

中央研究院歷史語言研究所集刊
第七十六本，第四分
出版日期：民國九十四年十二月

「驚人考古發現」的歷史知識考古—— 兼論歷史敘事中的結構與符號

王明珂*

世界上很少地方近半世紀來的考古發現可與中國相比。在一九三〇年代的殷墟發掘之後，一九六〇年代以來更多、更豐盛的考古文化被發現或更為人所知。其中最引人矚目的是長江上游的廣漢三星堆文化與下游的良渚文化。殷墟商文化居於中原，且早已見於中國文獻記載，然而上述三星堆文化與良渚文化等多發現在中國邊緣地區，這些地區的上古時期在中國歷史記憶中是一片蠻荒。因此這些考古發現讓中國學術界十分震驚，甚至震驚了世界上所有對中國歷史有基本常識的人。這一篇論文，始於一個簡單但被忽略的問題：為何當真實的「過去」出土時，人們會對它感到如此震驚？顯然他們心中作為常識的「過去」，與出土的「過去」之間有相當差距。因此我們應問：過去人們對中國邊緣地區的歷史知識何時產生，為何及如何產生？真實的過去如何被遺忘？

本文之目的有二：一為解答上述問題的「歷史知識考古」，另一則是透過此研究，我提出一些有關中國文獻歷史記憶之「文本分析」(textual analysis) 與中國民族之「邊緣／邊界研究」(border/frontier study) 的方法與理論觀點。在歷史知識考古方面，我說明由春秋戰國時期以來，在蜀地與吳地的華夏化過程中，此兩地之社會歷史記憶如何被失憶，以及，新的歷史記憶如何使得吳與蜀成為華夏之域，吳人與蜀人成為華夏之人，但皆處於華夏邊緣。這些歷史記憶稱，一個來自華夏的英雄祖先，遷徙或被分派到這些地方，成為本地統治者並帶來文明教化；在此之前，本地的「過去」是一片蠻荒。我稱此為「英雄徙邊記」歷史敘事。在「文本分析」與「邊界／邊緣研究」方面，我說明「英雄徙邊記」所蘊含的歷史心性 (historicity)、文類 (genre) 與其結構化情節 (schematic plot)，及這些文本結構、符號與「情境」之間的關係。

關鍵詞：歷史知識考古 文類 歷史心性 三星堆文化 良渚文化

* 中央研究院歷史語言研究所

二十世紀下半葉以來，長江下游的良渚文化、上游的廣漢三星堆文化等考古發現，都曾震驚中國考古與歷史學界。這些精緻的青銅及玉器製造業，及複雜的宗教儀式，皆象徵階序化社會與集中化統治權威在殷商，或更早，已存在於遠離中原的各方邊陲地區。這些考古發現，改變了從前學者們以黃河流域為中國文明起源唯一中心的想法，也因此為中國學術界及一般民眾帶來相當大的震驚與訝異。¹

考古學與歷史學者如何面對這些「驚人的考古發現」？當然，首先對於學者來說，這些考古發現填補了許多人們對「過去」的知識空白。特別是，相對而言，我們對黃河中、下游新石器時代到「三代」時期所知較豐富，但對此中國核心以外地區之「過去」卻所知有限。因此藉著這些考古發現，學者得以釐清許多問題；譬如，這些地區在有文字記載（戰國末至漢代）以前的歷史發展過程，及其與中原歷史文化的關係。其次，有些學者藉著這些考古資料的啓悟，來證實中

¹ 此震驚與訝異，充分表現在新聞媒體與學術界對這些考古發現的關注、報導與描述上。一九八六年夏季廣漢三星堆的兩個祭祀坑被發現後，中國各大報刊媒體爭相採訪，「將一條條更加驚人的消息傳送到海內外」。相關報導見屈小強，《三星堆傳奇》（香港：中天出版社，1999），頁37-40。又如當年十二月十日及三十日，《光明日報》均在第一版以大篇幅報導，並引當時四川大學博物館館長童恩正之言，稱：「這是世界罕見的重大發現。」在網路資訊中，更多此種表達驚訝的陳述。如稱三星堆文化之發現為「突來的春雷，震驚了中國與世界」（中國網 <http://www.china.com.cn/esanxingdui/jingtai/2.htm>）；「上千件文物精品洋洋灑灑地橫空出世，震驚了全國，轟動了全國，轟動了世界」（大紀元文化網 <http://www.epochtimes.com/b5/1/8/18/c3459.htm>）。三星堆遺存的發現在人們心中造成的「驚訝」與意外，也使得人們常以「千古之謎」來描述它，甚至因此發生許多的猜測與奇想；見「千古之謎——三星堆」（人民網，2001.04.08，<http://www.people.com.cn/GB/wenhu/223/2339/>）。相對的，良渚文化考古遺存所引起人們的「震驚」與訝異較少。其原因可能為，一方面其遺址較多，近六十餘年來一直有重要遺址出土。另一方面，其令人矚目的主要是玉器，其形制與較晚的商周漢玉器前後相承，不若三星堆器物那樣的「異類」。即使如此，一九八〇年代反山、瑤山墓葬與祭壇，及一九九〇年代的匯觀山祭壇、莫角山大型建築遺址之發現，及學者藉此對中國文明起源的新探索，都在學術界與民間造成許多驚訝，許多人也因而將此陌生的過去視為一「古文化之謎」。一九八〇年代以來良渚文化新發現所造成的社會驚訝，及因對其感到陌生而覺其神祕之情感反應，普遍見於對此考古發現的一般性介紹文字之中；見陳白夜，《良渚文化史話》（寧波：寧波出版社，1999），頁22-30；漢寶德，〈序〉，見黃宣佩主編，《良渚文化特展：五千年前長江古文明》（臺中：國立自然科學博物館文教基金會，1997），頁4；王明達，〈導言〉，見浙江省文物考古研究所、上海市文物管理委員會、南京博物院編著，《良渚文化玉器》（北京：文物出版社，1990），頁14。

國古文獻中的一些記載是有根據的。最後由更廣大的角度來說，這些華夏邊緣地區的考古發現常被視為中國古文明的一源頭，使得絕大多數學者因此相信中國文明有多元燦爛的起源。² 這樣的「中國文明多元起源說」，在近二十年來幾乎完全取代以黃河流域為文明起源核心的「中國文明一元起源論」。無論如何，這些研究都對中國考古與歷史學有重要貢獻，也讓我們對「過去」有更深的了解。然而，由這些中國周邊驚人考古發現所建立的中國民族或文化「多元起源論」，並未解答它們為何是，或如何成為「中國」古老文明的一部分。也就是並未解答上古之「多元」如何形成秦漢帝國之「一體」，也未解答此「一體」內結構與性質等問題。

在本文中我由一個被忽略的問題著手：為何當一些代表真實過去片斷的古代遺存再現時，熟悉中國歷史者會感到如此「驚訝」？我認為，人們（特別是中國知識分子）對這些考古發現所呈現的歷史感到「驚訝」，是因為它不符合人們心目中的歷史圖像，一種知識理性所建構的「合理」圖像。在此歷史圖像中，長江上游的「蜀」在秦克巴蜀之後，透過秦代李冰與漢代文翁等人之開發與教化，始得人民富足及成為文明之城；下游的「吳」，則因商末周初時周太伯來此，本地「荆蠻」始得漸進於文明——在殷商時期或更早，這些中國邊陲地區應是一片蠻荒。因此我們應探索，這樣的歷史圖像或知識理性在何時形成？如何形成？

藉著這些考古及歷史問題探討，本文之目的有二：一為解答上述問題的「歷史知識理性考古」，另一則是透過此研究，提出一些有關中國文獻記憶之「文本分析」(textual analysis) 與中國民族之「邊緣／邊界研究」(border/frontier study) 的方法與觀點。首先，在歷史知識理性考古方面，³ 我探索讓廣漢三星堆文化與

² 蘇秉琦，《中國文明起源新探》（香港：商務印書館，1997）。

³ 本文所稱的「歷史知識理性考古」在用詞及方法上，都與 Michel Foucault 所提出之「知識考古」(the archaeology of knowledge) 有相似之處。見 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972)。然而本文之作並非全然依循 Foucault 在其《知識考古學》一書中所提出的問題與論證方法。歷史知識理性「考古」在本文中純然指發掘一種知識理性的根源及其形成過程；也就是，相對於讓良渚與三星堆文化再現的「考古學」而言，嘗試發掘「考古學」所造成的異例——考古知識所形成之新知識理性與過去知識理性間的斷裂。雖然如此，畢竟 Foucault 學說對當代學術有深厚影響，我也相當程度直接或間接接受其學說浸染。特別是 Foucault《知識考古學》一書中的以下幾個要點——注意斷裂、不連續、創新形式出現等等之現象 (pp. 169-172)；將文本敘事視為在一些技術、機構與形式下得到保存的「殘餘」(pp. 122-124)；注意多種敘事間的一些規律 (regularities or modalities)，但又強調它們不是一成不變，且有高下階序之分 (pp.

良渚文化成為「驚人考古發現」的知識理性形成過程。我將說明由中國史上的春秋戰國時期以來，在蜀地與吳地的華夏化過程中，此兩地長期累積之社會歷史記憶，包括與三星堆及良渚文化相關的「過去」，皆被本地社會所失憶。接受新的歷史記憶使得吳與蜀成為華夏之域，吳人與蜀人成為華夏之人，但皆處於華夏邊緣。漢晉時期吳與蜀的「華夏邊緣性」除了表現在政治、社會層面外，更流露於一些歷史記憶中。這些歷史記憶稱，一個來自華夏的英雄祖先，遷徙到這些地方，為本地帶來文明教化；在此之前，本地的「過去」是一片蠻荒。這樣的歷史記憶與圖像，是華夏與其邊緣形成過程的產物。或相反的，漢晉時期華夏（空間、血緣、文化與帝國）也是此歷史記憶圖像產物。

其次，由於本文之研究在主題、目的、資料、方法等方面皆與「文本分析」以及「邊界／邊緣研究」有關，因此我也希望對此提出一些自己的看法。近數十年來人文社會學者多注意「文本」(text) 與「情境」(context) 的互映、互生關係。⁴ 譬如，在特定情境下，社會權力 (power) 如何規範、導引及產生各種作為論述 (discourse) 之文本，並由此產生「知識」(knowledge)⁵ 文本或多重文本所生之論述，如何在內外情境各種權力角逐中改變作為社會記憶之知識，以應和

145-147)；雖然如此，研究要旨並非在於發現這些隱藏的規律或模式，而在於多種差異符號如何在規律、模式中產生（構成敘事），或有時規律、模式之無法適用 (pp. 160-161)；最後強調此種研究與「結構主義」(structuralism) 及概念史 (history of ideas) 皆有相當區分 (pp. 199-201)——在這些方面，本文皆有與之相應和之處。如在以下的討論中，我分析知識理性間的斷裂，歷史敘事中的不連續及創新，敘事文化中層層的「結構」，以及人們如何順從、選擇或背離這些敘事「結構」，在同一敘事「結構」中如何選擇不同的符號以組成敘事。不同的是，我由社會記憶與族群理論為起點，兼採 Pierre Bourdieu 之習行理論 (theory of practice) 及 Paul Ricoeur 文本敘事分析之相關論點，以探討社會生活中的記憶／認同、文本／情境、表徵／本相、符號／模式等等。由於篇幅與主旨限制，我無法深入討論、比較此與 Foucault「考古學」之異同；本文主要是一個實例研究，希望透過此實例對中國文獻之「文本分析」與中國民族之「邊緣／邊界研究」提出一些我的看法。關於知識與方法論的問題，有待日後以專著來討論。

⁴ Ravindra K. Jain, ed., *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977); Daniel Cottom, *Text and Culture: The Politics of Interpretation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Michael Toolan, ed., *Language, Text and Context: Essays in Stylistics* (London: Routledge, 1992); Graham Watson and Robert M. Seiler, eds., *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology* (London: SAGE Publications, 1992).

⁵ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973); *The Archaeology of Knowledge*.

或造成社會情境變遷？人們在文本敘事的書寫、閱讀與理解中，如何受不同層次的敘事「結構」或形式所影響？以及這些敘事「結構」或形式與社會情境有何種互倚關係？⁶ 在此種研究中，對口述或文字書寫「文本」解析的目的，並不只在於獲得文本所陳述的「事實」，更在於將文本視為一種「表徵」，以發掘、呈現產生此文本同時也受此文本塑造的「情境」。在此，所謂「情境」並非「社會結構」或「文化模式」可理解，相反的，它們是在各種社會權力關係規劃的制度、結構與模式間，許多個人在其情感與意圖下所產生之行為、事件與「文本」，如此所構成的社會情境。

顯然這樣的研究傾向，深受社會學者 Pierre Bourdieu 的習行理論 (the theory of practice)，以及 Michel Foucault 所強調的論述 (discourse)、權力 (power) 與「知識考古」(the archaeology of knowledge) 之影響。這也是在致力於發掘社會結構、文化模式，並以功能與文化符號之內化象徵來強調社會與文化之一體性及穩定性的研究之外，所產生的一種新學術研究趨向——此趨向轉為注意個人與群體之情感、意圖及由此產生的習行 (practice)，注意被「模式」與「結構」忽略的異例、斷裂與邊緣現象，⁷ 以及，個人跨越各種社會界定之「模式」與「結構」邊界 (border crossing) 的企圖與能力。也在如此之學術趨向下，產生各種與「邊界」、「邊緣」有關的研究——強調對政治與知識權威所建構的各種性別、階級、族群、國家「邊界」進行新的了解；⁸ 凸顯混雜、多元及被忽略的邊緣個人、群體與文化現象之存在；⁹ 注意發生在邊緣與邊界的，或與邊緣及邊界相關

⁶ Paul Ricoeur, "The Narrative Function," in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 274-296; Terence Turner, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society," commentary in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. Jonathan D. Hill (Urbana: University of Illinois Press, 1988), pp. 235-281; Cottom, *Text and Culture*, p. 138.

⁷ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1993); Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.

⁸ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).

⁹ Gloria Anzaldua, *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute, 1987); Mae G. Henderson, ed., *Borders, Boundaries, and Frames: Essays in Cultural Criticism and*

的各種事件、文本與其他現象，強調認識它們在發掘社會科學新知上的重要性，¹⁰ 以及在方法與認識論上強調打破或跨越學科邊界，並強調對學科與知識的反思。¹¹ 對傳統之「結構」研究而言，此研究傾向也開啓人類學者 Marshall Sahlins 所稱「構組文化」(culture-as-constituted) 與「實踐文化」(culture-as-lived) 間的對話，以及它們之相互關係如何影響或塑造人類社會之討論。¹²

基本上，我近年的研究接近上述「邊緣／邊界研究」，本文主要基於族群與認同理論以及社會記憶理論而引申之「文本分析」，也深受 Pierre Bourdieu、Michel Foucault 及 Paul Ricoeur 等學者影響。藉著本文之研究我將說明，在文化與社會研究中的廣義「結構」，包括各種社會結構、文化模式、社會本相與習性 (habitus) 或心理構圖 (schema) 等，與各種行為「符號」，包括個人與群體的情感與意圖下所展現之行為、事件及相關物像，在「文本」中都有其對應的「結構」與「符號」。在分析與古蜀人、吳人相關之歷史文獻中，我分別三種不同層面的文本「結構」——歷史心性、文類與模式化情節；它們分別對應不同層次的社會制度或本相。

但這並不表示我同意並依循「結構」研究。相反的，我認為只有認識這些潛藏的文本「結構」，認識各種深淺層面的「結構」及與之相應的社會本相，與其形成之歷史過程，我們才可能解讀一位作者在其社會與時代情境中所產生之「文本」。認識他們如何在敘事間，一方面有意或無意地屈從、模仿某一層面的「結構」，另一方面如何選擇、改變及組織敘事「符號」，以選擇、順應或背離「結構」。最終及最重要的，仍在於由這些文本裡的屈從、模仿、選擇、創新或背離中，嘗試理解其所隱含的「人」之意圖、情感與作為，及其所對應的或受其改變的社會及歷史情境。

Cultural Studies (New York: Routledge, 1995); Rosaldo, *Culture and Truth*.

¹⁰ D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text* (Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991); David E. Johnson and Scott Michaelsen, "Border Secrets: An Introduction," in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, ed. Scott Michaelsen and David E. Johnson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp. 1-39.

¹¹ Alejandro Lugo, "Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation," chapter in Michaelsen and Johnson, *Border Theory*, pp. 43-67; Pierre Bourdieu and Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), pp. 38-40.

¹² Marshall Sahlins, "Individual Experience and Cultural Order," in *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, ed. William H. Kruskal (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 35-48.

