

中央研究院歷史語言研究所集刊

第六十五本，第四分

出版日期：民國八十三年十二月

什麼是民族：

以羌族為例探討一個民族誌與 民族史研究上的關鍵問題

王 明 珂

前 言

"民族"在社會科學中原是一個被忽略的主題；它的定義不明確，它的形成目的不顯明，它的性質又常被種族主義所扭曲。直到近三十年來，族群現象(ethnic phenomenon)以及民族問題才受到西方學術界廣泛的注意。¹ 最顯著的

-
- 1 Ethnic groups 原本指一個民族中的各次級族群單位，或少數族群，但近年來在社會人類學的討論中，ethnic groups 的用法有被擴大為泛稱所有層次的族群團體的趨勢。許多學者都感覺到 ethnic groups 的用法太廣泛，它事實上包括一個社會邊緣的、易變的次級族群(sub-groups)，以及一個社會的主要族群成份。因此我同意俄國學者 Yu. Bromley 的意見，以不同的名詞來分辨一般性的各層級族群(他稱之為 ethnic community)，以及主要的族群(他稱之為 ethnos)。在本文中我以民族對應 ethnos；以"族群"對應一般社會人類學家所稱的 ethnic groups，因此族群在此指一個族群體系中所有層次的族群單位(如中國人、漢人、客家人、華裔美人)；本文中所謂的民族則是指族群體系中主要的或是狹義的族群單位(如漢人、大和民族、蒙古族或羌族等)。這樣的分別可反映不同的族群層次，以及我們的習慣用法，譬如我們稱"外省人"與"本省人"為兩個族群，而不稱為兩個"民族"。但我們也須注意，"族群"與"民族"間並沒有絕對的界線，它們間的差別只是廣義及狹義而已，而且由族群的發展與變遷的角度來看，一個次級族群也可能在主觀上脫離主要族群而成為名實相符的"民族"。由於族群是一個包含民族在內的人群概念，因此以下我們提到一般性概念，

現象是，以族群性 (ethnicity) 或族群關係為主題的研究著作大量出現在人類學、社會學與政治學範疇中。這些研究成果，一方面累積了大量的、多樣性的族群現象材料；由部落民族問題及于現代西方都市族群問題。另一方面，在這些基礎上建立了許多綜合性族群理論。

由於民族誌的研究傳統，社會人類學家應比其它學科的學者更容易探索民族問題。但是四十年代以前的社會人類學文獻顯示，除了少數例外，大部份的人類學家並沒有對族群現象作理論性的探討，似乎民族是一個不須定義的人群範疇。² 二次大戰之後，劇烈的政治與經濟變遷在新興的多民族國家或地區造成的民族問題，引起對多民族社會以及族群現象的研究興趣；³ 多文化比較研究中的民族單位分類標準問題，也激起對民族體定義的廣泛討論。⁴ 一九六九年 Fredrik Barth 所編的 *Ethnic Groups and Boundaries* 一書的出版及其影響使族群現象研究進入一新紀元。此後研究主題由民族定義、民族體界限及於民族的形成與變遷。主要的理論發展趨勢是對客觀性文化特徵在民族體的界定上所扮的角色持疑或完全否定，強調民族形成的主觀及生態因素。這個發展與俄國學者近年來所強調的民族自我認知 (ethnic self-awareness) 在民族形成與定義上的重要彼此呼

如族群現象、族群邊界、族群理論、族群認同時，我們用族群這個名詞，以強調某些現象與理論的一般性。

相關的探討請參考：S. A. Arutiunov & Yu. V. Bromley, "Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies," in *Perspectives on Ethnicity* eds. by Regina E. Holloman and Sergei A. Artutiunov (Paris: Mouton Publishers, 1978); Yu. Bromley, "The Term Ethnos and Its Definition," *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. by Yu. Bromley (Paris: Mouton Publishers, 1974); Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan, "Introduction," in *Ethnicity: Theory and Experience*, ed. by Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), 4-5.

2 Leo A. Despres, "Conclusion: Toward a Theory of Ethnic Phenomena," in *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, ed. by Leo A. Despres (Paris: Mouton, 1975), 188.

3 R. Cohen & J. Middleton, "Introduction," in *From Tribe to Nation in Africa*, ed. by Ronald Cohen and John Middleton (San Francisco: Chandler, 1970); G. Carter Bentley, "Ethnicity and Practice," in *Comparative Study of Society and History* 29. 1 (1987): 25-26.

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

應。⁵

在中國，為四裔及轄內的少數民族修史是兩千年來的正史傳統之一，民族誌與民族史一直是中國史家所關心的問題。但是無可否認的，無論是在古代文獻中的民族記載或是近代中國邊疆民族史研究上，“民族”的定義並不十分被史家所重視。相反的，中國早期民族學者卻對這問題有些探討。雖然我們無法全面討論諸家的意見，但毫無疑問的，在國際學術思潮影響下，早期中國人類學先驅們皆傾向於接受種族的、語言的、文化的民族定義及分類。如林惠祥以體質與文化作為民族分類的標準。⁶ 衛惠林雖言體質不能定義一個民族，但他認為語言、宗教、社會制度能用來定義一個民族。⁷ 馬長壽對中國西南民族的分類則以語言、體質、文化、衣飾、宗教等為準。⁸ 對這些學者而言，因為民族是以客觀的體質、語言、文化特徵來定義的，因此他們認為民族的形成主要是由於人類生物性的繁衍、遷徙與分化。⁹ 在1953年，芮逸夫也曾以體質、語言等因素來談民族的構成，但他由民族誌中體會到這些都不是最重要的因素，而指出最重要的因素乃是“願意合在一起”；¹⁰ 在當時這是非常先進的見解。

在中國大陸，近四十年來由於馬列主義民族理論之爭，以及民族識別工作中所遭遇的實際問題，研究者在民族的定義及形成問題上有廣泛的討論。但是絕大多數的辯論皆難脫馬、恩、列寧、斯大林的教條式民族理論，能出此窠臼者有如

5 A. L. Mongait, "Archeological Cultures and Ethnic Units," in *Soviet Anthropology and Archeology* 7.1 (1968): 6; V. Kozlov, "On the Concept of Ethnic Community," in *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. Yu. Bromley (Paris: Mouton, 1974).

6 林惠祥，《世界人種誌》（上海：商務印書館，1932）。

7 衛惠林，〈民族學的對象領域及其關聯的問題〉，《民族學研究集刊》1（1936）：37。

8 馬長壽，〈中國西南民族分類〉，《民族學研究集刊》1（1936）：186。

9 劉師培，《中國民族誌》（台北：中國民族學會，1962），1-14；凌純聲，〈中國邊疆民族〉，見於《邊疆文化論集》（台北：中華文化出版事業委員會，1953），3-8；〈中泰民族之關係〉，見於《中泰文化論》（台北：中華文化出版事業委員會，1958），1-15。

10 芮逸夫，〈中國民族的構成〉，《中國民族及其文化論稿（上）》（台北：藝文出版社，1972），55-70。

鳳毛麟爪。¹¹

西方社會人類學在族群理論研究上的成就，可以對中國的民族研究（包括民族史與民族誌）有什麼啓示與貢獻？相對的，中國豐富民族材料在驗證或補充

- 11 一九五四年史學家范文瀾發表題為〈自秦漢起中國成為統一國家的原因〉一文，引起學者們對民族的定義及形成問題的廣泛辯論。這場論戰的核心是：范依據斯大林所謂民族形成的四個要素：共同語言、地域、經濟生活及表現於共同文化上的共同心理素質，認為漢族已形成於秦漢時期。但正統論者依據斯大林的看法，民族是資本主義上升時代的歷史產物，由此認為漢族不可能形成於秦漢時期。基於某些因素，這個討論很難得到有意義的結論。首先，參與討論者不但難以否定斯大林的民族形成四要素說，而且還得兼顧斯大林理論與馬克斯、恩格斯、列寧等人的民族理論之間的完整性與統一性，在此教條式的意識形態下，學術研究難有成果。其次，整個討論常繞著一些有關民族的名詞的俄、德、英文原文與中文譯名的關係上打轉。直到六十年代，民族一辭的譯名統一問題才被認真討論，但仍然沒有統一的結論。第三，斯大林的民族四要素說事實上是經不起民族誌研究考驗的（見本文第二節）。幾乎就在五十年代這個民族辯論開始時，全國性的民族調查與識別工作也同時展開（1953-56）。民族學者基於他們在田野調查中對民族的認識，應對這問題的探討有一定的貢獻。但是，基本上這是馬列理論家之間的辯論，民族學者難以置喙。我們從一九五七年歷史研究編輯部將論戰主要文章編成的《漢民族形成問題討論集》的內容來看，這只是人類社會經濟發展階段的討論，與民族學中的民族單位的界定幾乎無關。

雖然如此，民族學者也謹慎的發表一些意見；他們並非敢對斯大林的民族定義有所挑戰，而只是在馬列主義中尋求民族識別工作的理論基礎。或如謝劍所言，想在實際的民族識別工作中擺脫不必要的理論拘絆。譬如，曾參與民族識別工作的費孝通與黃淑嫻等，對民族採較廣泛的定義，以擺脫馬列斯大林的民族理論之爭。同時他們也都注意到共同的語言、地域及經濟生活在民族的界定上非屬絕對必要，而皆強調斯大林理論中構成民族的第四項要素——表現在共同文化上的共同心理素質。不同的是黃淑嫻強調“共同的文化特點”，認為文化是區別民族最重要的標誌（111-112）；費孝通則認識到這個要素的核心是“民族的共同心理素質”，而將之解釋為“同一民族的人感覺到大家是同屬一個人們共同體的自己人的這種心理”（173），因此“爲了要加強團結，一個民族總是要設法鞏固其共同心理。它總是要強調一些有別於其他民族的風俗習慣、生活方式上的特點，賦與強烈的感情，將它升華為代表這民族的標誌……”（174）。由此我們可以看出費孝通已在他長期的民族研究中體會出民族形成中主觀因素的重要性，並且將文化特徵當做主觀上劃分族群邊界的工具。這都與西方社會人類學中六十年代之後的族群理論發展不謀而合。這的確是在長期沉悶的馬列主義民族理論探討外的一個有活力的見解。

多年來以民族識別為核心的民族調查工作亦有許多缺陷，最明顯的是民族識別無法擺脫政治動機，因此在民族界定上難以避免“漢族中心主義”。譬如，無論是強調“尊重本民族的意願”，或是民族文化，民族識別的最終標準仍在“客觀的歷史分析”。

這些理論上能有些什麼貢獻？這是本文將要探討的主題之一。我選擇羌族做為討論對象的原因是：首先，現今的羌族居住在四川西北茂汶一帶；川西北沿藏邊至滇北這一地區民族錯綜複雜，素有民族走廊之稱，豐富的民族誌材料包括語言、宗教、民族自稱、起源神話以及風俗習慣等等，適於驗證任何族群理論。其次，有關“羌”的歷史記載，自商代以來一直不斷的出現在中國文獻上。因此，羌族史的研究（無論是基於歷史，考古或民族誌材料）吸引了許多學者，其成果是建構出幾乎與中國歷史平行等長的羌族史；此一歷史文獻背景是在世界民族誌材料中所罕見的。最後，至少對緊鄰成都平原的茂汶羌族而言，“羌”不是一個自稱族號，而是漢人對他們的稱法；因此任何對羌族的民族範圍與族群認同的研究，都必須考慮它與鄰近的優勢民族以及國家（以某種程度來說，此優勢民族的意識形態的具體化身與利益的保護機構）之間的互動關係；這個情況也使羌族研究在族群理論上有特別的意義。

