

SOCIETY AND  
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

# 斯瓦特巴坦人的政治过程

一个社会人类学研究的范例

弗雷德里克·巴特 著

黄建生 译



上海人民出版社



SOCIETY AND  
CULTURE SERIES  
社会与文化丛书

ISBN 7-208-05405-3



9 787208 054059 >

定价 15.00 元

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

# 斯瓦特巴坦人的政治过程

一个社会人类学研究的范例

弗雷德里克·巴特 著

黄建生 译

上海人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

斯瓦特巴坦人的政治过程:一个社会人类学研究的范例 / (美)巴特(Barth, F.)著;黄建生译.

—上海:上海人民出版社, 2005

(社会与文化丛书)

书名原文:Political Leadership Among Swat Pathans

ISBN 7-208-05405-3

I. 斯... II. ①巴... ②黄... III. 部落-社会人类学-研究-巴基斯坦 IV. D735.362

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 116223 号

责任编辑 宋慧曾

封面装帧 王小阳

·社会与文化丛书·

斯瓦特巴坦人的政治过程

——一个社会人类学研究的范例

弗雷德里克·巴特 著

黄建生 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.cwen.cc)

世纪出版集团发行中心发行 常熟新骅印刷厂印刷

开本 850 × 1168 1/32 印张 7 插页 4 字数 160,000

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 3 月第 1 次印刷

印数 1~4,100

ISBN 7-208-05405-3/C·185

定价 15.00 元

# 中文版序

■ 1

《斯瓦特巴坦人的政治过程》是对 20 世纪中期我所观察到的斯瓦特人的政治组织构成的分析。它既是一份有关一个地区政治生活的民族志资料,同时又是对政治结构形成过程的一种理论阐述。书中对当时斯瓦特地区普遍存在、但在此之前没有人作过描述的政治组织形式进行了分析。在此基础上,我提出了一个普遍性的分析框架以便对其他各种形式的政治体系进行分析。我把这种理论观点称之为“生成性的”(generative)。在我写这本书的那个时代,而且在很大程度上来说一直到现在,人类学家在对政治体系进行比较研究时总是把构成一定群体的制度化形式的描述当作是他们首要的工作。与此不同的是,我在本书中关注的焦点是建立政治势力、地位的过程。政治组织的制度化形式不是政治活动的前提条件而是该活动的结果。因此,本书重点是研究各种行为者如何努力改变自己的政治地位并通过这些地位来提高自己的影响力、维护自身的安全和实现对别人的统治以及由此带来的各种冲突和政治活动。

斯瓦特人用来进行这样一些政治活动的资本是多种多样的,但基本上都是以当地人熟知并认为是有效的文化意识形态表现出来的。其中最重要的是:父系血缘关系的重要性、土地所有权的本质、庇护人与追随者之间关系的理想内涵、伊斯兰教的神圣与权威,以及政治联盟形成的选项等。但是,这些意

识必须在现实世界中用真实的行为表现出来才有政治意义。因此,必须让其他人知道我在血缘关系中所处的位置,让其他人看到我对土地所拥有的权利并尊重这种权利,必须获得和分配足够的物质资料来维持庇护人与其追随者之间的互动等等。人们所建立起来的政治地位就是他们充分利用这样一些社会资本和谋略的结果。所以,生成性分析不把政治组织的制度形式看作是理所当然的事,而是努力去发现它们是怎样产生和不断更新的。

这样一种分析方法的基本步骤在书中已经说得很明确了,不必在此再作抽象的赘述:读者可以从本书的讨论中去了解。回顾斯瓦特以及附近一些阿富汗、巴基斯坦地区这些年来的变化和动荡,我感到这种生成性分析的模型还有待于进一步完善。简单来说,从我在那里做田野调查至今五十年里,该地区发生了许多历史性的事件和巨大的政治变革。斯瓦特河谷地区已隶属于巴基斯坦;阿富汗受到了前苏联的入侵、苏联军队与木加哈丁抵抗组织之间的残酷战争持续了许多年;苏军撤走后不久,塔利班武装从各军阀手里夺过了对阿富汗大部分地区的控制权;本·拉登和他的基地组织渗透到一部分地区;直到在国际社会的干预下建立起一个新的、更具代表性的阿富汗政府。在这样一个动荡不安的地区,一种论述政治生活的理论观点会有长期的实际效用吗?显然,任何一个代表某个特定时代和地区政治体制的结构和功能的模型都只适合该时代和该地区。但是,我们应该知道一个地区的思想和行为背后还有一些更深层的东西。我希望我所提出的生成性分析模型能够在一定程度上使我们透过表面的现象,看到那些持续时间较长的特征。在此,我想用两个方面的特点来说明这一点:联盟构成的内在动因和人们对伊斯兰的神圣与权威的遵从所带来的政治效应。

## 政治联盟的构成

20 世纪 90 年代末的时候,阿富汗的领土都是控制在所谓北方联盟和塔利班政权手里。双方的军队都是由部落军阀的联盟构成的。随着塔利班所支持的基地组织在阿富汗的出现,想要赶走基地组织的国际势力就选择了支持北方联盟,并开始轰炸塔利班的军队。在这样的条件下,那些为塔利班而战的军阀会选择投降呢,还是疯狂而顽固地抵抗外国军队和北方联盟?根据我对 20 世纪 50 年代斯瓦特地区联盟构成的内在动因的分析,我断言当那些跟随塔利班的部落军队面对巨大的外来压力的时候,他们肯定会选择投降,加入到北方联盟中去,事情的发展果然不出我所料。因此,几十年前对斯瓦特地区政治的生成分析仍可以用来说明影响在新的条件下不同时期、不同地点的政治活动的过程。我作出这样的断言的根据是什么呢?

在本书第九章,我讨论了斯瓦特地区的联盟以及最终形成覆盖整个斯瓦特谷地两个对立而分散的政治集团的过程。在书中我用例子说明,这两个集团不能简单地看成是两党制政体的初级形式,而是各地方派别之间联盟的自然结果。每一个派别都认为我的敌人的敌人就是我潜在的朋友。书中的分析还进一步说明这样对立的集团是怎样长期保持一定程度的平衡的。这种平衡并不是人们有意识去追求或合作的结果,而是各地方首领利用各种机会和手段去结成联盟的自然结果。每一个首领都不断寻找机会与外地的人结成联盟以对抗本地的竞争对手。

本书刚出版的时候,很多人类学界的同行对书中的这些发现表示怀疑,因为我在书中所描述的情况与大家熟悉的、以父系血缘为基础而裂变出来的各种群体组织的模式完全不一样。虽

然在斯瓦特地区血缘对于确定一个人的身份、机遇和社会地位起着重要的作用,但它并不能决定一个人的联盟身份。这种身份完全是以现实生活目的为基础来确定的。因此,政治联盟的内在动因既非来自于原有的政治体系,也非来自于相互对立的政治意识。这些都是当代阿富汗政治联盟过程中反复出现的特征。在那里各种派别经常变节,昨天的敌人今天可以自由地加入新的联盟,根本不在乎最近参与过的联盟是共产主义性质的、民族主义性质的、原教旨主义性质的等等。所以,在斯瓦特地区民族志基础上提出的生成模型在五十年后的今天仍然能用来说明,甚至预测阿富汗政治的内部动因。

## 宗教头人的政治角色

斯瓦特地区的研究还能帮助我们理解在今天的阿富汗和巴基斯坦西北部地区穆斯林原教旨主义者作为一种政治势力所起的作用。简单地说,对伊斯兰的神圣与权威的遵从是最基本的和有价值的思想——这一点在很长时间以来和在很多地区都是这样的。但是这些思想怎样与政治发生关联则取决于各地方首领之间竞争的内在动因。仅从当今伊斯兰原教旨主义浪潮在中东地区的影响来寻求解释是不够的,我们需要理解各种不同的地方行为者是如何利用宗教思想及其他资源来建立自己的政治地位的。

斯瓦特地区宗教头人在政治中的角色问题主要在本书的第八章中讨论。我们可以看出,那些具有“米安”身份、自称是穆斯林圣人后代的人是如何利用人们对伊斯兰的尊重来获得政治势力的。人们对伊斯兰的尊重与虔诚是一个基本的、长期的思想意识,但它不是惟一的,并没有为所有的权威和领导地位提供必



然基础。实际上,大多数年轻人不是看重神圣与神性,而是把士兵看作是偶像、是勇敢和斗争精神的化身。因此,圣徒在政治活动中的领导地位主要是充当调停者和宗教法令方面的专家,而部落首领则充当斗士和土地所有者来行使权力。斯瓦特的模式表明这两种角色在政治活动中是相互补充的:每当有一个圣徒出现,请求和解与让步的时候,一个首领就有更多机会来表现他的勇武和无敌;而首领们越是凶猛和好斗,他们就越能给作为调停者的圣徒提供更广阔的空间。

圣徒们在政治活动中还可能有另一个角色,那就是毛拉/法奇尔的角色(有神灵附体的托钵僧,虽然从更普遍的意义上来说毛拉是用来指管理当地清真寺的人)。在当地类似种姓的等级体系中毛拉只是处于中等地位,用男子、武士精神来衡量的话,毛拉的声誉并不怎么样。但是他们有能力调动很多人来参与衰战,抵抗英属殖民地印度的军队(用英国人的话来说叫“疯毛拉”)。这样的角色各派系的首领和善于讲和的圣徒都不便于来承担。

在阿富汗,共产党发动的政变和苏联占领之后所发生的起义都是由首领和武士阶层的平民来扮演主要角色的,圣徒们都成了次要的人物。世俗的和像首领一样的领导人崇尚武士精神,并且由于他们有穆斯林和西方给他们提供武器和其他有价值的物资供应,他们不需要那些灵魂附体的流浪毛拉来发动全面号召。另一方面,圣战的口号又为抵抗组织的领导人提供了一个方便的借口,这就更进一步削弱了政治领导人企图通过宗教权威来建立自己的政治地位的机会。

换句话说,斯瓦特模式表明阿富汗全国性的抵抗苏联占领活动与整个中东地区大量的原教旨主义没有多少关系,虽然很多人对其外部形式是这样解释的。只是在苏联军队撤离,许多

参与抵抗的士兵变成不同军阀的附庸以后,像奥马尔毛拉这样的圣徒和他的塔利班才时来运转。由于有巴基斯坦原教旨主义分子作为惟一支持他们的外部力量,而且他们把反对军阀的过度压迫作为他们的神圣使命,所以,塔利班能突然成为一支主要的政治力量。但是尽管人们普遍赋予伊斯兰教永恒的价值(正如我在斯瓦特分析中所预言的那样),支持新原教旨主义政治势力长期联盟的人并不多,更没有人会支持阿富汗原教旨主义的重大变革,因为这样做与更广泛的尚武精神相冲突。这样,过度膨胀的塔利班激情动摇了他们的长期目标,并为其他政治联盟的出现提供了空间。毫无疑问,随之而来的将是更进一步的变化。

所以,本书对20世纪50年代斯瓦特地区的分析为我们的研究提供了一种范例。这种范例可以帮助我们解释其他的事件,探索其他更广泛地区的政治过程。通过把政治组织的外在形式看作是可以观察到的政治过程的结果,而不仅仅是去发现和比较那些外在的制度形式,我们可以找到一个分析体系并用它去研究政治的变化、转化及其内在动因。为了避免误解各种外在的形式和孤立的事件,我们需要某种观点以便研究动态的政治并建构起能够说明各种体系产生的生成模型。《斯瓦特巴坦人的政治过程》就是这样一个分析。

弗雷德里克·巴特

2003年1月 写于奥斯陆

# 前 言

本书对巴基斯坦西北部边陲省份斯瓦特谷地的巴坦人社会的某些方面作了描述。除了少数地方引用别人的材料外,绝大部分的材料都是以作者本人在 1954 年 2 月至 11 月亲自收集的材料为基础写成。那次田野调查是在挪威王国研究委员会的资助下完成的,对材料的分析又是在温纳格兰博士奖学金(Wenner Gren Pre-Doctoral Fellowship)的帮助下完成的。

奥斯陆大学的莫根斯田娜(Morgenstierne)教授在我开始田野调查前一年里的耐心教导使我在到达斯瓦特后很快就能够说普什图语并开始用它进行工作。更重要的是在刚开始调查的两个里,我的翻译阿依汗给了我很大的帮助。

我要特别感谢斯瓦特的 H. R. H 瓦里,他对这项研究给予了积极的支持,同时还要感谢他手下的各级官员,特别是那位在方方面面给了我很多帮助的秘书长。但是如果没有许许多多来自各行各业的巴坦人的热情款待,他们的帮助也就显得微不足道了。他们成了我的朋友,通过他们的解释和实例,我才对他们的社会有所理解。我特别要提一下我的生活助手卡什马力。为了维护他自己和他的主人的名声,他耐心地教我各种礼节,给我讲我所碰到的那些人之间各种错综复杂的友好关系和仇恨,使我能够成功地与其他人相处,同时增加了我对那个地方的了解。

在分析这些材料的时候,奥斯陆、伦敦和曼彻斯特的朋友给了我很多的帮助。但最重要的是,我要感谢剑桥大学人类学学院的师生在近两年中给了我很多正式和非正式的指教,他们多次与我交流,给了我很多的启发。本书基本上与我的博士论文《斯瓦特巴坦人的政治组织》是一样的。

弗雷德里克·巴特

1957年 于剑桥



中文版序 [1]

前言 [1]

1 导论 [1]

2 斯瓦特的生态环境与民族志概况 [7]

3 组织的基本结构 [19]

4 邻居、婚姻和宗族关系 [44]

5 不平等的关系与权力 [60]

6 土地的租赁和地方群体内部的政治关系 [92]

7 首领的权威及其追随者 [102]

8 圣徒的权威及其追随者 [133]

9 联盟与政治集团 [151]

10 斯瓦特国的历史和组织 [184]

11 结论 [193]

附录 仇杀案例 [197]

参考书目 [202]

译者后记 [207]

# 1 导 论

本研究的主要目的是对斯瓦特的政治体系进行描述性分析,重点是对政治权力以及行使这些权力的组织形式进行分析。政治体系曾被描述为“在一定范围内,通过使用或可能使用强制手段来有组织地实施绝对的权力以维持或建立社会秩序的体系”(拉德克利夫·布朗,福特斯和伊万斯·普里查,1940,P. XIV)<sup>[1]</sup>。但是在斯瓦特,所谓的强制力或强制力的威胁在很多关系中表现为一种惩戒(sanction),而权力的地位是靠其他的惩戒和力量来支撑的。沙沛拉(Schapera)在对拉德克利夫·布朗的定义进行评论的时候说:“在研究政治组织的时候……实际上,我们必须对一个社团的领导阶层以及领导者的全部功能(和权力)的整个体系进行研究,在这样的条件下,各种宗教仪式或者集体狩猎或者财富的集中与分配等组织活动与行政上的管理具有同样的功能,在进行比较的时候也具有同样的重要性”(沙沛拉,1956,pp.218—219)。

更重要的是拉德克利夫·布朗的定义并非对斯瓦特巴坦人的组织的各种层次都同样适用。在斯瓦特,有些小群体内部的确是通过强制手段,靠绝对权威来维持内部秩序的。但是,对于大多数人来说,他们所生活的社会秩序没有明显的地理分界线,也没有任何有组织的机构来实施强制性的惩戒以维护这样的社会秩序。那里的社会秩序的形成是各个更小群体之间互动和对

立的自然结果。

2

在这样一种基础上构建起来的政治体系越来越受到了人们的广泛关注,因为这是很多缺乏超越宗族性组织之上的更大社会控制机制的地方常见的特征(见 Fortes, 1953)。虽然斯瓦特的组织形式与这一类型的组织形式有所不同,但其分析中所衍生出来的概念也同样适用于目前要分析的案例。

要对这样一个更广泛的体系进行分析,我们需要对那些更小的群体及他们的内部权力体系有所了解。这些群体在结构上表现出相当的复杂性。关键的问题是,这些小群体吸收新成员在形式上都是以个人的自由选择为基础的。在很多对各种部族进行描述的人类学著作中,我们总有那么一种印象,即政治上的从属并不是个人可以选择的。每一个个体一生下来就处于某种结构的某个位置上,因此,在政治上他就自然从属于某个群体或某个主宰者。在斯瓦特,人们通过一系列选择在政治结构中找到自己的位置,而很多的选择都是暂时的或可以更改的。

这样一种选择上的自由从根本上改变了各种政治机构运行的方式。在那些没有选择的体系里,个人利益和集体利益是一致的,因为只有通过集体个人的地位才能得到保护或改善。从另一方面来说,人们可能随意地架空和动摇集体行为,个人利益导致了一些不利于集体利益的行为,个人可以根据自己的利益和政治上的好处做出计划和进行选择。从这一点上来说,斯瓦特人的政治生活与西方社会颇为相似。在斯瓦特,很多政治上的活跃人物都把个人利益和集体利益分得很清楚,一旦面临选择的时候,他们首先考虑的是前者而不是后者。最明显的例子是,在斯瓦特任何一个群体内部的成员,只要对他们自己有好处,他们就会中断与该群体的关系而投靠到另一个群体中去。

因此,从统治与被统治的关系和群体内部成员之间的合作方面来说,权力体系是通过一系列持续不断的个人选择来建立和维持的。

这就给我们的分析带来了一些非常棘手的问题。在分析的时候,我们可能会把斯瓦特的政治体系看作是个人对归顺别人所作出的全部选择的总和,对他们所具备的各种选择模式和可能性以及他们作出选择的出发点进行描述。但实际上他们选择的出发点是是不可能观察到的。一个基本类似但更方便的方法是调整关注的焦点,根据政治领导者的可观察到的行为来对体系进行分析。这一方法来自以韦伯(1947)为首的理论家的基本思想。韦伯分析了合法性和法庭的基本原理,他把政治活动看作是某种为达到一定目的而组织一批支持者的功能性结构体系。在这样的体系里,个人的从属并不是某种给予群体的东西,而是个人之间交易和选择的结果。所以在某种意义上来说,群体内部成员之间的权力和联盟是由领导阶层通过一系列系统的交换而建立起来的。这一观点比较接近巴坦人的观念,他们把上层人物与下属之间的关系看作是互惠但又有所不同的契约关系。因此,我们的主要问题是要去研究在斯瓦特人与人之间建立起来的各种关系、人们通过系统地操纵这些关系来建立自己的权力地位的方式,以及由此产生的各种政治组织群体。这样一种分析形式的好处在于有关的数据都包含在可观察的行为中。

弗斯对社会结构与社会组织的区别也可以用到这一分析中来。现有的组织是一个多样性选择的结果,社会的某些结构特征(我在此把它称作“框架”)有助于定义和限制为每一个行为者提供的各种选择。

在对该地区的生态和民族志情况作了一个简要的介绍之



后,我将进一步对该社会的框架形式、亲属和邻里关系的网络结构以及暗示着双方之间某种主宰与从属形式的二元关系(dyadic relationships)进行描述。在这一背景之下,我还要描述以单个领导者为中心而形成的各种基本政治群体,最后要描述的是这些领袖人物和群体之间如何联合成一个更大的政治体系。

所以,这一描述采取的是不断综合的形式。其论点及材料归纳如下:

虽然一个人的权力关系是一系列选择的产物,但每一个个体的社会地位的某些方面是与生俱来的和根据居住地区而固定了的。每一个个体都同时置身于几个不同的正式框架内,即地理上的区域、次区域、村庄和行政区以及大致由十个主要的、按等级排列的、世袭种姓构成的社会阶层体系。此外,只有拥有土地的巴克图(Pakhtun)阶层的成员才能被授予正式公民资格,这些人是所有其他来自较低阶层的社会成员的政治庇护人(political patrons)。巴克图人的父系家族群体又为整个社会提供了第三个框架,因为作为这些父系家族成员手下的政治附庸,非家族成员也被安排到各种相互联系的位置上。在构成一个社会的各个家庭之间有一张由亲属关系和邻里关系编织成的关系网,每一个人都被安排到这张在村里人之间形成的关系网的某个具体结点上。这个结点是一个人作为当地社区的一员的结果,是通过婚姻建立起来的契约关系。

但是,在上面提到的正式框架或地方性人际关系网中,没有任何一个结点能够表明一个人是否从属于某位政治领导人或者主宰其他某个人<sup>[2]</sup>。所有能表明主宰关系的都是具有契约或自愿性质的二元关系。这样一些二元关系就是权力体系得以建立的基本因素。这些权力因素在巴坦的日常生活中表现非常明显——它们都是行为者概念化了的东西。这样,每一个人都能

用恰当的词语来描述自己的关系范畴,这一范畴界定了他对别人的各种依赖关系。每一个人都能够解释他之所以归顺到别人权力之下,或者反过来能够主宰他人的原因。是那些职业上的契约关系、房屋的租赁关系、男子之家(men's house)的成员关系以及宗教方面的保护关系等才使处于某个位置上的人去主宰别人和对别人发号施令。

在这样的背景下,政治活动就成了处理这样一些各种各样的二元关系的艺术,是为了创造各种有效、实际的支持团体,换句话说,是为了更多人在政治上的合作和拥护。土地的所有者巴克图人和神职人员家族都是政治上的活跃分子,于是就出现了两个完全不同类型的基本政治群体,即巴克图首领及其追随者和圣徒及其追随者。

最后,这些基本的群体合起来构成一个更大的政治体系,在这一政治体系里形成两个大的、分散的、内部等同的联盟或集团。这些集团的形式可以理解为各小群体的首领活动和选择规则的结果。这些规则可以看作是反映了社会基本框架中隐含着的结构性冲突,主要是巴克图人的宗族组织内部各支系家族之间的冲突。所以,斯瓦特的政治体系并不是由一系列固有的结构性结点连接而成的,而是个人选择的结果。但是这些选择代表了个人为解决自身的问题而做出的努力,同时由于有些问题是从正式组织的特征中演变过来的,所以,通过这样一种分析手段,我们可以把政治体系形式看作是部分地反映了这样一些特征。

#### 注释:

- [1] 本书中的引用注释全部用这种方式,所引用的书都可以在书后的参考书目中找到。

- 6 ■ [2: 对于这样的说法还有一种例外的情况:本研究所涉及的十三个主要区域中的一个有个硬性规定,要求一个村社内部的所有成员除了其他的行为之外,还必须顺从那个在该村社内任何时候都处于主宰地位的首领。

## 2 斯瓦特的生态环境与民族志概况

■7

### 生态环境

斯瓦特谷地讲普什图语的人普遍被称作是语苏夫才巴坦人(Yusufzai Pathans)或阿富汗人。这一群体包括同一个远祖语苏夫(Yusuf)的后代和那些在政治上依赖他们的人。语苏夫才人的总人口大约是100万,他们占据了白沙瓦(Peshawar)行政区的部分地区和潘吉科拉(Panjpora)谷地以及斯瓦特河流域地区。斯瓦特谷地的人口大约是40万<sup>[1]</sup>。

地理上的自然屏障把斯瓦特谷地与外界隔离开来。斯瓦特河发源于海拔18000—19000英尺的崇山峻岭之中——在地理上,这些山属于喜马拉雅山脉向印度河西部延伸的部分——然后向南部流去。位于海拔12000—16000英尺的小路从斯瓦特谷地上游地区通向西部的潘吉科拉河谷、北部的吉尔吉特(Gilgit)盆地和东部的印度河峡谷地带。斯瓦特河下游地区,河谷变得很开阔,海拔降到了3000英尺以下。河流在这一带连续拐了几个弯,但河的两边依然是贫瘠的高山(6000—10000英尺),这些高山阻断了与外界的联系。最后斯瓦特河进入了一个非常狭窄的隘道,向南突破大山的阻隔流入白沙瓦平原。在这里斯瓦特河分成几个弯弯曲曲的河汊,然后汇入喀布尔河。斯

瓦特河从源头到隘道全长 120 英里,周围的大山把它与外部的世界隔离开来因而没有多少实际的使用价值。

与外界的交流不是通过隘道而是靠翻过周围的山峰来实现的。与布纳(Buner)和白沙瓦之间的联系大多是走马拉堪德(Malakand)、沙科特(Shahkot)、莫拉(Mora)或者卡拉卡尔(Karakar)等几条路。只有一条不太重要的商路经过该地区:从瑙涉拉(Nowshera)出发,在沙达拉(Chakdarra)渡过斯瓦特河,穿过一个较低的隘口进入潘吉科拉河谷,经过捞瓦里隘口(the Lowari Pass, 10000 英尺)通向吉特拉尔(Chitral)和中亚地区。这样,从交通的意义上来说斯瓦特河谷地区是一个死胡同。作为当地普遍使用的商品,“茶”在约 30—40 年前才开始传入该地区,而且至今还没有传到上游地区。这一事实足以说明在历史上,该地区很少与外界的任何地区有联系,广泛的商业联系主要是以白沙瓦为中心。

