

多重邊緣交會：索土司的祖源

在本書前面數章中，我從「文本」與「情境」的互映出發，由「歷史心性」、「文類」、「結構化敘事情節」等規範文本的「結構」，與相對應的社會「結構」（如帝國、郡縣、家族、華夏邊裔等等），來說明華夏的形成與其邊緣變遷。在「英雄祖先歷史心性」下，戰國末至漢初時黃帝成爲華夏共祖，而後「黃帝子孫」記憶透過正史、方志、族譜等文類使得許多人成爲「華夏」。而在華夏邊緣地區，與「黃帝子孫」相關的「英雄徙邊記」歷史和許多本土歷史在此相抗衡，造成華夏邊緣的推進、固化或其它變遷。在此最後一章中，我舉一個具體例子，來說明上述歷史與歷史記憶過程。

這個例子，1920 至 1940 年代川西一個勢力已衰微的土司之家族史，乍看來不是個重要的歷史研究主題。然而透過對此家族歷史的解讀，我將說明「邊緣」常是歷史發展的糾結樞紐（*conjuncture*）之處；發生在邊緣的、多元的、矛盾的現象，經常是我們解開糾結獲得歷史真知的關鍵。這一章將以此說明，本書所描述的華夏及華夏邊緣形成與變遷的宏觀歷史過程，如何造成並表現在一個土司家族的「小歷史」上。

瓦寺土司的家族史

在二十世紀之初，川西岷江上游汶川附近還有一個人稱「瓦寺土司」的土司家族。土司家族漢姓爲索，又稱姓桑或桑朗。在中國明清至民國初年的西南各土司中，這個索土司家族所管轄的範圍不算很大，其治下之民也不甚多。自明代受中國冊封以來，至少在中國歷史上，這個家族也從未有值得大書特書的豐功偉業。更何況在民國之初的二、三十年間，土司在當地只能收點租稅，以及在本地有點祖先留傳下的威望而已。

1928 年，中央研究院歷史語言研究所剛成立於廣州，便有一位助理員黎光明先生受命前往川康地區調查當地民俗。次年初，黎與友人王元輝結伴由成都往岷江上游。他們在汶川拜會了當時的瓦寺土司，索季皋。土司之子索海璠帶領他們參觀土司衙門，以及治下的土民與羌民村寨。在此過程中，他們也會見

了幾位土司的弟兄：一位名為索習之的「土舍」¹，以及另一位土司的弟兄，龍書喇嘛²。

關於索家的歷史，黎光明等人的報告中有如下記載：

據說，明武宗時，烏斯藏活佛來朝，備受優遇，他說他不僅有教權且有兵權在握，如用得著他的時候，他願效勞。後來理番有亂，活佛奉召命桑朗索諾木帶兵往平之。理番平後，桑朗索諾木因功被封於塗禹山。瓦寺土司的始祖就是桑朗索諾木。而今の土民呢，就是他當日帶的八百零一名兵的後裔³。

這個記載，是關於「瓦寺土司」祖源最典範的說法，它載於「方志」及該家族的「族譜」。黎光明等或得之於土司口中，或得於陪同的縣府官員，或得之於方志。無論如何，當時索土司應是堅信這個本家族歷史記憶的；因為此記憶與他的土司身份相關。土司家傳一本族譜，名曰《功勳紀略》，其中記載的家族史起始部分便是這歷史。

1940年代的汶川縣長祝世德，以此《功勳紀略》為底本新編一本土司家族世系譜，提名曰《世代忠貞之瓦寺土司》。這本書，首先記載土司的祖源：

古之中藏，又稱烏斯，今前藏也。烏斯者，藏字，切音作衛，故亦曰衛藏。有地曰加渴，酋長曰瓊布斯六本桑朗納思霸，有明中葉，傾誠華夏，歸化遐方，於宣宗宣德元年（公元一四二六年）晉京朝覲，貢獻土物並真經二百四十部。帝召見，賜茶及宴以寵之，並頒敕書誥命各六道，賞蟒衣朝帽鸞帶各一，大緞二十四，裏紬四十，裏絹十三，絲紬一萬五千八百零八，凡緞紬一萬五千八百八十有五匹，路費銀一千一百四十六兩。旋奉旨：「馳驛回藏，永綏南荒。」英宗正統六年（一四四一年），茂、威、汶等處生番跳梁，屢征不服，州縣戒嚴。朝命瓊布斯六本統兵出藏，相機進剿。瓊布斯六本以年老多疾，恐負委任，奏請以其弟雍中羅洛思，統頭目四十三，士兵三千一百五十餘代其行⁴。

¹ 土司的弟弟，掌管幾個寨子收租的頭人稱「土舍」。

² 龍書喇嘛為索季皋之弟，此訊息為 2002 年我在汶川得之於索國光先生；索先生為索海璠土司之子，龍書喇嘛為其叔。

³ 黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄 1929》（台北：中央研究院歷史語言研究所，2004），頁 157。

⁴ 祝世德編，《世代忠貞之瓦寺土司》（四川瓦寺宣慰使司宣慰史署出版，1945），頁 1。

這個記載，與清嘉慶十年（1805）本地土人所編縣志《汶志紀略》的記述大致契合。《汶志紀略》記載如下：

瓦寺土司索諾木氏，舊稱桑朗氏，烏斯藏加渴人，其先世雍中羅洛思與兄桑朗納思霸，明中葉貢方物。正統六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番跳梁。羅洛思奉調出兵，翦除諸番。即駐扎汶川之塗禹山瓦寺地，給宣慰使印，世襲土職⁵。

