人,拜而祠焉”(第1240页),连同正月也说成十五日了,参以上文对正月七日上会的论述,可知《隋书》这种改动显然不正确。

^⑤ 周作明点校:《无上秘要》卷二三《正一炁治品》,北京:中华书局,2016年,第293—302页。

^⑥ 《道藏》第18册,第236页中栏。

^⑦ 周作明:《无上秘要》前言,第16页。

的新道教中仍有一席之地。然而,随着道教从天师道的以“治”领民向道观修行转变^①,三元日最终取代三会日成为最重要的节日,即正月十五上元、七月十五中元与十月十五下元。《魏书·释老志》的“十月十五日”如果是传抄讹误造成,很可能就与三元日的强大影响有关。

综上所述,寇谦之自述的两次遇神时间都在十月五日,是附会于天师道传统的三会日的下会。按天师道的观念,此日不仅道民前往诸治纳租米、上章籍,诸神也下降到治堂考校功过。寇谦之将遇神时间置于此日更容易得到道民的理解。寇谦之虽革除部分“三张旧法”,却保留了三会日作为重要节日,因而在南北朝时期不论在南方北方,三会日都维持了其宗教节日的地位。

二、干支重合的择日逻辑

下面来讨论第二个问题,即神瑞二年为乙卯年,此年正月乙卯朔,而老君降临在十月乙卯,三个乙卯的重合是否有意义,又是如何选出的?

古代历法的计算,最为重视的是冬至日,尤其是与十一月一日重合的冬至,即朔旦冬至^②。然汉武帝太初元年(前104)改历,“以正月为岁首”^③,此后,岁首基本被固定在了建寅的正月,虽无关历法计算,但正月一日在文化意义上日渐重要起来。宫廷之中在此日举行一年中最为重要的一次集会仪式,即正旦大朝会^④。此制在太初改历之后方能定型,但很快在各类节庆中脱颖而出。汉宣帝时呼韩邪单于首次入朝汉天子,在此前一年即表示“愿朝三年正月”,颜师古注曰:“会正旦之朝贺也。”^⑤由此可以推知,记载中最早见于汉武帝天汉元年(前100)的正月“朝诸侯于甘泉宫”,就是正旦朝会的最初形态。单于选择参与此次朝会,因为它原本的设定就是百姓、诸侯、四夷对天子表示臣服的仪式。班固《两京赋》曰:“春王三朝,会同汉京。是日也,天子受四海之图籍,膺万国之贡珍,内抚诸夏,外接百蛮。”^⑥总之,从汉武帝后期开始,正月朔日已经成为国家政治和礼仪中最隆重的常规节庆。

在天人感应的语境下,这样的日期也会被赋予神秘意义。西汉哀帝元寿元年(前2)正月朔日发生了日食,随后十余日傅太后崩,这在当时的灾异家看来是一件大事。被征召来问询的大儒孔光解释说,这是“六沴之作”“变见三朝之会”,“其应至重”^⑦。孔光引据的是《洪范五行传》,其原文作:

凡六沴之作,岁之朝、月之朝、日之朝,则后王受之;岁之中、月之中、日之中,则公卿受之;岁之夕、月之夕、日之夕,则庶民受之。^⑧

孔光未敢明言“后王受之”,而委婉地说成“其应至重”。《洪范五行传》以三朝对应于“后、王”的原理,是将年、月、日的特别时段与人间地位等级相对应。而正月一日是年月日的共同起点,称为“三朝之会”,它在灾异论中的重要性不难想见。同样关于这次日蚀,鲍宣又上书言:

陛下父事天,母事地,子养黎民,即位以来,父亏明,母震动,子讹言相惊恐。今日蚀于三始,(如淳曰:“正月一日为岁之朝,月之朝,日之朝。始犹朝也。”)诚可畏惧。小民正月朔日尚恐毁败器物,何况于日亏乎。^⑨

① 孙齐称之为从祭酒体制向道观体制的转型,参看孙齐:《从领户治民到出家住观——中古道教体制变迁述论》,徐冲主编:《中国中古史研究》第7卷,上海:中西书局,2019年,第339—361页。

② 参看孙英刚:《“朔旦冬至”与“甲子革令”:历法、讖纬与隋唐政治》,《神文时代:讖纬、术数与中古政治研究》,上海:上海古籍出版社,2014年,第313—343页。

③ 《汉书》卷六《武帝纪》,北京:中华书局,1962年,第199页。

④ 《后汉书志》卷五《礼仪志中》“朝会”条及注引蔡质《汉仪》,北京:中华书局,1965年,第3130—3131页。

⑤ 《汉书》卷九四下《匈奴传下》,第3798—3799页。

⑥ 《后汉书》卷四〇下《班固传》,第1364页。

⑦ 《汉书》卷八一《孔光传》,第3359页。

⑧ 皮锡瑞:《尚书大传疏证》卷四《洪范五行传》,吴仰湘编:《皮锡瑞全集》第1册,北京:中华书局,2015年,第188页。《洪范五行传》的作者当为汉武帝时期的夏侯始昌,参看陈侃理:《儒学·术数·政治:灾异的政治文化史研究》,北京:北京大学出版社,2015年,第69—74页。