那里的气候往往随海拔的不同而变化。在河边上,夏季的气温高达 105 华氏度,冬季偶尔会出现降霜、雨夹雪和下雪。在河谷的高处,整个冬天都有积雪。一年有两个湿季:12 月份到 3 月份下冬雨,有时夹着雪;7、8 月份又是夏天的雨季。年降雨量大约在 30 英寸左右。

河两岸的自然植物主要是耐旱的灌木丛。寺庙周围往往长满了低矮带刺的灌木或鼠尾草属植物,那是神圣不可侵犯的地方。松树一般长在海拔 5000 英尺以上的地区。

巴坦人主要以农耕为生,种植谷物,当地的农耕技术较发达。此外,他们还喂养一定数量的牛作为副业,特别是靠牛来提供乳制品和肥料。由于当地的生产主要是农业和牧业,所以,人口分布比较密集,据初步估计,每一平方英里可耕土地上有 800 人。即使是在今天,人们之间的商业贸易也很有限,除

了最近在少数几个村子,特别是塔纳村(Thana),发展了橘子园之外,那里几乎没有什么经济作物。在过去,那里的经济运作是完全不需要钱或其他货币的。在一些边缘地区至今很少能见到钱。

在河两岸,一年可以有两次收割,第一次在5—6月份,第二次在10月份。根据1953年税收估计,整个斯瓦特地区(人口55万)主要农作物的年总产量是:玉米16000万磅,小麦5600万磅,稻谷3600万磅,大麦2400万磅(Zabeeh, 1954, p. 18)。在斯瓦特河谷地区,水稻占的比例是非常高的。此外,芥末、甘蔗、扁豆和各种各样的水果、蔬菜也有相当规模的种植。

农业用地分为:旱地(lalma/barani),人工灌溉地(qas),自然灌溉地(shorgara)、湿地,可灌溉的园地(hagh)。灌溉用水主要是从斯瓦特河里汲取和在河流的分支上修建复杂的灌溉系统,河流边上的大部分土地都得到灌溉,只有灌溉了的土地才能有两次收成。

小麦、大麦和芥末是在春天播种,主要是种在没法灌溉的土地上,靠深冬季节的雨和冬季积累起来的湿度来生长。每年的这一季,靠河流比较近的那些土地太潮湿不能种小麦,所以,人们用它来种苜蓿作为牲口饲料和为种植水稻提供肥料。为了种植第二季,人们尽可能多地灌溉一些土地,然后移栽水稻和种植玉米。那些海拔较高,又不利于灌溉的土地在这一季只好撂荒或用来种植少量的庄稼,如玉米。蔬菜和水果是分开种植的,以便分别进行恰当的灌溉。

土地的肥力主要是靠家畜肥来维持,人们经常把家畜肥与一些植物混合,然后铺撒到田地里。没法灌溉的土地有时候会被撂荒2—3年。人们曾经努力尝试着把玉米和水稻进行轮换种植,但由于没有更好的粮食作物来替代,这样做的可能性很有

限。人们用当地的铁匠和木匠做的粗糙的犁一遍又一遍地耕作这些土地,土地没有得到有效的深耕,地面上的草皮也没有完全斩断。

主要的家畜是用于耕地的公牛和用于提供牛奶和肉的母牛,特别是水牛、绵羊和一些能提供肉和羊毛的山羊、提供肉和蛋的家禽和用于运输的驴、骡和马。

在这样的情况下,有几个重要的事实不能忘记:即人口稠密,庄稼和耕作技术的多样性和复杂性,土地的产量很高,人们对土地精耕细作,由于上述因素而导致土地的价值很高,相当数量的资本都投入到灌溉设施的建设上去以便能保持这样的产量。

## 历 史

在斯瓦特地区讲普什图语的人的称谓来自目前在该地区占统治地位的语苏夫才部落。其统治地位是在公元 1500 至 1600 年间建立的,那时语苏夫才人被赶出喀布尔河谷地带,征服了白沙瓦平原北部地区并逐步从斯瓦替(Swati)部落手中夺过对斯瓦特河谷地带的管辖权(Plowden, 1875)。有一部分斯瓦替人变成了入侵者的臣民,其余的人向东逃窜,渡过印度河。如今,这些人的后裔已成为哈扎拉(Hazara)地区的征服者和土地所有者。语苏夫才人的入侵是讲普什图语的部落群体在历史上一系列大的迁移和征服浪潮的最后一次,他们曾经从山里向西北部迁移进入白沙瓦地区,并向旁遮普发展,少部分进入斯瓦特河谷。被语苏夫才人取代的斯瓦替人大约是在 200 年前因追赶被打败的递拉扎克人(Dilazak)人才迁到这一地区。在他们之前,斯瓦特河谷曾经被甘孜尼的麻母德人(Mahmud of Ghazni)征服过(公元

1000年)。在巴坦的历史上,甘孜尼的麻母德人曾因首次把那里的人转变成伊斯兰信徒而闻名。在甘孜尼的麻母德人入侵前,该地区的人可能是信仰印度教,在基督教时代的最初几个世纪里,斯瓦特是一个很著名的佛教胜地,直到公元752年中国的悟空和尚(Chinese Buddhist Wu Kong)还到过那里(Stein, 1929)。大量的建筑遗迹、巴克特里亚银币的发现、甘达拉风格的雕塑等都表明斯瓦特佛教的重要性和复杂性。对于这些历史问题,阿里亚斯姆(Sir Aurel Stein, 1929, 1930)已经做过一些探索工作。

尽管该地区反复被征服过,在河谷的最上游地区仍然有一部分人不是巴坦人,在语言上和文化上都与其他地方的人完全不一样。虽然这些人和其他的山里人讲的是两种完全不同的语言,但一般情况下他们都被统称为科希斯坦人(Kohistani)。在历史上,他们曾经占据南部一些比较肥沃的地区,并被确认他们属于古老的佛教部落的一部分(Stein, 1929)。科希斯坦语属于达堤克语支(Barth & Morgenstierne, 1956),因此,与吉尔吉特和克什米尔地区的语言比较接近。科希斯坦人居住的地方都在海拔5000英尺以上的河谷地区,在这一海拔以上的地区一年不可能种植两次谷类作物。把巴坦人为什么没有进一步向上扩张与这样一个生态局限性联系起来似乎是很有道理的(Barth, 1956)。

## 当前的状况

该地区在官方政治体系中所处的位置对斯瓦特巴坦人之间的政治活动形式有着很大的影响。斯瓦特河谷完全处于部落的领地范围之内,即一个具有完全自治权力的地区。这样一种状况对英国殖民地印度究竟有什么样的政治和战略意义这个问题已经争论了好几代人(见 Bruce, 1900)。按照斯瓦特人的解释,



“地方自治”就是当地人有完全的自由,可以用任何方式来解决他们自己的政治问题。这项政策不仅使印度政府不能对他们进行干涉,而且还能阻止其他外来势力对该地区各部落的侵扰,特别是来自阿富汗王朝中心地区的人的骚扰。这样,我们就能在一定程度上只根据内部因素来对该地区的政治发展过程进行分析。这样的自治政策后来只是在两个方面略有改动。1895年,政府设立了马拉堪德办事处以保护一条事关英国利益的运输通道,这条道路经斯瓦特和迪尔(Dir)通向受行政管辖的吉特拉尔(Chitral)地区。该河谷的下游(约占该地区面积的三分之一)属于该办事处的管辖范围。办事处承认当地的首领,并每年给他们一些补助,要求他们遵守政府与他们签订的关于当地道路交通方面问题的协议,如果他们之间发生冲突,马拉堪德办事处的官员就作为调停者来调解矛盾。

后来,在斯瓦特河谷的其他地区,逐渐出现了一个集权政府,取代或覆盖了原来那种无政府状态。1926年,该集权政府的最高首领把他控制的领土扩大到马拉堪德办事处管辖范围之外的所有地区,印度政府正式承认他的地位并每年发给他报酬。这样,在与印度政府的协议关系中,这位首领得到了与印度各省总督相似的地位,但是政府在行政上的干预仍然保持在最小的范围内。

自从英殖民地印度发生分离后(当马拉堪德办事处和斯瓦特政府都积极向巴基斯坦靠拢的时候),中央政府与各省之间的关系变得越来越密切,但直到我去进行田野调查的时候,行政管理方面的政策还没有发生什么根本性的改变,实际的情况仍然非常接近地方自治的理念。在河谷的下游地区,地方性的自治政府仍然是按照原来的、松散的部落体系的形式在运作。在斯瓦特政府内部,中央行政管理限制了个人的权力,但在很大程度

上它依然靠部落体系来维持其权威和执行它的决定。在我的调查结束以后,该地区在法理上已经归属于巴基斯坦西部省份,但事实上还没有归巴基斯坦管辖。

## 村社组织

村社组织和总体意义上的政治生活深受整个斯瓦特地区普遍流行的价值观和神话传说在两个方面的影响。其中一个方面与土地的租赁和“拥有土地的乡绅”的社会地位有关;另一个方面则与宗教的权势及其在日常生活中的相关性有关。

从第一方面来说,语苏夫才部落以征服者的身份进入该河谷地带,他们的子孙称他们对所有的土地都有所有权和管辖权,其他例外的情况将在后面进一步讨论。根据传说,征服该地区的语苏夫才人无法公平地分配在征服过程中掠夺来的财物,他们求一个很有名的圣徒赛克马里(Shaikh Malli)帮忙,于是他给他们创造了一个既完全公正又永恒的体系<sup>[2]</sup>。他发现该群体内部的成员都是语苏夫的儿子,他们根据相互间关系(即,根据父系祖先的排列关系较近的成员)的远近进一步划分成不同的支系。他根据支系(即相对较大的分部落)的数目把该地区分成数个部分,每一个支系分到一部分土地。然后他又根据各支系进一步将该支系分得的土地再次划分并分配给各分支系。如果一个支系内部有两个分支系,他就把他们的土地分成两份,如果一个支系有三个分支系,他就把他们的土地分成三份。换句话说,他根据语苏夫才各主要宗族的构成情况对土地进行分配,但是分配下来的土地没有哪两块是完全等同的。所以,赛克马里没有把任何一块土地永久地授权给某个支系,而是规定土地必须定期重新分配。比如,如果一个宗族内部有两个支系,那么每个

2 斯瓦特的生态环境与民族志概况

支系各占他们共有土地的一半,每隔十年轮换一次。二十年后两个支系分别占有两部分土地的时间完全相等。如果该宗族内部有三个支系,那么每隔三十年为一个轮回。在这样的体系里,个人没有权利拥有某一部分土地,土地的全部所有权都是支系成员共有的。通过这样的方式,他们就能保证大家完全平等地分享征服带来的果实。由于这样轮换的土地面积很大,所以,每隔十年土地的所有者就必须进行大规模的搬迁,搬到大约三十英里以外的地方去。而那些占人口大多数的非语苏夫才人则不参与这样的迁移活动。因此,该地区的土地租赁制度强化了土地所有者语苏夫才人和他们的雇农之间的差异,前者是占统治地位的、流动的“乡绅”,而后者则是固定的、从属的平民,他们为不同土地所有者提供服务。

这两个阶层的人之间禁止通婚更进一步强化了他们之间的差别,从而导致了类似种姓制的社会群体的出现。巴坦人的婚姻讲究门当户对,即便是在关系较近的亲戚中也是如此。他们都愿意把自己的女儿嫁给比他们地位高的人,但不愿把她们嫁给比他们地位低的人。作为一个群体,土地所有者倾向于族内婚,但他们也会娶一些地位较低的女子为妻,他们的女儿则根本不会嫁给比他们地位低的人。

从职业上来说,这两个群体处于一种共生的关系中。土地的所有者比较理想的职业是武士和管理者,其中那些比较富裕的人把所有的农活都交给他们的佃户。那些占有土地较少的人经常自己耕地,但他们的自尊和独立意识使他们不愿成为别人的佃户。那些没有土地的人则从事各种各样的职业,主要有佃农、出卖劳动力者、铁匠、木匠及其他手艺人、赶骡人、小商贩、理发匠和放牧人等。所有这些职业都直接或间接地在政治和经济上依赖土地所有者。

从另一个方面来说,斯瓦特巴坦人信奉伊斯兰教并接受伊斯兰教的基本道德观<sup>[3]</sup>。根据这样的道德观,每一个人的社会地位取决于他的圣洁、虔诚,掌握经书知识或信仰的程度。这样一些地位在斯瓦特一般被认为是可以继承的,很多血缘群体都称自己是穆罕默德或圣徒、学者或英雄的后代,所以,具有某些权威和较高的地位。虽然这些说法基本上是语苏夫才的土地所有者提出来的各种标准,但其有效性仍然得到大多数人的承认。这些拥有这样一种“圣徒”身份的人在社会上占有一种特殊的地位。在英语中和所谓正宗的伊斯兰神学中一般把这种地位的人称为“圣徒”(Saints)。上面提到的赛克马里为解决各群体之间的利益冲突而提出了公正的解决方案,这样的事实可以看作是这样一个位置在政治上的重要性的典型例子<sup>[4]</sup>。

对土地所有者与有“圣徒”身份的人之间联姻的态度表现出这两类人对自己的社会地位的不同观点。一些有“圣徒”身份的人称他们会娶土地所有者的女儿为妻,但不会反过来把他们的女儿嫁给土地所有者;而土地所有者坚持说只有在互惠的基础上他们才会与有“圣徒”身份的群体联姻。

为了回报那些杰出的神职人员在政治上的调停,语苏夫才的一些部落家族偶尔也会把某些土地永远赠送给他们。这些土地就不再轮换,一个宗族支系原来共有的土地就会有所减少。通过这样的方式、通过从非语苏夫才群体(如河谷上游的科希斯坦人)手里掠夺一些边缘土地,有“圣徒”血统的群体往往成为与语苏夫才土地所有者不同类型的土地所有者群体。有时候,“圣徒”的首领甚至成为独立的政治统治者。在各种情况下,他们都拥有一定的政治或管理权,积极参与政治活动,有时候他们的参与起着非常重要的作用。

这样,一个村子——或者是政府的基本单位,一个村社——

内生活着不同的群体。每一个村社一般只有一个首领，他必须是语苏夫才土地所有者，他的地位必须得到该村社内所有土地所有者的认可。因此，一个首领和他所统领的各个群体之间有着各种不同的关系：他自己的宗族内部其他土地所有者，他们和他一样拥有平等的地位，是他的潜在竞争对手；他自己的佃户和靠他生活的人；其他土地所有者的佃户和依靠他们生活的人；“圣徒”群体；“圣徒”群体的佃户、依赖者和宗教信徒。他与该村社之外的人之间的关系也同样非常复杂。每一个巴坦首领的脑子里无时不是充满了担忧，他随时担心那些名义上属于自己宗族的同伙和有圣徒血统的人背着他与外面的人勾结，正如他自己也与其他首领名义上的追随者相串通一样。

首领用来维护和提高自己地位的各种政治活动是以在巴坦人看来非常重要的机构——男子之家——为中心的。在每个村社里至少有一个男子之家，受首领的管辖。该村社范围内所有男人的政治、经济活动和娱乐都是以这一公共场所为中心的。其他男人对首领的效忠就是通过到男子之家来表示的。通过接受首领的款待，他们对首领的效忠得到了进一步加强和深化。首领不断提供食物，有时还提供其他有价值的东西，这样就使来到男子之家的人产生负债感和依赖性。

由于土地的产量很高，首领和其他土地所有者能够从佃户那里收到大量的粮食——大约是总产量的  $\frac{3}{4}$  或  $\frac{4}{5}$ 。这样多的粮食远远超过了首领家人的基本需要，但在当地那种非货币化的体系里，他们又无法把这些粮食转换成可储存的资本。要不是让别的人来消费，这些粮食大部分只能是腐烂。然而，首领的款待并不仅仅是把他多余的财富消耗掉。在激烈竞争的压力下，巴坦首领的开销已经超过了他们从自己的土地中收到的财富，以致他们要么靠暂时减少自己的财产来巩固自己的地位，要

么失去自己的地位,白白浪费了自己的财富。很多观察者已经注意到在巴坦人和阿富汗人中政治地位是何等地重要<sup>[5]</sup>,只有当我们认识到这样一种公开的款待和非理性的消费是出于政治的而不是经济的目的的时候,这样的现象似乎才可以理解。在某些方面,它是许多原始的、非货币社会的“夸富宴”的演变。

土地所有者地位的实质是保护土地的所有权。在像斯瓦特巴坦这样一个没有头领的无政府状态下,这样的保护只是相对的,它取决于土地所有者在面临冲突的时候,能够联合他的支持者和追随者来捍卫自己权利的实际能力。首领那种非理性的开销、赠与和款待是一种手段,他靠这种手段来赢得其他人的支持。在该村社范围内,跟首领有社会关系的许多人事实上都不是他的政治支持者。那些为他的社会地位提供了坚实基础的宗族成员,那些交给他 4/5 收成的佃户以及他手下那些为整个村社服务以便能够按规定获得一部分农产品的铁匠等都没有义务在其他的活动领域内去支持首领。只有通过他的款待,通过赠送礼物等,他才能把更广泛的义务和依赖强加到别人身上。这样他才能赢得别人在政治上对他的支持,并最终获得他们在军事上的支持。因此,首领在男子之家的活动在根本上是用非政治性的关系来抹平政治上的不平等关系,即领导者与追随者之间的关系。

#### 注释:

- [1] 这只是粗略估计的数字,因为该地区从没有进行过普查。
- [2] 这种传说之所以可靠是因为据说有一部赛克马里(Shaikh Mali)亲自书写的手稿,它讲述了语苏夫才人征服和他自己在丈量 and 分配征服来的土地中的作用的故事(见 Ravery, 1860, p. 32)。
- [3] 《古兰经》第 49 章 14 节:“真实地,我们创造了你们这些男人和女

人……真实地,你们最荣耀的事就是在上帝的眼里你们是最虔诚的。”

- [4] 《斯瓦特史》第 10 页:“圣徒和赛义德(对穆斯林的尊称,译者注)主要负责维持该地区 and 当地人的和平、宁静和其他利益……即使在我们自己的时代,在那些没有政府机构存在的地方,和平也是靠这些很有价值的神话传说来维持的。”
- [5] 费瑞尔(Ferrier),1958,第 304 页:“一个略有钱财并能把它分散到众人中去的人很快就会有许多的追随者来帮助他获得权利……阿富汗是一个男人的权势地位最不稳定的国家,今天是萨尔达尔(sardar),明天就被别人掠夺去。”《斯瓦特史》第 47 页:“每一个汗(Khan)花费成千上万的卢比来扩大自己的影响范围以便他能够通过他的追随者和拥护者的支持来获得更多、更广泛的土地。在土地划分(即土地的重新分配)之后,那些归在马里克(Malik)下的人就必须这样一个汗(马里克或者穆他比)的土宰下生活,无论情愿与否,直到下一次土地轮换为止。无论他怎么压迫他们,如何占据了好地好房子,如何从他的仆从、理发匠、抄写工或账房先生那里收取费用,如何强行占用他们的劳动力和榨取的钱财超过他的实际开支的好几倍,这些手下人都不能表示任何的异议。”

### 3 组织的基本结构

斯瓦特巴坦人的政治选择并非在真空中进行,有好几个基本的组织框架把当地人划分成不同的类属和群体,这样的划分在某种程度上决定着他们的政治选择。这些框架主要与地域、社会分层和血缘相联系,下面我们将分别对这些方面进行介绍。

#### 空间结构

整个斯瓦特地区的人口被分成数个不同阶层的次群体,所有群体都是既指地理位置本身,也指居住在该位置里的社会群体。每一个主要的地区都是由某个分部落所占据和拥有的土地,该地区的名字就来自于该部落的名称[一般都用后缀-zai(意思是“生于”)或者用连字符号连接的 khel(意思是“血缘”、“部落”)]来表示。该地区与我们这里的讨论相关的十三个区都在地图一中作了标注。每个区的人口大约在 2 万到 4 万之间,在技术上每个区都被称作是 iapa(土地权属于一个血缘群体内部成员共有的地区)。

这些地区进一步划分成几个地方,在日常生活中这种界定并不是非常明确,每一个地方都根据它的地理特征而得名(如:某某河谷,某某溪等),或者根据该地方的某个村子来命名,多数



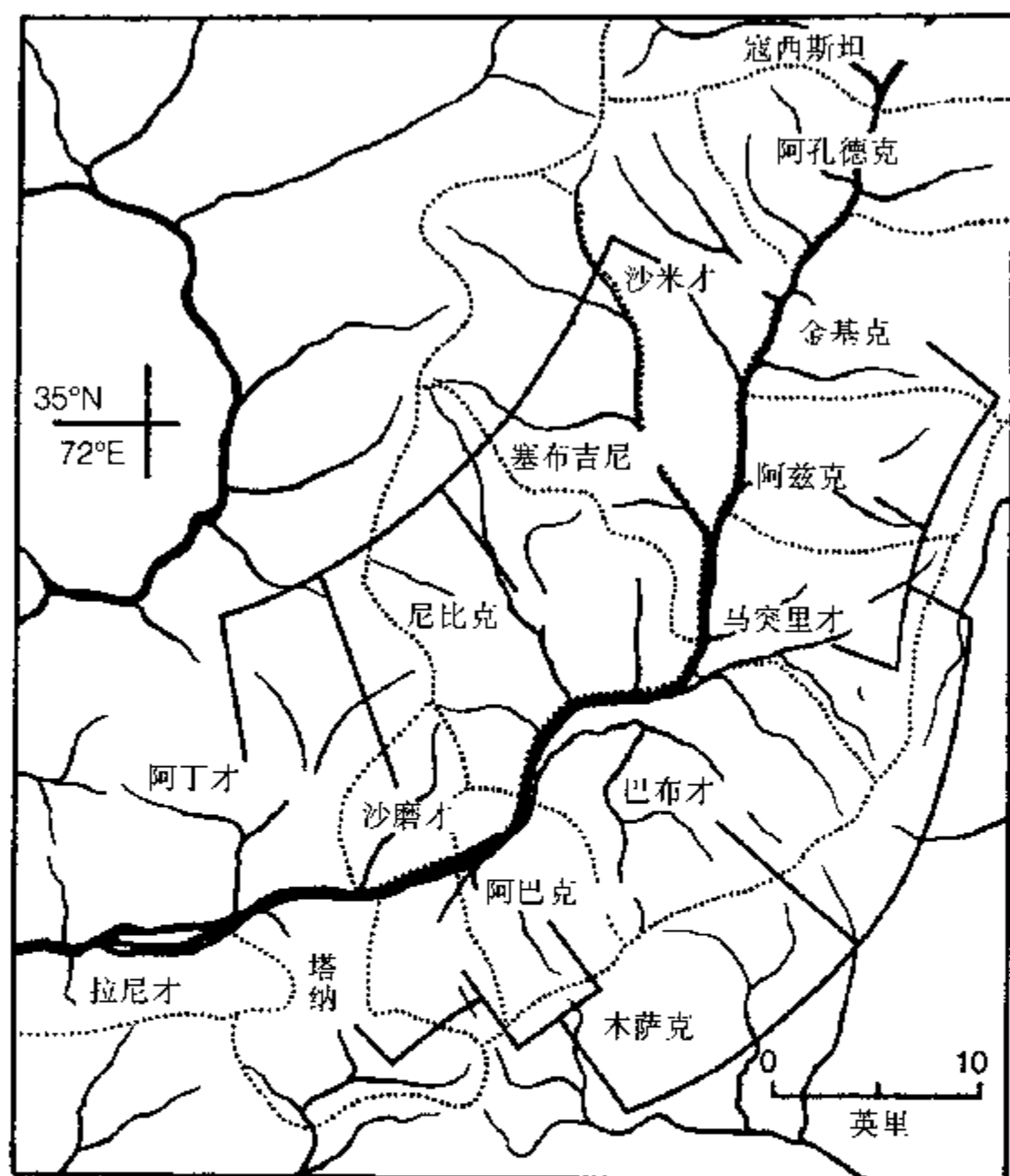
情况下则是把两个主要的村子名称用连字符号连接起来而成为该地区的名称。当地人把所有这些较大的地理单位——斯瓦特河谷、该河谷内的各个地区及每个区内部的各个地方等——总称为瓦坦(Watan)——这是对“家园”的一般性称呼。