本文第一部份探討近年來社會人類學的族群研究的發展；第二部份探索民族誌中的茂汶羌族；第三部份將討論在歷史與考古研究中，學者們是如何定義羌族，以及這些定義是否恰當。在探討過程中，社會人類學的族群理論只提供研究的思路，主要的論證是依賴民族誌、考古與歷史材料。最後，我將探討民族史研究中的“民族”定義問題，並說明西方人類學中有關族群現象的探討對我們的歷史研究可能有的啓示，以及中國的民族史與民族誌材料，對社會人類學中關於族群理論的探討可能有的貢獻。

所謂歷史分析，事實上是根據漢人歷史學家所考證出的歷史，它經常與一群人自我界定的“歷史”缺乏交集，見本文的有關論述。有關參考文獻如下：范文瀾，〈自秦漢起中國成為統一國家的原因〉，《漢民族形成問題討論集》（北京：三聯書店，1957），5-13；牙含章，〈建國以來民族理論戰線的一場論戰〉，《民族研究》2（1979）：3-8；費孝通，〈關於我國民族的識別問題〉，《費孝通民族研究文集》（北京：民族出版社，1988），158-187，原載於《中國社會科學》1（1980）；王明甫，〈“民族”辨〉，《民族研究》6（1983）：1-23；黃淑嫻，〈民族識別及其理論意義〉，《中國社會科學》1（1989）：107-116。關於大陸五十年代以來的民族理論辯論及民族識別工作可參考：謝劍，〈試論中國大陸的民族識別工作及其問題〉，《香港中文大學文化研究所學報》21（1990）：313-28；June Teufel Dreyer, *China's Forty Millions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).

一、社會人類學的族群研究

在一般情況之下，我們會很自然的由一個人的外在表現來判斷他的民族歸屬；膚色、衣著、語言、宗教、經濟生活方式以及特殊的風俗習慣等皆可能成為判斷的標準，因此共同的文化特徵常被認為是構成一個民族的主要條件。其中語言，一方面由於它是人與人溝通的主要媒介，一方面它被語言學家分類的模式又常與民族的分類吻合，因此常被認為在民族識別上有特殊意義。

五十年代英國人類學家李區 (Edmund Leach) 在緬北的研究，顯示這種以客觀性文化特徵來描塑一個民族的傳統，無法解釋他在田野研究中發現的一些族群現象。他指出，如卡欽與撣的分別是因為卡欽主觀認為有此區別，而非他們與撣之間客觀的種族或文化差距。¹² 李區指出的問題——一個社會人群的界定與分類應該根據外來觀察者的客觀角度，或是以這些人本身的觀念——在比較社會研究上有相當的重要性，因此這個問題自此受到廣泛的注意與討論。一九六四年 Raoul Naroll 的一篇論文 "On Ethnic Unit Classification" 在 *Current Anthropology* 發表之前曾被送給六十四位學者評論，所有的書面評論 (二十三篇) 皆一併刊出；由此亦可見問題所受到的重視。Naroll 認為學術界對於有特定文化的人群單位的稱呼與定義並不一致，因此他嘗試建立一個新的文化單位 (也是民族單位)，並給予充份的定義，藉以將世界文化分類，以達到比較文化研究的目的。¹³ 他的意見——民族單位可由客觀的文化特徵如語言、文化、政治組織等等來定義——在當時及以後數年之間成了主觀論者的衆矢之的。¹⁴ 主觀論者的

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

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

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

反對意見是：(1) 以不同文化因素劃分的人群範疇不一定能彼此吻合；(2) 語言、文化的差別在地理人群間常呈連續性變化，很難畫下“不同語言文化”的界線；(3) 客觀論者將每一民族視為被特定文化界定的人群孤島，忽略了民族界線的維持與變遷的問題。¹⁵ 這個時期爭論的重點是客觀論與主觀論之爭，也就是 etic 與 emic 觀點之爭，或是近代兩個最流行的社會科學方法論 structural methodology 與 phenomenological methodology 之爭。¹⁶

一九六九年 Fredrik Barth 主編的 *Ethnic Groups and Boundaries* 一書出版，代表了主觀論者的全面勝利。Barth 在導論中代表本書所有作者宣稱，一個族群體是由它自身的組成份子來認定的範疇。¹⁷ Barth 及本書其他作者的貢獻不只是集主觀論者之大成而已，更重要的是他們強調族群邊界的形成與維持的研究。客觀論的弱點在他們的攻擊下暴露無遺；如果只是強調民族的客觀文化特徵，我們將發現這些文化特徵最多只能表現該民族的一般內涵，而無法解釋民族的邊界問題。譬如，我們可以舉出十項中國人的客觀特徵，但畢竟難以確定一個人保留多少項此種特徵即為中國人，失去多少則不得為中國人。其次，客觀論的研究若無法探討族群邊界的問題，也就無法探討族群認同變遷的問題；族群邊界既非由客觀族群特徵來界定，因此失去若干特徵並不代表族群認同的變遷。最後，Barth 及其追隨者最大的貢獻是不僅將族群當作一個集體現象，也將之擴及於現實利益環境中個人的經驗與選擇。總之，主觀論者並非完全推翻客觀論的觀點，而是，如果我們不將民族只當作一個 ideal type，而將之視為活生生的日常生活經驗；如果我們不只是把民族體當作一個籠籠統統的民族範疇，而考慮到它的邊界與變遷；如果我們不只將民族當作一個集體現象，而考慮到個人的意志選擇，那麼由客觀論到主觀論是順應進一步研究的自然趨勢。

主觀派族群理論得優勢之後，主要的爭論是在主觀論者之間：主觀的族群認

15 Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67 (1965): 1215-1218.

16 Wsevolod W. Isajiw, "Definitions of Ethnicity," *Ethnicity* 1 (1974): 115.

17 Fredrik Barth, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries* (London: George Allen & Unwin, 1969), 10.

同是如何產生的？由 Edward Shils, Clifford Geertz, Charles F. Keyes 與 Harold P. Isaacs 所代表的一派被稱為根基論者 (primordialists) 者，認為族群認同主要是來自於根本的連繫 (primordial attachment)，這種根本的聯繫來自於由親屬傳承得來的 "賦予特徵" (givens)。¹⁸ 他們並不完全強調生物性的傳承而忽略文化因素；譬如，Geertz 強調他所謂的民族形成的根基 "賦予特徵" 是主觀上認知的賦予特徵 (assumed givens)。Keyes 亦認為造成民族的血統傳承是文化性的解釋 (cultural interpretation of descent)。¹⁹ 舉例來說，一個人出生在某一家庭中，他因此由家庭與社區中得到一些 "賦予特徵" (非自我能選擇)，如語言、宗教、族源信仰等等；但一個中國人自稱是炎黃子孫，並非是說他真的是炎帝、黃帝的後代，而是他主觀上認為 (assumed) 如此。又譬如，一個現代羌族從家庭與社區中得到的部份 "賦予特徵" 是特定的語言——羌語；但這也是羌族主觀上認為如此，事實上不會說羌語的羌族不在少數。

另一派被稱為工具論者 (instrumentalist) 的學者，如 Leo A. Despres, Gunnar Haaland 及 Abner Cohen 等，基本上將族群視為一政治、社會或經濟現象，以政治與經濟利益來解釋民族的形成，與族群認同及變遷。²⁰ 譬如，蘇丹的 Fur 為定居的鋤耕農業部落，當有些擁有牲畜的 Fur 族為了經濟利益而開始遊牧時，這些 Fur 漸認同於遊牧的 Baggara (為了能分享 Baggara 的草場資源)。因

18 Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. Clifford Geertz (New York: Free Press, 1963), 105-157; Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties," *British Journal of Sociology* 8 (1957): 130-145; Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, ed. Charles F. Keyes (Seattle: University of Washington Press, 1981), 4-30.

19 Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, 105-57; Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, ed. Charles F. Keyes (Seattle: University of Washington Press, 1981), 5.

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

此 Fur 與 Baggara 之間民族界線的維持，似乎與個人對生產資源的選擇與利用有關。²¹ 總之，這一派的學者認為族群認同是多變的、是隨狀況而定的 (situational)，也是可被利用的。²²

無論是客觀論與主觀論，或是根基論與工具論，都不是完全對立無法相容，而事實上各有其便利之處。客觀論指出族群可被觀察的內涵，主觀論描繪族群邊界；根基論說明族群體內部份子之間的聯繫與傳承，工具論解釋族群認同的變遷。雖然也有些學者嘗試建立綜合性的理論以揉合前述各種理論，但有些爭論似乎並非是理論上的歧異，而更像是由於不同的田野材料以及不同的問題取向所造成的結果。近十年來有些學者逐漸傾向於不堅持前述任何一種理論，他們的興趣在於結合其它學科，來探索族群現象所披露的更基本的人類生物或社會性本質。²³

縱然社會人類學家對於族群現象仍然爭論不休，但毫無疑問的近三十年來社會人類學在這方面成就，使我們對族群現象有進一步的了解。同時我們注意到，這些成就極少是建立在中國的材料上。那麼，如果將它們放在中國的民族材料中來觀察，是否仍然有意義呢？以下我們將從羌族的例子中來說明。

二、民族誌中的羌族

羌族為中國正式承認的五十五個少數民族之一，主要分佈於茂汶羌族自治縣及汶川縣，一部分人口也分佈於理縣、松潘、黑水、北川及阿壩藏族羌族自治州

21 Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth (London: George Allen & Unwin, 1969), 58-73.

22 Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981), 18; Gunnar Haaland, "Economic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth (London: George Allen & Unwin, 1969), 68-69.

23 Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981); G. Carter Bentley "Ethnicity and Practice," *Comparative Study of Society and History* 29.1 (1987): 24-55. Ergeen E. Roosens, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis* (London: Sage Publications, 1989); Elizabeth Tonkin et al ed., *History and Ethnicity* (London: Routledge, 1989).

與甘孜藏族自治州等地。²⁴ 在這些地區之中，羌族常與漢族、藏族比鄰而居；漢族居於沿河谷的市鎮，羌族、藏族各有聚居之地。在羌族聚居區內，一般由幾十戶在高山、半山或河谷台地上聚寨而居，稱羌寨。經濟活動以農為主，或輔以畜牧業。一九四九以前，青壯年人到川西平原打工也是補助家計的方法之一。岷江上游羌人入蜀爲傭之事，史籍中屢見不鮮，可見此處羌族與漢人的往來已有很長的歷史。以下我們先從羌族的語言與文化特徵來描述“羌族”。

語言：根據語言學家的分類，羌語屬於漢藏語系藏緬語中羌語支語言之一。同屬於羌語支的其它語言還有普米語、嘉絨語、爾蘇語、史興語、納木義語、木雅、貴瓊語、爾龔語與扎巴語。羌語本身又分爲南部與北部方言，南北方言又各分爲五個土語。²⁵ 羌語的使用者與羌族不能看作同一族群範疇，其理由爲：第一，說羌語的不一定都是羌族；譬如黑水縣說羌語的居民大多數自認也被國家認爲是藏族。²⁶ 其次，羌族不一定都會（或都願意）說羌語；這情形在都市或接近都市地區的羌族，或羌族年輕人之間尤爲明顯。²⁷

語言與民族之間的關係通常被建立在如此的假設上：語言是人與人之間日常溝通的主要媒介，共同的語言與無礙的溝通是民族感情形成的基礎。²⁸ 但是在羌族的例子中，所謂“羌語”顯然不是一個單一的共同語言。事實上，操不同方言土語的羌族溝通困難；當社會變遷使得各地區羌族間的往來接觸頻繁之時，倒是漢語成了操不同方言羌族間的溝通工具。²⁹

24 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》（成都：四川人民出版社，1984），389-391。

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

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

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

28 Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981), 34; V. Kozlov, "On the Concept of Ethnic Community," *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. Yu. Bromley (Paris: Mouton, 1974), 79.

