

《歷史研究》5 (2001): 136-147。

## 歷史事實、歷史記憶與歷史心性

王明珂

中央研究院歷史語言研究所

### 歷史事實

廣漢三星堆文化的新發掘，又掀起一波對古蜀人的尋根熱潮。有些學者以三星堆文化最早階段可推至夏代以前，因此認為華陽國志之記載—「黃帝為其子昌意娶蜀山氏之女，生子高陽是為帝嚳，封其支庶於蜀，世為侯伯」—可被證明為歷史事實。

我們且將「蜀王世胄為黃帝後裔」是否為一歷史事實這問題擱下。對一位嚴謹的史學家來說，由一篇史料中推論「過去曾發生的事實」不是一件簡單的事。除了傳統上對史料的內外考據與「孤證不立」等治史原則外，近代以來學者並引用自然與社會科學，以「二重證據」或多重證據來探索歷史事實。基本上，這種在二十世紀三十年代以後逐漸流行於中國的「新史學」，是將文獻視為過去客觀事實的承載物，因此一篇歷史文獻的價值便在於它敘述了多少「真實的過去」；考古資料被視為比文獻史料更客觀、更值得信賴的「過去」遺存，客觀反映過去的人類行為與其社會結構。若這些文獻與考古資料尚不足完全呈現「過去」，學者們則認為人類社會與文化有其基本結構與演化模式，我們可以用近代初民之民族志資料（如圖騰制、母系社會等等）來考察「類似的」古代社會與文化現象。如此的史學研究，使我們的歷史知識在二十世紀後半葉有豐厚的成長累積。

然而也就在二十世紀之末，許多學者對於近代以來建構的歷史知識產生懷疑；「解構」此歷史知識成為一時風尚。究竟，近代以來累積的歷史知識有何問題？關鍵問題之一，在於結合各種史料、各種學科，以歸納發掘「歷史事實」的「類比法」（*analogy*）。雖然「類比法」是人類知識產生的重要法則，然而在尋找「相似性」的類比活動中，我們常陷於自身所處之社會文化迷障裏。也就是說，我們的知識理性深受社會文化影響；在此知識理性中我們定

義、尋找何者是「相似的」、「相關的」與「合理的」，而忽略身邊一些不尋常的、特異的現象。同樣的，若我們將對歷史的探求當作是一種「回憶過去」的理性活動，此種「回憶」常常難以脫離社會文化的影響。譬如，在男性中心主義社會文化中，歷史記載經常都是男性的活動；但在讀這些史料時，沈浸在此社會文化中的人們習以為常，並不會太注意這樣記載過去有何不尋常之處。因此在「後現代主義」的學術醒覺中，學者們開始注意一些多元的、邊緣的、異常的現象，並從中分析意義。譬如，文獻史料被當作一種「文本」(text)或「述事」(narratives)，以強調其背後的社會情景(context)與個人感情。如此學者不再以「史實」為取舍標準對一篇史料去蕪存菁；對於「蕪」學者或更感興趣——若一段史料敘述不是事實，或兩種敘述中有矛盾，為何它們會如此？這一類的研究，多少都涉及一些社會記憶(social memory)與身分認同(identity)理論。

總之，無論是在新的、舊的、現代的、後現代的研究取向之下，歷史事實是一位歷史學者永恆的追求。我在許多過去的著作中都強調「歷史記憶」研究，這並不表示我不追求歷史事實。我只是認為，以「記憶」觀點來看待史料，我們或能發掘一些隱藏在文字與口述之後的「史實」。

### 社會記憶、集體記憶與歷史記憶

我先簡單的介紹社會學與心理學的記憶理論，及其與史學和人類學之關係。在社會學的研究中，Maurice Halbwachs 被認為是集體記憶(collective memory)理論的開創者。他指出，一向被我們認為是相當「個人的」記憶，事實上是一種集體的社會行為。一個社會組織或群體，如家庭、家族、國家、民族等等，都有其對應的集體記憶以凝聚此人群。我們的許多社會活動，都可視為一種強化此記憶的集體回憶活動。如國慶日的慶祝活動與演說，為了強化作為「共同起源」的開國記憶，以凝聚國民此一人群的國家認同。<sup>1</sup> 記憶的另一面則是「失憶」。譬如小學生活回憶凝聚小學同學會成員；當小學同學們不再聚會，從此缺乏共同的回憶活動，小學生活片斷也逐漸被失憶。

另一位學者，英國心理學家 Frederick Bartlett，其對於記憶研究的主要貢獻在於他對人類「心理構圖」(schema)的實驗與詮釋。「心理構圖」是指個人過去經驗與印象集結，所形成的一種文化心理傾向。每個社會群體中的個人，都有一些特別的心理傾向。這種心理傾向影響個人對外界情景的觀察，以及他如何由過去記憶來印證或詮釋從外在世界所得的印象。這些個人的經驗與印

---

<sup>1</sup> 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).