每一个地方又是由数个村庄组成。村庄是由很多住房构成的聚居体,加上周围的土地而构成,与周围的村庄之间具有非常明确的分界线。现在的村庄大多数是在古代部落的基础上建立起来的,很多村子的名字是由普什图语的词根构成的[例如,邛拉瓦(Manglawar),欧底格拉(Odigram)等]。村庄有大有小,人口在500—10000不等。对于一个斯瓦特巴坦人来说,村庄是最重要的地理参照单位,村子里的人是它的向心力所在。

但是在政府机构里,村庄并不是一个基本单位,村庄又被划分成不同的社(帕老, palao/察母, cham/木哈拉, muhala),社是行政管理和政治生活的基本单位。一个社一般由200至500人组成。许多村庄只分成两个社,在这种情况下他们一般称作是上社(bar)和下社(kuz)。一个社可能是用它自己的首领的名字来表示,也可能是用该社内部某个主要家族的名字,或以前占据这片土地的某个重要人物的名字,或者其他某个恰当的名称来表示。

用来翻译“社”的普什图词却有不同含义。一般说来,帕老是指由该社内部主要家族的语苏夫才首领当头的社;察母是指由非语苏夫才人当头的社,这个人可能是来自圣徒家庭的人,或者是一个不住在该村子里的土地所有者授权代其管理那里的土地的人。木哈拉是最近才从阿拉伯语中借来的词,它是指一般意义上的社或者片。

这些空间上的单位不仅有利于实现政府的管理目的,而且关系到宗教组织的构成。生活在一个单位里的全部人员——



地图1 斯瓦特地图(它标明该地区各主要部落的分布区域以及各个部分之间的血缘关系)

一般是一个社,有时是一个村庄——都是去同一个清真寺和在朝拜时候跟着同一个人念经的人。有时候,他们甚至把一些更大的群体看作是同一个单位,比如,我在明哥拉(Mingora)的时候,他们在当地的小河边举行了一次非常特殊的祈雨仪式,整个

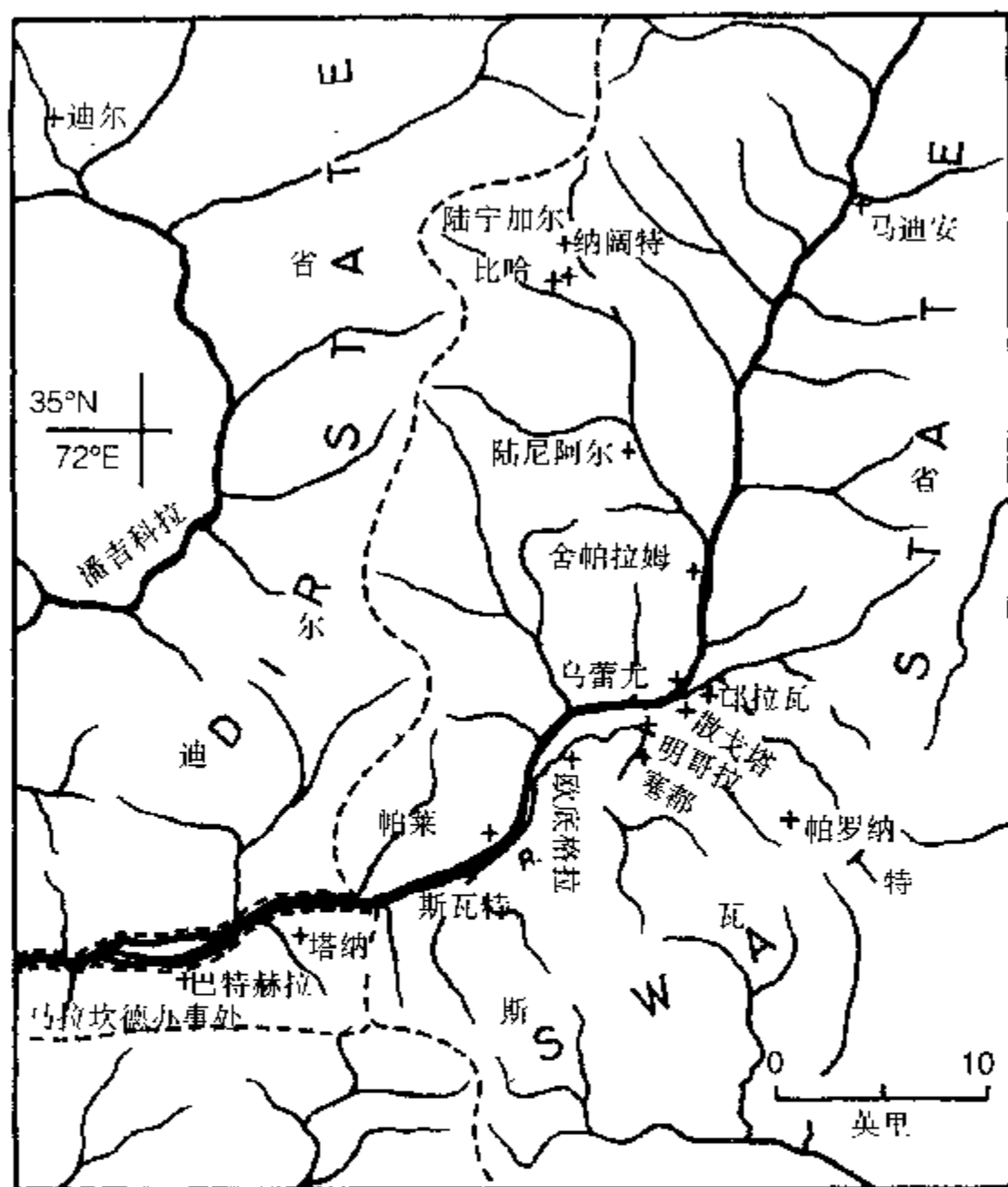
地区的人都来参加了。

当地的清真寺是靠整个村社的人出劳动力来进行经常性维修的,按规定,主持诵经的人通常会得到一定数量的回报。在大多数村子里,有一部分土地(叫做 da telo seri——灯油地)是由阿訇来管辖的,这片土地上生产出来的东西是用来换清真寺内点灯用的油。

一个人必须到居住地的清真寺去做礼拜这样一个事实与他和自己选择的宗教头人之间的关系之间没有什么必然的联系。

最后,每个社由几栋房子组成,一般是 40—80 栋,每栋房子里住着一户人家,一个家庭就是一个独立的经济单位。在大多数情况下,家庭成员共同劳动,收入全部归全家人所有,全家人在一个锅里吃饭。每一个家庭都有一个正式的家长,这个家长必须是该家庭内年长的男性。他有权力支配家庭的任何一个成员,并代表全家人处理一切外部事务。

斯瓦特村子里的大部分房子住的都是核心家庭,包括父母和未婚的孩子。此外,还常常包括一些孤独无助的人,如:鳏寡的父、母或没有结婚的兄弟姐妹。结婚后,女子嫁到夫家,然后一般要和男方的父母生活一段时间。但过几年以后,他们就和男方的父母分开,自立门户。土地所有者的情况则与此不同,他们往往拥有很大的、建筑精良而且常常是坚固的房子,他们是依靠对土地的所有权而不是劳动力来维持生活。在这个阶层里,儿子结婚后仍然继续依靠他的父亲来生活,因为他所处的社会地位决定了他不可能去从事体力劳动,而他父亲几乎不可能把任何一部分土地交给他。所以,在土地所有者中往往形成父系大家庭,这样的大家庭一般要持续到他们共同的祖先去世,并对他的财产进行了分配之后才结束。一个村子里大约有十分之一的家庭属于这一类型。



地图 2 本书所提到的村庄的位置

因此,该地区的人口分布可以按照这样一种界限分明的结构体系来理解——**家庭、社、村、地方和地区**——每一个个体都根据他所居住的地方在这一系列的群体内占据一定的位置。

## 种 姓

该地区的人就被分成几个在地理位置上界限分明的单位，同时也就被分成几个界限分明的社会阶层。每一个阶层在地理位置上并不是同一的，而在等级上则是同质的，每一个人在空间结构中的位置取决于他自己对居住地的选择，而在社会等级结构中的位置则是决定于父母的身份。这种等级制的分类形式常常被称作是寇母(qoum)——人、宗教或民族、种姓。斯瓦特的不同寇母构成了不同的父系家族、血缘群体、不同等级的职业群体和理念上的族内婚群体。每一个寇母都有特定的名字，寇母内的成员无一例外的是靠出生来决定其地位的。从社会学的角度来说，我们可以把他们看作是地位或种姓，但它们和以往的种姓定义(例如，Stevenson, 1954)之间的主要差异在于它们没有仪式上或宗教上的意义。然而，鉴于它们之间的对应关系和连贯性，通过观察印度平原和各联合省内的类似的群体并比较印度种姓制，我还是把这些现象称作是种姓。

没有全面的普查就不可能把斯瓦特河谷内所有的种姓全部罗列出来。他们中有些人 与高度专业化的职业相联系，在某个具体的地方可能只有几家人属于这个种姓。下面的列表来自于对散戈塔(Sangota)、乌蕾尤(Worejo)、纳阔特(Nalkot)和比哈(Biha)四个村子的全面调查和对明哥拉(Mingora)、欧底格拉(Odligram)和塔纳(Thana)(见地图 2)等几个大的村子的部分调查材料。我认为，除了两个清洁工阶层的人之外，下面的列表已经包含了我所碰到的所有种姓。这两个清洁工阶层的人是一些不愿意跑到村(5000 多人 口的村子)外去小解的世故之人从白沙瓦带到该地区的。

先知者的后代	Sayyid
圣徒及各种与神	{ Sahibzāda Mīan Akhundzāda Pirzāda
职有关的人员的后代	
拥有土地的人	
毛拉	
小店主	Pakhtūn
赶驴人	Mullah
农民	Dukandār
金匠	Pārōcha
裁缝	Zamidār
木匠	Zarger
铁匠	Sārkhānmār
陶工	Tarkār
榨油工	Inger
棉花加工者	Kulāl
屠夫	Tilī
皮匠	Landāp
织布工	Qasai
农业劳动力	Mōchi/chamyūr
放牧者(有一部分人不说普什图语)	Jōla
渡船工	Dehqān
音乐和舞蹈从业者	Gūjar
理发匠	Jalawan
洗衣工	Dām
做皮带、筛子的人和跳舞者	Nāl
	Dōbi
	Shāh khel/kashkōl

在当前的条件下,种姓之所以重要是因为它提供了一种划分当地各群体等级结构及群体之间关系的方法。在斯瓦特的各种种姓之间相对等级的问题需要作进一步的说明。

首先,我要申明的是我所关注的是世俗的身份和等级——在印度人中间展示出来的那种礼仪等级的特殊体系在伊斯兰世界里是毫无意义的。但并不是说他们就没有污(pollution)的概念,按照伊斯兰教的定义来说仪式上的污来自于生理方面或身体的自然过程,如排便、性交和死亡。所以,所有人都同样受这些污染源的害,而要从那些污染中得到净化只有依靠某些经常性的、反复的个人和不公开的行为,伊斯兰概念中的污一词不能直接用在各社会群体之间象征性的等级结构中,但巴坦人也倾向于根据洁(pak)与不洁(palit)这两个对立的观念来解释世俗的身份。

因此,没有一个仪式场合或词语能够把所有群体归集到一个单线性的阶层组织下。相反,有好几个相对独立的评判标准来决定各社会群体在阶层组织中的位置。如果我们用财富、政治权势和洁(purity)三个标准去分析上面的列表,那么我们完全可以用阶层组织的名称来解释各种姓之间的差异。

有些职业很显然是带有污性质的,因为从事这一职业的人往往与别人和他们自己的身体过程相联系。对于清洁工这样的工作,其污的程度很大,以致这样的职业受到整个巴坦社会的排斥。与修面、剪指甲和生孩子等有关的清洗工和理发匠这样一些身份也很显然是带有污性质的。那些制作皮带和筛子的人也有污的性质,因为他们经常性地与动物的内脏接触,他们还和那些跳舞的人接触,而这些跳舞的人又往往与卖淫和犯罪相联系。除了跳舞的人之外,所有这些“受污染”的群体也都在经济上属于最底层而且没有政治上的自主性。这样他们就很显然形成了

这个社会阶梯的最下面一圈。渡船夫、牧民和没有财产的劳动力等这些人同样在经济上很困难,但他们没有污的坏名声。这些人在阶层组织结构中的地位也是非常低的。

洁与不洁的相对评价标准并没有进一步体现出各个群体之间的差别,只有到了这样一个阶层组织的最高层时,这种差别才明显地表现出来。那些处于高层的人认为世袭的势力及赛义德和圣徒的高度虔诚把他们与普通的俗众区别开来。处于这两者之间的那些群体则全靠财富和势力来决定。在这些群体中,土地所有者巴克图人成为其他人在政治上的庇护者,所以,他们的地位高于除圣徒之外的所有其他人。阿訇一般并没有世袭的土地,但是作为伊玛目(Imam, 回教领袖之称号),他们可以使用人们赠送给清真寺的土地。小店主和在某种程度上包括赶骡的人,都倾向于积聚财富,所以地位也比较高。作为佃户的农民与单纯出卖劳动力为生的人不同,他们是一些小有资产的人。虽然他们没有正式的土地,但他们有牛、种子和农具。所以,他们比工匠稍占优势,因为他们更像巴克图人。他们中许多人都是历史上的征服者的后裔,但是这些区别没有多少现实意义。<sup>[1]</sup>

人们对各阶层地位的不同看法也是区别各阶层、强调各种姓之间差异的一个重要因素。比如,农民与木匠之间的关系是很有限的,他们谁都不承认对方和自己是完全平等的,他们之间的相互理解也就大大减少了。这样,从各种不同等级的职业种姓中生成一个复杂的整体形象,每一个群体都因为在阶层组织中的差异和交流上的其他障碍而与别的群体区别开来。巴坦人对不同群体的概念成为限制和指导其内部成员的社会关系的关键因素。

在这一点上,婚姻就是最好的明证。虽然没有任何正式的禁令说各阶层之间不能通婚,但在世俗的眼里,婚姻主要是在地



位相同的群体之间进行,但允许女人嫁到比自己社会地位高的阶层。在一个女人的各种亲戚的眼里,把她嫁给比他们社会地位低的人是一件非常可耻的事。表一说明了在斯瓦特的四个小村子内部全部活着的夫妻之间的种姓关系。从表内可以清楚地看出阶层内通婚的频率非常高,而妇女跨过社会阶层界限而出嫁的趋势则表现得不那么明显。部分原因是,正如上面所讨论的一样,各种姓阶层之间本身没有一个清晰的界限。所以,明显的最低限度要与同阶层的人结婚(hypergamy)的例子反映了诸如农民与工匠阶层之间,或者贫穷的巴克图或阿訇与富有的农民之间近似平等的关系。在图1中,由于有好几例阿訇阶层的男人与圣徒阶层的妇女(8例)和巴克图阶层的妇女(11例)结婚,所以,这种最低限度要与同阶层的人结婚的习俗出现的频率表现得特别高。值得注意的是,在所调查的其中一个社区里面有一个很大的、固定的、有土地的阿訇群体。在所调查的19对婚姻中,有17对娶的都是同样拥有土地的圣徒和巴克图阶层的女儿。行为者本人可以把这些婚姻解释成门当户对的婚姻,人们用最低限度要与同阶层的人结婚这样一种方式作为补充来维护他们的族内婚观念。由于人们往往主要把注意力集中在本阶层内去寻找各种亲戚关系,所以,巴坦人在脑子里把自己所属的阶层看作是“家庭”(nasab)。

各种种姓并没有构成地方性群体。地方性群体主要是各种世袭的职业群体,他们在经济上互相依赖,因此有必要共同居住在同—个地方。经济组织从本质上来说是种姓结构在实际活动中的无形表现,这一点在下一章中还会再谈到。只有在—个地方性社区中必要的职业结构与该社区的种姓构成之间存在差异,世袭的种姓与实际的职业之间的差别才会出现。在这样的条件下,那些相应种姓阶层的成员不愿做的职业往往就由那些

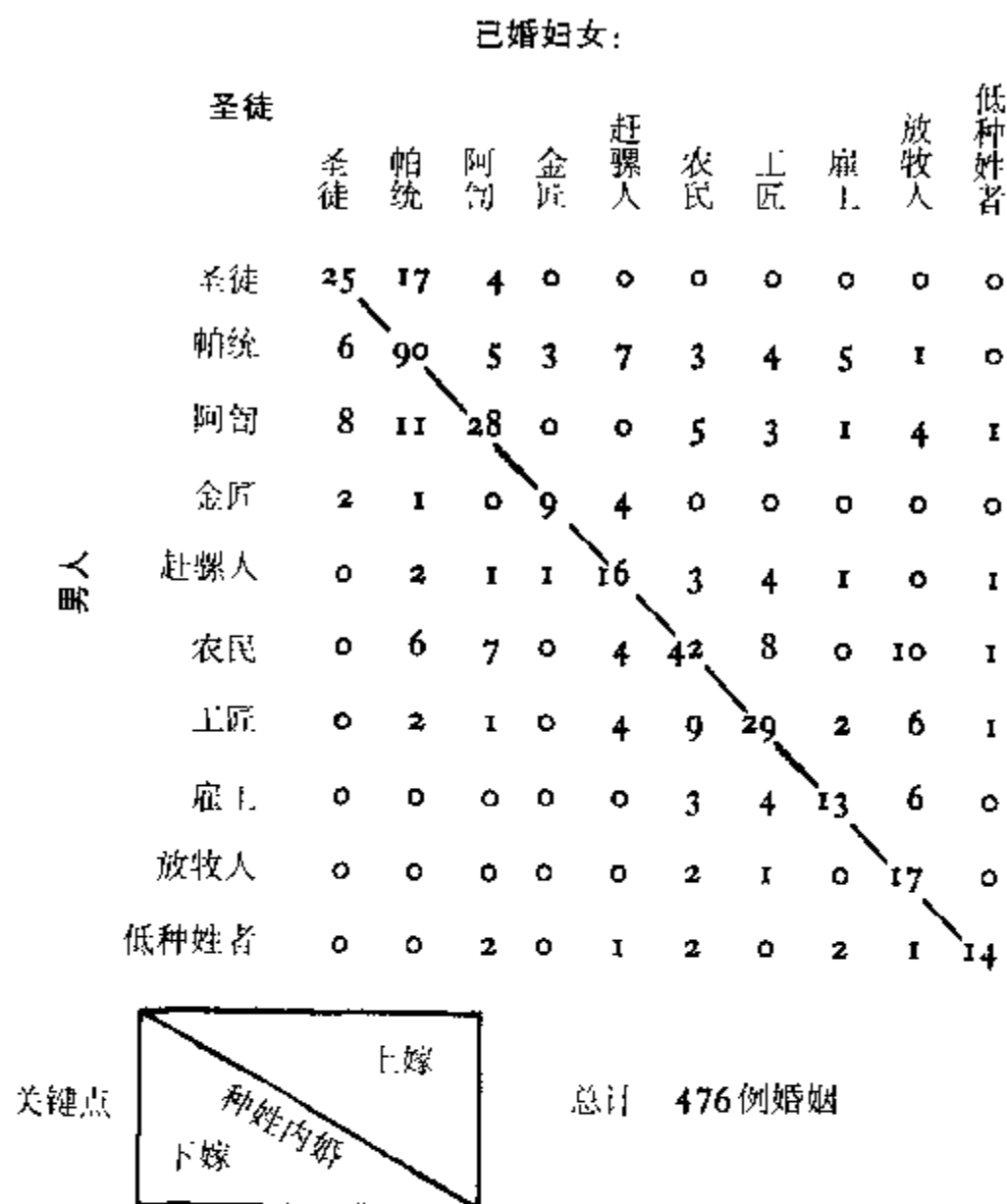


图1 婚姻与种姓

说明：本图为散戈塔(Sangota)、乌蕾尤(Worejo)、纳阔特(Nalkot)和比哈(Biha)四个村子的综合数字。阶层内部婚姻占283(59.5%)，妇女嫁往更高社会阶层的占110(23.1%)，妇女下嫁的占83(17.4%)。

人口较多的其他种姓阶层的人来做。例如，在比哈村(Biha)有许多土地所有者，他们中的一部分是巴克图人，一部分是铁匠、纺纱工、农民等等，他们靠自己的努力获得了一小片地。这些小土地所有者大部分自己耕种自己的土地，农业阶层的人员一般

都过剩。那些给别人当佃户的农民由于找不到适合自己阶层地位的工作,所以,只好去从事其他各种各样的职业。有两个农民去做裁缝,其他人去做木匠和赶骡人。虽然存在着这样一些差别,种姓阶层与职业之间的联系程度还是非常明显的。阿訇参与农业和商业活动被认为是恰当的(当阿訇承担伊玛目这一教职时,这是大家认同的两种谋生手段),在调查的4个村子里,从事与他们的阶层不相符的职业的阿訇阶层人员只占16%。

世袭的种姓与职业之间的高度一致部分地反映了一个大的流动自由度,种姓并没有严格的礼节上的规定。斯瓦特的人都知道一个家庭所处的种姓地位是可以改变的。我们常听人们说这样的话:“他们原来是牧民,但现在是农民了。”或者“他们以前真的是巴克图人,但他们把自己的土地都吃光了,所以现在他们是铁匠。”但这样的流动是一个非常缓慢的过程。一个阿訇的儿子去做了木匠仍然被认为是属于阿訇这一阶层,儿子的儿子也一样,但再往下定义的标准就开始模糊了。到了第三代,木匠可能就被看成是木匠了,因为他的父亲,父亲的父亲就是做木匠的。当然,如果他们做了木匠后由于亲戚关系和居住地的缘故而继续与其他旁系亲属保持着联系,那么他们可能仍然被认为是属于阿訇阶层。

新的种姓阶层也以类似的方式不断出现。大约四十年前,科哈特(Kohat)的一个鞋匠发明了一种新型的凉鞋(普什图语叫 saplai;旁遮普语叫 chapli),现在这种鞋已经成为斯瓦特地区男人的主要鞋型。做这些鞋是一个受人尊敬的职业,在地位上比普通的皮匠要高得多,在明哥拉市场上有好几个种姓的人从事这一职业。那里的人向我解释说这一职业太新了,还没有变成哪一个种姓专有的职业。但谁也不会怀疑它迟早会有那么一天,就像70—80年前那样,随着缝纫机的出现,裁缝成了一个

种姓。

由于各个种姓的实际历史和各家族在某一个种姓阶层中的时间长短不同,不同种姓阶层成员脑子里的谱系范围也各不相同。几个常见的工匠阶层,如木匠、铁匠、陶工等都有一个共同的传说,认为他们都是大卫先知的后代(《旧约》里的大卫王)。传说大卫先知是为木匠打造铁具的耕地英雄,他用自己的膝盖作为铁砧,并用这些工具做成了陶工用的转盘。他发明了各种技术并教他的后代这些手艺。但是,这样来证明自己的宗族很显然不真实的。他们只知道是一代又一代地传下来说是大卫的后代,其实他们连一本家谱都找不出来印证他们的说法。确实,各支系的宗谱只是对巴克图人很重要。对于巴克图人来说,与最早的祖先的联系和实际的土地所有权是判断种姓成员的一个必要标准。在某种程度上来说,对圣徒也是如此,他们必须能够用文字记载来证明自己是穆罕默德先知,或者某个著名圣徒的后代,必须有权分享宗祠的收入。除了这两类人外,宗谱并不是用来证明各个分支组织的,只是在证明某些具有一定社会地位的祖先的直系兄弟时才起作用;即,它们只是起一个家谱的作用。

正如下面要讨论的那样,只有巴克图人和圣徒保持大范围的组织形式,其他的种姓阶层即便是在村庄这一层次上也没有合作性的团体。在斯瓦特没有类似印度体系下的种姓村和种姓群体,所有的裁判权和管理权都掌握在巴克图或圣徒阶层的人手里。在所有的冲突中(除非是比较近的亲戚卷入其中),一个男人总是支持由巴克图或圣徒领导的政治团体,而不是支持种姓群体。

