

# 房屋的谱系

## ——对扎坝社会组织的人类学研究

陈 波

**提要:**长期的实地研究已证明扎坝不存在氏族组织,因此无法用原始社会理论进行解释。本研究转向列维-斯特劳斯的家产亲属制理论,把扎坝的基本社会单位界定为内含政治—经济功能的家屋,进而在对谱系的梳理和对家屋继嗣案例的分析中,辨认出他们深层的社会文化理想乃是女系继嗣。家屋为实现这一理想而推崇一女生育制度,但女系继嗣理想内在的实践困境导致它与家屋继嗣深度互卷而不可分,这体现为双系的血缘亲属体和房系的家屋亲属体交互作用。借助理论化工作,本研究确定出房系社会的基本原子,从中挖掘出两种社会同源性类型,并认为它们是扎坝社会的高度开放性、包容性和多样性的源泉。

**关键词:**家屋 血缘亲属体 家屋亲属体 一女生育制度 房屋谱系

### 一、引 言

扎坝被外界称为“走婚大峡谷”。县城鲜水镇曾贴出一幅宣传照片——一位盛装的女子站在一栋房屋的二楼窗口,帮“嘎亦”(即喜欢或爱的人)攀墙而上。笔者曾在扎坝听到一位退休教师生气地说:“这简直是污蔑!”另一方面,笔者也听到许多批评“走婚”风俗的话,认为其“非常落后”。一个清楚的事实是,上述的旅游宣传和对风俗的批评都明显缺乏对扎坝社会组织的深入了解。

---

\* 感谢两位匿名评审人的宝贵意见,它们对本文在润色和深化上的帮助弥足珍贵。本文是教育部重点基地重大项目《新时期汉藏交流现状及特点研究(改革开放至今)》(项目编号:17JJD850001)的阶段性成果,笔者在研究和写作过程中受到“四川大学一流学科区域历史与边疆学学科群”计划的资助。2013年,蒙法国国家科学研究中心施帝恩(Stéphane Gros)研究员所领导的康区研究项目的合作邀请,笔者首次访问扎坝,开启此研究。2017年秋,笔者作为北京大学人文社会科学研究院的邀访学者就相关议题开展了进一步的研究并进行报告,受到同期访问学者的砥砺。在此一并致谢。

扎坝地区位于四川省甘孜州鲜水河谷,包括雅江县的瓦多和道孚县的夏拖、亚卓、扎托、仲尼、红顶等六个乡。该地区实行“走婚”风俗,被称为西南地区在摩梭之外的第二个母系文化区(冯敏,2005a:1),引起学界的关注。对扎坝较详细的报道始于民国时期(赵留芳,1938),任新建在20世纪60年代亦进行过报道(冯敏,2006:41)。此后,林俊华在2003年作过实地考察(林俊华,2004),冯敏则在2004年和2007年进行过三个月的调查,并发表多篇论文。尤其是她在2010年出版的《扎巴藏族》一书,集既有研究之大成,奠定了扎坝亲属制度研究的基础。她根据路易斯·亨利·摩尔根(Lewis Henry Morgan)的亲属称谓理论将扎坝界定为原始母系氏族社会,认为他们的房名“即同一房屋下具有血缘关系的亲人”是母系氏族组织,但已出现对偶婚,父系家庭也处在萌芽的过程中(冯敏,2005a:3-7,2005b:115-117,2006:50,2010:180、228-238)。学术界针对涉及扎坝的这类判断主要有两种批评。刘波(2005:45)从文化相对论的角度否定了婚姻的先进与落后之分,徐铭(2012:26-27)则从功能论的角度强调“走婚”具有社会—文化功能。此外,马腾嶽认为,这类进化论亲属观中还隐藏着汉文化中心主义的偏见(马腾嶽,2017:43-44)。<sup>①</sup>

就学界所知,至少自元以来,扎坝就处于土百户—明正土司—中央朝廷的多级管理之下(任新建,1985),其社会形态和风俗受到该政治体系的强烈影响,因此扎坝首先与摩尔根所说的无国家的原始母系氏族社会不同(Morgan,1871:493)。其次,如果氏族指的是这样一类社会组织——“单系亲属群,产生于旧石器时代晚期,其成员来自一个已无人知晓的或只是传说的祖先……一般实行族外婚制,有行政机构、角色分工、宗教、礼仪和一定的社会约制办法”(吴泽霖,1991:144)——那么也不符合扎坝的情况。扎坝社会既不存在单系亲属群,又没有“族”的概念,族外婚也因此无从说起;同时,扎坝人没有姓氏,因此谈不上本姓、外姓、外姓男子、异姓兄弟姐妹(冯敏,2010:214,2006:43,2005b:4)之类的身份,更不存在族谱、氏族宗教、礼仪和行政机构等;扎坝的“房名”也和氏族组织的概念不符。总而言之,扎坝社会根本就

<sup>①</sup> 国内对摩尔根基于进化论提出的亲属关系理论早有较为系统的批评(如童恩正,1988)。近年来也有学者从人类学亲属关系研究的脉络出发,对这一理论进行检讨(如张岩,2008:165-168)。

不存在氏族组织。这样一来,学界此前基于“原始社会”“氏族”“母系氏族”等概念对扎坝的分析就都存在问题。因此,扎坝社会的性质及社会组织究竟如何,就成了本研究的突破口。

实际上,扎坝的家屋首先是亲属继嗣、房屋、土地和牲畜等的结合体。20世纪50年代以前,家屋总是与一份土地相关联。当家人谙熟家屋的每一块地的名字和面积,并将这些内容视为重要的传承内容,口传给他们的下一代。不少家屋都有与家屋同名、结构与家屋类似的附属庄房及其所占土地。其次,每个家屋每年都要支差,主要是纳税和服役。比如,亚卓土百户管辖着六个村,各村的更巴(即头人)要在每年年底开会,结算每户需缴纳的粮食数和需服徭役的量等;每户每年还要给土百户“贡奉”一瓶自酿酒、一个饼子、一坨“臭猪肉”和一条哈达,或请土百户吃饭。因此,扎坝的家屋承担着政治—经济的功能,是组织生产、支差纳税和土百户行使地方权力的基本社会单位。

土百户是对扎坝家屋具体实施管理的机构,对位于其上的明正土司负责;明正土司又受到朝廷的管束,因此进一步对朝廷负责。这种状况至少可以追溯到清代初期。据嘉庆《四川通志》等文献记载,上、中、下扎坝共六名土百户皆于康熙四十年(1701年)投诚,被授以号纸(即承袭文书),每年认纳夷赋银各二至四两不等;其中,亚卓土百户管辖着130户土民,每年认纳夷赋银三两(龚荫,1992:275-278)。根据学界的相关考证,扎坝社会与中原王朝的羁縻关系可以上溯至汉代,对明正土司身份的文献记载则可以追溯至元代(任新建,1985)。也因此,扎坝社会被外界所观察到的“走婚”风俗实际上是漫长的土司治理过程的产物。尽管它的起源和变动已渺不可考,但经由上述讨论,我们可以确认的是,这绝不是所谓的“原始母系社会”的产物,更不是其残存。

摩尔根的著作《人类家族的血亲与姻亲系统》于1871年出版(Morgan,1871)。在此后漫长的时段里,西方人类学界的亲属制度理论又经历了数次更新。这其中,有两个概念革命性地转变了研究者们探讨方向。在摩尔根的时代,西方学界只知道存在父系和母系这两种继嗣方式;但实际上,人类有三分之一以上的继嗣方式既不属于父系也不属于母系,而是同时兼具二者。默多克(George Peter Murdock)在1960年总结了此前五年中学界已有的讨论成果,提出同源不区分系别(cognatic)继嗣的概念,强调不对后嗣系别和性别继嗣作出区分,仅关注通过生育关系而建立的同源性继嗣(Murdock,1960:1-2),开启了

亲属制度研究的新走向(Goodenough, 1961)。基于这一概念,法国学者列维-斯特劳(Claude Lévi-Strauss)于1979年提出“家产亲属制”(maison)概念。他认为,人类财产观念的出现对亲属制度的基本结构<sup>①</sup>产生了质的扰动,使之发生了转型,进而形成了家产亲属制(Lévi-Strauss, 1979:44, 47-53)。本研究将基于列维-斯特劳的路径,进一步提出“房屋谱系”概念,以阐释扎坝案例,并揭示该案例在理论上的重大意义。本研究的另一项理论目标是与默多克对话,反思建立同源性(isogeny)的手段是否仅仅只有生育。同时,在实践的意义上,本研究将讨论家屋是否具有独立的谱系、何种社会机制延续着家屋并为扎坝带来何种具体特征,以及这种特征使家屋制度在更大的区域中具有何种地位和意义。