象，又強化或修正個人的心理構圖。Bartlett 指出，當我們在回憶或重述一個故事時，事實上我們是在自身之社會文化「心理構圖」上重新建構這個故事。<sup>2</sup> 由個人心理學出發，Bartlett 所強調的仍是社會文化對個人記憶的影響。

1980年代以來，集體記憶或社會記憶這些概念，常與族群認同、國族主義等研究連系在一起，也與歷史人類學的發展關係密切。在人類學的族群本質（ethnicity）研究中，基於對「集體記憶」與「群體認同」關係的瞭解，學者們探討族群認同如何藉由其成員對「群體起源」（歷史記憶與述事）的共同信念（the common belief of origins）來凝聚，以及認同變遷如何藉由「歷史失憶」來達成。在近代國族主義研究中，歷史學者們也分析近代國族主義或殖民主義下「歷史」的建構過程（解構國族歷史），及相關的民族英雄與其事迹如何被集體想象與建構。如此的研究取向及對「歷史」的寬廣定義，使得人類學者眼中的「土著」不只是現時社會結構與各種制度功能運作下的個人，更是特定時間概念、歷史經驗與歷史記憶塑造下的個人。如此也開啓對於不同文化中「歷史」與「神話」分野，與相關權力關係（politics）的研究與探討。

在此，我想對一些辭彙作一些說明。James Fentress 與 Chris Wickham 在他們的著作中以社會記憶（social memory）來取代集體記憶一詞，以強調他們著重於個人記憶的社會性特質——此社會記憶如何產生、如何傳遞。<sup>3</sup> 在這方面的研究逐漸豐富之時，我認為至少應分別三種範疇不同之具社會意義的「記憶」。第一種，我們且稱之為「社會記憶」，指所有在一個社會中藉各種媒介保存、流傳的「記憶」；圖書館中所有的典藏，一座山所蘊含的神話，一尊偉人塑像所保存與喚起的歷史記憶，以及民間口傳歌謠、故事，與一般言談間的現在與過去。第二種，範圍較小；我們且稱之為「集體記憶」。這是指在前者中有一部分的「記憶」經常在此社會中被集體回憶，而成為社會成員間或某次群體成員間分享之共同記憶。如一個著名的社會刑案，一個球賽記錄，過去重要的政治事件等等。如此，塵封在閣樓中的一本書之文字記載，是該社會之「社會記憶」的一部分，但不能算是此社會「集體記憶」的一部分。

第三種，範圍更小，我且稱之為「歷史記憶」。在一社會的「集體記憶」中，有一部分以該社會所認定的「歷史」形態呈現與流傳。人們藉此追溯社會群體的共同起源（起源記憶），及其歷史流變，以詮釋當前該社會人群各層次的認同與區分——如詮釋「我們」是什麼樣的一個民族；「我們」中那些人是被征服者的後裔，那些人是征服者的後裔；「我們」中那些人是老居民，是正統、核心人群，那些人是外來者或新移民。在「歷史記憶」的結構中，通常有兩個因素——血緣關係與地緣關係——在「時間」中延續與變遷。因此「歷史

---

<sup>2</sup> Frederick Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology* (London: Cambridge University Press, 1932), 199-202, 296.

<sup>3</sup> James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory* (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), viiii.

記憶」可詮釋或合理化當前的族群認同與相對應的資源分配、分享關係。如此，前述社會「集體記憶」中的一項重大社會刑案或一個球賽記錄，固然也可作為社會群體的「集體記憶」，但它們不是支援或合理化當前族群認同與區分的「歷史記憶」。此種歷史記憶常以「歷史」的形式出現在一社會中。與一般歷史學者所研究的「歷史」有別之處為，此種歷史常強調一民族、族群或社會群體的根基性情感聯繫（*primordial attachments*），因此我也曾稱之為「根基歷史」。

「歷史記憶」或「根基歷史」中最重要的一部分，便是此「歷史」的起始部分，也就是群體的共同「起源歷史」。「起源」的歷史記憶，模仿或強化成員同出於一母體的同胞手足之情；這是一個民族或族群根基性情感產生的基礎。它們以神話、傳說或被視為學術的「歷史」與「考古」論述等形式流傳。

以下我將脫離這些理論介紹，以實際的例子說明歷史記憶在史學研究上的應用。我認為，歷史記憶研究不是要解構我們即有的歷史知識，而是以一種新的態度來對待史料——將史料作為一種社會記憶遺存。然後由史料分析中，我們重新建構對「史實」的瞭解。我們由此所獲知的史實，不只是那些史料表面所陳述的人物與事件；更重要的是由史料文本的選擇、描述與建構中，探索其背後所隱藏的社會與個人情境（*context*），特別是當時社會人群的認同與區分體系。

## 文獻中的社會歷史記憶

「過去的事實」包含自然界的消長變化，個人與各種生物的社會生活細節，以及環境與生物間大大小小的互動關係。我們不得不承認，我們以文字記錄保存的「史料」，只是這些「過去事實」中很小的一部分。它們是一些被選擇、組織，甚至被改變與虛構的「過去」。因此一篇文字史料不能簡單的被視為「客觀史實」的載體；正確的說，它們是在人們各種主觀情感、偏見，以及社會權力關係下的社會記憶產物。

我曾在一篇文章中以新考古學家如何看待「器物遺存」為譬喻，並以西周史料為例證，來說明這種對待史料的態度。以下我簡述這個看法。當代考古學者，並不把一個考古遺存簡單的當作是「過去事實」的遺存，而將之視為一連串社會與自然活動下產生的古代垃圾。考古器物遺存的形成，首先便涉及一個選材、製造、使用、廢棄（或保存）的過程。<sup>4</sup> 同樣的，我們可以將歷史文獻當作一種社會記憶遺存，它們也經歷了選材、製造、使用、廢棄或保存的過

---

<sup>4</sup> Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past* (Mountain View, CA.: Mayfield Publishing Co., 1987), 72-75.

