



教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果丛书
国家社科基金重大项目资助
四川大学“985工程”、“211工程”二期建设项目专项经费资助

藏彝走廊研究丛书 石硕 主编

青藏高原东缘的古代文明

石硕 著

Zy

藏彝走廊研究丛书



四川大学“985工程”二期
南亚与中国藏区研究创新基地
四川大学“211工程”
中国区域历史与文化

四川出版集团 四川人民出版社



青藏高原东缘的古代文明

ISBN 978-7-220-08388-4



9 787220 083884 >

定价：45.00元



教育部人文社会科学重点研究基地重大项目成果丛书
国家社科基金重大项目资助
四川大学“985工程”、“211工程”二期建设项目专项经费资助

青藏高原东缘的古代文明

石 硕 著

四川出版集团 四川人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

青藏高原东缘的古代文明 / 石硕著. —成都:
四川人民出版社, 2011. 9
(藏彝走廊研究丛书 / 石硕主编)
ISBN 978-7-220-08388-4

1. ①青… II. ①石… III. ①青藏高原—藏族—民族文化—文集②青藏高原—彝族—民族文化—文集 IV.
①K281.4-53②K281.7-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 158002 号

QINGZANG GAOYUAN DONGYUAN DE GUDAI WENMING
青藏高原东缘的古代文明

石 硕 著

责任编辑
装帧设计
责任校对
责任印制

章 涛
戴雨虹
袁晓红
李 剑 孔凌凌

出版发行
网 址

四川出版集团 (成都市槐树街 2 号)
四川人民出版社
<http://www.scpph.com>
<http://www.booksss.com.cn>
E-mail: scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net

发行部业务电话
防盗版举报电话

(028) 86259459 86259455
(028) 86259524

照 排
印 刷
成品尺寸

四川胜翔数码印务设计有限公司
成都东江印务有限公司
146mm×208mm

印 张
字 数
版 次
印 次
书 号
定 价

17.625
400 千
2011 年 9 月第 1 版
2011 年 9 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-220-08388-4
45.00 元

■ 版权所有·侵权必究

本书若出现印装质量问题, 请与我社发行部联系调换
电话: (028) 86259624

四川大学“藏彝走廊研究丛书”编委会

主 编 石 硕

编 委（按姓氏笔画排名）

王挺之 石 硕 冉光荣 刘复生 孙锦泉
李绍明 李永宪 李星星 李 锦 邹立波
林俊华 赵心愚 袁晓文 霍 巍

成 员（按姓氏笔画排名）

王 庆 叶静珠姆 次旦顿珠 刘先强 陈 东
李玉琴 杜 江 杨永红 赵艾东 美朗宗贞
耿 静 曹彪林 蒋庆华 鲍 栋

目 录

藏彝走廊：一个独具价值的民族区域

——论费孝通先生提出的“藏彝走廊”概念 (1)

关于藏彝走廊的民族与文化格局

——试论藏彝走廊的文化分区 (20)

认识藏彝走廊的三个角度与研究思路 (36)

藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题研究评述 (51)

黄河上游新石器时代人群向藏彝走廊迁徙路线之探讨 (66)

藏彝走廊地区新石器文化区域类型及其与甘青地区的

联系 (77)

从人类起源的新观点看西藏的旧石器时代文化遗存 (93)

藏彝走廊地区石棺葬文化及其与甘青地区的联系 (109)

藏彝走廊地区石棺葬所属人群探讨 (132)

羌人入据青衣江流域时间探析 (154)

汉代的“笮都夷”、“旄牛徼外”与“徼外夷”

- 论汉代川西高原的“徼”之划分及部落分布 (168)
- 汉代西南夷之“夷”的语境及变化 (185)
- “旄牛种越巂羌”考辨 (200)
- 汉晋时期南中“夷”、“越”辨析 (212)
- 魏晋时期的“氐僂”与“叟”辨析 (229)
- “蜀曰邛”：古蜀国的邛人及相关问题探讨 (240)
- 汉代西南夷中“巂”之人群内涵
- 兼论蜀人南迁及与西南夷的融合 (255)
- 从唐初的史料记载看“附国”与“吐蕃” (274)
- 附国与吐蕃 (284)
- 《旧唐书·东女国传》所记川西高原女国的史料纂乱及
相关问题 (307)
- 女国是苏毗吗
- 论女国与苏毗之差异及女国即苏毗说之缘起 (325)

隐藏的神性：藏彝走廊中的碉楼

- 从民族志材料看碉楼起源的原初意义与功能 (343)
- “邛笮”解读
- 一个隐含青藏高原碉楼起源真相的符号 (365)
- 青藏高原碉楼分布所对应的若干因素探讨 (385)
- 青藏高原“碉房”释义
- 史籍记载中的“碉房”及与“碉”的区分 (408)
- 雅砻江源的世界奇观：石渠松格嘛呢石经城 (423)



茶马古道及其历史文化价值	(431)
从《拔协》的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传 的不同特点及历史作用	(450)
川西藏区的民间宗教形式	(466)
《格萨尔》英雄史诗与康巴文化精神	(483)
康区藏族的形成及多元文化特点	(493)
关于“康巴学”概念的提出及相关问题 兼论康巴文化的特点、内涵与研究价值	(508)
岷江上游走廊的历史演变与民族文化特点	(528)
汶川地震灾区：岷江上游的人文背景与民族特点 兼论岷江上游区域灾后重建过程中对羌文化的 保护	(542)
后 记	(557)

藏彝走廊：一个独具价值的民族区域

——论费孝通先生提出的“藏彝走廊”概念

“藏彝走廊”是费孝通先生 1980 年前后提出的一个历史—民族区域概念，主要指今川、滇、藏三省区毗邻地区由一系列南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷区域。我们知道，中国的总体地形构造是西高东低，这一基本地形趋势使得中国境内大多数河流、山脉都主要呈东—西走向。但在我国西部青藏高原东南缘的西藏东部和四川、云南西部一带，却存在一个山脉、河流均呈南—北走向的独特地理单元，这就是闻名于世的横断山高山峡谷地带，也是地理学上通常所称的“横断山脉地区”^①。该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江分别自北向南从这里穿流而过，在峰峦叠嶂的高山峻岭中开辟出一条条南北走向的天然河谷通道，所以自古以来即成为众多民族或族群南来北往、频繁迁徙流动的场所，也是历史上西北与西南各民族之间沟通往来的重要孔道。为此，费先生将其称为“藏彝走廊”。

^① 中国科学院《中国自然地理》编辑委员会：《中国自然地理》（总论），科学出版社 1985 年版，第 42 页、第 403—405 页。

“藏彝走廊”一词可以说比较准确、简约地概括了这一特殊区域的特点。费先生提出“藏彝走廊”概念迄今已过去 20 年，但无论这个概念本身还是其所指称的区域均尚未受到应有的重视，其内涵和价值亦未被学术界充分认识。虽然“藏彝走廊”概念提出后，得到学术界一定程度的响应与认同——一些研究西南民族的学者已在其论文中正式使用这一概念并对其作过某些阐述^①，近年一些介绍该区域的普及读物中也开始使用“藏彝走廊”一词——但总体看，目前学术界对此概念的使用尚不广泛，对它的认识也存在一些歧异和模糊性。目前此概念还主要在具体从事该区域研究的学者中偶被使用，尚未成为我国民族学界乃至其他相关领域普遍知晓和约定俗成的概念。那么，应当如何认识费先生提出的“藏彝走廊”概念及其所指称的这个特定民族区域？费先生是在什么思路和背景下提出“藏彝走廊”概念的？此概念有何学术意义与科学价值？“藏彝走廊”所指的这个民族区域在我国民族格局中居于什么地位？对这些问题目前尚缺乏讨论。笔者以为，“藏彝走廊”概念不仅涉及对一个特定民族区域的认识和理解，也关涉如何从具体的“历史—民族区域”角度来确立中国民族格局整体视野的问题。此问题颇具深意，对我国当前的民族研究不乏启示作用。本文将围绕费先生所提出的“藏彝走廊”概念，试就上述问题作一讨论。

^① 据笔者检索，目前讨论或涉及“藏彝走廊”的论文主要有：刘达成：《关于“藏彝走廊”研究的几个问题》，载《云南社会科学》1993 年第 6 期；李绍明：《西南丝绸之路与民族走廊》，载《中国西南的古代交通与文化》，四川大学出版社 1994 年版，第 35—48 页；申旭：《藏彝民族走廊与茶马古道》，载《西藏研究》1999 年第 1 期；李星星：《藏彝走廊的历史文化特点》，载《中华文化论坛》2002 年第 1 期。



一、“藏彝走廊”的提出与“历史—民族区域”

为什么说“藏彝走廊”是一个历史—民族区域概念？这不得不涉及费先生提出此概念的基本思路和背景。

费先生是在1978年、1981年和1982年有关民族问题的三次发言中逐步提出和完善“藏彝走廊”概念的^①。仔细研读费先生的这三次发言，我们可发现在1980年前后费先生一直在思考这样一个宏观问题：我国的民族研究如何继往开来？如何在总结以往经验和失误的基础上开拓我国民族研究的新局面？费先生在1981年的发言中曾谈道：“总的说来，我们这一代确是走了很大一步。首先应该肯定这点。我们可以说是从无到有，从很局部很局部、零零星星的，一直到全面的、全国性的调查。这在全世界是少有的、值得自豪的事情。可是我们今后的三十年应该怎么做？我们要为后辈开点路子。”^②次年，费先生在武汉的民族问题座谈会上又再次谈道：“总之，过去三十年的民族调查工作，我们国家花了钱花了力，各个民族都出了力。我们搞了不少资料，数量很大。可是，……下一步怎么走，我考虑了这个问题，我们不能停留在以前的

① 1978年9月在政协全国委员会民族组会议上的发言；1981年月12月在中央民族学院民族研究所座谈会上的发言；1982年5月在武汉同社会学研究班及中南民族学院部分少数民族同志座谈会上的发言。这三次发言内容均经整理后发表，分别形成以下三篇论文：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期；《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版；《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。

② 费孝通：《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版，第82页。

水平上。”^①正是在这种“继往开来”的宏观思考中，费先生开始认识到以往我国民族研究的一个重要局限：“过去的民族研究是按民族的单位孤立起来，分别一个一个地研究，在方法上固然有其长处，但是也有它的局限性。”^②这个局限性就是：“一个民族一个民族地研究，写它的历史，不是从一个整体，从中华民族这个整体来看各民族间的往来变动，怎样影响它们的形成、合并和分化。”^③正是在总结并针对以往民族研究之局限的基础上，费先生提出了我国民族研究“下一步怎么走”的基本思路：“过去我们一个省一个省地搞，一个民族一个民族地搞。而中国少数民族有它的特点，就是相互关系深得很，分都分不开。……而民族与民族之间分离来研究，很难把情况真正了解清楚。我主张最好是按历史形成的民族地区来进行研究。”^④这里，费先生提出了一个重要概念——“历史形成的民族地区”。那么，什么是“历史形成的民族地区”？怎样具体认识和划分我国“历史形成的民族地区”？1981年费先生就此提出了一个基本方案：“从宏观的研究说来，中华民族所在的地域至少可以大体分成北部草原地区，东北角的高山森林区，西南角的青藏高原，藏彝走廊，然后云贵高原，南岭走廊，沿海地区和中原地区。这是全国这个棋盘的格局。我们必须从这个棋盘上的演变来看各个民族的过去和现在的情况，进

① 费孝通：《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。

② 费孝通：《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版，第90—91页。

③ 费孝通：《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。

④ 同上。



行微型的调查。”^① 以上提到的各个区域，显然正是费先生所说的“历史形成的民族地区”^②。可见，费先生正是将“藏彝走廊”作为我国一个单独的“历史形成的民族地区”提出和看待的。所谓“历史形成的民族地区”，据费先生提到的以上各区域的情况看，我们大致可将其理解为是指历史上由于处于一个相同的地理环境而形成的有着大体相似的民族面貌、文化传统与社会类型并且各民族之间存在密切渊源联系的民族区域。不过，我们可注意到，费先生划分的上述“历史形成的民族地区”实际上包含两种类型：一是“板块”类型，如“北方草原”、“东北高山森林区”、“青藏高原”、“云贵高原”等；另一种则是“走廊”类型，费先生特别提到了其中的“藏彝走廊”和“南岭走廊”。1982年，费先生又对“历史形成的民族地区”中的“走廊地区”作了以下论述：“西北地区还有一条走廊，从甘肃沿丝绸之路到新疆。……上述几个复杂地区：一条西北走廊，一条藏彝走廊，一条南岭走廊，还有一个地区包括东北几省。倘若这样来看，中华民族差不多就有一个全面的概念了。所以，我在一篇文章中提出来，我们需要一个宏观的、全面的、整体的观念，看中国民族大家庭里的各个成分

① 费孝通：《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版，第91页。

② 苏维埃民族学派中曾有“历史民族区”的概念，是指：“一个由于共同的社会经济发展和人们长期交往和相互影响而在居民中形成类似文化生活（民族的）特点的人们居住区。”见〔苏〕尼·尼·切博克萨罗夫、伊·切博克萨罗娃《民族·种族·文化》，赵俊智、金天明译，东方出版社1989年版，第250页。虽不排除费先生提出的“历史形成的民族地区”可能受到苏维埃民族学派“历史民族区”理论的影响，但很显然，费先生主要是在从宏观格局上分析中国境内各民族形成的特点和具体情形时借用这一概念，而不是用此概念的理论简单套用于中国之实际。

在历史上是怎样运动的。”^①可见，藏彝走廊不但是一个“历史形成的民族地区”，而且属于其中的“历史—民族走廊”类型。

由以上引述，我们可以看到，“藏彝走廊”是一个有深刻学术寓意的概念。它并不是孤立和偶然提出的，而是费先生在全面总结以往民族研究的经验教训并针对其局限性的基础上，在主张确立民族研究的宏观整体视野，构建中国民族格局（即“全国这个棋盘的格局”）这一总体思路和背景下提出来的。这一总体思路和背景事实上也是后来费先生提出“中华民族多元一体格局”理论的一个重要基础。不过，“藏彝走廊”的提出有两个更具体、更基本的着眼点，一是“历史形成的民族地区”，二是“各个民族在历史上是怎样运动的”。“藏彝走廊”概念同时兼有这两个层面的含义。所以，对于“藏彝走廊”概念及其所指称的独特区域我们不仅需要将其放在“全国这个棋盘的格局”来认识，而且需要从“历史形成的民族地区”（或简称“历史—民族区域”）和各民族“在历史上是怎样运动的”这两个特殊视角来理解，方能把握其独特的内涵与价值。

二、“藏彝走廊”概念的学术意义与科学价值

笔者认为“藏彝走廊”概念的提出，对于其所指称的川、滇、藏相交接的川、滇西部及藏东这个独特区域至少有以下三个方面的学术意义：

第一，“藏彝走廊”概念首次从整体上准确、简约地概括了该

^① 费孝通：《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。



区域的人文特点。

自 20 世纪 30 年代以来，一些从事该地区民族、历史、语言研究的学者已对这个地区的特殊地理环境有所认识，并认识到该区域对于历史上的民族活动来说，具有交通和联结之性质。陶云逵先生在 1939 年写成的《碧罗雪山之栗粟族》一文中已谈到该地区在交通上的特点：“怒江，澜沧江，对于东往西，或西往东的交通上是一种阻碍，但是自北往南，或自南往北，未尝不是一条天成的大道，因为虽然不能行舟，但是沿河而行的便利是很诱人的。设如我们很笼统地叙述夹着这两条河的山脉形式和方向，则高黎贡山，碧罗雪山以及云岭雪山三者山脉，也多是自北而南的。这种形式，在交通方向上的便利与阻碍，和前述的河流是一样，就是便于南北，而碍于东西。”^①此外，章太炎、方国瑜、陶云逵、任乃强等前辈学者也均注意到了该区域中历史上发生的民族迁徙和流动现象^②。英国人 H. R. 戴维斯还将云南西部形象地称作“印度与扬子江之间的锁链”^③。“锁链”一词显然已有“地域纽带”的含义。在费先生提出“藏彝走廊”这一概念以前，学术界尽管常以“横断山脉区域”或“六江流域”来称谓这一区域，但却始终未形成一个从整体上准确反映该区域人文特点的称谓与概念。

① 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，载国立中央研究院：《历史语言研究所集刊》第十七册，原商务印书馆民国 37 年出版，中华书局 1987 年影印版，第 332—334 页。

② 见章太炎：《西南属夷小记》，方国瑜：《麽些民族考》，陶云逵：《关于麽些之名称分布与迁移》；均载李绍明、陈贤敏编《西南民族研究论文选》，四川大学出版社 1991 年版，第 1—6 页、第 262—280 页、第 281—293 页。任乃强：《羌族源流探索》，重庆出版社 1984 年版。

③ [英] H. R. 戴维斯：《云南：联结印度和扬子江的锁链——19 世纪一个英国人眼中的云南社会状况及民族风情》（Yunnan: the link between the India and Yangtze river），李安泰等译，云南教育出版社 2000 年版。

从这一意义上说，费先生是第一个将该区域之人文特点总结和概括为“藏彝走廊”的学者。费先生最早提出“藏彝走廊”概念，是1978年9月在政协全国委员会民族组会议上的一次发言。该发言后经整理，以“关于我国民族识别问题”为题发表于《中国社会科学》1980年第1期。费先生在该文中指出：“我们以康定为中心向北和向南大体划出一条走廊，把这条走廊中一向存在着的语言和历史上的疑难问题，一旦串联起来，有点像下围棋，一子相联，全盘皆活。这条走廊正处于彝藏之间，沉积着许多现在还活着的历史遗留。”接着，他又指出：“这条夹在藏彝之间的走廊，其南端可能一直绕到察隅和珞瑜。……我们应当进一步搞清楚这个走廊的民族演变过程。”很显然，费先生在此文中还并未直接使用“藏彝走廊”一词，仅用了“这条走廊正处于彝藏之间”、“这条夹在藏彝之间的走廊”等表述。直到1981年费先生才明确使用了“藏彝走廊”的提法^①。这说明费先生对“藏彝走廊”概念的表述是逐步清晰和明确的，经历了一个从酝酿思考到渐臻成熟的过程。

笔者以为，对“藏彝走廊”这一概念我们可作如下的诠释和理解：首先，“走廊”一词这里应包括两层含义：其一，是地理含义，指该区域在地理上呈“走廊”形态，是一个“地理通道”；其二是“人文”即“历史—民族”的含义，反映该区域是一条“历史—民族走廊”这一特点。至于“藏彝”二字，则概括了该“走廊”的基本民族面貌：藏族与彝族是今天此走廊中分布地域最广、人口数量最多的两个民族，其基本分布大体呈现“北藏南彝”的

^① 贺孝通：《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版，第91页。



格局：川西高原、西藏东部和滇西北高原即藏彝走廊北部主要为藏族分布地区；而其以南地区即藏彝走廊南部则主要为彝族或彝语支民族分布地区。由于藏、彝是这条走廊中的两个主体民族，故有“藏彝走廊”之命名。不过，以笔者之见，对“藏彝”二字我们还可作一种更宽泛的理解，即与其将“藏彝走廊”的“藏彝”二字理解为藏、彝两个具体民族，不如将其理解为“藏语支”和“彝语支”两个语支系统的民族更为妥帖和全面，更能准确体现该走廊的民族内涵。事实上，我们不难发现，除一些个别语支未确定的民族如羌、普米、独龙、珞巴、怒等之外，今天居住于该走廊中的民族，按其语言系属划分主要有三个语支：藏语支、彝语支和景颇语支。其中除景颇族是属景颇语支外，其余均属于藏语支和彝语支这两个语支的民族。属于藏语支的有藏族、门巴族，属于彝语支的则有彝族、哈尼族、纳西族、傈僳族、拉祜族、白族、基诺族等^①，他们均为该走廊中的世居民族。因此，从这一意义上说，将“藏彝走廊”中的“藏彝”二字理解为藏、彝两个语支系统的民族显然比理解为藏、彝两个具体民族要更全面，其背景和含义也更为扩展和丰富。我们说“藏彝走廊”概念准确、简约地概括了该区域的人文特点，其理由正在于此。^②由此可见，“藏彝走廊”不是一个单纯的地理区域概念，而主要是一个人文地理概念，它不仅是指称一个特殊和具体的民族区域，同时还包含了对这一区域之人文特点的提炼、概括与认识。

① 《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社1985年版，第557页。

② 马曜先生在1981年11月于昆明召开的中国西南民族研究学会首届年会的发言中将该走廊称作“藏缅语族走廊”，此称谓显然不如“藏彝走廊”来得简约和具体。见马曜：《我国西南民族研究的回顾与展望》，载西南民族研究学会编《西南民族研究》，四川民族出版社1983年版，第16页。

第二，“藏彝走廊”概念的提出意味着首次将该地区作为一个单独的“历史—民族区域”来看待。

这一点有着特殊意义。费先生既然是立足“全国这个棋盘的格局”，并着眼于“历史形成的民族地区”来提出“藏彝走廊”概念的，那么藏彝走廊就应是中国整体历史—民族格局的一个有机组成部分。故将“藏彝走廊”作为一个单独的“历史—民族区域”提出，不仅有助于我们对中国整体历史—民族格局的认识和理解，也为我们认识该区域在我国民族区域研究中的特殊地位与价值提供了更开阔的思路和视野。

过去，学术界对藏彝走廊这个特殊区域的认识之所以存在很大模糊性和局限性，一个重要的原因是从未将该区域作为一个单独的“历史—民族区域”提出和看待。尽管不少学者对该区域的特殊性和在历史上民族活动中所起的交通和联结作用已有所认识，但由于诸种原因，始终没有形成将该区域作为一个单独和特定区域的认识。在此背景下，人们长期以来不得不将这一区域放在“西南民族地区”的概念之下并通常以“西南民族地区”来统称这个区域。而事实上，“西南民族地区”是一个非常庞大、笼统的民族区域概念，它所指称乃是广西、贵州、四川、云南、西藏五省区的少数民族地区。将这样一个独具特点的区域放在一个如此大而笼统的民族区域框架中来看待和认识，不仅忽视和淡化了其特殊性，也给人们对这个独特区域的认识带来严重局限。所以，从这一点说，费先生以“藏彝走廊”概念首次将这个区域作为一个单独的“历史—民族区域”提出，对这个区域的认识与研究无疑具有里程碑意义，它不仅意味着从“全国这个棋盘的格局”对该区域特殊地位的认定，同时也意味着对该区域历史、民族之特殊价值的肯定。因此，笔者以为，用“藏彝走廊”这一“历史—民



族区域”概念将该区域从“西南民族地区”的框架中剥离出来有非常重要的学术意义，它不仅会有效地推进学术界对该区域特殊的历史及民族文化价值的认识和研究，同时也会将西南民族地区的研究进一步引向深入。

第三，“藏彝走廊”概念较好地解决了对该区域的统一称谓问题。

事实上，长期以来人们之所以不得不将该“藏彝走廊”放在“西南民族地区”概念下并以“西南民族地区”来指称这一区域，部分或潜在原因也在于始终未形成对该区域的一个明确而统一的称谓。解放前，人们虽曾以“川边”、“滇边”、“西康”甚至“锁链”等词来指称这一区域，但这些称谓只是指称该区域的某一段或某一部分，均未能涵盖藏彝走廊区域的全部。新中国成立后，对该区域最常见的称谓是“横断山脉地区”。这个称谓虽在地理范围上大体能够反映这个区域，并有较好的通识性，但却存在两个缺陷：其一，它是一个地理学概念，它所反映的主要是该区域山脉河流的走向及特点，并未反映其人文特点。其二，地理学上“横断山脉地区”的范围，东部以位于大渡河以东的邛崃山脉为界，这样位于邛崃山脉以东的岷江上游地区自然不包括在“横断山脉地区”的范围内。所以，严格地说，“横断山脉地区”的称谓仍不能完整表达这一区域。或许是鉴于“横断山脉地区”概念的局限性，从20世纪80年代起，学术界也开始使用“六江流域”来指称这一区域^①。“六江流域”的称谓虽避免了“横断山脉地区”概念的缺陷，在地理范围上较完整地囊括了这一区域，但“六江”

^① 1982年由西南民族学会组织的对该区域的考察即命名为“六江流域民族综合科学考察”。见李绍明、童恩正主编《六江流域民族综合科学考察报告之一：雅砻江下游考察报告》，中国西南民族学会1983年铅印本，前言部分。

一词因本身缺乏通识性，使用时常需作解释。其次，“六江流域”仍然是一个地理概念，未反映该区域的人文特点。第三，“流域”一词的起止区域较长，如岷江一直延伸到四川乐江、宜宾一带，金沙江也同样延伸至宜宾一带，若以“流域”相称，则乐山、宜宾等地也应在“六江流域”范围内，这显然与“六江流域”实际所指不符。所以“流域”一词缺乏必要的规定性，易生歧义。或许是鉴于上述几种称谓各有缺点、局限性和不明确性，故有学者干脆从行政区角度将其称作“川、滇西部及藏东”^①。此称谓虽具有较好的通识性，范围也较明确，但其缺点却一是累赘，二是没有特点和缺乏内涵。

因此，相对于人们在指称这一区域上的窘困与混乱，“藏彝走廊”一词可以说较好地解决了对该区域的统一称谓问题。因为“藏彝走廊”的称谓不仅意味将该区域作为一个单独的“历史—民族区域”来看待，可清楚地将其与相邻地区区分开来，而且“藏彝走廊”这一命名本身已包含对其自然、人文特点的一个基本认定。此外，“藏彝走廊”称谓具有简约、上口，易于普及和传播的特点，同时具有很好的通识性。因此，同以往对这一区域的所有称谓相比，“藏彝走廊”无疑是人文内涵最丰富、最简约的一个称谓。

三、关于藏彝走廊的范围、特点与统一称谓问题

以上所谈的是“藏彝走廊”概念。那么，如何认识作为实体

^① 如罗开玉的《川滇西部及藏东石棺墓研究》（载《考古学报》1992年第4期）即采用这一称谓。笔者在《藏族族源与藏东古文明》（四川人民出版社2001年版）一书中也较多地使用了这一称谓。



的藏彝走廊？很显然，要真正理解“藏彝走廊”概念的学术意义和科学价值，一个必要的前提是，我们必须对藏彝走廊这个特定区域的面貌和基本特点有所了解和认识。前已提到，费先生提出“藏彝走廊”概念，实际上意味着首次将川、滇西部及藏东这个区域作为一个单独的“历史—民族区域”来看待。那么，费先生将藏彝走廊作为一个单独的“历史—民族区域”的依据是什么？换言之，藏彝走廊包括哪些具体范围？它又有什么样的历史文化特点和独特价值？

对藏彝走廊的具体范围的认定，目前学术界尚存分歧。在费先生有关“藏彝走廊”的论述发表以后，最早对该走廊的范围进行阐述的是孙宏开先生。他在《川西民族走廊地区的语言》一文中写道：“从事我国西南地区民族史、民族学以及少数民族语言调查研究的同志，近几年来，经常指北自甘肃南部、青海东部，向南经过四川西部、西藏东南部到云南西部以及缅甸、印度东北部的这一条狭长的地带称为民族走廊。”^①不过，孙宏开在表述中并未明确说明这是藏彝走廊的范围。孙先生是研究藏缅语的学者，他勾画的这一范围可能主要侧重于藏缅语流布的范围，因为藏缅语族缅语支的分布正好包括了缅甸和印度东北部地区。此后，申旭、刘达成二人在论述藏彝走廊的文章中均将孙宏开的以上表述作为了藏彝走廊的范围^②。笔者以为，将“藏彝走廊”界定为一个如此辽阔区域可能过于宽泛。确切地说，这一区域实际上是将藏彝走廊所连接的上端即北部甘、青地区和下端缅甸和印度东北部

① 孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载西南民族研究学会编《西南民族研究》，四川民族出版社1983年版，第429页。

② 参见申旭：《藏彝民族走廊与茶马古道》，载《西藏研究》1999年第1期；刘达成：《关于“藏彝走廊”研究的几个问题》，载《云南社会科学》1993年第6期。

这两个辽阔区域均算在了藏彝走廊的范围之内，这是否恰当，尚可商榷。因为上述两个地区虽然都与藏彝走廊相连接，但是它们在地理上并未呈现出明显的“走廊”形态。笔者以为，“走廊”同与“走廊”相连接的地区理应有所区分，不宜将两者相混同。事实上，对藏彝走廊的范围，费先生在有关藏彝走廊的论述中曾明确提到三点：一、藏彝走廊应以康定为中心；二、藏彝走廊的南端绕到了西藏东部的察隅、珞瑜一带；三、这条走廊“从甘肃南下到云南西陲”^①。从这三点看，费先生主要将藏彝走廊的范围限定在以川西高原（康定）为中心并包括川、滇西部和西藏东部的横断山脉高山峡谷地带，并未将其延伸至缅甸和印度东北部地区。笔者较为同意近年李绍明先生对藏彝走廊范围的界定：“在川、藏、滇三省区的边境横断山脉中，分布着岷江、大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江、怒江六条由北往南流的大江及其众多支流，以上六江流经之地，从地理上而言包括川西高原、滇西北横断山高山峡谷区、滇西高原区和藏东高山峡谷区。这一区域即藏彝走廊中，迄今分布着藏缅语族的各族如藏、羌、彝、白、纳西、傈僳、普米、独龙、怒、阿昌、景颇、拉祜、哈尼和基诺等民族。”^②从李绍明先生的这一论述看，藏彝走廊的范围应有这样几个特点：1. 它主要是处于岷江、大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江、怒江六条由北往南流的大江及其众多支流所流经的川、藏、滇三省区边境的横断山脉地区；2. 从地理上它包括川西高原、滇西北横断山高山峡谷区、滇西高原区和藏东高山峡谷区；3. 它主要是藏缅

^① 费孝通：《民族社会学调查的尝试》，载费孝通《从事社会学五十年》，天津人民出版社1983年版，第90页。

^② 李绍明：《西南丝绸之路与民族走廊》，载《中国西南的古代交通与文化》，四川大学出版社1994年版，第37-38页。



语族的各民族居住和分布的地区。李绍明先生也未将甘肃南部、青海东部以及缅甸北部、印度东北部包括在藏彝走廊的范围之内。笔者以为，将藏彝走廊大体框定于上述地理范围之内应较为合理。事实上，对藏彝走廊范围的认定，关键在对“走廊”二字的理解。“走廊”应是一种左右形成屏障的线性通道，也就是说，它在线性方向上是一个通道，而在与线性垂直的方向则形成了较难通行的屏障。从这一意义说，藏彝走廊的范围显然主要应框定在由一系列南北走向的山系、河流所构成的横断山脉高山峡谷区域，因为正是在这一区域呈现了典型的東西形成屏障的南北线性通道。此外，从对藏彝走廊的实际论述看，费先生显然将处于涪江上游的白马藏人分布地区亦纳入藏彝走廊的范围^①，这是很正确的。这就是说，藏彝走廊的东部边缘并不止于岷江上游地区，还应包括龙门山脉一带的岷江和涪江上游地区，因为这个区域不仅与岷江上游地区相毗邻并同属南北走向的高山峡谷区，而且也同样是藏、羌民族分布地区。不过需要强调的是，“藏彝走廊”所指乃是一个人文地理区域而非严格的行政区划，故实际上不可能给出一个精确的范围，同时对其范围的确定很大程度上也只能宜粗不宜细。“六江流域”可以大体地框定其东西方向上的范围，但其北端和南端具体起止于何处，则尚无定论，还需要学术界作进一步的讨论。

藏彝走廊中的历史文化现象，正如同它那高山峡谷和沟壑纵横的地理环境一样独特而复杂多样。李星星新近发表的《藏彝走廊的历史文化特征》一文中将藏彝走廊的历史文化特征概括为七个方面，即“母系文化带”、“猪膘文化带”、“牦牛文化带”、“笃

^① 参见费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

苯文化带”、“重屋文化带”、“石棺葬文化带”、“藏缅语多元语言文化带”^①，由此我们可大体窥见藏彝走廊中独特而复杂的历史文化现象之一“斑”。但李星星所归纳的显然主要是藏彝走廊中存在的历史文化现象，而非其特点。鉴于藏彝走廊地区的历史及民族文化有着突出的独特性和复杂性，目前要对藏彝走廊的历史文化特点作全面的归纳总结还为时尚早，还有待于学术界对藏彝走廊区域的民族历史文化作全面、深入和系统的研究。不过，从较为宏观的角度看，笔者以为，目前大致可将藏彝走廊的历史文化特点归纳为以下五点：

1. 藏彝走廊是一条重要的历史民族走廊；
2. 藏彝走廊是藏缅语民族活动的主要活动舞台，也是藏缅语民族起源、发展、融合和分化演变的最重要的历史区域；
3. 藏彝走廊是一条特殊的历史文化沉积带；
4. 藏彝走廊的民族文化现象具有异常突出的多样性和复杂性；
5. 藏彝走廊既是汉、藏和汉、彝民族的边缘，同时也是西北与西南民族文化相交接的一个关键边缘。

以上这五点已足以体现藏彝走廊作为一个独立的“历史—民族区域”在我国整体民族格局中的独特地位和特殊价值。需要指出的是，因处于独特的高山峡谷地理环境，藏彝走廊地区的历史文化发展具有突出的区域性和连续性特点，在中国区域历史文化中极具典型意义。由于该区域历史上是民族迁徙流动、多种文化交汇融合的走廊地带，民族关系和文化源流错综复杂，并形成了

^① 李星星：《藏彝走廊的历史文化特点》，载《中华文化论坛》2003年第1·2期。



众多的民族支系和极为复杂多样的民族文化现象。当地谚语所说“一条沟，一种话”、“每条沟有自己的习俗，每条沟有自己的土话”和“五里不同音，十里不同俗”，即是对该区域民族文化现象之多样性和复杂性的生动反映。同时，也正是由于各种文化的不断交汇流动，正像考古遗址层层叠压的文化地层一样，在藏彝走廊中保留了大量古老的历史文化积淀。今天，我们在藏彝走廊中可以看到许多在其他地区已完全消失或极为罕见的古老而独特的社会形态、文化现象与文化遗存。如在川、滇交界的泸沽湖沿岸的摩梭人中和甘孜藏族自治州道孚、雅江两县相接的鲜水河流域的扎巴人中，迄今还保留着较为完整的母系社会形态。^①在藏彝走廊北部尤其是川西高原一带还保留大量独立和尚待认识的语言，即费先生所称的“被某一通用语言所淹没而并没有完全消亡的基层语言”^②。这些语言的使用人群多则上万人，少则仅有几千和几百人，这些有着“活化石”之称的语言正引起语言学者的广泛兴趣与关注^③。在藏彝走廊的河谷沿岸地区还分布着许多密集且规模极大的古代石棺葬墓地，它们的年代大多属于商周、春秋战国至秦汉，其年代下限多不晚于东汉。它们是属于古代什么样的民族集团所遗留？这些石棺葬人群的社会面貌如何？这种葬式为何在东汉末年突然大规模消失？这些问题学术界至今仍颇存争议^④。在

① 摩梭人的母系社会情况，参见四川省编辑组：《四川省纳西族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1987年版。关于扎巴的母系社会情况，目前尚无正式调查报告。2002年4月笔者曾进到扎巴边缘地区，对其婚姻状况作过初步调查，其为母系社会形态应毫无疑问。

② 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

③ 参见黄布凡：《川西藏区的语言关系》，载《中国藏学》1988年第3期。

④ 参见石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社2001年版，第241—293页。

藏彝走廊中的大渡河上游、岷江上游乃至金沙江流域地区迄今还保留着大量世所罕见的独特的古代石碉群，这就是《后汉书》中已见于记载的“邛笼”^①，尤其在今大渡河上游的丹巴县境内其数量之密集着实令人惊叹，号为“千碉之国”，这些古代石碉群无论其建筑史上的成就或社会文化的功能与意义还均有待于学术界的进一步认识与研究。今天，在藏彝走廊的各藏缅语民族中保留下来的宗教种类及各种原始宗教形态也最为丰富和复杂多样。如在藏彝走廊北部的藏族分布地区，不仅集中了现在藏传佛教的所有教派，甚至连在历史上西藏地区已完全消失的觉囊派以及在西藏和其他藏区已大为衰落的藏佛教传入以前最古老的苯教也均在藏彝走廊地区较好地保留下来，同时在藏传佛教的覆盖之下，在民间的社会生活层面仍大量保留着可称作“底层”的各种原始宗教成分。在藏彝走廊南部的各彝语支民族中则不仅保留着异常丰富的各种原始宗教形态，同时也保留着与宗教相关的迄今为止世界上形态最原始、最生动的“东巴文”象形文字系统。所以，古老原始文化的大量存留可以说是藏彝走廊地区一个异常突出的文化现象。这正如费先生所言：“这条走廊正处于彝藏之间，沉淀着许多现在还活着的历史遗留，应当是历史与语言科学的一个宝贵园地。”^② 总之，藏彝走廊可以说是目前我国民族文化的原生形态保留最完好、历史积淀最丰富但同时又是疑难问题最多的地区，具有极高的考古、民族、历史、语言等科学的研究价值。

值得高兴的是，今天随着我国民族研究的深入和新领域的不断开拓，藏彝走廊独特的民族文化价值正日益受到民族学界的重

① 《后汉书》卷 86《南蛮西南夷列传》。

② 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980 年第 1 期。



视，同时也愈来愈引起历史、语言、考古学科领域学者的关注和兴趣。在这一背景下，如何从整体上来称谓、理解和认识这样一个独特的区域就显得日渐紧迫和重要。众所周知，一个统一概念的确立和使用往往是对某一事物或某一区域开展科学研究的基本前提。从前面的分析我们不难看出，费先生提出的“藏彝走廊”不仅是一个有丰富内涵的重要概念，也是迄今为止对这个特定区域最具科学价值与学术意义的一个称谓。它的简约性及丰富的人文与学术内涵，为人们称谓、认识和研究这个区域提供了最好的标识与门径。所以，笔者郑重呼吁：民族学界应率先使用“藏彝走廊”概念并以“藏彝走廊”来统一称谓西藏东部和川、滇西部这个特定的“历史—民族区域”，以最终使“藏彝走廊”成为历史、语言、考古、文化、旅游等相关领域普遍接受和约定俗成的一个统一称谓与概念。这不仅有利于促进学术界从整体上对藏彝走廊这个特定民族区域的研究，同时对于深化我国的民族研究，特别是对于从具体的“历史—民族区域”角度来理解和认识中国的民族格局，建立我国民族研究的宏观整体视野将有重要的学术意义。

（原载石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，
四川人民出版社 2005 年版）

关于藏彝走廊的民族与文化格局

——试论藏彝走廊的文化分区

藏彝走廊是我国文化多样性最显著的区域之一。这里民族种类繁多、支系复杂，民族文化具有突出的多样性、独特性并保留大量古老文化遗存，在我国民族区域格局中极具典型意义和特殊研究价值。

自2003年在成都召开全国首次“藏彝走廊历史与文化学术研讨会”以来，藏彝走廊研究日益受中外民族学、人类学界的关注与重视。特别是2008年昆明召开世界民族大会期间举办的“藏彝走廊：文化多样性、族际互动与发展”专题会议上，有关该地区文化多样性的讨论更是引起了中外民族学、人类学者的广泛兴趣与关注^①。新华社的专访报道中也以“多民族和谐共居”作为藏彝走廊的突出特点，此标题可谓点出了藏彝走廊民族与文化多样性的学术精髓及其在当今中国多民族国家背景下的重要现实意义。

近年来，民族学人类学界对藏彝走廊地区民族文化的研究取

^① 参见新华社的专题报道：《多民族和谐共居的‘藏彝走廊’引起中外学者关注》。



得较大进展，陆续产生了一批成系列、成规模的学术研究成果^①。恰如“藏彝走廊”概念的提出者费孝通先生所言：藏彝走廊作为民族学、民族史和语言学研究的一个“宝贵园地”^②，“在‘藏彝走廊’展开多民族地区经济文化交流的历史与文化研究，对于我们特定地区内部认识‘和而不同’的民族文化接触历史与现状，有着重要意义，对于我们担当‘文化自觉’的历史使命，也同等重要”^③。但是随着藏彝走廊研究的不断深入，一个迫切的问题也日益显现：这就是如何从整体上认识与把握藏彝走廊内部的民族格局？

由于藏彝走廊地区地形复杂多样、民族种类及支系众多且彼此交错而居，给我们从整体上认识藏彝走廊内部的民族与文化格局带来了较大难度。长期以来，对藏彝走廊内部民族与文化格局的整体描述始终是一个难点。以往有关这方面的描述或是以偏概全，或泛泛之论，难以做到全面、准确而客观。那么，应当如何从宏观上比较准确地认识与把握藏彝走廊复杂多样的民族与文化格局呢？笔者认为，要想深入认识藏彝走廊内部复杂多样的民族文化现象，并且从整体上比较全面、准确地呈现藏彝走廊内部的地缘文化格局及其总体文化面貌，首先必须对该区域的民族与文化进行分区研究。为此，本文拟就藏彝走廊内部的民族与文化格局作一些讨论，并在此基础上对藏彝走廊的文化分区作一尝试性的探讨。

① 近年，四川大学中国藏学研究所与四川省民族研究所均分别组织出版了“藏彝走廊研究丛书”，现已出版相关资料及研究论著十余种。

② 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

③ 费孝通：《给“‘藏彝走廊’历史文化学术讨论会”的贺信》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第2页。

一、“北藏”、“南彝”的基本格局

分区的基础，首先取决于我们对藏彝走廊内部复杂多样的民族与文化之地缘格局的认识。那么，应当如何进一步地认识藏彝走廊这一特殊的历史—民族走廊区域的民族及文化呢？笔者以为，如果我们把“民族”理解为不同的文化群体，那么，民族的划分实际上即是最基本的文化分区。尤其是一些比较大的民族系统如不同语支民族之间的区分与分布，它们往往也是我们从宏观上认识和把握藏彝走廊文化分区的基本坐标与原则。

从比较大的民族系统来看，藏彝走廊大体可划分为两个大的区域：这就是“北藏”、“南彝”。这是藏彝走廊区域最基本的民族与文化格局。此格局与藏彝走廊在地理上呈现的北高、南低的地形特点呈现了某种对应关系。

所谓“北藏”，不仅包括该区域分布地域极广、人口众多的操康方言的康巴藏族以及同甘青相接地区的操安多方言（当地称“草地话”）的藏族人群，同时也包括了众多的藏族人群支系，这些藏族支系分别有嘉绒、白马、扎巴、贵琼、木雅、尔苏、多须、里汝、史兴、纳木依等等。这些藏族人群支系有两个突出的特点：一是他们至今仍保留自己独特的语言，这种语言亦被俗称为“地脚话”；二是这些藏族人群支系除嘉绒藏族以外（嘉绒人口约在20万—30万），其人口数量均不大，一般多至1万—2万人或几千人左右^①。需要指出的是，所谓“北藏”只是相对而言，指藏彝走廊的北部海拔较高的地区分布的主体人群是藏族，但也有一些藏

^① 黄布凡：《川西藏区的语言关系》，载《中国藏学》1988年第3期。



族支系人群的分布地域零星达到了藏彝走廊南部与彝族或彝语支民族相交接的地区，如尔苏、木雅、史兴、纳木依等其分布地区均与彝族和彝语支民族相交接。

所谓“南彝”，这里的“彝”，不仅指藏彝走廊中分布于大、小凉山地区的彝族，同时也指广泛分布于藏彝走廊南部地区的其他彝语支民族，他们包括以纳西族为主干的纳系民族（按照自称，包括了“纳”、“纳日”、“纳喜”、“纳罕”、“纳恒”、“纳木依”等支系）以及傈僳、普米、拉祜、哈尼、基诺等民族，这些民族在语言系属上均属彝语支。所以在藏彝走廊的南部地区，以民族种类众多、分布地域广且人口庞大的彝语支民族为主体是一个重要的特色，这也是“南彝”的主要内涵。

藏彝走廊中“北藏”、“南彝”的分布格局同地理环境之间存在密切的关联。“北藏”、“南彝”地理分界线大约在北纬 28 度至北纬 25 度之间，确切地说，即是大致从四川的石棉、汉源、九龙、木里到云南的丽江、迪庆一线，值得注意的是，这一地理界线正好处于青藏高原向云贵高原的交接与过渡的地带。由此我们不难发现，“北藏”、“南彝”的地理分界线乃与海拔高度密切相关。也就是说，藏彝走廊北部地区之所以形成以藏族为主体的分布格局，与其地海拔较高并呈高原性的地理生态环境有密切的关系。而在藏彝走廊的南部地区，随着海拔高度的降低，不再呈现高原性的地理生态环境，因此，这一带遂成为各彝语支民族的分布区域。此现象意味着，在藏彝走廊中“北藏”、“南彝”的分布格局的形成不仅与地理环境有密切的关联，同时它也是不同语支的民族长期以来选择和适应不同地理环境的一个结果。

当然，“北藏”、“南彝”只是藏彝走廊中比较主体和基本的民族格局。除这一基本民族格局外，在藏彝走廊区域还存在其他一

些重要民族，如分布于藏彝走廊东部边缘岷江上游地区的羌族，羌族既不属藏语支，也不属彝语支，过去或有学者将其定为羌语支，但关于羌语支是否可以成为一个独立语支，目前在语言学界尚存在一定分歧和争议^①。此外，在滇西怒江—高黎贡山一带则分布着至今尚未确定其语支的怒族和独龙族等。

需要特别指出的是，藏彝走廊地区由于河流深切、山谷纵横，地形破碎而复杂多样，加之历史上民族迁徙流动频繁，各民族及族群支系之间的互动十分突出，所以，藏彝走廊各民族之间的分布往往是相互交错的，彼此之间并无一条清晰的界线。在许多局部区域各民族或各族群支系之间相互混居，在文化上“你中有我”、“我中有你”的状况十分突出。

以上所言，仅是藏彝走廊中世居民族的分布状况。除此而外，在藏彝走廊中还存在相当数量的迁入民族，如汉族、蒙古族、回族等，他们与藏彝走廊中的世居民族或相互交错杂居，或比邻而居。

而从各种文化的因素看，藏彝走廊区域的情况则更为复杂，而且明显地与民族及族群支系之间呈不完全对称的关系。例如，以信仰而论，北部藏族及各支系分布地区虽以藏传佛教信仰为主，但内部也存在比较明显的差异。如操康方言的康巴藏族地区基本以佛传佛教信仰为主体，但在至今保留“地脚话”的诸藏族支系如白马、扎巴、贵琼、木雅、尔苏、多须、里汝、史兴、纳木依等人群中，虽一定程度上存在藏传佛教的信仰或影响，但在其日常生活层面中真正起主导作用的却是苯教及其当地的民间信仰体

^① 孙宏开：《藏缅语族羌语支语言及语言学研讨会述评》，载《当代语言学》2000年第6期。



系。即便在嘉绒藏族和局部的某些康巴藏族地区（如今甘孜藏族自治州的新龙县等地），藏传佛教虽有一定影响，但民间却仍以苯教信仰占主导。此外，藏传佛教信仰除了藏族地区之外，同样也渗透到彝语支民族之中，如在纳西族以及自称“纳日”的摩梭人中也同样存在藏传佛教信仰^①。

就文化而论，在藏彝走廊中许多文化因素均是跨民族、跨族群分布的。以婚姻和家庭形态而论，走婚的形式和母系家庭形态不仅存在于北部的扎坝藏族之中，也存在于属彝语支的纳系民族之中。以经济形态而论，虽然纯粹的牧区仅仅存在于藏彝走廊北部海拔较高的藏族地区，但农牧混合的经济形态则几乎纵贯南北，不仅北部的藏族和羌族地区大多如此，南部的彝族和纳系民族中也多存在农牧混合的经济形态。正因为如此，在藏彝走廊的各民族中，许多文化因素也呈现了跨民族分布的特点。如祭祀神山和天神习俗、火塘文化、白石崇拜、妇女着百褶裙、居处上重屋结构、碉楼、食用猪膘的习俗、苯教文化痕迹、独木梯等等，这些文化因素不仅存在于北部的藏族各人群支系以及羌族之中，也普遍存在于南部的彝语支的民族之中。这是藏彝走廊中一个十分突出的文化现象，此现象也给我们认识藏彝走廊区域的文化特别是民族与文化之间的关系带来了较大的难度。

二、关于七大文化区的分区方案

为了更好地认识藏彝走廊内部的民族格局及文化多样性特点，

^① 严淑娟、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第154页。

笔者以为，除了“北藏”、“南彝”这一基本格局外，尚有必要对藏彝走廊作进一步的文化分区。关于分区的原则与思路，大致可以从民族、文化、地理空间三个要素以及三者的相互关联角度来加以考虑。

对于藏彝走廊这样一个历史形成的多民族聚居区，虽然民族及其文化之间存在较大的流动性、互动与交融，但是，在该区域的民族及族群支系同文化的对应关系上，我们可以发现四个因素往往最能体现走廊中民族或族群的文化特质及彼此的差异，并且这四个因素同其他众多文化因素相比往往具有十分突出的稳定性与传承性，难以轻易发生改变。这四个因素分别是：自称、语言、历史记忆和宗教信仰。

“自称”往往代表着民族或族群以自我为中心的人群区分体系，也是其自我认同及与他群进行区分的基础。在藏彝走廊地区由于民族支系众多且大多数民族群支系均保留着延续久远的“自称”，所以在很多区域普遍存在这样的情况：以民族支系的自称为基础的人群区分体系在当地往往占据更主导的地位，而由国家所识别和正式承认的民族概念则往往处于次要地位。例如，当地人会更地说“某某是嘉绒”、“某某是扎巴”、“某某是木雅”，而一般不会说“某某是藏族”。因此，“自称”在当地民族与族群身份的认同与区分中往往具有更为重要的意义。

语言也是认识藏彝走廊中不同文化区域的重要标志。语言的多样性、复杂性是藏彝走廊的一个重要特点。在藏彝走廊中，同一民族的不同支系人群操不同的语言是一个较普遍的现象。特别是藏彝走廊中的至今仍保留下来的不少被称作“地脚话”的语言，费孝通先生曾将这些语言看做是历史上民族之间“融而未合”的



一个结果，故亦被语言学者称作“语言活化石”^①。因此，藏彝走廊中的语言应是反映当地民族及族群文化的较为核心的要素。

共同的历史记忆是各民族及族群进行认同的重要标志，它代表着这些民族或族群的记忆中的历史及变迁过程，虽然这些历史记忆未必都是真实的，其中不乏主观和虚拟的成分，但对于这些民族或族群而言，却是其民族性及文化深层内涵的重要体现。

藏彝走廊的宗教信仰虽具有较大的复杂性和交融性，不同民族及支系在宗教信仰上的相互交融和影响十分显著，但是总体而言，宗教信仰与民族或族群之间仍存在明显的对应规律。所以，宗教信仰同样是我们考虑藏彝走廊文化分区方案的重要参照指标。

需要指出的，自称、语言、历史记忆和宗教信仰这四个因素之间并不是彼此分离的，恰恰相反，这些因素之间彼此多具有异常紧密的内在关联，可以说它们是构成不同区域之文化总体面貌的一个联系体。因此，在综合考虑以上各主要因素并兼顾总体文化面貌、兼顾民族系统、社会形态及山川地理等因素的基础上，我们大致可以从整体上将藏彝走廊划分为以下七个文化区，它们是：羌（尔玛）文化区，嘉绒文化区，康巴文化区，彝文化区，纳系文化区，雅砻江流域及以东保留“地脚话”的藏族支系文化区和滇西怒江—高黎贡山怒、傈僳、独龙族文化区。下面，兹对这藏彝走廊中这七个文化区分述如下：

1. 羌（尔玛）文化区

该区域位于藏彝走廊东北部与成都平原相接的岷江上游地区及涪江上游的部分地区，行政区划主要包括汶川、茂县以及理县

^① 孙宏开：《中国少数民族语言的抢救与保护》，载《暨南学报（哲学社会科学版）》2006年第9期。

的一部分、松潘县南部及北川县。该区域最大的特色是操羌语（尔玛语），自称为“尔玛”，普遍保有“羌戈大战”的历史记忆，宗教信仰主要是以释比（巫师）为载体及主要传承方式的民间信仰体系。此外，该文化区因在东西方向上介于汉、藏之间，因此汉、藏两种文化对该区域的渗透和影响都十分明显，以致形成与汉地交接地区受汉文化影响显著，与藏地交接地区则受藏文化影响明显的局面。尽管该区域受汉、藏文化影响十分明显，但其所保有的独特语言、自称、历史记忆及以释比（巫师）为载体的民间信仰体系却足以使其成为一个独立的文化区。

2. 嘉绒文化区

该区域位于岷江上游河谷以西及大渡河上游地区，行政区划主要包括今马尔康、金川、小金、丹巴县大部、理县的一部分和壤塘县南部。该区域与北面藏族的安多方言区相接，南面和西面分别与藏族的康方言区相接，东面则与羌文化区相毗邻。该区域主要分布着被称作“嘉绒”的藏族人群支系。嘉绒藏族的最大特点是使用一种与藏语康方言和安多方言迥然有异的嘉绒语，尽管学术界对嘉绒语的性质的看法尚有分歧^①，但均承认嘉绒语保留较多的古藏语成分。嘉绒藏族自称“格茹”（“嘉绒”为他称，可能缘自藏地腹心地区对他们的称谓）。嘉绒地区的土司家族中普遍存在由西藏琼部迁徙而来的历史记忆，这也在很大程度上成为当地民众的历史记忆。嘉绒地区以农耕为主，其宗教方面以盛行苯教著称，境内不仅有藏区著名的苯教神山之一——墨尔多神山，其境内的原苯教寺院雍钟拉顶寺（乾隆征金川以后改宗为黄教寺院）

^① 瞿霭堂：《嘉绒语的方言——方言划分和语言识别》，载《民族语文》1990年第4期。



也曾是藏区地位显赫的苯教寺院^①。在乾隆征金川以后虽在嘉绒地区强行推行黄教，但苯教在民间的土壤仍十分深厚，以致当地有“出门信黄教，在家信苯教”的谚语。所以，从使用独特的嘉绒语、自称“格茹”、有着自西藏琼部迁来的历史记忆及苯教信仰根深蒂固等特点来看，嘉绒地区足以成为藏彝走廊中一个独特的文化区。

3. 康巴文化区

该区域是藏彝走廊中地理范围最大的一个文化区，同时也是藏族的三大方言区和三大历史地理区划之一。该区域在行政区划上主要包括四川甘孜藏族自治州的大部、西藏昌都地区和云南迪庆藏族自治州的大部以及青海玉树藏族自治州和青海果洛藏族自治州的部分地区。该区域最大的特色是操藏语康方言，一般相对于卫藏和安多地区的藏族而以“康巴”（即“康人”）自称，但在不同地区自称略有不同，如甘孜县一带多自称“博巴”，木里东朗一带操康方言的族群自称“番（bo）咪”，他称为“呷咪”^②。宗教上以藏传佛教信仰为主，但宁玛派和苯教在民间有较为深厚的土壤和影响力。藏传佛教寺院为当地重要的社会基层组织。该区域部落社会痕迹十分明显，其经济生活以农牧混合为特点，民间习俗也多有不同。

康巴文化区地域十分辽阔，可以说是藏彝走廊中“北藏”的

① 智观巴·贡却呼丹巴绕吉著，吴均等译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1989年版，第729页；达尔基、李茂：《阿坝通览》，四川辞书出版社2001年版，第104页。

② 夺取荣品、刘先进：《漫谈木里的藏族》，载政协木里藏族自治县委员会文史资料委员会编《木里文史》，政协木里藏族自治县委员会文史资料委员会1996年版，第2页。

主体及主要内涵。与卫藏、安多地区相比较，康巴文化区最突出的特征是多元性。这种多元性几乎表现于宗教信仰、家庭与社会组织、语言与文字、生产方式与饮食、物质生活模式如传统手工艺、房屋建筑、服饰、习俗等各个方面，所以，从总体上说，该区域的文化内涵极为丰富而复杂。但是，若将康巴文化区置于藏彝走廊这一特殊的历史—民族区域来看待，该区域最突出的特征却主要体现于两点：一是高原文化特点十分显著，二是藏传佛教文化特点异常浓厚。这两个突出特点，已足以使之成为藏彝走廊中一个独立文化区域。

4. 雅砻江流域及以东保留“地脚话”的藏族支系文化区

该区域在藏彝走廊较为特殊。因为严格地说，这些保留“地脚话”的白马、扎巴、贵琼、木雅、尔苏、多须、里汝、史兴等藏族人群支系，彼此之间在文化上仍存在相当程度的差异。将他们划为同一个文化区，主要基于以下三个理由：一、这些保留“地脚话”的人群支系现今在民族分类上均归属于藏族；二、这些保留“地脚话”的藏族人群支系均主要分布于雅砻江流域及以东的大渡河流域地区以及藏彝走廊东北角的涪江上游地带，且自北向南大体呈一狭长的带状形分布。这一点十分重要，显示出这些藏族人群支系之所以能够保留“地脚话”可能与其所处的环境有密切关系，即他们主要是分布在藏彝走廊东南边缘由雅砻江和大渡河、涪江形成的若干峡谷地带中，峡谷地带的封闭及分割性地理环境，可能正是这些藏族支系人群得以保留“地脚话”及与之相对应的若干支系状态的重要原因。三、这些至今使用“地脚话”的藏族支系人群均保留着比较固定的自称，如“白马”、“扎巴”、“贵琼”、“木雅”、“尔苏”、“多须”、“里汝”、“史兴”等等，这些自称不仅包含有关这些人群历史来源的重要信息，也是他们与周



边其他民族或族群进行区分的重要标志。还保留大量独立和尚待认识的语言，即费孝通先生所称的“被某一通用语言所淹没而并没有完全消亡的基层语言”^①。

作为藏彝走廊中的一个特殊文化板块，该文化区的突出特点表现在以下两点：一、在地域空间和人群规模不大的范围内，密集地保留着众多被语言学者称为“语言活化石”的“地脚话”，这是藏彝走廊中独一无二且极具研究价值的文化现象^②。二、与保留“地脚话”相对应，至今在这些藏族支系人群中同样保留着较多古老的历史文化积淀。较多的古老原始文化的大量存留可以说是藏彝走廊地区一个异常突出的文化现象。如扎巴人中即还保留着较为完整的“走访婚”及母系社会形态^③。同样在他们的信仰及习俗中也往往积淀和保留较多古老的“底层”文化。这两大特点，大体可以使该区域成为藏彝走廊中一个单独的文化区。

5. 彝文化区

该区域大致以大渡河和金沙江之间的大、小凉山地区为核心，主要为藏彝走廊中的彝族分布区。该区域的突出特色是使用彝语并有彝文与之相对应。主要有三种重要的历史记忆：一、普遍存在“六祖分支”的祖源记忆；二、普遍存在“洪水”神话传说；三、普遍存在“送魂”习俗及关于祖先自北方迁徙而来的传说。大、小凉山地区主要以“诺苏”为自称，有独特的“家支”制度

① 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

② 黄布凡：《川西藏区的语言关系》，载《中国藏学》1988年第3期。

③ 摩梭人的母系社会情况，参见四川省编辑组：《四川省纳西族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1987年版。关于扎巴的母系社会情况，目前尚无正式调查报告。2002年4月笔者曾进到扎巴边缘地区，对其婚姻状况作过初步调查，其为母系社会形态应毫无疑问。

及社会等级制度，宗教信仰为民间宗教，内容主要以自然崇拜、灵魂崇拜和祖先崇拜为主，宗教职业者分为“毕摩”和“苏尼”两种，毕摩为神与人的中介，苏尼则是鬼与人的中介。

6. 纳系文化区

位于藏彝走廊南端川、滇、藏交界的金沙江上游和雅砻江下游地带，包括了自称为“纳喜”、“纳”、“纳日”、“纳罕”、“纳恒”、“纳木依”等众多的人群支系，其最大特色是各人群支系均以“纳”为基本族称，且彼此在语言上有明显的相通性，在文化上也存在诸多共同点，故近年被学者统称为“纳系民族”^①。该文化区普遍存在“送魂”习俗及祖先自北方迁徙而来的历史记忆。该文化区的宗教信仰以民间宗教为主，奉行多神崇拜，其崇拜对象包括天、地、山神、水神（井、湖、河流）、龙王及树、石头、谷物等自然物，并有相应的祭祀仪式。但在各纳系民族及不同自称的族群中，其祭拜对象存在明显差异，如纳喜和纳罕有隆重的祭天仪式，且有本民族的英雄三多神；纳与纳日有独特的女神崇拜；纳木依有普遍的白石崇拜、大型祭山仪式和独特的碉楼崇拜等。对宗教职业者（即巫师）的称呼在纳各族群支系中也有差异，纳喜和纳罕称为“东巴”，纳与纳日人称为“达巴”^②。纳木依有“帕比”和“阿什”两种^③。纳喜、纳罕中除东巴外还有自称为

① 木仕华：《谁是 MOSO（摩沙）？——论古摩沙的分化与“纳系族群”的认同及识别问题》，载《思想战线》2010年第5期。

② 东巴和达巴职能、服饰、法器都基本一样。所不同者，东巴有用象形文字写成的经典《东巴经》，达巴没有经书，只能一代代口传心记。

③ 阿什由当地的拍木依人担任，帕比由纳木依人担任，阿什有手抄的藏文经典，帕比则没有经典。帕比和阿什在施行巫术中有各自不同的职责，在当地人心中，帕比主要主持大型的祭祀和祈求仪式，阿什主要行巫治病。与东巴、达巴一样，阿什和帕比都是世袭传承的，都不脱离生产劳动，但从各种祭祀活动中索取一定的报酬。



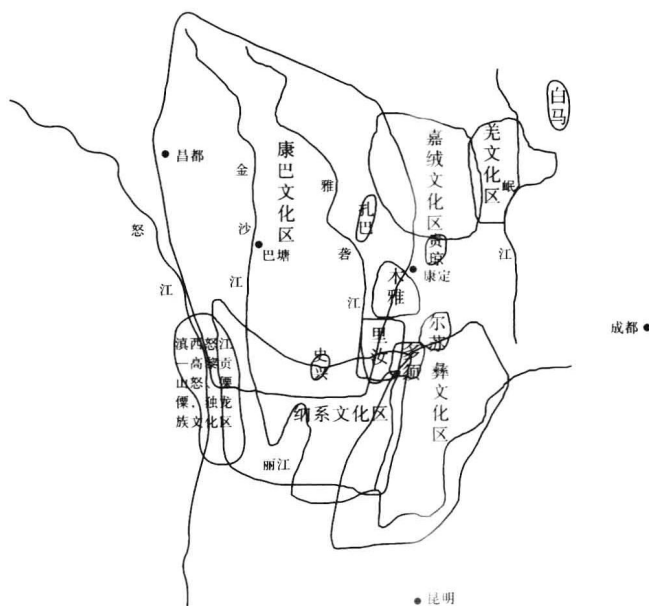
“吕波”，民间称“桑尼”^①。此外，纳系文化区在宗教上相当程度还受到藏地苯教和藏传佛教的影响与渗透。需要指出的是，该文化区由于历史上复杂的民族互动与地缘等因素，今天的纳系民族在自我认同上已出现了一些分化和差异，如有的认同自己为“蒙古族”（“纳日”或“纳”），也有的认同自己为“藏族”（“纳木依”）。

7. 滇西怒江—高黎贡山怒、傈僳、独龙族文化区

该区域处于滇西东起怒江，西抵高黎贡山两侧，为一较为独特的地理单元，行政区域主要包括怒江傈僳族自治州。该区域属典型的横断山脉地貌，其境内山川纵列，怒江、澜沧江贯穿南北，高黎贡山雄峙于西，碧罗雪山（怒山）屹立于东，山峦起伏，崖谷深陷。怒江河谷两岸土质肥沃，雨量充沛，森林茂密，宜于农作，主要分布着怒族、傈僳族，独龙族则是高黎贡山西麓独龙江流域的主体民族。除傈僳族属彝语支民族外，怒族和独龙族尚未确定其语支。滇西怒江—高黎贡山民族文化区处在藏彝走廊的最南端，各族虽在自称、语言等方面存在差别，其生存的环境却颇为近似，相互之间联系密切，往往交错杂居，互为影响，尤其是怒江流域怒族与傈僳族的宗教信仰、婚姻家庭和物质生活等方面相似之处颇多，故而划为同一文化区。该区域本土宗教信仰体系均崇尚万物有灵，认为自然界的天地、山川、树石等皆附有鬼灵，神与鬼的区别并不显著。该区域由于地理上相对独立并自成单元，故其文化的整体面貌尤其是民间信仰体系、习俗及居处等均呈现出与其他区域之间的差异。故我们将其作为藏彝走廊中一个单独

^① 桑尼与东巴之间有很大的差异。他们没有用文字写成的经书，对东巴经和东巴仪式一无所知。和萨满相似，其能力是神授的，主要职能亦是为人们治病驱鬼和占卜，以神灵附体的方式做人灵与精灵之间的媒介，不参与宗教祭祀仪式。见杨福泉：《论纳西族巫师“桑尼”》，载《云南民族学院学报》1990年第1期。

的民族文化区来对待。



藏彝走廊文化分区图

三、结 语

以上划分的藏彝走廊中的七个大的文化区，只是综合考虑并兼顾各核心文化因素基础上的形成的一个初步分区方案，总体上还较粗略，在地域、民族、语言上或许也有遗漏及未完全囊括。如在藏彝走廊北部也存在一些草地（牧区）藏族，他们虽分布于藏彝走廊的范围内，但因其主要操安多方言（草地话），在文化面貌上也主要与甘青一带的安多藏族大体一致，故未将其划作藏彝走廊中的一个文化区。此外，以上分区方案主要以藏彝走廊中的世居民族为主，故分区中未涉及藏彝走廊中的回族和汉族。回族



至迟到元代就已出现在藏彝走廊中。由于回族和汉族在藏彝走廊中具有广泛而散分且主要聚居于城镇及城镇周边的特点，难以像对待其他民族地区那样在空间上进行划分，只好暂时略去。

以上对藏彝走廊的文化分区，只是一个初步尝试，旨在为准确把握和深入理解藏彝走廊的文化多样性特点、复杂内涵以及文化与民族、文化与地理环境的关系提供了一个基本脉络与认识框架。不过，以上分区方案是否合理，是否较全面准确地反映了藏彝走廊的民族及文化面貌，尚需要学术界作进一步的探讨和研究。首先需要在以上分区研究基础上，进一步对藏彝走廊整体区域的历史记忆、宗教信仰、家庭与社会组织、语言与文字、生产方式与饮食、物质生活模式（如传统手工艺、房屋建筑、服饰等）等各个文化要素进行细致的考察与宏观的审视，特别是对各文化区之间的共性与差异性作进一步的比较和探讨，揭示各种文化因素的跨民族、跨区域分布状况及存在的重合、交接及交叉与情形；并总结和提炼出藏彝走廊的民族文化现象具有“民族”与“文化”不完全对称、局部区域内不同民族或族群具有极大的文化相似性等突出特点和一般性规律，揭示出地理环境与文化的关系及文化对环境的适应规律等。

需要说明的是，文化区的划分是为了从宏观的视角来审视藏彝走廊民族文化互动及其主要特征，但是这并不表明要忽略微观层面的比较，藏彝走廊中重要或特殊的具体文化现象依然是需要讨论的问题，而实证性的比较是探讨的主要方法。最后，需要指出的是，各文化区的区分并非是截然分开的，其界线往往是相当模糊的，各文化区之间常形成一定范围的交汇或过渡带，而且，各文化的内部也并不是完全同质的，地域性的差别依然存在。

（原载《西南民族大学学报（人文社科版）》2010年第12期）

认识藏彝走廊的三个角度与研究思路

“藏彝走廊”是费孝通先生 1980 年前后提出的一个历史—民族区域概念，主要指今川、滇、藏三省区毗邻地区由一系列南北走向的山系、河流构成的高山峡谷区域。该地区因有六条大江自北向南流过形成若干天然河谷通道，自古即是众多民族南来北往、迁徙流动的场所，是我国典型的历史民族走廊。该地区民族种类繁多、支系极复杂。由于独特的高山峡谷环境，今天不但保留大量古老历史遗留，其民族文化也具有异常突出的多样性和复杂性，在我国民族区域格局中极具典型意义，是进行民族、语言、历史、考古研究的极具价值的“宝贵园地”（费孝通语）。近年，藏彝走廊研究日益受到民族学、人类学界的关注与重视。那么，应当如何更深入全面地认识与研究藏彝走廊这一独特民族区域？笔者认为，在藏彝走廊研究中，至少有三个角度与思路值得给予充分关注与重视：第一，人、地关系，即文化与地理环境间的关系；第二，藏缅语分化、演变与藏缅语民族源流及历史演变之关系；第三，建立对藏彝走廊的整体和多学科综合研究视野。本文拟着重就这三个思路与角度在藏彝走廊研究中的独特价值及必要性作一初步讨论。



一、人、地关系：认识与研究藏彝走廊的一个重要角度

首先，藏彝走廊是一个特殊的地理区域。要认识和研究藏彝走廊地区民族、历史及文化，我们首先需要对藏彝走廊这一特定区域的地理环境及基本面貌有一个基础性的认识。

让我们先来看藏彝走廊区域的地理特点。藏彝走廊是一个地理特点异常突出的区域。翻开地图，我们不难发现该区域地理上一个极为壮观的景象：这就是自西向东，有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江几乎并列着自北向南从这里穿过。从西面的怒江到东面的岷江，直线距离不过 1000 公里，在如此小的范围内出现如此众多的大江自北向南平行并流，这一景象在世界自然地理上是极为罕见和壮观的。尤其值得惊叹的是，怒江、澜沧江、金沙江三江在滇藏接合部几乎是比肩而流的，怒江和澜沧江之间最近直线距离不到 19 公里，而澜沧江和金沙江之间最近直线距离也仅有 66 公里，形成所谓“三江并流”的地理奇观。上述六条大江中，除怒江属印度洋水系外，其余均属太平洋水系。其中又以长江水系的河流居多：金沙江为长江正源，雅砻江、大渡河、岷江则均为长江支流。六条江河中，长江水系的河流即占了四条，可见藏彝走廊地区不仅是一个江河纵流地区，也是长江上游发源地和最密集的水系带。

在藏彝走廊区域，由于上述六条大江自北向南的纵向切割，在江河谷地之间形成了一组组南北走向的山系，它们是：怒江西面是伯舒拉岭—高黎贡山，怒江和澜沧江之间是念他翁山—怒山，澜沧江和金沙江之间是宁静山—云岭，金沙江和雅砻江之间是雀

儿山—沙鲁里山，雅砻江和大渡河之间是大雪山—折多山—锦屏山，大渡河与岷江之间是邛崃山—大凉山，形成了山川相间排列即“两山夹一川”、“两川夹一山”的典型的高山峡谷地形。藏彝走廊地区的山岭高度自北向南逐渐降低，北部山岭的海拔高度在5000米左右，南部降至4000米左右。同时，北部的山体较为完整，在分水岭地区大多保留着较为宽广的高原面，成为辽阔的天然牧场；南部则岭谷栉比，山势陡峻，河床深切，加之支流纵横，山体被分割得较为破碎，故分水岭狭窄，仅残存零星的原始高原面。

该区域另一个突出的地理特点是高山与河谷之间高差极大。由于横断山区地壳现仍受太平洋和印度洋板块的挤压而处于不断抬升状态，造成了江河每年向下侵蚀和切割，使这一带的山脉与河谷之间的相对高度越来越大，特别是在北纬26—30度之间的地区形成了我国典型的高山深谷区。^①例如藏彝走廊区域中的最高峰——贡嘎山雪峰，从山顶到大渡河支流河谷地带的泸定县磨西地区，水平距离不过25公里，但两地海拔高度差距竟超过6000米^②。此外，在怒江、澜沧江、金沙江“三江并流”地区，河谷的切割深度亦达2000—2500米，河谷底部的海拔一般在1000—2000米，而三江之间的分水岭的海拔则往往在4000—5500米^③。所以从河谷底部到山顶之间的相对高差，一般多在2000米以上。由于河谷深切及谷底到山顶的高差极大，形成了当地所总结的“峡谷一线天，把人隔两边，对岸能说话，相逢需一天”的奇特景象。不过，虽然藏彝走廊大部分地区处于青藏高原的范围内，属高原

① 徐华鑫编著：《西藏自治区地理》，西藏人民出版社1986年版，第37页。

② 《甘孜藏族自治州概况》，四川民族出版社1986年版，第3页。

③ 徐华鑫编著：《西藏自治区地理》，西藏人民出版社1986年版，第37页。



峡谷区，但其河谷地区的海拔则大多在 2000—3000 米以下，气候相对温暖湿润，植被也较丰富，宜于人类居住。所以，该地区的河谷地带成为当地主要的人群聚居地。

由于特殊的高原峡谷地形，藏彝走廊地区大多属高寒气候带，总的气候特点是降水较少，湿度较小，云雾不多，日照充足，冬干夏湿，干湿季节分明，气候类型多样，气候的垂直变化极为显著。特别是从河谷谷底到高山分水岭，气候往往呈现出从亚热带气候到永久积雪带的垂直变化。由于河谷与高山之间的高差极大，一般海拔每升高 100 米，气温下降 0.5 度。大致而言，在海拔 2000 米以下的金沙江、雅砻江流域属亚热带气候，海拔 2000—3000 米属山地暖温带、温带气候，海拔 3000—4000 米属高山亚寒带、高原寒冷带气候，海拔 4600—5500 米属高山寒冻带气候，海拔 5500 米以上则属于永久积雪带。所以，在藏彝走廊地区，“一山有四季”和“山顶寒冷、山腰暖和、河谷干热”的现象极为突出，形成了多样性的气候类型。而气候的垂直变化使得该地区的动植物也呈现典型的垂直分布特点。

毫无疑问，藏彝走廊所处的横断山脉高山峡谷区是一个异常独特的地理单元。它的西面是海拔高且较为完整的巨大高原面——青藏高原的主体部分；它的北面同样是一个相对平缓、开阔而巨大的高原面——甘青高原；它的南面是急剧下降且被河流侵蚀的低山、平顶高原和河坝组成的滇西地貌；它的东面则是海拔仅有 500 米左右、号称“天府之国”的富饶的川西平原。藏彝走廊地区不但与周边四围的地理和地形环境迥然相异，而且其山川纵列的地形地貌、气候类型乃至动植物种类的独特性在世界自然地理上亦堪称举世无双。此外，从地形环境看，藏彝走廊还包括了一个重要的地理分界线，这就是从青藏高原第一阶梯向云贵高

原第二阶梯的交接与过渡，藏彝走廊正好包含了这两级地理阶梯的交接与过渡地带。也就是说，藏彝走廊实际上处于从青藏高原之高原面向次高原的云贵高原和低海拔的川西平原逐渐下降的一个地形阶梯。不过出人意料的是，这个地形阶梯并非像一般台阶那样规则和逐次递降，而是被密集而众多的江河侵蚀、切割成了一列列南北走向的高山深谷，使之成为了一个与西部和北部的高原面以及南部和东部的低山与平原迥然有别且地形环境较为破碎的高山峡谷区域。

人类的文化虽不完全由地理环境决定，但地理环境却无疑是影响或决定人类生活方式及文化形态的最重要的自然基础。人类文化的差异相当程度上是与其所处自然环境的差异密切关联的。我们很容易发现，在不同的地理区域和自然环境中，人类的文化均受地理环境的影响而呈现出不同的形态。原因在于，地理环境在根本上决定或限制了人们所能选择的谋生手段，而谋生手段则进而决定了人们的生活方式。因此，“文化”作为人们生活方式的总和，自然会难以避免和强烈地打上地理环境的烙印。处于青藏高原东南缘的藏彝走廊地区既然是一个与周边地域环境迥然相异的独特地理单元，那么，这一地理单元中的文化也必定呈现出与周边地区截然不同的面貌与特点，同时其文明发生、发展与演进也必定有其特殊的路径。正因为藏彝走廊地区是一个与周边地域环境迥然不同的独特的地理单元，这使得我们有充足理由将该区域的文明即其历史与文化作为一个独立的体系来进行探讨。无论从藏彝走廊本身历史及文化的独特性，还是从人类文化与地理环境的关系来看，这种探讨不仅可能，也非常必要。

那么，在藏彝走廊这样一个独特地理区域中，各民族与族群的活动生息与地理环境之间呈现一种什么样的关系？特殊地理环



境是怎样影响并决定各民族之间的分布、交往与迁徙流动？藏彝走廊地区的文化传播、交融同地理环境之间有无规律可循？这些无疑是藏彝走廊地区民族及文化方面最具价值和最值得关注的问题。

事实上，今天生活在藏彝走廊中的民族，呈现了大量与地理环境相关的突出人文现象。例如，与藏彝走廊地区气候、植被呈典型的垂直分布相对应，藏彝走廊中的民族也普遍存在垂直分布现象。以藏彝走廊东部的岷江上游地区而言，岷江上游的北段即海拔较高、气候高寒多雪的地区主要为藏族分布区，岷江上游南段即海拔相对较低、气候相对较暖而多雨的地区则为羌族分布区，而岷江上游的河谷坝区（特别是汶川、茂县、理县一带）则主要为汉族居住。也就是说，藏、羌、汉三个民族在岷江上游地区大体以海拔高度的差异而形成了一种垂直分布的格局。这种民族分布情形在藏彝走廊南部特别是滇西北一带亦相当普遍，如彝族居住于高半山，傣族、白族等则多居住于坝区。其实，就整个藏彝走廊地区而言，民族分布也明显呈现垂直分布的情形，如藏彝走廊北部海拔 3000 米以上的高寒地区主要为藏区分布地区，而藏彝走廊南部和东部即海拔在 3000 米以下的地区则主要为彝族、纳西族、羌族等其他民族分布地区。这种与海拔高度密切相关的民族垂直分布格局究竟体现了一种什么样的人、地关系内涵与逻辑？是文化适应环境的结果，还是环境对文化的选择、过滤与淘汰？这些均有待于作进一步的深入研究。

今天，生活在藏彝走廊中的众多民族，特别是彝族、纳西族及其他彝语支民族以及羌族等等，在他们的史诗、传说、文化习俗及祖源记忆中大多清晰地保留着关于其祖先来自“北方”的迁徙记忆，这一方面印证了藏彝走廊在历史上确是一条民族迁徙走

廊，另一方面也说明一个非常值得注意的现象，即数千年来，藏彝走廊中的人群与民族流动和迁徙，基本上是顺着水流的方向进行，也就是说，民族流动和迁徙的主流趋势主要是从北向南顺水流的方向南下。为什么会出现这样的情形？此现象目前尚无人作过确切解释，但可以肯定，此现象在人与自然环境关系方面所蕴涵的意义和价值是不言而喻的。

此外，藏彝走廊地区由于沟谷纵横，还普遍形成了以河流或以“沟”（当地俗称山谷为“沟”）为单位的沟域文化带。许多“沟”不仅是一个人群系统及文化单元，甚至也是一个语言单元。按当地谚语的说法即是“一条沟，一种话”、“每条沟有自己的习俗，每条沟有自己的土话”。甚至两个相邻的“沟”，即便语言相同，在口音和习俗上也可能存在一定差异。在这种因独特地理环境而形成的众多沟域文化带中，不同的沟域文化单元之间是怎样相互区分与联系，沟域形态的文化单元与地理环境之间呈现了怎样的相互依存相互制约机制，这些问题尚有待于作具体、深入的研究。

因此，在藏彝走廊地区进行人、地关系的研究，探讨该特殊区域中民族流动、文化变迁与地理环境之关系，特别是关注该区域中地理环境对人群迁徙及文化传播途径的影响，当具有突出的价值和典型意义，此方面的研究不但会丰富和发展民族学、文化人类学有关人、地关系的理论，且有望取得新的突破。

二、从藏缅语分化演变角度认识藏彝走廊中 藏缅语民族的共同起源与历史演变

今天，藏彝走廊中的民族有一个很大共性，即他们使用的语



言大多属于同一语言系统——藏缅语系统。藏缅语族是目前汉藏语系三大语族（另两个是苗瑶语族、壮侗语族）中，语言数量最多、语言关系最复杂和内部各语言发展极不平衡的一个语族^①。据1986年出版的《中国大百科全书·民族卷》的意见，藏缅语族共包括了19种语言，分为4个语支，即藏语支3种：藏语、嘉绒语、门巴语；景颇语支1种：景颇语；彝语支5种：彝语、纳西语、傈僳语、哈尼语、拉祜语；缅语支2种：载瓦语、阿昌语。此外，尚有8种语言语支未定，它们是白语、土家语、基诺语、珞巴语、普米语、羌语、独龙语、怒语^②。尽管语支尚未确定，但这8种语言均属藏缅语族语言却无疑问。需要指出，《中国大百科全书·民族卷》对藏缅语族语言分类情况的描述只是语言学界在妥协基础上达成的一个暂时性方案，事实上，不仅语言学界对藏缅语族内部语言关系的分类和认识存在较大分歧，且藏缅语的实际情况远比《中国大百科全书·民族卷》的描述要复杂得多^③。

从今天藏缅语民族的分布看，其分布地域虽然较广，包括了西南、中南、西北的西藏、青海、甘肃、云南、四川、贵州、广西、湖南等省区，但藏彝走廊却是目前我国藏缅语民族数量最多和分布最密集的地区。现我国境内藏缅语民族有藏、彝、纳西、羌、景颇、哈尼、拉祜、傈僳、普米、独龙、怒、白、基诺、阿昌、珞巴、门巴、僜人、土家共18个民族，除土家族是分布于川、鄂、湘交界地区外，其余的17个民族均主要集中分布于藏彝

① 戴庆厦：《我国藏缅语族系属分类问题》，载戴庆厦《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社1990年版，第419页。

② 《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社1986年版，第522页。

③ 参见孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载西南民族研究学会编《西南民族研究》，四川民族出版社1983年版，第429页。

走廊地区，且都是该地区的世居民族。藏缅语民族在国外的分布，事实上也主要集中在与藏彝走廊相邻近的缅甸、泰国、越南、孟加拉、老挝、印度、尼泊尔、不丹等国^①。所以，藏彝走廊不仅是藏缅语民族分布最集中的区域，也是藏缅语民族起源、发展、融合和分化演变的最重要的历史区域^②。从此意义上说，要深入认识藏彝走廊中的民族，就必须对藏缅语民族的源流及历史演变脉络有较为清晰的了解，而语言学界对藏缅语谱系的分类与认识无疑是我们了解藏缅语民族分化及历史演变的重要依据和途径。

“藏缅语”是一个语言谱系分类概念，而“藏缅语民族”则是指这一语言谱系所涵盖的民族，是从语言角度对民族的一个分类。语言的谱系所反映的主要是语言发生学上的亲缘关系，所谓“谱系”，是指这种亲缘关系的总和。我们知道，民族与语言是两个不同的概念，但二者又密切相关。对于民族与语言之间的相关性，正如有学者指出：“一般说来，语言是民族形成的纽带。一个民族的凝聚的心理倾向性要靠语言来沟通，政治、经济和文化上的共同性要通过语言来交流。因而，语言历来被认为是民族的一个重要特征，从而成为民族识别的一个重要标志。”^③此外，民族与语言之间的相关性还突出地表现在另一个方面：由于民族是一种文化群体，而文化的传承、发展与变迁的情况极为复杂，受到众多

① 戴庆厦：《关于我国藏缅语族系属分类问题》，载戴庆厦：《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社1990年版，第418页。

② 由于藏彝走廊以藏缅语民族为主体，故马曜先生1981年11月于昆明召开的中国西南民族研究学会首届年会的发言中亦将该走廊称作“藏缅语族走廊”。见马曜：《我国西南民族研究的回顾与展望》，载西南民族研究学会编《西南民族研究》，四川民族出版社1983年版，第16页。

③ 瞿霭堂、劲松：《汉藏语言研究的理论与方法》，中国藏学出版社2000年版，第16页。



因素的制约与影响，所以民族的形成（认同）与变迁也极为复杂，一个民族或族群的发生和发展变化既可能是历时性的，也可能是共时性的。从这一点说，一个民族或族群可能未必是由一些有“共同祖源”的人群所组成^①。但语言情况则略有不同。语言虽是文化的组成部分，但又受到人类生物结构即大脑和语言器官的制约，故语言又与生物学、心理学、神经学、物理学这些自然科学有着密切的关系。语言的发生、发展与变化本身受到一定的自然科学规律的制约，因此，语言的变化与民族的变化相比，具有较大的稳定性和对强迫同化的抵抗性，同时语言的演进与变异遵循着一定规律来进行。童恩正先生指出：“历史语言学家将数千年来各种有文字记载的语言作了统计，发现在1000年中，大约有19%的基本词汇消失了，而保留者约为81%。如果以这个数字推演到没有文字记载的语言中去，则我们亦可推断两种有关的语言分化的时代。设想这两种语言每隔1000年即只保留其原始语言基本词汇的81%，但是如果这两种民族之间已缺少联系，那么他们所保留的81%的基本词汇的内容是不会一致的。统计学证明，在这种情况下，他们共同的词汇只能是81%中的81%，即66%。这也就是说，如果有两种语言中基本词汇66%相同，那就证明它们分化约在1000年以前，如果少于66%，则分化时代将早于1000年。”^②这说明历史上，语言的分化与演进有明显的规律可循。著名语言学家王士元也指出：“变异理论认为可以用统计学的方法给变化中的词汇写成一种新的语音规律，以前，人们总是认为一条

① 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，（台北）允晨文化1997年版，第250页。

② 童恩正：《文化人类学》，载《童恩正文集·学术系列·人类与文化》，重庆出版社1998年版，第129—130页。

语言规律总是绝对的，要么变了，要么没有变，没有介于两者之间的现象。……词汇在变化的时候，有时候一开始只有百分之五，过了十几年、二十几年，也许就有百分之十五，以后百分之二十、百分之三十。所以他用一种新的方式来表述语音规则：语言的演变不止是 A 在 C 的条件下变成 B，而是在概率为 X 的条件下 A 变成 B，概率为 Y 的条件下 A 变成 D，概率为 Z 的条件下 A 变成 E。这样子，语言的发展就不是从一个范畴突然变成另一个范畴。为了保持交际的连续性，这种突然的变化是不可能的，因为变得太快，人们就无法互相理解了。”^① 正因为语言的变化与演进有一定的规律可循，且与民族的变化相比具有更明显的稳定性与延续性，因此，我们在确定某一人群是一个独立的民族，抑或是某个民族的一支时，语言往往成为重要参数（虽非唯一参数）^②。语言的分化、统一和接触，事实上也反映了与这一语言相关的人群的分化、同化和接触。所以，语言学家根据对语言之间亲属关系建立起来的语言谱系分类体系即语系、语族、族支等，也是我们认识和理解历史上各民族或族群之间亲疏关系的主要参照系。民族学上对民族进行分类的首要原则，就是建立在语言学上的语言谱系分类基础之上的。一般说来，从语言系属的观点看，同一语言系属的人群往往有着共同的起源联系。而其语言系属的范围越小，则其联系就越紧密。

语言发生学的基本理论框架，无疑为我们认识藏彝走廊中藏缅语民族的发生、发展及分化、演进的历史过程提供了重要启示。

① 王士元：《美国语言学家谈历史语言学》，《语言学论丛》第 13 期，商务印书馆 1984 年版，第 252—253 页。

② 参见卫志强：《当代跨学科语言学》，北京语言学院出版社 1992 年版，第 60 页。



既然藏彝走廊是现今藏缅语民族数量最多、分布最密集的一个中心区域，而藏彝走廊的民族又是一个在语言上存在亲缘关系的民族集团，那么，根据语言发生学分类所遵循的同一语言层级即同一语族的语言最初都是由一个原始的母语或祖语逐渐分化而来的观点，根据语言亲疏关系与民族之间的亲疏关系往往相对应的原则，我们可以认为，藏彝走廊中的藏缅语民族也应有一个共同的“祖源”。也就是说，今天分布于藏彝走廊的各藏缅语民族存在共同的起源联系，他们是一个“同源”而“异流”的民族集团。简言之，他们有一个共同的“根”。

以上认识的确立，对于我们理解和认识藏彝走廊地区藏缅语民族的形成及历史发展过程有十分重要的意义。事实上，当今生活在藏彝走廊中的各藏缅语民族，在文化面貌上存在大量相似性，不少文化现象、风俗习惯也是跨民族分布的，如碉楼、送魂习俗等。各民族之间在文化上常常是你中有我、我中有你，体现了极强的相互兼容性。这种局面的造成固然不排除文化相互影响与横向传播，但更直接更内在的原因则恐怕与他们彼此之间存在共同的起源联系有关。既然语言的起源与民族的起源存在不可分割的联系，语言的分化事实上反映了与该语言相关的人群的分化过程，那么，就可以认为，以藏彝走廊为主要活动舞台的藏缅语民族发生、发展及分化、演进的历史过程，其总体形态就犹如一棵有着共同根系的发生树——他们都出自于一个共同的祖源，并从这一祖源不断向外分化、发展，其基本趋势是由主干而支系，由单一而繁多，由中心的起始地域而逐渐扩散至更广阔的地域范围，最终形成了今天几乎覆盖整个藏彝走廊的庞大的藏缅语民族集团。因此，借助藏缅语的研究及相关成果来重构藏缅语民族的起源及历史演变不但必要，也是十分有效和可靠的途径。

三、从整体和多学科综合角度进行藏彝走廊研究

费孝通先生在提出“藏彝走廊”概念的时候，同时也提出了一个有关藏彝走廊的研究命题。费先生在描述藏彝走廊各种历史、民族及文化现象之后指出：“我们就是要把这些现象作为一个整体来看，从历史上看下来，从他们现在的语言、体质、文物、社会结构、风俗习惯、神话、传说等等，综合起来，进行考察。假如我们能把这条走廊都描写出来，可以解决很多问题，诸如民族的形成、接触、融合、变化等。”^① 这里，费先生实际上提出了研究藏彝走廊的基本思路：一、把走廊中的各种文化现象“作为一个整体来看”；二、对藏彝走廊的“语言、体质、文物、社会结构、风俗习惯、神话、传说等等，综合起来，进行考察”，也就是说，对藏彝走廊民族与社会各个方面进行从综合和多学科研究；最终目的则是“把这条走廊都描写出来”。其实费孝通先生最初提出“藏彝走廊”概念并将其作为单独的“历史—民族区域”看待，其出发点正是要纠正以往普遍按行政区划或以单一民族为单位进行民族研究的局限性和弊端，以开拓我国民族研究的新局面^②。所以，从整体和多学科综合研究藏彝走廊，从一开始即是费孝通先生提出的有关藏彝走廊的一个研究命题。

最早对这一命题作出响应是中国西南民族研究会。1981年11月，于昆明召开的包括川、藏、滇、黔、桂五省区的中国西南

① 费孝通：《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。

② 参见石硕：《藏彝走廊：一个独具价值的民族区域》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第13—31页。



民族研究学会首届年会上，与会学者一致同意组织包括社会科学各有关学科在内的民族综合科学考察队，对费先生提出的“藏彝走廊”地区进行整体和综合的科学考察与研究。1982年5月，由中国西南民族学会秘书长李绍明任队长，学会副秘书长童恩正、何耀华、平措次仁任副队长的“六江流域民族综合科学考察队”正式组成。考察队由来自云、贵、川、藏和上海的十余所大学、研究机构和博物馆的民族学、民族史、民族语言、社会学、考古学、体质人类学等专业工作者共62人组成，于1982年5—7月首先对藏彝走廊中雅砻江下游地区进行了试点考察。这次考察的成果，形成了《六江流域民族综合科学考察报告之一·雅砻江下游考察报告》（中国西南民族研究学会编印），共收集了23篇调查报告^①。继此之后，1984年7—9月，中国西南民族研究学会又组织了对雅砻江上游的试点考察，形成了《六江流域民族综合科学考察报告之二·雅砻江上游考察报告》（中国西南民族研究学会1983年编印），共收集了7篇调查报告^②。其后由于经费等原因，六江流域民族综合科学考察未能延续下去。这次考察活动虽是一个试点性的考察，但其开拓意义十分显著。第一，它是首次把“六江流域”即“藏彝走廊”地区作为一个特定的整体区域来进行考察；第二，它是对该区域民族的首次综合性的科学考察，其考察内容涉及了民族学、民族史、民族语言、社会学、考古学、体质人类学等各个方面；第三，它开创了以江河流域为基本文化带或文化亚区的对藏彝走廊进行考察研究的模式，这一点对藏彝走

^① 见李绍明、童恩正主编：《六江流域民族综合科学考察报告之一：雅砻江下游考察报告》，中国西南民族学会1983年铅印本。

^② 见李绍明、童恩正主编：《六江流域民族综合科学考察报告之二：雅砻江上游考察报告》，中国西南民族学会、甘孜藏族自治州人民政府1985年铅印本。

廊这个独特民族区域的研究具有开拓和启示的意义。

需要指出，由于藏彝走廊地区历史变迁复杂、文化独特性和多样性显著以及交通极为不便，加之有关这一地区的古代文献记载十分有限并有较大模糊性，所以，藏彝走廊的历史积淀虽极为丰富但同时又是疑难问题最多的地区，这均造成了对藏彝走廊古代文明的研究具有相当难度。特别是目前学术界对该地区民族历史文化的研究尚处于相对滞后状态，将藏彝走廊地区的民族及文化作为一个独立的文明体系来进行系统研究成果尚十分稀少。鉴于此，笔者以为，要想在藏彝走廊古代文明的研究上取得进展并将研究引向深入，仅采取过去单一和传统的民族史研究角度与方法显然已远远不够，而是需要采取一种综合的和多学科的研究视野、思路与方法，即需要在研究中将民族史、民族学、考古学、语言学、宗教社会学、民俗学、历史地理等多学科的研究视野与方法有机地结合起来，同时在材料的运用上，除了文献史料记载之外，也需要广泛利用语言、体质、考古材料、风俗习惯、史诗、神话传说、宗教信仰等各个方面的材料来进行研究。所以，采用综合的、多学科的研究视野、理论和方法不仅十分必要，也是藏彝走廊研究有望取得新突破的重要方向。

（原载《广西民族大学学报》2008年第6期）

藏彝走廊地区藏缅语民族起源 问题研究评述

藏彝走廊地区系指川、滇西部及藏东由一系列南北走向的山系、河流构成的高山峡谷区域^①。该区域也是我国藏缅语民族的主要分布区域。现今我国境内 18 个藏缅语民族中，除土家族分布于川、鄂、湘交界区外，其余 17 个民族在藏彝走廊地区均有分布。^②藏缅语民族在境外的分布也主要集中在与藏彝走廊南端相邻近的缅甸、泰国、越南、孟加拉、老挝、印度、尼泊尔、不丹、锡金

① “藏彝走廊”是费孝通先生提出的一个历史—民族区域概念，主要指今川、滇西部及西藏东部由南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷区域，该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江自北向南流过，形成若干天然河谷通道，自古以来为众多民族或族群迁徙流动的场所以，是我国一条重要的民族走廊。参见石硕：《藏彝走廊：一个独具价值的民族区域》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社 2005 年版，第 13—31 页。

② 现今我国境内属于藏缅语的民族有藏、彝、纳西、羌、景颇、哈尼、拉祜、傈僳、普米、独龙、怒、白、基诺、阿昌、珞巴、门巴、土家共 17 个民族，加上有待识别的僜人，共 18 个族体。参见《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社 1986 年版，第 522 页。

等国。^① 以上事实足以说明，藏彝走廊地区不仅是藏缅语民族分布的中心区域和主要活动舞台，同时也是藏缅语民族起源、发展、融合、分化及其迁徙流动的最重要的历史区域。因为藏彝走廊地区在探寻和揭示藏缅语民族的起源与发展之历史源流上具有特殊的价值与意义，本文欲着重就藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题的研究作一评述，以祈促进学术界对该问题的进一步关注与研究。

关于藏彝走廊地区藏缅语民族的共同起源地，目前民族史学界普遍的看法，是西北地区河湟一带，认为历史上由河湟地区南下的古羌人是构成今天分布于藏彝走廊地区藏缅语民族的一个共同祖源。支撑此看法的主要依据，是《后汉书·西羌传》中关于古羌人自河湟地区向南迁徙的记载：

时为羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。……至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父卬畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为氐牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。

这是人们论及藏彝走廊藏缅语民族起源时引用最多的一条史料。此记载明确提到，在秦献公时代（公元前384—公元前362年在位）秦国势力向西拓展，西北河湟地区的羌人首领“忍季父卬

^① 戴庆厦：《关于我国藏缅语族系属分类问题》，载戴庆厦《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社1990年版，第418页。



畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通”。既然“将其种人附落而南”，且“或为犛牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也”，那么显然进入了藏彝走廊地区。不过，此记载所以成为将藏彝走廊地区各藏缅语民族的共同祖源归结为由西北南下的古羌人的依据，还有一个重要背景，即它是目前我们在汉文史籍中所能找到的唯一最早记录河湟一带古羌人向藏彝走廊地区迁徙的史料。汉文史籍较确切记载藏彝走廊地区古代人群活动情况时间较晚，是从西汉武帝时代成书的《史记》才开始的。其后《汉书》的记载基本承袭《史记》。直到晋代常璩所撰《华阳国志》和刘宋时范曄所撰《后汉书》中才对藏彝走廊地区各部落人群的分布、活动情况有更详细的记载。《后汉书》的成书年代较《史记》晚了五百余年，较《汉书》晚了四百余年，但其《西羌传》中所记秦献公时河湟羌人迫于秦之压力“将其种人附落而南”史事，却为《史记》和《汉书》所不载。但该事件发生年代甚早，在战国前期，是目前所见关于西北河湟地区古羌人与藏彝走廊地区发生关系的最早记录。所以，民族史学界遂将《后汉书·西羌传》中这一关于河湟地区古羌人向南迁徙的记载，作为解释藏彝走廊地区藏缅语人群起源的一个重要证据。

此外，从学术史背景看，以上观点的形成并逐渐取得主导地位，还与自 20 世纪以来民族史学界对纳西族和彝族这两个藏彝走廊中重要民族之族源问题的认定与探讨有密切关系。自 20 世纪 30 年代开始，在蔡元培先生主持的中央研究院社会科学所民族组的组织下，在全国开展了广泛的民族学田野调查，也揭开了运用现代民族学理论与田野调查方法研究西南少数民族的序幕。一批训练有素的民族学、历史学前辈学者开始投身于西南藏彝走廊地区

藏缅语民族的实地考察与研究。随着考察与研究的深入,对藏彝走廊中一些主要民族之族源问题的探讨也渐趋活跃。如关于纳西族的族源问题,章太炎先生在刊于20世纪30年代的《西南属夷小记》一文中即提出:“然唐时所谓么些蛮,即羌种流入者。”^①此后,从事纳西族和西南民族研究的许多前辈学者如方国瑜、任乃强、徐中舒以及近世学者如李绍明、汪宁生、尤中、王宏道、李近春、王承权、和绍武、张增祺等人也都主张或认同纳西族渊源于古羌人的观点^②。方国瑜与和绍武先生认为:“摩沙夷来自河湟地带南迁的古羌人,与鹿牛羌有亲属关系。”^③尤中先生云:“摩沙夷也是从氐羌中分化出来的一部分。”^④纳西族源于河湟地区古羌人之南下的观点,事实上已成为今天关于纳西族族源问题的主流观点^⑤。

对彝族族源的认定,也出现类似情形。尽管学术界对彝族族源的看法分歧较大,有“卢人”说^⑥、“濮人”说^⑦、“僚人”说^⑧、

① 章太炎:《西南属夷小记》,载李绍明、李贤敏《西南民族研究论文选》,四川大学出版社1991年版,第5页。

② 和发源:《纳西族与古羌人的渊源关系》,载《云南社会科学》1991年第4期。郭大烈、和志武:《纳西族史》,四川民族出版社1994年版,第49页。

③ 方国瑜、和绍武:《纳西族的渊源、迁徙和分布》,载《民族研究》1979年第1期。

④ 尤中:《中国西南的古代民族》,云南人民出版社1979年版,第49页。

⑤ 郭大烈、和志武:《纳西族史》,四川民族出版社1994年版,第7—10页。郭大烈:《国内纳西族研究述评》,载《云南社会科学》1983年版第5期。

⑥ 马曜:《庄蹻起义和开滇的历史功绩》,载《思想战线》1975年版第1期。

⑦ 蒙默:《试论彝族的起源问题》,载《思想战线》1980年版第1期。

⑧ [越]陶维英:《越南古代史》,科学出版社1959年版。



“高加索人种”说^①、“马来人种”说^②等，不一而足，但彝族主要源于西北南下之氏羌人却仍是较流行的观点。方国瑜先生在《彝族简史》一书中明确指出：“彝族祖先从祖国西北迁到西南，结合古代记录，当与‘羌人’有关，早期居住在西北河湟一带的就是羌人，分向几方面迁移，有一部分向南流动的羌人，是彝族的祖先。”并认为：“‘彝族渊源出自古羌人’的提法是可以成立的。”^③不过方先生同时也注意到彝族有较明显的复合特征，故对于彝族的族源，方先生还作了这样的认定：“彝族是许多氏羌部落和别的部落经过长时期的融合而形成的，是在西南地区形成和发展起来的人们共同体。”^④此外，李绍明、吴恒等也均认为彝族的渊源是出自古羌人^⑤。

我们知道，彝族与纳西族是藏缅语彝语支民族中的两个主体民族，他们同彝语支其他民族间存在密切亲缘关系。既然彝语支两个主体民族均被认为是源于由河湟地区南下的古羌人，是古代氏羌的后裔，那么，很显然，整个彝语支系统的民族也必定是古羌人后裔。再推而广之，既然分布于藏彝走廊地区的藏缅语民族是一个有亲缘关系和共同起源联系的人群共同体，那么，藏彝走廊地区的整个藏缅语民族也就同样应当源于由河湟南下的古代羌人。由此建构了整个藏缅语民族的源流体系。当人们在面对藏彝走廊中一些族源线索稀少、历史面貌较为模糊的藏缅语单一民族

① 张良春、陈宗祥、杜品光：《西方著作中关于彝族的论述》，载《凉山彝族奴隶制研究》1978年第1期，第25—26页。

② 同上文，第15页。

③ 方国瑜：《彝族简史》，四川民族出版社1984年版，第14—15页。

④ 同上书，第6页。

⑤ 李绍明：《关于凉山彝族来源问题》，载《思想战线》1978年第5期。

时，往往依据有关藏缅语民族的这一整体族源体系来推定其族源。如有学者在谈及独龙族的历史源流时即写道：“由于人口稀少，历史上又处于不断迁徙和融合的历史发展过程中，因而，在元之前的汉文史籍中，独龙族先民的确切族称难以考定。若从语言系属上分析，凡属汉藏语系藏缅语族的中国各民族先民，都与我国古代氏羌部落集团有密切的族源关系。独龙族的先民也应该是氏羌族群的分支之一。”^① 因此，有学者从语言系属关系角度对藏缅语民族的族源作了如下认定：“语言学的研究成果表明，今藏缅语族即藏、彝、哈尼、白、羌、普米、纳西、傈僳、拉祜、土家、景颇、阿昌、珞巴、门巴、基诺、怒、独龙等 17 个民族语言中的 1000 个左右常词中，具有同源关系的占 1/5 左右。语言上的同源关系充分说明上述 17 个民族具有共同的渊源，即他们都是古代号称‘东方大族’的氏羌后裔。”^②

民族史学界关于藏缅语民族是渊源于自西北南下的古代氏羌人群的这一流行观点，反过来也影响从事藏缅语研究的学者，并为其所接受和认同。研究藏缅语的著名语言学者戴庆厦先生对藏缅语民族的族属源流及演变即作了如下阐述：

藏缅各族源远流长，远古时的状况已无从考证，但据两千多年以来的零星史料记载中可以得知，现代藏缅各族同出一源，先后皆从古代氏羌人中分化而出。后来又在极其复杂的地理环境与社会环境中发展起来。据史料记载，氏羌人是分布于我国西部从云南北半部经四川西部到陕西、甘肃、青

① 张桥贵：《独龙族文化史》，云南民族出版社 2000 年版，第 1 页。

② 王正华、和少英：《拉祜族文化史》，云南民族出版社 1999 年版，第 2 页。



海一带的游牧民族，战国秦献公时，北方的一部分氐羌人南下到今大渡河、安宁河流域，与原来分布在这一带的氐羌族众会合，成为今藏缅族各族的主要来源，其中的一支獋人，便是今白族来源的一部分。秦汉时期，西南地区出现了滇獋、叟、爨、“昆明诸种”等新族名。汉代的滇到了唐代主要变为白蛮，白蛮逐渐演变为今日的白族。汉代以后在云南分布最广的“昆明”人到唐宋时期称为“乌蛮”，“乌蛮”又逐渐分化出今天的彝、哈尼、纳西、拉祜、傈僳、阿昌、景颇、独龙、怒等族。^①

戴庆厦先生的这段论述，虽不排除有个人的理解与认识，但显然主要吸收和综合了民族史学界对藏缅语民族历史源流较普遍的看法，也代表了从事藏缅语研究的学者对古羌源流说的接受与认同。由此可见，古羌源流说实已成为有关藏缅语民族起源的最具代表性的观点。

不过，在藏缅语民族的族源问题上，我们同时也注意到学术界的另一种声音，这就是对藏缅语民族氐羌起源说的质疑。早在20世纪30年代，前辈学者蒙文通先生对西南地区各族之族属面貌即有如下一段论述：

史既载羌人支分西南下，而《西南夷列传》又有“皆氐类也”之说，世遂有谓西南之族尽羌种者。然《西羌传》言羌“被发为俗”，“产牧为业”，“不立群臣，无相长一”。《魏

^① 戴庆厦：《关于我国藏缅语族系属分类问题》，载戴庆厦《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社1990年版，第429—430页。

略·西戎传》言：“氐人有王，所从来久矣”，“俗能织布、善种田，畜养豕、牛、马、驴、骡。……皆编发”。则汉魏以来之氐自与羌异，不得目为同种也。且史、汉之述西南夷也，夜郎、靡莫、滇、邛都，“皆鬼结，耕田，有邑聚”；桐师至嵩、昆明，“皆编发，随畜迁徙，毋长处，毋君长”；徙、笮都，其俗“或曰土著，或移徙”。则其类固繁，决非曰羌、曰氐足以概之。^①

这里，蒙先生根据《史记》、《汉书》所记西南地区各部落人群种类甚多、习俗各异之情况提出“其类固繁，决非曰羌、曰氐足以概之”，对当时流行的“西南之族尽羌种者”的观点提出了明确质疑。嗣后，20世纪60年代，马长寿先生也对彝族和纳西族二族是否确为南下的古羌人后裔提出如下异议：

羌的南下开始于秦献公初立之时，即公元前384年。其后子孙分别越嵩羌、广汉羌、武都羌，则在公元前384年羌后，当此之时，难道云南地区就没有彝族、纳西族，因此二族都是羌族的子孙吗？且《西羌传》（《后汉书》）所传述南下的羌族只达到越嵩郡，并没有记载到云南的事，那么，又根据什么说西羌到达了云南境内呢？^②

马先生这段话提出两个重要问题：一、在史书所记的羌人南

① 蒙文通：《与缪赞虞君论汉后西南民族北徙书》，载《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第446页。

② 马长寿：《南诏国内的部族组织和奴隶制度》，上海人民出版社1961年版，第19页。



下之前，今天藏彝走廊中彝族、纳西族两个民族分布的地区是否有人居住？如果有，他们是什么样的人群？这是氏羌南迁说所必须面对和回答的一个问题。二、《后汉书·西羌传》中仅提到羌人最南只到了越巂郡，所有史籍中实际上均找不到羌人曾抵达今云南境内的记载。所以，提出彝族、纳西族渊源于羌人之说，并无直接的史料记载可资印证。

张增祺先生对彝族源于南迁的氏羌人也提出异议。他认为彝族的“轴心”是历史上的“昆明”人，“羌人南迁是在‘秦献公初立’的公元前384年，此时，滇西地区的昆明人不仅早已存在，而且由新石器时代进入发达的青铜文化时期。”^① 他根据大量考古资料提出：“昆明并非源自西北地区的羌人，而是活动于怒江、澜沧江河谷的土著民族。”^② 这与马长寿先生所认为“云南为彝族的起源地应该是没有问题的”^③ 的观点颇相吻合。

20世纪80年代初，蒙默先生发表《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》一文，该文依据对史籍所载西南夷人群的梳理分析，并佐以大量民族学材料，从民族系统上提出一个新的观点，认为汉代西南民族除了“氏羌”之外（南方还有越、濮），还存在另一个大的人群系统：即被史籍称作“夷”的人群系统，蒙文称“夷系民族”。蒙文分析和论证了汉代“夷”系民族各支与近世彝语支各族之间的渊源关系，认为汉代西南地区的“夷”系民族乃是今天彝语支民族的主要先民^④。

① 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第32页。

② 同上书，第34页。

③ 马长寿：《彝族古代史》，上海人民出版社1987年版，第5页。

④ 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。

毫无疑问，蒙默先生提出的观点，对于我们从民族系统上更具体地区分和辨析藏彝走廊地区古代人群族系面貌及演变源流开启了新的视野，有很重要的意义。它不仅对于过去将藏彝走廊地区的古代人群笼而统之均归结为南下之羌人这一传统观点所无法解释的许多问题提供了一个新的解释途径，也对我们从更深入具体的层面来认识藏彝走廊地区的古代人群面貌及其发展源流提供了新的思路。蒙默先生的观点发表后，对西南民族史研究产生了广泛影响。1992年出版的《纳西族史》一书中，采纳和吸收了蒙默的新观点，作者依据蒙文所提出的“夷”、“羌”有别及“夷”系民族为今彝语支民族之先民的观点，首次将纳西族的族属归入了“夷”^①。

综上所述，关于藏彝走廊地区藏缅语民族的起源问题，我们实际上看到三种主要观点：

一、主张藏彝走廊的藏缅语民族渊源于由西北南下的古羌人，这是占主导地位的观点。

二、对藏彝走廊地区的藏缅语民族是否皆是南下羌人后裔提出疑义，并进而提出土著起源说，持这一观点的学者虽不完全否认有羌人南下，但认为文献所记羌人南下时间较晚，而考古发现证明，在此以前藏彝走廊地区早已有人群活动，故提出土著起源说，这突出表现在对彝族族源的认识上，马长寿和张增祺均提出彝族主要应源于当地土著人群。

三、提出藏缅语民族的起源，除氏羌外，还存在另一个系统，即“夷”系民族系统，认为今彝语支民族主要源自古代的“夷”，而非氏羌。也就是说，藏彝走廊地区的藏缅语民族除源自西北

^① 郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社1994年版，第83—106页。



南下的“氐羌”人群外，还有另一个大的人群系统，这就是史籍中被称作“夷”的人群系统。

归纳起来，关于藏彝走廊地区藏缅语民族起源，学术界主要有三种意见：一是氐羌南下说；二是土著起源说；三是夷系民族说。不过，从实质看，这三种意见实可归纳为两种：一是氐羌南下说；二是认为氐羌只是来源之一。除此之外还应有其他的来源，这个“其他来源”，或认为是土著，或认为是“夷”系民族。

综合来看，目前关于藏彝走廊地区藏缅语民族起源的几种观点，均存在一些明显的缺环和有待于进一步探讨的问题。以氐羌南下说而论，我们知道，秦献公时羌人由河湟地区南下进入藏彝走廊地区是汉文史籍所见时间最早的记载，也是藏缅语民族源自羌人南下说的主要依据。但是，若以此作为羌人南下说的主要依据，那么羌人南下说就必须面对和回答这样一个问题：在《后汉书·西羌传》所记的秦献公时代羌人南下以前，藏彝走廊地区是空无人迹还是已有人群居住？从逻辑上说，既然秦献公时羌人南下的记载是羌人南下说得缘起的主要依据，答案显然应是前者而非后者。但从目前的考古材料看，情况则正好相反——远在秦献公以前，藏彝走廊地区显已有人群居住和活动。因此，氐羌南下说必须回答的问题即是：这些在秦献公时代以前就已经居住和活动于藏彝走廊中的人群是什么面貌的人群，他们从何而来？是起源于当地的土著人群还是同样属于较早南下的氐羌人群？他们与秦献公时代南下的羌人之间是什么关系？等等。但这些必须回答的问题至今却仍无圆满的答案。

再以持南下氐羌之外还存土著或“夷”系人群来源的观点看，同样存在许多疑惑和有待于进一步深入探讨的问题。首先，藏彝走廊地区是否确定存在着一个真正由本土起源的人群系统，这一

点在考古上尚有待于进一步的证明。日前在藏彝走廊地区发现的新石器时代人类活动遗存和遗址，多属于新石器时代晚期，其年代最早仅达到距今 5500—5000 年左右，那么这些在距今 5000 余年前活动于藏彝走廊地区的人群是起源于当地的土著还是同样由某一外部地区迁入藏彝走廊的，这一点目前仍不清楚。我们知道，“土著”只是一个相对的概念，先前的迁入者对于后来者而言即可称作“土著”。所以，所谓“土著”来源说到底是指何种意义上的“土著”，目前仍有待于进一步的深入探讨。

其次，从蒙默先生提出的除氏羌之外还有“夷”系民族有观点来看，蒙默先生仅依据汉文史籍对汉代藏彝走廊地区的人群的记载，指出当时除了氏羌人群之外，同时还存在“夷”人群系统。但“夷”系人群是一个什么样的人群？他们最早从何而来？是当地的土著抑或是较早的外部迁入者？同时，史籍中为何将他们称作“夷”？他们与氏羌人群之间有何区别与联系？这些问题目前均不十分清楚，尚有待于进一步探讨。

此外，还有一个根本性问题，即在藏彝走廊藏缅语民族的共同起源的问题上，无论是氏羌南下说，还是认为在氏羌南下外还存在其他的来源如土著或夷系人群，这两种观点实际上是根本对立和不能协调的，因为藏缅语民族既然是一个有共同亲缘关系及共同起源系的人群集团，那么，其共同起源就只有一个，同样其祖先人群最初发源的起始地域也只有一个。这就意味着，对藏缅语民族的祖源而言，氏羌南下说与土著起源说这两种观点从根本上是相互排斥的，二者必居其一，如果其中一个“源”，那么另一个就只能是“流”。这就像一条河流，真正的“源”只有一个，而其他后来汇入的“流”则可能有若干。因为，对于藏缅语民族的起源而言，究竟是源自西北南下的氏羌人群还是源于当地土著？



我们必须在两者间进行选择。

以上，我们对学术界关于藏缅语民族共同起源的几种主要观点它们的缘起及过程所存在的问题进行了初步的讨论。很明显，从以上情况来看，几种观点尽管都有所依据，但同时也均明显存在一些缺环和有待进一步探讨的问题。这些缺环很大程度上乃是由文献史料的匮乏所造成。从目前情况看，要想把藏彝走廊藏缅语民族的共同起源问题探讨引向深入，仍面临着很大困难。其中最大的困难是史料记载的尤其是关于藏彝走廊地区早期人群活动情况的史料记载严重匮乏。此外，我们不难发现，目前形成的关于藏彝走廊地区藏缅语民族起源的几种观点，无论是羌人南下说、土著说或“夷”系民族说，其所依凭的证据均主要为文献史料，所以，鉴于史料中有关藏彝走廊地区早期人群活动的记载严重匮乏的情况，对该问题的研究要在现有史料文献的基础上取得新突破显然十分困难。因此，笔者以为，今后欲将藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题的研究引向深入并得出较为清晰和准确的认识，至少需要在研究视野与路径上实现以下两个转变：

其一，由过去主要依据文献记载来进行探讨的途径转向主要依据考古材料并将考古材料与文献材料结合起来进行探讨的途径。自20世纪80年代以来，藏彝走廊地区的考古发现与研究已取得很大进展，特别是目前在藏彝走廊北端所发现的三个时代甚早的新石器时代遗址，即昌都卡若遗址^①、四川丹巴中路罕额依遗址^②

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版。

^② 四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》，载四川省文物考古研究所编《四川考古报告集》，文物出版社1998年版。

和四川茂县营盘山遗址^①，这三个遗址的年代均达到距今 5000 年左右，其中茂县营盘山遗址的上限年代可达距今 5500 年。且三个遗址均出土有同时代甘青地区马家窑文化风格的彩陶，其陶器、石器类型和特点也明显带有一些甘青地区的文化因素。这些都为我们了解距今 5000 年前藏彝走廊地区人群活动及文化面貌提供了重要信息。但值得注意的是，在茂县营盘山遗址附近还发现了距今 4500 年左右的沙乌都遗址，该遗址所出土的陶器、石器等在文化特点与面貌上却与营盘山遗址存在明显的差异与不同，但却与成都平原的宝墩文化有密切关系^②。这是否反映藏彝走廊地区的原始人群早在距今 5000 年前已经开始出现了分化？抑或反映新石器时代进入藏彝走廊地区的原始人群来自不同的方向或是进入该地区的时间各不相同？这些问题都尚有待于作全面的比较与梳理。倘若能将对考古文化的分析研究同文献记载相互结合与印证，则我们对于藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题的认识就有可能变得更为具体、清晰并取得新的突破。

其二，由过去主要注重文献探讨转向注重对藏彝走廊地区藏缅语民族各民族所保留的史诗、传说及相关的文化痕迹的发掘并将之与文献探讨相结合的研究路径。现今分布于藏彝走廊地区中的藏缅语民族有一个突出特点，普遍存在关于其祖先来自北方的迁徙记忆，这些祖源记忆与迁徙传说多保留于各民族的史诗、传

① 成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所：《四川茂县营盘山遗址试掘报告》，载成都市文物考古研究所编《成都考古发现》，科学出版社 2002 年版。

② 成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所、茂县羌族博物馆：《四川茂县沙乌都遗址调查报告》，载成都市文物考古研究所编《成都考古发现》，科学出版社 2004 年版。



说和相关文化痕迹之中^①。其中特别是彝语支民族所保留的源自北方的祖源记忆与迁徙传说最为突出。值得一提的是，在藏彝走廊地区的许多民族中至今尚保留一种独特的“送魂”习俗，即在丧葬仪式中要特地请巫师念“送魂”经，目的是将死者的灵魂一站一站地送回到祖居地，而送魂方向则无一例外地指向“北方”^②。上述这些文化现象实际上透露了有关藏彝走廊地区藏缅语民族起源、融合、分化及其迁徙流动的许多重要历史信息，具有极重要的价值，且正好可弥补文献记载之不足。所以，倘能对藏彝走廊地区藏缅语民族的史诗、传说及相关的文化痕迹作充分关注与发掘，并与文献记载相互佐证，必会大大拓宽我们的思路与视野，并将藏彝走廊地区藏缅语民族起源问题的探讨引向新的更深入、更具体层面。

（原载《思想战线》2008年第2期）

① 石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社2001年版。

② 詹承绪、王承权、李近春：《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》，上海人民出版社1980年版，第32页；云南省少数民族古籍整理出版规划办公室：《普米族祭祀歌》，云南民族出版社1990年版，第51-70页；龚庆进：《景颇族》，民族出版社1988年版。

黄河上游新石器时代人群向藏彝走廊迁徙路线之探讨

对藏彝走廊地区文明起源问题，笔者在《从新石器时代文化看黄河上游地区人群向藏彝走廊的迁徙》一文中，依据大量的考古学证据提出了两个重要认识：

一、藏彝走廊地区的新石器文化的主体人群并不是一个土著系统，而是直接源于黄河上游甘青地区，是甘青地区新石器文化向南辐射和发展形成的一个人群系统。因此，新石器时代藏彝走廊的人群系统主要是从甘青地区南迁的原始人群。

二、甘青地区的原始居民约在 6000 年前很可能由于气候急变即骤然转向寒冷干燥而开始由黄河上游南下向藏彝走廊迁徙，并由此产生了汉语语族和藏缅语族人群的分化。这些经由不同的路线和通道南下进入藏彝走廊地区的新石器时代居民不仅是藏彝走廊新石器时代文明的主要开拓者和创造者，也是藏缅语族最早的祖先人群^①。

^① 石硕：《从新石器时代文化看黄河上游地区人群向藏彝走廊的迁徙》，载《西南民族大学学报（人文社科版）》2008 年第 10 期。



那么，黄河上游地区新石器时代人群向藏彝走廊地区的迁徙，具体是沿哪些路线和地理通道进入的？不同的南迁徙路线对于其文化之间的分化产生了何种影响？特别是藏彝走廊地区新石器文化形成的不同区域类型与迁徙路线之间存在何种对应关系？本文拟就些问题作进一步的探讨。

大约在距今 6000 年前后由黄河上游甘青一带向藏彝走廊地区迁徙的人群，显然并不是从同一个路线或通道南下的。在南下迁徙过程中，他们很可能是分别结成若干较为分散和零星的人群支系，各自经由不同的通道或路线逐渐向藏彝走廊地区迁徙的。由于他们可能是在气候条件急骤地转向干燥寒冷、生存环境恶化的压力之下被迫南迁，加之当时生产力有限，向外迁徙具有较大风险和不确定性，所以他们大规模集结迁徙的可能性不大。由于当时的迁徙并无明确的目的地，只是为了寻找相对温暖湿润和更有利于居住与生存的环境，所以他们的向南迁徙是一个相对较为漫长而又随意的过程，同时也是一个缓慢和逐次向南移动的过程。在迁徙过程中，这些各自从不同通道或路线南迁的分散的人群可能在某一地点或某一区域居住和活动数年、数十年抑或上百年，在充分适应当地环境并逐步了解、熟悉其周边环境之后，再向周边更好的居住环境和地区迁徙。从目前的考古材料看，大约在距今 5300—5000 年，这些最初较为分散和零星地从黄河上游地区经由不同通道或路线南下到藏彝走廊的人群已有了很大发展，他们开始在藏彝走廊的北部地区形成了一些相对稳定和规模较大的居住聚落，目前所发现的卡若遗址和丹巴罕额依遗址正是这样一些聚落遗址。从卡若遗址和丹巴罕额依遗址的文化内涵来看，这两个遗址的居民尽管在文化面貌上还保持着较明显的黄河上游的特

点，但同时也已形成了一些地方特点。可以肯定，这两个遗址显然都不是由刚刚从黄河上游地区迁徙来此的人群所遗留，它们已经是一种具有本土基础的新石器文化遗存，应该是在当地生活了相当长一个时期并已充分适应了当地居住环境、气候的人群遗留下来的。所以，我们可以认为，至迟在距今 5300—5000 年前后，由黄河上游南下的人群已经开始在藏彝走廊的北部地区形成了相对成熟和发达并具有本土基础的新石器时代文化，同时由于南下迁徙的路线各不相同或各自所处区域环境存在差异，在藏彝走廊北部各地，他们的文化也呈现了不同的区域类型。

从目前藏彝走廊北部地区发现的年代最早的新石器时代遗址的分布和文化特点来看，约距今 6000 年前从黄河上游甘青地区南下进入藏彝走廊的人群至少可以大体划分为三个种群支系：澜沧江上游地区以卡若文化为代表的人群支系、大渡河上游地区以丹巴中路罕额依文化为代表的人群支系和岷江上游地区以营盘山、箭山寨、阿尔村、姜维城等新石器时代遗址为代表的人群支系。这三个人群支系在考古文化面貌上存在着一些明显的差异。造成这种差异的原因，除了因其所居住的区域及环境本身存在差异这一原因外，更主要的原因可能还在于这三个人群支系是各自经由不同的通道和路线从黄河上游迁入藏彝走廊地区的。

一、澜沧江上游地区以卡若文化为代表 的人群支系的南迁路线

大体说来，澜沧江上游地区以卡若文化为代表的人群支系很可能是属于从长江源头处的通天河草原一带向南迁徙的一支。这支人群最初可能是由黄河上游地区向西迁徙，进入位于巴颜喀拉



山之西和唐古拉山北侧的今青海玉树藏族自治州的通天河草原一带，因当地地势高峻，气候寒冷，并不适宜人类居住，于是他们遂沿着通天河草原地区的澜沧江（扎曲河）、金沙江（通天河）上游河谷及两江之间的宁静山、云岭山南下，进入今藏东昌都一带的澜沧江上游地区，并在昌都一带的澜沧江边气候较为温暖湿润的河谷地带建立了稳定和规模较大的居住聚落。1987 青海省文物考古研究所在对青海南部与藏东昌都地区和川西高原相连接的玉树、果洛两个藏族自治州进行考古调查的过程中，在当地发现众多的新石器时代的文化遗址。值得注意的是，这些遗址“其分布区域相对集中，以通天河（金沙江上游）、扎曲河（澜沧江上游）、麻尔柯河、黄河源分布较为密集，多分布在这四条河谷两岸较平坦的台地或山坡上”^①。这至少说明两个问题：第一，今天被认为是地广人稀和荒芜之地的通天河草原地区，在新石器时代却曾是一个古人类活动频繁的区域；第二，古人类在这一区域的活动主要是以河流为中心，并以河谷台地为主要生活场所，这也表明该地区的河谷地带曾是古人类迁移流动的一个重要通道。从该地区新石器时代遗址中采集到的陶片特点来看，一方面具有黄河、湟水流域新石器文化的主要因素和特点，另一方面又与藏彝走廊北部地区的新石器文化之间存在密切联系。如调查者在调查简报中明确指出：“青南地区又有西南古代文化的一些因素，如分布在通天河流域的文化遗物与西藏卡若文化的陶质、纹饰也有很多近似之处，两者可能存在一些渊源关系。”^② 这里，调查者根据青海玉树州境内通天河流域的新石器文化遗物与澜沧江上游地区的卡若

① 吴平：《青海省玉树、果洛藏族自治州考古调查简报》，载《西藏考古》第1辑，四川大学出版社1994年版，第30页。

② 同上书，第36页。

文化有颇多相似之处而提出两者之间可能存在渊源关系的认识，为我们了解澜沧江上游地区以卡若文化为代表的人群支系的南下路线提供了极为重要的线索，它暗示这一人群支系极有可能正是从今青海玉树一带的通天河草原地区沿着通天河、扎曲河的河谷及两江之间的宁静山、云岭山南下，进入到了今藏东昌都境内的澜沧江上游地区的。

二、大渡河上游以丹巴中路罕额依文化 为代表的人群支系的南迁路线

大渡河上游地区以丹巴中路罕额依文化为代表的人群支系是由什么通道或路线南下，目前尚不是很确定。从总体上看，这一人群支系有可能是沿着黄河南侧及巴颜喀拉山东北侧，进入川西北高原及大渡河上游地区，而后顺大渡河上游河谷南下进入到今丹巴一带；其具体路线可能是从青海果洛州境内的黄河和麻尔柯河沿河流向东南方向迁徙，由果洛州的班玛县、玛沁县等一带进入川西北地区，再沿着大渡河上游支流如梭磨河、麻尔柯河等迁人大渡河上游河谷地区。根据目前对青海南部地区的考古调查，“扎曲河流域发现的陶片，与川西地区石器时代遗址的厚胎粗质红陶特点相近；麻尔柯河流域遗址分布最为密集，陶器中的灰、黑陶或饰黑衣等特点亦与川西的黑陶衣具有相似的文化特点”^①。从这些迹象看，这一人群支系由青海南部果洛境内的麻尔柯河流域迁入的可能性较大。