此外,美国人类学家大卫·施耐德(David M. Schneider)在1977年对美国的亲属制度研究进行了解构,认为“亲属关系”(kinship)概念是美国社会的产物,不具备普遍性,应该被取消(Schneider, 1977:63-71)。这个观点直接催生了亲属制度建构论的出现。该理论认为,世界各地的社会均有自己的亲属观念,研究者应遵循这一信条去探查这些社会的亲属关系实践(Sahlins, 2013:2-19)。因此,本研究将从建构论出发,探究扎坝人具体的亲属观念和持家的文化理想。

## 二、乍比的女系理想及其家屋实践

### (一)女系理想:姊妹持家

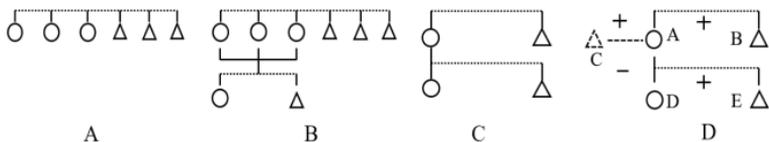
扎坝人自称“乍比”,乍地之人的意思。他们的持家理想是兄妹或姐弟共处,用亚卓一带的话说就是 Nè-mú(m)-nè duò-mú。Nè指“两个”;mú(m)-nè指“姊妹”,即兄弟或姐妹;duò mú指“一起住”。不好的是 Nè-mú(m)-nè kà-kà mú。kà-kà指“分开”,因此是两姊妹分开住的情形。

如图1-A所示,上述持家理想通常的实践形式就是诸兄弟或诸姐妹共处。这种共处要实现的是以女性为继承线索的女系继嗣(the

<sup>①</sup> 罗红光曾批评基本结构理论,但他提供的材料显示,瑶族的习俗颇类似于列维-斯特劳所说的家屋制度(罗红光,2014:67-68)。

female descent),这是乍人深层的社会文化理想。尽管这一理想经历过漫长的历史变动,实践的具体方式亦纷繁复杂,但我们依旧能够观察到它的各种变型——例如在人们认定已经不再“走婚”的夏拖和瓦多地区仍然可以找到其变体。女系的再生产通过姐妹而不是兄弟与外人的性结合来实现,也因此乱伦禁忌虽然不仅限于家屋内部的血亲成员,但首先在他们身上得到实行:兄弟与姐妹之间只有亲情关系,而不能有性关系;姐妹的性活动必须在自己的家屋中完成,兄弟的性活动则必须在家屋之外进行。他们若在外生有孩子,为遵守乱伦禁忌,就必须严格地追溯孩子与父亲的关系(冯敏,2006:46,2010:170)。由此可见,姊妹持家的理想基本上将家屋的男性让渡了出去,并以此作为实现该理想的内在条件。

乍人在代际传承上的理想是姐妹生育、兄弟供养(见图1-B)。图1-C是这种理想最简单的形式。如果我们为之补充出家屋之间的交换关系即嘎亦关系,其形式就如图1-D,我们将之称为女系亲属的关系原子。这一关系原子涉及四对关系,即母亲与其兄弟的关系(A—B)、子女与其“阿乌”(舅舅)的关系(D/E—B)、母亲与其嘎亦的关系(A—C)、子女与其父亲的关系(D/E—C)。值得注意的是,由于母亲常常有着不止一位嘎亦并且与其关系或隐或显,因此子女与父亲的关系也可能是隐约的。通常情况下,前三种关系是和谐、积极的,最后一种关系却是负面、消极的,有时还是冷漠甚至紧张的。



注: △代表男性, ○代表女性, — 代表兄弟姐妹关系, | 代表代际关系, + 代表积极关系, - 代表消极关系, 虚线代表嘎亦关系。

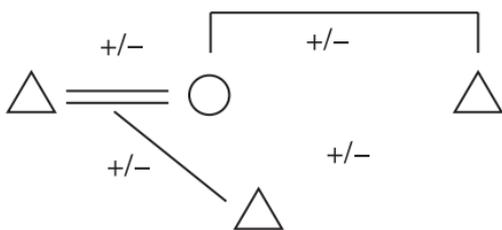
图1 乍比女系亲属关系图

联系兄弟与姐妹的是一条虚线,而不是实线。这是因为她(们)和他(们)不一定是同一母或同一父所生。其中,最大的可能性是他们是某个女子及其姐妹分别跟不同的嘎亦所生的孩子,而最小的可能性则是他们是某个女子和她唯一的嘎亦所生的孩子。在上述这两种极端之间又存在着多种可能,比如两姐妹分别与同一个嘎亦生有孩子,再比如

某个女子与不同的嘎亦生有孩子,又比如母女俩分别与同一个嘎亦生有孩子,等等。如果我们以嘎亦为尺度,这些可能性也许显得有些混乱;但是,如果我们转而以这当中的女性为尺度,就会发现这套关系的清晰度一点也不逊于父系制度。

联系姐妹和她们的嘎亦的也是虚线。但与上文不同的是,这里的虚线主要指这种关系并非实质的社会关系。当然,这并不表示这种关系里就不存在社会性和情感性的联结。在嘎亦制度下,乍人女子与她们的嘎亦“暮聚朝离”(叶静珠穆,2009:51),彼此间自由往来。但除了感情与性爱(Engels,1908:93、99)关系外,他们不发生任何政治经济上的实质性联系:男性嘎亦的一切政治经济活动都在自己的家屋里进行,也不需要对所生子女尽抚养的义务(冯敏,2006:45,2010:162-163、199)。在嘎亦制度下出生的孩子被统称为“德立”。

与此对照的是列维-斯特劳斯的亲属关系结构。图2是他将亲属关系结构归结为最简单的元素后画出的亲属关系原子图。兄弟与姐妹、丈夫与妻子、父亲与儿子、母舅与外甥这四对关系又进一步被简化为三个相互联结的关系,即血亲关系、姻亲关系、父子关系;其中两对关系是积极的,另外两对则是消极的,至于具体的组合形式则有多种可能(莱维-斯特劳斯,1999:91-124)。



资料来源:根据列维-斯特劳斯在《结构人类学》(2)中所绘图及其所述诸种亲属关系态度制作。

图2 列维-斯特劳斯的亲属关系原子图

在进行具体的比较后,我们发现了列维-斯特劳斯的亲属关系原子和乍比女系亲属关系原子的几个主要区别。第一,一对兄妹(或姐弟)其各自的子女在前者中可以通婚,在后者中则属于乱伦禁忌的对象;第二,前者主要通过婚姻的形式让渡女性(Lévi-Strauss,1967:114-118、128-129),后者则主要通过性关系而非婚姻让渡男性;第三,前者涉及两个家庭之间的实质性交换,后者中的家屋和家屋之间则并无实

质性关系；第四，前者以男性为理想的后嗣，后者则以女性为理想的后嗣；最后，前者中子女与生父、外甥与母舅的关系均存在积极和消极两种可能，后者中子女与生父的关系则只可能是消极的，而外甥与母舅的关系基本上是积极的。

## (二) 女系理想的家屋实践

只有当一个家屋在某一代没有女子，或者虽有女子但不能生育（乍话称为热追[ré-zhuì]或热切[ré-qiè]，借用四川话说，即干巴子），又或者虽有女子但皆上门去了别家（冯敏，2010：222），这时同代的男性才会介入该家屋的再生产。解决这类困境的最佳办法是由这些男性中的某一人“接”一个女子上门，这个女子被称为“娘若”；从此，这名男性可以在家屋内与“娘若”发生性关系，但这并不约束他在家屋外另找嘎亦，也不约束“娘若”与该家屋外别的男子建立嘎亦关系。如果这名男性有不能生育的姐妹，那么她们便和这位“娘若”在家屋内共处，并与她们的这位兄弟共同持家。

如果生育力的状况与上面这类情形相反，不是枯竭而是过于丰裕，也会带来困境。从乍人的理想来看，姐妹们应该在家屋中共处，共同养育孩子；但在实践上，她们大多难以相处，最后导致分家。乍比的谚语 Nè-nì-liáng dèng-gyí ān-qí-xú 生动地说明这一点。其字面意思是姐妹两人不要出现在同一个窗子里，言下之意是两姐妹若共处则合不拢，因为她们各有嘎亦，各生娃娃，容易发生矛盾并最终分家，导致家道中落。这令我们察觉出乍人的女系理想在实践中的形式应该主要是由同代的单一女性生育并负责家屋的再生产。在此意义上，当姐妹中某一人率先生育后，其他人就是多余的，或者可理解为仅仅成为候用的继嗣人。

