瓦寺土司的祖源
—— 一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究

王明珂
中央研究院歷史語言研究所

提要

1929 年春，年輕的邊疆調查者黎光明造訪岷江上游的瓦寺土司家族，這家族自明代以來歷代受中國之封。黎光明在文獻中得知這家族的英雄祖先「歷史」，同時這歷史也是土司所宣稱的家族史。另外從一位土司的弟弟口中，他得知有關本家族起源的一則「傳說」；幾個漢人移民弟兄，其一成爲土司的祖先。稍晚幾年，另一位邊疆調查者馬長壽又在本地蒐集到一則有關土司祖源的「神話」；根據此說土司爲瓊鳥卵生之子。於是在此時此地，此一家族內的三弟兄對於本家族祖源便有三種不同之說。

在本文中，我視此現象爲一邊緣或邊界現象，相關祖源文本則爲邊緣或邊界文本。分析這現象及文本，我認爲它們是兩個歷史文化過程造成之邊緣產物。一是帶來「英雄祖先歷史心性」與相關文類如方志、族譜等的漢化過程，一是帶來「瓊鳥產卵爲祖歷史心性」的藏化過程；兩者在清代民初時期匯集於岷江上游，而本地，因其特殊環境與人類生態，原來一直盛行着「弟兄祖先歷史心性」。夾在漢、藏文化之間，瓦寺家族不只擁有三種祖源歷史，而此三種歷史分屬三種歷史心性。

20世紀早期從事邊疆調查的中國學者，他們自身也是「英雄祖先歷史心性」之產物，因此他們相信瓦寺土司之祖源爲一來自藏區的英雄，相信此說爲真實歷史；相對的，土司祖源始於「幾弟兄」或「瓊鳥」之說，則被他們視爲傳說或神話。他們的邊疆調查，他們對本地歷史與文化的再現式書寫與詮釋，事實上是華夏邊緣再造的工作，這也是近代中國國族建構工程的一部分。藉着歷史心性與文類概念，本文強調近代中國國族建構之延續性基礎及其變遷。

關鍵詞：歷史心性、文類、文本、邊緣研究、歷史與神話

一、前言

在20世紀之初，川西岷江上游汶川附近還有一個人稱「瓦寺土司」的土司家族。土司家族漢姓爲索，又稱姓桑或桑朗。在中國明清至民國初年的西南各土司中，這個索土司家族所管轄的範圍不算很大，其治下之民也不甚多。自明代受中國冊封以來，至少在中國歷史上，這個家族也從未有值得大書特書的豐功偉業。更何況在民國之初的二、三十年間，土司在當地只能收點租稅，以及在本地有點祖先留傳下的威望而已。這樣的「索土司」，有關其祖先源流之歷史事實，在歷史研究上一般來說不會被當作是有意義的問題。在本文中，我希望透過「索土司的祖源」來探討另一些歷史事實：一些宏觀的歷史過程，以及在此過程所造成的社會結構下，「人」基於各種動機、情感之互動而生的社會變遷微觀過程。我也藉此說明「邊緣」（空間、時間、人物、書寫、心性）在發掘這些歷史事實上的重要性；這也是我長久以來所強調的一種研究取向。

簡單的說，任何一個微不足道的人物或事件，或與之有關的敘事，都是社會情境（social context）與歷史過程（historical process）下的產物。我們可以將這些人物、事件與相關敘事，都當作是一種「文本」（text）。「文本」存在並產生於特定社會情境脈絡中（text exists in context）；社會情境脈絡，也因其相應「文本」而得以顯現或強化（context manifests itself in the text）。「文本」又似皮耶・博爾都（Pierre Bourdieu）所稱的「表徵」（representation）——我們可以將透過口述、文獻、圖象與行爲所呈現之「表徵」皆視爲社會文本。即如博爾都所言，「表徵／表相」是某種社會本相（reality）所產生的「表徵／表相」（the representation of reality），社會本相也因這些「表徵／表相」而存在或被強化（the reality of representation）。[1] 社會本相（如階級關係、兩性關係）會有改變，造成新的歷史事實或重大歷史變遷。此乃因爲在社會現實本相下，個人與各社會次群體都可能在群體生活中相互誇耀、愛羨、鄙視、攀附等情感動機下，產生多元的、相抗的或相應和的「文本」，且人們對同一文本的解讀也或有不同。社會本相亦有其穩定性，相關歷史有其延續性（如延續兩千年的中國帝制）；這是由於在社會本

1　Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans., Richard Nice (1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 482-484。Representation 在中文裡或譯爲「再現」或「表相」。

相下，「文本」有其結構性規範，這些結構性規範及其背後的知識權力，使得有其相似性的「文本」一再被複製，也使得人們對一文本有類似的解讀。在本文中，我所討論的便是兩種規範「文本」的結構——歷史心性（historical mentality）與文類（genre）。我所稱的「歷史事實」，也便是有關中國的一些歷史心性與文類的歷史，以及它們所造成的和所應對的歷史。

這些可謂另類之「歷史事實」不易爲人們所察覺。這是因爲，生活在自己所熟悉的世界與各種「核心主義」（centralism）之中，社會、文化與學術規範已告訴我們「什麼是重要的社會現象」，「什麼是重大歷史事件」，以及「何者是重要歷史人物」。我們常因此把「表徵」當作是社會真相（social truth），將「文本」中的過去當作歷史事實（historical facts），以此熟悉化我們所熟悉的知識與社會體系。同時，我們也以「奇風異俗」、「神話」、「傳說」，並描述或感覺它們的荒謬、可笑，來合理化我們所不熟悉的知識與社會。社會生活與文化所蘊含的「心性」，以及與各種社會現實相應和的「文類」，使得我們相信其所生產的「表徵」與「文本」；由此而生的社會歷史記憶，自然支持這些社會文化與其間各種權力關係。如詮釋學學者Paul Ricoeur所言，「我們創作歷史，沉浸生活其間，我們也成爲這樣的歷史人」。[2]

然而當來到「邊緣」，許多文本與表徵在我們看來常是多元、駁雜或荒謬的；便是深入分析這些文本與表徵，探索其相應的社會情境與歷史背景。如此所得的新知，可能動搖我們所深信的單一、純正與理性的知識。因此「邊緣研究」的意義在於：探入並深究邊緣，邊緣的空間、時間、人物與書寫之中，我們較容易脫離自己所熟知的文化與知識體系掌控，而將陌生、矛盾與荒謬現象化爲熟悉。藉此新知，我們也可以再思考我們過去所「熟知的」世界；我們所熟知的知識與社會現象，也可能由於此反思性新知，而變爲陌生。

以上論述或過於簡略及抽象；以下我以本文的主題「瓦寺土司的祖源」來略作說明。本文中的「邊緣」，主要是指20世紀上半葉的岷江上游；所謂多元文本，指三種有關瓦寺土司祖源的敘事。三種家族史敘事，一出自文字

2　其原文爲 “we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings”；見 Paul Ricoeur, “Narrative Function,” in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation,* ed. and trans., John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 274.

書寫的家譜，另兩則出於民族研究者採訪所得之口述。此三條史料對瓦寺土司家族的祖源有三種不同的說法——烏斯藏酋長之後（出於家譜者）、漢人之後，與大鵬鳥卵生之子裔。在當時以及現今，載於土司家譜的版本被大多數人認爲是正確的；此乃因爲我們相信文字書寫的家譜，相信此種文獻記載最能反映歷史事實。相對而言，那兩則口述資料則被視爲「鄉野傳說」與「神話」，其中所蘊含的「過去」被人們認爲是不可信的。然而，值得我們注意的是，爲何在20世紀上半葉岷江上游的一個土司家族中會有三種版本的「家族史」？爲何我們（以及當年的民族調查者）認爲其中之一爲真實的「歷史」，另兩則爲「傳說」與「神話」？如此出現在邊緣的多元、混雜文本，反映的是什麼樣的歷史過程與社會情境？

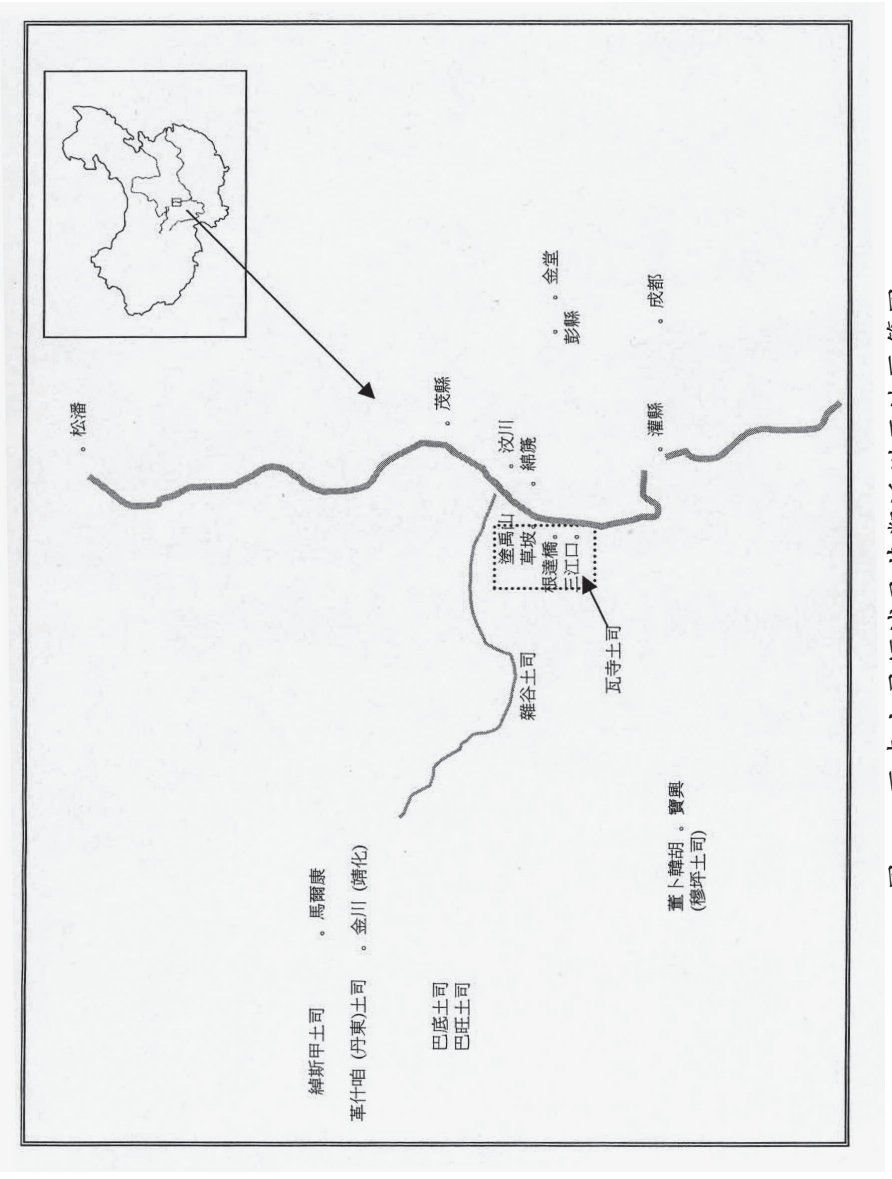
在這篇論文中，我將先介紹這三篇文本，而後說明它們出現的時空背景，以及這些相關時間、空間與人物的邊緣性。接着，我由自己在岷江上游羌族田野所見，說明本地一種另類「歷史」——弟兄祖先故事——與其社會情境間的關係。藉此，我反思我們所熟悉的以黃帝爲起始的「歷史」，與其所根據的「歷史心性」，以及其賴以表述、傳播的「文類」；說明這些「歷史記憶」、「歷史心性」與「文類」的社會意義，及其在中國的發展歷史。最後，我由「歷史心性」與「文類」來解讀這些文本，以及解釋爲何它們被調查者分別視爲「歷史」、「傳說」與「神話」，並說明它們在此邊緣時空被調查者採錄、解讀，此事在近代中國邊緣再造中的意義。