29 孫宏開，〈論羌族雙語制—兼論漢語對羌語的影響〉，《民族語文》4（1988）：58。

語言學家與史學家亦嘗試以歷史、文化與語言材料來建構一個廣義的羌族。關於民族史方面的問題將在下一章中討論；於此，我們只探討語言上的問題。語言學家孫宏開曾舉出所謂“羌語支語言”的一些特點，他認為這支語言是客觀存在的歷史事實，他舉出使用羌語支語言的人群的一些共同文化因素，而認為他們都是古羌人的後裔。³⁰ 羌語支語言分類與歸屬問題的爭論，對非語言學家而言實難置喙；³¹ 但是，就語言分類來判斷民族分類，研究者常發現在民族錯雜地帶，所謂不同的語言間的差別模式常呈一個連續的變異體。³² 譬如：甲語言與戊語言之間有乙丙丁三種語言，五種語言間的差別使乙丙丁成為由甲過渡到戊的中間型。在這種情況之下，以語言分類來衡量民族分類會有如下的困難：到底語言須相似到什麼程度才是同一民族？差別到什麼程度才是不同的民族？孫文中羌語與其它語言的同源詞比較中，即有這樣的問題。根據他的調查，羌語與其它羌語支語言的同源詞比例在百分之 17.8-28.9 之間，而與藏、彝、景頗語之同源詞比在 11-13.7 之間。³³ 語言學家儘可以由此並結合其它證據將羌語支語言作為一個語言學上的類別；但就這個語言學上的證據而言，它並不能說明為什麼 17.8 的同源詞比例可將說嘉絨語者納入羌族後裔，而 13.7 的同源詞比例即將彝語使用者排除在此之外。由羌族的例子可見，語言並非是界定一個民族的絕對標準。

語言與族群的密切關係是不能否定的，但同時我們也不能否定語言與族群分類並沒有一對一的對應關係。許多民族誌資料顯示，說同樣語言的可能是不同民族；同一民族也可能說不同的語言。因此，即使假設所有的羌語支語言都是同源，也不能證明在遠古的某一時候他們是同一民族。再者，世界上許多的民族都不只說一種語言，也不止有一種族群認同。不同的語言被用來強調不同的族群身

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

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

32 Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67 (1965): 1215-1218.

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

份，也用來強調特殊的社會階級關係。

服飾、居住、風俗習慣：傳統上，羌族男女皆包青色和白色頭帕，穿過膝的白色麻布或藍布長衫，外套一件羊皮褂子。鄰近松潘、黑水一帶的羌族男子皆蓄髮，梳成辮子繞於腦後。靠近藏區的羌民，衣著受藏族的影響較大；與漢族為鄰的羌民，則受漢族的影響。³⁴ 羌族大多以三五十戶為一單位聚寨而居，一方面由於除雜谷腦河兩岸有狹小的沖積平原外，耕地大部份在高山或半山狹窄台地上，又由於民族間與民族內部的長期械鬥，因此羌寨地點的選擇大多在高山或半山上。村寨分散往來不易是造成各地羌民的語言、服飾、生活習俗不盡相同的原因之一。大部份的羌族居所是以石塊與泥砌成的三層或二層房子，下層置牲畜，中層住人，這種居住習俗也是羌族與鄰近的藏族所共有的。大致上，在羌藏共居的地區，羌族的飲食、衣著、居所與鄰近的藏族大致類似。³⁵ 從這個例子可以說明，所謂羌族的客觀文化特徵表現在服飾、居住形態、風俗習慣者，並非完全是客觀的事實，而更像是 Geertz 所謂的“主觀認知的賦予特徵”。也就是說，以 Geertz 這一派人的觀點來看，所謂羌族就是被他自己也被他人認為應該有什麼樣的穿著，住什麼樣的房子，及該有特定風俗習慣的人；事實上羌人不一定要如此。

宗教信仰：基本上羌族信奉以白石崇拜為特徵的自然神信仰，而鄰近的藏族都是喇嘛教信徒。但是嘉絨藏族中也有部份信仰白石崇拜，而接近藏族的赤不蘇、三江口、九子屯，以及黑水的一些地區的羌族，則深受喇嘛教的影響。除此之外，漢人的佛教、道教也普及於羌區的東部、南部。³⁶ 羌族中的諸神信仰在

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

35 四川省編輯組，《四川省阿壩州藏族社會歷史調查》（四川省社會科學院出版社，1985），374。類似記載也見於胡鑑民在民國二十六年的調查記錄，據載：“羌族文化就其大體言之，物質生活與社會制度方面漢化較深，（因鄰近關係亦有番化及嘉戎化者）。”見於：〈羌族之信仰與習俗〉，《邊疆研究論叢》（1941）：9。

36 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，345；四川省編輯組，《四川省阿壩州藏族社會歷史調查》，235；關於道教對羌族宗教生活的影響，亦見於：David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (Washington: The Smithsonian Institution, 1958), 46-52.

各寨之中也有相當的差異，譬如：屋頂上有以白石作代表的神，其尊數與神名各處不一；家中所敬之神也各寨有別。甚至有些地方已將傳統的家內十二神忘記，而祭祖宗、灶神、土地、財神及老天爺，其漢化更深者只有天地君親師的神位。各寨又皆有其獨特的地方神以及相關的起源傳說。³⁷ 羌族有燃柏枝祭山神的習俗，類似的信仰至少也見於草地藏族、嘉絨藏族之中。³⁸ 因此，從宗教信仰的觀點來看，一方面，嘉絨藏族似乎為由羌到藏之間的過渡；另一方面，在羌族各寨之中也有相當差異。因此我們似乎難以界定一個定義分明的“羌族宗教”。雖然如此，在羌族宗教生活中居主導地位的巫師“比”（漢語稱端公），以及與白石崇拜有關的一種起源傳說，卻是非羌族地區所沒有的；我們將在後面詳細說明。

從羌族的例子看來，誠如 Fredrick Barth 及 Michael Moerman 等主觀論者對以客觀特徵定義民族者的批評：文化特徵在人群中的分佈，經常呈許多部份重疊但又不盡相同的範疇。而且以各別的文化特徵而言，它們的分佈大多是呈連續的過渡性變化，民族邊界似乎是任意從中劃下的一道線。而且，嘉絨、漢、羌接觸地區的羌族在生活習俗、穿著及宗教信仰等各方面都深受藏族與漢族的影響；這似乎顯示，在當地民族關係中，以傳統文化特徵強調民族身份並非絕對必要。因此，以客觀文化特徵界定一個民族體是有實際的困難。

在民族的界定上，許多學者都注意到“共同血統或祖源”的重要性，而且他們大多採主觀論的觀點，也就是說這共同的血統或祖源不必是生物性的事實。³⁹ 有的學者強調民族神話或傳說中的民族起源；⁴⁰ 有的強調人群對民族遷

37 胡鑑民，〈羌族之信仰與習俗〉，10-16。

38 四川省編輯組，《四川省阿壩州藏族社會歷史調查》，61，235-239。

39 民族誌材料顯示，所謂共同的祖先或族譜所顯示的血緣關係，有時並非歷史事實。Edmund Leach 曾指出緬北卡欽的族譜應被視為是虛構的，只代表結構上的意義（自我與外界關係的定位），而非歷史的事實。見 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 127-128. P. H. Gulliver 亦曾指出，族譜中所表現的只是親族體系的合理化象徵，有些祖先被強調而放在適當的位置，有些則被遺忘；他稱之為“結構性健忘症”（structural amnesia）；見 P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, The Jie and Turkana* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), 113-123。另外，俄國學者如 Yu. Bromley, V. Kozlov 等，也強調主觀的共同起源觀念是形成民族意識的重要因素；見 Yu. Bromley, “The Term Ethnos and Its Definition,”

徙的記憶。⁴¹ 由這一點來看，羌族之中有一種與他們的白石崇拜有關的祖源傳說，值得我們注意。這個故事有許多不同的版本，簡繁有別，羌族的祭師“比”是這個傳說的主要保存者及講述者。故事的主要內容如下：據說，羌族原由他處遷來（有的說法直指為西北草原），來到岷江上游時，與原居該地的戈基人發生爭戰，起先屢戰屢敗，後來經天神指引，使用白石為武器，終於戰勝敵人，得以安居樂業。⁴² 雖然有些學者將這個傳說視為羌族對真實史事的記憶，試圖推敲這個大遷徙發生的年代，以及它在中國歷史記載中的蛛絲馬跡。但是即使這是一個虛構的傳說，它在羌族的形成與界定上均極有意義。

首先，前面曾提及白石崇拜不只存在於羌族之中，也存在於部份藏族之中；但是，不同的是，在羌族之中它與一個本土的共同族源信仰（羌戈大戰）緊密連接在一起；在藏族（嘉絨藏族）之中，它的來源已不太為信奉者所知了。⁴³ 因此，即使白石崇拜不能畫分羌族與嘉絨藏族之間的界線，與白石有關的羌族族源信仰（一種集體記憶），或是界定羌族的一個重要指標。其次，更有意義的是，據他們自己說，在戰勝戈基人之前羌族自稱為 *dze-gaj-be*，戰勝戈基人之後他們開始自稱“日爾瑪”。⁴⁴ 學者們早已指出，一個民族的自稱族名，經常是界定一

Soviet Ethnology and Anthropology Today, ed. Yu. Bromley (Paris: Mouton, 1974), 65; V. Kozlov, "On the Concept of Ethnic Community," *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, 84-87.

40 Charles Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," 8-9; Judith Nagata, "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity," in *Ethnic Change*, 88-116.

41 Max Weber, "Ethnic Groups," in *Economy and Society*, G. Roth & C. Wittich, eds. (Berkeley: University of California Press, 1978), 389.