^① 吴平：《青海省玉树、果洛藏族自治州考古调查简报》，载《西藏考古》第1辑，四川大学出版社1994年版，第36页。



三、岷江上游地区以营盘山等新石器时代遗存为代表的人群支系的南迁路线

岷江上游地区以营盘山、箭山寨、阿尔村、姜维城等新石器时代遗存为代表的人群支系，其南下迁徙的路线则可能是沿阿尼玛卿山（积石山）两侧，从黄河大拐弯处向东经川西北草原南下进入岷江上游地区；或是从甘南洮河上游地区向南，经甘肃岷县、武都一带沿白龙江流域向南发展，从岷山西侧进入岷江上游地区。目前在甘肃白龙江流域地区发现了较多的新石器时代遗址，这些遗址中出土的陶器、石器的类型和风格与岷江上游地区存在大量共同特点^①，特别是武都县境内大李坪新石器时代遗址中的出土器物与岷江上游地区新石器时代遗址的出土器物异常接近，如岷江上游姜维城遗址所出的彩陶壶、彩陶片、小口（尖底）瓶口沿等，箭山寨遗址所出的彩陶盆、彩陶瓶、敞口钵（碗）等，与大李坪遗址三期中出土的彩陶壶、彩陶盆上的花纹图案及小口尖底瓶、彩陶盆、彩陶瓶、敞口斜腹钵等形制均十分相似，箭山寨遗址中的侈口夹砂罐器形、绳纹或交错绳纹上施泥条状附加堆纹或平行凹弦纹的装饰风格等，与大李坪三期遗存施纹风格近似，石器制法也是打制和磨制均有，有些器类乃至器形都非常接近^②，故有学者提出：“岷江上游流域新石器文化主要受到来自白龙江下游流域第四期文化（即仰韶文化晚期晚段文化）的影响，而且很可能是

^① 张强禄、赵朝洪：《白龙江流域新石器时代遗址》，载《中国考古学年鉴（1997年）》，文物出版社1999年版。

^② 同上。

后者居民中南下迁徙的一支。”^①此外，从地理环境看，白龙江流域与川西岷江上游一带也颇为相似，二者“均以海拔较高的河流谷地为主，古文化遗址也多坐落于河流两岸或两河交汇处的山前谷地，背山依水，条件适宜。相同或相似的地理环境可能更易于使文化得以传播。而经由白水江过松潘草地，沿岷江南下的入川路径似乎更便捷”^②。所以，从文化内涵与地理环境来看，岷江上游地区的新石器人群支系可能主要是经由白龙江流域地区逐步进入到岷江上游一带。

需要说明的是，甘、青南部地区主要还处于高原面，因而地势较藏彝走廊要开阔平坦，河流虽多但流量偏小，河面较窄，河谷低缓，并间有一些较宽阔的高地草原。在这样的地区，古代人群流动迁徙的可选择性和空间范围是较大的，其活动迁徙的自由度也较大。但由甘、青南部向南延伸，在其与藏彝走廊相连接的地带，其山势、河流却呈现出一个漏斗形的急剧收缩态势。进入藏彝走廊，河流切割加深，水流变得湍急，山势趋于陡峭，以高山峡谷地貌为主的地形环境特点开始凸显，在这样的地理环境中，人们的活动区域及可选择的地域空间范围相对变小，河谷地带特别是河谷阶地成为人们主要的居住与活动场所。故新石器时代黄河上游甘青地区人群向藏彝走廊地区的南下迁徙，实际上是从一个较为开阔平坦的地区向地形环境相对狭窄的高山峡谷地区流动，这种流动也同样呈现了漏斗形的特点，即从上面较宽的地方流向下面较窄的地区。这种状况，一方面决定了在藏彝走廊的某一河

① 张强禄：《试论白龙江流域新石器文化与川北川西北地区新石器文化的关系》，载《四川大学考古专业创建三十五周年纪念文集》，四川大学出版社1998年版，第72页。

② 同上。



谷流域地区所聚集的人群可能是从多个不同的通道或路线陆续迁入，并不一定是从某个单一通道或路线进入；另一方面也决定了藏彝走廊新石器文化的各区域类型可能具有甘青地区新石器文化的一些复合性特点，如黄河上游甘青风格的彩陶在藏彝走廊地区澜沧江上游、大渡河上游和岷江上游地区同时均有发现即是一个典型例证。

可以认为，在距今 5000 年左右，由黄河上游地区南下的人群已经在藏彝走廊北部地区形成了较成熟和繁荣的新石器文化，并与甘青地区同时代的马家窑、半山、马厂系统的新石器文化形成了分野和平行发展态势。但由于两者存在直接渊源关系，地域上又相互毗邻，所以这两个新石器文化系统之间的交流、联系可能一直得以保持和延续，甚至不排除两地人群之间的相互往来与流动。如我们在卡若文化中所见到的许多马家窑、半山、马厂系统的新石器文化特点，可能正是两地居民之间相互交往、联系的结果。需要指出的是，虽然新石器时代黄河上游人群最早和较大规模地向藏彝走廊地区迁徙是发生在距今 6000 年前后，但并不意味着这一迁徙过程在距今 6000 年以后就终止了。事实上在距今 6000 年以后，甘青地区与藏彝走廊地区之间的沟通、联系仍处于一个开放状态，黄河上游地区可能仍不断有一些零星和分散的人群支系经由不同通道和路线南迁到藏彝走廊地区，只是这些南迁人群的规模和集中程度较之发生在 6000 年前后的迁徙比较有限。由于在距今 5000 年以后，黄河上游地区新石器文化的繁荣水平和发达程度仍普遍要高于藏彝走廊，这就可能导致两种情况：一方面藏彝走廊地区的新石器时代居民需要向黄河上游地区居民汲取和学习其文化与技术，另一方面黄河上游地区新石器时代居民可能因生存地域有限或资源相对匮乏等原因而向藏彝走廊地区迁徙流动。

所以，黄河上游甘、青地区作为藏彝走廊新石器文化的一个来源地，它与藏彝走廊新石器文化之间的沟通联系是源远流长的，并经历了一个持续而漫长的过程。

在随后的漫长时期中，从黄河上游地区南下到藏彝走廊北部地区的新石器时代居民开始沿着不同的河谷通道逐渐向藏彝走廊南部地区扩散和发展，进入到滇西和滇西北区域。关于这一点，可从两方面得到印证：第一，目前在藏彝走廊南部即滇西和滇西北区域发现的新石器时代遗址年代普遍晚于北部，大多是在距今4000年以下。这就是说，在藏彝走廊地区，愈靠近甘青地区的北部区域其新石器时代遗址的年代愈早，离甘青地区愈远的南部区域其新石器遗址的年代就愈晚。这就从考古年代上反映了源自于甘青的藏彝走廊地区新石器文化系统是渐次由北向南推移、传播和发展的。第二，藏彝走廊地区新石器文化在特征上同样呈现出离甘青地区愈近的区域其甘青文化特点就愈明显，离甘青地区愈远的区域其甘青文化特点就愈弱的局面。如在藏彝走廊北部地区的新石器文化遗址中普遍发现彩陶，而藏彝走廊南部即滇西和滇西北地区的新石器遗址中却未发现彩陶，即是一例。这与藏彝走廊地区新石器文化在年代上呈现的北早南晚和其新石器遗址年代自北向南依次递减的现象相吻合。这两点足以证明，黄河上游甘青地区的新石器文化向藏彝走廊地区的发展和传播极乃是渐次推进的，即先进入藏彝走廊北部地区，而后再由藏彝走廊北部地区流布到藏彝走廊南部地区。不过，需要注意的是，源自甘青并由藏彝走廊北部地区向南传入滇西和滇西北区域的新石器文化系统，在滇中偏北地区和滇西南一带开始和另外两个新石器文化系统发生了一定程度的交流与接触：一个是与我国东南沿海新石器文化有密切关系的磨制弧肩有段双肩石铤和有段石铤系统；另一个则



是与越南北部地区新石器文化有密切关系的磨制平肩斧、铤和不对称刃斧（靴形斧）系统。同这两个文化系统的交流与接触，给藏彝走廊南部地区的新石器文化增添了一些新的文化因素，如位于云南中部偏北的宾川白羊村和元谋大墩子两个新石器时代遗址虽保留许多黄河流域的文化特征如瓮棺葬、房屋建筑式样及以磨制梯形石斧和半月形、长方形穿孔石刀为特点的石器等；但遗址中也明显出现了一些我国东南沿海的文化因素，如这两个遗址均发现了谷壳粉末及谷类碳化物，对元谋大墩子谷类碳化物进行初步鉴定的结果，证明系为粳^①，说明这两个遗址的居民当时已开始种植水稻，出现了稻作农业，稻作农业的出现，很明显应是与长江流域的原始居民发生交流联系的一个结果。此外，宾川白羊村和元谋大墩子两个遗址陶器中的圜底器有明显的增加，这与甘青和藏彝走廊北部地区陶器多为小平底的特点相比，也表现出了某些变化。

综上所述，我们可以得到这样的认识：藏彝走廊地区新石器时代的主体人群是距今 6000 年前后从黄河上游甘青地区南迁进入藏彝走廊地区的，由于他们是各自经由不同通道或路线南迁，所以在南迁过程中逐渐形成了一些文化面貌不同的人群支系。距今 5000 年前后，这些迁入藏彝走廊的新石器时代人群已分别在藏彝走廊北部的澜沧江上流和川西高原的大渡河上游、岷江上游一带建立起了一些较稳定和规模较大的居住聚落，形成了相对成熟和繁荣的新石器文化。在以后的漫长岁月中，他们逐渐沿着藏彝走廊中的一些主要河谷通道自北向南移动，在距今 4000 左右，开始

① 云南省博物馆：《元谋大墩子新石器时代遗址》，载《考古学报》1977 年第 1 期。

进入到藏彝走廊南部的滇西和滇西北地区，并在滇西南及滇中偏北一带与长江流域和东南亚北部系统的原始人群发生了某种程度的交汇与联系，加之纬度和海拔高度逐渐降低所导致的自然生态环境变化，他们的文化也开始出现了一些新的变化。

（原载《西南民族大学学报（人文社科版）》2009年第6期）

藏彝走廊地区新石器文化区域类型 及其与甘青地区的联系

从目前考古发现看，藏彝走廊地区新石器时代人类活动遗迹已相当丰富，出现了以下两个突出特点：

一、新石器时代遗址和遗迹几乎遍及藏彝走廊全境。目前，无论是在西部的澜沧江流域地区、中部的大渡河上游地区、东部的岷江上游地区以及青藏高原东部边缘的青衣江地区和滇西北地区，均发现了新石器时代的遗址和遗迹。

二、在该地区陆续发现了一批面积较大且文化堆积极厚的大型新石器时代遗址。这些大型遗址被连续使用的时间相当长，有的甚至达千年以上。

以上两个特点表明，新石器时代在藏彝走廊这样一个高原峡谷地区，其文明发展水平不仅不逊于周边其他地区，而且新石器文化已达到相当繁荣的程度。为此，本文拟对藏彝走廊地区的新石器时代文化的主要面貌及其与黄河上游甘青地区新石器文化的关系作一初步讨论。

一、藏彝走廊新石器文化的区域类型

据现有考古发现资料，依照分布区域及文化内涵的不同，我们大体可将藏彝走廊的新石器时代文化划分为以下五个区域类型：澜沧江区域类型、大渡河上游区域类型、岷江上游区域类型、大渡河中游区域类型和滇西北区域类型。下面，我们分别依照这五个区域类型，对藏彝走廊的新石器时代文化面貌及主要特征作一大体的描述。

（一）澜沧江区域类型

该区域类型主要以西藏昌都卡若文化为代表。

昌都卡若新石器时代遗址发现于 1977 年。遗址位于昌都县城东南 12 公里处澜沧江西岸江边的二级台地上，海拔 3100 米，遗址面积约 1 万平方米，文化层堆积厚达 1—1.6 米。经 1978 年和 1979 年前后两次科学发掘，发掘面积共 1800 平方米。在已发掘的 1800 平方米范围内，共发现房屋基址 28 座及烧灶、圆形台面、道路、石墙、圆石台、石围圈和灰坑等各类遗迹，打制石器 6000 余件，磨制石器 511 件，细石器 629 件，骨器 366 件以及 2 万多片陶片，陶片中可复原或大部复原的陶器 46 件，能辨认器形者有 1234 件。此外，遗址中还发现粟类农作物和 10 余种动物骨骼。根据放射性碳素测定数据和文化堆积层中包含物的变化，卡若遗址具体分为三期，即早期前段、早期后段和晚期；早期前段的年代距今为 4955 ± 100 （树轮校正 5555 ± 125 ），早期后段的年代距今为 4280 ± 100 （树轮校正 4750 ± 145 ），晚期的年代距今为 3930 ± 80 （树轮校正 4315 ± 135 ）。因此，发掘者将卡若遗址的绝对年代定在



约距今 5000—4000 年之间^①。这意味着卡若遗址使用的时间相当长，至少延绵了 1000 年左右。

以文化特征来看，卡若遗址有如下特点：

1. 石器中打制石器、细石器和磨制石器三者并存，并以打制石器占大多数。磨制石器少而精，多偏刃器，以长、宽比值极大的条形斧、条形铤和刃部开在弓背部的半月形钻孔石刀为典型。

2. 陶器均为手制夹砂陶，纹饰以刻划纹、锥刺纹和附加堆纹为主，器形以小口深腹罐、盆、碗为基本组合，器形均为小平底，不见三足和圈足器，虽有流和器耳，但不发达。

3. 房屋建筑多以石块为原料，有石墙房屋、石砌道路、圆石台、石围圈等，房屋中央有石砌的圆形炉灶。

4. 卡若遗址虽地处澜沧江边，但遗址中未见网坠、钓钩和鱼标等捕鱼工具，亦未发现鱼骨，故卡若遗址的人群可能以鱼为“禁忌食物”。

在距卡若遗址约 17 公里处的澜沧江上游小恩达乡支流昂曲河东岸的二级台地上，也发现一处新石器时代遗址。1986 年西藏自治区文物管理委员会文物普查队对该遗址进行了试掘，发掘面积 60 平方米，共发现较完整的房屋遗迹三座、灰坑一处、窖穴五处，出土大量打制石器、细石器、磨制石器、骨器和陶片。从小恩达遗址的出土物和遗迹看，其基本文化面貌与卡若遗址大体相同。如二者的石器中都是打制石器、细石器和磨制石器三者并存，并以打制石器占大多数。磨制石器制作精细并同样以长、宽比值极大的长条形铤和刃部开在弓背部的半月形石刀为典型。陶器均

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版。

以罐、盆、碗为基本组合，主要为平底器，陶质均为夹砂陶，纹饰也都以刻划纹、锥刺纹和附加堆纹为主。不过，最能说明两者在文化上之同质性特征的，是两个遗址虽然都处于江边台地上，有极好的从事渔业的条件，但两个遗址中却均未发现任何鱼骨和捕鱼工具，这暗示两个遗址的人群可能共同存在食鱼的禁忌，而这种“食鱼禁忌”观念显然直接与他们的信仰和精神生活有关。由此可以判断，卡若与小恩达两个遗址的人群在信仰和精神生活方面存在很大的一致性。

不过，小恩达与卡若遗址之间也存在一些差异。如小恩达的陶器中出现了卡若遗址中所不见的圈足器，陶色也以灰陶为主，这与卡若遗址中主要以黄、灰色陶为主的风格已有所不同。此外，小恩达陶器的制陶工艺水平已较卡若有所进步。据碳 14 测定，小恩达遗址的年代距今为 3775 ± 80 （树轮校正 4125 ± 100 ）^①，较卡若遗址要晚。小恩达遗址的发掘者指出：“小恩达遗址虽同属于卡若文化范畴，但从遗址文化内涵来看，比之卡若文化具有明显程度的进步性。”^② 从基本文化特征的比较，我们可以认为，小恩达遗址与卡若遗址基本上属同一个文化系统。

卡若和小恩达这两处同处澜沧江边且仅相距 17 公里的新石器时代遗址的发现，尤其是像卡若这样面积极大、使用绵延达千余年的大型古人类聚落遗址的发现，证明远在四五千年前，在藏彝走廊横断山区的今藏、川、滇交接的三江（怒江、澜沧江、金沙江）并流地区，其新石器时代文化已相当繁荣。

① 西藏文管会文物普查队：《西藏小恩达新石器时代遗址试掘简报》，载《考古与文物》1990年第1期。

② 同上。



（二）大渡河上游区域类型

大渡河上游区域类型主要以四川丹巴县中路乡罕额依新石器时代遗址为代表。

罕额依遗址位于四川丹巴县东北约 3 公里的中路乡罕额依村，地处大渡河上游支流小金河南岸的半山上，遗址面积约 2 万平方米，文化堆积层厚达 3—8 米。1989 年 10 月至 1990 年 12 月，对罕额依遗址进行了为期一年零两个月的发掘，发掘面积共 123 平方米。1998 年四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局共同发表《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》，对发掘成果作了初步介绍，但更详细的发掘报告目前尚在整理中。

根据《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》所公布的材料，罕额依遗址主要呈现出如下的文化面貌：

1. 遗址分为三期。据碳 14 测定数据，第一期的年代约在距今 5000—4500 年，第二期的年代约在距今 4500—4100 年，第三期的年代大致距今 3800—3200 年。

2. 陶器。第一期以饰绳纹的夹砂红褐陶居多，器形以瓶、罐、钵为大宗，有少量缸，均为平底器。第二期以素面或磨光的泥质灰陶为主，夹砂和红褐陶退居其次，器形以罐、钵为多，瓶已较少，新出现双大耳罐、单耳罐、壶、杯、纺轮等器形，平底器为主，仅极个别的杯有浅圈足。带耳器较第一期明显增多。第三期以饰粗绳纹的夹砂灰陶为主，红褐陶较少。器形以钵、罐为主，杯、瓶较少，钵较第二期大量增多，并新出岷江上游石棺葬中常见的饰旋涡纹的双大耳罐。仍以平底器为主，有少量圈足器和圈底器。带耳器和陶器上钻孔的做法较第二期明显增多。

3. 石器。打制、磨制和细石器三者共存，但打制石器和磨制石器的数量和种类从第一期到第三期有逐渐增多趋势。细石器主

要以水晶石原料制成，其种类和数量在第一期和第二期较少，第三期则占了绝大多数，并以刮削器为大宗，占 90%。打制石器中同样以刮削器居多，其中又以双缺石刀、亚腰形石器和圆石饼较为独特。磨制石器中有斧、镑、凿、穿孔石刀、镞及少量穿孔饰件，并有一定数量打、磨相结合制成的石器。磨制石器中以双面梭形穿孔石刀为典型。

4. 骨器。骨器的数量和种类从第一期到第三期也呈现出逐步增多趋势，骨器大多用牛、羊肢骨制成，少数有切割痕迹，骨器中以锥、针数量居多，也有少量刀、管、梳、矛及装饰品。

5. 房屋建筑。罕额依遗址发现 7 座房屋基址，形状为长方形，墙体用石块砌成，内壁抹有黄色粘土，房屋基址中发现多处含料姜石的黄土硬面，结构紧密，推测应为经过处理的房屋居住面。

从第一期到第三期，罕额依遗址的考古文化有明显的发展变化。主要体现在：从第一期到第三期，打制石器、磨制石器和细石器的数量和种类均呈逐渐增多趋势；带耳器和在陶器上钻孔的作法也呈逐渐增多趋势。第一期的器形均为平底器，第二期出现极少圈足器，第三期则出现少量圈足和圜底器。陶器组合从第一期的瓶、罐、钵逐渐变为第二、三期的钵、罐为主。

我们可以认为，由罕额依遗址所代表的考古文化是一个延续时代极长并具有较为清晰的内在传承脉络与发展变化的文化。这个文化无论其整体性或特点都是较为鲜明和突出的。

（三）岷江上游区域类型

岷江上游地区主要指今四川阿坝藏族羌族自治州境内的汶川、茂县、理县、松潘、黑水等县一带。目前，该地区正式调查发现的新石器时代文化遗址及石器出土地点已有 30 余处，几乎遍及了



整个岷江上游地区。岷江上游区域类型最具代表性的新石器时代遗址主要有四处：一是茂县营盘山遗址^①，二是汶川县威州姜维城遗址^②，三是位于理县薛城乡杂谷脑河南岸的箭山寨遗址^③，四是位于汶川县龙溪乡杂谷脑河支流龙溪沟侧的阿尔村遗址^④。

茂县营盘山新石器文化遗址是近年来藏彝走廊地区最重要的考古发现。遗址位于茂县县城凤仪镇附近岷江东南岸的一处二级台地上，东西宽 150—200 米，南北长约 1000 米。该遗址于 2000 年经成都市文物考古研究所等单位进行初步试掘，共揭露面积达 240 余平方米。从营盘山遗址的文化面貌看，主要有以下一些突出的特点：陶器形成了鲜明、较为固定的器物群组合，包括侈口罐、深腹罐、碗、钵、高领罐、盆、瓮、缸、瓶、壶、带流器、矮圈足器等器形。陶器以夹粗砂和细砂的褐陶灰陶、泥质褐陶和灰陶为主，泥质红陶、黑皮陶、夹砂黑陶亦占相当比例。陶器器形均以平底器为主，有部分圈足器。磨制石器以制作精美、采用单向钻孔技术加工的长方形及弯月形穿孔石刀、体形狭长的宽扁状石斧等最具特色。打制石器包括石片加工而成的切割器、石杵、石球等。玉器以白色的环镯形器等装饰品最为常见。营盘山文化的房屋建筑多为方形或椭圆形的小型房址，均为地面建筑，并采用木骨泥墙的建筑结构。营盘山遗址的年代据碳 14 数据测定，为距今 5500—5000 年，遗址的使用时间延续了数百年。^⑤

① 成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所：《四川茂县营盘山遗址试掘报告》，载成都市文物考古研究所编《成都考古发现》，科学出版社 2002 年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 徐学书：《岷江上游新石器时代文化的初步研究》，载《考古》1995 年第 5 期。

⑤ 成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所：《四川茂县营盘山遗址试掘报告》，载成都市文物考古研究所编《成都考古发现》，科学出版社 2002 年版。

姜维城遗址是岷江上游地区发现最早的新石器时代遗址，遗址位于威州镇姜维城山上。文化层厚约 0.2—0.4 米，陶器的陶质以夹砂红褐陶和为泥质红陶为主，仅有少量夹砂灰陶和泥质灰陶。陶胎较厚，陶器以手制为主。陶器器形有罐、钵、瓶、碗等，均为小平底器。发现部分彩陶片，均为红衣黑彩。磨制石器多为打磨兼制，以斧、斨、凿、锄为基本组合，石器的形体普遍偏小并较扁平。并出有中心钻孔呈圆饼形的玉石纺轮。

箭山寨遗址位于理县薛城乡杂谷脑河南岸梯地中，文化层厚约 0.4—1 米。所出陶器陶质以夹砂灰褐陶为主，夹砂灰陶次之，仅有少量泥质红陶。出土少量彩陶。陶器的制作以手制为主。陶器器形以平底器和碗、钵、盆、瓶、罐、杯为主。石器则以斧、斨、凿、刀为主，石器器形风格为小型、体较扁平且薄。

阿尔遗址位于汶川县龙溪乡杂谷河支流龙溪沟上源的一处缓坡地上。文化层厚 0.1—0.3 米。从文化层断面采集到的部分陶片看，陶器的陶质以夹砂红陶为主，泥质红陶次之，并有夹砂红黑陶（一面呈红褐色，一面呈黑色）。陶器火候极低。遗址调查者认为，阿尔遗址陶器火候较低且不见彩陶，似代表了一种更为原始的文化面貌。

岷江上游的姜维城、箭山寨和阿尔这三处新石器时代遗址，虽然其时代可能有早晚之别，但其总体文化面貌基本接近，大体上应属同一种类型的文化遗存。其共同特点是：“最基本的文化特征和传统陶器以胎夹石英粒等的夹砂褐陶系为主、泥质陶为辅；器形以平底器为主而无圜底、尖底、三足器等，器类以罐、碗、盆、钵为基本组合；纹饰以粗、细绳纹为主，划纹和附加堆纹次之。石器以小型化为主，器类以斧、斨、凿为基本组合，制作方法多打磨兼制，磨制石器常留有打击痕或打制面。遗址分布上形



成与山区环境相适应的皆在居高临下、背水据山的山前台地或缓坡上的择址规律。”^①

（四）大渡河中游区域类型

该区域类型可以四川汉源县狮子山新石器时代遗址为代表。遗址位于汉源县大树乡西南 200 米处的山坡上。遗址面积约 3000 平方米。文化堆积 1—1.5 米。1990 年，四川大学历史系考古专业对遗址进行了发掘，但发掘报告目前尚未发表。据对遗址的调查和发掘者的介绍，遗址中出土的磨制石器有斧、镑、凿、箭、簇、穿孔石刀、两端刃器、磨石及石环等。另发现几百件细石器，主要用燧石和水晶制成。陶器陶质以夹砂粗红陶系为主。陶器均为手制。陶器器型有高领罐、大口花边罐、盆、钵、碗、甑、陶球、纺轮等。陶器器形均为平底器。值得注意的是，遗址中还出有 10 多片红底黑彩的彩陶片，纹样多为平行或交错条纹。这在大渡河中游尚属首次发现。遗址中还发现 9 座房屋基址，分两种类型：一种为长方形，内有圆形锅底状灶坑；另一种为圆形，其内无灶坑^②。

遗址的发掘者认为，狮子山新石器时代遗址的“文化特征比较清晰，具有一定独特性，可能代表着一种新的类型”。因此，狮子山新石器时代遗址可作为大渡河的中游新石器时代的一个区域类型。

（五）滇西北区域类型

目前，在滇西地区，即藏彝走廊南部区域发现的新石器时代遗址十分丰富。其中，经科学发掘较重要的代表性遗址主要有：

① 徐学书：《岷江上游新石器时代文化的初步研究》，载《考古》1995 年第 5 期。

② 马继贤：《汉源县狮子山新石器时代遗址》，载《中国考古学年鉴 1991》，文物出版社 1992 年版。

元谋大墩子遗址、宾州白羊村遗址、维西戈登村遗址、龙陵大花石遗址、云县忙怀遗址。位于金沙江北岸安宁河流域的西昌礼州遗址虽分布于四川境内，但在文化内涵上却与金沙江南岸的元谋大墩子遗址十分接近，因此，我们将西昌礼州遗址也划入滇西区域类型。

滇西区域类型的新石器时代文化，尽管其内部也存在某些地方性差异，但从总体上看，其共同特征却异常明显。最主要的共同特点是：一、在石器器形上，主要以磨制的梯形石斧，长条形的石斧、石锛，刃开在弓背部的半月形双孔或单孔石刀，长方形双孔石刀为主要特点，石器中均有网坠和柳叶形石镞。二、陶器均为夹砂陶陶质，陶器器形以小口深腹罐、深腹罐、盆、钵为主，也有器形较大的瓮，出有陶纺轮，陶器纹饰以绳纹、刻划纹、压印纹、附加堆纹为主。器形以小平底为主，有一定数量的圈底器，缺乏三足器。房屋建筑，为木骨混墙房，早期为圆底式或半地穴式，后期出现地面建筑，房基平面多为长方形，房内有火塘。晚期还出现一种铺设石砖，其上立柱的长方形地面建筑^①。

二、藏彝走廊新石器时代文化系统与 甘青地区新石器文化的关系

以上，我们根据地域分布和文化内涵的差异将藏彝走廊地区的新石器时代文化划分为五个区域类型，并对其基本特征和面貌作了大致勾画。那么，如何从总体上来认识藏彝走廊的新石器时

^① 参见云南省博物馆：《云南宾川白羊村遗址》，载《考古学报》1981年第3期；云南省博物馆：《元谋大墩子新石器时代遗址》，载《考古学报》1977年第1期；《四川礼州新石器时代遗址》，载《考古学报》1980年第4期。



代文化？我们可否将藏彝走廊的新石器时代文化看做一个相对独立的系统？

卡若遗址的发掘者曾将代表澜沧江区域类型的卡若文化同澜沧江以东的川西高原和云南西部的新石器时代文化作过一个系统的对比。对比的结果，发现卡若文化与川西高原和云南西部的新石器时代文化之间存在着异常广泛而密切的联系。根据这一事实，卡若遗址的发掘者提出了一个重要观点：

概言之，这一地区（指属于藏彝走廊区域的藏东澜沧江流域地区、川西高原和滇西北横断山脉地区——引者）新石器时代文化的共同特征是：石器有长条形石斧、石锛和刃开在弓背部的半月形石刀；陶器都为夹砂陶，其纹饰以绳纹、刻划纹、压印纹和剔刺纹为主，器形中缺乏三足器；房屋建筑有木骨泥墙房，早期为圈底式或半地穴式，后期出现了地面建筑。这也许意味着它们都属于古代中国西南地区一个大的文化系统中的不同分支。^①

这里，《昌都卡若》报告的撰写者认为：卡若文化与川西高原、滇西北横断山脉区域诸原始文化应同属于古代中国西南地区一个大的文化系统。至于卡若文化与川西高原、滇西北横断山脉区域诸原始文化之间的差异，则应是同一文化系统中不同文化类型之间的差异。

但是，当我们将藏彝走廊的新石器文化系统同其北部的黄河

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版。

上游甘青地区的新石器文化进行比较时，可以见到二者之间存在着大量的共同文化因素。这些共同文化因素突出表现在以下方面：

1. 藏彝走廊新石器文化系统具有特征性的器物是一种长宽比值很大的磨制条形石斧和石镑，这种石斧和石镑见于昌都卡若遗址，四川汶川、理县新石器遗址，丹巴罕额依遗址，云南宾川白羊村等遗址。但是这种长宽比值很大的磨制条形石斧或石镑同样是黄河上游甘青地区新石器文化中的常见器物。在甘肃兰州西坡镑东乡的马家窑文化遗址、武威皇娘台齐家文化遗址和青海民和县核桃庄马厂类型遗址中均普遍地发现。

2. 藏彝走廊新石器文化系统中的另一特征性器物是单孔或双孔的长方形、半月形凹背直刃石刀。在卡若遗址、丹巴罕额依遗址、岷江上游新石器遗址、西昌礼州遗址、维西戈登村遗址、元谋大墩子遗址、白羊村遗址均有发现。而这类石刀同样是甘青地区新石器文化中的常见器形。在甘肃大地湾遗址、东乡林家的马家窑文化遗址、甘肃白龙江流域的巩家坪遗址、青海贵德县罗江堂遗址、西宁朱家寨遗址中均有普遍地发现。

3. 藏彝走廊新石器文化系统的陶器以小平底占绝对优势，完全不见三足器，器形以罐、盆、碗、壶为多。而在甘青地区马家窑、半山、马厂诸文化系统中，陶器同样是以平底器占绝对优势，不见三足器，器形同样以罐、壶、盆、碗为多。此外，从一些典型陶器看，两者也十分接近，如“卡若陶罐的基本类型是不口直颈鼓腹罐，这与马家窑、关山、马厂文化中罐、壶的轮廓很接近。深腹盆和陶碗在马厂、半山文化中亦为常见者”^①。四川丹巴罕额

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版。



依第一期中出土的陶瓶，也是甘青地区新石器文化中较为常见的器物^①。

4. 藏彝走廊新石器文化系统的陶器是以夹砂附近为主，其所施纹饰以绳纹、刻划纹、压印纹和剔刺纹和附加堆纹为主。而黄河上游马家窑诸文化系统的陶器上亦常见刻划纹、附加堆纹、绳纹、剔刺纹等纹饰，且多见于夹砂陶上。

5. 在藏彝走廊卡若遗址和丹巴罕额依遗址、茂县营盘山遗址中均发现有钻孔修补陶器的方法，其中尤以罕额依遗址中的钻孔陶器最为突出，而这种钻孔修补陶器的方法亦常见于黄河上游的半山、马厂文化类型的遗址中，如甘肃广河地区巴坪和永昌鸳鸯池马厂墓葬中均发现过钻孔修补的陶器。

6. 彩陶是黄河上游甘青地区新石器文化最突出的特点之一，其中尤以马家窑文化的彩陶最为发达。而在与甘青接近的藏彝走廊北部地区的卡若遗址、丹巴罕额依遗址、岷江上游新石器遗址以及大渡河中游狮子山遗址中均普遍发现了彩陶。这些发现于藏彝走廊北部地区的彩陶与马家窑文化中的彩陶风格完全一致：均是在橙红色的陶器表面施以黑彩。此外，在马家窑文化系统中，比较繁缛的彩陶图案如涡纹、连弧纹、连勾菱形纹等，在藏彝走廊新石器文化系统的陶器中也都以刻划的方式表现出来^②。

7. 藏彝走廊新石器文化系统的房屋建筑也与甘青地区新石器文化系统相接近。如“卡若文化早期的圆形或方形半地穴房屋，

① 参见四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》，载四川省文物考古研究所编《四川考古报告集》，文物出版社1998年版。

② 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版。

处理过和红烧土墙壁和居住面则为甘肃、青海等地马家窑文化系统传统的居住形式，它见于兰州青岗岔、临夏马家湾等地。卡若某些房屋居住面的红烧土下有铺设木条的情况，这与西安半坡仰韶文化 24 号房屋居住面下铺一层木板的情况相似”^①。

综上所述，我们可以看到藏彝走廊新石器文化系统与其北部黄河上游甘青地区新石器文化系统之间存在千丝万缕的联系。这种千丝万缕的联系使两者的界限趋于模糊，以至于使我们难以在两者之间找到一个明确的“边界”。这个现象实际上向我们提示了有关藏彝走廊新石器文化系统之来源的重要线索，即藏彝走廊新石器文化系统与北部黄河上游甘青地区的新石器文化系统之间可能存在直接渊源关系。

三、关于藏彝走廊新石器文化系统的来源问题

藏彝走廊地区的新石器文化系统是一个土著系统还是一个外来的文化系统？最早提出这一问题的是主持卡若遗址发掘的童恩正先生。童恩正先生在《昌都卡若》报告的“结论”中，将卡若文化与其同时代的黄河上游甘青地区马家窑、半山、马厂文化系统进行了全面、系统的比较，发现两者存在大量相同或相似的文化内涵，为此，童恩正先生得出了如下判断：

卡若文化与马家窑、半山、马厂等文化在时代上基本是平行的，它们在文化内涵上的相似性，可能是因其有着共同

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版。



的渊源，或者是互相影响的结果。^①

或许出于谨慎和稳妥的考虑，或许是当时材料所限尚不足以得出明确和过于肯定的结论，对卡若文化与马家窑、半山、马厂系统在文化内涵上的大量相似性，童恩正先生给出了两个可能的答案，即或“是因其有着共同的渊源”，或“是互相影响的结果”。

用“有着共同的渊源”来解释藏彝走廊新石器文化与黄河上游甘青地区新石器文化在文化内涵上的相似性，无疑是一个极具开创性和启迪性的认识。童恩正先生可能是最早从考古文化的比较上提出这一认识的学者。

那么，藏彝走廊新石器文化系统与黄河上游马家窑、半山、马厂系统在文化内涵上存在的相似性，究竟是缘于共同的“渊源”还是“互相影响的结果”？这两种答案对我们认识藏彝走廊新石器文化系统的性质实在有着本质差异。前者意味着藏彝走廊的新石器文化是源自于黄河上游甘青地区，是在甘青地区向南发展的过程中逐渐形成的一个文化系统；而后者则意味着藏彝走廊新石器文化可能是一个土著的，并且是与黄河上游甘青地区新石器文化各自平行发展的系统，二者在文化内涵上存在的相似性仅仅是“互相影响的结果”。很明显，这两个答案在很大程度上是互不兼容的，二者必居其一。我们必须在两者之中作出选择。

笔者认为，若将藏彝走廊新石器文化与甘青地区新石器文化之间存在的大量相似性归结于两者“互相影响的结果”，至少存在两个问题：第一，如果仅仅是相互影响，两者之间文化内涵上的

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版。

相似性很难达到如此广泛、深刻的程度，以至于我们无法在两者之间找到明确的“边界”。第二，如果两地文化内涵的相似性是由相互影响所导致，那么，这种影响应该是双向的，即不仅黄河上游的新石器文化因素影响藏彝走廊地区，同时藏彝走廊地区的新石器文化也会影响黄河上游甘青地区。而实际情形却完全不是这样。事实是，我们主要是在藏彝走廊新石器文化系统中大量看到了来自黄河上游甘青地区的文化因素，而不是相反。也就是说，两地不是表现为两者文化因素的渗透，而是突出和单向地表现为构成藏彝走廊新石器文化主要特点和面貌的许多文化因素及现象我们均能在黄河上游新石器文化中找到其原型。这种情况就很难用“互相影响”来解释。所以，从综合的情况看，“共同的渊源”可能是造成两者之间文化内涵存在大量相似性的唯一较合理的解释。倘如此，则意味着藏彝走廊新石器文化系统从整体上并不是一个土著的系统，而是渊源于黄河上游甘青地区，是从甘青地区大规模进入藏彝走廊地区后而形成和发展出来的一个文化系统。

（原载《中华文化论坛》2006年第2期）

从人类起源的新观点看西藏的 旧石器时代文化遗存

关于青藏高原古人类来源问题，过去曾流行过一个颇令人鼓舞的观点：青藏高原特别是作为其腹地的西藏极可能是人类的重要起源地之一。此观点曾对从事青藏高原史前及藏族历史研究的学者产生过相当影响，不仅影响到人们对西藏旧石器时代文化遗迹的认识，甚至一些学者还将青藏高原人类乃至藏族始祖人群直接或间接地追溯于青藏高原东部边缘的元谋猿人。但自 20 世纪 80 年代以来，随着人类起源研究领域取得重大突破，过去有关人类起源所建立的传统认识体系受严重冲击与挑战。对这一挑战视而不见或避而不谈显然已非明智之举。此外，由于人类起源研究的突破主要缘于分子生物学领域，其研究结论尚未为人文及藏学领域的学者所普遍知晓，在此背景下，笔者认为从人类起源新观点之视角来重新认识和讨论西藏发现的旧石器时代文化遗存不仅十分必要，而且可以丰富和扩展我们对西藏地区旧石器时代文化内涵的认识，同时亦可纠正过去我们认识上的若干偏差与失误。

人们对西藏这一高海拔地区人类来源问题的认识曾几经曲折。

最初的看法是，远古时代的西藏乃是一片荒凉不毛之地，因海拔极高而不太适宜人类居住与生存，因此认为西藏最早的人类不仅从周边地区迁徙而去，且迁入时间甚晚，国外有少数人类学家认为直到新石器时代晚期青藏高原才开始有人类居住^①。但新中国成立以来，随着西藏旧石器时代文化遗存不断被发现，这一认识在从事古脊椎动物和古人类学研究的学者那里却发生了很大逆转，几乎被调了个个儿——青藏高原地区开始被作为人类可能的起源地之一受到关注。过去以对古生物和古人类化石为研究对象的古脊椎动物和古人类学所建立起来的人类起源与演化模式，曾积极致力于探寻 200 万年以来东非猿人、北京人、爪哇人、元谋猿人与当今世界各地人类的关系。特别是青藏高原东南边缘的云南元谋县发现距今 170 万年元谋猿人化石以后^②，更鼓舞了人们在青藏高原地区寻找人类起源踪迹的信心。在此基础上，一些学者提出过一个大胆构想：青藏高原极有可能是人类的重要起源地之一。德国人类学家阿玛顿·格列本指出：“第三纪晚期喜马拉雅山隆起，蒙藏地区森林消灭，迫使人类的远祖——古猿从森林转入地面生活，逐渐变为现代的人类。”^③ 古人类学家贾兰坡先生也认为：“正当从猿变到人期间，青藏地区仍然是适合人类演化的舞台，到

① Cordon T. Bowlws, "the people of Asia", Charles Scribner, New York, 1977, p. 59.

② 胡承志：《云南元谋发现的猿人牙齿化石》，载《地质学报》1973 年第 1 期；李普等：《用古地磁方法对元谋人化石年代的初步研究》，载《中国科学》1976 年第 6 期。

③ 葛维汉：《华西协和大学古物博物馆的石器》，载四川省文管会 1983 年编印《四川石器时代译文资料》。



那里寻找从猿到人的缺环也是有希望的。”^① 考古学家童恩正先生也指出：“从第三纪后期开始的喜马拉雅造山运动，促成了西藏高原的隆起，引起了南亚地形、气候及生态环境的急骤改变，给生活在这一地区的古猿向人科的进化带来了重大影响。”^② 童恩正先生进一步提出：“中国的西部，特别是西藏高原及其邻近地区，有可能是从猿到人进化的摇篮。”^③ 上述观点曾对从事青藏高原史前及藏族历史研究的学者产生过重要影响^④。但此观点建立在这样一个传统认识基础之上：过去东亚大陆所发现的 100 多万年至几十万年的直立人（*Homo erectus*）如元谋人、蓝田人、爪哇人、北京人等，他们进化以后成为今天的现代蒙古人种，他们是亚洲现代蒙古人种的直系始祖。

但进入 20 世纪 80 年代，随着东非大峡谷一系列有前后年代关系的人类起源实物证据的发现，特别是美国遗传学家瑞贝卡·卡恩和艾伦·威尔逊将分子生物学技术运用于人类遗传多态性研究所得出的全新结论，使有关人类起源问题的认识取得了重大突破。1987 年卡恩和威尔逊等人发表关于人类线粒体多样性的研究成果，首次从人类 mtDNA 多态性数据推断出人类的共同祖先、人类起源的时间，其简明的结论是：“可以设定所有这些线粒体

① 贾兰坡：《我国西南地区在考古学和人类学研究中的重要地位》，载《云南社会科学》1984 年第 3 期。

② 童恩正：《中国西南的旧石器时代文化》，载《童恩正文集·学术系列·南方文明》，重庆出版社 1998 年版，第 31 页。

③ 童恩正：《西藏考古综述》，载《文物》1985 年第 9 期。

④ 格勒：《论藏族文化的起源、形成与周边民族的关系》，中山大学出版社 1988 年版，第 44 页。

DNA，共同起源于一个 20 万年前生活在非洲的女人。”^① 这就意味着，我们过去所找到的无论是元谋猿人、蓝田猿人、爪哇人或北京人都不是今天地球人类的始祖，他们的后裔没有能够延续下来，换言之，他们均是人类进化史上遗传演化与生存竞争中的失败者^②。当今地球人类的真正祖先是晚期智人。晚期智人（Late Homo sapiens）的直接祖先则是距今约 9 万—22 万年前（现常用 15 万年前作代表）同一位女祖宗（被喻为“夏娃”）的后代。他们当时是从早期智人（early Homo sapiens）进化而来的一个东非的小群体，这个种群据估计当初的人口总数可能只在 1 万人以内，那时他们身上的 mtDNA 应还完全相同^③。

2000 年，有关人类起源的分子生物学研究再次取得重大突破。以彼德·昂德希尔和彼德·欧芬纳为首的 20 余位科学家在《自然遗传学》杂志发表共同研究成果，这项大型研究成果根据对男性 Y-染色体多态性研究，其结论不仅仍清晰地显示当今分布

① [美] 斯宾塞·韦尔斯：《人类史前》，杜红译，东方出版社 2006 年版，第 50 页。

② 目前仍有少数科学家坚持“地区连续性”进化模式，否认东亚智人起源于非洲。对此，遗传学家斯宾塞·韦尔斯作了如下阐述：“从基因中找不到任何支持这一理论的证据，而且基因研究的结果表明，移民到东亚的现代人和直立人之间，没有出现过交融的现象……近年，中国遗传学家金力和他的同事进行了一项研究，在东亚各个地区对 1.2 万名男性进行了取样，结果表明他们每一个人都能回溯到 5 万年前的非洲祖先，因为每个人的 Y-染色体中都有 M168 标记。对于找东亚地区连续性进化模式的科学家来说，这无疑是一个坏消息，因为这一结果，至少对男性谱系，完全否定地区进化的理论。而东亚的线粒体 DNA 作出了同样的回答：几千份取样，结果全部显示他们的祖先在非洲。总之，没有任何证据表明，直立人在现代东亚人的基因中留下了痕迹，而且大量的证据表明，杜波斯的‘人猿’走进了进化的死胡同，他们完全被现代人替代了。”参见 [美] 斯宾塞·韦尔斯：《人类史前》，杜红译，东方出版社 2006 年版，第 150 页。

③ 瑞贝卡·卡恩（Rebecca L. Cann）的论文发表于 Nature，1987，325，31。



于世界各大陆的现代人均起源于非洲，而且对于人类起源及其迁徙时间得出另一个更为重要的结论：在 6 万年前，现代人全部生活在非洲。也就是说，现代人类祖先是从 5 万年前才开始由非洲向外迁徙，并逐渐散布于世界各个角落的。Y-染色体研究的重要价值还在于，科学家们根据世界各地 Y-染色体谱系的分布图，大体勾勒出了现代人类从非洲向世界各大陆迁徙的路线与时间，根据其研究，现代人进入东亚的时间大约在距今 3.5 万年至 3 万年前后^①。

以上是分子生物学有关人类起源研究所取得的最新进展。那么，人类起源的最新科学结论，对我们认识和理解西藏旧石器时代文化遗存带来哪些启示与意义？这一点显然值得我们思考。笔者认为，人类起源的新观点对我们认识西藏现已发现的旧石器时代文化遗存至少带来两个方面的重要启示与借鉴：

第一个问题是关于西藏旧石器时代文化遗存的年代。

有关西藏旧石器文化遗存的年代，一直是一个较为模糊且有待进一步确认的问题。迄今为止，青藏高原发现的被初步确定为旧石器时代的石器地点共有八处，它们是：定日县的苏热^②，申扎县的多格则、珠洛勒两个地点^③，日土县的扎布^④，普兰县的霍尔

① [美] 斯宾塞·韦尔斯：《人类史前》，杜红译，东方出版社 2006 年版，第 151 页。

② 张森水：《西藏定日新发现的旧石器》，载《珠穆朗玛峰地区科学考察报告·第四纪地质》，科学出版社 1976 年版，第 105—109 页。

③ 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979 年第 6 期。

④ 刘泽纯等：《西藏高原多格则与扎布地点的旧石器》，载《考古》1986 年第 4 期。

区、吉隆县的东淌和却得淌两个地点^①、阿里夏达措地点^②等。但以上所有这些旧石器地点，其旧石器标本均为地面采集，缺乏原生地层证据，所以，对其年代的判定主要是根据这些石器本身的型制、制造技术以及同周边地区发现的旧石器进行比较之后作出的初步估计，其中所包含的感性与经验成分乃不言而喻。目前，考古学界对西藏旧石器文化的年代范围主要判定在距今 1—5 万年左右。而最早将西藏旧石器年代上限确定为距今 5 万年，乃是缘于对西藏定日县苏热地点采集到的旧石器的认识。1964 年，中国科学院青藏高原综合科学考察队在西藏定日县苏热地点采集到打制石器 40 件，石器的种类主要有石片、边刮器和尖状器三种，其中一件尖状器略呈心形。石片均用锤击法打出，石器则多由劈裂面向背面加工，并主要有单向和错向两种加工方法。采集者依据其加工方法较为成熟、器形稳定及出现了心形尖状器等迹象，初步判定其年代应在旧石器时代中、晚期，即距今 5 万年左右^③。这一年代判断显然只是基于考古类型学的一个推测，并无确切的地层学和年代测定数据的依据。但此后，以距今 5 万年为西藏旧石器上限的认识遂为青藏高原史前研究及藏族历史研究者的学者所沿用和采纳，笔者在讨论西藏旧石器文化的论文中也曾采纳这一上限年代^④。现在来看，对西藏旧石器上限年代的推断显然估计过高。根据生物遗传科学有关人类起源的最新研究成果，由非洲大

① 索朗旺堆主编：《吉隆县文物志》，西藏人民出版社 1993 年版，第 15—21 页。

② 霍巍：《阿里夏达措湖滨旧石器的发现》，载《中国西藏》1994 年第 6 期。

③ 张森水：《西藏定日新发现的旧石器》，载《珠穆朗玛峰地区科学考察报告·第四纪地质》，科学出版社 1976 年版，第 105—109 页。

④ 石硕：《西藏高原旧石器时代文化的内涵及相关问题》，载《西南民族学院学报》1991 年第 1 期。



陆向外迁徙的现代人由北方路线进入东亚的时间大约在距今 3.5 万年 至 3 万年前后，这是根据世界各地 Y-染色体谱系分布图所得出的一个结果。依据此结果，青藏高原旧石器时代文化遗存的上限年代最多只能上溯到距今 3.5 万年 至 3 万年以前。

倘若我们将视野扩大于青藏高原范围，生物遗传科学依据 Y-染色体谱系分布图所得出的现代人进入东亚时间的结论，相当程度上也得到青藏高原地区旧石器时代遗存之年代的佐证。目前青藏高原地区发现的有明确地层关系的旧石器时代遗址共有两处。其一，1982 年在青海省柴达木盆地的小柴旦湖滨阶层的砾石层中也发现了一批人工打制的石制品^①，这是一处有明确地层关系的旧石器时代遗址，因此能够对它的年代作出较为准确的判断。“根据碳 14 测定和地层对比，这批石制品的年代距今大约三万年。它的出现表明在更新世气候条件较为有利的时期，今日不宜人类生存的青藏高原同样有人类活动。”^② 其二，1983 年中国科学院青藏高原综合科学考察队古脊椎动物组在青藏高原东部雅砻江上游四川甘孜藏族自治州炉霍县虾拉沱附近的鲜水河东岸的宜木和亚巴两个地点分别发现含有古人类牙齿、旧石器材料及哺乳动物化石的地层层位，根据碳 14 年代测定以及伴生的哺乳动物种群，这批古人类牙齿化石和人工石制品的年代是距今 11500 ± 200 年，即距今 1.1 万年左右^③。目前青藏高原地区这两处有明确地层层位的旧石器人类活动遗存其年代范围均在距今 3 万年以内，这与生物遗

① 黄慰文：《柴达木盆地发现旧石器》，载《人类学报》1985 年第 4 卷 1 期。

② 贾兰坡、黄慰文：《三十六年来的中国旧石器考古》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1987 年版，第 10 页。

③ 宗冠福、陈万勇、黄学诗：《四川省甘孜藏族自治州炉霍县发现的古人类与旧石器材料》，载《史前研究》1987 年第 3 期。

传科学依据 Y-染色体谱系分布图所得出现代人进入东亚的时间是在 3.5 万年前后乃大体相吻合。因此,根据有关人类起源的最新研究成果以及青藏高原地区有明确地层层位的旧石器遗存的碳 14 年代测定数据,将已发现的西藏旧石器时代文化遗存的上限年代确定在距今 3.5 万年至 3 万年以前显然更为合理,也更具科学依据。这是人类起源新观点对我们认识西藏旧石器时代文化遗迹所带来的第一个启示。

人类起源新观点对认识西藏旧石器时代文化遗迹带来的另一个问题是:西藏高原的旧石器时代人群来自何方?是由南方海路而来的“海上部落”还是由北方欧亚大草原向东徙的“欧亚部落”?

人类起源研究取得的新成果,给我们认识西藏旧石器时代文化遗存带来的另一个需要思考的问题是:旧石器时代进入西藏高原的人群是北方人群还是南方人群?此问题对我们理解西藏新、旧石器时代乃至延续至历史时期的文化特点与性质具有十分重要的意义。

按照 Y-染色体分布图所得出的结果,5 万年前现代人由非洲迁入东亚主要走了南、北两条线路,对此,美国遗传学家斯宾塞·韦尔斯作了如下的描述:

从基因图谱中浮现出了这样的画面,像一双“钳子”或“筷子”,现代人从南、北两个方向来到东亚定居。欧亚部落走的是北方路线,他们很可能在 3.5 万年前由南西伯利亚的大草原进入东亚,而走南方路线的海上移民部落,他们迁徙的时间比欧亚部落要早,约在 5 万年前。今天东亚存在的谱系证明了古老的南—北区别。路卡·卡瓦利-斯福特曾和中



国同行合作，对东亚人数十个非 Y-染色体多态性进行了检测，他们发现中国的北方人和南方人之间有明显的区别。甚至在同一个民族之中，比如北方的汉族人和南方的汉族人，事实上他们彼此之间的密切关系，更多的是地理上的，而不是民族上的。因为他们是两个不同部落的后代，几万年前两个部落从不同方向进入中国。今天，南北谱系的差异依然清晰可见。^①

那么，按照现代人分南、北两路进入东亚之情形，西藏高原旧石器人群是从什么方向迁入的？他们是属于北方人群还是南方人群？对此，我们显然需要从西藏旧石器时代文化内涵同周邻地区旧石器文化的关系之角度进行新的思考。

目前据考古学者的初步研究，西藏高原旧石器文化所呈现的一个明显特征是与华北旧石器文化之间存在若干共性，这主要表现在其石器类型和制造工艺等方面已经显现出与华北旧石器时代常见的一些特征，例如在石器类型上，石片石器占有较大数量，石片石器均用锤击法打片，多由破裂面向背面加工，并保留砾石面，石器工具的组合则以砍器、边刮器和尖状器三种器型最为普遍，这些都是华北旧石器时代常见的特征。另外，在藏北申扎、双湖一带发现的旧石器中出现了一种椭圆形的长刮器和长条形圆头刮器、尖状器等，这些器形都同样见于河北阳原虎头梁^②、山西

① [美] 斯宾塞·韦尔斯著，杜红译：《人类史前》，东方出版社 2006 年版，第 151 页。

② 盖培、卫奇：《虎头梁旧石器时代晚期遗址的发现》，载《古脊椎动物与古人类》1977 年第 15 卷 4 期。

沁水下川^①以及宁夏水洞沟^②等旧石器时代遗址。所以，考古学者认为西藏旧石器文化的特征与华北旧石器传统相一致^③。

青藏高原旧石器为什么会呈现与华北旧石器相似的特征与文化传统？这种局面是如何造成的？事实上对这一点，人类基因Y-染色体图谱已经为我们提供了答案。关于从北方沿欧亚大草原迁徙的“欧亚部落”进入东亚的情形，遗传学家斯宾塞·韦尔斯作了如下描述：

随着一些欧亚人沿兴都库什山进入印度，欧亚部落的另一些人沿着天山的方向，向东、向北迁徙，其中有些人很可能通过“准噶尔裂谷”（成吉思汗正是由此入侵中亚的），进入了现在的中国。大部分移民很有可能沿着大草原公路一直向北，为了避开环境恶劣的中国西部大沙漠，他们绕道经过南西伯利亚。我们现在有幸知道这一切，是因为这些移民给他们的后代留下了M175，这个标记只能在东亚找到，在西亚和欧洲完全没有。

今天，出现在欧亚M9谱系的M175标记，在韩国的比率高达30%。使用绝对时间检测法，它出现在大约3.5万年前，与朝鲜、日本旧石器时代后期开始的时间相一致。……今天生活在兴都库什山和喜马拉雅山以东的大部分亚洲男人，

① 王建、王向前、陈英哲：《下川文化——山西下川遗址调查报告》，载《考古学报》1978年第3期。

② 贾兰坡、盖培、李炎贤：《水洞沟旧石器时代的新材料》，载《古脊椎动物与古人类》1964年第8卷1期。

③ 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。



他们的“配方”里都有 M175 标记，是它形成了东亚部落。^①

也就是说，从北方沿欧亚大草原迁徙的欧亚部落实际上分成了三支：一支沿兴都库什山脉进入印度；一支向东可能是通过“准噶尔裂谷”（今中国新疆）进入了中国，但人数较少；其中“大部分移民”即最主要一支即则是“沿着大草原公路一直向北，为了避开环境恶劣的中国西部大沙漠，他们绕道经过南西伯利亚”而进入东亚成为携带 M175 标记的东亚人群主体。这一支绕道经南西伯利亚南下的东亚主体人群可能是构成华北地区旧石器人群的主要来源。华北地区旧石器人群向周边地区尤其向是黄河上游青藏高原地区的迁徙与扩散，极可能是造成青藏高原旧石器面貌呈现与华北旧石器相似的特征与文化传统的重要原因。

关于西藏旧石器与华北旧石器之间存在联系这一点，尚可由另一事实得到佐证。目前在青藏高原东南部地区发现五处旧石器时代人类活动遗址和地点，它们是：汉源富林遗址^②、汉源狮子山地点、攀枝花回龙湾洞穴遗址、甘孜州炉霍县人牙化石和石制品地点、北川县人牙化石地点。这五处遗迹均属于旧石器时代晚期遗存^③。值得注意的是，这些分布于青藏高原东部和东南部的旧石器晚期遗存在文化面貌上均主要表现为小石器或细石器类型。而考古学者普遍认为这些小石器类型明显是承袭华北旧石器的小石

① [美] 斯宾塞·韦尔斯著，杜红译：《人类史前》，东方出版社 2006 年版，第 149 页。

② 张森水：《富林文化》，载《古脊椎动物与古人类》1977 年第 1 期。

③ 其中炉霍县人牙化石和石制品地点因有原生地层层位，根据对出土动物骨化石所作碳 14 年代测定和对其伴生的哺乳动物种群判断，其年代在距今年 11000 年左右。参见宗冠福、陈万勇、黄学诗：《四川省甘孜藏族自治州炉霍县发现的古人类与旧石器材料》，载《史前研究》1987 年第 3 期。

器传统^①，故学者们据此推断，在旧石器时代晚期，即大约 1 万—2 万年前，具有小石器和细石器传统的北方人群已经开始由黄河上游的甘青高原向南迁徙，进入青藏高原东南部横断山脉地区（川西高原），他们将源自华北的小石器或细石器传统带入了这一地区。他们主要活动于青藏高原东部的河流阶地、河谷盆地及洞穴地带，以狩猎—采集为主要生计方式^②。既然在旧石器时代晚期，使用华北小石器传统的北方人群已由黄河上游甘青高原南迁进入青藏高原东南部横断山脉地区，那么，华北地区旧石器人群沿黄河上游甘青地区向西进入西藏高原的可能性就难以避免，以此背景而论，西藏高原旧石器文化呈现出与华北旧石器的相似的传统就应是顺理成章之事。

毫无疑问，西藏高原旧石器面貌呈现出与华北旧石器相似的特征与文化传统，可能揭示了一个事实：西藏高原旧石器时代的主体人群不仅属于从北方沿欧亚大草原向东徙的“欧亚部落”，而且是欧亚部落中主流的一支即属于携带 M175 标记的东亚主体人群，他们进入西藏的路线乃是“沿着大草原公路一直向北，为了避开环境恶劣的中国西部大沙漠，他们绕道经过南西伯利亚”^③而南下东北亚及华北大平原，再由华北平原向西迁移沿黄河上游进入西藏高原。正因为如此，才直接导致了西藏旧石器的面貌呈现出与华北旧石器相似特征及文化传统。

① 张森水：《富林文化》，载《古脊椎动物与古人类》1977 年第 1 期。

② 石硕：《从旧石器晚期文化遗存看黄河流域人群向川西高原的迁徙》，载《西藏研究》2004 年第 2 期；叶茂林：《四川旧石器时代考古》，载四川大学考古专业编：《四川大学考古专业创建三十五周年纪念文集》，四川大学出版社 1998 年版，第 18 页。

③ [美] 斯宾塞·韦尔斯著，杜红译：《人类史前》，东方出版社 2006 年版，第 149 页。



不过需要注意的是，西藏高原的旧石器文化面貌并不完全单一，也呈现某些多样性与区域性特点，尤其在西藏西部及西南部某些局部区域较为明显。例如，在西藏吉隆县哈东淌和却得淌两个地点发现的旧石器标本，其总的特点是以砾石石器为主，少见石片石器，器形组合也以刮削器和砍器为主，不见尖状器，石器原料绝大部分为黑色板岩，均由扁平砾石加工而成。故调查者认为，吉隆县旧石器标本呈现的上述面貌，“不仅在一定程度上反映了远古时代吉隆盆地的生态环境，也有别于西藏高原的其它各处旧石器地点”^①。也有学者认为，吉隆县哈东淌和却得淌两个地点发现的旧石器标本与中国南方盛行的以砾石作为原料制造石器的旧石器传统之间存在联系，理由是：“在打片技术上以直接锤击法为主，工具以重型砍砸器为主，加工方法上不见棒击法的压制技术等方面，都显示出与中国西南地区旧石器文化的相似性。从空间关系上讲，西藏的东北部紧邻四川盆地，东南部与云贵高原相毗连，因而从最遥远的古代开始在文化的发展上便已有着时空上的联系性，也不是不可能的”^②。西藏高原的旧石器文化面貌所呈现的某些多样性和区域性特点是否意味着西藏高原的旧石器人类也有从其他方向如中国南方进入的可能性？这一点目前虽难以确认，但其可能性显然存在。

过去曾有学者将西藏高原的旧石器同西面的印度、巴基斯坦等地发现的旧石器进行过比较，其结论认为，“巴基斯坦的梭安（soan）文化和印度的聂瓦斯（nevasian）文化都和西藏的发现（指旧石器）有着显著的不同。说明它们分别属于不同的文化系

① 索朗旺堆主编：《吉隆县文物志》，西藏人民出版社1993年版，第17页。

② 索朗旺堆：《西藏考古新发现》，载四川大学博物馆、西藏自治区文物管理委员会编《南方民族考古》1991年第4辑，四川科学技术出版社1994年版，第10页。

统，而没有什么必然的联系。”^①说明在旧石器时代，横亘于西藏高原与印度、巴基斯坦之间的喜马拉雅山脉对人类活动的制约作用相当明显。不过从最近某些考古发现材料看，这也不是绝对的。例如，1992年西藏文管会文物普查小组在西藏阿里最西边的夏达措发现一批属于旧石器时代的石器标本，其种类包括石核、石片和带有明显人工打制痕迹的石制品，其中即有一种十分独特和引人注目的手斧。这种手斧的特点是由厚石片、砾石或石块制成，器形平面呈叶形或矛头形，两面均经过修理，一般认为这类手斧用途与加工动物皮肉有关。这种手斧的发现在旧石器考古领域有特殊意义。20世纪40年代，法国学者莫维士（Hallam L. Movius）曾将全世界的旧石器时代文化分成两种传统，即“手斧传统”和“砍砸器传统”，前者主要分布于非洲、欧洲西部、中部和南部，中东和印度北部；后者则分布于东南亚、印度北部和中国^②。虽然莫维士的分类因论证过于武断和粗疏曾受到批评，但这一分类体系大体是成立的。故调查者认为，夏达措旧石器中手斧的发现，“与西藏高原其他石器地点所反映的文化面貌都有相当程度的差别，而与相邻近的克什米尔、帕米尔高原的石器时代文化有着一定的关联。以手斧为例，过去在南亚西北部的‘索安文化’中是一种比较流行的器物，形制上与夏达措地点发现的手斧也接近，

① 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

② Movius, H. L. 1944: "Early Man and Pleistocene Stratigraphy in southern and Eastern Asia", *Papers Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, vol. 19, no. 3. 1949: "Lower Paleolithic Archaeology in Southern Asia and the Far East", *Studies in Physical Anthropology*, no. 1, *Early Man in the Far East*, 17-82.



两者之间很可能存在着密切的联系。”^① 童恩正对青藏高原手斧的研究，其结论也认为：“青藏高原的手斧，很可能即是受了印度北部手斧文化的影响而产生的。”^② 由此可以认为，旧石器时代尽管作为地理屏障的喜马拉雅山脉在总体上构成了东亚与南亚印巴次大陆之间的文化分界线，但却并未阻断和隔绝两地间的交流，青藏高原尤其是西藏西部与印巴次大陆之间的文化联系仍然较为密切，两地旧石器人类之间应存在相当程度的联系与交往。不过，从旧石器时代的手斧主要分布于非洲，欧洲西部、中部和南部，中东和印度北部来看，拥有手斧传统的旧石器时代人群显然也应属“欧亚部落”，印度北部拥有手斧传统的旧石器时代人群显然应属斯宾塞·韦尔斯所提及的东迁欧亚部落中沿兴都库什山脉进入印度的一支^③。

综上所述，从人类起源的新观点，我们对西藏旧石器时代文化遗存至少可得出以下两个较为明确的认识：一、西藏旧石器文化遗迹的上限年代约始于距今 3.5 万至 3 万年，而非我们过去所估计的距今 5 万年。二、青藏高原旧石器文化的主体人群不仅属于由北方欧亚草原向东徙的“欧亚部落”，而且是欧亚部落中主流的一支（携带 M175 标记的东亚主体人群）。他们进入西藏的路线可能是“绕道经过南西伯利亚”南下至东北亚及华北大平原，再由华北平原向西扩散沿黄河上游进入到青藏高原，正因为如此，才造成了青藏高原旧石器文化面貌明显呈现出与华北旧石器相似的特征与文化传统。

① 霍巍：《阿里夏达措湖滨旧石器的发现》，载《中国西藏》1994 年第 6 期。

② 童恩正：《青藏高原的手斧》，载《考古》1989 年第 9 期。

③ [美] 斯宾塞·韦尔斯著，杜红译：《人类史前》，东方出版社 2006 年版，第 149 页。

此外，若将西藏旧石器文化放在东亚和南亚这一大的地理区域中来观察，有一点较为明确：西藏旧石器文化的总体面貌主要与东亚华北地区的旧石器时代传统相接近，而与西面印度及巴基斯坦的旧石器进行整体比较则存在较大差异，二者基本上属于不同的文化系统^①。说明旧石器时代横亘于青藏高原与南亚之间的喜马拉雅山脉不仅是一道巨大的地理屏障，同时也成为东亚与南亚之间一道文化屏障，由于受到喜马拉雅山屏障作用，造成了西藏高原旧石器更多地与东亚尤其是华北地区旧石器传统相接近的事实。不过，青藏高原旧石器也呈现出一定的多样性和区域性特点，这些特点显示青藏高原的旧石器文化同时也同中国南方乃至南亚次大陆旧石器文化之间存在一定程度的交流与联系。

（原载《中国藏学》2008年第1期）

^① 安志敏、尹泽生、李炳元：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期。

藏彝走廊地区石棺葬文化及其 与甘青地区的联系

“藏彝走廊”系指今川、滇西部及西藏东部由一系列南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷区域，该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江自北向南流过，形成若干天然河谷通道，自古以来即成为众多民族或族群迁徙流动的场所以，也是西北与西南民族沟通联系的重要孔道，故成为我国一条重要的民族走廊。因藏族、彝族为今天该走廊中两个主体民族，故费孝通先生将之称作“藏彝走廊”^①。

藏彝走廊地区保留着大量古老的历史遗留，在众多历史遗留中，分布地域甚广并具有显著特点的石棺葬文化占有十分突出的位置。可以说，继新石器时代文化之后，藏彝走廊地区所发现的最重要、最普遍的考古遗存即是一种被学术界称作“石棺葬”的墓葬文化。所谓“石棺葬”，又被称作“石棺墓”、“石板葬”或

^① 费孝通：《谈深入开展民族调查问题》，载《中南民族学院学报》1982年第3期。

“石板墓”^①，是一种以石板或石块垒砌墓室为主要葬制的考古文化遗存。由于藏彝走廊地区的新石器时代文化与黄河上游甘青地区存在着密切联系^②，加之石棺葬式在甘青地区也有发现且出现的时代相当早，可上溯至新石器时代^③，所以长期以来学术界多有学者认为藏彝走廊的石棺葬是由甘青地区传播和发展而来^④。那么，这一看法是否成立？本文拟着重从藏彝走廊石棺葬文化的基本特点、时代及考古学内涵等方面对此问题作一讨论。

一、石棺葬在藏彝走廊的分布与特点

藏彝走廊地区石棺葬的发现可追溯到 20 世纪三四十年代。1938 年考古学家冯汉骥先生在岷江上游今汶川县雁门乡萝卜寨进行调查时，曾发现和清理过一座石棺葬残墓，写成《汶川县小寨子残墓发掘记》于 1951 年发表于成都《工商导报》^⑤。这是考古学专业学者对该区域石棺葬开展调查研究的一个开端。1944 年，美国学者华西协成大学博物馆的葛维汉（D. C. Graham）也曾报道过石棺葬在岷江上游地区的分布、墓葬结构和出土文物。1964 年，四川大学童恩正赴岷江上游的茂县、汶川、理县等地作考古

① 陈祖军：《西南地区的石棺墓分期研究——关于“石棺葬文化”的新认识》，载四川省文物考古研究所编《四川考古论文集》，文物出版社 1996 年版。

② 参见石硕：《藏彝走廊地区的新石器文化的区域类型及其与甘青地区的联系》，载《巴蜀文化研究》（第三辑），巴蜀书社 2006 年版。

③ 青海省文物管理处、海南州民族博物馆：《青海同德宗日遗址发掘简报》，载《考古》1998 年第 5 期。

④ 参见陈德安：《试论川西石棺葬文化与辛店文化及“唐汪氏”陶器的关系》，载《四川文物》1989 年第 1 期。

⑤ 该文发表于 1951 年 5 月 20 日成都《工商导报》。



调查,在当地清理和发掘了 28 座石棺葬,并将此次清理情况与 1938 年冯汉骥先生清理的资料合并,写成《岷江上游的石棺葬》一文,发表于《考古学报》1973 年第 2 期,首次对岷江上游区域的石棺葬这一重要考古文化遗存作了较系统的介绍,也使石棺葬这一独特考古遗存逐渐为学术界所认识。

此后,除了岷江上游地区外,石棺葬墓群在藏彝走廊的其他地区如澜沧江上游、金沙江上游流域、雅砻江流域、大渡河中上游流域、青衣江流域以及滇西北和滇中地区也大量被发现。

这些石棺葬墓地多集中分布于藏彝走廊区域各个河流台地上,墓地中石棺葬均呈密集排列,或数十座、数百乃至数千座不等。许多石棺葬墓地不仅规模极大、墓葬数量众多,且石棺葬地点在藏彝走廊区域的分布范围也极为广泛和普遍。因此,可以认为,石棺墓葬是继新石器时代以后整个藏彝走廊地区最主要的一种考古文化遗存。

需要指出,以石板或石块垒砌墓室的石棺葬并不是藏彝走廊地区独有的葬式,事实上石棺葬式在我国的东北、华北北部及西北的甘青地区均有发现。童恩正先生在《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》一文中,曾对广泛分布于我国从东北、西北到藏彝走廊地带的石棺葬进行过一些比较和讨论,他得出的结论是:“在此广袤的地域之内,石棺葬又有地区的差别。每一局部地区的石棺葬均与不同的考古学文化、不同的民族集团相联系。”^① 这一看法是完全正确的。不过,需要指出的是,在目前东北、西北和藏彝走廊这三个石棺葬分布较为集中的区域中,藏彝

^① 童恩正:《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》,载《文物与考古论集》,文物出版社 1987 年版。

走廊地区可以说是石棺葬分布数量最大、最密集和最普遍的一个区域。

迄今为止，在藏彝走廊区域经正式发掘的石棺墓地已有近 40 余处，约 700 座墓葬。此外，还调查核实了一大批墓地。根据藏彝走廊地区石棺葬的发掘情况及有关研究，目前可以初步确认以下几个事实：

第一，藏彝走廊地区石棺葬的主要流行年代是从新石器时代晚期至东汉末年，目前在藏彝走廊地区发现的绝大部分石棺葬均属于这一年代范围。在东汉以后，石棺葬这种独特葬式在藏彝走廊地区大幅度减少或渐趋消失，所以，东汉以后的石棺葬已极为罕见。目前仅发现有极个别和零星的几座属于唐至元明时代的石棺葬，但这些石棺葬主要为火葬墓，即焚尸后葬骨，可视为仅保留了石棺葬式而已的火葬石棺墓，实际上只是东汉以前所流行的石棺葬一些零星的残余形式。所以，石棺葬的主要流行时代是在新石器时代晚期至西汉时期，进入东汉以后，石棺葬开始呈现衰落之势。

第二，藏彝走廊地区的石棺葬有着明显的共同特征。这主要表现在两个方面。其一，以石棺为葬式，这一独特形式的古代墓葬虽然目前在我国的东北、内蒙古、陕西、新疆均有发现，但从墓葬形制和随葬品来看，藏彝走廊地区的石棺葬明显不同于东北、西北及其他地区石棺葬的特点，而是具有鲜明的地域特征。其二，分布于藏彝走廊各地的石棺葬无论是川西高原、滇西北或藏东地区，虽在文化面貌上存在着一些差异，并可据其差异划分为不同的地方类型，但与这种差异相比，它们之间的联系与共性则更为突出。目前，在各地石棺葬随葬器物中，皆以陶器中大双耳罐、单耳罐、小平底罐，铜器中的曲柄剑、扁茎无格短剑、三叉格剑、



小铜刀、圆形饰牌为其最具代表性的典型器物。也就是说，藏彝走廊地区石棺葬的共性要大于其差异性。因此，罗开玉先生认为，从考古学的文化定义看，藏彝走廊地区的石棺葬“可以说同属于一个大的文化系统”。

第三，与东北、西北及其他地区的石棺葬相比，藏彝走廊是目前国内石棺葬墓地发现数量最多、分布最密集的区域。这也足以说明，在新石器时代至东汉时期，石棺葬既是生活在藏彝走廊地区的古代人群普遍采用的葬俗和埋葬方式，也是他们留下的主要考古文化遗存。

由于目前在藏彝走廊地区发现的石棺葬数量巨大、分布密集，几乎遍及了整个藏彝走廊区域，同时由于整个藏彝走廊区域的石棺葬不仅存在着明显的共性，而且年代跨度极大，从新石器时代晚期一直到东汉，时间延绵达 2000 余年，因此，从很大意义上说，石棺葬既是我们认识从新石器时代晚期到东汉这一时期藏彝走廊地区古代人群之历史文化面貌的基础，同时也是我们揭开古代藏彝走廊人群系统及族属源流的一把钥匙。

二、关于藏彝走廊地区石棺葬的文化性质与来源

石棺葬既然是从新石器时代晚期至东汉时代藏彝走廊地区古代人群所普遍采用的埋葬方式，并且藏彝走廊地区的石棺葬又有着突出的共性，那么，我们不禁要问，藏彝走廊地区的石棺葬是什么样的古代族群或民族集团的遗留？他们是当地的土著人群还是外来迁入者？要回答这个问题，我们首先需要搞清楚藏彝走廊地区石棺葬的来源。

有关藏彝走廊石棺葬的来源问题，在学术界一直颇存争议。

其中较流行的看法是普遍倾向于将藏彝走廊地区石棺葬的起源同外来人群相联系。学术界最早有关石棺葬来源的认识和争论主要围绕岷江上游石棺葬来源而展开。早期冯汉骥先生曾提出过“月氏说”，认为该地区的石棺葬是由西北南下的月氏人所遗留。^①但长期以来最流行的观点则是将石棺葬同由西北南下的古羌人相联系，认为石棺葬主要是由自西北南下的羌人所带入藏彝走廊地区的，是古羌人的遗留^②。

进入 20 世纪 90 年代以后，随着藏彝走廊地区石棺葬发现资料的不断积累和丰富，对该地区石棺葬来源的认识也不断得到深化并取得了新的进展。不少学者开始提出并认同藏彝走廊地区的石棺葬主要是当地土著人群之遗留的观点。如罗开玉先生在《川滇西部及藏东石棺葬研究》中即明确提出：“过去学术界大多将川滇西部及藏东的石棺葬与外来民族相联系。最常见的说法，认为石棺系西北南下的羌人的遗留。我认为西南石棺曾受到古代西北文化的若干影响，它的出现与西北石棺葬俗有关，但从大量考古资料看，它主要是土著民族的葬俗。”^③

笔者认为，要真正解决藏彝走廊地区石棺葬的来源问题，史料文献的记载往往具有较大的模糊性和不确定性，只能起参考和辅助的作用，关键还是要立足于从考古发掘资料方面对藏彝走廊地区石棺葬的认识和理解。

迄今为止，综合藏彝走廊地区石棺葬发掘资料，至少有以下几个突出现象有助于我们对石棺葬来源的认识：

① 冯汉骥：《岷江上游的石棺葬文化》，载成都《工商导报》学林副刊 1951 年 5 月 20 日。

② 参见冯汉骥、童恩正：《岷江上游的石棺葬》，载《考古学报》1973 年第 2 期。

③ 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992 年第 4 期。



首先，藏彝走廊地区的一些早期石棺葬在文化内涵上往往直接与当地新石器时代晚期文化相衔接。其次，从对石棺葬的分期来看，从第一期至第六期即从当地新石器时代晚期至东汉以前，石棺葬在藏彝走廊地区乃呈现出了一个绵延持续和未曾中断的发展序列。它的上限直接与当地新石器文化相衔接，下限则主要迄至于东汉。藏彝走廊地区石棺葬的这一自成序列且绵延时间极长的时代特点，显然很难将其与某一外来民族相联系，故罗开玉先生在《川滇西部及藏东石棺墓研究》一文中即明确提出：“我认为西南石棺曾受古代西北文化的若干影响，它的出现与西北石棺葬俗有关，但从大量考古资料看，它主要是土著民族的葬俗。”^①

据罗开玉对藏彝走廊地区石棺葬的分期研究，目前可确定的早期石棺葬主要有滇中部偏北地区的永仁永定磨盘地 30 座墓、永仁维的 60 座墓、元谋大墩子 5 座墓、下棋柳 1 座墓；岷江上游地区茂汶撮箕山墓地中的早期石棺墓及大渡河、青衣江流域地区的汉源大窖 1 座墓，这些石棺葬的主要特点是不见金属器，陶器火候低且均为手制、滇中部偏北地区石棺葬中已出现双耳罐、单耳罐等陶器；而岷江上游则主要是小平底罐。值得注意的是，这些早期的石棺葬不仅大多位于新石器时代遗址附近及边缘，而且石棺葬中所出土器物与附近新石器遗址中所出土同类器物基本一致。如永红永定磨盘地的 30 座石棺墓距菜园子新石器遗址约 30 米，在距元谋大墩子新石器遗址约 50 米处也发现 5 座石棺墓。这些石棺葬所出陶器、石器与附近新石器时代遗址中出土的同类器物在质地、形制和制作技术方面完全一致。如永红菜园子石棺葬墓地出土的陶瓶、罐等器物分别与元谋大墩子遗址所出同类器物一致。

^① 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992 年第 4 期。

这些石棺葬的年代不但与新石器遗址的年代大体同时，而且二者应属于同一文化序列。因此，我们有理由相信，这些分布在新石器遗址附近的石棺葬很有可能就是当时遗址居民的墓葬。据对元谋大墩子遗址 T5 柱洞内木炭碳 14 测定，其年代为距今 3210 ± 90 （半衰期为 5730 年），树轮校正为距今 3420 ± 155 。这就意味着元谋大墩子及永红菜园子等新石器遗址周围的石棺葬的年代应在新石器时代晚期，约相当于中原夏商时代，即公元前 21 世纪至公元前 11 世纪^①。石棺葬与新石器时代遗址所出器物相同的情况还见于四川汉源大窖的石棺葬。在汉源县大树公社大窖五队发现的一座石棺葬中，出土了一件造型独特的陶双联罐。此种类型的双联罐不仅与见于藏彝走廊地区的西藏昌都卡若和西昌礼州这两个新石器时代晚期遗址，同时在郑州大河村仰韶文化房基遗址、宝鸡竹园沟西周墓也有发现。罗开玉根据此墓的石棺结构与滇西早期石棺葬相同，又出土有新石器时代遗址中的独特器物，故将其年代定在新石器时代晚期。岷江上游地区也有类似情况。如茂汶撮箕山早期石棺墓所出陶器，亦与广汉三星堆新石器时代晚期至殷代地层中所出的陶器相似。很显然，藏彝走廊地区早期石棺葬在文化内涵上直接与当地新石器时代晚期遗址相衔接，其所出陶器、石器也与当地新石器时代遗址中所出同类在质地、形制、制法相一致的情况，说明藏彝走廊地区石棺葬与当地新石器时代文化之间存在明显传承关系，因此，藏彝走廊地区石棺葬的源头是直接根植于当地的新石器时代文化。也就是说，藏彝走廊地区的石棺葬并非是由所谓外来人群带入的。事实上，藏彝走廊地区使用石棺葬的人群显然应该是自新石器时代起就生活在当地的原始居民。

① 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992 年第 4 期。



一个无法回避的问题是：藏彝走廊地区新石器时代晚期居民为什么不采取其他葬俗而唯独采取了“石棺”这样一种独特葬俗？“石棺”蕴藏着什么样的文化意义？事实上，假如我们将视野拓展开去并仔细观察藏彝走廊地区新石器时代文化的内涵，即不难发现，石棺葬的萌芽实际上已经孕育在此前藏彝走廊地区的新石器文化之中。在距今 5300—4000 年的西藏昌都卡若新石器遗址中，曾发现实际用途不明且令人费解的石砌建筑遗迹。它们分别是三段用砾石垒筑的石墙、两座用大块砾石垒筑的圆石台和三处用石头垒砌成的石围圈。三段石墙中，有两墙平行成同一走向，两墙间隔 4 米左右，两墙均长达 15 米左右，宽为 1~2 米。因墙有倒塌，残高仅 0.25 米。发掘报告称“此两墙的关系和作用不明确”^①。另一段石墙则呈南北向，墙的北端已遭破坏，但现存部分保存较好，长 8.6 米，宽 2 米（以底部计算），现存高度为 0.7—0.8 米。这三段石墙的垒筑方法均是将大块垒于墙外，将较小的砾石和碎块填于墙内，石墙缝隙内均未见草泥等黏合剂。对这三段石墙的实际用途，目前还不甚明了。这三段石墙遗迹足以说明卡若遗址的居民已使用着较为普遍和娴熟的石砌技术。能在自己居住的聚落内用砾石块垒砌出长达 15 米、宽达 2 米、高达 0.8 米的数条石墙，且不使用任何黏合剂，足见卡若居民的石砌技术已达到相当高的水平。这一点，从卡若遗址中还同时发现 F5、F12、F30 三座石墙垒筑的半地穴房屋和两条石铺道路的遗址均可得到很好的佐证。对这三段石墙还有待进一步认识。不过，最值得关注的却是卡若遗址中出现两座圆石台和三处石围圈遗迹。两座圆

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版，第 46 页。

石台均用大块砾石垒筑，中间用小砾石及碎石块填充，缝隙内无黏合剂。一座圆石台的直径2米，高0.23米；另一座直径1.5米，高0.25米。三座石围圈，“其共同特点是半地穴建筑，平面呈圆形，面积不超过6平方米，周围均为砾石垒筑的石墙。由于面积很小，又无柱洞、烧灶、门道和居住面等迹象，也未发现任何遗物，用途不详”^①。目前对卡若遗址中出现的这些圆石台和石围圈，实际用途尚不清楚。由于在藏彝走廊其他地区新石器遗址中尚未发现同类石砌建筑遗迹，因此难以参照和作出比较合理的解释。

不过，主持卡若遗址发掘的童恩正先生给出一个解释，认为“圆石台、石围圈等可能和原始宗教信仰有关。在全国其他原始文化中不多见”^②。笔者认为，此解释有较大合理性，由于圆石台和石围圈均可排除是遗址中房屋建筑的附属部分，又谈不上任何实际用途，因此，它们就极可能是与卡若居民的原始信仰及精神活动有关的建筑遗迹。倘若如此，我们至少可得出两个认识：第一，从卡若遗址中发现众多石砌建筑遗迹看，卡若遗址的居民是擅长于石砌建筑的人群；第二，石砌建筑已经同卡若原始居民的原始信仰及精神生活发生了某种联系，也就是说，从圆石台、石围圈这类可能与原始宗教有关的石砌建筑遗迹看，在他们的原始信仰和宗教观念中可能已包含了某种对“石”的独特理解或崇拜。

事实上，我们有同样的理由认为，藏彝走廊地区最初创造和使用“石棺”这一独特葬俗的人群，起码应具备两个条件：第一，

① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《吕都卡若》，文物出版社1985年版，第47页。

② 童恩正：《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》，载《文物与考古论集》，文物出版社1987年版。



他们应是擅长于石质建筑的人群，因为石棺的制作与垒砌均要求有较高的石建技术。第二，“石棺”这一独特葬俗的产生，最初肯定同人们的宗教观念及原始信仰有直接关系。当缘于他们宗教观念中对“石”的一种独特理解或崇拜。所以，从这两点来看，藏彝走廊地区的石棺葬显然出现于距今 3000 多年的新石器时代晚期遗址中。但石棺葬的文化因素却早已酝酿和孕育在该地区此前更早的新石器时代文化之中。对卡若遗址中出现的石墙半地穴房屋、石墙、圆石台、石围圈、石铺路等众多石砌建筑遗迹，发掘报告指出，“它们似乎开创了一种石砌建筑的新时期”。关于卡若文化石砌建筑对藏彝走廊地区产生的影响，发掘报告中还作了这样的论述：“卡若文化对这一地区（指川西高原、滇西北横断山脉区域——引者）的影响，甚至在以后的历史时期中也能看到。在今西藏及川西高原地区藏、羌、嘉绒等族居住的范围内，各种建筑中仍然广泛使用砌石技术，而主要的住宅形式则是一种石墙平顶的方形两层房屋，称为‘碉房’，此种传统在史籍中历代均有记载。卡若建筑遗存的发现，使我们能够将它的历史上溯到新石器时代。”^① 这段论述极富洞见。事实上，从很大意义上我们可以认为，在藏彝走廊这一独特地理区域中，距今 4000 多年前，卡若文化中众多石砌建筑从新石器时代晚期到东汉大量存在的石棺葬以及历史时期该地区普遍盛行的石砌碉房、碉楼，三者不仅有紧密内在联系，而且一脉相承，呈现出一个清晰的石砌建筑传统的发展演变脉络。若把藏彝走廊地区的石棺葬放在这样一个特定的历史背景中来认识，我们可以清楚看到藏彝走廊地区的石棺葬文化主要

^① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版，第 151 页。

是从当地新石器文化发展而来，它与当地新石器文化不仅相互连接，而且属于同一个文化系统。

罗开玉先生在《川滇西部及藏东石棺葬研究》一文中，曾根据碳 14 测定数据、随葬器物的特点与变化以及墓葬的整体面貌、类型等因素，对藏彝走廊地区石棺葬的年代作过系统的分期，初步将其分为以下八期：

第一期，无任何金属器，出土的陶器、石器与当地新石器时期时代遗址所出同类器物的质地、形制、制法一致，在当地尚处于新石器时代晚期。该期的时代约当于中原夏商时期，即公元前 21 世纪—前 11 世纪。

第二期，出现小件青铜器，处于青铜时代早期，其时代约在商代末到西周中晚期。

第三期，出现小件铁器，其时代约从春秋到战国中晚期。

第四期，主要特征是出现秦半两，时代约从公元前 310 年迄于初汉。

第五期，主要特征是见汉初半两，时在武帝铸五铢钱（公元前 120 年）之前，即西汉早期。

第六期，流行西汉五铢，时值西汉中、晚期到东汉初。

第七期，流行东汉五铢和使用东汉砖，时在东汉至南北朝初期。

第八期，从出土的陶器瓷器、货币及其他资料看，主要在唐宋时代。

从罗开玉据以分期的石棺葬材料来看，石棺葬在藏彝走廊地区的主要流行时代是在东汉以前，亦即罗氏所划分的第一期至第六期。迄今为止，藏彝走廊地区发现的 90% 以上的石棺葬均属这一年代范围。而罗开玉所分的第七期即发掘出有东汉五铢和东汉



砖的石棺葬，目前仅发现于藏彝走廊东部边缘的四川雅安保兴县境内。第八期的资料则更少，目前仅存茂县三龙 5 座墓^①、滇西北保山鸭子塘山东麓 1 座墓^②。

根据上述分期，罗开玉指出：“除第八期资料较少以外，第一期至第七期的资料基本上是衔接不断的。”^③ 虽然第七期即东汉石棺葬已趋向衰落，目前仅在保兴县有发现，已不具有多少代表性，但我们可以看到，至少从第一期至第六期即从新石器时代晚期到西汉末年和东汉初，石棺葬在藏彝走廊地区实际上呈现了一个绵延持续和未曾中断的发展序列。既然石棺葬在藏彝走廊的发展呈现了一个完整和相互衔接不间断的年代序列，显然就很难将其与某一外来民族相联系。因此，罗认为：“从大量考古资料看，它主要是土著民族的葬俗。”^④ 童恩正先生对石棺葬研究的结果，也得出了相同的看法：“过去我们曾认为：‘石棺葬的建造者在此居留的时间不会太长，而占据的地域亦不甚广阔，似乎是一种突人的民族’。实际上，石棺葬是川西北地区分布甚广，延续时间很长，影响较大的一种土著民族所创造。”^⑤ 并认为石棺葬：“应视为本地区主要的一种土著民族的遗留。”

① 高维刚：《茂汶羌族自治县元、明时期的石棺葬》，载《四川文物》1985 年第 3 期。

② 保山市博物馆：《保山新发现的石棺墓沙灰古墓清理简报》，载《云南文物》1985 年第 18 期。

③ 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992 年第 4 期。

④ 同上。

⑤ 童恩正：《川西北地区石棺葬族属试探——附谈有关古代氏族的几个问题》，载《思想战线》1978 年第 1 期。

三、藏彝走廊石棺葬与甘青地区的联系

尽管从文化内涵看，藏彝走廊地区的石棺葬主要渊源于当地的新石器时代文化，但需要注意的是，无论是藏彝走廊的新石器文化还是与之衔接的石棺葬，显然都绝不是一个封闭和孤立发展的文化系统。因此，我们不能排除藏彝走廊地区原始文化的发展及诸多文化因素受到周边特别是黄河上游甘青地区文化的影响的可能性。特别是正如我们在前面所论述的，藏彝走廊地区新石器文化主流是直接渊源于黄河上游甘青地区的新石器文化系统。二者有共同的渊源，仅仅是在距今 6000 年前后才开始发生分化。这种局面可能导致甘青地区与藏彝走廊两地居民之间的交往联系不仅较为密切，而且是绵延不断的。这一点从石棺葬文化方面亦可得到印证。事实上，在石棺葬文化方面，我们可以看到藏彝走廊与甘青地区之间存在一些明显的共同因素。

首先，石棺葬在甘青地区也有发现，而且甘青地区目前发现的以石板和石块垒砌的石棺葬其年代要早于藏彝走廊地区。目前甘青地区年代最早的石棺葬发现于青海同德县宗日新石器文化遗址中，该遗址的碳 14 测定年代在距今 5600—4000 年，大体与马家窑文化同时^①。由于宗日遗址的文化面貌与马家窑文化有明显差异，故有人主张将其视为一个与马家窑文化相并列的新文化，并命名为“宗日文化”^②。宗日遗址的石棺墓是用石板围成，“以修整

① 青海省文物管理处、海南州民族博物馆：《青海同德宗日遗址发掘简报》，载《考古》1998 年第 5 期。

② 陈洪海、格桑木、李国林：《试论宗日遗址的文化性质》，载《考古》1998 年第 5 期。



套成长方形的石板构成四壁，安放于墓穴之间，均为底板，盖板或有或无”^①。在属于马家窑文化半山类型的甘肃景泰张家台墓地中也发现 11 座无底石棺葬，墓葬形制结构与茂县撮箕山早期石棺葬较为相似，其年代在新石器时代后期。另外，在青海民和县簸箕掌、山城台、瓦窑台、祁家台、原土台等地也发现一批石棺葬，属于辛店文化甲组遗存，其时代在西周晚期至春秋前期。

其次，藏彝走廊地区石棺葬中的一些典型器物，如双耳罐、单耳罐等在甘青地区的齐家文化和辛店文化中也普遍存在。尤其是双耳罐，也是甘青地区四坝、卡约等文化中的常见器物。

那么，如何看待藏彝走廊地区与甘青地区在石棺葬方面存在的这些共同文化因素？首先，有一个事实不容忽视，目前甘青地区发现的石棺墓其年代要早于藏彝走廊地区。青海宗日遗址中的石棺葬年代至少在距今 4000 年以前。甘肃景泰张家台墓地石棺葬的年代与之大约相近，而目前藏彝走廊地区发现的年代最早的石棺葬仅为当地新石器时代晚期，即距今 3000 年左右，较之于甘青地区约晚了 1000 余年。基于这一事实，童恩正对石棺葬这一葬式的发展源流作过如下推测和判断：

就现有资料而言，发现的石棺葬以西北最早，西南次之，东北又次。这三个大区虽然相隔甚远，但石棺的结构却惊人地相似。我们似有理由可以推测，石棺原为黄河上游某一氏羌系统的民族（其中以氏族的可能性较大）所采用的一种葬具，以后才传播到“西南夷”和东北的“胡”、“戎”诸民族

^① 青海省文物管理处、海南州民族博物馆：《青海同德宗日遗址发掘简报》，载《考古》1998 年第 5 期。

中去的。^①

假如我们把上述论断中将“石棺”的使用确定为“黄河上游某一氏羌系统的民族（其中以氐族的可能性较大）”等这些主观成分去掉，那么根据目前石棺葬“以西北最早，西南次之，东北又次”来看，童恩正先生所作的“石棺”这一独特葬式最早起源于西北，而后才传播到西南的藏彝走廊地区和陕西、内蒙及东北地区的推测并非没有可能。但这里需要特别注意的是，童恩正先生在上述论述中所说的并不是石棺墓葬本身，而只是石棺这一“葬具”形式的起源和传播，这是需要特别加以区分的。需要指出，目前除藏彝走廊和甘青地区外，虽然在我国吉林、辽宁、河北、内蒙、陕西等地均发现有青铜时代的石棺葬，但石棺葬的随葬品在不同地区却有着截然不同的面貌与特点，应各自属于当地的青铜文化，并非同一种人群所遗留。我国吉林、辽宁、河北、内蒙、陕西等地的石棺葬式是否由甘青地区“传播”过去的，因情况较为复杂，这里暂不讨论。需要讨论的是：藏彝走廊地区的石棺这一独特的葬式最早是否起源于黄河上游的甘青地区？

首先，从青海同德县宗日遗址和甘肃景泰县张家台墓地这两处目前甘青地区年代最早的藏彝走廊发现遗址来看，石棺葬式在这两处遗址中均不是唯一葬式，而是与土坑墓、木棺墓或瓮棺墓同时并存。如在宗日遗址已清理的 222 座墓葬中，除石棺葬具外，墓地中还同时存在有木椁、木棺和瓮棺等葬具，同时也有土坑

^① 童恩正：《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1987 年版。



墓^①。甘肃景泰县张家台墓地中，除石棺墓外，也有木棺墓和土坑墓。从这两个遗址的情况可以说明，当时尽管黄河上游的原始人群已开始使用石棺这一独特葬具，但还尚未成为一种普遍的葬式，仅仅是与其他如木棺、木椁、瓮棺、土坑墓等葬式相并存的一种，这可能反映了石棺葬式的一种早期萌芽形态。值得注意的是，在甘肃景泰张家台墓地发现的 11 座石棺葬中，有 7 座是小孩墓葬，仅 4 座为成人墓葬。石棺的形制也普遍偏小，小孩墓棺长 0.45—0.82 米，宽 0.31—0.50 米，高 0.20—0.30 米；成人墓棺长 1.02—1.31 米，宽 0.47—0.76 米，高 0.30—0.36 米。11 座石棺墓中除 1 座小孩墓是二次葬外，其余的均为侧卧屈肢葬^②。正因为人的埋葬呈侧卧屈肢葬式，故石棺的形制普遍偏小。此外，一座成人石棺墓的棺盖是一半铺石板一半铺木板，这反映当时石棺与木棺可能关系较密切。以上这些特点与藏彝走廊地区成熟的石棺葬相比尚存在一定的差异，可能反映当时的石棺葬式尚处于一种早期的发展状态。从这些情况来看，“石棺”的这一葬式的最初使用是从甘青地区发源，后来逐渐传播到藏彝走廊地区的可能性是完全存在的。

前面我们已经论证过，藏彝走廊地区石棺葬的源头是直接根植于当地的新石器时代文化，即当地的石棺葬并非是由所谓外来人群带入，而是从当地新石器文化发展而来，既然如此，又如何理解“石棺”的这一葬式最初是从甘青地区发源并逐步传播到藏彝走廊地区的这一可能性呢？事实上，假如我们从藏彝走廊地区

① 青海省文物管理处、海南州民族博物馆：《青海同德宗日遗址发掘简报》，载《考古》1998 年第 5 期。

② 甘肃省博物馆：《甘肃景泰张家台新石器时代的墓葬》，载《考古》1985 年第 3 期。

的新石器文化系统是直接渊源于黄河上游甘青地区的新石器文化，二者有着共同的渊源这一背景来考虑，问题就会变得明朗起来。既然藏彝走廊的新石器文化与黄河上游甘青地区的新石器文化是出自同一系统，二者有着共同的渊源，那么可以肯定，产生“石棺”这一葬式的文化因素或者说“石棺”葬式的源头就应该同时孕育和存在于两地的新石器文化之中。就这一点而言，藏彝走廊地区在距今 5000 余年的卡若文化中出现的可能与某种原始信仰有关的圆石台、石围圈等石砌建筑遗迹，同甘青地区时代大体相当的宗日遗址中所出现的以小孩墓葬为主且形制普遍偏小的石棺墓，很大程度应视作同一性质的文化现象，反映两地新石器文化中均存在着某种明显与“石”相关联的文化因素。而甘青地区与藏彝走廊地区之所以同时存在这种共同的与“石”相关联的文化因素，很大程度显然缘于两地的新石器文化有着共同的渊源。从现有考古资料而论，既然石棺葬式在甘青地区出现的年代要早于藏彝走廊地区，因此，我们不能排除“石棺”这一葬式的最初使用是源自甘青地区，尔后才传播到藏彝走廊地区的可能性。不过对于“石棺”葬式是否确由甘青地区传入藏彝走廊地区，从现有资料情况看，还仅仅是一种较大的可能性，尚难以得到确证。

需要特别指出的是，“石棺”葬式与作为考古文化遗存的石棺墓是两个不同的概念。“石棺”作为一种葬式可以最早产生于某一地区，尔后在不同地区或不同人群中得到传播和采用；但作为考古文化遗存的石棺墓却往往有着特定的内涵，大多与某一特定区域或特定人群的文化相联系。所以，尽管基于“石棺”葬式在甘青地区出现的年代早于藏彝走廊地区，基于藏彝走廊新石器文化与甘青地区新石器文化出自同一系统，二者有共同渊源之背景，我们不排除藏彝走廊地区的“石棺”这一葬式可能源自于甘青地



区，但这并不意味着藏彝走廊地区的石棺墓葬是来自甘青地区。事实上，我们很容易看到，在甘青地区最早出现石棺葬的青海同德宗日遗址和甘肃景泰张家台墓地这两处遗址中，其石棺葬中的主要随葬品均是有着浓郁马家窑和宗日文化风格的彩陶罐，这种彩陶罐无论就器形还是彩陶纹饰均与藏彝走廊地区早期石棺葬中所出器物相去甚远。所以，虽同是石棺葬，但两地石棺葬的文化内涵却有很大差异，缺乏文化系统上的必然联系。

关于这一点，我们从对藏彝走廊地区石棺葬与甘青地区诸原始文化所共同存在的一些典型器物如双大耳陶罐和单耳陶罐的仔细对比上，可得到更明确的认识。过去普遍认为，藏彝走廊地区石棺葬中的一些典型器物如双大耳罐、单耳罐等在甘青地区的诸原始文化中也普遍存在，甚至是甘青地区诸原始文化中的常见器物，因而将此作为藏彝走廊地区石棺葬是来自甘青地区或受甘青地区诸原始影响的主要证据之一。但是，近年宋治民先生在将藏彝走廊地区石棺葬中出土的典型器物同甘青地区同类器物进行细致比较之后，得出了和以往完全不同的看法。对两地双大耳陶罐的比较，他指出：

双大耳陶罐为（藏彝走廊）石棺葬随葬陶器中主要的一种，以往都以为石棺葬的双大耳陶罐和西北地区的双耳罐有密切的联系，是（藏彝走廊）石棺葬来自西北或受西北某些文化影响的论据之一。但综观石棺葬所出最常见的双大耳陶罐为小口、短颈、鼓腹，双耳上起口沿，下接腹部，其弧度基本上是鼓腹向上伸延的曲线，因之双大耳特别突出，是其基本特征。这种双大耳陶罐和西北地区的某些双耳罐有着明显的区别。陕西客省庄二期文化出有几种双耳罐，属于双大

耳罐的有两类，不过这两类双大耳陶罐都是敞口高领，和（藏彝走廊）石棺葬中的双大耳陶罐明显不同。分布在甘青地区的齐家文化也有双大耳罐，其器形和客省庄二期文化的相似，也是敞口高领。其他如辛店文化、寺洼文化和卡约文化所常见的双耳罐以双小耳为主，耳均上起口沿下至肩部，辛店文化和卡约文化有双大耳者，但也是上起口沿下至肩部。……通过这些材料，可以看出石棺葬中所流行的双大耳罐和西北地区的客省庄二期文化、齐家文化、辛店文化、寺洼文化和卡约文化等并无直接的继承发展关系。^①

对两地单耳陶罐的比较，他指出：

单耳陶罐也是石棺葬中的最为普遍的陶器之一，在许多石棺葬中都有发现。这类罐的形式也比较多样，但耳从口沿向下弧转至腹部这种形式却占单耳罐的大多数，只有少数的耳处于肩腹部。另一个特点是不少单耳罐在耳的上部或肩、腹部带有乳丁纹的装饰，如营盘山、永芝、石底等地都有这种单耳罐。

单耳陶罐也是西北地区新石器时代晚期和青铜时代早期流行的一种陶器。在马家窑、半山、马厂诸类型的陶器中有不少单耳罐，且有一些在耳的上部饰乳丁纹。但这些罐的单耳都是从口沿向下接至肩部，耳也较小。在客省庄二期文化和齐家文化中也都有单耳罐，单耳多为从口沿下接至腹部，有些和理县、汶川、茂汶石棺葬的单耳罐相似，其他辛店、

^① 宋治民：《川西和滇西北的石棺葬》，载《考古与文物》1987年第3期。



寺洼、卡约诸文化单耳罐较少，不是代表性器物。如果说石棺葬中的单耳罐和西北地区某些文化有联系，那就只有客省庄二期文化和齐家文化，但是除了二者时代差距较大外，客省庄二期文化和齐家文化的单耳罐都无饰乳丁纹者。^①

从以上比较可以看到，尽管藏彝走廊地区石棺葬中和甘青地区诸原始文化中均共同出有双大耳陶罐和单耳陶罐这类相似的典型器物，但它们之间的区别仍是较为明显的。尤其重要的是，在两地的双大耳陶罐和单耳陶罐之间找不到直接的继承发展关系。

事实上，除宋治民先生所提到的上述差别外，两地的双耳陶罐还有一个显著差别，即彩陶与非彩陶的差别。彩陶双耳罐是甘青地区最具特征性的器物之一，从新石器时代到青铜时代的诸文化中均普遍出有彩陶双耳罐。而藏彝走廊地区石棺葬中虽出有双耳罐，但尚未见有施彩绘的双耳罐，其陶质陶色大多以泥质磨光黑陶和夹砂灰陶为主，尤其是磨光黑陶双耳罐在川西高原一带的石棺葬中分布极为广泛，是川西地区石棺葬随葬陶器中最有特征性的器物。所以，彩陶与非彩陶，也是两地双耳罐的一个显著差别。

从目前的资料看，在与甘青地区原始文化比较上，至少有以下三个事实可有助于我们对藏彝走廊地区石棺葬文化系统的认识：

第一，甘青地区新石器时代文化极为盛行的彩陶并未出现在藏彝走廊地区的石棺葬中，这表明藏彝走廊地区的石棺葬系统并不直接与甘青地区的新石器文化相衔接。

第二，藏彝走廊地区早期石棺葬中所出陶器、石器与当地新

^① 宋治民：《川西和滇西北的石棺葬》，载《考古与文物》1987年第3期。

石器时代遗址中所出同类器物在质地、形制、制法等方面基本一致，说明藏彝走廊地区石棺葬在文化内涵上与当地新石器时代文化有明显传承关系，应是从当地新石器文化基础上发展而来。

第三，藏彝走廊是石棺葬的主要流行区域，其石棺葬的数量、墓地规模或分布范围均远远超过甘青地区。尽管甘青地区“石棺”葬式出现的年代早于藏彝走廊地区，但在甘青地区石棺葬的总体数量较为有限，并未成为一种主流葬式。而石棺葬却是整个藏彝走廊地区从新石器时代后期至东汉早期的一种主流葬式，其延续的时代之长、发现数量之丰富、墓地规模之庞大及分布范围之广，都远非甘青地区所能比拟。从这一情况来看，基本上可以排除藏彝走廊石棺葬由甘青地区大规模移入的可能性。

因此，笔者认为，甘青地区与藏彝走廊两地在石棺葬方面所呈现的一些共性，从根本上并不存在孰源孰流的问题，其真正的根源应在于藏彝走廊地区的新石器文化系统是直接源于黄河上游甘青地区的新石器文化，二者之间原本就存在共同的渊源，因此，正如藏彝走廊地区的新石器文化中本身即存在大量甘青地区的文化因素一样，事实上，石棺葬的文化基因早已同时孕育和存在于两地的新石器文化之中，且其端倪在新石器时代也已经显现，青海宗日遗址距今 5600—4000 年出现的以小孩葬为主且形制偏小的石棺墓，以及藏彝走廊地区卡若遗址中明显与某种原始信仰有关的圆石台、石围圈等石砌建筑遗迹等，都可视为是这种端倪的体现。所不同的是，由于两地的地质地貌及自然环境差异明显，石棺葬后来在两地的发展呈现了迥然不同的局面。藏彝走廊地区因地处高山峡谷区，岩层破碎和裸露面较多、叶岩丰富和易于取得石板材，此得天独厚的自然条件，使石棺葬葬式在此得到极大发展，并成为该区域延续时代极长的一种主流葬式；而甘青地区因



地势相对开阔平缓，且以草原和高原面为主，岩层裸露较少，取得石板材相对不易，虽然其石棺葬式的萌芽和产生较早，但其普及程度和数量却远不及藏彝走廊地区，亦未能在当地成为一种主流葬式。因此，从根本上说，两地石棺葬方面存在的许多共同文化因素和相似性，与其说是“源”与“流”的关系，不如说是同源异流所导致的结果。也就是说，两地的石棺葬都分别源自当地的新石器时代文化，是各自从当地新石器文化的基础上发展出来的。它们之间出现的相似性和一些共同文化因素，虽不排除有相互影响、交流的原因，但主要当缘于两地新石器文化本身在系统上存在密切亲缘关系。

很明显，过去那种认为藏彝走廊地区的石棺葬是由外来人群特别是甘青地区原始居民向南迁徙将其带入到藏彝走廊地区的看法是毫无依据的，从根本上难以成立。事实上，从考古文化内涵看，藏彝走廊地区的石棺葬文化遗存主要从当地新石器文化发展而来，它与当地新石器文化不仅是一脉相承并相互衔接，而且二者也属于同一个大的文化系统。也就是说，藏彝走廊地区使用石棺葬的人群主要是当地新石器时代居民的后裔，二者在文化上属于同一个人群系统。

（原载《藏学学刊》第3辑，四川大学出版社2007年版）

藏彝走廊地区石棺葬所属人群探讨

一、藏彝走廊石棺葬的分布与特点

“藏彝走廊”主要指今川、滇西部及藏东由一系列南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷区域。在这一区域中，继新石器时代之后，所出现的最重要、最普遍的考古遗存，是一种被学术界称作“石棺葬”的墓葬文化。所谓“石棺葬”，又被称作“石棺墓”、“石板葬”或“石板墓”，是一种以石板或石块垒砌墓室为主要葬制的考古文化遗存。

藏彝走廊地区石棺葬的发现可追溯到 20 世纪三四十年代。1938 年考古学家冯汉骥先生在岷江上游今汶川县雁门乡萝卜寨进行调查时，曾发现和清理过一座石棺葬残墓，写成《汶川县小寨子残墓发掘记》，于 1951 年发表于成都《工商导报》^①。这是考古专业学者对该区域石棺葬开展调查研究的一个开端。1944 年，美国学者华西协和大学博物馆的葛维汉（D. C. Graham）也曾

^① 该文发表于 1951 年 5 月 20 日的成都《工商导报》。



报道过石棺葬在岷江上游地区的分布、墓葬结构和出土文物。1964年，四川大学童恩正赴岷江上游的茂县、汶川、理县等地作考古调查，在当地清理和发掘了28座石棺葬，并将此次清理情况与1938年冯汉骥先生清理的资料合并，写成《岷江上游的石棺葬》一文，发表于《考古学报》1973年第2期，首次对岷江上游区域的石棺葬这一重要考古文化遗存作了较系统的介绍，也使石棺葬这一独特考古遗存逐渐为学术界所认识。

此后，除了岷江上游地区外，石棺葬墓群在藏彝走廊的其他地区如澜沧江上游、金沙江上游流域、雅砻江流域、大渡河中游流域、青衣江流域以及滇西北和滇中地区也大量被发现。

这些石棺葬墓地多集中分布于藏彝走廊区域各个河流台地上，墓地中石棺葬均呈密集排列，或数十座、数百乃至数千座不等。许多石棺葬墓地不仅规模极大、墓葬数量众多，且石棺葬地点在藏彝走廊区域的分布范围也极为广泛和普遍。因此，可以认为，石棺墓葬是继新石器时代以后整个藏彝走廊地区最主要的一种考古文化遗存。

需要指出，以石板或石块垒砌墓室的石棺葬并不是藏彝走廊地区独有的葬式，事实上石棺葬式在我国的东北、华北北部及西北的甘青地区均有发现。童恩正先生在《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》一文中，曾对广泛分布于我国从东北、西北到藏彝走廊地带的石棺葬进行过一些比较和讨论，他得出的结论是：“在此广袤的地域之内，石棺葬又有地区的差别。每一局部地区的石棺葬均与不同的考古学文化、不同的民族集团相联

系。”^①这一看法是完全正确的。不过，需要指出的是，在目前东北、西北和藏彝走廊这三个石棺葬分布较为集中的区域中，藏彝走廊地区可以说是石棺葬分布数量最大、最密集和最普遍的一个区域。

迄今为止，在藏彝走廊区域经正式发掘的石棺墓地已有近 40 余处，约 700 座墓葬。此外，还调查核实了一大批墓地。根据藏彝走廊地区石棺葬的发掘情况及有关研究，目前可以初步确认以下几个事实：

第一，藏彝走廊地区石棺葬的主要流行年代是从新石器时代晚期至东汉末年，目前在藏彝走廊地区发现的绝大部分石棺葬均属于这一年代范围。在东汉以后，石棺葬这种独特葬式在藏彝走廊地区大幅度减少或渐趋消失，所以，东汉以后的石棺葬已极为罕见。目前仅发现有极个别和零星的几座属于唐至元明时代的石棺葬，但这些石棺葬主要为火葬墓，即焚尸后葬骨，可视为仅保留了石棺葬式而已的火葬石棺墓，实际上只是东汉以前所流行的石棺葬一些零星的残余形式。（罗开玉将唐至元明分为一期可，但从整体看，东汉以后只见残余）所以，石棺葬的主要流行时代是在新石器时代晚期至西汉时期，进入东汉以后，石棺葬开始呈现衰落之势。

第二，藏彝走廊地区的石棺葬有着明显的共同特征。这主要表现为两个方面。其一，以石棺为葬式，这一独特形式的古代墓葬虽然目前在我国的东北、内蒙古、陕西、新疆均有发现，但从墓葬形制和随葬品来看，藏彝走廊地区的石棺葬明显不同于东北、

^① 童恩正：《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1987 年版。



西北及其他地区石棺葬的特点，而是具有鲜明的地域特征。其二，分布于藏彝走廊各地的石棺葬无论是川西高原、滇西北或藏东地区，虽在文化面貌上存在着一些差异，并可据其差异划分为不同的地方类型，但与这种差异相比，它们之间的联系与共性则更为突出。目前，在各地石棺葬随葬器物中，皆以陶器中大双耳罐、单耳罐、小平底罐，铜器中的曲柄剑、扁茎无格短剑、三叉格剑、小铜刀、圆形饰牌为其最具代表性的典型器物。也就是说，藏彝走廊地区石棺葬的共性要大于其差异性。因此，罗先生认为，从考古学的文化定义看，藏彝走廊地区的石棺葬“可以说同属于一个大的文化系统”^①。

第三，与东北、西北及其他地区的石棺葬相比，藏彝走廊是目前国内石棺葬墓地发现数量最多、分布最密集的区域。这也足以说明，在新石器时代至东汉时期，石棺葬既是生活在藏彝走廊地区的古代人群普遍采用的葬俗和埋葬方式，也是他们留下的主要考古文化遗存。

由于目前在藏彝走廊地区发现的石棺葬数量巨大、分布密集，几乎遍及了整个藏彝走廊区域，同时由于整个藏彝走廊区域的石棺葬不仅存在着明显的共性，而且年代跨度极大，从新石器时代晚期一直到东汉，时间延绵达 2000 余年，因此，从很大意义上说，石棺葬既是我们认识从新石器时代晚期到东汉这一时期藏彝走廊地区古代人群之历史文化面貌的基础，同时也是我们揭开古代藏彝走廊人群系统及族属源流的一把钥匙。

^① 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992 年第 4 期。

二、藏彝走廊石棺葬人群是否属于“羌人”？

石棺葬既然是从新石器时代晚期至东汉时代藏彝走廊地区古代人群所普遍采用的埋葬方式，并且藏彝走廊地区的石棺葬又有着突出的共性，那么，我们不禁要问，藏彝走廊地区的石棺葬是什么样的古代族群或民族集团的遗留？他们是当地的土著人群还是外来迁入者？

很明显，从石棺葬的诸多特点和迹象看，藏彝走廊地区的石棺葬文化应属于一个较大的人群系统。这个人群系统具有相当的稳定性，至少从新石器时代到东汉初，他们都主要生息和活动于藏彝走廊这个区域，是该区域的主体人群，并且长期使用着石棺葬这一极具共性的埋葬方式。那么，藏彝走廊石棺葬这个人群系统究竟属于古代什么族属面貌的人群？他们是否就是过去普遍认为的所谓“古羌人”呢？

目前要将藏彝走廊地区的石棺葬人群与古羌人联系起来，在史实方面主要存在两个难以克服的难点：

首先，按照先秦文献史籍的记载，在当时被明确称为“羌”的人群主要是实行火葬。《荀子·大略篇》记：“氏羌之虏也，不忧其系垒，而忧其不焚也。”《吕氏春秋·义赏篇》云：“氏羌之民，其虏也，不忧其系垒，而忧其死不焚也，皆成乎邪也。”《墨子·节葬下》曰：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之‘登遐’，然后成为孝子。”《列子》曰：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴积而焚之，熏则烟上，谓‘登遐’，然后成孝子。”《太平御览·四夷部》引《庄子》曰：“羌人死，燔而扬其灰。”以上这些记载均出自先秦的文献，说明早在秦



以前，羌人已普遍习行火葬之俗。羌人行火葬这一习俗也为以后的文献典籍所记载，如《旧唐书·党项羌传》记：党项“死则焚尸，名曰火葬”。羌人既然在先秦时期已普遍实行了火葬，而石棺葬就其性质而言乃属土葬，这就决定了我们很难将藏彝走廊地区从新石器晚期迄于东汉初的延续时间如此之长、且数量如此丰富的石棺葬同历史上的“羌”这一人群系统相联系。

其次，据史料记载，历史上确有“羌人”自西北南下进入藏彝走廊的岷江上游地区。《后汉书·西羌传》记：“羌无弋爰剑者……至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父印畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为牦牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。”据这段史料的记载，既然公元前4世纪由西北向南迁徙即“将其种人附落而南”的羌人已达到了今甘肃南部与川西北相接的武都郡、广汉郡及今四川西昌的越嶲一带，那么羌人显然已进入岷江上游地区。而且可以肯定，南下到越嶲一带的羌人显然是经由岷江上游地区南迁过去的。这从《后汉书·南蛮西南夷列传》的记载可得到进一步印证。《后汉书·南蛮西南夷列传》在记叙当时位于岷江上游一带的汶山郡时，称“其山有六夷、七羌、九氐，各有部落”。《华阳国志·蜀志》亦云：“汶山郡……有六夷、羌胡、羌虏、白兰、九种之戎。”均证明在汉代地处岷江上游的汶山郡境内确有羌人部落的存在。……明朝初年，茂州汶山县官员亦称当地有“羌民二十八寨，言语不通”^①。很显然，今天仅存在于岷江上游地区并作为我国56个民族之一的

① 《明太祖实录》卷一九五，洪武二十二年三月辛巳。

“羌族”，正是历史上活动在这一地区的羌人之子遗。需要指出，今天分布在岷江上游地区的被称作“羌族”的人群虽不能直接等同于历史上的“羌人”，因在漫长历史过程中他们显然已不同程度地混杂或吸收了不少其他的民族成分，但他们与历史上迁入岷江上游地区的“羌人”存在直接渊源关系，或者说他们今天之所以被定名为“羌族”很大程度正是历史上由西北南下的“羌人”进入岷江上游地区的一个结果，则大体可以成立。事实上，今岷江上游地区被称作“羌族”的人群其先民是从西北迁徙而来这一点不仅为他们自己所认同，也在他们的史诗、传说和文化习俗中得到较充分的反映。所以，他们或者说他们的主体是历史上羌人的后裔大体没有问题。

一个颇有意思的现象是，今天居住于岷江上游地区并被确定为“羌族”的人群却并不认同当地的石棺葬是他们祖先的遗留，相反，认为那是与他们祖先完全不同的一种异类人群所遗留。这一点极为重要。据今岷江上游羌族中流传的古老叙事诗《羌戈大战》传说，在他们的祖先由西北迁来岷江上游一带之时，当地已经存在着一种从事农业生产的“戈人”。他们的祖先曾与戈人进行了大战，直至打败“戈人”后，才逐渐在当地定居下来^①。按照羌族的传说，“戈人”较富有，并流行石棺葬。今岷江上游的羌族将当地的石棺葬称为“戈基戛钵”，意为“戈基坟”。解放前，岷江上游羌族在过羌历年（羌族以农历十月一日为岁首）举行祭祀时，其端公（羌族巫师，羌语称“释比”）做法事的内容中，即要演唱羌族祖先与“戈基人”作战情形，所以“羌戈大战”的传说在岷

① 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载李绍明、陈贤敏编《西南民族研究论文选》，四川大学出版社1991年版。



江上游的羌族人群中以这种形式得到普及和代代流传，是他们关于其祖先的一个重要的历史记忆，这个历史记忆中不仅包含了其对祖先之光荣过去的夸耀，同时也是岷江上游羌族借以进行族群凝聚的一个重要符号。当年冯汉骥先生在当地调查石棺葬时即称：“羌人对于此类战争之故事，尚津津乐道。”^① 所以，有关“戈基人”的记忆在岷江上游的羌族中是极为深刻的。这就提示了一个重要的史实线索——当地的石棺葬可能是由一个与今岷江上游地区“羌族”之先民即历史上由西北南下到岷江上游地区的羌人完全不同类属的人群系统所遗留。

在某种程度上说，岷江上游地区羌族人群中流传的“羌戈大战”传说，为我们认识和理解藏彝走廊地区石棺葬人群的族属面貌提供了重要线索，同时更可能是提供了一个正确思路。正因为如此，该传说很早就引起了前辈学者的高度重视。早在1946年华西大学的郑德坤先生即根据羌人的《羌戈大战》传说，认为石棺葬并非羌族先民的墓葬，而应是《羌戈大战》中被羌人视作异类的“戈人”的遗留，他指出：

长头型的戈人，基本上是一个农业民族。他们沿河而居，在台地上开垦土地，饲养牲畜。他们可能很好战，但过着定居生活，因此人死后就埋葬在住所附近。石板墓的外表，有点像成都平原上周秦时汉族盛行的陶棺和石棺，但是它的构造完全是沿着不同路线的，它是独特的和无与伦比的。此外，

① 冯汉骥：《禹生石纽辨》，载《说文月刊》第四卷合刊本。

石棺葬也不是羌族祖先坟墓，因为羌族有史以来就实行火葬。^①

最早对岷江上游石棺墓进行发掘与研究的冯汉骥先生在论及石棺葬的族属问题时，同样对这一传说同样予高度重视，他在文章中写道：

戈人的坟墓，羌人尚能指出，现在羌地凡有黄土地带，用石块所起之墓，即是此类。墓中所出铜器多与长城地带者相似，其中有一种特别的陶器，黑色大耳，饰以旋纹，有似希腊之 amphora 陶罐是也。余曾在汶川县之小岩子，亲自发掘一墓，其中出一铜股排、铜剑、铁剑、铜斧、铁斧、秦戈与各种小铜器、金项带、珠饰及文帝四铢半两钱 300 枚，其他各种佩饰，不类汉人，亦不类羌人。……羌人言此即戈人之墓也。

但有人或疑此得非羌人祖先之墓，而彼等自行忘之者乎？是不然，因为羌人历来均行时……皆戈人墓也。最早亦不能早过春秋战国之间。^②

这里，郑德坤和冯汉骥均认为岷江上游的石棺葬不是羌人所遗留，而是由羌人迁来以前就生活在此的一种当地土著人群——戈人所遗留。这就是说，他们均主张石棺葬是当地较羌人更早的

① 郑德坤：《理番的石板墓文化》，载《哈佛亚洲研究杂志》1946年6月（英文），杜品光译。转引自李绍明、李复华《论岷江上游石棺葬文化的分期与族属》，载《四川文物》1986年第2期。

② 冯汉骥：《汶川县小寨子残墓发掘记》，成都《工商导报》1951年5月20日。



土著人群之遗留。

但问题在于，岷江上游之羌族传说中的“戈人”或“戈基人”又是一种什么样的人？他们应是属于什么族属种类的人群？对此，童恩正先生在 20 世纪 70 年代末曾对“戈人”的族属给出过如下的解释：

在茂汶羌族的传说中，也不认为石棺葬是他们祖先所留，而称之为“戈基人”的墓。据说戈基人原为茂汶的土著，当羌族最初迁入这一地区时，即曾与之发生战争，并以白石和木棍战胜戈基人，定居于此，所以羌人至今崇祀白石。这种传说中的戈基人，有可能就是指在川西地区有着悠久历史的氐族而言。^①

那么，“戈基人”是否即是“氐人”？此说是否能够成立？

综合来看，将“戈基人”确定为“氐人”，主要存在着以下三个问题：

第一，前面所引《吕氏春秋》记：“氐羌之民，其虏也，不忧其系垒，而忧其死而不焚也。”《荀子·大略篇》亦云：“氐羌之虏也，不忧其系垒，而忧其不焚也。”这说明氐人与羌人一样，同样实行火葬。所以将石棺葬说成“氐人”的遗留，与“羌人说”面临的问题一样，同样难以自圆其说。

第二，童恩正将“戈基人”确定为“氐人”的主要理由是认为岷江上游的石棺葬应与古代“冉駹”有关，而“冉駹”很可能

^① 童恩正：《川西北地区石棺葬族属试探——附谈有关古代氐族的几个问题》，载《思想战线》1978 年第 1 期。

属于“氏”。其依据是：“冉、骧的族属，虽然史无明文，但《后汉书》既说其地有‘六夷、七羌、九氏’，则肯定该地有氏，而且氏的数量最多。而《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》引《魏略·西戎传》说氏族中有‘蚺氏’。如此则冉、骧为氏族的可能性最大。《华阳国志·蜀志》中虽未提到本地有氏，但很早就有人指出文中之‘峒’应为‘蚺氏’之‘蚺’，可能是传抄致误。”^①从这段论述可以看到其将“冉骧”定为“氏”的证据明显较为单薄，且推测成分居多。事实上，在20世纪40年代马长寿也曾据此得出过同样的看法。但在二十多年后，随着认识的加深，马先生对这一看法作了明确的修正，指出：“二十多年前，我到四川西北部嘉戎地区考察半年，回来写了《嘉戎民族社会史》一文，发表于《民族学研究集刊》第四期。关于冉骧文中曾作了一些推论，现在看来，有的部分如分冉骧为二部，以冉即《魏略》中的蚺氏，都错了。谓冉为蚺氏，除了冉与蚺同音外，实在没有其他根据，很难成立。”^②因此，马先生明确提出了冉骧“非氏非羌”的观点。

第三，前面提到整个藏彝走廊地区的石棺葬存在明显的共性特征，因此从考古上看，它们本身应属于一个大的文化系统。而在汉文史籍中，除了明确记载汉代汶山郡一带有氏人活动外，我们均找不到任何有关氏人曾存在和活动时于藏彝走廊其他地区的记载，更无关于氏人曾出现于滇西、雅砻江和金沙江流域的记载。而且从今藏彝走廊范围内仅有其东部边缘四川平武一带的白马藏人自称是氏人之后来看，历史上的氏人显然并未大规模进入到藏彝走廊地区。因此，要将藏彝走廊地区分布范围广泛、数量众多

① 童恩正：《川西北地区石棺葬族属试探——附谈有关古代氏族的几个问题》，载《思想战线》1978年第1期。

② 马长寿：《氏与羌》，上海人民出版社1984年版，第25页。



且延续时间极长的石棺葬说成是氐人的遗留，显然缺乏依据。

所以，将“戈基人”确定为“氐人”观点仍难以成立。

三、从汉代史籍记载看藏彝走廊地区与石棺葬对应的人群

综上所述，我们可以看到，不少前辈学者以敏锐学术直觉均意识到今岷江上游地区羌族之民族志材料即“羌戈大战”及石棺葬为“戈基人”之遗留的传说，为认识和辨别当地石棺葬人群的族属面貌提供了极为重要的线索。依据这一线索，许多学者也均认同当地的石棺葬应是同历史上行火葬的“羌”、“氐”人群不同类属且被“氐”、“羌”人群视作“异类”的“戈基人”之遗留。

既然“戈基人”不是今岷江上游地区羌族的先民即不属于“羌人”，同时也不属于“氐人”，那么可以肯定，“戈基人”必定是较之历史上进入岷江上游的“羌人”和“氐人”更古老的一个土著人群，也就是说，早在“羌人”和“氐人”迁入岷江上游地区以前，这种人群就已经存在于当地了。

