

历史的反思与反省的历史

——读王明珂《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》

孙 卫 国

（南开大学 历史学院，天津 300071）

2007年2月7日，由北京大学中国古代史研究中心主办的“民族历史学的理论与方法”专题研讨会，专门讨论台湾中央研究院史语所王明珂先生的三部专著：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》¹、《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》²、《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》³，前两本是王先生的旧著，而第三本则是2006年出版的新著。一次研讨会专门讨论当代某位学者的专著，这样的会议并不多见。可见，王先生著作十分重要，已引起大陆学者的普遍关注。笔者有幸出席这次研讨会，现结合参加会议的感受，并及阅读王先生著作的体会，对王先生的新著《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》并及书中所体现的研究视角稍加评介，以就教于王先生及有关方家。

一、边缘与族群

王明珂，1952年出生于台湾，1987年赴哈佛大学东亚系师从张光直先生，攻读博士学位，1992年毕业。曾任台湾中央研究院历史语言研究所副所长（2000-2004），现为该所研究员。自1994年开始，十几年来，几乎每年王先生都会前往四川、内蒙古等地进行田野调查。其自我介绍的学术兴趣为，“基于历史记忆与人类社会情境分析，研究古代华夏与华夏边缘的形成及其历史演变，以此建立一具反省与反思力的历史新知，并期望此历史知识记忆能促进人群社会之公平、和谐与共荣。”⁴

最初王先生于1997年出版了《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，以“族群边缘”研究为中心，从族群理论、族群认同与历史记忆等视角，开始其“从边缘看华夏”的研究体系。同时由1994年起开始其羌族田野研究。羌族在中国历史上曾经有着十分重要的地位，当今散居于四川西部。王先生在四川省阿坝藏族羌族自治州的汶川、茂县、理县、松潘，以及绵阳地区的北川等地羌族村寨中，进行了多年的人类学田野调查。在此基础上，对照文献材料，运用西方人类学、社会学的理论，2003年出版了《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》，继续深化其“从边缘看华夏”的研究。透过羌族如何构建自己的历史，王先生反思、检视华夏历史叙事文化影响下的华夏历史记忆，在2006年出版《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》。本书在“族群边缘”与“社会记忆”理论的基础上，提出了一些新的文本分析视角，全面检视历史知识之认识论方法与途径，其研究尽管集中于“根基历史”，但事实上，对于传统许多的历史认识，无论是理论还是方法都提出了挑战，可以说带有浓厚的“后现代”的色彩，但这种色彩，并非只是“解构”固有的认识，更重要的则是“建构”历史的“新知”。

¹ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化实业股份有限公司，1997年；北京：社会科学文献出版社，2006年）。

² 王明珂：《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》（台北：联经出版事业股份有限公司，2003年）。

³ 王明珂：《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》（台北：允晨文化实业股份有限公司，2006年），下文中，引文凡是出自本书的，皆只随文注明页码，皆不作页下注。

⁴ 见于王明珂：《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》封页的作者介绍。

在《英雄祖先与弟兄民族》的《序言与谢词》中，开篇即言：“本书的内容是我，一个自称‘炎黄子孙’的汉系中国人，对于‘炎黄子孙’及相关英雄历史之反思性研究，以及对于‘弟兄民族’此一称谓的新理解。”（第1页），实际上可以说是作者多年研究的集中论述，或者说是作者对多年钻研成果的一次系统化的表述。书中提出了几个相当重要的概念，对中国历史和中国文明的起源和发展历程中的几个关键性问题，进行了“反思性”的论述。

在《华夏边缘》一书中，首先，作者的研究路数一反传统研究典型的个案，去探求历史的真相的做法，他坚信如同在一张白纸上画圆一样，只有把圆的边画出来，才能清晰地呈现圆的面貌一样，历史研究，尤其是民族史的研究，也只能从边缘才能更清晰地看出真相。所以从羌族研究开始，他关注的中心问题其实一直是中华民族何以形成的问题。从中心看中心，可能有“不识庐山真面目，只缘身在此山中”的感受，难以真正把握其真相，站在边缘，或许更易把握其发展脉络与全貌，这是作者一直坚信并在努力实践的原则。