三星堆文化、十二橋文化與相關歷史

首先我必須透過考古學者之發掘與研究，大略介紹廣漢三星堆文化與良渚文化所呈現的「過去」，以及學者們藉此及文獻資料所再現的「歷史」。

在「廣漢三星堆文化」出現之前，成都平原上曾經歷「寶墩文化」時期。此文化以分布在成都平原上的多座城址遺存為代表；其存在時間約在公元前二八〇〇至二一〇〇年左右。這些史前城址都有高大的城垣，墓葬一般沒有隨葬品，無銅器發現，與中原考古文化的關係不明顯。其後或略晚，便出現了廣漢三星堆文化。在考古學者孫華的三星堆遺址考古分期中，此主要指的是該遺址堆積第二期的文化內涵，時代相當公元前一九〇〇至一二五〇或一七〇〇至一一五〇年。¹³這個相當於中國歷史上的商代或更早的考古遺存中，在其極盛時期有一寬厚堆土城牆環繞的古城都邑，城中有宮殿區、作坊區等功能空間。城南三星堆一帶，則是神廟與祭祀遺跡所在；在此發現埋藏大量面具、人像、神樹、容器等青銅、玉石之器物坑。便是這些不見於中原的大量青銅面具、人像、神樹、「黃金面罩」、「金杖」等等精緻器物，以及其相當於殷商早期或中期以前的古老年代，使得廣漢三星堆文化成為「驚人考古發現」。關於此文化的具體內容與相關探討，已有大量文獻出版，在此不再贅述。本文既然討論它們如何被遺忘或失憶，在考古上我所關注的焦點自然不在於它的豐盛與存在，而在於其轉變或消逝之跡。

三星堆文化沒落後之成都平原文化面貌，考古學界一般認為可以「十二橋文化」為代表，其年代被認為約在公元前一二〇〇至六〇〇年之間。此文化遺存有干欄式建築及木骨泥牆建築，房址面積大，可能為大型宮殿建築。其器物內涵承繼許多三星堆文化因素；發現許多卜甲及商周式青銅器，又顯示其受中原商周文化的影響。¹⁴二〇〇一年成都市西區的金沙村又一次有驚人考古發現，在約當商代晚期至西周早期的文化層中，出土金器、銅器、玉器、卜甲等重要文物兩千餘件。據發掘者稱，這些器物的風格與三星堆一、二號坑出土器物基本類似，其中如金人面像、金射魚紋帶、銅立人像等等，「都在三星堆器物坑中可以找到造型

¹³ 孫華，《四川盆地的青銅時代》（北京：科學出版社，2000），頁102-109；朱章義、張擎、王方，〈壹、金沙村遺址概述〉，《金沙淘珍——成都市金沙村遺址出土文物》（北京：文物出版社，2002），頁12。

¹⁴ 江章華、王毅、張擎，〈成都平原先秦文化初論〉，《考古學報》2002.1：11。

風格一致、圖案紋飾相同的器物」。¹⁵ 金沙村遺址的人類活動文化堆積延續時間很長，約從商代晚期到春秋前期；它的春秋前期遺存，可代表十二橋文化二期晚段之遺存。以整體十二橋文化二期遺存來說，考古學者指出，「原從三星堆文化繼承來的一套器物都消失了，與三星堆文化的差別開始增大」。¹⁶

在此之後戰國時期成都平原之考古遺存，便是「青羊宮文化」遺存；年代約在公元前五〇〇至一〇〇年。以木槨墓與船棺墓，以及編鐘、「巴蜀式」銅劍、有巴蜀符號的銅印章，以及流行於楚的鼎、敦、壺葬器組合等等為其特色。由於其時間與分布地域相當戰國時期之巴國與蜀國，學者常稱之為「巴蜀文化」。考古學者認為，此時期之成都平原考古文化深受楚文化影響，同時也認為其與十二橋文化有明顯繼承關係。¹⁷

無疑由「三星堆文化」到戰國時期之「巴蜀文化」，成都平原都有具地方特色的古文明，然而其受商、周及其他地域文化之影響也很明顯。考古學者孫華曾宏觀描述四川盆地與其中成都平原之青銅文化發展圖像。他指出：（一）中原二里頭文化之青銅冶鑄工藝與器類，經鄂西、三峽傳入成都平原，影響本地已相當發達的土著文化而形成三星堆文化；（二）從商代末期始，關中西部的周文化經秦嶺而與四川盆地青銅文化發生密切聯繫，同時本地與來自鄂西、三峽地區的文化聯繫減弱；（三）大約在西周中期，周文化與四川盆地青銅文化的聯繫基本中斷，本地青銅文化經歷一段時間的衰落；（四）春秋晚期以後，以成都平原為中心的「青羊宮文化」崛起，一直維持到戰國末或西漢早期，此文化之青銅器傳統深受楚文化影響。¹⁸

由以上考古學家所提供的資料看來，有幾點值得我們注意。首先，成都平原的青銅文化除了自身之根基外，似乎常受外來文化勢力影響而有些明顯轉折——反映在「三星堆文化」的崛起與消亡，西周中期至春秋時的中原式或商周式列罍銅器組合之出現與消失，以及戰國時期以「巴蜀式」銅兵器與楚文化銅器為代表的青羊宮文化之興衰等等之社會上層文化變遷中。其次，雖受外來文化影響，本

¹⁵ 朱章義等，〈壹、金沙村遺址概述〉，頁11。

¹⁶ 同前，頁13。

¹⁷ 郭德維，〈蜀楚文化發展階段試探〉，收入李紹明、林向、趙殿增主編，《三星堆與巴蜀文化》（成都：巴蜀書社，1993），頁247-248；朱章義等，〈壹、金沙村遺址概述〉，頁13。

¹⁸ 孫華，《四川盆地的青銅時代》，頁39-40, 101-107。

地各期考古文化亦表現強烈的本地特色；這些各時期本地特色有部分沿承跡象，但其間之創新與斷裂更是顯著。第三，寶墩文化的城址分散於成都平原各處，而由三星堆文化到青羊宮文化，廣漢、彭縣、成都等地都曾為考古文化各具特色的都邑中心；這或也表示，成都平原之史前時期曾有多元政治文化中心同時存在，或其政治文化中心常因時遷移。第四，更值得注意的是，至少由商代末期始，在成都平原統治上層接受中原或楚式青銅器概念時，他們應有機會接受已相當成熟的中原與楚之文字書寫文化；由目前考古上商周文字之幾近空白，及戰國時本地器物上之「巴蜀符號」看來，本地統治者似乎有意拒絕此機會——以文字為媒介來記錄當時與回顧過去，在此似乎並不重要，或他們寧藉由其他媒介或創新表意符號來宣稱與保存記憶。

由於中國文獻對於漢代以前的古蜀有些記載，因此考古與歷史學者得藉由這些文獻資料解讀考古遺存，以重建古蜀歷史面貌。與「古蜀」有關的漢晉時期文獻資料，除了少數見於《史記》、《世本》等文獻外，多見於《蜀王本紀》、《蜀本紀》、《本蜀論》等散見殘篇的文獻，以及晉代常璩所作《華陽國志》之中。以上文獻有關古蜀王的記載都深染神話敘事色彩，然因其作者皆為蜀人，學者認為這些「神話」中應保留部分史實。

據稱為西漢蜀人揚雄所作之《蜀王本紀》記載，蜀地的古帝王有蠶叢、柏灌、魚亮、蒲澤、開明等。《華陽國志》中記載的古蜀帝王，則有蠶叢、柏灌、魚亮、蒲卑（杜宇）、開明。¹⁹ 在《華陽國志》中，蠶叢被描述為「縱目」，其冢及其國人之冢又被稱作「縱目人冢」。²⁰ 這些文獻也記載古蜀帝王的地域或其都邑所在，如朱提、瞿上等等。三星堆文化遺存中的青銅面具與人像的眼睛，普遍塑成尾端上斜的豎目。許多學者因此認為此即縱目的「蠶叢」，認為「蠶叢」為三星堆文化人群的神性祖先，或稱此古蜀人群為蠶叢之族。除此之外，「蜀」字的字形包括一凸顯的「目」，都邑名瞿上之「瞿」字，也有凸顯的兩個「目」形；這些都使得許多學者相信，三星堆文化人面上造形特殊的眼目，與古文獻中

¹⁹ 揚雄，《蜀王本紀》，收入嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），〈全漢文〉卷五一；常璩，《華陽國志》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷三，〈蜀志〉。

²⁰ 《華陽國志》卷三，〈蜀志〉。

「蜀」、「蠶叢」及「瞿上」有些關聯。²¹ 至於廣漢的「三星堆文化」都城遺存究竟為哪一位古蜀帝王的城邑，也是學者們討論的焦點。雖然他們大多認為這是文獻記載中的「瞿上」，但究竟是柏灌氏、魚鳧氏或杜宇的都城，學者們的意見莫衷一是。²²《蜀王本紀》又記載，「荆有一人名鰲靈」，死後其屍流到鄖，又復活。望帝（杜宇）以他為相。後來因他治水有功，望帝將帝位禪讓給他，這就是古蜀的「開明帝」。²³ 因戰國時期蜀之考古文化中有強烈楚文化因素，許多學者皆認為，此文獻記載反映戰國時蜀的統治階層來自於荆楚地區。

另外，《華陽國志》及其他文獻中也記載，古蜀為黃帝孫「帝譽」的庶子受封之地，因此古蜀帝王皆為黃帝後裔。由於廣漢三星堆遺存的最早階段可溯自新石器時代晚期至夏代，因此有些學者也嘗試以此考古文化來印證文獻中「蜀人為黃帝後裔」之說。如稱黃帝族沿雅礱江而下，與岷江上游的「蜀山氏」蠶叢聯姻，他們都是南下的氐羌系民族；文獻中稱「蠶叢」始居於岷山石室中，也表示他是來自於岷江上游的古蜀帝王。²⁴ 總之，學者大多將《蜀王本紀》、《華陽國志》等文獻中開明帝之前的蠶叢、柏灌、魚鳧、蒲卑等，視為前後相續治蜀之本地各部族領袖，視「開明」為由荆楚來此開創新王朝之統治者。

如此由中國歷史文獻中選擇材料，以解讀三星堆文化與其後繼的成都平原考古遺存，許多考古與歷史學者將值得驚訝的陌生「過去」，轉化為人們所熟悉的歷史知識。這樣的歷史知識，主要是描述一個線性的、代代統於一君的古「蜀」歷史，此歷史又與人們所熟知的中國古史在若干關節上相聯結。然而，如此之歷史，與成都平原新石器時代晚期以來考古面貌所展現之多元中心，以及各時代文化間之斷裂與創新等現象，似乎並不全然吻合。再者，即使此被建構的歷史為正確，我們仍需解釋：為何當代熟悉中國歷史的人，會對這些考古發現感到驚訝？

²¹ 范小平，〈廣漢商代縱目青銅面像研究〉，《四川文物》三星堆遺址研究專輯（1989）：58-61；趙殿增，〈三星堆祭祀坑文物研究〉，收入李紹明等主編，《三星堆與巴蜀文化》，頁81-92。

²² 林向，〈論古蜀文化區——長江上游的古代文明中心〉，收入李紹明等主編，《三星堆與巴蜀文化》，頁7；孫華，〈四川盆地的青銅時代〉，頁175-178。

²³ 《蜀王本紀》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全漢文》卷五一。

²⁴ 林向，〈論古蜀文化區〉，頁2；李紹明，〈古蜀人的來源與族屬問題〉，收入李紹明等主編，《三星堆與巴蜀文化》，頁13-14；童恩正，〈蜀族早期的歷史〉，收入《童恩正文集·古代的巴蜀》（成都：四川文物出版社，1979；重慶：重慶出版社，1998），第六章。

如果人們一直相信蜀之遠古有帝王蠶叢，或黃帝曾與本地「蜀山氏」聯姻，相信蠶叢或「蜀山氏」之時蜀地已有相當文明，那麼三星堆的考古發現也就不那樣值得驚訝了。因此我們仍需解釋「為何失憶」：為何我們認為在商代、西周時本地應是蠻荒未闢之域？由何時開始，以及為何，產生如此之歷史知識理性？

良渚、馬橋、湖熟文化與相關歷史

另一個因被失憶而令考古與歷史學者驚訝的「過去」，是長江下游的良渚文化。²⁵ 在早於三星堆文化的公元前三二〇〇至二〇〇〇年左右，長江下游的環太湖地區已出現此新石器時代晚期文化。當時本地居民已有相當發達的稻作、蔬果農業，並馴養水牛、豬、狗、羊，有進步的竹、絲、麻製作工藝。更受人矚目的是它的玉器，據調查研究者稱，有玦、璜、璧、鐫、瑗、琮等等。²⁶ 玉琮上曾發現獸面紋與鳥紋，學者認為此與商代銅器紋飾有關。²⁷ 在陶器傳統上，部分器物中帶有龍山文化陶器形式，或帶有仰韶文化陶器之紋飾。以上良渚之玉器與陶器，皆顯示新石器晚期長江流域與黃河流域間的文化雙向交流。²⁸ 墓葬有高臺墓葬，有大、中、小型墓，隨葬品因墓葬規制、大小而有相當等差。反山、瑤山、匯觀山、福泉山等地，大型墓葬出於所謂「祭壇」的大型土臺上，墓葬中出土大量玉器、陶器。²⁹ 這些大型墓異常精美豐富的隨葬品，顯示本地社會階序化已達相當程度。莫角山建築基址，總面積達三十餘萬平方米，無論是否為宗教祭儀舉

²⁵ 事實上，良渚文化遺存早在一九三〇年代即被發現，但它長期以來被認為是中原龍山文化的一分支；經由民間發掘出土的良渚玉器更早已普遍流傳於古物界，但一般皆視之如「漢玉」——此顯示人們如何傾向於在原有歷史知識架構中將陌生的化為「熟悉」。因此，真正讓人們對良渚文化感到「驚訝」，是由於一九八〇年代以來的相關考古發掘。

²⁶ 中國社會科學院考古研究所，《新中國的考古發現和研究》（北京：文物出版社，1984），頁153-156。

²⁷ K. C. Chang (張光直), *The Archaeology of Ancient China*, 4th ed. (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 255；南京博物院，〈江蘇吳縣草鞋山遺址〉，《文物資料叢刊》3(1980)：12。

²⁸ 南京博物院，〈南京市北陰陽營第一、二次的發掘〉，《考古學報》1958.1：14-18。

²⁹ 魏正瑾、吳玉賢，〈良渚文化與聚落考古〉，收入浙江省文物考古研究所，《良渚文化研究：紀念良渚文化發現六十周年國際學術討論會文集》（北京：科學出版社，1999），頁67-72。

行的場所，其作為當時階序化政治秩序中之高階中心是非常明顯的。³⁰ 此時在陶器與玉器上也出現早期刻劃符號，及由符號構成的句組，然而其是否能被稱為文字尚有爭論。關於良渚文化所反映的社會狀態，歷史學者許倬雲對此有深刻描述：「良渚文化的社會，有社會階層文化，中心至邊陲的擴散的等級，也有宗教、禮制，與前文字的心智活動。這一個社會是相當複雜了。」³¹

在此之後，良渚文化普遍為一種由銅石並用時代到青銅時代的考古遺存所取代，如環太湖地區的馬橋文化、寧鎮地區（太湖西北方南京、鎮江一帶平原）的湖熟文化遺存。這些遺存的普遍特色是，殉葬玉器的傳統衰退，出現大量印紋陶器物，且大量吸收中原地區文化因素。如馬橋文化出土的觚、觶、尊、簋等器，和器物上的紋飾，都與河南偃師二里頭、鄭州二里岡的同類器物及紋飾有密切關係。³² 又如寧鎮地區的湖熟文化，此文化早期人群所使用的鬲，與二里岡商代中期的鬲極為接近，陶器上的幾何印紋更經常在殷商陶器上發現。³³ 作為商文化特徵的卜甲，也被發現在湖熟文化遺存中。³⁴ 馬橋文化的存在年代約在公元前一九〇〇至一二〇〇年之間，大約是傳說中的夏代與殷商時期。寧鎮地區湖熟文化之年代略晚，約相當於商代，其下限可能到西周初。

西周前期，前述馬橋文化與湖熟文化均已沒落、消逝，代之而起的是以印紋硬陶與原始瓷為特色的土墩墓遺存。此文化遺存一直延續到戰國前期；其存在之時間、空間，與中國歷史記載中的吳國與越國之時空基本相符，因此也被稱為「吳越文化」。土墩墓葬遺存又分為兩種：一為土墩墓，一為土墩石室墓。前者分布在寧鎮地區的茅山坡麓、皖南地區、浙皖交界地區，以及太湖流域與杭州灣以南地區；後者分布在太湖周圍及杭州灣沿岸低山丘陵一帶。³⁵ 研究者認為，土墩墓遺存之最早類型，於夏商之際出現在黃山、天目山一線以南的浙皖贛交界地區。該類遺存由此往東北擴張，在商代晚期太湖與杭州灣地區開始出現土墩墓，在西周前期大量土墩墓也出現在原為湖熟文化所踞的寧鎮地區。³⁶ 寧鎮地區的土