祝士德也曾主持編修民國《汶川縣志》。在這本新修縣志中，關於瓦寺土司的祖先源流，他遵循沿襲舊志的方志書寫傳統，只是另參考《功勳紀略》略添些枝節而已。

在黎光明的報告中，還紀錄了一則有關土司家族祖源的故事——他稱之為「傳說」。此「傳說」出自一位土舍口中。這位土舍應是索習之，黎光明等曾造訪其村寨⁶。黎的相關記載如下：

由一個索家土舍口裡，我們聽得一種傳說：「河南人有桑國泰者，在張獻忠剿四川以後帶了四個兒子到四川做移民。長子桑英落業於灌縣。次子桑貞落業於金堂、彭縣一帶。三子桑勳回了原籍。四子桑鵬，便來此刻的汶川，到土司家裡承襲了土司職」⁷。

約在十年後，歷史學者馬長壽也到岷江上游調查。在他所著〈嘉戎民族社會史〉一文中，關於瓦寺土司祖源又有了第三種說法；此說出於龍書喇嘛之口，馬長壽稱之為「神話」。據其記載：

汶川塗禹山瓦寺土司官廡，龍書喇嘛告余，以瓦寺土司之起源神話，與綽思甲所聞者略同。照錄如下：『天上普賢菩薩化身為大鵬金翅鳥曰「瓊」，降於烏斯藏之瓊部。首生二角，額上發光。額光與日光相映，人莫敢進之。迨瓊鳥飛去，人至山上，見有遺卵三隻：一白，一黃，一黑。僧巫取置廟內，誦經供養。三卵產生三子，育於山上。三子長大，黃卵之子至丹東、

⁵ 《汶志紀略》卷四，瓦寺土司；轉引自中國科學院民族研究所四川少數民族社會歷史調查組編，《羌族地區土司資料彙編》（油印本，1963），頁 50-52。

⁶ 索習之的村寨，和坪寨，是他們訪問過的唯一土舍村寨；這個村寨的居民，主要是比土民更漢化的「羌民」。

⁷ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 158。

巴底為土司；黑卯之子至綽斯甲為土司；白卯之子至塗禹山為瓦寺土司』⁸。

以上便是有關瓦寺土司家族起源的三種說法。值得注意的是，這三種不同的說法，竟分別出於該家族的三個弟兄——土司本人、土舍及龍書喇嘛。而且，這三種家族史不只是在細節內容上有出入，在當時的調查者看來，它們分別屬於「歷史」、「傳說」與「神話」。我們應如何看待這三種不同的家族起源之說？

無論如何，這只是個小土司家族的歷史，對於研究重大歷史事件的歷史學家來說，實不足為道。但從「邊緣」角度，我們不能忽略的問題是：為何在一家族中的三個弟兄，對本家族祖源都有如此歧異的說法？為何它們會出現在岷江上游一帶的土司家族之中？為何調查者為認為它們分別屬於歷史、傳說與神話？以及，為何它們在此時（1920-40年代）被記錄下來？以下我先介紹與這三篇文本有關的「邊緣」，也就是它們「出現」的時代、空間、人物與歷史背景。

多種邊緣之交會

我所指的「邊緣」有如文化研究學者所稱的「邊界」（border）及「邊界地帶」（borderlands），但含意更廣泛。它或指地理空間的邊緣，或指政治經濟與社會的邊緣，或指族群及民族認同的邊緣，或指重大政治社會變遷的時間邊緣。在這些「邊緣」，我們（來自於知識、權力核心者）的理性受沖擊，而感覺周遭充斥著陌生、荒謬、可笑、矛盾、訝異、模糊與不可解。

1920-40年代，對中國而言，便是一個由帝制中國轉向建立民主共和國的邊緣時間。如上一章所言，中華民國已在辛亥革命及隨後的政局變化中成立，而與民國肇造相應的歷史、民族、文化、語言與體質知識之探索與建構卻尚未完成。特別是在國族主義（nationalism）下，當時中國知識分子一般皆認為構成民國的「民族」為五族共和的大家庭。然而，「漢、滿、蒙、回、藏」，即使再加上「苗」，也只是個籠統的說法而已；在此大家庭內，究竟有多少「民族」仍然不清楚。在上一章中我也提及，無論如何，新的「史學」畢竟有中國傳統文史之學為基礎，而其它新學術如民族學、語言學、體質學、考古學等，在此

⁸ 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，《民族學研究集刊》1944：67。

時期則皆僅有少數拓荒者正在從事草萊初闢的工作。自然此時所得的語言、文化、體質等各方面知識，尚遠不足以支持或配合歷史學的民族史新知，以識別、區分這個國族邊緣的「民族」狀態。1928年歷史語言研究所剛成立不久，黎光明便受委任往川西作邊區民俗調查；顯示在此國族建立的邊緣時間，以「知識」建構、區劃國族邊緣的迫切。

然而即使到1940年代，中國知識分子對於國族邊緣人群的了解還很模糊。對此我可以舉個例子。當時西南聯合大學的秦學聖，曾隨美國學者葛維漢(David Crockett Graham)到岷江上游作調查，對象是他認為應在岷江上游的「苗族」⁹。這個民族地理概念，與現在民族識別、劃分後的苗族地理分布相去甚遠。另一個例子是，早年進入岷江上游「羌民」地區作語言調查的學者聞宥，曾有這樣的感慨：

我儕今日苟未身至川西，固不知版圖之內，尚有羌人。以一早見於先秦文獻之族類，互數千年，歷無數之移徙混合，卒未滅絕，而並世竟無知之者，斯真學林之憾事已¹⁰。

這段文本顯示作者的兩種「訝異」。一是，古老的羌族經數千年的流徙，並與他族混合，居然此時在「版圖」內還有他們的孑遺。二是，當時中國學術界居然沒人知道這些古羌人後裔的存在。我們應思考的是，在二十世紀上半葉，聞宥為何有這樣的「訝異」？顯然這是因為，當時在「民族」概念下，自章太炎以來中國知識分子已建構了一「互數千年」的羌族史，而這「羌族史」以羌族之遷徙並融合於他族，說明當前藏、漢、西南與西域諸民族中都流有古羌人血液¹¹。這樣的「歷史」，旨在說明合各民族為一家的中國民族之存在，而並未預期「羌族」仍然存在。因此當時在岷江上游仍有「羌民」，讓聞宥十分訝異。