那么，既不属于“羌”也不属于“氐”且较“羌”和“氐”都更早的土著“戈基人”，究竟是一种什么系统或什么族属面貌的人群？看上去这似乎是一个难解的历史悬案。

但这个历史悬案并非无解。事实上，解开这个历史悬案的途径只有一个——既然藏彝走廊地区石棺葬的年代跨度甚大，其年代下限已延伸到西汉末或东汉初，而值得庆幸的是，目前汉文史籍比较明确地记载藏彝走廊地区古代人群活动情况的时间正好也始于汉代，此局面实际上为我们通过史籍记载与石棺葬考古遗存的相互印证来认识和探讨藏彝走廊地区石棺葬的人群系统和族属

面貌提供了比较切实的可能性。

在现有汉、藏及其他民族文字的史料系统中，最早记载藏彝走廊地区人群的当为汉文史料系统。而汉文史籍中，最早涉及藏彝走廊这一区域的人群及族属面貌的恐怕要算《尚书》。《尚书·牧誓》记周武王伐商之时：“王曰：嗟！我友邦冢君……及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人。”也就是说，参加周武王伐商的已有位于今西南一带的邦国或部落。蜀位于今成都平原没有问题，广汉三星堆及近年在成都金沙发现的时代极早、发展程度极高的古蜀文明遗址已能充分证明这一点。既然“蜀”参加武王伐商之役，那么位于蜀之西的部落也当然有参加的可能。故对《尚书·牧誓》的记载，蔡沈注曰：“羌在西蜀，髳、微在巴蜀。”《诗·小雅·角弓》曰：“为蛮如髳。”宋张澍《蜀典》称：“髳即旄牛种，即越嶲夷。”（卷一上）方国瑜先生指出：“旄牛以旄族得名，字或作犛、麓、髦、猫，并与摩字同音，而摩沙之‘沙’，在其族语中意为‘人’或‘族’。”^①故认为“髳”可能为“么些”之先民。但因《尚书·牧誓》所记参加武王伐商的八个邦国或部均未言其地望，且后世史家众说纷纭，所以，其中的“髳”是否是“蜀”之西即分布于藏彝走廊地区的部落，以及它到底可能是何种人群的祖先？目前对这些问题的看法还主要限于推测，尚缺乏确定性。

严格说，目前最早比较明确地记载藏彝走廊地区的人群及其族系的当是司马迁《史记·西南夷列传》中的如下一段记载：

^① 方国瑜：《么些民族考》，载《民族学研究集刊》第四期，商务印书馆1994年版。



西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大；此皆魑结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牂榆，名为嵩、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩、昆明以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土箸，或迁徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。

仔细观察，可发现这段记载中共提到九个部落的名称，它们是：夜郎、滇、邛都、嵩、昆明、徙、笮都、冉駹、白马，同时司马迁的记载中将这九个部落以其生计方式、习俗、地望和族系之异同而划分为四个大类：

1. 夜郎、滇、邛都：“此皆魑结，耕田，有邑聚”；
2. 嵩、昆明则“皆编发，随牧迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”；
3. 徙、笮都、冉駹：“其俗或土箸，或迁徙，在蜀之西”；
4. 白马则“皆氐类也”。

从司马迁所勾勒的这四个人群类别的特征看，夜郎、滇、邛都应是一类，他们均属定居“耕田，有邑聚”的农耕部落，其习俗特点是“魑结”；嵩、昆明又是一类，他们是“随牧迁徙”的游牧部落，活动地域较广，“地方可数千里”，其习俗特点是“编发”。徙、笮都、冉駹这三个部落则“或土箸，或迁徙”，即三者中有定居的部落，也有迁徙的部落，由此推断，他们的生计方式既有以农耕为主者，也有以游牧为主者，甚至也可能有半农半牧的生计形态，他们均位于“蜀之西”。而位于“冉駹以东北”的白

马诸部落，则“皆氏类也”。很显然，在上述四大人群类别中，司马迁明确给出了族属的人群唯有“皆氏类”的白马诸部落，而对其他三个人群类别除描述其习俗特点和生计方式外，均统称为“巴蜀西南外蛮夷”。

司马迁这里所描述的既然是“巴蜀西南外蛮夷”，那么这些人群分布的地域应相当广，其范围大体包括今贵州（巴之南）、云南（巴蜀之西南）、川西高原（蜀之西）和“冉駹以东北”（蜀之北）这一辽阔的环形地带，这个环形地带大体是处在今云贵高原和青藏高原东缘的范围内。就上述各部落人群分布的具体地望看，学术界一般认为夜郎应在今贵州西北一带^①，滇的中心则在今云南中部昆明西南的晋宁一带^②。而邛都位于“滇以北”，则邛都的位置大体应在今四川西昌一带，甚至可能包括今四川攀枝花及与云南相接的金沙江流域地区，所以邛都的位置应是处在与藏彝走廊相接的东南边缘。所以，夜郎、滇、邛都这三个部落基本上可以排除在藏彝走廊地区之外。嵩、昆明是“编发”、“随牧迁徙”的游牧部落，且占地广大，故嵩、昆明的活动地域可能达到了滇西北甚至川西南部分地区，但其活动的中心则主要是在今云南洱海以西的广大地区。从徙、笮都、冉駹这三个部落是位于“嵩、昆明以东北”和“蜀之西”来看，他们显然应分布于青藏高原东缘的川西高原地区，处于藏彝走廊的范围。此外，从徙、笮都、冉駹“或土著，或迁徙”的记载看，他们中有些人群显然以游牧为业，在“蜀之西”而又能经营游牧的地区必然是在今川西高原范围之内，即大抵相当于今四川阿坝藏族羌族自治州和甘孜藏族自治州

① 见侯绍庄、钟莉：《夜郎研究述评》，贵州人民出版社 2003 年版。

② 见张增祺：《云贵高原的西南夷文化》，河北教育出版社 2004 年版，第 126—127 页。



境内。至于他们中有些部落是“土著”即定居这一点也不奇怪，因为在川西高原地区存在大量河谷地带，这些河谷地带因海拔相对较低，气候温暖湿润而宜于农业，自新石器时代晚期以来当地就已出现以经营农业为主的原始部落。位于“冉骊以东北”的“白马”，其地则应在今成都之北，即属于嘉陵江上游支流的涪江流域一带，处于藏彝走廊的东北边缘。由此可见，在《史记·西南夷列传》所记“巴蜀西南外蛮夷”的夜郎、滇、邛都、僇、昆明、徙、笮都、冉骊、白马这九个部落中，除夜郎、滇和邛都不在藏彝走廊的范围外，其余的僇、昆明、徙、笮都、冉骊、白马六个部落均可确定是分布在藏彝走廊的地理范围之内。因此，这六个部落不但是现有史籍文献中最早记录下来的藏彝走廊地区的部落名称，同时也是目前藏彝走廊地区最早见于记载的部落人群。

在司马迁生活的时代，西汉王朝的势力已经进入到《史记·西南夷列传》所叙“巴蜀西南外蛮夷”即夜郎、滇、邛都、僇、昆明、徙、笮都、冉骊、白马这九个部落所分布的地区。《史记·西南夷列传》记：“及汉诛且兰、邛君，并杀笮侯，冉骊皆振恐，请臣置吏。乃以邛都为越巂郡，笮都为沈黎郡，冉骊为汶山郡，广汉西白马为武都郡。”又记：“蜀人司马相如亦言西夷邛、笮可置郡。使相如以郎中将往喻，皆如南夷，为置一都尉，十余县，属蜀。”西汉王朝既然已经对“滇之北”的邛都，“蜀之西”的笮都、冉骊和“冉骊以东北”的白马等部落分布的地区设置郡县进行管理，对这些部落显然已有一定程度的了解。尤其值得一提的是，司马迁本人也是当时西汉王朝开拓西南夷的一个参与和亲历者。史载司马迁于元鼎六年（公元前111年）时年三十多岁时曾

“奉使西征巴蜀以南，南略邛、笮、昆明，还报命”^①。也就是说，司马迁本人在撰著《史记》以前曾亲自到过西南夷地区，《史记·西南夷列传》的基本内容当有其亲历闻见之依据，因此，《史记》对当时分布于藏彝走廊地区各部落人群的记载应有较高的可信度。

下面，让我们看一看在司马迁所记载的上述九个“巴蜀西南外蛮夷”部落人群中，哪些可能是同藏彝走廊地区石棺葬有联系的人群。

首先，司马迁在《史记·西南夷列传》中将夜郎、滇、邛都三个部落列为一类，指出他们的发式（“魑结”）、经济生活（“耕田”）和居处方式（“有邑聚”）均一致，说明三者的族群面貌大体相同，他们可能是属于同一族系的人群。《后汉书·南蛮西南夷列传》在描述邛都夷的风俗时称：“其土地平原，有稻田。……俗多游荡，而喜讴歌，累与牂牁相类。”此处所言的“牂牁”乃是指汉武帝元鼎六年平夜郎后所设立的牂牁郡，故牂牁一带所居主要是夜郎人。邛都夷的风俗既“与牂牁相类”，说明夜郎与邛都的习俗相似。这印证了司马迁将夜郎、滇、邛都三个部落列为一类是有所依据的，也证明三者大体应属于同一族系的人群。此外，从地望看，夜郎是位于今贵州西北一带；滇的中心是在今云南中部昆明西南的晋宁一带；邛都位于“滇以北”，其中心位置大体在今四川西昌一带，也可能包括今四川与云南相接的金沙江流域地区；从目前的考古发现来看，夜郎、滇、邛都所在的地区均不是石棺葬的分布区域。目前在古夜郎所在地区已发现了大量墓葬，其中被认为最可能是夜郎人之遗留的乃是1976-1978年在黔西北的赫章可乐乡发掘的207座墓葬，这些墓葬的时代大致为战国至西汉，

^① 《史记·太史公自叙》。



正好在司马迁《史记》所述夜郎部落的时间范围内，但这批墓葬均为土坑墓，普遍不见葬具痕迹^①。在滇分布的区域也发现了大量墓葬，其中最重要的晋宁石寨山和江川李家山这两处大型墓地。晋宁石寨山墓地中因出一枚金质的“滇王之印”而被确证为滇之墓地，李家山墓地距石寨山仅 50 余公里，因其墓室结构及随葬品种类、器形与石寨山基本相同，故也应是滇文化遗存^②。但目前发现的这些“滇”的墓葬也均为竖穴土坑墓，而非石棺葬。邛都所在地区也非石棺葬分布区域。在邛都所在的今西昌一带，目前发现的战国至汉代的墓葬主要是一种较为独特的“大石墓”，这种墓葬的特点是用石砌成墓室，顶部再以大石覆盖，墓室较为宽大，每墓葬入的人数从数十具到 100 余具不等，男妇老少均有，因此种墓葬与藏彝走廊地区的石棺葬有很大差别，故考古学界通常将其称作“大石墓”。目前考古学和民族学界较为一致的意见，认为西昌一带的大石墓主要系古代邛都夷的遗留^③。既然夜郎、滇、邛都在《史记》的记载中被列为一类，即三者大体是属于同一族系的人群，而在三者所分布的区域又基本上未发现石棺葬，说明夜郎、滇、邛都显然都不是采用石棺葬的人群。所以，我们基本上可将夜郎、滇、邛都这类的人群排除在藏彝走廊的石棺葬人群之外，也就是说，藏彝走廊地区的石棺葬显然与夜郎、滇、邛都这一类人群无关，不是他们所遗留。

① 贵州省博物馆考古组、贵州赫章县文化馆等：《赫章可乐发掘报告》，载《考古学报》1986 年第 2 期。

② 云南省博物馆：《云南江川李家山古墓群发掘报告》，载《考古学报》1975 年第 2 期。

③ 童恩正：《四川西南地区大石墓族属试探——附谈有关古代濮族的几个问题》，载《考古》1978 年第 2 期。

其次，在《史记·西南夷列传》所记“巴蜀西南外蛮夷”即九个部落及四个人群类别中，另一个可排除同藏彝走廊石棺葬有关系的是“皆氏类”的白马部落。《史记·西南夷列传》记：“自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氏类也。”又记：“冉駹为汶山郡，广汉西白马为武都郡。”汉之汶山郡，其地在今四川的岷江上游一带，汶山郡之东北，则当位于今四川涪江上游的平武、九寨沟及甘肃南部的文县、武都一带，这也正好为汉代武都郡的范围。从“君长以什数，白马最大”的记载看，说明当时分布在这一地区的除“白马”还有不少部落，这些部落同“白马”一样，“皆氏类也”。《魏书·氐传》云：“氐者，西南夷之别种，号白马。……秦汉以来，世居岐陇以下，汉川以西，自立豪帅。汉武帝遣中郎将郭昌、卫广灭之，以其地为武都郡，自渭抵巴蜀，种类实繁。”正因为以“白马”为首的氐人“种类实繁”，故司马迁称其“皆氏类也”。过去某些学者以为“皆氏类”一语系概指整个“巴蜀西南外蛮夷”，因而将整个“西南夷”人群判定为“氐类”，这显然是一个误读。但值得注意的是，在《史记·西南夷列传》所记的各部落及人群类别中，“皆氏类”的白马诸部落是司马迁唯一明确给出了族属的一个人群类别。此后，“白马”为“氐类”的叙述也被《后汉书·南蛮西南夷列传》和《魏书·氐传》所承袭或印证。前面已谈到，“氐”与“羌”一样，在历史上均实行火葬，所以藏彝走廊地区的石棺葬显然非“氐人”所遗留。汉代，位于“冉駹以东北”的白马既被明确为“氐类”，则基本可以断定“白马”不属于藏彝走廊地区使用石棺葬的人群。故白马虽分布于藏彝走廊的范围内，但却并不是使用石棺葬的人群。关于这一点，还可从另外两方面得到证实：第一，在汉代“白马”分布的地区亦即汉代武都郡的范围，目前完全未发现石棺葬，也就是说汉代



属“氏类”的白马部落所在的地区不是石棺葬分布地区。第二，今四川平武、九寨沟及甘肃南部的文县一带即涪江和白龙江流域地区，即《史记》所记“白马”诸部分布的地区，今天仍存在着一种自称“白马”的人群，在20世纪50年代民族识别中他们被划入藏族，今一般称为“白马藏族”。据学者们研究和考证，这支人群与古代属于氏类的“白马”人群存在明显渊源关系，他们的主体或者说他们中的相当一部分可能是历史上被称作氏类的“白马”人群的后裔。但这支人群在今天实行的主要是火葬和土葬两种葬式。一般说来，冬天主要采用火葬，夏天则行土葬。按照他们自己的说法，冬天因尸体不易腐化，故行火葬；而夏天尸体易腐化，故行土葬。也就是说，火葬与土葬是根据季节的不同而交替使用。这意味着，对他们来说人死后尸体能否很快腐化是很重要的。因当地地处海拔2000米以上的高原地带，冬天气候较为寒冷，实行土葬则造成尸体在土中久久不能腐烂，这在他们看来不是一件好事。根据这一迹象判断，火葬很可能是这一支人群过去最早或最主要的葬式，因为在使尸体迅速消解方面火葬乃是最有效的葬式。《龙安府志》记载白马番人的土葬时云：“番人死丧无孝，但穿破衣，埋葬无棺槨。死者亲子负尸往穴地，盘其足，坐如生时，用土石掩埋。”^①可见其虽行土葬，却极简陋，“穿破衣”、“无棺槨”，从“盘其足，坐如生时，用土石掩埋”的记载看，这实际上是行火葬时的姿势。今天的白马藏族在行火葬时仍是将尸体架于柴堆上，尸体成坐势，且要解下腰带和外衣。可见白马藏人在实行土葬仪式时仍保留着一些火葬的特点，这也证明火葬可

^① 转引自曾维益：《龙安土司》，四川省民族研究所1996年内部铅印本，第475页。

能较土葬更为古老。《文县志》记：“文番即氐羌遗种。……丧礼不知成服，惟聚薪焚之，谓之火葬。”^①今白马藏人的火葬可能正是古代氐人传统葬俗的一种延续，而土葬的兴起则有可能是后来受汉人影响的结果。所以，从今白马藏人的这些民族志材料也可间接证明“氐人”在历史上主要实行火葬。鉴于上述事实，我们有充足理由可将司马迁所记叙的“皆氐类”的“白马”这一人群类别排除于藏彝走廊的石棺葬人群之外。

综上所述，在《史记·西南夷列传》所记“巴蜀西南外蛮夷”的四个人群类别及几个部落中，我们基本可以排除其中两个人群类别及四个部落同藏彝走廊地区石棺葬之间的联系，一类是“魑结，耕田，有聚邑”的夜郎、滇、邛都；另一类则是属“氐类”的白马。从以上分析，已可肯定藏彝走廊地区的石棺葬不是他们所遗留。

因此，在《史记·西南夷列传》所记载的九个部落中，最可能与藏彝走廊地区石棺葬存在关系的乃是剩下的徙、笮都、冉駹、僰、昆明这五个部落。因为根据记载，徙、笮都、冉駹既然是位于“蜀之西”，同时又“或土著，或迁徙”即兼具游牧迁徙和定居农耕两种生计形态，那么可以肯定他们是分布在青藏高原东缘属藏彝走廊范围的川西高原地区。事实上川西高原大部分地区至今仍是农牧混合的经济形态，而这种由自然地理条件特别是由高原环境所决定的经济形态往往具有极强的稳定性，在两三千年内是很难发生改变的。而僰、昆明从位置上判断，这两个部落应位于徙、笮都之西南（徙、笮都在僰、昆明之东北），“地方可数千里”，则其地大体应在今川西南、滇西及滇西北这一辽阔区域内，

^① 曾维益：《龙安土司》，四川省民族研究所1996年内部铅印本，第475页。



这一区域不仅正好处于藏彝走廊的范围内，而且至今仍存在着广阔的牧区。故嵩、昆明的经济形态与其所分布区域的地理条件、自然环境是大体吻合的。而无论是徙、笮都、冉駹所在的川西高原还是嵩、昆明所在的川西南、滇西及滇西北这一区域，都正好是目前石棺葬的分布区域。所以从目前情况看，徙、笮都、冉駹、嵩、昆明五个部落是最可能与藏彝走廊石棺葬有关系的人群。

需要指出，徙、笮都、冉駹、嵩、昆明这些部落人群虽在《史记》成书的年代才比较明确地见于记载，但从相关史实线索看，可以肯定在此以前他们早已居住和活动于这一区域。《史记·司马相如列传》记：“邛、笮、西僰之与中国并也，历年兹多，不可记已。”《华阳国志·蜀志》亦记：“（周赧王）三十年，疑蜀侯綰反，王复诛之，但置郡守。张若因取笮及江南地也。”此处的“笮”，即应为笮人之地。周赧王三十年为公元前 285 年。说明至少在公元前 285 年以前“笮人”已经存在于蜀之西的区域。而秦惠王于公元前 316 年灭蜀后显然已开始对川西高原“西夷”地区的经营，《史记·司马相如列传》：“邛、笮、冉駹者近蜀，道亦易通，秦时尝通为郡县。”所以，从以上分析我们可以看到，徙、笮都、冉駹、嵩、昆明等这些部落人群很早就存在于蜀之西区域，他们是目前我们从史料记载中所知道的藏彝走廊地区石棺葬分布区域中的最早的土著人群。因此，藏彝走廊地区的石棺葬与这些人群有关，系为这些人群所遗留是没有问题的。

（原载《康定民族师范高等专科学校学报》2005 年第 1 期）

羌人据青衣江流域时间探析

羌是历史上活动于川西高原地带的主要人群之一。《后汉书·南蛮西南夷列传》在记述汉代川西地区人群之面貌时，有一条重要记载，曰：“汶山之西，六夷、七羌、九氐，各有部落。”可见当时中原史家已将当地人群之族系面貌分作夷、羌、氐三种。本文主要讨论历史上存在于雅安青衣江流域地区的青衣羌问题。据《后汉书·西羌传》的记载，羌人大抵是从西北黄河上游地区逐步南下进入到川西高原地区，故历史上分布于青衣江流域的“青衣羌”大抵也应是羌人自黄河上游地区向南流布的一支。但关于青衣羌，史籍记载十分简略、模糊，对其来历也几乎未曾涉及，故目前民族史学界对青衣羌所知甚少，对其具体面貌与来龙去脉均不清楚。笔者最近在清理有关青衣羌的文献时，意外发现一些史料线索，从这些线索看，青衣羌进入青衣江流域地区的时间可能相当早，而且其在当地的活动时间延续甚长^①。因此，探讨青衣羌问题，对于我们认识羌人具体是从什么时候开始沿着藏彝走廊的

^① 有关魏晋时期青衣羌的活动踪迹，参见石硕：《“鼈牛种越嶲羌”考辨》，载《云南民族大学学报》2005年第4期。从史料线索看，青衣羌在青衣江流域地区的活动延续时代甚晚，但因该问题牵涉面较广，笔者拟另文讨论。



河谷通道南下进入到今雅安地区的青衣江流域有很重要的价值^①。本文拟结合相关史实记载，试对青衣羌南下时间及相关问题作一探讨。

一

史籍中有关“青衣羌”的记载不但稀少，且出现时代偏晚。比较明确的记载系出自北魏郦道元的《水经注》。《水经·青衣水》记：“青衣水出青衣县西蒙山。”《水经注》于“青衣县”条下注曰：“县故青衣羌国也。”^②

我们注意到，在郦道元以前成书的《史记》、《汉书》中已普遍出现了作为县名或水名使用的“青衣”一词。《史记·魏豹彭越列传》记：“（高帝）十年秋……捕梁王，囚之雒阳。有司治反形已具，请论如法。上赦以为庶人，传处蜀青衣。”这里的“蜀青衣”，据《华阳国志·蜀志》“高后六年，城樊道，开青衣”的记载，显然当指“青衣县”一带。《汉书·地理志》记西汉蜀郡之十五个县中也列有“青衣”。不过，两汉时“青衣”一词有时也指“青衣水”。《说文》云：“沫水出蜀西南徼外，与青衣合，东南入江。”此处的“青衣”则指“青衣水”，即今之“青衣江”。故两汉时代的史籍中，“青衣”一词往往有两个含义，或指“县”或指

① “藏彝走廊”是费孝通先生提出的一个历史—民族区域概念，主要指今川、滇西部及西藏东部由南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷区域，该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江自北向南流过，形成若干天然河谷通道，自古以来为众多民族或族群迁徙流动的场所以，是我国一条重要的民族走廊。参见石硕：《藏彝走廊：一个独具价值的民族区域》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第13—31页。

② 参见陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社1999年版，第619页。

“水”，但二者均指同一地点，即青衣县所在地域，这是因为汉代青衣县正是位于青衣水流域。《华阳国志》记：“高后六年开为青衣县，有蒙山，青衣水所发，东迳县，南与沫水会。沫水从岷山西来，出灵山下。其山上合下开，水出其间，至县东与青衣水合，东入于江。”^① 任乃强先生认为青衣县在汉晋时的县境大体包括今芦山、宝兴境内的芦山河谷与宝兴河谷一带^②，这一带正是位于古之“青衣水”即今雅安青衣江流域地区。

值得注意的是，两汉时成书的两部主要史籍《史记》、《汉书》中却均未提到青衣县（或青衣水）有羌一事，亦未出现“青衣羌”的记载。那么，《水经注》称汉之青衣县为“故青衣羌国”是否有所依据？青衣县或青衣水一带是否确有“羌”？

据笔者检索与查证，目前有两条材料可与《水经注》的注文相印证。其一，现存于今雅安地区芦山县境内的东汉建安十年（公元 205 年）所立《汉故领校巴郡太守樊府君碑》（简称《樊敏碑》），此碑文中出现了“续蠡青羌”一语^③。今雅安芦山县为汉代青衣县之中心地区，巴郡太守樊敏为青衣县人，死后归葬故里。故其碑文中出现“续蠡青羌”一语当是汉青衣县一带有“羌”的一个证据。其二，《吕氏春秋·慎行二》有“禹东至樽木之地，日出、九津、青羌之野”的记载，《吕氏春秋》为汉代之作品，其记载虽未言“青羌之野”位于何处，但由《樊敏碑》中的“续蠡青羌”一语，显然应系同一所指，亦足证汉代确有关于“青羌”之说。由以上两条旁证，可知《水经注》称“青衣县”为“故青衣

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社 1978 年版，第 198 页。

② 同上书，第 199—200 页。

③ 参见《芦山县志》，民国三十二年（1943 年）版，芦山县志编纂委员会 1987 年重印，第 244 页。



羌国也”的记载当不为虚，应有所依据。

这里有一个问题需引起注意：为何记录西汉情况的《史记》、《汉书》中均无关于青衣县或青衣水有“羌”的记载，而迟至东汉末（建安十年）和北魏时期的史籍文献中才出现了“青衣羌”的记载？笔者以为这里可能有一个史料背景需要关注。两汉时代成书的《史记》、《汉书》中均未给羌人立传。直到南北朝时南宋人范曄作《后汉书》时才始列有《西羌传》，这一情形可能与东汉时期西北之羌人的活动趋于活跃并与东汉朝廷之间屡屡发生战事有直接关系。所以从《史记》、《汉书》未曾给羌人列传，《后汉书》才始出现专门的羌人传记这一史料背景来看，我们可以判断东汉至魏晋时期的史家对于“羌”的认识较之西汉应有很大提升和进展，中原士人对羌人的认识是在东汉以后才逐渐变得清晰和具体，尤其对不是处羌人中心地区即散布于蜀之西的羌人可能更是如此。因此，“青衣羌”的记载未出现于《史记》、《汉书》，而是出现于东汉末和北魏时期的史籍文献，很可能是缘自羌人自东汉以来渐趋活跃之特殊时代背景。

《水经注》于“青衣县”条下所注“县故青衣羌国也”一句，最值得体味和注意的是这段话的语境，确切地说即是一个“故”字。这里的“故”，当作“过去”、“从前”解是没有疑问的。因此，按照字面意义来理解，这句话的意思即是说汉代的青衣县过去乃“青衣羌国”之故地。既然称青衣县为“故青衣羌国”，这就意味着所谓“青衣羌国”存在的时间较早，当在汉高后六年（公元前182年）“开青衣县”以前。这里的“青衣羌国”，我们或可以理解为羌或以羌为主体的部落建立的某种酋邦一类政权。因此，《水经注》的这段注文实际上透露了这样一个重要信息，羌人存在于青衣县一带的时间可能相当早，至少在高后六年“开青衣县”

以前“羌”就已经存在于当地，并曾在当地拥有相当势力且建立过一定规模的政权。

酈道元称“青衣县”为“故青衣羌国”的依据何在我们已不清楚，因为酈道元作《水经注》时所能见到的相当一部分史籍后来已佚，我们今天已无缘见到。那么，我们能否证明在西汉高后六年“开青衣县”以前当地曾存在过一个所谓“青衣羌国”呢？从现有史料看这显然极其困难，几乎为不可求证之历史悬案。不过十分庆幸的是，笔者最近在阅读史料时，发现一条与此相关的史料，这条史料为我们理解汉初“开青衣县”以前当地是否存在“青衣羌”提供了非常重要的线索，此即《汉书·贾邹枚路传》中的一段记载：

昔者，秦西举胡戎之难，北备榆中之关，东当六国之从，南距羌笮之塞，六国乘信陵之籍，明苏秦之约，厉荆轲之威，并力一心以备秦。然秦卒禽六国，灭其社稷，而并天下，是何也？则地利不同，而民轻重不等也。今汉据全秦之地，兼六国之众，修戎狄之义，而南朝羌笮，此其与秦，地相什而民相百，大王之所明知也。今夫谗谀之臣为大王计者，不论骨肉之义，民之轻重，国之大小，以为吴祸，此臣以为大王患也。^①

这段文字提到了秦在与六国并存时代其在四方势力之所及——“西举胡戎之难，北备榆中之关，东当六国之从，南距羌笮之塞”。这里特别需要注意的是秦之南界，其言“南距羌笮之塞”。

^① 《前汉纪·孝帝第九·三年》中也有相同记载。



“羌笮之塞”具体指何处已不清楚，但就大的方向和文字内涵看，我们至少可得出以下两个比较明确的认识：

第一，由“羌笮之塞”的“塞”来判断，“羌笮之塞”应是指一个很确切和具体的设有关卡的边境地点。我们知道，古代的“塞”为“边关”之意，是设于边境管理边防及边界过往事务的关卡，为带有军事性质的一级基层机构。《汉书·邓通传》云：“有人告通盗出徼外铸钱。”颜师古注：“徼，犹塞也。东北谓之塞，西南谓之徼，塞者，以障塞为名。徼者，取徼遮之义也。”《史记》索隐引张辑曰：“徼，塞也，以木栅、水为蛮夷界。”^①可见“塞”还多以木栅或水为界。西南之“塞”本多称“徼”，但此“边关”因系秦人所设，故称“塞”。这与后来汉代设于笮都夷地区旄牛县的“徼”及“徼内”、“徼外”的称呼尚有不同^②。

第二，既然称“羌笮之塞”，那么此“塞”显然当设于“羌笮”之地。

我们知道，秦司马错灭蜀的时间为公元前316年，为秦惠王时代（公元前337—公元前311年）。秦灭蜀后，其势力及于蜀之西的邛、笮、冉駹、斯榆等“西南夷”之地，并在其地设立郡县。《史记·司马相如列传》记：“邛、笮、冉駹者近蜀，道亦易通，秦时尝通为郡县。”^③故司马错灭蜀后，秦的势力最南曾达到蜀之西南的邛、笮一带当无问题。以此推断，当时“笮”地一带很可能是秦在南端的一个边界，故在其地设有“塞”。

那么，“笮”的位置何在？笮，《史记》称“笮都”，《后汉书》

① 《史记》卷117《司马相如传》，中华书局点校本1982年版，第3048页。

② 参见石硕：《汉代的“笮都夷”、“旄牛徼外”与“徼外夷”——论汉代川西高原的“徼”之划分及部落分布》，载《四川大学学报》2004年第4期。

③ 《史记》卷117《司马相如传》。

称“笮都夷”，为汉代“西南夷”中一大的部落。^①《史记·西南夷列传》记：“自崙、昆明以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。”据此记载，笮都之位置系在分布于今滇西地区的“崙、昆明”之东北，又在分布于今岷江上游地区（茂、汶）的“冉駹”之西南。按此方位，则笮都的位置当在蜀之西南一带。不过，对“笮都夷”分布位置，《后汉书·南蛮西南夷列传》中有更明确的记载：

笮都夷者，武帝所开，以为笮都县。其人皆被发左衽，言语多好譬类，居处略与汶山夷同。土出长年神药，仙人山图所居焉。元鼎六年，以为沈黎郡。至天汉四年，并蜀为西部，置两都尉：一居旄牛，主徼外夷；一居青衣，主汉人。

这里“旄牛”、“青衣”均为县名，指原沈黎郡所辖的两个县。由这段记载可知，汉武帝时最早于笮都夷地区设“笮都县”，其后在笮都县基础上设沈黎郡。《史记·西南夷列传》：“以笮都为沈黎郡”；《华阳国志·蜀志》：“沈黎郡，治笮都”。天汉四年将沈黎郡并入蜀郡后在原沈黎郡辖地设立两都尉，其中主管“汉人”（即原沈黎郡属民）^②的都尉即驻于“青衣县”。这就非常清楚地说明，

① “笮都”一词，《史记》中作“笮”，《汉书》和《后汉书》作“笮”或“笮”，《华阳国志》作“笮”或为“笮”，实皆一字。

② 这里的“汉人”当然不是我们今天族属意义上的汉人，因为沈黎郡原本即是设在笮都夷即非汉人地区的一个郡，所以这里的“汉人”应是相对于“徼外夷”而言的“徼内夷”，当理解为“汉朝统治区域之人”，实际上也就是指由汉朝直接控制的原沈黎郡境内以笮都夷为主体的少数民族部落人群。这就是说在撤沈黎郡后，原沈黎郡境内由汉朝直接控制的笮都夷等部落人群事务主要由驻青衣县的都尉进行管理。这就暗示着原沈黎郡的中心乃是在青衣县。



青衣县不但处于笮都夷分布的中心，同时也是设于笮都夷地区的原沈黎郡的一个中心地区。这一点从东汉灵帝时承袭原沈犁郡范围所设的汉嘉郡其郡治即设于青衣县可得到进一步证明。《华阳国志·蜀志》载：“汉嘉县，郡治……高后六年开为青衣县。……延光二年，为属国都尉治。阳嘉二年，改县名汉嘉。”^①《后汉书·地理志》亦云：“汉嘉，故青衣，阳嘉二年改。”可见汉嘉县即原青衣县。青衣县既为汉嘉郡郡治，亦说明青衣县应处于原沈黎郡和后来汉嘉郡的中心位置。所以，青衣县所在地不仅为笮都夷分布地区，而且应处于笮都夷分布的中心区域。

既然可以肯定“笮”即笮都夷是分布于以汉之青衣县为中心的区域，那么，史籍又为何将秦设于其势力所及之最南端的“笮”地一带边关称作“羌笮之塞”呢？这只能有一个解释，即当时在“笮”地一带还同时存在有“羌”。这一解释也正好能与《水经注》称汉之青衣县为“故青衣羌国”以及东汉《樊敏碑》中“绥蠹青羌”的记载相吻合。故按照这一解释，所谓“羌笮之塞”的“羌”即应指青衣羌，“笮”则是指“笮都夷”。因此，“羌笮之塞”的称谓可以说比较确切地印证了在“笮”地即笮都夷分布地区确有羌人存在。

二

那么，羌人是何时迁到青衣江流域的？

由《汉书·贾邹枚路传》的记载可知，“羌笮之塞”作为秦之南界的时间是在秦统一六国之前，且《史记》记秦之势力及于邛、

^① 见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第198页。

笮、冉駹并在当地设郡县，这也印证了秦以“羌笮之塞”作为南界的确切性。据此我们可以初步断定，秦以“羌笮之塞”作为其南界的时间至少可上溯至公元前 316 年秦灭蜀之后。但这里有一个问题需要注意，即秦以“羌笮之塞”作为其南界的时间并不等于羌人出现于笮地的时间。按常理判断，羌人出现于笮地的时间一般应早于秦灭蜀的时间，即早于公元前 316 年，否则“羌笮之塞”一名就难以缘起。这就暗示了一个事实——在秦灭蜀以前羌人很可能已经存在于笮地，这样，秦灭蜀后设于笮地的边塞才可能被称作“羌笮之塞”。

但青衣羌人具体是何时出现于青衣江流域一带的，目前并不清楚。有关羌人自西北南迁情况，人们依据的通常是《后汉书·西羌传》中的这段记载：

羌无弋爰剑者……至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父卬畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为氐牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。忍及弟舞独留湟中。

从这段记载看，西北的羌人在秦献公（公元前 384—公元前 362 年在位）时受到秦的挤压曾发生过较大迁徙，其迁徙主要朝着两个方向：一个是南迁，即“将其种人附落而南”；一个是西迁，即“出赐支河曲西数千里”。西迁者因“与众羌绝远，不复交通”，已不知下落。记载中仅提到了南迁羌人的情况，即“或为氐牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武



都羌是也”。南迁的羌人既然达到了越嶲一带，那么可以肯定，他们必是由武都、广汉一线经岷江上游地区进到大渡河流域，并沿大渡河逐渐南下到越嶲郡一带的。^① 不过，上述记载虽提到羌人在秦献公时“附落而南”，但上述南迁的各支羌人分别在什么时候达到什么地方却并不清楚。很显然，该文所述羌人南迁进入到川西高原一带乃是经历了一个漫长的历史过程才完成的，不可能是在秦献公时代一促而蹴。

需要注意的是，秦献公在位的时间为公元前 384—公元前 362 年，而秦司马错灭蜀的时间是公元前 316 年，为秦惠王时代（公元前 337—公元前 311 年），其距秦献公时代仅 25 年，而秦灭蜀的时间上距秦献公时代仅有四五十年时间。如果说羌人在秦灭蜀以前就已经进入到青衣江一带的笮人地区（这是“羌笮之塞”的称谓得以缘起的依据），那么这些羌人是否仅在秦灭蜀以前四五十年中才迁入当地的呢？从史料来分析，这种可能性似不大。第一，《水经注》称汉青衣县为“故青衣羌国”，至少传达出两个信息：一、青衣县过去曾为羌人聚居地，羌人在此曾拥有相当势力并建立过酋邦一类政权组织。二、从“故”字看，青衣羌国存在的时代显然较久远。据秦灭蜀后势力及于“笮”地（设郡县）并“南距羌笮之塞”的记载，意味着至少在公元前 316 年以前羌人已经存在于笮地一带，形成与笮人并处局面，故有“羌笮”称谓的缘起。从此情况看，羌人迁入青衣江流域的时间自然不可能是公元前 316 年前夕，而还应该提前。这样，青衣羌的南迁始于秦献公时代的可能性就进一步缩小。第二，从时间上说，一个具有一定

^① 据笔者研究与考证，所谓“麓牛种，越嶲羌”实际上即是从青衣江流域地区南迁至越嶲郡的“青羌”。参见石硕：《“麓牛种越嶲羌”考辨》，载《云南民族大学学报》2005 年第 4 期。

规模的羌人族群要在短短四五十年时间内完成从黄河上游甘青地区至蜀之西南青衣江流域之间如此长距离的迁移过程，也显得过于仓促，合理性不大。一般说来，古代人群的大多数迁徙通常并无具体和明确的目标地，且迁徙的过程中需不断适应新环境并依据环境变化而调适其谋生方式，需要维系其基本生存条件及社会状态，同时还需要对付来自迁入地异族人群的攻击与排斥，所以，古人的迁徙通常是一个缓慢、渐进的过程，往往是因甲地的生存环境恶化而逐渐地移往相邻的乙地，在熟悉和适应乙地后又渐渐地因乙地的局限而再移往相邻的环境更优的丙地。那种短期内的长距离迁徙一般较为少见，只有非常情况下才可能出现。所以，从这一情况看，羌人仅仅于秦献公时代至秦灭蜀的短短四五十年间才由西北迁入到青衣江流域地区的可能性并不大。总之，从诸多史实迹象看，青衣江流域的这支羌人可能是我们目前所知进入藏彝走廊时间最早、南下最远的一支羌人。所以，《水经注》在“青衣县”下称“故青衣羌国”，其蕴涵的青衣羌国存在已较久远的语境，与《汉书·贾邹枚路传》中由“南朝羌笮”和“南距羌笮之塞”所反映的史实情况是基本吻合的。

从史籍线索看，汉之青衣县所在区域被开发的年代相当早。《华阳国志·蜀志》记蜀望帝杜宇时代“乃以褒斜为前门，熊耳、灵关为后户”。任乃强先生认为熊耳、灵关均在青衣江流域，灵关即今雅安芦山县北之灵关山^①。至蜀国开明三世保子帝时，有“保子帝攻青衣，雄张僚夔”的记载^②，也证明古蜀势力在春秋前期已征服青衣一带。但“保子帝攻青衣”，与之作战的是“羌”是

① 见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第120-121页注10。

② 同上书，第122页。



“笮”尚不清楚。目前对我们理解“青衣”地区早期历史很重要的一条材料出自《竹书纪年》。该书记梁惠成王十年（公元前361年）“瑕阳人自秦道岷山青衣水来归”^①。瑕阳，原为晋地，战国时属魏，这句话的意思是说有魏国瑕阳人自“秦道岷山青衣水”返回魏国^②。这条记载有两点值得注意：其一，它将由秦地经岷山通往青衣江一线的道路称作“秦道”，这与秦灭蜀后其南界为“羌笮之塞”的记载相契合，说明秦的势力在灭蜀后确曾延伸到这一区域；这一经秦地沿“岷山”下至“青衣水”的道路被称作“秦道”，当与秦灭蜀后经此道而实现对蜀的控制有较密切的关系。由此看来，“秦道”当为战国时期之语境。其二，既然梁惠成王十年（公元前361年）已有魏之瑕阳人经此“秦道”返回中原之魏地，说明此道开通的时间甚早，至少在公元前361年即秦灭蜀以前45年就已经开通，且当时此道已为中原人所知并予以利用。从此迹象看，此道开通的上限可能还要早。而且，这条经秦之西“岷山”而南下“青衣水”道路很有可能也是“青衣羌”南下的路线。尽管羌人具体是何时南下至青衣江流域尚不得而知，但从这条经“岷山”南下“青衣水”道路开通时间甚早，且秦灭蜀以后在此所设之边塞被称作“羌笮之塞”以及郦道元《水经注》于“青衣县”下所注“县故青衣羌国”等语境看，羌人进入青衣水流域的时间应相当早，很可能在秦献公时代以前这一支羌人就已经沿“岷山”

① 见郦道元《水经注》卷三十六“青衣水注”引《竹书纪年》。参见陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社1999年版，第619页。王国维：《古本竹书纪年辑证》卷下。

② 《竹书纪年》是晋代（晋咸宁五年，即公元279年；一说太康元年或二年，即公元280年或281年）出土于汲冢的战国时魏襄王墓中的竹书简，是魏国史官编写的编年史，所叙之事上起三代，下迄魏襄王二十年（公元前299年），其成书年代为战国后期，为记录战国史事可信度较高的第一手材料。

南下进入到了的“青衣水”流域的笮人地区。故秦灭蜀后其势力及于此而始有“羌笮之塞”一名的缘起。

三

《史记·司马相如列传》称秦在邛、笮、冉駹之地所设郡县，“汉兴而罢”。可知汉初曾一度放弃对秦所开辟的邛、笮、冉駹之地的控制，但时间甚短，到高后六年（公元前182年）即距西汉立国仅24年，西汉朝廷即着手恢复对这一带的控制。《华阳国志·蜀志》云“高后六年……开青衣”，开青衣县的时间比汉武帝开西南夷的时间提早了七八十年，说明立国之初西汉朝廷对蜀之西南地当交通枢纽并曾作为秦之“南界”的“青衣”一带的地理位置及其象征意义相当重视。《汉书·贾邹枚路传》记枚乘之言曰：“今汉据全秦之地，兼六国之众，修戎狄之义，而南朝羌笮。”可见在枚乘时西汉势力当确已恢复对原秦之南界“羌笮之塞”即青衣一带的控制，并仍沿秦之惯例称当地部落为“羌笮”。枚乘为西汉文、景帝时人，生活时代距秦不远，在高后六年“开青衣县”以后，其称汉之疆域“南朝羌笮”，显然是沿袭秦时“羌笮之塞”的称谓而来。以此观之，用“羌笮”一词指称青衣一带的部落人群很可能是战国及秦时的一个特定语境，至汉初仍然沿用，但在汉初以后此词遂废。笔者曾遍查《史记》、《后汉书》、《华阳国志》和《汉书》中的其余部分，均未发现有“羌笮”一词，此词唯在《汉书·贾邹枚路传》中出现，说明班固于此传中所录枚乘之谏言可能是出自汉初宫廷之原始档案记录。

从以上的讨论，我们可以得出以下三个明确的认识：

一、羌人即“青羌”出现于今雅安青衣江地区的时间甚早，



至少在公元前 316 年秦灭蜀以前就已经存在于该地区。他们在该地区与“笮都夷”形成杂处局面，故秦灭蜀以后在其地所设边卡被称作“羌笮之塞”，该塞也成为当时秦在南端的一个边界，故史籍称：“昔者，秦西举胡戎之难，北备榆中之关，东当六国之从，南距羌笮之塞。”

二、既然羌人在公元前 316 年秦灭蜀以前就已经存在于青衣江地区，而秦灭蜀上距《后汉书·西羌传》所记羌人南迁的秦献公时代仅有四五十年时间，所以青衣江地区的这些羌人是否是从秦献公时代才开始南迁的就很值得怀疑。由于目前记载羌人南迁史实的《后汉书·西羌传》最早提到的羌人自西北南下的时间为秦献公时代，故传统上人们多以秦献公时代为羌人南迁之始。但羌人早在秦灭蜀的公元前 316 年以前即存在于青衣江地区的事实，预示着羌人南下迁入藏彝走廊的时间很可能比史籍记载的时间要早。总之，青衣江流域的“青衣羌”是我们目前所知进入藏彝走廊时间最早、南下最远的一支羌人，他们南下入据青衣江流域地区的时间很可能在秦献公时代以前。

三、从《水经注》于汉“青衣县”条下注“县故青衣羌国也”，可知在汉高后六年（公元前 182 年）“开青衣县”以前，羌人在青衣县所在地域曾拥有相当势力，很可能建立过具有一定规模的首邦一类的政权。羌人远在汉以前就活跃于青衣江地区并在当地拥有相当势力的情况，不仅印证秦“南距羌笮之塞”可信，也从另一侧面反映羌人在青衣江流域地区有较为久远的历史。

（原载《民族研究》2007 年第 2 期）

汉代的“笮都夷”、“旄牛徼外” 与“徼外夷”

——论汉代川西高原的“徼”之划分及部落分布

在《后汉书》和《华阳国志》有关西南夷的记载中，多次出现“旄牛徼外”和“徼外夷”等词语，其所涉及的内容与汉代川西高原地区的民族情形有关。因此，这些词语对于我们理解和认识当时川西高原地区“徼内”、“徼外”之情形及两地人群间的界线、关系与二者互动等情形有非常重要的意义。笔者以为，要对上述词语作出深入和具体的理解，尚需将它们放在当时的时代背景和“蜀之西”的川西高原这一特定区域中来加以认识与考察。故本文拟以汉代川西高原地区的部落分布情况为背景，试对汉代与“笮都夷”地区密切相关的“旄牛徼外”和“徼外夷”等的相关问题作一讨论。

一、背景：《史记》所记川西高原地区的部落

最早比较明确地记载川西高原地区部落情况的，当属司马迁《史记·西南夷列传》中的一段话：



西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大：此皆魑结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牂牁，名为嵩、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩、昆明以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土箸，或移徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。^①

这段记载中共提到九个部落的名称，它们是：夜郎、滇、邛都、嵩、昆明、徙、笮都、冉駹、白马，司马迁在记载中又以生计方式、习俗、地望和族类的不同将这九个部落分为了四个大类：

1. 夜郎、滇、邛都：“此皆魑结，耕田，有邑聚”；
2. 嵩、昆明则“皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”；
3. 徙、笮都、冉駹：“其俗或土箸，或移徙，在蜀之西”；
4. 白马则“皆氐类也”。

很显然，在上述这四个大类的部落中，“在蜀之西”、“或土

^① 关于“嵩”一字，史籍的记载颇不同。《后汉书》作“嵩”，《史记》、《汉书》、《华阳国志》等作“嵩”。然据《说文解字》和《尔雅》，“嵩”的本意是指一种鸟，曰“子嵩鸟”，郭璞注此鸟“出蜀中”；《说文解字》亦云：“蜀人闻子嵩鸟鸣，皆云望帝。”可见“嵩”乃与蜀相关，是蜀人特有的标记和符号。而《说文解字》中不见“嵩”一字。可见“嵩”字的出现在前，“嵩”的出现在后，“嵩”是本字，“嵩”是变异之字。因“嵩”字笔画繁复，后遂讹变为“嵩”，故造成两字在史籍中被混用和互通的局面。故对此字，本书之引文均遵从原文，凡自叙则采用本字“嵩”一字。关于“嵩”字的内涵，可参见本书第256—274页的相关论述。

著，或迁徙”的徙、笮都、冉駹这三个部落应在川西高原范围。从地理方位看，他们是位于“崑、昆明以东北”和“蜀之西”，崑、昆明的活动地域在略在今滇西北洱海地区及川西南一带，^①故“崑、昆明以东北”，其位置应在川西高原的东部一带，而川西高原东部正好“在蜀之西”（此处“蜀”当指蜀之郡治所在的成都）。其次，根据“或土著，或迁徙”记载看，他们既有定居农耕也有游牧迁徙，即兼有定居农耕和游牧迁徙两种生计形态，在“蜀之西”而又能兼营农牧的地区必然在今川西高原范围，即大抵在今四川阿坝藏族羌族自治州和甘孜藏族自治州境内。至于他们中有些部落是“土著”即定居这一点也不奇怪，因为在川西高原地区存在大量河谷地带，这些河谷地带因海拔相对较低，气候温暖湿润而宜于农业，自新石器时代晚期以来就已出现以经营农业为主的原始部落^②。事实上川西高原的大部分地区至今仍是农牧混合的经济形态，而这种由自然地理条件特别是由高原环境所决定的经济形态往往具有极强的稳定性，在两三千年内很难发生改变。

司马迁生活的年代正值汉武帝开发西南夷时期，其时西汉王朝势力已经进入到川西高原的徙、笮都、冉駹分布地区，并在其地设置郡县。《史记·西南夷列传》记：“及汉诛且兰、邛君，并杀笮侯，冉駹皆振恐，请臣置吏。乃以邛都为越巂郡，笮都为沈

① 参见林超民：《试论汉唐间西南地区的昆明》，载《民族研究》1982年第1期。

② 目前在川西高原地区发现的丹巴中路乡罕额依遗址和在岷江上游地区茂县营盘山遗址这两个具有代表性的新石器时代遗址均是以定居农耕为主的聚落遗址。参见四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《丹巴中路乡罕额依遗址发掘简报》，载四川省文物考古研究所编《四川考古报告集》，文物出版社1998年版，第59—77页。成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所、茂县博物馆：《四川茂县营盘山遗址试掘报告》，载成都市文物考古研究所编著《成都考古发现》，科学出版社2002年版，第1—77页。



犁郡，冉駹为汶山郡，广汉西白马为武都郡。”又记：“蜀人司马相如亦言西夷邛、笮可置郡。使相如以郎中將往喻，皆如南夷，为置一都尉，十余县，属蜀。”可见，汉武帝时西汉王朝已在“蜀之西”的笮都、冉駹之地设置郡县。在冉駹之地置汶山郡，其地在今岷江上游的汶川、茂县、理县一带；在笮都之地置沈黎郡，关于沈黎郡的位置我们下面再予讨论。

值得一提的是，司马迁本人曾是汉武帝时代开拓西南夷的亲历者。史载司马迁于元鼎六年（公元前111年）时年三十多岁时曾“奉使西征巴蜀以南，南略邛、笮、昆明，还报命”^①。此处的“笮”当为笮都。也就是说，司马迁本人不仅到过西南夷地区，而且到过位于“蜀之西”的笮都之地。故《史记·西南夷列传》对于“蜀之西”川西高原地区部落情况的记载当有其亲历闻见之依据，具有较高可信度。

徙、笮都、冉駹虽是在《史记》中最早记载的川西高原地区的部落人群，但遗憾的是，《史记》中对徙、笮都、冉駹等部落除记载其位于“蜀之西”、“其俗或土著，或迁徙”和在其地设郡县的情况外，未作更进一步的记载。《史记》中也未出现“旄牛徼外”和“徼外夷”的记载^②。故从《史记》中我们尚无法了解“旄牛徼外”和“徼外夷”的情况。

二、关于“笮都夷”与“旄牛徼外”

东汉初年班固所撰《汉书·西南夷两粤朝鲜传》中虽将昭帝

① 《史记》卷130《太史公自序》。

② “徼外”一词在《史记》中仅出现一次。《史记·邓通传》曰：“有告邓通盗出徼外铸钱。”但《史记·司马相如传》记有：“西至沫、若水，南至牂柯为徼。”

以后西南夷事续写至王莽时，但对“蜀之西”部落的记载基本袭用《史记·西南夷列传》而无大的增益。所幸的是，在《史记》和《汉书》之后，随着东汉王朝势力对西南夷地区的进一步开拓和深入，汉文史料中对“蜀之西”的部落人群也有了更详细的记载。继《史记》、《汉书》之后，对“蜀之西”部落情况的更进一步的记载主要存在于以下两部史籍中：一是东晋时常璩所撰《华阳国志》，二是南北朝时宋人范晔所作《后汉书》。这两部史籍中不仅对“笮都”和“冉駹”部落情况的记载较之《史记》、《汉书》大为详尽，且有关“旄牛徼外”和“徼外夷”的记载也主要出现于这两部史籍之中。这就为我们进一步了解和认识当时川西高原地区的部落情况及“徼外夷”人群面貌提供了可能。

关于“徼外夷”，《后汉书·南蛮西南夷列传》在记叙“笮都夷”^①时曾有如下一段记载：

笮都夷者，武帝所开，以为笮都县。其人皆被发左衽，言语多好譬类，居处略与汶山夷同。土出长年神药，仙人山图所居焉。元鼎六年，以为沈黎郡。至天汉四年，并蜀为西部，置两都尉：一居旄牛，主徼外夷；一居青衣，主汉人。

《华阳国志·蜀志》亦记：

及汉诛且兰、邛君，并杀笮侯。冉駹皆振，请臣置吏。乃以邛都为越巂郡，笮都为沈黎郡，冉駹为汶山郡。沈黎郡，

① “笮都”一词，《史记》中作“笮”，两《汉书》多作“笮”，《华阳国志》又或为“笮”，实皆一字。



治笮都，去长安三千三百五十里，领县二十一。天汉四年，并蜀郡为西部，置两都尉：一居旄牛，主徼外夷；一居青衣，主汉人。

从这两条记载看，汉武帝时以“笮都为沈黎郡”，而汉朝“主徼外夷”的都尉即驻于原沈黎郡境内。我们先来看沈黎郡的具体位置。有两点可帮助我们判断沈黎郡的位置：其一，上面两段记载均提到天汉四年（公元前97年）并沈黎郡入蜀郡，是为蜀郡西部。由此可以判定，原沈黎郡的位置当在蜀郡之西，并直接与蜀郡相接。其二，天汉四年撤沈黎郡后，在原沈黎郡辖地设置了两都尉，“一居旄牛，主徼外夷；一居青衣，主汉人”，这可以说明两点：一、沈黎郡当处于“徼外夷”和“汉人”（此处的“汉人”当作“汉朝直接控制之臣民”即“汉朝统治区域之人”解，非今族属意义上的“汉人”之意）的两个区域的交接处，即界于“化内”与“化外”之过渡地带。二、旄牛、青衣这两个地点均应位于原沈黎郡辖地之内。《华阳国志·蜀志》中均分别提到原沈黎郡境内有“青衣县”和“旄牛县”，可知上文提到两都尉所居之“旄牛”、“青衣”当为原沈黎郡所辖之县名，而非部落名称。那么，当时的青衣、旄牛二县在何地？

先看青衣县。《华阳国志·蜀志》记：

高后六年开为青衣县，有蒙山，青衣水所发，东迳县，南与沫水会。沫水从岷山西来，出灵山下。其山上合下开，水出其间，至县东与青衣水合，东入于江。

“青衣水”即今流经四川雅安一带的青衣江。故“青衣县”当

以“青衣水”得名，其县位于今青衣江流域一带没有问题。这段记载中成为问题的是对“沫水”的记述，其前面称：“青衣水所发，东迳县，南与沫水会”。从这一记述看，青衣水当是从青衣县的东面流过，在青衣县的南面与“沫水”汇合。而后面的记载则称“沫水从岷山西来……至县东与青衣水合，东入于江”。据此记述，“沫水”又是在青衣县的东部与“青衣水合”。这前后不同的两种记载，使我们难以判定“沫水”究竟指何河流。按后一种记载，“沫水”既然“从岷山西来”，又在青衣县东部“与青衣水合”，那么“沫水”即当指今之大渡河。但按前一种记载，“沫水”似非指今大渡河。因此，任乃强先生认为“青衣水所发，东迳县，南与沫水会”之“沫水”应指今宝兴河，而“青衣水”则指今芦山河，而汉时青衣县治应为今青衣江流域的芦山县城，这样青衣水“东迳县，南与沫水会”的环境描述即与之相吻合，这一看法很有道理。据此，任乃强先生以为青衣县在汉晋时的县境大体包括今芦山、宝兴境内的芦山河谷与宝兴河谷一带^①，这是完全成立的，因为这一带正是位于古之青衣水亦即今之青衣江流域地区。

再看旄牛县的位置。《华阳国志·蜀志》记：

旄牛县，在邛来山表，本旄牛王地。邛人笮人入蜀必度此山，甚险难，南人毒之，止市于此。有鲜水、若水，出徼外，南至大笮入绳。泔水一名洲江，合沫水，自南安入江。

这段记载提到旄牛县地理位置时有两个标志性特征：一言其“在邛来山表”。我们知道，古人所言“邛来山”并非指今天的地

^① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第199—200页。



理上所说的“邛崃山脉”，而是专指横亘于今汉源与荣经两县之间的大相岭。《旧唐书·地理志》云：“荣经，汉严道县地。武德三年，置荣经县。县界有邛来山。”唐武德三年所设荣经县大体与今荣经县相当。可知大相岭不仅是今荣经县境内唯一最大、最高之山，同时此山也恰好位于荣经县之西南界，并以此山与南面的汉源县成自然分界。以此可知，这里所说荣经“县界有邛来山”，所指正是今之大相岭。《汉书·地理志》记：“邛来山，邛水所出，东入青衣。”《旧唐书·地理志》又曰：“邛水，出严道（汉县名，武德时改为‘荣经县’）邛来山，入青衣江。”邛水既是发源于荣经（即汉之严道县）之邛来山，可知“邛水”即今发源于大相岭的荣经河，而荣经河正好是由东北方向汇入到青衣江，由此亦证明，古人所言之邛来山为今之大相岭无疑。所谓“邛来山表”，这里的“表”当作“外”、“外面”解，故旄牛县是位于今大相岭之外。第二个标志性特征是“邛人笮人人蜀必度此山，甚险难，南人毒之，止市于此”。也就是说，从旄牛县入蜀，必度邛来山，因此山“甚险难”，南人畏度此山，故往往在旄牛县进行货物交换。据此可知，旄牛县不仅地处当时南面邛人和西面笮人人蜀之要冲，为其入蜀必经之地，而且可以肯定旄牛县是位于大相岭的南面，正因为如此，从旄牛县入蜀就必须翻越大相岭。所以，根据古人所言邛来山系今大相岭、旄牛县是位于大相岭南麓之外又地当邛、笮人人蜀之要冲这三点来判断，我们可以确定汉代之旄牛县的位置应是在今汉源一带。汉源一带自古即是由蜀之西、之南通蜀之要冲，不仅是汉代邛人、笮人人蜀必经之地，唐宋以来川茶输藏

也都取道于此（时称“黎州”）^①，而且符合通蜀必度邛来山（大相岭）条件的也正是汉源一带。任乃强认为：“汉旄牛县故城当在今汉源县九襄镇（即汉源街）。今之流沙河，古有汉水之名，故其河源称汉源，李雄置汉源县也。”^②此判断与旄牛县“在邛来山表”且地当邛人入蜀之要冲的记载相吻合。汉源九襄镇位于古汉水（今流沙河）与清溪的交汇处，地处要冲，四面高山环绕，气候温暖，田野平旷，故其为汉代旄牛县治所在地完全可能。

撤沈黎郡后汉朝管理“徼外夷”的都尉驻于旄牛县这一事实，为我们理解“旄牛徼外”提供了一把钥匙。《后汉书》中多处提到“旄牛徼外”一词，如《后汉书·天文志》：“蜀郡旄牛徼外夷白狼、楼薄种王唐增率种人口十七万归义内属。”《后汉书·孝和孝殇帝纪》：“旄牛徼外白狼夷、楼薄夷率种人内属。”《水经》记若水曰：“水出旄牛徼外，东南至故关为若水。”我们知道，“徼”为“边界”之意。《汉书·邓通传》：“有人告通盗出徼外铸钱。”颜师古注：“徼，犹塞也。东北谓之塞，西南谓之徼，塞者，以障塞为名。徼者，取徼遮之义也。”^③《史记》索隐引张辑曰：“徼，塞也，以木栅、水为蛮夷界。”故“徼”在汉代人的语汇中指“边界”、“边塞”应无问题。因此，“旄牛徼外”一词即意味着，两汉时汉王王朝在蜀郡西部同“徼外夷”之间的边界乃是以旄牛县为坐标来划分的，也就是说，旄牛县乃是汉王王朝在蜀郡西部所实际控制的

① 《明史·食货志》记：“秦蜀之茶，自碉门、黎雅抵朵甘、乌思藏。”“黎”指黎州，即今之汉源县。

② 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第202页。

③ 不过，《汉书》另一注家胡三省并不同意颜师古的说法，云：“匈奴传侯应上议曰：孝武攘匈奴于幕北，建塞徼，起亭隧。是北方之塞亦曰徼也。朝鲜传曰朝鲜属辽东外徼。是东方之塞亦曰徼也。师古殆未深考欤，直言徼以要遮为义，岂不简而明乎。”



最后一个县，也是汉朝在这一带的最后边塞，出旄牛县以西，则为“旄牛徼外”，即非汉朝直接控制地区。所以，从“旄牛徼外”一语我们可以明白，旄牛县在当时乃是汉王朝区分“徼内”、“徼外”的一个地理坐标。这实际上也是当时汉朝主管“徼外夷”事务的都尉要驻于旄牛县的原因。

从天汉四年撤沈黎郡后，“置两都尉：一居旄牛，主徼外夷，一居青衣，主汉人”的记载看，旄牛、青衣显然是原沈黎郡内两个地理位置极重要的县。旄牛县在与“徼外夷”相接的边塞，青衣县则位于今芦山、宝兴境内青衣江流域地区，为笮都夷分布的中心区域，故“主汉人”的都尉“居青衣”。从此迹象看，青衣县当处于原沈黎郡的中心，亦应为郡治所在。沈黎郡郡治，《后汉书》和《华阳国志》均不载。《汉书·武帝本纪》颜师古注引《茂陵书》记：“沈黎郡，治笮都。”清代学者顾祖禹和戴震认为汉之笮都县应在今四川汉源县一带^①。任乃强先生则进一步认为沈黎郡郡治“笮都”当在当时属旄牛县的今泸定县境内大渡河边上的沈村，理由是：“今泸定县之沈村，原沈边土司驻地。古今未闻有沈姓居此，盖沈黎郡之遗字，存其音于番夷之口，传至近世者也。”^②此说恐难以成立。因为，第一，作为“沈边土司”之名号的“沈边”二字是取自汉文字音还是源自于当地民族语言之译音，对这一点尚不清楚，还需进一步考证。第二，任乃强认为“沈边”之得名是缘于汉代之“沈黎郡”，显然是将“沈边”二字作为汉文字音来看待的。若如此，则“沈边”二字就恰好表明作为“沈边土司”驻地的沈村是处于汉代沈黎郡的边缘，而非中心，因此，

① 顾祖禹：《读史方舆纪要》卷七三，戴震《水经注·江水》校语，武英殿聚珍版。

② 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第203页。

这正好说明沈村为汉代沈黎郡治的可能性不大。

笔者认为，从相关史籍记载看，沈黎郡郡治“笮都”位于青衣县的可能性最大。《后汉书·南蛮西南夷列传》云：“笮都夷者，武帝所开，以为笮都县。……元鼎六年，以为沈黎郡。”可知汉武帝时最早在笮都夷地区所设的是“笮都县”，其后才在笮都县基础上设沈黎郡。《史记·西南夷列传》：“以笮都为沈黎郡”；《华阳国志·蜀志》：“沈黎郡，治笮都。”这里的“笮都”显然当指“笮都县”。从“笮都夷者，武帝所开，以为笮都县”的记载看，笮都县无疑应在笮都夷居住的中心区域。目前恰恰在汉代青衣县即今芦山、宝兴一带的青衣江流域地区发现了分布密集、数量丰富的汉代石棺葬墓群^①，笔者以为，该地区的石棺葬从出土物和文化内涵看应与汉代笮都夷人群有关。这表明，汉代青衣县所在青衣江流域地区乃是当时笮都夷分布的中心地区。值得注意的是，东汉灵帝时承袭原沈黎郡范围而设置的汉嘉郡，其郡治也设于青衣县。《华阳国志·蜀志》载：“汉嘉县，郡治……高后六年开为青衣县。……延光二年，为属国都尉治。阳嘉二年，改县名汉嘉。”^②《后汉书·地理志》亦云：“汉嘉，故青衣，阳嘉二年改。”可见汉嘉县即原青衣县。东汉延光二年（公元123年）分置蜀郡属国都尉，其治所即设于青衣县。阳嘉二年（公元133年）改名汉嘉县。因该县原为蜀郡属国都尉治所，故灵帝时以蜀郡属国都尉为汉嘉郡时，汉嘉郡的郡治就仍设于此。《华阳国志·蜀志》记：“笮都为沈黎郡”，又载“汉嘉郡，本笮都夷也”，说明两郡均

① 宝兴县文化馆：《四川宝兴县汉代石棺墓》，载《考古》1982年第4期；杨文成：《四川宝兴县的石棺墓》，载《考古与文物》1983年第6期；四川省文管会等：《四川宝兴陇东东汉墓群》，载《文物》1987年第4期。

② 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第198页。



应设于笮都夷分布的中心地区。以此推理，既然汉嘉郡的治所在青衣县，那么青衣县也理应是沈黎郡的中心，即应为沈黎郡治所在。对这一点，我们还可从另外两个史实得到佐证。第一，前面提到，撤沈黎郡后在原沈黎郡辖地设两都尉，“一居青衣，主汉人；一居旄牛，主徼外夷”。此记载实际上已清楚地表明原沈黎郡的中心是在“青衣”，而非“旄牛”。因为驻旄牛县的都尉主管徼外夷事务，说明当时旄牛县是汉朝所直接控制的沈黎郡的一个边境，它意味着出旄牛县即是“徼外”，亦即史籍记载中的“旄牛徼外”。原沈黎郡郡治显然不太可能设在这样一个最边境的县上。从驻青衣县的都尉主管“汉人”来看，这里的“汉人”当然不是我们今天族属意义上的汉人，因为沈黎郡原本即是设在笮都夷即非汉人地区的一个郡，所以这里的“汉人”应是相对于“徼外夷”而言的“徼内夷”，当理解为“汉朝统治区域之人”，实际上也就是指由汉朝直接控制的原沈黎郡境内以笮都夷为主体的少数民族部落人群。这就是说在撤沈黎郡后，原沈黎郡境内由汉朝直接控制的笮都夷等部落人群事务主要由驻青衣县的都尉进行管理。这就暗示着原沈黎郡的中心乃是在青衣县，而非旄牛县。第二，旄牛县位于“邛来山表”，即大相岭之外，翻越此山对于古人“甚险难”，而青衣县则位于大相岭之内，离蜀较近且通蜀便利。从这一地理条件来说，原沈黎郡郡治位于青衣县的可能性显然也大于旄牛县。此外，《华阳国志·蜀志》云：“邛来山本名邛笮，故邛人、笮人界也。”这意味着邛来山（即大相岭）事实上也邛人、笮人分布的一个分界线，两汉时邛人（即邛都夷）的中心在今西昌一带，位于邛来山以南，那么，以此类推，则笮人的中心就应位于邛来山以北，即青衣县一带。所以，综合以上各种证据，原沈黎郡治所“笮都”位于青衣县的可能性极大。

三、关于“旄牛徼外”地区的部落

有一个事实需要注意：西汉天汉四年（公元前 97 年）撤沈黎郡后，为何会在旄牛县专门设置一位“主徼外夷”的都尉？此背景颇值得深究。我们注意到，《华阳国志·蜀志》在记叙旄牛县地理位置时提到：“有鲜水、若水，出徼外，南至大笮入绳。濊水一名洲江，合沫水，自南安入江。”《汉书·地理志》在旄牛县下亦云：“鲜水出徼外，南入若水。若水亦出徼外，南至大笮入绳，过郡二，行千六百里。”鲜水为今四川甘孜州境内之鲜水河，为雅砻江支流；若水为今雅砻江，绳水则为今金沙江，雅砻江在今攀枝花汇入金沙江，可见“大笮”指今攀枝花一带。前面已指出，旄牛县是汉朝直接统治区的一个边塞，出旄牛县则为“徼外”，那么，为何《华阳国志·蜀志》和《汉书·地理志》在叙述旄牛县的地理位置时均特别提到“徼外”的河流呢？我们发现，《汉书·武帝本纪》颜师古注引《茂陵书》曰：“沈黎郡，治笮都，去长安三千三百五十里，领县二十一。”但从史料记载，可确定属沈黎郡的县仅有旄牛、徙、严道、青衣、笮都（疑原笮都县可能即后来的青衣县）五县，其余十七县均无下落，^① 这就意味着最初设立的沈黎郡范围可能极广，其所领二十一县不仅包括以上五县，也包括了“徼外”的广大地区。这从《汉书·地理志》记“若水亦出

① 任乃强认为沈黎郡所领二十一县中，可确定的是九县，即除旄牛、徙、严道、青衣、笮都五县外，认为越嵩郡之笮秦、定笮、大笮、姑复等四县也可能是沈黎郡所领。故以为原沈黎郡所领二十一县中仅有十二县不知名。但将越嵩郡四县算入沈黎郡，显然较牵强且缺乏证据。见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社 1978 年版，第 197 页。



徼外，南至大笮入绳，过郡二”的记载也可得到印证。若水所过之“郡二”，当指沈黎郡和越嶲郡，可见最初沈黎郡范围的确曾包括过“徼外”地区。《史记·司马相如列传》：“西至沫、若水，南至牂牁为徼。”也证明汉武帝时西边最初的“徼”曾达到沫水、若水一带。沈黎郡设在“徼外”地区的具体县名今已不可考。不过很显然，在沈黎郡范围内，汉朝真正直接统治的地区乃是“徼内”的以上五县，而在“徼外”地区虽设县，但未能进行直接统治。此情况可能如任乃强先生所言：“沈黎郡失名之十二县，皆当在今康定、九龙、乾宁、道孚、炉霍县内，随当时部落酋长请置吏者置立。大都皆犍牛种之小西，贪赏赐者所请。时皆牧部，人无定居，县不能立，故旋复废去，并已属于旄牛都尉也。”^①这一看法很有道理。或许正因为最初沈黎郡“所领二十一县”包括了“徼外”广大地区，所以在撤沈黎郡后特地设一都尉主管“徼外夷”事务；又由于主管“徼外夷”事务的都尉居旄牛县，所以在叙述旄牛县时也自然将“徼外”地区囊括在内。

假如以上判断不谬，则意味着一个重要事实，汉武帝时期，特别是在沈黎郡设立的14年间，西汉王朝显然已同旄牛县以西“徼外夷”的部落及人群发生过比较直接的联系与接触，而且沈黎郡最初的范围曾包括了若水即雅砻江一带的“旄牛徼外”地区。此背景显然正是撤沈黎郡后汉朝在原沈黎郡西部其实际控制的最后一个县——旄牛县专设一名“主徼外夷”都尉的原因。这里的“主”固然有防范、镇守的含义，但肯定也有管理、接洽以及负责“徼内”、“徼外”两地间往来事宜的职能。因此，西汉王朝与处于“旄牛徼外”的“徼外夷”之间发生了相当程度的联系和交往是毋

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第197页。

庸置疑的。

不过在西汉，因《史记》、《汉书》中对“旄牛徼外”地区具体的部落名称并无记载，故对“旄牛徼外”的部落情况我们并不清楚。东汉时期，随着东汉王朝同“旄牛徼外”部落的联系、交往和冲突日趋频繁，“旄牛徼外”地区的部落才始见于记载。《后汉书·南蛮西南夷传》记：“和帝永元十二年，旄牛徼外白狼、楼薄蛮夷王唐增等，遂率种人十七万口，归义内属。”又记：“永平中，……自汶山以西，前世所不至，正朔所未加。白狼、槃木、唐菽等百余国，户百三十余万，口六百万以上，举种奉贡，称为臣仆。”白狼、槃木、楼薄等部落既被明确冠以“蜀郡旄牛徼外”，说明他们是位于蜀郡旄牛县的大渡河以西，其地应在今甘孜藏族自治州境内，且人口和部落众多。而其中最大和最主要当是白狼部落。白狼部落因向东汉朝廷献《白狼歌》而闻名遐迩。目前要较准确地判定汉代白狼部落的分布范围和地界尚有较大难度。不过从后世一些史籍记载及传说提供的线索中，我们可大体窥见汉代白狼分布地域的一些情形。白狼部落因地处川西高原腹地，其部落的活动在川西高原上延续了相当长的时期。《隋书·高祖纪》记：“开皇元年三月壬午，白狼国献方物。”说明隋时白狼部落尚在。《旧唐书·东女国传》记：“东女国……东与茂州党项接，东南与雅州接，界隔罗女蛮及白狼夷。”白狼夷既位于东女国东南与雅州相接一带，说明其地界应在雅州之西。《太平寰宇记》卷十七《雅州》云：“灵关山，在（芦山）县北二十里，峰巔嵯峨，山耸十里，傍夹大路，下有山峡，口阔十丈，长二百步，俗呼为重关道，通蛮貊地方，入白狼夷之界。”也就是说，出雅州灵关之西即“入白狼夷之界”，这意味着至少在宋时人们传统上仍将雅州以西的地区视为“白狼之界”。这说明汉代白狼部落的活动范围曾同雅



州西界相接。清人李元《蜀水经》卷八记：“打箭炉（今康定），汉旄牛徼外白狼王地也。”也证明雅州之西曾为白狼地界。明嘉靖时所修《木氏宦谱》载第三世木氏土司阿良之时，“其所属者，越析郡、伯兴府、永宁府、北胜府蒗蕁州、罗罗斯、白狼、槃木、彝僚等处地方，无不管束。”^①这里所说的白狼、槃木等显然当指过去白狼、槃木部落之地界，可见，白狼的南界及于今甘孜州南部一带。清光绪时黄沛翘所撰《西藏图考》称“白狼”即巴塘。清末傅嵩林之《西康建省记》亦称：“康南之巴塘为古白狼国，后汉和帝时旄牛徼外白狼、楼薄蛮夷内属，而里塘、毛丫、毛茂丫、曲登、崇喜在巴塘之东，距旄牛徼近……其同巴塘内属无疑。”民国《巴安县志·初集》卷一《沿革》记：“巴安原名巴塘，系白狼之转音。”卷二十一《名胜古迹》又记：“白狼城，在城西小土包之南，巴楚河东岸柳林内，相传为白狼王所都，遗址尚存。”显然，清人著作及民国时地方志中普遍记古之白狼即四川之巴塘一说，乃多依据当地之传说，并无直接史料证据，但这些流传久远的当地民间传说对于我们了解历史上白狼的地域仍具有重要的参考价值。因此，汉代白狼部落的中心可能在今甘孜州巴塘一带的金沙江流域地区，但其分布地域则可能包括了从当时旄牛县的大渡河以西雅砻江、金沙江流域的大片地区，即大体包括了今甘孜藏族自治州的康定、雅江、理塘、新龙、巴塘这一广阔地带，甚至可能包括今西藏芒康、贡觉等金沙江以西的部分地区。李绍明先生将目前在上述区域内发现的石棺葬同汉代的白狼部落相联系，认为上述地区（即康南一带）正好是汉代白狼部落分布的中心区

^① 《民族问题五种丛书》，云南省编辑委员会编《纳西族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第81页。

域，是完全正确的^①。可见，汉代白狼部落的分布和活动地域相当辽阔，是当时“旄牛徼外”地区最主要和最大的部落。

综上所述，我们可以看到，两汉时期蜀郡西部的笮都夷地区是一个极为关键的地区。该地区处在蜀郡西部川西高原与成都平原相交接的东部边缘，也是汉代“徼外”与“徼内”的交接地区。汉武帝时，在笮都夷地区所设沈黎郡，其中心地区是在青衣江流域及大相岭南北的一带，大体包括了今雅安地区的汉源、荣经、芦山、宝兴等县和始阳镇一带，这一带既是当时笮都夷分布的中心地区，同时也是汉朝在沈黎郡之实际控制地区。旄牛县是汉朝在沈黎郡内实际统治区域的一个边塞，出旄牛县则为“徼外”，故称“旄牛徼外”。最初的沈黎郡范围可能包括了“徼外”广大地区，在撤沈黎郡后也仍设有一都尉专门管理“徼外夷”事务，沈黎郡以及后来的承袭沈黎郡而置的汉嘉郡由于两者位于蜀之西，所以这两郡实际上均兼理“徼外夷”和“汉人”（即“徼内夷”）的事务，成为蜀郡与“徼外夷”之间的一个重要的缓冲区，该地区同时也是当时由蜀郡通往“徼外夷”地区及越嶲郡之邛都夷地区的一个重要通道。

（原载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2004年第2期）

^① 李绍明：《康南石板墓族属初探》，载《思想战线》1981年第6期。

汉代西南夷之“夷”的语境及变化

《史记》是目前所见最早比较明确地记载“西南夷”部落人群的史籍，也是最早将活动于今川、滇、黔地区的非汉人群统以“西南夷”称之的史籍。继《史记》之后，更进一步详细记载西南夷情况的要数《华阳国志》和《后汉书》两书^①。然笔者注意到，在《史记》有关“西南夷”的记叙中，“夷”的语境与含义同《后汉书》、《华阳国志》两书存在明显差异。此现象揭示了一个重要事实……作为人群称谓概念的“夷”这一词语在汉武帝时代成书的《史记》同东汉以后成书的《后汉书》、《华阳国志》之间存在着明显的语境差异。探讨从《史记》到《后汉书》、《华阳国志》记载中“夷”的语境和含义之变化，对于我们更准确地认识和把握“西南夷”部落人群之面貌，特别是解决西南民族研究中有关族系划分的一些疑难问题将不无裨益。为此本文拟就上述问题作一讨论。

^① 东汉初年班固所撰《汉书》中虽将昭帝以后西南夷事续写至王莽时，但因汉武帝以后开发西南夷的势头减弱，故《汉书》对西南夷情况的记载基本上袭用《史记》，无大的增益。

一、《史记》中所记载的“夷”

《史记》是最早使用“西南夷”这一称谓的史籍。那么，在《史记》的语境中，“夷”是一个什么样的人群概念？哪些部落和人群被称作“夷”？让我们先来看有关记载。

所谓“西南夷”，如《史记·西南夷列传》所记：“西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大；此皆魋结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牂牁，名为崙、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自崙以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”这段记载共提到当时“巴蜀西南外蛮夷”的夜郎、滇、邛都、崙、昆明、徙、笮都、冉駹、白马九个部落。在《史记》的记叙中，这九个部落显然均属“西南夷”。因为这九个部落均是在“西南夷君长以什数”的前提下被逐一叙述的。值得注意的是，在被统称为“西南夷”的九个部落中，司马迁明确给出具体族属的唯有“皆氐类”的白马，而对其余八个部落则均未给出具体族属。“西南夷”中既然包括了被明确称作“氐类”的人群，说明在《史记》的语义中，“西南夷”的“夷”这一概念是一个泛称，并非明确的人群族属称谓。

我们注意到，在《史记》的记载中，除“西南夷”这一统称外，还同时出现了“西夷”和“南夷”两个概念。关于“西夷”，《史记·司马相如列传》记：“相如曰：‘邛、笮、冉駹近蜀，道亦易通，秦时尝为郡县，至汉兴而罢，今诚复通，为置郡县，愈于



南夷。’天子以为然，乃相如为中郎将，建节往使。……司马长卿便略定西夷，邛、笮、冉駹、斯榆之君皆请为内臣。”《史记·西南夷传》亦记：“蜀人司马相如亦言西夷邛、笮可置郡，使相如以郎中往喻，皆如南夷，为置一都尉、十余县，属蜀。”以上记载中的“邛”为邛都；“笮”为笮都，“斯榆”则为“徙”。由上可知，《史记》所言的“西夷”，乃包括邛都、笮都、冉駹、徙这四个部落。

与“西夷”相对应的是“南夷”。“南夷”一词在《史记》中出现甚多，但“南夷”具体指哪些部落，《史记》的记载相对模糊。《史记·西南夷列传》记：“及宏为御史大夫，是时方策朔方以据河逐胡，宏因数言西南夷害，可且罢，专力事匈奴，上罢西夷，独置南夷夜郎两县一都尉，稍令犍为自葆就。”从这段记载看，夜郎应属“南夷”。同传又记：“及至南越反，上使驰义侯因犍为发南夷兵。且兰君恐远行，旁国虏其老弱，乃与其反，杀使者及犍为太守。汉乃发巴蜀罪人尝击南越者八校尉击破之。会越已破，汉八校尉不下，即引兵还，行诛头兰。已平头兰，遂平南夷为牂柯郡。夜郎侯始倚南越，南越已会还诛，会还诛反者，夜郎遂入朝。上以为夜郎王。”在这段记载中，犍为、夜郎（牂柯郡原为夜郎之地）均称“南夷”。《史记·平津侯主父列传》亦云：“今欲招南夷，朝夜郎。”故夜郎为“南夷”应无疑义。《史记·大宛传》又记：“是时汉既灭越，而蜀西南夷皆震，请吏入朝。于是置益州、越巂、牂柯、沈黎、汶山。”可见，益州、越巂、牂柯、沈黎、汶山五郡均为“西南夷”之地。我们知道，汉武帝时以冉駹之地为汶山郡，以笮都之地为沈黎郡，以邛都之地为越巂郡，而邛都、笮都、冉駹三个部落既然被明确地称为“西夷”，那么，以此推之，则被统以“西南夷”称之的益州、牂柯两郡则显然应

属“南夷”之地。牂柯郡为原夜郎之地，而益州郡则主要包括了滇和昆明等部落所在的区域。《史记·西南夷列传》记：“滇王者……元封二年，武帝平之，以其地为益州郡，割牂柯、越嶲各县配之。后数年，复并昆明，皆以属之此郡。”由此可以判断，夜郎、滇、昆明等部落均应在《史记》所说的“南夷”范围内。

从“西夷”和“南夷”的具体所指，我们可发现一个事实：尽管《史记·西南夷列传》在记述夜郎、滇、邛都、嶲、昆明、徙、笮都、冉駹、白马这九个部落时冠以“西南夷”这一统称，但在具体叙述“西夷”和“南夷”的部落中，却并未包含“皆氏类”的白马部落。这说明一个问题：在《史记》的语境中“夷”虽是对当时西南地区非汉人群的一个泛称，但“夷”和“氏”显然已有所区分。也就是说，《史记》中被称作“夷”的这一人群系统实际上并不包括属“氏类”的人群。从此意义言之，《史记》语境中的“夷”尽管不是一个确定的人群族属类别称谓，但“夷”之所指显然已同“氏类”有别。

二、《后汉书》、《华阳国志》记载中的“夷”

在东汉以后成书或主要记载东汉情况的《华阳国志》和《后汉书》两部史籍中，“夷”的含义与《史记》相比发生了明显变化。

首先，《史记》在记叙“西南夷君长以什数”最大的九个部落时，均只直呼部落名称，如“夜郎”、“滇”、“邛都”、“嶲”、“昆明”、“徙”、“笮都”、“冉駹”、“白马”，未加任何后缀词，但在《华阳国志》和《后汉书》的记载中，“夷”开始作为一个具有族类含义的后缀词被固定地加在了某些部落名称之后，这些部落被



明确地称作了“某某夷”。如在《后汉书·南蛮西南夷传》中，“邛都”作“邛都夷”，“笮都”作“笮都夷”，“冉駹”作“冉駹夷”，“昆明”作“昆明夷”。而这些被称作“夷”的部落，其部落之人也被明确地称作“夷人”。如《后汉书·冉駹夷也传》记：“冉駹夷者，武帝所开。元鼎六年，以为汶山郡。至地节三年，夷人以立郡赋重，宣帝乃省并蜀郡为北部都尉。……土气多寒，在盛夏冰犹不释，故夷人冬则避寒，入蜀为佣，夏则违暑，反其（众）[聚]邑。”《华阳国志·蜀志》亦载：“（冉駹夷）夷人冬则避寒，庸赁自食；夏则避暑返其落，岁以常。”

其次，在《华阳国志》和《后汉书》中，“夷”开始成为一个与“氐”、“羌”、“越”相并列的明确的人群类别称谓。《后汉书·南蛮西南夷传》记：“冉駹夷者，武帝所开，元鼎六年，以为汶山郡。……其山有六夷、七羌、九氐，各有部落。”这里的“夷”，显然指与“羌”和“氐”不同的另一个人群类别。也就是说，东汉时代，在汶山郡范围内分别活动着夷、羌、氐这三种族属类别的人群，他们“各有部落”。《华阳国志·蜀志》中也有类似记载：“汶山郡，……有六夷、羌胡、羌虏、白兰峒九种之戎。”这同样说明“夷”、“羌”是属于两个不同类别的人群。“夷”、“羌”有别，还可从另一点得到印证。在《后汉书》的编排体例中，有着两个不同的《传记》，一个是《南蛮西南夷传》，另一个则是《西羌传》。凡属“西南夷”部落及人群情况的记载均入《南蛮西南夷传》，而凡关于羌人活动的记载则均入《西羌传》。这也说明，在《后汉书》的语境中，“夷”和“羌”乃是两个不同族属系统的人群。此外，《后汉书·西羌传》在记载羌人的活动地域时云：“西羌之本，出自三苗，羌姓之别也。……滨于赐支，至于河首，绵地千里。……南接蜀汉徼外蛮夷，西北鄯善、车师诸国。所居无

常，依随水草，地少五谷，以产牧为业。”从这段记载看，既然羌人分布的南境是与“蜀汉徼外蛮夷”相接，那么，羌人与“蜀汉徼外蛮夷”即被称作“夷”这一系统的人群显然就不是一回事。而据《后汉书》记载，东汉时代处于蜀郡西部“徼外”地区的部落主要为白狼、楼薄、薄缘等。《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“蜀郡旄牛徼外白狼、楼薄蛮夷王唐增等，遂率种人十七万口，归义内属。”又记：“自汶山以西，前世所不至，正朔所未加，白狼、槃木、唐菽等百余国，户三十余万，口六百万以上，举种贡奉，称为臣仆。”东汉时期羌人的活动地域既然是“南接蜀汉徼外蛮夷”，说明当时羌人的活动区域主要在“蜀汉徼外蛮夷”即白狼、楼薄、薄缘等这些部落的北面，亦即大体相当于黄河上游的今甘、青一带，其南端可能达到甘青南部及今阿坝州北部的部分地区。而在“蜀汉徼外”（又称“蜀郡旄牛徼外”）即今甘孜藏族自治州所在的川西高原地区，从《后汉书》的记载看，则主要是白狼、楼薄、薄缘等被称作“蜀汉徼外蛮夷”的活动区域。所以，从分布上看，被称作“夷”的人群与“羌”显然不是一回事，二者的分布地域也完全不同。

此外，《华阳国志》在谈到南中地区人群面貌与类别时云：“南中在昔，盖夷、越之地。”这就是说，南中地区的人群主要属“夷”、“越”两个系统。《华阳国志》的作者常璩为蜀人。蜀地与南中相邻且两地间很早就有密切交通往来。常璩称“南中在昔”，说明可能是听其祖辈或蜀中老人所言过去的情况，故南中“盖夷、越之地”这一认识形成的时间显然应早于《华阳国志》成书的时代。因此，南中地区“夷”这一人群类别与“越”相区分的认识亦当形成较早。故“夷”不但与“氐”、“羌”有别，且同南中的“越”也有明确区分。



那么，具体而言，在两汉时代的西南地区中，哪些部落属于“夷”这一类别？对此，《华阳国志》有两条很重要记载，其一《蜀志》记：“笮，笮夷也。汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嶲曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”其二《南中志》记：“夷人大种曰昆、小种曰叟。”“汶山曰夷”，当指汶山郡之冉骹夷。《后汉书·冉骹夷》记：“冉骹夷者，武帝所开。元鼎六年，以为汶山郡。”故汶山之“夷”当指冉骹夷无疑。“南中曰昆明”，乃指南中“夷”人主要为昆明。“汉嘉、越嶲曰笮”，则意味着汉嘉、越嶲两郡境内的夷人主要为笮都夷。“蜀曰邛”一语似较费解，故蒙默先生认为“‘蜀曰邛’一语不确”^①。但是有一个背景十分重要，即《华阳国志》的作者常璩系为蜀人，因此其所记“蜀曰邛”一语必有所据，搞错的可能性相对较小。所以，笔者认为关键在于对此语的理解。首先，可确定这里的“邛”当指邛人，亦即《史记》所记的“邛都”，《后汉书·南蛮西南夷传》中记为“邛都夷”，可见，邛人应属于“夷”这一类别，这与《华阳国志》中“蜀曰邛，皆夷种”的记载相吻合。《史记·司马相如传》记“邛、笮、冉骹近蜀，道亦易通。”可见邛人的分布地域与蜀接近。《华阳国志·蜀志》记：“临邛县，郡西南二百里。本有邛民。秦始皇徙上郡民实之。”所谓“临邛”，乃与邛相接之意。临邛在蜀郡（此处当指成都）西南二百里，可见，蜀与邛地相接。故“蜀曰邛”一语，其意应指蜀地的夷人曰邛。

至于“夷人大种曰昆、小种曰叟”一语，既出自《华阳国志·南中志》，当系针对南中夷人而言，其意为南中夷人中最大的

^① 见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。

部落是昆明，较小的夷人部落是叟。“叟”在《华阳国志》和《三国志》中才始见于记载。从相关记载看，“叟”主要分布于越嶲郡一带。《华阳国志·蜀志》记：“章武三年，越嶲叟大帅高定元称王恣睢。”《三国志·张嶷传》记：“初，越嶲郡自丞相亮讨高定之后，叟夷数反。”1936年在云南昭通洒鱼河的一座古墓中还出土了一枚汉叟邑长印，印为铜质，广六分，为正方驼纽，印为篆书“汉叟邑长”四字款文^①。这也证明“叟”是分布于越嶲郡一带。关于“叟”，一般认为与《史记·西南夷列传》提到的“西夷”中的“徙”有关。《史记》正义、索隐及《汉书》颜师古注均言“徙音斯”。《史记》中也将“徙”称作“斯榆”，如《史记·司马相如传》记：“司马长卿便略定西夷，邛、笮、冉駹、斯榆之君皆请为内臣。”索隐曰：“案：今斯读如字，《益部耆旧传》谓之‘斯叟’，《华阳国志》邛都县有四部，斯叟一也。”顾炎武《天下郡国利病书·四川雅州》云：“徙音斯，相如难蜀文，略斯榆，谓斯與牁榆也。此斯，即西南夷之徙，《玉篇》作鄆。”《读史方輿纪要》卷七二“雅州”条记：“徙阳废县在州西，汉县，属蜀郡。徙音斯，或曰徙榆，蛮也，亦曰榆。……后汉改属蜀郡属国都尉。晋曰徙阳县，属汉嘉郡。泰宁初，越嶲斯叟攻成将任回，斯叟即徙之遗种是也。”

由上可见，在《华阳国志》和《后汉书》中被明确划归为“夷”或“夷种”的主要是冉駹、昆明、笮都、邛都、叟（即《史记》中所称的“斯榆”、“徙”、即“斯叟”）这五个部落。由此我们可以发现，在《史记》所记“西南夷君长以什数”的九个部落中，夜郎、滇、嶲、白马这四个部落均不在《华阳国志》和《后

① 尤中：《中国西南的古代民族》，云南人民出版社1979年版。



汉书》所叙的“夷”之列。据笔者检索,《华阳国志》和《后汉书》中事实上也从未出现将夜郎、滇、僇、白马这四个部落称作“夷”的记载。若细加检讨,这四个部落之所以不被称作“夷”,显然有某种理由。首先,白马属“氏类”,故其不在“夷”之列,这易于理解。其次,据《华阳国志·南中志》“南中在昔,盖夷、越之地”的记载,南中的人群除“夷”之外,尚有“越”这一系统。“滇”既然非“夷”,那么以此推之,其显然当属于“越”,这也与学术界普遍主张“滇”之主体人群是越人的认识相吻合。^①夜郎的族属学术界多认为其主体应为“濮僚”,系为后来土僚、葛僚、土老、仡佬等人的先民^②。至于“僇”,情况较复杂。《史记》和《后汉书》均有“僇、昆明”的记载,说明“僇”的地域与“昆明”相近。张增祺先生认为“僇”为塞种人,认为晋宁石寨山和江川李家山出土的滇国青铜器上有一种穿窄长衣裤和高筒皮靴、高鼻深目、蓄长须的人物形象,即“僇人”。他们是由西域地区沿横断山区南下进入到云南的中亚游牧人的一支^③。这是完全可能的。倘如此,则“僇”自然也不属于“夷”这一人群类别。可见,所以,《华阳国志》和《后汉书》中对于“夷”和“非夷”区分十分明确。对哪些部落称“夷”或“夷种”,对哪些部落不称“夷”也是较为固定的。我们知道,“种”者,在古代汉语的语义中即是我们今天所言的“族”。因此,《华阳国志》和《后汉书》中所言“夷”和“夷种”,显而易见是一个明确的人群类别称谓。

需要注意的是,除冉駹、昆明、笮都、邛都、叟这五个被明确称作“夷”或“夷种”的部落外,《后汉书》、《华阳国志》的记

① 张增祺:《滇国与滇文化》,云南美术出版社1997年版,第32~37页。

② 《贵州通史》。

③ 张增祺:《滇国与滇文化》,云南美术出版社1997年版,第46—48页。

载中还新出现了许多东汉及魏晋时期的夷人部落名称，如：“摩沙夷”、“旄牛夷”、“青衣道夷”、“姑复夷”、“哀牢夷”、“卷夷大牛种”、“蜀郡三襄种夷”、“郡徼外夷大羊等八种”、“徼外三种夷”等等。这些新出现的夷人部落名称，显然是随着东汉和魏晋时期汉人对夷人部落及其分布的了解逐步加深，与夷人的接触日趋密切的背景下出现。不过，这些新见于记载的夷人部落名称既可能是过去所统称的冉骹夷、笮都夷、邛都夷、昆明、白狼等这一些大的部落内部的一些支系或分支部落名称，也可能是同一种夷的不同称谓，当然也不排除因时代差异及部落迁徙而导致的对夷人部落称谓的变化。如摩沙夷，有人即认为其应为汉代白狼夷中的一支^①，这是完全可能的。“旄牛夷”是以县名称呼之夷，指旄牛县境内之夷，可能是笮都夷中的一支。“青衣道夷”亦是以地名来称呼的夷，也应为笮都夷的一支。至于“蜀郡三襄种夷”，《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“蜀郡三襄种夷与徼外汗衍种并兵三千余人反叛，攻蚕陵城。”从其攻打攻蚕陵城同时又被冠以“蜀郡”来看，该夷部的居住地应在蜀地和汶山一带，故其很可能是冉骹夷（又称“汶山夷”）的一个支系。“姑复夷”也是以县名称呼的夷，姑复为越嶲郡之县名^②，《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“永平元年，姑复夷复叛，益州刺史发兵讨破之。”又记：“及王莽政乱……越嶲姑复夷人大牟亦皆叛。”姑复夷既在越嶲一带，很可能与邛都夷或笮都夷有关。“哀牢夷”是否以所居之山得名不详^③。《华阳国志·南中志》记其“散在溪谷。绝域荒外，山川阻深，生人以来，未尝交通中国。南中昆明祖之”。可见哀牢夷与昆明关系

① 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第39页。

② 两《汉志》有载。

③ 今哀牢山以哀牢夷得名，还是哀牢夷以居哀牢山得名，目前已不可考。



密切，可能属于原昆明中的一个支系。“卷夷大牛种”、“郡徼外夷大羊等八种”等夷人部落，从《后汉书·南蛮西南夷传》的记载看，应在南中一带，他们也很可能属昆明中的支系部落^①。“徼外三种夷”则是指“旄牛徼外”地区的夷人部落，应与白狼夷等夷部关系密切。

三、对“夷”的几点认识

综上所述，我们可以清楚看到，“夷”这一词语在《史记》中的含义与语境同《后汉书》、《华阳国志》两书存在着明显差异。在《史记》中，“夷”并不确指某一些部落，主要是对“巴蜀西南外蛮夷”各部落人群的一个泛称。尽管《史记》中除“西南夷”这一称谓外，还出现了“西夷”和“南夷”的称谓，其具体所言的“西夷”部落中亦未将“皆氏类”的白马诸部包括在内，但《史记》中所说的“西夷”和“南夷”仍是一个相当宽泛的概念，几乎包括了除“白马”之外所有西南地区的部落。然而在《华阳国志》和《后汉书》的记载中，“夷”的含义却发生了很大变化。第一，“夷”由泛称变为了确指，即“夷”这一称谓仅限于指称西南地区的某一些部落，如邛都夷、笮都夷、冉駹夷、昆明夷等，而并不泛指所有部落。第二，从“其山有六夷、七羌、九氐，各有部落”和“南中在昔，盖夷、越之地”等这些记载以及《后汉书》中对“羌”和“夷”各自分别列传的事实，说明在《华阳国志》和《后汉书》的语境中，“夷”不仅是一个明确的人群类别称

^① 任乃强认为：“‘卷夷’一作‘以卷夷’，‘大牛种’，谓今云南永胜、丽江、维西大理洱海以北之牧民，属于昆明一类。其地较低湿，牧畜以牛为主，故曰大牛种。”（任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第207页。）

谓，而且其所指的显然是与“氐”、“羌”、“越”相区别的另一族属类别的人群。

过去，对西南民族族系的认识有一个颇为流行的观点，即依据《后汉书·西羌传》关于秦献公时羌人“将其种落附落而南”的记载，将汉唐时期存在于川西高原及云南西部的部落人群主要归于由西北南下的“氐羌”族系。但此观点受到相当一部分学者的质疑。20世纪30年代前辈学者蒙文通先生即指出：“且史、汉之述西南夷也，夜郎、靡莫、滇、邛都，‘皆魑结，耕田，有邑聚’；桐师至嵩、昆明，‘皆编发，随畜迁徙，毋长处，毋君长’；徙、笮都，其俗‘或曰土著，或移徙’。则其类固繁，决非曰羌、曰氐足以概之。”^①马长寿先生在20世纪60年代提出：“羌的南下开始于秦献公初立之时，即公元前384年。其后子孙分别越嵩羌、广汉羌、武都羌，则在公元前384年羌后，当此之时，难道云南地区就没有彝族、纳西族，因此二族都是羌族的子孙吗？且《西羌传》（《后汉书》）所传述南下的羌族只达到越嵩郡，并没有记载到云南的事，那么，又根据什么说西羌到达了云南境内呢？”^②1985年蒙默发表《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》一文，指出汉代西南民族中除“氐”、“羌”外，还存在另一个尚未被人们认识的族系，此即史籍中记载的“夷”，蒙文将其称作“夷系民族”^③。蒙文发表后引起西南民族史学界的重视，不少学者表示赞

① 蒙文通：《羌、氐与叟及其北迁》，见李绍明、李贤敏编《西南民族研究论文选》，四川大学出版社1991年版，第102页。

② 马长寿：《南诏国内的部族组织和奴隶制度》，上海人民出版社1961年版，第19页。

③ 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。



同并在其论著中吸收和引用了此观点^①。毫无疑问，蒙文的观点颇具新意和建设性，提出了重新认识和区分古代西南民族之族系面貌这一重要问题。然笔者发现，蒙文提出“夷”为一族系类别所依据的主要是《华阳国志》和《后汉书》两书的记载，而对“夷”在《史记》中的语境及含义却未作梳理和甄别。事实上，从上面的比较我们可以看到，“夷”在《史记》的语境中还主要是对“巴蜀西南外蛮夷”的一个泛称（尽管已将“皆氏类”的白马排除在外），到《华阳国志》、《后汉书》中才变成一个明确的人群族属类别称谓。从《史记》成书到《华阳国志》、《后汉书》问世，中间间隔了近四百余年^②，时间跨度甚大。从背景上看，《史记》的撰写年代正值汉武帝开发西南夷之初，其时中原人士对西南夷部落及人群面貌的认识显然尚较肤浅和隔膜。这一点从汉武帝时在“西夷”邛、笮、冉骹之地设置郡县之发端乃是听从蜀人司马相如的建议并由司马相如负责具体实施已可得到间接说明。司马迁本人虽到过西南夷地区，但其所取路线是“奉使西征巴蜀以南，南略邛、笮、昆明，还报命”^③，所经区域较为有限，故《史记·西南夷列传》对西南夷大多数部落的记叙主要当依据传闻及间接材料写成。而《华阳国志》作者常璩为西南之蜀人，生活时代自东汉末迄于晋世，曾任成汉史官，从《华阳国志》的内容看，其对西南之历史、地理、土风民俗及民族情况十分谙熟。刘宋人范晔

① 参见郭大烈、和志武：《纳西族史》，四川民族出版社1994年版，第83—106页。

② 一般认为《史记》约于汉武帝太初元年至征和二年间（公元前104年—公元前91年）撰成。而《华阳国志》撰写于晋穆帝永和四年至永和十年（公元348年—公元354年）。

③ 《史记·太史公自序》。

之《后汉书》则专述东汉之史实。东汉王朝时期对西南夷地区的开发治理较之汉武帝时代已大为深入，其势力不仅已影响和深入到“前世所不至，正朔所未加”的“旄牛徼外”地区，而且与西南夷各部落间的冲突、战争也大为频繁。因此，东汉时期中原士人对西南夷地区各部落之族属面貌与人群系统的认识和了解显然非《史记》的年代所能比拟。毫无疑问，从《史记》到《华阳国志》、《后汉书》“夷”之语境和含义的变化应与上述史籍产生之时代背景有直接联系。但上述背景是否是造成此变化的唯一原因，目前尚难以判断，还有待进一步的研究。

另一个需要思考的问题是，作为西南一个特定族系类别称谓的“夷”是缘何而来？即司马迁撰著《史记》时为何将巴蜀西南外部落统称为“夷”？先秦时东方之人曰夷，故有学者认为西南之“夷”乃源自古东夷之西迁^①。但此看法目前还缺乏有力证据。事实上，据笔者查阅，先秦时代已有“西夷”的称谓。《尚书·商书·仲虺之诰》云：“东征西夷怨，南征北狄怨，曰：奚独后予。”《孟子·梁惠王》也有同样记载，曰：“东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰，奚为后我？”《孟子·离娄》记：“文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。”《竹书纪年》曰：“周武王率西夷诸侯伐殷，败之于垺野。”^② 据《尚书·牧誓》和《史记·周本纪》记载，参与武王伐商有庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮八个部落。蔡沈注曰：“羌在西蜀，髳、微在巴蜀。”《诗·小雅·角弓》

① 易谋远：《论彝族之起源》，载《中国史研究》1991年第4期；段连勤：《关于夷族的西迁和秦的起源、族属问题》，载《人文杂志》1982年特刊《先秦史论文集》；陈平：《从“丁公陶文”谈古东夷族的西迁》，载《中国史研究》1998年第1期。

② 方诗铭：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社1981年版。



曰：“为蛮如髦。”宋张澍《蜀典》卷一称：“髦即旄牛种，即越嶲夷。”^①说明参加武王伐商的乃是西南一带的邦国或部落。《竹书纪年》中“西夷”所指显然正是这些邦国或部落。可见，先秦时代中原地区的人已将西南一带的部落人群称作“西夷”。这很可能是《史记》使用“西南夷”一词的直接渊源和背景。但从先秦时称的“西夷”，到《史记》中的“西南夷”，再到《华阳国志》、《后汉书》中的“夷人”、“夷种”，作为对西南地区一个特定人群类别称谓的“夷”这一概念是如何缘起和发展的，这些问题尚待进一步研究。但笔者认为，在《后汉书》、《华阳国志》的记载中，“夷”作为一个明确的与“氏”、“羌”、“越”相并列的族属类别称谓的出现，的确值得高度重视。它意味着过去将西南民族之族系面貌的认识和划分可能存在局限。本文仅从“夷”在史籍记载中语境差异与变化提出这一问题，旨在抛砖引玉，以期引起人们对这一涉及汉代“西南夷”族属面貌之重要问题的关注。

（原载《贵州民族研究》2005年第1期）

^① 方国瑜先生指出：“旄牛以旄族得名，字或作髦、髦、髦、猫，并与摩字同音，而摩沙之‘沙’，在其族语中意为‘人’或‘族’。”故认为“髦”可能为“么些”之先民。参见方国瑜：《么些民族考》，载《民族学研究集刊》第4期，商务印书馆1944年版。

“犛牛种越嶲羌”考辨

《后汉书·西羌传》在谈到秦献公时代（公元前384—362年）羌人由河湟地区向南流布的情况时，曾有这样一段记载：

羌无弋爰剑者……至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄（豸原）戎。忍季父卬畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为犛牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。忍及弟舞独留湟中。”

这段记载主要提到了由河湟地区“附落而南”的三支羌人：“犛牛种越嶲羌”、“白马种广汉羌”、“参狼种武都羌”。从这三支羌人分别是以动物来标识其不同的“种”来看，他们应属于不同的部落。在这三支羌人中，问题较多且最值得关注的是“犛牛种越嶲羌”。本文拟结合相关史实，就“越嶲羌”的情况作一讨论。

“越嶲羌”当指分布于越嶲郡地区的羌。《后汉书·南蛮西南



夷传》记：“邛都夷者，武帝所开，以为邛都县。无几而地陷为污泽，因名为邛池，南人以为邛河。后复反叛。元鼎六年，汉兵自越嶲水伐之，以为越嶲郡。其土地平原，有稻田。”《史记·西南夷列传》亦记汉武帝元鼎六年（公元前111年）“以邛都为越嶲郡”。“邛池”即今四川西昌之邛海，盖知汉代所设越嶲郡当在今四川凉山州以西昌邛海为中心的区域，其南面包括了今四川攀枝花地区，西面则包括了今川、滇交界的永胜、穆平、永仁、盐边一带乃至今丽江部分地区。从“土地平原，有稻田”的记载看，也与今西昌及攀枝花的情况相吻合^①。据《汉书·地理志》记载，汉代越嶲郡所领的县有：邛都县（今西昌一带）、灵关道（今甘洛县一带）、台登县（今冕宁县一带）、定笮县（今盐源、攀枝花、木里及云南宁蒗县一带）、会无县（今会理县一带）、笮秦县（今冕宁、盐源交界一带）、三绛县（今攀枝花一带）、苏示县（今西昌礼州一带）、阬县（今甘洛县一带）、卑水县（今宁南或美姑县一带）、大笮县（今攀枝花盐边一带）、青蛉县（今云南大姚县一带）、姑复县（今云南永胜县一带）、濡街县（今云南永善县一带）、遂久县（今云南丽江一带），共15县。由此，我们可大体了解越嶲郡的范围^②。

根据上引《后汉书·西羌传》的记载，可知至少在东汉时代越嶲郡范围内确实存在着羌。不过，关于“越嶲羌”，有以下两点值得注意：

第一，按《后汉书·西羌传》记载，“越嶲羌”应是羌人由河湟地区向南流布的最南的一支。也就是说，羌人由河湟一带“附

① 今天四川攀枝花及西昌附近的安宁河流域一带仍盛产水稻。

② 参见《汉书·地理志》卷28；任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第213—214页。

落而南”，其最南即达到了越嶲地区。马长寿先生曾对将云南地区彝族、纳西族的先民均归结为是由西北南下的羌这一“泛羌说”观点提出异议，他写道：

羌的南下开始于秦献公初立之时，即公元前 384 年。其后子孙分别越嶲羌、广汉羌、武都羌，则在公元前 384 年后，当此之时，难道云南地区就没有彝族、纳西族，因此二族都是羌族的子孙吗？且《西羌传》（《后汉书》）所传述南下的羌族只达到越嶲郡，并没有记载到云南的事，那么，又根据什么说西羌到达了云南境内呢？^①

诚如马长寿先生所言，按《西羌传》的记载，羌人最南只到达了越嶲郡一带，且越嶲一带的羌人被作“氐牛种”。

第二，《后汉书》对“越嶲羌”记载存在一个很大的疑点。我们注意到，《后汉书》中记载川西高原及越嶲郡一带部落人群的主要有《西羌传》和《南蛮西南夷列传》这两个传。《后汉书·西羌传》中虽记载提到了“氐牛种越嶲羌”，但在主要记叙川西高原及越嶲郡一带部落人群的《南蛮西南夷列传》中除提到冉駹之地即汶山郡境内有“六夷、七羌、九氐”之外，在对越嶲郡（邛都夷地区）地区和与之紧邻的沈黎郡（东汉时改汉嘉郡，即笮都夷地区）的部落人群的具体记载中却完全未提到当地有“羌”^②。

由于《后汉书·西羌传》仅孤零零地记有“氐牛种越嶲羌”

① 马长寿：《南诏国内的部族组织和奴隶制度》，上海人民出版社 1961 年版，第 19 页。

② 《史记·西南夷列传》记：“以邛都为越嶲郡，笮都为沈黎郡”。沈黎郡于东汉灵帝时改汉嘉郡。



一句，而在具体记叙越嶲郡一带部落人群的《南蛮西南夷列传》中却完全未提到当地有“羌”，所以长期以来，人们对越嶲郡之地的“犛牛种越嶲羌”究竟是一个什么样的人群，其面貌如何，均不甚清楚。

不过，需要注意的是，《后汉书·南蛮西南夷列传》中在记载越嶲郡及汉嘉郡一带的部落时却较多地记载了当时活跃于这一区域的“旄牛夷”的情况：

延光二年，旄牛夷叛，攻灵关，杀长吏，益州刺史张乔与西部都尉击破之。

（元初）五年春正月，越嶲夷叛。……秋七月，越嶲蛮夷及旄牛豪叛，杀长吏。”

因“旄牛夷”是分布于汉嘉郡旄牛县即与越嶲郡相接的地区^①，且《后汉书·西羌传》又说越嶲羌为“犛牛种”，故不少学者认为此“旄牛夷”即《西羌传》中所记的“犛牛种越嶲羌”。方国瑜在 20 世纪 40 年代已提出：

旄牛族为羌种，故称旄牛羌。《后汉书·西羌传》曰：“子孙分别，各自为种，任随所之。或为犛牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。忍及弟舞独留湟中。”则羌之种类非一，而犛牛不其一支，犛牛即旄牛也。《说文解字》卷犛字下段玉裁《注》曰“犛、旄

^① “旄牛夷”分布的中心地区当在汉嘉郡（原为沈黎郡）之旄牛县（即今四川汉源）一带。参见拙文：《汉代的“筰都夷”、“旄牛徼外”与“徼外夷”——论汉代川西高原的“徼”之划分及部落分布》，载《四川大学学报》2004 年第 4 期。

二字同音故随用一字”，《史记·西南夷传·正义》引《括地志》曰：“笮州本西蜀徼外，曰猫羌”，猫羌亦旄牛羌也。上文所言旄牛族在蜀郡徼外，《后汉书》以为旄牛羌在越嶲，盖南迁之羌为旄牛种，到后汉越嶲近地以旄牛羌为盛也。^①

方国瑜先生这一看法对后世影响颇大。1984年出版的《纳西族简史》中即写道：

蜀汉时，单是汉嘉郡界即有“旄牛夷种类四千余户”。有的记载，则称旄牛县为旄牛道，足见这里是“旄牛夷”聚居地区。旄牛即犛牛，而“犛牛种”为羌人，“越嶲羌”为“犛牛种”，因而“旄牛夷”与“旄牛羌”或“越嶲羌”几乎是毫无区别的相同互通的称谓。^②

更为重要的是，这一观点还被研究藏族史的学者进一步发挥，将此被定为“羌”的“旄牛夷”、“牦牛种”与敦煌古藏文写卷中所记西藏雅隆河谷最早的“吐蕃六牦牛部”联系起来，认为雅隆河谷的“吐蕃六牦牛部”乃是越嶲一带被称作“牦牛种”或“旄牛夷”的羌人西迁而去，这样，就将藏地早期人群均归结为了羌人。王忠先生在《新唐书吐蕃传笺证》中即提出：“吐蕃自称出自牦牛部，似与犛牛种越嶲羌有关。……旄牛夷亦即犛牛羌，地近越嶲，又称越嶲羌。其向西迁移不知于何时，但此后旄牛夷之名即不见于史籍。”^③ 范文澜先生《中国通史简编》也认为吐蕃最早

① 方国瑜：《么些民族考》，载《民族学研究集刊》1944年第4期。

② 《纳西族简史》编写组：《纳西族简史》，云南人民出版社1984年版，第6页。

③ 王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社1985年版，第9页。



的“六牦牛部”可能是横断山区越嶲一带游牧的羌人部落，但又说：“六牦牛部不知何时进入西藏。”^① 黄颢先生同样认为藏文史料中所记的“六牦牛部”应与汉文史籍《三国志·张寔传》所载“汉嘉郡界旄牛夷”及“旄牛王女”有关，并说后者“又称越嶲羌，后西迁至西藏”^②。《藏族简史》同样认为：“越嶲，牦牛部等，可能与藏文记载的六牦牛部有些联系。”^③

由上可见，由于“牦牛种越嶲羌”与“旄牛夷”均有“牦（旄）牛”二字，故它们被视作“一体”，此“一体”又进一步与藏文史籍中“吐蕃六牦牛部”相联系，于是“牦牛种越嶲羌”西迁而形成“吐蕃六牦牛部”历史图景即被演绎出来，此演绎的结果，是川西高原及西藏地区早期人群均成为了“羌”，青藏高原古代人群大多出自于“羌”的“泛羌说”也因此得以成立和流布。可见“牦牛种越嶲羌”的问题确实关系重大。

但上述演绎中存在一个根本性的问题，即《后汉书·南蛮西南夷传》中所记的“旄牛夷”是否即是《西羌传》中所记的“牦牛种越嶲羌”？此问题十分关键，也是上述演绎能否成立的一个基础。率先对此问题作深入探讨并提出不同看法的是蒙默先生。他在《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》一文中指出，《后汉书·西羌传》所记“牦牛种，越嶲羌是也”的“牦牛种”确为羌，“但《笮都夷传》（《后汉书》）里的‘旄牛夷’却只写作‘旄牛’，从不写作‘牦牛’。尽管‘旄’、‘牦’二字古代通用，但在同一书

① 范文澜：《中国通史简编》（修订本）第三编第二册，人民出版社1965年版，第448页。

② 黄颢译注：《〈贤者喜宴〉摘译》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期，注释[5]。

③ 《藏族简史》编写组：《藏族简史》，西藏人民出版社1985年版，第13页。

中竟用两种不同的写法，而且从不混淆，不能不引起人们的注意。特别是这个旄牛夷，除了《笮都夷传》（《后汉书》）外，还见于《后汉书·安帝纪》、《三国志·张嶷》、《华阳国志·先贤士女志》，且都称之为旄牛夷，从不称之为羌。”^① 蒙默先生还进一步指出：“《后汉书》民族列传的作者对各传的写作界限是十分明确的，凡是羌人的活动都入《西羌传》，不管他是甘青河湟羌人，抑或武都、广汉羌人，抑或蜀郡徼外羌人。……活动在紧相毗邻的蜀郡西部的旄牛夷，其事既不入《西羌传》，且又从无羌称，显然他本即非羌，把他与牦牛种羌拉在一起，读者之误也。”^②

简言之，蒙默先生认为，一个是“旄牛种越嶲羌”，事入《西羌传》；一个作“旄牛夷”，事入《南蛮西南夷列传》。且在同一书中“旄牛夷”用“旄”，“牦牛羌”作“牦”，这意味着在《后汉书》作者范曄眼中“旄牛夷”与“牦牛羌”乃是截然不同的。两者最根本的不同在于：一个是“夷”，一个是“羌”，或许正是为了标志这种区别，范曄对二者分别用了“旄”和“牦”两个音、义相同而写法各异的字。

显然，蒙默先生从对史料的全新理解和认识出发，提出的证据颇具说服力，不容忽视。笔者基本赞同蒙默先生的看法。但我们同时须看到，人们认定《后汉书·南蛮西南夷列》中所记的“旄牛夷”

① 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。在中华书局1965年点校本中，《后汉书·西羌传》中“旄牛种越嶲羌”作“旄”，与蒙默所引之“牦牛种越嶲羌”之“牦”不同。蒙默先生所引可能出自其它版本，而具体出自何版本不详。但有一点显而易见，据中华书局1965年点校本的《后汉书》、《南蛮西南夷列传》中的“旄牛夷”作“旄”，而《西羌传》中“旄牛种越嶲羌”则作“旄”，两者使用的不是同一个字。

② 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。



即是其《西羌传》中所说的“麓牛种越嶲羌”，一个很重要的原因是，《西羌传》中虽言有“麓牛种越嶲羌”，但在具体记叙越嶲一带部落人群的《南蛮西南夷列》中却完全未提到当地有“羌”。因“麓牛夷”的活动地域靠近越嶲，二者又均有“牦（麓）牛”之称，故很自然地得出了将两者视为“一体”的认识。因此，要否定“麓牛夷”即“麓牛种越嶲羌”的观点，还一个问题必须得到确认，即：是否确实存在“麓牛种越嶲羌”？换言之，“麓牛种越嶲羌”究竟是《后汉书》作者的一个误载，还是越嶲郡境内确实存在着“羌”？《后汉书·西羌传》中既载有“麓牛种越嶲羌”，为何在记叙越嶲一带部落的《南蛮西南夷列传》中却完全不见当地有“羌”的记载？从《后汉书》中有《西羌传》和《南蛮西南夷列传》两个分别记载“羌”、“夷”的传记来看，说明作者不仅对“羌”、“夷”的区分及各自的内涵十分了解，而且对“羌”的具体所指显然是很清楚的。那么，“麓牛种越嶲羌”是否确实存在？

关于此问题，《华阳国志·南中志》中有一段很关键的记载：

建兴三年春，亮南征。由水路自安上入越嶲。别遣马忠伐牂柯，李恢向益州。……高定元自麓牛、定笮、卑水多为垒守。亮欲俟定元军众集合，并讨之，军卑水。定元部曲杀雍闓及士等，孟获代闓为主。亮既斩定元，马忠破牂柯，而李恢败〔困〕于南中。夏五月，亮渡泸，进征益州。……秋，遂平四郡。改益州为建宁，以李恢为太守，加安汉将军，领交州刺史，移治味县。分建宁、越嶲置云南郡，以吕凯为太守。又分建宁、牂柯置兴古郡，以马忠为牂柯太守。移南中劲卒青羌万家于蜀，分五部，所当无前，号为飞军。

据这段史料，建兴三年（公元 225 年）诸葛亮南征后确曾“移南中劲卒青羌万家于蜀”。这是目前所能找到的唯一一条可证明越嶲一带有“羌”的史料。这段史料有两点值得注意：

一、诸葛亮由南中移往蜀地的乃是“青羌”。这里的“青羌”，当指居于沈黎郡（东汉改汉嘉郡，在今雅安一带）境内青衣县一带的羌人。酈道元《水经注》在“青衣县”条下注曰：“县故青衣羌国也”。据任乃强先生考证，汉之青衣县境大体位于今芦山、宝兴境内的芦山河谷与宝兴河谷一带^①，此地也是古之青衣水即今之青衣江流域地区。酈道元称青衣县为过去“青衣羌国”故地的史料依据现已不清楚，因酈道元作《水经注》时所能见到的相当一部分史籍后来已佚，我们今天无缘见到。但是酈道元如此确定地在“青衣县”条下注“县故青衣羌国也”，显然必有所据。可与酈道元注释相印证的，是在今雅安芦山县（古青衣县）发现的东汉《樊敏碑》中有“续蠡青羌”的记载^②，说明青衣县不但确有关人，而且青衣县的羌人确被称作“青羌”。

二、对“移南中劲卒青羌万家于蜀”一语中“南中”二字的理解。此次诸葛亮南征乃分兵三路，其本人亲帅西路主力军“由水路安上入越嶲”，诸葛亮所率主力主要战事是与渠帅高定元在越嶲一带的进行的，从“高定元自旄牛、定笮、卑水多为垒守。亮欲俟定元军众集合，并讨之，军卑水”等记载看，在越嶲一带进行的战事规模显然较大。诸葛亮斩高定元后，才渡“泸”（金沙江）继续追击伐高定元而为叛首的孟获，抵达了今云南中部及偏

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社 1978 年版，第 199—200 页。

② 参见《芦山县志》，民国三十二年（1943 年）版，芦山县志编纂委员会 1987 年重印，第 244 页。《芦山县志》所录碑文为“续乘青羌”。但据笔者 2003 年在芦山县对碑文之实地考察，碑文作“续蠡青羌”，兹据实录。



北一带，与另两路军汇合。由此我们可以看到，诸葛亮其所率主力是经越嶲南下，主要战事是在越嶲一带进行的，更重要的是在平定南中后，“分建宁、越嶲置云南郡”。这意味着，此次南征告捷后诸葛亮正式将越嶲一带划入云南郡，自此越嶲一带被归入了“南中”的范围。这从《华阳国志》作者常璩将诸葛亮南征越嶲一带战事置于《南中志》而不置于《蜀志》中叙述也可得到说明。此外从记载看，应是“分建宁、越嶲置云南郡”在前，“移南中劲卒青羌万家于蜀”在后，这意味着移“青羌”于“蜀”之时越嶲之地已划归云南郡，因此，“移南中劲卒青羌万家于蜀”这一记载中所言的“南中”显然包括了越嶲地区。此外，“青羌”既然是从青衣江流域南下的，那么越嶲一带就不仅是其必经之地，亦应是他们南下后的一个主要栖息地。所以越嶲地区存在数量较大的“青羌”当毋庸置疑。

从诸葛亮主力南征路线是取道越嶲，又在越嶲一带进行了比较大的战事，之后才渡金沙江抵达今云南中部偏北一带来看，所谓“南中”的“青羌”显然应主要分布于以越嶲为中心的区域。这些流散和南迁到越嶲一带的“青羌”主要沦为职业军旅，专靠为人打仗谋生。因其英勇善战，又被称作“劲卒”或“飞军”。他们在诸葛亮南征过程中显然已为其所收编。因为其多为职业军旅，善于作战，让他们滞留于越嶲一带对新设置的云南郡的安全构成很大威胁，加之他们原本是从青衣江流域地区迁移过去的，故诸葛亮平定南中后乃将他们由越嶲一带重新迁回“蜀地”。这里的“蜀地”当指青衣江流域地区，因为青衣江流域一带原为蜀郡西部都尉管辖，属传统的蜀地范围。所以，诸葛亮“移南中劲卒青羌万家于蜀”，很可能是将迁徙和流散到越嶲一带的“青羌”重新迁移到其籍祖居地。

在明了上述史事之后，我们方才能够理解范曄在《后汉书·西羌传》中所记的“犛牛种越嶲羌”。很显然，所谓“越嶲羌”实际上即是“青羌”，他们乃是从青衣江流域地区逐渐南迁和流散到越嶲一带的。至于他们是什么时候开始南迁到越嶲境内的，目前不清楚，可能在汉代也可能在汉代以前。但有一点可以肯定，至少在东汉时“青羌”已存在于越嶲地区，这应是《后汉书·西羌传》中出现“犛牛种越嶲羌”这一记载的史实背景。从诸葛亮平南中后移往蜀地的青羌达“万家”来看，当时滞留于越嶲一带的“青羌”数量不小。正因为如此，越嶲有“羌”一事就不可能不为《后汉书》的作者范曄所悉知，故其在《后汉书·西羌传》中特记有“犛牛种越嶲羌是也”一句。

那么，“越嶲羌”又为何被称作“犛牛种”？笔者认为，“越嶲羌”之所以被称作“犛牛种”，在当时很可能缘自如下两个背景：

其一，因“越嶲羌”实为“青羌”，他们原本是蜀郡西部沈黎郡（东汉为汉嘉郡）的青衣江流域南迁到越嶲地区的，而东汉时期蜀郡西部汉嘉郡一带最活跃、势力最大的当数“旄牛夷”部落，其时旄牛夷部落屡屡发生叛乱，汉晋之际曾阻断由蜀郡南通越嶲（邛都）的零关道达百余年。此外，从蜀郡西部青衣江流域南下越嶲的道路要途经旄牛县（今四川汉源一带）。《华阳国志·蜀志》记：“旄牛县，在邛来山表，本旄牛王地。邛人笮人入蜀必度此山，甚险难，南人毒之，止市于此。”可知旄牛县“本旄牛王地”，系为“旄牛夷”分布的中心区域。记载中的“邛来山”指今横亘于汉源与荣经两县之间的大相岭^①。所谓“邛来山表”，“表”当作

^① 《旧唐书·地理志》云：“荣经，汉严道县地。武德三年，置荣经县。县界有邛来山。”此所谓荣经“县界有邛来山”，所指正是今之大相岭。



“外”、“外面”解，可知汉代旄牛县位于今大相岭之南，地当南面越嶲之邛人和西面笮人人蜀之要冲。《三国志·张嶷传》亦载：“嶷为越嶲太守，……郡有旧道经旄牛中至成都，既平且近。”东汉时“旄牛夷”部落得以阻断由蜀南通越嶲（邛都）的零关道达百余年，原因正在于其所据有的“旄牛县”一带为蜀之西、之南通蜀之要冲。所以，旄牛县自然是青衣江流域“青羌”南迁越嶲的必经之地。“青羌”既然来自“旄牛夷”活动的地区，同时又是经扼南、北交通之要冲的“旄牛县”南下而来，在此背景下，越嶲一带的人群完全可能地将这些来自北面“旄牛县”和“旄牛夷”活动地方的“羌”本能地称作“旄牛种”。

其二，但是作为史家的范曄显然很清楚地知道，越嶲境内这些被称作“旄牛种”的人并非“旄牛夷”，而是“羌”，故其特以“旄”和“鼈”两个音、义相同而写法各异的字来对“夷”、“羌”加以区分，同时将“鼈牛种越嶲羌”置于《后汉书·西羌传》中来叙述，而将东汉时活跃于蜀郡西部汉嘉郡境内的“旄牛夷”的事迹则放在《后汉书·南蛮西南夷列传》中来叙述。

由此，我们可以清楚地看到，所谓“鼈牛种越嶲羌”实为“青羌”，他们是从蜀郡西部青衣江流域地区逐渐南迁和流散到越嶲一带的。因其来自“旄牛县”和“旄牛夷”活动地方，他们被越嶲地区的人群称作“鼈牛种”。但“鼈牛种越嶲羌”与“旄牛夷”不是一回事，从前者事入《西羌传》，后者事入《南蛮西南夷列传》，可充分说明在《后汉书》作者范曄的眼中，二者在族系面貌上是分别属于两个不同的人群系统。

（原载《云南民族大学学报（哲学社会科学版）》2005年第4期）

汉晋时期南中“夷”、“越”辨析

《华阳国志·南中志》在谈到南中的人群面貌时，有一条很重要记载，曰：“南中在昔，盖夷、越之地。”据《华阳国志·南中志》，“南中”之范围大体以今云南为中心并包括了今贵州及川西南部分地区^①。此记载说明，在《华阳国志》成书以前，南中一带的人群被认为主要为“夷”、“越”两个系统。

这条记载有两点值得注意：第一，此记载不见于由中原史家所撰的《史记》、《汉书》和《后汉书》，而独出于蜀地史家常璩笔下。蜀与南中紧邻且两地间很早就有密切往来。《史记·西南夷传》在记庄蹻王滇一事云：“秦时常略通五尺道，诸此国颇置吏焉。十余岁，秦灭。及汉兴，皆弃此国而开蜀故徼。巴蜀民或窃出商贾，取其笮马、犍牛、髦牛，以此巴蜀殷富。”说明在汉武帝开西南夷以前巴蜀与南中之间民间贸易与交往甚为密切，以致司马迁将此当做“巴蜀殷富”的原因。两汉时巴蜀之地既是汉王朝经营西南的中心，也是开发西南夷的前沿重阵。《史记·西南夷