42 胡鑑民，〈羌人的信仰與習俗〉，10-11；冉光榮、李紹明、周錫銀，〈羌族史〉，207-9；曾文瓊、陳汎舟，〈羌族原始宗教考略〉，《世界宗教研究》2（1981）：128；林向，〈羌戈大戰的歷史分析〉，《四川大學學報叢刊》20（1983）：8-16；馬長壽，〈氐與羌〉，（上海：人民出版社，1984），167-172。

43 四川省編輯組，〈四川省阿壩州藏族社會歷史調查〉，235，373。

44 黑水地區羌族自稱 *rma*，茂汶地區羌族自稱 *zme*，理縣 *xma*，龍溪地區 *ma*，這是同一名稱在不同地區的語音變化。見：《羌語簡志》（北京：民族出版社，1981），2。本文中以“日爾瑪”代表羌族的自我稱號。

個民族體的簡單而又有效的因素，尤其是在民族複雜的地區，它常是明確劃分民族界線的標準。⁴⁵ 因為自稱族名並不只是一個名稱而已，它還代表著使用這一名稱的人們相信彼此有密切的關係，並排除在此名稱範圍之外的人。從這一點來看，羌族便是自稱“日爾瑪”的人，而嘉絨藏族自稱“格勒”（karu, karun, kare），二者絲毫不相混。最後，關於羌族特有的巫師“比”（他們也是羌族傳統與歷史的保存者）的來源，據他們自己的說法，也是在羌戈大戰之後，為酬答天神的恩典而產生。羌族的起源傳說與自稱族名以及“比”的來源之間的關聯顯示，無論“羌戈大戰”是一個真實歷史還是虛構的傳說，它都可說是形成日爾瑪的集體記憶，日爾瑪藉著這個主觀上認定的重要事件（其內容不一定是客觀的事實），以及有關的宗教及文化特徵，來界定本民族的邊界。

Judith Nagata 是許多嘗試調和根基論與工具論的學者之一。他認為文化只有在根基化（primordialized）之後，而且被作為民族識別的準則或起源的神話時，始有民族上的意義。⁴⁶ 對這個看法，羌族的羌戈大戰傳說及相關的白石崇拜提供了很好的例子。白石崇拜在羌族之中是與羌戈大戰傳說為一體的。一個生長在羌族家庭的人，自小就從親人那兒接受這個傳說，然後在社區的宗教生活中，這個文化的根，一種社會集體記憶，由巫師“比”在各種宗教儀式中一再的強調。再者，幾乎所有的自然神在羌族中都以白石為象徵，由此這個集體社會記憶由具象化的白石保存及強化。因此，羌戈大戰傳說與有關的白石崇拜應是所謂根基化的文化特徵，也是 Geertz 所謂的賦予特徵（givens）。這個信仰又提供他們對自己祖源的本土版的解釋，有時甚至直接將之連繫到他們的自稱族名“日爾瑪”的來源上。

但是，羌族的問題還不只如此；因為“羌”不是民族自稱，而是漢人對他們的稱呼，因此我們必須問羌族與日爾瑪是否為完全相等的民族範疇？我們先由日

45 Michael Moerman, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?" 1219-21; V. Kozlov, "On the Concept of Ethnic Community," *Soviet Ethnology and Anthropology Today* ed. Yu. Bromley (Paris: Mouton, 1974), 86.

46 Judith Nagata, "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity," in *Ethnic Change*, 94.

爾瑪的方面來看，由於以漢人意識形態爲主的國家將羌族當做正式族稱，由於日爾瑪高度的漢化，更由於具有國家承認的少數民族身份所帶來的利益，日爾瑪基本上都接受（或至少知道）自己被稱作羌族。從漢人的角度來說，在日常生活中，在現實的民族問題上，漢人所謂的羌就是日爾瑪，再沒有其它的了。但是，在歷史上，漢人心目中的羌族遠遠超過“日爾瑪”的範圍。根據歷史學家的意見，現今的藏族，以及西南的所謂“氐羌系民族”都是由羌族分出的。“羌族是一個族裔龐雜歷史悠久的古老民族”，這不只是少數漢族知識份子的看法，也是一個普遍的常識。因此對日爾瑪而言，尤其是對受過漢式教育的羌族知識份子而言，接受羌族這個族名，也意味著接受一個漢族版的羌族歷史；而且，鼓勵羌族接受這種漢人的羌族概念，似乎也是國家的政策。⁴⁷

一個民族自我認識中的歷史與神話，不一定反映真實的歷史，但是這種本土觀念中的歷史與神話，常反映對現實族群關係的合理化解釋，或表現自我與外在人群不同層次的社會距離。有些學者指出民族並不是個單一的人群範疇，而是，如 Ronald Cohen 所言，“一系列的包含與排他的二分化集結”。⁴⁸ 在如此形成的族群體系中，一個人或一個群體的族群認同是由互動對象、利益抉擇及當時的狀況來決定，這就是所謂“視狀況而定的族群認同”（situational ethnicity），也是工具論者的主張之一。⁴⁹ 由羌族的例子來說，一個受過漢式教育的羌族成

47 雖然我沒有資料說明羌族接受漢人的羌族史觀念的普遍程度，但我們可以從兩本有關羌族的著作的後記中見其一斑；這兩本書都強調羌族的悠久歷史以及與漢族長遠的關係。第一是《茂汶羌族自治縣概況》，其後記稱本書的編寫工作，是在中共茂汶羌族自治縣委員會的領導下，由兩位羌族主持，並有一位羌族參加編寫。第二本是冉光榮等著的《羌族史》，其後記稱該書的徵求意見稿曾在四川茂汶羌族自治縣的幹部群眾中組織討論，得到羌族人民各界代表的關懷與肯定。由此可見，一方面國家有意將漢人的羌族概念在羌族之中本土化，另一方面，至少在羌族知識份子之中，漢人的羌族史觀可能已相當普遍的被接受了。

48 Ronald Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 7 (1978): 387.

49 Ronald Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 7 (1978): 387-89; J. Clyde Mitchell, "Tribe and Society Change in South Central Africa," *Journal of Asian and African Studies* 5 (1970): 83-101.

員，可能稱自己為“日爾瑪”，或“羌族”，端看是在什麼樣的情況之下，以及他在與什麼人打交道。但羌族例子又有它的特點：“羌族”原非本土的觀念，亦非客觀文化特徵的集合，而是漢族的民族概念。這個概念表現的包含性與排他性，一方面是基於漢人對日爾瑪以及整個西南民族的觀察與了解，另一方面深受中國傳統歷史中的羌族觀念的影響。因此日爾瑪與羌族兩個稱號所代表的族源歷史，以及所蘊含對人群的包含與排他性概念皆有不同。自稱羌族又接受漢人觀念中的羌族史，意味著他將認為普米、嘉絨等與他有密切關係，而藏族與彝族亦與他有共同族源。這個族群概念，與自稱日爾瑪接受本土歷史傳說的人心目中的族群概念應有很大的差別。

由羌族的例子我們可以看出，各種民族理論提供不同的思考途徑，使我們對各層面的族群現象有深入的了解。但無可否認，大多數民族理論都建立在沒有歷史或歷史記載不長的社會調查資料上。由於某些被稱為羌的民族長期與一個有悠久歷史傳統的漢族往來交通，由於“羌”出現在漢族的文獻上已有三千多年的歷史，因此以它為例的研究或能彌補大多數人類學民族理論忽略歷史因素的缺憾。⁵⁰ 在下一章中，我將要說明這個漢族版的羌族史是怎樣被建立起來，而它背後的基本族群單位，羌族，又是如何被界定。

三、中國民族史中的羌族

中國歷史學家心目中的羌族，可由一部《羌族史》的前言中看出：

羌是我國最古老的民族之一，分布亦廣，據說他們是漢族的前身——“華夏族”的重要組成部分。在長期的歷史過程中，羌族中的若干分支由於種

50 Edmund Leach 曾說：“我這一代的英國人類學家嘗宣稱歷史在了解社會組織上沒有重要性，但這個說法的真正意義並不是說歷史不重要，而是說我們很難將之付諸筆墨。我們功能學派人類學家在原則上並不真的是“反歷史的”；那只是由於我們不知道如何將歷史材料納入我們的觀念體系之中”。見於：Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 282。對 Leach 與 Barth 排除歷史因素在他們的理論之外的批評，可見於：G. Carter Bentley, "Ethnicity and Practice," in *Comparative Study of Society and History* 29. 1 (1987): 49.

種條件和原因，逐漸演變為漢藏語系中的藏緬語族的各民族。研究藏、彝、白、哈尼、納西、傈僳、拉祜、基諾、普米、景頗、獨龍、怒、阿昌、土家等族的歷史，都必須探索其與羌族的關係。⁵¹

這樣的一部羌族史是怎樣造成的呢？首先我們必須回顧中國正史中為四裔寫傳的傳統。自司馬遷的《史記》以來，四裔傳成為中國正史中不可或闕的一部份。四裔傳的內容，主要是民族誌式的風俗習慣、社會組織的描述，及當代該人群與中國的接觸關係，有時亦包括同一地區人群活動的傳說與歷史性記載。以《史記》〈匈奴列傳〉為例，司馬遷首曰："匈奴其先祖夏后氏之苗裔"。其次敘述匈奴的風俗，而後又用相當長的篇幅敘述戎翟的歷史，但是他並沒有宣稱戎狄與匈奴有任何直接的關係，似乎他只是描述匈奴之前北方及西北的民族活動。⁵²

現存最早，最完整的記載羌族歷史的史料是范曄的《後漢書》〈西羌傳〉，它的體例完全可比擬《史記》〈匈奴列傳〉。傳首曰："西羌之本，出自三苗，姜姓之別也……"，這是一段傳說史料。接著他描述羌人的社會及風俗習慣；然後敘述戎人的歷史，其中穿插有關氐羌與羌的記載，直到戎人受秦所逼西逾汧隴，又變為過去曾豪分立的狀態。而後他敘述漢代河湟羌族的始祖傳說："羌無弋爰劍者，秦厲公時為秦所拘執，以為奴隸，不知爰劍何戎之別也"。⁵³顯然不同於司馬遷的是，〈西羌傳〉的作者有意將姜姓、氐羌、戎與漢代河湟西羌的歷史銜接起來。這就是中國史家製作羌族歷史之始。

〈西羌傳〉給後世歷史學家深遠的影響，自此之後，史家便在它的架構上，從殷商甲骨卜辭、歷史文獻以及考古材料中搜羅資料填補空缺，以建構完整而連續的羌族史。以下我引述二家之說：首先是一篇經常被羌族研究者引用的重要論文，〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，作者是顧頡剛先生（以下稱顧文）。他的觀點如下：（1）羌與戎都是大名，戎是西方諸族的通稱，羌是某一族

51 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，1。

52 〈匈奴列傳〉，《史記》110/50（台北：藝文印書館）。

53 〈西羌傳〉，《後漢書》87/77（台北：藝文印書館）。

的專名，但因他們所佔的地方太大漸漸也成了通稱。(2) 羌方是商代西方的一個大國，叛服不常，他們曾參加周武王的陣營來打擊商朝。(3) 姜姓即羌族，姜與姬皆出於戎；武王克殷之後，接受東方文化的姬姜已號為華夏，其接受的程度緩慢的則仍是戎狄。(4) 接近內地的戎人在春秋戰國時逐漸同化於華夏，住得較遠的戎人，和華夏的關係絕少，那就是秦漢時期的羌人。(5) 漢代羌的分布，除在青海甘肅之外，還及於今四川境內，甘肅西北和南部，新疆天山南路，或遠至印度阿富汗俄屬中亞錫爾河流域。(6) 南北朝至唐期間，靠中國近的羌族成為漢人，更西方的發羌統一諸部，建立一個大國“吐蕃”。(7) 十四世紀以來羌族未建大朝，元稱之為吐蕃或西蕃，至清時稱為西藏。⁵⁴