二、文本

1928年，中央研究院歷史語言研究所剛成立於廣州，便有一位畢業於中山大學的助理員黎光明先生，受命前往川康地區調查當地民俗。祖籍川西灌縣的黎先生，在成都與朋友應酬一陣後，於1928年底與多位友人一同前往岷江上游，但受阻於甘軍之亂而折回。次年年初，他又與友人王元輝結伴往岷江上游。他們在汶川拜會了當時的瓦寺土司，索季皋。土司之子索海璠帶領他們參觀了土司衙門，以及治下的土民與羌民村寨（圖一）。在此過程中，他們也會見了土司的弟兄們——在他們的報告中記載了一位名爲索習之的「土舍」，[3] 及另一位土司的弟兄，龍書喇嘛。

關於索家的歷史，黎光明等人的報告中有如下記載：

3　土司的弟弟，掌管幾個寨子收租的頭人稱「土舍」。



圖一、瓦寺土司領域及其鄰近川西地區簡圖

據說，明武宗時，烏斯藏活佛來朝，備受優遇，他說他不僅有教權且有兵權在握，如用得着他的時候，他願效勞。後來理番有亂，活佛奉召命桑朗索諾木帶兵往平之。理番平後，桑朗索諾木因功被封於塗禹山。瓦寺土司的始祖就是桑朗索諾木。而今的土民呢，就是他當日帶的八百零一名兵的後裔。[4]

這個記載，是關於「瓦寺土司」祖源最典範的說法；它載於「方志」、載於「族譜」，因此它成爲典範歷史。黎光明等或得之於土司口中，或得於陪同的縣府官員，或得之於方志。無論如何，至少當時的索土司應是堅信這個本家族歷史記憶的；因爲此記憶與他的土司身份相關。土司家傳一本族譜，名曰《功勳紀略》，其中記載的家族史起始部分，便是這歷史。

1940年代的汶川縣長祝世德，以此《功勳紀略》爲底本新編一本土司家族世系譜，題曰《世代忠貞之瓦寺土司》。這本書，首先記載土司的祖源：

古之中藏，又稱烏斯，今前藏也。烏斯者，藏字，切音作衛，故亦曰衛藏。有地曰加渴，酋長曰瓊布斯六本桑朗納思霸，有明中葉，傾誠華夏，歸化遐方，於宣宗宣德元年（西元一四二六年）晉京朝覲，貢獻土物並真經二百四十部。帝召見，賜茶及宴以寵之，並頒敕書誥命各六道，賞蟒衣朝帽鸞帶各一，大緞二十四，裏紬四十，裏絹十三，絲紬一萬五千八百零八，凡緞紬一萬五千八百八十有五匹，路費銀一千一百四十六兩。旋奉旨：「馳驛回藏，永綏南荒。」英宗正統六年（一四四一年），茂、威、汶等處生番跳樑，屢征不服，州縣戒嚴。朝命瓊布斯六本統兵出藏，相機進勦。瓊布斯六本以年老多疾，恐負委任，奏請以其弟雍中羅洛思，統頭目四十三，士兵三千一百五十餘代其行。[5]

這個記載，與清嘉慶十年（1805）所編縣志《汶志紀略》的記述大致契合。《汶志紀略》記載如下：

4 黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄1929》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004），頁157。

5 祝世德編，《世代忠貞之瓦寺土司》（四川瓦寺宣慰使司宣慰史署出版，1945），頁1。

> 瓦寺土司索諾木氏，舊稱桑朗氏，烏斯藏加渴人，其先世雍中羅洛思與兄桑朗納思霸，明中葉貢方物。正統六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番跳樑。羅洛思奉調出兵，翦除諸番。即駐紮汶川之塗禹山瓦寺地，給宣慰使印，世襲土職。[6]

祝士德也是主持編修民國《汶川縣志》的人。在這本新修縣志中，關於瓦寺土司的祖先源流，他沿襲舊志的方志書寫傳統，只是另參考《功勳紀略》略添些枝節而已。

在黎光明的報告中，還紀錄了一則有關土司家族祖源的「傳說」。此「傳說」出自一位土舍口中。這位土舍應是索習之，黎光明等曾造訪其村寨。[7] 黎的報告中相關記載如下：

> 由一個索家土舍口裡，我們聽得一種傳說：「河南人有桑國泰者，在張獻忠剿四川以後帶了四個兒子到四川做移民。長子桑英落業於灌縣。次子桑貞落業於金堂、彭縣一帶。三子桑勳回了原籍。四子桑鵬，便來此刻的汶川，到土司家裡承襲了土司職。」[8]

約在十年後，歷史學者馬長壽也到岷江上游調查。在他所著〈嘉戎民族社會史〉一文中，關於瓦寺土司祖源又有了第三種說法。此說原出於一位喇嘛之口。據馬長壽記載：

> 汶川塗禹山瓦寺土司官廨，龍書喇嘛告余，以瓦寺土司之起源神話，與綽思甲所聞者略同。照錄如下：「天上普賢菩薩化身為大鵬金翅鳥曰『瓊』，降於烏斯藏之瓊部。首生二角，額上發光。額光與日光相映，人莫敢進之。迨瓊鳥飛去，人至山上，見有遺卵三隻：一白，一黃，一黑。僧巫取置廟內，誦經供養。三卵產生三子，育於山上。三子長大，黃卵之子至丹東、巴底為土司；黑卵之

6 《汶志紀略》，卷4，〈瓦寺土司〉；轉引自中國科學院民族研究所四川少數民族社會歷史調查組編，《羌族地區土司資料彙編》（油印本，1963），頁 50-52。

7 索習之的村寨，和坪寨，是他們訪問過的唯一土舍村寨；這個村寨的居民，主要是比土民更漢化的「羌民」。

8 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 158。

子至綽斯甲為土司；白卵之子至塗禹山為瓦寺土司。」[9]

這位龍書喇嘛，據我採訪所知也是土司之弟。[10] 以上便是本文所討論的三個文本——在1920-40年代川西的這個土司家族中，三個弟兄對本家族祖源的三種不同說法。

我們應如何看待這三種不同的家族起源之說。關於前兩則文獻，一個歷史學者可能有興趣的問題是，這家族究竟是藏族還是漢族？由於土司爲「漢人之後」的說法，出於一位相當漢化的土舍口中，而「衛藏酋長之後」卻被記載在家譜、方志，自然後者會被人們認爲是較可信的史實。比起文字記述來說，「口述」易被人們視爲「傳說」。至於「神鳥產卵爲祖」的記載，其違反我們「常識」邏輯的情節，自然是其被認爲是「神話」的主要原因；馬長壽便認爲這是一則神話。事實上，這些祖源敘事被分別視爲「歷史」、「傳說」與「神話」的緣由與意義尚不止如此。

無論如何，這只是個小土司家族的歷史，對於研究重大歷史事件的歷史學家來說，實不足爲道。但從「邊緣」角度，我們不能忽略的問題是：爲何在一個家族中三個弟兄，對本家族祖源都有不同的說法？爲何它們會出現在岷江上游汶川一帶？以及爲何它們在此時（1920-40年代）被記錄下來？以下我先介紹與這三篇文本有關的「邊緣」，也就是它們「出現」的時代、空間、人物與歷史背景。

三、邊緣

我所指的「邊緣」有如文化研究學者所稱的「邊界」（border）及「邊界地帶」（borderlands），但含意更廣泛。它或指地理空間的邊緣，或指政治經濟與社會的邊緣，或指族群及民族認同的邊緣，或指重大政治社會變遷的時間邊緣。在這些「邊緣」，我們（來自於知識、權力核心者）的理性受沖擊，而感覺周遭充斥着陌生、荒謬、可笑、矛盾、訝異、模糊與不可解。

1920-40年代，對中國而言，便是一個由帝制中國轉向建立民主共和國的邊緣時間。「中華民國」已在辛亥革命及隨後的政局變化中成立，而與民國肇造相應和的歷史、民族、文化、語言與體質知識之探索與建構卻尚未完

9　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，《民族學研究集刊》，1944年，頁67。

10　此訊息爲 2002 年我在汶川得之於索國光先生，索先生爲索海璠土司之子。

成。特別是，在國族主義（nationalism）下，當時中國知識分子一般皆認爲構成民國的「民族」爲一五族共和的大家庭。然而，「漢、滿、蒙、回、藏」，即使再加上「苗」，也只是個籠統的說法而已；在此大家庭內，究竟有多少「民族」仍然不清楚。中國近代史學開創者之一的梁啓超，在其所著《中國歷史研究法》一書，便提出歷史研究的主要旨趣是：

> 第一：說明中國民族成立發展之跡，而推求其所以能保存盛大之故，且察其有無衰敗之徵。第二：說明歷史上曾活動於中國境內者幾何族，我族與他族調和衝突之跡何如？其所產結果何如？第三：說明中國民族所產文化以何為基本，其與世界他部分文化相互之影響何如。第四：說明中國民族在人類全體上之位置及其特性，與其將來對於人類所應負之責任。[11]

由以上旨趣看來，梁氏心目中的歷史研究，便是今日歷史學者心目中的「民族史」。可見梁氏期望以新的歷史研究，來探索「中國民族及其文化」。

無論如何，新的「史學」畢竟有中國傳統文史之學爲基礎，而其他新興學科如民族學、語言學、體質學、考古學等，在此時期則皆僅有少數拓荒者正在從事草萊初闢的工作。自然此時所得的語言、文化、體質等各方面知識，尚遠不足以支持或配合歷史學的民族史新知，以識別、區分這個國族邊緣的「民族」狀態。1928年歷史語言研究所剛成立不久，黎光明便受委任往川西作邊區民俗調查；也顯示在此國族建立的邊緣時間，以「知識」建構、區劃國族邊緣的迫切。

然而，即使到1940年代，中國知識分子對於國族邊緣人群的了解還很模糊。對此我可以舉個例子。當時西南聯合大學的秦學聖，曾隨美國學者葛維漢（David Crockett Graham）到岷江上游作調查，對象是他認爲應在岷江上游的「苗族」。[12] 這個民族地理概念，與現在民族識別、劃分後的苗族地理分佈相去甚遠。另一個例子是，早年進入岷江上游「羌民」地區作語言調查的

11　梁啓超，《中國歷史研究法》（上海：上海商務印書館，1924），頁 9-10。

12　見David Crockett Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958), iii。中國古文獻中有舜「遷三苗於三危」，而許多學者相信「三危」在青海南部到川西北一帶；顯然這便是秦學聖到岷江上游探索苗族源流的原因。

學者聞宥，曾有這樣的感慨：

> 我儕今日苟未身至川西，固不知版圖之內，尚有羌人。以一早見於先秦文獻之族類，亙數千年，歷無數之移徙混合，卒未滅絕，而並世竟無知之者，斯真學林之憾事已。[13]

這段文本顯示作者的兩種「訝異」。一是，古老的羌族經數千年的流徙，並與他族混合，居然此時在「版圖」內還有他們的孑遺。二是，當時中國學術界居然沒人知道這些古羌人後裔的存在。我們應思考的是，在20世紀上半葉，聞宥何來這樣的「訝異」？顯然，這是因爲當時在「民族」概念下，自章太炎以來中國知識分子已建構了一「亙數千年」的羌族史，而這「羌族史」以羌族之遷徙並融合於他族，說明當前藏、漢、西南與西域諸民族中都流有古羌人血液。[14] 這樣的「歷史」，旨在說明合各民族爲一家的中國民族之存在，而並未預期「羌族」仍然存在。因此當時在岷江上游仍有「羌民」，讓聞宥十分訝異。

其次，聞宥對知識界不知有「羌民」存在表示的訝異與遺憾，顯示當時在國族主義下，對於國家及國族內之「地」與「人」的普遍性知識探求，特別是歷史與民族知識，是中國知識分子的強烈自我使命。此也顯示在這樣的探求中，歷史學是走在民族學之前的；他們已知「羌人」在歷史上的重要性，但對「羌族」的民族知識仍然淺薄。對於中國知識界在這方面的「無知」，聞宥所表露的驚訝與遺憾，也顯示他認爲在「邊緣」（邊疆）探求新知的急切必要。無論如何，便是如此的使命感，使得黎光明與聞宥等人走入中國西疆的岷江上游。