^① 参见任乃强《华阳国志校补图注》所附“南中志形势总图”，上海古籍出版社1978年版，第228页。



传》在记叙西南夷各部落之分布后曰：“此皆巴蜀西南外蛮夷也。”这表明《史记》所言“西南夷”之“西南”，非指长安之“西南”，实指巴蜀之“西南”^①。“西南夷”既是以巴蜀为坐标来定位，说明在汉朝开西南夷过程中巴蜀乃处于中心位置。由此背景，我们可以判定蜀人特别是蜀地文人史家对南中人群的了解和认识应在中原人之上，这一点从蜀人司马相如在汉武帝开西南夷过程中所起作用也可得到充分印证^②。故出自蜀地史家常璩笔下的这条记载，显然值得引起重视。第二，这条记载中，颇值得注意的是“南中在昔”一语。据任乃强先生考证，常璩在世时间为公元291—361年，历东汉末至东晋末年，其撰写《华阳国志》的时间则为东晋后期^③。从“在昔”二字看，所言应是过去的情形。故南中“盖夷、越之地”的认识显然不是形成于常璩生活时代，而应形成于常璩之前，它可能是源出蜀人对南中一带人群面貌一个由来已久的说法。以此判断，蜀人对南中主要存在“夷”、“越”两个人群类别的认识，其形成时间可能相当早。《华阳国志·蜀志》记蜀的早期疆域曰：“东接于巴，南接于越，北与秦分，西奄峨嵋。”按照此语境，当蜀“北与秦分”之时“南接于越”。这表明蜀之南即南中地域有“越”的认识，至少应产生于蜀“北与秦分”之时，即应产生于秦或秦以前的春秋战国时期。

① 林超民、秦树才在《秦汉西南夷新论》一文中也提出：“以往不少学者认为‘西南夷’是指中国西南地区的民族。其实，‘西南夷’的‘西南’不是中国的西南，而是巴蜀的西南。”笔者以为此观点是正确的。载《秦汉史论丛》第八辑，云南大学出版社2001年版。

② 关于司马相如在开发西南夷过程中所起作用，参见《史记》卷117《司马相如传》。

③ 参见任乃强：《华阳国志校补图注》“前言”，上海古籍出版社1978年版，第207页。

由以上两点，笔者认为《华阳国志》“南中在昔，盖夷、越之地”是一条需要引起重视且极具价值的记载。它可能为我们认识古代南中一带人群面貌与族系提供了一把较为可靠的钥匙。那么，应如何理解“南中在昔，盖夷、越之地”这句话？又如何具体区分西南夷以及南中地区的夷、越两个人群系统？本文拟通过对史籍记载的梳理，试对该问题作一初步讨论。

一、《史记》所记西南夷部落中的 “夷”、“越”之分

《史记》是最早比较明确地记载西南夷部落人群的史籍。《史记·西南夷列传》中共记载了当时分布于“巴蜀西南外蛮夷”的夜郎、滇、邛都、犂、昆明、徙、笮都、冉駹、白马九个部落^①。这九个部落中，与南中地域相关的有夜郎、滇、邛都、犂、昆明五个部落。我们注意到，司马迁在记叙这五个部落时，以其生计方式、习俗、地望和族系之异同而将其分成了两类：

1. 夜郎、滇、邛都：“此皆魑结，耕田，有邑聚”；
2. 犂、昆明：“皆编发，随牧迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”。

从司马迁勾勒的这两类人群的特征看，夜郎、滇、邛都应是

^① 有关这九个部落的情况，《史记·西南夷列传》记：“西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大；此皆魑结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至楸榆，名为犂、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自犂以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉駹最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”



一类，他们均属“耕田，有邑聚”的农耕定居部落，其习俗特点是“魍结”。嵩、昆明则是另一类，他们主要是“随牧迁徙”的游牧部落，活动地域较广，“地方可数千里”，其习俗特点是“编发”。但对这两类人群中，哪一类属“夷”，哪一类属“越”，《史记》中并无很明确区分，均统以“西南夷”称之^①。

值得注意的是，在东汉以后成书并主要记载东汉情况的《华阳国志》和《后汉书》两部史籍中，情况却发生了明显变化。首先，《史记》在记叙“西南夷君长以什数”最大的九个部落时，均只直呼部落人群名称，如“夜郎”、“滇”、“邛都”、“嵩”、“昆明”、“徙”、“笮都”、“冉骹”、“白马”等，未加任何后缀词。但在《华阳国志》和《后汉书》的记载中，“夷”开始作为一个具有族类含义的后缀词被相对固定地加在某些部落名称之后，这些部落被明确地称作了“某某夷”。如在《后汉书·南蛮西南夷传》中，“邛都”作“邛都夷”，“笮都”作“笮都夷”^②、“冉骹”作“冉骹夷”、“昆明”作“昆明夷”^③。而这些被称作“夷”的部落，其部落之人也往往以“夷人”称之。^④

那么，当时分布于南中一带的部落中，哪些属于“夷”这一人

① 但《史记》中已有“西夷”与“南夷”的记载。《史记·西南夷列传》云：“蜀人司马相如亦言西夷邛、笮可置郡，使相如以郎中将往喻，皆如南夷，为置一都尉，十余县，属蜀。”

② “笮都”一词，《史记》中作“笮”，《汉书》和《后汉书》多作“笮”，《华阳国志》作“笮”或为“笮”，实皆一字。

③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》中有“邪龙县昆明夷酋承等应募，率种人与诸郡兵击类牢于博南，大破斩之”的记载。可见“昆明”被明确地称为“昆明夷”。

④ 如《后汉书·冉骹夷传》记：“冉骹夷者，武帝所开。元鼎六年，以为汶山郡。至地节三年，夷人以立郡赋重，宣帝乃省并蜀郡为北部都尉。……土气多寒，在盛夏冰犹不释，故夷人冬则避寒，入蜀为佣，夏则违暑，反其（众）[聚]邑。”《华阳国志·蜀志》亦载：“（冉骹夷）夷人冬则避寒，靡货自食；夏则避暑返其落，岁以常。”

群类别？对此，《华阳国志》中有两条很重要的记载。其一《蜀志》记：“笮，笮夷也，汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嶲曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”所谓“种”者，在古代汉语的语义中即我们今天所言的“族”。其二《南中志》记：“夷人大种曰昆、小种曰叟。”

据《史记·西南夷传》所载地望，“昆明”乃当时分布于云南西部的大部落。故“南中曰昆明”，意味着当时云南地区的夷人主要为“昆明”。至于“夷人大种曰昆、小种曰叟”，此语既出《华阳国志·南中志》，当系针对南中的夷人而言，盖指南中一带夷人最大的部落是昆明，较小的夷人部落则是叟。“叟”不见于《史记·西南夷列传》，在《华阳国志》和《三国志》中才始见于记载。从相关记载看，“叟”主要分布在位于今川、滇交界地区的越嶲郡一带。《华阳国志·蜀志》记：“章武三年，越嶲叟大帅高定元称王恣睢。”《三国志·张嶷传》记：“初，越嶲郡自丞相亮讨高定之后，叟夷数反。”1936年在云南昭通洒渔一古墓中出土过一枚印，印为铜质，广六分，为正方驼纽，印为篆书“汉叟邑长”四字款文^①。也证明“叟”乃分布于当时包括了云南昭通一带的越嶲郡地区。关于“叟”，一般认为与《史记·西南夷列传》提到的“西夷”中的“徙”有关。《史记》正义、索隐及《汉书》颜师古注均言“徙音斯”。《史记》中将“徙”亦称作“斯榆”，《史记·司马相如传》记：“司马长卿便略定西夷，邛、笮、冉骊、斯榆之君皆请为内臣。”索隐曰：“案：今斯读如字，《益部耆旧传》谓之‘斯叟’，《华阳国志》邛都县有四部，斯叟一也。”顾炎武《天下郡国利病书·四川雅州》云：“徙音斯，相如难蜀文，略斯榆，谓斯與櫟榆也。此斯，即西南夷之徙，《玉篇》作郢。”《读史方輿纪

① 参见尤中：《中国西南的古代民族》，云南人民出版社1980年版。



要》卷七十二“雅州”条记：“徙阳废县在（雅）州西，汉县，属蜀郡。徙音斯，或曰徙榆，蛮也，亦曰榆。……后汉改属蜀郡属国都尉。晋曰徙阳县，属汉嘉郡。泰宁初，越嵩斯叟攻成将任回，斯叟即徙之遗种是也。”总之，“徙”（斯榆）、“叟”有密切关系且属于“夷”之人群类别当无疑义。

由上可见，在《史记·西南夷传》所载“西南夷君长以什数”的夜郎、滇、邛都、嶓、昆明、徙、笮都、冉駹、白马九个部落中，被《华阳国志》和《后汉书》明确归入“夷”或“夷种”的主要是冉駹、昆明、笮都、邛都、徙（亦即《史记》中所称的“斯榆”、“徙”、即“斯叟”）五个部落。而夜郎、滇、嶓、白马四个部落却不在“夷”或“夷种”之列。据笔者检索，《华阳国志》和《后汉书》中从未出现将夜郎、滇、嶓、白马这四个部落称作“夷”的记载。细加检讨，这四个部落之所以不被称作“夷”，显然有所依据。首先，《史记·西南夷传》对“白马”的记载曰：“自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。”白马既然属“氐类”，故其自然不在“夷”之列。其次，据《华阳国志》“南中在昔，盖夷、越之地”和蜀“南接于越”的记载，南中人群除“夷”之外，尚有“越”，“滇”既然不被称作“夷”，那么以此推之，自然当属“越”这一人群系统，这也同学术界普遍认为“滇”之主体人群是越人的认识相吻合。^①夜郎的人群成分则较为混杂。对于夜郎的人群，《华阳国志·南中志》中有汉诛夜郎竹王后，引起“夷濮阻城”的记载。《后汉书·南蛮西南夷传》则记为

① 张增祺：《滇国与滇文化》，云南美术出版社1997年版，第32—37页。

“夷獠”^①，这一方面说明夜郎地域可能同时存在“夷”、“濮”（“獠”）两种族系面貌的人群，另一方面从两种记载中“獠”、“濮”互换的事实，说明“獠”、“濮”可能应是关系极近的两支人群，二者极可能同属于过去统称的“越”这一系统。不过，从《史记·西南夷传》将滇与夜郎列为一类来看，夜郎人群可能是以“濮”（獠）为主体。《太平御览》卷一百七十一引唐梁载言《十道志》记：“珍州夜郎郡，古山獠夜郎国之地。”目前学术界多数人认为夜郎主体为“濮獠”，系为后来土僚、葛僚、土老、仡佬等人的先民^②。也有人认为“濮獠”应属“越”这一大的人群系统中的一个支系^③。倘若是后者，则夜郎自然难以划入“夷”之人群系统。至于“嶺”，情况则较复杂。《史记》和《后汉书》均有“嶺、昆明”的记载，说明“嶺”的地域与“昆明”相近。且从《史记》将“嶺、昆明”均归入同类来看，也说明二者的关系较近。有学者认为“嶺”即“叟”^④，但此看法目前证据尚不充分。张增祺先生则提出了一个颇值得重视的观点，认为“嶺”为塞种人，指出晋宁石寨山和江川李家山出土的滇国青铜器上有一种穿窄长衣裤和高

① 《后汉书·南蛮西南夷传》中载曰：“武帝元鼎六年，平南夷，为牂牁郡，夜郎侯迎降，天子赐其王印绶。后遂杀之。夷獠咸以竹王非血气所生，其重之，求为立后。”

② 参见《贵州通史》编委会：《贵州通史》第1卷，当代中国出版社2003年版，第184—185页。

③ 罗香林先生认为：“（夜郎）与骆越有同族关系，夜郎种人为属于越族系统。”尤中先生也认为：“夜郎乃越部落集团的一部分，南越境内的越人和夜郎部落群体，是同一语言系统中的不同部分。”这意味着将“濮獠”均看做“越”这一大的人群系统。参见罗香林：《百越分布考》，载中南民族学院民族研究所编《南方民族史论文选集》，1982年内部铅印本，第67页。尤中：《西南民族史论集》，云南民族出版社1982年版，第67页。

④ 尤中：《云南民族史》，云南大学出版社1994年版，第27—28页。



筒皮靴、高鼻深目、蓄长须的人物形象，即“僇人”，他们是由西域地区沿横断山区南下进入到云南的中亚游牧人的一支。^① 倘如此，则“僇”的族系将另当别论。不过，笔者以为，被称作“僇”的人群之族系面貌可能较为复杂，其族系成分应有统治与被统治人群之分，但因该问题涉其来源与迁徙等问题，尚需进一步探讨。

很显然，从《华阳国志》和《后汉书》对南中地区部落人群的记载，其对“夷”和“非夷”区分是相当明确的。哪些部落称“夷”或“夷种”，哪些部落不称“夷”，乃是相对固定的。由此可知，《华阳国志·南中志》称“南中在昔，盖夷、越之地”是基本准确并有所依据的，并非虚妄之语。从《华阳国志》和《后汉书》的具体记载中可以证明，南中的部落确实清楚地存在“夷”、“越”两个人群类别。

二、东汉魏晋时期南中地区的“夷”与“越”

需要注意的是，在东汉至魏晋时期，史籍对中南夷、越两系人群的记载与称谓同《史记·西南夷列传》所载情况相比发生了比较大的变化。这些变化主要表现在以下三方面：

首先，东汉和魏晋时期除“昆明”和“叟”之外，又出现了许多新的被称作“夷”的部落与人群。据《后汉书》和《华阳国志》记载，在这些新出现的被称作“夷”的部落人群中，与南中特别是与今云南地域有关的计有：“摩沙夷”、“姑复夷”、“哀牢夷”、“木耳夷”、“卷夷大牛种”、“郡徼外夷大羊等八种”、“徼外三种夷”等等。这些新出现的夷人部落与人群称谓，显然是随着

^① 张增祺：《滇国与滇文化》，云南美术出版社1997年版，第46—48页。

东汉魏晋时期中原势力特别是汉人对西南地区夷人部落的了解逐步加深，与夷人的接触日趋密切的背景下出现。不过这些新出现的夷人部落称谓中，有些可能是新认识的夷人部落，有些则可能是过去所统称的邛都夷、昆明等这一些大的部落内部的一些支系或分支部落，或是对同一种夷的不同称谓，或是以地名来称呼的夷，当然也不排除因时代差异及部落迁徙而导致的对夷人部落称谓的变化。如摩沙夷，有学者认为其应为汉代白狼夷中的一支。^①“姑复夷”则是以县称呼的夷，姑复为越嶲郡之县名，在今云南永胜县一带^②。《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“永平元年，姑复夷复叛，益州刺史发兵讨破之。”又记：“及王莽政乱……越嶲姑复夷人大牟亦皆叛。”姑复夷既在越嶲一带，很可能与过去的邛都夷或笮都夷有关。关于“哀牢夷”，《华阳国志·南中志》记其“散在溪谷。绝域荒外，山川阻深，生人以来，未尝交通中国。南中昆明祖之。”可见哀牢夷与昆明的关系密切，可能应属原昆明中的一个支系^③。“卷夷大牛种”、“郡徼外夷大羊等八种”等夷人部落，从《后汉书·南蛮西南夷传》的记载看，应在云南洱海以西地区，

① 参见李绍明：《康南石板墓族属初探》，载《思想战线》1981年第6期。张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第89页。

② 参见《汉书·地理志》卷二十八；任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第213—214页。

③ 关于“哀牢夷”的族属问题，学术界争议较大，有濮人说、越僚说、掸泰说、氏羌说（即“夷”说）、濮与昆明融合说等多种看法。笔者认为，从“哀牢”被明确地归入“夷”类以及“南中昆明祖之”等记载，哀牢夷当与昆明关系密切，故马曜先生“哀牢人是‘昆明诸种’之一”的观点以及张增祺提出的哀牢人是濮与昆明的融合体的观点均可成立。参见马曜主编：《云南各族古代史略》，云南人民出版社1977年版；张增祺：《哀牢族源新议》，载《云南民族学院学报》1985年第3期；耿德铭：《哀牢国与哀牢文化》，云南人民出版社2003年版，第148—167页。



他们可能或属昆明中的支系部落^①，或为另一新认识的夷人部落。

另一值得注意的情况是，东汉魏晋时期对非“夷”人群即“越”这一族系人群的称谓的发生了比较大的变化。最突出的变化是，过去的“越”这一笼统称谓逐渐被放弃，而被“濮”、“獠”的称谓与区分所替代。在《华阳国志·南中志》中，对非“夷”即“越”这一人群类别的称呼可谓名目繁多，计有：“濮”、“獠”、“越濮”、“閩濮”、“鸠獠”、“僂越”、“裸濮”等多种。但从总体看，最主要的称谓为“濮”、“獠”两种。

以“濮”而论，《华阳国志·南中志》记：“滇濮、句町、夜郎、叶榆、桐师、嵩唐侯王国以十数。”这里明确将“滇”称作“滇濮”，可见“濮”之所指实为过去所言的“越”之含义，当反映了不同时代人们对“越”这一族系称谓的变化。不过，需要注意的乃是单称的“濮”同所谓“越濮”、“閩濮”、“裸濮”之间的区别。把原“滇国”一带人群称作“濮”或“滇濮”，这一点在史籍记载中是较明确的。建兴三年（公元225年）诸葛亮分三路南征，亲率主力经“水路自安上入越嵩。别遣马忠伐牂牁，李恢向益州。”平定之后，对南中地区行政建置作了三个大的调整：一、改原滇国所在地益州为建宁郡，以李恢为太守；二、分建宁、越嵩置云南郡，以吕凯为太守；三、分建宁、牂牁置兴古郡。《华阳国志·南中志》载，建置调整后，“李恢迁濮民数千落于云南、建宁界，以实二郡。”李恢既为建宁太守，其所移“濮民”自然应是原滇国（益州）所在地区的滇人，可见原滇国地区的居民被称作“濮”和“濮民”是很明确的。此外，单称为“濮”的人群在原滇

^① 任乃强认为：“‘卷夷’一作‘以卷夷’，‘大牛种’，谓今云南永胜、丽江、维西大理洱海以北之牧民，属于嵩、昆明一类。其地较低湿，牧畜以牛为主，故曰大牛种。”见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第207页。

之东部也多有分布，《华阳国志·南中志》载兴古郡“多鸠獠、濮”，“谈稿县（今云南中南县一带）濮”，又载兴古郡之句町县（今云南文山州一带）“其置自濮，王姓毋。汉时受封迄今”。可见句町一带的人群也主要是“濮”人。

需要指出，史籍在记叙云南西部即永昌郡一带的“濮人”时，却基本不见单称的“濮”，而是均在“濮”前面加有特定冠词，如“闽濮”、“裸濮”等。《华阳国志·南中志》记载永昌郡的人群面貌时称：“宁州之极西南也，有闽濮、鸠獠、僇越、裸濮、身毒之民。”这说明一个问题：分布于滇、句町和兴古、夜郎一带的“濮”与分布于永昌郡的“闽濮”、“裸濮”之间显然存在差异。此外，从“闽濮”、“裸濮”与“身毒之民”相并列且言其在“宁州之极西南”看，它们分布的位置当在已接近“身毒”之地，应在今云南西南隅、缅甸及靠近印度东北部一带，这一带被称作“闽濮”、“裸濮”的人群同分布于滇、句町和兴古、夜郎一带单称的“濮”在文化面貌上显然应存在相当差异。

有趣的是，史籍关于“獠”的记载同“濮”的情况颇相类似。《后汉书·南蛮西南夷传》称夜郎一带为“夷、獠”。《三国志·蜀志·张嶷传》注文曰：“牂牁、兴古獠种数反，马忠令嶷领诸营往讨。”《晋书·武帝纪》记：“太康四年六月，牂牁獠二千余落内属。”可见，单称的“獠”主要分布在牂牁郡和兴古郡一带，即主要在今云南滇池以东地区。但是《华阳国志·南中志》在记载永昌郡即所谓“宁州之极西南”的“獠”时，却将其称作“鸠獠”。这同《华阳国志》将滇（原益州）及其以东地区的“濮”称作“濮”，而将永昌郡即“宁州之极西南”的“濮”称作“闽濮”、“裸濮”的情况相一致。有一点需要说明，《华阳国志·南中志》中有“兴古郡……多鸠獠、濮”的记载，这似乎与以上判断不符。



不过，对这一点，任乃强先生作了很好的阐释，他在《华阳国志校补图注》中认为“兴古郡……多鸠獠、濮”的“鸠”当为一衍字，理由是：“鸠獠，特多在永昌。兴古不当有，更何能多？《常志》恒泛称越獠为獠，越濮为濮。惟永昌特称闽濮、鸠獠，明其非一般越獠与越濮也。此鸠字，应是传写者缘永昌郡文而衍。兹删正。”^①此外，还有一条史料可印证任乃强先生的判断，《太平御览》卷七九一引《永昌郡传》云：“兴古郡，在建宁郡南八百里，郡领九县，经千里皆有瘴气……九县之人，皆号鸠民，鸠民咸以三尺布角割作两。”这段记载虽称“兴古郡”，但其所引则明确标明是《永昌郡传》，看来任乃强的意见应是正确的，所谓兴古郡“多鸠獠、濮”的“鸠”字，确应为“传写者缘永昌郡文而衍”。也就是说，东汉至魏晋时史籍对南中地区非“夷”类的人群多以“濮”、“獠”称之，唯对处于“宁州之极西南”永昌郡境内的“濮”、“獠”，则特以“闽濮”、“裸濮”或“鸠獠”称之。

三、对汉晋之际南中地区人群系统的几点认识

从以上的梳理和分析，对汉晋时期南中地区人群之族系面貌，我们大体可以得出如下几点认识：

首先，南中地区的人群就族系面貌而言，主要分“夷”、“越”两个系统。属于“夷”这一系统的部落及人群主要有“昆明”、“叟”和分布于越嶲郡境内的“邛都夷”和“笮都夷”^②（三国时越嶲郡的一部分划归云南郡，属南中）以及东汉魏晋时见于记载的

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第303页。

② 《史记·西南夷列传》：“以邛都为越嶲郡”。《华阳国志·蜀志》：“汉嘉、越嶲曰笮”。可见越嶲郡的范围内应有“邛都夷”和“笮都夷”。

“摩沙夷”、“姑复夷”、“哀牢夷”、“木耳夷”、“卷夷大牛种”、“郡徼外夷大羊等八种”、“徼外三种夷”等等。属“越”这一系统的部落则有“滇”和“夜郎”^①以及东汉魏晋时在史籍中被称作“濮”、“獠”及“闽濮”、“裸濮”、“鸠獠”的这一类人群。这证明《华阳国志·南中志》所言“南中在昔，盖夷、越之地”，比较真实地反映了南中地域的人群面貌。

其次，史籍中对南中地区人群的称谓与区分，存在着一个由简至繁、由笼统而具体的变化过程。从“南中在昔，盖夷、越之地”中“在昔”二字及《华阳国志·蜀志》记原蜀之疆域“东接于巴，南接于越，北与秦分，西奄峨嵋”来看，称南中一带为“夷、越之地”的认识至少应产生于秦以前，且可能是缘白蜀人对南中人群面貌的一个古老认识。可见，对南中的人群最早仅有“夷”、“越”之分。但这一情况到东汉魏晋时却发生了较大变化。就“夷”而言，主要体现于称谓上由单一逐渐向繁多的变化。史籍对南中地区的“夷”人，最初仅言“大种曰昆，小种曰叟”，但到东汉魏晋之时却开始出现了名目繁多的“夷”，如“摩沙夷”、“姑复夷”、“哀牢夷”、“木耳夷”、“卷夷大牛种”、“郡徼外夷大羊等八种”、“徼外三种夷”等等。说明随着东汉设立永昌郡后对南中的进一步开发及同当地人群交往与接触不断扩大，人们对“夷”这一人群系统的认识、区分和称谓也逐渐从笼统趋于具体，从简单趋于复杂。以“越”而论，变化则更为明显。前已提到，将南中一带非“夷”人群统称为“越”，应是一个较早的说法。东汉魏晋时期，随着对“越”这一人群系统认识的加深，对“越”的称谓开始呈现进一步细化的趋势，主要发生了两个突出的变化：其

① 夜郎地区除“越”（濮、徼）这一主体人群系统外，还夹杂有“夷”。



一，过去较为笼统的“越”这一称谓基本被放弃，而代之以“濮”、“獠”的称谓与区分。其二，在“濮”、“獠”之中，又产生了“濮”、“獠”同“闽濮”、“鸠獠”的区分。“濮”、“獠”主要用以指称分布于洱海以东地区的非“夷”类人群，“闽濮”、“鸠獠”、“裸濮”等则主要用以指称洱海以西地区（即永昌郡地域）的非“夷”类的人群。

关于“夷”、“越”两个人群系统在南中地区的分布，大体而言，属于“夷”的人群系统主要分布于南中地域偏北或偏西的区域，特别是集中分布于与今四川相连接的区域。属“越”的人群系统则主要分布于南中地区的东部、中部及中部以南区域即今云南南部与越南、缅甸相连接的地区。也就是说，“夷”、“越”两个人群系统大体呈北“夷”、南“越”的分布格局。《华阳国志》在总叙“夷”这类人群时曰：“笮，笮夷也，汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嶲曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”此记载不仅提到西南夷中主要的“夷”类部落，同时也概括了这些部落的分布：即汶山郡（今川西高原岷江上游地区）、汉嘉郡（约相当于今四川雅安地区）、越嶲郡（约为今川西南西昌、攀枝花及滇中偏北一带）均为“夷”之分布区域。这意味着西南夷地区最主要的“夷”人部落中，除了昆明在南中外，其余均分布于“蜀”之西从川西高原到川西南及今川滇交接地区。说明当时川西高原与川滇相交接的川西南、滇东北及滇中偏北一带乃是“夷”人的主要分布区域。这恰好能说明“夷”这一人群系统在南中是分布于偏北或偏西区域尤其是集中分布于是今川滇相连接地区的格局。《华阳国志·南中志》云：“南域处邛笮之五夷之表，不毛闽濮之乡”，这同样也说明在南中地区“越”（“闽濮”）是分布于“夷”之南（“表”犹言“外”也）。从总体看，“越”这一人群系统在南中的分布则较

“夷”要广，今滇池地区、滇东、滇南及滇西南地区均主要为越人部落分布区，他们和今贵州西南部、广西西部及越南北部的“越”系人群连成一片，在文化上也呈现出许多共同特征^①。

尽管南中的人群总体上分为“夷”、“越”两系，但需要指出，史籍对南中“夷”、“越”两种人群的称谓与区分很大程度具有相对性，我们不可将史籍记载中的“夷”、“越”称谓和区分过分绝对化。因为，第一，汉晋时代南中地区“夷”、“越”人群之间相互交流、混杂和融合的情形已相当普遍^②，所以在某些区域由于“夷”、“越”交融而在文化或风俗上形成你中有我、我中有你的复杂局面已较为明显^③。第二，“夷”、“越”只是古人对南中人群面貌的一个总体区分，且此区分及称谓因系出自他者即出自蜀人或中原人的观察与判断，故其中的主观成分以及因了解程度有限而导致的混乱与错误亦在所难免。

一个值得注意的现象是，自先秦以来南中地区存在的“夷”、“越”两大人群系统，同目前云南新石器时代文化所反映的人群面貌情况竟颇相吻合。有学者根据出土器物的特征与内涵，将现今云南境内的新石器时代文化归纳为以下两大系统：一是与北部黄河上游甘、青地区及四川西部新石器文化联系甚密的以磨制梯形

① 张增祺：《云南古代的“百越”民族》，载《云南社会科学》1987年版第4期。

② 从滇国所在区域云南晋宁石寨山出土的青铜人像的服饰和发式来看，当时滇国境纳就至少存在多种文化面貌的人，其居民的成分已较为复杂。参见张增祺：《滇国与滇文化》，云南美术出版社1997年版，第38—52页。

③ 例如从史籍对越巂郡之邛都夷和永昌郡之哀牢夷习俗的记载中，我们已可见到不少属于越人的文化特点。如《史记》中即将“邛都”与“滇”归入一类。《后汉书·南蛮西南夷列传》记哀牢夷“种人皆刻画其身，象龙文，衣皆著尾”，这些均带有明显的“越”人色彩。这足以说明当时在“邛都夷”和“哀牢夷”分布地区已形成“夷”、“越”之间在种族和文化上相互交融、相互混杂的局面。或许正因为如此，关于“邛人”和“哀牢人”的族属问题才长期在学术界形成较大的争议与分歧。



石斧和半月形、长方形穿孔石刀为特征和以打制的弧肩双肩石斧、梯形石斧为特征的系统；二是与我国东南沿海新石器文化有密切关系的磨制弧肩有段双肩石铤和有段石铤文化及同样与我国东南沿海但同时与越南北部地区新石器文化有密切关系的磨制平肩斧、铤和不对称刀斧（靴形斧）系统。前者的覆盖范围主要包括与川西高原相连接的整个滇西、滇西北及滇中偏北地区；后者的覆盖范围则主要包括滇东南、滇南及滇南偏西地区^①。倘若上述认识不谬，则意味着新石器时代云南境内大体存在着两种文化面貌的人群系统：一个是与北部黄河上游甘青地区及四川西部在文化上存在切密渊源关系的人群系统，另一个则是在文化上与我国东南沿海有密切关系的人群系统。这一情况与《华阳国志》中“南中在昔，盖夷、越之地”的记载有惊人契合之处。前一人群系统大体可与后来史籍中被称作“夷”的人群相对应，后一人群系统则可与史籍中所称的“越”的人群相对应。二者不仅在分布地域上大体吻合，更重要是在族系渊源上完全对应。学术界一般认为，藏缅语民族的起源同黄河上游甘青地区关系密切^②，当是从甘青地区经川西高原逐渐南下进入至今云南地域的。故云南新石器文化所反映的与黄河上游甘青地区及四川西部存在密切关系的人群系统，显然同后来史籍中被称作“夷”的人群有直接渊源关系，这同时也证明，“夷”应属藏缅语民族系统^③。对“越”之人群，学

① 王大道：《再论云南新石器时代文化的类型》，载《西藏考古》第1辑，四川大学出版社1994年版，第104页。

② 参见戴庆厦：《关于我国藏缅语族系属分类问题》，载戴庆厦《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社1990年版，第429--430页；吴安其：《汉藏语同源研究》，中央民族大学出版社2002年版，第67-70页。

③ 参见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。

术界将其归入百越民族系统，并认为其起源与我国东南沿海关系密切^①，所以，云南新石器文化中所反映的与我国东南沿海有密切关系的人群系统当与史籍所称的“越”（“濮”、“獠”）之人群有直接渊源关系。这同样也证明南中之“越”当属百越民族系统。故由云南新石器时代文化的面貌及内涵，我们可以得出这样的认识：以今云南为中心的南中地域主要为“夷”、“越”两系人群并非形成于汉晋时期，此格局的起源甚早，从目前的材料看至少在新石器时代后期已经基本形成。

（原载《民族研究》2006年第1期）

^① 参见陈国强等：《百越民族史》，中国社会科学出版社1988年版。

魏晋时期的“氐叟”与“叟”辨析

“叟”作为一个有关西南夷的群称谓乃出现于魏晋六朝时期的史籍，并主要见于《华阳国志》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》等书。汉代成书的《史记》、《汉书》有关西南夷人群的记载中均未出现“叟”这一人群称谓。有关“叟”到底是一个什么样的人，目前学术界看法不一，或认为是今白族的先民^①，或认为“夷”系民族^②，或认为是指塞种人^③。但在目前学术界对“叟”这一人群的认识与讨论中却存在一个较明显的偏差：一些学者将“叟”这一人群类别称谓与同时期《华阳国志》中所记的“氐叟”相互等同和混淆。如王叔武先生认为：“叟人又分为氐叟、斯叟、青叟和叟四种，通称之为叟”，“‘氐叟’亦可通称之为‘叟’。”^④方国瑜先生也提出：“叟即叟字，《说文》：‘叟或从人作叟’。叟为

① 马曜：《汉晋时期白族先民族名的演变——略论人消失与叟人和爨人出现的原因》，载《云南社会科学》1997年第4期。马曜：《汉晋时期白族先民族名的演变——略论人消失与叟人和爨人出现的原因》，载《云南社会科学》1997年第4期。

② 王叔武：《白族源于滇楚、叟、爨考述》，载《云南社会科学》1988年第3期。

③ 蒙默：《说“叟”》，载《思想战线》1992年第2期。

④ 张增祺：《说“嵩”》，载《凉山彝族奴隶制研究》1982年第1期。

氏羌种类，故称氏叟。”^① 童恩正先生认为：“叟在作专称时即斯叟；作泛称时又多与氏相联系，故我们有充分理由推测，徙（斯）应为氏族，属于土著一类。”^② 由于将“氏叟”与“叟”等同，于是就往往得出“叟”这一人群属于氏羌系统且属氏人之结论。那么，史籍所记的“氏叟”与“叟”是否等同？二者的内涵是否一致？本文拟就此问题作一初步讨论。

—

“氏叟”作为一人群称谓的记载仅现于《华阳国志》中，且主要见于《大同志》和《汉中志》两志。“氏叟”一词在《华阳国志》中凡十一见，据今《华阳国志》廖寅刻题襟馆本，九处均作“氏叟”，而有两处作“氏叟”，即有两处的“叟”字未加单人旁。作“氏叟”两处记载均见于《大同志》，其一：“能送六郡大姓阎、赵、任、杨、李、上官及氏叟梁、寔、符、隗、董、费等首百匹。”其二：“略阳、天水六郡民李特，及弟庠，阎式、赵肃、何巨、李远等及氏叟、青叟数万家，以群土连年军荒，就谷入汉川，诏书不听入蜀。”这两处作“氏叟”的记载，据笔者查阅廖本之前的刻本如元丰、钱、刘、李、《函》等各旧本实际上均作“氏叟”，而只有廖本将这两处变为了“氏叟”^③，而据廖本其余九处均作“氏叟”看，这两处很可能是出自传抄和或刻印之误。所以，我们可以认为，《华阳国志》中凡与“氏”连用的“氏叟”一词均带单人旁，即均作“氏叟”。

需要注意的是，《华阳国志》中还同时出现有关于“叟”这一

① 方国瑜：《方国瑜文集》，云南教育出版社2001年版，第240页。

② 童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社1998年版，第102页。

③ 任乃强：《华阳国志校补图注》“前言”，上海古籍出版社1987年版。



人群称谓的记载。此“叟”既不加单人旁也不与“氐”联用，一般多单独使用，但有时也与“夷”联用称作“夷叟”或“叟夷”，同时也有“斯叟”、“苏祈叟”、“青叟”等。

这就提出一个问题：为什么《华阳国志》作者常璩在同一本书中涉及人群称谓时分别使用了“叟”和“叟”两个不同的字？即与“氐”联用的“氐叟”一律用带单人旁的“叟”，而在非与“氐”联用的则一律使用不带单人旁的“叟”呢？这其中的用意与玄机何在？“叟”和“叟”是否是指同一回事？抑或两者间有截然的差别？这实有进一步考察与甄别之必要。

首先，从《华阳国志》的记载中我们可以清楚地看到，被称作“氐叟”的人群主要是分布在武都、天水、略阳、阴平四郡。《华阳国志·大同志》记：“（元康）八年……略阳、天水六郡民李特，及弟庠，阎式、赵肃、何巨、李远等及氐叟、青叟数万家，以群土连年军荒，就谷入汉川，诏书不听入蜀。益州敕关禁之。而【户曹】（侍御史）李苾开关放人蜀，布散梁州及三蜀界。”从这段记载可知，氐叟乃主要居于天水（今甘肃天水西南）、略阳（今甘肃秦安东南）等郡^①晋时因不堪“连年军荒”而大量随李特、李庠逃荒入蜀。《华阳国志·汉中志》记：“阴平郡……人民刚勇，多氐叟。”又记：“武都郡……有麻田、氐叟，多羌戎之民。有瞿堆百顷，势险，氐叟常依之叛。……魏益州刺史天水杨阜治此郡，阜以滨蜀境，移其氐叟于汧、雍及天水、略阳。”可见，氐叟的分布主要在今川北、甘南和陕西南一带，包括涪江、白龙江及渭河

^① 《晋书》卷14《地理志》记“天水郡，汉武置，孝明改为汉阳，晋复为天水”，统上邦、冀、始昌、新阳、显新、成纪六县；“略阳郡本名广魏，泰始中更名焉”，统临渭、平襄、略阳、清水四县。以上二郡辖地主要在今渭水中游地区（见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第448页）。

中游地区，大体为今四川绵阳以北、甘肃天水以南及陕西汉中之区域。此外不见其他地区存在有“氐叟”的记载。

那么，被称作“叟”的人群又主要分布于哪些区域？从相关记载看，“叟”主要集中地分布于越嶲郡一带^①。《后汉书·南蛮西南夷传》记：“永平元年，姑复夷叛，益州刺史发兵讨破之，斩其渠帅，传首京师。后太守巴郡张翕，政化清平，得夷人和。在郡十七年，卒，夷人爱慕，如丧父母。苏祈叟二百余人，贡牛羊送丧，至翕本县安汉，起坟祭祀。诏书嘉美，为立祠堂。”苏祁为汉越嶲郡所辖之县，地在今西昌礼州，说明越嶲郡苏祁县分布有叟人。《华阳国志·蜀志》记：“章武三年，越嶲叟大帅高定元称王恣睢，遣都督李承之煞将军梓潼焦璜，破没郡土。丞相亮遣越嶲太守龚禄住安上县，遥领太守。”《华阳国志·李特志》：“泰宁元年，越嶲斯叟反，攻围任回及太守李谦。遣【其】征南费黑救之。……咸和元年夏，斯叟破。”可见所谓“斯叟”和“苏祈叟”均存在于越嶲境内。《三国志·张嶷传》亦载：“越嶲郡自丞相亮讨高定之后，叟夷数反，杀太守龚禄、焦璜，是后太守不敢之郡，只住安上县，去郡八百余里，其郡徒有名而已。”高定元既被称作“越嶲叟大帅”，当是越嶲叟人首领无疑，说明叟是越嶲的主要势力。

除越嶲郡外，“叟”在南中地区也有分布。《华阳国志·南中

^① 《汉书》卷28《地理志》记：“越嶲郡，武帝元鼎六年开。莽曰集嶲。属益州。户六万一千二百八，口四十万八千四百五”，领县十五：邛都县（今西昌一带）、灵关道（今甘洛县一带）、台登县（今冕宁县一带）、定笮县（今盐源、攀枝花、木里及云南宁蒗县一带）、会无县（今会理县一带）、笮秦县（今冕宁、盐源交界一带）、三绛县（今攀枝花一带）、苏示县（今西昌礼州一带）、邛县（今甘洛县一带）、卑水县（今宁南或美姑县一带）、大笮县（今攀枝花盐边一带）、青蛉县（今云南大姚县一带）、姑复县（今云南永胜县一带）、瀾街县（今云南永善县一带）、遂久县（今云南丽江一带）。另参见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第209—216页。



志》记：“夷人大种曰昆、小种曰叟。”这意味着就南中夷人而言，大的部落是昆明，小的部落是叟。《华阳国志·南中志》载：“褒因【煞】〔杀〕颇为乱。益州夷复不从闾，闾使建宁孟获说夷叟曰：‘官欲得乌狗三百头、麋前尽黑，螭脑三豆斗，【断】〔斫〕木构三丈者三千枚，汝能得不？’又记：“（建宁）郡久无太守，功曹周悦行郡事，轻敏，不下其板。逊至，怒，杀悦。悦弟秦臧长周曷，合夷叟谋：以赵涛父混昔为建宁，有德惠，欲杀逊树涛。逊诛之，并杀涛。夷晋莫不惶惧。”又云：“味县，……夷叟有明月社，夷晋不奉官，则官与共盟于此社也。”从益州夷人亦被称作“夷叟”来看，益州一带显然也分布有“叟”。秦臧在今禄丰、富民一带，味县在今曲靖，均位于今昆明市的西北和东北一带。由此判断，当时南中自滇池以东北的区域亦分布有“叟”。《史记·西南夷列传》记：“滇王者，其众数万人，其旁东北有劳浸、靡莫，……元封二年，天子发巴蜀兵击灭劳浸、靡莫，以兵临滇。滇王始首善，以故弗诛。”《华阳国志·南中志》在记述这段史实时作了一个改动：“元封二年，叟反，遣将军郭昌讨平之。因开为郡，治滇池上，号曰益州。”这里，常璩将元封二年所征之“劳浸、靡莫”改为了“叟”。^①说明滇之东北有“叟”。1936年，云南昭通洒鱼河边古墓中掘出铜印一顆，为正方驼纽，上刻“汉叟邑长”款文。^②据叶其峰先生考证，东汉以来所赐少数民族印章“绝大多数用驼纽，少数兽纽和蛇纽”、“王侯以下印首字为‘汉’，官名前大多署族名”，^③此印出土于昭通，印证了滇东北区域存在

① 方国瑜：《彝族史稿》，四川民族出版社1984年版，第18页。

② 尤中：《中国西南的古代民族》，云南人民出版社1979年版，第46页。

③ 叶其峰：《汉晋少数民族所用印文通考》，载《古玺印与古玺印鉴定》，文物出版社1997年版。

有“叟”人。

由上可知，在东汉魏晋时期，史籍所记的“叟”人主要分布在以越嶲郡为中心的区域。汉代越嶲郡所辖地域甚广，据《汉书·地理志》记载，越嶲郡所领 15 县，大体以今西昌邛海为中心，北起甘洛，南面包括今四川攀枝花地区，西面则包括了今川、滇交界的永胜、华坪、大姚、永仁、盐边一带乃至丽江部分地区^①。至蜀汉时诸葛亮南征之后，对越嶲郡所辖范围进行调整，“改益州为建宁……移治味县。分建宁、越嶲置云南郡”^②，这样原越嶲郡所领的永胜、华坪、大姚、永仁一带均划归南中之云南郡。不过，从以上记载可看到，在东汉魏晋之时，南中的“叟”不仅分布于滇池东北的味县（今曲靖）、昭通一带，在滇池西北方向今禄丰、富民一带也有分布，这说明南中“叟”的分布实际上已与滇相邻。

由上可见，“氐叟”与“叟”的分布截然不同，前者是分布于今川北及甘南、陕西南一带，后者则主要分布于今川西南的今凉山州及云南北部地区。

二

“氐叟”与“叟”除分布地域不同外，还有另一个重要差别，即两者所指称的人群分别属于不同的族系类别。

“氐”本身系一民族类别称谓。“氐”见于文献记载的时间较早，且常与“羌”并用，有学者认为“氐”是从羌人中分化出来的

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社 1987 年版，第 209—216 页。

② 同上书，第 241 页。



一支，或以为“氐”系为“低地之羌”^①。《诗经·商颂》云：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”《荀子·大略篇》记：“氐羌之虏也，不忧其系垒也，而忧其不焚也。”《山海经·海内南经》载：“氐人国在建木西，其为人，人面而鱼身，无足。”《吕氏春秋·恃君篇》亦记：“氐羌、呼唐，离水之西”。有学者认为“氐”至迟在战国末年已经为中原人所知晓^②。《史记·西南夷列传》亦云：“自冉駹以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。”“氐类”是司马迁所叙西南夷九大部落中唯一明确给出其族系的人群，可见司马迁对“氐”这一族群类别十分熟悉。就此背景言之，既然称“氐僊”，就显然应与“氐”相关，故“氐僊”当指“氐类”人群似无问题。这一点，从“氐僊”的分布也可得到证实。前已提到，史籍中被称作“氐僊”的人群主要是分布在天水、略阳、武都、阳平四郡，其范围大体为今四川绵阳以北、甘肃天水以南以及陕西汉中这一区域。需要指出的是，“氐僊”的分布区域恰好也是古氐人的中心分布区。据学者研究与考证，陇右的成州、武州为古氐的分布中心，阴平、武都一带均为古氐的原始居地^③，也就是说，“氐僊”的分布恰好与“氐”的分布相重合。这已能充分说明，所谓“氐僊”必是指“氐类”人群，应属氐人。

而分布于越嶲郡和南中一带的“叟”，按照文献记载则属“夷人”或“夷种”。“夷”系为汉代西南夷中一个大的族群类别^④。

① 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社1985年版，第51页。

② 杨铭：《氐族史》，吉林教育出版社1991年版，第17页。

③ 马长寿：《氐与羌》，广西师范大学出版社2006年版，第10页。

④ 参见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。石硕：《汉代西南夷之“夷”的语境及变化》，载《贵州民族研究》2005年第1期。石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社2001年版。

《华阳国志·南中志》云：“夷人大种曰昆，小种曰叟，皆曲头，木耳环，铁裹结。无大侯王，如汶山、汉嘉夷也。”在《华阳国志》中，“夷”明显是作为一个人群类别称谓而存在，这一点甚为明确，《华阳国志》卷3《蜀志》：“笮，笮夷也。汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嵩曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”又记：“南中在昔，盖夷、越之地。”《后汉书》的记载中也是如此，其《南蛮西南夷传》记：“冉骹夷者，武帝所开，元鼎六年，以为汶山郡。……其山有六夷七羌九氏，各有部落。”可见，在《华阳国志》和《后汉书》中，“夷”乃是一个与“氏”、“羌”、“越”相并列的人群类别称谓。所以，根据“夷人大种曰昆、小种曰叟”的记载，“叟”当属“夷人”或“夷种”之系统无疑。也就是说，“叟”应是属于“夷”这一大的人群系统之下的一个较小的人群支系^①。“叟”属“夷”或“夷种”，在《华阳国志》、《后汉书》和《三国志》中的关“叟”的记载中也可得到进一步证实，上述史籍在提到“叟”时多出现“夷叟”或“叟夷”并称的记载，《华阳国志·南中志》：“元封二年，叟反，遣将军郭昌讨平之。”《后汉书·光武帝纪》注引《华阳国志》云：“武帝元封二年叟夷反。”《三国志·张嶷传》：“初，越嵩郡自丞相亮讨高定之后，叟夷数反。”《华阳国志·南中志》云：“益州夷复不从阇，阇使建宁孟获说夷叟曰：‘官欲得乌狗三百头、膺前尽黑，蟠脑三豆斗，【断】〔斫〕’

① 按照《华阳国志》和《后汉书》记载，当时在西南地区“夷”这一人群系统甚为庞大，被明确地以“夷”相称的人群或部落计有：“邛都夷”、“笮都夷”、“冉骹夷”、“昆明夷”、“白狼夷”、“哀牢夷”、“哀牢夷”、“摩沙夷”等，除以上这些大的夷人部落外，还出现了不少地方性或较小的夷人部落名称，如“旄牛夷”、“青衣道夷”、“姑复夷”、“卷夷大牛种”、“蜀郡三襄种夷”、“郡徼外夷大羊等八种”、“徼外三种夷”，等等。诸参见石硕：《汉晋时期南中夷、越辨析》，载《民族研究》2006年第1期。



木构三丈者三千枚，汝能得不？’夷以为然，皆从闾。”又记：“悦弟秦臧长周昂，合夷叟谋。”从以上记载看，无论是“叟夷”还是“夷叟”，实际上均是指“叟”一类人群，这也足证叟人确为“夷”类或“夷种”。

可见，“氐叟”属于“氐”，而“叟”属于“夷”，二者乃分别属于不同的人群类别。

三

综上所述，我们可以看到，“氐叟”与“叟”尽管均是魏晋六朝时期的人称类别称谓，但二者之间至少存在以下两个明显区别：

1. 两者所指称人群的分布区域完全不同；
2. 两者所指称人群分别属于不同的族系类别。“氐叟”即“氐”，“叟”属“夷”或“夷种”。

或许正是因为“氐叟”与“叟”所指称的人群对象与内涵完全不同，常璩在《华阳国志》一书中为明确地区分两者，故对“氐叟”特用加单人旁的“叟”，而对于非与“氐”相连则通作不加单人旁的“叟”。

很显然，所以有学者产生“氐叟”即“叟”的误解，其根本原因在于古代“叟”可通“叟”。《玉篇·人部》：“叟，老也，与叟同。”《说文》：“叟或从人作叟。”但“叟”通“叟”，显然只是就“叟”或“叟”用于指称“老人”之本意而言，若具体到魏晋六朝时作为特定之人群称谓“叟”和“氐叟”而言，情况显然就另当别论，必须从史籍记载中“叟”、“氐叟”的具体语境及内涵出发作具体的分析，才能得出正确的判断。

此外，在“氐叟”与“叟”的区别还有一个问题值得讨论：

既然“叟”与“氏”均是较明确的人群类别称谓，那么“氏叟”中的“叟”之具体含义是什么？当作何理解？笔者认为，此“叟”显然与“叟”与“氏”不同，它并非是一个人群类别称谓，从史籍记载之语境看，此“叟”的含义很可能正是使用“叟”字之本意，即用以指称“老人”及由此所派生的指称有威望地位者的一个称呼。尽管就指称老人而言“叟”可通“叟”，但一般指称老人主要用“叟”。《左传·宣公十二年》：“赵叟在后。”杜预注：“叟，老称也。”《康熙字典》注：“叟，老称。”《玉篇·人部》亦云：“叟，老也。”就此背景而言，“氏叟”一词就很可能是指氏人中有地位有威望者。《华阳国志·大同志》云：“能送六郡大姓阎、赵、任、杨、李、上官及氏叟梁、窦、符、隗、董、费等首百匹。”梁、窦、符、隗、董等皆为氏族大姓，当时氏族之代表人物符坚、隗伯、董胜、窦冲等人均出自此类大姓^①。此记载特在这些氏族大姓前冠以“氏叟”的称呼，表明“氏叟”当指氏人中梁、窦、符、董等大姓及代表人物，故“氏叟”一词当时很可能氏族上层中占有部曲和财富的豪帅大姓的代称。事实上，“氏叟”一词在《华阳国志》的记载中常冠于氏人豪帅大姓首领之前，《华阳国志·汉中志》记：“〔元康六〕【八】年，氏叟齐万年反”、“氏叟杨濮”。又记：“永嘉初，天水氏叟杨茂搜率种人为寇。”这里的“氏叟”均具体用以指称氏人首领。而《华阳国志》所用的“氏叟”一词在《晋书》的记载中则变成了“氏帅”或“氏王”。《晋书·孝惠帝纪》载：“秦雍氏、羌悉叛，推氏帅齐万年僭号称帝，围涇阳”；《晋书·天文志下》载：“六年六月丙午夜，有枉矢自斗魁东南行……一曰，氏帅齐万年反之应也”；《晋书·孟观传》曰：“氏帅齐

① 马长寿：《氏与羌》，广西师范大学出版社2006年版，第64—65页。



万年反于关中，众数十万，诸将覆败相继”；《晋书·张光传》云：“（张）光乞师于氐王杨茂搜，茂搜遣子难敌助之”。值得注意的是，对于氐人首领杨茂搜，《华阳国志》称“氐叟杨茂搜”，而《晋书》则称“氐王杨茂搜”，这说明《华阳国志》所用“氐叟”的含义实与“氐帅”、“氐王”同义。所以，“氐叟”之“叟”是特指氐人中有威望有地位的首领应无疑义，这当是由原用以指称“老人”的“叟”之本意的一种衍生与发展。不过，以上所言乃是“氐叟”一词之缘起及通常的意义，古人在对许多称谓的实际使用中却常加以泛化，如“氐叟”一词亦可用作“氐人”的泛称，如“氐叟、青叟数万家”即属此类。

关于“氐叟”一词，有两个背景值得注意：一、在《华阳国志》中被称作“氐叟”的氐人首领杨茂搜于296年建立前仇池国（公元296—371年），其生活的时代大体与常璩同时^①。二、“氐叟”一词仅仅出现于由蜀人常璩所撰之《华阳国志》一书，而在其后成书的《晋书》（撰于唐代）等史籍中“氐叟”一词则变成了“氐帅”、“氐王”。从这两个背景来看，“氐叟”一词很可能是缘于魏晋时同时期蜀地之人对蜀之北氐人地方部落首领的一个特定称谓，是出自蜀地之人的一个俗称。蒙文通先生也以为：“叟者为蜀所旧名。”^②这或许正是“氐叟”一词仅见于由同时代蜀人常璩所撰之《华阳国志》的原因。

[此文系与陈东合著，原载《云南民族大学学报
（哲学社会科学版）》2007年第5期]

① 任乃强：《华阳国志》校补图注“前言”，上海古籍出版社1987年版。

② 蒙文通：《与缪赞虞君论汉后西南民族北徙书》，载《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第447页。

“蜀曰邛”：古蜀国的邛人及 相关问题探讨

邛人为汉代西南夷人群中的一支，又称“邛都夷”。按《史记》、《汉书》和《后汉书》记载，“邛都夷”系分布于越嶲郡境内。然《华阳国志·蜀志》中却出现一条颇费解的记载，称“蜀曰邛”。对这一明显相抵牾的记载，目前学界几乎甚少涉及，亦未引起充分重视。那么，“蜀曰邛”是否成立？此问题看似很小，实关系重大，它不仅对搞清邛人的来龙去脉甚重要，且可能为我们认识早期蜀人族系成分提供一个新的切入点。本文试就“蜀曰邛”的记载及相关问题作一探讨。

—

“夷”为汉代西南夷中一个大的人群类别^①。《华阳国志·南中志》记：“夷人大种曰昆，小种曰叟”，此记载既出自《南中志》，当

^① 参见蒙默先生：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期；石硕：《汉代西南夷之“夷”的语境及变化》，载《贵州民族研究》2003年第1期；石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社2001年版。



系针对南中“夷人”而言。但关于“夷”人，《华阳国志·蜀志》还有一段十分重要的记载：“笮，笮夷也。汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嶲曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”这是对分布于西南夷地区的“夷”系人群的一个总叙。此记载按语意直译应为：汶山郡的夷人曰“夷”（应指“冉駹夷”），南中的夷人是“昆明”，汉嘉、越嶲一带的夷人是“笮”，蜀地的夷人是“邛”，他们皆属“夷种”之人群。

但这段记载中令人费解的是“蜀曰邛”一语。《史记·西南夷列传》在记叙西南夷最大的几个部落时提到有“邛都”^①，并明确记载：“自滇以北君长以什数，邛都最大。”《汉书》的记载与《史记》同。《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“邛都夷者，武帝所开，以为邛都县。无几而地陷为汙泽，因名为邛池，南人以为邛河。后复反叛。元鼎六年，汉兵自越嶲水伐之，以为越嶲郡。”汉代开邛都夷所设的邛都县即今四川昌都，为越嶲郡之郡治所在。所谓“邛池”即今西昌邛海，此地理标志异常明显，说明邛都夷恰好位于滇之北。故汉代邛都夷主要分布于以今西昌为中心的越嶲郡地域应无问题。既然如此，那么又如何理解“蜀曰邛”的记载？这颇令人困惑。蒙默先生曾提出：“‘蜀曰邛’一语不确”^②，认为系一误记。但值得注意的是，蒙文通先生却提出了另一个大胆的看法，认为：“《常志》（指《华阳国志》——引者）说‘临邛县，本有邛民，秦始皇徙上郡〔民〕实之。’《汉志》严道：‘邛来山，邛水所出’，这是邛民的区域。……由《西南夷列传》看来，邛是越

① 《史记·西南夷列传》所记“西南夷君长以什数”最大的几个部落为：夜郎、滇、邛都、嵩、昆明、徙、笮都、冉駹、白马，并称它们皆“巴蜀西南外蛮夷”。

② 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。

嶺郡，雒在沈黎郡（即汉嘉郡），可能是临邛的邛民南徙越嶺去了。”^①不过，蒙文通先生仅提出这一看法，未作进一步论证。

笔者以为，蒙文通先生的看法乃有所依据且十分重要。倘此看法成立，对古蜀人与西南夷的关系将带来新的认识与理解。那么，蒙先生的看法是否成立？这尚有必要作进一步探讨。

有两个理由使我们难以作出“蜀曰邛”系一误载的认定：第一，《华阳国志·蜀志》记“临邛县，本有邛民”，《汉书·地理志》记蜀严道有“邛来山，邛水所出”，由蜀地“本有邛民”且有“临邛”、“邛来山”、“邛水”等不少以“邛”命名的地名、山名和水名来看，蜀地本有邛人应无问题。第二，就史料背景而言，“蜀曰邛”的记载非出自《史记》、《汉书》、《后汉书》等中原史家的著作，而独出于常璩所撰的《华阳国志》一书。常璩为蜀人，其对蜀地之历史、掌故及传说的了解自然当在中原史家之上。以此言之，其对蜀地人群面貌的记述发生错误的概率显然甚小。

假如“蜀曰邛”的记载不谬，那么此记载所反映的就可能是一种年代较早、较古老的情形。有一个背景需要考虑，《史记》所记邛都夷的分布位置是在汉武帝时代（以汉武帝设置越嶲郡的元鼎六年计为公元前111年），而《华阳国志·蜀志》所记蜀地之临邛县“本有邛民”的年代和语境则显然是指公元前316年秦灭蜀之前后，两者在时间上相差了200余年。在这200余年中邛人的分布发生改变即如蒙文通先生所言“临邛的邛民南徙越嶲去了”的可能性显然不能排除。从此背景看，“蜀曰邛”的记载所反映的蜀地“本有邛民”完全可能是秦灭蜀以前或灭蜀之际的情况。由

^① 蒙文通：《巴蜀史的问题》，载《蒙文通文集》第二卷《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第212页。



此看来，“蜀曰邛”极可能是常璩采自蜀地旧说形成的一个记载。

其实我们稍加留意，不难发现许多显示“邛”与蜀有密切关联的史实线索。《华阳国志·蜀志》“临邛”条记：“临邛县，郡西南二百里。本有邛民。秦始皇徙上郡〔民〕实之。”刘琳认为，临邛县“故城即今邛崃县治”，“辖今邛崃、蒲江、大邑三县地”^①，其地紧邻蜀之成都，由“本有邛民”一语，可知临邛县在“秦始皇徙上郡〔民〕实之”以前的主要居民本为“邛民”，这是邛人曾分布于蜀地且紧邻成都的确凿证据。

《华阳国志·蜀志》又记：“赧王五年，仪与若城成都，周迴十二里，高七丈。郫城，周迴七里，高六丈。临邛城，周迴六里，高五丈。”周赧王五年为公元前310年，其时正值秦灭蜀后不久，筑此三城显然是为了加强秦对蜀地的控制并防止原蜀国居民的反叛。从此三城中包括临邛来看，临邛在原蜀国疆域内显然处于较中心的位置，其重要性几与成都、郫城（今郫县）相当。既然临邛之地“本有邛民”即原为邛民所居，则蜀国中心区域有邛人当无疑义。《后汉书·郡国志五》注引《华阳国志》佚文云：“邛崃山本名邛笮，故邛人、笮人界也。”又云：“旄，地也，在邛崃山表。邛人自蜀入，度此山甚险难，南人毒之，故名邛崃。”此处所言“邛来山”系指横亘于今汉源与荣经两县之间的大相岭^②。这里需要注意的是一“故”字，它意味着邛崃山“本名邛笮”且曾作为“邛人、笮人界”乃是“过去”即较久远之情形。此记载很能

① 参见刘琳：《〈华阳国志〉校注》，巴蜀书社1984年版，第245页。

② 《旧唐书·地理志》云：“荣经，汉严道县地。武德三年，置荣经县。县界有邛来山。”唐武德三年所设荣经县大体与今荣经县相当。可知大相岭不仅是今荣经县境内唯一最大、最高之山，同时此山也恰好位于荣经县之西南界，并以此山与南面的汉源县成自然分界。以此可知，这里所说荣经“县界有邛来山”，所指正是今之大相岭。

说明邛人早先的分布。按临邛县在大相岭之北且“本有邛民”以及荊人的分布中心更靠近汉代汉嘉郡与越嶲郡交汇地区来看^①，则以邛崃山为界的邛人、荊人的分布就应当是山之北为邛人分布区，山之南为荊人分布区。这一点由“邛水”一名可得到印证。《汉书·地理志》记：“邛来山，邛水所出，东入青衣。”《旧唐书·地理志》亦记：“邛水，出严道（汉县名，武德时改为‘荣经县’）邛来山，入青衣江。”邛水既发源于荣经（即汉之严道县）之邛来山，可知“邛水”即指今发源于大相岭的荣经河，荣经河发源于大相岭北麓，自南向北汇入青衣江^②。“邛水”显然因邛人得名，邛水既然是从邛来山北麓发源并向北汇入天泉河，再流入青衣江，此亦足证邛人的分布区域应在邛崃山（大相岭）以北。任乃强《华阳国志·蜀志》“严道”条记：“秦开邛来道，置邮传，属临邛。”邛来道经严道县（今荣经县）且所置邮传既然归临邛县管辖，亦证明邛人当分布在邛来山之北。正因为过去邛人、荊人是以邛崃山为界，北“邛”南“荊”，毗邻而居，故史籍记载中也常以“邛荊”并称^③。

二

有一个现象值得注意，原蜀国地域存在一种大石文化。《华阳

① 参见石硕：《汉代的“笮夷”、“旄牛徼外”与“徼外夷”——论汉代川西高原的“徼”之划分及部落分布》，载《四川大学学报》2004年第4期。

② 任乃强先生指出：“今荣经河，在《汉志》为邛水，出邛来山北麓，经县城下，北贯峡道，合和水（天全河），东至飞仙关，入青衣江。”见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第201页。

③ 如《汉书·西南夷两粤朝鲜传》记：“蜀人司马相如亦言西夷邛、荊可置郡。使相如以郎中将往谕，皆如南夷，为置一都尉，十余县，属蜀。”



《国志·蜀志》记蜀帝开明之时：“时蜀有五丁力士，能移山，举万钧。每王薨，辄立大石，长三丈，重千钧，为墓志。今石笋是也，号曰筍里。”又记开明时：“乃遣五丁之武都担土，为妃作冢，盖地数亩，高七丈，上有石镜。今成都北角五担是也。……其亲埋作冢者，皆立方石以志其墓。成都县内有一方折石，围可六尺，长三丈许。去城北六十里曰毗桥，亦有一折石，亦如之。长老传言：五丁上担土担也。”章樵注《蜀都赋》引《蜀王本纪》曰：“蚕丛始居岷山石室中。”《华阳国志·蜀志》记蚕丛“死作石棺石椁，国人从之”。从“辄立大石……为墓志”、“皆立方石以志其墓”和蚕丛“死作石棺石椁”等记载看，蜀地的大石文化当主要与墓葬相关。古蜀国的大石遗迹在后来仍较多得到保留，如成都即有“石笋”、“五块石”、“支矶石”、“石镜”、“五丁担”、“天涯石”等^①。故童恩正先生认为：“在古蜀国留下的文化遗迹中，最引人注意的是‘大石遗迹’。”^②值得注意的是，在汉代属越巂郡范围的安宁河流域，即今凉山彝族自治州的冕宁、喜德、西昌、德昌、米易、越西、普格等县一带，也普遍存在一种以巨石垒砌的墓葬，考古学上称“大石墓”^③。其特点是“两侧与后壁用长方形巨石竖立为墓壁（也有用小块石头垒砌墓壁者），前端为墓门，用碎石垒砌封闭。整个墓室为狭长方形，顶部用数块巨石覆盖”^④。大石墓所使用巨石重

① 郑德坤：《四川古代文化史》，巴蜀书社2004年版，第33—42页。

② 童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社1998年版，第69页。

③ 有关大石墓的出土情况，参见西昌地区博物馆、冕宁县文化馆：《冕宁县三块石大墓清理发掘简报》，载《凉山彝族奴隶制研究》1978年第2期；四川省金沙江渡口西昌段安宁河流域联合考古队：《西昌坝河堡子大石墓发掘简报》，载《考古》1976年第5期。有关研究情况参见杨哲峰：《近二十六年来西南地区“大石墓”的研究综述》，载《中国史研究动态》2001年第4期。

④ 刘弘文：《川西南大石墓与邛都七部》，载《文物》1993年第3期。

量可达六七吨以上。关于大石墓所属人群，学术界虽有笮人说^①、孟高棉民族说^②等，但目前主流观点却多认为与邛都夷有关，应为邛人的墓葬^③。因为大石墓的分布不但与邛都夷大体吻合，且墓中多发现铜发笄、铜镰、稻谷痕迹^④，也与《史记·西南夷列传》所称邛都夷“魑结，耕田”的特征相符。

这样，我们在蜀地与越嶲境内就看到以下两个耐人寻味的事实：

第一，根据记载，两地均有“邛”人存在；

第二，两地均存在一种主要与墓葬相关的大石文化遗存。

倘若今川西南的大石墓确为邛人的遗留，那么很大程度上我们有理由认为：古蜀地的大石遗迹也极有可能与“本有邛民”和“蜀曰邛”的邛人相关。从这一意义上说，川西南邛都夷地区普遍发现大石墓可能揭示了一个事实，即蜀地的大石文化遗迹可能与邛人相关。童恩正先生认为：川西南的大石墓所体现的崇拜大石的习俗，“显然是受了其邻近的蜀族的影响”^⑤。这是一个很有见地也很谨慎的判断。但此判断已隐含一个前提：蜀地的大石文化在年代上应早于川西南的大石墓。这就意味着川西南的大石文化及观念有可能是由蜀地传播而去。而这种传播又极可能是由蜀地邛

① 唐嘉弘：《试论四川西南地区大石墓的族属》，载《考古》1978年第5期。

② 张增祺：《西南地区的“大石墓”及其族属问题》，载《考古》1987年第3期。

③ 参见林向：《大石墓族属的再议》，载《凉山彝族奴隶制研究》1980年第1期；李绍明：《邛都夷与大石墓的族属问题》，载《西南民族学院学报》1981年第2期；刘弘文：《川西南大石墓与邛都七部》，载《文物》1993年第3期。童恩正虽同样认为大石墓与邛都夷有关，但却将邛都夷归入濮人系统，见童恩正《四川西南地区大石墓族属试探——附谈有关古代濮族的几个问题》，载《考古》1978年第2期。

④ 参见刘世旭：《凉山的考古与民族》，载《四川文物》1992年第4期。

⑤ 童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社1998年版，第69页。



人的南迁所致。

从蜀地有“临邛县”且“本有邛民”和“蜀曰邛”等记载看，蜀地原有邛人是一个不争的事实。但问题的关键是，蜀的“邛”人与川西南的“邛都夷”之间究竟是什么关系，二者孰源孰流？川西南的“邛都夷”是蜀邛人南迁而去，还是蜀地邛人是川西南之邛都夷向北发展的一支？抑或蜀地与川西南两地原本均有邛人分布？对这些情况目前均不很清楚。有一点似可确定：蜀地的“邛”人与川西南的“邛都夷”都属于“夷”类。《华阳国志》在总叙“夷”人时云：“蜀曰邛，皆夷种。”越嶲之“邛都”在《史记》、《汉书》中作“邛都”，而在《后汉书》和《华阳国志》的记载中均被明确称作“邛都夷”。故蜀地的“邛”与越嶲之“邛都夷”均同属于“夷”之人群系统当无疑义。那么，越嶲之“邛都夷”与蜀地的“邛”人是否为同一所指？即“邛都夷”是否即是“邛人”？《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“王莽时，（越嶲）郡守枚根调邛人长贵，以为军侯。更始二年，长贵率种人攻杀枚根，自立为邛谷王。”《汉书·西南夷两粤朝鲜传》亦记：“粤（通‘越’——引者）僰夷任贵亦杀太守枚根，自立为邛谷王。”从长贵系“粤僰夷”，举事后又自称“邛谷王”来看，其为越嶲“邛都夷”之首领当无问题。而长贵在记载中被明确地称为“邛人”，由此可见“邛都夷”确为“邛人”。此外，《华阳国志·蜀志》总叙“夷”人时仅说“蜀曰邛”而并未再将“邛都夷”与“邛”人并列，亦说明越嶲之“邛都夷”显然应为邛人。这由邛都夷所在地的湖泊（今西昌邛海）被称作“邛池”亦可得到证明。

三

蜀地的邛人与越嶲邛都夷既然均同为“邛人”，那么二者孰源孰流？据有关记载来看，蜀地存在邛人的年代似乎更为久远。蜀人常璩在总叙“夷”这一人群类别时只言“蜀曰邛”，并不提越嶲之“邛都夷”，这暗示邛人存在于蜀地的历史似应更早。此外，从《华阳国志·蜀志》记“临邛县……本有邛民。秦始皇徙上郡〔民〕实之”之语境看，说明临邛县“本有邛民”当是过去的情形，其潜台词则是在秦始皇之后临邛县“已无邛民”。那么，蜀地的“邛民”到哪里去了？这些迹象说明邛人由蜀地南迁徙至越嶲郡的可能性相当大。在秦灭蜀以后蜀地曾发生过两个重大事件：其一，秦灭蜀以后曾向蜀地大规模移民^①；其二，灭蜀后蜀地人群确曾发生过相当规模的南迁^②。在此大背景下，蜀地邛人的南迁自然完全可能。对于蜀人南迁及所产生的影响及程度，蒙文通先生曾作过如下估价：“《蜀王本纪》说，蜀‘人萌椎髻左衽，不晓文字’，这是古代蜀人的标识。《西南夷列传》说夜郎与滇和邛都

① 秦惠王灭蜀后，曾“以张若为蜀国守……移秦民万家实之”（《华阳国志·蜀志》）。《史记·项羽本纪》：“秦之迁人皆居蜀。”《汉书·高帝纪》注引如淳说：“秦法，有罪，迁徙之于蜀汉。”秦始皇时期向蜀地的移民达到高峰。《史记·吕不韦传》记：“诸嫪毐舍人皆没其家而迁之蜀。”《史记·秦始皇本纪》称嫪毐“舍人夺爵迁蜀四千余家”。《华阳国志·蜀志》记：“秦惠王、始皇，克定六国，辄徙豪侠于蜀。”可见自秦惠王灭蜀到秦始皇在位的百余年中，秦向蜀地移民的数量相当庞大。

② 《史记·三代世表·正义》引《谱记》记蜀：“国破，子孙居姚、离等处。”《史记·三代世表》（褚少孙补）记：“蜀王……至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉。”《水经·叶榆水注》引《交州外域记》还记载蜀王子将兵三万于交趾（今越南北部）建立政权并自称安阳王之事迹，这均表明蜀人南迁规模应相当可观。参见孙华：《蜀人南迁考》，载《成都大学学报》1991年第1期。



‘皆魑结，耕田，有邑聚’，这正是牂柯、益州、越嶲三郡也是椎结，和蜀人同，这就是《汉志》说的与巴蜀同俗。从魑结来看，蜀王的子孙在益州、越嶲也是对的。”^①由蜀地与越嶲均有邛人，邛人皆属“夷”类，而蜀人与邛都夷又皆“魑结”等背景来看，蜀地邛人南迁至越嶲郡的可能性自然不能排除。尽管越嶲邛都夷的“魑结”是否由蜀人南迁所致，目前还尚难确断，但蒙文通先生所提出的蜀人南迁对越嶲及南中一带人群产生的影响及程度显然值得重视。此外，还有一个事实值得注意，即“邛海地陷为湖”传说。范曄《后汉书·南蛮西南夷列传》记：“邛都夷者，武帝所开，以为邛都县。无几而地陷为汗泽，因名为邛池，南人以为邛河。”可见刘宋时的范曄已记“邛海地陷为湖”一说。唐李贤注《后汉书》引李膺《益州记》详述了此传说的具体情节^②，《太平寰宇记》卷75于“邛州临邛县”条下亦录有此传说。“邛池”不但以“邛”名，且邛池一带也正为邛都夷所居，故不少学者认为此传说应与邛人相关，是出自邛人（即邛都夷）的一个传说^③，倘此传说确源于邛人，则很能说明邛人可能并非是邛池地区古老的土

① 蒙文通：《巴蜀史的问题》，载《蒙文通文集》第二卷《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第205页。

② 《后汉书》李贤注引李膺《益州记》云：“邛都县下有一老姥，家贫孤独，每食，辄有小蛇头上戴角在床间，姥怜之，饴之。后稍长大，遂长丈余。令有骏马，蛇遂吸杀之，令因大忿恨，责姥出蛇，姥云在床下，令即掘地，愈深愈大，而无所见。令又迁怒杀姥。蛇乃感人以灵言瞋令：‘何杀我母？当为母报仇。’此后每夜辄闻若雷若风，四十许日，百姓相见咸惊语：‘汝头那忽戴鱼？’是夜方四十里与城一时俱陷为湖，土人谓之为‘陷河’。唯姥宅无恙，迄今犹存。渔人采捕，必依止宿，每有风浪，辄居宅侧，恬静无它。风静水清，犹见城郭楼橹晏然。今水浅时，彼土人没水取得旧木，坚贞，光黑如漆，今好事人以为枕相赠。”

③ 桑秀云：《邛都、笮都、冉駹等夷人的族属及迁徙情况》，载《史语所集刊》第52本。傅光宇：《“陷湖”传说之形式及其演化》，载《民族文学研究》1995年第3期。

著，而应是后来到迁入邛池地区的。因为据地质考察和测定，今西昌邛海实为更新世早期形成的断陷湖，其形成至今已有 200 多万年历史^①。倘邛都夷为世居于此的土著，就不太可能产生此类传说。所以，此传说实际上反映了居住于越嶲邛池一带的邛都夷很可能是后来迁入的人群。从上述迹象看，越嶲一带的邛人由蜀地迁移而来并非没有可能。

不过，目前从考古文化面貌看，川西南大石墓与蜀文化之间仍存在相当距离。如，按照《华阳国志·蜀志》的记载，蜀地以大石作“墓志”和“石棺石槨”等似主要与“王”、“妃”等地位较高的统治上层有关。而川西南的大石墓则普遍为“二次丛葬”，每墓入葬人数从 10 余人到 100 余人不等，最多达 130 余人，同一墓中的人葬者时间不一，几不分男女老幼和高低贵贱，主要呈现一种与氏族血缘相关的“族葬”面貌。从随葬品看，川西南大石墓中所出主要为石器、陶器、铜器和少量铁器，其中以饰品及小件生活用具为大宗，可能多是作为死者随身之物带入。从其随葬品面貌所反映的社会发展程度与蜀地墓葬及遗址所体现文明发达程度尚存在相当距离。

关于川西南大石墓的时代，较为一致的看法是战国至西汉末^②，个别墓的时代晚至东汉初^③，也有学者据碳 14 测定数据推

① 参见彭徐：《四川邛海黄蛱、河蛱、刻纹蛱的分布及消失》，载《西昌师范高等专科学校学报》2002 年第 4 期；林向：《邛海地陷辨》，载《四川大学学报》1977 年第 4 期。

② 童恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》1980 年第 4 期。

③ 在西昌喜德拉克乡轱辘桥的一座大石墓中出土了新莽“大泉五十”。参见刘世旭：《喜德清理的一座大石墓》，载《考古》1987 年第 3 期。



测大石墓的年代上限可达春秋末^①。倘如此，则意味着邛人进入川西南地区的时间很可能是在秦灭蜀以前。刘世旭认为：“关于邛人何时定居于安宁河流域的问题现存史料尚无明确记载，虽如此，但由于《史记·西南夷列传》所反映的主要史实大多限于战国至西汉中叶以前的这一特定时间内，因此邛人至迟早在战国时期就已在西昌等地定居当无疑义。”^②这一判断与大石墓的年代相吻合。其实，从史料提供的背景看，邛人在秦灭蜀以前入踞川西南地区完全可能。《华阳国志·蜀志》记杜宇时蜀的疆域“以褒斜为前门，熊耳、灵关为后户，……以汶山为畜牧，南中为园苑”。蒙文通也认为这当指秦灭蜀以前蜀的疆域^③。秦灭蜀以前蜀国既以“南中为园苑”，则越嶲一带自然在蜀的势力范围之内。《华阳国志·蜀志》还称蜀的疆域“东接于巴，南接于越，北与秦分，西奄峨嵋”，说明在蜀“北与秦分”即蜀与秦并存时，其势力“南接于越”。《华阳国志·南中志》：“南中在昔盖夷、越之地。”既然蜀的疆域曾“南接于越”，意味着南中北部区域均曾被纳入蜀的势力范围，或受蜀的控制^④。秦人称：“夫蜀，西僻之国也，而戎狄之长

① 大石墓的上限年代，据中国社会科学院考古研究所实验室所发表的对普格县小兴场大石墓的放射性碳素测定数据，AM1 和 BM2 的树轮校正年代分为距今 2400 ± 75 年及 2440 ± 85 年，故其上限年代应在战国初。但有学者据一些文化现象推定大石墓的最早年代可至春秋。参见中国社会科学院考古研究所实验室：《放射性碳素测定年代报告（十三）》，载《考古》1985 年第 7 期。童恩正：《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》，载《童恩正文集·学术系列》：《南方文明》，重庆出版社 1998 年版，第 568 页。

② 刘世旭：《凉山上的考古与民族》，载《四川文物》1992 年第 4 期。

③ 蒙文通：《巴蜀史的问题》，载《蒙文通文集》第二卷《古族甄微》，巴蜀书社 1993 年版，第 205 页。

④ 关于南中地区夷、越的分布，参见石硕：《汉晋时期南中夷越辨析》，载《民族研究》2006 年第 1 期。

也。”^①“戎狄之长也”可能正是对蜀的势力范围曾延伸至周边西南夷地区的一个反映。从这一背景而言，蜀地的邛人迁移到越嵩安宁河流域的时间在秦灭蜀以前是完全可能的。

有一点不可否认，川西南大石墓确与蜀地的文化之间存在某些联系。如在大石墓中曾出土有属于蜀式器物虎头带钩。更值得注意的是，川西南大石墓中还出现了以独石作墓志的情形，如西昌月华施家堡子一座未发掘的大石墓墓前至今仍竖有一独石，西昌河西已清理的 M3 墓门前数米处过去也立有一独石^②，显示大石墓同样存在于墓前立独石为墓志的情况，这与《华阳国志·蜀志》所记蜀地“每王薨，辄立大石，长三丈，重千钧，为墓志”和“为妃作冢……皆立方石以志其墓”的情形实同出一辙。这表明蜀地与王侯相关墓葬的大石文化与川西南大石墓之间在使用大石的基本理念与功能方面确有相通之处。此外在川西南大石墓分布区域也发现有蜀人墓葬，如越西县华阳村即出土有蜀式青铜器铜釜、铜釜、铜和巴蜀符号印章等^③。不过，尽管川西南大石墓与蜀文化之间确存在某些联系，但目前就已发现的考古文化而言，却仍难以将两者完全联系起来，除使用大石建墓这一点外，在文化特点、内涵和面貌上还看不出两者之间存在明显渊源关系。这是什么原因造成的？是因为邛人由蜀地迁往川西南安宁河流域的时间甚早而与蜀地文化之间很早就发生了分野与断裂，拟或是秦统一至西汉前期随着中原化进程加剧使蜀文化原有特色逐渐被消解和丧失所致？还是目前发现的考古材料本身存在较大局限与缺环？目前

① 《战国策》卷三《秦策》，为司马错与张仪争论于秦惠王前所语。

② 刘世旭：《川西南大石墓的起源与分期》，载《考古》1985年第6期。

③ 四川凉山州博物馆、越西县文化馆：《四川越西华阳村发现蜀文物》，载《文物资料丛刊》第7辑，文物出版社1983年版。



尚不清楚。不过，有一点很值得注意，《华阳国志·蜀志》于“会无县”（今会理县）条下记：“故濮人邑也，今有濮人冢，冢不闭户，其穴多有碧珠，人不可取，取之不祥。”这种“不闭户”的“濮人冢”与普遍行“二次丛葬”的大石墓颇有相通之处。童恩正先生以为此有关濮人冢的记载与大石墓的特征相符，且今当地彝族也多称大石墓是“濮苏乌乌”住的石头房子，故认为川西南大石墓为濮人的遗留^①。但这段记载并未提到“濮人冢”系大石构筑，所以仅凭此说大石墓为濮人墓葬证据尚嫌不足。不过，这条材料颇能说明一个问题，即川西南大石墓的葬式很可能是一种文化复合体——它可能是邛人的大石观念与崇拜，同当地人群普遍实行的“二次丛葬”相互结合的产物。从这一点来说，川西南的大石墓就有可能由蜀地南下的邛人文化与当地土著人群之文化发生融合后的一种产物。由于蜀地邛人发生南迁的时间可能较早（或在秦灭蜀以前），南迁后又逐渐与当地土著人群的文化发生融合，这些因素均有可能造成南迁后的邛人在文化面貌上发生较大变迁。但这是否即是川西南大石墓在文化面貌上与蜀文化之间形成差异的原因，目前由于资料匮乏和证据不足，尚难以得出任何实质性的结论，只能作一种推测罢了。

毫无疑问，“蜀曰邛”的记载与蜀地有“临邛县”且县“本有邛民”及大相岭以北区域有“邛水”等记载能相互印证，这证明蜀地过去确曾有邛人存在。但到司马迁作《史记》时作为邛人部落的“邛都夷”却已主要存在于越嶲郡境内。那么，蜀地的邛人与后来越嶲郡的邛都夷之间到底存在什么样的关系？二者之间又

^① 童恩正：《四川西南地区大石墓族属试探——附谈有关古代濮族的几个问题》，载《考古》1978年第2期。

是否有前后渊源关系？这些问题目前均无答案。但蜀地与越嶲两地均曾有“邛”人存在，且两地又均存在一种主要与墓葬相关的大石文化遗存的事实，显然非常值得引起学术界重视。这一现象暗示两地同样存在的大石文化存遗存很可能与邛人的活动有关。此外，“蜀曰邛”的记载还意味着邛人很可能曾是构成原蜀国居民的重要人群支系之一。邛人既然属于“夷种”，说明蜀人的族系成分中可能有相当数量的“夷”系人群。《华阳国志·蜀志》记蜀有“滇、獠、賨、僰，僮仆六百之富”，其所言为蜀所役的“僮仆”（被奴役者）中独不见“夷”，证明“夷”可能是原蜀人族系的重要组成部分，这也与“蜀曰邛，皆夷种”的记载相符。总之，笔者以为“蜀曰邛”的记载有着较丰富的内涵，其牵涉面亦较广，尚有待于民族史和巴蜀史学界作深入的探讨。本文的讨论与其说是解决问题，不如说是旨在提出问题并抛砖引玉，以期引起学术界对此问题的进一步关注与讨论。

[原载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2008年第2期]

汉代西南夷中“僇”之人群内涵

——兼论蜀人南迁及与西南夷的融合

《史记·西南夷列传》记：“其（指‘滇’）外西自同师以东，北至楸榆，名为僇、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自僇以东北，君长以什数，徙、笮都最大。”据此，“僇”是西南夷中一个部落或人群称谓应无问题。然“僇”却是《史记·西南夷列传》所叙“巴蜀西南外蛮夷”即夜郎、滇、邛都、僇、昆明、徙、笮都、冉骊、白马九个部落人群中面貌最为模糊不清的一支^①。因史籍对“僇”仅记其分布与称谓，对其社会状态与族群面貌未作任何记载，学术界对“僇”之内涵及面貌甚不清楚。对“僇”究竟是什么样的人群，目前大抵有三种意见：一、“僇”为塞种人，认为晋宁石寨山和江川李家山出土的滇国青

^① 有关这九个部落的情况，《史记·西南夷列传》记：“西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大；此皆魋结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至楸榆，名为僇、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自僇以东北，君长以什数，徙、笮都最大；自笮以东北，君长以什数，冉骊最大。其俗或土著，或移徙，在蜀之西。自冉骊以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”

铜器上有一种穿窄长衣裤和高筒皮靴、高鼻深目、蓄长须的人物形象，即“僇人”，他们是由西域地区沿横断山区南下进入云南的中亚游牧人的一支^①。二、“僇”即“叟”^②。三、“僇”为蜀人^③。这三种意见虽各有所据，但却大多缺乏充分证据和系统有力的论证。本文拟在前人研究基础上，试对“僇”人群之内涵与面貌作一较系统的讨论。

一、“僇”是代表蜀人祖先传说与族群记忆的符号

先对有关“僇”的几种说法作一检讨。“僇”为塞（斯基泰）种人，是张增祺先生提出的一个颇具新意的看法，且主要依据考古实物证据提出。应该承认，由于汉代西南夷地区确有来自中亚文化因素及人种进入之证据^④，故此看法的提出对我们进一步理解汉代西南夷人群面貌的多样性颇具启示意义。但此看法存在四个明显缺陷：第一，此说仅仅是依据考古实物证据提出的一个孤证，无任何相关文献记载与之佐证，换言之，在史籍记载中找不到任何相应的支持与证据。第二，张先生提出此说，主要依据晋宁石寨山和江川李家山出土的滇国青铜器上存在有穿窄长衣裤和高筒

① 参见张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社1990年版，第36—44页。

② 尤中：《云南民族史》，云南大学出版社1994年版，第27·28页。张增祺也认为“僇”即“叟”，均指来自中亚的塞种人。参见张增祺：《滇国与滇文化》，云南美术出版社1997年版，第46—48页。

③ 徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑》（下），中华书局1998年版，第1396页。

④ 参见申旭：《藏彝民族走廊与西亚文化》，载《西藏研究》2000年第2期，第71—79页。



皮靴、高鼻深目、蓄长须的人物形象，是依据滇之青铜器上的人物形象提出此看法。但“僇”的分布，据《史记·西南夷列传》则是在“其（指滇）外西自同师以东，北至楛榆”^①一带，在滇之西，距滇甚远而与“昆明”相近。故以滇地出土青铜器上的人物形象来确定分布上远在滇之西的“僇”之族群性质，其地域上的合理性明显欠缺。第三，张先生提出此说的另一依据是，“僇”与“塞”音近，故可通假。其实不然，在上古音中，“僇”属见纽耕部，“塞”属心纽职部，二者不可通^②。第四，一个来自中亚的游牧人群由西域地区沿横断山区南下到滇西一带，在经历了如此长距离的迁徙而仍能完整保留其独立聚居形态与部落建制，且被中原史家认同为“西南夷”中的一个部落，这在很大程度上实令人难以想象，其合理性与可能性很成问题。从这四点看，“僇”为塞种人说，其依据与合理性均有问题。

再看“僇”即“叟”说。主张此说的主要有尤中先生，其提出的理由有二：一、“叟族一般普遍与昆明族相互杂居在一起。其分布面之广，人口之多，仅次于昆明族。所以《华阳国志·南中志》说：‘夷人大种曰昆，小种曰叟。’”二、“叟族主要聚居区是越僇郡，越僇郡之所以得名，是因其地有僇水。‘僇’音‘髓’。……《史记·司马相如列传》中把僇水写作同音的孙水。今四川凉山州安宁河上游一支仍称孙水河。‘僇’、‘孙’与‘叟’同声。僇水可写作叟水。其所以称之为僇（叟）水，是因为这条河流经的地方是僇（叟）族的聚居区。河流因民族而得名。僇族的书面

① 一般认为，同师指今云南保山一带，楛榆即今云南大理。《汉书·西南夷列传》作“西极同师，东北至楛榆”，则正与其地理位置相符。

② 参见郭锡良：《汉字古音手册》，北京大学出版社1986年版；王力：《同源字典》，商务印书馆1987年版。

记录名称，至三国初年便写作‘叟’。”^①应该承认，“嵩”、“叟”之间确存在联系^②，但“嵩”为“叟”说却存在一个问题，“嵩”作为部落或人群称谓始见于司马迁的《史记》，而同样作为人群称谓的“叟”则是在三国魏晋时期的文献中才始见于记载，两者之间是如何转换的？为什么会发生这样转换？对这些问题目前均未得到令人信服的解释。所以，就“嵩”即“叟”而言，目前主要还是一种主观揣测和臆断，缺乏系统和有说服力的论证。

笔者认为，在目前有关“嵩”之面貌的解释中，最当引起重视的是“嵩”为蜀人说。此说最早由徐中舒先生提出，主要从“嵩”的字意及训诂角度提出此说，认为“蜀人称嵩”^③。惜徐先生未能就此问题进一步展开并作深入全面的讨论，致使其观点至今未受到学术界的足够重视，其影响和接受程度均十分有限。这一点殊为遗憾。下面，笔者拟主要就徐先生提出“蜀人称嵩”之证据及所涉及的相关问题，展开进一步考察与讨论。

“嵩”是一个生僻且笔画繁复的字。因笔画过于繁复，此字也常被讹为“嵩”，这造成史籍中“嵩”与“嵩”两字常被混用，形成“嵩”与“嵩”互通的局面^④。但“嵩”为本字，“嵩”为其讹变则甚清楚。我们先来看“嵩”一字在汉代语境中的含义。东汉

① 尤中：《云南民族史》，云南大学出版社1994年版，第27页。徐中舒先生也认为：嵩、叟均是对蜀人的称呼，“叟乃嵩、周二字的合音”。参见徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑》（下），中华书局1998年版，第1397页。

② 有关“嵩”、“叟”之间关系，因牵涉面广问题较复杂，笔者拟另撰文讨论。

③ 徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑》（下），中华书局1998年版，第1396页。

④ 在后世大量文献中“越嵩”亦作“越嵩”，“嵩州”亦作“嵩州”，形成两字并用的情况。



许慎《说文解字》释“𪔐”曰：“𪔐，周燕也。从隹，𠂔像其冠也，罔声。一曰蜀王望帝淫其相妻，惭，亡去，为子𪔐鸟，故蜀人闻子𪔐鸣，皆云望帝。”《尔雅·释鸟》：“𪔐，周燕。”郭璞注：“子𪔐鸟出蜀中。音𪔐。”^①《说文解字》系东汉时作品；《尔雅》为我国最早解释词义的专著，是汉初学者缀辑旧文递相增益而成。从这两个汉代文献对“𪔐”的解释看，均将“𪔐”释为一种燕类的鸟，可见“𪔐”字的本意是指一种“鸟”当无疑义。值得注意的是，许慎和郭璞注在提到“𪔐”这种鸟时，均将之与蜀相联系。许慎释“𪔐”特引蜀王杜宇化为“𪔐”（子规）亡去，蜀人闻𪔐鸣“皆云望帝”的传说。许慎对“𪔐”的解释，应代表汉代人通常所悉知的有关此字的主要内涵。而魏晋人郭璞于“𪔐”字下注曰：“子𪔐鸟出蜀中。”“子𪔐鸟出蜀中”一句实点明了“𪔐”与蜀发生关系之缘由：子𪔐鸟是一种“出蜀中”的鸟，这应是蜀人以“子𪔐鸟”喻杜宇化身之传说产生的背景与自然基础。

与“𪔐”字相关的蜀王杜宇化为子𪔐鸟的传说在后世得到广泛流传，影响甚大。汉代以后史籍及诗文中，凡提及“𪔐”大多同时征引杜宇化为“𪔐”的传说。《太平寰宇记》卷七十二《益州序》记：“按《世本》、《山海经》、扬雄《蜀王本纪》、来敏《本蜀论》、《华阳国志》、《十二州志》诸言蜀事者，虽不悉同，参伍其说，皆言蜀之先肇于人皇之际，……后有王曰杜宇。……时有荆人鳖冷死，其尸随水上，荆人求之不得。鳖冷至汶山下，忽复生。见望帝，帝立以为相。时巫山壅江，蜀地洪水。望帝使鳖冷凿巫山，蜀得陆处。……遂自亡去化为子鹃鸟。故蜀人闻子鹃鸟鸣，

^① 郭璞注，邢昺疏，《尔雅注疏》卷10《释鸟》，载阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年影印版，第2648页。

曰：‘是我望帝也。’鰲冷或为鰲灵。子鹃为子嵩。或云‘杜宇死，子规鸣’。……”^①左思《蜀都赋》：“鸟生望帝之魂。”此传说在唐代更成为诗人广泛征引和歌咏的题材。杜甫有“古时杜宇称望帝，魂化杜鹃何微细”；杜牧有“杜宇竟何冤，年年叫国门”；李白有“又闻子规啼月夜，愁空山”；刘禹锡有“子规夜半犹啼血，不信东风唤不回”；李义府有“望帝春心托杜鹃”；白居易有“其间旦暮闻何物，杜宇啼血猿哀鸣”。在唐代诗人笔下，杜鹃（子规）实已成为含有冤屈的蜀王杜宇之代名词。

从蜀王杜宇化为子嵩传说被后世广泛记载且被历代文人广为传唱看，此传说至少汉代时在蜀地已广为流传，这应是许慎《说文》中释“嵩”时引此传说的背景。徐中舒先生说它是蜀人“历代相传旧说”^②，乃为洞见。“嵩”既然是“出蜀中”的鸟，又被蜀人普遍喻为望帝杜宇化身，我们有充分理由认为：“嵩”在汉代已经是一个有着特定内涵的字：它代表着蜀人的祖先传说与族群记忆，是蜀人所特有的一个符号和标记。故“嵩”与“蜀”有关，即徐先生所言“蜀人称嵩”^③，乃完全能够成立。“嵩”与“蜀”有关还可由民族志材料得到旁证，分布于汉代越嵩郡范围的四川凉山彝族至今仍称子嵩鸟（杜鹃）为“蜀布”或“蜀”（音），或说“蜀”是一种野鸡^④。

但在汉代，“嵩”无论是作为地名还是人群称谓都并不出现于

① 除文中提及诸书引有此传说外，罗泌《路史》引《风俗通》亦记有此事。

② 徐中舒：《巴蜀文化初论》，载《徐中舒历史论文选辑（下）》，中华书局1998年版，第1032页。

③ 徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑（下）》，中华书局1998年版，第1396页。

④ 李星星：《论“藏彝走廊”》，石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第64页。



蜀地，而是大量出现于越嵩郡和南中西北部一带。两汉时越嵩郡和南中西北部地区有“嵩水”、“嵩山”、“越嵩”、“嵩唐”等不少含有“嵩”的地名。被《史记·西南夷列传》称作“嵩、昆明”的人群也主要分布在今滇西一带。“嵩”既然是蜀人的特有符号和标记，代表蜀人的祖先传说与族群记忆，为何作为人群称谓或地名的“嵩”却普遍存在于越嵩及南中西北部一带呢？只能有一个解释：这是蜀人南迁造成的结果。也就是说，是蜀人南迁将“嵩”这一代表蜀人祖先传说与族群记忆的符号与标记带到了上述地区。

对这一点，我们从“越嵩”之得名亦可看出。《后汉书·南蛮西南夷列传》：“邛都夷者，武帝所开。……元鼎六年，汉兵自越嵩水伐之，以为越嵩郡。”李贤注曰：“嵩水源出今嵩州邛都县南嵩山下。”蒙默先生认为“越嵩水”三字当读“越‘嵩水’”，而前面的“自”字当是衍文^①。《汉书·地理志》应劭注“越嵩郡”云：“故邛都国也，有嵩水，言越此水以章休盛也。”可证明蒙的意见正确。《后汉书·光武帝纪》李贤注：“越嵩，郡，武帝置，本邛都也。嵩，水名，因越嵩水而置郡，故以名焉。”^②知汉武帝时设“越嵩郡”确以“嵩水”得名。“嵩水”即今西昌越西河。除“嵩水”外，越嵩地域还有“嵩山”。《元和郡县图志·嵩州》邛都县条载：“嵩山，在县西南九里，嵩水出嵩山下，州郡得名，因此水也。”^③由此看来，先有“嵩水”、“嵩山”而后有“越嵩”之得名当无疑义。蜀人南迁经灵关道翻越邛崃山脉之大相岭，在大渡河南、北两岸可能留居了一段时间，在此地段汇入大渡河的重要支

① 蒙默：《论汉代“越嵩”的“越”》，载《西南民族学院学报》1985年第2期，第42页。

② 引自《后汉书》，中华书局1965年版，第63页。

③ （唐）李吉甫：《元和郡县图志（下）》，中华书局1983年版，第824页。

流即是“嶓水”（今越西河）。“嶓”既为蜀人之符号，南迁蜀人因曾聚居于此而将之名为“嶓水”就不足为怪。这与秦灭蜀以后秦人大量迁蜀，因怀念秦地而将蜀地之河名改为“泾水”的情况应同出一辙^①。

二、有“嶓”的区域与南迁蜀人的分布地域相吻合

“嶓”为南迁蜀人，可由史籍所载蜀人南迁后的主要分布地域得到进一步印证。

关于公元前316年秦灭蜀以后蜀人向南迁徙的史事，史料有很明确的记载。《史记·三代世表·正义》引《谱记》云：

蜀之先，肇于人皇之际。黄帝与子昌意娶蜀山氏女，生帝喾。立，封其支庶于蜀，历虞、夏、商。周衰，先称王者蚕丛。国破，子孙居姚、嶓等处。

对这段史料或有学者标点为：“封其支庶于蜀，历虞、夏、商。周衰，先称王者，蚕丛国破，子孙居姚、嶓等处。”^②以此标点，则蜀人子孙迁到“姚、嶓等处”当在蚕丛之时，其年代甚早，

① 《舆地纪胜》卷一四六载：“秦水在峨眉县西南。”《太平寰宇记》嘉州罗江县条载：“秦水，在县西一百二十里。昔秦惠王伐蜀，移秦人万家以实蜀中，秦人思秦之泾水，乃呼此水为泾。唐天宝六年，改为秦水。”其地即今峨边县金口河区。民国《峨边县志》亦记：“峨边，古西南夷地也……相传秦人伐蜀曾及于此。”参见李仙根修纂：民国《峨边县志》卷1《舆地志》，1915年铅印本，第3页。

② 参见蒙文通：《巴蜀史的问题》，载蒙文通《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第213页；孙华：《蜀人南迁考》，载《成都大学学报》1991年第1期，第44页。



约在西周至春秋早期^①。但此标点存在两个问题：一、《华阳国志·蜀志》中有一段相似记载：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。”此记载仅言周失纲纪蚕丛先称王，其意与“周衰，先称王者蚕丛”相吻合。二、据《华阳国志》记载，蜀国自蚕丛及其后的柏灌、鱼凫、杜宇等王朝均为一脉相承，并无“国破”的记录。因此，将《谱记》这段文字标点为：“先称王者蚕丛。国破，子孙居姚、僇等处”显然更与史料及史实背景相符^②。如此，则“国破”当指公元前316年秦灭蜀，即蜀王子孙迁往“姚、僇等处”应在司马错灭蜀后，与史实相合。“姚”为今云南大姚县一带，汉代属越巂郡青蛉县，唐代为姚州。“僇”指僇唐县，其地在今云南保山^③。任乃强认为：“僇为种，则僇唐显然是取当时僇种集中居住地之义。”^④此判断甚是。《盐铁论·备胡》卷七云：“氏、僇、冉、骠、僇唐、昆明之属，扰陇西、巴、蜀。”此处显然将“僇唐”作人群称谓来使用，这证明“僇唐”之得名确应缘于有“僇”之人群居住。需要注意的是，蜀子孙所居“姚、僇等处”，亦恰是《史记·西南夷列传》所记“僇、昆明”之“僇”的分布区域。这一点由记载南迁蜀人的另一条史料可得到有力的印证。《史记·三代世表》记：

① 据童恩正的意见，杜宇的时代约在西周至春秋中期以前。参见童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社1998年版，第69页。

② 《史记》卷13《三代世表第一》。《史记》中华书局1959年和1982年两个版本均按此标点。

③ 任乃强、方国瑜认为僇唐县在今保山县一带。但任认为其县境绝大部分在今澜沧江内。参见任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1978年版，第293页。方国瑜：《汉晋时期西南地区的部族郡县及经济文化》，载《方国瑜文集》第1辑，云南教育出版社2001年版，第220页。但尤中认为僇唐在今云南云龙县，参见尤中《中国西南民族地区沿革史（先秦至汉晋时期）》，民族出版社2005年版，第168页。

④ 任乃强：《羌族源流探索》，重庆出版社1984年版，第135页。

蜀王，黄帝后世也。至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉。

这是褚少孙补《史记》的一段文字，褚系西汉元成间一位博士，其为《史记》补缺保留不少第一手材料^①。从这段记载看，其提到“至今”^②（即西汉时）“常来朝降，输献于汉”的“蜀王”显然非处于汉朝控制下的蜀郡范围，而当在汉朝直接控制区之外。这由其所言里程也可得到证实。“在汉西南五千里”，该记载既言西汉之事，则此处的“汉”当指长安。据《续汉书·郡国志》越巂郡在“洛阳西四千八百里”，益州郡在“洛阳西五千六百里”，而长安“在洛阳西九百五十里”，减去洛阳、长安之间的里程，则“在汉西南五千里”大体应指越巂郡以南以西之区域。蒙文通先生经考证后认为：“越巂之南，益州、永昌之北的地带恰好是在长安西南五千里。”^③此判断甚是。褚少孙这段记载说明，至少在西汉武帝或元成年间，长安西南五千里即越巂之南、益州、永昌之北地带确有南迁“蜀人”势力存在，他们与西汉朝廷之间仍保持一种以“输献”体现的“朝降”关系。需要注意的是，这些在汉代存在于“汉西南五千里”的“蜀人”，其所在地域也正好与史料所记蜀“子孙居姚、嵩等处”的地理范围相吻合。“姚”为今云南大

① 参见《史记》，中华书局1959年版，“出版说明”，第2—3页。

② 此处的“至今”可作两种理解：或指褚少孙补《史记》的西汉元成年间，或指司马迁作《史记》之时，两者孰是尚难确断。不过按常理推断，该记载既然是褚少孙所补，前者的可能性显然较大。

③ 参见蒙文通：《巴蜀史的问题》，载蒙文通《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第204—205页。



姚一带，唐代为姚州，《旧唐书·地理志》载：“姚州，武德四年置，……至京师四千九百里”。“嵩”（即嵩唐）在“姚”之西南，则其位置亦正合于“汉西南五千里”范围。也就是说，《史记·三代世表》记西汉时蜀人仍存在于“汉西南五千里”与《史记·三代世表·正义》引《谱记》云蜀之“子孙居姚、嵩等处”，两者地理位置完全吻合。值得注意的是，《史记·西南夷列传》、《汉书》及《后汉书》所记“嵩”这一人群也正好位于此区域。《史记·西南夷列传》云：滇“其外西自同师以东，北至牂榆，名为嵩、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自嵩以东北，君长以什数，徙、笮都最大。”《汉书》、《后汉书》的记载基本沿袭《史记》。三书对“嵩”的记载有两点大体一致：一、均将“嵩”与“昆明”并举，称“嵩、昆明”，说明“嵩”的位置与“昆明”相近；二、均称“自嵩以东北”为“笮都”。汉武帝元鼎六年以“笮都为沈黎郡”，沈黎郡在今雅安一带，则“嵩”当在沈黎郡之西南，亦即越嵩西部及益州、永昌以北地带，这意味着“嵩”的地理位置应在“昆明”之东北^①。因此，汉代“嵩”的分布位置与西汉时蜀人势力存在于“汉西南五千里”及蜀人子孙居“姚、嵩等处”的记载相吻合。这就有力地印证了在汉代被称作“嵩”的族群内涵确应指南迁之蜀人。

此外，可证明蜀灭后蜀人曾发生较大规模南迁的还有安阳王事迹。《水经·叶榆河注》引《交州外域记》载：“交趾昔未有郡县之时，土地有雒田，其田从潮水上下。民垦食其田，因名为雒民。设雒王雒侯，主诸郡县；县多雒将，雒将铜印青绶。后，蜀

^① 张守节《正义》：“嵩音髓，今嵩州也。昆明，嵩州县，盖南接昆明之地。”《汉书·西南夷列传》颜师古注：“嵩即今之嵩州也，昆明又在其西南。”说明嵩之西南与昆明相接。

王子将兵三万，来讨雒王雒侯，服诸雒将，蜀王子因称为安阳王。”^①《旧唐书·地理志》于安南都督府下引《南越志》曰：“交趾之地，最为膏腴，旧有君长，曰雄王，其佐曰雄侯。后蜀王将兵三万讨雄王，灭之。蜀以其子为安阳王，治交趾。”^②据学者考证，安阳王的时代大约在战国后期至西汉初^③。安阳王的史实可与西汉时蜀人势力“至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉”的记载相佐证。蜀灭后，蜀王子能将兵三万之众在距蜀地千里之遥的越南北部建立政权，说明三个问题：一、在秦灭蜀后蜀人向南迁徙的规模相当可观，且南迁的蜀人中很可能有原蜀王室后裔即“蜀王子”存在^④。二、南迁后的蜀人仍在相当程度上保持了某种政权组织形式，这由其“常来朝降，输献于汉”的记载可得到证明。三、蜀人南迁以后能远达越南北部并建立政权，意味着在蜀地与越南北部之间应有一个蜀人活动的中间地带，亦即蜀人南迁后所盘踞的根据地。只有在此根据地得到充分修整、发展并坐大势力后才可能聚三万之众人据越南北部建立政权。而据史载，“汉西南五千里”的“姚、嵩等处”很可能正是蜀人南迁后盘踞的

① 王先谦校：《四部备要·史部·王氏合校本水经注》，中华书局1978年版，第483页。

② 徐中舒先认为此记载中的“雄王”、“雄侯”，当是“雒王”、“雒侯”之讹，颇为正确。参见徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑（下）》，中华书局1998年版，第1403页。

③ 交趾设为郡县在汉武帝元鼎六年，“交趾昔未有郡县之时”当指元鼎六年以前。“南粤王尉佗”指赵佗，其割据岭南称南越王的时代为秦亡楚汉相争之时。据安南无名氏《越史略·国初沿革》记“蜀王子泮”始称安阳王的时间为“周末”，为战国中期，时间当在秦灭蜀之后不久。参见孙华：《蜀人南迁考》，载《成都大学学报》1991年第1期，第42—43页。

④ 徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王子安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑（下）》，中华书局1998年版，第1394页。



重要根据地之一。

从史籍记载和考古发现所反映的蜀地文化向西南夷地区的辐射看，蜀人向南中地区的迁徙主要有两条路线：一、五尺道：经今乐山、犍为至宜宾，跨金沙江，沿“五尺道”经盐津、大关、昭通、贵州赫章、宣威、曲靖、昆明、楚雄而至大理，此道穿越的地理单元主要有昭通盆地、曲靖盆地、滇池湖滨、楚雄盆地。二、零关道（亦称“牦牛道”）：经今雅安、汉源、越西、西昌、会理、攀枝花、大姚至大理，此道穿越的地理单元主要有青衣江中游河谷、安宁河谷、盐源盆地、楚雄盆地。这两道于楚雄盆地汇合后，向西转为经洱海湖滨和保山盆地的“博南道”^①。从目前考古发现材料看，在上述两条路线中，以零关道一线所散布的蜀文化因素及遗迹最为丰富。特别是今盐源盆地一带，出土有大量蜀式风格的青铜器^②。诚如刘弘先生所指出：“‘零关道’与‘博南道’的东段，是巴蜀文化向南辐射和影响最重要的孔道。巴蜀文化向南辐射和传播的主要文化因素，如标准巴蜀式戈，受巴蜀式戈影响的 D、C、B 式三角援戈，铜杖与杖首，青铜人物造形艺术，大石崇拜遗迹都在这条路线上出现，而传播和辐射的线索和时代较为清晰。商周时代蜀文化传入了青衣江、安宁河地区。战国时期逐渐传入了盐源盆地、滇池湖滨和洱海湖滨，以上现象说明，‘零关道’是巴蜀文化向南传播和辐射的主要孔道，时间最早，延续时间最长，传播的蜀文化因素最多，传播和辐射的距离

① 参见江玉祥：《古代中国西南“丝绸之路”简论》，载四川大学古代南方丝绸之路综合考察课题组编《古代西南丝绸之路研究》，四川大学出版社 1990 年版，第 33 页。

② 参见凉山州博物馆、西昌文管所、盐源县文管所：《盐源近年出土的战国西汉文物》，载《四川文物》1999 年第 4 期，第 23—32 页。

也最远。”^① 蜀文化因素大量散布于零关道一线的事实，与史籍所载蜀人后裔分布于“汉西南五千里”“姚、嵩等处”完全吻合，这充分证明由灵关道经越嵩到“汉西南五千里”“姚、嵩等处”一带应是蜀人南迁的主要路线^②。

对于蜀人南迁规模与范围，蒙文通先生曾作如下估价：“《蜀王本纪》说，蜀‘人萌椎髻左衽，不晓文字’，这是古代蜀人的标识。《西南夷列传》说夜郎与滇和邛都‘皆魑结、耕田，有邑聚’，这正是牂柯、益州、越嵩三郡也是椎结，和蜀人同，这就是《汉书》说的与巴蜀同俗。从椎结来看，蜀王的子孙在益州、越嵩也是对的。”^③ 此见解极具启发性。徐中舒先生也指出：“蜀亡以后，蜀王子孙率其部族流散于川西各地，自青衣江、若水（今为雅砻江）沿横断山脉南下，其人则随所在之地而异名……其在越嵩或南中者，则为越嵩、为嵩唐。”^④ 同蒙先生的观点大体吻合。笔者以为，对于蜀人南迁的规模、范围及对越嵩、南中等地西南夷人群产生的影响，目前学术界尚缺乏足够关注与认识，亟须引起重视并予以重新估价。

① 刘弘：《巴蜀文化在西南地区的辐射与影响》，载《中华文化论坛》2007年第4期，第31页。

② 有关蜀文化向西南夷地区的传播情况，还可参见唐长寿：《川南蜀人墓葬和蜀国南疆》，载《四川文物》1995年第4期，第30—33页。

③ 蒙文通：《巴蜀史的问题》，载蒙文通《古族甄微》，巴蜀书社1993年版，第205页。

④ 徐中舒：《〈交州外域记〉蜀王安阳王史迹笺证》，载《徐中舒历史论文选辑（下）》，中华书局1998年版，第1394页。



三、关于“僇”之人群值得注意的三个问题

关于“僇”这一人群，至少有三个问题值得注意：

第一，在《史记·西南夷列传》所列西南夷九个部落中，为何对夜郎、滇、邛都、昆明、徙、笮都、冉駹、白马等人群部落均有较具体明确的描述，而唯独对“僇”却只字未提？这种情况为何在《汉书·西南夷列传》和《后汉书·西南夷列传》中仍然得到延续？后两者对西南夷人群部落均有更详的记载，但对“僇”的情况却仍只字未提。以上三书在分叙西南夷各部落时均无关于“僇”的任何记载。笔者以为，出现此局面必有原因。以司马迁个人阅历而论，他既在《史记·西南夷列传》中记有“僇”这一人群，本人又曾“奉使西征巴蜀以南，南略邛、笮、昆明”^①，足迹已近南中之昆明一带，其对“僇”的内涵及褚少孙所言“蜀王，……至今在汉西南五千里，常来朝降，输献于汉”等事实不可能完全不知晓。其所以隐而不记，原因恐在于“春秋”笔法，即与当时的政治气候有关。司马迁生活的汉武帝时代正处于汉王朝向外开疆拓土的巅峰，其时北征匈奴、南征南粤，西开西南夷，“大汉”心态日益膨胀。在此背景下，对蜀人势力仍存在于汉朝鞭长莫及的西南夷偏远之地一事显然是朝廷所不愿看到的，记录和彰显此事为当时情势所忌讳。且司马迁作《史记》时已受宫刑，政治上处于失意和挫折境况，对蜀人余绪仍存在于西南夷地区一事作隐讳、模糊的处理当在情理之中。而这种处理为后来的汉代史家所沿袭。此事可由另一现象得到说明，汉代的史籍除褚少孙所

^① 《史记》卷130《太史公自序》。

补《史记·三代世表》是唯一提及蜀人后裔存在于“汉西南五千里”外，其余所有披露南迁蜀人情况无论是称蜀人后裔居“姚、嵩等处”还是蜀王子安阳王事迹，都出自于汉以后魏晋南北朝史家的记录与收集，这同汉代史籍中对“嵩”这一人群的内涵及具体情况讳莫如深的局面形成了鲜明对照。所以，汉代存在对“嵩”之族群内涵有意加以隐讳的可能性极大。但此问题还尚待作进一步深入探讨。

第二，“嵩”的去向。在汉以后，作为人群部落名称的“嵩”基本不见于记载，“嵩”仅作为地名如“越嵩郡”、“嵩州”等而存在。但在唐代兴起的六诏中却出现了带有“嵩”的“蒙嵩”一诏。樊绰《蛮书》卷三载：“蒙嵩一诏最大。初嵩辅首卒，无子，源罗子年弱，及照源在南诏，蒙归义（南诏国王）密有兼吞之意，推恩啗利，源众归焉。居数月，俘照源及源罗子，遂并其地。”从蒙嵩诏原在六诏中最大，其首领又被称作“嵩辅首”等迹象看，蒙嵩诏很可能与汉代的“嵩”这一人群有关系。从地望上看，蒙嵩也与汉代“嵩”的人群分布相接近。向达先生于《蛮书校注》中云：“蒙嵩在蒙舍北即杨瓜州，即白崖城地，盖今之弥渡坝子也。”^① 弥渡紧邻姚州（今云南大姚县，唐代为姚州）之西南，叶榆泽（洱海）之东南，西汉时为益州郡云南县范围，东汉时划归永昌郡，在永昌郡之东北，其地正与汉代“嵩”的分布区域相邻近^②。《旧唐书·南诏传》记：“汉永昌故郡东，姚州之西，其先渠帅有六，自号六诏，兵力相埒，各有君长，无统帅。蜀时诸葛亮所征，皆臣之国。”可见，蒙嵩等六诏早在东汉时已存在于洱海及

① 向达：《蛮书校注》卷3《六诏第三》注，中华书局1962年版，第57页。

② 尤中：《中国西南民族地区沿革史》（先秦至汉晋时期），民族出版社2005年版，第239页。



巍山一带，三国时又臣属于蜀汉，与蜀地的联系密切。六诏中蒙僇诏曾居于主体，方国瑜云：“今巍山西北之漾濞亦应为蒙僇地。盖五诏所领不过数千里，而蒙僇诏独广也。”^①故从六诏中“蒙僇一诏最大”、占地广、分布与汉代“僇”的人群接近、其名称中又含有“僇”等迹象看，“蒙僇”的人群内涵与主要成分很可能正是汉代的“僇”即南迁蜀人之后裔。

第三，“僇”虽指南迁的蜀人，但考虑到蜀人发生较大规模南迁应在公元前316年秦灭蜀即“国破”前后，距司马迁的时代已有200余年，且蜀人南迁到“汉西南五千里”一带显然是一个逐步和相对漫长的过程，不可能一蹴而就，蜀人南迁的过程中不可避免与西南夷人群发生接触和一定程度的融合，故其南迁过程也伴随了蜀人的“夷”化（当地化）过程。从此意义上说，汉代司马迁所记的“僇”显然已不能简单地等同于“蜀人”。史籍称蜀“子孙居姚、僇等处”，此处仅言“子孙”而不直接言“蜀人”，正说明其迁到“姚、僇等处”的年代已较久远。故汉代所称的“僇”在文化上与原先的蜀人已存在一定距离是可以肯定的。这一点为我们理解“僇”这一人群所必须注意。其次，《史记》称僇、昆明“皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里”，此记载不确。据考古材料，从新石器时代到秦汉时期在滇西大理、保山及周围地区均发现大量呈农耕面貌的遗址及墓葬。《史记》这段记

^① 方国瑜：《两爨、六诏地理考释》，载《方国瑜文集》第2辑，云南教育出版社2001年版，第27页。

载可能系当时对嵩、昆明所在地区尚缺乏了解而听信传言所致^①。

“嵩”之人群在汉以后显然逐渐融入到西南夷中。笔者认为，“嵩”的主体可能主要融入到了今天的彝族或彝语支民族中。不少学者注意到，彝族与古蜀人之间在文化习俗、传说、信仰、日常生活等存在诸多共同点（如纵目传说、发式、图腾信仰、文字等等）^②，这些共同点极可能是蜀人南迁后与彝族先民发生融合所致。对于蜀人“国破”后何以发生大规模南迁，还有一个背景非常值得注意：这就是蜀人与“夷”这一人群类别的关系。我们知道，彝族先民在历史上被普遍称作“夷”，“夷”乃是汉代西南夷中一个大的人群类别^③。《华阳国志·蜀志》记：“笮，笮夷也，汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越嵩曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。”《汉书·地理志》云：“巴、蜀、广汉本南夷。”据此记载，则从蜀地沿西南方向的汉嘉、越嵩、昆明一线所分布的部落人群均同属

① 对这一问题，张增祺也指出：“令人不解的是，司马迁将昆明等少数民族统称为‘随畜迁徙，毋常处’的游牧经济，而且分布范围达‘数千里’。这一记载与实际情况显然是不相符的，从大量考古资料证实，早在新石器时代的铜石并用时期，滇西地区已有许多农业产生工具和农作物出土，至少说明居住在坝区的居民早已过上了以农业为主的定居生活。就以文献记载而言，也说明滇西广大地区的经济并非‘随畜迁徙，毋常处’，而是以农业生产为主。如《华阳国志·南中志》说，祥云地区‘土地有稻田’；《后汉书·西南夷传》也说今大理、保山等地‘土地沃美，宜五谷、蚕桑’，与‘耕田，有邑聚’的滇池区域和滇北地区并无太大的差异。”（张增祺：《云贵高原的西南夷文化》，湖北教育出版社2004年版，第261页。）

② 论述这方面的论文较多，主要参见巴且日火：《论三星堆文明与彝族先民的渊源关系》，载《中华文化论坛》2005年第1期，第136—142页；杨甫旺：《古蜀文化与彝族》，载《四川文物》1996年第4期，第9—12页；关荣华：《试论古蜀人的迁徙与西南各族的融合——兼析彝族的形成》，载《西南民族学院学报》1989年第2期，第92—98页。

③ 参见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期，第11—32页；石硕：《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社2001年版；石硕：《汉晋时期南中夷、越辨析》，载《民族研究》2006年第1期，第59—66页。



“夷种”，而这条线恰是蜀人南迁的主要路线。《汉书·地理志》又云：“及犍为、牂柯、越僇，皆西南外夷……民俗与巴、蜀同。”因此，蜀人与越僇、昆明一带人群同属“夷种”以及越僇、南中一带“民俗与巴、蜀同”的文化背景很可能亦是促成蜀人向南迁徙的重要原因。

（原载《民族研究》2009年第6期）

从唐初的史料记载看 “附国”与“吐蕃”

自1946年岑仲勉先生发表《〈隋书〉之吐蕃——附国》一文，提出“附国即吐蕃”观点并引发“附国是否为吐蕃”的争论以来^①，迄今已过去半个多世纪。这半个多世纪中，学术界有关附国的研究虽取得不少进展，但在“附国是否为吐蕃”问题上却仍存在不同看法。20世纪80年代以来，有关此问题的讨论再趋活跃，发表的较重要论文有汤开建《〈隋书〉之附国非吐蕃》^②，孙尔康、唐景福《〈隋书〉之附国即早期吐蕃（悉勃野）》^③，杨嘉铭《关于“附国”几个问题的再认识》^④等，另在其他一些相关论著中也都

① 1949年前该问题的争论主要在岑仲勉与任乃强两人之间展开。参见岑仲勉：《〈隋书〉之吐蕃——附国》，载《民族学研究集刊》1946年第5期；任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期；岑仲勉：《从女国地位再讨论附国即吐蕃》（附任乃强答案），载《康藏研究》1947年第10期。

② 载《思想战线》1986年第2期。

③ 载《西北民族学院学报》1982年第1期。

④ 载《西藏研究》1990年第1期。



涉及对此问题的不同看法^①。从目前看，虽多数学者主张“附国非吐蕃”，但也仍有一部分学者持“附国即早期吐蕃”的观点^②。笔者以为，该问题所以长期悬而未决，主要原因有二：一、有关附国的原始记载仅见于《隋书》、《北史》两书，两书的记载基本雷同且较为简约、模糊，更重要的是两书对附国的来龙去脉尤其是其均入唐以后情况均未作任何记载，这是“附国即吐蕃”之说得以立足的关键；二、长期以来学术界有关“附国是否为吐蕃”的争论主要是围绕《隋书》、《北史》两书《附国传》所述附国的地理人文特征与吐蕃的比较来进行，由于附国、吐蕃均同处青藏高原范围，两者的地理与人文特征或多或少有一些相似之处，这就造成了争论双方长期各执一词、彼此难以说服对方的局面。鉴于此，笔者认为，要澄清“附国是否为吐蕃”这一问题，或许我们可以换一种视野，即跳出以往以附国地理人文特征同吐蕃进行比较的讨论范式，着重从“附国即吐蕃”观点缘起之依据及记载附国的史料产生之背景来审视此问题，也就是说主要从观点及史料的发生学角度来进行一番探讨，这或许可使我们对此问题得出更为清晰的认识。本文拟依循这一途径，试对“附国是否为吐蕃”的问题作一讨论。

① 涉及附国问题的其他论著还有：格勒：《论藏族文化的起源形成及其与周围民族的关系》，中山大学出版社1989年版；李敬洵：《七至九世纪川西高原部族考》，载《中国藏学》1989年第1期；唐嘉弘：《吐蕃族源及相关问题》，载《中国藏学》1988年第1期；马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社1984年版；田晓岫：《吐蕃王族族源新考》，载《中国藏学》1994年第1期；等。

② 目前主张“附国即吐蕃”的学者主要有孙尔康、唐景福、田晓岫等。马长寿先生虽未具体论述附国问题，但倾向于岑仲勉的观点（参见《氐与羌》，第29页）。格勒在《论藏族文化的起源形成及其与周围民族的关系》一书中主张“附国即吐蕃”，但在后来的论文中则放弃了此观点，认为附国非吐蕃。参见格勒：《论古代羌人与藏族的历史渊源关系》，载《中山大学学报》1985年第2期。

从根本上说，岑仲勉当初之所以产生“隋之附国，即唐之吐蕃”的看法，诚如其所言，主要是基于“吐蕃”一名在唐初“突然而起，隋人尚无所知，颇令人大惑不解”，故以为“隋之附国，即唐之吐蕃”，“如是，则《隋书》传与两《唐书》传可大致相接，吐蕃之出现于唐初，无突如其来之异”。而对“附国”一名在入唐以后全无踪影，岑仲勉作了这样的解释：“奈唐人自始即不知凭何族（吐谷浑？）言语，繙为吐蕃，后此更不追寻其本国之土名。夫吐蕃为患，几与唐朝相始终，以关系如是之深，竟不知其初以附国名著。”^①显然，岑仲勉认为在入唐以后“附国”一名被转换成了“吐蕃”，转换原因是唐人依据别族（岑疑为吐谷浑）的语言将原来的“附国”叫成了“吐蕃”。当然，这只是岑仲勉为求证其观点所作的一个逻辑推测，并未给出具体证据。但此推测从发生学上实际上包含了这样一个预设，即：唐人只知“吐蕃”而不知有“附国”，因为在唐人那里“附国”已转换成了“吐蕃”。

那么，事实是否如此？我们先来看记载附国的史料形成之背景。我们知道，《隋书》的修撰始于唐贞观三年（公元629年），是年唐太宗诏魏徵等人修隋史，贞观十年（公元636年）成帝纪五、列传五十，共五十五卷。至高宗显庆元年（公元656年）又修成梁、陈、齐、周、隋之《十志》三十卷，其后将《十志》编入《隋书》，共为八十五卷^②，这就是我们今天所见到的《隋书》。由此可知，《隋书》的传（包括其中的《附国传》）是在贞观三年至贞观十年期间修成的。而据新、旧《唐书》和《通鉴》的记载，吐蕃首次向唐朝贡的时间是贞观八年（公元634年）。《通鉴》载：

① 均引自岑仲勉：《〈隋书〉之吐蕃——附国》，载《民族学集刊》1946年第5期。

② 参见（唐）刘知几：《史通》卷12《古今正史》；《旧唐书》卷3《太宗本纪》。



“贞观八年十一月甲申，吐蕃赞普弃宗弄赞遣使人贡，仍请婚。吐蕃在吐谷浑西南，近世浸强，蚕食他国，土宇广大，胜兵数十万，然未尝通中国。”^① 这是唐、蕃通使之始^②。苏晋仁认为此记载中的甲申日，当是据《太宗实录》而来^③，而且在吐蕃首次遣使朝贡之时记录吐蕃之基本情况也符合《实录》的惯例，所以此记载依据《太宗实录》写成当无问题。从这段记载看，至少在贞观八年，唐朝对吐蕃的地理位置、疆域、兵力乃至其日渐崛起的势头显然已有所了解，并特别提到吐蕃“未尝通中国”，这当然是指贞观八年以前的情况。这就出现一个问题，贞观八年《隋书》的修撰正在进行之中，《隋书》中既然有《附国传》，那么唐朝史官对“附国”的情况显然是了解的。而且可以肯定，记录“贞观八年十一月甲申，吐蕃赞普弃宗弄赞遣使人贡”一事的最初蓝本——《太宗实录》同样出自唐朝史官之手。这就意味着在贞观八年之时，唐朝史官显然既知“附国”，也知有“吐蕃”，并不存在岑仲勉所说已将附国“缙为吐蕃”的情况。唐初史官既然是在完全知晓有“附国”的情况下记录“吐蕃”使臣朝贡及吐蕃之基本情况的，其将“附国”与“吐蕃”相混淆的可能性就极小。

此外，我们不难发现，贞观八年当吐蕃首次遣使朝贡时，唐

① 《通鉴》卷194，《唐纪》10。

② 《旧唐书·吐蕃传》记此年吐蕃“赞普弃宗弄赞始遣使朝贡”，《新唐书·吐蕃传》也作“始遣使朝贡”，与《通鉴》的记载一致。唯所纪月份有差异，《唐会要·吐蕃》卷97作“贞观八年九月，朝贡使至”，《通鉴》记“贞观八年十一月甲申”，《册府元龟·外臣部朝贡使三》卷970作“贞观八年十一月，吐蕃……并遣使朝贡”。苏晋仁认为：“三书所纪月份虽有不同，应是同一件事。九月是使者来到的日期，十一月则是朝见的日期。《通鉴》的甲申日是根据《太宗实录》来的，应确实可信。”参见苏晋仁：《唐蕃使者之研究》，载《藏学研究论丛》第3辑，西藏人民出版社1991年版，第2页。

