

# 历史记忆与族群认同

## ——关于土族历史研究中几个问题的反思

鄂崇荣

(陕西师范大学 陕西 西安 710062; 青海省社会科学院 青海 西宁 810000)

**摘要:**当前土族历史研究中的一些争论集中在历史文本与口头传说的不同解读上。没有文字记录的口头传说在外来文化的影响下处于动态过程,容易发生变异或断裂,而历史文献的记述却是固态的和静止的。本文对吐谷浑被“羌化”和“吐蕃化”、土族自称“蒙古尔”等问题进行了探讨。

**关键词:**土族; 历史记忆; 族群认同

**中图分类号:**K283.1

**文献标识码:**A

**文章编号:**1674-9227(2011)03-0027-07

土族历史研究一直受到学术界和土族知识界的高度关注。近几年土族史取得的丰硕成果表明,当前土族史的研究已从族源问题的讨论转移到了具体系统的建立上,土族史研究已进入到了一个新的阶段。一些学者将土族族源的讨论集中于历史文本与田野调查口头记忆之间的矛盾分析问题上。如一些学者提出“试图找到民间土族群众关于本族源于吐谷浑的蛛丝马迹,遗憾的是一次次都无功而返。调查结果更多的却是土族文化与蒙古族、藏族文化的关系密切”。<sup>[1]</sup>

在探讨土族族源时,如果不结合历史文献资料而纯以口述资料作为依据,得出的结论大都难以令人信服。因此,对土族族源的研究既要基于史料、文献的分析以及田野调查的体会和认识,同时又需要用一种新的态度来对待文字文本和口述资料,不但将它们视作一种静态和动态的社会记忆遗存,而且还要考量其隐含的社会情境、文化认同、情感立场。更重要的是探索“当时社会人群的认同与区分体系”。<sup>[2]</sup>笔者试图从历史人类学的视角出发,吸取一些学者新的研究成果,结合历史文献和田野口述资料,对土族历史记忆与族源认同做进一步说明,浅陋之处,敬请方家批评指正。

### 一、历史文献的固态性与口头传说的流变性

历史本来就有两种事实:过去发生的事情和人们基于过去事情的记述。前者无法令人窥得真面目,我们往往研究的是作为一种“历史记忆”的后者。这些故事的流播,实际上是无数次被“创造”的过程,“创造”性的“重复”使民众关于自己的“历史记忆”得以保存下来。而且,这种对历史记忆的保存,在长期的历史发展过程中,不断经历着“选择”的过程。<sup>[3]</sup>传说学是民间文艺学科中的一门分支学科。“传说一词,在我国古代,只有两个和它相近的词在文献上使用,一个叫做‘传闻’,一个叫做‘传说’。司马迁写《史记》时,有许多材料是有历史依据的,但也有许多历史材料是没有史实根据的,其主要根据是‘传闻’。从《史记》以后,二十四史的编写,除了可信史料外,几乎没有一部是不依据前代或当代‘传闻’的。这便是我国历史典籍与民间传说‘剪不断,理还乱’的真实状况。”<sup>[4]</sup>许多没有文字的民族都是依靠民间口头传说去记录历史,依靠这种方式去认识历史、评价历史,表现其最朴素的历史观。

虽然口头传说具有一定的传承性,保持着一定的历史本真性,反映着口述者的情感和立场,但如果受到外来文化的频繁影响,将会呈现动态,容易发生

本文为国家社会科学基金项目“青海多民族族群的历史记忆与重构”(09XZW021)的前期研究成果之一。

收稿日期:2010-12-15

作者简介:鄂崇荣(1975-)男,土族,青海民和人,青海社会科学院民族宗教研究所副研究员,陕西师范大学宗教研究中心2009级博士生。研究方向:宗教学理论、民族学理论与方法。

变异或断裂。同时由于受讲述人记忆的偏差,信息来源差异,受统治者或周围强势民族叙事的影响等,具有不确定性。“当口述内容一旦被文字记录下来,这种流动特性就凝固了,作为文献记录的口述便将‘古’‘今’作了技术性的切分。”<sup>[5]</sup>而文献的记述却是相对呈固态和静止的。文字可以对当时的族群认同现象通过描述而固定于文本之中,当某个时代远离我们时,我们可以在保存的历史文献中寻找这个时代某些事实或历史。因为“在一个单一文化里以文本形式得到传承的东西,传承起来似乎始终如一,从过去那个文化传给现在的我们。一个文本可以脱离它的制造者,也可以脱离任何具体的读者,一个文本可以有它自己的生命”。<sup>[6]</sup>但文本具有狭隘性与排他性,口头传说一旦固化为文字性文本,将排斥一个社区或族群原有记忆的多样性和复杂性。当今学术界对土族族源的争论症结也是在于对历史文本与口头传说之间的不同解读上,而且在实际生活中,普通土族民众对家族和村落的界分与认同要大大强于整体性的族群认同。

