

## 漢藏歷史關係的新思考：一個反思性歷史研究\*

王明珂\*\*

### 摘要

本文旨在說明，我們可以透過對「朵康」——青藏高原東緣——之地與人的研究，而對漢藏間的歷史與文化關係有一種新理解。自漢代以來，華夏便視這一地域人群為「羌」，並認為他們是我族邊緣的一部分。唐代以來當吐蕃及藏傳佛教勢力擴張至青藏高原東緣時，古藏族(吐蕃)知識菁英也將青藏高原東緣之部落人群視為我族邊緣的一部分。在漢藏皆視之為我族又鄙視這些邊緣人群的情況下，自古以來經由文化攀附本地人群深受漢化、藏化影響，在文化、宗教等方面皆呈現由漢到藏(由東而西)或由藏到漢(由西而東)的漸變光譜，因此成為漢藏的一個模糊邊緣。藉著這個例子，本文提出一種反思性歷史研究。不同於以「過去」來界定與爭論群體邊界的傳統歷史研究，亦不同於解構國族與相關邊界的後現代史學，反思性歷史研究希望藉由瞭解邊緣與邊界的形成過程，為各個核心主體帶來反思性認知，以消彌或緩和對立與衝突。

**關鍵詞：**藏族、漢族、朵康、少數民族、反思性歷史研究

---

\* 本文根據發表於 2009 年北京論壇國際會議之論文改寫而成

\*\* 作者為中央研究院歷史語言研究所研究員；國立中興大學歷史學系講座教授兼文學院院長，E-mail: michael@asihp.net。

對於漢、藏間的歷史與文化關係，長期以來在學界便有許多不同的意見與爭議。這不只是學術之爭，也涉及一些現實的文化、國家與族群認同之爭。爭議不只涉及漢、藏兩民族，也涉及近代史上與西藏相關的歐、美、日等國。一位學者如何描述藏族的歷史、文化，經常反映他心目中藏族的定義與範圍，以及今日藏族在中國(與中華民族)中的地位；或者相反的，學者心目中的藏族及其在中國的地位，影響他對藏族歷史、文化的理解。於是，經常是無自覺的，學者自身的社會、文化與學術背景，影響他們對藏族歷史文化與今日藏族境況的看法——建立一種歷史與人類學知識，說明藏族自古以來便是中國的一部分，或說明藏族自古以來便為一有獨立文化與政治主體性的民族。這些學術見解化為歷史文化常識，一般民眾也因其所接受的「常識」而對西藏問題有特定立場。

對於這樣的學術爭議及其與社會現實的糾結關係，我們似乎能從法國社會學者布迪厄(Pierre Bourdieu)對社會學研究的批判得到一些啟示。基於其反思社會學(Reflexive Sociology)理念，布迪厄指出學者常有三種知識偏見——因其社會身分(性別、階級、族群)造成的認知偏見，因其在學術圈中的境況、地位所造成的偏見，因其學究思想(將外在世界視為待詮釋的客觀景像，而非有待解決的一些具體問題)與相關學術預設法則而造成的認知偏見。<sup>1</sup> 前面提及的關於漢藏歷史文化關係爭議，相當程度是由於布迪厄所稱的三種知識偏見中的前兩種所致。然而本文不擬在此主題(漢、藏歷史文化)上討論任何文章或個別作者之論述偏見。我認為「解構」一些知識並無多大的意義。更重要的是，我們如何從新的觀察角度與分析方法來發掘我們知識理性中幽閉的一面——如布迪厄所稱的「未被深思的思想範疇」(unthought categories of thought)<sup>2</sup>——並藉此產生對社會現實本相的新認知。

所謂「未被深思的思想範疇」，某種程度上是指，在我們的學術探討以

---

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 39-40.

<sup>2</sup> 同前，頁 40。

及日常思想言談中有許多詞彙概念，如漢族、藏族、歷史、文化、民族等等，其本身的指涉意義已被我們的「常識」刻板化了。我們經常對這些詞彙的內涵與相關常識不假深思，因此在日常言行或在研究中不知不覺的一再強化這些刻板概念。譬如，學者將某人群的「文化」視為一有內在邏輯與一致性的整體，以「文化」來描述該「民族」的外在表徵(如體質外觀、服飾、儀式行為)與內在思想邏輯(如人觀、宇宙觀)，並以「歷史」來說明此一「民族」之共同過去。如此，學者建構被「歷史」與「文化」界定並彼此區隔的一個個「民族」，如漢族與藏族。這樣的詞彙概念，也影響我們對當今世界的觀察、認知，以及我們對過去的集體回憶。使得我們注重核心、典範、結構(如核心地區的漢族或藏族，典範的漢、藏文化)，而忽略邊緣與個人，也忽略經常發生的違反典範、結構的諸多異例。以這篇文章的主題——漢、藏歷史關係——來說，朵康藏族或氐羌系民族便是介於漢、藏之間的邊緣，漢、藏典範社會文化外的異例。

朵(Amdo)、康(Khams) 約指的是今青藏高原的東緣，由青海東部、四川西部到雲南西北部的狹長地帶，今日當地絕大多數居民為藏族；其東邊緊鄰著的羌族、彝族與納西族地區，有時也被視為廣義朵康的一部分。在這篇文章中我將說明，如果將眼光集於此漢藏間的邊緣，以「文化」來說，我們將發現本地既有藏文化又有漢文化因素，如此混雜漢、藏與本土因素的又並非一個統合的「朵康文化」，而是各地多元的族群文化。以「歷史」而言，漢文獻記憶中的羌人或羌族歷史，或藏文書中的朵康之人的歷史，都將本地人群視為我族的一部分，但又都視之為我族邊緣。雖然深受漢、藏文化與歷史記憶影響，朵康地區各人群自有其凝聚與界定「我族」(以及與鄰近他族之關係)的「歷史」。認識以上這些歷史、「歷史」與文化，有助於我們反思各種典範觀點的漢、藏歷史文化論述。

本文首先概略說明朵康之地理環境與歷史，接著分別介紹華夏觀點的「羌史」，和以衛藏為中心之藏人觀點的「朵康史」，以及朵康各族群——在漢、藏影響下，以及在本土人類生態情境中——如何述說自身的歷史。基於此，我提出一種對漢藏歷史關係的反思性歷史知識，並藉此討論反思性研究

的一些方法、旨趣及其現實意義。

## 1. 朵康地理與歷史簡介

朵康位在青藏高原東緣。「朵」又稱「朵麥」大致指的是說安多藏語的地區，也就是青海東部、東南部，以及川北的松潘草地一帶。拉脊山以北、日月山以東的湟水流域是有名的西寧河谷，古藏文書中稱此地為「宗喀」，為廣義之「朵」的一部分。湟水及其支流切割本區，形成一個個的高山河谷。相較而言，本區河谷低平(海拔高度約在 2200-2400 公尺之間)，氣候條件較好。在漢代，它是漢帝國西北邊郡的主要軍屯區。拉脊山以南的黃河上游谷地，山高谷深而平原狹小。目前主要農業區為沿黃河的循化、尖扎、貴德等河谷盆地。阿尼瑪卿山脈以南的黃河、長江源流地區，海拔高度大多超過農業可存在的上限，只有在海拔低的零星向陽河谷能種少量青稞、小麥，其餘大部分地方皆只宜放牧。

「康」是指「朵」之南，由四川西部到雲南西北的康藏地區，這也是部分藏文獻中狹義的「朵康」。<sup>3</sup> 整個區域在南北走向的岷江、大渡河、雅礱江與金沙江之間，北起川西北的壤塘、石渠、德格，南至雲南的中甸、維西，西至西藏的昌都一帶。在此地帶上，農業人群聚落散佈在各個大小河谷之中。河谷上方是高山與起伏的高原，這是游牧人群活動之地。沿著大渡河由馬爾康到金川、康定、石棉，以及沿岷江的茂縣、汶川及映秀一帶，有較低的河谷台地，這是本地的主要農業區。西部與北部的壤塘、石渠、德格、色達、白玉，農業只見於河谷，其餘為農牧混合或純牧區。此一帶狀區域的東南段是安寧河谷及涼山地區，這區域住的主要是彝族。大陸學界一般稱此青藏高原東緣地帶為「藏彝走廊」，自然是將安寧河谷及涼山彝族地區包括在

---

<sup>3</sup> 如《安多政教史》中所稱的多康(朵康)三崗為，多康(又稱瑪爾康)、多麥(又稱野摩塘)、宗喀(吉塘)；此即表示「朵康」有廣義與狹義之別。見智觀巴·貢卻乎丹巴繞吉，《安多政教史》(蘭州：甘肅民族出版社，1989)，頁 3-4。

內。但本文所討論的「朵康」不包括上述彝族自治州，因為我認為彝族在社會與文化上與朵康各族群有相當差別。

約從西漢中期開始，由於漢帝國軍政勢力的西向擴張，朵康各地人群與漢帝國有了往來互動，因此關於他們的生計、社會與相關政治軍事活動被記載於漢歷史文獻之中。首先與漢帝國有密切接觸的是本地北部河湟地區(青海東北部)的部落人群。因漢帝國勢力侵入河湟谷地，並在此駐軍屯田，使得當時兼營農牧的各個「西羌」部落幾度組成聯盟來對抗入侵者。然而，在本地資源環境與人類經濟生態下，對各部落而言最重要的是擁有一片山谷(及附近可放牧的高原草場)，因此各擁河谷與鄰近山區的諸部落之間存在著嚴峻的資源「邊界」。在部落資源區內，各個次級部落與更小的牧團也各自劃分資源邊界。由於發生在各個地域部落間的資源競爭是經常的、嚴酷的，因此他們難以集結力量一致對外。漢晉時期中國文獻記載，西羌每一次為了對抗外敵而組成部落聯盟時，都需要各部落先「解仇、交質、盟詛」。<sup>4</sup> 漢代將領趙充國也曾對皇上表示，羌人其實很容易對付，因為他們各部落都有自己的首領，彼此經常相互攻擊，不能團結。<sup>5</sup>