⑨ 《汉书》卷七二《鲍宣传》,第3091—3092页。

鲍宣的分析与孔光相似,惟以“三始”代替了“三朝”,意义完全相同。这里还提到“小民正月朔日尚恐毁败器物”,说明即使跳出政治性的灾异论,在民间风俗中正月朔日也受到特殊的重视。正月朔日,民间有各类节庆仪式,成为后世春节的雏形,这在南朝成书的《荆楚岁时记》中有更详细记载^①。

拥有多重神秘意义的冬至日、正月朔日,其干支与其他干支的耦合可为数学家提供发挥的空间。隋代的萧吉便是抓住了这样的机会上书以获得皇帝的关注,因为与寇谦之时代相距不太远,记载又较为详细,很适合作为旁证。《隋书·萧吉传》载其开皇十四年上书曰:

今年岁在甲寅,十一月朔旦,以辛酉为冬至。来年乙卯,正月朔旦,以庚申为元日,冬至之日,即在朔旦。《乐汁图征》云:“天元十一月朔旦冬至,圣王受享祚。”今圣主在位,居天元之首,而朔旦冬至,此庆一也。

辛酉之日,即是至尊本命,辛德在丙,此十一月建丙子。酉德在寅,正月建寅,为本命与月德合而居元朔之首^②,此庆二也。

庚申之日,即是行年,乙德在庚,卯德在申,来年乙卯,是行年与岁合德,而在元旦之朝,此庆三也。《阴阳书》云:“年命与岁月合德者,必有福庆。”《洪范传》云:“岁之朝,月之朝,日之朝,主王者。”经书并谓三长,应之者,延年福吉。况乃甲寅蓍首,十一月阳之始,朔旦冬至,是圣王上元。正月是正阳之月,岁之首,月之先。朔旦是岁之元,月之朝,日之先,嘉辰之会。而本命为九元之先,行年为三长之首,并与岁月合德。所以《灵宝经》云:“角音龙精,其祚日强。”来岁年命纳音俱角,历之与经,如合符契。

又甲寅、乙卯,天地合也,甲寅之年,以辛酉冬至,来年乙卯,以甲子夏至。冬至阳始,郊天之日,即是至尊本命,此庆四也。夏至阴始,祀地之辰,即是皇后本命,此庆五也。至尊德并乾之覆育,皇后仁同地之载养,所以二仪元气,并会本辰。^③

萧吉的上书将历法和术数的干支耦合发挥到了极致,其中包含大量历术术语,前人未做详解,此处不避枝蔓略作疏通并绘示意图(图1)如下:

(1)开皇十四年岁在甲寅,十一月辛酉朔为冬至日。十一月朔旦冬至是历法周期一章的起点,是值得庆贺的征祥。加之“甲寅”岁又合于讖纬所主张的历元^④,故云“居天元之首”“圣王上元”。此为第一庆。

(2)皇帝杨坚生于大统七年(541),岁在辛酉,故而辛酉是他的本命干支;皇后独孤氏生于西魏大统十年(544)^⑤,岁在甲子,故甲子为皇后本命干支。上条已明辛酉又是朔旦冬至的干支,故言本命“居元朔之首”,此为第二庆的一部分。而甲子又是来年夏至之日,第五庆由此而来。

(3)行年的算法见于萧吉《五行大义》卷五“第二十三论诸人”^⑥,男性从丙寅起顺数,乙卯年杨坚55岁,第55行年即庚申;开皇十五年元旦的庚申日正合于杨坚的行年,即“庚申之日,即是行年”。

① 宗懔撰,杜公瞻注,姜彦稚辑校:《荆楚岁时记》,第1—10页。

② 此句中华书局点校本标点为“酉德在寅,正月建寅为本命,与月德合,而居元朔之首”(第1994页),按“为本命与月德合”不应点断,故本文对此处标点做了改动。

③ 《隋书》卷七八《艺术·萧吉传》,第1993—1994页。为方便阅读,本文以一庆为一段,与原书不同。

④ 参张齐明:《〈易纬·乾凿度〉与“甲寅元”之争》,《国学学刊》2016年第1期,第53—59页。另外,“甲寅蓍首”一语难解,郭津嵩先生提示辛酉为甲子日起源之历的二十部首之一(见《后汉书志》卷三《律历志下》,第3061页),则是连下句十一月朔旦辛酉而言,可备一说。

⑤ 关于独孤皇后的出生年,若据《隋书·后妃传》,独孤皇后崩于仁寿二年(602),时年五十(第1262页),推其生年应在553年(西魏废帝二年)。然此年干支为癸酉(正月甲子朔),并非甲子。而《北史·后妃传下》云独孤皇后崩时年五十九(第533页),据此推算,则其生年在544年(西魏大统十年),此年岁在甲子。两说不同,《北史》所记不仅合于萧吉上书,亦与传记中其他记事相合,当从《北史》。修订点校本《隋书·后妃传》校勘记曰:“以其行年记之,作五十九是。”(第1266页)正是以萧吉上书为据,不过萧吉所说的是“本命”,并非“行年”。

