



092

黑毡上的北魏皇帝

罗 新



海豚出版社
DOLPHIN BOOKS
中国国际出版集团

图书在版编目 (CIP) 数据

黑毡上的北魏皇帝 / 罗新著. — 北京: 海豚出版社, 2014.5

(海豚书馆)

ISBN 978-7-5110-2025-3

**I. ①黑… II. ①罗… III. ①中国历史 - 研究 - 北魏
IV. ①K239.210.7**

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第094655号

**书 名: 黑毡上的北魏皇帝
作 者: 罗新**

**责任编辑: 郝付云 慕君黎
整体设计: 郑在勇
封面设计: 周夏萍
美术编辑: 吴光前**

总发行人: 俞晓群

**出 版: 海豚出版社
网 址: <http://www.dolphin-books.com.cn>
地 址: 北京市百万庄大街24号
邮 编: 100037
电 话: 010-68997480 (销售)
010-68998879 (总编室)
印 刷: 北京中科印刷有限公司
经 销: 新华书店及各大网络书店
开 本: 32开 (787毫米×1092毫米)
印 张: 4.25
字 数: 57千
印 数: 1—6000
版 次: 2014年6月第1版 2014年6月第1次印刷
标准书号: ISBN 978-7-5110-2025-3
定 价: 16.80元**

版权所有 侵权必究

“海豚书馆”缘起

沈昌文

俞晓群、陆灏和我，在将近二十年前就有过一次“三结义”。那时，我刚要“退居二线”，但是贼心不死，还想做事。更主要的，是多年的出版工作让我结识许多名流，都是做文化的好资源。原单位的新领导不会不让我再做点小事，但是，我知道，老一辈的领导是不希望我再做什么事的，我的愿望会让新领导他们很为难。谁让我在过去一些年里那么不会伺候老人家呢！这时我概括过自己的心情：出于爱的不爱和出于不爱的爱。我只能离开我钟爱的原单位，同新结识的朋友们去“三结义”了。

完全没有想到，封建社会里的自由结义形式竟然胜过我多年习惯的领导任命方式。我们的“三结义”居然越搞越热火。没有多少年，做出来的东西，无论质与量，都让我惊喜不已。举例来说，先是《万象》杂志；接着是《新世纪万有文库》，几百本；后面来一个《书趣文丛》，六十来本……这些成绩，都是我过去不能想象的。自然，这些书的问世，还得感谢许多参与其事的其他同事和朋友，恕我不一一列举了。

那时“三结义”的“桃园”在沈阳的“辽教”。以后时过境迁，我们的刘备——俞晓群——迁出沈阳，于是，现在再次“三结义”，改在北京的“海豚”了。

出版社而名“海豚”，对我来说是个新鲜事儿。但我知道海豚爱天使的故事——“天使想给海豚一个吻，可是海太深了。海豚想给天使一个拥抱，可是天太高了……”“‘天使，我如何才能得到你爱的馈赠……’海豚痛苦地低鸣。”

现在，解决海豚痛苦的，不是别人，正是那位

来自黄浦江边的著名渔人——陆灏。陆灏结识天下那么多能写善译的天使，他们会一一给海豚以深爱，以宏文，让海豚名副其实地成为一条出版江河中生活得最顽强的鱼——俞晓群领导下的出版大鱼。

我遥望海豚的胜利和成功，乐见俞晓群、陆灏两位愉快的合作，特别是读到大量我仰望和结识的天使们的怀着深爱的作品。我高兴自己现在也还是“三结义”中的一员，虽然什么事也没力气做了。我今年七十九岁，能做的只是为人们讲讲故事，话话前尘。以后，可能连这也不行了。但是无碍，我不论在不在这世界，还是相信：二人同心，其利断金，俞、陆的合作会有丰富的成果。遥祝普天下的天使们，多为这两条来自祖国南北两隅的海豚以热情的支持！

二〇一〇年五月



已出版图书目录

编 号	书 名	作 者
001	《刹那》	周夢蝶
002	《远游·鹅肝·松露》	林行止
003	《墨影呈祥》	董 桥
004	《离魂》	张大春
005	《我书》	傅月庵
006	《孽海花闲话》	冒鹤亭
007	《八十回忆》	熊式一
008	《甘雨胡同六号》	南 星
009	《遗珠》	周鍊霞
010	《从莎士比亚说到梅兰芳》	宋春舫
011	《骄傲的皮匠》	王安忆
012	《变》	莫 言
013	《蒙娜丽莎的微笑》	格 非
014	《长江为何如此远》	林 白
015	《玫瑰的岁月》	叶兆言
016	《汉石经斋文存》	徐森玉

017	《占卜的源流》	容肇祖	
019	《中国坐椅习俗》	翁同文	
020	《汉字史话》	李孝定	
021	《人文·民主·思想》	余英时	
022	《本无畛域——书评七篇》	葛兆光	
024	《历史意识与帝王意志》	杨国强	
025	《吴大澂和他的拓工》	白谦慎	
026	《岭南本草新录》	刘克襄	
027	《遍地神迹》	唐 诺	
028	《我与大千居士》	周士心	
029	《爱玲小馆》	刘绍铭	
031	《胡诌诗集》	[英] 爱德华·李尔 陆谷孙	著 译
034	《法朗士私记》	[法] 让-雅克·白罗松 施康强	著 译
036	《武侠丛谈》	钱基博	
037	《文学演讲集》	梅光迪	
038	《东西两场访书记》	挹 彭	
039	《兰生弟的日记》	徐祖正	
040	《高罗佩事辑》	严晓星	编
041	《周一良读书题记》	周一良	
043	《中国历史上的纪年》	刘乃和	

046	《坐忘斋新旧录》	姚 克	
047	《山水人物印象记》	熊佛西	
048	《缘法》	纪果庵	
049	《衣羽》	王 莹	
050	《艺苑琐话》	郑秉珊	
051	《香草营》	苏 童	
052	《赶马的老三》	韩少功	
053	《模范青年》	阿 乙	
054	《声音低回》	方 方	
055	《现代一女性》	艾 霞	
056	《李长吉评传》	朱英诞	
057	《朴园日记》	朱省斋	
058	《人海闲话》	傅芸子	
059	《艺苑交游记》	倪貽德	
060	《霜红室随笔》	叶灵凤	
061	《山涛论》	徐高阮	
066	《蘧庐絮语》	陈子展	
067	《女人心》	袁牧之	
068	《世载堂杂忆续篇》	刘禺生	
069	《题跋古今》	顾公硕	
070	《民国古琴随笔集》	严晓星	编
071	《话说格林》	恺 蒂	

076	《作家笔会》	柯 灵 编
077	《南国梦》	黄 裳 黄宗江
078	《过来人言》	刘廷芳
079	《鸥夷室文钞》	范烟桥
080	《欧行杂记》	储安平
081	《落花生船》	沈圣时
082	《螺君日记》	毕树棠
085	《书评家的趣味》	李影心
086	《特工徐向璧》	小 白
091	《师友杂忆》	田余庆
092	《黑毡上的北魏皇帝》	罗 新
093	《唐女诗人甄辨》	陈尚君
096	《飘渺的梦》	向培良

目 录

引言 (1)

一、孝武帝元脩的即位仪式与“代都旧制”(5)

二、内亚传统中的可汗即位仪式(24)

三、内亚传统作为一个方法(49)

四、内亚传统的连续性与中国历史的内亚性(66)

附录一：内亚视角的北朝史(75)

附录二：耶律阿保机之死(96)

引言

政治仪式是政治权力的一种表达。

János M. Bak在为他自己主编的那本研究欧洲中古及近代早期加冕礼的论文集所写的导言中，强调所谓加冕礼（coronation）就是中古和古代政权的一套符号性和仪式性行动，其目的在于正当化君主的统治权，并使此统治权得以呈现。^{〔1〕}任何政治体的领导权更替都会有一定的仪式性表达。在一种文化传统之内，这类仪式通常是相对稳定的，与该文化传统内各政治体的历史、信仰与权力结构密切相关。仪式的展开过程，也就是一整套富于文化内涵的多重符号的独特组合过程。对这一组合过程及

其变化的观察、分析与揭示，对于理解相关政治体的政治文化至关重要。

作为标志新君主开始掌握权力的所谓“即位”仪式，^{〔2〕}自然也是华夏古典政治文化极为重要的一部分，传统上归入那复杂深奥的“礼”的范畴，向来是研究的热点。^{〔3〕}

而在内亚（Inner Asia），尤其在内亚游牧帝国的政治中心地区如蒙古高原，政治领导权的确立与更替同样有自己独特的仪式性表达，这一仪式固然随时代、族群和文化的不同而有所变化，但也有清晰可见的连续性和继承性贯穿其中，使内亚政治文化迥然有别于华夏传统而自成一系。

下面我们试从北魏皇帝即位仪式的代北因素入手，一方面观察拓跋鲜卑政治传统与华夏传统的遭遇、碰撞及变异，另一方面考察鲜卑旧俗（所谓代都旧制）与内亚政治传统间的联系。通过揭示代北因素与内亚传统间的深刻联系，以及这种联系在华夏传统持续作用下的弱化与消解，我们在理解中国历史连续性的同时，也应该对内亚历史的独立性和

连续性有自觉和清醒的认识，对中国历史与内亚历史的复杂关系有更充分的理解，对包括十六国北朝在内的诸多具有强烈内亚因素的帝制王朝的历史，有一个足以超越现代民族国家局限的理解。

注释：

[1] János M. Bak, Introduction: Coronation Studies—Past, Present, and Future, in: János M. Bak, ed., *Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley: University of California Press, 一九九〇, p. 1.

[2] 西嶋定生：《中国古代国家と东アジア世界》，东京：东京大学出版会，一九八三年，第93—113页。又参看尾形勇：《中国の即位仪礼》，载井上光贞等编《东アジア世界における日本古代史讲座》第九卷，东京：学生社，一九八二年，第21—48页。

[3] 金子修一：《中国古代皇帝祭祀の研究》，东京：岩波书店，二〇〇六年，第431—561页。又请参看金子修一：《古代中国と皇帝祭祀》，东京：汲古书院，二〇〇一年，第196—

222页。关于古礼考察的政治史意义，请参看甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，台北：台湾大学出版社，二〇〇四年，第1—118页。

一、孝武帝元脩的即位仪式与 “代都旧制”

北魏后废帝安定王元朗中兴二年（即孝武帝元脩太昌元年、永兴元年、永熙元年，西元五三二年）四月戊子（二十五日），孝武帝（即出帝）即位于洛阳东郭。^{〔1〕}魏收《魏书》仅记“即皇帝位于东郭之外，入自东阳、云龙门，御太极前殿”。^{〔2〕}《北史》记即位及之前事远详于《魏书》。关于即位的仪式，《北史》有曰：

用代都旧制，以黑毡蒙七人，（高）欢居其一。帝于毡上西向拜天讫，自东阳、云龙门入。^{〔3〕}

卜弼德（Peter A. Boodberg）是最早深入研究这

条材料的学者。他一九三九年在《哈佛亚洲学报》（*HJAS*）发表著名的《北朝史旁注》（*Marginalia to the Histories of Northern Dynasties*）一文，其第四节即专论拓跋脩之即位仪。^{〔4〕}卜弼德的研究中最具启发之处，除了把这一仪式与后来突厥和契丹的类似仪式相联系以外，还特别指出这条材料仅见于《北史》，为《魏书》所无，而《北史》多出来的部分是二十四个字，似乎与中国古书每行二十二至二十四字的格式相关，也就是说，《北史》作者从另一史源获取这条材料后，在不破坏《魏书》书写格式的情况下嵌入了这一材料。^{〔5〕}

卜弼德强调这条材料源于何书已不可知，不过，我认为《北史》这一条可能取材于隋代魏澹所撰《魏书》。

《隋书·经籍志》有魏澹《后魏书》一百卷，少于魏收书三十卷。^{〔6〕}魏澹此书之撰作，据《隋书·魏澹传》，是因为隋文帝杨坚“以魏收所撰书褒贬失实，平绘为《中兴书》事不伦序”，故“诏澹别成《魏史》”。^{〔7〕}可见包含北魏和东西魏历

史的魏史著述，在魏澹之前，除魏收书之外，还有平绘《中兴书》。平绘《中兴书》不见于征引评议，大概是西魏北周时所撰，专记自孝武帝开始的北魏末年至西魏史事，以有类《晋中兴书》而得名。《隋书·经籍志》不载平绘《中兴书》，也许因为该书的文字和编次技巧都较弱，“事不伦序”的问题很严重，因而在魏澹书成后随即不传。而魏澹《魏书》虽流传至唐宋，亦不为世所重，唐刘知几就说“今世称魏史者，犹以（魏）收本为主焉”。^{〔8〕}

魏澹书的最大特点，自然是以西魏为正统，如刘知几所说，“澹以西魏为真，东魏为伪，故文、恭列纪，孝靖称传”，^{〔9〕}也就是说，西魏的文帝和恭帝都列入本纪，而东魏的孝静帝却只能进入列传。隋文帝下令重写魏史的动机，应该就是要为西魏争正统。虽然魏澹书最终不传，但西魏诸帝得列《北史》本纪，且位在东魏孝静帝之前，节闵帝、孝武帝等得以西魏所上谥号为称，应该主要是魏澹《魏书》的功劳。

魏澹书一些不同于魏收书的记事，得为《北史》所采。《资治通鉴》叙孝武帝即位前后事，亦详于《魏书》，甚至有逸出《北史》者，^[10]这逸出的部分极可能直接来自魏澹书。前引有关孝武帝即位仪式的记事，如果不是由《北史》和《资治通鉴》所转载，此一重要的历史线索就会永远沦没，而这条记事的史源，应即魏澹《魏书》。至于魏澹是否取材于前人著作如平绘《中兴书》，现已无从考证。

魏收《魏书》语焉不详的孝武帝即位仪式，在西魏史料中却得到细致记载，也许因为关西方面一则需要强调孝武帝的法统，一则也要讥讽高欢行事之不合中原传统。这两个动机固然是相互矛盾的，却也彼此混融共存，昭显了那个时代的北方社会，在价值观、文化情感和传统认同方面，存在着多么深刻的破碎和分裂。

孝武帝（出帝）本避难于洛阳城西，高欢派人绕了一个大圈子把他接到城东，即位于东郭。尔朱荣死后其子侄们所立的前废帝（节闵帝）元恭也

一样即位于东郭，长广王元晔建明二年（前废帝普泰元年，五三一年）二月己巳，“（尔朱）世隆等奉王东郭之外，行禅让之礼”。^{〔11〕}必须看到，虽然这两次即位仪式都在洛阳城东郊举行，不过在制度传统的意义上，东郊即位并没有可深入探讨的地方，无论是在华夏礼制传统中，还是在内亚政治文化的传统中。比如，尔朱荣立孝庄帝，即位仪式是在黄河南岸举行的，“南济河，即帝位”，^{〔12〕}而高欢立后废帝安定王元朗，“即皇帝位于信都城西”，^{〔13〕}都没有刻意在东郭举行。

在洛阳东郭举行的这两次即位仪式，有着同样的背景，即必须在进入洛阳之前完成禅位（诸尔朱以节闵帝元恭取代长广王元晔，高欢以孝武帝元脩取代节闵帝元恭和后废帝元朗），以避免仓促而立又即将废黜的皇帝在进入洛阳时仍然保有皇帝的身份。因此，孝武帝即位的地点并不具有文化与制度的意义。

具有文化与制度意义的是孝武帝即位的仪式本身，这个仪式，就是要在由七人承负的黑毡上西向

拜天。

虽然这类仪式在北朝史料中仅此一见，不过《北史》“代都旧制”的说法当非虚语。出身和资历都不够显赫的高欢，在背叛尔朱氏并控制朝廷以后，面临着对“一年三易换”变局给出合理解释的难题。^{〔14〕}他找来孝文帝的血胤元脩取代自己在信都匆忙间就近推出的景穆帝五世孙元朗，显然是为了给自己的起兵行动争取更多的合法性。^{〔15〕}从这个意义上说，高欢对于孝文帝法统得到尊崇的社会心理是了解的，而且也是顺从的。然而，他以“代都旧制”立元脩为帝，显然有悖于孝文帝“模唐虞以革轨仪，规周汉以新品制”的制作精神，^{〔16〕}事实上是对孝文帝改制的否定。在这里我们又看到了互相冲突的动机，对孝文帝的尊崇与否定同时并存。权力基础尚不稳固的高欢，既要取悦中原旧民和随孝文帝南迁来到中原的代北集团，又要安抚早先团聚在尔朱荣旗下的六镇及并肆恒朔等北州武人，^{〔17〕}二者间、二者各自社会内，广泛存在着对立与裂隙。高欢行将统治的是如此一个沟壑纵横的

分裂社会，这就注定了他的政治选择会释放出彼此矛盾、方向混乱的信号。

这种在七人承负的黑毡上西向拜天的即位仪式，既称“代都旧制”，就可以理解为迁都洛阳以前北魏的皇帝即位旧仪。可是，在有关平城时代的史料中，新皇帝于黑毡上西向拜天的记录一点踪迹也没有。