³⁰ 宋建，〈論良渚文明的興衰過程〉，收入浙江省文物考古研究所，《良渚文化研究》，頁98-99。

³¹ 許倬雲，〈良渚文化到哪裡去了〉，《新史學》8.1(1997)：144。

³² 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，《考古與文物》1983.3：58-59。

³³ 董楚平，《吳越文化初探》（杭州：浙江人民出版社，1988），頁135；張永年，〈關於湖熟文化的若干問題〉，《考古》1962.1：34。

³⁴ 黃宣佩、孫維昌，〈馬橋類型文化分析〉，頁60。

³⁵ 楊楠，《江南土墩遺存研究》（北京：民族出版社，1998），頁17-30。

³⁶ 同前，頁114-140。

墩墓，部分墓葬裡出現了典型西周青銅器，因而被視為「吳文化」遺存。

許多學者皆注意到良渚文化的燦爛及其消逝，因此問道「良渚文化到哪裡去了」？部分學者注意氣候環境因素之變化，認為是大洪水與海侵造成良渚文化之文明衰落。³⁷ 許倬雲反對此說，他認為海退多年的環境、社會因素，才是造成良渚文明衰退的原因。他對此提出一人類生態的解釋：良渚文化是在人們與海爭地的條件下發展成長的，因此當自然環境改變，使得此種大規模與水爭地的協調合作不必要時，良渚文化也因之衰退。³⁸ 許倬雲與其他一些學者，也由此文化之大量精緻玉器隨葬與大型建築工程所反映的社會階序化，認為上層貴族對社會資源恣意浪費、耗損，為良渚文化走向衰亡的重要原因之一。³⁹

根據聚落考古學者張弛的研究，由良渚文化早期開始，整個長江中下游之氣候便逐漸轉涼，太湖水域面積減小，海岸線東退。此環境變遷造成採集、漁獵資源減少；為滿足日增的人口，此時良渚文化之農業朝擴大規模與精化發展。⁴⁰ 此可支持許倬雲之說。另一個值得注意的現象則是，前述聚落考古學者也指出，由良渚早期開始，相對於環太湖地區的人口、聚落增長與社會階序化，寧鎮地區的聚落與經濟卻逐漸減少與萎縮，至良渚文化中晚期降到了最低點。良渚晚期寧鎮地區人口不多，據點稀少；由部分器物看來，此時本地或已成為大汶口文化的分布區。到了新石器時代末期，良渚文化的高臺土冢已荒廢，新出現的聚落絕大多數在長江以北，江南地區此期之聚落遺址很少，最後良渚文化終於消失。⁴¹

另外根據一項研究，約當公元前三〇〇〇年良渚文化之始，本地居民之肉類獲得以家畜飼養為主，漁獵活動為輔。然而自公元前二〇〇〇年以來，也就是約在馬橋文化之時，人們轉以漁獵來獲得肉食，家畜飼養反居於輔助地位。⁴² 良渚與馬橋文化先民共同的器類有石斧、石鎚、石鏟、石鑄、斜柄石刀等。然而良渚

³⁷ 俞偉超，〈江陰余城城址的發現與早期吳文化的探索——在江蘇江陰高城墩、余城遺址研討會上的發言〉，收入氏著，《古史的考古學探索》（北京：文物出版社，2002），頁178。

³⁸ 許倬雲，〈良渚文化到哪裡去了〉，頁155-157。

³⁹ 許倬雲，〈良渚文化到哪裡去了〉，頁155-157；趙輝，〈良渚文化的若干特殊性——論一處中國史前文明衰落的原因〉，收入浙江省文物考古研究所，《良渚文化研究》，頁104-119。

⁴⁰ 張弛，《長江中下游地區史前聚落研究》（北京：文物出版社，2003），頁218-219。

⁴¹ 同前，頁212-238。

⁴² 上海市文物管理委員會，《馬橋：1993-1997年發掘報告》（上海：上海書畫出版社，2002），頁364-366。

文化常見的耘田器不見於馬橋文化，馬橋文化的石戚、石矛、石戈、三角形石鏃等不見於良渚文化。⁴³ 這似乎也暗示著農業生產活動在馬橋文化中有衰落趨勢，而此時狩獵活動比起良渚時期有明顯增加。在環境考古上，學者也指出馬橋文化先民之生存環境，相較於先前的良渚時期而言，其水域與森林草地面積明顯擴大；此亦顯示當時之居民可能更容易賴漁獵獲得資源。⁴⁴

由此整體現象來看，良渚文化之「興盛」或並不代表當時資源豐富，相反地由於環境變遷所產生的匱乏，以及統治群體以社會階序化、權力集中化來作資源重分配，因此產生集中且精緻之物質文化現象。此一社會文化體系（也是資源分配、分享體系）之「衰亡」，不一定全然由於自然災難；我們只能說由於某些因素，使其無法如黃河中、下游新石器時代晚期社會一樣地持續朝社會階序化、權力集中化發展。部分因素可能是，許多聚落人群採取較鬆散、粗放的農業，和採集、漁獵，並且以這些多元、分散、移動的生計手段，來逃避或抗拒集中化與階序化的政治社會體系。歷史與文明進程，不一定朝著農業、定居與「複雜化」發展；為了追求較好或較安全的生存，人們也可能放棄定居與農業。⁴⁵

對於良渚文化之衰亡，學者難以在中國古文獻中找到任何線索。此由於對商末周初以前之太湖流域及寧鎮地區，中國古文獻記憶幾乎是一片空白。在中國歷史記憶中，本地「歷史」由商末之「太伯奔吳」開始——在周建國之前，周太伯遷於此，當地荆蠻奉他為王。也因此，許多學者注意到西周銅器在江南土墩墓中的普遍出現，以及湖熟與馬橋文化之內涵質樸簡約，少見良渚大型墓所表現的權力與奢華。學者一般認為這是周太伯遷此之考古文化反映。學者並稱，這些周移民及其後裔葬於土墩墓，反映文獻所載太伯「斷髮、紋身」順從本地習俗。⁴⁶ 或者，學者將出西周銅器的墓葬與湖熟文化遺存分離，認為前者為來自北方的統治者之遺存，後者代表仍生活在原始狀態的本地土著遺存。⁴⁷ 然而新的資料與研究

⁴³ 同前，頁372。

⁴⁴ 同前，頁342-343。

⁴⁵ 考古學上的例子，如我在《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化公司，1997）一書中所提及，在新石器時代晚期的鄂爾多斯附近、青海河湟地區以及西遼河流域，農業聚落漸被放棄，人們轉向多遷移、多依賴馴養動物的生活方式。在歷史文獻中，《三國志》有一記載：在曹魏時，由於當時大亂未定，人民不願從事農業生產而以漁獵自養，地方官（鄭渾）沒收百姓的漁獵之具來勸民歸田。見陳壽，《三國志》（北京：中華書局點校本，1959），卷一六，〈魏書十六〉，任蘇杜鄭倉傳。

⁴⁶ 蕭夢龍，〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，《文物》1984.5：14-15。

⁴⁷ 曾昭燏、尹煥章，〈試論湖熟文化〉，《考古學報》1959.4：54-55。

顯示，寧鎮地區之湖熟文化與該地土墩墓遺存，在時代與內涵上都重疊不多；學者認為寧鎮土墩墓是在當地湖熟文化基礎上，受南方文化因素影響而產生。⁴⁸ 一九九九年，考古工作者在江陰地區發現余城遺址，這是一個面積近三十萬平方米的古城遺址，其文化內涵近於馬橋文化與湖熟文化遺存。據推斷此古城遺址的存續時間在公元前一八〇〇至一一〇〇年之間，也就是由傳說中的夏代經商代延續至西周早期。⁴⁹ 此考古發現使得一些學者開始相信，商末時太伯所奔之「吳」恐怕並非蠻荒之域。

良渚文化與湖熟或馬橋文化之間的斷裂、斷層，以及該文化缺乏文字作為記憶媒介，或能解釋良渚之精緻玉器文明為何被人們失憶。⁵⁰ 然而在社會記憶上一個「真實的過去」固然會被遺忘，但古老、燦爛的「過去」也可能被想像、建構出來，如漢代蜀人想像黃帝曾為其子聘娶蜀山氏之女。更何況被失憶的不只是良渚文化，也包括後來湖熟、馬橋等文化時期之本土記憶。因此我們仍需面對一個問題：為何人們認為「吳」地在商末之前是一片蠻荒，而對良渚文化的發現感到驚訝？

斷裂、失憶與華夏核心的形成

以上我大略介紹了長江流域廣漢三星堆文化、良渚文化，與其前後時代之考古面貌，以及學者們基於中國歷史記憶對此的討論。比較這兩處之新石器時代晚期到春秋戰國時期之考古文化面貌，以及比較中國歷史記憶中有關「蜀」與「吳」之起源，有幾個現象特別值得注意。首先，在考古面貌上，由良渚、湖熟、馬橋文化以至於東周之吳文化時期，寧鎮與環太湖地區皆與中原有密切文化往來，特別是在湖熟與馬橋文化以來，本地與中原之文化交往愈來愈密切。相對地，由三星堆文化時期至東周時期，蜀地與中原考古文化之關係則多轉折。特別是戰國時期蜀與楚接觸較多，與中原之直接來往較少，因而發展成特具地方色彩

⁴⁸ 楊楠，《江南土墩遺存研究》，頁127-130。

⁴⁹ 俞偉超，〈江陰余城城址的發現與早期吳文化的探索〉，頁177-179；新華網江蘇頻道，2005.01.12 (<http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.js.xinhua.org/>)。

⁵⁰ 《越絕書》（李步嘉校釋，武漢：武漢大學出版社，1992）中稱遠古之人曾經歷「以玉為兵」的階段。有些學者認為，此可能反映本地人對良渚時期之玉器工藝仍保有些歷史記憶。然而先秦至漢晉之人所謂的「玉」範圍較廣，常泛指「美石」或材質較硬而有光澤的礦石。因此，「以玉為兵」之「玉」，不一定指的是良渚文化中那些「玉」。

的「巴蜀文化」。這個考古文化現象，反映在歷史上的便是：吳國與中原在春秋末時已有密切往來，而直到戰國末蜀國與中原的往來仍少。

其次，雖然如此，在中國文獻記憶上吳地之歷史始於商末先周時期的「太伯奔吳」，而蜀地之歷史則始於更早的黃帝之孫「帝嚳封其支庶於蜀」，如此，「蜀」在華夏歷史記憶中其源始反而早於「吳」。最後，對於漢代以前吳國之「過去」，中國文獻記憶中幾乎都是關於「太伯」及其後裔的歷史記載，除此之外缺乏本土歷史傳說；相對地，有關蜀國的「過去」，則漢晉蜀地知識菁英傳述、保存不少關於蠶叢、開明等之本土歷史或神話傳說。以上這三則現象，第一則顯示中國文獻記憶中春秋末以來的吳國歷史，以及戰國末以來的蜀國歷史，是大致可信的。第二與第三則顯示，中國文獻對春秋戰國以前此兩地之歷史記憶，蘊含許多斷裂、異例與神話。「異例」(anomaly) 並不表示因其不實而缺乏史料價值；「歷史」與「神話」敘事之別，也不表示前者真而後者偽。在本文後面的討論中，這些斷裂、異例與神話皆有助於我們了解、發掘一些被遺忘或被忽略的過去。

太湖流域新石器時代末期，良渚文化突然隕落，及其與後繼考古文化間的斷裂，並非地域性的偶然現象。聚落考古學者張弛指稱，此是長江中、下游整體巨大變遷的一部分。⁵¹ 以更宏觀的角度，俞偉超曾將良渚文化之突然衰亡，視為公元前二〇〇〇年前後整個中國考古上的普遍現象。他指出，如甘青地區由馬家窯至齊家文化之延續發展中斷，繼之而起的辛店、寺洼、卡約文化以畜牧經濟為主；東北方面，紅山文化突變為夏家店下層文化，文化面貌也發生大改變；南方江漢地區的大溪、屈家嶺、石家河等一脈相承的文化，在此之後也受夏商文化及南方幾何印紋陶文化影響而發生很大的變化。⁵² 他認為，氣候變遷可能是造成此普遍性文化面貌變遷或中斷的原因之一，另一原因則可能是青銅時代到來，使許多族群得到前所未有的生產力，因此也增長了文化流動、擴張與再組合的能力。⁵³

過去我也會指出，新石器時代晚期氣候上的乾冷化，在龍山文化邊緣（青海河湟、鄂爾多斯與河套附近、西遼河流域）與核心地區（黃河中、下游）都曾造成重大人類生態變化，並影響此後一段時間當地人類生態與社會適應。簡單地

⁵¹ 張弛，〈長江中下游地區史前聚落研究〉，頁230-231。

⁵² 俞偉超，〈江陰余城城址的發現與早期吳文化的探索〉，頁177-178。

⁵³ 同前，頁177-178。

說，約在公元前二〇〇〇年前後，原來龍山文化農業邊緣的鄂爾多斯及其鄰近地區，許多聚落被放棄，後來能夠再度佔居這些空間的是移動化、畜牧化與武裝化的人群；在遼西與青海河湟地區，略晚，約在公元前一五〇〇年左右，人類農業活動遺跡衰退，當地人群逐漸不住在固定房屋中，放棄養豬而偏好飼養馬、牛、羊——這是以草食性動物開發新資源，來因應環境變遷的策略。相對於此，原龍山文化核心地區的人群因應此氣候與生態變化的大致趨向則是，由龍山文化晚期至二里頭、二里岡文化時期，持續朝社會階序化、權力集中化發展——這是擴大社會結群範圍以爭奪和壟斷資源，並在內部作階序性資源重分配，來因應環境與人口變化所產生的資源問題。其後續發展造成黃河中、下游三代國家出現，以及稍晚華夏意識與認同的形成；在此之北，則造成北方之全面遊牧化。⁵⁴

由此變遷趨勢看來，無論三星堆文化、良渚文化表現何種程度之複雜社會與精緻文明，都不能忽略在社會階序化、權力集中化過程中，兩地皆未能如黃河中、下游地區那樣持續發展。也因此在後續的歷史過程中，中原地區漸形成商與西周政治體，春秋戰國時期形成華夏認同，最後出現作為華夏之具體政治表徵的秦漢帝國。而長江上、下游地區，雖在春秋戰國時曾出現可與華夏諸國抗衡的「吳國」，與基本上獨立於中原之外的「蜀國」，然而其地域與人群在此歷史過程中則漸居於華夏邊緣。在本文以下的部分，我要說明的便是良渚、三星堆文化以及其後長江上、下游地區的其他社會記憶，如何在「吳」與「蜀」的華夏化過程中被主流歷史失憶。

華夏之形成與「英雄祖先歷史」

在過去的著作中，我曾提出一「華夏」與「華夏邊緣」共構而形成之說。我認為，龍山文化晚期至商周時期，黃河與長江中、下游諸邦國的往來互動，曾造成廣大區域人群某種程度的文化共性。更重要的是，商代或更早以來氣候乾冷化造成的人類生態變遷，使得移動化、畜牧化、武裝化人群出現在晉、陝、冀之北的山岳地帶並向南爭奪生存資源。在此威脅下，壟斷並保護南方資源的「華夏」群體認同出現於黃河流域邦國上層貴族間，然後向周邊擴散。此約發生在西周晚期至春秋戰國時期。⁵⁵

⁵⁴ 王明珂，《華夏邊緣》，第四、五、六章，以及頁207-208。

⁵⁵ 同前。

「華夏」的形成，依賴共同的起源記憶來凝聚；出於同一「母體」的起源記憶，產生「根基性情感連繫」(primordial attachments)，此也便是視族人如「同胞」之族群情感根源。在另一篇論文中，我曾探討由春秋至漢初，華夏如何建立「共同起源記憶」以凝聚此群體。在當時的社會政治背景下，各方知識菁英提出「五帝五行說」、「炎黃爲弟兄說」、「雲、龍、鳥等氏族圖騰說」、「古帝王征服相代說」等等，都是希望藉「共同起源」來整合多元之始祖記憶，以將各地域部族（諸夏）凝聚爲一整體。最後終於在戰國末的情勢中，凝聚形成以「黃帝」爲結束亂世、開創文明並爲諸氏族共祖的「英雄祖先記憶」。⁵⁶ 吳國王族進於華夏是在此一過程之起始階段（春秋時期），這或能說明其爲何攀附姬姓之「太伯」，以躋身於諸夏中較尊貴的「姬姓國」行列。蜀人之進於華夏則是在此一過程之完成階段（戰國末至漢初），此時「黃帝」已成爲華夏之始祖，因此蜀人與中原華夏也共同認可古蜀帝王爲黃帝孫（帝嚳）之庶子。

無論是「黃帝之後裔支庶」或是「周太伯」，都是漢晉中國人心目中華夏的「英雄祖先」。也就是說，華夏不僅相信自身的歷史始於一「英雄祖先」，也相信周邊人群之歷史源於其各自的「英雄祖先」。我稱此種不斷複製、產生「英雄祖先歷史」社會記憶與敘事之文化心性爲「英雄祖先歷史心性」。我所稱的「歷史心性」，如同詮釋學者 Paul Ricoeur 所稱的「歷史性」(historicity)，但更爲具體。基於對羌族與古代華夏之研究，我分辨兩種「歷史心性」——前述「英雄祖先歷史心性」，以及「弟兄祖先歷史心性」。此兩種歷史心性，各有其對應的社會情境。如同 Paul Ricoeur 對「歷史性」的精闢描述——「我們創作歷史，我們沉浸其間，我們即爲如此的歷史人」。⁵⁷ 在「弟兄祖先歷史心性」下創作歷史的人群，生活在階序化程度低，經常在分散性結構 (segmentary structure) 下幾個社會群體對等競爭，⁵⁸ 並傾向於對內解決資源問題的人群社會之中。⁵⁹ 相對的，在

⁵⁶ 王明珂，〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.3(2002)：583-624。

⁵⁷ 其原文為 “(Historicity) signifies the fundamental and radical fact that we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings.” 見 Ricoeur, “The Narrative Function,” p. 274.

