

## 【论 文】

# 从民族的起源研究转向族群的认同考察<sup>1</sup>

## ——民族史族源研究的新发展

罗 新<sup>2</sup>

### 一、 族源研究的方法论转变

从中文写作的民族史领域来观察，民族史的族源叙述正在发生方法论的转变，即从起源研究转向认同考察，二者各有其人类学的理论前提，各有其不同的“民族”定义和解释，前者的理论基础可以追究至“根基论”（Primordilism），后者可以追究到“工具论”（Instrumentalism）。即使在中文论著中，相关的理论解说也已经十分丰富。<sup>3</sup>要一再申明的是，这两种理论及其各自衍生的方法并不总是对立的，很多情况下是可以彼此转化、互为补充的。我们这里从实践角度对此一转变试作解说和描述，目的是为了提倡以考察族群认同的方法来处理有关民族起源问题的史料，因而难免强调二者间区别与对立的地方多一些，但我们无意否定传统的起源研究已经取得的巨大成绩及其潜在的发展空间。引入认同考察的方法并非取代传统研究并重写民族起源，而是在新的知识体系下，给民族史的研究增添观察角度，扩展史料范围，从而深化我们对于“民族”这一具有极为复杂的历史与现实纠葛的范畴的认识。

笔者曾经说过：“一切出现在历史视野里的所谓民族，都是政治体（polity），都是以政治关系和政治权力为纽带构建起来的社会团体，尽管这种团体总是要把自己打扮成以血缘关系为基础的、具有生物学意义上紧密联系的社会群体。进入历史学研究范畴的北方民族，都是一个又一个的政治集团，而不是通常理解的一个又一个在‘种族’意义上彼此区别的‘族群’。只有把所谓民族理解为政治体，我们才不至于深陷在古代史料所布下的有关起源和迁徙的迷魂阵里难以自拔，才有可能填平民族史与一般史之间的鸿沟。”<sup>4</sup>我形成这一认识，首先是受到20世纪80年代以来西方社会人类学、历史人类学、历史社会学等领域学术思潮的影响和启发，其中最具有代表性的就是本尼迪克特·安德森的名著《想象的共同体——民族主义的起源与散布》。在安德森那里，民族（nation）是政治体，是通过政治力量人为建构出来，并且通过各种说服手段使人们相信的一种政治信念。他说：“我主张对民族作如下的界定：它是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的（limited），同时也享有主权的共同体。”<sup>5</sup> Ernest Gellner 也说：“民族主义主要是一种政治原则，这种原则要求政治单位与民族单位相重合。”<sup>6</sup>

安德森强调民族是一个近代概念，但事实上近代以来形形色色的民族主义运动，无不把这一近代概念推向历史叙述中，从而也深刻地影响了历史学对于古代族群历史的叙述。正如 Audrey Smedley 所总结的那样，族群认同并不是直到近代历史条件下才出现的，而且和近代以来的情形近似，历史上的族群认同最大的特征就是不稳定和易变（fluid and malleable）。<sup>7</sup>王明珂指出：“族

<sup>1</sup> 本文发表在《中国社会科学学术前沿（2008-2009）》，社会科学文献出版社，2009年，第253-264页。

<sup>2</sup> 作者为北京大学中国古代史研究中心副教授。

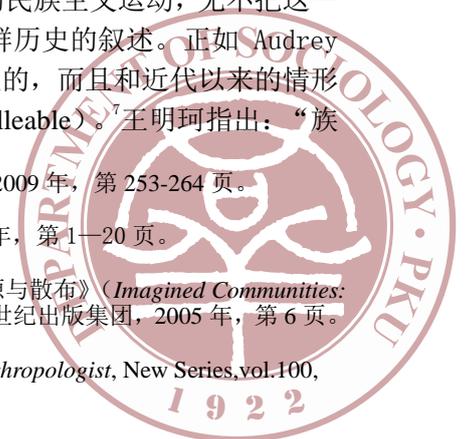
<sup>3</sup> 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006年，第1—20页。

<sup>4</sup> 罗新：《中古北族名号研究》“前言”，北京大学出版社，2009年，第1-2页。

<sup>5</sup> 本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*），中译本，吴叡人译，上海世纪出版集团，2005年，第6页。

<sup>6</sup> Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1983, p. 1.

