

《時間、歷史與記憶》，黃應貴主編，283-341
台北：中央研究院民族學研究所，1999

根基歷史： 羌族的弟兄故事

王明珂
中央研究院歷史語言研究所

時間、歷史與記憶

黃應貴主編，頁283-341

中央研究院民族學研究所

1999年4月

台北 南港

1995-1998年間，我曾利用數個寒暑期到四川省阿壩藏族羌族自治州進行有關歷史記憶的研究。我探索的主要問題是：如果「族群認同」依賴其成員們對一些「重要過去」（歷史）的集體記憶來維繫，那麼中國少數民族之一的羌族以什麼樣的社會歷史記憶來凝聚認同。¹ 以及，我們知道當代「羌族認同」是在民族分類、識別之後才出現的，那麼在「羌族認同」被建立之前，這兒各地區村寨居民的認同體系及相關社會歷史記憶又是如何？關於前一問題，我曾在「漢族邊緣的羌族記憶與羌族本質」一文中說明：漢族歷史學者如何從中國歷史記憶中建構「羌族史」，並透過土著知識分子將此歷史記憶播入羌族之中；羌族知識分子又如何選擇、詮釋漢族與本土的社會歷史記憶，建構各種版本的本民族歷史以凝聚民族認同（王明珂 1997a）。在這一篇文章中，我所要探討的便是「羌族認同」被建立前這兒村寨居民的認同體系及相關的歷史記憶。問題也就是：在中國歷史記憶之外，我們是否可以找到一些潛藏的本土歷史記憶，藉以了解「民族化」之前當地的族群認同體系？這種歷史記憶以什麼樣的內涵組織起來，它們如何在人群中傳遞？如何在認同變遷中被重新詮釋？如此反映的歷史心性及其變遷又是如何？更重要的是我希望能由這些「另類歷史」來了解我們所熟悉的歷史與歷史書寫的本質，及其可能的演變過程。

羌族是一個古老的民族，也是一個新的民族。它之所以古老，是因為三千多年來一直有些「異族」被商人或歷代華夏（中國人）稱為「羌」；無疑他們的血液與文化或多或少散入當今許多中國人及其邊緣人群（包括羌族）之中。但從另一角度來說，它卻是一個新的民族。因為凝聚當今「羌族」的集體歷史記憶，包括對「羌族」這個稱號的記憶，都在近數十年來才在土著中被建立起來。大部分的當今羌族說，在1949之前或甚至十幾年前，他們沒聽過「羌族」這名詞。只有羌族知識分子知道「羌族歷史」（指從漢族歷史記憶中建構的典範歷史），² 而這些有關羌族歷史的知識幾乎全來自漢族的歷史記憶，或是在當代漢族歷史記憶框架下對本身神話傳說的新詮釋。但是這並不表示在現代羌族認同形成之前，在這些區域人群間從未存在某種「族群認同」，或是說他們沒有「歷史」。事實上在我做調查研究的期間，雖然統一的羌語、典範的羌族歷史與羌族文化都在形成與推廣之中，然而一些尚未完全消失的社會歷史記憶，以及一些仍然影響他們日常生活的社會結構因素，使我仍然可以探索在「羌族認同」根植前的當

¹ 在相關研究中，有的學者偏好用集體記憶（collective memory）一詞，有些用社會記憶（social memory），或有學者予以上兩者不同的定義；事實上所討論的都是人類記憶與社會認同間的關係。無論是社會或集體記憶，它們的範疇都很廣；不只包括廣義的「過去」，也包括對現在與未來的想像與期望。本文中我以「社會歷史記憶」一方面強調此種集體記憶與某種社會認同的關聯，另一方面強調在所有社會記憶中「歷史」對於建構此種社會認同的重要性。

² 在本文中羌族知識分子是指曾受高中或高職以上學校教育，因此獲得漢文知識體系與此體系中的民族、國家與共產主義等意識形態，並因此任職於各級政、黨公職與文化教育事業的羌族。

地認同體系，以及相關的社會歷史記憶——後者主要孕含在一種「弟兄故事」之中。

近十年來，在許多社會與人文科學研究中，「歷史」與人群認同間的關係都受到相當矚目。在族群本質研究中，「歷史」、社會記憶或人群間一種共同起源想像，常被認為是凝聚族群認同的根本情感源頭（Tonkin, McDonald, & Chapman 1989; Isaacs 1989: 115-143）。在「國族主義」（nationalism）研究中，學者也注意到「歷史」建構與「國族」（nation）意識產生之間的關係（Hobsbawm 1983: 12-13; Smith 1986: 174-200; Duara 1995: 17-50）。過去我也曾在一篇論文中，以社會歷史記憶的形成與變遷來說明族群認同的根基性與工具性本質；以族群認同的根基性而言，我認為族群成員間的根基感情模擬源自同一母親的同胞手足之情（王明珂 1994: 125-26）。這說明為何在許多凝聚族群或民族認同的社會回憶活動中，追溯、尋索或創造共同起源永不失其吸引力。

我們每一個人都生活在各種認同與區分體系（如階級、族群與國族）之中；我們因此熟悉相關的正確歷史，也常常經驗到「歷史事實」如何被爭論與一再被重新書寫。無論如何這都是我們所熟悉的歷史。然而，在透過與人類各種社會認同相關的「歷史」研究中，或透過「歷史」對人類社會認同的探討中，「歷史」都被理解為一種被選擇、想像或甚至虛構的社會記憶。如此對待「歷史」的態度，近年來常見於文化或社會史中的底層研究（subaltern studies），社會記憶研究取向的口述歷史研究，以及歷史人類學之中。學者們的研究不僅是人們如何在「現在」中建構「過去」（how the past is created in the present），也探索「過去」如何造成「現在」（how the past led to the present）。後一研究中的「過去」不只是一些歷史事件與人物，更重要的是造成這些歷史事件與人物的，以及因這些事件與人物的社會記憶而重塑的，各個時代、各社會階層人群的歷史心性或歷史文化結構。

這種研究趨勢，自然使學者對於「歷史」一詞有相當寬廣的定義，也產生許多關於歷史本質的爭論：譬如，歷史與神話的界線究竟何在？是否在不同的文化與社會結構下人們有不同的「歷史心性」，因此產生不同的「歷史」記憶與述事方式？在某一文化中被認為是「神話」的述事，在另一文化中是否就相當於「歷史」？因此，文化史學者探究千百年前古代社會人群的歷史心性，社會人類學者探究千百里外各種異文化人群的歷史心性，部分口述歷史學者在主流歷史所創造的社會邊緣人群間採集口述記憶以分析其特有的歷史心性，其目的都在探求歷史本質以及社會歷史記憶與人類社會間的關係。主要的理由是：在這些邊緣時間（古代）、邊緣文化空間（土著）與邊緣社會（弱勢者）的人群中，我們比較容易發現一些違反我們既有歷史心性與典範歷史的「異例」，因此可以讓我們藉由對自身歷史心性與典範歷史的反思，來體察歷史的本質及其社會意義。以此而言，羌族的例子有特殊的意義：在歷史上他們被漢人認為是一個古老的民族，在空間上他們生活在青藏高原邊緣的高山深谷之間，在社會上他們是中國少數民族中的少數民族；更重要的是他們處在漢、藏兩大文化體系間，也就是說他們同時屬於漢、藏的邊緣。因此在本文中我希望透過羌族的部分社會歷史記憶，不但探索一種「另類歷史」，也希望藉此對「漢族」的歷史心性與認同本質做一些初步的探索。

在許多研究中，線性歷史（linear history）與循環歷史（cyclical history）經常被用來分別兩種不同歷史心性下的歷史時間觀念。這兩種歷史心性之別，或被解釋為西方的與非西方的

(Eliade 1954: 51-92)，或被視為文字書寫文化的與無文字書寫文化的 (Jack Goody 1977)，或是近代民族主義下的與傳統的歷史心性區分 (Duara 1995: 27-8)。在本文中，我將以羌族的弟兄故事為例來說明一種歷史心性；它既非線性亦非循環歷史，而是重覆著一個社會結構關係——弟兄關係——以強化人群間根基性情感 (primordial attachments) 的歷史。另一方面，它所表達的強調人群間根基情感的歷史心性，似乎曾流行於遙遠的古代部分人類社會中，而至今仍殘存於許多當代人群的歷史書寫裡。因此我稱之為根基歷史 (primordial history)。

本文的田野資料主要採集於四川省阿壩藏族羌族自治州的汶川、茂縣、理縣、松潘，以及綿陽地區的北川等地——目前所有羌族村寨都分布在這五個縣之中。部分也得於鄰近羌族的黑水藏族與四土藏族 (嘉絨藏族) 中 (見圖一)。³ 我選擇如此廣泛的田野調查範圍，主要是因為我不認為有任何典範的羌族或羌族文化；了解羌族只有從各羌族人群的多元文化表徵與歷史記憶中探索。我也不認為對羌族的研究應受族群邊界約制而限定在羌族之中；相反的，在此邊界內外探索我們才能了解此邊界的性質。雖然我無法走遍總數上千的羌族與鄰近藏族村寨，然而本文的田野資料應已包括了深溝高山中的羌族與城鎮羌族知識分子，岷江東路較漢化的羌族與西路北路較受藏族影響的羌族，羌族中的男性與女性以及不同世代的人，以及，在理縣與羌族村寨相錯的嘉絨藏族，以及被許多羌族認為應是羌族的「黑水藏族」。

在田野中我所問的主要問題便是：「這一群人是怎麼來的？」所謂一群人，由近及遠，包括家庭、家族、寨子、溝中幾個寨子的集結、幾條溝中所有村寨的集結、一行政區域人群、爾瑪、羌族、民族 (少數民族) 與中華民族等等。受訪者包括村寨或城鎮中的民眾、男人與女人；受訪者的年齡由十幾歲至八十餘歲不等。不是所有的人都能完整回答我的問題；然而在社會歷史記憶研究中，「不記得或不知道」也有其意義。譬如，解釋村寨或溝中人群共同來源的弟兄故事主要蒐集於高山深溝的村寨群眾之中。城鎮中羌族知識雖出身村寨，然而他們常說自己從小就讀書，長大後又外出工作，所以村寨中這些故事聽得很少。相反的，羌族知識分子所熟知的「羌族歷史」與解釋所有羌族來源的弟兄故事，對村寨民眾而言則相當陌生。又譬如，以下「弟兄故事」在某些地區是男女老少大家耳熟能詳的事；在另一些地區也許只有少數老年人知曉。訪問大都在幾位當地人面前進行；他們有時會補充、爭論，但通常會由一位被認為比較懂得過去的人代表大家述說。訪問以當地的川西方言進行——這是當地使用最普遍的語言。內容都以錄音機記錄下來，然後逐字譯為文字；因此以下「弟兄故事」也是村寨民眾的口述歷史記憶。

³ 實際進行採訪的地區有：理縣的縣城、蒲溪溝、薛城，汶川的縣城、龍溪溝、棉籠，茂縣的縣城、永和溝、水磨溝、黑虎溝、三龍溝、赤不蘇與太平牛尾巴，松潘的縣城、小姓溝，北川的曲山鎮、治城、小壩鄉、片口鄉、青片鄉，黑水的蘆花鎮、麻窩與知木林 (小黑水)。

從前有幾個兄弟...

當今羌族約有二十萬人左右。他們是高山深溝中的住民；除了在城鎮中從事公職與商業者外，絕大多數羌族都住在山中的村寨聚落裡。他們居住的地方位於青藏高原邊緣的高山縱谷地區。村寨一般都在高山深谷之中。家庭之外最基本的社會單位便是「寨」，現在一般多稱「隊」或「組」，也就是羌族知識分子所稱的「自然村」。在茂縣、汶川與理縣附近，一片石砌的房子修在山坡上，緊緊聚集在一起，便是寨子的一般形式。幾個「隊」、「組」或寨子構成一個「村」，即所謂的「行政村」。一個村經常包括三、五個到近十個不等的鄰近寨子。同村的幾個寨子間，在婚喪、經濟與宗教活動上有相當密切的往來。幾個寨或幾個村，又共同座落在一條「溝」中。溝，指的是從山中流出的小溪及其兩岸地區；因兩岸都是高山所以稱之為「溝」。溪有枝狀分支與上游下游，因此溝有大小內外之分。譬如，一個小溝的上游稱內溝，可能有幾個村（或寨）；其下游稱外溝，也有幾個村（或寨）。這條小溪溝與其它幾條小溪溝共同匯入一條岷江上游的支流之中，因此所有這些「小溝」又屬於那個「大溝」的一部分。就在這些村寨中，普遍流傳一些有關幾個兄弟的故事。

北川青片河、白草河流域

當今北川地區，也就是明代著名的青片番、白草番活動的地區。明代後期大量漢人移民進入此地區，造成嚴重的資源競爭；這便是青片番、白草番「作亂」的社會背景。關於祖先的來源，在北川的青片河、白草河流域最流行的說法便是幾個兄弟從外地來，後來便分成當地幾個有漢姓的家族。有些家族說他們是松潘白羊，或茂縣楊柳溝來的，以強調他們的羌族身份。另一些則說祖先是湖廣，或湖廣麻城孝感來的，強調他們與漢族間的聯繫。

1. 我們老家是從白羊遷出來的，正宗少數民族地區來的；松潘的白羊有羌、藏、回。片口鄉姓董的最多。我們組的人是各地來的...，本地人只佔三分之一。五八年過糧食關，大量的人從外地遷來。砍一塊地燒了，就能種東西，後來組成村。姓董的、姓王的都是一個祖宗下來的...。內溝的人三分之一是從白羊出來的。上溝原來沒人...，羌族喜歡砍地燒了開荒，看到了冒煙子，親戚都來了。人多了，也不怕野豬、猴子來吃糧食。其他的都是逃荒由外地來的。我聽過原有五個兄弟從松潘毛兒蓋那過來，五個人各佔一個地盤；我記不清礎了。
2. 小壩鄉在我們的記憶裡面，特別我們劉家在小壩鄉，最早；聽我祖祖說，就是湖廣填四川的時候...。當時是張、劉、王三姓人到小壩來。過來時是三弟兄。當時喊察詹的爺爺說，你坐在那兒吧。當時三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。劉、王、龍，改成龍，就是三條溝。一個溝就是衫樹林，那是劉家。另一個是內外溝，當時是龍家。其次一個就爭議比較大，現在說是王家。這三個溝，所以現在說劉、王、龍不通親。三兄弟過來的...。去年我弟還挖出一片衫樹，就是老大在那坐到，長期居住。

3. 我們是湖廣孝感過來的，五兄弟過來，五個都姓王。主要在漩坪、金鳳、白泥、小壩。這五個兄弟，兩個到小壩，一個在團結上寨，一個在這裡。我們祖爺是行醫的，我們家還保留個藥王菩薩。過來五輩了，這是五輩以前的事了。他們都不是湖廣過來的，因為只有我們一家在七月十四過七月半。他們也說是湖廣過來的，但他們跟我們過七月半不一樣。

由以上小壩鄉民眾的家族記憶中看來，這些記憶相當混淆，且常互相矛盾。例1小壩報告人的記憶中，「從白羊遷出來...姓董、姓王的是同一個祖先」，說明內溝中該組兩個大家族的血緣關係。然而當談到上溝時，他便憶起在更大範圍內，「五個兄弟從松潘毛兒蓋那過來，五個人各佔一個地盤」這樣的記憶。現在內溝該村正好包括五個組；這五個兄弟是否是這五個組的祖先，報告人無法確定。