不过，拓跋鲜卑的许多礼制和职官制度，在魏收编纂《魏书》的时候，因“旧令亡失，无所依据”^{〔18〕}，已无从记录。登国元年（三八六）拓跋珪即代王位，《魏书》的《太祖纪》记其事曰“郊天，建元，大会于牛川”^{〔19〕}，不及仪式；《礼志》记曰“西向设祭，告天成礼”^{〔20〕}，也缺乏细节，唯“西向设祭”一语，略微反映拓跋旧俗中祀天仪式的方向（orientation）特征。天兴元年底，即西元三九九年年初，拓跋珪由代王而称魏帝，却仅在宫中行礼，未行郊祭，反不如称代王时典礼隆重。

对此，我的理解是，登国元年的大典其实就是称可汗，从拓跋社会的角度看，可汗已是最高政治

职务，称帝并没有改变说鲜卑语的统治阶层内部对拓跋珪的可汗称谓。^{〔21〕}

一年一度的祀天在拓跋旧礼中最为重要。《魏书·礼志》详记天赐二年（四〇五年）四月西郊祀天之仪，是认识北魏早期礼制传统十分宝贵的资料。兹不避繁琐，抄写于下：

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，后肃拜，百官内外尽拜。祀讫，复拜。拜讫，乃杀牲。执酒七人西向，以酒洒天神主，复拜，如此者七。礼毕而返。自是之后，

岁一祭。^{〔22〕}

根据《魏书·礼志》的这一记录，祀天大典举办场所的中心是一个方坛，坛上立七根“木主”，皇帝百官六宫妃嫔及宾国诸部的大人酋长都要参礼，但参礼之时内外有别，以墙垣为界划分参礼者身份的内外。司礼者是一个执鼓的女巫，同时“选帝之十族子弟七人执酒”，在女巫鼓声的导引下，皇帝、皇后（在太武帝祭先祖石室祝文里写作可寒、可敦）^{〔23〕}以下依次肃拜，然后杀牲，七个执酒者面向西方（即方坛的方向），把酒洒向方坛上所立的七根木主（即所谓天神之主），洒酒之时全体下拜，这样重复七次，才算完成大典。

较早从内亚文化传统的角度研究这段材料的康乐，总结这一仪式中的五个特点，就是祀天于城西（此即康乐所说的“西郊”）、立七木主（即《魏书·礼志》所说的“天神主”）于方坛上、后妃参与祭礼、女巫执鼓主祭以及宗室子弟执酒主祭。^{〔24〕}

其实“帝之十族”并不都是宗室，从北魏传统来说，只有具备直勤（tegin）名号的拓跋子弟才算

宗室。^{〔25〕}

所谓“帝之十族”，《魏书·官氏志》说就是献帝邻的三个兄长、四个弟弟、一个叔父和一个“疏属”的后裔，“凡与帝室为十姓，百世不通婚”，构成拓跋集团的核心。“太和以前，国之丧葬祠礼，非十族不得与也。”^{〔26〕}在内亚，重大“丧葬祠礼”的参与者，总是相当狭小的一个范围，其结果就是那些最为要紧的典礼总是缺乏外部人员的观察记录，也就显得十分神秘。元初王恽《中堂事记》称忽必烈的祀天大典，“皇族之外，皆不得预礼也”，^{〔27〕}参礼者同样是一个相当封闭的社会圈子。清代皇帝正旦祭堂子，“汉官不随往”，只有王公和满洲一品文武有资格参礼，被屏蔽在外者自然免不了要对这一祭仪胡乱猜测，演化出许多想象之外的想象。^{〔28〕}

“十族”的说法在北朝源远流长，北周时庾信作《周柱国大将军长孙俭神道碑》，还以“长城拔本，十族分源”来夸耀长孙氏的高贵地位。^{〔29〕}祀天大典的执酒行礼七人，必从“帝之十族”中挑

选，反映了“非十族不得与”的原则。高欢主导的孝武帝即位仪式，七人负黑毡以承新君，当是拓跋旧制。不过，代北时期的负毡七人，必与祀天仪中的执酒七人一样，出自“帝之十族”。而孝武即位时的负毡七人中，“欢居其一”，已经破坏了“非十族不得与”的代北传统。高欢在高调地恢复拓跋传统的同时，也对传统略加改造以服务于当前的政治目标。

高欢对即位典礼的改造当然要放到政治史的视野下才好理解，不过政治仪典作为工具性很强的文化传统，本来就是政治活动的一部分，必然随着政治情势的变化而变化。以北魏祀天仪为例，前述《魏书·礼志》所记天赐二年的祀天仪，后来发生了相当大的变化。《南齐书》记平城以西北魏的祠天坛云：

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。^{〔30〕}

前引《魏书·礼志》所说的四月西郊祀天，

在这里具体为四月四日，方坛上的七木主，已增加为四十九，这种增加既可能是历代递增的结果，也可能是某时期一次性变化的结果。《南齐书》还记有齐武帝永明十年（北魏孝文帝太和十六年，西元四九二年）南齐使臣萧琛和范云所观摩并报告的四月四日祀天仪：

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。^{〔31〕}

和《魏书·礼志》相比，不仅方坛上所立的木主从七根增加到了四十九根，而且祭典的高潮也已从君臣拜坛变成戎服骑马绕坛，即所谓“蹋坛”和“绕天”。“蹋坛”时，皇帝只需要骑马绕行一周，“绕天”时三周，公卿则一律绕骑七周。从江上波夫研究匈奴祭祀所总结的春秋二祭的情况看，^{〔32〕}似乎《南齐书》所记的绕坛骑行更符合内亚的古老传统，而《魏书》所记的君臣礼拜却较为接近中原传统。何以如此？我猜想，也许魏收所据的史料已经有所缘

饰而去真相较远。

孝武帝于黑毡上即位，黑毡是不是偶然的选择呢？

《南齐书》记齐明帝建武二年（北魏孝文帝太和十九年，四九五年）孝文帝南征，“军中有黑毡行殿”，^{〔33〕}是当时皇帝所居毡帐以黑毡蒙覆。又记北魏“辎车建龙旗，尚黑”。^{〔34〕}自太和十五年（四九一年）正月，孝文帝终止承秦为土德，改以承晋为水德，服色尚黑。^{〔35〕}那么，黑毡行殿与车服尚黑是不是起因于太和十五年的行次改革呢？或者说，孝武帝即位仪中使用的黑毡，究竟是一种代北旧制，还是把举毡称汗的老传统与行次改革后服色尚黑的新传统杂糅起来的结果呢？

要回答这个问题，还需要考察举毡称汗的内亚渊源。

正如前人早已注意到的，这种被拥戴者以毡托负起来登上首领职位的即位仪式，的确是内亚游牧政治体的古老传统。尽管拓跋鲜卑以前及同时的资料已不可见，但之后上千年间的证据不仅足以证明

拓跋的“代都旧制”的确存在并且曾为北魏长期遵用，而且也说明了内亚传统的独立性和连续性，为我们理解古代中国历史中的内亚因素提供了一个便利的窗口。

注释：

[1] 魏收《魏书》称元脩为出帝，这应该是高欢政权在元脩西奔关中后对他的称呼。西魏方面在杀死元脩后谥之为孝武帝，显然并未得到东魏方面认可。唐修《北史》不采出帝而以西魏谥号为称，应当是遵循了魏澹《后魏书》的做法。

[2] 《魏书》卷一一《出帝纪》，北京：中华书局标点本，一九七四年，第281页。

[3] 《北史》卷五《魏本纪五》，北京：中华书局标点本，一九七四年，第170页。

[4] Peter A. Boodberg, *Marginalia to the Histories of Northern Dynasties*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 四 (一九三九), pp. 230-283. 此文后收入卜弼德文选 *Selected Works of Peter A. Boodberg*, compiled by A. P. Cohen, Berkeley: University of California Press.

一九七九, pp. 265-349.

[5] 虽然卜弼德有关中国古籍稳定的每行字数的说法对于我们理解许多校勘问题是有启发的,但具体到《北史·魏本纪》这一条,我以为不可拘泥其说,因为《北史》详于或略于《魏书》的地方很多,多数都无法用每行二十二至二十四字的方式来解释。

[6] 《隋书》卷三三《经籍志二》,北京:中华书局标点本,一九七三年,第956页。

[7] 《隋书》卷五八《魏澹传》,第1416页。

[8] 刘知几:《史通》卷一二《古今正史》,见清浦起龙《史通通释》本,上海:上海古籍出版社,一九七八年,第365—366页。

[9] 浦起龙:《史通通释》卷一二《古今正史》,第365页。

[10] 比如,《资治通鉴》记斛斯椿奉高欢之命寻访元脩下落,向元脩所亲近的王思政打探,王思政先说“须知问意”,斛斯椿回答“欲立为天子”,王思政才带他去见藏匿于洛阳城西田舍间的元脩,这个细节不见于《北史》。见到元脩之后,惊惶中的元脩与王思政之间有一段很生动的对话,元脩问王思政:“得无卖我邪?”王思政说:“不也。”显然暗示会有好事。元脩再

问：“敢保之乎？”王答曰：“变态百端，何可保也！”都是很有趣的问答，放到那个风谲云诡的历史情境下更是意味深长。这些对话在《北史》里只有元脩初见时惊惧之下的“非卖我耶”一句。见《资治通鉴》卷一五五梁武帝中大通四年条，北京：中华书局标点本，一九五六年，第4823页。当然，也有些独见于《北史》，而《通鉴》故意不予采用的，如《北史》记元脩梦人对自己说“汝当大贵，得二十五年”，以及嵩山道士潘弥“望见洛阳城西有天子气，候之乃帝也”，见《北史》卷五，第170页。这些大概都是元脩被拥立之后，甚至是在元脩与高欢交恶之后，由元脩自己及他身边的人造出来的神话，自然为《通鉴》所不采。《北史》这些记载的史源，理当也是魏澹《魏书》。

[11] 《魏书》卷一一《前废帝纪》，第271页。

[12] 《魏书》卷一〇《孝庄帝纪》，第255页。

[13] 《魏书》卷一一《后废帝纪》，第279页。

[14] “一年三易换”语出前废帝（节闵帝）元恭被废后所写的小诗，“三易换”指高欢同时废元恭、元朗而立元脩，见《魏书》卷一一《前废帝纪》，第278页。该诗全文是：“朱门久可患，紫极非情玩。颠覆立可待，一年三易换。时运正如此，唯有修真观。”

[15] 何德章：《北魏末帝位异动与东西魏的政治走向》，载武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》第十八辑，武汉：武汉大学出版社，二〇〇一年，第51—62页。

[16] “模唐虞以革轨仪，规周汉以新品制”语出李崇于孝明帝时所上论明堂表，见《魏书》卷六六《李崇传》，第1471页。

[17] 北魏后期史料中有两个朔州，一个指以盛乐为州治的朔州，一个指怀朔镇所改的朔州。在高欢崛起的时期，盛乐朔州已改名云州，朔州之名专属原怀朔镇。这里的朔州仍指原盛乐镇。

[18] 《魏书》卷一一三《官氏志》，第2976页。

[19] 《魏书》卷二《太祖纪》，第20页。

[20] 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》，第2734页。

[21] 拓跋珪称帝之前的天兴元年四月，“进（略阳公拓跋）遵封常山王，南安公元顺进封毗陵王”，同时“祀天于西郊”，见《魏书》卷二《太祖纪》，第32页。祀天与封王同时，显示这是一个重要的政治行动。以华夏传统来看，拓跋珪称王，臣下亦称王，伦次僭乱。但从内亚传统来看，拓跋珪是可汗，高高在上，其他人称王并没有改变已有的政治秩序。当然，两个传统间的冲突，终以半年多后拓跋珪的称帝获得调适。

[22] 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》，第2736页。请注

意，这里的标点并未悉依中华标点本，我自己作了一些调整。

[23] 米文平：《鲜卑石室的发现与初步研究》，《文物》一九八一年第二期，第1-7页。

[24] 康乐：《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》，台北：稻禾出版社，一九九五年，第167-168页。

[25] 罗新：《北魏直勤考》，《历史研究》二〇〇四年第五期，收入罗新《中古北族名号研究》，北京大学出版社，二〇〇九年，第80-107页。

[26] 《魏书》卷一一三《官氏志》，第3006页。

[27] 王恽：《中堂事记》卷中，载王恽《秋涧先生大全文集》卷八一，四部丛刊本。

[28] 葛兆光：《想象异域：读李朝朝鲜汉文燕行文献札记》，北京：中华书局，二〇一四年，第171页。

[29] 庾信：《庾子山集注》卷一三，倪璠注，许逸民校点，北京：中华书局，一九八〇年，第812页。

[30] 《南齐书》卷五七《魏虏传》，中华书局标点本，一九七二年，第985页。

[31] 《南齐书》卷五七《魏虏传》，第991页。

[32] 江上波夫：《ユウラシア古代北方文化：匈奴文化

论考》，京都：全国书房，一九四八年，第225—279页。

[33] 《南齐书》卷五七《魏虏传》，第994页。

[34] 《南齐书》卷五七《魏虏传》，第985页。

[35] 《魏书》卷一〇八之一《礼志一》，第2744—2747页。

二、内亚传统中的可汗即位仪式

护雅夫在《游牧骑马民族国家》中专辟一章《即位仪礼之谜》，讨论内亚游牧政治领袖的即位仪式问题。^{〔1〕}他把突厥以下内亚可汗与日本古王的即位仪式联系起来进行比较研究，显示了对内亚历史连续性的独到关怀。虽然他的关注点集中在萨满仪式中死后复生的象征意义，但他也注意到举毡拜汗的现象，特别是突厥和契丹的可汗即位仪式。而汉文史料中对突厥和契丹即位仪式的记录，正是历来研究者都特别关注的。《周书》记突厥之俗曰：

其主初立，近侍重臣等輿之以毡，随日转九回，每一回，臣下皆拜。拜讫，乃扶令乘

马，以帛绞其颈，使才不至绝，然后释而急问之曰：“你能作几年可汗？”其主既神情瞽乱，不能详定多少。臣下等随其所言，以验修短之数。^{〔2〕}

这条记录中的后半部分，即有关新可汗自己预言在位年数的部分，受到研究内亚可汗选立问题的塞诺（Denis Sinor）注意，拿来与可萨（Khazar）及伏尔加突厥人的类似记录相比较，但他对“舆之以毡”的细节没有置评。^{〔3〕}前面提到过的卜弼德（Peter A. Boodberg）《北朝史旁注》长文中，有一节《拓跋脩之即位仪》（The Coronation of T'o-pa Hsiu），专门处理前引《北史》所记孝武帝即位仪的史料，虽然他的重点在于探讨古书行格的形式问题，但他也认定突厥的即位仪式并不是从拓跋借入的，二者其实都源自一个共同的古老传统，即内亚传统。^{〔4〕}

史料没有说明突厥可汗即位仪中参与舆毡的人数以及毡子的颜色，但“随日转九回，每一回，臣下皆拜”的说法，又为孝武帝即位仪的史料

所未言，这种差异自然与史料各自的详略偏重相关，也因为同一传统下的同一仪式在不同时期、不同地域、不同政治体之间必定存在细节差异。

“随日转”，即向右旋转，也就是以顺时针方向旋转。这一点，可由《旧唐书》所记唐穆宗长庆二年（八二二年）太和公主降回鹘可汗事证明。

既至虏庭，乃择吉日，册公主为回鹘可敦。……虏先设大舆曲宸，前设小座，相者引公主升舆，回鹘九姓相分负其舆，随日右转于庭者九，公主乃降舆升楼，与可汗俱东向坐。^[5]

“随日右转于庭者九”，和突厥一样。但可敦坐在车上，由数目不明的“九姓相”抬起来。这则史料的宝贵之处在于，可敦即位可能也有一个类似的仪式。而且证明，回鹘可汗的即位仪式中，同样有贵族一同抬起新可汗旋转并接受臣下礼拜的细节。回鹘可汗即位时，是坐在车上还是毡上呢？可惜没有材料来说明。即使回鹘可汗即位时，与可敦一样是坐在车上而不是毡上，那也必是回鹘对于古

老的毡上立汗传统的调适与改造。无论如何，回鹘与突厥有非常近似的立汗仪式，这样说应该是没有什么疑问的。

而同样继承了内亚传统的契丹，从《辽史》所记柴册仪的细节来看，似乎也是对举毡立汗仪式某种程度的改造与发挥。

皇帝入再生室，行再生仪毕，八部之叟前导后扈，左右扶翼皇帝册殿之东北隅。拜日毕，乘马，选外戚之老者御。皇帝疾驰，仆，御者、从者以毡覆之。皇帝诣高阜地，大臣、诸部帅列仪仗，遥望以拜。……翼日，皇帝出册殿，护卫太保扶翼升坛。奉七庙神主置龙文方茵。北、南府宰相率群臣圜立，各举毡边，赞祝讫，枢密使奉玉宝、玉册入。^[6]