程，而成爲古人與我們所見的文獻資料。以此觀點，一篇歷史文獻的形成過程大約如下。一、選材：社會群體或個人選擇或虛構一些當代或過去的重要人物與事件。二、製造：人物、事件與其他因素經過刻意的文字組合、修飾，使之具某種社會意義。三、使用：這樣的社會記憶被用來凝聚或強化此社會群體的認同，並與其他群體的社會記憶相抗衡，以爭奪本群體的社會優勢或核心地位。四、廢棄與保存：在各種社會記憶相辯駁抗衡的過程中，有些社會記憶被失憶，有些被刻意保存、推廣。<sup>5</sup>

以「西周史」研究爲例可說明此種看待史料的新態度，以及其歷史知識的產生邏輯。中國西周史研究主要依賴兩種文獻史料；一是西周金文，一是成書于戰國至漢初的先秦文獻。傳統的辦法是「類比」—在此兩種文獻中找尋「相同的或可互證」資料，以建構我們對於西周的瞭解。然而，由歷史記憶的觀點，這兩種文獻有不同的性質；西周銅器銘文主要反映的是在西周的政治社會環境中（一種認同與區分體系），一個貴族認爲重要且值得保存的社會歷史記憶；先秦文獻則主要是戰國漢初時人在當時社會情景下對西周的回憶。

由社會記憶角度分析歷史文獻，我們所得到的歷史知識主要是產生這些社會記憶的社會情境（context）；特別是在當時的資源分配、分享與競爭體系下人們的社會認同與區分。以渭水流域出土西周銅器之銘文來說，它們所展示的是當地貴族的家族、姻親聯盟、西土舊邦、周之邦國等一層層的由裏而外的認同結構。這種認同結構，也是一種政治經濟利益分享、壟斷的社會分群結構。<sup>6</sup> 相同的，戰國漢初時人在新的認同體系下，從過去的社會歷史記憶中選材，並混合其他原素以製造新的社會歷史記憶。這便是先秦文獻中所描述的西周。因此先秦文獻與西周金文對於同一事物記載之「差異」，是我們瞭解由西周到漢

<sup>5</sup> 王明珂，〈歷史文獻的社會記憶殘餘本質與異例研究—考古學的隱喻〉，《民國以來的史料與史學》，臺北：國史館，1998。

<sup>6</sup> 西周銅器銘文作爲一種社會記憶，其產生過程及意義如下。首先是「選材」。銅器銘文中，通常有作器者的名，其祖先之名或族徽。在較長的銘文中，作器者常記載自己或祖先的功績，以及自身因此受賞的榮耀。西周銅器中有許多是爲妻、母及出嫁女兒所作之器。這些女子的母國姓氏也是被記憶的素材。其次是「製造」與「使用」。被選擇的人、事、物，被組織起來以使之產生意義。家族姓氏或族徽成爲強化家族認同的記憶。對於妻、女、母等姻親之記憶被組織來，以誇耀本家族與外界的政治聯盟關係。在一些較繁雜的銘文中，當代與過去的人、事、物被組合成一種具特殊意義的述事（narratives）。如在許多銘文中，祖先輔佐文武王的功績或作器者的當代功績，受賞賜之物所象徵的威權與尊貴地位，以及「子子孫孫永寶用」所隱含對未來的期望，共同組構成一個述事文本，用以強調在周王爲首的政治秩序中本家族延續性的尊貴地位。在此，「使用」的含意遠超過人們對器物工具性的使用。在一個社會中常蘊含著許多互相矛盾的、競爭的多元社會記憶，它們透過不同的管道相互誇耀、辯駁與模仿、附和，藉此各社會人群凝聚其群體認同，並與其他群體相區分、抗衡。作爲一種社會記憶的銅器銘文，其所孕含的時代與社會意義便在此「使用」過程中產生。最後，在社會權力運作與抗衡下某些優勢社會人群的記憶得到強化、保存，另一些人群的記憶則被失憶或廢棄。銅器材質珍貴，製作耗力耗時，只有掌握社會權力與資源的人才能藉此將他們的集體記憶記錄下來，並以此支援其優勢之社會地位。再者，絕大多數帶銘文的西周銅器都出於渭水流域，此也顯示當時的「東方」在政治權力上的邊緣地位。

初一個歷史人群認同變遷的關鍵。這個歷史人群的認同變遷，也就是「華夏」認同的形成。在新的認同下，華夏想象北方戎狄為長久以來的敵人。<sup>7</sup>相反的，南方與東南蠻夷的「華夏化」，也藉由「失憶」與建構新歷史記憶來達成。如，春秋時華夏化的吳國王室，曾假借一個華夏祖先「太伯」而成為「華夏」；中原華夏也由於「找到失落的祖先後裔」，而接納此華夏新成員。<sup>8</sup>

將文獻史料作為一種社會歷史記憶，歷史知識產生過程中的一個關鍵是發現「異例」(anomalies)——一些相異的、矛盾的或反常的現象。西周與戰國時人記憶間產生的「異例」，古人與今人之歷史理性間的「異例」，考古發現與歷史文獻間的「異例」。對於文本及其反映「異例」之分析詮釋，是一種將其情境化(contextualize)的活動。「情境化」，主要是說明在何種的資源分配與競爭背景，及相應的人類社會認同與區分體系與權力關係之下，此文獻被製作出來。將文獻作為一種「社會記憶殘餘」不同于將文獻作為「歷史事實載體」之處是，研究者時時都在探索「這是誰的記憶」，「它們如何被製造與利用」以及「它們如何被保存或遺忘」。透過情境化，一方面文本及「異例」在特定歷史情境之理解下得到合理詮釋；另一方面，歷史上特定社會之「情境」及其變遷成為新的歷史知識。

## 口述中的社會歷史記憶

當代口述歷史學者常藉由當事人的親身經歷記憶，來補充歷史文獻記載之不足。對於追求「歷史事實」的歷史學者而言，此不失為一種歷史研究的新工具。然而由歷史記憶的觀點，這樣的口述歷史只是為「典範歷史」增些枝節之末的知識而已。甚至它更進一步強化了反映男性、統治者、優勢族群觀點與其偏見下的「典範歷史」，而使得「歷史」成為階級權力工具。與此對抗的另一種「口述歷史」研究，則以採訪編撰婦女、勞工、少數族群或過去之政治受害者之口述記憶為主軸。此類口述歷史學者，經常將口述歷史作為某種社會或政治運動的工具；這仍是一種有主體偏見的「歷史建構」，一種「認同史學」，一種為了社會群體認同所建構的「歷史」。