民族的形成是建构在认同基础上的实体,族群认同的生成不仅是文化内部认同与整合的结果,而且是族群互动和国家整合下的产物。祖源记忆是某一具有血缘关系的社会群体对自身来源的追忆,也是对先祖事迹的追诉,具有群体认同的社会意义。随着社会情境的不同,祖源记忆会发生相应的变化。它既可以口耳相传,也可以文字的形式载录下来;既可为祖源记忆者本身传颂,也可成为“外人”著录的素材,当然,素材的最终来源仍然是祖源记忆者的追忆。<sup>[7]</sup>土族历史记忆出现如此多元、复杂的“叙述”,与其所居地区即复杂的生态环境、多元政治势力、多元宗教文化相抗衡的状况也紧密联系。如宋朝吐谷浑部族日渐接受汉文化,族际通婚频繁,汉化程度加深,民族心理上认同汉族,主动改本族姓为汉姓,导致范纯粹上《上哲宗乞不许蕃官自改汉姓》疏。<sup>[8]</sup>《秦边纪略》也载“土人或云:其先世夷人,居中土已久,服食男女于中国无别,且久与汉人连姻。与汉人言,则操汉人音,又能通羌夷语,其实心为汉,非羌夷所可及云。”<sup>[9]</sup>当时的吐谷浑后裔和明末清初部分土族文化认同感向中原汉文化倾斜,同样是由于特殊的历史场景——深受周边汉文化影响。明代以后,随着中央政权对土族地区政治控制力的加强和汉族移民的迁入,一些土族家族开始受中原典范观点之文类、文献记忆影响。如随着时间的推移,土族原有的族源历史逐渐失忆。如《李土司族谱序》:“李克用为著姓之鼻祖,至宋以继捧为节度使,元以武功显者

甚众,其居西宁者曰赏哥公”。之后,李氏族人李永瑜专门著《沙陀李晋王及其后裔》(民族出版社1994年10月版),以为只有一部分李氏融入土族。其后,李培业在《西夏皇族后裔考》(《西北大学学报》1995年第3期)、《西夏皇族后裔再考》(《西羌文化》1997年第1期)和王继光《安多藏区土司家族谱辑录研究》(民族出版社2000版)中以谱系资料为立论依据,否定了土族为沙陀李克用后裔的附会,证明李氏可能为蒙古攻灭西夏后流落湟水流域的西夏党项后裔。吕建福的《李土司先世辨正》(《西北民族研究》2005年第3期)一文则进一步对土族李土司家谱中关于其先世为李晋王的传说加以考证,认为李土司家族传说的晋王即是曾五次出征河湟的西夏晋王察哥,李土司初祖赏哥为晋王察哥子孙,所任之职为西夏齐王遵项大都督府,出镇鄯州,夏封鄯善王,世遂误传为元代之事。

“传说、历史、历史记忆,这三个概念在表面上是由一系列个案构成的知识组合,而在这背后,历史学、民俗学、人类学的知识、方法、概念和理论,后现代的思考,都可合而为一。”<sup>[10]</sup>“把历史与传说截然对立绝不是一种可取的立场”,“思考历史记忆问题会有助于开发出更丰富的重写历史的资源”。<sup>[11]</sup>如要解读土族祖源记忆转变的内在原因,仍需将着眼点定位于当时土族与周围民族的关系上,并将之放置于大的历史环境变迁中去探讨。清代土族的衰落,反映在人口数量的变化上是显而易见的。以土族最为集中的西宁、庄浪两地为例,按《秦边纪略》的记载,西宁(西宁、碾伯二县)土族在清初近40万人,至清末几乎减少了十分之九。<sup>[12]</sup>民和川口山城李姓家族中80多岁老人仍会说土语,也承认原为“土民”,但中青年人已完全认同于汉族了。根据笔者对民和土族聚居区个别村落的长期观察,当前只有极少数70至80岁的老人比较清楚近代以来本村或本家族的历史,而50至60岁的人则知之甚少,甚至一些人完全将周边汉族村落的传说当成自己村落的历史。

## 二、关于土族族源争论的几个焦点问题

历史失忆与认同变迁常发生在移民情景之中。移民所造成的新族群环境,除了提供结构性失忆滋长的温床外,也往往促成原来没有共同“历史”的人群,以寻根来发现或创造新的集体记忆,以凝聚新族群认同。<sup>[13]</sup>普通民众的“历史记忆”通常是其对现实生活的历史背景的解释,而不是历史事实本身。但在这类场景之中,我们可以更深刻地理解过去如何被现在创造出来,理解同样也是作为“历史记忆”资