不能團結並不表示他們容易對付。後來，漢帝國不堪西羌之降叛不定，將降服的河湟西羌遷至漢帝國的西北邊郡中及附近。這樣的政策，以及因此導致的族群衝突，終造成讓整個漢帝國西疆殘敗的「羌亂」。然而羌亂中的「羌人」是已相當漢化的羌人，其主要影響區域是關隴一帶的西北邊郡，而非河湟。無論如何，移徙關中或近邊塞地區的羌人後來成為華夏的一部分，以農牧生存於新資源環境裡。河湟至青藏高原東緣的羌人，則仍在無止境的部落戰爭中。川北、川西至雲南北部山間與草原上的各部落，在漢晉華夏心目中也是「羌人」。這部分羌人部落與漢晉華夏帝國的關係較平和，偶爾也有些部落首領來對漢帝國稱臣進貢。

到了隋唐時，華夏稱甘肅西南之洮河流域至川西北的諸部落為「党項」，

---

<sup>4</sup> 《漢書》69/39，趙充國傳；《後漢書》87/77，西羌傳。

<sup>5</sup> 《漢書》69/39，趙充國傳。

認為他們是漢代羌人之裔，所以也稱之為「党項羌」。《新唐書》記載，党項「以姓別為部，一姓又分為小部落，大者萬騎，小數千，不能相統。」此也是說，他們有層層的部落組織，但各部落間難以產生統一全體的政治威權。該文獻又稱，党項各部落間常相互劫掠，以及報血讎；此也表示，應對生存資源不足的環境，本地人們傾向於對內分配、相爭、互奪來解決問題。這一切，都與漢代西羌的情形沒有差別。隋至唐初，有些党項族落經常掠奪中原王朝邊境。除了征討驅逐外，隋唐帝國將一些歸順的党項族落移入西北各邊疆州縣，以便轄控——此作為也與東漢帝國對付羌人的方法類似。在川西(約當今之康區)羌人方面，由於王朝對本地的影響與控制逐漸增強，許多羌人部落歸附，隋唐在此設了許多的州與羈縻州行直接或間接轄治。

公元 7 世紀，吐蕃興起於藏南並北向擴張。在此王國的發展過程中，最關鍵的步驟便是他吞併了羊同(象雄)與青藏高原東緣的蘇毗、白蘭、党項、吐谷渾等政治體下的各部族。無論是羊同、蘇毗皆如党項一般，為由許多分合無常的部落與部落聯盟所構成。吐蕃之所以能迅速擴張，並對唐帝國之西北造成嚴重威脅，主要原因之一便是其能凝聚這些游牧、半游牧與山谷中行混合經濟的部族。利用他們常用於內鬥的強大武力侵入唐帝國西疆，掠奪並分配戰利品以強化此軍事聯盟的凝聚。青藏高原東緣原屬蘇毗、党項、吐谷渾之各部族，成為吐蕃向北、向東擴張的主要戰力基礎。然而居於唐與吐蕃之間的党項羌受此戰火波及，他們部份降於吐蕃，還有一部份党項羌被迫東遷。唐帝國恐党項為吐蕃所用，因此讓大量東遷的党項諸部移入今日甘肅、寧夏、內蒙、陝西等地。

在立國約 200 年後的公元 9 世紀時，吐蕃各部「種族分散，大者數千家，小者百十家」。<sup>6</sup> 部分原因為其無力穩固統治青藏高原東緣諸部族，或者說，此王國無力消弭本地(朵康或整個藏區)因資源不足而生的內部部落戰爭。另一方面，進入陝甘、寧夏等地的「羌人」部族，如漢晉時期的「羌人」一樣，很快的溶入中原王朝西北疆的政治、經濟與族群文化體系中。相反的，他們

---

<sup>6</sup> 《宋史》492/251，吐蕃傳。

與吐蕃的關係日益疏淺。所以，從地域性人類生態來說，到了宋代一切又回到原點。移居關隴的「羌人」逐漸成爲漢人，或被納入党項豪族所建的西夏王國。青海河湟至川西北高原、河谷的諸羌，部分受中原王朝邊郡轄治，但王朝對此地的統治鬆散且不穩定。在中原王朝能控制的據點之外，青藏高原絕大多數地方仍是各部落、村寨分立，各個人群瓜分並彼此爭奪本地資源。

## 2. 古華夏觀點：羌人的歷史

在這樣概括的歷史背景下，我們可以分析一些「歷史」——漢、吐蕃(或藏)對朵康人來源的歷史記憶。藉此，我們可嘗試理解這些「歷史」書寫者——漢或吐蕃作者——對朵康之地與人的觀感、情感與意圖。首先，我們看看後漢魏晉時期(在此約指的是公元 1-5 世紀)華夏的「羌人」族源歷史書寫。

我曾在《華夏邊緣》一書中說明，在漢代以前，中國文獻記載中的「羌」原來並非某族群的自稱，而是華夏心目中的西方異族概念，表述「西方那些與我們不同的人」。因此，華夏文獻中對羌的描述，也就是華夏對其西方族群邊緣的描述。從殷商至漢代，隨著許多西方「羌人」成爲華夏，華夏便稱更遠的西方人群爲羌，如此華夏心目中此一異族空間人群概念逐步西移。到了漢晉時期，此「華夏邊緣」推移至青藏高原東緣。由於受人類生態限制，華夏化至此無法再向西推進，因此本地(青藏高原東緣)成爲華夏心目中穩固的「羌人」地帶。<sup>7</sup>

寫成於公元五世紀的《後漢書·西羌傳》(以下簡稱《西羌傳》)，是第一篇華夏對其西方「羌人」之生計、社會與歷史的書寫文獻。由於《後漢書》爲官修史籍，因而其內容可代表當時華夏的典範觀點。《西羌傳》中所描述的「羌」主要是河湟各部落人群，但也包括川西至滇西北各部族(如白馬羌、白狗羌、旄牛羌等等)。關於這些被稱爲「羌」的人群之族源，《西羌傳》中有兩段書寫，一說明所有羌人的來源，一說明羌人豪酋家族的來源。關於所

---

<sup>7</sup> 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》(臺北：允晨文化，1997)，頁 227-253。

有羌人的來源，該文獻作者指出，西羌出於南方的三苗，為姜姓之族的別支，也是古代「四凶」之一。後來，在舜帝打敗並流放「四凶」時，羌人也被驅趕到黃河上游。而後，《西羌傳》又說明羌人豪酋家族的祖源。其文稱，有戎人「無弋爰劍」，原是秦人的逃奴。一天，他脫逃而奔於河湟地區，因種種神跡躲過秦兵追補，因此土著羌人奉他為王，他的後裔也世代成為羌人各部落的豪長。該文獻又稱，無弋爰劍有個孫子，名為「印」，為了逃避秦軍的進逼而率著部眾往南方去；印的後代便是川西各羌人部落的祖先。<sup>8</sup>

在最近的一本著作中，我分析四則漢晉時期華夏帝國官修史籍(正史)中有關四方異族(主要是其王族)之族源歷史敘事。我的分析角度，並非探究其敘事中描述、記錄了多少歷史事實，而是詮釋這些歷史敘事文本(text)所「反映」的社會情境(context)，這是另一種歷史事實。這四則關於華夏四方邊緣人群統治家族的歷史敘事是：東北方的「商王子箕子奔於朝鮮」故事，東南方「周王子太伯奔吳」故事，西南方「楚國將軍莊蹻王於滇」，以及前述西北方「秦之逃奴無弋爰劍奔西羌」成為羌人豪酋之祖的故事。我稱這一類的歷史記憶與敘事為「英雄徙邊記」<sup>9</sup>，一種模式化的歷史敘事，漢晉華夏知識菁英以此表述他們心目中的我族邊緣概念。「英雄徙邊記」歷史敘事的模式化內容是：一個來自華夏的英雄因種種挫折而流居邊疆，在此他成為本地統治者，或也為本地帶來文明教化。產生這樣模式化(或結構化)歷史敘事的背景情境是，華夏在我族中心主義下自視為四方核心，並因此視四方人群為自「我族」或由「本地」分出的邊緣支裔。

認識了這樣的敘事結構及其意義後，我們可以進一步比較四則故事之敘事結構中相對位置的「符號」。奔於朝鮮的是一個「商」之「王子」(箕子)，奔於江南的是一個「周」之「王子」(太伯)，奔於滇的為「楚」之「將軍」(莊蹻)，奔於西北羌人地區的是一個「秦」之「逃奴」(無弋爰劍)。這些「英雄

---

<sup>8</sup> 《後漢書》87/77，西羌傳。

<sup>9</sup> 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》(臺北：允晨文化出版社，2006)，第五章。

徙邊記」歷史記憶之構成「符號」(王子、將軍、逃奴，以及商、周、秦、楚等等)所隱喻之高下貴賤，反映的是在共同「結構」下(指華夏對四方邊緣人群皆以核心主體自居)，華夏對四方邊緣人群的意像是有等差的。王子隱喻著優於將軍，更遠優於逃奴的血緣身份；商、周隱喻著政治上的華夏核心，而秦、楚則為華夏邊緣或非華夏。由此我們能理解，在漢晉華夏心目中這些華夏支裔血緣最尊貴的(也是文化較高的)是東北與東南邊緣人群(朝鮮與東吳)，因此華夏認為其王為商、周王子之後；其次是西南的滇國之人，華夏認為其王侯家族為楚國將軍之後；西北邊緣的西羌，華夏認為其領袖家族為秦人逃奴之後，可見其在華夏心目中的文明性、華夏性又更差了。<sup>10</sup>