与之类似的是，当男性生育过于丰裕或男性角色过于积极时，也会出现困境。这类困境有两种具体情形：一是家屋已经通过姐妹的生育得到了延续，但某个兄弟仍坚持“接”一个女子上门，这时家屋中已有生育的姐妹便得另投他屋——我们可以看到，在这种情况下男子“接”女子上门是与女系理想直接冲突的；二是若干兄弟都有自己的女性嘎亦，因此各自都想“接”一个女子上门——这势必造成裂产分田，以致家道败落，相关的妥协之举是让其他兄弟放弃他们的女性嘎亦，而专注于娶一个妻子，此即一夫多妻。

最后一类困境是在没有兄弟、只有姐妹的情况下发生的，由于缺少

了供养家屋之人,与姊妹持家的理想不符,因此需要姐妹中某一人出面“接”一个男子上门(冯敏,2006:43),这个男子被称为“布拖”。这种“接”跟女性生育枯竭情况下的“接”都造成家屋中夫妇共处的情形,但它们在过程和性别方向上完全相反:在接“布拖”的过程中,是由若干个姐妹中的一人去“接”男子来,而在接“娘若”的过程中,是由若干个兄弟中的一人去“接”女子来;上门的“布拖”成为该代唯一能促成并负责生育的男性家屋成员,而上门的“娘若”则成为该代唯一能负责生育的女性家屋成员。我们也因此可以看到,无论“接”来的是女子(娘若)还是男子(布拖),其在女系理想中的角色和功能都是类似的。

另外值得注意的是,“接”也分非正式和正式两种。非正式的“接”指的是,只要双方是嘎亦,即可住到一起;正式的“接”则指双方并非嘎亦的情况,这时便需要明媒正娶的正式仪式,给出子女的家屋须支付给接受方大量的钱财(参见冯敏,2010:196-197),而后者则无需向前者支付任何财物,也就是说人和物都是单向流动的。这表明,扎坝社会实际上并不鼓励正式的“接”。由这种“接”来的男子或女子生育的孩子被统称为“卓立”。最后,如果某代完全没有子女(冯敏,2010:224),或是即便进行了“接”也还是没有生育,家屋便考虑通过过继和收养来延续自身。

总而言之,制度性的“接”成了女系理想下嘎亦制度的补充形式,因此可以将它们构成的整套系统称为嘎亦—“接”制度。婚姻关系由是出现:在这个制度中,婚姻的功能并非列维-斯特劳斯所说的实现群体之间的交换、从而使人类社会得以成立,而仅仅是社会的补充形式。进一步地,如果婚姻是嘎亦—“接”制度的补充,那么卓立就是德立的补充,因为德立是扎坝社会的常见态,而卓立则是特殊情况下的产物。

我们还可以注意到的是,扎坝的女系再生产一方面通过在制度上排除男性的性活动而使之降为不足道的个人行为,另一方面却又无法否认非血缘男性在女系理想及其实践中不可或缺的作用。换言之,在制度的意义上,扎坝社会只承认女性的再生产;但女性若要再生产,就离不开男性嘎亦或布拖。在这种情况下,乍比通过保持女性的开放性、压抑男性嘎亦的唯一性(即一个女子可以有若干嘎亦)和重要性(没有哪个男子被认为是某个持家女子非要不可的),去除了具体男子的不可或缺性。

扎坝社会对女系理想加以维持和干预的社会政治经济条件是“亦克/亦赫”(即家屋)。一方面,家屋保障着女系继嗣;另一方面,家屋的

延续又是通过女系的延续得到实现的。换言之,家屋是组织女系的社会单位,其自身又同时靠女系所支撑;更进一步的是,女系理想所面临的各类困境及其解决方式也和家屋深深地卷涉在一起。家屋中内嵌的女系社会文化理想程度之深,使得家屋与女系理想已不可分割,我们甚至很难分清到底是女系理想利用家屋来实现自身,还是家屋利用女系继嗣来延续自己。我们还应看到的是,由于可能存在着继嗣困境,家屋本身逐渐便形成了与女系谱系和男系谱系都迥然有别的独特谱系。

### (三) 血缘亲属体

在乍比思想的深层,家屋并不完全等同于住在家屋里的人,它们可以是有所区别的社会文化范畴;而住在家屋里的人也可能彼此间完全没有血缘关系。在这里,我们首先要提出的是“血缘亲属体”(kindred)的概念:它指与某人血缘关系的一切人(Morgan, 1871: 10; Rivers, 1924: 16)。对乍人而言,他们的血缘亲属体不区分是直系还是旁系,亦不区分属母系还是父系,这是他们与青藏高原中心区域以外其他人群在血亲观念上最大的不同。这种血缘亲属体被乍人称为“袅未”(即亲戚),其最根本的功能是界定的范围——也就是说,乍人的乱伦禁忌是从父母双系出发来计算的,与家屋本身没有内在的联系。凡是属于这一亲属体的,都在乱伦禁忌的范围之内(冯敏, 2010: 140)。除界定乱伦禁忌的范围之外,“袅未”还承担着人生仪式方面的互助功能,在社会活动方面也有一定的组织上的意义和互助功能,在经济上则有有限的、根据亲属关系而定的互助功能。

具体而言,乍人血缘亲属体的特点在于:第一,它是双系的;第二,它是以己身而非祖先为中心、分别追溯母亲和父亲的血缘亲属体之后建立起来的;第三,由于存在同父异母或同母异父的可能,同一家屋中诸兄弟姐妹的血缘亲属体可能都不同,所以他们并不存在共同的“来自母亲的所有亲属”或“来自父亲的所有亲属”,因此“母方”(maternal)/“母系”(matrilineal)或“父方”(paternal)/“父系”(patrilineal)等概念在这里是无效的——这一点也使乍人与泸沽湖的摩梭人或纳人区别开来;第四,乍人的血缘亲属体有亲疏远近的层次之别,具体以同代为中心,上代和下代都逐层疏远但略有区别——一般往上追溯两代即被认为到达了一个模糊不清的边缘,而往下则可以追溯三代。此外,在界定亲属体的亲疏关系时,是否有共同的生活经历起着

重要的作用。

乱伦禁忌的范围是：某代人在建立嘎亦或婚姻关系并生育子女后，其子女必须将父母双方的血缘亲属体都作为自己的亲属体纳入自己的乱伦禁忌范围。因此，上一代的社交—生育关系总是极大地压缩着下一代可选的嘎亦范围；同时，随着代际的增加，血亲和乱伦禁忌的范围也不断地延伸和扩展。

一个乍比的血缘亲属体只包括与之有血缘关系的人。这是一个有边界的范畴，在边界之外的任何人都可以与这个乍比建立嘎亦或联姻的关系，由此生育出的后代则拥有某个新的血缘亲属体范畴。而在实践中，建立嘎亦或婚姻的关系有两种机缘：一是与本聚落或邻接聚落的人交往——巴里聚落与邻接的上瓦然、扎托、嘎拉克、果布和莫洛等聚落有着较多的嘎亦—“接”关系，就属于后一种情况。因循这种关联，我们继而发现上瓦然聚落和邻接的下瓦然、河对面的荣休荣恩、河下游的义乌等聚落也都有相关的往来。再进一步，义乌聚落又与河下游的瓦多乡的聚落有较多这类联系——这种出于地缘上的邻接而连绵相续的联系无休止地延长着。这种延长一方面是跨区域的，比如乍人延续了一百多年的血缘亲属体脉络包括着来自日喀则、德格、雅江、新龙、八美、丹巴、康定、泸定、双流、汉源、陕西地区甚至外国的源流，其中男性“袅未”多来自东边，女性“袅未”则多来自南边和西边。而由于这种血缘联系过于广阔，相关的乱伦禁忌也逐渐相应地将“袅未”区分为近处的“袅未”和远方的“袅未”，并循此将普天之下的人也分为两类，即可以“走嘎亦”的和不可以“走嘎亦”的。这种分类下的实践经验是，离本地越远的人越不可能属于乱伦禁忌的范畴，也就越可能“走嘎亦”，反之亦然。这也使得扎坝社会对外开放的程度随着距离的不断推远而逐渐加深，而这正体现了乍人在包括西南区域和藏文明区域在内的更大区域中呈现的独特的开放性和复合性。如果与外部人通婚是社会进步的标志（Lévi-Strauss, 1967:48），那么乍人无疑处在人类社会最进步之列。

#### (四)家屋亲属体

为理解乍人的社会组织，我们提出的第二个概念是家屋亲属体（the house corporation）。家屋亲属体指一个家屋通过生育、“接”、收养、过继等方式纳入的所有成员；它以房屋为中心，而不以血缘关系为依据。在家屋的继嗣上，同代成员分为坐家继嗣人和候用继嗣人；只有