我認為，將口述歷史中的「過去」限定為受訪人親身經歷的「過去」，或將口述歷史視為補充或糾正由人物與事件組成的「真實歷史」的工具，都忽略

---

<sup>7</sup> 譬如，征伐「蠻夷」有功而受賞之事，是金文中很普遍的一個記憶主題。征伐的物件主要是東國、東夷、南國、楚荆、淮夷、南淮夷等東方或南方族群。然而在先秦文獻中，北方的戎狄卻成了西周由始至終的敵人。這個「失憶」的意義在於：春秋戰國時期長城之北與西北人群之牧業化、移動化與武力化，及其南向在華北地區爭奪生存資源，是華夏認同形成的一個主要因素。見，王明珂，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化公司。

<sup>8</sup> 《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》，255-87。

了口述歷史的學術價值。由社會記憶觀點，一個人對於「過去」的記憶反映他所處的社會認同體系，及相關的權力關係。「社會」告訴他那些是重要的、真實的「過去」。一位羌族記得祖先的過去，因為他是家庭與家族成員。他記得本國的開國歷史，因為他是國家之成員。他記得自己是「炎帝」、「三苗」或「孟獲」的後代，因為社會歷史記憶告訴他羌族是過去好作亂而被漢人打敗的民族。因此當代人「口述歷史」的價值，不只是告訴我們有關「過去」的知識；它們透露「當代」社會人群的認同體系與權力關係。更重要的是，透過人們的口述歷史記憶，我們可以由各種邊緣的、被忽略的「歷史記憶」中，瞭解我們所相信的「歷史」的本質及其形成過程。

我們可以作如下的譬喻。在一個夏夜的荷塘裏，無數的、各品種的青蛙爭鳴；爭著訴說：「我存在。」不久我們的注意力會被一個聲音吸引，一個較宏亮的、較規律的蛙聲。除此之外，似乎一切都歸於寧靜。這宏亮規律的蛙聲，便是我們所相信的「典範歷史」。其餘被忽略的蛙聲便是「邊緣歷史」。我認為真實的歷史，不應只是「典範歷史」的聲音，也不只是某一種「邊緣歷史」的聲音；真實的歷史是荷塘裏所有青蛙的合鳴。

相較於文字記憶來說，口述記憶的傳遞媒介是普遍的口語；因其普遍所以不易被社會權力掌控。即使在文字文明之中，我們許多的社會記憶仍賴口述在社會間流傳。更不用說，在近代之前許多人類社會並無文字，其歷史記憶主要賴口述來傳遞。因此「口述歷史」讓我們脫離歷史文獻的束縛，得以接觸多元的邊緣歷史記憶。這些邊緣歷史記憶及其述事的荒謬、不實，或其反映典範歷史述事的荒謬、不實，都形成一種「異例」。深入分析這些述事與「異例」並將之「情境化」，可以讓我們對於「我們所相信的歷史」與「他們所相信的歷史」，以及歷史記憶、述事和人類社會文化背景（情境）之關係，有更深入的瞭解。以下我以川西羌族的口述歷史為例說明。

對於當代羌族來說，文字記載的羌族史——典範歷史——只在近五十年來才成為當地歷史記憶的一部分，也只有羌族知識份子知曉此種歷史記憶。我曾在過去六年中（1995-2000），利用數個寒暑期在川西山中探尋當地的認同體系與歷史記憶。在許多深溝村寨中，我都曾採集到一種社會記憶，一種「弟兄故事」。以下是在松潘附近一條溝（山谷）中搜集的口述例子。

1. 最早沒有人的時候，三弟兄，大哥是一個跛子，兄弟到這來了，還一個麼兄弟到一隊去了。大哥說：「我住這兒，這兒可以曬太陽」；所以三隊太陽曬得早。麼弟有些怕，二哥就說：「那你死了就埋到我二隊來。」所以一隊的人死了都擡到這兒來埋。
2. 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墩墩上。又過了一兩個月。那個就是——不是三弟兄喔，那是九弟兄——九弟兄占了那地方。三弟兄打夥在這條溝。還有兩弟兄打夥在那條溝，大爾邊。還有兩弟兄打夥在大河正溝，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。

3. 高頭來的七弟兄。從那七弟兄，有些安在大爾邊，有些朱爾邊、納期、郎該、尼巴，是這樣分出來的。他們是在這個啥子朝代打散的？跑到這來。原來這兒沒有人。沒有人，這下子七弟兄到這兒；只來三弟兄，還有四弟兄是納期安了一個，大爾邊，還有尼巴那安了一塊，是這樣分出來的。
4. 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。

這條溝（埃期溝）中有三個寨子。例 1、2 之「三兄弟故事」，說明溝中三個寨的祖先來源。這是當前這溝中人人皆知的集體記憶。三個寨子的民衆，共同分享溝中的資源，也彼此區分各寨所擁有的資源。三寨在陽山面（早晨曬得到太陽），一寨與二寨同座落在陰山面。因此在這故事中，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。這個兄弟故事所顯示的人群認同與區分體系，也表現於三個寨子敬菩薩的習俗上。三個寨都各有各的山神菩薩。二寨又與一寨共敬一個菩薩「忽布姑嚕」。三個寨共同敬一個更大的山神菩薩「格日囊措」。

