

自西而東： 從Sherpa人與嘉絨人的比較來反思喜馬拉雅藏區 的社會組織與親屬研究*

王廷宇

國立清華大學人類學研究所

在研究喜馬拉雅藏區西部以及中心地區的文獻著作中，我們發現藏人社群都呈現出具有高度文化同質性的情形。不過關於此區東部現有的研究已經告訴我們，喜馬拉雅藏區東部與西部存在著一定程度的差異性。其中，關於宗教的部分，在東部的安多藏區已經有較系統性的比較研究。而關於社會組織以及親屬的部分，在東部的康巴藏區研究只提及有差異，並還沒有全面性與西部藏區進行比較。本文將會把討論的焦點放在社會組織與親屬的面向，透過喜馬拉雅藏區最東緣的卓克基嘉絨藏人與西部的 Sherpa 人來進行比較，試圖呼應並進一步突顯此區域東部的異質性。本文發現在東亞、南亞與內亞交界的藏區東部，在社會組織以及親屬的部分呈現出相當的異質性。

*本文的完成首先必須感謝本人的指導教授魏捷茲，沒有他對於親屬與區域研究的重視，我不會產生研究這個题目的念頭。再來要感謝教導我關於中國西南少數民族的何翠萍老師，在何老師的課堂上，我有機會接觸了許多不同西南少數民族的民族誌，也因此開始有了從人類學角度重新思考藏文化研究的想法。本文前半部分的初稿曾在2010年的臺灣人類學與民族學年會上發表，感謝當時的評論人蔣斌老師給了我一些寶貴的意見。還有語言所的孫天心老師提醒了我要注意國際音標拼音系統化的部分。這個前半部分的初稿加上後半部分關於親屬稱謂的比較後來成為我的博士班資格考試中，關於區域研究之文獻回顧的一篇文章。當時，清華大學人類學研究所的林淑蓉老師、李威宜老師以及呂孜媛老師都分別給我建議，尤其李威宜老師還撥出時間與我仔細的討論區域研究的意義。同時，本文的初稿也於四川大學中國藏學研究所、喜馬拉雅多媒體數據庫進行了一次演講，謝謝徐君老師以及在場其他老師、同仁提出的建議。還有感謝三位匿名審查委員對於本文提出的許多中肯、周延而有建設性的建議，對於本文的修改有著極大的幫助，同時也拓展了我未來能夠繼續開展研究的方向。最後是我在清華的同學 Eveline Bingaman 在英文摘要的部分給了我許多協助。本文撰寫、修改的期間，本人獲得了中央研究院人文社會科學（民族學研究所）博士候選人培育獎助，以及重慶大學人文社會科學高等研究院人類學研究中心的中國人類學博士論文田野調查獎助金（項目編號為TYJZ2015）。在此一併致謝，如果本文有任何問題，責任一概由本人自行負責。

除了藏傳佛教以一種由上而下，由文明和宗教中心（衛藏地區或政治上的藏區）向邊緣（喜馬拉雅藏區西部）擴散所產生的同質性之外，另外一種產生藏文化同質性的重要機制則是藏人社會結群的策略，如父系氏族、一妻多夫（polyandry）、母方交表婚以及「骨」與「肉」的概念等。這種結群策略以一種由下而上，由邊緣往中心的方向擴散。Paul K. Benedict（1942）和 Claude Lévi-Strauss（1969[1949]）從語言與文化作為切入點來談藏人的社會結群與再生產，試圖呈現一種「亞洲的結群思維」。儘管他們的研究給了我們一個不同層次的啟發，但就像前述喜馬拉雅藏區的研究一般，都在無意中把藏人或藏文化給固著化了。因此，本文藉由喜馬拉雅藏區最東緣的卓克基嘉絨人與西部 Sherpa 人的比較，試圖呈現喜馬拉雅藏區的東部，在歷史觀、社會組織與親屬婚姻等方面，與中心地區或西部有著極為不同的面貌。一方面突顯過去喜馬拉雅藏區的東部，在社會與親屬的研究文獻中因種種因素而成了「缺席的存在」；另一方面透過初步的比較研究，讓東部不再是只反映出中心或西部的特色，而是能開始重視東部自己的文化、社會、語言與歷史的特色。

關鍵詞：喜馬拉雅藏區，亞洲結群思維，異質性，社會組織，親屬

不論是在關於西藏的研究著作中，或是在中國與達賴喇嘛的協商過程中，有兩個概念經常被提出來討論：一個是「政治上的藏區」（political Tibet），另一個是「民族誌或文化上的藏區」（ethnographical or cultural Tibet）（Bell 1968[1924]; Richardson 1984[1962]; Goldstein 1999[1997]; Shakya 1999）。政治上的藏區通常指的是達賴喇嘛流亡前最後治理的範圍，也就是今天的西藏自治區以及安多與康巴藏區的西部部分區域（Bell 1968[1924]: 5; Richardson 1984[1962]:1-2）。¹民族誌或文化上的藏區則是泛指藏人在漢藏交界居住的範圍，包含傳統定義的安多（Amdo）以及康巴（Khamba）藏區，亦即今天的青海、四川與雲南的西北部，以及部分的甘肅（Bell 1968[1924]: 5; Richardson 1984[1962]:1-2）。²除此之外，藏人居住區域實際上還包括了沿著喜馬拉雅山脈西部位於今天的印度北部喀什米爾邦、不丹、錫金、尼泊爾的部分地區，還有東南部位於印度阿薩姆邦的區域（Stein 1972[1962]:19-24）。這個中國境外的藏人聚居區域，通常被歸納到喜馬拉雅研究的區域範疇中，主要面對的是印藏交界（Indo-Tibetan interface），討論議題圍繞著藏與南亞以及中亞的文化互動（Fisher 1978:1-3）。³而前述的民族誌的西藏，尤其是康區東部區域則是漢藏互動的邊界地區（Stein 1972[1962]:21）。

本文將會把指稱廣義藏人居住的範圍，也就是包括東起民族誌的藏區，經過政治上的藏區後，西迄喜馬拉雅山脈西邊的藏人居住區，根據其地理特色簡稱為喜馬拉雅藏區。⁴而本文接下來主要進行比較的的Sherpa人與嘉絨人

-
- 1 在Hugh Richardson（1984[1962]:1-2）的描述中，政治上的藏區主要以西藏自治區為主，在部分的安多與康巴藏區則是政治上的西藏能偶爾實行其管理的權力。但這些有接受西藏政府管轄、治理的區域後來也被其他的研究者（Tsering Shakya 1999）劃歸政治上的藏區。
 - 2 在R.A. Stein的討論中，這個民族誌藏區之中的康巴藏區還應該包括在漢藏交界、語言上與藏語有關的羌、納西、嘉絨、僰僰等少數民族（1972[1962]:21）。但是中國在50至60年代進行的民族識別將嘉絨人劃入藏族的範疇之中。在此之前40年代進行的研究仍把嘉絨人視為不同於藏人的人群（林耀華1947:33, 1948:133; 陳永齡1947）。在此之後的嘉絨研究就併入藏族研究的範疇之中。
 - 3 在由James F. Fisher編輯、Christoph von Fürer-Haimendorf召集的《喜馬拉雅人類學：印藏交界》（Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface）（1978）一書中，他們定義的喜馬拉雅區域研究儘管藏人是其中很重要的一個部分，但他們主要面對的是南亞以及中亞與西藏交界的區域（Fisher 1978:2）。這點由這本書的章節區分就可以很明顯地看出來。這本書分為四個部分，除了第一部分包含了從歷史以及文獻中得來的拉薩藏語資料以外，其他三個部分都是由中國境外區域所進行的民族誌研究來組成。
 - 4 這個喜馬拉雅藏區的南北範圍，由於資料蒐集以及文章篇幅的緣故，暫時無法放進本文的討

就分別居住在上述這個區域的西部（即喜馬拉雅山脈的西邊）與東緣（即康區的東部區域）。至於其他範圍更小的藏人居住區域則會加上所屬區域的名字，如嘉絨藏區、安多藏區或康巴藏區等。本文以喜馬拉雅藏區來稱呼這個廣義藏人居住的區域，其目的是以一個地理及人群的範疇來描述過去由研究者建立起的研究典範，並透過相同地理及人群範疇內的兩個人群比較，來重新思考此研究典範內部的同質性與異質性。⁵這個藏文化研究典範的形成是結合在印度以及尼泊爾進行的民族學與人類學民族誌研究（如Fürer-Haimendorf 1963; Peter 1963; Allen 1976），及利用歷史、文獻以及語言材料來進行的藏人研究（Benedict 1942; Stein 1972[1962]; Tucci 1997[1970]）而成。⁶在彼此相互呼應的情況下，這兩種研究方向於20世紀中葉之後逐漸形成對藏人社會與文化的共識。這個共識就是藏文化有著同質性極高的文化與社會特色，而且與語言、宗教及文明這三位一體的組合息息相關（Stein 1972[1962]; Tucci 1997[1970]; Nakane 中根千枝 1978）。在本文之後的段落將會簡稱其為「典型」的藏文化。

但實際上，關於喜馬拉雅藏區內部的異質性卻被這個研究典範給忽略了。無論是此地區東部（安多與康區）或中部（西藏自治區）的研究已經告訴我們，喜馬拉雅藏區內部存在著一定程度的差異性（Schrempf 1999, 2006; 張建世 2000; 張建世、土呷 2005; Nimir Aziz 1978）。其中，關於宗

論之中。至於東部、西部以及中部的範圍劃分，一方面是依據喜馬拉雅區域的地理範疇劃分，另一方面則是基於三個被研究者劃分的範疇，自東而西依序為漢藏交界之「民族誌的藏區」、「政治上的藏區」以及印藏交界的「喜馬拉雅山脈西邊的藏人居住區」。因此，本文指稱的喜馬拉雅藏區東部，指的就是漢藏交界之「民族誌的藏區」，西部地區就是印藏交界的「喜馬拉雅山脈西邊的藏人居住區」。

- 5 關於喜馬拉雅藏區的人群範疇，是否均以「藏人」來指稱尚有討論的空間。張中復指：「藏族的形成，與周邊漢藏語系民族之間的互動關係，在長久的歷史發展中，是一個持續不斷的族類融合過程」（2000:92）。本文將延續張中復從藏族與民族識別的研究所指出的問題，那就是位於康區東部藏彝走廊（或六江流域）的人群，其被歸類為藏族或附屬於藏文化是仍有待研究的。不過，本文與張中復的研究採取不同的面向，本文不是從民族識別或族群起源的角度來討論這個問題，而是從社會組織與親屬稱謂的面向，具體的與被認為是代表藏文化社會的研究典範來進行比較。
- 6 Tsering Shakya (1999:11) 就指出藏學研究的傳統是：「主要囿限於佛教、古代史以及藝術之研究。自從1960年代以來，國際藏學界也出現了許多以人類學方法對西藏社會作的研究，但這些著作主要是集中於喜馬拉雅山區南麓一帶說藏語的地區（拉達克與尼泊爾），或藉著採訪難民，來重建1950年以前的西藏社會」。

教的部分，在東部的安多藏區已經有較系統性的比較研究（Schrempf 1999, 2006）。而關於社會組織以及親屬部分，東部的康巴藏區研究只提及有差異，但還沒有全面性的與藏文化典範來進行比較（張建世 2000；張建世、土呷 2005）。本文將會把討論的焦點放在社會組織與親屬的面向，此出發點是立基於 Babara Nimir Aziz（1978）的研究之上。Aziz強調其所研究的定日人在社會組織的層面偏向於雙系而不是如 Sherpa 人的是以父系原則主導。因為這個父系原則主導的典範一直被研究者們認為是藏人社會的共同特色（Stein 1972[1962]; Fürer-Haimendorf 1963; Peter 1963）。⁷因此，透過喜馬拉雅藏區東緣的卓克基嘉絨藏人與西部的Sherpa人來進行比較，本文試圖呼應並進一步突顯喜馬拉雅藏區東部的異質性，嘗試說明由經典文獻及喜馬拉雅藏區西部的民族誌兩者結合而成的藏文化典範，並不適用於描述這個喜馬拉雅藏區東部的社會與文化。

關於本文將討論焦點放在社會組織與親屬而不是宗教，最主要的原因是藏區在宗教方面的比較研究較為豐富，討論的面向早已轉向異質性，而社會組織仍強烈的受到20世紀40年代開始形成的典範影響（社會組織的部分後面會有詳細的討論），⁸另一個可能的理由是來自 Edmund Leach（2003[1954]）的啟發。Leach在他對於上緬甸高地的研究中提到，上緬甸高地有著許多不同的文化與社會，然而，透過一套儀式語言卻可以提供一個象徵的框架讓這些不同的文化與社會來進行溝通（2003[1954]:18）。換句話說，就是不同的地方性脈絡（顯性）能夠透過一個跨越脈絡的框架（隱性）來互動。放到緊鄰著上緬甸高地的喜馬拉雅藏區，正好可以將Leach的想法反過來思考。我們非常容易注意到喜馬拉雅藏區存在著一套能進行跨脈絡溝通的象徵框架，也就是藏傳佛教（顯性）。如果我們想要了解的是喜馬拉雅藏區之內的差異性，或許應該關注在社會內部除了宗教之外的面向，也就是依賴地方脈絡的部分

7 定日人居住於今日的西藏自治區日喀則市的定日縣，緊鄰著珠穆朗瑪峰，是歷史上西藏與尼泊爾貿易的邊境地區。在這個地區也有由尼泊爾移入的Sherpa人居住（Aziz 1978:1-4）。

8 關於藏區宗教差異性的比較，Stan Mumford（1989）在尼泊爾 Gurung地區的研究可以作為一個參考範例。因為在他的研究中，兩個隔著河毗鄰的村子分別信仰藏傳佛教以及苯教，Mumford描述了兩個村子在儀式上的差別，以及儀式專家對於彼此儀式差異的解釋。

(隱性)，它在本文中出現的主要是社會組織與親屬的面向。

為了透過比較來呈現差異性的目的，本文主要選擇了喜馬拉雅東部的嘉絨以及西部的Sherpa兩個社會，在20世紀50到60年代中的社會組織以及親屬資料來進行比較。Sherpa社會的資料主要來自Christoph von Fürer-Haimendorf (1963) 於50到60年代於尼泊爾Sherpa地區調查及出版的資料。少部分的解釋輔以Sherry Ortner (1989) 於70年代在Sherpa地區進行關於Sherpa人自15世紀移居現居地後至20世紀70年代之間的社會、宗教與傳說研究，資料來源包括口述以及文獻材料。嘉絨人的資料則來自作者本人於2004-2006年前往中國四川省阿壩州的四土嘉絨藏區進行調查所得，尤其以卓克基為主 (2007, 2012)。儘管作者本人的調查是2000年之後進行的，不過調查的重點著重在1962年以前當地土司仍然控制著地方社會下，卓克基嘉絨社會的社會組織與親屬。作者透過訪談1944年以前出生的報導人，回憶他們聽說及親身經歷的20世紀50至60年代的社會，並參考1952至1953年四川西南民族學院研究室 (2008[1952-53]) 到四土地區進行社會歷史調查的材料，及1945年燕京大學社會研究所陳永齡 (1947) 至四土地區 (尤其是卓克基) 所進行調查的資料，及其指導教授林耀華同行至卓克基調查後發表的論文 (1947, 1948)。因此，關於卓克基嘉絨人的材料，作者採取的是回溯性 (retrospect) 的研究方法，並透過其他40至50年代的調查材料得到1962年以前卓克基嘉絨社會的社會樣貌。如此一來，西部的Sherpa以及東部的嘉絨，兩邊的資料除了都比較系統性的包含社會組織以及親屬的資料以外，年代上也都是在20世紀的40至60年代之間，也就是當地社會發生主要結構性變化之前的時間。