其次，聞宥對知識界不知有「羌民」存在表示的訝異與遺憾，顯示當時在國族主義下，對於國家及國族內之「地」與「人」的普遍性知識探求——特別是歷史與民族知識——是中國知識分子的強烈自我使命。此也顯示在這樣的探求中，歷史學是走在民族學之前的；他們已知「羌人」在歷史上的重要性，但對「羌族」的民族知識仍然淺薄。對於中國知識界在這方面的「無知」，聞宥

⁹ 見，David Crockett Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* (City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958), iii。中國古文獻中有舜「遷三苗於三危」，而許多學者相信「三危」在青海南部到川西北一帶；顯然這便是秦學聖到岷江上游探索苗族源流的原因。

¹⁰ 聞宥，〈川西羌語的初步分析〉，《華西大學中國文化研究所集刊》(Studia Serica) 2 (1941)：60。

¹¹ 王明珂，《羌在漢藏之間》，第五章。

所表露的驚訝與遺憾，也顯示他認為在「邊緣」（邊疆）探求新知的急切必要。無論如何，便是如此的使命感，使得黎光明與聞宥等人走入中國西疆的岷江上游。

這樣的使命感，也表現在與黎光明偕行的王元輝對此行的期許上。他在出發前，寫了一篇「辭別在成都的朋友們」之公開信，在信中他寫道：

我要去到荒寂的西邊。那西邊的地方少人識字，少人知道科學，更少人談得成革命，我覺得有把握處處出風頭¹²。

1934年另一位青年探險家與民俗考察者，莊學本，進入川康邊境。他在歸來後所寫的《羌戎考察記》一書之弁言中稱：

現在圖上對於四川的西北部，甘肅的西南部，青海的南部，西康的北部，還是一片白地。民族學的研究者，關於這個地帶所得到的報告也是奇缺，我為了這樣大的使命更應該進去探一探¹³。

由這些文句中，我們都可以感受到當年在國族主義下，這些中國青年對邊疆探索的熱忱；這樣的熱忱與動機，在此之前的中國歷史上非常少見。此說明這是一個由傳統中國演化為近代中國的「邊緣」時刻，也便是我在上一章中所說的「華夏邊緣的近代變遷」時刻。

在此我們接觸到另一「邊緣」——空間邊緣。黎等所前往的川西岷江上游，我們所討論的有關索土司祖先源流文本產生之地，也是一個邊緣——國族空間邊緣。像許多二十世紀上半葉之中國西南、西部與南方邊區一樣，這是一個漢與非漢區分模糊的空間，甚至是一個很難以「民族」概念來區分人群的空間。岷江上游的羌民地區，便是這樣的一個華夏邊緣；不僅如此，它更是一個漢藏邊緣。

在過去的著作中，我曾說明，「羌」曾是商人心目中的西方異族，也是東周以來形成的華夏認同的西部邊緣。由商、周到漢代，這個華夏心目中的「邊緣」隨著漢帝國及華夏認同的擴張而西移，終於在東漢魏晉時，沿青藏高原東緣形成一華夏心目中的狹長「羌人地帶」——這也是當時「漢人」分布的西方

¹² 王天元（王元輝），《近西遊副記》（成都：四川文藝出版社，1997），頁2。

¹³ 莊學本，《羌戎考察記》（上海：上海良友圖書公司，1937），頁1。

邊緣¹⁴。這個華夏邊緣的西移過程，也是許多西方華夏邊緣人群「漢化」的過程。公元七世紀，吐蕃興起並向東擴張，曾征服此「羌人地帶」上大多數的部族、酋邦。與藏傳佛教相關的信仰與文化，也隨吐蕃勢力在此普遍傳布。由於在漢人眼中，大多數的「羌人」都漸「番」化了，於是被他們稱為「羌」的地理空間人群也愈來愈少。終於到了明清時，中國文獻中所記載的「羌人」只在岷江上游與鄰近的北川一帶。稍晚，在清末民初時期，只有汶川、理縣、茂縣一帶還有部分村寨人群在中國地方文獻中被稱為「羌民」¹⁵。

在本書前面數章中，我由另一角度說明此過程。華夏認同在春秋戰國時形成於黃河流域，隨之出現並得到主流地位的是「英雄祖先歷史心性」，以及由此產生以黃帝為華夏英雄祖先的歷史記憶——以黃帝為華夏血緣、政權起始，並以「黃帝」及其後裔之四方征伐來描述華夏空間。這樣的歷史心性，在漢晉以來透過「正史」、「方志」與「族譜」等文類，產生許多範式化的文本。如此使得華夏之帝國與其內部之空間單元（郡縣）、血緣單元（家族），皆得到範式化文本記憶的支持，並因此再複製歷史文本。華夏認同以及相關歷史心性、文類及文本，便在此過程下，漢晉時已往西擴及於青藏高原的東緣。同時在此過程中，許多地方原流行的「弟兄祖先故事」成為鄉野傳說，或被根本遺忘，或者人們記憶中的這些始祖「弟兄」隨一個由南京、江西、湖廣或河南來的「父親」遷於此地。