通过在某个种姓阶层内的世袭成员身份,每一个巴坦人在实际生活中都毫无选择地被置于该社会中的某个具体结构类属

之中。在很大程度上,这样一种天生的身份决定了一个人的职业,也决定了他的婚姻和亲戚关系,有效地限制了他的抱负,决定了他在自己的社会中将要扮演的政治角色。但是,种姓并没有规定任何政治上或法律上的组织团体。每一个人都可以自由选择他希望参加的团体,无论它们是政治上的、经济上的、娱乐上的还是其他类型的团体。种姓身份只是限制了一个人希望得到的社会地位的范畴。这样,种姓和地理位置一起构成了政治生活的另一个基础。

### 父系血缘群体

上面提到的巴克图人和圣徒直系血缘图表的特征和功能需要作进一步解释,因为它们界定了组织的第三种基本框架。地理位置把不同的人聚集到一块成为一个地方性团体,而种姓则把他们分成不同等级的社会群体。从另一个方面来说,直系血缘关系把每一个巴克图人和每一个圣徒以及他们的政治追随者置于分支体系中一个独一无二的位置上。虽然血缘群体不是政治上的组织体,但血缘中的身份影响到政治选择。我将简要地描述一下它们与家庭组织的关系、它们吸收新成员的模式以及它们的正式结构。它们与地方性群体之间的关系将在第六章作进一步讨论。

巴坦人非常看重男性,在他们的心目中男性在任何场合下都有主宰女人的权力。在下面对婚姻的讨论中我们会看到,无论在家庭内部还是在更大的范围内,情况都是如此。他们的社会也许可以真正称作是父系制。在家庭内部丈夫和父亲主宰一切,他主宰着全家人的社会交往,他高兴的时候甚至能够斩断他妻子与她所有亲戚之间的联系。他控制着所有的家庭财产,他

可以用武力来行使他的权力。只有他有权力通过离婚或剥夺孩子的继承权来解散一个家庭或把家庭成员逐出门外。这些都是他的正式权力。不用说,在巴坦人中间人们往往不能够或不愿意坚持自己的权力,这种现象随处可见。有怕老婆的丈夫和被欺凌的父亲。再说,还有对滥用男性权力的有效遏制手段。但总的来说,每一个家庭都是由男性成员,特别是年长的男性成员来统治。在比较亲近的亲戚关系圈子之外的所有关系交往中,男子代表着家庭,他们有权力代表全家人与其他人签订合同,做决定或其他事情。即使是地位比较低的妇女,虽然她们没有完全被禁止与外人建立往来关系,但从法律上来说她们仍然要先告诉自己的丈夫并得到他们的允许才能与外界交往。

巴坦人中的血缘关系是严格按照男性一方来排列的。一个做母亲的人无论是在自己娘家的亲属关系中还是在夫家都没有任何权力可以传给自己的子女,她也控制不了任何生产资料。她完全依赖自己的丈夫,夫妇双方的权力和财产都掌握在丈夫手里,只能依次把它们传给自己的儿子,或者不给儿子的话,给最亲的男性亲戚。

所以,父系血缘关系在巴坦人中间受到相当大的重视。按照林登(Linton, 1936)对天生的身份和后天取得的身份之间所作的基本区别来说,我们可以认为父系血缘只是界定天生身份或权力的原则。但是,巴坦社会的组织形式并不是绝对地或主要地以这样的原则为基础。大多数的身份和权力往往都是通过人与人之间的契约性协议来界定的,也就是说,他们是取得的。除了决定种姓身份之外,父系血缘关系在上地所有者的血缘群体与地区性组织之间存在的关系中起着非常重要的作用。这种关系非常复杂,而且在最近三十年内,在斯瓦特地区发生了深刻的变化。这一点最好放到第六章中和土地的租赁问题连在一起来

讨论。在这里我只想描述血缘体系的外在特征。

为了文化界定上的方便,我们可以说直系血缘体系是以对直系继承权和兄弟均等的认同为基础的。在斯瓦特巴坦人中,这两个因素是以尊重父亲和父亲的父亲,兄弟之间的团结这样一种意识形态的形式表现出来的。对父亲的尊重是以姓名回避的方式来表现的,一个人往往羞于提近亲长辈的名字,因为这样做就是对他们不尊重。在读宗谱的时候,人们称父亲和祖父为 *Malak Baba*(头人,老人)和 *Badshah Khan*(首领)。其他人也遵循这样的规避习俗,他们经常不愿意在我面前提某个在场的人的父亲的名字,哪怕是小声地说也不行。父亲的权威是终生得到认可的,父亲与儿子之间的关系往往都是一本正经的。他们之间倾向于互相回避,他们之间总是保持一种非常强烈的感情和忠诚。与祖父的关系相对要轻松一些和亲近一些,但决不会到有损老人的尊严或威胁到他的权威的地步。

人们期望兄弟间要相互信任,对长子继承权有一定程度的认同,特别是头人这样一些正式头衔的继承方面,兄弟之间的 *masher*(长)和 *kasher*(幼)也常常表示出来。但是,年龄上的差别很容易被个人能力和势力方面的意识所掩盖。虽然每一个男人在结婚后都单独建立了自己的家庭,父亲去世不久兄弟之间也瓜分了父亲的遗产,但真正的兄弟之间是不应该公开对抗的。在当地只发生过一例兄弟残杀的事件,还从没有碰到过杀害父亲的情况。那次兄弟残杀的事件在当地人看来是可怕和悲剧性的。人们指给我看那两兄弟的坟墓,但再不愿继续提那件事。

这样一些伦理道德为维护同族血缘群体提供了必要的思想基础。少部分斯瓦特巴坦人把血缘关系的责任和血缘关系的各种称谓看作是对 *lāre war-nikā*(远祖)的后代,即七代人之内父系子孙(在当地被叫作 *pērāi*)进行支系划分的一种延伸。然而,

这纯粹是一种虚构。大多数人并不认识 pēral 这个词及其含义,也没有打算要把宗谱标准化或以这样的方式使用亲属名称。这一概念的重要性只在于它说明了这样一种思想,根据这样的思想,家庭内部的尊重和团结关系应该扩大到各种父系亲属的旁系关系中。

但是,自从拉德克里夫·布朗发表关于父系和母系继承权的文章(1936)之后,人类学理论的普遍观点认为,只有在共同财产存在的时候,即当血缘群体内部所有成员对某样东西拥有共同的利益的时候,才会出现直系血缘群体之间的合作关系。上面所描述的理想和标准为血缘组织的发展提供了基础,但事实上,这样一些群体只是在有共同财产的时候才会出现。

在斯瓦特,人们拥有这样一些权利的财产就是土地,它是斯瓦特巴坦农业封建社会内部经济和政治力量的主要源泉。对土地的所有权虽然是以个人的形式出现的,但土地的所有者是以某个血缘群体成员的身份去拥有该土地的。因此,我们主要关注的是土地所有者所属的血缘群体。父系血缘群体的一个常用名称是 khel(克),大多数的男人,无论他们属于哪一个种姓阶层,都能说出他们属于哪一个 khel。非土地所有者的 khel 往往只是一个名称而已,他们所提出的宗谱也只是一个虚拟的血统。这些非土地所有者的血缘群体的“共同财产”也是短暂和无关紧要的:由于他们长期以来与某个地区的联系,为各成员提供了习惯性选择的权利,但却不像土地所有者那样拥有法律上的权力。例如,工匠血缘群体,他们长期以来以契约的形式独占某个地区,但却没有有效的手段来保护这些权力,或者只是一个名称和以前的神话传说。认为在遥远的过去,他们的祖先曾经是该河谷地带占统治地位的武士群体,给那些所谓的后代们带来一丝安慰。我曾听到斯瓦特农民骂语苏夫才大土地所有者,骂他们



的祖先在 16 世纪几次关键的战斗中无能。所以,虽然观念是存在的,但事实上,在大多数非土地所有者中并没有血缘分支群体。

相比之下,这种血缘分支群体在巴克图人中间却高度发达。他们对土地的所有权和土地所有者的身份通过征服的历史而得到确认,巴克图人的世袭组织与征服的历史紧密联系在一起。目前,斯瓦特河谷的一个重要地区就控制在语苏夫才巴克图人手里。他们都是语苏夫才军队的后裔,这支军队离开喀布尔河谷,进入白沙瓦地区,并在莫古尔皇帝巴巴尔(the Moghul Emperor Babar)时期参与了征服斯瓦特地区的战争。

有关这次征服和其他部落迁移的各个时期的情况,有很多的历史文献记载,特别是他们统治白沙瓦及周围平原地区时期(直到锡克教徒征服时期,1818—1834)。语苏夫才人仿照波斯人的记史方法,写出了很多的作品,其中阿孔德·达微察·巴巴(Akhund Darweza Baba)的《语苏夫才史》和赛克·马里(Shaikh Malli)对斯瓦特地区的征服和定居情况的描述(这些材料和其他资料都引自 Raverty, 1860)。在普劳登(Plowden, 1875)的书中可以找到阿夫察尔·汗的卡里德·伊·阿夫赶尼(The Kalid-i-Afghani of Afzal Khan),其中有一段语苏夫才人简史。这些著作中所包含的宗谱信息随着口头传说而得到进一步强化,雷吉伟(1918)和其他人曾把这些信息收集起来并用英文出版。在斯瓦特地区很少有巴坦人对语苏夫之前的宗谱有详细的了解,但大多数都知道有普什图语、波斯语和乌尔都语的文献以及在英语出版物里所含有的资料。对于更早的宗谱,人们常常对我说,这些作者费了不少力才收集到这些资料的,我干吗还要费时间去再做一遍呢。

这种历史传统及其思想的存在对血缘体系中宗谱图的含义

产生了深刻的影响。在大多数没有文字的社会里,直系宗谱似乎表达了各群体之间当前的社会差距,实际上有人已经证实存在着人们有意识地重新组织宗谱以便适应当前的社会事实这样一些现象(Bohannan, 1952: 310)。在巴坦人中间,宗谱似乎有两个非常明显的功能。它们以具有世系体系特征的方式界定了各个群体和次群体在分支体系中的等级地位,同时也在编年史中界定了时间顺序;它们为当地的迁移和征服史提供了相对的年代顺序。从第一种意义上来说,宗谱没有最后的结局,它只是为变化中的社会排列提供了一种表述,“正确”的唯一标准是它与社会组织相适应。然而,从第二种意义上来说,有一个绝对的标准。在历史记述中记载下来的事件是不可改变的,它们与斯瓦特地区传统的宗谱图之间的联系可以通过详细的口头传承而得到维持,甚至那些不够准确的地方也可以通过对历史资料的仔细研究而得到更正。向我提供材料的人反复地对我说我应该去查一查历史资料,这样的事实反映了这种态度。

语苏夫才巴克图人的宗谱图(图2—图4)做到了两件不同的(有时是互不相容的)事情。它自称是一个父子关系的真实列表,同时,它也表明了活着的男人所属的不同群体之间的结构性相互关系。那里有一个传说认为将近一千万讲普什图—阿富汗语的人(除了那些职业种姓的人)都是同一个祖先阿杜尔·拉什德的后裔,实际上根据当地的口头传说和文献记载,人们完全可以画出一幅全面的宗谱图来(见 Plowden, 1875: 309)。图2标明了语苏夫才人的宗谱,从语苏夫才一直往下追溯到斯瓦特各主要地区的血缘群体的祖先,最后到马拉堪德办事处塔纳村最年轻的一代的一部分。毫无疑问,如果仔细收集材料的话,我们还可以在以上图表中的某些名字中间再增加几代人的名字,比如,根据当地的口头传说,在巴策和阿姆察之间还有拉库纳

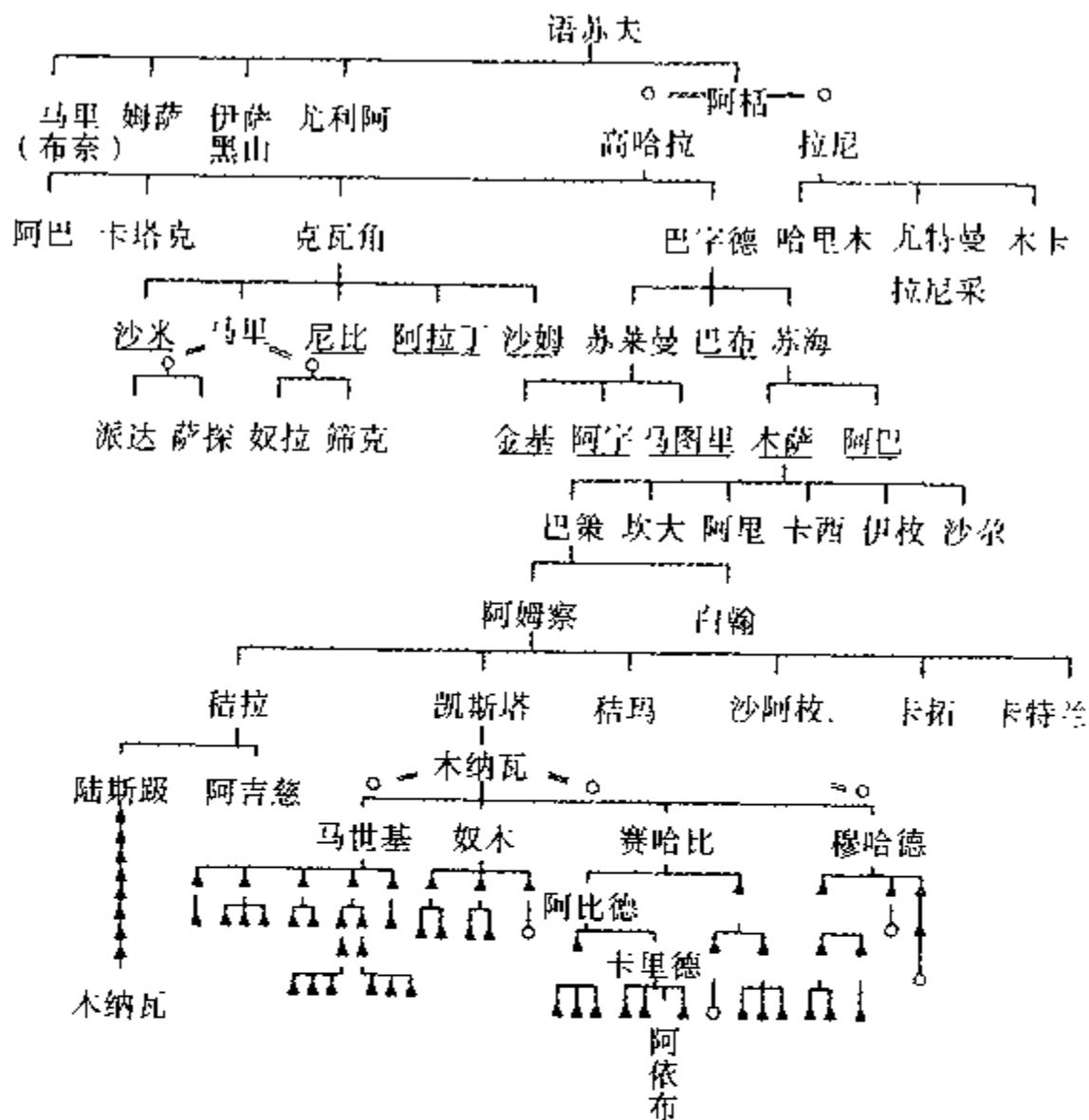


图2 语苏夫才宗谱关系图

(Lacuna),其间的好几代人向我提供材料的人已经记不清楚了。尽管有时候会出现一些疏漏,但该宗谱图基本上还是准确地标明了宗族内各世系祖先的准确年代。

虽然土地保有权制使得较大的血缘群体之间的关系非常稳定,但还是出现了一些变化和非正常的情况,而宗谱却没有发生相应的变化。所以,在塔纳村,传统的宗谱并没有包括所有拥有土地的血缘群体。在塔纳这样的群体有七个:堪科尔、巴慈克、

巴巴克、沙阿枚克、卡拓克、堪达克和阿里克。虽然他们的势力各不相同,在支系中所处的地位也各异,但人们仍然把他们看作是在同一个层次上。还有第八个群体,它的名字叫佳姆博克(Jambal Khel),人们没有把它包括在传统的宗谱里。在政治上,该群体与其他的群体是等同的,但在血统上则与其他群体不同,因为它包括了一群木匠的后代,这些木匠大约在 200 年前的战争中做出了突出的贡献因而获得了土地和巴克图的身份。

塞布吉尼(Sebujni)中的巴克图人(见图 1)在血缘上也是混合的。塞布吉尼包括两个主要支系:赛巴特克(Saibat Khel)和荳纳克(Juna Khel)。前者又划分为巴罗克(Balol khel)、塞纳克(Seina khel)和沙玛克(shama khel),而后者则进一步分为纳策尔克(Zazer khel)、辛基克(Zinki khel)和蓝佐克(Ranzo khel)。贝鲁(Bellew, 1864)在他的论述中说这些人都是西巴特(Sibbat)和荳纳(Junah)两兄弟的后裔。虽然在“结构”上是对的,但这种说法与传统的宗谱并不相符,向我提供材料的人也不能总是认为他们是普通的血统。在叙述中,它们认为“从历史的角度”来看是正确的,荳纳克[祖先来自辛瓦里(Shinwari)]和巴罗克(来自阿富汗)在征服斯瓦特时期追随语苏夫才人并共同得到了塞布吉尼地区。后来,巴罗克邀请来自塔卡尼(Tarkani)的沙玛克和塞纳克(圣徒的后裔)加入他们以便吞并当时正在扩大的荳纳克。

值得一提的是,人们并没有用这些虚构出来的宗谱来掩盖这些非正常的情况。正如下面将要进一步谈到的一样,巴克图人的所有其他地方群体都在语苏夫才世系图表中占有一席之地,而塔纳地区的佳姆博克以及塞布吉尼的各种群体虽然也像巴克图人一样行使全部的权力,但他们没有在语苏夫才世系图表中占有一席之地。通过这两个例外的案例,巴坦人认为宗谱的同化是不可想象的这一观点似乎得到了证实而不是出现矛盾。

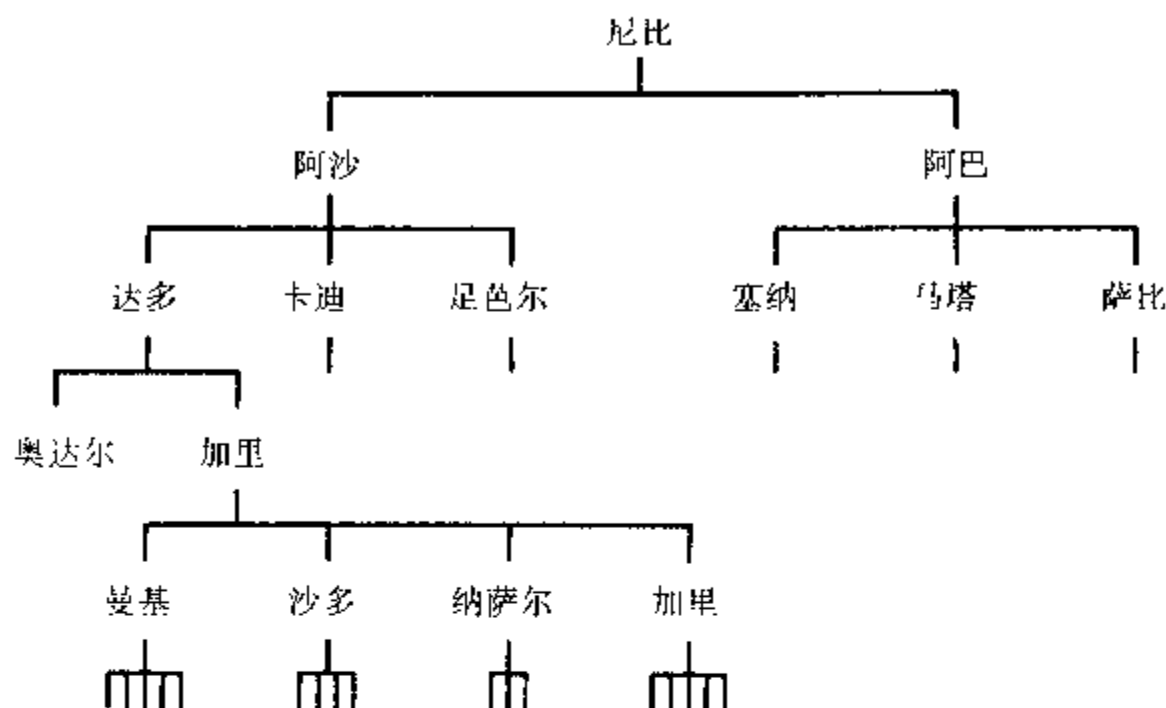


图3

但是,我们主要关心的是这些人的血缘群体下较小的分支群体以及那些在我的田野调查中必须进行更详细讨论的实际对象。<sup>[2]</sup>在塔纳地区的巴克图群体内部分支模式已在上面谈到过。连其他从属于它的村子在内,塔纳地区总共大约有两万居民,或者说有五千成年男子。在这些男子中,巴克图人不到500,其余的都是佃户。塞布吉尼联盟地区的成年男子大约是7000人,其中大概1800人属于巴克图。

尼比克(the Nikbi Khel)是一个相对较大的群体,它所管辖的地区大约有四万人,成年男子有一万人左右。在这些男子中大约有2000巴克图人和尼比克血缘群体的成员,其余的人都是他们的政治追随者。加里克是第三层次上的一个分支,男人的总数不到200,但他们构成了5—6个村子的巴克图家族。这些村子的成年男子总共约有1000人。加里克分成四个支系,每个支系有20—50名成年男子。每一个支系又进一步划分为几个

家族,每个家族由几个成年的弟兄和他们的后代,以及/或者第一代堂兄弟(有时甚至是第二代堂兄弟)及他们的后代组成。

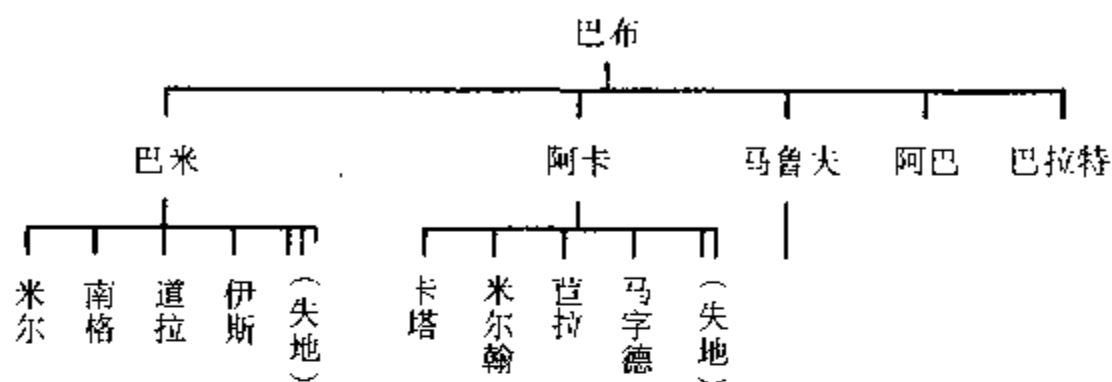


图 4

在斯瓦特河谷地区历史上和经济上最重要的群体是巴布才 (the Babuzai),他们控制了一个大约有 5 万人口的地区。在这个地区,巴克图人占的比例相对较低,成年男性的巴布才人总共只有 1000 人左右。由于阿卡 (the Aka) 和马鲁夫 (Maruf) 两个支系的加入,巴布才大体上分为四支:巴米克 (Bami khel)、阿卡—马鲁夫克 (Aka-Maruf khel)、阿巴克 (Aba khel) 和巴拉特克 (Barat khel)。从结构上来说,马鲁夫克与阿卡克下面的一个分支系相同。这些分支系 (subsegment) 又再次被划分成更小的亲属群体 (成年弟兄和堂兄弟),不同的分支系人口各不相同。

这样,一个综合性的父系宗谱差不多包括了斯瓦特河谷地区所有的巴克图家庭,并形成了一个由各种群体和次群体组成的体系,这种体系把他们全部包容在一个正式的框架内。没有任何明显的机制能把外人吸收到这个体系中来。每一个人在该体系中的位置都是根据父系血缘关系来确定的。外人不可能加入这个体系,但相反,生在一个巴克图土地所有者群体中的人却可能失去其成员资格。当他们失去对共同财产的所有权的时候

候,这样的事情就可能发生。成员资格取决于对部落土地的继承权,如果所有的土地都失去了,所有权就终止,相关的人或者父系群体就会失去作为土地所有者血缘群体的成员资格。在我们对土地的所有权进行讨论的时候(第六章),这一过程会变得更加清楚。但它并不会改变血缘体系的一般结构。父系宗谱把每一个巴克图人都固定到一定的位置上。