⁵⁸ 「分散性結構」是指一層層凝聚與區分的人群社會結構。如在羌族的例子中，溝中幾個家族構成一個寨子，幾個寨子構成一大村，幾個大村構成溝中人群。平日區分、對抗的家族，在寨子與寨子的鬥爭中，則聯繫成一整體。此種有區分、有聯合的對抗關係，在人類學中也稱爲「分散性對抗」(segmentary opposition)。

「英雄祖先歷史心性」下創作歷史的人群，則生活在內部高度階序化(stratification)、政治威權集中化(centralization)，並傾向於對內階序分配、對外擴張以解決資源問題的社會情境中。這兩種「歷史」，也分別強化創造它們的「情境」；如許多「英雄祖先歷史」流行的社會中，「歷史」造成社會中的英雄征服者與被征服者後裔之區分，英雄後裔與新移民之區分，以及在英雄後裔中分別英雄之嫡傳與支庶後裔。

西漢時司馬遷著《史記》，其中有關黃帝之記載反映戰國以來華夏知識菁英的此種英雄祖先歷史心性，也反映此種歷史之敘事結構。《史記·五帝本紀》稱黃帝在阪泉打敗炎帝、擒殺蚩尤而得天下；這是以「英雄征服」為起始的敘事。這文獻又稱，黃帝得天下之後還四方征伐遊歷，東至于海，西至空桐，南至于江，北逐葦粥；這是以「英雄征程」來說明英雄所開拓的空間領域範圍。司馬遷承繼並發揚英雄祖先歷史心性，以結束一個亂世的征服者黃帝為歷史（時間）的起始，以英雄征程來描述英雄祖先所居的疆域（空間），最後以英雄後裔來凝聚一個認同群體（華夏）。⁶⁰

在《史記》中，夏、商、周歷史始於黃帝後裔之英雄祖先，春秋戰國時各王侯貴族，包括居於邊緣的吳、越、楚、秦、魏等國君王家族，祖源也都是黃帝後裔之英雄聖王。《史記》不只是承繼並發揚英雄祖先歷史心性，更重要的是，它的篇章與敘事結構被後來的歷史書寫者模仿、複製，而成爲一種文類——「正史」。正史文類中的部分主題，衍生爲其他範式化書寫，而產生新的文類如「方志」與「譜系書」；此二種文類，分別象徵著「空間」與「血緣」的中國邊緣與部分，向核心、整體的攀附或擬態(mimesis)。因此，隨著方志與譜系書的普遍出現，英雄祖先歷史心性也向華夏社會、政治地理邊緣傳布。⁶¹

⁵⁹ 如在一個溝中的三個村寨人群，生活在對等合作、分配與競爭溝中資源的情境中，他們所相信的歷史是：「從前有三個弟兄到這兒來，分別建立自己的寨子，他們便是目前各寨的祖先」。這便是我所稱的「弟兄祖先歷史心性」下所創作的「歷史」。此歷史記憶中的「弟兄」，也隱喻在平等基礎上人們團結、區分與對抗的族群關係。相關討論請參考，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211-249。

⁶⁰ 王明珂，〈論攀附〉，頁591-592。

⁶¹ 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》2.1(2004)：51-88。

漢晉以來蜀人之歷史記憶與失憶

說明了這些背景之後，我們可以探索曾發生在「古蜀」地的歷史失憶過程。由考古與文獻資料看來，相較於長江下游地區，新石器晚期至商、周時期，長江上游與中原的文化往來較少。甚至到了春秋時期，與積極參與華夏會盟政治的吳國相比，蜀國與中原的往來也不甚積極。對於「蜀」之歷史，殷商甲骨文中提及「蜀」，但是否為居於成都平原之蜀尚不可知。《尚書》之〈牧誓〉篇中提及武王伐紂時其盟軍中有蜀，⁶² 但〈牧誓〉成篇較晚，其內容可能代表戰國時人之歷史概念。到了戰國時，中國文獻中對於蜀國始有較詳實的歷史記載，內容主要為公元前四世紀中葉以來秦滅蜀國及其治蜀的經過。藉由這些文獻，我們大略知道蜀為秦所滅之歷史：蜀與巴交惡，巴向秦求救，於是秦軍在公元前三一五年滅蜀。蜀滅後，秦曾數度以蜀王之後裔統治本地，⁶³ 後來這些統治都造成叛亂，因此在公元前二八五年秦最後一次定蜀地之亂後，便直接設郡統轄本地。

除了以軍事征服蜀地外，秦也進行若干措施來加強對蜀地的控制與利用。如有計畫地大量移民、營建都城、興水利、開阡陌，並推廣秦篆行文字統一。⁶⁴ 由於秦末劉邦曾藉巴、蜀、漢中為基地與項羽對抗，因此在秦漢之交有更多中國士人進入蜀地。漢興之後，新的西漢政府繼續興修水利，以開發成都平原蘊藏的農業富源。更重要的是，中國郡守如文翁等，致力於在本地興文教；送蜀郡子弟到中原習經學，然後回到蜀，在本地郡國學中教授學子。作為漢文化傳播點的都邑、學校在此逐漸普及後，移居或本土之社會上層家族子弟有機會接受各種形式與內容的漢式教育。於是在西漢中葉以來，蜀人嚴遵、張寬等以經學，司馬相如、揚雄等以辭賦，皆能揚名於上京。

以上這些蜀地漸進於華夏的政治、經濟與文化過程，歷史學家考之甚詳。在過去的一篇論文中，我也會說明在此過程中蜀人如何藉著遺忘與重建「歷史記憶」而成為華夏。⁶⁵ 簡單地說，在上述歷史情境下，蜀地與中原華夏共同為「巴蜀」建構了一個「過去」，那便是蜀之古帝王為黃帝後裔之說；他們也共同遺忘

⁶² 《尚書》（十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷一一，〈牧誓〉。

⁶³ 此處我採童恩正之說，秦滅蜀後所立之幾個蜀侯皆蜀王室之人，而非秦王之子。見童恩正，《古代的巴蜀》，頁153-154。

⁶⁴ 童恩正，《古代的巴蜀》，頁150-152。

⁶⁵ 王明珂，〈論攀附〉，頁596-598。

一些過去，此遺忘表現在據傳為西漢末蜀人揚雄所著《蜀王本紀》裡。在本文中，我將對此作一些修正與補充。

《蜀王本紀》之書早已亡佚，今所見皆為漢晉時它書所引的片斷記載。這些片斷記載，部分也見於三國蜀之來敏所著《本蜀論》，以及譙周所作《蜀本紀》之中。《蜀王本紀》等書中，關於最早幾代蜀王之敘事如下：

蜀王之先名蠶叢、柏濩、魚鳧、蒲澤、開明。是時人萌椎髻、左言，不曉文字，未有禮樂。從開明上至蠶叢，積三萬四千歲。⁶⁶

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。魚鳧田於湔山得仙，時蜀民稀少。⁶⁷

上古時蜀之君長治國久長，後皆仙去，自望帝以來傳授始密。⁶⁸

以上敘事中，「椎髻」、「左言」（或左衽）是以蠻夷之俗為隱喻，來將本地的過去異質化。「不曉文字，未有禮樂」是將本地的過去蠻荒化。「從開明上至蠶叢，積三萬四千歲」及「此三代各數百歲，皆神化不死」，是將本地人對「過去」的記憶遙遠化或神異化。最後「其民亦頗隨王化去」，這是切斷當世（漢晉時期）蜀人與古蜀帝王間的聯繫。我曾在其他著作中提及，如此將本地之過去異質化、蠻荒化、神話化，並切斷其與當世本地人群之關係，是漢晉蜀人遺忘本土「過去」的途徑之一。⁶⁹

然而在此我要補充的是，將一段過去變為「神話」的敘事，只是將之由「歷史」中分離，並不代表全然將它自社會記憶中「遺忘」。甚至於在本土認同下，一個古老而又神異的起源，可能是在「歷史」知識之外塑造本地人族群本質的重要社會記憶。尤其是，在漢晉蜀人的例子中，當該人群面對一個優勢歷史知識而有被邊緣化危機，同時又處於蜀漢立國於斯而使其主體性得到激揚之時。

類似而更清晰的例子，見於公元十三世紀高麗時期史家所著《三國遺事》中。在結束三國時期之後，高麗僧人釋一然藉此書記述「三國」（高麗、新羅、百濟）歷史。他首先在本書〈紀異卷〉中記載各國祖先之「神異」起源。在此卷之敘言裡，作者引「簡狄吞卵而生契，姜嫄履跡而生棄」等等中國古籍裡之帝王

⁶⁶ 《蜀王本紀》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全漢文〉卷五一。

⁶⁷ 《蜀王本紀》，見《全上古三代秦漢三國六朝文》，〈全漢文〉卷五一。

⁶⁸ 譙周，《蜀記》，見章樵注，《古文苑》（北京：中國書店，1991），卷四，揚雄，〈蜀都賦〉。

⁶⁹ 王明珂，〈論攀附〉，頁596-597。

始興傳說。接著他稱，「然則三國之始祖，皆發乎神異，何足怪哉！」⁷⁰這是以中國文獻中的神異故事，來維護或抗辯三國始祖之「神異」。

更能體現作者之認同情境的是，〈紀異卷〉第一則起源敘事便是有關「壇君」的神異故事。此故事敘述天帝之子「桓雄」，貪求人世，於是被派下人間。「桓雄」率徒眾三千，降於太伯山頂之神壇樹下，是為「桓雄天王」。他又與一熊女成婚、生子，此子便是「壇君王侯」。「壇君」都於平壤城，始稱「朝鮮」。後來，該文記載：

周虎王即位己卯，封箕子於朝鮮。壇君乃移於藏唐京，後還隱於阿斯達，為山神。壽一千九百八歲。⁷¹

作者稱此故事出於「古記」。顯然，他自本地傳說中採取一早於「箕子」的神性祖先「壇君」，作為「朝鮮」血緣、空間與政權之起始。在敘事之末，作者將箕子敘述為一位外來的封王，壇君避之而隱於山上成神；如此，作者一方面屈服於和箕子相關的「歷史」，另一方面則將壇君置於一「神性祖先」的位置。我認為，此敘事與漢晉蜀人將「蠶叢」等古蜀傳說中的帝王神性化、遙遠化如出一轍。很可能，在類似的本土認同情境，與外來「英雄祖先」之歷史記憶與相關政治現實壓力下，「蠶叢」等古蜀君王被漢晉蜀人知識菁英置於神性祖先之地位。⁷²

無論如何，在這些漢晉蜀人之文獻記憶中，蠶叢、柏濩、魚鳧等古帝王之世與後世之間的斷裂是相當明顯的。《蜀王本紀》等文獻在描述蠶叢、柏濩、魚鳧等帝王後，又提及杜宇、開明兩帝之事蹟。《蜀王本紀》之文如下：

後有一男子名曰杜宇，從天墜，止朱提。有一女子名利，從江源井中出，為宇妻。乃自立為蜀王，號曰望帝。治汶山下，邑曰郫。化民往往復出。望帝積百餘歲。荊有一人名鰲靈，其尸亡去，荊人求之不得。鰲靈屍隨水上，至郫，遂活，與望帝相見。望帝以鰲靈為相。時玉山出水，如堯之洪水，望帝不能治。使鰲靈鑿決玉山，民得安處。鰲靈治水去后，望帝與其

⁷⁰ 釋一然，《三國遺事》（收入《韓國漢籍民俗叢書》〔臺北：東方文化書局，1971〕），〈紀異卷第一〉。

⁷¹ 同前。

⁷² 公元十三世紀以後，朝鮮史家之本土歷史建構，基本上是逐漸遺忘或重新詮釋「箕子」，或將之視為神話，同時透過考古等學術研究將「壇君」（壇君在較晚的朝鮮史料中，多寫作壇君）歷史化。這個例子也說明，將社會記憶中的祖先「神性化」並不代表全然遺忘。

妻通，慚愧，自以德薄不如鰲靈，乃委國授之而去，如堯之禪舜。鰲靈即位，號曰開明。⁷³

在此文獻中，「杜宇」由天而降，是為望帝，在位百餘年；過去消失的民眾，此時又出現了——化民復出。「鰲靈」為一江水下游荆楚之浮屍，逆流至此復生，因能為民除水害，成為本地之統治者。在此兩帝之敘事中，同樣的，皆帶有神異色彩，各代之間歷史也有明顯斷裂。如此的神異敘事，與各帝王時代之間的斷裂，或顯示這是多個神性祖先起源故事串接合成為一而產生的現象。串接多個神性祖先起源故事為一的政治社會情境，便是秦漢以來形成的「蜀人」認同。類似的，在某種新的群體認同下將各族群起源傳說串連為一，也見於公元十二世紀高麗史家金富軾所作的《三國史記》中。該書作者在高句麗之起源敘事中，將可能為東扶餘始祖傳說中的「金蛙」、北扶餘始祖傳說中的「天帝解慕漱」，皆納入高句麗之英雄祖先「朱蒙」故事之中。⁷⁴

學者懷疑《蜀王本紀》便是譙周之《蜀本紀》、《蜀記》，其資料所本為來敏所著《本蜀論》。我們可以避開這些煩瑣的考據；即使此書偽託是揚雄所作，也是很有意義的。在東漢末至三國時，揚雄已成為蜀人引以為傲的本地菁英（詳後）；託言揚雄所作，表示蜀人欲藉揚雄之名來強調此記憶。無論如何，譙周為蜀人，來敏為入仕蜀漢的義陽（河南新野）人，兩人都處於天下三分局面中的蜀漢，並仕於朝中。譙周長於經學，曾與蜀之臣僚們以五經讖緯之說勸劉備據蜀稱帝。因此至少可以說，《蜀王本紀》、《蜀本紀》、《本蜀論》等書相互重疊之內容，為曾流傳於漢末三國時蜀地知識菁英中的社會記憶。漢晉（特別是三國蜀漢時期）蜀人知識菁英們，以神話敘事表述、回憶關於蠶叢與杜宇等古帝王之社會記憶，藉此強調「蜀人」古老、獨特的族群本質。

⁷³ 《本蜀論》相關之文為：「荊人鳖令死，其尸隨水上，荊人求之不得。鳖令至汶山下，復生，起見望帝。望帝者，杜宇也，從天下。女子朱利自江源出，為宇妻。遂王于蜀，號曰望帝。望帝立以為相。時巫山峽而蜀水不流，帝使鳖令鑿巫峽通水，蜀得陸處。望帝自以德不若，遂以國禪，號曰開明。」來敏，《本蜀論》，見酈道元注，陳橋驛復校，《水經注疏》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷三三，〈江水一〉引《本蜀論》。

⁷⁴ 金富軾著，朝鮮史學會編輯，《三國史記》（京城府：景仁文化社，1941），卷一三，〈高句麗本紀第一〉。在《三國遺事》中，「天帝解慕漱」為北扶餘之始祖，「金蛙」為東扶餘之始祖，高句麗始祖則為「朱蒙」。由此可見《三國史記》中高句麗始祖起源傳說的串接、合成之痕。

雖然如此，在另一方面他們也接受一些新歷史記憶，以及此歷史記憶所強化的「華夏」認同。漢晉蜀人之新歷史記憶為，如《史記》所載，黃帝子昌意降生在若水，娶蜀山氏之女為妻，生子高陽；⁷⁵ 或如《譜記》所稱，昌意生子帝嚳，當帝嚳為帝時，封其庶子於蜀，世世代代在此為王。⁷⁶《史記》許多資料都出於《世本》；《世本》遺文中也記載，蜀人自稱是黃帝後裔。⁷⁷ 無論如何，此說自西漢以來頗為盛行。為《史記》補注的西漢博士褚少孫也稱，「蜀王，黃帝後世也」。⁷⁸