<sup>7</sup> Audrey Smedley, “Race” and the Construction of Human Identity, in: *American Anthropologist*, New Series, vol.100,



群的发展与重组以结构性失忆及强化新集体记忆来达成。”<sup>1</sup>在这种认识下，族群并非共同记忆的基础和前提，相反，是因为有了这些被选择被建构的历史记忆，才有了所谓的民族、族群和社会。所以安德森认为，“事实上，所有比成员之间有着面对面对接触的原始村落更大（或许就连这种村落也包括在内）的一切共同体都是想象的”。<sup>2</sup>正是在这样的理论支持下，民族史族源研究的新方法得以产生和发展。

近代以来，我国的民族史研究，一来继承我国古老的史学传统，二来也深受欧美日特别是苏联近代史学和民族学的影响，研究和叙述中国历史上的非华夏—汉族各族群（民族）的历史时，都是从其起源开始的。从史料构成来看，有关各民族各自起源的史料往往也占有格外突出的地位。无论是华夏—汉族的史学家在记载异族历史时（如司马迁《史记》之《匈奴列传》），还是非华夏—汉族的王朝（所谓“渗透王朝”或“征服王朝”）在整理本民族历史时（如以拓跋史诗和官方旧史为基础的《魏书·序纪》，及以完颜昷等人编纂的三卷“先朝实录”为基础的《金史·世纪》），有关民族起源的记录都是明确的，不容置疑的。俄苏民族学研究一个重要的术语 Этногенез (Ethnogenesis, 民族谱系)，强调的就是从历史追溯意义上阐述一个民族的起源及发展。<sup>3</sup> 必须看到，传统史料的形成过程中已经包含了史学家的辩证与批判，如司马迁所说：“学者多称五帝，尚矣，然尚书独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”<sup>4</sup> 古代史家如此，现代学者更是具有主动的批判和怀疑精神，如以顾颉刚为代表的《古史辨》学派对古史系统所进行的大胆的整顿和清理，竟成为中国古史研究现代转型的主要标志之一。

然而，就学术研究的理路而言，尽管多数研究者能够在批判和辨析史料的基础上——以清代朴学为代表的中国文献考证传统，早已发展出整理史料的复杂技术和系统方法——进行溯源研究，而不是简单地信从史料，可是这种研究的出发点仍然是对于“民族起源”乃是“客观事实”的深信不疑，而且研究者还相信，这种“客观存在”的“民族起源”是可以在“正确地”或“科学地”使用现有史料的前提下逐步揭示出来的。因此，这在学理上仍然可以看作属于传统“起源研究”的范畴，区别只在处理史料的技术手段及其标准随着史学的进步而发生了变化。

## 二、 传统族源研究方法下的拓跋起源问题

下面以《魏书·序纪》与拓跋鲜卑的早期历史为例，对传统的溯源研究略加说明。

《魏书·序纪》是研究拓跋鲜卑早期历史的主要资料，研究者相信其形成过程经历了从民族史诗《代歌》向北魏官方史书《代记》的转变，最终经由魏收的整理而得列为《魏书》的卷首。<sup>5</sup> 《序纪》叙拓跋族源，从与尧、舜同时的始均开始，一跃而至始均之六十七世孙（成皇帝毛），“统国三十六，大姓九十九”，再经十四世至始祖力微。<sup>6</sup> 《序纪》这种起源说，在《魏书》成书后不久，已经被同时代或稍后的学者批评。如隋代的魏澹就说：“魏氏平文以前，部落之君长耳。太祖远追二十八帝，并极崇高，违尧、舜宪章，越周公典礼。”显然对于《序纪》过度追溯拓跋先世系谱不满意，但这种不满意并不是由于怀疑拓跋先世谱系的真实性，而是由于魏收对仅仅属于部落君长级别的拓跋先祖给予了过高的待遇。事实上魏澹也接受了力微乃天女所生的记载，他说：“但力微天女所诞，灵异绝世，尊为始祖，得礼之宜。”<sup>7</sup> 现代研究者的怀疑和批判能力当然比魏澹要高明许多。吕思勉在题为《拓跋氏先世考》的札记中，分析所谓“大姓九十九”是为了

no. 3 (September 1998), pp. 690-702.

<sup>1</sup> 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，第 28 页。

<sup>2</sup> 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，第 6 页。

<sup>3</sup> 苏联学者中对“民族谱系”的理论、方法与实践进行系统研究的，参见古米廖夫（Лев Гумилев）：《民族谱系与生态区间》（*Этногенез и Биогеоценоз*）一书的英译本：Leo Gumil'ov, *Ethnogenesis and the Biosphere*, Moscow Progress Publishers, 1990, pp. 203-242.