料的传说的意义及其各种可能的“转换”。在田野调查和研究中,也可以更深切地理解过去的建构如何用于解释现在,从不同地区移民、拓殖、身份与族群关系等方面重新审视具体地域中“地方性知识”与“区域文化”被创造与传播的机制,就会发现,许多所谓“地方性知识”都是在用对过去的建构来解释现在的地域政治与社会文化关系。

### (一) 土人之称与土人之族

史料的解读必须与当时具体社会情境相结合。有许多学者就“土人”就是“土族”提出异议,认为“土人”之称最早在《史记》中就有记载,如《史记》中“今土人谓之氐山”<sup>[14]</sup>、“山上皆有土人”<sup>[15]</sup>、“土人为磨石岭”<sup>[16]</sup>等。“土人”乃“土著”之意,因此不能以“土人”替代“土族”。而吕建福先生认为与吐谷浑相关的“土人、土民”的简称最早出现于文献的具体时间,是在北宋咸平四年(1001年),并以《上真宗乞进兵解灵州之危》、《宋史·张齐贤传》等文献为证。认为其中“羁系蕃、汉、土人之心”,“则蕃、汉、土人之心有所依赖”等记载,将蕃、汉、土人并举,特指民族名称,“蕃人”指党项诸羌,“汉人”指汉族军民,“土人”即指吐浑人。<sup>[17]</sup>这里的“土人”、“土民”与《史记》等文献记载中的“土人”完全不一样,非“土著”之意,特指“吐谷浑”之后裔。此外,就吐谷浑如何简称土人、土民,北宋以后存在的河湟、洮岷一带的“土人”是否就是吐谷浑人等问题,吕建福先生在其《土族名称考释》<sup>[18]</sup>一文中有着精细的考证和分析,笔者不再赘述。

### (二) 吐谷浑被“羌化”和“吐蕃化”问题

草原政治体统治的臣民,从来都是多语言、多部族的,最高政权的更替并不意味着下层民众的整体迁徙或更换。<sup>[19]</sup>一个部族之所以认为自己是突厥人或者鲜卑人,一定有将他们凝聚起来的集体记忆,经过较高级政治体的规范之后,这种记忆便成为建立族群认同的历史解释。<sup>[20]</sup>吐谷浑国深受中原政治文化影响,其政权和政治制度体系是鲜卑族汗国制与中原帝国制的紧密结合,官职设置多仿效中原,重用儒生为官,统治思想带有浓厚儒家学说色彩。在与羌人的互动冲突中,羌人虽然人数较多,但其散居甘青草原各处,加上吐谷浑的汉文化教育水平及发展相对较高,具有明显的族群意识和身份认同感<sup>[21]</sup>,因此吐谷浑有可能受羌文化影响较深,但不可能在短时期内被彻底羌化。从叶延“颇视书传,自谓曾祖弈洛韩始封昌黎公,吾为公孙之子,案《礼》,公孙之子得以王父字为氏,遂以吐谷浑为氏焉”等记载中,可以看出吐谷浑人历史记忆中具有较强的连续性和

身份认同感。另据巴菲尔的“帝国邦联”理论,游牧国家拥有双重结构,在对外事务中是独裁的帝国式政体,在内部却是协商的邦联式的结构,地方上仍然由部落发挥主要作用,部落首领的权力来自其族众的支持,而非帝国的任命。可以说吐谷浑王国作为一个“草原帝国”,可能是一个在征服的基础上形成的高级政治体,或者是一个盟主,其统治深度有限。羌人被征服后,被授予相应的官职或王号,未完全同化,只是受鲜卑化的程度较深。可以说吐谷浑征服羌人后,许多羌人部落对外进行军事和政治活动时成为吐谷浑人,但其内部界别清晰。