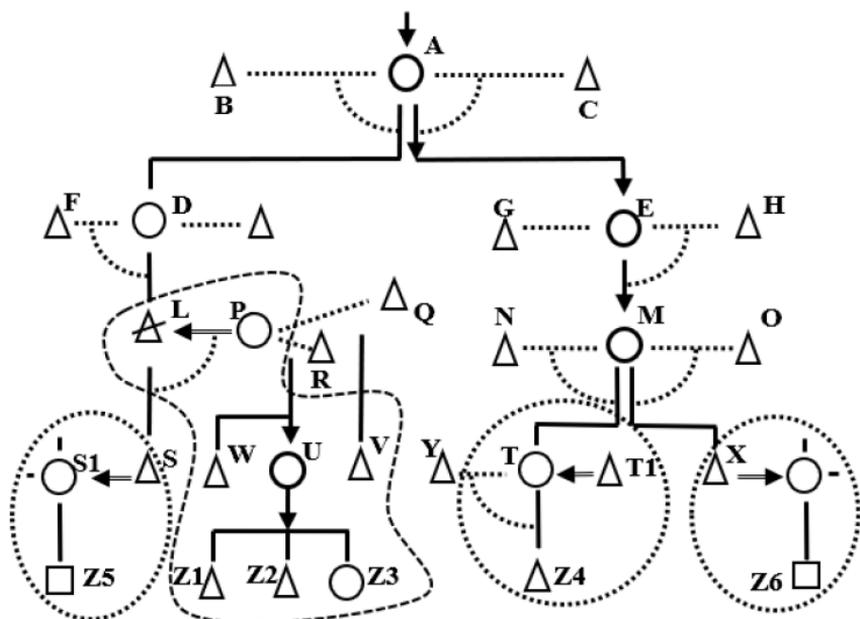
在坐家继嗣人无后时,候用继嗣人才能坐家。

为了准确理解家屋亲属体的内容,我们先来看达瓦家的案例。达瓦家屋的继嗣情况如图3所示。其中,A是人们能记及的最早的祖先,她的两个女儿D和E都有嘎亦,并都有生育,但未分家;妹妹E是坐家继嗣人,姐姐D则为候用继嗣人。她们都各有一个子嗣,D生下了儿子L,E生下了女儿M,M和L因此是同一家屋中的姐弟;M和L共同持家,姐姐M为坐家人——这正是乍比女系继嗣理想的实现。但是,M在生下第二个孩子T后的三个月就去世了,弟弟L于是不得不承担单独持家的重任;但他无法养活T,只得将她送给邻居,并在不久后接娘若P上门,P在后来共生育了四名子女,即S、U、V和W。

在这种情况下,我们可以首先辨认出M的女儿T的血缘亲属体,依据代际次序,依次是:(1)X;(2)Z4、Z6、M、N;(3)E、H;(4)A、C;(5)D、L、S、Z5。可见,T的血缘亲属体散布在各个不同的家屋当中。其次,我们可以辨认出M的两个德立T和X的血缘亲属体范围:它固然包括了M之母E的整个血缘亲属体;而由于E只有M一个女儿,它可以说包括了由A、E、M构成的这一女系的所有血缘亲属体。同时,E之父C的血缘亲属体、M之父H的血缘亲属体也都被T和X的血缘亲属体所包含;但E的姐姐D之父B及其血缘亲属体和D的嘎亦之一F(也即D的德立L之父)的血缘亲属体,就既不在M也不在T和X的血缘亲属体之列。T、T1和Z4则由于现在已共同另立门户,因此组成了一个新的、独立的家屋亲属体。其中,T和Z4是母子关系,T1和他们则没有任何血缘关系,Z4生父Y是T的嘎亦,属于另一个家屋亲属体。

血缘亲属体和家屋亲属体的这种区别在达瓦家屋亲属体上得到更强烈的体现:唯一与现在家屋的“居巴”(即“根系”)L有血缘关系的只有S,<sup>①</sup>但S在离家去上门之后就已经不属于达瓦家屋亲属体;与之相反的是,达瓦家屋中其他在世成员(即P、U、V、W、Z1、Z2和Z3)虽然与L均无血缘上的关联,但他们却是传承达瓦家屋的主要力量——当L去世后,坐家继嗣的重任就落在了U身上;而下一代人中将来延续家屋的任务很可能落在女儿Z3身上。值得重申的是,U和Z3都和该家屋的“居巴”L没有任何血缘关系,他们之所以成为家屋亲属体的成员,

① 对于S到底是否是L的卓立,有乡人持怀疑态度;不过他们的父子关系在血缘亲属体上是得到承认的。



注：箭头代表家屋继嗣线，双线箭头代表上门；虚线直线代表嘎亦关系，虚线弧形代表嘎亦—德立关系，四个虚线封闭圈代表四个独立的家屋亲属体及其边界。

图3 达瓦家屋的继嗣结构

全在于 L 曾以正式的方式将 P 从另一家屋那里“接”来作娘若；而 L “接”P 上门的行为又是为了弥补不幸早死的姐姐 M 的位置。若从女系“根根”的角度来看，S 离家去上门以后，达瓦家的继嗣者就已经是另一个女系的人了。但我们在这里可以看到，L 的家屋恰恰依靠来自另一个女系的这些人而得到延续。至此，我们发现：为了家屋的延续，乍人的家屋亲属体可以纳入跟家屋有任何关系的人。因此，对乍人而言，重要的不是血缘居巴，而是房屋居巴，也就是房系或家屋亲属体。

进一步地，血缘亲属体的去向实际上以家屋为唯一的依据。在一定的意义上，血缘亲属体和家屋亲属体通过家屋发生关系、相辅相成。具体言之，家屋亲属体中血缘亲属成员集中化的程度高，则家屋强盛，反之则衰；而家屋的强盛又反过来促使家屋亲属体中血缘亲属成员集中化程度的提高。反之，则血缘亲属星散，随处而立。家屋成员血亲一致性最高的情形，是父母通过“接”而相联系并在双方皆无其他嘎亦的情况下生育子女（也即一夫一妻）；与之相反的另一极端情形，则是家屋亲属体三、四代持家成员全部没有血缘关系——大多数家屋的情形则介于二者之间。

总体来看,血缘亲属体和家屋亲属体主要存在如下区别:第一,血缘亲属体基于血缘关系而建立,总是跨越家屋,并因此具有扩散性;家屋亲属体则以家屋为边界,总是由多个血缘亲属体聚合而成,并因此具有包容性。第二,血缘亲属体的首要功能是界定乱伦禁忌的范围,而非构成政治经济单位,因此承担的主要是涉及血缘亲属的仪式功能及有限的政治经济互助功能;家屋亲属体则首先并不一定是作为政治经济单位而存在的,其作为社会行动单位承担着完全的政治经济责任和涉及家屋的仪式责任。第三,在相互作用的意义上,血缘亲属体是家屋亲属体拓展自身社会性的重要手段,家屋亲属体则是血缘亲属体政治经济和社会义务的既混合又区隔的节点。总体上来看,它们处在社会舞台的两端,各自发挥着不同的作用:<sup>①</sup>乍比们在其中穿梭,利用它们完成自己的家屋使命和人生使命。

总而言之,达瓦家的例子让我们看到:一方面,乍人的女系继嗣理想为家屋制度所改变,实际的继嗣采用了家屋同源不区分后嗣性别/性别的继嗣方式(如 L、M 姐弟俩先后承嗣);在这里,“同源性”是改变女系继嗣的关键和节点,是各种社会关系的联结。另一方面,在这种继嗣方式中,乍人将来自不同地域、不同社会文化背景、没有血缘关系的人整合到家屋当中,使他们成为家屋亲属体。由此,家屋亲属体超越了血缘亲属体,成为一个开放的、包容的社会单位;它在满足乱伦禁忌的要求之上将血缘亲属体的连绵相续性和跨区域性最大限度地展开,也最大限度地对外部开放和包容。

### (五)一女生育制度

实现女系理想的首要的和基本的方式是使家屋每代只有一个女子进行生育——我们将之称为一房一代一女生育制度(the principle of mono-gynic reproduction)。其中,“一女”既可以出自本家屋的,也可以从别家屋“接”来,甚至可以是过继或收养来的。阿几米家自 19 世纪 60 年代以来的经历是呈现这种制度的一个很好的例子。

该家屋现今能追溯到的最早的先祖是阿桂,其子嗣依次是莱格、顿珠、阿觉和甲嫫。长子莱格(19 世纪 80 或 90 年代-1936 年)因为杀人在康定坐过班房;出狱后,家屋就将他分了出去,让他住到别处庄房里。

<sup>①</sup> 这里的讨论与林耀华(1946:13)所说“家族”与“亲属”之关系可互相参鉴。

次子顿珠不是坐家人,因此面临着各种选择,或留在家里、去找嘎亦,或去别家上门,或当喇嘛,或分家;当觉果家绝户以后,顿珠就从自家家屋里分出去,和三区来的一位叫拉姆的“克玛”(即流浪者)“娶嘎亦”,并搬到觉果家生儿育女去了。