除此之外，在社會組織層面，由於Sherpa社會是以父系氏族 (*rus*) 作為主要的宗教、政治與經濟單位，而喜馬拉雅山另一側的藏人則以 *d'rong-pa* (Aziz 1978:34)、*tre-ba* (Goldstein 1971:66) 或Sherpa人的鄰居Nyinba人的 *trongba* (Levine 1988:89) 為單位，這些都可以稱為「家戶」，只不過都是有賦稅義務以及財產的「家戶」。因此，Sherpa社會能夠呈現出一個由親屬、婚姻、宗教以至於政治與經濟層面均以同一原則整合的「和諧」體制。Nyinba人的 *trongba* 則是在父系氏族 (*rus*) 底下再劃出分屬不同村落的繳稅家

戶單位，同樣呈現出「和諧」的體制。Aziz研究的定日人則是表象仍以父系為主的「和諧」體制，但實際上已經受到居住制的影響，家戶開始成為社會主要的基礎單位（1978:138,149）。到了更為東邊的嘉絨地區，這個「和諧」的體制已經連表面存在的跡象都沒有，實質上已成為以「家」為主導的社會體制。當然這個更大規模的比較研究需要橫跨整個喜馬拉雅藏區來蒐集資料，以補充現存民族誌描述中往往不是很齊全的親屬稱謂資料，在那之後才有可能得以進行。本文受限於篇幅以及現有資料的限制，只能先從這個藏區社會組織與親屬體制的光譜兩端，也就是西邊的Sherpa以及東邊的嘉絨來進行比較。未來，若有更進一步的親屬資料，將有機會擴大此社會組織與親屬的比較研究。

前面提到關於喜馬拉雅藏區社會組織的討論，在20世紀40年代開始形成研究藏人社會結群策略的典範，從宗教之外的角度加強了喜馬拉雅藏區文化的同質性，如父系氏族、一妻多夫（polyandry）、不對稱母方交表婚以及「骨」與「肉」的概念等等。這種結群策略以一種由下而上，由邊緣往中心的方向擴散（即由藏印交界往政治上的藏區擴散）。雖然這種自下而上的社會結群描述方式，告訴了我們喜馬拉雅藏區社會在表徵上的些微差異，但原則上是相同的。其中，Paul Benedict（1942）和Claude Lévi-Strauss（1969[1949]）兩位研究者從語言與文化的作為切入點來談藏人的社會結群與再生產，他們以宏觀的眼光配合親屬稱謂的比較，將藏文化中語言與文化的深層結構與意義，提高到整個亞洲大陸甚至是環太平洋區域的高度來討論。Benedict和Lévi-Strauss討論的親屬稱謂，一方面是附屬某個特殊文化或社會的脈絡，另一方面它同時也有跨越脈絡、自成體系及屬於語言的一面。透過鳥瞰整個亞洲大陸的視野，Benedict和Lévi-Strauss試圖告訴我們一種「亞洲的結群思維」，尤其是亞洲式的語言與文化之關係。如隱藏在藏人社會結群（父系一妻多夫）後面的親屬體系，是用語言的方式來讓一妻多夫這種婚姻方式，在文化和社會上的實踐得以可能。

當然，藏人的親屬體系不單單只是一種配套措施而已。透過Paul Benedict（1942）對於漢、藏語親屬稱謂的比較，一方面Benedict將藏語親屬稱謂從

純語言的面向帶到與社會再生產（如命名與聯姻法則）結合的層次；另一方面，Benedict也將藏語親屬稱謂由專屬於特殊文化和社會脈絡的處境，拉高到跨文化與跨社會脈絡的高度。Benedict在其研究中使用的藏語親屬稱謂材料來自古典藏語、現代藏語西部藏語（包含Balti語以及Lahul語等與拉達克語接近的語言）以及現代中部藏語（衛藏方言）（1942:313）。⁹Claude Lévi-Strauss（1969[1949]）則更進一步，把已被Benedict拉高到亞洲層次的藏語親屬稱謂，再提高到環太平洋地區的更大格局之中。

Lévi-Strauss試著將全人類的基礎社會再生產方式以聯姻交換的思維邏輯加以分類，根據世界各地不同社會、文化的親屬體系與親屬稱謂，他將人類的聯姻交換模式分為兩種。¹⁰一種是限制性交換（restricted exchange），另一種是一般性交換（generalized exchange）。對於全人類來說，亞洲的特殊與重要之處在於它有這兩種交換模式並存的情形，甚至可以告訴我們這兩種模式轉換或過渡的方式。這個Lévi-Strauss稱之為「亞洲大陸的輪廓」（Asiatic picture）（1969[1949]:388）中，Benedict的漢、藏語親屬稱謂研究對於我們理解亞洲聯姻交換的邏輯，有著非常重要的影響。¹¹藏語和漢語親屬稱謂因而一躍而上，成為亞洲最具代表性的，也是認識全人類聯姻交換思維的重要轉折點。

儘管Benedict和Lévi-Strauss的研究給了我們一個由不同層次來認識藏人的文化、社會與語言的啟發，但他們在無意中都把藏人的文化於社會固著化了。換句話說，無論是顯性的宗教或是隱性的社會組織與親屬，在喜馬拉雅藏區過去的文獻典範中都是強調同質性大過異質性。在本文開頭也提到，關於東部藏區的宗教部分已經有研究，開始重視異質性，而社會組織與親屬的部分則尚付之闕如。因此，本文一方面藉由文獻的回顧，包括Paul Benedict（1942）、R. A. Stein（1972[1962]）、Fürer-Haimendorf（1963）、N.J. Allen

9 其中，Sherpa人雖然地理位置是位於喜馬拉雅以西的地區，但是語言上Sherpa語是與中部藏語（衛藏方言）較為接近的。

10 主要包括了環太平洋區域中的亞洲、大洋洲（澳洲）以及美洲。

11 本文之後行文描述Benedict研究中的藏人時，都是指中部藏語與西部藏語的範圍，就不再重複說明。Benedict所使用藏語材料的詳細分佈範圍請見本文第5頁的說明。

(1976)，與Levine (1988) 等，來摘要兩種（強調民族誌描寫的社會結群，以及由語言與文化匯流的親屬稱謂）描述藏人文化的方式；另一方面，藉由喜馬拉雅藏區最東緣的卓克基嘉絨藏人與西部Sherpa人的比較，試圖呈現喜馬拉雅藏區的東部，在歷史觀、社會單位與親屬婚姻等方面，與喜馬拉雅藏區西部（或「典型」藏文化）有著極為不同的面貌。本文嘗試透過一個初步的比較研究，讓東部不再是只反映出喜馬拉雅藏區「典型」的特色，而是希望未來的研究能夠重視東部自己的文化、社會、語言與歷史的特色，並能夠與同樣是重視東部異質性的藏人宗教研究來進行對話。¹²

在本文的第一部分，我們可以看到西部與東部不同的區域歷史脈絡，在這兩地的社會組織方式上刻畫不同的痕跡。我們會看到西部Sherpa人以父系氏族（*rus*）來配合他們欲與西藏連結的移民記憶，同時這也是跨村落互動的原則。東部嘉絨人的家屋則是一種地方土司用來面對中國的手段，透過以家屋為單位的方式來控制人口、土地財產、勞力及賦稅。這兩種東、西部基於歷史脈絡不同而產生的社會組織方式，在其社會內部也有著相對應的結群體系。

本文的第二部分，則由東、西部藏人親屬體系的比較，來呈現對應於社會組織的差異，以及結群方式在這兩個地方有何不同。西部Sherpa人的「骨」與「肉」、親屬稱謂中的親從子稱與不對稱母方交表婚，都進一步從語言與文化的層面，落實了第一部份中提到的父系氏族（*rus*），以系性（lineal）的移民記憶所強調的歷時性邏輯。東部嘉絨人的親屬稱謂，卻恰好沒有前述的這些特色，反而強調由同胞手足關係出發的共時性架構，而這正好配合了土司面對帝國時所採行的家屋體系。藉由喜馬拉雅藏區西部與東部在社會單位方面比較所得的兩個特點，也在親屬稱謂的比較中再次獲得印證。

12 這裡提到的「典型」，指的是研究者研究喜馬拉雅地區西部與中部藏人親屬與社會時建構起來的典範。此典範由民族誌以及文獻經典兩種研究方法構成，民族誌的部分如Fürer-Haimendorf (1963) 與 H.R.H Prince Peter (1963) 等人的研究，這個部分Aziz已經指出這些都是在尼泊爾的藏人移居區域進行的民族誌研究，不應該成為整個藏區的代表 (1978:138)。文獻經典的部分則是如 R. A. Stein 1972[1962]、Paul Benedict (1942) 以及 Lévi-Strauss (1969[1949]) 的研究。詳見本文第1-2頁的說明。

一、喜馬拉雅藏區東部與西部的社會組織與歷史

本文的這個部分將以嘉絨人與Sherpa人的人群分類、社會組織，甚至是下一個部分的親屬體系，一系列的社會結群方式來來進行比較。透過這個段落的比較，將呈現喜馬拉雅西部與東部的差異。西部使用「骨」這個父系氏族的概念來貫穿其社會結群的體系。在人群分類、社會組織以及親屬體系，都可以觀察到「骨」是西部Sherpa人（也包括在同一區域的Nyinba人）最為核心的關鍵因子。而在東部，人群分類的基礎是地域性，社會組織的根本是家屋，而親屬體系特別強調同胞手足關係作為核心。¹³換句話說，東部在不同的社會結群層面有著不同的關鍵因子，所以不會呈現像西部那樣內聚力強，容易被觀察到的體系。另外，我們可以還注意到喜馬拉雅藏區的特色之一就是它的邊界（borderland）性質，而這個邊界性質實際上就是與他者（其他文明或文化）的互動關係。¹⁴因此，透過嘉絨藏人與Sherpa人的社會組織與社會單位的比較，可凸顯出在一個邊界區域中不同社會面對他者時的差異。

（一）人群分類與歷史脈絡

不同的社會或文化彼此相遇，是各個文化或社會都會遇到的現象，但在邊界區域這種文化／社會遭遇是十分頻繁的，甚至這種時常發生的文化／社會遭遇反過來定義了何謂邊界區域。無論語言、文化或宗教上的同質性有多

13 嘉絨社會的家屋與其他藏人社會的家戶（如本文第3頁上半舉例的那些），雖然均為同居共財的賦稅單位，不過其他藏人社會的家戶仍傾向父系繼承的例子，只在沒有男性繼承人時才會考慮讓女兒當家並招贅（Aziz 1978:147）。但是嘉絨社會在有數位兒子繼承的情況下仍有可能選擇女兒繼承。同時，嘉絨社會還有完全絕嗣的「家」在土司指派其他人繼承而延續下去的例子。另外，嘉絨社會的「家」的概念是土司、貴族與平民共有的，也就是說這些階層都是以「家」的邏輯，不偏重性別與血緣關係來繼承。按照Aziz的研究，定日人則只有平民階層以居住制為主，貴族與賤民仍極度重視父系的原則（Aziz 1978:138）。

14 James Scott（2009）認為這些看似邊界、邊緣的地方不見得都是一直這麼落後，反而是他們為了躲避國家才選擇居住在邊緣，以看似「不文明」的方式生活。喜馬拉雅藏區則更進一步把 Scott 的想法發揮出來，因為這些逃離國家的人們還是形成了另一個文明，然後又使得一些人逃離這個新的中心。因此，我們可以說喜馬拉雅藏區與周遭文明（國家）交界處是一種具有邊界性質的地區，而從歷史的角度來說，這些地區就是邊界的邊界（borderland of borderland），因為喜馬拉雅藏區相對於四周的文明而言本身就是一個具邊界性質的地區。

高，喜馬拉雅藏區中的人們還是會對人群有所區分、與其他文化或社會有所遭遇。而喜馬拉雅藏區中的人們又是如何看待他者以及這些文化／社會遭遇呢？回答這個問題最好的辦法就是從這些人們的自稱、他稱與人群分類範疇著手。

首先我們觀察到喜馬拉雅藏區東部的情形。四川卓克基嘉絨人的自稱至少有三種，這三種是依據情境或說話對象來決定的，如果沒有意識到卓克基人使用自稱時的情境或對象，很容易會認為他們的自稱就只有一種。一般認為嘉絨人的自稱為rGyal³³rong⁵⁵wə⁵²，指的是所有說嘉絨語的人，而在清代的文獻中也有發音極為相近「甲壟」、「嘉良」等名稱，用來稱呼四川西北的這群人。根據筆者的田野資料，卓克基的嘉絨人使用的自稱為K³³ru⁵⁵，指的其實是包括西藏、青海等地的所有藏人，或是經民族識別為「藏族」的人。這個指涉範圍較大的自稱K³³ru⁵⁵與卓克基語稱呼漢人的詞彙K³³pa⁵⁵是成對的。當卓克基人在有漢人在場的情境下，以及談話中提及漢人與藏人（或是卓克基人、嘉絨人）時，就會使用這對詞彙來稱呼自己與漢人。

至於rGyal³³rong⁵⁵wə⁵²這個自稱又是用在什麼時候呢？卓克基人在K³³ru⁵⁵或「藏族」之下，還有一些不同的區分，位於嘉絨藏區北邊採行游牧的安多藏人（Amdo）被稱為Pro³³pə⁵²，西藏地區的藏人仍稱為K³³ru⁵⁵，位於嘉絨藏區西邊和西南邊的康巴藏人有時被稱為Khamba，有時也被稱為K³³ru⁵⁵。所以當嘉絨藏人遇到其他藏人時，就會以rGyal³³rong⁵⁵wə⁵²來自稱，表明自己與對話的對象分屬於不同的藏人。如果卓克基人想要更進一步將自己與其他嘉絨藏人區分，他們會使用Car³³ko⁵⁵wə⁵²來自稱。這個自稱中的Car³³ko⁵⁵就是查柯寺或是查柯地區（也就是四土地區）的卓克基嘉絨語發音，而整個自稱就是指屬於查柯寺或查柯地區的人之意。¹⁵卓克基人告訴我，當有卓克基的人前往西藏或其他地區的寺廟學習時，需要登記自己從哪裡來，這個時候他們就會登記他們是Car³³ko⁵⁵wə⁵²。嘉絨藏人不同情境下的自稱使用情

15 關於查柯地區這個名字的由來，根據四土地區的傳說，是唐代時吐蕃的一個將軍柯盤奉命到這個區域駐守，後來被當地土民奉為領袖。此地區名為「查絨」，領袖名為「柯盤」，後將查絨地區的首領柯盤簡稱為「查柯」（馬爾康政協 1986:6）。

形，具體如下圖1。

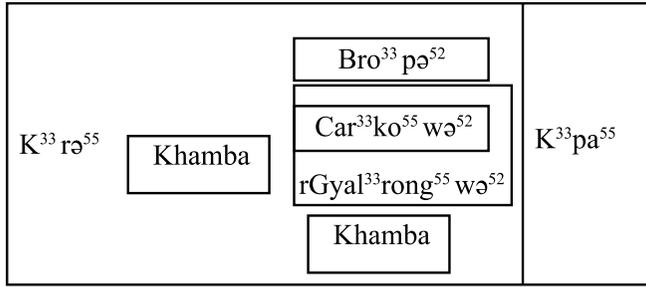


圖1 卓克基嘉絨藏人的自稱與人群分類範疇示意圖

註：本圖根據筆者的資料製作而成

透過這個示意圖，我們可以看到卓克基嘉絨藏人使用的三種自稱，不但是範圍有大小之分，而且還由大至小，涵括在一起。除此之外，這個示意圖也呈現出卓克基人群分類範疇可以轉化為地理上的人群分布，正好與嘉絨藏區東西南北的鄰居相對應。