這樣的使命感，也表現在與黎光明偕行的王元輝對此行的期許上。他在出發前，寫了一篇〈辭別在成都的朋友們〉之公開信，在信中他寫道：

> 我要去到荒寂的西邊。那西邊的地方少人識字，少人知道科學，更少人談得成革命，我覺得有把握處處出風頭。[15]

13　聞宥，〈川西羌語的初步分析〉，《華西大學中國文化研究所集刊》(Studia Serica)，第2期（1941），頁60。

14　王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版事業公司，2003），第5章。

15　王天元（王元輝），《近西遊副記》（成都：四川文藝出版社，1997），頁 2。

1934年另一位青年探險家與民俗考察者莊學本，進入了川康邊境。他在歸來後所寫的《羌戎考察記》一書之弁言中稱：

> 現在圖上對於四川的西北部，甘肅的西南部，青海的南部，西康的北部，還是一片白地。民族學的研究者，關於這個地帶所得到的報告也是奇缺，我為了這樣大的使命更應該進去探一探。[16]

由這些文句中，我們都可以感受到當年這些中國青年，在國族主義下對邊疆探索的熱忱；這樣的熱忱與動機，在此之前的中國歷史上是沒有的。此也說明了，這是一個由傳統中國演化爲近代中國的「邊緣」時刻。

在此我們接觸到另一「邊緣」——空間邊緣。黎等所前往的川西岷江上游，我們所討論的有關索土司祖先源流文本產生之地，也是一個邊緣——國族空間邊緣。像許多20世紀上半葉之中國西南、西部與南方邊區一樣，這是一個漢與非漢區分模糊的空間，甚至是一個很難以「民族」概念來區分人群的空間。岷江上游的羌民地區，便是這樣的一個華夏邊緣；不僅如此，它更是一個漢藏邊緣。

在過去的著作中，我曾說明，「羌」是商人及後來的華夏心目中的西方異族，也是華夏認同的西部邊緣。由商、周到漢代，這個「邊緣」隨着漢帝國及華夏認同的擴張而西移，終於在東漢魏晉時，沿青藏高原東緣形成一狹長的「羌人地帶」——這也是當時「漢人」分佈的西方邊緣。[17] 這個華夏邊緣的西移過程，也是許多邊緣人群「漢化」的過程。西元7世紀，吐蕃興起，並向東擴張，曾征服此「羌人地帶」上大多數的部族和酋邦。與藏傳佛教相關的信仰與文化，也隨吐蕃勢力在此普遍傳布。由於在漢人眼中，大多數的「羌人」都漸「番」化了，於是被他們稱爲「羌」的地理空間人群也愈來愈少。終於到了明清時，中國文獻中所記載的「羌人」只在岷江上游與鄰近的北川一帶；稍晚，在清末民初時期，只有汶川、理縣、茂縣一帶還有部分村寨人群被稱爲「羌民」。[18]

16　莊學本，《羌戎考察記》（上海：上海良友圖書公司，1937），頁 1。

17　王明珂，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化公司，1997），第8章；Ming-ke Wang, “From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary,” in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, ed., Shu-min Huang and Cheng-kuang Hsu (Taipei: Institute of Ethnology, 1999).

18　王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 179-188。

因此20世紀上半葉的岷江上游，可說是漢、藏文化的雙重邊緣。在「族群認同」上，呈現一與我們所熟知的漢、藏、羌等民族認同相當有別的邊緣異例。當時在此高山深谷地區，村寨民眾幾乎都沒有聽過「羌」，自然也不認爲自身是「羌族」。一條溝中的人群常自稱「爾瑪」（各地發音不同），而視所有上游村寨人群爲「赤部」（蠻子），稱所有下游村寨人群爲「而」（漢人）。這是因爲，在漢文化與藏傳佛教文化雙重影響下，每一地域人群都多少帶有些漢或藏文化習俗。由西北往東南，漢文化因素漸增；由東南往西、往北，藏文化因素漸多。而由於本地的環境特色，難得有超過兩、三條溝的村寨人群能凝聚在「爾瑪」認同之下——大家都認爲本溝人是夾在「蠻子」與「漢人」間的孤立「爾瑪」。[19] 本地空間因而一方面是中國與衛藏知識分子心目中「我群」的邊緣空間；另一方面，在各溝村寨民眾心目中，本地卻是以「蠻子」與「漢人」爲邊緣的「我群」核心空間。

與本文直接相關的空間，瓦寺土司所在的汶川（今爲綿篪）一帶，更是一多元政治勢力與文化交錯的邊緣空間。這兒是「羌民」分佈的核心地區，但在政治轄屬上卻是來自「藏區」的瓦寺土司與中國官府共管之地；雖然此時土司的權力愈來愈衰微，而國民政府成立後，中央對此「邊疆」的控制力愈來愈強。羌民村落與土司兵丁之後的村落共聚此地。瓦寺土司爲本地帶來了藏傳佛教寺院，這也是藏傳佛教寺院在「藏文化區」分佈的最東方邊緣。據黎光明等人的描述，「這是一所紅教的寺院，裡面的組織卻有些漢廟化的點子」。[20] 在整個岷江上游來說，與土司官寨對望的汶川縣城是中國軍政勢力的大本營。自漢代以來，本地就在漢帝國的政治與文化籠罩下，也因此汶川一帶爲漢文化與漢人認同的傳播點。一個明顯的表徵便在土司官寨所在之塗禹山的名稱上——表示這兒是「大禹」的家鄉。河對岸山上有一處古蹟名爲「刳兒坪」，也是傳說中大禹出生的地方。在川西的北川與岷江上游，所有與「大禹」有關的古蹟都在各處的老縣城附近。[21] 此也顯示這些邊疆縣城是傳播漢文化與漢人認同的中心，與「大禹」有關的歷史地標則是漢化的空間符記。

親近人群間有如生物「擬態」（mimesis）行爲的文化「擬態」——爲了

19　王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 62-73。

20　黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 164。

21　除了汶川之「刳兒坪」、「塗禹山」在舊縣城汶川（今之綿篪）附近外，理縣之「石紐」與「汶山寨」在清代縣治通化附近，北川的「禹穴溝」在清代舊縣城治城附近，茂縣的「禹鄉村」在舊縣城鳳儀附近。

免於被歧視而踐行漢人文化習俗與信仰——使得這一帶土著人群，在20世紀上半葉成爲一個模糊的漢藏文化邊緣。這也使得當時亟思以文化、語言、宗教等客觀因素來識別本地民族的調查者，經常在他們的著作中表示挫折與不解。[22] 如黎光明等在報告中表示，瓦寺土司轄下各「土民」與「羌民」在風俗習慣上似乎沒有多少差別，甚至他們與漢人間也差別不大。如對於目前被認爲是「羌族」文化標誌的纏頭帕習俗，黎光明等在報告中指出，這與川西漢人的習慣相同，並不是羌民或土民的特俗。[23] 1920-40年代，在岷江上游作調查的美國學者葛維漢，也常提及「羌民文化」有相當多的漢族與嘉絨文化成分。1940年代初，一個「大學生暑期邊疆服務團」在此地作調查。該團之調查者也認爲，羌人的文化現象均與內地漢人相若，即使有差別也只是枝節而已。[24]

以上的「邊緣」描述，約略介紹這三篇文本出現的時代、空間與人文背景。接着，我要介紹當地人群文化中另一個「邊緣」背景，一個對我們而言相當陌生的「歷史心性」；它曾普遍存在於岷江上游及其它「華夏邊緣」地區，而目前仍能在部分羌族與各西南民族中發現其孑遺。

四、歷史心性

近十年間，我多次利用寒暑期到川西岷江上游，進行有關羌族的歷史人類學田野研究。我研究的主題之一是「歷史記憶與認同」，因此當地村寨中流傳的「弟兄祖先故事」引起我的注意。此種故事產生於特定社會情境，且有其結構化之敘事。譬如，一山溝中有三個寨子，寨中村民說起本地三個寨子住民的起源時常說：「從前有三個弟兄到這兒來，他們分別成爲三個寨子村民的祖先……」云云。下面是採自松潘埃期溝一位羌族老者的口述村寨人群歷史記憶：

> 最早沒有人的時候，三弟兄，大哥是一個跛子，兄弟到這來了，還一個么兄弟到一隊去了。大哥說：「我住這兒，這兒可以曬太

22 Ming-ke Wang, “Searching for the Qiang Culture in the First Half of the 20th Century,” *Inner Asia* 4: 1 (2002): 131-148.

23 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 172。

24 教育部蒙藏教育司，《川西調查記》（重慶：教育部蒙藏教育司出版，1943），頁 25。

陽。」所以三隊太陽曬得早。么弟有些怕，二哥就說：「那你死了就埋到我二隊來。」所以一隊的人死了都抬到這兒來埋。

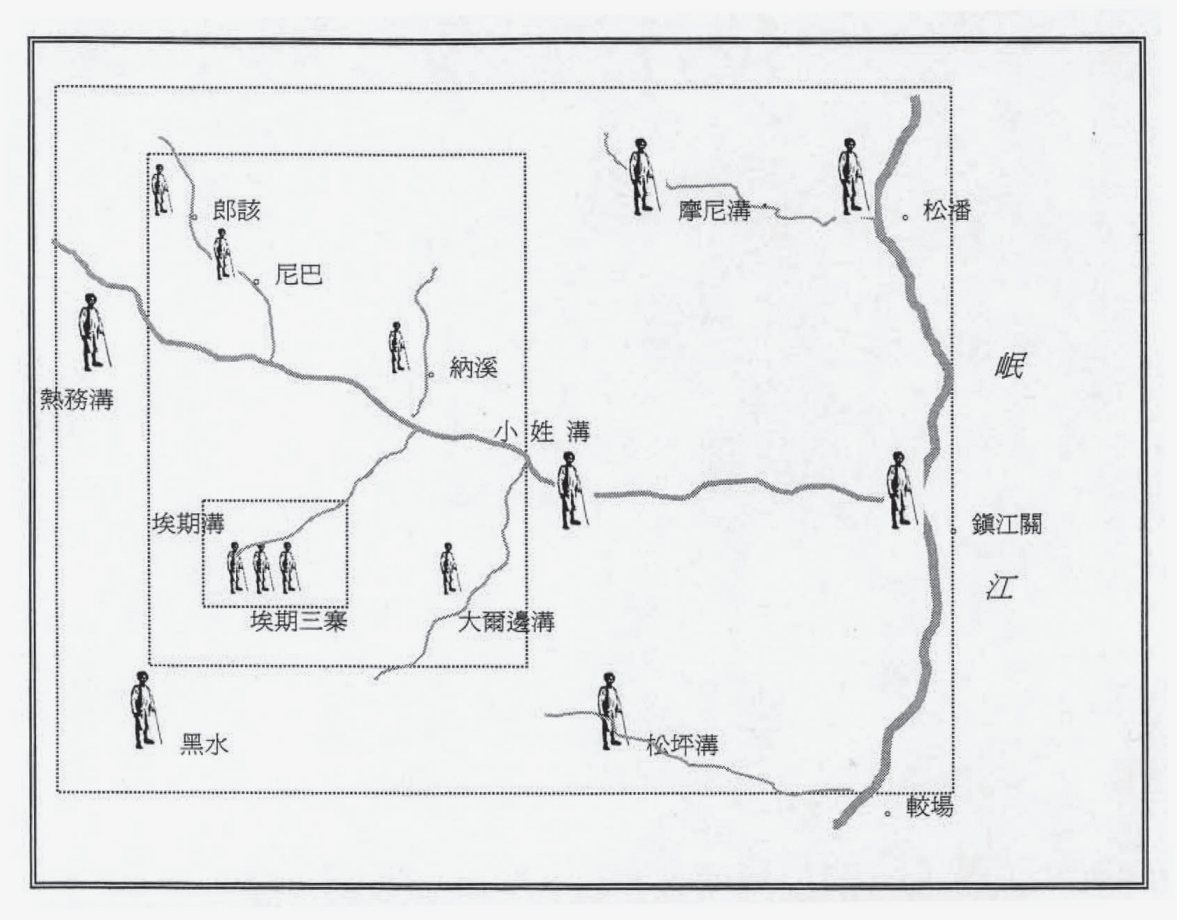
這個溝中有三個寨子，便是故事中所稱的一隊、二隊、三隊。在故事中，老二與老三關係格外親密；不只住在同一邊，死了也葬在一起。目前三隊在陽山面（早晨曬得到太陽），一隊與二隊兩寨座落在陰山面。埃期溝中還流傳其他一些「弟兄祖先故事」，如另一老人所說的這一則「七兄弟故事」：