⑥ 萧吉撰,钱杭点校:《五行大义》,上海:上海书店出版社,2001年,第142页。

重合开始分析,这种重合可以通过历法计算得出。北魏此时仍沿用曹魏《景初历》(西晋改名《泰始历》)^①,19年中有7年设置闰月,而闰月设置在哪个月后则要根据节气和中气的计算得出。干支以60为一个循环,如果十月五日与正月朔日干支重合,则十月五日应是此年的第301天,也就意味着需要符合以下两个条件:(1)此年必须是闰年,且闰月必须设在十月之前;(2)十月之前含闰月在内的十个月必须是6个大月和4个小月,如此加上十月后的5天正好到达第301天。这样的计算,对于历算专家寇谦之来说,应该是驾轻就熟的。

在验证这一规律之前,还有必要理清寇谦之可能的选择范围。毫无疑问,这只能是他在嵩山修行的时期。寇谦之从哪年开始进入嵩山修行呢?研究者有不同的回答,刘屹在总结砂山稔、马瑞志、尾崎正治等学者的观点后,选择了以《中岳嵩高灵庙碑》为最可信史料,根据其中“隐处嵩岳卅余年”,推测他进入嵩山的年代“远在天赐、永兴之前”,亦即390年代前期^②。此碑既与寇谦之有极大关系,自然可以视为强证,上述观点也是迄今最有力的推断。不过,在前引《释老志》的记载中,却强调着另外的年份。泰常八年(423)十月牧土上师李谱文的“诰”中写道:“处汝道年二十二岁,除十年为竟(童)蒙,其余十二年,教化虽无大功,且有百授之劳。”这里所认定的寇谦之的修道年限是22年,且将之分为两段,即前10年和后12年。泰常八年为癸亥年,前推12年即辛亥年(411),也就是第一次太上老君所说的嵩岳镇灵集仙宫主表天曹的年份,可见这一年也被定为寇谦之的个人修道历程的一个重要节点。从辛亥年至癸亥年是修道已有所成的“教化”阶段。从辛亥年前推10年,便是辛丑年,即姚秦弘始三年、北魏天兴三年(401),此年即为其道年的起点。在其叙事中,这个学道开始的标志,如果不是随同成公兴入山修道,则应是在嵩山上发生的另一具有重要意义的事件,很可能是成公兴的仙逝。若果然如此,自天兴三年下至始光元年的23年,加上此前有成公兴相伴的7年,正好略超过30年,恰与碑文的“隐处嵩岳卅余年”相合。为了让后面的推算更加合理,本文拟选择这一最为宽松的年代区间,即将寇谦之在嵩山修行的时期推定于姚兴皇初元年(394)至北魏始光元年(424)之间,这也就是他选择十月五日与正月一日干支重合的年限范围。

查《二十史朔闰表》可知,从皇初元年至始光元年的30年中,共有11个闰年,其中天兴元年(398)闰十一月、永兴元年(409)闰十月、泰常二年(417)闰十二月,可以排除。剩下的8个年份中,十月一日之前有6个大月和4个小月的仅有两个,即天兴三年(401)与神瑞二年(415)^③。如上所述,天兴三年是李谱文“诰”中所说的道年起始之年,而神瑞二年便是寇谦之最后选定的太上老君第一次降临的年份。仅有的两个十月五日与正月一日干支重合的年份,在寇谦之的叙事中都占据重要地位,其刻意选择之迹更加明显了。

若要断定寇谦之据此选定日期,还有两个问题需要厘清。第一,《二十史朔闰表》这一部分的历日是否为北魏前期所行用之历?陈垣所著《二十史朔闰表》魏晋南北朝部分根据北宋刘义叟《长历》和清汪日桢《历代长术辑要》制成,其中《长历》为《资治通鉴》编纂时所用,陈氏又据正史纪志校其讹误,所改动处较前两者更为精审^④。敦煌藏经洞保存有一份《北魏太平真君十一年、十二年历日》抄本^⑤,注明月大月小、节气和重要节日,内容较为简单,避拓跋珪讳改“癸”为“水”,确为北魏行用之物。据邓文宽的研究,其朔日干支,即与《二十史朔闰表》完全相合^⑥。太平真君十一年、十二年,是北魏行

① 《魏书》卷一〇七上《律历志上》:“太祖天兴初……仍用《景初历》。……世祖平凉土,得赵歇所修《玄始历》,后谓为密,以代《景初》。”(第2905页)另参看聂内清:《中国的天文历法》第一编第三章《魏晋南北朝时期的历法》,杜石然译,北京:北京大学出版社,2017年,第57—66页。

② 参看刘屹:《寇谦之家世与生平》,第276页。

③ 陈垣:《二十史朔闰表》,第61—64页。

④ 陈垣:《二十史朔闰表·例言》,第1页。

⑤ 刘操南:《北魏太平真君十一年、十二年残历读记》,《敦煌研究》1992年第1期,第44—45页;邓文宽:《敦煌天文历法文献辑校》,南京:江苏古籍出版社,1996年,第101—110页。