接下來，我們把討論轉向喜馬拉雅藏區的西部。根據Fürer-Haimendorf (1963) 的說法，位於尼泊爾和西藏交界的人群，文化與宗教上屬於西藏而且也說藏語的人，被稱作Bhotia。Fürer-Haimendorf說到：「對於加德滿都谷地的人來說，這些有著有著西藏文化、語言的人們被稱作Botes或Bhotias, Bhot 這個詞根是尼泊爾人稱呼西藏的名稱」(1964:1)。而這群人之中，又有一群居住在Soul-Khumbu地區的人叫做Sherpa。Fürer-Haimendorf認為：「Sherpa這個稱呼是來自藏語的*shar-pa*，指的是東邊的人，儘管Sherpa人實際上是居住在西藏的西方」(1963:124)。不過這個稱呼也不是完全沒有道理，因為Sherry Ortner (1989) 就提到：「Sherpa人都相傳他們的祖先是從西藏東邊的康區 (Kham) 移民至尼泊爾和西藏交界」(1989:4)。而且這個移民過程也不是一次性或突然完成的，根據Ortner收集的口述歷史，Sherpa人大約在西元1480年左右離開康區移居西藏中南部地區，西元1533年移居到Khumbu地區，西元1553年再擴展居住範圍至地勢較低的Solu地區 (1989:21)。

關於Sherpa人移民的歷史，Fürer-Haimendorf曾經說到：「Sherpa人都共享這個從西藏移民來的傳統」（1963:143）。Ortner上述的資料已經對此有所補充，但是Fürer-Haimendorf提到Sherpa移民文化傳統，體現在Sherpa社會內的人群分類範疇，是我們接下來與東部嘉絨人作比較的部份。

簡言之，Sherpa人將自己社會中的人群分為Sherpa和Khamba兩種。Sherpa指的是最早移居至此的人，通常以跨村落的氏族—*rus*，及以村落內為主的世系群—*kalka*，這兩種形式來組織彼此。而Khamba則是指在這些Sherpa人之後抵達Solu-Khumbu地區的藏人，換言之，所有從西藏不同地區（非康區）的人都被Sherpa人認為是Khamba，甚至是經由西藏進入Solu-Khumbu地區的其他人（非藏人），也被稱為Khamba（Fürer-Haimendorf 1964:25）。越早移居Solu-Khumbu地區的Khamba，在當地社會的地位越高，越晚抵達Solu-Khumbu地區的人（特別是1951年以後逃難而來的藏人），社會地位就越低。另外還有一類的人，地位比原來的Sherpa人低，但比較晚移居Solu-Khumbu地區的Khamba人高，那就是Newar-Sherpa或是Chetri-Sherpa。他們是Sherpa女性和鄰近的Newar或Chetri男性聯姻的子嗣，只要繼續和屬於地位較高Sherpa氏族的人通婚，這些Newar-Sherpa或是Chetri-Sherpa依舊可以享有其所屬氏族的社會地位。

從四川卓克基嘉絨人和西藏—尼泊爾邊界的Sherpa人，這兩個社會對於人群分類的描述，我們可以看到這兩個社會不同的歷史經驗。卓克基嘉絨人的人群分類，基本上是與整個清代初期以後，清帝國積極控制四川以加強對西藏的影響，這個大的歷史背景有著密切關係（Dai Yingcong 2009）。

所以在一層層互相涵括的人群分類中，最大的分類是區分漢人與藏人，這也是當時在喜馬拉雅藏區東部最具影響力的兩大勢力（或文明）。下一層的分類區分出不同的藏人，除了方言不同以外，也可分辨出不同的政治關係。喜馬拉雅藏區最東北部的安多藏人，也就是卓克基人稱為Pro³³pə⁵²的那群人，基本上比較親近蒙古勢力。喜馬拉雅藏區最東部的嘉絨人，與漢人主要聚居區最為靠近，加上乾隆年間（1746-1749、1771-1776）的兩次金川戰爭後，許多漢人移民或因戰爭、或因商業貿易逐漸移入嘉絨藏區。因此，對現

在其他的藏人（包括嘉絨藏人自己）而言，嘉絨藏人或rGyal³³ rong⁵⁵ wə⁵²指的就是與漢人關係密切的藏人。¹⁶至於康巴藏人或Khamba則是與西藏有著非常深遠的歷史關係，也有許多具影響力的地方勢力和土司。一直到清末趙爾豐一連串的改土歸流行動之後，清帝國才真正將影響力伸入康巴區域（張秋雯 2001）。

喜馬拉雅藏區西部的Sherpa社會又呈現出怎樣的歷史經驗呢？對Sherpa人來說，他們的祖先是從康區移居到現今尼泊爾－西藏交界，他們主要謀生的方式是擔任尼泊爾和西藏的中間貿易商。Sherpa人也沒有切斷他們與原居地－康區的聯繫，在Sherry Ortner的*High Religion*（1989）一書中試著透過口述史的方式重建Sherpa人的移民史。Ortner發現在Sherpa人的口述史中有不少傳說或神話的成份，但無論是神話、傳說或歷史，故事的框架都十分類似。其中一個關鍵的故事情節，就是故事的主角（通常是喇嘛）總會在敵人的逼迫下離開Solu-Khumbu地區，到康區學習更高深佛法或神通，然後才回到Solu-Khumbu地區。透過Ortner的描述，我們可以看到對Sherpa人來說，康區不僅是祖先遙遠的原居地，現在仍然在他們的生活中佔據相當程度的重要性。

另一方面來說，原指康區藏人的Khamba一詞，除了標示出人們移居Solu-Khumbu地區的時間以外，也逐漸轉變成為指涉外來移民（特別是從東邊來的移民）的詞彙。我們甚至可以說Sherpa人把衛藏的藏人空間感搬到Solu-Khumbu地區了。因為在衛藏的空間感中，康區（Kham）指的就是西藏東方的地區，而Khamba則是指這個東部地區的人們。這兩個詞彙對於衛藏藏人來說，是指涉某個特殊的對象，但Sherpa人卻把指向特殊人群與地方的詞彙，轉化成為泛指由Solu-Khumbu地區東方的西藏過來的人。因此，Sherpa人的人群分類，其所呈現出來的歷史是一部還在進行中的移民史，而且還強調了他們與原居地和宗教中心的密切關係。

16 這裡的密切關係不只是來往而已，有些卓克基嘉絨藏人自己跟我提到：「嘉絨藏人中有很多人祖先是漢人」，所以相互通婚也包括在這個密切關係之內。

(二) 社會單位與政治

所有屬於同一個*ru*的Sherpa人，不管他們居住的村落距離有多遠，或是已經無法透過系譜上的關係來連結彼此，他們都還是認為彼此是父方親屬，而且彼此都禁止通婚。(Fürer-Haimendorf 1964:20)

我們在本文前面的部份已經看到Sherpa社會的*rus*這個概念，簡單來說，*rus*包涵了兩個被早期人類學視為不同領域的內容，一個是被認為是政治領域的氏族 (clan)，另一個是被認為是親屬領域的「同骨」。顯然的，Sherpa人並不認為政治和親屬可以截然劃分。關於同骨的概念，本文後面「骨」與「肉」的部份會作介紹，這裡暫不再討論。另外，*rus*還有作為外婚單位與儀式單位的另一面。¹⁷

Sherpa社會的人群分類基本上是在外婚系統之上，而外婚系統的基礎就是*rus*—父系氏族。筆者在本文前半部份已經引用過Fürer-Haimendorf的描述，Sherpa人的氏族都有屬於各自氏族的名字，按照Fürer-Haimendorf的描述，Khamba也可以有氏族和氏族名。儘管有些Khamba來到Solu-Khumbu地區已有不算短的時間，而且建立起自己的氏族，同時也與其他Sherpa氏族往來頻繁，但在Sherpa人眼中這些Khamba氏族仍然不是*rus*，就如Fürer-Haimendorf所說的：

Khamba可以獲得土地、房子，透過婚配進入Sherpa家庭，甚至是被選為村落的官員，或是在當地的寺院中以喇嘛的身分取得最高的地位。但是Khamba永遠不能成為傳統Sherpa社會的核心。他們既不能獲得Sherpa氏族的成員資格，也沒有屬於他們自己的外婚單位可以讓他們加入Sherpa外婚系統中。(1964:24)。

17 關於同骨父系氏族的詞彙，Fürer-Haimendorf使用的是*ru*，而其他文獻以及藏文一般用法則是拼做*rus*。因此，在本文中除了直接引用Fürer-Haimendorf的引文中保留他的拼法之外，正文中均以一般藏文的拼法*rus*來表示同骨父系氏族的詞彙。

所以Sherpa人很容易可以區分真正的Sherpa人與Khamba，因為Khamba沒有*rus*-氏族，也就沒有外婚系統的制度。

在Fürer-Haimendorf的描述中，Sherpa人的二十一個*rus*-氏族並不是各自佔據一個村落的，一個*rus*的成員常常是以*kalka*-世系群的方式分布在不同的村落中。*kalka*-世系群的成員不必然只在一個村落中，只不過主要的力量會在這一個村落中，如Khumjung村就是Thaktu和Mende氏族幾個主要世系群的所在地。

儘管如此，在儀式時Sherpa人還是以*rus*作為儀式上的單位。Fürer-Haimendorf曾經提到過每個Sherpa人都會崇拜某些屬於自己氏族的山神，例如Khumbu山的山神Pari-lha-tsen karbu是Paldorje這個*rus*（氏族）崇拜的，而Tonak-lha-tsen karbu和Long-gyo是位於Gokyo附近的山神，則是Thaktu *rus* 崇拜的對象（1964:21-22）。這些被*rus*崇拜的山神，在佛教中被認為是地位較低的地方性神明—*zidag*，在他們之上還有負責整個Khumbu地區的神靈Khumbu-yülha（Fürer-Haimendorf 1964:22）。

所以同一個*rus*的Sherpa人，他們會發現彼此可能也同時屬於同一個世系群（*kalka*）、彼此不能通婚、有著相同的祖先，甚至在同一個場合崇拜同一個山神。Sherpa人的社會單位—*rus*不但是一個親屬的概念，同時也包涵了宗教和政治的概念在內。那我們不禁要問，*rus*與*rus*之間的關係又是如何呢？具體的回答就是*naua*和*pembu*。

*Naua*是村落的守護者，負責管理村落土地的使用，特別是決定每年放牧的牲畜可以回到村落的時間。¹⁸若*naua*決定的時間太早，可能會讓牲畜吃掉或破壞村中尚未收成的農作物，若決定的時間太晚，則有可能讓村民的牲畜凍死在海拔較高的放牧地。因此，當一個*naua*被選出來之後，第一件事就是召集村民開會，這個會議被稱作*yül-thim*（村落法）。主要是討論村中擁有牲畜

18 依照Fürer-Haimendorf的描述，一個Sherpa人的村落不是只有一處聚居地而已，他們主要聚居的村落—*gunsa*海拔較低，是作為冬季避寒的居所，一年中大概有六到七個月的時間會待在*gunsa*。夏季的居所—*yersa*海拔較高，通常距離*gunsa*兩至三天的路程，而且一個*yersa*中的家戶不一定都屬於同一個*gunsa*。最後一種居所是*resa*，它可以位在比最高的*yersa*高的地方，也可以位在比*gunsa*低的地方。主要是讓男性到離村落幾天路程的地方放牧時，有一個地方烤火、休息（1964:5-7）。

的人可以放牧其牲畜的範圍，以及對違反相關規定的人罰款。這些會議中決定的事情，會被紀錄在一個文件中由*naua*保管。

Fürer-Haimendorf 提到關於*naua*的選舉方式：「Sherpa人沒有固定或必要的程序來選出*naua*，常常是由村中三到四個領導的男人會討論下一任的*naua*改由誰擔任，他們討論的結果基本上就會是選舉的結果」（1964: 105）。在這裡Fürer-Haimendorf雖然沒有說這些村中領導的男人為什麼有影響力，但是透過他提供的一份1952到1957年間Khumjung村的*naua*名單，我們可以清楚地看到什麼樣的人會有影響力。這幾年間共有十二個*naua*，其中有六位來自Thaktu *ru*，四位來自Paldorje *rus*，最後兩位則是Khamba。另外，1953年和1957年的四位*naua*，分別由來自Thaktu和Paldorje兩個*rus*的兩對兄弟擔任。

表1 1952-1957年間Khumjung村的*naua*名單

年代	人名	<i>rus</i> -氏族	親屬關係
1952	Nima Teshi	Thaktu	
	Aila	Thaktu	
1953	Dorje Ngungdu	Thaktu	
	Phur Temba	Paldorje	
1954	Jangbu	Thaktu	
	Sharap Lama	Khamba	
1955	Pemba Kitar	Paldorje	
	Ongcho Lama	Paldorje	
1956	Lhakpa Choti	Thaktu	
	Lhakpa Sonam	Khamba	
1957	Ang Pemba	Paldorje	Phur Temba 的兄弟
	Ang Nurbu	Thaktu	Dorje Ngungdu 的兄弟

註：本表採借自Fürer-Haimendorf（1964）第106頁的*naua*名單列表。

另外，前面提到*yül-thim*（村落法）以及罰款，對這種有影響力的*rus*的成員，也是無可奈何。而來自較大或有影響力的*rus*的氏族領袖甚至會公然違反村落的共識，並且無視*naua*的勸阻，罰款當然就更不用說了！

上面我們看到的是Sherpa社會單位與政治對內的部份，我們接下來看對外的部份。Sherpa人每年需要繳一次稅，負責收稅的人被稱作*pembu*，Fürer-

Haimendorf說到：「這些負責收稅並將現金交給政府的人叫做*pembu*…，但尼泊爾山區其他地方都是由村落頭人負責徵收，Khumbu地區則不是以村落為基礎來徵收」（1964:117）。Fürer-Haimendorf進一步解釋：

現在整個Khumbu地區有七個*pembu*，每個*pembu*負責向某些分散在好幾個村落的人收稅。有三個*pembu*住在Namche村，兩個住在Khumjung村，一個住在Kunde村，最後一個原先住在Thamu村，後來搬到Solu地區，但他仍然是Khumbu地區的*pembu*，要繼續執行*pembu*的職務…*pembu*的角色不是村落頭人。（1964:117）

Fürer-Haimendorf找到的文獻告訴我們，更早之前這些*pembu*之上還有一個*gembu*，是要防止人民遭到*pembu*的剝削。但Fürer-Haimendorf接著說到：

1941年以後，尼泊爾政府重新調查了Solu-Khumbu地區的可耕地面積，並且把這些可耕地按區劃分給每個*pembu*負責。如此一來，就創造出*pembu*與某個特定土地的關係。人們不再繳稅給他們傳統的*pembu*了。（1964:119-120）

*gembu*就在這個國家欲直接控制*pembu*的狀況下，只能存在於Sherpa人的記憶之中。回過頭來看*pembu*又是如何產生呢？在Ortner（1989）收集的故事中，要成為*pembu*的人必須有某些個人魅力，特別是宗教上的知識、威望甚至是法力、神通等等。然而我們若看過Fürer-Haimendorf的另外一個1957年*pembu*的列表，可能又會有不同的想法。

