

半夏白邊 緣

歷史記憶與族群認同

王明珂 ■ 著



華夏邊緣

歷史記憶與族群認同

王明珂 ■ 著

華夏邊緣：歷史記憶與族群認同／王明珂著

——初版——臺北市：允晨文化，民86

面：公分——（允晨叢刊：65）

參考書目：面

ISBN 957-9449-52-X（平裝）

1.中華民族

536.2

86001166

允晨叢刊⑥⑤

華夏邊緣

—歷史記憶與族群認同

作者：王明珂

發行人：廖志峰

主編：李怡慧

執行編輯：陳禹彤

美術編輯：吳蕙菁

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

出版：允晨文化實業股份有限公司 地址：台北市南京東路三段21號8樓

服務電話：(02)507-2606(代表號)

傳真電話：(02)507-4260

劃撥帳號：0554566-1

本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

初版日期：中華民國八十六年四月十日 版權所有·翻印必究

定價：新台幣380元

ISBN: 957-9449-52-X



華夏白邊緣

歷史記憶與族群認同

王明珂 ■ 著

序論 什麼是中國人/7

第一部分 邊緣與內涵/19

第一章 當代社會人類學族群理論/23

第二章 記憶、歷史與族群本質/41

第三章 民族史研究的邊緣理論/61

第二部分 華夏生態邊界的形成/95

第四章 青海河湟地區遊牧社會的形成/99

第五章 鄂爾多斯及其鄰近地區遊牧社會的形成/119

第六章 西遼河地區遊牧社會的形成/151

第三部分 華夏族群邊緣的形成與擴張/187

第七章 華夏邊緣的形成：周人族源傳說/191

第八章 華夏邊緣的漂移：誰是羌人/227

第九章 邊緣人群華夏化歷程：吳太伯故事/255

第十章 漢人的形成：漢代中國人的邊疆異族意象/289

第十一章 華夏邊緣的維持：羌族歷史記憶/325

第十二章 華夏邊緣的變遷：台灣族群經驗/375

結語 資源環境、歷史記憶與族群認同/407

參考書目/429

圖目次

- 表一 甘青地區新石器時代晚期主要遺址生產工具數量表/111
- 表二 甘青地區新石器時代晚期主要遺址陶器形制大小分佈表/112
- 表三 阿善遺址二、三期各種工具比例/127
- 圖一 青海河湟地區新石器時代晚至銅石並用時期重要考古遺址/100
- 圖二 細石葉刀與雙孔石刀/104
- 圖三 化隆、循化縣馬家窰至卡約文化時期考古遺址分佈/113
- 圖四 鄂爾多斯及其鄰近地區新石器時代晚期重要考古遺址/121
- 圖五 鄂爾多斯及其鄰近地區春秋末至漢代重要考古遺址/146
- 圖六 夏家店下層文化重要考古遺址/153
- 圖七 夏家店上層文化重要考古遺址/170
- 圖八 渭水流域先周時期遺址與相關考古文化/194
- 圖九 秦漢間的羌中位置圖/244
- 圖十 由商代至漢代羌人概念的西移/252
- 圖十一 漢代的華夏邊緣/291
- 圖十二 現代中國大陸漢族及其邊緣少數民族分佈/320
- 圖十三 四川省羌族地區/329
- 圖十四 四川省松潘縣小姓溝及其鄰近地區/341

序論

什麼是中國人？

中國人，無疑是全世界人口最多的族群。除了居住在中國大陸的十二億多人外，在全世界還有數千萬人被認為，或自認為是華人或中國人。然而，究竟什麼是中國人？這問題不僅困擾著許多研究中國的外國學者，甚至，也困擾著許多「中國人」——尤其是處於邊緣地位的中國人。

在美國，兩代之間對於中國認同的差距，經常是華裔家庭的夢魘。許多年長的華人始終難以明白，為何他們的子女能否認自己是「華人」。在東南亞，雖然常受挫於自己的華裔身分，許多家庭堅持華人認同已有數百年歷史；是什麼力量使他們如此？對此最激烈的爭辯，或者說「中國人的定義」受到最嚴厲的挑戰，可能發生在近十年來的台灣。由於統一派與獨立派激烈的爭執，由於大陸中國的武力威脅，在這兒許多人辯論，更多人困惑，到底他們算是台灣人？還是中國人？而對於在大陸的中國人來說，他們也無法理解，為何在台灣，部分中國移民的後代可以否認他們的華夏祖源？

在本書中，我將詮釋「什麼是中國人」。但並不是說，讀者看完了這本書，就能知道他是中國人，還是台灣人、美國人。以「中

國人」為研究對象，我的野心是建立一個族群理論，來詮釋一般性的人類族群現象。基於對族群現象的了解，我相信一個族群理論如果能回答「我們是誰」，這一定是個有問題的理論。事實上，現代族群理論希望解答的問題是：「為何我們要宣稱我們是誰」。因此，透過對「中國人」這個族群現象及其本質的認識，希望我們可以理解為何人們要宣稱自己是中國人（或台灣人、美國人），為何有認同矛盾或認同變遷。

溯源研究——中國人的起源

研究中國人的本質，在傳統上可由許多方面著手。在當代中國人與中國社會的研究方面，體質人類學家研究現代中國人的體質，語言學家研究中國各地方言，而社會人類學家也在許多典型的中國聚落中作研究。這些研究，事實上已假定研究對象是「中國人」，因此它們只是描述「中國人」，而並沒有回答「為何他們是中國人」這樣的問題。

另一些學者熱衷於「歷史溯源」的研究，他們認為必需從根本上深入了解中國人。所謂「從根本上」，就是溯其本源；探明了中國人與中國文化的本源，就解答了「什麼是中國人」。因此，許多語言學者、體質人類學者、考古學者、歷史學者，由中國人的某些語言、體質、文化特徵，以及歷史文獻中的蛛絲馬跡，儘量往前追溯。希望由了解中國人的「起源」，來詮釋中國人的本質。

由於學科的特殊性質，考古學者與歷史學者對「民族溯源」研

究最感興趣，也因此有豐盛的成績，受到一般人的重視。但是，這並不表示學者在此已達成客觀的、大家都能接受的結論。歷史學界，在溯源研究取向下，有華夏起源於黃河流域，其始祖為黃帝的古典一源說；有傅斯年先生所主張的「夷夏東西二源說」；有徐旭生與其他學者所提出，古代三或四民族集團由互動而凝聚為華夏的多源說。除了這些本土起源學說外，還有主張華夏民族來自中國之外的西來說、南來說、北來說。這其中最具有影響力的，就是流行於十九世紀末與本世紀初的「中國民族西來說」。當時不僅流行於國外學界，就是在中國，也有許多一流學者附和此說。

在歷史學家關於華夏起源的研究中，考古學原被引來當作「二重證據」，後來因為考古學家有「實物的證據」以及「科學的方法」，逐漸歷史學家對於黃帝、神農、堯、舜失去信心，而考古學者成了討論這問題的主流。在考古學上，雖然有些學者探討中國民族的源流，有些研究中國文化的源流，但對許多學者而言，這兩者並沒有多少差別；因為他們將一個民族等同於一個文化。近四十年來「新中國的考古發現和研究」有豐盛的成績，但考古學者在這方面仍是眾說紛云。六十至七十年代流行的是黃河流域中心說，八十年代以來流行的是多源頭說。張光直先生近年所提出的多中心互動說，可說是將多元起源說又做更進一步的發揮與精緻化。同時，基於各種考古學證據的西來說仍然偶爾被提出來。

無論是歷史或是考古學上對華夏的溯源研究，都有一些基本假設。首先，溯源論者似乎認為，民族是一有共同體質、語言、文化特徵的人群。該人群在歷史上繁衍、遷徙，而成為佔有一定時空的

民族。因此，華夏的子孫永為華夏；溯其本源可知其流裔。其次，一個民族在歷史上的活動留下許多遺存，包括人類遺骸與他們製作的文獻與文物；根據這些資料所顯示的體質、文化、語言特徵，可追溯這民族的源頭。

這些對於民族的基本假設，都是似是而非的。首先，從當今世界各民族現況來看，我們知道共同的體質、語言、文化特徵，並不是構成一個族群或民族的必要因素，也非構成它們的充分條件。譬如，以語言來說，世界上許多民族都不只說一種語言；相反的，說同樣語言的，並不一定是同一民族。因此，我們怎能以語言，或其它客觀的體質與文化特徵，來追溯一個民族的源頭？其次，每個人的父親都有他的父親；族群溯源顯然是毫無止境的。目前考古學家將華夏的源頭溯至仰韶文化，那是因為他們對仰韶以前的新石器時代早期，甚至中石器時代的考古所知甚少。只要有足夠的資料，事實上這種建立在器物學上的族群溯源，可以遠推至百萬年之前。這樣，對於了解一個族群究竟有何意義？

更值得注意的，根據文獻或文物來追溯一個民族的源頭，我們經常會陷入古人的「謊言」之中。譬如，我們以春秋吳國王室的族源為例，如果一些東南「蠻夷之邦」的領導家族在華夏化的過程中希望被認為是華夏之裔，或是華夏認為這些不像蠻夷的人「應該」是華夏之裔。那麼，他們可能共同在華夏的歷史記憶中，假借或創造出吳國王室原為華夏的記憶。並且，在認為自己是華夏之裔時，吳國王室貴族可能在禮儀、器物上也摹仿華夏風格。於是，我們便有了文獻與考古器物「二重證據」來證明吳國王室原是華夏後裔。

一群人對於自身起源的記憶，經常受到現實中的期望、憂懼影響而改變、扭曲，這是民族溯源研究經常遭遇的危險。

最後，不僅古人難以客觀的記憶其族源，當代的研究者在研究本民族或它民族的族源時，也難以客觀的選材與分析。也就是說，民族溯源研究最大的障礙，來自於研究者自身的族群認同與認同危機所導致的偏見。這種偏見是我們人性的一部分——「起源」對於古人，以及對於當代研究者本身，都同樣的重要。在本書中，我將分析這種偏見的由來，及其在族群認同上的意義。

華夏邊緣研究

以上所提到的，無論是對當代中國人與中國社會本質的研究，或是對古代中國人的溯源研究，重點都在體質、語言、文化風俗、生活習慣等「族群內涵」上。在本書中，我將採一個截然不同的角度——由中國人「族群邊緣」的形成與變遷，來解答「什麼是中國人」。對此，我有一個簡單的比喻：當我們在一張紙上畫一個圓形時，事實上是它的「邊緣」讓它看來像個圓形。

熟悉現代社會人類學族群理論的讀者，自然會了解，這個強調「族群邊緣」的研究取向，深受美國人類學家 Fredric Barth 的影響。近年來，我將之結合有關「集體記憶」(collective memory) 或「結構性失憶」(structural amnesia) 的理論，在一些論文及通論性文章中曾片斷的表現我對「族群本質」(ethnicity) 的看法。在這本書中，我希望能以「中國人」這個族群為例，更清楚的、更有體系

的說明我的觀點。

在本文開始之前，我先簡要的說明我對族群本質的看法。首先，如當代許多研究族群現象的學者一樣，我懷疑「族群」是一有共同的客觀體質、文化特徵的人群，而認為，族群由族群邊界來維持；造成族群邊界的是一群人主觀上對外的異己感（the sense of otherness），以及對內的基本情感聯繫（primordial attachment）。其次，我強調族群邊界的形成與維持，是人們在特定的資源競爭關係中，為了維護共同資源而產生。因此，客觀資源環境的改變，經常造成族群邊界的變遷。在這一點上，我贊同「工具論者」（instrumentalists）的立場：族群認同是人類資源競爭的工具。

第三，族群邊緣環繞中的人群，以「共同的祖源記憶」來凝聚。因此，個人或人群都經常藉著改變原有的祖源記憶，來加入、接納或脫離一個族群；如此造成族群邊界的變遷，也就是族群認同變遷（ethnic change）。第四，由於族群的本質由「共同的祖源記憶」來界定及維繫，因此在族群關係中，兩個互動密切的族群，經常互相「關懷」甚至干涉對方的族源記憶。失去對自身族源的詮釋權，或是接受強勢族群給予的族源記憶，經常發生在許多弱勢族群之中。最後，在一個族群的內部，也經常形成不同的次群體，互相競爭著到底誰對本族群的「過去」有詮釋權。因此所謂族群現象，不僅是兩個互動族群間的關係，還包括族群內部的兩性間、階級間、地域群體間的關係。在本書中，我將說明我對以上這些族群本質與族群現象的看法。

在族群邊緣，人們強烈的堅持一種認同，強烈的遺忘一種認

同，這都是在族群核心所不易見到的。這也使得「邊緣」成為觀察、了解族群現象的最佳位置。因此，讀者將發現，我的目的是要研究「中國人」，但我研究的對象卻不是在中國大陸十二億典型的現代中國人，也不是漢唐至明清典型的古代中國人。反之，我的研究對象是處在「中國邊緣的人」。所謂「中國邊緣」，我是指時間上的邊緣、地理上的邊緣，也是認同上的邊緣。譬如，在中國人即將形成的邊緣時間（新石器時代晚期至商周時期），居住在黃土農業邊緣地區的那些人群。又如，春秋時代，華夏東南邊緣的吳國人，他們在當時由非華夏成為華夏，因而也是華夏認同的邊緣。又如，現代的台灣人，他們徬徨於維持中國人認同，或放棄中國人認同之間，因此更是處在中國邊緣。以及，羌族，一個處在中國西南邊緣的少數民族。

在本書第一部分「邊緣與內涵」中，首先我將探討近三十年來，社會人類學界對於族群現象的理論探討。以及，結合「社會記憶」與人類社會分群（human grouping）的研究取向，在族群現象研究上的新發展。最後，在此研究取向與理論發展背景下，我提出一個「民族史邊緣研究理論」，以及，與此相關的，我對於歷史文獻、考古遺存，與當代口述資料的看法——這也就是本書以下各章的研究基礎。

第二部分「華夏生態邊緣的形成」。在本章中，我從一個新的角度來探討「華夏起源」；事實上，在此「起源」已成了「邊緣」形成的問題。考古資料顯示，新石器時代晚期氣候的乾冷化，使華北、華西農業邊緣的人群逐漸走向移動化、牧業化，以及武裝化。

我以青海河湟地區、套北地區與遼西地區為例，說明這些地區人群經濟生態的變遷過程。這些牧業化、武裝化人群在陝晉冀北方地區與農業人群有劇烈的資源競爭。南方農業人群逐漸以「華夏」認同來設定族群邊界以維護共同資源。被排除在華夏之外的牧業化、武裝化人群，在春秋戰國時開始全面遊牧化。

第三部分「華夏族群邊緣的形成與擴張」。西元前 1300 年左右，周人崛起於渭水流域，後來逐步東進打敗商人；這時周人的西方盟邦中還有一部分是相當畜牧化、武裝化的「戎人」。首先我將以西周時期周人與戎人關係的變化，來說明華夏邊緣的形成過程。其次，華夏邊緣形成之後，隨著華夏的擴張，華夏邊緣也逐步向西、向南擴張。華夏邊緣的擴張包括兩個同時並進的過程：一是華夏重新定義誰是異族，一是原來的非華夏假借華夏祖源而成為華夏。我將以戰國至東漢時期，華夏心目中「羌」（西方非華夏）的概念如何不斷向西推移，以及，春秋時期華夏東南邊緣的吳國王室，如何以假借一個華夏的祖源記憶——太伯奔吳——以成為華夏，來說明華夏族群邊緣的擴張過程。

到了漢代，華夏的擴張達到她生態上的極限邊緣；在這邊緣內的人也從此自稱「漢人」。在這一部分中我也將說明，在漢代許多人群如何為了不同的原因被排除在華夏之外，由此形成性質不同的華夏邊緣。

第四部分「華夏族群邊緣的維持與變遷」。雖然在秦漢時期，華夏與非華夏的族群與地理邊界大體形成，但是並非自此華夏的子孫永為華夏，非華夏的子孫永為非華夏。在這一部分，我主要以

「台灣人」與「羌族」為例，說明部分台灣人如何藉由對中國的「結構性失憶」與本土歷史記憶重建，來試圖擺脫華夏認同；以及，羌族如何選擇、強化與華夏密切相連的歷史記憶，來建立、維持一個強固的華夏邊緣民族認同。

最後，在結語「資源環境、歷史記憶與族群認同」中，我將由人類資源競爭與分配關係，以及歷史記憶與失憶，來說明以華夏邊緣界定的華夏認同如何形成、擴張與變遷。並由個人記憶與社會記憶的關係，以及典範觀點與邊緣觀點的爭論，來說明塑造族群的集體歷史記憶如何不斷的被個人與各社會次群體詮釋與爭辯，因此造成族群本質的持續變遷。影響歷史記憶的詮釋與再詮釋的，不只是外在資源環境與族群關係的改變，也因於在某種族群關係下，一個族群內部的男性與女性間、世代與世代間、不同社會階層間、漢化者與未完全漢化者之間，對於「過去」詮釋權的爭奪與妥協。

族群現象之所以令人困惑，主要是因為影響我們思考此問題的潛在「偏見」，不但存在於所有的「資料」（歷史文獻、報告人的口述與學術著作）之中，也常存在於研究者心中。尤其，當研究對象是有長遠歷史書寫傳統的「中國人」時更是如此。然而，藉著由社會記憶的角度重新思考傳統歷史文獻，藉著由考古資料探索人類生態變遷與相關的資源競爭，以及藉著人類學對於人類「族群現象」的了解，以及更重要的，藉著我自己，一個處於華夏邊緣的台灣歷史學者自身的時代經驗，我相信在本書中，我們可以由邊緣的角度對於「什麼是中國人」有更深入的了解。

本書主要的理論探討與內容例證，由以下本人近年來已發表或

未發表的論文及田野調查資料改寫而成。

一、有關族群與記憶理論

1993〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，
《新史學》4.2：95-120。

1994〈什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《歷史語言研究所集刊》65.4：989-1027。

1994〈過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5.3：119-140。

二、有關華夏生態與族群邊界的形成

1992 *The Chiang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*, chap. 2. Ph.D. diss. Cambridge: Harvard University.

1993〈周人的族源與華夏西部族群邊界的形成〉，《大陸雜誌》87.2：1-20。

1994〈鄂爾多斯及其鄰近地區專化遊牧業的起源〉，《歷史語言研究所集刊》65.2：375-434。

1995〈漢代中國的邊疆民族意象與民族政策序論〉，《中國邊疆史學術研討會論文集》，39-72，台北：國立台灣師範大學歷史研究所，蒙藏委員會。

1996〈遼西地區專化遊牧業的起源：兼論華夏邊緣的形成〉，

三、有關華夏族群邊界的變遷

1992 *The Chiang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*, chap.4,5. Ph.D. diss. Cambridge: Harvard University.

1994 〈過去、集體記憶與族群認同：台灣的族群經驗〉，《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》，249-274，台北：中央研究院近代史研究所。

1996 〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》34.3: 147-184。

1997 〈華夏化的歷程：太伯傳說的考古與歷史學研究〉，《中國考古學與歷史學整合之研究》，台北：中央研究院歷史語言研究所，出版中。

1997 〈漢族邊緣的羌族記憶與羌族本質〉，《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》，台北：中央研究院民族學研究所，出版中。

〈台灣青少年的社會歷史記憶〉（尚未發表）

《台灣群眾口述記憶調查資料》（尚未發表）

《羌族田野調查資料》（尚未發表）

第一部分

邊緣與內涵

無論是研究當今的民族或是歷史上的民族，我們面臨一個基本問題：究竟什麼是「民族」？這不只是個學術上的問題，同時也是非常現實的問題——民族戰爭與族群衝突在今日世界各角落時時都在進行之中，也時時造成大量的人群傷亡、家庭離散。然而我們對於民族或族群這樣的人類結群現象，在六十年代之前所知還非常有限。主要原因是：因民族認同而產生的偏見存在於每個人的心中，研究「民族」的學者也經常難以避免。

傳統上人們對民族的了解，常常脫離不了對一群人的客觀描述。根據這種傳統認識，民族被視為一群有共同語言、宗教、服飾、血統、體質與風俗習慣等體質文化特徵的人。這種對一民族「內涵」的描述，也基於一種典範觀點；某些文化特徵被認為是一民族的典範特徵（該民族的傳統文化），與此典範特徵不符的則被忽略，或被認為是受外來文化污染的結果。於是，根據一民族典範的體質文化特徵，學者們辨識該民族的範圍，並追溯他們在歷史上的遷徙與分佈。這種對民族的了解，產生於商業殖民主義侵入文明落後地區所造成的人群接觸，產生於由此形成的族群關係中優勢族群的族群中心主義，產生於優勢族群學者對於自己的客觀觀察與理性分析的信心。

二次大戰後許多人文學科的學者都在反省：究竟擺脫主觀文化偏見的客觀觀察與描述是否可能？對人類學者來說，在一個文化傳統籠罩下的人是否能理解另一個文化傳統？對歷史學者而言，我們如何能在現在的文化結構中理解過去而無偏見？這些學術潮流的發展，多少都與亞、非、中南美洲的學者開始表述他們自己的觀點並

挑戰歐美學者的觀點有些關聯。於是，人類學者在田野中強調對土著觀點的記錄與理解，歷史學者也開始注意現實社會目的下的歷史創造過程。在對「異文化」與「過去」的研究中，他們都隨時檢討自己的「理性」與此理性的形成過程。因此對「異文化」或「過去」的研究，也成為對學者本身文化傳統以及在此傳統下的「理性」所作的研究。於是，為了擺脫因文化偏見而建立的核心、內涵、規律、典範、真實等概念，學者也開始研究一些邊緣的、不規則的、變異的、虛構的人類文化現象。在此取向下，對民族的研究也由核心內涵轉移到邊緣，由「真實」(reality)轉移到「情境」(context)，由識別、描述「他們是誰」轉移為詮釋、理解「他們為何要宣稱自己是誰」。

第一章

當代人類學族群理論

近三十年來，族群研究（the studies of ethnicity）成了許多學科關注的焦點。尤其在社會人類學與社會學中，以族群問題為主題的著作有如汗牛充棟。社會人類學者與社會學者在族群現象上的研究，雖然在某些方面有些交集，然而其分歧也是相當明顯的。我們由近年來一些有關族群研究的書目中，即可發現這個分歧：以「族群或種族關係」（ethnic or racial relations）為題的，多半是社會學的著作；以「族群本質」（ethnicity）為題的，大多是社會人類學著作。

這不只是書名上的差別，而事實上反映著這兩個學科對於「族群」研究的不同關注。對社會學家來說，一個族群或民族是既存的社會現實，他們關心的是兩個族群間或種族間的互動關係。對於社會人類學家來說，雖然他們也注意族群關係，但他們希望探討一些更基本的問題：究竟什麼是一個族群？為何人類要組成族群？族群與人類其它的社會結群，如家族、國家、黨派，有何不同？為何個人的行為常受其族群認同左右？我並不是一位人類學家，但作為一位長期研究族群現象的史學工作者，我對社會人類學的「族群本質」

研究很有興趣。尤其是因為，人類的「族群本質」深深影響人們對「過去」（或者說，歷史）的記憶與詮釋；這使得任何民族史學者都無法忽略族群本質的問題。

雖然社會人類學者與社會學者在族群研究上的關注焦點有差異，但他們卻有一個非常有意義的共識：那就是，「族群」並不是單獨存在的，它存在於與其它族群的互動關係中。無論是由「族群關係」或「族群本質」來看，我們都可以說，沒有「異族意識」就沒有「本族意識」，沒有「他們」就沒有「我們」，沒有「族群邊緣」就沒有「族群核心」。這個看似簡單的道理，在社會人類學中卻有一個相當長的理論發展過程。

族群的客觀特徵論

人們對於一個族群或民族的觀察、分類與描述⁽¹⁾，經常脫離不了「體質與文化特徵」。也就是說，我們常由一個人的體質特徵，

(1) 族群 (ethnic groups) 原本指一個民族中的各次族群單位，或少數族群。但近年來在社會人類學的討論中，族群有被擴大為泛稱所有層次的族群團體的趨勢。許多學者都感覺到 ethnic groups 的用法太廣泛，它事實上包括一個社會邊緣的、易變的次級族群 (sub-groups)，以及一個社會的主要族群。因此俄國學者 Yu. Bromley 建議以不同的名詞來分辨二者；他以 ethnic community 來稱一般性的各級族群，以 ethnos 來稱主要族群。我對此有不同的看法，雖然我們需要一個名詞如 ethnos 來稱呼一種最大範疇的假血緣人群認同，但是以「族群」來稱所有這一類的群體，在理論與實際上仍有必要。譬如，我們稱「外省人」與「福佬人」為兩個「族群」，而不稱為兩個「民族」；但是我們必需用族群現象、族群邊界、族群理論、族群認同等名詞，來探討包括民族與各種次族群的一般性人類社會結群現象與理論。因此在本書中，我以「民族」對應 ethnos；以「族群」對應一般社會人類學家所稱的 ethnic groups。「族群」指

如膚色、髮色、高矮等，以及文化特徵，如語言、服飾、髮式、刺青、宗教、風俗習慣、民族性等，來判斷他的族群身分。長期以來，這幾乎成了人們對一族群的刻板印象，也為學術界奉為主臬；

一個族群，被認為是一群有共同體質、語言、文化、生活習慣等的人群。

這樣的族群定義，在許多學科中都能見到，而且其影響力一直延續至今。譬如，在歷史研究中，學者經常以語言辭彙、宗教、風俗習慣，來探索歷史上一個民族的分佈範圍及其起源。在考古學中，以某些客觀文化特徵來界定的「考古文化」，也常常被當作是某一古代民族的遺存。部分考古學者，更以考古文化特徵來追尋一個民族的遷移過程及其源頭。有些語言學家也熱衷於以語言的分衍變化，來重建民族的遷播過程。

到了五十年代，英國人類學家李區 (Edmund Leach) 才認真質疑這種對族群的定義方式。根據他對緬甸北部卡欽人的研究顯示，這種以客觀文化特徵描述一個人群的傳統，無法解釋田野研究中所

一個族群體系中所有層次的族群單位（如漢族、客家人、華裔美人）；「民族」則是指族群體系中主要的或是最大範疇的單位（如漢族、大和民族、蒙古族或羌族等）。但我們也須注意，「族群」與「民族」間並沒有絕對的界線；在族群的發展與變遷上，一個民族以下的次族群也可能重建本身的歷史記憶與認同，而在主觀上脫離主要族群而成為名實相符的「民族」。相關的探討請參考：S. A. Arutiunov & Yu. V. Bromley, "Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies," in *Perspectives on Ethnicity*, ed. by Regina E. Holloman and Sergei A. Artutiunov (The Hague: Mouton Publishers, 1978); Yu. Bromley, "The Term Ethnos and its definition," in *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. by Yu. Bromley (The Hague: Mouton Publishers, 1974); Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan, "Introduction," in *Ethnicity: Theory and Experience*, ed. by Nathan Glazer & Daniel Moynihan (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 4-5。

見的一些族群現象。他指出，卡欽人與撣族的分別，是因為卡欽人主觀認為有此區別，而非他們與撣族間客觀的種族或文化差距⁽²⁾。李區指出了一個關鍵的問題：社會人群的界定與分類，應該根據外來觀察者的客觀角度，或是以這些人的主觀認同？這問題在比較社會研究上有相當的重要性，因此受到廣泛的注意與討論。

當時，二次大戰之後劇烈的政治與經濟變遷，在新興的多民族國家或地區造成嚴重的民族問題⁽³⁾。這使得對多種族社會以及族群現象的研究，成為重要且現實的議題。就在此時，一個偶發的學術爭議引起有關族群理論與族群現象的激烈探討。這事緣起於：當時美國人類學界正在進行一項龐大工作，將全球各人群文化、經濟生態、社會組織的民族誌資料建檔、編目，以為文化比較研究之用。但是困難在於，「族群」這個人群單位的分類標準何在？這問題也激起對族群定義的廣泛討論。參與此計劃的人類學者 Raoul Naroll 在美國人類學刊物 *Current Anthropology* 發表一篇論文 *On Ethnic Unit Classification*⁽⁴⁾。該文發表之前曾被送給六十四位學者評論，所有的 23 篇書面評論皆一併刊出；由此亦可見問題所受到的重視。Naroll 認為學術界對於有特定文化的人群單位的稱呼與定義並

(2) Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Norwich: Fletcher and Son LTD, 1964), 285-6.

(3) R. Cohen & J. Middleton, "Introduction," in *From Tribe to Nation in Africa*, ed. by Ronald Cohen and John Middleton (San Francisco: Chandler, 1970); G. Carter Bentley, "Ethnicity and Practice," *Comparative Study of Society and History* 1 (1987): 25-26.

(4) Raoul Naroll, "On ethnic unit classification," *Current Anthropology* 5:4 (1964): 283-291; Comments, 291-312.

不一致，因此他嘗試建立一個新的文化單位（也是族群單位），並給予充分的定義，藉以將世界文化與人群分類。他的意見——族群單位可由客觀的文化特徵如語言、文化、社會組織等等來定義——在當時以及後來數年之間，成了反對者的眾矢之的⁽⁵⁾。

反對者的主要理由是，首先，不同文化因素劃分的人群範疇不一定能彼此吻合。譬如，說英語的人，與信英國國教的人，與有喝下午茶習慣的人，顯然是部分重疊而不完全相同的人群範疇。其次，語言、體質、文化在人群間常有同有異；相似到那一個程度就是一個族群？相異到那一個程度就不是一個族群？事實上並沒有一個學術上的客觀標準。何況，以語言來說，在這世界上不同族群說彼此能溝通的語言，或者同一族群中的人群彼此語言不能溝通，都相當普遍。更重要的是，客觀論者將每一族群視為被特定文化界定的人群孤島，忽略了族群認同變遷的問題⁽⁶⁾。

客觀特徵論的困境——羌族的例子

我們可以用羌族作例子，說明客觀文化特徵定義一個民族的困

(5) 主要的批評見於 Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67 (1965): 1215-1230; Fredrik Barth, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries* (London: George Allen & Unwin, 1969), 10-15; Judith Nagata, "In defense of ethnic boundaries: the changing myths and charters of Malay identity," in *Ethnic Change*, ed. by Charles Keyes (Seattle: University of Washington, 1981), 89-90.

(6) Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" 1215-18.

境。羌族為中國正式承認的五十五個少數民族之一，主要分佈於四川省阿壩藏族羌族自治州的汶川、茂縣、理縣、松潘等地，以及綿陽地區的北川縣。在這些地區之中，羌族常與漢族、藏族比鄰而居。

根據語言學家的分類，羌語屬於漢藏語系藏緬語中的羌語支語言之一。同屬於羌語支的其它語言還有普米語、嘉絨語、爾蘇語、史興語、納木義語、木雅、貴瓊語、爾龔語與扎巴語。羌語本身又分為南部與北部方言，南北方言又各分為五個土語⁽⁷⁾。羌語的使用者與羌族，顯然不是同一人群。首先，說羌語的不一定都是羌族；譬如黑水縣說羌語的人群，大多數自認為也被國家認為是藏族⁽⁸⁾。其次，羌族不一定都會（或都願意）說羌語；這情形在城鎮或接近城鎮的羌族，或羌族年輕人之間尤為明顯⁽⁹⁾。

這現象或可解釋為，部分羌族忘了「羌語」。但是，羌族間並沒有一個彼此能溝通的「羌語」。事實上，操不同方言、土語的羌族溝通困難；當社會變遷使得各地區羌族之間的往來接觸密切時，倒是漢語（四川話）成了羌族間的溝通工具⁽¹⁰⁾。語言與民族之間的

(7) 孫宏開，〈川西民族走廊地區的語言〉，《西南民族研究》（成都：四川民族出版社，1983），429-454；孫宏開，〈試論“邛籠”文化與羌語支語言〉，《民族研究》2（1986）：53-61。

(8) 林向榮，〈阿壩藏族自治州雙語使用情況調查〉，《民族語文》（1985）：42；冉光榮、李紹明、周錫銀，〈羌族史〉（成都：四川人民出版社，1984），390。

(9) 孫宏開，〈論羌族雙語制——兼論漢語對羌語的影響〉，《民族語文》4（1988）：57；林向榮，〈阿壩藏族自治州雙語使用情況調查〉，《民族語文》4（1985）：42-46。

(10) 孫宏開，〈論羌族雙語制——兼論漢語對羌語的影響〉，58。

關係，通常被建立在一個假設上：語言是人與人之間日常溝通的主要媒介，共同的語言與無礙的溝通是民族感情形成的基礎⁽¹¹⁾。羌族的例子支持這看法；但是，這「共同的語言」不一定是母語。

部分語言學家常將「語族」與民族混淆在一起。羌語研究者即曾指出所謂「羌語支語言」的一些特點，並舉出使用此語言的人群一些共同文化因素，以此證明他們都是古羌人的後裔⁽¹²⁾。羌語支語言分類與歸屬問題的爭論，對非語言學家而言實難置喙⁽¹³⁾。但是，在民族錯雜地帶，不同語言間的差別常呈現一種連續變化模式⁽¹⁴⁾。譬如：甲語言與戊語言之間有乙、丙、丁三種語言；乙、丙、丁成為由甲過渡到戊的中間型。在這種情況之下，以語言分類來衡量民族分類會有如下的困難：到底語言相似到什麼程度是同一民族？相異到什麼程度是不同民族？在羌語與其它語言的同源詞比較中，即有這樣的問題。根據研究者的調查，羌語與其它羌語支語言的同源詞比例在百分之 17.8 至 28.9 之間，而與藏、彝、景頗語之同源詞比在百分之 11 至 13.7 之間⁽¹⁵⁾。語言學家儘可以由此，並結合其它證據，將羌語支語言作為一個語言學上的類別。但就這個語言學上

(11) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981), 34; V. Kozlov, "On the concept of ethnic community," *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. by Yu. Bromley (Mouton: The Hague, 1974), 79.

(12) 孫宏開，〈試論“邛籠”文化與羌語支語言〉，53-61。

(13) 關於羌語支語言的分類，學者們有不同的意見，譬如，孫宏開歸之為羌語支語言的嘉絨語，被有些學者歸為藏語東部方言之一。見四川省編輯組，〈四川省阿壩州藏族社會歷史調查〉（四川省社會科學院出版社，1985），223。

(14) Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" 1215-18.

(15) 孫宏開，〈試論“邛籠”文化與羌語支語言〉，《民族研究》2（1986）：53-61。

的證據而言，它並不能說明為什麼百分之 17.8 的同源詞比例可將說嘉絨語者納入羌族後裔，而百分之 13.7 的同源詞比例即將彝語使用者排除在此之外。由這些例子可見，語言並非是界定羌族的絕對標準。

語言與族群的密切關係是不能否定的，但同時我們也不能否認，語言分類與族群分類並沒有一對一的對應關係。說同樣語言的可能是不同族群；同一族群可能說不同語言。因此，即使假設所有的羌語支語言都是同源，也不能證明在遠古的某一時候他們是同一「民族」。再者，世界上許多人群都不只說一種語言，也不止有一種族群認同。不同的語言被用來強調不同的族群身分（如一個人有時說台語，有時說國語，有時說台灣國語），也用來強調特殊的社會階級關係。

在民族服飾上，我們也很難定義羌族。一般認為傳統的羌族服飾是，男女皆包青色或白色頭帕，穿過膝的白色麻布或藍布長衫，外套一件羊皮掛子。事實上，靠近藏區的羌民，衣著受藏族的影響；與漢族為鄰的羌民，則受漢族的影響⁽¹⁶⁾。而且，各地區的羌族在服飾上都有一些區別。更有趣的是，男女對於本地傳統服飾的執著也不同；女性必需穿本地傳統的衣飾，而男性則不必如此。據他們自己說，這是因為女人幾乎都在寨子裡，所以要穿本地服飾，以別於鄰近地區的人。相反的，男性常出去辦事與其他族群的人接

(16) 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》（成都：四川人民出版社，1984），331-2。

觸，穿得中性些（就是穿一般漢人的衣服）比較方便。這一點，更表現了服飾的社會功能；它不是界定一個族群的客觀特徵之一，而是主觀上強調或掩飾族群身分的工具。

在宗教信仰上，基本上羌族信奉以白石崇拜為特徵的自然神信仰，而鄰近的藏族都是喇嘛教信徒。但是嘉絨藏族中也有部分信仰白石崇拜，而接近藏族的赤不蘇、三江口、九子屯，以及松潘地區的羌族，則深受喇嘛教的影響。除此之外，漢人的佛教、道教也普及於羌區的東部、南部⁽¹⁷⁾。羌族中的諸神信仰在各寨之中也有相當的差異。譬如：屋頂上以白石作代表的神，各處不一，家中所敬之神也各寨有別。甚至有些地方已將傳統的家內神忘記，而祭祖宗、灶神、土地、財神及老天爺。漢化較深的，只有天地君親師的神位。各寨又常有獨特的地方神，以及相關的起源傳說⁽¹⁸⁾。此外，部分羌族有燃柏枝祭山神的習俗，類似的信仰也見於草地藏族與嘉絨藏族之中⁽¹⁹⁾。

因此，在許多文化特徵上，羌族都像是漢族到藏族的中間過渡型。而藏族中鄰近羌族的嘉絨藏族與黑水人，則又像是羌族與藏族間的過渡型。松潘小姓溝的羌族，則又是茂縣羌族與黑水人的中間型。這就如 Fredrick Barth 及 Michael Moerman 等主觀論者對客觀

(17) 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，345；四川省編輯組，《四川省阿壩州藏族社會歷史調查》，235；關於道教對羌族宗教生活的影響，亦見於：David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (Washington: The Smithsonian Institution, 1958), 46-52. 以及，我在 1994-1996 年間所作的羌族地區田野考查。

(18) 胡鑑民，〈羌族之信仰與習為〉，10-16。

(19) 四川省編輯組，《四川省阿壩州藏族社會歷史調查》，61，235-39。

文化特徵的看法：文化特徵在人群中的分佈，經常呈許多部分重疊但又不盡相同的範疇。以各別文化特徵而言，它們的分佈大多是呈連續的過渡性變化，族群邊界似乎是任意從中劃下的一道線。因此，以客觀文化特徵界定一個族群，是有實際上的困難。

我們不用再舉例說明客觀文化特徵無法確切的定義一個族群。如今我們在檢討這問題時，更重要的議題是：為何到了五十、六十年代，學者們才領悟到這些簡單的道理？

造成這種「覺醒」的原因應該是多重的。民族學中客觀描述的、溯源的研究典範逐漸被放棄。人類學者由自身的觀點轉而注重土著觀點，使他們了解到土著本身的人群分類體系。戰後第三世界民族國家的興起，以及這些新興民族國家內部的族群問題，使學者注意到「族群認同」的易變性質。更主要的原因可能是，從前學者對「民族」的了解，是建立在一民族的「典範概念」上，有意忽略不合於此的例子、邊緣的例子、個別的例子。譬如，學者們可以說「羌族是穿羊皮襖，有特定的語言、宗教、風俗習慣的人群」；即使知道現代羌族不盡如此，或並非所有的羌族都如此時，他們還是認為「傳統的羌族應該是這樣的，現在變了」或「某處的羌族比較道地些」。但是，近代研究族群的學者，偏要去探討一些邊緣的、異例的、個別的、變遷的族群現象。

主觀認同下的族群與族群邊界

1969 年出版。在導論中 Barth 代表本書所有作者宣稱，「族群」是由它本身組成分子認定的範疇，造成族群最主要的是它的「邊界」，而非包括語言、文化、血統等的「內涵」；一個族群的邊界，不一定指的是地理的邊界，而主要是「社會邊界」。在生態性的資源競爭中，一個人群強調特定的文化特徵，來限定我群的「邊界」以排除他人。因此，Barth 及本書其他作者的貢獻，不只是集主觀論之大成而已，更重要的是他們強調族群邊界的研究，以此開啟了族群研究的新里程碑。由族群邊界的觀點，客觀特徵論的弱點就更明顯了。客觀文化特徵最多只能表現一個族群的一般性內涵，而無法解釋族群邊界的問題；如果無法探討族群邊界的問題，也就無法探討族群認同變遷的問題。

將族群當作是主觀的認同，並不表示體質與文化特徵就毫無意義了。它們不是客觀劃分族群的判準，但的確是人們主觀上用來劃分人群的工具。譬如，人群間體質、語言上的差距是存在的。體質人類學家與語言學家都經常告訴我們，某兩群人在體質或語言上很接近，或者差距較大。但是，對於這些人來說，他們並不熟悉體質人類學家或是語言學家區分同異的標準，他們對「同胞」與「異族」間體質、語言同異的看法是相當主觀的。

以體質來說，在有些地區，如美國的都會中，黑人、白人在體質上的差異相當明顯。但是，如日本人與中國人之間，台灣人與大陸人之間，可觀察到的體質區分就非常細微，或者有時根本難以察覺。但是，當族群關係緊張時，再細微的「差別」都可被感覺出來（或創造出來），然後被強化、擴大。而且，有時我們認為人群間的

體質外觀差別，事實上是社會文化造成的主觀印象。

我們可舉一個實例來說明。五十年前，曾有一位台灣小姐嫁給一位大陸軍人。隨後即因兩岸分離，而使她陷身大陸。她在四川鄉下渡過了五十年，直到近年才與台灣家人聯繫上，而終於有機會回到台灣探親。她的在台親人與同學，對這重聚都是既意外又興奮。但讓她們更訝異且難以接受的是，她已忘了台灣話，只會說四川話。而且，這位台灣小姐看來竟像個四川老太太。無論他們如何將她帶到美容院儘力「改造」，她看來都還是個四川老太太。她的小學同學們（我的母親是其中之一）都說，「真是奇怪，一個人的長相怎麼都會變？台灣人變成大陸人。」的確，五十年的四川農村生活，可能使她在某些方面看來與台灣人不同。但是，這「不同」會被她台灣的親人、同學敏銳的觀察到，深刻的感受到，並擴大為一種不安的情緒，則是因近幾十年來台灣與中國的對立，以及在台灣大家所熟悉的本省人與大陸人的差別。這個戲劇性的例子顯示，我們對於一個人體質外貌的觀察，經常不是客觀的，而是深受當代及本身所處社會文化的影響。

即使在體質上毫無差別的人群間，如果主觀上的族群界線存在，則體質上的差異甚至可以被創造出來。人們經常以刺青、拔牙、拉大耳垂來改變身體本身，或者以衣服、飾物來作為身體的延伸。以此，一群人擴大本族與他族「體質外貌」上的差別，以此強化族群邊界。這種主觀建構的同異，也見於語言上。我的一個羌族朋友跟我說，四土話（嘉戎語）跟羌話很像，他幾乎能聽懂百分之七十。但我研究羌語、嘉戎語的同事孫天心博士對我說，這是不可

能的。我自己的觀察也證實語言學家的看法是對的：即使是各地的「羌語」經常都不能溝通，更不用說是羌語和嘉絨語之間。顯然，我的羌族朋友在主觀上認為嘉絨人與羌人原來應是一個民族，所以他覺得這兩種語言很相近。

以上這些例子，都說明體質與文化特徵並不是定義一個人群的客觀條件，而是人群用來表現主觀族群認同的工具。而且，在一個族群中，往往不是所有的人都有需要來利用這些「工具」；需要強調族群文化特徵的人，常是有族群認同危機的人。

這現象在美國華裔中相當明顯。當一個華裔美國人認為自己是「華人」時，由於處於族群邊緣的認同危機，使得他們經常以強烈文化特徵來強調族群身分；譬如，上華人教會，學古箏、毛筆字、太極拳，在家中陳列有中國意味的擺飾等等。相反的，當一個華裔不認為自己是「華人」時，也因認同危機，他經常會迴避所有與中國有關的事物；不上中國餐館，不看與中國有關的書報電影，甚至對「中國人」有敵意。

因此，強調族群邊緣的研究，不僅將族群當作一個集體現象，也將之擴及於現實環境中個人的經驗與選擇。總之，主觀論者並非完全推翻客觀論的觀點，而是，如果族群不只是一個受族群特徵限定的人群範疇，而是日常生活經驗中族群邊界的維持與變遷，如果族群不只是集體現象，也是個人的意志選擇，那麼由客觀論到主觀論是順應進一步研究的自然趨勢。

雖然主觀認同論者對於「體質與文化特徵」的看法趨於一致，但是主觀的族群認同如何產生？族群認同如何變遷？則有很多的爭

議。七十年代到八十年代中期，這個爭議主要是在工具論者（instrumentalists）與根基論者（primordialists）之間。

工具論者與根基論者之爭

「族群」如果是一種主觀的認同，那麼主觀的族群認同如何產生？

王君是來自台灣南部鄉村的客家人。祖先自廣東遷台至今，已有兩百餘年的歷史。在家庭與村落中，客家話成為他的母語，客家文化是他日常生活的一部分。自他出外求學開始，「客家人」身分給他許多困擾，甚至有時他希望自己是閩南人或外省人。大學畢業之後，他在南台灣的一個大城市中工作。與許多年青人一樣，他面臨創業的困難，購屋的困難，族群生活上的困難。但是，在另一方面，他愈覺得自己身為客家人的可貴。他開始認真的研究、保存客家文化。遇到挫折時，他首先想到的就是回家鄉；與客家鄉親朋友們相聚，是他療傷止痛的良方。

李君是自小生長在南台灣的山東人。在家庭中，他以山東話為母語；在眷村中，他說國語。高中時因為同學大多為本省籍，因此他也學會了一口標準的台語。最近些年，在族群認同上他覺得很困擾。他對於陪父親去看那些大陸親戚毫無興趣。甚至去了幾次之後，他愈來愈覺得自己是「台灣人」。但是，在台灣他又被認為是「外省人」，甚至在更激烈本土主義者眼中，外省人又等同於「中國人」。後來，感謝他自小習來的多種方言，他學會了自存之道。在

大陸，他用山東話隱藏台胞身分；在台灣，他用台語隱藏外省人身分。

以上兩個在台灣例子，呈現了「族群認同」的兩個面相。前者說明「族群認同」是一個人由出生中獲得，並且，族群感情永遠是人們溫馨、安全的「家」。後者顯示，族群認同是個可選擇的、可被利用的社會生存工具。這兩個例子，說明了七十、八十年代人類學族群研究者的不同觀點：族群認同究竟是個人無法迴避的根本感情聯繫？還是人們為了資源競爭將人群分類的工具？

Edward Shils, Clifford Geertz, Harold P. Isaacs 與 Charles Keyes 等被稱為「根基論者」的學者認為，族群認同主要是來自於根基性的情感連繫 (primordial attachment)。Geertz 指出，對於個人而言，這種根基性的情感來自由親屬傳承而得的「既定資賦」 (givens) ⁽²⁰⁾。一個人生長在一個群體中，他因此得到一些既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣，因此他與群體中其他成員由一種根基性的聯繫 (primordial ties) 凝聚在一起。但是，根基論者並不是強調生物性傳承造成族群，也不是以客觀文化特徵定義族群。相反的，他們相當注意主觀的文化因素。譬如 Geertz 強調，他所謂的既定資賦是主觀認知的既定資賦 (assumed givens)。Keyes 亦認

(20) Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. by Clifford Geertz (New York: Free Press, 1963), 105-57; Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties," *British Journal of Sociology* 8 (1957): 130-145; Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, ed. by Charles Keyes F. (Seattle: University of Washington Press, 1981), 4-30.

為，造成族群的血統傳承，只是文化性解釋的傳承（cultural interpretation of descent）⁽²¹⁾。舉例來說，一個人出生在某一家庭中，他因此由家庭與社區中得到一些非自我能選擇的「既定資賦」，如語言、宗教、族源信仰等等。但一個中國人自稱是「炎黃子孫」，並不是說他真的是炎帝、黃帝的後代，而是他主觀上認為（assumed）如此。又譬如；一個現代羌族，從家庭與社區中得到的部分既定資賦是特定的語言，羌語。但是，我們在前面說過，許多不會說羌語的仍是羌族。而且，事實上並不存在一個可以彼此溝通的「共同羌語」，或者說，這樣的「羌語」正在被創造之中（見本書第十一章）。

另一派被稱為「工具論者」的學者，如 Leo A. Despres，Gunnar Haaland 及 Abner Cohen 等，基本上將族群視為一政治、社會或經濟現象，以政治與經濟資源的競爭與分配，來解釋族群的形成、維持與變遷⁽²²⁾。譬如，蘇丹的 Fur 為定居的鋤耕農業部落，當有些擁有牲畜的 Fur 族為了經濟利益而開始遊牧時，為了能分享 Baggara 的草場資源，這些 Fur 漸認同於遊牧的 Baggara。因此 Fur 與 Baggara 之間族群界線的維持，似乎與個人對生產資源的選

(21) Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States*, 105-57; Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, 5.

(22) Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns* (Berkeley: University of California Press, 1969); Leo A. Despres, "Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society," in *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, ed. by Leo A. Despres (Paris: Mouton Publishers, 1975), 87-117.

擇與利用有關⁽²³⁾。在台灣，「台灣的財富不能與十二億人分享」這句口號，在選舉時常被用來作為強調台灣主體性的有力理由。由此我們也能理解工具論者的觀點。

工具論者，有時亦被稱為況遇論者（circumstantialists），因為他們強調族群認同的多重性，以及隨情勢變化的特質。對於所有的人來說，這都是我們的日常生活經驗。譬如，一個在台灣新竹的客家人，可能自稱客家人、台灣人、漢人、中國人；每一種自稱，都讓他與一群人結為一個族群。但是要用那一種自稱，是視狀況而定的。原則是，當我們與他人交往時，我們會宣稱最小的共同認同，來增進彼此最大的凝聚。譬如，當這個人在美國遇上新竹客家老鄉時，他若說，「我們都是中國人」，這就見外了。他說「我們都是台灣人」，還是不太妥當。他若說「我們都是新竹客家人」，這時兩個人間的距離才拉得最近。在另一個狀況下，如果當時有香港人與中國大陸來的人在場，宣稱「我們都是中國人」便能恰當的拉近彼此的距離。在文化特徵的表現上也是如此。一個人不是經常表現其特定的文化特徵，這常常也是隨狀況而定的。以語言來說，世界上有許多個人與人群都不只說一種語言；不同語言的使用，隨交往對象的身分以及當時的氣氛而定。原則是，我們也是選擇最小的交集語言，來縮短人與人間的距離。譬如，在台灣許多六十歲以上的人常以日文交談。這並不表示他們愛日本，而是因為這種語言能

(23) Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 58-73.

排除最多的人，將使用此語言的人們框在一個最小的圈圈裡，以增進彼此的親切感。總之，這一派的學者認為族群認同是多變的、可被利用的，也是隨狀況而定的（situational）⁽²⁴⁾。

無論是客觀論與主觀論，或根基論與工具論，都不是完全對立而無法相容，而事實上各有其便利之處。客觀論指出族群可被觀察的內涵，主觀論描繪族群邊界；根基論說明族群內部分子間的聯繫與傳承，工具論強調族群認同的維持與變遷。近十年來，有些學者試圖建立綜合性理論，或不堅持前述任何一種理論；他們的興趣在於結合其它學科，來探索族群現象所披露的更基本的人類生物或社會性本質⁽²⁵⁾。

(24) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, 18; Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 68-69.

(25) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*; G. Carter Bentley, "Ethnicity and Practice," 24-55; Eugene E. Roosen, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis* (London: Sage Publications, 1989); Tonkin et al ed., *History and Ethnicity* (London: Routledge, 1989).

第二章

記憶、歷史與族群本質

工具論與根基論都有其明顯的缺失。工具論強調資源競爭與族群邊界的關係，強調視狀況而定的認同與認同變遷，都是毫無疑問的。問題在於：人類有許多的社會分群方式（social groupings），如家族、國家、黨派、階級、性別、社團等等。每一種社會結群，似乎都在資源競爭下設定邊界以排除他人，並在狀況改變時，以改變邊界來造成群體認同變遷。譬如，一個高爾夫球俱樂部可以用高額的年費來設定「邊界」，以保護會員共享資源的權利。當會員愈來愈多，資源（玩球的機會）競爭激烈時，提高會費以改變「邊界」，可以排除更多的人，如此造成此高球俱樂部成員的「族群邊界變遷」。那麼，族群認同與其它人類社會認同間的差別又在那？這是工具論者一直無法解答的問題。

的確，族群認同與人類其它社會認同相比，是有其特殊的一面，而且是難以被其它認同取代的。正如 Clifford Geertz 所指出，當一個新國家成立時，為政者總是希望各族群放下根基性的族群感情聯繫（primordial ties），而團結在造成國家群體的公民聯繫（civil ties）之中。但事實上，新國家反而帶來更多訴諸族群感情的

對立，造成族群問題⁽¹⁾。政治群體的感情難以取代族群感情，階級感情也無法；俄國與東歐共產世界解體後的局勢變化，即為最好的見證。經過半個世紀以上強調無產階級感情，但是在共產政權解體後，這兒又回到以族群為單位的政治對立之中。族群認同的特殊性，以及其「力量」由何而來？根基論者只是指出了「族群認同」的根本重要性，但是他們並沒有解釋這種「根基性的感情聯繫」如何產生，如何維繫，如何傳承。或者，如學者指出的，這種「根基性的情感」很難以社會科學的方法來探索⁽²⁾。因此，由社會科學之外的學科來探索「族群感情」的由來，成為另一種嘗試。

科學種族主義與社會生物學

在許多想調合工具論與根基論的學者中，Pierre L. van den Berghe 的觀點值得我們注意。他認為工具論與根基論並沒有基本上的衝突，族群認同是會因現實利益而改變或被利用，但在族群本質（ethnicity）上，他仍強調它的根基性。受七十年代以來社會生物學（sociobiology）研究的影響，他認為人類作為生物界的一部分，他們結群行為的原驅力是「親親性」（nepotism）。他接受社會生物學者 Richard Dawkins 的看法，認為在生存競爭中，爭取生存

(1) Clifford Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States," chap. 9 in *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973).

(2) Judith Nagata, "In defense of ethnic boundaries: the changing myths and charters of Malay identity," in *Ethnic Change*, 89.

與繁衍的基本單位並非個體，而是基因（gene）。因此，所謂親親性便是說，有相近基因的個體會合作互保，以保證該基因群的延續。由此他指出族群是親屬關係的延伸，族群中心主義（ethnocentrism）深植於我們的生物性中，不會因現代化或社會主義化而消失⁽³⁾。

van den Berghe 的主要理論是以「親親性」，也就是「親屬選擇」（kin selection），來解釋族群感情的基礎，企圖以此解答由 Edward Shils 到 Clifford Geertz 等根基論者難以回答的問題。但是對於「親屬」，他過份強調生物性的血緣關係（雖然他不否認親屬結構中有時也有虛擬的成份），而忽略了在親屬結構中最重要的是「人們相信什麼」，而非「事實是什麼」。因此，以他的理論來理解族群認同問題會有困難。而其理論最大的矛盾在於：他無法一面承認人類的族群認同深受社會現實與文化的影響，而又強調人類生物的親親性。因此難免被懷疑是為種族主義辯護的最新版科學種族主義（scientific racism）⁽⁴⁾。

對於以社會生物學來詮釋人類社會結群的各種理論，人類學者已有很多的討論⁽⁵⁾。基本上，我認為人類的社會結群行為，無法化

(3) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, xi, 5-8, 17-27.

(4) Richard H. Thompson, *Theories of Ethnicity* (New York: Greenwood Press, 1989), 21-48.

(5) 將社會生物學應用在人類社會結群的詮釋上，一位集大成的也是最受爭議的著作，可能是 Richard D. Alexander 所著的 *Darwinism and Human Affairs* (Seattle: The University of Washington Press, 1979). Marshall Sahlins 曾提出他對於社會生物學使用在人類社會結群詮釋上的疑慮，見其所著 *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976).

約為生物性的分群，尤其無法以生物性的親親性來銓釋人類結群的基本動機。我認為 van den Berghe 之說只有一點是對的——族群是親屬體系的延伸。但是對於什麼是「親屬體系」，我完全無法接受社會生物學者的解釋；人類學者也指出，人類的親屬關係主要是以文化來界定的⁽⁶⁾。以下我將由「集體記憶」的觀點，來說明我的看法。

許多學者都注意到，族群成員間的感情聯繫，似乎是模擬某種血緣與繼嗣關係⁽⁷⁾。我們由族群成員間的互稱可以看出來：中國人互稱同胞，在英語中 brothers or sisters 也被用來稱與自己有共同族源的人。這些稱呼，即說明了族群感情在於模擬同胞手足之情。親兄弟姊妹之情，能擴充為族群結合的基礎，這可能是因為，無論是父系或母系社會，無論是從父居或是從母居，母親與她的子女是構成一個社會的最基本單位⁽⁸⁾，社會人群的分裂也常以此單位為主軸⁽⁹⁾。但是，van den Berghe 將親屬關係全然視為生物現象，將「親親性」當作是無需解釋的、自然的感情，卻值得商榷。台灣與大陸四十餘年的政治分離，區隔了許多有親密血緣關係的人群，可以說

(6) Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*.

(7) Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil politics in the New States," in *The Interpretation of Cultures*, 261-62; Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, 5.

(8) Robin Fox, *Kinship & Marriage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 27-40.

(9) 這在東非、歐亞草原許多 co-wives 多妻制的遊牧社會中尤為明顯；當這樣的家庭分裂時，每一個母親與她的子女成為一個新的家庭單位。請參考：P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa the Jie and Turkana* (London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955), 49-100.

是做了一次「實驗」。許多外省人第二代對於大陸探親的冷漠，以及第一代外省人在探親時的現實遭遇，都說明所謂的「親親性」並不只是生物現象；再親密的血緣關係，也將受到社會文化因素的影響。關於這一點，我們可以由「結構性失憶」(structural amnesia)與「集體記憶」(collective memory)的觀點，來重新思考造成人群凝結與重組的「親親性」的本質。

結構性失憶與集體記憶

首先，我大略說明「結構性失憶」與「集體記憶」這兩個概念。人類學者 E. E. Evans-Pritchard 在其名著 *The Nuer* 中即已提到，在東非的 Nuer 族中，忘記一些祖先或特別記得一些祖先，是他們家族發展與分化的原則⁽¹⁰⁾。但「結構性失憶」這名詞，主要是由於英國人類學家古立佛 (P. H. Gulliver) 的研究，而廣為社會人類學界所知。他在研究非洲 Jie 族的親屬結構時，觀察到他們家族的發展 (融合或分裂)，多由特別記得一些祖先及忘記另一些祖先來達成；他稱此為「結構性失憶」⁽¹¹⁾。後來許多民族誌顯示，以忘記或虛構祖先以重新整合族群範圍，在人類社會中是相當普遍的現象，因此「結構性失憶」或「譜系性失憶」(genealogical amnesia)

(10) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940), 199-200.

(11) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, 108-17.

這些名詞，後來常被研究族譜或親屬關係的學者們提起⁽¹²⁾。

在社會學與社會心理學研究中，與此相關的主題便是「集體記憶」或「社會記憶」(social memory)，而在這研究中自然也包括所謂「遺忘」⁽¹³⁾。這個研究傳統有長久的、多元的發展歷史。對此有鉅大貢獻而最常被現代學者提及者，至少有法國社會學家涂爾幹 (Emile Durkheim) 的學生 Maurice Halbwachs，俄國心理學家 L. S. Vygotsky，與英國心理學家 Frederick Bartlett 等人⁽¹⁴⁾。

Maurice Halbwachs 被認為是集體記憶理論的開創者。他的主要貢獻在於告訴我們，記憶是一種集體社會行為，現實的社會組織或群體（如家庭、家族、國家、民族，或一個公司、機關）都有其對應的集體記憶。我們的許多社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一人群組合的凝聚⁽¹⁵⁾。譬如我們記得童年家庭生活，因為我們是家庭的一分子。我們記得某些同學與從前學校生活

(12) Hildred Geertz & Clifford Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago: University of Chicago, 1975), 85-94; Caroline Humphrey, "The uses of genealogy: A historical study of the nomadic and sedentarised Buryat," *Pastoral Production and Society*, ed. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 235.

(13) Edmund Blair Bolles, *Remembering and Forgetting: An Inquiry into the Nature of Memory* (New York, 1988); Yrjö Engeström et al. "Organizational Forgetting: an Acticity-Theoretical Perspective," in *Collective Remembering*, ed. by David Middleton & Derek Edwards (London: Sage Publications, 1990), 139-68; R. Jacoby, *Social Amnesia: a Critique of Conformist Psychology from Adler to R. D. Laing* (Sussex: Harvester, 1975).

(14) David Middleton & Derek Edwards, "Introduction," in *Collective Remembering*, 2.

(15) Lewis A. Coser, "Introduction: Maurice Halbwachs," in *On Collective Memory*, ed. & trans. by Lewis A. Coser (Chicago: The University of Chicago Press, 1992); Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la memoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952).

的片斷，因為我們是同學會的成員。Halbwachs 繼承涂爾幹學派的學風，強調社會意識的集體性，因此他相對的忽略了個人記憶與社會集體記憶之間的關係。在這方面，心理學家如英國的 Frederick Bartlett 與俄國的 L. S. Vygotsky 等人從個體心理學出發的研究，使得集體記憶的探討能更上層樓。

Vygotsky 曾透過對不同年齡兒童記憶模式的比較，發現兒童在四歲之後，逐漸能利用繪圖文字作為記憶輔助工具。根據這些，以及其它的心理實驗結果，他認為我們的記憶涉及基礎的與較高層的兩種層次心理功能。基礎的記憶是一種自然的記憶方式，而成人的（較高層的）記憶依賴作為文化現象的象徵工具（如語言文字）來傳遞。兒童在社群中成人的指引下，學會使用這些文化工具，由此他們就能獲得較高層的記憶功能⁽¹⁶⁾。因此，我們可以了解 Vygotsky 所謂成年人的記憶，也是離不開社會、文化、群體的集體記憶活動。另一位俄國心理學家 V. N. Vovoshinov，延續 Vygotsky 關於人類記憶的社會本質研究。他認為，以語言文字表達的純粹真實經驗並不存在，因為我們所面對的世界，是已被我們以自己的文化表徵模式（語言文字）組織起來的世界，因此個人記憶永遠是在作為文化表徵的語言文字的包裝之下。無論是 Vygotsky 或 Vovoshinov 都強調人類心靈的社會歷史背景，因此都被認為是心理學上探討集體記憶的先驅。

(16) David Bakhurst "Social Memory in Soviet Thought," in *Collective Remembering*, 210-12.

Bartlett 關於記憶研究的核心，是他所謂的「心理構圖」(schema) 概念。「心理構圖」在他的定義中是過去經驗與印象的集結。每個社會群體都有一些特別的心理傾向，這種心理傾向影響該群體中個人對外界情景的觀察，以及他如何結合過去的記憶，來印証自己對外在世界的印象。而這些個人的經驗與印象，又形成個人的心理構圖。在回憶時，我們是在自己的心理構圖上重建過去。譬如：許多台灣人對日本人的印象皆是身材矮小、心胸狹小、「有禮無體」。因此，當一個人聽說某同事是日本人時，他便會以心中日本人的構圖來衡量這位同事（心理構圖影響他對外界情景的觀察）。並且，在自己的記憶中尋索此人以前言行處世異常之處，以印証他是日本人這事實（心理構圖影響他對過去的回憶）。最後這些觀察所得經驗與選擇重組的記憶，又成為他心中日本人構圖的一部分。由於個人的心理構圖深受社會群體影響，因此 Bartlett 認為，社會組織提供記憶的架構，我們的記憶必須與此架構配合。對於過去發生的事實而言，記憶常是扭曲的或錯誤的，因為它是一種以組構過去使當前印象合理化的手段⁽¹⁷⁾。

如果細心體察，我們可以發現過去的經驗常常在我們的意識掌握之外，而回憶是將部分的「過去」擇回，用來為現實的需要服務。以下的談話雖是虛構的，但它經常出現在我們的言談中：

(17) Frederick Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology* (London: Cambridge University Press, 1932), 199-202, 296.

甲：你知不知道老張與他的太太離婚了。

乙：怎麼可能呢？

甲：他們倆感情不好已經很久了，只是不讓大家知道而已。

乙：難怪上次大家聚會時老張沒帶太太來。

由此對話我們可以了解，過去發生的一些事（老張沒有帶太太參加聚會），成為某乙過去的經驗。這經驗在他的意識之外；只有在與某甲的對談中（集體回憶活動），為了合理化當前的事實（老張與他的太太離婚了），這個經驗被活化為一種集體記憶。

我們每一個人都生活在許多以集體記憶結合的社會群體中。我們許多的社會活動，是為了強固我們與某一社會群體其它成員間的集體記憶，以延續群體的凝聚。因此，在探索「集體記憶」與人類社會結群現象間的關係時，我們每一個人都同時可作為一個田野報告人與觀察者。譬如，以下是我在一九九三年四月一日至八日生活經驗中的部分記憶。

四月一日至五日：參加歷史語言研究所在宜蘭太平山舉辦的「中國家族與社會研討會」。

四月六日：返回台北家中，與妻共渡我們的結婚紀念日。

四月八日：返回鳳山老家，與姊弟共同祭掃祖墳。

在太平山上的研討會中，我們以特別的學術語言，來探討中國

家族與社會問題（一種集體回憶活動）。這種特別的學術語言，是當地觀光客（或外人）難以理解的，藉此我們強化一個學術團體的內聚力。慶祝結婚紀念日時，我與我妻談起一些婚前只屬於我們的記憶，以此我們定期強化一個最基本的社會人群的凝聚。在祭掃祖墳時，我與姊弟們談著百談不厭的童年往事；我們都已各自成家多時，這時一個遙遠的「家」與可能逐漸淡忘的記憶，又活生生回到眼前。我們手足間的連繫再一次被強化。因此我在這一段時間中，曾與一些不同的人或人群，以各種共同活動和「語言」為媒介喚起許多共同記憶，為的是強化各種群體的內聚力。而在上述這段時間中，我還遇見其他的人，做了許多其它的事，但我已忘記或至少在目前沒有必要去回憶。我之所以特別記得以上三件事，是因為在我「現在」的生活中，我的家庭（包括我與我的妻兒）、我在鳳山的母親與姊弟（以及所有的近親）、我的歷史學術圈，是對我而言最重要的三個社會群體。

總之，集體記憶研究者的主要論點為：(1) 記憶是一種集體社會行為，人們從社會中得到記憶，也在社會中拾回、重組這些記憶；(2) 每一種社會群體皆有其對應的集體記憶，藉此該群體得以凝聚及延續⁽¹⁸⁾。(3) 對於過去發生的事來說，記憶常常是選擇性的、扭曲的或是錯誤的，因為每個社會群體都有一些特別的心理傾向，或是心靈的社會歷史結構⁽¹⁹⁾；回憶是基於此心理傾向上，使當

(18) Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, 38, 119; Lewis A. Coser, "Introduction: Maurice Halbwachs," in *On Collective Memory*, 22.

(19) L. S. Vygotsky, *Mind in Society: the Development of Higher Psychological Processes*

前的經驗印象合理化的一種對過去的建構⁽²⁰⁾。(4) 集體記憶賴某種媒介，如實質文物 (artifact) 及圖象 (iconography)⁽²¹⁾、文獻，或各種集體活動來保存、強化或重溫⁽²²⁾。譬如：以家庭作為一種社會群體而言，祭祀死者的儀式 (一種集體記憶媒介及活動)，使家庭成員得以定期拉近對逐漸淡忘的親屬的記憶，來強固家庭的凝聚與連續意識⁽²³⁾。

八十年代以來，在社會心理學之外許多學科也注意到人類記憶的社會本質；這些學科包括口述歷史及一般史學理論、民俗學、博物館學、歷史地理、社會學等等⁽²⁴⁾。一個共同的研究重點是：一個社會群體——無論是家庭⁽²⁵⁾、某種社會階層⁽²⁶⁾、職業群體⁽²⁷⁾，或是民族國家⁽²⁸⁾——如何選擇、組織、重述「過去」，以創造一個群體的共同傳統⁽²⁹⁾，來詮釋該群體的本質及維繫群體的凝聚。

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

(20) F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, 206.

(21) Alan Radley, "Artefacts, Memory and a Sense of the Past," in *Collective Remembering*, F. A. Yates, *The Art of Memory* (Penguin Books, 1969).

(22) Yrjö Engeström et al., "Organizational Forgetting: an Activity-Theoretical Perspective," in *Collective Remembering*.

(23) Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, 65.

(24) David Middleton & Derek Edwards, "Introduction," in *Collective Remembering*, 2-6.

(25) P. Martin, G. O. Hagestad & P. Diedrick, "Family Stories: events (temporarily) remembered," *Journal of Marriage and the Family* 50 (1988): 533-41.

(26) John Bodnar, "Power and Memory in Oral History: Workers and Managers at Studebaker," *Journal of American History* 75.4 (1989): 1201-21.

(27) Julian E. Orr, "Sharing Knowledge, Celebrating Identity: Community Memory in a Service Culture," in *Collective Remembering*.

(28) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition (London: Verso, 1991).

(29) Eric Hobsbawm, "Introduction: inventing tradition," in *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

文化親親性：家庭、家族與集體記憶

「結構性失憶」與「集體記憶」對於我們探討族群的形成與變遷究竟有什麼貢獻？對於我們理解人類的「親親性」有何啟發？由集體記憶與人類結群行為的關聯看來，我們可以說，不僅族群是利用「共同過去」來凝聚的人群，甚至在更基本的血緣團體，如家庭與家族之中，造成人群凝聚的「親親性」都賴集體記憶來維持。相反的，人群的發展與重組以結構性失憶及強化新集體記憶來達成。因此，凝聚一個族群的親親性，事實上是一種社會文化現象而非生物現象，因此我們可稱之為「文化親親性」(cultural nepotism)。

對於文化親親性如何凝聚人群，我們可由家庭說起。在大多數人的一生中，家庭都是最重要的人群團體。因為這是人類最基本的共居團體。共居產生共同生活經驗，而這些共同的生活經驗在許多場合一再被強調。可供集體回憶的家庭故事，成為一個家庭的歷史；重覆講述這些故事成為家庭的傳統，並有助於強化家庭成員間的凝聚⁽³⁰⁾。在引進家庭新成員的過程中，一方面侯選的新成員被不斷告以舊的家庭故事（如情侶們互訴自己或家中的過往瑣事）。另一方面，以不尋常的、令人印象深刻的方式（如親侶們的瘋狂舉止，大規模的宴客慶祝，或特殊的結婚儀式等等），創造並保存新

(30) Michael Billig, "Collective Memory, Ideology and the British Royal Family," in *Collective Remembering*, 73.

的集體記憶。集體記憶常需藉著實質物件來觸發及維持⁽³¹⁾。在現代家庭中，保留家庭照片是最普遍的家庭傳統。藉著這些家庭照片（集體記憶媒介），一家人能夠經常重覆一些共同記憶，以維繫家庭的凝聚。家庭照片中最重要的主題，常與家庭的「起源」有關。夫妻倆的結婚照，或是新家庭成員產生的照片（子女出生或是娶親），經常排在主要的位置。值得注意的是，家庭照片簿中各照片的位置經常被調整。從某種角度來說，每一張照片代表一種記憶，因此重排照片簿的行為似乎說明，即使是家庭這樣小而緊密的人群團體，其本質也不是靜止不變的。隨著家庭的發展及外在環境的轉變，家庭成員以重排家庭照片（重組過去）來重新詮釋人物與事件的重要性，以反映當前家庭人群組合的特質。

一個家庭可能發展為綿延數代包括數百人甚至上千人的家族，但家族不全然是由生殖繁衍所造成的生物人群，而更是由其成員的集體記憶所造成的社會人群。譬如：非洲 Jie 族的家族記憶通常只有三代，因此家族成員只有十數或二、三十人；傳統漢人大家族的集體記憶則可能有數十代，家族成員數千。家族記憶的深淺，與有無文字保留族譜沒有絕對的關係。在有些沒有文字的民族中，也不乏以口述記憶保存多代譜系的例子。家族主要是賴其成員對於彼此血緣關係的集體記憶所凝聚的親屬聚合（kin reckoning）。而這親屬聚合的範圍，以及成員間社會距離遠近，主要是由社會文化所詮

(31) Alan Radley, "Artefacts, Memory and a Sense of the Past," in *Collective Remembering*, 46-59.

釋的「血緣」來決定，並以共同活動來創造及強化相關的集體記憶。譬如：表叔姪關係在不同民族文化中親疏有別，因此參加表叔姪的婚喪儀式，在各民族文化中有不同的重要性。在強調此親屬關係的文化中，參加此種儀式是受社會文化強制的，因此在許多這種儀式中，人們對此血緣關係的集體記憶不斷的被創造與強調。

社會人類學家常以能否追溯祖源譜系來分別世系群（lineage）與氏族（clan）；世系群是能賴譜系來證明成員間血緣親疏的群體，氏族則只有共同祖源而譜系關係不明。即使如此，無論是在家族或世系群的親屬關係中，所謂譜系與其說是「實際上的血緣關係」，不如說是「人們相信的彼此血緣關係」。雖然人們所相信的族譜有相當程度是事實，但也有許多虛構的成份。P. H. Gulliver 對於 Jie 族的研究，說明由結構性失憶所造成的虛構性譜系，是重新調整親族群體（分裂、融合與再整合）的關鍵。其中一個例子是，他在一個家庭兩代男性成員中，採得兩種不同版本的親屬關係結構。照兒子的說法，他與一位同輩親戚出於同一祖父母（那位親戚也相信此說）。但是在父親的版本中卻多了許多祖先，以致於他兒子與那位親戚出於不同的祖父母。Gulliver 以父親的版本去質疑兒子，且記錄了他的回答：

我父親是個老人，他知道的比我多；如果他說是就是，我說得不對。但是我們還是一個家族... 只有一群人，一群家畜。我記得 Lothikiria；他是我們的祖父。誰記得其他的祖父？只剩下 Lothikiria，他是我們的大人物（即開創祖）⁽³²⁾。

Gulliver 指出，不多年之後這位父親將去世，他的家族史記憶也將隨他而去，而他兒子與那位親戚的家族史版本將成為「事實」。短期內這個事實將無人懷疑，因為它最能解釋現實的家族人際關係。這個例子說明，族譜（對於親族體系的集體記憶），所表現的不一定是生物性的親屬關係。事實上，族譜記載中經常忘記一些祖先，特別記得或強調一些祖先，或竊取攀附他人的祖先，甚至創造一個祖先。如道光《建陽縣志》云：

吾邑諸姓家譜多不可憑，大多好名貪多，務為牽強。...即世之相去數百年，地之相去數千百里，皆可強為父子兄弟
(33)。

因此，重修族譜的工作，由某種角度看來，就像是重新整理家庭照片的工作。有些支系必須忘記，有些支系必須排在重要位置，還有一些被尋回或被發現，目的都在解釋當前各房支的盛衰關係。在此，我們可以很清礎的看出，人們如何利用「過去」來解釋當前的群體關係。學者曾指出，如果對於「過去」的認知與信心經不住社會變遷的考驗，那麼社會的統一與連續便會受損；因此，當美國在二十世紀初逐漸在國際事務上舉足輕重時，林肯總統也逐漸被社會

(32) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana* (London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955), 112.

(33) 鄭振滿，〈清代福建合同式宗族的發展〉，《中國社會經濟史研究》4 (1991): 53，引道光《建陽縣志》，卷一，凡例。

塑造成一個偉人，以符合新的美國人認同⁽³⁴⁾。家族作為一個社會群體亦如此，當族譜無法反映家族內的盛衰變遷時，往往是家族分裂與重組的開始。

由前面的探討中可以知道，即使在家庭這樣基本的人群單位中，人與人間的凝聚，都需藉著經常慶祝該人群的起源（結婚紀念日、家庭成員的生日等），並藉著述說家庭故事（有時需要靠照片、紀念品之助），來維護及增強集體記憶。隨著家庭的發展，有些往事不再被提起，有些照片被毀棄，家庭照片簿被重排；這都顯示著家庭成員間的凝聚，也需要經常以集體記憶來維繫，而家庭成員關係的改變也賴重組「過去」來表現。在更大的血緣或假血緣群體家族之中，其凝聚與發展更賴不斷的強調某些集體記憶，以及遺忘另一些記憶，甚至假借、創造新的集體記憶。以我們在上面提到的 Jie 家族的例子而言，誰也不能確定父親對於該家族的記憶，就比兒子的版本正確。有時我們不得不承認，真正的過去已經永遠失落了，我們所記得的過去，是為了現實所重建的過去。

族群與歷史記憶

一個族群的形成與變遷也是遵循著這些法則。如家庭成員記得夫妻的結婚紀念日、子女的出生，家族成員記得開創祖，一個族群

(34) Barry Schartz, "The Reconstruction of Abraham Lincoln," in *Collective Remembering*, 82.

也需強調「共同的起源」。傳說中的始祖（如漢族傳說中的炎黃），或是一個重要的事件（大規模的移民或戰爭），成為一群人重要的集體記憶。一個族群，常以共同的儀式來定期或不定期的加強此集體記憶，或以建立永久性的實質紀念物來維持此集體記憶，或民族國家以歷史教育來制度化的傳遞此集體記憶。

有如一一個家庭重排家庭照片，一個家族重修族譜，一個民族（最大最一般性的族群範圍）也需不斷的重新調整集體記憶，以適應現實變遷。因此歷史，特別是民族史，經常成為詮釋自己與他人的過去，來合理化及鞏固現實人群利益的手段。對於每一個個人而言，我們屬於許多不同性質的社會群體，而這些社會群體中最有力的結合，便是以血緣或假血緣關係凝聚的、由家庭到民族的各種群體。

在個人生長的环境中，家庭、學校教育與社會文化提供我們許多對過去的記憶，譬如，一個人從小可能常聽到某親屬在二二八事件中受害，另一個人常聽到的是大陸親人如何被共產黨鬥爭而死；這些記憶，都因現實的個人族群認同與社會族群關係的改變，而有不同的重要性。也就是說，個人與社會都常重新調整那些是「過去的重要人物與事件」，或賦予歷史人物與事件新的價值，來應對外在利益環境的變遷。

一方面，個人生活在社會所給予的記憶以及相關的族群認同中，在另一方面，個人也在社會中與他人共同遺忘、追尋或創造過去。在台灣移民史上，普遍的結構性失憶，看來似乎是因傳遞歷史記憶的媒介（如族譜）散失所致。許多福佬人沒有族譜或任何資料

可連繫大陸家支，或家譜只能溯及渡台一世祖。許多外省人第二代，也對大陸家鄉毫無所知，無法將記憶傳遞到第三代。雖然這種對過去的健忘似乎是無意的，但也可視為在社會變遷中某些過去變得不重要，因此相關的口頭或文獻記憶沒有被刻意追尋或保留下來。

移民所造成的新族群環境，除了提供結構性失憶滋長的溫床外，也往往促成原來沒有共同「歷史」的人群，以尋根來發現或創造新的集體記憶，以凝聚新族群認同。美國黑人以非洲主義為主的尋根運動，便是一個例子。集體受難經驗常成為凝聚族群認同的工具，儀式化的定期紀念此經驗，得以強化及維持族群邊界。在此類的活動中，對於「溯源」有興趣的歷史學者、民族學者與考古學者們，經常能提供所謂學術上的「客觀證據」而贏得尊敬。但是，所謂有關一個民族起源的客觀證據，事實上常是歷史學家在無數的社會記憶中選擇「有歷史意義」的材料，是考古學家與民族學家重新定義「典型器物」或「文化特徵」，來篩選有價值的材料（同時忽略其它資料）。如此重構一個民族的起源與遷徙分佈，以解釋或合理化當前的，或理想中的，族群分類及族群關係。

生活在不同層次的族群環境中，我們對於過去有許多集體記憶，它們以族譜、傳說、歷史記載、古墓、祠堂、手扎、碑刻等種種面貌存在著；我們可能強調一部分，隱瞞、忽略另一部分。社會現實造成的利益環境，是激起某些集體記憶的主要動因。這些集體記憶由社會精英提供，並藉由種種媒體（如報紙書刊、歷史文物館、紀念碑、歷史教育等）傳播，以強化人群間的根本感情。但對

個人而言，被社會現實壓抑的過去，並不表示完全遺忘。它以各種形式存在著，無意的或刻意的被保存著；只要翻翻我們私人的抽屜或櫥櫃，看看有多少未丟棄的「雜物」，並回憶每一物件所蘊含的往事，就知道「過去」如何不會輕易被我們遺忘。一個社會也是如此。由廣泛的意義而言，焚書、坑儒之事無代不有，但是舊文獻與不識時務的人物總是燒不完也坑不盡。甚至有時他（它）們被刻意保留下來。這些文獻、文物與人物言行，成為社會記憶中隱藏潛伏的一部分，等著在往後的社會變遷中被憶起，被賦予新的詮釋，成為凝聚新族群的集體記憶。

將族群視作由家庭、家族發展而來的親屬體系的延伸，由此我們可以理解族群能凝聚人群的基本力量所在，這也是族群的根基性的由來。在另一方面，以血緣或假血緣關係凝聚的基本人群，其維持、延續與發展都須藉著集體記憶與結構性失憶，來重組過去以適應變遷，由此我們可以解釋族群的現實性或工具性。族群認同便在這兩種力量間形成與變遷。因此，或許我們可將各種人類社會結群放在一根軸線上，一端是家庭（或母親與其子女所形成的單位），另一端是族群。愈靠近家庭的一端，生物的親親性愈強，團聚人群的集體記憶愈狹隘、真實，缺乏可選擇性，因此親情不易變化；愈靠近族群的一端，文化的親親性愈強，凝聚人群的集體記憶擇自更寬廣的「過去」之中，可選擇性強，因此認同易隨社會情景變化。

集體記憶（或社會記憶）與結構性失憶，不但可幫助我們理解人類社會結群如家庭、家族或民族的一些基本問題，更重要的是，這種理解使得我們重新思考在歷史研究中我們所重建的「過去」

的本質如何？它是否也是一種社會記憶？它與其它形式的社會記憶有何不同？我們賴以重建過去的文獻與文物（artifacts），其中所承載的是「史實」或是「記憶」？

許多學者將歷史文獻與考古文物當作「過去發生的事」的記錄與遺存。他們相信以考據史料、史事真偽，以及對文物的比較、分類，可重建過去發生的事實。然而我們可以從另一種角度來看古史記載，來思考考古文物，探討它們所反映的社會情景及相關的族群現象。由這種角度來看，古代文獻記載與文物遺存可當作是人群集體記憶的遺存，它們是在某種個人或社會的主觀「意圖」下被創作、保存。在這種研究中，我們主要探索的並非是過去的事實（但並非否定研究史實的重要性），而是古人為何要以文獻與文物來組織、保存某種記憶；也就是探索古人的「意圖」及其社會背景。在我們當代現實生活中，族群認同的產生與族群邊界的維持，結構性失憶與族群認同變遷，以及與此有關的歷史記憶的選擇、強化、重整與遺忘（反映在媒體輿論、歷史研究、歷史教育或學術精英的言論等之中），隨時都發生在我們左右。因此，觀察體會一個族群或民族的本質，以及歷史記憶與失憶如何凝聚或改變一個族群，以及社會人群如何藉各種媒介來保存與強化各種記憶，必將有助於我們理解歷史文獻與考古文物所蘊含的「過去」本質，以及許多「民族史」著作的社會意義。在此，歷史學與人類學可能產生一個交集。

第三章

民族史研究的邊緣理論

民族史，在中國史學傳統中是相當重要的一支。由二十五史的四裔志，到現代蓬勃發展的各種少數民族史與華夏民族史研究即其例証。對於這樣的民族史，一個簡單的定義就是，以某一民族為對象的歷史研究；因此羌族史、藏族史以及華夏民族史，都被視作民族史研究。

在民族史研究中，除了描述與研究歷史上的各「民族」的風俗、制度，以及民族間的關係外，最重要的就是民族溯源。這種溯源研究法，基本上是以構成此「民族」人群的內部客觀特徵，如體質、語言、文化等為研究對象，追溯有相同或相似客觀特徵的人群在空間、時間上的分佈。一般咸信，經由這種溯源，我們可以了解一個民族的來源，以及它與其它民族的宗裔分合關係，並且在如此的時間深度上構成一個民族的歷史。由此看來，這樣的民族史研究，其合理性是建立在一種對民族的定義上；也就是我們在上一章所謂的「客觀體質文化特徵論」的民族定義。雖然，在目前台灣史學界強調社會、經濟以及思想史的趨向下，這種民族的溯源研究已是日薄西山。但我之所以檢討這種研究法，最重要的不只是因為它

有時仍然被奉行⁽¹⁾，也不只是因為，過去一些對於華夏或中國少數民族的溯源研究仍被視為經典之作，最主要的是這種研究法背後一種對民族的概念仍然流行；而我認為，只要這種對民族的概念沒有改變，就難以重新喚起學者們對民族史研究的興趣。

因此，在這一章中我將討論這種溯源研究方法上的偏差與其限制，並提出一種介於史學與人類學間的民族史研究——邊緣研究。簡單的說，這種研究法將研究的重點由民族的內涵轉移至民族的邊緣。如此，不但能在歷史與現實的族群現象上，在史學與人類學上，提供一個中介的解釋層面，並能讓我們對於人類社會結群現象，以及與此有關的「歷史」的本質，有更深入的了解。

民族溯源研究的基本假設及其限制

在中國史學界流行的民族溯源研究，除了結合五四以來科學方法的人文研究，以及民族學（ethnology）的溯源研究取向外，主要是基於一個對民族的基本假設。這個基本假設是：一個民族是一群有共同血統、語言與文化特徵的人群。在歷史文獻與考古遺存中，我們可以經由歷史學、語言學、考古學或體質人類學，來追溯這些體質、語言、或文化特徵在時間與空間的分佈；這些民族客觀特徵在時空中的分佈，也就反映了一個民族的起源、繁衍、傳播、遷移

(1) 譬如，中國大陸許多省區地方皆流行地方歷史或傳說人物的溯源研究，以強調本地在全國中的重要地位。台灣近年來也有許多結合考古學、語言學的平埔族溯源研究之作。

與分支。基於這樣的假設與研究方法，考古學家與歷史學家經常探討如商人、周人、匈奴或者華夏的族源與構成等問題。

在上一章中我已指出，客觀體質、文化特徵在定義族群上的困境。在此我將以一些實際的例子來說明，這種理論被用在民族史上時同樣有極大的限制。首先，我們以漢代匈奴人的體質為例。根據中俄學者的研究，蒙古諾音烏拉與外貝加爾的匈奴墓地人骨，都屬於蒙古人種古西伯利亞類型；而外貝加爾的匈奴人骨，又可能混有歐羅巴人種成份。中國方面，內蒙古桃紅巴拉與毛慶溝出土的匈奴人骨，則有東亞和北亞人種混合的特徵⁽²⁾。像這樣的古人類體質資料告訴我們，各地匈奴人的體質差異極大；體質特徵不是界定匈奴民族的標準。因此，任何以體質特徵的相似性，來找尋匈奴人的祖先或後代，都是毫無意義的。

或許，混合人種的匈奴是個特別的例子；我們可以舉另一個假設的例子。假設體質人類學家在甲民族中測量了一千個頭骨，以某些測量項目歸納出甲民族的體質特徵。但任何一個測量項目，在不同族群中所得的測量結果，都可能有部分重疊。也就是說，這些測量數據不能告訴我們劃分族群的界線在那裡。因此，這反映了以體質特徵界定民族的另一種限制：所謂甲民族的共同體質特徵，只是以大體而言，或以大多數而言，甲民族的體質是如何如何。這樣的民族體質特徵，對於判別個別的、或邊緣的案例毫無幫助，而且它本身不能否定不具備這些體質特徵的個體亦可能是甲民族。

(2) 烏恩，〈論匈奴考古研究中的幾個問題〉，《考古學報》4（1990）：427-28。

語言學上的民族溯源研究

對許多溯源學者而言，民族溯源幾乎等於語言溯源。這主要是因為，語言學被認為是有客觀科學方法的學科，而語言的分類又常與民族分類吻合。因此，學者們常將「語族」當作民族的同義詞。譬如，西方著名漢學家 E. G. Pulleyblank 認為，中國古籍中的「戎」是藏緬語民族（Tibeto-Burmans）⁽³⁾。Friedrich Hirth 則認為「戎」是說突厥語的人（Turkish）⁽⁴⁾。關於匈奴的族屬，也一向有屬於蒙古語族或突厥語族之爭⁽⁵⁾。但是，語言與民族真的有如此的對應關係嗎？三十年代的俄屬中亞，近三萬自稱「阿拉伯人」的人群中，只有兩千多人是說阿拉伯語的⁽⁶⁾，而這只是無數的反面例証之一。

顯然，一個民族對應一種語言並不是世界民族誌上的通則。相反的，許多民族誌資料顯示，說同樣語言的可能是不同的民族，說不同語言的有可能是同一民族。更有一種情況是，說雙語或多語（包括語言分類中不同層次的分支）的民族，在這種情況下語言的選擇使用，隨人與人間的互動狀況而定。語言學家所作的語言分類自有其客觀的標準；根據這些標準，語言學家告訴我們兩種語言間的親疏關係。但對一個日常人際關係中的行為者而言，我們以自己

(3) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," in *The Origins of Chinese Civilization*, ed. by David N. Keightley (Berkeley: University of California Press, 1983), 419-21.