例 2、3 中的九弟兄故事或七弟兄故事，說明溝中三個寨子與鄰近的納期、熱務溝（紅土）、大爾邊溝（含朱爾邊）等地村寨人群間的密切關係。這些小溝或村寨（包括埃期溝），共同座落在「小姓溝中」。因此簡單的說，這兩則故事說明埃期村民與其他小姓溝鄰人間的密切關係。在這人群範圍中，埃期村民們的說法便有許多分歧。例 2 中的九弟兄故事，九弟兄的後代分佈較廣，除埃期外還包括熱務與大爾邊的人。例 3 故事中七弟兄的後代分佈要略狹些；除了埃期三寨外，下游仍包括大爾邊溝的人，往上游去只包括納期、尼巴的人。有些老人說「埃期五弟兄故事」，範圍更要狹些；三弟兄到埃期三個寨子，另兩個分別到納期與尼巴。

例 4 報告人敘述的是「七兄弟故事」；在埃期溝只有極少數見識廣的人說這故事。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、藏族與回族、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）。在這弟兄故事中，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。更重要的是，這「七兄弟故事」強調一個以小姓溝為核心，包含許多村寨與城鎮藏、羌群眾的人群認同。這些地區的村寨與城鎮人群，也就是一個見識廣的小姓溝人在松潘城中常能接觸到的人群範圍——在小姓溝人心目中，這也是共同祭松潘「雪寶頂」菩薩的人群。

一個認真探索「歷史事實」的歷史學者，不會認為埃期溝村民們所說的這些「過去」是曾發生的「歷史事實」。顯然，在這些故事中「過去」隨著一群人（或個人）的族群認同與區分範疇而改變。由社會記憶觀點，我將之視為一種「歷史記憶」——與許多我們所相信的「歷史」有類似功能的「歷史記



憶」。「歷史」，特別是說明一群人共同起源的「根基歷史」，以共同的血緣傳承關係凝聚一個人群（族群或民族）。《史記》中溯及夏的始祖為棄，商的始祖為契，周人始祖為後稷，以及我們遵奉黃帝為中華民族的始祖，都是此種追溯族群起源的歷史述事。

十九世紀一位英國律師 Henry S. Maine 寫了一部名為《古代律法》（Ancient Law）的書，書中的主題是社會中的親屬血緣、領域主權與此二者的延續傳承。<sup>9</sup> 律法維繫社會的整合與沿續，因此 Maine 透過律法對於人類社會做了最簡潔有力的定義——凝聚在血緣、地緣與其延續關係下的人群。事實上人們也透過「歷史記憶」來維繫與延續這樣的人類社會。在追溯群體起源的「根基歷史」中，我們也可發現 Maine 所提及的三個基本因素：血緣、空間領域資源，以及二者在「時間」中的延續變遷。這便是「根基歷史」述事的主軸。最終目的在於以「過去」說明「現在」——我們（或他們）為何是同一族群或民族的人，為何我們（或他們）共同擁有（或宣稱擁有）這些空間領域及其資源，以及，為何我們比他們更有權力擁有與使用這些資源。以此查看世界所有的國家歷史或民族歷史，我們可以發現它們大多不脫這些根基歷史的述事模式。以此而言，「弟兄故事」之述事中有共同的起源與血緣連系（弟兄），有空間領域及其區分（弟兄到這兒來並分居各地），有血緣與領域的延續與傳承（他們的後代就是現在占居各地的人群）——為何，我們不認為它是一種「歷史」？事實上，「弟兄故事」與絕大多數文字文明中的「根基歷史」不同之處在於：「弟兄故事」中沒有量化的時間，沒有英雄與事件，以及「起源」是幾個弟兄而非一個英雄聖王。可以說，它們是「根基歷史」的一種原始形式。

在這些青藏高原邊緣的深溝中，居於同一溝中或同一區域的各村寨，在資源關係上既合作分享又敵對競爭。「弟兄」關係便含有這些隱喻；一方面兄弟同出一源，他們合作以保護共同資源，另一方面，由於親近的競爭關係，兄弟之間又是區分與敵對的。因此「弟兄故事」作為一種「歷史」，以弟兄間的血緣關係記憶凝聚一些在對等基礎上既合作且競爭的人群。這些資源分享與競爭背景，與相關的一層層由內向外的人群認同與區分體系，提供我們瞭解「弟兄故事」之口述文本的「情境」。同時，「弟兄故事」口述記憶在此之普遍存在及其「情境化」之理解，也證明我們對於本地人群社會「情境」——資源環境、族群認同與「歷史記憶」間之關係——的瞭解基本上是正确的。

以上所提及的「弟兄故事」，目前較常見於各深溝村寨之中。當代羌族人認為這是「只有老年人在擺的」故事；因此這也就是我所稱的「邊緣歷史」。城鎮中的羌族知識份子，則在口述中常表達他們是「大禹」的後裔。有關大禹

<sup>9</sup> Henry S. Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*. USA: Dorset Press, 1986 (1861).