1957年時共有八個*pembu*職位，分別負責四個區域，其中有三個*pembu*（Nam Chimla、Sumba和Chitama）職位由來自Paldorje *rus*的人擔任，負責Kunde區域的Sumba和Chitama *pembu*由同一人擔任。兩個職位（Ildar和Chumba）由Thaktu *rus*的人擔任。另外三個職位（Karta、Gordza和Ngatashi）則分別由來自Khamba、Gurung和Gole *rus*的人擔任。由這份資料，我們可以看到Paldorje和Thaktu *rus*的人在八個*pembu*職位中佔了五個，

而另外兩個職位也是由屬於較早遷徙到此區的Sherpa人（Gurung和Gole rus）擔任。來自Khamba rus的人只有擔任一個pembu職位。

由這份1957年pembu的資料，我們再一次看到rus在地方政治所扮演的角色。若將這份pembu資料和前述的naua名單比對，我們非常容易注意到在1957年時，來自Paldorje和Thaktu rus的人不但擔任了五個pembu，就連Khumjung村的兩個naua也是由這兩個rus的人擔任。

表2 1957年 Khumbu 地區的 pembu 名單

Pembu 職位	負責區域	人名	rus-氏族
Nam Chimla	Namche	Shrita	Paldorje
Ildar	Thamu	Nima Dorje	Thaktu
Sumba	Kunde	Ang Chunbi	Paldorje
Chitama			
Chumba	Khumjung	Kong Chunbi	Thaktu
Karta	Namche	Urkan	Khamba
Gordza	Namche	Kazi	Gurung
Ngatashi	Khumjung	Chopali	Gole

註：本表採借自 Furer-Haimendorf（1964）第118頁的1957年pembu 名單

簡單說，我們可以看到pembu職位基本上都是由Sherpa傳統的rus所把持，正如同前面naua的情形相同。無論是pembu或naua，Furer-Haimendorf和Ortner都不願意說這和rus有什麼關係，但是從Furer-Haimendorf收集整理的資料，我們都可以清楚看到rus的影響。而Ortner收集的口述故事中，故事的情節不只有主角和其敵人而已。他們氏族（或世系群）的成員與追隨者在故事中也都有了一定程度的重要性，換句話說，每個故事也都有rus的影子在其中。

接下來，我們回過頭來看看四川嘉絨藏人的社會單位與政治，又呈現出不同於Sherpa人的情形。卓克基社會的確有「骨」的概念，但是與此概念為一體兩面的rus（氏族）的概念卻不存在於卓克基社會。根據筆者田野調查期間訪問村人關於1962年以前當土司還控制這個區域時，卓克基人組織社會的

方式是圍繞著家屋與土司 (*rGyal³³bo⁵⁵*) 來展開。而把這兩者連結在一起的就是家屋名 (*kar³³me⁵⁵*)，土司透過家屋名來控制村人的財產、居住權、稅收以至於村中人口，村人則藉由家屋名來延續自身（包括子嗣和財產的繼承）、組織村人間的關係甚至是提高社會地位。換句話說，家屋與家屋名對土司來說是國家統治技術的一環，對人民來說則是一種可藉以安身立命的文化資本（王廷宇 2012）。

卓克基村中的家屋名分為兩種，一種是藏式的家屋名，另一種是漢式的家屋名。這兩種家屋名形式均包含了部分當地重要的歷史在其中，也都與土司密不可分。在藏式的家屋名方面，卓克基村舊有（1962年以前）的藏式家屋名共有十五個，其中的十二個被稱作「十二科巴」（*iti³³ne⁵⁵kho⁵⁵pa⁵⁵*）。這十二家為長期居住在卓克基為土司當差的十二家人，等同於土司的親信家人，主要工作是替土司送信和牽馬。送信的意思是當土司需要傳達命令給其轄下的各個頭人時，會由這十二家人負責將命令送達給各個頭人。牽馬的工作則是在土司外出時，這十二家人也會隨行照顧土司以及其乘坐的馬匹。除了這十二家以外，另外屬於藏式家屋名的三家為 *Khə⁵⁵tji⁵⁵to⁵⁵bu⁵⁵*、*Tar³³mo⁵⁵tjo⁵⁵bu⁵⁵* 與 *Bar³³tjin⁵²*。其中 *Khə⁵⁵tji⁵⁵to⁵⁵bu⁵⁵* 家的人負責服侍土司的妻子，*Tar³³mo⁵⁵tjo⁵⁵bu⁵⁵* 家則是在土司與漢人或使用其他藏語的藏人接觸時，負責幫土司翻譯的人員。*Bar³³tjin⁵²* 則是居住在山中負責管理林場的人家，*Bar³³tjin⁵²* 同時也是這座山的名字。

上述這十五個擁有藏式家屋名的家，都是由土司賜予家屋名、居住的家屋以及耕作用的土地、牲口、工具等等，同時也要繳稅給土司和幫土司做勞役相關的工作。換句話說，家屋名是與家屋（建築）、土地、牲口以及交給土司的稅賦等連結在一起，在繼承一個家屋和家屋名的同時也必須繼承所有與此家屋連結的財產與義務。在當時的卓克基社會，一個人若沒有附屬於某個家屋和家屋名之下，除非他移居到外地或是從事其他的職業，否則這個沒有家屋名的人沒有土地可以耕作，多半也無法在這裡生存下去。

增加或減少村中家屋名數量的控制權掌握在土司手上，他有權力剝奪一個家屋的家屋名，或是賜予某一家人一個新的家屋名，讓他們有合法的社會

身分在村中生活。例如安插自己的親信或朋友去繼承一個絕嗣或男主人過世的家，又或是剝奪反對土司或犯錯的人的家名與財產，讓這個家「死亡」。但是土司也需要維持村中有一定數量的家屋，這樣才有固定的差役以及軍事人口來源。因此在土司時期家屋名的數量既不能藉由分家來擴充，但也不會因為絕嗣而減少太多。若村中有一家沒有子嗣了，可以由親戚或同村的鄰居中，其中的一家找一名男子或女子來繼承即將絕嗣的這一家。有時甚至會以這家男女主人各自的親戚中找來一男一女，讓他們結婚並繼承這個家屋。這名繼承人在通過土司同意後，必須繼承那家的家屋、家名以及*stfaj³³ku⁵²*（位於家屋中心的火爐），這樣的措施與收養不同，因為收養的情形下繼承人必須改變其親屬稱謂而稱呼養父母為父母親，另外這種繼承方式則可以不改變親屬稱謂的稱呼，沿用繼承前的稱謂即可，但同樣可以使土司管轄下的家屋名保持不增不減的穩定狀態。

由於土司控制著村中家屋名的數量，村中屬於藏式家屋名的家很少有由舊家分出去重新成立新家之情形，這些藏式家屋名也就一代一代的傳承下去。不管是不是同胞兄弟姊妹，只要不住在同一個家屋就不能使用相同的家屋名。

漢式家屋名是移居到卓克基村的漢人，在獲得土司的承認及賜予家屋之後，以其原先的漢姓作為家屋名而來。換句話說，漢人的姓氏在卓克基村被人們以藏式家屋名的方式使用，也就是一個姓氏附屬於一個家屋。除此之外，卓克基村中屬於漢式家屋名的「家」與藏式家屋名的「家」一樣，數目都是被土司固定住的，所以也必須不斷有人繼承家屋和家屋名，以保持在村中居住的權利。

由於屬於漢式家屋名的家戶都是移民，沒有屬於自己或是繼承而來的土地可以耕種，通常這些移民會從事其他的職業，例如銀匠、鐵匠、裁縫或是商人等職業。卓克基話中的*ken⁵⁵ tʃa⁵⁵ ba⁵⁵*就是指這些居住在村中但沒有土地的人，或簡稱為「居民」。儘管這些居民沒有土地，可是他們在土司管轄的村中從事其他職業營生，也一樣要繳固定的稅給土司，但不用給土司當差（服勞役）。

由Sherpa社會的*rus*、*naua*與*pembu*，卓克基社會的家屋（家屋名）與土司，我們可以觀察到許多共同性與相異性。兩個社會的人都試著區分出真正和一般的Sherpa或卓克基人，而且都是用歷史作為區分的標準，不同的是Sherpa人重視移民的歷史，而卓克基人強調的是被帝國收編的歷史。兩個社會進行區分的手段也不同，Sherpa人用的是親屬和婚姻，也就是*rus*來區分，卓克基人則是用家屋名（包括財產、賦稅等）。在政治生活方面，Sherpa人把對內和對外的的工作區分開來，實際上的村落事務是由對內的*naua*負責，一直到1940年以後，*pembu*的影響力才逐漸跟隨著國家力量的進入而增加；卓克基人則是早在十八世紀中葉的乾隆十五年（1750），就由土司掌握對內和對外的權力了。而在社會單位方面，Sherpa人的*rus*屬於喜馬拉雅藏區那個「骨」與「肉」的脈絡，把人的關係區分成父親這邊和母親那邊的，或是說把整個社會分成好幾個不同的父系的範疇，更重要的是，一個*rus*可以跨越好幾個村子。相較而言，卓克基人的家屋，現在看來與喜馬拉雅藏區的脈絡有所不同，一個人區分出父親或母親那邊的關係並不會隨之形成社會團體，重要的反而是同胞手足到哪一個家屋當家會影響家屋與家屋之間的關係。但是這個家屋之間關係也不需要像其他喜馬拉雅藏區的社會如Sherpa或Nyinba的骨與肉關係一樣，一直不斷維持下去，卓克基社會家屋之間的關係常常只維持一、兩個世代左右就會改變。

在本文中，筆者試著把喜馬拉雅藏區東西兩個邊區社會放在一起，看看他們對於族類的想法，以及如何由家到社會以至於面對國家的方式，我們看到一些相同的地方，也看到許多不同的地方。值得我們注意的是，相同之處並不是喜馬拉雅藏區的同質性，而是邊區社會在國家之間的夾縫中求生存的相似性。而不同之處則告訴了我們，把喜馬拉雅藏區這個原本也是中國和印度之間的邊區看成「一個」具有同質性的社會，恐怕需要再重新思考。如果我們將喜馬拉雅藏區表層的同質性（藏語、藏傳佛教等）拿掉，我們在這個區域會看到甚麼東西？正如Scott所說的，這些沒有國家、文字並遠離文明的社會，可能是逃離國家的結果，當然也有社會接受國家的統治。Sherpa人的移民傳說正是在訴說逃離國家的故事，卓克基人則是講述接受國家的故事版本。這些歷史脈絡的差異，或許正是理解這兩個東邊與西邊的社會最好的切

入點，也是我們進行人類學區域比較研究的目的。

簡單來說，透過上述的比較，本文發現被認為均屬於喜馬拉雅藏區的卓克基嘉絨藏人和Sherpa人的社會再生產方式有所不同。其中Sherpa人的社會再生產方式比較接近「典型」藏文化描述的模式（Stein 1972[1962]）。由Sherpa人群分類、社會組織與社會單位，甚至是與國家互動的政治層面，我們都可以看到*rus*（父系氏族）的影子。或是反過來說，*rus*是Sherpa人社會再生產的關鍵管道，而且一個詞彙就包含了上述這些研究者認為分屬不同層面的社會事實。

在本文中，筆者自喜馬拉雅藏區內兩個不同社會的比較出發，最後得到兩種不同的社會再生產或者是說結群模式，一個是系性（lineal）的父系氏族，另一個則是非系性的家屋。一般認為中華帝國的儒家治理方式會以父系繼嗣群或父系宗族不斷地收編邊緣人群，或是邊緣人群以此方式攀附國家（科大衛 1999, 2009[2007]; 科大衛、劉志偉 2000）。有趣的是，本文發現面對這個中華帝國的卓克基嘉絨人，並沒有採取任何類似父系氏族、世系群或宗族的方式來進行社會再生產。反而是傳說中由康區遷徙到喜馬拉雅西部的Sherpa人，以及其他被認為比較符合藏文化同質性的社會，存在著以系性的父系氏族作為社會再生產、結群的方式。

接下來，本文的下一部份將繼續比較在喜馬拉雅藏區中不同社會的社會再生產方式。焦點將會由人群分類、結群的社會層面，轉向語言層面，即語言的社會結群。現有的文獻中討論喜馬拉雅藏區中語言與社會再生產的研究典範，多半是從親屬或婚姻體系出發（Benedict 1942; Stein 1972[1962]; Fürer-Haimendorf 1964; Allen 1976; Levine 1988）。這些文獻也都得出親屬和婚姻體系透過語言，來支持藏文化中父系氏族存在，且是社會再生產關鍵管道的結論。我們同樣會由語言的資料來進行喜馬拉雅藏區中不同親屬稱謂體系的比較。筆者希望透過比較，再次說明，過去文獻中如何動員語言來鞏固藏文化同質性的情形，而且這就是通常隱藏在藏人的國家、文明與宗教背後的故事。另一方面，也透過語言層面的比較，再次突顯喜馬拉雅藏區東部邊緣的特殊性。

二、語言世界中的社會單位與結群 ：喜馬拉雅藏區的親屬研究

由語言資料或是說親屬稱謂發展出來討論社會單位與結群（或是更廣泛來說就是社會再生產）的理論架構，是美國人類學家Lewis Henry Morgan（1997[1870], 1985[1877]）的貢獻之一。但是Morgan遭受到的主要批評是他的親屬稱謂架構沒有辦法脫離純語言的層面，進入社會單位的層面。喜馬拉雅藏區的親屬研究（Benedict 1942; Stein 1972[1962]; Fürer-Haimendorf 1964; Allen 1976; Levine 1988）則吸取了Morgan 與其遭受批評的經驗，一方面進行如前一部份提到的實地民族誌研究，另一方面也有從親屬稱謂的語言層面來進行的研究。最後，社會單位和親屬稱謂這兩個社會和語言層面的研究互相契合。一妻多夫、骨與肉、母方交表婚等概念都在父系氏族的脈絡下得以實行，反過來說，父系氏族也依賴這些概念來延續自身、進行再生產。而且這個相互交織的社會與語言結群，還被擴大成為不只是喜馬拉雅藏區的特色，而是東亞的特色。儘管這個社會與語言結群配合的天衣無縫，我們還是可以透過西部與東部的比較，看到這個無懈可擊的合作並不完全適用於整個喜馬拉雅藏區，至少東部呈現的面貌與中心（衛藏地區）和西部（印藏交界）有所不同。在看過比較後所突顯的喜馬拉雅藏區東部特色，對於站在藏文化社會與語言結群基礎上所成型的亞洲區域輪廓而言，將可能有重新思考、討論的空間。這個部分討論的親屬資料，東部以卓克基嘉絨人為主，並參考鄰近的水塘羌人；西部則是以Sherpa人的資料為主，並在討論時參考鄰近Sherpa人的Nyinba人。同樣的，選擇這些材料的依據都是為了進行親屬稱謂體系的比較分析，其他沒有被包括的人群由於本文篇幅以及討論焦點注重在親屬與社會組織的結合，因此不在本文討論的範圍。

在我們開始討論喜馬拉雅藏區的語言結群之前，應該先介紹一個介於語言結群以及社會結群之間的範疇，在喜馬拉雅藏區西部地區這個範疇指的就是「骨」與「肉」的概念。因為「骨」與「肉」的概念是藉由語言詞彙（同一個骨頭一個氏族名）來分類人群，另一方面這組概念又的確形成了社