高頭來的七弟兄。從那七弟兄，有些安在大爾邊，有些朱爾邊、納溪、郎該、尼巴，是這樣分出來的。他們是在這個啥子朝代打散的，跑到這來。原來這兒沒有人，沒有人，這下子七弟兄到這兒；只來三弟兄，還有四弟兄是納欺安了一個，大爾邊，還有尼巴那安了一塊，是這樣分出來的。

納溪、郎該、尼巴，都在熱務河北岸各溝中，與南岸的埃期溝正面相對。目前該地村寨人群都被識別爲「藏族」。大爾邊與朱爾邊，則是埃期溝右鄰一條大溝中的兩個主要村落。目前該地居民的民族成分與埃期溝居民相同，都是羌族。因此，這「七弟兄故事」是以祖先的弟兄關係，說明這幾個鄰近山溝村寨藏、羌居民間的密切血緣關係。另外，我還記錄了一則更大範圍人群由來的「七兄弟故事」。此三則「弟兄祖先故事」的人群血緣與空間關係如圖二。[25]

我曾由這些「弟兄祖先故事」敘事中的血緣、空間及二者的延續，來說明「弟兄祖先故事」是一種「歷史」，一種以「過去」來凝聚人群的「根基歷史」。簡單的說，「弟兄祖先故事」是一種流行在平等自主（egalitarian）社會中的「歷史」。在此社會中，歷史記憶所強化的是小範圍的、內部較平等的人群間之認同與區分；沒有征服者與被征服者後裔之分，沒有先來者與後到者之分，也沒有血緣上的嫡、庶之分與空間上的核心、邊緣人群區分。這樣的「歷史」，由當地特殊的人類生態與社會環境所造成，它也維繫當地特殊的人類生態與社會情境——各個「族群」間既合作又有區分、對抗的資源關係。在一條溝中，這樣的幾個村寨人群各自劃分溝中的資源，也共同保

25　王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 222-227。



圖二、埃期溝三種弟兄祖先故事中之弟兄空間分佈

圖中三層虛線方框及其內大小不等的人形符號，代表埃期溝三種弟兄祖先故事所指涉的人群與空間；其內層爲說明埃期三寨人共同來源的三弟兄故事，中層爲說明他們與鄰近各溝人群共同來源的七弟兄故事，最外層爲說明他們與更廣大人群親緣關係的另一七弟兄故事。

護溝中的資源。除了女性成爲邊緣弱勢者之外（此歷史敘事中沒有姊妹），這是一個基本上平等的社會。[26] 在此種社會情境與相關文化下，人們不斷創作結構類似的「弟兄祖先故事」，來解釋不同範疇人群的祖先起源（及其區分）。因此我認爲此種模式化的「歷史」是一種特定歷史心性下的產物。在此歷史心性下，人們不斷建構「弟兄祖先故事」，以因應現實情境的變遷。

在北川、汶川、理縣等漢文化影響較深的羌族地區，當地民眾口述記憶中的「弟兄祖先故事」中，或弟兄祖先有了漢姓，或出現弟兄們的父親，或提及這些祖先弟兄們如何由漢人地區遷來，或有了遷徙發生之中國線性歷史中的時間點。如以下這兩則北川小壩鄉內外溝人的口述資料：

> 小壩鄉在我們的記憶裡面，特別我們劉家在小壩鄉，最早。聽我祖祖說，就是湖廣填四川的時候……。當時是張、劉、王三姓人到小壩來。過來時是三弟兄。當時喊察詹的爺爺就說，你坐在那兒吧。當時三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。劉、王、龍，改成龍，就是三條溝。一個溝就是杉樹林，那是劉家。另一個是內外溝，當時是龍家。其次一個就爭議比較大，現在說是王家。
>
> 我們是湖廣孝感過來的，五兄弟過來，五個都姓王。主要在漩坪、金鳳、白泥、小壩。這五個兄弟，兩個到小壩，一個在團結上寨，一個在這裡。

更重要的是，它們只是「家族」的歷史記憶，是一個大歷史（中國歷史）記憶的小分支。由於一村、一地皆常有多個漢姓家族，因而在此「弟兄祖先故事」並非凝聚全體本地人群之記憶；由於記憶中有些祖先的弟兄落居外地，因而此記憶將家族與外地人群聯繫在一起。[27]

我們對「弟兄祖先故事」的情境化理解，可作爲一面鏡子，映照我們所熟知的「歷史」之本相——它也是對應於某種社會情境的歷史記憶。生活在此種歷史記憶所造成的情境中，人們爭辯但複製着結構類似的歷史，一種「英雄祖先歷史」。「英雄祖先歷史」與「弟兄祖先故事」相同，它們都是特定歷史心性下的產物；二者之敘事有類似內在因素，也就是血緣、空間，及二者在時間中的延續與變遷。但敘事中的血緣起始符記，一位英雄祖先，

26　王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 245-246。

27　王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 215-219, 247。

或幾個弟兄祖先，以及敘事中血緣與空間的變與不變，使得它們成爲截然不同的歷史心性產物；它們所對應的人類生態與族群關係也截然不同。簡單的說，「英雄祖先」歷史心性所產生之歷史敘事，常以一位「英雄聖王」爲起源，描述其遷徙或征服四方之經歷（空間之轉移與征服），以及其血緣之主幹與分支流布。 如此之歷史記憶，在當前人群間造成征服者與被征服者後裔，先來者與後到者，以及血緣上的嫡、庶和空間上的核心與邊緣人群。「弟兄祖先故事」中的「弟兄」，隱喻着在這種歷史心性下，人們傾向於以內向式的（inward）、平等自主的各群體間的合作、分配與競爭，來解決生存資源問題。而「英雄祖先歷史」中的「英雄」，在資源關係上則是一種外向式的（outward）、階序性的（hierarchical）歷史隱喻——隱喻着資源之不足可藉由「英雄」向外開拓征服來解決，以及可循征服者與被征服者，及「英雄」血脈的主流與分支之別，來作有階序等差的資源分配。[28]

五、中國英雄祖先「歷史心性」與相關「文類」之發展

在中國，商之甲骨文中已有王族世系記載。周之金文中也經常提及文王、武王克商之功；周之舊邦諸侯，也經常在器銘中強調先祖助文武王克商之事。這都顯示，「英雄祖先歷史心性」已在此時出現，但在當時它並非唯一存在於商周之域的歷史心性。春秋戰國時，華夏認同漸出現於諸國貴族間，與此同時進行的，便是以「歷史」來凝聚這些各有祖源記憶的人群之種種嘗試。此種種嘗試，亦可見此時仍有多種「歷史心性」存在。

譬如，一段見於《左傳》的記載稱，黃帝以雲爲紀，炎帝氏以火爲紀；此外，以水紀的爲共工氏，以龍紀的是太皞氏，以鳥紀的爲少皞氏。[29] 這是一種「圖騰式」多元族群對等聯盟的歷史記憶模式。又如《國語》中稱，「昔少典娶於有蟜氏，生黃帝、炎帝」。這是在「弟兄祖先歷史心性」下，嘗試以「炎、黃爲兄弟」來聯結以他們爲始祖的各國貴族。但這些都是一些邊緣論述，相對的是，一個主流論述在戰國時逐漸形成。那就是在大多數的先秦文獻中黃帝逐漸脫穎而出，成爲各國貴胄家族最早的共祖；黃帝時代也被描述爲一個文明始開的時代。更重要的是，在此歷史記憶中，黃帝之功來

28　王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》，2001年，第5期，頁136-147；王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 245-247。

29　《左傳》，昭公十七年，十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1970）。

自於其英雄征伐，炎帝、蚩尤之族成爲被其吞併或驅逐的敵手。[30]

西漢時司馬遷著《史記》，其中有關黃帝之記載，反映戰國以來華夏知識菁英的此種主流論述。此文獻之〈五帝本紀〉稱，黃帝爲少典之子，生於神農氏之末世，與炎帝戰於阪泉之野，打敗炎帝。又率諸侯與蚩尤戰於涿鹿，擒殺蚩尤，因而得代神農氏爲天子。文中又稱，黃帝在得天下之後「披山通道，未嘗寧居」。他的征途東至於海，西至空桐，南至於江，北逐葷粥。司馬遷顯然承繼並發揚一個以「英雄聖王」爲起始的歷史心性，因此他以結束一個亂世的征服者黃帝爲歷史（時間）的起始，以英雄征程來描述英雄祖先所居的疆域（空間），以英雄之血胤後裔來凝聚一個認同群體（華夏）。在《史記》中，不只是夏、商、周王室歷史始於黃帝之裔的英雄祖先，春秋戰國時各王侯家族，包括居於「邊緣」的吳、越、楚、秦、魏等國統治家族的祖源，也都是與黃帝有關的「英雄聖王」。[31]

《史記》不只是承繼並發揚「英雄祖先歷史心性」，更重要的是，它的書寫結構被後來的歷史書寫者模仿、複製，而成爲一種文類——所謂「正史」。在此，我且對「文類」作一簡單的定義：文類是一種被沿用而產生許多文本之範式化書寫、編輯與閱讀模式。如中國「正史」，有其範式化的書寫體例與用詞，有其範式化的編修出版過程，有其範式化的讀者群（他們有社會同質性，以及他們對所讀有模式化的認知）。當一位作者在編寫「正史」時，他知道應如何循此「文類」書寫；一位讀者在閱讀此文本時，也因此知道這是一部「正史」，一種比「野史」、「神話傳說」可靠的對過去之記載。因而文類不但影響個人之文本創作，它也左右讀者或聽眾的閱讀認知，由此塑造社會化的個人與群體。「文類」產生於特定的社會情境中；以「正史」來說，此情境便是「帝制中國」。「文類」產生結構相似的「文本」；此「文本」之社會記憶本質，也使得產生此「文類」與「文本」的社會情境得以延續。

「正史」文類，其書寫主要操之於受中央朝廷任命、能掌握大量典籍的上層知識分子——這是國家層次的歷史書寫。然而，「正史」中部分主題與形式，被較地方性的書寫者模仿、變更，形成書寫範例，因此產生其他「文類」。其中，與中國民族形成最密切相關的便是「方志」與「族譜」。我們

30 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《歷史語言研究所集刊》第73卷，第3期，頁583-624。