<sup>4</sup> 《史记》卷 1《五帝本纪》，中华书局，1959 年，第 46 页。

<sup>5</sup> 田余庆：《〈代歌〉、〈代记〉和北魏国史——国史之狱的史学史考察》，原载《历史研究》2001 年第 1 期，后收入作者研究拓跋鲜卑前期史的专著《拓跋史探》，三联书店，2003 年，第 217-243 页。

<sup>6</sup> 《魏书》卷 1《序纪》，中华书局，1974 年，第 1-3 页。

<sup>7</sup> 《隋书》卷 58《魏澹传》，中华书局，1973 年，第 1417-1418 页。



合拓跋氏为百姓，“统国三十六”则是为了四面各统九国，自始均至力微凡八十一世，凑够了“九九之积”，因而得出结论：“世数及所统国姓，无一非九九之积数，有如是巧合者乎……其为伪造，夫复奚疑？”<sup>1</sup>吕思勉以现代理性和常识为基础，辅以考据学的手段，否定了《序纪》相关记载的可靠性。然而，这并不意味着吕思勉同时也否定了拓跋鲜卑起源历史的可研究性，起源研究的前提是必须拥有经得起考据学检验的史料。

和吕思勉一样，日本学者志田不动磨在《代王世系批判》一文中否定《序纪》史料的可靠性。<sup>2</sup>当然，即使《序纪》的世系不尽可信，但《序纪》作为珍稀史料也不能就此搁置一旁。因此，以研究古代北族史著称的内田吟风在读到志田一文后，立即撰文予以反驳，其基本论点就是应承认《序纪》并非魏收杜撰，而是源自拓跋鲜卑古老的历史记忆。<sup>3</sup>后来的研究者在具体论据和论点上尽管有许多不同，但大多不出志田的怀疑和内田的肯定这两种倾向，而这两种倾向事实上都是“起源研究”思路的结果。在没有更多文献史料的情况下，研究者自然而然地把现代考古学视为提供新史料的主要源泉。而考古学家也的确开始尝试以考古资料研究拓跋鲜卑的早期历史，其中最著名的就是宿白对拓跋鲜卑迁徙路线的考证。<sup>4</sup>不过应当指出的是，考古资料被运用到起源研究中来，前提是接受了《序纪》中有关鲜卑南迁的记载，而有关拓跋部南迁路线文化遗迹的阐释，从方法上说，是在受到拓跋部有关本部迁徙记忆的启发下，以考古资料确认了这些记忆的可靠性。

事实上，在吕思勉之后，的确出现了非常重要的新史料，这就是米文平考察嘎仙洞所带来的重大发现。<sup>5</sup>得到《魏书》中《礼志》与《乌洛侯传》的印证，嘎仙洞石壁铭刻的权威性和原始性几乎立即产生轰动效应。有些研究者誉之为“鲜卑史研究的一座丰碑”，<sup>6</sup>甚至认为嘎仙洞的发现，是“鲜卑学”的第四个里程碑，<sup>7</sup>证实了所谓“大鲜卑山”，其实就是今大兴安岭，拓跋部即由此南迁。<sup>8</sup>由嘎仙洞的发现所带来的对“大鲜卑山”方位的确认，以及对拓跋先世活动区域的圈定，几乎已经成为定论。<sup>9</sup>然而疑问仍然存在。正如康乐所指出的，嘎仙洞及其刻铭的发现，“顶多也只能说嘎仙洞是五世纪时的拓跋人所认为的祖先原居地”。<sup>10</sup>《魏书》说：“魏先之居幽都也，凿石为祖宗之庙于乌洛侯国西北。”<sup>11</sup>如果拓跋部的这一历史记忆是可靠的，而记忆中明明是“凿石为祖宗之庙”，那么这个“祖宗之庙”就不应当是天然形成的。可是嘎仙洞很明显是一个“天然石洞”，不是人工凿成的。<sup>12</sup>乌洛侯“去代都四千五百余里”，<sup>13</sup>在太武帝太平真君四年（443）三月以前，<sup>14</sup>与北魏素无往来，怎么会知道其国境西北的某个石洞，与早已他迁的、部族称号可能已发生过多次变更的拓跋部族之间，竟有某种联系呢？

但是，即使对嘎仙洞的史料价值持保留态度，研究者的立场仍然是一种“起源研究”类型的。

<sup>1</sup> 吕思勉：《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社，1982年，第809-810页。

<sup>2</sup> 志田不动磨：《代王世系批判》，《史学雜誌》第48编第2、3号（1937年）。

<sup>3</sup> 内田吟风：《魏書序紀特に其世系記事に就て——志田不动磨学士〈代王世系批判〉を読む》，《史林》第22卷第3号（1937年），后改题《魏書序紀特に其世系記事に就て——拓跋政權の成立過程を示すもの》，收入内田氏《北アジア史研究——鲜卑柔然突厥篇》，同朋舍，1975，第95-118页。