會團體。所以，我們可以說喜馬拉雅藏區西部的社會藉由「骨」與「肉」的概念來將社會結群與語言結群無縫銜接。語言與社會結群的銜接，在喜馬拉雅藏區的東部就不是這樣運作的。接下來，我將會先介紹這個西部「骨」與「肉」的概念，然後才開始描述喜馬拉雅藏區的語言結群。

(一) 「骨」與「肉」：社會與語言結群的交界

一般而言，藏人「骨」與「肉」的概念與喜馬拉雅藏區之語言結群有著密不可分的關係，而且不同的藏人群體將它做更進一步的運用，以此把社會結群的原則細緻化。最早描述藏人「骨與肉」這種親屬分類範疇的是義大利旅行者Ippolito Desideri (1932)，他觀察到藏人（衛藏地區）有一種稱作*rus-pa cig*和另一種稱作*cha-cig*的關係。如果按照字面來翻譯，*rus-pa cig*是指屬於同一個骨頭，*cha-cig*則是指屬於同一血肉。屬於同一個骨頭的人都是由同一個男性祖先傳承下來的，而屬於同一血肉的人則都是透過合法婚姻（特別是母方的交表婚）而產生的人群（同上引：192）。因此同一個骨頭的人群可以說是父方的親戚，同一血肉的則是母方的親戚。可是屬於同一個骨頭的人們不僅是父方的親戚而已，還形成了一個父方單系外婚群體，所以同一個骨頭的人們不能相互婚配。在Stein的描述中不但與Desideri觀察同骨概念與父系外婚繼嗣群體密不可分相同，Stein還更進一步把骨、氏族和祖先神靈相互連結的關係描述出來：

父系的血統 (*brgyud*) 由同一祖先的後代組成的氏族 (*rus*) 所繼承，這個氏族是外婚的，即氏族成員不可以在氏族內通婚。這種關係稱為同骨 (*rus*)，另外透過婚配的女性所獲得的關係則稱為同肉 (*sha*) ……一個外婚的氏族通常被稱作*pah-spun* (或*spad-spun*)，可以翻譯為父親與父方平表親戚或是有相同父親的表兄弟。這個父系外婚氏族的同質性通常會反映在祭拜同一個祖先神靈的信仰上 (*pha-lha*)。¹⁹ (1972[1962]:94-95)

19 在Stein的描述中，並沒有特別指出這裡描述的資料來自哪個地區的藏人。當他提到藏文化

在Stein描述的藏文化中，*rus*的語義不但是指同一個骨頭，也是有著相同父系血統的氏族。換個角度來看，對Stein描述下的藏人來說，同一個骨頭和父系氏族是同一件事。而氏族祭拜的祖先神靈稱為*pha-lha*，*pha*是指父方或父親的，而*lha*則是指神靈，所以氏族祭拜的祖先神靈也和同骨、氏族相同，都與父方或父系的概念有著密切的關係。

在Sherpa (Fürer-Haimendorf 1964) 與Nyinba (Levine 1988) 社會中，研究者們也指出存在著相似或相同於「骨與肉(血)」概念。Fürer-Haimendorf對於Sherpa人同骨概念的描述與Stein的描述相差無幾，Sherpa人的氏族也是稱作*rus*，氏族同樣也是外婚群體，但是Sherpa人還把這個親屬分類範疇用來區分自己與Khambas—晚近的移民或外來者。Fürer-Haimendorf的描述如下：

所有屬於同一個*ru*的Sherpa人，不管他們居住的村落距離有多遠，或是已經無法透過系譜上的關係來連結彼此，他們都還是認為彼此是父方親屬，而且彼此都禁止通婚。屬於同一個*ru*的人有性關係被認為是亂倫，而且也從來沒有發生過……對居住在Khumbu、Pharak與Solu的Sherpa人來說，只有舊的二十一個氏族被認為是真的Sherpa人，也只有這些氏族在外婚系統中有著清楚的位置……而屬於Khamba的家庭儘管也有氏族與氏族名，但與Sherpa氏族還是不同，因為Khamba氏族不是外婚單位，他們沒有在Sherpa的外婚系統中，所以可以自由的相互通婚。(同上引：20-24)

所以，按照上面的描述，Sherpa社會的「骨」(*rus*)是一個外婚群體，而「肉」是幾個外婚群體建立起來的範圍。「骨」標示出共同的男性祖先、繼嗣，「肉」則標示出共同的女性、聯姻。同時，「骨」是一直延續下去不會消失，「肉」則會因為不斷進行聯姻而可能被另一個「肉」所取代，除非

(Tibetan Culture) 時，通常指的也是整個藏文明的範圍。

過了禁止通婚的幾個世代後又重新聯姻，否則「肉」是會消失的。儘管Fürer-Haimendorf的描述中沒有對於這個部分多加琢磨，而是隱藏在他的行文中，不過我們還是可以透過參考鄰近的Nyinba人的資料來補充這部分「肉」的討論。

Levine對於Nyinba人「骨」與「血（肉）」的描述中，我們可以看到這個文化概念如何進一步直接形塑Nyinba人的婚配法則，同時用來補充本文主要比較的Sherpa人在「肉」這部分的描述。²⁰Nyinba人同樣將屬於同一個骨頭的人稱作*rus-pa*，但屬於同樣血肉的人則稱作*tak*，前者與其他藏人的用法類似，均為父系外婚群體，後者雖也為母方群體但卻更具體的指出是母方的同骨父系群體。Nyinba人的*tak*特別指透過繼承母親的父親而來的一種特質，並不是單純透過男性或女性來繼承，而且屬於同一個*tak*的兩個人仍不能婚配。因為在Nyinba人的概念中，同輩的親屬可分成四類，第一類是同胞兄弟姊妹稱為*pun*，第二類是父方平表兄弟姊妹稱為*phapun*，第三類是母方平表兄弟姊妹稱作*mapun*，最後是父母雙方的交表兄弟姊妹稱作*nyen*。其中只有最後一類的*nyen*是可以婚配的對象，這也符合前面提及的交表婚配法則。但實際加上*tak*的原則，身為交表親戚的*nyen*還不完全可以任意的進行婚配，因為雙方交表婚會造成兩人各自的*rus*和*tak*重疊。舉例來說，某男性A與某女性B為雙方交表婚下的交表親戚，A的「骨」來自其父親的父親，A的「血」則來自他母親的父親。如此一來，A的「血」就會與B的「骨」重疊，因為A的母親的父親等於B的父親的父親（MF=EFF），按照Nyinba人的概念A與B仍不可結婚，他們的下一代就可以結婚（因為「骨」、「血」均不同）。這種由同胞（*pun*）—同骨（*rus-pa*）—同血（*tak*）—*nyen*所組成的四代循環交表婚是Nyinba人最為特殊之處。

在喜馬拉雅東部的嘉絨地區，「骨」與「肉」的概念從詞彙上以及人群分類的範疇上都與喜馬拉雅藏區西部以及中部地區的藏人有所不同。首先從詞彙上來說，西部以及中部地區的藏人（中部藏語）稱呼「骨頭」為*rus*，

20 關於Sherpa人的「骨」與「肉」，Robert A. Paul 在他的書（1989）中有從象徵層面提及，但只把它當作藏文化象徵體系的一部分而已（1989:21）。

屬於同一個骨頭的關係稱為*rus-pa cig*，由同一個骨頭構成的父系共財外婚繼嗣團體稱為*rus*。但是四土嘉絨人稱呼「骨頭」為*fa³³ru⁵⁵*，實際上是由嘉絨語中「肉」的詞彙*fa⁵⁵*（近似於藏語中的肉*sha*）加上藏語中的「骨」*ru⁵⁵*所構成。嘉絨人同樣也有描述人們屬於同一個骨頭的關係，稱為*fa³³ru⁵⁵spa⁵⁵*（或*fa³³rə⁵⁵spa⁵⁵*），不過嘉絨人沒有由「骨」以及同屬一個骨頭的關係所衍生出來的父系團體。西部以及中部地區的藏人稱呼「肉」為*cha*或*sha*，屬於同一個肉的關係稱為*cha cig*。而嘉絨人稱呼「肉」為*fa⁵⁵*、「血」為*ta³³fi⁵⁵*，屬於同一個肉的關係則是沒有一個共同說法。在卓克基地區，卓克基村一部分人稱呼此關係為*jir³³dzgit⁵²*（根根、血統的意思，通常還可以延伸為一個人的教養與氣質），另外一部分人則稱此為*ta³³fi⁵⁵spa⁵⁵*；Charmi村則沒有專有詞彙指稱這種關係。到了西邊一點的松崗地區，這種屬於同一個肉的關係就有共同的稱呼了，他們稱其為*rə³³spa⁵⁵*，也就是其他區域藏人稱呼同一個骨頭的詞彙。

其次，從詞彙實際分類出的人群來看，*rus-pa*這個西部及中部藏人指稱屬於同一個骨頭的關係，以及嘉絨人用來指稱屬於同一個骨頭關係的*fa³³ru⁵⁵spa⁵⁵*，指的都是說話者的直系以及其父親的平表親戚，尤其是男性的男性後代。因為只要同一個骨頭的關係中出現女性，關係就會轉變，由骨頭轉變為肉。而*cha cig*這個西部及中部藏人指涉屬於同一個肉的關係，其實指的也就是在一個世代裡，說話者與另一個屬於同個骨頭的給妻者群體的關係。但是在嘉絨人的概念裡面，對應於*cha cig*的無論是*jir³³dzgi⁵²*還是*rə³³spa⁵⁵*在一個世代中都包含著不只一個同骨頭的給妻者群體。

舉例來說，*cha cig*，在一個世代中指的就是說話者母親那邊的同骨群體（*rus*），主要包括的除了說話者母親的雙親以外，就是母親的兄弟及其後代兄弟，尤其是男性。未婚與已婚的女性當然也會被算進去，因為她們的「骨」與說話者母親的「骨」相同。不過女性在這個體系中是要移動到另外一個群體的角色，所以不會移動的是男性，這也是為什麼說話者的*cha cig*主要指的是其母親的兄弟及其後代兄弟。至於嘉絨人的*jir³³dzgit⁵²*或*rə³³spa⁵⁵*，除了說話者母親那邊的同骨群體之外，還包括了父親這方嫁出去的女性。換句話說，除了母親的交表與平表親戚之外，還會將父親的交表親戚也計算進去。

當然，如果嘉絨人實行雙方對稱交表婚的話，父方嫁出去的女性自然就會成為母方交表兄弟的配偶，劃分進入到「同肉」的範疇也就合理。不過目前我們還不知道實際上父方交表親戚被劃分為「同肉」範疇的真正原因。

在這個段落，我們看到介於社會與語言結群的「骨」與「肉」概念在喜馬拉雅藏區東部與西部（或是說「典型」的藏文化）的些微差異。差別在西部的「骨」與「肉」概念形成一個完整的對稱組織，無論是「骨」還是「肉」，都是父系外婚團體；而東部的「骨」雖然仍舊是父系外婚群體，但「肉」就不只是如此了，他們會將父方的交表親戚也算成同「肉」的關係。

接下來，要將討論轉向親屬稱謂的體系，重點會放在，親屬稱謂如何從語言的層面區分出聯姻的方向以及對象，以及在區分的過程中是否同時強化了父系單系繼嗣群體的凝聚性。以此來看喜馬拉雅藏區西部如何從語言的角度來組織並再生產他們的政治、宗教、社會、經濟甚至是婚姻單位—*rus*，同時也要看看東部嘉絨人是否也有著類似的情形。

（二）親屬稱謂：語言結群的方式

喜馬拉雅藏區親屬的研究以Paul Benedict（1942）為濫觴，他比較藏緬語系中相同詞根的親屬稱謂之後，發現這些相同詞根的稱謂有著不同系譜位置的情形。Benedict認為這種現象是親屬稱謂經過移轉的歷史結果，而藏人（中部藏語與西部藏語）的稱謂恰巧可以呈現出這個移轉的過程。在移轉時又可分為水平與垂直的移轉方式，水平的移轉突顯出交表婚（cross-cousin marriage）；垂直的移轉則呈現出親從子稱（teknonymy）以及父系繼嗣（patrilineal descent）的現象。Benedict認為上述藏人親屬稱謂體系的三個現象正好與Omaha親屬稱謂體系有相同之處。在Benedict提出這兩種移轉方式及其背後的意義之後，其他研究者如N. J. Allen（1976）以及Nancy Levine（1988）等，都透過他們對喜馬拉雅藏區西部藏人的描述來支持Benedict的親屬稱謂架構。因此，自Benedict以後，「典型」藏人親屬稱謂的描述通常會包括交表婚、親從子稱以及父系繼嗣這幾個特色，可以說藏人親屬的研究典範是由Benedict所奠定基礎的。對於這個藏人親屬典範的形成，Lévi-Strauss也曾經如此描述：「在西藏和中國親屬系統的比較中，Benedict對於母方交表婚

的假設已經成為此區域早期的基礎特徵」(1969[1949]:371)。

在Benedict樹立的親屬研究典範之中，交表婚是最關鍵，同時也是喜馬拉雅地區中部與西部藏人社會相當常見的婚姻方式。其他的研究者，如Nancy Levine提到Nyinba人傾向與自己實際上和分類上的交表親戚結婚，實際上的交表親戚指的是父親姊妹以及母親兄弟的小孩(FZC, MBC)，分類上的交表親戚則不見得在系譜上有明確的關係(1988:52)。²¹Levine還說道：「如果Nyinba人和不是自己的交表親戚結婚，他們也會將這些人的稱謂調整成為交表親戚的稱謂」(1988:52)。最後，N.J. Allen同樣提到藏緬語系的稱謂早期的確有指定婚配(prescriptive marriage)的方式，但是他認為：「現在的Sherpa人沒有積極的婚配法則，也沒有對此的明確記憶，婚姻的本質不再是與被分類為親屬的人聯姻」(1976:572)。儘管如此，交表婚只是轉變成為消極的婚配法則而不是消失，Allen也提到：「Sherpa人是以稱謂由某一世代擴充至另一世代的方式來面對由積極到消極婚配法則的變化」(同上引：572)。Allen此處所說的稱謂擴充也就是上述Benedict提出的垂直移轉，我們會在水平移轉介紹完之後再作討論。

接下來我們要介紹Benedict的水平稱謂移轉，水平的意義在親屬系譜上指的是屬於同一世代的範圍，而水平的稱謂移轉就是指在同一世代的稱謂彼此產生移位變化的情形。發生水平移轉的藏人親屬稱謂中以*k'u*(或*khu*)最具代表性，*k'u*這個詞根出現在許多藏緬語系的親屬稱謂之中，在現代藏語中*k'u*是指父親的兄弟，但是Benedict透過比較這些同為*k'u*詞根的稱謂，突顯出*k'u*在交表婚的體系中所扮演的角色。經過Benedict的整理與比較，他認為*k'u*本身就隱含著交表婚的意義，Benedict提到：

在Bahing、Vayu、Digaro、Dafla、Abor-Miri、Nung、Mikir以及Ao

21 Nyinba人的祖先是在一個世紀以前由喜馬拉雅山脈附近西藏的邊境移民到尼泊爾西北部，文化上常被認為是西藏的一部份，其社會的特殊之處在於他們實行父方的兄弟共妻制(一妻多夫制)。另外，本文中使用的親屬關係簡稱均依據Barnard and Good(1984)的使用方式，P=雙親、F=父親、M=母親、G=同胞兄弟姊妹、B=兄弟、Z=姊妹、C=小孩、S=兒子、D=女兒、E=配偶、W=妻子、H=丈夫、e=年長、y=年幼。