辽帝奉置龙文方茵上的七庙神主，与北魏天赐时期祀天仪中立于方坛上的七木主，至少在形式上似有某种联系。皇帝从飞奔的马上跌落后，由御者和从者覆之以毡，似乎不见于它处。魏特夫（Karl A. Wittfogel）与冯家声早就发现，柴册仪的这一部

分，可能与《周书》中突厥人扶可汗上马并以丝帛绞新可汗之颈，然后让他说出在位年数的仪式，有一定联系。^[7]而“群臣圜立，各举毡边”的仪式，似乎又与内亚举毡立汗的古老传统，有着密切的关联。

比较柴册仪这一细节与《周书》记突厥立汗仪式的文字，契丹新可汗之“乘马”，就是突厥人“扶令乘马”。柴册仪中外戚年长者驱马疾驰，如此之快，以至于把新可汗从马上颠下地来。突厥立汗仪式没有这一细节，很可能是《周书》漏记了，而不是真的没有。然后，《辽史》说驱马者与扈从者赶上前，用毡子把新可汗包裹起来。包裹起来之后做什么呢？《辽史》再无记录。根据《周书》，接下来就是用丝巾勒新可汗的脖颈，致其缺氧昏迷，再问他居位年数，这个情节与可萨立汗仪式完全一样。很可能，契丹可汗也要经历这一环节，只是史书有意无意地漏记了。就仪式细节的复原而言，突厥与契丹的现存史料可以互为补充。

汉文史料中关于内亚举毡立汗传统的直接与间

接证据，就只能找到这些了。不过幸运的是，汉文以外的史料中，我们还可以找到相当多的线索。

首先是有关蒙古征服时期的，其中最值得注意的是有关蒙古大汗即位仪式的记录。有赖中亚史和蒙古史研究者们多年的努力发掘，我们现在要找到这些记录已不那么艰难了。

当然，第一个进入视野、也是研究者理所当然最关心的，就是成吉思汗的即位。最基本的蒙古史料，包括汉文、波斯文、蒙古文史料，有关成吉思汗即位的记录中，都没有提到举毡的仪式。以《蒙古秘史》为例，只简单记了成吉思汗二〇六年在斡难河源聚众而自立为汗一条，并无立汗仪式的细节。

《元朝秘史》卷八第二〇二节汉文总译云：

成吉思既将众部落收捕了，至是虎儿年，

于斡难河源头，建九脚白旄纛，做皇帝。^{〔8〕}

按照旁译，最后一句应译作“在那里把成吉思汗的尊号与了他”。

根据李盖提（Louis Ligeti），这一句的蒙古文复原应该是：

tedüi sisgei to'urqatu ulus-i šidurqutqaJu bars
Jil Onan-nu teri'ün-e qurıJu yisün költü čaqa'an tuq
bayyi'ulu'at Činggis qahan-na qan nere tende ökhei.^[9]

《元朝秘史》的旁译才准确表达了原意。阿尔达扎布的汉译作“共奉成吉思合罕以合罕之尊号”，^[10]是较为贴近原文本意的。按照内亚的古老传统，奉上尊号（可汗号）是立汗仪式的标志性结果，是原文一定会强调的。

札奇斯钦把各类蒙古史著，包括《元史》、《圣武亲征录》、洪钧《元史译文补证》、蒙古文《黄金史纲》、蒙古文《黄金史》等文献中有关成吉思汗即位的记录，条列出来进行比较，可以看到各本所记大都与《蒙古秘史》一样。^[11]波斯文史书中即使情节有所不同，如志费尼（'Ata-Malik Juvaini）《世界征服者史》，但也只是加入了一个神秘的Teb-Tengri代宣天意，亦全然不见举毡立汗的情节。^[12]同样，在有关成吉思汗以后的窝阔台汗、贵由汗、蒙哥汗等几位蒙古大汗的汉文，蒙古文和波斯文史书中，与举毡立汗相关的情节亦全无

影踪。

当然，这并不意味着蒙古立汗大典中没有类似仪式。我们要做的是求救于更“边缘”的史料。

亚美利亚洲修士海敦（Hayton，亚美利亚洲王海敦一世的侄子，海敦在一些文献中转写为Hethum）口授于Nicholas Falcon的《东方史之花》（*La flor des Estoires de la Terre d'Orient*），^[13]先以法文写出，一三〇七年译为拉丁文。对于我们关心的成吉思汗的立汗仪式而言，书中有一段极为宝贵的材料，Ron Sela已从法文译成英文，^[14]今据其英译转译成汉文如下：

鞑靼人设好宝座，在地上铺一张黑毡，让成吉思坐上去。七个部族的首领们齐举黑毡，把成吉思抬到宝座上，称他为汗，向他跪拜效忠。对于鞑靼人依此形式向主子效忠，其庄严与隆重，你不应感到惊奇。对于他们用那么一张毡子把主子抬到宝座上，你也不应感到奇怪，不必疑惑他们是否懂得更好的办法，或疑惑他们也许根本就没有更鲜丽的衣物。也许

你会诧异于他们完全不想改变他们那古老的仪式，特别是在他们征服了如此广袤的土地和人民之后。我曾两次目睹鞑靼人选立大汗，看到他们如何在一个开敞的地方聚集，如何设立华丽的宝座并在地上铺以黑毡。这之后，酋长们和成吉思的子孙们，把他高高举起，安放在宝座上，然后向他效忠。虽然已经强大，虽然已经富有，但他们并没有改变这一仪式，仅仅因为他们不想改变。

海敦修士没有到过蒙古，当然就没有机会参加蒙古大汗的就职典礼。他所说的“我曾两次目睹鞑靼人选立大汗”，是指他在波斯伊利汗国的经历。而他对成吉思汗就职仪式的记录，恐怕得自他人讲述，其中其伯父亚美尼亚王海敦一世于一二五四至一二五五年入朝蒙哥汗的见闻和记录，^[15]一定是他重要的资料来源。依据这个记录，成吉思汗是由七个人用黑毡抬上大汗宝座的，其中举毡者的人数和毡子的颜色，竟然与《北史》所记魏孝武帝的即位仪完全一样，不能不让人深深诧异。海敦修士这

种局外人的描述，与蒙古官方的记录（无论以什么语言和文字留存下来），存在这么大的差异，这个事实本身也让我们理解内亚的这一传统何以如此稀见于官方记录。

参加贵由汗即位大典的局外人是很多的，他们的转述或直接记录成为后来许多旅行记的重要内容，其中最有名的就是方济各会（Franciscan）修士加宾尼（John of Plano Carpini）。可是他那著名的旅行记一点也没有涉及举毡立汗的细节，只说蒙古人把贵由汗放到宝座上然后跪拜。^[16]幸运的是，另一个道明会（又译多明我会，Dominican）修士西蒙（Simon of Saint-Quentin）却留下了非常不同的记录。西蒙作为Ascelin修士领导的使团成员之一，于一二四五至一二四八年出使蒙古，^[17]其旅行报告的全文虽已佚失不传，但在十三世纪道明会修士Vincent of Beauvais所著的百科全书《大镜子》（*Speculum Maius*）的三部之一，也是流传最广的一部《历史之镜》（*Speculum Historiale*）当中，有十九章标明出自西蒙的报告，其中有对贵由汗即位

仪式的详细描述。^[18] Bertold Spuler在《蒙古史》（*History of the Mongols*）中转抄了这一部分，^[19]兹据该书的英译本把西蒙修士所描述的贵由汗即位仪式翻译如下：

当所有的王公大臣聚集到一个指定地点后，他们在正中央放置一个镀金的宝座，让统治者（贵由汗）坐上去，将一把剑放到他面前，说：“我们情愿、请求并决定您当我们所有人的头领和主人。”他回答：“你们要我当你们的主人，你们都准备好坚决服从我的任何命令，召之即来，任我驱遣，我说杀谁就杀谁，是这样吗？”他们都回答：“是的。”于是他说：“那么从现在起，我的话就如此剑。”他们纷纷表示赞成。

然后他们在地上铺了一张毡子，让他坐上去，对他说：“仰视则见天神，俯看则见您所坐的毡子！如果您好好统治帝国，慷慨公正，善待王公大臣，您的统治必定辉煌，全世界将会在您的统治下弯腰鞠躬，天神会满足您

的一切心意。可是，如果您行止乖张，您将会落得悲惨可怜、无人尊敬、万人唾弃、一贫如洗，甚至连您现在所坐的毡子也将不复归属于您。”

说完了这些话，首领们让大汗的妻子紧挨着大汗也坐到毡子上，待两人都坐好，他们抬起毡子，把大汗夫妻高高举起，伴随着欢呼的喧嚣，宣布他们是所有鞑靼人的皇帝与皇后。然后，他们取来察合台死后留下的难以计数的金银珠宝，全部交由他（新大汗）处置。而他立即用这些财宝赏赐到场的王公贵人，剩下的则留给自己。

欢宴随后开始，按风俗要一直持续到深夜。大车拉来煮熟的、没有放盐的肉，一块肉要分给四到五人。帐内的人们会被分给肉与放了盐的肉汤，而不是调味品。只要举行宴会，他们总是会这么做。

西蒙修士的报告有力地支持了海敦修士对成吉思汗即位典礼的描述。虽然他们都不是亲眼目

睹，但他们一定有可靠的依据。研究者指出，西蒙修士的资料来源，很可能是蒙古官员Anguthan，他在哈拉和林参加了贵由汗的即位典礼，并且刚刚从哈拉和林来到波斯的蒙古军大营，而那时西蒙修士恰好就在那里，有机会听他讲述典礼的细节。^{〔20〕}

西蒙没有说明毡子的颜色和举毡者的人数，但明白无误地加入了大汗妻子的情节，证明立汗仪式中也要承认可敦（Khatun）的政治地位。可见前引《旧唐书》记太和公主与回鹘可汗的婚礼，也许并非仅仅因为她是唐公主才举行的典礼，而是成为可敦必须经历的仪式，而且这个仪式与可汗即位时的仪式非常接近。西蒙修士的报告涉及举毡之前的君臣对话，当然这些对话也是仪式必不可少的一部分。

大蒙古国时期立汗仪式记录中有举毡情节的，目前所知只有上述两条。忽必烈及其后的元朝诸帝中，据Ron Sela在波斯文史书中搜检所得，只有元武宗海山（一三〇八至一三一二年在位）的即位典礼描述中，保存了一条与举毡相关的史料。^{〔21〕}这条史料出自十四世纪波斯历史学

家瓦萨夫（Vassāf）所著《瓦萨夫史》（*Tārīkh-i Vassāf*）。^{〔22〕}瓦萨夫本名Sharaf al-Dīn Abd Allāh Ibn Faḡl Allāh Shīrāzī，又称Vassāf al-Hazrat，活跃于一二九九至一三二三年间，Vassāf是他在伊利汗国宫廷中的职衔，意思是赞辞撰写者。^{〔23〕}《瓦萨夫史》被认为有意接续志费尼的《世界征服者史》，完成之前曾呈送完者都（Öljeitü）。与元武宗即位有关的这一段重要材料，Ron Sela已据德黑兰Ibn-i Sina一九五九年版第五〇一页译成英文，^{〔24〕}今据Ron Sela之英译转译为汉文如次：

依照旧俗，海山盘腿坐在一张白毡上。七个最重要的王公负责把他送上宝座，他们中的四个人抓住毡边，两个人拉着他的双臂把他扶入宝座，最后一人呈上一杯酒，光彩闪耀，有如太阳。

蒙古的所谓“旧俗”，就是北魏的“代都旧制”。这条材料中，元武宗是坐在白毡而不是黑毡上，举毡者的数目却和海敦修士所记成吉思汗即位仪完全一样。据Ron Sela的研究，《瓦萨夫史》

还描述了其他元朝皇帝的即位，不过除了共有的特点如宴会、宰杀白马和牛之外，却再无一人曾如武宗一样有过举毡的仪式。这当然不说明元朝只有武宗实践过这一“旧俗”，只是瓦萨夫未曾得到其他皇帝即位仪式的详细资料而已。蒙古史家Thomas Allsen指出，正是在完者都时期伊利汗庭与元朝廷之间十分亲密友好，人员来往和信息交流的渠道特别畅通，《瓦萨夫史》对元武宗、元仁宗的记录才有较为生动的细节。^{〔25〕}也许这可以解释何以瓦萨夫对元武宗即位仪式的描述成为一个例外。

也就是说，我们可以相信，自成吉思汗以下，蒙古大汗和元朝皇帝们的即位典礼中，都有坐于毡上被抬入宝座的仪式。如果把前举三条仅有的蒙元时代的材料都看作历史信息的残破片段，它们之间的差异处也许可以互补，它们的矛盾处也许只是由信息碎片自身扭曲变形造成的（如黑毡写作白毡等）。那么，举毡前的问答对话，奉宝剑与新君，可敦与可汗同坐黑毡，七贵人一同举毡，镀金的宝座，贵人奉上盛满的酒杯，臣下欢呼，新汗大赐财

物，通夜欢宴，等等，就是每一次即位典礼中都不能缺少的程序与主题。

而且不止是蒙元的大汗与皇帝们享受了这一套程序。在蒙古征服后的中亚伊斯兰世界，在各主要汗国时期及汗国解体后的相当长时期内，不仅成吉思汗的子孙，或自称的成吉思汗子孙，而且那些并无蒙古血统的政治酋领，都继承并实践了这一套即位礼仪。

十五世纪中亚世界的外部观察者中，最著名的或许是巴伐利亚人Johann Schiltberger（一三八〇至一四四〇），他先是因参加匈牙利军队对抗奥斯曼军，受伤被俘，成为奥斯曼苏丹的奴隶，待帖木儿在安卡拉战役中大败奥斯曼军，又沦为帖木儿及其子孙的奴隶。在颠沛流离终于回归故乡之前，他几乎走遍了中亚，获得了无可比拟的旅行经验。他的旅行记《奴役与旅行》中有一段涉及蒙古传统下中亚的举毡立汗仪式：

还应注意到，当鞑靼人选举一个王的时候，他们会让他坐在白毡上，把他抬起来，连

举三次。然后他们抬起他，绕毡帐而行，把他放置到宝座里，还搁一把金剑在他手里。^[26]

对于十六至十九世纪中期中亚各地举毡立汗的礼仪实践，Ron Sela在波斯文和察合台文史料中进行了卓有成效的挖掘，他所举出的众多例证，对中亚史的外行来说不啻意外的财宝。比如，他在波斯文史书《汗之礼物》（*Tufhat al-khānī*，此书又名*Tārīkh-i Muhammad Rahīm Khāni*）中摘出专记Muhammad Rahīm汗即位的一章，译为英文，然后加以分析。^[27]我们把其中举毡立汗的部分转译如下。

大异密（Amir）们和贵人们聚集到哈里发宝座之下，他们带来并铺展开吉祥的白毡，这是在遵循王者登基的习俗。君王陛下将他有福的双足踏上白毡，坐下，一如习俗的要求，面朝多福的方向。

按照古老的成吉思裔苏丹们的习俗，为了把即位者放到宝座里以完成立汗仪式，得由四个氏族（urugh）的异密们抓住毡子的四角

把他抬起来——而且他们不许别人参与或代劳——可是这一次不同了，宗教领袖们、法官们和异密们，出于他们的忠诚和热情，一窝蜂地冲上前来，抓起毡子的边沿。……他们赞颂真主，抬起新汗，把他抬到宝座里，如同太阳和月亮升起来一样。^{〔28〕}

由于Ron Sela的杰出工作，我们已经不需要再缕举中亚史料并详加分析了。他在中亚的波斯文和察合台文文献中找到令人瞠目的证据，足以证明他的论断：举毡立汗的仪式是普遍地实行着的，其源头是蒙古征服者的即位仪式。

Ron Sela这一研究的重点是，随着政治权力和宗教文化格局发生巨大的转变，中亚各大小政治体如何一方面通过保持举毡立汗的传统仪式以获取政治合法性，另一方面又通过对仪式细节的调整和改造，来适应变化之后新的政治结构与伊斯兰社会。比如，他发现，黑毡慢慢置换成了白毡，因为白色是伊斯兰更崇尚的色彩；七贵人举毡演化为四人举毡，因为这符合十六世纪以后四埃米尔的制度传

统；女性不再出现在毡上，是为了与伊斯兰的文化倾向相协调；等等。他还讨论了十六世纪以前为什么官方文献总是对这一仪式保持沉默，他从伊斯兰法与成吉思汗“大扎撒”之间价值冲突与权力协商的角度，试图对此一奇怪现象作出解释。当然，这个角度的理解还不足以解答何以东方文献同样存在普遍沉默的难题。

无论资料如何不全面、不充分，无论解释如何不足以令人惬意，从现有的研究可以看到，举毡立汗无疑是内亚草原古老且富有强韧生命力的政治文化传统。已有的证据显示，拓跋鲜卑、突厥、回鹘、契丹和蒙古都沉浸在这一传统之中。而且还可以推测，与拓跋同时的柔然，与回鹘同时的黠戛斯，与契丹同时的奚，以及许许多多其他曾经结成较大政治团体的所谓部族，都不太可能置身这一传统之外。

如果要进一步追问，这个古老传统，古老到什么时候？拓跋之外的鲜卑各部，如慕容、乞伏、秃发等，与鲜卑几乎同时的乌桓，以及已知内亚

最早的游牧帝国匈奴，以及匈奴帝国治下以突厥语（Turkic）人口为主体的草原各部，是否都曾有过这种举毡立汗的典礼实践呢？既然突厥有此礼俗，那么西突厥没有把这一传统带入中亚吗？也就是说，在十三世纪蒙古征服者到来之前，举毡立汗的仪式从未在中亚上演过吗？

虽然“文献不足征”，很多细节已无从研究，但必须承认，提出这些疑问对思考内亚历史是有帮助的。

注释：

〔1〕护雅夫：《游牧骑马民族国家》，东京：讲谈社，一九六七年，第78—118页。

〔2〕《周书》卷五〇《异域传下》，北京：中华书局标点本，一九七一年，第909页。

〔3〕塞诺（Denis Sinor）：《大汗的选立》，党宝海译，载《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》，北京：中华书局，二〇〇六年，第167—188页。

[4] Peter A. Boodberg, *Selected Works of Peter A. Boodberg*, pp. 306-318.