小壩鄉的衫樹林位在內、外溝的溝口，因此比起上游內、外溝的村民，這兒的村民對外的聯繫更多，更具漢族特質，以及有更多的漢族祖源記憶。例2口述中的三弟兄故事包含更大的人群範圍，廣泛分布在內、外溝，衫樹林，以及一些不確定的人群。此種不確定性使得由此三兄弟記憶所凝聚的人群具有相當的擴延性。譬如，這個不確定的弟兄「現在說是王家」的祖先，而「王家」在當地又是大姓，因此這個記憶可能將三兄弟的後代由內、外溝擴延到整個小壩或更廣大的地區。

小壩例3的口述記憶，便代表這樣一個聯繫更廣的兄弟故事。例3與例1兩位報告人同寨。這兒所稱的「王家」，就是例1報告人口中的王、董一個祖先的「王家」，也是例2報告人所稱「三兄弟」之一後代的「王家」。但在他的記憶中，祖先不是來自松潘白羊或毛兒蓋，也不是來自湖廣的劉、龍、王三兄弟，而是來自湖廣孝感的王姓「五兄弟」；來此後分散到包含小壩的更廣大地區。這個記憶不但凝聚小壩的王姓家族，也讓他們得以與更大範圍的北川各鄉王姓家族聯繫起來。

在此我們必需說明，「湖廣填四川」是一個普遍存在於四川人中的歷史記憶。故事是說，當年流寇張獻忠把四川人殺得只剩一條街的人，所以現在的四川人都是從湖廣鄉著遷來的移民，而且所來自的地方都是「湖北麻城孝感」。不只是許多較漢化地區的羌族宣稱祖先來自湖廣，在四川的漢族中這種祖源記憶更普遍。從前或真的有一些移民從湖北麻城孝感來到四川（孫曉芬 1997），但以目前此祖源記憶在四川人中普遍的程度來說，我們可以合理的懷疑其中大多都是虛構的家族起源記憶。

明代「白草羌」的大本營，北川的片口鄉也有許多類似的兄弟故事。

4. 聽他們說這的羌族都是從楊柳溝、小姓溝、夾竹寺搬來的。最早搬來的楊家，搬到來壽，那裡長的樹，衫樹，把那開墾出來。原來還分上寨子，中寨子，下寨子.....。那還有三棵大柏樹，三棵長在一起。說是楊家來時是三弟兄，為了紀念他們來，就種了三棵柏樹。
5. 我聽說，大概有三百多年了，明朝末期，清朝初期，從茂汶縣的楊柳溝。當時估計都是打獵為生。我們還不是最早的，聽說最早是田家。過後，我們打獵走走走就過來了。我們過來先幫田家做事。傳說是，我問過很多人都沒有準確的說法。聽說是，過來好像是一家人，兒子沒過來完，那邊也有。從武曲上五村那翻過來，在那邊也有；過來只有一個，一

個么娃子，就在這定居……。聽說最早來的是三弟兄，三棵樹子，這都是聽說的。

例4報告人說楊家三兄弟最早來這兒。但在例5中，一位楊家的人，雖然他也承認聽過三位楊家兄弟的故事，卻說只來了一位楊家人。他認為其他的楊家兄弟祖先在青片、茂汶，如此楊家與當地典型的羌族（青片羌族）或核心的羌族（茂汶羌族）有更密切的關係。⁴ 但他的口述中更真實的應是：「很多人都沒有準確的說法」。

這樣不確定的「兄弟故事」也存在於青片河上游的上五寨。

6. 我們喬家的家譜說兩弟兄打獵來到這，看到氣候好，野豬挖出來的土看來也很好，就把帽子、帕子上的一點青稞撒下，說明年青稞熟時來看那邊先黃。結果這邊熟得還要早些，於是搬來這裡。兩兄弟原在一起。後來分成兩個地方，現在還有分是老大的還是老二的後代。我們是老大的後代。老人還說原來有四弟兄，事實上來的是老三、老四，其他兄弟在茂縣。這說法現在看來是合理，那邊的人輩分高。前幾年茂縣較場有人來這兒。

報告人認為茂縣「那邊的人輩分較高」，是因為北川各羌族鄉成立較晚（最晚的在1985-86才成為羌族鄉），且北川羌族中幾乎已無土著文化遺痕。這種認為北川羌族輩分較低的看法，也表現在一個擴大的「兄弟故事」之中。

7. 我現在聽說羌族過去是個大的古老的民族，在黃土高原被打敗了，西遷，後來一小支轉到岷江流域來。當時那住的是戈基人。打敗了戈基人後才住在這裡來。我聽說，當時有九個兒子，北川是老九，叫而貴，分到北川這來。其餘都在那邊，只有老九在這兒。這在冉光榮的《羌族史》中有。我們常說我們是老九的後代。
8. 阿爸白苟有九個兒子，這故事主要在茂縣那。他由青海遷到岷江上遊，遇到戈基人，但戈基人事實上是羌族的一支。阿爸白苟率領一隻大部落到這來，跟戈基人戰爭，始終打不贏戈基人。後來就有天神來當裁判，但他幫羌族，就用白石頭給羌族，給戈基人發的都是軟的東西。最後阿爸白苟就把戈基人打敗了。他有九個兒子就分到松潘、黑水、茂縣、汶川、北川、理縣、灌縣；其中第九個兒子分到北川，第八個兒子分到灌縣...。這故事我是從資料上看來的。羌族資料主要由端公來傳承，有上壇、中壇、下壇經，其中，上壇經都是人是怎麼來的，這一類的。

這兩位報告人雖然分別出身於小壩與青片，但都是長期在北川縣治曲山鎮居住、工作的羌

⁴ 由於青片上五寨位於最邊遠的支流上游，只有他們保留了一些土著原來的服飾、習俗及語言。由於這些「羌族」殘痕，以及由上游而下游各村寨的連環關係，許多北川羌族鄉得以被識別出來。這便是為何北川人講起本身的羌文化時常以青片上五寨為例；也因此他們心目中青片上五寨是典型的羌族。至於茂縣、汶川則是羌族最集中的地區，建構羌族歷史文化的羌族知識分子也多出於此兩地，所以已完全漢化的北川羌族認為茂縣、汶川的人是核心的羌族。但北川人也有他們自己的族群中心主義，表現在與汶川羌族間對於「羌族祖先大禹究竟出生在何處」的爭執之中（王明珂 1997: 350-53）。

族知識分子。在這個「阿爸白苟的九個兒子」故事中，他們都說北川羌族是九弟兄中老么的後代。這個兄弟故事的流傳有多重的社會意義。首先，這故事我在茂縣、汶川、理縣各溝各村寨的田野採訪中都很少聽過；目前這故事似乎主要流傳在城鎮羌族知識分子之中。阿爸白苟與戈基人的故事的確保留在羌族祭師端公的經文之中，但端公目前幾乎已消失殆盡。即使有少數朔果僅存的端公，村民們也聽不懂他們的唱詞（一種據說是較古老的「羌語」）。事實上「阿爸白苟的九個兒子」故事，是羌族文化工作者與漢人民族研究者由端公唱詞中譯成漢文，然後以「羌族民間故事集」等形式發表。因此能讀漢文的羌族，關心羌族文化的羌族知識分子，才能夠將這個故事說得完整。村寨中的羌族農民反而不知道這故事。

其次，以上報告人有關「阿爸白苟九個兒子」之說，來自羅世澤採錄的「羌戈大戰」故事。在此故事中，阿爸白苟九個兒子所佔居之處為：格溜、熱茲、夸渣、波洗、慈巴、喀書、尾尼、羅和、巨達。這些「鄉談話」中的地名，在羅的譯註中分別對等於茂汶、松潘、汶川、薛城（理縣舊縣城所在）、黑水、棉籠（汶川舊縣城所在）、娘子嶺（映秀舊名）、灌縣與北川（羅世澤 1984）。這些地區包括羌族知識分子的「民族知識」中五個主要羌族分布縣（茂汶、松潘、汶川、理縣、北川），以及他們的「歷史知識」中過去羌族曾分布的地方（娘子關、灌縣），以及他們的「語言知識」中其居民應為羌族的地方（黑水）。而在其它版本的「羌族民間故事」中，羌戈大戰之後並非阿爸白苟的九個兒子分到茂縣、汶川、理縣、北川等地，而是木比塔（天神）命有功戰士到北由松潘、黑水南到理縣一帶（不包括北川）的著名溝寨中定居；這些溝寨如，松坪溝、黑虎、壩底、三溪十八寨、大小二姓、九枯六里等等（阿壩州文化局 n.d.: 26-27）。這些溝名、寨名與聯合地名，代表本世紀上半葉分佈在茂縣、汶川、理縣岷江西路部分溝寨民眾最廣泛的「我族」概念。如今在羅世澤的版本中，這故事如其它的羌族弟兄故事一樣，被重新詮釋以符合當前國家民族區劃與行政區劃下的羌族概念。這故事不同版本間的變化，也顯示詮釋、傳布這故事的人由端公變成羌族知識份子；故事的傳遞由口述而成為口述、文字記憶並行；故事由說明各溝各寨人群的共同起源，而成為當前幾個行政區（縣）中羌族的共同來源。這都是「羌族」認同形成中的一些變化現象。

最後，阿爸白苟的九個兒子分別到茂縣、汶川、理縣、北川等地的說法，在茂縣、汶川等地羌族知識分子中較少被傳述，而北川羌族知識分子對此說比較有興趣。這應是由於北川與其它羌族地區以大山相隔，分屬不同水系；北川的土著語言、文化早已消失殆盡。這些因素使得北川羌族處於羌族認同的邊緣而有深切的危機感；這種危機感使得他們特別需要強調本地羌族與茂、汶地區羌族的同源性。

茂縣永和村

由北川青片鄉西向越過土地嶺樑子，便是岷江流域的茂縣永和鄉。永和村各寨的人深處岷江東岸支流之中，在清代時已成爲受中國官府管轄的「羌民里」。這兒的人從前被岷江邊渭門一帶的人視爲「蠻子」，而永和各村寨的人則視下游渭門的人爲「爛漢人」；現在則兩地的人大都自稱羌族。永和村各寨中也流傳著兄弟故事。

9. 我們是搬來的。老家是渡基。那邊地硬得很，一般的娃兒不說話，啞巴。一個傳說，背到這個樑子這，聽到老鴉叫，學老鴉叫就會說話了。過來時就只有我們那一組人。走到那老鴉叫了，娃兒就說話了。這邊幾個組幾乎都是那來的。這兒原來沒有人，根根是這樣扎的。渡基是高山，兩弟兄，大哥在渡基，兄弟到這來。現在又搬一些人回去了。原來那已沒有人住了。垮博（一組）跟這裡的人（二組下寨）是從那來的。
10. 我們一組也說是渡基那邊過來的。我們也說走到金個基那個樑樑，小孩聽到老鴉叫就學老鴉叫，聽到狗叫就學狗叫...。他們說上寨是大哥，就是得牛腦殼。一隊得的啥子？三組是得牛尾巴，道材組得的是牛皮子。他們現在罵三組就是罵你們是牛尾巴；道材組被罵夏巴，夏巴就是牛皮子。上、下寨都是二組，我們得牛腦殼。

這個村目前包括四個組，其中二組又分上、下寨。永和例9報告人的版本中，一組、二組同出一源，他們與渡基的人是「兩兄弟」的後代。現在一、二組大多數的人都同意永和例10報告人的版本。這說法是「三兄弟」來到這兒；得牛頭的分到二組上寨，得牛尾巴的分到三組去，得牛皮的到四組去。一組與二組下寨則由二組上寨分出來。另一個版本得自於一位87歲的一組老人，他說「三兄弟」是分別到一組與二組的上、下寨；一組得牛尾巴，二組上寨得牛頭。他的說法與例9報告人（六十餘歲）的說法，事實上都在強調一組與二組之間的密切血源關係。

在以上的口述中，我們可以看出這些「弟兄故事」在各世代人群間的爭議性與可塑性。老一輩村民的認同中，只強調一組與二組的「同源」；當新世代村寨居民的認同圈擴大時，當今中年輩村民將「三兄弟」擴張為四個組的共同祖先，四個組的人都是那些兄弟的後代。一組與二組被認為是其中一個兄弟的後代，如此認同圈雖擴大了，但一組與二組的人仍宣稱彼此有特別緊密的同源關係。目前在祭塔子（祭山神菩薩）的習俗上，一組、二組共同敬一個塔子；三組、四組各有各的塔子。而四個組共同祭的只有「東嶽廟」。當地祭塔子、廟子的習俗與「兄弟故事」兩者呈現的認同體系與世代變遷是一致的。

茂縣三龍地區

三龍鄉位於岷江西路支流黑水河的一條小支流中。該鄉各村寨在清代中晚期已改土歸流。而且，這是清代受中國政府能夠直接管轄的最西方「羌民」村寨；再往西或往北去，從前都是地方土司豪強的勢力。我所探訪的村寨中，只聽得一個兄弟故事。

11. 我們這隊最早是部落時代，這邊屬牛部，那邊是羊部。牛是哥哥，兄弟，我們歸大朝（按：指清朝中國政府）早些。我們牛部，大的範圍寬得很。我們唱酒歌從松潘唱下來；先唱松潘，再唱黑水。據老年人講是兩弟兄，我們比那邊牧場寬些，那邊窄閉點，兩個人就住在這一帶。兩兄弟，弟弟過黑水河查看地盤。後來就安一部分人往那邊。過後兄弟安排好了，就來邀他哥過去。過去看他的地盤。就要跟他哥分家，他哥哥不幹；弟弟想獨霸一方，哥哥不幹。弟弟跟他的人就把哥哥打了一頓。哥跑回來，不服，又把他兄弟弄過來，說我跟你分，結果又把弟弟砸了一頓。現在我們老人還說先頭贏的是

「掐合」贏。鎚打了，那我們就分開；那邊就是羊部，這邊就是牛部。白溪那以下我們都喊「掐合部」，我們這就是「瓦合部」，以黑水河為界。我們說黑水河那邊的人狡得很。

在這故事中，報告人認為隔黑水河對望的兩岸各村寨是有敵對關係的兄弟。一個勒依寨的老人也說掐合部、瓦合部常打來打去，他不知道這是兩個兄弟；但他的同寨後輩（中年輩）則說掐合部、瓦合部是兄弟。位置更高的諾窩寨中，報告人則說沒聽過掐合部、瓦合部。

松潘小姓溝

松潘地區是阿壩州羌族分布的北界，而松潘鎮江關附近的小姓溝正在羌族、藏族錯居的地方。從前鎮江關一帶的人稱小姓溝人是「獐獐子」——會偷會搶人的蠻子；小姓溝的人則稱鎮江關人是「爛漢人」。目前小姓溝有羌族也有藏族村寨。鎮江關則是藏、羌、漢、回混居。這兒的羌族受漢文化影響的程度，遠較其它地區的羌族為低。他們在宗教信仰、生活習俗與居住、穿著上與附近的熱務藏族相似。我所採訪的村寨，埃期村，是這條溝中最深入大山中的一個村寨；當地居民的漢化程度又比同溝中其它村寨的人為輕。這兒的村民們，除了少數出外讀書的年青人外，大多沒有漢姓。這個村目前由三個組（白基、白花、潔沙）構成；二組又分成白花與梁嘎兩個小寨。在這兒，「兄弟故事」有許多不同的說法。然而與其它地區不同的是，在這裡即使是十來歲的小孩都知道這三弟兄的故事（例13的版本）。