七世紀吐蕃的崛起並向東擴張，也將青藏高原之東緣納入其邊緣。我在前面第七章中曾提及，在早期藏文書中，無論是吐蕃各族群的由來，或是一家族之各支系由來，都常以「弟兄祖先故事」的敘事來表達。較晚，在藏傳佛教影響下，「神鳥瓊產卵生子」的歷史心性及模式化敘事情節，成為康區各土司建構其家族史的敘事模式。在這樣的「歷史」記憶下，青藏高原東緣康區各貴冑家族，常宣稱他們的祖先來自西方瓊鳥所降之地。

因此二十世紀上半葉的岷江上游，可說是漢、藏文化的雙重邊緣。在「族群認同」上，呈現一與我們所熟知的漢、藏、羌等民族區分相當有別的邊緣異例。當時在此高山深谷地區，村寨民眾幾乎都沒有聽過「羌」，自然也不認為自身是「羌族」。一條溝中的人群常自稱「爾瑪」（各地發音不同），而視所有上游村寨人群為「赤部」（蠻子），稱所有下游村寨人群為「而」（漢人）。

¹⁴ 王明珂，《華夏邊緣》，第八章；Ming-ke Wang, "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary," in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, ed. by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu (Taipei: Institute of Ethnology, 1999).

¹⁵ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 179-88。

這是因為，在漢文化與藏傳佛教文化雙重影響下，每一地域人群都多少帶有些漢或藏文化習俗。親近人群間有如生物「擬態」（mimesis）行爲的文化模擬——爲了免於被歧視，而踐行漢或藏文化習俗與信仰——使得這一帶在二十世紀上半葉成爲一個模糊的漢、藏文化邊緣。由西北往東南，漢文化因素漸增；由東南往西、往北，藏文化因素漸多。而由於本地的環境特色，難得有超過兩、三條溝的村寨人群能凝聚在「爾瑪」認同之下——大家都認爲本溝人是夾在「蠻子」與「漢人」間的孤立「爾瑪」¹⁶。因而本地空間，一方面是中國與衛藏知識分子心目中「我群」的邊緣空間；在另一方面，在各溝村寨民眾心目中，本地卻是以「蠻子」與「漢人」爲邊緣的「我群」核心空間。

與瓦寺土司相關的空間，川西的汶川（今爲汶川縣綿籠鄉）一帶，更是一多元政治勢力與文化交錯的邊緣空間。這兒是「羌民」分布的核心地區，但在政治轄屬上卻是來自「藏區」的瓦寺土司與中國官府共管之地；雖然此時土司的權力愈來愈衰微，而國民政府成立後，中央對此「邊疆」的控制力愈來愈強。羌民村落與土司兵丁之後的村落共聚此地。瓦寺土司爲本地帶來藏傳佛教寺院，這也是藏傳佛教寺院在「藏文化區」分布的最東方邊緣。據黎光明等人描述，「這是一所紅教的寺院，裡面的組織卻有些漢廟化的點子」¹⁷。在整個岷江上游來說，與土司官寨對望的汶川縣城是中國軍政勢力的大本營。早自漢代以來，本地就在漢帝國的政治與文化籠罩下，也因此汶川成爲漢文化與漢人認同的播散點。一個明顯的表徵，便在土司官寨所居之塗禹山的名稱上——「塗禹山」在民間傳說中是「大禹」的家鄉。河對岸山上有一處古蹟名爲「剝兒坪」，也是傳說中大禹出生的地方。在川西的北川與岷江上游，所有與「大禹」有關的古蹟都在各處的老縣城附近¹⁸。這些邊疆縣城是漢人軍政勢力的據點，漢文化與漢人認同也由此中心向外播散——「大禹」古蹟都在縣城附近，顯示「大禹」在此華夏邊緣成爲漢化空間的符記。

三種土司家族史的文本解讀

¹⁶ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 62-73。

¹⁷ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 164。

¹⁸ 除了汶川之「剝兒坪」、「塗禹山」在舊縣城汶川（今之綿籠）附近外，理縣之「石紐」與「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。

說明了這些邊緣背景，以及華夏之「英雄祖先歷史心性」如何藉各種「文類」向華夏邊緣傳佈相關歷史記憶後，我們已能大略回答為何在二十世紀上半葉，汶川的瓦寺土司家族會有三種不同的家族史版本。以及，為何它們分別被人們視為歷史、神話與鄉野傳說。

簡單的說，它們分別代表三種歷史心性在此時空邊緣的重疊交錯。首先，載於典籍的土司家族史版本，也便是土司及其家人對漢人訪客所宣稱的版本，顯然是「英雄祖先歷史心性」的產物。它在此地，至少藉著兩種「文類」傳承下來。一是「族譜」，早先的《功勳紀略》及後來增編的《世代忠貞之瓦寺土司》。一是「方志」，《汶志紀略》與民國《汶川縣志》。無論是那一種版本，其敘事都循一定的「情節」。像許多「英雄祖先歷史心性」下的敘事一樣，其主要情節在於以「一個英雄」為血緣起始，以「英雄征伐」描述此家族之統治空間與權威的起始。而後，這敘事記載英雄血脈與統治權威（土司職）的線性傳承，以及新的英雄（後代土司）之對外征伐，及由此產生的統治空間與人群。

值得注意的是，無論是舊木刻本《功勳紀略》或增訂的《世代忠貞之瓦寺土司》，都是以漢文書寫，書寫者都是漢人，書寫形式也遵循中國族譜文類。顯然，土司家的族譜是受漢文化之歷史心性與文類影響的產物。這樣的「英雄祖先歷史」，也是中國「英雄祖先歷史」中的一個分支；在敘事中，土司之祖受中國皇帝之命出征與駐守，因而土司家族的「英雄祖先」居於中國「英雄祖先」政治威權之下。