我將要引述的第二個例子為一本專書，書名即為《羌族史》，作者為李紹明、周錫銀及冉光榮（以下稱《羌族史》）。本書的論點如下：(1) 羌、姜是興起於我國西部最原始的部落之一，以炎帝、蚩尤等為首的羌部落與黃帝部落間的長期交往融合，而漸形成華夏族；未進入中原的羌人仍過著遊牧生活，其後裔成為殷商時的羌人。(2) 卡約、辛店、上孫家寨及寺窪等考古文化也許是羌族遺存。(3) 關於殷商至南北朝時的羌族史，本書的看法與顧氏的觀點無異。(4) 唐代蘇毗、羊同等羌部逐漸被吐蕃吞併，至唐末宋初，我國境內的羌人，除在岷江上游及附近地區尚有少數存在外，大都發展為藏緬語系的各族，或先後融合於漢族及其它民族中。(5) 岷江上游羌族的史詩“羌戈大戰”述說他們的祖先是從西北遷來，當地考古文化與西北古文化的關連可證明此說。⁵⁵

這兩種羌族史，前者將古代羌族與近現代的藏族連繫起來，後者嘗試說明岷江上游羌族的由來，代表了中國歷史學者（主要是漢族學者）中最流行的看法。在本文中，我無意全盤檢討這兩種著作的取材與解釋；我只是將利用這兩個例子來探討我們應如何定義民族史研究中的單位——“民族”。首先，以上兩種羌族史都建立在一項共同假設上：中國任何時代歷史文獻中所稱的羌都是在同一民族

54 顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族—羌族〉，《社會科學戰線》1（1980）：117-152。

55 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，390。

範疇，因此可由民族的分合遷移來連綴一部羌族史。其次，《羌族史》中又有兩點值得我們注意：第一，本書作者們似乎認為中國文獻中的“羌”與岷江上游的“日爾瑪”是同一民族範疇，因此可以連結成一部羌族史。第二，他們認為某種考古文化可被視為羌族文化。而且，由考古文化特徵的空間分佈，可探索一個民族的分佈與遷徙。以下我將以此三點為中心，來探討民族史研究中民族的定義及其性質的問題，並以此驗證我們從人類學中得到的對族群現象的了解。

關於第一個問題：是否所有中國歷史文獻中所稱的“羌”都可被認作是同一民族範疇？在前章中，我們曾提及民族自稱在民族界定上的重要性。那麼，“羌”在中國歷史文獻中究竟是一個民族自稱的漢語音譯？或是華夏民族對它族的稱呼？事實上早有學者提出中國歷史中的“羌”不是一個自稱族名。黃烈在一篇討論氐族的文章中指出，羌是華夏人加諸西邊諸部落的稱號，而非自稱。更有意義的是，他注意到羌的稱號有一個由泛而專，由中原而西移的過程；因此殷周的羌與漢代河湟之羌不一定有族屬上的關係。⁵⁶ 王俊杰也曾指出，秦漢的羌是漢代對河湟地區土著遊牧部落的泛稱，他們與商周的羌沒有任何關係。⁵⁷

由於文獻缺乏，我們恐怕難以知道商代的羌是否為某族群的自稱了。漢代河湟之諸羌部落是以“父名母姓為種號”，如先零、燒當、勒姐等。“羌”是否為在這些種號之上一個更大範圍的自稱族名？從許多證據看來恐非如此。首先，顧文根據漢晉文獻對羌人的地理分布有如下的見解：漢魏晉間被稱為羌的部落或國家的分佈，除了核心的隴西及湟水、黃河上游一帶之外，往西可至天山南路與印度、阿富汗之間，往南深入四川境內。⁵⁸ 要說在這麼大的區域中，有一個建立在內部自我認同上，並以共同自稱“羌”為族號的民族體，恐怕難以成立。〈西羌傳〉的記載顯示在當時政治經濟環境中，即使各河湟羌部間的結盟都有困難，更不用說存在一個從西域到雲貴邊區有共同族群認同的民族。

56 黃烈，〈有關氐族來源和形成的一些問題〉，《歷史研究》2（1965）：106。

57 王俊杰，〈論商周的羌與秦漢魏晉南北朝的羌〉，《西北師院學報》3（1982）：79-92。

58 顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，135-38。

其次，羌的概念在中國出現得很早；但直到戰國之前，中原人對河湟、西域人群的認識還十分有限。因此，如黃烈所言，羌的稱號由中原而西移，它並不是河湟諸部落的自稱。再者，同一時代華夏人觀念中的羌也不盡相同，因此文獻中常有矛盾的記載；最常見的就是氐、羌之間的模糊區分。氐羌常被連稱，或同一書中常此處稱羌，彼處稱氐，所指則無不同。⁵⁹ 氐與羌的關係，是羌族研究者關心的主題之一，他們究竟是同一民族或是不同的民族常引起爭論。⁶⁰ 事實上，氐與羌的稱號是由戰國時的“氐羌”觀念演變而來。魏晉時部份的氐自稱“盍稚”，⁶¹ “氐”也是漢人對他們的稱謂。如果我們了解氐與羌皆是華夏人主觀的民族範疇，這種混淆便容易理解，而且也就沒有氐羌是否為同一民族的問題了。最後，在近現代中國西南民族中，被認為以羌族為主要組成成份的藏族，大體自唐代或更早以來就以自稱 Bod 的民族為主。藏族中最接近現代羌族的嘉絨自稱“格勒”也不稱羌。最重要的是，現在仍被稱為羌族的民族自稱為“日爾瑪”，羌也是漢人對他們的稱號。從歷史材料及民族誌材料中都可以知道，被歸納為羌的民族只有在接受某種程度的漢化之後才自稱為羌。⁶²

因為羌是一個漢人對他族的泛稱，因此它常被其它泛稱族名所取代，而且它的範圍也不確定。譬如在宋代，羌並沒有一個明確的範疇，而常被置於另一民族泛稱“蠻”之中。居於威州的稱為“威州蠻”，居於茂州的稱為“茂州蠻”。在明代，西南諸羌又常被稱為“番”，如白草番、草坡番、黑虎番等等。⁶³ 《明史》西域傳稱：“西番即西羌，種族最多，自陝西歷四川、雲南西徼外皆是。其散處河、湟、洮、岷間者為中國患尤劇”。這個分佈範圍遠比現代羌族的分佈區

59 李紹明，〈關於羌族古代史的幾個問題〉，165-166。

60 李紹明，〈關於羌族古代史的幾個問題〉，165-169；胡昭曦，〈論漢晉的氐羌和隋唐以後的羌族〉，《歷史研究》2（1963）：153-155；顧頡剛，〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，138-141；張建昌，〈氐族的興衰及其活動範圍〉，《蘭州大學學報》4（1982）：54-56。

61 《魏略》引《西戎傳》，見於：盧弼，《三國志集解》，卷三十西戎，（北京：中華書局，1982），702。

62 王俊杰，〈論商周的羌與秦漢魏晉南北朝的羌〉，90。

63 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，214-42。

爲大；而且《明史》的撰寫者也知道，在這個泛稱之下，事實上包括了許多不同的“種族”。

在此，我們需要說明自稱族號（autonym）與他稱族號（exonym）在民族界定上的分別。從上一章的討論中我們知道，一個民族體中的成員或許會用一些客觀的文化特徵來強調自己的民族成份，但是沒有一種文化特徵能界定一個民族。更重要的是文化特徵因時變化，一代之間即可能物換星移。相反的，自稱族名常成爲不同族群間截然劃分的判準，而且比較穩定。以某一族名自稱，並以此稱呼他人，代表著宣稱自己爲一個完整的社會人，也承認使用同一稱號的他人與自己有同樣的社會人格，並以主觀的歷史記憶（文字或非文字）將自己與使用同一自稱的歷史人群結合起來。至於他稱族名，則是一個民族以自己的民族分類方式，以自己的詞彙，對“非我族類”的稱呼。因此，他稱族名所代表的只是一個民族主觀的對外人的觀察與分類，而非被稱呼者自己的人群分類法。經由民族間的接觸了解，這種對他民族的分類會發生改變。以羌族的例子來說，也就是經由不斷的接觸，華夏民族對西部邊族認識的改變，也同時改變了華夏民族對於“羌”的觀念。⁶⁴ 同時我們也應注意，對使用者而言，他稱族名也是一個排他性的概念，常表現於帶有歧視與侮辱意義的稱呼上，表達誰是“非我族類”，而否定他在本團體中的權利與利益。“非我”的範疇自然是隨著“我”的範疇的變化而改變；同樣的，它稱族名的“羌”的民族範疇，也隨著華夏民族本身的變化而改變。總而言之，在不同的時代，因對西方及西南民族認識的變化，以及對本身的認識不同，華夏人觀念中的“羌”有不同的涵義。⁶⁵

64 關於羌的概念在不同時代的變化可由下面二例看出：一是在漢代許多西域的族群或政治體如西夜、子合等皆被稱爲氐羌類。到魏晉之後西域之羌逐漸消失，西夜、子合也從羌中分離出來。二是唐代岷江上游的哥鄰羌部爲西山諸羌之首；據考哥鄰即現代自稱 kerun 的嘉戎族，目前也是被排除在羌的範疇之外。關於哥鄰見：李紹明，〈唐代西山諸羌考略〉，《四川大學學報》1（1980）：86-90。

65 關於自稱族名與他稱族名在界定族群上的功能，以及在華夏民族的形成中，羌如何被用來作爲華夏的西方族群邊界，請參考 Ming-ke Wang, "The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries," Ph.D. diss. Harvard University 1992.

以上的說明，應該也部份地回答了第二個問題；中國歷史記載中的羌，既然是華夏民族主觀的民族分類範疇，那麼在漢人心目中的羌與日爾瑪的自我界定合而為一之前，它們不是同一民族範疇。

這個問題可進一步說明。一個民族體之所以能凝聚一個人群乃因族群感情 (group feeling) 或所謂的根本情感連繫 (primordial attachments)。⁶⁶ 這種感情的連繫使他們有結合成各種政治組合的潛能，當受到外力刺激時，能不同程度的結成行動體。這種感情的連繫，主要表現在共同的族稱、共同的起源信仰，以及主觀上相信彼此同在以此族稱所代表的歷史人群連續體中。因著這種感情的連繫，今人可視千年之前或千里之外和自己血統、語言、風俗習慣有相當差別的人為同一民族。由這一點來看，相反的，近代“羌族”不能視為與漢代西羌、唐代吐蕃、党項等為同一民族。因為近代羌族自稱日爾瑪，他們的族源信仰主要是傳說中的大遷徙及羌戈大戰；漢代部份河湟西羌的共同族源可能為無弋爰劍；吐蕃與党項等皆號為獼猴種，而且吐蕃有可能在唐代即以自稱 Bod 的民族為主體；⁶⁷ 顯然他們之間有很大的差別。

我認為將古代中國文獻中的羌，與現代茂汶羌族連繫起來，事實上是聯結兩個不同界面的民族概念；一是不同時代中國人觀念中的羌，其中包含了許多不同的民族體；一是這個泛羌族概念與某一民族（日爾瑪）的自我認同範疇合而為一後的羌族。這兩者之間的交集非常小，或許《羌族史》的作者們也感覺有此困難，因此他們以上、下篇來分別上古傳說時代到宋的羌族史，與宋明以來岷江上游的羌族史。但無論如何努力，接痕總是相當突兀。再看范曄的《後漢書》〈西羌傳〉，我們同樣發現兩個界面的民族史不自然的銜接。從“西羌之本出自三苗……”，至於“及其衰亡餘種皆反舊為酋豪云”，是當時部份華夏人觀念中的

66 Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. Clifford Geertz, 105-57; Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, edited and abridged by N. J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 1967), 97-100.