(4) Friedrich Hirth, *The Ancient History of China* (New York: The Columbia University Press, 1908), 184-88.

(5) 林幹，《匈奴通史》（北京：北京人民出版社，1986），153-54。

(6) I. N. Vinnikov, "Araby v SSSR," *Sovetskaya Etnografiya* 4 (1940): 10-11.

的感官與經驗來分辨語言的親疏，而非語言學家所謂的一些語言結構原則。

我們以羌族語言來作說明。如前所言，羌族說各種彼此難以溝通的方言。雖然語言學者告訴我們，所有的羌語方言都有相當的共同性，因此在語言分類上它們都是「羌語」。但是，對於羌語的使用者而言，他們不是語言學家，他們只知道與他處的羌族溝通時最好使用漢語（四川話）。但是在接受自己是羌族後，他們也接受「羌語是一種共同語言」這樣的概念。我經常在羌族的對話中，觀察到這種主觀概念的建構過程。當不同地區的羌族在一起時，他們先問對方是那裡人；由地名，如曲谷、龍溪、埃期，他們判斷對方是「羌族」。然後，他們問，如「你們那兒太陽怎麼說？」「你們那兒小麥怎麼說？」以此方式彼此試探，直到找出彼此語言中相同或相似因素為止。然後，他們可以對我說，或彼此談論，「某某地方的羌族說的話跟我們很相近，他們說某某與我們一樣」。在羌區中，經常聽到這樣的對話。可見他們能體會到，難以溝通的羌語是他們彼此認同上的潛在障礙，因而在這些對話中，他們在主觀上建立「共同的羌語」，以消除這些障礙。除此之外，羌族也正在以曲谷方言為標準音，進行羌語統一運動。

在台灣，我們可觀察到一個相反的例証。八十年代以來，許多在政治上希望脫離中國、在認同上強調台灣本位的台灣人，主張放棄已逐漸成為台灣人共同語言的「國語」，而積極推行各族群的母語。由這兩個例子可見，語言學者可以比較兩種人群語言，以得到客觀的語言相似或相異關係。但是，在族群認同上，人們卻以主觀

的概念來詮釋語言間的相似與相異；為了認同或不認同，語言的相似與相異可以被誇大或忽略。

考古學上的族源研究

自王國維提出「二重證據法」以來，中國歷史與考古學界便流行以考古文化來附和古文獻上的民族，或以考古文化特徵來追溯其族源。許多學者並沒有認真思考：我們是否能從考古遺存中判別該考古遺存的民族屬性？考古文化與族群的關係究竟是如何？

考古文化與族群單位間的關係是考古學者們爭論的主題之一。俄國學者 A. L. Mongait 曾指出問題的癥結：(1) 考古文化主要是物質的或技術的文化，而且沒有一定的標準來界定它的範圍；(2) 俄國民族學家對民族的研究也傾向於主觀論，強調 ethnic self-awareness 為民族範疇的主要指標；但，與考古文化一樣，學者對它的界定也是意見不一；(3) 因此，考古與民族誌各自發展自己概念中的分類體系，缺乏交集；這種探索，尤如以一個未知來判斷另一個未知⁽⁷⁾。

陶器是考古文化分類的重要標準，有些學者以如此得來的考古

(7) A. L. Mongait, "Archeological cultures and ethnic units," *Soviet Anthropology and Archeology* 7:1 (1968), 3-25. 由於前蘇聯包含的民族複雜，在共產主義理論中，民族問題又是走向共產社會實現過程中所要面對的重要問題之一，因此，俄國學者在這方面的研究非常的專注，且有很長的歷史。研究成果無論在量、在質方面都不可忽視。但由於俄國民族學與西方溝通甚少，他們的族群研究可說是獨樹一幟。因為如此，俄國學者在民族研究上與西方學者殊途同歸的傾向於強調主觀因素，是非常有意義的事。Yu. Bromley 與 V. Kozlov 是其中較為西方所熟知者。Bromley 的經典之作為 *Ethnos i etnografiia* (民族與民族誌) (Moscow, 1973)。

文化分類附和族群分類。但是，民族誌資料顯示，用同樣陶器的人可能屬於不同的族群⁽⁸⁾。這也就是許多研究者不能同意以考古文化遺存探索古代民族分佈與遷徙的主要原因之一。文化特徵與族群之間的確存在某種關係。從簡單的觀察也能發現，有些文化特徵被人們刻意用來強調族群身分；我們可稱之為主觀的文化特徵⁽⁹⁾。但以此文化特徵來判別「族屬」，首先我們遭遇的困難是：不是所有的文化特徵都被用來表現族群認同。從考古材料中，我們很難知道那一種是古人用來表明自己族群身分的文化特徵。其次，即使我們能掌握一個人群主觀的族群文化特徵，從 situational ethnicity 的觀點來看，一個族群與不同異族互動時，可能會強調不同的文化特徵來排除不同的異族。

因此，同一族群的活動，在考古上可能留下不同的文化特徵。譬如，衣索匹亞南部的 Arsi 族與鄰近各民族有不同型態的族群關係，因此也造成不同地區的 Arsi 族在社會文化上的差異⁽¹⁰⁾。這個民族誌資料顯示，如果我們不知道這些民族關係背景，這種有差異的區域考古文化很可能被判別為不同的考古文化類型，或被認為是不同民族的遺留。

(8) M. Stanislawski, "If pots were mortal," in *Explorations in Ethnoarchaeology*, ed. by R. A. Gould (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), 201-28.

(9) 即 Charles F. Keyes 所謂 cultural expressions of ethnic identity。見於 "Introduction," in *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, ed. by Charles F. Keyes (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues Press, 1979), 4.

(10) K. E. Knutsson, "Dichotomization and Integration: Aspects of interethnic relations in Southern Ethiopia," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 86-100.

作為表達族群身分的工具，社會文化特徵在族群邊緣與族群核心有不同的重要性。民族考古學家 Ian Hodder 曾研究肯亞 Baringo 湖盆某一民族物質文化與族群認同的關係。他的研究顯示，因與鄰族有激烈的生存資源競爭關係，居住在該族群邊緣的人群在衣著、裝飾及製陶上嚴格遵守本族的風格特徵。相反的，居住在民族核心的人群在這些方面卻比較自由而多變化⁽¹¹⁾。也就是說，強調文化特徵來劃分族群邊界，常發生在有資源競爭、衝突的邊緣地帶；相反的，在族群的核心或資源競爭不強烈的邊緣地區，文化特徵則變得不重要。他的研究告訴我們，一個以器物或其它特徵所界定的考古文化，其「文化核心地區」可能反映的是當時族群分類上邊緣地區的文化現象。因此，以某一考古文化對應一古代民族，是危險而缺乏根據的。

更進一步來說，Ian Hodder 所謂的邊緣人群是指居住空間距離而言；我們可以擴大這「邊緣」的概念到社會距離之中。譬如，後漢羌亂以來，許多羌人大族被遷入中國而逐漸漢化。魏晉時期的南安姚氏，便是這樣一個自稱有虞氏之後的羌人家族。從姚弋仲到姚興，這個羌人家族一直雄據一方。在姚萇領導下，他們建立融合羌漢的後秦政權。姚萇「自謂以火德承苻氏木行，服色如漢氏承周故事」；也就是說，在政權的法統與儀式上，他都強調華夏傳統。姚

(11) Ian Hodder, "The maintenance of group identities in the Baringo district, Western Kenya," in *Social organization and Settlement*, BAR Supplementary Series (Oxford, Eng.: British Archaeology Reports, No. 47, pt. 1, 1978), 47-73.

興在位時遭母喪，「興哀毀過禮，不親庶政」⁽¹²⁾。這一切都顯示，姚氏羌人宣稱自己是華胄之裔時，他們的舉止行事也有如華夏，甚至有時比華夏更華夏。華夏文化特徵被他們用來強調新的族群認同。

姚興居於中土，做為一個中國式小朝廷的主宰，姓氏可與虞舜攀上關係，這一切仍不能使他安心的成為華夏。他的羌人出身，使他居於華夏民族的邊緣；他的族群身分危機，使他更需要表現得像一位中國之君。孝道，可說是中國人的一項主觀文化特徵，不孝可比於夷狄。因此姚興及他的左右親信，都戲劇化的強調孝道⁽¹³⁾。姚興對儒家傳統價值的執著，比起同時代漢人阮籍、韋高等之隨心所欲（居母喪彈琴飲酒），從族群認同的觀點，可認為是因族群邊緣與核心地位之不同，所以在文化特徵的表現上有異。因此，如果我們在陝西發現一座「漢文化因素」非常強烈的墓葬，我們應將之視為毫無疑問的漢人墓？或考慮它有可能是漢化羌人如姚興者的墓呢⁽¹⁴⁾？相反的，一座異文化色彩濃厚的墓，墓主是否亦有可能是自認為沒有族群認同危機的漢人呢？雖然結合歷史文獻與考古材料來了

(12) 《晉書·姚弋仲姚襄姚萇》116/16，《晉書·姚興上》117/17，《晉書·姚興下》118/18。

(13) 除了上引姚興事母至孝的史料外，晉書中記載姚興心腹之臣給事黃門侍郎古成誥之事曰「時京兆韋高慕阮籍之為人，居母喪，彈琴飲酒。誥聞而泣曰：吾當私刃斬之，以崇風教。遂持劍求高，高懼逃匿，終身不敢見誥。」見《晉書·姚興上》，117/17。

(14) 一個很好的例子是青海發現的一個匈奴墓葬；在這磚室墓中有充份的漢墓特徵，如果不是發掘者很幸運的找到一顆「漢歸義匈奴親漢長」銅印的話，它很可能被視為漢上層人物的墓。見：青海省文物管理處考古隊，〈青海大通上孫家寨的匈奴墓〉，《文物》4（1979）：49-53。

解古代社會是一流行趨勢，考古學家一再指出，兩者之間並不一定有對應關係⁽¹⁵⁾。以上的探討也可以看出，族群現象本身的複雜性，使得結合歷史文獻上的民族記載與考古材料尤為困難。

以考古文化特徵來追溯一個社會人群的範圍，所面臨的另一個困境是，特定文化特徵在空間人群中的分佈常呈連續性變化，沒有明確的邊界。或者，不同文化特徵所界定的人群，常成一個個重疊而又不完全相合的圈子，它們與民族邊界往往不相符合。例如，許多大陸學者以先周考古遺存中的分檔鬲與聯檔鬲，來劃分古文獻中的姜姓與姬姓兩大部族，並以此追溯周人的族源至光社文化、客省庄二期文化或辛店、寺洼文化之中⁽¹⁶⁾。這樣的研究忽略了，鬲以及鬲的檔部特徵只是考古文化所見許多的物質文化現象之一，如果我們以其它物質文化現象，如盆、罐，或以葬式、墓葬結構，或以青銅器，來追溯周人的族源，我們可能得到許多不同的結果。其次，所謂辛店、寺洼、光社或先周文化都是以考古學（更確切的說是考古學中的器形學）所作的分類；考古學家也可以選擇不同的器物特徵作為新的分類標準，得到不同的「文化」範疇。譬如，在中國北方地區的考古中，範圍較大的「北方式青銅器文化」，及範圍

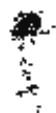
(15) S. South, *Palmetto parapets*. Institute of Archaeology and Anthropology, Anthropological Studies No. 1. (University of South Carolina, 1974), 268-269; W. Y. Adams, "On the argument from ceramics to history: a challenge based on evidence from medieval Nubia," *Current Anthropology* 20 (1979): 727-744; T. H. Charlton, "Population trends in the Teotihuacan Valley, A.D. 1400-1969," *World Archaeology* 4 (1972): 106-123.

(16) 鄒衡，《夏商周考古學論文集》（北京：文物出版社，1980），335-55；尹盛平、任周芳，〈先周文化的初步研究〉，《文物》7（1984）：42-49。

較小的「李家崖文化」，都與所謂「光社文化」有部分重疊。考古學上所謂先周文化的構成，是學者從文獻中得知商末周人活動的範圍或核心地帶，然後將這一地區相當商末的考古遺存綜合分析，強調某些器物的「相似性」作為文化特徵（忽略在其它方面的相異性），然後再以「相似性」追溯這些考古文化特徵更早的形態及其地理分佈。事實上，這樣的考古學工作只告訴我們部分周人物質文化的來源，而與周人的「族源」沒有絕對的關聯。關於周人族源的考古與歷史問題，將在第七章中作進一步的探討。

歷史學的民族溯源

對於歷史學家而言，民族溯源最重要的是在歷史材料中爬梳有關「某民族」的資料。也就是說，找尋以某一族號，如戎、羌、匈奴、華夏等為名的人群，在歷史上的活動，以及他們的語言、體質與文化特徵等等。但是在這史料搜尋工作中，這些「族名」所對應人群是否是一「民族」，以及這些族名所代表人群的時代變化都經常被忽略。譬如，英國學者 Eric R. Wolf 曾指出，以種族分別社會人群，如印第安人、黑人，是外來強勢重商主義移民維護階級利益的手段⁽¹⁷⁾。「台灣高山族」這個族群範圍的產生，顯然也是這樣的例子，而無關台灣各原住民族群本身的主客觀族群分類。又如，四十年前台灣文獻中的「中國人」這個族群標記，與今天某些台灣文



(17) Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982), 380-81.

獻中所見的「中國人」，二者所指稱的人群範疇就可能有些差別。

我們可將族名分為「自稱族名」與「他稱族名」；兩者在人群定義上的功能有異。自稱族名，經常是一個人群自我界定的最簡單而有效的判準⁽¹⁸⁾。而且經常在該語言中也代表「人類」的意思，以此劃定能分享族群利益的「人」的範圍。相反的，當一群人以一些「他稱族名」稱呼其他人群時，這些族名常有「非人類」或有卑賤的含意⁽¹⁹⁾。因此，它所表現的是「那些非我族類的人」；因而可排除他們分享我族利益的權利，甚至可不以人相待。他稱族名所表現的，是以這族號稱他人者的一種主觀人群分類，與被指稱人群自身的族群分類不見得有關聯。譬如：雲南施甸縣某一自稱「鳥」（音譯）的民族，這個自稱在他們的語言中即人的意思。當地漢人稱他們為「蒲滿」，有歧視之意，而在中國官方的民族分類上，他們又被認作布朗族。在此，「鳥」是自稱族名，「蒲滿」與「布朗」都是他稱族名。

中國史料中許多的族稱，事實上有些是民族自稱的漢語音譯，有些是漢族對他族的泛稱。即使是漢族本身，也有各種不同的自稱，如華夏、華人、中國人等等；每一種稱號，都有不同的包含與排斥性。而且，無論是民族自稱還是他稱，在長期的人群互動中，族名所代表人群的內涵與邊緣常有相當的變化。因此將中國史料中

(18) Michael Moerman, "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?" 1215-30.

(19) Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, trans. by Alide Eberhard (Leiden: E. J. Brill, 1968), 2.

有關羌、戎、蠻等他稱族名所代表的人群都視為一個個的「民族」，而將他們歸類為某一「人種」或「語族」是沒有多大意義的。即使是如「華夏」這樣的人群自稱，在不同的時期，也有不同的地理與人群的指稱內涵。

歷史學者習於以共同的族名，聯繫不同時期的歷史人群，甚至廣泛運用聲韻、訓詁之學，來聯繫在文獻上不盡相同的族名。這種作法，最主要的錯誤便在於忽略了這些族稱是自稱還是他稱的問題。其次，即使歷史語言學者或能作出很客觀的結論，告訴我們兩個族稱在語言上有密切的相關性。譬如，羌族的兩種地方自稱「瑪」與「日麥」毫無疑問出於同一語源。但是對於羌族而言，在接受「羌族」這個稱號之前，「瑪」與「日麥」在族群分類上的確有很大的不同；在自稱「瑪」的人群的觀念裡，許多自稱「日麥」的人都是「赤部」（有上游野蠻人的意思）。在前面我們曾說過，造成族群認同或族群邊界的「相似性」與「相異性」都是相當主觀的。細微的差別可以成為族群邊界，相當明顯的差別也可以在認同中被忽略。這個原則可應用在體質、語言與文化上，也能運用在「族名」之上。

歷史學者在以族名聯繫不同時期的歷史人群之後，地理分佈上的差異，則當做是民族遷徙的結果。這一點亦值得商榷。人類的確因政治或經濟生態因素，經常作長程的、大規模的遷徙。但是許多研究顯示，遷徙所造成的資源環境改變，是導致個人或群體認同變遷的主要因素，也是新族群形成的溫床。台灣的漢人移民近年來的認同變遷，就是個最好的例子。顯然，許多歷史學者在重建一個民

族遷移史時，他們忽略了有多少人離開這群體開始宣稱新的認同，或有多少外人加入這群體宣稱是此群體成員。他們也忽略，在不同時代人群中，或因遷徙而生活在不同族群體系的人群中，同一族名所涵括的與排除的人群也可能大不相同。譬如，在紐約當一個人自稱中國人時，在相當程度上也等於宣稱自己是「亞裔」； he 可以和日、韓與越南裔人士共同維護「族群」利益。但是，在密西西比南方海岸地帶有些漁業小鎮，越戰結束後遷來許多越南移民。為了漁業及其它因素他們與當地人有相當的衝突與矛盾。於是，這兒許多華裔自稱中國人時，主要是表達自己不是越南人。因此，顯然「中國人」的意涵在美國、在台灣與在中國大陸可能都有不同。

更有一種普遍的例子，「歷史上的遷徙」成為一種社會記憶，後世與此遷徙無關的人群，利用此記憶來宣稱自己或他人是該人群的後代，如此造成歷史學者在文獻上所見到的「遷徙」。譬如，魏晉時期的中國學者曾記載，羌人是古代四凶之一「三苗」的後代，被舜放逐後，整族流徙到西方青海地區。舜及三苗的神話性，以及青海與傳說中三苗所居（長江中游）在地理上的隔遠，使我們無法相信這是歷史事實。但是，「西遷三苗的後裔」這樣的歷史記憶，表達了當時中國人心目中羌人的兇殘與低劣本質。太伯奔吳傳說是另一個例子。商代末年一支周人的遷徙，這個歷史記憶在春秋時代被江蘇南部某土著上層家族借來強調自己是華夏之裔，或被華夏用來證明此土著上層家族為華夏之裔。在本書第九章中，我將詳述這個歷史遷徙記憶及其在認同上的意義。無論如何，歷史記載上充滿了這種作為歷史記憶的虛構性族群遷徙。民族溯源研究的嚴重缺陷

之一，便是將它們都當作是歷史事實來探索。

最後，因為民族本身就是賴共同起源記憶來排除外人的人群組合，因此當歷史研究者對本民族溯源，或對與本民族有密切關係的他族溯源時，經常難以脫離研究者自己的民族意象（ethnic self-awareness），以及對他民族的異族意象（the sense of otherness）。也就是說，常常民族溯源研究本身成為一種主觀上詮釋當前族群狀況與反映族群感情的工具；學者以重建歷史來闡述本民族為何優越，他族為何低劣，以及表達對本民族的期望⁽²⁰⁾。中國清末民初流行的「華夏民族西來說」，以及中日戰爭期間（重慶時期）出現的許多「禹興於西羌」，或「夏民族起源於四川」的研究⁽²¹⁾，多少都反映出中國歷史學者在體認到民族危機與挫折時，重新詮釋本民族的族源以期望民族復興的努力。如此建立的「族源歷史」仍是虛構的，它們與春秋時蘇南土著或華夏虛構「太伯奔於句吳」並無不同。

長久以來，學界流行將一個民族等同於一個種族，代表一種文化，或一種語言⁽²²⁾。因此，族源研究就是以某些考古文化或體質、語言特徵作民族探源。採用這種溯源研究法的學者們似乎從不在意，這種溯源是否有止境的問題。只要有充足的資料，一個寺窪文

(20) 日人江上波夫所作之《騎馬民族國家》一書，以遊牧民族東渡日本對日本民族與文化的影響，來說明日本人之優越根源（相對於農業民族的中國人）；可以說，便是如此的歷史與考古溯源之作。見《騎馬民族國家》（東京：平凡社，1986）。

(21) 羅香林，〈夏民族發祥於岷江流域說〉，《說文月刊》3.9（1943）：43-63；陳志良，〈禹與四川的關係〉，《說文月刊》3.9（1943）：33-42。

(22) Fredrik Barth, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 11.

化的陶器，可能間接關聯上新石器時代的某種器皿；而辛店文化古
人類的某種體質特徵，或可追溯到舊石器時代的人群中。但是，這
與一個民族的來源與形成有何關係？無論如何，考古文化、體質與
語言的分類，都是根據各學科認為有意義的客觀判準，以「相似性」
與「相異性」來將所採集、選擇的資料歸類。但對於一個生活在現
實世界的人而言，「相似」與「相異」是根據我們主觀的經驗，而
非這些學科內部的規則。這是族群分類與以上這些客觀的、科學的
分類常不相符的基本原因。一個族群並非完全由文化傳播與生物性
繁衍所「生成」；而是，在特定的環境中，由人群對內對外的互動
關係所「造成」⁽²³⁾。在「造成」民族的過程中，最重要的是重組歷
史記憶，以及重新界定一些族稱的內涵。因此，從體質、語言與考
古文化上對某一特徵探源，並不等於民族探源。基於歷史文獻的民族
溯源，也經常陷於古人或溯源研究者本身對「過去」的想像之
中；因為無論是留下族源史料者，或是族源研究者，經常都在某種
認同或認同危機下組織過去。

民族史的邊緣研究

我所謂的「民族史邊緣研究」，主要是建立在一種對民族的定

(23) 在此我引用一篇論文的標題：Ethnic Group are Made, Not Born, 見 N. G. Schiller, "Ethnic Group are Made, Not Born: The Haitian Immigrant and American Politics," in *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*, ed. by George L. Hicks & Philip E. Leis (North Scituate: Duxbury Press, 1977), 23-35.

義上：民族被視為一個人群主觀的認同範疇，而非一個特定語言、文化與體質特徵的綜合體。人群的主觀認同（族群範圍），由界定及維持族群邊界來完成，而族群邊界則是多重的、可變的、可被利用的。在多層次的族群認同中，民族是最一般性的、最大範圍的「族群」。這個主觀民族範疇的形成，是在一個特定的政治經濟環境之中，人們以共同的自我稱號及族源歷史，來強調內部的一體性與設定族群邊界排除他人，並在主觀上強調某些體質、語言、宗教或文化特徵。隨著內外環境的變化，可共享資源的人群範圍也隨之改變，因此造成個人或整個族群的認同變遷。在這過程之中，可能被觀察到的現象是，原來的共同祖源被淡忘，新的共同祖源被強調；創造新的族稱，或重新定義原有的族稱；強調新的文化特徵，以排除「外人」。基於這種對民族本質的理解，民族史研究的重點自然將由民族內涵轉移到民族邊緣。

邊緣研究

關於邊緣研究，最簡單的理解方式就是：當我們在一張白紙上畫一個圓時，最方便而有效的方法便是畫出一個圓的邊緣線條。在這圓圈之內，無論如何塗鴉，都不會改變這是一個圓圈的事實。相同的，在族群關係之中，一但以某種主觀標準界定了族群邊緣，族群內部的人不用經常強調自己的文化內涵；反而是在族群邊緣，族群特徵被強調出來。因此，邊緣成為觀察、理解族群現象的最佳位置。

族群邊緣的研究，並不是將族群視為一個有固定疆界的人群。

相反的，族群邊緣研究的前題便是，族群邊緣是多重的、易變的。以這樣的觀點來看，族群邊緣研究類似於一些考古學者所謂的「邊疆與邊界研究」(frontier and boundary studies)。這種邊疆與邊界研究的主旨是：(1) 它認為一個社會體系是開放的體系；(2) 為了解這樣的開放體系，一個辦法就是研究它的邊疆或邊界的變化⁽²⁴⁾。

從另一個角度來說，民族溯源研究著重在構成一個社會體系的「內涵」。因此，溯源研究的方法學基礎，便是以找尋、比較內涵的相似性為主的「類比法」(analogy)。民族溯源研究者，常強調在考古學、語言學、體質人類學上，以及在史料上，某一民族的客觀特徵。這種客觀特徵，事實上都是學者強調它們間的相似性，並忽略一些異例，所得來的結果。在這樣的智識活動中，我們很容易受自己主觀偏見的影響。考古學者 R. A. Gould 曾檢討，以「類比」與找尋「相似性」以建立規律法則，這樣的研究法在增進我們的知識上有很大的限制。他並指出，不規則的現象或「異例」(anomaly) 才應是我們研究的焦點⁽²⁵⁾。同樣的，在族群邊緣研究中，我認為最值得我們注意的是邊緣的、不規則的、變化的族群現象。因為唯有如此，我們才能探討人類的族群本質，以及詮釋由此延伸的族群現象。

(24) Stanton W. Green & Stephen M. Perlman ed. *The Archaeology of Frontiers and Boundaries* (Orlando: Academic Press, 1985), 4-9.

(25) Richard A. Gould, *Living Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 29-47, 161-228.

一些核心問題

由於對民族或族群有不同的理解，因此族群邊緣研究所提出的核心問題，與溯源研究所欲解決的問題也大不相同。首先，站在工具論者的立場，造成族群邊界出現或改變的資源競爭背景，必然是一個值得探索的問題。譬如，關於華夏民族，我們所關心的不是考古學上某種「典型器物」在時間、空間的分佈，所反映的夏、商、周民族的起源。而是，在什麼樣的社會經濟背景與資源競爭之中，華夏邊緣形成；以及，一些邊緣人群如何進入或脫離華夏邊緣。所謂邊緣人群，我們指的是在華夏形成前，新石器時代晚期黃土農業邊緣的人群，或是，在華夏形成後，某一時代由非華夏成為華夏，或由華夏成為非華夏，或處於華夏族群的邊緣人群，如商末周初的周人與姜姓，西周晚期的戎與秦人，西周春秋時的吳、越與楚人，以及魏晉南北朝時部分的「五胡」，近現代的台灣人與華僑等等。

其次，從集體歷史記憶為基礎的根基論觀點，邊緣人群如何維持、傳遞歷史記憶，如何假借、扭曲、遺忘歷史記憶，以造成族群認同或認同變遷，這是另一個研究焦點問題。第三，在一個族群之中，各個次群體對於本族群認同常有不同的詮釋，對於「歷史記憶」也有不同的版本。這是個核心與邊緣之爭。也就是說，各次群體都希望自己是本族群的核心。因此，邊緣研究的另一個核心問題便是：在一個族群中，一種認同或一種族群邊界，或一種歷史記憶，是如何形成的？它主要是誰的認同？誰的邊界？誰的歷史記憶？經由如何的過程而成為集體的認同、邊界與歷史記憶？

邊緣研究中的考古學重心

不僅問題取向不同，邊緣研究對於考古材料與歷史材料的偏重與解讀，也有異於溯源研究所為。在考古學方面，民族溯源研究的考古學基礎，主要是建立在「器物學」上；而族群邊緣研究的考古學基礎，則主要建立在「生態考古學」上。

因為，如前所言，「族群」這樣的人類結群是人們為了維護共同資源，以主觀的血緣關係（歷史記憶）彼此聯繫並排除外人的的人群組合。因此，研究族群邊界的形成，首先我們要注意邊緣地區的人類生態變遷問題。譬如，以華夏的形成為例，青海河湟谷地及內蒙鄂爾多斯等黃土農業的邊緣地區，由新石器時代晚期到戰國時期，都曾經歷由龍山式農業經濟而趨於遊牧化的過程。在這過程中，由於資源競爭，以及需要保護及擴張共同資源，華夏的北方、西方族群邊界逐漸形成，並向西擴張（請參看本書第四、五、六、八各章）。在這樣的研究中，我們較依賴考古學家所提供的對動植物標本的辨認與統計分析等方面的資料。因此邊緣研究與溯源研究在考古學基礎上的差異，也就是考古學者所戲稱的骨頭種子考古學家（bones and seeds archaeologists）與陶器考古學家（pots archaeologists）的歧異所在。中國考古學界的研究重心顯然是偏於後者，在某種程度上，這也是溯源研究取向所造成的結果。

在考古器物遺存（artifacts）方面，也由於生態取向，在邊緣研究中較注重器物的功能分析。至於器物風格的同異變化，在民族溯源研究中常被以客觀的標準分類、分析，建立譜系，並用來推論

一個族群的範圍與遷移；對於這一點我相當存疑。基本上，我認為留下那些器物的古人，是一些有偏好、欲求、憂懼的人，這些主觀情感影響他們製作、保存某些特定風格的器物。因此，器物風格並不能表現一個古代族群的範圍以及他們的族源。舉個簡單的例子，學者可能以戰國秦人器物的風格，來推論秦人屬於「東夷民族」，是由東方遷移到西方的族群。但是，我們無法否認，秦人也可能原為本上的「西戎」，因心慕東方文化所以刻意模仿東方的器物風格，或刻意用他們認為珍貴的、有東方風格的器物隨葬。因此，在考古上器物風格在時間空間上的變化，本身並不代表族群的範圍及遷徙。但是它仍不失為一種重要指標；顯示某種影響人群認同的文化接觸，或生態環境變遷正在進行之中。

八十年代以來，研究「集體記憶」的學者們關注的一個焦點是：社會人群如何以某種媒介（文字、歌舞、定期儀式、口述或文物）來傳遞集體記憶。許多學者都注意到文物（artifacts）或圖象與集體記憶間的關係。個人經常將知識與經驗圖象化，以便於回憶；社會也常以文物或圖象構築來強化集體記憶⁽²⁶⁾。譬如：一張畢業紀念照，一個紀念碑，一個家族徽記，都可能保存一些人群集體記憶。由此來看，傳統上我們將「歷史文物」（無論是傳世或是發掘品）當作完全客觀的證據，以文物的「相似性」來證明人群間的

(26) F. A. Yates, *The Art of Memory*; Barry Schwartz, "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Social Forces* 61 (1982): 374-402; Alan Radley, "Artefacts, Memory and a Sense of the Past," in *Collective Remembering*, 46-59。

親緣關係，或人群的遷移，應該可作部分修正。考古發掘所得，尤其是出於墓葬與窖藏的文物，從某種觀點來看，可說是有意被製造、收集及保存下來的文物。這些器物上所包含的文字銘刻、紋飾圖案，常刻意表達某種社會價值，或強調某些集體記憶。一塊刻著家族譜系的隋唐石碑，碑上的族譜不能被認為是毫無疑問的歷史事實，它應被認為是製造者有意要別人相信的譜系。相同的，一個刻著族徽及銘文的殷周青銅器，其徽記與銘文內容的重要性並不在於它們所呈現的「史實」，更重要的是為何器物主人要如此刻意保存這些記憶。也就是說，我們希望經由這些遺存來探索藉此留下某種記憶者的「意圖」，這種意圖經常表現其個人或社會的一種價值觀或心理傾向。

邊緣研究中的歷史文獻

在文獻資料方面，歷史文獻所記載有關一個民族的文化特徵、族名、族源傳說、史事等等，都有助於探索民族邊界的形成與變遷。但是，我們對這些資料的解讀方式，或與民族溯源研究者的看法有異。最根本的差異在於，由邊緣研究的角度，我認為歷史文獻並不是一些真偽史事集結而成的「史實庫」，而是一種「社會記憶」。也就是說，在不同的時代，許多不同的人群，都在組織、記錄當代或歷史上的重要事件與人物，以符合或詮釋一個時代或一個人群的本質。這便是一個時代的社會記憶。在一個社會中，有些人所記錄的過去，被認為比其他人所做的更有權威或更真實；這種社會記憶，被社會制度化的推廣、保存，如此形成我們在今日能看見

的「歷史文獻」。因為它們是一種社會記憶，所以我們從中希望得到的訊息是，當時人為何要選擇這些記憶？為何要保存這些記憶？在什麼樣的社會情景中，這些記憶對他們有意義？在文獻記載的史事有明顯的錯誤，或者兩個資料有相左的描述時，我們的工作不只是「去蕪存菁」以追求史實；更重要的是，為何古人對同一事件有不同的記錄與詮釋？其中反映那些族群、階級、性別或時代社會的差異與變遷？

譬如，根據戰國文獻的記載，中國北方與西北的戎狄是周人的主要敵人。這種敵對的關係，可以追溯到周人建國之前。因此史家常說，戎狄之禍與西周相始終。但是，在西周彝器銘文中，周人的主要敵人卻來自南方與東方，如東夷、東國、荊蠻、楚荊、南國等等。如果戰國文獻與西周金文都是「史實庫」，那麼歷史學者只需探索究竟西周時周人的主要敵人來自何方。但是，如果我們將之都當作是歷史記憶，那麼西周彝器銘文所載，顯然是西周時人認為重要的記憶；而戰國文獻所載的西周，則是戰國時人在一個新的社會架構之下對西周的集體回憶。如此，兩者之間的差異便形成了前面曾提到的「異例」。配合其它資料對於這個異例的詮釋，可能讓我們進一步了解由「周人」到「華夏」之間的族群邊緣變化（見本書第七章）。

以下我將從歷史記憶的觀點，來說明在邊緣研究中，我如何看待歷史文獻記載中的族群文化、族稱與族源歷史。

族群文化特徵 在前面我們曾提到，客觀性文化特徵不能確切的定義一個族群的範圍，但這並不表示客觀文化特徵不重要。雖然

不是在每一個人身上都可觀察到表現族群身分的文化特徵，但的確有些人，在某些時候，會以某種文化特徵來強調其族群身分。因此問題在於：什麼人需要表現這些文化特徵？在什麼情形下一個人需要奉行這些文化特徵？為什麼選擇某些特定的文化特徵來強調族群身分？譬如，我們都知道中國人有一些文化特徵，如中國人的服飾衣冠、舉止言談，中國人的飲食習慣、風俗習尚，以及中國的價值與道德觀。但不是每一個中國人都需要奉行這些文化特徵，來強調自己的族群身分。需要強調族群身分的人，經常是處於族群邊緣而有認同危機的人。這時，強調族群特徵等於是宣稱一種族群認同。因此，中國史料中對「我族」的描述，都可以從社會的或個人的認同危機或認同變遷等角度來理解。

相反的，中國史料中對於「他族」文化特徵的描述，有時能給我們關於該人群的一些客觀資料（如果這些描述是正確的話）。但更重要的是，這些史料也反映記載者的自我意象與對「非我族類」的意象。從這個觀點，中國史料中關於異族風俗習尚的記載，可比擬於一種古典的民族誌。我們知道，功能學派人類學家的主要貢獻之一，便是以一系列方法論上的問題使人類學民族誌工作有了核心⁽²⁷⁾。在此之前的早期人類學家，尤其是被戲稱為「手扶椅上的人類學家」(armchair anthropologists)者，對於異文化的描述基本上是有選擇性的；他們描塑他們認為有趣的主題，而這些有趣的主題，

(27) George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: Chicago University Press, 1986), 27.

經常是對觀察者而言的「奇風異俗」。這種心理不難了解：我們習於自己所熟知的風俗習尚與價值觀，而以強調異族的「奇風異俗」來肯定「我們」間的相似性。這種心理，也反映在中國史料裡類似民族誌的資料中。也就是說，中國史料對四裔民族的記載，透露當時華夏民族主觀上詮釋「為什麼他們不是我們之一」諸如此類的訊息。因此，可將之視為華夏主觀的、文化上的族群邊界。譬如，在《後漢書·西羌傳》中，我們看到漢晉時人對於西羌的生活習俗有如此的記載：

所居無常，依隨水草。地少五谷以產牧為業。其俗氏族無定，或以父名母姓為種號，十二世後相與婚姻。父沒則妻後母，兄亡則納釐嫂……不立君臣，無相長一。

由這個記載中我們可以看出，當時的華夏對於自身與非華夏之間族群邊界的定義是：相對於華夏的規律與秩序，羌人的異族本質在於他們的「不規律性」。他們沒有一定的居所，沒有一定的親族體系，沒有一定的政治秩序⁽²⁸⁾。因此，比較各時代中國史籍對這些「異族」的文化習俗記載，或比較個別作者對於「異族」的描述，我們或可探討華夏族群邊界在不同時代、不同地域人群中的界定與變遷。

(28) 這是華夏的主觀看法；而顯然當時的華夏並未充份了解羌人的親族體系與政治秩序。

族稱 前面我們曾提及，一個族群的自稱與對他族的稱謂，兩者在反映同類與異己上各有其重要性。由民族溯源研究的角度來看，所謂華夏、漢人、唐人、華人、中國人，都是一個民族連續體在不同時代、不同場合的自稱族號。但由民族邊緣研究的角度，我認為，當一個人或一族群使用多種不同自稱時，每一種稱謂所涵括與排除的人群範圍都可能有所不同，其所反映的族群現象值得留意。

個人或群體宣稱多種族稱，可能有以下幾種不同的情形。首先，不同族稱所涵括的人群大致相同，但所排除的人群不同。譬如，「漢人」是將中國邊緣四裔民族排除在外的華夏民族自稱，「華人」則是排除中國境外異族人的華夏自稱，而華人与漢人的範疇大致相同。另一種情形是，多種族稱所涵括與排除的人群不同，但兩者並不矛盾。如一位台灣客家人，可能自稱客家人、台灣人或中國人；每一種稱號，都使他與不同範疇的人群結合在一起。這是由於族群認同經常呈由內向外、由親至疏的多重結構體系，這種族群認同體系也反映在族稱上。第三種情形是，兩族稱所涵括與排除的人群不同，且彼此矛盾。譬如一個人在某種情況下自稱滿人，在另一種情況下他又自稱漢人。還有第四種狀況；如，部分住在岷江上游的人群以母語自稱「瑪」，以漢語自稱「羌族」。兩族稱所涵括與排除的人群不同；兩種稱號代表兩種族群分類體系，以及兩種相互交錯的知識與歷史記憶體系。以上四種情形都顯示，人們常視狀況而使用不同的稱號，這就是所謂的「視狀況而定的族群認同」(situational ethnicity)。但是，以上四種情況所顯示的族群現象有

相當大的不同。第一種與第二種情況下，各稱號間並無矛盾，使用這些稱號的人在認同上也無矛盾。第三種情況，宣稱一種族群身分時，當事人需要隱瞞另一種族群身分。第四種情況經常發生在少數民族身上。一方面他們是當地族群分類中的「瑪」，同時又是強勢族群的少數民族分類中的「羌族」；這可說是一種雙重族群認同。

因此，在民族史邊緣研究中，我們不但須分辨史料中的自稱族名與他稱族名，還要探究一群人在不同狀況下，所使用的族群稱號中所表達的涵括與排他的認同體系。譬如，在漢代初年，一個青海河湟地區土著的族群認同體系可能是，牧團→次部落→部落。在與漢人密切交往之後，他們的族群體系成為，牧團→次部落→部落→羌。到了魏晉時，部分羌人居於關中。在他們的認同體系中，華夏式的姓氏與地望漸取代了各級部落，同時也有了羌與華夏兩種矛盾的認同；如南安姚姓羌人，自稱是羌人名族燒當之後，也自稱有虞氏之後。總之，自稱族名在民族邊緣研究中有更積極的意義，它並不只是將人群劃歸於一個個限定的民族範圍的代號；各種族群稱謂，也表現族群體系結構以及認同的變遷。同一族稱在不同時代，不同地區，甚至不同的個人中，都可能有不同的詮釋。這正如一位人類學家所言，一個族群的本質（ethnicity）是在每一代、透過每一個人不斷的重新詮釋而成⁽²⁹⁾。

中國史料中的他稱族名，尤其是有強烈「非人」含意的族稱，

(29) Michael M. J. Fischer, "Fischer: Ethnicity as Text and Model," in *Anthropology as Cultural Critique*, appendix, 173.

如戎、狄、蠻、夷、羌等，常直接表現華夏的異族意象，因此可視為華夏族群邊界的指標。譬如，「羌」有西方異族人的含意，指「那些在西方不是華夏的人」，因此它可被視為華夏的西部族群邊界。由商代到漢代，當華夏民族不斷的向西方擴張（包括移民與同化西方的非華夏）時，羌的概念就被華夏向西方推移，以界定新的華夏族群邊界。這就是為什麼在中國史料上，由商到漢代，「羌」所對應的地理與人群內涵不斷向西方推移的原因。如果我們忽略了族群邊緣的本質，以及同一族稱在不同時代的內涵變化，並忽略我們自己的族群本位偏見（ethnocentrism），那麼就很容易依賴這些歷史材料建構出一部「羌族遷移史」。事實上許多連繫商代之羌與現代藏族、羌族的「羌族史」，便是如此被民族溯源研究者建構出來⁽³⁰⁾。從邊緣研究的觀點，我認為一部由商代到漢代的「羌族史」，所反映的不是某一「異族」的歷史，而是華夏民族西部族群邊界形成與變遷的歷史。關於這一部分，我將在第八章中詳細說明。

由這個例子，我們可以清礎的看出邊緣研究與溯源研究的不同旨趣。溯源研究者假設民族是有共同的或相似的血統、語言、文化的人群。人們能夠觀察到這些客觀的人群區分，因此古人所謂的胡、戎、羌，或近人所謂的漢藏、苗傜、氐羌等「民族」都是客觀存在的「民族」。但站在邊緣研究的角度，我認為脫離主觀認同沒

(30) 顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，《社會科學戰線》1（1980）：117-152；冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》。

有所謂客觀存在的民族。因此所謂藏緬民族、苗僑民族或氏羌民族，事實上是不存在的；或者，只有在接受了強勢族群的分類之後，這些人群範疇才有主觀的存在。

族源史料 許多歷史學家認為，史料中關於一個民族的族源記載，對於追溯該民族的起源、遷徙，以及與其他族群間的關係，提供了直接的證據。這種研究典型的例子，見於錢穆對周人族源的研究⁽³¹⁾。但是，由人類學與口述歷史的研究中我們知道，當個人或一群人透過族譜、歷史或傳說，來敘述與他或他們的起源有關的「過去」時，經常其中所反映的並非完全是歷史事實。因此人類學家以所謂的「虛構性譜系」(fictive genealogy)來形容虛構的親屬關係，以「結構性失憶」(structural amnesia)來解釋被遺忘的祖先⁽³²⁾。許多口述歷史學者，也採社會記憶觀點(而非史實觀點)，來處理採訪所得資料。

為何無論是口述或是文獻記載中的「族源」，都常有如此的虛構性質？這是因為，「起源」對於許多社會人群的凝聚都太重要了。我們稱孫中山先生為「國父」，稱中華民國由於辛亥革命而「誕生」；父、誕生這些名詞顯示，孫中山與辛亥革命都是凝聚「中華民國國民」的共同起源。相同的，炎帝與黃帝則是所有自稱炎黃子孫的中國人的共同起源。當然，我們知道孫中山先生真有其人，炎黃則是虛實難以捉摸的神話人物。但是在凝聚人群上，這些

(31) 錢穆，〈周初地理考〉，《燕京學報》10（1931）：1955-2008。

(32) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, 113-17.

起源是不是「史實」並不重要；宣稱自己是炎黃子孫的人，從來不用擔心炎帝或黃帝是否存在的問題。而且，為了適應現實環境的變遷，「起源」經常被遺忘、修正或重新詮釋，以改變個人或一個群體的認同，或重新界定當前的族群關係。因此，許多文獻中的族源資料，其中所包含的史實便相當有限了。雖然如此，在民族史邊緣研究中，族源資料是理解一個族群的本質，或觀察族群認同變遷最好的指標。以下我舉三個例子來說明。

首先，宣稱一個共同的起源——如商人稱「玄鳥降而生商」，大部分的藏族自稱獼猴之後，許多突厥民族中有祖先狼生傳說——等於是宣稱一種族群認同。這種族源傳說，反映一個民族的虛擬起源記憶。由這種起源記憶，我們能探索歷史上某地區人群的族群認同及其認同變遷。譬如，漢代部分河湟西羌自稱無弋爰劍之後，魏晉時期的黨項羌自稱獼猴種，南安羌人姚氏自稱是有虞氏及燒當羌之後；這些自我宣稱的族源，都表示不同的族群認同本質。因此，無論有多少考古、體質或歷史文獻上的證據，都無法證明河湟西羌、黨項羌與關中羌人是同一民族。因為造成一個族群的，並不是文化或血緣關係等「歷史事實」，而是對某一真實或虛構起源的「集體記憶」。一旦宣稱新的祖源，即表示他們與原族群間的結構性失憶產生，新的集體起源記憶將他們與一些共有這些記憶的人群聯繫起來。族群的結合與分裂，即在不斷的凝結新集體記憶與結構性失憶中產生。

其次，有些族源歷史透露族群認同的邊界。譬如，《史記·周本紀》所記載的周人族源故事中，周人宣稱他們的始祖為后稷（農

神)，他們輾轉流徙於戎狄之間，曾嘗試行農業、定居但遭到挫折。最後他們終於遷到周原，從此過著農業定居生活。這整個族源傳說所傳遞的訊息是：雖然他們經常生活在戎狄之間，甚至有戎狄之俗，但他們強調祖先是行農業與定居的，他們也一直努力這麼做。這族源傳說反映在當時渭水流域的族群關係中，部分人群以「農業」與「定居」來設定族群邊界，以排除另一些比較不務農而遷移較多的人群（戎狄）。無論這族源記載是否為有「史實」根據的記憶，至少這是選擇性記憶，以強調該族群的邊界與特質。

最後，有些族源傳說也反映當時的族群關係。譬如，《後漢書·南蠻西南夷列傳》記載巴郡南郡蠻的族源：

巴郡南郡蠻，本有五姓：巴、樊、暉、相、鄭氏，皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生於赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君長俱事鬼神，乃共擲劍於石穴，約能中者奉以為君。巴氏子務相乃獨中之，眾皆嘆。又令各乘土船，約能服者當以為君。唯務相獨浮，因共立之，是為康君，……四姓皆臣之。

這種族源傳說，一方面將五姓人群以共同起源聯繫在一起，一方面解釋巴氏在該族群中領袖地位的由來。它所透露的不是過去曾發生的事實，而是當時（漢晉時期）巴郡中部分人群間的族群關係。

人群以共同族源來凝聚認同，而認同變遷又由改變族源來完成。因此，強調、修正、或虛構一個族源歷史，對於任何人群都非

常的重要。以此而言，每一個民族史的溯源研究，無論是對本民族或它民族溯源，本身即成為一個族群「起源記憶」的修正版。因此，也成為我們探討族群認同與變遷的材料。由這個觀點來說，世世代代如司馬遷與傅斯年等的中國歷史學者，在他們的研究中不斷強調部分共同記憶，而又重新詮釋過去以符合本身與當代社會族群生活經驗，以此「華夏認同」不斷的得到新的本質、內涵與邊緣。因此，這些歷史著作皆可作為探討各時代、各地域人群華夏意象的「史料」。

另一方面，華夏歷史學家對於華夏邊緣各人群的溯源研究著作，所反映的也經常是他們在當代華夏意識下對華夏邊緣的塑造與重塑。因此，我們可以藉著這些著作來探索華夏邊緣的變化（也就是華夏自我意識的變化）。譬如，漢人歷史學家常建構一部部的羌族史或藏族史，將他們的源頭追溯到商代的羌。但川西北到西藏間許多人群，他們有自己的族群稱謂與歷史傳說。如此，這些少數民族的認同，便常徘徊在兩種版本的歷史記憶與族群稱謂之中。漢人歷史學家，或以漢人意識為主的中國歷史學家認為，雖然少數民族不知道自己的來源，但仔細考察中國文獻的記載，輔以語言、考古、體質等資料，少數民族的來源可以被重建。但在民族史邊緣研究的觀點，以藏族族源為例，獼猴說（藏族學者多主張此說）與西羌說（漢人學者多主張此說）⁽³³⁾，並沒有孰是孰非的問題。對自稱

(33) 顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族—羌族〉，117-52；安應民，《吐蕃史》（銀川：寧夏人民出版社，1989），14。

Bod 的人群（藏族的主要人群）而言，這是一個由自己定義自己，或接受漢人歷史記憶的問題；也是選擇作為一個獨立自主的民族，或是一個中華民族之下的漢人兄弟民族的問題。對於漢族來說，這則是如何建立一個異質但友好的華夏邊緣的問題。

史學與人類學的中介點

一個族群的形成，是在特定的社會經濟情境中，一些人以共同族源來凝聚彼此，遺忘與現實人群無關的過去（結構性失憶），並強調共同的起源記憶與特定族號自稱，以排除異己，建立並保持族群邊界。由於族群不只是由一些可有可無的、含混的文化特徵來界定的人群範圍，因此，我們希望更深入的探討族群邊界的形成與變遷。族群也不只是個模糊的集體現象，它是在每一代經由每一個人（尤其是撰史者）重新詮釋而成，因此我們希望直探入每一個人的歷史意象、族群生活經驗與族群身分的選擇與變遷。也因此，與起源有關的民族史不只是史實的編撰，也是人群自我的界定與當前族群關係的反映；民族史之爭，有時不只是史實之爭，也是現實世界的經濟、政治與意識形態之爭。

由以上的探討中可知，基於對「族群本質」的理解，在民族史的邊緣研究中，我對史料中的客觀文化特徵、族名、族源等資料所透露的訊息，以及對考古學、語言學、體質人類學在探討民族問題上的意義，都與民族溯源研究者有不同的見解。基本上，我認為現實生活中的族群現象，與歷史上的族群現象是一體的。在解釋族群

現象時，人類學與歷史學在此可有一個解釋的中介面（interpretive interface）。結合人類學的歷史研究，簡單的說，便是將歷史記載當作田野報告人的陳述，以人類學家田野調查的態度進入史料世界之中。

近五十年來，發生在海峽兩岸的政治經濟變化，以及由此產生的族群變遷，使部分的臺灣人由核心的中國人變為邊緣的中國人，或由邊緣的中國人或狹義的台灣人成為廣義的台灣人。這種變化，使得一個台灣學者在思考什麼是民族，以及民族史的問題時，處於一種相當特殊或可說優越的角度。從這種角度，我們可以理解以客觀血統、語言、文化特徵所定義的中國人，與現實世界的中國人有相當的差距。我們也察覺，由此建立的民族史，經常捲入意識型態與政治之爭。因此，我所提出的民族史邊緣研究，主要是希望在極易受現實族群意識左右的民族溯源研究之外，提供一個研究族群現象與民族史的新思路。希望這個新思路，不但能讓我們對於歷史上的族群現象有進一步的理解，並且這種理解也能與我們現實生活中的族群生活經驗互證。也就是說，強調將人類學納入歷史的民族史研究只是基於一個簡單的事實：發生在我們身上的族群現象，也曾發生在古人身上。

第二部分

華夏生態邊界的形成

華夏，這個中國人最早的自稱，出現在春秋戰國時期。許多學者將華夏的起源追溯到考古上的仰韶或龍山時期，或傳說史料中的三皇五帝時期，或體質學上的北京人。然而，在本書中我關心的是華夏邊緣的形成。也就是，為何有些人是華夏，有些人不是華夏？從何時起有此分別？從何地開始，出現這種差別？以及為何要有此差別？

在新石器時代晚期，由遼河流域到長江流域，許多不同地區的人群，各在自己生存的環境中，靠山吃山、靠水吃水的生活著。這時，種植穀類作物早已流行，但是這些農人也靠捕魚、打獵，撿些可吃的植物野果來補充糧食。雖然通常他們活動的範圍不大，但經過間接的溝通，各地區人群之間也有些往來。他們學習外來的製陶技術，或傳述由遠方傳來的神話故事。到了西元前 3000 年左右，一個河南老農所使用的陶器，與一位江蘇南部居民所擁有的陶器，大致上是差不多的。就這樣學別人如何做陶器及其它事物，以及傳述聽來的故事，各地區人群間的文化交流愈來愈密切。

黃河流域，這時在考古上是仰韶與龍山文化時期。當時的農民住在河邊台地，在黃土上墾地開荒。像這樣以相當原始的耕種技術生存的農民，沿著黃土，向北一直分佈到鄂爾多斯與河套的北岸，東北到達西遼河流域，向西，他們進入青海省的河湟地區（黃河河谷與湟水河谷）。在河湟、河套以及西遼河這些農業邊緣地區，氣候比較乾冷，但是原始農人們還是生存下來。只是比起中原龍山文化的農民，他們得多畜養些家畜，或多獵一些野生動物。西元前 3000 年左右，經過長期農業定居生活，這些原始農民的人口增加

得很快，村落與村落間的空地愈來愈少。到了西元前 2000 年左右，全球氣候逐漸乾旱起來，黃河流域也不例外。現在的情形是靠土地吃飯的人大量增加，但土地的生產卻減少了。

人們解決這樣的問題，通常有三種辦法（或是兩、三種辦法併用）。第一種辦法是，設法改進生產技術以增加糧食生產，或另找可以利用的資源。第二種辦法是，以戰爭、征服與統治，將部分的人變成吃得少、做得多的生產者，以剝削他們來供養少數的統治階級或統治族群。第三種辦法是，以新的族群認同重劃可分享資源的人群範圍，並以武力將其他人群排除在外。後面這兩種辦法，並沒有增加可利用的資源，只是以暴力來進行資源的重分配（redistribution）。在黃河中下游的中原地區，雖然改進農業技術以增加生產一直在進行之中，但從龍山晚期以來最大的變化，顯然是人群間的衝突增加，防衛性的建築出現，人群間財富與權力的分配愈來愈不平均，政治結構愈來愈大。終於，在西元前 2000-1500 年間，出現了中央化的夏、商王朝。並在此之後的周王朝時代，華夏與夷戎蠻狄之分的觀念形成，華夏成為一個強力維護共同資源的人群。從此以後的三千多年裡，一方面，經常吃不飽的中國農民辛勤的在田中工作，來供養由地方到中央的大小地主與統治階層。另一方面，為了防範單于、可汗南下牧馬，他們的子弟駐守在遙遠的長城邊上，或因此成為無定河邊的枯骨。

同時，在遙遠的黃土農業邊緣地帶，人們在進行另一種改革。利用草食動物將原來人們不能吃的草本、荊棘植物，變為賴以維生的資源。這種改革，遊牧，不但改變了當地人群的生產方式，也根

本改變了他們的社會組織與意識形態，造成與中原夏商王朝截然不同的世界，也因此造成華夏邊緣的出現。以下我們便要簡述這些發生在黃土農業邊緣的人類生態變化。

第四章

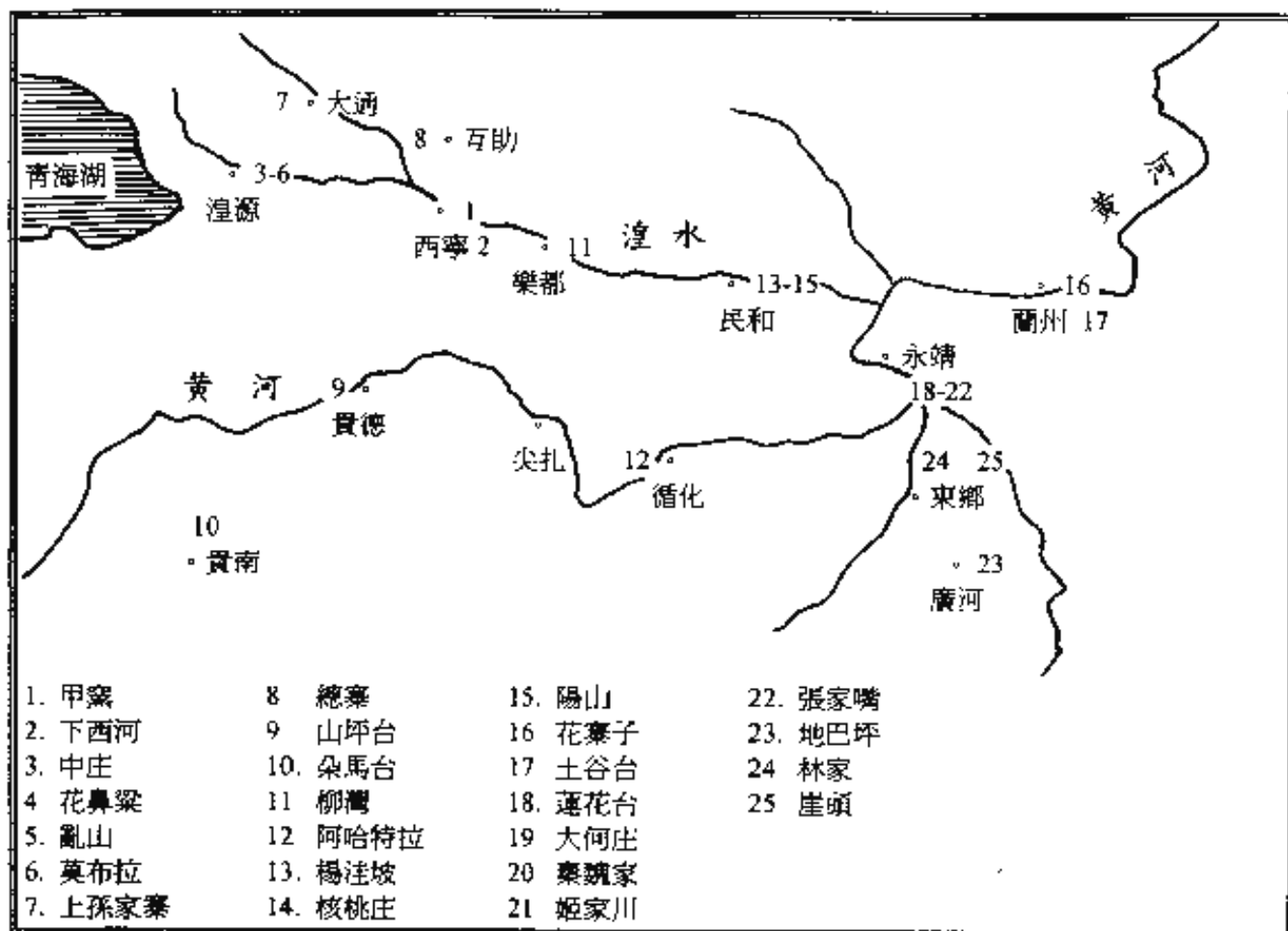
青海河湟地區游牧社會的形成

中國青海省的河湟地區，位於青藏高原的東北邊緣。這兒是黃河上游河段及其支流湟水流過的地方；山高谷深，氣候嚴寒。華北黃上高原的黃土，一直向西分佈到這裡。但是，這兒的黃土堆積薄，且呈不連續的塊狀分佈。這些沿著河川的黃土台地，也就是早期河湟居民活動的舞臺。植物生長季節短，降水量不穩定。在這環境中，人類活動的主要限制是高度。高度使得原始農業活動只能限於谷地。谷地之上，糧食作物無法在那麼高寒的地方生長。廣大的高山自然資源，孕含在無限的草科、棘科與蘚苔類植物之中，但這是原始農人無法利用的。

河湟地區的早期農民

新石器時代晚期，陝西、甘肅地區仰韶文化的人群在黃土地上墾地種植，並製作精美的彩陶。略晚，西方河湟地區的人們也開始製作彩陶，並在黃土台地上開墾。他們的活動遺跡，就是考古學家所發現的馬家窯、半山、馬廠、齊家等文化遺存（見圖一）。

圖一 青海河湟地區新石器時代晚至銅石並用時期重要考古遺址



西元前 3000 年左右，生活在河湟地區的是馬家窯文化的人群。這些人，毫無疑問是以農業為主要生業的。他們住在小型村落裡，房子為半地穴式，屋基與居住面凹入地平面下；以木柱做支架，以草桿和著泥做成屋牆。晚期的房子則完全建在地面上。有些地區屋柱的基礎，曾經多道手續加強、防朽腐，以期能長久使用⁽²⁾。在他們居住的地方以及墓地，考古學家還找到一些碳化的麻、粟種子，以及他們使用過的農業工具如石製的鐮、杵、臼、斧、鋤等等。這些都證明當時人過的是相當定居的農業生活。遺址中也發現一些動物遺骨；這些動物有馴養的豬、狗、牛、羊、雞，以及野生的鹿、羚羊、野豬等等⁽³⁾。因此，狩獵與畜養在他們的生計中也很重要。

西元前 2700-2000 年，在考古文化上，馬家窯文化被半山與馬廠文化取代。但是河湟地區的人群，在經濟生態上卻沒有太大的變化。他們仍以農業生活為主，以畜養與狩獵來添補糧食。在青海民和縣一個半山時期墓葬遺址中，出土大量的隨葬陶器。在這些墓葬中，個別墓主隨葬陶器數量多寡相當懸殊；少的只有一個，最多的有五十餘個，一般都隨葬十至二十件陶器⁽⁴⁾。由於這些陶器的器形都相當大，數量又多，顯示擁有這種陶器的人群，必然是相當定居

(2) 青海省文物考古隊，〈青海民和陽洼坡遺址試掘簡報〉，《考古》1（1984）：15-16。

(3) 甘肅省文物工作隊、寧夏回族自治州文化局、東鄉族自治縣文化館，〈甘肅東鄉林家遺址發掘報告〉，《考古學集刊》4（1984）：154-59。

(4) 青海省文物考古隊，〈青海民和縣陽山墓地發掘簡報〉，《考古》5（1984）：388-95。

的人群。另一方面，隨葬陶器懸殊，也顯示在此社會中已有資源不均、貧富分化的現象。

在較晚的馬廠時期，人們過著更倚重農業的生活。他們的農業工具製作得更精緻，種類也變多了。顯然，為了更有效的運用人力以增加生產，當時的人製作各種石製工具，以應不同的農業生產過程所需。在許多陶罐中都發現他們儲存的糧食種子，這也說明他們是主要以務農為生的人⁽⁵⁾。

在畜養動物方面，最普遍被畜養的可能是豬。當時人普遍有在墓葬中隨葬豬骨的習俗。豬是不適於經常遷移的動物，因此，這也顯示當時此地居民不是經常移動的。有些馬廠文化墓葬中，不但發現有大量的陶器、豬、狗骨，還發現殉葬的人頭骨與骨架⁽⁶⁾。以人為殉，表示某些人或家族有特別的威權，能對他人制度化的行使暴力；這是明顯的社會階層化跡象。

到了約當西元前 2200-1700 年的齊家文化時期，河湟地區農業定居生活發展到了顛峰，也由此發生一些轉折。而且，地域性的人類生態差異逐漸明顯。甘肅地區齊家文化的農人，住在半地穴式地面鋪草泥白灰的建築中，有些人則住在較小的平地起建的屋子裡。他們在田裡種粟，用石製的工具翻土、鏟除雜樹以及收割。考古學家在此發現許多以農業用途為主的石器，以及散落在屋中、窖坑、

(5) 中國社會科學院考古研究所，《青海柳灣》（北京：文物出版社，1984），252。

(6) 張學正、張朋川、郭德勇，〈馬家窯、半山、馬廠類型的分期和相互關係〉，《考古論文集》1（1980）：62。

墓葬中的穀物種子⁽⁷⁾。

在宗教生活上，齊家文化東部的人們流行用羊骨占卜。在一個墓葬遺址中間，考古學者發現一些石頭排成的圓圈。在石圓圈附近，出土一些卜骨與牛羊的骨骸；顯然在這兒曾進行一些與喪禮有關的宗教儀式。屋子的形式、石製農具、骨卜的習俗，這一切都與他們的東鄰陝西地區龍山文化的人群非常相似。不同的是，他們所養的牲畜，顯然較東邊龍山文化人群所養的多。許多齊家文化墓葬中都出土大量的動物遺骸。根據大何庄遺址動物遺骸的分析，這些動物絕大部分是豬與羊；豬約佔所有動物的 73%，羊佔 21%⁽⁸⁾。在附近的秦魏家遺址中，也發現大量的隨葬動物下顎骨；豬下顎骨有 430 個，羊下顎骨 50 個，牛，38 個⁽⁹⁾。這都顯示，豬在他們的生計中有絕對的重要性，其次是羊與牛。這些隨葬動物下顎骨的墓葬，在形制大小，以及隨葬動物及其它物品的多寡上，都相當的懸殊。秦魏家的齊家文化墓葬群中，隨葬豬下顎骨少者一塊，多者達 68 塊。顯示農業定居所帶來的資源分配不平均，在這時已相當嚴重了。

在青海河湟地區，雖然這兒齊家文化人群與甘肅齊家文化人群使用相同或相似的陶器，但是在經濟生態上，卻與後者有相當的差別。當時住在互助總寨的人們，使用兩種用途截然不同的石刀（見

(7) 中國社會科學院考古研究所甘肅工作隊，〈甘肅永靖大何庄遺址發掘簡報〉，《考古學報》2（1974）：29-62。

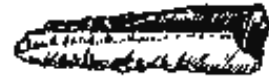
(8) 同前，38-56。

(9) 中國社會科學院考古研究所甘肅工作隊，〈甘肅永靖秦魏家齊家文化墓地〉，《考古學報》2（1975）：57-88。

圖二 細石葉刀與雙孔石刀



雙孔石刀



細石刀

圖二)。一種是長方形帶孔石刀；這與從前馬家窯、半山、馬廠文化的人所使用的，以及東部齊家文化人群所使用的並無不同。另一種是，以堅硬的石材打造的小型長條片狀石刀。前者的用途，主要是割斷穀類植物的莖纖維；後者，較適於切割動物的皮肉。而且，在總寨遺址沒有發現豬骨，相反的，十個墓葬中的四個都隨葬羊角。在甘肅齊家文化中，人們的隨葬陶器即大且多；在河湟總寨，人們流行以小件的銅飾物隨葬，陶器即小又少⁽¹⁰⁾。另一個河湟地區齊家文化遺址，青海貴德朵馬台，當時的人所使用的石器，也是以細石器為主，幾乎沒有可稱為農具的大型石器。隨葬品以小件的銅飾物為主⁽¹¹⁾。

究竟，在齊家文化時期青海河湟地區發生了什麼樣的變化，使得當地的人減少農業活動；不願養豬，而養更多的羊；不願擁有太多、太大的陶器，而偏好小件的隨身飾物？在人類生態上，這些考古現象的轉變有何意義？關於這些問題，我們可以從養豬與養羊在人類生態上的差別說起。

以養羊取代養豬

養羊與養豬，在人類生態上有截然不同的意義。原始農民所養的豬都是放牧的。在自然環境中，豬所搜尋的食物是野果、草莓、

(10) 青海省文物考古隊，〈青海互助土族自治縣總寨馬廠、齊家、辛店文化墓葬〉，《考古》4（1986）：309-17。

(11) 青海省文物管理局考古隊，〈青海省文物考古工作三十年〉，見《文物考古工作三十年》（北京：文物出版社，1979），162。

根莖類植物、菇菌類、野生穀粒等⁽¹²⁾；這些，幾乎也都是人可以直接消費的。因此在食物缺乏的時候，豬與人在覓食上是處於競爭的地位。這時養豬並不能增加人類的糧食。相反的，羊所吃的都是人不能直接利用的植物。尤其在河湟地區，由於牧羊這兒的人們可以突破環境的高度限制，以利用河谷上方的高地水草。

造成這種變化的原因，一方面是西元前 2000-1000 年全球氣候的乾冷化，使得原始農業受到打擊；另一方面，由於馬家窯時期以來長期的農業定居生活，造成河湟地區人口擴張與資源分配不平均。關於氣候變遷的問題，我們將在下一章說明。在此，我們先討論資源分配的問題。在前面我們曾提及，在馬廠與齊家文化中有些人遠比其他人更富有、更有權威，所謂「社會階層化」逐漸形成。當時河湟地區的人們，有可能像中原地區的人們一樣，選擇以統治者剝削被統治者，以重分配的方式來解決生存資源不足的問題。但是，可能因為在這農業的邊緣地區，沒有足夠的、可靠的農業生產來支持這樣的中央化威權，因此河湟地區究竟沒有完全發展成中央化的階級社會。同時，在資源不足的情形下，另一個解決之道在蘊釀中。那就是多養草食類動物，尤其是羊。羊可以吃草，人再來喝羊的乳，吃羊的肉。這樣原來無法利用的高地草資源，就間接被人類利用了。

(12) Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (London: Hutchinson & Co., 1963), 262；我在四川松潘地區，對於羌族在山區牧豬的採訪與觀察，也有同樣的結果。當地放牧的豬，經常尋找一種野穀粒為食。據當地羌族告訴我，在六十年代的三年饑荒時，就是這種野穀粒救活了許多人命。這也說明，在糧食缺乏時，豬與人在覓食上處於競爭的地位。

當時的情形可能是，在河湟地區，一些窮苦的農人發現他們能遷到較高的地區，依賴馬、牛與羊過活，以此脫離谷地那些剝削他們的人。很快的，大家都發現這是個好主意，於是以農業為主的齊家文化生活方式漸瓦解。這種選擇，最後將河湟變成與中原完全不同的世界。

辛店、卡約文化時期的人類生態變遷

這個變化，在齊家文化之後變得相當急遽。約在西元前 1700 年到西元前 600 年左右，在考古上辛店文化與卡約文化取代了齊家文化。這時，特別是較晚的卡約文化時期，河湟地區的人幾乎已完全脫離了農業定居生活。

辛店文化人群，分佈在的甘肅省西部與青海省東部。甘肅永靖張家嘴與姬家川的辛店文化遺址，出土大量的動物遺骨。動物種屬包括有牛、羊、馬、豬、狗與鹿，其中數量最多的是羊，其次是豬⁽¹³⁾。永靖蓮花台遺址，也出土大量包括有牛、羊、馬、狗、鹿的動物遺骨⁽¹⁴⁾。青海大通縣的上孫家寨辛店文化遺址，考古學者在此發現包括牛、馬、羊、狗等動物的遺骨。比起齊家文化時期當地的居民來說，辛店時期的人養更多的動物。而且，雖然豬仍然被人們畜

(13) 中國社會科學院考古研究所甘肅工作隊，〈甘肅永靖張家嘴與姬家川遺址的發掘〉，《考古學報》2（1980）：204，215。

(14) 考古研究所甘肅工作隊，〈甘肅永靖蓮花台辛店文化遺址〉，《考古》4（1980）：308-309。

養，但羊已普遍取代豬，成為當時人們最重要的馴養家畜。

他們留下的大多是墓葬與窖穴，房屋居址明顯的減少。他們製作的陶器，也較齊家文化人群的陶器要小得多。顯然辛店文化的人群較從前的人移動多，可能因此他們的房子結構簡單，不易保存在地層中，因此他們所擁有的陶器器形變小、數量變少，也因此，養羊、馬、牛比養豬更重要。雖然如此，因為文化層堆積厚，而且發現大量使用過的石製農具，因此考古學者認為他們仍是，在某種程度上，定居的農業人群。

由這些考古證據看來，齊家文化時期萌芽於青海河湟地區的養羊重於養豬的風氣，在辛店文化時期不斷的往東方擴散。終於，羊在畜養動物中的地位超過了豬。被馴養較晚的牛與馬，此時也在河湟地區人群的生計中佔有較重要的位置。一方面種植穀類作物，一方面畜養馬、牛、羊等草食動物，以擴大對自然資源的利用，這看來是個很理想的人類生態適應方式。但是，實際的情形可能不如此樂觀。畜養羊與行農業之間，有難以避免的矛盾。為了避免羊侵犯作物，牠們必須被移到較遠的地方放牧。而遠離農業聚落，羊易受野獸侵害，需要人力來照顧牠們。因此，一邊養羊一邊務農，在家庭人力運用上會有無法避免的矛盾。只有羊的數量不大，而農業較粗放的情形下，家庭人力才勉可兼顧。相反的，任何一方的擴張，無論是多養羊或是行較精緻化的農業，都必須放棄另一方。在農業邊緣的河湟地區，農業難以進一步擴張，因此當資源不足時，一個較可能的發展便是養更多的羊而犧牲農業。

走向遊牧化

卡約文化遺存在時代與地理分佈上都與辛店文化部分重疊，但前者時代延續較長、位置更向西延伸。所有考古學上所見的現象都顯示，留下卡約文化遺存的人們已過的是遊牧生活了。首先，在馬家窯、半山、馬廠、齊家文化中常見的房屋、居址幾乎完全消失；唯一的卡約文化居址，被發現在湟源的莫布拉。這個居住遺址，被建在避風向陽的山谷中一個相當陡峭的斜坡上。在這兒，有四個房子的遺跡。其中兩個房子的遺跡，只是些柱洞與石頭疊成的灶，沒有牆基或屋頂的痕跡。另兩個房子沒有牆與屋頂，甚至沒有柱洞，只有比較硬的居住面。這幾個房屋，原來必然有某種形式的牆與屋頂，可能由於它們是由可攜帶的材料或易腐朽的材料製成，因此不易被保存在考古遺存之中。屋內外，都發現有大量的動物骨骸；在其中兩個屋址，還發現大量燃燒過的羊糞。根據藏族民族誌資料，羊糞是牧民最好的取暖材料，而且只有在冬天羊被圈養時羊糞才容易被收集使用。這個居址的選擇，一個背風向陽的山谷，也是現在牧民理想的過冬場所。因此，所有這些證據都說明這是個遊牧人群過冬的居址⁽¹⁵⁾。

卡約文化人群的生產工具主要是細石器製作的石刀、骨針及可

(15) 高東陸、許淑珍，〈青海湟源莫布拉卡約文化遺址發掘簡報〉，《考古》11（1990）：1012-16，1011；Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*, Ph.D. diss. (Cambridge: Harvard University, 1992), 40-43.

繫繩隨身攜帶的小磨石等。馬家窯到辛店文化中人們常使用的農具如長方形石刀、鏟、鏟、鑿等，在卡約文化中全部消失（見表一）。他們所製作的陶器，又比辛店文化中的還更小，而且數量也變少了（見表二）⁽¹⁶⁾。

在墓葬中，隨葬品主要是些隨身飾品。這種小型隨身飾物，作為一種財產，較能配合經常移動的生活型態。更重要的是，在卡約文化人群的考古遺存中，豬完全消失，取而代之的是羊、馬、牛等草食動物。顯然，為了配合遊牧生活，他們必需放棄住屋、笨重的陶器、不宜長程移動的豬，以及其它一切妨礙移動的財產。

遊牧經濟由兩個基本因素構成：一是畜養草食動物，一是移動。在卡約文化人群的墓葬中，經常發現有斬下的馬、牛四肢骨，排在死者棺木的四個角上，羊的趾骨被放在死者身邊。因此，遊牧對卡約文化的人來說，似乎不只是由利用植物轉變為利用動物而已；以象徵「移動」的動物腿骨陪葬，說明他們也意識到「移動」在這種新經濟生活中的重要性。

因為飼養草食動物，卡約文化人群比較早的人群能夠利用河流上遊的高地，因此他們的遺存經常被發現在較高的地方。一項在黃河上游青海省循化與化隆兩縣所作的考古調查，顯示這兒由新石器時代晚期到銅石併用時代人類生活空間的利用與分佈情形（見圖三）。這項資料顯示，卡約文化人群可以利用相當高處的環境資源，這是當地由馬家窯到齊家文化中的人群所做不到的。

(16) Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, 49-50.

表一 甘青地區新石器時代晚期主要遺址生產工具數量表

遺址\工具	細石刀	刀	鏃	鏟	鑿	斧	錐	針	鏃	總數
仰韶文化										
林家	12	205	312		186	211	358	236	45	1573
花寨子		1			2	5	7	1		16
吐谷台	1		2		1	4	2		2	12
柳灣I		1	14		11	9	1		42	78
柳灣II		24	136		150	178	15	1	60	564
鴛鴦池	14	8	1			1	13	15		52
齊家文化										
柳灣III		11	30		31	44	2	4	2	124
總寨	4	4				1	3	4	12	24
大何庄		84	7	87	8	80	26	29	8	329
秦魏家		22	9	15	7	18	18	30	4	123
皇娘娘台		81	9	7	17	13	36	24	19	206
辛店文化										
張家嘴		43		17	2	7	14	1	3	87
姬家村		27	1	16	1	1	6	1	2	55
蓮花台	2	95	3	52	8	6	34	91	11	302
卡約文化										
山坪台						1	3	2	1	7
中庄	3					2	5	14	11	35
甲窯	3					2	2	1	1	9
莫布拉	1						1			2

表一（含表二）資料來源：中庄，《考古與文物》5（1985）；張家嘴·姬家川，《考古學報》2（1980）；秦魏家，《考古學報》2（1975）；皇娘娘台，《考古學報》4（1978）；林家，《考古學集刊》4（1984）；蓮花台，《考古》4（1980）；柳灣，《樂都柳灣》；山坪台，《考古學報》2（198）；總寨，《考古》4（1986）；大何庄，《考古學報》2（1974）；土谷台，《考古學報》2（1983）；陽山，《考古》5（1984）；崖頭，《文物》4（1981）；鴛鴦池，《考古學報》2（1982）；花寨子，《考古學報》2（1980）；莫布拉，《考古》11（1990）。

表二 甘青地區新石器時代晚期主要遺址陶器形制大小分佈表

文化遺址	第一類	第二類	第三類	第四類	第五類	總數
仰韶文化						
林家	4	14	11	3	2	34
柳灣I	8	64	13	1		86
吐谷台	9	19	12	7		47
陽山	9	12	1			22
鴛鴦池	12	11	5	1		29
柳灣II	13	30	21	2		66
齊家文化						
大何庄	25	8	2	2		37
秦魏家	55	10	4			69
皇娘娘台	25	7	2	1		35
柳灣III	22	24	4	3		53
總寨	14	3				17
辛店文化						
崖頭	5	3	3			11
蓮花台	4	6				10
姬家村	9	2				11
張家嘴	5	10	1			16
卡約文化						
山坪台	17					17
中庄	18					18

以上各遺址陶器（盆、罐、瓶）以口沿寬度與器體高度數值大小分類

第一類：口寬小於10cm，體高小於20cm

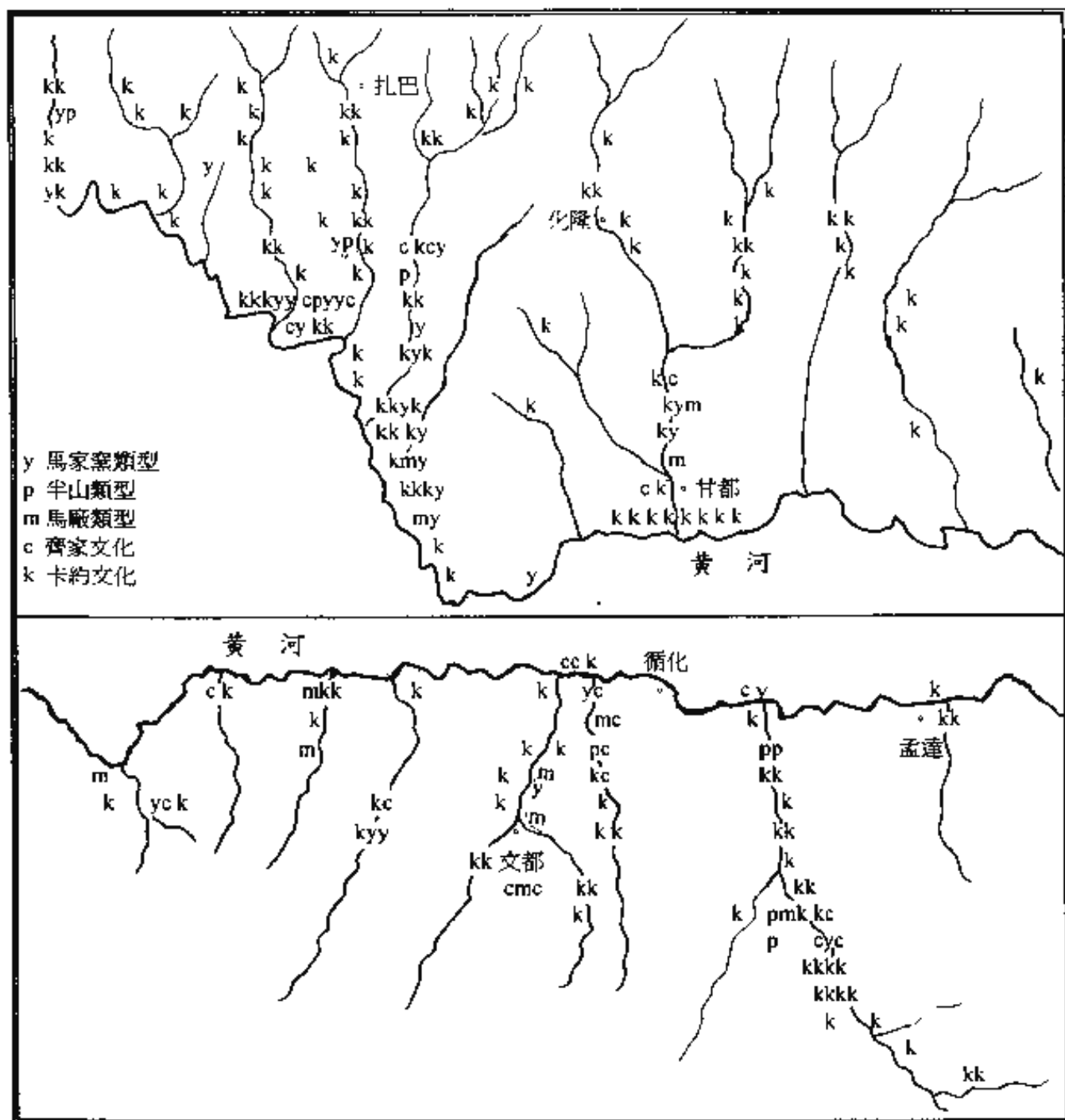
第二類：口寬10-20cm，體高20-30cm

第三類：口寬20-30cm，體高30-40cm

第四類：口寬30-40cm，體高40-50cm

第五類：口寬大於40cm，體高大於50cm

圖二 化隆、循化縣馬家窯至卡約文化時期考古遺址分佈



參考資料來源：《考古》4（1991）：313-14。

這些證據都表示，當時的人們已放棄依賴種植、養豬的定居生活。他們可能還有些簡單的農業；或因農業活動太少，或在意識形態上他們覺得從事農業不光榮，在考古上幾乎沒有留下任何農業痕跡。無論如何，現在他們主要過著依賴草食類動物的生活。利用羊、牛、馬特殊的消化系統，他們得以突破環境的限制，來使用農人無法利用的高地水草資源。而動物的移動性不僅讓他們得以配合季節移動，以獲得廣大的水草資源，也讓他們在艱苦而又變幻無常的環境中，可逃避各種自然與人為災害。最後，移動也造成他們特殊的社會結構，以及相關的社會意識型態。

河湟遊牧人群的社會結構及其特質

全球遊牧流行的地區，在環境上都有一些共同的特點——農業資源（水分、溫度）不足；但更重要的還是這些資源不穩定。青海河湟地區便是如此的環境。不定期的乾旱與突來的風雪，對於定居的農民常造成致命的打擊。因此，遊牧成為在此農業邊緣地區的一種特殊適應，也是人類文明發展過程中的一個重要進步⁽¹⁷⁾。遊牧不僅改變人與自然的關係，也改變人與人的關係。也就是說，遊牧經濟必需配合著特別的遊牧社會組織。這種社會的組織原則便是：分

(17) 許多學者認為，人類文明的演進曾經歷漁獵、畜牧、農耕三個階段。因此，畜牧或遊牧是人類文明發展序列中，介於原始的漁獵與進步的農耕中間的階段；這是農業定居人群的偏見。事實上，考古資料顯示，在全球主要遊牧地區中人類都曾由農耕，或以農為主的混合經濟，轉入遊牧經濟之中。

裂（segmentary）與平等自主（egalitarian）。中國漢代時，住在河湟地區的人群——當時的中國人稱之為「羌人」——便在如此的社會之中。為了適應這種水草資源貧乏且不穩定的環境，河湟牧民必需結合在聚散有彈性的人類社會群體中。配合人畜卓越的移動性，一個社會群體隨時能分裂成更小的群體，或與其它群體聚集成更大的人群，來利用環境資源，或逃避自然與人為災害。這就是一般遊牧社會中常見的「分裂性結構」（segmentary structure）⁽¹⁸⁾。

根據漢代文獻，以及參考當代遊牧民族誌的資料，我們對漢代河湟羌人分裂性社會結構的理解大致如下。幾個家庭，組成一個牧團；許多牧團，構成一個次部落；許多次部落又構成部落。因此，中國文獻中以大豪、中豪、小豪，來稱不同層級的羌人領袖。在分裂性結構中，每個牧團都可以自由的加入或退出一個部落。他們缺乏中央化的領導，部落首領的權威十分有限；除了戰時，沒有上級領袖能指揮下級領袖。因此中國文獻描述河湟地區的人群為：

不立君臣，無相長一，強則分種為酋豪，弱則為人附落。
更相抄暴，以力為雄⁽¹⁹⁾。

(18) Evans-Pritchard, *The Nuer*, 142-150; Fredrik Barth, "Segmentary Opposition and the Theory of Game: A Study of Pathan Organization," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1959): 5-21; Pierre Bonte, "Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Eléments d'une problématique," in *Pastoral Production and Society*, 171-99.

(19) 《後漢書·西羌傳》87/77。

在這樣的社會結構中，「決策權」(decision making) 散在每一個牧團中，甚至在每一個遊牧家庭之中；這就是在許多遊牧社會中常見的「平等自主」原則。西元前 63 年，先零部落與一些羌族部落結盟，結果聚集了 200 多位羌族首領。西元 87 年，一位中國將領設宴招待羌人首領們，伺機將他們全部殺害；結果有 800 多位羌人首領被殺。西元 164 年，3000 餘帳的羌人集體對漢朝政府投降，率領前來的領袖多達 355 人⁽²⁰⁾。這些資料都顯示，無論是結盟或投降，每一個小遊牧單位都自行決定自己的命運，由他們的首領代表出席。

各遊牧人群間的對立、仇殺與戰爭，是他們生活的一部分；藉此，各層級的遊牧人群得到暫時的凝聚。譬如，與其它次部落之間的戰爭，凝聚一個次部落下的各牧團。部落與部落之間的戰爭，則能凝聚部落下的各個次部落。部落間的結盟，只在非常必要時才會出現；通常是為了戰爭。在漢代，為了對付中國的入侵，羌人每次結盟時各部落都必須先解除彼此仇恨，交換人質取信，並發誓盟誼，這也可見部落結盟並不容易。戰爭結束後，結盟就解散，又回到各個分散的遊牧人群之中。然後，又開始各遊牧人群間無止的相互仇殺與戰爭⁽²¹⁾。

部落間的戰爭與仇殺，主要為的是爭草場與肥美的山谷。漢代

(20) 《漢書·趙充國傳》69/39；《後漢書·西羌傳》87/77；《後漢書·段熲列傳》65/55。

(21) 《後漢書·西羌傳》87/77；Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, 90-94.