「族譜」、「方志」文類，讓我們（習於漢文字文明者）覺得這些歷史記載頗為可靠。事實上，這種土司祖源版本中有許多的遺忘與虛構。如，黎光明的報告以及祝士德修的方志與族譜，都稱「瓦寺」土司家族來自「烏斯藏」、「衛藏」或「烏斯藏加渴」。記載中也稱，這家族受中國之邀來此平亂，而駐軍定居於此。但按中國相關記載，此家族之祖並非來自「烏斯藏」，也非因協助平亂而得居此，甚至原來的土司官名也不是「瓦寺」。馬長壽先生曾考據，這家族為來自康藏的「董卜韓胡宣慰使司」之一部¹⁹。

《明實錄》中有關於今川西南寶興一帶「董卜韓胡宣慰使司」，在明英宗年間藉口來貢受阻而出兵理番、雜谷等地之記載。不久在《明實錄》中，「董卜韓胡宣慰使司」來中國進貢的隊伍裡，便有隸屬於該土司的「加渴瓦寺」代

¹⁹ 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 77。索家後人索國光也認為如此。但我不確定他的認知是得自家傳，還是後來在文獻考據中所得，或得於馬長壽先生的研究。

表。瓦寺土司所轄村寨，主要在汶川的索橋一帶，另有幾個寨子在汶川三江口——這兩處，都正扼著由嘉絨藏區翻山進入岷江上游的交通孔道出口。可能在嘗試由雜谷腦道擴張勢力於岷江流域而受挫後，「董卜韓胡宣慰使司」另謀出路而出兵於此，並在此設「加渴瓦寺」村寨以駐軍保護此通道。所謂「瓦寺」，在《明實錄》中不單稱為「瓦寺」，而稱「加渴瓦寺」；有時只稱作「加渴瓦」，或與其它寺院並稱時寫為「加渴瓦等寺」²⁰。顯然，連「瓦寺」之名都可能是後代誤稱。而且，無論是那一版本的家族史，都未提及「董卜韓胡土司」。這都顯示由「董卜韓胡宣慰使司」分出後，「瓦寺土司」此一族群曾經歷「失憶」，以處身於新的政治、社會情境中。

至於「土舍」的家族史說法——漢人幾弟兄之後——可以說是「弟兄祖先歷史心性」受漢文化（及歷史心性）影響下的一種歷史記憶。關於「弟兄祖先歷史心性」及其敘事，在本書第一章以及其它各章中已作了說明。此「桑鵬四弟兄故事」，與漢化較深的北川地區之「弟兄祖先故事」較接近。它們的共同之處是，首先，此並非所有本地人群的「歷史」，而是本地部分人群（某一家族）的「歷史」。藉此「弟兄祖先」記憶，人們將本家族與外界地理空間人群聯繫在一起。如在土舍的家族史記憶中，這四弟兄，除了來到汶川的土司祖先外，兩個到了川西（灌縣與彭縣等地），一個回到河南。這些血緣與地緣敘事，似乎一方面說明土司之祖與川西漢人之「弟兄關係」，一方面說明他們與中原（河南）漢人間有同樣的手足關聯。其次，在這些祖源敘事中，「弟兄祖先」所來自的時間、空間常與「湖廣填四川」或「張獻忠勦四川」記憶有關——敘事中，他們的遷徙或在「湖廣填四川的時代」，或稱在「張獻忠勦四川的時候」，或稱來自「湖廣」。「湖廣填四川」之說略為：明代流寇張獻忠曾屠盡四川人，或說殺得只剩一條街的人；今之四川人的祖先是在那之後，由湖廣地區綁著遷來的移民²¹。雖然我們無法完全排除，這「桑鵬四弟兄故事」可能是一真實的家族史。然而，其敘事的模式化特性，以及造成此模式化敘事的「歷史心性」在本地之流行趨勢，都顯示這是一段虛構的家族史。特別是「桑鵬」這漢人，其「桑」姓也是土司家「索」姓的別稱²²，其字「鵬」又似乎與「鵬鳥產卵為祖」的記憶有關。

²⁰ 《明實錄》英宗 95, 132; 孝宗 85, 126, 159, 144。

²¹ 此「湖廣」或有一更確切的地名，湖北麻城孝感。今許多四川人的口述或文字族譜，仍稱本家族為來自湖廣，或湖北麻城孝感。

²² 一說，土司奉命來此平亂的祖先名為「桑朗索諾木」，故土司家姓為「桑朗」，簡稱「桑」。

最後，關於「龍書喇嘛」所稱的家族史，是「鵬鳥產卵為祖歷史心性」的產物。此歷史心性與「英雄祖先歷史心性」相同的是，它們都強調「始祖」的神聖性或英雄性，因此「歷史」也強調統治者在血緣上的「非凡」。本書第七章提及的綽斯甲土司與巴底土司在此歷史心性下之家族史，也或多或少摻入了「英雄祖先歷史」中的敘事因素，如英雄之子及其遷徙等等。「鵬鳥產卵為祖歷史心性」與「弟兄祖先歷史心性」相似的是，兩種「歷史」皆宣稱各人群（各地土司家族）以對等關係凝聚與區分。無論此土司家族來自於「烏斯藏」或寶興，「弟兄祖先歷史心性」與「鵬鳥產卵為祖歷史心性」下的家族史都傾向於對過去失憶，而以重構家族記憶來說明當前或期望中的人群認同與區分關係。

另外，鄰近巴底的丹東「革什咱土司」鄧坤山，曾告訴民族學者馬長壽其家族祖源如下：

丹東遠祖乃由三十九族之瓊部遷來。瓊部昔為瓊鳥所止之地也。由始祖至今已有三十五代。初遷之時有兄弟四人：一至綽斯甲，一至雜谷，一至汶川，一至丹東²³。

這個家族史，雖然其中還有「瓊鳥」主題，可以說完全是「弟兄祖先歷史心性」下的產物。此也顯示這些受藏傳佛教影響的地區，與受漢化影響的「羌族」地區一樣，其社會文化中最根本的歷史心性可能還是「弟兄祖先歷史心性」。