然而這並非是說，華夏全然否定「羌」的華夏性。我們不能忘了，《西羌傳》中也稱羌為三苗之後，是姜姓之族的別支。在漢晉典籍記憶中，「三苗」是因作惡而被華夏英雄祖先(舜帝)驅於邊地的人或人群；文獻也稱姜姓是炎帝之族，炎帝是被華夏英雄祖先黃帝打敗的古帝王。然而對古華夏而言，炎帝並非「異類」，有些文獻，如《國語》，甚至稱他與黃帝是兄弟，後來華夏中也有部分大姓門閥自稱為姜姓之族、炎帝之後。如此，當時的華夏稱西羌為姜姓別支，隱喻著他們原來是華夏的一部分，但為華夏中的「壞份子」，家中的「黑羊」。<sup>11</sup> 無論如何，稱羌人為「姜姓之別」與稱他們「出自三苗」，都表示他們是被華夏英雄祖先(核心)打敗而被逐走的華夏支裔(邊緣)。

進一步分析《西羌傳》文本，我們還能察覺作者心目中河湟之羌與川西之羌是有差別的。在該文有關「無弋爰劍」的敘事中，事實上作者所述的不是一個而是兩個「英雄徙邊記」故事。一是，「無弋爰劍」奔逃至河湟，另一則是，「無弋爰劍」的孫子「卬」，為了逃避秦人之軍威而率眾往西南遷，他的後代便是參狼種的武都羌(約為甘南的非漢族群)、白馬種的廣漢羌(川西北的非漢族群)、旄牛種的越巂羌(川南至滇北的非漢族群)。以上越巂羌、廣

<sup>10</sup> 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，第五章。

<sup>11</sup> 英文諺語稱「家裡的壞份子」為 the black sheep of the family。

漢羌、武都羌之名，表示這些羌部的位置是在當時(東漢)武都經廣漢到越嶲此一線之西，由今之甘南、川西到雲南西北部之青藏高原東緣，這些高山縱谷與高原地區也是我們所稱的「康區」。由於在《西羌傳》之文本敘事中，「邛」之子孫由河湟之無弋爰劍子孫「主幹」分出，因而此「英雄徙邊記」敘事也表現書寫者心目中河湟羌為羌人主幹，西南諸羌為較不重要的(或其開化程度較低的)分支。與此相對應的，《西羌傳》的主要內容均在描述河湟之羌，只略為提及西南諸羌。

在《後漢書·西羌傳》之後，中國歷代正史中只有零散的個別羌人部族記載，再也沒有將「羌」視為一個整體來描述其社會狀況及其歷史。然而到了近代中國國族建構的時代，在此時代背景下，歷史文獻中所有的「羌人」再度被肯定為一個族體，民族史學者根據舊文獻記憶，以及考古、語言及人類學材料，寫成新的「羌族史」。在當代民族概念下，新的「羌族史」不但說明岷江上游之羌族為古羌人遺裔，也說明當今中國民族內十餘個民族(包括漢、藏、彝等人口眾多的民族)皆與古羌人有關。兩部羌族史之內容及其出現的時代，顯示華夏邊緣的塑造及再造之歷程——《後漢書·西羌傳》塑造的是華夏與其帝國的邊緣，近代典範羌族史塑造的是中華民族與其國家之邊緣。

### 3. 古藏人觀點：朵康人的來源

公元7世紀吐蕃王國興起于藏南並向北、向東擴張，朵康各地部族因此被納入其政治、文化圈中。後來在吐蕃王國崩解後，因著藏傳佛教的流傳，朵康與衛藏在文化習俗與宗教上的關係卻愈來愈密切。現在可見的一些藏文書中，常有將吐蕃各地部族視為一整體——朵康各部族也被包括在內——來說明其祖先源流的敘事。我們可藉此探討吐蕃或藏人觀點的「朵康之人」的族源歷史。

首先，在早期藏文書中，有幾個與青藏高原東緣之地域與人群相關的辭彙概念。藏文獻中常將廣大藏區分為三部分，如《智者喜宴》所稱的「上阿

里三圍」、「中衛藏四如」、「下朵康六崗」。在《西藏王統記》中，則稱下部為「朵康三崗」。<sup>12</sup> 有學者指出，「朵康三崗」是指「朵康」（昌都以東的康藏地區）、「朵麥」（青海安多地區）、「宗喀」（青海湟水地區）。一般認為「朵康」指的是「朵」與「康」；「朵」在北、「康」在南，然而此二者之範圍並不明確且有重疊。<sup>13</sup> 無論如何，據研究者稱「衛」（dbus）有中心之意，而「康」則指的是邊地。<sup>14</sup>

根據藏族史學者的研究，藏文史籍中關於藏人族源歷史之說有三——印度徙入說、卵生說、獼猴說。<sup>15</sup> 印度徙入之說大致為，一個印度國王的幼子，因戰敗或因爭王位失敗，改著女裝逃往大雪山中，此即西藏王統之由來，或稱其後裔繁衍為當地所有的人。<sup>16</sup> 14世紀藏文之作《西藏王統記》中引《遺訓首卷錄》稱，天竺「馬甲王有三子，其最幼者，頗具德相，未得王位，乃遵神指示，令其改作女裝，流放至於藏地云。」作者稱，這指的是吐蕃王統之始祖聶赤贊普。<sup>17</sup> 成於14世紀之《紅史》作者引同一資料，稱釋迦種族之後的一個國王，「他的小兒子領著軍隊穿女人服裝逃往雪山之中，後來世代為西藏的國王」。此亦指的是西藏「王統」的由來而非所有人類的由來。但在《青史》中，作者引印度智鎧論師的說法稱，戰敗的茹巴底王偽著女裝，逃到雪山中，發展成西藏的人類。<sup>18</sup> 《善逝教法史》引智鎧所著之《勝天贊釋》稱當地人類起源為，在一次戰爭裏「汝巴底王領著他的軍隊約一千人，喬裝為婦女，逃遁到大雪山叢中，逐漸繁殖起來的。」<sup>19</sup> 《西藏王臣記》同樣引《勝天贊釋》，略去了「著女裝」之情節，曰：「西藏人類，系由茹巴

<sup>12</sup> 索南堅贊，《西藏王統記》，劉立千譯注（北京：民族出版社，2000），頁23。

<sup>13</sup> 如，若參考《安多政教史》所述，則川西的大金川一帶亦被包括在「安多」之內。

<sup>14</sup> 格勒，《論藏族文化的起源形成與周圍民族的關係》（廣州：中山大學出版社，1988），頁26-27。

<sup>15</sup> 石碩，《藏族族源與藏東古文明》（成都：四川人民出版社，2001），頁18-19。

<sup>16</sup> 石碩，《藏族族源與藏東古文明》，頁18-19；蔡巴貢噶多吉《紅史》，陳慶英、周潤年譯（西藏人民出版社，2002），頁27；班欽索南查巴，《新紅史》（西藏人民出版社，2002），頁10。

<sup>17</sup> 索南堅贊，《西藏王統記》，劉立千譯注（北京：民族出版社，2000），頁33。

<sup>18</sup> 廓諾迅魯伯，《青史》，郭和卿譯（西藏人民出版社，1985），頁25。

<sup>19</sup> 布頓大師，《佛教史大寶藏論》，郭和卿譯（北京：民族出版社，1986）。

底王率領軍隊進入有雪邦土，而逐漸繁衍而來者。」<sup>20</sup> 以上三則文獻中類似的故事，述說的都是西藏人類的來歷。

這也是一種「英雄徙邊記」歷史敘事，反映著在書寫者心目中本地人(或其君王家族)為佛法世界核心(印度、天竺)的邊緣成員。敘事中常見的共同情節，如被打敗的、不得繼承王位的王子逃往外地，以及符號，如幼子、著女裝等，都表示相對於天竺而言，藏域為佛法世界之「邊緣」。值得注意的是，明清時期雲南滇洱地區也曾流傳「天竺阿育王的三個王子來到本地，成為本地神性祖先」之傳說，與此有相似的地方。它們都顯示在佛教文化的北向擴張中，藏區與滇南都曾成為此一宗教文化圈的邊緣。雖然以上諸文獻多未指明，這逃來的王子先是在何處繁衍人類，但稱這王子便是西藏(吐蕃)第一位王者，而一般藏文獻皆指第一位王者聶赤贊普降在藏南的雅隆地區，也就是衛藏的核心。

「獼猴說」應是在藏區最普遍、最深入民間的一種人類起源敘事，見於多種典籍之中。如，《紅史》記載，觀音菩薩化身之神猴和度母化身的岩羅刹結合，生出西藏所有的人類。<sup>21</sup>《西藏王統記》亦稱，藏地人種出於神猴及岩山魔女(羅刹)之合。此神猴受觀世音菩薩之命往雪域修行，在此他受到岩羅刹的威脅誘惑，要他與其成親。後來在菩薩的應許下，神猴終與岩魔女結為夫妻。婚後他們生出六個猴嬰，六猴嬰由不同處來投生，其父母之性(神性與魔性)也不同，因此其後代也有不同的秉性。此六猴繁衍眾多後代後，神猴又替他們從天上乞來青稞、小麥、蕎子等穀類播植地方，讓他們得以為食，並逐漸退去體毛成為人類。<sup>22</sup> 研究者稱，此故事中六幼猴及其後代生養之處「甲錯林」與「灼當貢波山」，或其他文獻所載的藏族起源地，一般都指的是雅隆河谷的澤當。<sup>23</sup>《漢藏史集》中有類似的猴子與岩魔女故事。故事說，觀世音菩薩發現吐蕃之地充滿黑暗，沒有佛法，所以授法予一猴子，命其到