<sup>4</sup> 宿白：《东北内蒙古地区的鲜卑遗迹》，《文物》1977年第5期，第42-54页。

<sup>5</sup> 米文平：《鲜卑石室的发现与初步研究》，《文物》1981年第2期，第4-7页。

<sup>6</sup> 陈连开：《鲜卑史研究的一座丰碑》，《民族研究》1982年第6期，第28-35页。

<sup>7</sup> 孙秀仁：《黑龙江古代民族史纲》，黑龙江人民出版社，1986年。

<sup>8</sup> 佟柱臣：《嘎仙洞拓跋焘祝文石刻考》，《历史研究》1981年第6期，第36-42页。

<sup>9</sup> 费孝通：《中华民族多元一体格局》，载费孝通等：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年，第15页。杜士铎主编的《北魏史》在第1章第1节“鲜卑拓跋部的起源与迁徙”，一方面采信《序纪》，另一方面又依据嘎仙洞的发现等考古资料，以现代学术语言叙述了拓跋鲜卑的民族起源及迁徙。见杜士铎主编：《北魏史》，太原：陕西高校联合出版社，1992年，第36-52页。

<sup>10</sup> 康乐：《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》，台北稻禾出版社，1995年，第5页。

<sup>11</sup> 《魏书》卷108《礼志一》，第2738页。

<sup>12</sup> 米文平：《鲜卑石室寻访记》，山东画报出版社，1997年，第22页。

<sup>13</sup> 《魏书》卷100《乌洛侯传》，第2224页。

<sup>14</sup> 《魏书》卷4下《世祖纪下》，第95页。



在拓跋史研究上，这种起源研究最主要的表现形式就是：要描述拓跋鲜卑的历史源流，必定从拓跋氏的起源开始，而且，把拓跋氏的历史（无论是可靠的考证还是不可靠的传说）事实上等同于北魏主体民族，即拓跋鲜卑整个民族集团的历史。不需要过多的论证，我们都知道北魏建国前后的拓跋鲜卑集团是包含有多种民族成分、多语言、多历史传统的大型复合社会集团，<sup>1</sup>其中只有很少一部分成员的历史可能追溯至大兴安岭时代的某一个部族——同样不需要论证，这个从大兴安岭南迁（如果真的存在某种南迁的话）的部族，当初不仅人口极少，其社会与政治发育的水平也是非常低的，而且，更重要的是，该部族一直没有停止过与其他部族的混融与重组，事实上不可能维持一种稳定的和原始的历史记忆。<sup>2</sup>而起源研究却是试图“复原”一种线性的、秩序鲜明的历史过程——在这个显然远离真实的过程中，拓跋部族居然在数百年间保持了稳定的历史记忆，该部族的统治氏族或家族也从来没有丧失其领导地位。

### 三、 局限性：起源和迁徙

把一个大型民族集团的起源追溯到该集团的统治氏族或家族的起源，是以接受或相信该氏族或家族经久不坠的统治地位为前提的，这样就用个别氏族或家族的历史源流来说明甚至取代了事实上来源丰富且成分复杂的民族集团的历史源流，这就是民族起源研究的基本特征。尽管大多数研究者并不简单地把统治氏族或家族的历史等同于整个民族集团的历史，但格于起源研究本身的学理逻辑，在追溯统治氏族或家族起源的时候，就有意无意地忽略了、或掩盖了民族集团中其他氏族或家族的历史传统，从而展开了一幅以统治集团为中心的历史图景。

需要说明的是，我们有关“起源研究”的上述总结，并不是要否定传统民族史研究中探索各民族早期历史的努力，事实上，我们还必须承认这些努力已经取得了巨大的、无可替代的成绩；我们也无意反对这类研究今后继续成为民族史的重要分支，事实上一定还会有许多研究者、其中包括许多注定要取得重要创获的优秀研究者，继续在这个领域中作出贡献。我们在这里试图强调的是，传统的起源研究是有其局限性的。这个局限性主要表现在对传统史料的形成过程缺乏足够深入的批判和反思，难以抗拒相关史料的“制作者”所设置的思维惯性，从而进入已被挖掘好的历史隧道。比如说，依据常识，我们都知道长江发源于青藏高原唐古拉山主峰各拉丹东的西南侧。