三種版本的家族史，分別代表三種本地情境。族譜與方志的版本，將土司置於中國政治體系與威權的邊緣，土司因此成為中國邊陲之「世代忠貞的瓦寺土司」。龍書喇嘛的版本，將土司置於藏傳佛教文化政治圈的邊緣，並與其它鄰近嘉絨土司（巴底、綽斯甲）處於對等的團結與區分地位。土舍的版本，在較漢化的本地民間情境裡，將土司家族置於川西漢人與中原漢人之邊緣。

二十世紀上半葉，此三種家族史敘事同時出現在這一家族中，表示在長程歷史發展下，這家族正處於「漢」、「藏」兩大政治、宗教與文化勢力邊緣。中世紀以來，藉由吐蕃政治文化勢力擴張的藏傳佛教文化，在吐蕃瓦解後仍繼續東進，明清時期達到這整個「藏文化圈」的東緣。形成於春秋戰國的華夏認同與文化，則由東向西擴張，在東漢魏晉時其西方邊緣已及於岷江上游一帶。漢文化帶來的歷史心性及文類概念，以及藏文化混合嘉絨文化所產生的歷史心性及文類，與原來便流行於本地的「弟兄祖先歷史心性」在此邊緣相接觸，於是便產生這家族中的三個版本「家族史」。

²³ 馬長壽，〈嘉戎民族社會史〉，頁 68。

歷史記憶下的個人動機、意圖與情感

以上提及的索土司、土舍索習之、龍書喇嘛，這些人物及其言行在傳統中國與藏文獻中是毫無地位的。只因為在新的國族認同，與相關的國族邊緣探索與鍛造中，這些人物的舉止言行才透過新的文類——民族調查報告及民族史——而得到再現。這些人物及其言行，與其文本再現，一方面是某些歷史文化傳統（如歷史心性、文類及華夏邊緣政治社會關係）之延續，另一方面，它們都在中國近代華夏邊緣再造之「情境」或社會「本相」中產生；它們因此成為塑造新中國邊緣的「文本」與「表徵」。

土司常向漢人訪客展示其家傳之漢文族譜，以此合理化他當前的地位²⁴；他在「大朝」（中國）勢力蔭護下對轄下各村寨的統治權威，其子民中「土民」（征服者）相對於羌民（被征服者）的優越地位，以及他在本家族中的核心領導地位。宣稱此家族史，藉此他承認本家族的雙重邊緣地位——土司為中國政權的下屬，也居於核心「衛藏」之邊緣。

土司索季皋對外界事務之認識，讓黎光明等人印象深刻。他們記載道：

土司口齒清楚，語言流利，所談輒引報章雜誌。他說，「英國人想拿政治力量來征西藏，那是一件極不容易的事情；因為西藏人對於宗教的信仰太深，而其所信之教又與英國人所信的不能融合。日本雖然和西藏的地方隔得很遠，但是，西藏裡常有日本人的腳跡。日本人對於西藏全沒有政治關係，但他們是信佛教的，所以容易和西藏人說得融洽。他們要想拿宗教去和西藏生關係，這確是深堪注意的一件事情」²⁵。

據黎光明等稱，索季皋當時身兼汶川縣團練局長，又是金川江防軍總司令部下的一個區司令官（僅次於總司令）。這些職銜及其談吐，體現索季皋如何由傳統中國的一個邊藩土司，在時代變遷中逐漸改變其身分與本質。他作這番言談，似乎也有意藉此向黎光明等人炫耀其當代知識，而黎等人對此的確印象深刻，因而將之記錄下來。

²⁴ 本書第七章曾提及，《華陽國志》記載，每有中國官員到洱海滇池地區，當地豪長家族都要出示「諸葛亮」為他們所作之「圖譜」。無論「圖譜」內容如何，此都與索土司向漢人訪客出示其家譜有同樣意義；也就是說，在類似的核心與邊緣權力關係下，產生類似的人物言行。

²⁵ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 166。

索季皋在會見黎光明不久，便死於與黑水人的戰事中。他的兒子索海璠（觀澐）即土司位，後來也於 1940 年早逝。就在這一年，索海璠的遺孀，代理土司索趙士雅曾持舊族譜「功勳紀略」，以示來訪的國民政府監察院長于右任；如前所言，這是一種中國「邊藩」文化傳統下的模式性行爲。于右任因此爲詩讚此家族爲「世代忠貞」——此也反映「大朝」與土司的關係，在新中國建立後仍延續下來。索趙士雅又請求當地漢人縣官幫忙增修此家譜。後來，新的土司家譜便由汶川縣長祝世德編修而成。祝世德，一位出身貧困的縣長，幫忙增修這部「土司家譜」，並引用于右任所題句，爲此家譜命名爲《世代忠貞之瓦寺土司》。這些作爲，不只是記錄土司家族血脈之傳承，同時也延續了土司與中國間的邊緣與核心關係。

祝世德也是新的《汶川縣縣志》編修者。一位傳統中國縣官、郡守，常如此留名於地方。如前所言，《世代忠貞之瓦寺土司》部分內容被收在這本縣志中。「縣志」作爲一種文類，它有特定章節結構，其書寫傳統之一又是在舊志基礎上作增刪。因此，「方志」文類讓祝世德所作《汶川縣縣志》有所依循及沿承。如此造成的新縣志「文本」，使得一些政治與社會現實在帝制中國到近代中國的轉變中得以延續——此也印證文本結構（在此爲方志文類）與社會情境結構（在此指地方與中央的關係）的互映。祝世德另一讓人津津樂道的作爲是，他曾在縣府中每週定時主講《古文觀止》，並且爲提倡本地學風，他親自兼任綿箎中心小學校長。這也可說是，在爲地方編志書之外，一位講求治邊之道的傳統中國地方官「願將花雨洗蠻風」的典範作爲²⁶。此外他在地方上戮力掃除鴉片，成效卓著。這些都顯示，他的言談、作爲如許多歷史上的中國邊吏一樣，有其文化偏見，也有其爲民興利除弊的良吏理想。他是中國邊政與邊吏傳統的創造物；在時代過渡中，在新思潮影響下他也以其言行塑造新的「華夏邊緣」。