公元663年,吐蕃发兵击吐谷浑,大破之。吐谷浑可汗诺曷钵与妻唐弘化公主引残部数千帐弃国奔走凉州,依附唐朝,唐高宗封诺曷钵为青海王。这部分吐谷浑人从此失去了故土和国家,而多数吐谷浑百姓留在原居地,沦为吐蕃的臣民。吐蕃对这部分吐谷浑人采取了宽容的“抚服”政策。吐蕃大相禄东赞坐镇吐谷浑时,还扶植了一位吐谷浑王子为可汗,授其可以袭承的“莫贺”之号,统辖吐谷浑各部。这个后吐谷浑国的经济基础完好,在政治、外交及军事上都享有一定的自主权,与吐蕃的关系有某种邦联的成分。<sup>[22]</sup>吐蕃统治吐谷浑时采用双重结构,对外是统一的帝国,但内部仍然依赖于吐谷浑贵族,吐蕃统治深度甚为有限,吐谷浑语言习俗、心理意识并没有被完全同化。对吐谷浑上层,吐蕃通过和亲、授官等方式进行笼络。如《敦煌本吐蕃历史文书》记“及至牛年(公元689年)……赞蒙屏邦嫁吐谷浑为妻。”同书还记“及至兔年(公元727年),赞普以政务巡临吐谷浑……任命外甥吐谷浑小王、尚·本登葱、韦·达札恭禄三人为大论。”又据《吐谷浑(阿柴)纪年》残卷和从热水大墓祭祀情况可以看出,吐谷浑虽被吐蕃统治,但其仍然保留了较完整的民族文化。如重视父方,赏赐不分主仆,祭典不绝。墓坑祭奠仍然殉牛、狗、马等。此外,当时的吐谷浑人由于文化认同差异和不堪忍受征发、赋税、劳役等原因,不断内附。如武则天圣历二年(699)4月,7000帐吐谷浑人投唐,同年7月吐谷浑部落1400帐内附。圣历三年(700),又有吐谷浑“余部诣凉、甘、肃、瓜、沙等州降”。为此,当时凉州都督郭元振认为“吐浑所降之处,皆是其旧居之地,斯辈既投此地,实有恋本之情。”<sup>[23]</sup>

瓜沙慕容氏为吐谷浑王室后裔的结论已为学者和敦煌文献 S. 84434A - H《甲辰至丁未年(944 - 947)李闳梨出使黄麻麦名目》等证明。此外,名之前标明乡里部族的做法在敦煌文献中是比较普遍的,

同伴文书中还有通颊菜憨奴、洪池宋狗奴、洪池龙什德等人记录。退浑与通颊在归义军时期被编为部落,洪池则为乡名,标在人名之前,以明其籍贯或部族,而这种称呼在今土族中常见。在丝路南道,吐谷浑亡国后,大批的吐谷浑人被吐蕃统治者迁到楼兰地区,因人数众多,这一带又被称为“退浑国”。在丝路北道 P. 2962《张议潮变文》中记载到伊州地区有一定数量的吐谷浑人,“敦煌北一千里镇伊州城西有纳职县,其时回鹘及吐谷浑居住在彼,频来抄劫伊州,俘虏人物,侵夺畜牧,曾无暂安。”可见有部分吐谷浑人依附于西州回鹘,居住在伊州西部地区。<sup>[24]</sup>

唐后期五代宋初,吐谷浑后裔在河西及西域东部地区有众多的聚落。以慕容氏为主体的吐谷浑人在归义军时期势力崛起,长期控制瓜州并影响到沙州归义军的政局。除慕容氏外,还有浑氏和其他诸姓的吐谷浑人,在其灭国几百年后仍积极活跃在河西的历史舞台上。<sup>[25]</sup>这恰恰可以与土族民间流传的“吐谷浑的一部,由甘州、凉州到了威远堡居住”相一致。此外,民间一些口传和仪式也能说明以上问题。“何家和刁家原是裕固族,从甘肃迁来的,被称为‘其卡昆’,是河谷地带人的意思,取河音而姓何,何家刚来时住在西湾里,至今这里一直被称为‘西热裕固湾’,土族也称裕固族为‘西热裕固’”。<sup>[26]</sup>现今部分土族、裕固族仍认为《格萨尔》中霍尔白帐王是他们的祖先,并在祭祀鄂博时向白哈尔神和天泰等神灵祈请护佑。<sup>[27]</sup>

### (三) 自称“蒙古尔”的释疑

自13世纪以来,蒙古军队进入甘青地区,《元史·太祖本纪》载“太祖二十二年丁亥春,帝留兵攻夏王城,自率师渡河攻积石州。二月,破临洮府;三月,破洮、河、西宁三州”。1235年,河湟地区被赐给窝阔台大汗的第三子阔端作封地。1239年,阔端派部将朵儿达罕(达尔罕台吉)等率军经青海进入乌思藏。1252年秋,忽必烈奉命征大理,进驻临洮,筹划进军。1253年于河州(今甘肃临夏)置“吐蕃宣慰使司都元帅府”,管理安多地区藏族各部(元初至元时改称“吐蕃等处宣慰使司都元帅府”)。<sup>[28]</sup>1270年,奥鲁赤被封为西平王,管辖今青海东部地区、甘肃临夏以及四川北部藏区。其间理当有这些蒙古贵族的部众在这些地区落籍,繁衍生息。因此,在这些地区部分民族的祖源记忆和传说中,蒙古人军队远征都被赋予特别重要的地位,成为他们祖源记忆和传说的核心元素。<sup>[29]</sup>据《佑宁寺创建记》载:蒙古成吉思汗的军队进入青海,部将格日利特及其部属留居于今互助一带,与当地霍尔人通婚,繁衍成为土