河湟主要羌人部落都是兼營農業的遊牧人群。他們在春天出冬場（遊牧社會人畜過冬的地方）後，先到河谷種下麥子，然後往山中移動，展開一年的遊牧。秋季回來收割後，再回到冬場。如此在河谷中種麥，在附近山上遊牧，生活所需大致無缺。因此，一個美好的山谷是各部落必爭之地。為了爭奪、維護一個山谷，部落成為最重要的社會組織，也因此使得任何超部落的政治結合都是短暫的。

漢代遊牧的河湟地區與東方的中國相比，可以說是兩個極端相反的世界。在中國的世界中，皇帝統治著一大塊地方。皇帝之下是各層級的貴族、官僚，他們也是大小不等的地主。這個鉅大的政治體制，主要依賴著農人的徭役賦稅來維持。在這個中央化與階層化的世界中，強調的是尊卑之分，下位者對於上位者的服從與效忠，以及由此產生的社會秩序。在西方遊牧的河湟地區，這是分散化與平等化的世界。因為環境是如此困苦，而人們的財產大都是長了四條腿的牲畜，所以分散、平等、自主成了普遍的生存原則。在這兒，每個家庭或牧團都為了生存而努力，沒有徭役賦稅。「移動」使得人與人之間，人與群體之間的關係，都是短暫的、易變的。因此，個人對所屬牧團或部落的認同，以及對部落領袖的效忠，都不必是永久的。

西元前 3000 年，河湟地區的人類文明原是黃河中游地區仰韶文化的延伸；無論在物質文化上，或是經濟生產方式上，兩者都沒有太大的差異。約從西元前 2000 年前後開始，兩邊各自發生一些變化。到了西元前 200 年左右時，河湟地區與中國間的分野，不只是定居與遷徙、農業與牧業的差別而已。更重要的是，東方的中

國成為中央化、階層化的世界；西方河湟地區則是分散化與平等化的世界。於是，對中國而言，一個生態的、社會的與意識形態的邊緣已經形成。

第五章

鄂爾多斯及其鄰近地區遊牧社會的形成

在另一個黃土農業的邊緣地區，就是內蒙古陰山以南，到陝西北部的鄂爾多斯附近，也經歷了與河湟地區類似的人類生態變遷。由於這兒在地理位置上與晉陝龍山文化區更接近，使得在這兒發生的人類生態變遷，對南方龍山農業地區人群造成更直接的沖擊。而南方人群對此的反應，也進一步影響鄂爾多斯及其鄰近地區的人類生態變遷。

鄂爾多斯地區，是指內蒙古自治區西南部，包括內蒙古伊克昭盟和陝西省定邊、靖邊、橫山、榆林、神木、府谷等縣的長城以北地區。黃河在此繞一大圈，鄂爾多斯的北、西、東三面皆以黃河為界。我們所探討的地理範圍，還包括與鄂爾多斯隔黃河相望的地區，包括西面的賀蘭山、烏蘭布和沙漠，北面陰山以南的河套區，以及東北面的土默特平原，東面的內蒙古清水河縣至托克托一帶。

鄂爾多斯東部、土默特平原以及大青山南的套北地區，都屬於溫暖半乾旱氣候。鄂爾多斯西部，則屬溫暖乾旱氣候區。到了狼山下的套西北地區，年雨量只有 150-250 毫米。因此大體說來，這區域中乾旱的程度是由東南向西北遞增。降水量不平均且變化大是其

特色⁽¹⁾。

新石器時代晚期的混合農業經濟人群

新石器時代晚期，這一地區較早的人類活動遺跡，主要分佈在北部的套北地區，鄂爾多斯高原東部，以及黃河彼岸的清水河至托克托一帶，與南部的無定河流域一帶（見圖四）。至於高原內部毛烏素沙地一帶，在當時是因沙地已形成以至於不適人居，或是曾有人群活動但其遺跡為後世形成的沙層掩沒，目前尚不清楚。無論如何，較早在此活動的人群，在文化與經濟生態上都與南方的仰韶與龍山文化人群非常相似。

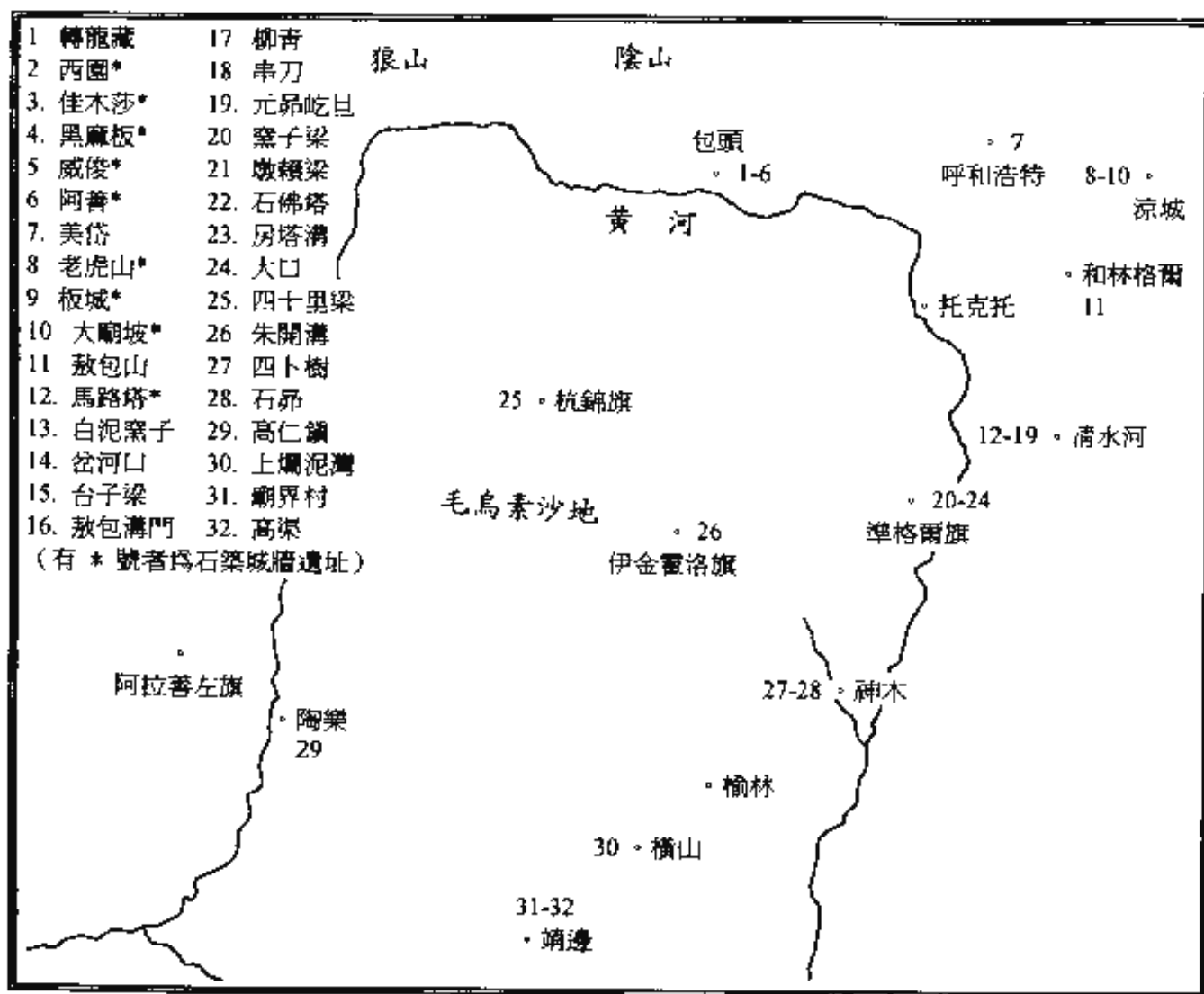
仰韶農業文化的邊緣人群

在內蒙古的包頭阿善、呼和浩特美岱、和林格爾縣敖包山，以及清水河縣的白泥窯子、岔河口、台子梁，准格爾旗的窯子梁與壕賴梁，杭錦旗四十里梁等地，都曾發現帶有彩陶的文化遺存。考古學者稱之為「阿善一期文化」或「岔河口文化」，有時也稱之為仰韶文化。這種文化遺存分佈廣，遺址一般面積不大，文化層薄，遺物不豐富⁽²⁾。

(1) 石蘊宗，〈內蒙古農業地理〉（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1982），18、30-31。

(2) 汪宇平，〈清水河縣台子梁的仰韶文化遺址〉，《文物》9（1961）：13-14；崔璣、斯琴，〈內蒙古中南部新石器——青銅時代文化初探〉，《中國考古學會第四次年會論文集》（北京：文物出版社，1983），174。

圖四 鄂爾多斯及其鄰近地區新石器時代晚期重要考古遺址



以白泥窯子出土的人類遺存來看，約在西元前 4000 年左右，已有人群在此以農業謀生。當時的人住在方形淺穴式的房子裡，房子由五根房柱支持，門口有石板鋪設的斜坡門道。室內近門處有石砌坑灶，室外也有灶。部分陶器帶有彩繪。他們使用的石器，主要是砂岩製作的敲砸器、刮削器、石球，及磨製的長方形單孔或雙孔刀，磨盤、磨棒等。這些石器的功能，似乎都與農業生產或穀類糧食處理過程有關。另外，也有屬細石器的刮削器、尖狀器，以及石鏃。考古學家認為，農業為當時人們的主要生產活動，並認為這是與中原地區仰韶文化有密切關係的遺存⁽³⁾。

由清水河至托克托的黃河沿岸，仰韶文化人群大多在河邊台地上建立他們的聚落。這種村落遺址，面積一般約數萬平方米，較大的廣達 15 萬平方米，可見他們已有相當規模的社會生活。他們遺下的生產工具有石刀、石鏟、石斧，及其它刮削器、砍砸器、與砍伐器等，顯示他們的經濟生活與農業有密切關聯。以岔河口遺址為代表的陶器，與黃河中游的仰韶文化陶器相似，略晚以海生不浪東遺址為代表者受馬家窯文化的影響⁽⁴⁾。

在河套以北地區，相當仰韶晚期的人類遺存是「阿善二期文化」，時代約當西元前 3700-3000 年之間。這時期人類的遺存較豐富，以農業為主兼營狩獵採集的經濟生活特徵更明顯。房子仍為半

(3) 汪宇平，〈清水河縣台子梁的仰韶文化遺址〉，10-13。

(4) 內蒙古歷史研究所，〈內蒙古中南部黃河沿岸新石器時代遺址調查〉，《考古》10（1965）：487-91。

地穴式，室中心有平底坑灶，坑灶後往往又有一方形地面灶，均已燒烤得十分堅硬。房子四角及火塘附近都有柱洞遺跡，還有直徑較小的柱洞分佈在牆壁四周。房子附近有窖穴，作為儲藏及拋棄廢物之用。所有的證據都顯示，他們是相當定居的人群。在農業生產上，他們使用大型石器如斧、鏟、鏟、穿孔石刀、磨棒、磨盤等。他們並以堅硬石材打造銳利細石器，如石鏃、石葉、石片及括削器等，用於狩獵以及切割動物的皮肉。另外，在鄂爾多斯南部的陝北地區，也發現許多仰韶文化遺存。同樣的，在這兒與仰韶文化半坡類型陶片一同出土的，除了石刀、石斧、石鏟之外，還有豐富的細石器。

大量的細石器出現在鄂爾多斯附近的仰韶文化遺存中，這是在山西南部、關中地區與河南等地的仰韶文化遺址中少見的現象。兩種石器（細石器與大型砂岩石器）併存於這個仰韶農業的邊緣地區，可能代表著當地特有的人類經濟生態。磨製石器以長方形石刀、斧、鏟、鏟等為主，而這些石器被認為是主要用於整地、翻土、收割等與農業有關的活動之中⁽⁵⁾。細石器則以大量的刮削器為主。這種刮削器的刃部質硬而脆，利於以巧勁切開動物的皮肉，而不適於用力割斷植物纖維。因此，它所代表的人類生業活動應是畜牧或狩獵⁽⁶⁾。這些考古發現都顯示，鄂爾多斯及其鄰近地區的新石器時代晚期居民，在經濟生態上與中原仰韶文化的農人非常接近，

(5) Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China*, 112.

(6) 江上波夫，《アジア民族と文化の形成》（東京：平凡社，1985），46。

不同的是，比起後者他們較依賴動物。這是一種混合農業生活。

鄂爾多斯地區龍山文化時期的人類生態變遷

到了西元前 3000 年左右，上述的混合農業生活，在套北與鄂爾多斯東部地區都有相當的發展。這些人群留下的遺存，由於在文化特徵上與南方的龍山文化相當接近，因此被納入龍山文化之中。

鄂爾多斯東部地區 在這地區仰韶文化之後，普遍出現一種以籃紋陶器、白灰居住面遺跡、袋形灰坑為主要特徵的文化遺存。這些考古文化特徵，也見於山西、陝西的龍山文化之中，因此有些學者稱之為「龍山文化」。另一些學者，注意到這些遺址所出的細小石器，則稱之為「細石器文化」⁽⁷⁾。細石器與角骨器增加，是本地由仰韶到龍山時期的一大轉變。這種有龍山文化特點的文化遺存，據調查者稱，多分佈在黃河河谷斷崖上。值得注意的是，比起當地仰韶遺址而言，龍山文化遺址分佈較為密集⁽⁸⁾。

譬如，以准格爾旗南部的大口遺址為例。這是一個考古發掘收穫豐碩的遺址。遺址座落在高出河床 30 米的台地上，其遺物被分為前後兩期。大口一期的遺物較少，主要是罐、瓮、罍、鬲、豆、盆等陶器。大口二期文化層中，發現有房屋遺跡。房屋的地面及殘存的牆上，都均勻的抹上一層 5 釐米厚的白灰面。室內的柱洞底填碎陶片，以穩定柱子及加強其承重力。屋子正中有一圓形火塘，火

(7) 內蒙古歷史研究所，〈內蒙古清水河縣白泥窯子遺址複查〉，《考古》3 (1966)：146；汪宇平，〈清水河縣台子梁的仰韶文化遺址〉，13。

(8) 內蒙古歷史研究所，〈內蒙古中南部黃河沿岸新石器時代遺址調查〉，491-95。

塘周圍的填土經長期踩踏而變得很堅實。門前有一與門寬略等，長約 2.5 米的下坡路段，由於人們進出已被踩實為路土。窖穴中出有一些零散的獸骨、獸牙與牛角，底部有錐、針、鏃等骨器。由動物遺骨中，辨識出豬、羊、牛、鹿等動物。石器的種類有，斧、鏟、長方形穿孔石刀、鏃、臼形器、盤狀器及磨器等。出土骨器 89 件，有鑿、鏃、錐、針、匕等。考古學家認為，由於石鏟、石斧、石刀等農具的出土，顯示當時人的經濟生活是以農業為主。廣泛使用骨器，及大量動物骨角的出現，顯示家畜畜養及（或）狩獵也在當時的生產活動中佔有一定地位⁽⁹⁾。房屋的建築方式，經長久踏實的室內及門口的地面，以及大而厚重的陶器，都顯示當時的人過著相當定居的生活。

另外，當時住在准格爾旗西部石佛塔遺址的人群，他們的白灰面居住遺址、袋形灰坑、長方形帶孔石刀，及鬲、甗等三足器，都顯示與中原地區龍山文化有密切關係。他們遺留下大量的石斧、石鏟、石刀等農業生產工具，及石磨棒、石杵等穀類加工工具。顯然，鋤耕農業是當時人們的主要生業活動。由一些出土的石球及石片刮削器，考古學家認為狩獵是他們輔助經濟的一部分⁽¹⁰⁾。

套北地區 在套北的包頭地區，這種龍山文化被稱為「阿善三期文化」。阿善三期文化較早的階段，當地的人住在半地穴式或地

(9) 吉發勻、馬輝析，〈內蒙古准格爾旗大口遺址的調查與試掘〉，《考古》4（1979）：311-19。

(10) 崔璇，〈內蒙古中南部石佛塔等遺址調查〉，《內蒙古文物考古》創刊號（1981）：133-42。

面建築中。居住面由草拌泥鋪成，再略經燒烤。窖穴比前期多。生產工具有大型石器、細石器、陶製品、角骨器，器形、種類都與前期類似。到了阿善三期文化晚期，居住型態出現較大的變化。此時人們住在石築房屋中，外有石砌城牆保護。這種石牆，據稱是中國已發現最早的石築城牆。城牆隨地形起伏，有的地段牆基厚達一米以上，殘存牆基高近兩米。

在阿善二、三期文化人群的遺址中，都曾出土許多狗、豬、羊、牛的骨骼⁽¹¹⁾。他們所使用的細石器中，又有大量的石鏃。因此，動物畜養或狩獵在當時人們的生業中應有相當的重要性。也就是說，由仰韶時期到龍山時期，當地的人都過著兼營農業與畜牧、狩獵的混合農業生活。但是在這地區，人們對農業資源與對動物資源的倚重，在仰韶與龍山文化時期是有差別。有趣的是，這個差別並不是人們愈來愈依賴農業；相反的，龍山時期的人較前期的人更依賴動物性資源。這一點，表現在阿善二、三期文化中人們所使用的工具變化上。

由表三中可看出，陶製工具所佔的比例一直很穩定，但細石器、角骨器、大型石器，在所有工具中的比例則有變化。變化的規律是：細石器與角骨器同增同減，而它們與大型石器的增減則相反。由第二期至第三期早段的變化是，細石器及角骨器大量增加，而大型石器則大量減少；由第三期早段至第三期晚段，大型石器所

(11) 崔璇，〈內蒙古先秦時期畜牧遺存述論〉，《內蒙古社會科學》1（1988）：69。

表三 阿善遺址二、三期各種生產工具比例

工具 \ 時期	二期 (仰韶晚期)	三期早段 (龍山時期)	三期晚段 (龍山時期)
細石器	17%	23%	19%
大型石器	51%	29%	38%
角骨器	10%	28%	22%
陶製品	22%	20%	21%

資料來源:《考古》2(1984):99-104

佔的比例又升高，而細石器及骨角器的所佔比例減少，但細石器及骨角器的所佔比例，仍高於第二期文化中同類器物所佔的比例。如果角骨器增加，表示當時動物的遺骨容易取得，則細石器與角骨器同增減的現象，也說明這些細石器的使用的確與狩獵或畜牧經濟有關。這個工具比例的變化，顯示在龍山文化時期（阿善三期文化），畜牧或狩獵的重要性的確在套北地區人群的經濟生活中有增加的趨勢。這個變化，大約發生在西元前 3500-2100 年之間。

同樣的現象，也見於大青山下的包頭西園遺址。這兒的出土遺物分佈在東西兩個台地上。西臺地的文化遺存，被分為三期五段。西園二期與三期，無論是房子的形制、結構，生產工具以及陶器的器形與組合，都和阿善二期遺存面貌相當。在生產工具上，仍然是磨製石器與細石器並存，但二期的生產工具數量及種類皆少，以磨製石器為主，特別是兩側帶缺口的長方形石刀最為流行。第三期，生產工具的數量與種類都有增加。值得注意的是，三期細石器在生

產工具中的比重增大，石器與骨器的製作皆較為精緻⁽¹²⁾。在東臺地上，發現有石砌圍牆及石砌房屋基址，房屋形制與阿善三期晚段的房屋完全相同，遺物分別屬於阿善二期與三期文化⁽¹³⁾。因此，西園的考古遺存也顯示，在接近龍山或龍山早期，這一帶人群對動物性資源的依賴有加強的趨勢。

西元前 2500-2100 年左右，在阿善與西園遺址都出現有石築圍牆或城牆的防衛性聚落⁽¹⁴⁾，顯示當地人群間的資源競爭趨於劇烈。事實上除此兩地外，有石砌圍牆的城堡還廣泛分佈在內蒙古中南部，如大青山下的佳木莎、黑麻板、威俊，蠻汗山下的老虎山、板城、大廟坡，清水河縣的馬路塔等遺址。這種石城堡大都建在背靠大山的山麓台地上，以石塊錯疊，縫隙間塞碎石以膠泥黏固。城址都選擇在地勢險要之處，周圍並不都設有城牆，而是有些地段利用懸崖為屏障。城牆厚度一般為 0.7-0.8 米，較厚的達 1.2 米。城牆高度由城內看一般並不太高，但建在陡坡的城牆，從牆外看牆體是很高的。城牆內及附近有石築房址遺跡；有些城內並有所謂祭壇的石

(12) 西園遺址發掘組，〈內蒙古包頭市西園新石器時代遺址發掘簡報〉，《考古》4（1990）：306。

(13) 包頭市文物管理所，〈內蒙古大青山西段新石器時代遺址〉，《考古》6（1986）：485-87。

(14) 阿善、西園、佳木莎、威俊的城牆及其它相關遺跡，都屬於阿善三期晚段。崔斌與崔樹華曾推測其年代約在西元前 2755-2300 年左右（崔斌、崔樹華 1991: 78）。但由於老虎山石城堡遺存經碳十四測定（樹輪校正）所得的絕對年代為 2301-2044 BC（中國社會科學院考古研究所 1991: 59），因此前述阿善等石城堡的時代下限也可能接近西元前 2100 年。板城、大廟坡相關遺址遺物與老虎山遺存相似（崔斌、崔樹華 1991: 78）。馬路塔未經正式發掘，文化性質不詳，據稱其城堡及部分採集遺物屬於大口一期文化，它的年代據推測也約在西元前 2100 年左右（崔斌、崔樹華 1991: 79）。

堆遺跡⁽¹⁵⁾。

總而言之，新石器時代鄂爾多斯及其鄰近地區的人群，一方面直接或間接的受到南方仰韶及龍山文化農業因素影響而從事農業；另一方面，為了適應當地的乾旱氣候，他們也較前者依賴獵取或畜養動物，以擴大對自然資源的利用。以地區而言，鄂爾多斯的東部及南部地區，與晉陝中原的新石器時代原始農業文化關係最密切，細石器較少。西部地區的細石器最發達，農業遺跡最少。套北地區則介於兩者之間。也就是說，基本上農業的重要性由南往北，由東往西，逐漸減低；相反的，由細石器所代表的畜牧及狩獵，則由同方向逐漸增加。這與鄂爾多斯地區的乾旱程度由東南往西北漸增趨勢一致。

以人類生態的長期變化而言，無論是在東部的清水河地區或是北部的套北地區，由仰韶時期到龍山時期，都有當地人群對動物的依賴逐漸增加而農業活動減少的趨勢。因為在這樣的混合經濟中，農業與畜牧（或狩獵）原就是互補的；在某一方的挫折，會使得人們加重對另一方的依賴。這個變化較明顯的時期，約在西元前2500-2000年之間。也在這時期，清水河一帶的人群將他們的聚落建在較高的臺地或斷崖邊上。套北地區的人群，則紛紛築城堡、建石牆以自衛。這些考古學上的現象，似乎都顯示當地人群間的資源競爭劇烈。

(15) 崔璇、崔樹華，〈內蒙古中南部的原始城堡及相關問題〉，《內蒙古社會科學》3（1991）：75-80。

氣候變遷與農業邊緣人群的適應

在西元前 2000 年以後，除陝北外，這地區所有的人類活動遺跡都逐漸消退或完全消失。目前發現自新石器時代延續最晚的遺址朱開溝，其最晚的一期約當西元前 1600-1400 年左右⁽¹⁶⁾。這一段在本地考古發現上幾近空白的時期，一直要延續到春秋晚期，才出現以「鄂爾多斯式青銅器」隨葬的遊牧人群墓葬。這個考古上的缺環，大約是在西元前 1500 年到西元前 600 年之間；相當中國史上的商代到春秋中期。

在本地春秋至戰國時期墓葬的出土地點附近，往往有新石器時代的遺址，但卻沒有關於商、西周時期遺存的報導。這一地區新石器時代遺址附近，也經常有戰國及以後的遺存，同樣的，有關商與西周時期遺存的報導則非常罕見。這個考古學上的現象似乎顯示，在鄂爾多斯及其鄰近地區（南部邊緣的陝北地區除外），許多新石器時代以來人類居住的聚落在龍山後期或商代之初都被放棄。一直到春秋晚及戰國時期，才又出現人類活動的遺跡。仰韶時期以來，長期在這兒活動的混合農業人群為何就此消失？到底在龍山後期發生什麼變化？

(16) 約當二里岡上層，而不晚於殷墟商文化一期。見，內蒙古文物考古研究所，〈內蒙古朱開溝遺址〉，《考古學報》3（1988）：330；中國社會科學院考古研究所，〈中國考古學中破十四年代數據集〉（北京：文物出版社，1991），60。

新石器時代晚期氣候的乾旱化

由許多證據看來，氣候上的變化是造成這個人類生態變遷的重要因素。許多古氣象學者都曾指出，以全球整體來說，西元前 2000-1000 年是一個逐漸趨於乾旱的時期。這個趨勢，到了西元前 1000 年左右達到頂點⁽¹⁷⁾。研究中國古氣候的學者，也得到類似的結論。學者曾指出，西元前 6000-1000 年的華北地區，是較濕暖的時期⁽¹⁸⁾。呼倫貝爾沙地由全新世早期以來形成的沙帶中，有三層埋藏黑沙土。植物孢粉分析顯示，這些黑沙土代表著半濕潤森林草原環境。最上層的黑沙土，屬於新石器時期到銅石並用時期，約當西元前 3000-1000 年⁽¹⁹⁾。也就是說，在約當西元前 1000 年左右，這兒最後一期的森林草原消失，乾旱或半乾旱氣候再度形成。

在鄂爾多斯地區，這個發生在石器時代晚期到銅石並用時期的氣候變遷也相當明顯。受青藏高原抬升運動影響，全新世以來鄂爾多斯地區的乾旱與半乾旱氣候便逐漸形成並持續加強。根據鄂爾多斯毛烏素沙地東南緣地層的孢粉及碳十四分析，西元前 9000-1000 年左右，此處是較濕潤的環境。此後因氣候乾旱，砂炭堆積停止發育⁽²⁰⁾。雖然中國學者所指的濕潤期結束，乾旱期開始的關鍵年代，

(17) A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 95.

(18) 竺可楨，〈中國近五千年來氣候變遷的初步研究〉，《竺可楨全集》（北京：科學出版社，1979）。

(19) 趙松喬，〈中國沙漠、戈壁的形成和演變〉，《中國乾旱地區自然地理》，趙松喬編（北京：科學出版社，1985），7。

(20) 朱士光，〈評毛烏素沙地形成與變遷問題的學術討論〉，《西北史地》 4（1986）：25。

大致是在西元前 1000 年左右，由於世界性的乾旱期發生在西元前 2000-1000 年之間，因此可能在西元前 2000 年左右，這個乾燥化的趨勢已在逐漸進行之中。

植物孢粉分析所見的氣候變遷，反映的是變遷已在地表植被上造成改變的階段；而且，無論是碳十四或是其他考古斷代法，都可能有些時代誤差。相反的，人類生態卻常常立即的、鮮明的反應相當細微的環境變化。因此，在探索氣候變遷時，考古學上所見的人類生態變化可提供我們另一種線索。

新石器晚期到銅石并用時期的氣候變遷，在全球許多地方的人類生態上都留下痕跡。而且，因地域性環境的差別，各地有不同的變遷時程。相對而言，在原始農業邊緣地帶，這種氣候變化對人類生態的影響最深刻，也因此考古上留下的痕跡較明顯。因為這兒的環境原來就不利農業，生活在農業邊緣地帶的原始農民，有如站在水中，水沒及鼻下的人；些微的水波動蕩都會讓他們溺斃。

在前面我們曾提及，在鄂爾多斯及其鄰近地區，新石器時代晚期的混合農業遺址被放棄前，曾經有農業衰退，畜牧業增長，以及人群間衝突擴張的現象。在套北地區，西元前 3000 年以後，代表畜牧或狩獵的細石器及角骨器，在所有工具中的比例大量升高，顯示這時氣候已逐漸對農業活動不利。約當西元前 2500-2100 年左右，整個大青山到蠻汗山南麓的人群都築石牆以自衛。在此之後，人類活動的遺跡幾乎消失了 1500 年。這似乎顯示氣候進一步惡化，先使得人群間的資源競爭劇烈，然後，終於使他們放棄在此聚居。

由清水河到托克托一帶，晚新石器時代的仰韶遺址多座落在河谷台地上，而龍山文化的遺址則大都分佈在河谷斷崖上⁽²¹⁾。這也顯示，資源競爭使得人群間的衝突變得劇烈，因此聚落位置必須選擇在便於防衛的地點。同時，龍山文化遺存中出現的大量細石器，也表示當時環境愈來愈不利於農業，使得人們對動物性資源的依賴增加。最後，西元前 2000 年之後，這兒的聚落也都被放棄了。

朱開溝遺址所見人類生態變遷

當鄂爾多斯及其鄰近地區絕大多數新石器晚期遺址的居民，在西元前 2000 年左右大都離開此地時，可能有少部分人群繼續在此地居留；目前只發現有朱開溝遺址，當地居民一直在此居住到西元前 1400 年左右。因此，這個遺址對於我們了解當時的變遷非常重要。

朱開溝遺址遺存，依時代先後被分為五段。一至五段遺存銜接發展，層位清礎，發展序列明確。因此我們能據此探討當地人群的長期經濟生態及社會變遷。

朱開溝第一段屬於龍山晚期的遺存。當時人過著相當定居的生活，農業是主要經濟生業。兒童瓮棺葬、白灰面建築、卜骨及陶器，都顯示與中原龍山文化的密切關係。

約在西元前 2100-1900 年左右，朱開溝第二段的居民住在半地

(21) 內蒙古歷史研究所，〈內蒙古中南部黃河沿岸新石器時代遺址調查〉，488-91。

穴式或地面建築中。大型房址多為圓形，圓形灶居中，周圍有墊土牆，牆上有柱洞，墊土牆內有大量的石塊及碎陶片。與第一段相同，此時墓葬中亦有隨葬豬下顎骨的習俗，並隨葬鬲、罐、豆、盃、壺等陶器，也有兒童瓮棺葬的習俗。但在生產工具上，無論是種類或是數量都比第一段豐富。石器有長方形穿孔石刀、石斧、石鏟、石鏹等農業生產工具，以及燧石剝製的刮削器、矛形器及石鏃等細石器，以及骨製的刀、匕首、針、錐等。

西元前 1900-1700 年左右是朱開溝第三段時期。這時人們在墓葬中殉牲的風氣更為盛行。少者隨葬豬下顎骨一對，多者十幾對，還有數量不等的羊下顎骨，及其它肉食類動物的下顎骨。同時也出現了殉人葬。墓葬中出土小型銅器，如耳環、指環、臂釧等。此期也有兒童瓮棺葬。生產工具有石斧、長方形穿孔石刀、骨柄石刃刀、骨鏹，及銅針、錐、臂釧、耳環等等。

第四段遺存的分佈範圍比較廣泛，文化層堆積薄；時間大約在西元前 1700-1500 年之間⁽²²⁾。只有少數的墓有少量隨葬品，隨葬陶器遠不如第三段豐富。墓葬中的殉牲有豬和狗。房子以長方形淺穴式建築為主，房內地表以黃色黏土鋪墊，有的經多次鋪墊，因此有些房基連在一起不易區分。生產工具有石斧、梯形石刀、石鏟、石鏹、石刮削器，及骨製的錐、鏃、鏹等。

(22) 這一階段遺存的碳十四年代測定（經樹輪校正）所得三個數據為：1838-1632 BC，1668-1462 BC，1703-1497 BC，相當於夏代的晚期（內蒙古文物考古研究所 1988: 317-22）。另外，一個朱開溝二期（二至四段）木炭遺存的碳十四測定（經樹輪校正）所得年代為 1731-1521 BC（中國社會科學院考古研究所 1991: 60）。

朱開溝第五段遺存，年代可能接近西元前 1400 年。此時墓葬分散，如三、四段遺存中那樣集中的墓群消失。這時的居民仍有以豬骨隨葬及瓮棺葬的習俗。陶器有鬲、甗、盆、罐、簋、豆、壘等，並出現青銅容器如鼎、爵。生產工具有石斧、梯形石刀、石鐮、石鑽頭，骨製的鏃、針，以及銅戈、短劍、刀、鏃等武器。出土的銅刀、銅劍，是早期「鄂爾多斯式青銅器」⁽²³⁾。

由以上朱開溝一至五段遺存中，我們可以看出以下現象。首先，以經濟生業而言，一至三段沒有太大的差別。出土的農作工具、大量的陶器、房屋的建築方式以及隨葬豬骨等，都顯示當時的人是生活在長期定居，並以農業為主要生業的生活中。其次，由一段到三段時期這種生活有穩定的發展。特別是到了第三段時（ca. 1900 B.C.），這種農業定居生活發展到頂點。當地的社會發生階層化（stratification）現象，在墓葬中的反映便是出現人殉以及多寡懸殊的隨葬豬下顎骨。但是也在這時，一個重要的人類生態轉折開始萌芽。殉葬的家畜以及細石器都有顯著的增加，並出現骨柄石刃刀這樣精緻的切割工具；這些都表示狩獵與畜牧業在人類生態中的重要性增加。尤其有意義的是，由第三段開始，許多講究的墓中都隨葬數量相當多的羊下顎骨。這顯示「財富」不必在農業上累積（或難以在農業上發展），擴大畜養草食動物以利用廣大的水草資源成為另一個選擇。

(23) 內蒙古文物考古研究所，〈內蒙古朱開溝遺址〉，301-332。

最後，第四段房屋的結構，可能為多次、不連續佔居的結果⁽²⁴⁾，顯示當時的人已經無法在一地長久居住。到了最後的階段（約當早商的第五段），先前集中的墓葬消失，一些墓中出現有銅兵器陪葬。銅器在此地最早出現在第三段，主要不是用在農業生產上，而是用來製造隨身裝飾品及小型工具，在此時又被用來製作武器。顯然，人群間的衝突因生存資源不足而擴大，使得應付戰爭成為一些人的主要社會機能。不久之後，朱開溝遺址也被放棄了。以上這些考古遺存清楚的顯示，這個遺址的全盛時期是在它考古分期的第三段。在此之後的整個變化趨勢是：墓葬由集中而分散，隨葬品由厚而薄，聚落由長期連續居住轉為不連續的重複佔居。最後，資源競爭導致人群間的衝突擴大，終於造成整個遺址被放棄。

這樣的資源競爭，是由於定居混合農業帶來的人口增長？或是由於氣候上的變化，導致農業上的挫折？定居的混合農業經濟的確能帶來人口的增長，但人口增長所造成的人群間資源競爭，應不會導致整個地區的人群活動跡象逐漸衰退甚至消失。因此，整個鄂爾多斯及其鄰近地區考古遺存所呈現的人類生態變化，都印證了環境考古上所顯示的氣候變遷。

這個氣候上趨於乾冷的變化，在華北不同生態區中都造成相當影響，只是在程度與時間上有差異而已。除鄂爾多斯及其鄰近地區之外，青海河湟地區的晚新石器時期到銅石並用時期，雖無明顯的人類活動中斷跡象，但在西元前 1700 年之後以農業、畜豬為主的

(24) 同前，317。

齊家文化經濟，被以畜羊、缺乏居址遺存為特色的辛店、卡約文化生態取代。在西遼河流域，以農業為主的夏家店下層文化生態，對於這波乾冷化環境變遷的抵抗力較強，但到了商末周初時（西元前 1000 年左右），當地人群以農業為主的生態體系也不得不崩潰（見下章）。

總之，在鄂爾多斯及鄰近地區，西元前 2500 年以後氣候的乾旱化，使得原來收成就不好的農民生活更困難。這種不利農業的氣候變遷，使得這些農人只好少費點力氣在田作上，而多花點時間來養些家畜，或打些野獸。因此，在他們遺留的石器中，用於翻地收割的大型砂岩石器逐漸減少，而適於切開動物皮肉的鋒利小型石器大量增加。在另一方面，因為可利用的資源減少，為了爭耕地、爭草場、爭獵區，人群間的衝突愈來愈嚴重。為了防範掠奪，許多村落必須建在高崖邊以便防衛。在陰山之下，人們更以石頭疊築城堡與圍牆來自衛。

氣候持續乾旱下去，生存環境愈來愈差。但是河套與鄂爾多斯地區，並沒有像中原地區那樣形成剝削者與被剝削者的世界，也沒有像河湟地區那樣直接形成游牧世界。實際的變化是：嚴酷的氣候徹底趕走了這一帶的居民。到了西元前 1500 年左右，大多數的人群（包括住在石城堡中的人），早已放棄在此駐留。從這時起，幾乎延續了有一千年之久，河套與鄂爾多斯地區都是少有人居。

晉陝北方的武裝化人群

在世界其它地區，新石器時代晚期的乾早期也與人群的生態變遷，尤其是遊牧化，有密切的關係。學者認為，西奈半島 Negev 地區古人群由狩獵採集轉變為遊牧，氣候因素是主要原因之一⁽²⁵⁾。西元前 2000 年東非雨型的改變，也被認為是造成當地遊牧業發展的重要因素⁽²⁶⁾。因此，西元前 2000 年後從鄂爾多斯附近「失蹤的人群」，是否因遊牧化而在考古上消失？事實上並非如此。原因是，中國北方真正的遊牧人群出現是在春秋中期以後。而且，西元前 1400 年左右，在晉陝北部山地出現了一些武裝化的混合經濟人群；他們的出現與他們的文化特質，也能解釋鄂爾多斯附近居民逐漸消失的原因。

李家崖文化人群

與朱開溝晚期文化面貌類似的考古遺存，出現在陝北清澗縣李家崖古城遺址中。古城利用地形修築，南西北三面環水，東西築有城牆，南北利用懸崖峭壁為屏障。城牆由內、外牆構成；外牆是一層石塊、一層夯土築成，內牆則以夯土築成，外用石塊砌壁。城內遺跡有房屋、窖穴與墓葬等。出土的石骨器包括石斧、有孔石刀、

(25) Steven A. Rosen, "Notes on the Origins of Pastoral Nomadism: A Case Study from the Negev and Sinai," *Current Anthropology* 29 (1988): 503.

(26) Fiona Marshall, "Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa," *American Anthropologist* 92 (1990): 885-87.

石鑿、骨錐以及卜骨等，銅器有蛇首匕、直援戈、銅鏃、銅錐等⁽²⁷⁾。時代大約在西元前 1300-800 年之間。

由考古遺存的分佈看來，當時有類似文化特徵的人群，分佈在陝北、晉西北的黃河兩岸邊，如陝北的綏德、吳堡、清澗、子洲、子長、延長、延川，山西省的石樓、永和、吉縣、保德、柳林、右玉等地。考古學者稱這種分佈於陝北與晉西北的商周時期青銅文化為「李家崖文化」，或「鬼方文化」⁽²⁸⁾。李家崖文化青銅器的一個特色，是商代風格與本土風格器物雜陳。商式的銅禮器有鼎、簋、爵、觚、斝、甗、甌、甗、盤、卣、壺斗等；獨具地方風格的器物有蛇首勺、羊首勺、馬首刀、鈴首劍、蛇首匕、管銎斧、雙環首削及金銅質弓形器等；又有混合商器風格與地方特點的器物如帶鈴豆、帶鈴觚、銎刀、銎戈等。在青銅器上發現有子、天、卯等金文和徽記。陶器上也發現且、鬼等字與卜卦符號，形體皆與商周文字近似⁽²⁹⁾。

李家崖文化的人群主要賴農業與畜牧為生。生產工具中有銅、石、骨等材料製作的斧、鑿、刀、鏟等，證明他們從事農業生產。另一方面，在李家崖古城址中還發現大量的馬、牛、羊、豬、犬、鹿的骨骼⁽³⁰⁾。屬於李家崖文化的陝西綏德薛家渠遺址，出土的獸骨

(27) 張映文、呂智榮，〈陝西清澗縣李家崖古城址發掘簡報〉，《考古與文物》1（1988）：47-48；呂智榮，〈試論李家崖文化的幾個問題〉，《考古與文物》4（1989）：75；呂智榮，〈朱開溝古文化遺存與李家崖文化〉，《考古與文物》6（1991）：47。

(28) 呂智榮，〈朱開溝古文化遺存與李家崖文化〉，51-53。

(29) 呂智榮，〈試論李家崖文化的幾個問題〉，76。

(30) 同前，77。

則以牛、羊骨最多⁽³¹⁾。在一般文化特性上，李家崖遺存與其北方的朱開溝遺存有更密切的關係。呂智榮曾比較李家崖文化與朱開溝文化，他指出：（1）李家崖文化的器類、陶質陶色、紋飾雖與朱開溝第五段遺存有差異之處，但共性因素是清晰易見的；（2）李家崖文化中的一些典型器，如鬲、甗、三足瓮、盞豆、罍等，與朱開溝遺址同類器有明顯的演進發展關係；（3）斷面呈逗號狀的石刀，在朱開溝第四段石刀中居主要地位，這種石刀在李家崖文化中也是常見的典型器；（4）李家崖文化的青銅器，在種類、數量上比朱開溝的銅器都有增加，但兩者所見的同類器經常相同、相似，或在形制上有密切的關係；（5）李家崖古城址中發現的夯土圍牆房子，與朱開溝五段的房子在形制與結構上均類似；兩者所出的窖穴也相同或近似；（6）朱開溝五段的墓葬均為小型豎穴土坑墓，分佈零散；李家崖墓葬形制與之類似，也承襲前者零散分佈的習俗。因此，他認為李家崖文化遺存與朱開溝遺存是同一文化的不同發展階段⁽³²⁾。

李家崖文化居民流行在墓葬中陪葬武器。含有這些特殊青銅武器的考古文化，廣泛分佈在陝、晉、冀三省之北及遼寧地區；這就是學者所稱的「鄂爾多斯式青銅器文化」或「北方青銅器文化」。李家崖文化中的銅武器，即代表了這種青銅器文化的早期器物。由普遍隨葬青銅武器看來，李家崖人群的武裝化相當明顯。日本學者

(31) 北京大學考古系商周考古實習組、陝西省考古研究所商周研究室，〈陝西綏德薛家渠遺址的試掘〉，《文物》6（1988）：37。

(32) 呂智榮，〈朱開溝古文化遺存與李家崖文化〉，48-50。

江上波夫稱這些人是「戰士」不無道理。在商代甲骨文中，有「邛方」，指北方一些經常入侵的、與殷人敵對的人群。日本學者島邦男認為邛方大約在陝西北部或河套附近。中國古文獻中，也稱北方一支敵人為「鬼方」；有學者認為鬼方即邛方。無論如何，先秦典籍與甲骨文中商人北方的敵人，正符合考古所見早期北方青銅器文化中以隨葬武器為俗的那些人群。

像李家崖古城居民這樣的武裝化人群，約從由西元前 1400-1300 年起，沿著今陝、晉、冀三省之北分佈。這種人群的出現及其性質，說明了氣候的乾旱化迫使農業邊緣地區的人群南移。在此山岳地帶，一方面這些人群更依賴畜養動物。為了讓動物有足夠的草食，他們無法在一地居留太久。另一方面為了生存資源，他們經常彼此，或向南方人群，爭奪適於農牧之地。他們因此成為善戰、好戰的武士，也因此成為南方人群心目中野蠻的敵人。

春秋戰國至漢初的遊牧人群

由考古資料看來，由商到西周時期，這些北方山岳地帶的人群都是農牧兼營的。中國先秦文獻中所稱的北方戎、狄，在春秋時代以前主要也是以徒步作戰，與後世草原遊牧人群的騎馬作戰大有不同。因此，無論考古或文獻資料都證明他們不是遊牧人群。但是，西元前 1300-600 年之間一連串的自然與人文因素，終於使得晉陝冀三省之北的山岳地帶成為「華夏」的邊疆，而鄂爾多斯及其北方則成為遊牧世界。

遊牧化的過程

草原遊牧的產生與人類馴養草食動物的歷史有密切關聯。尤其是，馬的馴養與利用對於草原遊牧尤其關鍵。馬的機動性，能讓羊的牧養有效率，使遊牧人力得到適當的支配。馬也是作戰與防衛的工具，以保護本身資源並自外獲得資源。其次，遊牧也需要些必要的知識與技術。譬如，任何地區遊牧的產生都涉及人類由吃動物的肉，轉為飲食動物的乳及乳產品。若以動物的肉為主食，人們必須飼養遠超過家庭人力所能照顧的動物群，才能供應家庭的肉食消費。因此，遊牧的產生必然與取乳、製酪，在某些季節將母羊與小羊分離，以及控制動物的生育以配合季節移動等等技術與知識的發明與傳遞有關。

馬的馴養，至少在西元前 4000-3500 年之間就已經出現在南俄草原。西元前 2000-1800 年左右，高加索地區的古人群已知將馬作為乘騎。在葉尼塞河流域，屬於 Afanasjevo 文化的幾個遺址中，也曾發現馬作為座騎的遺跡；這種考古文化遺存的年代，被估計在西元前 2500-1700 年間⁽³³⁾。在更接近華北的阿爾泰—薩彥地區，最早馬作為乘騎的考古學證據被斷代在西元前 1500 年左右⁽³⁴⁾。在華北地區，約在西元前 1300 年以後馬的馴養與利用才逐漸普遍。雖然

(33) A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship* (Leiden: E. J. Brill, 1985), 6-20; Simon J. Davis, *The Archaeology of Animals* (New Haven and London: Yale University Press, 1987), 164.

(34) S. Bökönyi, "Horse," in *Evolution of Domesticated Animals*, ed. by Ian L. Mason (London: Longman Group Limited, 1984), 168.

殷墟小屯等遺址中已發現馬具及馬車，但在長城以北的中國北方地區，最早的馬具（馬銜、馬鑣）約出現於西周晚期。而且，這最早階段的馬具表現來自北方的文化因素。到了春秋時期，中國長城以北地區的馬具，仍接近南西伯利亞馬具的風格⁽³⁵⁾。因此，在長城內外地區，馬被利用為座騎可能要晚到西元前 800 年左右，此後才逐漸流行。無論是由歐亞大陸馬的馴養與利用的發展序列，以及馬具的型態及其淵源，都證明馬的利用在中國出現較晚，而且深受南西伯利亞草原騎馬文化的影響。

馬的利用加快了文化的流通，最明顯的證據便是以器物上動物紋飾為特色的一種文化傳統，迅速沿歐亞草原及其鄰近地區傳播。在中國北方地區，這就是所謂的「北方青銅器文化」或「鄂爾多斯式青銅器文化」。西元前 13 世紀時，殷墟文化早期遺存中某些器物，與南俄 Karasuk 文化中的同類器物也有相似之處。因此，在動物紋飾流行的區域內，任何地域性的技術與觀念都很容易傳佈到這區域內的其它地方。

由目前的考古資料看來，已知最早的遊牧人群，是約當西元前 1000 年東歐及中亞的一些人群。南俄草原的一些人群，在西元前 800 年左右也開始過著遊牧生活⁽³⁶⁾。西元前八世紀侵入南俄草原的斯基泰人（Scythians），更是以遊牧著稱。在阿爾泰地區，考古發

(35) 翟德芳，〈北方地區出土之馬銜與馬鑣略論〉，《內蒙古文物考古》3（1984）：33-38。

(36) Mikhail P. Gyzanov, *The Ancient Civilization of Southern Siberia* (New York: Cowles Book Co., 1969), 131.

掘顯示，至少在西元前六世紀時這兒已出現從事遊牧經濟的人群⁽³⁷⁾。由於地理上的接近，以及這時有南俄草原特色的動物紋飾主題早已出現在中國的北方青銅器文化中，因此草原遊牧的技術與觀念，也可能在此時影響鄂爾多斯及其鄰近地區專化遊牧業的產生。

在這些遊牧條件逐漸具備的情形下，一項華北地區人群關係的巨大轉變，造成北方人群全面的遊牧化。這個巨大的轉變，就是「華夏」認同的形成及強化。這個轉變過程是漸進的。大約是，由於氣候乾旱化，適於農牧的地帶南移。北方山岳地帶的人群因此畜養更多的動物，並不斷的移動化、武裝化，向南方入侵以爭奪適於農牧之地。如此造成華北沿長城地帶人群間資源競爭關係緊張。為了維護南方資源，由西周到春秋時期，一個以「農業」與「定居」為標記的華夏認同逐漸形成，將住在黃河中下游平原上的人，無論是先來或後到者都凝聚在一起。相對的，北方那些畜養動物的、常遷徙的武裝化人群，則被視為野蠻的異族。商周時人對北方人群的稱謂有鬼方、混夷、犬戎、犬夷、獯鬻、玁狁、戎狄等。這些有「非人類」含意的稱號，也表現出在南方人群心目中他們是「非我族類」。

春秋至戰國時期，在冀、晉、陝三省北部山岳地帶，人群間的資源競爭更趨激烈。不但北方人群南下與諸夏爭此山岳地帶，由於人口增長諸夏對於土地的需求也趨於強烈。華夏以「內諸夏、外夷狄」來強力衛護自身的資源。北方的燕、齊、晉（或趙、魏）、秦

(37) A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship*, 72.

諸國紛紛吞併或驅逐戎狄，並建立實質的長城為邊界。被迫北撤的混合經濟人群，進入鄂爾多斯及其鄰近地區。這兒早已不適於農牧混合經濟。在長期的戰爭中，他們習於畜養及利用馬匹。而且，在因生活或戰爭的遷徙中，他們也學會了放棄定居、農業與養豬，過著完全依賴馬、牛、羊的遊牧生業。或者，他們由阿爾泰地區遊牧人群中習得這種遊牧的觀念與技術。春秋晚期，當部分長城地帶的人群仍與華夏爭奪生存空間時，早期遊牧人群已出現在鄂爾多斯。到了戰國時期，由於華夏強力保護南方的農業資源，愈來愈多的混合經濟人群加入遊牧這種生業模式中。

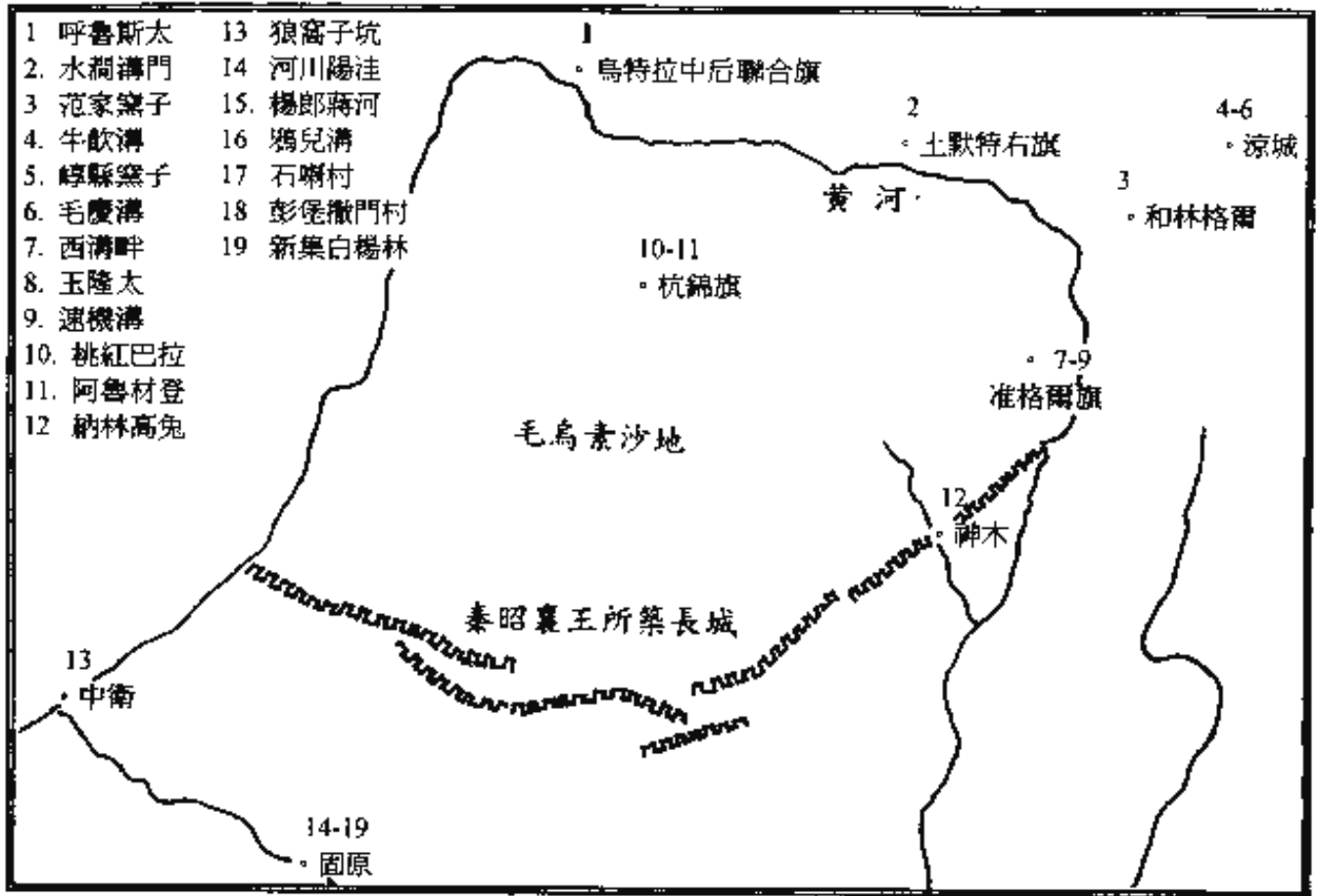
考古所見春秋至漢代的北方遊牧世界

到了春秋晚期，鄂爾多斯及其鄰近地區又出現了人類活動的遺跡（圖五）。而且，只見墓葬，罕見居址。在這些墓葬遺存中，最引人注目的是以草食類動物馬、牛、羊為主的殉牲習俗，以動物紋飾為特色的隨葬青銅器，以及大量的隨葬青銅武器、車馬器及隨身裝飾品。

以殉葬動物的習俗而言，伊克昭盟杭錦旗桃紅巴拉的春秋晚期墓葬中，以動物殉葬之風盛行，其中一墓有羊頭骨 42 具，馬頭骨 3 具，牛頭骨 4 具，及牛蹄骨若干⁽³⁸⁾。涼城毛慶溝基地的 79 座約當戰國時期的墓中，有殉牲的佔半數以上。殉牲種類有山羊、牛、

(38) 田廣金，〈桃紅巴拉墓群〉，《鄂爾多斯式青銅器》，田廣金、郭素新編（北京：文物出版社，1986），218。

圖五 鄂爾多斯及其鄰近地區春秋末至漢代重要考古遺址



馬、狗；單以羊殉葬的多為女性，單以馬殉葬的多為男性⁽³⁹⁾。准格爾旗西溝畔約當戰國末至西漢初的墓地中，殉有馬、羊及狗骨。北部玉隆太的戰國墓中，有馬、羊骨殉葬的習俗⁽⁴⁰⁾。烏拉特中后聯合旗的呼魯斯太戰國早期墓葬中，有一座墓共用了 27 個馬頭骨殉葬⁽⁴¹⁾。陝北神木縣納林高兔的戰國時期墓葬中，也隨葬有馬、牛、羊的頭骨⁽⁴²⁾。

以上這些墓葬中隨葬動物遺骸的種屬或有不同，但大致不外是馬、牛、羊、狗。值得注意的是，在這一帶新石器時代晚期遺址中常發現的豬骨，此時幾乎消失在墓葬遺存中⁽⁴³⁾。在這些墓葬中，也沒有發現任何可稱為農業生產工具如鏟、鐮、鐮、杵、臼等物。隨葬陶器非常的少，通常只有一、兩件。隨葬的青銅器以隨身配帶的裝飾品為主，如耳墜、腰帶飾、銅扣、動物牌飾等。另外，武器與

(39) 內蒙古文物工作隊，〈毛慶溝墓地〉，《鄂爾多斯式青銅器》，237-38。

(40) 伊克昭盟文物工作站、內蒙古文物工作隊，〈西溝畔戰國墓〉，《鄂爾多斯式青銅器》，352；〈西溝畔漢代匈奴墓地〉，《鄂爾多斯式青銅器》，377；內蒙古博物館、內蒙古文物工作隊，〈玉隆太戰國墓〉，《鄂爾多斯式青銅器》，370。

(41) 塔拉、梁京明，〈呼魯斯太青銅器墓葬〉，《鄂爾多斯式青銅器》，223。

(42) 戴應新、孫嘉祥，〈陝西神木縣出土匈奴文物〉，《文物》12（1983）：24。

(43) 唯一有豬骨隨葬的是涼城飲牛溝，及同地的崞縣窯子遺址。飲牛溝墓葬中，豬骨只出現在 15 座墓葬中的一座，報告文中稱這座墓中有羊頭骨一、豬頭骨一具、狐狸頭骨四具，但在文後的墓葬登記表中，則記載著羊頭骨一，狐狸骨五。崞縣窯子墓地在蠻汗山北麓，25 座墓中的 17 座有殉牲，其中兩座有豬頭骨隨葬。這兩個隨葬豬骨的例子，很可能表現了區域性的生態特色。涼城地區，事實上是在我們所探討的區域的東北角，與夏家店上層文化分佈的西遼河上游地區很接近。在西遼河上游地區，由夏家店下層到上層文化時期，豬的畜養都很盛行。見，內蒙古自治區文物工作隊，〈涼城飲牛溝墓葬清理簡報〉，《內蒙古文物考古》3（1984）：27-32；內蒙古文物考古研究所，〈涼城崞縣窯子墓地〉，《考古學報》1（1989）：79-80；靳楓毅，〈夏家店上層文化及其族屬問題〉，《考古學報》2（1987）：182-86；劉觀民，〈內蒙古赤峰市大甸子墓地述要〉，《考古》4（1992）：306。

馬具也是相當普遍的隨葬品。武器包括短劍、刀、鏃，及可能為武器的鶴嘴斧；馬具有馬銜、馬鐮、節約等。

除墓葬外，其它遺址非常罕見。毛慶溝出有鄂爾多斯式青銅器的墓地附近，曾發現遺址。遺址中有建築遺跡一處，灰坑 6 個，以及窯址 3 處。建築遺跡為紅膠泥夯築而成的硬土面，硬土面上發現有許多被鋸過的鹿科骨料及半成品，沒有灶、陶器等生活設施及用品。與建築遺跡相鄰並在同一層位的灰坑中，也發現鋸過的動物骨料。在遺址高處發現窯址的地方，發現連接各窯的道路面，沒有發現居址遺跡⁽⁴⁴⁾。因此這個遺址，應是一個製作陶器及骨器的場所，而非長期佔居的居址。毫無疑問的，留下這些墓葬及其它遺跡的人群，必然某種形式的居住物，以及居留期間的種種活動。但顯然這種居住形式與居留期間的活動，不容易在考古上被發現。很可能是因為製作這種「住屋」的材料是可攜帶及轉移的，或容易腐蝕消失的，居留期間的主要生業活動，對環境所造成的改變非常輕微，而且是可迅速恢復的。這都證明當時人已在一種依賴動物畜養，而經常移動的生活中。

春秋時期盤據晉陝之北的人群，至少有部分是被諸夏稱為赤狄、白狄的人群。他們曾經往東南入侵，盤據在山西、河北太行山一帶，並進入河南，後來為晉所滅⁽⁴⁵⁾。因此，鄂爾多斯及其鄰近地區春秋時期的墓葬，被認為是狄人的遺存。至於清水河至涼城一帶

(44) 內蒙古文物工作隊，〈毛慶溝墓地〉，《鄂爾多斯式青銅器》，287-90。

(45) 蒙文通，〈赤狄白狄東侵考〉，《禹貢半月刊》7.1-3（1937）。

的遊牧人群，以及鄂爾多斯東部的人群，部分可能是史書上記載晉北的林胡、樓煩之戎。晉向北拓土後，與這些人群有了更密切的接觸。進入戰國後，趙繼承晉之北土。趙武靈王二十年（306 B.C.），武靈王遣將西略胡地至榆中，林胡王向他獻馬。榆中，即陝北及鄂爾多斯東北准格爾旗一帶。西元前 297 年，武靈王又「行新地，逐出代，西遇樓煩王於西河而致其兵」⁽⁴⁶⁾。西河指黃河東岸的晉北之地。因此學者們多認為鄂爾多斯地區發現的戰國時遊牧人群遺存主要是林胡的遺存；而晉北至蠻汗山涼城附近的遺存，則為樓煩之物⁽⁴⁷⁾。趙武靈王之父時，即傍陰山築長城，與樓煩、林胡為界。秦惠王曾拔義渠 25 城，秦昭襄王時（272 B.C）滅義渠戎，開隴西、北地、上郡諸郡⁽⁴⁸⁾。昭襄王時所築長城沿神木、榆林、橫山、靖邊、固原、隴西一線。因此，這時所謂的混合經濟人群早已被圈入長城之內，而長城外陝北及鄂爾多斯地區人群大都投入了專化遊牧業中。

長城的建立，與長城外的全面遊牧化互為因果。這個過程可能是：當狄人的生業區被華夏北方諸國佔領時，他們有些往內地流竄，後來被消滅同化，另一部分，則進入農業資源缺乏的鄂爾多斯及其它地區。在因戰爭的流離遷移中，他們能夠移動的財產主要是牲畜，因此他們可能常被迫在一段時間內依賴動物的乳、肉，以及

(46) 《史記·趙世家》43/13。

(47) 田廣金、郭素新，〈阿魯柴登發現的金銀器〉，《鄂爾多斯式青銅器》，350；內蒙古文物考古研究所，〈涼城崞縣窯子墓地〉，78。

(48) 《史記·匈奴列傳》110/50。

偶爾對其他定居或半定居人群的掠奪為生。這些被掠奪的人群，原來就生活在農業的邊緣地帶，一點點經濟生業上的波動，對他們而言即可能是致命的打擊。因此，當農業獲利不多，而定居所冒的風險過大時，他們的選擇可能是投入南方能保護農業的華夏中，或放棄農業加入遊牧劫掠的人群裡。對南方的華夏而言，人口成長帶來對土地新的需求，他們也需要向北方爭奪邊緣農業地帶，將之納入本身的資源區加以保護。值得保護的，應是農業資源可以預期，而所付出的代價尚可忍受的地區。由於鄂爾多斯及其鄰近地區此時已出現了捉摸不定的遊牧人群，因此即使某些地區或仍然有農業聚落，或其農業資源能支持華夏移民，但要保護這兒的定居聚落已變得非常困難。因此，長城的建立，可以說是北方華夏諸國對於擴張資源的需求，以及保護資源可能付出的代價，二者之中的折衷選擇。長城代表了這時華夏所願意積極保護的資源區的極限。華夏形成與長城建立之後，長城外的遊牧世界也相應的形成。由於遊牧是一種無法自足的經濟生態，因此沿著長城展開數千年的資源競爭與維護的戰爭。

第六章

西遼河地區遊牧社會的形成

以上青海河湟地區與陝北、內蒙古鄂爾多斯地區，由新石器時代晚期至漢代的人類生態變遷，造成農業與遊牧兩個世界的區分。類似的人類生態變遷，也發生在東北與華北之交的西遼河流域與燕山地帶。

在新石器時代晚期，本地區大多在紅山文化的涵蓋範圍之中。紅山文化與華北仰韶文化有密切的關係。無論是紅山文化彩陶的器形、紋飾，或石製農具所顯示的生活方式，或半地穴式的居址，都是在仰韶文化中常見的。紅山文化之後，普遍分佈在本地區的「夏家店下層文化」，也被認為是龍山文化的變種。以考古文化而言，並沒有明顯的文化或經濟生態上的邊界存在。但是，到了戰國時，燕人在西拉木倫河與老哈河間築長城以隔斷「非我族類」。到了漢代，西拉木倫河與老哈河之間已是遊牧的鮮卑與烏桓的天下了。考古遺存也顯示，戰國到漢代，西遼河流域人群的文化與經濟生態，與南方農業社會有強烈的不同。一個華夏的族群邊界就此出現。夏家店下層文化時期至漢代，到底發生了什麼樣的人類生態變化，以致於華夏將另一些人排除在華夏之外？

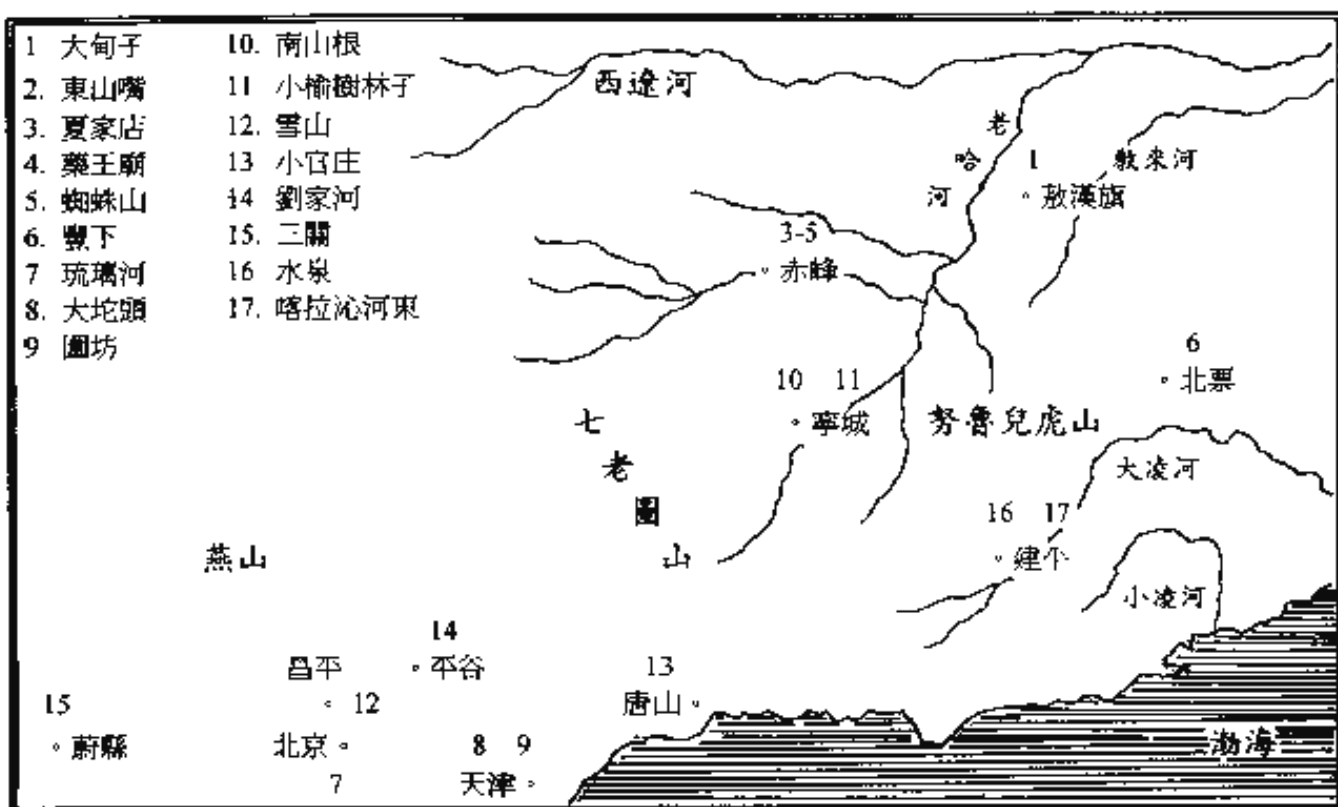
本章所探討的地理範圍，北起西遼河北岸，南到燕山、京津、唐山一帶，西起大興安嶺南麓、七老圖山，東至醫巫呂山。在這區域內，主要包括西遼河（西拉木倫河）及其支流老哈河流域、大小凌河流域、燕山山地與南麓的京津唐地帶等地理區。本區南方的燕山地區由中低山、丘陵、盆地構成。燕山以南的平原區，氣候溫暖濕潤，土壤條件良好，是主要農區之一。山地北麓乾旱少雨，冬嚴寒。溫帶乾旱與濕潤區的分界就在燕山北的承德、錦州一線。大小凌河流域夾在西遼河、老哈河流域與燕山地區之間。多高山，丘陵起伏，少森林。整個燕山以北的遼西地區，在目前只有少數的、點狀的森林分佈。但環境考古與歷史文獻顯示，這裡曾是沼澤森林密佈的地區。

夏家店下層文化的人類生態

約在西元前 2200-1500 年之間，北起西遼河，南至海河，西起壺流河流域，東至遼河，這一廣大地域人群所使用的陶器基本上相當類似。考古學家將此一地域文化稱為「夏家店下層文化」（圖六）。

夏家店下層文化與龍山文化、商文化間有密切的關聯。夏家店下層文化愈早的階段（接近龍山文化時期），磨光黑陶所佔比例就愈大。類似中原龍山文化的卜骨，也曾出土於內蒙古寧城縣小榆樹林子，赤峰縣東山嘴、藥王廟、夏家店、蜘蛛山等夏家店下層文化遺址。赤峰東山嘴遺址出土的陶器，無論是器物形制、風格或紋

圖六 夏家店下層文化重要考古遺址



飾，都有濃厚的龍山文化與二里頭文化因素。年代較晚的夏家店下層遺址，則體現商文化的器物較多⁽¹⁾。墓葬中發現的爵、簋、盃等酒器，與鄭州二里崗商代陶器群有許多相似的地方。隨葬陶器上的彩繪、圖案，以及少數以動物面、目為主的紋飾，都是在商周青銅器上所常見的⁽²⁾。

使用相同的陶器，並不表示在此廣大地區的人群經濟生態相同，也不表示在長期發展中他們的經濟生態沒有變化。以下我們分三個地理區——老哈河流域，大小凌河流域與燕山地區——來說明夏家店下層文化人群的經濟生態及其長期變遷。

老哈河流域

老哈河流域的夏家店下層文化遺存非常豐富，出土有墓葬、房屋與石城遺址等，顯示當時在這一帶有相當活絡的人群活動。考古學者在內蒙古的敖漢旗南台地遺址，曾發掘夏家店下層房屋三座，在塔山也發掘了兩座。南台地 F12 有一柱洞，柱洞四周貼一圈陶片，防止柱頭腐爛。塔山 F1 房內有三層堆積，房子沿用的時間較長⁽³⁾。赤峰東山嘴遺址的南緣，有殘石牆遺跡。東山嘴遺址的屋內有兩個大柱洞，柱洞底與壁均貼上碎陶片，以防柱頭腐爛⁽⁴⁾。這些

(1) 遼寧省博物館等，〈內蒙古赤峰縣四分地東山嘴遺址試掘簡報〉，《考古》5（1983）：429。

(2) 劉觀民、徐光冀，〈內蒙古東部地區青銅時代的兩種文化〉，6。

(3) 遼寧省博物館等，〈遼寧敖漢旗小河沿三種原始文化的發現〉，《文物》12（1977）：9-10。

(4) 遼寧省博物館等，〈內蒙古赤峰縣四分地東山嘴遺址試掘簡報〉，421。

對房屋柱頭的防腐蝕措施，石砌圍牆，以及重覆鋪陳的居住面，都顯示當時人的長期定居生活。類似的石牆，重覆沿用的房屋居住面，也見於內蒙古寧城縣小榆樹林子遺址⁽⁵⁾。敖漢旗大甸子遺址的夏家店文化墓葬有八百多座，排列緊密而有序，且無墓口相疊現象⁽⁶⁾，這也顯示使用這墓地的人群是長期居住在這兒的。赤峰東山嘴與寧城小榆樹林子遺址所發現的殘石牆，顯示當時這類聚落有石牆防護。這種以石牆防護的聚落，據調查，僅在昭盟敖漢旗三個公社就發現 380 多處⁽⁷⁾。在英金河、陰河流域，也曾調查過 43 座這種石城⁽⁸⁾。

什麼樣的經濟生業，能讓他們聚落分佈密集，且過著長期的定居生活？在這一帶的夏家店下層文化遺存中，普遍發現石鋤、石鏟、石刀（鎌）、石杵等，表明農業為當時人們的主要生業之一⁽⁹⁾。另外，以刮削器為主的細石器，也普遍出現在這一時期各遺址中⁽¹⁰⁾；這種小型石器，應與動物性資源的利用有關。當時的人留下

(5) 內蒙古自治區文物工作隊，〈內蒙古寧城縣小榆樹林子遺址試掘簡報〉，《考古》12（1965）：619-20。

(6) 劉觀民，〈內蒙古赤峰市大甸子墓地述要〉，《考古》4（1992）：304。

(7) 蘇赫，〈從昭盟發現的大型青銅器試論北方的早期青銅文明〉，《內蒙古文物考古》2（1982）：4。

(8) 徐光冀，〈赤峰英金河、陰河流域的石城遺址〉，《中國考古學研究—夏鼐先生考古五十年紀念論文集》（北京：文物出版社，1986），82-93。

(9) 遼寧省博物館，〈遼寧敖漢旗小河沿三種原始文化的發現〉，11；中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈內蒙古赤峰藥王廟、夏家店遺址試掘報告〉，《考古學報》1（1974）：118、126；中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈赤峰蜘蛛山遺址的發掘〉，《考古學報》2（1979）：224-25；中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈寧城南山根遺址發掘報告〉，《考古學報》1（1975）：125。

(10) 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈赤峰蜘蛛山遺址的發掘〉，225；中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈寧城南山根遺址發掘報告〉，125。

一些動物遺骸。赤峰東山嘴遺址的房址與灰坑填土中，出土大量的豬、狗、羊、牛等獸骨。大甸子墓地中有埋牲習俗，以豬、狗埋入殉葬。藥王廟夏家店下層遺存中，有狗、豬、斑鹿、羊等動物骨骼。夏家店遺址中的動物，有狗、羊、鹿科、牛科，可能有黃牛。蜘蛛山遺址的夏家店下層遺存中，有牛、羊、豬、狗、兔等動物骨骼，其中牛、羊、豬較多。寧城南山根遺址的夏家店下層遺存中，動物骨骼有豬、狗、牛、羊、鹿、兔、狐、鳥類等，其中豬、狗的個體較多⁽¹¹⁾。大甸子墓葬中以豬、狗作為葬禮中的埋牲；敖漢旗小河沿略早於夏家店下層文化時期的遺存中，已有陶製的豬頭、狗頭。這都說明在夏家店下層文化時期的老哈河流域，豬與狗已是馴養的動物了。

大小凌河流域

當時的人群，也活動在大小凌河流域，留下密集分佈的聚落遺址。相同的，他們築有石砌外牆，房屋柱洞以陶片貼底以防腐蝕，屋內居住面重覆加鋪。考古學家在遼寧建平喀喇沁河東遺址共發現房址 8 座，其中 T1 發現的 5 座較完整。五座房址依次疊壓，後期房子在前期房址上墊土重修，五座房址堆積厚達 2.4 米。居住面大多都是先墊土，再抹草拌泥，再抹一層白灰面使之光滑。五座都是

(11) 遼寧省博物館等，〈內蒙古赤峰縣四分地東山嘴遺址試掘簡報〉，429；劉觀民，〈內蒙古赤峰市大甸子墓地述要〉，306-7；中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈赤峰蜘蛛山遺址的發掘〉，226；中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈內蒙古赤峰藥王廟、夏家店遺址試掘報告〉，120、127；中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈寧城南山根遺址發掘報告〉，126。

半地穴式，最晚的兩座屋外有弧形石牆，其餘屋址不見石外牆。最上層的房子 F1 出現了土坯砌牆⁽¹²⁾。顯然，這個遺址曾在長時間中被人們反覆佔居。

建平水泉遺址的夏家店下層文化中，除了發現房址、窖穴灰坑外，還發現大量的工具與動物遺骨。當時人使用的石器至少有鏟、刀、斧、鏹及磨棒、磨盤、石臼等與農業生產製作有關的器物⁽¹³⁾。他們遺下的動物骨骸，有豬、狗、牛、羊、鹿與齧齒類動物等。這批獸骨經動物考古學鑑定，證明當時豬的馴養較早，夏家店下層早期的豬已是家豬。狗，至少到了中期也是馴養動物了。建平水泉所見狗骨，多為年青的個體，無年老個體，幼年的也很少，因此學者認為在當時狗是被人類食用的動物。豬與狗在本區的馴養較早、較普遍，這些都與我們在老哈河流域所見相同。水泉遺址夏家店下層的牛，據動物考古學者稱，絕大多數可能都是野生的。羊的馴養，可能始於夏家店下層的晚一階段，或更晚一些⁽¹⁴⁾。

豬與狗，在許多老哈河與大小凌河流域的夏家店下層文化遺址中，都構成主要動物遺存，顯示牠們是當時人類生態中最重要的動物。豬對於早期農人來說，有生態上的重要性。這是因為豬在森林中掘食各種植物的種子、初芽的樹苗、根莖，經過一段時間，林間

(12) 遼寧省博物館文物工作隊、朝陽地區博物館文物組，〈遼寧建平縣喀喇沁河東遺址試掘簡報〉，《考古》11（1983）：974-75。

(13) 遼寧省博物館、朝陽市博物館，〈建平水泉遺址發掘簡報〉，《遼海文物學刊》2（1986）：13-21。

(14) 張鎮洪，〈建平水泉夏家店文化遺址獸骨研究〉，《考古與文物》1（1989）：57-61。

的樹叢被清除，代之以草被。因此，在多森林的北歐，豬曾為銅器時代的農人製造便於農業與畜養草食類動物的環境⁽¹⁵⁾。夏家店下層文化時期的遼西地區，便是這樣一個富於森林、沼澤的環境。利用畜養豬，一方面當時的農民可得到可靠的肉食，另一方面由於豬在林中覓食時的「清除」作用，更多的林地被開發成農地，或變成草地，聚落便逐漸衍生。

狗，在世界各主要文明起源地，都是最早被人類馴養的動物。由中石器時代以來，狗首先與人類在一種合作狩獵的關係上，後來被用來看管人類的財產（包括畜養的動物）。只有在極少的例子中，狗成為人類的食物。雖然學者由動物考古學的証據，認為夏家店下層文化中的狗可能被當作人的食物。但是，當時的農人們也畜養許多豬。豬不但要被驅離以免騷擾農地，為了在野外覓食，也需經常被驅趕往返。研究馴養動物的學者 F. E. Zeuner 曾指出，驅趕自我意志強而不易朝特定方向移動的豬並非易事，而自古以來人們經常藉重狗來幫忙控制豬群⁽¹⁶⁾。因此，夏家店下層文化中發現許多狗骨，尤其是狗與豬骨構成當時許多人類聚落中的主要動物遺存，顯示當時的人可能也曾利用狗來驅趕豬群。

燕山地區

與老哈河、大小凌河地區類似的夏家店下層文化遺存，也往南

(15) M. L. Ryder, "Sheep," in *Evolution of Domesticated Animals*, 68; Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 262.