雖然我們不一定能相信，在司馬遷的時代之前，蜀人已自稱是黃帝後裔——這也可能是華夏對「他者」的想像。無論如何，晉代蜀人常璩著《華陽國志》，敘述巴、蜀等南方地區之民情、政治與歷史。在「起源」上，常璩接受《史記》的說法，在本書中稱黃帝曾為其子娶蜀山氏之女為妻，並稱古蜀（或巴蜀）為黃帝之孫帝嚳的庶子所封地。⁷⁹ 這說明在常璩的時代，至少有部分「蜀人」的確已稱本地為黃帝後裔所封，且認為本地古帝王為黃帝之裔了。

我們可以更進一步分析《華陽國志》，其作者、內容及其整本著作的意義。作者常璩為東晉時蜀江原人（約當今四川崇慶）。江原常氏由後漢至晉世代為官，為蜀之望族。也因此，由巴來此建立成漢政權的李氏，網羅當時已有才名的常璩為官。常璩在此時期曾任史官，得有機會遍讀宮中所藏圖籍。如此家學與任職學術背景，自然讓他深受華夏歷史記憶影響。然而其著作多為描述地方風土、

⁷⁵ 《史記》相關之文為：「黃帝……生二子，其后皆有天下。其一曰玄囂，是為青陽，青陽降居江水。其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌僕，生高陽。」見司馬遷，《史記》（北京：中華書局點校本，1959），卷一，〈五帝本紀第一〉。

⁷⁶ 如《譜記》記載：「蜀之先，肇於人皇之際。黃帝與子昌意娶蜀山氏女，生帝嚳，立，封其支庶于蜀。歷虞、夏、商。周衰，先稱王者蠶叢。」見《史記》卷一三，〈三代世表第一〉，張守節《正義》引《譜記》。

⁷⁷ 《世本》之文：「蜀之先，肇於人皇之際。無姓。相承云，黃帝後。」見《史記》卷一三，〈三代世表第一〉，司馬貞《索隱》引《系本》（世本）。《世本》、《帝王世系》記載，「濁山氏」或「蜀山氏」之女「昌僕」（或景僕），為帝顓頊的母親；這可能是「黃帝為其子迎娶蜀山氏之女」的歷史記憶根源。《世本》相關文見《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷一八，〈海內經〉，「韓流生帝顓頊」，郭璞注引《世本》。《帝王世紀》，見《周易》（十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1960），卷八，〈繫辭下〉，「神農氏沒黃帝堯舜氏作」，孔穎達疏引《帝王世紀》。

⁷⁸ 《史記》卷一三，〈三代世表第一〉。

⁷⁹ 《華陽國志》卷三，〈蜀志〉。

歷史、人事之作，如在《華陽國志》外尚有《梁益二州地志》、《巴漢志》等；以此而言，其強烈的地方認同也不言而喻。後來在東晉桓溫伐蜀以復晉土時（公元三四七年），他曾勸李勢降於晉。常璩的這番經歷與作為，與其在《華陽國志》中一方面以中原華夏為正統、核心、整體，以巴蜀為華夏邊緣與部分，另一方面以「巴蜀」為核心建構此南方華夏認同，互為表裡。

《華陽國志》之〈巴志〉、〈蜀志〉各卷中，皆描述當前巴蜀的空間位置——無有例外的，皆強調巴蜀為華夏之域的一部分。如在首卷〈巴志〉中，常璩引〈禹貢〉之說，稱大禹治平洪水後，分天下為九州，而巴蜀所在的「梁州」為其中之一。接著，常璩又描述三代以來至於漢晉，此空間在中國整體疆域劃分與命名上的沿革，如梁州、益州之建置與變遷等等，以強調本地在政治統轄上屬於華夏整體之部分。隨後該文又敘述：「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」。這是以另一種歷史心性所產生之「歷史」——弟兄祖先故事——來表述「巴蜀」處於華夏空間與政權邊緣的位置。⁸⁰ 而後該文又稱，「其分野輿鬼、東井」——這是描述本地所屬之「天文星野」。其敘事之隱喻為，將肉眼不可見的地理空間（〈禹貢〉九州）投射在夜空星象中，並為每一「地」找到其對應的星域分野，如此「部分」與「整體」的地理關係透過「星野」而成為可見的自然圖像。

除了「地理空間」外，《華陽國志》之〈巴志〉、〈蜀志〉卷也將本地描述為「血緣」與「政治」上的華夏邊緣。此也就是上文提及的，「巴蜀古帝王為黃帝後裔」之說。如〈巴志〉在「星野」記載之後又稱，「其君上世未聞，五帝以來，黃帝、高陽之支庶世為侯伯」。此敘事是以「其君上世未聞」來隔斷所有的本土歷史記憶，並以「黃帝、高陽之支庶」為新的「歷史」起始。巴蜀之古帝王為「黃帝、高陽之支庶」，此敘事表達「巴蜀」之華夏性。然而此敘事也以嫡系（中原）與支庶（巴蜀），賜封者（中原）與受封者（巴蜀）等等之區分，來表達巴蜀為空間、血緣與政治上的華夏邊緣。

接著〈巴志〉中敘述另一個英雄，禹，及其與巴蜀的關係。文中稱禹娶於塗山，生子啓，三過其門而不入室，又稱塗山便是這時巴郡的江州。接著敘述禹會諸侯於會稽，巴蜀也前往參加。又提及周武王伐紂的軍隊中，也有巴蜀隊伍參

⁸⁰ 見註59對「弟兄祖先歷史心性」的說明，以及拙著，《羌在漢藏之間》，頁211-249。

宇（望帝）作一番解釋，他說：杜姓出於「唐杜氏」，為「陸終氏」之苗胤，因此也是黃帝之後。由此可見，魏晉以來聯繫古帝王世系與華夏諸姓族的種種「姓氏書」之作，使得後世作者更方便於找尋、想像散在四野的黃帝子孫。

值得注意的是，前述司馬貞稱有些黃帝子孫被封到蠻夷去，這說法，也表示他將華夏祖先來此之前的蜀視為「蠻夷之域」。另一位為《史記》作註解的唐人張守節，在其《史記正義》中引《譜記》，也稱古蜀王為黃帝後裔，東周初，蠶叢稱王；敗亡後，其子孫居於姚、巂等州。⁸⁹ 唐代姚、巂州是指今雲南洱海一帶，以及冕寧至大理一帶。在當時人的觀念中，這些地區仍為蠻夷所居。張守節將「蠶叢子孫」之空間分布由蜀移至雲南，顯示他心目中之「蠶叢子孫」仍是「蠻夷」。

可以說，直到明清時期，華夏知識菁英對蜀地與蜀人的空間與族群意象，一直徘徊在「黃帝」（以及大禹）及「蠶叢」之間。「黃帝」記憶表現華夏心目中蜀人的華夏性，「蠶叢」記憶又表現他們心目中蜀地的遙遠與異類性。特別是「蠶叢」記憶，比起「黃帝後裔」之說更普遍被提及。如唐代詩人李白在〈蜀道難〉一詩中寫道：「蠶叢及魚鳧，開國何茫然，爾來四萬八千歲，不與秦塞通人煙。」這是以蠶叢及魚鳧之神話性來隱喻「蜀」之偏遠，及其與華夏世界間之隔絕。唐人獨孤及（或岑參）在其〈招北客文〉中稱，「蜀之先曰蠶叢兮，縱其目以稱王。當周室陵頽兮，亂無紀綱……。蜀本南夷人也，皆左其衽而椎其髻，及通乎秦也，始於惠王之代」。⁹⁰ 此文之敘事，更表現作者以「蠶叢」代表巴蜀遠古之異類與蠻荒，及其通於秦之後，始得進於文明。元代學者胡三省在為《資治通鑑》所作注中稱，「蜀，蠶叢、魚鳧之後」。⁹¹ 同時代人陳基之詩文中，有「蠶叢故國山猶在，望帝荒祠鳥自飛」；⁹² 黃公望詩有「憶昔蠶叢開蜀國」之句。⁹³ 以上詩文皆以「蠶叢」作為蜀或巴蜀之象徵與起始。明、清之際大儒王夫之，在其《讀通鑑論》中以「蠶叢一隅，以叛易，以守難」來描述巴蜀

⁸⁹ 《史記》卷一三，〈三代世表第一〉，張守節《正義》。

⁹⁰ 獨孤及，〈招北客文〉，收入《全唐文》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷三八九，〈獨孤及六〉。在《文苑英華》中本文作者為岑參。

⁹¹ 司馬光著，胡三省注，《資治通鑑》（四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，1979），卷三，〈周紀三〉，「巴蜀相攻擊」胡注。

⁹² 陳基，〈次韻鄭有道喜王季野府判南歸二首〉，收入顧嗣立編，《元詩選》（臺北：臺灣中華書局，1988），《夷白齋外稿》。

⁹³ 黃公望，〈題李成所畫十冊：蜀山旅思〉，收入《元詩選·大癡道人集》。

之地。⁹⁴ 在此「蠶叢」不僅隱喻蜀之偏遠，也隱喻其難為王業之基。曾征伐川西的清代大將岳鍾琪有詩曰，「漢土蠶叢天一角，草廬龍臥鼎三分」，⁹⁵ 表現的是同樣的隱喻。

更值得注意的是，在以上這些文本敘事中，「蠶叢」意象皆非來自於被常璩歷史化的「蠶叢」，而來自於被揚雄、譙周等人神異化、蠻荒化、遙遠化的「蠶叢」。這些文本敘事，除了胡三省之《通鑑》之外，多屬於詩文等文類。在這些文類中，華夏作者們由歷史中解脫出來，更能活用詞彙隱喻，來表達其對一方之地、人及其歷史之概念。由此我們也可以看出，雖然「古蜀帝王為黃帝後」存在於華夏歷史記憶中，但華夏知識分子常以「蠶叢」來想像古蜀與華夏之隔絕及其原始落後；他們也普遍相信，在秦滅蜀之後，特別在李冰開鑿都江堰之後，蜀地才漸進於富足與文明。

人們爭論「歷史」，因在「歷史性」或「歷史心性」的導引下人們意識到「歷史」與現實有密切關係。然而人們不太爭論「神話」，因為人們認為那不是「真實的過去」。便因如此，「神話」敘事中可能挾帶一社會人群更根深柢固的價值觀與偏見，隨著神話敘事的流傳及其不易受爭辯的本質而傳播、延續。

漢晉以來吳人之歷史記憶與失憶

與「蜀」相比，吳地社會與中原華夏的接觸較早。在春秋時期，吳國與中原之往來密切而頻繁。因此，以及其他因素，吳地的華夏化也較巴蜀為早。在吳國與越國的長期爭戰中，吳國曾接納宋國的華登、楚國的巫臣、伍子胥等來自較華夏化地區之人，以求富國強兵之道。吳國與中原及楚之長期往來，也由吳王壽夢之王子季札身上得到印證。據《左傳》及《史記》等文獻記載，季札曾周遊魯、齊、鄭、衛、晉、徐等國，在此期間他到處表現其學識與合於華夏禮儀的言行。《國語》中記載，吳國君臣與中原華夏間的往來；此文獻中，吳君自稱也被中原華夏認為是姬姓的「弟兄之國」。這些都顯示，至少在《左傳》、《國語》等書

⁹⁴ 王夫之，《讀通鑑論》（收入《四部備要》〔臺北：臺灣中華書局，1981〕，史部第321-323冊），卷二九，〈五代中〉，「郭崇韜自全之計適以自滅」。

⁹⁵ 岳鍾琪，〈岳容齋詩〉，收入《蕉軒隨錄·續錄》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫），卷二。

著成的戰國時代，或更早，中原華夏已相信吳國王室在血緣與文化上有相當華夏性了。應也在此時，華夏相信吳國始祖為一來自姬周的王子，太伯。

據《史記》記載，吳國始祖「太伯」是周太王的長子。他的弟弟季歷很賢能，又有傑出的兒子姬昌，也就是後來的文王，因此周太王想把帝位傳給季歷和昌。太伯與他另一個弟弟仲雍了解父親心意，於是兩人離國遠奔到江南荆蠻的地方。本地蠻夷很佩服太伯的義行，尊他為王。太伯便在此立國為吳，並為本地荆蠻帶來文明。《史記》相關記載如下：

吳太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季歷之兄也。季歷賢而有聖子昌，太王欲立季歷以及昌。於是太伯、仲雍二人乃奔荊蠻，文身、斷髮示不用，以避季歷。季歷果立，是為王季，而昌為文王。太伯之奔荊蠻，自號句吳。荊蠻義之，從而歸之千餘家，立為吳太伯。⁹⁶

「荊蠻」與「文身、斷髮」，皆表現太伯所奔之地當時為無禮樂教化的蠻荒之域。《史記》敘述，要到吳王壽夢時，作為「蠻夷」的吳國才興起，開始與中國相通。

究竟，太伯奔吳之說是否為歷史事實？由西周矢國考古遺存的發現，以及相關的姬、姜等氏族之歷史考釋，我曾指出太伯所出奔之地應為其舅國，陝西寶雞一帶的姜姓矢國。可能在中原華夏諸國期望吳國能助「周之子孫」對抗楚國的動機下，這個歷史記憶被春秋時的華夏，以及華夏化的吳君家族，共同採借來說明此家族為華夏「周之子孫」。⁹⁷

我們由另一層面來看，無論發生何種事實，人們對當代與過去「事件」之記憶與敘事，常有其模式化之記憶與敘事法則。此種模式化之記憶與敘事法則，可被稱為該社會的「敘事文化」。本文前面兩節所提及的，英雄祖先「歷史心性」與正史、方志等「文類」，便是傳統中國敘事文化的一部分。在「太伯奔吳」故事中，我們可以發現另一層次的歷史敘事法則——模式化情節 (schematic plot)。譬如，太伯故事之敘事情節為：一位英雄周太伯到來之前，本地是一片蠻荒，這位英雄到此為本地帶來文明教化。我們在許多漢晉時期的中國文獻，特別是正史之中，都可以發現類似的歷史敘事——來自華夏的英雄，經常是受挫折的失敗英雄，流徙到邊遠的蠻夷之地，成為統治與開化當地人的英雄祖先，其後裔也成為

⁹⁶ 《史記》卷三一，〈吳太伯世家第一〉。

⁹⁷ 王明珂，《華夏邊緣》，頁277。

本地統治者。我們可稱之為「英雄徙邊記」敘事。我舉東北、東南、西北、西南等四方的例子，來說明此種模式化情節下產生的歷史文本。「吳太伯故事」已是華夏東南邊緣的例子；以下便是另三方華夏邊緣之例。

在華夏東北邊緣，朝鮮半島北部與遼東地區的人群，在漢代中國人眼中是一個禮儀之邦。中國人將之歸於一個從中國去的英雄祖先——箕子。《漢書》記載，箕子是殷王子，當殷王昏庸而使得殷商開始衰敗時，失意的箕子便離開他的母國遠遊到了朝鮮。在此，當地人尊他為王。他教本地人種田、養蠶與禮儀教化。⁹⁸

在華夏西南邊緣，《史記》與《漢書》中都提及，楚威王時楚國的一位將領莊蹻受命往南方征伐。他一直打到滇池，正準備要回楚時，他的母國卻被秦國所滅，截斷了他的退路。莊蹻便留下來，成了當地的王，在此建立滇國。他與屬下們變更服飾，順從土著習俗，以便治理當地人民。⁹⁹

對於華夏西北邊緣，《後漢書》記載，羌人出於中國古代四凶之一的「三苗」，他們原來住在南方，後來被中國的英雄聖王舜帝打敗，被迫流亡到黃河上游的三危之地¹⁰⁰——這說明所有羌人的族源。另外《後漢書》中還有一則關於羌人豪酋家族祖源的記載。此說稱，羌人祖先無弋爰劍原是一個在秦國為奴的戎人，後來他逃亡到黃河上游與湟水之間。這兒的羌人把他當作是神，奉他為王。爰劍教本地羌人如何種田、養牲畜；他的後代成為諸羌部落的豪酋家族。¹⁰¹

由以上這些歷史記憶與敘事來看，「太伯奔吳」只是這種模式化歷史敘事情節下之產物。透過文字記憶與相關符號意義，這樣的「英雄徙邊記」敘事可以說是華夏對其「邊緣」（空間與人群）之想像、情感與意圖的一種文本表徵。失敗的、受挫折的華夏英雄，到了邊緣地域仍能成為當地的開化者，此顯示華夏的中原核心主義。到東北與東南方去的是商與周的王子（箕子、太伯），到西南方去的，是在當時華夏眼中勉可稱華夏的楚國將軍（莊蹻），到西北方去的是難以被視為華夏的「三苗」與「秦之戎人逃奴」——這些「英雄祖先」符號所隱喻的，