⑥ 邓文宽:《敦煌吐鲁番天文历法研究》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第2页。

用《景初历》的最后两年,仍与寇谦之生前的历法相同,由此基本可以肯定《二十史朔闰表》与寇谦之生活时期的北魏历法是一致的。

第二,寇谦之是否有条件获得这样一份历?自西汉中期以来,颁历成为王朝制度,虽不能保证普及到全民,至少州郡县官署都遵用太史按年奏上的新历^①。寇谦之隐居嵩山,本不在官方颁朔制度所及范围内。但他一直与官界有所往来,比如东晋占领洛阳期间,守将毛修之“在洛,敬事嵩高山寇道士”^②。寇谦之的长兄寇讚,在泰常二年(417)姚秦覆灭后出仕北魏,其本传云:“姚泓灭,秦、雍人千有余家推讚为主,归顺。拜绥远将军、魏郡太守。其后,秦雍之民来奔河南、荥阳、河内者户至万数,拜讚安远将军、南雍州刺史、轵县侯,治于洛阳,立雍州之郡县以抚之。”^③寇讚立治于洛阳当在泰常八年之后,但此前他为魏郡太守时亦相距嵩山不太远。从寇谦之与南北方官界的联系来看,获得朝廷历日并非难事。退一步来说,北魏此时所行用的是曹魏《景初历》,同时期的东晋也行用此历,故二者朔闰一致,此历已经行用近200年,其推算方法应为习历算者所谙熟。寇谦之于天文历算之学素有研习,又得成公兴指点更为精进,陈寅恪甚至推测他已掌握了佛教徒输入的印度新天算之学^④。在《释老志》所载寇谦之的叙事中,李谱文说他所统领的“地方十八万里有奇,盖历术一章之数也”。从四分历开始,即采用19年7闰的章法,19年称为一章,为历术计算的最基本单位。此种历术行用甚久,但在此时已受到挑战。就在他隐居嵩山期间,412年北凉颁行的《玄始历》率先采用了600年间置入221个闰月的算法,不再以19年为基本单位,稍后刘宋的祖冲之也采用391年置入144个闰月的算法,这些被称为“破章法”,由此可以得到更精确的阴阳合历^⑤。北魏采用《玄始历》则在文成帝践祚之时^⑥,那时寇谦之已去世多年了。寇谦之此处以“十八万里有奇”为历术一章之数,表明他最熟习的仍是《景初历》为代表的旧历术。即便不能完全得到在嵩山三十年的所有官颁历日,寇谦之完全可以根据历算原理,推排出这些年的朔闰。

至此我们可以大致还原寇谦之遇神叙事中安排老君降临时间的逻辑。首先他重视十月五日,因为那是天师道的下会日。其次,进一步为十月五日选择一个的特殊年份,也就是正月朔日与十月五日的干支重合的年份。在隐居嵩山的30年中,根据历法的计算,恰有两年符合这一条件。这两年都成为其修道叙事中的重要节点。而两年之中又有一年的年干支与前两者重合,在30年极为有限的选择范围内,这的确是非常侥幸的巧合。如果他了解萧吉所引《洛书》中“甲寅、乙卯,天地合也”的说法,也许还会为“乙卯”赋予更多的意义。笃信道教又精于历术的寇谦之对此巧合作何观感已难以确知,他很可能就此展开了很多宗教联想。天师道最高神“太上老君”降临并授予寇谦之“系天师”之位的日子,就被定在这极为难得的正月乙卯朔的乙卯年的十月乙卯下会之日。

三、辛亥年与泰常八年

上文已经提到辛亥年(411)被设定为寇谦之学道历程中的重要节点。辛亥年既是嵩山镇灵集仙宫主向天曹表奏荐举寇谦之的年份,又是脱离“竟(童)蒙”进入“教化”阶段的分界点。那么将这些节点安排在辛亥年,其背后的用意和逻辑何在?这个问题比较难以确凿回答,下面试将几种可能性逐一列出加以分析。

^① 参看陈侃理:《秦汉的颁朔与改正朔》,余欣主编:《中古时代的礼仪、宗教与制度》,上海:上海古籍出版社,2012年,第448—470页;赵贞:《中古历日社会文化意义探析——以敦煌所出历日为中心》,《史林》2016年第3期,第64—75页;薛梦潇:《早期中国的月令与“政治时间”》附录《早期中国的纪时法与时间大一统》,上海:上海古籍出版社,2018年,第238—245页。