67 安應民，《吐蕃史》（銀川：寧夏人民出版社，1989），1。

羌的歷史。自“羌無弋爰劍者，不知爰劍何戎之別也”以後，主要是記錄一個自稱是無弋爰劍之後的民族的歷史。⁶⁸ 從“不知爰劍何戎之別也”這樣的句子，我們可以看出〈西羌傳〉的作者渴望將爰劍之後河湟西羌的歷史與戎的歷史銜接起來的努力。相隔千餘年，中國歷史學者以同一方法建立他們心目中的羌族史。

但是我們亦應注意到羌人，尤其是漢化程度高的羌人，經常會宣稱他們是華夏之裔。譬如魏晉時的南安赤亭羌姚氏，號為有虞氏之苗裔；党姓之羌自稱夏后氏之後；鉗耳氏自稱周王子晉之後。⁶⁹ 以姚氏而言，他們也自稱燒當羌之後。漢代燒當羌與上古傳說中的有虞氏實難連接在一起。顯然，攀上有虞氏是在現實政治利益下的考慮。在這裡我們不用去做考證姚氏之羌到底是否為有虞氏之後的族源研究；因為，造成一個民族的“共同起源”原來就無需是生物性的血緣關係。在上一章我們曾提及，主觀認為的血緣關係(assumed blood ties)可將人群結合在一起，同時這種自稱的假血源關係也是民族認同變遷的重要指標，這一點在所謂“華夏化”問題上尤其有意義。以魏晉的南安姚氏羌來說，從姚弋仲到姚興，這個家族一直雄據一方，在姚萇時並建立融合羌漢的後秦，“自謂以火德承苻氏木行，服色如漢氏承周故事”；姚興在位時遭母喪，“興哀毀過禮，不親庶政，群臣議請依漢魏故事，既葬即吉”。⁷⁰ 這一切都顯示姚氏羌人宣稱自己是華夏之裔的同時，他們的舉止行事也有如華夏（甚至有時比華夏更華夏），客觀的文化特徵被用來強調新的族群認同。號為燒當之後使他們能維持在羌部中的地位，稱有虞氏之後，使他們華夏式的政權有合理的基礎；由工具論者的觀點（利益的抉擇），我們很容易了解為什麼姚氏羌能具有羌與華夏雙重民族認同。同樣的，現代羌族的雙重稱號與雙重族源或亦可由此來理解。

以上的例子顯示，主觀認為的血緣關係不一定是生物或歷史的事實，但這毫

68 〈西羌傳〉，《後漢書》87/77（台北：藝文印書館）。

69 〈姚弋仲·姚襄·姚萇〉，《晉書》116/16；〈隋鉗耳君清德頌〉，宋歐陽修《集古錄跋尾》，引自：馬長壽，《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》（北京：中華書局，1985），82。

70 〈姚弋仲·姚襄·姚萇〉〈姚興上〉〈姚興下〉，《晉書》116/16，117/17，118/18。

不影響它凝聚一個民族體，或使個人或人群歸附於一個民族體。因此，如果唐代吐番真的是自視為獼猴種，自稱 Bod，那麼他應是一個與漢代西羌完全不同的民族，無論兩者之間是否有真正的血緣或文化傳承關係；也就是說，如果自認為是無弋爰劍之後的漢代西羌，他們的後代在新的政治經濟環境中號稱自己是 Bod 及獼猴種，而又“忘記”自己是無弋爰劍的後代（見註 39，structural amnesia），那麼他們已是一個新的民族。同樣的，雖然串連漢人觀念中的羌族史與漢代河湟西羌或岷江上游羌族自身的歷史，是漢人歷史學家的創作；但由工具論者的觀點來說，被稱為羌的民族的確有潛能接受漢人的觀點，而改變自己的民族性質。對漢族意識型態具體化身的國家而言，強調一個羌漢同源以及羌漢長期交往的羌族史，有利於民族團結及政治整合。對日爾瑪而言，一方面由國家執行的族屬登記早已給他們印上了羌族的標誌，漢語以及漢文化教育使他們易於“學習”漢人給予的整套歷史；另一方面，作為少數民族所享有的特殊利益，⁷¹ 恐怕也會使一個日爾瑪樂於成為一個與漢族有密切歷史淵源的羌族。簡單的說，如果日爾瑪全然接受了羌這個族名及漢人的羌族史觀念，而逐漸淡忘日爾瑪及傳說中的大遷徙，那麼原來自稱日爾瑪的民族在理論上應是不存在了。即使如目前的情形，同時接受兩種族稱及兩種族源，它的民族性質也與自稱為日爾瑪相信羌戈大戰傳說時有些差別。羌族在此給了我們一個很好的例子，說明歷史記憶與族群界定、變遷之間的關係，也說明在現代多民族國家中，或一個優勢民族與少數民族的互動關係中，歷史如何被用來追求現實利益。

我們還可舉出另一個與羌族有關的例子——藏族。在藏族的例子中，本文前引顧頡剛的論點——藏族為古羌人的後代，姜羌本為一家——是最廣為中國學者所接受的看法。顯然，在民族團結的旗幟之下，這種羌漢同源的藏族史也是中國國家所樂於強調的。儘管國家努力以漢族版的藏族史來強調漢藏的密切關係，但

71 共產中國政府的少數民族政策，包括：給與少數民族特殊經濟利益；從宣傳及教育上教導少數民族對黨以及國家的忠誠；從歷史上強調少數民族與漢族的長久友好關係等等。可參考：June T. Dreyer, *China's Forty Millions* (Cambridge, mass.: Harvard University Press, 1976).

藏人，尤其是獨立派藏人，對他們的族源有本土的看法，而傾向於貶低或根本否定與羌的關係。⁷² 從理論觀點來看，所爭無關歷史事實，而是在不同現實利益關係中對藏族定義有不同的意見。由以上諸例中我們可見，如果只因為都有羌這個稱號就把古代的羌與現代羌族連繫起來，是相當有問題的看法。這個看法不但忽略了他稱族名與自稱族名之別，也忽略了“歷史”在民族關係、民族形成以及民族邊界變遷上的地位。

現在我們進入第三個問題：我們是否能從考古遺存中判別該考古遺存的民族屬性？考古文化與民族體的關係究竟是如何？

考古文化與民族單位之間的關係是考古學者們爭論的主題之一，俄國學者 A. L. Mongait 曾指出問題的癥結：(1) 考古文化主要是物質的或技術的文化，而且沒有一定的標準來界定它的範圍；(2) 俄國民族學家對民族的研究也傾向於主觀論，強調 ethnic self-awareness 為民族範疇的主要指標；但與考古文化一樣，學者對它的界定也是意見不一；(3) 因此，考古與民族誌各自發展自己概念中的分類體系，缺乏交集。而且，因為考古文化與民族體兩者都定義未明，這種探索尤如以一個未知來判斷另一個未知。⁷³

陶器分類常被用為考古文化分類的重要標準，但是民族誌資料顯示用同樣陶

72 關於藏人的族源有許多種說法，其中最為西藏學者所接受的為獼猴說。見安應民，《吐蕃史》（銀川：寧夏人民出版社，1989）。關於藏人對他們本身歷史的看法，參考：Dalai Lama, *My Land and My People* (New York: McGraw-Hill Book Co., 1962), 69-71; Rin-chen Lha-mo, *We Tibetans* (London: Seeley Service & Co., 1926), 11-14. 除了中國學者外，法國學者 Stein 也主張吐蕃的主要族源為來自西藏高原東北的諸羌部落。見：R. A. Stein, *Les Tribus Anciennes des Marches Sino-Tibetaïnes: Legendes, Classifications et Histoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961)。

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

器的人可能屬於不同的民族體。⁷⁴ 這個發現，似乎符合西方及俄國民族研究者貶低客觀文化特徵在民族定義上的重要性的看法。但是我們不能因此完全否定文化特徵與民族之間的關係；從最簡單的民族觀察也能發現，有些文化特徵刻意被人們用來強調自己的民族成份，我們可稱之為主觀的文化特徵。⁷⁵ 但以此文化特徵來判別“民族”，首先我們遭遇的困難是：不是所有的文化特徵都被用來表現民族成份，從考古材料中我們難以知道那一種是古人用來表明自己民族身份的文化特徵。其次，即使我們能掌握到主觀的民族文化特徵，從 *situational ethnicity* 的觀點來看，一個民族體在不同的環境中與不同的“異族”互動時，可能會強調不同的文化特徵來辨別“同己”與“異類”，因此同一民族可能留下不同的文化特徵。譬如衣索匹亞南部的 Arsi 族與不同的鄰近民族有不同型態的民族關係，因此也造成不同地區的 Arsi 在表現民族特徵上的差異。⁷⁶ 這個民族誌資料顯示，如果我們不知道這些民族關係背景，這種有差異的區域文化在考古上很可能被判別為不同的考古文化類型，或被認為是不同民族的遺留。

更重要的是，主觀文化特徵的表現，有時與當事者是否有需要表達他的民族身份有關。本世紀初 Robert B. Ekvall 對洮河上游漢、藏、回民族的觀察記錄顯示，在民族關係緊張的漢回錯居地區，漢回聚落嚴格劃分，各自強調其民族文化特色。在漢藏共居地區，漢人與定居藏族之間的關係傾向於合作共生，因此沿河谷而上，由純漢式聚落逐漸加入藏族色彩，一直演變為上游的純藏式聚落，中間是不同程度的漢藏混合型。⁷⁷ 另一個例子是 Ian Hodder 對肯亞 Baringo 湖盆民族的研究。他得到這樣的結論：因與鄰族有激烈的生存資源競爭關係，居住在他們

74 M. Stanislawski "If pots were mortal," in *Explorations in Ethnoarchaeology*, ed. by R. A. Gould (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), 201-228.

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

76 K. E. Knutsson, "Dichotomization and Integration: Aspects of Interethnic Relations in Southern Ethiopia," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 86-100.