(16) Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 263。

分佈到燕山長城地帶。重要遺址有：北京琉璃河、昌平雪山、蔚縣三關、天津圍坊、唐山小官庄、大廠大坨頭等。與老哈河、大小凌河地區的人群相比，這兒的人們很少留下大型打製石器如鋤、鎬等物，沒有殉牲的習俗，但他們卻留下許多青銅器⁽¹⁷⁾。

大廠大坨頭曾發現兩個「灰坑」，一坑有主室與側室，另一坑有柱洞；這兩個所謂的灰坑，可能都是居住遺址。坑內出土有陶製網墜、彈丸，石製的刀、斧、鑿、鏃，及細石器的刮削器，並出土一件青銅鏃，以及馬牙與鳥骨。器物與殷文化同類器物有密切關係，因此被認為年代與殷代接近⁽¹⁸⁾。居住在天津圍坊，時代約當商前期或中期（約西元前 1650-1400 年）的人們，遺下石鏃、石刀、石斧、石矛，以及大量的刮削器等細石器，還有骨錐、骨匕、骨鏃、銅刀與許多陶網墜。出土獸骨的數量很多，種類有牛、豬、鹿、麋、犬、魚等，其中牛、豬、鹿、魚較多⁽¹⁹⁾。距以上兩地不遠的平谷劉家河，曾出土一商中期墓葬。出土銅禮器 16 件，以及小件銅飾物、玉器、金器等。其中有一金耳飾，是流行在本地區夏家店下層文化中的飾物⁽²⁰⁾。

(17) 北京市文物考古研究所，〈十年來北京考古的新成果〉，見文物編輯委員會編，《文物考古工作十年》（北京：文物出版社，1990），4；鄒衡，〈關於夏商時期北方地區諸鄰近文化的初步探討〉，《夏商周考古學論文集》第六篇（北京：文物出版社，1980），264；張忠培等，〈夏家店下層文化研究〉，蘇秉琦編，《考古學文化論集（一）》（北京：文物出版社，1987），58-78。

(18) 天津市文化局考古發掘隊，〈河北大廠回族自治縣大坨頭遺址試掘簡報〉，《考古》1（1966）：9-10。

(19) 天津市文物管理處考古隊，〈天津蔚縣圍坊遺址發掘報告〉，《考古》10（1983）：881-86。

(20) 北京市文物管理處，〈北京市平谷縣發現商代墓葬〉，《文物》11（1977）：1-8。

總之，新石器時代晚期到商初（ca. 2100-1500 B.C.），老哈河流域與大小凌河流域的人群，基本上是以農業與畜養、狩獵為主要生業，以此過著相當定居的生活。晚期密集的聚落，顯示在這一段時間內人口有相當的擴增。晚期聚落外的石圍牆，也顯示人口擴增，人群間的資源競爭趨於劇烈，因此必需建造防衛性構築。燕山地區的夏家店下層文化遺存，比起老哈河、大小凌河地區的同類遺存，在年代上都偏晚。由大廠大坨頭及圍坊遺址的遺存看來，這一帶的人們的農業活動不如遼西地區，漁獵與畜牧是重要生計手段。他們獵取許多林棲性的動物如鹿、麋等，顯示在當地多森林、溪河的環境中，漁獵是比農業更可靠的生計手段。或者，因某些社會因素（如戰爭頻繁），使得他們從事累積勞力投資、延遲收穫的農業風險太大，不如從事付出勞力可立即得到報償的漁獵活動；擁有可移動、可立即食用的畜產，也較擁有不能移動、不能立即食用的農作物有利。由於代表一些有武裝侵略傾向人群的「北方青銅器文化」傳統⁽²¹⁾，已出現在燕山南北的夏家店下層文化遺存中。因此，可能因為戰爭使得老哈河、大小凌河流域的人群構築石圍牆，也使得較晚的燕山地區人群疏於務農。

(21) 林漢，〈商文化青銅器與北方青銅器關係之再研究〉，蘇秉琦編，《考古學文化論集（一）》，129-155；田廣金、郭素新，〈鄂爾多斯式青銅器的淵源〉，《考古學報》3（1988）：257-75；江上波夫，《エウラシア古代北方文化》（東京：山川出版社，1948），7-10。

商周之際遼西地區人類生態變遷

在西元前 1500 年之後，老哈河、大小凌河流域的人類活動，都有減少的趨勢。這個現象一直沿續到西周中期，隨後才出現「夏家店上層文化」的人群。夏家店下層文化的時代，由龍山晚期到早商時期；夏家店上層文化，目前知道的遺存年代都大致在西周中、晚期到春秋戰國之交，尚未發現西周早期的遺存。因此，夏家店上、下層文化之間的空白，大約即在商中期到周初這一時段。

夏家店上、下層文化間的缺環

在這一帶作研究的考古學者，大多了解這一缺環的存在⁽²²⁾。近年的一些考古發現，使得許多考古學者認為這個缺環已被填補。這些考古發現主要是：（1）克什克騰旗、林西、翁牛特旗、赤峰、扎魯特旗等地多次發現的商周青銅器；（2）大凌河上游的凌源、喀左發現的商末周初青銅器，以及（3）魏營子類型遺存⁽²³⁾。

翁牛特旗敖包山，曾出土三件大型青銅器，一甗二鼎，鼎中盛滿棕色結晶礦砂。據研究者分析，在製作方法上，這些器物的鑄造都非常原始；銅液溫度低，流動差，因而形成多處缺液及補鑄；內外範的定位也與一般商器不同，而在鑄縫邊留下圓形疤痕。因此，

(22) 郭大順，〈試論魏營子類型〉，蘇秉琦編，《考古學文化論集（一）》，79；喀左縣文化館，〈記遼寧喀左縣后玖村發現的一組陶器〉，《考古》1（1982）：109。

(23) 郭大順，〈西遼河流域青銅文化研究的新進展〉，《中國考古學會第四次年會論文集》（北京：文物出版社，1983）。

學者認為這些青銅器應是在當地鑄造的。類似的銅甗，也發現在克什克騰旗天寶同，以及赤峰縣大西牛波羅⁽²⁴⁾。商末周初的青銅器遺存，也出現在克什克騰旗龍頭山遺址的一座墓中。遺址西部有大型石砌圍牆，墓被埋在石牆基址下，因而年代應早於石牆。隨葬品有：穿孔礪石、直刃銅劍、銅斧、銅鑿、銅錐、銅刀、銅鏃、銅泡，以及聯珠扣等各種銅飾物。由直刃銅劍與銅斧的形式，以及層位關係，學者認為這個墓葬的年代接近於晚商，或不晚於西周早期⁽²⁵⁾。

考古學者在西拉木倫河北岸 20 多公里處的林西縣大井，發現古銅礦遺址。出土了礦坑、房址、冶煉遺址、大量與採礦有關的石器以及陶器、銅器等，證明這是一處採礦、選礦、冶煉、鑄造的聯合作坊。遺址中還發現有鹿、麕、野馬、野牛、狐狸、麝、熊、野兔，以及山雞等獸禽遺骨；家畜只發現有羊。這些野生動物的遺骨，顯示當時在這兒工作的人們，主要以狩獵來維持生活。這遺址的時代上限約在商周之際，沿續到西周晚或春秋初⁽²⁶⁾。這個古銅礦的發現，以及遼西地區所出的商周時期青銅器，證明遼西地區人群有鑄造銅器的能力，以及悠久的青銅冶煉歷史。

大凌河上游的凌源、喀左發現的商末周初青銅器，大多是窖藏

(24) 蘇赫，〈從昭盟發現的大型青銅器試論北方的早期青銅文明〉，1-2。

(25) 內蒙古自治區文物考古研究所、克什克騰旗博物館，〈內蒙古克什克騰旗龍頭山遺址第一、第二次發掘簡報〉，《考古》8（1991）：704-711。

(26) 林西大井遺址的碳十四年代測定：2700±100、2715±85、2720±90、2780±100、2795±85、2790±115。見，靳楓毅，〈夏家店上層文化及其族屬問題〉，《考古學報》2（1987）：189。

品（不是出於墓葬之中）⁽²⁷⁾。喀左縣山灣子出土的 22 件殷周青銅器，出於一個窖穴中。由形制、紋飾、銘文、徽記等方面看來，學者認為這批銅器不是成套的組合，而是由各處蒐集而來的「匯合體」⁽²⁸⁾。喀左縣北洞村出土的殷周青銅器，出於兩個窖藏坑。一號坑所出都是貯酒器，埋藏年代為周初或稍早；二號坑所出的則是可用於烹飪、盛貯的成套器物，埋藏年代約為周初⁽²⁹⁾。有些器物上鑄有氏名、族徽，這許多不同的氏名、族徽，顯示這些器物的來源還是多元的。海島營子出土的近 20 件銅器也是出於窖藏，埋藏年代約在周初，但部分器物的製作年代可能早到商代晚期。器物形制與修補情況顯示，它們仍是匯集而來的器物，而非是專為殉葬製作的成套禮器⁽³⁰⁾。在海島營子所出器物中，有一件「匱侯盂」。學者以此證明，在西周初年這裡已是燕國的疆域。唐蘭則以北洞一號坑的器銘，認為喀左一帶是商代孤竹國的範圍。北洞二號坑器銘中的「曷」，也被認為是商代活躍在這一帶的諸侯國⁽³¹⁾。

喀左縣的殷周青銅器窖藏附近，經常發現一些陶器殘片。近年來，考古學者認為這些陶器以及其它遺存，可構成一「魏營子類型文化」。朝陽縣魏營子遺址中，曾採集到大量陶片。附近清理了 9

(27) 劉觀民、徐光冀，〈內蒙古東部地區青銅時代的兩種文化〉，《內蒙古文物考古》創刊號（1981）：7。

(28) 喀左縣文化館等，〈遼寧省喀左縣山灣子出土殷周青銅器〉，《文物》12（1977）：26-27。

(29) 喀左縣文化館等，〈遼寧喀左北洞村出土殷周青銅器〉，《考古》6（1974）：370。

(30) 〈熱河凌源縣海島營子村發現的古代青銅器〉，《文物參考資料》8（1955）：16。

(31) 喀左縣文化館等，〈遼寧喀左北洞村出土殷周青銅器〉，370。

座墓，隨葬品包括銅盔、銅甲、鑿鈴、銅泡、獸面當盧、綠松石珠、金臂釧，以及可能為車飾的羊頭飾物。墓葬的隨葬品，與北京昌平白浮西周早期墓所出類似，兩者的墓槨結構也相同⁽³²⁾。北洞溝窖藏附近，曾發現一些陶器遺存，數量少而殘缺。類似的陶器，整批被發現在喀左海島營子后玫村，距離出「匱侯孟」的馬廠溝只有兩公里。后玫村陶器，完整的即有 19 件。在陶器出土地點附近，未見居址、墓葬，因此這批陶器可能也是窖藏⁽³³⁾。喀左和尚溝的黑山下，曾發掘 4 座墓，此遺存被稱為和尚溝 A 點。這些墓中的陶器，都有魏營子類型陶器的特色。陶器的火候低，器壁厚，器形不規整。隨葬品還包括金臂釧、銅卣、銅壺（壺內有海貝）、銅耳環、石斧等等⁽³⁴⁾。銅卣、銅壺都是商末周初的形式；相同的金臂釧也見於北京平谷劉家河商中期墓中⁽³⁵⁾。學者由地域分佈、年代、伴隨出土物的關係等，證明魏營子類型文化遺存與前述殷周銅器窖藏實為同一人群的遺存。因此，他們認為遼西地區商末到周初的考古文化缺環已被新資料填補。

雖然如此，我們不能忽略在魏營子類型文化時期，當地人類遺址的分佈急劇減少，文化堆積較薄，前一時期那種層層相疊的房址群也消失了。我們更不能忽略，這時期的「商周青銅器」多出於窖

(32) 遼寧省博物館文物工作隊，〈遼寧朝陽魏營子西周墓和古遺址〉，《考古》5（1977）：306-309。

(33) 喀左縣文化館，〈記遼寧喀左縣后玫村發現的一組陶器〉，108-109。

(34) 遼寧省文物考古研究所、喀左縣博物館，〈喀左和尚溝墓地〉，《遼海文物學刊》2（1989）：110-111。

(35) 郭大順，〈試論魏營子類型〉，86。

藏，而且許多都是蒐集品。顯然，在夏家店下層文化晚期當地發生了一些變遷，使得人類對於環境資源的利用，由夏家店下層文化中的「密集」，變成魏營子類型中「鬆散」的方式。在遼河地區，尤其是大小凌河地區，發現的商周銅器窖藏及相關器銘、徽記，常被解釋為周初燕國的勢力已及於此，或是商末這兒已有與商關係密切的方國活動。事實上，由魏營子類型遺存看來，當時這兒並沒有可支持此種社會結構的生產力，以及象徵社會層化的構築與墓葬。而且，這些銅器的長期使用痕跡，也顯示它們在當地與在南方商周社會中，各有不同的功能與意義。尤其值得注意的是，魏營子墓葬中所出的銅盔、銅甲，克什克騰旗龍頭山出土的銅武器，以及其它與「北方青銅器」有關的飾物，如臂釧、銅耳環等，都顯示這時佔居在遼西地區的人群與「北方青銅器文化」人群有關；他們是相當有侵略性、定居程度低的武裝人群。

魏營子類型文化所顯示的考古現象，對於我們解讀夏家店下層文化的消失，與夏家店上層文化的興起以及相關的人類生態變遷，都有關鍵的重要性。問題也就是：到底是什麼因素，造成這地區人類生態上的變遷？

夏家店下層晚期的氣候變遷

商周之間，整個遼西地區人類活動的減少，可能與發生在商末周初的氣候變得乾冷有關。在前一章中，我們已提及這個發生在西元前 2000-1000 年左右的全球性氣候變遷，以及它對鄂爾多斯地區（以及河湟地區）人類生態所造成的影響。動物與環境考古學資料

顯示，遼西地區在西元前 1500 年之後，也的確經歷了一段乾旱化的氣候期。學者根據建平縣水泉遺址動物遺存所作的研究，顯示在早期溫暖期（約當西元前 2100-1500 年）中，這兒是山林茂密，水草豐盛之地。後來，由於氣候乾燥，本地區成了一個乾燥草原或疏林草原。這個新的環境，主要形成於西元前 1000 年左右⁽³⁶⁾。

在鄂爾多斯及其鄰近地區，新石器時代晚期遺址被停止佔用之前，普遍出現有防禦性構築的聚落；顯示不利農業的氣候，使得當地人群間的資源競爭趨於激烈。同樣功能的構築，也被發現在遼西地區夏家店下層文化中；這就是在赤峰東山嘴、寧城小榆樹林子，以及英金河、陰河流域所發現的成群石城。根據在英金河、陰河流域的調查，這類石城都分佈在河流兩岸的山崗上。山崗形勢險峻，經常是面臨深溝峭壁，背依險峻山嶺。這些石城分佈密集，且相聚成群。每群中都有些城址明顯的較其它為大⁽³⁷⁾。另外，以夯土築圍牆的例子，見於敖漢旗大甸子遺址，這個聚落遺址圍牆外還有壕溝。有關遼西地區夏家店下層文化遺存，許多分期工作尚未完成，因此我們難以證明防禦性聚落只在晚期出現。但是，至少敖漢旗大甸子遺址的碳十四測定年代為 1685-1463 B.C.，1735-1517 B.C.，在這地區，屬於夏家店下層文化晚期遺存。寧城小榆樹林子遺址出現銅刀，也被認為是殷商到西周的遺存⁽³⁸⁾。這些資料都顯示，在

(36) 張鎮洪，〈建平縣水泉夏家店文化遺址獸骨研究〉，62-63。

(37) 徐光冀，〈赤峰英金河、陰河流域的石城遺址〉，《中國考古學研究——夏鼐先生考古五十年紀念論文集》，82-93。

(38) 內蒙古自治區文物工作隊，〈內蒙古寧城縣小榆樹林子遺址試掘簡報〉，《考古》12（1965）：621。

殷末周初遼西地區人類活動減少之前，當地似乎也曾由於生存資源緊縮，而使得人們紛紛建防禦性聚落來保護共同資源。

這波乾冷化的環境變遷，最後終於造成夏家店下層文化結束。而在隨後一段時期中，人類活動減少、分散，戰爭頻仍，這就是「魏營子類型文化」所反映的人類社會狀況。

經此混亂時期之後，大約從西周中期到戰國時期遼西地區人群找到了新的適應方式，另一方面畜養更多的動物，一方面向南方爭奪較適於農牧之地。當時人的活動所留下的便是「夏家店上層文化」遺存。

周初燕國受封於燕山南麓

當夏家店下層文化遺存在北方逐漸消失，或為魏營子類型取代時，在燕山南北地區，這個文化的當地類型卻有持續的發展。在器物學上，燕山以南的這個文化類型被認為是「夏家店下層文化」的一支。但是在人類生態上，這兒卻與遼西地區有相當的差別；農業活動不如遼西地區密集，而更依賴多元的自然資源，如捕魚、打獵與畜牧等等。在動物遺存上牛、豬骨較多，也顯示當地特色。在銅器上，這地區的人們常同時擁有殷式青銅器與屬於北方青銅器的小件銅飾物。

在中國歷史記載中，西周初燕山南麓曾發生一件大事：周武王封召公於平津一帶，在此建立政治據點。考古遺存中，此時燕山南麓出現許多中大型周人墓葬，反映此史實。北京琉璃河出土的太保壘蓋銘文，記錄當時周王授民六族給燕侯，一同前去收受土地人

民。這六族中，據學者考証，有殷遺民，也有西方與北方的方國如羌方、馬方等部族⁽³⁹⁾。在平津一帶的西周貴族墓中，隨葬品常混合商周式與北方青銅文化器物，也間接印證此一史事。至於一般平民的聚落，在燕國勢力範圍內至少有部分人群仍然是漁獵、畜牧與農業並重。

不同於遼西地區以豬、狗為主的畜養業，這兒的人們經常利用的動物以豬、牛為主。在中國古文獻中，有商人的祖先「喪牛於易」的記載⁽⁴⁰⁾。有易，或易水，一般認為就在河北偏北的地方。因此考古與文獻資料都顯示，牧牛業在河北北部人群的生計中有長遠而重要的發展。

由這些資料看來，周人封燕後，並沒有立即造成顯明的文化邊界分隔燕山地區與遼西地區。在考古遺存上，商周式器物（包括燕國器物）出現在遼西地區，而北方青銅器也經常出現在燕國貴族墓中。在中國文獻中，封燕之後，召公之下九世燕主之名都失載了，有關西周時期燕人活動的記載也很少。這或者也顯示，當時燕國與遼河流域人群的往來較密切；這種違反後世華夷之分的人群往來，容易被後來的華夏遺忘。

(39) 尹盛平，〈新出太保銅器銘文及周初分封諸侯授民問題〉，陝西歷史博物館編，《西周史論文集上》（西安：陝西人民教育出版社，1993），219-30。

(40) 《周易·旅》；《楚辭·天問》。

夏家店上層文化的人類生態

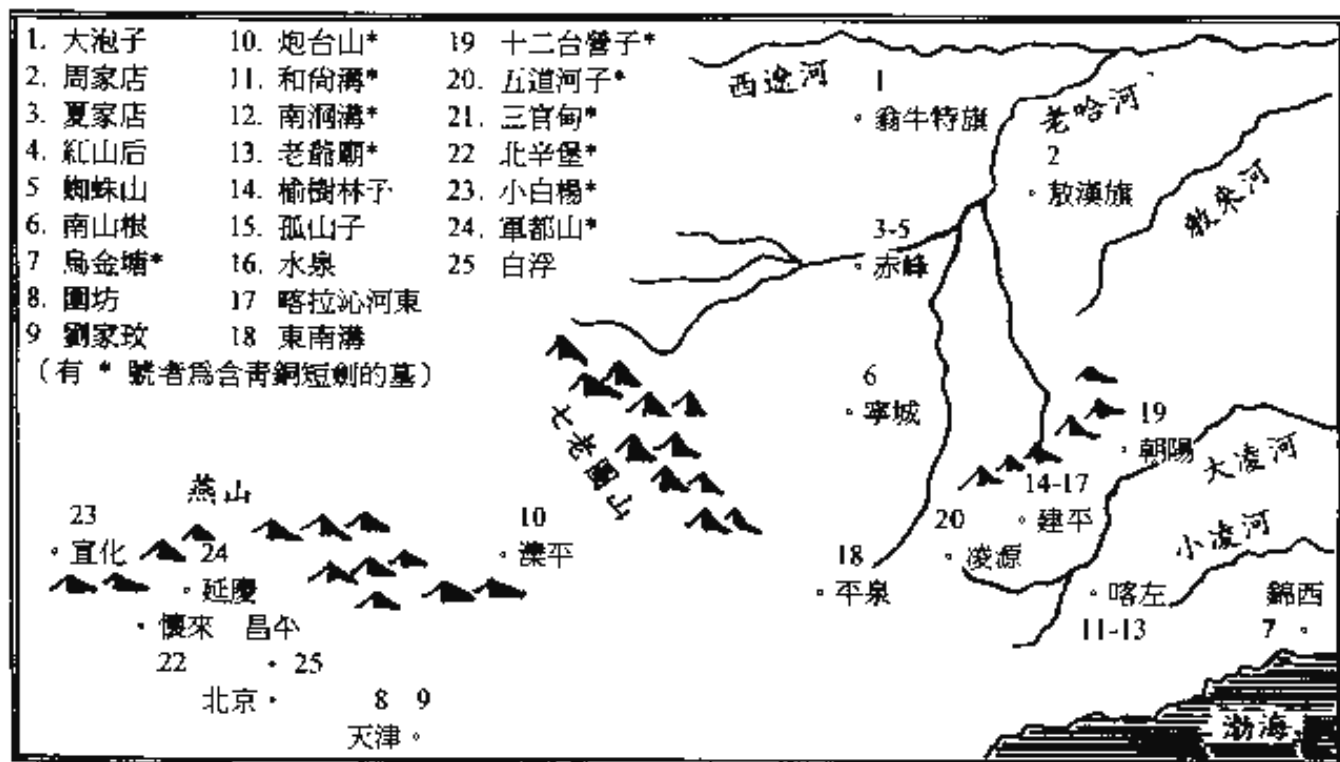
在商周之際，遼西地區人群所面臨的新環境是，一方面氣候的乾冷化使農業凋敗，另一方面，燕山南部地區出現了新的統治人群——以西周政權為後盾的燕國。在此情況下，一個明顯的人類生態調適，表現在「夏家店上層文化」遺存中。夏家店上層文化的分佈（圖七），北面越過西拉木倫河，東界在努魯兒虎山東麓，西南達燕山以南，中心區就在老哈河一帶，時代約當西周到春秋或戰國。到了春秋末戰國初，這兒的文化遺存又有些變化。以下我們依然分老哈河流域、大小凌河流域與燕山南北等三個區域來說明當時的人類生態。

老哈河流域

本區夏家店上層文化遺存的年代，大致不早於西周中期，而且能被斷代為西周中期的遺址很罕見。內蒙古翁牛特旗大泡子墓葬遺址即為其一；該遺址地處老哈河西北 18 公里的沙漠中，在此發現有短劍 2，刀 2，陶器 8 件，及聯珠形飾及銅泡若干⁽⁴¹⁾。年代相當於春秋時期的內蒙古敖漢旗周家地墓葬，考古學者在此發掘墓葬 54 座。墓葬中隨葬品大都是隨身佩帶的銅泡、銅牌、石珠，以及銅製武器如銅刀、銅鏃、骨鏃等等，女性則隨葬紡輪。此外還隨葬狗、牛、馬頭及馬蹄。隨葬陶器很少，大多數墓主只在頭側放置一

(41) 賈鴻恩，〈翁牛特旗大泡子青銅短劍墓〉，《文物》2（1984）：50-54。

圖七 夏家店上層文化重要考古遺址



件⁽⁴²⁾。這些遺存的文化性質，顯示其為夏家店上層文化較晚階段的遺存。

內蒙古赤峰縣夏家店遺址的上層文化中，發現有灰坑 20 個，居址 5 座，墓葬 11 座。這些居址座落在臨河的小山崗上，並築有石砌台階，可見當時聚落是建在相當陡峭的山坡上。這種聚落地點選擇，著重防衛性功能是相當明顯的。在這兒發現的文化遺存，陶質粗，火候低，紋飾少，製作粗糙。石器有石斧、半圓形雙孔石刀、杵、臼，及石錘、石墜等。遺址中發現有許多動物骨骼，經鑑定有狗、豬、羊、牛科、馬科、鳥綱等，其中以狗、豬為最多。墓葬中的隨葬品以隨身飾物為主，包括銅扣、聯珠形及雙尾型銅飾、骨珠等，另外還有銅錐、銅刀、銅鏃、骨針、紡輪等工具⁽⁴³⁾。由生產工具及動物遺存看來，這應是農牧混合經濟人群的遺存。赤峰縣蜘蛛山的夏家店上層文化遺存，發現有居住遺址 2 座，窖穴 13 座。陶器質粗，火候低。石器有刀、斧、錘斧等，及一件細石器。骨器有鏃、錐、匕、珠飾、牌飾等。動物骨骼有豬、狗、羊、牛、馬、鹿，其中以豬、狗骨較多⁽⁴⁴⁾。

赤峰紅山后墓地及居址，為早期日本學者所發掘。由於田野發掘的誤失，夏家店下層與上層兩種遺存沒有被分辨出來，而被統稱

(42) 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈內蒙古敖漢旗周家地墓地發掘簡報〉，《考古》5（1984）：417-26。

(43) 中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈內蒙古赤峰藥王廟、夏家店遺址試掘報告〉，111-43。

(44) 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈赤峰蜘蛛山遺址的發掘〉，215-42。

為「赤峰第二期文化」。但是此地所出的石棺葬，學者認為當屬夏家店文化較晚的階段，約在西周末到春秋初⁽⁴⁵⁾。這些墓葬中所出的獸骨有犬骨 8，羊骨 5，牛骨 3，鹿骨 2，以及豬骨一例。並且，似乎是儀式性的以犬、羊，犬、牛，或犬、豬為組合殉葬⁽⁴⁶⁾。由這樣的動物殉葬組合來看，在此社會中狗可能不同於對人類提供肉食的豬、牛、羊等動物，而被用來幫助人們驅牧豬、牛、羊等動物。

在內蒙古的寧城縣南山根，學者也曾發現夏家店上層文化人群留下的灰坑與墓葬。他們所使用的陶器，質地粗，陶土似未經淘洗，火候不高。石器中有大型石器與細石器；包括半月型雙孔石刀，與刮削器。骨器 37 件，有骨鏃、骨鏟等。動物骨骼經鑑定有，豬、狗、牛、羊、鹿、馬、兔、狐、鳥類。其中以豬與狗的個體較多。豬皆為幼年與成年，無老年豬。墓葬中，隨葬物以裝飾品為多。女性隨葬紡輪、骨針及裝飾品，男性僅隨葬耳飾、串珠。一件隨葬銅環上，有騎馬追兔立雕，顯示當時馬已被用為座騎。墓葬的年代，據推測相當春秋時期⁽⁴⁷⁾。

同一地點曾發掘一座夏家店上層文化石槨墓。與其它夏家店上層墓葬不同的是，此墓的隨葬品相當豐厚。青銅器總數達五百多

(45) 朱永剛，〈夏家店上層文化的初步研究〉，蘇秉琦編，《考古學文化論集（一）》，100-101。

(46) 濱田耕作、水野清一，《赤峰紅山后》，東方考古學叢刊甲種第六冊（東亞考古學會，昭和 13 年），22-23。

(47) 中國科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈寧城南山根遺址發掘報告〉，117-40。

件，其中數量最大的為兵器，包括刀、劍、戈、矛、斧、簇，及盾與盔等護具，並出有馬銜。青銅容器有簠、簋、鼎、鬲、甗、杯、豆等。除了典型夏家店上層文化器物外，也有中原文化的典型器物。這兒的遺存與附近的青銅文化，尤其是中原地區青銅器文化，有緊密的關係。由本地器物與中原同類器物的比較，學者認為此約當西周晚期到春秋早期的遺存⁽⁴⁸⁾。

研究者指出，夏家店上層文化遺存與下層遺存的主要差別在於：（1）上層文化的製陶工藝遠不及後者，器形、紋飾及質地有明顯區別；（2）上層文化的石質工具中，主要是敲砸器與半月形石刀，缺乏下層文化中常見的鋤、鏟類的鬆土工具；（3）以動物遺存而言，上層文化所出獸骨較下層時期為多，且出現了馬骨；其它動物骨骼與下層類似⁽⁴⁹⁾。除此之外值得注意的現象是，上層文化的聚落遠不如下層時期分佈密集。居址的牆、居住面與柱洞的修築方式，不如下層時期精緻，也不見下層時期那樣長期反覆佔居的情形。墓葬中，無論男女都盛行以小件的隨身裝飾品隨葬（或是衣物上帶有許多裝飾品）。男性常以戰爭器械，如劍、刀、盔、鏃等隨葬。

這些考古學上的現象顯示，在西周春秋時期，老哈河流域人群以農為主的混合經濟生活有衰退的趨勢。新石器時代晚期至商初時期（夏家店下層文化時期）長期定居、累積投入勞力於土地的生活

(48) 遼寧省昭烏達盟文物工作站、中國科學院考古研究所東北工作隊，〈寧城縣南山根的石櫬墓〉，《考古學報》2（1973）：27-39。

(49) 劉觀民、徐光冀，〈內蒙古東部地區青銅時代的兩種文化〉，10。

方式已不再流行。在上層文化中，農業變得較為粗放，鬆土工具消失，表示在農業上所支出的人力減少。相對的，當時的人比較不定居，而畜產與隨身裝飾品較多。在農業上省下的人力，除了應付牧業之外，由隨葬武器看來，也用在防衛或掠奪性的戰爭上。這一切的變化，應與馬卓越的負載力與移動力被開發利用有關。

春秋以後，這兒的考古文化遺存被發現的很少。赤峰蜘蛛山遺址，在紅山文化與夏家店下層、上層文化之上，有戰國至漢初文化堆積⁽⁵⁰⁾。由出土一千多枚鐵鋌看來，這是一個有軍事性質的遺址。大量的瓦類殘片及體積相當大的陶器殘片，顯示這裡原有相當規模的建築，及相當定居的佔居者。出土遺物與中原區的同類器幾乎完全一致。這些遺存，以及英金河、陰河沿岸為數不少的規整夯土城障⁽⁵¹⁾，都印証著文獻中記載的戰國晚期燕國勢力發展到老哈河流域，以及燕、秦長城的建立。

大小凌河地區

在夏家店下層文化之後，本區西周早、中期的遺存發現甚少，大多為春秋至戰國時的遺存。這些遺存通常都被視為夏家店上層遺存⁽⁵²⁾。但是，事實上我們可將之分為前期（西周中到春秋）與後期（春秋末至戰國）兩種遺存；兩者在時代上及人類生態上的差別，

(50) 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊，〈赤峰蜘蛛山遺址的發掘〉，230-42。

(51) 徐光冀，〈赤峰英金河、陰河流域的石城遺址〉，89-90。

(52) 遲雷，〈關於曲刃青銅短劍的若干問題〉，《考古》1（1982）：57。

不能被忽略。

遼寧省建平縣水泉遺址的前期夏家店上層遺存中，出土有房址、窖穴灰坑、墓葬。房子為圓形，牆為夯土或石質，居住面有硬土或紅燒土。有的窖穴內藏有碳化的稷、粟。墓葬中，有些死者隨葬數量相當多的兵器，如釜柄曲刃劍、銅刀、銅斧、銅鏃，以及裝飾品，如銅泡、聯珠形銅飾等。另有些墓葬，事實上是利用廢棄灰坑埋入多具屍體的亂葬坑。石質工具有半月形石刀、斧、錘斧、杵、臼、磨盤、磨棒，並有各種的細石器⁽⁵³⁾。在建平喀拉沁河東、孤山子、榆樹林子，也都發現隨葬曲刃短莖式青銅劍及其它兵器的墓葬，時代約在西周中到春秋晚之間⁽⁵⁴⁾。

大小凌河流域後期夏家店上層遺存的特色是，幾乎只發現有墓葬，罕見居址與窖穴。遼寧省朝陽縣十二台營子第一號青銅短劍墓，是一座男女合葬的石槨墓。出土有兵器、馬具、裝飾品等。男性隨葬銅劍、銅斧、銅鏃等兵器，女性隨葬礪石、銅魚鉤及石網墜等物。報告中估計其年代，約當春秋晚或戰國時期⁽⁵⁵⁾。與之相似、時代相當的石槨墓，也被發現在朝陽小波赤。同樣的，隨葬以兵器為主，有曲刃短莖式青銅短劍⁽⁵⁶⁾。

(53) 遼寧省博物館、朝陽市博物館，〈建平水泉遺址發掘簡報〉，《遼海文物學刊》2（1986）：21-25。

(54) 李殿福，〈建平孤山子、榆樹林子青銅時代墓葬〉，《遼海文物學刊》2（1991）：1-9、77。

(55) 朱貴，〈遼寧朝陽十二台營子青銅短劍墓〉，《考古學報》1（1960）：63-70。

(56) 張靜、田子義、李道升，〈朝陽小波赤青銅短劍墓〉，《遼海文物學刊》2（1993）：15-17。

遼寧省喀左縣（喀喇沁左翼蒙古族自治縣）的和尚溝遺址，也曾發現隨葬青銅兵器（以曲刃短劍為主）的墓，有些墓中還隨葬有牛、羊等獸骨。這些墓葬的年代，據估計約當西周晚至春秋時期。喀左南洞溝也發現有青銅曲刃短劍的石槨墓，時代約當春秋晚戰國初⁽⁵⁷⁾。

類似的戰國曲刃青銅短劍墓群，也出於遼寧的錦西烏金塘、喀左老爺廟、凌源三官甸等地。凌源三官甸墓葬中，還有環首刀，蛙形節鈎、虎形節鈎、馬銜、馬鏟，及動物形銅飾等；時代據估計是在戰國中期⁽⁵⁸⁾。

在大小凌河地區，由西周中晚期到春秋戰國時期，都有以曲刃劍為特徵的考古遺存，而且這些遺存都多少與「夏家店上層文化」有些關聯。但是，在前期（西周至春秋中）的建平水泉遺址，還有農業痕跡與居址，豬仍被人們畜養。到了後期（春秋戰國之交至戰國時期），見於報告的幾乎只有墓葬，罕見居址；豬骨被牛、羊骨與馬牙取代；在隨葬品中，陶器傳統沒落，隨身飾物成為人們新的偏好；墓葬遺存中常見武器與護具，顯示其墓主所處社會的強烈武裝化傾向。這些考古遺存上的轉變，都說明在春秋戰國之交，這兒的人類社會曾經歷劇烈的變化。

(57) 遼寧省博物館、朝陽地區博物館，〈遼寧喀左南洞溝石槨墓〉，《考古》6（1977）：373-75。

(58) 遼寧省博物館，〈遼寧凌源縣三官甸青銅短劍墓〉，《考古》2（1985）：125-30。

燕山地區

本地區的西周遺存，最主要的是北平房山琉璃河的燕國都城及墓地遺址⁽⁵⁹⁾。北京昌平白浮地區，曾出土西周時期的墓葬。天津附近的大廠大坨頭，也曾出土西周晚期遺存⁽⁶⁰⁾。

在北京昌平白浮發掘的 3 座西周早期木槨墓，隨葬有豐富的中原及北方特色的器物。銅器主要有兵器、工具、禮器與車馬飾。另有陶器、石器、玉器與卜甲、卜骨等。墓室結構、葬式、腰坑殉狗及大部分隨葬品都與中原西周墓相似。這兒的青銅短劍，是內蒙、遼寧、河北北部一帶常見的北方文化器物。釘滿銅泡的靴子，曾出土於瀋陽鄭家洼子春秋末到戰國初的墓葬中。出土的鈴形器，在內蒙、山西一帶發現較多。值得注意的是，有兩座墓出土整套戰爭工具（包括護具、武器與車馬具）墓主一為中年男性，一為中年女性⁽⁶¹⁾。

除了有中原或北方特色的貴族墓葬外，一般民眾的墓葬出土於天津薊縣團坊遺址第三期遺存中。在這遺址發現灶址一座、人類骨骸兩具。出土工具有陶網墜、石斧、石矛，細石器有鏃與大量的刮削器。出土獸骨有牛、豬、鹿、麋等，其中以牛、豬骨的數量較

(59) 北京市文物考古研究所，〈十年來北京考古的新成果〉，文物編輯委員會編，〈文物考古工作十年〉（北京：文物出版社，1990），5-6。

(60) 天津市文化局考古發掘隊，〈河北大廠回族自治縣大坨頭遺址試掘簡報〉，11。

(61) 北京市文物管理處，〈北京地區的又一重要考古收穫——昌平白浮西周木槨墓的新啟示〉，《考古》4（1976）：246-58、228。

多。留下這些遺存的人們，大約生活在商、周之交到東周初⁽⁶²⁾。這些遺存顯示，商代早中期（夏家店下層文化）本地區中偏重漁獵、畜牧的混合經濟生活方式，一直沿續到這個時代。但是約當西周晚或春秋戰國時，本區的北方與西北方出現較大的人類生態變遷。

北京延慶軍都山附近的玉皇廟、西梁堖、葫蘆溝等地，出土總數約 500 餘座所謂的「山戎墓」。這些墓葬中部分有殉牲；狗最普遍，其次是羊，再其次是牛，最少的是馬。婦女殉馬比較罕見，兒童則多殉狗。殉牲數目多寡與種類，似乎與死者的社會地位高下有關。除少數兒童外，死者幾乎都配一對耳環，頸下佩戴動物形牌飾，胸前佩戴各種質料的項鍊。男性死者腰間佩戴武器，如青銅短劍、銅削刀等，銅鑄、銅斧、銅鑿則放在他們的骨盆至足部間，銅鏃及骨鏃則置於膝部以下。隨葬的陶器大多製作粗，火候低。少數墓有青銅容器，這些容器大多來自燕或中原地區。墓地的年代，上限約在西周、東周之交或春秋初，下限到春秋晚，或春秋戰國之際⁽⁶³⁾。

這種隨葬兵器、隨身裝飾品及草食類動物骨骸的墓葬，也見於河北宣化縣小白陽遺址。在這兒發現的春秋到戰國早期墓葬，隨葬品有陶器、兵器、隨身裝飾品與生產工具。陶器質粗，火候不高。兵器有青銅短劍、刀、鑄、斧與銅鏃、骨鏃等。裝飾品有銅泡、銅

(62) 天津市文物管理處考古隊，〈天津薊縣園坊遺址發掘報告〉，《考古》10（1983）：886-93。

(63) 北京市文物研究所山戎文化考古隊，〈北京延慶軍都山東周山戎部落墓地發掘紀略〉，《文物》8（1989）：17-33。

耳環、銅珠項飾，以及各種人面飾、連珠飾、管形飾及動物形牌飾等。在 48 座墓的 9 座中，發現牛、馬等牲畜的頭骨與腿骨⁽⁶⁴⁾。

類似的墓葬也見於河北懷來縣北辛堡與灤平縣炮台山。北辛堡的墓葬，基本上分三層，葬具在壙底，其上是殉葬的馬匹與車馬器，最上是殉葬牲畜。第一號墓，墓中有殉牲與殉人，以及大量的車馬器、車架、兵器、銅禮器，以及隨身裝飾物。墓主頸部有石珠串飾，腰間有銅劍、銅環首刀、礪石等。殉牲的種類有馬、牛、羊各十餘頭，另外在殉人旁有狗頭。在車架下埋有殺殉的馬，以馬頭與四肢為代表，現存 9 匹（原有 10-12 匹）。第二號墓，壙東角的殉牲有牛 3、馬 3、羊 2，與狗、豬各一頭。壙東北另有馬、牛的頭、肢骨與兵器等遺存。這兩墓的年代都約當戰國時期⁽⁶⁵⁾。灤平炮台山的墓葬，也見有殉牲的習俗，在殉牲種類上有狗、牛、馬，其中以狗最多。其他隨葬品以兵器、車馬器、隨身裝飾物為主。

由以上各遺址的考古現象看來，平津西北的燕山山地一帶，由西周末或春秋初開始，出現了一些人群。他們的男人大多有武裝傾向（隨葬武器），一種直刃短劍經常就置於死者手邊，可代表他們最常用的武器。在殉牲中，大型動物有牛、馬，小型動物有狗、羊，而殉狗的數量又明顯高於羊。豬在他們的經濟生態上消失或並不重要。而且只見墓葬，幾乎沒有發現有類似房屋的居址遺存。在

(64) 張家口市文物事業管理所、宣化縣文化館，〈河北宣化小白楊墓地發掘報告〉，《文物》5（1987）：41-49。

(65) 河北省文化局文物工作隊，〈河北懷來北辛堡戰國墓〉，《考古》5（1966）：231-42。

墓葬中也不見任何與農業有關的遺物。隨葬陶器少且製作粗糙。這都顯示在春秋晚到戰國的時期，這兒的人群經歷了與大小凌河地區人群類似的社會經濟變化，使得他們放棄許多不利於「移動」的文化因素（如養豬、長期居住的房屋、精緻的製陶業等等）。

相對於這些有青銅短劍及殉牲的墓葬，在北京懷柔城發現一批東周至漢代的墓葬。這兒的墓中沒有直刃短劍，沒有殉牲，隨身裝飾品少，陶器多。而且附近有與墓地關係密切的居住遺址。墓葬形式與出土遺物，與河南洛陽、鄭州，陝西關中一帶遺存一脈相承⁽⁶⁶⁾。與前述燕山以北有青銅短劍的墓葬遺存相比較，可以說一個顯明的文化性的、生態性的「邊界」已沿燕山地區形成。

環境變遷、人口遷移與人類的適應

由以上的資料看來，在夏家店下層文化與魏營子類型文化之後（西周中期之後），遼西與燕山地區人群為了適應環境變遷，在經濟生態上做了相當的調整。老哈河地區，在西周春秋時期，當地人群的農業衰退，不再長期定居。在農業上釋出的人力，被用在畜牧與掠奪上。他們畜養的動物以豬、狗為主，羊與牛也很重要，馬在此時成了馴養動物並被用為座騎。在大、小凌河地區，夏家店上層文化的人群對環境有類似的調適。雖然當地人群仍種粟、稷，但對動物的依賴增加，而且，馴養動物的種類也有變化。喀左和尚溝墓葬

(66) 北京市文物工作隊，〈北京懷柔城北東周兩漢墓葬〉，《考古》5（1962）：219-39。

中的隨葬獸骨顯示，牛與羊在當時人類的生計中成為最重要的動物。利用草食性的牛、羊，將人類不能直接消化的草資源變成動物性蛋白，這是人類在經過商周間的挫折後，能夠再度密集的利用此地區的重要因素之一。在燕山地帶，由商周到春秋時期，當地人群在農業與畜牧之外，始終有活躍的漁獵活動。無論是牧養草食類動物或是漁獵，都與定居、農業生活有些矛盾，並且在這種生態下，人類群體所需的資源空間擴大，造成人群內外的劇烈衝突。

整個來說，夏家店上層文化的人群農業水平較低，而且有武裝傾向。因此有些學者認為，夏家店上層文化的代表人群是由北方南下農業較落後的民族⁽⁶⁷⁾。但是，我們應注意夏家店上層文化人群的墓葬中，經常隨葬許多武器與護具。這些戰爭工具，顯示資源匱乏使得掠奪或保護成為日常生活中的重要活動。在戰爭頻繁的年代，農人傾向於以移動性的、可立即消費的漁獵、畜牧自給，而避免定居的、長期投資的農業活動。中國文獻中曾記載，在漢魏間的世亂結束後，地方官曾以沒收民間漁獵之具，來逼不定居的人民重歸農耕⁽⁶⁸⁾。這也顯示，人類經常放棄農業、定居，以適應環境的變遷。氣候變遷的確可能造成人類大規模的長程遷移，但是以此解釋夏家店上層文化中農業的衰退卻是不足的。因為，即使是有長程遷移而

(67) 劉觀民曾注意到西元前 1000 年左右的低溫期，並以此解釋夏家店上、下層文化人群的變遷，他認為：「農業發達的居民逐步南徙，接踵而至的是農業發達水平較低下的北方居民，並且這一趨勢時緩時急地持續了兩千多年」。劉觀民，〈西拉木倫河流域不同系統的考古學文化分佈區域的變遷〉，56。

(68) 《三國志·魏書》任蘇杜鄭倉傳第十六，記載鄭渾的功績曰：「天下未定，民皆剝輕，不念產殖；其生子無以相活，率皆不舉。渾所在奪其漁獵之具，課使耕桑，又兼開稻田，重去子之法」。

來的人群，我們也應考慮他們如何適應新的環境，而不是堅信他們必然使用從前的生產技術。無論夏家店上層文化的人群有多少是由北方遷來，更重要的問題應是，當地人（無論是當地土著或是遠近移民）如何對於新環境（氣候變遷與政治變遷）產生新適應。如果我們將考古上一個農業較發達的文化被農業落後的文化取代，都當做是人群遷移的結果，顯然是將問題簡化，而忽略了人類對自然與社會環境的適應能力。

遼西地區遊牧化與華夏邊緣的形成

由以上夏家店上層文化的內涵中，我們可以看出華夏與非華夏間的生態性邊緣已經形成。這個變化的關鍵有二：一是燕山以北與遼西地區人群的全面遊牧化，一是南方「華夏」的形成。這兩種力量相激相成。

遼西地區遊牧化

春秋時期是這個人類生態變化的關鍵年代。在前面我們曾提及，遼西與燕山地區的春秋戰國考古遺存，主要表現在一些青銅短劍墓上。在大小凌河地區，在朝陽十二台營子、小波赤，喀左南洞溝、老爺廟，錦西烏金塘，都發現有類似的青銅短劍墓。凌源三官甸墓葬中的馬銜、馬鐮，以及五道河子墓葬中以馬牙殉葬，顯示在戰國時使用曲刃短劍、環首刀的墓主，更能有效的掌握對馬的使用，因而也在文化生態上人與馬有更親密的連繫。值得注意的是，

在考古報告中都未見有關居址的報導。在燕山一帶，也出現類似的人群。延慶軍都山、宣化小白楊、懷來北辛堡與灤平炮台山，都發現他們留下的（直刃）青銅短劍墓。在墓中流行以動物殉葬；這些動物，以馬、牛、羊、狗為主，除了個例外（北辛堡二號墓），基本上沒有豬。在這些墓葬中，出土陶器少，且質地粗糙；沒有發現農業工具，也沒有發現居址。

以上燕山地區與大小凌河地區的青銅短劍墓，以及相關的遺物、動物遺骨，顯示早在春秋時期開始，在所謂「夏家店上層文化」分佈範圍內，另一波的人類生態變遷在蘊釀中。到了春秋晚至戰國時，這個生態變遷明確化了。那就是，大小凌河與燕山北麓一帶人群的「武裝化」傾向愈來愈強，人們對於草食性動物的依賴也愈來愈重。這時馬的馴養、駕御技術已成熟而普及。利用馬在戰爭上，以及在牧養其他動物上，可增加機動性以調節家庭人力的運用，這對於草原或森林草原游牧業的產生有決定性影響。相對的，農業與養豬在人類生態上已失去其重要性。因此，定居已無必要，而需經常遷移。遷移，對於武裝化與畜養草食性動物的人群而言，是一項有利的社會因素。

在這些地區的游牧化過程中，狗的地位不能被忽略。由夏家店下層文化時期到春秋戰國時期，狗在遼西與燕山地區人類生態中都扮有重要的地位。在前面我們曾推測，在夏家店下層文化中牠們曾被人們用來幫忙驅趕豬。後來，在夏家店上層文化中，由前述赤峰紅山后獸骨遺存所見，牠們也被用來驅趕草食性動物。當時馬的利用尚未普及，因此在牧養草食動物方面，狗有相當的重要性。後

來，在春秋晚到戰國的青銅短劍墓時期，馬的馴養與利用已相當普及，但狗在考古遺存中仍佔重要地位。甚至到了漢代，活動在西遼河地區的烏桓、鮮卑人死後仍要以狗殉葬，希望以狗牽引亡魂歸於「赤山」⁽⁶⁹⁾。在馬被用在遊牧後，狗在本地區人類社會中的功能可能是狩獵中的助手。漢代遼西地區的烏桓、鮮卑，薩彥—阿爾泰地區的堅昆，貝加爾湖附近的丁零，以及許多後來在這些地區遊牧的人群，都經常在林中獵皮毛動物出售⁽⁷⁰⁾。在近代多森林的東突伐地區（薩彥嶺附近），狗也是當地人狩獵中不可缺的助手⁽⁷¹⁾。這是森林草原遊牧人群的特色。

華夏認同的出現與強化

在中國歷史上，西周因戎禍而亡，由此進入春秋時期。春秋時期，諸侯國間一個主要的政治活動就是「尊王攘夷」。在尊王攘夷的過程中，華夏的集體意識逐漸被強化。北方華夏諸國一面吞併或驅逐「戎狄」，一面各築長城以保護南方的資源。在燕國方面，《左傳》中記載，春秋時山戎伐燕（西元前 664 年），齊國出兵伐

(69) 《後漢書·烏桓鮮卑列傳》90/80。

(70) 《三國志集解》引《魏書》稱鮮卑產「貂、貉、驪子，皮毛柔嬌，故天下以為名裘」。這些林中動物，顯示當時鮮卑活動的生態區有相當豐富的森林。有關薩彥—阿爾泰地區的森林草原遊牧，見 Sevyan Vainshtein, *Nomads of South Siberia*, translated by Michael Colenso (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)。

(71) 在突伐地區，東部多森林，是馴鹿遊牧、獵人與森林草原遊牧人群的天下；西部為草原，是草原遊牧人群活動的地方。據研究者調查，東部地區的突伐人擁有的狗，比西部人擁有的為多。這也顯示狗在森林草原遊牧生態中的重要性。見 Sevyan Vainshtein, *Nomads of South Siberia*, 174。

山戎救燕。司馬遷在《史記》中稱，戰國時「燕北有東胡、山戎，各分散居谿谷」。到了戰國晚期，「燕有賢將秦開，為質於胡，胡甚信之。歸而襲破走東胡，東胡卻千餘里…燕亦築長城，自造陽至襄平。置上谷、漁陽、右北平、遼西、遼東郡以拒胡」。

北方地區的遊牧化與春秋時期華夏意識的強化，兩者相激相成，終於造成華夏北方邊緣的確立。這個過程的最後階段，大約發生在春秋戰國時期。西周因戎禍而亡，對周封建國或周文化圈內各人群造成相當的刺激（見下章）。「華夏」這樣的自稱在文獻中愈來愈普遍；華夏成為極力維護自身族群邊界，以保護共同資源的人群。燕國就在此氣氛下，受到齊國的保護而免除了山戎入侵的威脅。華夏愈互保以壟斷南方資源，愈逼使遼西與燕山山地的人群更依賴畜養動物，以及進一步的武裝化、移動化，以向南方侵奪。並且，為了對付南方華夏的團結對外，此時燕山以北及遼西地區的遊牧人群也結成較大的政治群體——東胡。北方人群愈武裝化、移動化、畜業化，他們在華夏心目中的「戎狄性」就愈強，這種華夏心目中的「異族意識」，進一步強化華夏的北方邊緣。終於，在西元前 300 年左右，燕國北征，將東胡往北驅趕了千餘里⁽⁷²⁾。然後，建

(72) 遼西地區早期遊牧人群因受定居人群的影響，或因循當地舊傳統，曾組成類似「酋邦」或「國家」的集中式政治組合，這就是中國文獻所載東胡王所領導的「東胡」。但是，在南方燕國建長城，強力爭奪、保護本身資源，在西方東胡又受挫於新興的匈奴後，東胡這種較集中式的政治組織解體。當地的遊牧人群最後發展出「分散化」與「平等化」的遊牧部落組織，這便是文獻所見的烏桓與鮮卑。關於東胡與烏桓、鮮卑在社會結構上的異同，以及在考古與文獻上的反映，請參考拙著〈遼西地區專化遊牧業的起源——兼論華夏邊緣的形成〉，《歷史語言研究所集刊》67.1（1996）：230-34。

長城以禦胡。這就是其殘跡今日仍橫綿於赤峰、建平、敖漢旗、北票、阜新等地的燕長城⁽⁷³⁾。這個變化，在鄂爾多斯及其鄰近地區與遼西燕山地區，幾乎是同步發生的。燕與其他北邊諸國築長城，與秦漢統一帝國的出現，便是華夏族群邊緣形成的具體化象徵。

(73) 李慶發、張克舉，〈遼西地區燕秦長城調查報告〉《遼海文物學刊》2（1991）：41-42。

第三部分

韃夏族群邊緣的形成與擴張

青海河湟地區、鄂爾多斯及其鄰近地區以及遼西地區的遊牧化，是整個北亞遊牧世界形成的一部分。在這人類生態變化的邊緣地帶，由於農業與畜牧的不相容以及因此造成的資源競爭，使得定居與移動、農業與畜牧逐漸成為人群分別「我們」與「他們」的重要根據。西元前 1300-1000 年左右，周人崛起於渭水流域，逐步東進打敗商人，並以分封諸侯將其勢力推廣至東方。這時華夏邊緣仍不明顯；沒有一群人自稱華夏，而周人的西方盟邦中還有一部分是相當畜牧化、武裝化的「戎人」。克商之後的周人愈來愈東方化，相對的在他們眼中那些舊西方盟邦就愈來愈「異族化」了。西元前 771 年，終於戎人與周人絕裂，周人因此失去渭水流域。

東遷後的春秋時期，周王失去了實際統領諸侯的力量，但東方諸侯卻共同抵抗戎狄的入侵。這時，統一他們的是「華夏認同」；中國文獻中，開始出現「華夏」這樣的自我稱號。春秋時代，在中國人的歷史記憶中是個夷戎蠻狄交侵的亂世。事實上，異族與我族是相對的概念。也就是說，因為華夏在這時發現了「自我」，因而發現並強烈感覺到「非我」的夷戎蠻狄的存在。華夏以「內華夏、外夷狄」來強力的維護、爭奪邊緣地區，並建長城以壟斷南方資源，如此更迫使長城以北的人群全面遊牧化。

華夏認同形成後，所有自稱華夏的人群都以「族源」來證明自己是華夏。春秋戰國至漢代是華夏族群邊界形成的重要時期。這時華夏邊緣的吳、越、楚、秦等國，都因為其上層統治家族假借了華夏的祖先而成為華夏。東南的吳國，自稱是周人太伯的後代；越國王室自稱是夏人少康的後代。西北的秦國與南方的楚國，其王室也

都自稱是帝顓頊的後代。

在另一方面，華夏稱四方「非我族類」為戎、狄、蠻、夷或羌等。藉著這些對異族的稱號，華夏也由邊緣界定自己。在華夏西部邊緣被稱為戎或羌的人群，如果希望被稱做華夏，便以尋找華夏祖源，並且鄙視、敵視更西方的人，來證明自己是華夏。當這些華夏西方邊緣的羌與戎被接受或為華夏時，「羌」與「戎」這種異族稱號就被華夏用來指更西方的人群。於是，藉著尋找、爭辯誰是華夏祖先的後裔（誰是華夏），以及重新定義那些人是戎、狄、蠻、夷或羌（誰不是華夏），華夏邊緣由黃河流域逐漸向東、南、西方擴張。華夏因大量吸收邊緣人群而成長壯大。

到了漢代，華夏族群邊緣已移到華夏能生存的生態極限，或華夏政治控制力的極限；東至海，北連大漠與草原，西接青藏高原邊緣，南至兩廣雲貴地區。大漠、草原是遊牧的世界，不適用於華夏式農業的發展，自然被排除在華夏邊緣之外。朝鮮、日本與南越等農業地區適合華夏殖民，因此華夏以許多歷史記憶來證明這些地區的人群是華夏之裔。但在這些「天高皇帝遠」的地區，華夏政治控制力薄弱或不及，這些地區的人群（無論是土著或是華夏移民）一直維護或創造本土的起源記憶，以將自己保持在華夏之外。

第七章

華夏邊緣的形成：周人族源傳說

周人的族源是中國上古史研究中一個受人矚目的主題。它之所以受學者們重視，主要是因為周人是構成華夏主體民族最西方的一支。一般認為，追溯周人的族源也就是追溯部分華夏民族的族源。其次，《史記·周本紀》中記載周人王室在克商前共十六代的世系，以及該族的遷徙過程。而且，在渭水流域及其鄰近地區，由新石器時代到青銅器時代的考古學工作已有相當成績。學者相信結合歷史文獻與考古資料，可以使周人族源問題得到令人滿意的解決。被古史辨派學者攪亂的中國古史研究，也能由此以及其它結合考古學與歷史學的研究中重獲生命。因此許多中外學者紛紛由文獻、語言、考古等方面投入這問題的探討。

積至目前，考古學者與歷史學者在這方面的研究已是相當豐碩了。現在我們應檢討這種結合考古材料與歷史文獻的民族溯源研究，究竟給了我們什麼結論？如果學者們尚不能在某種程度上達成一致的結論，那麼問題在那裡？我們需要更精密的考古學斷代、陶器比對與文化分類資料？或是更深入的研讀史料？或是，我們應重新檢討這種民族溯源的方法及其意義。

結合歷史與考古學證據的周人族源研究

傳統上，學者多認為周人之先世活動在涇渭上游的陝西西部地區。三十年代錢穆以古地名的文字訓詁結合民間傳說，提出周人源於山西的說法⁽¹⁾。王玉哲同意錢穆的意見，並以姬姓古國在山西者獨多，與姬周有密切關係的姜姓之族亦原在山西，周原一地本在山西太原等理由補充其說⁽²⁾。這個說法又得到考古學者鄒衡的支持，他指出，先周文化陶器最突出的特徵便是同時存在兩種不同類型的陶器——分檔鬲與聯檔鬲。聯檔鬲來自山西地區的光社文化中，分檔鬲來自於甘肅地區的辛店寺窪文化中；前者代表姬姓黃帝族，後者代表姜姓炎帝族。先周文化的代表人群，便是由此二者，加上以商文化為表徵的夏、商各族集團共同組成⁽³⁾。

錢穆與鄒衡之說，後來又得到一些學者的支持。許倬雲與Linduff認為先周族原先活動在山西、陝西北方高地，吸收光社文化與草原居民的文化。在古公儋父時遷至涇水上游，定居於岐山，在此與姜姓結盟，因而得到寺窪與安國文化（代表羌族）特色。因此他們認為周文化的形成至少涉及光社文化、草原居民、陝西龍山文化、羌或其它民族⁽⁴⁾。日本學者伊藤道治也認為，周人早期的

(1) 錢穆，〈周初地理考〉，1955-2008。

(2) 王玉哲，〈先周族最早來源於山西〉，《中華文史論叢》3（1982）：1-24。

(3) 鄒衡，〈論先周文化〉，《夏商周考古學論文集》，335-53。

(4) Cho-yun Hsu & Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1988), 33-67.

遷徙是由東往西；周早先與殷是一個文化圈，後來在某個時期脫離殷墟文化圈西進，和以客省庄第二期文化為代表的陝西龍山文化相結合⁽⁵⁾。

雖有錢穆、鄒衡等學者抱持異說，但認為周人早期活動在涇、渭一帶的看法在史學與考古學界仍佔優勢⁽⁶⁾。無論如何，鄒衡的結論雖不為許多學者所接受，但其結合考古學與歷史文獻的作法，卻成為後來探討周人族源問題的主流。也就是說，學者們多明瞭無法單由歷史文獻中的古地理考據來談這問題。對於周人族源的探討，因此由歷史學者手中漸轉入考古學者手中；即使有歷史學者研究此問題，也無法忽略考古學的證據。

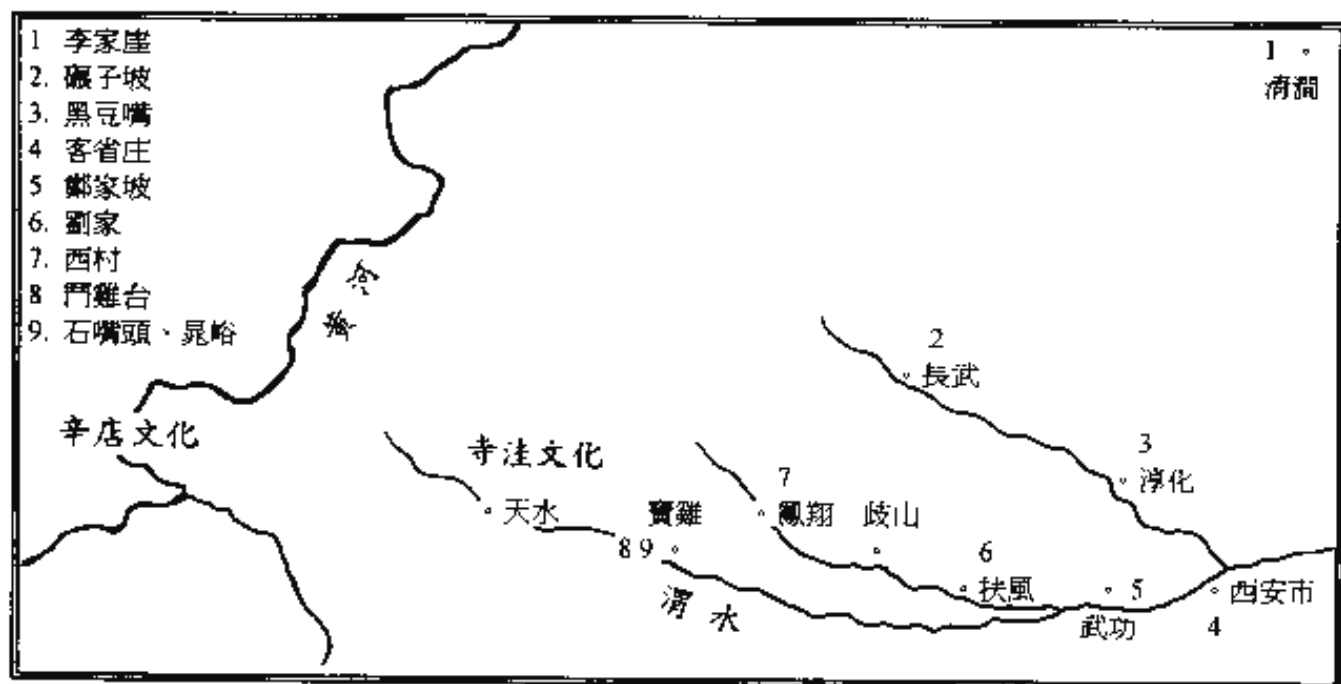
考古新發現與周族源研究的進展

七十年代至八十年代，渭水流域考古有許多重要的新發現（圖八），使得「先周考古」成為中國歷史考古學中重要的課題。雖然許多考古學者探討的是「先周文化」，但因為《史記》中曾記載周人在克商前數百年的活動，而且歷史學者在這方面已有許多研究，因此考古學者在研究「先周文化的淵源」時，他們不只是將之視為單純的考古學上的問題，也將之視為歷史問題。也就是說，對大多數的學者而言，探索先周文化的淵源，即為探索周族早期活動的遺

(5) 伊藤道治，〈西周文化の起源と宗周〉，《中國古代王朝の形成》（東京：創文社，1975），346。

(6) 見以下所探討的張長壽、梁星彭（1989），尹盛平、任周芳（1984），胡謙盈（1986）（1987），盧連成（1985），李峰（1991），及杜正勝（1991）等人之文。

圖八 渭水流域先周時期遺址與相關考古文化



跡。更有學者直接指出，先周文化的探討就是周族起源的探討⁽⁷⁾。考古學家既有這樣的想法，歷史學者就更有理由引用「先周」考古學資料，以解決文獻難以解答的問題了。

希望由渭水流域考古遺存探討周人族源的學者，首先注意到這一地區最晚的新石器文化，客省庄二期文化。徐錫台指出，疊壓在客省庄二期文化之上的是周文化，中間沒有其它的文化遺存。早周文化的特徵之一，便是分檔袋足鬲與甗檔尖足鬲；賀家、下孟村（早周文化）出現的乳形空心袋足鬲上附把手，或附加鋸齒紋的泥條雙橫耳作風，都由客省庄第二期文化中帶把手高足鬲演變而來。客省庄二期文化中的一些陶罐，有肩部磨光和腹部方格紋等特徵；早周陶器中也有這些特徵。客省庄二期文化與齊家文化，以及豫西晉南龍山文化又有許多相似之處。因此他認為，早周文化可能是在客省庄第二期文化的基礎上，接受了齊家文化的一些因素發展起來的。在它發展的後期，受了殷商文化的影響而形成西周時期的社會經濟形態⁽⁸⁾。

1984年，兩個與先周文化有關的遺址發掘資料被發表，周族族源的討論因此而進入高潮。第一個是陝西扶風縣劉家的「姜戎墓葬」遺址。這個遺址的特色是，20座被稱為姜戎墓的墓葬中可辨認的（15座）都是偏洞室墓。陶器以高領乳狀袋足分檔鬲為代表。發掘者指出，劉家晚期的鬲、雙耳罐、腹耳罐等器種與辛店文

(7) 董啟明，〈陝西新石器時代考古工作的幾個問題〉，《陝西考古學會第一屆年會論文集》，12-13。

(8) 徐錫台，〈早周文化的特點及其淵源的探索〉，《文物》10（1979）：58-59。

化同類器物形制特徵幾乎完全一致。由於辛店文化與歷史記載中西羌的地理關係，及劉家文化墓地普遍隨葬石頭，與文獻中羌人崇拜白石的記載一致；又由於死者頭部的雙聯小銅泡可能是髮卡，反映了羌人披髮的習俗，因此發掘者稱之姜戎（姜姓羌族）墓葬⁽⁹⁾。另一個重要遺址是陝西武功縣鄭家坡的先周遺址。這個遺址出土先周時期房基 17 座，灰坑 15 個，窖穴 3 個，陶窯 2 個。主要的器物特色是聯檔鬲（癩檔鬲）。研究指出，此考古發現「使我們改變了以前將高領乳狀袋足分檔鬲作為先周文化典型器物的觀點」⁽¹⁰⁾。

兩位曾參加上述兩遺址發掘的考古學者，尹盛平與任周芳，共同提出一個關於周族族源的綜合看法。他們認為，寶雞地區曾存在兩種不同的青銅文化。一種是以聯檔鬲為代表的先周文化，一種是以高領乳狀袋足分檔鬲為代表的姜戎文化。它們有不同的文化內涵，屬於不同的譜系，不同的部族。以鄭家坡遺址為代表的先周文化，由客省庄文化雙庵類型的基礎上發展起來。劉家文化則是在齊家文化的基礎上發展起來。兩種文化相遇於寶雞一帶；代表歷史記載上姬、姜二部族的聯盟。陝西寶雞鬥雞台、鳳翔西村墓地和扶風劉家六期墓葬，所表現的「姬周化」（指分檔鬲被聯檔鬲取代），是周人力貶戎狄之俗在考古遺存上的反映⁽¹¹⁾。我們可以看出，基本上他們接受鄒衡以分檔鬲、聯檔鬲來分別姜姓族與姬姓族的看法，認

(9) 西周原考古隊，〈扶風劉家姜戎墓葬發掘簡報〉，《文物》7（1984）：16-29。

(10) 寶雞市考古工作隊，〈陝西武功鄭家坡先周遺址發掘簡報〉，《文物》7（1984）：1-15，66。

(11) 尹盛平、任周芳，〈先周文化的初步研究〉，42-49。

為寶雞一帶是姜姓戎狄的大本營。先周時期寶雞的姜姓族，又是更大範圍的羌族的一部分；這個「羌族」包括辛店、寺窪文化的先民，漢代的西羌，及近代四川西北崇拜白石的羌族。不同的是，在聯檔鬲的來源上，他們沒有接受鄒衡將之溯及山西的看法，而認為鄭家坡聯檔鬲的祖型，出於客省庄二期文化雙庵類型的同類器物之中。也就是說，他們認為姬姓族是渭水流域土著。

另一學者盧連成也注意到扶風劉家墓地的資料，但他稱之為「先周墓地」而非姜戎墓。他認為，劉家先周墓與鬥雞台類型先周墓葬有直接承繼關係，類似劉家類型的遺存在隴東與陝西長武、彬縣一帶均有發現。鬥雞台類型先周陶鬲，按大的形態特徵可分為高領袋足鬲和孺檔鬲兩類。其中高領袋足鬲數量極多是最有代表性的器類之一，不能排在先周文化之外。因此他認為尹盛平等稱之為「姜戎式鬲」不妥當。他又指出，先周文化形成的主要源流之一是辛店、寺窪文化；齊家文化則是先周文化更早的祖源。齊家、辛店、寺窪普遍被認為是西方羌人的考古遺存；姜姓族又被認為是羌族的一支。因此，他認為姬周部族原是由姜姓部族分衍出來。他並勾勒一古代民族移徙的輪廓：繼齊家文化之後，甘肅洮河流域辛店文化姬家川類型的一些部族曾大規模向東遷徙，在隴東和陝西西部形成較大的部落聯盟，先周文化石嘴頭·晁峪類型遺存就是他們活動的見證。進入關中後，先形成先周文化劉家類型，再進一步形成先周文化鬥雞台類型⁽¹²⁾。

(12) 盧連成，〈扶風劉家先周墓地剖析——論先周文化〉，《考古與文物》2（1985）：37-48，56。

另一位主張周人源於關中西部的學者是胡謙盈。他最主要的根據是長武碾子坡的發掘資料。碾子坡遺址是近年來先周考古上的重大發現，據稱至 1987 年共發現先周時期的居址、窖穴、灰坑、窯址等約一百多座，墓葬兩百多座。此遺址的特色是農具數量少，而畜牧業相當發達。在陶器上，乳狀袋足鬲與癩檔鬲共存。根據這些資料，他反駁以乳狀袋足鬲代表姜戎族文化、以癩檔鬲代表姬周民族文化的說法⁽¹³⁾。結合文獻所載周人進入周原前的戎狄特性，以及周人祖先「不窟」所遷之地的地理位置，他認為周人起源於涇水上游的慶陽、長武一帶⁽¹⁴⁾。

強調長武碾子坡遺址在探索先周文化淵源的重要性的還有李峰。他認為鄭家坡與碾子坡居址同屬於先周文化，癩檔鬲只代表鬲發展上的另一階段。至於劉家墓地，他將之歸入晁峪·石嘴頭類型之中，屬於辛店文化系統。而辛店、寺窪都不是先周文化的源頭。關於先周文化的源頭，他認為還需在涇水流域找尋年代早於碾子坡遺址的遺存⁽¹⁵⁾。

張長壽與梁星彭分析與先周有關的關中地區六種類型文化遺存，他們的結論是，鬥雞台瓦鬲墓初期為代表的文化遺存最有可能

(13) 胡謙盈，〈試談先周文化及相關問題〉，《中國考古學研究·夏鼐先生考古五十年紀念論文集》（北京：科學出版社，1986），64-80；胡謙盈，〈姬周族屬及其文化探源〉，《亞洲文明》（成都：四川人民出版社，1986）；胡謙盈，〈陝西長武碾子坡先周文化遺址發掘記略〉，《考古學集刊》6（1989）：123-42。

(14) 胡謙盈，〈太王以前的周史管窺〉，《考古與文物》1（1987）：70-81。

(15) 李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，《考古學報》3（1991）：265-83。

是先周文化。這種類型，依據張與梁之說，還包括鳳翔西村、岐山賀家、扶風北呂、武功黃家河、長安張家坡與客省庄，以及長武碾子坡等遺址所出的先周遺存。主要特徵是陶器中的高領袋足鬲。他們並指出，這類遺存在關中西部分佈較密，往東則逐漸稀少，顯示由西向東演化的過程。他們把劉家文化遺存排除在鬥雞台瓦鬲墓初期類型之外，並建議將劉家文化與姬家店、石嘴頭、晁峪這類遺存作為辛店文化的一個新類型，並將這類型作為探索先周文化祖型的重要對象⁽¹⁶⁾。

考古學上周人族源研究的困境

為何在文獻與考古資料雙重證據之下，學者們對於周人的族源仍有這許多爭論？這些爭論的關鍵何在？首先，在這些研究中，許多爭論並不是因考古學上的見解有異，而是由於對「周族」的定義不同所致。考古學者如鄒衡、尹盛平、任周芳等，皆認為廣義的周族是姬姓族與姜姓族的結合，他們又都傾向於以聯檔鬲（甗檔鬲）與分檔鬲（袋足鬲）為代表的兩種文化，來分別代表姬、姜兩族並溯其源流。以此，他們都將姜炎或姜戎族的來源歸於辛店、寺窪文化。至於姬姓周族的來源，鄒衡認為他們來自山西光社文化；尹盛平與任周芳則認為他們源於當地的客省庄文化雙庵類型中⁽¹⁷⁾。另一

(16) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，《考古學報》1（1989）：1-22。

(17) 尹盛平、任周芳，〈先周文化的初步研究〉，42-49；鄒衡，〈論先周文化〉，《夏商周考古學論文集》，335-53。

些學者則強調周人的戎狄個性，不將姬、姜分開探討。如胡謙盈認為姬、姜不可分，都是戎狄族的一支。盧連成則認為姬出於姜，姜姓部族是西戎或氐羌系統民族⁽¹⁸⁾。

又有一些學者雖傾向於分別姬、姜二族，但他們放棄以分檔鬲與聯檔鬲來分別二者。如李峰的解決方案是，將劉家與晁峪·石嘴頭類型及辛店文化視為羌（姜）族文化，碾子坡與鄭家坡遺存則為先周文化⁽¹⁹⁾。在這個解決方案中，周人仍來自關中西北部，但與姜姓之族有不同的來源。杜正勝的看法與李峰的相似，他也不以袋足鬲（分檔鬲）與聯檔鬲來分辨姬、姜兩族。但姬、姜仍是有分別的；他認為姬周文化可能與甘肅平涼、慶陽地區的寺窪文化關係較深，姜姓戎狄則與辛店文化關係較深。太王殖民於岐下時，與寶雞地區源自辛店文化的土著融合，其中一大支是姜姓戎狄⁽²⁰⁾。

其次，有些學者似乎傾向於將自己發掘的或自己感興趣的遺址，置於先周文化或周族起源探討上的關鍵位置；這可以利用器物型態學與年代學來達成。譬如，為了將鄭家坡先周遺存放在探討姬周文化起源上的關鍵位置，這個遺存的年代可能有被原報告撰寫者早估的現象；許多學者認為其上限不早於古公遷岐或在文王作豐邑的時代⁽²¹⁾。又譬如，盧連成強調劉家遺存在先周文化或民族來源上

(18) 胡謙盈，〈太王以前的周史管窺〉，77；盧連成，〈扶風劉家先周墓地剖析論先周文化〉，48。

(19) 李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，265-83。

(20) 杜正勝，〈先周歷史的新認識〉，《古代社會與國家》（台北：允晨文化，1992），290、309。原刊於《國立台灣大學歷史學系學報》16（1991）。

(21) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，8-9；李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，267。

的重要，便主張辛店文化→晁峪·石嘴頭→先周文化劉家類型→先周文化鬥雞台類型，這樣的考古文化類型演變關係⁽²²⁾。相反的，反對劉家遺存可作為探索先周文化淵源之線索者，則將劉家遺存歸入晁峪·石嘴頭類型中⁽²³⁾。如此因為少了一個過渡類型，劉家遺存就與辛店的關係較近，而與其它的先周文化較遠了。

在反駁別人的意見或維護自己的意見時，上舉考古學者們常以考古遺存的「相異」與「相似」來立論。譬如：學者要強調劉家文化不同於其它先周文化時，便指出劉家墓地特殊的喪葬習俗（偏洞墓、隨葬河卵石、厚葬陶器），以及它只有袋足鬲，沒有癩檔鬲⁽²⁴⁾。相反的，學者如要說明劉家文化的確是先周文化的主流時，便忽略喪葬習俗，並強調先周文化中雖存在兩種鬲，但袋足鬲的數量極多，是先周墓葬陶器群中最有代表性的器類之一⁽²⁵⁾。又如，主張姬周文化是由辛店、寺窪文化發展而來者，便強調他們之間的相似性，而忽略他們間的相異性⁽²⁶⁾。相反的，如要說明辛店或寺窪文化與先周文化不同時，就忽略它們與先周文化之間的相似性，強調它們間的相異性⁽²⁷⁾。

在個別器物形態的比較上也是如此。如鄒衡認為山西光社文化

(22) 盧連成，〈扶風劉家先周墓地剖析-論先周文化〉，45-48。

(23) 李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，277。

(24) 同前，275-76。

(25) 盧連成，〈扶風劉家先周墓地剖析-論先周文化〉，40。

(26) 胡謙盈，〈姬周族屬及其文化探源〉，66-70；盧連成，〈扶風劉家先周墓地剖析-論先周文化〉，46。

(27) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，20-21；李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，279-80。

中的鬲與先周文化的鬲相似時，他強調它們都是「聯檔鬲」⁽²⁸⁾；當梁星彭要反駁他的看法時，便指出除了「聯檔」這一點相似之外，它們有明顯的不同⁽²⁹⁾。反對客省庄二期文化為先周文化的祖源者，指出客省庄二期文化的鬲與先周文化的鬲有些差異，兩者不屬於一個譜系⁽³⁰⁾。主張此說者，則以「客省庄二期文化的高直領單耳鬲當是先周 A 型鬲的祖型」，或「先周 B 型鬲當是在客省庄二期文化的直桶袋足分檔鬲的基礎上，由於簡化了製作方法而產生的」，來解釋這些差異⁽³¹⁾。

如果注意到某一文化與先周文化的「相似性」，而主張它們之間有關聯，卻又發現它們間有許多「相異性」時，有些學者提出的解決方法就是建立一新中間類型，以化解其相異性。如尹盛平等入化解客省庄二期文化與先周文化的相異性的方法便是，在客省庄二期文化中分出雙庵類型，以代表陝西西部至甘肅東部的客省庄二期文化，並作為姬周文化的祖源⁽³²⁾。又如張長壽等人建議以姬家店、石嘴頭、晁峪、劉家作為辛店文化的新類型，並暗示這個新類型可能與先周文化的祖源有關⁽³³⁾；似乎也是為了消彌辛店文化與先周文化間的相異性。

綜合考古學家提供的資料，我們可勾劃出所謂「先周文化」，

(28) 鄒衡，〈論先周文化〉，《夏商周考古學論文集》，336-37。

(29) 梁星彭，〈論先周文化商榷〉，《考古與文物》4（1982）：87-89。

(30) 張忠培，〈客省庄文化及其相關諸問題〉，《考古與文物》4（1980）。

(31) 尹盛平、任周芳，〈先周文化的初步研究〉，46-47。

(32) 同前，45-47。

(33) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，21。

以及其與鄰近考古文化間關係的草圖。「先周文化」主要分佈在西至寶雞、長武，東至長安的涇渭流域一帶。最具代表性器物為分檔鬲（袋足鬲）與聯檔鬲（癩鬲）；愈早及愈靠關中西部地區，分檔鬲就愈盛行，愈接近周初及愈靠近豐鎬地區，則聯檔鬲愈盛行⁽³⁴⁾。在與其它考古文化的關係上，靠北方的先周文化遺存中，部分帶有光社文化因素。靠東方的，多商文化因素。靠西方的，則多辛店文化與寺窪文化因素。它本身的一些特徵，又可追溯到當地較早的客省庄二期文化中⁽³⁵⁾。總而言之，無論是縱向由客省庄到先周文化，或是橫向的先周與鄰近地區考古文化，器物的同與異在各文化之間都不是絕對的，而呈漸進的連續變化。中間雖然有些缺環，但我們無法否認目前所見只是片面的考古學遺存。無論如何，由新石器時代晚期到早周時期，關中地區與甘青、陝北、山西、豫西各地區之間，多少都可以某種器物特徵建立一種考古學上的聯繫關係，因此無論學者們認為周人起源於何地，都能找到一些考古學上的證據，而這也是周人起源的爭論無法解決的原因之一。在這樣的考古學基礎上，更多的、更精密的考古器物與年代學資料，的確能使各相鄰考古文化間的演變缺環減少。但是，這並不表示我們就能建立起絕對客觀的、與社會人群分類吻合的考古文化分類，也不表示我們能依賴器物間的相似性來追溯一個族群的起源與遷徙。

周人族源研究是一個很好的例子，說明以器物的「相似性」建

(34) 李峰，〈先周文化的內涵及其淵源探討〉，273。

(35) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，2-20。

構的考古文化分類體系，與古代社會人群在時空中的分佈並沒有簡單的對應關係。如果我們無法建立物質文化遺存與人類族群分類之間的邏輯關係，而考古學者仍然任意以兩考古文化間某些器物特徵的「相似」來支持自己的論點，或以器物的「相異」來駁斥他人的論點，那麼我懷疑如此的考古資料與研究是否能解決先周文化或周人族源的問題。

族群現象與客觀文化現象

結合考古與文獻資料以探索周人族源者，常忽略了一個根本的問題：我們如何，或是否能夠，由考古學人類遺存來探索一個古代社會人群的範圍，以及這社會人群的起源？

由考古器物遺存來探討一個社會人群的範圍，其背後的假設便是：一個社會人群單位便是一個文化單位，而這個文化單位的範圍（也就是社會人群的範圍）可由器物形態特徵的分佈來辨識。這種研究取向，與二十世紀前半流行於新大陸考古學者間一種對文化的定義有關；即所謂文化的「範準模式」（normative model）。持這種看法的學者認為，文化由人群間一些共同的觀念與價值（範準）構成，人類的社會行為依循這些範準。應用在考古學上，某些考古學家認為人類在製作陶器或石器時也依循某些觀念與價值。在這種假設下，以辨認有代表性的、標準的陶器（或石器），同時忽略這些器物間的差異性⁽³⁶⁾，來作成考古學文化分類。因此增進發掘與分類

(36) Patty J. Watson, Steven A. LeBlanc & Charles L. Redman, *Archeological*

的技術，建立各遺址或地區間的年代學關係，成為二十世紀前半段所謂範準考古學家（normative archaeologists）的主要共同關懷⁽³⁷⁾。尤其是在新的年代鑑定技術（放射性碳十四）成熟後，文化傳播與人群的遷徙更經常被用來解釋考古學上器物形態在空間與時間上的分佈⁽³⁸⁾。

基於這種對器物遺存與文化，以及文化與社會人群間關聯的看法，一些考古學家認為他們可以建立起器物分類與社會人群分類（social grouping）間的關係⁽³⁹⁾。尤其是在歷史考古學中，考古學家經常宣稱能提出一些考古學的證據，來支持歷史文獻中的族群劃分與人群遷移⁽⁴⁰⁾。這種研究法受到許多批評；許多學者指出，無論是考古學或民族考古學的研究都顯示，社會政治變遷與陶器變遷之間常缺乏一致性⁽⁴¹⁾。在這些批評中，我們可見有些學者們的懷疑，在

Explanation: The Scientific Method in Archeology (New York: Columbia University Press, 1984), 69.

(37) Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past* (Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1987), 50-52.

(38) Guy Gibbon, *Explanation in Archaeology* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 171; Ian Hodder, "Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review," in *The Spatial Organisation of Culture*, ed. by Ian Hodder (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1978), 3.

(39) James Deetz, *Invitation to Archaeology* (Garden City, NY: Natural History Press, 1967); J. N. Hill, *Broken K Pueblo: Prehistoric Social Organization in the American Southwest*, Anthropological Paper no. 18 (Tucson: University of Arizona Press, 1970).

(40) C. A. Bishop & M. E. Smith, "Early historic populations in northwestern Ontario: archaeological and ethnohistorical interpretations," *American Antiquity* 40 (1975): 54-63; 以及前引探討先周族源的中國考古學家們。

(41) Thomas. H. Charlton, "Population trends in the Teotihuacan Valley A.D. 1400-1969," *World Archaeology* 4 (1972): 106-123; William Y. Adams, "On the argument from ceramics to history: A challenge based on evidence from medieval Nubia," *Current Anthropology* 20 (1979): 727-744; William Y. Adams, Dennis P. Van Gerven and Richard S. Levy, "The

相當程度上是受社會人類學族群本質研究的影響⁽⁴²⁾。

關於族群理論的研究與發展，已見於本書第一章。簡單的說，七十年代之後基本上學者們大多認為，「族群」是以自我認同來界定的人群單位，族群邊緣並不一定與客觀的語言、體質或文化特徵相吻合。由於考古學家的考察對象是以物質文化遺存及其所反映的意義為主，因此在這種對於族群的新理解之下，考古學者需面對的問題是：我們應如何建立客觀的考古文化現象與人群主觀認同間的關係？

對於歷史考古學者而言，這不只是如何修正考古學田野方向，以與人類學族群理論相結合的問題，這也是應如何解讀歷史文獻的問題。

在本書第一與第二章中，曾提到人類如何在資源競爭中以劃分族群邊界來維護、爭奪共同資源，以及，族群認同如何藉「集體記憶」來凝聚，族群邊界如何藉「集體記憶」來劃分。根據這些族群與記憶理論，在第三章中我也提出邊緣研究的構想。在此，我們可以由邊緣研究的觀點，探討先周歷史與考古的問題；但問題的重點已非「周人的族源」，而是「華夏族群邊界的形成」。

Retreat from Migrationism," *Annual Review of Anthropology* 7 (1978): 483-532; Ian Hodder, "Simple correlations between material culture and society: A review," 3-24; Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past*, 455-56.

(42) Ian Hodder, "Simple correlations between material culture and society: A review," 3-15; Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past*, 455-56.

華夏族群邊界的形成：渭水流域的例子

許多人類學研究顯示，族群形成與人群間的資源競爭有關⁽⁴³⁾，而新的資源競爭關係，又常由自然環境變遷與人群遷徙造成⁽⁴⁴⁾。在華夏的形成過程中，我們也能見到如此的環境變遷與人群資源競爭關係的變化；這就是本書第二部分所描述的西元前 2000-1000 年的氣候變遷，以及河湟、鄂爾多斯及其鄰近地區、遼西地區的遊牧化。

在鄂爾多斯及其鄰近地區，約在西元前 2000 年前後，整個地區人群的農業活動減少，人們對畜牧或狩獵的依賴增加，人群間衝突趨於劇烈。此後，人群活動遺跡在考古學上明顯衰退或根本消失。在遼西地區，同樣的人類生態變化發生略晚；但在西元前 1500-900 年之間，也造成人類活動遺跡衰退的考古現象。青海河湟地區，在辛店、卡約時期（約當西元前 1600-500 年）當地人群也逐漸不住在固定的房屋中，放棄養豬與農業而偏好飼養馬、牛、羊，放棄大型陶器而偏好便於攜帶的小型陶器與小飾物。這一切跡象都顯示，當地的人已過著遊牧生活了。

(43) Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 58-73; Leo A. Despres ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* (Paris: Mouton Publishers, 1975).

(44) S. R. Charsley, "The Formation of Ethnic Groups," in *Urban Ethnicity*, ed. by A. Cohen (London: Tavistock, 1974); Michael Banton, "The Direction and Speed of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, 32-52; G. Carter Bentley, "Migration, Ethnic Identity, and State Building in the Philippines: The Sulu Case," in *Ethnic Change*, 118-153; Nancie L. Gonzalez & Carolyn S. McCommon ed., *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity* (Boulder: Westview Press, 1989).

與這些變化相關的是，西元前 1400-600 年左右，沿著鄂爾多斯南緣，以及整個向東延伸的晉、陝、冀三省北方山岳地帶上，出現所謂「北方式青銅器文化」人群。雖有地區間的差別，一般而言這些人群在經濟生態上更依賴漁獵或畜牧，而較少依賴農業，並有武裝化傾向。這些考古學上的現象顯示，西元前 2000-1000 年的環境變遷，使得適於混合經濟人群生存的地帶南移，在西元前 1400 年左右晉、陝、冀三省北方的山岳地帶成了資源競爭劇烈的地帶。部分人群顯然愈來愈賴馴養動物為生，這樣的經濟生態使得他們有很好的機動性，適於在激烈的資源競爭中掠奪他人或避免被他人掠奪。

兩個考古遺址，李家崖與碾子坡，說明這種人類生態變遷在西元前 1300-1200 年左右已波及關中平原的邊緣地區。

李家崖與碾子坡遺址

陝北清澗的李家崖遺址是一個古城遺址，時代最早約當西元前 1300 年前後。古城東西面築有城牆，南北兩面利用無定河河道的懸崖峭壁為防禦屏障；說明當時人群衝突劇烈，防禦有其必要。除了石斧、石刀、骨鏟等工具所顯示的農業生產活動外，馬、牛、羊、豬、狗、鹿等動物骨骼發現不少，顯示畜牧業也相當發達，以及當時人有時也從事狩獵活動。出土青銅器中除禮器與生產工具之外，又有大量的武器與車馬器。這些青銅器中有些為商式，有些是商與地方風格的混合產品。更令人矚目的是一些獨具地方風格的產品，如馬首刀、鈴首劍、蛇首匕、管釜斧等。這些器物上的地方風

格，也就是學者所稱的動物紋飾，或北方青銅器文化傳統⁽⁴⁵⁾；一般認為這是在商周時期經常與商周人為敵的北方人群遺存⁽⁴⁶⁾。與此屬於同一文化系統的遺址多發現在晉西陝北，一般稱作李家崖文化，或光社文化晚期遺存。最南的此類文化遺存，曾被發現在涇水中游的淳化黑豆嘴墓葬遺址中⁽⁴⁷⁾。

值得注意的是，李家崖遺址所出的陶器、石器、銅器、墓葬等，都與鄂爾多斯的朱開溝遺址所出非常相似⁽⁴⁸⁾。朱開溝遺址被佔居的時代約自新石器時代晚期到商初。如本書第五章所言，這是目前所知鄂爾多斯地區自新石器時代晚期人類活動衰退以來延續最晚的遺址；朱開溝遺址被放棄後，鄂爾多斯地區約有 1000 年考古學上的幾近空白，至春秋晚期始出現遊牧人群的墓葬。

甘肅長武碾子坡遺址，位於涇河支流之一的黑水北岸緩坡台地上。出土物中包含有多種不同時代、不同性質的文化遺存。以目前的資料看來，最早到這兒居住的是仰韶文化的人群，後來又有客省庄二期文化人群到這台地上來居住活動；這部分的資料尚未發表，但根據其它地區的發掘以及學者們的意見，陝西仰韶文化與客省庄二期文化的人們以農業為主要生計⁽⁴⁹⁾。

(45) 杜正勝，〈動物紋飾與中國古代北方民族之考察〉，《歷史語言研究所集刊》64.2 (1993)：231-408；烏恩，〈殷至周初的北方青銅器〉，《考古學報》2 (1985)：135-55；林漢，〈商文化青銅器與北方地區青銅器關係之再研究〉，《考古學文化論集(一)》，蘇秉琦主編(北京：文物出版社，1987)，129-55。

(46) 呂智榮，〈朱開溝古文化遺存與李家崖文化〉，51-52；烏恩，〈殷至周初的北方青銅器〉，152-53。

(47) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，46。

(48) 呂智榮，〈朱開溝古文化遺存與李家崖文化〉，48-51。

(49) Kwang-chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 112-22, 277-80.

碾子坡遺址的主要發現是先周時期居址與墓葬。居址屋基、牆壁及居住面皆經過精細的加工。牆上的壁龕內有未去皮的碳化高粱遺存。用於儲藏的窖穴分佈在房基附近，這些用過後廢棄的坑內有灰土及夾雜的陶、石、骨等工具⁽⁵⁰⁾。

與豐鎬地區西周遺存比較而言，這遺址的最大特色是農業工具在數量與種類上都很少，而獸骨遺存則特別的多。獸骨中有牛、馬、羊、豬、狗、鹿，其中牛骨約佔一半以上。因此考古學者認為，以養牛為主的畜牧業在他們的經濟生活中佔有重要的地位⁽⁵¹⁾。碾子坡先周文化早期階段的年代，與前述李家崖遺址的年代相當，約當西元前 1300 年左右。

碾子坡遺址在先周文化的探討中經常被提及，而李家崖遺址所屬的光社文化，也是主張周人源於山西說的學者們探討的關鍵。這些探討大多著重於器物（尤其是陶器）的分類譜系關係。對於這兩個遺址，在此我們有不同的關注焦點。鄂爾多斯地區、遼西地區以及河湟地區的考古遺存顯示，由新石器時代晚期到青銅器時期，馴養動物在這些農業邊緣地區人群的經濟生態上愈來愈重要。李家崖遺址與碾子坡遺址出土的大量牛、馬、羊、豬、狗骨顯示，相對於當時關中地區以農為主的人群，較依賴馴養動物的混合經濟人群，大約在西元前 1300 年左右，已出現在渭水流域及其外圍地區。

(50) 中國社會科學院考古研究所涇渭工作隊，〈陝西長武碾子坡先周文化遺址發掘記略〉，《中國考古學集刊》6（1989）：123-42。

(51) 同前，129-34、141。

周人族源傳說的歷史記憶詮釋

周人入居周原的時代約在西元前 1300-1200 年間。先前由考古資料中，我們已說明農業邊緣地區的氣候變遷、人類資源競爭與生態變遷；這些發生在渭水流域北方與西方的環境與人類生態變化，在西元前 1300 年左右也波及渭水流域。從歷史文獻中我們知道，這時東方商人與商文化的勢力已侵入關中東部地區⁽⁵²⁾。因此，在周人崛起於周原的時代，渭水流域人群所面臨的衝擊至少是雙方面的。一方面，當地以農為主的定居人群，開始接觸到一些較依賴馴養動物、較具侵略性的人群；另一方面，文明發展程度較高的商人挾其優越的政治力西侵，也對當地人群造成威脅。

西元前二世紀史家司馬遷，在《史記》一書中記載了周人族源及居於岐山前周人的遷徙過程。這故事稱，周人的始祖為后稷（相當農神之意），其母姜原為帝嚳元妃。后稷自小就好種植，曾為堯的農師。後來，因夏代帝王忽視農業，他的兒子失了官，率領族人遷到戎狄地區。此後族人便在戎狄間轉徙流離，很長一段時間沒有從事農業。到了首領公劉在位時，他又領導族人從事農業。在他之後的八代之間，周人又疏於務農。到了古公檀父時，才又恢復行農業，並為了躲避戎狄的侵擾，率民遷於岐山下的周原。這時，「乃貶戎狄之俗，而營築城郭室屋，而邑別居之」⁽⁵³⁾。

對許多歷史學家而言，這記載是，或至少大部分是，過去曾發

(52) 張長壽、梁星彭，〈關中先周青銅文化的類型與周文化的淵源〉，2-4。

(53) 《史記·周本紀》4/4。

生的歷史事實。歷史學者對此做了許多的歷史地理考證。但是，我們知道「共同起源」對於人群的凝聚非常重要，以致於人們經常創造、虛構、修正本族群或他族群的來源⁽⁵⁴⁾。因此，這故事的歷史真實性是可以存疑的。以下我將由另一種觀點，「社會記憶」的觀點，來看這個歷史記載。由此觀點，這個記載被視為周人（或後來的華夏）自我宣稱的起源故事（emic ethnogenesis）⁽⁵⁵⁾。

雖然《史記》成書之時，離周開國之初約有一千年之久，但這個周人起源記載中的片段，也見於較早的文獻如《尚書》、《詩經》、《國語》之中。因此這個周人起源傳說，至少其中主要結構，應有很早的淵源。在這周人起源故事中，有兩點值得我們注意。其一，周人宣稱祖先原來是行農業的，經過一番波折，到了周原後他們又努力從事農業；其二，周人宣稱曾長期在戎狄間遷徙，但到了周原他們就「營築城郭室屋」定居下來。這個周人族源故事中，傳遞一個明顯而強烈的訊息：周人以「農業」與「定居」來劃定他們與另一些人（戎狄）的族群邊界。因此，我們無需去考據這個族源傳說的歷史真實性。它的主要意義在於，作為一種人群的集體記憶，這個族源傳說將一些人群凝聚起來。即使這族源傳說主要根據周人記憶中的歷史事實，這記憶也是一種選擇性的記憶。以這種選擇性的歷史記憶，一個人群強調他們部分的文化特徵，以設定

(54) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 261-62; Charles F. Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, 8; 王明珂, 〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉, 《新史學》 4.2 (1993) : 95-120。

(55) Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty* 154.

他們與另一些人的族群邊界。

強烈的族群邊界，常發生在因資源競爭而產生的人群敵對關係中。周人的族源傳說如此強調他們的「農業」與「定居」特性，似乎顯示以此凝聚的一群人是在一種資源競爭危機中：某些人以「非農業」與「移動」的手段來獲取自然資源，與依賴農業定居生活的人群發生資源競爭。這樣的背景，符合我們在考古學上所見：渭水流域北方與西方的人群，在西元前 2000 年之後對馴養草食動物的依賴程度愈來愈強，他們的移動性也相對增加。而且，這個趨勢，以及其它來自西方、北方的文化因素，在西元前 1300 年左右已出現在關中平原的邊緣地區；如長武碾子坡、清澗李家崖、淳化黑豆嘴等遺址所見。

這個強調農業與定居的周人族群意識究竟出現在何時？這是個不易解答的問題。不過，周人強調農業定居為本族群特色，而又不否認他們與戎狄的牽連，這樣的族群意識很可能出現在克商前後的一段時期。在這時期，周人一方面無法否認與戎狄的牽連，但又亟於以農業與定居來解釋本身的族群性質，以讓自己與一些同樣以農業為重的人群彼此認同，並與另一些人群劃清界線。

雖然如此，在克商之前的兩、三個世代中，周人及其他渭水流域族群所面臨的最大敵人並非「戎狄」，而是來自東方的商王朝。與東方政治文化人群的接觸，使得渭水流域各族群對彼此產生「西土之人」這樣的認同意識。許多古文獻，如《尚書》中的〈泰誓〉與〈牧誓〉篇，《詩經》的〈皇矣〉，《逸周書》的〈商誓〉與〈度邑〉兩篇，都有關於西土與西土之人的記載。「西土之人」這

樣的自我稱號，表示在周人率領當地土著與商王朝的政治對抗中，產生了新的認同體系。同時，由於「西土」是相對於東方而言，這也顯示以周人為首的渭水流域人群在文化上、政治上對東方的進取態度。

周人強調「農業、定居」的族源傳說，以及「西土之人」的自我意識，顯示克商前後時期周人在族群意識上的矛盾。強調本身「農業、定居」的族群本質，使周人與渭水流域所有務農的人群甚至與東方的商人成為一體，並排除經常遷徙的、不以種植為主要生業的人群。強調「西土之人」認同，周人與西方各族群為一體，包括在文化、經濟生態上與周人有相當差異的族群，而排除東方以商人為主體的人群。這種族群意識上的矛盾性，是後來造成西周時期渭水流域政治紛擾的主要原因之一，也是華夏西部族群邊界形成過程中的過渡現象。

周人與戎的關係

華夏的形成，包括兩個相關的過程。一是，各族群強調、修改本身的族源歷史，以與其他族群相結合，並由共同的族號來宣稱新的族群範圍，以此產生族群自我意識（ethnic self-awareness）。這個過程大致發生在西周、春秋時期。此時黃河、長江中下游各人群間，出現共同的自稱（華、夏、華夏或中國），以及在他們的起源傳說中出現共同的祖源（如帝嚳、黃帝等）。另一個過程是，在人群間產生強化族群邊緣的異族意識（the sense of otherness）。一個族群自我意識的產生，不只是由內部各族群凝聚而成。更重要的

是，內部的凝聚需賴外部敵對力量來促進。因此「族群自我意識」與「異族意識」是一體的兩面。這個華夏異族意識的產生過程，同樣也發生在西周春秋之間。在這段時間中，周人與戎的關係變化，以及因此導致「戎」這個稱號含意的轉變，表現這種異族意象的形成過程。

戎或西戎，在春秋戰國時期是華夏民族對非我族類的稱號，但這並不表示自周初或先周以來，「戎」便是有別於周人的野蠻民族。由「戎」的字形構造（由甲、戈兩部分構成）與其用法如戎工、戎兵等來看，「戎」字的本義可能是指「兵器」或與軍事有關的事物。漢代許慎所著的《說文解字》中，也將戎字解釋做「兵」（兵械）。「戎」作為「野蠻的異族人」，應是後起的引申義。

在西周金文中，「戎」被用來稱某些人群。如，陝西扶風縣西周墓葬中出土的「戎簋」銘文有：「戎率有司師氏奔追禦戎於械林」。最早當周人稱某些人群為「戎」時，是將他們當作野蠻的異族？或有其它含意？

許多跡象說明，「戎」最早不但不是「野蠻的異族」，他們還與周人有密切的關係。在這方面，歷史學者早有許多深入的研究。首先，《史記》中記載，周人曾長期與戎狄相處，在他們遷到岐山下的周原後，還需努力去除戎狄之俗。其次，根據《逸周書》的記載，武王克殷時曾以「輕呂」進行一些勝利儀式。據學者考證，輕呂即「徑路刀」，乃是流行於北方民族中與宗教有關的器物；在考古學上，這便是屬「北方青銅器文化」系統的銅刀。日本學者江上波夫曾指出，漢代時，匈奴呼韓邪單于曾在與中國訂盟的儀式上

使用這種刀⁽⁵⁷⁾。更直接的證據為：姬姓是周人的核心族群，姜姓族則是其最主要的姻親及盟友，而在西周、春秋時期，這兩大族群都還有一部分的支族仍被稱為「戎」⁽⁵⁸⁾。

周人崛起於周原，與使用北方青銅器的畜牧化、武裝化人群出現在渭水流域的時代相當；文獻中姬、姜二族與戎有密切關係；武王使用屬於北方青銅器系統的刀劍。這些證據都說明，在克商之前，以周人為首的「西土之人」中應包含了「戎」。甚至可能周人與姜姓之族原來都是「戎」，他們也就是考古所見商周之際出現在渭水流域的畜牧化、武裝化人群。「戎」的含意，在這時由「兵器」引申為「戰士」或「善戰的人」。周人在進入周原後，才開始農業生活（貶戎狄之俗）。他們強調自己的祖先是農神（后稷），反倒有欲蓋彌張的意思。

周人的姻親與盟友姜姓之族，與戎的關係更為密切。姜姓的申國在《竹書紀年》中被稱為「申戎」。《國語·周語上》記載，千畝有「姜氏之戎」。《左傳》中也有關於「姜戎氏」的記載⁽⁵⁹⁾。周人初入周原時，藉著與姜姓族聯姻並結為同盟來鞏固他們的地位。姬姓周人對這種結盟的依賴，反映在他們以「姜嫄」為原始生民之母的起源傳說上。另外，西周之亡是由於幽王欲變更他的繼承人，

(57) 江上波夫，《エウラシア古代北方文化》（東京：山川出版社，1948），133-49。

(58) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," in *The Origins of Chinese Civilization*, 420.