<sup>1</sup> 长期以来在著名的阿尔泰学家之间难有定谳的有关拓跋鲜卑语言属性的纷争，恰好足以说明拓跋集团内在的复合性。伯希和 (Paul Pelliot) 早在 1921 年即判断拓跋“既非东胡，然亦不属蒙古”，他根据《南齐书》所记拓跋语词资料，认为拓跋“似属突厥系”，见伯希和：《吐谷浑为蒙古语系人种说》，冯承钧译，载冯承钧：《西域南海史地考证译丛七编》，中华书局，1957 年，第 32 页。白鸟库吉认为鲜卑语属蒙古语，所以把有关拓跋语言的考证放进《东胡民族考》一书。卜弼德 (Peter A. Boodberg)、巴赞 (Louis Bazin) 和后期的克劳森 (Sir Gerard Clauson)，都赞成伯希和的意见，见 Peter A. Boodberg, *The Language of the T'o-Pa Wei*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 1, Issue 2 (1936), pp. 167-185. 此文后收入 *Selected Works of Peter A. Boodberg*, compiled by Alvin P. Cohen, University of California Press, 1979, pp. 221-239. Louis Bazin, *Recherches sur les parler T'o-pa*, in: *T'oung-pao*, vol. 39 (1949/50), pp. 228-329. 以及 Sir Gerard Clauson, *Turks, Mongols, Tungus*, in: *Asia Major*, new series, vol. VIII, part 1 (1960), pp. 116-117. 克劳森在他那部著名的《十三世纪以前突厥语源辞典》里，直接把 *taḡaç* (即 *tabγač*) 一词，解释为“一突厥部落名，其中文转写作‘拓跋’”，见 Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, the Clarendon Press, 1972, p. 438. 然而，1970 年李盖提宣称拓跋语言属于古蒙古语，他在中国史籍（如《南齐书》）保存的零散的拓跋语言资料里找到了一些蒙古语汇，证明拓跋部并不是如卜弼德等人所论定的那样是说突厥语的，见 L. Ligeti, *Le tabgatch, un dialecte de la langue sien-pi*, in: *Mongolian Studies* (Bibliotheca Orientalis Hungarica, Vol. XIV), edited by L. Ligeti, Budapest: Akademiai Kiado, 1970, p. 308. 中国学者亦邻真的研究又完全支持了李盖提的观点，见亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，收入《亦邻真蒙古学文集》，内蒙古人民出版社，2001 年，第 561 页注 2。

<sup>2</sup> 关于非定居社会极不稳定的历史记忆，比如表现在族谱记忆上的省略、错置或嫁接，请参看埃文斯-普里查德 (E. E. Evans-Pritchard) 《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》(The Nuer, A Description of the modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford University Press, 1971, pp. 198-203), 褚建芳、阎书昌、赵旭东译，华夏出版社，2002 年，第 226-232 页。

可是，这个常识不足以让我们在长江下游的任何一个地点盛起一碗水，就宣称这一碗水是从沱沱河河流下来的，因为很明显这样的判断不仅不符合事实，最大的问题还是完全忽略了每一个空间点上的长江都是独特的，彼此之间既有联系也有分别。在树状结构的江河流域图里，任何一根枝桠都构成起源之一，可是我们通常都会惯性地想到“常识”中的那个最遥远、同时水量也最小的所谓“源头”。

说到“常识”，爱因斯坦有句名言：“常识就是人到18岁以前所累积的各种偏见。”同样，当我们说拓跋珪时代的拓跋鲜卑集团“起源于”大兴安岭的嘎仙洞的时候，不过是说出了拓跋氏统治者所力图灌输给当时各民族各人群的观念，这个观念以拓跋氏族的历史为主线来重构甚至取代其他氏族其他部族的历史，从而赋予拓跋氏在整个社会的政治构造中的统治地位以历史的正当性和合法性。

“起源研究”的前提之一是相信存在可以追寻的“民族起源”，而基于这一立场，研究者通常还不得不进行“迁徙研究”；或者反过来说，研究民族迁徙的学者，通常会从民族的起源开始。<sup>1</sup>这里的迁徙不是指游牧民为从事经济生产活动，以一年之内、在不大的空间范围内所进行的周期性移动，而是指游牧民在形成一定规模的政治单位之后，远远突破其经济生产的局限，在较大的空间范围内，为着相当明确的目的，而组织和实施的人群移动。<sup>2</sup>一方面，大多数民族起源传说中都有迁徙的故事；另一方面，历史学家也常常主动地以民族迁徙来解释某些民族集团在特定时空的出现。<sup>3</sup>我在讨论中古时期蛮族问题时强调，迁徙说倾向于用民族迁徙来解释当前的族群分布格局，把当前的族群体系看成不久前发生的某种外来族群流动的结果。<sup>4</sup>王明珂指出：“‘历史上的迁徙’成为一种虚构的社会记忆，人们利用此记忆来宣称我族或他族的‘起源’，以此表述我群或他群的族群本质。”<sup>5</sup>