31 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，頁 592-594。

可以晉代的《華陽國志》爲例；不只說明它的「文類」性質，更說明它的作者如何接受《史記》中的「英雄祖先歷史」，以及相關「歷史心性」。

《華陽國志》爲晉常璩所著，書中記載巴蜀、漢中及其以南之地的鄉土、人物與史事。常璩爲蜀郡江原人，因此這可說是一部「蜀人」對本土歷史、地理的詮釋與記憶。巴蜀，特別是蜀地所在的川西平原，在自然環境上是一片宜於農業的沃土。秦代李冰開都江堰，分岷江之水灌溉川西平原以來，此地更成爲中國重要的糧倉。秦漢以來巴蜀一直爲中國郡縣，因而有大量中國軍、政官員，世家豪族與移民遷居於此。但更早在商周時期，本地便有相當發達的物質文明與階序化複雜社會，表現在廣漢三星堆文化的各種遺存中。稍晚，在本地「蜀王」統治下的川西平原，據零散的文獻資料及一些考古遺存看來，其文明比起戰國時華夏諸國亦不多遜。然而有關「蜀王」的本地記載，多夾雜着神話傳說。事實上，這是常璩與那一時代其他學者——包括蜀人與中原華夏——的集體傑作。他們爲蜀人與蜀地創造了一個「過去」；爲了相信這個「過去」，他們遺忘了另一些過去。[32] 遺忘，是因爲漢晉時的蜀地之人（主要是社會上層）皆信本地人是華夏之裔、黃帝之後。雖相信自身是華夏之裔，但他們仍被中原人士視爲邊緣華夏。此種華夏認同的邊緣地位，以及秦漢以來巴蜀一直爲中國郡縣，便是常璩書寫《華陽國志》的主要時代社會背景。

「蜀人爲黃帝之裔」此一記憶不知始於何時，也不知是始於蜀人或華夏。司馬遷所著的《史記》中便稱：

> 黃帝與子昌意娶蜀山氏女，生帝嚳；立，封其支庶於蜀。歷虞、夏、商，周衰，先稱王者蠶叢。[33]

如此，司馬遷將蜀之神話式始祖「蠶叢」納入一個線性歷史之中；這歷史的起點，便是黃帝。《史記》此說的來源，或出於約在戰國至西漢初成書的《世本》；該書記載，「蜀之先，肇於人皇之際。無姓。相承云，黃帝

32　在一篇論文中我曾指出，西漢蜀人揚雄在其所著《蜀王本紀》中，曾表達他對古蜀君王的「失憶」。將此文獻中，他將本地之過去（歷史）蠻荒化、神話化，最後並切斷古蜀君王之民與當今（漢代）本地人群之關係——這便是漢代蜀人遺忘「過去」的途徑之一。見王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，頁 596-597。

33　司馬遷，《史記》，卷13，三代世表，引《譜記》，點校本（北京：中華書局，1959）。

後。」[34] 魏晉時，由於《漢書》、《後漢書》之倣效和攀附，《史記》已成爲歷史書寫之經典而開創一「文類」。自然其有關蜀人起源的論述，成爲一種強勢的社會歷史記憶。

《華陽國志》之作，便在如此情境下出現。我們可將這本書及其內容皆視爲一種「表徵」，或「文本」。首先我們可以思考此書書名背後所隱含的本相與情境。書名中之「華陽」爲「華山之陽」之意。以「華山之陽」表述巴蜀的空間位置，這是以中原華夏觀點而生的地理空間表述。常璩以此爲書名，表示他接受「巴蜀」在整體華夏中的邊緣空間位置。此「華夏邊緣」位置，更表現在《華陽國志》中一則有關古「巴蜀人」起源的敘事上。在此段文字中，常璩引述《洛書》之說曰：

> 人皇始出，繼地皇之後，兄弟九人分理九州為九囿，人皇居中州制八輔。華陽之壤，梁岷之域，是其一囿，囿中之國則巴蜀矣。[35]

此敘事表示「人皇」共有九弟兄，「人皇」自己居於「中州」，以此制馭其弟兄所封的八個邊輔地域；「華陽」巴蜀便是這些邊輔地域之一。此說顯示，創作與流傳此「歷史」的巴蜀人，認爲巴蜀爲華夏之域，但爲華夏的空間與權力邊緣。[36] 無論如何，在當時人心目中，《洛書》代表一些古老傳說的集結。托言《洛書》之說，也表示常璩認爲此「歷史」不可確信。常璩更確信的歷史，是《史記》中有關巴蜀人爲黃帝後裔的記載。在《華陽國志》中，他述說一些「巴蜀之人」的血緣起源：

> 其君上世未聞。五帝以來，黃帝、高陽之支庶世為侯伯……。[37]

> 蜀之為國，肇於人皇，與巴同囿。至黃帝為其子昌意娶蜀山氏之

34 《世本》，卷7，〈姓氏下〉，載《叢書集成》（北京：中華書局，1985）。

35 常璩，《華陽國志》，卷1，〈巴志〉（臺北：台灣商務印書館，1979）。

36 空間概念與國族認同的關係，近年來在史學與人類學中均多有論述；相關著作如 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994)。上述古代巴蜀人的例子，顯示認同與空間建構、空間想像的關係，是人類社會結群的普遍特質之一，並非如許多「近代建構論者」所論之近代國族主義下的建構與創造。

37 《華陽國志》，卷1，〈巴志〉。

女，生子高陽，是為帝嚳，封其支庶於蜀，世為侯伯。[38]

這兩段敘事，都指巴蜀的統治家族爲黃帝後裔，但爲黃帝「支庶」之裔。無論是上述「人皇九弟兄」或此「黃帝、帝嚳之支庶」，在這些社會歷史記憶中，巴蜀君王的血緣與統治權威都來自於中原華夏。透過這兩段有關「起源」的敘事，常璩所建構的「巴蜀」及「巴蜀之人」是一個空間的、血緣的與政治權力上的華夏邊緣。

更值得注意的是，常璩之書中記載的這兩種「巴蜀統治家族起源」敘事，正是我在前面所提及的兩種歷史心性之產物；一出於「弟兄祖先歷史心性」，一出於「英雄祖先歷史心性」。其中的「弟兄祖先故事」，據常璩稱乃出於《洛書》，也顯示此歷史心性在這時已將成爲昨日黃花。在巴蜀華夏化的過程中，由於《華陽國志》模仿和攀附《史記》，因此它也繼承了《史記》中的歷史心性；「英雄祖先歷史心性」從此成爲巴蜀人建構歷史的主要藍圖。《華陽國志》後來也受到地方歷史書寫者的模仿，而形成一種文類——「方志」。

由《史記》之正史文類衍生的另一種文類是「譜系書」。在《史記》的本紀、世家之中，各帝王與諸侯家族之血緣都可以與黃帝或炎黃相聯結，其後裔也因此得宣告其優越的社會身分。此後，各世家大族亦仿效《史記》中此種血緣書寫，而形成「譜系書」或「族譜」文類。此文類的發展，使得愈來愈多中國社會上層、中層之人群，可直接或間接與「黃帝」或「炎黃」血脈相通。晉人皇甫謐作《帝王世紀》，記載的是帝王家譜。《隋書・經籍志》記載，漢晉以來許多大大小小的「四海大姓、郡姓、州姓、縣姓」家族，都以「氏姓之書」來記載其門閥血緣根源；氏姓之書，也便是「族譜」。在「族譜」文類中，英雄祖先歷史心性更得到延續與發揚——最普遍的模式便是，一個中國家族起源於一個世系可考的「一世祖」，或再往上溯及一歷史上的知名人物，更早則大多可在「姓氏源流」中直接或間接溯及黃帝及炎帝。

正史、方志、族譜是「華夏認同」此一情境下三種最重要的文類。「英雄祖先歷史心性」便依附在這些文類，以及其他文類，往華夏邊緣地區擴展，並在許多地方皆取代或覆蓋「弟兄祖先歷史心性」。前述漢晉「巴蜀人」的例子顯示，華夏邊緣人群所接受的不只是華夏的「英雄祖先歷史」，

38　《華陽國志》，卷3，〈蜀志〉。

同時也接受一種歷史心性，「英雄祖先歷史心性」。類似的例子還見於唐、宋時期，中國人對湘西、黔東南清江河流域「蠻夷」祖源的兩種說法上。如宋代的《太平寰宇記》中有一段關於湖南「五溪蠻」的記載：

> 五溪謂酉、辰、巫、武、源等五溪。故老相傳云：楚子滅巴，巴子兄弟五人流入五溪，各為一溪之長。一說，五溪蠻皆槃瓠子孫，自為統長，故有五溪之號，古謂之蠻蜑部落。[39]

在以上敘事中，作者提及一「五弟兄故事」，並稱其爲「故老相傳」，顯示這在當時已是一種消失中的歷史心性下之族源記憶。作者又提及一「英雄祖先歷史」，以「槃瓠」爲起始的歷史。槃瓠傳說早見於中國文獻，其文本中隱含華夏對南方蠻夷的污化。因此，將五溪蠻視爲「槃瓠子孫」，應是華夏爲此「蠻夷」所建構的「起源」。認知自身相對於漢人的劣勢族群身分，當時部分「五溪蠻」可能也接受了這個「英雄祖先」。過去「五溪蠻」所居之地的當今民眾大多被識別爲「苗族」；至少，近代被稱爲「苗」的各族群，有許多仍相信「槃瓠」爲我族始祖。

「英雄祖先歷史心性」與「弟兄祖先歷史心性」在華夏邊緣地帶之接觸，還見於近代民族調查資料。在1930年代，中國民族考察者華企雲，曾在雲南江心坡地區記錄了一則本地傳說：

> （江心坡）土人種族甚多……。或謂彼等爲蚩尤之子孫……。而年老土人則謂：「我野人與擺夷、漢人同種，野人大哥，擺夷二哥，漢人老三。且懼大哥野人為亂，乃又令二哥擺夷住於邊界，防野人而保衛老三……。」[40]

在這段文本中，以「三弟兄故事」解釋「漢」、「擺夷」與「野人」之

39　《太平寰宇記》，卷 120，載《叢書集成》（北京：中華書局，1985）。唐代梁載所著《十道志》中即有「故老云，楚子滅巴，巴子弟兄五人，流入黔中」之說；唐人李吉甫之《元和郡縣圖志》，卷 30 中也稱，「辰州蠻戎所居也，其人皆盤瓠子孫。或曰巴子弟兄立爲五溪之長。」《太平御覽》，卷171，州郡部17，江南道下，〈辰州條〉引《十道志》；《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1985）。

40　華企雲，《中國邊疆》，新亞細亞叢書邊疆研究之二（上海：新亞細亞月刊社，1932），頁 332。

族源的是老一輩土著。這顯示，在老一輩本地人中還存有「弟兄祖先歷史心性」。但「蚩尤子孫」之說更顯示，在「英雄祖先歷史心性」下，他們已被詮釋爲「被打敗的英雄祖先」之後裔。[41] 我無法詳考，唐宋中國南方的「五溪蠻」，以及近代雲南的「野人」（後被識別爲景頗族），如何被認爲是「槃瓠」或「蚩尤」子孫。但很肯定的是，隨着中國軍政及移民勢力向邊陲開拓，以多種文類傳播的中國社會歷史記憶漸流行在各時代的中國邊疆。而在「英雄祖先歷史心性」下，自稱黃帝子孫者，也常爲「他者」找到一位被打敗的或受污化的「英雄祖先」。相對而言，在社會劣勢下，許多邊緣族群也接受這些「英雄祖先」；他們或承認自身是這些「英雄祖先」的後裔，或創造新的敘事以解釋自身的劣勢處境，或以新的敘事表述本民族的驕傲與期望。[42]

六、「索土司祖源」文本解讀

說明了這些「邊緣」背景、「歷史心性」背景，以及華夏之「英雄祖先歷史」如何藉各種「文類」向華夏邊緣傳佈之後，關於本文所涉之「文本」問題——爲何在20世紀上半葉的岷江上游汶川一帶，關於索土司家族的祖源出現三種不同的說法？以及爲何它們分別被人們視爲歷史、神話與鄉野傳說——已能得到相當理解了。

我認爲，它們分別代表三種歷史心性在此時空邊緣的重疊交錯。首先，載於典籍的土司家族史版本，也便是土司所宣稱的版本，顯然是「英雄祖先」歷史心性的產物。它在此地，至少藉着兩種「文類」傳承下來。一是「族譜」，即較早的《功勳紀略》及後來增編的《世代忠貞之瓦寺土司》；一是「方志」，《汶志紀略》與民國《汶川縣縣志》。無論是那一種版本，其敘事都遵循一定的「情節」（plot）。像許多「英雄祖先歷史心性」下的敘事一樣，其主要情節在於以「一個英雄」爲血緣起始，以「英雄征伐」描述