阿觉和甲嫫是两姐妹。甲嫫最小,是坐家人。她从三区“接”阿兹·邓孜上门,并生下儿子绥乃、阿德和女儿乃色共三个卓立。阿觉则是先跟她的一位嘎亦生下儿子朋错、仁青和女儿安驰共三名德立,后又与另一位嘎亦生下女儿阿吉。本当继任坐家人的乃色未成年而夭;绥乃则离家去了扎托上门,后在民主改革中遭土匪伏击而死;阿德的智力低于常人——于是,坐家人的责任便从甲嫫的子嗣转移到了阿觉的子嗣身上。阿吉比安驰小,家屋继嗣的重任便落到她肩上。阿吉坐家后“接”汉人陈期和(音)上门生育子女。同一时期,安驰“接”汉人刘子健(音)上门;但因不坐家的姐妹不能跟坐家的姐妹同时“接”男人上门,安驰便搬出了。此外,陈期和的上门也使阿吉的两个哥哥朋错和仁青不能待在家里,于是朋错在解放前离了家去嘎拉克上门,仁青也在1957年去了夏拖上门。在此我们可以看到,在有姐妹的情况下,家屋的继嗣基本上跟兄弟无关。

在阿吉生下的一子两女中,儿子去了夏拖乡上门,一个女儿与嘎亦结婚后分家另住,另一个女儿坐家并与嘎亦生下两个儿子——一个前几年从崖上绊死了,另一个(1984年出生)则在坐家后“接”了一个女子上门,育有一女至今。于是,到目前为止,我们可以得到阿几米家的继嗣关系结构(见图4),这是一房一代一女生育制的典型实践。



图4 阿几米家屋的一女生育制

我们且以扎坝为中心来比较类似的制度,以进一步考察一女生育制度的意义。戈尔斯坦(Melvyn Goldstein)曾对西藏的后藏地区的“单一婚”制度进行过讨论(Goldstein, 1971:67)。这种制度指纳税的差巴

家庭中每一代只允许兄弟中一人娶妻并生育子女传家,其他兄弟可与之行一妻多夫制;也可以是诸姐妹合招一夫上门,实行一夫多妻制。这种做法的目的是延续差巴家屋,我们可以将之视为一女生育原则的一种区域性形式。首先,乍人一女生育制中的“一女”既可以是家屋中的女性,也可以是从别家屋中通过各种途径进入该家屋的女性;而后藏单一婚中的女性则要么是娶来的要么是家中的女子。换句话说,在乍人那里,“一女”可以有很多来源,包括女儿、媳妇、过继女或收养女等;但在后藏,单一婚中的女性只能是媳妇或女儿。其次,在乍人那里,“一女”始终起着主导的作用;但在后藏,单一婚中的女性始终是被动的,主动性则在丈夫(们)那里,即便在招赘时她也是被迫的(Goldstein, 1971:70)。在这一个意义上,我们可以认为,乍人原本具有多样性和弹性的一女生育制,在后藏一带受到较大的限制,从而过于制度化,并最终形成了单一婚制。<sup>①</sup>

在受到噶厦地方政府认定、管束并因此必须为其提供男丁(以充当世俗官员)的贵族群体,为了保证家屋有男丁传承,不仅会采用包括收养、过继在内的手段,甚至还会让娶进门的女子在夫死无嗣时继续招赘上门,生儿育女以传家(巴桑旺堆,2014)。我们可以认为这是一女生育原则的一种隐蔽形式。当然,该地区贵族阶层在制度上对男丁继承的要求也与乍人的情形是不同的。在更西边、以父系继嗣为主的洛域,父系只是人们实现家屋理想的手段,而非终极目的。当他们在尝试各种手段而依旧无法生育、缺乏后嗣时,可以通过收养完全没有血缘关系的女性弃婴来传家(陈波,2011:140-147)。

而在扎坝北边的甘孜,为了保障家屋及财产的完整,当地限定一个家屋仅由一人继承,但不分男女。因此,每个家屋除一人留家招赘或娶媳生儿育女以传家外,其他人要么入寺为僧要么到别家上门为婿为媳——林耀华将之称为双系相间制(林耀华,1946:12-14),这种制度已与扎坝的房系极为接近。

扎坝东边内部差异较大的嘉绒区域亦须分别讨论。在雅安的石碛,人们区分父骨、母血在再生产中的不同作用,但他们行姨表婚,而且婚姻仍然是主导性的人口再生产方式,在继嗣上以父系长子为主并排除私生子(邹立波,2010:195;李锦,2017:99-136)。这里虽然存在同

<sup>①</sup> 相似的情况在昌都地区也存在(张建世,2005;坚赞才旦、许韶明,2013:203-204)。

源性实践,但发生的情况较少,其理想型是一子一婚父系制,这已经接近汉文化中的继嗣制度,与一女生育制有较大的差异。在历史上的金川地区,同源一婚制也是百姓阶层中的主导形式,但并不偏好父系或母系;土司/守备—土目/头人等统治阶层和下层的“家奴”等级则有所不同,严格地按父系一婚制的原则继嗣(胡冬雯,2016:114-117),与扎坝土百户极为相似。

而在理县和马尔康的卓克基一带,家屋传承的是兼具家族团体的物质与非物质方面的房名;每代只传一人,但男女皆可传代,若家族子女较多则男子入寺为僧或去别家上门、女子出嫁;同时也存在“同代双系并传”的情况(林耀华,1985:412-413)。这些形式已颇接近扎坝的制度,但它们允许平表之间和交表之间的通婚,因此其开放性又近于上述碉砬地区的情况。

最后,摩梭/纳人的社会文化理想与乍人极似。比如,达玛十九岁时与人走婚并生下一女,十年后又因纠纷而与对方分手,但她不打算再找,而是等当喇嘛的弟弟从印度回来——“一辈子我也有弟弟陪着,我们一起抚养孩子长大”(赵明涓,2011:28)。摩梭人的家屋不对同代诸姐妹所生子女进行区分,从而可以保持十代仍不分家,这事实上是一女生育制的一种隐蔽形式;而当一代人中因缺乏女性而需收养女子、或因姐妹间冲突闹分家时,一女生育制就凸显出来(Weng,1993:137;Cai,2001:121、138、152、160;Shih,2010:191-192)。尽管施传刚将摩梭社会认定为母系社会并否认它有家屋制(Shih,2010:290-292),但许小丽的分析和列维-斯特劳斯的默认(Oppitz,1998:70-90;Lévi-Strauss,2000:715-716)似乎支持的是相反的认识。

总而言之,扎坝的一女生育制度与藏彝走廊地带、西南地区和青藏高原藏文明区域甚至东南亚的广泛实践有着千丝万缕的联系。越往东、东南,它就越逐渐过渡为一子一婚制的父系理想型;而越往西、北、南,各地在实践上的相似性和多样性就越体现出同步的增加,有的逐渐隐蔽到男性宰制的幕后,在洛城则甚至出现质上的差别。

## (六)土百户的父系继嗣

综合龚荫的梳理(龚荫,1992:275-277)和笔者在实地研究中获得的材料,我们可以看出,上扎坝的五名土百户从康熙年间至20世纪50年代均是经由父系传承的。他们的家屋继嗣最符合列维-斯特劳斯对

各地贵族阶层的分析,即在坚持父系继嗣的同时面临各种传承困境,因而引入了不同的继嗣方式。历史上土百户的承袭制度有多种,包括兄终弟及、德立承袭和举贤能(有举亲和举非亲两种)等。据传说,在亚卓的土百户居巴家,曾有个叫古让扎西的先祖(属于洛桑仁青的曾祖父那一代)。他本是一名能力出众的头人,因其时土百户鲁塔尔昏庸无能,而被众人推举为新的土百户。鲁塔尔属盎格日家,这一家到那一代时已经衰落,并随着古让扎西就任新的土百户而被居巴家起而代之。亚卓的土百户也自此开始在新的父系家屋中传承——这说明扎坝的土百户没有神圣性,可以任由草根雄长。

土百户的父系继嗣制度并不是其他群体迁徙带来的,而是朝廷土司制对父系继嗣的要求所致。它也由此与乍人社会形成一种并接的关系——土司在娶妻生育卓立之后仍然可以在家屋外找嘎亦并生育德立。比如,洛桑仁青就在兑拨、来期(两姐妹)、萨达、古特和阿香拉等五个家屋有六名嘎亦,而这六个女性的嘎亦不限于他;他与萨达和古特家屋的嘎亦各生有一名德立。当民主改革结束、所有土百户身份均已取消,他们的后嗣都无一例外地回到嘎亦——“接”制度中去了。