^② 《宋书》卷四八《毛修之传》,北京:中华书局,2018年,第1555页。

^③ 《魏书》卷四二《寇讚传》,第1047页。

^④ 陈寅恪:《崔浩与寇谦之》,第125—130页。

^⑤ 戴内清:《中国的天文历法》第三编《天文计算法》,第202—203,211—215页。

^⑥ 《魏书》卷一〇七上《律历志上》,第2906页。

先看第一种可能性。上节已说明三乙卯重合的神瑞二年十月五日 是寇谦之降神故事的最核心时间标识,而这一年的十月朔日正是辛亥日。从辛亥年到乙卯年,从十月的辛亥日到乙卯日,这两组干支的耦合,似正合于“天上一日,地上一 年”的换算关系,是否据此附会而来?钱钟书注意到《太平广记》中《郭翰》《东方朔》《张法义》《李和子》等一系列故事都涉及“人间天上日月迟速不同”,在《管锥编》中留下了一条长札记^①。其中大部分故事中天上时长与人间时长的换算比率都不相同,并未确定于天上一日等于地上一 年。较早出现的类似换算比率出自《张法义》故事,其中唐贞观时期的张法义得高僧求情,阎王特放七日,法义以七日太短,师曰:“七日,七年也。”^②即冥界一日等于人间一年,而设定在元和年间的《李和子》故事云“鬼言三年,人间三日也”,正与之相反^③。定型化的天上一日、地上一 年出现在唐末以来咏叹七夕的诗中,或可看作是此前多元化的换算率最终简化定型的结果。寇谦之的时代是否已经有这样的观念,是非常值得怀疑的。即使以《释老志》的这一故事作为此观念出现的最早证据,那也只是一个孤证,不足以确定。而且,在《释老志》所记的寇谦之故事中,并未直接提到十月辛亥朔,所以寇谦之刻意附会辛亥一乙卯的天人二重时间结构的可能性不大。

再看第二种可能性。辛亥年(411)是北魏明元帝永兴三年、东晋义熙七年,嵩洛地区仍在姚秦统治之下,与北魏尚无直接的关联。这年四月,卢循在交州战败身死,持续 12 年席卷东南的孙恩卢循叛乱至此基本被平息,这在天师道的历史上是一件大事。孙恩之父孙泰传钱唐杜子恭之术,实为南方天师道的领袖^④,这次起事以天师道为组织基础,对于此后天师道的走向有极大影响。寇谦之以辛亥年被嵩山镇灵集仙宫主荐举接任天师之位,有无可能是有意接续杜子恭——孙恩——卢循的道统?这一猜想除了时间耦合,没有任何其他的证据,华北的天师道徒是否承认南渡侨人在江南发展的天师道系统,史无明文,很可能是不认的^⑤。无论在《释老志》还是《老君音诵戒经》的叙事中,都强调张道陵之后地上天师之位一直空缺,连张衡、张鲁都不被承认,更不必提孙恩、卢循了。这种可能性也不太能成立。

还剩下最后一种可能性,第二节已论寇谦之借李谱文之口说自己的道年是 22 岁,且将之划成前 10 年和后 12 年两段。这样的两段分别对应天干地支之数,无疑是将 22 年进行分期的最佳方案。若此则辛亥年是由牧土宫主李谱文降临的年份逆溯 12 年而得到,那么需要回答的就是李谱文降临的时间是如何确定的。李谱文的降临在泰常八年(423)十月五日,日期第一节已经分析过,这一年份又是如何选定的?

寇谦之在嵩山期间,这一地区先后被姚秦和东晋统治,直到泰常八年四月,北魏才完全夺取了包括嵩山和洛阳在内的河南地区,明元帝亲至洛阳巡视^⑥;继而在此年十一月中,明元帝崩,泰平王正式即皇帝位。这两件大事都发生在泰常八年,可以说寇谦之及嵩山与北魏的直接联系要到泰常八年才

① 钱钟书:《管锥编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第1029—1037页。

② 李昉等编:《太平广记》卷一一五“张法义”条,北京:中华书局,1961年,第797—798页。又见释道世撰,周叔迦、苏晋仁校注:《法苑珠林校注》卷八九《受戒篇》引《冥报记》,北京:中华书局,2003年,第2588—2590页。唐临《冥报记》成书于唐高宗永徽四年,今有方诗铭辑校本(《冥报记·广异记》,北京:中华书局,1992年)、李德辉整理本《冥报记》(陶敏主编:《全唐五代笔记》第1册,西安:三秦出版社,2012年,第11—66页)。《冥报记》所收其他故事中,人间与冥界并无明显的时间差。

③ 李昉等编:《太平广记》卷三四三“李和子”条,第2721—2722页。又见段成式撰,许逸民校笺:《酉阳杂俎》续集卷一《支诺皋上》,北京:中华书局,2015年,第1483页。

④ 参看陈寅恪:《天师道与滨海地域之关系》,《金明馆丛稿初编》,第7—12页;唐长孺:《钱唐杜治与三吴天师道的演变》《太平道与天师道——札记十一篇》之“十”,《山居存稿续编》,北京:中华书局,2011年,第182—201、282—285页。

⑤ 陈寅恪指出:“寇谦之值江左孙恩、卢循政治运动失败以后,天师道之非礼无法尤为当时士大夫所诟病,清整之功更不容已。”(《崔浩与寇谦之》,第135页)陈寅恪的观点可以理解为,寇谦之眼中的孙、卢,是天师道的非礼无法的代表。