41　蚩尤在中國文獻記憶中，以及在民俗傳說中，都是「兇殘好戰」而被黃帝打敗的古部族首領。然而在中國南方，許多認爲蚩尤爲本地或本民族祖先的族群，則透過口述傳說與儀式來將蚩尤英雄化、神聖化。

42　如當今部分羌族自稱是「周倉」的後代。在「周倉揹石塞雁門」故事中，他們以「有力氣、沒頭腦的周倉被關羽欺騙」，來解釋爲何如今本地有許多漢人；另一方面，自稱周倉後代的羌族，也以此祖先述說本民族是漢族（關羽的後代）的忠實衛護者。見拙著《羌在漢藏之間》，頁 269-276。

空間與統治權威的起始；而後，這敘事記載英雄血脈與統治權威（土司職）的線性傳承，以及新的英雄（後代土司）征伐及其所產生的統治空間與人群。

值得注意的是，無論是舊木刻本《功勳紀略》及增訂的《世代忠貞之瓦寺土司》，都是以漢文書寫，書寫者都是漢人，書寫形式也遵循中國族譜文類。瓦寺土司所屬之嘉絨藏族，只有部分喇嘛能用藏文讀寫佛經。顯然，土司家的譜書，是受漢文化之歷史心性與文類影響的產物。這樣的「英雄祖先歷史」，也是中國「英雄祖先歷史」中的一個分支；在敘事中，土司之祖受中國皇帝之命出征與駐守，因而此「英雄祖先」居於中國「英雄祖先」政治威權之下。

「族譜」、「方志」文類，讓我們（習於漢文字文明者）覺得這些歷史記載頗爲可靠；事實上，這種土司祖源版本中有許多的遺忘與虛構。如，黎光明的報告以及祝士德修的方志與族譜，都稱此家族來自「烏斯藏」、「衛藏」或「烏斯藏加渴」。記載中也稱這家族因受邀來此平亂，而駐軍定居於此。但按中國相關記載，此家族之祖並非來自「烏斯藏」，也非因協助平亂而得居此，甚至原來的土司官名也不是「瓦寺」。《明實錄》中，有許多關於今川西南寶興一帶「董卜韓胡宣慰使司」，在英宗年間藉口來貢受阻而出兵理番、雜谷等地之記載。在實錄記載中，不久「董卜韓胡宣慰使司」來貢的隊伍裡便有隸屬於該土司的「加渴瓦寺」代表。「加渴瓦寺」在《明實錄》中不單稱「瓦寺」，有時倒只稱作「加渴瓦」或「加渴瓦等寺」。[43] 無論如何，這家族爲來自「康藏」的「董卜韓胡宣慰使司」，是屬嘉絨諸土司的一部；馬長壽先生曾對此有所考據。[44]

至於「土舍」的家族史說法——漢人之後，可以說是「弟兄祖先歷史心性」受漢文化（及歷史心性）影響下的一種歷史記憶。在前面「文本」一節中，我舉出這一則黎光明所採訪的「土司家族祖源」之說。在「歷史心性」一節中，我也列舉了幾則松潘小姓溝及北川內外溝羌族口述的「弟兄祖先故事」。我們可以發現，這些「弟兄祖先故事」都有共同的敘事模式。以「桑鵬四弟兄故事」與北川及松潘的「弟兄祖先故事」作比較，顯然「桑鵬四弟兄故事」與北川的「弟兄祖先故事」較接近。它們的共同之處是，首先，

43　《明英宗實錄》，卷 95及卷132；《明孝宗實錄》，卷 85, 卷126, 卷159及卷144。

44　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 77。索家後人索國光也認爲如此。但我不確定他的認知是得自家傳，還是後來在文獻考據中所得，或得於馬長壽先生的研究。

此並非所有本地人群的「歷史」，而是本地部分人群（某一家族）的「歷史」。其次，也因此「弟兄祖先」記憶，人們得將本家族與外界地理空間人群聯繫在一起；這些地理空間（如松潘、湖廣），影射着本家族更廣泛的民族歸屬（如藏、漢）。 如在土舍的家族史記憶中，這四弟兄，除了來到汶川的土司祖先外，兩個到了川西（灌縣與彭縣等地），一個回到河南；這些血緣與地緣敘事，似乎一方面說明土司之祖與川西漢人之「弟兄關係」，一方面說明他們與中原（河南）漢人間同樣的手足關聯。第三，在所有這些較漢化的地區，祖源敘事中「弟兄祖先」所來自的時間、空間，常與「湖廣塡四川」或「張獻忠勦四川」記憶有關——敘事中，他們的遷徙或在「湖廣塡四川的時代」，或稱在「張獻忠勦四川的時候」，或稱來自「湖廣」。「湖廣塡四川」之說略爲：流賊張獻忠曾屠盡四川人，或說殺得只剩一條街的人；今之四川人的祖先，是在該事件之後由湖廣地區綁着強迫遷來的移民。[45] 我認爲，這個敘事是以一個「歷史事件」來表述「大家都是外來移民」，或如許多「弟兄祖先故事」中所說的，「從前這兒沒有人」。

雖然我們無法完全排除，這「桑鵬四弟兄故事」可能是一真實的家族史。然而，其敘事的模式化特性，以及造成此模式化敘事的「歷史心性」在本地之流行趨勢，都使我相信這是一段虛構的家族史。特別是「桑鵬」這漢人，其「桑」姓也是土司家「索」姓的別稱，[46] 其字「鵬」又似乎與「鵬鳥產卵爲祖」的記憶有關。黎光明等人，在聽得這故事時也對它存疑。他們在記載這故事之後，寫道：

> 其實，漢人在土司家被贅為婿因而承襲土司職的事實，在茂州、理番，或竟西番的草地中也是有的，這種話可「半疑半信」。

據黎稱，漢人被贅爲婿因而承襲土司職，是本地常見的事實，但實際情況可能並非如此。更普遍的事實是，在漢文化與其優勢政治經濟力的影響下，許多非漢族群的統治階層常宣稱自己爲「漢裔」，以此將自身區別於受其統治的子民；這是歷史上經常發生的一種「漢化」模式。[47]

45　此湖廣或有一更確切的地名，湖北麻城孝感。今許多四川人的口述或文字族譜，仍稱本家族爲來自湖廣，或湖北麻城孝感。

46　一說土司奉命來此平亂的祖先名爲「桑朗索諾木」，故土司家姓爲「桑朗」，簡稱「桑」。

47　王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，頁 598-602，頁613-614。

最後，關於「龍書喇嘛」所稱的「鵬鳥產卵爲祖」之說；馬長壽的文章中還列舉了幾則類似的家族起源故事。首先，據馬長壽稱，在一位官銜爲綽斯甲土司的嘉絨土司官府內，有一幅以畫與藏文構成的「祖先歷史」圖譜。內容如下：

> 遠古之世，天下有人民而無土。天上降一虹，落於奧爾卯隆仁地方。虹內出一星，直射於爛戎。其地有一仙女名喀木如羊，感星光而孕。後生三卵，飛至瓊部山上，各生一子。一卵之子，腹上有文曰“k'ras iam”。此子年長，東行，依腹文覓地，遂至綽斯甲為王……。綽斯甲王者，三卵中花卵所出之子也。其餘二卵：一白一黃，各出一子，留瓊部為上下土司。綽斯甲王出三子：長曰綽斯甲，為綽斯甲之土司；次曰旺甲，為沃日之土司；三曰葛許甲為革什咱之土司。[48]

另外據馬長壽稱，同爲嘉絨的巴底土司，也曾對他提及土司祖先降自瓊鳥之說：

> 荒古之世，有巨鳥，曰「瓊」者降生於瓊部。瓊部之得名由於此，譯言則「瓊鳥之族」也。生五卵：一紅、一綠、一白、一黑、一花。花卵出一人，熊首人身，衍生子孫，遷與泰寧，旋又移遷巴底。後生兄弟二人，分轄巴底、巴旺二司。[49]

以上兩則「神鳥產卵爲祖」之說，與龍書喇嘛之說有相似的情節結構。綽斯甲土司與巴底土司，與瓦寺土司有相當親近的地緣關係。在宗教上他們都是藏傳佛教信徒。據藏學家指出，「瓊」即大鵬鳥，爲自古以來藏族美術與文學中的一重要母題。[50] 在約成於14世紀的《靈犀寶卷：朗氏家族史》中，一般人民起源於一原始之卵，此卵生成18個卵，其中白卵生成人的祖先。在《格薩爾王．漢地之章》以及《黑頭矮人傳》中，都有鳥生各色之卵而由此生人之說；許多學者皆指出，卵生人民之說主要出於苯教流行的地區，略爲

48　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 66。

49　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 68。

50　格勒（Gele），《論藏族文化的起源形成與周邊民族的關係》（廣州：中山大學出版社，1988），頁 466。

青藏高原東緣的康藏地區。[51] 我認爲，這是在「弟兄祖先」與「英雄祖先」兩種歷史心性之外的另一種「歷史」建構模式，也是一種受藏傳佛教與當地古老苯教影響的「歷史」建構模式。對此，或許我們的知識理性已無法接受它是一種「歷史」。但無論如何，它是一種結構化的「過去」，以「過去」合理化或表述當前某一人群（土司家族）的由來，及其與外在主要人群（其他土司家族）的關係——以此而言，它與「弟兄祖先故事」及「英雄祖先歷史」並無不同。此等敘事一方面強調幾個土司間對等的關係，一方面強調他們都出於「瓊」。「瓊」在西方，因而這些土司自居「瓊部」邊緣或爲「瓊部」分支的心態是很明顯的。但敘事中並未有「烏斯藏」一詞。更值得注意的是，前述綽斯甲土司與巴底土司的家族史版本，其敘事雖由「瓊鳥」或「瓊地」爲起始，以「瓊鳥」卵生之子說明各土司祖源，然而敘事之結尾還是「弟兄祖先故事」（綽斯甲、旺甲、葛許甲三弟兄；巴底、巴旺兩弟兄）。

此「神鳥產卵爲祖歷史心性」與「英雄祖先歷史心性」相同的是，它們都強調「始祖」的神聖性或英雄性，因此「歷史」也強調統治者在血緣上的「非凡」。上述綽斯甲土司與巴底土司的家族史版本，也或多或少摻入了「英雄祖先歷史」中的敘事因素——如英雄之子及其遷徙等等。「神鳥產卵爲祖的歷史心性」與「弟兄祖先歷史心性」相似的是，「歷史」宣稱各人群（各地土司家族）以對等關係存在與凝聚。馬長壽文中另一個「土司祖源」，丹東「革什咱土司」鄧坤山所述的本家族祖源：

> 丹東遠祖乃由三十九族之瓊部遷來。瓊部昔為瓊鳥所止之地也。由始祖至今已有三十五代。初遷之時有兄弟四人：一至綽斯甲，一至雜谷，一至汶川，一至丹東。[52]

這個家族史，雖然其中還有「瓊鳥」主題，可以說完全是「弟兄祖先歷史心性」下的產物。此也顯示，這些受藏傳佛教影響的地區，與受漢化影響的「羌族」地區一樣，其社會文化中最根本的歷史心性可能還是「弟兄祖先

51　石泰安著（R. A. Stein），耿昇譯，王堯校，《川甘青藏走廊古部落》（成都：四川民族出版社，1992），頁 25，頁34-35；林繼富，〈西藏卵生神話源流〉，《西藏研究》，2002年，第4期，頁81-89；石碩，《藏族族源與藏東古文明》（成都：四川人民出版社，2001），頁 119-125。

52　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 68。

歷史心性」。

無論此土司家族來自於「烏斯藏」或寶興的「董卜韓胡宣慰使司」，「弟兄祖先歷史心性」與「神鳥產卵爲祖歷史心性」下的家族史都傾向於對過去失憶，而以重構家族記憶來說明當前或期望中的人群認同與區分。