⁹⁸ 班固，《漢書》（北京：中華書局點校本，1962），卷二八下，〈地理志第八下〉。

⁹⁹ 《史記》卷一一六，〈西南夷列傳第五十六〉。《後漢書》中則稱，楚頃襄王時楚將「莊豪」伐夜郎，戰後他留在滇池當了本地的王，他的後代世世為滇王。見范曄，《後漢書》（北京：中華書局點校本，1965），卷八六，〈南蠻西南夷列傳第七十六〉。

¹⁰⁰ 《後漢書》卷八七，〈西羌傳第七十七〉。

¹⁰¹ 同前。

是當時華夏心目中各方邊緣人群深淺不等的華夏性或蠻夷性。這是「英雄祖先歷史心性」下，透過正史、方志等「文類」，並在華夏邊疆意象之「模式化情節」導引下產生的歷史敘事。

如前所言，春秋末的吳國王室自認為也被當時部分華夏認為是姬姓之國。如《國語》所載，當時的周王稱吳君為「伯父」，吳君也稱諸姬姓國為「兄弟之國」。¹⁰² 然而究竟這仍是華夏的文獻書寫；由春秋到戰國，「吳人」並未留下描述本土之地與人的文獻。後漢時趙曄所著《吳越春秋》，可說是目前所見最早的一部吳人對本土歷史的書寫。趙曄為會稽郡山陰人。據《後漢書》記載，他年輕時曾任縣吏，一次受命迎接外來長官，他對此廝役深以為恥，從此潛心學術。他往蜀郡資中，投在杜撫門下習經學二十餘年，杜死後他才返鄉。¹⁰³ 然而杜撫學宦生涯的最後二十餘年，大多在洛陽追隨東平王蒼或任官朝廷，¹⁰⁴ 因此趙曄生平這一段主要經歷場景，應是在東漢帝國之都的洛陽。

在此文獻中，關於吳之「起源」，趙曄採《史記》之說而加以潤飾。這個「起源」便是吳太伯故事。在此文中，作者首先稱，「吳之前君太伯者，后稷之苗裔也」。接著，他描述后稷之母姜嫄踩到大人足跡而受孕，以及后稷出生後被棄，但因神異而得存活的種種神性事蹟。其後他又敘述后稷長大後如何長於種植，成為堯的農官。¹⁰⁵ 這個故事，顯然取材自《史記·周本紀》。作者將本地古帝王之起源，由「周太伯」更遠溯及姬周始祖「后稷」，顯示其意圖藉此攀附一個更古老、更核心之祖源。在此「起源」之後，《吳越春秋》之文稱，太伯、仲雍因體會父親欲傳位予季歷的心意，兩人「遂之荆蠻，斷髮、文身為夷狄之服，示不可用」；此也基本與《史記》所載相同。不同的是，《吳越春秋》作者趙曄為太伯事蹟增添了一些情節，如他們的出走是假藉採藥於衡山之名，如古公臨終前曾要季歷讓國於太伯，太伯三次還讓不受。又稱，後來古公去世，太伯、仲雍歸赴古公之喪，歸來後才自號句吳。最後，趙曄還透過太伯之口，解釋「句（勾）吳」之名的由來——「勾」者，曲而不正之意；太伯認為自己以「伯」居國，當絕嗣，故稱為「句吳」。¹⁰⁶ 無論是追溯到更遠的周人祖源，或表述太伯

¹⁰² 《國語》（收入《四部備要》史部第283冊），卷一九，〈吳語〉。

¹⁰³ 《後漢書》卷七九，〈儒林列傳第六十九〉，趙曄。

¹⁰⁴ 《後漢書》卷三二，〈光武十王列傳第四十二〉；卷七九下，〈儒林列傳第六十九下〉。

¹⁰⁵ 趙曄，《吳越春秋》（臺北：臺灣中華書局，1966）。

¹⁰⁶ 《吳越春秋》卷一，〈吳太伯傳〉。「吳」在中國文獻中稱「句吳」或「勾吳」。

奔吳後與西周母國常有往來，都在強調吳地及吳人與中原華夏的密切關係。文中稱，在古公死後太伯才建國於吳，以及太伯對「句吳」之名的解釋，也顯示作者視中原為正統、吳為邊緣之意。趙曄長期隨其師杜撫居於帝都洛陽的經歷，對於他藉此著作一面接受吳為華夏邊緣，一面又攀附姬周之源來強調吳之古老、正統，多少有些影響。雖然《吳越春秋》之體例，不若《華陽國志》那樣被後世書寫者模仿而形成方志文類。但其表現邊緣、地方向核心、朝廷的攀附，則與《華陽國志》及後世方志是一樣的。

漢晉及此之前，吳人或吳越之人書寫本土歷史、傳說的著作，後世所能見者絕少。除了《吳越春秋》外，便是曾經多次增補、改編的《越絕書》，¹⁰⁷ 以及散見於各文獻之他書片斷記載。¹⁰⁸ 《吳越春秋》與《越絕書》，皆以其內容多涉神異怪誕而常受後世詬病。雖然如此，不同於漢晉巴蜀作者常以神異書寫記錄其本土古帝王之事，在《吳越春秋》與《越絕書》等文獻中，歷史或神話敘事無不與華夏英雄祖先太伯、大禹，以及春秋戰國時期華夏歷史記憶中的本地英雄如季札、闔廬、伍子胥、夫差、勾踐等相關。也就是說，在漢晉吳人之社會記憶中，似乎缺乏如蜀之蠶叢、杜宇等華夏古聖帝王系統之外的本土古帝王。造成此現象的部分原因是，吳與中原華夏有密切接觸的時代較早，是在春秋晚期；此時以華夏文字書寫保存社會記憶之習尚不普及。而自春秋末以來，吳滅於越，越滅於楚，楚滅於秦，又經秦末戰亂，更難留下任何地方性文獻。相對的，在戰國末滅於秦之前，「蜀國」大致能獨立於中原戰亂之外，其考古文化亦展現相當獨特的本土特質。更重要的是，戰國末到漢初華夏之文字記憶大量擴增，顯示當時之時代社會背景需要以文字保存社會記憶。

魏晉時期，吳地已成為華夏之域，吳人成為域中的華夏之人。「太伯」及其事蹟，成為吳人宣稱華夏認同的符號。如《晉書》記載，西晉初，太尉賈充曾以吳地風俗詢問一吳地隱逸士人，這位士人夏統答道：「其人循循，猶有大禹之遺風，太伯之義讓……。」¹⁰⁹ 此與本文前引《三國志》所記載蜀人秦宓等人之語（見本文第594頁），以及《華陽國志》中常璩所稱「故上聖則大禹生其鄉，媾姻則黃帝婚其女」，皆為英雄祖先歷史心性下同一類的模式化敘事。黃帝之征伐及

¹⁰⁷ 李步嘉，《越絕書研究》（上海：上海古籍出版社，2003），頁301-302。

¹⁰⁸ 如《三國志》裴松之注所引之《吳歷》、《吳錄》等，但該等書不知是否為吳人所作。

¹⁰⁹ 房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局點校本，1958），卷九四，〈列傳第六十四〉，夏統。

大禹治水事功，在中國文獻記憶中皆涉及廣泛的空間遷徙，這或可說明為何他們成為不同地域人群之英雄祖先。

我們可以再舉一則類似的對話，來看看與吳人並稱的越人如何看待這些「英雄祖先」。晉人虞預所著《會稽典錄》，記載一則三國時會稽（古越國之地）山陰人朱育的軼事。在孫吳政權下，會稽太守濮陽興問其屬下朱育，是否知道過去會稽郡守王朗問其僚屬虞翻，本地究竟有哪些才俊？兩人因此生出一番對話。朱育敘述王朗及虞翻此一針鋒相對的談話如下：

王府君以淵妙之才，超遷臨郡，思賢嘉善，樂采名俊。問功曹虞翻曰：
「聞玉出崑山，珠生南海，遠方異域，各生珍寶。且曾聞士人歎美貴邦，舊多英俊，徒以遠於京畿，含香未吐爾。功曹雅好博古，寧識其人邪？」¹¹⁰

虞翻先答以「會稽上應牽牛之宿，下當少陽之位，東漸巨海……是以忠臣係踵，孝子連閭」等語。王朗笑道，這只是地勢使然。於是虞翻又相當誇耀地細數歷史上本地俊傑，如董黯、陳囂、鍾離意、趙曄、王充等。濮陽興為陳留郡人，王朗為東海郡人；這兩位中原來的郡守，在探詢間皆帶有渺視本地土人之意。文中朱育的答語，「王府君（王朗）以淵妙之才，超遷臨郡」；話語中，也表現虞預或朱育這些吳人對中原華夏才俊之譏諷。回到上文；王朗聽了仍表示不過如此之意，他稱「貴郡雖土人紛紜」，但若有潁川的巢父、許由，及吳的太伯也就夠了。虞翻回話道：「昔越王翳讓位逃於巫山之穴，越人薰而出之，斯非太伯之儔邪。且太伯外來之君，非其地人也。若以外來言之，則大禹亦巡於此而葬之矣。」¹¹¹ 此顯示漢晉時至少有部分越人知識菁英視「太伯」、「大禹」為外來者，且在越人認同下，他們並不強調太伯記憶，而更願意提及東周以來的本地英雄祖先。以「太伯」記憶建構「吳越人」認同的《吳越春秋》作者趙曄，也成為這樣的英雄祖先。

以上是一些中國漢晉文獻所載，中原華夏詢問吳、越或蜀之土人本地究竟出有哪些俊傑，以及吳、越、蜀人舉本地歷史名人來回應的對話。這些記載皆顯示，在漢晉時期品評人物（部分原因為任官之準）重家族、郡望的風氣下，以及因遷徙、流動而使各地土人常有接觸的情況下，「貴地究竟出過哪些才俊之士」

¹¹⁰ 虞預，《會稽典錄》，見《三國志》卷五七，〈吳書十二〉，虞翻，裴松之注引《會稽典錄》。

¹¹¹ 同前。

成為中原人士將吳、越、蜀地菁英邊緣化的利器。在此刺激下，吳、越、蜀地菁英也努力在華夏歷史記憶中找尋、強調合於華夏事功規範的本地英雄祖先。

《史記》及《吳越春秋》中有關「太伯」的記載，更在唐宋以來被複製，而出現在吳地各種碑文、方志中，此記憶也藉民間廟祠流傳。《舊唐書》記載，唐之狄仁傑（太原人）認為吳、楚「淫祠」甚多，因此他奏請朝廷同意摧毀了一千七百所，只留下夏禹、吳太伯、季札、伍員等四人之祠。¹¹² 此記載部分說明了華夏邊緣之本土歷史記憶如何被失憶，以及與華夏相關之本地或外來英雄祖先記憶如何在民間祭祀中受強化。唐人許嵩著《建康實錄》，記載自吳孫權以來至於陳末四百餘年江南政事，及山川、城池、古蹟。¹¹³ 在本書之始，許嵩也是以「星野」來表述江南在空間上屬華夏整體之一部分，並以「太伯」表述江南在血緣、文化與統治威權上為來自中原的一分支。許嵩自署為高陽許嵩，應為北人。

「太伯」記憶透過方志文類的流傳，可以唐代吳人陸廣微所作之《吳地記》為例。其書敘述吳地之「起源」稱：

按《史記》及《吳越春秋》，自禹治水以後，分定九州。〈禹貢〉揚州之域，吳國四至：東亘蒼溟，西連荆郢，南括越表，北臨大江，蓋吳國之本界也。今郡在京師東南三千一百九十里。當磨蝎、斗女之位列，婺女星之分野。……昔周太王三子，長泰伯，次仲雍，次季歷。季歷生子昌，有聖瑞。太王有疾，泰伯、仲雍以入山採藥，乃奔吳。文身、斷髮，示不可用，以讓季歷。子昌立，是為西伯，即文王也。吳人義太伯，歸之為王。¹¹⁴

在以上文本中，作者首先引述《史記》與《吳越春秋》；此不僅顯示「方志」對「正史」內容的比附，也顯示後志對前志內容的攀引。將本地置於〈禹貢〉九州內，以及為本地在「星野」中定位，則是方志將本地「空間」納入帝國整體空間內的模式化書寫。這是自《華陽國志》對巴與蜀地的書寫以來，所形成的一種模式化書寫。在「血緣」與「政權」之起始方面，則本文引述「泰伯」（太伯）之說，其內容皆來自《史記》與《吳越春秋》。

¹¹² 見劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局點校本，1975），卷八九，〈列傳第三十九〉，狄仁傑。

¹¹³ 許嵩，《建康實錄》（收入《中國野史集成》一〔成都：巴蜀書社，1993〕）。

¹¹⁴ 陸廣微，《吳地記》（南京：江蘇古籍出版社，1999），頁1-6。然而本書可能有後人添入一些材料，以致於學者頗疑其為陸所作。

太伯奔吳，及其文身、斷髮等情節書寫，也見於宋代范成大所著《吳郡志》之中：

吳，古揚州之域也。初，周大王三子大伯、仲雍、季歷。季歷有聖子昌，大王欲立季歷以及昌。大伯、仲雍乃奔荆蠻。文身、斷髮示不可用，以避季歷。荆蠻義之，從而歸者千餘家，號曰句吳，立為吳大伯。自大伯作吳，五世而武王克商，即封其後為二：曰虞、曰吳。後十二世，當周惠王二十二年，晉獻公滅虞。自武王元年至虞滅，合四百七十八年。又二世合七十一年至壽夢，而吳益興，始通中國。¹¹⁵

范成大為吳人，在南宋時文武功績卓著。除了九州、星野、太伯等空間與血緣書寫外，《吳郡志》中「自武王元年……至壽夢」，以及前述《吳地記》中，「今都在京師東南三千一百九十里」，皆可視為在華夏認同情境下，作者選擇特定時間、空間座標符號，以攀附華夏核心之文本表徵。

元代不詳作者所著《無錫志》中，也有類似記載：

按《史》、《漢書》，無錫〈禹貢〉揚州之北境。在天官星紀為斗牛、女之分，而無錫實當女之辰。於古為荒服，自周太王長子太伯，以其弟季歷賢而有聖子昌，因知太王欲立季歷以及昌。於是太伯與仲雍奔荆蠻，文身、斷髮，以避季歷。季歷立，是為王季。昌繼立，是為文王。於是太伯處荆蠻，自號句吳。荆蠻義之，從者千餘家，立為吳太伯。太伯遭殷之末，中國侯王數用兵，恐及於荆蠻，起城周三里二百步，外郭三百餘里，在吳之西北隅，名曰故吳墟，即今無錫梅里之太伯城是也。¹¹⁶

《無錫志》敘事起始便引述正史之《史記》、《漢書》，而前引《吳郡志》之文幾乎全來自於《史記》，這顯示「正史」與「方志」之主從關係。如本文前節所言，這是「帝國朝廷」與「郡縣」間主從關係之文本化表徵。這兩種方志記載，也皆為吳在〈禹貢〉九州中覓得一空間位置；此是將「地方」置入「天下」整體的空間書寫。《無錫志》也循方志文類中之「星野」敘事傳統，稱無錫在「斗牛、女之分」。在《吳郡志》中則有一「分野」專節，對此有更詳盡敘述。《無錫志》中稱本地在古代為「荒服」，兩志皆敘述太伯奔「荆蠻」，及其地有「文身、斷髮」之俗；敘事中皆強調古吳國王室的血緣來自於姬周，但其文明開化卻要晚在太伯之後十餘世代之時。

¹¹⁵ 范成大，《吳郡志》（收入《叢書集成新編》第94冊）。

¹¹⁶ 《無錫志》（收入《宋元方志叢刊》〔北京：中華書局，1990〕），卷一，〈邑里一〉。

江南各地方志被編撰，「太伯奔吳」故事不斷出現其中，這樣的文類、文本，與秦漢以來江南多為中國郡縣此一歷史現實，成為互為因果的一些歷史文本與表徵。雖然在歷史上有時中原政權失了北土而南移，有時因戰亂而在吳地產生獨立政權，正史與方志之文本記憶終究以「吳」為「整體」一部分為常態，以「偏安」與「分離」為亂世之權變。因此這些文本與歷史表徵，也強化並促成江南為中國一部分此社會與歷史本相。在此社會與歷史本相下，江南之方志也不斷被書寫。

同時這些方志，以及其中「太伯奔吳」記憶，也強化吳地相對於中原在空間、文化、血緣與政治上的邊緣地位。即使江南在唐宋以來漸成為中國經濟、文化重心，然而「荆蠻」及「文身、斷髮」這些模式化符號，不斷再現於各種文獻記憶中，其歷史隱喻也因此成為中國歷史知識理性根深柢固的一部分。如宋之朱熹曾撰〈常熟縣丹陽公祠堂記〉，文中稱：