族。佑宁寺的前身郭隆寺落成时,格日利特被封为“尼达”(即地方保护神),其塑像亦被供奉在寺中。此外,土族口头传说中除有部分土族来源于元代蒙古驻军后裔的传说外,还隐含着许多与蒙古人相冲突的传说记忆。<sup>[30]</sup>如互助土族民间故事《满孜浑》讲述“很早,被称为苏呼人的蒙古军队来到祁连山脚下的苏呼滩驻扎,为了生存和繁衍后代,便与当地姑娘成婚。当时,当地有位英雄首领叫满孜浑,她的姐姐嫁给了苏呼人为妻。后来,满孜浑被外甥诱使落入苏呼人的包围当中英勇战死。苏呼人顺势占领了满孜浑的地方”。<sup>[31]</sup>

历史传说,虽不可以作为可靠的史料,但它也是历史的一种“反映”。蒙古族祖源记忆在族群资源竞争中的工具性可能也容易滋生相应的祖源攀附、假借现象。如在成吉思汗及窝阔台时期,与蒙古人相似的阴山一带吐谷浑后裔受到与蒙古人相等的待遇。<sup>[32]</sup>蒙古族进入甘青地区时往往以征服者、统治者的面目而出现;在清代,由于满蒙联姻政策,蒙古族的地位仅略次于满族而远高于国内其它民族,蒙古贵族享有政治、经济等多方面的特权。于是,蒙古族时常能够在族群资源竞争中居于有利地位。<sup>[33]</sup>此外,清代前期,西海蒙古势力在青海处于上升趋势。如康熙十二年(1674年)前后,和硕特蒙古固始汗之子孙纳麦力干控制范围已达青海互助、乐都一带。<sup>[34]</sup>在此情况下,蒙古族祖源记忆就有成为族源资源竞争的可能的工具的可能。加上土族在体质、语言和宗教信仰等方面与蒙古族有很大的相似性,土族很容易与蒙古族找到共同的文化认同感。一些土司或上层为强调与蒙古族的认同感,需要从祖源上寻找依据。借此强调自身与蒙古族的宗教和政治联系。如清雍正元年(1723年)郭隆寺活佛喇嘛参与了青海和硕特蒙古罗布藏丹津反清事件。抚远大将军年羹尧折奏“张家胡土克图之胡必尔汗,原住西宁东北郭隆寺,属下喇嘛甚多,素与罗布藏丹津、阿尔布坦温布和好。”<sup>[35]</sup>《佑宁寺志》也记载“战乱始发前,各寺皆以蒙古人为靠山,无视汉人”。<sup>[36]</sup>雍正对年羹尧率军剿杀聚众反抗的僧侣,纵火焚烧寺院之事亲自批点:“甚合理。惟杀喇嘛,毁庙,消除蒙古之论装于心中。”这些材料可以准确说明郭隆寺(佑宁寺)等深受蒙古族大力供养,与蒙古贵族来往密切。周伟洲先生认为“蒙古族进入并统治土族地区,是在公元十三世纪之后……土族形成过程中融合了部分蒙古族到还可以,如谓蒙古族为今天土族主要族源则欠妥。”<sup>[37]</sup>祖先认同是维持民族边界的重要基础,而且

追溯的祖先往往是历史上最著名的民族英雄。有学者认为:云南通海的蒙古族自元代进入云贵高原 700 多年来,对自己祖先的记忆是深刻的。如在兴蒙乡建有三圣宫,塑着成吉思汗、蒙哥、忽必烈三位祖先的坐像,有专人看管,长年香火不断。<sup>[38]</sup>而土族恰恰相反,可见土族主体源于吐谷浑人而非蒙古,但其发展过程中也吸收了蒙古人的成份且占一定的比例。土族形成后的历史发展过程中,还不断融合有汉族、藏族以及后来进入土族地区的“西海蒙古”和“和硕特蒙古”等。正如历史学家拉施特丁在其《史集》中提及的那样“现今由于成吉思汗及其宗族的兴隆,由于他们是蒙古人,于是各有某种名字和专称的(各种)突厥部落,如柞刺亦儿、塔塔儿、斡亦剌惕、汪古惕、客列亦惕、乃蛮、唐兀惕等,为了自我吹嘘起见,都自称为蒙古人,尽管在古代他们并不承认这个名字。这样一来,他们现今的后裔以为,他们自古以来就是同蒙古的名字有关系并被成为(蒙古),其实并非如此,因为在古代,蒙古人(不过)是全体突厥草原部落中的一个部落(而已)。”<sup>[39]</sup>蒙古人在广大地域范围内,在众多游牧部族的历史记忆中,仍然是一个辉煌的概念,人们常以蒙古人后裔为荣,争相把本族的历史与蒙古人拉上关系。由于元、清时期蒙古族特殊的权力与地位,决定了部分土族上层精英调整本族群的边界与本质,甚至改变原有的族源记忆和自称来拉近与强势族群的关系。将族群认同作为政治经济谋略的手段,以期在资源竞争与分配上取得较优越的地位,导致“蒙古尔”、“察汗蒙古尔”意识增强。