12. 埃期傳說一開始有三弟兄分家，分到三個地方。在我們房子上方，原來就在那兒。現在有六戶人，失火後就沒人住了。過去傳說三弟兄中在那兒留了一個。河壩頭那邊一個山頭住一個兄弟。另一個就在一組的地方，就這樣發展起來。還一種說是挨期五寨，包括一組、白花（二組），一組斜過去，嘴嘴上有一個寨子。三幾年紅軍長征時，得一次瘧疾，痢疾，人都死光了。
13. 最早沒有人的時候，三弟兄，大哥是一個跛子，兄弟到這來了，還一個么兄弟到一隊去了。大哥說：「我住這兒，這兒可以曬太陽」；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。
14. 一組的人，以前是三弟兄來的。以前這沒得人，三弟兄是從底下上來的。上來坐在月眉子那個敦敦上。又過了一兩個月。那個就是，不是三弟兄喔，那是九弟兄，九弟兄佔了那地方。三弟兄打仗在這條溝。還有兩弟兄打仗在那條溝，大爾邊。還有兩弟兄打仗在大河正溝，熱務區。九弟兄是黃巢，秦朝還是黃巢？秦朝殺人八百萬？黃巢殺人八百萬。他就躲不脫了，就走到這兒。一家九弟兄就到這兒來了。就是在秦始皇的時候。
15. 七弟兄，黑水有一個，松坪溝一個，紅土一個，小姓有一個，旄牛溝有一個，松潘有一個，鎮江關有一個。五個在附近，遷出去兩個；一個在黑水，一個在茂縣。埃期是三弟兄分家，老大在二組，老二在三組，老三在一組。三弟兄原不肯分家，老大出主意，以後我們去世了我們三個人還是一個墳堆，就是二組的那個墳堆。

在以上四例的口述中，「三兄弟故事」說明目前這條溝中三個寨的祖先來源；這是當前這兒最普遍的社會記憶。例12中報告人提到另一種說法，原來當地有五個寨子，其中之一在三十年代因疫疾而滅絕。據說人已滅絕的寨子殘跡還在那兒。這個說法應有幾分真實。民國十三年修的《松潘縣志》中記載，略位於小姓溝埃期附近的寨子有：柴溪寨、納溪寨、白茫寨、白柱寨、料槓寨、背古樓寨等六個寨子（傅崇矩 1924: 4.36）。經與數位報告人查証後得知：白柱即目前的一組白基；白茫應為白花之誤，即二組；料槓即梁嘎，是二組的上寨；柴溪是三組；其它兩個寨子不清礎。雖然無法證實在三十年代紅軍過境時這兒真有五個寨子，但在過去此處的確不止三個寨子（二組是將兩個寨子合在一起形成的）。因此「三兄弟分別為三個寨子祖先」的故事，應是在近五十年來被創造或修正出來的記憶，以符合目前只有三個「組」的事實。

例13報告人說了同樣的三兄弟故事，但說得更詳細。這也是目前所有三個組民眾間最典型與最普遍的說法。在這故事中，老二與老三關係格外親密；不只住在同一邊，死了也葬在一起。目前三組在陽山面（早晨曬得到太陽），一組與二組兩寨座落在陰山面。這個兄弟故事所顯示的人群認同與區分體系，也表現於三個組敬菩薩的習俗上。三個組都各自有自己的山神菩薩；二組上、下寨也有自己的菩薩。二組下寨（白花）又與一組共敬一個菩薩，「忽布姑嚕」。三個組共同敬的大菩薩就是「格日囊措」。因此，據村民說，因為一、二組同一個菩薩，所以常聯合和三組的人打架。

例14中報告人也說「三兄弟故事」，不同的是，他說埃期這三兄弟是九兄弟的一部分。九兄弟中，事實上他只提到七兄弟的去處；三個到埃期，兩個到大爾邊，兩個到熱務。「兩個到大爾邊」可能指的是，在大爾邊那條溝中實際有兩個大村：大爾邊與朱爾邊。⁵ 熱務與大爾邊是埃期的左右緊鄰。在目前的民族分類中，熱務居住的是說熱務藏語的藏族；大爾邊、朱爾邊居民則是羌族，語言與埃期的相似但不完全相同。因此這個「九兄弟故事」擴大了以「三兄弟故事」來凝聚的埃期三寨認同。而且其所孕含的人群認同範圍，打破了目前藏、羌間的邊界，這一點相當值得注意。⁶

例15報告人首先提到的是「七兄弟的故事」，這七兄弟故事涉及更廣大的人群範圍。這些地區人群，以目前的民族與語言分類知識來說，包括有紅土人（熱務藏族），小姓溝人（藏族、羌族），松坪溝人（羌族）、鎮江關人（漢化的羌族、藏族與漢人）、松潘人（以漢族、藏族為主）、旄牛溝人（藏族）與黑水人（說「羌語」的藏族）。在這樣的兄弟故事記憶中，由於小姓溝所有村寨的人是其中一個兄弟的後代，因此「小姓溝人」認同得到強化。另外，更

⁵ 在茂縣太平牛尾巴村中，有部分老人則說大爾邊、朱爾邊與小爾邊——所謂「爾邊三寨」——是由牛尾巴遷出的三弟兄所建立的。

⁶ 許多報告人說，以前這兒雖然有語言上的不同，但並沒有所謂羌、藏區分。社會區分主要在於牛部落與羊部落之分；這是兩種不同派別的藏傳佛教。埃期的確有許多老年人是由熱務嫁過來或入贅的。村民說，在民族分類、識別之後，羌、藏區分就愈來愈清礎，通婚的也就少了。

重要的是，這「七兄弟故事」強調一個以小姓溝為核心，跨越茂縣、黑水、松潘三縣，包含許多村寨與城鎮藏、羌族群的人群認同。這個人群範圍，也就是小姓溝人經常能接觸到的、與他們共同祭「雪寶頂」山神菩薩的人群。這位報告人早已遷出村寨，住在小姓溝羌、藏村寨居民出入門戶的「森工局」。這是一條總共只有十來家商店、住宿處的小街市。運木材的卡車司機在此休息過夜，溝內各村寨羌、藏年青人也喜歡在此逛街吃喝。這或許是報告人強調「七弟兄的故事」的主要社會環境因素。另一方面，他說「老大在二組，老二在三組」，與當前村寨民眾的說法（見例13）也有出入；這也是一種社會失憶。

理縣雜谷腦河流域

雜谷腦河流域的理縣，縣城中羌、藏雜居。羌族村寨則分布在縣城東邊甘堡以下；往上游去便都是四土人（嘉絨藏族）的聚落。這一帶羌族村寨常與四土人村寨相錯，因此他們與四土人有相當密切的往來關係。這兒的羌族常自稱五屯的人，因為他們多在清代當地五支屯兵中九子屯的調兵範圍內。沿雜谷腦河的大道是入藏或進入川北草地的一條孔道，自古以來便有中國官府駐防，以及有漢人來此經商，因此這兒的羌族與藏族都有漢姓。但除了接近河壩寨子的人外，一般很少有人稱本家族是「湖廣填四川」來的。這兒的村寨中，也經常有「同姓兄弟故事」，而且愈偏遠的寨子裡愈普遍。

16. 我婆家的鄒是三兄弟到增頭，約十二代，分成三家鄒。有一個祠堂，有一個總支簿，人那裡來那裡去，後來幾個小孩子造反派把它砸了。以前的墓碑好看，有石獅子，還刻了字，人那裡來那裡去都有...。姓鄒的三弟兄，不知是那一個分到鐵甲，那一個是鐵盔。銀人這個根根沒有人了，盔甲這支人多。
17. 我們楊家最初是從外面上來的，我們的楊是大楊；楊有小楊、大楊，有角角羊。以前有幾弟兄，有下堂的是小楊，沒有下堂的是大楊。下堂是到別人家上門的。下堂的後頭坐，沒有下堂的先頭坐.....。兩弟兄來，一個下堂，分成小楊、大楊；那來的不曉得。
18. 木達姓楊的多，一個家族有十多家.....。據說古代我們沒有姓，和米亞羅這一帶一樣。老人家說是由房子的名字推出來的，譬如房子在下面就姓夏。從民族來看百分之百都是藏族，所以古代沒有姓.....。我家來時有三弟兄，四、五百年前從那來不清楚；兩個在木尼，還有一個在這兒，雜谷腦附近。據說以前有一個姓楊的員外，幾個弟兄中，我們家是大哥，弟弟分出去，所以我們是最早的。

以上例16與例17中的報告人是羌族，例18報告人是嘉絨藏族。他們的「兄弟故事」將一些同姓人群聯繫在一起；這些同姓的家族不一定在同一村寨之中。雖然宣稱祖先有弟兄關係，但在以上三例中，報告人都以不同的方式表達這些同姓家族支系間的區分與優劣階序。

除了村寨中各姓家族的弟兄故事外，本地還流傳另一種「兄弟故事」，這種「兄弟故事」將更大範圍的人聯繫在一起。

19. 白哈哈、白西西、白郎郎，他們是三弟兄，出生在黃河上游河西走廊，古羌貴族。但聽

說周圍有很多吃不飽飯的人，他們就把家財賣了，帶了財富離家，沿途救濟，最後就在白空寺住下來。白空寺就是天彭山頂。三兄弟，一在白空寺，一在鐵林寺，老么白郎郎在天元寺。他們沒有後代，他們當菩薩去了，沒有後代。

20. 薛城有些老人說，薛丁山打仗在此打了勝仗，以此命名。我查了其它的資料，就不是像薛城的人說的。阿爸白苟有九個兒子，其中的老四就到了薛城。阿爸白苟 羌語不好翻 他後來又有九個兒子，九子。他好像也是青海來的，地名移到這兒來。

過去白空寺中的白空老祖是當地「四土人」（嘉絨藏族）、「爾瑪」（蒲溪溝的人除外）、漢人共同信奉的菩薩。目前，在有些當地羌族知識分子的口中，白哈哈、白西西、白郎郎與「羌戈大戰」以及羌族的「白石神」等文化符號聯繫在一起，並攙雜中國古代黃河上游羌人的歷史記憶，而成了來自黃河上游代表理縣羌族的神。雖然例19報告人不認為現在那些人群是這三位菩薩兄弟的後代，但由於三位菩薩分別供奉在三個地方的寺廟中，因此他們的兄弟關係也將他們的各地村寨信徒們聯繫起來。對於村寨裡的人來說，他們大多只知道「白空老祖」，而不知這三兄弟的故事。

例20中報告人所說的「阿爸白苟九個兒子的故事」，是將理縣羌族與茂、汶、北川等地羌族聯繫起來的同源記憶；同樣受到漢人西羌歷史記憶的影響，這個祖源被認為是「青海來的」。過去當地老年人以漢人歷史記憶中之薛丁山來解釋「薛城」地名來源；此報告人不以為然，他以「阿爸白苟的九個兒子」解釋「九子屯」地名之來源。這也表現了在「漢化」與「羌族化」不同的歷史意識下，人們對於當前地名有不同的詮釋。

理縣蒲溪溝各村寨人群，從前在雜谷腦河地區是最被歧視的。河對面各村寨中自稱「爾瑪」的羌族人，稱這兒的人為「爾瑪尼」（rmani）；以現在的漢語來說就是「黑羌族」。陽山面的羌族以他們的地較好，過去又屬於可被土司徵調作戰的「五屯」，因此對於「作戰時只能背被子的爾瑪尼」相當輕視。過去他們寧願與同屬「五屯」的四土人結親，而不願與這兒的人結親。他們認為，蒲溪溝的人許多都是外來的漢人，而蒲溪溝的人也常自稱他們是「湖廣填四川」來的，或是崇慶州來的；而來此的又經常是「幾個兄弟」。

21. 我們王家是湖廣填四川時到這來的。在灌縣那一個石堰場，先遷到四川灌縣石堰場。湖廣那裡就不知道了。五弟兄到這裡來，生了五弟兄，分成五大房，我們還有家譜。湖廣那裡我不清楚，家譜上有記.....。這幾個寨子的形成。聽說是原沒有槍，是用箭。箭打到那裡就在那裡住。幾個兄弟分家時，箭打到那就在那住。這三個弟兄不知從那來的；一個是蒲溪大寒寨，河壩的老鴉寨，還有色爾，這三個是最早的。傳說是這樣。

22. 我姓王，祖先住休溪，有五代人，轉來又九代。休溪王家有五大房，是五弟兄分家出來的。五弟兄，以前我們的排行是「萬世文泰傑庭臣鳳國明」。五弟兄在此之前，傳說是張獻忠剿四川，從湖北來的。不肯過來，背著手被押過來的。所以四川人愛背著手。搬來再到石堰場。有三弟兄，一個來這裡，從湖北麻城孝感來四川。這是老人在擺的。

23. 孟姓在這有八家，其他姓王的最多，再有是姓徐的。姓孟的有七、八代了，我們徐家十多代了，崇慶縣出來的。那兒有一個徐家寨，人太多了就分出來了...。王家是外頭進來

的。徐、孟、余三姓安家時是三弟兄，原來是一個姓，現在三姓都不准打親家。原來是三弟兄分家下來的，祖墳都相同的，到這兒來分家的。孟家也是外頭，崇慶縣過來的。王家不是，他們來得早。開禪時就唱「阿就」、「王塔」；「阿就」是姓王的，「王塔」是三姓。

24. 「爾瑪」那裡來的，我們不曉得。我們羌族好戰，好戰就要佔高位子。老年人說，老鴉、蒲溪、色爾是最早的。那時好戰，從黑水幾弟兄出來，三弟兄出來。好戰，用麻桿打戰，還是，我記不得。逃到山上，居住山上，這三處佔得高，色爾、蒲溪、老鴉，好放石頭防守。黑水叫 zum 河。都覺得自己找的地方相當好。蒲溪就是「北呂」，麵堆起的尖尖；老鴉是老鴉飛得的地方；色爾我就知道了。

例21中報告人說了兩個故事：一是「五兄弟」，這是休溪王家五大房的由來；一是「三兄弟」，這是蒲溪溝最早三個寨子居民的來源。例22報告人是前述報告人的父親。他的說法則是：由湖北麻城孝感來的是三弟兄，其中之一遷到灌縣石堰場，然後他的後代有五兄弟來到蒲溪的休溪寨。我抄錄了這一王家的家譜；這是一個號稱由湖北麻城孝感遷來，世居於四川省中部資陽與簡東的王姓家族族譜——裡面找不到這五弟兄或三弟兄的痕跡，也找不到與休溪王家的任何關聯。

例23的報告人稱，休溪徐、余、孟三姓人的共同祖源是由崇慶縣遷來的「徐姓三弟兄」。但他也說，開禪時要唱「阿就」（王姓）、「王塔」（徐、余、孟三姓）。羌族人在開酒禪唸祭詞時，所唸的是大小菩薩及寨中的各家族祖先神。因此，這有可能是外來漢人因入贅而祭當地之地盤神，但更可能是當地家族使用漢姓及虛構漢人祖先來源。由於他們所持有的漢姓族譜與口述中的漢族家族記憶幾乎毫無關聯，因此我認爲當地人假借漢人祖源的可能性較大；由湖廣遷來之說應是虛構的。關於「弟兄故事」中涉及的是神話或是史實此一問題，我們將在後面討論。