<sup>20</sup> 五世達賴喇嘛，《西藏王臣記》，劉立千譯注(北京：民族出版社，2000)，頁8。

<sup>21</sup> 蔡巴·貢噶多傑，《紅史》，頁29。

<sup>22</sup> 索南堅贊，《西藏王統記》，頁30-32。

<sup>23</sup> 班欽索南查巴，《新紅史》，頁93，注78。

「吐蕃中部」的一個山崖下修行。後來遇岩魔女，兩人結為夫妻，情節如上述。<sup>24</sup> 這兒，「吐蕃中部」，相對於吐蕃上部(阿里)與下部(朵康)，指的也是以雅隆河谷為中心的衛藏地區。

雖然此種記載最早出現在 14 世紀的藏文獻中，但學者認為此說在民間應有更早的流傳淵源，後來在吐蕃王國瓦解而藏傳佛教漸民間化之後，此民間傳說才被納入佛教文獻並添加佛教色彩。<sup>25</sup> 公元 7 世紀唐代學者纂修的《隋史》記載，稱當時的党項羌為「三苗之後」，又說其中的宕昌、白狼部落都自稱是「獼猴種」。<sup>26</sup> 這說明人類由「獼猴」生出之說，此時已流傳在青藏高原東緣之宕昌、白狼等部落中。

六猴雖生成人類之說，後來又發展成「六人種」或「原人六族」為藏區各地族群祖先的說法。如《漢藏史集》在前述岩魔女與神猴故事中，接著說，他們的後代人類因爭奪穀物不合，分成四個部落，即塞、穆、東、冬四個族姓。並稱，「吐蕃之人，大多數都由這四大族姓分化而來」。作者又引了另一說法，稱「吐蕃最初的姓氏為查、祝、冬三姓，加上葛成為四姓，再加上兩個弟弟韋和達，成為吐蕃的六個姓族。」作者解釋道，由於在觀世音要神猴與岩魔女結合之前，吐蕃地方沒有人類，因此這六個姓族應是上述四個姓族派生的。<sup>27</sup> 本書另一章中，作者引述一故事如下。吐蕃人的始祖赤多欽波，「他生有六個兒子，即查、祝、冬、噶四位兄長及韋、達兩位弟弟，共計六人。」該文接著敘述，「冬娶了巴瑪勒邦，查娶了查莫熱紮、祝娶了祝莫重重、噶娶了噶瑪麥波，韋與達在漢藏交界之地，娶了當地的達岱貢瑪。」然後該文歌頌各族姓後裔；如稱，未失尊長地位的是兄長「冬」的後裔，本領高強而守信用的是「查」的後裔等等。未被頌揚的唯有「韋」與「達」兩支。該文接著又敘述查、祝、冬、噶各繁衍成 12 支系，也未提及韋、達的後裔支系。

<sup>24</sup> 達倉宗巴·班覺桑本，《漢藏史集》，陳慶英譯(西藏人民出版社，1986)，頁 79-80。

<sup>25</sup> 石碩，《藏族族源與藏東古文明》，頁 29。

<sup>26</sup> 《隋書》83/48，西域，党項。

<sup>27</sup> 達倉宗巴·班覺桑本，《漢藏史集》，頁 80。

在許多早期藏文書，都提及這最早的四兄弟或六兄弟，與相應的四族或六族之說。在《朗氏家族史》中，阿聶木思赤朵欽波的六個兒子，六弟兄，是「藏族原人六族」的祖先。其中，最小的兩個弟弟魏(韋)與達，「居住在大區交界處」。在此文本中，作者同樣是以「小弟弟」及「大區交界處」來表述此族群在整體「吐蕃」中的血緣與空間邊緣地位。<sup>28</sup> 法國藏學家石泰安(Rolf Alfred Stein, 1911-1999)，在比較幾個相關藏文獻版本後指出，這些文獻記載，最早六個弟兄裏的「小弟弟或壞家族」被驅逐到大國邊境，作為西藏內地部落同這些大國間的緩衝。<sup>29</sup> 所謂大國邊境，應指的是昌都以東的朵康(含青海東部的「宗喀」與「朵麥」)地區。至少《漢藏史集》指這兩兄弟在「漢藏交界處」，指的是青藏高原東緣的朵康，或其中的一部分。

許多古藏文文獻作者在書寫吐蕃原始的「四弟兄」與「六弟兄」時表現的模糊與不確定，以及漢藏邊緣某些人群被書為「兩個小弟弟或壞家族」的後代，顯示典範觀點的「吐蕃人」範圍可能曾隨著吐蕃王國勢力的擴張(納入朵康之地與人)而擴大，因而解釋並凝聚吐蕃人的「歷史」，一種弟兄祖先故事，其祖源部分也由查、祝、冬、葛四兄弟，變為「加上兩個弟弟韋與達」的六兄弟。無論如何，將六個弟兄中的四個作為一組「哥哥」，相對於另兩位「弟弟」，這樣的敘事重覆出現在《漢藏史集》等藏文書中，明白顯示後來加入此吐蕃大家庭的朵康之地與人——小弟的後代，或住在大國邊區的家族——在掌握書寫權力的吐蕃知識菁英看來仍為我族「邊緣」。由以上各說我們可以看出，無論這些古藏文獻的作者來自何處，他們都認為最早的西藏(吐蕃)人類衍生於雅隆河谷，或在以此為中心的「吐蕃中部」(拉薩與日喀則一帶的衛藏)。相對的，朵康則為邊緣，是弟兄始祖中的「小弟弟」或低卑家族之後裔所居的地方。

另外，藏區流傳的人類「卵生」之說，大多只是用以解釋人類的由來。據研究者之見，「人類卵生之說」源于印度或波斯，最早出現在西藏苯教文

---

<sup>28</sup> 大司徒·絳求堅贊，《朗氏家族史》(西藏人民出版社，1988)，頁5。

<sup>29</sup> 石泰安著，耿升譯，《川甘青藏走廊古部落》，頁29。

獻之中。<sup>30</sup> 成於 14 世紀的《朗氏家族史》稱，一般人民起源於一原始之卵，此卵生成十八個卵，其中白卵生成一人，門米桑巴·隆隆朗朗。他的孫子廓瑟積奇生下三子。這三兄弟中的恰爾吉·達查阿魏，便是人間世系的始祖，前述的「六族姓」便為其後代。<sup>31</sup> 《黑頭矮人傳》中，稱一卵中生出一光亮一黑暗兩隻鳥，兩鳥交配生了白、黑、花三個卵，由此繁衍出神與人類。在《格薩爾王·漢地之章》，兩隻鳥生了 18 個蛋，分成三組，白、黃、藍蛋各六個。其中，中部神造的六個黃蛋產生人類，「尤其是西藏矮人六氏族」。<sup>32</sup>

以上印度徙入、卵生、獼猴之後等三種藏人觀點的藏地(含朵康)人類起源之說，經常在其敘事情節中蘊含著「弟兄祖先故事」成分。如在印度徙入說中，來到西藏的是印度某王族「幾個弟兄」中的老么。<sup>33</sup> 卵生說中，由同一母源生出的不同顏色之卵，生出各人群，此自然也隱喻這些人群在祖源上有同胞手足關係。在獼猴與岩魔女生人後來形成四姓族或六姓族之說裡，更明白表示這四族或六族的始祖為弟兄。在藏區，祖先源于幾個「弟兄」似乎是一種常見的族群歷史構成模式。如在《朗氏家族史》中，不僅藏人(吐蕃)原人六族出於六個弟兄，朗氏各支系也無不出於一組組的弟兄祖先。如該家族有三大支系：上部地方惹氏白支系、中部地方惹氏花支系、下部地方惹氏黑支系。此三大支系之內部各部族，都各源于該支系之始祖九弟兄。<sup>34</sup> 《紅史》及許多藏文書中也提及，在神猴菩薩與岩羅刹女結合生出人類以後，曾經「瑪桑九兄弟」統治的時代。在《迦薩世系史》裏，昆氏出於「天神三弟兄」的後代「瑪桑七兄弟」。該書接著記載著昆氏好幾代的「兄弟」，最後，「祖多喜饒有七子，傳說由此七兄弟分出昆氏八部族」。<sup>35</sup> 更早的敦煌所藏

<sup>30</sup> 張雲，《絲陸文化吐蕃卷》(浙江人民出版社，1995)，頁 6-7；林繼富，〈西藏卵生神話源流〉，《西藏研究》2002 年第 4 期。

<sup>31</sup> 大司徒·絳求堅贊，《朗氏家族史》，頁 5。

<sup>32</sup> 石泰安著，耿升譯，《川甘青藏走廊古部落》，頁 34。

<sup>33</sup> 如《西藏王統記》中引《遺訓首卷錄》。

<sup>34</sup> 大司徒·絳求堅贊，《朗氏家族史》，頁 6-7。

<sup>35</sup> 阿旺貢噶索南，《迦薩世系史》，陳慶英等譯注(西藏人民出版社，2002)，頁 4-10。

吐蕃歷史文書中，也有「六父神之子，六兄六弟」這樣的神性祖先之說。<sup>36</sup>

不僅對「我族」歷史作如此思考，對於「漢地」之歷史，古藏人作者在敘事中也常表露此傾向。如《紅史》中稱，「劉光武有五個兒子，第五個兒子即是叫做漢明帝的皇帝」，又稱，「唐高祖……在他的三個兒子中的第二子唐太宗在位之時」。<sup>37</sup> 這樣的敘事，強調「英雄」為幾個「弟兄」之一，在漢歷史文獻中是不常見的。在後面，我將對此作進一步解讀。