和起源研究一样，迁徙研究往往以统治集团的所谓“迁徙”（如果这种迁徙真的发生过的话），掩盖和取代了整个民族集团丰富多样的传统和历史。这就相当于我们过度关注长江干流（无疑，对所谓“干流”的识别和确认本来就是知识权力的体现）的时候，我们可能会忽略了这样一个事实：长江下游的江水中，只有很少一部分来自上游的干流，而上游的干流中，又只有极少一部分来自沱沱河。如果我们过度沉迷在拓跋鲜卑南迁的路线等问题上，盛乐与平城时代拓跋集团的绝大多数成员的真实的历史就被屏蔽在历史图景之外了。世界上并不存在只有干流的河流，一幅只标注了干流的流域图，首先是不真实的，其价值自然也是非常有限的。

#### 四、从族群认同的角度研究民族起源

正是针对民族史的“起源研究”这种内在学理上的局限性，受到人类学和社会学有关认同（Identity）研究的启发，民族史在处理各民族早期历史资料的时候，开始引入有关族群认同

<sup>1</sup> Andrew Bell-Fialkoff, *Nomads and Their Origins*, in: Andrew Bell-Fialkoff ed., *The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe*, St. Martin's Press, 2000, pp. 181-187.

<sup>2</sup> 关于历史上人群迁徙的原因，最容易被提到的是气候变迁。参看 William B. Meyer, *Climate and Migration*, in: Andrew Bell-Fialkoff ed., *The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe*, pp. 287-294.

<sup>3</sup> 关于研究者主动以迁徙来解释某些历史现象的例子当然很多，内亚史研究者最熟悉的就是十八世纪法国历史学家德经（Joseph de Guignes）把匈人与匈奴相联系的例子（Joseph de Guignes, *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux*, Paris: chez Desaint & Saillant, 1756-1758）。不过按照丹尼斯·塞诺（Denis Sinor）的说法，在阿提拉的匈人与蒙古高原上的匈奴帝国之间，存在着无法跨越的年代学断裂，德经的推测是不能被证实的。见塞诺《历史上的阿提拉》（*The Historical Attila*），原文载 F. H. Bäuml and M. D. Birnbaum ed., *Attila, the Man and His Image*, Corvina Books, 1993, p. 5. 中译本《历史上的阿提拉》，罗新译，毕波校，收入《丹尼斯·塞诺内亚研究文选》，北京大学历史系民族史教研室译，中华书局，2006年，第29-30页。

<sup>4</sup> 罗新：《王化与山险——中古早期南方诸蛮历史命运之概观》，《历史研究》2009年第2期。

<sup>5</sup> 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，第42页。

(Ethnic Identity)的研究方法。<sup>1</sup>族群认同有别于认知心理学(Cognitive Psychology)一般意义上的自我体认的认同,<sup>2</sup>而是个人和群体对自己的族群归属的体认。这种体认成为民族或族群得以存在的前提,而不是根基论者所相信的那样,是先有民族后有民族归属感。也就是说,民族或族群是因应需要而人为建造出来的,不是天生就有的。<sup>3</sup>Ernest Gellner说:“民族主义并非民族自我意识的觉醒,是民族主义发明了民族。”<sup>4</sup>Norma Diamond对苗族史的剖析,<sup>5</sup>Ralph Litzinger对瑶族史的解剖,<sup>6</sup>就是在这一思想背景下进行的。

历史上的民族史书写,是民族归属感(即族群认同)建设的重要一环。正如王明珂所说:“人们利用‘过去’来解释当前的群体关系……(民族史)经常成为诠释自己与他人的过去,来合理化及巩固现实人群利益的手段。”<sup>7</sup>而在一切民族的构建过程中,几乎可以无一例外地看到,民族总是被构建成源于共同的祖先、共同的血缘、共同的家族和共同的生物学联系。共同的血缘联系意味着归属感的天然和不可选择,也意味着民族体并非由利益关系构成,这样就成功地掩盖了民族的本来面目。安德森说:“民族这个东西的整个重点正是在于它是不带有利害关系的,正因为这个理由,民族可以要求(成员的)牺牲。”<sup>8</sup>这种民族建构必定要求一切民族史都有起源史,而且一切起源史都是从一个始祖开始生发出整个民族的。因此,面对这样的民族起源史料,我们不当首先假定这些史料是对真实历史的记录,而应该清楚:“古代文献记载与文物遗存可当作是人群集体记忆的遗存,它们是在某种个人或社会的主观‘意图’下被创作以及被保存的。”<sup>9</sup>