作者宣称，美国人类学家费德瑞克·巴斯（Fredric Barth）族群边缘理论对其研究有很大的启发。1970年代以前西方学界对族群的研究，常认为地域、血缘、语言、风俗习惯，这些族群“内涵”是构成族群的基本要素，也是研究族群的基本问题。在《华夏边缘》一书中，作者以新的人类学族群理论对此提出了怀疑，对族群的本质进行了一番新的解释。首先，作者怀疑“族群”是一有共同的客观体质、文化特征的人群，对于传统的理论加以批评。认为“不同文化因素划分的人群范畴，不一定能彼此吻合。”并且，“语言、体质、文化在人群间常有同有异。相似到哪一个程度就是一个族群，相异到哪一个程度就不是一个族群，事实上并没有一个学术上的客观标准。”⁵ 因此他认为族群是由族群边界来维持，“造成族群边界的是一群主观上对外的异己感，以及对内的基本情感联系”。其次，“族群认同是人类资源竞争的工具”，族群边界的形成与维持，是人们为了维护共同资源而产生的。资源环境的改变，也经常造成族群边界的变迁。第三，族群边缘环绕的人群，以“共同的祖源记忆”来凝聚。第四，由于族群的本质由“共同的祖源记忆”来界定及维系，因此在族群关系中，两个互动密切的族群经常互相“关怀”甚至干涉对方的族源记忆。在一个族群的内部，也经常形成不同的次群体，互相竞争着对本族群的“过去”的诠释权。⁶

这样解释“族群”，将原本基于客观环境与内在的条件，换成了族群的主观认同，认为这才是决定族群的关键，而并非客观上的因素。客观上的条件变得无关紧要，主观上的认同则成为决定族群认同的标准。其中，历史记忆，尤其是“祖源记忆”是影响族群认同的关键因素，是族群的凝聚力。如此解读族群的特质，成为其“华夏边缘”研究的基本原则。

正是从这种边缘的“历史记忆”中，作者发现了广泛存在于羌族地区的“弟兄祖先故事”背后的历史记忆法则，一种“弟兄祖先历史心性”。也由此，作者认为我们所熟悉的“英雄祖先历史”是另一种历史记忆法则——“英雄祖先历史心性”——之产物。在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，正是基于这样的立场，作者深入分析了“英雄祖先”这种“祖源记忆”，进而分析中华民族的根基历史，而从中国边疆的东北、西南、东南、西北各方边缘族群的祖先传说，来分析中华民族的认同与形成。“从一个新角度来看此问题，‘中国民族的起源’不完全始于一个古老的‘过去’、一个‘核心’，而更重要的‘起源’发生在‘华夏边缘’人群间的一些历史记忆与族群认同变化。”（第13—14页）如此

⁵ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（北京：社会科学文献出版社，2006年4月）。第12页。

⁶ 王明珂：《华夏边缘：历史记忆与族群认同》。第4页。

解读中国民族的起源，从而对于学术界较有影响的华夏中心说、华夏区系理论和“中华民族的多元一体论”等相关学说提出了挑战。

华夏“边缘”的历史记忆又是如何反映华夏真正历史的呢？作者指出：“‘边缘’，以及在此产生的‘异例’，是我们反思自身知识理性的最佳切入点。”（第35页）而如何解读“边缘”，也成为问题的关键，作者进而指出中国历史上华夏边缘曾在两种边缘上扩张：“政治地理边缘”与“社会边缘”。战国末以来，黄帝后裔所居及所统领的空间范围，有一从中原向外扩张的过程，这是政治地理边缘的扩张。同时，自战国末期以来，华夏域中的社会中、下层边缘，愈来愈多的家族成为“黄帝子孙”，而造成华夏社会边缘的向下延伸，这就是社会边缘的扩展。“而这两种‘扩张’，都借着在现实政治、经济环境下‘边缘人群’接受一些过去、遗忘一些过去，而终自认为或也被主流社会认为是‘黄帝子孙’。”（第87页）在这种“接受”与“遗忘”的过程中，凡是与华夏不合的部分，往往会自觉不自觉地“遗忘”，而与此同时，一些与中心“华夏”相关的，或者说是来自华夏的故事，则得以放大，成为“边缘”进入“中心”的一种方式。