[5] 《旧唐书》卷一九五《回纥传》，北京：中华书局标点本，一九七五年，第5212—5213页。

[6] 《辽史》卷四九《礼志一》，北京：中华书局标点本，一九七四年，第836页。

[7] Karl A. Wittfogel and Fêng Chia-Shêng, *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1949, p. 274.

[8] 校勘本《元朝秘史》卷八，乌兰校勘，北京：中华书局，二〇一二年，第258页。

[9] Louis Ligeti, *Histoire secrète des Mongols*, Budapest: Akad é miai Kiad ó , 1971, p. 171.

[10] 阿尔达扎布：《新译集注〈蒙古秘史〉》，呼和浩特：内蒙古大学出版社，二〇〇五年，第386页。

[11] 札奇斯钦：《蒙古秘史新译并注释》，台北：联经出版事业公司，一九七九年，第291—293页。

[12] 'Ata-Malik Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, translated from Persian by John Andrew Boyle, Vol. 1, Manchester:

Manchester University Press, 1958, p. 39. 中译本，何高济译，翁独健校订，呼和浩特：内蒙古人民出版社，一九八一年，第40页。

[13] Frère Hayton, *La Flor des estoires de la Terre d'Orient*, in: *Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens*, part 2, vol. 1, Paris: Imprimerie Nationale, 1906, pp. 111–363. Reprint: Farnborough (Hants): Gregg International Publishers, 1969.

[14] Ron Sela, *Ritual and Authority in Central Asia: The Khan's Inauguration Ceremony*, Papers on Inner Asia No. 37, Bloomington: Sinor Research Institute for Inner Asian Studies (SRIFIAS), 2003, p. 29–30.

[15] 虽然留存至今的Hayton旅行记中没有立汗仪式方面的记载，但亚美尼亚王及其从行者的见闻的丰富程度，一定远远超出旅行记本身，国王的侄子亦从中受益良多。这个旅行记的英文本，请参看*The Journey of Haithon, King of Little Armenia, to Mongolia and back, A.D. 1254–1255*, in: E. Bretschneider ed., *Mediaeval Researches, from Eastern Asiatic Sources, Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century*, vol. I, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001, pp. 164–172. 这个旅行记的中文译本《海敦纪行》，请参看张星烺编注、朱杰勤校订《中西交

通史料汇编》，第三册，北京：中华书局，一九七八年，第15—31页。

[16] John of Plano Carpini, *History of Mongols* by John of Plano Carpini, in: Christopher Dawson ed., *The Mongol Mission*, London and New York: Sheed and Ward, 1955, pp. 62–63. 中文译本见吕浦译、周良霄注《出使蒙古记》，北京：中国社会科学出版社，一九八三年，第61—62页。

[17] 关于西蒙所参加的这次道明会修士使团出使蒙古，最详细的研究出自Gregory G. Guzman在辛辛那提大学毕业时提交的博士论文*Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongols, 1245–1248*, University of Cincinnati, 1968. 该论文未曾出版。

[18] 最早注意到这一描述的是亚美尼亚裔瑞典蒙古史专家Abraham Constantine Mouradzea d'Ohsson男爵（1779—1851），他在《蒙古史——从成吉思汗到帖木耳》中特别提到这一描述与加宾尼等人的记录存有歧异。M. Le Baron C. d'Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchinguis-Khan jusqu' à Timour Be ou Tamerlan*, Amsterdam: Frederik Muller, 1852, vol. II, pp. 200–201; vol. III, p. 79.

[19] Bertold Spuler, *History of the Mongols, Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, translated

from the German by Helga and Stuart Drummond, New York: Dorset Press, 1988, pp. 87–88. Spuler此书没有说明这一材料出自西蒙修士的报告，而是混在加宾尼的《蒙古史》的各章节中，容易给人一个错误的印象，似乎这些记录出自加宾尼。造成这一混乱的原因，可能是在《历史之镜》中，二者本来就是夹杂在一起的。请参看Gregory G. Guzman, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongols, 1245–1248*, pp. 7–30.

[20] Gregory G. Guzman, *Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongols, 1245–1248*, p. 28 & p. 73.

[21] Ron Sela, *Ritual and Authority in Central Asia: The Khan's Inauguration Ceremony*, pp. 31–32.

[22] 此书原名《地域之分割与岁月之推移》（*Tajziyat al-amsūrwa-tazjiyat al-a'snīr*），一般简称为《瓦萨夫史》。

[23] 关于Vassāf及其著作的简明介绍，请参看Seyed Soheyla Dadgar Bolhasani and Dr. Jalil Tajlil, A Brief Introduction to the Book of *Tarikh-i, Vassaf and Its Author*, in: *Journal of Basic and Applied Scientific Research (JBASR)*, vol. 3, no. 4 (April 2013), pp. 963–967.

[24] Ron Sela, *Ritual and Authority in Central Asia: The Khan's Inauguration Ceremony*, pp. 31–32, note 82.

[25] Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*,
Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 38.

[26] Johann Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann
Schiltberger, a Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396–1421*,
Translated by J. Buchan Telfer, New York: B. Franklin, 1972, p. 48.

[27] 《汗之礼物》的作者是Muhammad Vafā Karmīnagī
(1685–1769) 。

[28] Ron Sela, *Ritual and Authority in Central Asia: The Khan's
Inauguration Ceremony*, pp. 12–14.

三、内亚传统作为一个方法

前引海敦修士在《东方史之花》中对蒙古立汗仪式的记载，伴随着他对蒙古人长期坚持举毡传统的感慨，他的感慨大概起因于他认为毛毡过于朴素，与蒙古征服者已经拥有的巨大财富相比显得寒酸。然而，对游牧人来说，毛毡的重要性无论如何强调都是不过分的。

学者相信毛毡可能是人类最早的纺织物，^[1]中亚和西亚都已发现极为古老的毛毡实物。^[2]劳费尔（Berthold Laufer）早就对欧亚大陆古文明中的毛毡织物进行了概括性研究，认为最早的毛织物技术可能是在伊朗高原发明的。^[3]他把古代毛毡织物与

游牧人联系起来的论断，得到古阿尔泰地区考古发现的支持。^{〔4〕} Peter A. Andrews在他那部已成经典的《毡帐与亭阁》（*Felt Tents and Pavilions*）中，对源自内亚游牧世界的毛毡建筑研究甚深，可惜并没有涉及毛毡的文化与政治价值。^{〔5〕}

就我们所探讨的内亚草原举毡立汗的传统仪式来说，有学者早就注意到游牧社会萨满教传统中毛毡所具有的宗教意义，^{〔6〕}也许这对理解该仪式的起源是有启发意义的。不过，我们在这里并不打算考察立汗仪式举毡环节的起源、程序、演化及其象征意义，我们所关注的，是该传统持久存在这一事实本身所带给我们的启示。

只有从内亚传统这个角度，我们才能理解，不仅草原上突厥和回鹘的可汗们经过了这一仪式之后才能爬上权力顶峰，而且在中原建立统治的北魏的大多数皇帝们，以及后来元朝的皇帝们，都是由七个王公贵人用黑毡托上皇帝宝座的，都经历了大致相同的立汗仪式。尽管这类仪式在当时的官方文献中总是被过滤、被遮蔽、被扭曲、被包装，可是，

对内亚传统的敏感和自觉，有时会帮助我们重新识别某些碎片化了的信息，使某些无所依凭的史料在内亚史的视野下焕发新颜，呈现深层的意义。下面试举两个与内亚立汗仪式其他环节相关的例证，对以上判断加以说明。第一个例子与立汗仪式上的君臣对话有关，第二个例子则涉及立汗仪式上新可汗预言自己的在位年限。

先看第一个例子。《魏书》记道武帝天赐六年（四〇九年）十月戊辰夜，清河王绍率亲信突入宫中杀死道武帝，变起仓猝，外朝毫不知情：

明日，宫门至日中不开。绍称诏召百僚于西宫端门前北面而立，绍从门扇间谓群臣曰：

“我有父，亦有兄，公卿欲从谁也？”王公已下皆惊愕失色，莫有对者。良久，南平公长孙嵩曰：“从王。”群臣乃知官车晏驾，而不审登遐之状，唯阴平公元烈哭泣而去。^[7]

《资治通鉴》记清河王绍之言，改为“我有叔父，亦有兄，公卿欲从谁”。^[8]田余庆先生认为，当时清河王绍之父道武帝已死，他不宜再说“我有

父”，《资治通鉴》改父为叔父是对的，而叔父就是指阴平公元烈。^{〔9〕}不过，以“父”代指“诸父”，在古典文献中也还是常见的。更何况清河王绍当时应该不是说汉语，而是说拓跋鲜卑的语言（杂有较多突厥语因素的古蒙古语），^{〔10〕}在拓跋鲜卑的语言环境下，“父”和“兄”大概都是复数形态，译成汉语才显得模棱两可。即使《魏书》此处原佚一字，这段话所讲述的故事仍然不够显豁。这时，我们可以看看《辽史》所记契丹柴册仪的文字：

皇帝诣高阜地，大臣、诸部帅列仪仗，遥望以拜。皇帝遣使敕曰：“先帝升遐，有伯叔父兄在，当选贤者。冲人不德，何以为谋？”群臣对曰：“臣等以先帝厚恩，陛下明德，咸愿尽心，敢有他图。”皇帝令曰：“必从汝等所愿，我将信明赏罚。尔有功，陟而任之；尔有罪，黜而弃之。若听朕命，则当谟之。”金曰：“唯帝命是从。”^{〔11〕}

柴册仪中契丹新君即位之前谦虚推让时所说的

“有伯叔父兄在，当选贤者”，与北魏清河王绍所说的“我有父，亦有兄，公卿欲从谁也”，绝不是偶然的巧合。拉施特（Rashīdal-Dīn Hamadānī）《史集》记窝阔台汗当奉成吉思汗遗令即位，可是他对聚集在面前的蒙古王公们说：

尽管成吉思汗的命令，实际上是这个意思，
但是有长兄和叔父们，特别是大弟托雷汗，比我
更配授予大权和担当这件事……^[12]

《史集》记贵由汗被拥立时“照例逊谢，（将汗位）让给各位宗王”。^[13]所谓“照例逊谢”，就是遵守固有的立汗程序，指出与自己同样具备资格或甚至更有资格的汗位候选人。这种资格虽然仅仅是理论上的，但承认他们的资格是新君的政治责任，也是构建新政治联盟的前提。窝阔台的推让主要针对托雷，可他还是首先说“有长兄和叔父们”。在W. M. Thackston的译本里，译为I have elder brothers and uncles，^[14]与柴册仪中“有伯叔父兄在”和清河王绍所说“我有父，亦有兄”，几乎完全一样。很显然，这本是即位仪新君与拥戴者之

间对话某个环节较为固定的套话，都要使用复数形式，并不取决于说话人实际有多少伯叔兄长。在游牧政治体的早期阶段，从宗亲血缘的意义上说，凡在可汗血亲范围内的（比如在鲜卑、突厥和回鹘时期，那些拥有Tegin头衔的人），只要年龄更大，就都具有继承权，他们就是新君的父兄，新君理应指出他们的权利、承认他们的权利并表示推让。

元英宗于至治三年（一三二三）八月遇弑于南坡，泰定帝九月即位于龙居河，发诏大赦天下，诏书原文是蒙古文，仓促间找不到合适的汉士译成文雅的汉文，因此成为《元史》所收唯一的一篇硬译体元代白话诏书，其优点却是更贴近原蒙古文诏书的表达。其中有自叙继承大位的资格的一段：

今我的侄皇帝生天了也么道，迤南诸王大臣、军上的诸王駙马臣僚、达达百姓每，众人商量着：大位次不宜久虚，惟我是薛禅皇帝嫡派，裕宗皇帝长孙，大位次里合坐地的体例有，其余争立的哥哥兄弟也无有；这般，晏驾其间，比及整治以来，人心难测，宜安抚百

姓，使天下人心得宁，早就这里即位提说上头，从着众人的心，九月初四日，于成吉思皇帝的大斡耳朵里，大位次里坐了也。^{〔15〕}

泰定帝的继承资格首先取决于他的血统，即忽必烈“嫡派”、裕宗“长孙”，其次则是“其余争立的哥哥兄弟也无有”，成了继承序列里排名最靠前的一个，对下一代来说，他就是那个不愿放弃继承权利的“父”。虽然诏书并非立汗仪式上的对话，但仍然详细解释自己的继承资格，一定程度上是泰定帝向蒙古社会所作的解释与说明。

综上所述，北魏清河王绍从门缝里对北魏王公大臣们所说的“我有父，亦有兄，公卿欲从谁也”，其实是立汗仪式上的一句话。他以这种方式宣布道武帝已死的消息，并且试图获得被拥立的机会。当然，就仪式的意义说，他部分地成功了，只是政治从来不会被仪式所局限。如果不能认识到清河王绍是在套用内亚立汗典礼上的言语，我们对端门前这一活动的仪式性意义就会理解不足。由于清河王绍突然使用了这一言语，端门前的活动被转化

为立汗仪式的一部分。王公大臣仓促间不知所措，长孙嵩对曰“从王”，很大程度上也是仪式的习惯性力量造成的。虽然身为清河王绍叔父的阴平公元烈“哭泣而去”，其他人却都不敢离开会场，说明立汗仪式的第一部分已几乎完成。《北史》记“元绍之逆，百僚莫敢有声，惟（元）烈行出外，诈附绍，募执明元”，^{〔16〕}可见元烈的“哭泣而去”，也是在宣布拥戴清河王绍为新可汗、新皇帝之后。

这个例子说明，对内亚传统的敏感与自觉，有助于我们对熟知史料的再阅读，有助于唤醒某些沉睡中的历史信息，而赋予孤立史料以新的意义、新的历史纵深感。

我们再看第二个例子。

前引《周书》记突厥之俗，涉及立汗仪式上新可汗预言自己在位年限，兹再引如下：

拜讫，乃扶令乘马，以帛绞其颈，使才不至绝，然后释而急问之曰：“你能作几年可汗？”其主既神情瞽乱，不能详定多少。臣下等随其所言，以验修短之数。^{〔17〕}

这种习俗不再见于中文史籍对其他内亚集团的记录，但正如举毡立汗的传统一样，不见于记载绝不等于不存在。我们还是把视野扩大到中文史料之外。需要再次说明的是，下面两条非中文史料都是由塞诺（Denis Sinor）提示的。^{〔18〕}

十世纪波斯地理学家伊斯塔赫里（al Istakhri，？至九五七）曾游历伊斯兰东部地区如河中（Transoxiana）、呼罗珊（Khurasan）等地，著有《道里邦国志》（*Kitābah al-Masālik wa-al-Mamālik*）。在这本著名的中古地理书里，有一段讲述伏尔加地区可萨（Khazar）人如何选立可汗的制度，今据其英译转译成中文如下：

至于他们的政治制度，权力最大的人称为可萨可汗（Khaqan），比伯克们要威风得多、高贵得多，尽管可汗其实是由伯克们任命的。当他们要任命可汗时，他们抓住他，用一条丝绸勒他的脖子，直至他濒临死亡。然后问他：你希望统治多久？他回答：若干若干年。如果他在那年限之前死了，那还好，不然的话，在

接近那年限的时候他就会被干掉。〔19〕

关于可萨可汗的任职年限以及超越年限的惩罚，著名的阿拉伯旅行家伊本·法德兰（Ahmad ibn Fadlān）在其旅行报告中也提到了。伊本·法德兰于九二一年受阿拔斯朝哈里发的派遣，从巴格达出发，艰难北行，出使伏尔加的保加尔人。他的旅行报告本来只有残缺的手抄件流传，一直到二十世纪才由著名突厥学家Zeki Velidi Togan（一八九〇至一九七〇）在伊朗找到一份十三世纪的完整手抄本。该报告最受西方学者重视的地方是记录了伏尔加的维京人，而且作者目击了维京人的船葬仪式。难得的是，伊本·法德兰也提到了可萨人的政治体制和风俗习惯。其中有关可萨可汗在位年限的一段是这样讲的：