(59) 王國維，《古本竹書紀年輯校》（台北：世界書局，1957），15；《國語·周語上》：《左傳·僖33》、《左傳·襄14》。

使得幽王嫡子的外公姜姓申侯不滿，於是申侯勾結犬戎將姬姓周王室及其臣屬逐出渭水流域。這些史料都顯示，在周人進入周原前及整個西周時期，姜姓之族在渭水流域都有相當的影響力。姜姓之族和戎人的密切關係，與姜姓在渭水流域的政治地位息息相關。姬、姜、戎間錯綜複雜的關係，以及西周時發生的一些事件所透露的族群政治（ethnic politics），是我們探索華夏形成的關鍵。

姬、姜、嬴、戎間的族群政治

從傳統先秦文獻中，我們對於西周時期的渭水流域所知不多，而且有許多誤解。主要原因是，這些先秦文獻大多是春秋戰國時東方諸國人追述其先祖之作。此時由於華夏形成使得一些歷史記憶被改變，西周渭水流域的族群與政治背景也因此被失憶。譬如，先秦文獻所見，克殷之後周人在商代原有的政治秩序上，以封建與宗法為骨幹對新征服的東土作了些政治安排。在封建制度下，周王與各級諸侯形成嚴格的階層化政治結構。但金文學者早已指出，西周金文中有一不尋常的現象，那就是有不少諸侯自稱「王」的辭例；特別是，這些稱王的諸侯大多住在王畿所在的渭水流域。學者認為他們是「同周天子並無受封和統屬關係的他邦君長，即包括某些以姬姜為姓者的氐羌首領」⁽⁶⁰⁾。或者，由某些銘文看來，他們中至少有些是周人克商前後的西方盟友⁽⁶¹⁾。無論如何，西周金文中渭水流域

(60) 王世民，〈西周春秋金文中的諸侯爵稱〉，《歷史研究》3（1983）：5。

(61) 王明珂，〈西周犬國考〉，《大陸雜誌》75.2（1987）：77-79。

諸侯稱王，說明在西周時當地或有不同於東方的政治環境。

這些稱王的例子中，最多也最常被提及的便是「矢王」。矢國遺址已出土於寶雞汧縣一帶，根據有關出土與傳世器物銘文，許多學者都認為矢為姜姓國⁽⁶²⁾。這又證實了西周時姜姓之族的確在渭水流域有相當的地位。姜姓族的卓越地位，以及他們與姬姓、嬴姓與戎的關係，也表現在一條文獻史料上。這條史料見於《史記·秦本紀》，其內容為：大駱（戎人某部首領）的一個兒子「非子」，為周孝王牧馬有功，孝王想安排「非子」作為大駱嫡嗣，取代原來的嫡子「成」。「成」為姜姓申侯之女與大駱所生，因此申侯反對這改嫡的事。他對孝王說：

昔我先鄭山之女為戎胥軒妻，生中湣，以親故歸周，保西垂，西垂以其故和睦。今我復與大駱妻，生嫡子成。申駱重婚，西戎皆服，所以為王，王其圖之⁽⁶³⁾。

這個史料說明，姜姓申侯與屬於戎的秦人之祖累世通婚，如此使得西戎與周王及西方諸侯能夠和平相處。如前所述，姬姓與姜姓之族原來可能都出於「戎」，那麼這條史料也說明，當姬姓周人與其他類似背景的西方諸侯已完全「東方化」時，他們靠著姜姓與戎

(62) 王明珂，〈西周矢國考〉，71-76；黃盛璋，〈銅器銘文宜、虞、矢的地望及其與吳國的關係〉，《考古學報》3（1983）：302；尹盛平、任周芳，〈先周文化的初步研究〉，48。

(63) 《史記·秦本紀》5/5。

人大駱之族的婚姻，來維持他們與戎之間危弱的連繫，渭水流域的政治安定由此得到保障。

非子一族替周王養馬，遷到寶雞的汧水一帶。他們在政治與文化上可能都相當受周人影響。周孝王培植他成為大駱族戎人的首領，顯然希望以此控制戎人並抑制姜姓申侯的勢力。非子雖然沒能成為大駱戎人的繼承者，但周王另作了政治安排。他賜給非子「秦」邑的土地，使之成為周的附庸國，並讓他繼承並恢復對嬴姓之族的祖先祭祀。嬴姓是東方以善畜牧著稱的古老氏族。從此，非子一族開始自稱「嬴秦」，並假借了所有嬴姓的祖源記憶以及東方的嬴姓近親遠親，藉此遺忘他們的戎人出身⁽⁶⁴⁾。因此，在這華夏西部族群邊界形成的關鍵時期，「華夏」（嚴格的說是還未完全形成的華夏）與戎的族群邊界尚未完全封閉；至少有兩個族群，姜姓之申與嬴姓之秦，處於華夏與戎的族群邊緣上。

這種姬、姜、嬴、戎間的族群政治，一直沿續到西周末。在周

(64) 《史記》中稱：「秦之先帝顛頊之苗裔孫，曰女脩，女脩織，玄鳥墜卵，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子，曰女華。女華生大費，與禹平水土...。 (大費) 佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是為伯翳，舜賜姓嬴氏。大費生子二人：一曰大廉，實為俗氏；一曰若木，實費氏。其玄孫曰費昌，子孫或在中國或在夷狄...。自太戊以下，中衍之後，遂世有功，以佐殷國，故嬴姓多顯，遂為諸侯。」這個史料中所稱的嬴姓，顯然在殷代是相當有勢力的家族。其族源傳說中「吞玄鳥卵而生子」的說法，也與商人的族源傳說相同，這證明他們是與商族有密切關聯的東方之族。在西周時，可能這一族人早已沒落，因此才有周孝王要非子「復續嬴氏祠」。無論如何，非子出於西戎的大駱一族，該族在渭水流域戎人中有舉足輕重的力量，他們應該是西方土著。中國自古有賜姓的制度；由社會記憶的觀點，賜姓，也表示受賜者得到新的家族起源記憶，因此改變其本身的族群本質。非子從周王那兒得到的賞賜，最重要的可能便是一個東方的、尊貴的家族記憶，以提高本族群的地位。後來，秦人便藉著此家族歷史記憶，來強調其華夏身分。身為華夏的司馬遷採納這說法，將秦人納入華夏的大家庭中。

幽王時，又發生改嫡政爭；這一次，周王要改的是自己的嫡子，也是姜姓申侯的外孫。結果造成申侯勾結犬戎傾覆西周。周孝王企圖更大駱之嫡，以及周幽王改自己的嫡子，所涉及的「受害者」都是姜姓的申侯，這或許顯示兩代周王皆有意抑制姜姓申侯的勢力。再者，在前一例中，申侯以他與戎的關係來威脅周王改變主意。在後一例中，申侯直接聯合戎人傾覆周室在渭水流域的基業。這都說明姜姓之族對周王的威脅，來自他們與戎人的良好關係。更重要的是，周孝王希望以秦人的祖先非子來取代申侯的外孫；周幽王被殺，周人退出渭水流域時，秦人又受周王委任收復渭水流域失土。這似乎也說明，至少從孝王開始，周人便有計劃的培植秦人的勢力，以對抗姜姓族與歸附姜姓的戎人。因此至少自西周中期起，姬、姜、嬴與戎之間便存在一種發展的、持續的族群政治關係。

華夏西部族群邊界的形成

綜和考古所見華北的環境與人類生態變遷，以及歷史文獻中所見西周時期渭水流域的族群政治關係，我們可以大略勾劃華夏西部族群邊界的形成過程。首先，約在西元前 1300 年前後，西方河湟地區與北方鄂爾多斯地區的畜牧化、武裝化風氣，逐漸滲透到渭水流域一帶。在晉陝之北的山岳地帶（長城地帶）混合經濟人群與以農業為主的人群產生劇烈的資源競爭。東方的商文化與政治勢力也在這時侵入陝西東部。就在這時，周人崛起於渭水中游的周原。無論周人是由那裡遷來周原，在克商之前他們僅在周原也至少有百年

歷史。就此而言，我們可以同意學者之說：在華夏化之前，姬周、姜姓族與西周渭水流域諸戎都是渭水流域上著，他們有相當的同質性與密切關係⁽⁶⁵⁾。在克商之前，雖然部分包括姬、姜與戎的渭水流域部族，在文化上已有不同程度的東方化，但在周人克商的過程中，事實上姬周率領的是一個「西土之人」軍事同盟，其中包括「戎」。因此，以「戎」作為野蠻異族的代名詞，應是克商以後逐漸的轉變；最早「戎」只是指這些人群的武力化特性，而無野蠻人的含意。

姬周開始強調他們祖先在行農業上的功績，這可說是在族群認同上一個強烈的宣告，使得他們可以和其他行農業的部族逐漸由共同目的（追尋及保護農業資源，對抗以畜牧、移動與掠奪為特徵的人群）結為一個族群。在克商之後，姬周與其同盟，尤其是東遷的各部族，逐漸與東方各部族融和。新的族群認同關係，反映在各族群的族源歷史上；各族的始祖之上逐漸出現更早的共同始祖。《史記·周本紀》中記載后稷之母是帝嚳元妃。同書〈殷本紀〉中稱殷契的母親簡狄是帝嚳的次妃。〈五帝本紀〉中，唐堯與帝摯的母親也是帝嚳的妃子。但是在較早的文獻裡，有關商、周祖源的記載中都不見帝嚳傳說⁽⁶⁶⁾。顯然，這是周人造出來的傳說系統，以強調周人在華夏族群中的核心地位⁽⁶⁷⁾。但是，這並不表示關於帝嚳的傳說

(65) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," 421.

(66) 《詩經·生民》、《詩經·商頌》；《尚書·武成》；《國語·周語》。

(67) 杜正勝，〈先周歷史的新認識〉，276。

可以被忽略。相反的，它的重要性在於：這個包含帝嚳的商、周族源傳說，顯示在華夏形成過程中華夏族群透過對商、周族源的再詮釋，以共同的族源將商人與周人結合在一個「我族」的範疇之中。

但在渭水流域，雖然局勢變遷已使周王室及其追隨者持續「東方化」，但許多被稱為「戎」的部族仍保留其原來的生活方式與社會結構。他們在渭水流域仍有很大的勢力，周人為了政治理由仍需與諸戎溝通。因此，在族群本質上介於戎和東方化的周人集團之間的姜姓之申便舉足輕重了。最後渭水流域政治的安定，只能賴著姜姓申侯之族與戎的婚姻關係來維持。對於渭水流域的姜姓族而言，不斷的與此地的新興勢力聯姻（首先是姬姓周人，後來是大駱之族），似乎是他們維持在當地優越地位的手段之一。

對周王室而言，這種西方的族群政治關係，對於王室在東方所繼承、建立的權威是有損害的。因為以婚姻關係為主要媒介的政治結盟關係，是一種部落聯盟式的結合⁽⁶⁸⁾；與「國家」所賴的階層化、中央化政治結構基本上是相衝突的。當周王逐漸不能忍受這種關係時，直接結合大駱族中的非子一系以對抗姜姓與其它戎人，可能為因應手段之一。最後，雖然周王室在渭水流域的勢力被申侯與犬戎發動的政變鏟除，但周人全力栽培的非子支秦人崛起，將渭水流域納入其勢力範圍，並完全「華夏化」。

周室的東遷，以及秦人的華夏化與驅戎，消除了華夏與戎之間

(68) Marshall D. Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968), 56.

最後的模糊界線。「戎」完全成為野蠻人的代名詞；華夏西方族群邊界也至此完全建立。

春秋戰國時，戎不但在西方也廣泛分佈到中原各地。傳統的看法多以為是戎人東竄的結果；我們無法否定這個說法。但另一個可能是：戎的廣泛分佈，或許是華夏的形成在春秋時達到一新階段的訊號。在這新階段，華夏族群自我意識的出現，也使他們意識到許多必需排除在華夏之外的人群（戎）的存在。

雖然在一段時間內，有時華夏諸國仍不願承認秦人為華夏，但由春秋到戰國時期，秦人的族源傳說中逐漸加入華夏的成份，而使他們成為毫無疑問的華夏。秦自認為是華夏，西方的華夏開始稱更西方的人為氐羌，於是氐羌或氐、羌成為華夏的新族群邊界。由戰國到漢代，以此為代表的華夏族群邊界，又在華夏的擴張下向西推移到河湟地區（見本書第八章）。

邊緣與「異例」(anomaly)

在第三章中，我曾解釋「民族溯源研究」在理論上的困境，並提出「民族史的邊緣研究」構想。結合考古與歷史學的「周人族源研究」無法得到令人滿意的結論，以及，這種研究討論中學者的理論與方法缺失，都說明民族溯源研究的矛盾。在本章中，從邊緣研究的角度，我藉著周人的族源以及造成此族源傳說的人類生態與族群政治背景，來說明華夏西部族群邊界的形成。這個實例探討，也說明了以上兩種研究取向（溯源研究與邊緣研究）在對民族的定義、所依持的考古學，以及對歷史文獻的詮釋上，都有很大的差

別。

在對「民族」的定義上，前者傾向於將民族視為客觀文化特徵的集結；後者將民族當做是人群主觀認同的範疇。在考古學方面，民族溯源研究者著重在他們認為能反映人群特質、分衍的客觀文化遺存上，因此他們主要借重以器物形態比較與文化分類為主的考古學。在民族邊緣研究上，由於相信族群邊界的形成與人類生態變遷或資源競爭有關，因此注意考古遺存中能反映自然環境與人類生態變遷的材料。最後，在對歷史文獻的解讀上，溯源研究者期望在族源史料中檢索有關人群起源、分佈、遷徙的史實；由民族邊緣研究的角度，我認為關於民族起源的歷史記載是一種社會或歷史記憶，它所表現的是人群對於當前族群狀態的理性化解釋，其中經常充滿虛構與修飾的成份而不一定是歷史事實。但是，由詮釋「為何他們要留下這些記憶」，以及「為何失憶」，我們可以讀出當時人的認同與認同變遷。

最後，溯源研究中的考古器物學，以及歷史與考古資料的結合，其方法論基礎都是以「相似性」(similarity)來建立邏輯關係的類比法(analogy)。譬如，在器物學上，考古學者以器物的「相似性」來建立文化分類譜系與其傳播與變遷。這種考古學上的文化分類、傳播與變遷，又被類比到歷史文獻之中；學者希望在文獻中找到「相似的」歷史事實。更普遍的情形是，歷史文獻已為學者提供了「過去的架構」，歷史考古學者只是用相似的、可類比的考古資料填入此架構之中。毫無疑問，類比法是許多人類知識產生的基礎。但是類比的濫用或過分依賴類比，都經常造成一些「偽知識」

⁽⁶⁹⁾；像「周人族源研究」這樣建立在類比法上的歷史考古學研究便是例証之一。在邊緣研究中，最重要的可能是對「異例」的詮釋。我所謂的「異例」是指一些變化的、不正常的、互相矛盾的考古與文獻記錄現象。譬如，金文中渭水流域諸侯自稱為「王」，與我們在先秦文獻中所見整齊的西周封建制度相矛盾，這便是一個「異例」。又如，周人的族源傳說中強調他們是華夏正宗，但某些史料又暗示他們與戎有密切關聯，這也形成一個「異例」。在考古資料上，一種考古文化的消失與變遷，如夏家店上、下層文化間的缺環，也形成一個需要解釋的異例。因此，在考古與歷史資料的結合上，最有意義的不是能互相印証的考古資料與歷史記載，而是兩者間的矛盾。如在文獻中周人強調自身的農業定居特色，在考古上周人與畜牧化、武裝化人群同時出現在渭水流域歷史舞台上，也形成一種異例。透過對這些異例的詮釋，我們能對歷史上一些現象有更深入的了解。

在人群的核心，或在一個安定的時代中，我們經常可見到一些典範的、恆常的文化現象。異例經常產生在邊緣；地理的邊緣、變遷的時代與邊緣人群之中。它們容易被遺忘，或在某種強勢意識形態（如族群認同）的影響下被大家忽略。邊緣研究的主要旨趣，便是除了類比與其它邏輯法則之外，透過對異例的探討與詮釋來進一步了解歷史與人類的社會本質。

(69) 有關類比法在增進我們知識上的限制，以及不規則的、矛盾的一些現象在詮釋上的重要，考古學者 Richard A. Gould 曾對此提出例證作深入的探討說明，見 *Living Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

第八章

華夏邊緣的漂移：誰是羌人


「羌」這個字作為一種人群稱號，最早出現在商代甲骨文中。此後，中國先秦文獻裡關於「羌」或「氐羌」的記載很少，而且含意不明確。到了漢代，河湟地區土著（當時中國人稱他們為羌）曾與中國發生長期血腥的衝突。此時中國文獻中才對「羌」這個人群有深入而豐富的記載。五世紀史家范曄所著的《後漢書·西羌傳》，主要記載後漢兩次羌亂時期的漢羌戰爭經過，並追溯羌人的來源至春秋戰國的戎、西周的姜姓族，以及其它先秦文獻中商周的羌、氐羌、獯狁等等。

根據《後漢書·西羌傳》、殷商甲骨文及其它先秦史料，歷史學者對於羌族的地理起源、遷徙、分佈有很深入的研究。這些研究都將商代到漢代的羌當作一個民族，他們由商代或更早開始，一波波的東遷融入華夏。留在西方的羌人又受到華夏的進逼節節西遷，部分形成漢代河湟地區以及西南地區的羌人。

在本章中，我從一個新的角度來看這個問題；在此，「羌」並不是代代住在中國西疆的某一「民族」，而是代代存在華夏心中的一種對西方異族的「概念」。這個概念表達著「西方那些不是我族

的人」。因此，由商代到漢代隨著華夏的向西擴張，羌人的概念也向西推移。

殷代的羌人


在商代甲骨文中，羌字寫作。由字形看來，它由「羊」、「人」兩個部分構成。甲骨學者大多將此字釋為「羌」⁽¹⁾。在甲骨文中，商人稱一個地區（或一個國家）為羌方，稱那兒的人為羌。甲骨學者曾試圖考據羌方或羌人所在。由與羌有關的方國位置關係，陳夢家認為所有這些國家都在山西南部與河南。李學勤考據商王田獵區域地理，也認為羌方在山西南部或更西的地方。白川靜得到類似的結論，他認為羌在河南西部的平原與丘陵相交的地方。島邦男則認為羌與羌方在陝西東北沿黃河的地方。雖然學者們的意見有些出入，但基本上他們都認為羌在殷的西方，地理位置大約在河南西部、山西南部與陝西東部⁽²⁾。由於甲骨文中的羌地理分佈廣，學者們也指出「羌」可能被商人用作西方非我族類的通稱⁽³⁾。

(1) 雖然羅振玉曾將此字釋為「羊」，但孫詒讓、董作賓、商承祚、陳夢家與白川靜等都認為這個字應作「羌」。羅振玉，《增訂殷虛書契考釋》（東方學會，1927；台北：藝文印書館，1969），27-28；李孝定，《甲骨文字集釋》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1965），冊十二，3737-52。

(2) 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：科學出版社，281）；李學勤，《殷代地理簡論》（北京：科學出版社，1959），77-80；白川靜，《羌族考》甲骨金文學論叢第九冊（自印，1958），45；島邦男，《殷虛卜辭研究》，溫天河、李壽林譯（台北：鼎文書局，1975），404、423。

(3) 李學勤，《殷代地理簡論》，80；顧頡剛，《從古籍中探索我國的西部民族-羌族》，118。

許多卜辭內容都說明，在商人眼中羌是相當有敵意的西方人群。卜辭中記錄商或其屬國與羌之間的戰爭。有時戰爭規模相當大；有一次，商王曾派遣五族的軍隊，另一回在戰場上用了一萬名戰士。另一些卜辭，則記載被俘的羌人在商人的祖先祭祀中如牛羊般被宰殺，成為宗教儀式中的犧牲。甲骨卜辭還顯示，有一些羌人戰俘成為商人的奴隸。顯然，在商人眼裡羌人不僅是敵人，也是可以被視為「非人」的異族⁽⁴⁾。

殷代的「羌」，應是商人對異族的稱號，而非某人群的自稱族號。理由是，首先，羌有時也寫做  形如一個被繩子繫頸的羌人。這是一個帶有污穢意味的稱號，不應是某人群的自稱。其次，在周人克商之後「羌」在歷史文獻上消失了數百年；這也證明「羌」只是商人的異族概念與稱號。再者，共同的自稱族號是一個族群形成的標誌之一。如果我們相信甲骨學者所言，「羌」分佈在廣大的西方，那麼由當時人群的溝通與相應的社會結群發展程度看來，很難相信當時已存在一自稱「羌」的廣大族群。羌字由羊、人構成；很可能當時在商人之西有些人群，他們之所以被商人稱為羌（羊人），或因在他們的宗教信仰上羊有特殊重要性，或因他們像羊一樣的被用為祭祀中的犧牲。但最有可能的是，如前所言，新石器時代晚期以後農業邊緣地區人群普遍以養羊取代養豬，並減少農業活動，這個經濟生態上的變化讓以種植為生的人群印象深刻，因此以「羌」來稱這些牧羊人。總之，羌原來不是一群人的自稱；在漢

(4) Ming-ke Wang, *The Ch'ang of Ancient China through the Han Dynasty*: 102-3.

代之後直到現代，只有接受漢人給與「羌人」之稱的人群，才自稱「羌」或「羌族」⁽⁵⁾。

西周時羌在文獻中消失


西元前十世紀，周人結合西方各族群的力量共同克商。在此前後，周人與其盟友逐漸東方化；他們繼承了許多商人的文化以及書寫傳統。西周時人留下的直接史料，最豐富的便是西周金文。在西周金文中「羌」字非常罕見，更無被用作人群稱號的例子。有些先秦文獻，如《尚書》、《詩經》、《逸周書》、《易經》、《左傳》與《國語》等，其中部分材料被認為成於西周，或反映西周時的情況。在這些早期文獻資料裡，羌只出現在《尚書·牧誓》、《詩經·商頌》與《逸周書·王會》之中。

《尚書·牧誓》是一篇武王誓師伐紂的文告，在此文告中，羌為周人陣營中的八個「異族」之一（其餘為庸、蜀、髳、微、盧、彭、濮）⁽⁶⁾。本篇文辭淺易，有些用語又是戰國時才有的用法，因此許多學者皆指出《牧誓》為戰國時人述古之作⁽⁷⁾。在這篇文告中包括羌的所謂「牧誓八族」大多不見於金文，而見於戰國文獻之

(5) 王明珂，〈什麼是民族〉，《歷史語言研究所集刊》65.4（1994）：1008-14、1022。

(6) 原文部分為：（武）王曰：「嗟，我友邦冢君、御事，司徒、司馬、司空、亞、旅、師氏、千夫長、百夫長，及庸、蜀、羌、髳、微、盧、彭、濮人。稱爾戈，比爾干，立爾矛，予其誓。」

(7) 屈萬里，《先秦文史資料考辨》（台北：聯經出版社，1983），322。

中，也說明這不是商末的作品。《詩經·商頌》中關於羌的內容為：「昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常。」《韓詩》與《史記》都稱商頌是宋國貴族正考父所作，以頌美宋襄公之詞。白川靜、王國維對此都有考証而同意此說⁽⁸⁾。值得注意的是，這兒所稱的遠方異族為「氐羌」而非「羌」。在《逸周書·王會》中出現的也是「氐羌」。在商代甲骨辭例中，常出現有 (以羌)，意思是擄獲或徵發羌人⁽⁹⁾。由字形看來，先秦文獻中的「氐羌」很可能便是甲骨文中的「以羌」，只是意義有了變化。宋為商人後裔的封國；可能是，春秋時期的商頌作者仍可以看到祖先傳下來的文獻，但他們已不清楚「以羌」的真正意思，而將它當作一個異族稱號。總之，在西周時並沒有一個當時存在的族群被稱作「羌」。

周代之戎、姜姓族與羌的關係

雖然西周時沒有稱為羌的民族，但是姬姓周人的親密戰友兼姻親，姜姓之族，卻被許多學者認為是羌人的一支。其原因為：首先，在字形與字音上羌與姜有密切的關聯。其次，羌人與姜姓都是住在西方與商人敵對的人群。第三，更直接的証據來自《後漢書·西羌傳》；這篇文獻記載，漢代河湟西羌是「姜姓之別」。根據這篇文獻，西周時的戎人也是羌人的一部分。《後漢書·西羌傳》中

(8) 同前，335。

(9) 董作賓，〈殷代的羌與蜀〉，《說文月刊》3.7 (1942)：107；陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，280。

的說法很值得懷疑。首先，在先秦文獻與金文中，「羌」與「姜」從來不相混淆。其次，雖然姜姓族與羌都是商人的西方敵人，但他們的地位不同；羌是可以被用為犧牲的人群，而姜姓之族與姬姓周人都是渭水流域的重要氏族。姬姓周人曾受商人之封，為商政治圈的一員，因此他們的姻親與盟友應不至於被當做野蠻的非人類看待。再者，姜姓之族的分佈主要在渭水流域的中游，由寶雞到西安一帶。如果甲骨學者的考証可靠，那麼羌或羌方的分佈與位置是在商人與姜姓族的中間。

至於西羌如何成為姜姓的別支，我們從《後漢書·西羌傳》的相關記載中可看出一些端倪。其文為：

西羌之本出自三苗，姜姓之別也。其國近南岳，及舜流四凶徙之三危，河關之西南羌地是也。瀕於賜支，至乎河首，綿地千里…。

由三苗與三危的線索，可以看出《後漢書·西羌傳》作者如何得到此結論。首先，《尚書·堯典》中記載，三苗被放逐到三危。三危即在西羌所居之地（河關之西南），因此西羌便是三苗的後代。《左傳》中又稱，春秋時期「姜戎氏」的祖先原住在瓜洲。魏晉時期注釋家杜預認為，這些被逐的「壞分子」所居的西方瓜洲、三危都在同一地。西羌傳作者可能持同樣的觀點，因此姜戎氏也成了三苗的後代，西羌則是姜姓（姜戎氏）的別支。顯然，這種結論是在中國注釋家的傳統中被創造出來的，而非根據歷史學家的文獻證

據，更非是作者對當時人群、地理的實際觀察採訪結果。無論如何，「羌」是商人對西方異族的通稱，「姜」則是西方某族群的自稱。他們可能有部分重疊，但並非同一。

關於戎與西羌的關聯，《後漢書·西羌傳》中說得更是模糊而牽強。自司馬遷著《史記》以來，四裔傳成為中國正史中不可缺少的一部分。四裔傳的內容，主要是對華夏邊緣族群的風俗習慣、社會組織，及當代該族群與中國的往來關係作民族誌式的描述，有時亦包括同一地區民族活動的傳說與歷史性記載。譬如，在《史記·匈奴列傳》中司馬遷首先記載：匈奴其先祖夏后氏之苗裔。其次，他敘述匈奴的風俗，而後又用相當長的篇幅敘述戎翟的歷史。但是，他並沒有宣稱戎狄與匈奴有任何直接的關係；似乎他只是將匈奴之前北方及西北的民族活動，置於可能有關的匈奴列傳之中。

《後漢書·西羌傳》的體例完全比擬《史記·匈奴列傳》。傳首曰：「西羌之本，出自三苗，姜姓之別也」；這是一段傳說史料。接著描述羌人的社會及風俗習慣，而後敘述戎人的歷史，其中穿插有關氐羌與羌的記載。然後，作者記述秦人滅戎的經過，以及戎人受秦所逼西逾汧隴，又變回到酋豪分立的狀態。而後，作者又敘述漢代河湟羌族的始祖傳說：「羌無弋爰劍者，秦厲公時為秦所拘執，以為奴隸，不知爰劍何戎之別也。」顯然不同於司馬遷的是，《後漢書·西羌傳》的作者有意將姜姓、氐羌、戎與漢代西羌的歷史銜接起來。

事實上，河湟羌族與「戎」在文化上、社會結構上、經濟生態上有相當大的差別。河湟羌族直到西漢前期還與中國無甚關聯，而

諸戎則相當受華夏文化的影響。河湟羌族是遊牧人群；戎相當依賴畜養動物，但春秋時的戎人並非遊牧人群。河湟羌族為了適應遊牧生活，早已發展出由大小豪酋統治的分裂性社會結構；各個戎的群體，則統於單一的領袖。《後漢書·西羌傳》的作者似乎也注意到，春秋時陸渾、蠻氏戎的領袖自稱「子」（華夏封建國的爵號之一），以及戰國時大荔、義渠戎的領袖也自稱「王」；這與西羌有相當的差異，因此他以「（戎）餘眾皆反舊為酋豪」來做解釋。事實上，分裂性結構是許多遊牧社會的特色，這與當地的經濟生態與人群親屬關係都有密切的關聯，並不是輕易可以變來變去的。

部分西方學者傾向於將「戎」視為具某種血統，或使用某種語言的人群，因此努力將戎與現代某種族或語族的人群聯繫起來。如 Friedrich Hirth 認為戎與突厥族（Turkish）有關；Wolfram Eberhard 則認為他們是先藏族（proto-Tibetan）⁽¹⁰⁾。在這種學術傳統下，E. G. Pulleyblank 則將戎，以及華夏化之前的姬姓與姜姓之族，都當作是藏緬語族 Tibeto-Burmans 的一支，如此也將戎、姜、羌聯繫在一起⁽¹¹⁾。這種看法值得商榷。首先，「藏緬語族」是現代語言學家的概念；是以語言學上某些客觀特徵的相似性來劃分的人群範疇。這個人群範疇，與以主觀認同來凝聚的民族沒有絕對的關聯。其次，事實上並沒有任何證據可證明戎人說的是與現代藏緬語

(10) Friedrich Hirth, *The Ancient History of China*, 184-88; Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas*, supplement, *Toung Pao* 36 (1942).

(11) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," in *The Origins of Chinese Civilization*, 419-21.

有關的語言。甚至於，我們很難說戎人的語言與古漢語究竟有何差別。

《左傳》中有一段記載，敘述姜戎氏首領對晉人說的話：「我諸戎語言飲食不與華同」。這段史料經常被學者引來證明，戎人的語言、文化與華夏不同是一客觀存在的事實。但基於我在羌族地區的田野調查經驗，我對這結論不那麼有信心。理由是，在族群認同上最重要的不是語言的客觀異同（語言學者的判準），而是語言的主觀異同（土著的認知）。譬如，對語言學家來說，黑水藏族與茂汶羌族說的都是藏緬語族羌語支中的羌語，兩者只有方言上的差別。但許多茂汶羌族認為黑水人也是羌族，所以他們覺得黑水人說的話與他們「差不多」。但是，當許多黑水人自認為是藏族，與東邊的羌族沒有關聯時，便認為羌族的話他們聽不懂。同樣的道理，當姜戎氏說他們的語言與華夏不同時，他只表達了與華夏不同的認同；我們並不知道究竟他們與華夏在語言上的差別有多大。語言的客觀同異，在族群認同上既非充分條件，亦非必要條件。而且，語言是一種經常在學習、假借與遺忘中的動態經驗。因此，即使我們知道戎人與羌人說的是那種語言，也不能解答他們在族群認同與族源上的關聯。

更重要的是，在下面我們將進一步說明，由春秋戰國到漢代「戎」與「羌」都是華夏對非我族類的稱號。隨著華夏本身族群意識的發展與變遷，「戎」與「羌」的概念，以及這些概念所指稱的人群範圍也會隨之變化。因此，不同時代的戎或羌，以及不同地域的戎或羌，都可能說不同的語言，或在體質上有相當的差異。

戰國文獻中的氐羌

春秋戰國時期，隴山以東的戎人多被秦人征服。隨著秦人的華夏化，他們也成了華夏的一部分。就在這時，「氐羌」出現在中國文獻之中。除了前述《詩經·商頌》中所記載的「自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王」外，《逸周書·王會》中也記載，一個遠方異族「氐羌」以鸞鳥來向周王進獻。在寫成於戰國末的《呂氏春秋》中，也有關於一個遠方異族「氐羌」的記載；他們被擄後不擔心被關進牢裡，只擔心死了屍體得不到火葬。同書中另一個記載則說，西方有些「無君」（不統於國君）的人群，其中之一便是「氐羌」。有火葬習俗的氐羌，也見於《荀子》一書中。類似的記載又見於《墨子》之書中，但這個火葬人群被認為是在秦之西的義渠，而非氐羌。《山海經·海內經》中記載：「伯夷父生西岳，西岳生先龍，先龍是始生氐羌；氐羌乞姓」。在此氐羌又成為一個人名。

以上這些先秦文獻，不同的篇章可能成於不同人之手，或成於不同時代。《商頌》寫成於戰國，爭論較少。《逸周書·王會》中有義渠、樓煩、渠叟、匈奴、長沙等較晚的民族與地名概念出現，因此不會早於戰國。同樣的理由，《山海經·海內經》也不早於戰國。《荀子·大略》篇，成於荀子的學生或漢代學者之手。《呂氏春秋》則毫無疑問成於戰國末期。以上部分文獻的完成年代可能還有爭論，但所有這些作品大致能代表戰國時人的思想。

這些作品的性質，以及有關「氐羌」的內容，可以讓我們探索

當時人的「氐羌」概念內涵。在《呂氏春秋》、《逸周書·王會》與《山海經·海內經》中，有關氐羌的記載都混雜著傳說、神話。如《逸周書·王會》中，記載許多遠方國家帶來珍奇土產獻給周王；其中許多國家與動物都帶有濃厚的神話色彩。《山海經》更不待說，以其荒誕神奇的內容著稱。出現在《逸周書·王會》中的一些傳說國名與動物，部分也見於《山海經·海內經》。在《呂氏春秋》中，氐羌也與許多傳說國家或人物如饕餮、窮奇等一起出現。《呂氏春秋》與另一些著作，如《荀子》、《墨子》又有一共同特質：它們都出於戰國思想家之手。我們知道，這些思想家經常只是借用些傳說或典故來發揮其學說，所述卻不一定是過去或當代的事實。這些作品中所提到的火葬氐羌，或無君的氐羌，都有如此的不確定性質。一個有力的證據是，記載當代及過去人事的戰國歷史文獻如《國語》、《左傳》、《戰國策》等，其中都沒有關於氐羌的記載。另外，在所有這些載有氐羌的先秦文獻中，氐羌的確切分佈地域都不清楚。在《呂氏春秋》、《荀子》、《逸周書》中，我們也只知道「氐羌」是指某西方人群。這也說明，戰國時「氐羌」並非指某一與華夏經常有往來接觸的異族。

總之，在戰國時氐羌或出現在思想家們的著作中，或出現在記載一些虛構的、神話式的地理、人群與物產的作品中，主要指傳說中的某西方異族。因此，當時「氐羌」不是某一族群的自稱，亦非華夏對某一常有接觸的異族人群的稱號。戰國時期的東方華夏對於秦以西的世界認識極少。這是因為在春秋戰國時期，秦用了太多的力量來成為華夏，並與東方諸夏爭雄。相對的，他們在西方的進展

很慢。西元前 688 年，秦武公征服了天水一帶的冀戎與邽戎，將這兒變成秦的郡縣。過了三百年之後（西元前四世紀），秦人才滅了獫狁，將勢力推進到渭水上游，今天的甘肅省隴西縣一帶。到了西元前 272 年，秦國才征服義渠戎，將洮河、大夏河流域納入其勢力範圍。

秦與西漢時的羌與氐

戰國之後，中國進入秦與漢帝國時期。這時中國是在一個政治統一，疆域與族群認同擴張的時期。在西方，中國官員、軍隊，中國的政治控制、中國式的農業與文化價值，都向西移到任何可以開墾種植的地方。同時，由於對西方人的認識愈來愈多，「戎」已不適用於用來描述所有西方非華夏人群。在此背景下，原來模糊的、神話式的西方異族概念「氐羌」，分裂成兩個人群稱號，氐與羌，被秦漢時人用來稱不同的人群。

秦征服義渠之後，在新獲得的西到永靖、東到隴山的地方建立隴西郡。西元前二世紀時的漢代隴西郡有氐道與羌道。《漢書》中記載，西元前187年武都道與羌道發生嚴重地震。《後漢書》中也記錄，在漢景帝時（西元前156-141年），漢朝政府將土著首領「留何」所率的一族人遷到狄道、安故，與臨洮、氐道、羌道縣。但是「氐道」與「羌道」只是地名概念；在西漢初年，羌作為異族的概念還是很模糊。這一點，我們從《史記》中可以得到證明。

《史記》中的羌

《史記》大約成書於西元前 90 年左右；據作者司馬遷稱，這部史書對當代的記事止於西元前 122 年。因此《史記》中有關羌的記載，可以代表西漢前期學者對於歷史上與當代西方地理與人群的概念。今本《史記》中提到「羌」之處不少，為了分析上的便利，我們可將之分為兩類。第一類有關「羌」的記載，表達一種歷史的或地理的概念。

〈五帝本紀〉：南撫交址、北發，西戎、析支、渠搜、氐羌，北山戎、發、息慎，東長、烏夷，四海之內咸戴帝禹之功。

〈周本紀〉：武王曰：嗟，我有國家君，司徒、司馬、司空、亞旅、師氏、千夫長、百夫長，及庸、蜀、羌、鬻、微、纁、彭、濮人，稱爾戈、比爾干、立爾矛，予其誓。

〈秦始皇本紀〉：地東至海及朝鮮，西至臨洮、羌中，南至北嚮戶，北據河為塞。

〈六國年表〉夫作事者必於東南，收功實者常於西北，故禹興於西羌，湯起於亳...

〈匈奴列傳〉右方王將居西方，直上郡以西，接月氏、氐羌。

〈貨殖列傳〉天水隴西北地上郡與關中同俗，然西有羌中之

利，北有戎狄之畜。

第二類有關「羌」的記載，是指當代的、與漢人接觸的西方異族。

〈漢興已來將相名臣年表〉：（神爵元年）後將軍充國擊羌，酒泉太守辛武賢為破羌將軍。

〈平準書〉：其明年，南越反，西羌侵邊為桀。

〈李將軍列傳〉：（李廣曰）吾嘗為隴西守，羌嘗反，吾誘而降，降者八百餘人，吾詐而同日殺之，至今大恨獨此爾。

〈匈奴列傳〉：西置酒泉郡，以隔絕胡與羌通之路。

〈衛將軍驃騎列傳〉：竟不復擊匈奴者，以漢馬少，而方南誅兩越，東伐朝鮮，擊羌、西南夷，以故久不伐胡。

〈平津侯主父列傳〉：（嚴安文）今欲招南夷，朝夜郎、降羌、僂，略濊州。

〈淮南衡山列傳〉：（伍被曰）南越賓服，羌、僂入獻，南甌入降。

〈大宛列傳〉：（張騫曰）今使大夏從羌中，險，羌人惡之。

〈龜策列傳〉：蠻夷氏羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜。

乍看來，似乎《史記》中關於羌的記載不少。但是，我們現在所看到的《史記》與其原始版本有些差距。首先，有些篇章早已散

失，目前所見的是後代學者所補。其次，《史記》中對西漢的記事止於西元前 122 年，但今本《史記》部分篇章中出現在這年代之後的記事，或甚至有司馬遷死後才發生的事。這是因為，後漢班固所著的《漢書》記錄了整個西漢時期的史事，因此對於發生在西元前 122 年之後的西漢史事，《漢書》自然比《史記》記載完整。後世學者為了記事完整，便以《漢書》的相關內容來補《史記》的不足。以上《史記》中提到「羌」的文字，部分便是在這兩種情況下進入《史記》之中。

譬如，〈漢興已來將相名臣年表〉、〈龜策列傳〉早已失傳，現有篇章為後世學者所補。而且，前者中提及有關羌的史事發生在司馬遷身後，也證明非出於司馬遷之手。〈平準書〉與〈大宛列傳〉在《漢書》中都有類似的篇章。崔述與梁啟超都認為，《漢書》中這一部分的內容，被用來補入《史記》的〈平準書〉與〈大宛列傳〉中。〈平準書〉中所言「南越反，西羌侵邊為桀」是發生在西元前 112 年的事；這也超出了《史記》記事截止的年代。

〈平津侯主父列傳〉中有關羌的內容，出現在該文所引嚴安的文章中。五世紀注釋家裴駟引徐廣之說，指出當時《史記》別的版本中並沒有嚴安這篇文章。《漢書》與《史記》的一個不同之處，便是前者常引個別人物的長文在相關篇章中。因此非常可能〈平津侯主父列傳〉中有關羌的內容（嚴安之文）是由漢書中補入。

《史記》記事截止的年代，是我們判斷該書中某段文字是否為《史記》原文的重要依據。崔述根據司馬遷自己的說法，認為《史記》記事止於西元前 122 年；梁啟超也同意這看法。崔述又指

出，漢書中某些內容被用來補入相關的《史記》篇章中；這些篇章中的一部分，即包括前述〈李將軍列傳〉、〈匈奴列傳〉、〈衛將軍驃騎列傳〉與〈平津侯主父列傳〉。更有趣的是，在這些《史記》篇章裡，羌都出現在最後段落中，也就是崔述等認為不是《史記》原文的部分。另外，〈淮南衡山列傳〉中有關羌的記事，正發生在西元前 122 年（淮南王謀反），但該文所引伍被之言「南越賓服，羌僰入獻，南甌入降」數語，似乎是西元前 111-110 年左右的事情。

值得我們注意的是，所有以上這些《史記》中有問題的篇章，與前面所述同書有關當代的、與漢人接觸的西方異族「羌」的記載（第二類），幾乎完全重疊。除去這些有問題的資料外，剩下的只是第一類中的〈五帝本紀〉、〈周本紀〉、〈秦始皇本紀〉、〈六國年表〉、〈匈奴列傳〉、〈貨殖列傳〉等。在前面我們曾提及，這一類中的氐羌、羌中、西羌、羌等詞彙或代表著地理概念，或代表歷史上的人群概念，而非當代的異族。也就是說，在《史記》中司馬遷可能根本沒有提及一個當代的、稱為羌的西方異族。

這並不是說，在《史記》的寫作時代漢代中國人沒有「羌」這樣的異族概念。而是，在西元前 122 年之前，漢人對於除「秦人」之外的西方人群認識較少；漢人與隴西、河西與河湟地區非華夏人群的密切接觸，以及由此產生的重要事件，都發生在西元前 122 年之後。因此，在西漢前期「羌」這樣的異族概念較不明確、不普遍。但由於西漢初已有羌道、氐道等地名，而且，《史記》中稱接近氐道的白馬地區土著為「氐」，這都說明漢代中國人可能曾稱洮

河、白龍江流域的部分土著人群為「羌」。只是，由於在西漢前期，尤其是漢武帝在位的時期，中國勢力向西迅速擴展，原處華夏邊緣的隴西地區人群也很快「華夏化」，使得「羌」這個異族概念向西漂移。

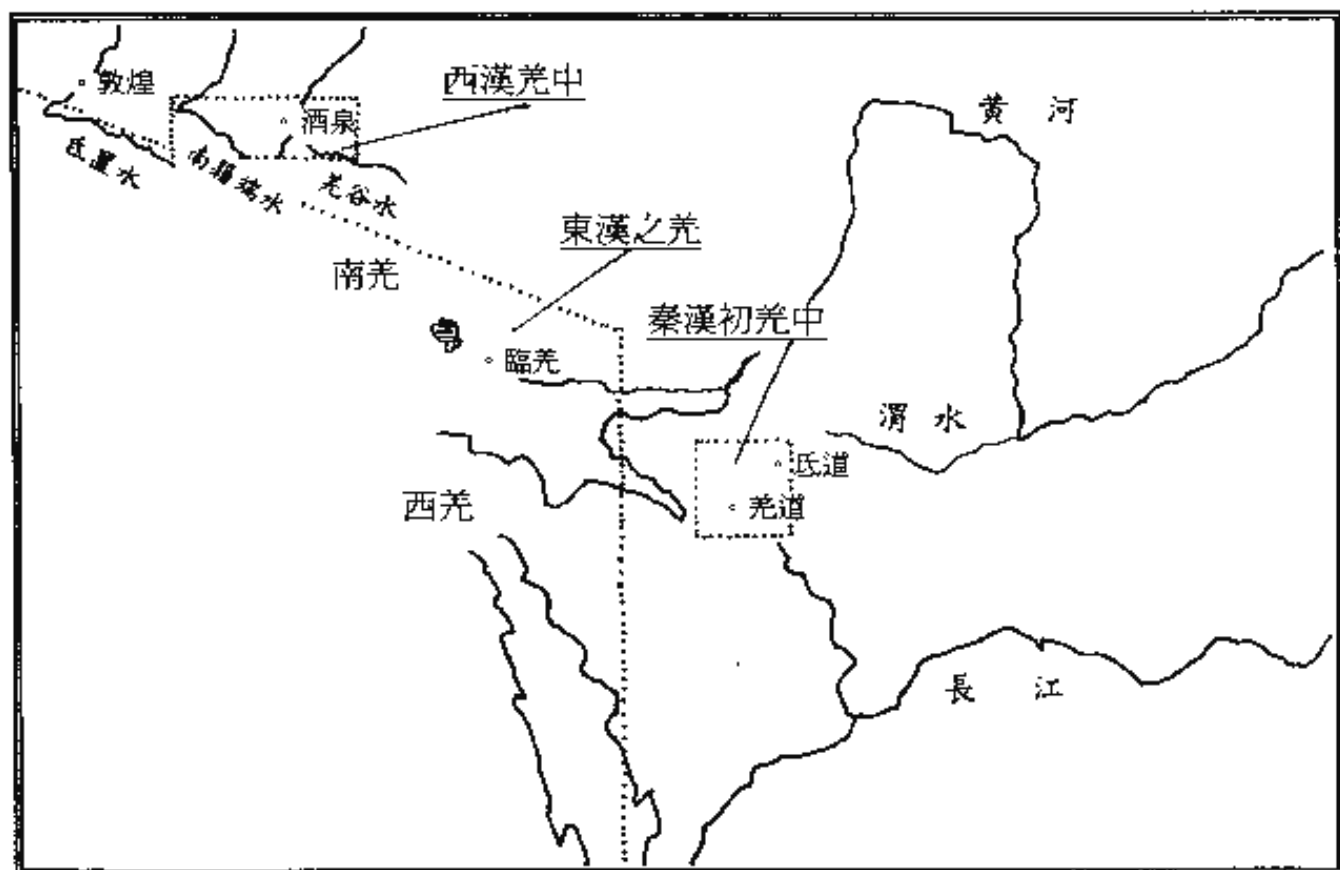
「羌」地理人群概念的向西漂移

《史記》中有一個地理名稱，羌中。但是，從《史記》簡略的記載中，我們很難知道羌中的確切地理位置，只知大約在隴西、臨洮附近，或在更西的地方。在《漢書·地理志》中，羌中的位置較明確，而且不止一處有羌中之稱。

首先，最早的羌中應在洮河到白龍江之間。《漢書·地理志》中記載，桓水（白龍江）發源於蜀山（岷山）西南流過羌中。還有，洮水（洮河）發源於西羌中。由這兩個例子可見，「羌中」指的是洮河到白龍江之間。其次，前漢時的「羌道」是在白龍江流域的武都西北，東與氐道相鄰；這個羌道的位置也證明羌中所在。《史記·秦始皇本紀》中稱秦的領域「西至臨洮、羌中」；當時秦的勢力尚未及河西與河湟，因此這羌中應還是指洮河與白龍江一帶（見圖九）。

在西漢中國的勢力達到甘肅河西走廊時，羌中這地理概念便向西遷移，指這個新的西部邊疆。在《漢書·地理志》中，河西張掖郡有羌谷水（黑河），發源於「羌中」，東北流入居延海。酒泉郡的呼蠶水（北大河）發源於「南羌中」，東北流至會水入羌谷。敦煌

圖九 秦漢間的羌中位置圖



郡的南籍端水（疏勒河）與氐置水（党河）都源出於「南羌中」。這四條河都發源於今日的祁連山脈向北流；如果祁連山一帶稱南羌中，那麼此「羌中」當然是指祁連山脈以北河西走廊一帶，而不會是以南的青海河湟地區。上述資料中，南北流經張掖郡的河為「羌谷水」，以及呼蠶水流入「羌谷」，這些也都說明張掖、酒泉一帶在這時被稱作羌中。

漢武帝時，張遷從大夏歸國，他原來試圖通過但終於失敗的路線便是，沿南山（祁連山）經羌中東行。這也證明當時的羌中是在河西一帶。《漢書·趙充國傳》中有一段關於匈奴使臣在羌中活動的報告，稱「疑匈奴使已至羌中，道從沙陰地，出鹽澤，過長阬，入窮水寨，南抵屬國」。這個匈奴使臣在「羌中」的活動路線，據顧頡剛考證，就是經由居延海（沙陰）西南行到新疆的羅布卓爾（鹽澤，即蒲昌海），回經長城（長阬），由張掖北的窮石山（窮水寨）轉回張掖屬國（屬國）。這個地域還是在河西走廊，或包括西域的東部。

河西走廊出土的西漢竹木簡冊，是當時漢人在此活動留下的官私文書紀錄。這些簡冊，直接反映了當地漢人的生活與觀念。居延漢簡中的一份官方文件，內容為一道命令，指示當地主事官員，如果屬下官吏被「羌人」殺了，撫恤他們的家屬葬錢三萬⁽¹²⁾。另一件，看來是某人寫給他的恩人（可能是當地長官）的信函，其中部

(12) 原文為：「各持下吏為羌人所殺者，賜葬錢三萬」(267.19；乙 202)，見中國社會科學院考古研究所編，《居延漢簡甲乙編》(北京：中華書局，1980)，191。

分內容是說，因貧困被帶到「羌中」安置多年，不知該如何報答大恩大德⁽¹³⁾。這兩件漢簡的書寫年代，約當漢宣帝神爵年間（西元前 61-58 年）。它們的內容明白顯示在西漢中晚期，河西地區張掖郡的漢人稱當地為「羌中」，稱當地的土著為「羌人」。這種將河西張掖一帶當作羌中的概念，大約從武帝拓疆至河西走廊時便逐漸形成。

漢代中國人與青海河湟地區人群的接觸較晚。據《後漢書·西羌傳》記載，漢景帝時研種羌人首領留何降漢，請求替中國守隴西郡。於是，他與族人被中國安置在臨洮、羌道一帶。這個記載只見於《後漢書·西羌傳》，在成書較早的《史記》、《漢書》中都無此記錄，因此其可靠性可以存疑。再者，由臨洮、羌道等地名來看，他們可能是隴西洮河流域附近被稱作羌的土著。《後漢書·西羌傳》中說，研（人名）很豪健，因此「羌中」的人稱他的後代為研種。前面我們曾提及，西漢時「羌中」地理位置之一便是洮河流域。《漢書·武帝紀》中記載，西元前 112 年，西羌十萬人造反，與匈奴相勾結攻打安故、枹罕。安故、枹罕在今洮河、大夏河流域，由地理位置來看，這裡所謂的「西羌」可能還是隴西郡西部的土著，並非河湟人群⁽¹⁴⁾。

(13) 原文為：「貧入收錄置羌中數年，無以報厚恩」（495.4A；甲 1862A）。《居延漢簡甲乙編》（下），253。

(14) 《後漢書·西羌傳》的作者將這場戰役變成漢與河湟先零羌的衝突，並將戰場移至令居，事實上是將此役與西元前 93 年左右的一場漢與先零羌的戰爭相混所致。西元前 93 年左右的漢羌戰爭，見《漢書·趙充國辛慶忌傳》69/39。

到了漢昭帝（西元前 86-74 年）與宣帝（西元前 73-49 年）的時期，漢人的勢力進入河湟地區，羌的地理人群概念才擴及河湟。漢昭帝時中國積極向湟水河谷移民，此舉引起河湟土著與漢人之間的衝突。宣帝時，中國將領趙充國、辛武賢等人與河湟羌人的戰爭，在《漢書·趙充國傳》中有較詳細的記載。從這時開始，漢代中國的勢力才深入河湟地區，漢人也由此對河湟土著有較多的了解。

由《漢書》中我們知道，最早河湟土著與漢接觸時他們被稱為「西羌」，有時也被稱為「南羌」。這顯然是因為，如果我們將洮河流域當作「羌中」，則西方的河湟人群為「西羌」；如以河西地區為「羌中」，則南方的河湟人群為「南羌」。但是，在《漢書》中隴西羌人從來不被稱為「東羌」⁽¹⁵⁾，河西羌人也未被稱為「北羌」。這也說明「羌中」並不是一個包括隴西西部、河西、河湟的地理概念，而是，在西漢時，羌中與羌人這樣的地理人群概念有一個漂移的過程。它首先出現在漢初或秦時，指洮河流域到白龍江一帶的地域與人群，然後隨著中國勢力的向西發展，先指河西走廊張掖一帶，然後又擴及河湟地區與當地人群。

東漢時，河湟羌人與漢帝國之間有長期、血腥的戰爭。中國的隴西、關中地區都受到極嚴重的摧殘，河湟羌人更受到殘酷的屠殺。這個歷史事件造成深刻的歷史記憶，使得河湟地區人群成為

(15) 經過東漢兩次嚴重的羌亂，大量羌人向東流竄入隴西、關中之後才開始有「東羌」之名。

「羌人」的代表。相反的，隴西與河西的許多非華夏土著都逐漸華夏化了；他們原為「羌人」的記憶逐漸被華夏與他們自己淡忘。在河湟羌人的「叛亂」時期，隴西與河西的華夏在戰場上有卓越的表現。傳統上中國人認為，這是因為邊疆地區的人常與異族接觸，故民風驍悍，習武成風⁽¹⁶⁾。但是，我認為另一個可能的解釋是：某些華夏邊緣人群進入華夏後，因仍有族群認同危機（深怕受華夏歧視），因此必須特別強調對「異族」的敵意來宣稱本身的華夏認同。

由後漢到魏晉時期，華夏心目中羌的概念更遠至新疆的天山南路。歷史文獻記載，陽關之西有婁羌、赤水羌⁽¹⁷⁾。魏晉時期，婁羌之西沿昆崙山脈至帕米爾更出現許多羌人族群，如黃牛羌、白馬羌、蔥茈羌等⁽¹⁸⁾。在塔里木盆地北緣的沙雅遺址發現一印，印文為「漢歸義羌長印」⁽¹⁹⁾。這些資料說明，「羌」的地理人群概念，在東漢及魏晉時期仍在向西漂移。但無論如何，由河西往西域漂移的羌人概念已失去主流位置；河湟土著成了羌人的代表，而且在東漢魏晉時期漢人心目中的羌人概念由河湟向西南延伸。

(16) 見《漢書·地理志》28b/8b：「天水、隴西...及安定、北地、上郡、西河，皆迫近戎狄，修習戰備...。漢興，六郡良家子選給羽林、期門，以材力為官，名將多出焉」。

(17) 《漢書·西域傳》96/66。

(18) 《三國志·烏桓鮮卑東夷列傳》30，斐松之注引《魏略》。

(19) 新疆維吾爾自治區博物館編，《新疆歷史文物》（北京：文物出版社，1978），18-19。此印也有可能是屬於由他處來此擔任邊防任務的羌人首領所有。

「羌」地理人群概念往西南漂移

根據《後漢書·西羌傳》，羌人還分佈在漢代中國的西南邊界上。該書稱，羌人之祖無弋爰劍的一個孫子，邛，畏懼秦人的兵威，率其族人向南遷徙，而後子孫分成許多不同的族群，與河湟羌人沒有來往。邛的子孫為：由北至南，靠近武都的參狼羌，廣漢的白馬羌，越嶲郡西的旄牛羌。同書還記載，在西元 94-108 年之間（東漢和帝與安帝在位時），蜀郡檄外的大牂夷種羌、龍橋等六種羌、薄申等八種羌，紛紛來向中國請求內屬⁽²⁰⁾。

在前漢，除了武都有羌道之外，西南地區並沒有被稱作羌的地域與人群。譬如：在《史記·西南夷列傳》中，西南方人群都被稱作夷，冉駝東北以白馬為首的人群則又稱為氐。在《漢書·西南夷兩粵朝鮮傳》中，這一部分沿襲《史記》，也是沒有稱羌的人群。但是在《漢書·地理志》中，則稱武都有氐也有羌。《後漢書·西羌傳》中稱西方、西南的人群為羌如上述。但在同書〈南蠻西南夷列傳〉中白馬被稱作氐，其他西南土著，包括大牂與旄牛部，則被稱作夷；冉駝地區則有六夷、七羌、九氐。由這些史料可見，在西漢時除武都附近一些人群被稱為羌之外，其他西南地區人群還沒有被中國人稱為「羌」。當時漢人對西南土著最普遍的稱法為夷，並稱甘肅南部武都、文縣與四川松潘一帶的人群為氐。西漢時的剛氐

(20) 《後漢書·西羌傳》 87/77。

道、湍氐道、甸氐道，都在涪江與岷江上游，這說明西漢時人曾認為此地為氐人所居。因此，《後漢書·西羌傳》中所說的白馬羌、旄牛羌，以及蜀郡檄外的大牂夷種羌、龍橋等六種羌、薄申等八種羌，都是後來才出現的「羌人」概念；漢人在長期接觸西南夷之後，以「羌」來稱呼在此之西他們所知甚少的土著人群。

中國歷史學者常爭辯氐、羌是否為一個民族，或白馬是羌還是氐人。事實上，氐、羌、夷都是漢人對異族的稱號，而非某族群自稱。因此這是漢人與邊緣人群的互動，以及漢人對邊緣人群的認知與分類的問題，而非如《後漢書·西羌傳》所說，某一羌人祖先（邛）的後代，由於一代代的生養、分支、遷徙造成整個西南地區的羌人分佈。一個族群是由一些有「共同祖源」的人群組成，這是一種人們對「族群」的誤解。這種誤解，使得許多現代民族史學者努力追溯某些族群的共同起源，也曾使得《後漢書·西羌傳》的作者以「無弋爰劍的後代」，將從青海河湟到雲南北部的一些「羌人」聯繫在一起。

華夏西部邊緣的漂移與確立

在商代，商人曾稱西方人群，或西方某一人群為羌。羌是商人的異族概念，所以在商亡之後，羌這個概念消失了很長一段時間。在商末，戎起初可能指渭水流域善戰、好戰的人群，包括姜與姬。在周克商之後，以姬姓周人為首的人群開始東方化，相對的，未東方化的戎逐漸被視為異族或野蠻人。因此「戎」逐漸成為西方或北

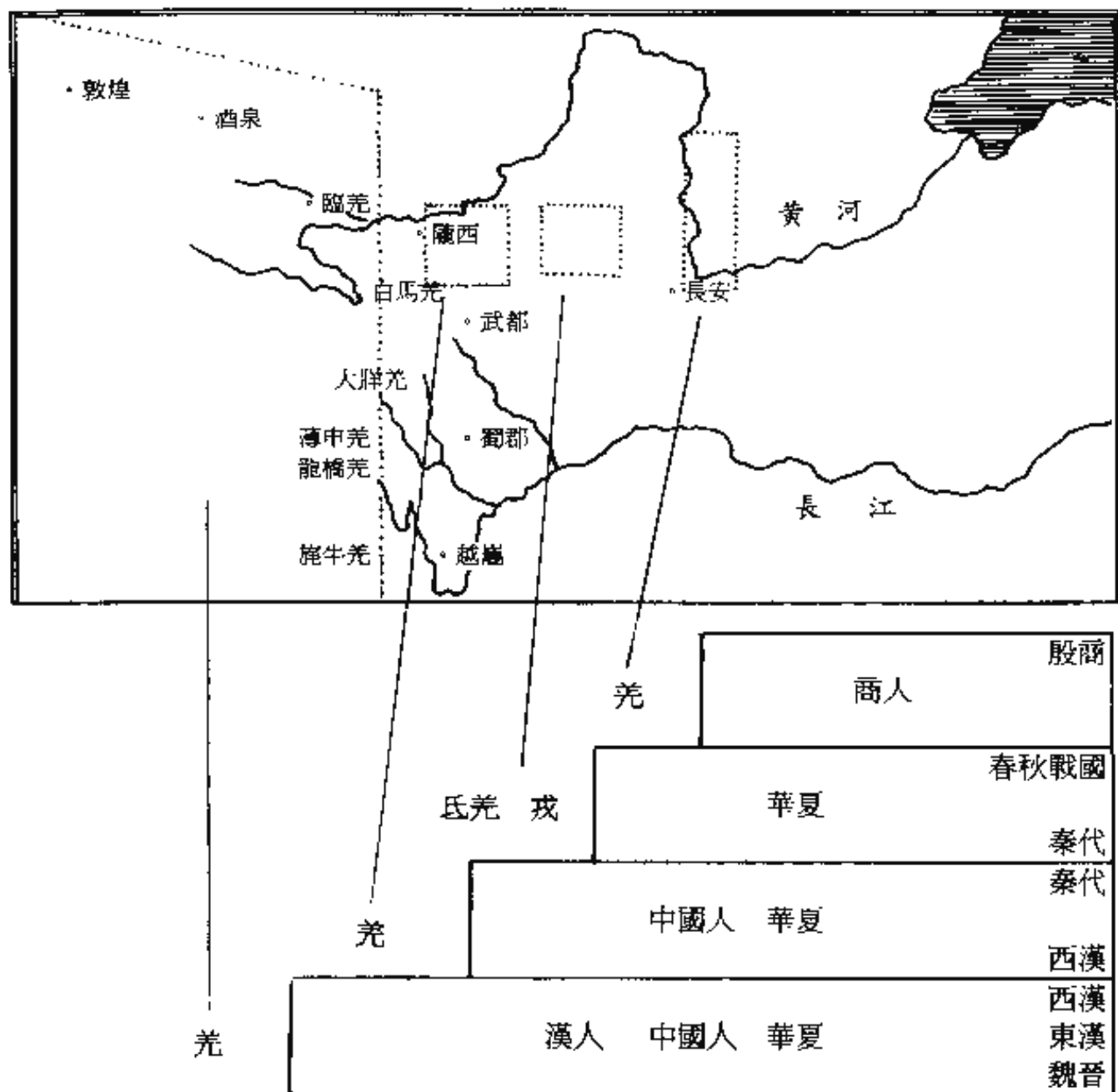
方異族的代名詞。在西元前 771 年之後，華夏與戎的界線完全確立。在秦人與受其征服的戎人都成為華夏時，華夏的西方族群邊界需要被重新定義。這個新的族群邊界被稱作「氐羌」；商代文獻中的「以羌」，在戰國時可能被誤為氐羌，用來指傳說中的西方民族。稍後，當華夏認識隴山以西的人群時，他們稱天水到洮河、白龍江一帶的人為氐與羌，氐在東而羌在西。這個過程大約完成在秦與漢初。

當漢代中國的勢力逐漸擴張至甘肅河西走廊、西域，青海地區的河湟，以及西南夷之外的西方地區，並與當地人群有往來接觸時，原來被稱作戎、氐羌或羌的西方邊緣人群不斷融入華夏，於是漢人心目中「羌」的概念也向西漂移。隴西是一個出發點，漢人心目中羌的概念由此向三個方向擴張。往西北，在西漢中期「羌中」這地理概念由隴西移往河西走廊。往西方，西漢中晚期之後羌人逐漸成為河湟土著的代名詞。在西南方面，漢人心目中的氐由甘肅南部擴及四川北部，羌的概念則沿漢代西疆南移。終於，在《後漢書·西羌傳》的寫作時代，大約是漢末魏晉時期，所有在廣漢、蜀、越嶲郡之西的人群都成為羌。

如果我們將漢代的河湟羌、參狼羌、白馬羌，大牂夷種、龍橋、薄申等羌與旄牛羌，由北至南連成一道線，這條線便是漢代以「羌」的異族概念來劃分的華夏西方族群邊界。由商代到東漢，這條線由豫西、晉南逐步西移，所過之處的人群都成了華夏。終於在漢末魏晉時它移到青藏高原的東緣（見圖十）。

在第四章中，我們曾說明河湟地區的遊牧化過程，這過程大約

圖十 由商代至漢代羌人概念的西移



在西元前 600 年左右已完成。顯然，河湟的自然環境使得人們難以用農業手段來利用它。中國文獻中稱，中國亟欲控制此地區完全是為了政治上的理由，而非經濟動機；他們恐怕匈奴與西方甚至西南的異族聯繫起來。在這地區，河湟土著只能賴移動、分裂性政治結構、平等自主的社會原則來求生存。這樣的社會，與以定居、中央化政治權威、階層化社會的中國適成對比。中國難以將這兒的人變成華夏，這兒的人也無法接受中國式的農業、社會結構與中國式的政治管轄。所有青藏高原邊緣的人群，無論是遊牧的、或是在山上過著混合經濟生活的都有類似的情形。於是，華夏與非華夏的族群邊界便沿著河湟與青藏高原的東緣形成，並維持至今。

第九章

邊緣人群華夏化歷程：吳太伯故事

華夏邊緣隨著華夏的擴張向外漂移，這是藉由兩種變遷過程來達成：其一，如上章所述，華夏心目中的異族概念向外漂移的過程；另一則是，華夏邊緣人群假借華夏的祖源記憶以成為華夏的過程，這也是本章的主要內容。

現在，江蘇一帶的人毫無疑問是華夏。但是，在戰國以前這兒的人曾被華夏稱做「荊蠻」。春秋時期，蘇南吳國的王室曾假借華夏祖先而成為華夏，這便是蘇南地區人群華夏化的重要關鍵。在《史記·吳太伯世家》中，司馬遷記載了春秋時吳國王室的起源及其世系：

吳太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子而王季歷之兄也。季歷賢而有聖子昌。太王欲立季歷以及昌，於是太伯、仲雍二人乃奔荊蠻，文身斷髮示不可用，以避季歷。季歷果立是為王季，而昌為文王。太伯之奔荊蠻，自號句吳。荊蠻義之，從而歸之千餘家，立為吳太伯。

根據這個記載，偏居東南的吳國王室是周人後裔。由於江蘇丹徒大港煙墩山宜侯墓及其它有關西周考古材料的出土，有些學者認為，「太伯奔吳」的歷史記載在此得到考古學證據的支持，因此更確信在商末曾有太伯為首的一支周人，由陝西周原遷至長江下游。在另一方面，由於渭水中游的周原與蘇南的句吳在地理上隔得相當遠，許多歷史學家懷疑這段歷史記載的真實性⁽¹⁾。早在五十年代即有學者提出，太伯所奔之吳可能不是東南沿海之吳，而是渭水流域的矢（吳）。七十年代，矢國遺址在陝西省寶雞附近的汧水流域被發現後，這個說法也得到考古學證據的支持。

在本章中我將說明，目前的考古證據難以支持太伯曾奔於蘇南的說法；太伯可能只是逃到寶雞的矢國去。但是，只否定太伯曾奔於蘇南是不夠的。一個歷史記載可視為一種社會記憶；為了某種現實理由，社會常選擇、強調或創造一些「過去」。因此，春秋時期為何有「句吳王室為太伯之後」這樣的社會記憶保留下來，值得我們深究。關於這一點，我將以華夏族群邊緣人群「尋得或假借華夏的祖先」，以及華夏「尋回失落祖先的後裔」，來解釋句吳為太伯後裔之說的由來。並說明族群（ethnic group）是由集體祖源記憶來凝聚，並以改變、創造新的集體祖源記憶來達成認同變遷。因

(1) 無論是根據文獻，或結合文獻與考古資料對於太伯奔吳的研究，可謂是卷帙浩繁。對於太伯所奔的地點，太伯奔吳反映的是讓位或是周人的武裝移民，春秋句吳的祖源等問題，各家主張不一。在以下本章中，我只舉出這些研究的一部份，以反映兩種結合文獻與考古資料的解釋。對於太伯奔吳研究較完整的書目，可參考張雲，〈春秋時代的吳國〉，第二章，國立台灣大學歷史學研究所碩士論文（台北：國立台灣大學，1993）。

此，由春秋吳國的華夏化，以及漢魏晉南北朝時其他北方民族華夏化的例子，可以說明「找尋失落祖先的後裔」及「尋得或假借一個祖源」這樣的雙向或單向認同活動，是華夏改變本身族群邊界，及邊緣族群華夏化的一種基本模式。這也是人類族群認同與認同變遷中的普遍現象。

考古證據：長江下游的「西周青銅器文化」及其淵源

1954年江蘇丹徒縣出土一批西周銅器，其中的宜侯矢簋有銘文記載虞侯被改封到宜地的事。據古文字學者唐蘭考訂，虞便是吳，虞侯矢是仲雍的曾孫周章，他所受封的「宜」在江蘇丹徒附近。他認為，這個考古發現証實了古文獻中的太伯奔吳之說⁽²⁾。後來此類出西周青銅器的墓葬在長江下游陸續發現，因此唐蘭的看法廣為考古學界與歷史學界接受⁽³⁾。並且，由於這些墓葬大多是不見於北方的土墩墓，有些器物又頗富地方特色，學者多認為這印證了《史記·吳太伯世家》之說，認為「吳國統治者是周人，人民為荊蠻。丹徒煙墩山、母子墩等墓反映中原、土著兩種文化因素，體現了這種民族構成」⁽⁴⁾；或指出此考古資料可印証文獻中太伯奔吳後

(2) 唐蘭，〈宜侯矢簋考釋〉，《考古學報》2（1956）：79-83。

(3) 肖夢龍，〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，《文物》5（1984）：14-15；李學勤，〈宜侯矢簋與吳國〉，《文物》7（1985）：16；許倬雲，〈周人的興起及周文化的基礎〉《中國上古史待定稿》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1985），9-10；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 398-99.

(4) 李學勤，〈宜侯矢簋與吳國〉，16。

「文身斷髮」接受荆蠻之俗的記載⁽⁵⁾。

在這些研究中，學者大多只是以這些墓葬出土的「西周青銅器」來印証文獻中太伯奔吳之說。但是，具某種文化特徵的器物，可能被外來者刻意收集或仿作，它並不能毫無疑問的反映擁有者的族群身分。更重要的是，在這樣的「歷史考古學」研究中，學者們以歷史資料所組構的「過去」作為考古資料分類與解釋的藍圖；為了符合這藍圖，學者們對某些考古資料的分類與解釋有削足適履之嫌。譬如：蘇南有「西周墓葬」，但這些墓主生前所住的「居址」似乎很少被發現，或有意被忽略。在同一地區，與這些墓葬時代部分重疊的人類居址也確曾被發現，這些遺存被稱作「湖熟文化」遺存；相反的，這文化的墓葬卻很少被發現。再者，蘇南西周青銅器墓幾乎都是葬於土墩的，但以本地區的土墩墓來說，學者也傾向於將有商周銅器的與沒有銅器的分開，而忽略它們在其它方面的相似性。顯然因為學者為了呼應太伯奔吳之說，而將出西周青銅器的墓葬與湖熟文化居址分開，也將出西周青銅器的墓葬與其它的土墩墓分離，以表現外來的上層統治階級與土著荆蠻的差別⁽⁶⁾。因此在考古學上即出現了同一時地有湖熟文化居址卻無墓葬，有西周墓葬卻無居址的怪現象⁽⁷⁾。這實在是因為太伯奔吳故事深深影響考古與歷史學者對於考古資料的分類、命名與詮釋。因此，對於這個問題我們

(5) 肖夢龍，〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，14-15。

(6) 曾昭燏、尹燦章，〈試論湖熟文化〉，《考古學報》4（1959）：47-50；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 398-99.

(7) 張永年，〈關於湖熟文化的若干問題〉，《考古》1（1962）：35。

必需先將文獻記載置於一旁，就由所謂湖熟文化、蘇南土墩墓（包括出商周青銅器的墓）之間的關聯，它們所反映的社會經濟背景及其淵源，逐一釐清。然後再探討這考古學證據是否支持周人曾涉過千山萬水移居於此，並統治當地原居民的說法。

馬家濱文化與良渚文化時期

西元前 5000-3000 年的太湖地區是考古學上馬家濱文化時期。在較早的馬家濱類型中，當時人們住在近水邊的土丘上，種植水稻並從事漁獵與採集。他們留下稻穀粒、農作工具，以及大量的獸骨、魚骨、螺螄殼等遺存。墓葬特色是未見墓坑，隨葬品不豐，但玉器已出現在墓葬中。崧澤類型（約當西元前 4000-3300 年）是馬家濱類型的發展與沿續。與前期相比，這時人們使用石器增加，製陶技術更進步，墓葬中的隨葬品更豐富。稻作農業是人們主要生計所依，畜養（豬）及漁獵為輔助生業。葬式仍是不挖墓穴的平面掩埋⁽⁸⁾。

在良渚文化時期（約當西元前 3000-2200 年），太湖地區居民的原始農業已相當發達，並馴養水牛、豬、狗、羊等牲畜。稻作之外，當時人可能還種植瓜果植物。竹器編織與絲、麻紡織工藝有相當高的水平。良渚文化遺存中最受人矚目的是它的玉器，有珠、

(8) 中國社會科學院考古研究所，《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984），149-53；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 197-206；王仁湘，〈崧澤文化初論——兼論長江三角洲地區新石器文化相關問題〉，《考古學集刊》4（1984）：278-306。

管、墜、玦、璜、璧、鐏、瑗、琮等等⁽⁹⁾。玉琮上曾發現獸面紋與鳥紋，學者認為與商代銅器紋飾的源流有關⁽¹⁰⁾。在墓葬上，雖也有淺穴，但主要還是平面掩埋。有些墓的隨葬品異常精美豐富，顯示當時社會分化已達相當程度。

在西方的寧鎮地區，新石器時代晚期遺址發現不多。經發掘的主要有南京的北陰陽營遺址，太崗寺遺址與江寧的咎廟遺址。在這些考古遺址中，普遍出現玉製裝飾品。出土的穿孔石斧與有段石鏃等石器，顯示當地文化與長江中下游原始文化的關聯⁽¹¹⁾。南京北陰陽營遺址是一個圓阜形土墩，早期遺存的年代與太湖地區馬家濱期相當⁽¹²⁾。當時的人從事鋤耕農業。有些陶器在形制上受龍山文化影響，有些在紋飾上受仰韶文化影響。玦、璜、管、珠、墜等玉器被普遍用來殉葬。埋葬死者是以平地掩埋，或是選低窪處掩埋的方式，不挖墓穴⁽¹³⁾。寧鎮地區約當崧澤時期的是咎廟下層遺存，這類遺存的玉器有半璧形玉璜及玉墜等。更晚的有相當太湖流域良渚文化的遺存，發現有良渚式高頸雙鼻壺，玉器有玉璧及獸面紋玉佩等。

(9) 中國社會科學院考古研究所，《新中國的考古發現和研究》，153-56。

(10) K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 255；南京博物院，《江蘇吳縣草鞋山遺址》，《文物資料叢刊》3（1980）：12。

(11) 魏正瑾，《寧鎮地區新石器時代文化的特點與分期》，《考古》9（1983）：825。

(12) 同前，826-27。

(13) 南京博物院，《南京市北陰陽營第一、二次的發掘》，《考古學報》1（1958）：14-18。

湖熟文化時期

在蘇南新石器時代晚期遺存之上，普遍存在著一種由銅石並用時代到青銅時代的遺存。這些遺存無論是居址或墓葬大多出於丘墩上。

對於這些考古遺存的分類與命名，學者們的意見相當分歧。一般的命名有湖熟文化（寧鎮地區）、馬橋類型（太湖地區）、土墩墓遺存（蘇南），或吳文化、吳越文化，出有西周青銅器的土墩墓又被稱為西周墓。對於同一命名，學者所指稱的遺存範圍又有差別。譬如，對於湖熟文化，有些學者認為這是由殷商到東周的遺存⁽¹⁴⁾，有些將之定為殷商中期到西周早中期的遺存⁽¹⁵⁾。這些紛歧的意見，多少皆因受到太伯奔吳歷史記載的糾葛，以及對「吳文化」的認定不同所致。

太湖地區晚於良渚而早於西周的考古遺存，可以馬橋類型為代表。出土陶器為典型的幾何印紋陶。此時已出現了刀、鑿、鏃等小件銅器。出土遺物中的觚、罍、尊、簋、瓦足盤等器，和器物上的雲雷紋，以及扁平三角形石鏃，都與中原的河南偃師二里頭、鄭州二里崗的同類器物或紋飾有密切關係⁽¹⁶⁾。此時明顯的變化是，殉葬玉器的傳統衰退，且大量吸收中原地區文化因素。

(14) 張永年，〈關於湖熟文化的若干問題〉，36。

(15) 魏正瑾，〈寧鎮地區新石器時代文化的特點與分期〉，827；董楚平，〈吳越文化初探〉（杭州：浙江人民出版社，1988），134。

(16) 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，《考古與文物》3（1983）：58-59。

在寧鎮地區，湖熟文化遺址大多分佈在河湖沿岸緊靠山崗的土墩上，通常有上、下兩層遺存。早期湖熟文化（下層遺存）的人群，約活動在商中期到西周中期之間。他們的文化與本地區新石器時代晚期人群文化，有許多前後相承的關係⁽¹⁷⁾。

在墓葬上，兩者都保有蘇南新石器時代以來平地掩埋的方式。早期湖熟文化人群與北方商文化圈人群有相當的接觸。他們所使用的鬲與二里崗商代中期的鬲極為接近；內壁有刻紋的陶鉢也常見於商代早期遺址。湖熟文化陶器上的幾何印紋，更經常在殷商陶器上發現⁽¹⁸⁾。其它如商人文化特徵的卜甲，在北陰陽營的湖熟文化遺存中也有發現⁽¹⁹⁾。

西周中晚期，江蘇南部考古遺存多出於土墩墓。此時，原始青瓷已在發展階段。丹徒煙墩山、大港母子墩、溧水烏山、句容浮山等地部分墓葬中有典型西周青銅器。據一項不完全的統計，五十年代以來陸續發現出有青銅器的土墩墓已近百座。銅器中有標準的地方產品，有由中原傳入之器（亦可能在當地仿製）⁽²⁰⁾。

以上考古文化遺存顯示，蘇南地區新石器時代晚期至西周時期的文化是相當燦爛的；對於中原文化而言，它不只是接受者，也是貢獻者。

(17) 魏正瑾，〈寧鎮地區新石器時代文化的特點與分期〉，826；曾昭燏、尹煥章，〈試論湖熟文化〉，53-54。

(18) 董楚平，〈吳越文化初探〉，135；張永年，〈關於湖熟文化的若干問題〉，34。

(19) 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，60。

(20) 肖夢龍，〈初論吳文化〉，《考古與文物》4（1985）：63-69。

近幾十年來中國考古學上的一個重要成績，就是打破以中原為中心的華夏文化起源一元說，而長江下游的考古發現，即在這方面作出相當的貢獻。在有關太伯奔吳的文獻記載中，商代晚期的蘇南一帶經常被描述成蠻荒地區。這其實反映著華夏族群形成後，在族群中心主義偏見下華夏對邊緣地區及邊緣人群的觀念。事實上，這與考古所見並不相符。

其次，由北陰陽營期或良渚文化時期到商周時期，蘇南地區持續受北方中原文化的影響。因此西周青銅器出現在此地，不能作為商末太伯率領移民來此的證據。再者，新石器時代晚期蘇南地區的社會分化已達相當程度。某些墓葬中大量使用玉器殉葬；由採集材料到製作這些玉器需耗費許多的社會人力，因此擁有這些玉器也代表擁有足以掌握大量社會人力資源的權力或財力。長期與北方地區已有文化接觸，當地社會領導階層又已相當程度的掌握社會資源的利用與分配，在此情形下，來自渭水流域的太伯是否能取代當地的領導階層，這是相當令人懷疑的。因此，太伯奔於句吳之說並不能得到考古學上的支持，反而在某些方面，考古材料反映了這歷史記載的虛構性。

長江下游的西周墓葬與青銅器

我們再來看看被當作是太伯奔吳證據的長江下游西周墓葬及有關青銅器。這些被稱作西周墓葬的遺存，被發現在江蘇句容浮山果園，丹徒大港母子墩、磨盤墩、煙墩山，溧水烏山，儀徵破山口，丹陽司徒，南京浦口等地。浮山果園西周墓發現有西周時代的陶

鼎、陶鬲與幾何印紋硬陶、原始瓷豆等。銅器只有一件銅戈⁽²¹⁾。溧水烏山一、二號墓出土銅鼎、銅方鼎、提梁卣等西周器，同時也有陶器與原始青瓷⁽²²⁾。丹陽出土的是窖藏，銅鼎有煙炆痕，銅簋有長期使用的磨損痕跡⁽²³⁾。南京浦口出土西周末到春秋初的青銅器，形制簡樸，範鑄痕清楚。各器底部都有濃厚的煙炆痕，有的還有修補痕跡⁽²⁴⁾。母子墩出土青銅器較多，計有青銅禮器九件，銅兵器百餘件（大多是鏃），車馬器數百件（大多是小甲泡）。另外也發現了幾何印紋陶及原始磁器，其中有六件青瓷豆。出土宜侯矢簋的煙墩山遺址中，發現銅器共十四件，也有「青釉陶豆」一件⁽²⁵⁾。

以上這些墓葬除了出青銅器外，它們還有一些本土特色：大多伴有幾何印紋硬陶及原始青瓷，且大多建在土墩上。由這兩點來看，它們與其它廣泛分佈在蘇南的土墩墓沒有太大的區別。部分銅器上的紋飾，與當地陶器上的幾何印紋相同或相似⁽²⁶⁾。這些青銅器製作與埋藏的年代，最早在西周昭、穆王時期。在前面我們曾提到，自新石器時代晚期以來，蘇南與中原早已有雙向的文化互動。因此，蘇南出現的所謂「西周青銅器」很可能是當地貴族模仿中原

(21) 南京博物院，〈江蘇句容浮山果園西周墓〉，《考古》5（1977）：292。

(22) 劉興、吳大林，〈談談鎮江地區土墩墓的分期〉，85。

(23) 鎮江市博物館、丹徒縣文物管理委員會，〈江蘇丹陽出土的西周青銅器〉，《文物》8（1980）：3-6。

(24) 南京市文物保管委員會，〈南京浦口出土的一批青銅器〉，《文物》8（1980）：10。

(25) 江蘇省文物管理委員會，〈江蘇丹徒縣煙墩山出土的古代青銅器〉，《文物參考資料》5（1955）：58。

(26) 李學勤，〈從新出青銅器看長江下游文化的發展〉，《文物》8（1980）：35-36；肖夢龍，〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，《文物》5（1984）：13-14。

器物之作，部分也可能是當地貴族收集的中原產品。若要將這些墓葬當作是周人墓，在考古證據上不夠充份。更值得注意的是，許多這種蘇南西周青銅器都有經過長期使用的痕跡，而北方殉葬的商周青銅器大都純為禮器；顯示這些器物對於蘇南貴族而言，有不同於它們對中原商周貴族的象徵意義及用途。

最後，煙墩山宜侯矢簋上的銘文，是支持太伯奔於蘇南者最常引用的證據。銘文中記載虞侯矢改封於「宜」之事；虞侯之父為虞公。唐蘭及許多學者皆認為虞與吳相通；由出土地點證明「宜」在江蘇丹徒一帶；虞侯矢就是仲雍的曾孫周章。因此，他們認為宜侯矢簋的出土，証實了太伯奔於句吳之說⁽²⁷⁾。

同樣根據這篇器銘，黃盛璋提出不同的意見。他依據銘文中「錫（賜）在宜王人十有七姓，錫鄭七伯」，認為「周初淮河流域為徐戎、淮夷等族所隔阻，遠未達到長江下游，丹徒一帶不可能有周貴族在宜，十有七姓，也不可能將鄭之七伯錫到這裡」。他認為「宜」必近鄭；本器後來被帶到丹徒去，才因此出現在丹徒煙墩山墓中。他並由銘文記載，周王先省覽武王、成王伐商圖及東國圖，然後到「宜」舉行改封儀式，認為「宜」在東國，又是畿內直轄，可能即後來的宜陽⁽²⁸⁾。董楚平則認為南方的吳或虞是由北虞分出，初封可能在江北儀徵一帶，後來南遷丹徒或其附近⁽²⁹⁾。由此可見，

(27) 唐蘭，〈宜侯矢簋考釋〉，79-83；肖夢龍，〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，14-15；李學勤，〈宜侯矢簋與吳國〉，16。

(28) 黃盛璋，〈銅器銘文宜、虞、矢的地望及其與吳國的關係〉，《考古學報》3（1983）：396-97，304。

(29) 董楚平，〈吳越文化新探〉，147-51。

根據本器銘文來解釋句吳王室源流，學者們的意見也相當紛歧。

無論如何，根據宜侯矢簋證明太伯奔句吳之說，主要是因為在文字學上虞、吳兩字可通用。在宜侯矢簋銘文上，「虞」字從虎從矢。據李學勤考證，此字為從吳省聲，是虞字的異構⁽³⁰⁾。也就是說，吳與矢是相通的。周法高對此也早有說明。他指出：吳字省「口」就是矢，如周字省去「口」作「用」是一樣的⁽³¹⁾。因此，綜合許多學者的舉証及意見，以及宜侯矢簋銘文中虞字的形構，都說明構成虞、吳的一個主要成份是矢。矢與吳可相通；虞、吳都是由矢演變而來⁽³²⁾。如果「虞侯」出現在蘇南的器銘中，使得學者忽略由陝西到蘇南的山水隔阻，而相信太伯曾遠奔到此。那麼，如果在陝西也發現與「吳」有關的考古証據，是否能更合理的說明太伯所奔之地呢？

另一種考古學證據：渭水中游的矢國遺址

由於長江下游的句吳距陝西岐山太遠，許多歷史學者如崔述、劉節、童書業等，均懷疑在周克商之前周太伯為了逃位是否可能，或是否有必要，奔逃到如此遙遠的異邦⁽³³⁾。但對於太伯所奔之吳究竟在何處，則是眾說紛云。

(30) 李學勤，〈宜侯矢簋與吳國〉，16。

(31) 周法高，〈金文詁林〉，卷十（香港：香港中文大學出版，1974），6072。

(32) 劉啟益，〈西周矢國銅器的新發現與有關的歷史地理問題〉，《考古與文物》2（1982）：43。

(33) 董楚平，〈吳越文化新探〉，138。

周初重器散氏盤，銘文記載矢、散二國割土約劑之辭。張筱衡認為矢國即吳國，也是虞、芮爭田之虞國。隴縣一帶有吳山，矢之得名與吳山有關，因此矢國應位於吳山所在的隴縣一帶⁽³⁴⁾。他的看法為太伯所奔之吳提供一新說，但在當時沒有受到重視。七十至八十年代，矢國遺址及遺物紛紛出土於隴縣、寶雞一帶，所出器物大多是西周早期之器，也有部分中、晚期器。這些考古發現証實了矢國的存在，以及其時代及地理位置⁽³⁵⁾。

根據這些考古發現，以及有關出土器物銘文的研究，考古學家認為矢國早在商末周初就活動在汧隴河谷台地，主要存在時代與西周平行。矢國確切的位置或其較集中的活動範圍，約在汧水上游的隴縣到下游的寶雞一帶。根據出土器物及銘文顯示，矢國東與姬姓的散、井等國為鄰，南與強國為鄰，而矢國之君與這些國家的領導家族間都有婚姻關係⁽³⁶⁾。

劉啟益根據矢國考古遺存發揮張筱衡之說，認為太伯所奔之吳就是矢國，也就是虞國。他與張筱衡的意見可歸納如下：(1) 矢之得名與吳山有關，吳山在隴縣西，汧水之南；(2) 傳說中的「虞芮爭田」之虞便是矢國，因與岐山周原很近，虞芮兩國

(34) 張筱衡，〈散盤考釋〉，《人文雜誌》2.4（1958），引自劉啟益，〈西周矢國銅器的新發現與有關的歷史地理問題〉，43-44。

(35) 盧連成、尹盛平，〈古矢國遺址墓地調查記〉，《文物》2（1982）：48-57；王永光，〈寶雞縣賈村原發現矢王簋蓋等青銅器〉，《文物》6（1984）：18-20。盧連成、胡智生，〈寶雞茹家庄、竹園溝墓地有關問題的探討〉，《文物》2（1983）：12-16；〈寶雞賈村再次發現矢國銅器〉，《考古與文物》4（1984）：107。

(36) 王明珂，〈西周矢國考〉，《大陸雜誌》75.2（1987）：2-7。

的國君才可能去到那兒找西伯（文王）解決爭端；（3）「太伯奔吳」傳說中的吳也是矢國，除文字上的關聯外，還有吳山為証；（4）周滅商之前的「荊楚」在今阡陽縣，阡陽位於汧水中游，吳山在其西；由此也證明太伯所奔的吳或荊蠻是在汧水流域一帶⁽³⁷⁾。

張筱衡與劉啟益之說，尤其是在地理上，似乎解決了千古以來學者對於太伯傳說的懷疑。但黃盛璋對此有不同的意見，他認為矢國非吳國亦非虞國。他提出的理由如下：（1）從文字的形音義上來說，矢不是吳或虞；（2）矢國不是姬姓，而吳是姬姓國；（3）吳山在春秋戰國時被稱為汧山，後才改為吳山⁽³⁸⁾。若仔細探索黃盛璋對此說的質疑，可發現他的看法不能完全成立。首先，黃盛璋以漢代著作《說文解字》來探討矢的字音與字義，並不能說明西周矢國之「矢」的音義；畢竟兩者在時代上差了一千多年。而且，西周時的矢國完全不見於歷史文獻中，我們不知道矢作為國名時的讀音及涵義。其次，漢代文獻稱吳山本名為汧山，或說古文為汧山，只說明漢代人看到的古文獻中它被稱為汧山，並不表示吳山之名是戰國之後的人所創造的。胡渭在《禹貢錐指》中說：「自周尊汧山為嶽山，俗又謂之吳山，或又合稱吳嶽」⁽³⁹⁾。依他的看法，吳山是汧山的俗名或別稱。現在由於矢國遺址發現在吳山附近，以及相關的銘文考釋，使我們得以接觸到漢代人難以窺見的資料，證明至少在西周時這兒就被稱做「吳」或「矢」了。

(37) 劉啟益，〈西周矢國銅器的新發現與有關的歷史地理問題〉，42-46。

(38) 黃盛璋，〈銅器銘文宜、虞、矢的地望及其與吳國的關係〉，295。

(39) 胡渭，《禹貢錐指》，見於皇清經解，第三冊（台北：漢京文化公司）。

至於矢國之姓的問題，我曾由「矢王」與鄰近國家的婚姻關係，姜姓的吳嶽（大嶽）傳說，以及矢國鄰近吳山的位置，推證矢國王室應為姜姓⁽⁴⁰⁾。因此我同意黃盛璋以及許多其它學者的意見——矢是姜姓國。但是矢為姜姓國，並不因此否定太伯所奔之吳即為矢。太伯傳說中主要有兩個組成成份：一是「太伯去國奔吳」或「太伯奔荊蠻」，二是「太伯成為荊蠻的君主」。以前者來說，這是很普遍的由於繼承造成的政治性出走或分家，後者則是帶有明顯華夏族群中心主義歧見的歷史記載。如果將太伯是否成為吳的君主當作未知，只以「太伯去國奔吳」這件事來看，則太伯所奔之吳國並不必要是姬姓國。周人與姜姓族有密切的婚姻關係早為學者們所熟知。據文獻記載，古公（太伯之父）的妻子也是來自姜姓。一個失意的王子，逃到母方親戚的國裡尋求安慰與保護也是合理的。西周將亡之時，太子宜臼（平王）曾奔於姜姓外公的國（西申）裡。因此太伯所奔的吳，很有可能便是姜姓的矢，就在寶雞附近。



至於「荊蠻」與汧水、吳山一帶的地理關係，劉啟益以先秦文獻及金文說明荊便是楚，荊、楚常連稱。他又指出，周原甲骨卜辭中有「楚子來告」，此楚曾附於周方伯，其位置應離周原不遠。他與張曉衡都引《水經注》中：「楚水又南流注於渭」，及《元豐九域誌》：「鳳翔府，虢，有楚山」，證明楚在今汧水中游的阡陽縣

(40) 王明珂，〈西周矢國考〉，1-16。

(41) 劉啟益，〈西周矢國銅器的新發現與有關的歷史地理問題〉，44。

(41)。劉與張的這個說法，雖然還需更多的證據來支持。但是，西周建國之初或更早的楚或荊楚，與春秋時人觀念中的荊楚，的確可能所指不同。扶風庄白出土的牆盤銘文中提及「茲魯昭王，廣能荊楚」

(42)。雖然春秋以來，即以此荊楚等同於春秋時楚國所居（長江中游一帶），但事實上昭王南征之荊楚是在何處仍值得探討。出土於岐山縣董家村的五祀衛鼎，記載當地貴族劃分田界的約辭。參與公證者中有「荊人」與井人⁽⁴³⁾；我們可以懷疑當時這「荊人」是遠來自湖北或江淮的蠻夷。

「荊」可能與汧山（岍山）、汧水中的地名「汧」，或西周金文中的國名「井」有關。小篆中荊作；但以金文証之，在西周時荊從井作。劉節曾指出，汧或岍原來是從井的；他由出土彝器及銘文，來證明井人所居可能在今汧水流域⁽⁴⁴⁾。由西周金文中，我們也知道矢、散之間有「井邑田」；井又曾與寶雞茹家庄、紙坊頭的漁國通婚⁽⁴⁵⁾。井之所在應距寶雞不遠。荊、井、汧等這些古文字上錯綜複雜的問題，還待文字學家去釐清。在此，我且舉一個尚待驗證的假設：可能在西周建國之前，周人觀念中即已有地名為井（或荊），為偏遠蠻荒之地，這個地方就在汧水流域到寶雞一帶。後來由於文字的增衍及人群的流變，當地的地名分化為汧（水名）、岍（山名）、井（國名），而「荊」後來成為蠻荒之地的代名

(42) 徐中舒，《殷周金文集錄》（成都：四川人民出版社，1984），195-96。

(43) 同前，1034。

(44) 劉節，〈古邢國考〉，《禹貢半月刊》4.9（1947）：1-4。

(45) 王明珂，〈西周矢國考〉，3-6。

詞；作為華夏族群邊界，它的指稱內涵隨著華夏的成長往外推移。對於荊蠻最原始的指稱地，及此地名或人群概念的漂移等問題，我們還需有更多的資料來探討。

以上我們陳列了兩種有關「太伯奔吳」的考古學證據。雖然「矢國說」看來較為合理，但我們還需更多的證據來支持此說。至於「句吳說」，我認為主張此說者所提出的考古學證據，事實上難以成立，或至少是不充份的。這個說法仍需面對一個老問題：太伯何需，或是否有可能奔逃到長江下游一帶？

我們有時得承認，「過去」對現代人而言有如一個「異國」⁽⁴⁶⁾，對於在那國度裡發生了什麼，我們的認識會受到當代的「理性」所限。對於許多歷史學者而言，當代的社會現實（如江蘇南部是中國的一部分，蘇南的人是毫無疑問的華夏），與歷史文獻記載（太伯奔吳），都塑造學者的「理性」。因此在這種背景下，考古資料也被用來「理性化」我們對過去的認識。

現代歷史學家與考古學家能借用各種文獻及文物來「證明」太伯曾奔於蘇南，春秋時蘇南的社會領導家族是否也能尋找、運用各種社會記憶來證明自己是華夏之裔呢？由於了解今人的「理性」，我們也可以嘗試探索古人的「理性」。因此，以下我們將由另一種角度來探討太伯傳說。由這個角度，我們探討的主題不是太伯傳說中的「歷史事實」，而是歷史記憶。

(46) 在此，我借用一本探討歷史記憶的著作名稱，見 David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (London: Cambridge University Press, 1985).