⑥ 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》载此事曰:“幸洛阳,遣使以太牢祀嵩高、华岳。”(第2990页)《礼志一》的这一部分叙事从泰常三年开始,连用了“明年、后二年、明年”,于是将明元帝幸洛阳系于泰常七年。点校本《校勘记》认为“幸洛阳”之前疑脱“四月”,但未注意到《礼志一》的年份与《太宗纪》不合。除了“四月”之外,《礼志一》的这一段中仍有脱文,其上一年九月“幸桥山,遣有司祀黄帝、唐尧庙”与《太宗纪》的泰常七年所记完全相合(第72页),故而明元帝幸洛阳仍应从《纪》系在泰常八年。

可能建立。第二次神降被置于此年,无疑要放在寇谦之与北魏建立政治关系的语境中去理解。李谱文降临的叙事中,充满了政治隐喻。牧土宫主李谱文“昔居代郡桑乾”,恰于北魏占领河南之年前来将“嵩岳所统广汉平土方万里”授予寇谦之,而且命之“辅佐北方泰平真君”。寇谦之的字“辅真”,很可能也是受此神谕之后所改。

“泰平”在道教、儒家经学中都是重要概念,北燕和柔然都曾用“太平”做过年号^①。一般是用来描述某个治世,与君主连称则不常见。泰常七年四月,拓跋焘被封为“泰平王”,五月,以皇太子身份摄政,但仍称“泰平王”,翌年十一月泰平王即位成为皇帝。泰平这一王号该如何理解?在拓跋焘被封为泰平王的同时,其他皇子被封为乐平王、安定王、乐安王、永昌王、建宁王、新兴王、长乐王。可见这次为皇子封王,刻意选择有乐、平、昌、兴、安、宁等吉祥文字的郡名。“泰平”也应来自泰平郡,并不特殊。《魏书·地形志》中有两处和泰平或太平有关的地名:第一处是晋州平阳郡所领五县下列“泰平”,注云“真君七年置”^②。此泰平为县,且设置时间在后,不能直接视为泰平王之封国。又朔州条下有太平郡,按朔州于孝昌中始改镇为州^③,此太平郡恐亦与拓跋焘的封地无关。在以北魏末期资料写成的《魏书·地形志》中,已难找到泰平郡的直接记载。然《魏书·灵征志下》载:

高宗太安三年三月,有白狼一,见于太平郡。议者曰:“古今瑞应多矣,然白狼见于成汤之世,故殷道用兴,太平嘉名也。又先帝本封之国而白狼见焉,无穷之征也。”^④

“先帝本封之国”就是泰平王的封国,泰平郡至少从明元帝到文成帝时期一直存在,亦写作“太平郡”。此后高允在《征士颂》中仍列有“太平太守、平原子雁门李熙士元”^⑤,可见在献文帝时期依然存在。而《魏书·太祖纪》载:

天赐元年春正月,遣离石护军刘托率骑三千袭蒲子。三月丙寅,擒姚兴宁北将军、泰平太守衡谭,获三千余口。^⑥

北魏的泰平郡很可能承袭自姚秦,其治所大概就在蒲子。综合以上考证,“泰平王”的泰平绝非采用道教的“太平”概念,只是一个从现有郡名中提取的嘉名。

政治嗅觉灵敏的寇谦之,捕捉到了泰平王辅政与即位的信息,于北魏占领嵩洛之后,巧妙地编造了李谱文授《录图真经》且命之辅佐“泰平真君”的故事。他看到了北魏将成为华北的新主,也察觉到北魏皇帝对中原的统治仍面临合法性危机,而且知道既有的儒学与谶纬之类难以完全解决夷狄为天子的的问题,于是抓住“泰平王”这一封号与道教的核心政治词汇“太平”之间的偶合,力图诱导已称帝的泰平王成为道教君主“泰平真君”^⑦。毕竟,这是让一直被排斥在正统政治场域之外的道教登上庙堂的最佳时机。因此,“辅佐泰平真君”的神谕不宜出现在拓跋焘封泰平王之前,亦难以等到他称帝之后,为了让此神谕具有及时的预言意味,这次神降被安排在了泰平王已经摄政但尚未即皇帝位的泰常八年十月。“李谱文降临”的时间既然定在了泰常八年,辛亥年也就可以由此逆推12年得出了。辛亥年在整个叙事中得到特别强调,一定程度上起到转移视线、淡化泰常八年神降与政治时局联系