以这样的态度来看嘎仙洞,就不能因为石壁祝文与《魏书》所记基本相合而急切地宣称找到了拓跋发源地。嘎仙洞的发现,只是证明了《魏书》所记太武帝派人前往旧墟石室致祭一事完全可信,或者说只是证明了太武帝认可了乌洛侯国的那种说法,但并不能证明他的认可是符合拓跋部早期历史的。事实上,嘎仙洞石壁祝文与《魏书》所记的微小差异本身,倒是值得我们注意。嘎仙洞祝文提到北魏太武帝派往石室致祭的人中,第一个就是“谒者仆射库六官”。<sup>10</sup>这个库六官(Qur ūan)应当是人名。<sup>11</sup>依据已知北魏迁洛以前的石刻史料,凡拓跋宗室成员(即以拓跋为姓者),都书名不书姓。因此这里的库六官极有可能是北魏宗室成员,这也符合他代表太武帝拜祭祖先石庙的身份。可是在魏收《魏书》有关这一事件的记录中,完全不提排名第一的库六官,只提中书侍郎李敞,就降低了致祭仪式的规格(未能反映有宗室成员主持其事)。<sup>12</sup>为什么《魏书》会漏掉了主持者的姓名呢?这就要与《魏书》中许多类似的案例联系起来,从而我们也能明白,这种忽略掉一些北族人物、突出华夏人士的处理方式,绝对不是孤例,它反映了北朝后期的某种史学倾向。前面已经指出,与拓跋鲜卑素无往来的乌洛侯,怎么会知道其国境西北的某个石洞,属于早已他迁的、部族称号可能已发生过多次变更的拓跋部呢?要回答这个问题,可以问另一个问题:北魏太武帝怎么这么容易就相信了乌洛侯使者的话呢?显然,这种说法——姑且信从史料,

<sup>1</sup> 从20世纪70年代开始,人类学中“认同”逐渐取代“文化”成为热门话题,这种研究倾向随后影响到人文领域。确切地说,认同并不是一种理论,在不同学科的不同研究领域中,甚至在不同学者的具体研究中,认同的定义都是不同的。参看 R. Brubaker & F. Cooper, *Beyond "Identity"*, in: *Theory and Society*, vol. 29 (2000), pp. 1-47.

<sup>2</sup> Mark R. Leary & June Price Tangney, *Handbook of Self and Identity*, Guilford Press, 2003, p. 3.

<sup>3</sup> Nina Glick-Schiller, *Ethnic Groups are Made, not Born: The Haitian Immigrant and American Politics*, in: G. Hicks and P. E. Leis, eds, *Ethnic Encounters*, Duxbury Press, 1977, pp. 23-35.

<sup>4</sup> Ernest Gellner, *Thought and change*, The University of Chicago Press, 1965, p. 169.

<sup>5</sup> Norma Diamond, *Defining the Miao: Ming, Ching, and Contemporary Views*, in: Stevan Harrell, ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, University of Washington Press, 1995, pp. 92-116.

<sup>6</sup> Ralph A. Litzinger, *Contending Conceptions of the Yao Past*, in: Stevan Harrell, ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, pp. 117-139.

<sup>7</sup> 王明珂:《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,第30-31页。

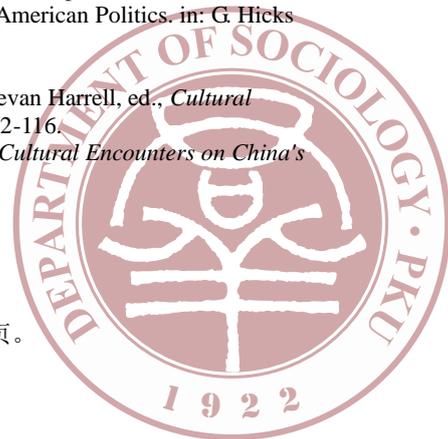
<sup>8</sup> 本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,第139页。

<sup>9</sup> 王明珂:《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,第33页。

<sup>10</sup> 米文平:《鲜卑石室寻访记》,第55页。

<sup>11</sup> 关于库六官的语源 *qur ūan*, 请参看罗新:《中古北族名号研究》,第161-164页。

<sup>12</sup> 《魏书》卷108之一《礼志一》,第2738页。



把这种说法看成是乌洛侯方面主动报告给北魏的——是有利于太武帝在东北地区的战略安排的。当时新平北燕，东北各地的宗主国刚刚改换成北魏，如果有实际证据证明拓跋鲜卑本来也出自东北，那无疑有利于北魏宣称其对于东北的统治合法性。这个思路可以引导我们深入认识北魏灭北燕前后整个东北地区的国际政治形势，当然那不是本文的简述可以代替的。我们只是要强调，对嘎仙洞的重大发现，也可以有另一种分析方法。