的社會歷史記憶，在理縣、汶川、北川等羌族地區借著口述、文字、紀念物等媒介廣泛流傳。

## 歷史心性

西方歷史學者常以 *historical mentality* 或 *historicity* 探討某社會文化人群對於「歷史」的概念，或人在歷史時間中的定位觀念。在此我所稱的「歷史心性」與之有些重疊，但不盡相同。我以「歷史心性」指稱人們由社會中得到的一種有關歷史與時間的文化概念。此文化概念有如 Bartlett 所稱的「心理構圖」(schema)；<sup>10</sup> 在此文化概念下，人們循一固定模式去回憶與建構「歷史」。譬如，前面所引的「弟兄故事」都循著一定的建構模式，而此種建構模式與我們所熟悉的「英雄聖王歷史」似乎出於不同的「歷史心性」。以下我舉更多的例子來說明。

首先，「弟兄故事」並不只是「過去的神話」，也並非只見於羌族村寨之中——當代城鎮中的羌族知識份子仍創造此種「歷史」。在汶川、理縣一帶羌族之中，曾流傳一則「羌戈大戰」故事；故事說羌人與戈人作戰，因得天神祝福而戰勝戈人的經過。這故事在八十年代初由羌族知識份子重新譯出，加上注釋出版。在此「重述」的版本中，故事始於羌人「九弟兄」在岷山草原上牧羊；結尾則是羌人英雄「阿爸白勾」得勝後，他的九個兒子（九弟兄）分別到各地去建立自己的村寨。這九個地方分別是松潘、茂汶、汶川、北川、理縣薛城、綿篋、黑水、娘子嶺（映秀）與灌縣。這是我所知道人群認同範圍最大的羌族「弟兄故事」；其範圍正好包括當今所有的羌族縣，以及羌族知識份子想象中其居民過去應是羌族的地方。<sup>11</sup> 需要說明的是，溝中的村寨民衆在五十年前並不知道自己是「羌族」。每一條溝中的人都自稱「爾瑪」（發音多有變化），並將所有上游的人群都視為「蠻子」，將下游的人群視為「漢人」；因此，這「爾瑪」也被下游的人群視為「蠻子」，被上游的人群視為「漢人」。這顯示，出身溝中村寨的羌族知識份子，在擴大的「羌族」認同與新的歷史知識下，他們仍以「弟兄故事」來建構或想象羌族的範圍。

其次，「弟兄故事」也廣泛分佈在中國西南地區各族群間。以下的例子說明，這些西南各地方族群曾以「弟兄故事」來合理化他們與鄰近民族的關係。二十世紀三十年代，華企雲曾記錄一則景頗族傳說：

（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

---

<sup>10</sup> Frederick Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*.

<sup>11</sup> 王明珂，〈根基歷史：羌族的弟兄故事〉，《時間、歷史與記憶》，黃應貴主編（臺北：中央研究院民族學研究所，1999），283-341。

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。且懼大哥野人爲亂，乃又令二哥擺夷住於邊界，防野人而保衛老三...。」<sup>12</sup>

二十世紀四十年代，莊學本也曾在彝族中得到以下傳說：

遠古時代喬姆家有弟兄三人...（洪水後，老三喬姆石奇有三個兒子，原來不會說話。他們烤火時竹筒在火中爆烈，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，成爲夷（Nohsu）、番、漢三族的祖先。<sup>13</sup>

苗族中亦有苗、漢、彝爲三弟兄之後裔的起源故事，或苗、漢兩族爲兩弟兄後裔的說法。<sup>14</sup> 雖然我沒有在這些地區作過調查，但由在西南地區作研究的學界朋友口中及文獻之中，顯示在許多西南少數民族村寨裏也常以「弟兄故事」來凝聚與區分各家族與族群。以上這些例子說明，在一種本土「歷史心性」基礎上，這些西南族群以「弟兄故事」來述說他們最大範疇的族群認同與區分。

將「弟兄故事」視爲在某種歷史心性下產生的歷史記憶或歷史述事，我們才可能省察我們自己的歷史記憶與述事，及相關歷史心性。我們，中國人或絕大多數文字文明世界中的人，所熟悉的「歷史」可說是「英雄聖王歷史」之歷史心性產物。它與「弟兄故事」歷史心性不同的主要是「起源」——前者追溯人群共同起源至一位英雄聖王，後者溯及幾位弟兄。其次，「英雄聖王歷史」中的英雄、事件與量化時間所組成的述事，以「過去」來區分當前群體中的各族群，並合理化主流社會意識形態。如在典範的美國歷史述事中，只有在正確時間到來的人群才是社會主流；更早生存於此的是「土著」，而較晚來的則是「新移民」。當前典範的臺灣史亦是如此。然而，在「弟兄故事」歷史述事中，當前有區分的人群其祖先是同時到來，沒有老居民與新移民之別；由於沒有戰爭、英雄記憶，因此也沒有征服者與被征服者後裔之別。當前許多歷史學者雖然接受「歷史記憶與述事」有多元面貌，但他們將一種量化時間中的線性歷史當作是唯一的歷史形式，其餘對「過去」的述事方式則被視爲神話或傳說。如此可能忽略了人類建構「過去」的本質，與其所藉由之多元途徑。

如果我們在一族群的歷史記憶中，或外來者對一族群的歷史述事中，找到「英雄聖王歷史」與「弟兄故事」這兩種歷史心性，並將之置入特定社會情境

<sup>12</sup> 華企雲，《中國邊疆》，新亞細亞叢書邊疆研究之二（上海：新亞細亞月刊社，1932），頁332。

<sup>13</sup> 莊學本，《夷族調查報告》，收于國立北京大學中國民族學會民俗叢書專號2，民族篇26，（西康省政府印行，1941），頁152-55。

<sup>14</sup> 李海鷹等，《四川省苗族、栗僂族、傣族、白族、滿族社會歷史調查》（成都：四川省社會科學院出版，1985），頁179-81。

中，便更能說明此兩種歷史心性的存在及其區分。事實上，前面所舉的羌族「羌戈大戰故事」便是類似的例子。羌族知識份子重述的故事版本，其中有戰爭、遷徙、英雄，也有弟兄分家故事，因此它是「英雄祖先歷史」與「弟兄故事」兩種歷史心性的混合產物。羌族知識份子創造與接受這樣的「歷史」，其背後的「情境」便是，漢族歷史文化教育使他們成為兩種歷史心性下的產物。無論如何，在對「羌戈大戰故事」內容的關注上，漢族歷史學者與羌族知識份子仍有不同。漢人歷史學者傾向於注意故事中「羌人來自北方草原」，以此與中國歷史記載中被打敗而南遷的羌人歷史聯繫在一起；羌族知識份子卻喜歡談故事後半段這「九弟兄」分居各地的事。