### 三、对土族历史记忆与族群认同的几点反思

费孝通教授在《中华民族多元一体格局》中指出“从生物基础,或所谓‘血统’上讲,可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂作用,没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’,所有的民族都是不断有人被其他民族所吸收,同时也不断吸收其他民族的人。”<sup>[40]</sup>土族是中华民族多元一体格局的一个典型例证,土族血缘和文化的来源也都是多元的,历史上土族先民与汉、羌、鲜卑、吐蕃等民族发生吸纳、融合等现象,而且这种融合吸纳是双向和多向的。如吐谷浑时期吸纳和同化了鲜卑、羌、汉诸族,同时许多吐谷浑部族也融入到了汉、吐蕃等族当中。土族文化是在原有文化基础上不断融合众多外来民族文化因子而形成的,具有浓厚的多重文化元素层叠、整合和汇融等特点。但当外来文化影响频繁时,其原有文化色彩逐渐趋于淡化甚至消失,外来文化色彩反而愈加浓烈。土族口传历史记忆和文化认同即是如此。

### (一) 土族口传历史记忆和族群认同处于动态演变过程中

族群认同会随着文化的变迁而发生变迁。族群的身份是流动变化的,族群的分类不能以僵化的标签来对应。族群认同背后往往包含着对文化资源和权力的操控,与其所处不同历史时期的社会动荡、与异民族文化互动等因素密切相关。当一个族群的认同发生变化的时候,为了诠释现实认同的合理性,人们会主观地建构起一套与现实认同相符的“历史”,而真实的历史有可能被失忆或有意识忽略,客观特征也会被有选择性地认同。在文化不断涵化,认同发生变迁的情势下,族群边界变得模糊不清,历史事实、客观特征对主观认同变得不再重要甚至毫无意义;从长时段的历史连续性看,族群认同会随着文化和族群性的变迁而不断变迁。<sup>[41]</sup>

对祖源的记忆,人们对最近的记忆,历史的认知并非如外人所讲求要符合所谓的“客观与真实”的基本标准。人们对于自身历史的记忆不仅是一种社会的建构,而且是出于他们面临具体的生活境遇时的需求。当人们以回头看的方式进行文化认同,确认自己处在一个强大的历史空间和族群文化之中,当人们自觉不自觉地“在历史记忆”中寻找“蛛丝马迹”时,许多“历史记忆”尤其是呈动态流变的“历史传说”早已经屈从了当时占主流和强势群体的思想话语,受文化惯制、信仰习俗等浸染、删改和涂抹,而变得面目全非。但正如马克思指出“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑。”<sup>[42]</sup>因此,在许多土族神话和民间传说如《阳世的形成》、《混沌周末歌》、《恰然》、《双阳公主》和《丹阳公主》中都有明显的“文化叠合”或“多元记忆冲突”的痕迹,可见其在传承过程中经过了多重的修整和删减,有些核心内容如《花箱子》、《嫁男儿》、《抢婚》、《道拉的来历》仍隐含了一些土族先民早期的“从妻居”、“抢婚”等生活的模糊记忆。土族“白哈尔桑”、“郭尔特帝帝”、“丹阳公主”、“思不乌拉”、“霍尔丙杰”等传说与歌谣作为土族重要口承文化隐含了土族历史的部分真相,保存了土族对于自己族群历史的一些真实记忆,也反映了在某一时期土族存在着族群间高度的紧张关系,传递着许多与族群关系相关的隐喻性信息。