承接上文,20世纪60年代以前,由于土司制对父系继嗣有所要求,土百户必须娶妻生子;而为了保证男性子嗣来自土司本人,原则上土司娶来的妻子不得再找嘎亦,其生育活动被严格限制在家屋内部。这一方面与家屋无男嗣时“接”男子上门的情形有类似之处,另一方面又与之有些不同——一般阶层的女性在上门后仍然可以有其他嘎亦,但上层女性若“嫁给”土百户,便立刻在原则上失去了这种可能性。换言之,上层女子嫁与土百户后出现的这种“洁净化”或说“贞节化”背后有两个条件:一是阶级属性,即她必须来自上层;二是土百户的父系娶妻生子传嗣制的存在。

尽管我们不清楚历史上由官方文献记录下来的土百户父系谱(龚荫,1992:275-277)背后真正的现实情况是怎样的,但可以确定的是,它绝不是“纯净的”父系:因为它具备同源不区分后嗣性别继嗣的一些特征,比如在家屋延续的需求之下容许选贤任能的举措就超越了父系继嗣的要求。毋宁说,这种父系谱表达的仍然还是父系/男系的理想,这正如扎坝普通人的房系表达的是母系/女系的理想。在这个意义上,二者是等价的,并且前者为后者所涵纳、包容。

### 三、房系

#### (一)家屋继嗣及其类型

每座房屋皆有名字,所有房名皆有自己的谱系,我们将之称为房系。林耀华所说的“双系相间制”和“同代双系并传”(林耀华,1985:412-413,1946:12-14),以及近来有作者用于翻译 cognatic 的“并系”(兰婕,2018)等表述,皆可用“房系”概念来进行统一。

房系是靠家屋亲属体来得到延续的。当家屋亲属体因绝嗣或因无力承担过重的差税徭役而抛弃房屋时,该家屋亲属体就被认为绝户;当此房屋迎来另一批人的居住,原先的房名便开始在这新的家屋亲属体下进行延续。在这个意义上,只有一种情况会导致房系的断绝——即房屋和房名都遭到永久的废置,就此湮灭于历史长河之中。

绝户的问题给我们理解家屋的继嗣带来挑战。我们怎样理解绝户前后两个家屋亲属体的关系?这种关系又如何通过亲属关系图来呈现?我们将对左谷家的案例进行分析,尝试解决这两个问题(见图5)。

在原来的左谷家绝户后,扎托巴结册家的阿依和拉日马牛场的一个男子“颇迪阿”(pò-diá,即私奔)到此居住。阿依所生的长子做了居家喇嘛,与妹妹干木共同持家。干木与卡勒子家的一名喇嘛生下了普巴(1929年出生,已去世但卒年不详)和达巴(1936年出生);普巴出家为僧后,达巴由于没有姐妹而从甲克家“接”了仁青拉姆(1935-2014年)上门并生下女儿约给(1976年出生)。四年后,达巴又与安贝家的白姆生下女德立热果;而仁青拉姆也与她的一个嘎亦生下儿子尼顿(1972年出生),又与另一个嘎亦生下三个孩子,但均去世。在这种情况下,尼顿与约给虽然同母异父,却同属左谷家屋亲属体,若是兄妹两人持家,是最理想的。不曾想,约给在22岁左右时去爪格喇嘛寺做了觉母子(即尼姑),从此与尘世无涉;这时尼顿若不“接”女子上门,左谷家便会再次绝户,于是尼顿在达巴的要求下“接”热果上门,并与之生下两男一女。图5是我们据此绘制的左谷家屋亲属体成员关系结构和家屋传承结构,<sup>①</sup>以

<sup>①</sup> 由于无法知道已绝户的家屋亲属体的坐家人的性别,我们在绘制左谷家屋传承结构时姑且用方框来表示,而不区分性别(见图5-B)。此外,在现今左谷家最年轻的一代中,按理会让唯一的女子来继嗣,但究竟如何至少要等十一二年以后才有答案,因此在画房系时我们仍用方框来表示,而不区分性别(见图5-A)。

呈现这一贯穿了三世六代人的房系。

我们可以在该房系中发现两类“同源性”的存在。第一类同源性指现今的家屋亲属体与已绝户的那个家屋亲属体对房名的共享。应看到的是,这种同源性是基于作为象征符号房名的内含着政治经济的职能,在扎坝具有较大的普遍性。

第二类同源性指的是家屋亲属体。血缘亲属体在其中起着较大的作用。一方面,热果虽然不属于左谷家屋亲属体,却是达巴的德立,这种血亲关系是她能够上门的一个理由;另一方面,尼顿与达巴本无血缘关系,他之所以能居家“接”热果上门,乃是因为他的母亲是达巴的娘若,因此他也属于左谷家屋亲属体——在这个意义上,这第二类同源性是嘎亦——“接”制度造就的。应该看到的是,分别代表左谷家屋亲属体与达巴血缘亲属体的尼顿和热果的婚姻是矛盾的结合:若在父系社会,作为达巴亲生女的热果才是左谷家最正宗的继承人,但在本案例中她却是以外人的身份上门来此的;而尼顿的父母都不是左谷家的“根根”,从血缘上讲他是外人,但在本案例中他却因家屋亲属体而获得了家屋继承人的身份。

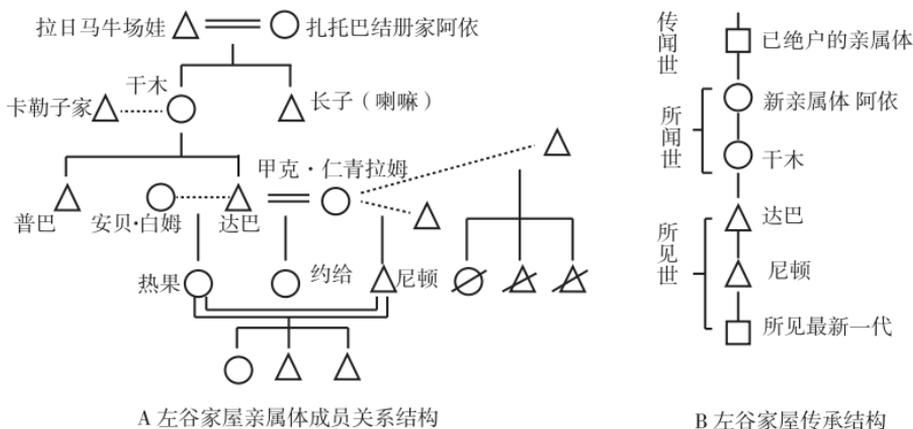


图5 左谷家三世六代房系

同一房名的家屋亲属体可能有分合的情形。在嘎拉克村的定置家(见图6),有一母所生的哥哥、姐姐格绒与妹妹多吉卓玛;多吉卓玛坐家,生有四个德立。四个德立中的姐姐泽果由阿巴家“接”去上门,妹妹次仁卓玛坐家,剩下的两兄弟阿桑、阿吉一个当喇嘛后去了西藏,一个留在家里负责养家。格绒生有两个德立,分别为女儿仁青(1922年前后出生)和儿子启德。两姐妹皆有生育,极容易造成家屋成员间的

矛盾;因此,1936年以前格绒就带着两个德立搬到了巴里的庄房居住;1939年,仁青在那里生下了德立扎西卓玛。到解放前后,次仁卓玛因生孩子而亡去,阿桑和阿吉也皆因病先后亡故。此时的定置家没了坐家人,眼看就要绝户,格绒于是回到老家,承担起坐家人的重任。

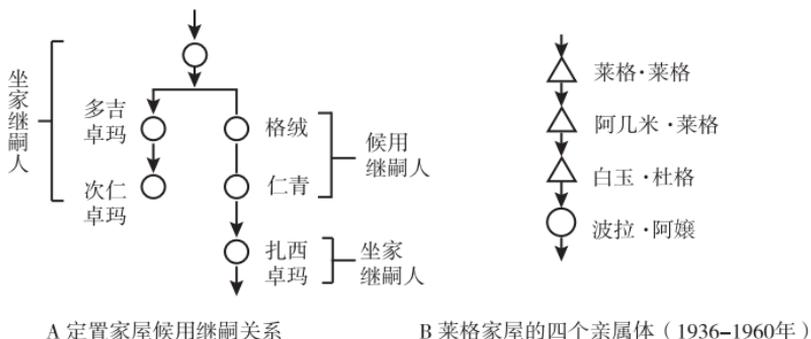


图6 绝户与房名接续

我们从这个案例可以清楚地看出,两姐妹中的一人是坐家人,另一人则是候用继嗣人,而且这一候用资格一直延续到下代。而格绒在分家以后之所以仍然保留着候用资格,乃是因为她居住在本家屋的庄房里,在庄房与本家的主—从属关系的意义上说,她承担着庄房对本家的责任和义务;与之相反的是上门去了别人家的热果,尽管本是坐家人的女儿,却不能再返回本家当坐家人了(见图6-A)。