以下我再舉兩個例子。對於青藏高原東緣的「羌」，《後漢書·西羌傳》記載：「西羌之本出自三苗...及舜流四凶徙之三危。」因此他們是被偉大的中國聖王舜驅逐到邊緣去的「三苗」後裔；由其「起源」解釋漢代羌人的兇惡難馴本質。在這述事中，漢晉時期中國人認為此「異族」起源於該族的一位「英雄」。法籍學者石泰安（R. Stien）研究古西藏文書中記載的各部族起源傳說。這些傳說敘述各部族出於「四個或六個弟兄」，其中的「小弟或壞家族」被驅逐到東北邊境地區，成為一些「原始部落」的先祖。<sup>15</sup> 值得我們注意的是，對於古藏人與漢人來說，青藏高原東北部的部落人群都是「邊緣族群或異族」。然而，古吐蕃學者與中國學者卻分別在不同的「歷史心性」下，建構有關這群人來源的不同歷史述事。

另一個例子，回到本文開始時提及的古「蜀人」起源問題上。漢代魏晉時蜀地之人，在整個華夏中是居於邊緣的。晉常璩所著的《華陽國志》是蜀人最早的本土歷史著作；書名「華陽」即有居於華夏南方邊緣之意。在這本書中，他述說蜀（與巴）的起源稱：「黃帝為其子昌意娶蜀山氏之女，生子高陽，是為帝嚳，封其支庶於蜀，世為侯伯」。<sup>16</sup> 然而在此之前，常璩在本書中引述了另一個說法：

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

以上資料顯示，蜀人常璩曾以兩種歷史心性來說明本地人的「起源」。一是在「弟兄故事」歷史心性下，作者述說巴蜀、中州及其它地區的華夏都起源于幾個「弟兄」；但承認「人皇居中州」，自己的祖先居於邊緣（輔）之巴蜀。二是，在「英雄聖王歷史」之歷史心性下，他將本地古帝王的起源溯自黃帝；但承認黃帝為正宗，蜀的帝王為黃帝「支庶」。兩種述事所顯示的情境都是——當時的蜀居於「華夏邊緣」或「中國邊緣」。

<sup>15</sup> 石泰安著，耿升譯，《川甘青藏走廊古部落》（成都：四川民族出版社，1992），頁29。

<sup>16</sup> 此說亦見於《史記·三代世表》引譜記：「蜀之先，肇於人皇之際。黃帝與子昌意娶蜀山氏女，生帝嚳，立，封其支庶於蜀。曆虞、夏、商。周衰，先稱王者蠶叢。」

當前研究蜀人起源的學者，可能將蜀人起源溯及黃帝，但沒有人或將之溯及這人皇的弟兄——這也顯示華夏化的過程也包括一種歷史心性的形成過程，以致于「英雄祖先歷史」成爲唯一真實的歷史述事。

## 結語

一篇歷史文獻，與一篇當代人的口述歷史，都述說許多的「過去」。將之視爲一種「社會記憶或歷史記憶」，我們所要瞭解的主要是留下這記憶的「當代情境」——特別是當代人群的資源分享與競爭關係，與相關的族群或階級認同與區分。由多元資料間產生的「異例」，我們可以瞭解一時代社會「情境」的複雜結構，以及一個「當代情境」與另一個「當代情境」間的延續與變遷。這樣的研究取向，打破了「歷史學者研究過去」而「人類學者研究當代」的觀念。事實上，歷史人類學的發展，以及歷史學者有關認同與歷史記憶的研究，也使得人類學與歷史學之間有許多重疊空間。

近年來我一直在羌族村寨城鎮與相關文獻中，從事兼具歷史學與人類學的研究嘗試。人類學的民族志調查，目的在於瞭解當地的資源分享與競爭關係，與相關的族群認同與區分體系。羌族村寨中「弟兄故事」口述歷史的採集與分析（情境化），可以與人類學民族志知識（社會情境）相互印證。然而這並不是說，如此之口述歷史其功用只在瞭解「當代」，真實的過去仍埋藏在許多的虛構之中。事實上在本文中我也說明，「弟兄故事」是一種訴說人群共同起源的「根基歷史」。與我們所熟悉始于英雄聖王的「根基歷史」相比較，「弟兄故事」與「英雄聖王祖先」是兩種不同歷史心性下的祖先溯源述事。藉此瞭解，我們可以到文獻中作田野調查（do ethnography in archives）——對於「弟兄故事」與「英雄聖王祖先」兩種歷史心性的瞭解，可幫助我們解讀《華陽國志》中由關蜀人起源的記載，以及《後漢書·西羌傳》與古藏文文書中有關青藏高原東北邊緣部落人群起源的歷史述事，以及當代羌族知識份子的《羌戈大戰故事》之意義。更值得注意的是，在這些古今文獻之述事中，都透露著述事者的「華夏」邊緣（或吐蕃邊緣）概念及其變化漂移。

因此由歷史記憶與歷史心性角度分析史料，我們的目的仍在於瞭解歷史事實；由此所得之歷史事實，可補充、深化或修正史料表面所呈現的「歷史事實」。在廣漢三星堆文化與相關的「起源」問題上，無疑考古發現帶來新的歷史事實知識——古蜀地在商周時期即有燦爛的文明；中國人與其文化的起源是多元的。但仍需進一步瞭解的歷史事實是：我們如何詮釋此燦爛文明與漢代巴蜀人之間的「斷裂」？以及，「多元」如何成爲「一體」的華夏？由「社會記憶」觀點，這兩個問題有密切關聯。廣漢三星堆文化有一重要歷史意義被大多數學者忽略了。那就是，由漢晉蜀人對本地的文獻記憶看來，當時他們已遺忘