例24中所說的「三兄弟」與例21中的相同；這是在蒲溪溝中最普遍的兄弟故事。由於當地人認爲，現在蒲溪五寨是由最早的蒲溪、老鴉、色爾三寨分出，因此這個「三弟兄故事」也說明了蒲溪各寨的共同來源。但說到各家族的來源，則許多家族都說自己是外地來的漢人。當地許多人一方面宣稱本家族的「漢族諸弟兄」來源，一方面強調本寨的「黑水三兄弟」來源；對他們來說這中間似乎並沒有矛盾。無論如何，家族與家族之間，或寨與寨之間，都以祖先的弟兄關係來凝聚。「黑水來的三弟兄」此一共同記憶無論是否虛構，其另一意義便是以「蠻悍的黑水人後代」，來抗辯陽山面的人認爲他們在打戰時「只夠資格揩被子」的說法。

黑水

蘆花鎮以東的黑水地區，主要人群是所謂「說羌語的藏族」。他們說的是與赤不蘇區羌族類似的語言，在語言學家的語言分類中屬於「羌語」。他們以本土語言自稱「爾勒瑪」；與赤不蘇、松坪溝、埃期溝的羌族自稱類似。在宗教上他們一方面是藏傳佛教信徒，另一方面其屋頂上置白石的習俗，以及山神信仰都與東鄰赤不蘇一帶的羌族類似。五十年代前後，本地土司

頭人與西方馬爾康一帶的嘉絨藏族土司，以及北方草地各遊牧部落頭人們來往較密切；嘉絨藏語是土司頭人們的「官方語言」，而黑水人在節日中穿著的盛裝服飾也接近嘉絨服飾。相反的，東方（黑水河下游與岷江主流）各村寨人群則對他們既憎恨又畏懼。在從前，當地漢語中的「獐獠子」主要便是指野蠻的、會偷會搶的黑水人或特別是小黑水人。黑水河中下游一帶「鄉談話」（所謂羌語）中的「赤部」指上游的野蠻人，而黑水人又被認為是典型的「赤部」。連前述小姓溝的人也稱這兒的人為「獐獠子」。這些，或許部分說明了為何黑水人在民族識別中被劃分為藏族。

事實上在過去，與「羌族」的情況相同，這些「說羌語的藏族」內各次群體彼此也不相互認同。雖然所有這些地方的人都自稱「爾勒瑪」（口音有別），但西方紅崖的人稱下游維古的人為「日梳部」，更西方的蘆花人則稱紅崖的人為「日疏部」。維古的人則稱紅崖人為「日基部」，紅崖人則稱上游蘆花人為「日基部」。介於紅崖與維古間的麻窩人，則認為由紅崖到麻窩都是「爾勒瑪」；蘆花人是「日基部」，而「日疏部」則是維古與石離樓的人。再者，所有蘆花、紅崖、麻窩、維谷的人稱小黑水人「俄落部」；小黑水人則稱黑水河的人為「赤部」。而所有小黑水人與黑水人，都認為下游茂縣各溝（赤不蘇、洼底、三龍、黑虎等）村寨人群——也就是後來的羌族——是「而」（漢人）或「啞」（漢人不像漢人、民族不像民族的人）。堅決認為「爾勒瑪」與下游的「啞」不同，也使得今日絕大多數黑水與小黑水人都認為「爾勒瑪」就是藏族——包括由蘆花到色爾古、石離樓以及小黑水的人——，而與下游的羌族毫無關聯。然而在接受語言學家的「語言分類」知識，以及認為語言與民族間有密切關係的「民族分類」知識後，目前羌族知識分子普遍認為黑水人應是羌族。相反的，自認為是藏族的黑水知識分子則努力推廣藏語文教育。

與羌族地區比較而言，在這兒很難採集到有關一群人的「共同起源故事」，包括「弟兄故事」。但由以下的口述中可以知道，這種聯繫幾個家族或幾個寨子的「弟兄故事」是存在的。

25. 我們那有姓楊、姓王的，有些家一代代傳下去，有些隨便喊。我不知道姓楊的那來的。只知道親戚很多。只聽到牛腦殼、牛尾巴，幾弟兄那個分到牛腦殼，那個分到牛尾巴，就到那去。
26. 「阿察克」怎來的不知道；都是一個菩薩，就是神龕的名字。一個寨子才有塔子，家族沒有塔子。我們有更大的 就像是中華民族分成許多民族 ，我們有更大的家族，分成幾個小族。家族不一樣，但搞喪事大家要一起搞。一個家族，常幾弟兄分開了，就分成幾個家族。

小黑水是黑水河的支流，這兒的人在語言、文化習俗上都與黑水人有些差別。從前，下游赤不蘇人認為黑水人落後、野蠻，是「獐獠子」。然而在黑水人眼中，真正落後野蠻的「獐獠子」則是小黑水人。在清代與民國初年的地方志中，這兒的族群的確被記錄為「獐獠子」。到了民國時期，「獐獠子」還被認為是一個特別的民族（Torrance 1920；陳志良 1943: 39）。在小黑水近河壩的村寨中，有一些人宣稱他們的祖先原是漢人，而且這些有漢姓的家庭，也經由「幾個兄弟從外地來...」這樣的記憶來說明彼此的血緣聯繫。在山上的村寨中，則有祖先為從

草原來的幾弟兄的說法。

27. 解放前，況而河壩與知木林河壩原來比較早進來的都是外來的。像我們原來姓楊，後來就不用漢姓了，都用藏名。我們的祖祖是安岳人，做木工的。就在況而河壩，還有幾家。況而河壩原有三家人，三家人都是從外面進來的，都是漢族。
28. 我們王家是安岳來的，祖婆是本地人，祖祖是外地人。安岳出木工，出來了一大批人。幾個弟兄到了一個山上。插了麻尼旗旗，今天插，明天看自己的旗旗往那倒就到那去，因此就散了，一個溝溝去一兩個兄弟。我們的祖祖到晴朗，後來跟我爸爸又到這來。我們姓王，他們姓楊，都是一個根根，幾個兄弟一起來的。（例31報告人）可能是結拜弟兄，大家出來不方便，結拜弟兄可以互相照應。進來一伙人，這兒人稀少，就聽天由命，插竿竿。一個王家、一個楊家，還有就不記得了。姓都不一樣，肯定是結拜弟兄。

上例27報告人是在縣城工作的當地知識分子；例28報告人則是小黑水老人。在這位知識分子的家族回憶中，並沒有提及「幾弟兄」的故事；即使聽老人說這些住在河壩的家族是幾個漢人弟兄的後代，他將之詮釋為「幾個結拜弟兄」。這個例子也說明，新「知識」與「理性」如何使得當地的「弟兄故事」逐漸消失。

從前松潘、熱務、黑水、紅原一帶有「察合基」與「博合基」之分；他們用漢話說，就是羊部落與牛部落。在松潘小姓溝，這是漸漸消失的記憶；很少人知道牛部落與羊部落究竟是什麼。在三龍鄉，前面我們曾提及，這兩種人（招合部與瓦合部）被說成是兩個敵對兄弟的後代，分別居住在黑水河的兩岸。同樣的，知道這種區分的人不多，而且能說這故事的人也認為這是很久以前的事了。然而在小黑水地區，「察合基」與「博合基」仍是鮮活的記憶。而且，到現在屬於不同集團的寨子還認為對方壞、狡滑。據他們對「察合基」與「博合基」的描述，可以看出這原是藏傳佛教兩大支派所造成的村寨間區隔。

29. 我們是「察合基」，羊部落，就是「麥子」。「博合基」就是牛部落；牛腦殼是「麥尼」。烏木樹、熱石多、卡谷、卡隆鎮，都是「察合基」。殺了羊之後就把羊腦殼在房子頂頂上擱到。「博合基」，牛部落：晴朗、知木林鄉、扎窩，他們比我們多一兩個寨子。我們兩邊也打。一個土官管的都一樣；高陽平（按：四五十年代當地著名土官）管的扎窩鄉是「博合基」。風俗習慣、唱歌都不一樣，喝酒、死了人都不一樣，唸的菩薩不一樣。松潘是「麥子」，沒有牛腦殼，只有個別地區有牛腦殼。牛部落與羊部落的根根不一樣。我常罵那些人牛腦殼不像牛腦殼，羊腦殼不像羊腦殼。我們根根就是烏木樹，「爾勒瑪」的根根是烏木樹，說漢話的根根就是北京，說民族話的就是麻窩，說藏話的就是「徹向」，有個叫麥娃。
30. 四個小組。雖然不是姓，但都有神龕上的名字，同一個根根的人...。至少一個寨子有三戶，同一個弟兄傳下來的。由猴子變人後，弼石的人就有了。後來的人多，漢族的、藏族的。我們弼石是中間的人；一個溝溝上，這邊沒有人，那邊也沒有人...。我們知木林鄉卡谷、烏木樹、位都、熱里，這些是「察合基」。我們「博合基」是，大黑水來說，紅崖，和紅崖縣、麻窩、「施過」和「木日窩」，我們是弟兄一樣。還有基爾、弼石、

二木林、木都、格基，這是「博合基」；這都是兄弟一樣。這是分起在的；他們整我們，我們整他們的。原來土官，還有老百姓，這是分開在的。我們弟兄之間分家一樣的...。「察合基」是心不好的人，人到那去用火燒、烤起；「博合基」不是這樣的人。麻窩和我們這一團人，我們是一家人。「施過」和「木日窩」，貴澤跟弼石，還有一個麥札，一個貴澤，我們是一家人，弟兄一樣。我們四弟兄，原來是四弟兄，茂汶來的，一個人麻窩去了，一個人貴澤去了，一個人是弼石去了，有一個人家裡坐了...。人是這樣出來的。

例29報告人認為同是「察合基」的寨子是「同一個根根」，也就是有共同的祖先。而且，他把同一根根的「察合基」等同於「爾勒瑪」，根根是烏木樹。這一方面由於他自己是烏木樹人，另一方面，當年烏木樹土官是這一帶「察合基」中最強大的土官。尤其，他說北京是說漢話人的根根，麻窩是說民族話人的根根，更顯出他認為被同一權威管轄的、說同一種話的人，是同一個根根。同時，這也顯示在這位老人的概念中「爾勒瑪」只是指小黑水地區「察合基」各寨的人；此與目前中年與青年一輩的人認為「爾勒瑪」是指藏族或黑水人有些不同。

例30報告人的口述中，事實上提到幾種不同的「弟兄關係」。首先報告人說：「雖然不是姓，但都有神龕上的名字，同一個根根的人」。這是指黑水、小黑水村寨中所謂的「家族」；以家族祖先神為代表，同一祖先神的是同一個根根。一個村寨中各戶常分屬於幾個這樣的「家族」，而這些「家族」又經常由弟兄關係聯繫起來。值得注意的是，在追溯這種「至少一個寨子有三戶」相當親近的家族血緣時，他說這是「同一個弟兄傳下來的」（而不是說傳自同一父親）。其次，他提到所有的「博合基」都是兄弟一樣時，似乎只是以弟兄感情來強調彼此的親密關係。但另外他以一個「四兄弟故事」把麻窩、弼石、麥扎一帶部分的（或全部的）「博合基」聯繫起來；這又是指具體的弟兄關係。最後，他以「我們之間弟兄分家一樣的」，來形容「博合基」與「察合基」間的敵對關係；這是弟兄關係的另一種隱喻。

雖然這報告人認為大黑水麻窩人是「博合基」，但現在知道「博合基」與「察合基」之分的麻窩人不多。甚至有些麻窩人認為當地人都是「察合基」，小黑水的人都是「博合基」，兩者的根根不同。這個例子也顯示，經常人們不注意別人自稱什麼（是不是自稱爾勒瑪），或信什麼樣的佛教（是察合基或博合基）；對小黑水人的敵意可以使麻窩人忽略小黑水人也自稱「爾勒瑪」，並認為那的人都是敵對的「博合基」。

以上這些「弟兄故事」廣泛分布在岷江上游與北川的羌族與鄰近藏族村寨之中。從以上舉例看來，這些「弟兄故事」有不同的結構與內涵；包含了不同的時間、空間與人群，也包含了許多的「過去事實」與「對過去的虛構」。而且，它們與一些其它形式的社會記憶——如「歷史」、「傳說」等——共同構成一個社會對「過去」的記憶。更重要的是，「弟兄故事」相對於「歷史」而言，在各個社會中有不同的重要性。在有些地區它仍是人人耳熟能詳的社會記憶，「歷史」毫不重要；在另一些地區，「歷史」成為最真實的過去，這些弟兄故事只是少數中老年人記憶中過去的傳說而已。以下我將分析這些兄弟故事中的時間、空間與相關的人群認

同，以及「兄弟故事」在漢、藏文化影響下的變形與發展，藉此我們或可以了解這些地區人群認同的本質與變遷，以及「漢化」、「藏化」與「民族化」所帶來的族群認同本質變化。我也將嘗試由「兄弟故事」來探討「歷史」與「神話」，「史實」與「歷史建構」間的關係等問題。

弟兄故事產生的社會背景

在從前一篇文章中，我曾說明凝聚族群認同的根基性情感（*primordial attachments*），產生於族群間共同血緣想像，表現在「同胞」或「*brothers or sisters*」這些模擬手足之情的族群內稱呼及相關歷史記憶之中（王明珂 1994：125-26）。因此，「兄弟故事」以最原始的形式表現此種歷史記憶或想像。然而，為何是「幾弟兄的後代」而非「一個英雄祖先的後代」——如亞伯拉罕、成吉思汗或炎黃後裔？這必需由岷江上游地區的自然環境與社會背景來理解。

環境與經濟生態

岷江、滄江及其支流在此切過青藏高原邊緣，造成高山深谷地形。這種高山間的深谷，當地羌族以漢話稱之為「溝」；羌族村寨便分布在一個個的「溝」之中。河有主流、支流，上游、下游之分，因此村寨所在的溝又常有大溝、小溝、內溝、外溝與溝口之別。

森林主要由松木林構成，林子裡盛產各種菌菇類植物。森林上方近山稜的緩坡，高度約在海拔 3500-4000 公尺之間，是羌族放養旄牛與馬的地方；在這兒樹林呈零散分布，然而由於日曬充足成為良好的草場。森林下方的半山腰，被人們闢成梯狀農地，種植各種作物。村寨便在田邊或中間。整個山區除林木、菌菇之外，還盛產各種藥材。在過去，這裡也是野生動物的樂園。近年來，特別是八十年代中國實行改革開放之後，由於濫伐、濫獵，森林覆蓋急速減縮，動物也少了很多。

總之，本地自然環境上的特色是，一方面溝中垂直分布的豐富資源，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。在另一方面，溝與溝之間因高山隔阻，交通困難，使得溝中村寨居民相當孤立。羌族村寨居民便在此有相當程度封閉性的環境中，在半山上種植多種作物，在住家附近養豬，在更高的森林中採藥材、菌菇與打獵，在林間隙地牧羊，並在森林上方高山草場上放養馬與旄牛。每個家庭都從事多元的經濟活動，因此每個家庭都是獨立且有相當程度自足性的經濟體。

農業是羌族最主要的經濟活動。老一輩的村寨農民，或高山深溝中的村寨農民，他們的農業生產是以家庭生計安全與最小風險為主要考量。因此，種植多種作物最能符合此目的。每個季節都有不同的風險，使得當季的作物可能蕩然無存。然而只要有幾種作物收成好，配合其它