77 Robert B. Ekvall, *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939), 14-30.

民族體邊緣的人群在衣著、裝飾及製陶上嚴格遵守本族的風格特徵；相反的，居住在民族核心的人在這些方面卻比較自由而多變化。⁷⁸ 這兩個民族誌的材料告訴我們，在不同的民族關係中，同一民族對本身文化特徵的強調或有不同。因此，在考慮考古文化特徵的空間分布與民族分布之間的關係時，我們不但要注意那些是古人主觀的文化特徵，這些文化特徵出現的民族背景也應列入考慮。

更進一步來說，Ian Hodder 所謂的邊緣人群是指空間距離而言，但我們可以擴大這“邊緣”的概念到社會距離之中。譬如，前面所提到的東晉南安姚興，居於中土，做為一個中國式小朝廷的主宰，姓氏可與虞舜攀上關係，這一切仍不能使他安心的成為一個華夏人；他的羌人出身使他居於華夏民族的邊緣，他的族群身份危機使他更需要表現得像一位中國之君。孝道可說是中國人的一項主觀文化特徵，不孝可比於夷狄；因此我們看見姚興及他的左右親信都戲劇化的強調孝道。⁷⁹ 姚興對儒家傳統價值的執著，比起阮籍、韋高等之隨心所欲（居母喪彈琴飲酒），從族群認同的觀點，或可了解為因居於族群邊緣與核心地位之不同，在以文化特徵強調族群認同的必要上有異之故。考慮到這些，如果我們在陝西發現一座“漢文化因素”非常強烈的墓葬，我們應將之視為毫無疑問的漢人墓，或考慮它有可能是漢化羌人如姚興者的墓呢？⁸⁰ 相反的，一座異文化色彩濃厚的墓，墓主是否亦有可能是自認為沒有族群認同危機的漢人呢？雖然結合歷史文獻與考古材料來了解古代社會是一流行趨勢，考古學家一再指出兩者之間並不一定

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

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

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

有對應關係。⁸¹ 從以上的討論中可以看出，族群現象本身的複雜性，使結合歷史文獻上的民族記載與考古材料尤為困難。

在羌族史研究中，學者或指稱某個別遺址為羌族遺存，或稱某一考古文化為古羌人文化，或由某種考古遺物的時間與空間分佈來說明羌人在歷史中的遷移活動；他們多少都忽略了民族的定義與範疇的問題。以下我將舉出《羌族史》中的兩個例子，來說明歷史或考古學家是如何將問題過於簡化。

第一個例子是，《羌族史》的作者們將甘青的卡約、辛店、寺窪等考古文化視為古代羌人的遺存，這也是在中國歷史及考古學界一個流行的看法。⁸² 這個看法的基礎是：(1) 這些考古文化的分布範圍大約是漢代西羌的活動地區；(2) 這些文化皆以畜牧經濟為主，與文獻中的河湟羌的經濟生活類似；(3) 卡約及寺窪文化中有火葬發現，與經典中氐羌火葬的記載吻合；(4) 羌人以羊為圖騰崇拜，青海循化一處卡約文化墓葬中，出土陶器上有鹿、大角羊等動物紋飾，應是古羌人圖騰崇拜。我不願一一指出這些看法的疏漏之處，在本文中我只探討基本的問題：在這些論證中，他們是否注意到民族的定義及族群現象的本質問題。首先，我認為將這些甘青古文化當作羌人文化的看法，忽略了文獻中的羌和氐羌都是華夏民族主觀的民族認識與分類。考古文化範疇不一定能代表民族範疇，更難與一個古代中國人觀念中的民族範疇相比擬。其次，即使將與這些甘青古文化對應的羌人只視為河湟之羌，仍然是不適當。我們曾提及，界定一個民族的不是客觀的文化特徵，而是主觀認為有分辨同己與異類功能的文化特徵。以火葬而言，它是不是漢代河湟西羌用以強調民族身份的文化特徵呢？在歷史文獻上，沒有任

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

82 冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，8-16；俞偉超，〈關於“卡約文化”和“辛店文化”的新認識〉，《中亞學刊》1（1983）：3-21；周慶明〈卡約文化和寺窪文化的族屬問題：兼論我國古羌人的起源〉，《中國歷史博物館館刊》6（1984）：15-19。

何資料提及漢代的河湟西羌有火葬的習俗。在考古材料上，火葬在寺窪、卡約文化中都只是極少見的特例，我們完全不知道這兩三個火葬之例發生的社會文化背景，更無法將火葬當作卡約及寺窪文化人群的特徵。因此火葬不能將卡約、寺窪文化與漢代河湟西羌連繫起來。第三，將“西方牧羊人”做為一個民族範疇並稱之為羌是古代華夏人的觀念，西方以牧羊為主要生業的人群，或有羊圖騰信仰的人不一定認為彼此為一體。

最後，這種看法最大的缺陷是年代的問題。根據這些學者所提出的年代，卡約、寺窪文化年代約在周初，上孫家寨與辛店文化年代約當西周中葉，最晚的核桃庄期也在秦漢之際。⁸³ 但是我們知道華夏民族與河湟部落之間緊密的往來關係，以及稱河湟土著為羌的概念，出現在西漢中期之後。因此，這些考古文化不但不能被視為羌人文化，相反的，如果我們相信考古學家對這些考古文化的斷代，那麼造成這些考古文化消失的政治、經濟因素（戰國秦漢之際），或與河湟西羌的出現有關。

第二個例子是：羌族史的作者們以川西北戰國至漢代的“石棺葬文化”為羌人文化或氐羌文化，並以該文化中某些器物的“西北草原文化色彩”，來說明岷江上游的古代羌人來自於西北；這也是學術界流行的觀念。⁸⁴ 首先，這個看法

83 對於卡約、辛店文化的年代問題最深入的探討見於俞偉超之文，他的結論是：“卡約文化的存在時間相當於夏代後半期至西周初期；辛店文化的阿哈特拉期相當於西周中期前後，唐汪和上孫期相當於西周晚期至春秋中期左右，張家嘴、姬家川和核桃庄期則在春秋晚期以後；核桃庄期的終止時間，當在秦漢之際”，見：俞偉超〈關於“卡約文化”和“辛店文化”的新認識〉，15；《新中國的考古發現和研究》的作者們則認為辛店文化的年代大約在西周早期，見：中國社會科學院考古研究所編，《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984），355。晚近發表的卡約文化湟源大華中庄遺址、莫布拉遺址及貴德山坪台遺址所顯示的年代都較以往所知的卡約文化年代為晚，大華中庄的棺木經碳十四測定為距今 1835 ± 80 約當漢魏之際，見：〈放射性碳素測定年代報告（18）〉，《考古》7（1991）：662。大華中庄類型的年代尚待進一步鑑定。無論如何，上述大陸的研究者在討論辛店、寺窪文化與羌族的關係時，並非是引用湟源的材料將卡約文化的下限推至漢代，而與漢代之羌連繫起來。

84 沈仲常、李復華，〈關於石棺葬文化的幾個問題〉，《中國考古學會第一次年會論文集》（北京：文物出版社，1979）；冉光榮、李紹明、周錫銀，《羌族史》，205-206。

也是忽略了考古文化的範疇（物質文化為主）不一定反映民族範疇（以主觀認同為主）；沒有任何文獻可說明被稱為羌的民族是以“石棺葬”來表現自己的民族身份。其次，民族遷徙只是造成相似文化特徵在空間上分佈的許多可能之一。況且，許多考古學文獻都顯示民族遷移不一定會在考古遺存上留下痕跡。⁸⁵

族群研究工具論者的一個觀點值得我們重視：民族是人群在一定的政治經濟環境中形成的。無論我們有多少考古文化與體質特徵的證據連結戰國以前的甘青古人類與漢代的河湟之羌，河湟土著的祖先不一定是“古羌人”。長久以來一個流行的民族觀念是，一個民族就是一個種族，就代表一種文化，或一種語言。⁸⁶因此，族源研究就是以某些考古文化或體質、語言特徵做民族探源。採用這種溯源研究法的學者們似乎從不考慮，事實上只要有足夠的材料，這種追溯是毫無止境的；一個寺窪文化的陶器可能間接關聯上馬家窖文化的某種器皿；而辛店文化古人類的某種體質特徵或可追溯到舊石器時代的人群中，但這都與羌人的民族來源與形成毫無關係。考慮到民族範疇的主觀性，以及族群現象多變的、可被利用的本質，我懷疑這種民族探源有何意義。一個民族並非完全由文化傳播與生物性繁衍所“生成”；而是，在特定的環境中，由人群對內對外的互動關係所“造成”。⁸⁷因此，從考古上對某一文化特徵探源，並不等於民族探源。

張光直先生在一篇名為〈考古分類〉的文章中曾指出，辨認古人自己的分類，或是尋找具有文化社會意義的分類，對於了解古代生活非常的重要。⁸⁸因為民族是主觀認定的人群範疇，因此當我們在考古材料中找尋民族之跡時，張光直先生所指出的這項原則尤其重要。在以上所舉的“羌族考古”的例子中，所謂

85 D. Phillipson, "Iron Age history and archaeology in Zambia." *Journal of African History* 15 (1974), 17-18.; D. J. Blackman, "Comment," in *Bronze Age Migration in the Aegean*, R. A. Crossland and A. Birchall eds. (London, 1973).

86 Fredrik Barth, "Introduction," in *Ethnic Groups and Boundaries*, 11.

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

88 張光直，〈考古分類〉，《考古學專題六講》（北京：文物出版社，1986），62-73。

辛店、寺窪文化或石棺葬文化的分類既非古人自己的分類，亦無法證明是在民族關係上具有文化社會意義的分類。研究者多少都忽略了民族的本質，因而也犯了張光直先生曾指出的學者們易犯的錯誤，那就是將考古文化分類命名之後，"把我們自己所擬定的標籤代替了客觀的、具體的歷史現象"；⁸⁹ 這是以考古文化結合民族史研究者所當深思的。

我們可以作這樣的結論：從考古遺存中判別它的民族屬性，以及連接考古文化與歷史文獻中的民族都不是不可能，但首先我們必須了解什麼是一個民族體，客觀與主觀文化特徵在族群現象上各有何意義，然後才可能判斷一個考古文化分類是否有族群分類意義，才能知道族群現象表現在考古上時有那些可能及限制。而且，如果我們接受客觀文化特徵不能界定一個民族的說法，那麼所謂"族源研究"的定義及方法都應該重新考慮。

最後，回到我們的問題：什麼是民族？由以上問題的討論，以及人類學族群理論的啓示，我認為一個民族體至少有如下的性質：一個人群內部組成份子的主觀分類，形成許多由裡向外延伸的同己與異己二分的人群範疇（如家人<-->非家人；家族<-->他家族人；同部落人<-->他部落人；同族人<-->異族人），民族是其中最一般性及包容最大的人群範疇。這個主觀民族範疇的形成是在一個特定的政治經濟環境之中，其組成份子以共同的自我稱號以及族源信仰來強調內部的一體性和民族的邊界。因此隨著環境的變化，內部組成份子的自我意識也會跟著改變，於是自我認識的民族體重組。在這過程之中可能被觀察到的現象是，原來的共同祖源被淡忘，新的共同祖源被強調，使用新的自稱，強調新的文化特徵以排除"外人"。⁹⁰ 這樣的一個人群單位，常以各種政治組合的方式來維護或爭取生

89 同上，72。

90 我們可以從兩個比較近的例子來說明。譬如台灣的族譜中常強調渡台一世祖的地位，或有些根本將渡台以前的祖先遺忘（王世慶 1983:8），這顯示在移民地的新環境中，如果不需要以遠祖來連繫其它殖民團體，那麼這些在大陸的遠祖有時就會被"遺忘"（參看本文註39）。更近的例子是，近年來由於內外經濟政治環境的變化，台灣人的自覺意識高張，反映出的族群現象是："台灣人"被賦與更廣泛的定義，且成為這島上的人對外最普遍的自稱；本土文化特徵，如台語，被強調。更值得注意的是，中國歷史課程在各級學校中被裁減，而且大學必修的"中國通史"改名為"本國歷史"。

存資源。

但是在民族史中，除非有完整的本民族歷史記載，這樣的民族體很難被認定。由於材料及研究目的不同，在民族史的研究中，除了有本身完整歷史記載的民族之外，至少有三種不同定義的民族，各代表不同的研究旨趣。第一種，是研究者爲了特別的研究興趣而設的分類標準所產生的人群範疇，譬如以地域來分的"東北民族"，以經濟生態來分的"草原遊牧民族"。這樣的民族範疇只是爲了特定的研究目的，如地區的人群發展，或是經濟生態的比較等等。它所囊括的或許是許多民族體，它的邊界或許又打破了原來的民族體，總之，它只是一種研究假設，我們不能把它當作有內部凝聚與排外性的民族體。