① 《魏书》卷九七《海夷冯跋传》,第2302页;卷一〇三《蠕蠕传》,第2494页。

② 《魏书》卷一〇六上《地形志上》,第2715页。

③ 《魏书》卷一〇六上《地形志上》,第2736—2737页。

④ 《魏书》卷一一二下《灵征志下》,第3192页。

⑤ 《魏书》卷四八《高允传》,第1190页。

⑥ 《魏书》卷二《太祖纪》,第46页。

⑦ 这一计划的实行并不一帆风顺。始光元年寇谦之刚到魏廷之时,“奉其书而献之,世祖乃令谦之止于张曜之所,供其食物。时朝野闻之,若存若无,未全信也”(《释老志》,第3315页)。张曜是“仙人博士”,管理宫廷御用方术士,可见魏朝最初亦以方士看待寇谦之。有赖于崔浩的极力推动,他才逐渐得到太武帝的信任。然而太武帝改太平真君年号,距离寇谦之初至魏廷已过去16年,再过两年之后的真君二年,魏太武帝才登道坛受符箓。太平真君五年张掖郡上灵石图文之瑞,朝臣上奏时说道“始光元年经天师奉天文图录,授‘太平真君’之号。陛下深执虚冲,历年乃受”(《魏书》卷一一二下《灵征志下》,第3214—3215页),所说的正是这一曲折。何德章也曾指出:“从寇谦之献天文图录到拓跋焘登坛受箓,其间二十余年(实为18年),可以想见当时朝野对这一非常举动有不少争论。”(何德章:《北魏国号与正统问题》,《历史研究》1992年第3期,第120—121页)

的作用。

结 语

经过以上分析,本文对寇谦之嵩山遇神故事中隐藏的时间密码给予了一种解读。不妨对寇谦之的构思层次进行如下猜想:

第一层,将大神降临的时间确定在三会日之下会,即十月五日,这样可以符合三会日诸神降临治堂的天师道旧说,易为天师道信徒所理解。

第二层,运用以干支为主要工具的择日历术,选择一个可以让十月五日的干支变得特殊的年份,最终选中的是正月朔日与十月五日干支相重合的年份。在他留居嵩山的三十年中,根据历法计算,恰有两年符合这一条件。这两年都成为其修道叙事中的重要节点。较早的辛丑年被作为修道历程开始之年;而较晚的神瑞二年,其年干支也是乙卯,与正月朔日和十月五日重合,具有无可比拟的神秘性,天师道最高神“太上老君”降临并授予寇谦之“系天师”之位的时间就定在此日。

第三层,密切关注山外政治动向的寇谦之,在嵩洛地区被北魏占领之后不久,迅速抓住了泰平王成为北魏皇帝的契机,“安排”牧土上师李谱文于泰平王摄政而未称帝的泰常八年十月降临嵩山,命他辅佐北方泰平真君,并授予《录图真经》和天宫静轮之法。

第四层,学道开始之年与第二次神降之年既定,这22年最具术数美感的划分,就是分别对应与天干与地支之数,于是借助李谱文之口将其“道年”分成了10年与12年两个阶段。其分界点即为辛亥年,于是此年被定为嵩岳镇灵集仙宫主向天曹表荐寇谦之的年份。

这样一套时间设定,环环相扣,严丝合缝,为寇谦之的遇神经历赋予了充分的神秘性。其看似非人力所能为的精巧,也有力支持了神迹的“真实性”。但这些精妙之处,寇谦之并未明白说出,而是用半遮半掩的密码来表达,等待着有心人去解读。像崔浩这样精通历法又笃信天师道的朝中大臣,或许就是寇谦之设想的解读。当他们读出这套时间密码时,会产生一种发现宗教奥秘的成就感,从而更坚定地相信寇谦之故事的神圣性与真实性。

附记:本文曾在武汉大学与法国多学科佛教研究中心共同主办的“中古早期东亚的信仰与文化流动”论坛、首都师范大学“中古与近世:对话历史人类学”学术工作坊以及华中师范大学“跨学科视域下先唐的知识、思想与文献”学术工作坊进行报告,先后得到与会学者高万桑(Vincent Goossaert)、汲喆、谭凯(Nicolas Tackett)、佐川英治、魏斌、郑振满、刘志伟、游自勇、赵益等先生的指教。另外,孙齐先生惠示多条重要意见,两位匿名审稿人也提出了不少批评,在此一并致以诚挚谢意!

[责任编辑 孙 齐]

righteousness which demands comforting most people can pick accuracy in individualism and cooperate with benevolence which origins from blood relation to establish a new social order. Thus, the ethic of requital can work as the theoretical basis points and value basis of righteousness and supplement the ethics of Golden Rule. On the one hand, requite injury with injury will help promote the conception of equality and intersubjectivity. On the other hand, requite injury with injury will ask for interconvertibility to measure the rationality and legitimacy of moral rule and social institution in the future.

The Logical Structure and Historical Connotation of Hegel's Philosophy of Right:

A Discussion with Professor Han Shuifa

Cong Riyun

Hegel's idea of state is a transcendence of the Enlightenment and the French Revolution, and its actual prototype is the Protestant Nordic Germanic states in the post-Napoleonic era; the three logical links of its "ethical" stage, "family", "civil society", and "state", refer to the three types of individual-community relations and the states, the logical relation of the three is highly consistent with the historical order. Hegel's sense of history manifests itself in the internal consistency between the philosophical comprehension of the idea of the state and the trend of historical development, rather than arranging the system of philosophy of right in strict historical order. Hegel's philosophy of right rejects the Anglo-French model of modernization and praised the model of modernization, which has already revealed its outlines in the modern Nordic Protestant Germanic world. This model recognizes the emancipation and progress of the individual, and on this basis reconstructs the unity of the whole and the individual, leading the process of social individualization initiated by the Enlightenment and the French Revolution in another direction. It rendered the whole a huge advantage in absorbing and digesting the individual, favoring the rationalization and efficiency of state power, but neglecting the protection of individual rights, the regulation of state power and the deep participation of the public. The defects of this model continued to develop later and led to the wrong track and disaster of German modernization.