③ 苏晋仁：《唐蕃使者之研究》，载《藏学研究论丛》第3辑，第2页。

朝史官对吐蕃基本情况的记载与《隋书·附国传》的记载相去甚远：第一，附国是在“蜀郡西北二千余里”；吐蕃则“在吐谷浑西南”。第二，附国在“大业四年，其王遣使素福等八人入朝。明年，又遣其弟子宜林率嘉良夷六十人入朝”；吐蕃则“未尝通中国”（这里用“中国”而不用“我朝”或“唐”，清楚地表明这里的“中国”应包括唐以前的中原王朝）。第三，附国“国有二万余家”；吐蕃则“胜兵数十万”。以上第二、三点尤能说明问题。唐初的史官既然是在修撰《隋书》（包括其中的《附国传》）过程中记录下吐蕃使臣来访一事的，并称吐蕃在贞观八年以前“未尝通中国”，这就说明唐初史官心中清楚地知道“附国”不是“吐蕃”。因为《隋书·附国传》明确记载附国在隋“大业四年，其王遣使素福等八人入朝”，对这一点唐朝史官是很清楚的。此外，《隋书·附国传》还记载“（附国）大业中，来朝贡。缘西南边置诸道总管，以遥管之”，说明隋时已将附国纳入其管辖范围。虽从“遥管之”的记载看，这种管辖可能主要是象征性的，但既然将其归于“西南边诸道总管”管辖之下，说明附国的地域当在西南的范围。而贞观八年《通鉴》对吐蕃的记载则是“吐蕃在吐谷浑西南，……未尝通中国”^①。据《隋书·吐谷浑》，吐谷浑的位置是“止于甘松之南，洮水之西，南极白兰山，数千里之地……都伏侯城，在青海西十五里”。故吐谷浑的位置应在今甘肃洮河之西、以青海湖为中心的“数千里之地”。吐蕃既在吐谷浑的西南，那么这一位置显然已远超出西南的范围。《旧唐书·吐蕃传》云：“吐蕃，在长安之西八千里。”也说明吐蕃的位置在更遥远的西方，而不在西南。贞观八年去隋仅17年，附国在隋既已置于“西南边诸道总

^① 《通鉴》卷194，《唐纪》10。



管”的管辖之下并有明确的朝贡记录，若“附国”为“吐蕃”，那么贞观八年吐蕃入唐朝贡之时唐朝史官就绝不会有“未尝通中国”的记载。足见附国与吐蕃不是一回事。关于吐蕃在贞观八年以前未曾与中原隋、唐王朝发生直接关系这一点，我们从现有的汉文或藏文史料（包括吐蕃敦煌藏文写卷和后弘期的藏文史料）中完全找不到任何相关记载也可获得间接印证^①。《隋书·西域传》中共列有 23 国的传记，其中包括了吐蕃外围的吐谷浑、女国、党项、附国、于阗等诸国，但所有这些列传诸国有一个共同点，即他们都有向隋朝贡的记录^②。因此可以肯定，《隋书》对周边诸国列传的标准乃取决于他们是否与隋有朝贡关系。从敦煌藏文写卷的记载看，吐蕃向外扩展势力虽始于松赞干布祖父达日年色（stag-ri-gnyan-gzigs）在位之时^③，时间大体应与隋相当，但其时吐蕃的中心还主要限于今西藏山南地区的雅鲁河谷一带，它的北面有苏毗、吐谷浑两个大国的阻隔，东面及东北方向则有附国和党项的阻隔，所以吐蕃未能与隋朝发生直接关系并不奇怪。就隋朝方面来说，由于吐蕃没有使臣入隋，隋对吐蕃的情况不详，没有原始记录，故《隋书》不立吐蕃传。贞观八年，正值修撰《隋书》的唐初史官对此情况当然甚为详悉，这也是吐蕃遣使人朝之时唐朝史官能断言吐蕃“未尝通中国”的原因。此外，从前面第三点看，《隋书·附国传》记附国“国有二万余家”，《通鉴》所记贞观八年吐蕃则是“胜兵数十万”。我们姑将“国有二万余家”看

① 在现有的汉文和藏文史料中，目前我们均未找到贞观八年以前吐蕃曾与隋、唐王朝发生直接联系的记录。

② 参见《隋书》卷 83《西域传》中所列诸国之记载。

③ 敦煌藏文写卷 P. T1287，见王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》（增订本），民族出版社 1992 年版，第 160—161 页。

做是大业四年（公元 608 年）隋朝从附国朝贡使臣那里获得的数据，但大业四年距贞观八年仅相去 26 年，若附国即是吐蕃，那么就很难解释其何以在短短 26 年间由“国有两万余家”忽然变为“胜兵数十万”。我们难以否认后者数字可能有夸大成分，但关于当时吐蕃军队数量尚有一个重要参照：若把“胜兵数十万”视为贞观八年吐蕃使臣入贡时唐朝史官对吐蕃军力的一个粗略估计，但仅四年后即贞观十二年（公元 638 年）吐蕃出兵攻松州是“率众二十余万”^①，可见吐蕃“胜兵数十万”估计并不是太离谱。即便再将附国扩张的因素考虑在内，也断难在如此短时间内形成如此悬殊，这只能说明“附国”不是“吐蕃”。

或许有人会提出另一种可能性，即贞观八年吐蕃始遣使入贡时，因为是首次，唐人对“吐蕃”的具体内涵并不十分清楚，所以仍存在将“附国”与“吐蕃”相混淆的可能。假如说，在贞观三年至贞观十年修撰《隋书》（包括《附国传》）过程中吐蕃使臣来朝确系唐朝初识“吐蕃”，尚有这种可能，那么，从《北史》（内有《附国传》，与《隋书·附国传》基本相同）的成书时间则可完全排除这种可能性。《北史》为唐初李延寿撰，李延寿在唐太宗时曾受诏先后参与《隋书》纪传、十志和《晋书》的编修，后在其父旧稿基础上，删节宋、南齐、梁、陈、魏、北齐、周、隋八书，又补充一些史料，写成《南史》和《北史》。《北史》完成于高宗显庆初年，显庆四年（公元 659 年）由朝廷批准流传^②。李延寿既参与《隋书》的编修，又撰《北史》，故两书之《附国传》应有承袭关系，即《北史·附国传》当以《隋书·附国传》为蓝

^① 《通鉴》卷 195，《唐纪》11。

^② 《北史》卷 100《序传》；《旧唐书》卷 4《高宗本纪》。



本，这是两书《附国传》基本相同的原因。但《北史》成书时间较《隋书》晚 25 年，这 25 年中唐朝与吐蕃之间发生了非常密切的交往：贞观十二年（公元 638 年）吐蕃以唐朝不许婚，出兵二十万进攻松州，唐蕃交战于松州；贞观十五年（公元 641 年）唐朝嫁文成公主于吐蕃；贞观二十一年（公元 647 年）唐朝出兵攻龟兹，吐蕃与受命连兵进讨^①；贞观二十二年（公元 648 年）唐使臣王玄策出使中天竺被劫，吐蕃发精兵与王玄策击天竺，大破之，吐蕃遣使献捷^②；贞观二十三年（公元 649 年）唐以吐蕃赞普松赞干布为驸马都尉，封“西海郡王”^③。永徽元年（公元 650 年），吐蕃赞普松赞干布薨，唐高宗“举哀于光化门，遣右武侯将军鲜于匡济赍玺书往吊祭之”^④。另外从唐蕃交聘记录看，贞观十年到永徽元年的 25 年中，吐蕃使臣入唐有 18 次，唐使入蕃有 5 次^⑤。在显庆四年颁行《北史》以前，唐蕃之间的交往既然已达到如此频繁、深入的程度，那么唐朝史官将“附国”与“吐蕃”相混淆的可能性已完全不存在。从曾参加《隋书》修撰工作的李延寿在其后撰写《北史·附国传》时仍沿袭《隋书·附国传》之旧貌而未作改动这一点可以证明，即便在唐与吐蕃有了深入的交往接触和唐对吐蕃有充分了解之后，唐朝方面也仍明确地将“附国”与“吐蕃”区分开来。由此可见，不论是贞观十年修订的《隋书》还是显庆四年颁行的《北史》，在唐初史官心目中始终一以贯之地知晓“附国”与“吐蕃”并将两者严格区别开来，绝不存在将二者

① 《通鉴》卷 198，《唐纪》14。

② 《旧唐书》卷 196《吐蕃传》。

③ 《通鉴》卷 199，《唐纪》15。

④ 《册府元龟·外臣部褒异》卷 974。

⑤ 参见谭立仁、周原孙：《唐蕃交聘表》，载《中国藏学》1990 年第 2—3 期。

混淆或所谓将附国“繙为吐蕃”的情况。所以，从唐初的史料来看，“附国”是附国，“吐蕃”是吐蕃，这一点在唐初史官笔下是非常清楚的，同时在记载中二者的差别也异常明显。换言之，将《隋书》中的“附国”说成是唐之“吐蕃”的观点，我们在唐人那里找不到任何依据。

事实上关于附国非吐蕃，在 20 世纪 80 年代以来有关附国问题的讨论中已取得实质性进展。汤开建在《〈隋书〉之附国非吐蕃》一文中曾提及他新发现的有关唐初“附国”的两条重要史料：其一，是保存在《广川画跋》中关于唐初由阎立本画成的《王会图》的一段文字记录：“鸿臚导客，次序而列，凡国之异，各依其方。东首三韩……西首以吐蕃……其南首以交趾……而板楯、尾濮、西颺、附国、笮等次……”^①对阎立本作《王会图》的时间，《图画见闻志》卷五载事在贞观三年，《广川画跋》卷二载为贞观十七年，但其为贞观时所画可以肯定。既然在贞观年间“吐蕃”与“附国”均作为向唐进贡之国出现于同一幅图画中，这就清楚地说明附国不是吐蕃。其二，贞观时由阎立本所作另一幅画《西域图》中也列有附国，并有关于附国服饰的文字记录，该文字保存于《剡源文集》中^②。这也说明附国在贞观初年仍然存在。以上两条尤其是第一条，已可充分说明附国并不是吐蕃^③。

以上两条史料虽存于宋元人的文集中，但真实性却可由《新唐书》得到印证。我们知道，后晋刘昫所修《旧唐书》中未立附

① (宋)董道：《广川画跋》卷2《上〈王会图〉叙录》。

② (元)戴元表：《剡源文集》卷4《唐画〈西域图〉记》。

③ 参见汤开建：《〈隋书〉之附国非吐蕃》，载《思想战线》1986年第2期。此后李敬洵的《七至九世纪川西高原部族考》(载《中国藏学》1989年第1期)一文也引证以上材料来说明附国非吐蕃。



国传，而北宋欧阳修重修的《新唐书》中却立有附国传。这表明在北宋欧阳修重修《唐书》时其所依据或参见的史料尚能清楚地表明附国不是吐蕃。否则《新唐书》中既列有吐蕃传，又立附国传，就成为不必要的叠床架屋，逻辑上也断难成立，这也同样清楚地表明在《新唐书》的作者乃至宋代文人眼中附国绝非吐蕃。而对《旧唐书》不立附国传唯《新唐书》立附国传，汤开建作了这样的阐释：“《新唐书》既立吐蕃传，又立附国传，是因为太宗时，吐蕃与附国都与唐有政治上、外交上的联系，也都曾入贡于唐，虽然附国后已亡于吐蕃，如要全面反映唐之外交关系，则附国也应列传，其他如苏毗、羊同、东女莫不如此。《旧唐书》对这类‘亡国’多不立传，实为其疏，此亦见新书之见地较旧书为高。”^① 此分析颇为精当而具说服力。

综上所述，附国非吐蕃，已可为定论矣。

（原载《民族研究》2004年第3期）

^① 汤开建：《〈隋书〉之附国非吐蕃》，载《思想战线》1986年第2期。

附国与吐蕃

自1946年岑仲勉先生发表《〈隋书〉之吐蕃——附国》一文引发有关“附国是否为吐蕃”的争论以来^①，附国问题就一直与吐蕃相关联。半个多世纪以来，学术界有关附国的研究虽取得不少进展，但迄今为止对附国的看法仍存在较大争议。总体上说，争议的焦点主要集中于这样三个方面：一、附国是否为吐蕃？二、附国究竟位于何处？三、附国作为隋时一个“南北八百里，东西千五百里”的泱泱大国，为何入唐以后竟消失得全无踪影？附国是怎样灭亡的？长期以来，学者们对这三点的看法和解释众说纷纭，莫衷一是，使附国问题几成为中国古代民族史中的一个谜。笔者以为，在目前没有新资料出现的情况下，要想在附国的研究上取得突破，仅局限于有关附国的史籍记载已十分困难，唯一可行的途径是将附国放在一个更具体的地理环境及与之相关的文化背景之中来进行考察，尤其是从吐蕃史的角度以及从附国与史籍

^① 1949年前该问题的争论主要在岑仲勉与任乃强两人之间展开。参见岑仲勉：《〈隋书〉之吐蕃——附国》，载《民族学研究集刊》1946年第5期；任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期；岑仲勉：《从女国地位再讨论附国即吐蕃》（附任乃强答案），载《康藏研究》1947年第10期。



所载周边同时期各政权实体的相互关联为参照背景来进行考察，方可能将附国的研究引向深入。本文将依循这一途径，并在前人研究的基础上，试对有关附国的上述三个问题作一讨论。

一、附国是否为吐蕃？

关于附国非吐蕃，在 20 世纪 80 年代以来有关附国问题的讨论中已取得实质性进展。汤开建在《〈隋书〉之附国非吐蕃》一文中曾提及他新发现的有关唐初“附国”的两条重要史料：其一，是保存在《广川画跋》中关于唐初由阎立本画成的《王会图》的一段文字记录：“鸿胪导客，次序而列，凡国之异，各依其方。东首三韩……西首以吐蕃……其南首以交趾……而板楯、尾濮、西熨、附国、笮等次……”^①对阎立本作《王会图》的时间，《图画见闻志》卷五载事在贞观三年，《广川画跋》卷二载为贞观十七年，但其为贞观时所画可以肯定。既然在贞观年间“吐蕃”与“附国”均作为向唐进贡之国出现于同一幅图画中，这就清楚地说明附国不是吐蕃。其二，贞观时由阎立本所作另一幅画《西域图》中也列有附国，并有关于附国服饰的文字记录，该文字保存于《剡源文集》中^②。这也说明附国在贞观初年仍然存在。以上两条尤其是第一条，已可充分说明附国不是吐蕃^③。

以上两条史料虽存于宋元人的文集中，但真实性却可由《新

① (宋)董道：《广川画跋》卷2《上〈王会图〉叙录》。

② (元)戴元表：《剡源文集》卷4《唐画〈西域图〉记》。

③ 参见汤开建：《〈隋书〉之附国非吐蕃》，载《思想战线》1986年第2期。此后李敬洵的《七至九世纪川西高原部族考》(载《中国藏学》1989年第1期)一文也引证以上材料来说明附国非吐蕃。

唐书》得到印证。我们知道，后晋刘昫所修《旧唐书》中未立附国传，而北宋欧阳修重修的《新唐书》中却立有附国传。这表明在北宋欧阳修重修《唐书》时其所依据或参见的史料尚能清楚地表明附国不是吐蕃。否则《新唐书》中既列有吐蕃传，又立附国传，就成为不必要的叠床架屋，逻辑上也断难成立，这清楚地表明在《新唐书》的作者乃至宋代文人眼中附国绝非吐蕃。而对《旧唐书》不立附国传唯《新唐书》立附国传，汤开建作了这样的阐释：“《新唐书》既立吐蕃传，又立附国传，是因为太宗时，吐蕃与附国都与唐有政治上、外交上的联系，也都曾入贡于唐，虽然附国后已亡于吐蕃，如要全面反映唐之外交关系，则附国也应列传，其他如苏毗、羊同、东女莫不如此。《旧唐书》对这类‘亡国’多不立传，实为其疏，此亦见新书之见地较旧书为高。”^①此分析颇为精当而具说服力。

此外，《隋书·附国传》记载“（附国）大业中，来朝贡。缘西南边置诸道总管，以遥管之”，说明隋时已将附国纳入“西南边诸道总管”的管辖范围，虽从“遥管之”的记载看，这种管辖主要是象征性的，但既然将其归于“西南边诸道总管”管辖，说明附国的地域当在西南的范围。贞观八年（公元634年）当吐蕃首次向唐人贡之时，《通鉴》对吐蕃的记载则是“吐蕃在吐谷浑西南，……未尝通中国”^②。吐谷浑（即青海一带）西南这一位置显然已远超出西南的范围。其次，贞观八年去隋仅17年，附国在隋既已置于“西南边诸道总管”的管辖之下，若附国为吐蕃，那么贞观八年吐蕃入唐朝贡之时就绝不会有“未尝通中国”的记载。

① 汤开建：《〈隋书〉之附国非吐蕃》，载《思想战线》1986年第2期。

② 《通鉴》卷194，《唐纪》10。



足见附国与吐蕃不是一回事。

综上所述，附国非吐蕃，已可为定论矣。

二、附国位于何处？

附国既然非吐蕃，过去关于附国位于雅鲁藏布江流域的诸种说法已无讨论的必要^①。

那么，附国究竟位于何处？这一直是附国研究中一个十分关键和颇具争议的问题。目前学术界对附国的地理位置主要有以下几种看法：《辞海》“附国”条称：“附国分布于四川西部和西藏自治区昌都地区”^②；任乃强认为附国在甘孜藏族自治州的甘孜、德格县一带^③；汤开建认为附国在今青海东南部至四川西北部之地^④；法国学者石泰安认为附国“其位置大致是在打箭炉和玉树之间的地方”^⑤；杨嘉铭认为附国的中心在今川西北道孚县一带^⑥。以上几种看法虽在总体上均倾向于认为附国的范围是在今四川西

① 附国位于雅鲁藏布江流域的说法，参见岑仲勉：《〈隋书〉之吐蕃——附国》，载《民族学研究集刊》1946年第5期；孙尔康、唐景福《〈隋书〉之附国即早期吐蕃（悉勃野）》，载《西北民族学院学报》1982年第1期；田晓岫：《吐蕃王族族源新考》，载《中国藏学》1994年第1期。

② 辞海编辑委员会：《辞海》（1979年版，缩印本），上海辞书出版社1980年版，第433页。格勒曾采用这一说法，参见格勒：《古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉戎藏族的形成》，载《西藏研究》1988年第2期。

③ 任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期。李敬洵认为附国在金沙江上游的西南，与任乃强的看法大体吻合。参见李敬洵：《七至九世纪川西高原部族考》，载《中国藏学》1989年第1期。

④ 汤开建：《〈隋书〉之附国非吐蕃》，载《思想战线》1986年第2期。

⑤ [法]石泰安著，耿升译：《川甘青藏走廊古部落》，四川民族出版社1992年版，第140—141页。

⑥ 杨嘉铭：《关于“附国”几个问题的再认识》，载《西藏研究》1990年1期。

北部或川、青、藏交界地区一带，但对附国的中心位置所在，却主要存在三种不同意见，即道孚说、雅砻江说和金沙江说^①。

显然，要确定附国的范围，我们首先需要确定附国的中心位置。在《隋书·附国传》中，至少有以下四条记载为我们判定附国的地理位置提供了线索：

一、“嘉良有水，阔六七十丈；附国有水，阔百余丈，並南流，用皮为舟而济”。

二、“附国者，蜀郡西北二千里，即汉之西南夷也。有嘉良夷，即其东部”。

三、附国“其国南北八百里，东西千五百里”。

四、“附国南有薄缘夷，风俗亦同。西有女国。其东北连山，绵亘数千里，接于党项，往往有羌；大小左封、昔卫、葛延、白狗、向人、望族、林台、春桑、利豆、迷桑、婢药、大碛、白兰、北利摸徒、那鄂、当迷、桑悟、千碉，并在深山穷谷，无大君长。其风俗略同于党项。或役属吐谷浑，或附附国”。

在以上这四条线索中，最具参照意义的标志有两个：一是“水”，即河流。千余年中河流（尤其是大河）的位置基本无变化，所以河流是一个相对可靠、相对固定的参照物。二是“嘉良夷”，《隋书·附国传》中是将附国与嘉良夷一并叙述的，不仅提到附国之水，也提到嘉良之水，并明确称“有嘉良夷，即其东部”，也就是说附国东部紧靠嘉良夷。所以嘉良夷是我们判定附国地理位置的另一个重要参照坐标。关于嘉良夷的地理位置，目前学术界的意见较为一致，普遍认为是在今大渡河上游的大、小金川地区

^① 杨嘉铭持道孚说；任乃强持雅砻江说；汤开建、李敬洵等人持金沙江说。



(李敬洵、汤开建)。任乃强先生认为：“嘉良即今的金川。”^① 格勒先生也指出：“此‘嘉良有水’，一般学者都认为指大渡河及其上游大金川河。丹巴梭波乡一带的大渡河水流缓慢，解放前仍以牛皮船为渡。此外，大金川、小金川也是‘南流’之河。其水势因河床变化而异，有的河段比较平缓，完全可以通皮船，与史载‘南流’、‘用皮舟而济’的嘉良水相同。”^② 所以，嘉良夷在大渡河上游的大、小金川地区大体没有问题。但问题的复杂性在于，从大、小金川地区往西，实际上存在两条“並南流”的大河，一是介于大渡河与金沙江之间的雅砻江，二是雅砻江之西的金沙江。这两条江在嘉良夷以西这一纬度带上其水量及河床宽度差别不大，因此，“附国有水，阔百余丈”，究竟是指雅砻江还是指雅砻江之西的金沙江？这成为确定附国地理位置的一个难点。

如何突破这个难点？我认为，史籍所载附国地理位置的第三条线索即附国“其国南北八百里，东西千五百里”无疑是帮助我们突破此难点的一个关键。先来看附国的东部疆界。史料称“有嘉良夷，即其东部”，“即”在这里当作“紧接”、“紧靠”理解，也就是说，附国与嘉良夷的疆域是直接相接的，它们之间未间隔其他部落。这一点也可由附国与嘉良夷关系的记载得到印证。《隋书·附国传》载：“大业四年，（附国）其王遣使素福等八人入朝。明年，又遣其弟子宜林率嘉良夷六十人朝贡。”附国能够率嘉良夷一同向隋朝贡，不仅说明二者关系密切，也说明二者应地域相邻。从《隋书·附国传》记嘉良夷“土俗与附国同，言语少殊”，并将

① 任乃强：《四川第十六区民族之分布》，载《任乃强民族研究文集》，四川民族出版社1990年版。

② 格勒：《古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉绒藏族的形成》，载《西藏研究》1988年第2期。

附国与嘉良夷的风俗及社会状况一并加以叙述来看，也可证明二者相邻。由此可以断定，出大、小金川地区向西，即应为附国的范围。也就是说，附国的东部疆界至少可从位于大、小金川河谷之外的今四川甘孜藏族自治州的道孚县一带算起。而从附国“其国南北八百里，东西千五百里”来看，附国的地域乃是东西长而南北相对狭窄。我们知道，从道孚向西，恰有一个由鲜水河（雅砻江的重要支流）和雅砻江所形成的较为宽阔且大体呈东西向的河谷带。任乃强《西康图经·境域篇》称：“今甘孜、炉霍、道孚三县地，为西康高原北方海拔 3000 米高之一大河谷平原地带，西康河谷农作面积之广阔，当以此为首屈。”^①所指正是这一河谷带。此河谷带也是该地区的主要通行要道，今由道孚向西经炉霍、甘孜通往德格的公路即川藏公路的北线就主要是沿此河谷带而行。清人对沿此河谷带而行的道路曾有这样的描述：“沿路俱系草地，无高山峻岭，既平且稍近，偶有山，亦平衍易行。”^②我们可以认为，此位于大、小金川河谷之西，由今道孚、炉霍、甘孜乃至延伸到德格及金沙江边的东西向的平原河谷带正应是附国的主要疆域。有两个理由：一、该河谷带东西长、南北狭的地形环境与史籍所载附国的疆域情况基本吻合；二、该河谷带地势相对平缓开阔，并有两个开阔的平原，一是由鲜水河形成的道孚平原（当地称“道孚坝子”），二是雅砻江所流经的甘孜平原（当地称“甘孜坝子”），两者面积均在数十平方公里以上。显然，唯有这种相对开阔平缓的地理环境才有可能在地旷人稀的高原上孕育出一个“其国南北八百里，东西千五百里”、“国有两万余家”的政权实

① 任乃强：《西康图经》，西藏古籍出版社 2011 年版，第 186 页。

② （清）张其勤撰、联豫补记：《炉藏道里最新考》，载吴丰培辑《川藏游踪汇编》，四川民族出版社 1985 年版，第 390 页。



体。所以该河谷带的环境条件与附国之规模可相吻合。

根据附国东部疆域是“紧接”嘉良夷即大、小金川地区和由今道孚、炉霍、甘孜乃至延伸到德格及金沙江边的东西长、南北狭的河谷带是附国的主要疆域这两点，我们基本可以判定“附国有水，阔百余丈”应指流经今甘孜县一带的雅砻江，而非指金沙江。

首先，从“嘉良有水，阔六七十丈；附国有水，阔百余丈，並南流”这段史料的语境来分析，既然附国的疆域是紧接嘉良夷，二者的地域相毗邻，那么从逻辑上说，史料所叙嘉良夷之“水”与附国之“水”就同样应是相邻的两条水，而不太可能对两个相邻之国在分别叙其河流时舍去中间一条与邻国之河流相毗邻的大河而言及更远的河流^①。事实上，若我们仔细留意，可发现《隋书·附国传》和《北史·附国传》记载嘉良之水与附国之水“並南流”所用是“並”而非“并”^②。在古代汉字中“並”虽为“并”之异体字，但两者在词意与用法上仍有一定区别。通常在表达“兼”“合”、“同”“齐”、“竟”等意时用“并”或“併”而不用“並”，而在表达“傍”、“相挨着”、“连”等意时则多用异体字“並”^③。所以，这里的“並南流”的“並”字本身也含有“相挨着”、“傍”的意思。

其次，从“嘉良有水，阔六七十丈；附国有水，阔百余丈”

① 任乃强亦认为“金沙距嘉良绝远，言水者，固不能舍甘孜雅砻江而称及彼处”，此言甚是。参见任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期。

② 《隋书》卷83《附国传》，中华书局1973年标点本，第1859页。《北史》卷196《附国传》。

③ 参见《辞海》“并”字条。《辞海》（1979年版，缩印本），上海辞书出版社1980年版，第283、288页。

的记载判断，这两条“水”应分别位于嘉良夷与附国的中心地区，应为其政治中心即都邑所在。若我们对由今道孚、炉霍、甘孜而延伸到德格及金沙江边的河谷带进行实地踏察，就不难发现，位于今德格县境内的金沙江段乃河谷陡狭而水流较疾，其水面宽度要逊于流经甘孜县一带的雅砻江。很难想象一个“其国南北八百里，东西千五百里”、“国有两万余家”的附国的中心会出现在一个河谷陡狭的狭谷地带。而雅砻江所流经的甘孜县一带则为地势开阔之平原，恰如任乃强所言：“雅龙江在甘孜县境，扩为东西长50公里，南北阔25公里之大冲积平原。而其海拔高度为3400米。因此带雪线较高之故，克成北道农业兴盛，人口稠密，财富最高之区。”^① 雅砻江在今甘孜县境所形成的这一得天独厚的冲积平原，正好能符合孕育附国这样一个规模较大的政权实体之地理环境。任乃强指出：“甘孜东至道孚，西连德格、邓柯等县，从古为一独特之政治区域。（吐蕃时期，以此为侵略陇蜀等处之根据地。吐蕃崩裂后，道孚有打舍王国，至宋为邓柯之林格萨王所灭。其后复有白利王兴，压倒林国，奄有道、炉、甘、德等县。至明末季，又始为霍尔王子推倒。直至近世，尚为霍尔各土司统治区。）吐蕃未兴以前，此间固有一大国。”^② 此分析完全正确。一个政权能达到什么样的规模与其所处地理环境密切相关。一般说来，在“深山穷谷”和“地势陡狭”地区通常只会形成一些小的政权实体，而唯有在地势开阔平坦且相对独立的地理单元中才有可能形成较庞大的政权实体。所以，从这一条件看，今甘孜县境作为附国中心即都邑的可能性不仅远大于今德格之金沙江段，而且自北向南

① 任乃强：《西康图经》，西藏古籍出版社2000年版，第524页。

② 任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期。



穿越甘孜平原的雅砻江也正好与“附国有水，阔百余丈”相吻合。

史料记“附国者，蜀郡西北二千里”，若以“附国有水”的其“水”所在位置为附国的中心即都邑所在，那么“蜀之西北二千里”就可视作是由蜀郡郡治成都至附国之中心或都邑的距离。当然这不是精确的里程，只是古人的一个大致估算，但尽管如此，它仍可为我们判断由成都至“附国有水”的其“水”所在位置提供某些参考。国外学者曾据此距离做过一些测算附国位置的尝试，但因其所依据的主要是清代地图而非实际的驿站里程，故导致了较大偏差^①。据清代由成都入藏之驿站实际里程计算，从成都至打箭炉（今康定），《卫藏通志》记“计程九百二十里”^②，范铸编《三省入藏程站纪》所记里程相同^③。清黄杼材《西轺日记》记：“自省城（今成都）至打箭炉十三站，计九百七十五里。”^④两者虽有所出入，但大体在一千里左右可以肯定。而从打箭炉至今甘孜县的里程，根据《卫藏通志》所载“打箭炉由霍耳德格草地到察木多”的各站里程计算，为七百四十五里^⑤，而据清末赵尔丰所设北路台站里程计算，则为七百六十里^⑥，两者大体吻合。也就是说，按照清代的里程计算，成都至今甘孜县一带的距离大致为一千七百余里。我们知道，隋之1里较清代要短，以吕律冰尺算约

① [法] 石泰安著，耿昇译：《川甘青藏走廊古部落》，四川民族出版社1992年版，第141页。

② 《卫藏通志》卷4《程站》。

③ 范铸编：《三省入藏程站纪》，见吴丰培辑《川藏游踪汇编》，四川民族出版社1985年版，第423页。

④ （清）黄杼材：《西轺日记》，见吴丰培辑《川藏游踪汇编》，四川民族出版社1985年版，第288页。

⑤ 《卫藏通志》卷4《程站》。

⑥ 康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州民族志》，当代中国出版社1994年版，第82-83页。

为 0.9864 里，清代之 1 里以营造尺算为 1.152 里^①，按此折算，则清代之千七百余里，约当于隋之 2000 里^②。所以按隋代里程计算，附国在“蜀郡西北二千里”，其位置正好能与雅砻江所在的今甘孜县一带相吻合。

关于附国的中心在今甘孜县一带，还有另一个重要佐证。岑仲勉先生指出，“附”是 bod 的对音，即“附国”之“附”读 bod^③。此看法是正确的，因中古无清唇音，故清唇音均读重唇音。马长寿先生也认为：“‘附’于古重唇音读‘包’，或即以包巴自称之番族也。”^④这就涉及一个问题：附国缘何得名？可以肯定附国之“国”系为隋人所加，而“附”即 bod 则极有可能如马长寿先生所言是缘自其自称。也就是说，“附国”乃是（或主要是）由自称为“bod”的人群或部落所建立的政权。假如这一推测能够成立，那么，今天分布于原附国在所位置的人群就应该自称为“bod”。令人惊奇的是，事实正是如此。今分布于道孚、炉霍、甘孜一带的藏人正是以“bod”或“bo-pa”自称。我们知道，在川西高原藏区的藏族内部族群支系较为复杂，各族群中至今保留着种类繁多的语言或方言（当地俗称“地脚话”）。在当地，人们习惯上是以其所操语言之自称来区分和指称各族群类别，如：“嘉绒”（指操嘉绒语的人群）、“木雅”（指操木雅语的人群）、“康巴”（指操藏语康方言的人群）、“扎巴”（指操扎巴语的人群）、“博巴”

① 梁方仲：《中国历代户口、田地、田赋统计》附录二《中国历代度量衡变迁表》，上海人民出版社 1980 年版，第 540—544 页。

② 按折算，清之一千七百里为 1958.4 里，隋之两千里为 1972.8 里，二者异常接近。

③ 岑仲勉：《〈隋书〉之吐蕃——附国》，载《民族学研究集刊》1946 年第 5 期。

④ 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1945 年第 4 期。



(指操尔龚语的人群)、“贵琼”(指操贵琼语的人群)等。但上述称谓其实也同时是操此类语言人群之自称,如操嘉绒语的人群同时也自称“嘉绒”(rgyal-rong)。而最值得注意的是,今川西高原藏区操尔龚语并自称为“博”或“博巴”的人群分布的范围恰好在很大程度上与我们前面所说的附国疆域相吻合。孙宏开的调查指出:“尔龚语主要分布在四川省甘孜藏族自治州的丹巴、道孚、炉霍、新龙等县以及阿坝藏族自治州金川县观音桥的部分地区。……操尔龚语的居民自称 bɕpa。”^① 尔龚语亦称道孚语,《甘孜藏族自治州民族志》记:“道孚语,说这种话的藏族自称‘布’或‘布巴’,藏族称之为‘道孚格’(即‘道孚语’之意),学术界取名为‘尔龚语’。”^② 从尔龚语又称“道孚语”来看,道孚一带是此种语言分布的中心区域。据调查,今说尔龚语即自称“博”或“博巴”的藏人在道孚县有 10 个乡,在炉霍县有 4 个乡,新龙县有 2 个乡,丹巴县有 3 个乡,此外在阿坝州的金川县等部分地区也有操尔龚语的藏人^③。最能说明问题的可能是尔龚语在丹巴县的分布,尔龚语在丹巴县主要分布在丹东、革什扎和边尔 3 个乡,而这 3 个乡实际上均位于大渡河河谷之西的地区,并主要分布在从道孚通往丹巴的乾(宁)丹(巴)公路沿线,这也是由康北高原下到大渡河谷地的主要历史通道。这一情形与“有嘉良夷,即其(附国)东部”的历史记载完全吻合。所以,从今自称“博”或“博巴”即操尔龚语的人群主要集中分布在出大渡河河谷以西

① 孙宏开:《川西民族走廊地区的语言》,载中国西南民族学会编《西南民族研究》,四川民族出版社 1983 年版,第 439—440 页。

② 康定民族师专编写组:《甘孜藏族自治州民族志》,当代中国出版社 1994 年版,第 127 页。

③ 同上。

的丹巴、道孚、炉霍和地处甘孜县之南雅砻江流域的新龙县一带，基本上与我们所得出的大渡河河谷以西地区为附国疆域的判断大体相符。不过，我们前面提到根据“附国有水，阔百余丈”，附国的中心应在今甘孜县甘孜平原一带，那么为何甘孜县一带今天并非自称“博”或“博巴”即操尔龚语人群分布的中心呢？笔者以为，这极有可能是在附国以后的一千多年中，原操尔龚语的人群曾发生过某些迁移与文化变迁所致。由于甘孜县境为康北地区最大之平原，平旷沃野，又有雅砻江穿行其间，自然环境得天独厚，所以历史上这里进行的资源竞争与文化交流也较明显。最突出的是明末蒙古和硕特部首领固始汗率兵南下康区，击溃原甘孜白利土司势力，占领甘孜平原及德格一带，其后封其王子七人于甘孜县一带，称霍尔七部，所以清代至民国甘孜、炉霍一带藏语称“霍尔”（Hor），意指蒙古人统治地区^①。这些因素均可能在相当程度上造成了甘孜县一带原住民之族群成分、语言及文化的变迁。不过，道孚、炉霍、甘孜、新龙一带居民主要以“博”或“博巴”自称，还可从另一点得到印证。1935—1936年，红军长征途经今甘孜州时，曾在今甘孜州境内建立过两个较大的苏维埃地方自治政府，一是在今金川、丹巴一带地建立的“格勒得沙自治政府”，二是在今甘孜县建立的“波巴（或译“博巴”）自治政府”。这两个政府均是以当地人的称谓命名。“格勒得沙”系嘉绒语“嘉绒人民”之意。对“波巴”一词，过去多解释为藏语译音，意指藏人或藏族人民^②。但从波巴自治政府主要下辖道孚、炉霍、

① 任乃强：《西康图经》，西藏古籍出版社2000年版，第186页。

② 康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州民族志》，当代中国出版社1994年版，第291页。



甘孜、瞻化（今新龙）之县、乡各级波巴政府来看^①，“波巴”之得名事实上在当时有一个特定背景，即波巴自治政府所辖范围主要是操尔龚语并自称为“波”或“波巴”的藏人。所以，笔者认为，马长寿先生关于附国之得名即“‘附’于古重唇音读‘包’，或即以包巴自称之番族”的判断极富洞见，由此也充分证明附国的中心区域当在今四川甘孜藏族自治州的道孚、炉霍、甘孜和新龙县一带。

由以上几个证据的相互参证，我们有充足的理由认为，任乃强先生在20世纪40年代所得出的“隋附国……国都在今甘孜附近，辖地包今道孚、炉霍、甘孜、德格、邓柯、康定六县，为一狭长农业地带”^②的判断是基本准确的。不过，笔者以为，附国辖地是否包括了今康定县一带还不好说，缺乏相关依据，但从附国“南北八百里”和今新龙县一带藏族也多有称“博巴”者，附国的疆域显然还应包括今新龙县一带。

从附国“东西千五百里”的记载，附国的西部疆域很可能延伸到了金沙江以西的西藏昌都或今青海玉树藏族自治州境内。因为从今甘孜县往西由绒巴岔或马尼干戈分路，实际上有两条道路可通行，一向东翻越雀儿山，经今德格县城、过金沙江进入今西藏昌都地区；另一条则向北溯雅砻江河谷上行经石渠县进入到今青海玉树自治州境内。但附国的西部疆域具体达到了什么位置，目前还难以作出准确判断。《隋书·附国传》仅记其“西有女国”，但此“女国”乃《隋书》所记之“女国”，而非后来两《唐书》中

① 康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州民族志》，当代中国出版社1994年版，第292—293页。

② 任乃强：《附国非吐蕃——质岑仲勉先生》，载《康藏研究》1947年第4期。

所记之“女国”^①。按《隋书·女国传》的记载：“女国，在葱岭之南，其国代以女为王。王姓苏毗，字末羯，在位二十年。”则此“女国”似乎应指苏毗^②。据周伟洲先生考证：“苏毗国的地理位置，在今金沙江上游通天河以西，跨唐古拉山之地。其北与吐谷浑相邻，河（黄河）北吐谷浑，河之南即苏毗。”^③如是，则附国的西北部疆域可能大体在今青海玉树州境内通天河一带与苏毗相邻。但附国疆域在由德格过金沙江方向具体达到今西藏昌都的什么位置，则不得而知。另一点需要注意，附国在隋以前从未见于记载，故附国形成于何时，目前不清楚。而隋朝仅存 37 年，时间甚短，从隋对附国仅“缘西南边置诸道总管，以遥管之”^④的记载看，隋朝官员恐未必到过附国。《隋书·西域传》中共列有 23 国的传记，所有这些列传诸国有一个共同点：他们都有向隋朝贡的记录^⑤。因此，《隋书·附国传》中有关附国情况的记载可能主要来自附国朝贡使臣的自述。在这种情况下，为夸大实力和强调其重要性，附国疆域范围被夸大的可能性显然也难以排除。这亦为我们判定附国的西部疆域增添了难度。

三、对附国下落的几点推测

关于附国入唐以后的情况，除前面所引《广川画跋》中有记

① 两《唐书》的记载中已将“女国”问题搞得相互混淆。参见周维衍：《隋唐两女国——两〈唐书·东女传〉辨证》，载《历史地理》第 8 辑。

② 参见杨正刚：《苏毗初探》，载《中国藏学》1989 年 3—4 期。

③ 周伟洲：《边疆民族历史与文物考论》，黑龙江教育出版社 2000 年版，第 18 页。

④ 《隋书》卷 83《附国传》。

⑤ 参见《隋书》卷 83《西域传》中所列诸国之记载。



载外，在其余文献中均无记载。所以附国在入唐以后的下落，一直是一个谜。由于史料匮乏，对附国入唐以后的下落，我们仅能依据史实线索和学术界的某些看法作一些讨论和推测。

《广川画跋》中关于唐初由阎立本画成的《王会图》的文字记录将“吐蕃”与“附国”均列在同向唐朝贡的方国之列，这证明唐初附国与吐蕃尚并存过一段时间。关于《王会图》产生之背景，《宣和画谱》卷一云：“唐贞观中，东蛮谢元琰入朝，颜师古奏言，自周武时，远国归款，乃集其事，为《王会图》。今卉服乌章，俱集蛮邸，实可图写，命立德等图之。”但问题是，阎立本所绘《王会图》反映的究竟是哪一年的事？对于阎立本作《王会图》的时间，《图画见闻志》卷五载事在贞观三年，《广川画跋》卷二则载为贞观十七年，两者孰是？从史料记载看，贞观三年显然不可能。因为据新、旧《唐书》和《通鉴》的记载，吐蕃首次向唐朝贡的时间是贞观八年（公元634年）。《旧唐书·吐蕃传》记贞观八年吐蕃“赞普弃宗弄赞始遣使朝贡”。《新唐书·吐蕃传》也记此年吐蕃“始遣使朝贡”^①。故若阎立本贞观三年绘《王会图》，其中就不可能出现吐蕃朝贡使臣。所以，相比之下《广川画跋》所载《王会图》绘于贞观十七年似较可信。据《册府元龟》记载，贞观十七年到唐朝贡的方国分别有：薛延陀、百济、高丽、新罗、吐谷浑、康国、吐蕃、女国、罗国、婆罗门同娥西蕃处般噶等国^②，虽与《王会图》中所列诸国有部分相合，但并不全合，其中也无“附国”。且查《通鉴》，贞观十七年恰好是阎立本乃受命绘二十四

① 参见苏晋仁：《唐蕃使者之研究》，载《藏学研究论丛》第3辑，西藏人民出版社1991年版，第2页。

② 《册府元龟》，卷九七〇《外臣部·朝贡三》。

位功臣画像于凌烟阁之年^①。《旧唐书·阎立本传》也记：“立本虽有应务之才，而尤善图画，工于写真。《秦府十八学士图》及贞观中《凌烟阁功臣图》，并立本之迹也，时人咸称其妙。”对阎立本而言，《凌烟阁功臣图》的分量显然较《王会图》要重，阎立本在贞观十七年既受命绘《凌烟阁功臣图》，则其同年绘《王会图》可能性较小。故《广川画跋》极可能是张冠李戴，即将阎立本绘《凌烟阁功臣图》的时间误作了其绘《王会图》的时间。《王会图》中所列诸方国当然不可能是在同一年中入唐朝贡的，但主要为贞观之时入唐朝贡之国则可肯定。所以尽管我们尚无法确定《王会图》具体绘制于何年，但有两点则可以确定：一、《王会图》当绘于贞观八年即吐蕃“始遣使朝贡”之后；二、既然贞观八年以后所作《王会图》将附国与吐蕃同列为向唐朝贡之国，就证明唐初附国不仅有向唐朝贡的记录，并且至少在贞观八年之时附国仍与吐蕃相并存，还尚未亡于吐蕃。

附国亡于吐蕃，这一点没有问题。因为在贞观以后吐蕃的扩张中，附国所在地域基本上成为吐蕃的势力范围。史载唐高宗之时，“时吐蕃尽收羊同、党项及诸羌之地，东与凉、松、茂、嶲等州相接，南至婆罗门，西又攻陷龟兹、疏勒等四镇，北抵突厥，地方万余里，自汉、魏以来，西戎之盛，未之有也。”^②我们知道，吐蕃大肆向外开疆拓土并大获成功主要是在7世纪下半叶，正当唐高宗和武则天在位时期。附国也很可能是在这一时期为吐蕃所兼并。格勒在《甘孜藏族自治州史话》一书中曾引用《敦煌本吐蕃历史文书·大事纪年》中有关吐蕃集会议盟的两条记载来说明

① 《通鉴》，卷196《唐纪》12。

② 《旧唐书》，卷196《吐蕃传》。



吐蕃在川西北地区的活动：“藏历虎年（公元六七八年）‘隆冬于邓集会议盟’（‘邓’mtan，地名，今甘孜州原邓柯县境内）。藏历马年（公元六八二年）‘冬，芒辗细赞（王）与芒相达乍布二人于道孚城堡集会议盟’（今甘孜州道孚县境内）。”^① 这两条集会议盟材料的时间分别在唐高宗仪凤三年和永淳元年，正当吐蕃向外扩张的高峰期，其时间背景与吐蕃占领今川西北地区一带能大致吻合，“道孚”和“邓柯”这两个地点也恰好在附国的疆域内。但主要问题是，敦煌古藏文写卷中的“mtan”这一地名是否确指原邓柯县一带以及和“rte-vu mkhar”这一地名是否就是指今“道孚”？这只是据其发音而得出的判断，迄今为止还缺乏其他可资佐证的证据。由于敦煌古藏文写卷中提及的古地名较多，许多藏文古地名已很难搞清楚具体指今天的何地，故上述看法虽不失为一家之言，但也存在不同意见^②。

关于附国与吐蕃的关系及其下落，李敬洵先生还提出了另一种看法：“汉文史籍所记载的附国，应当指吐蕃文书中所记载的‘藏蕃’（rtsang-bod）。据《敦煌本吐蕃历史文书·赞普本纪》记载，墀伦赞（khri-slon-btsan）时期，象雄的琼波·蚌色苏孜（khyuang-po-pung-sad-zu-tse）‘割藏蕃小王玛尔门之首级，以藏蕃二万户来献’。根据《隋书·附国传》的记载，附国‘有二万余家，号令自王出’。这和藏蕃的情况完全一致。其后，墀伦赞以蚌色苏孜忠顺，‘乃将藏蕃二万户悉数赏赐予之’。于是藏蕃之地，

① 格勒：《甘孜藏族自治州史话》，四川民族出版社1984年版，第49页。另参见王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社1992年版，第147页。

② 如黄布凡、马德在《敦煌藏文吐蕃史文献译注》中为避免歧义，即将“rte-vu-mkhar”译作“德乌城堡”，而不译作“道孚城堡”。参见黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社2000年版，第1—58页。

遂为象雄的琼波氏所占据。据《世界广述》记载，琼波之地在今西藏的丁青（gtin-chen），这正是附国的中心地区。”^①这是对附国及其与吐蕃关系的一种较新颖的看法。但此说目前看来尚证据不足。主要有两点难以成立：第一，根据“附国有水，阔百余丈……並南流”的记载，丁青显然并非附国的中心地区，丁青一带虽有怒江流经，但怒江在丁青一带主要呈东西流向，并非南流。所以即便将丁青一带算在附国疆域内，也只能是附国的西部疆域，而非中心地区。第二，敦煌藏文写卷中的“墀伦赞”（khri-slon-btsan，即 gnam-rislon-btsan）系为松赞干布之父，其在世的时间约相当于隋代，若将“藏蕃”视为附国，则意味着附国在隋已被并入吐蕃，这与《隋书》中有关附国的记载显然不符。此外，史载“附国王字宜缙”，“其弟子宜林”，而“藏蕃”之王按敦煌藏文写卷的记载则是“马尔门”（mar-mun）和其后的“琼波·蚌色苏孜”，两者之间完全不能对应。

不过值得肯定的是，李敬洵从敦煌吐蕃藏文写卷“编年史”的有关记载来寻找附国下落的思路对我们无疑具有启示性。我们知道，敦煌吐蕃藏文写卷中的“编年史”记录了从公元 650 至 763 年（中间缺记 748—754 年，重记 743—747 年）共计 105 年中吐蕃王朝之大事，为朝廷之“编年史”，其中大量涉到对外征战、征服和对征服地区进行管理的内容^②。前面提到，附国很可能是在唐高宗和武则天时期为吐蕃所兼并，正好应在“编年史”的年代范围内。另外，附国作为吐蕃东面“其国南北八百里，东西千五百里”、“国有两万余家”的一个庞大政权实体，对它的征服与兼并对吐蕃而言必定是一件大事，理应在吐蕃“编年史”中有所反映。当然，“附国”只是汉

① 李敬洵：《七至九世纪川西高原部族考》，载《中国藏学》1989 年第 1 期。

② 参见黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社 2000 年版，第 1-58 页。



文史籍中的称谓，在藏文史料中则应有不同的称谓。那么，在敦煌吐蕃藏文写卷“编年史”中“附国”被称作什么？这个问题显然值得思考和探索。查敦煌吐蕃藏文写卷“编年史”105年的记载，笔者以为“编年史”中所载的“rtsan-chen”（“大藏”）与“附国”相对应的可能性较大。“编年史”中对“大藏”的记载共有9处，分别是：684年“将大藏之四岸合并为二”；687年“冬，定大藏之田地赋税。……平定大藏首次叛乱”；690年“定大藏之红征册”；693年“任命大藏之牧官。”715年“大藏之‘仲巴’朗·萨曾亡故，命尚赤聂门松任其职”；719年“额·芒响木达匝卜定大藏王室田亩之赋税”；720年“尚赞咄热与论赤松木杰于董之卡布如集夏会，征收大藏王室田地之赋税”；731年“冬，（赞普）驻于扎玛尔之翁布园，冬会由大论炯桑于吉·晓玛园召开，大藏‘仲巴’遐阿唐赞被罢职，命森哥·门布补缺，办理接交”^①。

综合以上各条记载，有几点值得注意：

1. 大藏在“编年史”中始见于记载是684年，正值吐蕃向外扩张之高峰，这与我们前面得出的附国应在7世纪下半叶为吐蕃所兼并的推测相一致。

2. “编年史”记687年“定大藏之田地赋税”，同年又“平定大藏首次叛乱”，说明“大藏”被纳入吐蕃管辖的时间尚为时不久，这与684年“大藏”在：“编年史”首次见于记载并提及“将大藏之四岸合并为二”相吻合。也就是说，大藏很可能是在684年前后才划入吐蕃管辖，687年吐蕃因“定大藏之田亩赋税”即对大藏征税，激发了“大藏首次叛乱”。黄布凡、马德新近出版的

^① 黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社2000年版，第43—52页。

《敦煌藏文吐蕃史文献译注》一书对“大藏”的注释中也认为：“‘编年史’中提到对大藏的施政措施多为对新征服地区采取的措施。如建立禁卫军（公元 690 年）、定王田赋税（公元 719 年）、将四个‘岸’改编为两个‘岸’（公元 684 年）、更换‘仲巴’（公元 715 年、公元 713 年）等。尤其是否 8 条记 687 年‘平定大藏首次叛乱’，都说明大藏划入吐蕃管辖区域为时不久。”^①

3. “编年史”记 719 年“定大藏王室田亩之赋税”，次年“征收大藏王室田地之赋税”，这说明两个问题：一、大藏有自己的“王”和“王室”，这一点正好与附国的情况相符，《隋书·附国传》载“附国王字宜绾”，又载“大业四年，其王遣使素福等八人人朝”，二者恰好能对应。二、687 年吐蕃“定大藏之田地赋税”显然未包括大藏的“王室田亩”，且因当年“平息大藏首次叛乱”，所以直到 719 年才“定大藏王室田亩之赋税”，次年才首次“征收大藏王室田地之赋税”，这表明吐蕃对大藏之王和王室利益的处理是非常慎重的，从 687 年“定大藏之田地赋税”和“平息大藏首次叛乱”，一直到 37 年以后即 720 年才开始“征收大藏王室田地之赋税”，这也足见大藏王室颇具实力。

4. 在有关大藏的 9 处记载中，有 3 处记录大藏长官的任命及人事更替，693 年“任命大藏之牧官”，715 年和 731 年则是有关大藏“仲巴”的替职与更换。大藏长官的任免与更替频繁为吐蕃“编年史”所记录，足见当时大藏对吐蕃是重要和举足轻重的。大藏的这一地位也与附国的规模颇相吻合。

不过，目前要确证大藏即是附国还有比较大的难度，这主要

^① 黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社 2000 年版，第 89—90 页。



在于根据“编年史”本身的记载我们还很难确定大藏的确切地望。“大藏”一词在“编年史”中有“rtsan-chen”或“rtsan-chen-po”两种写法，前者为“大藏”，后者有“大藏人”的意思。值得注意的是，“编年史”中还有“藏”与“大藏”同时并列的记载，如690年“垒达延与钦陵于藏之岭噶尔园召集（议事会），定大藏之红证册”。黄布凡、马德以为：“大藏（rtsan-chen）既与藏（rtsan）并提，可见不是一回事。”^①此判断是正确的。一般认为，“藏”是指今后藏地区，敦煌吐蕃藏文写卷“赞普传记”亦记：“短短的雅姆（yar-mo）河道，从下游延伸到藏（rtsan）地，狭窄的雅姆河道，从南方扩展到北方。”^②这里很清楚，“藏”是在雅姆河道的上游。黄布凡、马德注释道：“雅姆河是雅垄地区古名，藏（rtsan）在雅垄河上游，亦即相当于后期藏文史料称之为 gtsan-stod-gtsan-smad（指自拉孜至日喀则一段的雅垄藏布江流域）地区。”^③“大藏”与“藏”既然不是一回事，那么，大藏位于何处？黄布凡、马德的解释是：“最初的藏（rtsan）大致包括拉孜、日喀则、江孜等地区。后来扩大到南木林地区，便成了大藏（rtsan-chen）。 ”^④又曰：“（大藏）其范围可能包括藏（rtsan）与香（shans）在内的大片地区，故称‘大藏’。看来，吐蕃于这一时期内将藏（rtsan）扩展为大藏（rtsan-chen），开始由年楚河流域向雅鲁藏布江以北扩展。”^⑤但这种以“大藏”为“藏”的扩展的解

① 黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社2000年版，第89页。

② 同上书，第219页。

③ 同上书，第92页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第89页。

释，却存在两个问题：其一，地处年楚河流域的藏地早在松赞干布之父囊日伦赞时已纳入吐蕃统治范围^①，且将“藏蕃”之地赏赐给了琼波·蚌色苏孜，琼波·蚌色苏孜一直担任吐蕃政权之重臣。后琼波·蚌色苏孜欲谋反，为松赞干布所杀。可见“藏”和“藏蕃”之地在松赞干布父子时代已不是一个独立的政治实体，而是处在吐蕃的有较控制之下，即便后来“藏”的范围扩大，其基本地位也不可能发生大的改变。从这一点看，将“大藏”解释为“藏”的扩大，似难以成立。其二，从687年吐蕃“定大藏之田地赋税。……平定大藏首次叛乱”看，大藏显然应是一个独立和新近纳入吐蕃统治范围的地域与政权实体。此外，从“藏”早在囊日伦赞时已见于记载而“大藏”一名在684年才在“编年史”中首次见于记载以及“‘编年史’中提到对大藏的施政措施多为对新征服地区采取的措施”来看，都显示“大藏”与“藏”不是一回事，两者应是不同的地域概念与政治实体，这些事实亦均与“大藏”为“藏”的扩展的解释相抵牾。所以，从目前看，将“大藏”解释为“藏”的扩展尚缺乏必要的依据。

但“大藏”的地望究竟在何处？从敦煌藏文吐蕃文献本身还难以作出判断。所以，“编年史”中的大藏是否即是汉文史籍中的“附国”？目前也难以确断，还需要作进一步的研究。本文仅仅基于两者存在许多共同点而提出的一种推测，旨在抛砖引玉，促进和深化对附国下落的探讨。

（原载《中国藏学》2003年第3期）

^① 黄布凡、马德：《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社2000年版，第194、209页。

《旧唐书·东女国传》所记川西高原女国的史料纂乱及相关问题

对隋唐时期东、西两个女国的情况，因史料记载本身颇多错乱谬误，致使女国问题长期纠葛不清，众说纷纭，莫衷一是，几成为难以破解的历史疑案。20世纪40年代任乃强先生曾发表《隋唐之女国》一文，对两个女国的史料记载进行了详细甄别与对比，提出了不少独到见解，将女国研究大大向前推进了一步^①。其实，女国研究的难度不仅在于其地望的众说纷纭^②，也表现于史料中对两个女国的习俗存在大量相同的记载。这些情况给人们正确认识两个女国的社会面貌带来了很大麻烦与困惑，致使女国研究长期处于各执其是、众说纷纭之迷茫状态。笔者认为，造成此局面的根源仍在于史料中的错乱谬误尚未得到充分辨别与澄清。要让两个女国的面貌得到真实的呈现并使相关研究走出迷茫状态，

① 任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第213页。

② 关于两个女国的地望，学术界争议甚大。如关于葱岭以南女国，即有苏毗说、大羊同说、小羊同说等说法。关于川西高原女国则有金川说、昌都说以及先在昌都后迁至金川等多种说法。

一个重要前提仍在于对史料中的错乱谬误作必要的澄清。如学术界通常认为,《新唐书·东女国传》对川西高原东女国的记载错乱颇多,不足采信,对川西高原东女国的记述当以《旧唐书·东女国传》为准^①。然事实并非如此,详加甄别我们不难发现,《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的记载中已明显存在史料的纂乱问题,这些史料纂乱也导致人们对川西高原东女国社会面貌的严重误读。本文拟就《旧唐书·东女国传》对川西高原东女国记载中存在的史料纂乱及缘起与流变作一考察,以求正本清源、还史实记载之真实面目。

一、东、西两个女国为何在史料记载中存在诸多相同风俗与政体?

隋唐时期青藏高原范围存在东、西两个女国,这一点学术界没有疑义。但因这两个女国在史籍中均曾被称作“东女国”,故使用“东女国”一名来讨论女国问题极易产生混淆和歧异,为避免叙述中产生混淆和歧异,本文遂按史籍记载之特征将青藏高原西部的女国称作“葱岭之南女国”,将青藏高原东部的女国称作“川西高原女国”^②。

对葱岭之南女国的记载,最早出现于《隋书·裴矩传》,该传

① 周维衍:《隋唐两女国——两〈唐书·东女国传〉辨证》,载《历史地理》第8辑。

② 李敬洵在《七至九世纪川西高原部族考》一文中认为,《旧唐书·东女国传》所记“东女国”,其中心在茂州以西的弱水(大金川上游)一带,即今川西高原大金川地区。这是正确判断。故本文且将此女国称作“川西高原女国”。参见李敬洵:《七至九世纪川西高原部族考》,载《中国藏学》1989年第1期。



引裴矩所撰《西域图记》序曰：“发自敦煌，至于西海，凡为三道……其三道诸国，亦各自有路，南北交通。其东女国、南婆罗门国等，并随其所往，诸处得达。”此外，《隋书·西域传》中共列有西域二十三国之传记，其中有“女国传”。任乃强先生认为，《隋书·女国传》的记述当出自裴矩之《西域图记》，^①此判断是正确的。在同样为唐初修撰的《北史》中，其《西域传》中同样列有“女国传”，文字与《隋书·女国传》大体雷同，仅用字微有差异，故两者所记当为同一“女国”无疑。

《隋书》和《北史》所记之“女国”，至少提供了三个明确的地理坐标：

一、均称其位置是“在葱岭之南”。《隋书·女国传》记：“女国，在葱岭之南。”《北史·女国传》亦云：“女国，在葱岭南。”

二、均记于阗“南去女国三千里”。《隋书》和《北史》的《于阗传》中均称于阗“南去女国三千里”。也就是说，该女国是在于阗之南三千里的地方。

三、两书均将此“女国”置于《西域传》中叙述。按理，若以隋都长安为中心坐标，于阗当在中原传统的“西域”范围，而女国在于阗之南三千里，其位置显然已超越“西域”范围，为何却仍将其置于《西域传》中记述呢？对其中缘由，任乃强先生提出一个解释：“《隋书》谓女国在葱岭南者，缘女国使节经勃律，逾葱岭乃入华界，译人与史官，遂谓在葱岭南。正如天竺，本在我国西南，因自西域相通，史家恒以之入《西域传》。”^②《隋书》

^① 任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第213页。

^② 同上文，第216页。

和《北史》均记该女国曾于“开皇六年，遣使朝贡”^①，其事迹又最早见于裴矩之《西域图记》，这就印证了任先生的解释，亦可断定其使臣向隋朝贡当是取道西域而来。

对《隋书》和《北史》所记这个位于“葱岭之南”（或于阗之南）女国的情况，唐代的其他文献中亦有明确记载。玄奘《大唐西域记》卷四《十五国》婆罗吸摩补罗国条记：

此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中，有苏伐刺拏瞿𠵼罗国（原注：唐言金氏）。出上黄金，故以名焉。东西长，南北狭，即东女国也。世以女为王，因以女为国。夫亦为王，不知政事。丈夫唯征伐田种而已。土宜宿麦，多畜羊马。气候寒烈，人性躁暴。东接吐蕃国，北接于阗国，西接三波诃国。

道宣《释迦方志》卷上《遗迹四》记：

国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺拏瞿𠵼罗国（言金氏也），出上黄金。东西地长，即东女国，非印度摄，又即名大羊同国，东接土蕃，西接三波诃，北接于阗。其国世以女为王，夫亦为王，不知国政。男夫征伐种田而已。

如果说，《隋书》和《北史》对于该女国的位置还仅提供了“葱岭之南”和于阗“南去女国三千里”这两个较为笼统的方位，

^① 唯《北史·隋本纪》中出现一处不同记载：“开皇四年是岁黠羯及女国并遣使朝贡。”但《北史·女国传》则记女国“隋开皇六年，遣使朝贡，后遂绝”。



那么《大唐西域记》和《释迦方志》则为其描述了更准确的方位，这就是：“东接土蕃，西接三波河，北接于阗”。此方位不仅与《隋书》和《北史》所记于阗南相吻合，且更明确地指出该女国在吐蕃西，其地域范围是“东西长，南北狭”。

除葱岭之南女国外，《旧唐书·西南蛮传·东女国》中还记有另一个女国，即川西高原的女国。其传曰：

东女国，西羌之别种，以西海中复有女国，故称东女焉。俗以女为王。东与茂州、党项接，东南与雅州接，界隔罗女蛮及白狼夷。其境东西九日行，南北二十日行。有大小八十余城。其王所居名康延川，中有弱水南流，用牛皮为船以渡。户四万余众，胜兵万余人，散在山谷间。

从该东女国既然是置于《旧唐书·西南蛮传》而不是《西域传》中来叙述，同时其位置又“东与茂州、党项接，东南与雅州接，界隔罗女蛮及白狼夷”，且“其境东西九日行，南北二十日行”，则该东女国与位于葱岭以南“东接土蕃，西接三波河，北接于阗”且“东西长，南北狭”的女国显然不是一回事。对此，中外学者早已指出并作过较多讨论^①。同时学者们对北宋的《新唐书·东女国传》中将《隋书》和《北史》所记葱岭之南女国同《旧唐书·东女国传》所记东女国不加甄别地混淆为同一女国，将

^① 参见周伟洲：《苏毗与女国》，载《大陆杂志》第92卷1996年第4期。吕思勉：《吕思勉读史札记（下）》，上海古籍出版社1982年版，第1079—1084页。

两个女国合为一传的误载也早有洞察和辨析^①。故目前学界一般认为，关于唐代“东与茂州、党项接，东南与雅州接”之东女国情况，当以《旧唐书·东女国传》的记载为可信，而《新唐书·东女国传》因“揉两说而为一”，错乱与谬误甚多而不足凭信。但是，若将《隋书·女国传》和《旧唐书·东女国传》作一仔细对比，我们不难发现两者所记虽是不同的“女国”，但其关于两者风俗的记载却出现若干相同之处。为便于比较，兹引《隋书·女国传》如下：

女国，在葱岭之南，其国代以女为王。王姓苏毗，字末羯，在位二十年。女王之夫，号曰金聚，不知政事。国内丈夫唯以征伐为务。山上为城，方五六里，人有万家。王居九层之楼，侍女数百人，五日一听朝。复有小女王，共知国政。其俗贵妇人，轻丈夫，而性不妬忌。男女皆以彩色涂面，一日之中，或数度变改之。人皆被发，以皮为鞋，课税无常。气候多寒，以射猎为业。出镔石、朱砂、麝香、牝牛、骏马、蜀马。尤多盐，恒将盐向天竺兴贩，其利数倍。亦数与天竺及党项战争。其女王死，国中则厚敛金钱，求死者族中之贤女二人，一为女王，次为小王。贵人死，剥取皮，以金屑和骨肉置于瓶内而埋之。经一年，又以其皮内于铁器埋之。俗事阿修罗神，又有树神，岁初以人祭，或用猕猴。祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。

^① 周维衍：《隋唐两女国——两〈唐书·东女国传〉辨证》，载《历史地理》1990年总第8辑。吕思勉：《吕思勉读史札记（下）》，上海古籍出版社1982年版，第1079～1084页。



这是《隋书·女国传》有关葱岭之南女国的详细记载。然在《旧唐书·东女国传》对茂州西、雅州（今四川雅安）东北之川西高原女国风俗的记载中，却至少出现了以下四段与《隋书·女国传》几乎相同的记载：

其一：“其俗每至十月，令巫者赍楮诣山中，散糟麦于空，大咒呼鸟。俄而有鸟如鸡，飞入巫者之怀，因剖腹而视之，每有一谷，来岁必登，若有霜雪，必多灾异。其俗信之，名为鸟卜。”

其二：“贵人死者，或剥其皮而藏之，内骨于瓶中，糅以金屑而埋之。”

其三：“女王若死，国中多敛金钱，动至数万，更于王族求令女二人而立之。大者为王，其次为小王。”

其四：“其王侍女数百人，五日一听政。……其所居，王至九层，国人至六层。”

以上四条均是《旧唐书·东女国传》对“东与茂州、党项接，东南与雅州接”之川西高原女国风俗的描述。然这四段文字我们均可在《隋书·女国传》中找到其原型：

其一：《隋书·女国传》记：“祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。”从文字看，《隋书·女国传》的记述简练清晰，而《旧唐书·东女国传》仅是在其基础上作了几处微小改动和较牵强的演义：1. 增加“散糟麦于空，大咒呼鸟”；2. 将“雌雉”变为“有鸟如鸡”；3. 将“来集掌上”变为“飞入巫者之怀”；4. 将“沙石则有灾”变为“若有霜雪，必多灾异”。很显然，“飞入巫者之怀”较“来集掌上”要来得牵强。而后一处演义则完全不成立，因为剖鸟腹而能见霜雪者几无可能。这就充分说明《旧唐书·东

女国传》的文字当是以《隋书·女国传》为蓝本进行的改写，只是为示区别而作了一些主观和不合情理的演义罢了。

其二：《隋书·女国传》记：“贵人死，剥取皮，以金屑和骨肉置于瓶内而埋之。经一年，又以其皮内于铁器埋之。”《旧唐书·东女国传》的记载基本相同，只是省去了“经一年，又以其皮内于铁器埋之”而添加了剥取皮“藏之”二字。

其三：《隋书·女国传》记：“其女王死，国中则厚敛金钱，求死者族中之贤女二人，一为女王，次为小王。”《旧唐书·东女国传》的记载文字虽异但内容完全同，仅在“多敛金钱”后增添“动至数万”四字。

其四：《隋书·女国传》记：“王居九层之楼，侍女数百人，五日一听朝。”《旧唐书·东女国传》虽文字顺序有变，但“王侍女数百人，五日一听政。……其所居，王至九层”却完全相同，仅增加了“国人至六层”一句。

既然《隋书·女国传》和《旧唐书·东女国传》所记分别是两个不同的女国，前者在葱岭之南，后者在茂州西、雅州（今四川雅安）东北，为何两者的风俗及政体制度竟出现了如此多的共同之处？这一点确实给研究川西高原女国的学者带来极大的困惑与麻烦。有学者确信这是东、西两个女国确存在共同的风俗^①，也有学者觉得两个相距遥远的女国存在如此多的共同风俗似有些不合情理，于是提出了另一种解释，认为这是葱岭之南女国后来逐渐发生东迁，迁到了茂州西、雅州东北之川西高原地区所造成的

^① 如任乃强先生即认为“东西两女国同俗”，其文字记载的差异仅是：“译史述说异辞所致。”参见任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第229页。



结果。^① 其实，这两个解释完全不能成立。就第一点而言，葱岭之南女国远在今西藏阿里一带，且靠近今尼泊尔，而川西高原女国则在青藏高原东缘地区，两者相距数千里之遥，其在地理环境、自然生态、气候、生计方式及社会面貌均应存在很大差异，因此两者绝不可能在葬式、习俗乃至政体上出现如此之多的共同之处。这正如吕思勉评论《新唐书·东女国传》将东、西两个女国误记为一国所言：“不悟其地之相去数千里也。”^② 其次，迁徙说则更为牵强和难以成立。史料明确记载葱岭之南女国在吐蕃之西，其要越过吐蕃，从青藏高原的西部迁到青藏高原东部边缘地区，作如此几乎跨越整个青藏高原并长达数千里的迁徙，在当时的条件下其可能性甚微，而且其难度是不可想象的。因为：其一，一个民族集团要作如此大跨度长距离的迁徙，绝非在短时间内可以完成；其二，作如此大跨度长距离的迁徙，其不可能不留下任何痕迹。最重要的是目前我们在文献中找不到有关其迁徙的任何痕迹及史料证据^③。所以，仅依据史料中两个女国有若干相同的习俗记载而得出葱岭之南女国东迁至川西高原的看法，只是一种轻率和缺乏依据的主观臆测罢了。

那么，应当如何解释东、西两个相距数千里的女国在习俗和政体上存在诸多共同之处？实际上这只能有一个解释，即这与

① [日]山口瑞凤：《东女国与白兰》，载《东洋学报》54卷第3号，第1—56页。

② 吕思勉：《吕思勉读史札记》下，上海古籍出版社1982年版，第1097页。

③ 对此，霍巍先生也曾指出：“由位于天竺北境大雪山、葱岭之南横越无数的地理障碍迁徙到西藏东部，虽并非没有可能，但其难度可想而知；并且，这种一个民族集团的大规模的迁徙活动，理当在东西两地之间遗留下过渡的痕迹，但从文献中却找不到这种痕迹。”参见霍巍：《从新出唐代碑铭论“羊同”与“女国”之地望》，载《民族研究》1996年第1期。

《新唐书·东女国传》所犯的错误相同，是《旧唐书·东女国传》中将东、西两个女国的史料记载发生混淆和篡乱所致。这从前面列举《旧唐书·东女国传》所记川西高原女国风俗、政体的四段文字均可在《隋书·女国传》中找到其原型已可得到有力的印证。

由以上之情形，我们可以清楚地看到，东、西两个女国在史料记载上发生混淆和篡乱并不唯独从《新唐书·东女国传》始，实际上在《旧唐书·东女国传》中已始将《隋书·女国传》记载葱岭之南女国的部分史料混入到了对茂州西、雅州东北川西高原女国的记载中。

二、记述川西高原女国的史料篡乱之缘起与流变

那么，《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的误记是怎样发生的？我们不妨从史料来源与传承上作一梳理。

在唐代文献中，最早记载川西高原女国的是《唐会要》，该书也是目前所见最早同时记载了葱岭之南和川西高原女国两个女国的史籍。我们今天所见的《唐会要》，最早缘于唐德宗时苏冕等所撰《会要》四十卷，其后唐宣宗时崔铉等又撰《续会要》四十卷，到北宋建隆二年，宋人王溥又续唐宣宗以后史事二十卷，并合《会要》、《续会要》成百卷，始称《唐会要》^①。故《唐会要》虽最后总成于北宋，但其主体部分却是由唐人苏冕、崔铉等所撰。比较《唐会要》九十九卷中对川西高原东女国的记载，我们可发现其内容、文字及段落结构均与《旧唐书·东女国传》基本相同，

^① 《宋史》卷二百四十九列传八第 8799 页：“王溥字齐物，并州祁人。……溥好学，手不释卷，尝集苏冕《会要》及崔铉《续会要》，补其阙漏，为百卷，曰《唐会要》。”



故任乃强先生认为,《旧唐书·东女国传》“全采自苏冕、崔铉等之《唐会要》”^①,这大体上成立。但若详加比较,也不尽然。查《唐会要》对川西高原女国的记载,其中已出现下列三段文字:

每至十月,令巫者齎酒穀诣山中,散糟麦于空,大咒呼鸟。俄顷,有鸟如雉,飞入巫者怀中。因剖其腹视之,有一谷,来岁必登。若有霜雪,必多异灾。其俗信之,名为鸟卜。

五日一听政。女王若死,国中多敛钱,动至数万。更于王族求令女二人而立之。大者为大王,小者为小王。若大王死,则小王立。

其所居皆起重屋,王至九层,国人至六层。

这三段文字,除没有关于葬式即“贵人死者,或剥其皮而藏之,内骨于瓶中,糅以金屑而埋之”一段外,其余在《旧唐书·东女国传》中均能找到,且文字记述大体相同。而正如前面已指出,这三段文字的内容我们在《隋书·女国传》对葱岭之南女国的记载中均可找到原型。可见,将《隋书·女国传》对葱岭之南女国风俗及政体的记载添加和混入到对川西高原女国的记述中,实由唐人所撰之《唐会要》始。不过有一点值得注意,《唐会要》中同时记载了东、西两个女国的情况。关于葱岭之南女国,其记载如下:

女国,在葱岭之西。以女为王。每居层楼,侍女数百。

^① 任乃强:《隋唐之女国》,载《任乃强民族研究论文集》,民族出版社1990年版,第214页。

五日一听政。其王若死，无女嗣位，国人乃调敛金钱，还于死王之族，买女而立之。其俗贵女子、贱丈夫。妇人为吏，男子为军士。女子贵者，则多有侍男。男子贵不得有侍女。虽贱庶之女，尽为家长，犹有数夫焉。生子皆从母姓。男子披发，以青绿涂面。妇人辮发而紫之。土宜六畜，多骏马。贞观八年十二月，朝贡使至。

倘将上面的记载同《隋书·女国传》相比较，我们可发现：此处记载已大为省略。原在《隋书·女国传》中存在的“鸟卜”习俗、《唐会要》中“五日一听政。女王若死。国中多敛钱。动至数万。更于王族求令女二人而立之。大者为大王。小者为小王。若大王死。则小王立”和“其所居皆起重屋。王至九层。国人至六层”等三段记述，因已被《唐会要》作者添加到川西高原女国的头上，所以在对葱岭之南女国的记载中均被删除掉。就这一点来看，《唐会要》作者处理史料的态度是较严谨的。它至少反映出在《唐会要》作者看来，两个女国相距甚远，不太可能出现相同习俗与政体模式。很显然《唐会要》的这一记载，恰恰是《旧唐书·东女国传》出现误记的根源所在。因为就整体而言，《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的记载主要是抄袭自《唐会要》。需要注意的是，《旧唐书》仅为川西高原女国立《东女国传》，而未再记述葱岭之南女国的情况，故仅据《旧唐书》已无法对二者加以辨识。而《唐会要》却同时记载有葱岭之南和川西高原两个女国。所以，从《唐会要》的记载中，我们可以清楚看到原《隋书·女国传》中有关葱岭之南女国的记述是如何被移动和添加到了川西高原东女国头上，以及因这一移动而造成对葱岭之南女国的记载大为省略的情况。



为何《唐会要》作者会将原《隋书·女国传》中记述葱岭以南女国之风俗政体的若干文字误加到川西高原的“东女国”头上去？笔者以为，产生此错误的原因当缘于一个重要背景——葱岭之南女国在隋和唐前期均被普遍称作“东女国”。我们不难发现，葱岭之南女国在《隋书》和《北史》的《西域传》中虽仅称为“女国”，但在二书的《裴矩传》中均引裴矩所撰《西域图记》序曰：“发自敦煌，至于西海，凡为三道……其三道诸国，亦各自有路，南北交通。其东女国、南婆罗门国等。”此“东女国”所指也正是葱岭之南的女国。可见，葱岭之南女国在隋代语境中被明确地称作“东女国”。承袭于隋，唐前期的文献中也普遍将葱岭之南女国称作“东女国”。玄奘《大唐西域记》记：“此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中，有苏伐剌拏瞿𩇑罗国。出上黄金，故以名焉。东西长，南北狭，即东女国也。”《释迦方志》卷上《遗迹四》亦记：“国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐剌瞿𩇑罗国，出上黄金。东西地长，即东女国。”释道世《法苑珠林》卷二十九载：“《西域传》云：‘奘师发迹长安，既渐至高昌，得蒙厚礼。从高昌给乘，传送至瞿萨旦那国东境，即汉史所谓于阗国也。……其国南界接东女国。’”可见，在唐前期，“东女国”一名乃是对葱岭之南女国约定俗成的一个称谓。是时所以称葱岭之南女国为“东女国”，原因恰如《大唐西域记》所记：“拂懔国西南海岛有西女国，皆是女人，略无男子。多诸珍货，附拂懔国，故拂懔王岁遣丈夫配焉。其俗产男皆不举也。”正因为有“西女国”一说，故在隋和唐前期均普遍以“东女国”一名来指称葱岭之南的女国。

《唐会要》的主体部分既然是唐人作品，那么《唐会要》即是我们目前所见最早将“东女国”一名移用于川西高原女国的史籍。《唐会要》中同时记载了葱岭之南和川西高原两个女国，对前者仅

称“女国”，对后者则记：“东女国。东女。西羌之别种。以西海中有女国。故称东女国也。”这是唐代文献中对首次对两个女国作明确区分并将“东女国”一名移用于川西高原女国的记载。此记载被《旧唐书·东女国传》原样抄袭：“东女国，西羌之别种，以西海中复有女国，故称东女焉。”

以记事之年代而论，《唐会要》记录川西高原女国事迹的下限年代仅截止于唐德宗贞元九年（公元793年）。《旧唐书·东女国传》因主要抄《唐会要》，其下限年代亦截止于贞元九年。《旧唐书·东女国传》既然为后晋时所修，其与《唐会要》中北宋王溥所补部分自然无涉。《宋史》载：“苏冕《会要》四十卷，所载自唐初至德宗九朝之事。崔铉《续会要》亦四十卷，自德宗至宣宗。王溥即以此二书之八十卷续宣宗后至唐末一百卷。”^①可见《唐会要》中“自唐初至德宗九朝之事”当为苏冕所记。故现《唐会要》中对川西高原女国的记载亦当出自苏冕之手。据《旧唐书·儒学传》，苏冕系“贞元二十一年，卒于家”。查贞元十二年（公元796年）尚有川西高原女国朝贡的记录而《唐会要》不载^②，其不载的原因可能缘于其时苏冕的《会要》业已撰成。从这些事实看，唐代文献中以“东女国”一名指称川西高原的女国当始自德宗朝苏冕所撰之《会要》。

由上所述，我们可以清楚地看到一个事实：“东女国”一名在唐代前期和后期有一个明显的转换过程：在唐前期，“东女国”一名曾普遍用以指称葱岭之南的女国；而到唐德宗朝苏冕所撰《会

① 《宋史》卷249，第8799页。

② 《旧唐书·德宗纪下》载：“（贞元十二年，十二月）癸未，回纥、南诏、剑南西山国女国王并来朝贺。”《册府元龟》卷972外臣部朝贡条亦记：“女国汤立志、歌邻国王董利罗、弱水国王董和、通租国王弟邓吉知，并大首领等并赴元正朝会。”



要》中始将“东女国”一名移用于川西高原女国。此转换亦为记载川西高原女国事迹的《旧唐书·东女国传》所承袭。但是，“东女国”称谓的这一转换显然给史家处理相关史料带来了困惑与麻烦，导致他们在处理过去统以“东女国”一名所记载的女国史料时往往难以作明确分辨，以致出现张冠李戴或史料混淆与纂乱的记载。这一错误，就连首次记载东、西两个女国并将川西高原女国称作“东女国”的《唐会要》作者苏冕也未能幸免，其至少已将前面所举明明属《隋书·女国传》记述葱岭之南女国风俗及政体的三段文字混入到了对川西高原东女国的记载中。不过《唐会要》作者的写作态度尚较严谨，将添加到川西高原东女国头上的风俗及政体的文字均从葱岭之南女国的记载中作了删除^①。《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的记述则不仅承袭了《唐会要》的误载，且有进一步的发展，即又进一步将“贵人死者，或剥其皮而藏之，内骨于瓶中，糅以金屑而埋之”这段不见于《唐会要》而明明是《隋书·女国传》记载葱岭女国葬式的文字也添加到了对川西高原女国的记载中。除此而外，《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的记载中还出现了“文字同于天竺”一句。此记载的来源出处不详，但显属误载。诚如任乃强先生所指出：“此国（指川西高原女国）去天竺甚远，其俗自是藏俗，应不与天竺相同。且不当有文字。”^②到北宋再修《新唐书》时，因年代更久远，其对“东女国”一名曾分别用于东、西两个女国的情况已不甚明了，又因《旧唐书·东女国传》中已将两个女国的部分史料记载弄混

^① 这至少表明苏冕对于东、西两个女国相距数千里，不太可能出现相同的风俗及政体这一点尚有较清醒的认识。

^② 任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第299页。

淆，致使《新唐书》的修撰者对两个女国的史实面貌已完全难以辨识，故乃将东、西两个均曾被称“东女国”的女国完全混同为一国，以致《新唐书·东女国传》中出现了类似“东女，亦曰苏伐刺拿瞿咀罗，羌别种也，西海亦有女自王，故称‘东’别之。东与吐蕃、党项、茂州接，西属三波诃，北距于阗，东南属雅州罗女蛮、白狼夷”这样让后人一头雾水、百思而不得其解的错乱记载。

三、结 语

需要指出，《旧唐书·东女国传》对川西高原女国的记载中篡入了《隋书·女国传》记述葱岭以南女国之风俗政体的四段文字，不仅从史料传承演变上十分清楚且证据确凿，同时，这些从葱岭以南女国记载中被移动和添加到川西高原女国头上的习俗也与川西高原地区的社会文化背景大相径庭。如所谓“贵人死者，或剥其皮而藏之，内骨于瓶中，糅以金属而埋之”这种奇特葬俗，不论是从实地发现的墓葬还是从相关文献记载中，均无法在川西高原地区找任何踪影。又如所谓“鸟卜”习俗，在史籍对唐代及唐以前川西高原地区社会文化面貌的记述中，无论是《史记·西南夷列传》、《华阳国志》、《后汉书·南蛮西南夷列传》乃至《隋书·附国传》中均找不到任何与之相关或相近的习俗记载，相反，我们在敦煌出土吐蕃古藏文写卷中却有明确的关于“鸟卜”及鸟崇拜的若干记载^①。从此迹象看，鸟卜及与鸟相关的崇拜当主要流

^① 王尧：《吐蕃时期的鸟卜研究》，载王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社1988年版，第96—102页。



行于古代的西藏地区。又如“女王若死，国中多敛金钱，动至数万，更于王族求令女二人而立之。大者为王，其次为小王”的习俗，也就是说在一国之内同时存在有大王、小王的体制，同样在川西高原地区找不到任何踪影，而在古代西藏地区则确实存在此习俗。如在敦煌吐蕃古藏文写卷中，记载苏毗在公元6世纪中后期未被吐蕃兼并以前，其即有森波杰达甲吾（zing po rje stag bo）和森波杰墀邦松（zing po rje skhri pangs sum）两个王，这两个王分别居住在不同地方：“辗噶尔旧堡，有森波杰达甲吾在；悉补尔瓦之宇那，有森波杰墀邦松在焉。”^①可见，实行大、小二王的习俗在古代也主要存在于西藏地区。至于“其王侍女数百人，五日一听政。……其所居，王至九层，国人至六层”，则更与川西高原地区的社会文化面貌相去甚远。川西高原多为高山峡谷地带，其特点是交通屏障作用明显，部落分散，很难想象在这样的地域中形成“其王侍女数百人，五日一听政”这样如此规整、严密的政治体制。其次，对“其所居，王至九层，国人至六层”，或有学者认为是指川西高原的碉楼，其实这是一种误解：其一，川西高原地区并非所有的碉楼都有九层；其二，碉楼从来不是当地人的日常居所，仅作“以备其患。……以防盗贼”^②之用；其三，按《隋书·附国传》记载，碉楼“其碉高至十余丈，下至五六丈，每级以木隔之，基方三四步，碉上方二三步，状似浮图”，碉楼的上部空间仅“方二三步”，女王绝无可能以此狭窄空间为居所，且从民族志材料看，川西高原地区碉楼的上部过去多为祭神空间，为

① 王尧、陈踐译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社1992年版，第160页。

② 《隋书·附国传》。

“神的居所”^①。相反，若我们以西藏阿里古格故城的格局为参照来理解“其所居，王至九层，国人至六层”记载才是正确方向，亦更符合于历史的真实面貌。

过去学术界多以为对于隋唐时期两个女国的记载，主要是宋代修《新唐书》才将其搞混淆的，宋以前史籍对两个女国记载大体准确^②。但事实并非如此。综上所述我们不难看出，在《唐会要》和《旧唐书·东女国传》对川西高原女国风俗与政体的记载中均已明显和程度不同地混入了《隋书·女国传》记载葱岭之南女国的文字。以程度而论，《唐会要》中混入较少，《旧唐书·东女国传》混入更多，而《新唐书·东女国传》却进一步将两者完全混同为一国。产生此误载的根源在于葱岭之南和川西高原两个不同的女国在隋和唐代前期均曾被称作“东女国”，致使唐代的一些史家不明就里而将记录两者的史料不同程度地发生了混淆与纂乱。这也是造成川西高原女国研究长期处于众说纷纭、莫衷一是之迷茫状态的重要原因。就此意义言之，澄清川西高原女国在史料记载上的混淆与纂乱，不仅是认识其社会文化面貌的基础，也是使隋唐时期女国研究这一悬而未决的历史疑案最终走出迷雾状态的关键所在。

（原载《中国藏学》2009年第3期）

① 参见石硕：《隐藏的神性：藏彝走廊中的碉楼——从民族志材料看碉楼起源的原初意义与功能》，载《民族研究》2008年第1期。

② 如任乃强先生认为：“两（女）国虽同俗，唐人记载未赏〔原文如此，当为‘尝’〕淆乱。宋以后人始误混之。”见任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第235页。

女国是苏毗吗

——论女国与苏毗之差异及女国即苏毗说之缘起

隋唐时期在青藏高原范围内存在东、西两个女国，这一点史籍记载较清楚。东边的女国主要是《唐会要》和《旧唐书·东女国传》所载的“东女国”，其位置大体在今川西高原地区。西边的女国则主要见于《隋书》和《北史》之《女国传》的记载，其位置是在“葱岭之南”^①。但关于葱岭以南女国，长期以来有一个颇为流行的观点，认为该女国即是“苏毗”。此观点最早发轫于任乃强先生于20世纪40年代所撰《隋唐之女国》一文，但任先生并不认为女国即苏毗，而是提出：“苏毗之中心地域，虽在玉树一带，其民族分布则曾随羌塘之辽阔牧场，东延入于松洮，西延入于阿里。女国，即其族西延后所建立之半农半牧国家，故其王姓

① 本来记载两个女国情况的还有《新唐书·东女国传》。但《新唐书·东女国传》中将《隋书》和《北史》所记葱岭之南的女国同《旧唐书·东女国传》所记东女国不加甄别地混淆为同一女国，出现了将两个女国合为一传的误载。另参见周维衍：《隋唐两女国——两〈唐书·东女国传〉辨证》，载《历史地理》1990年第8期，第204-211页。吕思勉：《吕思勉读史札记（下）》，上海古籍出版社1982年版，第1079-1084页。

苏毗也。”^①也就是说，苏毗乃是女国的母国，认为隋唐时期东、西两个女国均为苏毗之藩国。此后杨正刚在1989年发表的《苏毗初探》一文中不仅承袭任先生的观点，且在文中将女国与苏毗完全等同，并直接使用《隋书》和《北史》所载葱岭之南的女国材料来探讨和说明苏毗之社会面貌^②。该文对女国即苏毗观点的广泛流行影响甚大，以至后来不少学者均认同和主张此观点^③。但女国真的就是“苏毗”吗？其实仔细检讨相关史料记载，此看法颇成问题。由于该问题关系重大，牵涉面广，直接涉及对隋唐时期青藏高原政权实体面貌的认识与理解，实有进一步厘清之必要。本文拟就此作一探讨。

一、关于女国的地理位置、社会面貌及特点

女国是苏毗一说的缘起主要有两个依据：其一，《隋书·女国传》记：“女国，在葱岭之南，其国代以女为王。王姓苏毗，字末羯，在位二十年。”^④既然其王姓苏毗，足证女国即是苏毗。这是女国为苏毗说缘起的主要依据。其二，《隋书·附国传》记：“附国南有薄缘夷，风俗亦同。西有女国。其东北连山，绵亘数千里，

① 任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第218页。

② 杨正刚：《苏毗初探（一）》、《〈苏毗初探·续〉》，载《中国藏学》1989年第3、4期，第35—43、136—144页。

③ 李绍明：《唐代西山诸羌考略》，载《四川大学学报》1980年第1期，第83—95页。达热泽仁：《苏毗社会状况述论》，载《西藏研究》1988年第2期，第31—37页。

④ 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1850页。



接于党项。”^① 学术界一般认为，隋代附国的中心在今川西高原以雅砻江流域为中心的康北区域，其西面则可能达到金沙江流域德格等地^②。既然史料称附国“西有女国”，则正好与苏毗分布的金沙江上游通天河以西并跨唐古拉山南北的区域相吻合，这就进一步证明女国即是苏毗。过去笔者在未对此问题作深入探讨之时也曾采用过这一观点^③。

那么，女国即是苏毗的说法能否成立？要探讨此问题，我们首先需要将史籍对女国和苏毗的记载作一系统比较。先看史籍对女国的记载，《隋书·女国传》记：

女国，在葱岭之南，其国代以女为王。王姓苏毗，字末羯，在位二十年。女王之夫，号曰金聚，不知政事。国内丈夫唯以征伐为务。山上为城，方五六里，人有万家。王居九层之楼，侍女数百人，五日一听朝。复有小女王，共治国政。其俗贵妇人，轻丈夫，而性不妬忌。男女皆以彩色涂面，一日之中，或数度变改之。人皆被发，以皮为鞋，课税无常。气候多寒，以射猎为业。出输石、朱砂、麝香、牦牛、骏马、蜀马。尤多盐，恒将盐向天竺兴贩，其利数倍。亦数与天竺及党项战争。其女王死，国中则厚敛金钱，求死者族中之贤女二人，一为女王，次为小王。贵人死，剥取皮，以金屑和骨肉置于瓶内而埋之。经一年，又以其皮内于铁器埋之。俗

① 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1850页。

② 任乃强：《附国非吐蕃——与岑仲勉先生商榷》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第205—211页。石硕：《附国与吐蕃》，载《中国藏学》2003年第3期，第57—66页。

③ 石硕：《附国与吐蕃》，载《中国藏学》2003年第3期，第57—66页。

事阿修罗神，又有树神，岁初以人祭，或用猕猴。祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。^①

同样的记载也见于《北史·女国传》，内容与《隋书·女国传》大体相同。此外《隋书》和《北史》的《于阗传》中均记载：“于阗……南去女国三千里。”^②对这个位于“葱岭之南”的女国，在唐初的其他文献也有更明确的记载。玄奘《大唐西域记》卷四《十五国》婆罗吸摩补罗国条记载：

此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中，有苏伐剌拏瞿钁罗国（原注：唐言金氏）。出上黄金，故以名焉。东西长，南北狭，即东女国也。世以女为王，因以女为国。夫亦为王，不知政事。丈夫唯征伐田种而已。土宜宿麦，多畜羊马。气候寒烈，人性躁暴。东接吐蕃国，北接于阗国，西接三波诃国。^③

① 魏徵等：《隋书》中华书局1973年版，第1850—1851页。

② 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1853。李延寿等：《北史》中华书局1974年版，第3209页。

③ 在隋和唐前期，“东女国”一名乃是对葱岭之南的女国一个约定俗成的称谓。是时所以称葱岭之南的女国为“东女国”，原因恰如《大唐西域记》所记：“拂憐国西南海岛有西女国，皆是女人，略无男子。多诸珍货，附拂憐国，故拂憐王岁遣丈夫配焉。其俗产男皆不举也。”因为有“西女国”一说，故在隋和唐前期均普遍以“东女国”一名来指称葱岭之南的女国。到唐德宗朝苏冕所撰《会要》中将“东女国”一名移用于川西高原之女国。此转换为记载川西高原女国事迹的《旧唐书·东女国传》所承袭。《宋史·王溥传》载：“苏冕《会要》四十卷，所载自唐初至德宗九朝之事。崔铉《续会要》亦四十卷，自德宗至宣宗。王溥即以此二书之八十卷续宣宗后至唐末一百卷。”可见《唐会要》中“自唐初至德宗九朝之事”当为苏冕所记。故唐代文献中以“东女国”一名指称川西高原的女国当始自德宗朝苏冕所撰之《会要》。玄奘、辨机著，季羡林等校注：《大唐西域记》，中华书局1985年版，第408页。



道宣《释迦方志》卷上《遗迹四》记载：

国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺拏瞿𤓚罗国（原注：言金氏也），出上黄金。东西地长，即东女国，非印度掇，又即名大羊同国，东接土蕃，西接三波诃，北接于阗。其国世以女为王，夫亦为王，不知国政。男夫征伐种田而已。^①

如果说，《隋书》和《北史》对于该女国的位置还仅提供了“葱岭之南”和“于阗……南去女国三千里”这两个较为笼统的方位，那么《大唐西域记》和《释迦方志》两个史籍则为其描述了更确切的方位，这就是：“东接土蕃，西接三波诃，北接于阗。”此方位不仅与《隋书》和《北史》所记于阗南相吻合，且明确地指出该女国在吐蕃之西，其地域范围是“东西长，南北狭”。

那么，葱岭之南女国究竟位于何处？笔者以为，要确定女国的位置，上引文献中至少有两个地理标识值得我们特别加以重视：

第一，《隋书》和《北史》均记载：“于阗……南去女国三千里。”也就是说，该女国虽位于于阗之南，但并不直接与于阗相接，而是在于阗以南三千里的地方，其地去于阗甚远，这一点十分清楚。

第二，《大唐西域记》和《释迦方志》对女国所在位置提供了更精确的地理坐标。《大唐西域记》记：“此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中，有苏伐刺拏瞿𤓚罗国（女国之梵文名称）。……即

① 道宣著，范祥雍点校：《释迦方志》，中华书局2000年版，第37页，“前言”。

东女国也。”《释迦方志》亦载：“国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺瞿哩罗国（原注：言金氏也）……即东女国。”这两段记载所言之“大雪山”，乃指横亘于今尼泊尔与西藏西部之间并作为两者地理分界的喜马拉雅山，因其山巅高耸且终年积雪，古人称“大雪山”。从《大唐西域记》称女国在“此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中”以及《释迦方志》称“国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺瞿哩罗国（系女国之梵文名）”等记载看，可以说明三个问题：1. 女国当紧邻大雪山。从婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔）角度看，女国即在其“境北大雪山中”，这表明女国不但紧邻大雪山，且在大雪山中，其地当有雪山环绕。2. 女国亦紧邻婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔），并处于该国境北的大雪山中。3. 女国的位置既然在婆罗吸摩补罗国“境北大雪山中”，那么可以肯定其地当处在喜马拉雅山脉（大雪山）呈东西走向的地段，惟其如此，女国位于婆罗吸摩补罗国“境北”的记载才能成立。

以上两点对我们判定女国的确切位置提供了重要标识，而这两点又恰好是相互吻合和对应的。以第一点即“于阗……南去女国三千里”而言，于阗为今新疆和田一带，从于阗向南延伸三千里，其位置即正好抵达今西藏阿里西南部呈东西走向的喜马拉雅山之北麓地段，由此翻越喜马拉雅山即进入婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔）境内。以第二点论，其所反映的女国地理位置的三个重要特征，即紧邻大雪山、紧邻婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔）并处于喜马拉雅山脉（大雪山）呈东西走向之地段，也均能与史籍中关于女国在于阗以南三千里的记载相吻合。

除以上这些较为明确的地理标识外，此女国在其他方面至少还有以下一些特征：

1. 该女国规模不大，应是一小国。《隋书·女国传》记其



“山上为城，方五六里，人有万家”。《北史》的记载同。这一点，在唐人慧超所撰《往五天竺国传》也得到证实，该书于“苏跋那具怛罗国”条下记：“又一月过雪山。东有一小国。名苏跋那具怛罗。属吐蕃国所管。衣著共北天相似。言音即别。土地极寒也。”^①慧超为新罗人，约在唐开元年间游历天竺及中亚等地^②，其所记载女国情况当较准确。也就是说，在慧超笔下女国明确为吐蕃所辖的一个小国。

2. 女国的范围是“东西长，南北狭”。《隋书》和《北史》因所获取的女国材料较为间接，故均未言及女国的范围。对女国范围的记载均出自唐初前往天竺游历的玄奘和道宣两位高僧之手，《大唐西域记》记其地“东西长，南北狭”，《释迦方志》记其“东西地长”，两者相吻合。玄奘和道宣二人虽未亲历女国，但其有关女国的情况得自与之紧邻的婆罗吸摩补罗国，其准确性当较高。

综上所述，依据《隋书》、《北史》、《大唐西域记》、《释迦方志》和《往五天竺国传》等史籍对女国的记载，女国的面貌主要呈现了如下特点：女国是在于阗以南三千里的地方，其位置紧邻婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔）和大雪山（喜马拉雅山脉）并处在喜马拉雅山（大雪山）呈东西走向之地段，其规模不大，为“人有万家”之小国，其地域是“东西长，南北狭”。

① “又一月过雪山”一句前记载的国家是阇兰达罗国，张毅注此国在今印度旁遮普邦北部阿姆利则东南贾朗达尔，慧超著，张毅笺释：《〈往五天竺国传笺释〉》，中华书局1994年版，第50—51页。

② 同上。

二、苏毗的地理位置、社会面貌其及与女国的差异

有关苏毗的情况，以《新唐书·西域传》记载最详：

苏毗，本西羌族，为吐蕃所并，号孙波，在诸部最大。东与多弥接，西距鹘莽碛，户三万。天宝中，王没陵赞欲举国内附，为吐蕃所杀。子悉诺率首领奔陇右，节度使哥舒翰护送阙下，玄宗厚礼之。^①

《册府元龟》卷九七七外臣部降附上载：（天宝）十四载（乙未公元755年）正月，

苏毗王子悉诺罗率其首领数十人来降。陇右节度使哥舒翰奏曰：“苏毗一蕃，最近河北吐泽部落，数倍居人。盖是吐蕃举国强授，军粮兵马，半出其中。”^②

先看苏毗的位置。上文称苏毗是“东与多弥接，西距鹘莽碛”。《新唐书·西域传》记：“多弥，亦西羌族，役属吐蕃，号难磨。滨犁牛河，土多黄金。贞观六年，遣使者朝贡，赐遣之。”^③

① 欧阳修、宋祁等：《新唐书》，中华书局1975年版，第6257页。

② 苏晋仁注：“吐泽”疑“吐泽”之说。见苏晋仁等：《〈册府元龟〉吐蕃史料校正》，四川民族出版社1981年版，第164页。

③ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》，中华书局1975年版，第6257页。



犁牛河，为今金沙江上游之通天河^①；“鹘莽碛”在《新唐书·地理志》的注释中和《册府元龟·外臣部风土三》中均有较详记载，学者经考证与实地考察，认为鹘莽碛为唐蕃古道上之要冲，其地点在唐古拉山附近今青海杂多县索曲北源的上游^②。周伟洲先生在《苏毗与女国》一文中曾对苏毗的地理位置作过翔实考证，按周先生考证的结果，苏毗地理位置大体可确定为：“在今金沙江上游通天河以西，跨唐古拉山之地，其北与吐谷浑相邻，河（黄河）北吐谷浑，河之南即苏毗。”^③据新疆南部发现的一批约为2—5世纪时遗留下来的佉卢文书的记载，早期苏毗的活动还曾达到西域南部，并不时侵犯西域南边的各城郭国，这证明早期苏毗的活动范围曾至于阆一带^④。而据敦煌吐蕃藏文写卷P. T. 128记载，在6世纪中后期吐蕃征服苏毗前，苏毗在南面的势力达到今拉萨及拉萨河一带，其南面以雅鲁藏布江为界与兴起于今西藏山南的吐蕃悉补野部相邻。可见，苏毗的分布范围大致是在雅鲁藏布江以北、黄河以南、金沙江上游通天河以西的唐古拉山南北一带，主要为今藏北高原和青海西部，其早期的活动也曾延伸到新疆南部地区。

因此，就地理位置而论，苏毗与女国显然相去甚远。前面已指出，女国在于阆以南二千里地方，紧邻婆罗吸摩补罗国和大雪山（喜马拉雅山脉）并处喜马拉雅山脉（大雪山）呈东西走向之

① 任乃强先生认为：“犁牛河即犂牛河，今曰通天河（玉树县境之金沙江）。”所言甚是。任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第217页。

② 陈小平：《唐蕃古道》，三秦出版社1989年版，第96页。

③ 周伟洲：《苏毗与女国》，载《边疆民族历史与文物考论》，黑龙江教育出版社2000年版，第18页。

④ 虞明英：《新疆所出上佉卢文书中的Supi人》，载《魏晋南北朝史论集》（第二集），中国社会科学出版社1983年版。

地段，其位置约在今西藏西部偏南一带，且其既然紧邻大雪山（喜马拉雅山），可肯定是处在雅鲁藏布江以南地区。而苏毗则是位于雅鲁藏布江以北唐古拉山南北一带。此外，史籍称女国范围是“东西长，南北狭”，而苏毗地域则北抵黄河，南面达到雅鲁藏布江以北，并未呈现出“东西长，南北狭”之面貌。而最重要的是汉文史籍对两者地理位置的记载也迥然不同：女国是“此国（婆罗吸摩补罗国）境北大雪山中，有苏伐刺拏瞿𧇖罗国……即东女国也。……东接吐蕃国，北接于阗国，西接三波诃国”；苏毗则是“东与多弥接，西距鹘莽碛”。这说明女国与苏毗所处地理位置是截然不同的，两者显然不是一回事。

苏毗不是女国，还有一条有力证据，这就是在唐朝僧人道宣所撰《释迦方志》中同时记载了“女国”与“苏毗”两国。其对女国的记载已见前引。该书在描述由中原通往印度的东道时又云：“……又西南至国界，名白兰羌，北界至积鱼城，西北至多弥国。又西南至苏毗国，又西南至敢国。又南少东至吐蕃国。”^①在同一本书中既记有“女国”，又记有“苏毗”，且所记两者地理位置迥然不同：前者是“国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺拏瞿𧇖罗国（女国的梵文名称）……即东女国，……东接吐蕃”；而后的地理位置明显是在吐蕃之北。这就充分说明，在《释迦方志》作者眼里很清楚地知道“苏毗”不是“女国”。

除地理位置这一根本性差异外，女国和苏毗在史料记载中亦呈现出截然不同的面貌。以规模而论，女国是“山上为城，方五六里，人有万家”，且被明确地称作“小国”；而苏毗则是“在诸部最大，户三万”。史料明确称苏毗“本西羌族”；而对女国则不

^① 道宣著，范祥雍点校：《释迦方志》，中华书局2000年版，第14页，“前言”。



仅从未称其为“羌”，且《往五天竺国传》记其“衣著共北天竺相似，言音即别”（这与女国紧邻喜马拉雅山并靠近北天竺的记载相符）。此外，据敦煌吐蕃古藏文写卷的记载，苏毗早在七世纪初即被崛起于雅鲁藏布江以南雅隆河谷地区（今西藏山南地区）的吐蕃悉补野部所征服，松赞干布即位之初，尽管苏毗等部曾发生公开反叛，但如藏文写卷所记：“娘·芒布杰尚囊对苏毗一切部落不用发兵征讨，有如种羊领群之方法，以舌剑唇枪服之。”^①对苏毗在7世纪初为吐蕃征服成为吐蕃之属部这一点，从汉文史籍中从未不见苏毗单独向唐朝贡的记录可得到充分印证^②。但是，在成书于唐初的《大唐西域记》和《释迦方志》两部典籍对“女国”的记载中，却均称女国“世以女为王”，全未提及其为吐蕃属部，而仅称其“东接吐蕃”。直到唐玄宗时慧超所撰的《往五天竺国传》中才记载：女国“属吐蕃国所管”。假如女国即苏毗，那么唐贞观年间成书的《大唐西域记》和《释迦方志》就不可能称女国“东接吐蕃”，而不记其为吐蕃属部。这些均足以说明女国不是苏毗。

然女国与苏毗最重要的差别却是：无论是《隋书》和《北史》，还是《大唐西域记》和《释迦方志》，其对女国的记载均称其“世以女为王”^③；而对苏毗，目前所见的各种史籍无论是敦煌吐蕃藏文写卷，还是各种汉文史籍的记载中均从未提及其有“以

① 王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社1992年版，第165页。

② 在汉文史籍中，天宝十四载（公元755年）苏毗王子悉诺逻投唐乃是苏毗单独与唐发生关系的唯一一条记载。

③ 《隋书·女国传》称“其国代以女为王”。《隋书》修于贞观年间，“代”当为避唐太宗李世民之讳。《北史·女国传》则作“其国世以女为王”，任乃强认为“盖照录裴著”原文。参见任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第213—214页。

女为王”之俗。敦煌吐蕃藏文写卷 P. T. 128 记载，在松赞干布祖父达布聂西、父囊日松赞在世时，苏毗有二小王森波杰达甲吾（zing po rje stag bo）和森波杰墀邦松（zing po rje skhri pangs sum）二人，然均未称其二王为女性^①。《新唐书·西域传》记天宝中，“（苏毗）王没陵赞欲举国内附，为吐蕃所杀。”^② 天宝十四载（公元 755 年），“苏毗王子悉诺率其首领数十人来降”^③，唐朝“以投降苏毗王子悉诺逵为左骁卫员外大将军，封怀义王，赐姓李，名忠信，其属官赐各有差”^④。悉诺罗既然被称作“苏毗王子”，其本人及其父没陵赞非为女性当可确定。所以，实际情况是，目前我们在史料记载中我们找不到有关苏毗曾“以女为王”的任何蛛丝马迹。

综上所述，我们有理由认为，女国是苏毗的观点完全缺乏史实依据，从根本上是不能成立的。

三、对导致女国即苏毗说缘起的两条史料的辨析

问题是，既然苏毗不是女国，为何《隋书·女国传》中却出现“其国代以女为王。王姓苏毗”的记载？应如何来看待这一记载？

其实，尽管任乃强先生最早提出苏毗与女国存在密切联系，

① 王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社 1992 年版，第 160、165 页。

② 欧阳修、宋祁等：《新唐书》，中华书局 1975 年版，第 6257 页。

③ 苏晋仁注：按“悉诺”下当脱“逵”字。苏晋仁等：《〈册府元龟〉吐蕃史料校正》，四川民族出版社 1981 年版，第 164 页。

④ 同上。



但任先生也并不认为女国就是苏毗，只是提出女国可能是苏毗之藩国，即其女王可能是由苏毗派出，故其“王姓苏毗”。也就是说，在任先生看来，女国与苏毗的地理位置相去甚远，二者并不是一回事。周伟洲先生在《苏毗与女国》一文中详细考证苏毗与女国的地望及相关史实后，并不同意任先生的看法，指出：“无论在四川西部之‘东女国’或是在葱岭南之‘女国’均非由苏毗直接建立，苏毗即女国的论点更不可取。”^①一些国外学者也发现女国即苏毗的看法无论从地望或社会面貌看均不能成立，因此，对女国“王姓苏毗”的记载提出了另一种解释，认为“苏毗”系为“苏伐”之误，女国其梵文名称为“苏伐刺孃瞿𑖀罗国”，其义为“金氏”，则其女王遂以“苏伐”（金）为姓，而史籍将“苏伐”误记为“苏毗”^②。此解释虽然并非没有道理和可能性，但却难以得到确证，只能算一种解释聊备一说。

笔者认为，对女国“世以女为王，王姓苏毗”这一记载，与其从字词上下工夫，不如从史料的来源与传承上来寻找答案或许更为合理。其实我们不难发现，对女国的记载存在两个不同的史料系统，一个系统是《隋书》、《北史》，另一个系统则是《大唐西域记》、《释迦方志》和《往五天竺国传》等。这两个史料系统对女国的记载存在较大的差别。如对于女国的位置，《隋书》、《北史》系统仅记“葱岭之南”和“于阗……南去女国三千里”；而《大唐西域记》、《释迦方志》、《往五天竺国传》等则提供了“国（婆罗吸摩补罗国）北大雪山有苏伐刺孃瞿𑖀罗国”、其地“东西长，

① 周伟洲：《苏毗与女国》，载《边疆民族历史与文物考论》，黑龙江教育出版社2000年版，第36页。

② [日]佐藤长：《古代西藏史研究（上卷）》，同朋舍1977年再版本，第139—140页。

南北狭”及“东接土蕃，西接三波诃，北接于阗”等一系列更为清晰、具体的地理标记。不过，这两个史料系统的记载有一个明显差别：即仅《隋书》、《北史》中出现了“世以女为王，王姓苏毗”的记载，而在《大唐西域记》、《释迦方志》、《往五天竺国传》这一史料系统中却完全不见“王姓苏毗”的记载。那么，应如何看待这两个史料系统在记载女国上存在的差异？其实，这和两个史料系统的史料来源关系甚大。虽然，这两个史料系统均形成于唐初^①，但是它们各自的史料来源是不同的。对女国的记载，最早乃见于《隋书·裴矩传》，该传引裴矩所撰《西域图记》序曰：“发自敦煌，至于西海，凡为三道……其三道诸国，亦各自有路，南北交通。其东女国、南婆罗门国等，并随其所往，诸处得达。”^②《隋书·西域传》中共列有西域二十三国之传记，其中有“女国传”。任乃强先生认为《隋书》和《北史》对葱岭南之女国的记载当源自于隋大业初年裴矩所撰的《西域图记》，《隋书·女国传》的记述当全出自裴矩之《西域图记》^③。而《西域图记》的记述则当采自“开皇六年，遣使朝贡”的女国使臣。这一点在《隋书·裴矩传》反映得很清楚：“（裴矩）知炀帝方勤远略，诸商胡至者，矩诱令言其国俗、山川险易，撰《西域图记》三卷，入朝奏之……合四十四国，仍别造地图，穷其要害。从西顷以去，北海之南，纵横所亘，将二万里。”^④也就是说，裴矩本人未到过葱岭以

① 《隋书》、《北史》及《大唐西域记》、《释迦方志》等史籍均主要形成于唐初贞观时期。

② 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1478—1579页。

③ 任乃强：《隋唐之女国》，载《任乃强民族研究论文集》，民族出版社1990年版，第218、217、215、213页。

④ 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1478—1579页。



南地区，其对女国的记述主要是采自女国朝贡使节或其他商胡的转述，系为间接史料。而《大唐西域记》和《释迦方志》则略有不同，《大唐西域记》为高僧玄奘于贞观时游历天竺所撰。《旧唐书·玄奘传》记其“在西域十七年，经百余国，悉解其国之语，仍采其山川谣俗，土地所有，撰《西域记》十二卷”^①。该书对女国的记述当为玄奘游历北天竺时在婆罗吸摩补罗国（今尼泊尔）依据传闻所记，其虽未亲历其境，但因婆罗吸摩补罗国距女国（苏伐剌拏瞿耆罗国）甚近，故其传说的准确性显然较《隋书》和《北史》的记述要高，也更为直接和可靠。道宣的《释迦方志》也主要本于《大唐西域记》^②。正因为如此，两者所记女国的位置和范围较之于《隋书》和《北史》也更为具体和翔实。

因此，我们有理由认为，在记载葱岭以南女国的两个史料系统中，《隋书》和《北史》较之于《大唐西域记》、《释迦方志》、《往五天竺国传》这一史籍系统显然要更为间接，由于材料获取的空间距离更遥远、更间接，出现误载的可能性也更大。这一点从《隋书》、《北史》之《女国传》的记载中至少存在两处明显的误载可以得到印证。如在《隋书》、《北史》之《女国传》所记女国出产有：“出输石、朱砂、麝香、牦牛、骏马、蜀马。”又记女国“数与天竺及党项战争”。这两处明显为误载，女国既然处在西藏西部紧邻今尼泊尔又靠近喜马拉雅山（即“大雪山”）的地带，就

① 刘昫等：《旧唐书》，中华书局1975年版，第5108、44页。

② 范祥雍于《释迦方志》校本前言云：“（道宣）撰此书，主要受玄奘《大唐西域记》的影响。《自序》说：‘泊贞观译经，尝参位席，傍出《西记》，具加别详。但以纸墨易繁，阅镜难尽，……故撮纲猷，略为二卷。’《后序》说：‘往参译经，旁观别传，文广难寻。故略举其要，并润其色，同成其类。’所谓《西记》、‘别传’，皆指《西域记》而言，讲得很清楚，故此书无异是其节本。”道宣著，范祥雍点校：《释迦方志》，中华书局2000年版，第14页，“前言”。

绝不可能出产所谓“蜀马”，也不可能“数与党项”战争。对这一点，吕思勉先生早已敏锐地指出：“葱岭南所出之马，必不得谓之蜀马，将盐向天竺兴贩，与天竺战争，必葱岭南之国而后能之；与党项战争，则又非葱岭南之国所能为也。”^①可见《隋书》、《北史》这一史料系统对女国的记载本身确存在明显错误。这种错误的产生显然与其史料的来源即“诸商胡至者，矩诱令言其国俗、山川险易，撰《西域图记》三卷”关系甚大。从此背景来说，该史料系统中出现的女国“王姓苏毗”系为误载或是将“苏伐”记为“苏毗”的可能性显然就相当大。从《大唐西域记》、《释迦方志》、《往五天竺国传》等更为直接的史料系统中完全不见“王姓苏毗”的记载来看，似乎也更支持这种可能性。

值得注意的是《唐会要》的记载。《唐会国》是目前所见唐代文献中唯一同时记载葱岭以南和川西高原两个女国的史籍，也是目前所见最早将“东女国”一名用于川西高原女国而对葱岭以南女国仅以“女国”称之的史籍。而在《唐会要》对女国的记载中亦未见“王姓苏毗”这一记载。此外，《唐会要》对葱岭以南女国的记载还有一个很大的不同，《隋书》与《北史》在谈及该女国与中原王朝的关系时，均称：“开皇六年，遣使朝贡，其后遂绝。”^②也就是说，该女国在开皇六年（公元586年）遣使朝隋后未再通隋。《唐会要》对葱岭以南女国却记有：“贞观八年十二月。朝贡使至”^③一句，《旧唐书·太宗本纪》亦记：“是岁（贞观八年），

① 吕思勉：《吕思勉读史札记（下）》，上海古籍出版社1982年版，第1080页。

② 魏徵等：《隋书》，中华书局1973年版，第1851页。李延寿等：《北史》，中华书局1974年版，第3209页。

③ 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第2101页。



龟兹、吐蕃、高昌、女国、石国遣使朝贡。”^① 根据这一情况,《唐会要》从对女国的记载中删去“王姓苏毗”一句,就极可能是依据唐初女国使臣来朝所得新情况而作的更改。倘如此,则基本可断定《隋书》、《北史》中的“王姓苏毗”当为一误载。

至于导致女国即苏毗一说产生的另一史料证据,即《隋书·附国传》中附国“西有女国”的记载(《北史》的记载亦大体相同)。因苏毗的位置确实是位于附国之西,所以乍一看,这确可成为女国即是苏毗之铁证。但我们若从隋朝的语境和时间范围来看待此问题,则可发现据此得出女国即是苏毗的结论实难成立。有两点需要指出:第一,《隋书》和《北史》中均未出现“吐蕃”、“苏毗”之名及相关记载^②。《隋书》和《北史》虽均修成于唐初,但其材料却取自隋朝之实录、史馆记录及档案等。《隋书·西域传》中共列有二十三国的传记,其中包括了吐蕃外围的吐谷浑、女国、党项、附国、于阗诸国,但这些列传诸国有一个共同点:他们都有向隋朝贡的记录^③。故《隋书》和《北史》中不见“吐蕃”、“苏毗”,乃说明隋时吐蕃、苏毗均未曾向隋朝贡。据新、旧《唐书》和《通鉴》的记载,直到贞观八年(公元634年)吐蕃方才首次入唐朝贡^④。这就意味着在附国之西范围,隋朝既不知有“吐蕃”亦不知有“苏毗”,唯一所知者乃是“开皇六年,遣使朝贡”的女国,在此情形下,《隋书·附国传》称附国“西有女国”

① 刘昫等:《旧唐书》,中华书局1975年版,第5108、44页。

② “吐蕃”、“苏毗”均是入唐以后才见于史籍的。

③ 参见《隋书》卷83《西域传》中所列诸国之记载。

④ 《通鉴》载:“贞观八年十一月甲申,吐蕃赞普弃宗弄赞遣使入贡,仍请婚。吐蕃在吐谷浑西南,近世浸强,蚕食他国,土宇广大,胜兵数十万,然未尝通中国。”这是唐、蕃通使之始。

就再正常不过了。但很显然，这里所记附国“西有女国”，只是指附国之西的范围有一个女国（因隋朝对女国位于“葱岭之南”和于阗之南三千里这一点很清楚，故知其在附国之西），而并非指附国之西紧接“女国”，这两者是有明显差别的。因此，据《隋书·附国传》中附国“西有女国”的记载得出女国即苏毗的结论，乃是脱离隋朝之特定语境和史实背景的一种误解，是完全不成立的。

综上所述，无论从史籍所载女国与苏毗存在的显著差异，还是从导致女国即苏毗一说缘起的两条关键性史料之来源与内涵，均表明女国即是苏毗一说乃完全不能成立。

（原载《西藏研究》2009年第3期）

隐藏的神性：藏彝走廊中的碉楼

——从民族志材料看碉楼起源的原初意义与功能

碉楼作为青藏高原独特而古老的历史遗留之一，分布地域甚广，在今西藏的林芝、山南和日喀则一带均有分布，但分布最集中、数量最多则是青藏高原东缘的藏彝走廊地区^①。特别是川西高原从岷江上游河谷以西到大渡河上游和雅砻江上游一带，是碉楼分布的核心区，不仅数量、类型最多^②，分布也最密集。从成都平原西行，无论是由西北进入岷江上游，还是向西进入大渡河上游，沿途的村寨、河谷两岸、关隘、山头，均可间或看到一座座耸立

① “藏彝走廊”是费孝通先生提出的一个历史—民族区域概念，主要指川、滇西部及藏东横断山脉高山峡谷区域。该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江自北而南流过，形成若干天然河谷通道，自古成为民族迁徙流动的走廊。参见石硕：《藏彝走廊：一个独具价值的民族区域》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第13页。

② 碉楼的种类和类型十分丰富，从建筑材料分有石碉和土碉（青藏高原碉楼绝大部分为石碉。土碉仅见于汶川和金沙江上游流域乡城、得荣、巴塘、白玉、德格、新龙等地）；从外观造型分有三角、四角、五角、六角、八角、十二角、十三角等七类碉；从功能分有家碉、寨碉、战碉、经堂碉等；此外，按当地民间说法还有公碉、母碉、阴阳碉（风水碉）、姊妹碉、房中碉等。参见杨嘉铭：《丹巴古碉建筑文化综览》，载《中国藏学》2004年第2期。

的碉楼。特别是位于大渡河上游的丹巴县，因现今保留碉楼数量多且密集，被人们号为“千碉之国”^①。

近年随着藏区旅游热的兴起，碉楼这一独特文化遗存越来越受到各界广泛关注，其作为人类文化遗产的独特价值也日益得到肯定，最近已正式列入了我国申报世界文化遗产预备名录。但作为一种历史遗存，碉楼却包含了太多的历史之谜——人们最初为什么建这样的碉楼？它是做什么用的？是出于实用还是与精神活动有关？当地的古代先民又为何会建造如此众多、分布如此密集的碉楼？等等。这些问题既给人以无限遐想又十分费解。对于碉楼的功能与性质，目前学术界的主流观点乃将其作为与战争相关的防御性建筑来看待^②。但防御是否是碉楼建造的原初意义与功能却颇值得怀疑。若碉楼最初确为防御而建，那么有两个问题难以解释：第一，防御发达必与战事频繁有关，但碉楼的分布却更多体现出了与族群的相关性。碉楼分布的核心区主要为川西北嘉绒藏族地区，二者大致重合^③。若按碉楼缘于防御的观点，则势必得出藏彝走廊地带的古代战争均集中发生于嘉绒地区而别的地区战事稀少的结论，这显然与历史情况不符。第二，碉楼在某些地区和村寨的密集程度令人难以想象，几乎达到户户有碉的程度。倘若皆出于防御需要，那么按此推理，当地古代人群一千多年来就必是长期生活于打打杀杀、争斗无穷和朝不保夕的战争状态中，

① 参见杨嘉铭：《千碉之国——丹巴》，巴蜀书社 2004 年版，第 88--92 页。

② 目前有关青藏高原碉楼的研究论著绝大多数均持此观点。参见石硕、刘俊波：《青藏高原碉楼研究的回顾与展望》，载《四川大学学报》2007 年第 5 期。

③ 对碉楼分布与嘉绒藏区关系，马长寿曾指出：“仅四川茂、汶、理三县，以岷江为界，自岷江以东多为屋宇，以西多碉楼。且愈西而碉楼愈多，从杂古脑至大小金川凡嘉戎居住之区，无不以碉楼为其建筑之特征。大体言之，碉楼的分布与嘉戎的分布是一致的。”参见马长寿：《氏与羌》，上海人民出版社 1984 年版，第 27 页。



但这在地旷人稀的高原地带是真实和可能的吗？从这两点看，将建造碉楼的原初意义确定为防御，的确存在某种可能导致对当地社会及历史传统简单化理解或误读的危险。

历史长河中常发生这样的事情：一些古老的历史遗留与文化现象，其原初的意义可能因年代久远和社会条件变迁而逐渐丢失，以致后人遂以其派生意义来对其进行解释而造成一种普遍的误读^①。那么，今天人们对碉楼原初意义与功能的认识是否也存在类似情形呢？本文拟以藏彝走廊地区的民族志调查资料为依据，试对碉楼产生的原初意义与功能作一探讨。

一、文献记载中的碉楼及其功能

有关藏彝走廊地区碉楼的最早记载见于《后汉书·南蛮西南夷列传》，其在记述东汉岷江上游冉駹夷部落时云：“冉駹夷者，武帝所开，元鼎六年以为汶山郡。……皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。”唐人李贤注曰：“今彼土夷人呼为‘雕’（碉）也。”可知《后汉书》所记“邛笼”在唐时已被明确地称作“碉”，这即我们今天看到的碉楼。“邛笼”一词的含义今已不详，可能来自当时建碉之民族对“碉”的称呼，为少数民族之语言。孙宏开先生从古羌语角度考察“邛笼”一词，发现该词语在古羌

^① 例如，文化人类学者在对世界一些民族中流传下来的古代歌谣进行研究时发现一个耐人寻味的现象：在某些歌谣中夹杂的那些过去通常认为无实际意义、只是为了增加韵律和节奏的所谓“感叹词语”，实际上最初大多有确切和十分重要的宗教含义，它们往往是一些仅为巫师所解的密语和咒语，只是在长期流传过程中其最初的含义已逐渐丢失，因其为后人所不解，而被误作了“感叹词语”。参见〔美〕萨丕尔：《语言》，李安宅译，见《巫术与语言》（影印本），上海文艺出版社1988年版。夏敏：《歌谣与禁忌——西藏歌谣的人类学解读之一》，载《中国藏学》2000年第2期。

语中有明确的“石”之含义^①，亦足证“邛笼”当指“累石为室”之碉。《后汉书》虽成书于南北朝时期，然其所记史事为东汉，故可断定至少东汉时在岷江上游地区已有“高十余丈”的石碉存在^②。

对碉的使用功能，《后汉书》无载。明确提到碉的使用功能并将其与防御联系起来的是《北史·附国传》，其记隋时位于川西高原的附国^③时曰：“无城栅，近川谷，傍山险，俗好复仇，故垒石为碉，以备其患。其碉高至十余丈，下至五六丈，每级以木隔之，基方三四步，碉上方二三步，状似浮图。于下级开小门，从内上通，夜必关闭，以防盗贼。”这是《后汉书》以来至明清以前对川西高原碉楼最详细的记载，其所记碉楼形制、面貌不仅与今川西高原的碉相同，且所记“碉高至十余丈”也与《后汉书》相吻合，可见附国境内的“碉”同东汉时岷江上游冉骹地区的“邛笼”乃是一脉相承，应是前者的延续与发展。不同的是，这段记载首次对碉的功用作了阐释，即“俗好复仇，故垒石为碉，以备其患”、“以防盗贼”。不过，有两点需要注意：其一，《北史》系中原史家之著作，其对碉之功能的解释自然是以“他者”立场和角度作出的，因此其解释的权威性到底有多大尚存疑问。其二，即便当时

① 参见孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，载《民族研究》1986年第2期；《“邛笼”考》，载《民族研究》1981年第1期。

② 不过碉见于记载的时代并不等于其产生的时代。既然东汉时岷江上游的冉骹夷的地方已有碉，说明冉骹夷当为建造碉的人群之一。而冉骹夷存在于岷江上游地区的时间至少可上溯至秦代或更早，《史记·司马相如传》记：“邛、笮、冉骹者近蜀，道亦易通，秦时尝通为郡县。”从此背景看，碉即“邛笼”产生的年代很可能要早于东汉。但具体起源于何时目前尚不清楚。

③ 有关附国的地理位置，参见石硕：《附国与吐蕃》，载《中国藏学》2003年第3期；石硕：《从唐初的史料记载看“附国”与“吐蕃”》，载《民族研究》2003年第4期。



碉已确有“以备其患”、“以防盗贼”的功能，但隋距东汉已有数百年，故这是否即是建碉的初衷和原始意义，仍难以确定。

那么，建造碉楼的原初意义和功能到底是什么？因碉楼产生年代久远，加之史料记载匮乏，要搞清楚这一问题已属不易。值得注意的是，有关此问题，当地一些民族志材料却向我们提供了相当重要的信息与线索。

二、从扎巴地区碉楼文化看碉楼的另一种面貌

藏彝走廊地处横断山脉高山峡谷区，由于高山深谷、地势险峻和交通阻隔，这里是目前我国民族文化原生形态保留最好、历史积淀最丰富的地区之一。特别在藏彝走廊的某些峡谷地段，由于地形环境十分封闭和阻隔，形成了具有某种“活化石”性质的文化单元，在这些文化单元中许多古老的文化因素与传说得到较好保留。今位于甘孜藏族自治州道孚县南部和雅江县北部鲜水河峡谷中的扎巴地区便是这样一个相对独立的文化单元。

扎巴为藏族中一个特殊人群支系，生活于相对封闭的鲜水河（雅砻江支流）下游峡谷地段，人口约一万三千人^①。扎巴人自称“扎”，周边藏人称其为“扎巴”（“扎人”之意）。扎巴人保留自己独立的语言^②，同时较完整地延续着一种暮聚朝离的“走婚”为主的婚姻形式和母系制家庭形态^③。一个仅万余人的族群能将自己的

① 据 2000 年第五次人口普查数据。参见刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，第 85 页。

② 扎巴语系为一种独立语言，与藏语不相通。参见刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，“扎巴语研究”一章，第 244—283 页。

③ 冯敏：《川西藏区的扎巴母系制走访婚》，载《民族研究》2006 年第 1 期。

语言、独特的“走婚”习俗和母系家庭形态保留至今，自然是得益于其生活的峡谷环境的封闭性^①。由于生活环境相当闭塞，交通困难，也使扎巴地区保留着许多具有“活化石”性质的古老文化因素与独特习俗，如其在葬式上尚保留一种主要针对老人的岩葬、墙葬和楼葬的独特葬俗，生活习俗上则保留着一种特殊的吃自臭猪肉的习俗。尤值得注意的是，扎巴地区碉楼文化十分发达，有不少碉楼和有关碉的传说与习俗。此外，扎巴地区的房屋十分独特，房屋均为石砌，多高至十余米或数十米、层数普遍达五至六层，有如碉堡，这种如碉一样高高耸立的石砌房屋在藏区其他地方已十分罕见，当是一种很古老的“碉房”形式^②。