可萨王（可汗）的统治年限是四十年。若有谁超过了这个年限，哪怕只超一天，臣民与扈从就会杀掉他，宣称：“他已丧失理智，思想混乱。”〔20〕

伊斯塔赫里和伊本·法德兰这两条材料的共同

之处是可萨可汗有任期年限，而且，都提到超越年限则会面临死亡。不同之处在于，伊斯塔赫里的记录把年限的设定与立汗仪式联系了起来，伊本·法德兰的记录则笼统地说是四十年。不难猜测，四十年也许是伊本·法德兰恰好亲历获知的某位可汗的年限，而不会是历任可汗的共同年限。

六世纪的突厥和十世纪的可萨在立汗的仪式上，都有以丝巾勒新汗之颈然后让他预言在位年限的环节，这绝非偶然的情节雷同。内亚历史的独立性，意味着以蒙古高原为中心的草原各游牧人群间有着高密度的文化与政治接触，从而作为一个历史单元鲜明地区别于南方定居农耕社会各人群及其政治体。可萨与突厥共享着这个内亚传统。内亚传统的连续性，意味着在与外部政治体、文化体发生接触并接受影响的同时，内亚各游牧人群所建立的政治体之间的相关性，可以保障内亚独特的文化与政治传统能获得连续的传播与发展，无论是在时间上（从六世纪到十世纪）还是在空间上（从鄂尔浑河谷到伏尔加河谷）。

就是那位在伊朗的伊斯法罕发现伊本·法德兰旅行报告完整手抄本的那位突厥学家Zeki Velidi Togan，在回忆录里提到当他小时候在乌拉尔山间的经学堂读书时，选举班级学生头领的仪式：

秋季经学堂一开学，就得选出称作kadi的学生头儿来，让他坐在四人高举的白毡上，被一众学生掐、打，甚至用锥子使劲地戳，疼得他哭叫起来。^{〔21〕}

Togan教授认为，这个习俗源于古老的突厥选汗的传统。在十九世纪末二十世纪初突厥世界的边缘地带，还能看见的这种古老的选汗立汗仪式的残余，固然未必直接源于古突厥（事实上可能来自西征的蒙古人），但宏观地看，内亚游牧世界象征性文化符号的跨语言、跨地区、跨时代的传播继承与发展，正是内亚历史独立性与连续性的美妙诠释。

也就是说，立汗仪式上让神志不清的新可汗预言自己的在位年限，作为一个传统，不仅存在于突厥与可萨两个汗国，也不仅发生在六至十世纪。虽然没有更多的史料，但可以相信，突厥汗国的这个

习俗（或制度），是从内亚更早的政治体承继而来的，比如柔然，以及与柔然同属一个语言文化群的其他鲜卑集团，甚至略早一些的乌桓，等等。我不敢提到匈奴，是因为有较多的证据显示，匈奴帝国崩解之后的内亚游牧政治文化发生了一个较大的转折，这个断裂是否存在，性质如何，还需要今后仔细研究。而在突厥汗国之后，薛延陀、回鹘、黠戛斯等草原政权，应该继承并延续了这一传统。

正是从这个角度，我发现契丹不仅保存着这一传统，而且，非常有趣的是，很可能耶律阿保机之死，就是他超越了自己预言的在位年限的结果。对这个问题，我另有《耶律阿保机之死》一文，请读者参看本书附录二，兹不赘言。这里只想补充一条，那就是通过控制脖颈气管氧气吸入的方式造成神志迷失，达到某种“出神”状态，可能是古代内亚“萨满”的作业手段之一。现代西方青少年中广泛流行的危险的choking game，就是以织巾或以手臂紧勒脖子，造成缺氧而获得极度体验。古今两者间的机制是一样的。

只有从内亚传统的独立性和连续性的角度，只

有把新汗预言在位时间的传统置于内亚政治文化广袤深邃的背景中，《周书·突厥传》的这一记录才显得别有深意。上举两个与中古内亚可汗即位仪式相关的例证，或许可以帮助读者认识到，内亚传统与中国历史之间，是有明显区分、又彼此纠缠的学术问题。这一思路引导我们进行以下的理论思考。

注释：

[1] Leonardo Olschki, *The Myth of Felt*, Berkeley: University of California Press, 1949, p. 47.

[2] Mary E. Burkett, An Early Date for the Origin of Felt, in: *Anatolian Studies*, Vol. 27 (1977), pp. 111-115.

[3] Berthold Laufer, The Early History of Felt, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 32, No. 1 (1930), pp. 1-18.

[4] Sergei I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron-Age Horsemen*, translated by M. W. Thompson, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970, illus. 147, 148, 149, 154, 173.

[5] Peter Alford Andrews, *Felt Tents and Pavilions: The Nomadic Tradition and Its Interaction with Princely Tentage*, London: Melisende, 1999, two volumes.

[6] Manabu Waida, Notes on Sacred Kingship in Central Asia, in: *Numen*, Vol. 23, Fasc. 3 (1976), pp. 179–190.

[7] 《魏书》卷一六《道武七王列传》，第390页。

[8] 《资治通鉴》卷一一五晋安帝义熙五年，北京：中华书局标点本，一九五六年，第3623页。

[9] 田余庆：《拓跋史探》（修订本），北京：三联书店，二〇一一年，第64页。

[10] Louis Ligeti, *Le Tabghatch, un dialecte de la langue Sien-pi*, in: Louis Ligeti ed., in: *Mongolian Studies*, Budapest: 1970, pp. 265–308.
亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，收入《亦邻真蒙古学文集》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，二〇〇一年，第561页注2。

[11] 《辽史》卷四九《礼志一》，第836页。

[12] 拉施特：《史集》第二卷，余大钧、周建奇译，北京：商务印书馆，一九八五年，第29页。

[13] 拉施特：《史集》第二卷，第217页。

[14] Rashiduddin Fazlullah, *Jami 'u' t-Tawarikh: Compendium of Chronicles*, English translation & annotation by Wheeler M. Thackston, Cambridge, MA: Harvard University Department of Near East Eastern Languages and Civilizations, 1998, part II, p. 312.

[15] 《元史》卷二九《泰定帝本纪》，中华书局标点本，一九七六年，第638—639页。

[16] 《北史》卷一五《魏诸宗室传》，第565页。

[17] 《周书》卷五〇《异域传下》，第909页。

[18] 塞诺（Denis Sinor）：《大汗的选立》，载《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》，第167—188页。

[19] Douglas Morton Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York: Schocken Books, 1967, p. 97. 又请参看 *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, translated with an introduction by Paul Lunde and Caroline Stone, London: Penguin Books, 2012, pp. 156—157.

[20] Richard Frye, *Ibn Fadlan's Journey to Russia: a Tenth-Century Traveller from Baghdad to the Volga River*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005, p. 77. 又参见 *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, p. 57.

[21] Zeki Velidi Togan, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, translated by H. B. Paksoy, North Charleston, SC: CreateSpace, 2012, p. 18.

四、内亚传统的连续性与中国历史的内亚性

把北魏皇帝看作中国古代皇帝历史的一个阶段和皇帝群体的一个部分，当然是没有问题的，但前面对内亚立汗仪式的讨论，又引导我们从新的角度看待他们——他们不仅是华夏帝制国家的皇帝，也是内亚游牧征服集团的可汗，他们的历史活动，是多种文化传统的碰撞、融合与新生。北魏的所谓“代都旧制”，分明就是内亚传统的一部分。

内亚历史上，一些政治集团消亡了，如匈奴和柔然帝国的崩解；一些集团南迁进入中国传统农业地区了，如拓跋鲜卑进入农耕地带建立基于农耕社会的政权；一些集团西迁进入中亚了，如突厥与回

鹑离开蒙古高原迁到西域。然而，内亚草原上的游牧社会与游牧文化从未中断，内亚游牧政治体也持续涌现，尽管这些政治体规模有大小之别，统治集团所说的语言各不相同，各政治体的历史认同（主要表现在部族名号与起源迁徙的历史叙述上）亦频频改换，但内亚政治和文化仍然呈现鲜明的连续性。

这样，我们就面对两个问题，一是如何看内亚历史的独立性和连续性，二是如何看中国历史与内亚历史之间的复杂关系。

内亚历史的独立性和连续性，是一个不难理解的命题。在内亚这个独立的地理单元，^{〔1〕}内亚人民创造了独立的内亚历史，这在理论上是很容易理解的。可是，对相当多的中国研究者来说，把内亚看成与中国相对立的另外一个历史单元，不免是一个知易行难的问题。传统王朝历史学以中原王朝为中心，边裔四方都是中原历史叙述的附庸，其各自历史传统的独立性本来就很难进入史学认识的思虑之内。而在现代史学中发展出来的民族史观，与传统的王朝史观相结合之后，更容易忽略内亚（所谓

北方)民族之间深刻的文化、语言和社会联系,而强调各自民族集团的起源、迁徙与消亡,把这些民族集团的历史分别配置在中国的王朝断代史的大框架之中。

依照中原王朝断代史的框架,虽然改朝换代,统治者换了,旗帜服色改了,有时连历书和度量衡都改了,却没有人会认为这些变化意味着中国历史的断裂。可是,在处理内亚历史问题时,很少有人把柔然、突厥、回鹘的连续发展看成与中国改朝换代性质相同的政治变局。许多人不自觉地倾向于把它们看作彼此区分的民族集团,因此它们之间的斗争与取代,就有别于中国历史上的朝代更迭,而主要是不同民族集团间的生存斗争。时间轴线上的政治重组,被置于空间平面上切割成社会群体间的征服与取代。

事实上,历史上几乎所有的所谓“民族”,都首先是政治组织,是政治体,是以政治关系和政治权力为纽带构建起来的社会团体,尽管这种团体总是要把自己打扮成以血缘关系为基础的,具有生

物学意义上紧密联系的社会群体。^{〔2〕}政治体是实质，血缘联系通常是出于政治目的而创造出来的历史叙述。内亚不同时期的统治集团固然有变动，但作为各政治体基础的民众，当然存在着政治权力主导下的社会组织变化和一定程度的文化变迁，但还是那些人，还是那些社会成员或其后裔，与中原王朝的改朝换代并无两样。

前面所讨论的可汗即位仪式在内亚不同时期、不同政治体间的继承与流传，提示了内亚传统不容否认的连续性。当然，这种仪式传统的连续性，只是内亚整体历史独立性与连续性的一个方面。

把内亚历史与中国历史平行看待，并不意味着这两个历史单元之间是泾渭分明，决然可分的。毫无疑问，历史上的游牧内亚与农耕中国之间并不存在一条清晰的分界线，在任何一个特定的历史时期，中原王朝与内亚政权之间都保持着空间、文化和人群的部分重叠关系，但这并不妨碍以蒙古草原为中心的内亚与以长城以南农业地区为中心的古代中国各自形成独立的历史单元。两个历史单元之间的交

叉、重叠和相互影响，在不同时期的强弱程度固然不同，但各自的独立性和连续性始终明晰可见。因此，正如决不会有人同意中国历史可能是附属于内亚历史的，我们也不应该把内亚历史视作中国历史的一个附庸。

这种把内亚历史与中国历史区分开来的观点，当然并不是为了增加历史叙述的混乱。相反，这样做，恰恰是为了拓展历史视野的丰富层次，无论是对于中国历史还是内亚历史的研究来说，新视野都同样提供了新的动力、新的方法和新的可能。

在承认内亚历史独立性与连续性的前提下，我们还面临如何看待中国历史与内亚历史之间的复杂关系的问题。

必须强调的是，这两个各自独立的历史单元之间，始终存在着接触、交叉和重叠，中国史与内亚史的这种重叠交叉贯穿了全部中国历史的各个时期。从这个意义上说，匈奴、柔然、突厥、回鹘等内亚草原上的游牧政治集团的历史，固然属于内亚史，但也是中国史的一部分。而十六国北朝、辽金

西夏、蒙元、满清等在中国建立了稳定统治的王朝的历史，当然是中国历史的重要阶段，但也是内亚史的一部分。就中国历史上那些与内亚人群关系密切的王朝来说，如果不从内亚史的视角去观察这些王朝，历史的多个面向就被遮蔽、被压抑了。

近年来新清史造成的冲击，^{〔3〕}根本缘由就是在以前的清史研究中，内亚史的视角和方法都缺席了。新清史的成功，就在于具备了内亚视角，看到了清朝历史的内亚性。新清史研究者相信，清史的相当一些问题，必须从内亚传统的角度予以观察才看得更清楚。这样做，并不是要否定清朝是属于中国历史的一个王朝，也不是要否定清史是中国历史的一个阶段，而是要揭示出清史中也存在着内亚因素，清史的一部分与内亚史是重叠的。如果不从内亚史的角度去探索，那么清史的这一部分就无法得到有效的解释。具备了内亚视角的新清史，才会特别重视满文史料，才能提出前人未曾提出的问题，从而照亮了清史长期被忽视、被遮蔽的那一面。

必须看到，清史并不是孤立现象。固然，那

些以来自内亚的族群集团为统治核心的王朝，如北朝、辽、夏、金、元和清，其历史内容理所当然地洋溢着强烈的内亚气息，而那些并非由内亚人群直接建立的王朝，如秦、汉、魏、晋、唐、宋和明等朝代，其历史的相当一部分也是与内亚深刻纠缠在一起的。中国历史所固有的这种充斥内亚因素的现象，说明中国历史存在一种不容忽视的内亚性（Inner-Asia-ness）。

非常容易理解的是，内亚性当然不是均匀地存在于中国历史的各个时期和各个地区。反过来说，内亚历史也存在着深刻的——也许是更深刻的——中国因素，而中国因素在内亚的分布无疑也是不均匀的，不同地区、不同族群、不同历史时期，中国因素的存在有着巨大的差异。研究内亚历史，必须充分考虑这种差异及其变动。从中国史的角度看，这种时空分布的不均衡正是中国历史中内亚因素强弱久暂复杂多变的反映。以敏捷的学科自觉去探索并理解中国历史的内亚性，相当于获得了一个新的工具、新的方法、新的处理史料的手段，这样，有

可能“使得之前受压抑的声音，被隐藏的叙述，逐渐地浮出台面”，^[4]呈现历史的另一种迷人景象。

平城时代的北魏皇帝们是在黑毡上完成即位仪式的，他们既是北魏的皇帝，也是拓跋的可汗。然而，从历史发展来看，华夏传统下的皇帝与内亚传统下的可汗，并不能在一个统治者身上均衡存在，北魏政权的内亚性事实上发生了或快或慢的衰减。高欢所主导的孝武帝举毡立汗仪式，以及同一时期或稍后在东、西魏（以及北周和北齐）所出现的所谓“反汉化”倾向，也并没有扭转北朝后期内亚性逐渐消退的趋势。

然而，内亚性的这种衰减过程，不同于过去常说的“汉化”或“民族融合”，因为从内亚性的退出或变形，可以看到历史更层叠的关联，以及更多向的变化。

注释：

[1] Denis Sinor, *Inner Asia: A Syllabus*, Bloomington: Indiana University Research Center for the Language Sciences, 1971, pp.7-17. 又请参看塞诺《论中央欧亚》，王小甫译，载《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》，第1—24页。

[2] 罗新：《中古北族名号研究》，北京：北京大学出版社，二〇〇九年，“前言”第1—2页。

[3] 关于新清史及其争议，请参看刘凤云、刘文鹏（编）《清朝的国家认同：新清史研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，二〇一〇年。

[4] 欧立德（Mark Elliott）：《满文档案与新清史》，《故宫学术季刊》第二十四卷第二期（二〇〇六年冬），第15页。

附录一：内亚视角的北朝史

唐初编纂《北史》和《南史》，北朝和南朝的史学概念即由此定型。^{〔1〕}唐人所说的北朝，是从北魏建立到隋朝灭亡的各个北方王朝的合称。但也许因为隋朝实现了西晋之后中国的第一次统一，所以后人倾向于把隋朝从北朝分离出来，因此现代历史学所说的北朝通常排除了隋朝，北朝就是指北魏建立之后和隋朝建立之前的北方各王朝（三八六至五八一）。在北魏建立之前的中国北方，还有一个与北魏有部分重叠的历史阶段，即十六国（三〇四至四三九）。这个阶段在北魏建立之前已经存在，其中许多国家还与北魏并存了很长一段时间，最终

被北魏所吞噬。甚至可以说，北魏前期的历史本来就是十六国历史的一部分，北魏中后期的历史又是十六国历史的延续和总结。因此现在说北朝史，往往也隐含着兼指十六国史的意思。