前面已经说过,斯瓦特的人口中只有大约五分之一是巴克图人。但从某种意义上来说,剩下的五分之四的人口也生活在这个体系里。除了圣徒,所有的非巴克图人都作为政治上的追随者分属于不同的巴克图人。出于政治上的目的,他们和他一样,在血缘图表中和他站在一起;外出的时候,他们把他的世系名称说成是他们自己“部落”的名称。而出于各种管理上的目的,他们和他们的政治庇护人一起被划在同一类属里。因此,血缘图表把所有的斯瓦特巴坦人(无论是庇护人还是追随者)安排到一个由各种互不关联的群体和次群体组成的等级结构中。

只有各种类型的圣徒游离于该体系之外,并形成自己的血缘群体。这些群体的共同财产并不是土地而是宗祠还有血缘本身,因为这种血缘能给他们带来较高的社会地位和特权。赛义德人不得不编出一部家谱,从大家公认的几代祖先一直到先知的女儿和女婿。这样的家谱有长有短,有的追溯到二十五代,有的到三十五代。能反映当地各主要圣徒的子孙之间关系的宗谱只不过追溯到六或八代。这些宗谱只是对圣徒自己有意义,对于他们的追随者来说,只有家谱才是重要的。

只有提供相当数量的材料才有可能解释各个巴克图血缘群体活动的具体情况。但是,需要强调的是他们一般不会出于政治活动的目的而去组成联合群体,比如,在斯瓦特的近代史上,较大的血缘群体从没有在战争中或其他的武力活动中充当联合

群体。他们的重要性主要是与土地的再分配体系和讨论居住地问题的公众集会有关。

**注释：**

- [1] 在上面的图表里,实际上我把金匠放在牧师之后而在农民之上,因为在接受调查的村子里,他们成了一群拥有土地的农民。
- [2] 下面所给的数字只是一个近似数,向我提供材料的人和我自己估计出来的。村子数和村子里的户数是按照地图,自己亲自走访了该地区 and 当地人的估计为基础的。土地所有者与佃户的比例是以每一个地区抽查一两个村子的方式和当地人的估计为基础而提出来的。所给的数字大多与成年男子的人数有关,因为向我提供材料的人非常自信地给我提供了这方面的数据,而且它们对讨论父系血缘结构有着重要的意义。



## 4 邻居、婚姻和宗族关系

在前一章里,我们粗略地介绍了三种基本的组织结构,它们把斯瓦特人分成了各种相对独立的群体。它们是地理上的组织结构、世袭种姓的结构和父系血缘图表结构(主要是巴克图人)。从一般意义上来说,我们可以说一个人在每一种结构中的位置取决于他的出生情况。虽然地理上的和社会的流动以及失去血缘群体成员资格的可能性使得这样的体系具有一定的易变性,但这种说法还是有道理的。对于一个个体来说,每一种这样的结构都是不可改变的,它们界定了不同群体和类属之间的界限,使得这些群体在任何时候都是互相排斥的。为了分析政治组织,我们可以把这三种结构看作是天生的和固定的。

在本章里,我们将关注另外一些关系——那些对个人来说生来就有,但通过他的行为可以改变的关系,即与邻居和熟人的关系、亲戚关系和婚姻关系。当一个人出生的时候,他就处在固有的邻里和亲属关系网络之中。但是在他加入到社区生活以后,他可以通过他自己的行为来影响与其他人的联系。他的朋友关系影响了他的邻里关系、婚姻关系和亲戚关系。在斯瓦特,这些关系主要是通过地方性的各种仪式团体和通过婚姻的契约关系来安排的。这些关系结构和上面勾画出来的正式结构一起构成了政治活动的背景,但它们本身又受到政治事件和政治目的的影响。

## 特尔托勒联盟

穆斯林规定用某些礼仪来代表人生的各种不同阶段,最重要的是出生、割礼(男性)、结婚和死亡。

这些礼仪的一个重要方面是它们具有大众性,这种公众特性在各种最亲近的社会团体的代表或成员的共同表演中得到了表现。由那些参加这种有斯瓦特特色的仪式的人所组成的联盟叫做 the laltole(特尔托勒),这些仪式本身叫做 gham-khādi(悲伤—幸福)。下面我将描述这些联盟的内部构成以及他们参与活动的类型。它们的政治意义来自于成员之间的互惠关系。

从本质上来说,联盟是一种邻里单位,它往往是由一个行政区内的全部永久居民组成的,其成员来自多种姓群体,所以它把那些大部分没有任何亲戚关系的人联合起来。这样的做法符合当地一个非常普遍的价值观:每一个人都要有邻里观念,都要对自己所在社区全体成员的生活感兴趣。但在一般的礼仪要求与更强烈的自我团体意识之间还是有区别的。所以,一个人离开养育自己的环境而生活在另一种环境中,比如找到了一个新顾主,但他仍然是他原来生活的那个社区的成员。虽然一个联合组织包括了一个人的“家庭”,及社区内所有家庭,但实际上,这种成员关系往往被认为是以父系的形式遗传下来的。由于搬迁的家庭总是不断地把邻居看作是自己的“家人”,所以,他们也就像当地的联盟组织正式成员一样承担相应的责任和享有相应的权利。

这些责任和权利既是现实的又是礼仪性的,在准备和出席为其他成员举行的仪式活动过程中各个成员之间必须合作。仪

式的规模往往根据接受仪式的那个人的家庭社会地位和财富多少而确定,但是一些隆重的仪式往往要消耗该家庭的大量财物。因此,在这样的时候,特尔托勒联盟成员之间的互惠性支持就变得至关重要了。

人们对出生本身并不太看重。婴儿在出生后的第七天或第四十天举行剪发仪式(haqīqa)、或为他举行第一个宗教仪式:把他的头发剪下来,然后拿出与剪下来的头发重量相等的金粉施舍给穷人,此后他才成为一个社会人。举行这样的仪式时要杀一头绵羊或山羊,<sup>[1]</sup>宴请 30—40 名男子,这些男子大部分都是当地联盟组织的成员。

参加男孩的割礼(sun'nat——直译是“正确的事”)的人很多,他们是该男孩的家庭所属的联盟组织的代表或全部成员。那里的人认为男人首先要举行过割礼才能获得必不可少的圣洁,然后才能去参加祈祷。

婚礼一般分成几个阶段。但只是最后一个阶段,即新娘从娘家嫁到夫家时,才与联盟组织有关。这一阶段需要举行隆重的仪式,仪式首先从新娘家开始。送亲的队伍来到新人的家和新郎一方的男子之家(men's house),在那里宴请一、二天。新娘方和新郎方的联盟组织成员都要来参加,不能来的人必须正式说明他们不能来参加,并指定某位客人作为他们的代表。新郎一方的联盟成员需要送食物和出劳力帮忙。

葬礼的规模仅次于婚礼。联盟成员参加葬礼的义务比参加婚礼的责任要大,虽然参加葬礼更多的不是为了吃喝玩乐,但毕竟所有的客人都必须由死者亲属所在的联盟来款待。

所以,联盟组织具有在组织仪式活动中相互帮助的实际功能。在举行这些仪式的时候,只要需要家庭之外的人帮忙,联盟组织内其他家庭成员就会提供人力和物力上的帮助。所有成员

都有义务提供这样的帮助,但人们并没有希望各人提供的帮助是绝对等同的。一个富有的家庭总是对一个穷的家庭提供更多的帮助,而对方给它的帮助往往要少一些。

在上面提到的所有这些仪式中,理发匠和他的妻子都是不可少的人物,实际上,他们成了整个联盟组织的雇员。他们共同安排各种仪式的全部过程,理发匠负责指挥所有外面的活动,他的妻子则在内部进行联络,协调各种活动以便把女人的工作与男人的工作分隔开来。每次举行活动,人们都用礼物和整个社区的捐赠品作为理发匠的酬劳。同样,当需要毛拉(Mullah)的时候,他得到的酬劳也是一些礼物。

这样,联盟组织就有两个方面的功能:它们既是居住在一起的人参与他们中任何一个成员的生活的正式表述,同时,它们又是互助性的组织。他们雇用理发匠来作为他们的司仪,把全部成员的资源集中起来,

无论从哪方面来说,联盟组织似乎构成了独立的合作群体。在大多数时候,巴坦人就是这样认为的。由于大多数的夫妻都住在丈夫的父亲所属的行政区内,在每一个男人的眼里,地方性的联盟组织包括了自己的近亲家庭及他们的邻居。这样的想法正好符合巴坦人的父系思想观念,同时暗示了人们的一种普遍观点,即特尔托勒的成员资格是父系传承的。但与过渡仪式(rites of passage)有关的并非只是亲属和邻居。出生、割礼、婚姻和死亡都是亲属关系中的重要内容,是家庭生活的重要转折点,直系兄弟、姻亲及邻居都与这些事件紧密地联系在一起。一个女孩出嫁了会给她的外婆带来快乐,一个小男孩出生的消息会给他的姑姑带来天大的喜讯。人们希望各种各样的亲戚不仅对对方的事感兴趣,而且积极参与各种快乐和悲伤的仪式。这样,表面上看来很严谨的邻居组织就被亲属关系之间的联系中断

了,过渡仪式必须让人们能够表达这两种关系。巴坦人往往根据多重的联盟成员关系(即,自己与某个人之间得到认同的亲戚关系,这个人在某种意义上能使你成为他或她的联盟的一个成员)来考虑这种必要性。或者换个说法,这种关系可以用二元的词汇来表达——“我和他共荣辱”(dē sara gham-khādi kom)。

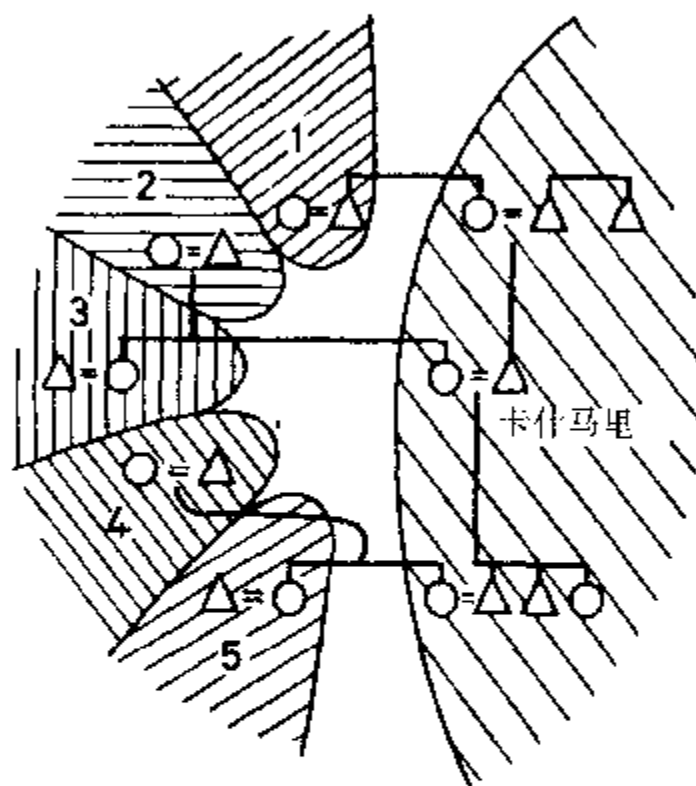


图5 卡什马里人通过血亲和姻亲建立联盟的模式

人与人之间能够共荣辱的亲属关系范畴差别很大。一些关系比较亲密的兄弟群体的规模和分布状况,或者不同的个人在社交能力程度上的差异等这样一些偶然因素在限制或扩展不同联盟组织成员之间关系方面起着非常重要的作用。我雇的帮手卡什马里(Kashmali)的各种联系可以作为一个很好的例子,因为在相当长一段时间里,我曾亲眼目睹他参加各种联盟。他的交往范围比一般的人要广一些。图5中展示的是他和他的家庭对外联系的五种关系,他们与自己社区的联系除外。每一种联系

都是针对一个家庭,在图中已经标明是母亲方面的亲戚或是姻亲方面的联系。从图中可以看出,他参加由这样一些联盟举行的仪式:(1)舅舅(MoBr),(2)岳父(WiFa),(3)妻子的妹夫(WiSiHu),(4)儿媳的父亲(SoWiFa),(5)儿媳的妹夫(SoWiSiHu)。但是他参与这些联盟并不像他参与自己的联盟那样重要。在他自己的联盟中任何一个成员举行仪式他都必须去帮着准备并参加仪式,而在上面五种关系中,虽然他可能会送点礼物,但他没有义务一定要去帮着准备。他也不需要每一个成员举行仪式的时候都去,而在图表中标出来的各个具体人员的家庭成员举行仪式时他是必须去的。当这些人的近亲举行仪式的时候,只有特意邀请了,他(和他的妻子)才会去。那些与他们毫无关系或属于不同的种姓的人举行仪式的时候,他们就毫不关心。同样,上面提到的五种关系中的成员也不会来参加他家的成员举行的仪式,只是那些在图中特别注明了的人和他愿意邀请的亲戚才来参加。

这种独立的地方性联盟组织是由所有成员的母方亲属和姻亲关系构成的网络连接在一起的。在准备仪式的过程中,只有地方联盟的成员来参加,但当真正举行仪式的时候,来参加的人员就更多了,与该联盟内各家庭有亲密关系的外人都来参加。家庭里主要成员的下列亲戚都必须来参加:父母的兄弟姊妹,妻子的父母,他自己的和妻子的兄弟姊妹和结了婚的孩子(特别是嫁到别的地方去的女儿)。在这些关系之外的人员也不是不常参加,但往往是可来可不来的。非常亲密的朋友之间往往暗示着一种“共荣辱”的关系,比如,主人—仆人和庇护者—依附者之间的关系就是这样。处于这样一种关系之中的人如果不去参加,又不请人代表,那么人们就会认为这是一种敌意的直接表示。

这些联盟组织的政治意义来源于成员之间的互惠合作关系和有利于强化这些关系的各种反复出现的仪式活动。“共荣辱”仪式活动中所包含的社会关系范畴是非常广泛的。在一系列这样的仪式过程中,每一个人都与自己社区的其他成员的熟人之间建立了直接的关系:地位最低的佃户认识并且和他的头人的远房亲戚一起吃饭,部落的头人与他的朋友和敌人的佃户之间建立了个人关系。在这些客人面前,他们的共同行为和对客人所负有的责任强化了他们自己社区的内部团结。在当地的社区里,一个人带来的客人人数、客人的重要性及客人的行为表明了他更大的社会中的地位 and 重要性。而对于自己的亲戚朋友来说,这样的仪式为他们通过来参加或不参加的行为来表示他们的友好情感、意见分歧或敌意提供了一个机会。

### 婚姻与姻亲关系的建立

在目前的情况下,婚姻的重要性来自于在双方家庭之间建立起来的联系。我雇的帮手给我提供的-一个未经证实的对话说明了这种关系的本质。斯瓦特的阿孔德(the Akhund of Swat)的孙子巴沙·萨伊布(Basha Sahib)想假冒顶替他那赫赫有名的祖父的位子,成为全斯瓦特地区的头目。巴布才的大汗(the great khan of Babuzai)杰姆罗斯汗(Jamroz Khan)发誓支持巴沙·萨伊布。巴沙说:“为了证明你我之间的联盟的有效性,把你的妹妹嫁给我的弟弟施林·萨伊布(Shirin Sahib),那样我们就能永远连在一起了!”这个故事说明了这样一个原则,根据这个原则婚姻是在政治条件下来实现的。但事实是巴沙和杰姆罗斯汗后来变成了对抗的关系,不提这一点我们就无法了解这件事的全过程。就像大多数其他的-关系一样,通过婚姻建立起来的人际关系只

是各种关系中的一个部分。

斯瓦特巴坦人自称是遵循哈那非(Hanafi)式的伊斯兰教规。所以,对婚姻对象的选择几乎没有什么限制,在年龄方面更是没有任何限制。允许一夫多妻,乱伦禁忌只适用于长辈和晚辈的第三代,适用于父亲和父亲的父亲的兄弟姊妹,适用于妻子的长辈或晚辈,适用于长辈或晚辈离了婚的妻子。对于非法的结合也有禁忌:如果两个女人之间有某种亲缘关系,那么同一个男人不能同时与她们发生性关系或结婚。最后,某些离婚形式也为复婚设置了障碍,离了婚的女人必须先跟另一个男人完婚,然后才能够跟原来的丈夫复婚。所有其他的妇女在结婚方面都没有什么限制。从法律上来讲,婚姻通过男、女双方共同的代表或双方各自的代表在毛拉和两个证人面前大声宣布三次就成立了,但其他方面的东西也还得考虑,最重要的是:婚姻监护人的职责、彩礼,双方的地位和血统等。

除了成熟男人结婚(一般都不是第一次),所有的婚姻都是由长辈或直系亲属来安排而不是双方自己选择。在伊斯兰教规的正式条文中,这样的做法是合理合法的:所有不到青春期的男子和女子都有一个合法婚姻的监护人,未经他的许可,任何人都不能结婚。婚姻监护人甚至有权力把婚姻强加到那些还不到青春期的的人头上。但是斯瓦特人的实际行为超出了这一教规。当人们到青春期时,他们是否有权拒绝一个强加到他们头上而且还没有完婚的婚姻并没有明确的规定。婚姻监护人支配婚姻的权力对被支配的女方来说终身都存在,对男方来说一直要到他成年以后才结束。

在法规上来说,婚姻监护权都是交给最亲的成人男子。但在实际操作中,人们并非简单地按照辈分把这种权力交给某个人。一个人的婚姻往往都是由那些对他有监管权的长者共同商



量决定的。最有决定权的人也许是他的母亲、一个很有势力的叔叔或者他家的政治庇护人。但无论如何,只有一个男人自然变成了他家的家长的时候,他才能够挑选自己的结婚对象。

婚姻监护人(无论是法律上的还是自己指定的)的权威由于彩礼的习俗而得到加强。送彩礼是违背哈那非教义的:《古兰经》中说到的付酬是指丈夫和他的家人赠送给新娘的礼物——就是说,那是转移到她手里的财产,一旦离婚这笔财产就属于她。新娘的父亲不应该接受其中任何一部分财产。近来,神学家、瓦哈比(Wahabi)的宗教改革者和其他的纯粹主义教派进一步强调了这些观念和法律规则,它们特别受到那些受西方影响的年轻人的青睐。但到目前为止,它们还没有对普遍的做法产生太大的影响。

彩礼的支付是婚姻双方家庭讨价还价的主要内容。如今,彩礼的支付差不多都是用巴基斯坦的卢比(Rupee)来进行的,有一部分是用现金支付。彩礼一般分为三种:

(a) 新郎家送给新娘的珠宝(mahr)。虽然这宝石变成了她的财产,她的丈夫也没有什么损失,因为完婚以后妻子要用它来做一件礼物送给丈夫。有时候,如果宝石是从别人那里借来,专门为举行婚礼时用一用,那么他应该尽快把它还给主人。否则,该珠宝就会变成这对新人的财产(dē ba hyā stā kor ta razī——它会再次回到你家中)。

(b) 婚礼和新房里的家什所需的费用(wāde dapūra),主要是食品、床上用品和厨房用具。

(c) 专门给女方的钱(da jinai da sar rupai——女孩的人头费)。

最近,人们试图取消彩礼,但这种努力的结果主要是把后面两项的彩礼公开用在仪式和购买家什上。否则,大家都明白,其

中的一部分彩礼就会落到新娘父亲的口袋里去。在河谷下游的穆斯林风俗中,还有一部分额外的彩礼,丈夫家可以暂时不付,一旦离婚,丈夫必须补上这部分彩礼,如果丈夫去世了,则由他的继承人补付。结婚一段时间以后,如果婚姻比较稳定,双方都感到满意,那么这种义务也就自然消除。这种风俗有时也在斯瓦特地区出现,人们把它作为马尔习俗的一种更复杂的形式。

一个很有名气的首领的仆人和佃户结婚时所送的彩礼可以看出这几项彩礼的相对重要性,该彩礼的总价值是 60 英镑,下面是各项的分配情况:

(a) 珠宝(mahr):值 20 英镑。

(b) 瓦德达帕拉(wāde dapāra):20 磅净黄油、80 磅大米、40 磅面粉、10 只鸡、10 担木柴、16 磅点灯油。

(c) 专门给女方的钱(da jināi da sar rupai):20 英镑。

更大的彩礼有时总价值高达 500 英镑甚至更多。

在讨论种姓问题的时候,我们一同讨论了相对的身份地位观念对婚姻造成的种种限制问题。比较理想的情况是,一个女子嫁给与她的社会地位相等或高于她的地位的男人。把一个女人嫁给比她社会地位低的男人是件非常不光彩的事。对于工匠、乐师和理发匠之类的其他专门职业者来说,除了找地位相当的人结婚外,他们更愿意从自己所从事的职业群体中去找一个妻子,主要是找一个经过培训并掌握在他自己的职业内所需要的特殊技能的女子为妻,这样她就能在工作中帮助他。在所有的包办婚姻中,这样的思想起了非常重要的作用。如果是出于政治上或其他方面的原因,不同种姓的人或不同身份地位的人之间建立婚姻关系的话,女人往往嫁给比她社会地位高的男人。在这样的婚姻关系中,女方家庭最多只能说他们两家处于平等的地位;而男方家则会说他们比女方家地位高。

这就是在婚姻选择上的种种限制。在实际生活中,一个女子的社会地位与她所需要的彩礼之间形成一种相反的关系。因而常出现一些左右为难的情况:一桩非常相配的婚姻能进一步提高男方家的社会地位,但又会大量消耗男方家的财产。然而,在选择妻子的时候,人们并不是只考虑这些因素,一个婚姻带来的也许只是政治上的好处。一个妻子在其丈夫家的价值在很大程度上还取决于她漂亮的外表、她的技术和她的性格脾气。即使在女人中间,女性的外表美和吸引力也看得很重。对于一个有志气的年轻人来说,找一个外表丑陋的女子做妻子是非常不幸的,即便女方来自一个很好的家庭也是如此。人们会在背后议论她的长相,他的名声也会因为他找了一个“次等品”而受到损害。他和他的亲戚之间的关系一般来说也不会太好。

在实际生活中,除了人们普遍偏好与地位相等的人结婚之外,其他好像也说不出更多的观念,统计数字也看不出人们有什么特别的偏好。一旦在亲戚、朋友或理发匠的帮助下找到了未来的配偶,人们就要按照几个非常正式的步骤去进一步发展这种关系,具体步骤如下:

(a) 订婚(Kohizdena)。在男孩的婚姻监护人的带领下,一队人马非常正式地来到女孩所在村子,在她父亲(或监护人)的男子之家里受到款待。虽然任何事都还没有确定下来,但他们此行的目的—般还是能猜得到。在晚上举行的各种仪式过程中,他们商定婚姻之事,并当场决定彩礼的数目和支付一部分彩礼,然后,由毛拉把双方商定的婚约(nika)重述一遍。至此,双方间的关系就被认为是不可改变的了;从法律上来说,这个婚约(nika)实际上已经把双方当事人变成了夫妻。如果还没有等到完婚女孩就死了,女方家必须找另一个女孩来顶替。

(b) 相互走动(Khura)。在这一过程中,男孩要去拜访他未

来的岳父母,但不是去看望他的未婚妻。在这样的走动过程中男方家需要再支付一部分彩礼,逢年过节还要送些钱或布料之类的小礼品。这两个阶段统称为克趴塔(khpata)——“走动”(the movement of feet),即频繁拜访时期。

(c) Prəkund, 男方家把除了在婚礼上才给的珠宝(Mahr)之外的彩礼全部支付清并商定举行婚礼的日子。

(d) Wāde 把女方从娘家嫁到夫家。在这个时候,她坐在轿子里,后面一大队人马搬着她的所有嫁妆招摇过市。然后,在她丈夫家所在的村子里要摆一两天的婚宴。新娘被直接抬到新郎家里,在那里接受祝福,但仍然与丈夫隔离。

在大多数情况下,如果双方都到了懂事的年龄,那么还要举行仪式再重述一遍当年订下的婚约(nikā)以防男孩不经意地或发誓或诅咒在订婚后把他的妻子休掉。根据穆斯林的教义,大多数人离了婚之后不允许再复婚——但是由于在订婚时举行过庄严仪式的“婚姻”毕竟还没有真正完婚,所以,这个问题并不存在。如果一方或双方都还是小孩,那么这样的婚约仪式就推迟到男孩的父母认为可以完婚的时候举行。