两姐妹共同持家、各自生育、最后分家的例子,我们在今日依旧能够看到。近年来乍人的分家渐多,情形也更为复杂。比如有兄弟“接”女子上门却另立家屋,姐妹因此被迫“接”男子上门持家;相反的情况也有发生,如有姐妹“接”男子上门而导致家屋分裂,兄弟因此被迫另立家屋,“接”女子上门。但是,像定置家这样先分而后复合为一家的情况,则几乎不再能看到。

同一房名下可能因绝嗣而先后出现多个无血缘关系的家屋亲属体。1936年,中巴里村因得病而绝户的莱格家的继嗣问题引人注目。莱格家原有莱格·兰布和莱格·莱格两兄弟。哥哥兰布坐家,从果布村的翁戈家“接”来一个女子后,因两人没有生育,又从翁戈家“接”来一个女子,生下三个卓立。弟弟莱格在阿几米家和格背家均有嘎亦,并均生有德立。这是现在能追溯的莱格家最早的家屋亲属体。到了1936年,莱格家七人皆因患病死去,于是绝户。

在这之后去继承莱格家房产和地产的不是莱格·莱格的德立们，而是从楼下阿几米家分出来的阿几米·莱格一家。阿几米·莱格一家本来住在下瓦然阿几米家的庄房里，在1936年的饥馑中搬回聚落后入住了莱格家，遂也称莱格·莱格。在其妻子死后，莱格·莱格膝下共有一子和两女，其中大女儿已经给果布的阿披家做了娘若。之后，莱格·莱格因犯谋杀罪而累子连坐，并皆处死，十多岁的次女因而投奔了姐姐。如是，莱格房名下的第二个家屋亲属体也绝户了。

几年后，经土百户的批准，来自瓦多白玉家的杜格入住了莱格家。初次入住时，杜格带着妻子和儿子智玛；不久，妻子死去，杜格于是回到瓦多为儿子娶来媳妇波拉·阿嬢，阿嬢的母亲也一并同来。1954年，阿嬢和她在阿几米家的嘎亦生下一女。1957年，杜格和智玛随同土百户上山叛乱，历时三年之久。随着这两人的离去，莱格房名下的第三个家屋亲属体也终结了。

此时，莱格家还剩下阿嬢、其母及其女三人居住。智玛走后不久，阿嬢生下一子，人们认定那是智玛的孩子。之后，阿嬢又“接”汉族工人“谭杰清”（音）上门，于是家中共有了五人，这就是莱格家的第四个家屋亲属体。三年后，土百户投降，杜格和智玛返乡，但被阿嬢拒绝入住，只得另外找房子。由此，在24年的时间里，这四个家屋亲属体先后住在这个房名为莱格的房子里，但他们完全没有血缘关系（见图6-B）。

## （二）理论化的房屋谱系

房系是作为政治经济单位的房屋的谱系，区别于既有亲属制度理论所说的父系、母系或二者的组合如双系等（Lévi-Strauss, 1967: 123）。父系和母系理论完全依赖于人身和血缘，与人所居住的房屋无关；房系则相反，不依赖于具体的人身和血缘，而依赖于房名、房名的传承者的家屋亲属体及其所依赖的物质性的和社会性的房屋。房名和家屋亲属体是一体两面的关系，又都具有高度的开放性。在房系中，原本封闭的血缘亲属体呈现出与乱伦禁忌不同的开放属性，即向着不同的房名和家屋亲属体开放，而不必将血缘家族置于一屋之中。

根据房系与人身及血缘的关系，扎坝的房系呈现出广阔的变化幅度：其一端是理想的母系和土百户的父系，另一端是由彼此间完全无关的多个家屋亲属体前后相续而构成的房系，如莱格家。在前一种情况下，房系与母系和父系高度重合；在后一种情况下，房系则

与母系和父系高度离散。这二者及其之间的多种情况共同构成了由社会同源性造就的谱系。

列维-斯特劳斯对家屋的探索以同源不区分后嗣系别/性别继嗣类型为基础(Lévi-Strauss, 1984:192、221、230), 房系是与这一继嗣类型相对应的谱系, 即他所说的作为社会制度的家产亲属制的谱系。在这个意义上, 我们把 cognatic 译为房系, 似是最妥帖的。列维-斯特劳斯进一步考察房系的不同类型, 详细研究有历史文献记载的(Lévi-Strauss, 1979) 和无文献记载的家屋制度。在他所观察到的变化幅度的两端, 一端为该制度出现早期, 多是跟“房屋”无关的形态(Lévi-Strauss, 1987:151-194), 另一端则是有着贵族等级和国家的社会下的形态。针对后者, 他曾考察欧洲贵族的家屋、日本平安时代的王室、马达加斯加梅里纳王国和南非的罗福杜王国(Lévi-Strauss, 1983:107-126), 但并未触及扎坝房系包括的这些类型。准确地说, 扎坝的土百户阶层以及更广阔区域内的贵族和土司阶层虽然较为接近后一端的形态, 但乍比的社会文化理想及其房系实践不仅介于两端之间, 而且将至今人类社会存在的走访关系、婚姻关系和各种家庭形式包容在一起, 形成了更为复杂的、包容除双系之外的所有继嗣原则的社会组织类型。它的开放性和包容性是巨大的。

房系越长, 越能见出一般性的情况。假如我们对不同的房屋谱系的追溯足够久, 就会发现它们几乎都类似图 7-A 所示。出于理论概括的需要, 我们把同性别的两代或多代人压缩为一代, 从而画出两性相间的谱系(如图 7-B)。若对每一代都不能确定其性别, 那就以不区分性别的原则来画(如图 7-C)。又由于家屋存在备用系随时候用的情况, 上述谱系图因此可以进一步丰富为图 7-D; 而有时候因继嗣人会单立, 又会分出两个家屋系(如图 7-E)。最终, 它们都可以最简化为图 7-F。同时, 我们用虚线来表示单一家屋与其他家屋存在的交换关系即嘎亦关系, 用实线来表示有成员流动的“接”以及过继、收养等的关系(如

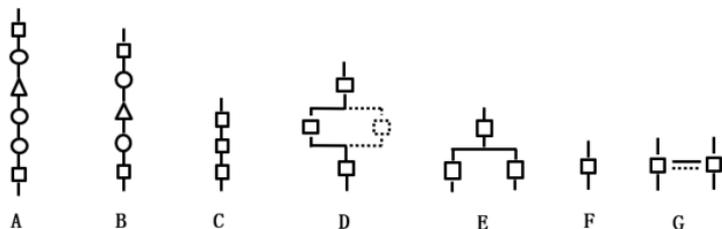


图 7 理论化的房系

图 7-G)。这样,我们就得以呈现出了乍比房屋谱系的原子,这个原子是我们理解扎坝社会组织的关键,由它生发出扎坝社会的开放性、包容性和多样性,也为我们反思人类文明提供了另类的样本。

#### 四、结 语

笔者第一次到扎坝的时候,听到一则让人难忘的传说:在神(尊)分配语言的时候,扎坝人来迟了,语言已经分配完了。怎么办?只好从藏语里面借一点,从汉语里面借一点,从道孚语里面借一点,这才使扎巴语成了今天的样子。无独有偶,语言学家黄布凡揭示,在扎坝话 2150 个基本词和生活常用词中,其本身固有的占 57.4%,其余的词则借自藏、汉、彝、羌、缅、景颇等语,或与之相近(黄布凡,1990:74-75),彰显出其文化中可能的开放性、包容性和多元性。

这种特征与他们在聚落上的连绵相续和在跨区域联系中实践的嘎亦—“接”制度是一致的,是前现代和现代国家之下女系理想在家屋中实践的产物;这种实践背后的动力,乃是使家屋成员的生活和家屋能在完成支差纳税后得以延续。人人皆有的血缘亲属体在这一制度之下聚散到不同家屋中,结合成具有合众性(corporate)(Levi-Strauss, 1982: 174)的家屋亲属体,延续国家之下的家屋这一政治经济单位。

我们在默多克的同源系概念、施耐德之后的亲属关系本体论和列维-斯特劳斯的“家屋”概念的指导下梳理扎坝的女系理想及其在家屋中的实践形态,由此发现了血缘亲属体和家屋亲属体尤其是一女生育制度的存在,并看到它们是房屋谱系的基石。默多克的不足之处在于仍然以生育为建立同源性的唯一手段;扎坝案例则表明,除了生育,社会性的手段更为重要。扎坝的房屋谱系由此在男女之间转换——这并非社会的“进化”或“倒退”,而是为了家屋的延续而对后嗣性别/系别不加区分。通过把社会性因素植入“同源性”,将之作为家屋的内在属性,我们破除了西方人类学把血缘关系当作“同源性”避难所的迷障。

尽管摩尔根、马克思和恩格斯都确信财产及政治经济利益在亲属制度中起着关键作用(Morgan, 1871: 14; 马克思, 1965: 49-67; Engels, 1908: 66-71; 恩格斯, 1971: 50-55),列维-斯特劳斯也明确肯定他们的贡献(Levi-Strauss, 1979: 54),但只有在列维-斯特劳斯那里,财产因素