十六国时期在中国北方建立各类政权的那些族群，绝大部分和建立北魏的拓跋鲜卑一样，是源于内亚（Inner Asia）的阿尔泰语人群（Altaic peoples），其中主要是说古突厥语（Old Turkic）和古蒙古语（Proto-Mongolic）的各群体。他们迁入长城以内或靠近长城地带，已经有很长的历史了，甚至可以追溯到东汉前期，其中更有相当一部分早已深入到中原政权的腹心地区。这些族群先是作为魏晋王朝统治下多族群社会的个别单元而存在，在西晋末年的政治动荡中扮演了直接推翻西晋朝廷的角色。正是这些有鲜明部族特征的军事和政治力量，把晋朝的政治和军事存在驱赶到了长江流域及其以南的中国南方，由此开始了北方中国的十六国时代。十六国以及紧随其后的北朝的一个突出特征，就是建立政权的群体、各政权统治集团主要成员，

其族群背景多与内亚阿尔泰人群有关。

这些进入长城以南的内亚人群及其后裔，基本上都没有退回到草原上去，而是变成了农耕定居地区的人口，成为北朝末年开始的获得具有族群意味的“汉人”的一部分。很多中国现代历史学著作，常常把十六国北朝称作“民族大融合”的时期，就是强调这三百多年历史的一个重要内容即各族群的深度接触，其表现形式是不同族群集团的崛起、征服、被征服，其社会后果则是许多族群认同的消失，以及新认同新群体的出现。

内亚人群不仅在政治上主导了这一历史过程，而且正是他们主动的文化选择，型塑了北朝和隋唐“汉人”的文化面貌。源于北朝内亚成员的后裔，成为随后数百年的“汉人”社会里的精英阶层。因此，十三世纪的胡三省在议论这一过程时，万分感慨地说：“呜呼，自隋以后，名称扬于时者，代北之子孙十居六七矣。氏族之辨，果何益哉。”^{〔2〕}他说的“氏族之辨”，其实就是“华夷之辨”。^{〔3〕}

不过必须注意，当时和后世的历史学家，几乎

全都是持中华文化本位立场的，他们当然会赞扬源自内亚的征服者和统治者们在文化上的选择，同时也会批评那些保持内亚传统的企图和努力。因而，历史文献中的十六国君主们就会给人“虽非中国人，亦多有文学”的虚假印象，^{〔4〕}而且在北朝史籍中，对华夏人士及其家庭的记录明显地占了不合适的比例。这样的历史写作立场，势必忽视甚至有意遮蔽十六国北朝历史中的内亚因素。而基于这样的历史资料，后世的历史学研究也势必会强调华夏传统对内亚传统的天然优势，描绘出华夏文化成功地征服内亚征服者的历史图景。

毫无疑问，北朝是中国古代史的一部分。然而，同样不可否认的是，北朝历史包含有丰富的内亚因素，北朝史有相当一部分是与内亚史相重叠的，甚至可以说北朝史也是内亚史的一部分。

因而，从研究路径的选择来说，对于北朝的研究，可以有两个取径：一个是从汉唐历史连续性的角度，也就是华夏本位的角度来研究北朝，这一取径的基本立场是——北朝史是中国史的一部分；另

一个则是从汉唐间历史断裂的角度，关注内亚与华夏两个传统间的遭遇、冲突与调适，也就是从内亚史的角度来研究北朝，这个取径的基本立场是——北朝史也是内亚史的一部分。

不难理解的是，传统历史学对于北朝的研究，基本上都采取了华夏本位的立场，这个立场并不否认内亚因素的进入，但强调华夏传统的发展，其方向、速度和强度并不因内亚因素的干扰而有太多改变，而且正是因此才使得突兀插入的内亚传统最终消失。陈寅恪先生在《述东晋王导之功业》一文中，热情称颂王导和辑主客侨旧，“民族因得以独立，文化因得以延续”，关注点正是华夏传统的存续发扬。^{〔5〕}在《隋唐制度渊源略论稿》中，陈寅恪先生考察隋唐制度的三个主要来源及其整合过程，有力地论证了汉唐历史的内在连续性。^{〔6〕}这种连续性经唐长孺先生著名的“南朝化”理论阐述之后，更加呈现出历史学的纵深感和层次感。^{〔7〕}

胡宝国先生总结过“南朝化”与“北朝主流论”的问题，他对“南朝化”的总结非常简明扼

要：“唐长孺先生的解释是，十六国北朝时期，由于建立政权者是少数民族，所以带来了重大的社会特殊性。但它必将随着这些特殊历史条件的消失而消失。唐代的变化，正是随着这些特殊历史条件的消失而产生的。也就是说，南朝化的过程就是北朝特殊性的消失过程。”^{〔8〕}正如胡先生所注意到的，牟发松先生认为北朝是中国历史上不正常的一个阶段，是一个偶然的历史曲折，北朝完成统一只是由于军事优势，历史最终要回归于南朝所代表的历史进程。^{〔9〕}特殊的历史，不正常的历史，对十六国北朝史的这种定位，取决于、又规范了研究路径的选择。

值得注意的是，与“南朝化”理论明显关注点不同的有所谓“北朝主流论”，这一派的学者高度重视北朝历史的重要性，特别是在与南朝历史相比较的时候。田余庆先生说：“从宏观来看东晋南朝和十六国北朝全部历史运动的总体，其主流毕竟在北而不在南。”^{〔10〕}这是“北朝主流论”最早、最鲜明的表述。这个说法多少会使人联想起陈寅恪先

生那句颇有浪漫主义色彩的历史论断：“取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局。”^{〔11〕}田余庆先生关注的是政治史的线索，陈寅恪先生则是从“活力”意义上重视北方人群加入中国历史的深远影响。沿着“活力”这个思路，近年来阎步克先生在研究南北朝官僚等级制度和皇权发展时，多次强调十六国北朝非汉魏传统诸因素的重大影响，提出了著名的“北朝历史出口说”。^{〔12〕}在二〇一二年发表的《论北朝位阶体制变迁之全面领先南朝》一文中，他再次申论“北朝异族政权的特殊政治结构，进而又为帝国体制的复兴提供了更大动力”，非华夏传统的内亚人群成为华夏传统复兴的主要承担者，“北朝军功贵族与异族皇权的结合，使北朝成为帝国复兴的历史出口，进而带动了一系列的制度演化”。^{〔13〕}

尽管看起来对北朝史的评价有上述的对立或差异，但显而易见的是，无论是认为十六国北朝有着“偶然性”或“特殊性”的学者，还是强调北

朝历史重要性或持久影响的学者，其思考的出发点同样都是中国史，都以中国史发展线索的探寻为终极目标。从中国历史本位立场出发，不管是南朝化理论、北朝主流论，还是“北朝历史出口说”，都是为了把十六国北朝适当地嵌入汉魏与隋唐历史之间。可以说，迄今为止南北朝史研究所取得的最重要的成果，主要都属于上述这个华夏本位取径的。

与“北朝是中国史的一部分”相对应，如果持“北朝也是内亚史的一部分”的立场，那么北朝史的研究就会呈现另一种景象和另一种关怀。必须说明，即使在世界史的范围内，中国史的巨大权重岂是区区内亚所可比拟的？属于内亚世界的北朝史，无论从史料提供的可能性还是研究者所可期待的发展前景来说，都是有限度的、不可夸大的。不过，既然在这里我要谈“内亚视角的北朝史”，不得不“为赋新词强说愁”。让我们看看，采用了内亚史视角的北朝史，应该或可能是什么样子的。

其实，北朝时代的学者已经意识到，发生在他们生活现实中的许多问题，其源头并不在汉魏

的华夏社会。颜之推《颜氏家训》比较南朝北朝妇女在家庭及社会事务中的作用时，说北齐“邺下风俗，专以妇持门户，争讼曲直，造请逢迎，车乘填街衢，绮罗盈府寺，代子求官，为夫诉屈，此乃恒代之遗风乎”？^{〔14〕}所谓“恒代之遗风”，也就是北魏孝文帝迁洛以前在平城地区的风俗。而平城地区的风俗，很大程度上就是内亚草原社会的风俗。颜之推发现，妇女在家庭和社会事务中如此强势和活跃，应该不是汉魏华夏社会的传统，因此邺下风俗必定另有来源。来源何在呢？生活经验提示他，只能到恒代鲜卑传统中寻找。这就把北朝的当代研究与内亚历史传统联系到一起了，具有了内亚的视角。《三国志》注引《魏书》说乌丸“怒则杀父兄，而终不害其母……故其俗从妇人计，至战斗时乃自决之”，^{〔15〕}与乌桓文化传统语言风俗十分接近的鲜卑社会亦大致如此。如果颜之推沿着这个思路进一步去研究恒代遗风及其内亚渊源，那么他就是在进行有着内亚视角的北朝当代史研究了。

朱熹在《朱子语类》里的一句话，因陈寅恪

先生在《唐代政治史述论稿》开篇的引用而为人熟知：“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异。”^{〔16〕}朱熹这样说，可能是为了解释唐宋之不同。陈寅恪先生引用这句话，则是为了给李唐统治集团寻找北朝源头，以建立其文化史观的基本概念。^{〔17〕}他们并不关心内亚史，但都把内亚因素纳入到了北朝和隋唐历史的解释之中。“闺门失礼”是不是颜之推所说的“恒代之遗风”呢？依据文献资料似乎还难以得出这样的结论。这种到内亚传统去寻找对北朝历史现象的解释，却又缺乏真正意义上的内亚关怀的，并不是我所说的“内亚视角的北朝史”。同类的例子还可以再举两个。

第一个是均田制研究。唐长孺先生在探讨北魏实施均田制的社会经济背景时，把拓跋鲜卑游牧时代的经济制度、牧地所有权观念，看作北魏“计口受田”的基础，是均田制得以实施的重要条件。^{〔18〕}王仲荦先生也持几乎一样的看法。^{〔19〕}他们把均田制的源头追溯到内亚游牧世界的牧场所有制观念与制度，所谓“前封建公社制度”，目的只是给北魏

均田制的出现找到一个历史解释。可是，从现代人类学的游牧社会研究和游牧经济研究的角度看，这样的历史联系似乎是难以建立起来的。问题不在于这一联系是否最终可以建立，而在于内亚所扮演的角色：遥远而模糊的内亚仅仅承担了对北朝某一历史问题的解释责任，而这一解释却不能帮助我们对内亚的历史与传统有更清晰的认识。因此，这样的研究实例即使是成立的，也不能算作“内亚视角的北朝史”。

第二个例子是专制皇权。前举解释中国历史上皇权体制一再振作的“异族活力说”，把内亚征服者自身原有的军国体制当作“异族入主带来的制度变迁”的重要动力，^{〔20〕}而内亚军国体制及其传统的具体内容究竟是什么，并不为这类研究所关注。和均田制一样，内亚因素在这里仅仅承担了解释北朝历史的责任，而内亚因素的理解却并未因此变得更清晰、更丰富。现代内亚研究者对游牧政治和游牧军事的研究，似乎也难以为内亚征服者在所征服地区采行的政治制度提供足够有效的说明。事实

上，历史时期内亚游牧征服者在不同定居社会建立的政权，其制度形态多种多样、各不相同，与其说这些政权相互之间有什么相似和一致，还不如说它们与各自所在的定居社会此前的政权形态有更密切的关联。这种临时地征召某一尚不明确的内亚传统来为北朝某一历史难题遮风避雨的做法，当然不能算是“内亚视角的北朝史”。

内亚视角的北朝史，应该是通过对北朝某一问题的研究，而从某一角度或在某一局部照亮内亚史，从而丰富我们对内亚传统的认识。在欧亚大陆各主要区域里，内亚的史料最为稀少，而且通常也不是内亚世界以自己的语言制作的，这种情况在七世纪以前尤为突出。可以说，研究早期（北朝及以前）内亚的东部地区，汉文史料占有垄断地位。这是内亚史与中国史长期发生交集、相互重叠的结果。这些汉文史料制作并保存于定居社会，凝聚着定居社会的文化价值与文化偏见，本来就是为叙述定居社会历史服务的。研究内亚，不得不在这样的史料中爬梳披检。在这个意义上说，内亚史与中国

史发生深度重叠的时期，就是内亚史料较为丰富的时期，北朝便是其一。那些具有内亚视角的北朝史研究，就为内亚史做出了贡献。试举例说明如下。

何德章先生《“阴山却霜”之俗解》，^{〔21〕}是有关理解北魏前中期历史线索的一篇重要文章。

《宋书》记北魏“其俗……六月末率大众至阴山，谓之却霜”。^{〔22〕}何德章先生分析指出，这里所谓的“俗”，并不是一种古老的风俗，而是在道武帝和明元帝时期出于军事和经济目的所进行的连年巡游，二十多年之后竟变成一种风俗、一种国家典制。阴山地区是北魏抗击柔然的战略要地，而北魏与柔然的争斗正是这个时期内亚舞台上的主要戏目。随着阴山却霜蜕变为一种风俗和仪典，对于北魏国家来说，阴山本身也失去了往日的军事和经济意义，意味着北魏的内亚权重进一步衰退了。借助这一考察，内亚各政治体的所谓风俗与传统，在“阴山却霜之俗”的演变中也显露出“政治—文化—经济”与“现实需求—文化传承”各自复杂纠结的一面。文章的主旨是研

究北魏的政治重心如何渐次南移，从内亚史观点看，这正是拓跋鲜卑如何淡出内亚游牧世界的过程。虽然内亚史与中国史之间的重叠从未消失，但二者各自所占的份额却在发生逆转，考察这种逆转也是非常有趣的内亚史问题。

田余庆先生有关北魏“子贵母死”制度的研究，现在已经是北朝史的经典个案。^{〔23〕}和“阴山却霜”一样，子贵母死的发生，是现实利益格局冲突挤压的结果，是一个政治选择，但后来竟形成一种类似风俗的拓跋传统。表面上看，是一种内亚的部落遗俗。田先生的研究就是揭去这个拓跋传统的文化外衣，通过考察北魏国家早期君主权的确立与稳定过程，把早已沉没于时间长流中的乌桓与母族因素挖掘出来，使得看起来并无波澜的拓跋统治权之建立不再那么理所当然。由此，内亚历史的这一部分，即内亚拓跋政治体发育、提高和稳定的历史，呈现出惊涛骇浪的真相。文章对于拓跋部早期君位传承中后妃的作用及其部族背景的研究，前所未有地表达出内亚草原时期的拓跋集团政治发育与

社会发展交织互动的历史，对于理解内亚游牧社会政治体从部落向酋邦、从酋邦向国家的演进过程中，政治权力如何集中、如何凝固、如何传承，提供了一个具有示范意义的案例。应该指出，田先生收入《拓跋史探》的各篇文章，大都是具有内亚视角的北朝史研究范例，尽管他的动机并不是研究内亚史。

近十多年来，我自己开始把学习范围从传统的中国中古史扩大到内亚史，逐渐意识到中国史与内亚史二者间的重叠交叉不仅是研究者扩大视野的机会，而且也是一个相当严峻的挑战，因为对重叠历史的研究，既可能同时有所贡献于两个不同的学科，也可能因为不符合其中一个学科的规范和要求而显得生硬简率和不伦不类。比如说，中国史和内亚史都对语文学（Philology）训练有极高的要求，要同时满足这些要求当然是非常困难的。尽管如此，对于研究与内亚史相重叠的中国史的从业者来说，具备内亚史的部分知识和学科自觉还是非常重要的。这里所说的学科自觉，就是主动学习内亚

史，并在研究中不仅以中国史的传统和标准来要求自己，也以内亚史的技术规范和学科目标来鼓励和约束自己。我对北魏直勤制度的研究，对北族名号与姓名的研究，都大体是在这样的思路下完成的。

不消说，内亚视角的北朝史加入之后，北朝史变得更丰富更立体了，然而意义还远不止此。我们前面说北朝史是中国史的一部分，同时北朝史也是内亚史的一部分。中国史与内亚史的这种重叠交叉当然不是偶发的、孤立的，而是贯穿全部中国历史的。新清史所引发的“清朝是不是中国”的争议，容易给人一个错觉，似乎清代历史在中国历史中十分特殊，与其他历史阶段迥然不同。其实，中国历史中差不多一半的时间内都存在类似清朝的问题，而另外一半时间中国史又与内亚史有着无法切割不可分离的重叠。

内亚史自成一个历史系统，它绝非必须依附于中国史才能成立，这是没有疑问的，但是，内亚史从来就没有，或绝少有可能不与中国史发生或浅或深的接触、交叉乃至重叠。完全脱离了中国史的

内亚史，甚至不可能被记录、被叙述、被了解，而成为永久消失了的过去。同样，中国史从来就没有缺少过内亚因素的参与，这种参与有时甚至决定了中国历史发展的方向。因此，争论“清朝是不是中国”、“元朝是不是中国”、“辽是不是中国”、“金是不是中国”、“西夏是不是中国”、“十六国北朝是不是中国”，还有什么意义呢？