的收益，一家的生計便能得到保障。相反的，「最大利益」沒有多大的意義。⁷ 因為交通困難，多餘的產物很難運出去供應市場。再者，在村寨的經濟社會結構中，所謂「富有」只不過是柴火、糧食與豬膘儲積多一些。然而像這樣的家庭，村民們也期望他們慷慨。對別人慷慨也是一種「避免風險」的農村道德；對親友慷慨，在有急需時也能得到親友的支助。在此採傳統農業及多元化經濟策略的村寨中，貧富常常只是家庭發展階段與成員多寡的反映。主要原因是，除了穫利不多的農業外，這兒有多元的資源；關鍵在於一個家庭有沒有足夠的人力去獲得它們。一個年輕的家庭——如男女主人帶著一兩個尚年幼的孩子——由於人手不足常是最窮困的家庭。相對的，如果子女都成年了，而家長又有能力將已婚的兒子、媳婦與女婿繫在家庭內，掌握這些人力的分工與運用，則便是較富有的家庭。然而，這樣的延伸家庭通常無法維持長久，在一段時間後便分成一個個的小家庭。而且弟兄愈多，家庭財富愈分散，因此家庭財產不易累積。就這樣，一個寨子裡的各個家庭在經濟上得維持某種程度的平等。一般來說，在1949之前，除經營鴉片生意的土官家族較為富有之外，村寨中的貧富之分只是家庭的發展階段與個人的能力不同而已。

在這樣一個個受地理環境切割的小區域之中，每一區域在生計上都成爲一個基本上可自給自足的單位。因此，除了家庭有自己的田地外，每一家族、寨、村、溝中人群都分享、保護共同的草場與林場範圍。通常各村寨彼此尊重各自的地盤，但在交界之處或大山頂上，經常發生因放牧、採藥或打獵引起的村寨間衝突。當地一句俗諺，「山分樑子水分親」，說明了地理環境區分與人群區分之間的關係。

家庭與社會

在這個岷江上游的山區，最普遍的家庭結構便是父系核心家庭。幾乎毫無例外，結婚後的兒子立即，或在很短的時間內，建立自己的家屋與獨立的家庭。一個兒子（通常是最小的）繼承老家與父親最後遺留的產業。本家族或本寨土地不足以建立一個新家庭時，男子便經常到鄰近村寨或溝中缺乏男性勞力的家庭去「上門」（入贅婚）。在一個村寨中，同一父輩或祖輩弟兄分出的幾個家庭，彼此記得共同的血源關係，並成爲在經濟上、勞力上彼此支援的群體。同時，由於土地匱乏，分產常造成弟兄間、叔姪堂弟兄間的緊張與對立。可追溯的家族記憶通常只有兩代，大多數人不記得祖父的名字；只知道那幾個家庭是「祖祖或父親的弟兄分出去

⁷ 八十年代以後，由於經濟上的「改革開放」與私有制的恢復，部分村民也有了追求「最大利益」的經濟動機。近年來，花椒、蘋果、梨、李、桃、大蒜、洋蔥等經濟作物的生產，爲羌族地區帶來不少財富。因此一些靠近岷江大道交通較便利的村寨，都將日曬好的田紛紛改種經濟作物，特別是已成爲當地特產的花椒與蘋果。然而，幾乎所有種花椒、蘋果的村寨居民仍然種植許多糧食與蔬菜作物；沒有人成爲專門生產經濟作物的農民。雖然許多年青一輩的人已不滿這種農業傳統。我聽過許多年青人抱怨他們的母親在這方面的「頑固」；怎麼說她們也不肯多撥一些田出來種市場價格好的作物。高山深溝村寨中的婦女尤其是如此。

的」。

在較大的範圍裡，村寨中有同祭一個家神的「土著家族」（如例30），與同姓並宣稱同一祖源的「漢姓家族」。由例23中可看出，有些漢姓家族可能是土著家族由於冠漢姓與「假借祖源記憶」而形成。無論如何，這些「家族」都常由「弟兄故事」來凝聚；他們都彼此互稱「家門」，也就是所謂「同一根根的人」。同一「家族」的人不能通婚；死後葬在同一火墳。喪禮是強化這種人群聚合的經常性場合。一個寨子經常包括幾個「家族」，此種「家族」藉著各成員家庭對神龕上家神的崇拜來凝聚與沿續。然而我們不能由單純的親屬關係與祖先崇拜來理解它。兄弟分家時，以分香火的方式沿續家神崇拜固然普遍，但由於家神也是家的地盤神，因此在某地盤上建屋，或遷入某地，而開始祭某家神的情形也很普遍。更重要的是，同一「家族」的人可共用或劃分屬於本家族的草場、林場，也共同保護此共同資源。因此，一個「家族」的人不宜多（分享共同資源的人）也不宜少（保護共同資源的人）。在此生態因素下，失憶與重構家族記憶的情形自然非常普遍。另外，一個「家族」經常包括幾個不同漢姓的家族，他們間也由弟兄故事凝聚，經常這也是內部成員不許通婚的群體。在有些例子中，由於結家門的事發生在一兩代前，所以報告人清楚的知道兩姓或三姓是爲了強大勢力而結爲家門；爲了強化凝聚，他們也想像彼此有共同血緣而不內婚。

在更大的範圍內，一個寨子，或幾個寨子聚成的村子，或幾個村或寨所構成的一條溝的人，也都是一層層分享、保護共同資源的人群。寨子有本寨的草山、林場，村子有幾個寨子共同的草山、林場；都界線分明。各寨各村的山神菩薩，與較漢化村寨中的各種廟子，也就是這些界線的維護者。一位小姓溝的年長報告人對「山神菩薩」作了以下的詮釋：

31. 山界，我的土地是從那裡到那裡。山界界長，其它沒有什麼神秘的東西。祖祖輩輩，幾千年、幾萬年留下來，這個不能忘；這個山坡是怎麼傳下來的。爲什麼要敬祀？敬的目的是爲了保護自己的地盤。我們一組的是「學都」。大菩薩，那就是一轉囉；那便就是兩個組的菩薩，「學務」喇撒。保護界線裡的人。有近的界線，有遠的界線；有近的菩薩，有遠的菩薩。

在較漢化的村寨中，只是「山神菩薩」被「廟子」取代，其在「區分」上的意義則沒有差別。如黑虎溝「二給米」寨一位老人所言：

32. 二給米，三個陀陀（按：三群人之意）。我們廟子，大廟子中間有三尊神。中間是龍王；這是黑虎將軍；這是土主。任、余二姓上寨是土主；中寨就是嚴、王二姓，分的是龍王；下寨是黑虎將軍。分了的。爲什麼分呢？趕會的嘛。七月七土主會，六月十三龍王會，四月四日將軍會。地界也這樣分。這菩薩背後朝這方向是中寨的；這菩薩背後是我們的；這菩薩背後是他們的。放羊砍草都不能侵犯的。各大隊各大隊之間，就更不能過去。

在祭廟子或山神（喇薩）時，每一家庭都是對等的單位，都需派代表參加。在許多地方傳統習俗是，「點名」時每一家若有人參與，就在木頭上作一刻記。在寨子間的共同儀式中，雖然寨子大小有別，每一寨子也是平等的。

爾瑪認同

如前所言，由於在經濟上溝的獨立性，以及在自然環境上溝的封閉性，使得「溝」成爲值得共同保護的重要資源，「溝中的人」因此成爲相當孤立的人群認同單位。其次，各溝各寨人羣的生計方式類似，使得他們彼此競爭中間地區的草場、林場等資源。再者，清末民國時期本地流行種植鴉片，因而造成武裝地方豪強、外來軍閥部隊與盜匪橫行。這些因素都造成村寨或溝的孤立與封閉，以及對「外來人」的敵意。⁸

在這樣的自然與社會環境下，我們才能理解過去岷江上游村寨人羣認同的最大範疇——「爾瑪」⁹ 在人群認同與區分上的意義。在一篇文章中我曾說明，茂縣黑水河流域的羌族中有「赤部」、「而」與「爾瑪」的人群區分概念（王明珂 1997: 333）。「爾瑪」是指「我們的人」或本族的人；「赤部」是上游的野蠻人，或說是吃生肉的人；「而」是下游狡滑的漢人。現在一般羌族，特別是羌族知識分子，都將「爾瑪」（以漢文書寫與發音）等同於「羌族」。但中老年人卻還記得，從前他們都以爲「爾瑪」就只是本溝或本地區的人（如例34）；他們將所有上游的人都認爲是「赤部」，將下游的人群視爲「而」。因此自稱「爾瑪」，並稱下游沙壩人爲「而」、上游曲谷人爲「赤部」的三龍人，在沙壩人眼中則是「赤部」，在曲谷人眼中則是「而」。

在黑水河上游地區，則如前文所言，各地的「爾勒瑪」都認爲上游各村寨人羣是「日基部」而下游村寨人羣都是「日疏部」。在茂縣東路的水磨溝與永和溝等地，則各地區的人都自稱「瑪」，而稱下游各村寨人羣爲「而」，西路與北路的各村寨人羣則是「費兒」。在北川的白草河與青片河流域，在1949之前，城鎮的人罵山村的人「獐獠子」或「蠻子」，山間各下游

⁸ 我們可舉例說明這種封閉與孤立的人群認同。首先，在語言上，岷江上游地區「羌族語言」的最大特色便是「話走不遠」。一條溝與鄰近的溝語言都有區別，有時陰山面與陽山面的村寨說話也有差別，相隔更遠一點的村寨間就不能溝通了。因此目前不同溝或地區的一般民眾均以漢話（四川方言）互相溝通。其次，羌族寨子的構築方式是石砌或木石混合的建築，一間間緊密的聯成一大片；其防衛功能是相當明顯的。較大的寨子都有碉樓或殘碉痕跡。這是一種防衛與警戒的石砌構築，經常有五、六層樓的高度。據他們說，從前寨與寨之間、溝與溝之間互相搶來搶去，打得很兇。現在許多村寨仍在相當高的山上，以及寨子的防衛性構築方式與殘存的石碉樓，都顯示他們所說的十分真實。

⁹ 因方言不同而讀如 rma 或 ma, xma, rme 等等；由於語言的地方差異，因此「爾瑪」只是許多在發音上有或多或少差異的「自我稱號」的代號。因此，每個地方的人都認爲只有自己是「爾瑪」，並非完全是在主觀上忽略別人的自稱，而是，對他們而言這些自稱的確有「差異」。相反的，當今日羌族都認爲「爾瑪」就是所有的羌族時，所有這些自稱上的「差異」都被忽略了。以下若無特別說明，我以「爾瑪」代表當地羌語中「我們的人」這個詞所有的不同發音。

村寨的人罵上游的人「獐獐子」或「蠻子」，而各地的人都自稱漢人。如此，當地一句俗語「過去一截罵一截」，便是以上「爾瑪」認同（茂縣、黑水地區）或漢與非漢關係（北川地區）的最佳寫照，也說明過去這一帶人群認同的孤立與封閉性。

目前，孤立與封閉的區域人群認同並非是絕對的。在同一寨子中，不同世代、性別、教育背景、社會活動範圍的人，對於「爾瑪」的範圍都可能有不同的認知。也因此一個社會中，「弟兄故事」有許多不同的版本流傳著。而且，在這樣的認同體系中，「赤部」與「而」並非是完全不能交往溝通的人群。在迫不得已時，他們（男人）可以到鄰近「而」的溝或地區去上門，或由「赤部」的地方娶妻。這些由外地來的家庭成員，成為本寨的一份子。

村寨社會中的弟兄關係

由以上村寨的地理與人類生態背景，家庭與社會結構，村寨人群的認同以及與外界人群的關係，我們可以探討「弟兄關係」在當地社會中的種種隱喻，及這些隱喻在各種社會行為上的表現。這些隱喻有些是當地特有的，有些反映許多人類社會的普遍本質。

首先，弟兄關係表示人與人之間、人群與人群之間的團結與合作。也就是藉此強調「同胞」人群間的根基性情感。在村寨現實生活中，關係最密切的便是有弟兄關係的兩、三個家庭；往來頻繁，平日相扶持。若非如此，在村寨中便成為大家談論批評的對象。在有些地區，村寨中還流行結「異姓家門」。兩個或三個家族結為一體，在婚喪習俗上遵循同一個家族內應遵循的原則。在採訪中，我常聽村寨民眾說起異姓家門：「我們感情像弟兄一樣」。結異姓家門的理由，民眾非常清楚——為了壯大寨子，大家團結免受人欺侮。因此他們也很清楚，這是不同根根的人群。更普遍的例子是，幾個異姓兄弟到此地來發展成幾個家族的說法；在這樣的例子中，他們認為這些「異姓」事實上就是同一根根的「家門」。即使與最不可能有親緣關係的「漢人」與「蠻子」間，「打老根」也是此種弟兄關係的延伸。藉著村寨中某一與「漢人」與「蠻子」的私人結拜弟兄關係，整個寨子的人需要與「漢人」與「蠻子」打交道時至少不會吃虧。如此，在這個充滿變數的邊緣環境中，「老根」此種弟兄關係成為跨族群合作與避免風險的社會機制之一。

其次，弟兄關係也顯示人與人間、人群與人群間的區分。弟兄們結婚後分家，在當地是普遍的家庭發展原則。在上引所有故事中，幾弟兄都分別到不同的地方落戶；這是當前各人群區分的「根源」。在現實生活中，以弟兄故事記憶相聯繫的幾個家族或寨子，也以某一弟兄的後代來彼此劃分。此種區分還經常以一些物質或文化符號來強化；如例17中楊姓弟兄中有「下堂的」、「沒有下堂的」；例10與例25中幾個寨子劃分誰是「分得牛腦殼的弟兄後代」，誰是「分得牛尾巴的弟兄的後代」；例16，分到鐵甲的與分到鐵盔的等等。此種合作中又有區分的人際關係，與當地經濟生態中的資源分配與分享相契合。

第三，在區分之中弟兄關係也隱含人與人間、人群與人群間的敵對關係。這種弟兄間的敵對關係，在世界各文化中相當普遍。研究神話與聖經的學者，曾指出聖經中幾組敵對的弟兄——Cain 與 Abel, Jacob 與 Esau——並詮釋其隱喻（Girard 1977: 61-63）。在中國神話或古史

傳說中也不乏這類的例子，如舜與象，黃帝與炎帝。羌族民間也流傳一些壞哥哥如何在分家後欺侮弟弟的故事。雖然報告人大多強調自家弟兄間的情感如何好，但他們也常閒話他人或前人一些弟兄鬩牆的事。如以下永和報告人的口述：

33. (永和甘木若) 我們白家就這樣分開；四弟兄，老大那裡呀，老二又那裡呀，老三又到那，么弟兄又到那，都是這樣說的。這四弟兄原來都是一家人，他們的子孫分開來……。四弟兄那時是很強的，後來就落敗了。白家祖先留下的只有一家子。四弟兄分家不平，拿刀砍中柱子。

由於分家後的弟兄經常有些糾紛，因此敵對的「弟兄」隱喻常被用在更大範圍的敵對人群關係上。如例30報告人所言：「他們整我們，我們整他們的……我們弟兄之間分家一樣的。」；或如例11，報告人便直認為當前以黑水河為界區分為「掐合部」、「瓦合部」的人群是敵對的兩弟兄的後代。

為何「同一根根」平時又有密切往來的「弟兄」，在當地（以及世界其它文化中）經常暗示著人與人間、人群與人群間的敵對情緒與行為？Rene Girard 以相互模仿慾望（mimetic desire）與異類替身（monstrous double）等心理因素，來解釋此種以敵對弟兄關係為隱喻的人類社會中敵意與暴力的根源（Girard 1977: 143-68）。此慾望在他的解釋中不一定是真的需要，而是因為一方需要所以另一方就模仿對方的需要；在模仿中，對方成為自己的異類替身。對羌族地區的「弟兄」而言，相同的慾望卻是相當現實：他們都期望能從父親那分得土地、房屋以建立自己的家庭。然而在此資源匱乏地區，分家後弟兄們分得的田業總是不足，或總有幾個弟兄要另謀出路；或到別的家族或寨子去「上門」，或到外地開荒、打工。因此分家分產當時造成的爭端，或過後個人的失敗與挫折，都容易造成弟兄間的敵意。此種「弟兄」間的敵意，也常見於宣稱有弟兄關係的鄰近村寨間。為了爭草場、林場，或在祭山會或廟會中各自誇耀勢力，或為了婚姻糾紛，鄰近村寨間常存在普遍的緊張與敵對關係。