了這文化所代表的本地古文明，並將本地之過去「蠻荒化」或「神話化」。<sup>17</sup> 考古學者曾從不同角度分析世界各古文明的衰敗原因及其過程，三星堆文化與後世間的「斷裂」及其衰亡之因也可以循此探索；此與三星堆文化後來被遺忘有關。

然而衰敗並不表示它們必然被遺忘。曾在此中國西陲蜀地發生的遺忘與「蠻荒化過去」過程，值得我們探究；這也與多元文化如何成爲一體之中國相關。當代族群理論告訴我們，一個民族或族群的形成與延續，並非全然是生物性繁殖或文化傳播的結果，而更賴于其成員之認同與「異族概念」（族群邊緣）的延續與變遷。以此觀點來說，「華夏認同」首先出現于黃河流域邦國的上層貴族間，然後逐漸向下層、向四周擴散。在地理上華夏認同向四方的成長擴張，主要透過其邊緣人群的認同變化；不斷有華夏邊緣人群對本地古文明「失憶」，尋得或接受一位華夏聖王祖先作爲「起源」，並在歷史想象中將此「起源」之前的本地過去「蠻荒化」。在如此的過程中，漢代江南吳地的華夏相信春秋時吳國王室之祖爲「周太伯」，本地在太伯來到之前是一片蠻荒，因此對於當地良渚文化以來的精緻文明所代表的過去失憶。西方蜀地的華夏，也相信蜀之貴胄爲黃帝後裔，遺忘了三星堆文明所代表的本地之過去，或將蜀的過去神話化與蠻荒化。黃帝、大禹或一位商周貴裔不斷被攀附而成爲一些華夏邊緣族群的祖先，華夏邊緣（華夏觀念中的異族）便在如此的過程中向外遷移，邊緣內的「多元」也因此成爲「一體」。

記憶與認同的相關理論，在西方曾引發對近代國族認同與相關文化建構的討論——學者指出，人們認爲是相當「老的」國族與其傳統文化，經常是近代的建構。<sup>18</sup> 受西方學界「想象的群體」與「傳統的建構」等說之影響，近年來歷史與人類學界也流行借著這些「近代建構論」來解釋中國民族與相關歷史的近代建構過程。<sup>19</sup> 譬如「黃帝爲中華民族共同始祖」之說，在此種分析模式中被認爲是近代中國國族主義下中國知識份子的集體想象與建構。<sup>20</sup> 此種理論原

<sup>17</sup> 在西漢末蜀人揚雄所著的《蜀王本紀》中，表達了當地人對古蜀君王的「失憶」。該文稱：「蜀之先稱王者有蠶叢、柏濩、魚鳧、開明，是時人萌椎髻左衽，不曉文字，未有禮樂。從開明已上至蠶叢，積三萬四千歲。蜀王之先名蠶叢，後代名曰柏濩，後者名魚鳧，此三代各數百歲，皆神化不死，其民亦頗隨王化去。」在這段文字中，「椎髻左衽，不曉文字，未有禮樂」是將本地的過去蠻荒化；「從開明已上至蠶叢，積三萬四千歲」是將過去遙遠化；「此三代各數百歲，皆神化不死」是將過去神話化。

<sup>18</sup> Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. Rev. edition (London: Verso, 1991); Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed. *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>19</sup> Litzinger, Ralph A. 1995. 'Contending Conceptions of the Yao Past.' In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Ed. by Stevan Harrell. (Seattle: University of Washington Press, 1995); Diamond, N. 'Defining the Miao.' In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*.

<sup>20</sup> 沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》28（1997）：1-77。

來便有以「近代」割裂歷史延續性的缺失。對於有長遠歷史文獻傳統的中國，此種理論更顯其不足。中國深遠的文獻傳統以其原有形式，或轉化為口述、圖像記憶，不斷在漢人內部的階層間、漢與非漢的邊緣間傳播衍生新的社會記憶，並因此改變「中國人」的定義與內涵。廈門大學人類學博物館收藏一清代畚人家族祖圖，首頁便將家族起源溯自「黃帝」。漢晉蜀人追溯祖源于黃帝，與一清代畚人家族自稱為黃帝之裔，都可說是兩千餘年來中國人直接或間接攀附共同祖先過程的一部分。

由歷史記憶、歷史心性分析來探索史實，可以開創許多新的歷史研究新頁，或延續、補充過去中斷的研究傳統——如過去古史辨派學者對於傳說古史的研究。我工作職位所在的歷史語言研究所，創立於1929年，由歷史、語言、考古、人類學（含體質學）與古文字學等研究組構成。這個研究所的創立年代及其組別結構，說明「中國歷史」（特別是起源部分）經歷了晚清民國初期的摸索，與隨後「古史辨派」帶來的懷疑與騷動之後，終於找到了一條坦蕩的大道——科學的史學。顧頡剛等人之研究從此成為異端。經過七十年，「科學史學」的確創造了許多研究成績，然而沈浸其中研究者常受制于自身認同所帶來的主觀偏見。如今看來，顧頡剛等人的研究不應被忽視；但需放在一新的研究理論框架下，這也是本文所強調兼顧歷史事實、歷史記憶與歷史心性的研究。或者，在關於中國人或中國民族的起源與形成此一問題上，我們更應期盼的是「客觀史實背景」和「主觀記憶與認同」兩條研究路線的合流。