丈夫往往非常腼腆,不敢去参加婚礼,他要么躲到好朋友的家里,要么躲到树丛里。直到第二天晚上,客人都走了,婚约仪式也举行了,他才回家。他回来的时候,他的亲戚中某个年长的女性,最好是他父亲的姐妹,为他铺床,然后就呆在屋里,要给她几个卢比她才肯离开。

结了婚以后,女人就属于她丈夫所在的群体了,管制她的权力从她父亲(或监护人)转移到了她丈夫头上。未经丈夫的同意她不能离开家。在她父母那边,她已经没有任何法律上的权利了。她一般不能参与分配父母的遗产,也不能请求她的父亲或兄弟来保护她不受丈夫的伤害。但她与她父母和兄弟姊妹之间

的情感联系还是得到承认的。比较明理的丈夫一般都会同意她回娘家看看,一般是婚后两星期和以后家里有什么仪式的时候回去。但是如果丈夫与她家的关系不好,他就不允许她回去。如果她死了,人们就把她安葬在丈夫家的父系亲属墓地里,但这种习俗各个地方都有些不同,把该女子的尸体运回娘家所在的村子是看重这个姻亲关系和女方关系的一种表示。

因此,在斯瓦特巴坦人中,由婚姻建立起来的更广泛的关系并不是很强。没有任何人,甚至妻子,能够在婚姻联结起来的两个家庭中同时享有权利。他们之间的联系只是个人的和情感上的联系。所有的人都需要关心亲戚(无论是女方的还是姻亲的)的幸福和生活,这种关心只有当人们参加到上面说过的特尔托勒联盟组织活动的时候才会得到正式的表述。

从另外一个方面来说,婚姻关系本身又是非常强的。虽然从法律上来说离婚对一个男人来说是一件非常简单的事,但离婚被认为是一件非常可耻的事。所以,离婚的情况非常少见。即便是发生了,人们也往往首先怀疑女方与某个比她丈夫更有权势的男人私通,因此,丈夫的名誉也会受到严重损害。因为丈夫对妻子有绝对的管制权,丈夫把妻子休了就意味着丈夫承认自己的失败。除了不再供养她而在经济上略有节省之外,丈夫没有得到任何的好处。再说没有了妻子的劳动力,他还是有损失的。所以,从某种意义上来说,斯瓦特巴坦人没有任何理由去离婚,却有充分的理由不离婚。

在这样的背景下,婚姻的政治意义就可以理解了。从理想的角度来说,婚姻关系是一种友谊和支持的关系,但婚姻关系本身并不会产生对共同利益的关键性约束。几个政治上的主要群体(巴克图和圣徒占主导地位的村子里的圣徒)之间的婚姻是大家公认的对同情和联盟的表述,但是姻亲关系约束力并不是很

高。相反,通过增加其他一些契约性的关系,姻亲关系中充满了政治含义。共同分享快乐与悲伤的各种仪式为表达和加强类似的政治关系提供了机会(甚至可以说是提供了借口),但其本身并不会产生政治关系。巴坦的首领和头人都有自己比较亲的直系和姻亲亲属,但他们之间没有任何社会往来。随着政治集团的不断改变,他们发现自己与这些亲属之间形成了对立,只好不再参与特尔托勒联盟组织活动。因此,最好与较远的联盟建立姻亲关系以便加强现存的关系。与中东地区存在的一些其他以血缘为基础建立的社会(Barth, 1953)不同,很少在关系比较近的父方直系亲属之间建立婚姻关系。几个巴坦的首领主动向我解释说:与父亲的兄弟的女儿(FaBrDa)结婚是防止父系表亲之间发生冲突的一种办法,但这种办法很少成功。一旦由于某些原因而产生冲突的时候,这样的表亲之间的关系就疏远了,不管他们的妻子是谁。最好的办法是用自己女儿或姐妹的婚姻去和那些与自己的政治利益比较相近的人建立关系和强化已有的关系。这样,当比较亲近的父系亲属之间不可避免地发生冲突的时候,自己的势力就强大了。总之,这两个主要群体内,近亲家庭之间产生婚姻的频率较高。一部分原因来自于各父系表亲之间的政治婚姻,虽然深闺制度(*purdah*)的严格限制可能是更重要的原因,但由于财产不随女方迁移,这样的婚姻并不影响对财产的保护。

虽然我们可以想见,处于地位比较低的种姓的人之间近亲结婚的情况相对要少一些,但他们的婚姻也同样表现出类似的趋势。不同种姓的男子在村子里和村子外娶到妻子的比例随每个种姓阶层在村子里的人数的不同而各有差异。工匠阶层形成一个非常明显的特例,但实际上,这个阶层包含了许多专门职业的种姓。因此,在各个约 1000 人的村子里,跨村婚姻占了 70%。

真正的原因是村子里的人分成了许多不同的种姓。男人选择对象的时候只能考虑他自己种姓内的未婚女性,整个村子的未婚女性总数跟他没有任何关系。也就是说,在考虑这个问题的时候跟我们常说的内婚制和外婚制概念有所不同。

[illegible]

图 6 结婚的比例

说明:图中 A 表示和近亲结婚,B 表示和本村人结婚,C 表示与外村人结婚。图中的数字主要是指村子里的男性娶来的妻子人数。X 一栏主要是 A、B 两项的总数与 C 项的比率。

婚姻对于政治组织的意义可以简单地归纳如下：婚姻关系本身把对妇女的管制权从她父亲向她丈夫转移，但没有把妻子

的父母所在的群体在财产或人员方面的权利和义务转移给她的丈夫或丈夫家的某个成员。因此,虽然婚姻关系很强,姻亲关系却很弱。它们的政治意义来源于各种姻亲关系之间应有的情感,这些情感在他们相互(有选择地)参加各自的礼仪的时候形式化了。

通过参加这样一些仪式,一个男人能够拓展他的社会活动范畴,广泛地建立友好关系。这些关系可能会有很重要的政治价值,出席仪式的多寡是公开展示一个人的政治联系的最好方法。

#### 注释:

- [1] 在穆斯林教徒看来,无论杀什么样的动物在某种程度上都是一种献祭,因为牲口被杀以后都是献给上帝的。用来祭祀这样一些仪式活动的动物还必须满足穆罕默德先知规定下的某些具体要求:即,要健康、视力好、不瘸不拐等。在这种条件下,halāl kral(屠宰)一词同样可以翻译成“献祭”。



## 5 不平等的关系与权力

到目前为止,我描述了各种群体的构成及其相互关系。这些都是斯瓦特地区社会组织的基础,但它们却没有任何明显的政治含义或意义。这些群体中的成员资格都主要是取决于血缘关系的各个方面和居住地,没有一个群体表现出太多的内部差异

本章将要描述的群体与上面描述过的群体之间存在着两个方面的差别:它们存在着内部差异;新成员是通过与头人签订的契约性协议而吸收进来的。这些特征是根据巴坦人的差别与支配观念而联系在一起的。在巴坦人看来,相互合作的人之间如果存在着差异性功能那就意味着有某种程度的支配存在。巴坦人把这样的关系看作是地位高的人与他的从属者之间的二元关系。即使是在关系比较特殊的情况下,如双方商谈一个涉及经济服务和报酬的合同的时候,它仍然暗示着某种普遍的不平等,一方主宰着另一方。所以,一个群体内部的任何差异性功能都与权力上的差别息息相关;这样的群体内部的各种关系是由一系列个人与关键的、占主导地位的头人之间契约关系来构成的。

在斯瓦特,有这样一种内部结构特征的主要群体有:生产单位,以经济上的契约关系为基础形成的群体,以租房关系为基础形成的群体,具有某些管理功能和提供劳动力的群体;娱乐群

体,男子之家的成员以及以某个圣徒的保护关系为基础而形成的宗教群体。每一个这样的群体都只有一个占主导地位的头人,而每一个群体的成员构成都是头人与每一个成员之间的二元契约关系之总和。

需要强调的是,这些构成各种群体的基本契约都是自愿的(少数例外情况将在后面具体加以说明)。每一个人不仅在任何契约中具有选择合作对象的自由,而且他完全有权利选择参与还是不参与某项具体的契约。换句话说,一个男人不仅可以选择他想参加哪个男子之家或想跟哪个圣徒,而且他可以自己决定不参加任何一个男子之家或不想当任何人的信徒。

对于经济上的契约和租房契约来说,我的这个论点似乎不是太恰当,因为一个没有自己的土地的人实际上都是不得不去签订某种协议才能有房子住,才能谋生。关键在于在所有的事件中他都可以根据自己的意愿去签订他有资格签的任何一种协议。

这样,这些群体对于我当前的研究的重要性就显而易见了。由于它们都是以自愿选择的契约关系为基础,成员资格不是强制性的,所以它们不可能形成一个全面的、可以直接作为政治组织的体系。但是通过各种契约关系,它们界定了头人和支配与被支配之间的关系,而这些关系可能被那些头人用来作为一种政治权威的资本。在下面的论述中,我将进一步对这些群体进行描述,特别要强调双方在各种不同类型的契约中的权利和义务以及在契约中处于支配一方的直接或间接权力。

## 经济合同<sup>[1]</sup>

在斯瓦特地区没有任何本地货币,虽然行政区的货币——

巴基斯坦卢比——到处都在使用,但其数量不足以作为斯瓦特河谷地区大多数交换的媒介。在一些交通不便的偏远村子里,很少能见到卢比,我不得不从较发达的地区买来粮食,然后在一些较偏僻的地方用粮食去换其他的生活必需品。

然而,斯瓦特地区高度发达的生产和劳动分工体系的顺利运行并不需要货币。经济体系中的交换单位不是货物而是服务,村子中的经济活动是一个复杂的交互服务和/或补偿体系。这种体系显然构成了传统的印度加杰马尼体系(the traditional Hindu Jajmani system)的一种变体(Wiser, 1936)。

服务和/或补偿的相互关系是通过一系列个人间的契约构成的,只有根据这些关系,经济体系才能得到最好的描述。它们中比较重要的关系可以分成六类,现分别描述如下:

(a) 土地租用和农业劳动合同。

(b) 农耕者与制造工具、从事运输等方面的专门职业者之间的关系。

(c) 工匠与买主或消费者之间的关系。

(d) 提供各种服务的人与他们的顾客之间的关系。

(e) 主人和仆人之间的关系。

(f) 斯瓦特的行政长官和他的手下人员,特别是军队之间的关系,该问题将在第九章中讨论。

目前最重要的是 a 和 b,因为主要的生产群体都是以这两种契约关系为基础的。

(a) 拥有和租赁土地的方式各种各样。在第二章里曾作过简要描述的土地保有权制将在后面进一步讨论。差不多在斯瓦特的每一个地方,最突出的特征是大量的土地集中在少数人手里,到目前为止,占据土地最多的都是巴克图种姓的成员。<sup>[2]</sup>

即便是在拥有土地的巴克图人中,大部分的土地也是集中

在少数人手里。绝大部分的巴克图人属于自由民,占有少量的土地。大部分的土地掌握在少数人手里,他们自己不参加劳动,把土地的使用权定期或不定期地交给佃农和农奴,这些人根据协议从总收成中分得一部分产品来维持生活。

这样的合同有四种:

(i) *ijaragar*——“租赁伙伴”(rent companion),在某一段时间内对该土地的净产量进行估算的基础上来交纳租金。他可以随意组织耕种和转租出去,但他要承担所有的风险,租金的支付往往是以实物的形式进行的。

(ii) *brakha-khor*——“土地姊妹”(sister of the plot),这一类型的佃户自己提供种子、工具和耕牛,但一般不提供肥料,然后根据双方协商的情况得到一部分收成,得到的多少往往根据土地的位置和平均产量的多少而决定。在山区,这样的佃户(以后我将把这类群体称作佃户 *tenant*)得到  $3/5$ (帕罗纳, Parona)至  $1/3$ (纳尔科特, Nalkot)的收成,在土地肥沃的地区,他们一般得到  $1/4$  的收成(比哈、瓦雷角、巴布才)。他们得到的分成都是用实物支付的。庄稼收割完以后,土地的主人可以根据自己的意愿解除与该佃户的租赁关系。根据传统的规则,如果新的佃户在庄稼收割完前就来到的话,他享有一定的权利,例如,他可以在正在成熟的稻田里撒上苜蓿种子。

(iii) *dehqan*——农业劳动者,土地所有者为其提供一块土地、工具、种子和耕牛。他只提供劳动力,得到总收成的五分之一。像佃户一样,无论土地所有者把同一块地租给他栽种多长时间,他都没有拥有该土地的权利。

(iv) *faqir*,这是一个表示更大依赖性的名词,但也可以用来专门指一个在别人的贫瘠、无法灌溉的边远土地上劳作的穷人。他经常用自己的劳动力去支付租金,偶尔也会用现金或精炼的

黄油去支付。这样的人一般叫做“仆人”(naukar)。这些自耕农往往住在单独的小村子或山上的小村子或山区里(sarkli = 上面的或远处的村子; banda = 居住在山里)。他们使用某些土地的权利是祖传的。他们并没有约定要给土地所有者干多少活,而是根据土地所有者的需要和势力来决定。一般情况下,他们有义务帮土地所有者收完全部玉米。

值得注意的是,收麦子、插秧和收稻谷等农忙季节,佃户和提供劳动力的人有权利得到应有的帮助。在这样的时候,特别是插秧的时候,他们希望土地所有者调动他管辖下的所有外地劳动力来帮忙,这些人的费用由土地所有者自己支付。这样一些报酬的多少习惯上根据不同的活计算:收割得总收成的1/40,玉米脱粒(妇女的工作)得1/40,运大米大约每天得一卢比(一先令)再加吃饭。

果菜园地的租赁和劳动契约差别很大,因为这项工作比种粮食需要更多的技术和专门知识。在果菜园劳动的人一般得到总收成的一半或三分之一。

(b)农业生产不仅仅需要土地和农业劳动者,还需要其他的专门人员来制造和维护劳动工具和运输粮食。为了解决这些技术上的问题,在斯瓦特地区形成了各种职业种姓体系,在各种生产者与专门人员之间形成了复杂的关系网络。一个生产单位至少包括了土地所有者、佃户或帮工、木匠、铁匠、做绳子和筛子的人和赶骡人。在斯瓦特,这样的生产单位有点像工业社会学家所说的“持续不断的工作流程”——即一个人与其他专门技术人员之间的联系是直接的,所以,制作工具的人直接对该生产单位内部的其他成员的需求作出反应。他们之间没有中介,没有商店,没有仓库来储藏做好的工具。在这个生产单位里,所有成员的报酬都要等到粮食收割完毕才能支付,一般都是根据双方事

先达成的比例来对总产量进行分配。

在这样的体系中,土地所有者起着至关重要的作用,是因为他与他们签订了契约才使其他人成为该生产单位的成员,是通过他,最后的利润或报酬得到了分配。在实际操作中,一般是按下面这些步骤来进行的。

某个工匠(比如说木匠)与一个或几个土地所有者签订契约,负责维护他们家所有需要维护的木制农具。而真正耕地的人是佃户或帮工,所以,木匠实际上是直接为他们提供服务的。当犁卡在石头之间被拉坏了的时候,不管这犁是佃户的还是土地所有者的,都被送到木匠那里,他必须把它修好。铁匠、做绳子和筛子的人和负责把粮食运到仓库的赶骡人也签订了类似的契约。虽然这些服务都不是直接互惠的(除了木匠和铁匠之间),一个生产单位内部的成员之间并不需要付任何报酬。佃户不需要给木匠修犁的报酬,赶骡的人也不会向佃户要运种子的费用,也不会给铁匠付做蹄铁的报酬。

收割和脱粒完成以后,佃户或者帮工召集所有参加该生产活动的人来到拉舍(rashā,在田中间的脱粒场边上晒干扬净的谷堆)旁,粮食的分配是在土地所有者的监督下,以最简单的方式,根据习惯上各人应得的比例进行分配。他们一般把粮食均匀地分成数堆,并排成一个个长排,头人的一个特殊仆人(他的内塞尔 nāser 或者管家)顺着谷堆边走边分,每隔四堆就分一堆给佃户,每隔二十堆就分一堆给赶骡人,每隔四十堆就分一堆给铁匠和木匠,有时候还要拿出几堆来捐赠给穷人。做绳子和筛子的人一般是以一年给多少来算。这样,该生产单位的每一个成员都从全部产量中分得一份,剩下的,也是最大的一份,归土地所有者。

除了佃户和帮工以外,各地支付的方式并非完全都是这样。

在马德岩(Madyan),几个土地所有者可能划点土地给铁匠和木匠作为报酬。在别的地方,他们得到的是一定数量的粮食,一个人干一年得到100—300磅的粮食(塔纳,纳阔特)。通常土地所有者会让铁匠或木匠负责水磨房,他负责维护水磨房和收取服务费。他分得全部磨过的面粉的 $1/20$ 作为他修农具和磨面的报酬(纳阔特,乌蕾尤)。有时候,赶骡人不是从总收成中分一份,而是按每运一车得多少来算(塔纳)。这些各种各样的分配形式都被认为是可以接受的和基本上是公平的。

(c) 这一类型的分配形式只适用于农耕活动,各种专门人员与其他的客户之间是一种二元的关系,他们之间的服务都是直接支付的。所以,如果一个土地所有者或佃户需要一张新床,他就直接向木匠支付现金或实物。有些富有的人可能会与某些工匠建立固定的关系(除了木匠以外,一般还有陶工和裁缝),每年给他们一定数量的粮食作为报酬。据说这样的方式在过去曾经很普遍,但现在大部分是以件来计了,他们之间还可以讨价还价。

(d) 但从另一个方面来说,各种提供服务的人员与他们的客户之间的关系又是以契约的形式存在的。这样的专门职业人员包括清洗工和渡船工,还一般都包括阿訇和理发匠。一般一个人只有一个伊玛母和一个理发师,他们具有世袭的责任来提供传统的服务,每年得到一些报酬。

一个伊玛母(Imam)得到的是—片土地,然后靠耕种这片土地来养活自己或家人(塔纳,纳阔特),或每年获得一定量的粮食(约80磅)作为他为该教区服务的报酬(乌蕾尤)。这样,不论在哪种情况下,都是由土地所有者来支付他的报酬。他的任务是带领整个教区的人祈祷,在星期五和其他的宗教节日的时候说教。他还要主持一些主要的世俗仪式:bāng(为新生儿祈祷);

nikā(订婚或结婚仪式); talqīn(葬礼)。就像其他的专门职业人员一样,他也会因提供一些额外的服务而得到相应的报酬。他给病人念经,给别人写护身符以便保护他们不受妖魔鬼怪的侵扰,把别人脑中的虫拿出来以便医治他的精神病以及医治坏眼带来的各种麻烦。

伊玛母的位置是终身的,他的地位被认为是父系遗传的。但是,如果教区认为某个继承者没有能力,他们就可以拒绝接受他。如果他们能够证明该人确实没有能力,神职调停人员就可确认他们的决定。据我所知,只有阿訇阶层的人才承担伊玛母这一职位,圣徒的子孙认为这一职位对他们来说太低了。阿訇的总体地位(常用不太起眼的词“毛拉”Mullah 来代指)很低(少数例外情况将在下面讨论),斯瓦特人之间互相嘲弄的时候最常用的话就是“你这个毛拉的老婆”。

伊玛母一般情况下必须随时在社区里,但有时他也会临时出去为敌对的两个群体进行调解,无论这两个群体在什么地方。或者每年出去一段时间,去把他的年俸卖掉或换别的东西。他不在的时候,他的助手或学生就代他主持仪式。

理发匠往往是同一个社区内几户人家共同雇用。他和他的妻子操办一些传统的仪式,每年得到一些粮食。得到粮食的多少有时是根据那几户人家的人口数来决定,大约每个人付8—12磅(纳阔特,帕罗纳,塔纳),有时是根据在田地里耕地的牛的对数来决定的,每对牛大约得160磅(乌蕾尤)。他的职责主要分为两类:理发、修面;操办各种仪式。这两种职责在有些地方可以委托给其他的人(塔纳)。一个男理发匠给某个家庭内的所有男性定期理发,而另一个女理发匠给该家庭内的女性成员提供服务,她的丈夫就可以来主持一些仪式。

理发匠和他的妻子操办仪式大致是这样的:



每当小孩出生的时候,他就击鼓向众人报喜,他的妻子去向孩子的母亲表示祝贺并把这消息转达给其他亲戚。这样,理发匠和他的妻子得到一些小礼物。

小孩长到第7天或40天(根据头发长的快慢决定),并通知完所有的亲戚的时候,他仪式性地为小孩剪头发。这个仪式他可以得到相当于6—20卢比的礼物。小孩头上剪下来的头发有多重,该家庭就要拿同样重量的金粉去施舍给穷人。

他还做割礼手术并通知所有的亲戚,帮着宰杀动物,帮着准备和参加宴席等,在这些场合,他要连续不断地击鼓。做这些事他得5个卢比。

他和他的妻子经常去帮人操办婚礼,帮着新人的双方家庭讨价还价、赠送食品以便双方保持契约。他们组织婚礼并在婚宴上为客人端饭菜。吃过饭后,客人给理发匠送些小礼品。

别人去世的消息都是由他来传递,他在葬礼中得到的小费也比其他人的多。他用他的鼓声向所有人宣布各种大大小小的事。

最后,我们来讨论一下主人(Naek)与仆人(naukar)之间的关系。要想从某个人那里得到一份报酬或协约性的收入,就得去做他的仆人,就得向他表示顺从。在传统的斯瓦特体系里,西医和他的病人之间那种接受治疗的人对给予治疗的人没有任何权威的观念是不存在的。比较典型的是,只是在赛义都·沙里夫(Saidu Sharif)的中心地区,由当地管理者资助的两所免费医院里才有西医治疗,那些地位较高的东方医生不愿接受病人给的报酬,只接受病人主动给的一些礼品。

同样,在斯瓦特地区,一个角色都被赋予一定的、有限的权力这样的概念也不存在。一个临时为某个人提供服务的工匠也要为他的雇主提供一些个人方面的服务,如,帮雇主倒一杯水或送个信什么的。斯瓦特政府内部的所有雇员都是当地管理者的

“仆人”(da Badshah naukarān),那些地位较高的人的首领不愿意和任何人建立这样一种关系。因此,他们一直远离这种不断扩大的管理机构。当地的很多人对我的身份感到迷惑不解,我雇来的助手也很感兴趣:我很明显地表现出在政治上的独立身份,有时候我的行为和当地的首领一样,但为什么我要降低自己的身份去做挪威国王的仆人,从国王的大学里接受薪水呢?