熹惟三代之前帝王之興率在中土，以故德行、道藝之教其行於近者著，而人之觀感服習以入焉者深。若夫句吳之墟，則在虞夏五服是為要荒之外，爰自太伯采藥荊蠻，始得其民而端委以臨之，然亦僅沒其身，而虞仲之後相傳累世乃能有以自通於上國，其俗蓋亦朴鄙而不文矣。¹¹⁷

由此可見，作為江南（徽州婺源）人的朱熹，其歷史意象中是以「中土」為文化、文明核心，以太伯奔吳之前的「句吳」為蠻荒之地；如此觀點在當時應是非常普遍。本文無法詳列、詳述魏晉以來中國文獻中所有關於蜀、吳「古史」的論述。然而毫無疑問的，到了魏晉南北朝時期，華夏文獻記憶中的蜀、吳古史圖像已基本完成。這個圖像便是，蜀、吳皆因華夏之英雄祖先到來，而成為華夏之血緣、空間與政權邊緣的一部分；在「英雄祖先」來此之前，或在春秋戰國其通於中國之前，蜀、吳皆為未進於文明的蠻荒之地。

近代中國歷史記憶中的蜀與吳

十九世紀西力東漸以來，在國族主義（nationalism）與國族資源爭奪之局勢下，合傳統華夏與其邊緣為一國族，漸成為中國國族主義者之建國藍圖。¹¹⁸ 除

¹¹⁷ 朱熹，〈常熟縣丹陽公祠堂記〉，見《吳郡志》卷四，〈學校〉。

¹¹⁸ 「合傳統華夏與其邊緣為一國族」是指，在近代國族主義下，國族建構者將過去被華夏視為蠻夷、藩邦的傳統華夏「邊緣」人群，轉化為國族「邊界」內的少數民族。

了政治上的革命、立憲及相關軍事、經濟與社會活動外，同時進行的是對應並實現此國族藍圖的新歷史、民族與文化知識之建立。新的知識文本，實現並強化新的「中國」情境。在此過程中，對應「帝國」的舊文類如「正史」，已不復作為歷史書寫的規範，然而分別對應「地方」及「家族」的文類，如方志與族譜，則仍在地方與民間被繼續依循而產生新文本——此顯示新中國之整體構成，仍蘊含華夏帝國內地緣與血緣之「部分」與「單元」。更重要的是，與國族概念相關的新學科，如語言學、體質學、民族學、考古學及新史學等等，其研究、書寫皆形成一些新文類，並由此產生相應的文本。這些「學術性的」文類與文本，也對應、造成並強化新的社會現實或本相，如中華民族中的各個民族區分及其現況。這其中，最值得注目也是影響國族建構最深的一種文類便是「民族史」。

在二十世紀上半葉的中國民族史建構中，由於傳統「四裔」人群多被國族主義者視為「少數民族」而成為新「華夏邊緣」，邊緣內的「吳」與「蜀」被學者視為國族核心的漢族。然而沿承華夏傳統之歷史記憶圖像，相對於中原或北方的核心漢族，「吳」與「蜀」又被視為後進於中國的漢族支系。

較早階段的中國國族建構，主要是延續、擴大戰國漢晉以來的「黃帝子孫」，或唐宋以來「炎黃子孫」之我族歷史記憶建構。¹¹⁹ 一九〇五年劉師培寫成《中國民族志》一書。在此書中，他接受漢族西來之說，認為黃帝之前漢族之遷徙由西而東，在黃河流域發展其勢力；在黃帝之時及其後，才由東而西，開巴蜀，「居昌意於若水」，實行殖民；又由北而南，周初太伯殖民於句吳，斷髮、文身以從俗，「這是以漢族之民適異族之土」。¹²⁰ 清末學者蔣由智（蔣智由）著有《中國人種考》一書。在該書中關於中國「漢種族」的起源，他也認為是由西方而來。來此之後，首先在黃河南北發展。他注意到黃帝子昌意「降居若水」、「娶蜀山氏女」等古文獻記載，因而認為古漢族又曾由中國北方移居於蜀。¹²¹ 至於吳，由於在中國文獻記憶中，吳與中國之接觸遠晚於黃帝時代，因此不在其論述之中。

民國肇造後，中國知識分子更積極進行民族史之研究書寫。王桐齡在其一九二八年所作之《中國民族史》中，認為最早的幾支漢族都在黃河流域。他指出，

¹¹⁹ 沈松儒，〈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；王明珂，〈論攀附〉，頁583-624。

¹²⁰ 劉師培，《中國民族志》（臺北：中國民族學會，1962），頁4-7。

¹²¹ 蔣由智，《中國人種考》（上海：華通書局，1929），頁88-89, 142-144。

南方民族為「蠻」，其中一支為「吳越」；周泰伯（太伯）及其弟率領一部分漢族遷到江蘇，以吳縣為根據地實行殖民，另一自稱夏后氏少康苗裔的「越」，以浙江紹興為根據地進行殖民，此兩國在春秋末年始與中原交通，在戰國末秦滅南方的楚之後，此一支民族才完全同化於漢族。¹²² 至於蜀，雖然他將蜀人列為西方戎人，但又認為蜀原為遠古時漢族的一支族；他稱，古漢族沿黃河上游移至甘肅，其中一支沿揚子江上游移至四川北部，在黃帝時此族還曾與漢族皇室通婚——此應指的是「黃帝為其子娶於蜀山氏女」之記載。因此他認為，「此族文化程度較高，與漢族血緣較近」，只是後來與中原隔絕不通，至秦滅蜀後其地始併於中國，經兩漢、三國才完全同化於漢族。¹²³ 顯然因中國文獻中「蜀人為黃帝後裔」之記憶，使其認為蜀人與漢族血緣近，且文化高。約略同時，蒙文通完成其《古史甄微》一書，在此著作中他將中國上古民族分為海岱泰族、河洛黃族、江漢炎族三系。在其論述中，雖然分布及於江淮的泰族最古老且開化最早，但其核心仍在北方的齊、魯之地。¹²⁴ 略晚，一九三〇年代另一《中國民族史》作者呂思勉，也認為最早的漢族蹤跡在黃河流域。對於漢族在長江流域的發展，他則認為上游地區還要晚於下游的吳越。¹²⁵ 可見與「黃帝」有關的歷史記憶，此時已不能完全左右其歷史建構。

同時期之林惠祥在其寫於一九三六年之《中國民族史》中，將吳人視為漢族來源之一的「荆吳系」，稱其君主雖為泰伯之後，其人民則原為斷髮、紋身之蠻夷；在戰國時已完全同化於華夏，所以為漢族來源之一。¹²⁶ 至於蜀人，則被他視為藏族來源之一的「氐羌系」民族；他認為，在秦滅蜀後移大量秦民於此，蜀人始同化於華夏。¹²⁷ 顯然林惠祥也很難接受「蜀人為黃帝後裔」之說。更值得注意的是，對當時具有民族學知識背景的學者林惠祥而言，民族系統的「分類」已比「起源」更為重要。藉著古之吳人與蜀人分別屬「荆吳系」與「氐羌系」，作者也說明了漢族與非漢民族常出於同一民族系統。然而民族分類在相當程度上

¹²² 王桐齡，《中國民族史》（北京：文化學社，1928），頁12-13。

¹²³ 同前，頁16-17。

¹²⁴ 蒙文通，《古史甄微》（收入《民國叢書·第一編》〔上海：上海書店，1989〕），頁24-61。

¹²⁵ 呂思勉，《中國民族史》（據文化學社一九三四年版影印），頁15-16。

¹²⁶ 林惠祥，《中國民族史》（臺北：臺灣商務印書館，1983），上冊，頁99-100。

¹²⁷ 林惠祥，《中國民族史》，下冊，頁124-125。

仍依賴歷史文獻記憶，特別是一些經過新知識理性過濾的古史知識，因此古史中的「斷髮、文身」與「蠶叢」等記載及其歷史意象，使得吳人與蜀人在此民族史中仍為開化甚晚的族群。

自近代中國古史辨運動以來，學者對中國三皇五帝古史系統之質疑，使得愈來愈多的國族歷史研究者不願依賴「黃帝」來建立血緣性的國族，他們或視黃帝為神話人物，或視之為相征伐的民族集團中某一集團代表人物。王汎森在最近一篇研究二十世紀初期中國新史家的文章中指出，傅斯年與蒙文通等直接或間接受西方啟蒙史學影響，將「種族」、「地理」視為歷史中的要素。¹²⁸ 以此而言，傅斯年與蒙文通著作中之「歷史」，與前述各中國民族史作品一樣，皆為以「血緣」與「空間」為敘事主軸的「根基歷史」(primordial history)。¹²⁹ 在這一點上，它們與《史記》中以黃帝為華夏「血緣」起始、以黃帝征伐描述華夏「空間」的歷史敘事並無不同。

民族史作者主要基於傳統史學、經學以演其「民族史」，¹³⁰ 雖然其中常吸納「社會科學知識」，仍使得「民族史」對傳統中國歷史圖像相當依循。即使是奠基於考古學「科學方法」與「新材料」的近代「中國文明起源」研究，也難以脫離「中原核心論」歷史圖像的掌控。如在一九五〇年代，李濟所稱之「中國文明的起源」，主要指的是以「熟練的鑄銅技術、獨立發展的文字系統，和一種複雜而有效率的軍事與政治組織」為其文明表徵的商文明。¹³¹ 李濟以殷商文明為中國文明的開始，顯然是受《史記》以來典範化中國歷史記憶的影響。一九八〇年代的中國考古學者夏鼐，反對將小屯殷墟的商文化遺存作為中國文明的起源。他認為，此文明起源還應追溯到河南的鄭州二里岡文化，與更早的偃師二里頭文化——前者為早於殷墟的商文明，而後者的晚期遺存年代約在中國傳說歷史中的夏末商初，它們與殷墟文化有一脈相承的關係。¹³² 雖然夏鼐很謹慎地不願指認

¹²⁸ 王汎森，〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，《歷史研究》2005.2：59-74。

¹²⁹ 「根基歷史」是指一種歷史記憶，用以凝聚一個相信彼此有共同血緣起始，並共同享有、分配空間資源之群體，因而「血緣關係」與「空間關係」為此「歷史」中最重要的因素。見王明珂，《羌在漢藏之間》，頁214-215。

¹³⁰ 關於晚清至民國初年史學中的經學基礎，前引王汎森文中關於廖平與蒙文通學術傳承關係之探討，亦可說明此學術思想史過程。見王汎森，〈從經學向史學的過渡〉。

¹³¹ 李濟著，萬家保譯，《中國文明的開始》（臺北：臺灣商務印書館，1970），頁14。

¹³² 夏鼐，《中國文明的起源》（北京：文物出版社，1985）。

偃師二里頭文化與中國傳說歷史中「夏代」的關聯，但以「商文明」為起點來追溯中國文明的起源，也顯示以中原為文明散播中心之歷史概念，仍為其考古探求之基本藍圖。

李濟在其著作中提及二十世紀初期的中國啟蒙運動，以及在此「理性運動」下，革新者向中國古史要「證據」的風氣。他寫道：「這種找尋證據的運動對傳統的治學方法，無疑是一種打擊，但卻同時使對古籍的研究方法產生了具有革命性的改變。近代中國考古學就是在這一種環境之下產生的。」¹³³ 他所指懷疑歷史並向古史要證據的，是以顧頡剛為首的「疑古派」。然而，「疑古派」學者所掀起的中國古史之爭，固然顯示「科學理性」使得人們已難接受傳統中國古史之說，學者們激烈地參與爭辯，卻顯示站在駁斥與維護古史立場之雙方都對此歷史「起源」有深度關懷。因此在「科學理性」之外，「疑古派」學者之古史辨運動反映的仍是，在國族主義下，學者對重建「古史」以凝聚國族之殷望。

然而，近代中國民族概念與傳統華夏概念不同之處主要在於「邊緣」——過去華夏心目中的「蠻夷」被納入國族邊界內而成為「少數民族」。¹³⁴ 至於傳統華夏之域內的核心與邊緣，並沒有太多變化。也因此在與國族相應和的古史研究上，由某一角度來說，並沒有李濟所稱的「革命性的改變」。即使是當時的考古學，多少也被學者當作一種「科學理性」工具，以印證傳統中國歷史文化之核心與邊緣歷史圖像。此也反映在一九二八年傅斯年對新成立的歷史語言研究所之工作規劃上；在一名為〈歷史語言研究所工作之旨趣〉的文中，他指示考古學往中原發掘，而民族學及語言學則應在南方蒐集資料。¹³⁵ 顯然此已預設何處是需藉考古學以探古發微的古老歷史核心，何處是需藉由語言、文化來描述與分類的國族邊緣。美國人類學者曾批判，近代西方知識界有以「歷史」研究當代及西方世界，而以「民族志」研究非西方「傳統社群」之傾向。¹³⁶ 由此亦可知，這樣的

¹³³ 李濟著，萬家保譯，《中國文明的開始》，頁1。

¹³⁴ Ming-ke Wang (王明珂), "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary," in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, ed. Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu (Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1999).

¹³⁵ 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1.1(1928)：9。相關討論亦見，王明珂，〈《川西民俗調查記錄1929》導讀〉，見黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄1929》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2004），頁12-16。

¹³⁶ John and Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination* (Oxford: Westview Press, 1992), p. 6.

偏見並非中國近代知識分子所獨有，而是與整個近代國族主義概念，及與之聲氣相通的相關學術（如體質學、民族學、語言學、考古學等等）之全球性傳播有關。

結語：華夏歷史記憶中的心性、文類與模式化情節

關於在歷史上中原政治、經濟與文化勢力如何漸及於長江下游的吳，以及上游的蜀，歷史與考古學者已給了我們一個大致完整的圖像。但這只解釋在政治、經濟與文化上，春秋戰國時期以來吳與蜀成為中國一部分的過程，而未說明在主觀意識與認同上，吳人與蜀人如何成為自稱黃帝之裔的華夏。更重要的，便是如此將吳與蜀之歷史視為一由落後蠻夷進為文明華夏的過程，使得此兩地之良渚、三星堆等文化所代表的「過去」文明出土時，熟悉此「歷史」的人們皆同感驚訝。因此，我們除了應注意這些考古文化所代表、呈現的「過去」之存在外，更有意義的議題是它們為何消亡，以及為何被失憶。

在本文中我說明，事實上是在上述政治、經濟與文化背景下，華夏與吳人、蜀人共同為此兩地創造了歷史起源，同時他們也將本地的「過去」蠻荒化或神異化。在吳的例子中，戰國以來本地土人相信「句吳」統治家族為太伯後裔（因而也是黃帝後裔），因此他們認為在太伯來此之前本地為一片蠻荒；本地之「過去」，包括與良渚、湖熟、馬橋文化有關的「過去」，完全被人們失憶。在蜀的例子中，漢代以來本地土人相信「巴蜀」統治家族為黃帝後裔。與上例不同的是，蜀人仍保有部分本土歷史記憶。他們或將這些「過去」變成神話而排除在歷史之外，或將之納入華夏典範歷史中。於是，春秋戰國以前的「過去」，包括三星堆文化所代表的「過去」，也在此過程中被「歷史」所遺忘，或在相關的神話敘事中留下一點記憶。最後在近代的國族歷史建構中，雖然學者們有了西方傳來之考古學、民族學、語言學等新工具，以及新歷史知識理性，雖然與黃帝相關的「歷史」多已被視為「神話」，但「太伯」、「蠶叢」、「黃帝」等歷史記憶與符號隱喻所造成的歷史圖像卻未有太大改變——新史學與社會科學只是被用來強化此歷史圖像，及其所支持的核心與邊緣。

在吳與蜀的例子中也可以看出，在中國文字書寫、敘事文化與文獻記憶中，我們所相信的「歷史」如何形成；或者說，我們為何相信特定形式的「歷史」？無論現在與過去發生了什麼，在特定社會文化環境中，以及在與其相應的敘事文

化中，人們對當代或過去事件的記憶與表述有一定的「結構」。¹³⁷ 我們所相信的「歷史」，是略符合這些敘事「結構」的社會記憶，因其與我們所處的結構性社會情境相契合。在本文的例子中，我提及三種層次的歷史記憶「結構」——歷史心性、文類與模式化情節。

最底層的結構是一種歷史心性；與華夏形成有關的歷史心性是「英雄祖先歷史心性」。在商之甲骨文與西周金文中已能見著此歷史心性之痕跡，表現在王室之譜系式祖先記憶上。戰國時，在華夏形成過程中的多元「歷史」論述，如以「黃帝與炎帝為弟兄」之歷史論述，表示「英雄祖先歷史心性」此時尚非唯一的歷史心性。然而到了《史記》著成後，《史記》中夏、商、周三代王室，以及春秋戰國時華夏核心與邊緣（吳、越、楚、秦）的各王侯家族，無不源於黃帝之裔的「英雄聖王」。經由《史記》的書寫、表述，「英雄祖先歷史心性」成為中國知識分子心目中絕對優勢的歷史心性。¹³⁸