### (二) 土族多元历史记忆隐含着结构性失忆和重组

顾颉刚先生认为:传说本身也是一个历史的过

程。一个事情就是通过流传——不管是在口头上,还是在文献上——层层地加上了很多后人的一些和当时的情境结合起来的人为的东西。如果我们想找到一个“真实”,就要一层层地剥离历代黏附粘连在上面的东西。但同时更为重要的是,这个一层层叠加、黏附的过程本身也非常值得重视。族群认同的产生与族群边界的维持,结构性失忆与族群认同变迁,以及与此有关的历史记忆的选择、强化、重整与遗忘,都发生在土族当中。土族许多不同的口传历史记忆说明了土族族体构成的复杂与多元,以及土族先民对他族族群历史记忆的借用和对本群体的结构性遗忘,这说明土族先民在历史上失去了一些维持族群边界的文化资源,其中本族群一部分已经融入到另外一个群体,同时另外一些族群也已融入到了本族群。这也恰恰说明历史记忆的每一次书写或擦拭并不是随机和随意的,而是受自然社会政治经济文化情境和作者个人攀附心理等种种影响所致。许多民间传说和神话故事的具体情节或者人物都有可能是虚构的,但是他们所表现出来的历史情景与创作者和传播者以及改编者的心态与观念却是真实存在的。如果将与土族历史记忆相关的历史文本和民间传说互相佐证,放置于某个区域社会具体的时间序列里,有助于我们理解和细化原来的历史知识,能够窥见更为细致的历史事实和一定区域历史发展的时空脉络。

年鉴学派创始人之一的布洛赫早就告诫过我们,“各时代的统一性是如此紧密,古今之间的关系是双向的。对现实的曲解必定源于对历史的无知;而对现实一无所知的人,要了解历史也必定是徒劳无功的”。<sup>[43]</sup>现今土族所聚居的河湟地区是一个多元族群、多元文化的社会。在历史上是一个民族迁移、征服、融合频繁的地区,是我国儒道文化与藏传佛教文化、伊斯兰文化的交叉结合地带,也是汉族、藏族、回族等民族文化的边缘和缓冲地带。土族文化是与鲜卑、西羌、吐蕃、蒙古、汉等多种异文化进行多次文化互动而形成的。在现今土族祖先记忆中,有关吐谷浑后裔的记忆几乎消失殆尽。这是因为集体记忆的重组总是伴随着集体的结构性失忆的过程。正如王明珂指出的“人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>[44]</sup>土族的形成一直是处在与外来民族互动过程中,在新的自然和人文生态中发生分流、重组、融合现象,加上土族没有本民族文字,其口传历史记忆必然处在结构性失忆和新的记忆的重构过程之中。但由于土族先民与汉、藏等民族交流频繁,汉、藏文史书上的零星记载

为我们了解当时社会提供了凝固的文本。如敦煌汉藏文献中保存了唐后期、五代、宋初散居在河西及西域东部地区吐谷浑人活动的大量材料,我们也不能因资料的缺乏而否认当时许多吐谷浑人在河湟地区的活动。因此,历史上固态的文献史料和一些学者的考证研究得出土族以吐谷浑为源的结论不容质疑。而多元、流变的口传文本也恰恰证明土族先民吸收羌、汉、藏、蒙古等众多民族成分的实例也不可排斥。尤其蒙元以后陆续进入甘青地区的蒙古人,明代以来汉族驻军和屯名,再次给土族注入了北方草原和中原汉文化因子,补充了新的历史记忆,甚至使部分土族的历史记忆发生结构性失忆和重组。

总之,本文主要从历史文献的固态性与口头传说的流变性视角,释读了当前一些学者多以重组而成的现代土族历史记忆和自称解释土族族源构成的误区和争论。历史文献早已将历代土族人口分布、习俗等以静态的形式保存下来,如果不梳理文献而直接将可能经过多次流变、改造的历史传说作为族源认同的重要依据,定会发生误读。此外,青海许多汉族来源传说追忆于明代南京“珠玑巷”,而不追忆于秦汉以前,土族不能追忆于“吐谷浑”记忆,恰能说明人类记忆模式隐含着某种“记忆程式”,这需要我们今后进一步努力探究。

#### 参考文献:

- [1] 祁进玉. 土族族源研究及其反思[J]. 青海民族学院学报 2009 (4).
- [2] 王明珂. 历史事实、历史记忆与历史心性[J]. 历史研究 2001 (5).
- [3] 陈春声, 陈树良. 乡村故事与社区历史的建构——以东风陈氏为例兼论传统乡村社会研究的若干问题[J]. 杨念群. 新史学——多学科对话的图景(下)[C]. 北京: 中国人民大学出版社 2003: 471.
- [4] 乌丙安. 民俗文化新论[M]. 沈阳: 辽宁大学出版社 2001: 286.
- [5] 胡鸿保, 定宜庄. 口述史与文献的通融: 满族研究新体验[J]. 黑龙江民族丛刊 1998 (4).
- [6] [美] 保罗·康纳顿. 社会如何记忆[M]. 上海: 上海人民出版社 2000: 118.
- [7] 邹立波. 历史记载与祖源记忆——对瓦寺土司两种祖源历史文本的解读[J]. 四川大学学报, 2009 (2).
- [8] [12] [17] [32] 吕建福. 土族史[M]. 北京: 中国社会科学出版社 2002: 253, 500, 194, 312.