在斯瓦特,任何人只要接受了协议性的报酬就等于放弃了自主权,他只能根据别人的指示来做事。因此,他的地位就低于那个人的地位。从另一个方面来说,这样做也就免除了他对自己的行为负全部责任的义务,这个责任由那个指使他做事的人来承担。比如,如果一个首领雇一个刺客去杀某个人,这个刺客只是在刺杀的过程中处于危险的境地。一旦刺杀完成,所有的责任都落到了那个给他出钱的首领身上,勇敢的名声也落到了首领的头上。同样,一个受贿的人也放弃了他的自主地位,而他的违规行为或欺骗行为所产生的责任也落到了行贿者的头上。

仆人这一职业是斯瓦特地区惟一一个不是与某个或某几个单一的种姓相联系的职业。人们认为,除了巴克图以外,所有的种姓都适合。一个雇用仆人的人肯定是一个拥有相当数量土地的人。仆人是多种多样的,地位最高的仆人是管家(nāzer/kotwāl)。如果他手下没有别的仆人的话,他除了管主人的财产还要管主人家的普通事务。仆人必须随时听候主人的使唤:取信、发信、传信。如果主人的妻子不做饭,他还得做饭,把饭送到男子之家。主人累了的时候还要为他按摩,主人到哪里他就跟到哪里,还要充当他的保镖。主仆之间的关系往往非常亲近和亲密,比兄弟、朋友甚至父子之间的关系还亲密,很显然那是斯瓦特男人之间最亲密的情感关系。他们之间是一种共存的关系:他们的地位不平等但却相互补充,一个人的前途和命运在很

大程度上取决于另一个人的活动。

一些较大、较富有的人家还有照顾孩子的女仆或为家里的女性服务的女仆。这些女仆走路的时候不戴面纱,到了一定年纪以后,这些女仆在家中具有很高的特权。

仆人的报酬是每年用实物来支付。一般情况下,双方商定给一定数量的粮食,有时候,管家可能得到总收成的一部分,由于他们自己没有堆粮食的仓库,所以,在实际生活中他们的报酬只是说他们占有主人仓库中的粮食的多少份额。此外,他们和主人一起吃饭或等主人吃完以后才吃饭。有时主人还会送给他们一些东西,特别是衣服。在他们的儿子结婚等之类的特殊情况下,主人也可能会给他们经济上的帮助。有时候他们欠主人,但有时也可能反过来,主人欠他们。这样的欠债一般不算利息,而且往往因为他们之间的关系,这样的债务也不大好太放在心上。有时候仆人得到的可能不是粮食,而是主人家为他提供住的地方,而靠为全家人服务得到的报酬来生活。

最后,仆人从广泛的意义上来说包括了奴隶(男的叫 *andiwāl*, 女的叫 *andiwāla*)。虽然他们的数量很少,但在斯瓦特河谷地区的一些富有的、在政治上占统治地位的人家仍然能看到。他们大部分是女性,或者是来自迪尔和巴佳乌尔(Bajaur)的难民,或者是从那些地区买过来的。当地的头人往往在比较特殊的情况下把她们雇到男子之家来做仆人,给那些重要的客人在生活上增加点调料,但是她们提供的性服务一般为主人所独占。虽然她们的行动受到一定的限制,也不能像别的女仆人那样抵制主人的骚扰,她们的日常生活方式与其他的女仆差别不是很大。男性奴隶非常少见,关于他们的角色和地位,我没有可靠的资料来加以说明。

除了奴隶以外,主人和仆人之间的关系是契约性的,可以根

据双方的意愿终止。

所以,斯瓦特地区各个村子里的经济组织是非常复杂的。它包括一系列在很多专门职业人员之间建立起来的各种契约,不仅与土地有关而且还和各种服务有关。这种专门化来自于种姓制,经济组织在相当大的程度上是种姓制的一种反映。

这一体系的某些特征对政治组织有着非常重要的意义。

作为一个基本上非货币化的体制,它不允许人们积累起大量的资本,只能以土地的形式来积累财富。而土地的所有权又基本上仅限于当地占主要地位的巴克图种姓血缘群体的成员,其次是圣徒家庭。

大部分的经济关系都是以租赁的形式或相对长时间的职业契约的形式表现出来。他们的报酬都是到收割以后才支付或由第三者来支付而不是相互间直接支付。

在主要的生产活动——农业——中,土地所有者处于关键的位置。他把各种职业人士组织起来,只有通过他,参与生产活动的各方才能从总收成中分得一部分。

所有这样一些“雇主”与“雇员”的关系(除了主人与家仆之间的关系外)在形式上纯粹是经济性质的和靠契约来界定的。它们之中没有明显超越经济范畴的政治统治和属从关系。但是那些签契约的人总是高于那些出卖技术和劳动力的人。由于该地区人口过剩相当厉害,很多人找不到工作,所以出卖技术和劳力的人在讨价还价过程中处于劣势地位。实际上,他们非常迫切地希望获得和保持这样的契约。要终止契约的威胁成了土地所有者的一个非常有力的法宝,如果他愿意的话,这种权力就可能转换成他在政治上统治那些与他签订契约的人的权力。

## 租房合同

村子里的住房(kōla)属土地所有者,房子的多少视其拥有土地的面积而定。这样,大多数的村民都住在属于别人的房子里。他们要支付房租,同时,由于他们住在别人的财产上,所以,他们也就变成了房主人的政治属民,这种关系可以用当地人所说的 faqir 和 kandari 两个词来表示。因此,当经济关系和土地租赁契约没有直接的政治意义的时候,房屋的租赁契约以及用实物和服务支付的报酬在所有者和佃户之间形成了管理上或政治上的关系。房屋租赁的两个方面:政治和经济,可以分开来讨论。

由于住了别人的房子,租房人必须支付租金(kōlang / kōndar) 这一租金的具体情况在一定程度上取决于租房人的身份,也许是现金、实物或者劳动力。那些没有参加农业生产的人(例如,工匠或提供服务的种姓成员)一般都有一些现金收入,所以他们就用现金支付房租。大多数的租房者用劳动力或实物,或者两者兼而有之,去支付房租。他们从山里给主人家弄来一些柴火,一般是一个月一捆,主人还希望他们为他干些杂事。他们必须随时修理自己住的房子和主人住的房子,在农忙季节还要到主人的田地里帮忙。有时候主人还把他们当作劳动力,要求他们来帮着做一些建筑方面的活和农活,在大多数村子里,他们每个月或每年都要房东支付一定的房租,一般是过滤过的黄油。

房东还有更多的权力来支配他的房客,这种支配权力强调了他们之间关系的本质。在某个房客的女儿结婚的时候,无论她是不是属于该社区,房客要按习惯给房东一定量的现金和实物(例如,在帕罗纳地区;6个卢比、2磅过滤过的黄油、10磅大

米、一只小鸡)。虽然这一费用是房客给房东的,但实际上是新郎和他的父亲作为彩礼的一部分特意提供出来的。如果某个司法机关、村民机构甚至斯瓦特政府对某位房客罚款,当罚款收起来以后,房东还有权得到其中的三分之一。

需要强调的是以这些房东和房客之间的关系为基础而形成的群体很少在地理上是一个聚居的群体。巴坦的土地所有者一般都拥有好几块土地,同样,他们的房子也可能在好几个村子里。在一个村子里,一个人的几栋房子一般都集中在一片地区,但在该地区内又可能是分散的。特别是在实行轮换制的地区,土地的使用权在不同时期会落到不同的土地所有者手里,在某段时间内对同一个房东负有一定义务的人就形成了一个社会群体,这一群体的形成仅仅是因为他们与房东之间的关系。只有在他能够并愿意调动他们来参加共同的活动的時候他们才成为一个共同体。从结构上来讲,这些群体就像那些参与农业生产活动的群体一样,它们的形成是通过一些个人与某个首领之间签订的契约来实现的。

租房的人不一定非要与房东签订土地租赁的协议,但如果他想签这样的契约,可以优先考虑。

房客的政治义务则不是那么明确。他对房东的司法权力应该尊重、支持和顺从。反过来他从房东那里得到了公正、安全和保护。在现实生活中,这种契约的双方都不可能坚持这样一些理念。在一个巴坦村子里,没有任何房东能够保证他的房客的安全,几乎没有人做到公平、公正。同样,大部分房客在政治上的效忠也是根据得到的回报和安全而随行就市。当房客请求圣徒和阿訇来作为调停人的时候,房东的司法权力往往受到质疑。

所以,人与人关系的政治内涵只有在一整套政治需要与对立体系的条件下才会得到体现,正是这些需要与对立构成了巴

坦的村级组织。这里需要注意的重要事实是政治附庸的理念，它是房东与房客之间纽带的一部分。房客向房东租房子，但房客可以根据自己的意愿决定是不是与房东签订劳动契约，可以自由选择自己的合作伙伴。

## 男子之家

男子之家(hujra)群体的结构和上面所描述的那些群体的结构相似，每一个群体都有一个领头人，构成该群体关系网络的是各成员与领头人之间的关系，而不是各成员之间的关系。

男子之家具有巴克图种姓的特征，只有在巴克图家族统治的地方才会出现男子之家，而实际上在斯瓦特河谷地区绝大部分地方都是在巴克图家族统治之下。在那些由圣徒和他们的后代管辖的地方则没有男子之家。男子之家在该地区所有的男人的日常生活中占有相当重要的位置。它是俱乐部、集体宿舍、招待所和礼仪及宴会的地方，是巴坦人政治生活的一个比较大的场景。所以，它对我现在讨论的问题有着特别重要的意义。但由于斯瓦特地区的男子之家种类繁多，要对它们进行描述是一件很复杂的事。

男子之家的外形大同小异，一般情况下周围都是十到十五英尺高的围墙，中间是一个露天的院子。院子的一方或两方是房间，房顶用雕刻很精细的柱子撑着，屋檐下还有走廊。入口处是一个，有时是两个或三个雕刻过的、用石头或铁装饰的大门，必要时可以关或闭起来。所以，男子之家很容易防卫。如果男子之家建在山上，其中的一面外墙就不再建房，以便房间和院子能面对外面，看得见山下。男子之家里至少有两间（一般是三间）屋子：一间是较大的屋子，中间有个火塘，冬天的时候，这里

是大家聚会的地方。另一间屋里放着床、枕头和被子。最小的房间专门留给重要的客人休息、吃饭或休闲用。房间里放着几张短的框架式床、各种样子的被子,颜色鲜艳的枕头和几条带边的丝质床罩,人们用这些东西来防止大量的臭虫和跳蚤。在一些较发达的地方,屋子里面还有几把欧式椅和小咖啡桌。

在每一个巴克图人统治的村子里至少有一个这样的男子之家。在巴克图人占多数的地区,每个教区难得有一个以上男子之家。在巴克图人少的地方,每一户巴克图人都是一个大土地所有者,每个教区里就有很多男子之家,其中的原因将在随后讨论。但在现在的讨论中,我假设每一个教区只有一个男子之家,每个男子之家有一个头领,他是那些经常到男子之家来的土地所有者的政治领袖。

男子之家的成员都是成年男性。小孩不分男女,都可以进入,但他们必须保持安静和靠边站。如果去的人太多,他们往往就会被赶出去。虽然没有明确的规定说女人不能进去,但女人进男子之家会有-一种羞耻感,因此她们一般不进去。在没有男人送饭的情况下,他们会派一个女仆人去送,她站在门外边小声地叫,而不到门口去,直到有人看见她才来把饭接进去。男子之家欢迎所有愿意进去的男子。

只是进男子之家并非就意味着他是里面的永久成员。问题是用什么标准来衡量他是不是成员呢?是不是男子之家内的联合构成了稳定的社会群体?这个问题只能根据权利和义务的分配来加以回答。谁能下令建盖用于举行仪式和宴会的房子?谁为建盖和维护这样的房子出钱?这些问题没有一个单一的答案。该房子可能是靠整个教区内的成员出劳动力来建造和维修(Sangota 村),或靠土地所有者的捐赠(Biha 村),或靠从那些在该教区土地上放牧的人那里收来的税(Odigram 村),或完全靠头领



自己出钱(Thana 村)。床、枕头等之类的东西可能是由头领提供(Sangota 村, Biha 村)或者从该教区各户人家中收集来(Odigram 村, 过去 Biha 村也是这样)。给客人吃的食品是由头领从自己家中拿来的(Thana 村), 或者在头领的监督下由各户土地所有者轮流提供(Bihaun 村), 或者由带客人来的人提供(Sangota 村, Runiyal 村)。至于指挥男子之家举行宴会或仪式等之类的事, 必须得到头领的赞同才行。但一般情况下, 除非是这类活动与头领想讨好的人的愿望发生冲突, 否则他和其他的人都会非常赞同举行盛宴的提议的, 不管是谁来出钱。

我现在所讨论的与男子之家相联系的群体似乎是一个在某些公认的原则基础上建立起来的共同体, 成员之间享有共同的权利和义务。然而, 这仅是事物的一个方面。另一个方面是首领的主宰地位和政治上对其他成员的支配权。各男子之家的首领之间互相往来非常清楚地表明他们之间在政治上的联盟关系; 假如一个首领经常性地拜访另一个男子之家, 那就说明他在政治上从属于那个男子之家的首领。“他坐在我的男子之家里”这句话是人们经常用来表示一个人在政治上的从属地位的话语。在碰到困难和危险的时候, 男人们都跑到自己效忠的首领的男子之家里去, 只是在那里坐一段时间以表示他们在政治上的忠诚。因此, 不难理解为什么首领愿意花费大量的钱财, 急切地鼓动所有的、各种各样的男人到他的男子之家里来坐坐。无论他们以前和首领之间的关系如何, 首领需要赢得这样一些潜在的支持者。

但是, 作为一个男性大聚会的俱乐部, 作为为各种个人重大仪式提供设施的场所, 男子之家并非仅仅是表达或赢得政治忠诚的一种工具。它还标明了在日常生活中能够共同享用一定财产的男性群体。男子之家里成员关系就是村社组织的一个因

素,是决定人与人之间基本的政治联盟的许多因素共同作用所产生的结果的一种表述。

男子之家里空无一人的情况很少出现。整个白天都有一些不断改变成员关系的非正式群体呆在屋子里,人员的多少也不断在变化。一个结了婚的男子在没事的时候老和自己的妻子呆在家里会被其他人耻笑。地位较高的人空闲时间较多,相应地呆在男子之家里的时间也较多,而帮工和佃户往往要到太阳落山以后才会到男子之家来。

早晨是男子之家最萧条的时候,大家都在忙自己的活,土地所有者出去巡视那些在他地里干活的人的情况,到山里打猎或到河里捞鱼,或者去照看各种各样的生意。

中午前,有一部分男人回到男子之家来吃早饭(10:00—12:00)。那些干农活的人则在田地里吃早饭。在男子之家吃完早饭,聊了一会儿以后,有的人就在那里睡个午觉。如果没有客人来访的话,首领一般回自己家里去睡午觉。吃过午饭后,很多人横七竖八地倒在床上睡觉。有的蹲在墙角,用毯子或者像官袍一样的布料裹着以防苍蝇打扰。偶尔地会有人把盖在身上的东西拿掉,把他的床挪到能吹得到风的地方或晒不到太阳的地方,或者起来到走廊尽头的水缸里舀水喝。少数几个人在小声地交谈着。有时候,他们也可能在这个时候干一些小的活儿:补补鱼网、修理一些小工具或搓绳子。

到下午三点半或四点的时候,大多数比较有声望的人和他们的食客一起喝茶——印度茶,用牛奶和糖煮成的。喝完茶以后,有的人散去,有的人继续呆在那里,有的人又加入进来。那些在地里干活的人回来了,工匠们也关了店门。到太阳落山的时候,大部分经常到男子之家的人都汇集到那里,有的在那里吃晚饭,其他的人悄悄地抽空溜回自己家去吃。农民和工匠讲述

他们一天的活动和经历,讨论各种政治或经济消息的重要性,对第二天要做的事进行讨论。整个晚上,来访的人不断。到晚一些的时候,这样的互动越来越有娱乐的成分在里头。人们拿出西塔(citars)和水壶<sup>13</sup>,年轻人唱歌,或者一遍又一遍地讲述那些无穷无尽的民间传说。当被子和枕头分配到大家手里以后,打算在那里睡觉的人一个个地倒在床上,经常是好几个人睡在一张床上。有时候某个人给漏掉了,于是只好又重新分配,引起大家一阵骚动。随着深夜的来临,活动慢慢地沉寂下来,只有某个讲故事的人仍在低声地讲述着故事。

男子之家用作男子集体宿舍的情况有很大的差异。未婚的男子在那里睡觉的比已婚的男子多,巴克图种姓的男人比其他种姓的男人多。向我提供材料的人说以前住在男子之家的人比现在多。把男子之家当成集体宿舍主要是与他们对与女人之间的性羞耻感有关。特别是对巴克图种姓的“武士”来说,这种羞耻感更微妙,这就是为什么该种姓的成员经常睡在男子之家里的缘故。还有一些极端的案例,在有些村子里只有路过的陌生人才在男子之家里睡觉(Mingora村),而在有的村子,所有男人都在男子之家里睡觉(Runiyal村)。整个下塞布吉尼(Sebujni村)地区都属于后一种情况,这是斯瓦特河谷地区最保守的一部分。在这个地方,所有的男人都住在男子之家里,只有首领自己在晚上公开地去找他的妻子,其他人都是在深夜时悄悄地、非常短暂地回家找他们的妻子。

虽然人们总是尽量避免表现一种完全单线型的等级地位差别,但在男子之家内人与人之间的社会差异还是在这些活动过程中非常清楚地表现出来。首领和他的家族成员——巴克图人——一般坐在内圈,有时候坐在欧式椅子上,而其他人则坐在床上或者围着他们蹲在地上。在吃饭的时候,巴克图人先吃,剩

下的才给那些站在旁边的、社会地位低的人吃。口渴的时候巴克图人可以叫旁边的任何一个地位低的人给他舀一杯水来。称呼上也体现出相应的身份差别。相互之间的礼节更是在很多方面体现了他们之间身份的不平等。

所有这些身份差异的体现要么表现在个人之间要么表现在不同的群体之间,从而导致一个男子之家的成员分成了两三个小群体。他们之间尽量避免有意识地表现出先后之分。上茶的时候,他们用茶壶同时斟满几个茶杯,然后同时递给大家。同样,他们坐的时候喜欢围成一个圈或几个圈,从来不按等级来分座位。

男子之家的某些重要性——如,一个首领总要有了一批人呆在他那防备很好的房子里——是不言自明的,其他的重要性将在后面讨论。作为娱乐中心,它的重要之处在于它使人与人之间能够频繁而亲密地接触,即便是最富的人与最穷的人之间也是如此。这是地位最低的人与地位最高的人之间能够随意地给予和索取的地方。表现等级地位之间差别的方式并没有产生交流的障碍。在有男子之家的巴克图人村子里决不会出现脱离大众的精英,有可能成为精英的人都是首先在男子之家里与他们的追随者和支持者进行频繁地交往的。正如在所有的巴克图社会组织中那样,他们强调的是地位不平等的人之间的关系,而不是同类人和地位平等的人之间的关系。因此,男子之家组织的娱乐性体现了这样一种群体,他们承认某个首领的领导地位,从当地各种姓中吸收成员和保持高度的内部成员之间社会活动和交流。

这样,村民与巴克图首领之间建立了关系,通过这样的关系村民获得参加男子之家活动的资格并成为一个类似党派性质的群体的成员,经常性地在那里聚会。他们之间的这种关系具有

非正式契约的性质。村民从男子之家里获得快乐和得到成员资格的好处,但他必须服从首领的权威,从而丧失了政治上的自由。正因为如此,一个人不可能在一定时间内同时成为多个男子之家的成员。人们经常不得不作出选择。但从另一个方面来说,一个人也不一定非要参加男子之家,许多村民更愿意远离男子之家。

### 圣徒及其追随者

有的村民不愿加入男子之家,而愿加入以圣徒为中心的群体,他们对圣徒寄予极大的信任。人们说,男子之家的领导权是巴克图人的特权,不能与圣徒的地位相提并论。但不管怎么说,这些群体在结构上与男子之家大同小异,这些群体也是以某些有名望的圣徒为中心而形成的。他们通过一系列类似契约的宗教门徒关系把那些狂热的个人吸收到某个圣徒周围。通过在他家里或当地的清真寺里设立传教和交流中心,圣徒把一个个信徒集合成一个和谐的群体。下面我将对这些门徒关系的纽带,特别是与政治活动相关的部分,进行描述。但是,我要强调的是在追随圣徒的人和加入男子之家的人之间的成员资格方面并没有明确的界限。虽然一个人不可能同时成为两个男子之家的成员,但却没有什么规定说一个男子之家的成员不能成为某个圣徒的门徒。然而,根据他们的个人意愿,大多数人要么参加这一群体,要么参加另一种群体。

在对这一情况作进一步描述之前,有必要稍微详细地讨论一下巴克图人对神圣地位的观念,因为正是这种观念才使得门徒们选择跟随某个圣徒。

有好几个血缘群体称自己具有神圣身份。他们中级别最高

的是赛义德(Sayyids)——穆罕默德先知的后代。最大的群体是由米安人(Mians)构成的,普通的巴克图人常用这个称呼来泛指某个圣徒的全部子孙。但是从严格的意义上来说,该称呼只包括某个特定级别的圣徒的子孙。神职的地位也可以通过后天的努力来获得。任何一个种姓的人都可以按照印度教的苦行或波斯的苏非派传统去献身宗教。在大家公认的圣徒的教导下进行修行的人被称作教主(shaikh / murid),在获得一定程度的成功之后,被称作比尔(pir)。在某种程度上来说,比尔已经改变了他的种姓,他的后代就属于圣徒的子孙了。同样,如果一个毛拉(Mullah)成功地担当起精神领袖的角色,把宗教的和道德的说教与他所处的时代的社会问题联系起来,人们就可能把他看作是圣徒(一般叫做法奇尔 faqir,从严格的意义上来说,这个词是指一个虔诚的,没有财产的男人),他的子孙也属于圣徒的后代。

在上面提到的这几类人中,凡有些声望的人都叫做 zbarge,直译就是圣徒的意思。为了讨论时简便一些,我把所有具有神职地位的人(无论有名望与否)都称作是圣徒。这里的“圣徒”一词大体上是普什图语中的 mian 一词的翻译,很多非神职人员就是这样用的。

在下面引用的一些恰当的圣徒名称方面有一点需要注意。由于对年长者或有权威的人直呼其名是对人不尊敬的表示,所以,人们总是用委婉的称呼、政治头衔或对长辈的尊称来称呼有这样地位的人。对于那些处在不同级别、有不同头衔的圣徒来说更是如此。在引述事件和提到人的时候,我将使用标准的称呼,偶尔也会用别称。

斯瓦特的圣徒深受当地人的尊敬。这种特殊地位和权威主要来自三个方面:他们拥有曾经做过圣徒的祖先的陵墓,如今这些陵墓都是神坛;习惯上他们承担着有特权的调停者和给别人

当顾问的角色；由于他们具有法律方面的知识和道义上的虔诚而成为精神上的领袖。

斯瓦特的巴坦人自称是严格的逊尼派教徒(Sunnis)，而且近来越来越受到正统派基督教派和清教对严守古兰经之一派回教徒(Wahabi)的解释的影响。祈祷者对神职人员、神坛的建造与装饰等方面的价值表述形式在不断地变化。一般来说，他们认为那些关键的地方传统程序越复杂，就越是对宗教的亵渎，而那些地位较低的人，特别是妇女，对那些东西更相信。

一个神坛(ziarat)总是以某个有神圣地位的名人的坟墓为基础建成的。有可能只是一个坟墓，比一般的坟墓稍大一些，上面用小鹅卵石、闪光的玻璃碎片和陶器装饰。坟墓上常放着一盏油灯，每逢宗教节日的时候整个晚上都点着。更重要的神坛往往都在上面盖上各种各样的小房子。

神坛的重要性在于，通过朝拜和对埋在那里的人表示敬仰，人们可以获得宗教上的功德。当人们走过神坛的时候就做一下祷告，进入神坛区时把鞋脱掉，在陵墓旁边摆上一些供品等，这样就可以获得功德。功德的多少与一个人为朝拜所做出的努力成正比。从乱石林立、杂草丛生的荒野里去朝拜比顺着路走要得到更多的功德，在穆斯林的某些重要节日和月份里去朝拜比在其他时候去更吉利。

相对来说，神坛的重要性与埋在那里的圣徒的名声和虔诚之间的联系并不是非常紧密。斯瓦特人用一种经验性的态度来对待这个问题。神坛的重要性与其在人们心中产生的功效及看得见的结果是连在一起的。比哈村西面的一个神坛是在那个圣徒死后很长时间才发现的，一只在墓地吃草的母山羊从坟墓上跳过去的时候，其中一只乳头在坟墩上擦了一下，那只乳头很快就感染、浮肿，不久那只母山羊就死掉了。村子里的人认为那个

坟墓里有神力,所以,他们应该对它表示更尊敬。如今,它已经成为当地人祈求六畜兴旺,妇女得子的主要神坛之一。同样,塔纳村的大神坛里有一个圣徒的坟墓(他的名字叫 ghous,是掌管天堂的 99 位成员之一),他死了以后很久,人们才发现他原本不是个圣徒,只不过是一个没名没姓的外地人。据说有一次他的坟墓里发出火光,一个有名望的圣徒“发现”了这一事实。在整个地区有两个主要神坛:布纳的巴卡(Pacha in Buner)地区的比尔·巴巴神坛(Pir Baba)和在斯瓦特的赛义都·沙里夫(Saidu Sharif in Swat)地区的赛义都巴巴神坛,两个都是他们那个时代非常有名望的圣徒的坟墓,但朝圣的人对比尔·巴巴(赛义德·阿里·提尔米济,(Sayyid Ali Tirmizi)的身份和活动情况知之甚少。

被谋杀的人的坟墓(shahid——殉教者,不管是什么原因)一般就是在被谋杀的地方,有时候也会被用作神坛,人们对这样的人也很尊敬。他们认为被谋杀的人仍然生活在我们中间,只是用肉眼看不见。《古兰经》中也嘱咐大家要尊敬这样的人。

当地人不论男女都把神坛用作是为一些个人的事(比如疾病、无子女、贫穷和倒霉的事等)进行祈祷和祷告的地方。在做祈祷的时候,他们把布条系在杆子上、坟墓周围的灌木丛和树上,象征各种礼品的物品(泥做的牲口、小型的儿童床等)都摆放在那里,野山羊和绵羊的角堆在坟墓上。似乎没有什么具体的信仰体系来解释或证明这样一些做法的有效性。神坛还被人们用作储藏那些有价值但又很难运送或保管的东西(如柴火、饲料、农具、粮食等)的地方。几乎没有人敢在这种神圣的地方偷东西。这样的行为不仅是犯罪,简直就是罪恶,所以,放在神坛的东西比较安全。

所有重要的神坛都有一个人看守着(astanadār),这个人可以是成年男子也可以是成年女子,但他(或她)必须是那个死去的



圣徒的直系子孙。看守神坛的人一般在人们常来朝拜的时候出来,把朝拜者带来的供品和捐赠品收起来。由于神坛的收入相当可观,而圣徒的子孙又分成好几支,所以,他们轮流照管神坛或共同分配每年的收入。分配一般是按照 *tabzil* 的原则来进行的,即每一个亲属群体分得一个祖先的份。假设埋在神坛里的圣徒有几个儿子,其中一个儿子又养了四个儿子,而另一个儿子只养了一个儿子,他们两家分到的数量是一样的。活着的圣徒之所以重要,部分的是因为他们是在看管神坛的人、神灵的后代,他们自己又是人和神之间的潜在桥梁。人们尊敬他们,向他们请教和给予他们安慰。但是,也有很多确实是圣徒后代的人没有祖先的神坛。

所有有圣徒地位的人都因为他们是圣徒的后代和拥有圣徒的身份而受到尊敬。每一个人,包括当地的头人,见到圣徒走进房间的时候都要站起来。差不多在所有的巴坦村子里都有这样身份的人。由于他们继承了神性,熟悉法律和道德方面的知识,他们不执政却拥有较高的地位等级,所以,他们是传统的调停者和顾问。他们头上带着白头巾作为这一角色的象征,使得他们在决斗中处于神圣不可侵犯的地位;因而可以在参战双方的营地之间往来,进行调解。然而,这种特权并没有阻止他们在有的时候拿起武器。我在纳阔特时的房东,一个赛义德,当地人一般称他为纳阔特巴卡(Nalkot Pacha),他的生平故事充分说明了这一点,他讲述了自己关键时刻如何面对武器与白头巾的两难选择,甚至在决斗中间从一种角色迅速向另一角色转变的过程。

所以,人们希望当地的圣徒能够凭借他们的特殊地位来维护和平,拥有土地的巴克图家族则送一些土地给他们作为回报。发生战争的时候,圣徒的家成了避难所。大约 50 年前,在一次

塔纳村的两个派别冲突中,这一规则受到了冲击,六个头人在当地的圣徒家中被抓获并杀害。一首描述这一事件的民谣是这样说的:

当在场的六个头人无路可走的时候,

(Chi shpag khānūn pē nā khalasēgi)

这些圣徒的土地是谁给予的?(Dagha Mian la sērei chā warkari di?)