而这种方式的典型事例，就是流传于周边的“英雄徙边记”的故事。东北的箕子王朝鲜、东南的太伯奔吴、西南的庄纡王滇、西北的无弋爰剑奔于西羌，“华夏以此表述他们对东北之朝鲜、东南之勾吴、西南之滇国、西北羌人等四方边缘人群的印象，也藉此刻划其心目中性质不同的华夏边缘。”（第31页）书中详细讨论了这四个“英雄徙边”故事的内涵，而且这种故事随着时代不同，也在相关故事中被指称的人群里产生不同的影响及变化。作者特别强调箕子记忆在朝鲜的变化，尽管箕子朝鲜使得朝鲜半岛找寻到一个依附于中华文化的象征，但是却经常受到来自本土意识的冲击，高句丽的始祖朱蒙与稍后出现的檀君神话，都被视作是本土意识对抗箕子传说的替代物。

在这种华夏边缘推演的过程中，许多地区及人群逐渐被纳入华夏主体内，而其原有的历史就被“遗忘”了，虽然文献中只有很少的蛛丝马迹，但是地下埋藏丰富的物品却永远保留着历史的真相，以致于当地下文物出土以后，令学人讶异、国人震惊，最为典型的个案就是四川广汉三星堆遗址的出土。1986年，考古学家在三星堆出土了大量精致的青铜器、玉器，以及代表复杂宗教仪式之器物，震惊了中国考古与历史学界。“人们对此之‘讶异’，也显示它不符合人们心目中的历史图像。”（页89），作者指出，这说明“至少汉代以来蜀人与华夏都曾对这些‘过去’失忆。”进而他探讨这个“失忆”的历程，古代的蜀历史文化，至少从常璩著《华阳国志》开始，就被“失忆”了，蜀之作者转而强调的是在历史上蜀如何成为华夏的一部分。作者指出，“每一个人群‘认同’与历史记忆的出现，也代表另一些历史被失忆，及由此造成人群间的认同变迁。造成汉晋蜀人遗忘过去的历史与社会情境，便是秦汉以来蜀为中国郡县，以及在相关政治与社会影响下蜀人与蜀地被纳入华夏之中。”（第99页）这是作者试图“将熟悉的化为陌生”的一种尝试——给予我们所熟悉的知识一种崭新且陌生的诠释。

二、根基历史与历史心性

在研究取向上，作者试图建构一种完全不同于以往的反思性历史研究。作者宣称，在《羌在汉藏之间》之中，他采取的方法是“将陌生的化为熟悉”，而在《英雄祖先与弟兄民族》中，则是“将熟悉的化为陌生”，因而完全颠覆了传统历史的研究路数。在方法论上，有很大的突破。

传统的历史，往往关注线性历史(linear history)与循环历史(cyclical history)，而在王明珂的研究中，他另辟蹊径，研究的是“根基历史”。何为“根基历史”？“它既非线性亦非循环历史，而是重复着一个社会结构关系——弟兄关系——以强化人群间根

基性情感 (primordial attachments) 的历史。”⁷ 根基历史，具体而言则是：“一群体之成员，相信大家同出于一母体；这样的‘血缘或拟血缘认同群体’，是人类资源关系中最基本的结群方式。这样的群体，由家庭、家族（血缘认同群体）到族群、民族（拟血缘认同群体），都可包含于广义的‘族群’范围内。此种群体的凝聚，赖‘同出一源’的根基情感；也因此，成员们相信一共同‘起源历史’，这在群体凝聚上至为重要。”这就是“根基历史”。它包含三个基本要素：“血缘”、“空间”、“时间”。血缘定义并凝聚族群，空间“定义他们所共有、分享的资源范围”，而此二者在“时间”中“延续与变迁”合理化当今此族群的存在及其资源范围。（第 46 页）在分析“英雄祖先历史”与“弟兄祖先故事”这些“根基性历史”时，他提出“构成这种历史叙事文化的结构”有三个重要的层次，这就是“历史心性”、“文类”与“模式化情节”。