最後，「弟兄關係」也暗示前述有區分、合作與敵對關係的個人或人群，是一個個對等或平等的單位。在一寨子中，組成寨子的是一個個弟兄分家後建立的家庭。在祭山、祭廟子或喪葬儀式中，無大房小房之分每一家庭都必須有代表參加。在更大範圍的人群關係上也如此。鄰近寨子間有競爭、誇耀，各個寨子有大有小，然而在相互關係上卻是對等的。雖然大寨子可能欺侮鄰近弱小的寨子，但即使在五十年代以前，也沒有一個寨子能掌握或統治另一個寨子。因此報告人說「我們像弟兄一樣」或「我們像弟兄分家一樣」時，無論指的是人群間的團結或敵對，都表示各人群單位間的對等關係。這種平等或對等特質也表現在村寨中一種共同議事的傳統上。寨中或幾個寨子間，常有一片被稱作「議事坪」的小塊平地。據稱在過去，村寨大事常由各寨中各家庭、家族代表在此共商解決。

在以上社會背景下，我們可以理解這些「弟兄故事」作為一種「歷史」的特殊生態與社會意義。這些「弟兄故事」是一種「歷史記憶」；以弟兄間的血緣關係記憶，凝聚一些在經濟社會關係上對等的、在生計上既合作且競爭的人群。現實生活中弟兄之間的手足之情，被延伸為寨與寨、村與村人群之間的情感與合作關係。同時現實生活中，分家後弟兄們各自建立的家庭

的獨立性與彼此的對立競爭，也投射在由「弟兄故事」聯繫在一起的寨與寨、溝與溝人群間的緊張敵對關係上。寨、村與溝間人群單位的獨立平等（egalitarian）特質，以及他們之間層化的合作與對立關係（segmentary opposition and cooperation），與當地社會強調「幾弟兄」的記憶（而非一個祖先記憶）是一致的。

弟兄故事中的時、地、人、事、物

作為一種凝聚社會認同的歷史，「弟兄故事」與我們所熟悉的「英雄聖王祖先」歷史有相當的差別，它們分別代表不同社會環境與政治結構下的特殊歷史心性。然而，作為一種社會歷史記憶，在歷史述事中它們都以一些時間、空間、事件、物品與人物等文化符號來使之產生意義。

所謂「英雄聖王祖先」歷史，也就是我們所熟知的典範歷史的起始部分；中華民族之國族建構中以「黃帝」為始祖的「民族史」，或是以「國父」或開國元勳之功業為起始的各國歷史，都是此種歷史的反映。所有這些歷史中，時、地、人、事、物共同組織成一種社會記憶，以共同的「起源」強化某人群的凝聚及表現此人群之特質。以中國民族史為例，其源起之人物為黃帝、炎帝等等，其時為五千年前一線綿延而下，其地理空間以黃河流域為核心往外延伸，其事為涿鹿之戰與許多創造發明，其物為衣裳、五穀等等，其組合則是以衣冠食穀為自我文化特徵的中國人之共同起源。在歷史述事中，弟兄故事也包含了空間、時間與時空中的人、事與物等因素。然而由這些因素我們可以得知，弟兄故事與典範歷史有截然不同的歷史述事方式。

時間

此處所討論的是歷史時間的問題。所謂歷史時間，是相對於個人的生命時間（從幼至老的成長）與自然時間（一日一年循環）之外的一種社會時間概念——表現在大都超乎個人經驗的社會人群與宇宙世界的起始、發展與沿續之上。由這些弟兄故事中，我們至少可以得知當地有三種「歷史時間」概念。它們經常是並存的——它們並存在一個村寨中，或並存在一個報告人的記憶中。同一報告人可能說出包含三種歷史時間的不同故事，而它們之間並沒有矛盾；這也反映了當地「中國少數民族」認同的駁雜性質。

首先，有些人講述這些弟兄故事時，他們心目中的時間概念非線性亦非循環，而是一種由一模糊的「過去」與較清晰的「近現代」組成的歷史時間概念。「幾個弟兄到這兒來然後分家」的故事，或不只一個此類的故事，都發生在「遙遠的過去」（如例 9, 10, 11, 13）。如此，「弟兄故事」凝聚當前村寨人群的認同；幾個不同的弟兄故事凝聚不同範疇的人群認同。在這樣的故事中，「過去」造就「現在」，「過去」詮釋「現在」。另外，在本文中我未舉例但更普遍的「弟兄故事」，則是他們的父祖與其兄弟分家的故事。羌族村寨民眾的家族記憶通常很

淺，¹⁰ 有漢姓的家族通常也只能追溯到祖輩弟兄親屬，再遠就是年代不詳的「幾弟兄來此分家」記憶。在更深山裡的村寨中，有時人們只能追溯到父親那一代。如此，弟兄故事在「時間」上可以歸類為兩群：一發生在「遙遠的過去」，一發生在「父祖那一輩的過去」。在同時記憶這兩種弟兄故事的民眾心中，歷史時間並非是線性沿續的；發生在遙遠過去的弟兄分家事件，與近現代父祖兄弟分家事件之間，有一大段的時間缺環。歷史時間也非兩個或數個弟兄分家事件的先後重覆或循環；幾個發生在遙遠過去的弟兄分家事件，其時間先後經常不清楚。如此，歷史時間由兩個階段構成：一是模糊的、無可計量的「過去」；一是可計量的、一代或兩代前的「過去」。許多深山村寨老年人或婦女記憶中的「弟兄故事」，多屬於這種只有模糊的過去與清晰當代聯結的不可計量的歷史時間類型。

第二類型弟兄故事可以當做是第一類型下的變異，其普遍模式是：「幾個弟兄分散到一個大範圍的地區，然後其中一人的後代幾弟兄到這兒來」（如例22）。或是，幾個發生時間有先後的弟兄故事，表述不同層次社會人群的共同來源（如例15）。此種發生在由遠而近的歷史中的弟兄故事，凝聚由疏而親的不同範疇人群認同。在這樣的模式中，歷史時間只有相對的先後，這是一種「相對性的歷史時間」，或歷史時間呈現在數個弟兄分家事件的循環之中。

第三類型的歷史時間便是線性的歷史時間。在大部分早已接觸漢文化的村寨民眾記憶中，特別是在有漢姓的家族群眾記憶之中，兄弟故事被置於線性的歷史時間架構裡。那是，「湖廣填四川的時代」，「過去在青海被打散的時候」，「在何卿平番亂的時代」，明代或清代。這個「歷史時間」與漢人歷史記憶中的時間結合在一起。這通常不是緊密的結合；由漢人觀點看來，歷史時間經常有倒置、錯亂。簡單的說，是不是完全緊密的平行結合，在於口述報告人對於「中國歷史」的知識，以及他如何選擇一些有意義的「過去」來詮釋「現在」。這樣的弟兄故事，一方面解釋並強化當前本寨、本溝或本家族的人群認同。另一方面，這是一個線性的時間與無法回頭的歷史；那一個起點——「湖廣填四川」、「過去在青海被打散」、「何卿平番亂」——也解釋了作為「住在山上的人」或少數民族無可挽回的歷史命運。

可以說，在有關「中國歷史」記憶廣泛而普遍的深入岷江上游山區村寨人群間之前，第一類型與第二類型「兄弟故事」可能是最流行、最普遍的社會記憶。因為這與土著語言中「時間」與「過去」的概念相契合。在本土語言中，有相當多的詞彙被用來描述一個人的生命時間，以及一日、一年的自然循環與人的作息時間。但超出個人生命及家族生命（兩代或三代）之外，時間（所謂的歷史時間）概念便非常模糊，詞彙也變得貧乏。一個詞 *gaitanpu* 形容很早的時候¹¹，大致可譯作「過去」。如果要強調更早的時候，則是 *gaitanpu gaitanpu*，「過去的過去」。在記憶所及的「過去」，他們以羌語說「紅軍過境的時代」（1935）與「漲大水的時代」（1933），也就是泛指三十年代或國民黨統治的時代；在此之前的時間似乎都是

¹⁰ 雖然在較漢化的理縣與北川等地，部分家族宣稱來此已十多代，並能述說各輩名稱排行。然在日常生活中，他們大多只記得那些人是父輩或祖輩親戚，其他的本家族人則是「家門」。

¹¹ 這是以茂縣黑虎鄉的採訪為例；在其他地區羌族中都有類似的時間概念。

gaitanpu。紅軍過境與漲大水的時代以來所發生的事，是自身記憶所及或父祖輩口述中的「過去」。 *gaitanpu* 時期所發生的事，則是一些介於虛幻與真實間的事（包括所有的神話傳說），以及過去結構性重複發生的事（如弟兄分家、村寨間的戰爭、動物吃人等等）。因此，以 *gaitanpu* 來表達的歷史時間是「同質的、不可計量的歷史時間」；或者 *gaitanpu gaitanpu* 可以表達第二類型「相對的歷史時間」。如果要表達「絕對的線性歷史時間」，那麼只有使用漢語及漢人歷史記憶中的時間概念了。

地理空間

在空間上，這些「弟兄」所來自的地方有近有遠，還有一些只是來自含混不明的外地。這些弟兄來到後所分居的地方也有狹有廣，還有一些去向不明。基本上，所有弟兄故事都說人是外地來的。這些外地，最常聽到的在阿壩州有茂汶、陽柳溝、松潘（包含草地與黑水）等；在州外的四川省有崇慶、安岳、灌縣等；較廣泛的地區則有湖廣（湖北麻城孝感）、甘肅、青海、四川、黃河流域等等。每一地名結合與之有關的歷史記憶，都代表一種空間上的起源認同。譬如，黃河流域代表「炎帝後代」的起源；青海或甘肅經常與「歷史上西北一個強大、好戰的羌族」等記憶聯繫在一起；湖廣或四川、灌縣、崇慶，代表本家族的漢人或四川人根源；草地或黑水，代表與粗獷勇武的藏族共同的起源。有些弟兄故事中並沒有提及這些兄弟是從那兒遷到本地來的。在這種情形下，一方面，這些兄弟出現在本地就是一個「起源」；另一方面，「不確定的來源」可以成為該人群在認同上的一個開放的起源。

在弟兄故事中，諸弟兄分別落居的空間有三種情況。第一種，弟兄們到一地分家後，分別建立幾個寨子，他們因此成為當前往來緊密的幾個寨子的祖先。在此，弟兄故事與當前村寨空間人群的認同與區分是一致的（如例10, 13）。講述這一類故事的典型地區是小姓溝埃期村。三個寨子的民眾，便是過去三個弟兄的後代。彼此雖有競爭對立，但三個寨子是平等的。我群全在一寨或一村的限定空間中。故事中也很少漢人的地理與歷史概念。

第二種情況是在另一些弟兄故事中，特別是在有漢姓的家族故事中。這些弟兄後裔們的空間分布是跨越村寨的；他們只是一個寨中的部分家庭，還有一些家庭可能在鄰近寨中或更遠的地區（如例1, 17, 18, 23, 24）。這一類故事可以理縣、北川等較「漢化」地區的為代表。在這些弟兄故事中，我們可以看到人們如何區分誰是先來者、誰是後來者，以及跨村寨的血緣關係或血緣想像所造成的社會階序。我群（漢姓家族）可能分散在其他村寨空間之中。此類弟兄故事中也較多的漢人歷史記憶與地理概念。

第三種情況是，幾個兄弟分別落居於相距甚遠、少有往來的地區；他們落居於不同地區的後代，目前在日常生活中也少有接觸（如例3, 8, 15, 20-22）。這一類故事多出於與外界接觸廣的人或知識分子的口述；文獻（族譜與歷史著作）是重要的記憶媒介。此類故事，地理空間想像中夾雜更多的漢人歷史與地理知識，而在此空間想像中不只包括有共同認同的「我群」，還包括期望中的遙遠、廣大空間中的「我群」想像。以上「弟兄故事」中弟兄所落居的三種不同空間變化，似乎顯示當地社會複雜化程度，或對外接觸程度之不同。

時空中的人、事與物

除了時間、空間因素之外，這些故事中還有主軸之「人/弟兄」，以及與之相配合的、作為插曲的「事」與「物」。首先，故事中的人，一些弟兄，隱含三種並存的社會意義：（1）這些弟兄的後代，或同一弟兄的後代，來自同一根根（血緣），因此是不能相互結親的群體；（2）因來自同一祖先或有弟兄關係的祖先們，所以大家應和諧、合作；（3）祖先源自不同的弟兄，也使得村寨人群間有區分、競爭與對立。所有這些故事中的「事」與「物」，主要的功能便是「記憶的強化或提醒媒介」，以輔助表達以上三種故事中的弟兄關係隱喻。

故事中的「事」與「物」相關聯——「事」強化弟兄故事的戲劇與趣味性；當前可見的「物」則提醒或修飾這些記憶。譬如，在例10中：「金個基那個樑樑」、「老鴉」是「物」；「過了樑子小孩學老鴉叫就會說話了」是趣味性的「事」。兩者結合強化一個「弟兄們」遷徙的記憶，並以那個山樑作為「較美好的當前狀態」的起點。提醒過去共同起源的現實存在之「物」，最常見的是故事中這些弟兄剛到來時的落腳點。如例14，幾個弟兄剛來時「坐在月眉子那個墩墩上」；例4、5中的「三棵樹」。土墩、三棵樹這個現實存在物，幫助記憶一些重要的起始事件。這些「共同起源」凝聚村寨人群，並在某種程度上劃分可結親與不可結親的人群範圍。

這些弟兄故事中的事與物，也被用來強調幾個寨子間的區分與優劣；此亦表現親近寨子或家族間的競爭與對立。如例16中，幾弟兄分別得到鐵盔、鐵甲與銀人；又如例10與例25，幾弟兄各自分到牛腦殼、牛尾巴或牛皮子；例21與24中，三弟兄的後代各自以「麵堆起的尖尖」、「老鴉飛得的地方」來形容本地的美好；在例13中，陰山面的兩個寨子以「大哥是跛子所以佔居較好的陽山面」，來合理化該地目前的資源分配關係。在所有以上例子中，「物」以及相關的「事」不只是作為人群區隔的象徵，也是人們主觀上劃分人群優劣高下的符號。人們經常以這些故事互相爭辯、譏諷。然而在此重口述記憶傳統的社會，相對於主要以文字記憶區分彼此的人群社會而言，這種歷史述事較難以典範化、權威化而成為社會階序化的工具。

弟兄故事中的歷史心性及其變遷：漢化、藏化與民族化

為何是「弟兄故事」，而非其它的「歷史」，凝聚這些山區的人群認同？關於此問題，我們的探討必然超越「歷史事實」與「歷史述事」¹²而涉及「歷史心性」的問題。在本文中，

¹² 近年來許多歐美學者，傾向於將作為過去發生的史實之歷史事件（history as event）與歷史述事（history as narrative）分別開來。他們或以 history (e) 與 history (n)，或以 history (1) 與