作為歷史記憶的太伯傳說

歷史文獻所記載的不完全是「歷史事實」，這是所有歷史學者都同意的。因此，歷史學者的一個重要工作便是在許多文獻記載的比較中「去蕪存菁」，以找出「歷史事實」。對於許多歷史學者而言，這就是歷史工作的全部。但是，愈來愈多的史家對於「蕪」感到興趣；如果它不是歷史事實，那麼為何它會被編造出來，而且被記載流傳？由此觀點，歷史記載可以被當作是一群人的集體記憶，這種集體記憶固然大多是根據過去發生的事實，但也有許多是創造、扭曲、假借而產生的虛擬性集體記憶，或至少都是選擇性的，以符合某社會群體所認知的社會現實。我們可以由此角度來探討「太伯奔吳」傳說。

首先我們看看產生這說法的春秋時期（西元前 771-476 年）的社會背景。西元前 771 年，西周因戎禍而結束，東遷後的周王室失去實質上號令諸侯的地位。這時期留下的歷史記載，或是戰國時人所記得的，主要是周所封諸侯與蠻夷戎狄相爭，以及他們之間互爭領導權的記錄。這些周所封諸侯自稱「夏」或「華」，以別於蠻夷戎狄。這些歷史記憶顯示，在春秋時期華夏的族群範圍逐漸明確化；一方面以相同的自稱來凝聚「我族」，一方面以蠻夷戎狄來排除他人，以劃定華夏的族群邊界。也就是說，定義及辨別誰是華夏，以及爭奪華夏的領導地位，在此時非常的重要。這時有幾個處在華夏地理邊緣的政治群體，如渭水流域的秦，長江中游的楚，以及長江下游的吳、越等國，大量吸收華夏文化並迅速發展，因此先

後捲入中原諸夏的政治活動中。就是在這族群與政治環境下，留下許多關於這些邊地國家王室起源的複雜歷史記載。

以自稱太伯後裔的吳國王室來說，根據文獻記載，我們對吳國較深切的了解始於吳王壽夢時期。這時南方的楚國崛起，侵陵諸夏，中原諸夏的安危受到極大的威脅。在吳王壽夢時，楚國的大夫申公巫臣投奔晉國。他又從晉國出使吳國，教吳國用兵乘車來牽制楚國。吳國從此捲入中國的政治之中；當時是西元前 585 年⁽⁴⁷⁾。華夏歷史文獻對於在此之前的吳國只有太伯傳說記載，以及太伯到壽夢的世系，這也證明在壽夢之前吳與中原華夏諸國的往來很少。

由太伯到壽夢的吳國王室世系，《史記》中的記載如下：

太伯卒無子，弟仲雍立，是為吳仲雍。仲雍卒，子季簡立。季簡卒，子叔達立。叔達卒，子周章立。是時周武王克殷，求太伯、仲雍之後，得周章，周章已君吳因而封之。乃封周章弟虞仲於周之北故夏墟，是為虞仲，列為諸侯。周章卒，子熊遂立。熊遂卒，子柯相立。柯相卒，子疆鳩夷立。疆鳩夷卒，子餘橋疑吾立。餘橋疑吾卒，子柯盧立。柯盧卒，子周繇立。周繇卒，子屈羽立。屈羽卒，子夷吾立。夷吾卒，子禽處立。禽處卒，子轉立。轉卒，子頗高立。頗高卒，子句卑立。是時晉獻公滅周北虞公，

(47) 《史記·吳太伯世家》 31/1。

以開晉伐虢也。句卑卒，子去齊立。去齊卒，子壽夢立。

在這個譜系中顯然有兩種不同的世系，表現於兩種不同形式的人名上。最早的四代人名中都帶有伯、仲、叔、季等稱號，這是周人的命名習俗。此後到壽夢共十五代，諸王的名字都與這周人命名習俗無關。主張這是吳國王室的真實譜系者，或能將之解釋為周人東遷後「從蠻夷之俗」的反映。但是，這更像是將一個周人譜系安置在當地領導家族原有譜系之上的結果。

到了壽夢的下一代，周人命名習俗又出現在他第四子的名字「季札」上。季札在吳國歷史上是個特別的人物。他之所以特別，是因為他沒有成為吳王，也沒有豐功偉業，卻能被歷史記載下來。根據《史記》的記載：壽夢有四個兒子，其中季札特別賢能。壽夢想把王位傳給他，但季札不肯受，於是壽夢先以長子諸樊攝國事。壽夢死後，諸樊要將王位讓給季札，季札還是不肯接受，逃位耕田去了。於是諸樊繼承王位。王諸樊死時，傳位給他的弟弟餘祭，希望如此兄弟相傳，最後得以讓季札得位。因此餘祭又傳位給餘昧。餘昧死，遺命傳位給季札，季札又避位逃走⁽⁴⁸⁾。由這個季札逃位讓國的記載中，我們可見到太伯傳說的影子。

太伯故事像許多傳說故事一樣，不斷的被重述。《吳越春秋》中對於太伯故事的記載，除了與《史記》相似的內容外，還增添了

(48) 《史記·吳太伯世家》 31/1。類似的記載也見於《公羊傳》與《吳越春秋》。

一些情節。如古公死前，令季歷讓國於太伯。古公死，太伯、仲雍歸來赴喪，並且再一次的讓國不受，返還荊蠻。與《史記》中的版本相比較，《吳越春秋》中的太伯故事，與季札兄弟間的讓位就更相似了。

我們可以更深入的探索歷史記載中季札這個人。《左傳》中記載，魯襄公二十九年吳子派季札出使至魯。季札來到這個保存周禮最好的周人宗親之國時，他要求觀賞周人禮樂。在觀賞中，季札對每一節都有恰當的嘆美之詞。然後他又到齊、鄭、衛、晉等中原上國，對這些國家的執政者以禮以德多有建言。與《左傳》類似的記載，也出現在《史記》之中。這些文獻表達著，季札雖出身於邊遠的吳國，但他對於華夏文化有深切的了解與愛慕。也就是說，華夏的歷史記憶特別強調季札深受華夏禮樂教化的行為言談。

為了理解季札與太伯奔吳歷史記載的關係，我們須再提起三十年代英國心理學家 Frederick Bartlett 關於記憶的研究⁽⁴⁹⁾。他曾做過一些有關個人記憶的著名實驗，說明當人們在回憶一個故事時，事實上，他們是在重新建構這個故事，以使之符合自己的心理構圖 (schema)。他所謂的「心理構圖」，就是人們過去經驗與印象的集結，如此形成個人或社會群體的一種態度或心理傾向。每個社會群體都有一些特別的心理傾向，這種心理傾向影響該群體中個人對外界情景的觀察，以及他如何結合過去的記憶，來印証自己對外在世界的印象。因此，在回憶時我們是在自己的心理構圖上重建過去

(49) 關於 Bartlett 對記憶的研究及其貢獻，見本書第二章。

(50)。由此角度，我們可以思考華夏歷史文獻（一種集體記憶）對季札的記載。

季札的事蹟，以及華夏對此的記憶，也許說明了太伯傳說的由來。太伯逃位奔吳傳說，是周人歷史記憶的一部分。當崛起於蘇南的吳國逐漸接觸華夏，而他們的上層領導階層深度華夏化時，他們逐漸有了如華夏的「心理構圖」。在此構圖上，過去的歷史記憶（太伯傳說），被他們與華夏共同用來合理化他們的華夏身分。他們將當時所知的太伯世系，與本家族的世系啣接起來（並遺忘一些祖先）；這便是吳為周人後裔之說，以及《史記》中吳國王室世系的由來。在發現自己是太伯後代後，他們的行事也更遵循華夏的道德典範，以符合自身華夏傾向的「心理構圖」。因此，太伯讓國在季子兄弟身上重演，而季子本人深度的華夏化更是認同的極端表現。

不只是自我宣稱華夏即可獲得此種身分，吳國統治者的華夏認同還需得到其他華夏的認可。據《論語》、《左傳》、《國語》等古文獻記載，在春秋時期，不但吳國君王自稱周人之後，許多華夏上層人物包括魯君、晉君等諸侯以及孔子，也都認為吳國王室是周人後裔⁽⁵¹⁾。在此，如季子般高度華夏化的吳國上層人士，應是關鍵人物。季子兄弟讓國的事，中原諸國或有耳聞。而季子個人在周游列國時所表現的深度華夏化，也讓華夏諸國印象深刻。更重要的是，吳人站在諸夏的一邊與楚為敵。根據《左傳》定公四年的記載，吳

(50) F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, 197-214.

(51) 董楚平，《吳越文化初探》，139-40。

王勸隨國不要藏匿戰敗的楚王時，他說：

周之子孫在漢川者，楚實盡之。天誘其衷，致罰於楚，而君又竄之，周室何罪？君若顧報周室，施及寡人，以獎天衷，君之惠也。

在這段話中我們可以看出，當楚國威脅到許多華夏的安危時，吳國儼然成為周之子孫的保護者。吳王是否曾說出這些話並不重要，重要的是它保留在華夏的歷史記載中，成為華夏的集體記憶。因此，當春秋時諸夏受到秦、楚等國及戎狄的侵擾時，中原諸夏應當樂於發現在南方有個「兄弟之國」（而非蠻夷之邦）能為周之子孫效力。黃池之會後，吳王夫差志得意滿，遣人向周敬王致意邀功。他所說的，仍是誇耀自闔廬以來吳國為「兄弟之國」所立的功績，而周敬王也口口聲聲稱夫差為「伯父」⁽⁵²⁾。這些華夏的文獻記載，一再肯定吳國的華夏身分，但是我們也可由此看出，諸夏認可吳為華夏的族群利益背景。

因此，句吳王室成為太伯後裔，可說是句吳與華夏互動的結果。一方面句吳王室吸收華夏文化（包括華夏的歷史記憶），使他們在華夏歷史記憶中找到太伯傳說，以合理化自己的華夏身分。華夏在族群利益抉擇下，也以「太伯奔吳」的歷史記憶來証實句吳王室的華夏身分。而句吳王室成員季札的深度華夏化，可理解為他以

(52) 《國語·吳語》，卷十九。

言行來證明自己的華夏身分；華夏的歷史記載也因此特別記得季札的事蹟，以認同他的華夏身分。最後，所有這些句吳與華夏雙方面的認同努力，反而顯示了句吳由華夏邊緣進入華夏族群核心時的族群認同危機。就是這種危機，使得句吳王室需要以言行（季札的華夏化言行，以及吳國對楚國的征伐）來強調華夏認同，也使華夏有需要在歷史上特別記得吳國王室的這些華夏化言行⁽⁵³⁾。

近年來，人類學者 Marshall Sahlins 與 Gananath Obeyesekere 之間，有一場關於歷史與文化結構的綿長辯論。這場辯論的背景是，根據許多文獻記載，歐洲探險家 Captain Cook 在 1779 年抵達夏威夷。在一場祭典中他被土著尊為神，後來又被殺害。Sahlins 認為，過去發生的歷史事實（Captain Cook 到達夏威夷被土著尊為神），成為當地文化結構的一部分；這樣的文化結構，在夏威夷歷史中不斷被重複（當地土著將外來白人當作有神性的酋長）⁽⁵⁴⁾。Obeyesekere 則指出，事實上 Captain Cook 並沒有被土著神化，而是被有文化偏見的西方船員、旅行者、人類學家神化了。他認為這種「西方人到野蠻地區被當地人尊為神」，是西方文化中一種根深蒂固的觀念。因此，Sahlins 所謂「神話的創造」，不只在土著中，

(53) Ian Hodder 在非洲肯亞的 Baringo 所作的研究告訴我們，需要以鮮明的文化特徵以強調族群身份的人群，經常是有認同危機或族群身份在日常生活中非常重要的人群。見 Ian Hodder, "The maintenance of group identities in the Baringo district, Western Kenya," 47-73. 以及本書第三章的有關探討。

(54) Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981); *How Native Think: About Captain Cook, for Example* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

也發生在包括人類學家的西方人之中⁽⁵⁵⁾。

太伯傳說與 Captain Cook 的事跡，可說是同一故事模式的不同版本。這種故事模式——高等文明的人到野蠻地區被尊為神或酋長——不只是 Obeyesekere 所謂西方人的偏見，而是人類文化接觸中產生的普遍現象。「尋找一位外來的祖先或神」或「尋找到野蠻地區被尊為神或酋長的祖先」，普遍存在於土著與華夏（或夏威夷土著與歐美白人）的文化與認同結構中。

季札兄弟間的讓國，重覆太伯兄弟讓國此一歷史事件；這就是 Sahlins 所謂，在歷史結構中重覆實踐的歷史。但是，這種歷史結構的基礎，其實只是歷史記憶，而不必然是歷史事實。因此，Obeyesekere 對 Captain Cook 故事歷史真實性的質疑是合理的。作為社會集體記憶，「神話」與「歷史」在人群認同上並沒有太大的區別。因此，除了探討一個歷史事件是否曾發生之外（如，是否有太伯遷到蘇南？是否真有 Captain Cook 在夏威夷被尊為神？）更重要的問題是，在什麼樣的社會背景與歷史過程中，一個「歷史事件」或「被創造的神話」得到它特別的社會意義。

華夏化的策略：尋得或假借一個華夏祖先傳說

以上我們只是在「歷史事實」之外，提出一種對太伯奔吳傳說

(55) Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

的解釋。在關於句吳的歷史文獻上，我們難以再進一步証實這個解釋。但是，如果將眼光顧及許多華夏邊緣人群成為華夏的例子，那麼我們可以發現，事實上這種解釋在理解所謂「華夏化」時有其普遍性。也就是說，由吳國的華夏化與太伯傳說的例子，我們可以發現一種華夏邊緣人群華夏化的普遍策略，那就是，尋得或假借一個華夏祖先傳說。而對於華夏而言，「尋回失落的先人後裔」是認可這種華夏化的辦法。透過這樣的互動過程，華夏與新進入華夏的人群共同建立新的歷史記憶。

這種假借祖先傳說的例子，在華夏民族發展史上不勝枚舉。在春秋時期與吳國同處於華夏邊緣的國家有秦、楚、越。關於秦的族源，《史記·秦本紀》中記載：

秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕，女脩吞之，生子大業。大業取少典之子，曰女華，女華生大費，與禹平水土。…乃妻之姚姓之玉女。…舜賜姓嬴氏。大費生子二人：一曰大廉，實鳥俗氏，一曰若木，實費氏。其玄孫曰費昌，子孫或在中國或在夷狄⁽⁵⁶⁾。

《史記·楚世家》中也記載楚王室的由來：

楚之先世出自帝顓頊高陽。高陽者，黃帝之孫，昌意之子

(56) 《史記·秦本紀》 5/5。

也，高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎為帝嚳高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝嚳命曰祝融。…彭祖氏季連生附沮，附沮生冗熊。其後中微，或在中國，或在蠻夷，佛能記其世。周文王之時，季連之苗裔曰鬻熊⁽⁵⁷⁾。

同書中越王的家世也與華夏有關：

越王句踐，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封於會稽以奉守禹之祀⁽⁵⁸⁾。

春秋戰國時期，可以說是華夏第一次調整其族群邊界。這時吳、越、楚、秦等國的華夏化，似乎皆由其上層統治階級尋得或假借華夏的祖先來完成。

漢代至魏晉，這樣的華夏化過程仍然不斷發生在移入中國的異族身上。《史記》中稱：「匈奴其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維」⁽⁵⁹⁾。《後漢書》中記載「西羌之本出自三苗，姜姓之別也」⁽⁶⁰⁾。《晉書》中記載，鮮卑慕容雲的家世為：「祖父和高句驪之支庶，自云高陽氏之苗裔，故以高為氏焉」⁽⁶¹⁾。同書中對於另一鮮卑人慕

(57) 《史記·楚世家》40/10。

(58) 《史記·越王句踐世家》41/11。

(59) 《史記·匈奴列傳》110/50。

(60) 《後漢書·西羌傳》87/77。

(61) 《晉書·慕容雲載記》124/24。

容僂族源的記載則為：「其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑於紫蒙之野，號曰東胡」⁽⁶²⁾。又同書中，匈奴右賢王之後的赫連勃勃對他人說：「朕大禹之後，世居幽朔」⁽⁶³⁾。魏晉時期遷入關中的許多被華夏稱作羌的人群，也找到了華夏的祖先。如《晉書》中記載，「姚弋仲，南安赤亭羌人也，其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子於西戎，世為羌酋」⁽⁶⁴⁾。《隋鉗耳君清德頌》石碑中稱一個羌人著姓鉗耳之族為「本周王子晉之後，避地西戎，世為君長」⁽⁶⁵⁾。《元和姓纂》中也記載，黨姓之羌自稱夏后氏之後⁽⁶⁶⁾。

在春秋吳國的例子中，吳國的統治者找到自己的祖源，而華夏也找到失落祖先的後代，華夏化順利的完成。然而在有些例子中，有時華夏認為找到失落祖先的後代，但該人群卻不肯忘記原來的祖源，或者創造出其它的祖源，因此華夏化還是無法完成。中國文獻記載中，有箕子奔於朝鮮的集體歷史記憶，但朝鮮本身卻有檀君開國的歷史傳說，便是一個這樣的例子⁽⁶⁷⁾。另一種更普遍的情形，如魏晉時期進入中原的五胡，他們尋得華夏的祖先，但華夏的歷史一直記得他們的「戎狄」起源。雖然《晉書》中稱：「古者帝王乃生

(62) 《晉書·慕容僂載記》108/8。

(63) 《晉書·赫連勃勃載記》130/30。

(64) 《晉書·姚弋仲裁記》116/16。

(65) 宋歐陽修《集古錄跋尾》，引自馬長壽，《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》（北京：中華書局，1985），82。

(66) 吳世鑑，《晉書斟注》116/16，引《元和姓纂》。

(67) 明代中國承認朝鮮「自為聲教」，同時也由於使臣往返而得知朝鮮對本身族源歷史的看法。兩國政治經濟關係的轉變，朝鮮以檀君強化民族自覺，以及中國知識分子重新解釋朝鮮的「起源」，這些都顯示歷史如何成為合理化現實政治與族群關係的工具。關於明人對於朝鮮的認識，見李慶龍，〈明人董越有關朝鮮著作與明人對朝鮮的認識〉，《史原》19（1993）：173-212。

奇類，淳維、伯禹之苗裔（指匈奴等異族）豈異類哉⁽⁶⁸⁾？」但是華夏的傳統歷史一直記得匈奴、鮮卑、氐、羌等是戎狄。假借一個華夏祖先，並不能完全使這些原來被華夏認為是異族的人群成為華夏。

因此，「華夏化」不只是需要假借華夏祖先以創造本族群的新集體記憶，還需該族群與華夏兩方面對於過去的「結構性失憶」。對該族群來說，遺忘本族群原來的起源歷史，可以由上一代不對下一代提起本族群的過去歷史來達成。對華夏來說，「失憶」常由於對新移入者的過去毫無所知所致。因此，族群認同變遷最常發生在移民的環境中。在此情景下，個人、家庭或人群可以擺脫不利於己的族群認同，以一種較為平等的身分參與當地社會。

經由「尋回失落的祖先後裔」，一個族群調整其邊界以容納另一族群。經由「尋回被遺忘的祖先」，一個族群改變其認同。族群中心主義（ethnocentrism）、不對等的族群文化互動關係、現實的利益，都是造成這種現象的背景。族群中心主義使人們認為，在本民族之外的人都是化外野人；如果有高等文明人群存在，那便可能是「失落的祖先後裔」。漢代中國人發現東北方的朝鮮有些人群頗知禮義，因此認為他們是失落的商王子箕子的後代（或受箕子教化的人群後代），但朝鮮卻保存或創造出本身的起源傳說。此後，因著個人的時代經驗，中國與朝鮮的知識分子對於「朝鮮人族源」的認知，長久以來便徘徊在箕子與檀君之間。西方學者也曾以「東

(68) 《晉書·劉元海載記》101/1。

遷的巴比倫酋長即為中國的黃帝」，來合理化中國古代的高度文明。在清末民初的華夏民族挫折中，有些中國歷史學者也在「中國民族西來說」裡找到被遺忘的西方祖先⁽⁶⁹⁾。前述這些「過去」，在我們的知識體系中有些是史料，有些是神話，有些是歷史研究，但由某種角度看來它們都是一種可以被修正、借用、重組的集體記憶。

作為集體記憶媒介的文獻與文物

七十年代社會人類學族群研究者大多認為，對於起源的共同信念（the common belief of origin）在凝聚一個族群上非常重要。這種共同的信念，也就是一種「集體記憶」。因此我認為「集體記憶」與「集體失憶」（結構性失憶）這兩個概念，可以幫助我們理解族群認同與認同變遷等現象。太伯奔吳傳說與吳國王室的華夏化，可說是一個實際的歷史例證。經由這個例證，我們可以探索華夏的形成與華夏認同的本質等問題。以及，歷史資料與考古文物在此探索中可能扮演的角色。

那麼，我們如何理解長江下游發現的西周青銅器，以及西周到春秋吳國考古遺存中的商周文化特質？以考古學證據來證明太伯曾

(69) 這是指以法人拉克伯里（Terrien de la Comperie）的中國人西來說，他認為西元前2282年率眾東遷的巴比倫酋長奈亨台（Nakhunte）即是中國的黃帝。當時不少中國學者附和其說。見蔣智由，《中國人種考》（上海：華通書局，1929），26-38。

奔於句吳者，顯然認為人群的遷移會在考古遺存上留下記錄。事實上，不是歷史上所有的移民活動都能在考古學上找到證據。D. J. Blackman 曾以斯拉夫人在西元六、七世紀移入希臘半島為例，說明在考古記錄上很難發現歷史記載中的移民⁽⁷⁰⁾。許多歷史考古學者，在不同的例子中也有類似的看法⁽⁷¹⁾。更何況，在蘇南的例子裡，我們在前面曾說明，由新石器時代以來此地與中原地區便有雙向的往來。學者們有意忽略馬橋類型與湖熟文化中的偃師二里頭、鄭州二里岡等中原文化成份，而獨強調西周文化特徵，以應和太伯曾奔於句吳之說。因此，蘇南出現的商周式青銅器，只反映由新石器時代晚期以來，當地與中原地區愈來愈密切的往來關係，而不能當作是商末周人移民的證據。

在第三章中我們曾提及，「文物」常被人們用為記憶的媒介。出於墓葬與窖藏的文物，可說是有意被人們製造、收集及保存下來的文物；這些器物上所包含的文字銘刻、紋飾圖案，蘊含某種社會價值與歷史記憶。商周青銅器，便是如此的「社會記憶媒介」。由此觀點，蘇南地區出土商周式青銅器，便有了另一種解釋：西周時期蘇南地區的上層階級製作、收集、擁有此種青銅器，由此（以及其它途徑）他們獲得一些商周的文化價值與集體記憶。這些文化價

(70) D. J. Blackman, "comment," in *Bronze Age Migrations in the Aegean*, ed. by R. A. Crossland and A. Birchall (London, 1973).

(71) D. Phillipson, "Iron Age history and archaeology in Zambia," *Journal of African History* 15 (1974): 17-18 ; R. D. Mathewson & C. Flight, "Kioto bowls: a fifteenth and sixteenth-century pottery type in Northern Ghana," *West African Journal of Archaeology* 2 (1972): 88-89.

值與集體記憶的累積，終於使他們在太伯傳說中發現自己華夏的祖源，並產生如季札般深度華夏化的人物，也使華夏相信他們找到了失落的祖先後裔。

由以上的探討，我們可以發現兩種對待歷史與考古資料的方式。探索太伯奔吳的歷史事實，有些學者將歷史文獻與考古遺存當作是歷史的客觀證據。這種結合歷史文獻與考古資料的方法，是基於兩個前題：其一，文獻資料雖然有扭曲、殘缺，但經由歷史學者的考校，可以去蕪存菁使歷史事實重現。其二，即使歷史文獻記載有不足之處，出土考古文物提供客觀的證據，可以據之重建歷史事實。這便是長久以來流行在中國上古史研究中的「二重證據法」。我並不否定文獻資料與考古資料在這方面的重要性。但是，由歷史記載中的太伯傳說與有關的考古文化現象，我們可以看出文獻與考古資料的另一種面貌。在此，歷史文獻記載與考古文物可以被當作是人群集體記憶的「二重遺存」。它們的製作與保存，常是在人們某種「意圖」下完成。也就是說，歷史文獻作為一種集體記憶的傳遞媒介，它所傳遞的有時並非完全是客觀的歷史事實，而是主觀的、選擇性的歷史。它經常是當時某一人群，或某一社會階層的人，選擇、重組他們認為重要的「過去」以合理化社會現實，因而留下的記憶遺存。但是這並不表示它就毫無價值；製作這種歷史記憶的時代人群的「意圖」，更廣泛的說，就是某一時代社會人群的「心理構圖」值得我們深入研究。在另一方面，考古文物作為一種集體記憶與社會價值的媒介，它的製造、搜集、擁有、典藏都可能表現行為者的「心理構圖」，這種心理構圖表現所有者的文化傾

向、族群認同，或認同危機。因此我們所見到的，只是在這種心理構圖下的社會記憶遺存。

重組集體記憶以改變社會結群範圍，是人類適應變遷的一種策略。因此藉著保存、尋索、重組與改變各種集體記憶，個人與群體都可能以強化或改變祖源來凝聚或改變族群認同。以此，我們可以理解一個族群（如華夏）的形成及其本質與變遷。

第十章

漢人的形成：漢代中國人的邊疆異族意象

春秋時期，許多處於華夏邊緣的如秦、楚、吳、越等人群，逐漸在華夏的歷史記憶中找到了自己的祖源，這種「溯源」也得到華夏的認可。華夏間密切的交往，終於造成政治上的統一，這就是秦漢帝國的出現。

秦雖然不及百年就亡了，漢帝國卻延續了四百多年。在這四百多年中，愈來愈多的邊緣人群遺忘他們原來的祖先，而華夏也逐漸遺忘這些邊緣人群的「異族」身分。於是，華夏心目中的異族概念便持續的向西方、西南、南方與東南漂移。

但是，華夏邊緣的漂移、擴張不是沒有止境的。有些地區的人群，因生態與社會結構因素無法成為華夏。有些地區的人群，則因資源分配、分享的原因而不願成為華夏。到了漢代末年，這個華夏「邊緣」逐漸明確化、固定化。在本章中，我將從漢代人如何描述四方「異族」的生活、道德習俗，特別是他們的族源，來探討漢代華夏對邊緣人群的「異族意象」與其「自我意象」。以及，在此異族意象與自我意象下，華夏如何與不同的邊緣人群展開往來互動，而產生不同性質的華夏邊緣。

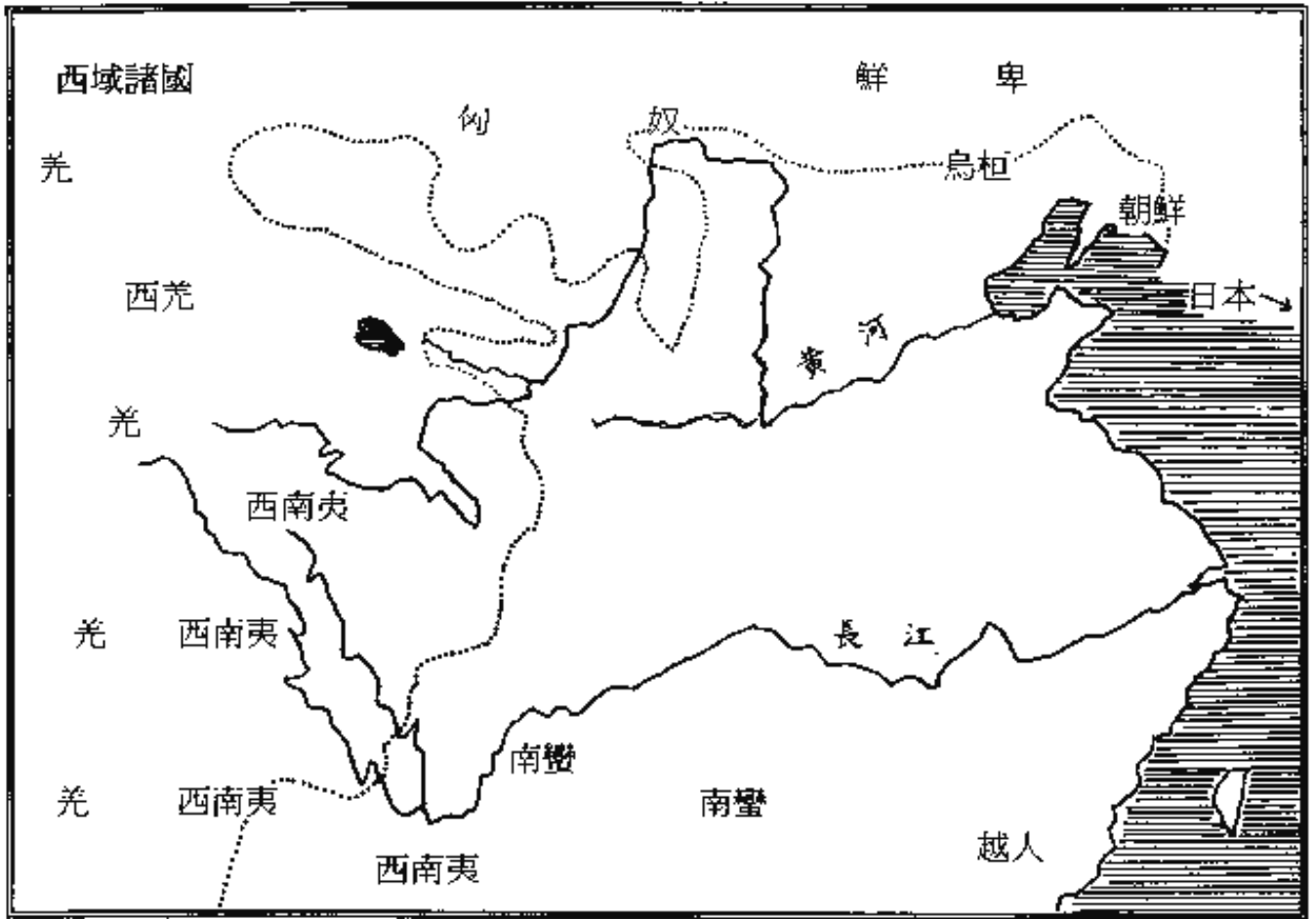
漢代是「中國人」異族意象與自我意象形成的關鍵時代⁽¹⁾。主要原因是：（1）漢帝國是華夏形成後第一個維持較久的統一帝國，這時中國與四裔族群的關係，是形成中國人異族意象與自我意象的關鍵；（2）漢帝國勢力在東亞的擴張，達到其移民所能生存的生態地理極限，以及帝國行政力量所能控制的政治地理極限；（3）漢代是中國有系統的「正史」記載之始，文字歷史記憶，使得在漢代形成的華夏自我意象與異族意象沿續下去，深深影響後世的中國人。因此，研究漢代中國人的異族意象，也就是探討「中國人」自我意象形成初期的情形⁽²⁾。

漢代中國的邊疆民族意象

在漢代中國人的觀念中，他們受四方異族環繞（圖十一）。漢

-
- (1) 在本章中，我將普遍使用「中國人」來指稱構成漢帝國的人群，也就是所謂的華夏。這個用法，只是反映當時華夏在面對四裔族群時的自稱，而無其它現實含意。漢代文獻中，漢人以「中國人」自稱的例子不勝枚舉。如，《史記·南越列傳》中記載，南海尉任囂勸趙佗據地自雄時，他提到在這南方「頗有中國人相輔」；又，當南越貴族鼓動群眾反對來自漢帝國的皇后時，他們也說「太后中國人」。
 - (2) 在本章中除了部份輔助文獻外，主要以《史記》、《漢書》、《後漢書》等「正史」記載為主。這是因為，在漢代文學家與訓詁學者的作品中，雖偶見有關邊疆異族的零散記載，但其中所提及的，常與現實世界的邊疆民族有些差距。因此對於這部分材料，可能需要另外為文處理。相反的，《史記》、《漢書》等史書中對於四裔民族的族源、生活方式，以及與中國關係的記載，都是基於官方檔案，與地方官員、將領的報告，以及史學家親身的採訪。以此寫成的、有系統而又完整的記載，無論是否確實它都代表一種典範觀點。當我們在探討「漢代中國人」的異族意象時，事實上不同地區、不同社會階層的漢代中國人的異族意象可能皆有些差距。但是，在文獻不足以讓我們作這樣細部的探討時，「正史」所表現的典範觀點，可提供我們研究漢代「中國人」自我意象與異族意象的基點。

圖十一 漢代的華夏邊緣



代中國的北疆，主要是匈奴、鮮卑與烏桓；這些是草原遊牧或森林草原遊牧人群。在中國的東北有高句麗、濊、貊等；他們是定居於村落行農業的人群。在中國的西疆，這時有許多不同的部落人群，被泛稱為「羌人」或「西羌」；他們是居於高山及谷地的遊牧或半遊牧人群。

在南疆與西南疆方面，住著許多被稱為蠻及西南夷的人群；他們是定居程度不同的農牧混合經濟或游耕人群。在東南方面，則是被稱作越人（或粵人）以稻作農業為主的定居人群。因為人類經濟生態、社會組織的不同，中國對這些人群有不同的異族意象。也就是說，他們為了不同的原因，或不同程度的被華夏排除在「中國人」之外。

北方邊緣：匈奴

自春秋晚期以來，北邊華夏諸國就在建城垣，以防禦北方部族的南下。

秦統一中國後，將各國舊長城連結起來，於是「長城」代表了統一的華夏帝國北方邊緣，也是華夏民族的北方邊界。被排除在此邊界外的人群，早在戰國時已完全遊牧化了。原先，他們凝聚成一個個的遊牧部落。自匈奴部落的冒頓單于崛起，大部分的草原遊牧部落都統於匈奴遊牧「國家」之下。

匈奴遊牧國家結合定居社會的中央化領袖威權（單于），以及遊牧社會的分裂性結構（左右賢王、二十四長與其下的各級部落首領），成為相對於南方漢帝國的一大政治勢力。靠著分裂性結構下

機動的軍事力量⁽³⁾，匈奴不斷的侵擾中國邊境，以此從中國得到一些物質上的利益。單于與各部落首長將此利益層層分配下去，以此鞏固他們的地位⁽⁴⁾。就在如此的政治結構上，北方遊牧人群與南方漢帝國展開數百年的往來互動。

中國對包含在匈奴之下的北方民族的描述與評價，顯示華夏對非華夏的一種詮釋；詮釋他們為何不是「華夏」。司馬遷在《史記》中對匈奴的描述，即可代表這種漢代中國人觀點。首先，在經濟生業上，《史記》中稱匈奴人跟隨牲畜到處遷移，沒有城郭，也沒有定居農業⁽⁵⁾。《史記》中還記載了一封漢文帝給匈奴單于的書信，其中說：

先帝制，長城之北，引弓之國，受命單于；長城之內，冠帶之室，朕亦制之。使萬民耕織射獵衣食，父子無離，君臣相安，俱無暴逆⁽⁶⁾。

因此對當時的中國人而言，人群經濟生態上的差別，也就是匈

(3) 遊牧盛行的地區不只是缺乏農業資源，更重要的是這些資源不穩定，譬如：不穩定的雨量，突來的高溫或低溫，無法測知的大風雪等。在這樣的地區，遊牧的移動性使得牧民得以在適當的時候，以適當的人群組合來利用自然資源或逃避災難。為了隨時以適當的人群組合來適應環境的變化，遊牧社會的結構需要有彈性，而且每一基本遊牧單位對於本身的遊牧事宜需有相當的決定權。基於這些原則，最常在一個遊牧社會中見到的便是所謂的分裂性（親屬或社會）結構 (segmentary structure)。

(4) Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989), 32-80.

(5) 《史記·匈奴列傳》110/50。

(6) 同前。

奴與中國政權所轄人民的分野。同時，在《史記》中，司馬遷也模擬匈奴人的觀點，記載匈奴皇后所說的話：「今得漢地，而單于終非能居之也」⁽⁷⁾。這個觀點，也表露在一位投降匈奴的漢人所說的話中；為了強調並維持匈奴與漢為敵體的地位，他以匈奴的衣、食、生活習慣與漢不同，來勸匈奴單于勿貪漢人的物品。這些都顯示，漢代中國人認為這樣的經濟生態差別，使得草原與中國成為兩個不同的世界，匈奴人也應意識到這一點。

其次，司馬遷認為匈奴人都貪狠好侵奪：「急則人習戰攻以侵伐，其天性也」；「故其見敵則逐利，如鳥之集」⁽⁸⁾。班固在《漢書》中對匈奴的總結印象也是，「夷狄之人，貪而好利，披髮左衽，人面獸心」⁽⁹⁾。最後，司馬遷及其同時代的人對於北方人群「野蠻性」的鄙視，主要是在道德文化上。他們認為北方夷狄「苟利所在不知禮義」；「貴壯健，賤老弱」；「父死，妻其後母，兄弟死，皆娶其妻妻之」。這些，在中國人眼中都是野蠻得難以想像的風俗。

至於匈奴的族源，《史記》中記載：

匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維。唐虞以上有山戎、獫狁、葷粥，居於北蠻...

(7) 同前。

(8) 同前。

(9) 《漢書·匈奴傳》64b/94b。

夏后氏在戰國至漢代中國文獻中，至少有兩種象徵意義。其一，當夏后氏與黃帝、堯、舜等並列時，他象徵中國一線傳承的祖源之一⁽¹⁰⁾。其二，漢代人也經常以夏后氏與商人、周人共舉，來描述文化的世代演變，或說明不同地域人群文化上的差異；夏后氏在此經常指文化比較原始質樸的時代或人群⁽¹¹⁾。因此，將匈奴視為夏后氏的後代，一方面是將匈奴視為與華夏同源的人群，另一方面似乎認為他們比較野蠻落後。由匈奴為夏后氏之後的說法看來，漢代中國人將北方匈奴視為與華夏經濟生態不同的敵對人群，除了認為他們在某些道德文化上比較野蠻外，基本上對他們並無鄙視之意。

西方邊緣：西羌

對東漢時的中國人來說，西方異族羌人比起北方異族要野蠻得多。這些西方羌人分佈在青海河湟地區，以及沿今日西藏高原東方邊緣的地區。這些人群大多也是遊牧、半遊牧人群。他們分成許多大大小小的部落，種族繁雜，中國人甚至無法以其自稱族號來稱呼他們，因此只有以「羌」這樣的泛稱族號來將他們都包括在內。有時在泛稱族名「羌」之上加一些專稱詞，如旄牛羌、白狗羌、越嶲羌等等。然而，這些加上專稱的人群是否為一建立在彼此認同上的人群單位，都是值得懷疑的。

(10) 如《國語·魯語上》：「有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹」。

(11) 如《禮記·檀弓上》：「有虞氏瓦棺，夏后氏堅周，殷人棺槨，周人牆置斂」。

這些人被排除在華夏之外的原因，與北方人群相同，主要也是與漢人在文化生態上的差異；漢人將所有不定居的人群都當作是非我族類。但是由於西方人群的部落組織，使他們在漢人眼中比北方游牧人群更野蠻。成書於戰國時的《呂氏春秋》中，就已提及西方有些「無君」的人群，以此強調文明的特色之一就是統於君主⁽¹²⁾。到了漢代，在長期儒家君父觀念的教化下，中國人更認為「無君」是野蠻中的野蠻了。

漢代的河湟羌族，就由許多「無君」的部落組成。他們是兼營農業的半游牧人群。《後漢書·西羌傳》中記載，羌人沒有一定的居所，以畜牧為主要生業，逐水源、草場而遷移。同書中說，他們很少種植穀類，但也記錄了一些有關羌人種麥的事⁽¹³⁾。對漢人來說，羌人與匈奴相同，也是父兄死後娶其後母寡嫂的野蠻人。羌人與統於單于的匈奴不同之處在於，他們分成一個個的部落。

不立君臣，無相長一，強則分種為酋豪，弱則為人附落。
更相抄暴，以力為雄⁽¹⁴⁾。

這正說明了羌人是在分裂性社會結構下的游牧人群。在這樣的

(12) 《呂氏春秋·恃君》所載：「氐羌呼唐，離水之西，雙人野人，篇葆之川，舟人送龍，突人之鄉，多無君」。

(13) 《後漢書·西羌傳》87/77；關於羌人的游牧及農業，見於 Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundary*, Chap. 2.

(14) 《後漢書·西羌傳》87/77。

遊牧人群中，聚散有彈性的社會結構是他們生態適應的一部分；各分枝群體間的敵對（segmentary opposition）是此社會特性之一⁽¹⁵⁾，但這些都是漢代中國人不能理解的。譬如，中國將領常認為羌人「無君」，而且經常反覆不定；事實上這是因為在這種社會中，沒有任何一個「上級領袖」能為各下級部落人群決定與中國的和戰關係。漢代中國將領趙充國在給皇帝的報告中說，羌人之所以容易制服，是因為他們每一族群都有自己的首領，彼此互相攻擊，不能團結統一⁽¹⁶⁾。然而，在分裂性結構的部落社會中，各分枝群體間的對抗，是各社會群體間的一種凝聚機制。而且，漢代中國為「羌亂」付出的代價，證明羌人並不如趙充國所說的容易制服。

《後漢書·西羌傳》中有一段關於「羌人來源」的記載：

西羌之本，出自三苗，姜姓之別也。其國近南岳，及舜流四兇，徙之三危，河關之西南羌地是也⁽¹⁷⁾。

三苗在中國古代傳說中是凶人的化身，因此，將羌人視為三苗之後，也就是華夏藉著「羌人的族源」來詮釋這些異族的邪惡本質。

(15) 有關羌人的分裂性社會結構，見：Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundary*, 80-94；關於遊牧社會的分裂性結構，在人類學的遊牧社會研究中有許多探討，如：Fredrik Barth, "Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1959): 5-21；E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940, 1969), 142-58。

(16) 《漢書·趙充國辛棄疾傳》69/39。

(17) 《後漢書·西羌傳》87/77。

另外，《後漢書·西羌傳》中採集另一則有關羌人來源的傳說。

羌無弋爰劍者，秦厲公時為秦所拘執，以為奴隸，不知爰劍何戎之別也。後得亡歸，而秦人追之急，藏於巖穴中得免。羌人云，爰劍初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎為其蔽火，得以不死。既出，又與荊女遇於野，遂成夫婦。女恥其狀，被髮覆面，羌人因以為俗。遂亡入三河間。諸羌見爰劍被焚不死，怪其神，共畏事之，推以為豪。河湟間少五穀，多禽獸，以射獵為事。爰劍教之田畜，遂見敬信⁽¹⁸⁾。

這一則傳說的原型，很可能是採自當時被稱為羌的某一部落。在漢代中國人的族群歧視下，添加了一些如秦厲公與戎等的「歷史背景」，與強調羌人低劣本質的枝節，如他們領導家族的父系祖先是奴隸，母系祖先為受割鼻刑罰的女子。這個記載最重要的含意是：羌人能夠種田畜牧，還歸功於從中國去的人，雖然這個人是被中國驅趕的戎人。這樣的「文明起源傳說」或「化夷傳說」，也見於中國對滇、句吳與朝鮮等地人群的記載中。

東北邊疆：朝鮮

朝鮮半島北部與遼東地區，原來就居住著許多人群。他們有些

(18) 《後漢書·西羌傳》87/77。

居於山區，有些居於平原，也因此經濟生態與人群組織上有很大的區別。基本上，這兒較大的族群如高句麗、沃沮、濊等，都是以定居農業為主的人群。在此之北的夫餘與挹婁，除行農業外也依賴在林中狩獵與畜牧。由於地宜農業，至少由秦末開始，許多中國移民與流亡者就進入此地。漢初，燕人衛滿糾集大批移民在這兒建立一個政權，將當地土著與早先到此開發的中國北方移民都置於他的管轄之下，這就是中國文獻記載中的朝鮮。

漢代中國人眼中的朝鮮是一個禮儀之邦，而中國人將之歸功於一個「從中國去的人」——箕子。《漢書》記載：

殷道衰，箕子去之朝鮮，教其民以禮義，田蠶織作...是以其民終不相盜，無門戶之閉。婦人貞信不淫辟⁽¹⁹⁾。

根據此記載，不僅是朝鮮人的禮儀教化，甚至他們能種田、養蠶都是箕子的功勞。這是一種與前述「羌無弋爰劍傳說」相似的「化夷傳說」。不同的是，前者的主角是戎人奴隸，後者的主角是殷商的王子。這兩個傳說的差別，也表現了在漢代中國人心目中，不同異族與中國人之間有不同的文化或族群親緣距離；在這兩方面，朝鮮人都遠比羌人親近中國人。

成書於南朝的《後漢書》，取材主要根據漢晉史籍。在本書的

(19) 《漢書·地理志》28b/8b。

〈東夷列傳〉中，起首有一段對該地人民特質的概述：

王制云：東方曰夷，夷者柢也，言仁而好生，萬物柢地而出。故天性柔順，易以道御，至有君子不死之國焉⁽²⁰⁾。

這個記載也顯示由前漢到魏晉南朝，中國人一直認為朝鮮人是謹守禮教的民族。

後漢時的夫餘是兼營農業、狩獵與畜牧的人群。據中國文獻記載，這兒「土宜五穀，出名馬、赤玉、貂貉，大珠如酸棗」。中國人也注意到他們有代表中央化威權的城池、宮室與牢獄，並且有代表商業活動的倉庫。關於這些人的道德習俗，《後漢書》中的描述是：這些人強壯勇敢而又謹厚，不會到處掠奪；他們在飲食、社交上注重禮儀與上下尊卑之別。另外，住在高山深谷之中較不注重務田的高句麗，在當時中國眼中則是風俗敗壞，人民好勇鬥狠，喜好到處掠奪。濊人，前漢時朝鮮管轄下的人群之一，他們也是行農業的人群。《後漢書》作者對這些人的描述則是：他們不會盜竊，可以不用閉戶，婦人都能守貞節⁽²¹⁾。總之，直到東漢魏晉，除了高句麗因屢次寇邊而被中國嫌惡外，基本上中國人還是認為這些住在東北方的人群謹守禮教、風俗敦厚。

在箕子傳說之外，東漢以來，中國史家採錄了另一則有關當地

(20) 《後漢書·東夷列傳》85/75。

(21) 同前。

人群起源的傳說：

北方有豪離之國者，其王者侍婢有身，王欲殺之。婢云：有氣如雞子來下我，故有身。後生子，王捐之於溷中，豬以喙噓之。徙至馬閑，馬以氣噓之不死。王疑以為天子也，乃令其母收畜之，名曰東明⁽²²⁾。

這個傳說，可能是當地族群起源的本土版。後來事實證明，無論從前有多少中國人進入朝鮮，他們都融入當地社會體系之中（這體系中包括許多國家、部落與村落群）。在這體系中，他們遺忘箕子傳說，或拒絕相信箕子傳說，並強調他們本土的起源傳說，來抗拒中國將他們內地化的努力。漢代以後，這兒的人大多自稱是東明或檀君的後代⁽²³⁾。於是，在這經濟生態與文化並不造成民族邊界的地方，「族源」成為一群人建立族群邊界的主要工具。

南方邊緣：南蠻

南方被稱為蠻的人群，分為許許多多的族群，其中最主要的有武陵蠻、巴郡南郡蠻以及板楯蠻。他們聚居在山間村落中，以種植、狩獵為生。漢代中國人以「蠻」這樣的泛稱來稱呼他們，是因為他們沒有如匈奴、朝鮮等人群的集中化政治組織。

(22) 《三國志集解·魏書東夷傳》注引《魏略》；《後漢書·東夷列傳》85/75。

(23) 《三國志集解·魏書東夷傳》注及盧弼集解；李慶龍，〈明人董越有關朝鮮著作與明人對朝鮮的認識〉，《史原》19（1993）：173-212。

漢代時住在今日湖南省西南的是武陵蠻。《後漢書》中記載了一個傳說，稱他們是古帝王高辛氏的女兒與一隻退敵有功的狗「盤瓠」所生的後代。因此，他們以自己的父系祖先對中國有功，母系祖先又是帝王之女，因此無論種田或作生意都不需繳關稅或田稅。事實上，漢初中國在此地「歲令大人輸布一匹，小口二丈」以為稅賦⁽²⁴⁾。東漢時，武陵蠻及附近諸蠻夷經常「反叛」，原因不詳。但是，順帝永和元年（西元 136 年），中國政府接受武陵太守的建議，以當地蠻夷都已經很順服了，應比照漢人增加他們的賦稅。結果造成連年的蠻夷「反叛」。武陵蠻的族源歷史、傳說，一方面強調他們與中國的長遠關係，另一方面也詮釋他們為何可以減免賦稅。而在實際的民族關係中，他們與漢人政府間的緊張主要也是因賦稅問題。

在長江中游，約當湖北省西部的地方有一支人群，自稱是廩君的後代，以巴為姓氏。中國稱他們為「廩君蠻」。秦時，因巴氏為蠻夷君長，而且他們又代代娶秦女為妻，所以中國賜給他們爵稱，有罪時可以用爵稱相抵。並要他們的君長每年出賦兩千一十六錢，三年出義賦千八百錢；一般百姓每年出嫁布、雞羽作為賦稅⁽²⁵⁾。漢代中國沿襲這辦法。東漢時，他們經常聚眾反叛，其原因也是中國對他們徵賦稅的問題⁽²⁶⁾。而且，在此「過去」也被用來合理化為何他們應適用較優惠的賦稅。

(24) 《後漢書·南蠻西南夷列傳》86/76。

(25) 同前。

(26) 同前。

同樣的，以族源傳說詮釋賦稅問題，也見於四川東部的一些被稱為板楯蠻的人群中。他們以善戰出名，漢人認為他們是曾助武王伐紂的巴人之後。另一種說法是，秦時曾有板楯蠻夷為民除虎害。秦昭王因此與他們刻石盟要，減免他們的田租與丁口稅。漢高祖劉邦（當時還是漢王）與項羽相爭時，也曾利用他們北伐關中。因此，漢朝政府減免他們中一些領導家族的租稅，其他百姓則仍要每年出丁口錢。東漢時，中國政府還是經常用板楯蠻出征。東漢桓帝時，他們屢次反叛中國。究其原因，據當時地方官吏稱，仍是「愁苦賦役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾」⁽²⁷⁾。

以上三支「南方蠻夷」在中國文獻中的族源傳說或歷史，揉合本土傳說與中國因素，可說是土著觀點與中國觀點的融合。這些歷史與傳說將「南蠻」與中國人聯繫在一起，同時也顯示存在此民族關係中的一個緊張因素——賦稅問題。對於這些邊緣族群而言，賦稅是「中國化」的痛苦代價，也是他們最關心的問題。這些例子顯示，人們對現實的關懷如何表現在他們對「過去」（族源歷史與傳說）的記憶、重組與詮釋之中。

西南邊緣：西南夷

漢代的西南夷，是指分佈在甘陝南部沿青藏高原的東緣，南下直到雲南、貴州一帶的人群。在秦統一中國時，即已開路到這地

(27) 同前。

區，並設官經營。漢初，中國官方放棄在此活動，但漢人移民早與當地人群有貿易來往，有些人還因此致富。後來為了要開闢一條通往南越，或是大夏、天竺的新路，漢代中國大規模築路進入這地區；這時大約是在西元前 135-120 年之間。

通往西南夷地區的道路再度打通之後，史學家司馬遷曾到此地考察。他在《史記·西南夷列傳》中對當地人群作了簡單的描述與分類：（1）夜郎、滇、邛都，這些是將頭髮椎結起來，耕田並住在村落中的人群；（2）巂、昆明，這些是頭髮結辮，隨畜遷徙的人群；（3）徙、笮都、冉駹，這些或是定居種田，或是隨畜移徙的人群；（4）在冉駹之北的氐人，是行定居農業的人群⁽²⁸⁾。司馬遷也注意到，以上各人群都有大大小小的「君長」，只有遊牧的巂與昆明是「無君長」的人群⁽²⁹⁾。

漢人對西南夷中農業定居人群的政策，是直接置郡縣管理他們。打敗南越後，中國藉著兵威在這兒建立越巂、沈黎、汶山、武都等郡，並將滇國、夜郎變成漢帝國的益州郡。在這些人群中，夜郎與滇原有中央化的政治結構；也就是說，他們原是統於「王」的人群。因此，中國頒授王印給當地的王，等於是任命他們來管理當地的人民。此後，西南土著首領經常起兵反抗。中國派兵前往清剿，卻因漢軍水土不服，單需轉運不易，成效很差。西漢時，甚至有中國官員認為此地為「不毛之地，亡用之民，聖王不以勞中國，

(28) 《史記·西南夷列傳》116/56。

(29) 同前。

宜罷郡，放棄其民」⁽³⁰⁾。東漢初，益州地方土著領袖仍常反叛，都被中國壓服。同時西漢以來，夜郎與滇的上層階級愈來愈「中國化」。桓帝時，夜郎人尹珍跟隨許慎等知名漢人學者讀書，後來還鄉教學。肅宗時，益州太守王追在滇國地區開始興辦學校，當地上層人士逐漸接受中國的文化習俗⁽³¹⁾。在西南夷地區，滇、夜郎因有與中國類似的層化社會結構⁽³²⁾，他們的上層階級很容易「中國化」，而藉此保持他們在當地社會中的政治、經濟優勢。

《史記》與《漢書》中都提到，楚威王在位時（西元前 339-329 年），楚國將領莊蹻往南方征伐一直到滇池。當他要回楚國時，秦國伐楚，他的退路被截斷。莊蹻因此留下來建立滇國，成了當地的王。他與屬下們變更服飾，順從土著習俗以治理當地人民。《後漢書》中則稱楚頃襄王時（西元前 298-263 年），「莊豪」伐夜郎而留在滇池當王，他的後代世世為滇王。秦昭襄王伐楚取得楚國的巫與黔中兩郡（因此可能阻斷莊蹻歸路）是在西元前 277 年，這時到楚威王的時代中間至少隔了 52 年。因此《後漢書》似乎有意將這個事件往後修正到楚頃襄王的時代，以使其更合理，但這反

(30) 《漢書·西南夷兩粵朝鮮傳》95/65。

(31) 《後漢書·南蠻西南夷列傳》86/76。

(32) 《後漢書》中稱滇國「人俗扈恣，居官者皆富及累世」，見〈南蠻西南夷列傳〉。另外，根據《史記·西南夷列傳》116/56，巴蜀地方的中國商人偷偷到西南夷地區經商，帶回來笮馬、僮、犍牛。其中「僮」，即為土著奴婢；在漢代沒有中國商人擄異族為奴的例子，因此「僮」應為中國商人自土著貴族處購得的奴隸。這個史料說明，在二十世紀初仍流行在西南地區許多族群中的奴婢制，可能有更早的歷史淵源。

而顯示這段歷史的不明確性⁽³³⁾。無論如何，這一段歷史（或傳說）合理化滇國王室的中國根源，有助於滇國由上而下的華夏化。

除了滇、夜郎以外的西南夷地區，雖在西漢時已置郡，但當地土著的漢化遠不如滇與夜郎。屬越嶲郡的邛都夷，「豪帥放縱，難得制御」。諸部落對中國時而歸附，時而反叛。主要原因也是因為郡縣的賦稅既煩且多。以笮都夷為主的沈黎郡，後來分為兩個都尉官；一個治理漢人，一個治理土著。這也顯示漢人與土著在這兒涇渭分明。汶山郡地區，據中國文獻記載，山上住有「六夷、七羌、九氐」。可見當時中國人了解當地族群的複雜狀況。置郡後，土著也抱怨賦稅重，因此漢朝政府將它們省併為蜀郡北部都尉。好大喜功的中國地方官，又常招引更遠的部落「歸義內屬」。這些外邦酋長帶來黃金、旄牛毳等奇珍土產。中國則給予這些內屬的部落酋長「金印、紫綬、錢帛」。但他們仍然經常攻擊中國據點，殺害中國官吏⁽³⁴⁾。

以上這些人群，大致沿川藏邊界南北分佈，往南分佈到雲貴地區。在這高山縱谷與盆地交錯的地方，漢人沿著大河佔領河谷、盆地，侵入土著的生態區。漢人城鎮、聚落與官府的政治經濟力量，對接近城鎮的土著產生很大的影響。許多土著因失憶而成為華夏，另一些在漢人城鎮、聚落中出售土產或勞力，漢人的地方官府則對

(33) 《史記》與《漢書》中對莊蹻王滇的記載，在年代上有許多矛盾之處，從前考釋史、漢的學者早有發現；見王先謙，《後漢書集解》86/76 引鄭樵《通志》。

(34) 《後漢書·南蠻西南夷列傳》86/76。

他們徵賦稅。因此，漢人的入侵在此形成面狀的、由漢人與各土著人群交錯組成的族群體系，而非地理上線狀的、截然劃分的族群邊界。

東南邊緣：南越與東越

秦時已在今日兩廣地區設郡，並將有罪的人遷來這兒與當地的土著（漢人稱之為越人）相混。秦末世亂，當地龍川縣的縣令趙佗（據稱是一位中國人）自立為南越王。漢帝國成立後，南越與中國交惡，趙佗稱帝，並連絡其他越人國家。漢文帝改變策略，對他示好。因此趙佗謝罪，願為中國藩臣，按時進貢，接受中國的封職。但他的後代與中國愈來愈疏遠，到了太子興即位時，國內形成兩種勢力：一為親中國的太后黨（太后為中國人），一為以宰相呂嘉為首的本土派。太后希望南越能「內屬」中國，比照國內諸侯，三年一朝貢，去除邊關；而宰相呂嘉則希望南越與中國保持距離。此時，中國介入南越內部政爭，結果呂嘉殺了王與太后，因此導致中國派遣大軍討伐南越。平定南越後，中國將此地分為九個郡來治理⁽³⁵⁾。

約當今日福建地區，秦漢時這兒的土著也被稱作越人。在楚漢相爭時，越人中的兩位領袖，無諸與搖，就曾帥眾助漢。因此在漢帝國成立後，無諸被立為閩越王，搖為東甌王（或稱東海王）。兩

(35) 《史記·南越列傳》113/53。

國經常打來打去。有一回東甌向中國求援，漢太尉田蚡說：越人互相攻擊，這是常有的事，而且他們又反反覆覆的，不值得中國出兵去救他。中大夫莊助則以為，不救小國之困，中國將不能「子萬國」，因此他力主出兵。最後皇帝責備太尉，並令莊助發會稽郡的兵去救東甌。東甌解圍後，要求遷到中國去。中國因此將當地的人民（可能只是貴戚家族）全移到江淮之間⁽³⁶⁾。

後來閩越又擊南越，南越守著中國禁令，不敢發兵拒敵，而向中國報告。於是中國出兵伐閩越，閩越貴族殺其王結束此一觸即發之戰。此後閩越又分裂為二，由越繇王（閩越）、東越王分別統治；兩個王都受中國冊封。元鼎五年（西元前 112 年），南越與中國發生戰爭。中國以東越不助中國征南越為理由，引兵擊東越。這一次，越人又殺他們的國君來避免兵災。不久，中國認為東越地狹多山阻，閩越又強悍反覆不定，因此將東越、閩越的人民都遷徙到江淮間去⁽³⁷⁾。

在中國與越人國家的往來中，可以看出中國非常關心這些越人國家對中國的忠誠。因為這些越人國家的統治者，有些是中國化的土著，有些則原為中國人。對中國而言，如果一地的統治者是中國人，或是有華夏祖源的漢化土著，則當地的人民很快就能向風慕化了。因此中國所有的努力，無論是懷柔、征伐、遷徙其民，目的都在將他們「內地化」。雖然在如《淮南子》之類的書中，漢代思想

(36) 《史記·東越列傳》114/54。

(37) 同前。

家們還對南方越人有刻板的印象⁽³⁸⁾。但在《史記》的〈南越列傳〉、〈東越列傳〉，到《漢書》的〈西南夷兩粵朝鮮傳〉中，都沒有關於越人的「奇風異俗」的描述。並且在「起源」上，都強調他們與中國的關係，如，「南越王尉佗者，真定人也，姓趙氏」；「閩越王無諸及越東海王搖者，其先皆越王句踐之後也」；「(粵)其君禹後，帝少康之庶子，封於會稽，文身斷髮，以避蛟龍之害，後二十世，至句踐稱王」⁽³⁹⁾。由此可見，在西漢之後越人逐漸已被視為華夏的一部分。

漢代華夏邊緣的形成與維持

漢代中國人對四方異族的意象，也就是以「那些人不是中國人」來定義「誰是中國人」。由漢代中國人「排除異己」的方式，我們知道他們將自己當作是一些定居重遷，以農為本，統於皇帝，知禮尚義的人群。更重要的是，他們宣稱有共同的祖先，並經常強調共同的歷史記憶。在華夏邊緣，圍繞著許多「異族」。中國人根據自己的觀點來記載這些異族的族源或「歷史」，以及描述他們的生活習慣，藉此表現這些異族與中國人之間的文化與族群距離。由這些描述中我們知道，不同的「異族」在漢代華夏的心目中有不同的「異族意象」，因此所謂的華夏邊緣，事實上包括幾種性質不同的邊

(38) 如《淮南子·齊俗篇》中所言越人之風俗。

(39) 《史記·東越列傳》114/54，《史記·南越列傳》113/53；《漢書·地理志》286/86。

緣。

這些華夏邊緣性質上的差異，主要由兩種華夏的主觀標準造成。首先，中國人注意到不同人群間經濟生態上的差別。對於匈奴、烏桓、西羌等人群的遊牧經濟，中國史書中都有許多描述。在《史記·西南夷列傳》中，司馬遷更把經濟生業作為劃分中國西南土著人群的標準之一。對於遊牧盛行的地區，中國人明白那是不適於他們活動的地方。因此，中國除了與匈奴爭奪河南地，與西羌爭奪河湟谷地，並將勢力伸入川西北的河谷地帶外⁽⁴⁰⁾，基本上不會侵佔遊牧地區，也不想將這些地區的人群變成中國人。中國對遊牧人群的基本政策便是軟硬兼施，以堅持、固守兩個世界間的分隔線。相反的，對於灌溉農業盛行的地區如滇國、朝鮮、南越等地，中國則認為他們是知禮尚義的國度，因而對他們的民族政策便是努力將其內地化。

中國人又將邊疆人群分成「統於一君」的與「無君」的人群；以現代辭彙來說，就是統於國家（state）或酋邦（chiefdom）的，及處於部落（tribe）結構中的人群。其實，這也和「移動」與「定居」人群之別有關；無論是遊牧、游耕或是游獵的人群，都不適於受制於國家或酋邦，而傾向於結成聚散較有彈性的獵團或部落。基本上中國人尊重「統於一君」的人群，而認為「無君」是相當野蠻而落後的。因此，對於遊牧人群，中國人尊重匈奴為「敵國」，經常以和親、開關市、歲賜財物來安撫他們。而對於造成帝國更大損

(40) 以上這些都是可行灌溉農業的山間河谷地區。

害的西羌，則經常誘殺、暗殺其首領，濫殺其人民，或竟施行滅種政策。對於農業人群，中國較尊重統於國君的滇國、夜郎、南越等，時而對其國君誘以財賄爵位，希望他們能「內屬」。相反的，對於游耕的邛都、哀牢、武陵蠻等氏族部落人群，中國給他們的只是賦稅、勞役與強制出征，或是利刃橫頸、刀挺加身式的嚴酷鎮壓。

以此兩種標準，在漢代出現至少四種不同的「華夏邊緣」。第一是定居、行農業並統於國君的人群，如朝鮮、南越、滇等。其次是行混合農業但未統於國君的人群，如南蠻、邛都、笮都等。第三是遊牧且統於中央化權威者，如匈奴。第四為遊牧或半遊牧而處於分裂性部落結構中者，如西羌。對這四種不同的「華夏邊緣」，漢代中國有不同的民族政策。

漢代中國對邊緣人群的政策

統於中央化權威的北方遊牧人群，可以匈奴為代表。漢人對匈奴的策略，早期以和親、通關市，饒給財物為主。由漢武帝開始，漢人經常出塞遠征，同時也以通關市來招降匈奴，如此恩威並施。後來，又將歸降的匈奴人移近邊塞，給與生活補助，一方面就近羈縻，一方面要他們替中國守邊。有時並藉他們的軍隊，來替中國征伐其他邊疆民族。以和親政策來說，雖然中國經常受匈奴威逼而嫁宗女子單于，但這些漢人女子並不能視作匈奴的戰利品。和親的主要意義在於，以婚姻關係聯繫在一起的兩個人群基本上是對等的

(41)。以此，匈奴宣稱與漢帝國的對等地位。而漢帝國在和親政策下（無論是否出於志願），等於承認匈奴與中國有對等的地位，承認匈奴人是與中國人有相等地位的「人」⁽⁴²⁾。另外，對匈奴每年給賞賜與開邊市貿易，顯示漢人對匈奴的另一種意象——匈奴人是貪婪的，只要滿足其物慾便能維持邊境的和平。而除了河南地及河西等戰略重地外，中國與匈奴間沒有土地的爭奪；中國不企圖將匈奴的牧地「內地化」，因為中國人理解雙方在經濟生態上的差距。

對於西方的羌人，中國的政策便嚴苛多了。由於某些生態因素，羌人對中國原是无害的⁽⁴³⁾。漢羌間的接觸與衝突，主要是因為漢人侵入、奪佔羌人的河谷地帶（湟水谷地與黃河上游谷地）所致。漢人能理解草原是一個漢人無法利用的生態地區，也能尊重單于及其子民在草原的生存權。但是羌人的二元經濟體系⁽⁴⁴⁾中的河谷地帶，也是北中國黃土地帶的延伸，而羌人又沒有受轄於一個「君王」，因此漢人對羌人河谷的侵奪便毫無忌憚了。漢人移民與保護

(41) 人類學家常探討在一社會中，娶妻者（wife-taker）與嫁女者（wife-giver）社會地位的不同。但是在此我所謂的對等地位，是指作為「人」而言婚姻的雙方是對等的。這也就是為何人類婚姻制度與族群分類中的一個普遍現象便是：被視為非人的異族人，經常也是不能通婚的對象。

(42) 在許多世界民族中，其自稱（autonym）經常就是「人」的意思。相反的，他稱（exonym），如中國人稱南方人為蠻，稱西方人為羌，都有「非人類」的意義。雖然在中國文獻中，匈奴有時被稱作北狄、戎狄，而反映匈奴人在華夏心目中的「非人」性質。但此種稱法多出現在較文學性的文獻中，或有意以此貶損匈奴人。無論如何，「匈奴」是中國對他們正式的稱號，而此稱號無疑是該人群自稱的漢語音譯。以一人群的「自稱」來稱呼他們，也等於是將他們當作是「人」來看待。關於他稱的非人性質，類似的看法見於：Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, 2。

(43) 王明珂，〈匈奴的遊牧經濟：兼論遊牧經濟與遊牧社會政治組織的關係〉，《歷史語言研究所集刊》64.1（1993）：44-47。

(44) 這是指他們在河谷種參與在山地放牧二者兼營的半遊牧生活。

移民的軍隊沿滄水進入河湟地區，奪了羌人的麥田。羌人屢次嘗試回到谷地放牧或種麥，都遭到無情的殺戮與驅逐，因此造成羌人各部落間一次又一次的解除宿仇，交換人質，結盟以對抗漢人的侵奪。

羌人「無君」並不表示他們是一團散沙容易對付。相反的，他們讓漢人感到十分棘手。羌人是極端「平等自主」(egalitarian)的人群，不但沒有任何部落能控制、指揮其他部落，連在部落之內，大大小小的次級群體都各自為主。在歷史記載中，幾次羌人對中國的投降或訂盟，都經常有數百個羌人首領共同參加。羌人首領迷唐，在其勢力盛衰起伏的兩、三年間，他的部落人民在數萬到一、兩千人之間急劇增減。這都顯示每一羌族游牧群體，都能自行決定加入或離開一個部落，以及自行決定與中國的和戰關係⁽⁴⁵⁾。漢人對這些「平等自主」的部落人群幾乎是束手無策。在談判時，沒有一個可代表所有羌部落的首領來談判。在戰爭中，殺了一個羌酋又有無數羌酋揭竿而起。而且，羌人從不要求開關市貿易，也不曾要求娶中國公主。中國對他們的策略起初是，屠殺不服者，並將歸順的羌部移入塞內，這便是漢將馬援、竇固、馬武等所採的策略。

被移入塞內的羌人聚居在村落之中，受到漢人平民、豪強與地方官員的欺凌。並且，他們還要經常為漢人出征，攻打其它的羌部落⁽⁴⁶⁾。更重要的，他們農牧兼營的經濟型態，使他們成為當地漢人

(45) Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, 90-92.

(46) 《後漢書·西羌傳》87/77。

在生存資源上的競爭者，由此更受到許多不公平的待遇。在受不了地方豪強、官員的逼迫時，羌人經常「叛逃」。中國軍隊前來清剿時，又使得許多歸順的羌部落恐受侵擾而集體相結出塞。這就是東漢時期「羌亂」發生的普遍模式。《後漢書·西羌傳》稱，「羌雖外患，實深內疾」；當時居住在渭水流域的羌人，的確已成中國的心腹之患了。在兩次「羌亂」中及其後，中國將領對付羌人的策略，除了以羌制羌外，便是刺殺其首領或進行滅種屠殺⁽⁴⁷⁾。在當時，雖有中國將領張奐持反對意見，說羌人與漢人都是天地之氣所生，不好將他們殺盡。他的看法不但在當時未被接受，還被後來的《後漢書·西羌傳》作者視為迂腐⁽⁴⁸⁾。

行定居農業而統於國君的人群，如朝鮮，在漢代成為另一種華夏邊緣——中國人希望將民族界線消除的邊緣。起初中國對他們的政策是，以朝鮮王衛滿為中國境外之臣⁽⁴⁹⁾。後來漢與朝鮮的關係惡化，中國派兵打下朝鮮後，便開始在此設郡（真番、臨屯、樂浪、玄菟）直接管轄。但中國要統治這兒並不容易。臨屯、真番郡在昭帝時撤消，玄菟郡也東移到句麗。即使如此，所謂置郡可能只是空有官府與點狀的控制而已，並不擴及全面。中國只要求土著領袖接受中國的冊封，事實上並未直接管轄。如沃沮的首領們一方面受中國冊封，一方面又臣屬句麗；句麗甚至在此置官徵稅。對於濊人，

(47) 段熲對於平定羌亂的規劃是：「絕其本根，使不能殖」。關於他對羌人的趕盡殺絕作風，見《後漢書·皇甫張段列傳》65/55。

(48) 《後漢書·皇甫張段列傳》65/55；《後漢書·西羌傳》87/77。

(49) 《史記·朝鮮列傳》115/55。

東漢初中國正式放棄對他們的管轄，只「封其渠帥為縣侯，皆歲時朝賀」。高句麗（貊人）雖屬玄菟郡，但自有其官制、貴族與部族組織，並以武力臣服附近的小邦。對中國時而遣使朝貢內屬，時而犯邊入寇。對於他們的侵犯，中國方面的反應經常是相當寬容的。中國對於朝鮮這「土宜五穀」的地區及其人民的策略，一直是努力將其變成「中國」的一部分。箕子傳說，與漢人在此立郡縣的努力，以及中國對高麗諸國的寬柔政策，都顯示中國希望將朝鮮內地化的企圖。但是，由於中國的政治控制力在此邊遠地區已相當微弱，而且當地人群又自成一資源競爭與分享的族群與政治體系，因此他們不願成為華夏。

在南方，行定居農業，統於國君的越、滇、夜郎，也是中國努力泯滅夷夏族群邊界的地區之一。不同於在朝鮮地區的挫折，漢代中國人在此進行的策略非常成功，以致於在漢末時越、滇與夜郎的大部分地區都已相當中國化了。這些民族策略包括遷移其民，設置郡縣，推行中國式的禮儀教化，設學校推廣經學，以及創造、提供華夏的歷史記憶，讓當地人能找到華夏祖源。這些民族政策有效的使當地上層階級「中國化」。

對於住在南方與西南山間，行混合經濟而「無大侯王」的各族群。漢人則深入其間，奪佔其河谷、低地。中國商人在這些地區可以低價獲得土產。這兒的中國聚落、城鎮中的人可得到廉價的僕役、勞工。中國地方官員則透過各部族首領對土著徵稅。在此，逐漸形成一種族群體系；在此體系中，各土著族群之間，或各土著族群與中國人之間的社會經濟關係，有合作、競爭，也有剝削。

漢代中國人對待四方異族的差別政策，雖非由政府明白詔示，然而由於它深深根植於中國人對異族的意象（以及自我意象）之中，因此在漢代形成華夏與邊緣人群不同的民族關係，也造成「華夏邊緣」的擴張與固定化。華夏的擴張，主要是由爭奪可行定居農業的地區及其人民所造成。漢人移民與軍隊進入這些地區開墾，不順服的土著被遷至中國內部。許多被遷到內地的異族，在東漢到魏晉時期紛紛宣稱自己是有虞氏之後、夏后氏之後、周人之後⁽⁵⁰⁾。顯然由於對本部落起源的「失憶」，以及因戰亂遷徙造成有利於失憶的環境，後來他們都成了「炎黃子孫」。對於定居農業地區人群，漢代中國的民族政策則在將整個地區「中國化」。一方面，軟硬兼施的要這些國家「內屬」，進而將其郡縣化，或將其人民遷往內地。另一方面，華夏以「歷史」證明這些邊緣國家（如朝鮮、南越、閩越、滇等國）的王室原來就與華夏有極深的淵源。如此經過四百餘年的經營，許多原來的「異族」成了華夏。東漢時，華夏的邊緣便擴張至與今日中國「漢族」邊緣大致重疊的地區。

華夏邊緣的維持

或因其生態環境漢人難以利用，或因漢人的政治力對其鞭長莫及，中國北方草原、西方高原以及南方與西南的邊遠山區成了漢代

(50) 由東漢到魏晉南北朝時期，許多居住中國的氐、羌、匈奴、鮮卑，都宣稱他們是華夏子孫。詳見前章。

中國人的最後邊緣。對於這些邊緣地區人群，中國以各種手段維繫他們與中國的關係。這種關係的產生與維持，經常是中國對他們以兵威相脅，要求他們對中國進貢珍奇土產，然後中國給予超所值的賞賜作回報。在這種不平等的交換關係中，中國的「慷慨」換得較優越的政治地位。這種中國的優越地位，表現在要邊緣國家受中國冊封，或遣王子貴族入侍（作人質），或要求他們進貢土產，這就是所謂的「封貢制度」。研究「封貢制度」的學者，或由經濟觀點將其視為一種國際貿易關係，或以政治觀點認為藉此中國建立以其為中心的東亞國際「世界秩序」⁽⁵¹⁾。這些看法，都強調此制度的對外功能，而忽略了它對內的功能。

事實上，中國努力維繫此制度，將一些中國不可能直接統治的地域及人民約束在她四周，所得到的，除了外邦在儀式上的歸順，邊界的安全，以及部分經濟利益外，還有一些來自外邦的珍怪土產以及有關他們奇風異俗的知識。這些經常見於中國文獻記載，但其意義常被忽略。由民族邊緣的角度來看，這些有關外邦異族的奇風異俗與珍奇土產，有凝聚中國人（華夏）的功能。這是因為，由春秋戰國到漢代華夏邊緣的形成、擴張中，被包含在「邊緣」中的各地中國人雖然逐漸凝聚許多共同性，然而在文化上仍有相當的差異。他們需要「異質化」的邊緣，來強調在此邊緣內人群間的共性。因此，來自域外的「珍怪土產」及異族的「奇風異俗」正是中

(51) John King Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1968).