- [9][清]梁份. 秦边纪略[M]. 西宁: 青海人民出版社, 1987: 35.
- [10][11]赵世瑜. 传说·历史·历史记忆——从20世纪的新史学到后现代史学[J]. 中国社会科学 2003 (2).
- [13][44]王明珂. 华夏边缘——历史记忆与族群认同[M]. 北京: 社会科学文献出版社 2006: 32. 52.
- [14]史记·卷2·本纪2[M].
- [15]史记·卷28·书6[M].
- [16]史记·卷79·列传19[M].
- [18]吕建福. 土族名称考释[J]. 青海民族学院学报 2007 (1).
- [19]转引自胡鸿. 草原政权的“正统观念”与历史记忆——以北族记忆中的匈奴为例[J]. 民族研究 2007 (3). 参见 Peter B. Golden, Nomads and Sedentary Societies in Medieval Eurasia, p. 12. Historical Association 2003.
- [20]胡鸿. 草原政权的“正统观念”与历史记忆——以北族记忆中的匈奴为例[J]. 民族研究, 2007 (3).
- [21]石德生. 羌浑族群关系考辨[J]. 青海师范大学学报 2004 (5).
- [22]程起骏. 吐蕃治下的“吐谷浑邦国”初探[J]. 中国藏学 2003 (3).
- [23]通典·卷190·吐谷浑[M].
- [24][25]冯培红. 从敦煌文献看归义军时代的吐谷浑人[J]. 兰州大学学报 2004 (1).
- [26]李志农, 丁柏峰. 土族——青海互助县大庄村调查[M]. 昆明: 云南大学出版社 2004: 8.
- [27]王兴先. 华日地区一个藏族部落的民族学调查报告——山神和山神崇拜[J]. 西藏研究 1996 (1).
- [28]朱普选. 青海多元民族文化的形成及其整合[J]. 西藏民族学院学报 2006 (5).
- [29]曾现江. 藏彝走廊的蒙古族源记忆[J]. 西南民族大学 2007 (2).
- [30]鄂崇荣. 多元历史记忆与族群认同变迁——从土族神话传说看民和土族认同的历史变迁[J]. 青海民族学院学报 2008 (2).
- [31]满孜浑. 讲述者: 席龙神保 搜集整理: 席元麟 搜集时间 1984 年 搜集地点: 东山乡什巴村, 载于青海土族民间文化集[C]. 西宁: 青海人民出版社 2009.
- [33]曾现江. 藏彝走廊的蒙古族源记忆[J]. 西南民族大学 2007 (2).
- [34]翟建红. 十六至十八世纪蒙古族势力在华热藏区的活动——以藏传佛教为中心[D]. 西北师范大学硕士学位论文 2009 年 6 月 第 22 页.
- [35]清实录·卷15[M].
- [36][清]土观·罗桑却吉尼玛. 佑宁寺志(三种)[Z]. 西宁: 青海民族出版社, 1990: 65.
- [37]周伟洲. 关于土族族源诸问题之管见——评〈土族简史〉有关论述[J]. 青海民族学院学报, 1983 (4).
- [38]杨沛艳. 关于土族族源争论的几个焦点问题[J]. 青海民族研究 2007 (4).
- [39]拉施特丁. 史集[M]. 北京: 商务印书馆, 1983: 166.
- [40]费孝通. 中华民族多元一体格局[M]. 北京: 中央民族学院出版社, 1989.
- [41]索端智. 历史事实·社会记忆·族群认同——以青海黄南吾屯土族为个案的研究[J]. 青海民族学院学报 2006 (1).
- [42]马克思恩格斯选集·第1集[C]. 北京: 人民出版社, 1972: 603.
- [43][法]马克·布洛赫. 为历史学辩护, 北京: 中国人民大学出版社 2006: 37.

(责任编辑 星全成)

## Try to Talk Several Problems in the Tu Historical Research

*E Chong-rong*

**Abstract:** Tu historical research in the current mainly focused on the different interpretations of history text and oral spread. No written records of oral spread under the influence of foreign culture in the dynamic process is prone to mutation or broken, but the account of historical documents is solid and static. This paper preliminary discussion the issues Tuyuhun was “Chang” and “Tibet”, “Monguor” and others.

**Key words:** Tu people; historical memory; identity of ethnic group