「歷史心性」的定義接近西方學者所謂的 *historicity* 與 *historical mentality*。它指的是流行於群體中的，個人與群體存在於歷史時間中的一種心理自覺。它產生於特定的生態與社會文化環境之中。透過歷史心性，一群人以其特有的方式集體想像什麼是重要的過去（歷史建構）；透過歷史心性及歷史建構，一群人集體實踐或締造對其而言有歷史意義的行動（創造歷史事實）；歷史心性下的歷史建構與歷史事實，強化或改變各種人群認同與區分（同時或也造成歷史心性的改變），藉此一群人得以適應當地生態與社會環境及其變遷。

從上節弟兄故事中時、地、人、事、物之分析，我們可看出其與典範歷史述事間的差異；這也反映了不同歷史心性下的差異。如果我們以小姓埃期溝中所流傳的兄弟故事，與我們所熟悉的典範「中國歷史」相比較，更能突顯此種「歷史心性」的特點。首先，在他們心目中一個人群的「歷史」始於「幾個弟兄」，而非一個「英雄祖先」（如黃帝）。其次，「歷史」中的人、事、地、物等內涵非常簡單；沒有帝王、英雄、聖人等特定人物，也沒有戰爭、暴政與叛亂等事件。第三，在此種「歷史」中，歷史時間只由「遙遠的過去」與「近現代」構成，「遙遠的過去」是沒有質量的時間——沒有比較好的或比較壞的時代，也沒有可計量的年代；沒有線性的歷史時間（朝代更迭），也沒有連續循環的歷史時間（治亂替生）。第四，此種「歷史」主要賴口述來傳遞，而非靠大量史籍檔案來保存與傳承。第五，以此歷史記憶所強化的是小範圍的、內部較平等的人群間的認同與區分，而非廣土眾民、內部階序化的人群間的認同與區分。

這樣的歷史心性由當地特殊的生態與社會環境所造成，它也維繫當地特殊的人類生態與社會環境。故事本身的「弟兄關係」，呈現並強化鄰近社會人群（寨、村與溝中人群）間的認同與區分。在一條溝中，這樣的幾個村寨人群各自劃分溝中的資源，也共同保護溝中的資源。除了女性成爲邊緣弱勢者之外，這是一個基本上平等的社會；任何的社會階序化與權力集中化都是不必要或是有害的。當社會結構發生重大改變時，如某些寨子滅絕，或新的寨子由老寨子分出來，在此種歷史心性下「過去」很容易被遺忘，而原來的弟兄故事被修正，當前幾個寨子又是傳自於幾個同時到來的弟兄，以維持寨與寨間的凝聚與對等關係。相反的，在如「中國人」這樣有長遠文字歷史傳統的人群中，「一個英雄祖先」常被用來凝聚一個權力中央化的人群，或強調此人群中核心群體的優越性；煩雜的英雄史蹟與治亂侵伐組成的線性歷史，則用來階序化群體內各次人群，或分別誰是先來者、誰是外來的人。

「口耳相傳」是此歷史心性下的主要社會記憶傳遞方式。在同一社會人群中經常口傳著不同版本的弟兄故事；不同版本述說範疇不同的人群認同。由社會記憶觀點，雖然文字歷史記憶同樣常有失憶與虛構，然而它們與口述歷史記憶仍有相當差別。口述由於不需特殊文字書寫知識，因此它是普遍的；由於普遍所以不易被權力掌控或典範化，因此它常是多元的。由於它是多元的、普遍的，因此它更容易使「現在」不斷的被新的弟兄故事合理化。這樣的「歷史」與歷史記憶媒介是當地特殊社會與自然環境的產物，也最能夠維護與調節當地傳統的人群認同與

history (2) 分別二者 (Stanford 1994: 1)。在本文的探討中，別於「歷史述事」的不只一些過去曾發生的「事件」還包括所有過去的「真實存在」，因此我以「歷史事實」名之。

資源分配、分享體系。

埃期溝羌族並不代表典型的羌族。正如我不相信典範歷史為唯一的歷史，我也不認為有典範的羌族文化或歷史記憶。埃期溝的特色是當地遠離公路線，村寨居民大多無漢姓。更重要的是，當地森林尚未遭到砍伐，因而可相當程度維持村寨的經濟與社會特質。無論如何，包括埃期溝在內所有岷江上游地區村寨人群，都或多或少的受漢、藏文化影響。特別是，近五十年來由於國家教育與知識宣導普及，更由於民族識別造成的新認同體系，他們所傳述的弟兄故事中或多或少加入了中國歷史、地理與行政空間概念。村寨人群認同中介入了其它的社會群體認同，如同姓家族（漢姓）、同縣的人、同區的人，以及羌族人認同等等。每一種認同，都在線性歷史中得到證實與強化。更值得注意的是，對許多羌族與鄰近藏族地區而言，這些弟兄故事是一些在逐漸變遷或消失中的社會記憶。取而代之的或與之攙雜的，是漢人的歷史記憶與對藏傳佛教菩薩的記憶。因此，是否「漢化」或「藏化」改變了當地人群以「弟兄故事」為代表的歷史心性，也改變了當地的認同體系？

由某種角度看來，的確如此。在漢文化的影響方面，事實上，對羌族群眾來說，目前最普遍的民族起源記憶是：「羌族從前是一個強大的民族，在青海、甘肅被打敗後南遷到這山裡來...。」這是中國歷史記憶中漢晉時期「羌亂」的本地修正版。在城鎮羌族知識份子中，又流傳著炎帝子孫、大禹後裔或李冰、孟獲與樊梨花的族人等記憶，以及相關的中國古代羌人歷史（王明珂1997）。即使在弟兄故事中，我們也見到許多漢人的地理與歷史概念，以及一些宣稱來自漢人地區的同姓或異姓「弟兄」。中國歷史記憶與家族概念，以及傳播、保存它們的媒介，中國文字，無疑對岷江上游人群間的弟兄故事與人群認同有很深的影響。在埃期的弟兄故事（例12、13）中，這些弟兄沒有漢姓；弟兄們的後裔正包括當前幾個寨子所有的人；故事中很少漢人的歷史時間與地理概念。但是，在其它受漢文化影響較深的地區，部分弟兄故事中便添增了「同姓」的人群分類因素，以及漢人的歷史與地理概念。於是，弟兄故事所凝聚的人群不再是同一生態空間下所有的人，而是部分的人；或將本地人群與外在世界人群或空間聯繫在一起。如此造成村寨居民在「弟兄」認同上的內在分化與對外擴張化。而內在分化與對外擴張化，可說是包括中國在內許多文字文明歷史心性的特徵。¹³ 因此，弟兄故事逐漸消逝，取而代之的是另一種歷史心性下的線性歷史。在這樣的歷史心性下，一方面在線性歷史長流中，一些無法改變的「過去」如羌族在西北被打敗南遷、明代何卿平羌亂，成為造成今日羌族處境的「歷史事實」。另一方面，英雄聖王祖先如炎帝、大禹、李冰、樊梨花與阿爸白苟等等取代了「弟兄」，成為定義、凝聚與區別羌族的歷史記憶。

在藏文化的影響方面。黑水東部各溝村寨人群目前在民族分類上是藏族；他們說的是語言學分類中的「羌語」，但信仰藏傳佛教。在這兒，弟兄故事較少。無論是村寨民眾與鎮上的知識分子，也幾乎都說不出當地藏族或「爾勒瑪」的歷史來源。黑水人認同中有一個重要社會記

¹³ 這並非是說漢族或中國人好以武力擴張，而是說漢族或中國人常以歷史記憶來造成一擴張性的族群邊緣。我曾以「太伯奔吳故事」來說明華夏邊緣如何藉歷史記憶擴張（王明珂 1997）。

憶，那就是當地宗教信仰中歐塔基、歐塔咪、歐塔拉三座本地神山，各自代表在藏傳佛教菩薩系統中的三個菩薩。當地絕大多數人都認為她（他）們是一對夫妻與一個女兒，或是三個姊妹。沒有人認為她（他）們是那些人的祖先——因為這是三個菩薩。但是在較深遠的溝中，有些報告人則說這是三個同胞（不確定是弟兄或姐妹）分家產，後來分別管理三個溝。另一個受藏傳佛教影響的地區則是理縣東部各村寨。在這兒流傳白哈哈、白西西、白郎郎三弟兄的故事（例19）。同樣的，在這故事與相關地方信仰中，這三弟兄也被當地羌族認為是菩薩，他們不被認為是任何人的祖先。同樣的，弟兄故事在這一帶比較不盛行。

為何在藏傳佛教流行或受藏傳佛教影響的地區，「弟兄故事」或任何形式的起源歷史都相當被忽視？在人群聚合上，什麼樣的社會文化因素與其實踐取代了弟兄故事或線性歷史，使得這兒的人們幾乎成了沒有「歷史」的人群？這是一個相當複雜的問題。目前我只能以田野所見的一些現象來作解釋。在當地，我注意到許多宗教與婚喪儀式中，特別是在更普遍的以酒招待客人的開禪儀式中，年者要先以酒請菩薩、敬菩薩。以黑水地區為例，從最高的菩薩唸起，一級級的唸到包括紅原、阿壩草地與黑水所有牧民與農人的共同菩薩，然後是黑水人自己的歐塔基、歐塔咪、歐塔拉，然後是各溝各寨的菩薩，然後是自家的家神。或許是對這種大小層級菩薩的信仰，以及定期與不定期的集體回憶活動（如祭本寨的菩薩或歐塔拉等），以足使重要社會記憶不斷被提醒以凝聚不同層級的社會人群認同，也因此使得弟兄故事與其它形式的歷史被淡化或遺忘，或被「菩薩化」了。¹⁴

由另一種角度來說，岷江上游各村寨人群中的「弟兄故事」與相關人群認同受到漢文化或藏傳佛教文化的影響，不應被簡單的描述為「藏化」或是「漢化」。這樣的說法預設了這兒原來就存在著漢、藏與羌三個可截然劃分的「民族」。在前面我們曾說過，當地從前許多村寨人群中的「赤部」、「而」與「爾瑪」的概念，表現一種相對的人群認同概念；每一條溝或地區的人都認為本地人是「爾瑪」，上游與下游人群分別是「赤部」與「而」。這與目前他們將「赤部」當作「藏族」，「而」當作漢族，「爾瑪」當作羌族，且在國家宣導的民族知識下將漢、藏、羌截然劃分，有很大的不同。或者我們可以說，在這青藏高原的邊緣，在這華夏邊緣，原來漢人與非漢人之間的界限，或「爾瑪」與「赤部」、「而」的界線，就是一片模糊地帶。中國歷代王朝，北方游牧部落，西藏內地往東北擴展的政權，都曾經控制這一帶地方，留

¹⁴ 必須說明的是，這種祭拜或請菩薩的儀式活動，在茂縣、汶川等羌族地區也有。在西方的黑水或北方的松潘附近，山神菩薩被列入藏傳佛教階序化菩薩系統之中。由此往東或往南各村寨，藏傳佛教的菩薩逐漸消失，人們只祭拜各級山神菩薩與觀音、玉皇、東嶽等漢人信仰。再往東往南，在汶川、理縣等地村寨中則漢人神祇信仰取代了各級山神，各村寨最多只祭拜一個山神。在最接近黑水藏族與熱務藏族的埃期溝羌族中，則兩套系統並存；一方面他們以各種弟兄故事凝聚不同人群，同時這些人群也就是共祭各級菩薩的不同範疇人群（見例12-15的相關說明）。在祭各級山神的村寨中，似乎每一山神只代表一個或大或小的人群，而各個山神間並沒有絕對的階序。在只祭本寨山神的村寨中，過去在開禪前所請的則是平行的、鄰近各寨的山神，而非階序化的菩薩（四川省編輯組 1986: 169-170）。

下或多或少的政治、宗教與文化遺痕。但這裡各溝、村、寨內外的社會經濟結構，使得這些歷史過程在當地社會記憶中幾乎毫無痕跡可尋。直到近代弟兄故事仍是當地最重要的起源記憶，孤立的、相對的「爾瑪」仍是最重要的人群認同。

因此，更重要的改變不是「漢化」或「藏化」而是「民族化」。清末民初時期，由歐美傳入的國族主義（nationalism）在中國知識份子救亡圖存的危機意識下逐漸在此發酵、播散，而使得傳統華夏與其四裔共同形成「中華民族」。「民族」（nation）概念不僅使「漢人」變為「漢民族」，也使得傳統漢人概念中的「四裔」變為中國境內少數民族。¹⁵ 爲了國家民族政策的施行，民族分類與識別使得每一個人都得其民族身分，民族界限也因此被劃分出來。如此使得散布於茂縣、汶川、理縣、松潘、北川等地的羌族範圍確立。羌族知識分子學習與詮釋漢人歷史中的羌族史，因此建立其羌族認同（Wang 1998）。與此相關的歷史是一種源於祖先英雄的線性歷史。在此歷史中，羌族是炎帝、大禹、樊梨花或「阿爸白苟」等英雄的後代。這種出於「一位英雄祖先」的祖源歷史記憶，與「幾個弟兄」的歷史記憶各自代表著不同的歷史心性；也說明了作為「民族」的羌族與過去的「爾瑪」之間的差別。

但這並不是說，「羌族」與「爾瑪」沒有關係。值得注意的是，目前羌族人多自稱他們是「爾瑪」；漢字書寫與發音的「爾瑪」，可以讓他們忽略這個「族群自稱」在各溝各寨母語發音上的差異，以及過去彼此間的認同差異。弟兄故事所表現的傳統歷史心性，出現在羌族知識份子所編寫的「阿爸白苟」傳說之中（羅世澤 1983）。一個從前流傳在部分地區的神話傳說人物「阿爸白苟」，被普及化成爲羌族的祖先英雄（見例8, 20）。此社會記憶藉著各種以漢文字出版的羌族民間故事與羌族史等傳播。這看來似乎是受到英雄聖王歷史的影響。無論如何，「弟兄故事」的結構仍存在，只是在新的知識體系下得到新的詮釋：阿爸白苟的「九個兒子」，分別落居於他們民族分類知識中當前羌族分布的茂縣、汶川、理縣、松潘、北川、綿箴，以及歷史知識中他們認爲「從前應是」羌族地區的灌縣、娘子關（映秀），以及語言分類知識中他們認爲其居民「現在應是」羌族的黑水（羅世澤 1983）。這樣的神話或歷史建構，是一個混合「弟兄故事」、「英雄祖先」與「民族歷史」等不同歷史心性的產物。更重要的是，它不但表達了在民族主義下人們如何假借民族學、歷史學與語言學知識來想像「我群」，也表達了此種民族認同想像的擴張性。

¹⁵ 這並不是說在 nationalism 傳入中國之前不存在「華夏」或「漢人」族群認同；然而，傳統的華夏或漢人認同，與漢民族或中華民族認同的確不盡相同。前者主要賴「異類邊緣」來凝聚（強調非我族類的異類性）。後者則是在民族主義的「民族」概念下的產物；在此概念中，漢民族或中華民族是一群有共同血緣（體質）、文化、語言等特徵並在歷史上延續的人群。本世紀以來中國許多民族學調查與民族史研究，可以說是找尋或想像體質、文化與歷史同異以建立中華民族、漢族與各少數民族之特質與區分的活動。我曾以羌族爲例說明此歷史過程（Wang 1998）。

歷史、神話與根基歷史

最後，或許有人會懷疑：這些「弟兄故事」究竟是歷史還是神話傳說？對這樣的問題我沒有簡單、截然的答案。然而這涉及一些更複雜、更基本的問題：究竟在我們的知識體系中歷史與神話傳說有何差別？是否所有的人類社會皆服膺此種知識理性？