國所需要的；中國人用它們來強化中國邊緣，以突顯邊緣之內人群間的同質性與一體性。春秋至漢代出現或流行的許多作品，如《逸周書·王會》、《淮南子·墜形》、《山海經》，以及史書中的四裔傳等等，都有以此強調他族的異質性，由刻劃「邊緣」來凝聚「中國」的功能。

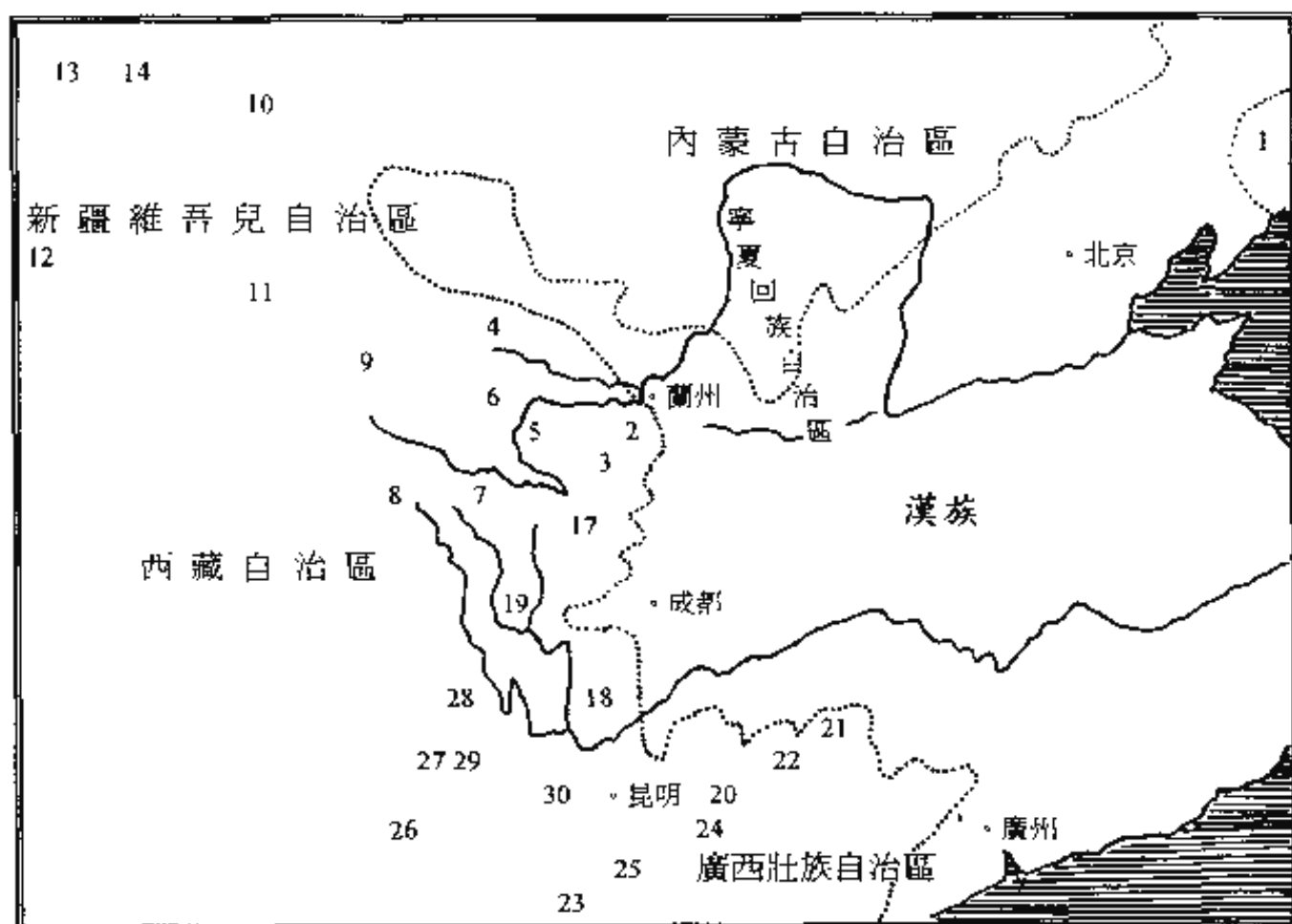
漢代中國人的邊疆民族意象，像是中國人的邊緣；一方面它詮釋在此邊緣之外「為何那些人不是中國人」，另一方面它也詮釋「中國人」的本質。在不同的華夏邊緣，不同的異族意象造成中國與這些人群交往時的民族政策。經由這些民族政策如征伐、通商、封貢、和親、移民、立郡縣（內地化）等等，漢代中國調整、確立其邊緣，也就是不斷調整、強化並確定「中國人」的範圍。在這過程中「族源歷史」成為一種意識型態工具；漢代中國人以此界定「他們是誰」，將他們排除在中國之外，或將他們（或希望將他們）納入中國之內。對於遷入中國，處於不平等族群關係中的「異族」而言，在華夏的歷史記憶中接受或是找尋一個華夏祖先，可合理化自己的華夏身分，並以「失憶」擺脫不利於己的族群身分；華夏便因此茁長擴大。

「中國人」常被視為，也被自己認為，有共同文化、血統、生活習慣的人群。這個看法，難以解釋為何有幾億語言、風俗各異的人群會認為他們是一個民族。事實上，「中國人」並不完全依賴內部的文化一致性來凝聚；凝聚他們最主要的力量來自於華夏邊緣的維持。因此，從漢代華夏邊緣形成後，華夏政權便以通婚、貿易、征伐、封貢、賞賜等各種軟硬手段，來羈縻邊疆的民族與國家以維

持這個邊緣。我們若拿東漢帝國疆域（以行郡縣的地區為範圍，見圖十一虛線內部分）與現在中國大陸的漢民族主要分佈地區（少數民族自治區除外，見圖十二虛線內部分）相比，可以看出兩者有驚人的重疊⁽⁵²⁾。這顯示在漢代，「漢人」在亞洲大陸已擴張至其生態地理上的邊緣。此後，除了對蒙藏等地區的政策性移民外，漢人沒有進一步擴張，也沒有讓任何地區脫離中國成為非漢人地區。中國人一直有效的維持著這形成於漢代的族群地理邊緣。因此，至今構成中國的主體民族在面對中國邊緣民族時仍自稱「漢人」。這種漢人或中國人意象，在當代仍左右著中國本土人群與其邊緣人群間的往來互動，並影響中國對邊緣人群的政策。

(52) 主要差別是在西南地區、滿洲、套北地區、朝鮮北部與越南北部。東漢疆域內的西南夷地區，至今仍是少數民族與漢族混居的地區。清代滿人入關，後來漢人大舉移民滿洲，以及民國後滿人認同的流失（或不被承認），都造成漢代不屬中國疆域的滿洲成了當今漢人的分佈區。套北及鄂爾多斯地區，在歷史上是遊牧人群與中國人進退角力的地方，現在為蒙古族與漢族的混居地。朝鮮北部人群，如本文所述，中國努力將之納入「中國人」範圍而未能成功。除了這些地區外，可說兩者的邊界大體重合。即使蒙藏地區在民國以後有大量漢人移入，但在政策上中國仍承認這是「少數民族自治地區」。

圖十二 現代中國大陸漢族及其邊緣少數民族分佈



- | | | | |
|-------------|----------------|----------------|----------------|
| 1. 延邊朝鮮族自治州 | 9. 海西蒙藏哈薩克族自治州 | 17. 阿壩藏族羌族自治州 | 25. 紅河哈尼族彝族自治州 |
| 2. 臨夏回族自治州 | 10. 昌吉回族自治州 | 18. 涼山彝族自治州 | 26. 德宏傣族景頗族自治州 |
| 3. 甘南藏族自治州 | 11. 巴音那楞蒙古自治州 | 19. 甘孜藏族自治州 | 27. 怒江傈僳族自治州 |
| 4. 海北藏族自治州 | 12. 柯爾克孜自治州 | 20. 黔西南布依苗族自治州 | 28. 迪慶藏族自治州 |
| 5. 黃南藏族自治州 | 13. 博爾塔拉蒙古自治州 | 21. 黔東南苗族侗族自治州 | 29. 大理白族自治州 |
| 6. 海南藏族自治州 | 14. 伊犁哈薩克自治州 | 22. 黔南布依族苗族自治州 | 30. 楚雄彝族自治州 |
| 7. 果洛藏族自治州 | 15. 湘西土家族苗族自治州 | 23. 西雙版納傣族自治州 | |
| 8. 玉樹藏族自治州 | 16. 海南黎族苗族自治州 | 24. 文山壯族苗族自治州 | |

第四部分

華夏族群邊緣的維持與變遷

華夏邊緣形成後，各個朝代中國的國力或強或弱，政治上的中國或分或合，但是中國人一直在努力維持此邊緣。華夏邊緣的維持，除了對邊緣人群威之以武、誘之以利之外，主要便是藉著歷史記憶。漢代之後，中國人在歷史記憶上強調華夏抵抗外夷的戰爭，紀念征伐邊緣人群的民族英雄，並特別記得邊緣人群的奇風異俗。凡此種種，無非是以強調這些邊緣人群的「異質性」來忽略漢族內部歧異，並以共同的受難記憶（對外患的記憶）來凝聚漢族認同。

在另一方面，漢人也為邊緣人群提供許多真偽夾雜的歷史記憶，以此建構漢人與各邊緣人群皆為「兄弟民族」的歷史意象，以維持良性的民族關係。因此，歷代中國的正史都在強調北方可汗的南侵必須被阻止，南方與西南蠻夷的叛亂應被撫平，而分裂的中國終須統一。維持華夏邊緣與維持華夏的統一實為一體兩面。如果我們將中國人或華夏比喻為一個木桶，華夏邊緣就像是緊緊將所有木片（代表不同地區的華夏）合攏在一起的鐵箍；鐵箍一斷，木桶就散了。這便是為何在歷史上中國常不惜代價來維持此邊緣的原因。

在 1911 年現代中國建立之後，作為一個現代國家，中國現在需要有一個實質邊界，而非一異化的族群邊緣。因為華夏邊緣人群一直被華夏認為是與他們有長期血統、文化關聯的兄弟民族，因此除了受歐美殖民國家支持而獨立的國家外，它們都被劃入「中國」，而被包容於一新建構的「中華民族」之中。從此，許多華夏邊緣人群由「四裔異族」成為中國「境內少數民

族」。1949年中華人民共和國成立後，如何使各族人民團結在社會主義國家之下成為重要課題，也因此民族識別與民族史的研究工作如火如荼的展開。這種民族識別與民族史研究工作，在「中國境內少數民族」中造成新的族群分類，也提供、推廣支持此分類的歷史記憶。「羌族」是中國境內少數民族之一。以下我們將說明，羌族如何接受、修正與爭辯華夏提供的歷史記憶，以維持其華夏邊緣的羌族認同。

中華人民共和國的成立，以及從此而來的政治經濟變遷，也造成另一些新興的華夏邊緣人群，那便是處於中國東南海島上的「台灣人」。由於長久以來兩岸的隔離，以及在不同政經體系下分途發展所造成的社會與經濟差距，形成新的資源競爭與分享環境，也造成台灣內部的台灣認同與中國認同之爭。在此我們可以見到，當部分台灣人不願成為華夏時，華夏的歷史記憶如何被失憶、修正與爭辯，以建立脫離華夏邊緣的台灣人認同。

第十一章

華夏邊緣的維持：羌族歷史記憶

漢代被稱作羌的人群，分佈在青海東部河湟地區，以及四川西北與西部的青藏高原邊緣。在青海河湟地區，根據中國文獻記載，魏晉南北朝時期這兒有宕昌羌、鄧至羌、白蘭羌等等。也就從這時開始直到宋元時期，北方或東北的遊牧人群如鮮卑人、契丹人、女真人與蒙古人，以及西南方的吐蕃，先後進入這地區，將此地及土著人民納入他們所建立的吐谷渾、吐蕃、西夏等國家或部落聯盟之中。吐蕃的勢力在河湟維持了很長一段時間，使得當地人群受吐蕃文化很深的影響。因此，唐代之後許多中國文獻都稱河湟人群為「番」。元、明時喇嘛教在此廣泛流行，在宗教力量影響下更加速河湟地區人群的「西番化」。也在此時期，中國開始以「烏斯藏」稱舊時的吐蕃或西番地區。清代之後又稱西藏，當地人則被稱為藏族。河湟地區的主要族群因在宗教上、文化上早已「番化」，所以此時也就成了藏族。

四川北部到西藏東部的許多族群，在唐代也都被稱為羌。其中哥鄰、白狗、逋租、南水等羌，在中國文獻中有較詳細的記載。這四種羌人住在成都平原之西的岷江上游一帶山中。這兒，在唐代被

稱做西山。因為中國人對這兒的羌人最熟悉，所以用「西山諸羌」來稱所有西南的羌人。但事實上西山諸羌中的弱水、董悉、清遠、咄霸等部，以及文獻中其它羌人，都分佈在西藏東部的雅魯江、瀾滄江與怒江一帶。宋代以後中國人還偶爾稱川西、藏東的土著人群為「羌」，但更普遍的稱法是「番」與「夷」，如嘉良夷、草坡番、青片番、黑虎番等等；同一族群有時稱羌，有時稱番、夷。民國後，接近西藏的各族群因宗教上的藏化而被稱作藏族。於是，只有岷江上遊從前「西山諸羌」範圍內的部分人群被稱為「羌族」。最後，在五十年代的民族調查與識別中，「羌族」這個人群範圍被官方進一步的修正與確認。

中國人對於「羌」有綿延三千餘年的豐富歷史記憶。對許多中國（或外國）學者而言，這豐富的文獻傳統使得羌族成為民族史研究的絕佳對象之一。根據這些材料，歷史學者重建一個三千年的「羌族史」。雖有細節上的爭論，但這樣的「羌族史」告訴我們，一個幾乎與華夏同樣古老的民族，如何在與華夏的長期交往與對抗中部分一波波的融入華夏之中，另一部分遷徙、分裂、興衰，最後只剩得阿壩藏族羌族自治州的「羌族」；他的支系成為當今西南各「氐羌系民族」，以及構成「藏族」的主要成份⁽¹⁾。相對於這樣的「羌族史」，我提出一個新的詮釋（見第八章）：中國人對「羌」的歷史記憶，代表中國人自我意識的形成與擴張過程中，他們心目中

(1) 顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族—羌族〉117-152；冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》；任乃強，《四川上古史新探》（成都：四川人民出版社，1986）。

西方異族概念的變化。因此，隨著華夏的擴張，羌的概念也隨之向西漂移。

那麼，中國歷史上被稱為「羌」的人群，到底是怎麼樣的人群？同一時代的羌人是否彼此認同？他們是否稱呼自己以及本族群的人為「羌」，也稱自己的祖先為「羌」？現代羌族對於從前中國歷史上的羌人有無歷史記憶？如果有，這些歷史記憶從何而來？他們的歷史記憶與認同究竟是如何？歷史上被稱為羌的人群從未留下他們自己的文獻記載，因此，我們幾乎不可能全面探索他們的認同問題。但是，現在住在岷江上游一帶的「羌族」，提供我們一個很好的研究對象。透過對這些現代羌族的考察，分析他們的歷史記憶與人群認同，觀察他們的自稱與對他人的稱號，我們可以了解作為華夏邊緣的羌族認同內涵。我們也可以藉此理解歷史上「羌人」的本質，以及由「羌人」到「羌族」所反映的華夏邊緣本質及其變化。

四川省阿壩藏族羌族自治州的羌族

被中國劃為五十五個少數民族之一的羌族，主要分佈在岷江上游及其支流兩岸的汶川、理縣、茂縣、松潘，以及綿陽地區的北川。人口數約在二十萬人左右。另外，黑水縣的各族群在民族區劃上被當作是藏族，但當地的主要族群在語言與部分文化特徵上則接近羌族。

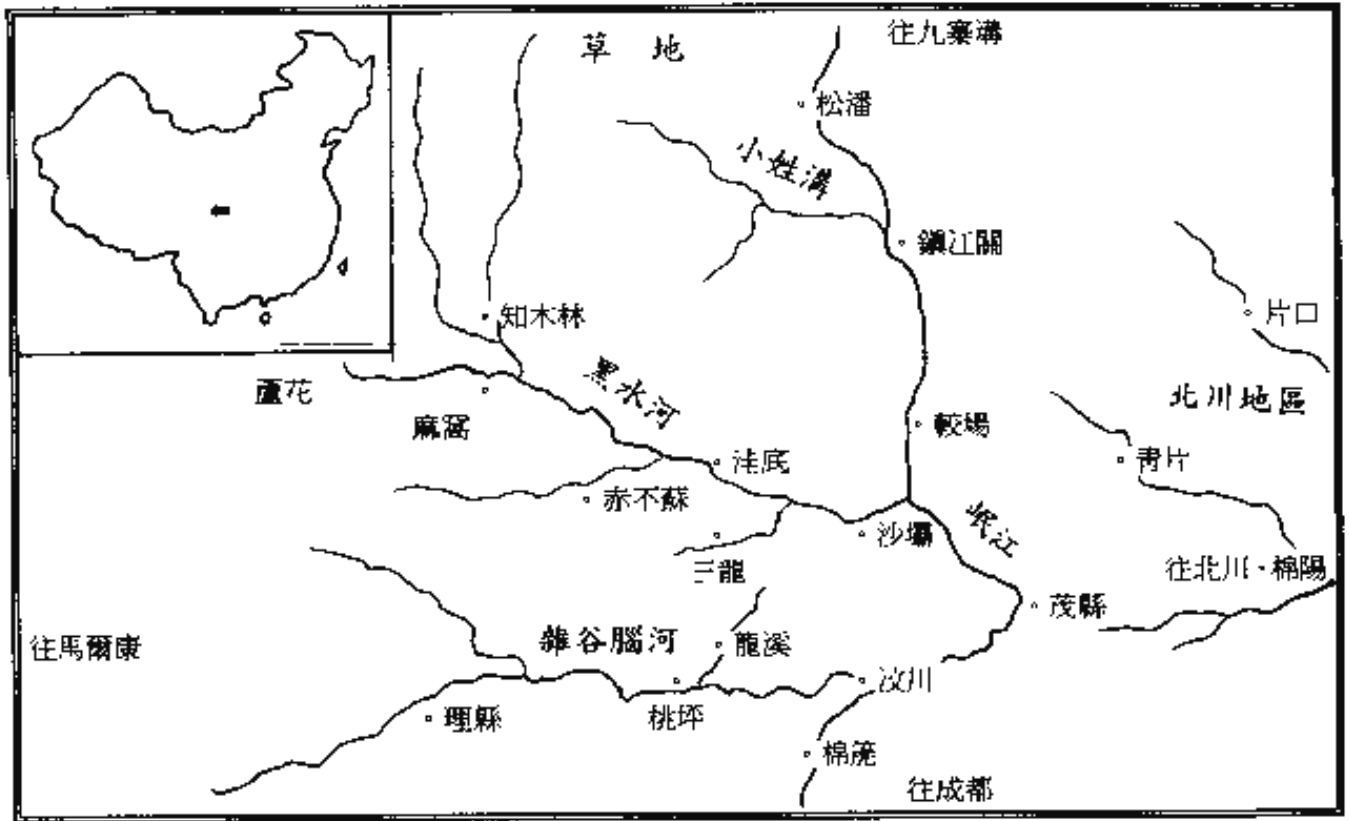
環境與經濟生態

在這地區（圖十三），岷江及其支流切過青藏高原邊緣，造成高山深谷地形。主要城鎮如茂縣、汶川、理縣、松潘以及主要公路，都沿岷江主流及其主要支流分佈。許多老民族誌稱，沿河谷的城鎮是漢人聚居區，羌族多住在半山上。以日前的狀況而言，這說法並不完全正確。近年來由於州自治政府提供許多公共行政職位，以及觀光業與經濟作物帶來的商業發展，現在許多羌族都住在城鎮中。在這兒，他們與藏族、漢族、回族有密切的往來關係。

除了居城的羌族外，大部分羌族住在「溝」中的山腰或高山上。溝，在當地指的是從山中流出的小溪及其兩岸地區。沿溝的大小村寨，是羌族的主要居住地。即使是在城鎮中擔任公職的羌族知識分子，幾乎都是自小在村寨中長大；這說明羌族居城還是近幾十年來的發展。最大的村寨，汶川的羅布寨有兩百戶左右，最小的只有三、五戶人。茂縣附近是羌族的最大聚居區。沿小溪溝分佈的羌寨，多建在半山腰或在接近山頂的緩坡上。岷江及其主要支流的兩岸，若有寬廣的河階地也是許多羌族村寨的分佈地。

在自然環境上，汶川、茂縣一帶由於過度開發以及氣候因素，山上少林木。理縣、黑水、松潘等地還有部分森林資源，但也在急速消失中。四十歲以上的報告人都說，從前這一帶地方都是森林密佈。森林主要由松木林構成，森林上方近山稜的緩坡（高度約在海拔 3500-4000 公尺），由於日曬充足是良好的草場。森林下方的半山腰，被人們闢成梯狀的農地。整個山區除林木外，盛產各種藥

圖十三 四川省羌族地區



材、菇菌類以及野生動物。總之，本地自然環境上的特色之一是：溝中垂直分佈的豐富資源提供人們多元的生活所需，使得「溝」成為一個個相當自足的生態區。他們在山坡上種多種作物，在上方的森林間打獵、採藥材及菌菇類，在更高的高山草原上放牧，生活所需大致無缺。另一個環境特色是：溝與溝之間因高山隔阻交通困難，使得溝中的住民成為相當獨立的人群單位。

近幾十年來，由於森林的破壞，傳統經濟受到嚴重影響，再加上商業經濟的誘因，許多羌寨中的男子都在農閒時外出打工、作生意⁽²⁾。沿河谷的公路開發，也使得他們對外連絡方便了不少。因此，各地羌族才有機會在交通樞紐城鎮中彼此往來接觸。但是，由於女性要負責田事與家務，使得許多舊時代的羌族女性，窮其一生沒有與溝外世界接觸過。因此，一般說來羌族男人所能接觸到的外在世界，比女人所能接觸的遠為寬廣。

語言

在羌區最常聽見的共同語言是四川話；他們稱之為漢話。三、

(2) 《華陽國志》中記載：（汶山郡）「土地剛鹵，不宜五穀，惟種麥而多冰寒，盛夏凝凍不釋，故夷人冬則避寒入蜀，庸貨自食，夏則避暑反落，歲以為常，故蜀人謂之作五百石子也」。由此看來似乎阿壩州的羌族到成都打工已有一兩千年的歷史，但事實不盡然如此。許多深山村寨的報告人都說，以前他們很少與外界來往，只是偶爾有商人來收購藥材羊皮等物。許多老一輩的人至今還不太會說漢話，這也說明他們不是與漢人有長期的接觸。在漢代，由灌縣西行入山開始就進入「夷人」的地區。現在綿麓以下漩口、映秀一帶的土著人口幾乎已完全漢化。綿麓到汶川、茂縣、較場、鎮江關一帶公路沿線村寨的人，絕大部分也不能說土著語言了。現在到成都作生意或打工的羌族，主要是這些地區的羌族。因此，歷史上入蜀為傭的川西土著，應指的是這些目前已漢化地區的人群，特別是綿麓以下、灌縣以上地區的人群。

四十歲以上的羌族（北川地區的除外），大多數都能說羌話與漢話，知識分子還能說普通話（北京話）。基本上，住在城鎮中的羌族一般都說漢話。離主要公路較近的村寨也都說漢話。尤其是這兒年青一代羌族，大多已不太會說羌話了。或者，有些村寨說的羌話夾雜大量漢語辭彙。離公路較遠的村寨，或是公路旁較高的村寨，是說羌話的地區。但是，所謂「羌話」實包括許多彼此溝通困難的地方方言。這些羌語方言，在語言學家的分類中，分為南部方言與北部方言。事實上，在同一方言群中，人們也不一定能彼此用羌語溝通。隔條溝的人說話不同，陰山與陽山面的人說話不同，在當地都是常有的事。

除了地域性語言差別外，男、女的語言使用也有不同。與女人相比，通常男人的漢話說得好很多。而且，除了漢話外，羌族男人經常還會說鄰近藏族的方言。譬如：埃期溝的羌族男人，大都會講熟務的藏語。據他們稱，這是因為女人不常接觸外界，所以其它語言說不好。

即使在本族語言上，他（她）們也認為男人的辭彙多而靈活，女人的語言則更具地方性。所謂男子的羌語辭彙多而靈活，可能是因為他們用了許多漢語、藏語與鄰近羌族方言的借辭。許多羌族男人能因談話對象而說不同的語言。語言的使用表現了對話雙方的社會距離。他們感到最親切的是說本地羌話的人，其次是說漢話（四川話）的人。對於特別對象，如埃期的羌族與松潘一帶的藏族通話時，他們會故意說藏語，以表示「我們都是松潘人」。只有在不得已的情況下，他們才說「普通話」（北京話）。

雖然如此，「共同的羌語」這樣的觀念在羌族中仍是很普遍的。在第三章中，我們曾提及羌族在主觀上建立的「共同羌語」概念。他們仔細在其他羌族所說的方言中找尋與自己語言相似的因素，然後以此來強調「我們說的都是一樣的話」。這說明與人群認同與分類有關的語言同異，常存在於人們主觀意識中，與語言學家根據客觀標準所建立的語言同異與分類不一定相符。除了主觀上建立「共同羌語」的概念外，羌族知識分子也努力建立客觀的共同羌語及文字。目前已完成了羌語拉丁化拼音系統，並進行以「曲谷羌語」為骨幹的統一羌語運動。

自稱族名

在「羌族」中，漢語和母語成為若即若離的兩種認知體系，也反映在以這兩種語言表達的族群自稱上。各地羌族都以漢語自稱「羌族」，以將自己區別於漢族、藏族、回族或彝族。但是，「羌族」原非一個族群的自稱族名，而是漢族給予他們的族名。許多村寨裡的甚至城裡的「羌族」告訴我，他們是在解放之後才聽說過「羌族」這名稱。北川的青片地區有些老年人，至今一直弄不清自己是藏族還是羌族。另外，黑水人究竟應是藏族還是羌族，這問題在羌族與黑水人間都有爭論。

若以當地母語自稱，羌族有許多對「我群」的稱號，來稱呼本村本寨或本地區、本民族的人。在地方上他們以本溝、本寨名自稱；如小姓溝埃期村一組的人自稱「背基」，二組的人自稱「背哈」，三組的人自稱「潔沙」，三個組的人對外自稱是「美茲不」。

以母語稱「本族的人」，茂縣到汶川一帶的羌族自稱「瑪」或「爾瑪」，理縣地區羌族自稱「爾瑪」，松潘地區羌族自稱「日麥」。事實上，因為各地語音的細微差異，上述的瑪、爾瑪與日麥只是無數發音類似稱號的代表。因此，雖然語言學家告訴我們瑪、爾瑪、日麥是同一語言的方言變化，但是各地羌族的確自稱不同。而且，在不同時代、不同地區、不同人群中，瑪、爾瑪、日麥的範圍都有些差別。譬如，一個松潘小姓溝的羌族青年告訴我，從前他們只知道「日麥」是小姓溝的人；至於其它地區，他們稱松坪溝的人為「拘泥部」，黑水的人為「赤部」，紅土的人（熱務溝藏族）為「茶乎」。

沿赤不蘇河由上而下的維城到沙壩間，有許多溝中的寨子。這兒許多老一輩羌族都說，從前「瑪」就指的是本溝各寨的人；沿河以上各溝各寨的人都是「赤部」（有野蠻人之意），沿河以下各溝各寨的人都是「而」（漢人）。於是，自稱「瑪」而稱下游三龍人為「而」的洼底人，在自稱「瑪」的三龍人眼裡則是「赤部」。以土語自稱「爾勒瑪」而被下游洼底、三龍人稱作「赤部」的黑水人，則大多數認為只有黑水人是「爾勒瑪」；漢語的意思就是「藏族」。他們認為「赤部」是指更西方的嘉絨藏族，赤不蘇的人是「啞」（半漢人），沙壩以下的人都是「而」（漢人）。在有些漢化深的地區，如鎮平、鎮江關及北川大部分的羌族地區，一般人只知道他們是「羌族」，不知道還有其它的自稱族名。目前，大部分的羌族都將瑪、爾瑪、日麥等同於羌族。顯然對於羌寨的人來說，瑪、爾瑪、日麥的範圍，隨著他們涉及外界的族群關係漸廣，隨著因此產

生對人群分類的新看法，而有擴大的趨勢。⁽³⁾

宗教信仰與風俗習慣

羌族的天神、白石信仰、神林信仰，以及與這些宗教活動有關的祭司「端公」，都常是學者們研究、描述的對象。由許多著作中，我們能夠熟知羌族的宗教及信仰。事實上，大多數這些所謂的「羌族宗教、文化」，都是根據在茂縣、汶川附近羌寨中調查的結果。以此學者建構一個統一的「羌族宗教、文化」概念，而忽略地方性的差異，也忽略了世代間的差異。所謂地方與世代差異，也包含了漢化程度不同者之間的差異。以下我只舉出一些例子來說明。

茂縣、汶川、理縣的羌族宗教信仰中，天神是最高的神。各地對天神的稱法不同；「木巴瑟」是最普遍為人所知的稱法。我在汶川、茂縣一帶聽到的天神名稱還有「阿巴木巴」、「木比塔」與「馬別」。城鎮中或是漢化嚴重的村寨中，人們經常說不清楚到底這些都指的是一個天神，或是不同的神。茂、汶、理的羌族也認為「玉皇」是最高的神。汶川一個村寨裡的中年人告訴我，「木巴瑟」就是玉皇。汶川城鎮中的羌族知識分子也有同樣的說法。但是村寨中的老人（前述中年報告人的父親）說，木巴瑟是木巴瑟，玉皇是玉皇，兩者不同。

羌族的白石崇拜，被認為是羌族宗教的標誌。但是，白石被神

(3) 譬如，一個埃期溝的青少年跟我說，他從書中得知台灣也有「日參」；他指的是台灣原住民。以「日參」稱所有住在山上的人，這可能是「日參」最新、最大的指稱範圍。

化的由來，以及白石神在諸神世界中的位置，不同地區的人與知識程度不同的人，對此都有不同的看法。在汶川地區，白石主要代表天神木比塔。在松潘小姓溝，白石只與祈求「六畜興旺」有關。汶川地區，白石的由來與羌戈大戰故事相關，這個故事有許多的版本。但部分羌族知識分子給白石崇拜一個理性化的解釋；他們說「羌族過去在寨子裡都用火鍊打火，他們就發現白石的功用很大。就因此把白石放起來，就這樣漸神化了。」無論如何，現在茂縣、汶川等地的羌寨中，大多數的房子上已看不見白石了。相反的，房子四個角上放白石的習俗，在以漢語自稱「藏族」的黑水人中反而更普遍。

另外，在茂縣、汶川、理縣等地區，漢人的佛道神祇如土地神、觀音、齊天大聖、關羽等，都是羌人宗教的一部分。羌族祭司「端公」，無論在作法事或治病上，都可見到漢人道教的影响。汶川一帶還祭水神，村寨的人稱之為「王爺」。城鎮中的羌族知識分子則認為王爺就是「大禹」。

幾乎所有的羌族地區都有神林信仰，這種信仰也流行在鄰近的藏族地區。他們在寨子的上方保留一片樹林，每年春耕播種後上山祭拜，每家至少派一男丁前往，祈求豐收及諸事吉利。這片「神木林」，不准砍伐，不准放牧。理縣附近有些羌族村寨只保留神木林，不祭拜；他們認為上山祭拜是藏族的習俗。松潘小姓溝地區的羌族，則與黑水地區藏族相同，信奉藏傳佛教，敬山神菩薩是最重要的宗教活動。在這兒，沒有與天神有關的信仰，也沒有玉皇、觀音、土地等漢人信仰。流行在茂、汶地區的祭司「端公」，在小姓

溝羌族中也被認為是「漢人的宗教」。

我們無法探討各地羌族的風俗習慣。但是，與他們的宗教信仰一樣，羌族的風俗習慣也表現極大的地域、世代與兩性間的差異。以服飾來說，據有些民族誌記載，羌族一般包青色或白色頭帕，穿長過膝的長衫，外套一件羊皮掛子。女性則除包頭帕之外，腰繫繡花圍裙與腰帶，衣服上繡有花邊⁽⁴⁾。但現在，幾乎只有女性穿各地傳統服飾。據他們說，因為男人經常外出，所以穿漢裝比較方便。所謂比較方便，就是在穿著上故意不強調自己的族群身分，以方便與其它族群的人有良性的往來。以女性的傳統穿著來說，事實上每一條溝、每一村寨都有其服飾上的特色。因此，與語言的主觀異同一樣，如果一地的羌族認為某地羌族與他們有密切關係時，他們便強調兩地的女性服飾有相同的地方。而當他們（或漢人）認為所有的「羌族」都是一個民族時，所有的地方差異都可以被忽略，所謂的「羌族傳統服飾」就如此被描繪出來。

即使缺乏共同的語言、文化，當他們接受「羌族」這個族稱來彼此認同時，共同的羌族語言、宗教、風俗可以被選擇、創造出來。「羌曆年」與「跳鍋庄」就是其中的例子。原來汶川、茂縣地區有在秋收後拜牛王神的習俗，後來政府將之更名為「羌曆年」，統一在十月初一慶祝。許多羌族仍記得，過羌曆年是近四、五年的事，以前沒有。「跳鍋庄」（一種團體歌舞）的來源不詳。有些茂縣村寨中的人對我說，這是他們近年來才派人到縣城中學回來的。

(4) 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，331-2。

據稱，原來羌族有羌族的鍋庄，藏族有藏族的鍋庄。但是，據我在黑水地區的調查，並沒有所謂的「羌族歌庄」或「藏族歌庄」；更正確的說法是，每一溝有一溝的歌庄，一寨有一寨的歌庄。有些羌族村寨的人則說在當地沒有這傳統。一九八九年，全阿壩藏族羌族自治州推行跳鍋庄，在許多慶典場合舉辦跳鍋庄比賽。於是，這不但成了各地羌族的共同文化，也成了阿壩州藏、羌間的共同文化。

由以上的敘述可以看出，無論是由語言、自稱、宗教、服飾等方面，各地區的瑪、爾瑪與日麥間都有同有異。由這些客觀的文化特徵，我們都很難定義什麼是「爾瑪」或羌族。反而，當「羌族」成為一種人群認同時，主觀定義的「共同羌族語言與文化」逐漸在羌族中被選擇、創造出來。

羌族的歷史記憶

在前面我們曾提及（見第二章），凝聚族群的力量來自於宣稱「共同起源」而產生的「文化親親性」（cultural nepotism）。那麼，對於「羌族」這樣的族群，什麼樣的「共同起源」造成他們的凝聚？漢族對「羌」三千年的豐富歷史記憶，對於被稱為「羌族」的人群來說，究竟有何意義？

在探討羌族的歷史記憶之前，有幾點值得我們注意。首先，像「漢族」這樣龐大且歷史久遠的族群，以豐富的文字歷史記憶來界定「我群」與「他群」自是非常重要的。但是，對於被稱作羌族的、沒有本身文字記載的人群來說，「過去」常以口述流傳的傳說、神

話、民間故事等來表達。以漢文字保存的歷史記憶，只有受過相當漢式教育的羌族知識分子，或居住在城裡或接近公路的村寨羌族，才有較多的機會接觸到。對絕大多數住在深山村寨的羌族而言，這些漢族歷史記憶是他們難以獲得，更難充份了解的。

其次，由於地理的隔阻，以及「溝」在人類經濟生態上的自足性，被稱作「羌族」的人群在接受自己是羌族之前，似乎並沒有一個涵括全體「羌族」的族群認同，也沒有一個共同的自我稱號（autonym），更無整個岷江上游人群的集體記憶。或者說，從前這樣的認同在他們中間是相當模糊，而近數十年來才逐漸清晰。因此，同一村寨的人以本村寨的起源記憶彼此凝聚。同一溝中各村寨的人，又以本溝各寨的起源記憶來彼此凝聚。當他們與外界的接觸擴大時，「羌族」認同與各羌族地方次群體認同（如茂縣羌族、松潘羌族與北川羌族等），讓他們與更大範圍的人群凝聚在一起。同時，漢族有關「羌」的歷史記憶，被用來凝聚這新的人群。

再者，有些羌族住在城鎮裡或公路沿線，有些住在遠離公路的高山深溝裡；有些住在以羌族為主的地區，有些卻住在鄰近漢人或藏人的地區；少部分羌族受過高等的漢式教育，其餘則沒有接觸過漢式教育，或只在寨中接受過很基礎的漢式教育（小學），這些都使他們可能接觸到不同形式、內涵的漢族歷史記憶。社會背景（特別是當地的族群體系）不同，也使得「羌族」中各次群體從漢族的歷史記憶中尋找不同的「過去」。對於被漢人稱為「羌族」的人群而言，「羌族」只是他們認同體系的一部分。在這認同體系中的每一種認同，都讓他們與一些人群凝成一社會群體。每一社會群體的

凝聚，也都由其成員對於特定「過去」的集體記憶來強化。當他們意識到「我們都是羌族」時，各次群體都因本身的族群生活經驗，而選擇、利用、重新詮釋各種漢族對羌族的歷史記憶，來塑造並強化本身的認同。

以下的採訪資料所呈現的，就是各不同地區的、不同世代的、居城與居鄉的羌族，對於人群的共同「過去」或「歷史起源」的記憶。

松潘地區溝中的人群

在家庭與家族之外，在羌族中最基本的社會人群便是寨子，現在多稱「組」或「隊」。通常 3-5 個組構成一個村，佔居一個相當獨立的生態區，往往是一條小「溝」。幾個小溝中的村，又構成一個較大的地區聚落，相對而言，這也是一個相當獨立的生態區。以松潘小姓溝埃期村為例。小姓溝是岷江上遊的一條支流，這條支流又有許多小溪流入。因此，小姓溝中又包括了許多小溝。這些小溝中有許多村落，如小爾邊、大爾邊、朱爾邊、姑納村、碑子寺村、龍頭寺等等（圖十四）。座落在埃期（溪）溝中的埃期村，只是這許多村落之一。該村由三個組（寨子）構成；三組在小溪的左岸，一組與二組在小溪的右岸。

關於該村的來源，一個二組的人告訴我以下的故事：

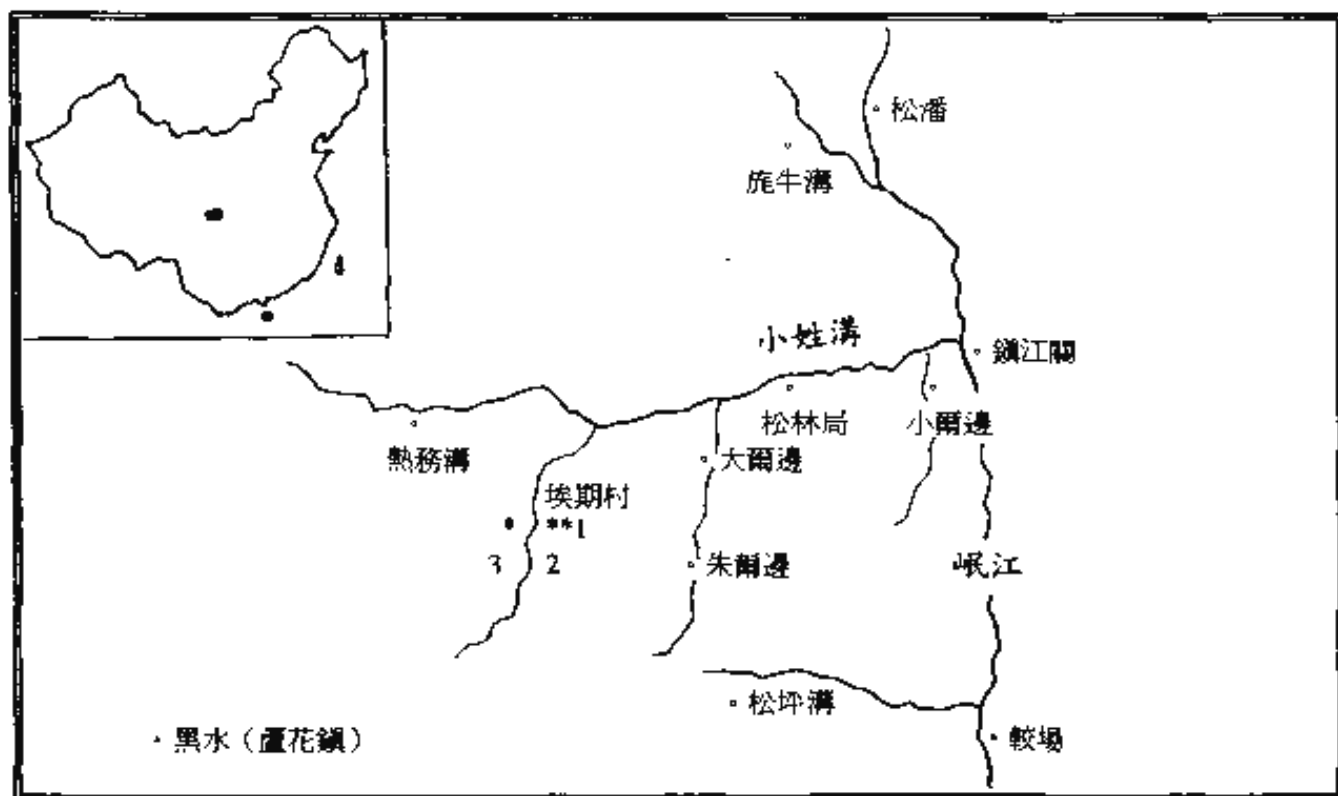
1. 最早沒有人的時候，有三弟兄。大哥是一個跛子，兄弟到這兒（二組）來了，還一個么兄弟到一隊去了。大哥說，

我住這兒（三組），這兒可以曬太陽，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。

一組與三組的人，也對我說過同樣的故事。由這個「三兄弟」的故事中，也可以看出來，同在溪右邊山上的一組與二組較為親近，他們與三組的關係相對而言就稍遠些。這也表現在他們的宗教活動上。一組與二組有共同的「忽布姑嚕」和「恰伯格烈」兩個菩薩；而除了三個組共同祭奉的「格日囊措」外，一組與三組、二組與三組間，則沒有共同的菩薩。

小姓溝所有的村寨，形成一種更大範圍的族群認同。他們常說，我們小姓溝的人如何如何，主要是相對於鄰近熱務溝的藏族而言。譬如，一位埃期村的中年人說：「他們（熱務的藏族）愛整衣服，皮夾克、水獺皮都整起，生活卻很簡單。我們小姓人不注意衣服，一到松林局就吃個幾百塊錢，幾天不回來。」目前小姓溝各村，有說藏話的、有說漢話的、有說羌話的。龍頭村寺廟的廟會，是這個人群的集體宗教活動。但是，埃期村的羌族提到「我們小姓溝的人時」，所例舉的都是「河這邊的」大爾邊、朱爾邊與小爾邊各村，認為他們與埃期的人來自一個根源。據我所知，前兩個村子是講羌話的村落，在後一個村落中，羌話正逐漸被漢話取代。在小姓溝，我沒有蒐集到說明埃期、爾邊三寨共同來源的傳說。但是，在一個更大範圍人群的起源故事中，小姓溝的人的確相信，或曾相信，他們是源自同一祖先。

圖十四 四川省松潘縣小姓溝及其鄰近地區



這個更大的人群範圍，包括小姓溝附近所有的主要地區人群（見圖十四）。埃期村有叔姪關係的兩個報告人，告訴我以下的事：

2.從前有七弟兄，分到各地去住。松坪溝一個、黑水一個、鎮江關、小姓、紅土、旄牛溝、松潘，剛好七個。五個在附近，遷出去兩個；一個在黑水，一個在茂縣。

目前在國家的民族分類中，松坪溝住的是羌族，小姓溝大多數是羌族；松潘與旄牛溝則是藏族、羌族村寨都有。紅土的人是藏族，說的是與其它地區藏語有較大區別的藏語。黑水的人被歸類為藏族，但講的是與小姓溝、松坪溝相似的羌話；鎮江關則是說漢話的羌族。以目前的行政區劃而言，小姓、鎮江關、紅土、旄牛溝、松潘，都屬於松潘縣；這就是所謂「五個在附近」。松坪溝今屬茂縣，黑水是獨立的縣級行政區，因此他們說「遷出去兩個；一個在黑水，一個在茂縣」。當今，無論松潘地區的藏族、羌族，當他們說「我們松潘的人」時，似乎是指一種不包括黑水、松坪溝人的地域性認同。事實上，埃期村人與松坪溝、黑水的人現在還有密切的關係。從埃期村翻過山去，騎馬約五至九個小時就是松坪溝與黑水。由於婚姻往來，埃期村的人常有親戚在這兩地。前面「七兄弟」的故事，也顯示在這一帶有個或曾存在一個廣義的、跨越目前羌藏之別、跨越縣界的「族群」認同。埃期村與松潘地區其它村寨，無論是藏是羌，共同祭雪寶頂山的菩薩。

更大的族群範圍，就是「日麥」或是「羌族」。村寨中的人，經常說不出「日麥」確切的範圍，或者說法不一。但是，當地知識分子告訴我，「日麥」就是羌族。更值得注意的是，在埃期村採訪不到有關「日麥」的起源傳說。但是對於羌族的過去，埃期當地人倒有一種說法：

- 3.羌族人以前很行，很霸道，很多人都想殺他。他們就聯合起來，羌族就一個一個的被殺了，羌族就四處亂跑。羌族就在各地成家立業，羌族以前有很大的一塊地方，很霸道。
- 4.以前以前羌族最壞，見人就打見人就殺，每個國家，世界每個國家見到羌族就打，見到羌族就殺。看到羌族的文字就丟在河裡。所以現在我們沒有文字。

這些資料顯示，「日麥」所指稱的族群範疇，已被「羌族」概念弄得模糊了。沒有一群人需要重覆強調「日麥」的共同起源，因此有關的起源故事被失憶了。相反的，「羌族」逐漸取代「日麥」，成為包含所有自稱日麥、瑪、爾瑪的人群。對埃期村的人而言，維繫此族群認同的集體起源記憶，已不是「兄弟起源」故事，而是對於「一個曾經很強大的羌人族群」的記憶。這個社會記憶的另一個重要因素，「羌人就在各地成家立業」，讓自稱羌族的人可能認同任何地方的人，因而造成一個不確定的、擴張性的族群邊界。

由茂縣到鎮江關公路沿線的村寨，可能是漢化最嚴重的羌族地區之一。只有深入溝中的羌寨還流行羌話，其它地方都是說漢話的羌族。與「羌族」有關的記憶，在這一帶流傳最普遍的便是有關「樊梨花」的故事。鎮江關、較場一帶的羌族說，樊梨花是羌族的頭人，鎮江關就是樊江關（寒江關），羌族人是樊梨花的後代。他們說，較場是樊梨花當年練兵、校兵的地方。當地一個突起的土台，被稱作是「點將台」，這是樊梨花受封為將的地方。熱務溝的紅土，被認為是薛仁貴變成白虎，意外被他兒子薛丁山射死時流下的血染紅的。一個住在離鎮江關不遠的大爾邊羌族報告人述說這個故事：

- 5.薛仁貴在一個寺院門口，在那睡著了。薛丁山河對面看有一隻黑虎，他一箭射過去，就把他老兒射死了。他的血流下來，就把土染紅了。熱務的紅土，是薛仁貴的血。紅土那兒的藏族可能都不知道這些，這是我父親跟我擺的。他那時在弄煙廠，那兒有些文化高的人說的。

我在茂縣附近也常聽到這類傳說。一個茂縣附近（水磨坪）村寨的老人，也曾指著一座山頭對我說：

- 6.那個山就是白虎山，當年薛丁山射死他老子的地方。薛仁貴變成一隻老虎，被他兒子射死。那山上還有一個白虎廟，我以前還上去拜過。

這些記憶，顯然是從漢族通俗演義小說《薛丁山征西》中得來。許多地名如樊江關、較場，與地理標誌如白虎山、熱務溝的紅土，成為幫助保存、維繫與強化這些重要社會記憶的媒介。

茂、汶、理地區的羌族

茂縣、汶川、理縣，相對於松潘地區而言，被認為是羌族的核心地區。其中，汶川與茂縣縣城位居松潘—灌縣公路與其它支線的交叉點上，附近村寨漢化程度較深。

村寨的地理環境，以及村寨的結構，都與小姓溝類似。不同的是，這兒的村寨較大且較集中，森林的面積較小。同樣的，在這兒溝中各村寨也經常由「兄弟起源」記憶來彼此凝聚；幾乎每一條溝中、每一村寨中都可採集到這類的故事。對於羌族的來源，當地人群的記憶遠比小姓溝村寨中人所知的來得豐富。但一個基本記憶，「一個曾經很強大的羌人族群」，仍然是流傳最普遍的記憶。以下是我在理縣蒲溪溝、茂縣永和鄉與汶川龍溪採訪到的故事：

- 7.羌族原來好戰，我們蒲溪的人聽說是黑水那兒遷過來的。三弟兄啥個，一個到蒲溪，一個弟兄攏老蛙寨，還有一個不清楚。
- 8.關於羌族的來源，聽說是從西北那兒遷過來的。從小就聽說，是給人家攆的。聽說羌族以前很強盛，能征善戰，後來中了別人的計，就打散了。
- 9.羌人在歷史上被殺得多。因為好戰，討人嫌。敗就敗在他

沒有一個統一的語言、文字，將整個民族統一起來。

在汶川附近，還流傳著木姐珠、熱比娃的故事。大意是說：地上一隻聰慧的猴子（熱比娃），跟著下凡的仙女（木姐珠）上天。他通過了天神給予的重重考驗，終於和仙女成親，回到人間生養後代。據說，他們生下的子女就是羌人（瑪）的祖先。這個故事廣泛流傳在汶川一帶；各地的版本在細節上略有差異。汶川簇頭村的故事是，猴子藏起仙女們的手籠，要仙女帶他上天。雁門羅布寨講的是仙女放羊子，與猴子談戀愛。龍溪的說法是，仙女去背水，猴子躺在那不讓路，仙女跨過時身上掉下三根羽毛；猴子撿了不還她，要脅仙女帶他上天。

我所訪問的松潘、理縣、北川與茂縣的羌族，都說沒聽過木姐珠與熱比娃的故事。甚至於有些人還能明確指出，這是汶川附近羌族的傳說。茂縣的一位羌族知識分子對我說，他小時候也沒聽說過熱比娃的故事，後來是在汶川做事時才聽說的。即使在汶川附近，熱比娃的故事也不是人人皆知。一位汶川龍溪的羌族告訴我，他小時候沒聽過熱比娃的故事；這是在近十幾年他出來做事才開始聽說的。我在汶川簇頭村訪問了幾位羌族農民，他們或知道有熱比娃，但說不出熱比娃的故事，有些根本不知道有熱比娃。

這是個有趣的現象，在村寨中，熱比娃的故事被傳述得少，反而在城鎮中的羌族對此知道得多些。熱比娃的故事，被記錄在羌族祭司「端公」的唱詞中。1949年之後，端公在村寨中逐漸消失。另一方面，即使有碩果僅存的端公，他的唱詞，據村寨中的報告人

說，也很難讓村民們聽懂。因此村寨中的羌族常說不出熱比娃的故事，是可以理解的。汶川城鎮中的羌族知識分子，近十年來熱衷於羌族文化的保存。許多羌族民間故事，包括端公唱詞，被譯成漢文出版。顯然因此城鎮中的羌族、能讀漢文的羌族，較能夠說出完整的熱比娃故事。更重要的是，由於城鎮中複雜的族群環境，使得城鎮中的羌族比起村寨中的羌族更需要強調羌族認同，因此熱比娃的故事，一個羌族起源的故事，被他們集體強化、推廣。

另一則流傳在汶川、理縣一帶的民間傳說是「羌戈大戰故事」。這故事有許多不同的版本，大意是說：從前羌人與戈基人都住在這一帶。天神失了牛，羌族人用計嫁罪給愚笨的戈基人，因此得到天神的幫助，打敗戈基人。許多學者強調這是流傳在羌族中的重要傳說故事，事實上這個故事只流傳在汶川、理縣附近。松潘、茂縣、北川的報告人（除了部分城鎮中的知識分子外）都說他們沒聽過這故事。

即使在汶川、理縣附近，也不是所有的人都聽過這故事。知道這故事的人，對「戈基人」的解釋也不盡相同。在汶川縣城工作的簇頭村知識分子說，他家鄉有這故事；但簇頭村的村民告訴我，他們沒聽過這故事。一位汶川龍溪的中年知識分子告訴我，他小時候沒聽過戈基人，龍溪沒有「戈基人」這個詞。他並明確的指出，羌戈大戰故事是學者在汶川雁門一帶多次採訪「整理」而成的。另一位龍溪老人，退休的小學老師，卻跟我說龍溪有戈基人的傳說。他說：

10. 戈基人漢子比較矮，盡是石板的棺。結材有，訛布有，

龍溪也多。這種傳說多，我們羌族稱他們「戈基」。我們羌族由甘南南下，到松潘，到岷江上游。戈基人早就在這了。我們羌族比戈基人聰明一點點。他們又憨厚又野蠻，他們脾氣暴躁。羌族一忍再忍。最終羌人得勝。據說我們還是得到神的幫忙。我們敬拜玉皇還是有一定道理的。這個羌戈大戰是有；戈基和我們瑪，爾瑪，瑪就是我們。

這位龍溪的小學老師顯然是相當漢化的羌族。他明確的指出羌族由甘肅南部遷來；這種「歷史」，事實上是漢族歷史學者的說法。他將玉皇對等於羌族的天神，這也是漢化羌族的特徵。因此，他對此傳說的記憶可能得自於漢文書籍之中，至少漢文書籍中有關的記載豐富並強化他對此的記憶。

漢人學者常強調「羌戈大戰」傳說的歷史價值。因為它說明羌族是由北方遷來岷江上游一帶，如此可將漢晉北方的羌族與近代岷江上游的羌族聯繫起來。這樣的「歷史」符合中國學者對羌族的一貫意象——羌族是廣義的華夏的一支，是與漢人有長久關係的兄弟民族。許多汶川、茂縣、理縣一帶的羌族，尤其是居住在城中的、熱心羌族文化工作的羌族知識分子，都接受並強調這種「過去」，以此建立他們與漢族間密切的關係。

「木姐珠與熱比娃」和「羌戈大戰」這兩個有關人群起源的故事，原為一群人的集體記憶；以此，這人群得到凝聚。在岷江上游，曾有多少人群曾分享此社會記憶已不得而知了。但是，現在這

些故事顯然被汶川、茂縣、理縣的羌族知識分子，以及漢族學者，用來解釋羌族或瑪、爾瑪的起源。以此創造的羌族認同，是一種以汶川、茂縣與理縣知識分子為主體的羌族認同。「木姐珠與熱比娃」和「羌戈大戰」這兩個有關羌族起源的故事，目前尚未成為包括松潘、北川等地所有羌族的集體記憶。但透過各種有關羌族民間故事與羌族歷史文化書籍的出版流傳，透過經由學校教育傳入各羌寨之中的羌族認同，終有一日將成為所有羌族的集體記憶。

在汶川有一種說法，稱戈基人後來逃往北方黑水地區，成為黑水人的祖先。一位汶川知識分子說：

11.我們那兒還有些人說，戈基人朝黑水走了。我們稱黑水的人生蠻子，不講道理的人。羌語叫「剝羅子」，不講道理的。不管是藏族、羌族，反正是黑水人。他們可能與藏族有關。剝，吐蕃。因為他們黑水人一直對這一帶有危害，對理縣、威州、綿虜。茂、汶、理是一體的；再擴大就是松潘、黑水。北川與這兒沒什麼關係，因水系不一樣。

以此，我們可以看出，在汶川羌族的認同體系中，茂、汶、理三縣的羌族是羌族的核心，黑水人被排除在外。在更廣義的羌族認同中，黑水人才與松潘人一同被包含於羌族之內。而這位報告人，若非將北川人排除在羌族之外，至少將之視為與茂、汶、理的羌族關係最遠的人群。這樣的羌族認同體系，也表現在另一個汶川龍溪

人所講述的故事中：

12.人怎麼來的？好像講的是兩仔妹還是啥個。兩個成了家，懷孕了。懷了一年多生下一個肉團團。他們在山頂上，這肉疙瘩很細，就把它斬成幾團，到處撒。第二天，到處都冒煙了，這兒一個人家戶，那兒一個人家戶。人就這樣來了。後來洪水把人淹了後，就成了九溝九寨。三落九坪十八寨，整個汶川、理縣、茂縣成了九溝九寨。那時一個寨很大的，還包括黑水，北川可能也包括了。

在此我們也可看出，對於所謂「九溝九寨」的分佈，報告人仍以汶川、茂縣、理縣為中心，其次是黑水，最後才是不確定的北川。

北川羌族

北川屬綿陽地區，與茂縣間隔著高大的土地嶺山。明清時期，這兒的居民被稱為青片、白草、石泉諸羌（或番）。由於漢人移入造成的資源競爭，以及政府對土著的賦稅，明清時期曾屢次發生嚴重的「羌番作亂」事件。在強力鎮壓之後，這兒的土著成為極端劣勢的族群。「剝羅子」是漢人對土著的普遍稱呼。由於不願承認自己是「剝羅子」，每個聚落人群都稱上游聚落人群為「剝羅子」而自稱漢人。因此，當地土著文化、語言，以及土著認同消逝得很徹

底。相反的，出現許多自稱祖籍為「湖廣」或「湖北麻城孝感」的漢人。中華人民共和國成立之後，在民族調查、識別與分類工作中，許多當地土著被識別為「羌族」。由於新中國貫徹民族平等及扶持少數民族的政策，使得許多祖籍為湖廣或湖北麻城孝感的人，又「恢復」了他們的土著記憶而成為「羌族」。

在歷史記憶上，北川人以不同於茂、汶、理羌族的方式來定義羌族。一進入北川縣城，任何人都會注意到這兒到處充斥著有關「大禹」的建築與店招，如「大禹賓館」、「神禹牌××」、「大禹紀念館」等等。舊縣城治城附近，更到處都是有關大禹的古跡。在一個介紹北川的短片「禹里羌鄉北川行」中，十多個有關大禹的歷史古跡，如石紐、禹里、禹穴溝、禹母洞、禹穴血石、剝兒坪等等，被當地人驕傲的呈現出來。

我們知道，在漢晉間就有「禹興於西羌」、「禹生石紐」的說法。晉人常璩所著的《華陽國志》記載：汶山郡廣柔地區有個地方，「夷人營其地，方百里，不敢居牧，有過逃其野中，不敢追，云畏禹神」⁽⁵⁾。大禹既是如此赫赫有名的華夏祖源人物，那麼廣柔究竟在那裡，或大禹究竟出生在那裡，一定是有爭論的。

這些年北川縣積極組織「大禹研究會」，招開全國性「大禹學術研討會」，邀集學者鑑定「大禹故鄉」及有關地理古跡。凡此種種，為北川爭得了「大禹故里」的正統地位。北川羌族，尤其是縣城中的羌族，以此強調他們的羌族認同。在這兒，由於深度漢化，

(5) 《華陽國志·蜀志》顧廣圻校注，引劉昭續漢郡國志注。

本土語言早已消失，舊有的傳說、宗教與風俗，除青片上五寨還保留些許外，也幾乎消失殆盡。「大禹之後」成為他們羌族認同的共同起源記憶。以此，他們詮釋了羌族與漢族的密切關係，也說明北川羌族在整個羌族中的核心地位。

汶川的羌族知識分子，對北川人的這些說法頗不以為然。因為他們認為，「剗兒坪」就在汶川羌鋒鎮附近的山上。出身汶川簇頭村，在汶川縣城長期從事文化工作的一位羌族對我說：

13.北川現在純粹是吹的，他那兒既沒有羌族，又沒有羌語，又沒有寨子...。大禹是他們說起的，事實上根本找不到像這邊禹文化的痕跡。我們這兒除了大禹的痕跡外，端公所跳的舞步，經中央舞蹈專家鑑定是禹步舞。北川也沒有。大禹走了，大禹的水文化仍然存在。羌族一直在疏導岷江，1933年疊溪海子形成，威理茂三縣羌民還完成了第一期的疏導工程。聽說李冰都是羌族。利用羌人的水利技術去修都江堰。

以下是另兩位汶川羌族知識分子間的對話：

14.甲：大禹的故事，我小的時候都以為是我們這兒的事，最近幾年，也就是開始過羌曆年開始，有關資料就錯認為北川。我年輕的時候在茂縣讀書，我們的校歌上都是，「名山躍躍（濯濯？），大水潺潺，禹鄉...。」我總

認為大禹生在我們這兒，茂汶理三縣。我一個小學教師，我管這些作啥？人云亦云嘛。我說句真話，我這人愛說真話。後來都在開什麼研究會，省民委也開會，（對乙說）你也去開會了吧！

乙：對，但這問題還沒得解決，我們汶川馬上就要成立大禹研究會。

甲：我對這問題沒有考察，但我自小讀書時，我是讀古書的，這兒就是大禹的故鄉。剝兒坪也在我們這兒，現在是僭個事呢？

事實上，理縣與茂縣的羌族也說他們那兒有大禹的遺跡。以上資料顯示，不僅是北川羌族，所有漢化較深地區的羌族知識分子，都強調大禹為羌族的祖源。而且，北川與汶川地區羌族所爭的事實上是：誰在此族群的核心，誰在此族群的邊緣。

黑水地區說「羌語」的藏族

由語言學上的觀點，黑水地區主要族群說的是「羌語」。而且，不像許多羌族村寨中羌語普遍被遺忘，「羌語」在黑水各村寨中保存、流傳得相當好。相對的，他們的漢語一般都說得很差。由於語言，以及其它文化因素，許多羌族知識分子都認為黑水人應該是羌族。但是，在中國官方的民族分類上黑水人是藏族⁽⁶⁾；他們也

(6) 指除去少數嘉絨與草地藏族聚落之外的黑水主要族群，以下皆同。

以漢語自稱「藏族」。造成這種分類的主要原因可能是黑水人信奉藏傳佛教，在許多文化習俗上受藏區文化的影響，也因此他們願認同藏族。

黑水人的民族認同，在本地人中也是相當困惑的問題。受到羌族影響的黑水人認為他們應是羌族，但大多數的黑水人認為他們是藏族。部分小黑水人（黑水支流知木林一帶的人群），還認為他們自己是僮僮族⁽⁷⁾。然而，自稱藏族的黑水人也知道，他們的話與草地藏族、嘉絨藏族都不同；相同的只是他們共同對藏傳佛教的信仰。

在黑水地區，無論是在村寨中的人或城鎮中的知識分子中，我都採訪不到任何有關「藏族」或整個黑水人的共同起源記憶。甚至普遍流傳在羌族間的「兄弟起源故事」，在這兒都很少聽說。在此，凝聚黑水人的集體記憶主要是在宗教上。黑水人在各種場合都喜歡聚集在一起喝咂酒⁽⁸⁾。在開罈時，年長有地位者要先唸開罈詞祭四方諸神。首先唸到的是最高的神，也是整個藏族最高的神，然後是次一等的，黑水與所有嘉絨藏族、草地藏族的神。然後是，黑水地區人群共有的神「歐塔基」。然後是，本地（如麻窩、蘆花等）的神；最後，本寨的神、本家族的神。這種記憶，也在各種宗教活動中被集體回憶。譬如，在許多場合中一個家族神被祭祀、回憶：

(7) 這種說法可能源自於，小黑水人曾被漢人或下游的人辱稱為「剝羅子」，經訛傳之後他們中有些人自認為是「僮僮族」。

(8) 一種用小麥、玉米或青稞在大罈中釀造的酒。通常在集體聚會的場合，由主人提供大家一起享用。喝法是，用三根竹桿插在酒罈中，大家按輩份、年齡、男女次序，輪流吸咂。這習俗在嘉絨藏族、黑水人與羌族之中都非常普遍。

在另一些場合，本寨、本溝的神受祭祀與回憶；而每一家庭中張貼供奉的佛祖與活佛像，更經常強化他們的「藏族」認同。

羌族人認為黑水人應該是羌族，但羌族記憶中最重要成分，大禹傳說，對黑水地區的人來說完全是陌生的。有趣的是，羌族一方面認為黑水人是羌族，但所有藏族在羌族心目中的負面印象，都被他們用來描述黑水人。譬如，他們說黑水人髒，黑水人野蠻不講理，作生意不老實等等。更重要的，他們認為黑水人與藏族相同，對國家不夠忠誠。在羌族中，我曾多次聽到他們述說「黑水叛亂」事件。這個事件大約是，在中國人民共和國成立之初，曾有國民政府的遺留軍官鼓動黑水頭人蘇永和抗拒解放軍，並得到台灣方面的武器、物資支持。社會主義中國在爭取蘇永和歸順不成後，發動大軍數路進攻黑水。最後，經過一番苦戰黑水被攻陷。這事件的經過，後來被從事這場戰役的郭林祥將軍寫成《陸上台灣覆滅記》一書，近年又拍成電視影集「雪震」。

蘇永和與黑水事件，以及戰後中華人民共和國政府對蘇永和的禮遇，以及蘇永和逃亡海外與回歸大陸的經過，在黑水人都成為重要的集體記憶。在黑水地區到處都聽到人們在談蘇永和。他們熱心的帶領外來者去看蘇永和的官寨遺址，就像北川羌族熱心招待外來者去看「大禹故里」一樣。蘇永和成為黑水人認同的重要記憶；雖然許多人說，他們不認同蘇永和的叛國行為。

羌族邊緣：羌族對其他族群的歷史記憶

羌族與所有的族群一樣，不但以對自身的歷史記憶來定義「我族」，也以對他族的歷史記憶來界定我族邊緣。前面我們曾提及，在羌族中一個最普遍的集體記憶，便是對於「一個被打散的強大羌族」的記憶。以下是這種記憶的兩種版本；前者是寨子裡的羌族所述，後者是城裡的羌族知識分子說的。

15. 羌族以前相當好戰，到處打打打。羌族人為什麼這麼少？他就是打絕種了。以前羌族是很強大的民族，打漢族、打藏族。後來大家就聯合來打他。現在都打散完了，所以住在高山上。回族、漢族住在下面平地。
16. 羌族在中國歷史上的地位嘛，在炎黃以後，形成華夏民族，羌族是重要的部份。形成許多部落後，爭地盤。又因為沒有統一的語言文字，沒有團結起來。在戰亂中，引起其他民族的不滿。他們就結起來，與羌族作戰。打了很多代，七、八代。打分散了，雲南、貴州、越南、緬甸、東普寨，聽說都有羌族。遊牧羌流落得比較廣，包括大小金、四土、黑水、馬爾康。後來秦始皇中央集權，情勢又更惡化了。漢代羌族幾乎佔全國人口三分之一。因為歷史長，有優越感，說大禹如何如何。但是當地羌族可能沒有一個人知道羌族的歷史。

能讀漢人史籍的羌族，顯然比村寨中的羌族有更豐富的歷史記憶，但是以上兩種記憶的結構是相同的。這種社會記憶有兩個功能：一方面它說明為何現在羌族是分散的、住在山上的人群；另一方面，它使得羌族可能找回失散的本族支裔。這種記憶，使得羌族在現實族群關係中尋找、詮釋各種社會記憶，以定義他們與「他族」間的關係。

藏族

羌族雖然將藏族視為他族，但羌族以不同的方式來說明他們與各地藏族的關係。大體而言，他們認為黑水的藏族與羌族關係最密切，其次是與羌族生活方式接近的四土人（嘉戎藏族），與羌族關係最遠的則是草地藏族（遊牧的安多藏族）。

接近藏族區域的羌族村寨中人，自然與藏族關係較密切。在松潘埃期溝，一個三十多歲的羌族告訴我，早些時並沒有所謂的羌族、藏族之分。小時候他分不清楚自己是羌族還是藏族。甚至於這兒許多中年以上的藏族、羌族還記得，在小姓溝、熱務溝、黑水、松潘草地一帶（據說可遠到龍溪、紅札），曾存在兩個人群組織——牛頭部（加喝）與羊頭部（鄂博喝）。這兩種人群組織打破所謂的藏、羌之分。譬如小姓溝羌族中，埃期村人是羊頭部，大爾邊人屬牛頭部。一個原住熱務紅土區的藏族老人對我說，他在藏區時是屬於羊部落的⁽⁹⁾，後來寨子遭瘟疫、強盜，人死的死，遷的遷，於

(9) 雖然他們以漢語稱此為「部落」，但我不確定這是一種部落組織。

是他到同屬羊部落的埃期村中做入門女婿。現在，關於牛頭部與羊頭部的記憶在小姓溝中幾乎消失殆盡，只有少部分人知道此名稱以及含混不清的分佈情形，以及兩種人群在建築上的差別（方形門柱是羊頭部落，圓形門柱是牛頭部落）。但是在小黑水知木林一帶的「藏族」中，這種記憶還很深刻、普遍。

無論如何，小姓溝羌族認為熱務溝紅土區的藏族與他們關係密切。前面埃期村羌族所說的「七兄弟」故事，其中一個兄弟到紅土去；這也說明了在埃期村羌族的心目中，紅土藏族與他們有些親緣關係。當地三、四十歲的羌族都還記得，「從前與紅土的人沒有太多的隔閡，現在分藏族、羌族，說多了也就有隔閡了」。黑水人說的話與小姓溝、松坪溝、赤不蘇的羌話相近。因此，儘管羌族對黑水人的生活與日常行為頗有批評，但仍然認為他們與自己關係密切，或認為他們應該就是羌族。在埃期村羌族的「七兄弟」故事中，黑水人也被認為是其中一個兄弟的後代。

相對於埃期村寨中羌族以質樸的「兄弟起源故事」來詮釋藏、羌關係，羌族知識分子的詮釋方式就較複雜了。以下是三位羌族知識分子的說法：

17.紅土的藏語，跟別的地方不同，跟別的地方都講不通，但有很多藏語的詞彙，裡面又有許多與羌語共通的東西。羌語獨特的多聲部，他那還有一些。

18.我們與四土，嘉戎藏族，四分之一的語言都通。我看史書，宋書與明史，這一帶都是嘉良羌，而不稱嘉戎藏。

宋明稱吐蕃族，還沒有藏這個名字。清朝才有藏族。因此嘉戎還是羌族。大、小金，生活上跟這邊基本一致，只是語言有別。長相也一致。草地就不一樣了，屬於安多藏族。一看就看出來。草地的人較高大。我們跟嘉戎藏的關係，比與彝族的關係還密切。

- 19.有些羌族文化在藏區保留下來，如羌母（一種藏區戲劇名稱），我到若兒蓋才了解到。我一聽，有些詞與羌語一模一樣。真正在牧區鄉下，語言又更接近羌語。羌母中的一些傳說，可能與這兒的相同。

在以上三人的陳述中，語言、生活、文化上的相似性，都被用來拉近藏、羌間的距離。嘉絨藏族與羌族在語言、文化上某些相似性是客觀存在的事實，但羌族強調這種相似卻是相當主觀的。無論如何，在許多羌族心目中嘉絨藏族是與他們有密切關係的人群。

雖然如此，在羌族的觀念中藏、羌之間的界線也是非常明顯。他們普遍認為，藏族野蠻而好作亂，對國家不忠。相反的，羌族忠於國家，而且國家有難羌族人就出來解圍。這種族群界線表達在許多強調羌、漢、藏三者關係的歷史記憶中。譬如，前面提及流傳在茂縣與松潘之間的樊梨花故事便是一個例子。

這故事出於中國民間流傳的《薛丁山征西》章回小說。主要內容是：唐代時西番哈迷國造反，由薛仁貴率領的大軍推進到「寒江關」時受阻。後來寒江關守將之女樊梨花（羌族的祖先）與仁貴之子薛丁山成婚，才解除危機。最後，幸賴武藝高強的樊梨花，唐軍

才打敗西番。這個社會記憶的結構意義，事實上還是說「國家有危險時，羌族就出來」，並以平亂者與叛亂者劃分羌族（樊梨花）與藏族（西番）的界線。在講述黑水叛亂事件時，羌族人也對於他們如何幫助解放軍打下黑水的事津津樂道。羌族所居的阿壩州是藏、羌夾雜地區。在這樣的族群環境中，尤其不時有藏獨活動傳聞的情況下，嚴守羌藏間的族群邊界對羌族而言是必要的。更重要的是，羌族認為他們與漢族在族源上有密切的關係，這也是他們要和與華夏作對的藏人劃清界線的原因。

漢族

漢化村寨的羌族以及城鎮中的羌族知識分子，以許多歷史記憶來強化他們與漢族的關係。前者主要以孫悟空、樊梨花、諸葛亮與孟獲等野史、傳說來詮釋羌族與漢族間的關係，後者則以「歷史」來證明羌族與漢族的關係。在本質上兩者並無不同。以下是兩位羌族知識分子的說法：

20.我認為漢人羌人都是同宗，以前都在黃土高原。後來黃河沖積扇形成，向東遷了，農耕。這邊只是遊牧，吃不飽肚皮，就發生戰爭，這就是黃帝與炎帝。羌與姜是一體的。

21.漢族，整體的漢族實際上還是羌族，因為漢族的出現在西漢以後才有這概念。以前一、兩千年就有羌族，甲骨文中沒有漢族。漢族事實上是個個少數民族融合

成的。漢族中大部份還是羌族。羌族與藏族不同，他不願成為一個獨立的王國，對中央政府一直是很擁護的。

在前面我們也曾說過，羌族歷史記憶中一個重要成分便是「羌人為大禹後代」，許多漢族知識分子也有同樣的歷史記憶。因此羌族不完全是對華夏而言的「邊疆異族」，他們像是一種介於華夏與少數民族之間的族群。城鎮中羌族知識分子以身為如此的羌族而自豪。這樣的羌族認同，在現實政治上的意義反映在一位羌族知識分子的話中：

22.羌不謀華姓。羌族自古就擁護皇帝，不搞分裂。國家有危險時，羌族就出來。

因此，某些為漢族出兵助戰的記憶，如清末羌族到廣東作戰之事，如前面提及的樊梨花故事，羌族助征黑水的故事，以及古史中的大禹治水、李冰治水故事⁽¹⁰⁾，都在羌族城鎮中廣泛流傳。

村寨中的羌族對羌、漢間的「過去」有另一種記憶。我在松潘、汶川附近都曾採集到類似的故事。

23.我們那兒，有與漢人打戰的故事。大概是說，漢人很狡

(10) 許多羌族知識分子或近公路村寨的羌族皆認為，自大禹以來治水便是羌族的傳統工程技術。因此他們認為李冰與二郎也是羌族。

滑，羌人很笨。打來打去，最後分不出勝負。兩個人就分地皮，到處去作記號，最後以此分地盤。羌族的人，以兩邊的樹打結做記號；漢人埋石做記號。漢人最後放把火，羌人所做的記號都沒了。漢人將石頭翻出來，結果好的地都歸漢人。羌人沒有地盤了，就上山了。

24.松潘一個孤兒，赤，很有本事，帶著羌兵要打成都。走到灌縣的白沙嗎？還是那個城的時候。漢族兵怕打不贏羌兵，就用計謀。在城外編了一雙草鞋，五尺長，立個扁擔五丈長。另做個假的屎五尺高，用紅薯玉米等。羌兵走在這就嚇到了。怎有這麼大的人。於是往後撤兵。漢人就往後攆。攆到松潘，兩個民族就坐下來談判。以後就一同修橋補路，一同過年過節。

25.不是那個諸葛亮七擒孟獲嗎？捉了放，捉了放，後來孟獲說那麼談和好了。怎麼談和呢？諸葛亮說，我只要借一箭之地。就是射一支箭距離的地方。孟獲說，那能有多少地？行，就這樣。後來箭射出去後，諸葛亮使詐，派人將箭帶到遠遠的地方去插，打箭爐還是那裡？於是灌縣一帶平地都是漢族的了，羌族就上山了。

羌族知識分子以「歷史」來詮釋羌族與漢人之間，或與漢人化身的國家之間，密切而友好的關係。以上這兩則故事則顯示，在日常生活中與漢人接觸的村寨中羌族，如何以「過去」來表達他們心目中的漢、羌之別。這些記憶說明，羌族將自己視為一個老實易受

騙的民族，相對於漢族的聰明、狡滑。他們以兩種對比——居於山上與居於平地，老實與狡滑——來詮釋羌、漢的族群邊界。

彝族與日本人

彝族與羌族雖然都主要分佈在四川省，但在族群地理上卻不相銜接，因此日常生活上接觸得不多。羌族從彝族地區買來獵狗⁽¹¹⁾，這是目前兩族群往來的少數管道之一。許多羌族知識分子都告訴我，彝族是羌族的支系，是羌族分過去的。或者他們說，彝族自己也認為他們的祖先是羌族。羌族並指出，彝族與羌族在生活上、在服飾上，甚至在語言上，都有相似的地方。

中國歷史學者曾建立一「氏羌系民族」的概念。氏羌系民族，指的是一些西南民族如彝族、哈尼、納西等等，學者認為他們的祖先是西北南遷的古氏羌人。顯然，羌族知識分子由漢族學者那兒得到民族分類以及有關的歷史知識。在這些知識以及從別處得到的知識中，他們選擇部分來定義自己或定義其他族群。在這其中，族群中心主義（ethnocentrism）是選擇、詮釋某些「歷史」與「知識」的基礎。因此「知識」與「歷史」成為族群角力中爭辯的對象。Louis Dumont 曾提及人類間不平等的三種形式——包含中的對立（the encompassing of the contrary）。也就是說，整體（母體）與分支間的不對等的階層關係。他舉的一個簡單例子就是：因為女人是

(11) 當地雖有以兇猛著稱的草地狗（藏獒），但愛好打獵的羌族普遍認為彝族的狗是最好的獵狗，在當地身價也最高。

男人的一根肋骨變的（男人中包含女人），因此在男女的對立中，女人劣於男人⁽¹²⁾。羌族對彝族的看法，也是這樣的例子。當羌族說彝族是羌族的一支時，他們實際上表達的也就是一種不對等的族群地位（彝族的地位劣於羌族）。

一位彝族知識分子告訴我，他不認為彝族是北方南下的「氐羌族系」的一支，而認為彝族是東方遷來的。他指出，夷、彝同音，彝出於東夷。更讓我訝異的是，他說彝族可能是日本人的祖先。他告訴我，日本語文法與彝語的文法很像。他又說，日本皇家有些宗教儀式，連日本人自己都弄不清其意義了。天皇的一個代表，一位日本學者，到彝族地區來看了彝族的宗教儀式後，那位日本學者說，他終於明白日本某些儀式的意義與源流。

在羌區的採訪中，我得到同樣的說法。羌族也認為他們與日本人有些血緣聯繫。以下是松潘小姓溝埃期村一位少年所說的：

26. 有些人說，羌族是日本人的舅舅啥還是怎說的？解放後，日本人還在問。羌族人以前很行，很霸道，很多人都想殺他。他們就聯合起來，羌族就一個一個的被殺了，羌族就四處亂跑。羌族就在各地成家立業。羌族以前有很大的一塊地方，很霸道。解放後，還有日本人的頭頭來。他說，羌族是日本人的舅舅，說羌族怎麼沒見

(12) Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 239-43.

了？所以後來茂汶就弄一個羌族自治州說。就有了羌曆年。就是日本人問的。

城鎮中的羌族知識分子，對此有更多的解釋。由歷史根源、語言、文化特徵等等，證明羌族是日本人的根源。

27.說日本文化與羌族文化有關是有其邏輯性的。日本人的文化有些是由羌族傳過去的，所以是大概念下的小概念。一部分羌族落入日本；任乃強的《四川上古史新探》也有類似的觀點。

28.日本話與我們羌語很相近，譬如我問來這兒的日本人，他們說 do-jo 是請坐的意思，而我們那兒的話 do-jo 也是請坐的意思。

29.日本人也到我們這兒來過幾次。他說是，羌語沒有尤韻，日本也是沒有。發音上互相接近。再加上秦始皇找不死藥，向東方送了三千童男童女，這三千童男童女就是羌族。就是這裡的人說的吧。秦始皇本來是羌族；秦是西北出來的。

在一些學術研究中，羌族學者也說明羌族與日本人的關係⁽¹³⁾。

(13) 周錫銀，〈中國羌族古代文學與日本名著《古事記》之比較〉，《羌族研究》第一輯（1991）：97-101。

為何由城鎮到村寨的羌族，都認為日本人的祖源是羌族？為何，有些彝族人也認為彝族是日本人的祖先？這問題可由兩方面來思考。首先，日本學者到這兒來對他們說了些什麼？其次，日本及日本人在羌族或其他中國西南少數民族中的意象如何？

關於第一點，我們可能很難知其全貌。日本學者到羌區作研究訪問，他們在與羌族訪談中，或在酒酣耳熱的應酬中，可能說了些表示友好的話。這些話，被羌族知識分子解讀、回憶、傳述後所造成的社會記憶，可能與日本學者的原意大有差別。不過，值得注意的是日本學者對於滿、蒙或北亞遊牧人群的考古與歷史研究中，一個相當重要的旨趣就是在「找尋日本人的祖先」。可能在同樣的動機下，日本學者在羌族、彝族地區造成當地人群對日本人的上述社會歷史記憶。

由第二點來說，即使日本學者說了些有趣的話，它們會被羌族接受、扭曲、誇大，並由城鎮到村寨廣泛流傳，必然有些社會背景使然。改革開放之後的中日經濟合作，以及伴隨而來的中日文化交流，在中國各地進行得如火如荼。近年來，商品化的科技產品也逐漸深入羌族地區。其中，「日本人做的東西」在羌族群眾中不僅是備受寵愛，也幾乎被視為科技文明與最高物質享受的化身。在羌族地區，人們經常在言談中表現對日本科技或日本人的欽佩與崇拜。或許是在如此對日本人的意象下，羌族群眾強調他們與日本人的血緣關係以強調本族群的地位。

羌族記憶與羌族認同的本質

羌族的村寨，多處於相當封閉而獨立的地理環境（溝）之中，這一特點，使我們得以探索最基本的族群認同問題。住在同一溝中的羌族，對本地各村寨的由來常有「兄弟起源故事」的社會記憶。在這缺乏文字，社會記憶依賴口傳的社會中，藉著「從前有幾個兄弟」諸如此類的社會記憶，溝中各人群以最有力、最簡潔的方式宣稱彼此的「血緣關係」。它最有力，是因為它直接訴諸同胞手足之情；它最簡潔，使得這種起源記憶可藉由族群中任何成員，無論男女老少，來維持與傳遞。

在羌族中，我們見到另一種較複雜的族群起源說法，如「木姐珠與熱比娃」或「羌戈大戰」等故事。這類的共同起源故事，解釋更大範圍族群如瑪或爾瑪的由來。同樣的，它強調成員的共同祖先與彼此的血緣連繫。但這類神話故事與「兄弟起源」故事不同之處，不僅在於它較複雜，而且作為一種社會記憶它只由該族群中部分的人來傳述。這些人通常是男人、老年人、巫師，或是被認為較聰明的人。「木姐珠與熱比娃」或「羌戈大戰」等故事的最「正確」版本是在端公經典中。端公雖在許多儀式中唱出這些故事，但這種典雅的羌語不是一般人所能聽懂的。因此，端公或長者必需經常講述這些故事。在每次講述中，他們不是「重述」這些故事，而是「重新詮釋」這些故事。在詮釋中，可以經常增添或改變故事的內容，而在「族群認同」上予以新的意義。

流傳於羌族中第三種關於羌族起源的社會記憶，便是在我們的知識體系中被當作是「歷史」的那些。「歷史」是人類以文字保存對過去的記憶。因此，掌握文字書寫的漢族對於「羌族」有豐富的歷史記憶。城鎮中與公路沿線村寨中的羌族，由於普遍使用漢族語言、文字，因此容易獲得漢族歷史記憶。這些以漢語文傳遞的歷史知識，以及漢人觀點的族群分類知識，造就了一些「羌族知識分子」。於是，這種羌族起源或羌族歷史知識的傳遞與詮釋，便掌握在羌族知識分子手中；他們詮釋過去的力量，來自於他們對漢族歷史知識的掌握，也來自於他們在漢族所建立的社會體系中的地位（如老師或領導幹部）。

以上三種族源或族群歷史記憶，在我們的知識系統中有些是傳說，有些是神話故事，有些是「歷史」。無論如何，它們由內向外，由小到大，讓一個羌族與不同範疇的人群（本寨的人、本溝的人、本地人、羌族等等）凝聚在一起。這些羌族的社會記憶中所呈現的羌族認同本質，可由幾個方面來說。

首先，在許多村寨中流傳的兄弟起源故事，是在岷江上游人群中最普遍的一種起源記憶。這種記憶，以一種宣稱的血緣關係造成人群間根基性的情感聯繫（*primordial attachments*）。溝中或村寨的地理封閉性，以及傳統經濟的自足性，以及資源競爭中各村寨、各溝之間的衝突與對立，都是造成這種記憶與人群認同的背景。在第二章中我們曾提及，族群成員間的情感聯繫模擬同胞手足之情，因此人們經常以許多「歷史」來證明本民族的人皆是「同胞」。在羌族村寨或溝中，「民族史」被簡化為兄弟起源故事。或者，我們

可以說，這種兄弟起源故事是造成族群認同最基本的一種集體記憶，也是所有與人群認同有關的「歷史」的原型。

其次，在國家主導的民族調查與識別之下，「羌族」成為包含各溝各寨人群的共同族稱，而且也被接受為一種主觀認同。這時，對於被稱為羌族的人群而言，相關的歷史記憶必須被重新選擇、建立與詮釋。但是，不是每一個被稱作羌族的人都能夠獲得、講述或詮釋各種歷史記憶。在新的社會體制下，熟悉漢人知識的羌族知識分子得到詮釋過去的權力。於是，在羌、漢與羌、藏的族群關係中，在國家所強調、傳播的歷史架構中，他們謹慎的選擇歷史記憶，並給予適當的詮釋。在這些歷史記憶中，羌族將自己定義為古華夏的一支，漢人長久的兄弟民族。而且，他們將自己描述為對國家民族（指整個華夏）有極大貢獻，或有救危存亡之功的民族。在另一方面，羌族又以「羌不謀華娃」來設立他們與藏族（好作亂者）的邊界；以「住在山上的老實人」來設立他們與漢族（山下那些狡猾的人）之間的區分。這樣的族群邊界，對於茂縣、理縣一帶的羌族來說，就是將他們舊有的「赤部」（上游的野蠻人）、「瑪」（我們）、「而」（下游狡猾的漢人）的概念擴大及固定化。

第三，在羌族內部，並非所有被稱作羌族的人，都同意彼此對「過去」的記憶與詮釋。在各地羌族的社會歷史記憶中，我們知道，事實上並不存在一個統一的「羌族社會歷史記憶」。不同地區的羌族、教育程度不同的羌族、居城與居鄉的羌族，都有他們自己詮釋「過去」的方式。有些「過去」成為一種記憶結構，如被打散的強大羌族、拯救國家危難的羌族、受漢人欺騙而住在山上的羌族

等等，被不同背景的羌族填入不同的歷史記憶，但其結構性意義是一樣的。有些，如「大禹故里」，成為北川與汶川兩地羌族知識分子爭論的焦點。作為大禹後代，他們所爭的主要是誰在本族群的核心，誰在本族群的邊緣。兩地羌族都希望自己是「主體」是嫡系大宗，別人是「分支」是小宗，以此確定自己的優越地位。

在他們的爭論中，無疑北川目前較佔上風。大禹故里幾乎成了北川的招牌；大部分的中國學者或一般民眾，都認為大禹出於北川。北川在這場關於「過去」的戰爭中得勝的原因，或這種大禹故里「集體記憶」的創造過程，是相當清楚的。招開全國性大禹學術研討會，出版觀點偏向北川為大禹故里的會議論文集；出版各種有關大禹的史料，加上有利「大禹生於北川之說」的詮釋；製作、發行錄影片、書籍，以宣揚北川有關大禹的地理古蹟；舉行各種大禹紀念會。如此，透過地理標誌、影象、文字等「記憶媒介」，及各種會議與紀念會等強化記憶的集體活動，一些選擇性的記憶成為普遍的集體記憶。凡此種種，都因北川能夠從綿陽地區得到大量的經濟與行政支持而能順利推行。

因此，「羌族認同」的產生及其本質便是：當一些村寨、溝或地區人群被稱作羌族時，一方面在現實的羌漢、羌藏關係中，他們藉著各種歷史記憶強調本民族在整個華夏及其邊緣族群中的優越地位，來建立一種我族意象，並以相關記憶設定羌漢、羌藏的族群邊界。另一方面在族群內部，許多個人、次群體都在述說自己的「過去」，以此定義「我們是誰」，以及「我們中誰最優越」。兩性間、城鄉間、地方群體間、社會階層間不對等的經濟、文化與政治關

係，使得這些述說過去的聲音有強有弱，如此「共同的羌族歷史文化」被優勢者定義或創造出來。因此，造成並強化羌族認同的「共同起源」，並不是他們間自然產生的社會歷史記憶，也不是優勢族群（漢族）強加諸他們身上的記憶，而是他們與漢族之間，他們中各次群體之間，在現實族群關係的利益抉擇下對於「過去」的選擇、爭辯與妥協的結果。

華夏邊緣的維持：由羌人到羌族

現代羌族認同的形成過程及羌族認同的本質，可以讓我們思考歷史上被歷朝中國稱為「羌人」的各族群的本質。以及，由「羌人」到「羌族」所呈現的華夏邊緣變化。無疑，「羌人」與「羌族」有極大的差別。雖然中國史籍中稱岷江上游部分人群為「羌」已有近兩千年的歷史，但是據許多村寨裡的中老年人說，他們在解放前或小時候根本沒聽過羌或羌族。在前面我們也說過，甚至於現在被等同於「羌族」的「瑪」或「爾瑪」等族稱，在過去都只是指一條溝中的人，或指本溝與鄰近地區的人。這個現象反映了由傳統中國到現代中國，中國人與岷江上游人群的互動方式、中國政權對這些邊緣人群的政策都有相當的不同。同時，中國人對岷江上游土著人群的意象，以及此邊緣人群的自我族群意識，也都有相當的轉變。主要的差別在於，傳統中國將這兒的人群當作是異化的邊緣人群，在政策上採透過當地土司頭人的間接管理，因此當時並不存在一個建立在主觀認同上的「羌族」。現代中國，尤其是 1949 年之後的中

國，國家的影響力深入到每一村寨之中，因此才有可能在所有村寨人群中形成共同的「羌族認同」。

建立並創造現代羌族認同的尖兵，主要是羌族知識分子。雖然在明清時期這一帶已設立漢式學校，但當時並沒有出現一批「羌人知識分子」。因為明清時期在此所設的學校主要供當地漢人移民或漢化土著頭人的子弟就讀；到了民國時期仍是如此。再者，嚴重的民族歧視使得所有接受漢人歷史記憶與知識的土著都以「失憶」來成為漢人，而非重整本身歷史記憶來建立新的「羌人」認同。在歷史上，岷江上游地區許多被稱作羌的人群（如灌縣以上至綿箴的人）都已成為漢人，就是一個顯明的例證。

在社會主義中國建立之後，中國大陸施行民族平等政策以及普及村寨中的學校教育，如此才創造出一批羌族知識分子。藉由這些羌族知識分子對本身及華夏歷史記憶的選擇與詮釋，羌族認同才被建立起來。並且在他們的努力下，統一的羌族文化與語言文字也在形成之中。

那麼，在現代之前，岷江上游人群的認同究竟是什麼情形呢？由漢代至今兩千餘年間的絕大多數時候，岷江上游的人群一直與中國政權有往來接觸，或受中國間接管轄。在這期間其它政權如西夏、党項、吐蕃等，也曾對此地的人群社會有或多或少的影響。因此，在歷史上當地的人群認同應有相當複雜的變化。但是在現代羌族記憶中，同寨、同一溝中或鄰近地區的人以「兄弟起源故事」彼此凝聚，以及從前許多人都認為本溝、本地區的人群就是「瑪」（或爾瑪），以別於上游的「赤部」，下游的「而」。這種極端分散且

孤立的人群認同模式，至少代表社會主義中國建立之前，清末民國時期岷江上游人群的族群認同狀態。如果歷史上這一帶的羌人一直住在孤立的溝中，如果歷史上沒有一個政權能如社會主義中國這樣將國家行政與教育推及到羌寨之中，如果沒有一個時代中國能貫徹民族平等政策，那麼，很可能這種極端分散的族群認同狀態代表兩千年來當地族群現象的常態。這也解釋了為何中國人不能以其各自的族稱來為他們命名，而只能泛稱他們為「羌」。

傳統中國邊緣的「羌人」與現代中國境內少數民族的「羌族」，最主要的差別便是：前者是對漢人而言的邊緣異族，而後者，除了仍被漢人視為華夏邊緣外，他也是一個建立在「認同」上的民族。這種變化的主要動因，還是由於民國革命以來，特別是社會主義中國建立以來，華夏由傳統「中國人」轉變為「中華民族」的核心人群。傳統「中國人」由異化的邊緣來凝聚；強調邊緣人群的異質性，也等於強調華夏間的同質性，藉此由邊緣強化華夏認同。而「中華民族」則是，在民族國家架構下，一個與現代中國相對應的民族。現代中國建立後，「中國」需要一個確定的實質邊界；由於華夏邊緣人群對中國人的凝聚非常重要，所以他們都被劃入「中國」與「中華民族」之中。