所谓历史心性，作者指出是“人们由社会生活中得到的，一种有关历史、时间与社会构成的文化概念。”（第 47 页）认为“历史心性”虽然只是一种关于人们如何思考、组织与叙述历史的文化心态，但它产生自社会现实之中。它规范或导引“历史”的想象与书写，如此产生的历史记忆与社会现实互为表里，因此也造成一些社会现实的延续。（第 73 页）而英雄祖先历史心性则有几个特征：首先，有一位英雄圣王，是历史的开创者与起源。而此英雄有姓有名，事迹功勋卓著。其次，英雄事迹是一连串的征服、迁徙等事件，这些历史事件造成血缘与地缘的变迁、流转。最后，“英雄祖先历史心性”下的历史叙事，在规划或表述人群资源关系上，并非仅仅涉及血缘关系，更涉及阶级、性别、地域与世代等因素。（第 48 页）所谓中华民族的炎黄子孙历史，正是这种英雄祖先历史心性的产物。黄帝成为中华民族的“英雄祖先”，这一英雄祖先历史心性下的历史记忆形成于战国至秦汉时期。而这一历史心性的发展与推演，因而又产生了“英雄徙边”的故事，正是通过这样的方式，拓展了华夏的边缘，强化了华夏文明的历史记忆。

这种历史心性得以传承的关键则是“文类”。何谓“文类”？作者指出，“文类是一种规范化的书写、阅读与编辑体例；在社会文化所界定的‘文类’概念下，人们得以认识相关故事，并赋予意义。一种叙事结构之所以被复制而成为‘文类’，乃因其能反映当时的社会制度、社会现实或文化倾向。‘文类’的形成，也导引着这些社会制度、社会本相或文化倾向的延续发展。”（第 30 页）所以“文类”与现实的关系是相辅相成的。“文类”的产生，是现实情境发展到一定程度的结果。可以说，一种新文类的产生，正是因为社会出现了相应的变化，过去的“文类”无法适应新的“社会情境”，新的文类应运而生。书中特别分析了纪传体《史记》的出现及正史文类的确立，作者把它视作文类的典型例子。

作者指出“整部《史记》之作，可说是借着对‘过去’的回忆、描述及想象，来书写构成汉帝国之华夏血缘、空间、时间与政治权力之核心与边缘。”（第 75 页）认为司马迁不只是参考了战国至汉初作者们的作品，来完成《史记》的叙事。更重要的是，他承继战国以来的“华夏”认同，以及“英雄祖先历史心性”，来完成其相关历史的取材与书写。而司马迁生存其间的汉帝国，这种“华夏血缘、空间、政治权威及其内部阶序社会的具体化身”，也为他的《史记》写作之恢宏结构立下了蓝图。可见，《史记》是司马迁生活的“帝国现实情境”与战国以来“英雄祖先历史心性”结合下的产物。“更重要的是，它的篇章与叙事结构被后来的历史书写者模仿、复制，而成为一种文类——所谓‘正史’。”而“‘正史’文类所对应的情境规范，便是‘华夏帝国’结构。‘正史’文类所蕴含的结构、规律与其文本内涵符号的变异性，也对应‘帝国’内在的结构、规律与变易。”（第 85 页）历朝正史的修撰就是对《史记》制度化的模仿。“文类”的出现，是“历史心性”

⁷ 王明珂：《根基历史：羌族的弟兄故事》，转引自
(<http://www.oao.com.cn/bbs/dispbbs.asp?boardid=33&id=644>)

与“现实情境”共同作用的结果，而并非凭空而生的。纪传体“正史”对应的正是封建的中华帝国，所以当最后一个王朝退出舞台以后，传统的“正史”也就被摒弃了，因为其失去了对应的“现实情境”。

“文类”是可以被模仿、变化的。方志与族谱，作者看来是“正史”文类的变易与延伸；方志文本说明空间上的部分（州县）与整体（帝国）之关系，族谱文本说明血缘上的部分（家族）与整体（华夏）之关系。他指出，“方志文类产生有类似结构与内涵的方志文本；这些方志文本，作为一种社会历史记忆，导引人们的情感、行为与抉择，又因此不断强化、延续或修饰相应的社会本相与情境。”（第109页）方志是模仿“正史”而生的文类，因此正史中的英雄祖先历史心性，与英雄传记书写体例及文本内容，也被植入“方志”中并藉此文类书写向华夏四方传播。常璩的《华阳国志》就被视为这样的典型。而“族谱或家谱，是一个血缘群体的‘历史’”。作者进而指出族谱的意义是“‘家族’得以宣称自己存在，其存在也被主流社会所认知。这些‘族群’，也就是构成更大的‘族群’——华夏或汉系中国人——的次群体单位。”（第253页）正史、方志、族谱，皆是“文类”，而且是彼此联系、互相影响。“任何叙事都是一种‘文本’；文本存在于特定‘情境’之中。”（第40页）作为文本结构的文类，也对应于情境结构。对应于正史、方志、族谱三种文类的三种情境结构，作者指出，也就是历代华夏俯仰其间的帝国、郡县与家族。