#### 4. 本地各人群的由來：青藏高原東緣人群的本土觀點

公元 9 世紀吐蕃政權瓦解後，藏傳佛教文化持續影響青藏高原東緣漢晉「羌人地帶」上的諸部族。過去被稱作「羌」的這些人群，此時在華夏看來已相當「吐蕃化」了，因此華夏開始稱之為「番」。<sup>38</sup> 宋至明清時期，康區各部族在漢文獻中普遍被記錄為「番」或「西番」。宋王朝國力弱，北方邊疆紛擾多，因此對西方邊疆採保守之勢。元代蒙古之中原王朝，以其軍威征服、控制朵康，設司管理；此時本地少數地區成為其直屬州縣，其它大多成為受理藩院管轄的「外藩」。在此基礎上，明清王朝更有計劃的在本地建立起行政管轄體系，主要是沿續前朝的土司制度，並強化經康區通往衛藏的交通驛道，以強化政治上的溝通與轄制，以及茶馬貿易。以川西至滇西北的康區而言，北段的雜谷腦至馬爾康，中段的雅安至康定，南段的麗江、中甸，都是茶馬貿易的入藏重要孔道。如此原已不同程度地接受「藏化」或「吐蕃化」影響的康區，在明清時期大量漢人軍、民、商人進入本地的情況下，當地各族群又不同程度的接受「漢化」。因此在經近代中國「民族化」洗禮而漢、藏區分明確化之前，也就是約在 20 世紀上半葉，康區早已成為一模糊

<sup>36</sup> 《敦煌本吐蕃歷史文書》，王堯、陳踐譯（北京：民族出版社，1992）。

<sup>37</sup> 蔡巴·貢噶多吉，《紅史》，頁 10、13。關於漢地各王朝的歷史，類似的敘事亦見於釋迦仁欽德，《雅隆尊者教法史》（西藏人民出版社，2002），頁 14-16。

<sup>38</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 181-83。

的漢、藏邊緣。

前面我略述漢文獻所載「羌人」的起源歷史，以及藏文獻所見「朵康之人」的起源歷史。那麼，我們是否能探索居於漢與衛藏之間的這些人群如何述說他們自身的歷史？事實上，這樣的探索有些困難。首先，在近代以前居於本地的各族群很少留下佛教文獻以外的文字記憶，尤其是可稱為「歷史」的記憶。其次，漢藏文獻中所見的羌、党項、木雅、弭藥等人群，在今日民族學田野調查所見，相關地區當前居住著的是許多在語言、文化與族群認同上極端分歧的人群。<sup>39</sup> 因此無論是那一人群的歷史記憶，都不能代表全體「康」或「朵康」之人的觀點。第三，近代民族學者進入朵康地區進行民族考察時，他們的確從本地人的口述中，從本地人保留的文書中，得到一些本地人的社會記憶。但是，部分由於本地人處於漢、藏文化間的邊緣地位，這些有關「過去」的社會記憶經常被學者認為是「神話」或「民間傳說」而被忽略或受壓抑。

因此，以下我只能以一些近代的、非常有限地區的例子，來說明部分本地人群對「歷史」的記憶。這些例子，主要來自我曾進行多年田野調查的川西阿壩藏族羌族自治州，特別是由松潘到汶川、理縣之間的羌族地區，以及鄰近的嘉絨藏族地區。

岷江上游松潘至汶川、理縣、黑水一帶，是藏文書所見之「朵康」概念的東方邊緣部分。我曾在《羌在漢藏之間》一書中——如書名所示——描述羌族居於漢、藏之間的族群特質。在本文中，我只在本地的歷史記憶層面上說明此現象。關於本地人的來源，岷江上游羌族中流傳著幾種不同的故事。其中一個關於人的來源故事，記錄在端公(本地漢語對男性巫師之稱)經文唱詞中，後來也透過「羌族民間故事」等書籍而流傳。這故事的內容是說，一個天上仙女來到人間，遇到一個猴子，或說是一個半人半猿的「人猴」。她

---

<sup>39</sup> 以岷江上游的羌族地區來說，在 1950 年代以前，一般而言山間村寨居民的認同範圍很小，各溝人群間的語言難以相互溝通，鄰近地區人群的文化表徵也常有刻意區分。見王明珂，《羌在漢藏之間》。大渡河流域的康藏地區，自巴底鄉的嘉絨藏族以下，丹巴縣各溝人群的語言、體質、文化(如房屋形式、婦女服飾與婚喪習俗等)，都有或多或少的區分。

把人猴帶上天。這人猴經歷仙女之父天神木比塔的種種試煉，終得與仙女成婚。婚後，兩人來到凡間生兒育女，同時也為人間帶來作物與家畜。這個人的來源故事，其主題——仙女與猿猴生下人類——頗似前述藏文化中獼猴與羅刹女生人的故事。然而故事中的天神，木比塔，在許多村寨居民的觀念裏也就是「玉皇」。有些人在口述這故事時，將那個凡間的猴子說成是「孫悟空」。這些，又顯然是受漢人道教或民間傳說的影響。

比上述故事更普遍的是，另一個說明「人」或「爾瑪」來源的故事——「伏羲仔妹製人煙」。<sup>40</sup> 這是說，在一次大洪水之後，人間只剩得一對兄妹。他們得到天神的應許，結為夫婦，生下一團肉球。他們將肉球剝碎，到處丟，結果到處都出現了人。這個故事中的「伏羲」，以及它幾乎流傳在所有受漢文化影響的西南少數民族地區，顯示這是漢文化與西南地區人類生態結合下的產物。它的主題——分散各地的族群都來自於同一原始血緣——所反映的西南地區人類生態，便是多元族群共有、區分與競爭本地資源的族群情境。

更明顯的表現此一本地人類資源與族群生態的「歷史」，是一種「弟兄祖先歷史」。在川西羌、藏族中，這是最普遍的一種「歷史」。我曾於過去的著作中，詳細分析這種「歷史」。<sup>41</sup> 簡單的說，譬如，一條溝中有三個寨子，人們說起本地人的來源時，常說是：「從前有三個弟兄來到這兒，分別在此建立自己的寨子，他們分別是目前三個寨子之人的祖先。」若這一條溝中所有村寨之人，與鄰近四條溝的人群構成更大範圍的一個認同群體。於是，說起這五條溝人群的「祖源」時，他們說「從前有五個弟兄到這兒來，一個人到一條溝去建寨子……。」光緒 20 年(1894)所立汶川雁門溝小寨子袁姓墓碑，碑文稱該家族祖上來自湖廣麻城孝感，最早來的祖先「乃兄弟八人」，由此可見這樣的「歷史」在本地流傳普遍且久遠。<sup>42</sup> 我分析許多這樣的「弟兄祖先故事」，透過文本、情境分析而認為它們是一種「歷史」，產生於一種

<sup>40</sup> 爾瑪(或瑪、日麥、爾勒滅等類似發音的詞)是岷江上游各溝居民的自稱詞，約指「本地人」或「本族的人」。

<sup>41</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間》。

<sup>42</sup> 祝世德等編，《汶川縣志》(臺北：成文出版社影印，1944)。

與本地人類生態密切結合的「歷史心性」之中。

「歷史心性」，我是指一種影響我們對「歷史」之記憶與回憶的文化心性，或者說，一種規範我們述說、書寫歷史的「歷史敘事文化」。譬如，在「弟兄祖先歷史心性」下，人們不斷的造出各種結構類似的「弟兄祖先歷史」。弟兄祖先故事(歷史)敘事中的「弟兄」，有三種人群關係隱喻——合作、區分與對抗。因此這樣的「歷史」所對應的社會資源與族群情境也就是，幾個以「弟兄祖先」來凝聚(與區分)的人群(幾個村寨或幾條溝的人群)，共同保護本土資源、分配本土資源，並在資源邊界上彼此競爭與對抗。這樣的「弟兄祖先故事」在羌、藏族地區又有許多變化。基本上，深度漢化地區的羌族(如北川羌族)，他們所述說的弟兄祖先故事中，「弟兄」或有了父親，而且他們來自漢地如「湖廣」或「河南」。在較藏化的羌族或藏族地區(如理縣與黑水)，敘事中「弟兄」成了幾個地方神祇或山神，人們並非這些弟兄的後裔，而是受其庇護的信徒。<sup>43</sup>

由理縣往西，進入大渡河流域的嘉絨藏族地區。前述見於藏文獻中的人類「卵生」之說與「獼猴與岩魔女」之說，都在本地藏族民間流傳。特別是祖先「卵生」之說，在此苯教流行地區常見於各土司之家族史；20世紀上半葉，本地各土司家族常稱其始祖為一大鵬鳥(嘉絨語讀如「瓊」)卵生之子。「瓊」即形為金翅大鵬鳥之神靈(Garuda)，源出於古印度宗教神話，後來隨佛教傳入藏族文化中，成為自古以來藏族宗教、美術與文學中的一重要母題。<sup>44</sup> 中國民族學前輩學者馬長壽先生，1940年代曾在川西康區記錄了幾則嘉絨土司的家族史。如他所記錄的綽斯甲土司之祖源故事為：有一仙女感受星光而得孕，生下三個卵，一花、一白、一黃。此三卵飛至「瓊部」山上，各生一子。花卵之子是為綽斯甲王；白卵與黃卵之子留在瓊部，成為當地之上、下土司。綽斯甲王有三個兒子，長子曰綽斯甲，為綽斯甲土司，次子曰旺甲，為沃日