鉴于扎巴地区保留大量古老文化因素和独特习俗，碉楼文化发达且保留着古老的碉房，笔者认为，扎巴地区的碉楼及相关习俗与传说对我们理解碉楼的历史面貌及原初功能或许有重要启示意义。

从扎巴有关碉楼形制、习俗与传说，我们可以看到以下几个

① 对于扎巴的地理环境，20世纪30年代进入扎巴地区作调查的赵留芳先生对其地形环境作过如下描述：“大抵查坝（即扎巴——引者）地形，皆大山绵亘，高峻险绝，鲜曲中贯，山谷小溪，从旁来汇入。路多在高山腰际，上下折转，时时须下马步行，有时到极陡险处，人骑马上，不敢旁视。民房皆在山之高处，农地成梯台形，盖山麓部分，大率成绝壁也。”参见赵留芳：《查坝调查记》，载《康导月刊》创刊号（1938年）。此处转引自赵心愚、秦和平编：《康区藏族社会历史调查资料辑要》，四川民族出版社2004年版，第229页。

② “碉房”当指过去碉楼地区在建筑及风格上与碉楼有密切联系的房屋。顾炎武《天下郡国利病书》引《寰宇记》云：“威、茂，古冉骊地，累石为巢以居，如浮图数重，门内以楫木上下，货藏于上，人居其中，畜圈于下，高二三丈者为鸡笼，十余丈者谓之碉。”将其累石建筑分为两种：前者可称碉房，后者为碉。又云：“自汶川以东，皆有屋宇，不立碉巢，岭以西，皆织毛毯，盖屋如穹庐……西入松州，苦寒特甚，日耕野壑，夜宿碉房。”见顾炎武：《天下郡国利病书》，商务印书馆1936年版，第十九册·四川。



明显的事实：

一、扎巴地区房屋的最大特点是房、碉相连，与房相连的主要为四角碉，这类碉在使用功能上具有明显的神性。

扎巴人将与房屋相连的四角碉称作“拉康”（此词非扎巴语，为藏语之借词，系“神堂”之意），为“经堂”、“神殿”之意。房与碉之间每层有小门相通。与房相连的碉在使用上主要有两种情况：一种是“将整栋碉楼作为祭祀和设置佛龛用，其除僧侣外绝不准外人进入”^①。另一种情况是，碉楼除顶层外，均用于堆放粮食、草料和农具，顶楼则只作为祭祀和经堂使用。这说明与住房相连的碉在功能上主要是作为经堂和祭祀之用，具有明显的神圣性。以上这两种情况中，前一种情况可能反映了碉使用上一种更传统古老的状态，后一种情况应是前者的变通与妥协。但后一种情况颇能说明一个问题，即在同一座碉楼中“高度”与“神性”密切相关，尽管碉楼的下部可与日常生活相关的其他用途，但碉的顶层却仍然只作为祭祀和经堂来使用。这表明碉楼中越高的部分神性越突出，即“高度”与“神性”成正比。

二、扎巴人传说称碉楼起源于对天神的敬奉，是为了祭祀天神而修建的。

“高度”与“神性”相关的事实背后可能隐含了一个很古老的观念，即在古人心目中，神是居住在天上的。那么，这是否是以求高为特点的碉楼产生的原始动因呢？令人惊讶的是，这一点恰好由扎巴人关于碉楼起源的传说得到印证。按照扎巴的说法，碉楼是起源于对天神的敬奉，是为了祭祀天神而建。扎巴的传说称，

^① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，第 36 页。

碉楼的起源异常古老，“有土地时就有了碉的存在”。而关于碉的由来，传说在很久以前，“人们寿命很长，能活千年，甚至万年，而且当时世间还无教派之说，但天神存在，故为敬奉天神，就修建了多角碉，用以向天敬奉，而修建此类碉需很长时间，十几甚至几十年。”^①

扎巴人关于碉楼由来的另一种传说是：八角碉是“米麻依”（为扎巴语，意为非人，疑为某种神的名称）在一夜之间修成的。按扎巴人的说法，人要在一个地方居住必先建碉，碉是“为了保证人类的生存，因为没有多角碉的地方人类就无法生存和定居，住房生命都要被神秘的力量摧毁”^②。

从以上两则传说看，扎巴地区有关碉楼由来的说法颇具原始性。首先，称碉楼产生是在“当时世间还无教派之说”的年代，即产生于佛教尚未传入的年代，这一点十分准确并得到文献记载的印证。其次，称碉的修建是“为了保证人类的生存，没有碉的地方人类就无法生存和定居，住房生命都要被神秘的力量摧毁”，这说明碉的产生乃缘于古代先民对某种经常摧毁其住房生命的“神秘的力量”的敬畏，这一点符合生存于高原恶劣自然环境的古人之生活状态与思维逻辑。那么，当时人们所敬畏的时常摧毁其住房生命的“神秘的力量”是什么呢？按照其传说正是“天”和“天神”。对“天”和“天神”的敬畏与崇拜是人类最早和最重要的自然崇拜之一，这在西南少数民族地区尤为普遍和突出。碉是“为了祭祀天神而修建”这一说法，不仅与碉本身伸向“天”、追求高度即追求与“天神”相近的逻辑相吻合，同时也由碉楼本身

① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社2005年版，第36页。

② 同上。



具有的神性特点得到实证。

三、在扎巴人的观念与传说中，碉既是“神的居所”，也是“祭神场所”。

扎巴人在修建房屋时，有的是房、碉同时修建，有的是先建房，后建碉；有的则是依已有的碉而建房，并无严格定制。但是在发生搬迁和拆房时，碉的神圣性即凸显出来。按照扎巴人的说法：“如果搬迁房屋，一般旧房可拆掉但碉不能拆，因为当地人认为碉是神的居住处，神经常在碉内活动，如果移走碉，就会惹怒神，会给家带来不顺。”^①这说明，我们在藏区村寨周边常看到一些单独兀立的碉，这些碉所在位置最初可能有住户并与住房相连，因碉具有神性，为神的居所，不能任意拆毁，故后来住户搬走碉就单独遗留下来。由此可见，碉、房虽然彼此相连，但两者的功能截然不同，房是人的居住处，属于世俗和人间部分；碉则是“神的居住处”和“神活动的地方”，属神的空间。将碉与房相连接，显然是为了使房屋居住者随时随地得到神的护佑。

在扎巴地区的地合村洛曲寨，还存在着一种专用于点灯供神的碉楼：

当地人说，此地的碉楼主要是用于祭神用的，碉内放置一盏很大的油灯，该灯容量极大，盛满了酥油能燃一年。每年寨民就将酥油盛满之后点灯、供神，这盏灯就昼夜燃亮，直至一年。^②

^① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，第 36 页。

^② 同上书，第 35 页。

也就是说，在扎巴的文化中，不仅与房屋相连的碉具有明显神性，按照其传说系为神的居所和活动之地，同时一些作为独立建筑的碉楼之功能也主要是作为祭神来使用的。

四、碉的角多少与神性、权力、财富成正比。

扎巴地区的碉主要有四角碉、八角碉、十二角碉、十三角碉。一般说来，四角碉多与房屋相连，而八角、十二角和十三角碉则多为独立建筑。但从总体上说，扎巴地区独立的碉以八角碉为多，关于八角碉的传说也较多。一种传说是最早修建的碉是八角碉，称：“八角碉是‘米麻依’（意非人）在一夜之间修筑的，凡在一个地方定居必先修八角碉；……传说扎巴地区的八角碉在早在‘嘎久巴’（藏传佛教教派之一）时代前就存在，而在‘嘎久巴’时代后只修四角碉。”^①按这一传说，修建八角碉的年代似乎早于四角碉。这是否符合事实尚不得而知^②。但有迹象表明，八角碉过去在扎巴地区似乎较为流行，如：“亚卓乡的亚玛子村就有一座八角碉被当地人称为‘克甲’（‘克’为碉，‘甲’为一百，意思是第一百个碉）当地人说从鲜水河下游的雅江交界处村落亚玛子村，刚好有一百个八角碉，故亚玛子村的八角碉就有了‘第一百个碉’的称谓。”^③过去扎巴地区的八角碉是否确曾达到一百座尚不得而知，但此传说至少说明一个事实：在扎巴人心目中八角碉的分量较四角碉要重。当地还有一种说法，八角以上的碉修建时

① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社2005年版，第33页。

② 一般说来，四角碉是碉的主流，四角以上或以下的碉其普遍程度和数量均有限，可视作碉的特例。从一般情况看，四角碉产生的年代似应早于其他多角碉，这也符合事物发展由简单而复杂的一般规律。

③ 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社2005年版，第33页。



间很长，一说需要十几甚至几十年时间，一说“八角碉、十二角碉修建需在十二年里完成，有的碉有尖角，有的没有，根据当地人讲，从开始到完工，如无人员死亡，碉顶修建‘乃则’（尖角），否则就不建”^①。一般说来角越多的碉修建难度越大，用时更长，这最初可能是造成八角或八角以上的碉在人们心目中更受珍视的部分原因。后来可能因为多角碉的修建难度更大、用时更长，故造成了八角或八角以上的碉在神性、权力和财富方面的象征意义也更为突出，因而其在人们心目中的分量也变得更重要了。

这一点在扎巴地区也得到证实。在扎巴地区仲尼乡的扎然、亚中、麻中等村，关于八角碉有如下的说法：“当地富户为了炫耀其财富，以显其雄厚的势力就修建此类碉，故修的角越多、越高就越标明其财富越多、势力越大。”^② 碉的角越多就代表权力越大、财富越多，此说法在碉楼分布密集的丹巴地区也同样存在。在丹巴县梭坡乡蒲锅顶迄今保留嘉绒地区唯一一座十三角碉。按照当地传说，这座十三角碉是当地首领岭岭甲布所建。由于当时岭岭甲布的势力很大且富有，于是想建一座十三角碉来显示自己的权力与富有。由于工匠们从未建过十三角的碉，在如何设计和分配十三个角上不知从何入手，最后是梭坡村一位纺羊毛线的少女用纺线的坠子插在地上，用羊毛线绕着坠子画出十三个阴角和阳角，帮助工匠们解决了难题，建起了十三角碉^③。岭岭甲布具体是什么时代的人现已不清楚，估计为当地头人一类人物。从此传说看，丹巴的说法与扎巴地区完全一致，碉楼的高度及角的多少与权力、

① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，第 35 页。

② 同上书，第 34 页。

③ 参见杨嘉铭：《千碉之国——丹巴》，巴蜀书社 2004 年版，第 108 页。

财富呈一种正的相关，即碉楼越高、角越多就越能体现权力、财富。从这一意义说，碉楼也衍生出权力、财富的标志与象征意义。

此外，和四角碉相比，八角碉的神性似乎也更为突出。在扎巴地区，如果说与房屋相连的四角碉主要是作为该房屋住户私人的“经堂”和“祭祀场所”来使用，那么，八角碉还有另一个重要功能，即作为村寨公共性的“祭神场所”来使用。例如前面提到在扎巴地区洛曲寨，每年将一盏巨大的酥油灯盛满酥油置于碉中点燃供“神”并燃烧至一年的碉，就正是八角碉。这种碉非私人所有，而是属于全寨的一个公共祭祀场所。作为全寨公共祭祀场所的碉选用八角碉而不用一般作为私人祭神的四角碉，说明八角碉的神性较四角碉更突出。同时从扎巴地区传说中对八角碉的重要性更为强调来看，以八角碉作为一地、一寨的公共性祭神场所来使用的情形在过去可能是较传统和普遍的做法。

三、关于碉楼具有神性的其他证明

很显然，扎巴地区的碉楼文化，呈现出与过去我们所理解的作为战争防御建筑的碉楼迥然不同的面貌。其中最突出的事实是：碉楼具有神性。

以上所述只是扎巴区域的情况。应当指出，要以扎巴一地的碉楼面貌来推论整个藏彝走廊地区的碉楼目前尚缺乏充足证据。但考虑到碉楼在藏彝走廊乃至整个青藏高原地区是独特且极具共性和普遍性的文化遗存，扎巴地区碉楼具有神性的现象乃为我们认识碉楼的原始面貌特别是碉楼的原初意义与功能提供了另一种重要启示。需要注意的是，扎巴地区的情况并非孤立例证，在藏彝走廊其他地区事实上也多有类似情形存在，这或可作为扎巴地



区碉楼具有神性之旁证。如马尔康一带流传一种传说，称碉楼是“由本教徒为该地镇魔修筑”^①。这与扎巴地方“没有八角碉的地方人类就无法生存和定居，住房生命都要被神秘的力量摧毁”的说法完全吻合，且正好可看做是对后者的诠释。同时马尔康还存在一种奇特的碉：“碉楼无窗、无门、无枪眼，均四角、高9层，宽5至6米，顶无盖，是人们崇拜和神圣的地方。”也说明碉与人们的崇拜和神圣相关，而这种无窗无门的碉究竟作什么用目前不清楚，但极可能是碉楼古老原始状态的一种子遗。

此外，扎巴地区以碉楼或碉楼顶层作祭祀场所的情况在过去可能是相当普遍的做法。1929年中央研究院黎光明偕同伴王元辉调查川西北西番民族（即今之嘉绒和羌），对碉楼曾作这样的记述：“碉楼的形状，很像大工厂里的，方形的烟囱，高的有二十几丈。基脚的一层，宽敞可容数榻，愈上愈狭，最高的有十几层，那最上的一层只能作仅容一人念经的经堂。”^②这段记述的最后一句话极为重要，说明在20世纪20年代把碉楼顶层只用作“念经的经堂”即祭祀场所的情况仍然是相当普遍的，几为一种惯例。但今天这种情况在碉楼所在地区已十分少见，仅在扎巴这样较闭塞的地区还较好地延续这一传统。不过，还有一种形式也可看做是此传统的子遗和延续，即专作经堂使用的碉，当地称“经堂碉”。经堂碉过去较多，现仅在今丹巴中路乡保留两座、金川县保留一座^③，经堂碉主要为藏传佛教内容，碉内多绘有佛教壁画和佛

① 四川马尔康地方志编纂委员会：《马尔康县志》，四川人民出版社1995年版，第631页。

② 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录1929》，王明珂编校、导读，台北中央研究院历史语言研究所2004年版，第178页。

③ 金川县的经堂碉承杨嘉铭教授告知，笔者未实地见到。

像，或供奉有佛像。经堂碉是后传入的佛教与碉这一古老形式的嫁接，是佛教信仰向碉的植入。但佛教信仰能够与碉相嫁接本身就揭示了这样一个事实，即在当地人眼中碉原本就是神圣场所，或原本就是祭神之地。只有这样，将佛教信仰的内容植入碉内才会成为可能且顺理成章。而扎巴地区的碉楼文化恰好也印证了碉楼为祭神之所并具有神性的事实。碉楼的神圣性还可由民俗事象得到证明，杨嘉铭在调查丹巴碉楼后指出：“在丹巴历史上，不仅男孩 18 岁成年要在高碉下举行成丁礼，女孩 17 岁成年，也需在高楼下举行成年礼，凡喜庆节日，人们都会聚集在高碉下，唱山歌，跳锅庄，仿佛高碉在当地人们的心目中，成为一种历史的见证，由此可见高碉在当地人们心目中的崇高地位。”^①

综上所述，从扎巴及其他地方有关碉楼的使用、观念与传说中，我们可以看到三个事实：

第一，关于碉楼的由来，扎巴的传说是“为祭祀天神而建”，马尔康一带则说是“由本教徒为该地镇魔修筑”，这两种说法实际上相通，均反映碉楼的修建最初是为了处理人与神的关系，求得神的护佑。

第二，碉楼具有明显神性，碉楼所在地区过去可能普遍存在将碉或碉之顶层用作祭神场所的习俗，扎巴地区不过是较好地保存了这一习俗而已。且按扎巴的说法，碉还是神活动之地，故住户搬迁时房可拆而碉不可拆。

第三，碉楼还象征权力与财富，角越多、越高的碉越能体现权力与财富。

若细加留意，我们不难发现上述三点之间乃存在某种内在的

^① 杨嘉铭：《千碉之国——丹巴》，巴蜀书社 2004 年版，第 113—114 页。



逻辑关联：首先，第一点与第二点恰好可以互证，即碉楼是“为祭祀天神而建”或“镇魔修筑”，正好是对碉楼具有神性的最好诠释；而碉楼具有神性又是对碉楼是“为祭祀天神而建”或为“镇魔修筑”的有力印证。其次，第一、二点又与第三点亦存在逻辑关联，即恰恰因为碉楼是“为祭祀天神而建”并具有神性，碉楼才可能演变为权力的象征物。就世界民族志材料看，在古代神性与权力往往有更紧密的联系，最初世俗权力的确立无不是借助于神的光环^①。因此，碉楼由最初有神性的建筑逐渐演变成一种权力的象征和标志物就再正常不过了。另外，修建碉楼需要耗费财力和组织人力，角越多、越高的碉楼修建过程往往需要组织更多的百姓、耗费更大财力，所以那些多角、更高或体积更大的碉一般来说只有权势者和富有者才能修建，所以这一类碉后来便逐渐成为体现权势与富有的标志。在藏彝走廊碉楼地区的调查中不难发现这样一个事实：在一个区域或村寨中，那些最高、角最多和体积最大的碉，几乎无一例外都是过去土司或头人及有一定地位的大户人家所建。2005年笔者在小金县沃日土司官寨调查时，当地村民告知，过去一般百姓建碉在高度上绝对不可超过土司的碉。这表明，以碉的高度和角的多少来象征权力乃是过去普遍遵循之惯例。以碉作为权力象征的现象，恰恰揭示了一个古老事实——碉楼最初具有神性。也就是说，碉楼得以作为权力象征必以其最初的神性为基础，它既是碉楼原始神性派生的结果，也是对碉楼最初具有神性的证明。

① 参见朱获：《原始文化研究》，三联书店1988年版，第657—661页。

四、关于碉楼起源的两个本土文化背景

对于碉楼是“为祭祀天神而建”并“具有神性”这两点，在藏彝走廊地区我们还可获得以下两个傍证：

第一，古代藏彝走廊地区存在一种普遍的“石”崇拜。

从新石器时代晚期直到东汉初年，藏彝走廊地区分布着一种广泛而又普遍的以石板或石块垒砌墓室的“石棺”墓葬，考古学上称“石棺葬”。藏彝走廊地区是我国石棺葬数量最多、分布最密集的地区，石棺葬遍及了整个藏彝走廊。石棺墓地均分布于各河流台地上，墓地中石棺呈密集或重叠排列，或数十座、数百甚至数千座不等，同一墓地中石棺葬的年代跨度达数百年^①。藏彝走廊的古代先民为何如此长期和普遍地采用“石棺”这一葬式？史籍虽无明确记载，但有一点可肯定，对死者的处置及葬式选择乃是生者信仰与宗教观念的反映，即所谓“事死如生”。且一个族群如何对待死亡往往关涉其信仰与宗教观念之核心，所以石棺葬盛行可能反映一个实事——在藏彝走廊古人的宗教观念与信仰中应包含某种对“石”的独特理解与崇拜，即“石”在其宗教信仰中占有特殊位置。这还可由两点得到旁证。一、岷江上游羌族《羌戈大战》史诗中，描述当地土著“戈基人”的特点是“纵目”，并“生居石室，死葬石棺”^②。《华阳国志·蜀志》记蜀人先祖蚕丛氏“其纵目，始称王，死作石棺石槨，国人从之，故俗以石棺槨为纵

^① 参见罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992年第4期；阿坝藏族羌族自治州文物管理所等：《四川理县佳山寨石棺葬发掘清理报告》，载《南方民族考古》第一辑，四川大学出版社1987年版，第211—236页。

^② 董古：《岷江上游石棺葬之谜》，载《文史杂志》1993年第2期。



目人家也”。《古文苑·蜀都赋》章樵注引《蜀王本纪》云“蚕丛始居岷山石室中”。“生居石室，死葬石棺”可能正是对古代藏彝走廊地区流行“石”崇拜及石棺葬的一个生动说明。二、距今5000年的昌都卡若新石器时代遗址中曾发现众多石墙半地穴房屋、石墙、圆石台、石围圈、石铺路等石砌建筑遗迹，尤其值得注意的是其中发现两座圆石台和三处石围圈遗迹，均排除是房屋附属部分，也谈不上任何实际用途，遗址发掘者认为这些“圆石台，石围圈等可能和原始宗教信仰有关”^①。倘如此，则我们可断定“石”与“石砌建筑”远在新石器时代已经同当地居民的信仰及精神生活发生了某种联系，这极可能是后来石棺葬普遍兴起之滥觞^②。

一个耐人寻味的现象是，在藏彝走廊地区石棺葬与石砌碉楼、碉房的分布之间呈现一种奇特的对应关系，即有石碉、碉房的地方大多同时发现石棺葬。^③此现象暗示石棺葬与石砌碉楼、碉房之间可能存在某种一脉相承的传承关系。也就是说，从卡若遗址众多的石砌建筑，到其后持续时间长且分布广泛的石棺葬，再到历史时期普遍盛行的石砌碉房、碉楼，三者间呈现出一个清晰的石

① 童恩正：《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》，载《童恩正文集·学术系列·南方文明》，重庆出版社1998年版，第570页。

② 对卡若遗址发现的众多石砌建筑遗迹，发掘报告认为：“它们似乎开创了一种石砌建筑的新时期。”关于卡若文化石砌建筑对藏彝走廊地区产生的影响，发掘报告中还作了这样的论述：“卡若文化对这一地区（指川西高原、滇西北横断山脉区域——引者）的影响，甚至在以后的历史时期中也能看到。在今西藏及川西高原地区藏、羌、嘉戎等族居住的范围内，各种建筑中仍然广泛使用砌石技术，而主要的住宅形式则是一种石墙平顶的方形两层房屋，称为‘碉房’，此种传统在史籍中历代均有记载。卡若建筑遗存的发现，使我们能够将它历史上溯到新石器时代。”参见西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版，第151页。

③ 任新建：《“藏彝民族走廊”的石文化》，载台湾《历史月刊》1996年10月号。

砌建筑传统的发展演变脉络。这种石砌建筑传统在文化上显然应有一个共同的内核，即在当地先民的原始信仰及观念中可能存在着某种对“石”的独特认知与崇拜。假如我们将“垒石为室”的碉放在藏彝走廊的上述特定文化背景中来认识，那么石砌碉楼最初起源于信仰的可能性就明显大于其作为防御性实用建筑的可能性。也就是说，石砌碉楼起源于信仰同该地区古代普遍流行的“石”崇拜之文化背景更为吻合。

第二，藏彝走廊地区许多古老民间信仰中普遍存在以“高”为“神圣”的观念。

求高是建造碉楼的一个出发点。而在藏彝走廊地区许多古老的民间信仰中我们均可看到高度与神性之间有密切关联。最典型的是神山信仰。神山信仰是青藏高原极古老的一种信仰，早在佛教传入前已广泛存在。藏彝走廊地带绝大多数山都是神山，只等级不同罢了。有的是一户或几户人供奉的神山，有的是某一村寨供奉的神山，有的是一沟一谷或某一地理单元中若干村寨供奉的神山，有的则是一个更大区域或空间范围人们共同供奉的神山。神山的级别与其高度密切相关：一般说来，那些高耸云端、醒目且山巅终年积雪的山往往都是某一区域中较重要的神山。山所以成为人们膜拜对象，揭示了一个古老的事实——在当地原始宇宙观和信仰中“高”与“神圣”密切相关。产生这种关联的核心当缘于“天神”崇拜。

在藏地古老苯教中“天神”是最重要的神，不仅祖先与“天



神”联在一起^①，因山可上下，又将山与“天神”联系在一起，故祭山、祭天、祭祖常是三位一体。由此信仰体系遂产生出“高”与“神性”相关的宇宙观。若按扎巴地区的传说碉楼“是为祭祀天神而建”并具有明显神性来看，碉楼与神山崇拜在本质上完全相通：一、两者均以“高”为特点；二、两者均与“神性”相关。所以碉楼同样体现了“高”与“神性”的合一。

在碉楼分布区，还有不少信仰与崇拜形式体现了“高”与“神性”的相关。如用石块垒砌成的嘛呢堆大多置于山口或神山顶上，虽然形状各异，但就实质而言它乃是在追求一种高度（只是高的程度不同罢了），且为石砌，这两点均与碉楼相通。又如当地石砌房屋格局一般多为三层，下层圈养牲畜和堆放农具等杂物，中层为人活动场所，厨房（当地厨房均兼为客厅）和主要居室均在中层，上层为经堂所在。此外，房顶四角还放置白石或插有经幡，祭神焚香（当地俗称“熏烟烟”）的炉灶也置于房顶^②。这种在居住格局中将祭神及与信仰相关事物均置于房屋顶层的做法同样体现了“高”与“神圣”的紧密关联。《土观宗派源流》谈到藏地最早的苯教“笃苯”时云：“当时的笨教，只有下方作镇压鬼怪，上方作供祀天神，中间作兴旺人家的法事。”^③“笃苯”为雍仲

① 据藏文史料记载，吐蕃早期以苯教护持国政，而吐蕃最早的七任赞普（王）均是从天上降临人间的“天神之子”，死后又均“逝归天界”。说明当时赞普及祖先王系均与“天神”相联系。参见王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社1992年版，第173—174页。另参见石硕：《聂赤赞普“天神之子入人间”说考》，载《民族研究》1998年第3期；石硕：《七赤天王时期王权与本教神权的关系》，载《西藏研究》2000年第1期。

② 恰白·次坦平措：《论藏论族的焚香祭神习俗》，载《中国藏学》1989年第4期。

③ 土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，西藏人民出版社1984年，第194页。

苯教（“伽苯”）传入前藏区各地最早的原始宗教形态，可见“上方作供祀天神”即以“高”为“神圣”的观念产生极早，且今藏彝走廊地区的房屋格局仍沿袭了“上方作供祀天神”的传统。

从碉楼所在地区许多古老民间信仰如神山崇拜、嘛呢堆及房屋居住格局均普遍包含以“高”为“神圣”的观念看，它们与碉楼之间实存在内在一致性，故以“高”为“神圣”的观念很可能是促成碉楼产生的重要媒介与文化土壤。如果从这样的文化背景来看，同将碉楼视为产生于战争防御的观点相比，碉楼“为祭祀天神而建”的说法似乎更具本土性和真实性，后者与当地许多古老民间信仰在观念与文化内涵上更为相通和吻合。

五、结 语

从上述种种迹象看，碉楼起源于信仰的可能性似比起源于防御的可能性要大。也就是说，碉楼的起源可能并非如人们通常所认为的是出于防御，而最初可能仅是一种“祭祀天神”、表达对天神的信仰或用以“镇魔”的建筑，只是到了后来由于部落间战事冲突增多，碉楼本身确为很好的防护体，才逐渐派生出防御的功能。特别到了较为晚近的元明清时代，由于当地战事增多、资源竞争加剧，碉楼的防御作用日趋凸显并占据主导，防御推动了碉楼的进一步发展。在这样的社会背景下，因碉楼的功能发生转换导致碉楼的原初意义与功能逐渐弱化或丧失，并逐渐被人淡忘或遗忘，仅在一些个别较封闭的地理及文化单元中尚清晰地保留着过去的痕迹及面貌，扎巴可能正是这样的区域之一。假如以上判断无误，那么，我们可以认为，碉楼最初的功能乃是处理人与神的关系，以后才派生出处理人与人的关系即防御的功能。此演变



轨迹也符合人类社会发 展之逻辑。一般说来，在越早期的社会中人与自然的 关系往往更为重要，也更居主导地位。而当时沟通人与自然关系的重要媒介就是“神”，“神”的作用正在于处理和调节人与自然的 关系。扎巴地区流传的没有碉“人类就无法生存和定居，住房生命都要被神秘的力量摧毁”的传说，反映的正是这样一种状态。因此，在早期社会中“神”对于人的重要性要远大于人际关系。从此意义上说，碉楼由最初处理人与神之间关系之物而逐渐转变为应付人际冲突的防御性建筑就应是顺理成章之事。

还有一个耐人寻味的细节有助于我们对碉楼原初意义与性质的认识。一般来说，碉楼门窗均十分狭小且将窗户做成外窄内宽，按常理理解这显然是为了便于防御，并极易将此作为碉楼确为防御而建的一个证据。但是扎巴人对此却有一个完全不同的解释，称碉楼门窗狭小且外窄内宽，这种设计主要是为了防止僵尸进入侵扰住户^①。对此我们还可找到一个相同的例证：过去西藏一般百姓的住房普遍实行一种“矮门”，外人亦极易按社会等级及实用角度去理解，然而正确的解释却是：“西藏民居修成矮门是为了防止起尸出入，这习俗只存在于民间，王宫和寺院不必建成矮门。因为王室卫士林立，壁垒森严，没有起尸创（原文如此，疑为‘闯’之笔误——引者）人的可能性，寺院有佛光和灵气，起尸也进不去。”^②这个例子颇能说明一个问题：藏地民间许多事物其初始意义大多和古老信仰及宗教观念有关，但随着社会的变迁这些事物的原始意义可能逐渐丢失或被替代，以致后来的人们遂以其被替

① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社 2005 年版，第 36 页。

② 塔热·次仁玉珍：《西藏的地域与人文》，西藏人民出版社 2005 年版，第 157 页。

代和派生的意义对其进行解释。今天人们把青藏高原碉楼普遍解读为因战争而起的防御建筑很可能也存在类似情形。

毫无疑问，扎巴地区应是藏彝走廊中一个具有某种“活化石”性质的文化单元。凭借鲜水河下游幽深峡谷形成的狭窄和屏障的地理环境，扎巴人不仅保留了自己的语言、独特的走婚及母系家庭形态，同时在其生活习俗中也积淀和保留了大量独特而古老的文化因素。因此，扎巴地区的碉楼文化——对碉的使用及有关碉的观念与传说——对我们而言同样具有某种“活化石”性质。从此意义说，扎巴碉楼文化中所呈现的碉楼具有神性且系“为祭祀天神而建”这两点无疑向我们揭示了碉楼及其文化的另一面，很可能反映了碉这一独特文化遗存更古老、更原始的形态与内涵，这无疑为我们更客观地认识和理解碉楼产生的原初意义与功能及其早期历史面貌开启了一个新的视角。这是特别值得引起学术界重视的。

（原载《民族研究》2008年第1期）

“邛笼”解读

——一个隐含青藏高原碉楼起源真相的符号

“邛笼”是迄今汉文史籍记录的对青藏高原碉楼的最早称呼。《后汉书·南蛮西南夷列传》记东汉时岷江上游一带冉骹夷部落云：“冉骹夷者，武帝所开，元鼎六年以为汶山郡。……皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。”“邛笼”的确切含义今已不详。从字面看，当非汉语词汇，应为建碉的冉骹夷人称呼碉楼的汉字记音。对“邛笼”一词，语言学家孙宏开先生曾从古羌语角度作过考察，指出该词在古羌语中有“石”的含义，足证“邛笼”当指“累石为室”之碉，并认为该词汇系古羌语，是建碉之古羌人对“碉”的称呼^①。这是目前学界探索“邛笼”一词内涵的有益尝试。但笔者认为，孙宏开先生将“邛笼”确定为古羌语的观点颇具主观成分，明显受到“泛羌论”的影响。事实上，据今岷江上游地区羌族保留的“羌戈大战”传说与历史记忆，羌人并非当地最早的居民，在羌人进入以前，岷江上游地区已生活着

① 孙宏开：《“邛笼”考》，《民族研究》1981年第1期。孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，载《民族研究》1986年第2期。

一种长头型且经营农业的“戈人”，羌人进入后与戈人发生了战争，结果戈人战败并迁往了“常年落雪之地”，羌人始占有“常年落雨”的岷江上游地区^①。据羌族的说法，今岷江上游地区发现的大量石棺墓葬正是戈人的遗留，羌人将之称作“戈基戛钵”^②。史籍记载与“羌戈大战”传说相一致，同样表明羌人出现于岷江上游地区的时间较晚^③，而冉骹夷部落在当地则有着更为久远的历史，至少在秦灭蜀以前已经存在于当地。^④此外，建造“邛笼”的冉骹在史籍记载中被明确地称作“夷”，据《后汉书·南蛮西南夷传》记载，东汉时岷江上游汶山郡一带“其山有六夷、七羌、九氐，各有部落”，可知“夷”、“羌”分别属于两个不同的人群类别^⑤。因此，笔者以为将“邛笼”一词确定为古羌语并从古羌语角度探讨其内涵，可能存在方向上的偏差，这或许是造成我们至今仍无法搞清“邛笼”真实含义的一个原因。

从现有资料看，至少有三条线索为我们正确解读“邛笼”一词的真实内涵提供了可能：一是汉文史籍对“邛笼”的诠释；二是与冉骹夷有密切渊源关系的今嘉绒族群文化提供的启示与印证；

① 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社1984年版，第170页。胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，李绍明、程贤敏编：《西南民族研究论文选》，四川大学出版社1991年版，第195—196页。

② 冯汉骥、童恩正：《岷江上游的石棺葬》，载《考古学报》1973年第2期。

③ 羌人出现于岷江上游地区的最早记载见于《后汉书·南蛮西南夷列传》，其记述东汉时岷江上游地区冉骹夷时云：“其山有六夷、七羌、九氐，各有部落。……死则烧其尸。”这是有关羌人在当地的最早记载。羌人行火葬，故“死则烧其尸”应是氐、羌带入的葬俗。

④ 《史记·司马相如列传》记：“相如曰：‘邛、笮、冉骹近蜀，道亦易通，秦时尝为郡县，至汉兴而罢。’”此记载反映冉骹部落在秦灭蜀以前已存在于当地。

⑤ 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，《蒙默南方民族史论集》，四川民族出版社1993年版，第168—201页；石硕：《汉代西南夷之“夷”的语境及变化》，载《贵州民族研究》2005年第1期。



三是今西藏民族志材料所揭示的碉楼古老的文化含义。本文拟从上述三个方面，试对“邛笼”的真实含义作一探讨。

一、从“邛笼”与“碉”（雕）之得名说起

在对“邛笼”一词的解读中，目前最受忽视的是汉文史籍的记载。虽然汉文史籍并未直接解释“邛笼”二字的含义，“邛笼”一词的真实内涵却在汉文史籍中得到清晰的保留。其中最重要的当属唐人李贤为《后汉书》作注时于“邛笼”下所注“按今彼土夷人呼为雕也”一句^①。可以说，这句注文为我们理解“邛笼”的真实含义提供了异常重要而准确的信息。不过，这句注文长期以来并未受到重视，原因在于从唐代开始的汉语词汇中已普遍将高耸的人造建筑称为“碉”，而“碉”与“雕”可通假，故在后人看来，《后汉书·南蛮西南夷列传》所记“累石为室，高者至十余丈”的“邛笼”本身即是“碉”，李贤将“邛笼”释为“雕”（碉），不过是陈述了一个人所共知的事实，并无多少实质性意义。此背景使人们大大忽视了李贤注文的重要性。其实，这是以后世的语境去揣度古代事物而造成的认识误区。

倘若我们从唐以前汉文文献的语境来考察李贤这句注文，可发现一个出人意料的事实：汉文史籍中最早以“雕”这一名称来称呼高耸的人造建筑，正是始于李贤这句注文。据笔者检索，在李贤注文以前的汉文史籍中尚未发现以“雕”来称呼高耸石砌建筑的记载。这就意味着，在汉文文献中用“雕”（或“碉”）这一名词来称呼高耸人造建筑的时间相当晚，是唐代才出现的。东汉

^① 范晔：《后汉书》卷86《南蛮西南夷列传》，中华书局1965年版，第2858页。

许慎《说文解字》中未见“碉”一字，而仅有“雕”字。对“雕”，《说文解字》释曰：“雕，鷃也，从隹周声，籀文雕从鸟。”^①对于“鷃”，《说文解字》释曰：“鷃，雕也，从鸟敦声。《诗》曰：匪鷃匪鳶。”^②可见迄止东汉，“雕”字仅用以指称飞鸟，此飞鸟在汉文中或曰“鷃”或曰“雕”，“雕”字本身丝毫不含有指高耸人造建筑的意义。

那么，人们最早为何会以“雕”这一特指大型飞鸟的名词来称呼一种高耸的人造建筑？此称呼由何而来？这是一个颇为关键的问题。有一点很明确，专指高耸石砌建筑的“碉”一字，应由“雕”发展而来。且按逻辑顺序，应先有“雕”而后有“碉”，即先出现以“雕”来称呼高耸石砌建筑的情况，其后为加区别和避免混淆（因为“雕”字在汉语词汇中仅指大型飞鸟），人们才创制了以“石”为偏旁的“碉”字，用来特指高耸的石砌建筑。值得注意的是，专指高耸石砌建筑的“碉”字最早出现同样是在唐初。据检索，汉文文献中“碉”字最早始见于《北史》、《隋书》两书的《崔仲方传》和《附国传》，且均是作为部落名称——“千碉”而出现^③。从两书所载“千碉”部落的地望看，当在今川西北及甘南一带。很明显，“千碉”这一部落的得名当与其地多碉有关。因

① 许慎：《说文解字》卷四上《隹部》，中华书局1963年版，第76页。

② 许慎：《说文解字》卷四上《鸟部》，中华书局1963年版，第81页。

③ 《隋书·崔仲方传》记崔仲方任会州总管之时，“时诸羌犹未宾附，诏令仲方击之，与贼三十余战，紫祖、四邻、望方、涉题、干碉、小钦围山、白男王、弱水等诸部悉平。”《隋书·附国传》记：“附国南有薄缘夷，风俗亦同。西有女国。其东北连山，绵亘数千里，接于党项。往往有羌：大、小左封，背卫，葛延，白狗，向人，望族，林台，春桑，利豆，迷桑，婢药，大映，白兰，叱利摸徒，那鄂，当迷，渠步，桑梧，千碉，并在深山穷谷，无大君长。其风俗略同于党项，或役属吐谷浑，或附附国。”《北史》的记载大体相同。



《北史》、《隋书》两书的《附国传》中均记今川西高原的附国及嘉良夷一带有“高至十余丈”的“碉”（称“磎”），^① 以此判断，“千碉”这一部落的位置当与附国和嘉良夷相去不远，应同处今川西高原地区。《北史》、《隋书》两部史籍虽成书于唐朝初年，但二书所记史事却为隋代。这可能反映了一个事实：隋时中原人士及史家对今川西高原一带存在有“高至十余丈”的“碉”这一事实已有所认识或记录，因为后朝多依据前朝遗留的奏折、实录、档案等原始记录编修前朝之史，故《北史》、《隋书》在记录隋代今川西高原地区的部落时出现“千碉”这一名称以及二书在《附国传》中对当地“碉”之状况的描述，很可能均直接来自隋朝的原始记录。但《北史》、《隋书》均修成于唐初，故对“碉”这一字具体创制于何时，是直接来自隋朝遗留的原始记录还是唐初编修二书的史家在“雕”字基础上创制而成？这一点我们目前尚无法确定。

“碉”字既然最早是作为今川西高原地区的部落名称出现，那么，将高耸的石砌建筑称作“碉”就应当来源于今川西高原地区的少数民族部落。其实有关“碉”字的来历，李贤对“邛笼”的注文“按今彼土夷人呼为雕也”已为我们揭开了谜底，即“碉”字的原型

^① 关于附国与嘉良夷的地望，参见石硕：《附国与吐蕃》，载《中国藏学》2003年第3期。石硕：《从唐初的史料记载看“附国”与“吐蕃”》，载《民族研究》2003年第4期。

和母本是“雕”^①。尽管就目前所见汉文史籍而论,“碉”字出现的时间稍早,《隋书》修成于公元636年(贞观十年),《北史》修成于公元659年(显庆四年)^②,而李贤为《后汉书》作注的时间则在唐高宗去世的上元二年(675年)以后^③,但李贤对“邛笼”的注文,却明明白白道出了“碉”字的原型是“雕”,“碉”正是在以“雕”来称呼高耸人造建筑的基础上创制出来的一个字。

李贤的注文还有一点值得注意,即将《后汉书》所记冉駹夷之地的“邛笼”呼为“雕”,并非出自李贤本人所为,而是直接依据“今”即唐时“彼土夷人”的说法。此处的“彼土夷人”,当指唐时川西高原碉楼分布地区的“夷人”,他们也应是建碉的人群。将“邛笼”释为“雕”并称这是当地“彼土夷人”的说法,说明李贤对当时川西高原地区情况尚作过一定了解。李贤本人可能未

① 经查阅李贤注文的版本,该注文在《后汉书》各版本中基本一致,仅有一微小差异:一、以南宋绍兴本作底本的中华书局1965年标点本和清同治岭南葑古堂本等作“按今彼土夷人呼为雕也”;二、明崇祯汲古阁本作:“案今彼土夷人呼为雕也”。两者除“按”与“案”有别外,余皆同,均使用飞鸟的“雕”字。李贤注文使用“雕”字还可由王鸣盛《十七史商榷》得到印证,该书云:“案今四川徼外大金川小金川诸土司有碉房,碉字字书不见,殆李贤所谓雕矣。”王鸣盛同时用了“碉”与“雕”,却特地强调李贤使用的是“雕”。故由版本学证据,足证李贤注文使用的是“雕”一字。参见王鸣盛:《十七史商榷》卷三十八,中国书店1987年影印本(据上海文瑞楼版影印)。同时参见王先谦:《后汉书集解》,中华书局1984年影印本(据虚受堂刊本影印),第1000页。

② 《旧唐书》卷三《太宗下》载:“(贞观)十年春正月壬子,尚书左仆射房玄龄、侍中魏徵上梁、陈、齐、周、隋五代史,诏藏于秘阁。”《北史》卷一百《序传》载:“(贞观)十七年(643年),尚书右仆射褚遂良时以谏议大夫封敕修《隋书》十志,复准敕召延寿撰录,因此遍得披寻。时五代史既未出,延寿不敢使人抄录,家素贫罄,又不办雇人书写。至于魏、齐、周、隋、宋、齐、梁、陈正史,并手自写,本纪依司马迁体,以次连缀之。又从此八代正史外,更勘杂史于正史所无者一千余卷,皆以编入……始末修撰,凡十六载。始宋,凡八代,为《北史》、《南史》二书,合一百八十卷。”以此知,《北史》应修成于显庆四年。

③ 李贤立为太子的时间是上元二年,其注《后汉书》是做太子以后的事。参见《旧唐书》卷86《高宗中宗诸子传》。



到过川西高原一带^①，但其以太子的特殊身份向朝中到过川西高原并熟悉当地“彼土夷人”情况的大臣了解相关情况乃甚为便捷。故李贤以“按今彼土夷人呼为雕也”来解释“邛笼”，当有本土文化之依据。

但李贤的注文存在两个问题：首先，“雕”是一个汉语词语，一般说当地“彼土夷人”决不可能用一个汉语词语来称呼其碉楼。其二，东汉时岷江上游“高者至十余丈”的石砌建筑尚被称作“邛笼”，且“邛笼”一词明显是出自当地人的称呼，为何从东汉到唐初仅过400余年时间，当地“彼土夷人”却将“邛笼”改呼为了“雕”呢？这一变化显然不合情理^②。这两点长期以来正是人们理解李贤注文的难点所在。那么，我们应如何理解李贤对“邛笼”的这句注文？其实，唯一合理的解释应该是，李贤注文中的“雕”并非指“音”而是言“义”。也就是说，李贤于“邛笼”下注“按今彼土夷人呼为雕也”一句中的“雕”，并非是“彼土夷人”称呼高耸石砌建筑的直接发音，而只是李贤依据“彼土夷人”说法来解释“邛笼”一词的含义。也就是说，李贤可能从熟知当地情况的大臣那里了解到，当地“彼土夷人”是用一种大型飞鸟的名称来称呼这种高耸的石砌建筑，即按“彼土夷人”的说法

① 据史籍记载，李贤仅担任过凉州大都督、雍州牧等职位。参见《旧唐书》卷86《高宗中宗诸子传》。

② 此外，“雕”这一称呼也与今川西高原地区各族对碉的称呼不相吻合。今川西高原地区各族对碉楼的称呼大抵有两种：一是称“卡”。嘉绒地区普遍称“卡”或“可尔”；但不同地方发音有一定变异，如丹巴中路乡一带称“干”（此据笔者实地调查，疑为“卡”的音变）。二是称“宗”，如得荣、炉霍一带均称“宗”。康南一带亦称“宗”或“绛宗”。“绛”是藏人对云南丽江一带的古称，“绛宗”之“宗”是居住在那里的纳西族建造的。乡城一带称碉之为“毕雍”，可能是“绛宗”称法的口语发音的一种音变。参见杨嘉铭：《千碉之国——丹巴》，巴蜀书社2004年版，第88—92页。

“邛笼”的含义是指一种大型飞鸟，李贤比照其意，同时为使汉文化背景的人易于理解，遂将“彼土夷人”所言的这种大型飞鸟名称（即“邛笼”）转译为汉字中特指大型飞鸟的“雕”。这应是李贤以“按今彼土夷人呼为雕”来解释“邛笼”的真实意义。

对李贤注文反映的“彼土夷人”是用一种飞鸟名称来称呼碉楼这一点，还可由汉文史籍的另一记载得到佐证。《隋书·附国传》记隋时川西高原地区附国与嘉良夷的风土情况曰：“无城栅，近川谷，傍山险，俗好复仇，故垒石为碉，以备其患。其碉高至十余丈，下至五六丈，每级以木隔之，基方三四步，碉上方二三步，状似浮图。于下级开小门，从内上通，夜必关闭，以防盗贼。”这是自《后汉书》以来对川西高原地区碉楼较详细的记载。这段记载有一点特别值得注意：那就是称碉楼为“碉”。过去这一点始终难以得到解释。其实，这个记载同样生动地反映了当地碉楼是一种与“鸟”有密切关系的石砌建筑，它与李贤于“邛笼”下所注“今彼土夷人呼为雕也”的内涵完全一致。因为只有在以鸟的名称来称呼碉楼，或碉楼与鸟有密切联系的背景下，才有可能出现称碉楼为“碉”的记载。故《隋书·附国传》的记载反映了隋代或唐初的史家已经知晓在当地“土夷人”的眼中，川西高原地区碉楼是一种与“鸟”有联系的建筑，这应是称碉楼为“碉”的真正原因^①。

^① 在汉字中“巢”特指“鸟栖之所”。值得注意的是，这里的“碉”同样以“石”作偏旁。此字最早同样出现于《北史》和《隋书》。故“碉”与“碉”不仅产生时间相同，其性质也完全相同，均是在“巢”与“雕”基础上添加“石”旁而成，这两个字的创制均与当时川西高原地区高耸的石砌建筑有关，且均用以指称川西高原地区的石砌建筑而产生的。



二、“邛笼”与“雕（碉）”所指的 “大鸟”是一种什么鸟？

既然“雕”并非“彼土夷人”直呼石砌碉楼的音，而是“彼土夷人”指称碉楼的一种大鸟名称的汉文转译，那么，当地人称呼碉楼的“大鸟”究竟是一种什么鸟？

前已指出，《后汉书·南蛮西南夷列传》是在记载东汉岷江上游地区冉駹夷时提及其“累石为室，高者至十余丈，为邛笼”，如此，则“邛笼”一词当出自冉駹夷人对碉楼的称呼。那么，历史上的冉駹与今川西高原地区的什么民族或族群存在渊源关系？这一点对我们搞清楚“彼土夷人”用以称呼碉楼的“大鸟”是一种什么鸟乃甚为关键。

目前民族史学界的主要看法是冉駹夷与今川西北地区的嘉绒藏族之间存在密切渊源关系。最早对嘉绒藏族之源流演变进行系统研究的马长寿先生曾从族名、地理环境与区域范围、社会组织、碉楼、汉佣之制、风俗等诸多方面对汉代冉駹夷、隋唐嘉良夷与今嘉绒藏族之间进行过详细的分析比较，发现三者在上述各方面均存在明显的共性和承袭关系，故认为三者乃一脉相承，进而提出“汉之冉駹即隋唐之嘉良，亦即近代的嘉戎”这一族系演变序列，^① 并认为“此族非氐、非羌”^②。此后有不少学者也对此问题

① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编：《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第126-130页。

② 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社1984年版，第27页。

作过进一步研究，结论大致与马长寿的观点相同^①。关于冉骹夷与今嘉绒藏族的渊源关系，还有两个较确切的证据。其一，在汉文史籍及汉人语境的人群类别划分上，汉之“冉骹夷”、隋唐之“嘉良夷”及近代之“嘉绒”，三者均一脉相承地被称作“夷”。大、小金川地区的嘉绒在清代文献中尚被普遍称作“夷”，如《金川琐记》记金川嘉绒之语言曰：“夷语语言谈异，为水曰答几，谓火曰突米，称其头人曰达鲁，称其土司曰尔甲尔布……盖夷人混沌未开，犹是浑金璞玉，易就雕琢也。”^②清同治《理番厅志》卷四《边防》中也将嘉戎之碉作为“夷俗”来记载^③。1951年有关嘉绒藏族的调查报告中也记：“小金汉人曾泛称当地藏族为‘夷人’，或‘夷族’，‘土族’和‘夷族’这两个名称现在已不再使用了。”^④这不禁让人联想到唐时李贤将川西一带建碉人群称作“土夷人”的事实。这意味着从唐迄至于清和近代，川西地区建碉人群均被汉人一以贯之地称作“夷”。“夷”虽是他称族名，但一般来说，一个民族对另一民族的称呼不仅包含对该民族的认识，也包含了对该民族与其他民族的比较与区分，它是双方在漫长自然交往过程中逐步形成的，一旦形成往往很难轻易改变。从此意义上说，清及近代汉文史籍及汉人将嘉绒称作“夷”、“夷人”、“夷族”的事实，即包含了这样一种认定，在汉人看来，嘉绒的主体正是历

① 格勒：《古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉绒藏族的形成》，载《西藏研究》1988年第2期。邓廷良：《嘉戎族源初探》，载《西南民族学院学报》1986年第1期。

② 李心衡：《金川琐记》卷六，商务印书馆民国38年8月版。

③ 同治《理番厅志》卷四·《边防·夷俗》。

④ 西南民族学院民族研究所：《嘉绒藏族调查材料》，1984年铅印本，第2页。这段文字在新整理出版的《川西北藏族羌族社会调查》一书中被删除，但注明“此处删减了部分原文”。参见西南民族大学西南民族研究院编：《川西北藏族羌族社会调查》，民族出版社2007年版，第4页。



史上“冉骊夷”和“嘉良夷”（“彼土夷人”）之“夷”人后裔。其二，《史记·西南夷列传》记：“冉骊夷者，武帝所开，元鼎六年，以为汶山郡。”汶山郡在今四川阿坝藏族羌族自治州茂县境内，^①可见西汉时冉骊夷的中心尚在岷江上游地区。但有两个迹象表明此后冉骊夷发生了西迁：一、今岷江上游的羌族并不认为在当地发现的大量石棺墓葬与其祖先有关，而是将其称作“戈基戛钵”即戈人墓，学术界也多认为岷江上游的石棺墓葬与冉骊夷有关，当为冉骊夷的遗留^②。二、据今岷江上游羌族“羌戈大战”传说，羌人是在战胜戈人，戈人逃往“常年落雪之地”后才占据了岷江上游地区。戈人既然逃往“常年落雪之地”，显然是趋向于更高寒的地区，以此判断，戈人逃亡的方向当是向西，即由岷江上游西迁到地势更高寒的大渡河上游即今大、小金川流域地区。以上事实不仅说明岷江上游地区的主体居民曾发生过一个规模较大的置换——原土著的“戈人”被后来的迁入的羌人所替代^③，同时也说明遗留石棺墓葬的冉骊夷可能正是“羌戈大战”传说中的“戈人”。需要注意的是，今嘉绒藏族中相当一部分仍自称“格如”

① 任乃强、任新建：《四川州县建置沿革图说》，巴蜀书社、成都地图出版社2002年版，第184页。

② 参见童恩正：《四川西北地区石棺葬族属试探——附谈有关古代氏族的几个问题》，载《思想战线》1978年1期；李绍明、李复华：《论岷江上游石棺葬文化的分期与族属》，载《四川文物》1986年第2期；格勒：《古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉戎藏族的形成》，载《西藏研究》1988年第2期。

③ 关于羌人入主岷江上游的时间，参见蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985年第1期。

(ka-ru)、“噶如”(ka-re, 或注音“格鲁”、“哥勒”),^① 这与“戈”的发音完全一致。这也为冉骹夷、戈人同今嘉绒藏族之间存在继承关系提供了有力印证。

正因为嘉绒藏族在族属源流上同汉代冉骹夷存在明显承袭关系, 所以, 今川西北地区嘉绒藏族的文化与习俗, 即为我们了解历史上冉骹夷所称的“邛笼”一词的文化内涵提供了某种可能。

传统的嘉绒地区, 主要位于岷江上游河谷以西及大渡河上游的大、小金川流域。需要特别注意的是, 在今川西高原范围内, 嘉绒地区恰好也是碉楼分布最集中和最密集的地区。其地碉楼不仅数量、类型最多, 密度也最高^②。对于嘉绒与碉的关系, 马长寿曾作过如下描述: “今四川茂、汶、理三县, 以岷江为界, 自岷江以东多为屋宇, 以西多碉楼。且愈西而碉楼愈多, 从杂谷脑至大、小金川, 凡嘉戎居住之区, 无不以碉楼为其建筑之特征。大体言之, 碉楼的分布与嘉戎的分布是一致的。”^③ 在马长寿看来, 今岷江上游羌族地区的碉亦仿之于嘉绒: “察其(指碉——引者)演进之迹, 盖岷江以西原有碉, 以东则模仿之, 故羌民之在渭门关以上者, 亦有碉矣。……故吾人可云: 中国之碉, 仿之四川, 四川

① 参见马长寿:《嘉戎民族社会史》, 载周伟洲编:《马长寿民族学论集》, 人民出版社2003年版, 第123页;李绍明:《四川嘉绒藏族社会形态》, 载《李绍明民族学文选》, 成都出版社1995年版, 第619页;李绍明:《唐代西山诸羌略考》, 载《李绍明民族学文选》, 第387页。

② 嘉绒地区碉楼的种类和类型十分丰富, 从建筑材料分有石碉和土碉(青藏高原碉楼绝大部分为石碉。土碉仅见于汶川和金沙江上游流域乡城、得荣、巴塘、白玉、德格、新龙等地);从外观造型分有三角、四角、五角、六角、八角、十二角、十三角等七类碉;从功能分有家碉、寨碉、战碉、经堂碉等;此外按当地民间说法还有公碉、母碉、阴阳碉(风水碉)、姊妹碉、房中碉等。参见杨嘉铭:《丹巴古碉建筑文化综览》, 载《中国藏学》2004年第2期。

③ 马长寿:《氏与羌》, 上海人民出版社1984年版, 第27页。



之碉，仿之嘉戎。由上述各例亦不难知嘉戎则为冉骊。”^①足见建碉是嘉绒地区的一个突出特征。这也正是嘉绒同历史上的冉骊存在传承关系的有力证据之一。

与碉的发达相对应，嘉绒地区的另一突出特点，则是普遍盛行的“琼”（藏文作 khyung，民间又称“大鹏鸟”或“大鹏金翅鸟”）崇拜。对此，1942年深入嘉绒地区调查的马长寿曾作了如下的记述：

凡嘉戎土司之门额俱雕有大鹏式的琼鸟。形状：鸟首、人身、兽爪，额有二角，鸟喙，背张二翼，耸立欲飞。此鸟本为西藏佛教徒所崇拜，指为神鸟，常于神坛供养之。然奉供最虔者则为嘉戎。吾常于涂禹山土署见一木雕琼鸟高三尺余，在一屋中供养，视同祖宗。梭磨、松岗、党坝、绰斯甲等官廨亦有之。其他土署，经红军之役，多所焚毁，旧制不可复观。想原时皆有供设也。^②

嘉绒地区的“琼”崇拜至今仍延续和保持，甚至有所扩大。绝大多数新、老民居住宅的门楣上均以“琼”即大鹏鸟图案为基本装饰。一般说，大鹏鸟图案在其他藏区尤其是卫、藏地区多见于寺庙壁画和梁柱上，普通民居门楣上采用此图案的并不十分普遍。据笔者所知，就数量与普遍程度而言，目前在藏区以琼鸟图案装饰民居住宅门楣，嘉绒地区可谓首屈一指并形成深厚传统。

“琼鸟”崇拜在嘉绒地区为何如此盛行并根深蒂固？“琼鸟”

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第130页。

^② 同上书，第141页。

对嘉绒族群来说代表了什么样的意义？对此，民国时期深入嘉绒地区调查的马长寿为我们揭开了其中奥秘。据马长寿的调查，嘉绒地区各土司关于其祖先来源的有如下的说法：

巴底土司自叙祖先来历是：

荒古之世，有巨鸟，曰“琼”者降生于琼部。琼部之得名由于此，译言则“琼鸟之族”也。生五卵：一红、一绿、一白、一黑、一花。花卵出一人，熊首人身，衍生子女，迁于泰宁（nar tar），旋又移迁巴底。后生二人，分辖巴底、巴旺二司。^①

瓦寺土司自叙祖先来历：

天上普贤菩萨，化身为大鹏金翅鸟曰“琼”降于乌斯藏之琼部，首生二角，额上发光，额光与日光相映，人莫敢近之，殆琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三支：一白、一黄、一黑，取置庙内，诵经供养，三卵产三子，育于山上，三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为土司；黑卵之子至绰斯甲为土司；白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。^②

绰斯甲土司自叙祖先来历：

远古之世，天下有人民而无土司。天上降一虹，落于奥

① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第140页。

② 同上书，第137页。



尔卵隆仁地方，虹内出一星，直射于獯戎，其地有一仙女名喀木茹芊，感星光而孕。后生三卵，飞至琼部山上，各生一子。一卵之子，腹上有文曰“k'rastciam”。此子年长，东行，依腹文觅地，遂至绰斯甲为王。人民奉之如神明，莫敢越违。传三四世，独立自尊。绰斯甲王者三卵中花卵所出之子也。其余二卵：一白一黄，各出一子，留琼部为上下土司。绰斯甲王出三子：长曰绰斯甲，为绰斯甲之土司；次曰旺甲，为沃日土司；三曰葛许甲，为革什咱土司。^①

丹东之革什咱土司邓坤山自叙祖先来历：

丹东远祖乃由三十九族之琼部迁来。琼部昔为琼鸟所止之地也。由始祖迁至今已有三十五代。初迁之时兄弟四人：一至绰斯甲，一至杂谷，一至汶川，一至丹东。^②

马长寿在调查中还发现：“嘉绒藏族土司传说由大鹏鸟的卵所生，……他如梭磨、卓克基、松岗、党坝、沃日、穆坪诸土司均有此说。”^③

可见，“琼”对嘉绒藏族而言，至少有以下两方面意义：

一、“琼”是其始祖，是其记忆中祖源所出。嘉绒地区所有土司均称其先祖出自“琼鸟”所生之卵，故“琼鸟”乃为其始祖。恰如马长寿所言：“吾常于涂禹山土署见一木雕琼鸟高三尺余，在

① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第135页。

② 同上书，第140页。

③ 同上书，第141页。

一屋中供养，视同祖宗。”^①可见嘉绒地区各土司是将“琼鸟”作为祖先来供奉和崇拜。

二、“琼”代表其祖居地。在嘉绒地区，不仅土司先祖均出自“琼鸟”所生之卵，嘉绒藏族也是从“琼部”地方迁来。这一点在20世纪50年代初对嘉绒地区的调查中得到清晰的反映：“传说现在的嘉绒族多谓其远祖来自琼部，该地据说约在拉萨西北，距拉萨十八日程。传说该地古代有三十九族，人口很多，因地贫瘠而迁至康北与四川西北者甚众，后渐繁衍，遂占有现在的广大地区。”^②

可见“琼”在嘉绒文化中意义非同寻常，既是其祖源之所出，也代表了其历史与迁徙记忆。“琼”是嘉绒地区最重要的祖源符号。

以上事实给我们一个启示，按唐人李贤的注释，“邛笼”的含义既然是指一种大鸟，而“邛笼”之“邛”（音“qiong”）的发音正好与嘉绒地区作为祖源崇拜符号的大鸟“琼”完全相同，这就预示一个重要的事实：“邛笼”一词的“邛”（qiong）的真正含义就很可能正是指“琼”。就史实背景而论，至少有四点对此构成了有力支持：一、“邛笼”与“琼”均指一种大鸟。二、“邛笼”的“邛”（qiong）与藏语中“琼”的发音完全相同。三、建碉为冉骧夷与嘉绒之共同特点。东汉时冉骧夷已有建碉（即“邛笼”）传统，今嘉绒地区则正好是碉楼分布最集中、最密集的地区。四、

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第141页。

^② 西南民族大学西南民族研究院编：《川西北藏族羌族社会调查》，民族出版社2007年版，第20页。



“冉骹地理环境，与今嘉戎区全合”，^①且两者存在大量共性和承袭关系，恰如马长寿先生所言：“汉之冉骹即隋唐之嘉良，亦即近代的嘉戎”。^②

另一个重要旁证是，与“琮”崇拜相对应，在今嘉绒地区存在许多发“邛”（qiong）音的地名。如丹巴县巴底一带的“邛山”、“邛山村”、“邛山官寨”和“邛山寺”，巴底乡还有“邛部林”的地名。这些发音为“qiong”并在字面上写作“邛”的地名，其真实和原本的含义可能均应为“琮”，它应与嘉绒地区祖源记忆与传说中普遍存在的其祖先是出自“琮”所生之卵、“琮鸟”、“琮部”、“琮鸟之族”等指称大鸟的“琮”是完全对应的。嘉绒地区发“qiong”音的地名在字面上均被写作“邛”，这可能同与之紧邻的蜀人有关。蜀地过去曾有“邛”人，并有“邛水”、“临邛”、“邛崃”等地名^③，这使得蜀人对于“邛”字较熟悉。可以肯定，在古代，中原史家对于蜀之西的冉骹夷及“彼土夷人”风土民情的认识、记述与阐释很大程度是以蜀人的话语为中介来进行的。此背景可能正是《后汉书·南蛮西南夷列传》中将冉骹夷称呼石砌碉楼的发音记为“邛笼”的原因，亦应是今嘉绒地区发“qiong”音的地名，其同音汉字均写作“邛”（qiong）的缘由。所以由嘉绒地区同时存在许多发“qiong”音的地名，亦可间接印证“邛笼”一词的“邛”当指其作为祖源符号的“琮”。

① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社2003年版，第128页。

② 同上。

③ 《华阳国志·蜀志》“临邛”条记：“临邛县，郡西南二百里。本有邛民。秦始皇徙上郡〔民〕实之。”《汉书·地理志》记蜀严道有“邛来山，邛水所出”，由蜀地“本有邛民”且有“临邛”、“邛来山”、“邛水”等以“邛”命名的地名、山名和水名来看，蜀地有邛人且对“邛”一词较为熟悉应无问题。

倘若“邛笼”一词的“邛”的含义确指“琼”即琼鸟，那么，“邛笼”的“笼”则很可能是汉语中“巢”的含义，它可能是当时冉駹夷人对“巢”的一种称呼。^①《隋书·附国传》中很明确地将“垒石”、“高至十余丈”的碉楼称作“碉”。将石砌的碉楼被称作“碉”，恰好可证明一个事实：《后汉书》中所记“邛笼”之“邛”的真正含义当为“琼”，即指“琼鸟”，惟其如此，才可能产生以“鸟栖之所”的“碉”来指称石砌碉楼的记载。

三、结 语

综上所述，对史籍所记冉駹夷称呼碉楼的“邛笼”一词，我们依据汉文史籍的诠释确认其含义是指一种飞鸟；又从与冉駹有明显承袭关系的今川西北嘉绒族群的诸多文化证据指出“邛笼”所指飞鸟应为其普遍崇拜并奉为祖源的“琼鸟”，并结合汉文史籍称碉为“巢”的记载，提出“邛笼”一词的真实含义很可能是“琼鸟之巢”。以上论证逻辑上虽环环相扣，并有史籍记载与文化背景等诸多证据支持，但就一个历史词语的解读来说终究还只是一种推论。问题在于，这一推论是否能够得到实证？其实，真正可以确凿印证这一推论的，是来自西藏民间有关碉楼的民族志调查证据。

2006年笔者在对碉楼分布密集的西藏山南地区泽当、加查、

^① 四川阿坝藏族羌族自治州黑水县一带至今称“碉”为“龙垮”。“垮”是指倾斜的意思，或曰“碉”下大上小，向内倾斜，故以形称之。以此看来，“垮”应是一个汉语词，而“龙”则和“邛笼”的“笼”发音完全相同。笔者疑“龙垮”之“龙”与“邛笼”之“笼”均应同为“巢”的含义。参见徐学书：《川西北的石碉文化》，载《中华文化论坛》2004年第1期。



隆子、措那、措美和洛扎等县进行调查时发现，该地民众尽管对当地碉楼具体建于何时以及由何人所建均十分茫然，几处于失忆状态，但对于碉楼的功能与作用，当地民众中却存在一个颇为流行的说法。由于被采访者各异，其表述与说法各不相同。归纳起来，主要有以下两种：一是碉楼是“琼”即大鹏鸟的巢。当地民众将碉楼称作“琼仓”（khyung-tshang）。“琼”指“大鹏鸟”；“仓”（tshang）指住所。也就是说，碉楼是人们对“琼”即大鹏鸟建造的巢穴，是大鹏鸟栖息的地方。二是碉楼是为杀死大鹏鸟而建，是为大鹏鸟设的陷阱^①。人们为了不让大鹏鸟捕杀牛等牲畜，故建起碉楼，并在碉楼上放置牛皮，于是大鹏鸟误以为牛在碉楼上，即飞到碉楼上捕杀牛，而不致危害真正的牛。

以上两种说法虽存在一定差异，但有一点是共同的，均反映碉楼与“琼”即大鹏鸟有关。正因为如此，碉楼在当地被普遍地称作“琼仓”（意为“大鹏鸟巢穴”），即“琼”的栖息之所。

此外，调查中还有一点值得注意，当我们问及碉楼为何不住人，为何不拆掉它时？人们普遍的说法是碉楼不适合住人，也不宜拆毁它，因为那样会“对人不好”。这一点与碉楼被人们视为崇拜对象——“琼”的栖息之所的说法是相一致的。

令人惊异的是，山南地区称碉为“琼仓”即琼鸟之巢，竟与唐人李贤所注“邛笼”所云“今彼土夷人称为雕”的含义相符，也与我们前面所考证的“邛笼”的真实含义为“琼鸟之巢”完全

^① 此说法在夏格旺堆的调查中也得到印证，他称：“西藏境内高碉所在的有些百姓认为，这些是在很古的年代里，人们将力大无比、无法制服的大鹏鸟引至碉内，把它杀死的场所。”参见夏格旺堆：《西藏高碉刍议》，载《西藏研究》2002年第4期。旺堆所著《巴松错》一书中也提到，碉楼“有人认为，是古人为了防备鲲鹏的袭击所建”。旺堆：《巴松错》，西藏人民出版社2006年版，第9页。

吻合。“琼仓”与“邛笼”，二者不但在“qiong”（琼）这一发音上完全相同，且“琼”是指一种飞鸟的语义也完全一致。这就确凿地证明，青藏高原人群曾经将碉楼称作“琼鸟之巢”。此称呼产生的年代甚早，至少可上溯至距今约两千年的东汉时代。西藏山南地区的例证表明，此称呼至今在一些碉楼分布密集地区的民间仍得以延续和保留。

综上所述，对青藏高原碉楼的早期面貌及内涵，我们可得出以下两个认识：一、青藏高原碉楼的起源应与苯教信仰有关^①，其原始形态应是人们用以表达对苯教中“琼”（khyung）这一神鸟的信仰与崇拜的一种祭祀性建筑，正因为如此，碉楼被称作“邛笼”和“琼（khyung）仓”，即“琼鸟之巢”。所以，青藏高原的碉楼并非如过去所认为的那样是起源于防御的需要，防御应是其在后来的历史时期才派生出来的功能。二、汉语中的“碉”一字乃来源于今川西高原地区少数民族部落对碉楼的称呼，即与“邛笼”一词相关。隋唐时期中原史家了解到当地称呼碉楼的“邛笼”一词的含义是指一种大鸟，遂将这种大鸟转译为汉语词语“雕”，后为避免混淆乃创制出“碉”一字，这成为汉语词汇中以“碉”来称呼高耸人造建筑的来历。

（原载《民族研究》2010年第6期）

① “琼”是一个与藏地古老苯教紧密联系的符号。按照嘉绒地区的传说，土司家族均出自“琼鸟”所生之“卵”。故“琼鸟”与“卵生”乃为孪生关系，二者均出自藏地古老的苯教。“卵生说”是苯教的基本宇宙观。苯教“主张一切外器世间与有情世间，均由卵而生”。见土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，西藏人民出版社2000年版，第196页。

青藏高原碉楼分布所对应的 若干因素探讨

碉楼在青藏高原地域分布甚广，西藏的林芝、山南和日喀则一带以及川西高原、云南迪庆均有分布，其中又尤以川西高原大渡河及岷江上游分布最为密集，类型也最丰富^①。目前，青藏高原碉楼作为一种独特文化遗存日益受到中外人士的关注，并已列入我国申报世界文化遗产名录^②。但是由于青藏高原碉楼产生的年代甚早，从文献记载看至少已有两千年历史^③，加之有关碉楼的文献记载十分匮乏，且近代随冷兵器时代结束碉楼也丧失实际功用而逐渐退出历史舞台，今天的碉楼已经是作为一种丧失了实际功用

① 碉楼的种类和类型十分丰富，根据建筑材料的不同，分为石碉和土碉（青藏高原碉楼绝大部分为石碉。土碉仅见于汶川和金沙江上游流域乡城、得荣、巴塘、白玉、德格、新龙等地）；从外观造型来看，有三角、四角、五角、六角、八角、十二角、十三角等七类碉；按照功能的差别，分为家碉、寨碉、战碉、经堂碉等；此外，按当地民间说法还有公碉、母碉、阴阳碉（风水碉）、姊妹碉、房中碉等。参见杨嘉铭：《丹巴古碉建筑文化综览》，载《中国藏学》2004年第2期，第98—99页。

② 2006年12月，国家文物局颁布《中国世界文化遗产预备名单》重设目录，共列入35项文化遗产，其中一项就是藏、羌碉楼与村寨。

③ 有关碉楼的最早记载出现于《后汉书·南蛮西南夷列传》，该书在记载东汉时岷江上游地区的内骠夷部落时已提到的“邛笼”即碉楼。

的历史遗留而存在，所以，有关青藏高原碉楼许多重要的历史文化信息今天已大量流失。这些情况，无疑为我们今天的研究碉楼带来了很大难度。那么，在文献记载稀缺且因时代久远田野调查亦难以深入的条件下，我们应当如何进一步深入地认识和挖掘青藏高原碉楼的历史与文化内涵？笔者认为，我们首先需要明确一个认识：碉楼作为青藏高原地区的文化遗存并不是-一种孤立的文化现象，而是青藏高原整个文化体系的一个有机组成部分，它同青藏高原地区的其他文化因素之间必定存在着相互的关联和依存。因此，将碉楼置于青藏高原的文化背景之中，寻找碉楼与青藏高原其他因素之间的关联性，是我们在碉楼研究上取得进展的一个必要的路径与前提。本文正是想循着这一思路，试对与青藏高原碉楼相关联的自然与文化因素作一初步的探讨，旨在进一步拓展我们认识青藏高原碉楼的视野与思路。

一、碉楼分布的环境特点：“依山居止” 与“近川谷”

最早记载青藏高原地区碉楼的史籍是《后汉书·南蛮西南夷列传》。其在记叙东汉时岷江上游地区的冉駹夷部落时云：

皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。

可见“依山居止”是碉楼得以产生的-一个重要的自然环境条件。《隋书·附国传》在谈到附国和嘉良夷地区的碉楼时亦载：

无城栅，近川谷，傍山险。……垒石为磔，以避其患。



其磴高至十余丈，下至五六丈，每级以木隔之，其方三四步，磴上方二三步，状似浮图。

这里也同样提到了碉楼所在地的一个自然环境条件，即“近川谷，傍山险”。

以上两条材料均是目前汉文史籍中对青藏高原地区碉楼最早的记载。值得注意的是，这两条材料均提到了碉楼与之伴随的自然环境条件，即“依山居止”和“近川谷”。按照这一条件，“依山”和“近川谷”当是古代碉楼修建地区的一个基本的自然环境条件。

今天，我们可惊讶地看到，“依山”和“近川谷”正是青藏高原碉楼分布的一个基本的环境特点。

我们不难看到，碉楼在青藏高原的分布主要集中于高原的南部和东南部地区，而这些地区大体上均是沟壑纵横、河流众多的山谷地带。由于青藏高原的北部和中部地区大多海拔较高，地形相对开阔平缓，呈现典型的高原面环境，并以广袤的牧区或成片且地势开阔的农区为主，所以在青藏高原的北部和中部地区基本上不见碉楼。即便偶有一两座零星的碉楼，也多是出于较为偶然的原因所建，当地并不存在修建碉楼的传统。

具体来说，青藏高原碉楼的分布，主要是存在于两个大的区域：一是处于青藏高原东南部的横断山脉地区；二是属于藏南谷地即西藏雅鲁藏布江以南的西藏林芝、山南和日喀则等地区。

就横断山脉地区而言，该区域在地形上的突出特点，是由一系列南北走向的山系、河流所构成的高山峡谷地区。该区域因有怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河、岷江六条大江分别自北向南从这里穿流而过，在层峦叠嶂的崇山峻岭中开辟出一条条南北走向的天然河谷通道，所以，在横断山脉地区形成了典型的“两山夹一

川”、“两川夹一山”的沟谷地貌。该区域在行政区划上包括了今四川西部、云南西北和西藏东部昌都地区。这一地区，恰好是目前整个青藏高原范围碉楼分布最密集、最广泛的地区。具体而言，在此区域中，碉楼主要分布于今四川阿坝藏族羌族自治州、四川甘孜藏族自治州、四川凉山彝族自治州的木里、冕宁、盐源等县以及云南迪庆藏族自治州和西藏昌都的江达县等地。

青藏高原南部的碉楼主要分布在雅鲁藏布江以南的山南、林芝和日喀则等地。该地区在地理位置上主要处于雅鲁藏布江以南和喜马拉雅山脉以北的东西狭长的高山峡谷地带。据夏格旺堆的统计，西藏境内碉楼的具体分布地点包括林芝地区工布江达县雪卡乡秀巴等5个点；山南地区隆子县格西村等3个点；山南地区加查县诺米村1个点；山南地区曲松县邛多江等3个点；山南地区雅堆乡1个点；山南地区洛扎县边巴乡等地的十几个点和山南措美县境内的几个点；日喀则地区则主要有江孜县、聂拉木县等若干分布点。但是，在西藏雅鲁藏布江以南地区，碉楼分布最为密集的区域是山南地区的洛扎县及其与措美县交界的边巴乡境内。^①该地碉楼的密集程度几乎与横断山脉地区今保留碉楼最多的丹巴县相当。

总之，从目前碉楼在青藏高原地区的分布来看，碉楼主要存在于“依山”和“近川谷”的地方。也就是说，碉楼在平原及地势平坦的地方基本不见（或极为罕见），而是主要存在于有山和“近川谷”的地理环境中。故“依山”和“近川谷”是青藏高原碉楼分布的一个基本的自然环境特点。

^① 参见夏格旺堆：《西藏高碉建筑刍议》，载《西藏研究》2002年第4期。



二、碉楼分布与石砌房屋呈对应关系

在青藏高原地区，除了牧区所使用的帐篷外，人们传统的居住房屋主要是用两种材料来构建，一种用石头垒砌的石砌房屋，一种是用土夯筑成的土坯房屋。

一般说来，夯筑的土墙房屋主要较集中地分布于西藏西部、藏北及甘青一带牧区以及牧区与农区的交接地带，或是某些地势较为开阔平坦的农区地带。上述地区之所以形成以夯筑的土坯墙房屋为主的居住面貌，大体有以下两个原因：一是上述地区多地势高峻、平缓开阔，远离大山，故往往缺乏丰富的石材；二是上述地区因海拔较高，气候寒冷、风大，就保暖性和防风而言，土坯房屋较之于石砌房屋更具优越性。故一般来说，牧区的土坯房屋大多较低矮，这也恰是出于保暖与防风的需要。

青藏高原的农区基本上以石砌房屋为主。石砌房屋分布较广，主要分布在地处横断山脉地带的康区以及雅鲁藏布江中下游流域地区及其以南的藏南谷地等广阔地区。这些地区大多是山谷深、沟谷与河流纵横，因有大山和河流的切割，故石材十分丰富。加之这些地区地形破碎，石多土少，地质条件复杂多变，故决定了其对居住房屋稳定性的要求较高。因石砌房屋的稳定性和坚固性较之夯土房屋更优越，故石砌房屋遂成为上述地区的主要房屋形式。

倘若从石砌与土坯两大房屋系统的分布格局来审视，我们可以发现青藏高原碉楼的一个突出特点——碉楼主要存在于青藏高原的石砌房屋分布区域，换言之，在青藏高原范围内，碉楼分布区大体是与石砌房屋的分布区相对应。而在土坯夯筑的房屋分布区内则基本上不见碉楼。

上述现象说明了一个重要问题，即青藏高原的碉楼及其碉楼文化有一个十分重要的存在基础：这就是石砌房屋建筑传统。也就是说，青藏高原碉楼乃是以石砌房屋建筑技术传统为前提而存在的。

青藏高原地区的石砌房屋建筑技术传统产生年代甚早，从目前的考古发现材料看，至少在新石器时代晚期已经普遍产生。在距今 5200—4200 年的昌都卡若遗址中，已经出现了石砌房屋建筑技术。在卡若遗址中，共发现房屋基址 28 座。其中属于早期的圜底房屋、半地穴式房屋和地面房屋均为草拌泥墙，而属于晚期的半地穴式房屋的墙壁则均是用卵石砌筑。也就是说，从卡若遗址早、晚两期不同的地层中出现的房屋基址看，从早期至晚期，卡若遗址的房屋建筑面貌有一个明显的变化：即早期的房屋无论是圜底房屋、半地穴式房屋和地面房屋均采用草拌泥墙，而晚期的半地穴式房屋却普遍用卵石砌筑石墙。从根据其石砌墙壁高度所做的房屋复原示意图来看，其房屋的基本面貌已与后来藏区的石砌房屋的结构十分接近。卡若遗址的房屋从早期的草拌泥墙到晚期普遍出现卵石砌筑石墙，也得到晚期遗址中普遍出现石砌道路、石圆台、石围圈等石砌遗迹的佐证。这意味着，到卡若遗址的晚期，已普遍采用以砾石为主的天然石块作为建筑材料，并出现了较成熟的石砌技术^①。根据卡若遗址早、晚两期的碳 14 数据测定，卡若遗址晚期地层的年代在 4000 年前后^②。由此看来，至少在距今约 4000 年前后的新石器时代晚期，青藏高原已经出现石砌房屋及其石砌建筑技术。

类似于卡若遗址晚期的半地穴式石墙房屋遗存，在雅鲁藏布

① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版，第 13—50 页。

② 同上书，第 150 页。



江中游地区的新石器时代遗址中也有发现。在山南琼结县的邦嘎新石器时代遗址中，也发现一座半地穴式房屋，该房屋的平面形制为圆角而近似方形，长宽约6米×6米，墙壁残高0.2—0.4米，用石块砌筑^①。邦嘎遗址的石砌半地穴式房屋，是西藏中部腹心地区首次发现新石器时代房屋遗址。这一发现同卡若遗址晚期出现的半地穴式石砌房屋建筑遗址相呼应，它们说明一个重要问题，在新石器时代后期，用石块砌筑墙体的具有保暖和防风功能的半地穴式房屋可能已成为青藏高原农耕定居人群较为普遍的一种居住方式。

在地处横断山脉地区的四川丹巴中路罕额依新石器时代遗址中也发现了典型的石砌房屋建筑基址。该遗址中共发现7座石砌房屋建筑基址，房屋基址的形状为长方形，墙体用石块砌成，内壁抹有黄色黏土，房屋基址中发现多处含料姜石的黄土硬面，结构紧密，推测应为经过处理的房屋居住面^②。但罕额依遗址中的石砌房屋基址未作进一步的详细发掘，在房屋基址被揭露后由于发掘条件的限制暂时对遗址作了保护性的回填。

综上所述我们可以看到，在新石器时代晚期，石砌房屋建筑在青藏高原的河谷农耕地带已经普遍出现。目前发现的三个有石砌房屋建筑的新石器时代遗址均分布于青藏高原的河谷农区，说明在青藏高原范围，河谷农区石砌房屋建筑以及石砌建筑传统出现的年代相当久远。新石器时代晚期出现的石砌房屋与石砌建筑技术，无疑是后来青藏高原地区石砌房屋与石砌技术传统的源头

① 2001年发掘简况见李林辉：《山南邦嘎新石器时代遗址考古新发现与初步认识》，载《西藏大学学报》2001年第4期。但目前正式的发掘报告尚未发表。

② 四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《丹巴县中路乡罕额依遗址发掘简报》，载四川省文物考古研究所编：《四川考古报告集》，文物出版社1998年版，第74页。

与滥觞，故对于卡若遗址晚期地层中发现的众多石砌建筑遗迹，卡若遗址的发掘者认为：“它们似乎开创了一种石砌建筑的新时期。”^① 对于卡若文化石砌建筑对横断山脉藏彝走廊地区产生的影响，发掘报告中还作了这样的论述：

卡若文化对这一地区（指川西高原、滇西北横断山脉区域——引者注）的影响，甚至在以后的历史时期中也能看到。在今西藏及川西高原地区藏、羌、嘉戎等族居住的范围内，各种建筑中仍然广泛使用砌石技术，而主要的住宅形式则是一种石墙平顶的方形两层房屋，称为“碉房”，此种传统在史籍中历代均有记载。卡若建筑遗存的发现，使我们能够将它的历史上溯到新石器时代。^②

以上认识完全正确，事实上，目前发现的三处有石砌房屋建筑的新石器时代遗址所分布的区域，也正是进入历史时期以后有碉楼所分布的区域。

因此，石碉与石砌房屋建筑及石砌技术传统之间的关联性，不仅在自然生态环境上有共同的基础，而且在两者技术传统上亦应是共通和一脉相承的。尽管后来的碉楼有石砌和夯土两类，但可以肯定，最早的碉楼显然应是以石砌建筑技术为基础而产生的。故石材较为丰富，这是形成石砌房屋建筑的自然基础；而石砌建筑技术的传统则是产生碉楼这一独特建筑形式的文化与技术前提。

藏区的石砌房屋建筑普遍较之于夯土的土墙房屋要高大。一

① 西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版，第151页。

② 同上。



般来说，藏区的石砌房屋的格局大多为三层建筑，下层主要用于圈养牲畜和堆放农具等杂物，中层则主要为人的居住与活动场所，火堂、厨房（当地厨房均兼为客厅）和主要居室均集中在中层，上层则为经堂、晒台、粮食储存之所。虽然在藏区各地石砌房屋的高度因地区而异，但一般来说却大多是多层的楼房。但是，我们却不难发现一个十分重要的现象，即碉楼较为密集的地区，其石砌房屋往往也更为高大，有的地方其石砌房屋远不止三层，而是高达五六层。这一点，尤以川西高原的扎巴和嘉绒地区石砌房屋最为典型^①。

很显然，越是高大的石砌房屋建筑，越要求有十分精湛、成熟的石砌建筑技术。而精湛、成熟的石砌建筑技术，又是建造高耸的石砌碉楼所必需的前提。所以，石砌碉楼分布的密集地区也往往比石砌房屋建筑更为高大，正说明了石砌碉楼对于石砌建筑技术有着至为密切的依赖。

以东汉时期岷江上游地区“累石为室，高者至十余丈，为邛笼”的冉骹人为例，《后汉书·南蛮西南夷列传》对当时的冉骹人还有一条很重要的记载，称：“土多寒气，在盛夏冰犹不释，故夷人冬则避寒，入蜀为佣；夏则违暑，反其（众）〔聚〕邑。”《华阳国志·蜀志》亦载：“夷人冬则避寒入蜀，庸赁自食；夏则避暑返落，岁以常。”这里提到建造“邛笼”的冉骹人冬天往往“入蜀为佣”，夏天则“反〔返〕其聚邑”。此处的“蜀”当指处于平原地区的成都。那么，每逢冬季，“入蜀为佣”的冉骹人到成都主要从事什么样营生？他们是靠什么技能“庸赁自食”呢？其所“庸赁自食”的其实正是他们精湛的石砌技术。著名民族学家马长寿先

^① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社2005年版，第3—35页。

生曾于 20 世纪三四十年代途经成都前往川西高原的嘉绒地区进行过为期数月的调查，写出了《嘉戎民族社会史》这一嘉绒研究的经典与奠基之作。在此文中，马先生不但提出了“汉之冉骹即隋唐之嘉良，亦即近代的嘉戎”^① 这一嘉绒民族的历史源流与演变序列，并对于《后汉书·南蛮西南夷列传》中关于汉代岷江上游冉骹人冬季“入蜀为佣”的记载作了如下调查与阐释：

今日嘉戎尚多如此。每年秋后，嘉戎之民，褐衣左袒，毳冠佩刀，背绳负锤，出灌县西南成都平原。询之，皆为汉人作临时佣工也。其中虽有黑水羌民，但为数无多。按嘉戎佣工精二术，莫与京者：一为凿井；一为砌壁。成都、崇庆、郫、灌之井，大都为此辈凿成。盖成都平原，土质甚厚。井浅则易淤，以深为佳。汉工淘凿无此勇毅。故须嘉戎任之。砌壁更为此族绝技。嘉戎居地无陶砖，屋壁皆以石砌。石片厚一二寸，虽不规则，而嘉戎能斫制契石，辗转调度。故所砌壁，坚固整齐，如笔削然，汉匠不能也。^②

马先生这里所描述的，乃是 20 世纪三四十年代嘉绒人每年秋后到成都平原做临时佣工的情形。按照马先生的调查，嘉绒人所具有的“斫制契石，辗转调度。故所砌壁，坚固整齐，如笔削然”的高超砌石绝技，正是他们能在成都平原地区承担起凿深井和砌井壁之特殊工作之原因。按照马长寿先生“汉之冉骹即隋唐之嘉良，亦即近代的嘉戎”的观点，则嘉绒人的石砌技术传统的形成实由来已久，

① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1944 年辑。

② 同上。



早在东汉时代作为其先民的冉骊人就已产生“垒石”为“高者至十余丈”之“邛笼”的习俗，并已形成了每年冬季凭借其精湛的砌石绝技“入蜀为佣”的传统。而此传统竟延续了长达 2000 年之久。据笔者 2003 年在岷江上游嘉绒地区的调查，嘉绒地区至今仍有一些村寨，其成年男性大多以砌石见长，在秋后农闲季节这些人多外出专为人砌石建房。这种传统亦当是过去“入蜀为佣”之孑遗。事实上，嘉绒地区之所以能成为迄今整个青藏高原范围内碉楼最密集、数量最多的地区，并成为碉楼文化最发达的地区，显然正是有赖于嘉绒人及其先民所延续和积累下来的源远流长的砌石技术传统及其所拥有独特而精湛并令人惊叹的砌石绝技。

所以，在青藏高原地区，碉楼分布与石砌建筑传统之间存在十分密切对应关系，乃是一个十分突出的文化现象。

三、碉楼与石棺葬分布呈微妙的对应关系

碉楼除了与石砌房屋建筑传统的分布区域明显呈对应关系外，还与青藏高原的另一古代文化因素密切相关，这就是石棺葬文化。

石棺葬是继新石器时代以后，出现于青藏高原地区一种普遍的考古墓葬遗存，是一种被学术界普遍称作“石棺葬”的墓葬文化。所谓“石棺葬”，又称“石棺墓”、“石板葬”或“石板墓”^①，其主要特点是一种以石板或石块垒砌墓室为主要葬制的墓葬文化遗存。

青藏高原地区石棺葬的发现可追溯到 20 世纪三四十年代。1938 年考古学家冯汉骥先生在岷江上游今汶川县雁门乡萝卜寨进

^① 陈祖军：《西南地区的石棺墓分期研究——关于“石棺葬文化”的新认识》，载四川省文物考古研究所编《四川考古论文集》，文物出版社 1996 年版。

行调查时，曾发现和清理过一座石棺葬残墓，写成《汶川县小寨子残墓发掘记》，于1951年发表于成都《工商导报》^①。这是考古专业学者对该区域石棺葬开展调查研究的一个开端。1944年，华西协和大博物馆的美国学者葛维汉（D. C. Graham）也曾报道过石棺葬在岷江上游地区的分布、墓葬结构和出土文物^②。1964年，四川大学童恩正先生赴岷江上游的茂县、汶川、理县等地作考古调查，在当地清理和发掘了28座石棺葬，并将此次清理情况与1938年冯汉骥先生清理的资料合并，写成《岷江上游的石棺葬》一文，发表于《考古学报》1973年第2期，首次对岷江上游区域的石棺葬进行了系统的介绍与研究，也使石棺葬这一独特的考古遗存逐渐受到学术界的关注和重视。

进入20世纪70年代以后，除岷江上游地区外，石棺葬墓群在整个川、滇、藏交会的横断山脉地区被大量发现。目前除岷江上游外，在大渡河中上游、青衣江流域、雅砻江流域、金沙江上游、澜沧江上游均发现了数量可观的石棺葬墓地。

这些石棺葬墓地多集中分布于横断山脉地区各个河流台地上，墓地中石棺葬均呈密集排列，或数十座、数百乃至数千座不等。许多石棺葬墓地不仅规模极大，墓葬数量众多，且石棺葬地点在藏彝走廊区域的分布范围也极为广泛和普遍。从目前考古学年代证据看，石棺葬的主要流行年代是从新石器时代晚期至西汉末年，目前在横断山脉地区发现的绝大部分石棺葬均属于这一年代范围。在进入东汉以后，石棺葬这一独特葬式在藏彝走廊地区大幅度减少或渐趋消失，所以，东汉以后的石棺葬已极为罕见。目前仅发

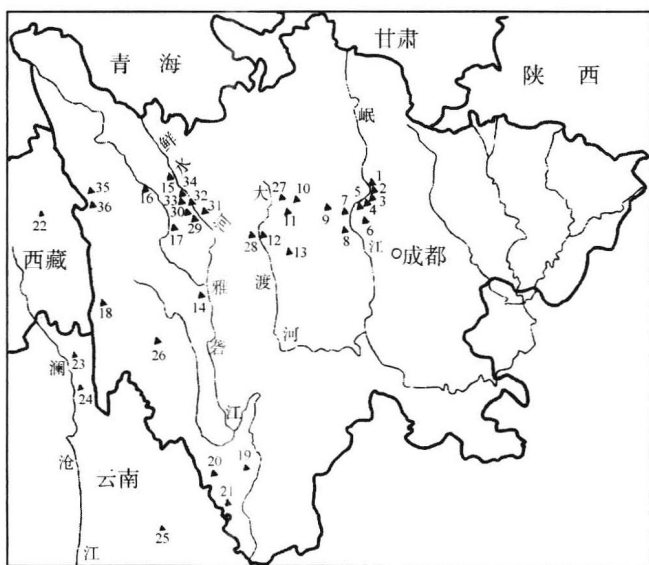
① 该文发表于1951年5月20日成都《工商导报》。

② [美] 葛维汉：《在羌族地区的一次考古发现》，载《华西边疆学会杂志》第15卷，华西协和大哈佛—燕京学社出版。



现有极个别和零星的几座属于唐至元明时代的石棺葬，但这些石棺葬主要为火葬墓，即焚尸后葬骨，可视为仅保留石棺葬式的火葬石棺墓，实际上只是东汉以前流行的石棺葬的一种残余形式^①。因此，可以认为，石棺墓葬是继新石器时代文化以后直到两汉时代横断山脉地区最主要的一种考古文化遗存。

一个值得高度重视的现象是，在横断山脉地区，石棺葬的分布与碉楼的分布之间存在着惊人的对应关系。从总体上看，石棺葬在横断山脉地区分布最密集的地区主要集中在以下几个区域：岷江上游地区；大渡河上游的大、小金川流域地区；雅砻江的上游及其支流鲜水河流域；川、滇毗邻的金沙江中、下游。



横断山区石棺葬分布图

^① 罗开玉在对藏彝走廊石棺葬的分期中虽将唐至元明时期的石棺葬分为一期，但也认为，从整体看，东汉以后的石棺葬实际上只见其残余形式。参见罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992年第4期。

岷江上游地区的石棺葬主要分布在岷江上游流域以及黑水河、杂谷脑河及众多的岷江支流两岸的山坡或阶地上。在涪江上游的某些地区也有少量分布。该区域是目前青藏高原东部区域中发现石棺葬数量最多且分布十分密集的地区。在整个岷江上游地区,现在已经发现的石棺葬地点主要分布在茂县(旧称茂汶县)、汶川县,理县、黑水县和松潘县^①。其中以茂县撮箕山、茂县城关、茂县营盘山、茂县牟托、茂县别立、茂县勒石、理县佳山、理县子达砦等石棺葬墓地较为丰富。

值得注意的是,碉楼在整个岷江上游区域均有分布。在地处岷江上游地区的汶川、理县、茂县和黑水四县中,每县均有碉楼的分布。在岷江上游的许多地区,碉楼所在地与石棺葬还是共处于同一台地或同一坡地上。如在理县的桃坪羌寨中存在有碉楼,而就在同桃坪羌寨隔杂谷脑河相望的佳山寨,即存在一个规模极大的石棺葬墓地,该墓地的石棺葬数量可达上千座之多^②。

前已提到,大渡河上游的大、小金川流域是现今横断山脉地

① 郑德坤:《四川古代文化史》第53页,1946年华西大学博物馆专刊之一;冯汉骥、童恩正:《岷江上游的石棺葬》,载《考古学报》1973年第2期;阿坝藏族自治州文物管理委员会:《四川理县佳山石棺葬发掘清理报告》,载《南方民族考古》第1辑,四川大学出版社1987年版;四川省文管会、茂汶县文化馆:《四川茂汶羌族自治县石棺葬发掘报告》,载《文物资料丛刊》第7辑,文物出版社1983年版;茂汶羌族自治县文化馆:《四川茂汶营盘山的石棺葬》,载《考古》1981年第5期;高维刚:《茂汶县石棺墓清理简报》,载《四川文物》1986年第2期;高维刚:《茂汶羌族自治县元、明时期的石棺葬》,载《四川文物》1985年第3期;徐学书:《岷江上游石棺葬文化综述》,载《四川大学考古专业创建三十五周年纪念文集》,四川大学出版社1998年版;茂县羌族博物馆、阿坝藏族羌族自治州文物管理所:《四川茂县牟托一号石棺及陪葬坑清理简报》,载《文物》1994年第3期;蒋宣忠:《四川茂汶别立、勒石村的石棺葬》,载《文物资料丛刊》第9辑,文物出版社1985年版。

② 阿坝藏族羌族自治州文物管理所等:《四川理县佳山石棺葬发掘清理报告》,载《南方民族考古》第1辑,四川大学出版社1987年版。



区中碉楼数量最多、分布最密集的地区。然而在该地区中，同样发现了数量可观的石棺葬。例如，在丹巴中路乡一带所在的碉楼分布十分密集的台地上，不仅发现有石棺葬墓地，甚至还发现大量石砌房屋基址的罕额依新石器时代遗址。此外，除罕额依外，大渡河上游发现石棺葬的地点还有马尔康孔龙、金川复兴村、老声树、小金日隆、丹巴折龙村等。

在雅砻江的中、上游及其支流鲜水河流域也是横断山脉地区中碉楼分布十分普遍的区域。而在这一区域中，所发现的石棺葬墓地和地点同样非常丰富：这些石棺葬墓地主要分布在甘孜县、炉霍县、道孚县、新龙县、雅江县、稻城县、木里县、盐源县等等^①。

在川、滇相毗邻的金沙江中、下游流域，碉楼分布密度虽有所下降，且以土碉为主，但在金沙江中、下游地区的四川德格、巴塘、白玉以及滇西北的丽江、香格里拉县、德钦县一带均有碉楼存在。而在此区域中，石棺葬的分布同样十分普遍。目前在四川省的德格县，云南迪庆的香格里拉县、德钦县，西藏的贡觉香

① 四川省道孚县志编纂委员会编纂：《道孚县志》，四川人民出版社1998年版，第452页；格勒：《新龙谷日的石棺葬及族属》，载《四川文物》1987年第3期；四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《四川炉霍卡莎湖石棺墓》，载《考古学报》1991年第2期；陈学志：《马尔康孔龙村发现石棺葬墓群》，载《四川文物》1994年第1期；四川省文物考古研究所、甘孜藏族自治州文化局：《罕额依遗址发掘简报》，载《四川考古报告集》，文物出版社1998年版；故宫博物院、四川省文物考古研究院：《2005年康巴地区考古调查简报》，载《四川文物》2005年第6期；四川省文物考古研究院、甘孜藏族自治州博物馆、稻城县旅游文化局：《2006年稻城县瓦龙村石棺墓群试掘简报》，载《四川文物》2007年第4期；甘孜藏族自治州文化馆、雅江文化馆：《四川雅江呷拉石棺葬清理简报》，载《考古与文物》1983年第4期；甘孜考古队：《四川巴塘、雅江的石板墓》，载《考古》1981年第3期；四川省文物管理委员会、甘孜藏族自治州文化馆：《四川甘孜吉里龙古墓葬》，载《考古》1986年第1期。

贝和昌都小恩达、热底垄等地均发现石棺葬。另外，在四川的白玉县、义敦县、石渠县以及西藏的芒康县境内也都发现有石棺葬^①。

从总体来看，在横断山脉地区，石棺葬的分布地域与范围较碉楼的分布范围要大。因此，碉楼分布与石棺葬分布之间实际上形成了这样一种局面：有石棺葬的地方不一定都有碉楼，但是一般来说，有碉楼分布的地方，却基本上都有石棺葬的分布。也就是说，在横断山脉地区，碉楼的分布区域大体上是被包含于石棺葬的分布范围之内。

由于碉楼分布在近代以来呈逐渐萎缩趋势，尤其在横断山脉边缘的一些汉、藏交会地区尤为明显，所以，在某些边缘地区，虽然石棺葬的分布较多，而碉楼却仅留下一些残迹。如在今属四川雅安的青衣江上游地区发现有众多的石棺葬地点，这些石棺葬地点大都分布于今宝兴县境内的青衣江上游及其主要支流硃磬河、陇东河和其他小支流的沿岸河谷地带。已发现的石棺葬地点有汉塔山、老场、瓦西沟、关帝庙、新江、明礼等墓地；此外，还发

① 四川省德格县志编纂委员会编纂：《德格县志》，四川人民出版社1985年版，第418页；云南省博物馆文物工作队：《云南德钦永芝发现的古墓葬》，载《考古》1975年第4期；云南省博物馆文物工作队：《云南德钦纳古石棺墓》，载《考古》1983年第3期；云南省文物考古研究所：《云南中甸县的石棺墓》，载《考古》2005年第4期；云南省博物馆文物工作队：《云南德钦县石底古墓》，载《考古》1983年第3期；木基元：《丽江金沙江河谷石棺葬初探》，载《云南民族学院学报》1986年第1期；西藏文管会文物普查队：《西藏贡觉县香贝石棺墓葬清理简报》，载《考古与文物》1989年第6期；李永宪：《昌都县热底垄墓地》，载《中国考古学年鉴2003》，文物出版社2004年版，第342页。



现与石棺葬相关的宝兴雅尔撒遗址^①。但目前在青衣江上游地区，却仅在宝兴县硃磨乡境内保留一座已残的石砌残碉。

另一个值得注意的事实是，在青藏高原碉楼分布的另一个大的区域，即西藏的林芝、山南、日喀则等地，同样存在着石棺葬的分布。

在林芝都普曾发现百余座石棺墓，但大部分被毁。1988年西藏文管会在此发掘了残存的7座石棺墓^②。从其文化内涵看，都普石棺墓的年代较早。简报认为：“都普石棺葬的年代较之都普遗址的年代为同时或较晚，与曲贡村文化时代相当，但早于香贝石棺葬，其上限为新石器时代晚期。”^③

自林芝再往西，在位于藏南谷地腹心地带即藏族最早的发祥地之一——山南地区也普遍发现石棺葬。其中以隆子县境内发现的石棺葬地点最多和最集中。该县现已发现的石棺葬地点有：俗坡、新巴、松巴、龙许、列麦、加玉、雪萨、格西、三安曲林、斗玉乡夏拉木、库久塔等等^④。

在位于隆子县南部属门域地区的错那县，也曾发现石棺葬。

① 宝兴县文化馆：《四川宝兴县出土的西汉铜器》，载《考古》1982年第2期；宝兴县文化馆：《四川宝兴县汉代石棺墓》，载《考古》1982年第4期；杨文成：《四川宝兴县的石棺墓》，载《考古与文物》1983年第6期；四川省文物管理委员会、宝兴县文化馆：《四川宝兴陇东东汉墓群》，载《文物》1987年第10期；四川省文物管理委员会、雅安地区文管所、宝兴县文管所：《四川宝兴汉塔山战国土坑积石墓发掘报告》，载《考古学报》1999年第3期；四川省文物考古研究院、雅安市文物管理所、宝兴县文物管理所：《四川宝兴硃磨水电站淹没区考古发掘报告》，载《四川文物》2004年增刊。

② 扎丹：《林芝都普古遗址首次发掘石棺葬》，载《西藏研究》1990年第4期。

③ 同上。

④ 霍巍、李永宪、更堆：《错那、隆子、加查、曲松县文物志》，西藏人民出版社1993年版，第58—69页；霍巍：《西藏古代墓葬制度史》，四川人民出版社1995年版，第32—34页。

据当地藏族、门巴族群众称，石棺葬俗在本民族中并不实行，故此地的石棺葬当是古代人群的遗留^①。

在山南乃东县结桑村也发现石棺葬，并进行了考古发掘。在调查发现的15座石棺墓中，发掘清理了3座墓。墓葬形制可分两种：一种是用石板拼砌墓室的石板墓，另一种则是用石块垒砌墓室。但所出随葬品不多。其中地表无封土的石棺墓年代较早^②。根据对山南隆子县夏拉木石棺墓中人骨标本的碳14年代测定，其最早的年代可早到距今约2500—3000年^③，约相当于新石器时代末期。

此外在后藏日喀则仁布县姆乡让君村、萨迦县吉定乡典据等地也都发现了石棺葬^④。

从石棺墓形制看，昌都、林芝、山南、日喀则一线的石棺墓存在明显的共性。如这一带的石棺墓均较为狭小，一般仅可容尸，且棺底均不铺底板，直接建墓于生土层上。但上述地区又有一定的差异，昌都、林芝地区的石棺墓既有用石板拼砌墓室，也有用石块垒成的墓室；山南地区则以石板拼砌墓室的做法较为普遍，墓口也多用多层石板加以封盖，但也同时存在用石块筑墓的做法；而日喀则的石棺墓则表现得很不规则，往往是用石块筑墓^⑤。

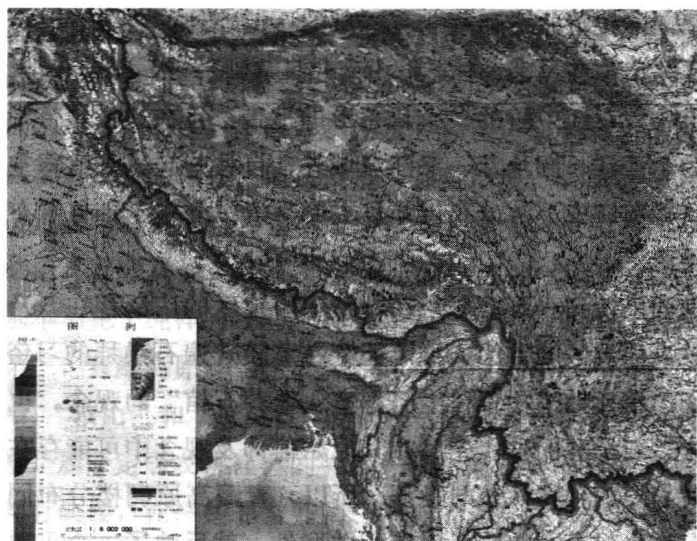
① 霍巍：《西藏古代墓葬制度史》，四川人民出版社1995年版，第34页。

② 西藏自治区文物管理委员会编：《乃东县文物志》铅印本，第109页。

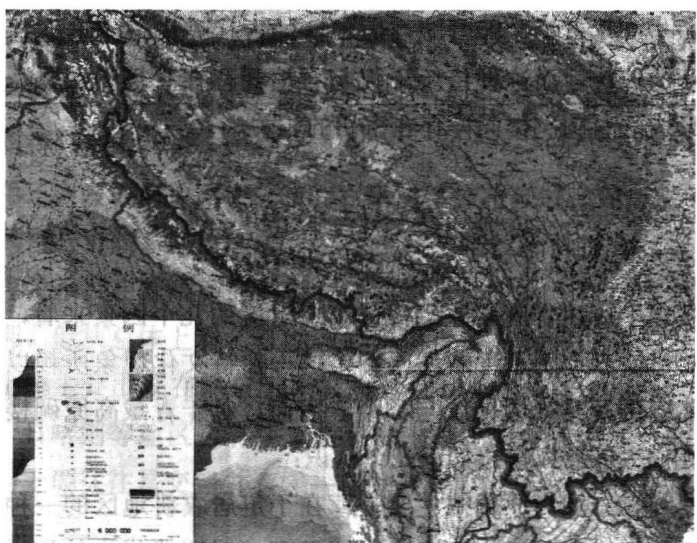
③ 中国社会科学院考古研究所实验室：《放射性碳素测定年代报告（十九）》，载《考古》1992年第7期。

④ 西藏文管会文物普查队：《西藏仁布县让君村古墓群试掘简报》，载《南方民族考古》第4辑，四川科学技术出版社1992年版，第73—82页；陈建彬、丹扎、颜泽余编：《萨迦、谢通门县文物志》，西藏人民出版社1993年版，第23—24页。

⑤ 霍巍：《西藏古代墓葬制度史》，四川人民出版社1995年版，第39—41页。



青藏高原石棺葬分布示意图



青藏高原碉楼分布示意图

目前除拉萨曲贡和藏北有零星的石棺葬外，西藏石棺葬的分布主要是集中在昌都、林芝、山南和日喀则一带，即东起金沙江、西迄雅鲁藏布江中游的一个长条形的地带。且在这一地带中，除昌都为金沙江、澜沧江、怒江流域外，自林芝起，石棺葬主要沿着雅鲁藏布江中下游分布，并且主要是集中分布于雅鲁藏布江以南的地区。

前面已谈到，石棺葬俗在青藏高原地区的广泛存在，乃反映了青藏高原地区的古代人群可能存在着较普遍石崇拜的习俗。按照所谓“事死如生”和“生居石室、死葬石棺”的观念，也就是说，实行石棺葬的古代先民在其原始信仰及观念中可能存在着某种对“石”的独特认知与崇拜。所以，青藏高原碉楼分布同石棺葬的分布之间存在的明显对应和关联性，就反映了一个重要的事实，即碉楼的产生绝不是偶然的，而是根植于一个十分重要的历史渊源与文化背景，即青藏高原地区的古代先民曾普遍存在一种石崇拜的传统，而这种传统不仅与石棺葬存在直接的关联，也与更晚形成的石砌碉楼同样存在密切的相关。

四、结 语

从以上所述青藏高原碉楼分布所对应的几个因素来看，可使我们更进一步地明了青藏高原碉楼这一独特文化现象所赖以依存的自然基础及其社会传统与类型。因而，对于青藏高原碉楼的性质，我们大体可以得出如下几个认识：

第一，青藏高原碉楼主要是存在于定居农耕地区的一种文化遗产。正如法国藏学家石泰安在提及碉楼时明确指出的那样，碉



楼这样建筑并非游牧民所为^①。尽管在青藏高原地区有纯粹的牧区，却几乎没有纯粹的农区，但定居与农耕却几乎总是与碉楼相伴随的两个基本条件。虽然并不是所有存在定居与农耕两个因素的地区都有碉楼的存在，但是反过来却可以说，有碉楼存在的地方必有定居与农耕两个要素。所以，从总体上，我们可以得出这样的结论：青藏高原的碉楼乃是属于定居农耕社会的一种产物。碉楼基本不见于纯粹的牧区。

第二，青藏高原碉楼主要分布在“依山”和“近川谷”自然环境中。“依山”和“近川谷”是碉楼分布最重要的自然特点。尽管碉楼是属于定居农耕社会的一种产物，但却并非有定居农耕的地方均有碉楼，在一些非常开阔、平坦的河谷农区，尽管也存在定居、农耕两个要素，但却很难见到碉楼。碉楼主要是分布在“依山”和“近川谷”的定居农耕地带。这种格局的出现可能由多种原因所致，但其中一个重要原因，可能与石材有关。“依山”和“近川谷”的地方往往有较丰富的石材，而开阔、平坦之地却往往不易获得丰富的石材。

第三，青藏高原碉楼分布与石砌房屋分布区域呈现对应关系，显示碉楼与青藏高原地区的石砌建筑及石砌技术传统之间存在密切依存关系。在青藏高原的碉楼建筑中，尽管也存在以夯土筑成的土碉，但从总体上看，石砌碉楼乃是青藏高原碉楼的大宗和主体，土碉主要出现在靠近云南及金沙江流域地区，西藏的山南、昌都、日喀则等地区也有一定数量的土碉。但在很多地方，石砌碉楼与土碉往往是交错并存。一般来说，在“近川谷”及石材丰

^① 参见石泰安著，耿昇译，王尧审订：《西藏的文明》，中国藏学出版社1999年版。

富的地方多以石砌碉为主，而在一些石材少、地势相对开阔的河流沿岸台地及地形平坦的交通要道沿线，则多以土碉为主。同时，石砌碉楼与土碉之间也存在相当程度的结合，形成石、土混合结构。主要分两种，一种是上下混合结构，即碉的基座为石砌，在石砌的基座之上再以土夯筑碉身。金沙江流域以及迪庆州境内的碉楼大多属于这一类型，即均为石砌基座，碉身为夯土筑成。但现有碉楼的夯土的部分大多已破损或残缺，而石砌基座的遗址则相对完整。另一种则是内外混合结构，碉墙分内外两层，外层为生土夯筑，内墙为石砌，但这种碉较为少见，目前仅见于西藏山南地区措美县的波嘎和乃西村特巴组，以及四川省甘孜藏族自治州德格县的龚垭乡喇格村等地。所以，石砌碉与土碉之间并无截然的界线，两者之间存在相当程度的依存关系。夯土碉很大程度上可视为是石砌碉楼这一传统在一些地区囿于石材短缺及由此造成的石砌技术传统缺乏而采取的变通形式。因此，碉楼分布与石砌房屋分布区域的对应关系，反映了青藏高原碉楼对石砌技术传统存在很大依赖，也就是说石砌建筑传统乃是青藏高原碉楼赖以产生和发展的重要前提与基础。

第四，青藏高原碉楼分布与石棺葬分布区之间存在的对应关系，则更多地揭示了碉楼同自然环境、历史渊源与社会传统之间所存在的复杂关联性。石棺葬的分布区域大多为石材较为丰富的地区，而这些地区也正是普遍存在石砌房屋建筑的地区。卡若遗址可以证明，青藏高原石砌房屋建筑至少在距今约 5000 年的新石器时代就已经出现。按照古人“事死如生”的通则，“生居石室”而有“死葬石棺”，这应是古代石棺葬的人群生活状态的一种反映。同时，石棺这一独特葬式可能意味着在行石棺葬人群的信仰及观念中已存在着某种对“石”的认知与崇拜。这种对“石”的



认知与崇拜后来也广泛地体现青藏高原地区用以表达精神与信念的“嘛呢堆”等与石相关民间信仰习俗等形式上。笔者曾依据藏彝走廊碉楼分布地区的相关民族志材料发现，碉楼具有明显的神性，当地也流传碉楼“为祭祀天神”或“镇魔”而建等传说，这些事实均反映碉楼最初的形态及起源可能与人们的信仰有关，即其最初产生可能是作为处理人与神关系的一种祭祀性建筑，以后才转变为处理人际冲突的防御性建筑^①。倘如此，则碉楼分布同石棺葬分布区之间存在的对应关系，预示着碉楼产生的基础很可能是根植于某种更为久远并与信仰相关的石崇拜传统，或者说至少与石棺葬人群有关“石”的观念之间可能存在某种我们尚难以确认的微妙的内在联系。

（原载《藏学学刊》第6辑，四川大学出版社2010年）

^① 《隐藏的神性：藏彝走廊中的碉楼》，载《民族研究》2008年第1期。

青藏高原“碉房”释义

——史籍记载中的“碉房”及与“碉”的区分

碉楼作为青藏高原地区一种独特而古老的历史文化遗存，近年愈来愈受到中外人士的关注和重视，相关研究论著及各种介绍文字也日益增多^①。但在涉及青藏高原碉楼的研究论著及介绍文章中，常有一个与碉楼相关的词，即“碉房”。对于“碉房”一词，目前尚无统一认识，学术界也缺乏明确定义，故人们的理解也各有千秋。有人曾这样来定义碉房：“聚居的藏民以农业为主，有固定的居所。住宅周乱石堆砌厚墙，内部以密排木梁构成楼层，高度从两层到四、五层不等，外形下大上小，平屋顶，女儿墙，墙面开窗很少，外观封闭给人以碉堡之感，故称‘碉房’。”^②有人则将“碉”与“碉房”完全混同，称：“一般的碉房高二三十米，也有高达四五十米的，全部是用一片片石头垒起。”^③或将碉房的概念无限放大，称：“藏族民居俗称‘碉房’，规模小者如羌族的

① 石硕、刘俊波：《青藏高原碉楼研究的回顾与展望》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2007年第5期。

② 张立新：《藏族碉房》，载《北京房地产》1995年第9期。

③ 骆明：《藏民的石碉房》，载《北京房地产》1995年第9期。



‘邛笼’，而布达拉宫也可视为碉房中的巨制者。”^① 还有学者称：“碉楼式住宅由来已久，新石器时代西藏卡若文化遗址中房屋建筑的结构承重方式就有碉房式、擎檐碉房式两种，后来被藏、羌彝纳西等族采用。古代呼之为‘雕’，古羌语的对音为‘邛笼’，泛称为碉房、碉楼、邛笼。”^② 可见，人们对“碉房”一词的使用相当随意，对其含义的理解也相当混乱。那么，应当如何认识和理解“碉房”一词的内涵？“碉房”究竟是“碉”还是“房”？它与“碉”之间有怎样的区别与联系？这些均是目前青藏高原碉楼研究中亟待正视和澄清的问题。“碉房”一词并非出自近代或今人，而是缘自于古人，是古人在记述川西高原地区建筑时创制和使用的的一个词，所以，要搞清楚“碉房”一词的确切内涵，首先需要对手境语中的“碉房”面貌以及“碉房”与“碉”的区别作一梳理。为此，本文拟以史籍记载为基础，试对“碉房”一词的来历及在古人语境中的含义及其与“碉”的区别作一清理和讨论。

—

有关青藏高原地区碉楼的最早记载出现于《后汉书·南蛮西南夷列传》，该书在谈到东汉时期岷江上游一带的冉骹夷部落时有如下一段记载：“冉骹夷者，武帝所开，元鼎六年，以为汶山郡。……皆依山居止，累石为室，高者至十余丈，为邛笼。”^③ 这是目前汉文史籍中所见有关青藏高原碉楼的最早记载。

① 刘亦师：《中国碉楼民居的分布及其特征》，载《建筑学报》2004年第9期。

② 管彦波：《西南民族住宅的类型与建筑结构》，载《中南民族学院学报（人文社会科学版）》1999年第3期。

③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》，中华书局1965年版，第2857—2858页。

此后,《北史·附国传》和《隋书·附国传》在描述隋时位于川西高原地区的附国和嘉良夷之风土时,对碉楼有更详细的记载。如《隋书·附国传》记:“(附国)无城栅,近川谷,傍山险。俗好复仇,故垒石为碉而居,以避其患。其碉高至十余丈,下至五六丈,每级丈余,以木隔之。基方三四步,碉上方二三步,状似浮图。于下级开小门,从内上通,夜必关闭,以防贼盗。”^①这段文字所记碉楼之情形,与今天川西高原地区的碉楼在形制、面貌上均完全吻合。这说明隋唐时代,川西高原地区的碉楼,已初步具备了今天碉楼的基本形制。

不过,需要注意的是,在以上两段记载川西高原地区碉楼的文字中,均未出现“碉”这一称呼,而仅将“累石为室,高者至十余丈”的碉楼称作“邛笼”或“碉”。一般认为,“邛笼”一词当来源于建碉的部落人群对碉楼的称呼^②。那么,“邛笼”为何意?到了唐代,唐高宗之子李贤注《后汉书》时才对“邛笼”有一个明确的解释:“按今彼土夷人呼为‘雕’也。”^③这是汉文史籍中最早以“雕”这一名称来称呼川西高原地区高耸人造建筑之缘起。据笔者考证,此句注释的真实意义是,在李贤的时代,按照“彼土夷人”(即川西高原地区建碉的人群)的说法,“邛笼”的含义是指一种大型飞鸟,李贤比照其意,同时为使汉文化背景的人易于理解,遂将“彼土夷人”所言的大型飞鸟名称(即“邛笼”)转译为汉字中特指大型飞鸟的“雕”^④。事实上,今汉字中专指高耸

① 《隋书·附国传》,中华书局1973年版,第1858页。

② 参见孙宏开:《“邛笼”考》,载《民族研究》1981年第1期;孙宏开:《试论“邛笼”文化与羌语支语言》,载《民族研究》1986年第2期。

③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》,中华书局1965年版,第2857—2858页。

④ 石硕:《“邛笼”解读》,载《民族研究》2010年第6期。



石砌建筑的“碉”字，正是由“雕”而来，且按逻辑顺序，是先有“雕”而后有“碉”，即先出现以“雕”来称呼高耸石砌建筑的情况，其后为加区别和避免混淆（因为“雕”字在汉语中仅指大型飞鸟），人们才创制了以“石”为偏旁的“碉”字，用来特指高耸的石砌建筑。值得注意的是，专指高耸石砌建筑的“碉”字最早出现同样是在唐初。据检索，汉文文献中“碉”字最早始见于《北史》、《隋书》两书的《崔仲方传》和《附国传》，且均是作为部落名称——“千碉”而出现。《隋书·崔仲方传》记崔仲方任会州总管之时，“时诸羌犹未宾附，诏令仲方击之，与贼三十余战，紫祖、四邻、望方、涉题、千碉，小铁围山、白男王、弱水等诸部悉平”^①。《隋书·附国传》记：“附国南有薄缘夷，风俗亦同。西有女国。其东北连山，绵亘数千里，接于党项。往往有羌：大、小左封，昔卫，葛延，白狗，向人，望族，林台，春桑，利豆，迷桑，婢药，大碇，白兰，叱利摸徒，那鄂，当迷，渠步，桑悟，千碉，并在深山穷谷，无大君长。其风俗略同于党项，或役属吐谷浑，或附附国。”^②从两书所载“千碉”部落的地望看，当在今川西北及甘南一带。因为《北史》、《隋书》两书《附国传》中均记今川西高原的附国及嘉良夷一带有“高至十余丈”的“碉”（称“礅”）^③，以此判断，“千碉”这一部落的位置当与附国和嘉良夷相去不远，应同处今川西高原地区。很明显，“千碉”这一部落的得

① 《隋书·崔仲方传》，中华书局1973年，第1449页。

② 参见《隋书·附国传》，中华书局1973年版，第1859页。《北史》的记载与之大体相同。

③ 关于附国与嘉良夷的地望，参见石硕：《附国与吐蕃》，载《中国藏学》2003年第3期，第57—66页；石硕：《从唐初的史料记载看“附国”与“吐蕃”》，载《民族研究》2003年第4期，第70—74页。

名当与其地多碉有关。由此可见，在汉语语汇中，以“碉”一词称谓一种高耸的石砌建筑，正是来源于古代川西高原地区的少数民族部落^①。

二

那么，与“碉”相关联的“碉房”一词，又是何时出现的呢？其实，有关碉房的记载，最早可以上溯至唐代。在《新唐书·南蛮传下》中有如下一段记载：“黎、邛二州之东，又有凌蛮。西有三王蛮，盖苻都夷白马氏之遗种。杨、刘、郝三姓世为长，袭封王，谓之‘三王’部落。叠甃而居，号雕舍。”^②

“三王蛮”既在“黎、邛二州”之西，其地当在川西高原的大渡河中游一带。甃者，砖也，“叠甃”指其居所乃以砖砌筑。最值得注意的是“雕舍”一词。这里使用的是“雕”而非“碉”。从史籍记载看，将高耸人造建筑称作“雕”目前仅见于两处：一是上述唐李贤注《后汉书》中对“邛笼”的诠释；另一处则是此处所引“叠甃而居，号雕舍”。在唐以后基本不见使用“雕”一字来指高耸的人造建筑，而普遍使用“碉”一字。由此看来，表明此条记载产生的时间应较早，可能是取自唐人的原始记录^③。将“黎、邛二州之西”即大渡河中游地区的“叠甃”而建的房屋称作“雕舍”，显然是言其房屋较高，具有碉之性质。“雕舍”一称，虽在用字上有所不同，但其内涵却与后来“碉房”完全相通。故《新

① 参见石硕：《“邛笼”解读》，载《民族研究》2010年第6期。

② 《新唐书·南蛮传下》，中华书局1975年版，第6323页。

③ 《新唐书》虽为北宋时重修，但因后朝修史多依据前朝遗留的奏折、实录、档案等原始记录，故从使用“雕”一词来看，此条记载来自唐朝原始记录的可能性较大。



唐书·南蛮传下》中的“雕舍”一词，是我们目前可以追溯到的有关“碉房”的最早记录，也是“碉房”一词的前身和雏形。

需要指出的是，从《隋书》和《北史》明确记载川西高原地区碉楼，以及唐人李贤注《后汉书》之“邛笼”之后，到宋、元两代，文献史籍中除经常提到一些与碉相关的地名如“碉门”、“千碉”外，罕有对川西高原地区碉楼的记载。这或许与宋代于大渡河“玉斧划界”、元代蒙古势力对川西地区控制较强以致造成中原地区人士较少进入该地区有较大关系。直到从明代开始，随着对明王朝对西南少数民族地区经营与控制的加强，史籍文献中才较多出现有关川西高原地区碉楼的记载。事实上，“碉房”一词主要流行于明代，在明人的语境中使用最为频繁，并主要出现在记录明王朝与西南少数民族部落战事的史籍文献中。

如《明史·何卿传》记：“四川白草番为乱，副总兵高冈凤被劾。兵部尚书路迎奏卿代之。卿再莅松潘，将士咸喜。乃会巡抚张时彻讨擒渠恶数人……毁碉房四千八百，获马牛器械储积各万计。”^①《明史·李应祥传》亦载：“……是役也，焚碉房千六百有奇，生擒贼魁三十余人，俘馘以千余计。自是群番震惊，不敢为患，边人树碑记绩焉。”^②《明史·四川土司列传》也记：“（弘治）十三年，番贼入犯松潘坝州坡抵关，势益獗。命逮指挥汤纲等，而敕巡抚张瓚调汉、土官兵五万……赍其碉房九百，坠崖死者不可胜计，诸番稍靖。”^③《明史·五行志》说：“弘治元年八月壬寅，汉、茂二州地震，仆黄头等寨碉房三十七户，人口有压死者。”^④

① 《明史》卷211《何卿传》，中华书局1974年版，第5590页。

② 《明史》卷247《李应祥传》，中华书局1974年版，第6398页。

③ 《明史》卷311《四川土司一·松潘卫》，中华书局1974年版，第8029页。

④ 《明史》卷30《五行志》，中华书局1974年版，第496页。

对于上述记载中提及的“碉房”，一些学者乃将其理解为“碉楼”，并以此作为当地碉楼数量庞大之证据^①。

以上记载多记述明朝在川西高原东部即岷江上游松潘一带平定当地少数民族部落反叛及地震情形。值得注意的是，记载中均提及了平定叛乱中焚毁当地碉房，且数量庞大，如“毁碉房四千八百”、“焚碉房千六百有奇”、“赭其碉房九百”等等。这些记载中提到的“碉房”具体是何面貌，它们与碉是一种什么关系，我们尚不清楚。不过，从其所记“碉房”数量如此巨大来看，记载中所言“碉房”当理解为“房”而非“碉”似较妥当。所谓“碉房”一称，可能有两层含意：一是指房屋形体较高，某些具有碉楼之性质；其二，房屋为石砌，与当地碉楼相类。这从明人刘文征编纂于天启年间（公元1621—1627年）的《滇志》中对丽江府的描述可得到印证：“雪销春水，遥连西蜀之偏；鳞次碉房，直接吐番之字。语天堑则金沙、黑水，论地利则铁桥、石门。荒服裔夷，于焉树塞；西方佛地，是为通衢。土司之富，国家无所利焉；自守之虏，门户借之肩矣。”^②这里提到的“鳞次碉房”显然指“房”，而非“碉”。由此可见，“碉房”在明人的语境中已得到比较广泛的使用，但其含义只是指具有碉之性质的“房”，而非指“碉”本身。但在明人的语境中，也同时存在着“碉”。如《明实录》记：“新招抚大八棱碉锁麽等五十五寺寨寨首贾僧结等。”^③这里的“大八棱碉”虽是作为地名出现，但显然是以当地存在的八

① 参见任浩：《羌族建筑与羌寨》，载《建筑学报》2003年第8期；陈波：《作为世界想象的“高楼”》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2006年第1期。

② 刘文征：《滇志》，古永继点校，云南教育出版社1991年版，第70页。

③ （明）董伦等撰，中研院史语所校：《明实录》卷98《武宗实录》，（台北）中研院史语所1984年再版，第2057页，据国立北平图书馆红格钞本微卷影印。



角碉楼为标志而产生的一个地名。由此可见在明人的语汇中同时存在着“碉”与“碉房”两个词，前者指碉楼，后者则指碉楼分布地区具有碉楼性质之房屋。明人语汇中有关“碉”和“碉房”的区分，还可由《天下郡国利病书》卷六六“四川”条引《寰宇记》的记载得到进一步印证：“威茂，古冉駹地，垒石为碉以居，如浮图数重，门内以梯上下，货藏于上，人居其中，畜圈于下，高至二三丈者谓之鸡笼，十余丈者谓之碉。”（第十九册四川）这段记载提供了一个明确的区分“碉”与“碉房”的标准，即高“十余丈者谓之碉”，“高二三丈者谓之‘鸡笼’”。所谓“鸡笼”，即指“碉房”。不过，在宋人王象之的《舆地纪胜》中“鸡笼”一词乃作“笼鸡”，该书在谈及茂州沿革时云：“其村皆垒石为碉以居，如浮图数重。下级开门，内以梯上下，货藏于上，人居其中，畜圈于下。高二三丈者，谓之笼鸡，后汉书谓之邛笼；十余丈者谓之碉。亦有板屋、土屋者。自汶川以东，皆有屋宇，不立碉碉；豹岭以西，皆织毛毼，盖屋如穹庐。”^①