第二種是外在觀察者的主觀分類產生的民族範疇。這種主觀的民族分類，是在忽略或並未掌握民族體本身族群分類的情況下，經由外在觀察者認識到異族與自己的不同而產生的人群分類，並以本身的辭彙爲之命名（對被稱呼者而言這是他稱族名 *exonym*）。這個命名通常有"非人類"的意思。在我們的例子中，也就是華夏民族以它稱族名對異族的主觀分類，譬如漢代的華夏人接觸了西部的某些人群後認爲他們與自己不同，他們之間也有差異，於是以某些標準（經濟生態和體質外觀等等）將部份稱之爲羌，部份稱之爲氐，又將一些稱之爲胡；而被稱爲羌或胡的人群，不一定是一個個建立在共同歷史感情上的民族體。在這樣的民族單位下，我們的研究旨趣是，華夏民族心目中的羌包括那些人群，不包括那些人群，分類的標準爲何？不同時代、地域的華夏民族觀念中的羌的分類標準有無不同？以這樣一個民族範疇爲研究對象，我們應注意，這個民族範疇的變動不只是反映著對象人群的活動，更重要的是，在與這一方人的接觸、認識與融合的過程

經由歷史教育所傳播的歷史，可被認爲是民族自身的歷史記憶，或它至少是當前政府希望民衆接受的歷史記憶，而政府自理論而言是當前大多數民意的聚集。因此，台灣近年來歷史課程的改變，也說明本土的歷史記憶經常是當前族群政治關係的反映。王世慶之文見：〈台灣地區族譜與古文書之蒐集與應用〉，《中國民族學通訊》19（1983）：7-15。至於教育部修改歷史教育的情況與爭論，可由中國歷史學會對李總統的上書中窺見一斑，見〈本會對歷史教育的建言〉，《中國歷史學會會訊》44（1992）：5-6。

中，華夏民族一方面以改變“非我族類”的觀念，來修正它自己的民族邊界，另一方面也以新的民族認識來為別的民族定位。簡單的說，它反映華夏民族的“同我”與“異類”觀念形成與變遷的過程，也就是反映華夏民族形成的過程。

第三種情況是外在觀察者的客觀分類。這是外在觀察者經由與對象民族直接的接觸，了解到他們自我的分類範疇（自稱族名與族源傳說），或是間接由第三者得這些訊息。以某種譯名形式出現在中國歷史記載中的大多數邊疆民族的族名，如匈奴、烏桓、鮮卑等等，可能都屬於這個範疇。

還有另一種情況；雖然外在觀察者的民族分類不符被觀察者的本土民族分類，但經由緊密的往來關係之後，原非屬同一民族的人群，由於共同的命運或利害關係而接受了這個民族範疇。這通常發生在強弱極端不平衡的民族互動關係中。譬如：撒哈拉的 Kanuri 稱東南方的非回教徒民族為 Kirdi，但是 Kirdi 視他們自己為一些彼此有別的民族群體。但在 Kanuri 控制的市鎮中，這些人經常接受優勢團體對他們的稱呼而稱自己為 Kirdi。⁹¹ 同樣的情形也見於魏晉南北朝的漢化羌人、台灣原住民以及美國印地安人。這些例子顯示，人群主觀的族群分類會隨著內外政治經濟環境的變化而轉變，這種環境變化因素有時是優勢族群的主觀族群分類所造成的。

很顯然的，沒有多少歷史學家能如人類學家那樣精密的分析民族的本質，這或許因為歷史學家受史料限制，無法如人類學家對他研究的社會那樣的反覆窮詰。從羌族史的研究來看，大多數的學者仍抱持著一個民族等於一個文化又等於一種語言的民族觀念。民族自稱、他稱與泛稱不分，因此自我認同的民族體與漢人觀念中的民族也無區別。所謂“族源研究”幾乎只是族名訓詁與援引考古及語言學證據。雖然有些學者意識到不當之處，而提出不同的意見，但最後只是與反對者糾纏於史料之中。原因何在？我認為主要是歷史學家沒有充足的材料與思考模式來了解族群現象。在這一方面，人類學累積的民族誌材料與各家理論之爭，可提供歷史研究者非常寶貴的資料與思考方法。譬如，從人類學對民族的性質及族名意義的認識中，民族史的研究者或許可以重新檢討將文獻中的同一族名都當

91 Ronald Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology," 382.

作同一民族稱號的看法。譬如，從事族源研究者也可以考慮，以客觀文化特徵追溯族源的研究是否有意義？又譬如，借助於人類學對族群邊界的變遷研究，應可在民族形成及漢化、胡化問題上開創許多新的研究空間。

四、結 語

近年來無論在西方或俄國，學者們大都傾向於主觀民族理論，顯示客觀文化特徵在定義民族上的確有其困難。至於族群研究中的根基論者與工具論者之爭，我認為這兩種理論皆可解釋族群現象的一些本質，但後者在解釋民族的形成與變遷上較能得到民族誌材料的支持。從某些方面看來，由於作為研究對象社會的性質差異及問題取向不同，也可能導致理論上的差異。因此，我們所研究的族群現象所包含的面相愈廣，我們愈能夠問更多的問題，更能夠驗證及包容各種理論。從這一點來說，"羌族"不但提供高廣度的民族誌材料，而且"羌"的概念存在於中國三千餘年歷史中的特性，也是世界民族誌中罕見的例子。

在第二節中，我結合現代茂汶羌族的材料與人類學民族理論來說明什麼是"民族"，人類學家如何思考這個問題。從羌族的例子中，我們發現客觀文化特徵的確不足以界定一個民族。同時我們也看出自稱族名、本土的起源傳說，在近代茂汶羌族形成與民族邊界維持上的重要性；這些都與根基論者的觀點吻合。同時，我們也注意到民族並非一個孤立的人群，相反的，它只存在於族群關係之中。本土的起源傳說或歷史，經常反映這種族群關係。從另一方面來說，新的政治經濟關係也可能改變本土的起源傳說或歷史，並造成民族體的重組；由此，我們可以了解工具論者的觀點。

在第三節中，我以這些從民族誌材料中得到的對民族的了解，來檢討目前羌族史研究中的一些流行觀念。我認為許多民族史研究中的問題，都由於對研究對象單位——民族——的定義與本質沒有足夠的了解。人類學家難以根據客觀文化來界定一個民族體，歷史學家與考古學家應有同樣的困難。相同的理由，我認為以追溯考古文化、人體體質與語言特徵為主的族源研究意義不大。民族的形成與

族群邊界的維持都在一定的政治經濟環境之中，環境的變化會導致族群邊界的調整或民族重組。族群的調整與重組常以所謂“結構性健忘”重新解釋共同祖源來達成。因此，造成民族體凝聚的共同祖源傳說或歷史不一定是歷史事實，而更像是當前民族關係的反映。

運用人類學民族研究的觀點及成果在歷史研究上，不但可以讓我們對族群現象有多一層的認識，並可能導引一些新的研究方向。譬如如果我們接受民族不是由客觀的文化特徵所界定，不是由文化傳播與生物性繁衍所形成，而是由人群在特定環境中的生存競爭所造成，那麼所謂“民族溯源”不應是無止境的從文字訓詁、語言、體質與考古材料中追尋某些文化或生物特徵，而是探求作為民族形成基礎的政治經濟環境，以及在這環境中人群間的互動關係。如果民族歷史或傳說所反映的不一定是歷史事實，而有時只是對當前民族關係的合理化解釋，我們是否應探討它所反映的民族關係？相同的，“漢化”與“胡化”的問題也不應只以探求服飾、語言與生活習慣的改變為已足，而可以進一步討論造成族群認同變遷的因素，以及不同的“族群身份”與“文化特徵”如何刻意被運用在不同的狀況之中。對於族譜中的譜系，不能只將之視為無可置疑的生物性傳承關係，也應考慮它的虛構性及其在族群變遷上的意義。

在另一方面，一個有深長文獻歷史背景的民族誌材料，如羌族的例子，顯示社會人類學者在探討族群現象時所面對的不應只是現實問題，同時也是歷史問題。族源歷史(ethnogenesis)，不完全是一族群對過去發生的事留下的記憶，它更是選擇性的記憶，或有時它只是一種假歷史(pseudo-history)。它相當於Geertz所稱的自謂的血緣關係(assumed blood ties)。⁹² 它成為一個人群的集體記憶，以“同源”來解釋為什麼該人群是一個獨特的內聚團體，或對當前我群與他族群的關係做一合理化的解釋。對該族群而言，這可稱為本土族源歷史(emic ethnogenesis)。另外，還有一種族源歷史是解釋與本族有密切往來的他族的來

92 Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 261-62.

源，對被描述者來說，這可稱之為外來族源歷史 (etic ethnogenesis)。在民族互動關係中，我們可以看見本土族源歷史與外來族源歷史之間的衝突，這衝突中所爭的經常不是 "歷史事實"，而有時是資源之爭、政治之爭或意識型態之爭。而在現實的資源競爭與利益選擇支配下，人群常以強調、修正集體歷史記憶，或以所謂 "結構性健忘" 來改變本土族源歷史，或接受一個外來族源歷史，以重整族群的範圍。在此，工具論與根基論者的立場可得到調合。

最後，族群理論，特別是一個將歷史因素納入考慮的族群理論，可作為民族誌與民族史間的橋樑，不但讓我們釐清歷史上的族群現象，而且告訴我們 "歷史" 作為一種集體社會記憶，它在民族的形成與變遷，以及現實族群問題上都有特殊的地位，值得我們由此觀點作進一步的探討。

(本文於民國八十一年八月十三日通過刊登)

What is an Ethnos ? A Key Issue in Ethnographic and Historical Studies of Peoples in the Case of the Ch'iang

Wang Ming-ke

The purpose of this article is to examine the ethnicity theories of social anthropology in the case of the *Ch'iang* people, and, taking these theories into account, to examine the authenticity of assertions about ethnic units underlying most ethnohistoric study of the *Ch'iang*. The ethnography of the *Ch'iang* demonstrates that the ethnic boundaries of the *Ch'iang* can not be delineated by objectively cultural traits as well as subjective believes in common origin and ethnonym. Actually, when interacting with the Han *Chinese*, the *Ch'iang* declare dualistic ethnonyms and ethnogeneses. For thousands of years, the history of the *Ch'iang* was written and rewritten by Chinese historians. In doing so, the problem of "who were the *Ch'iang*", how to define an ethnic unit, and the distinction between autonym and exonym were generally ignored. Therefore, while Chinese historians were describing the *Ch'iang* as other people, they were actually delineating their own ethnic boundaries.

The case of the *Ch'iang* also demonstrates the complexity of the ethnic phenomenon among people who have lived in or near by literate civilizations. Ethnicity among them seems to be a discourse between history and reality. Emic ethnogenesis is a kind of selectively collective memory, or pseudo-history, by which people cohere into an ethnic group. Etic ethnogeneses is the interpreta-

tion of a people's origins by others as an ideological tool for justifying ethnic relations. Thus, in the changing context of resource competition, people stress, modify and forget their emic ethnogenesis, or accept an etic ethnogenesis to maintain or to adjust their ethnic boundaries.