如此三種家族史敘事，約在20世紀20-40年代間同時出現在這一家族的成員心中，表示在長程歷史發展下，這家族正處在一個夾在「漢」、「藏」兩大政治、宗教與文化勢力的邊緣本土情境之中。中世紀以來，藉由吐蕃政治文化勢力擴張的藏傳佛教文化勢力，在吐蕃瓦解後仍繼續東進，明清時期達到這整個「藏文化圈」的東緣。形成於春秋戰國的華夏認同與文化，則由東向西擴張，在東漢魏晉時其西方邊緣已及於岷江上游一帶；此後除了少數、小區域的「漢化」之外，基本上華夏邊緣至此便停止西進。漢文化帶來的歷史心性及文類概念，以及藏文化混合嘉絨文化所產生的歷史心性及文類，與原來便流行於本地的「弟兄祖先歷史心性」在此邊緣相接觸，於是便產生這家族中的三個版本「家族史」。這樣的「邊緣」，在傳統中國與吐蕃文獻中是毫無地位的。只因爲在新的國族認同，與相關的國族邊緣探索與鍛造中，這三種家族史敘事才透過新的文類——民族調查報告及民族史——而得到再現。

以下，我將由當時的土司、土舍、喇嘛，以及民族調查者黎光明等的言行和文字間，探索這個國族邊緣建造中的一些表徵。這些表徵，也是促成中國邊緣或華夏邊緣再造之一部分。

七、華夏邊緣再造中的個人動機、意圖與情感

土司家漢文族譜之家族史，是土司向漢人訪客展示的家族史；其中所載即使是曾發生的事實，也是被選擇、組織的事實。此文本的功能在建構一歷史記憶，以合理化瓦寺土司當前的地位，也就是他在「大朝」（中國）勢力蔭護下之優越地位——他對轄下各村寨的統治權威，其子民中「土民」（征服者）相對於羌民（被征服者）的優越地位，以及他在本家族中的核心領導地位。在此家族史中，他也承認本家族的雙重邊緣地位——土司對中國的下屬地位，以及居於核心「衛藏」之邊緣地位。

土司索季皋對外界事務之認識，讓黎光明等人印象深刻。他們記載道：

> 土司口齒清楚，語言流利，所談輒引報章雜誌。他說，「英國人想

> 拿政治力量來征西藏，那是一件極不容易的事情；因為西藏人對於宗教的信仰太深，而其所信之教又與英國人所信的不能融合。日本雖然和西藏的地方隔得很遠，但是，西藏裡常有日本人的腳跡。日本人對於西藏全沒有政治關係，但他們是信佛教的，所以容易和西藏人說得融洽。他們要想拿宗教去和西藏生關係，這確是深堪注意的一件事情。」[53]

據黎光明等稱，索季皋當時身兼汶川縣團練局長，又是金川江防軍總司令部下的一個區司令官（僅次於總司令）。由這些職銜及其談吐，體現索季皋如何由傳統中國的一個邊藩土司，在時代變遷中逐漸改變其身分與本質。他作這番言談，似乎也有意藉此向黎光明等人炫耀其當代知識，而黎等人對此的確印象深刻，因而將之記錄下來。

索季皋在會見黎光明不久，便死於與黑水人的戰事中。他的兒子索海璠（觀澐）即土司位，後來也於1940年早逝。就在這一年，索海璠的遺孀，代理土司索趙士雅曾持舊族譜「功勳紀略」，以示來訪的國民政府監察院長于右任；于因此爲詩讚此家族爲「世代忠貞」。索趙士雅又請求當地漢人縣官幫忙增修此家譜。後來，新的土司家譜便由汶川縣長祝世德編修而成。祝世德，一位出身貧困的縣長，幫忙增修這部「土司家譜」，並引用于右任所題句，爲此家譜命名爲《世代忠貞之瓦寺土司》。這些作爲，不只是爲記錄土司家族血脈之延續，同時此書寫也延續了土司與中國間的「邊緣」與「核心」關係。祝世德也是新的《汶川縣縣志》編修者。如前所言，《世代忠貞之瓦寺土司》部分內容被收在這本縣志中。「縣志」作爲一種文類，有特定章節結構，其書寫傳統之一又是在舊志基礎上作增刪。因此，「方志」文類讓祝世德所作《汶川縣縣志》有所依循及沿承；如此造成的新縣志「文本」，使得一些政治與社會現實，在帝制中國到近代中國的轉變中得以延續。祝世德另一讓人津津樂道的作爲是，他曾在縣府中每週定時主講《古文觀止》，並且爲提倡本地學風，他親自兼任綿篪中心小學校長。這也可說是，在爲地方編志書之外，一位講求治邊之道的傳統中國地方官「願將花雨洗蠻風」的典範作爲。[54] 此外，他在地方上戮力掃除鴉片，成效卓著。這些

53　黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 166。

54　「願將花雨洗蠻風」是清乾隆時石泉（北川）縣令姜炳章所作〈白草歌〉中之句，表現漢人縣官對蠻夷之俗的鄙夷，及其期望以漢文化教化蠻夷的用心。姜炳章也曾編

都顯示，他的言談作爲如許多歷史上的中國邊吏一樣，有其文化偏見，也有其爲民興利除弊的良吏理想。

土舍（索習之）所說的「漢人弟兄之後」家族史，是「弟兄祖先歷史心性」下產生的文本；此「歷史」強調一種對等、分享、競爭的社會情境。在漢政治文化優勢力量影響下，土舍藉着如此之家族史，渴望攀附漢人認同，與川西及中原漢人建立對等的血緣聯繫，並以此區別於其子民。這樣的意圖與相關情境，由黎光明等人的報告中也可略見端倪。他們記載道：

> 故這個姓桑的漢人會作了這土民的土司，說是「由『偷龍轉鳳』而得」。這位土舍對我們說到「偷龍轉鳳」這一層，曾加上「不要笑」三個字。這個傳說的意義是在證明「索家此刻並非土民之後，乃天漢之裔也。」
>
> 索習之，聽說，在四川的軍隊裡跑過很久，而且還做過小小的軍官，所以他也全無「土氣」。他的談話中每每有「他們土民」、「我們索家」的話頭，其意思是不承認索家是土民的同種。他睡在鴉片煙燈的旁邊，替我們談「他們土民的老規矩」。[55]

文內引號爲原作者所加，顯然是爲了提醒讀者注意索習之不尋常的說詞。由黎光明等人的觀察與描述中，我們可得知，這位「土舍」的舉止言談都有如一位漢人鄉紳，並鄙夷其子民的非漢民族身分與土著文化。統治者鄙夷自身的非漢身分與文化，並模仿漢文化及攀附漢人祖源，以將自身區隔於其被統治之子民，這是在中國歷史上經常發生於「邊緣」的漢化微觀過程的一部分。[56] 然而，本地統治者宣稱自己與其子民爲不同種族，這樣的現象在黎光明等的當代民族知識中卻是不可思議的。因此黎等在上引文詞中，也表現對這位土舍之說不以爲然的嘲弄。

龍書喇嘛所稱「神鳥產卵爲祖」之說，此敘事之目的在於強調幾個嘉絨土司間的對等關係，土司家族之神性，他們與藏傳佛教或核心「衛藏」（在此以「瓊部」爲代表）間的關係，以及強調龍書喇嘛自身的本地宗教領袖地位。因此產生這文本的，以及由此文本強化的社會情境脈絡，主要是本地各

《石泉縣志》，並親爲本地「白草羌」學子講學。見王明珂，《羌在漢藏之間》，頁312-314。

55　黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁169。

56　王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，頁610-614。

親近嘉絨土司之間，以及他們與核心衛藏間的宗教與政治關係。然而這樣的敘事情節，在民族調查者或在一般漢人眼裡，自然容易被視爲神話了。特別是，「喇嘛」是藏傳佛教與吐蕃政治文化勢力東傳之歷史產物，這樣的文化、歷史所產生的人物，原來便不易爲漢人瞭解。在近代國族主義一切求新、求進步的精神下，國族邊緣調查者更將「喇嘛」視爲舊時代與邊遠無知之人的代表。

對於龍書喇嘛，黎光明等在他們的報告中只簡短描述他行法唸經的情況。但對於其他喇嘛，他們的報告中經常詳細記錄這些人物的話語，藉此呈現他們的無知、荒謬與落伍。如以下三則他們對幾位喇嘛所說的話之描述：

> 楊喇嘛既知道孫中山，並且聽說過有蔣介石，但不知有南京也。更可惜的是他問我們道：「三民主義和中華民國到底誰個的本事大？」
>
> 凝戈也不懂漢話，他用西番話問我們，「宣統皇上這一會還好嗎？」這般態度，彷彿不是他和宣統皇上有舊，便是他知道我們一定和宣統皇上相熟。他從不曾知道有大總統袁世凱，當然更不知道有主席蔣介石。同他談到南京，他問，「那是洋人地方不是？」
>
> 有一次，我們在大寨土官的家裡遇着一位林波寺的和尚。他向我們說：「據我們的喇嘛卜數推算起來，中華民國（意實單指元首）應該是個大耳朵的人，不然，他不能管領這樣大的地方，大眾一定不能服他的」。[57]

值得深思的是，爲何黎光明等人注意並描述這些國族邊緣人群的無知與荒謬？爲何我們（中國知識分子）讀到此都覺得相當可笑？我們同時也可以思考，爲何在近代之前的中國歷史中，除了對番邦酋王「夜郎自大」的譏諷外，中國知識分子從未嘲弄「蠻夷」民眾對中國的無知？事實上，這是在此一邊緣時代、邊緣空間所產生的現象——在國族建構中，知識分子認爲國族知識應普及於國族邊緣。黎光明等人覺得這些喇嘛說話荒謬而有趣，是因爲他認爲在國族同胞中不應有如此無知的人。類似此誇大邊緣人群之無知的文本，也影射「邊民教育」應積極推行，如此更使「普遍知識」漸普及於每一國族角落。而「我們」也是此普遍知識之產物，因此當接觸到這些邊緣的記

57　黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 29。

憶時，會覺得它們荒謬可笑。在此例中，我們可以看出「文本」如何在「情境」中產生；而「情境」又因「文本」而強化。

如此深切注意國族邊緣同胞之「落後」的話語，常出現在當時國族邊緣探索者的書寫之中。如本文前面提及的莊學本，在其文中曾言，「我們如以二十世紀的新眼光，去觀察還在紀元前20世紀未開化的舊同胞……自覺其野蠻可怕」。[58] 王元輝在其著作之後，也有類似的對「松潘」之描述，他寫道：

> 有人問我，「松潘離成都有多少遠」，我說：「相隔四千年。」這雖是滑稽之談，確是事實如此。[59]

由此可見，空間上的國族邊緣人群，在他們心目中也是文明演化時間表上遠遠落後於漢族的「國族同胞」。

黎光明等人走入邊疆，觀察描述這些邊緣之人，其動機與意圖主要產生自當時中國國族建構之時代情境，包括自晚清以來激揚中國國族主義的帝國主義列強在中國及其邊藩地區之利益角逐。在前面「邊緣」一節中，我已說明這是一個由傳統中國演化爲近代中國的時刻。王元輝、黎光明、莊學本等沉浸於國族主義的青年，走入這個傳統上被視爲「蠻夷之域」的邊疆，透過他們的攝影、行動與文字描述，他們不自覺的投身於一個將「華夏邊緣」再造爲「中國國族邊緣」——將華夏眼中的「蠻夷」化爲國族中的「少數民族」——的宏大工作之中。

民族學、語言學、體質學、歷史學等，是完成少數民族識別、分類的主要知識工具。黎光明生長在這個國族邊緣建構的年代；他所任職的歷史語言研究所，是以民族學、語言學、體質學、歷史學等鍛造中國國族及其邊緣最重要的機構。中華民族之一體性，及其內部諸民族之區分，皆多少有賴史語所早期學者們的資料蒐集與研究而得以建立。但黎光明受命走入邊疆，是在史語所成立之初，他本人尚未有足夠的民族學或語言學知識。傅斯年給他的信中，有「蓋兄未預備充分，兄之所知也」之言，並一再敦促他「少發生政治的興味」、「少群居侈談政治大事」。[60] 這也顯示促使他深入國族邊緣的