---

<sup>43</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁231-49。

<sup>44</sup> 格勒，《論藏族文化的起源形成與周邊民族的關係》，頁466。

土司，三子爲葛許甲，爲革什咱土司。<sup>45</sup> 根據馬長壽之採訪，鄰近大渡河流域巴底土司的家族祖源爲：遠古之世「瓊鳥」降生於瓊部，此鳥生了五個卵，一紅、一綠、一白、一黑、一花。花卵中生出一個人，他來到巴底，在此生了兄弟二人。這兩人分別爲巴底與巴旺土司之始祖。<sup>46</sup> 在這兩則祖先來源故事中，都有受藏傳佛教文化影響的「卵生」及「金翅大鵬鳥」等符號，然而敘事中的「弟兄祖先」情節也是顯而易見的。巴底土司官署所在的「邛山」，即此土司家族歷史故事中「瓊鳥」所降止的地方。<sup>47</sup>

由寶興之董卜韓胡土司(嘉絨 18 土司之一)分出的瓦寺土司，<sup>48</sup> 也是嘉絨政治、文化與族群圈中的一部分。瓦寺土司家族亦有類似的「瓊鳥卵生子裔」之家族史記憶。根據馬長壽得自於「龍書喇嘛」(當時的瓦寺土司之弟)的說法，此家族祖源爲：天上普賢菩薩化身爲大鵬金翅鳥，「瓊」，降于烏斯藏之瓊部，生了三個卵，一白，一黃，一黑。三卵生出三個男孩。長大後，黃卵之子至丹東、巴底，成爲當地土司。黑卵之子至綽斯甲，成爲綽斯甲土司。白卵之子至塗禹山，成爲瓦寺土司。<sup>49</sup> 這土司家族祖源傳說中並無前面提及的土司(綽斯甲與巴底)家族史中的「弟兄祖先」敘事結構，但瓊鳥所生三個卵生出三個男孩後來成爲各土司之祖，此仍隱喻著各土司始祖間的弟兄關係。

更早，1929 年歷史語言研究所的一位助理員黎光明，由瓦寺土司的另一位弟弟口裏記錄了一個完全不同的該家族「歷史」。這說法是，一個河南人桑國泰，在張獻忠剿四川以後，帶了四個兒子到四川移民。長子桑英落業於灌縣，次子桑貞落業于金堂、彭縣一帶，三子桑勳回了原籍(河南)，四子桑鵬來到汶川，到土司家入贅而承襲了土司。<sup>50</sup> 這全然是個「弟兄祖先」歷史

<sup>45</sup> 馬長壽，〈嘉絨民族社會史〉，《民族學研究集刊》1944 年 4 期，頁 66。

<sup>46</sup> 同前，頁 68。

<sup>47</sup> 以此而言，該地漢字地名應寫作「瓊山」，但目前一般識字的村民都將此寫作「邛山」，有「邛萊山」之隱喻。這也是本地居於漢、藏之間的一個表徵。

<sup>48</sup> 官署在今日四川省阿壩藏族自治州汶川縣之綿麓鄉。

<sup>49</sup> 馬長壽，〈嘉絨民族社會史〉，頁 67。

<sup>50</sup> 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 158。

敘事，且是受漢化影響的弟兄祖先歷史。另外，當時瓦寺土司之家譜記載，此家族始於一個英雄祖先，一位由衛藏來此為朝廷平亂的酋長——這應是該土司家族之核心(土司)所宣稱的主流歷史。值得深思的是，在這個康區邊緣的土司家庭中，幾個弟兄所述的本家族祖源歷史竟有如此大的區別。<sup>51</sup> 據龍書喇嘛稱，「瓊部」在烏思藏，也就是衛藏。宣稱祖先來自「衛藏」與「河南」，反映著在漢化與藏化之歷史過程下，該家族成為漢、藏的雙重邊緣。

另外據馬長壽的記錄，丹巴縣丹東的革什咱土司鄧坤山所述的本家族來源是，其遠祖由「三十九族之瓊部」遷來此地。來這兒的是四個兄弟，他們分別到綽斯甲、雜谷、汶川、丹東，成為四地的土司之祖。<sup>52</sup> 這個家族史，雖然其中還有瓊鳥主題，但其文本更顯而易見的為「弟兄祖先歷史」。

受「弟兄祖先歷史心性」影響，岷江上游羌、藏族之社會記憶中缺乏本土英雄，也因此，當今羌族常假借一些漢歷史文化記憶中的「英雄」，如大禹、炎帝等等。特別是，今日羌族常自稱是「大禹」之後。我曾指出，川西邊區所有傳說中的大禹出生地，都位在代表漢文化與中原政權勢力之各個舊縣城附近，此顯示「大禹」記憶曾為邊區漢人宣稱其族群認同的標誌。<sup>53</sup> 甚至於，藉此記憶縣城附近被稱為「羌」或「蠻子」、「西番」的人群也宣稱自身是漢人——借著祭祀大禹，以及歧視上游的「蠻子」，他們強調自身的「漢人」身分。<sup>54</sup> 後來，1950 以來中國推行其民族政策，經過民族調查、識別，以及在本地知識份子的推動下，許多村寨居民成為羌族。雖然如此，大禹仍

<sup>51</sup> 我曾分析，20 世紀上半葉此一家族幾個弟兄及家譜所敘述的三個家族祖源歷史；一為家譜中所書的「英雄祖先歷史」，一為土司之弟所說的「河南人之子的四弟兄故事」，一為龍書喇嘛所說的「瓊鳥卵生之子」之說。見於王明珂，〈瓦寺土司的祖源：一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究〉，《歷史人類學刊》2004 年 2 卷 1 期，頁 51-88；亦見於，王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》，第 11 章。

<sup>52</sup> 馬長壽，〈嘉絨民族社會史〉，頁 68。丹東位於大渡河的一條支流，是革什咱土司官署所在。故事中另外三個弟兄祖先，綽斯甲土司在金川一帶，瓦寺土司在汶川，雜谷土司在岷江支流雜谷腦河。

<sup>53</sup> 如，汶川地區之「塗禹山」在舊縣城綿箆附近；理縣之「汶山寨」在清代縣治通化附近；北川的「禹穴溝」在清代舊縣城治城附近；茂縣的「禹鄉村」在舊縣城鳳儀附近。

<sup>54</sup> 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 277-83。

是羌族認同的重要符記；今日許多羌族知識份子皆認為，大禹建立夏朝，夏朝是中國第一個朝代，因此羌族是最古老的華夏。

三國故事及其中之英雄人物記憶，在所有漢人地區廣泛流傳。由於此歷史記憶中蜀漢所在及其史事發生之地，主要是在中國西部與西南，因此三國故事更容易在這些地方流傳，並得到本地人的關注。汶川、理縣一帶的羌族常說一個關羽(或觀音)和周倉的故事。在這些故事中，關羽(或觀音)是漢族的神，周倉是羌族(或所有少數民族)的神。故事情節略為，周倉想用大石頭堵住雁門關，讓漢人進不來，但關羽(或觀音)使用狡詐手段，讓有氣力無頭腦的周倉吃虧上當，所以堵擋不了漢人來此。他們也說諸葛亮與孟獲的故事，同樣的，代表漢人的諸葛亮使詐，讓代表少數民族或羌族的孟獲上當，因此使得今日羌族(或少數民族)住在條件較差的山區。

在羌族以及在理縣、黑水的藏族中，我也常聽說周倉與觀音或諸葛亮打賭而受欺騙的故事。如一位黑水知木林老人曾對我說，周倉是西方的一個王子，青海、西康都歸他管。周倉跟諸葛亮打賭，一個縣一個縣的賭，把灌縣、汶川等較好的地方都賭輸了。最後這位老人說，這周倉也就是「格薩爾王」。「格薩爾王」故事曾流傳于青海南部、川邊到雲南西北部的廣大地區(約等於朵康地區)，是一則描述英雄四方征伐的史詩故事。目前此故事流傳地區的各族群，大多被劃分、識別為藏族。無論是在漢民間故事或民俗圖像上，周倉的形象都是面貌醜惡、肌肉結實的夯漢。因此較受漢文化影響而熟悉周倉此一形象的羌族，接受此一人物作為本民族祖先，也是接受本地人相對於漢人的較劣勢地位。部份黑水藏族雖也透過「周倉」接受本民族比較魯愚的形象，但他們又將周倉比附於英雄征服者「格薩爾」，此亦表現他們兼受漢、藏文化影響的我族認同。

離康定不遠的大渡河流域魚通地區有一支藏族，他們說的是與周遭藏族不同的話，稱貴瓊語。據一項考察報導，當地的老人說，貴瓊人原為古羌人遺裔，其先民原住在邛雅，川西南的邛徠、雅安一帶。三國蜀漢之時，羌人被諸葛亮打敗。戰後，諸葛亮要羌人遷居河壩。部分羌人不願改變原來的生

活方式，便從邛雅遷往天全，再遷到瀘定一帶居住。<sup>55</sup> 魚通亦稱打箭爐。本地傳說，諸葛亮南征時曾遣裨將郭達在此造箭，故得此地名「打箭爐」。後來「打箭爐」專指本地的康定城；20世紀上半葉康定城中有武侯祠、將軍廟、諸葛街。<sup>56</sup> 前項報導亦稱，嵐安(下魚通)的貴瓊人曾在建國之初被識別為漢族，後來在本地人要求下，經民族調查、識別，於1986年他們成為藏族。此亦可見在民族識別前的20世紀上半葉，本地早已成為漢藏的雙重邊緣。