與傳統中國正史對四裔人群的記載相比，民國以來的邊疆民族史研究可說是一種建立、塑造「中華民族」的集體歷史回憶活動。以「羌族歷史文化」來說，這種回憶首先由漢族歷史學者主導。在中共政權成立之後，國家的行政力量與國家教育深入村寨中，並貫徹執行民族平等與對少數民族的優惠政策。在學習漢文與漢文記載

的歷史記憶之後，岷江上游人群也開始在華夏的歷史記憶中發現、塑造自己。從此，「羌族歷史文化」成為漢族學者與土著知識分子間，或羌族人民與漢族人民間，共同的歷史回憶活動。藉由如此的歷史回憶活動，岷江上游人群成為「中華民族」的一部分；這個傳統的華夏邊緣更牢固的與華夏結合在一起。

第十二章

華夏邊緣的變遷：台灣族群經驗

華夏邊緣形成之後，華夏便努力的維持此邊緣。但是，並不是從此華夏子孫永為華夏，非華夏的子孫永為非華夏。上一章已說明歷史上被華夏視為西方異族的羌人，他們的後代如何接受、選擇、詮釋華夏的歷史記憶，以成為中華民族的邊緣成員之一。在這一章中，我將以台灣的族群認同為例，說明環境變遷如何使部分的華夏後代成為非華夏。而這種認同變遷，則是藉著重新選擇、創造與詮釋歷史記憶，以及「結構性失憶」來達成。

人類社會結群的一種普遍模式便是：強調一群人的共同歷史記憶，由此產生模擬同胞手足之情的「文化親親性」(cultural nepotism)來凝聚人群，並以群體的力量從事現實社會資源之爭(詳見本書第二章)。因此，當社會環境變遷導致人群間資源競爭與分享關係發生基本的、長遠的變化時，人們便經常以「結構性失憶」與重建新歷史記憶來重整人群認同的範圍(認同變遷)。因此，移民社會或在急劇政治經濟變遷中的社會，是觀察認同變遷的最佳對象。台灣，正是兼具這些特徵及經驗的例子。

在本章中我將以台灣的族群認同經驗為例，說明過去發生的事

實與集體歷史記憶，如何造成台灣內部的族群認同體系與台灣人的中國認同。並說明，近年來的政治經濟環境變遷，如何導致部分台灣民眾的族群認同變遷，以及此認同變遷如何表現在重建歷史記憶與結構性失憶上。以及，這種失憶與重建歷史記憶在台灣島內，以及在台灣與大陸中國之間，所引起的衝突與爭論。

過去、集體記憶與台灣族群體系的形成

台灣最早的居民由何處而來，或漢人移民台灣前，台灣曾發生過那些重大事件，對此我們都知道得很少。距今約 5000-3000 年以前，台灣先民就在此活動，他們留下的遺物主要是上面印有繩紋的陶器殘片。這種繩紋陶器，也被當時廣東、廣西、福建等東南沿海居民使用。西元三世紀，據中國文獻記載，東吳的統治者孫權曾派人乘船出海找尋一個叫「夷洲」的海島。許多歷史學者相信，夷洲就是台灣。雖然文獻記載缺乏，但是考古資料顯示，兩千年來台灣與中國東南沿海以及南亞、南島地區都有直接或間接的接觸往來。

由於沒有文字書寫系統，在漢人大規模來台之前，台灣原住民曾長期以口述傳說、故事及歌謠來傳遞他們的社會記憶。這些記憶，尤其是述說祖先來源的記憶，成為各族群認同的核心⁽¹⁾。一般而言，他們分成九族或更多，各族皆有其自稱族號、族源傳說以及

(1) 瓦歷斯尤幹，〈蘭嶼族發現新世界之後〉，「民主進步黨 1993 年文化會議」論文，16。

本族語言。在漢人移民、荷蘭人或日本人來到台灣後，他們逐漸感覺彼此的相似性。尤其是漢人移民大規模來台後，漢人將這些台灣原住人群都稱為「番」，以劃分漢人與土著的區分。從此，台灣原住民各族群被涵括在此一有侮辱意味的稱號之下，也因此得到共同的受難經驗。他們原來並沒有共同的、可凝聚認同的集體記憶，在學習日文、漢文之後，外來人群書寫的文獻記憶成為他們探索自身的過去，並形成集體受難記憶的重要資料來源。在他們以集體受難記憶凝聚認同時，他們也要求被稱為「台灣原住民」。

大規模的漢人移民來到台灣，至少人們還記得的，始於十七世紀。西元 1661 年，鄭成功率軍入台，這是中國人與中國文化大舉進入台灣之始。1683 年鄭克塽降清，清代中國政府正式在此設官管理。於是，一波波的大陸移民由東南沿海遷入台灣。在漢人來台墾殖時期，漢人與「番人」間，以及漢人各地域或血緣群體間，都時有劇烈的衝突⁽²⁾。這時期發達的宗族組織與留下的大量族譜，顯示對家族或地域團體移民史的記憶，是凝聚各地域或血緣族群的主要工具。稍晚，東南沿海的客家人紛紛移入台灣後，閩粵地區的土客之分（本地人與客家人的區分）與由此產生的族群對立也延續到台灣移民之中。與客家人的對立，使得閩南地區各地域與血緣移民群體逐漸忘卻他們之間的區別。

1895 年中日甲午戰後，台灣被中國割予日本。此後台灣人民在日人的統治下渡過了五十餘年。如今六十歲以上的福佬人、客家

(2) 陳運棟，《台灣的客家人》（台北：台原出版社，1989）。

人及原住民多受過日式教育，許多人至今仍能講日語。在這一時期，相對於外來的日本人，台灣漢系移民後裔，無論是福佬人、客家人，開始有「台灣人」或「本島人」的自稱及認同意識⁽³⁾。同時，日據後期日人對臺人施行皇民化政策，使得許多台灣人恐怕被日人同化，因而更強化了他們的中國人認同或台灣人認同。在一篇分析自我經驗的文章中，戴國輝回憶當年因為日本人在台推行皇民化運動，因此他的父親與祖父經常「一而再日而月的強調我們是黃帝的子孫」，並透過拜天公與祭祖等儀式來強化此記憶⁽⁴⁾。

1945年日本戰敗，台灣重歸中國所有。國民政府派員治理台政，大批軍政人員及其眷屬來台。部分接收人員私德不好，恣意搜括民產，因而與台灣人時有衝突。由於語言與生活習俗的差異，大陸來台者與本省人常有矛盾。再加上戰後生活困苦，民怨日增，終於在1947年爆發「二二八事件」。該事件導因於查緝私煙的政府人員與民眾發生衝突，由於積怨已久，因此發展成全島性的民變。國民政府以強硬手段對付，結果許多本省地方民眾及社會精英被殺害⁽⁵⁾。日據時代的經歷以及「二二八事件」，常成為年長的福佬人、客家人與原住民的集體記憶。對於許多外省人而言，他們對於

(3) 吳濁流，《無花果》（台北：前衛出版社，1989）；張良澤〈無花果解析〉，附於《無花果》，29-30。

(4) 戴國輝，《台灣史研究》（台北：遠流出版社，1985），114-15。

(5) 中央研究院近代史研究所，《口述歷史：二二八事件專號（3）》（台北：中央研究院近代史研究所，1992）；《二二八事件資料選集（一）》（台北：中央研究院近代史研究所，1992）；《口述歷史：二二八事件專號（4）》（台北：中央研究院近代史研究所，1993）；戴國輝、葉芸芸，《愛憎228：神話與史實》（台北：遠流出版社，1992）。

「二二八事件」的集體記憶是：當時許多外省人被本省人毆打，甚至聽說，或有人宣稱親歷及目睹，一些外省人被殺害的事件⁽⁶⁾。

1949年，國民政府在中國大陸的統治全面崩潰，大批軍政人員及其眷屬遷台，總數約有150-200萬。這些新移民不但大多與台灣原有各族群語言不通，而且來台後許多人被安排聚居在軍公教眷村中。他們在大陸經歷了抗戰、勦匪等艱苦時期，這些成為他們所津津樂道的特殊集體記憶。更重要的是，這時在政治上是國民黨的戒嚴統治時期。部分由於恐怕共黨滲透及不信任本地人，當時的國會與立法院等最高民意機構代表、中央各部會首腦及主要主管、國營機構的各級主管及國民黨內的重要職務，大都由大陸來台的軍政人員充任。本省籍從政人士大多只能擔任地方政府、議會，或較不重要的中央政府職位。在這種情形之下，外省人與本省人（主要包括福佬人與客家人）之分，逐漸成了台灣最明顯的人群區別。雖然如此，由於隨軍來台的軍政人員以男性為主，因此所謂第二代外省人，有相當比例其母系是福佬、原住民或客家人。

由上可見，台灣位於亞洲太平洋岸的地理位置，使得她長久以來成為中國難民的收容所與投機者的天堂；這種背景造成台灣的族群體系（ethnic system）。一次又一次的重大政治社會變遷，造成一批又一批大陸移民來到台灣。每一次大批移民到來，都造成資源分享與競爭關係改變，也造成台灣各族群的認同整合，以與外來者對

(6) 劉鴻儒，〈二二八我的親身經歷〉，《聯合報》，2/25/1984，第11版；〈陳知青先生訪問記錄〉，《口述歷史：二二八事件專號(4)》，106；〈王作金先生訪問記錄〉，《口述歷史：二二八事件專號(4)》，359。

抗。就在這種對立的融合中，台灣土著各族群凝聚為原住民，閩南各地域血緣團體凝聚成福佬人，客家人與福佬人又凝聚成本省人。近年來，在中國大陸武力威脅及台灣本土化運動影響下，又有原住民、福佬人、客家人與外省人共同形成「新台灣人」的趨勢。

台灣四大族群的區分，並非建立在客觀文化、體質、居住地理或職業區隔上的社會事實。福佬、外省人與客家人在體質外觀上沒有區別；原住民則與前三者的區分較明顯，但也並非絕對能區分。尤其是原住民與其他族群通婚的情況很普遍，由此產生的第二代在體質上與前述漢系移民的可見差別更小。在宗教上，原住民多信奉基督教與天主教。福佬人、外省人與客家人信奉基督教、佛教、道教及地方神祇，或者沒有任何宗教信仰。因此，在宗教信仰上各族群沒有明顯的差別。只有在地方層次上，地方性廟宇的信徒大多是福佬人與客家人。在居住聚落方面，客家人多聚居於新竹、苗栗、屏東、高雄等縣的部分地區，原住民則居於近平原的山區及東部海岸平原，福佬人則廣布台灣各地。早期外省人多聚居於軍人與公務員的眷村中，近年來舊眷村多改建成國宅，而成為各族群混居之所。第二代外省人也多離開眷村謀生，在都市中建立家庭。在職業上，務農的多為福佬人、客家人與原住民，外省人多從事軍公教及農業外的其它事業。在都市中，則除了原住民從事體力勞工者較多外，各族群並沒有絕對的職業區分。

台灣各族群的區分常表現在語言上。雖然國民黨政府在遷台後大力推行國語運動，但母語仍然常被使用。一般說來，五十歲以下的台灣人大都能說國語，因此各族群的人溝通是用國語。福佬人、

客家人、原住民在與本族群的人溝通時經常說母語。外省人則彼此以國語溝通；第二代外省人或還能在家中說一些母語，第三代則幾乎完全不能說大陸祖籍的方言了。由於福佬人、外省人與客家人在體質、宗教、風俗或生活習慣上沒有差別或差別不明顯，因此語言的使用成為族群認同的重要標誌。但是在都市中成長的青壯年人，許多都能說流利的國語和福佬話，因而透過語言的選擇一個人能夠強調、隱藏或改變自己的族群身分，以適應都市複雜的族群環境。

目前台灣四個主要族群的認同，可說是過去發生的事實、人群的集體記憶，與現實政經環境交互作用的產物。也就是說，過去千百年來發生許多重大事件（如大規模的移民或戰爭），也有許多個人言行，這些都引起某種程度的社會變遷。這些過去的個人言行、社會事件與社會變遷，一方面經常改變人群間的資源競爭與分配關係，一方面成為人群集體記憶的一部分。在特定的時代與社會環境下，人們獲得、選擇、強調、假借某些記憶，或扭曲、遺忘另一些記憶，以強調一種人群認同。值得注意的是，這些造成四大族群分類的歷史記憶，對於許多新一代的台灣人來說已不具意義，或有不同的意義。因此，許多年青人不認同此種分類⁽⁷⁾。

(7) 研究社會記憶的學者曾指出，影響個人一生認同與社會價值最重要的社會經驗與記憶，通常發生在青少年或青年早期。見 Howard Schuman & Jacqueline Scott, "Generations and Collective Memories," *American Sociological Review* 54 (1989): 359-381。由此看來，台灣許多青年人不認同所謂四大族群的分類，可以解釋為其成長社會環境及相關社會記憶並不支持這種族群分類。相反的，在台灣，族群意識（以及統獨意識）最強烈的一群人（年齡約在六十左右），可能便是在他們青少年與青年早期經歷了二二八事件的那一世代。關於這方面，許多結合心理學與社會人類學的理论探討，都值得以台灣作為田野調查對象來進行研究。

台灣人的中國人認同

在上述的歷史背景之下，尤其是上述歷史背景經常被台灣漢人移民後裔集體回憶的情形之下，台灣人有，或至今仍有，強烈的中國人認同情懷。這種中國人認同的產生與強化，可能源於早期移民的華夏認同危機意識。由於早年的台灣被認為是「蠻荒」之地，來台的大陸移民在衣食無缺之後，便努力在文化習俗上強調自身的華夏認同。清代台灣的豪門富室，經常大興土木修建唐山式的亭台樓閣；由建材到木石師傅皆以從中國聘請為榮。從唐山延師教習詩書，鼓勵弟子應科考求取功名，更是另一種華夏邊緣人群消解認同危機的手段。

由西元 1684 年鄭氏降清，到西元 1895 年中國割讓台灣予日本前，中國一直在台灣設官治理。這一段時間的早期，台灣民變事件頻繁，顯示中國對台灣的管理政策甚不得人心。十九世紀中期，列強在中國沿海地區角逐利益。為了杜絕列強覬覦之念，從 1875 年開始，中國對台灣的管轄與開發趨於積極，期望將台灣由邊緣轉而內地化。1885 年台灣建省，即為中國努力將台灣內地化的標誌。建省不久台灣即落入日人手中，但前一段時期中國對台灣的治理與開發，反而因此成為所有中國人強烈的集體記憶。日本對台的統治，進一步刺激台灣人的中國認同危機。這些歷史記憶與中國認同，使得日本據台時期的許多台灣人抗日運動都打著回歸中國的旗號，或宣稱先獨立再與中國統一。再者，如前所言，日本據台後期實行的皇民化政策，也使得許多台灣地方士紳更強調自身的華夏認

同。

國民黨政府遷台，中國大陸落入社會主義中國之手，這時台灣國民政府的正統中國代表性有了危機。因此，光復後台灣學校文化教育的重點都在強調中國史地的學習，強調仇日恨匪教育，並推行國語。仇日恨匪教育，是希望以此共同受難經驗來凝聚中國人認同，並強調在台灣的國民政府是中國的正統代表。但是，台灣的福佬人、客家人與原住民群眾並沒有受共產黨迫害的經驗，而且日據末期在台日人與台人的關係較從前改善。許多台灣群眾又在日據時代經驗中選擇「美好的過去記憶」，作為反抗國民政府統治的意識武器。因此仇日恨匪教育及宣傳，在老一輩本省籍人士與原住民中影響不大。但是對於受此教育薰陶的戰後新一代台灣人，仇日恨匪以及強調中國人認同的教育卻產生很大的影響。

透過學校教育與社會文化的雙重影響，這種中國人認同至今仍左右著台灣青少年的歷史記憶結構。在一項對台灣各地 2416 位青少年的歷史記憶調查中，我曾得到以下的測驗結果⁽⁸⁾。青少年們在回答「本國歷史上的重要人物」時，出現頻率最高的前二十名歷史人物為（以被提及的頻率高低為序）：孫中山、唐太宗、秦始皇、孔子、蔣中正、劉備、岳飛、諸葛亮、孟子、鄭成功、黃帝、曹操、夏禹、關羽、朱元璋、張飛、漢武帝、周公、劉邦、武則天。在這些「本國歷史人物」中，缺乏與台灣有關的人物是值得注意的

(8) 本測驗為行政院國家科學委員會支持的研究計劃「台灣民眾集體歷史記憶資料蒐集與分析計劃」的一部分（計劃編號 NSC83-0301-H001-068），筆者為計劃主持人。這一部分資料已寫成文稿〈台灣青少年的社會歷史記憶〉，尚未發表。

現象。這顯示，台灣青少年們對於「本國」的歷史意象，是由上自黃帝、堯、舜，歷經秦皇、漢武、唐太宗等開疆闢土的歷代名王，至倡導革命的國父等偉人及其事蹟建構而成的。因此在「本國歷史上的重要人物」中，最普遍被青少年們提及的如孫中山、秦始皇、唐太宗等，都是「中國」的開創者。

我們知道，青少年的歷史記憶不只是從學校教育中得來。在台灣的許多民俗節慶中，在許多透過各種媒介（如書籍、漫畫、電視劇、電子遊戲與公開表演等等）傳播的民俗文化中，許多中國文化因素以更沉潛、更深刻的方式影響台灣青少年的社會歷史記憶。因此這個測驗結果顯示，包括歷史教育的台灣社會文化所強調的「本國意象」，就是一個涵括五千年歷史文化的大國意象。雖然近年來由於兩岸關係的惡化，以及受台灣獨立建國的宣傳影響，許多台灣人否定台灣人與中國人的關聯，甚至於敵視所有與中國有關的事物。但對大多數的漢系台灣人而言，「中國人」仍是其族群認同的最大範圍；這是一種建立在歷史記憶上的中國人認同，而非對現實中國大陸政權的認同。

歷史上台灣人之所以有強烈的中國認同，一個重要因素便是台灣在地理、政治與社會上的中國邊緣位置。以上所述，早期台灣被視為蠻夷之邦；大明江山落入滿清之手，鄭成功及其追隨者自謂以台灣為基地沿續中國命脈；台灣割讓日本，台灣人受異族統治；國民政府失去對大陸的管轄，以台灣一隅宣稱為全中國土地與人民的合法代表——在每個歷史事件與其歷程之中，台灣的中國邊緣特質不斷的被強化。也因此，每個時代的台灣人，特別是台灣人中的社

會菁英或領導階層，都有其特殊的中國認同危機，使得他們在言行上必須強調自身的中國人認同。這些強調中國認同的言行，又成為台灣社會記憶的重要部分。

結構性失憶：由中國人認同到台灣人認同

不僅個人受現實環境影響，部分記憶被觸發、選擇、強調，而產生認同或認同變遷。在現實社會生活的資源競爭中，一個社會群體也經常選擇、強調一些重要過去，以強化成員間彼此的血緣與假血緣聯繫，藉此凝聚可分享資源的社會人群。同時，在資源分享與競爭的背景環境發生基本變化時，社會群體也常重新選擇、創造或詮釋歷史記憶，來改變可分享資源的社會群體範圍（認同變遷）；對於原有的社會記憶來說，這便是一種「結構性失憶」。在國民政府撤離大陸後，台灣與大陸分途發展。光復後台灣的繁榮進步，與改革開放前社會主義中國的落後與貧困適成強烈對比。這種社會經濟環境變遷，造成台灣人的認同變遷，以及兩岸間因此產生的衝突與對立。

七十年代以來的台灣社會變遷

近二十年來的「台灣經濟奇蹟」是台灣人的驕傲，因此成為凝聚最大範疇、最一般性「台灣人認同」的重要集體記憶。七十至八十年代蔣經國當政時期的一系列改革，被認為是造成經濟奇蹟及社會變革的主要因素之一。其中兩項改革可能對台灣人認同的發展特

別重要：其一是，政治與經濟上的變革，使得閩南與客家的本省籍人士有較重要的社會地位；另一則是，自 1987 年起台灣居民被允許訪問大陸，兩岸交流自此展開。

蔣經國的經濟政策，促使台灣私人企業在國際貿易中崛起；而這些新興的私有企業大多為本省籍資本家所有。蔣經國也同時培養本省籍閣員，並利用增補選使本省籍人士得以進入以大陸來台軍政人員為主的國會中。本省籍人士政治、經濟地位的提升，導致 1986 年以後更進一步的社會變遷。這一系列的變遷包括：民進黨成立及其發展、台獨運動、國民黨的本土化改造運動、國會改革與進一步的經濟發展，以及開放大陸探親後日益密切的兩岸交流。

七十與八十年代的黨外運動到民主進步黨的成立，可說是台灣人追求民主化與本土化的重要過程。這也是一個社會擾攘不安的時期。許多民進黨的領導人物都在這時期有受政治迫害的經驗；其中最重要的可說是「美麗島事件」。這個發生於 1979 年的嚴重警民衝突事件，使得許多台灣改革運動菁英入獄。整個事件及審判經由傳播媒體的報導，成為台灣群眾相當重要的集體記憶。因此，在某種程度上，蔣經國時期的改革可說是為了化解或順應要求政治民主化的壓力。與民進黨的發展關係密切的是台獨運動。民進黨的領袖人物（尤其是早期流亡國外者），有許多是急進的台獨主義者。1987 以後，這些人士紛紛返台投身政治運動中。台獨主張雖然仍不為政府接受，但已成為台灣選舉中的公開政見。

受到民進黨與台獨運動的挑戰，以及面對民主化要求的呼聲，國民黨在 1986 年之後也加速政治改革腳步。蔣經國的最後一項重

要改革是解除戒嚴令，開放國人赴大陸探親，從此兩岸人民往來日益密切。無論這個政策性決定的最初動機如何，在赴大陸探親或觀光之後，兩岸分途發展產生的差異成為許多台灣人的現實經驗，造成台灣人民對大陸人民產生強烈的「異己感」，如此更強化了他們的台灣人認同。兩岸間的社會經濟差異是客觀存在的事實，但是台灣群眾因為「台灣認同」而主觀的強化這種差異。這種台灣認同的現實背景是，台灣人不願與中國人分享現有的經濟成果。尤其在中國大陸不放棄武力侵台，而又處處在國際上否定台灣的政治自主性，更激化台灣人對大陸中國的敵意。在兩岸對立的氣氛下，在台灣群眾的言談中或報章雜誌的報導中，許多赴大陸探親、觀光與投資者的經驗被選擇性的報導、傳播；主要是強調彼方的奇風異俗，與親歷者在彼處的不愉快經驗。相對的，兩岸社會相同之處以及良好的接觸經驗，則受台灣民眾或社會有意的壓抑。

1988年初蔣經國總統去世，李登輝先生繼任第七任總統，同年李當選國民黨黨主席。此後在李登輝總統的帶領下，台灣政治與社會的本土化有進一步的發展。這種發展，首先在國民黨內部的主流派與非主流派政治鬥爭中展開。1991年底第一屆中央民意代表退職，第二屆國民大會代表選出；代表大陸來台的老法統結束，以及以台灣人為基礎的新法統成立。李登輝總統及其所率領的本省籍政治經濟菁英，所謂的主流派，得到絕對勝利。從此無論是國民黨本身或是中央政府皆全面本土化。福佬人與客家人政治菁英、工商資本家，紛紛經由選舉或其它管道居於各級政府及議會要職。部分國民黨非主流人士結合第三勢力成立新黨。新黨的成立及其兩岸統

一的主張，以及其對民進黨、國民黨的批評，吸引許多外省族群的支持，也使得主張台獨的民進黨與強調台灣本土化的國民黨在意識形態上有合流的趨勢。

在國民黨政府與民進黨的主導下，文化上的本土化與政治上的本土化相輔相成。凝聚台灣本土認同的主要活動之一是找尋舊台灣記憶；舊台灣文學、老臺灣民俗，此時紛紛成為重新發掘與研究的對象。在歷史學界，台灣史研究成為顯學；各地方政府也熱心於興修地方志。台灣社會上到處流行著學台語（福佬語）的風氣。相對的，台灣人對中國的歷史失憶也在進行之中。以下，我將由台灣近年來蓬勃的台灣史與台灣原住民研究，二二八事件的研究與建碑運動，台灣社會對中國抗日戰爭的遺忘，以及台灣近年來歷史教育的本土化等方面，說明歷史記憶與人群認同間的關係。

台灣史與台灣原住民研究

在五十到七十年代的台灣歷史學界，中國史研究吸引了絕大部分的學者。至於台灣史，一方面在意識形態上被認為是微不足道的地方史，一方面由於易觸及政治忌諱，因此研究者較少。一項統計顯示，由 1952 到 1983 年全台灣歷史碩士論文以台灣為主題者只有 31 篇，佔全部歷史論文的百分之 5.8 左右⁽⁹⁾。我也曾作過一項類似的統計；在 1984-1990 間，台灣博碩士論文中以台灣史為主題

(9) 李筱峰，〈近三十年來台灣地區大學歷史研究所中有關台灣史研究成果之分析〉，《台灣風物》34.2（1984）：84-97。

者，約佔全部論文的百分之 13-15 間，1991 年則已突破百分之二十⁽¹⁰⁾。近年來這個研究台灣史的風氣還在持續增長之中⁽¹¹⁾。事實上，學院式的台灣史研究只反映了目前台灣研究熱潮的一小部分。在台灣社會上，有關台灣民俗、台灣開拓歷史以及二二八事件的著作都在近年大量出版，成為文化界一個令人矚目的現象。

在台灣，九十年代以來的台灣歷史與文化研究有兩個重點：一是日據時期的歷史，一是原住民（包括平埔族）的文化與族源。關於日據時期台灣史研究的新潮流，主要在強調台灣現代化始於這個時期，今日台灣經濟成就主要有賴於日人當年的建設。這個見解，與另一些學者強調清代中國以及光復後國民政府對台灣建設的貢獻，適成對比。而且，這兩方面歷史學者在政治立場上也涇渭分明。在以歷史溯源定義「台灣文化的本質」上，有些學者也傾向於將許多台灣學術與文化的開創追溯至日據時期，以此塑造日本化的台灣社會文化⁽¹²⁾。由歷史記憶的觀點，這種新的台灣史與台灣文化研究風尚，以及相關的歷史詮釋與文化溯源，反映一種欲脫離中國

(10) 本項統計以《漢學研究通訊》中所刊載各校歷史研究所通過之碩士論文為準。這些歷史研究所分別屬於台灣大學、台灣師範大學、政治大學、東海大學、文化大學。見《漢學研究通訊》1983-1992。

(11) 以國立師範大學歷史研究所為例，由1983到1990，該所碩士論文中以台灣為主題者每年約有1-2篇。1991年為四篇，1992年預備撰寫的有關台灣的論文則有八篇。見《漢學研究通訊》1983-1992。

(12) 這種以歷史溯源定義台灣文化的學術或通俗性文章很多，譬如，在一篇題為〈日本治台五十年的反思〉的文章中，作者指稱：「在一九二〇年代到三〇年代左右，台人吸收日人文化結構後，產生了第一位雕塑家...第一位哲學家...第一位作家...台灣人放棄閩南式傳統為主的生活而參加日本體制內奮鬥」，文見《聯合報》4/16/1995 第 11 版。顯然，在日人據台之前，台灣亦有雕塑家、哲學家、作家等等，因此以這種起源定義或創造一個文化傳統時，相對的必然有一些過去的雕塑家、哲學家、作家被失憶。

聯繫的台灣認同，與造成這種認同的歷史記憶重建。

對於許多台灣人而言，在擺脫中國認同上最大的負擔便是難以否認的中國移民後裔身分；原住民研究對此提供一條出路。在五十年代，來台不久的民族學家們也曾對台灣原住民的起源感興趣；他們多半強調台灣原住民與中國南方、西南民族的關係。近年來台灣原住民的溯源研究，皆偏重在原住民與南島民族的關係上。透過語言學、考古學與人類學，原住民的遷徙史或原住民與南島民族的關係被重建起來。平埔族是台灣原住民的一部分，其後裔大多已對本族群「失憶」而融入漢人社會中。近年來，台灣歷史與人類學的重要成就之一便是在平埔族研究方面。許多平埔族群的分佈與遷移史，以及他們的文化遺產都被學者發掘、呈現出來。

原住民與平埔族研究成果，經常在通俗的或較不具學術性的討論與著作中，被引用來強調台灣人在血緣上、文化上的南島成分，以及與中國人的區別。近年來，在一些學術研討會中，常聽見「有唐山公，無唐山母」（即早年閩粵移民多娶原住民為妻）之說，即反映了這種現象⁽¹³⁾。這些研究潮流與成果提供新的記憶，讓許多台灣人要求恢復其平埔族群身分，也使得許多台灣人宣稱是原住民母系與唐山移民父系祖先的後裔。因台灣原住民被認為是與中國無關的南島民族，如此，部分台灣人建立一種以南島民族為認同主體的「自我宣稱的血緣聯繫」（assumed blood ties），同時遺忘「唐山公」

(13) 莊萬壽，〈台灣本土文化之理論建構〉，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》（台北：台灣師範大學人文教育研究中心，1995），653。

以切斷與中國人的關係。這些現象顯示，在學術研究中，學者根據各學科內部邏輯來進行資料蒐集、分析，並作成結論。但是，具特殊意識形態的政治與社會壓力團體，可以影響或決定許多研究計劃與研究經費的目標與用途，吸引學者投入特定主題研究之中。而專業學術研究的成果，也經常被一些政治與社會團體或一般百姓「普羅化」，以用來支持特定的意識形態與認同。這種學術與社會的互動模式不只是發生在現代、在台灣，也是人類社會中一種相當普遍的現象。

對中國抗日戰爭的失憶

除了共同起源記憶之外，凝聚人群最重要的便是「集體受難記憶」。美洲殖民地受英國的剝削，帝國主義在殖民時期對第三世界國家人民的侵略與欺壓，這些集體受難經驗都是凝聚人群認同的重要記憶。對當代中國人來說，七七事變與南京大屠殺等日本侵華事件，便是凝聚中國人的重要集體受難記憶。將七七事變發生之日定為紀念日的意義，便是一群人（中國人）每年定期重溫此記憶以強調彼此的認同。台灣社會近年來對中國的失憶，也表現在官方、民間對七七事變紀念日的冷淡上。當許多人逐漸不認為自己是中國人時，對於七七事變給予中國人的災難便失去如同身受的情懷，於是七七事變紀念日逐漸被遺忘。

從前台灣對於日人否認南京大屠殺之事的反應都是大加撻伐。近年台灣政府與輿論界對此的反應，也明顯的歸於平淡。除了日本據台時期的生活經驗外，台灣民眾對於日本侵華戰爭原來就缺乏記

憶；在退據台灣的國民政府強力推行仇日教育下，這種集體受難記憶才在新一代台灣人中逐漸強化。因此，隨著執政的國民黨本土化，尤其許多黨政高層人士皆曾受過日式教育的情況下，日本侵華戰爭不再成為需時時強化的集體記憶。再者，兩岸對立下台灣本土化運動的特徵之一，便是將台灣一切美好的事物歸因於「日據時代的經驗」，以此否定中國的影響。因此在各種中日友好協會與親日人士的推動下，台灣日據時代的記憶也被重新塑造，不愉快的記憶被刻意隱藏。如此發生在大陸的七七事變與南京大屠殺，更成為不合時宜的記憶了。

二二八事件研究與建碑運動

另一種集體受難記憶——對於二二八事件的記憶——卻在近年來的台灣經常被集體回憶。在戒嚴時期，二二八事件被認為是政治上的忌諱。歷史研究者為了避免惹禍上身，對此大都絕口不談。外省人第二代從小對此所知不多，但許多戰後出生的本省人在家中或社區中都曾聽說過這個事件。因此在本省人中二二八事件成為一種潛伏的集體記憶。1987年解嚴前後，二二八事件始成為可公開討論的歷史事件。1990年政府為了「澄清歷史真相」，成立行政院二二八研究小組處理本案，並將各單位所存檔案移中央研究院近代史研究所彙集整理⁽¹⁴⁾。除文獻蒐集外，有關的口述歷史採集也由公私

(14) 中央研究院近代史研究所，《二二八事件資料選集（一）》（台北：中央研究院近代史研究所，1992），壹。

兩方面學者多方進行。於是在九十年代前四、五年中，回憶與研究二二八事件的著作大量出版。各地也有受難者家屬聯誼會等組織的成立，並有各種紀念會、座談會等活動。隨著這個潮流，近年來無論在中央或地方都興起建「二二八事件紀念碑」的風氣⁽¹⁵⁾。

八十年代末到九十年代初期的二二八研究與討論風潮，事實上有其政治背景。首先，在解嚴之前二二八事件是學術研究與一般民眾言談間的禁忌，許多新一代台灣人對此毫無所知；這是一種在威權政治下的被迫失憶。因此，在解嚴之後這個記憶被重新喚起，可以被視為當代台灣政府與人民對威權統治時期政治錯誤的指責與檢討。其次，在某種政治意圖下，二二八事件被詮釋為代表外來政權的國民黨對台灣人民抗暴運動的血腥鎮壓；藉此反對運動者得以強化二二八事件的記憶，作為打擊「外來政權代表的國民黨」的意識形態工具。最後，另一種對二二八事件的詮釋模式——代表外省人的國民政府屠殺台灣人民——也經常被國民黨或民進黨政治人物用在平時或選戰宣傳中，以訴諸族群情緒來打擊政治對手。在如此的政治與社會背景下，台灣社會對於二二八事件的集體回憶（包括許多口述歷史之作），也難免成為一種選擇性集體記憶，而非能完全澄清歷史真相。

在有關二二八事件的口述採訪中，我曾發現這樣的現象⁽¹⁶⁾。在

(15) 中國時報 9/11/1993，36版。

(16) 本項資料出於作者在 1994-1995 年間所作的《台灣群眾口述記憶調查》（尚未發表）；此為本人所主持的「台灣民眾集體記憶資料蒐集與分析計劃」的部分成果。本計劃由行政院國家科學委員會支持。

有些外省人中，曾流傳相當殘酷的本省人屠殺外省人事件。由許多證據看來，我相信那不是歷史事實。但值得注意的是，故事模式與當年流傳的日本人如何屠殺中國人如出一轍。另一方面，在目前流行的對二二八的解釋中，許多人也認為當時台灣人已相當進步，而大陸人相當落後，因此導致二者間的矛盾與衝突。但這也不是事實；這是以台灣秀才與中國大兵比較的結果，並非是中國大陸特別落後。但是同樣值得注意的是，目前台灣民眾也經常以相同的模式嘲弄大陸的落後。以上的例子告訴我們，在光復初期及往後的一段日子裡，許多外省人將對日本人的厭恨轉移到說日語的台灣人身上；這種心理傾向，影響他們日後對於二二八事件的回憶。近年來大陸中國對台灣的壓抑，以及台灣在享受經濟奇蹟後對大陸的鄙視，也使得部分本省人對「在台灣的大陸人」產生移情的敵意。這種移情作用，也影響他們對於二二八事件的回憶與解釋。

無論如何，有關二二八事件的歷史研究活動（包括史料的蒐集、學術討論、著作出版），或是紀念會、演講、座談會，都可當作一種受難記憶的集體回憶活動。這種集體受難記憶使得一群人得以強化本族群的凝聚，並由定義誰是受害者、誰是迫害者，來界定此族群範圍與強化族群邊界。凝聚人群的集體記憶常賴某種將此記憶形象化的物件來保存及強化⁽¹⁷⁾；台灣各地的二二八紀念碑便是用來保存並強化此集體記憶的實質媒介。研究族群現象的學者曾指

(17) Barry Schartz, "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," 374-402; Alan Radley, "Artifacts, Memory and a Sense of the Past," in *Collective Remembering*, 46-59.

出，祖先的受難經歷常被賦予象徵性的解釋，而成為族群認同的基礎⁽¹⁸⁾。台灣近年來有關「二二八事件」的社會集體回憶活動，便是一個例子。但是，以此集體受難記憶所凝聚的「台灣人認同」，不僅將大陸的中國人排除在外，也將台灣的外省人排除在外。

歷史教育的本土化

在前面我們曾提到，台灣青少年的歷史記憶中有強烈的中國成分。毫無疑問，偏重中國認同的歷史教育是造成這種記憶結構的重要原因之一。因此隨著台灣政治的本土化，許多本土意識或台獨意識強烈的台灣政治或文化菁英，紛紛要求在歷史教育中增加鄉土歷史教育的比重。於是，造成近年來歷史教育上臺灣史與中國史孰輕孰重之爭。

有關中國史與台灣史教學節數與內容的調整與修訂是爭議的焦點。近年來台灣教育部門積極修訂各級學校課程標準。這個改變，多少是為了順應台灣本土化的輿論訴求。台灣的歷史教育原來是以中國歷史與文化為主要內容，以此作為主要的民族精神教育。因此，各級學校歷史課程的改變，便相當程度的縮減了中國史的上課時數與內容。其次，大學共同課程中的「中國通史」被改為「本國歷史」也引起爭議。反對者指出，「本國歷史」寓意含混，以「本國」取代「中國」易引起認同矛盾⁽¹⁹⁾。

(18) Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, 9.

(19) 中國歷史學會，〈本會對歷史教育的建言〉，《中國歷史學會會訊》44（1992）：5-6。

無論如何，依照各級學校歷史及文化教育課程標準草案，修訂後的課程增添了有關台灣的地理、民俗文化、原住民、台灣的開發及建設，和有關二二八事件的歷史，以及近年來台灣的經濟成就等等。即使如此，許多懷有強烈台灣認同或台獨主張的學者認為這些改變仍是不夠的⁽²⁰⁾。

資源環境變遷與認同變遷

台灣與大陸分途發展後的政治經濟變遷，造成兩岸間資源環境的改變。從前在強化中國認同的歷史地理教育中，一個重要主旨便是強調大陸河山的美好與富饒。其隱含的意義為：在台灣的漢人不願也不能放棄分享大陸資源的權力。兩岸開放接觸後，台灣的富足與大陸的貧困，無論是客觀事實還是主觀印象，成為台灣人普遍的經驗與記憶。

近年來在許多選舉活動中，主張台獨的候選人的競選口號——台灣的經濟成就不願與中國人分享——鮮明的表現了資源環境改變後的現實考慮。在這種資源競爭與分享的背景環境改變時，許多台灣人試圖以改變歷史記憶來造成台灣人的認同變遷。事實上也就是限定可分享的資源範圍，與限定可分享資源的人群範圍——在這兩方面都將中國大陸與大陸的中國人排除在外。

於是，創造、詮釋新歷史記憶與歷史失憶同時進行。在建立新

(20) 戴寶村，〈小學至高中的台灣史教育〉，「民主進步黨1993年文化會議」論文；李筱峰，〈對現行國民中學歷史課本內容之質疑與商榷〉（第一屆台灣本土文化學術研討會論文集），587-95。

歷史記憶方面，主要是以「日據時代的經驗」與「南島民族的本質」來定義台灣人與台灣文化。而這兩項集體回憶活動，都在強調台灣人與中國人不同；台灣人之所以為台灣人，得自中國者少，得自於南島民族本質與日本人的影響者多。

在這個潮流之下台灣政府與人民普遍對九一八等抗戰紀念日失憶，對南京大屠殺失憶。中國史研究漸被忽略，各級學校中國史的授課內容及時數被削減，都反映著對中國認同的結構性失憶正在進行之中。另一種集體受難記憶，二二八事件，被強化、推廣；其意義在於，對外以「中國」來將當年的國民政府等同於中華人民共和國，藉此抗拒中共對台灣的統一企圖，對內將當年的國民政府軍人等同於「外省族群」，成為爭論族群功過責任與支持社會資源重分配的利器。

台灣邊緣：台灣人認同下的少數族群

雖然在台灣，近年來台灣人認同的強化，尤其在福佬人之間，是一般趨勢，但其它各族群對於台灣人認同有不同的反應與詮釋。首先，在台灣本土化運動下，外省人失去了社會與文化上的優勢。更由於激進台獨主義者將外省人排除在「台灣人」之外，造成外省人中普遍的認同危機意識。因此，一方面部分外省人近年保持與大陸家支緊密的聯繫，或支持新黨的統一主張，以強調自己的「中國人認同」。另一方面，有些人在經歷大陸探親後，由於體認到分隔四十餘年後大陸的人事變遷，許多第一代大陸移民反而加強了對台

灣的認同⁽²¹⁾。

結構性失憶與認同變遷，在外省第二代中發生得更普遍。第二代外省人大多對於大陸探親沒有興趣，而且無法（由於缺乏記憶）也不願對下一代提起家族在大陸的歷史。戶籍法的修訂，以出生地取代祖籍，在沒有遭受任何阻力的情形下被大眾接受了。其中受影響最大的是外省第二代；這使得唯一他們無法改變的族群符記（ethnic marker），祖籍，被取消。從此，外省人第二代與本省人之間的族群邊界成為開放的邊界，一個人很容易以改變語言腔調與自稱來達成認同變遷。

在移民史上，客家人與福佬人的對立衝突相當嚴重。而相對於福佬人而言，客家人也是少數族群。因此在沒有客家人聚居或聚居不明顯的縣市，客家認同流失的情形相當普遍⁽²²⁾。在外省人與福佬人的族群對立中，或是在近年來的台灣本土化運動中，有相當部分的客家人是以「台灣人認同」與福佬人、原住民凝聚在一起。為了強調這種台灣人認同，二二八事件與日據時期的集體記憶必須被強調，同時開拓時期閩客衝突的記憶被遺忘⁽²³⁾。但是，面對另一種以

(21) 胡台麗，〈芋仔與蕃薯：台灣「榮民」的族群關係與認同〉，《族群關係與國家認同》（台北：業強出版社，1993），319-20。

(22) 陳運棟，《台灣的客家人》（台北：台原出版社，1989），13，126-47。

(23) 一本由客家人吳濁流所寫的自傳性回憶錄，《無花果》，便表現了這種台灣人族群意識。在本書中作者所選擇的過去記憶有兩大主題，一是日據時代經驗，一是二二八的經驗。強調保鄉禦敵的義民精神是作者的台灣人意識的關鍵，但是在他回憶祖父述說的「外敵」時，只明確的提及「番人」與日本人，而遺忘了福佬人。而且，他特別記得自己「不曾和福佬人吵過架」（65）。見吳濁流，《無花果》。

福佬人為主的「台灣人認同」，尤其是這種狹義的台灣人認同在台獨運動中浮現時，客家人也恐怕本族群被掩蓋在以福佬為主的台灣人認同之中⁽²⁴⁾。因此，八十年代後期客家認同被強調；《三台雜誌》、《客家風雲》等客家人雜誌之創刊發行，提供再凝聚客家認同所需的記憶。

原住民的族群人口雖然不多，但他們在台灣本土化運動中的影響力卻相當大。主要原因是：只有他們被認為是真正「本土的」，他們最能代表台灣的「獨特性」，代表台灣與大陸中國無關的一面。因此由黨外抗爭時代到民進黨時代，原住民運動者都與反對運動者（尤其是台獨主張者）站在同一陣線。

原住民認同所面對的難題是，除了與外來族群接觸而帶來的共同受難經驗外，各原住民族群沒有共同的族源歷史記憶。因此，為了團結原住民，許多原住民菁英分子積極要求政府重視原住民歷史（特別是族源）的研究。但是，早期關於台灣土著的研究中，許多學者都強調他們的文化與中國西南或東南各土著文化間的關係⁽²⁵⁾。近年來，學者又多強調台灣原住民與南島民族的密切關係。這種研究趨向的改變，除了因學科本身的發展外，部分多少受到台灣本土化潮流的影響。這顯示，任何涉及一個族群「起源」的學術研究，無論是以溯源來解釋本族群的存在及本質，或以溯源解釋它民族的

(24) 楊國鑫，《台灣客家》（台北：唐山出版社，1993），203-7；李喬，《台灣人的醜陋面》（台北：前衛出版社，1989），132-51。

(25) 凌純聲，〈古代閩越人與台灣土著族〉《台灣文化論集》1（1954）：1-29；衛聚賢，《蝙蝠洞考古與台灣山胞》（新竹：新竹社會教育館，1979）。

存在與本質，都難免受到研究者本身認同及現實社會背景的影響。在台灣的例子中，優勢族群研究少數族群的族源歷史，甚至少數族群向優勢族群要求一個起源解釋。如此，「原住民」的族群本質操縱在優勢族群手中；台灣原住民的來源成為漢系台灣人的台灣人認同與中國人認同之爭的工具。這也顯示族群不對等關係下原住民認同的困境。

華夏邊緣的維持與變遷：統獨之爭

九十年代以來在台灣進行的重建歷史記憶與失憶，主要意義在於重新詮釋台灣人與台灣文化的特質，藉此脫離或淡化與中國的關聯。這樣的歷史記憶重整與認同變遷，自然引起中國大陸政權的重視，而加強其要求統一的決心與腳步。事實上，在台灣，這種認同變遷潮流也不是人人都能同意，不是時時都在朝此方向發展。於是，無論在台灣內部或是兩岸之間，「台灣人的本質」或統獨問題都成了爭論的焦點。

對內來說，無論是對日本侵華戰爭的失憶，或是強調二二八事件的歷史記憶，都讓許多外省族群因感到被台灣社會疏離而處境尷尬。尤其是許多學者、政客刻意以「族群」來將二二八的受害者與迫害者分類，並推廣此種二二八事件的歷史記憶，使得外省人在台灣成為一種劣勢甚至受玷污的認同。在定義或塑造台灣人或台灣文化的本質上，有更多的爭議；譬如，食檳榔的習俗被部分台灣人視為南島民族的文化特色，應受到鼓勵，至少不應受歧視。但另一些

人則從醫學、衛生或另一種文化本位觀點，不認同這種「台灣文化」。又譬如，鄉土教學中的母語教學是主要傳授福佬語、客家語？或也應包括其它中國方言與原住民各族語言？這便涉及如何定義「台灣鄉土語言」的問題；對此許多人都有不同的意見。

這種對於「台灣人本質」的定義爭論，也延伸為統獨之爭。強調台灣人在本質上與中國沒有太大關聯的人，因此認為台灣應獨立建國。堅信台灣人亦為中國人者，經常也是統一論的支持者。雖然許多外省族群支持主張統一的新黨，但這並不表示在台灣統獨立場可由族群之別來區分。近年來大陸對台灣的武力威脅，以及台灣在貿易上對大陸市場與廉價勞工的依賴，更使得許多台灣人在統獨抉擇上產生複雜的矛盾與衝突心理。改革開放多年後，中國大陸的經濟有相當進步，形成全球經濟強國角逐利益的東亞商圈核心。台灣在經濟上對大陸市場的依賴愈來愈重，如此又造成新的資源競爭環境——許多台灣人如今認為台灣無法也不必放棄分享中國大陸市場資源的權力。在積極主張台獨的民進黨內，也出現了「西進政策」或「政治朝獨走、經濟朝統走」的呼聲。工具論者的觀點在此得到印證：族群認同是人們在現實利益的抉擇下，設定邊界以定義那些人可以分享資源，並藉此排除外人的策略應用。民進黨內的這種轉變，也造成部分主張台獨的台灣認同「根基論者」(primordialists)⁽²⁶⁾，

(26) 在此我指的是一般所謂的「基本教義派」台獨人士。他們可被視為台灣認同的根基論者，是因為他們將台灣人與中國人的差異根基化，譬如「有唐山公，無唐山母」被用來解釋台灣人與中國人在體質上的區別。其次，顯然如此建立在根基化台灣認同上的台獨主張，不會因兩岸資源環境的消長而改變；這也符合族群研究中根基論者的觀點。

另建「建國黨」以堅持台灣獨立建國路線。

台灣的歷史失憶與本土化記憶重建，也引起中國方面的關注。在本書中我曾一再提及，中國人之成為中國人並不賴共同的體質、語言、風俗習慣等等，而賴共同的歷史記憶（第一章、第七章）。中國人與其邊緣人群共同的歷史記憶建構與失憶，曾造成中國邊緣的向外擴張（第八章、第九章）。因此，「正確的歷史」對於中國人的凝聚，以及將邊緣人群維繫在中國四周都非常重要（第十章）。這便是為何自古以來中國不僅關心本身的歷史，也關心其邊緣人群的歷史。

現代中國成立後，在現代民族主義概念下，中國人的「邊緣」成為明確的「國界」，「中國人」的概念擴大為包容各邊緣族群的「中華民族」。此時，「正確的歷史」就更重要了；這不僅關係邊緣人群對中國的向心離心，更直接關係現代國家可宣稱、行使主權的範圍。

代表大陸十二億中國人的中華人民共和國，自然沿續此新舊傳統，對於「正確歷史」的堅持不遺餘力。也因此，對於台灣的本土歷史記憶重建與對中國的失憶表示相當的關注。在武力威脅、外交封鎖台灣之外，大陸中國也時時以歷史理由宣稱台灣是大陸不可分割的一部分，台灣人民是無可否認的中國人。同時，台灣史研究在大陸史學界成為重點學術工作。1996年中國大陸出版《台灣歷史綱要》，並藉學術研討會鄭重公開發表，這更顯示了中國「關懷」台灣歷史的決心。於是，無論是在台灣內部或是兩岸之間，有關「台灣歷史」或「台灣人本質」的探討，都經常落入人群認同的戰

爭之中，而「史實」與「文化特徵」則為攻防器械⁽²⁷⁾。

擺盪於現實利益與根本情感之間的族群認同

在台灣，漢族與原住民各族的起源傳說、中國歷史文化、鄉土傳說、漢人各宗族開墾台灣的歷史、日據時代的歷史、二二八事件、社區生活經驗、台獨運動、經濟成就等等，都是整個社會歷史記憶的一部分。個人從所處的時代、社會與家庭中都獲得某些記憶，因而形成個人的心理構圖（schemata）與相關的認同結構。個人這些記憶的獲得與強化，除了自小透過家庭、學校及社區中成人直接反覆講述告知外，還經由許多媒介如共同的社會活動（如祭祖、廟會活動、民族節日活動等），與具體的紀念物（如孫中山銅像與二二八紀念碑）等等。

譬如一個在眷村中成長的外省第二代，從小最常聽到的是大陸家鄉的風俗傳說、抗戰勦匪的故事。一個在本省人社區中成長的人，自小接觸最多的可能是祖先移墾的故事、日據時代的台灣經驗、二二八事件等等。他們在學校中都學習中國歷史。到處可見的孔子與孫中山、蔣中正圖像，經常強化他們對於儒家、辛亥革命、北伐抗日戰爭等的集體記憶。透過親身經歷與從各種媒體的傳播中學習，他們共有台灣生活經驗，特別是對台灣近年來的經濟成長與

(27) 王明珂，〈台灣與中國的歷史記憶與失憶〉，《歷史月刊》105（1996）：34-40；以及，陳芳明、陳映真、陳其南、陳孔立等人之文，見〈兩岸對峙下的台灣史觀〉專輯，《歷史月刊》105（1996）：41-64。

社會繁榮的經驗與記憶。如此，「過去」成為有許多不同面貌的複雜圖象。個人在社群生活中，在不同的境遇下，與不同的人群共同選擇、強調某些記憶以強化某種認同。因此形成每一個人的族群認同體系。在這認同體系中，個人認同的選擇可能視現實社會情況而變遷。

個人認同體系包括許多不同範疇的人群認同⁽²⁸⁾。由台灣例子來看，每一個台灣人的族群認同，事實上都是包括多層次族群認同的體系。譬如一個人可能擁有客家人、台灣人（不同層次的）、中國人等認同，需強調某一種認同是視狀況而定的。影響個人族群認同抉擇的因素，主要是社會族群生活經驗、現實利益（資源競爭與分配）考慮，以及對未來利益的預期。

族群認同以強化共同歷史記憶來凝聚。歷史記憶並非完全建立在人群共同的歷史經驗或歷史事實之上。而是在許多代表內部不同族群、階級、性別與利益群體的分歧和矛盾的記憶中，以及外在社會人群的歷史記憶中，由於爭辯、妥協、消除異端所產生的「記憶」。藉著這樣的歷史記憶爭辯，人們不斷的定義或重新定義可分享資源的成員範疇，以及成員間不對等的社會地位與資源分配關係。如此對於「過去」的爭辯永遠在一個社會內外進行。

依賴集體記憶來凝聚的族群認同是根基性的，因為族群以共同

(28) W. Arens, "Changing Patterns of Ethnic Identity and Prestige in East Africa," in *Perspectives on Ethnicity*, ed. by Regina E. Holloman & Serghei A. Arutiunov (Paris: Mouton Publishers, 1978), 219; Ronald Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 7 (1978): 387.

的過去來強調、模擬同胞手足之情，而同胞手足之情又是人類最基本的人群情感連繫。另一方面，以集體記憶凝聚的族群認同也是工具性的，或是視狀況而定的，因為「共同的過去」可以被集體選擇、遺忘、拾回、甚至創造。而且，為了應付未來可能發生的環境變遷，社會與個人都經常保存多樣的記憶。如此在人群的互動中，人們一面集體選擇、重組、爭辯「共同的歷史記憶」，一方面創造、保存共同的當代記憶，並為未來預設變遷的後路。

人類有許多不同形式、不同性質的社會結群，以此追求群體利益。「族群」的根基性與工具性，或許部分說明了為何它是其中最普遍、最根本，也是經常在歷史上、在當今世界各地造成最多衝突與糾紛的人類結群方式。

結語

資源競爭、歷史記憶與族群認同

華夏，這個人口龐大、文化紛雜、歷史豐富的民族，在人類歷史上無疑是一個罕有的族群現象。不僅對於許多研究者而言，華夏是個難以理解的民族，對於現代許多自稱或被稱為中國人的華夏而言，究竟什麼是中國人或華夏也經常是個困惑或有爭論的問題。在本書中，我由一個新的角度——族群邊緣的形成與歷史記憶——來詮釋這種族群現象。我所要說明的也就是，在特定的資源競爭與分配環境背景中，華夏邊緣如何形成與變遷。以及，華夏如何藉歷史記憶來凝聚、擴張；華夏邊緣人群如何藉歷史記憶與失憶，來成為華夏或成為非華夏。

這種華夏邊緣的觀點，與傳統上華夏形成的一源論或多源論觀點有相當的差別。從比較古典的黃河流域中心論觀點來說，華夏似乎起源於「中原」核心，然後由此華夏民族或華夏文化向四方傳播、擴散，終於造成廣大地區有相同或相似血統、語言、文化的華夏民族。近二十年來，由於大陸上各地域性考古文化的重大發現，華夏多元起源論抬頭。於是，如今對於華夏形成的新解釋便為：從新石器時代晚期或更早開始，由於各地域文化的互動，逐漸凝聚、

形成廣大地區有相似特徵的三代文化。在本書中，我幾乎完全沒有提到文化的傳播、接觸與融合的問題。因此最後我必須對此提出解釋，並說明我對於華夏形成的一元傳播論與多元融合論的看法。

無論是由一個中心擴散，或是多中心凝聚，這些對華夏形成的解釋有兩個共同點：第一，學者似乎認為無論是文化傳播、擴散還是凝聚，都發生在一限定範圍內，這個範圍也就是華夏在東亞大陸上的分佈範圍；第二，他們都強調「相似」文化特徵在華夏形成上的重要性。事實上，首先，由新石器時代晚期到商周時期，東亞、北亞與中亞各地區文化的傳播、接觸並沒有一個明顯的界線。以商周時期的鄂爾多斯式青銅器文化來說，這種青銅器文化與南西伯利亞某些考古文化間有密切的關係；有些學者還認為這種青銅器傳統的部分因素源於中國北方⁽¹⁾。如此，一元傳播論者可以將這兒當作一個中心，建立起此種青銅器文化的擴散網，來說明某一分佈在華北與南西伯利亞的民族由來。多元融合論者也可以將此當作一個中心，來說明這個分佈在華北與南西伯利亞的民族如何由許多文化中心人群交互融合而成。學者們沒有這麼做，是因為現在，或是在歷史文獻中，沒有這個民族存在，而非是考古資料不支持這種歷史重建。因此，顯然現實存在的中國邊緣與歷史上的中國邊緣，都成為研究者（特別是中國學者）意識形態上的「邊緣限制」。這種邊緣限制，使他們忽略了邊緣內外的文化接觸、傳播與融合，以符合

(1) 林漢，〈商文化青銅器與北方地區青銅器關係之再研究〉，蘇秉琦主編，《考古學文化論集（一）》，129-55。

華夏形成之說。

其次，關於各地「華夏文化」的相似性。毫無疑問，文化傳播與地域性文化互動、融合，都造成廣大地區文化間的相似性。但是，我不認為這種文化的相似性必然會形成民族。事實上是，由新石器時代晚期到商周時期，整個東亞、北亞、中亞的各地域文化，都有相似與相異的地方。只是，客觀來說，有些地域間相似點多些，有些地域間相異點多些。但是，客觀的文化相似與相異程度，並不是造成同一民族或不同民族的標準。由現代羌族與台灣人的例子中我已說明，造成一個民族認同的「共同語言、文化」是該人群中部分人的主觀想像或創造。它不一定符合，或經常不符合，語言學者、考古學者與民族學者的語言、文化分類系統。因此，在商周之際事實上華北與南西伯利亞之間有足夠的文化相似性，可以讓華北的人群與南西伯利亞的人群結為更大範圍的「華夏」；渭水中游與其它華北地區也有充分的文化相異性，使渭水中游的人群可以視其它華北地區人群為異族，而單獨形成一個小範圍的「華夏」。因此，華夏邊緣所在，與地域文化的相似與相異並沒有絕對的關聯。

我並不完全否認文化的傳播、接觸與融合所造成的「文化相似性」在華夏形成上的重要；特別是，在商周之際逐漸被黃河、長江中下游各社會上層人群接受的共同文字書寫系統，與由此傳遞的歷史記憶。但是，這種客觀的「文化相似性」以及由共同文字所傳播的歷史記憶，只是華夏主觀選擇「共同文化」與「共同歷史」的客觀基礎。也就是說，在此客觀基礎上，華夏也可能選擇更狹義的「共同文化」與「共同歷史」來造成較小範圍的華夏。無論如何，

我們終需面對的問題是：華夏的邊緣如何形成與變遷？

關於這一點，我認為：（1）特定環境中的資源競爭與分配關係，是一群人設定族群邊界以排除他人，或改變族群邊界以容納他人的基本背景；（2）這種族群邊界的設定與改變，賴的是共同歷史記憶的建立與改變；（3）歷史記憶的建立與改變，實際上是在資源競爭關係下，一族群與外在族群間，以及該族群內部各次群體間對於「歷史」的爭論與妥協的結果。

資源競爭與族群邊緣的形成與變遷

在人類學族群研究中，許多學者都強調「族群」是人類在資源競爭中為了追求集體利益，並限定可分享資源的人群範圍，而產生的以主觀認同凝聚的社會人群；這也就是所謂的「工具論者」觀點。在華夏認同的形成、維持與變遷中，我們都可見到某種資源競爭與分配關係的形成、維持與變遷背景。

西元前 2000-1000 年間氣候的乾冷化，對於當時華北地區人群產生相當大的影響。一方面，在黃河中下游農業人群中，普遍形成由統治貴族階層剝削農人的社會，造成不平等的資源分配關係（社會階層化）。同時許多分散的群體兼併成較大的、權力集中的政治群體（政治集中化），以與其它政治群體爭奪資源。另一方面，這種氣候變遷又造成華北農業邊緣地區人群的畜牧化，以及因劇烈資源競爭而產生的武裝化。在商周之際，由於適於農牧混合經濟的環境南移，造成晉陝冀三省之北山岳地帶激列的人群資源競爭。在這

種背景下，南方各地方人群開始自稱華夏。被排除在華夏之外的農牧混合經濟人群，便在這過程中全面的遊牧化。

華夏形成之後的一段時間，她的邊緣仍往西、往南擴張；其主要背景仍是爭奪農業資源。到了漢代，華夏在亞洲的擴張已達到其農業與社會文化所能存在的生態地理極限。從此華夏邊緣大致確立；華夏也從此努力維持這個華夏邊緣。在華夏邊緣的擴張與維持中，華夏所宣稱的領域主要是華夏政治力可及的農業區。在這些農業區中，早已存在著階級剝削關係。因此，在利益的抉擇下，當地統治貴族也願意成為華夏，以鞏固，或至少能維持他們在當地資源分配上的優越地位，或能滿足他們爭奪更大範圍資源的野心。吳越的華夏化，便是這樣的例子。

另外一些邊緣人群，也為了某種資源競爭與分配的環境因素，而未能或拒絕成為華夏。華夏曾努力將越南、朝鮮等地內地化，也就是希望將當地的土地、人民納入華夏的資源共享系統之中。但是當地的部分貴族或政治群體，卻期望維持本地原有的族群與國家體系（也就是一種資源競爭與分配體系），以確保本群體的優越地位。由於這些因素，加上華夏的政治控制力不及於此，於是朝鮮等地仍在華夏之外。漢代的青海河湟羌人，是另一種無法成為華夏的例子。在當地特殊的環境中，資源競爭存在於許多分裂性的遊牧群體之間。在這兒，由於人畜的高度移動性使得階級剝削無從產生。中央化、階級化的社會制度與資源分配關係，根本無法存在於這種農業資源匱乏的地區。因此，河湟與有相似人類生態的地區也被排除在華夏之外。

華夏邊緣確立後，歷代華夏政權並不依賴剝削邊緣人群來維持；一般而言，華夏統治階級最擅長的便是剝削華夏農民。相反的，華夏邊緣必須順服、安定，以造成太平盛世景象。為了達此目的，除了武力威脅外，多數時候華夏政權對於邊緣人群是誘之以利，將他們維繫在中國的四周。同時，華夏統治階層與知識分子經常強調邊緣人群的「異類性」，如說他們無君無父，娶後母寡嫂等等。如此以強化異質邊緣的辦法，來強調華夏間的同質性與增進彼此的凝聚，其目的仍是為了維護華夏的共同資源。

現代中國建立後，在民族主義風潮下國家邊界與民族邊緣合而為一。在清末列強的覬覦之下，華夏深知邊緣地區有許多農業之外的可利用資源，因此不願這些邊緣地區資源脫離中國的控制。再者，華夏仍需要異化的邊緣來維持華夏的凝聚。於是中華民國的人民，便成為包括華夏及許多傳統華夏邊緣人群的「中華民族」。事實上，中華民族可以說是在資源競爭與分配的現實考慮下，由華夏主導創造的「新民族」。

傳統的華夏邊緣之一，岷江上游的羌人，如今變成「羌族」，成為中華民族大家庭的一分子。在社會主義中國建立後，中國對少數民族地區人民提供許多優惠，以鞏固中國對這些地區的統治與開發權力。對於某些邊緣地區的人群來說，他們願意成為，或經常爭取成為少數民族，以享受此優惠。甚至許多從前以失憶來擺脫「蠻夷」身分，以在資源競爭上取得較有利的社會地位者，近年來也恢復了記憶，成為少數民族。相反的，另有一些人群卻不願成為中華民族或華夏的一部分。現實的資源競爭與分配關係，常是許多與華

夏認同有關的矛盾與爭論背後的根本原因。台灣近年來的統獨爭論，與部分台灣人的認同變遷便是例証之一。分隔數十年後，兩岸在社會環境與經濟資源上有相當的差距。在這種資源競爭與分配環境發生強烈變化的情形下，許多台灣人期望脫離中國的動機便為：台灣的富裕不能與大陸的中國人分享。

如此，由商周時期華夏邊緣的形成，以及秦漢間華夏邊緣的擴大，以及歷史上非華夏人群成為華夏或華夏成為非華夏的過程中，我們都可以見到人群間的資源競爭與分配關係及其變遷，是華夏邊緣形成、擴大與變遷的主要背景原因。

歷史記憶與族群認同

在資源競爭與分配的現實考慮下，華夏如何凝聚成一個人群？在華夏邊緣的擴張中，非華夏如何成為華夏？華夏的邊緣確立後，華夏如何維持此邊緣？在現實利益環境發生基本變化時，華夏如何成為非華夏？對於這些問題，我們可以藉社會群體的歷史記憶與失憶來說明。

利用歷史記憶來凝聚人群，並非始於春秋戰國，也非只發生在華夏形成之中。事實上，這可能是人類之所以異於其它物類的關鍵所在。在第二章中我曾說明，人類社會中最基本的人群單位便是母親與她的親生子女；因此，同胞手足是共出一源的最基本認同人群。在羌族的例子中，我也曾說明「兄弟起源故事」是凝聚人群的最基本共同起源歷史（第十一章）。這說明在人類社會結群擴大

時，他們仍然以追溯共同的起源來模擬同胞手足之情。族群與許多人類社會結群，都以強調這種想像的血緣聯繫來凝聚成員間彼此的認同；這便是族群認同「根基性」的由來。譬如，對於「中華民國國民」這一群體來說，辛亥革命就是這樣的「起源記憶」。辛亥革命的領導者孫中山先生被尊稱為國「父」；中華民國經常被敘述為由此「誕生」；而在此一政治群體下的所有人群常彼此互稱「同胞」。這些在台灣的生活中經常接觸的政治語彙，皆顯示辛亥革命被一群人根基化（primordialized）⁽²⁾為「共同起源」，用來強化彼此的假血緣聯繫以增進群體的凝聚。

華夏的形成亦如此。首先，在春秋戰國時，華夏各國的上層家族都述說、記錄祖先的起源故事，如此形成紛雜的古帝王、英雄傳說。在各家族與地域人群的競爭與融合中，這些古帝王英雄傳說逐漸彼此串聯起來；譬如，傳說中的古帝王帝嚳成為商人與周人的共同祖先。如此逐漸產生了一個樹狀的華夏祖先源流體系。各地方的華夏貴族，都將自己的祖先如枝葉般的依附在此華夏源流樹上。這棵華夏源流樹有主幹與大小分枝的差別；同樣的，華夏各人群間也有貴賤高下不等的地位。到了漢代，黃帝與炎帝成了所有華夏的共同始祖，也就是這個華夏源流樹的「根」。此後所有的華夏皆以炎黃子孫的記憶來彼此認同。

(2) 我們常分別政治群體與族群；前者以公民聯繫（civil ties），後者以根本的感情聯繫（primordial ties）來凝聚其成員。但是，事實上這兩者的關係是相當錯雜的。譬如：蒙古帝國此一政治群體下包含許多不同的「民族」，但是對成吉思汗與帝國光榮的記憶，卻可以讓他們成為一個民族。這種「共同起源」的社會記憶形成過程，就是所謂的「根基化」。

春秋時期江蘇南部吳國王室的華夏化，告訴我們華夏邊緣人群如何以假借華夏祖先記憶來成為華夏（見第九章）。在許多原來華夏認同的邊緣地帶，如漢代的蜀郡與會稽，人們更藉著強化「舜東夷之人也」、「禹興於西羌」等歷史記憶來使整個地區人群擺脫華夏邊緣地位。到了漢代，以歷史記憶凝聚的華夏其邊緣已大致確定。這時華夏心目中邊緣非華夏的蠻夷性（異質性），也因華夏對他們不同的歷史記憶而有等差（見第十章）。譬如，在華夏心目中，祖先曾受箕子教化的朝鮮人比起三苗後代的西羌來便要文明得多。因此，對異族不同的歷史記憶，也表達了華夏心目中寬嚴不等的族群邊界；華夏對朝鮮人開放其族群邊界，並與西羌劃清界線。但是，由於朝鮮保持或創造其自身的歷史記憶，因此一直將自己維持在華夏之外。部分台灣人的認同變遷提供另一個例子，說明擺脫華夏認同也是由歷史失憶或重建歷史記憶來達成。

現代羌族的歷史記憶，顯示在現代中國建立後華夏邊緣的維持進入一新階段。在此新階段，華夏邊緣的性質仍然可以從歷史記憶來理解。羌或羌人這個傳統華夏邊緣人群，是華夏在其歷史記憶中建構的邊緣「異族」，對於被稱作羌或羌人的華夏邊緣人群來說，他們本身的族群分類建立在當地的歷史記憶之上，與華夏歷史記憶關聯甚少。因此，除了在某些歷史時期移入中國的羌人之外，華夏邊緣的「羌人」並沒有共同的「羌人歷史記憶」與由此產生的認同意識。在現代中國建立後，特別是社會主義中國建立後，漢文的歷史記憶與族群分類體系知識，隨著深入村寨的國家教育而推廣，如此產生一批羌族知識分子。現代「羌族」是土著知識分子在本族群

的口述記憶與漢族所提供的歷史記憶中，選擇、詮釋部分記憶而造成的民族。而且，在華夏與羌族知識分子的歷史記憶互動下，羌族與漢族的祖源記憶混雜在一起，如此作為華夏邊緣的羌族與華夏有了更緊密的聯繫。

凝聚華夏、羌族或台灣人認同的是集體歷史記憶，由此產生的族群感情模擬同胞手足之情。因此，族群認同有其根基性的、情感的一面。在另一方面，如前所言，族群認同的產生與維持都在某種資源競爭與分配背景下進行；資源環境變遷造成認同變遷。而且，在資源環境發生重大變遷時，人們常集體遺忘、修正或重建歷史記憶，以調整可視為「手足同胞」的人群範圍。以此看來，人類的族群認同還是「自利」的。族群認同的工具性、現實性是其最基本的本質；所謂由共同歷史記憶產生的根基性，只是現實利益下凝聚人群的工具。

但是，這只是以社會群體而言；社會群體的認同是自私的。值得注意的是，社會雖由許多個人組成，但個人的認同抉擇卻不一定符合社會潮流，或甚至違背個人的利益。為了某種族群情感，許多人可以為本族群犧牲；在改朝換代之後，許多人改變了他們的認同，有些人卻成為不合時宜的「前朝遺老」。也就是說，我們經常無法以「自利」或工具論的觀點，來解釋個人的認同問題。這主要是由於，族群感情模擬根基性的同胞手足之情。就如個人可以為他的兄弟姐妹犧牲，在此根基化的情感下，個人常將自己的利益置於度外以維護群體利益。也就如個人在同胞親情中尋求慰藉一樣，在經歷鉅大社會變遷的挫折與徬徨無依時，個人也常在族群感情中找

到歸依。這就是為何許多個人對華夏認同的堅持，有時並不能以現實資源競爭與分配的自利原則來解釋。相同的，透過台灣歷史重建而產生的欲脫離華夏的台灣認同，也是建立在這種根基性的情感上。所以，許多台灣人否定華夏認同、堅持台灣為本體的認同，也不完全為了現實的、自利的理由。

個人記憶與社會記憶

社會生物學者 R. Dawkins 曾以《自私的基因》一書應和 E. O. Wilson 的學說，強調動物的自利與親親性 (nepotism)，以此解釋動物的許多社會行為。R. D. Alexander 更發揮此說，將其廣泛運用在對人類社會文化的解釋上⁽³⁾。基本上，這些學者認為：個人可能有非自利的行為，或甚至為群體犧牲，其目的在於保證基因群的延續。基因相近的人群結為群體彼此相親互利（所謂親親性），因此群體（基因群）是自私自利的。在本書第二章中，我曾對以此為基礎的族群理論提出批評。但是在某一點上我可以同意 Dawkins 之說。那就是：個人可能有非自利的行為，但社會群體是自私的。

現在我們觸及一些基本的問題：許多個人自利或非自利的抉擇、行為與認同，如何形成社會群體自利傾向的認同？如果認同是

(3) E. O. Wilson, *Sociobiology: the new synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975); R. Dawkins, *The selfish gene* (New York: Oxford University Press, 1976); R. D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs* (Seattle: University of Washington Press, 1979).

由集體歷史記憶來凝聚，那麼我們的問題便是：個人記憶如何形成社會記憶（包含起源或歷史記憶）？個人記憶與社會記憶間有什麼關係？

社會記憶由人群當代的經驗與過去的歷史、神話、傳說等構成，藉由文獻、口述、行為儀式（各種慶典、紀念儀式與討論會）與形象化物體（如名人畫像、塑象，以及與某些記憶相關聯的地形、地貌等等）為媒介，這些社會記憶在一個社會中保存、流傳。社會中的許多次群體，如職業群體、政治群體、地域群體、血緣與假血緣群體等等，都創造、保存與強化各群體的集體記憶。在一個社會中，社會記憶不斷的被集體創造、修正與遺忘。因此，凝聚一個社會（及各次級社會群體）的「記憶」是一種相當多元的、易變的綜合體。

對於造成個人認同的根基性情感（primordial attachment）的由來，人類學者 Clifford Geertz 曾以「既定資賦」（givens）來解釋；他所謂的既定資賦，就是個人因生長在某一社會中而獲得的語言、宗教、風俗習慣與宣稱的血統等等⁽⁴⁾。但是，無論是語言、宗教、風俗習慣與宣稱的血統，都可能在認同變遷中被集體創造或改變。因此這種根基論的族群認同解釋，在說服力上實有欠缺。我認為，將既定資賦解釋為個人從家庭、社區、學校、族群以及其他社會群體中得到的各種經驗與記憶，更能夠解釋族群認同的根基性，

(4) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 259-63, 以及，請參考本書第一章有關「根基論者」的說明。

同時也與認同的工具性本質不相矛盾。

個人從各級社會中所獲得的記憶，有些是社會集體性的，有些是個人自傳式的（autobiographical），有些是親身經歷事件留下的記憶，有些是非親身經驗的，有些在日常生活中經常被重覆，有些則為過去個別事件的記憶。在一個人的社會生活中，這些對過去的記憶形成個人心理上的一種構圖（schema）⁽⁵⁾。當個人作為某群體的一分子，與外在世界的個人或群體互動時，透過這心理構圖的回憶，個人得以建立其社會認同體系⁽⁶⁾。這樣的回憶常是集體性的；也就是社會人群經常集體選擇、活化（activate）並強化特定的社會記憶，以凝聚成員彼此的認同。

在社會生活中，社會記憶與集體回憶不斷相互滋長，彼此影

-
- (5) 最早用 schema 一詞在心理學分析上的，可能是二十年代的 Henry Head。三十年代英國心理學者 F. C. Bartlett，用 schema 來描述一種左右個人經驗與回憶活動的心理結構，而 schema 本身則是許多過去記憶與經驗的集結。後來，Bartlett 的 schema 概念，成為許多心理學者研究回憶的重要理論架構。經由這個概念，學者們對於個人記憶與回憶有許多更深入的探討與了解。同時，在不同學者對個人記憶的了解與分類中，schema 或者 self-schema 有不同的含義。作為一位歷史學者，我無意，也無能，沿隨實驗心理學者在這方面的討論。但是，我認為這是一個在分析上很有用的概念；我們如何形容，在攙雜的「個人記憶」與為了某種認同而選擇、強化的「社會記憶」之間，一種具有「濾網」作用的，一種使個人具有社會性的個人認知結構？「文化傾向」、「思想或行為模式」過於強調共性；「人格」或「個人的心智結構」又過於強調個性。在社會與個人之間，我們似乎缺乏一種能溝通二者的概念。這就是為何我借用 schema 一詞的原因。有關 F. C. Bartlett 及其記憶理論，請參考本書第二章及第九章相關內容。
- (6) 我稱之為一種社會「認同體系」而非只是一種「認同」，是因為每個人都有許多的社會身分認同；在台灣，一個人可能自稱中國人、台灣人、客家人、女人、勞工階級、中部人、汽車業的人等等。這許多的身分認同，在不同的情景或不同的時間中，可能有些被忽略、有些被強化，但它們形成一個互相關連的整體，這就是我所謂的「認同體系」。

響，也因此強化個人或群體的認同，或造成認同變遷。這個過程大約是：在心理構圖與社會認同體系中，個人「經驗」到當前的重要事件或人物，「學習」到過去的重要事件與人物，也在此社會認同體系中，個人的「行為」受未來目標的導引。所有這些個人由經驗、學習與行為中得到的記憶，都可能成為強化或修正其社會認同體系的心理構圖的一部分。更重要的是，這些「經驗、學習與行為」常經過集體的修正；我們常與他人共同談起彼此的經驗、共同學習彼此經驗與非經驗的過去，並且在某種認同下共同行動。因此這些「記憶」是個人的，也是社會的。

生活在資源競爭與分配關係多變的現實社會中，為了個人或群體利益，個人經常強調或調整自身的認同體系；這個過程，與個人社會記憶的累積與調整互為因果。譬如，一個「羌族」自出生就從周圍的社會中得到一些「記憶」，這些記憶被社會人群集體強化，如此形成他包含本寨人、本溝人、本地羌族、羌族、華夏、中華民族等認同的認同體系。在現實社會生活中，某些社會記憶或歷史記憶被選擇、強化（如大禹生於北川），造成個人認同體系中某種認同被強化（北川羌族認同），個人因此得與其他宣稱此認同的人共同追求群體利益。個人與族群內外人群的互動經驗，也影響個人那些記憶被強化，那些記憶被獲得、修正或遺忘，如此造成個人族群認同的維持與變遷。因此，個人的社會記憶雖由其成長的社會供應，但個人的現實經驗不斷的成為記憶的一部分而影響其心理構圖。在此心理構圖下，個人又觀察、經驗發生在周遭的事情，以及不斷強化或重新組織、詮釋對過去的記憶。如此，在同一社會中的

個人，可能有不完全相同的心理構圖與認同結構；同樣的社會事件或社會變遷，也可能對他們的認同結構產生不同的影響。

由此可知，個人在群體中的利他行為與「基因」無關，而是受到社會人群集體記憶的影響。尤其是「族群」或「民族國家」這種以共同歷史起源記憶來凝聚的人群，根基性的情感使得個人可以不顧自己的利益以維護群體利益。這便是為何一篇訴諸民族感情的文章或演講，可以讓無數人拋頭顱灑熱血；而本民族的共同歷史起源或光榮過去，幾乎毫無例外的成為這種文章或演講的主要內容。

典範觀點與邊緣觀點

文獻所保存的歷史記憶，經常只是一種正統的、典範觀點的歷史記憶。在一個社會中，通常只有部分的人有權力記錄與詮釋歷史；這種歷史，忽略了許多個人的、社會邊緣人群的歷史記憶。因此，我們根據文獻所呈現的華夏邊緣的形成與變遷，可以說也是一種典範觀點——華夏中的統治者、知識分子、男人或核心人群的觀點；這也是以華夏中的統治者、知識分子、男人或核心人群為代表的華夏邊緣形成與變遷。譬如：在談到春秋時期蘇南吳國的華夏化時，我們討論的只是吳國王室的華夏化。但是，華夏的典範觀點認為，只要統治者是華夏，其人民不久就化蠻夷為華夏了。事實上，春秋時期的蘇南地區，或許還有許多個人或地域人群保有許多非華夏的文化與歷史記憶，但在典範的歷史記載裡它們都被有意或無意的忽略了。同樣的，當我們說華夏邊緣在漢代大體完成時，毫無疑

問，華夏之內仍存在許多帝力不及的邊遠人群與一生不出村寨的女人，華夏認同對他們而言是毫無意義的。

在現代台灣人與羌族的例子中，藉著注重多元的、邊緣觀點的口述歷史與田野經驗，我們可以理解典範觀點歷史記憶的形成過程。這兩個例子都說明，無論是創造、維持一種認同，或是改變一種認同，在人群中都有不同的意見；而這種歧異與爭論，也表現在人群對「過去」不同的選擇與詮釋之中。在羌族的例子裡，每一地區的羌族都希望本地人群是整個羌族的核心，因此有何處才是真正的大禹故里之爭。而所謂的「羌族歷史文化」，也只是汶川、茂縣知識分子與從事羌族研究的漢人學者共創的民族歷史與文化。事實上，如此典範的羌族歷史文化，並不能代表各村寨人群多元而分歧的歷史記憶與文化。這樣的羌族認同，也不能代表所有地區被稱為羌族的人群的認同。更不用說，這種羌族歷史記憶與認同，與許多一生足不出本溝本寨的婦女幾乎毫無關聯。

在台灣例子中，目前普遍流行的「台灣本土化」，事實上是以前台灣中部分人群的語言、文化作為「典範」來進行的本土化。因此在台灣人各次群體間有「如何定義台灣本土文化」之爭。以華夏的歷史記憶而言，「台灣史」作為人群的集體記憶，更在「中國」、「台灣」兩種典範下成為爭論的焦點。而且可以預見的是，無論那一種典範獲勝都會造成另一些人的記憶落入邊緣。但是核心典範不是永久的核心典範，而邊緣異端也非永遠的邊緣異端。因此，在對於歷史記憶的爭辯中，以及在資源環境的變遷中，一個族群的本質不斷的改變。

社會中普遍存在各種典範偏見，這是無庸置疑的。在許多人文學術傳統中，學者也經常把「社會」化約為某些特定文化表徵的集結，因此落入典範觀點的窠臼。無論是歷史學者所謂的時代精神，或結構主義人類學家所說的社會結構（social structure）、文化模式（cultural pattern）或考古學者所稱的典範（norms），都宣示著一種整體觀、典範觀點的對「社會」的理解。這種觀點，近年來常被批評為偏重上層階級的（在歷史學方面），非歷史的（在人類學方面），或忽略「過程」的（在考古學方面）；由社會記憶的角度來說，無非是忽略了邊緣的、個別的、異端的人類文化與歷史記憶現象⁽⁷⁾。一位口述歷史學者或是人類學田野工作者，經常從社會或某種學術傳統中得到一些定見，使他們認為「那些人對過去的記憶最豐富、最真實或最有價值」、「那些地區的土著文化保存得最完整」或「那些人最懂得當地的文化」。如此，他們也難免被「典範觀點」所惑，而未能見到族群認同完整與動態的一面。

無論如何，我們所知道的「正史」（典範歷史）只是被社會中部分的人或人群所選擇、強化、傳布的社會記憶。以此，對外劃定族群邊界排除外人，對內合理化該人群的優越地位。這些人或這群人，通常是年長者、統治階層、祭師、男人、知識分子、優勢族群或核心地域人群。他們所界定的「文化」，決定了該族群的邊界與本質；另一些人被迫失憶與接受優勢者的記憶，同時接受較低劣的

(7) 王明珂，〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》34.3（1996）：176。

社會地位。不願接受這種記憶的人，便努力爭奪對「過去」的選擇與詮釋權，以期在資源競爭與分配上取得較優越的地位。於是在生存資源的角逐中，歷史記憶成為各社會群體以及各次群體間的一種爭論與政治經濟謀略的運用。

在現實生活中，個人以不同的社會群體成員身分，參與社會資源的競爭與分配，但在遭受挫折後，許多人則經常回到「族群」中尋求慰藉。這是因為在每個人的人性深處，埋藏著我們對最原始人群感情（同胞手足之情）的信賴與渴求。也因為這種信賴與渴求，使得社會邊緣人群在「族群」中得到溫暖時，經常忽略了事實上選擇、詮釋歷史記憶來強化族群感情的那些人，經常也是在另一種社會人群分類中（統治階級與被統治階級、資本家與勞工、知識分子與文盲）造成他們較低劣社會地位的那些人。

華夏邊緣的過去、現在與未來

新石器時代晚期到商周時期，華北地區的人類資源競爭，與一連串的經濟生態與社會政治變遷，造成華夏與華夏邊緣的出現。由春秋到漢末，華夏的邊緣向外擴張、確立。華夏的形成，賴歷史記憶。同時華夏的擴張，也造成許多原來的邊緣人群「失憶」與歷史記憶重塑，以加入華夏之中。從此，華夏成為東亞地區一個最大的維護共同資源的人群。這個群體，無論如何改朝換代，主要還是賴著內部由分工造成的階級剝削來維持。對於華夏邊緣的「異族」，華夏一面強調他們的異類性，一面威之以武、誘之以利，以維持邊

境的安寧。只要是無內憂（農民安於他們在資源分配上被剝削）、外患（邊緣異族安於他們被排除在華夏的資源分享之外），便是華夏的太平盛世。

中華民國成立後，在民族國家的概念下，產生了包含華夏與華夏邊緣異族的中華民族。名為五族共和、民族平等，實際上並未做得到。尤其是，近世以來中國商人大量進入蒙古、新疆、西南等少數民族地區，商業資本與當地貴族、土司領導家族結合，更加深了邊緣地區人民的痛苦。以此來說，社會主義中國的建立，的確在多少數民族地區造成人民的「解放」。貫徹民族平等政策，以及給予少數民族的優惠，也使得許多人樂於承認自己的少數民族身分。在歷史上一向入群分散、認同紛歧的西南民族地區，由於學校教育的普及，造成一批少數民族知識分子。這些少數民族知識分子，在華夏觀點的邊疆民族史與邊疆民族分類知識之下，塑造他們自己的民族歷史記憶。於是，原來華夏邊緣分散的村寨部落入群，成為有共同歷史記憶與認同的中國邊疆少數民族。這些民族的歷史起源記憶中常混雜著華夏的歷史記憶，因此在認同上成為華夏最友好、最堅強的邊疆兄弟民族。

另外，在華夏邊緣的蒙古、新疆與西藏地區，這兒的蒙古族、維吾兒族與藏族等，都有本土文字記載傳遞的歷史記憶，以及這些歷史記憶所支持的民族認同。民國以來，這些地區中部分的人從未承認為中華民族的一員，也不認同中華民國或中華人民共和國對當地的統治。但是，除外蒙古在俄國扶持下獨立之外，這些邊疆民族一直被中國置於其政治疆界之內。除了以武力鎮壓之外，蒐集、組

織、強調解放前當地貴族、地主、土司、宗教主對一般人民的欺壓與剝削的歷史記憶，是社會主義中國對付這些邊緣地區分離主義的利器。在另一方面，在教育、經濟與人口政策上予少數民族特殊優惠，並培養當地知識分子來擔任地方自治政府與國家各級職位，以增進邊疆少數民族對國家的向心力。即使如此，以民族主義為號召的分離運動仍時有所聞。

在另一個華夏邊緣，日本據台與國共分裂造成台灣與中國大陸長期分途發展，並因此導致兩岸間經濟財富、生活水平與政治民主化、社會自由化上的懸殊差距。於是，許多大陸華夏移民的後裔開始建立相對於中國人認同的「台灣人」認同，並以重建歷史記憶，重新定義台灣人的血統、語言、文化與其在學術分類系統上的位置，來使這種認同建立在根基化的族群情感上。大陸中國對近年來台灣本土化或獨立運動的反應則是，一方面以武力恫嚇，一方面仍強調「正確的台灣歷史」來對抗台灣的歷史失憶。

我們無法預測，華夏與華夏邊緣人群將來的分合及其對世界人類的影響。但可以肯定的是，國家的統一可以賴飛彈大砲來達成，民族感情卻不能賴武力統一。而且，對一個歷史記憶的指責、糾正與爭辯，不如去理解這個歷史記憶的產生背景；這種理解，必有助於解決歷史爭端背後的認同爭端。在另一方面，如果兩千多年來「華夏」一直是個以歷史記憶來凝聚，以設定族群邊界來維護共同資源的人群。那麼，任何因現實的資源競爭與分配理由，而企圖以認同變遷來改變分享資源的人群範圍的努力，都不能忽略「過去」華夏曾共同維護、分享資源的歷史，與「未來」可能發生的資源環

境變遷。同樣的，任何因現實的資源競爭與分配理由，企圖將邊疆民族納入華夏或中華民族之內的努力，都必須考慮「過去」華夏曾將這些地區的人群排除在華夏之外，而在此歷史背景下，當地人群有本土的歷史記憶與認同。另一方面，任何訴諸民族主義的分離運動也應考慮，獨立後是否可能因資源空間狹小，而造成人與人之間、人群與人群之間更激烈的族群衝突與階級對立⁽⁸⁾。

最後，在大陸實施改革開放之後，在台灣經濟奇蹟漸消退之後，新的資源競爭與分配的緊張關係可能將逐漸不存在於兩岸之間，而是存在於不同文化系統下的東西世界之間，以及兩岸各自的內部社會階級與區域人群之間。目前兩岸的中國人都經常利用族群感情與民族主義，對內消解因社會資源分配不均而產生的民怨，對外抗辯因文化與社會價值差距而生的國際商業與生態保護糾紛。因此，對於兩岸的華夏而言，比統獨更重要的課題可能是：如何學習對內營造合理的分工與資源分配環境，對外與世界其它文化體系下的人群共商，在保護地球生態的原則下，如何開發與分享世界資源。

(8) 二次大戰後的第三世界獨立運動，與蘇聯解體後其治下各族群的獨立運動都是鮮明的例証；說明結合在民族主義下的獨立運動成功之後，由於資源競爭與分配的緊張關係，常造成新國家內部的族群衝突與另一波的分離運動。關於第三世界國家在獨立後的內部衝突，見 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 234-310。