Naga的親屬稱謂中，*k'u*是指母親的兄弟；在Kachin、Meithei以及Rengma Naga的稱謂中，*k'u*是指配偶的父親；在Sema Naga的稱謂中，*k'u*則是指父親姊妹的丈夫。（1942:317）

由這段引文中我們可以看到*k'u*這個稱謂（在藏緬語系中）的系譜位置包括了母親的兄弟（MB）、配偶的父親（EF）以及父親姊妹的丈夫（FZH），換句話說MB等於FZH也等於EF。這正是雙方交表婚的典型特徵。

Benedict認為大多數藏緬語系把*k'u*當作母親兄弟的稱謂（見上段引文），而*k'u*在現代藏語中卻是指父親的兄弟。這個*k'u*由母親的兄弟移轉為父親兄弟的過程，在Benedict看來正是因為藏人的兄弟共妻制所造成的，他說：「在這種婚姻系統之下，父親的兄弟也就是母親的丈夫，被假定為擁有高度重要性的角色，他取代了許多原本由母親的兄弟所保有的功能」（同上引：318）。

至於被取代的母親兄弟這個系譜空位自然需要有其他稱謂來填補，關於這點Benedict說：「在*k'u*這個稱謂發生移轉之後，母親兄弟的稱謂就空了出來，當藏人想要填補母親兄弟稱謂系統上的空缺時，他們使用了*zrang*這個姻親的稱謂」（同上引：318）。因此現今在藏語中，母親兄弟的稱謂是*shan*（或是*zang*也就是源自於*zang*的稱謂），Benedict認為這個稱謂與Kuki稱謂中的*t-rang*/*m-rang*十分相近，而Kuki稱謂中的*t-rang*/*m-rang*是指父親姊妹的丈夫（FZH）和丈夫的父親（HF），都是屬於姻親的系譜位置。同樣的，我們再次看到雙方交表婚的典型特徵，母親的兄弟仍然保持其姻親的特點，只不過主角由*k'u*換成*shan*罷了。

介紹了在水平移轉的稱謂中最具代表性的*k'u*/*shan*這組之後，接下來要介紹的是*k'u*和*shan*垂直移轉的稱謂。不過，在藏人親屬垂直移轉的模式中，需要先說明一個邏輯依據，那就是*pha*/*spad*和*ma*/*smad*的類比原則。在藏人的親屬稱謂中，父親（F）稱為*pha*而母親（M）稱為*ma*。從形態學的角度來說，*spad*和*smad*應該是來自*pha*和*ma*，例如*ma-smad*的意思是小孩和他們母親的關係，*pha-spad*的意思是小孩和他們父親的關係。而藏人親屬系統中指稱配偶兄弟（EB）的稱謂是*skud-po*，按照上述的類比原則，Benedict認為

*skud-po*是來自*k'u*這個稱謂。在上面的描述中我們已經知道*k'u*的原型是指母親的兄弟(MB)，所以它的下一代應該就是*skud*(MBS)。按照交表婚的邏輯來說，母親兄弟的小孩會等於配偶的兄弟(MBS=EB)。

下一組是*shan*及其衍生的稱謂，我們已經知道*shan*是填補了母親的兄弟這個稱謂，因此同樣以上段所述的類比原則，母親兄弟的小孩(MBC)就成了*tshan*，母親兄弟的小孩的小孩(MBCC)則是*tsha*。雖然依照*shan-tshan*的類比邏輯可以解釋這三個稱謂的關係，但我們還是從交表婚的角度來加強*tsha*與前二個稱謂的關係。在藏人親屬稱謂中，*tsha*是指同胞的小孩(GC)，由於雙方交表婚的原則，母親兄弟的兒子會等於自己姊妹的丈夫(MBS=ZH)，所以姊妹的小孩也就等於母親兄弟的兒子的小孩(ZC=MBCC)。至此，我們可以由這個垂直移轉的例子看到一個由母親的兄弟、母親兄弟的兒子以及母親兄弟的兒子的兒子所組成的父系繼嗣群(MB=>MBS=>MBSS)。由*shan-tshan-tsha*的垂直移轉(或垂直等同)，我們看到了在雙方交表婚原則下，親屬稱謂的親從子稱(teknonymy)以及父系繼嗣的運作情形。

至此我們已經看到由交表婚和單系繼嗣組成的「典型」藏人親屬體系，但是Benedict還更進一步將藏人的親屬稱謂系統與人類學研究中知名的Omaha印第安人的系統作比較。Benedict認為藏人體系中的這些特徵與Omaha系統的特徵是相當一致的，即隱含著父系繼嗣與交表婚的意義，他同時也認為這是整個漢藏語系的特色(同上引：313, 336-7)。在Lévi-Strauss眼中這個漢藏語的特色，也可以說是亞洲區域的結群特色。簡單來說，這個父系繼嗣與交表婚的特色就是藏文化同質性的語言面向，也是藏文化的語言結群方式。

下一段我們會對Omaha系統作介紹，同時也會以Sherpa人與Nyinba人的親屬稱謂來檢驗Benedict的論點，試著挑戰這個藏文化同質性的語言面向，並突顯不同的語言結群方式，尤其是東部的特殊性。

(三) Omaha與藏人親屬系統的比較

Omaha是北美洲一個印第安人群的名稱，他們的親屬稱謂特徵形成一種極具辨識性的架構，同時似乎也存在於北美洲以外的其他地方。Omaha系統的特色在於它透過親屬稱謂中交表婚和親從子稱的隱喻，呈現Morgan強調的兩種社會結群方式，一種是繼嗣（descent），另一種則是聯姻（alliance）。而且Omaha式的親屬稱謂是只透過語言層面的資料，就呈現出這兩種人類學歸納出來的人類社會結群邏輯。簡單來說，Omaha親屬稱謂從語言層面就能夠告訴我們，Omaha社會中人群的區分和互動方式。Robert Parkin對這個Omaha的作了一個簡潔的描述，他說：「這些不同世代的稱謂等同在這個系統模型中連結起說話者本身的親戚中屬於相同繼嗣的成員」（1997[1988]:111）。換句話說，Omaha系統的特色就是會形成系性的繼嗣現象，具體的系譜位置圖請參照下圖2。

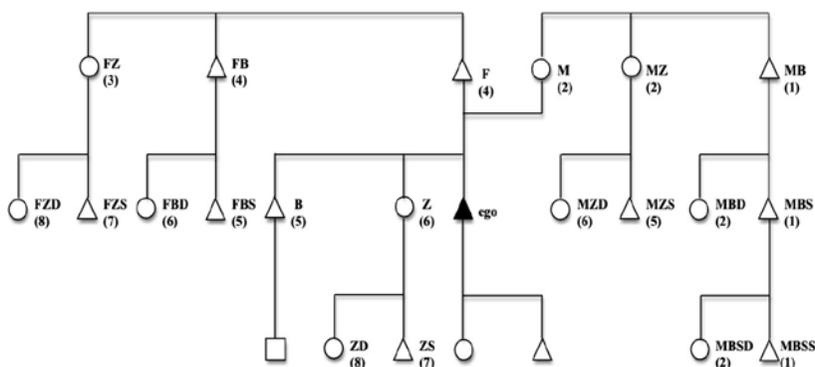


圖2 Omaha親屬稱謂等同示意圖，引自Parkin第九章的圖9.2（1997[1988]:111）。

註：圖中的號碼表示親屬稱謂，號碼相同即為同一個稱謂（或垂直等同），號碼不同就是不同的稱謂。另外，大寫英文字母代表系譜位置，三角形代表男性，圓形代表女性，方形代表男性或女性。圖案上方連結的橫線表示同胞關係，下方橫線代表婚配關係，垂直線條表示親子關係。

我們在Omaha親屬體系中可以看到說話者母方親戚的確形成一個系性的父系繼嗣群體，只包括母親的同胞與母親兄弟的後代（MB、MZ、MBC及MBSC），而不包括母親姊妹的後代（MZC與MZCC）。至於另一個垂直等同出現在父親姊妹的小孩（FZC）以及姊妹的小孩（ZC）上。假如父親姊

妹的小孩採行母方交表婚的話，他就會娶他自己母親兄弟的女兒，也就是說話者的姊妹，因此說話者姊妹的小孩就會等於說話者父親姊妹的兒子的小孩（ $ZC=FZSC$ ）。按照剛才母親兄弟的系性邏輯，說話者父親姊妹的兒子就會和其子女也形成類似的親從子稱的繼嗣關係。這裡我們又再次看到交表婚及單系繼嗣的現象。

簡單來說，就是Omaha親屬體系由稱謂上區分出三種系性的繼嗣關係，首先是由說話者所屬的這群人，包括直系血親（父、母、兄、弟、姊、妹）還有父母的平表（parallel）同胞和其子女。第二群和第三群人都是父母交表同胞與其後代，第二群人是母親兄弟及其後代，第三群人則是父親姊妹及其後代（包括了自己姊妹的子女）。我們可以用聯姻交換團體的角度來看待他們，說話者所屬的第一群人向第二群人討妻子，然後把自己群體中的女性給第三群人當妻子。更具體來說，實際上是不對稱的母方交表婚。

接下來我們就以Sherpa人與Nyinba人的親屬稱謂來比對這個Benedict認為藏語親屬稱謂也存在的Omaha親屬邏輯。首先是Nyinba人的親屬稱謂，具體的系譜位置請參看圖3。在Nyinba系統之中我們可以看到符合Omaha模式的特徵，就是母親的兄弟這方與父親姊妹這方的稱謂垂直等同。但是Nyinba在父親姊妹的部份有所不同，依據前述「骨與血」的原則，Nyinba人的交表婚並不是每一個世代都進行的，而是跨代進行交表婚的模式。以說話者父親姊妹的兒子（FZS）為例，他原本交表婚配的對象應該是說話者的姊妹（Z），但是他和說話者的姊妹屬於「同一個血」（t'ak）的關係不能結婚，但是他的小孩就可以和他的交表親戚的小孩結婚（也就是說話者的小孩），這個人的小孩的小孩也就等於說話者小孩的小孩（ $FZS=SS=DS$, $FZD=SD=DD$ ），垂直等同的稱謂也就跨越一個世代才出現了。Nyinba親屬稱謂之所以沒有在姊妹小孩的部分出現等同於父親姊妹小孩的情形，可能是因為Nyinba人採取的是類似Aranda的八組婚姻組的聯姻方式。²²因此兩個世代之間的聯姻方式不會一模一樣，反而是會與再隔一個世代的相同。Omaha親屬體系中，母方交表

22 關於這個部分將Nyinba親屬稱謂與Aranda體系連結，是來自於筆者與指導教授魏捷茲（James Wilkerson）的討論得來。其中的啟發來自魏捷茲（n.d.）關於施洞苗族親屬稱謂的討論。

婚已經是被隱藏在不同世代的稱謂中了，而Nyinba親屬體系更進一步把這個交表婚的痕跡再多加了一個世代來掩飾。雖然Nyinba親屬體系沒有呈現出如Omaha般清楚的三個系性的繼嗣關係，但是透過曲折的母方交表婚的蹤跡，我們依稀還是能看到一些系性繼嗣關係的存在。

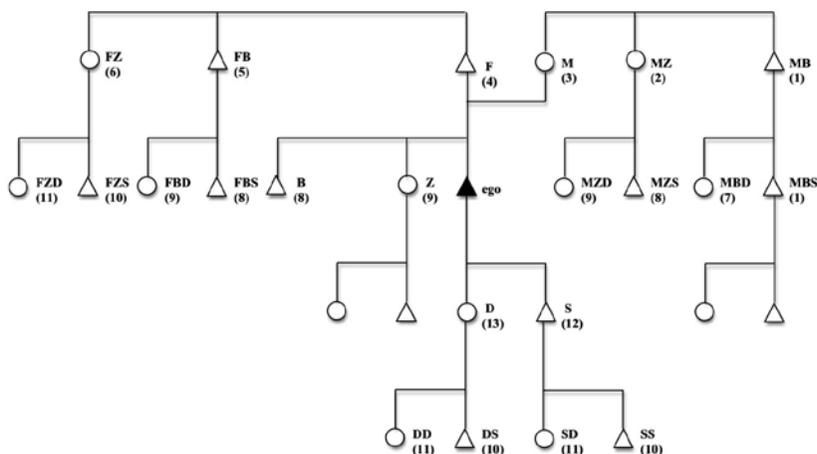


圖3 Nyinba 親屬稱謂等同示意圖

註：親屬稱謂資料來自Nacny Levine (1988)，由筆者製圖。

我們繼續在喜馬拉雅山區尋找比較的對象，同樣在此地區的Sherpa人，他們的親屬稱謂與Omaha的稱謂有著相當類似的結構，詳細的稱謂系譜位置請參照圖4。我們可以看到Omaha稱謂結構，有的特徵Sherpa稱謂也都有了，例如母親的兄弟等於母親兄弟的兒子，有時也會等於母親兄弟的兒子的兒子（ $MB=MBS=MBSS$ ）。或是母親的姊妹等於母親兄弟的女兒（ $MZ=MBD$ ）、父親姊妹的兒子等於姊妹的兒子（ $FZS=ZS$ ）以及父親姊妹的女兒等於姊妹的女兒（ $FZD=ZD$ ）。除此之外，由上述的幾個稱謂結構，我們可以看到藏人在說話者自己以及雙親的平表、交表親戚的分類與Omaha不同。Omaha只區分出平表與交表而已，父親等於父親的兄弟（ $F=FB$ ），母親等於母親的姊妹（ $M=MZ$ ），所以父親兄弟以及母親姊妹的小孩都等於自己的兄弟姊妹（ $FBC=G=MZC$ ）。但是這幾個藏人的稱謂沒有都出現這些等同的關係，父親都不等於父親的兄弟（ $F \neq FB$ ）、母親不等於母親的姊妹（ $M \neq MZ$ ）。

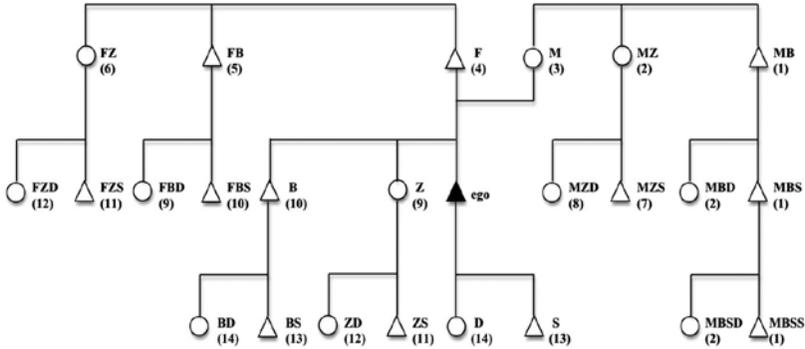


圖4 Sherpa親屬稱謂等同示意圖

註：親屬稱謂資料來自N.J. Allen (1976)，由筆者製圖。

我們將目光東移到位於中國四川西北部的卓克基藏人，卓克基藏人具體的親屬稱謂結構請見下圖5。我們可以看到卓克基稱謂結構沒有Benedict 所謂的親從子稱以及父系繼嗣的情形，但也沒有稱謂中同世代交表婚的隱喻存在。²³卓克基稱謂結構中重要的是世代的原則，不同世代的稱謂不會有等同的情形出現。唯一相同的就是卓克基稱謂與Sherpa結構中，同樣只把父親兄弟的小孩等同於自己的同胞兄弟姊妹（FBC=G），母方的平表則和雙方的交表親戚等同（MZC=MBC=FZC）。也就是說卓克基和Sherpa與Omaha在同輩的平交表親戚的區分上有所不同，卓克基和Sherpa都是父方平表等於同胞而不等於母方平表（FBC=G≠MZC），Omaha則是同胞與雙方平表等同（FBC=G=MZC）。