離此不遠的天全，同樣的，在藏文化影響下本地曾為康藏的邊緣，後來又成為漢化之域。明代本地由「天全六番招討使」之土司管轄，貴瓊人也在其轄內。土司姓高，1940年代學者任乃強在此搜集到一本土司家譜。家譜首段敘述此家族源流，大致是說，炎帝和女媧之妹結合，生下高氏之祖「姑生」。此高氏之祖娶喬文公之女，安登，生下兩個兒子，姜萬春與姜萬年。然後，姜萬春的後代曾輔佐禹、秦始皇、漢高祖，又娶周宣王宮女、漢宮女、孔融之女。最後因食采邑于高，改姓高。<sup>57</sup> 由此家譜可見，這個相當漢化的土司家族自稱為「姜姓炎帝」後代，又強調該家族在事功與婚姻上與中國歷代帝王、名人有密切關係。以上貴瓊老人之記憶，以及此土司家族族譜上的歷史敘事，與前面康區嘉絨土司的瓊鳥卵生子裔、弟兄祖先後代等家族史記憶有相當差別，此亦表現他們受漢、藏文化影響之程度不同。據稱，有不少自稱天全高土司後裔的本地民眾，留在天全的成為漢族，遷到康定的則成了藏族。<sup>58</sup>

## 5. 歷史反思與反思史學

以上關於青藏高原東緣山間居民之歷史，我簡略介紹及分析了古代華夏觀點的「羌人」歷史，古藏人或吐蕃觀點的「朵康之人」歷史，以及青藏高

<sup>55</sup> 金綏之，〈瀘定縣嵐安鄉貴瓊人宗教習俗〉，《宗教學研究》1999年2期。

<sup>56</sup> 任乃強，《西康圖經·地文篇》，新亞細亞學會邊疆叢書之十五，頁50-51。

<sup>57</sup> 任乃強，〈天全散記：高土司世系〉，《康藏研究月刊》1949年25期。

<sup>58</sup> 金綏之，〈瀘定縣嵐安鄉貴瓊人宗教習俗〉。

原東緣各族群本土觀點的歷史。由於青藏高原東緣地區非常廣，居於其中的人群又在語言、文化與族群認同上極端多元分歧，因此以上我所舉的例子並不充分、全面，且可能有偏頗。然而在這篇文章中，我們已能得到一新的歷史圖像。首先，漢、藏之間原有一相當廣的邊緣地帶，此地域中有許多語言、文化與認同有別的族群，他們又不同程度的受漢或藏文化影響；在近代民族主義的知識建構與民族分類、識別下，他們分別成爲藏族、羌族與漢族。其次，在過去，無論是中原華夏觀點的「羌人歷史」，或核心藏人觀點的「朵康人歷史」，都將青藏高原東緣諸人群視爲我族的一部分，但又視之爲我族邊緣；也就是說，在漢藏主觀的我族認同上兩者有一共同邊緣。第三，本文所舉出的青藏高原東緣各族群自身所表述的歷史，一方面表現其不同程度的受漢、藏優勢政治與文化影響而自居邊緣，另一方面又表現本地各族群在多元分立中大家對等合作、區分與對抗之族群關係理想。

對於本文提出的各種不同觀點之「青藏高原東緣人群之歷史」，我們可以從史學研究觀點作更深入的討論，也藉此說明我所稱的反思性史學之要旨及其意義。

首先，我們所熟悉的傳統史學一直以發掘「真實的過去」爲目標。最近數十年，在後現代主義研究潮流影響下，有一些史學與社會科學學者強調我們無法真正認識並重建「過去」，或認爲我們所重建的「過去」有偏頗(如帝王將相的歷史)，客觀歷史知識的存在受到質疑。部分學者開始注意被遺忘的歷史(如婦女、底層社會、市井生活歷史)，更有學者認爲史學只是一種文學形式。在此我無法全面討論後現代史學的問題；以下我談的是「歷史」最基本與古老的面相，我稱之爲「根基歷史」。

根基歷史，指的是說明一人群(如家族、族群、民族、國族)起源、發展而最終造成該人群目前狀態的歷史。值得注意的是，「一人群之目前狀態」是當前的社會現實(如其內部的多數民族與少數民族，征服者與被征服者後裔，老居民與新移民)，根基歷史以「過去」來解釋或合理化「現在」，或期望於「未來」。對於生存於現實社會中的人們來說，社會現實是如此真實，他們當然不容易懷疑那些能解釋或合理化「現在」的歷史。或者，當人們對

「現在」的社會現實不滿意時，他們主張另一些「過去」來爭論及設法改變現實，也就是改變一人群之目前狀態——擴張本群體之人口與領域邊界，或部份人群自大群體中脫離而自成一群體。如此在今日世界，根基歷史以民族史、本國史等形式，一方面常在各個國家內造成種種核心與邊緣人群區分；另一方面，國家內的民族獨立爭議，國家與國家間的領土資源之爭，也經常藉由根基歷史來表述。以此而言，主張藏族為中國民族中的一部分者所宣稱之歷史，與主張大西藏(除了西藏外，還包括約為本文所稱「朵康」之青海、甘南、川西與雲南西部等地)人民為一獨立民族者所主張的歷史，皆為根基歷史。在本文中，我並不直接反駁這些形成於近代的根基歷史，也就是種種典範民族史，而是從更早的根基歷史——漢藏文獻與今日朵康人口傳中的各種人群起源記憶——來建立一種關於漢藏歷史關係的新歷史知識，我稱之為反思性歷史知識。

近 20 年來社會科學強調的反思性(Reflexivity)與反思性研究有多種面貌與研究旨趣，學者們也不同意彼此的觀點。<sup>59</sup> 無論如何，強調一種去主體認同偏見(如研究者因其性別、族群、社會階級、學科訓練背景而產生的認知偏見)的知識產生過程，強調研究者透過對他者、邊緣、異例之了解，進而對自身既有知識體系有所反思與重新認識，注重在各種社會制度、組織與威權下的個人意圖、情感與行動抉擇(所謂 agency)，以及，認識知識與社會現實之關係也因此的研究中關注現實，<sup>60</sup> 皆是許多這一類研究的特色。我所稱的反

---

<sup>59</sup> Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 35-37.

<sup>60</sup> 有關知識去主體偏見、知識的產生過程等等之認識論，見 Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 39-40; Mats Alvesson and Kaj Skoldberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research* (London: SAGE Publications, 2000), 5-8。關於從對「他者」及「過去」的瞭解，產生對自身知識體系之反思，見 Arpad Szakolczi, *Reflexive Historical Sociology* (London and New York: Routledge, 2000), xviii-xx; 以及 Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 36-41。關於許多個人在特定社會情境中的意圖、情感、野心與相關行為，所謂 agency，與整體社會或社會變遷的關係，見於 Arpad Szakolczi 對 Norbert Elias 所著 *Court Society* 之分析，Arpad Szakolczi, *Reflexive Historical Sociology*, 128-35。以及 Scott Lash, 「Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community,」 in *Reflexive Modernization*, ed. by Ulrich Beck, Anthony Giddens, and

思性歷史研究與此類似，但更具體的表現在對人類族群現象、民族認同與相關歷史(根基歷史)的反思性研究上。因此以下我以根基歷史(特別是其中的民族史)為比較對象，說明反思性歷史研究的一些特質。

首先，根基歷史從各種歷史文獻所「描述的過去」中重建過去(歷史)，而反思性歷史從歷史文獻之描述所「流露的過去」中建立我們對過去的理解。法國社會學者 Pierre Bourdieu 曾稱：本相藉著表徵而存在，而表徵也產生于本相之中(the reality of representation and the representation of reality)。<sup>61</sup> 受此啟發並與此概念類似，我並非在歷史文獻與人們口述記憶中發掘其所描述與呈現的「過去」，而是將這些文獻與口述內容當作某種社會現實本相的表徵(representation)，藉此探索產生這些表徵的社會現實本相，或說是產生這些文本(text)的情境(context)。因而可以說，文本分析(或表徵分析)——藉由文本(或文本化表徵)來探索其對應之情境(或現實本相)——是反思史學的基礎。<sup>62</sup>

其次，根基歷史強調的是由種種人物與歷史事件串連而成的歷史事實，而反思性歷史欲探索與呈現的是歷史「情境」。所謂情境(或社會本相)，或為非常基本的人類資源生態情境(如一山溝中各村寨人群對等共有、區分與競爭資源之社會情境)，或為人類資源生態下的政治、社會組織與相關群體認同情境(如傳統中國之帝國、郡縣與家族)，或為在群體認同下的我族中心主義情境(如漢帝國之人面對四方異族時的我族中心主義)。然而反思性歷史知識並

---

Scott Lash (Stanford: Stanford University, 1994), 110-111。亦見於 Bourdieu 有關「社會場域」(field)之論述中，相關討論可參考 Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 94-107。關於反思性研究與現實關懷，見 Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 104-107; Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernization*; Arpad Szakolczi, *Reflexive Historical Sociology*, xviii-xx.

<sup>61</sup> Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice (1979; London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 482.