新清史讨论最重要的成绩之一是开启了内亚视角的清史观。虽然中国历史中的所有时期都有内亚因素的参与，但存在着强弱轻重的差别。如果我们把中国历史中的内亚因素称作“内亚性（Inner-Asia-ness）”，那么不同时期的内亚性是不均匀的。十六国北朝、辽、金、西夏、元、清朝，当然是内亚性最为强烈的时期，但秦、汉、唐、宋、明这些时代里，内亚性也一直存在，甚至有时候还相当重要。同时，即使在内亚性最为强烈的那些王朝，在不同时期、不同地域内，内亚性也有着不均匀的分布。比如，清初和清后期，内亚性就有很大的强弱之别。中原腹地及以南的地区，其内亚性就

远不如东北、华北北部和西北广大地区鲜明强烈。分析不同时期、不同地域内亚性的强弱变迁，对理解中国历史来说，可能就如欧立德（Mark Elliott）所说的那样，“忽然捕捉到来自过去的新频率，发现过去的另一种声音”，“等于发现了一种新的音乐”。^[24]

前述对北朝史方法论的探讨告诉我们，内亚视角的中国史，要求有更多的研究者深入了解内亚，而不是站在长城上向北手搭凉棚眺望一番而已。有了这样的方法论自觉，加上大量具有内亚视角的历史个案研究，可以期待，欧立德所说的“使得之前受压抑的声音，被隐藏的叙述，逐渐地浮出台面”，就不仅仅发生在清史这一个领域，还会贯穿全部中国历史的各个时期。

注释：

[1] 北朝和南朝的说法最初出现在南北朝后期，那时南方不再称北方为“索虏”，北方也放弃了对南方“岛夷”的谥词。

而以南朝、北朝的说法，委婉地承认各自政权的合法性。

[2] 《资治通鉴》卷一〇八，第3429页。

[3] 陈寅恪先生《唐代政治史述论稿》上篇题曰《统治阶级之氏族及其升降》，后又有多篇文章考证李唐皇室之氏族、李太白之氏族，他所说的“氏族”正是胡三省“氏族之辨”的氏族。

[4] 赵翼：《廿二史札记》卷八“僭伪诸君有文学”条，参王树民《廿二史札记校证》，北京：中华书局，一九八四年，第164—165页。

[5] 陈寅恪：《述东晋王导之功业》，原刊《中山大学学报》一九五六年第一期，收入《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，一九八〇年，第48—68页。

[6] 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》“叙论”，北京：中华书局，一九六三年，第1—3页。

[7] 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，一九九二年，第486—491页。

[8] 胡宝国：《关于南朝化问题》，2000年在“象牙塔”网站始发，后收入《虚实之间》，北京：社会科学文献出版社，二〇一一年，第80—88页。

[9] 牟发松：《略论唐代的南朝化倾向》，《中国史研究》一九九六年第二期。

[10] 田余庆：《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，一九八九年初版，二〇〇五年第四版，第296页。

[11] 陈寅恪：《李唐氏族之推测后记》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，一九八〇年，第303页。

[12] 阎步克：《波峰与波谷——秦汉魏晋南北朝的政治文明》，北京：北京大学出版社，二〇〇九年，第240—245页。

[13] 阎步克：《论北朝位阶体制变迁之全面领先南朝》，《文史》二〇一二年第三辑，第199—220页。

[14] 王利器：《颜氏家训集解》（增补本），北京：中华书局，一九九三年，第48页。

[15] 《三国志》卷30《乌丸传》裴注引《魏书》，北京：中华书局标点本，一九八二年第二版，第832页。

[16] 黎靖德（编）：《朱子语类》卷一三六，北京：中华书局，一九八六年，第3245页。

[17] 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，北京：三联书店，一九五六年，第1—19页。

[18] 唐长孺：《拓跋国家的建立及其封建化》，《魏晋南

北朝史论丛》，北京：三联书店，一九五五年，第206—227页。

〔19〕王仲荦：《魏晋南北朝史》，上海：上海人民出版社，一九七九年，第520—525页。

〔20〕阎步克：《论北朝位阶体制变迁之全面领先南朝》，《文史》二〇一二年第三辑，第220页。

〔21〕何德章：《“阴山却霜”之俗解》，武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室（编）《魏晋南北朝隋唐史资料》第十二期，武汉大学出版社，一九九三年，第102—116页。

〔22〕《宋书》卷九五《索虏传》，北京：中华书局标点本，一九七四年，第2322页。

〔23〕田余庆：《北魏后宫子贵母死制度的形成和演变》，《国学研究》第五卷，北京：北京大学出版社，一九九八年，收入《拓跋史探》，北京：三联书店，二〇〇三年初版，修订本于二〇一一年出版，此文载修订本第1—51页。

〔24〕欧立德（Mark Elliott）：《满文档案与新清史》，第1—18页。

附录二：耶律阿保机之死

天显元年（丙戌岁，九二六年）春，辽太祖耶律阿保机完成了他征战生涯的最后一个目标，当然也是最辉煌的目标：吞灭渤海国。班师南归的路显得过于漫长，到七月二十日，大军才回到半年前攻拔的扶余城。这一天“上不豫”，阿保机病倒了。夜里，“大星陨于幄前”。七天后，五十五岁的阿保机驾崩。《辽史》说，他死的这天早晨，长达一里的黄龙盘旋缭绕在扶余城内的子城上，“光耀夺目，入于行宫”，同时或稍后，“有黑紫气蔽天，逾日乃散”。阿保机这场死，比起古代其他帝王的

死，似乎动静特别大，异象特别多，故史称“扶余之变”。

古开国之君起自匹夫，提三尺剑而得天下，虽是马上得来，却必定说成受天之命。史书中受命之君种种奇迹瑞象的记录，多与诞降有关，大概都是“鼎革”预备工作的一个环节。耶律阿保机也不例外，《辽史》记他母亲因“梦日堕怀中”而有娠，生时“室有神光异香”，一出生就会爬，壮硕如三岁孩子，三个月即可行走，一岁会说话，能预知未来，自称常有神人在身边护卫，等等，与古来神皇圣帝们并没有太大的不同。然而，和他们不同的是，阿保机不仅生得神神怪怪，而且死得也轰轰烈烈。一般地说，诞降奇迹是改朝换代之际用以神化新君的，一旦鼎革完成，不再有必要继续论证他的受命神话，史书中那些打江山的君主死的时候就不必再伴有非自然现象。因此，辽代史料如此大肆渲染耶律阿保机之死，就有些异乎寻常了。

而且，耶律阿保机的死还另有惊世骇俗、匪夷所思之处：他三年前已经准确地预言了自己的死。

《辽史》记阿保机于天赞三年（甲申岁，九二四年）六月十八日，“召皇后、皇太子、大元帅，及二宰相、诸部头”，说了一番难以捉摸而令人“惊惧”的话。他首先提到“圣主明王，万载一遇”，指出优秀的领导者并不多，说自己“既上承天命，下统群生，每有征行，皆奉天意”，等等，解释自己在位以来的所有行为都是秉承天意的，功绩多多，而无不当。接着谈后嗣的安排，说“宪章斯在，胤嗣何忧”，对既定的继承制度显得颇有信心。然后话锋一转，说了几句意味深长的话：“升降有期，去来在我。良筹圣会，自有契于天人；众国群王，岂可化其凡骨。”大意是说我这样的非凡之人，生死之期，去来之会，都是由天早已安排好的。如果没有随后明明白白的生死预言，这几句话终究是模糊难懂的。他接下来说：“三年之后，岁在丙戌，时值初秋，必有归处。”仔细去听，既像是预言，又像是承诺。最后，阿保机说：“然未终两事，岂负亲诚？日月非遥，戒严是速。”字面的意思，是说我还有两件事没完成，但绝不会说了话

不算，时间这么紧，抓紧准备出发吧。《辽史》记阿保机说完这些话，“闻诏者皆惊惧，莫识其意”。

很少有历史学家会认真对待史书中君主诞降的异象描写，但耶律阿保机提前三年预言自己死期的这条史料又难以否定。这段话，营中所有的贵要都亲耳听到了，不大可能是在阿保机死后编造的。当然，阿保机的原话不可能是汉语，据说他不是不会汉语，而是从不在契丹权贵面前说。那么，上面引的这些话起初是以契丹语口传下来，后由汉臣译写为雅言。比如“三年之后，岁在丙戌”，在阿保机的原话里，大概本来是“再过三年，到狗儿年”云云。清代赵翼在《廿二史札记》里有一条“辽金之祖皆能先知”，似乎不敢怀疑阿保机这种预知未来的能力，解释说“草昧开创之主，亦必有异禀，与神为谋……岂非所谓宿慧性成，鬼神相契，有不可以常理论者耶”。大致上可以相信，阿保机的确提前三年预言或承诺了自己的死亡。后世读史者所面对的难题，只是如何理解，如何解释这一史实。

如赵翼那样倾向于相信阿保机拥有“不可以常理论”的神秘能力的，一定并不少，既然“不可以常理论”，研究者就可卸掉解释的责任。不过现代历史学家的原则之一，就是要以“常理”来理解和解释看似超越常理的史实。王小甫教授在新著《中国中古的族群凝聚》的第四章《契丹建国与回鹘文化》中，勇敢地面对了这个“扶余之变”的难题。根据他的理解，与耶律阿保机诞生死亡相关的这么多奇象异迹，如其母梦日而有娠，生时“神光属天”、“异香盈幄”，死时大星坠地、黄龙缭绕，等等，都根源于回鹘人汇入契丹而带来的摩尼教信仰，附会摩尼经典的神迹叙述，都是为了把阿保机塑造成与摩尼经典相合的宗教圣人。对于死前三年的预言，王小甫教授说是“大义凛然、视死如归的宣言”，并且判断“这种气概恐非宗教献身精神莫属”。按照这个理解，阿保机之死，不是自然死亡，而是他提前三年就已安排停当的自杀（或自愿的他杀），目的是把自己塑造成摩尼教三位一体的拯救之神。

这个研究对阿保机一生一死的神秘表象第一次给出了理性和历史的解释。不过我怀疑，比附宗教经典编造诞降奇迹固然容易理解，可是为了神化自己竟至于奉献生命，则过于骇人听闻，与阿保机的政治身份未必相合。简单一句话：这个动机不够充分。我试图换一个角度，从内亚传统的约束力、契丹国家制度建设与阿保机所处的复杂政治环境等因素入手，分析他何以不得不死、甚至何以不得不承诺自己三年后会死。

首先说内亚传统。《周书》记突厥人立可汗的仪式，有这样一段话：

其主初立，近侍重臣等輿之以毡，随日转九回，每一回，臣下皆拜。拜讫，乃扶令乘马，以帛绞其颈，使才不至绝，然后释而急问之曰：“你能作几年可汗？”其主既神情瞽乱，不能详定多少。臣下等随其所言，以验修短之数。

这段话的意思是，突厥可汗初立时，近臣贵要们要用一张毛毡把他抬起来，按照太阳运行的方

向，也就是顺时针的方向，旋转九次，每转一次，新可汗要在毛毡上接受重臣的敬拜。之后，新可汗被扶到马上，臣下用丝巾绞勒可汗的脖颈，直勒到他快断气的时候才停下来，问他在可汗位上可以坐多久。可汗被勒得头昏脑涨，神志不清，迷迷糊糊地说出了一个数字。臣下就以他这个数，将来验加以证。

《周书》这条记载有几处不清不白的地方，比如突厥新可汗是在马上被勒脖子吗？那样岂不难以实施？其实很可能是这样的，新可汗被扶上马，臣下大力策马疾驰，可汗在飞奔的马上颠得七荤八素，摔下马来，再扶施以丝巾勒颈的仪式。这段话还有另一个缺点，就是没有交待新可汗的预言如果与实际不符，会怎么样。当然，如果可汗早于他预言的年限而死，那没有什么问题。可是，如果他活得超过了这个年限呢？立汗仪式各个环节都具有神圣性，预言在位年限绝不是可有可无的，也不会不具约束力，更不可能为了满足臣下对可汗在位“修短之数”的好奇心。这一套仪式，蕴含了内亚

草原政治传统的许多结构性因素，包括会议协商的机制，彼此承诺的信誉，轮流掌权的政治结构，以及汗权天授的思想基础，等等。在这个背景下，我们可以理解，神志迷失时说出的数字，既是天意的垂示，也是新可汗终将放弃汗位以尊重其他竞争者的承诺。因而，如果他竟然活得超过了自己承诺的年限，那不可能没有后果。

十世纪的波斯地理学家伊斯塔赫里（al Istakhri，？至九五七）曾经到伊斯兰东部地区旅行，如河中（Transoxiana）、呼罗珊（Khurasan）等地，终老于撒马尔罕，著有《道里邦国志》。在这本著名的中古地理书里，有很大一段，讲述伏尔加地区可萨（Khazar）人的地理、城市、风俗、政治和社会状况。研究者认为，该书有关可萨人的记录有三个不同的史源，但很显然这些史源彼此并无冲突。根据其中一个史源的说法，可萨人的国王，称作伯克（bak或bek）。据另一个史源，该书有一段记录特别有意思，译成中文是这样的：

至于他们的政治制度，权力最大的人称为

可萨可汗（Khaqan），比伯克们要威风得多、高贵得多，尽管可汗其实是由伯克们任命的。当他们要任命可汗时，他们抓住他，用一条丝绸勒他的脖子，直至他濒临死亡。然后问他：你希望统治多久？他回答：若干若干年。如果他在那年限之前死了，那还好，不然的话，在接近那年限的时候他就会被干掉。

关于可萨可汗的任职年限以及超越年限的惩罚，著名的阿拉伯旅行家伊本·法德兰（Ahmad ibn Fadlan）在其旅行报告中也提到了。伊本·法德兰于九二一年受阿拔斯朝哈里发的派遣，从巴格达出发，艰难北行，出使伏尔加的保加尔人。他的旅行报告本来只有残缺的手抄件流传，一直到二十世纪才由突厥学家在伊朗找到一份十三世纪的完整手抄本。该报告最令人震惊的地方是记录了伏尔加的维京人，而且作者目击了维京人的船葬仪式。对我们来说很宝贵的是，伊本·法德兰也提到了可萨人的政治体制和风俗习惯。其中有关可萨可汗在位年限的一段是这样讲的：

可萨王（可汗）的统治年限是四十年。若有谁超过了这个年限，哪怕只超一天，臣民与扈从就会杀掉他，宣称：“他已丧失理智，思想混乱。”

伊斯塔赫里和伊本·法德兰这两条材料的共同之处是可萨可汗有任期年限，而且，都提到超越年限则会面临死亡。不同之处在于，伊斯塔赫里的记录把年限的设定与立汗仪式联系了起来，伊本·法德兰的记录则笼统地说是四十年。不难猜测，四十年也许是伊本·法德兰恰好亲历获知的某位可汗的年限，而不会是历任可汗的共同年限。这两条有关可萨人的材料，我是从塞诺（Denis Sinor）的文章《大汗的选立》中获得线索的。当然上面的两条译文，并非依据塞诺的引文，我依据的是普及版的“企鹅丛书”本《伊本·法德兰与暗黑之地：阿拉伯旅行家在遥远的北方》。二〇〇六年我们编译《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》时，我正在思考所谓的扶余之变，塞诺这篇文章让我意识到可萨人的政治制度与阿保机之死，两者间一定存在着某种文

化和历史的联系。

这个联系就是内亚的政治传统。当然，很多古代政权都有在王朝创建之初预测皇位可传多少代的做法。比如西晋武帝称帝的时候曾“探策以卜世数多少”，没想到“探策得一”，意味着只传一代，君臣张皇失色，幸亏巧言善辩的裴楷另作他解，才勉强敷衍过去。曹植《驱车篇》有句曰：“探策或长短，唯德享利贞。”看来这种抽签式的卜算王朝寿命的做法，是相当普遍的。但是，不同于突厥立汗仪式上新可汗预言在位年限，中原王朝并没有每个皇帝即位时自卜在位时间的传统，王朝创建者探策以卜世数的做法，本身已不附带任何强制性，即使二者在起源意义上具有某种相近的原始信仰及早期政治体发育的背景。

我们知道，内亚的历史与传统自有其独立性和连续性。六世纪的突厥和十世纪的可萨在立汗的仪式上，都有以丝巾勒新汗之颈然后让他预言在位年限的环节，这绝非偶然的情节雷同。内亚历史的独立性，意味着以蒙古高原为中心的草原各游牧人群

间有着高密度的文化与政治接触，从而作为一个历史单元鲜明地区别于南方定居农耕社会各人群及其政治体。可萨与突厥共享着这个内亚传统。内亚传统的连续性，意味着在与外部政治体、文化体发生接触并接受影响的同时，内亚各游牧人群所建立的政治体之间的相关性，可以保障内亚独特的文化与政治传统能获得连续的传播与发展，无论是在时间上（从六世纪到十世纪）还是在空间上（从鄂尔浑河谷到伏尔加河谷）。