就算同輩的平交表親戚有所區分，卓克基的親屬結構也有如同Nyinba人擴展交表親戚的稱謂調整現象，當卓克基人想和你拉近關係時，就算你是母方的平表或雙方交表親戚，卓克基人都會以同胞的稱謂來稱呼你。反過來說，當卓克基人覺得你和他沒有這麼親近時，他就會以「正常」系譜關係的稱謂來稱呼你。

23 卓克基稱謂中的 $\eta a^{33}ku^{52} / \eta a^{33}ni^{52}$ 與Benedict提到藏人稱謂中的 $k'u / ni (ne)$ 基本上是相同的，都是指母親的兄弟與姊妹，同時，對說話者來說，屬於這兩個稱謂的親屬在他的社會生活中也都扮演重要的角色。關於交表婚，人類學家Jack Goody和Esther Goody (1966)曾說到「交表婚的禁止是為了預防血親與姻親角色的重疊」（1996:345）。所以反過來說交表婚的實行是為了將血親與姻親結合，但是卓克基人的親屬架構證明了以稱謂移轉的方式即可達成將血親與姻親結合的目的而不需要交表婚。

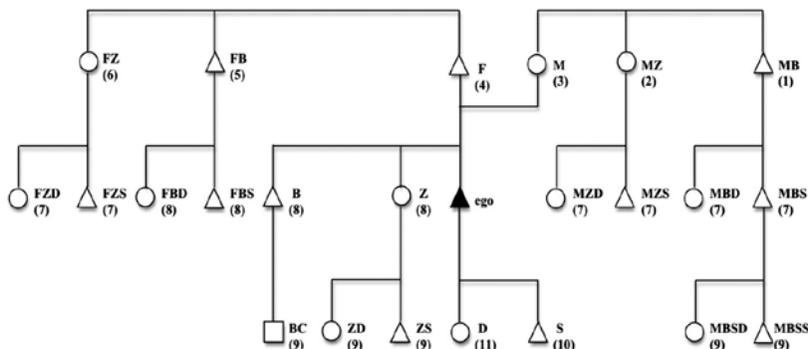


圖5 卓克基藏人親屬稱謂等同示意圖

註：親屬稱謂資料來自筆者的碩士論文（2007），由筆者製圖。

比較過這些藏人的親屬稱謂結構以後，最後我們將鄰近卓克基地區的水塘羌人親屬稱謂也拿來比較。²⁴水塘羌人親屬稱謂的系譜位置請參見下圖6。有趣的是，水塘羌人的稱謂等同情況幾乎與卓克基的親屬結構一模一樣，除了在同胞關係上有區分男女以外，水塘羌人的稱謂也都遵循重視世代的原則，只有父親兄弟的小孩被認為與同胞兄弟姊妹相同，母親姊妹與雙親的交表親戚則都使用另外一個稱謂（ $FBC=G \neq MZC$ ）。

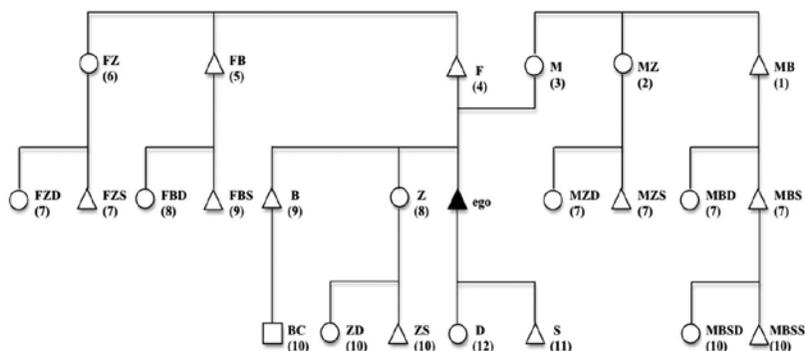


圖6 水塘羌人稱謂等同示意圖

註：親屬稱謂資料來自劉碧雲（2007），由筆者製圖。

24 水塘羌人位於今四川省阿壩藏族自治州理縣薛城鎮，過去與「四土」地區（包括卓克基在內）都是由雜谷土司管轄，同時根據劉碧雲（2007）的描述，此區羌人也有與鄰近嘉絨藏人通婚的情形。

總結上述，我們可以看到卓克基以及鄰近的水塘羌人親屬稱謂結構都呈現出與血親式（cognatic）社會相同的世代原則，以一個世代形成的親類來作為人與人之間的連結，但是卓克基與水塘羌人同時也顯示出父方平表親戚與同胞等同的父方系性特色。我們可以說卓克基的親屬稱謂結構同時具有系性與非系性的特色，另外，卓克基稱謂也十分重視同胞關係，同胞關係甚至是形成整個親屬結構的基礎（王廷宇 2007:57-58, 65-67）。討論至此，我們已經看到喜馬拉雅區域中存在著東部與西部的差異，當我們把西部的文化特色當做整個區域的文化同質性，同時也無法彰顯東部的文化異質性。

我們回過頭來看看Benedict所建立的藏人親屬研究典範，雖然他以交表婚、親從子稱以及其所衍生的父系繼嗣等（也就是藏人親屬體系的貢獻）特色突破了Ernest Schusky（2002[1964]）認為世代原則是藏緬語系重要的核心原則。沒想到這個藏人親屬研究典範卻矯枉過正，反而陷入過度重視交表婚以及系性的迷霧中，遮蔽了後續此區域研究者的視野，使得他們無視於此區也有血親親屬體系存在的可能性。我們除了以卓克基地區的稱謂結構來撥散迷霧之外，Parkin（1997[1988]）對於Omaha稱謂系統被濫用的批評也可以幫助研究者破除「交表婚」與「單系繼嗣」這個長期存在於藏人研究典範中的迷思。Parkin 說道：

不是所有具有Crow-Omaha稱謂特色的社會都擁有單系繼嗣群體（unilineal descent group），也不是只要屬於單系繼嗣的社會都會有Crow-Omaha式的稱謂……最後，這種稱謂上的特徵通常不是整個完整的被發現，反而常是片段的……對一些人類學家來說，只要看到FZ=FZD和MB=MBS的稱謂等同情形，就足以定義這個稱謂體系是屬於Crow-Omaha式的系統了。（同上引：113）

從上引Parkin的批評以及卓克基稱謂的結構，我們可以重新思考Benedict提出的藏人研究親屬典範與Omaha系統的類比似乎不是完美無缺的。歐美研究者由於無法進入西藏中心與東緣，因此常容易陷入以西區的研究以偏概全的窠臼中，而在無形中將喜馬拉雅藏區的親屬稱謂結構與婚姻交換方式同質

化，進而形成交表婚與單系繼承是「藏人」文化特色的迷思。但透過上述針對不同藏人與鄰近羌人之親屬稱謂結構的比較結果，我們發現，一方面在理論上，我們無法簡單地以Omaha作為原型進行藏人親屬稱謂的比較基礎，另一方面上述比較也凸顯出喜馬拉雅藏區東緣與西緣，由於其歷史發展與所面對的政治與文明勢力之不同，而在親屬稱謂結構的轉型與過渡上，只有部分符合Lévi-Strauss所建立的「亞洲大陸的輪廓」。這都是後續進行特定藏文化與社會的研究時應該謹記於心的。

三、結論

本文藉由喜馬拉雅藏區西部Sherpa以及東部的嘉絨社會，透過社會組織與親屬稱謂的比較，來突顯喜馬拉雅藏區內部存在的異質性與差異性。結果發現西部Sherpa社會在政治、經濟、社會、宗教，甚至是親屬與婚姻等面向有著一以貫之的單位，就是*rus*—同骨團體；而東部則是將這些面向的焦點放在家屋上，只有親屬與婚姻的部分存在著「同骨」的影響力。同時，在親屬稱謂體系的部分，以Sherpa人為代表之藏文化「典型」的特色，並沒有出現在東部嘉絨人的親屬稱謂體系之中。²⁵這從兩個方面改變了我們對於喜馬拉雅藏區研究文獻的認識，首先是喜馬拉雅藏區內部的差異性不只存在於宗教層面，在社會組織以及親屬的部分也是如此。但是影響社會組織的區域歷史雖然在西部以及東部有所不同，西部是逃離國家的例子，而東部則是呈現逐漸被國家收編的情形，這兩者都同時呈現出整個喜馬拉雅藏區的邊區社會特質，即與其他國家或文明互動的過程影響社會甚深。第二個改變我們對於喜馬拉雅藏區文獻認識的是，被Benedict視為亞洲（或東亞）親屬基礎模式，或是被Lévi-Strauss分類為邊緣、混合性體系的藏人親屬體系，過去或多或少被

25 Aziz認為她研究位於西藏與尼泊爾交界的定日人也不是父系為主的社會型態，不過，其親屬稱謂體系仍然類似與Benedict所說的藏人經典親屬體系，即從稱謂中能夠找出一條親從子稱的母方父系群體（1978:312）。可惜的是，Aziz的書中並沒有完整的親屬稱謂可供我們進一步的進行比較與驗證她認為定日人為雙系社會的說法。

當作架構其「亞洲輪廓」中關鍵的一環。但東部藏區的資料告訴我們，這個所謂的「藏人親屬體系」，實際上並沒有出現在東部。換句話說，東部與西部（或Benedict所歸納出來的「典型」藏人親屬體系之間）有著關連卻又差異頗大的關係。未來，將會需要更進一步針對此藏區東部的不同親屬稱謂體系進行研究，甚至應該包括同在東部的其他人群（如納西、羌、彝等），才能對Lévi-Struss提出的「亞洲輪廓」有更深入的討論。

喜馬拉雅藏區東部的研究，在過去研究藏文明的文獻中有一定的數量（如石碩 1994, 2009, 2011），但是基於此類文獻描述的方式，或是藏文化歷史觀的原則，東部都是附屬在宗教與文明的中心之下。由於國際政治情勢的緣故，東部的研究在本文介紹的民族誌與親屬稱謂的研究文獻中則相當少見的。在中國於二十世紀八十年代開放之後，研究者得以開始進入此區進行研究。²⁶儘管藏文化東部越來越受到研究者的重視，如本文前面提及的 Schrempf與張建世的研究，但我們仍然需要從不同的面向，呼籲研究者重視過去研究典範為藏文化「建構」的同質化結果。如果研究者們不重視這個問題，在此區域東部進行的研究將只會是附屬或補充這個藏文化「典型」的研究而已。東部自己的歷史、社會、文化和語言的特殊性，也就沒有被真正認識的一天。希望藉由本文一個初步的比較研究，讓東部不同於前述同質化的「典型」文化特色，在未來喜馬拉雅藏區的研究中，更加受到研究者的重視。

另一方面，我們在認識到藏文化東部的特殊性之後，面對整個藏文化、喜馬拉雅區域中明顯存在的藏傳佛教和藏文明的影響，或許可以採取一個不同的角度來認識它。在本文的第一、二部分可以看到，藏人社會內部的社會再生產可以不依賴藏傳佛教，而有其語言、文化或社會的方式來進行再生產，藏傳佛教反而是面對外人、其他社會甚至是國家的方式。換句話說，藏人建立了一種宗教體系（當然也包括書寫語言）來面對不同區域、不同文化的社會，類似我們前面看到Leach所說的上緬甸高地的儀式語言。我們已經

26 陳波在其文章〈藏文明與喜馬拉雅區域關係史〉（2010）中的一開始，同樣點出相同的情形。

知道藏傳佛教是結合了南亞和東亞的兩種佛教傳統，以及一些地方性的薩滿信仰（苯波）而成。因此，對於西藏所要面對的鄰近國家（如中國、尼泊爾等）來說，披著藏傳佛教外衣的藏人社會，似乎不是那麼難以理解的。我們可以說，佛教因而成為一套象徵語言與結構，讓看似有著不同文化表徵的社會彼此得以在某個程度上來溝通。²⁷

連瑞枝（2007）在大理的研究已經指出，佛教如何作為文化象徵，透過當地人的運用而成為國家與社會再生產的關鍵符號。儘管如此，藏傳佛教之於藏人社會卻有著不同的面貌。我們說藏傳佛教是藏人賴以溝通彼此，甚至是與其他社會互動的符號結構，但這不代表佛教會是藏人社會再生產的唯一關鍵。由本文描述的Sherpa人與嘉絨人的民族誌，我們可以看到這兩個地方社會的再生產關鍵都不是佛教，而是*rus*（氏族）或家屋。因此，藏傳佛教對於藏人社會來說，雖然十分重要，但不應該代表藏人社會與文化的全部。

我們已經從Stein以及中根千枝的研究知道西藏的宗教、語言、書寫與文明形成的關聯性，其中藏與其東亞、南亞和內亞人群在歷史上的互動更是至關重要。而在喜馬拉雅藏區內，不同的社會可能會有著與其他人群或國家互動的不同經驗，有的社會坦然接受，有的繼續逃避治理。因此，本文認為這些被歸類為屬於藏文化、位於喜馬拉雅藏區範圍內的社會，除了採用類似的象徵語言來溝通、互動之外，社會與文化的內容其實有著極大的差異。例如本文後半部分討論的藏人交表婚與單系繼嗣的體系，就說明了這個體系可能只存在於喜馬拉雅藏區的中部（衛藏地區）與西部（藏印交界）而已。忽視藏人社會形成的歷史脈絡，以及上述喜馬拉雅藏區東緣社會表現出來的異質性與差異性，而把藏傳佛教、藏文明或交表婚與單系繼嗣，視為具有延續性的文化本質，或藏文化「典型」。如此一來，我們將在喜馬拉雅藏區或此地區內的民族誌描述中，不斷受到名為「藏文化典型」的幽魂騷擾，永無真正認識當地社會與文化的一天。

最後，喜馬拉雅藏區或喜馬拉雅藏區東部的資料告訴了我們一個重新思

27 把儀禮當作跨越文化、社會的象徵互動結構，是由Edmund Leach在《上緬甸諸政治體制：克欽社會結構之研究》（2003[1954]）一書中所提出來的論點。

考Lévi-Strauss 提出之「亞洲大陸輪廓」的可能性。這個「亞洲大陸輪廓」描述了亞洲不同文化與社會，如何在聯姻交換的思維邏輯上有著共享且深層的結構。Paul Benedict注意到隱含在古漢語和藏語親屬稱謂中有著不對稱的母方交表婚以及親從子稱的情形，因而對漢藏語系的亞洲有了一個具有系性父系繼嗣群體的印象。同樣由聯姻交換的角度出發，Lévi-Strauss一方面對於Benedict的發現十分重視，另一方面則更進一步把漢藏語系中其他語言（如藏緬語族和通古斯語）的親屬稱謂也納入討論。Lévi-Strauss發現他自澳洲歸納出來的「限制性交換」原則，及自東南亞（主要是Leach研究的Kachin人）歸納出來的「一般性交換」原則，在亞洲（東亞、內亞和東北亞）則出現了混合的現象。我們在喜馬拉雅藏區的Nyinba人親屬體系就可以觀察到這個限制性與一般性交換混合的情形。因為Nyinba親屬稱謂有著不對稱母方交表婚的現象，同時，這個母方交表婚不會每個世代都發生，而是會每隔一個世代才會發生一次。結合Nyinba人「骨」和「血」人群分類概念，我們會看到這個延遲的母方交表婚其實是有著類似Aranda八個婚姻組的邏輯，這是Lévi-Strauss口中的「限制性交換」。而親屬稱謂中隱含的母方不對稱交表婚，則是Lévi-Strauss談的「一般性交換」模式。但是，本文試著把喜馬拉雅東緣的卓克基嘉絨人親屬稱謂，放進這個「亞洲大陸輪廓」來看。沒想到卓克基人卻與這個「亞洲大陸輪廓」有所出入，當然也與「典型」藏人親屬體系所呈現的圖像有所不同。

因此，本文試著由社會組織、政治活動及親屬的層面，透過比較得知喜馬拉雅藏區中有著東部和西部的差別，而且這個東部的特殊性也對於我們重新思考整個亞洲的區域層次，有著資料上極為重要的一面。未來，我們也應該考慮所謂的喜馬拉雅藏區的研究不應該只侷限在西部或藏人聚居的宗教中心區（如衛藏地區），即海拔較高的山區。青康藏高原東面的邊緣區域如四川、雲南的研究也應該受到研究者重視，來進行更為系統化的比較與研究。在我們透過四川與雲南等東部地區來更進一步了解整個喜馬拉雅區域的同時，也會對於整個亞洲有著不一樣的認識。

參考書目

王廷宇 Wang, Ting-yu

- 2007 卓克基嘉絨藏人的「家」與親屬 zhuokeji jiarong zangren de jia yu qinshu [The house and kinship of Zhuokeji rGyalrong Tibetan]。國立清華大學人類學研究所碩士論文 qinghua daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [Master thesis. Institute of Anthropology, National Tsing Hua University]。

四川西南民族學院研究室 編 Sichuan Xinanminzuxueyuan yanjiushi, ed.