<sup>62</sup> 以《西羌傳》有關無弋爰劍事蹟的敘述來說，文本分析探索的「過去」並非無弋爰劍是否為秦人的逃奴，或他是否曾逃到河湟而成為本地土著的統治者(與開化者)。而是，無論過去發生了什麼，《西羌傳》作者是在什麼樣的社會情境與其個人認同情境中，如此選擇敘事符號、情節以構成此文本。

不全然否定傳統歷史知識所建構的過去。如在本文之首，我先簡介中原帝國西向擴張與吐蕃王國興起並向東、向北擴張之歷史，在此大歷史架構下我才能分析如「無弋爰劍奔於西羌」以及「小弟弟成爲漢藏間部落人群之祖」等歷史記憶所流露的歷史情境。

第三，在反思性研究中，我們注意的不只是文本與情境的對應關係，更注意文本結構與情境結構間的密切關係。也就是說，受人類經濟生態以及政治、社會威權的護持，種種社會「情境」有其恒定與規範性，此表現在「文本」的恒定規範或結構上。在過去的著作中，<sup>63</sup> 我曾提及三種歷史文本結構：歷史心性、文類、模式化敘事情節。譬如，「弟兄祖先歷史心性」是一種導引人們歷史記憶的文本結構，此文本結構所對應的情境結構是多元族群對等擁有、區分與競爭本地資源之社會情境(如青藏高原各山溝中的村寨社會)。在這樣的社會情境下，「弟兄祖先歷史心性」發揮其規範與規律化歷史記憶與敘事的功能，產生各種的弟兄祖先歷史記憶，以此規律人們的社會行爲，並讓社會情境得以延續。又如，漢帝國之人面對四方異族時的我族中心主義是一種結構化情境，與此結構化情境對應的便是「英雄徙邊記」歷史文本結構，它產生如「箕子奔於朝鮮」及「太伯奔吳」等等類似的歷史記憶。認識了種種文本結構與情境結構間的關係後，我們更能夠分析文本中相對結構位置的符號變化(如前文提及之各種「英雄徙邊記」中的王子、將軍、逃奴)，或文本對結構的依違(如古藏文書中的原人六弟兄並不對等，而是分爲兩群，四個哥哥與兩個弟弟)，以此，我們對歷史書寫者當時所面對的情境，以及其對我群或他群之情感與意圖，可以有更深入而細膩的理解。

第四，在現實意義上，不同於根基歷史以「歷史事實」主張及爭論當前之社會現實，反思性歷史知識希望藉此引起人們對社會現實的反思。以本文的例子而言，譬如，對「無弋爰劍奔於西羌」以及「小弟弟成爲漢藏間部落人群之祖」等漢藏文獻所述之歷史有新的認知，以及了解「英雄徙邊記敘事」與「弟兄祖先歷史心性」之意義後，自稱漢族、藏族者對自身之認同，以及

---

<sup>63</sup> 見，王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》。

對於「藏族是中華民族不可分割的一部分」，或「大西藏民族應包含青藏高原東緣的所有族群」，等等之主張有些新的認識與反省；朵康之人也因而對本身在藏族或中華民族中的地位有所反思。這樣的反思性研究，希望將兩個或數個文化主體、核心對「歷史事實」的爭論(也是現實爭議)，導向于研究者(或讀者)對自身所信賴的「歷史」之情境化理解，認識我們知識理性中「未被深入思考的思想範疇」(如我們所認知的「神話傳說」，有些可能是我們不熟悉的歷史心性下產生的歷史)，因此不輕易被「歷史」所操弄，不致於生活在「歷史」所建構的世界而對現實毫無反應——無反思性，便如人赤足踩在尖銳的碎石上而不知痛。

總之，近代中國國族主義下形成的典範民族史，強調一個長程歷史(民族史)造成現在，後現代史學則以一近代史——近代國族建構之歷史——來解釋現在。典範中國民族史解釋及合理化當前中國民族架構，然而其所主張的「歷史」也進一步肯定國族邊緣人群(如少數民族)的邊緣性。後現代史學揭露典範歷史之建構過程以表現其虛構性，並因此解構當前人們之民族或國族認同，然而對於「真實的過去」與「理想的未來」學者並無意見或漠不關心。不同於以上二者的是，反思史學之民族史研究將「近代國族建構」置於一長程歷史變遷之中，而此長程歷史又不同於典範的民族史，它建立在我們對文本及相關文類、歷史心性等的情境化理解上。以漢藏歷史關係來說，本文提出的反思性歷史知識，說明華夏與衛藏之人在其政治、文化與族群擴張中，皆曾將「羌人」與「朵康之人」納入其邊緣——漢藏之間的緊密歷史關係在於他們有一共同「邊緣」。因此，反思史學期望在對過去的反思下，以一種新的歷史知識來詮釋「現在」並維護人們的民族認同。同時希望此歷史知識(與因此人們對當代社會現實的認識)能促成人們的反思與反省，化解典範歷史與後現代史學造成的人群間之衝突與對立，並因此能共謀調整種種人群「認同」下的資源分享分配體系。

## 參考文獻

### 中文部分—古籍

- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。  
漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。  
唐·魏徵，《隋書》，北京：中華書局，1973。  
南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。  
元·脫脫，《宋史》，北京：中華書局，1977。

### 中文部分—論著

- 大司徒·絳求堅贊 (1988)，《朗氏家族史》，西藏人民出版社。  
五世達賴喇嘛，劉立千譯注 (2000)，《西藏王臣記》，北京：民族出版社。  
王明珂 (1997)，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化出版公司；簡體及修訂版，北京：社會科學文獻出版社，2006。  
王明珂 (2003)，《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，臺北：聯經出版公司。  
王明珂 (2004)，〈瓦寺土司的祖源：一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究〉，《歷史人類學刊》，2(1)，頁 51-88。  
王明珂 (2006)，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》，臺北：允晨文化出版公司。  
王堯、陳踐譯 (1992)，《敦煌本吐蕃歷史文書》，北京：民族出版社。  
石 碩 (2001)，《藏族族源與藏東古文明》，成都：四川人民出版社。  
石泰安著，耿升譯 (1992)，《川甘西藏走廊古部落》，成都：四川人民出版社。  
布頓大師，郭和卿譯 (1986)，《佛教史大寶藏論》(《善逝教法史》)，北京：民族出版社。  
任乃強 (1935)，《西康圖經·地文篇》，新亞細亞學會邊疆叢書之十五。  
任乃強 (1949)，〈天全散記：高土司世系〉，《康藏研究月刊》，25 期，轉引自任乃強，《天蘆寶札記》，民國川邊遊踪，北京：中國藏學出版社，

2010, 頁 82-89。

阿旺貢噶索南, 陳慶英等譯注 (2002), 《迦薩世系史》, 西藏人民出版社。

林繼富 (2002), 〈西藏卵生神話源流〉, 《西藏研究》, 4, 頁 81-89。

格 勒 (1988), 《論藏族文化的起源形成與周圍民族的關係》, 廣州: 中山大學出版社。

馬長壽 (1944), 〈嘉絨民族社會史〉, 《民族學研究集刊》, 4, 頁 66。

索南堅贊, 劉立千譯注 (2000), 《西藏王統記》北京: 民族出版社。

班欽索南查巴 (2002), 《新紅史》, 西藏人民出版社。

張 雲 (1995), 《絲陸文化吐蕃卷》, 杭州: 浙江人民出版社。

智觀巴·貢卻乎丹巴繞吉 (1989), 《安多政教史》, 蘭州: 甘肅民族出版社。

達倉宗巴·班覺桑本, 陳慶英譯 (1986), 《漢藏史集》, 西藏人民出版社。

廓諾迅魯伯, 郭和卿譯 (1985), 《青史》, 西藏人民出版社。

蔡巴貢噶多吉, 陳慶英、周潤年譯 (2002), 《紅史》, 西藏人民出版社。

黎光明、王元輝 (2004), 《川西民俗調查記錄 1929》, 臺北: 中央研究院歷史語言研究所。

釋迦仁欽德, 湯池安譯 (2002), 《雅隆尊者教法史》, 西藏人民出版社。

#### 外文部分

Alvesson, M. and K. Skoldberg (2000), *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*, London: SAGE Publications.

Beck, U., A. Giddens and S. Lash (1994), *Reflexive Modernization*, Stanford: Stanford University.

Bourdieu, P. and L. J. D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1984), Translated by Richard Nice, *Distinction: a social critique of the judgement of taste*, London: Routledge and Kegan Paul.

Szokolczi, A. (2000), *Reflexive Historical Sociology*, London and New York: Routledge.

## **New Thinking on the Sino-Tibetan Historical Relations: A Reflexive Study of Histories**

Ming-Ke Wang\*

### **Abstract**

The present article argues that a new thinking on the Sino-Tibetan historical relations can build upon a critical study of the 「histories」 of the people, the so called Khams or the Qiang, who inhabit in an area along the eastern edge of the Tibetan Plateau between the Han Chinese and the Tibetans. The ancient Chinese have constructed a history of a 「stigmatic hero」 to illustrate the Qiang's inferior origins and peripheral characteristics. The same peripheral status of the people in the same area was expressed by ancient Tibetan literati in a totally different history, a history started from a group of brothers among whom the genetic ancestors of the people were 「two youngest brothers.」 Thus for both the ancient Chinese and Tibetans the tribal people along the eastern fringe of the Tibetan Plateau were their 「family,」 but were also 「the black sheep of the family.」 For the people sandwiched between the Han Chinese and Tibetans have either accepted histories chronicled by the Tibetan historians and became the Khamba, or accepted histories written by the Han historians and became the Qiang, yet within local context they asserted a kind of history that started from a group of ancestral brothers to claim that rival ethnic or tribal groups may expel or fight each other while maintaining that they came out from the same womb. This article concludes

---

\* Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica; Chair Professor, Department of History; Dean of College of Liberal Arts, National Chung Hsing University, E-mail: hsmwang@dragon.nchu.edu.tw.

by emphasizing the importance of reflexive study of history to smoothing relationships between human groups that are shaped and divided by master 「histories」 .

**Keywords:** the Tibetans, the Han Chinese, the Amdo-Khams, Minority Nationality, Reflexive Historiography