突厥学家 Zeki Velidi Togan（一八九〇至一九七〇），就是在伊朗的伊斯法罕发现了前面提到的伊本·法德兰旅行报告完整手抄本的那位著名学者，他在回忆录里提到，小时候他在乌拉尔山间的经学堂读书，“秋季经学堂一开学，就得选出称作kadi的学生头儿来，让他坐在四人高举的白毡上，被一众学生掐、打，甚至用锥子使劲地戳，疼得他哭叫起来”。Togan教授认为，这个习俗源于古老的突厥选汗的传统。在十九世纪末二十世纪初突厥世界的边缘地带，还能看见的这种古老的选汗

立汗仪式的残余，固然未必直接源于古突厥（事实上可能来自西征的蒙古人），但宏观地看，内亚游牧世界象征性文化符号的跨语言、跨地区、跨时代的传播继承与发展，正是内亚历史独立性与连续性的美妙诠释。

也就是说，立汗仪式上让神志不清的新可汗预言自己的在位年限，作为一个传统，不仅存在于突厥与可萨两个汗国，也不仅发生在六至十世纪。虽然没有更多的史料，但可以相信，突厥汗国的这个习俗（或制度），是从内亚更早的政治体学来的，比如柔然，与柔然同属一个语言文化群的其他鲜卑集团，甚至略早一些的乌桓，等等。我不敢提到匈奴，是因为有较多的例证显示，匈奴帝国崩解之后的内亚游牧政治文化发生了一个较大的转折，这个断裂是否存在，性质如何，还需要今后仔细研究。而在突厥汗国之后，薛延陀、回鹘、黠戛斯等草原政权，应该继承并延续了这一传统。

也许是经由回鹘人的传播与辅导，契丹的立汗仪式中也有这一环节，尽管史料语焉不详。契丹

传统礼典中最重要的是柴册仪，其中包含有立汗仪式，《辽史》是这样记的：

皇帝入再生室，行再生仪毕，八部之叟前导后扈，左右扶翼皇帝册殿之东北隅。拜日毕，乘马，选外戚之老者御。皇帝疾驰，仆，御者、从者以毡覆之。

比较《辽史》这一段与《周书》记突厥立汗仪式，契丹新可汗之“乘马”，就是突厥人“扶令乘马”。不同的是，《辽史》接着讲了外戚年长者驱马疾驰，以至于把新可汗从马上颠下地来。很可能《周书》漏记了这一环节。然后，《辽史》说驱马者与扈从者赶上前，用毡子把新可汗包裹起来。包裹起来之后做什么呢？《辽史》再无记录。根据《周书》，接下来就是用丝巾勒新可汗的脖颈，致其昏迷，再问他居位年数，这个情节与可萨立汗仪式完全一样。很可能，契丹可汗也要经历这一环节，只是史书有意无意地漏记了。就仪式的复原而言，突厥与契丹的现存史料可谓互为补充。可是，就仪式的强制性意义而言，只有前引有关可萨的两

条材料明确说出来了，那就是，可汗在位不能超过这个期限。

为什么要设置居位年限？为什么以这一方式来设置？我想，要从内亚游牧政治体早期发育的角度来理解。设置年限也许是从部落向更高阶段发展时，由部落联合体内各主要成员轮流行使主导权所形成的传统。人类学的研究显示，即使在政治体发育的较早阶段，政治首领的选择都会被赋予“神授”的解释。在内亚，这个“神授”则是以一套被研究者笼统地称作“萨满教”的内亚巫术系统作为理论基础的。在立汗这样的重大政治仪式上，中心人物是可汗，巫人（或称萨满）最多充任司仪甚至更不重要的角色。既然可汗居位年限是必须设置的，那么这个年限应该由可汗自己说出来，而且必须是在与“天”进行沟通时代表“天”说出来。与“天”沟通，那也就是和萨满一样处在丧失正常理智的状态下。先在疾驰的马上颠簸一阵摔下马来，再以丝巾勒可汗的脖颈致其濒死，就是为了让进入那种与“天”沟通的状态，与萨满们通过药物进

人那种“出神”状态并无不同。与“天”沟通之后的可汗所说出的在位年限，就不再是他个人的欲望，而是“天”的意志，因而也就具有不可抗拒的强制力。

一定会有人提出疑问：如果每个新可汗都要在无意识状态下预言自己的居位年限，那么自古以来说出较小数字的可汗一定不会少，为什么没有史料显示他们都被杀死了呢？在这里，仪式所代表的文化传统，和游牧汗国的政治发展之间，存在着理论与实践、理想与现实的差距。随着游牧政治体规模增大，领导地位的获得越来越依靠领袖自己的实力，这种实力不仅是他在结构松散的联盟中所获得的拥戴（所谓克里斯玛效应），而且，甚至更主要的是，他本人所代表的部落与家族的规模权重，以及效忠于他个人的军事力量。在这样的实力架构下，即使领导权仍为某种联盟体所共享，参与立汗的人多数还是他的亲信，不会真的勒得他濒于死亡失去理智，而他只需要说一个较大的数字就可以把这个仪式应付过去。伊本·法德兰在可萨所听到的

四十年期限，大概就是这样产生的。

当汗位稳定在一个家族内部传承时，理论上同一祖先的男性后裔都有继承权，以辈分及年龄为继承顺序，因此都会获得一个称号，比如Tegin，即鲜卑的直勤、突厥的特勤。事实上，汗位会在越来越小的血亲范围内传承，与中原政治传统结合后，还会最终接受嫡长子继承制。在这一过程中，汗位传承仪式的传统虽然会被尊重，但基本上流于形式，那种把新可汗真的勒得几近昏迷的事情，已不可能发生了。

然而，耶律阿保机做可汗之时，拥立者恰恰认真地执行了传统仪式，阿保机本人在仪式上未能保持清醒，说出了不够大的数字，才引发了后来一次又一次的政治动荡，并最终促成了“扶余之变”。

辽史研究者经常提到契丹可汗的“世选”制度，大致是说，在耶律阿保机之前，历代契丹可汗皆以世选制产生，即由部族首领聚议，从具备可汗继承资格的男性中推选一人为可汗，也有学者相

信八部轮流为汗即是这一制度的基础。这个说法当然是一个过于笼统的概括。就契丹集团从松散的部族联合体向集权汗国发展的历史过程而言，每一个重要的转变都是对制度传统的突破，也必定伴随着集团历史的一再重写。辽代史料中的可汗八部“世选”，很大程度上只是一种历史叙述而已。但是，被突破的制度与被改写的历史，会以仪式和风俗的形式，部分地沉淀进文化传统，继续存在下去，并与主流和官方的叙述形成一定的竞争。研究者发现不同时期和不同来源的契丹史料，记阿保机之前的契丹可汗选立制度矛盾抵牾之处甚多，可视为不同形式不同来源的信息碎片彼此竞争的结果。

在阿保机之前，他所属的迭剌部从未有人做过可汗。契丹的汗位在一定时期总是被一个部族所垄断的，先有大贺氏，后有遥辇氏，三百年间其他各部并无机会染指汗位。可是，史料关于八部轮流为汗的说法的确很多，比如《契丹国志》说以前契丹部落“分而为八，以次相代”，《新唐书》说“其八部大人法常三岁代”，《旧五代史》称契丹八部

“内推一人为主，建旗鼓以尊之，每三年第其名以代之”，三年为期的说法可能就是从这里来的，应该不是普遍的制度。《册府元龟》不提三年为期和以次相代，只说“契丹有八部，每部皆号大人，内推一人为主”。所谓大人，就是夷离董，即irkin，北朝和唐代多习惯译作俟斤。《新五代史》也只说“常推一大人建旗鼓以统八部”，等等。

“以次相代”的认识当然很可能不是历史真实，但似乎很早就形成成为一种有相当影响力的历史叙述。这一叙述的认识基础，就是相信可汗是有任期的。根据欧阳修《新五代史》的说法，若有任期结束或不称职者，“则八部聚议，立其次而代之。被代者以为约本如此，不敢争”。赵至忠《虏廷杂记》说如果契丹之主不称职，“其诸酋长会众部，别选一名为王”。研究者指出，阿保机之前的可汗都是终身制的，没有中途下台换别人做的，更没有各部轮流为汗的任何证据。尽管如此，那些有关可汗存在某种推举程序及存在可汗任期的史料，也并不都是胡编乱造，而是早期契丹部族联合体政治结

构及制度安排的某种曲折反映。

出自迭刺部的耶律阿保机得以坐上遥辇部垄断了一百七十年的汗位，是相当长时间以来契丹联合体内迭刺部壮大、遥辇部衰落的结果。尽管耶律阿保机以迭刺部夷离董的身份，领导能力突出，事实上掌控汗国已经多年，而他最终敢于突破传统，取得汗位，最重要的因素之一还是迭刺部的强大。他代立为汗，意味着迭刺部从此成为汗族，汗位将会在迭刺部内传承。一方面，只有当实力已集聚得空前强大，他才能实现对契丹政治传统的突破；可是另一方面，突破传统之时，恰恰又是他最容易受到攻击、处在最脆弱位置之时。这种脆弱的表现之一，就是他未必能完全掌控那些主导立汗仪式的人。

史书记耶律阿保机于九〇七年“即皇帝位”，“群臣上尊号曰天皇帝，后曰地皇后”。其实，这时他并没有采用中原政权的皇帝称号，他新获得的称号是可汗。在这个盛大仪式上，拥立者奉给他的称号并不是天皇帝，而是天可汗，即Tengri

Qaghan，其妻子述律氏所得到的称号也不是皇后，而是可敦，即Qatun。可以相信，立汗仪式的主要内容应该就是柴册仪，其中包括预言在位年限的环节。也就是说，阿保机经历了被颠下疾驰的马再被勒颈的仪式。在那个仪式上，参与者很认真地遵守传统，真的把他折腾得死去活来，而他，很不幸地，也的确给出了一个不大的数字。

我认为，耶律阿保机所预言的居位年限是九年。九一六年，任期届满，本该退位的时候，他采用中原政治架构，以称帝建年号的方式，更新了自己的居位年限，换得又一个九年。天赞三年（九二四年）是第二个九年到期的时候，该尊重天意和预言了，阿保机把“皇后、皇太子、大元帅，及二宰相、诸部头”这些最主要的政治人物叫来，说了本文开头已引的那番话。主旨就是请求宽限三年，让他完成剩下的两件事，其中最重要的是征伐渤海。因此，他所说的“三年之后，岁在丙戌，时值初秋，必有归处”，事实上并不是预言，而是一种承诺，是一个保证。三年后的狗儿年（九二六

年），就是最终兑现诺言、完成天意的时刻。

当然，耶律阿保机不是一个虔诚的宗教信徒，更不是阿尔泰传统的坚定追随者，他不会因为尊重传统而放弃汗位，更不会为了履行诺言而舍弃生命。他多次面对叛乱，并多次击退要求他让位的政敌，现实中已经不再有足以逼他去死的政治力量。那么，他这么做，一定另有现实的、急迫的和影响长远的重大理由。据我的理解，这个理由就是，他要把草原传统的兄终弟及制改造为中原政治传统下的嫡长子继承制。所谓草原传统的兄终弟及，是指在一定血亲范围内同一行辈的男性都具有平等的继承权，继承顺序按行辈和年龄排列。迭剌取代遥辇，意味着从耶律阿保机开始，原则上，汗位首先在他和他的兄弟这一辈传递，然后在他们的子侄一辈传递，接下来再到子侄的子侄辈传递，如此向下不绝。从这个原则我们可以理解，何以拓跋鲜卑会有那么多的直勤，突厥、回鹘会有那么多的特勤，而这些拥有Tegin头衔的人，也都是可汗的在编候选人。耶律阿保机的目标，就是突破这一传统，把汗

位传承限定在他自己的子嗣范围内，从而把他的弟弟们及其后裔排除在汗位继承者的范围之外。

阿保机称汗后，契丹爆发了多次内争，每一次都是他的几个弟弟领导的，目的是把他从汗位上掀下去。在阿保机初即汗位的第五年（九一一年），以二弟剌葛为首，另三个弟弟迭剌、寅底石和安端为骨干，发起夺汗之战。这次夺位失败后，阿保机诸弟不仅没有罢手，反而更加积极地动员更多力量，以更猛烈的姿态，于次年卷土重来，这次牵涉之广、拖延之久、破坏之大，几乎摧毁汗国。阿保机家族许多人都站在了他的对立面，甚至迭剌部也不复为他所用。直到九一三年底，阿保机才基本上重新控制了局面。有意思的是，阿保机虽然对某些叛党处置得相当严厉，但对叛党领袖们，即他的几个弟弟，却宽大不予追究，反加优容抚慰，宠以高位显爵。研究者指出，由于契丹传统中阿保机诸弟都有资格“以次代立”为汗，因此他们要求阿保机下台并不是“谋逆”，阿保机本人也只能宽容他们。

《辽史》记诸弟第一次谋叛失败后，“上不

忍加诛，乃与诸弟登山刑牲，告天地为誓，而赦其罪”。阿保机与诸弟登上高山，杀羊马以致祭，告天地而立誓，绝不是普通的举动，实是与诸弟重订盟约，让他们对自己放心，表明绝不会赖在汗位上。显然他们并不相信他的话，次年再起，大动干戈，而且得到了迭刺部相当多人的支持，几乎获得成功。虽然阿保机再次获胜，但人心如此，他必已真切地看到，不能不有所应对。九一五年，阿保机在可汗位上做满了九年，第二年他就称帝建元，效仿中原政权那一套，这大概可以算作对居位年限的一个更新，就获得了再干九年的理论依据。第二年，两次叛乱的带头人刺葛眼看大势已去，等不到继位为汗的日子了，只好仓皇外逃。到九二四年，第二个九年也干满了，再没有说辞了，阿保机就只好请权贵要人们去，赌咒发誓，要求宽限三年，并明确承诺了三年之后的去位（没有明说是死亡）。

需要注意的是，阿保机的弟弟们第一次叛乱的时间，距他年限届满还差四年，为什么他们如此迫不及待呢？我想，他们一定察觉到阿保机根本就没

有届满让位的意思，而且发现他正在一步步培植自己的势力，其目的必是把他的弟弟们排挤到权力集团的外围。因此，刺葛等只好提前动手，而很多忠于传统的迭刺部的人也看到了阿保机无意让位，故加入叛军一方。最典型的例子是阿保机称汗之初，就着手创建“腹心部”，在部族武装之外，建立了一支只忠诚于自己的武装，成为他后来赖以渡过诸弟叛乱危机的主要力量。此后阿保机借助平叛成功，加紧改造和布局，建成了一种新的政治架构，足以保障父死子继的汗位传承。

到阿保机第二个九年任期里，原先的继承序列中的那几个弟弟，外逃的外逃，顿辱的顿辱，不仅不具有竞争汗位的实力，甚至也不再被认为可以继承汗位了。尽管如此，阿保机仍然面对着传统观念这个强大的对手。如果要让父死子继完全合理合法，他就必须做出一些非常举措，包括建立光辉的功勋，即征服渤海，以及兑现承诺，即牺牲自我。扶余之变，是以自我牺牲完满了自己，从而实现了新型继承关系在传统中的升华。可汗与皇帝的继

承，从此局限于阿保机的后嗣之中。即使如此，阿保机的两个弟弟，一个在阿保机死前十天死，一个在阿保机死后两个月死，显然都是暴死的。阿保机兑现承诺的执行人述律后，有大肆杀人并自断手腕的惊人之举，这些都要放到这个非常背景下才可能理解。

阿保机之死，如果放到草原游牧政治传统接触中原政治文化，并主动接受后者影响的历史视野里，就具有了更宽广的意义。游牧政治体向中原政权转变的一个重要环节，就是继承制度的改造，完成从阿尔泰传统制度向中原制度的转型。历史显示，这绝不是一件轻易的事。恰恰相反，这个过程充满了血腥、非理性和不人道。田余庆先生在《拓跋史探》中考证北魏“子贵母死”制度的源流，指出这一残酷制度的本来目标，是要保障拓跋君权的独立、稳定和连续。美国学者艾安迪（Andrew Eisenberg）在《中国中古早期的君位》中，指出北魏中前期许多皇弟死得不明不白，很像是被杀死的，目的大概是为了避免他们在皇帝死后参与皇

位继承之争（*Kingship in Early Medieval China*, Brill, 二〇〇八）。如果加上阿保机的例子，从今天读史的角度去看，杀死继承者的母亲和叔父，如果还不足以令人震惊，那么如耶律阿保机这样杀死自己，或让自己的夫人杀死自己，无论如何也是不可思议的。

也许，制度改造之难，文化转型之难，只有那些在转型中作出了巨大牺牲的人，才真真切切地有所体会吧。

“海豚书馆”编委会

总策划：沈昌文 陆 灏

橙色系列（文学原创）主编：孙甘露

蓝色系列（海外文学）主编：董 桥

红色系列（文艺拾遗）主编：陈子善

灰色系列（学术原创）顾问：葛兆光

绿色系列（学术钩沉）主编：傅 杰

紫色系列（翻译小品）主编：陆谷孙

朱绩崧

编辑室成员：俞晓群 吕 晖

于浩杰 李忠孝

郝付云 张 镛

慕君黎