歷史心性既為一種規範文本的結構，便如文本有其對應之情境，歷史心性也有其對應的社會情境。此情境是一種非常基本，與人類之地域生態及歷史發展深度相關而不易改變的社會情境。在《羌在漢藏之間》一書中我曾指出，相對於「弟兄祖先歷史心性」產生於多元化、平等自主 (egalitarian)，並傾向於在內部對等分配、競爭以解決資源問題的人群社會之中，「英雄祖先歷史心性」則常見於內部階層化、中央化，並傾向於對內階序分配、對外擴張以解決資源問題的複雜社會。¹³⁹ 如此歷史心性所產生的「歷史」，也支持這樣的社會建構；人們生活在此「歷史」中，因此「歷史」被自然化而成為「真實的過去」。

其次，文類是另一層次的歷史記憶結構。譬如，《史記》的書寫結構被後來的歷史書寫者模仿、複製，而成為一種文類——所謂「正史」。對於文類我們可作一簡單定義：「一種因應某種社會制度或本相而生，因此被沿用而產生許多文本之範式化書寫、編輯與閱讀模式」。以「正史」文類來說，對作者與讀者它都是一種比「野史」、「神話傳說」可靠的對過去之記載。因而文類不但影響個

¹³⁷ 我用加上引號的「結構」兩字，表示它不等同於一般人類學中所稱的結構 (structure)。我所稱的心性、文類與模式化情節，一方面導引、塑造文本，同時它們也被文本中的符號及其構組法則再塑造。以正史或方志文類來說，每一部方志與正史之作都受到其文類概念的指引，然而每一部方志與正史之作，都多少又重新賦予此兩種文類新的意義。

¹³⁸ 王明珂，〈論攀附〉，頁592-594。

¹³⁹ 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁245-247。

人之文本創作，它也左右讀者或聽眾的閱讀認知，由此塑造社會化的個人與群體。「文類」產生於特定的社會情境與本相中，它所產生的模式化敘事文本，也支持此社會情境與本相。產生「正史」的情境便是「帝制中國」，「正史」的書寫與編輯因此受到歷代帝國朝廷制度化的支持、規劃與踐行，也因此中國「正史」文類大致與帝制中國相始終（由漢代到清代）。

又如，由模仿、變更「正史」主題與形式而成的《華陽國志》，它自身後來也成為一種被模仿的書寫範例，一種被稱作「方志」的文類。「方志」文類所對應的社會情境與本相，是中國政治體制下的「地方」或「郡縣」，因而其書寫模式在於強調帝國與地方間的主從關係，也就是「整體」與「部分」間的隸屬、涵括關係。如《華陽國志》透過每一篇章的書寫，都表述著巴蜀為中國的一部分。此種結構關係不因帝制中國的崩解而結束，也因此在民國時期及新中國政權下，地方志仍不斷地被編撰。但在內容結構上，為了因應新的「地方」本質及其與「中央」或「整體」的關係，自然會有相當變革。

最後一種歷史記憶與書寫結構，是各種的「模式化情節」，如本文中所提及「太伯奔吳」這樣的「英雄徙邊記」敘事。這是在「英雄祖先歷史心性」下，產生的各種英雄歷史敘事之一部分。敘事「模式化情節」所對應的社會情境，常是流行於該社會中的一種價值觀或文化傾向。如「英雄徙邊記」敘事所對應的是，在我族中心主義下，古華夏對其各方族群邊緣之歷史文化意象。透過比較這些敘事中對應位置的「符號」——如吳的「太伯」、朝鮮的「箕子」等較尊貴的英雄祖先，相對於西羌之祖「三苗」及戎人逃奴「無弋爰劍」等卑劣的英雄祖先——我們可以了解漢晉時期華夏如何透過這樣的我族邊緣想像，或期望招徠、接納一個邊緣族群，或強調華夷間的界線分野。古代吳人與蜀人便在此種期望與招徠下，接受華夏祖源記憶而成為華夏域中的華夏之人。

英雄祖先歷史心性，正史、方志、族譜等文類，以及模式化情節，不僅影響古今中國人（包括吳人與蜀人）的歷史記憶，也使得他們知道哪些是可信的「歷史」、哪些是不可信的「神話傳說」。於是，許多殘存的歷史記憶，如漢晉中國文獻中有關蠶叢、廩君、沙壹等等之記載，便埋藏在「神話傳說」之中。然而我們不能忽略「神話」在社會記憶或敘事文化中的意義。由更廣大的角度來說，學者或分別「歷史的」與「虛構的」敘事模式，¹⁴⁰ 或認為「歷史」與「神話」分

¹⁴⁰ Ricoeur, "The Narrative Function," pp. 274-296.

屬不同的文化意識模式 (mode of cultural consciousness),¹⁴¹ 或認為史詩、歷史與神話故事為不同的敘事記憶,¹⁴² 然而皆強調虛構的、脫離「現實情境」之敘事與記憶之社會重要性。「歷史」與現實有密切關係，因而在易變的政治經濟情境中，人們爭論「歷史」以順應或造成情境改變。「神話」脫離現實情境，被人們書寫、講述而不太被爭論，因此它常蘊含並傳遞著不易為我們察覺的，更根深柢固的文化意識與社會偏見。

在有關「歷史」的研究中，我們總須自問：我們的研究取向與觀點，以及我們的認知理性，是否受到自身社會認同（或主體性）、歷史文化與學科知識的影響？是否在此理性下，我們合理化感官所接受的各種表徵訊息？在本文的例子中，當一個考古文化出土，人們的「驚訝」顯示它違逆人們的知識理性，但這並不表示我們很容易由此考古發現中得到進一步的知識。經常，此考古所見之「過去」被我們的理性馴化，而納入一個我們熟悉或深信的知識體系之中。「現在」導引我們對「過去」的知識建構，此「過去」也合理化「現在」。在本文中我所嘗試的是追溯、發掘造成此「驚訝」的知識理性源頭，一種對自我知識理性的考古。本文提及的歷史心性、文類與各種模式化敘事情節，以及「歷史」與「神話」，皆有如 Pierre Bourdieu 所稱「未被思考的思維範疇」(unthought categories of thought)。然而這並不是強調其「結構」力量的重要性。我認為更重要的是，深入了解這些潛藏的敘事「結構」，及相應的社會情境、本相及其形成過程，我們才可能在文本分析中觀察人們如何一方面順應、模仿或背離某一層面的「結構」，一方面如何選擇、組織與運用敘事「符號」以構成本文。如此對文本「結構」與「符號」之分析，可以幫助我們了解與文本結構對應的社會情境、制度與本相，以及了解與文本符號相對應的各種社會「人」與群體——了解他們透過歷史敘事所表現的驕傲、屈辱、攀附、期盼等等之情感與意圖，以及其書寫、言行如何導致社會情境之延續或改變。如此，我們對「過去」的新知，不僅能詮釋「現在」，也可能促使我們對「現在」有更深入的反思。

(本文於民國九十四年六月二十三日通過刊登)

¹⁴¹ Turner, "Ethno-Ethnohistory," pp. 235-281.

¹⁴² James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory* (Oxford: Blackwell Publishers, 1992), pp. 51-73.

引用書目

一、傳統文獻

- 《大戴禮記》，四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 《山海經校注》，袁珂校注，上海：上海古籍出版社，1980。
- 《水經注疏》，酈道元注，陳橋驛復校，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫。
- 《古文苑》，章樵注，北京：中國書店，1991。
- 《周易》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1960。
- 《尚書》，十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 《國語》，收入《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1981，史部第283冊。
- 《無錫志》，收入《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 王夫之，《讀通鑑論》，收入《四部備要》史部第321-323冊。
- 司馬光著，胡三省注，《資治通鑑》，四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 司馬遷，《史記》，北京：中華書局點校本，1959。
- 李步嘉校釋，《越絕書校釋》，武漢：武漢大學出版社，1992。
- 岳鍾琪，《蕉軒隨錄·續錄》，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫。
- 房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局點校本，1958。
- 皇甫謐，《帝王世紀》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 范成大，《吳郡志》，收入《叢書集成新編》，臺北：新文豐出版公司，1985，第94冊。
- 范曄，《後漢書》，北京：中華書局點校本，1965。
- 班固，《漢書》，北京：中華書局點校本，1962。
- 常璩，《華陽國志》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 常璩著，劉琳校注，《華陽國志校注》，成都：巴蜀書社，1984。
- 張唐英，《蜀檮杌》，收入《叢書集成新編》，第115冊。
- 許嵩，《建康實錄》，收入《中國野史集成》一，成都：巴蜀書社，1993。
- 郭允蹈，《蜀鑑》，收入《叢書集成新編》，第96冊。
- 陳基，《夷白齋外稿》，收入顧嗣立編，《元詩選》，臺北：臺灣中華書局，1988。
- 陳壽，《三國志》，北京：中華書局點校本，1959。

- 陸廣微，《吳地記》，南京：江蘇古籍出版社，1999。
- 揚雄，《蜀王本紀》，收入嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991。
- 揚雄，《蜀王本紀》，鄭樸輯，一九二三年新津胡氏刊本，收入《壁經堂叢書》。
- 黃公望，《大癡道人集》，收入《元詩選》。
- 趙曄，《吳越春秋》，臺北：臺灣中華書局，1966。
- 劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局點校本，1975。
- 獨孤及，〈招北客文〉，收入《全唐文》，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫，卷三八九，〈獨孤及六〉。
- 金富軾，《三國史記》，朝鮮史學會編輯，京城府：景仁文化社，1941。
- 釋一然，《三國遺事》，收入《韓國漢籍民俗叢書》，臺北：東方文化書局，1971。

二、近人論著

上海市文物管理委員會

2002 《馬橋：1993-1997年發掘報告》，上海：上海書畫出版社。

中國社會科學院考古研究所

1984 《新中國的考古發現和研究》，北京：文物出版社。

王汎森

2005 〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，《歷史研究》
2005.2：59-74。

王明珂

1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化公司。
2002 〈論攀附：近代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.3：583-624。
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。
2004a 〈《川西民俗調查記錄1929》導讀〉，見黎光明、王元輝著，王明珂編校、導讀，《川西民俗調查記錄1929》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
2004b 〈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》2.1：51-88。

王明珂

童恩正

- 1979 《古代的巴蜀》，收入《童恩正文集》，成都：四川文物出版社，
1979；重慶：重慶出版社，1998。

黃宣佩、孫維昌

- 1983 〈馬橋類型文化分析〉，《考古與文物》1983.3：58-61。

楊楠

- 1998 《江南土墩遺存研究》，北京：民族出版社。

董楚平

- 1988 《吳越文化初探》，杭州：浙江人民出版社。

漢寶德

- 1997 〈序〉，見黃宣佩主編，《良渚文化特展：五千年前長江古文明》，臺中：國立自然科學博物館文教基金會。

蒙文通

- 1933 《古史甄微》，收入《民國叢書·第一編》，上海：上海書店，
1989。

趙殿增

- 1993 〈三星堆祭祀坑文物研究〉，收入李紹明等主編，《三星堆與巴蜀文化》，頁81-92。

趙輝

- 1999 〈良渚文化的若干特殊性——論一處中國史前文明衰落的原因〉，
收入浙江省文物考古研究所，《良渚文化研究》，頁104-119。

劉師培

- 1962 《中國民族志》，臺北：中國民族學會。

蔣由智

- 1929 《中國人種考》，上海：華通書局。

蕭夢龍

- 1984 〈母子墩墓青銅器及有關問題探索〉，《文物》1984.5：11-15。

魏正瑾、吳玉賢

- 1999 〈良渚文化與聚落考古〉，收入浙江省文物考古研究所，《良渚文化研究》，頁67-72。

蘇秉琦

- 1997 《中國文明起源新探》，香港：商務印書館。

Anzaldua, Gloria

- 1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco: Aunt Lute.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant

- 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge, UK: Polity Press.

Chang, K. C. (張光直)

- 1986 *The Archaeology of Ancient China*. 4th ed. New Haven: Yale University Press.

Chatterjee, Partha

- 1995 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Comaroff, John and Jean

- 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.

Cottom, Daniel

- 1989 *Text and Culture: The Politics of Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Duara, Prasenjit

- 1995 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fentress, James and Chris Wickham

- 1992 *Social Memory*. Oxford: Blackwell Publishers.

Foucault, Michel

- 1966 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

- 1969 *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972.

Henderson, Mae G., ed.

- 1995 *Borders, Boundaries, and Frames: Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies*. New York: Routledge.

Hicks, D. Emily

- 1991 *Border Writing: The Multidimensional Text*. Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press.

Jain, Ravindra K., ed.

- 1977 *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

王明珂

- Johnson, David E. and Scott Michaelsen
1997 "Border Secrets: An Introduction." In *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, edited by Scott Michaelsen and David E. Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lugo, Alejandro
1997 "Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation." In Michaelsen and Johnson, *Border Theory*.
- Ricoeur, Paul
1981 "The Narrative Function." In *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato
1993 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. 2nd ed. Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall
1982 "Individual Experience and Cultural Order." In *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, edited by William H. Kruskal. Chicago: University of Chicago Press.
- Toolan, Michael, ed.
1992 *Language, Text and Context: Essays in Stylistics*. London: Routledge.
- Turner, Terence
1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." Commentary in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, edited by Jonathan D. Hill. Urbana: University of Illinois Press.
- Wang, Ming-ke (王明珂)
1999 "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary." in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, edited by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Watson, Graham and Robert M. Seiler, eds.
1992 *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*. London: SAGE Publications.

Surprising Archaeological Finds in China: the Archaeology of Historical Knowledge

Ming-ke Wang

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Few areas of the world can boast the volume of archaeological findings equal to that discovered in China in the past half century. Since the 1960s, following the great excavation of ancient remains of the Shang dynasty, a number of ancient civilizations have been discovered, and our understanding of the ancient world has improved a great deal. For instance, the Sanxingdui culture in the upper Yangtze River valley and the Liangzhu culture in the lower Yangtze River valley have attracted the attention of most scholars. Unlike the Shang civilization that was situated in the Central Plain and documented in ancient records, these two cultures were located far beyond Central Plain and in areas long considered uncivilized in the historical memory prevalent in early China. Therefore, the discovery of these ancient civilizations has astonished academic circles in China and even people all around the world who simply have a basic knowledge of Chinese history.

This article starts with a simple but too often neglected question: why is the discovery of the truth about these civilizations so surprising? People were surprised at these archaeological findings because a discrepancy exists between the commonly acknowledged truths about “the past” and the realities of “the past” unearthed in peripheral areas. Therefore, we ought to ask when and how this historical perception of peripheral regions and its peoples formed, and when and how the actual past was forgotten. The purpose of this article is two-fold. First, I aim to unravel the “archaeology of historical knowledge.” Second, based on this research, I wish to present theories and methods for analyzing “texts” as historical memory passed down in oral and writings, and for border/frontier study on Chinese peoples.

From the Spring and Autumn period to the Han dynasty, throughout the sinification of the Wu 吳 and the Shu 蜀 peoples, these two groups obtained a new historical memory and therefore became Huaxia on periphery. One stereo type of this new historical memory was: a hero migrated or had been dispatched to a far away land from Huaxia territory and he

became genetic ruler of the land. This is what I term the “hero-want-to-frontier” historical narrative. I examine three levels of “structures” -- historicity, genre and narrative plot -- in various hero-want-to-frontier narratives. I then go on to explain the relations between these “structures” and signs in narrative and their concomitant context of social reality.

（二）“英雄”叙事与“土著”叙事：两种不同的历史叙述模式

Keywords: Archaeology of Historical Knowledge, genre, historicity, Sanxingdui Culture, Liangzhu Culture

在前一章中我已指出，中国古史学的“英雄”叙事和“土著”叙事是两种不同的历史叙述模式。两种模式的差异在于：前者以“英雄”为叙述中心，后者则以“土著”为叙述中心；前者以“欲”为叙述动力，后者则以“欲”为叙述对象；前者以“欲”为叙述目的，后者则以“欲”为叙述手段。两种模式的差异还在于：前者以“欲”为叙述目的，后者则以“欲”为叙述手段；前者以“欲”为叙述对象，后者则以“欲”为叙述中心；前者以“欲”为叙述动力，后者则以“欲”为叙述目的；前者以“欲”为叙述手段，后者则以“欲”为叙述对象。两种模式的差异还在于：前者以“欲”为叙述目的，后者则以“欲”为叙述手段；前者以“欲”为叙述对象，后者则以“欲”为叙述中心；前者以“欲”为叙述动力，后者则以“欲”为叙述目的；前者以“欲”为叙述手段，后者则以“欲”为叙述对象。

这两种模式的差异还在于：前者以“欲”为叙述目的，后者则以“欲”为叙述手段；前者以“欲”为叙述对象，后者则以“欲”为叙述中心；前者以“欲”为叙述动力，后者则以“欲”为叙述目的；前者以“欲”为叙述手段，后者则以“欲”为叙述对象。