中国历史叙事文化结构的第三个层次则是“模式化情节”。前面提及的“英雄祖先历史心性”下的“英雄徙边记”故事，便可视为一种“模式化情节”下之文本。书中第五、六、七、八章，用大量的篇幅讨论了“英雄徙边记”的“模式化情节”，并对这种情节进行了“情境化”的反思。书中讨论了“英雄徙边”的四个故事：东北边疆的箕子、东南边疆的太伯、西南边疆的庄蹻、西北边疆的无弋爰剑等故事。作者指出这种模式化情节有几个共同特征。首先，这些文本共同的情节为：“一个英雄流落到边远异国，然后他成为本地土著的统治者及开化者，其后裔也世代在本地为王。”（第119页）其次，“虽有类似的叙事情节，但构成叙事的主要符号各有其隐喻。”（第119—120页）去东北朝鲜的箕子为商王子，去东南的太伯为周王子，王滇的庄蹻则是一位楚国将军，无弋爰剑却是位戎人逃奴。这些英雄身份的差异，暗示着在华夏心目中当地文明程度的高低与华夏关系的亲疏。第三，这些历史叙述该地统治阶层的祖源，而非所有人之祖源。（第120页）最后，在有关华夏边缘人群之“文化”及其与“英雄祖先”的关系上，一方面强调英雄祖先给当地带来了教化，如箕子以八条之教来教化朝鲜，如无弋爰剑教民田畜；另一方面，又称太伯“文身、断发”、庄蹻“变服从俗”，如此也不忽视当地文化的特质。（第121页）

因此，作者以“根基性历史”来分析华夏认同的形成与扩张；透过掌握“历史心性”、“文类”与“模式化情节”等叙事结构，分析与这些文本结构及其文本相对应的社会情境。因为作者坚信，一切历史叙述都是“文本”，历史研究，就要分析这种文本产生的“社会情境”、“模式化情节”，才能理清这种历史形成的过程，并分析其中的问题。这样的历史研究，完全是反思性的，因为关注的并非书本上记载的事实，不再关注历史是什么，也不再关心为什么会发生这样的历史。而是关注于历史是如何构建出来的，以及为何会有这样的构建。

三、几点评论

王先生的三部著作，构成了其研究中华民族起源与形成的一个系列，用“历史心性”、“文类”与“模式化情节”建构其独特的理论，新颖独到，视野宏阔。就其研究取向，笔者以为有以下几个特点：

第一，具有强烈的“后现代主义史学”的色彩。在《华夏边缘》大陆简体字版自序中，王先生提到：他删掉了台湾允晨版的第四部分后两章，固然有多方面的原因，但其中一条是多“后现代主义”的倾向。由此看来，尽管作者承认有些“后现代主义”的色彩，但是并不会赞同将他的著作视为“后现代主义史学”，因为“后现代主义”在很大程度上是“颠覆与解构”现代历史研究的基础，而甚少“建构”。王先生的研究“解构”的成份固然不少，但更为重要的则是“建构新知”，展示了一条完全不同于传统的研究路数，与一般所理解的“后现代主义史学”是有一定差别的。但是与传统历史研究的问题也是完全不一样的，传统与现代史学，探求的是历史真相，研究的是历史是什么，为什么会发生这样的历史事件。而王先生的著作关注的则是历史是如何建构出来的，为什么会这样来建构历史，而他把所有的历史叙事都视作“文本”，这些又是典型的“后现代主义史学”的研究方式。将历史记忆与叙事视作“文本”，经由文本与情境以及文本结构与情境结构间的对应关系，王先生从史料中所发掘的是另一种历史事实，也就是深藏于文本表征之后的社会本相（情境）。读了此书，我对“后现代主义史学”有了更为全面的认识，原来它不仅仅只是“解构”原来的认识方式与理论，还能够建构出新颖别致、令人信服的理论体系，对于历史认识的探索具有独特的意义。