土舍（索習之）所說的「漢人四弟兄之後」（桑鵬的四個兒子）的家族史，是在漢政治文化優勢力量影響下之產物。土舍藉著如此之家族史，渴望攀附漢人認同，並以此將本家族區別於其子民。這樣的意圖與相關情境，由黎光明等人的報告中可略見端倪。他們記載會見索習之的經過，有如下之語：

²⁶ 「願將花雨洗蠻風」是清乾隆時石泉（北川）縣令姜炳章所作〈白草歌〉中之句，表現漢人縣官對蠻夷之俗的鄙夷，及其期望以漢文化教化蠻夷的用心。姜炳章也曾編《石泉縣志》，並親爲本地「白草羌」學子講學。見王明珂，《羌在漢藏之間》，頁 312-14。

故這個姓桑的漢人會作了這土民的土司，說是「由『偷龍轉鳳』而得」。這位土舍對我們說到「偷龍轉鳳」這一層，曾加上「不要笑」三個字。這個傳說的意義是在證明「索家此刻並非土民之後，乃天漢之裔也。」

索習之，聽說，在四川的軍隊裡跑過很久，而且還做過小小的軍官，所以他也全無「土氣」。他的談話中每每有「他們土民」、「我們索家」的話頭，其意思是不承認索家是土民的同種。他睡在鴉片煙燈的旁邊，替我們談「他們土民的老規矩」²⁷。

文內引號為原作者所加，顯然是為了提醒讀者注意索習之不尋常的說詞。由黎光明等人的觀察描述中我們可得知，這位「土舍」之舉止言談都有如一位漢人鄉紳，且他相當鄙夷其子民的非漢民族身分與文化。統治者鄙夷自身的非漢身分與文化，並模仿漢文化及攀附漢人祖源，以將自身區隔於其被統治之子民，這是在中國歷史上經常發生於「邊緣」的漢化微觀過程的一部分²⁸。然而，這位小土官居然自稱漢人，並鄙夷其子民，這樣的現象在黎光明等人的當代民族知識中卻是頗稱怪異的。因此黎等人在當時，以及在後來的描述（上引文詞）中，都對這位土舍之說表現不以為然的嘲弄。

龍書喇嘛所稱「神鳥產卵為祖」之說，強調幾個嘉絨土司間的對等關係，土司家族之神性，他們與藏傳佛教或核心「衛藏」（在此以「瓊部」為代表）間的關係，以及強調龍書喇嘛自身的本地宗教領袖地位。因此產生這文本的，以及由此文本強化的社會情境脈絡，主要是本地各親近嘉絨土司之間，以及他們與核心衛藏間的宗教與政治關係。然而這樣的敘事情節，在民族調查者或在一般漢人眼裡自然容易被視為神話了。特別是，「喇嘛」是藏傳佛教與吐蕃政治文化勢力東傳之歷史產物。這樣的文化、歷史所產生的人物，原來便不易為漢人了解。在近代國族主義一切求新、求進步的精神下，國族邊緣調查者更將「喇嘛」視為舊時代與邊遠無知之人的代表。

對於龍書喇嘛，黎光明與王元輝在他們的報告中只簡短描述他行法唸經的情況。但對於其他喇嘛，他們的報告中經常詳細記錄這些人物的話語，藉以呈現他們的無知、荒謬與落伍。如以下三則他們對幾位喇嘛及其言談的描述：

楊喇嘛既知道孫中山，並且聽說過有蔣介石，但不知有南京也。更可惜的是他問我們道：「三民主義和中華民國到底誰個的本事大？」

²⁷ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 169。

²⁸ 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，610-14。

凝戈也不懂漢話，他用西番話問我們，「宣統皇上這一會還好嗎？」這般態度，彷彿不是他和宣統皇上有舊，便是他知道我們一定和宣統皇上相熟。他從不曾知道有大總統袁世凱，當然更不知道有主席蔣介石。同他談到南京，他問，「那是洋人地方不是？」

有一次，我們在大寨土官的家裡遇著一位林波寺的和尚。他向我們說：「據我們的喇嘛卜數推算起來，中華民國（意實單指元首）應該是個大耳朵的人，不然，他不能管領這樣大的地方，大眾一定不能服他的」²⁹。

值得深思的是，為何黎光明等人注意並描述這些國族邊緣人群的無知與荒謬？為何我們（中國知識分子）讀到此都覺得相當可笑？我們同時也可以思考，為何在近代之前華夏士人從未嘲弄「蠻夷」民眾對中國的無知？事實上，這是在此一邊緣時代、邊緣空間產生的現象——在國族建構中，知識分子認為國族知識應普及於國族邊緣。黎光明等人覺得這些喇嘛說話荒謬而有趣，是因為他認為在國族同胞中不應有如此無知的人。劉錫藩於 1933 年寫成出版之《嶺表紀蠻》，有一節記錄他對「蠻人國家觀念」之測驗，結果據他道，「令人失望之極」——30 個「蠻人」男子，對於「我國第一二屆總統是誰」、「中國國民黨是誰創的，什麼叫做三民主義」等問題，絕大多數皆答曰不知³⁰。類似如此誇大邊緣人群無知的文本，也影射「邊民教育」應積極推行；如此更使「普遍知識」漸普及於每一國族角落。而「我們」也是此普遍知識之產物，因此當接觸到這些邊緣的記憶時，會覺得它們荒謬可笑。