- 2008 [1952-53] 川西北藏族羌族社會調查 chuanxibei zangzu qiangzu shehuidiaocha [Social survey in Tibetan and Qiang in Northwest Sichuan]。北京：民族出版社 beijing: minzuchubanshe [Beijing: The Ethinc Publishing House]。

石碩 Shi, Shuo

- 1994 西藏文明東向發展史 xizang wenming Dongxiang fazhanshi [Eastward developing history of Tibetan civilization]。成都：四川人民出版社 chengdu: sichuanrenmin chubanshe [Chengdu: Sichuan People's Publishing House]。

- 2009 藏彝走廊：文明起源與民族源流 zangyizoulang: weningqiyuan yu minzuyuanliu [Tibeto-Yi corridor: the origin of civilization and the source of nation]。成都：四川人民出版社 chengdu: sichuanrenmin chubanshe [Chengdu: Sichuan People's Publishing House]。

- 2011 青藏高原東緣的古代文明 qingzanggaoyuan dongyuan de gudai wenming [The ancient civilization in the eastern border of Tibetan Plateau]。成都：四川人民出版社 chengdu: sichuanrenmin chubanshe [Chengdu: Sichuan People's Publishing House]。

李區 Leach, Edmund R.

- 2003 [1954] 上緬甸諸政治體制：克欽社會結構之研究 shangmiandian zhuzhengzhi tizhi: keqin shehui jiegou zhi yanjiu [Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure]，張恭啟、黃道琳譯 zhanggongqi huangdaolin yi [Translated by Zhang, Gongqi and Daolin Huang]。臺北：唐山出版社 taibei: tangshan chubanshe [Taipei: Tonshan Bookstore]。

林耀華

- 1947 川康北界的嘉戎土司 chuankang beijie de jiarong tusi [The rGyalrong native officialdom in the North of Sichuan and Sikang]。邊政公論 bianzheng gonglun [Public Discussion on the Border Affairs] 6(2): 33-43。

- 1948 川康嘉戎的家族與婚姻 chuankang jiarong de jiazhu yu hunyin [Family and marriage of rGyalrong in Sichuan and Sikang]。燕京社會科學 yanjing shehui kexue [Yanjing Social Science] 1: 133-153。
- 科大衛 David Faure
- 1999 國家與禮儀：宋至清中葉珠江三角洲地方社會的國家認同 guojia yu liyi: song zhi qing zhongye zhujiang sanjiaozhou difangshehui de guojia rentong [The state and etiquette: the national identity of local society in Pearl River Delta From Song to middle of Qing Dynasty]。中山大學學報（社會科學版）zhongshandaxue xuebao (shehuikexue ban) [Journal of Zhongshan University (Social Science Version)] 5(39): 65-72。
- 2009 [2007] 皇帝和祖宗：華南的國家與宗族 huangdi yu zuzhong: huanan de guojia yu zongzu [Emperor and ancestor: the state and lineage in Huanan], 卜永堅譯 puyongjian yi [Translated by Pu, Yong-jian]。南京：江蘇人民出版社 nanjing: jiangsu renmin chubanshe [Nanjing: Jiangsu People's Publishing]。
- 科大衛、劉志偉 David Faure and Zhiwei Liu
- 2000 宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識形態基礎 zongzu yu difangshehui de guojia rentong : mingqing huanan diqu zongzu fazhan de yishixingtai jichu [Lineage and local society's national identity: the ideology of lineage developing in Huanan area during Ming and Qing Dynasty]。歷史研究 lishiyanjiu [History Study] 3:3-14。
- 梅戈爾斯坦 Goldstein, Melvyn C.
- 2005 [1989] 喇嘛王國的覆滅 lamawangguo de fumie [The demise of Lamaist State], 杜永彬譯 duyongbin yi [Translated by Du, Yong-bin]。北京：中國藏學出版社 beijing:zhongguozangxue chubanshe [Beijing: China Tibetology Publishing House]。
- 圖奇 Tucci, Giuseppe
- 1997 [1970] 西藏的宗教 xizang dezongjiao [The religion of Tibet], 劉瑩、楊帆譯 liuying yangfan yi [Translated by Liu, Ying and Fan Yang]。臺北：桂冠 taibei: guiguan [Taipei: Laurel Publication]。
- 連瑞枝 Lian, Rui-zhi
- 2007 隱藏的祖先：妙香國的傳說與社會 yincang de zuxian: miaoxiangguo de chuanshuo yu shehui [The hidden ancestors: legends and histories in the Erhai Region, Southwest China]。北京：三聯書店 beijing: sanlian shudian [Beijing: Joint Publishing]。
- 馬爾康政協編 Maerkang Zhengxie, ed.
- 1986 馬爾康縣文史資料 maerkangxian wenshiziliao [Cultural and historical material of Maerkang County], 第一輯（四土歷史部分）diyiji (situlishibufen) [Volume 1 (The Part of four native officialdom's area)]。

(內部資料未出版) [unpublished]

張中復 Zhang, Zhong-fu

2000 論藏族形成的歷史解釋與民族識別的整體性：從川、甘「白馬藏人」的認定談起 lun zangzu xingcheng de lishijieshi yu minzushibie de zhengtixing: cong chuangan baimazangren de rending tanqi [Discussion of the historical explanation of forming Tibetan and integrality of ethnic identification: example from the Baima Tibetan's identification in Sichuan and Gansu]。國立政治大學歷史學報 guolizhengzhidaxue lishixuebao [Journal of History, National Chengchi University]17: 91-114。

張秋雯 Zhang, Qiu-wen

2001 趙爾豐與瞻對改流 zhaoerfeng yu zhandui gailiu [Zhao Er-feng and Zhandui's reforming of the native officialdom]。臺北：蒙藏委員會 taibei: mengzang weiyuanhui [Taipei: Mongolian and Tibetan Affairs Commission]。

張建世 Zhang, Jian-shi

2000 康區藏族的一妻多夫家族 kangqu zangqu de yiqiduofu jiazu [The Tibetan polyandry families in Khamba Area]。西藏研究 xizang yanjiu [Tibetan Studies] 1: 78-82。

張建世、土呷 Zhang, Jian-shi and Tujia

2005 軍擁村 (dkyil-g-yang) 藏族農民家庭調查 (上) jungyongcun zangzu nongmin jiatingdiaocha (shang) [The survey of Tibetan peasant families in Jungyong village]。中國藏學 zhongguo zangxue [China Tibetology] 71(3): 120-128。

陳永齡 Chen, Yong-ling

1947 理縣嘉戎土司制度下的社會 lixian jiarong tusizhidu xia de shehui [The society under the rGyalrong native officialdom in Lixiang county]。燕京大學社會研究所論文 yanjing daxue shehuiyanjiusuo lunwen [Thesis. Institute of Sociology, Yenching University]。

陳波 Chen, Bo

2010 藏文明與喜馬拉雅區域關係史 zangwenming yu ximalaya quyu guanxishi [The Tibetan civilization and Himalayan area history]。刊於[In]中國人類學評論 (第17輯) zhongguo renleixue pinglun (di shiqi ji) [Chinese Review of Anthropology (Volume 17)], 王銘銘編 wangmingming bian [Wang, Ming-ming, ed.], 頁33-61[Pp.33-61]。北京：世界圖書出版公司 beijing: shijie tushu chubangongsi [Beijing: World Publishing Corporation]。

劉碧雲 Liu, Bi-yun

2007 「三代的親戚，萬代的族房」：四川理縣水塘羌人的親屬與社會關

係 sandai de qinqi, wandai de zufang: sichuan lixian shuitang qiangren de qinshu yu shehuiguanxi [Relatives for three generations, Zufang for ten thousand generations: the kinship and social relation of Shuitang Qiang Minority in Lixian County, Sichuan Province]。國立清華大學人類學研究所碩士論文qinghua daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [Master Thesis. Institute of Anthropology, National Tsing Hua University]。

Allen, N. J.

1976 Sherpa Kinship Terminology in Diachronic Perspective. *Man* 11(4): 569-587.

Aziz, Babara Nimir

1978 Tibetan Frontier Families: Reflections of Three Generations from D'ing-ri. Durham: Carolina Academic Press.

Barnard, Alan, and Anthony Good

1984 Research Practices in the Study of Kinship. London: Academic Press.

Bell, Charles Alfred

1968 [1924] Tibet: Past and Present. Oxford: The Clarendon Press.

Benedict, Paul K.

1942 Tibetan and Chinese Kinship Terms. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6(3/4): 313-337.

Dai, Yingcong 戴英琮

2009 The Sichuan Frontier and Tibet: Imperial Strategy in The Early Qing. Seattle: University of Washington Press.

Desideri, Ippolito

1932 An Account of Tibet. London: Routledge.

Fisher, James F., ed.

1978 Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface. The Hague: Mouton.

Fürer-Haimendorf, Christoph von

1978 Foreword. In *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. James F. Fisher, ed. Pp. IX-XII. The Hague: Mouton.

1963 The Sherpas of the Khumbu Region. London: Oxford University Press.

1964 The Sherpas of Nepal: Buddhist Highlanders. London: John Murray.

Goldstein, Melvyn C.

1971 Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet. *Southwestern Journal of Anthropology* 27(1): 64-74.

1999 [1997] The Snow Lion and The Dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama. Berkeley: University of California Press.

Goody, Jack and Esther Goody

1966 Cross-Cousin Marriage in Northern Ghana. *Man* 1(3):343-355.

- Levine, Nancy E.
 1988 *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan border*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
 1969 [1949] *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Morgan, Lewis Henry
 1997 [1870] *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Lincoln: University of Nebraska Press.
 1985 [1877] *Ancient Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mumford, Stan
 1989 *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Nakane, Chie 中根千枝
 1978 *Cultural Implications of Tibetan History*. In *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. James F. Fisher ed. Pp. 37-42. The Hague: Mouton.
- Ortner, Sherry Beth
 1989 *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Parkin, Robert
 1997 [1988] *Kinship: An Introduction to the Basic Concepts*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Paul, A. Robert
 1989 *The Sherpas of Nepal in the Tibetan Cultural Context*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Peter, H.RH. Prince of Greece and Denmark
 1963 *A Study of Polyandry*. The Hague: Mouton & Co.
- Richardson, Hugh Edward
 1984 [1962] *Tibet and Its History*. London: Oxford University Press.
- Schrempf, Mona
 1999 *Taming the Earth, Controlling the Cosmos: Transformation of Space in Tibetan Buddhists and Bon-po Ritual Dance*. In *Scared Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays*, Toni Huber ed., Pp. 198-224. Dharamsala: The Library of Tibetan Works and Archives.
 2006 *Hwa shang at the Border: Transformation of History and Reconstructions in Modern A mdo*. *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 2: 1-32.
- Shakya, Tsering

- 1999 *The Dragon in the Lands of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*. New York: Columbia University Press.
- Scott, James C.
2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Stein, R. A.
1972 [1962] *Tibetan Civilization*. J. E. Stapleton Driver, trans. Stanford: Stanford University Press.
- Schusky, Ernest Lester
2002 [1964] *Manual for Kinship Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Wilkerson, James Russell 魏捷茲
n.d. The Shidong Miao Eight Section Relationship Terminology and its Implication for Lévi-Strauss' 'Asian Picture'.
- Wang, Ting-yu 王廷宇
2012 *The House, the State and Changes: The Modernity of Sichuan rGyalrong Tibetans*. In *Modalities of Change: The Interface of Tradition and Modernity in East Asia*. James Wilkerson and Robert Parkin, eds. Pp. 21-36. New York: Berghahn Books.

王廷宇

國立清華大學人類學研究所

300新竹市東區光復路二段101號

wangtingyu@me.com

From West to East:

Rethinking Social Organization and Kinship studies in the Tibetan Himalayas through a Comparison between Sherpas and rGyalongs

Ting-yu Wang

Institute of Anthropology, National Tsing Hua University

The extant literature in Himalayan Tibetan studies describes a highly unified Tibetan culture. Through this literature we can observe that Tibetans living in the western and central parts of the Himalayas present a high degree of homogeneity in history, social organization and kinship. In contrast, Tibetan communities in the eastern part display a broad heterogeneity in all these areas. In addition to Tibetan Buddhism—which produces a homogeneity that spreads from a center to the periphery in a top-down direction—another regime that produces homogeneity is the grouping strategy of Tibetan societies, whose direction is bottom-up and diffuse from periphery to center. This includes the systems of patrilineal lineage, polyandry, matrilineal cross-cousin marriage and the concepts of “flesh” and “bone”.

In recent years, studies have begun to emerge that explore the diversity of the Tibetan culture circle's eastern regions. The diversity of religion in the Amdo Tibetan area has been systematically and comparatively discussed by Mona Schrempf (1999, 2006). And while research mentions that there is also great variation in both social organization and kinship in Eastern Khamba (Zhang Jianshi 2000), there has yet to be research that has explored this region in comparison with Tibet in a holistic way. In this paper, through a comparison between Zhuokeji rGyalong people in the Eastern edge of the Himalayas and the Sherpa occupied Western edge. I will focus on analysis of the differences in social organization and kinship to emphasize the uniqueness of the

Eastern Himalayan region. Building on the works of Paul Benedict (1942) and Claude Lévi-Strauss (1969[1949]) whose research through the perspectives of language and culture lead them to conclude social groupings in Asia presented a particular “mind of Asiatic grouping,” I will demonstrate that not only have the Eastern Himalayan areas constituted an absent presence in the entirety of the Tibetan Himalayas, but that the East also presents a distinct area with its own historical, social, linguistic and cultural characteristics.

Keywords: Himalayan Tibetan area, mind of Asiatic grouping, heterogeneity, social organization, kinship