Sima Guang's Academic Logic and the Opinion of Emperor Wudi of Han in the Tang-Song Period:

A Critique of *The Fabrication of Emperor Wudi of Han*

Lin Hu

Xin Deyong believes that Sima Guang shaped a false image of Emperor Wudi of Han in *History as a Mirror* by choosing the discredited materials of *The Story of Emperor Wudi of Han* to oppose the reform of Wang Anshi. The author cannot agree with such judgement. First, the relevant content in *History as a Mirror* was finished before the reform. Secondly, Xin seems to hold a biased opinion on the *Book of Han*. Thirdly, it was the conventional wisdom in the Tang-Song period that Emperor Wudi repented in his later years. Fourth, neither of the two instances quoted by Xin to illustrate the change happened on Sima Guang can hold water. Fifth, the statement that the record on the political difference between Emperor Wudi and Prince of Li in *History as a Mirror* was originated from *The Story of Emperor Wudi of Han* is far from a final conclusion. Meanwhile, Xin's interpretations of the documents including the *Chronicle of Events*, *Annals of the Western Han*, and *Continuation of Chronicle of Events* all need to be discussed.

The Code of Kou Qianzhi: An Interpretation in a Religious Narrative

Hu Hong

The story of Kou Qianzhi meeting gods twice during his seeking of transcendence in the Songshan Mountain recorded in the "Treatise on Buddhism and Daoism" of the *Book of Wei*, was an elaborate religious narrative. In particular, the years and dates which were covered by the signs of *ganzhi* (Heavenly Stems and Earthly

Branches) were delicately selected to form a set of secret time codes. First, the gods descended twice but both on October 5th, which was the third and most important gathering day of a year. It was more acceptable by believers, since according to some Daoist classics major gods would descend at the church on this day. Secondly, by using the art of date selection that concerned the relationship of *gan zhi*, two years in which the *gan zhi* of its beginning day coincided the one of October 5th had been picked out as the critical points of his religious career. The earlier Xinchou year was set as the start of his religious practice, and the second year of the Shenrui reign, in which the *gan zhi* of the year, the *gan zhi* of January 1st and the one of October 5th all coincided, was chosen to be the year when the Very High Lord showed himself and granted Kou the title of Heavenly Master. Thirdly, the date on which Li Puwen entitled Master Mutu descended was arranged in the eighth year of the Taichang reign and within a short time window, which was between the Northern Wei's conquest of Song-Luo region and King of Taiping's ascending imperial throne. This was definitely a rational choice made by Kou Qianzhi based on his observation on the politics outside the mountain. At last, between the eighth year of the Taichang reign and the Xinchou year, the Xinhai year was chosen as a midpoint aesthetically, but it was emphasized as a crucial year in his religious career which to some extent covered up the connection between Li Puwen's descending and the politics in secular world.

The Image of "Wild Water" in a Poetic Perspective of the Tang-Song Period

Li Xiaofeng

The aesthetics of "wild water" constructs one of the important turns of poetics in the Tang-Song period. The images on "wildness" began to increase since the Tang dynasty, and rose suddenly in the Song period, which marked the image change from great mountains and rivers to the small ones, and the aesthetics of "wild water" initiated by Du Fu became a kind of prevailing interest in the Song period which reflected the leisurely and plain feature of the Song people. The aesthetic value and meaning of wild water lies not only in that it can be visited, but also in it is livable. This approach, together with the landscape aesthetics of the other side, are two kinds of tradition of Chinese poetics. Besides the unaffected interest and free spirit, the image also reflects estrangement of the poets from elite group, and the unfinished character of boundless wilderness and endless ego thus constitute the essence of the beauty of wild water.

The Image Narrative in Mo Yan's Novels

Zhang Xuejun

Enlightened by the successful practice on image in ancient Chinese literature, Mo Yan applies colorful images of nature, of society, of folklore and so on in his novels. Image thus becomes the focus of narrative, implicitly showing the philosophy and realizing his poetic pursuit. It can also dredge the channel of the works, communicate the plot, and stimulate the artistic charm. Images such as radish, red sorghum, and red ears in Mo Yan's creations are just like the eyes of novels, and readers could see the aesthetic connotation of these novels through them.

A Study of the Confucian Concept of Ghosts and Gods in the Pre-Qin Period:

A Political Perspective

Zhang Hui, Cai Fanglu

Politics is an important field concerning the pre-Qin Confucian view of ghosts and gods. Based on human beings, they demonstrated the rationality of the combination of ghost-god and politics, while focused on the sacrifice of stratum of the scholars and above, especially the emperor and the feudal princes. The king and the feudal princes sacrificed the ghosts and spirits and exerted their morality to win the favor of the "ghosts and spirits" and obtain their destiny. The concept of ghosts and gods of pre-Qin Confucians not only pays attention to