第二，展示了一条历史人类学研究的新思路。当今在中国大陆历史人类学引起诸多学人的关注，成果甚多，不过在理论上的探讨似乎总不太令人满意，尤其是历史学如何与人类学结合，或者说历史人类学到底应该具有怎样的特色，是一个众说纷纭的话题。王明珂先生被视为台湾历史人类学的主要代表之一，他的研究建立在多年的人类学田野考察基础上，而又运用了传统历史学的方法与数据，并广泛采用西方人类学、社会学、诠释学之相关理论，予以综合分析，因而在一个传统中国历史研究的宏大问题上，提出了颇能令人信服的新说。其理论与成果对于重新认识中国历史具有重大的参考价值。

正如前面提到，他的研究是从研究羌族历史入手，通过人类学的考察，他发现广泛流传于羌族地区的“弟兄祖先故事”是一种历史心性下的“历史”。由此反思，他在中国历史文献中认识另一种历史心性下的“历史”，也就是众多史料中皆有记载阐述的“英雄祖先故事”，同时他对中国文献中许多被视为神话传说的“弟兄祖先故事”也有了新的理解。他努力探求此两种历史心性所产生的“历史”在华夏形成过程中的彼此交锋与消长。在西方有关理论的指导下，他进而推论出这两种历史心性下的“英雄祖先故事”对于今日中国国族的形成与凝聚具有不可替代的作用，也表现在“炎黄子孙”与“兄弟民族”这两个常见的国族话语之中。如此他逐步阐述相关的概念与模式，最终建构其理论新说。

第三，书中对正史、方志、族谱等“文类”的研究，对于中国史学史的研究也有很大的借鉴意义。中国史学发达，史书流传众多，因而中国史学史的研究传统以讨论史书的体裁、体例、史家、史学思想、史学评论、史学影响等等问题为主。基本上从史学发展的“内在理路”去研究中国史学的特色，很少关注史学与社会的关系、史学与社会互动。而此书中对《史记》的研究，指出纪传体《史记》的出现，是司马迁所生活的汉帝国“现实情境”的反映，正因为汉帝国及其随后封建王朝中，层级化的帝王将相统领主宰“结构化”的帝国社会，所以在英雄祖先历史心性下，以人物为中心的纪传体成为史书的“结构化”书写范式，形成“正史”文类。这样从“社会情境、本相”来解读《史记》、“正史”，推进了这些问题的研究。而对于方志、家谱，作者也依照同样的思路进行解说。这样，开启了中国史学界以前不太关注的一些层面，对于史学与社会互动关系，进行了深入贴切的解读，因而非常有借鉴意义。

此书还有许多特点和长处，笔者难以一一例举，相信读者自有个人的感悟。当然，书中涉及的问题，也有些是值得进一步思考，甚至是该检讨的地方。前面提到，此书创

造了许多的概念，尽管有西方理论支持，但在当今中文语境中似乎很少得到学术界认同。例如“历史心性”、“文类”，这些关键性的概念，似乎还值得进一步的阐发。同时，对一些传统的概念，论述也只是部分的内涵，例如对“华夏认同”的定义问题，指出：“华夏认同的主要内涵，便是指定居、行农业，并生活在中央化、阶序化王权下的人群。它所对应的就是，不行农业、不定居，且分散化的‘无君’部落人群。将此类人群视为‘非我族类’，也便是前面所说的华夏之‘族群边缘’，或华夏的异类观。”（第52页）这里对于“华夏认同”概念的定位，只能说只讨论了其中的部分因素，其实“华夏认同”还有更重要的文化上的含义。书中提到，以黄帝为中心的“英雄祖先故事”，奠定于战国秦汉时期。正因为汉朝独尊儒术，才使得华夏的概念更为世人接受，因为倡导“内华外夷”的原始经典是《春秋》，所以遵循儒家文化、履行三纲五常的礼乐文物制度，也是“华夏”重要的文化与思想内涵，换句话说，既然是从认同的层面讨论中华民族的起源与形成，书中缺少对儒家思想史层面的考虑，因而显得单薄了些。