許多歷史學者皆認為，這世界上不是所有的社會人群都有歷史或歷史意識——有些人群生活在宗教與神話掌控的世界之中；這類似於 Lévi-Strauss 所謂的 'hot' society 與 'cold' society 之別 (Lévi-Strauss 1969)。有些西方學者認為一些「非西方」人群或底層社會人群是沒有歷史的 (Wolf 1982: 385)；中國的漢族學者也普遍認為，相對於漢族優久的歷史書寫傳統，部分中國少數民族沒有歷史與歷史意識。然而，另一些學者，特別是來自非西方世界的人類學者或在非西方世界作研究的人類學者，卻認為「神話」(myth) 與「歷史」(history) 的區分是西方文化下的產物，此種區分不是在任何社會都有意義 (Obeyesekere 1992: 59-60)，或指出無所謂 'hot' society 與 'cold' society 之別，所有的原始社會都有其歷史 (Leach 1989: 44)。

在討論此問題時，我們應把歷史事實（真正發生了什麼）與歷史記憶與述事（人們認為發生了什麼）分別開來。在歷史述事上，現在許多歷史學者皆同意，「歷史」常常是選擇性的或是虛構的；研究族群現象與民族主義的學者也注意到，共同起源（一個祖先或事件）的歷史想像常在某種群體認同下被選擇、創造出來。更值得注意的是，如人類學者 Gananath Obeyesekere 所指出的，一個神話模式 (myth model) 可能以各種不同的論述形式再現，包括歷史與人類學的學術著作之中 (Obeyesekere 1992: 10-11)。這些在民族主義下的集體歷史想像，或在特定文化中更深層的「神話模式」披上理性外衣的學術再現，是否就不能當作是「神話」而應被視為「歷史」？這說明了在不同學術典範下或不同文化之下，人們對於神話與歷史都有不同的定義。

因此，我認為無論是神話與歷史，或是司馬遷所謂「其文不雅馴」者與歷史，真正的差別只是人們在不同的歷史心性下對所謂真實與不真實的過去的主觀看法與集體想像。而且，在人們相信的真實與虛構之間，或歷史與神話之間，有一模糊的中間地帶。以本文的例子來說，岷江上游村寨人群間還流傳一些有關天地開闢、創造人類、人神關係，以及某種動物或植物的來源等故事。相對於近代以來發生的「歷史」而言，這些故事的真實性在他們心目中非常的低；可以說他們的確分辨真實的過去與虛構的過去。然而「弟兄故事」便是介乎此二者的中間模糊帶。世界許多文明中有關神性或英雄祖先的起源神話或歷史，似乎都可以歸入此類。認識此歷史與神話的中間模糊帶有理論上的重要性；探入此「邊緣」可以讓我們對神話如何影響歷史建構與歷史事件，以及歷史事件如何投射在歷史建構與神話建構之中，有更多的了解。

本文的弟兄故事，以及我曾在別的文章中論及的「太伯奔吳故事」，都是很好的例子，可以說明歷史事實或事件 (historical facts or events)、歷史述事 (historical narratives) 與神話傳說間的關係。在弟兄故事中，我們是否可以追問「最早有幾個弟兄到這兒來」是不是歷史事

實？或「湖廣填四川的時候幾個弟兄從湖廣來」是不是歷史事實？顯然它們有些是事實，有些是想像，更有些是被修正、被想像的事實。對「太伯奔吳故事」的研究也說明，土著「尋找一位外來祖先或神」，與華夏「尋找到野蠻地區被尊為神或酋長的祖先」，這兩種歷史溯源（或歷史想像）普遍存在於文化接觸中勢力強弱不均的兩群體之間（王明珂 1997: 272-79）。一個結構性的社會歷史記憶（或神話模式），可能導致符合此結構的社會行為（或新神話建構）；如幾弟兄一起到外地開荒，或一位來自文明世界的人征服蠻荒世界。而現實社會結構（一村有三個寨子，或文明核心與邊緣人群關係），也可能產生同樣結構下對過去的回憶（三弟兄到此分家，或來自文明核心的人曾在蠻夷地區被尊為神或王）。新的社會環境、知識與事件，產生新的社會歷史記憶或新的歷史心性，而社會人群在新的、舊的或混合的歷史心性中，經驗當代、期待未來，並重建他們各種版本的過去。因此，在本文對於「弟兄故事」的分析中，一個主題便是某種存在於個人與社會中的「結構」——無論稱之為歷史結構、神話模式或歷史心性，或如社會記憶研究先驅英國心理學者 F. C. Bartlett 所稱的 *schema* (1932: 197-214) ——，以及它與歷史述事、歷史事實間的關係。

「尋找外來的或到外地去的祖先或神」與「弟兄故事」應是根植於許多文化人群中基本的兩種「歷史」——介於歷史與神話間的根基歷史——，分別代表不同的歷史心性。我稱這些弟兄故事為「根基歷史」，一方面是因為許多「歷史事實」與「歷史述事」的產生都以此為根基。另一方面，它在以父系繼嗣或以男性為主體的社會人群間，以最直截的方式（弟兄關係）強調「同胞」間的根基性情感聯繫。而強調人群間的根基性情感，也是許多歷史述事（如國史與民族史）的主要目的，以及促成歷史行動與事實（如中國「同胞們」共同抗日）的主要動力。

結語

在本文中，我介紹流傳在岷江上游及北川地區村寨人群間的一些「弟兄故事」，並說明產生這些「弟兄故事」的當地生態與社會背景，以及故事中的人、事、物與空間、時間等概念。藉此，我強調這是一種基於特殊歷史心性下的歷史述事與歷史記憶；我也探索這樣的歷史心性與歷史記憶在漢、藏文化的影響下，特別是在近代「民族化」影響下的變化。

以「弟兄故事」為代表的根基歷史，最初流行在日常生活中人們經常彼此接觸的、個人或群體間的經濟與社會地位大致平等的、以父系繼嗣或以男性為主體的人類社會群體之中（如一個小溝中各村寨人群）。¹⁶ 雖然在細節上有爭論，這是一個群體中大家耳熟能詳的「大眾歷

¹⁶ 作為根基歷史的弟兄故事目前廣泛分佈在中國西南地區以父系繼嗣或以男性為主體的各族群間。以下的例子說明，當這些西南土著被漢人分類而「民族化」之初（約在三十至四十年代），他們仍以「弟兄故事」來合理化他們心目中的民族關係。如一則有關景頗族傳說的記

史」。隨著人類社會不同形式、不同程度的複雜化、中央化（centralization）與階級化（stratification）發展，根基歷史所代表的歷史心性逐漸被其它歷史心性取代或壓抑。首先，在社會中央化之後，並非這些弟兄，而是弟兄們的父親——一位英雄聖王——成為歷史的起始。無論歷史重複著一個個英雄聖王及其子孫的興亡（循環歷史），或是英雄聖王及其子孫萬世一系的歷史（線性歷史），其「起源」都是一位英雄聖王。同時，在社會因政治、經濟、宗教而分工化、階層化之後，歷史記載的不再是該群體所有人的「共同過去」，而是部分人的過去——他們是皇室、貴族、世家，或是宗教與商業領袖。政治、宗教與商業活動中的歷史「人物」與「事件」，取代基本歷史中的「物」與「事」，成為劃分、強化或爭論地域、族群與社會階層化關係的符號。

在這樣的社會歷史記憶活動中，文字書寫取代或壓抑口傳記憶，扮演非常重要的記憶媒介角色。它不但被用來凝化、保存一些重要的社會歷史記憶，文字書寫知識與書寫材料又可被壟斷為一種政治資本。在社會分工與階層化之下，某些人群被排除在這些新記憶媒介之外，因此也無法以歷史記憶來爭奪、維護本身合理的地位。弟兄故事中群體間的「同胞之愛」，只保存在帝王、貴戚與世家大族自身的文字歷史記憶之中；所有成員（如華夏）間的一體性，轉變為由異質化的邊緣來強化——以歷史與風俗描述來強調域外世界與域外之人的詭異與野蠻，以及對外戰爭中本族群的英雄人物與事蹟。同時，就在此種社會文明與歷史心性的發展中，一種擴張性的歷史心性——尋找在邊緣或蠻荒地區被土著尊為神或酋長的祖先——創造出許多華夏化（如太伯奔東吳）、民族化（如大禹在川西）或西化（如 Captain Cook 到夏威夷）¹⁷ 的歷史述事與歷史事實。相對的，「尋找外來的祖先或神」，也在此文化接觸中成為許多原以弟兄故事或其它本土歷史凝聚之人群的新歷史心性之一；由此產生漢化、民族化或西化的歷史述事與

載，『（江心坡）土人種族甚多...。或謂彼等為蚩尤之子孫...。而年老土人則謂：「我野人與擺夷漢人同種，野人大哥，擺夷二哥，漢人老三。因父親疼惜幼子，故將大哥逐居山野，二哥擺夷種田，供給老三。且懼大哥野人為亂，乃又令二哥擺夷住於邊界，防野人而保衛老三。後野人以山居甚苦，果然相率起叛，打入京內。至永昌遇孔明領兵到來，受慰而返。後若干年復反，而王尚書又領兵到來，仍被安撫而無異議。今江心坡地界內肯都樣有王尚書建立的大營盤 ...。」』（華企雲1932: 332）。又如，彝族（夷族）夷經中的記載：『遠古時代喬姆家有弟兄三人...（洪水後喬姆石奇獨活。老三喬姆石奇的三個兒子原來不會說話，他們以竹筒在火中燒出爆烈聲，三個啞巴嚇得驚呼...）大的叫 Atzige（羅語），二的喊 Magedu（番語），小的呼「熱得很」。從此他們說三種不同的語言，成為夷（Nohsu）、番、漢三族的祖先』（庄學本 1941: 152-55）。部分苗族中亦有苗、漢、彝為三弟兄的祖先起源故事；傣族中也有傣、漢、彝為三弟兄的說法（李海鷹等 1985: 179-81）。這些例子都說明，在「弟兄故事」的歷史心性下，新的「歷史」仍以「弟兄關係」來強調各族群間的區分與對等。

¹⁷ 根據許多文獻記載，歐洲探險家 Captain Cook 在 1779 年抵達夏威夷，被土著殺害然而被尊為神。基於此，人類學者 Marshall Sahlins 與 Gananath Obeyesekere 間曾有關於歷史與文化結構的綿長辯論（Sahlins 1981, 1995; Obeyesekere 1992）；或請參見拙著（1997: 278-79）。

歷史事實。

以弟兄故事為代表的根基歷史，似乎曾普遍存在於中國及其邊緣部分區域人群間。中國古史中弟兄故事遺痕隨處可見；如《國語·晉語》中便有黃帝、炎帝為兩弟兄的說法。¹⁸到了漢晉時期，當華夏邊緣擴及於青藏高原邊緣時，被納入此邊緣而成為華夏的巴蜀人，也以「九弟兄」故事將本地人與中原華夏凝聚在一起。¹⁹漢代之後，這些弟兄故事在歷史中已失去其位置；線性或循環的歷史，以英雄聖王為起始的歷史，以記錄、回憶社會中部分人活動為主的歷史成為正史。但以「同胞血緣」凝聚人群的歷史心性，仍存在於以各種方法表述的歷史（特別是族譜）、傳說與神話之中。最後，近代民族主義下的歷史概念，如美國歷史學者 Presenjit Duara 所言，強調的是一種「啓蒙式」的線性歷史（Enlightenment History）：一面追塑成員間共同的起源，一面強調現代與傳統間的斷裂（Duara 1995: 17-50）。在清末中國知識分子「造中華民族」的歷史建構過程中，此線性歷史有一個渾沌的、介於歷史與傳說間的起源——炎黃。一個過去的皇統符號，黃帝，被建構為所有漢族或所有中華民族的共同祖先（沈松僑 1998）。在稍晚的中國民族史建構中，炎帝則被影射為許多少數民族——特別是所謂「氐羌系民族」——的祖先。

當中華民族由歷史記憶中「覺醒」後，傳統被視為四裔蠻夷的、一個個孤立的「爾瑪」也變成了羌族。「爾瑪」與「赤部」、「而」之間的相對關係，轉變為羌、藏、漢之間絕對的民族界線。對漢族而言，更重要的是羌族在「中華民族」建構中扮演著關鍵的角色。由於中國古文獻曾將許多邊緣人群記錄為「羌」，而「羌」與中國古代之「姜」氏族又被認為是同一族群。因此姜姓炎帝不只被認為是當今羌族的祖先，也被認為是所有與古代之羌、氐羌有關之族群的共同祖先。一個古老「炎、黃弟兄故事」的新詮釋，將所有「氐羌系民族」（包括藏、羌、彝、哈尼、納西、景頗等十數種西南民族）與漢族緊密結合為中華民族下的「兄弟民族」。這說明了，雖然啓蒙的線性歷史以及由之產生的「民族」都被認為是近代產物；一種新的歷史，新的認同。但無論如何它仍是人類以「歷史」來凝聚社會人群的一種形式。也因此，在新的歷史心性的仍潛藏著根基性的歷史心性——在中國，「同胞」仍是民族成員間強調根基性情感的稱號，「兄弟民族」仍是強調中華民族下各民族團結的符號。

¹⁸ 《國語·晉語》：昔少典娶於有嬌氏，生黃帝、炎帝。黃帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而異德，故黃帝為姬，炎帝為姜。

¹⁹ 《華陽國志·蜀志》：洛書曰，人皇始出繼地皇之後，兄弟九人分理九州為九圍。人皇居中州，制八輔。華陽之壤、梁岷之域是其一圍，圍中之國則巴蜀矣。

參考文獻

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. London: Verso Press.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. by Fredrik Barth, 9-38. London: George Allen & Unwin.
- Bartlett, F. C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Marc. 1954. *The Historian's Craft*. Trans. Peter Putnam. Manchester University Press.
- Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press.
- Farriss, Nancy M. 1995. "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan," in *Time: Histories and Ethnologies*. Ed. by Diane Owen Hughes and Thomas R. Trautmann. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Goody, Jack. 1977. *Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*, ed. & trans. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund. 1989. "Tribal Ethnography: past, present, future," in *History and Ethnicity*, ed. by Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald & Malcolm Chapman, 34-47. London: Routledge.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Obeyesekere, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall D. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- , 1995. *How "Native" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Anthony D. 1987. *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Basil Blackwell.
- Stanford, Michael. 1994. *A Companion to the Study of History*. Oxford: Blackwell Press.
- Thompson, Richard H. 1989. *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*. New York: Greenwood Press.
- Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald & Malcolm Chapman. 1989. *History and Ethnicity*. London: Routledge.
- Van den Berghe, Pierre L. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York, Elsevier.
- Wang, Ming-ke. 1992. *The Ch'iang of Ancient China through the Han dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*. Ph.D. diss. Cambridge, MA: Harvard University.
- , 1998. "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: the Making of a New Chinese Boundary." Paper prepared for the International Conference on Imagining China: Regional Division and National Unity. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- 王明珂 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。

王明珂

1997, 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化公司。

四川省編輯組 1986, 《羌族社會歷史調查》，成都：四川省社會科學院出版。

李海鷹等 1985, 《四川省苗族、僳僳族、傣族、白族、滿族社會歷史調查》，成都：四川省社會科學院出版。

沈松橋 1998, 〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉《台灣社會研究季刊》，出版中。

庄學本 1941, 《夷族調查報告》，西康省政府印行，收於國立北京大學中國民族學會民俗叢書專號 2, 民族篇 26。

政協理縣文史委員會 1996, 〈通化西山白空寺〉，《理縣文史資料》1期（總第13期）。

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