才成为亲属制度结构分析的核心维度(Levi-Strauss, 1967:123)。而本研究提出的房屋谱系概念则将我们对家屋的理解推向新的境界,在血缘亲属体之外构筑起家屋亲属体,让家屋获得更为独立的属性。

近来有学者呼吁从亲属关系角度思考王权等社会制度和类型(王铭铭、张帆,2012:90;王铭铭、舒瑜,2015:30),但实出的成果不多。早在20世纪40年代,李安宅即从德格的家庭结构和亲属关系之中发现农—牧和汉—康两类文化接触是康区内在本质的,当地涵纳诸多来自他域的要害,是开放的、与更大区域互融的(李安宅,1946:39-40);这与其时陶云逵、马长寿等受西学影响而从汉—印文明接触的角度来开展的论述(田耕,2019:27)形成呼应,但贡献有别。20世纪50年代,詹承绪等通过考察永宁纳西族(即摩梭/纳人)的房名,发现他们有来源于汉族、傈僳族、普米族的祖先(詹承绪等,2006:51)。鉴于房系继嗣制度,特别是本文主张的社会同源性(the social isogeny),这应被视为人类历史的常态。

摩尔根根据古希腊、罗马的文献和关于北美印第安土著的实地材料,把收养外人作为氏族—胞族—部落的内在构成要件(摩尔根,1971:111、271、382、508-509)。更早些时候,德国历史学家尼布尔(Barthold Georg Niebuhr)亦认定古罗马氏族的家族成员来自不同的祖先,而氏族是一种合众体(Niebuhr, 1850:35);德国法学家威尔达(Wilhelm Eduard Wilda)则提出,时间上越是久远,共同体就越像一个家庭,但实际上又是不纯粹的家庭(Grote, 1847:80)。

中国学者王明珂所说的通过攀附“黄帝”而形成的谱系(王明珂,2002)与格罗脱所说的远祖信仰(Grote, 1847:79-81)类似,这些“纯净的”谱系是后世渐次建构的,并用以遮蔽复合祖先的真实历史过程。换言之,它们本是繁复的构成物,却要把自己塑造为“纯净的”。这种复合—纯净的悖反,远比民族国家的谱系要早,也更为根本。这也使我们得以拓展莫斯关于文明(莫斯,2010:45;王铭铭,2015:92)的观点;我们也由此看到,后世的西方人类学者对其前辈学者关于社会同源性的论述的系统性忽视,既是现代西方民族国家观念生成进程的一部分,也是西方对远古文明史的认识中的二元悖反问题的延续。

#### 参考文献:

- 巴桑旺堆,2014,《关于一份西藏贵族名录档案》,《中国藏学》第1期。  
陈波,2011,《山水之间:尼泊尔洛域民族志》,成都:巴蜀书社。

- 恩格斯,1971,《家庭、私有制和国家的起源》,北京:人民出版社。
- 冯敏,2005a,《川西扎巴藏人亲属制度初探》,《康定民族师范高等专科学校学报》第6期。
- ,2005b,《扎巴母系制婚姻与家庭》,刘勇、冯敏、奔嘉、刘辉强《鲜水河畔的道孚藏族多元文化》,成都:四川民族出版社。
- ,2006,《川西藏区的扎巴女系制走访婚》,《民族研究》第1期。
- ,2010,《扎巴藏族》,北京:民族出版社。
- 龚荫,1992,《中国土司制度》,昆明:云南民族出版社。
- 胡冬雯,2016,《嘉绒藏人的房名制、内婚制与改土设屯》,《社会》第1期。
- 黄布凡,1990,《扎坝语概况》,《中央民族学院学报》第4期。
- 坚赞才旦、许韶明,2013,《青藏高原的婚姻和土地》,广州:中山大学出版社。
- 莱维-斯特劳斯,克洛德,1999,《结构人类学》第二卷,俞宣孟、谢维扬、白信才译,上海:上海译文出版社。
- 兰婕,2018,《并系继嗣与婚姻联盟》,《西北民族研究》第3期。
- 李安宅,1946,《西康德格之历史与人口》,《边政公论》第5卷2期。
- 李锦,2017,《家屋与嘉绒藏族社会结构》,北京:社会科学文献出版社。
- 林俊华,2004,《走访婚部落的远古镜像》,《西藏旅游》第2期。
- 林耀华,1946,《康北藏民的社会状况》,《流星月刊》第3-4期。
- ,1985,《川康嘉戎的家族与婚姻》,《民族学研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 刘波,2005,《扎坝大峡谷“走婚”民俗的人类学思考》,《西藏民族学院学报》第6期。
- 罗红光,2014,《结构生成》,《民族研究》第3期。
- 马克思,1965,《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,北京:人民出版社。
- 马腾嶽,2017,《对中国人类学亲属研究的若干反思》,《思想战线》第4期。
- 摩尔根,1971,《古代社会》,杨东蓀、张粟原、冯汉骥译,北京:商务印书馆。
- 莫斯,马塞尔,2010,《论技术、技艺与文明》,蒙养山人译,北京:世界图书出版公司。
- 任新建,1985,《明正土司考略》,《西南民族学院学报》第3期。
- 田耕,2019,《中国社会研究史中的西南边疆调查:1928-1947》,《学海》第2期。
- 童恩正,1988,《摩尔根模式与中国的原始社会史研究》,《中国社会科学》第3期。
- 王明珂,2002,《论攀附》,《“中央”研究院历史语言研究所集刊》第73本第3分,台北:“中央”研究院历史语言研究所。
- 王铭铭,2015,《超社会体系:文明与中国》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 王铭铭、张帆,2012,《西南研究问答录》,《西北民族研究》第1期。
- 王铭铭、舒瑜,2015,《跨越边界与范式》,《云南民族大学学报》第1期。
- 吴泽霖,1991,《人类学辞典》,上海:上海辞书出版社。
- 徐铭,2012,《扎四藏族母系制走访婚习俗研究》,《民族学刊》第3期。
- 叶静珠穆,2009,《雅砻江流域鲜水河谷扎巴藏人研究评述》,《西南民族大学学报》第6期。
- 詹承绪、王承权、李近春、刘龙初,2006,《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》,上海:上海人民出版社。
- 张建世,2005,《军拥村藏族农民家庭调查》下,《中国藏学》第4期。
- 张岩,2008,《社会组织与亲属制度研究》,《社会学研究》第1期。

赵留芳,1938,《查坝调查记》,《康导月刊》创刊号。

赵明涓,2011,《80后摩梭女达布口述生活史》,北京:中央民大出版社。

邹立波,2010,《嘉绒藏族房名初探》,《藏学学刊》第6辑。

Cai, Hua 2001, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China*. New York: Zone Books.

Engels, Frederick 1908, *The Origin of the Family Private Property and the State*. Translated by Ernest Untermann. Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Goldstein, Melvyn C. 1971, "Stratification, Polyandry and Family Structure in Central Tibet." *Southwestern Journal of Anthropology* 27(1).

Goodenough, Ward H. 1961, "Social Structure in Southeast Asia by George Peter Murdock." *American Anthropologist* 63(6).

Grote, George 1847, *A History of Greece* (Vol. 3). London: John Murray.

Shih, Chuan-kang 2010, *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union and Family Life*. Stanford: Stanford University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1967, *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Paris, La Haye: Mouton.

——— 1979, "Nobles sauvages." In C. Morazé & R. Aron (eds.), *Culture Science et Développement: Contribution à une Histoire de l'homme. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé*. Toulouse: Privat.

——— 1982, *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.

——— 1983, *Le regard éloigné*. Paris: Plon.

——— 1984, *Paroles Données*. Paris: Plon.

——— 1987, *Anthropology and Myths: lectures, 1951-1982*. New York: Blackwell.

——— 2000, "Postface." *L'Homme* (avril-septembre).

Morgan, Lewis Henry 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington DC: Smithsonian Institution.

Murdock, George Peter 1960, "Cognatic Forms of Social Organization." In George Peter Murdock (ed.), *Social Structures in Southeast Asia*. London: Tavistock Publications.

Niebuhr, Barthold Georg 1850, *Lectures on the History of Rome* (Vol. 1). London: Taylor, Walton and Maberly.

Oppitz, Michael & Elisabeth Hsu 1998, *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich.

Rivers, W. H. R. 1924, *Social Organization*. New York: Knopf.

Sahlins, Marshall 2013, *What Kinship is— And is not*. Chicago: The University of Chicago Press.

Schneider, David M. 1977, "Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship." In Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer & David M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.

Weng, Naiqun 1993, *The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naxi in Southwest China*. Ph. D. thesis of The University of Rochester.

作者单位:四川大学中国藏学研究所、人类学研究所  
责任编辑:林 叶