在这段记载中乃作“笼鸡”，而非“鸡笼”。《大清一统志》“茂州”条中也有类似记载：“叠石为碉以居，如浮图，高二三丈者谓之笼鸡，十余丈者谓之碉。亦有板屋土屋者。”^②《四川通志》亦载：“其俗垒石为碉以居，如浮图，高二三丈者谓之笼鸡，十余丈者谓之碉。房间有板屋土屋。”^③从《舆地纪胜》、《大清一统志》和《四川通志》三书均作“笼鸡”来看，所谓“鸡笼”当系“笼鸡”之讹。明人何以将“高二三丈”的“碉房”称作“笼鸡”？

① 王象之：《舆地纪胜》卷一四九，中华书局1992年版，第4012页。

② 《嘉庆重修一统志》卷450《茂州》，中华书局1986年版，第20802页。

③ 黄廷桂等修、张晋生等纂：雍正《四川通志》卷38《风俗·直隶茂州》，乾隆元年增刻本。

“笼鸡”一词由何而来？目前尚不清楚。但从背景来看，“笼鸡”很可能与《后汉书》指称碉楼的“邛笼”一词相类似，是川西高原地区语言对“碉房”的称呼。但由于历史变迁与族群流动，“笼鸡”一词具体是出自今川西高原哪一种民族或族群语言，目前尚无法确定。

清代很大程度仍延续了明代将川西高原碉类建筑划分为“碉”和“碉房”的习惯。如清人刘声木对瞻对碉类建筑有如下描述：

瞻对距四川打箭炉七日程……其地万山重迭，路径崎岖。番民咸于山中凹处最为险要者倚山为室，或数十百家，聚一处，多则数千家。俗名其室曰碉楼，又有大碉、小碉之称。建筑极坚固，全系以大石堆成，厚有至寻丈者，俨如城垣。上开小孔，可以望远，其意原欲用以避火器，探敌情。每碉之中，皆有兵器。^①

这段记载中提到的“俗名其室曰碉楼，又有大碉、小碉之称”，显然当包括“碉房”与“碉”两种，从字义判断，“大碉”很可能指“碉房”，“小碉”则可能是指碉楼。这一点可由乾隆初征瞻对之役的奏报中将当地碉楼分为“战碉”和“住碉”而得到印证。据战报奏称，乾隆初征瞻对之役共焚毁战碉、碉楼 760 余座^②，战报中将瞻对的碉楼划分为“战碉”和“住碉”两种：“其

^① 刘声木：《苕楚斋随笔续笔三笔四笔五笔·三笔》卷7《瞻对情形》，刘笃龄点校，中华书局1998年版，第609—610页。

^② 程穆衡：《金川纪略》卷一《金川案、金川六种》，载《西藏学汉文文献汇刻》第三辑，《西藏研究》编辑部：《清实录藏族史料》，乾隆十一年十二月丙子条，西藏人民出版社1982年版，第569页。



高大仅堪栖止者，曰住碉，其重重枪眼，高至七八层者，曰战碉。各土司类然，而瞻对战碉为甚。”^①

很明显，“住碉”乃指当地人“栖止”之所，即“碉房”；而“重重枪眼，高至七八层者”的“战碉”，则显然专指碉楼。因“战碉”主要为作战之用，故清朝廷在瞻对之役后的善后事宜中特别规定：“嗣后新定地方，均不许建筑战碉，即修砌碉房，亦不得高过三丈，违者拆毁治罪”^②，并令当地统辖土司每年差土目分段稽查，严禁修筑“战碉”，仅留“住碉”居住。“战碉”一词在后来征金川之役中也多被使用，如张广泗在向朝廷的奏陈中写道：“臣自入番境，经由各地，所见尺寸皆山，陡峻无比，隘口处所，则设有碉楼，累石如小城，中峙一最高者，状如浮图，或八九丈十余丈，甚至有十五六丈者，四围高下皆有小孔，以资瞭望，以施枪礮。险要尤甚之处，设碉倍加坚固，名曰战碉。”^③

由上可见，明清以来，史籍中普遍出现了有关川西高原地区“碉房”的记载。但从记载看，明清时代的史家很清楚地将当地具有碉之性质的建筑分成了两种，即“高二三丈者谓之笼鸡，十余丈者谓之碉”，“碉房”与“碉”主要是按其高度来加以区别。到清代，亦曾从战事的角度将两者分别称作“住碉”和“战碉”，从“高大仅堪栖止者，曰住碉，其重重枪眼，高至七八层者，曰战碉”记载看，两者的区别除高度外，还增加了另一个重要因素，

① 《西藏研究》编辑部：《清实录藏族史料》，乾隆十一年六月戊子条，西藏人民出版社，1982年版，第558页。

② 来保等：《平定金川方略》卷3，全国图书馆文献缩微复制中心1992年版，第67页。

③ 《西藏研究》编辑部：《清实录藏族史料》，乾隆三十七年二月甲戌条，西藏人民出版社1982年版，第1569页。

即是否供人居住。从这一角度说，“住碉”与“战碉”称呼似更能反映两者在性质上的差异。因此，无论从“高二三丈者谓之笼鸡，十余丈者谓之碉”，还是从“住碉”与“战碉”的区分来看，明清时代史家对川西高原地区“碉房”与“碉”区分以及两者的差异是十分清楚的。

但从清代开始到民国时期，由于对“碉房”的内涵及与“碉”的区分已不甚了解，一些文献中开始出现将“碉”与“碉房”相混淆的记载。一种情况是将“碉”混同于“碉房”，如清人陆次云《峒溪纤志》说：“松潘，古冉駹地，积雪凝寒，盛夏不解。人居累石为室，高者至十余丈，名曰碉房。”这段文字即将“高者至十余丈”的“碉”称作了“碉房”。因对“碉房”与“碉”不加区分，《清实录》中还出现这样的记载：“查口外番夷，均住碉楼，随处各成寨落，栖身拒敌皆于此。其碉房枪眼，高下俱可放枪。每碉数人防守，兵便难过。”^① 按此记载，则势必得出当地人“均住碉楼”的错误印象。清人笔记《永宪录》卷二中记：“按乌思藏王居人挤座。累石巢居。高十余丈。亦曰碉房也。”《嘯亭杂录》在谈到金川时亦记：“其番民皆筑石碉以居。”^② 这一类误导流弊甚广，以致在民国时期著作中还出现这样的记载：“西康的居民，大部分属西番……夜晚的时候，又有碉房可居。你知道碉房是一种什么东西呢？原来碉房又叫碉楼，形状很像一座方塔，愈上愈窄，最高的有十多丈。四面陡削，几乎没有着脚的地方，但是番人上去下来，却是极其灵便。无事的时候，他们就作为住宅，一旦有警，则又改作礮台，可以在碉眼内攻击敌人。碉房既然建筑得如

① 昭梿撰，何英芳点校：《嘯亭杂录》卷1《金川之役》，中华书局1980年版，第97页。

② 刘如虎：《青海西康两省》，商务印书馆民国25年5月初版，第29页。



此高达，自然不是普通一般人之所能有，所以还是住在帐幕中的居多。”^①说明民国时期一些人已完全不清楚古人所言“碉房”的内涵，故出现“碉房又叫碉楼”及称出当地人均住“碉楼”的误载。

三

综上所述，对古人所言“碉房”一词，我们可以得出如下几点认识：

第一，“碉房”一词主要使用于明、清时代，是其时中原史家对川西高原碉楼分布地区多层结构石砌住宅的一个特定称呼，又被称作“笼鸡”。一般来说，碉房多为三层，即古人所云“货藏于上，人居其中，畜豕于下”之结构。碉房是碉楼分布地区相对于“碉”并同“碉”具有某些共同特点的一种住宅形式。古人对“碉房”与“碉”的区分是十分清楚的。在古人眼中，区分“碉房”与“碉”的标准主要有两个：一个是高度，即“高二三丈者，谓之笼鸡”（碉房），高“十余丈者谓之碉”；另一个则是住人与否，“货藏于上，人居其中，畜豕于下”者为“碉房”，不住人者则为“碉”。故到清代。随着同川西高原碉楼地区战事增加及对碉楼认识的深化，清人又从是否住人及战事的角度进一步将“碉房”与“碉”分别称作“住碉”和“战碉”，对碉房，即“其高大仅堪栖止者，曰住碉”；对“碉”，即“其重重枪眼，高至七八层者，曰战碉”。这是对“碉房”与“碉”的更明确的一种区分。

^① 刘勇、冯敏等：《鲜水河畔道孚藏族多元文化》，四川民族出版社2005年版，第36页。

第二，到近代特别是民国时期，由于时代变迁，人们对古人所云“碉房”的内涵已不甚了解，加之一些人士并未实地到过青藏高原地区，所以一些文献中开始出现将“碉房”与“碉”相混淆的记载，以致出现了“碉房又叫碉楼”，甚至得出当地民众“均住碉楼”的认识。其实，这种错误一定程度上在今人的相关论述仍然得到延续。正如我们在前面提到的，一些学者或按字面意思望文生义地来解释“碉房”，或将“碉房”与“碉”混为一谈。事实上，在青藏高原地区，碉楼一般是不住人的，也不作为住宅来使用。在过去传统社会中，碉楼除在发生战事时作防御掩体使用外，平时还有一个重要功能，即作为祭神的场所。如生活在鲜水河流域的扎巴藏人即将与房屋相连的四角碉称作“拉康”（此词非扎巴语，为藏语之借词，系“神堂”之意），为“经堂”、“神殿”之意。这种与房屋相连的碉楼在使用上有两种情况：一种是“将整栋碉楼作为祭祀和设置佛龛用，其除僧侣外绝不准外人进入”^①。另一种情况是，碉楼的下部虽已用于堆放粮食、草料和农具等，但碉的顶部则只作为祭祀和经堂使用。其实，这种以碉楼顶部作祭神场所的情况在过去乃十分普遍，如1929年中央研究院黎光明偕同伴王元辉调查川西北西番民族（即今之嘉绒藏族和羌族），对碉楼曾作这样的记述：“碉楼的形状，很像大工厂里的，方形的烟囱，高的有二十几丈。基脚的一层，宽敞可容数榻，愈上愈狭，最高的有十几层，那最上的一层只能作仅容一人念经的经堂。”^②可见，将碉楼顶层作为经堂或祭神场所应是过去传统社会中较普

① 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，（台北）中央研究院历史语言研究所2004年版，第178页。

② 参见石硕：《隐藏的神性：藏彝走廊中的碉楼》，载《民族研究》2008年第1期。



遍的做法^①。就此而言，将“碉房”与“碉”相混淆，必导致对当地文化的严重误解与歪曲。

第三，作为青藏高原地区一种特有的住宅形式的主要为三层结构、“高二三丈”的碉房，其产生除了适应自然环境和气候条件等因素外，尚有着深厚的文化基础。我们知道，在佛教传入前，藏地曾经历了一个漫长的苯教流行的时代。一般认为，苯教在藏地的发展经历了笃苯、伽苯、局苯三个阶段。“笃苯”被认为是藏地本土最早最古老的原始宗教^②。《土观宗派源流》在谈到“笃苯”时云：“当时的苯教，只有下方作镇压鬼怪，上方作供祀天神，中间作兴旺人家的法事。”^③也就是说，在“笃苯”的观念中，宇宙乃被分为上、中、下“三界”，上方为“天神”所居，中间为“人”所居，下方则为“鬼怪”所居。这种宇宙观在藏地民间可谓根深蒂固，即便是在“伽苯”和“局苯”阶段，它仍然作为“底层”文化而有着深远的影响。其实，我们不难发现，多为三层结构的“碉房”，其空间结构同苯教中的“三界”观念乃呈完全对应的关系。在汉地史实对碉房“货藏于上，人居其中，畜圉于下”的描述中，“货藏于上”只是看到了表面。其实，“碉房”上层最重要的功能乃是供祀，将一切供祀神与佛的法物、供品及活动均置于房屋上层，这是藏地民居的一个普遍规律。凡为多层结构的房屋，其顶层不仅设置有经堂，房顶插有经幡、同时祭神焚香（当地俗称“熏烟烟”）

① 刘立千认为“笃本”之含义“意为涌现本，指本土自然兴起的本教，即原始本教”。参见土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，西藏人民出版社1985年版，第340页。

② 土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，西藏人民出版社1985年版，第194页。

③ 恰白·次坦平措：《论藏族的焚香祭神习俗》，载《中国藏学》1989年第4期。

的炉灶等也均置于房顶^①。这种将一切祭神及与信仰相关的神圣事物置于房屋上层的做法，正与苯教中“上方作供祀天神”相吻合。而碉房的“人居其中”和“畜豕于下”则分别同“中间作兴旺人家的法事”、“下方作镇压鬼怪”的苯教观念相对应。所以，碉房的空间布局结构中乃蕴涵了藏地古老的宇宙观。

第四，从广泛的意义上说，虽然青藏高原地区凡三层结构及其以上的房屋均可称作“碉房”，但“碉房”毕竟是一个缘自古人的词汇，是相对于“碉”而产生的概念，它主要是指在青藏高原碉楼分布地区与“碉”相对应且具有某种“碉”之性质的独特住宅建筑形式。所以，今天我们使用此概念时至少需要注意两点：一是我们应当充分认识并遵从古人所言的“碉房”一词的内涵，而不宜望文生义地来加以理解；二是“碉房”既然是相对于“碉”而产生和存在的一个概念，我们在使用此概念时就必须明了古人对于“碉”与“碉房”的区分，而切忌将“碉”与“碉房”混为一谈。笔者注意到，不少学者在研究青藏高原碉楼的论著中常使用“高碉”和“古碉”两词^②，这或许是为了更好突出碉楼的特点，以避免“碉楼”与“碉房”之间的混淆。但笔者认为，只要我们充分了解古人所谓“碉房”的内涵及其与“碉”的区分，使用“碉楼”一词来指称“碉”或许更为清晰明了。

（原载《思想战线》2011年第3期）

① 恰白·次坦平措：《论藏族的焚香祭神习俗》，载《中国藏学》1989年第4期。

② 采用此提法文章见于夏格旺堆：《西藏高碉建筑刍议》，载《西藏研究》2002年第4期；杨嘉铭：《四川甘孜阿坝地区的“高碉”文化》，载《西南民族学院学报（哲学社会科学版）》1988年第3期；杨嘉铭：《丹巴古碉建筑文化综览》，载《中国藏学》2004年第2期。

雅砻江源的世界奇观： 石渠松格嘛呢石经城

一、位置与环境

石渠县位于四川甘孜藏族自治州的最西北端，地处川、青、藏三省区交界处，距成都 1250 公里，是四川省海拔较高、面积最大和位置最边远的一个县。它的西面、北面分别与青海玉树的称多、玛多、达日三县相邻，南面与四川德格县相接并与西藏自治区江达县隔金沙江相望，东面则接四川的色达、甘孜两县。全县占地 25141 平方公里，人口只有 6 万多，是四川省人口密度最低的县。境内平均海拔高度为 4200 米。除南面金沙江边洛须一带有少许农耕地外，全县基本上为纯牧区。

石渠县位于雅砻江源头地区，其境被北面的巴颜喀拉山和南面的沙鲁里山所环抱，形成一块相对独立的“扎溪卡”（“扎溪卡”意为雅砻江边，为石渠县藏语之别称）高地大草原，地理环境和自然风光都极为独特。自西北向东南纵贯县境的雅砻江及众多支流在平缓、广阔的草原上呈自由漫流状，与草原浑然一体，交相

辉映，形成了雅砻江源独特的草原湿地天堂，风光之奇丽，难以言表。不过，石渠草原上最令人叫绝的，却要数松格嘛呢石经城——一座用刻满经文和佛像的石块垒砌起来的石经坛城。

2004年10月，我们应石渠县邀请前往考察民族文化资源。临行前已听说石渠县有一个罕见的奇观：一座草原上的嘛呢石经坛城，这激起了大家的浓厚兴趣，于是决定将考察这座嘛呢石经城列为此次行的首选目标。但到石渠县城才了解到，去松格嘛呢石经城的路极其困难，虽然从县城去只有70余公里，但路上要过四次河，河上均无桥，汽车要直接蹚水过河，水量稍大汽车便难以通行，且要冒车在河中央熄火的风险。所以去松格嘛呢石经城十分不易，能否去成很大程度要凭运气。即便石渠县城去过松格嘛呢石经城的人也是极少数。这也许正是这座草原上的嘛呢石经城至今仍笼罩着一层神秘面纱、不被外界所知的原因。

到石渠县城的第二天，因天气晴好，我们决定不改初衷，按原计划前往松格嘛呢石经城。为了安全起见，县上派出两台越野车并特地安排了几个身强力壮的康巴小伙同行，以备车陷河中时发挥作用。前两道河我们的车顺利蹚过，尽管河水已漫至车门。但过第三道河时却出了问题，因河水太深和河床中石头过大，两台车先后在湍急的河水中央熄火，几个康巴青年勇敢地跳入冰冷的河水中，掀掉卡住车轮的石头，经反复发动，汽车才终于驶出险境。约经4个小时的车程，我们终于远远地在草原上看见了一座矗立的石城——松格嘛呢石经城。

二、考察松格嘛呢石经城

石经城位于距县城呢呷镇东北约70公里处的阿日扎乡境内，



城坐落在雅砻江支流洛曲河西岸一处两山对峙的宽谷之间，背靠一座浅丘并建于浅丘的山脚，前面是一片地势开阔的草原，正前方再远处则又是一座平缓、浑圆的山丘，其地形环境给人一种既有遮蔽又较开阔的感觉。据同行的县文化馆长桑贝介绍，因石经城所在的地方藏语叫“松”（gsum），故当地群众将其称作“松格嘛呢”（“格”为语气助词，无含意）。“嘛呢”指嘛呢石刻。所谓嘛呢石刻，即是藏区随处可见的将佛教经文、六字真言及各种佛像镌刻于石板、石块或卵石上，并集中堆放以供人膜拜一种属民间信仰体系的石刻文化。城的方位坐北朝南，整座城呈一长方形。据对城的准确测量，其东西长 73 米，南北宽 47 米，城的外墙高度约为 9 米，城的中心主体部分的最高点为 15 米。在城四周外墙上布满了一排排重重叠叠看上去像无数“窗口”的神龛，神龛内大多放置着各种雕刻精美的彩绘石刻佛像与神像。有浅浮雕，也有线刻，雕刻技法极为精致，佛像和神像的种类繁多，千姿百态、神态各异。其中有新刻的彩绘佛像，看上去色彩鲜艳，也有不少石刻像历经岁月风雨的侵蚀而褪去了颜色，看上去年代久远。神龛中的石刻像大多制作精美。根据实地勘察统计，仅石经城外围城墙的神龛就有 383 处，其中正面墙 204 处，东面墙 68 处，西面墙 62 处，背面墙 49 处。除此而外，城内同样布满了无数的神龛，均供奉着雕刻精美、神态万千各种的石刻佛像。所以，松格嘛呢石经城堪称是一座草原上的石刻艺术博物院。

在石经城正面偏西位置开有一道小门，由这道小门可进入到石经城内。整个城内密密匝匝地堆满了一堵堵刻满各种经文和佛像的嘛呢石堆，中间仅留有狭窄的通道可供通行，通道在高高的嘛呢石壁中弯来拐去，忽左忽右，忽高忽低，人行其中如同走进一座迷宫。在城中偏东位置，有一座用嘛呢石砌成的佛塔，塔高

5—6米。城中最奇特的是一个神秘去处，在城中七弯八拐，你会来到一处用五个依次大小的石圆圈重叠起来的地方，此处为城内地势最低处，大约与地面平行，据说这个石圆圈所在位置就是城的中心，是整座石经城的“心脏”。在五个重叠起来的石圆圈上面盖着一块嘛呢石，揭开嘛呢石，石圆圈的中央有一个小洞。据县上同行的同志说，这个小洞深不见底，对着小洞俯耳倾听，可以听到河水的流动声，寺庙的螺声、鼓声，甚至战马的奔驰声，每个人所能听到的声音各不相同。我对着小洞倾听了一会儿，有一种明显的空灵感，同时感到一股凉气从下面徐徐袭来。从这两点判断，下面应有一个较大的空间，可能很深。我以为，人们在洞中听到的各种声音可能源自一种被空灵感所激发的主观意象，这也许是不同人会听到不同声音的原因。在城内密密匝匝的嘛呢石堆中同样开辟了许多放置石刻彩绘佛像的神龛，许多浅浮雕或线刻的佛像已被风雨侵蚀，看上去时间已十分久远。

整座松格嘛呢石经城没有任何框架作支撑，也没有使用任何黏合剂，完全由一块块嘛呢石刻堆砌而成。但是，从城内中心点即由五个石圆圈重叠起来的中央小洞所能感到的空灵，从城内迷宫一样的通道和石经城的方位选择等迹象看，这座嘛呢石经城不像是由人们随意堆砌出来的。它很可能从一开始就进行过某种规划与布局，而且从城所处环境看，其选址颇讲究。

三、关于年代与价值

这座矗立在草原上的松格嘛呢石经城始建于何时？由谁所建？又为何而建？这些问题至今仍有待破解的谜。

目前虽缺乏确凿有力的证据证明松格嘛呢石经城始建于何时，



但关于石经城的建造年代和来历，却有以下一些线索可供参考：

关于这座石经城的来历，石经城所在的阿日扎乡一带普遍流传这样的说法：在格萨尔时代，英雄格萨尔王的军队曾在这一带与敌方部落发生过一场大的战事，许多士兵在战斗中阵亡，为给战死疆场的士兵超度亡灵，将士们在此垒起了一个嘛呢堆。后来当地人民因为缅怀格萨尔王的功绩，纷纷来此朝觐，嘛呢堆越垒越大，最终形成了一座嘛呢石经城。值得注意的是，在松格嘛呢石经城正面中央显著位置的神龛内，我们发现供奉有格萨尔王及其 30 员大将的彩绘石刻像 30 余尊。把格萨尔王及其 30 员大将的彩绘石刻像置于石经城正面最中心的位置，似可证明这座石经城与格萨尔确有一定关系。石渠草原曾是当年格萨尔所创建的根据地之一，今石渠县一带仍流传着许多关于格萨尔及其活动遗迹的传说，格萨尔最得力的助手丹玛大将的故乡也在今石渠金沙江边的洛须镇一带。所以，松格嘛呢石经城的建造与格萨尔时代有关看来应有一定依据。今格萨尔研究学界不少学者认为，格萨尔英雄史诗是以 11—12 世纪今四川德格和石渠一带的岭氏家族（德格林惹土司先祖）为原型逐渐演变而来，因此，格萨尔学界将今四川甘孜州德格县阿须乡的吉苏雅给康多定为“格萨尔故里”（当地有格萨尔王庙和其活动的种种遗迹）。德格阿须草原与石渠紧邻，且石渠扎溪卡草原又是岭·格萨尔早年的主要活动地域。格萨尔约为岭氏家族之 30 代前后的传人，其生活的年代约在 11—12 世纪，相当于中原的宋代。倘若松格嘛呢石经城的来历确如当地的传说中所言，那么这座石经城始建的历史至少已有近千年上下。

另一个可供了解松格嘛呢石经城始建年代的线索是，据县文物、旅游部门的同志介绍，2000 年石渠县文物部门曾在松格嘛呢石经城墙基处向下挖过一条深 1.5 米的沟，发现下面嘛呢石刻上

所刻经文多为梵文。考察中，我们在当地僧人的帮助下努力想在墙基寻找到刻有梵文的嘛呢石刻，但因时间仓促和高原反应甚剧而未能遂愿。倘若石经城墙基下确有梵文经刻，对确定其始建年代将是一个较有力证据。梵文在藏地主要盛行于佛教前弘期即吐蕃王朝时期，公元842年达磨灭佛使佛教徒由卫藏向康区等边地转移，在经过一百多年即到10世纪后期兴起了佛教由康区向卫藏传播的下路弘法，而当时包括石渠在内和今德格、白玉等县的金沙江两岸一带乃是下路弘法的核心地区。如白玉县的噶拖寺是宁玛派的第一座大寺，始建于1160年；噶举派主寺德格八邦寺最初为止贡噶举派的兄里寺，始建于1181年。此外，噶举派各支的许多开派主师，如都松钦巴以（噶玛噶举派祖师）、仁钦贝（止贡噶举派祖师）、帕木竹巴（帕木噶举派祖师）和宁玛派的噶当巴德西（噶拖寺的始建者）等高僧大德都出生于石渠、德格、白玉一带的金沙江两岸地区。以此判断，梵文在石渠一带开始使用的时间可能较早，最早可能达到后弘期即10世纪后期或11世纪初。当然梵文在康区等边远藏区使用时间延续较长，这也需要注意。如果石经城墙基下确有梵文石刻，那么从石渠位于下路弘法核心地区这一点看，石经城的始建年代就很可能上溯到11—12世纪。而这一时期恰好也是岭·格萨尔之原型岭氏家族活跃的时期。这就意味着，关于松格嘛呢石经城，格萨尔传说与梵文石经所提供的年代线索能够大体吻合。

据附近一带的群众说，松格嘛呢石经城永远“长”不高，地面部分有多高，其陷入地下的部分就有多深。这意味着，地上所见的松格嘛呢石经城只它的是一半，还有另一半陷入了地下。此说法虽有待证实，但从一些迹象看这种情形完全可能。首先，一般说草原的地下水位较高，且土质松软，从石经城周边墙基看有



明显下沉迹象。据当地群众说，每年藏历年的正月从城的墙基处会渗出一种红泥，当地人视为祥瑞，并以此治病。墙基渗泥显然是城下沉过程的挤压之物，证明石经城每年确在下沉，且下沉时间主要在冬季。其次，从城内中心石圆圈上小洞所能感到的潮湿与空灵，说明城的下面松软潮湿。松软潮湿的地基其承载力可想而知。所以松格嘛呢石经城因嘛呢石垒砌太高，地面不堪重负而出现了下沉的情况大体可信。松格嘛呢石经城是一座“活”着的城，自它存在以来其建造就从未停止过，每年都有无数新的嘛呢石刻不断往上垒砌，即便“文化大革命”中也未曾中断（“文化大革命”中因地处偏僻，松格嘛呢石经城未遭任何破坏）。它不断垒砌但又永远“长”不高的事实，表明这座石经城已有非常久远的历史。

考察过程中，我们还从城的墙基一带发现了一些字迹已风蚀而显得漫漶的苯教雍仲符号，这或许可证明在石经城始建的时代，苯教在当地尚具有相当的势力。

嘛呢石刻是藏区一种独特的文化，有着异常古老的起源，它与藏地先民远古时代对石的崇拜以及佛教传入以前的苯教信仰均有着千丝万缕的联系。今天藏区嘛呢石刻虽与寺庙文化已有一定联系，但它主要属于一种民间信仰系统，是生存环境较恶劣的藏区农牧民较自由地表达信仰的一种民间化的途径与方式。特别在辽阔的草原牧区，因寺庙稀少且距离遥远，嘛呢石刻往往成为牧区民众表达和实现信仰的一种主要方式。嘛呢石刻文化在与石渠县相邻的青海玉树、西藏昌都地区北部以及整个藏北牧区一线均极为发达。尤其在昌都和藏北一带，许多嘛呢石刻的年代相当古老，可达吐蕃时代，有些嘛呢石刻堆的规模和范围也极大。笔者曾沿这一线作过考察，但却从未见到用嘛呢石垒砌的城。据笔者

了解，可以说在整个青藏高原藏区，目前还尚未见到过一座像松格嘛呢石经城这样完全用嘛呢石刻垒砌起来的完整的城。所以松格嘛呢石经城无疑是藏区嘛呢石刻文化的一个特例，一个登峰造极的极致，也是一个举世无双的文化奇观。它在宗教、艺术、建筑乃至民俗文化方面的价值乃不言而喻。从某种意义上说，这是一座具有世界意义与人类价值的“城”。

在午后的阳光下，松格嘛呢石经城静静地立在草原上。一些藏民手持平转经筒、口中念着六字真言缓缓地围着石经城作顺时针旋转，其中也有一步一拜的磕长头者。据说每年来此朝圣的除石渠县的藏民外，也有来自邻近西藏、青海和四川藏区的藏民。由于草原过于开阔的缘故，整座城看上去并不雄伟、高大，但每每想到这是一座用一块块一锤一凿地刻满经文和佛像的石片、石块在可能达千百年来的漫长岁月中逐渐垒砌起来的城，你就不得不为生活在高原恶劣环境中的藏族人民的信仰力量和坚韧、执著的精神所感动和叹服（这事实上体现了一种属于人类的精神力量），也不得不为它深邃的文化内涵所吸引。

（原载《四川文物》2005年第1期）

茶马古道及其历史文化价值

2002年6月17日，由西藏自治区昌都地区、四川省甘孜藏族自治州和云南迪庆藏族自治州联合主办的茶马古道综合科学考察活动在拉萨胜利结束。笔者有幸参加了这次为期15天的大型考察活动。参加此次考察活动的有来自国内10余所科研机构、大学的人文社会科学及自然科学方面的专家学者，同时国内和香港主要新闻媒体如新华社、中央电视台、凤凰卫视、香港《大公报》、香港《中国旅游》、《中国国家地理》等也随队参与了考察和采访报道。此次考察活动中，笔者参加茶马古道川藏线的考察，由成都出发，经雅安、康定、道孚、德格、昌都、类乌齐、丁青、那曲至拉萨，行程约2400公里，穿越16个县市。一路所见、所思、所感良多，不仅对茶马古道有了更深和更具体的认识与理解，也是一次毕生难忘的经历。本文拟结合此次考察活动的亲身经历与思考，着重就茶马古道的历史文化价值及当前开发茶马古道对藏、川、滇三地藏区社会经济发展的意义及前景谈一些的认识和理解。

一、“茶马古道”的定义、主要路线与历史概貌

“茶马古道”是一个有着特定含义的历史概念：它是指唐宋以来至民国时期汉、藏之间以进行茶马交换而形成的一条交通要道。具体说来，茶马古道主要分南、北两条道，即滇藏道和川藏道。滇藏道起自云南西部洱海一带产茶区，经丽江、中甸、德钦、芒康、察雅至昌都，再由昌都通往卫藏地区。川藏道则以今四川雅安一带产茶区为起点，首先进入康定，自康定起，川藏道又分成了南、北两条支线：北线是从康定向北，经道孚、炉霍、甘孜、德格、江达、抵达昌都（即今川藏公路的北线），再由昌都通往卫藏地区；南线则是从康定向南，经雅江、里塘、巴塘、芒康、左贡至昌都（即今川藏公路的南线），再由昌通向卫藏地区。

需要指出的是，以上所言只是茶马古道的主要干线，也是长期以来人们对茶马古道一种约定俗成的理解与认识。事实上，除以上主干线外，茶马古道还包括了若干支线，如从由雅安通向松潘乃至连通甘南的支线，由川藏道北部支线经原邓柯县通向青海玉树、西宁乃至旁通洮州（临潭）的支线，由昌都向北经类乌齐、丁青通往藏北地区的支线等等。正因为如此，有的学者认为历史上的“唐蕃古道”（即今青藏线）也应包括在茶马古道范围内。不过，笔者以为，虽然甘、青藏区同样是由茶马古道向藏区输茶的重要目的地，虽然茶马古道与“唐蕃古道”确有交叉，但“唐蕃古道”毕竟是另一个特定概念，其内涵与“茶马古道”是有所区别的。而且甘、青藏区历史上并不处于茶马古道的主干线上，它仅是茶叶输藏的目的地之一。“茶马古道”与“唐蕃古道”这两个概念的同时存在，足以说明二者在历史上的功能与作用是不相同



的。正如世界上的道路大多是相互贯通和连接的，我们并不能因此而混淆它们的功能与作用。当然，有的学者主张茶马古道应包括“唐蕃古道”，主观上是想扩大茶马古道的包容性。这一愿望可以理解，但这样做有一个很大的危险：任何一个概念若将其外延无限扩大，则其内涵亦会随之丧失。因此，笔者认为，在对待“茶马古道”这一特定历史概念乃至在开发利用茶马古道过程中，采取一种科学的客观求实的态度是非常重要的。

从有关史籍记载看，茶马古道的历史可追溯到唐与吐蕃交往时期，茶叶也正是在这一时期由唐地传入吐蕃。藏文史籍《汉藏史集》记载，在吐蕃赞普都松莽布支（赤都松，公元676—704年在位）时，吐蕃已出现茶和茶碗，称“高贵的大德尊者全都饮用”，且对不同种类的茶已有所区分和了解，并且还提到一本记载如何鉴别汉地茶叶好坏的知识的书，名为《甘露之海》^①。唐人李肇所著《国史补》也记载，唐德宗时监察御史常鲁出使吐蕃，“烹茶帐中，赞普问曰：‘此为何物？’鲁公曰：‘涤烦疗渴，所谓茶也。’赞普曰：‘我处亦有。’遂命出之，以指曰：‘此寿州者，此舒州者，此顾渚者，此蕲门者，此昌明者，此湖者。’”^②这条记载恰好可与《汉藏史集》的记载相印证。常鲁入蕃时间是建中二年（公元781年），较之都松莽布支执政年代已晚了80—90年。《汉藏史集》记都松莽布支时吐蕃对不同种类的茶已有所区分和了解，并已知道如何鉴别汉地茶叶的好坏，《国史补》所记常鲁与吐蕃赞普的对话恰好印证了这一点。据唐人封演所撰《封氏闻录记》记载，唐时饮茶风气的形成与佛教禅宗的流行密切相关，因禅僧坐

① 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，西藏人民出版社1986年版。

② （唐）李肇：《国史补》下卷。

禅，“务于不寐，又多不夕食，皆许其饮茶，人自怀挟，到处煮饮。从此辗转相仿效，遂成风俗。”^①而唐时汉地佛教对吐蕃影响最大者正是禅宗，吐蕃时佛教所发生的最大僧诤——“渐、顿之争”，即是汉地禅宗（顿悟派）与印度显宗（渐悟派）之间纷争^②。所以，茶之传入吐蕃最初很可能与禅宗向吐蕃的传播有关，也就是说，是禅僧们到吐蕃传法时同时也将饮茶习俗作为一种“坐禅不寐”的技巧传到了吐蕃僧众之中。《汉藏史集》记载“对于饮茶最为精通的是汉地的和尚”，又记吐蕃“高贵的大德尊者全都饮用”^③，就很能说明这一点。但从“高贵的大德尊者全都饮用”的记载看，吐蕃时茶还尚是一种奢侈品，其饮用者主要为佛教高僧和贵族上层。由于吐蕃与唐朝的交往极为频繁广泛，而且这种频繁的交往持续达两百余年，因此，当时唐地的茶开始传入吐蕃并在吐蕃上层中逐渐形成饮茶的习惯是完全可信的。

不过，汉、藏之间茶马贸易与茶马古道的大规模开通与兴起应是在宋代，亦即吐蕃王朝崩溃以后的分裂时期。此时饮茶习俗在藏区已逐渐从上层普及到民间，茶开始成为整个高原藏区人民日常生活中不可或缺的饮用品。为此造成了藏区对茶叶需求量的骤增。这也导致了由宋朝中央政府直接介入的汉、藏之间大规模茶马贸易的兴起。两宋时期，为对抗北方辽、金、西夏等游牧政权的侵扰，需要大量战马。北宋熙宁七年（公元1074年）设立茶马司，并在西北地区设置了众多买马场和卖茶场，每年由官府将川茶大量运往西北地区与吐蕃等部落交换战马，同时也在四川地

① 《唐》封演：《封氏见闻录》卷2。

② 参见〔法〕戴密微著，耿昇译：《吐蕃僧诤记》，西藏人民出版社2001年版。

③ 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，西藏人民出版社1986年版。



区用川茶与吐蕃部落交换羈縻马。自此，汉、藏茶马贸易开始兴起。有学者估计，北宋时官府用川茶交换藏区的马匹每年达二万匹以上，南宋达一万匹以上，而两宋时期四川年产茶 3000 万斤中，每年至少有 1500 万斤以上销往了藏区^①。宋代还“禁南茶勿入陕西，以利蜀货”^②，从而保证川茶向藏区的销售。

元代统治者因不乏战马，故不再将川茶运往西北藏区交换战马，而改为就地销售。但元朝仍重视茶叶向藏区的销售，曾一度设立“西番茶提举司”，由官府统购茶叶，在碉门（今四川天全县）等地互市。因官府加价过高，难以为继。元朝官府不得不放弃经营，改由商人自行购销，按引纳税，听其销往藏区。元代销往藏区的茶开始形成一种新品种，即“西番茶”（即今藏区所称“马茶”），因其味苦涩，适宜制酥油茶而深受藏区民众喜爱。

明代是汉、藏茶马贸易的极盛期。由于明朝的治藏之策是“以其地皆肉食，倚中国茶为命，故设茶课司于天全六番，令以市马，而人贡者又优以茶布。诸番恋贡市之利，且欲保世官，不敢为变”，因此，茶成为明朝廷牵制、笼络藏区僧俗首领和对其优予贡利的主要物品。茶叶也成为明代藏区僧俗首领朝贡的重要目的之一，他们不仅因朝贡而获得大量茶叶，其返回藏区时更是大量“市买私茶等货，以此缘（沿）途多用船车，人力运送，连年累月，络绎道路”^③，足见当时茶叶输藏之盛。明朝，茶叶不仅成为联系汉、藏之间一条重要经济纽带，同时也是连接汉、藏之间一条重要的政治和文化纽带，它对于密切和加强明朝中央与西藏地

① 贾大泉：《川茶输藏的历史作用》，载四川省社会科学院历史研究所编《四川藏学论文集》，中国藏学出版社 1993 年版，第 4 页。

② 《宋史》卷 347《黄廉传》。

③ 《明英宗实录》卷 177。

方乃至汉、藏人民之间的依存关系发挥了极其重要的作用。为强化茶叶在联系汉、藏之间的作用，明政府于天顺二年（公元 1485 年）规定“今后乌斯藏地方该赏食茶，于碉门（今四川天全）茶马司支給”^①。成化三年（公元 1467 年）又“命进贡番僧自乌斯藏来者皆由四川，不得迳赴洮、岷，著为例”^②。成化六年（公元 1470 年）又明令西藏僧俗官员入贡“由四川路入”^③。自此，川藏道成为入藏正驿，兼贡道、官道为一体，也成为茶叶输藏的主要通道。

清代，茶叶输藏规模及汉、藏茶道的开拓又有长足发展。清雍正十二年（公元 1735 年）虽停止茶马贸易，但却十分重视茶叶输藏，清廷放弃了对藏区茶叶供应的限制，使茶叶大量输入藏区，带动了汉藏贸易的全面发展。清代，除川茶外，滇茶也开始大量输藏。顺治十八年（公元 1661 年）五世达赖喇嘛请求在云南胜州开展互市，以马易茶，得清廷许可^④。云南销往藏区的主要是茶、糖。雍正时规定，云南商贩所贩茶叶每百斤为一引，由户部颁发茶引三千，各茶商向丽江府申领引票，经中甸、阿墩子（今德钦）进藏售茶^⑤。因当时普洱茶受到藏区欢迎，今中甸、阿墩子的藏族商队每年有驮马 300—500 匹到今西双版纳运茶，销往西藏昌都、拉萨等地，称“边销茶”、“蛮装茶”，每年约 3000 担^⑥。茶叶还是

① 《明英宗实录》卷 291。

② 《续文献通考》卷 29。

③ 《明宪宗实录》卷 78。

④ 《清圣祖实录》卷 4。

⑤ 参见成崇德、张世明：《清代西藏开发研究》，燕山出版社 1996 年版，第 75 页。

⑥ 参见杨毓才：《云南各民族经济发展史》，云南人民出版社 1989 年版，第 300 页。



清廷馈赠藏族上层的重要物资，如清廷每年赐达赖茶 5000 斤，班禅 2500 斤。由于清代茶叶输藏规模扩大，促进了茶马古道沿线市镇迅速兴起和繁荣。雍正时置打箭炉（今康定）厅，“设兵戍守其地，番汉咸集，交相贸易，称为闹市焉。”^① 从而打破“汉不入番、番不入汉”的壁垒，使边茶市场由雅安碉门深入到藏区，从此打箭炉成为南路边茶总汇。乾隆时，松潘也发展成为川西北、甘青乃至蒙古的西路边茶集散地，“人渐稠密，商贾辐辏，为西垂一大都会”^②。此外，里塘、巴塘、道孚、炉霍等集镇也都因茶叶集市和转运而迅速兴起和繁荣。特别是察木多（今昌都），因其为川藏茶路与滇藏茶路的交汇处，又是川藏南、北两路入拉萨必经之地，各地茶商云集，也迅速成为“口外一大都会也”^③。从明至清，川藏茶道分别形成了由雅州、碉门越马映山（二郎山）至打箭炉的“小路茶道”和由荣经、黎州（汉源）越大相岭、飞越岭至打箭炉的“大路茶道”。再往西，即有由打箭炉经理塘、巴塘、馆觉（贡觉）、察雅、昌都至拉萨的南路茶道和由打箭炉经乾宁、道孚、炉霍、德格、昌都而至拉萨的北路茶道。但无论是南路、北路茶道，其至拉萨的单边行程（借助畜力情况下）一般在均需 3—5 个月^④。

清末由于印茶入藏，汉、藏经由茶马古道而进行茶马贸易受到冲击和影响。为抵制印茶，清末在雅安设立边茶公司，改良茶种，整顿茶政，在打箭炉设立分公司，并在里塘、巴塘、昌都设

① 王世睿：《进藏纪程》。

② 民国《松潘县志》。

③ 林俊：《西藏归程记》，见吴丰培辑：《川藏游踪汇编》，四川民族出版社 1985 年版，第 106 页。

④ 贾大泉：《川茶输藏的历史作用》，载四川省社会科学院历史研究所编《四川藏学论文集》，中国藏学出版社 1993 年版，第 29 页。

立售茶分号，保证内地茶叶迅速销往各藏区。内地茶叶成为汉藏民族共同反对英国帝国主义侵略西藏、倾销印茶的斗争武器。

民国时期，由于军阀战乱和川藏纠纷，国家和政府角色虽在茶叶输藏过程中逐渐淡出，但是汉、藏民间商人之间的茶叶贸易却始终活跃，内地茶叶仍畅行于藏区，在当时特殊的历史条件下仍成为沟通内地与藏区的重要经济联系，并一直延续至民国末。

二、茶马古道的历史文化价值与特点

今天，随着现代交通的兴起，这条自唐宋以来延续达一千多年并在汉、藏之间发挥过重要联系作用的茶马古道虽已丧失了昔日的地位与功能，但它作为中华民族形成过程的一个历史见证，作为今天中华多民族大家庭的一份珍贵的历史文化遗产却依然熠熠生辉，并随着时间的流逝而日益凸显其意义和价值。我想，这恐怕也正是促成今天藏、川、滇三省区联合举行此次大型的茶马古道学术考察研讨活动的一个原因。那么，应当如何看待和认识茶马古道的历史文化内涵？与其他的文明古道相比它有什么特点？同时，我们又应当如何在继承、发扬茶马古道这一珍贵历史文化遗产与当前藏区社会经济发展之间寻找一个结合点，使其在当前新的社会历史条件下焕发生机？这是今天我们迫切需要思考和回答的问题。笔者认为，对茶马古道的特点及其历史文化内涵，目前我们至少可以得出以下几点认识：

第一，茶马古道是青藏高原上一条异常古老的文明孔道。

从茶马古道的路线看，我们不难发现，昌都是茶马古道上的一个重要枢纽，它不仅是滇藏道和川藏道两条道路的必经之地，而且也是这两条道路的一个交会点。事实上，茶马古道并非只是



在唐宋时代汉、藏茶马贸易兴起以后才被开通和利用的，早在唐宋以前，这条起自卫藏，经林芝、昌都并以昌都为枢纽而分别通往今川、滇地区的道路就已经存在和繁荣，并成为连接和沟通今川、滇、藏三地古代文化的一个非常重要的通道。它不仅是卫藏与今川滇地区之间古代先民们迁移流动的一条重要通道，同时也是今川、滇、藏三地间古代文明传播和交流的重要孔道。从考古文化遗迹看，远在四五千年以前，昌都就出现了像卡若遗址这样大型且时间延续极长古人类聚落遗址^①。这说明至少在新石器时代晚期，昌都一带以卡若文化为代表的古文化已相当繁荣。昌都之所以能在如此早的时代就产生如此发达的古代文化，其原因正在于昌都是位于今川、滇、藏三地之间古代文明交流与传播的一个重要孔道上。从卡若文化中，我们既可见到川西、滇西北地区原始文化的因素与特点，也可见到黄河上游地区马家窑等原始文化的某些影响，同时亦能发现其自身的特点^②，说明卡若文化具有浓厚的复合文化特点，它并不是一个孤立发展的原始文化，而是与周邻地区诸原始文化之间存在广泛的联系和交流。卡若文化的这一特点，正好说明当时的昌都一带不仅是卫藏与今川、滇西部地区原始文化发生交流联系的一个通道，同时也是各种原始文化因素传播和荟萃的一个重要枢纽地区。

此外，在今川西高原的甘孜、阿坝两自治州境内和滇西北横断山区一带，发现了大量的石棺墓葬，俗称“石棺葬”。这种石棺葬在岷江上游地区、雅砻江流域和金沙江流域地区均有较为密集的分布。川、滇西部地区的石棺葬虽存在某些地方性差异，但其

① 参见西藏自治区文物管理委员会、四川大学历史系：《昌都卡若》，文物出版社1985年版，第150页。

② 同上书，第151—153页。

主要特征和文化面貌在总体上趋于一致，其时代则是从商周一直延续到东汉。值得注意的是，石棺葬不但在昌都地区的芒康、贡觉、昌都有发现^①，而且在林芝都普、山南隆子、错那，乃东乃至日喀则地区的仁布、萨迦等地也均有发现^②。学者们从石棺葬形制和出土器物上明显发现西藏石棺葬同川、滇西部地区石棺葬之间存在密切的关联性，特别是昌都和林芝一带的石棺葬，基本上与川滇西部地区的石棺葬属同一个文化系统^③。从分布上看，则更能说明问题。川滇西部是石棺葬最流行、最集中和发现数量最多的地区，而目前西藏所发现的石棺葬绝大多数集中分布在由川滇西部高原进入西藏的主要通道的沿线范围。我们知道，从川滇西部高原越过金沙江，经昌都—林芝—山南—日喀则，这是古往今来由川滇西部进入西藏的一个主要通道，也是最便捷、最易行走和最重要的路线。一般说来，古人选择道路主要是沿河道而行。这条路线的绝大部分路段恰恰是河流所形成的天然通道。茶马古道（亦即今滇藏公路和川藏公路沿线）就正好是沿着这一通道行进的。所以，由石棺葬可以证明，以昌都为枢纽的茶马古道路线很早以来就是一条今藏、川、滇三地原始居民进行沟通往来的重要

① 参见西藏文管会文物普查队：《西藏贡觉县香贝石棺墓葬清理简报》，载《考古与文物》1989年第6期；西藏文管会普查队：《西藏贡觉县发现的石板墓》，载《文博》1992年第6期；西藏文管会文物普查队：《西藏小恩达新石器时代遗址试掘简报》，载《考古与文物》1990年第1期。

② 扎丹：《林芝都普古遗址首次发掘石棺葬》，载《西藏研究》1990年第4期。西藏自治区文物管理委员会编：《错那、隆子、加查、曲松县文物志》，西藏人民出版社1993年版。西藏自治区文物管理委员会编：《乃东县文物志》，铅印本。西藏文管会文物普查队：《西藏仁布县让君村古墓群试掘简报》，载《南方民族考古》第四辑，四川科学技术出版社1992年版，第73—82页。《萨迦、谢通门县文物志》，西藏人民出版社1993年版，第23—24页。

③ 罗开玉：《川滇西部及藏东石棺墓研究》，载《考古学报》1992年第4期。



通道。这条通道被开通的历史，从考古发现看，至少可上溯到距今四五千年前的新石器时代晚期抑或更早。

第二，茶马古道是人类历史上海拔最高、通行难度最大的高原文明古道。

青藏高原是世界上海拔最高、面积最大的高原，故被称作“世界屋脊”或“地球第三极”。所以，说茶马古道是世界上海拔最高的文明古道，是没有问题的。正因为它是世界上海拔最高的道路并且几乎横穿了整个青藏高原，所以其通行难度之大，在世界上的各文明古道中当是首屈一指。说茶马古道是世界上通行难度最大的文明古道，主要表现于：其一，茶马古道所穿越的青藏高原东缘横断山脉地区是世界上地形最复杂和最独特的高山峡谷地区，故其崎岖险峻和通行之艰难亦为世所罕见。茶马古道沿途皆高峰耸云、大河排空、崇山峻岭、河流湍急。正如任乃强先生在《康藏史地大纲》中所言：“康藏高原，兀立亚洲中部，宛如砥石在地，四围悬绝。除正西之印度河流域，东北之黄河流域倾斜较缓外，其余六方，皆作峻壁陡落之状。尤以与四川盆地及云贵高原相结之部，峻坂之外，复以邃流绝峡窜乱其间，随处皆成断崖促壁，鸟道湍流。各项新式交通工具，在此概难施展。”^① 据有人统计，经川藏茶道至拉萨，“全长约四千七百华里，所过驿站五十有六，渡口凡五十一次，渡绳桥十五，渡铁桥十，越山七十八处，越海拔九千尺以上之高山十一，越五千尺以上之高山二十又七，全程非三四个月的时间不能到达。”^② 清人对茶马古道之险峻崎岖有生动的描述，焦应旂《藏程纪略》记：“坚冰滑雪，万仞崇

① 任乃强：《康藏史地大纲》，西藏古籍出版社2000年版，第25页。

② 《康藏交通与抗战建国》，载《边政公论》卷5。

岗，如银光一片。俯首下视，神昏心悸，毛骨悚然，令人欲死……是诚有生未历之境，未尝之苦也。”^① 张其勤《炉藏道里最新考》记，由打箭炉去拉萨，凡阅五月，“行路之艰苦，实为生平所未经。”^② 杜昌丁等《藏行纪程》记滇藏茶路，“十二阑干为中甸要道，路止尺许，连折十二层而上，两骑相遇，则于山腰脊先避，俟过方行。高插天，俯视山，深沟万丈……绝险为生平未历。”^③ 茶道通行之艰难，可见一斑。其二，茶马古道沿线高寒地冻，氧气稀薄，气候变幻莫测。茶马古道穿行的多是被现代科学视为“生命禁区”之地，沿途高寒缺氧，清人所记沿途“有瘴气”、“令人欲死”之现象，实乃严重缺氧所致之高山反应，古人因不明究竟而误为“瘴气”。茶马古道沿途气候更是所谓“一日有四季”，一日之中可同时经历大雪、冰雹、烈日和大风等，气温变化幅度极大。一年中气候变化则更为剧烈，民谚曰：“正二三，雪封山；四五六，淋得哭；七八九，稍好走；十冬腊，学狗爬。”其行路难之景况可以想见。千百年来，茶叶正是在这样人背畜驮历尽千辛万苦而运往藏区各地。藏区民众中有一种说法，称茶叶翻过的山越多就越珍贵，此说生动地反映藏区得茶之不易。《明史·食货志》载：“自碉门、黎、雅抵朵甘、乌斯藏，行茶之地五千余里。”如此漫长艰险的高原之路，使茶马古道堪称世界上通行难度最大的道路。

第三，茶马古道是汉、藏民族团结的象征和纽带。

中国是一个多民族国家，因此，中国的历史很大程度上也是多民族逐渐聚合在一起的历史。茶马古道所见证的，正是汉、藏

① 见吴丰培辑：《川藏游踪汇编》，四川民族出版社1985年版，第13页。

② 同上书，第387页。

③ 同上书，第41页。



乃至西南其他民族怎样逐渐聚合的历史过程。我们知道，汉、藏是两个差异较大的文明体系。汉族文明的特点是农业和儒教，藏族文明的特点则是高原地域和藏传佛教。二者都有深厚的底蕴，但也有巨大的差异。那么，是什么因素使两者在历史发展进程中紧密地联系在了一起？藏族是一个在中国历史舞台上发挥过重要作用的民族，藏族之所以最终成为中国多民族大家庭中的一员，虽然由多种原因所促成，但可以肯定，这条连接汉、藏之间的茶马古道在其中发挥了非常重要的作用。也就是说，汉、藏之间在经济上的互补性和相互依存，是使其共同成为今天中华民族大家庭成员的一个重要原因。所以，茶马古道的意义显然并不仅止于历史上的茶、马交换，事实上它既是历史上汉、藏两大文明发生交流交融的一个重要渠道，也是促成汉、藏两个民族进行沟通联系并在情感、心理上彼此亲近和靠拢的主要纽带。恰如藏族英雄史诗《格萨尔王传》中所言：“汉地的货物运到博（藏区），是我们这里不产这些东西吗？不是的，不过是要把藏汉两地人民的心连在一起罢了。”^① 这是藏族民众对茶马古道和茶马贸易之本质的最透彻、最直白的理解。所以，无论从历史与现实看，茶马古道都是汉、藏民族关系和民族团结的象征与纽带。

第四，茶马古道是迄今我国西部文化原生形态保留最好、最多姿多彩的一条民族文化走廊。

茶马古道所穿越的川滇西部及藏东地区是我国典型的横断山脉地区，也是南亚板块与东亚板块挤压所形成的极典型的地球褶皱地区。岷江、大渡河、雅鲁江、金沙江、澜沧江、怒江六条大

^① 此处转引自中国科学院地理科学与资源研究所：《西藏昌都茶马古道旅游开发可行性研究报告》，2001年铅印本，第133页。

江分别自北向南从这里穿过，形成了世界上最独特的高山峡谷地貌。由于高山深谷的阻隔和对外交往的不便，使该地区的民族文化呈现了两个突出特点：其一，文化的多元性特点异常突出。沿着茶马古道旅行，任何人都可深刻地感受到一个现象，即随着汽车的前行，沿途的居民样式、衣着服饰、民情风俗、所说语言乃至房前屋后宗教信仰标志始终像走马灯一样变化着，让你应接不暇，虽然你所看到的是属于同一个民族，信仰同一种宗教。对这种现象，当地谚语有一个形象的概括，叫“五里不同音，十里不同俗”。这种多元文化特点，使茶马古道成为一条极富魅力且多姿多彩的民族文化走廊。其二，积淀和保留着丰富的原生形态的民族文化。茶马古道所途经的河谷地区大多是古代民族迁移流动的通道，许多古代先民在这里留下了他们的踪迹，许多原生形态的古代文化因素至今仍积淀和保留在当地的文化、语言、宗教和习俗中，同时也有许多历史之谜和解开这些历史之谜的线索同时蕴藏其中。千百年来，不仅是汉、藏之间，藏族与西南其他少数民族乃至藏族内部各族群之间的文化交流与传播均在这里默默地、不间断地进行着，这里既有民族文化的冲突与碰撞，也有各民族文化之间积极的互动、融合与同化。事实上，正是这条东西横跨数千里，穿越青藏高原众多不同民族（或不同族群面貌）、不同语言和不同文化地区的茶马古道，犹如一条彩带将他们有机地串联起来，使他们既保持自己的特点，又彼此沟通和联系并协同发展。所以，茶马古道既是民族多元文化荟萃的走廊，又是各种民族文化之间交流、互动并各自保留其固有特点的一个极具魅力的地区。诚如费孝通先生所言，该地区“沉积着许多现在还活着的历史遗



留，应当是历史与语言科学的一个宝贵园地”^①。

三、开发茶马古道的意义

由以上四点所体现的茶马古道的历史文化价值及特点，我们不难看到，茶马古道是一条极具文化底蕴和开发价值的珍贵历史文化遗产。它历史地位与文化价值不但不逊于世界上任何一条文明古道，而且也完全可与北方的丝绸之路相媲美。显然，茶马古道自身所包含的丰富的历史文化价值，不但为其的开发提供了基础，同时也为其开发提供了广阔前景。

笔者认为，当前对茶马古道的开发至少有以下三个意义：

一、茶马古道可成为发展藏区旅游的一个黄金品牌和黄金路线。

当前藏区人民要求发展的愿望非常迫切。这种迫切的发展愿望，正是促成此次藏、川、滇三个藏区联合举行茶马古道学术考察研讨活动的主要动因。且从藏区的实际来看，旅游业可能是藏区最具前景，最能使人、自然、社会协调发展的产业。发展旅游对于藏区社会至少有两个最直接的好处：一可促进开放，开放可促成观念的转变与更新；二可促进基础设施（如交通、通讯、电力等）建设和对人文及自然生态环境的保护——这两点乃是任何一个社会发展所必需之前提。但在藏区发展旅游面临一个很大问题，即藏区的范围太大，地域辽阔，藏区各地的人文与自然景观又存在较大差异，如果各地都仅仅强调自己的特点和优势，就势必造成分散和分化局面，难以发挥藏区在旅游上的整体优势，也

^① 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

很难使藏区的旅游资源对外形成强大影响和辐射。因此，我认为，从“茶马古道”这一有丰富内涵的历史文化遗产的思路切入，让“茶马古道”成为藏、川、滇藏区实现旅游发展的一个整体战略思路 and 共同品牌，对于有效发挥藏区各地的优势和特点，构建藏区旅游资源的整体优势并形成强大的影响和辐射力将具有非常重要的意义。打一个形象的比喻，如果说，藏区各地各具特点的人文与自然等旅游资源是一颗颗璀璨的珍珠，那么，“茶马古道”就是一根线，它可以把所有的珍珠串联起来，将一颗颗单一、分散的珍珠变成一串美丽的项链，从而构建起藏区旅游资源的整体优势与品牌并对外形成强大的影响力。茶马古道独具特色的旅游资源已显示其旅游开发前景无限广阔。事实上，今天已经成为旅游热点并仍在急剧升温的云南迪庆和四川康定两地，都仅仅只是茶马古道分别在云南藏区和四川藏区的两个起点而已，它们率先成为旅游热地绝非因为其旅游景观在茶马古道上最突出，主要原因是因其靠近内地并得交通之便利。所以，就茶马古道的旅游开发前景来说，今天的云南迪庆与四川康定不过是浮出水面的冰山之一角。

二、茶马古道开发对弘扬藏族文化、提升昌都和川滇藏区知名度将起到积极的推动作用。

茶马古道不仅是一个旅游品牌，更是一个文化品牌。茶马古道上的斑斑印迹不仅记录了千百年来藏族人民不畏艰难险阻，孜孜不倦与恶劣的自然环境相抗争的民族精神，也记录着藏族人民的开放意识，记录着汉、藏人民源远流长的情谊与历史关系。所以，茶马古道本身即是藏族历史的一个重要组成部分，它是藏民族昨天的一段可歌可泣的历史足迹，也是中华民族宝库中一份珍贵而厚重的历史文化遗产。从这个意义上说，开发和宣传茶马古



道这个品牌，既是宣传藏民族的历史，展示藏民族的多姿多彩的文化和民族精神，也是展示藏族与中国多民族大家庭的紧密关系与逐渐聚合的历史过程。此外，茶马古道沿线本身即是一条展现藏族文化的走廊，是藏族文化之多样性及与其他民族文化交流、互动的一个极为典型的地区。所以，茶马古道开发对于展示藏族文化的丰富内涵和特点，宣传和弘扬藏族文化必将起到积极的推动作用。

长期以来，拉萨以享誉世界的布达拉宫、大昭寺等景观而驰名中外；日喀则以历代班禅主寺扎什伦布寺而吸引八方游客。甘、青则因是入藏的主要交通干道并拥有塔尔寺、青海湖和拉卜楞寺等著名景点而为外界所知。相比之下，西藏昌都和川滇藏区则因地处横断山脉的高山峡谷地区，交通相对不便，其知名度在藏区中一直偏低，其经济发展程度在藏区中也相对滞后。不少对藏族情况较陌生的一般民众甚至只知藏族居住于西藏，而不知四川、云南也有藏区。与川、滇藏区相接的昌都地区则因地处西藏之最东部、又远离中心城市而知名度较低，其经济发展条件也相对不利。在当今时代，任何一个地区发展之前提很大程度取决于其开放之程度。而开放的程度又显然与该地区的知名度即是否对外界具有吸引力息息相关。由于茶马古道所穿行的核心地区正是处于横断山脉地带景色壮丽的昌都和川滇藏区，所以，茶马古道开发对于提升昌都和川滇藏区的知名度，加快这一相对滞后地区的社会经济发展将起到积极的推动作用。

三、茶马古道的宣传及开发利用有利于增进汉、藏团结和维护藏区稳定。

茶马古道是汉、藏民族关系和民族团结的象征和纽带。千百年来，茶马古道有如一条强有力的经济文化纽带，将藏民族同祖

国大家庭紧紧地拴在了一起。所以，宣传和开发利用茶马古道，在今天对于密切汉、藏关系，增进汉、藏民族之间的和谐与团结有非常重要的意义。虽然，随着航空、铁路、公路等现代交通手段的开辟，这条昔日的茶马古道在联系汉、藏之间的作用已不如从前，昔日人背畜驮、“连年累月，络绎道路”的繁忙景象也已一去不再。但是，今天历史又重新给我们提供了一个机遇：这就是我们可以通开发茶马古道来发展旅游，通过旅游来沟通藏区与内地、藏区与世界，来促进藏区的开放与发展，也促进汉、藏之间的进一步联系与沟通，从而让茶马古道在新的历史条件下重新焕发其加强汉、藏联系与汉、藏团结的纽带作用。因此，开发茶马古道其意义远不止于旅游一项，它对藏区社会发展各个方面所产生的积极作用将会更为广泛和持久。

鉴于茶马古道开发在当前对促进藏区发展具有重要意义，笔者以为，“茶马古道”应该是一个大思路、大手笔，需要有一个高起点的定位。也就是说，要把茶马古道开发提高到加快藏区发展的总体战略高度来考虑和认识，而不能单单将它定位在旅游开发的层面（虽然不能否认旅游层面的操作将是茶马古道开发的一项重要内容）。事实上，茶马古道作为一个具有世界意义的独特的文化品牌，作为中华民族一份珍贵的历史文化遗产，作为中国多民族国家形成过程的一个历史见证，它的涵盖及其对藏区发展所具有的现实和潜在意义与作用要远远超过了旅游开发层面。因此，从更高的目标着眼，如果我们能通过茶马古道的开发与利用，让茶马古道成为一条与“丝绸之路”齐名的享誉世界的文明古道之品牌，其对于藏区的发展和弘扬藏族文化将会起到不可估量的巨大推动作用。

同时我们有理由相信，对茶马古道的进一步开发与利用，不



仅将使之成为我国西部一条绚丽多姿且极富魅力的民族文化走廊，更重要的是，也会给至今尚不富裕且亟待发展的茶马古道沿途的各族人民带来新的生机与活力。

（原载《西藏研究》2002年第4期）

从《拔协》的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传的不同特点及历史作用

《拔协》是后弘期藏文史籍中成书较早且可信度较高的藏文典籍，记录大量珍贵史实，具有极高的史料价值。现流传于世的《拔协》主要分“正文”和“增补”两个部分。其中“增补”部分详细记述了公元10世纪后期藏传佛教后弘期上、下两路弘传的情况，呈现的细节较丰富，系藏文史籍中较早记录上、下两路弘传的史料^①，故其对后弘期上、下路弘传的记载亦大体为后世典籍所宗本。本文拟通过对《拔协》“增补”部分中有关上、下两路弘传的记载，试对上、下两路弘传的不同特点及各自所起的作用等相关问题作一讨论。本文所言“上路弘传”与“下路弘传”，时间上主要指从达磨灭佛以后到佛教分别由下部朵康和上部阿里重新传回卫藏地区之过程和历史时段。

^① 关于《拔协》的写作年代说法不一，或说正文是拔·塞囊所作，增补部分为库敦·尊珠雍仲（公元1011—1075年）所作，或说全书的作者是库敦·尊珠雍仲。佟锦华、黄布凡据成书于13世纪的《布顿佛教史》和成书于12世纪的《娘热教法史》均多处引用《拔协》，认为其写作年代当不晚于12世纪。参见佟锦华、黄布凡：《〈拔协〉（增补本）译注》，译序，四川民族出版社1990年版，第1—8页。



从《拔协》的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传的不同特点及历史作用

一、《拔协》记载中的下路弘传及其特点

有关下路弘传的由来及缘起过程，《拔协》“增补”部分主要作了这样的记载：在达磨灭佛之时，玛·释迦牟尼、约·格外琼耐和热赛这三位僧人逃往康区，由于他们的努力，使佛法在“多麦康区的师徒（及戒律）传承没有中断”，到后来，“蕃地（西藏）有信仰的而且想行佛法的人便都到康区去求学戒律。后来，卫、藏的鲁梅等 12 人也到康地学法。学成返回卫、藏”，从而使卫、藏地区的佛法重新得到恢复和传播，这便是藏传佛教之“下路弘传”。

但是，据《拔协》“增补”部分的记载，玛·释迦牟尼、约·格外琼耐和热赛三位僧人逃往康区并在康区传法的事迹却颇具某种象征意义。对此，《拔协》“增补”部分有以下详细记载：

三个比丘头裹黑布，身着丐装，逃往康区。他们到了坦笛协的寺庙，又穿起从前的僧衣。当地的人们都说：“啊呀，还有逍遥于国王法令之外的人呀！”三个比丘听了很害怕，便躲藏到森林中去了。在森林里无以为生，便出来乞讨。苯教徒孟祖拜巴的儿子孟祖格哇巴在放羊，看见他们，问道：“你们在那里干什么？”答道：“我们就这么随便呆着。”问道：“你们吃什么？”答道：“吃些野菜之类的东西。”问道：“要我向羊主人讨些吃的给你们拿来吗？”答道：“很好，但不要对别人说我们在这里。”牧童便把吃剩的食物拿来给他们。他们吃完，将吃剩的用刀切碎扔掉。牧童奇怪地问道：“这是做什么？”答道：“佛律讲不应吃剩食。”牧童对他们产生了敬信，

说道：“有一个叫白吉多杰、像你一样的人也来到协地的寺庙一带。”问道：“这人在哪里？”牧童答道：“前些时，他来向我探问说：听说有三个僧人到这里来了，他们若都来到这里，你把这个给他们。说完，放下三部经书就走了。至于他到哪里去了，可就知道了。”比丘说道：“那么，把三部经书拿到这里来！”拿来看时，原来是《阿毗达磨俱舍论》、《堵哇卧顿》（《光明律》）和《呬玛辖达木》（《病魔仪规》）三部经书。比丘对牧童略微讲了讲《卧顿》的大概内容，牧童说：“我也要做僧人。”答道：“如果能照这部经书所讲的去做，就可以当僧人。你先看看这部书吧！”牧童赶着羊，边读经书边走，生起信仰，将经书顶在头上，感动得流泪。请求道：“请让我做诸佛的出家人！从明天清早起，我若能照书中所说的做，那多好！”于是以约·格琼为堪布，后藏的热赛为亲教师以授沙弥戒，起法名叫做格哇热赛。随后，牧童又要看《呬玛辖达木》。比丘说道：“这部经书沙弥不应该看，要看这部经，须受具足戒（比丘戒）。”牧童说：“我要做比丘。”说道：“要做比丘，在中部地区需要十个比丘为轨范师。在边远地区也需要五个比丘才行。这里只有我们三个，不够数。”牧童说：“我去找前几天拿经书来的那个人去。”去找时，在汉地的打箭炉（即康定）的市场上找到了白吉多杰。请求他帮忙凑足授比丘戒的轨范师数日。白答道：“我不行，因为我杀死了罪恶的国王，破了杀戒。但是，我可以帮你去找。”说完走了。随后，从汉地领来叫做“和尚”和金帕的两个比丘。和原来的三个比丘共五人做轨范师，给牧童授了比丘戒。之后，又



从《拔协》的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传的不同特点及历史作用

有很多人当了比丘和出家人。^①

《拔协》“增补”中的这段记载情节生动，包含的内容丰富，读来引人入胜。但仔细揣摩，其实这段记载所述的情节内容与其说是在“写实”，不如说是具有隐喻与象征意义的叙述更为妥当。从上面这段记载，我们可以看到下路弘传至少具有以下几个特点：

第一，下路弘传与苯教之间产生过相互接触、容纳和摄取的密切关系。

上面这段记载中有几个情节颇为蹊跷：1. 最早与三位逃到康区的僧人接触的这位“牧童”的父亲是位苯教徒，并且巧合的是，此牧童恰好也与刺杀赞普达磨的僧人贝吉多吉有过接触，且后者曾将三部佛教经书留给他。2. 白吉多杰在将三部佛经留给“牧童”时，已知道日后会有三位僧人来此，并嘱牧童在他们来后将经书交给他们。3. 这位牧童的父亲既然是苯教徒，按道理其对苯教当更易产生信仰。且按记载，该牧童能阅读佛经，说明其识字，显然应受其父亲影响。但与此相反，他却很快对佛法产生了执著的信仰：“比丘对牧童略微讲了讲《卧顿》的大概内容，牧童说：“我也要做僧人。”答道：“如果能照这部经书所讲的去做，就可以当僧人。你先看看这部书吧！”牧童赶着羊，边读经书边走，生起信仰，将经书顶在头上，感动得流泪。请求道：“请让我做诸佛的出家人！从明天清早起，我若能照书中所说的做，那多好！”于是以约·格琼为堪布，后藏的热赛为亲教师以授沙弥戒，起法名叫

^① 拔·塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协》，四川民族出版社1990年版，第69—71页。

做格哇热赛。”^① 一个能识字的苯教徒之子能很快地对佛法产生信仰，这其中必有某种缘由，中间很可能存在一些被佛教史家所省略和隐晦的部分。所以，从以上这些情节存在的若干蹊跷与巧合看，有关牧童（即贡巴热赛）与三位僧人发生接触并皈依佛法的情节很可能是一个具有隐喻与象征手法的记叙，而非完全写实。

这段情节之所以采用隐喻与象征叙述手法，恐怕和苯教徒不无关系。因为我们不难看到，在《拔协》以后的藏文史籍中，无论是《布顿佛教史》、《青史》还是《西藏王统记》中，皈依佛法的牧童（即后来的贡巴热赛）的父亲为苯教徒这一点已被隐去，这有可能是出于维护佛法正统性的考虑。从这一点来看，《拔协》的记载似更为真实^②。故从《拔协》“增补”部分的上述情节看，下路弘传中有一个事实十分重要：玛·释迦牟尼、约·格外琼耐和热赛三位逃到康区的僧人在当地最初可能乃与苯教徒发生了关系，并得到苯教徒的保护与接济。记载中明确提到，他们到康区后，因风声紧，不得不躲藏到森林中去，而这时为其提供食物的乃是“苯教徒孟祖拜巴的儿子孟祖格哇巴”。这里苯教徒孟祖拜巴的作用基本被忽略，而仅提到了直接出面的其子孟祖格哇巴。但是在牧童与三位僧人接触的过程中，作为牧童之父的苯教徒孟祖拜巴显然不可能不知情。因为在当时佛法尚未立足的康区边远之地，苯教徒应是当地社会中颇有影响和号召力的人。故牧童与三

① 此牧童即后来的著名大师贡巴热赛。喇钦·贡巴热赛（公元952—1035年），青海河源地区人。因对藏传佛教的后期弘扬发挥了重要作用，被人们称为“藏传佛教东律初祖”。“喇钦”意为大师，为后人所加尊号。

② 《西藏王统记》、《汉藏史集》均保留了逃往康区的三位僧人与苯教徒之子发生接触的记载，可与《拔协》相印证。参见索南坚赞：《西藏王统记》，刘立千译注，西藏人民出版社1985年版，第147页。达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，陈庆英汉译本，西藏人民出版社1986年版，第126页。



位僧人的接触是受其父支使的可能性也完全存在的，只是可能因后世佛教史家的“春秋笔法”而将其作用隐去了。其实，在灭佛以后，由于佛教传承受冲击并处于涣散状态，当时在民间佛教与苯教之间界限可能变得十分模糊。此情况正如《贤者喜宴》所载：

大多数诵持密咒者中断了修炼法，因为有了修炼，于是就按本教仪规从事佛事，诵读所修行的佛典。然后就到乡村挨门串户诵念佛经。并由于发展了和合解脱和炼尸等方法，因此还出现了“活解脱”现象。^①

所谓“按本教仪规从事佛事”即不仅表明当时佛教与苯教的界限模糊，也表明其时佛教在内容与形式上均普遍吸纳和融合苯教的成分与因素，这种情况很可能正是针对下路弘传而言。所以，与苯教发生密切关系，应是下路弘传的一个重要特点。

第二，下路弘传与汉地佛教发生了某种联系。

《拔协》的记载称，当牧童（即贡巴热赛）向三位僧人要求出家授比丘戒时，因只有三位比丘，无法为其授戒，于是牧童前往与汉地接近的打箭炉地方找白吉多杰寻求帮助，在白吉多杰的帮助下，“从汉地领来叫做‘和尚’和金帕的两个比丘。和原来的三个比丘共五人做轨范师，给牧童授了比丘戒。之后，又有很多人当了比丘和出家人。”此记载同样具有象征意义，它意味着下路弘法在戒律延续与传承面临困境之时曾主动寻求并得到过汉地僧人

^① 见黄颢：《〈贤者喜宴〉译注（十五）》，载《西藏民族学院学报》1984年第4期。

的帮助。《布顿佛教史》亦记鲁梅等人在从贡巴热赛受戒时有“汉地和尚”作尊证师^①。朵康之地靠近汉区，两地民间存在着往来与文化联系当毋庸置疑。且吐蕃时代汉地佛教也曾是藏地佛教的重要来源之一。由此背景看，下路弘传与汉地佛教之间发生某种的联系乃不足为怪。

第三，下路弘传在戒律方面多有变通和妥协。

三位僧人在面对牧童愿做比丘的要求时答道：“要做比丘，在中部地区需要十个比丘为轨范师。在边远地区也需要五个比丘才行。”尽管我们无从知道这种变通方式起于何时，但这显然是当时边远地区传播佛法的一种妥协，而下路弘传显然采纳了这种变通与妥协。这一点在《拔协》的另一段记载中表现更为突出：

此后，过了五年，努·波兴和珠·耶喜坚赞要出家为僧，向塔布请求受戒。塔布答道：“我老了，不能护持你们了。佛教导说：‘在疯象鼻子上控以宝剑，使之杀生者罪小，如果让人出家为僧而不加护持，就不是小罪了！’孟祖格哇辛请求道：“请您给他授戒，由我来护持。”答道：“戒也由你来授给吧！”孟说：“我出家只有五年。佛教导说：‘须做十年比丘，才准当堪布。’”堪布说：“只有五年而当堪布，不过只有一罪。但为了弘扬佛教，也就不必管它了。你来当堪布吧！”这样授命于他，就当上了堪布。

从此记载看，当时尽管不具备戒律传承的条件，但为了弘扬佛教，

^① 参见布顿大师：《佛教史大宝藏论》，郭和卿汉译本，民族出版社1986年版，第182—183页。王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1987年版，第26页。



也都采取了变通与妥协的做法。

第四，下路弘传的自发性、民间性突出。

此外，下路弘传兴起，主要是以玛·释迦牟尼、约·格外琼耐和热赛这三位僧人的传教活动以及受其影响出家的牧童（公巴饶赛）为主线而开展。其间，我们并未看到有任何地方组织或地方政权对僧人及其传教活动的资助与支持，这一点和上路弘传完全不同。所以，自发性、民间性突出，未见有政权组织的支持和推动是下路弘传的另一个特点。

以上四点，大体反映了下路弘传之特点和面貌。

显然，当时因灭佛而逃往康区等边地传法的并不止于上述三位僧人，只是由于这三位僧人在康区的传法活动对佛教戒律的传承及后来藏传佛教后弘期下路弘传的兴起发挥了重要作用，所以他们的事迹得到了较为详尽的记载。而更多的僧人因当时沉落和隐藏于民间，在下层民众中从事传法活动，加之当时局势较为混乱，他们的事迹被疏于记载是可以想见的。所以，上述三位僧人的事迹，可视为是当时逃往康区等边地的众多僧人从事传法活动的一个代表和缩影。

二、《拔协》记载中的上路弘传及其特点

那么，与下路弘传相比，上路弘传又具有什么样的特点？从《拔协》“增补”部分对上路弘传的记述，我们可以看到上路弘传至少具有以下不同于下路弘传的特点：

一、上路弘传的主要倡导和推动者是阿里王室。

众所周知，上路弘传主要是因阿底峡大师入藏而兴起和推动的。而阿底峡的人藏主要缘自阿里王室的迎请。《拔协》记载：

阿里赞普松埃向中印度的国王德哇帕拉请求佛法，但未得到。以后，松埃之子拉尊巴降丘卧为了利益所属境内的人们，……于是派比丘促赤解哇等五人作为使者，带上三十二两黄金，由甲·尊珠僧格为首领去为蕃地的赞普降丘僧巴迎请一位大师。^①

这里说得很明白，不仅迎请大师的使者是由阿里王室的派遣，且明确说是“为蕃地的赞普降丘僧巴迎请一位大师”。赤解哇一行出使的结果乃迎请来了阿底峡大师。可见阿底峡的入藏实缘于阿里王室的迎请。阿底峡入藏后，“蕃地的国王降丘卧将阿里三围的百姓全部召集起来，迎请班智达到他驻锡的寺庙，奉献黄金 600 两，作为请他宣讲一年佛法的献礼，并安排很多人受持斋戒、很多人发菩提心。”^②可见阿底峡不仅由阿里王室迎请，其入藏后的丰厚献礼也均由国王降丘卧供奉。所以，阿里地方政权乃是上路弘传的主要倡导与推动力量。

二、阿底峡在上路弘传中起了核心和决定性作用。

阿底峡在上路弘传中起了核心和决定性作用，这一点毋庸置疑。据《拔协》“增补”部分记载，在阿底峡到阿里以前，阿里地区虽仍有佛教存在，但“口授的教诫和修行的教诫则因郎达玛王灭法而中断。佛法都是无师传而自学之法。靠把原著和释文相对照，用自己的智慧加以研究和理解，批驳大师并宣讲佛法，但却

① 拔·塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协》，四川民族出版社 1990 年版，第 74 页。

② 同上书，第 75 页。



很少遵照佛律实地修行者”^①。这也正是阿里王室派遣使者前去印度迎请“一位大师”的原因。

对阿底峡进入阿里后，其对上路弘传所起作用与贡献，《拔协》“增补”部分有如下记载：

（阿底峡）对于那些因为不理解经藏典籍的不了义，而只从字面上理解，从而认为无须采取布施等六度之法，只凭了达空性即可成佛的邪说；对于那种认为虽不学显宗的修心养性，只要进入密咒之间，则全都是大乘法，所以无须小乘佛法，即使没有修别解脱戒律，也可产生菩提戒律等谬论——都用佛法所讲道理予以破斥。之后，国王降丘卧向尊者祈请道：“请传授你有亲身体验、能达到智慧彼岸的佛法。”于是依照人们各自的程度，分别授以实际修习的教诫和特别的法。然后，教以修习佛法的次第，写成《菩提道灯论》（或译《菩提道炬论》）。另外，还修订了很多旧译佛经，并翻译了许多经书，对佛教兴旺大有裨益。^②

从这段记载看，阿底峡对上路弘传所起的核心作用至少体现于以下四点：

1. 对当时阿里地区佛教传播中出现的种种偏差、误解、谬论及外道邪说“用佛所讲法和道理予以破斥”。

当时，阿里地区由于“口授的教诫和修行的教诫则因郎达玛王灭法而中断。佛法都是无师传而自学之法”，因而佛法传播中出

① 拔·塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协》，四川民族出版社1990年版，第74页

② 同上书。

现了种种偏差、误解、谬论及外道邪说。阿底峡入藏的首要任务，是纠偏，即“用佛所讲法和道理予以破斥”。这由《青史》的一段记载也可得到印证，《青史》记阿底峡入藏后与大译师仁钦桑布相见，“尊者（指阿底峡——引者）问译师（即仁钦桑布）：‘你通晓何种教法？’译师将自己通晓的大略说了一下。尊者说道：‘唉！要是见着如你这样的人住在西藏，我也就不须来西藏了’，并且合掌当胸以表敬意。又问大译师道：‘将诸续部之义糅合于一座间，由朴特伽罗应如何修呢？’译师答道：‘个别地如所讲说修。’尊者说道：‘对于此节，译师可算腐败！看来是须我来此西藏啊！此诸续部是须合一而修的啊！’于是尊者著出《密咒幻镜解说》，译师也对尊者十分信依，而意识到尊者是最大智者中的最大智者。”^①可见在当时阿里，即便像仁钦桑布这样的大译师对密宗的实践尚不甚明了，更何况一般僧人。这也说明阿底峡来到之前阿里地区并非无佛法，只是佛教特别是密教的传播中出现了不少偏差、误解、谬论及外道邪说。而这一切因阿底峡的到来而得到纠正^②。

2. “依照人们各自的程度，分别授以实际修习的教诫和特别的法，然后，教以修习佛法的次第，写成《菩提道灯论》”。

3. “修订了很多旧译佛经，并新翻译许多经书。对佛教兴旺大有裨益”。

4. 阿底峡本人直接担当和促成了佛法自阿里向卫藏地区传播之使命。

正是由于阿底峡在阿里地区的传教活动产生了较大影响，“此

^① 廓诺·迅鲁伯：《青史》，郭和卿汉译本，西藏人民出版社1986年版，第165—166页。

^② 参见褚俊杰：《阿底夏与十一世纪西藏西部的佛教》，载《西藏研究》1989年第2期。



后，蕃地的很多大师都来到阿里，将阿底峡大师请至卫地，对库、峨、仲等三人施恩授法，弘传了讲法传承、修习传承和大教诫等。”^①阿底峡在阿里传教三年，在卫藏地区传教九年，从时间上说，阿底峡在卫藏传法的时间远超过阿里，且其在卫藏地区先后到过桑耶、拉萨、叶巴、盆域、聂塘等地，从学弟子甚众，产生了很大影响。也就是说，阿底峡不仅对阿里地区佛法的复兴发挥了重要作用，其在卫藏地区长达九年的传教活动也对卫藏地区的佛教的复兴、传播与发展起了更直接的促进作用。因此，如果我们将“上路弘传”理解为是佛法由阿里地区重新传入卫藏地区的弘传路线的话，那么这一过程很大程度是以阿底峡本人自阿里到卫地的传法活动为主线来完成的。

从以上四点看，阿底峡在上路弘传中起了核心和决定性作用当毫无疑问。

三、上路弘传以戒律严格、讲求次第和显密教理较为系统为特点。

由于阿底峡入藏对当时阿里地区藏地佛法传播中出现的偏差、误解、谬论及外道邪说予以破斥和纠正，同时“授以实际修习的教诫和特别的法”，并教以修习佛法的次第，写成专门讲述从学法到成佛的修习内容和阶段的《菩提道灯论》等，这使得上路弘传形成了以戒律严格、讲求次第和显密教理较为系统的特点。阿底峡入藏传法直接导致了以戒律严格、讲求次第和显密教理相结合为特点的噶丹派的产生，其后正是在以噶丹派的传承为基础上形成了同样以戒律严格、讲求次第和显密教理相结合紧密为特点

^① 拔·塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协》，四川民族出版社1990年版，第75页。

的格鲁派。故从这一意义言之，阿底峡对后弘期藏传佛教产生的影响甚巨，诚如《布顿佛教史》所记：“此后阿底峡尊者渐次来到前藏，给他的门徒库、峨、仲三人，传授了许多佛法；特别是他将‘甘丹派’法规传授给仲敦巴，藏地佛法由此大弘扬起来。”

四、与下路弘传相比，上路弘传的正统性更突出，对后世藏传佛教的发展传承及主流教派格鲁派的产生有巨大影响。

《拔协》“增补”部分载：“一般认为正法的余烬是打从多康下部复燃的。但是，佛法的无欺教诫和无误讲传，实在只有尊者阿底峡一人使余烬复燃而已。”这可看做是藏地佛教高僧大德最早对上、下两路弘传各自之特点所作的一个比较与评判。从这个评判来看，显然更加强调上路弘法对后弘期藏传佛教的正统性，即“佛法的无欺教诫和无误讲传”系出自于阿底峡起核心作用的上路弘法^①。此记述具有较明显倾向性，言外之意即正统、纯正的佛法缘自于上路弘传。

三、上、下两路弘传各自所起的历史作用之评价

综上所述，我们可以看到上路弘传与下路弘传之间存在明显的差异，二者形成了不同的特色与风格。大体说来，二者的主要差异体现为：下路弘传大体是以兼收并蓄、融入有苯教乃至汉地佛教因素，突出个人修持和戒律相对松弛，未见地方政权支持与推动，民间性、自发性突出为特色；上路弘传则以有阿里王室的倡导与推动，阿底峡发挥核心作用以及戒律严格、讲求次第和显

^① 布顿大师：《佛教史大宝藏论》，郭和卿汉译本，民族出版社1986年版，第191页。



密教理较为系统且正统性较突出为特色。从二者的这种差异与不同特色看，上、下两路弘传实形成了后弘期藏传佛教最早的一个分野。这个分野即是，下路弘传大体以兼收并蓄、突出个人修持和戒律相对松弛为特点；上路弘传则以戒律严格、讲求次第和显密教理较为系统为特点。

不过，我们显然并不能因此简单判定上、下两路弘传在后弘期藏传佛教复兴过程中孰高孰下、孰优孰劣，事实上两路弘传所起的历史作用各不相同。虽然，下路弘传在戒律严格、讲求次第和显密教理较为系统等方面逊于上路弘传，但是下路弘传却至少在以下三方面发挥了其独特的优势与作用：

其一，在时间上，下路弘传早于上路弘传。鲁梅等卫藏十人（或说六人）受耶歇坚赞（永丹六世孙）资助前往朵康学习佛法，这些人在 975 年前后即陆续回到卫藏^①，开始了在卫藏地区传播佛法的活动。而阿底峡进入阿里的时间是 1042 年。若以阿底峡进入阿里为上路弘传之始，那么上路弘传在时间上较之于下路弘传即晚了 60 余年。所以，严格说，后弘期卫藏地区佛法的再度兴起，最早之发端乃始于下路弘传。

其二，下路弘传在卫藏地区佛教寺庙的大量兴建上发挥的作用甚大。由于下路弘传在时间上早于上路弘传，鲁梅等人在 975 年前后即陆续返回卫藏，并开始了在卫藏地区广建寺庙、度僧、传戒的活动。所以下路弘传一个显著作用，即直接促成了卫藏地区后弘期佛教寺庙的大量兴建。鲁梅返回卫藏后，其弟子中主要

^① 对于鲁梅等卫藏 10 人自康区学法后返回卫藏的时间，后弘期各藏文史籍的记载颇不一致。《汉藏史集》所记是阳铁马年（庚午，公元 910 年）鲁梅等人返回桑耶寺吐蕃王擦拉父子身前。此处 975 年前后取自王森先生的看法。参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 26 页。

的四人即所谓“四柱”(即那囊多吉旺曲、翱绛曲迥乃、兰耶歇喜饶、主梅粗墀迥乃),“这四个人(指四柱)及其弟子和再传弟子建立了不少小庙,形成了各自的传承,形成了称为某‘曹’某‘曹’的若干寺庙集团。”^①《青史》亦载:“阿底峡尊者到藏以前的六十四年中,由鲁师徒建筑了许多寺庙。”^②关于卫藏地区因下路弘传而广建寺庙的情况,《西藏王统记》载:“鲁梅等人在藏卫各处建立寺宇,不可计量,且成立僧伽,使如来正教如枯木死柴,又得重燃,并使广大显扬,遍及十方。由此观之,护持佛教命脉,重燃佛教余烬,如高举明灯照彻藏地暗者,乃全仗如上所述次第示现之藏中诸大德善巧及安达·耶协坚赞父子二人之力也,彼等恩德实属非浅。”^③《土观宗派源流》亦记:“鲁梅·楚逞嘉饶(智戒)等十人,从藏地来此,依喇钦学戒。鲁梅等回藏后,建立道场,普传戒律,使佛教的余烬,从下路又重新复兴起来,开佛教再定之端。由此渐次弘传,使卫藏诸地,僧伽遍地,讲解实修,蒸蒸日上。故喇钦与鲁梅等,对我们雪域藏民恩德很大。”^④所以,就从寺庙兴建和僧伽组织的建立与发展而论,下路弘传对卫藏地区的影响和作用超过了上路弘传。

其三,下路弘传所具有的戒律相对松弛和兼收并蓄特点,也使其较多地吸收和杂糅了苯教及藏地本土文化因素,这一点也正是使后弘期佛教更多地打上藏地本土的烙印,促成了佛教的“藏”

① 王森:《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1987年版,第27页。

② 廓诺·迅鲁伯:《青史》,郭和卿汉译本,西藏人民出版社1986年版,第50页。

③ 五世达赖喇嘛:《西藏王臣记》,郭和卿汉译本,民族出版社1983年版,第148页。

④ 土观·罗桑却季尼玛:《土观宗教源流》,刘立千译注,西藏人民出版社1984年版,第29页。



化即与本土文化因素的进一步结合^①。故《土观宗派源流》云：“佛和笨是矛盾的一家，佛中掺笨，笨中亦杂佛。”^②这正是后弘期藏传佛教的重要特点。而这一特点的形成，与下路弘传的兼收并蓄显然有着更为直接的联系。

由上可见，尽管与上路弘传相比，下路弘传在戒律严格、讲求次第和显密教理的系统性即“佛法的无欺教诫和无误讲传”略逊一筹，但其所发挥的作用却不容低估。所以，上、下两路弘传对于后弘期佛教在藏地的复兴实发挥了不同的历史作用，二者乃相得益彰、各有所长，对两者的评价实不可偏颇。

后弘期上、下两路弘传所以形成不同的特色与风格，既与佛教本身的传承背景相有关，也与其各自所吸收的上部阿里和下部朵康两地不同的地域文化有密切联系。因此，从这一背景看，上、下两路弘传并不单单是一个佛教弘传线路，同时也是藏地周边的地域文化向卫藏中心地域的辐射与渗透，是周边地域文化与中心地域文化的一个交汇与整合过程。这一过程赋予了后弘期藏传佛教以更多的广泛性和本土性特征，这恰恰也是嗣后后弘期兴起的藏传佛教得以在辽阔的藏区各地广泛传播与发展的重要原因。

（原载《西藏研究》2008年第2期）

① 参见石硕：《达磨灭佛对佛教在藏区传播趋势的影响》，载《中国藏学》1996年第2期。

② 土观·罗桑却季尼玛：《土观宗教源流》，刘立千译注，西藏人民出版社1984年版，第199页。

川西藏区的民间宗教形式

今川藏族地区即甘孜、阿坝两自治州和木里自治县一带所流行的宗教主要是藏传佛教和苯教。就具体教派而言，主要是藏传佛教的格鲁派、萨迦派、宁玛派、噶举派及苯教。以上这些宗教或教派均属制度化的宗教：它们都有各自的寺院和组织，有自己的经典和相对系统的教义。但值得注意的是，在上述这些宗教或教派之外，当地还同时存在着另一种非寺院化的民间宗教形式：这就是以一些民间个体宗教职业者（或称巫师）在一定范围内走村串户为人禳灾驱鬼、请神祈福而进行的宗教活动。这些个体宗教职业者不隶属于当地的任何教派或寺院，他们平时在家劳动，娶妻生子，与普通人无大的区别，受人邀请即从事宗教活动。他们的宗教活动与当地各教派寺院僧人进行的宗教活动往往并行不悖，但功能略有区别。本文拟在前人的有关调查材料基础上，并结合实地个案调查，对川西藏区的这种民间宗教形式的特点和内容及其古代藏地苯教的关系略作探讨，以期引起同行学者对这一独特文化现象的重视和进一步研究。



一、对鱼通藏族地区“公嘛”的调查

2000年5月，我们在对康定县鱼通区麦崩乡藏族村寨进行民族学调查过程中，先后对两位在当地被称作“公嘛”的个体宗教职业者进行了调查。

第一位公嘛名叫公玛勒布古（汉名杨树清），曾是当地最有名望的公嘛。但在我们进行调查时，该公嘛已去世两年，死时约83岁。我们对他的家庭进行了走访。他家中陈设无特别之处，与当地村民完全相同。家中经济状况一般，遗一妻二子，二子均已成年。在征得主人同意下，他儿子将其父生前做法事时所用经书、法器物拿出供我们观摩。经书均为藏文，经过辨认，其所用经书大部分为宁玛派经典，但其中也有藏传佛教各教派通用的经典和苯教经典。经书中涉及星相、占卜、卦算等内容的占了相当大一部分，如其中有：《十二个月的墨算明鉴》、《六十甲子寿命算法》、《初生婴儿优生算法》、《九宫八卦占星相》、《占星法晶珠》、《八卦占星相》、《死者算法汉妃丝罗——预言明灯》、《死者算法明鉴》等。

在公嘛的遗物中，除经文外，还有一幅称作“案子”的彩图。此彩图，据后来走访现在世的另一位当地公嘛讲，凡一切占卜择算，都离不开“案子”。案子中的色彩、人物、动物和各种图案，分别代表六十甲子、十二生肖、九宫、八卦、五行等，而且按照生克关系进行了排列，并加有藏文注解。只要求卜算者报出其出生年月或所择事物的时间，公嘛就在案子中去找与其对应的部位，然后在上面放上豆或作记号，再按文字说明去查阅经文，按照经文所示内容即可告诉卜算者吉凶祸福，同时告以须做些什么，念

什么经，以求禳解^①。

在公嘛所遗法器中，有白海螺、法号各一件，均是藏传佛教各教派常用的法器。

第二位公嘛名叫阿布古，现年 57 岁。我们是在当地一户刚死了老人、正在办丧事的村民家中遇见他的。当时该村民家中正请有四名附近寺院的喇嘛在念经，阿布古暂时闲着没事，站在楼顶的晒台上。我们与他进行了访谈。阿布古住在五六里外的另一个村上，有妻子及一儿一女。他在人民公社时曾做过村里的会计，能识一些藏文。1985 年才跟随其村里的一老公嘛学习做公嘛。迄今做公嘛已有 15 年。当地村民生老病死或遇灾祸，一般既要请寺院的喇嘛念经做法事，同时也要请公嘛来念经。一般情况下往往是喇嘛为主，公嘛为辅。但二者并行不悖，所谓“各念各的经，各做各的事”，喇嘛与公嘛之间一般不存在相互排斥和敌视的情况。据他称，公嘛所贡奉的祖神主要有四位，即“贡赞冲子教布”（孔子）、“乌金仁布其”（莲华生）、“杰勒热”（千手观音）、“岭·格萨”（当地人又叫李荫森）。当地做公嘛的一般收入不高，其报酬往往由主人按照当地惯例或结合自己的经济状况付给，最高者 100 至 50 元，但极少，一般是 10 至 30 元，但个别也有给 5 元或 2 元者。公嘛一般不能主动要求报酬，由主人自愿给，给多少是多少。按照他的说法，做公嘛并不是为了谋利赚钱，而是做好事。

鱼通藏族现有 6000 余人，居住于康定县境内姑咱自金汤之间的大渡河东岸地区，为藏区之边缘。他们信仰藏传佛教，当地有

^① 贡布吉村、杨嘉铭：《鱼通“公嘛”经文目录调查记实》，载《甘孜州文史资料》第 13 辑。



属萨迦派的藏传佛教寺院。麦崩乡的不少村寨中也建有水动式的转经房。但当地除老年人在宗教上表现得较为虔诚外，现中年以下的人在宗教方面已普遍表现得较为淡漠。鱼通藏人有自己的语言而无文字，他们的语言与藏语康方言不相通，仅在宗教上使用藏文。一般情况下与外界沟通是使用汉文。但中年以上的人大多不识字。

二、有关川西藏区个体宗教职业者的其他调查材料

类似于以上鱼通藏族地区的这种存在于民间的个体宗教职业者“公嘛”，实际上在川西藏区的巴塘、得荣、甘孜、九龙、道孚、冕宁、丹巴、小金、北川、平武等县均有发现，只是这些个体宗教职业者在各地的叫法各不相同。巴塘、得荣一带将这种个体宗教职业者称作“本更”；甘孜一带称“阿尼”；道孚一带称“奥外”；丹巴、小金一带称“更巴”或“工巴”；冕宁、九龙一带称作“帕比”、“阿什”；北川、平武一带则称作“北布”。对散布于上述藏族地区民间社会中的个体宗教职业者或称民间宗教形式，前人已作过一些调查和研究。为便于比较，让我们看看前人的有关调查和描述。

对丹巴、小金一带的“更巴”或“工巴”，彭建中在《嘉绒藏族历史浅析》一文中曾作了这样的描述：

在丹巴和嘉绒地区的藏传佛教本教派和宁玛派之中还有其分支——更巴和工巴，汉称道士或道教。主要指在苯波和宁玛派中都有的，只受修炼戒而不出家的宗教职业者，是一种既不脱离生产劳动、有妻室儿女、只在各自村寨或一定范

国内走家串户为人念经祝福的宗教职业人员。它与汉区所称之端公神汉、巫婆和其他一些少数民族中称巫师者有一定区别。丹巴和其他嘉绒藏区，如康定的鱼通、孔玉、金汤等以及有宁玛巴（红教）、苯波（黑教）信徒的地方，特别是丹巴境内的“更巴”（工巴）在民间有着广泛的市场和影响。^①

《甘孜藏族自治州民族志》中亦有如下记载：

在丹巴县一带称“更巴”，在康定县鱼通区一带称“公嘛”，在道孚县一带称“奥外”。这些巫师平时在家，从事劳动，若被人请，才外出念经和施行巫术。使用经典少数为苯波教派经典，多数使用宁玛派经典。使用法器与藏传佛教各派使用法器基本相同。施行的巫术多为请神祈福、禳灾驱鬼、占卜、诅咒投食等。丹巴、康定两县的藏族民间，家中除请寺庙僧人念经外，亦尚延请“更巴”和“公嘛”作“法事”（即施行巫术）。^②

对分布于北川、平武一带的“北布”，有关调查材料也指出：

白马藏人称自己信奉“北布”，“布”是万灵总神的意思，他们崇拜日月、山川……“北布”掌握文化，白马藏人要学文化，必须“北布”为师（对北布，白马藏人用汉语叫“道

^① 彭建中：《嘉绒藏族历史浅析》，载《嘉绒史料集》，此处转引自四川藏学研究所编《嘉绒藏族研究资料丛编》，1995年铅印本，第506—507页。

^② 康定民族师专编写组：《甘孜藏族自治州民族志》，当代中国出版社1994年版，第107页。



士”)《北布经》是用藏文拼写成的,从字母学起,能拼读一些经典,会念经就可称“北布”。出师典礼十分隆重,敬神请客,并向本师献贡礼。

如“北布”不仅能念经,而且会祭神、放鬼、叫魂、禳灾、卜卦、咒仇、主持婚丧,就可以升级为“劳白”(汉译为法师、老师傅)。老年有学问的“劳北”又称“白该”。“北布”和一般的“劳北”都是普通人兼任,是不脱产的宗教职业者,只有极个别的有名望的“北该”不从事生产劳动。他们都没有庙宇或专业集会处,平时都各居家中。

白马藏人日常生活、生产活动,多要请“北布”作法,报酬是付给祭祀牲畜,如牛或羊等的头、蹄或皮,外给一点粮食及少许的牛羊肉。

“北布”往往是父子相传,但在满师时,则一定要拜一位名师为本师,而不能以自己的父亲为本师。“北布”只限于男性,女子是不能学“北布”的。^①

关于冕宁、九龙县一带的“帕比”、“阿什”,有关调查材料是这样描述的:

阿什和帕比分别是纳木依人和拍木依人(川西南藏族)的祭师,拍木依人曾有一种古老的巫师——普米,专事跳神禳鬼。阿什当是从普米演变而来的。阿什有种类繁多的手抄藏文经典,帕比则没有,在与喇嘛教的关系方面,阿什要比

^① 四川省民委民族识别调查组:《白马藏人调查资料辑录》,四川省民族研究所编《白马藏人族属问题讨论集》(一),1980铅印本。

帕比更为密切一些，但在实际的宗教活动中相较，二者的区别是并不很大的。^①

又有调查材料曰：

九龙藏族都崇信本教，仔细调查还发现有一种古老的宗教职业者——祭师“阿什”和“帕比”。这些祭师和藏传佛教的喇嘛一起担任着九龙宗教的主角。这种“阿什”和“帕比”都不懂藏文，其中“阿什”可以用藏话念诵经文，但不懂其意。“阿什”和“帕比”都是世袭的，若儿子不能继承父业，可以传给家族中人，如家族中亦无人继承时，也可传给其他的人。^②

从以上所列有关调查材料，我们可以看到，无论是道孚的“奥外”，丹巴、小金的“更巴”或“工巴”，冕宁、九龙的“帕比”、“阿什”，还是北川、平武的“北布”，实际上都是一种存在于民间的个体宗教职业者，他们不隶属于任何寺院和教派，独立从事宗教活动。他们均娶妻生子，不脱离生产劳动。这种民间的个体宗教职业或父子相传或师徒相传，但均由男子充任。他们有的拥有藏文经典并能念诵，有的则不能。而他们所行的法事活动大多与当地民众的日常生活有紧密的联系。

① 何耀华：《川西南纳木依人和拍木依人的宗教述略》，载《中国少数民族宗教》，云南人民出版社1985年版。

② 伍呷：《九龙藏族社会的历史考察》，载西南民族学会编《雅砻江上游考察报告》，1985年铅印本。



三、对川西藏区民间宗教形式的几点认识

综合以上有关川西藏区民间宗教形式的各种调查材料，有以下几个问题值得提出来加以讨论。

第一，这种民间宗教形式在川西藏区分布的范围相当广泛，无论在金沙江流域的巴塘、得荣，雅砻江流域的甘孜、道孚、九龙，还是大渡河流域的小金、丹巴、康定乃至岷江流域的北川、平武等县均有所分布。川西藏区地处横断山系的高山河谷地区，由于有金沙江、雅砻江、大渡河、岷江四条大江分别自北向南从此穿流而过，在高山峻岭之中开辟出一条条南北走向的天然通道，所以自古以来这些天然的河谷通道亦成为民族迁徙流动的“走廊”。费孝通先生曾指出：“这条走廊正处于彝藏之间，沉积着许多现在还活着的历史遗留，应当是历史与语言科学的一个宝贵园地。”^① 其次，川西藏区处于青藏高原的东部边缘地带，为藏、汉过渡和交接地区，其文化的多样性和复合性特点极为显著。加之该地区不是藏族分布的中心而是边缘地区^②，所以藏传佛教信仰在当地民众中的影响力要明显逊于卫藏（即拉萨、日喀则）等藏族中心地区。上述这些因素是否是造成当地藏族民众在宗教信仰上的多层次特点以及至今仍较完整地保留了这种特殊的民间宗教形式的一个重要原因？这是民族文化和民族学研究上一个非常有价值的问题，也是一个非常值得思考和深入研究的问题。

① 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

② 川西藏区在藏族传统区划中主要属“康”（kham）区。而“康”的在藏语中的原意系指“边地”。更敦群培《白史》中云：“所言康者，系指其边地。”参见《更敦群培文集精要》，中国藏学出版社1996年版，第130页。

第二，川西藏区的这种民间宗教形式是否与藏族古老的苯教有关？抑或是藏族古老苯教的一种遗留形式？

马长寿先生 20 世纪 40 年代在对嘉绒地区这种民间宗教形式的调查中，曾明确地将这种民间宗教归入苯教，他指出：

余此次考察大小金川民族，在嘉戎区有所谓“共伯”，道坞语区有所谓“奥外”者，均为信奉钵教神祇之一派，吾人可名之曰“钵教巫士”。此种巫士，衣饰与常人同，除奉钵教之神祇外，兼奉各地之山神，与羌民端公、罗夷毕母所奉之地方山神性质相同。巫师所执行之任务，与钵僧不同，而偏重日常生活不安现象之祈禳，故与钵僧并存不悖。最可注意者，为此种巫士对于钵佛并无根深蒂固之信仰。吾人想象，在佛教入藏之时，原始钵教徒盖亦作如此状态。^①

马先生认为此种宗教形式即是佛教传入之前藏地苯教之古老状态，并指出：“古代钵教充斥于藏康之间……至今，在东喜马拉雅山，与西康，以及康藏东南部，尚可寻到不少古钵之遗教。”^②其在《钵教源流》一文中对这种民间宗教情况有较详的记述。

任乃强先生也基本持相同看法，他在 20 世纪 40 年代同样指出：“现在金川区内，喇嘛寺虽多已奉命改兴黄教，但古老的黑教，仍有许多教徒散布民间，传演黑教，至今不衰。这批黑教徒

① 马长寿：《钵教源流》，载《民族学研究集刊》1943 年第 3 期。此处转引自：《藏事论文选》（宗教集，上册），西藏人民出版社 1985 年版，第 159—160 页。

② 同上书，第 142 页。



的教法，颇类于巫。”^① 这里所指的正是这种呈原始面貌的民间宗教形式。

今天也有学者沿袭这一看法，认为：“嘉绒藏区的‘更巴’（道士），是原始苯教巫师的缩影和再现，是古老原始苯教的‘活化石’，而今天‘更巴’所奉行的宗教仪式、仪轨和内容绝大部分就是古代苯教巫师活动的再现。”^②

那么，对川西藏区的这种民间宗教形式是否可将其定性为“苯教”或“古老原始苯教的‘活化石’”？笔者认为对这一认定尚需慎重。首先，存在于川西藏区的这种民间宗教形式其内涵并不是完全统一的，事实上它的法事仪轨、传统信仰和习俗禁忌等大多与其当地特定的自然环境、文化习俗、历史传统乃至人们的思想观念、行为模式、生产生活有着极其密切的关系，很难将其以“一”划之。其次，从其所使用的经典看，也相当芜杂，既有宁玛派经典和苯教经典，也有格鲁派经典和藏传佛教各教派通用的经典。由于这种民间宗教形式目前存在于藏传佛教流行地区，因此其受藏传佛教之影响而对藏传佛教各教派经典的“借用”，仅仅反映了这种民间宗教形式在制度化宗教影响之下的一种发展趋势与变迁，并不足以说明这种民间宗教形式本身的属性。事实上，其对藏传佛教各教派经典的“借用”大多只是流于形式或是形式重于内容，如九龙的“阿什”可用藏话念诵经文，但却不懂其意，即是典型例证。再次，从其内容看，亦较芜杂，它既受到藏传佛教的影响，也有苯教的影响，甚至还不同程度地受到汉地道教或

① 任乃强：《四川第十六区民族之分布》，载《任乃强民族研究文集》，民族出版社1984年版。

② 彭建中：《嘉绒藏族历史浅析》，载《嘉绒史料集》，此处转引自四川藏学研究所编《嘉绒藏族研究资料丛编》，1995年铅印本，第506—507页。

汉文化的影响。如鱼通公嘛所贡奉的四位祖神之中即有“孔子”，当地称作“贡赞冲子教布”；对白马藏人的巫师“北布”，白马藏人亦用汉语将其称作“道士”等。因此，笔者认为，川西藏区的这种民间宗教形式是否可将其称作“苯教”或直接归入到“苯教”之中，目前尚缺乏明确依据，具有较大的不确定性。鉴于此，笔者以为在目前情况下，暂且将其称作“民间宗教形式”似更妥帖和客观。

那么，是否意味着川西藏区这种民间宗教形式与藏族历史上的苯教毫无联系呢？要作出这样的认定同样十分困难。但这里牵涉到一个关键问题：即何为“苯教”？“苯教”这一概念的具体含义是什么？应如何来明确区分和准确理解“苯教”这一概念所包含的历史内涵？这是一个经常被忽略的问题。事实上，根据藏文史籍和苯教典籍的记载，我们今天所言的“苯教”，至少经历了以下三个大的历史发展阶段：

第一阶段为“笃苯”，系指在止贡赞普以前流传于藏地的最古老的原始苯教。刘立千认为：“笃苯”之含义，“意为涌现苯，指本土自然兴起的苯教，即原始苯教。”^①也就是说，笃苯系为藏地本土之原始宗教。《土观宗派源流》在谈到“笃苯”时曰：“当时的笨教（指笃苯），只有下方作镇压鬼怪，上方作供祀天神，中间作兴旺人家的法事而已，并未出现笨教见地方面的说法。”^②敦煌古藏文写卷 P. T. 126 II 在记载藏地最早的六大氏族之 - “穆”

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版，第340页。

② 同上书，第194页。



人的宗教时，亦称其特点也是“上供天神，下镇魔妖”^①，与《土观宗派源流》有关笃苯的记载完全一致。

第二阶段为“伽苯”，系指从止贡赞普时开始从克什米尔、勃律、象雄等地传入的苯教。“伽苯”一词，据刘立千先生解释：“意为游走苯，指由外地流传进来的苯教。”^②《土观宗派源流》云：“伽苯者，当支贡赞普王时，藏地的笨徒还无法超荐凶煞，乃分别从克什米尔、勃律、象雄等三地请来三位笨徒来超荐凶煞。……这三人未来藏以前，苯教所持之见地如何，还不能明白指出，此以后的笨教也有了关于见地方面的言论。据说伽苯乃溶混外道大自在天派而成。”^③《贤者喜宴》亦记：“其时（指止贡赞普时——引者），自天竺及大食交界处的古然瓦扎地方，得到了外道‘阿夏本教’。”^④古然瓦扎具体为何地已难考证，但从其在“天竺及大食交界处”来判断，其位置显然应在今西藏西部。这与《土观宗教派源流》中称伽苯是由克什米尔、勃律、象雄一带传入的记载完全吻合。值得注意的是，以上两书提及“伽苯”时均称其为“外道”。这里所言之“外道”可能有两种含义：一是言其为外来的被佛教正统斥为“外道”之宗教；二则可能言其与藏地先前流传的本土宗教“笃苯”截然有别。需要注意的是《土观宗派源流》中明确称伽苯“乃溶混外道大自在天派而成”。“自在”一词系出自梵文 Siva。Siva 的音译即“湿婆”，意译“自在”，亦称“大自在

① 褚俊杰：《吐蕃远古氏族“恰”、“穆”研究》附一《P. T. 126 II. 译文》，载《藏学研究论丛》第2辑，西藏人民出版社1990年版，第29页。

② 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版，第340页。

③ 同上书，第194页。

④ 黄颢译注：《〈贤者喜宴〉摘译》，载《西藏民族学院学报》1980年第4期。

天”。湿婆是婆罗门教和印度教的主神之一，即毁灭之神。印度教三大派别之一即有湿婆派，以崇拜主神湿婆而得名。有学者认为湿婆派是源于公元前后的兽主派，多以信神为特点，该教派的一些分支曾流行于克什米尔地区。需要指出的是，湿婆派在佛教经典中即常被称作“大自在天外道”、“涂灰外道”、“髑髅外道”，这与《土观宗派源流》所言“外道大自在天派”完全一致。可见，止贡赞普时由西藏西部克什米尔和勃律地区传入的所谓“伽苯”，显然主要包含有早期印度教之湿婆派的内容^①。故才让太先生认为：“恰苯（即“伽苯”）是止贡赞普从克什米尔、勃律、象雄请来的苯教师在吐蕃传播的具有神秘传承和特殊功能的苯教。”^②可见，伽苯至少有两个突出特点：一、它是从克什米尔、勃律、象雄等地传入的一种被称作“外道”的宗教；二、伽苯已有了关于见地方面的言论，故其理论和系统化程度已明显高于先前无“见地方面的说法”的“笃苯”。

第三个阶段为“局苯”，指佛教传入以后因受佛教影响而形成的“苯教派别”或称“苯教教派”。据刘立千解释，局本，“意为翻译本，指苯教徒们抄袭篡改佛书，制造苯教经典，使苯教正规化。”^③在佛教传入后，佛、苯之间在对立冲突过程中逐渐相互影响、相互吸收，并进而发生了很大程度的融合。这种融合无论给佛教或苯教都带来了决定性的影响：一、对佛教而言，佛教因其

① 关于伽苯中存在印度乃至伊朗的宗教因素这一点，可参见[法]石泰安著，耿昇译，王尧校：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文编辑室1985年编印本，第23页。

② 才让太：《试论本教研究中的几个问题》，载《中国藏学》1988年第3期。

③ 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版，第340页。



对苯教成分的吸收而“藏”化或本土化，并最终成为了“藏传佛教”；二、对苯教而言，苯教则以对佛教的借鉴和吸取而使自己逐渐更趋系统化和组织化，最终演变成为一种带有浓厚佛教色彩并与藏传佛教各教派相并存的宗教派别。这正如土观大师所言：“佛和笨是矛盾的一家，佛中掺笨，笨中亦杂佛。”^① 故学者们多认为，在 11 世纪以后的苯教事实上成为喇嘛教的一个派别。^② 因此，今天存在于藏区的苯教实际上已经是一种制度化的宗教：它不仅有自己的寺院和组织，也有自己的经典和相对完整的教义。

由上可见，我们今天所言的“苯教”，实际上有着较为复杂的内涵，它既包括了藏地最古老的原始宗教“笃苯”，也包括了止贡赞普时从西藏西部地区传入的外来宗教“伽苯”，同时还包括了佛教传入以后在佛教影响下逐渐系统化和制度化的“局苯”，尽管三者都被统以“苯教”称之，但它们彼此在内涵上的差异却是不言而喻的^③。因此，倘若要把现存于川西藏区的民间宗教形式说成是“原始苯教巫师的缩影和再现，是古老原始苯教的‘活化石’”，那么，很显然，这里所说的“苯教”，就既不可能是止贡赞普之时由克什米尔、勃律、象雄三地传入的苯教——伽苯，更不可能是指佛教传入以后因受佛教影响而形成的本教派别——局苯，而只可能是止贡赞普以前流传于藏地的最古老的原始本教形式——笃苯。关于笃苯的内容，夏察·扎西坚赞《本教源流》作了这样的记载：

① 土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译注：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1985 年版，第 199 页。

② 参见〔法〕石泰安著，耿昇译：《敦煌写本中的吐蕃巫教和本教》，载《国外藏学研究译文集》第 11 辑，西藏人民出版社 1994 年版。

③ 参见石硕：《略谈本教内涵及其流变》，载《西藏民族学院学报》1996 年第 4 期。

聂赤赞普时期，有因本（即笃苯——引者）……（他们）奉养上神、奉行怙主，诵经招福、牲畜兴旺，赎身替罪、神鬼安宁，广行善事、饶益众生，诵经祷告，酬补护神，平息战争、解除痛苦，法术治疗、断除烦恼，占卜卦算，了知往事，祈颂奉神、预知吉凶，回向祭品、身往他方，降伏妖魔、除害安民，本神护王摄政，本师卦卜征战。^①

从这些特点看，笃苯乃是一种缺乏理论、内容主要为“上供天神，下镇魔妖”、与实际生活有紧密联系并带有某种服务性功能的原始宗教。这种宗教显然是靠民间巫师来传播和操作的。有学者认为，古藏文写本中有对 bon-po 作“师公”的解释，师公即巫师，故认为 bon-po 的含义最初并不是一种宗教名称，而是一种远古时代对原始宗教巫师的称谓^②，这是有道理的。从以上“笃苯”之性质和特点来看，它同川西藏区至今保留下来的以活动于民间的个体巫师为载体，专以念经和施行巫术而为人请神祈福、禳灾驱鬼、占卜、诅咒投食的带有民间实用性功能的原始宗教之基本形式确有相当程度的相似之处。故马长寿先生当年在考察川西嘉绒藏区这种民间宗教形式时提出一个观点，曰：“由今日之钵巫（指民间个体宗教职业者——引者）不难推知古代之钵教”^③，这是极有见地的。不可否认，今天存在于川西藏区的这种民间宗教形

① 复察·扎西坚赞著，索南才让译：《本教源流》（节译），载《西藏研究》1989年第1期。

② 格勒、祝启源：《藏族本教的起源与发展问题探讨》，载《世界宗教研究》1986年第2期。

③ 马长寿：《钵教源流》，载《民族学研究集刊》1943年第3期。此处转引自《藏事论文选》（宗教集，上册），西藏人民出版社1985年版，第159页。



式在很大程度上确有助于我们对藏地早期的原始苯教面貌——“笃苯”的认识与理解。但至于二者之间是否是一脉相承和是同一回事，是否可直接画等号，至少目前还缺乏有力的证据。

值得一提的是，今天的川西藏区即甘孜、阿坝两州确是目前藏区中苯教教派分布较为集中的地区。据 20 世纪 80 年代末的调查统计，甘孜州的苯教势力在各教派势力中位居第四，仅次于格鲁派、萨迦派和宁玛派，共有苯教寺院 40 座，信仰人数约占全州藏传佛教各派总人数的 10.26%。在阿坝州，苯教仅次于格鲁、宁玛两派，居第三位，有苯教寺院 31 座，信仰人数约占全州藏传佛教各派总人数的 19.87%^①。其中川西藏区最大的苯教寺院郎依寺、多笃寺等均分布在阿坝州的阿坝县境内。但尽管如此，要确认今川西藏区的民间宗教形式即是藏地最古老苯教的遗留却仍有相当大的难度，这—是因为藏文史料中有关藏地最初的原始苯教“笃苯”情况的记载甚少而且相当模糊；二是在漫长的历史发展进程中川西藏区这种民间宗教的面貌显然已发生了很大改变，许多古老和原始的宗教痕迹已逐渐湮没或被取代；三是川西藏区这种民间宗教形式与今广泛分布于川西藏区并受佛教影响已高度制度化的苯教教派（或曰“寺院苯教”）之间已存在很大的距离，要寻找两者之间的联系已非常困难。所以，关于今保留于川西藏区的这种民间宗教形式是否与“苯教”尤其是藏族历史上最古老的“笃苯”有联系，抑或是否就是古老原始苯教的‘活化石’，显然是一个相当复杂的问题，还有待于学术界作更深入的调查和更进一步的研究。

① 郭卫平、曾国庆：《川西本教调查报告》，载《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版，第 239—252 页。

第三，在川西藏区所保留的这种制度化宗教（藏传佛教、寺院苯教等）与民间以个体宗教职业者为载体的民间宗教同时并存、且并行不悖的局面，非常值得深入研究。它说明藏族实际上并非像我们通常想象的那样是一个单纯信仰藏传佛教的民族。据笔者所知，民间宗教普遍存在的情况并不局限于川西藏区，事实上在青海、甘肃、云南和西藏等大多数藏区尤其是较为偏远的藏区，除藏传佛教信仰之外，往往都程度不同地存在着民间宗教的层次，只是其内容与形式因地区的不同而存在差异罢了。藏区宗教信仰上的这种多层结构与特点显然值得引起注意。尤其是这种民间宗教层次与制度化宗教即藏传佛教或寺院苯教的具体关系究竟如何？它们之间怎样相互影响和相互协调？它们之间的平衡机制是靠什么来建立的？这些问题均蕴涵着较深的文化内涵，有待于学术界作更深入的调查与研究。

（原载《宗教学研究》2004年第2期）

《格萨尔》英雄史诗与康巴文化精神

“格萨尔故里”，今天已作为甘孜藏族自治州对外宣传的一个重要文化品牌而广为人知。甘孜州《格萨尔》英雄史诗学会还专门办了一个刊物，刊名就叫《格萨尔故里》，目前已出了四期。甘孜州所在的康巴地区是格萨尔故里和《格萨尔》英雄史诗这样一部伟大史诗的诞生地，今天已经成为大多数人的共识（尽管还存在一些不同意见），得到了普遍的认同。但是，今天我想要谈的并不是是否有格萨尔其人以及甘孜州是不是《格萨尔》英雄史诗故里的问题，而是另外一个问题，这就是《格萨尔》英雄史诗这样一部作为藏族民族象征之一的伟大的英雄史诗为什么唯独发源在康巴这个区域？产生《格萨尔》史诗的文化土壤是什么？《格萨尔》与康巴文化精神之间存在着什么样的内在关联？我想，这些问题对于我们更进一步理解和认识康巴文化的精神实质与内涵，会大有帮助。

一、《格萨尔》在藏族文化中的精神价值

我们知道，从公元10世纪后期即藏传佛教后弘期以来的藏族

传统社会，从总体上可以说是一个宗教性社会。这种宗教性社会有三个标志性的特征：第一，宗教成为整个民族及社会的基本凝聚量力；第二，宗教寺院组织成为最基本的社会组织之一；第三，政治上形成了政教合一格局^①。

因此，我们可以认为，在 10 世纪后期以来的藏区社会中，宗教成为整个社会的一种主导性力量，不仅支配着人们的行为方式，也支配着人们的思想观念，甚至成为藏民族生活方式的一部分。在一个为宗教力量所主导的社会中，宗教信仰成为人们生活的主要支撑力量。因此，在一个宗教性社会中，所凸显的主要是神性和神性至上，是对神的敬畏和对人的约束，在这样的社会中，敬畏、虔诚、神秘、恐惧、忍让、约己、对虚幻世界的追求以及对现实世界的逃避，便成为整个社会的基调。与此相应，在这样的社会中，就必然导致英雄、勇敢、积极进取、英武和对人性的发扬等这样一些成分和内容的缺失。或者说，这些成分和内容因受到宗教神性的压迫和抑制而难以得到正常的发展。而显然，这些内容和成分又是一个正常和健康的社会之发展所不可缺少的。那么，《格萨尔》英雄史诗在藏文化中的价值何在呢？我认为，《格萨尔》英雄史诗的文化价值及其在藏族民间世俗层面即非宗教层面的广为流传，正是对藏族宗教性社会所导致的缺失了英雄、勇敢、积极进取、英武和对人性的发扬等这样一些成分和内容的重要补充。从这个意义上来理解，我认为，《格萨尔》英雄史诗在藏族文化结构中具有非常重要和不可或缺的价值。可以这样说，宗教与《格萨尔》英雄史诗犹如一对孪生兄弟，它们各自代表了藏

^① 参见石硕：《西藏文明东向发展史》，四川人民出版社 1994 年，第 499—501 页。



族文化内在结构的两极。如果说，宗教彰显的是神性和对神的敬畏，并以虔诚、神秘、恐惧、忍让、约己、对虚幻世界的追求以及对现实世界的逃避亦即以对人性的约束为基调，那么，《格萨尔》英雄史诗所彰显的则是人性和对人性的发扬，它是以英雄气概、勇敢、积极进取、不畏强暴、敢爱敢恨等这样一些体现人性的因素和内容为基调。所以，如果说宗教凸显了对神的敬畏和对人性的约束，那么《格萨尔》英雄史诗所体现的最核心的文化价值则是对人性的颂扬和肯定。从这个意义上说，《格萨尔》英雄史诗的诞生弥补了藏族宗教性社会所带来的失衡和缺陷，它使藏族文化在内部结构上达到了一种平衡，也使藏族文化在结构上达到一种完整和完美的状态。

过去，我们常有一种片面的理解，认为藏文化是以宗教或者说是以藏传佛教为核心，实际上这是不正确的。不可否认，宗教固然是藏文化和藏族社会的重要特点，但显然不是全部。我们必须看到，除宗教之外，藏族文化中尤其是在藏族广大民间还存在着以对人性的颂扬和肯定为核心价值的这样一部伟大的《格萨尔》英雄史诗。二者相互补充、相互修正，互为依存，共同构成了藏文化中截然不同的两个极，正是这种不同的两极，才使藏文化本身成为一个完整的体系。所以，我们看待藏文化和藏族社会，既要看到其宗教的一面即对神的敬畏和对人的约束一面，同时也必须看到存在于广大民间非宗教层面的《格萨尔》英雄史诗的这一面亦即对人性的颂扬和肯定一面，二者不能偏废，更不能取其一而否定其他。

我认为，千百年来藏族人民在生存条件极为恶劣、艰苦的高原环境中之所以能够乐观、豁达地生活，保持开阔、健康的心境，其中既得力于宗教所赋予的忍耐、约己精神，同时也离不开以张

扬人性为基调的《格萨尔》英雄史诗所赋予的英雄气概、勇敢、积极进取、不畏强暴、敢爱敢恨等这样一些精神素质。这正是《格萨尔》英雄史诗在藏族文化中的精神价值所在。

所以，《格萨尔》英雄史诗在藏族文化结构中具有非常重要和不可或缺的价值。它不仅是藏族文化的重要组成部分，并且代表了藏族文化精神中对人性的颂扬和肯定的一面。

二、《格萨尔》英雄史诗为何产生于康区？

那么，我们不禁要问，在藏族传统的三大历史地理区域（也是藏族三大方言区）中，《格萨尔》英雄史诗为什么唯独产生于康区？这是一个很有意思，也很值得深究的问题。

对此问题的答案，《安多政教史》中有一段颇具启示性的话，或许为回答这一问题提供了重要线索。《安多政教史》在谈到藏族三大历史地理区域之间的差异和特点时，曾说：“卫藏法区，安多马区，康人区。”^①藏族民间谚语中对此有更为生动、直白的表达，称：“最好的宗教来自卫藏，最好的人来自康，最好的马来自安多。”这是藏族人民对这三个区域之特点和差异的最生动、简明的概括。

值得思考的是，康区为什么会被称作“人区”？为什么说“最好的人来自康”？也就是说，在藏族三大历史地理区域中，为什么唯独康区的人（康巴人）被认为是最优秀和最杰出的？我想，这一问题应与《格萨尔》英雄史诗为什么产生于康区有紧密的联系。

^① 智巴丹·贡却乎丹巴绕吉：《安多政教史》，吴均等译，甘肃人民出版社1989年版，第5页。



康巴人之所以被认为是最优秀和最杰出的，我想，至少有这样两个理由：

第一，康巴人的体格普遍高大健壮。

20 世纪初，戴烈斯勒（F. Delisle）、杜纳尔（W. Turner）、莫仁德（Morant）三位外国人类学者曾先后对 60 多个藏族人头颅进行过测量和研究，根据测量结果，他们把藏族人划分为两种不同的体质类型：藏 A 型和藏 B 型。藏 A 型又称“僧侣型”，其特点是短头型、面孔宽、身材较矮小；藏 B 型又称“武士型”或“康区型”，其特点是长头型，面孔相对窄，身材较为高大。并认为康区即今天的横断山脉地区是藏 B 型的故乡，藏 A 型则以卫藏地区为代表^①。此研究结果与藏人的实际情况相符。即便在今天，康区一带的藏人体格也普遍较卫藏地区要高大。