《魏书·序纪》有关拓跋先世记事，如果真如康乐、田余庆先生等人所说的那样，主要来自《真人代歌》一类的拓跋史诗，<sup>1</sup>那么是不是可以据为可靠的史料呢？人类学家早已指出，族群的口传历史记忆，具有极大的不稳定性。David P. Henige 在其研究非洲口传历史的名著《口传历史的年代学——无妄之求》中指出，依赖口传历史来复原非洲部族历史年代学的梦想注定要破灭，因为这些口传历史其实都是现实政治的产物，并随着现实政治的变化而变化。<sup>2</sup>依此逻辑，我们不能轻易地将《序纪》看成是某种具有悠久性、连续性和稳定性的历史记忆，尤其不能认为拓跋鲜卑的历史记忆是简单地随着世代推移而逐渐堆加上去的。当然，如 Jennifer Holmgren 那样把《序纪》中献帝邻以前的拓跋谱系看成魏收个人的杜撰，<sup>3</sup>显然是因为对古代史书编纂的传统与制度缺乏了解，因此他的看法不仅是武断的（魏收编写《魏书》的时候，并无为拓跋鲜卑的起源增添长度的现实政治需求），而且也拒绝了研究这些谱系形成过程的可能性。我们知道，这些谱系形成的时间不会很晚（尽管定型的时间也许晚一些），其形成也一定是为了满足拓跋鲜卑自身政治成长的需要。可以肯定的是，《真人代歌》也好，口传拓跋谱系也好，都是因应不同时期拓跋鲜卑政治体发育和发展时的认同建设需求的，因而具有许多不同的版本。与其说《序纪》的先世谱系可以帮助我们了解拓跋的起源，不如说这些谱系是我们研究从力微到拓跋珪期间拓跋集团迅速成长的资料。

以族群认同的基本方法来研究中国民族史中的族源问题，目前已经有许多重要的成果。比如王明珂《英雄祖先与弟兄民族——根基历史的文本与情境》一书，以高度的理论概括与精细的史料分析为基础，为民族史的族源研究别开生面，具有学科经典的价值。<sup>4</sup>王明珂在其一系列论著中，不仅对相关的理论方法作了深入系统的介绍，而且还给出了许多极具启发的研究示范，可以说在中文世界里影响最大，成绩最为突出。<sup>5</sup>积极将认同方法运用到具体研究中并取得了突出成就的，还有姚大力。他不仅概括地研究过中国历史上的民族关系与国家认同问题，<sup>6</sup>而且还以此方法专题讨论了回族认同和“满洲”认同的问题，<sup>7</sup>从而大大提高了相关领域的研究水准。

近年来，以族群认同的方法进行族源研究的论著越来越多了，有些是理论上的探讨，有些是个案研究，无疑都显示了新方法、新工具的威力和魅力。这种威力和魅力的基础，是我们对自己的工作的一种反思性认知，用王明珂之言就是：“有时我们不得不承认，真正的过去已经永远失落了，我们所记得的过去，是为了现实所重建的过去。”<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 康乐：《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》，第13页。

<sup>2</sup> David P. Henige, *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*, Clarendon Press, 1974, pp.1-70.

<sup>3</sup> Jennifer Holmgren, *Annals of Tai: Early To-pa History According to the First Chapter of the Wei-shu*, Canberra: Faculty of Asian Studies in association with Australian National University Press, 1982, p.18.

<sup>4</sup> 王明珂：《英雄祖先与弟兄民族——根基历史的文本与情境》，台北：允晨文化实业股份有限公司，2006年。

<sup>5</sup> 除了《华夏边缘——历史记忆与族群认同》和《英雄祖先与弟兄民族——根基历史的文本与情境》两书外，王明珂在这一领域还有两部著作影响极大：（1）《羌在汉藏之间——一个华夏边缘的历史人类学研究》，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年；大陆简体字版，中华书局，2008年。（2）《游牧者的抉择——面对汉帝国的北亚游牧部族》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。

<sup>6</sup> 姚大力：《中国历史上的民族关系与国家认同》，《中国学术》2002年第4辑，收入姚大力：《北方民族史十论》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第258-279页。

<sup>7</sup> 姚大力：《“回到祖国”与回族认同的历史变迁》，《中国学术》2004年第1辑，收入《北方民族史十论》，第64-113页；《“满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁》，《社会科学》2006年第7期，收入《北方民族史十论》，第18-63页。

<sup>8</sup> 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，第31页。