58　莊學本，《羌戎考察記》，頁 2。

59　王天元（王元輝），《近西遊副記》，頁 195。

60　傅斯年，〈附錄「傅斯年致黎光明的信」〉，見黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄1929》，頁 183。

動機，是國族主義下他及其友人王元輝等人滿腔的政治熱血。這也說明爲何他們呈交史語所的《川康調查報告》，在該所塵封了75年之久——顯然是被認爲缺乏學術價值之故。然而，黎光明等對索季皋的「當代新知」之讚賞，對索習之及喇嘛們之「無知」的嘲弄，他們對土司家族來自「烏斯藏」之歷史的肯定，視土舍所言「土司家族爲漢人之後」爲傳說，以及譏諷土舍視「索家」與其子民不同種；他們這些言行與文字描述，都可被視爲一些時代情境下的表徵或習行（practice）；這些表徵與習行，也參與塑造一個主體人群心目中的非漢族的、民族界線分明的、有待進步的國族邊緣。

以上這些個人之言行（包括文字書寫），自有其動機、意圖與情感；他們或期望攀附漢人認同以擺脫蠻夷之譏，或炫耀當代知識以示自己不落伍，或期望革弊興利、化民成俗以成就中國邊吏之功，或期望透過民俗調查將國人陌生的邊疆化爲熟悉。然而所有這些個人的言談、行爲與書寫，似乎都深受一些「結構」影響，而這些「結構」不盡爲近代產物。如土司、頭人、喇嘛等與中國地方官員之互動，仍受其心目中「大朝」概念影響——雖然此大朝已由清廷轉變爲國民政府。如縣長編修縣志，在當地講學、勵學，爲地方除弊，這些多少都是受傳統中國「良吏」典範（一種文化結構）影響產生的習行；他所修的「縣志」及土司「家譜」，也是受中國傳統文類（結構化書寫）影響所產生的文本。各種歷史久遠、根深蒂固的「歷史心性」，更左右人們的家族史、民族史建構。

我們亦不能否認，中國國族經由一近代變遷而成；在此方面，「歷史語言研究所」可視爲近代國族主義與相關學術邏輯結合之產物。此學術機構也有如一「知識結構」，持續產生與國族建構有關的學術發掘、調查、測量與研究行動，以及產生如民族志、民族史、民族語言等學術書寫。即使如此，在這些近代學術探求中，傳統的歷史心性、文類，及長久以來基於此所產生的文本，仍爲國族主義者提供知識建構之素材與知識理性基礎。這雖是一個微小的例子，但已顯示近代中國國族建構或國族邊緣建構，並非只是「近代國族主義」可以解釋的現象，而是一個長程歷史中的華夏邊緣再造。黎光明先生最後投入此國族邊緣再造的活動竟是，1946年在其靖化縣長任內與王元輝（時爲十六區專員）合作掃煙除惡，遭匪徒殺害而以身殉。[61] 黎光明爲「回民」，若在今日他應是「回族」。這也顯示近代中國國族邊緣再造的多元、複雜面向，並非當時之參與者所知及所能掌握，也並非學者所謂中國族

61　王明珂，〈簡介黎光明先生〉，見《川西民俗調查記錄1929》，頁 7。

群中心主義的「教化」可理解。[62]

八、結語：歷史、鄉野傳說與神話

三種「歷史心性」下所創作的「歷史」，在20世紀上半葉同時出現在岷江上游一個土司家族成員的記憶裡。當年調查者對於岷江上游人群文化、語言等之「混雜」現象感到困惑，但他們卻對這一家族中有三個「家族史」記憶不感到困惑——因這些調查者已判斷出何者爲真實歷史，何者爲神話與傳說。爲何如此？其原因相當複雜，但在本文的討論中已能見一些端倪。

首先，是歷史心性。在中國歷史文化圈中的人，或絕大多數文字文明中的人，我們都在「英雄祖先歷史心性」下，而傾向於相信英雄祖先歷史。也由於在此歷史心性下，「弟兄祖先故事」及其它歷史心性下所產生的「歷史」，很容易被當作是虛構的鄉野傳說與神話。譬如，當代中國一位傑出歷史學者童恩正，曾在上述有關「五溪蠻」的族源——巴子兄弟五人之後，以及盤瓠之後——兩種敘事中作出判斷；他認爲「當以後說爲是」，並將前者「巴子弟兄五人」之敘事視爲「傳說」。[63] 又如，馬長壽在提及許多「瓊鳥產卵爲祖」的各土司家族史之後，他認爲這都是神話。他並指出，嘉絨藏族沒有歷史概念：「吾人尋繹嘉戎史之困難，與藏史同，而尤過之。西藏有佛教史，少政治史，無社會史。嘉戎則佛教史亦無之。」[64]

其次，文類問題。土司版本的家族史，載之於「族譜」、「方志」，在「正史」中亦有些蛛絲馬跡可尋。「族譜」、「方志」、「正史」正是我們所深信的文類；而我們之所以相信這些文類，是因爲至少千餘年來，中國人便存在於這些文類及其文本所造就的「情境」中——帝國、郡縣及家族。它們受信賴，也因爲這些文類中皆蘊含了英雄祖先歷史心性。黎光明與馬長壽的報告與論文，又是另一種近代產生的新文類——邊疆民族志與民族史書寫。此種新文類，將從前一向被華夏忽略的「邊緣」，呈現（再現）在國人面前。事實上，書寫者延續着傳統中國的「歷史心性」與「文類」概念，來觀察和建構他們對邊疆人群的「歷史」知識。於是，「傳說」、「神話」被發掘出來，整理出版，又成爲一種新文類——少數民族民間傳說與神話。民

62 Stevan Harrell, “Introduction,” in *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, ed. Stevan Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), 34-36.

63 童恩正，《古代的巴蜀》（重慶：重慶出版社，1998），頁 56。

64 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 64。

族志與民族史文類，以及少數民族民間神話文類，更在人們心目中突顯這些邊疆人群缺乏「歷史」概念，而多「鄉野傳說」與「神話」。

在另一方面，透過「民族學」或「民俗學」，邊緣人群的「鄉野傳說」與「神話」又被學者用來建構新的歷史文化知識。如馬長壽以新的「民族學」之圖騰說，將「瓊鳥產卵爲祖」的各土司家族祖源敘事，化爲「嘉戎土司出於烏斯藏之瓊部」這樣的民族歷史知識，[65] 因而他的研究得以出版，並在將「嘉戎」識別爲藏族一部分的中國近代學術中有所貢獻。相對來說，歷史語言研究所的黎光明先生卻是這新學術（民族學）的邊緣人物；他的報告被認爲是無學術價值，而在歷史語言研究所被長久湮沒。這個例子也可以見證，各種歷史心性、文類背後的權力關係（politics），深深影響相關文本在社會記憶中的能見度（visibility）。但民族學觀點常表示觀察者有既定視野，因此可能無視於「無意義」的材料；以此而言，便是缺乏民族學素養，才使得黎光明等爲歷史記錄了難得的「邊緣」素材。[66]

我們也可以將本文所討論的土司家族，調查者進入他們的官府與村寨，他們向調查者訴說本家族的各種「歷史」，縣官協助修土司家譜及編修地方誌等等之人、事與相關口述與書寫文本及行爲都當作「表徵」。這些「表徵」，無疑是當時社會情境的產物；這樣的社會情境又是一歷史過程（historical process）的產物。各層次的社會核心與邊緣之權力關係所構成的社會本相，產生一些「表徵」。而社會本相，也在這些表徵所形塑的社會記憶中存在或強化。造成此表徵與本相的歷史過程，不只是歷史學家所認知的一些重大歷史事件接續發生的過程；我認爲所謂「歷史事件」仍只是表徵與表相。倘若我們只注意「歷史事實」，並在社會文化所潛藏的歷史心性與文類概念中判別、組織與建構「歷史事實」，那麼歷史心性、文類以及歷史本相，便將永遠躲在我們理性幽暗的角落中。

然而我並非認爲「正史」、「方志」與「族譜」等文類所產生的「歷史」，在保留「真實的過去」上與「神話」及「鄉野傳說」沒有兩樣；的確，我相信前者相對於後者而言，是較爲可信，但重點並不在此。在本文中我所強調的是，說明一群人共同起源的歷史記憶、敘述與書寫，受到社會文化中的歷史心性與文類的結構性影響，因而由此產生有類似結構的文本，不

65　馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 76。

66　王明珂，〈《川西民俗調查記錄1929》導讀〉及〈簡介黎光明先生〉，見《川西民俗調查記錄1929》，頁 20-25。

斷強化結構性的社會現實（本相），也使得此社會現實（本相）得以延續。

在一穩定、核心的社會情境中，人們服膺於類似的心性、文類與文本及它們的「權威性」，這樣的社會情境傾向穩定而少變化；在此，人們也傾向於以「歷史」來遺忘、忽略「鄉野傳說」與「神話」。但在時代、社會、空間與權力的邊緣情境中，與之相應的是多元的心性、文類與文本，人們對同一文本的解讀也或有不同；社會變遷、認同變遷便經常在此發生，或由此發生。這樣的多重邊緣（multi-boundaries），正是我們瞭解歷史與「歷史」的關鍵點——在多重邊緣的樞紐聯結地帶（conjuncture），各種歷史與「歷史」發展在此匯結，產生許多人物、事件、個人言行與文字敘事。探索它們所反映的社會情境，以及解讀它們在觀察者各種主體偏見下所呈現的模糊、荒謬、斷裂，我們可以嘗試瞭解歷史心性如何透過文類造成各種歷史記憶，它所反映的社會現實本相，及其所映照的也是我們所信賴的「歷史」之本相。

（責任編輯：程美寶）

The Origins of Wasi Tusi:
A Border Study of Histories, Myths, and Legends

Ming-ke Wang

The Institute of History and Philology
Academia Sinica

Abstract

In the spring of 1929, young frontiers-investigator Guangming Li went to visit Wasi *Tusi*, a local chief in the upper Min River valley whose family had been bestowed the title by China since the Ming dynasty. Li acquired a heroic "history" concerning the origin of the Wasi family from achieves, and the history was confirmed by the contemporary Tusi himself. Li also acquired a "legend" of some Han brothers told by one of the Tusi's brother concerning the Han origin of the family. A few years later, another investigator, Changshou Ma, gained the third version of the family's genesis history, that was, in his words, a "myth" about the ancestral Qiong eagle, from a lama who was also the Tusi's brother. Thus three brothers of the Wasi family had declared three "histories" concerning the origins of the family.

In this article I consider these as frontier / border phenomena, and the related genesis texts, border texts. Analyzing these border phenomena and the texts, I suggest that they were products of two major historic-cultural trends: the Sinicizing process which brought in *the historical mentality of heroic ancestors* and the related genres such as geographical gazette and clan genealogy, and the Tibetanizing process which brought in *the historical mentality of the ancestral Qiong eagle*. In the Qing and the first Republic era, both cultural trends reached the upper Min River valley, where, for its special natural environments and human ecology, *the historical mentality of ancestral brothers* was essential to its inhabitants.

Therefore, bordering between the Han and the Tibetan cultures, the Wasi family not only owned three "histories" concerning the origins of their ancestors, but also the histories contained three historical mentalities.

Chinese investigators of the early 20th century were themselves the products of the historical mentality of heroic ancestors, thus they considered the Wasi family genesis text that started with a hero was a true history, and those started with "brothers" or "the Qiong eagle" were legend or myth. Their frontiers-investigations, and their representations and interpretations over natives' histories and cultures, were actually the works of Chinese frontier / border-refashioning that was, again, a part of the China's nation-building project. With the concepts of historical mentality and genre, I emphasize both the continuing and changing aspects of the nation-building in modern China.

Keywords: historical mentality, genre, text, border study,
history and myth