第二，康区人具有个性张扬、强悍好斗和敢于开拓进取的性格特点。

关于康巴人的性格特点，在藏族民间流传这样的说法：“卫藏人是热心宗教的，康巴人是好斗士，安多人会做生意。”^② 这些藏族民间谚语生动反映了康巴藏族的性格特点。从历史上看，康区人的强悍好斗特点也表现得十分突出。吐蕃王朝末年的奴隶大起义即“初发难于康，寝而及于全藏”^③。近代以来，康区也始终是各种武装冲突和暴力事件频繁发生的地区。如“大小金川事件”、“瞻对事件”、“巴塘之乱”、“布鲁曼起义”等等。发生于康区的各种武力冲突还往往成为西藏事变的导火绳。这些历史事实，都充

① [意] 古瑟普·詹纳：《西藏拉萨出土的古人类遗骸》，杨元芳、陈宗祥译，载《中国藏学》1990 年 4 期。

② 夏格巴：《西藏政治史》，李有义汉译，油印本。

③ 刘立千译注：《续藏史鉴》，成都协和华西大学 1945 年版。

分反映了康区人强悍好斗的性格特点。这一性格特点，实际上也反映了康区人性格中具有较多的冒险和开拓进取精神。

我们不难看到，康区人的这些体格及性格特点，与《格萨尔》英雄史诗所彰显的英雄气概、勇敢、积极进取、不畏强暴、敢爱敢恨等这样一些精神素质是息息相通的，两者完全能够吻合。很显然，康巴人的性格特点与《格萨尔》英雄史诗的精神内涵颇相对应的事实，或许正好能够诠释《格萨尔》这样一部以颂扬和肯定人性为其精神实质的英雄史诗何以产生于康区的原因。

那么，另一个值得思考的问题是，什么造就了康巴人这种个性张扬、强悍和善于开拓进取的性格？笔者以为，造就康巴人性格特点的至少有两个方面：其一，是康区独特的地域环境；其二，是康区种族与文化的多元性特点。

首先，康区地处青藏高原东缘横断山系的高山峡谷地区，这里有大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江、怒江数条大江分别自北向南穿流而过，它们犹如一把把利剑，在层峦叠嶂的高山峡谷之中开辟出一条条南北走向的天然通道。康区的总体地貌特点是高山深谷，这里既有雄奇险峻的雪山，也有深陷的山谷。由于高山纵横、河流密布、地势险峻、地形破碎、交通阻隔，这里既缺乏像安多地区那样广袤无垠的草原，也没有卫藏地区那种宽阔、富庶的河谷农地，因此，从整体自然环境和生存条件的比较而言，康区可以说是藏族三大历史地理区域中生存环境最恶劣、最艰苦的区域，或许正是为了适应这种艰苦、恶劣的自然环境，使得康巴人必须具备强健的体格和坚韧、强悍的性格。这是他们面对的相对恶劣的生存环境所必需。所以，很大程度上，可以说正是险峻的高山峡谷地域和相对恶劣的生存条件造就了康巴人坚韧强悍和善于开拓进取的性格。



其次，康巴人性格的形成，还与康区种族、文化及社会的多元化特点密不可分。康区由于有数条大江纵贯南北，形成了一条条南北走向的天然河谷通道。所以，自古以来康区就是众多民族南来北往、频繁迁徙和活动的场所，同时也成为西北与西南古代各民族沟通往来的孔道。正因为如此，目前在康区发现的考古文化，无论是史前原始文化，还是战国秦汉时代的石棺墓等文化都表现出十分强烈的复合文化特征。它们既与北面黄河上游甘青地区的文化有密切联系，也与其南面地区的考古文化有渊源关系，甚至还带有长江中游地区的某些文化因素。^① 所以，康区的原始居民在种族来源及构成上应该是多元的。

从康区藏族形成来看，康区藏族基本上是以当地原有的氐、羌、夷等众多民族成分为主体，在不断受到吐蕃和藏文化的融合和同化的基础上形成的。康区藏族的形成大致经历了如下的演变过程：其一，是吐蕃时期，吐蕃王朝对康区诸羌各部进行了长达二百余年的军事征服和政治统治，使他们在相当程度上受到吐蕃文化的同化。其二，吐蕃王朝以后，大量吐蕃部落及奴部流散于康区一带，遂与当地原为吐蕃属部的诸羌居民相杂处，彼此走上了相互依存、融合发展的道路。其三，10世纪以后，随着藏传佛教后弘期的兴起，藏传佛教不断由卫藏地区向康区一带传播和渗透，从而使康区居民与卫藏地区居民在文化心理素质和语言上逐渐趋于一致。故宋人称：“吐蕃在唐最盛，至本朝始衰。今……岷水至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、移州夷人，皆其遗

^① 童恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》1980年4期。

种。”^①又载：“在黎州（今四川汉源）过大渡河外，弥望皆是蕃田”^②。可见，在宋代，宋人已将康区一带居民统称为“吐蕃遗种”，这说明当时康区居民已同吐蕃居民融为一体，由于他们在文化上表现出浓厚的“蕃”的特征，这大约正是宋人将他们统称为“吐蕃遗种”的原因。此外，康区处藏汉文化交接区，民族活动和迁徙十分频繁，所以康区藏族之中也不同程度地融入了许多其他民族成分。即便在12世纪以后，也仍然有其他的民族成分以各种方式加入到康区藏族之中。这些民族成分包括了汉、彝、回、蒙古、纳西族等等。

由于康巴藏族在形成上的这些特点，所以康区藏族在族源构成上具有明显的多元性。这首先表现于其内部存在众多支系，而且所使用的语言（母语）种类繁多。今天的康区藏族中，有讲白马语的白马藏人，讲嘉绒语的嘉绒藏人，讲木雅语的木雅藏人。此外，还有讲道孚（尔龚）语的藏族自称“布巴”，分布于甘孜州的丹巴、道孚、炉霍、新龙等县；有讲贵琼语的藏族自称“贵琼”，分布于甘孜州康定、泸定县的大渡河两岸；有讲却域语的藏族自称“却域”，聚居于甘孜州的雅江和新龙县等等。这些不同支系的藏人，彼此在文化和风俗上均存在一定差异。其次，康区藏族的多元性还表现于其政治上的分散和多元。民政前，康区境内大小一百多个土司各自为政，其辖区各自成为独立的政治实体，因而形成了若干分散割据、自成体系、互不统属、争雄斗势的政治势力。其统治既有政教合一形式，也有政教联盟的形式。在社会形态上，康区既存在牧区的部落领主制，又存在农区中完整的

^① 《邵氏闻见前录》卷13。

^② 《宋会要稿》蕃夷五记。



封建领主制，还有寺院统治下变异了的封建领主制。另外，康区藏族的多元性还突出表现于宗教信仰和宗教文化方面。康区是现今保留藏传佛教各教派最多、最集中的地区。这里不仅有黄教（格鲁）、花教（萨迦）、红教（宁玛）、白教（噶举）等各派，甚至在西藏已近灭绝的觉朗派在今康区（壤塘、阿坝等县）仍得以保存并有较大影响。历史上康区还存在过噶当、希解等教派。除藏传佛教各派之外，康区还流行苯教，同时也有伊斯兰教、道教、基督教和天主教等其他宗教以及民间的原始信仰相并存。这些众多的教派和教种同时并存于同一地区，这既适应了康区藏族的多元性特点，同时它们本身也是多元性的一种反映和派生结果。

因此，多元性可以说是康区之文化以及人文社会的最大特点。我们知道，生物学上有一个很著名的定律，即单一性导致脆弱性，多样性则导致稳定性、活力和旺盛的命力。这也是森林生态的一般规律。可以说，康区之社会与文化的多元性，不仅使其社会保持了较强的竞争力，也使其文化具有旺盛的活力。这种多元化的社会文化背景显然同样是铸就康巴人独特性格的重要因素。因此，我们可以认为，康区高山峡谷的自然环境与多元性的社会文化不仅造就了康巴人个性张扬和积极进取的性格，事实上也是《格萨尔》这部伟大的英雄史诗生产的土壤。

三、《格萨尔》英雄史诗与康巴文化精神

那么，什么是康巴文化精神？

我认为，《格萨尔》英雄史诗既然是在康巴这片独特的自然和人文土壤上产生出来的一部伟大的英雄史诗，它不仅与康巴人的个性特点息息相通，同时它本身也是康巴文化的结晶，它所反映

和代表的正是康巴文化精神。因此，所谓康巴的文化精神，实际上就是《格萨尔》英雄史诗所表现的对人间英雄的赞美和对人性的颂扬与肯定，这也正是康巴文化精神之实质。对人性的肯定与发扬，正是康巴文化精神的核心。事实上，康区之所以被称作“人区”，藏族谚语中之所以称“最好的人来自康”，也恰恰充分地证明了这一点。

不过，我们应该看到，康区虽然是格萨尔的故乡，《格萨尔》英雄史诗虽然产生于康区，但《格萨尔》英雄史诗却不仅仅属于康区，而属于整个藏文化，属于全体藏族人民，这不但因为《格萨尔》英雄史诗受到全体藏族人民的喜爱和传颂，更因为《格萨尔》英雄史诗的发展和完善也是得力于全体藏族人民的参与和创造。因此，《格萨尔》英雄史诗应看做是整个藏文化的有机组成部分，它所彰显的对人性的颂扬和肯定构成了藏族文化中更具民间性和更为鲜活的另一面。藏族文化中有两个极其鲜明的层次，一个是对神的信仰、敬畏和服从，另一个是以对英雄的赞美而体现的对人性的颂扬；前者以宗教为代表，后者则以《格萨尔》英雄史诗为体现。可以说，正是《格萨尔》英雄史诗的产生使藏文化的结构达到了一种完善和完美的状态。所以，《格萨尔》英雄史诗在整个藏区的广泛流传与发展，也正是康区人民对藏文化作出的重要的贡献。这是值得全体康巴人民引以为自豪的。

（原载《西藏研究》2004年第4期）

康区藏族的形成及多元文化特点

藏区传统上分为三个大的板块：西藏拉萨、日喀则一带被称作“卫藏”；甘、青藏区及藏北牧区一带被称作“安多”；川西高原大部、滇西北及藏东一带被称作“康区”。这三大板块即是藏族的三大方言区，同时也是藏族的三大历史地理区域。今天生活在三个不同区域中的藏族彼此在语言、生活方式、文化习俗及人群面貌上存在着相当程度的差异。造成这种差异的原因十分复杂，既有自然和历史的原因，也有文化及人群构成的原因，同时也有受不同民族及不同文化影响的原因。关于藏族这三大历史地理区域之间的差异和特点，《安多政教史》中有一个很精辟的概括，曰：“卫藏法区，安多马区，康人区。”而藏族民间谚语说法则是：“最好的宗教来自卫藏，最好的人来自康，最好的马来自安多”。这是藏族民间对这三个区域之特点最生动、简明的概括。康区作为藏族传统的三大历史地理区域和三大方言区之一，乃是与其他藏区有着紧密有机联系但又独具特点的藏区重要组成部分。笔者认为，康区之所以有着不同于其他藏区的特点，除了其特殊的地理环境和自然生态条件外，同时也与康区藏族的民族构成及形成历史有密切关系。为此，本文拟对康区藏族的形成及其多元文化

特点等问题作一初步的讨论。

一、吐蕃的扩张与康区藏族的形成过程

“康”(Kham)又译作“喀木”，据《白史》解释：“所言康者，系指其边地，如边属小国‘康吉贾阵’ (Kham kyi rgyal phrn) 也。”可见，“康”在藏语中为边地之意，这显然是相对于卫藏中心地区而言。“康”在历史上并无固定疆界，习惯上是指西藏丹达山以东一带地区，大致包括今西藏昌都地区、四川甘孜藏族自治州、云南迪庆藏族自治州的全部和四川阿坝藏族羌族自治州以及青海玉树、果洛藏族自治州的部分操藏语康方言的广大地区。本文所言“康”，主要是指东部康区，即今四川的藏族地区。

根据考古发现，康区的历史大约可上溯到距今四五千年前的新石器时代^①。由于康区地处横断山系的高山河谷地区，岷江、大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江、怒江六条大江分别自北向南从这里穿过，它们犹如一把把利剑，在层峦叠嶂的高山峡谷之中开辟出一条条南北走向的天然通道。因此，自古以来康区就是众多民族南来北往、频繁迁徙和活动的场所，同时也成为西北与西南古代各民族进行经济文化交流的孔道。正因为如此，目前在康区发现的考古文化，无论是史前原始文化，还是战国秦汉时代的石棺墓等文化都表现出十分强烈的复合文化特征。它们既与北面黄河上游甘青地区的文化有密切联系，也与其南面地区的考古文化

^① 四川大学历史系考古研究组：《四川理县汶川县考古调查简报》，载《考古》1965年第12期。



有渊源关系，甚至还带有长江中游地区的某些文化因素^①。这一事实表明，从远古迄至隋唐以前，曾经有若干的原始部落和民族在康区一带频繁活动和迁徙过，并留下了他们各自的痕迹。

可是，藏文化向康区的传播和渗透，则主要是在公元7世纪以后才开始的。公元7世纪初叶，当松赞干布以武力统一吐蕃本土各部建立吐蕃王朝之际，今天的康区尚是一个由众多羌族部落盘踞的地区。其中较大的部落主要是党项、白兰、东女以及后来形成的西山八国等。同时，在这些较大的部落组织之间，还错落分布着众多的小部落。如《隋书》所载，其地“往往有羌，大、小左封、昔卫、葛延、白狗、向人、望族、林台、春桑、利豆、迷桑、婢药、大碇、白兰、叱利摸徙、那鄂、当迷、渠步、桑悟、千碇，并在深山穷谷，无大君长，其风俗同于党项”^②。可见，当时分布于康区的多是一些居住分散、支系众多、内部组织松散的羌族游牧部落。他们在政治上处于分散状态，往往“无大君长，不相统属”。如党项即“以别姓为部（共有八部），一姓又分为小部落，大者万骑，小数千，不能相统”^③，且“无法令，各为生业，有战阵则屯聚，无徭役，不相往来”^④。显然，与西藏高原新兴的吐蕃王朝相比，康区的这些群羌部落无论在政治或经济上都处于相对落后状态。因此，7世纪初，由群羌部落盘踞的康区，实际上就成为东面的唐朝与西南的吐蕃两个新兴王朝之间一个辽阔而又薄弱的中间地带，并必将成为双方竭力争夺的目标。

① 童恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》1980年第4期。

② 《隋书》卷83《附国传》。

③ 《北史》卷96《党项》条。

④ 同上。

由于当时唐朝国力和政治威望远在吐蕃之上，唐朝遂率先发起争夺康区诸羌的攻势。武德六年（公元 623 年）“白简（兰）、白狗羌并遣使入贡”^①；武德七年（公元 624 年），唐“以白狗等羌地置维、恭二州”^②；“及贞观初，诸羌归附”^③；其后不久，党项羌归附于唐，唐“以其地为懿、嵯、麟，可三十二州，以松林为都督府，擢赤辞（党项首领）西戎州都督，赐氏李，贡职遂不绝。于是自河首积石山而东，皆中国地”^④。不过，唐对归附的党项等诸羌仅仅维持一种羁縻统治，并不牢固。所以，贞观十二年（公元 638 年），吐蕃在向唐请婚不允的情况下遂向归附于唐的诸羌之地发起进攻，“进兵攻破党项及白兰诸羌，率其众二十余万，顿于松州西境……遂进攻松州”^⑤。松州之战是吐蕃势力向康区扩张之始，并由此揭开了唐蕃争夺康区的序幕。恰如任乃强先生所言“吐蕃初与唐接，自松州始，其军往来皆从康区”^⑥。自此以后，康区遂成为吐蕃向唐进攻的一个重要战场，吐蕃军队频繁出入此地，并在松州（今松潘）、茂州（今茂汶）、维州（今理县）一带与唐朝展开了长期、激烈的军事较量。

唐蕃对康区的争夺基本上是以吐蕃对康区的占领和控制而告终。至公元 670 年唐蕃大非川战役之后，吐蕃“尽收羊同、党项及诸羌之地，东与凉、松、茂、宕等州相接”^⑦，其版图向东推进到今岷江上游、大渡河上游及中游一带。公元 763 年，吐蕃大军

① 《资治通鉴》卷 190《唐纪》6。

② 同上。

③ 《旧唐书》卷 198《西戎传·党项》。

④ 《新唐书》卷 211《西戎传·党项》。

⑤ 《旧唐书》卷 196《吐蕃传》。

⑥ 同上。

⑦ 同上。



攻陷长安，在从长安撤出后，吐蕃大军又南下联合南诏军队，先后攻破唐嶺、松、维、保等，占领了剑南西部的大片地区，公元783年，唐蕃双方订立清水会盟，规定沿岷江、大渡河划线，以东属唐朝，以西属吐蕃。这条新边界的划定标志着康区诸羌之地完全纳入了吐蕃王朝版图。

毫无疑问，吐蕃势力占领和控制康区的过程，事实上也是吐蕃对康区诸羌逐步实行同化的过程。至公元7世纪末，随着吐蕃对康区诸羌的武力征服和统治（除少数羌族部落降唐内徙外，绝大多数均并入吐蕃），康区诸羌大都成为了吐蕃属部。他们不仅在政治上服从于吐蕃，同时还被大量编为吐蕃军队去对唐作战，成为吐蕃军事力量的一个重要组成部分。如贞观十二年，吐蕃“进兵攻破党项及白兰诸羌，率其众二十余万，顿于松州西境”^①。“显庆中，白兰为吐蕃所并，收其兵为军锋。”^②公元787年，“吐蕃帅羌、浑（吐谷浑）之众寇陇州”^③，并将此次俘获的汉族男女万余人分隶于党项和吐谷浑。“龙朔后，白兰、春桑及白狗羌为吐蕃所臣，藉其兵为前驱。”^④诸羌各部既被编入吐蕃军队，他们的一些首领也同时被授予吐蕃官职。《册府元龟·外臣部·降附》载“吐蕃白兰二品笼官董占庭等二十一人来降”。“二品笼官”显然为吐蕃授予官职，而“吐蕃白兰”这一称谓则表明白兰已成为“大蕃”的一个组成部分。吐蕃王朝时期，党项部还与苏毗、象雄和吐谷浑等同被称为“吐蕃外四族”^⑤，这说明以党项为首的康区诸羌已

① 任乃强：《羌族源流探索》，载《民族研究通讯》1980年第1期。

② 《唐会要》卷98“白狗羌”条。

③ 《资治通鉴》卷233《唐纪》49。

④ 《新唐书》卷211《西戎传·党项》。

⑤ 王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社1958年版，第22页。

成为吐蕃在政治、军事上所依赖的重要属部之一。同时，党项还成为与吐蕃王室通婚的部落。《贤者喜宴》ja 函载“为了生育王子，松赞干布又娶……木雅（党项）王之女如拥妃洁莫赞（ru-yongs-bzav-rgyal-mo-btsun）……总娶王妃五人”。由上可见，对康区党项等属部，吐蕃不仅将其纳入自己的军队建制，授其首领以官职；同时还以婚姻作为联系这些属部的重要手段，无疑从政治、文化心理以及血缘上都加速了吐蕃对康区诸羌的同化进程。

此外，在大非川战役以后，吐蕃移民大量进入青海地区，吐蕃乃以其地及党项、白兰等族部统称“安多”（A-mdo），由禄东赞之子钦陵长期领军驻守^①。于是，康区一带地区遂成为吐蕃补充人力物力、屯积军粮和向唐进攻的重要基地。当时，吐蕃赞普和大臣们经常在康区一带集会议盟。如藏历虎年（公元 678 年）“隆冬于邓集会议盟”（邓，地名，在今甘孜州原邓柯县境内），藏历马年（公元 682 年）“冬，芒辗细赞（王）与芒相达乍布二人于道孚城堡集会议盟”（今甘孜州道孚县境内）^②，这说明康区当时已成为吐蕃的政治、军事要地。吐蕃军队长期在康区一带与唐作战，这些军队除有党项、白兰等诸羌族部落组建的而外，其主体则主要来自吐蕃本土的各部落组成。史载：“虏法，出师必发豪室，皆以奴从，平居散处耕牧”^③。这些以部落为单位的吐蕃军队既是军队组织，又是生产单位，因此，它们的每一次东征实际上都是一次民族迁徙活动。这些来自吐蕃本土的军队与康区诸羌属部长期相互杂处，混同作战，在经济和文化上彼此交流和影响，同样大大加速了相互融合的进程。此外，为了有效统治东部地区各属

① 《藏族简史》，西藏人民出版社 1985 年版，第 31 页。

② 王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》。

③ 《新唐书》卷 216《吐蕃传》。



部和不断向唐进攻，吐蕃还在与唐交界地区（包括康区）安置了许多军事人员，长期驻守。《安多政教史》载，吐蕃“从军中挑出九名勇士，率部驻扎在霍尔与藏区之交界处，令其弗接藏王圣旨，不准返回。因之，他们的后裔就称葛玛罗（ka-ma-log）。多麦南北地区的藏族人，均是藏王遣驻彼地边防将士之后裔。当地语言中亦保留了相当多的古藏语成分”。今广泛分布于川西北地区的嘉绒藏族所使用的嘉绒语中即大量保留了吐蕃时期古藏语语音^①，这与上述记载相吻合。

吐蕃时期，吐蕃王朝对康区诸羌的军事征服和政治统治虽然标志着首次用政治、军事手段将该地区过去处于分散状态的众羌部落连接成一个整体，使它们成为“大蕃”的一个组成部分，并在相当程度上促进了对它们的同化，但是，军事征服和政治统治本身显然并不等于民族融合和同化进程的完成。事实上，康区诸羌被完成融合于藏族之中，大体是在吐蕃王朝灭亡后的五代、宋、金时期，即公元11—12世纪才最后完成的。

吐蕃王朝崩溃后，其本土爆发了王室后裔之间为争夺王权的内乱，原吐蕃东部疆域内众多的吐蕃移民部落和驻守的大量吐蕃军队及随军奴隶大都无能力返回吐蕃本土，史载其“无所归、共相啸合数千人，以‘温末’自号，居甘肃、瓜沙、河、渭、岷、廓、叠、宕间”^②。藏文史籍载起义军“初发难于康，寝而及于全藏，喻如一鸟凌空，百鸟为从，四方骚然，天下大乱”^③。所谓“温末”义军，实际上是以吐蕃奴部为主体，同时包括了原为吐蕃属部的党项、吐谷浑等部居民及一部分汉族奴隶在内的一支由各

① 《新唐书》卷216《吐蕃传》。

② 王建康：《嘉戎藏族的成因》，载《西藏研究》1989年第3期。

③ 刘立千译注：《续藏史鉴》，成都协和华西大学1945年版。

民族混合组成的队伍^①。后来，温末义军大致向两个方向发展：一是由剑南节度使高骈招致，温末首领鲁褥月率所部向南进驻大渡河流域，协防南诏，后来他们可能逐渐散居于川西及滇西北高原一带，与当地诸族部杂处，走上了相互依存、融合发展的道路；二是向北移居河西诸郡，主要散布于凉州一带，后形成凉州六谷部政权。在潘罗支任六谷部首领时，吐蕃六谷部曾统治了康区北部的一些地区。《明史》卷311《四川土司》谓松潘“宋时，吐蕃将潘罗支领之，名潘州”。又谓“松、茂、叠溪所辖白草坝等寨……白草番者，唐吐蕃赞普遗种”。据日本藏学家山口瑞凤考证，潘罗支为唐吐蕃贵族“Nans氏”的后人，据松潘^②。由上可见，从吐蕃王朝崩溃以后的唐末开始，即有大量的吐蕃部落和吐蕃奴部在原属吐蕃东部疆域的康区一带广为扩散，这样，康区一带遂形成了吐蕃居民与原为吐蕃属部的诸羌部落居民相互杂处的局面。由于吐蕃时期，吐蕃对康区诸羌部落进行了长达二百余年统治，并使它们在相当程度上受到吐蕃文化的同化，因此，吐蕃王朝灭亡后，康区所形成的吐蕃居民与诸羌部落居民相互杂处局面，不仅有良好的民族融合基础，同时也使吐蕃时期业已形成的吐蕃与康区诸羌的同化趋势和进程得以进一步继续。不过，与吐蕃时期不同的是，这时康区吐蕃居民与诸羌部落居民之间已经不是征服与被征服或统治者与属部的关系，相反，他们的地位已基本趋于平等。因此，他们之间的融合和同化已不是通过政治、军事等强制性的手段来实现，而主要是通过彼此杂居，在经济生活方面相互依存，在文化和心理上彼此影响和渗透，在血统上因彼此通婚

① 周伟洲：《温末考》，载《西北历史资料》1980年第2期（内刊）。

② [日]山口瑞凤：《白兰 Sam Pab Ylans氏》，载《东洋学报》1969年第52卷。



而不断混同等民间的、自然交往的方式来实现。但是,这一时期对康区藏族的最终形成起到关键性文化凝聚内核作用的,则是藏传佛教在康区地区的逐渐传播和普及。早在吐蕃时期,藏传佛教就已向康区一带传播。松赞干布时,即在康区建造了隆塘准玛寺(Klong-thang-sgron-ma),又在弥药热甫岗(mi-nyag-rab-sgang)建造雍佐热甫嘎神殿(yon-gs-rdsog-rabdgvi-iha-khaog)^①。不过,当时康区的佛教既有吐蕃的影响,也有来自中原唐朝的影响。吐蕃王朝末年,因达磨灭佛而遭迫害的吐蕃本土僧人纷纷向边远地区逃亡,有不少僧众逃亡到康区,当时逃亡康区的僧人中以释迦牟尼、约格郡与章饶色三位最为有名,他们带来了重要的佛教经典^②,既促成了10世纪包括康区在内的藏传佛教后弘期“下路弘传”的产生,也对藏传佛教在康区的传播和发展发挥了重要作用。如后弘期“下路弘传”的卫藏十人之外的热希粗迺(rag-shi-tshul-khri-ras-byung-gnas)就曾前往康区传法。10世纪后期,来自印度的班智达念智称(Smrtijnank-irti)曾辗转来到康区,在丹垄塘(地望不详)长期为人讲《俱舍论》、《四座》等显密经论,并翻译了不少佛经。他最有名的弟子赛尊(bsc-btsun)后继续在康区讲经传法,种敦和枯敦二人都曾在康区从赛尊学过经。“由于念智称的活动,在西康似乎也形成了一个讲授佛学的小小中心。”^③12世纪,伽当巴得谢喜巴(sgd-dam-pq bde-gshegs shes-pq)前往康区,建造了康区最早得宁玛派寺院噶陀寺(ka-thog)。同时,噶玛噶举派得创始人都松钦巴(dus-gsummkhgen-pq)生于康区者雪(ter-shod)地方,他38岁时(公元1147年)回到康区类乌

① 见张云:《论吐蕃文化对西夏的影响》,载《中国藏学》1989年2期。

② 同上。

③ 王森:《西藏佛教发展史略》,中国社会科学出版社1987年版。

齐 (ri-bo-che), 在该地附近得噶玛地方建噶玛丹萨寺 (karma gdam-sa, 噶玛派名即由此寺得名)。相传他在康区曾聚有徒众千人, 并调解过当地头人之间的纠纷^①。噶玛噶举二世大喇嘛噶玛拔希 (karina pakshi) 也出生于康区统治家族, 在康区一带很有影响。公元 1253 年, 忽必烈率蒙古军队取道康区南征大理之时, 为了加强对康区的控制, 曾专程派人至拉萨粗朴寺 (mtshur-phur) 邀噶玛拔希前来康区晤见, 二人会晤的地点为绒域色堆 (rong-yul-gser-stod, 大体在今川西嘉绒地区一带)。此举显然是想要利用噶玛拔希在康区的宗教影响来安抚康区各部落, 这说明当时康区同卫、藏地区至少在宗教上已经结合成一体。众所周知, 藏文化基本上是一种以藏传佛教为核心的文化。从 10 世纪以后, 随着藏传佛教后弘期的出现和藏传佛教文化不断由吐蕃本土向康区的广泛传播和渗透, 不仅使康区各部落居民在文化心理素质和语言上 (宗教的传播总是以语言为媒介) 逐渐趋于一致, 而且最终使康区的文化与吐蕃本土的文化成为一个有机整体。因此, 藏传佛教在康区的传播和普及, 可以视为是康区居民与卫、藏地区居民形成共同心理文化素质、共同语言的重要标志, 同时也应是康区藏民族最终形成的重要标志。

归纳起来, 康区藏族的形成大致经历了如下的演变过程: 其一, 是吐蕃时期, 吐蕃王朝对康区诸羌各部进行了长达二百余年的军事征服和政治统治, 使它们在相当程度上受到吐蕃文化的同化。其二, 吐蕃王朝以后, 大量吐蕃部落及奴部流散于康区一带, 遂与当地原为吐蕃属部的诸羌居民相杂处, 彼此走上了相互依存、融合发展的道路。其三, 10 世纪以后, 随着藏传佛教后弘期的兴

① 王森:《西藏佛教发展史略》, 中国社会科学出版社 1987 年版。



起,藏传佛教不断由卫藏地区向康区一带传播和渗透,从而最终使康区居民与卫藏地区居民在文化心理素质和语言上趋于一致。此外,康区诸羌之所以能最终被融合于藏族之中,还有两个重要原因:其一,是因为康区与吐蕃本土(今西藏地区)均同处于海拔三千米以上的青藏高原地域,故两地居民的经济类型(二者均为农牧混合的经济类型)和生活习俗等均表现出同样的高原特征并具有很大的-致性^①;其次,吐蕃与古羌人之间有着异常密切的文化和种族渊源联系,这一点无论考古材料还是有关吐蕃以前历史的文献记载中均有大量反映。因此,诸羌与吐蕃的融合不仅有地缘的基础,同时也有良好的文化基础。故宋人称:“吐蕃在唐最盛,至本朝始衰。今……岷水至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、移州夷人,皆其遗种。”^②又载“在黎州(今四川汉源)过大渡河外,弥望皆是蕃田”^③。可见,在宋代,宋人已将康区一带居民统称为“吐蕃遗种”,这说明当时康区居民已同吐蕃居民融为一体,由于他们在文化上表现出浓厚的“蕃”的特征,这大约正是宋人将他们统称为“吐蕃遗种”的原因。

二、康区藏族的多元性特点

综上所述,康区藏族的形成大致有如下几个特点:

1. 成分复杂。康区藏族基本上是以当地原有的众多诸羌先民为主体,在不断受到吐蕃融合和同化的基础上形成的。尽管康区

① 见何耀华:《古代羌人与藏区土著居民的融合》,载《中国藏学》1988年第3期。

② 《郡氏闻见前录》卷13。

③ 《宋会要稿》蕃夷五记。

原有各部落都被统称为“羌”，但因各部落居住十分分散，支系众多，内部组织松散且彼此不相统属，所以，事实上各部落之间在文化、风俗乃至语言上均存在着相当的差异。史籍称其为“诸羌”，所谓“诸”，即为形形色色之意。这些支系复杂、特征各异的诸羌部落先民都最终融入藏族之中，其成分的庞杂已足可想见。此外，康区处藏汉文化交接区，民族活动和迁徙十分频繁，所以康区藏族之中也不同程度地融入了除藏、羌之外的其他民族成分。

2. 形成过程长。康区藏族的形成假如从公元7世纪初算起，迄至12世纪，即大体经历了五六百年的漫长历史时期。因此，康区藏族较之于卫、藏中心地区藏族其形成的时期显然相对较长。同时，即便在12世纪以后，也仍然有其他的民族成分以各种方式加入到康区藏族之中。这些民族成分包括了汉、彝、回、蒙古、纳西族等等。

3. 地方特点突出并保留了较多的历史痕迹。康区的地理环境与卫藏、安多等地区有很大的不同。这里高山纵横、河流密布并形成了多样化的自然生态环境：既有宽广的草原，也有险峻的雪山，既有起伏的丘陵，也有湿润的河谷盆地。众所周知，一定的文化总是与一定的地理生态环境相联系，同时地理环境的差异也是导致文化差异的重要原因。因此，康区独特而又复杂、多样的地理环境使得康区藏族具有非常突出的地方特点。另一方面，康区远离卫藏中心地区，为藏区之边地，加之其境内为高山峡谷区，地形险峻、零碎，交通阻隔，所以，不仅当地各部族之间的融合和同化较为有限，同时它们受藏文化同化的程度也不如卫藏及藏北和甘青等地形相对开阔和平缓的地区那样彻底。因此，康区各部居民虽然最终都加入到藏族之中，但与其他藏区相比，康区藏族却得以较多地保留了其过去的历史痕迹。此外，康区与汉区相



接，其居民在受藏文化同化的同时，也不同程度地受到汉文化的影响，这同样是使康区藏文化内涵趋于复杂并不同于其他藏区的重要原因之一。

由于康区藏族的形成具有上述之特点，加之其地理环境极为特殊，因此，从公元12世纪以来到民改前一千七百余年的漫长历史时期，康区藏族便逐渐形成了一些鲜明的，不同于其他藏区的特点，这些特点大致可归纳为以下几个方面：

1. 多元性特点。这首先表现在康区藏族的内部构成上存在着众多支系，而且所使用的语言（母语）种类繁多。今天的康区藏族中，有讲白马语的白马藏人，讲嘉绒语的嘉绒藏人，讲木雅语的木雅藏人。此外，还有讲道孚（尔龚）语的藏族自称“布巴”，分布于甘孜州的丹巴、道孚、炉霍、新龙等县；有讲贵琼语的藏族自称“贵琼”，分布于甘孜州康定、泸定县的大渡河两岸；有讲却域语的藏族自称“却域”，聚居于甘孜州的雅江和新龙县等等。这些不同支系的藏人，彼此在文化和风俗上均存在一定差异。其次，康区藏族的多元性还表现于其政治上的分散和多元。民改前，康区境内大小一百多个土司各自为政，其辖区各自成为独立的政治实体，因而形成了若干分散割据、自成体系、互不统属、争雄斗势的政治势力。其统治既有政教合一形式，也有政教联盟的形式。在社会形态上，康区既存在牧区的部落领主制，又存在农区中完整的封建领主制，还有寺院统治下变异了的封建领主制。另外，康区藏族的多元性还突出表现于宗教信仰和宗教文化方面。康区是现今保留藏传佛教各教派最多、最集中的地区。这里不仅有黄教（格鲁）、花教（萨迦）、红教（宁玛）、白教（噶举）等各派，甚至在西藏已近灭绝的觉朗派在今康区（壤塘、阿坝等县）仍得以保存并有较大影响。历史上康区还存在过噶当、希解等教

派。除藏传佛教各派之外，康区还流行苯教，同时也有伊斯兰教、道教、基督教和天主教等其他宗教以及民间的原始信仰并存。这些众多的教派和教种同时并存于同一地区，这既适应了康区民族的多元性特点，同时它们本身也是多元性的一种反映和派生结果。

2. 康区藏族具有强悍好斗的性格特点。关于康巴人的性格特点，在藏族民间流传着这样的说法：“卫藏人是热心宗教的，康巴人是好斗士，安多人会做生意。”^① 这些藏族民间谚语生动反映了康巴藏族的性格特点。20 世纪初，戴烈斯勒（Delisle）等三位外国人类学家先后对 60 个藏族人头颅进行了研究，研究结果他们把藏族人分为两种不同的种族类型，即藏 A 型和藏 B 型。藏 A 型又称“僧侣型”，其特点是短头型，面孔宽、身材较矮。藏 B 型又称“武士型”或“康区型”，其特点是长头型，面孔相对窄，身材较高大。并认为康区是藏 B 型的故乡，藏 A 型则以卫藏地区为代表^②。这一研究结果基本与藏族的情况相符。康区藏族体格普遍较卫藏地区高大，并具有好斗的特点。从历史上看，康区藏族的好斗特点表现得十分突出。吐蕃王朝末年的奴隶大起义即“初发难于康，寝而及于全藏”^③。近代以来，康区也始终是各种武装冲突和暴力事件频繁发生的地区。如“大小金川事件”、“瞻对事件”、“巴塘之乱”、“布鲁曼起义”等等。发生于康区得各种武力冲突还往往成为西藏事变得导火绳。这些历史事实，都充分反映了康巴人强悍好斗的性格特点。康区藏族的这种性格特点，可能与其先民的种族来源和康区的独特地域环境有密切关系。

① 夏格巴：《西藏政治史》，李有义汉译，油印本。

② [意] 古瑟普·詹纳著，杨元芳、陈宗祥译：《西藏拉萨出土的古人类遗骸》，载《中国藏学》1990 年第 4 期。

③ 刘立千译注：《续藏史鉴》，成都华西协成大学 1945 年版。



3. 康区藏族具有文化西向性与经济东向性相统一的特点。康区藏族在文化上与西藏是一个有机整体，尤其在藏传佛教文化方面二者的联系极为紧密。这种联系主要表现在康区的喇嘛、僧众及教民等每年均有很大数量前往西藏拉萨等地朝圣、学经、攻读格西学位等等；而西藏的喇嘛僧人等也经常出入康区，承担和处理各种宗教事务。另外，康区的许多寺院还与卫藏地区的寺院有直接的隶属关系。康区藏族在宗教文化上大体是从属和依赖卫藏地区。由于宗教文化同样是康区藏族文化的主体和核心，因此，康区藏族在文化上即具有鲜明的向西（向卫藏）倾斜的特点；但另一方面，康区又与汉区接壤，汉区相对发达的经济又对康区藏族产生了较大的吸引力。历史上康区一直是藏汉茶马贸易的重要场所和通道。宋代以来，汉区的茶叶、布帛等物资即大量通过康区而销往西藏。这之中，康区藏族自然发挥了重要作用。由于与汉区的经济交往频繁并有很大的利益可图，因此康区藏族在经济上表现出强烈的东向性。可以相信，今后随着康区各项事业的进一步发展，康区藏族在经济上的东向性将只会加强而不会削弱。这种经济东向性与文化的西向性相互统一，成为康区藏族的又一突出特点。

（原名《试论康区藏族的形成及其特点》，
载《西南民族学院学报》1993年第2期）

关于“康巴学”概念的提出及相关问题

——兼论康巴文化的特点、内涵与研究价值

2004年9月，笔者有幸参加在四川甘孜藏族自治州首府康定举行的“康巴名人论坛”，来自北京、四川、云南、青海、西藏等省区的50余位学者参加了此次以“康巴文化”为主题的论坛。论坛举行期间，正值由藏、川、滇、青四省区地处藏族传统康区范围的三州一地（四川甘孜藏族自治州、云南迪庆藏族自治州、青海玉树藏族自治州和西藏昌都地区）联合主办，由甘孜州承办的“第四届康巴艺术节”在康定隆重举行，来自甘孜州18个县以及云南迪庆、青海玉树和西藏昌都各地的康巴藏族民间歌舞表演队身着各式各样、色彩绚丽的节日盛装，把一座狭小的康定城塞了个满满当当，艺术节开幕式及举行的各种歌舞表演与文化展示，更是把康定城变成了康巴歌舞的海洋。笔者虽到过康区不少地方，对康巴历史文化也略有涉猎，但此次艺术节所展示的康巴各地锅庄、服饰及风俗文化的多样性及丰富程度仍令我惊异和大开眼界，让人深切感受到康巴文化的魅力。晚上在宾馆播放的艺术节电视节目中，一位采访艺术节的北京记者无比感慨地说：“这是我第一次到康巴地区，第一次看到那么大的山、那么深的谷，没想到在



这样的高山深谷中的康巴文化却是如此多姿多彩、如此具有魅力，参加这次艺术节，让我深深感到藏族文化真是太伟大了！”这位记者因康巴文化而触发的对藏文化的感受颇具代表性，很能反映人们置身于如此魅力和多姿多彩的康巴文化中的心情。或许正是有感于康巴文化的独特魅力，在此次“康巴名人论坛”上，我国前辈学者、资深民族学家李绍明先生与中国藏学研究中心杜永彬研究员在联合发言中，提出了一个重要倡议——建立和开展我国“康巴学”研究。此倡议在论坛上引起热烈反响，并引发了人们对康巴文化与康巴研究的进一步思考。自那以后，笔者也一直在思考此问题。毫无疑问，“康巴学”概念本身很有价值，富有启示性和建设性，但因为全新的学术概念，尚需进一步探讨。笔者相信对此问题的探讨，不仅有助于我们进一步认识藏学的特点及内涵，同时对丰富和拓展藏学研究的层次及结构体系将会起到积极和建设性的作用。本文拟就“康巴学”概念提出依据、背景及相关问题作初步讨论。

一、关于提出“康巴学”的学理基础

为什么会有学者提出“康巴学”这一概念？此问题本身颇值得我们思考。这个问题后面所隐含的是：提出“康巴学”的依据和基础是什么？

在人文社会科学领域，除一些大的即被称作“一级学科”的学科门类如哲学、历史学、文学、法学、社会学等之外，通常在其之下还形成不少以某一特殊事项命名并被称作“某某学”的分支学科及门类。一般说来，大凡以某一特殊事项为研究对象并能够被人们以“某某学”相称者，通常具有以下三种情形：一、所

研究的对象或领域具有突出特点，这种突出特点赋予这些对象和领域以较明显的独立性或特殊性，使其对它们的研究与其他相关研究领域之间形成了一个相对明显的边界，如藏学、蒙古学、彝学等即属此类。二、研究资料的独特性。即因为主要凭借某一特殊资料来进行研究，而与其他相关研究之间的形成差别并自成一體，如敦煌学、吐鲁番学等。三、某一事物或现象因其内涵丰富、独特而引起人们的普遍兴趣且研究者甚众，也可能自成气候而成为“某某学”，如以《红楼梦》研究而形成的“红学”、以徽商研究而发展起来的“徽学”等即属此类。但以上三种情形实际上并无定式，因此我们往往很难准确把握或预见对哪一类对象、领域或事物的研究可以成为“学”，而对哪些对象、领域或事物的研究不能成为“学”，这个尺度通常是很难把握的。原因在于是否能将对某一对象或门类的研究称作“学”并非由某一个权威机构或人物来认定，而往往是约定俗成，是出自人们逐渐达成的共识与认同。此外，还普遍存在这样一种情况，对很多对象及事物门类的研究开始并不被称为“学”，而是随着后来人们对其认识的深入、研究水平的提高以及研究队伍的相对固定，才逐渐被人们称为“某某学”。这正如鲁迅所言：“世上本没有路，走的人多了便成了路”，“学”的产生实际上有相同道理。因此，从这个意义上说，“康巴学”这一概念的提出在学理上不仅不足为怪，相反，我们可更积极地将其看做是藏学发展到一定程度、一定阶段上出现的一个有益和建设性的信号，它可触发我们对康巴研究之对象、领域、路径及其在藏学中的地位等问题的进一步反省与思考。

很显然，依照上面所列能够成为“学”的三种情形看，“康巴学”的提出不属于第二种情形，而主要应与第一或第三种情形相关，即应缘于康巴文化本身具有的突出特点及丰富内涵。我们知



道，藏族传统上将其居住地域分为“卫藏”、“安多”和“康”三大区域，这三大区域既是藏族三大方言区，同时也是藏族传统的三大历史地理区划^①。这三个区域虽然在整体上存在着共性，但因地理环境、经济类型、历史等因素的不同，三者的历史传统、文化面貌、社会形态乃至风俗民情等均存在相当差异。“康”又称“康区”。“康”的概念出现较早，可能在吐蕃时代即已经存在^②。“康”的含义，据更敦群培的《白史》解释：“总合之东方地区……所言康者，系指其边地，如边属小国‘康吉贾阵’（Kham skyi rgyal phrn）也。”^③不过，我们今天所说的“康巴”一词，乃由藏语“康”（khams，又译作“喀木”）和“巴”（意为“人”）组成，其藏语本义是指“康地的人”。但自民国时设立“西康省”以来尤其是最近20年，“康巴”一词在人们的日常语汇中已逐渐变为对“康区”地域的一个俗称。故“康巴”一词实际上兼有“康人”和“康地”两个含义。就目前而论，在人们的实际语汇中“康巴”一词作为地域名称的含义已更占优势、更为流行^④。因此，依照此情况，“康巴学”的实际含义应指康区研究。不过，笔者以

① “卫藏”系指今西藏拉萨、山南及日喀则一带，这里位于西藏的“一江两河”地区，因自然条件优越，地势相对平坦且有纵横的河流可资灌溉，遂成为青藏高原藏区中面积最大、最富庶的河谷农区，由于拥有得天独厚的优越自然条件，这一地带至少从公元7世纪以来即一直成为藏区政治、经济、宗教及文化的中心区域。“安多”主要是指从藏北到甘、青一带（包括川西北的部分地区）的整个藏族地区，这一区域的主要特点系为高原牧区，地势相对平缓，但因海拔较高，气候高寒，相对而言也地旷人稀。

② 《贤者喜宴》记载地最早的地域划分是：“上阿里三国，中卫藏四茹，下朵康六岗”。“四茹”为吐蕃时代政治组织名称，可见当地已有“康”的称谓。

③ 格桑曲批译，周季文校：《更敦群培文集精要》，中国藏学出版社1996年版，第130页。

④ 如近年出版的有关康区的著作和杂志，即有《在康巴》、《康巴历史与文化》和《康巴文苑》等，这里“康巴”一词的含义显然已是指称康区之地域。

为，“康巴”一词本身所具有的“康人”和“康地”两个含义实赋予了“康巴学”更丰富的内涵。按照字面意思理解，“康巴学”就既是指对“康巴”之地域文化的研究，同时也是指对“康人”即康巴之人文社会的研究。“康巴”地域范围传统上是指康方言所覆盖的地区，大体而言是指鲁共拉山以东、大渡河以西、巴颜喀拉山以南、高黎贡山以北的广大地区。从行政区划上则包括了今四川省甘孜藏族自治州全部、阿坝藏族羌族自治州的一部分和凉山彝族自治州的一部分以及西藏自治区昌都地区、青海省玉树藏族自治州、云南省迪庆藏族自治州。

从前面的讨论我们可以明了，以“康巴”为研究对象的“康巴学”的提出本身在学理上并无问题，况且以对某一地域文化研究而发展成为“学”者亦不在少数，如蜀学、徽学等等。但面对“康巴学”这一新学术概念的提出，我们需要回答的是，在藏族传统的三大区域中为什么康巴研究会被特别加以强调以致有“康巴学”概念的提出？提出“康巴学”的依据和基础是什么？如果说“康巴学”的提出是缘于康巴地域文化的突出特点与丰富内涵，那么，其特点与内涵又是否足以支撑并达到将康巴研究进而发展为“康巴学”的程度？这一点显然需要加以讨论。下面，我们分别从地理环境与人文特点两个方面来对“康巴”的独特性作一考察。

二、关于“康巴学”的地理基础

既然“康巴”是藏族的一个传统分布地域，“康巴学”的特征就应该是一种区域研究。既然为区域研究，这个区域本身就应该具有独特性。那么，建立“康巴学”的地理基础是什么？

关于康巴地区的自然环境，2004年《中国国家地理》以极大



的篇幅出了一个专号，题目叫“大香格里拉”，封面上还有一别具匠心的副标题——“在中国最美丽的地方划个圈”，实际上这个被誉为“大香格里拉”和圈划出来的“中国最美丽的地方”，主要范围正是康巴地区。关于康区地理环境的独特性，我们可以这样来认识，在现今大体覆盖青藏高原的卫藏、安多、康这三个藏族分布区中，卫藏和安多这两个板块均处于青藏高原的主体高原面上，其特点是海拔较高且地势相对平缓。而位于青藏高原东南的康区板块则是从青藏高原的高原面逐渐向东、向南倾斜和下降的一个巨大漏斗，大量来自青藏高原高原面及腹心地带的水系是从康区向外倾泻而出。若从空中向下俯瞰，我们可以见到的最瞩目的景观：就是有五条大江自北向南呈并列状从康区蜿蜒流过。它们自西向东分别是怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江、大渡河，这五条大江及其众多支流犹如一把把利剑，在崇山峻岭之中切割出一道道深陷的河谷。这些众多自北向南流过的大江产生了一个神奇作用：把存在于这一区域中的巨大山体 and 主要山脉均变成了与水流方向一致的南北走向，因此这个区域也获得了一个地理学上闻名遐迩名称——“横断山区”。2004年为“康巴名人论坛”所出的论文集即取名为《横断山民族文化走廊》^①，这一名称很能反映康区地理环境之特点。由于江河众多，水道纵横，河流将巨大的高原切割成一道道深陷的峡谷，许多地方均呈“两山夹一川，两川夹一山”的地貌，所以康区在地形地貌上的一个突出特点，即是高原型的高山深谷区。许多地区从河谷底部到山顶的相对高差一般多在2000—3000米甚至4000—5000米，其地形的阻隔程度为世

^① 见泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社2004年版。

所罕见，一些地方甚至出现所谓“相对可闻声，见面要十天”的奇特景象。康区是世界上山最大、谷最深的地区之一，由于山高谷深，许多地方形成“一山有四季，十里不同天”的典型垂直型气候。康区的地理特点，我们可用四个词语来描述，那就是：江河并流区域、横断山脉地区、青藏高原高山峡谷区、青藏高原与云贵高原及川西盆地过渡带。上述地理特点造成了康区地形、地貌罕见的奇特多样，这里既有坐落于狭窄深陷山谷中繁荣拥挤的集镇，也有开阔的草原，既有河谷农区，也有半农半牧和纯粹的牧区。到过康区的人大多有这样的记忆，置身康区的许多地方，同时映入眼帘的既有高耸的雪山、缀满鲜花的碧绿草地，也有深切的河谷与茂密的原始森林，四者的交相辉映成为康区最常见的景观。所以，康区自然景色的奇特多样与美妙绝伦为世所罕见。迄今，在康区多样化的地理环境中存在许多迄今为人类所神往极品的自然景观，现已开发的如稻城亚丁、海螺沟、迪庆香格里拉等令世人趋之若鹜的景区对偌大的康区来说不过是冰山一角，在康区无数人迹罕至的大山与峡谷深处，仍深藏着许多童话般神奇壮美、无与伦比的自然景观，只是由于交通条件限制而暂时难以进入罢了。充满神奇魅力的康区乃是当今世界上探险旅游最具前景与竞争力的目的地。或许正因为康区的地理环境有着令人类之语言和想象力黯然失色的无与伦比之美，世人很难找到一种写实的词语来描述它，所以人们只能用一个虚幻的梦境般的词语来描述它——“香格里拉”。

康巴地域及自然环境非同寻常的独特性与唯一性，显然是促使“康巴学”之被提出的一个地理基础。



三、关于提出“康巴学”的人文基础

康巴独特多样的地理环境也赋予康巴的人文以相似的特点。所以，康巴的人文面貌与内涵相当复杂，要对其作准确、全面的归纳存在相当难度。但若从总体上对康巴的人文面貌与特点作一个粗略的提炼和概括的话，笔者认为至少有以下四个突出的特点：

一、康巴人区：关于康巴的特点及与卫藏及安多之不同，藏文典籍《安多政教史》中作了一个很精辟的概括：“卫藏法区，安多马区，康人区。”^①此意在藏族民间谚语中有更为生动、直白的表述：“最好的宗教来自卫藏，最优秀的人来自康，最好的马来自安多。”这句话简明地道出了康巴人文的特点与精髓。康区所以被称作“人区”，主要是从两个意义上来说：第一，康巴人体格普遍高大健壮。20世纪初，戴烈斯勒（F. Delisle）、杜纳尔（W. Turner）、莫仁德（Morant）三位外国人类学者曾先后对60多个藏族人头颅进行过测量和研究，根据测量结果，他们把藏人划分为两种不同的体质类型：藏A型和藏B型。藏A型又称“僧侣型”，其特点是短头型、面孔宽、身材较矮小；藏B型又称“武士型”或“康区型”，其特点是长头型，面孔相对窄，身材较为高大。并认为康区即今天的横断山脉地区是藏B型的故乡，藏A型则以卫藏地区为代表^②。此研究结果与藏人的实际情况相符。即便在今天，康巴人的体格也普遍较卫藏要高大。第二，康巴人具有

^① 智巴丹·贡却乎丹巴绕古著，吴均等译：《安多政教史》，甘肃人民出版社1989年版，第5页。

^② [意]古瑟普·詹纳著，杨元芳、陈宗祥译：《西藏拉萨出土的古人类遗骸》，载《中国藏学》1990年第4期。

个性张扬、开拓进取和强悍好斗的性格特点。藏族民间流传这样的说法：“卫藏人是热心宗教的，康巴人是好斗士，安多人会做生意。”^①“好斗士”一词，很能反映康巴人个性张扬、开拓进取的性格。从历史上看，康区人的强悍好斗特点表现得十分突出。吐蕃王朝末年的奴隶大起义即“初发难于康，寝而及于全藏”^②。近代以来，康区始终是各种武装冲突和暴力事件的频发地区。如“瞻对事件”、“巴塘事件”、“布鲁曼事件”等等。发生于康区的各种武力冲突还往往成为西藏事变的导火绳。目前不少学者认为康区是藏族英雄史诗《格萨尔》的诞生地，《格萨尔》这样是一部以颂扬和肯定人性的英雄史诗之所以诞生于康区，其深层原因正在于它与康巴人的性格特点及其人文土壤相契合。也就是说，《格萨尔》史诗所彰显的英雄气概、勇敢、积极进取、不畏强暴、敢爱敢恨等这样一些精神素质与康巴人的性格特点乃息息相通并相互契合。正是康巴独特的人文土壤孕育了这部伟大的颂扬人性的英雄史诗^③。

是什么因素使康巴成为“人区”？又是什么铸就了康巴人个性张扬、强悍和善于开拓进取的性格特点？原因固然较多，但笔者认为至少两个主要原因。其一，地理环境原因。康区为雄奇险峻的高山深谷地带，由于高山耸立、河流纵横、地势险峻、地形破碎、交通阻隔，故在藏族三大历史地理区域康区可以说是中生存环境相对艰难、恶劣的地区，为了适应艰难、恶劣的自然环境，康巴人必须具备强健的体格和坚韧、强悍的性格，这是他们面对

① 夏格巴著，李有义汉译：《西藏政治史》，油印本。

② 刘立千译注：《续藏史鉴》，成都华西协和大 1945 年版。

③ 参见石硕：《〈格萨尔〉英雄史诗与康巴文化精神》，载《西藏研究》2004 年第 4 期。



的相对恶劣的生存环境所必需。所以，很大程度可以说正是险峻的高山峡谷地域和相对恶劣的生存条件造就了康巴人坚韧强悍和善于开拓进取的性格。造成康巴“人区”的另一原因，则是康区地处民族走廊，为多民族交融、互动之地。

二、康区地处民族走廊地带，为多民族交融与互动之地。

康巴地处民族走廊地区，自古以来有众多民族在这里迁徙、流动、冲突、融合，民族间的交融与互动十分剧烈和频繁，这是构成康巴人文特点及形成“康巴人区”的另一重要背景。

自北向南纵贯康区的六条大江及其众多支流，形成了一条条天然的河谷通道。这些天然河谷通道自古以来就成为众多民族南来北往、频繁迁徙和活动的场所，同时也是西北与西南古代各民族沟通往来的孔道。历史上起源于西北地区的古藏缅语民族系统（习惯上被称作“氐羌民族系统”）主要是经康区南下而逐渐散布于整个藏彝走廊和横断山脉地区的。同时历史上的百越、壮傣和苗瑶等南方民族系统的人群也有经此“走廊”北上迁徙。而在东西方向上，康区又成为汉、藏民族交流与互动地带，自唐宋以来汉、藏之间发生的大规模茶马互市即主要经由康区进行，并在康区形成了闻名于世的“茶马古道”。所以，康区自古以来无论在南北方向、还是东西方向上都是多民族的流动与交融荟萃之所，在历史长河中众多的民族及族群在这里频繁地发生接触、冲突、融合与互动。民族走廊这一特殊背景，构成了康巴地区民族分布众多、民族构成复杂多元的局面。目前，康巴地区的主体民族虽为藏族，但同时也有汉、彝、蒙古、纳西、羌、回等多种民族，他们均形成了与康巴藏族比邻或混居的局面。而单就康巴藏族的形成来看，其成分也是相当的多元与复杂。从总体上说，康巴藏族基本上是以汉代以来当地原有的氐、羌、夷等众多民族成分为主

体，自唐以来在不断受到吐蕃和藏文化的融合与同化的基础上形成的。康巴藏族的形成大致经历了如下演变过程：其一，吐蕃时期，吐蕃王朝对康区诸羌各部进行了长达二百余年的军事征服和政治统治，使它们在相当程度上受到吐蕃文化的同化。其二，吐蕃王朝以后，大量吐蕃部落及奴部流散于康区一带，遂与当地原为吐蕃属部的诸羌居民相杂处，彼此走上了相互依存、融合发展的道路。其三，10世纪以后，随着藏传佛教后弘期的兴起，藏传佛教不断由卫藏地区向康区传播和渗透，从而使康区居民与卫藏地区居民在文化心理素质和语言上逐渐趋于一致^①。自12世纪以来，由于民族间的迁徙、冲突与交融，也陆续有若干民族成分以各种方式融合到康巴藏族之中，这些民族成分包括了汉、彝、回、蒙古、纳西、羌等等。正因为康巴藏族在族源构成上的复杂、多元特点，所以今天在康巴地区藏族内部仍存在着众多支系，这些人群支系不少仍使用着自己的母语。如在康巴地区有讲木雅语的木雅藏人；有讲道孚（尔龚）语的藏族自称“布巴”；有讲扎巴语的藏族自称“扎巴”；有讲贵琼语的藏族自称“贵琼”；有讲却域语的藏族自称“却域”等等。这些不同支系的藏人，彼此在文化和风俗上均存在相当差异。这种在同一民族内部存在众多人群及语言支系的情况极具典型意义，乃是康巴作为民族走廊地区的一种特有现象，有极高的民族学和人类学的研究价值。

三、康巴文化具有突出的多样性、复合性与兼容性，是一种

^① 宋代《邵氏闻见前录》卷13称：“吐蕃在唐最盛，至本朝始衰。今……岷水至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、移州夷人，皆其遗种”。《宋会要稿》蕃夷载：“在黎州（今四川汉源）过大渡河外，弥望皆是蕃田”。可见在宋代，宋人已将康区一带居民统称为“吐蕃遗种”，这说明当时康区居民已同吐蕃居民融为一体，由于他们在文化上表现出浓厚的“蕃”的特征，故宋人将他们统称为“吐蕃遗种”。



极富特色和典型意义的地域文化。

康巴地区多样化的自然环境以及作为民族走廊地区的多民族交融与互动，形成了具有突出多样性、复合性与兼容性特点、极富特色和典型意义的康巴地域文化。就多样性而言，世界上恐怕很少有一种地域文化能够与康巴文化相媲美。可以这样说，在藏族三大历史区划中（三大方言区）中，康巴藏族无论是在语言、服饰、建筑、宗教信仰、风俗习惯、婚姻形态、社会类型等各个方面呈现的多样性、丰富性都首屈一指。其中任何一个方面，都可用“异彩纷呈”来形容。康巴文化的多样性，在流传于当地的一些谚语中有很好的反映：如“一条沟，一种话”、“每条沟有自己的习俗，每条沟有自己的土话”、“五里不同音，十里不同俗”，“一山一文，一沟一寺，一坝一节”。这些谚语是对康巴地域文化多样性的生动概括。凡到过康区并在康区旅行过的人，对此都有真切的感受。康巴文化的区域差异性甚至达到这样的程度，一次笔者在康区作民族调查时惊讶地发现，一条不足五米宽的小河竟然也构成一道文化“界线”：居住于河两岸的人在说话的口音上存在差异，这种差异一般外人很难觉察，但当地人却能从口音上准确地辨别出说话的人是住在河那边还是河这边。甘孜州首府康定更是一个多元文化荟萃之所，在不足几平方公里的康定城内就集中了世界三大宗教和藏传佛教各大教派的寺院。在昌都芒康县盐井区则形成基督教、藏传佛教与东巴教相互并行的和谐局面。除了多样性，康巴文化还有突出的复合性（或称多重性）和兼容性。康巴地区各民族间（乃至同一民族内部的不同族群间）在文化上你中有我、我中有你、你来我往的状态达到一种奇特的和谐与融洽，以至于在康巴地区你很难在“民族”与“文化”之间画等号，也很难在“民族”与“文化”之间找到清晰的界限。此情形正如

格勒所言：“在康定、巴塘一带，一个家庭就享受着汉藏两种文化交汇的日常生活，他们既过藏历春节，也过汉族的中秋节，既讲汉语，又讲藏语，既供佛像，又贴对联，既吃大米、蔬菜，又吃糌粑、牛肉，既穿藏装，又穿汉装、西装，既相信山神、信仰来世，又相信市场、信仰金钱，既崇拜大慈大悲的佛教精神，又崇尚能文能武的英雄精神。”^①又如居住于九龙县藏彝交接地区的居民，早餐藏式（酥油茶、馍馍），午餐彝式（砣砣肉、洋芋）、晚餐则汉式（米饭、炒菜、火锅）^②。康巴地区有汉式人字屋顶与藏式石砌屋墙结合的民居（新都桥至塔公一带），有吸收内地国画技法、色彩而形成的康巴宗教画“噶孜”画派，康定过去还有融藏式交换习惯与汉式客栈为一体的“锅庄”这一独特贸易形式。康巴文化的复合性、兼容性不仅凸现了康巴人开放、豁达大度的文化态度与精神气质，更体现出康巴各民族、族群间长期形成的人与人和谐共处的人文风貌。

四、康巴地区为历史文化沉积带，沉积着许多古老的历史遗留。

作为青藏高原东缘辽阔的高山峡谷区，康区就如同是地球的一个皱褶地带，在这个皱褶带中至今积淀和保留着许多古老而独特的社会形态、文化现象与文化遗存。比如，据文献记载康巴地区东汉时已有“贵妇人，党母族”的部落，隋唐时代出现了著名

① 格勒：《略论康巴人与康巴文化的特点》，载泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社2004年版，第7页。

② 任新建：《康巴文化的特点与形成的历史地理背景》，载泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社2004年版，第96页。



的“东女国”^①。令人惊讶的是，一千多年过去，至今在康巴地区仍较完整地保留着女性中心的社会形态。今天在川、滇交界的泸沽湖沿岸的摩梭人和甘孜藏族自治州道孚、雅江两县交接处鲜水河流域的扎巴人中，仍完整地延续着以母系为中心的家庭结构和“走婚”形态。与母系中心社会相对应，康区也保留不少父系氏族的社会组织形态。在金沙江河谷深处的三岩地方保存着一种被称作“戈巴”和“巴错”的父系社会组织。在今康北牧区还完整地保留着一种以“骨系”（父系血缘）为纽带的游牧单位和血缘组织。同时在康巴地区至今还存留着相当数量独立和尚待认识的语言，即费孝通先生所称的“被某一通用语言所淹没而并没有完全消亡的基层语言”^②。这些语言在当地被称作“地脚话”，其使用人群多则上万人，少则仅有几千和几百人，他们与外界交流时多使用藏语、彝语或汉语，回家则说“地脚话”，这些有着“活化石”之称的“地脚话”引起语言学者的广泛关注与兴趣^③。在康巴地区迄今还保留着大量独特的古代石碉，即《后汉书》中已见于记载“邛笼”^④，在今大渡河上游的丹巴县境内古碉数量之密集着实令人惊叹，号为“千碉之国”。这些石碉今天虽已丧失实际功用，但作为一种独特的历史遗产其文化价值与丰富的社会内涵正日益受到人们的重视。今天，在康巴地区保留下来的宗教种类及各种原始宗教形态也极为丰富和复杂多样。康区不仅集中了现今藏传佛教的所有教派，甚至连历史上已完全消失的一些教派如觉囊派等以及佛教传入以前存在于藏区的最古老苯教也均在康区有较好的保

① 见《后汉书·南蛮西南夷列传》、《隋书·女国传》、《旧唐书·东女国传》。

② 费孝通：《关于我国的民族识别问题》，载《中国社会科学》1980年第1期。

③ 参见黄布凡：《川西藏区的语言关系》，载《中国藏学》1988年第3期。

④ 《后汉书》卷86《南蛮西南夷列传》。

留，金川一带还流行“入寺信黄教，在家信苯教”之俗。即便是在藏传佛教覆盖地区，在民间的社会生活层面也仍大量保留着可称作“底层”的各种原始宗教成分，在康区不少地方至今仍普遍存在着一些不属于任何寺庙被人们称作“工巴”、“达巴”的民间巫师。一些地区还保留有用象形文字写成的经书等等。所以，古老原始文化的大量存留可以说是康区一个异常突出的特点。正因为如此，康区可以说是目前我国民族文化原生形态保留最完好、历史积淀最丰富同时又是疑难问题最多的地区，具有极高的考古、民族、历史、语言等学科的研究价值。

以上四点对康巴人文面貌及特点的一个粗略勾勒。但仅此我们已不难看出，康巴是一个人文面貌之独特性异常突出的地区。可以说，康巴研究之所以被特别强调并有“康巴学”的提出，很大程度正是由康巴地区在人文方面具有的异常突出的独特性所决定。

四、关于提出“康巴学”的背景与意义

但是，并非对所有具有独特性的事物或对象的研究均可成为“学”。对特殊事物及对象的研究是否能成为“学”，通常还取决于另一重要条件——人们对它的认识程度尤其是对其特殊价值和意义的发现与认同程度。近年“康巴学”被提出的一个重要背景，正在于人们对康巴的“发现”——即对康巴地域文化丰富的内涵、独特的价值及研究意义的认识及认同度的迅速提升。

现代康区研究发轫于20世纪上半叶。尤其是民国时期以任乃强、谢国安、李安宅等为代表的藏学前辈对康区的考察研究，奠定了现代康区研究的基础。但康区研究的长足发展与繁荣则主要



是最近 20 年的事。自 20 世纪 80 年代以来，学术界围绕康巴地区开展了一系列调查研究。1982 年中国西南民族研究学会组织开展了大规模的“六江流域民族综合考察”。考察范围很大一部分即在康巴地区，其考察成果如《滇藏高原考察报告》、《雅砻江上游考察报告》、《雅砻江下游考察报告》等也多属康巴研究。此次考察揭开了新时期学术界从综合和整体角度认识康区的序幕。其后，特别自 20 世纪 90 年代以来，学术界围绕康巴地区开展的专题研究呈迅速上升之势，如民族走廊地区语言研究、茶马古道研究、《格萨尔》研究、金沙江文化研究、牦牛经济与文化研究以及近年日渐兴起的“藏彝走廊”研究，这些研究加深了学术界对康巴地域及文化的了解和认识，进一步推动了康巴文化的研究，也使康巴研究受到更广泛的关注与重视。在此背景下，四川成立了专门研究康巴文化的“康藏研究中心”，藏、川、滇三省区的康巴研究也迅速兴起并渐成气候。此外，近十多年来，随着康巴地区对外开放力度的加强和旅游业的迅猛发展，有“香格里拉”之称的康巴独具魅力的自然与人文景观吸引了大批中外旅游观光者，“康巴”一词也不胫而走并广为人知，目前国内外对康巴地区及康巴文化感兴趣的人也越来越多。康巴这个神奇魅力之地正逐渐撩开它神秘的面纱，成为一块越来越吸引世人目光、令人向往的西部热土。

此外“康巴学”的提出，还有着当前康巴地区人民和各级政府加快康巴社会发展的客观需要这一现实背景。康巴地处长江上游，森林茂密且盛产木材，自 20 世纪 50 年代以来康区一直是我国主要木材供应基地，“木头财政”、“木头经济”为当地的支柱经济。1998 年长江上游天然林全面禁伐及实施退耕还林、还草等天然林保护工程后，康巴经济产业发展一度面临困

境，也面临新的选择，在此背景下，勤劳智慧的康巴人民选择了利用得天独厚的“自然禀赋和社会遗赠”的旅游发展之路。自 90 年代以来地处康区的藏、川、滇“三州一地”联手举办的“艺术节”，即是发展康巴旅游的一个重大举措。近几年国家拨出巨款修公路，使康巴地区的交通和可进入条件得到大幅度改善。最近，为进一步发展和提升康巴地区的旅游业，藏、川、滇三省区又达成联合开发并创建的“中国香格里拉生态旅游区”的计划与协议，预计用 10 年时间，投资 500 亿—800 亿元，将主要为康巴范围的三省区结合部即四川的甘孜州，云南的迪庆州、丽江地区、怒江州和大理州，西藏的昌都地区和林芝地区建成世界级旅游品位的“中国香格里拉生态旅游区”。康巴文化的独特性是康巴旅游的重要支撑，所以康巴旅游发展的需要同样迫切地提出了如何认识康巴的文化及人文特点的问题。2004 年在康定举办“第四届康巴艺术节”暨“中国甘孜·香格里拉国际旅游节”期间，同时召开以讨论康巴文化为主题的“康巴名人论坛”，就正好反映了康巴旅游发展对于康巴研究和“康巴学”的迫切需要。

所以，近年“康巴学”的提出绝不是偶然的。康巴研究的迅速升温乃至“康巴学”的提出，既以自身极具独特性的自然与人文为基础，也有康巴研究逐步深入、扩大和其研究价值日益受到肯定与重视的学术背景，同时也是康巴作为“香格里拉生态旅游区”建设所产生的实现需要之背景。

毫无疑问，以对藏族传统三大区域之一“康巴”为研究对象的“康巴学”，其性质理应属于藏学的有机组成部分，且应为藏学中区域或区域文化研究之分支与门类。故“康巴学”的提出不但不会削弱藏学，反而会丰富和扩展藏学研究的领域与层次。但另一方面，我们也要看到，由于康巴地区在区位、自然与人文等方



面均独具特点，这又赋予了“康巴学”及康巴研究一些自身的内涵与特色。例如，有学者指出，康巴文化乃是“以藏文化为主体，兼容汉文化、纳西文化、羌文化等其他民族文化的多元复合性的地域文化”^①。所以，康巴研究的范畴除了研究康巴地域的藏族主体文化外，同时在研究藏族文化与其他民族文化之间的交融、互动方面也极具特色和典型意义。后者恐怕是构成“康巴学”研究的一个重要方面与特点。此外，正如任新建所言：“在康巴文化中人们才能真正看到藏族文化的纷繁多彩，才能真正体验到人类文化多样性与交融性的一致，才能真正感悟到‘香格里拉’的意境。”^②这也同样是康巴研究的特点与价值所在。

康巴研究所具有的独特价值和意义是不言而喻的。目前学术界对于康巴文化的认识已初步取得一些共识。如对于康巴文化之特点与内涵，格勒先生指出：“在一个多样化的自然环境和多民族、多种文化经济交流相融的人文环境中，形成了康巴文化的宽宏、开放、兼容性的特点。”^③格勒先生将康巴文化的特点归结为在多样化自然环境中多民族、多文化交融所形成的一种宽宏、开放、兼容的文化。任新建先生则这样来总结康巴文化的特点：“康巴文化具有历史积淀丰富、内涵博大精深、形态多姿多彩、地方特色浓郁的特点和独特的人文魅力。康巴文化的核心是人与自然的和谐统一、人与人的和谐共处、不同文化间的和谐共存的‘香

① 任新建：《康巴文化的特点与形成的历史地理背景》，载泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社2004年版，第94页。

② 同上书，第111页。

③ 格勒：《略论康巴人与康巴文化的特点》，载泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社2004年版，第7页。

格里拉’理念和集勇敢、坚韧、精进、博爱、乐天、睿智为一体的格萨尔人文精神。”^① 将康巴文化的精髓概括为“人与自然的和谐统一、人与人的和谐共处、不同文化间的和谐共存”，是对康巴文化之本质的一种洞见。费孝通先生于 20 世纪 70 年代末，在论述主要覆盖康区的“藏彝走廊”时即指出：“我们以康定为中心向北和向南大体划出一条走廊，把这条走廊中一向存在着的语言和历史上的疑难问题，一旦串联起来，有点像下围棋，一子相联，全盘皆活。这条走廊正处于彝藏之间，沉积着许多现在还活着的历史遗留。应当是历史与语言学科的一个宝贵园地。”^② 康巴地区乃位于费老所称“藏彝走廊”的中心区域。2003 年费老在写给于成都召开的“藏彝走廊历史文化学术研讨会”的贺信中也说：“展开多民族地区经济文化交流的历史与文化研究，对于我们从特定地区内部认识‘和而不同’的民族文化接触历史与现状，有着重要意义，对于我们担当‘文化自觉’的历史使命，也同等重要。”^③ 所以，对康巴这样一个多民族、多文化交融的特殊藏族区域的研究，不仅会对藏学研究有特殊和重要的贡献，同时对于我们认识和理解当今世界人类文化的多元共存、交融与发展乃至如何达成“人与自然的和谐统一、人与人的和谐共处、不同文化间的和谐共存”等这些人类所共同关心的重要主题，也具有普世性的价值与意义。这恐怕也是“康巴学”概念提出的另一个重要的背景与原因。

① 任新建：《康巴文化的特点与形成的历史地理背景》，载泽波、格勒主编《横断山民族文化走廊——康巴文化名人论坛文集》，中国藏学出版社 2004 年版，第 94 页。

② 费孝通：《关于我国民族识别问题》，载《中国社会科学》1980 年第 1 期。

③ 石硕主编：《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社 2005 年版，第 2 页。



总之，“康巴学”概念的提出反映了一个新的学术动向，它是当前藏学研究以及人们对藏学内涵的认识水平发展到一个新阶段的产物。故此概念的提出本身是积极、有益、富有建设性的，值得我们予以思考和讨论。但“康巴学”毕竟是一个新的学术概念，它提出的依据和基础是否充分，以及应当如何来进一步认识和界定其内涵、特点、范围和价值等这些问题，也都还有待于学术界进一步展开讨论。本文仅就“康巴学”提出的依据、背景等相关问题发表了一些不成熟的看法，旨在抛砖引玉，以引起藏学及学术界对这一问题的进一步关注与讨论。

（原载《西藏研究》2006年第3期）

岷江上游走廊的历史演变 与民族文化特点

川西高原地处横断山脉地区，由于其山脉、地形主要呈南北走向，并北连甘青，南接云南，所以该地区自古以来即成为一条民族频繁迁徙、流动的走廊。因为这条走廊在近代以来主要连接了藏、彝两大民族地区，故费孝通先生曾将其概括为“藏彝走廊”。就宏观角度而言，这一概括是十分形象和精辟的。但我们同时也应该看到，所谓“藏彝走廊”，事实上乃由三个东西并列的走廊所组成：一、西部的金沙江与雅砻江走廊；二、中部的大渡河走廊；三、东部的岷江上游走廊。因为前两个走廊均北接甘青，南达云南，并主要纵贯和连接了藏、彝两大地区，故可以说是严格意义上的“藏彝走廊”。但东端的岷江上游走廊情形则略有不同，这表现在：一、此走廊北端虽仍与甘青地区相连，但它的南端主要是通向了成都平原，而不是通向彝区；二、自汉唐以来，活动于此走廊的传统民族主要是羌、藏两大民族，明清以后又有大量的汉人和回民迁入，而彝族基本上未能进入此走廊。因此，岷江上游走廊与我们通常所言的川西“藏彝走廊”在内涵上是有较大差异的。从这个意义上说，岷江上游走廊应是“藏彝走廊”



中一个独具特点并相对独立的地理与文化单元。

一、岷江上游走廊的历史变迁与民族流动

岷江上游走廊北以今松潘县与南坪县交界的弓杠岭岷江发源地为起点，从北向南纵贯于松潘、茂县、汶川三县，长约 340 公里，这条以岷江主河道而形成的南北通道由于北面同南坪县境内流向甘肃的水系相接，南面直抵成都平原，故自古以来成为西北沟通西蜀的一条要道，民族的迁徙、流动十分频繁。

羌人最早的主要分布区在今青海东部的河湟地区。大约从新石器时代后期至铜器时代，羌人势力逐渐壮大和向外发展，其分布范围遂扩大至黄河流域各地。在公元前四五世纪时，由于秦国的强盛和向西经略，羌人势力被迫向西和向南发生转移，此时遂有大批羌人从赐支河曲南下，向长江流域的上游地区迁徙。对此次羌人的迁徙和转移，《后汉书·西羌传》记：

至爰剑曾孙忍时：秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。

《后汉书·西羌传》载当时向长江流域上游迁徙的羌人分为三支，即武都地区的参狼羌、广汉地区的白马羌和越嶲地区的鼂牛羌。从文献记载看，当时迁徙到岷江上游的主要有白马羌等。《后汉书·西羌传》称：“鼂牛、白马羌在蜀汉。”即说白马羌所在地在蜀汉境内。《后汉书》李贤注又进一步称白马羌在广汉郡的西北

徼外，《后汉书·光武纪》也记“广汉徼外白马羌”。由此，白马羌应该位于今成都平原之西北方向。酈道元《水经注》记：“（大江）东南下百余里，至白马岭。”又引《益州记》云：“自白马岭回行二十余里，至龙湫，又八十里至蚕陵县。”据《大清一统志》记载，蚕陵县在松潘厅南二百三十里叠溪营西，而白马岭在其北百里之地，故其地应在松潘县境内。《大清一统志》也称白马岭在松潘厅西北。白马岭东汉时最初属蜀郡之汶江道（后改“汶山郡”），三国蜀汉时曾于此置白马县。因此，《后汉书·西羌传》称“白马羌在蜀汉”，应是指该羌在蜀郡的汶江道或汶山郡之内。《后汉书·西南夷传》记当时汶山郡一带已有“六夷、七羌、九氐，各有部落”。六夷系指冉駹夷，分布于汶山郡西部；七羌则是指白马羌等。这说明在汉代，岷江上游一带已居住许多着氐、羌人部落，其成分多元而庞杂，但总的来看是以羌人势力为主导。

以上记载可以证明，古羌人远在汉代以前就已经从西北黄河上游迁徙到岷江上游地区，而且其迁徙路线显然是经松潘、茂汶一线沿岷江主河道南下。今天，在仍生活于岷江上游地区羌族中流传的叙事诗《羌戈大战》以及各种传说，也均一致认为他们的祖先来自西北地区，是从生产牦牛的地方逐渐迁徙到岷江上游一带的。^①

但从今岷江上游羌族社会所流传下来的古老叙事诗《羌戈大战》的内容看，由西北南下迁入岷江上游的羌人并非是当地最早的居民。按《羌戈大战》的叙述，在西北的羌人迁入岷江上游以前，当地已经存在着一种从事农业生产的“戈人”。羌人迁入岷江

^① 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社1985年版，第210—211页。



上游后，与“戈人”进行了大战，直至打败“戈人”，才逐渐在当地定居下来。按照羌人的传说，“戈人”较为富有，并流行石棺葬、今岷江上游的羌族将石棺墓称为“戈基朵补”，意为“戈人的墓穴”。关于“戈人”的族属，目前学术界说法不一，大体有三种意见：一种意见是根据石棺葬文化的内涵，认为“戈人”乃羌，认为“他们极大可能是羌人较早进入岷江上游的一支”^①。另一种意见以马长寿为代表，他认为：“从周到秦统治岷江上游诸族的主要是蚕丛所建的蜀国政权。这一政权在秦惠文王九年被司马错所灭，但其势力一直保持到秦末汉初。因此，我怀疑羌民传说中的戈人就是蜀国之后所谓‘纵目人’之类，羌族战胜戈人的时期当在秦汉之际。”^②但对这一看法，马长寿先生较为审慎，称：“关于此点，前已言之，只是一种假定，尚需进一步证实。”^③第三种意见则是以法国学者石泰安为代表，他在《川甘青藏走廊古部落》一书中认为“戈人”与藏族的关系密切，是藏族的一支。^④

在上述三种意见中，笔者较倾向于第三种意见。这是因为：第一，从石棺葬的分布来看，不仅甘青和岷江上游地区有，而且在川西高原各地、滇西北、藏东的昌都和林芝地区乃至雅鲁藏布江流域及其支流沿岸的拉萨和山南等地也都有广泛分布。过去，因考古材料的局限，往往以川西地区的石棺墓较早而西藏境内的

① 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社1985年版，第211、210页。

② 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社1984年版，第175页。

③ 同上。

④ [法]石泰安著，耿昇译：《川甘青藏走廊古部落》，四川民族出版社1992年版，第78—86页。

石棺墓较晚，故认为西藏境内的石棺墓乃是由川西高原传播而去。但从近年的考古发现看，西藏石棺墓的年代已可上溯到新石器时代晚期，^① 它们与川西地区的石棺墓之间并不存在时间上的先后衔接关系。同时从各地石棺墓出土物和文化内涵看都各具特点。^② 所以从这些迹象看，石棺墓并不是“戈人”所独有，也不是由“戈人”独创和发源，而应是青藏高原地区同藏族有密切渊源关系的各早期部落与部族曾经广泛采用的一种葬式。据《太白济龙经》和《色尔尼》（又译《铺匙》）等藏文苯教典籍记载，在佛教传入西藏以前，吐蕃已有“石片为棺”的葬俗。^③ 因此，从“戈人”采用石棺墓葬式以及他们同由西北进入岷江上游的古羌人在文化上的差异（由西北南迁的羌人行火葬，清代始改为土葬）和不相容等事实来看，“戈人”很可能是当地较早的土著，并且在文化上应与今藏族先民的关系更为密切。第二，据有关史料记载，羌人战胜“戈人”的时间是在秦汉之际，而“戈人”在战败后肯定是退出了岷江上游地区。那么，“戈人”战败后迁往了何处？理县佳山寨羌民关于“羌戈大战”的传说中曾有这样一段叙述：

智（指羌人首领）转头以白石击葛（指戈人），葛负重伤，随即逃遁。智持棒追之，途中遇一女，女代葛对智说：“葛已留言，他的本利都不要了，今已逃亡巴若居谷（意译为山后），请你勿追。”智说：“你对他说，自今往后，常年落雨

① 参见霍巍：《西藏古代墓葬制度史》，四川人民出版社 1995 年版，第 32—38、60 页。

② 同上。

③ 格勒：《论藏族文化的起源形成与周围文化的关系》，中山大学出版社 1988 年版，第 133 页。



之处，我居之；常年落雪之处，他居之。我便不追。”从此羌民世代代居住在常年落雨的地方。^①

按照上面传说，“戈人”战败以后是逃向了“常年落雪之处”，由此判断，他们是逃向了更为高寒的地区，即更趋向了当时藏族先民的居住地。在今天川西高原的甘孜、阿坝等藏族地区也普遍流传着关于“戈人”的传说，并称他们是藏族的一支。^②从这些实事看，“戈人”在渊源上似与藏人更为接近。

自唐代开始，由于吐蕃的崛起及其强有力的向东扩张，秦汉以来，岷江上游走廊由羌人独占的局面开始发生变化，吐蕃成为了进入该走廊的一个新的强大势力。

贞观十二年（公元638年），吐蕃赞普松赞干布因向唐朝请婚未果，乃“进兵破党项及白兰羌，率其众二十余万，顿于松州西境。遣使贡金帛，云来迎公主，又谓其属曰：‘若大国不嫁公主与我，即当入寇。’遂进攻松州”^③。松州，即今四川松潘县，为唐时剑南道的西北门户。吐蕃此次进攻松州，是先“攻破党项及白兰诸羌”，并“率其众二十余万”共同进逼松州的。故为吐蕃所御的诸羌中也很可能包括了一些岷江上游地区的羌部。松州之役揭开了唐蕃在岷江上游地区展开争夺和较量的序幕。至公元670年唐蕃大非川战役以后，吐蕃“尽收羊同、党项及诸羌之地，东与凉、松、茂、嵩等州相接”^④，其版图已明显推进到岷江上游地区。公

① 马长寿：《氏与羌》，上海人民出版社1984年版，第175页。

② 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社1985年版，第211、210页。

③ 《旧唐书》卷196《吐蕃传》。

④ 同上。

元 763 年，吐蕃攻陷长安，从长安撤出后，又联合南诏军队攻破唐之嵩、松、茂、维、保等州，占领了剑南西部大片地区。公元 783 年，唐蕃双方清水会盟，规定沿岷江、大渡河划界，以东属唐朝，以西属吐蕃。这样，岷江上游地区实际上成为唐蕃势力交接之地。

《新唐书·李德裕传》载，李德裕出任剑南节度使期间曾“建筹边楼，按南道山川险要与蛮相入者图之左，西道与吐蕃接者图之右”。这里所记“西道与吐蕃接者”，即指经灌县由岷江上游通向吐蕃的路线，此道又称为“西山道”。《新唐书·地理志》载：“乾州，下。大历三年开西山置。县二。招武，宁远。”唐时的乾州系指今天的汶川一带。故唐人所谓“西山”，应是泛指成都平原以西高山，即包括当时成都西部阿坝州境内的松州（今松潘）、茂州（今茂县）、保州（今理县境）、维州（今理县）、乾州（今汶川）等地一带的高山。唐时所谓“西山八国”的位置也大多在上述山区之中。唐时由西山道通往吐蕃的路线有两条：一条是经维州向西通往吐蕃，此路线大体应相当于今川藏公路的北路；另一条路线则是沿岷江河谷上行，经过松州，再由松州北行，经松潘草地进入西北地区，从而与当时由长安经西北一带通往吐蕃的唐蕃大道相连接，由此而通往吐蕃。^① 因为唐代，松州是当时“汉、羌、番间贸易都市”，是连接西北地区与西南地区的一个重要的交通孔道，所以其交通非常畅达。据史料记载，当时由松州北行九十里或向西北行五十五里，便可抵达吐蕃界，^② 这说明，在西山路中，当时确实存在着一条经岷江上游向北或向西北行而通向吐蕃

① 参见黄建章：《清代西北省界及其引起的黄河流经四川问题》，载《四川大学学报》1957 年第 1 期。

② 《太平寰宇记》卷 77。



的路线。

由于岷江上游一带是吐蕃军队进攻剑南道的一个重要通道，所以该地始终成为吐蕃与唐争夺的目标。唐代，松、维等州曾屡陷于吐蕃之手，而唐的军队由西山路进攻吐蕃，也大多同吐蕃争夺松、维、茂等地的军事重镇，以遏制吐蕃军队经此路前来进犯。唐与吐蕃的军队在此进行了长期的拉锯战。其结果是吐蕃居民逐步入据岷江上游走廊，成为当时该走廊中起支配作用的民族。唐时因岷江上游诸羌经常臣服于吐蕃，为吐蕃所统治，他们自然也在一定程度上接受了吐蕃文化影响。

吐蕃王朝灭亡后，原驻守于川西和甘青地区的吐蕃军队、随军奴隶和吐蕃移民部落无力返回本土，史载其“无所归，其相啸合数千人，以‘温末’自号，居甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廊、叠、宕间”^①，这里显然包括了岷江上游地区。这样，在川西地区吐蕃居民与原为吐蕃属部的诸羌部落之居民遂形成相互杂处的局面。故宋人曾云：“吐蕃在唐最盛，至本朝始衰，今……岷水至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、移州夷人，皆其遗种。”^②宋人所称“吐蕃遗种”含义较宽泛，既包括吐蕃居民，也包括了曾为吐蕃役属的各羌部居民。但自宋代开始，藏人据有岷江上游走廊北段、羌人占有南段的局面开始逐步形成。宋代，以吐蕃人为主导而形成的凉州六谷部政权，在潘罗支任首领时其势力向南延伸，统治了岷江上游北部地区。《明史》卷311《四川土司》记松潘“宋时，吐蕃将潘罗支领之，名潘州”。据日本学者山口瑞凤考证，潘罗支为唐吐蕃贵族“Naga氏”之后裔。^③《明史》又称

① 《新唐书》卷216《吐蕃传》。

② 《邵氏见闻前录》卷13。

③ [日]山口瑞凤：《白兰 sampabRlags 氏》，载《东洋学报》1969年第52卷。

“松、茂、叠溪所辖白草坝等寨……白草番者，唐吐蕃遗种”。但所谓“白草番者”，主要为分布在北川县百草河流域及松潘县西南的百草羌。

明朝为稳定藏区，大兴与藏区的茶马互市，岷江上游走廊作为联结藏区的一个通道受到明朝中央的重视。明朝初年，威、松、茂三州的藏族部落纷纷入京朝觐，归附于明朝。明政府遂“设松潘军民指挥使司控制群蛮，为全蜀屏障。松州内外，地皆熟番，为我服役，故有八郎等四安抚、北定等十七长官司。其南路至叠溪千户所，又有郁即等二长官司。再南至茂州卫，又有静州等三长官；其东路至小河千户所，再东至龙州，则近白马路长官司，皆受约束”^①。这样，明朝遂完成了对岷江上游一带的政治、军事控制及行政建制。鉴于“松潘为四川边陲重地，身居番境”，明朝加强了对松潘驿道的治理。洪武十六年（公元1383年），“松州卫指挥检事耿忠言：‘臣所辖松州等处安抚司，各族长官司，宜以其户口之数，量其民力，岁令纳马置驿，而籍其民充驿夫，以供徭役。’”^② 洪武二十四年（公元1391年），明朝又派员修筑松茂驿道，“作驿舍邮亭，架桥立栈，自茂州，一道至松潘，一道至茂州以赴保宁”，“至是运道既通。松潘遂为重镇”^③。自是松潘驿道成为明代藏族朝贡使频繁往来和汉藏物资交流的重要商道。

但有明一代，因岷江上游羌民经常下山“邀夺”明朝驻军粮饷，明朝驻军与羌民也频频发生战事。史料载，明宣德二年（公元1427年）“番蛮五万余人，攻围松潘卫城，焚上下四关及诸屯

① 《明世宗实录》卷9。

② 《明太祖实录》卷153。

③ 《明史》卷132《曹震传》。



堡，恣肆杀掠，威茂叠溪诸卫所相继被围，贼势益盛”^①。据统计，明王朝在岷江上游地区与羌民发生的较大战事即达 35 起。^② 这些战事给岷江上游羌族社区带来较大破坏，也反映了明代汉人势力向该地区的强有力渗透。

自清代推行改土归流后，清政府对岷江上游地区的控制加强，促成了汉人的大量迁入。汉人带入了先进的农业生产技术，使宜于农业的岷江河谷和低山得到开发，促进了当地粮食产量的增长。随着经济的发展，松潘、茂县、叠溪、威州等地逐渐形成颇具规模的集镇与物资交流集散地，从事商业的人口增加，商业活动日趋活跃。清代至民国，因善于经商的西北回民大量南下进入岷江上游，使岷江上游走廊作为一条贯通西北与西南的商道更趋繁荣。商业的发展使较善于经商的汉族与回族人口主要集中到了城镇和交通沿线上，而藏族与羌族人口则主要分布于山地农牧地区。从而最终形成了今天岷江上游走廊由藏、羌、汉、回等几大民族混居还有一方面呢？居的极富特点的格局。

二、岷江上游走廊的民族与文化特点

从历史上看，岷江上游走廊乃是羌、藏、汉等民族及其文化的一个交汇带，它在联系和沟通羌、藏、汉等民族的交往方面发挥着极其重要的作用。笔者认为，对岷江上游走廊的历史内涵与文化上的价值大体可从这一背景来认识：岷江上游走廊在东西方向上是处于民族地区与汉区的一个交接地带，无论是对民族地区

^① 《明宣宗实录》卷 28。

^② 参见徐铭：《羌族人口的变化及其地理分布（1379—1952）》，载《羌族研究》第一辑，《四川民族史志》1991 年增刊。

还是对汉区而言它都是一个边缘之地，是一种文化区向另一种文化区的过渡地带，所以从文化的观点看，汉文化与民族文化之间的冲突、抗衡乃至相互影响与融合始终是该地区的历史主流和基本特点，且总体而言，汉文化在这一地区的渗透与作用是呈现了不断递增、不断强化的趋势，并在这一走廊中最终形成了多民族共处的格局。

由于岷江上游走廊在地理单元上的自成一体和相对封闭性，使得此走廊中的各民族在分布上以及文化上的相互影响和渗透方面呈现出了相当突出的特点。这些特点大致可以归纳为以下四个方面：

其一，民族的传统分布呈现地理上垂直分布之特点。岷江上游走廊传统的民族分布大体以地势的高下分为了三个层次。第一个层次是岷江上游走廊之北段高寒地区，即今叠溪以上到松潘县北部岷江发源地一带，该地区在岷江上游走廊中海拔最高、气候寒冷干燥、冬天多雪，主要为藏族分布区。第二个层次是岷江上游走廊南段的高山地区，即今叠溪以下至汶川一带，该地区海拔相对较低，气候较暖而多雨，主要为羌族分布区。第三个层次是岷江沿岸的城镇及河谷坝区，该地区地势较矮，水、热条件较佳，交通便利，宜于农业和商业，传统上主要为汉人和回民聚居地。以上传统的民族分布格局在 1949 年以后虽发生了一些改变，如现已有相当数量的藏族和羌族人口聚居到城镇及其周围乃至河谷坝区，同时因生态条件恶化和高山缺水等原因也出现了羌族人口由高半山向低山的迁移趋势，但就总体而言，岷江上游走廊传统的民族分布格局在今天仍得以延续和保留。

其二，文化的复合特点显著。由于长期的民族融合、多民族共处以及各民族间在文化上的交互影响等因素，使得岷江上游走



廊的各个民族很少保持单一的文化特点，他们彼此在文化上往往形成了你中有我、我中有你的局面。今天生活在岷江上游的羌族在语言、服饰及生活方式上均表现了明显的汉化程度，同时在羌族文化中不仅可以看到大量的汉文化成分，甚至也有不少藏文化的特点。因历史上羌族曾为藏族所统治，羌族也在不同程度上接受了藏文化的影响。如一部分羌族中也信仰藏传佛教，理县、松潘、黑水一带的羌族在祭山还愿仪式中念藏经，在嘛呢堆上插松枝，并有在房顶上插经幡的习俗。藏族的情形也大体相似，如岷江上游地区的藏族和羌族一样也普遍有白石信仰习俗，汶川一带的藏族受汉族影响有关刀会和牛王会，并信奉灶神，此外藏族在服饰和生活方面也都在不同程度上吸收了汉族和羌族的习俗。而混居于藏区的回族和汉族则同样在房屋构造和生活习俗等方面大量吸收了藏族的做法。总之，在岷江上游走廊中，各民族在文化上的相互投射和影响极为显著，这在一定程度上也造成了一些民族其原有民族特征的逐渐淡化，其中以羌族最为典型。

其三，积淀和保留了较多的原始文化。岷江上游走廊由于在地理上自成单元并相对独立，同时由于它处于汉区与民族地区相接的边缘地带以及多民族共处的局面，这使得该地区至今保留了较多的原始文化。其中最值得重视的是羌族的原始宗教和藏族的苯教。羌族是中国历史上极为古老并发挥过重要作用的民族，今天黄河流域和长江上游各地的羌族绝大部分已经汉化或藏化，唯有生活在岷江上游地区的羌族得以保存并大体延续了他们的文化和宗教。从这一点说，今天留存于岷江上游地区的羌族本身已具有“活化石”的意义。而在岷江上游的羌族文化中则保留和积淀了许多古老和传统的成分，如羌族的原始宗教习俗、图腾信仰、树神信仰、白石神信仰以及世代相传的种种古老习俗和传说。岷

江上游的羌族今天之所以得以存在，可以说很大程度上正在于他们在文化上保持和延续了自己的传统。而他们的传统中却包含了大量古老和原始的内容。从这个意义上说，似不能将今天岷江上游的羌族文化当作一种单一的民族文化来看待，这一文化中可能蕴涵着远古时代黄河上游文明的许多古老谜底。此外，在岷江上游走廊中存留下来的另一种原始文化则是藏族古老的苯教。苯教是佛教传入以前流传于藏区的一种古老的原始宗教，在佛教传入后尤其是15—16世纪格鲁派兴起后，苯教势力逐渐衰微。今天在西藏和藏区各地保存下来的苯教寺院已经不多，但唯在岷江上游走廊北段的今松潘县境内却保留了较多的苯教寺院（民改前松潘县曾有17座苯教寺院）。^①由此可见，原始文化的大量留存是岷江上游走廊一个突出的文化现象。虽然今天岷江上游走廊所保留下来的各种原始文化在内容和形式上已发生了一些变异，但其中仍不乏古老和原始的成分。原始文化的大量留存恐与岷江上游走廊中各种文化长期并存的人文环境有密切关系。

其四，目前在岷江上游走廊中汉化已成为主流趋势，且速度明显加快。虽然藏、羌两族仍是岷江上游走廊的主体和传统聚居民族，但近十余年中随着经济快速发展，对外交通流量增大以及城镇对乡村辐射能力的日渐增强，汉文化对藏、羌两族的影响也日益明显。在今天的岷江上游走廊中，各民族间的交往与联系很大程度上已是以汉文化为中介来进行。

总之，从以上四点我们可以看到，岷江上游走廊在民族融合与民族文化的相互并存方面是一个非常典型和极具特色的地区，

^① 燕松柏、雀丹：《阿坝地区宗教史要》，成都地图出版社1993年版，第51—54页、第178—193页。另见石硕、张建世：《松潘苯教寺院——杂咪寺调查报告》，载《藏学研究论丛》第2辑，西藏人民出版社1990年版。



颇具学术研究价值。

（原载四川大学、日本早稻田大学长江流域文化调查队编：
《四川岷江上游历史文化研究》，四川大学出版社 1996 年版）

汶川地震灾区：岷江上游的人文 背景与民族特点

——兼论岷江上游区域灾后重建过程中
对羌文化的保护

“5·12”汶川特大地震，一夜之间让“汶川”这个位于成都西部岷江上游山谷中的偏僻小县闻名于世。此次发生于龙门山地带的地震，受灾地区大体可分两部分：一是前龙门山地带，主要为龙门山与四川盆地的连接部，此地带主要为汉族地区；二是后龙门山地带，为龙门山西部边界，是龙门山与邛崃山、岷山的连接带，此地带主要是羌、藏地区，汶川、茂县、理县均位于此地带。按江河流域分，前者为涪江流域之龙门山区域，后者则为岷江上游区域。从历史文化背景看，这两个区域差异甚大。岷江上游是我国羌族的主要聚居区，历史文化背景十分独特，尤值得我们重视。人皆生活于特定的文化之中。在当前赈灾由救人转入安置重建的背景下，认识灾区尤其是少数民族受灾区的文化面貌与人文特点，是灾后恢复重建的重要前提和基础，这不仅同如何采取更恰当、有效的方式安置灾区民众及恢复其生活状态和信心关系甚大，且对重建家园、恢复其民族文化及既有的社会生活系统



至关重要。为此，本文欲就岷江上游区域的历史背景及民族、文化特点作一探讨，以为该区域的恢复重建提供某种人文背景。

一、岷江上游区域的人文特点

此次受灾的岷江上游区域主要包括都江堰、汶川、理县、茂县四个县市。除都江堰属成都市管辖外，汶川、理县、茂县三县均属阿坝藏族羌族自治州。以上四县市之间还有着较大差别：汶川、理县、茂县均处于岷江上游高山河谷区，汶川和茂县的县城位于岷江沿岸，理县位于岷江支流杂谷脑河上游，三者均沿岷江及其支流分布。三县所在区域海拔逐步升高，已呈一定的高原气候特点；而都江堰市与上述三县不同，它处于四川盆地边缘的山前地带，其地恰当岷江泻入盆地之入口。

从历史及文化背景看，岷江上游区域主要有以下四个突出特点：

1. 岷江上游是一条重要的历史民族走廊和汉地连接羌、藏之通道。

在四川盆地以西的青藏高原东南部高山峡谷区域，有六条纵向排列的大江由此流过，它们分别是岷江、大渡河、雅砻江、金沙江、澜沧江和怒江，这些自北向南穿流的大江形成若干天然河谷通道，自古以来成为众多民族流动迁徙的场所，故费孝通先生将这一区域形象地称作“藏彝走廊”^①。发源于松潘境内的岷江是六江中最东边的一条江，距成都平原最近，故岷江上游也是藏彝

^① 石硕：《藏彝走廊：一个独具价值的民族区域》，载石硕主编《藏彝走廊：历史与文化》，四川人民出版社2005年版，第13页。

走廊中一条十分重要的民族走廊与通道。

岷江上游区域在历史上开发甚早。早在距今 5000 年左右，黄河上游地区新石器时代居民已经南下进入到岷江上游区域^①。在明代地理学家徐霞客发现长江正源为金沙江以前，古人一直以岷江为长江正源，又因岷江上游地带距成都平原很近，这些因素都促使该区域很早即被关注与开发。秦时已在岷江上游地区设置郡县^②。汉武帝开西南夷，以岷江上游“冉骊”之地设置汶山郡^③。汶山郡郡治即在今茂县县城所在之凤仪镇。该地为一大片的冲积扇，是岷江上游最大的河谷平地，十分宜于人居。当时汶山郡范围较大，大致包括了今汶川、理县、茂县所在区域^④。两汉时，居住于岷江上游的民族已同蜀（今成都）建立起密切联系，史称其“冬则避寒，入蜀为佣，夏则违暑，反其聚邑”^⑤。从春秋战国到两汉，西北地区的羌人、氐人不断沿岷山山脉南下进入岷江上游地区，东汉时史料已称其地“有六夷、七羌、九氐”，形成多种民族杂居的局面。魏晋南北朝时北方胡人大量进入岷江上游地区，一度控制了岷江上游北段。其时由于中国形成南、北分裂与对峙局面，南、北之间的往来严重受阻，岷江上游即成为沟通南、北之间最重要的民间贸易通道，当时南朝同西域之间的经济文化往来多由

① 成都市文物考古研究所、阿坝藏族羌族自治州文管所、茂县羌族博物馆：《四川茂县营盘山遗址试掘报告》，载《成都考古发现（2000）》，科学出版社 2002 年版。

② 《史记》卷 117《司马相如列传》。

③ 《史记》卷 116《西南夷列传》。

④ 任乃强认为：“冉、骊所居，即古‘蜀山氏’之地，今岷江上游的汶川、理县、茂汶羌族自治县地。”见任乃强：《羌族源流探索》，重庆出版社 1984 年版，第 102 页。另参见任乃强、任新建：《四川州县建置沿革图说》，巴蜀书社 2002 年版，第 184—185 页。

⑤ 《后汉书》卷 86《南蛮西南夷列传》。



此通道进行，且多由胡商担当^①。唐代岷江上游地区成为唐与吐蕃军事冲突的前沿，也是唐、蕃的重要军事分界线。至今存留于理县薛城的筹边楼即唐宰相李德裕经边之遗存。宋明之际，由于汉、藏茶马贸易兴起，岷江上游成为汉、藏贸易的重要通道，亦称“松潘道”^②。该道起自灌县（今都江堰），“自茂州，一道至松潘，一道至贵州，以达保宁（今阿坝州首府马尔康一带）”^③，为连接汉、藏（特别是今川西北及甘青藏区）的重要交通纽带。明清以来随着中央政权对边疆经营加强，特别是清雍正、乾隆年间实行改土归流和改土归屯以后，汉人大量迁入岷江上游地区，开始形成近代以来汉、羌、藏等民族混居交融的局面。明清以来汉人大量迁入，促成了近代岷江上游地区沿途城镇的兴起与繁荣，并逐步形成今天的格局。

今天，从都江堰至汶川并分别向北通往茂县或向西通往理县的两条公路，仍是成都平原连接阿坝藏族羌族自治州乃至甘青藏区最便捷的必经要道，故汶川被称作“阿坝州门户”。尤其是都江堰至汶川一段，只能沿陡狭险峻的岷江河谷上行，实为此道之咽喉。史料称此道：“临江倚崖，古称绝险。”过去此道之面貌系“沿江为路，于山腰凿孔，横受木板，旁立木以支，空其下，古云栈阁，俗呼偏桥。”^④今虽开凿公路，但因山势陡峭，山高谷深，加之地质状况十分破碎，原生地貌一旦切破则稳定性极差，每遇

① 唐长孺：《南北朝期间西域与南朝的陆路交通》，载《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年版，第183—189页。

② 赵毅：《论明代四川藏区的交通》，载《四川藏学论文集》，中国藏学出版社1993年版，第70页。

③ 《明史》卷132《曹震列传》。

④ 张典等修，徐湘等纂：《松潘县志》卷8，民国13年刻本。

雨季，崩塌、泥石流是家常便饭。正如一位在阿坝藏区工作 30 余年的记者所感叹：“年年塌方年年修，风风雨雨三十年。”这是对当地道路的真实写照。故岷江上游河谷既是成都通向羌、藏地区的咽喉要道，也是“古称绝险”的艰难之路，其重要性与通行难度成正比。数千年来莫不如此。随时存留在于当地朴头山岭的《通道记》曾这样记载此道：“自蜀相姜维尝于此行。尔来三百余年，更不修理。山则松草荒芜，江则湫出岸。猿怯高拔，鸟嗟地险。公私往还，并由山上。人疲马乏，筋力顿尽。”^①此记载透露一个信息：从三国至隋代，此道因崩塌曾废弃达 300 余年，以至“公私往还，并由山上”。此道通行之艰难可想而知。

2. 岷江上游是汉、羌、藏的交接与过渡区，为民族文化交融地带。

岷江上游地区是连接汉、羌、藏三个民族及其文化交汇地带。羌族是当地的传统居民，羌族主要分布于岷江上游南段的高山区，分布范围主要集中在汶川飞仙关以上、理县薛城以东和叠溪以南的区域。藏族则分布于岷江上游的北段和西段即理县薛城以西和叠溪以北海拔较高、更为高寒的区域。汉族主要分布于当地的河谷地带。故汉、羌、藏三个民族在岷江上游区域呈现一种垂直和立体分布格局：在岷江上游的北段和西段即海拔较高、气候相对寒冷干燥、冬天多雪的区域主要为藏族分布区；岷江上游南段（叠溪以下）和东段（约以理县薛城为界）的高半山地区，因海拔相对较低，气候较暖且多雨，则成为羌族分布区。羌族的传统村寨一般多位于岷江两岸的高半山上，由于山大坡陡，由河谷上行往

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，载周伟洲编《马长寿民族学论集》，人民出版社 2003 年版，第 133 页。



往需徒步数小时才能抵达，且极为吃力。羌民因常年生活于此，行走起来却如履平地。也有个别位于河谷地段的羌寨，如汶川飞仙关位于岷江西岸的羌峰寨和理县的桃坪羌寨等，但总体上居少数。岷江上游沿岸的城镇及河谷坝区，因地势低矮，水、热条件较佳，交通便利，宜于农业和商业，加之机关及工矿企多集中于沿途城镇，形成汉族人口集中分布于沿途城镇及附近的局面。

羌族是一个古老的民族，至少自汉代以来已生活于当地。当地的藏族是唐代吐蕃进入岷江上游地区以来逐步与当地土著人群在文化上融合而形成的。汉族主要是清代改土归流（屯）以后大量迁入。汉族的进入带来了先进的农业生产技术，使宜于农业的岷江河谷低地得到充分开发，促进了当地粮食产量和人口的增长，并使映秀、漩口、绵虬、威州、叠溪、凤仪镇等岷江沿岸的城镇作为商业集镇和物资集散地进一步繁荣起来，也形成今天汉族及回族等人口主要集中于城镇和交通沿线的格局。

汉、羌、藏三个民族在岷江上游区域虽总体上呈立体分布格局，但彼此间的交流互动十分显著。由于该区域长期多民族共处、民族融合及在文化上相互影响等，使得当地的民族事实上很少保持单一文化特点，文化上往往形成你中有我、我中有你的情形。如在岷江上游羌族文化中不仅可以看到大量汉文化成分，甚至也有不少藏文化的特点。同样，岷江上游的嘉绒藏族在习俗上也与羌族颇多共同之处。如汶川一带的羌族受汉族影响也有关刀会和牛王会，并信奉灶神等。当地的汉族因长期与羌、藏民族接触交往，其性格、习惯、行为方式等许多方面也不自觉地受到其影响。总之，岷江上游地区各民族在文化上的相互投射和影响十分显著。不过，近20年来，由于经济发展迅速、对外交流扩大以及城镇对民族村寨的辐射力日益增强，导致以城镇为重点的汉文化对羌、

藏民族的影响日益加强并成为主流趋势，当地各民族的交往联系很大程度上也是以汉文化为中介来进行。

3. 岷江上游的汶、理、茂三县是我国羌族核心聚居区。

此次地震由于北川县受灾较重，媒体报道多，加之北川县是我国唯一的羌族自治县，故外界多以为北川县为我国羌族主要分布地区。其实，羌族的核心聚居区主要在岷江上游区域，即属阿坝藏族羌族自治州的地域相连的茂县、汶川、理县、松潘、黑水一带，特别是此次受灾的汶、理、茂及北川等县，都是羌族最集中的传统分布区^①。北川县位于茂县东部涪江上游地区，因涪江上游北川县（古称“石泉”）一带自古有近捷道路（俗称“小东路”）与松潘、茂县相通^②，地域上又完全与岷江上游区域相连，形成与汶、理、茂三县相同的羌族分布区，但属羌族分布的东部边缘区。故北川虽是全国唯一的羌族自治县，但却并非“唯一”有羌族的县。

“羌”是中国历史上一个古老而庞大的人群系统。殷商甲骨文中已有关于羌的记载。先秦及两汉时代，羌人主要活跃于西北的河湟地带，势力较大，魏晋南北朝时期南下的“五胡”中即有羌，其时羌人还在北方建立过后秦政权^③。历史上羌人活动的另一特点是从很早开始就不断由甘青地区沿横断山区南下进入川西高原，并逐渐定居于以岷江上游为中心的地区，形成有较大势力的所谓

① 以羌族人口论，据2000年人口普查，羌族总人口30.6万，其中茂县有19.83万，占羌族总人口近三分之二，是羌族人口最多的县。从羌族人口的所占比例看，茂县人口10万，羌族占88.92%；北川县人口16万人，其中羌族人口7.7万人，占全县人口近一半；理县人口4.4万人，其中羌族占32%；汶川县人口11万，羌族占34%；松潘县人口7万，羌族占7%。

② 《明世宗实录》卷9。

③ 《晋书》卷116《姚弋仲载记》、《姚萇载记》。



“西羌”。隋唐时期出现于川西北的所谓“西山八国”亦大多与羌人有关^①。后来由于吐蕃的扩张以及藏彝走廊中频繁的民族流动与交融，羌逐渐与藏彝走廊中的各民族发生了广泛的融合。据学术界的研究，今天的汉族、藏族以及西南少数民族中的彝、纳西、哈尼、景颇、普米、傈僳、白族等许多民族均与历史上的羌人存在密切族源关系。今天生活于岷江上游地区（包括一部分涪江上游地区）的羌族乃是以历史上活动于当地的羌人后裔为主体而形成。因此，民族学界或称羌族为“中国民族之活化石”。需要注意的是，今天的羌族同历史上的羌人虽有密切联系，但并不完全等同。原因是今天的羌族乃是羌人进入岷江上游地区以后，经过漫长的对当地特定生活环境的适应，并不同程度地吸纳和融合了其他民族成分的基础上而形成的。尽管如此，羌在中国历史上的独特地位、价值与贡献仍由今天的羌族得到相当程度的体现。就此言之，今天的羌族乃是一个有着特殊意义的民族。

对一个民族来说，语言与信仰乃是其文化的核心。羌族虽无文字，但却完整保留自己的语言。羌语属于汉藏语系藏缅语羌语支，分为南部和北部两大方言区。目前羌语在岷江上游地区仍得到较好保留。虽然当地羌族因与汉族接触较多，汉语能力普遍较强，与汉族交流时多能使用汉语，但在羌寨内部羌族之间的交流则仍以使用羌语为主。羌族的宗教信仰以自然崇拜与祖先崇拜为特点，崇奉祖先并认为宇宙万物皆有神灵。除火神及神林崇拜外，羌族的自然崇拜突出体现于白石崇拜，以白石作为神灵之象征，并普遍将白石供奉于屋顶、室内或林中、山顶等处。羌族无寺庙，但有专门从事宗教仪式的巫师，羌语称“释比”或“许”，汉语称

^① 李绍明：《唐代西山诸羌考略》，载《四川大学学报》1980年第1期。

“端公”，皆为男性。羌民每遇生老病死及家庭不顺之事均请释比作法事，以禳灾祈福。释比平时不脱离生产和家庭生活，娶妻生子，与常人无异。释比一般均靠父子、师徒传承，因无文字，释比做法事时之诵经与唱词也皆口传心授，代代相承。所以，从语言与宗教信仰的保存看，羌族的文化与社会传统仍得到较好保存。尽管近十余年来由于受到现代文化的冲击，羌语的使用和羌族释比的传承均面临诸多困境与问题，但由于岷江上游区域的大部分传统羌寨均位于高山和高半山台地，羌族也因此被称作“云朵上的民族”，这很大程度上成为羌族及其生活方式得以延续和保存的重要原因之一。

4. 岷江上游地质生态脆弱和资源匮乏地区，当地社会经济发展对交通的依赖程度甚大。

岷江上游过去曾经植被葱茏、森林密布。《华阳国志》记李冰开凿都江堰以后成都平原的情形时云：“岷山多梓、柏、大竹，颓随水流，坐致材木，省功用饶。又溉灌三郡，开稻田，于是蜀沃野千里，号为陆海。”^① 其时岷江不仅灌溉蜀地，岷江上游也是蜀地木材的来源地。不过，两千多年来因过度开发，今汶、茂、理三县中除理县植被较多以及在一些高山顶部尚存一些森林外，岷江河谷地段大多山体裸露，呈光秃荒芜之状，每遇雨易形成滑坡和泥石流。因植被严重破坏，岷江上游也成贫瘠之地。水土流失严重，土地相对贫瘠，粮食产量处于较低水平。过去羌人依靠多种经济支撑，单一的农耕是难以维持生计的。

岷江上游区域的资源匮乏，还突出表现在平地的稀缺。由于

^① 常璩撰，任乃强校注：《华阳国志校补图注》卷3《蜀志》，上海古籍出版社1987年版，第133页。



当地的基本地形为高山深谷，山大坡陡，地势陡峭而险峻，造成宜于人居的平坦之地稀少。当地平坦之地主要分布于河谷台地与高山台地，故河谷及高山台地既是人们的主要聚居之所，也是主要耕地所在。由于山大坡陡，坡地利用价值极低，平坦之地即成为人们生存的主要依托。而平地的稀少意味着人们生存空间很狭窄。因较平坦的河谷台地现多为城镇所占，近年城镇人口增长较快，城镇的房屋建筑已变得十分拥挤，出现寸土寸金的情况，以致不得不进一步挤占有限的河谷耕地。高山台地为羌族的传统聚居地，目前大多数的羌族耕地亦主要分布于此。羌人以高山台地为栖息之所由来已久，汉代已有当地人群“皆依山居止”的记载。高半山台地相比于河谷台地虽尚有一定空间，但因地势高峻，距河面的垂直高度常达数百至上千米，由河谷上行往往需数小时，交通极为不便，除主要为羌族所居住和利用外，尚难为外界利用。此外，近年因生态环境恶化造成的一些高山缺水促使一部分羌民由高半山向低山及河谷迁移，客观上进一步加剧了河谷地带的生存压力，使平坦之地变得更为稀缺和珍贵。

所以，在都江堰以上岷江上游的汶川、茂县及理县一带，总体说是资源匮乏地区，主要表现为平地的稀少、宜于居住的空间有限和耕地相对不足等。而沿途的城镇及羌寨经济对交通的依赖性较大。如近十余年汶川、茂县一带羌民利用当地气候及离成都较近等便利条件种植反季节蔬菜销往成都，成为当地羌族村寨经济发展的一个新兴支柱产业。但当地羌民的蔬菜种植业对交通的依赖性甚大，若遇道路塌方往往会带来较大损失。

二、岷江上游区域灾后重建中如何 实施对羌文化的保护

此次地震使岷江上游的汶、理、茂三县以及北川羌族自治县损失严重，相当数量的羌寨（包括部分嘉绒藏寨）房屋垮塌，给羌族的生命财产带来严重损失。因此，媒体或认为地震使羌族文化遭到毁灭性破坏。其实这是一个错误判断。地震这样的自然灾害虽带来生命财产的严重损失，却并不足以毁灭一个民族及其文化。^① 因为文化的根本在人而不在物，人在，即文化在；人在，则文化的精髓——价值观念及生活习性在。因此，房屋垮塌及村寨受损对于羌族文化，严格说来并不能构成毁灭性的破坏。而真正可能对羌族文化造成大规模破坏和改变的，恰恰是灾后重建环节中外界出于良好用心而产生的过度干预。这是目前最需要警惕和关注的。

因此，对于岷江上游及北川羌族地区的恢复重建，我们至少需要注意以下几个问题：

1. 在灾后重建的政策层面和总体规划上，将岷江上游汶、茂、理及北川四个羌族聚居县作为单独的民族文化保护区对待，注重对其民族特色的保护，避免将之与汉族地区等而视之并实施一刀切的重建方案。

这也意味着，在民族地区灾后恢复重建过程中，需要切实遵守和贯彻我国的《民族区域自治法》。对民族地区的恢复重建采取

^① 其实岷江上游历来为地震频发地区，如1933年叠溪地震，据当时记载：“震动极大，附近一二百里内的房屋，均被震动倒塌。”（黄品瑄：《黑水河畔二三事》，《风土杂志》第1卷第4期）但羌族及文化却并未因此而遭到毁灭。从此意义上说，民国时期岷江上游的羌族在叠溪地震后如何延续和保持自己的文化，仍有值得借鉴之处。



与汉族地区不同的特殊政策措施，充分考虑和尊重当地的民族习惯、社会特点及文化传统，避免灾后重建过程中出现汉文化及其生活模式向民族地区大规模推广而导致当地民族文化的普遍流失与破坏，避免出现汉文化对相对弱势的羌族文化的大规模改造。

2. 村寨的恢复重建是保护羌文化的关键环节。对受灾村寨的恢复重建应以羌族村民为主体进行，应以“自建”为主，杜绝外界各种“规划”及由政府包办的主导性干预，外界应在充分尊重羌族民众主体意愿的提前下提供资金等辅助性帮助。

古人说“礼失求诸野”。在汶、茂、理及北川四县，县城为多种民族文化交融与会聚之地，而真正传统的羌文化乃是保留于羌寨之中。所以羌寨的恢复重建是保护羌文化的关键环节。岷江上游地区的传统羌寨主要有两大特色：一是多分布于高山台地，二是房屋多为石砌。前者与羌族高山农耕的生产方式相依存，后者与当地生态环境及地震频发有关。羌族的石砌建筑技艺精湛，不仅用于建房，亦用以建造高达数十米的碉楼，堪称当地独特的文化遗产。此次地震中，土碉和土坯房屋的羌寨垮塌严重，如萝卜寨；而石砌房屋和石砌碉楼如桃坪羌寨等受损程度则明显偏低。可见，羌族的居处方式乃是长期适应当地自然生态环境的结果，蕴含了生存的策略与智慧，是羌文化内涵的重要体现。

目前汉地的灾后重建模式，往往以各级政府为主导，并辅之以各类专业部门及机构的论证及规划，这样的灾后重建模式在汉族地区是可行的，也有必要。但在羌族地区尤其是对于羌族村寨的重建也采取类似模式则未必适宜，且势必带来羌族文化的改变与破坏。因为这样的重建模式必定带来以汉文化的观念及生活范式对羌族文化面貌的改变与破坏。例如，对于羌寨大多分布于高山和高半山这一点，一些专家从所谓“科学”观点出发，认为这

种居住模式给羌族民众的生活带来极大的不便，成为其经济社会落后和进一步现代化的重要障碍。主张趁灾后重建之机，在山下交通沿线附近另行选址修建新的羌寨。这种带有“重新规划”的考虑动机是好的，但却既不符合当地的实际，也与其人文特点相背离。首先，当地平坦之地稀缺，河谷及交通沿线更是如此，故选址集中修建羌寨在当地完全没有可行性。其次，羌族居住于当地高半山地带的传统是数千年来逐渐形成的，这种居处方式既是其文化选择的结果，是其生活方式和民族习惯使然，同时这种居住方式反过来也决定了他们现有的文化面貌与特点。另外，从民族关系格局看，羌族这种居住方式也由当地有限的资源配置所决定，是历史上汉、羌、藏三个民族长期以来在岷江上游区域按照不同的生活习性进行资源配置与竞争的结果。再次，羌族民众本身的意愿如何？他们是否同意另选址修建羌寨？这是问题的关键。如果多数人并不愿意，那么，这种贴有“科学”标签的“重新规划”方案恰恰就是对羌文化的主体——羌族的忽视和不尊重，这样的方案意味着“规划者”以自身的文化立场及价值观来安排他们并不熟悉和了解的羌族生活模式，这种包含文化强迫和缺乏人本的安排，才真正会给羌族文化带来毁灭性破坏。

当然，文化本身是动态和不断发展的。民族文化保护也并非维护和追求其文化的一成不变。但变与不变，最重要的原则是充分尊重民族主体性。所以，要在灾后重建过程中实现对羌文化的保护，最关键的是充分尊重和给羌族民众在村寨恢复重建中的主体性地位，以羌族村民自建为主，彻底杜绝外界的包办与主导性干预。外界应主要在资金及道路、水、电、通讯等基础设施上提供有力援助。

3. 对国道都汶公路段应采取特殊政策措施予以保护。

此次地震暴露出一个重要问题：由都江堰至汶川的公路其脆



弱性与重要性已成尖锐对立，成为岷江上游区域沟通外界的最大瓶颈。地震发生后，因都汶公路中断，本来离成都并不算远的汶、理、茂三县，不得不由雅安、丹巴、小金、马尔康绕行，绕行里程长达千余公里，是都汶公路里程的10倍。这充分显示都汶公路为岷江上游羌、藏地区沟通外界的命脉通道。此路一断，原本与成都近在咫尺的岷江上游区域将成为难以企及之地，只有成本昂贵的路途可供选择。

但都汶公路又是岷江上游区域中最为险峻的公路。岷江在汶川与杂谷脑河汇合后，水量加大，加之汶川至都江堰一段为岷江由青藏高原向四川盆地的倾泻地段，坡度大，水流急速，河床深切，形成反差极大的山高谷深地形。沿江两岸山势陡峭，江面至两岸山顶的垂直高度达1000余米。山大坡陡加之两岸山体地质状况破碎，为滑坡、塌方和泥石流频发地带。正因为如此，才出现“古称绝险”的记载。不过，目前真正对都汶公路造成严重威胁的，乃是近几十年对此段岷江沿岸的过度开发。特别是紫坪铺这样的大型水电站建设，对此段岷江河谷原生地形的损毁、破坏极为严重。近期《中国国家地理》一篇文章对此状况作了准确的描述：

最近几十年来，特别是近几年指标高速增长的时期，密如繁星的大小电站、水坝几乎侵占了岷江上游水系的每一个角落，为了消耗这些电力，沿着岷江河谷也建起了多个以电冶、硅铁、铬铁、磁材、水泥等高耗能高污染产业为主的工业园区，沿河谷的公路也因电站的建设和大规模观光旅游的需求，多次改道扩宽，“5·12”大地震前，都江堰至汶川的高速公路也在修建中。而在坡陡地狭的山区河谷，要想实施

这些工程，无一例外地都要开挖山坡，损毁植被，堆土石废渣。特别是对山体坡麓和坡面的大规模开挖，已把原来具有安息角度的自然斜坡坡角，普遍截削成具有高陡临空的直立崖坡，这使河谷两侧的许多山体都具有失稳崩滑的隐患。这就像我们伤害了大山巨人的“阿喀琉斯之踵”，看似伟岸坚固的山体，实际上已变得十分脆弱。在大地震以前，以上种种工程的影响以及它们引发的各种地质灾害，已经把诸如岷江河谷等地方，变得狼藉不堪。^①

此次地震对都汶段岷江河谷及公路的损毁最为惨重，许多地段不但公路不复存在，河谷及山体面貌也已面目全非。如此严重的损毁地震固然是主因，但显然不能排除其中违背科学发展的人为过度开发原因。尽管道路可在短期内抢通重建，但可以预料，在未来数年中都汶段岷江河谷及公路将处于极度脆弱状态，塌方、滑坡和泥石流将更趋频繁。此状况十分严峻，它意味着由成都平原通向羌、藏地区的咽喉通道将可能成为一个突出瓶颈和矛盾焦点，对岷江上游羌、藏地区灾后重建和恢复发展构成严重的制约。有鉴于此，笔者以为，对都汶段岷江河谷国家应尽快制定特殊的保护政策与措施，停止过去在此区域进行的一切需要开挖山坡、挤占河床、损毁植被的开发项目，在政策上将之作为地质极度脆弱区加以特殊保护，这将是保障岷江上游羌、藏地区灾后恢复重建和社会经济正常发展的重要前提与基础。

（原载《西南民族大学学报》2008年第9期）

^① 范晓：《汶川大地震地下的奥秘》，载《中国国家地理》2008年第6期。

后 记

本书所汇集的是我近十余年来研究青藏高原东缘地区即藏彝走廊和康区的历史、民族与文化的 34 篇论文，大多发表于《民族研究》、《中国藏学》、《西藏研究》、《四川大学学报》、《西南民族大学学报》等刊。这些论文涉及的内容较广泛，大体而言可分为以下五个部分：

其一，是有关“藏彝走廊”的研究论文，涉及“藏彝走廊”的概念、范围、特点及文化分区等问题，大抵是从民族走廊角度来认识和探讨该区域的民族与文化。

其二，是运用考古材料即新石器时代和石棺葬材料来探讨该区域的文明起源及民族源流问题。

其三，是讨论历史上活动于该区域的“氐”、“羌”、“夷”、“越”、“叟”、“僇”等不同人群类别的面貌、特点、分布及其源流，另亦涉及对附国、东女国等一些民族史中疑难问题的探讨。

其四，是研究该区域碉楼的一组论文，涉及碉楼的起源、早期面貌、文化性质、相对应的文化因素、“碉楼”与“碉房”的区分以及与之相类的石砌嘛呢城等等。

其五，是议题较为综合和分散的一组论文，分别讨论了该区

域的宗教信仰、茶马古道、康巴文化特点、格萨尔文化、岷江上游区域之人文特点等等。

上述论文除个别发表时间较早外，大多是近几年发表的。这些论文以个案研究居多，不少是带有尝试性的探讨，并不成熟，仅代表了作者对青藏高原东缘地区古代文明一些认识、理解和思考。

近年，被费孝通先生称作“宝贵园地”的青藏高原东缘地区的民族与文化愈来愈受到人们的关注，正日益成为人类学、民族学研究的一个热点区域。倘本书的研究与探讨能进一步增进人们对该区域的兴趣，能对人们认识此特定区域中复杂而又独特的民族与文化现象有所裨益，则是作者的最大欣慰与满足。

本书的出版得到四川人民出版社副社长刘周远和责任编辑章涛的鼎力支持，我的学生陈东和邹立波也协助做了不少编校工作，在此一并表示感谢。

石 硕

2011 年仲秋于四川大学江安花园