如此深切注意國族邊緣同胞之「落後」的話語，常出現在當時國族邊緣探索者的書寫中。如前面提及的莊學本，在其文中曾言，「我們如以二十世紀的新眼光，去觀察還在紀元前二十世紀未開化的舊同胞……自覺其野蠻可怕」³¹。王元輝在其著作中，也有類似的對「松潘」之描述。他寫道：

有人問我，「松潘離成都有多少遠」，我說：「相隔四千年」。這雖是滑稽之談，確是事實如此³²。

由此可見，空間上的國族邊緣人群，在他們心目中也是文明演化時間表上遠遠落後於漢族的「國族同胞」。

²⁹ 黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 106、120、29。

³⁰ 劉錫藩，《嶺表紀蠻》（上海：商務印書館，1934），頁 255-56。

³¹ 莊學本，《羌戎考察記》，頁 2。

³² 王天元（王元輝），《近西遊副記》，頁 195。

黎光明等人走入邊疆，觀察描述這些邊緣之人，其動機與意圖主要產生自當時中國國族建構之時代情境；包括自晚清以來，帝國主義列強在中國及其邊藩地區之利益角逐，因此造成中國國族主義的激揚。在前面我已說明，這是一個由傳統中國演化為近代中國的邊緣時刻。王元輝、黎光明、莊學本、劉錫藩等沉浸於國族主義的青年，走入這個傳統上被視為「蠻夷之域」的邊疆，透過他們的攝影、行動與文字描述，他們不自覺的投身於一個將「華夏邊緣」再造為「中國國族邊緣」，以及將華夏眼中的「蠻夷」化為國族中的「少數民族」的宏大工作之中。

民族學、語言學、體質學、歷史學等，是完成少數民族識別、分類的主要知識工具。黎光明生長在這個國族邊緣建構的年代。他所任職的「歷史語言研究所」，是以民族學、語言學、體質學、歷史學等鍛造中國國族及其邊緣的重要學術機構之一。如前所言，中華民族之一體性及其內部諸民族之區分，皆多少有賴「歷史語言研究所」早期學者們的資料蒐集與研究而得以建立。但黎光明受命走入邊疆，是在該所成立之初，他本人尚未有足夠的民族學或語言學知識。傅斯年給他的信中，有「蓋兄未預備充分，兄之所知也」之言，並一再敦促他「少發生政治的興味」、「少群居侈談政治大事」³³。這也顯示促使他深入國族邊緣的動機，是國族主義下他及其友人王元輝等人滿腔的政治熱血。這也說明為何他們呈交「歷史語言研究所」的《川康民俗調查報告》，在該所塵封了七十五年之久——顯然是被認為缺乏學術價值之故。然而，黎光明等對索季皋的「當代新知」之讚賞，對索習之及喇嘛們之「無知」的嘲弄，他們對土司家族來自「烏斯藏」之歷史的肯定，視土舍所言「土司家族為漢人之後」為傳說，以及譏諷土舍視「索家」與其子民不同種。他們這些言行與文字描述，都可被視為一些時代情境下的表徵（representation）或習行（practice）；這些表徵與習行，也參與塑造一個主體人群心目中非漢族的、民族界線分明的、有待進步的國族邊緣。

以上這些個人之言行（包括文字書寫），自有其動機、意圖與情感；他們或期望攀附漢人認同以擺脫蠻夷之譏，或炫耀當代知識以示自己不落伍，或期望革弊興利、化民成俗以成就中國邊吏之功，或期望透過民俗調查將國人陌生的邊疆化為熟悉。然而所有這些個人的言談、行為與書寫，似乎都深受一些「結構」影響，而這些「結構」不盡為近代產物。如土司、頭人、喇嘛等與中國地方官員之互動，仍受其心目中「大朝」概念影響——雖然此「大朝」已由清廷

³³ 傅斯年，〈附錄「傅斯年致黎光明的信」〉，見黎光明、王元輝，《川西民俗調查記錄 1929》，頁 183。

轉變為國民政府。如縣長編修縣志，在當地講學、勵學，為地方除弊，這些多少都是受傳統中國「良吏」典範（一種文化結構）影響產生的習行；他所修的「縣志」及土司「家譜」，也是受中國傳統文類（結構化書寫）影響所產生的文本。各種歷史久遠、根深蒂固的「歷史心性」，更左右人們的家族史、民族史建構。

我們亦不能否認，中國國族經由一近代變遷而成。在此方面，「歷史語言研究所」可視為近代國族主義與相關學術邏輯結合之產物。此學術機構也有如一「知識結構」，持續產生與國族建構有關的學術發掘、調查、測量與研究行動，以及產生如民族志、民族史、民族語言等學術書寫。即使如此，在這些近代學術探求中，傳統的歷史心性、文類，及長久以來基於此所產生的文本，仍為國族主義者提供知識建構之素材與知識理性基礎。這雖是一個微小的例子，但已顯示近代中國國族建構，或國族邊緣建構，並非只是「近代國族主義」可以解釋的現象，而是一個長程歷史中的華夏及其邊緣再造³⁴。

³⁴ 黎光明先生最後投入此國族邊緣再造的活動竟是，1946年在其靖化縣長任內與王元輝（時為十六區專員）合作掃煙除惡，遭匪徒殺害而以身殉。黎光明為「回民」，若在今日他應是「回族」。這也顯示近代中國國族邊緣再造的多元、複雜面向，並非當時之參與者所知及所能掌握，也並非學者所謂中國族群中心主義的「教化」可理解。Stevan Harrell 曾以「教化」(civilizing project) 來說明漢與非漢間不平等的互動關係；見於 Stevan Harrell, "Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, 34-36.