另外，在论述“英雄徙边记”模式化情节时，作者特别关注“华夏”对于这种“徙边故事”的热衷，对于当地（相关的华夏边缘人群）则只注重其如何在本土意识下，接受、忽略或排拒华夏所赋予的英雄祖先，以将自身化为华夏，或自处于华夏边缘，或置身于华夏认同之外。例如对于箕子奔朝鲜，作者指出，“‘箕子奔朝鲜’历史记忆，在某一方面来说，表达华夏对此边缘之地与人的‘华夏化’企图与期望。”（第123页）作者特别强调朝鲜本土建构，以排拒箕子。高句丽始祖为“朱蒙”，被视作是排拒箕子的替代，十二三世纪又出现檀君神话，更是作为始祖而凌驾于箕子之上的人物，这样对抗来自中国的箕子。这样的论述自然有些片面，事实上，这不仅仅是“华夏”的期望，更是周边的期望。因为这些很可能并非华夏所刻画的，而是周边地区为了争取得到华夏的承认，而自认的一个祖先，这一点是值得注意的。因为若只是华夏一厢情愿的塑造，而得不到周边民族的认同与承认，这种所谓的“英雄徙边故事”也是无法流传下来的。也许在一定的时期有华夏的主动作用，但更多的时候应该是周边的积极响应和参与，才使得这种故事得以流传下来。

即以朝鲜为例，箕子崇拜，在朝鲜半岛上古已有之。三国时期就已开始箕子崇拜，高句丽时期把箕子当神崇拜。高丽时期，箕子被看成是历史人物，而且箕子崇拜在政治上亦有相当重要的象征意义。高丽肃宗年间，令平壤府立箕子庙以祭，从此箕子就被确立为韩国文化的象征、文明的始祖。朝鲜王朝一开国，就把箕子作为朝鲜太祖李成桂比附的对象，赋予其极高地位。朱元璋赐李成桂国号为朝鲜，朝鲜诸臣马上与箕子联系起来。李成桂开国功臣郑道传对于朱元璋赐号朝鲜，他立即将李氏朝鲜与箕子朝鲜相提并论，并以箕子朝鲜作为李氏朝鲜效仿的目标，深以为荣。“天子之德，无愧于周武；殿下之德，亦岂有愧于箕子哉！”⁸把明太祖朱元璋比作周武王，将李朝太祖李成桂比作箕子，以为《洪范》之学、八条之教，皆将行于今日。因此，从最开始朝鲜君臣就以箕子朝鲜作为比附的对象，随后为历代国王所遵循。世宗国王即言：“吾东方文物礼乐侔拟中国，迄今二千余祀，惟箕子之教是赖。”⁹并推崇武王封箕子于朝鲜，乃“天厚东方，畀之仁贤以惠斯民”。英祖亦以为“东方能免左衽之俗者，赖箕子之教”。¹⁰箕子在朝鲜王朝受到了空前的重视和称颂。箕子被塑造成小中华的始祖，成为朝鲜宣称其为小中华的最有力的证据。1897年大韩帝国建立时，箕子崇拜达至顶峰，箕子被称为“太祖文宣王”，原因乃当时把箕子作为韩国独立的象征，因为他从中国逃出来，建立了一个独立政权。一直到大韩帝国被日本吞并，箕子崇拜始终被朝鲜王朝奉为国策，当时檀君神话

⁸ 郑道传：《三峰集》（汉城：韩国民族文化推进会编刊《标点影印韩国文集丛刊》第5册，1990）卷七《国号》，第414页。

⁹ 《李朝世宗实录》卷40，世宗十年四月辛巳。

¹⁰ 《国朝宝鉴别编》（汉城：骊江出版社，1985）卷7，第235页。

根本无法与箕子崇拜相抗衡。檀君真正取代箕子，成为韩国的公认始祖则是在日本殖民时期，而最早否定箕子朝鲜的是日本学者今西龙，1922 年，他发表《箕子朝鲜传说考》，否定箕子朝鲜，马上得到清水泰次等人附和，随之韩国史学界亦承袭其观点，否定箕子朝鲜的存在，以至于当今成为韩国的一种公认，因为在当今民族主义的浪潮下，箕子崇拜自然成为韩国树立本土意识的一种障碍而被抛弃了。

尽管有些值得讨论的地方，但无法否认这是一部颇具新意、对于中国历史开创了一种新的解释方式而自具体系、值得向学术界大力推介的力作。

收稿日期：2007-9-9

作者简介：孙卫国，男，南开大学历史学院副教授。