即,究竟是谁把土地送给了这些圣徒?他们为什么不能够保护这六个头人?

最后,圣徒和神职人员占据精神领袖的位置,这一位置使她们有权力发起和指导在某些条件下的实际活动。从西方人的观点来看,最富戏剧色彩的是圣战(jihād),它必须得到某个具有神性身份的人的允许,并且在一般情况下就是他挑起的战争。由圣徒和祭司领导的反对政府官员滥用职权的叛乱也同样非常重要。

因此,那些拥有神性身份的人就是从这样一些价值观和思想观念中获得权威。圣徒与非圣徒之间关系的本质往往由于对不同权威类型的着眼点不同而各有差异。但最典型的有两种:出谋划策的人—调解人与他的拥护者之间的关系或圣战首领与他的士兵之间的关系。

斯瓦特地区非常有名的阿孔德(Akhund, 1877 年去世)曾参与 1863 年的阿母贝拉圣战(Ambeyla Campaign),但在他后来的生活中建立起来的关系主要是出谋划策的人与追随者之间的关系(murid)。差不多所有在他那个时代比较成功的政治领导人都是他的追随者。他的建议在很多时候都是最实用的,他的神性为他的追随者的成功提供了保证。在他的帮助下,马拉克·巴巴(Malak Baba),一个在巴布才地区很不起眼的小首领,成了一个

有权有势的人物,他的几个儿子统治了斯瓦特河谷的一个主要地区。

据当地人传说,开始的时候马拉克·巴巴远不敌他的对手久拉克,一直被围困在欧底格拉上面的一个村子里,那时候他的地盘就在那里。马拉克·巴巴乘夜色逃出包围圈,秘密翻过群山来到阿孔德的村子赛义都向他请教,问如何才能避免蒙受全家被杀和战败的羞辱。阿孔德先为他做了祈祷,然后说:“明天你必须宰一头母牛(那天正好是回族把斋月的第一天),继续战斗,一切都会好转的。”马拉克·巴巴又悄悄地返回被包围的村子并按照阿孔德所说的做了。在随后的六个月里,他坚持战斗,靠他杀的那头母牛作支撑。这时候,对方粮食用尽,他就给他们些粮食。过了一两天,对手开始问自己:“我们为什么要和这个给我们提供粮食的人打仗呢?”于是双方就达成了和平协议。

由于阿孔德献了很多类似的计策,他的名声大大提高,他手下那些成功的人扩大了他们的管辖范围,他也随之扩大了他的领地。通过和那些有声望的首领建立这样一些二元关系网,阿孔德在整个地区树立了影响。这种影响使他能够控制该地区的政治,甚至试着用他自己提名的人来统一管理整个地区。阿孔德在当时的成就为他孙子的发展打下了良好的基础,他的孙子创立了现在的斯瓦特政府。

在更小一些的范围內,同样的关系把现在有名望的圣徒与当地头人、有圣徒血缘的少数人与村民联系在一起。在白沙瓦的各个行政区内,曼基(Manki)村的比尔(Pir)在一个现代选民区内用这样一些关系建立了一套政治机构。

圣徒与追随者之间的关系完全是自愿的,而且是追随者首先提出来的。人们就礼仪或道德方面的问题或者生活中的现实问题向圣徒咨询,他既扮演一个神父的角色又扮演一个律师的

角色。他与另一个世界里的调停者之间的亲缘关系、作为生活中的调解者的角色、他的虔诚和对沙里阿特法(Shariat Law)的了解使他有能力担当这两个角色。由于他与上层和下层人士的广泛联系和对人性的深刻洞察力,他能够给他的追随者,在谋求政治的发展方面或者在寻求保护自家的生命和财产方面,提出非常精明的和有用的建议。

在一些神职身份不是很明显的人之间,以伊斯兰的圣战思想和士兵(ghazi)对未来的憧憬为基础,也可能建立临时性的组织。要召集起这样的群体需要有相当的口才来鼓动别人,担当这一角色的人主要是毛拉。根本的一条是,毛拉必须在当地的某次重要冲突中赢得胜利,他必须有能力表现刚勇和无畏,才能当地的武士中树立起信心。这一组织的创立者就取得了该组织的最高权位,只要该组织存在,他就能过很好的生活,拥有很大的权威。当这个组织消散的时候,他就挪到另一个地方另起炉灶。

英国的一些有关西北边疆省份的出版物把这样一些各式各样的“宗教狂热分子”的活动描写成在部落民族地区制造麻烦的行为(如,Barton, 1939, pp. 105—111, 等)。确实,这些圣战的首领利用了当地的主要矛盾——穆斯林与印度的基督教统治之间的矛盾。在斯瓦特—巴佳乌尔—默曼德地区,赴麦加朝圣过的伊斯兰教徒图郎才和他的儿子巴沙·古尔,阿林加尔的法奇,毛拉·马斯坦或萨尔脱,毛拉·鲍因达和三达凯·毛拉等都属于这一类人。他们曾经短暂地控制了大量的人口,这样,在1897年这两个英国的堡垒在斯瓦特下游地区建成后不久,毛拉·马斯坦能够在马拉坎德调动约12000人,同时在夏达拉调动8000人(议会文件,1901)。类似的首领如:蹄拉的赛义德·阿巴尔,瓦慈雷斯坦地区的法奇·伊皮在边疆的其他地区也赫赫有名。

在进行分割的时候,英国控制下的印度政府动用了大批军队去制止这些“狂热分子”。巴基斯坦当局不顾他们前任的建议,决定把大部分的军队撤走并拆除了一部分堡垒。管制上放松了,狂热分子头目的活动也减少了,他们的影响也大大降低了。显然,一个非宗教性质的政府的出现为他们管理以前从属于其他管理者的大量人口和形成以部落、血统为基础的正常权力体系提供了一个舞台。惟一还有一定影响的圣战头目是法奇·伊皮,他现在不再倡导讨伐异教(jihad)的思想,而是倡导民族主义。他仍在瓦慈雷斯坦山区为巴克图尼斯坦(Pakhtunistan)而战,他想在阿富汗和印度的支持下建立一个独立的巴坦国。

他们与国际政治之间发生联系并不意味着他们已经脱离了巴坦地区圣战头目的身份。长期以来他们在理解自己在国际背景下的斗争和作用方面的老练程度让人们感到非常吃惊。下面这封信很有意思,即便它不能作为他们的信息来源的可靠证据,它也能说明他们在战略方面的精明。这是1897年10月25日英军在阿弗利迪(Afridi)部落区一个圣战头目萨亚德·阿克芭(Sayad Akbar)家里发现的,这里引用的信件是由一个圣徒提供的。

亚丁,英军控制下的一个港口,已被萨旦夺了回来。苏伊士运河是英国军队的通道,通过它英国军队能够在20天内轻易到达印度,如今也被萨旦占领并租给了俄罗斯。英国军队现在需要6个月才能到达印度。(议会文件,1901)

所以,穆斯林与基督教之间的矛盾之外那些根深蒂固的矛盾为圣徒成为政治头目提供了舞台。库拉姆(Kurram)河谷的欧拉克彩(Orakzai)人的“精神”领袖麻姆·阿孔德杂达(Mahmud Akhundzada)一生中对英国均保持中立的态度。库拉姆地区比较独特,它既有逊尼派教徒,也有什叶派穆斯林教徒。这两派之

间的对立为麻姆·阿孔德杂达(一个严守逊尼派教义的教徒)提供了活动的舞台。甚至图郎格彩的哈吉(在英国官员的回忆录中被深情地称为“边疆的风暴之燕”)也是在比穆斯林与异教之间的冲突逊色得多的矛盾中建立了自己的地位:他通过把萨非(Safi)和堪大哈里(Kandahari)人——最初可能是来自前巴坦地区(Wylly, 1912)——联合起来共同抵抗他们的统治者塔卡尼(Tarkani)(卡尔的堪)而获得对该地区各个破落宗族的统治权。棉古·古尔沙杂达·阿布杜尔·瓦都,斯瓦特地区的阿孔德的孙子,在组成斯瓦特国的时候也在更大的范围内用同样的方式去实现自己的目的。迪尔的纳瓦布正加紧对斯瓦特河谷地带的征服,棉古就利用这一危机名正言顺地赢得了权力以及维护他的领导地位的各种必要条件。当时的局势就需要像他这样的首领,而他有两个竞争对手:加法尔·沙和二三达凯毛拉。比较典型的是,他获得斯瓦特地区的统治地位的第一步就是不仅把那些真正与他作对的人,而且把那些潜在的、有圣徒身份的竞争对手统统赶出那个地区。

还有一个独特的宗教信徒群体需要提一下,他们叫木加哈丁(Mujahidin)或叫忠诚武士,在英语里一般称为印度狂热分子[Hindustani Fanatics (Barton, pp. 39ff)]。该群体的成员都是受瓦哈比(严守《古兰经》之一派回教徒)感召下的巴莱里·赛义德·阿玛得(Wahati-inspired Sayyid Ahmad of Bareilly)追随者,大约130年前,他们自己在斯瓦特和印度河之间的地区形成一个群体。他们的祖先并非巴坦人,他们在经济上的资助主要来源于下游地区,他们内部的原则和他们在宗教上较高的声誉使得他们在当地的影响与他们的人口不成正比。他们主要是一支反对锡克教徒压迫的穆斯林运动武装,但在它的发展过程中目标大多指向英国在印度的统治。它曾经在斯瓦特的历史上起过重要的作

用,它支持那些在该地区掌管着世俗权力的宗教人士,如上面提到的加法尔·沙,是他们的行为导致了英国军队报复性地向该地区远征。开始的时候,他们在西塔纳地区(Sitana),但经过这样一次远征之后,他们在印度盆地内向北迁移到萨马斯塔(Samasta),现在的首领沙杂达·巴克图拉(Shahzada Barktullah)。自从斯瓦特国建立以后,它在该河谷地区的影响就逐渐减弱了。

现在,我把本章的基本线索理一下。我描述了一系列跟某些具体领域(主要是在生产、娱乐和宗教学习方面)的活动相关的群体,每一个人都同时属于不同的群体,而且每一个群体都没有明显的政治功能。但它们构成群体的方式与第二、四章中所描述的情况不同,每一个群体都有自己独特的内部权力结构体系,它们都是一系列由某个主要人物与一个个的追随者之间的二元关系构成的群体。他们就这样界定了首领的地位,把权力交给某些个人,这些人又用这些权力去达到政治目的。下面几章将探讨首领们是如何操纵这些地位来建立政治上的统治。但首先需要描述地方群体的一般组织以便完整地介绍背景知识。

#### 注释:

[1] 在一群政治上能够自主但却大部分都是文盲的人中间,这些所谓的“合同”都不是以文字的形式存在的,它们甚至没有在证人面前正式签署过,只有到双方发生冲突到村民委员会或调停者那里来解决的时候,他们往往才去找证人。如果不是作特别说明的话,下面所用的“合同”或“契约”一词都是指双方就一定的活动领域内以某种具体的方式进行合作而达成的协议。

[2] 我惟一比较完整的数字来自巴布才的巴拉特克分支。该分支占据着斯瓦特河岸绵延约5英里的土地,从河边向东一直延伸到山梁下。在这一地区,非巴克图土地所有者主要是有很高圣徒地位的拉拉斯

(Lalas), 他们的土地大约相当于 20 份, 而当地的巴克图人控制了约 160 份。根据对其他地方情况的估计, 这样的情况在河谷的大多数地区是非常具有代表性的。在山区, 圣徒手里所掌握的土地比例远比这里高。

- [13] 水壶是作打击乐器用的; 一半装满了水, 上面用左手盖着, 然后用棍子敲打。





## 6 土地的租赁和地方群体内部的政治关系

到目前为止,我们已经描述了社会组织的主要原则。它们分别起源于亲属关系(种姓、婚姻、血缘群体)、经济生活(经济合同、房屋租赁)、娱乐(男子之家)、过渡仪式(人生重要转折时期的各种联系)和宗教(圣徒的追随者),但它们之间又连接成一个覆盖整个斯瓦特地区的社会关系网络体系,并把这一网络体系与外面的世界相联系。在前面几个部分里,我尽可能地把每一种关系分开来描述,并展示它们与社会生活的相关性,它们之间在一个地方性框架内的相互联系必须得到解释。人与土地之间的关系是理解这一关系网络的关键,因为地方群体的存在是以全体成员对土地的依赖为基础的。所以,在分析当地群体的组织之前必须先讨论土地租赁制度。

我在前面已经说过,斯瓦特的土地集中在少数人手里。占人口多数的当地人现在是,而且一向是受巴克图人的统治,大片的土地属这些巴克图人的后代所有。当我们问一个巴克图人他有多少土地时,他会说出一定数量的布拉卡(Brakhas)(字面的意思是“份数”);或用卢比和派司(旧时印度的铜币)来表示布拉卡的价值。布拉卡这一名词是从莫古尔的税率制中借来的。因此,他的回答可能是 *yaunīm brākha* (1.5 份) *dwā-Rupari shpag*

paisē(2 卢比 6 派司)。根据不同的地区,1 卢比分别等于 24、32 或 64 派司。在不同的群体里,布拉卡和卢比折成相应的土地面积的比例存在着很大的差异,但在一个地区范围内还是基本统一的。

然而,一“份”土地永远无法用平方英尺准确地表示出来。每一份或者一份中的一部分包括各种类型的土地:不能灌溉的、人工灌溉的、自然灌溉的(低洼地)、用墙围起来可灌溉的园地和村子里房屋基地。由于这些土地的质量各不相同,所以,人们把每一片土地评估成 trīkh(苦)或 khōg(甜),然后根据这一评估进行调整。相应地,一“份”土地可能会大一些,但质量却较低,而另一“份”土地小一些,但却比较肥沃。最理想的情况就是所有土地的面积在价值上应该是平等的,各种土地搭配要均衡。这样,一个拥有两个布拉卡的人,他的总收成就比一个只有一个布拉卡的人的收成要多 1 倍。

每一片土地的面积被认为是一“份”,是一个巴克图宗族共有财产的一部分。由宗族共有的财产叫做 daftar,每一个人的 daftar 就是他作为该血缘群体成员所得到的那份土地。因此,在血缘组织与土地使用权之间有着直接的联系。

在过去,这样的联系比现在甚至更紧密。直到约 30 年前,新的斯瓦特统治者推行固定居住的政策,实际使用的土地根据赛克马里制定的轮换制度定期重新分配。每一个土地所有者所拥有的不是某片土地,而是整片土地中的某部分土地的使用权。这样的体制很像工业企业中的股份,某个股东并不直接拥有该企业的某个部分。同样,巴克图人的一个宗族群体共有的土地被分成好几个等份——80,112,120 个布拉卡——然后在成员中进行分配。每一个成员根据他应得的份额分得一些各种类型的土地,但他并不是永远拥有这些土地。由于任何形式的分配都

不可能绝对公正,因此,为了达到各份土地绝对相等,各地区制定了自己的轮换时间:四年、五年或十年。到时,所有的土地都重新分配。从长远的观点来看,该群体的所有成员在使用全部土地的时间上是相同的。<sup>[1]</sup>

这样的体制斯瓦特人一般称为 wesh(划分或分配)制。在图 1 中标出的 11 个区里都实行这样的体制(虽然到 1925 年的时候,巴布才的土地已经永远地分成了三个地区)。每一个这样的地区就是一个巴克图宗族群体的 daftar(塞布吉尼,Sebujni 地区除外,但他们也实行同样的体制)。这些宗族群体通过图 1 中所表示出来的方式保持相互联系,并通过翻阅其祖先征服的历史来证明他们的权力的有效性。

重新分配土地是在一个血缘群体内部进行的,所以,在尼克比克(Nikbi khei)地区大约有一千个共同拥有土地的人。人们根据尼克比克的两个主要宗族支系把土地分成面积大体相等的两份,其中一份主要在支流河谷地带,另一份在斯瓦特河岸。这两个支系轮换着使用那两份土地。每个支系在支流河谷地带耕种十年,然后搬迁 10 至 15 英里来到斯瓦特岸边耕种。每一个支系又分成三个分支,该支系所使用的土地也再分成三份。这三份土地的分配是用抽签的形式来完成的。在每个分支的村子或几个村子里,土地又被第三次划分,在划分之后的具体区域内,个人才能获得在轮换期内使用某片土地的权力。

在重新分配的过程中,人们会拿出一些土地来作为特殊使用。这样的土地以前是,现在也是,称作 siri,主要有四种用途:一部分土地永远送给维护清真寺的人;一部分土地从部落的财产中抽出来送给圣徒和调停者,这部分土地变成了圣徒和他的后代永久的私有财产;临时分配给那些没有土地的人,如木匠、铁匠等,作为他们提供服务的报酬;临时赠送给某位为该群体做

了事的头人的土地。

这样一些赠予减少了各个血缘群体的土地资源,但没有改变传统上群体成员所持有的土地份数。因此,每赠送一次土地,每一份土地的价值就相应地减少,因为赠送土地而带来的损失是被平摊到每一份土地上的。

在这样的背景下才能真正理解目前的土地使用制度。在斯瓦特地区所发生的只是一个来自外部的政府机构以得到大家认同的统治者的名誉来宣布:现有的居住位置从此不能再改变。土地轮换使用制在某个时间截止,大多数地区是在1920—1930年间的某个时候截止的。各种等级的土地、土地分配的形式仍然保留着。实行固定居住才刚刚开始,所以,在大多数人看来这只是土地轮换使用的时间大大延长了,而不是一种根本上的变革。

塔纳地区在斯瓦特国之外,但还是在一定程度上照着这样做。半数以上的土地永久地分掉了,这主要是由于人们在果树上的利益不断增长,特别是橘子园,果树的栽培与传统的土地使用制是不相容的。大多数的非灌溉土地仍然每四年轮换一次。整个斯瓦特地区,河岸边的稻田容易歉收和遇上洪涝灾害,所以,使用权仍然是临时的。

这样的体制蕴涵着重要的所有制意义,斯瓦特巴坦人的私有化观念较强。一个人拥有某片土地就对它有了主权,他就是所有居住在这片土地上的人的主宰。他可以以任何条件把土地租给他愿意租的人,他可以把它撂荒、转卖或送人。除了收税的权力外,其他任何人或群体都没有权力处理那片土地。收税的权力是国家的统治者制定的,但在马拉堪德(Malakand)办事处并没有实行。在传统的土地轮换制中,这些绝对的权力都只是在某一阶段的某些土地上才有的;只有“份”才是他们永恒的财

产。拥有一份就意味着有权参与该血缘群体的活动,随它一起从一个地方挪到另一个地方,只有血缘群体的成员才有可能得到“份”。所以,当土地轮换制仍然通行的时候,土地所有者能够随心所欲地把权力与土地分开,但这样的做法只能在下一次轮换开始,他们的权力衰退之前出现。“份”也可以让渡,但只能在同一个一起搬迁的血缘群体内部进行。如今这种限制的功能又完全不同。一个巴克图人仍然不能把“份”卖给血缘群体之外的人,但他可以把土地卖掉。这样的出售实际上已经把卖土地的人永远分离出去了。出售土地的人不能再向自己的群体要土地,他已经失去了他所继承的“份”。但买土地的人只是买到土地,没有权参与该群体的活动。用巴克图人的话说土地已经从 *daftar*(继承的财产)转变成 *siri*(非巴克图人的私有财产)。目前,虽然转变的比例不是很高,但还是经常出现。这种现象动摇了土地所有者在血缘上的统一性。然而,主要的框架依然存在,而且至少还得持续一两代人。如果一个人失去了他的全部 *daftar*,无论是他把它们转让给同一个血缘群体内部的其他成员,还是把它们转变成 *siri*,他都失去了行使血缘群体成员权利的机会,没有任何土地权可以传给他的后代,从此,他的后代也就失去了巴克图群体的成员资格。

定期轮换土地的使用权是需要有一定的管理机构为前提的。需要某种正式的框架和一系列规则。在斯瓦特,这一正式框架是一个与土地的占有情况相适应的等级体系,人们都聚集到这样一个体系之下。无论从聚集的过程本身来说,还是从参与聚集的人来说,这样的聚集都统称为吉尔加(*jirga*)。从更宽泛的意义上来说,这个词表示的是经过考虑后的聚集。从更具体的意义上来说,它指的是在任何一个公认的土地轮换单位内股东的集会,即,一个巴克图支系内各家庭的家长。

所以,无论一个社区是大还是小,都有全部巴克图土地所有者参加的公众集会。只有那些持有 *daftar* 的人才能在这样的集会上讲话。他们是该社区惟一的正式成员并作为他们的追随者和那些住在他们的土地上的人的政治庇护者。正如第九章要说明的那样,政治上的组织群体通过努力控制这些集会来协调其成员的行为。但是集会本身从没有表现为任何组织活动的单位,辩论的目的是探索达成协议和让步的可能性。所达成的协议的实施仍然要靠个人或更大的组织群体以自助的形式来完成。作为一个政治制度,公众集会更像板门店的帐篷,而不像西方的议会。所以,吉尔加制可以恰当地描述为一系列支配集会行为的规则。只有分析了政治组织群体的构成之后,它作为一种政治制度的角色才能得到解释。

归纳起来说,斯瓦特河谷的每一个主要区域都受语苏夫才巴克图的一个血缘支系控制。这些地区在地域上的划分与巴克图血缘体系的分支层次以及他们之间有等级的公众集会相适应,但没有任何具体的次分支(*su-segment*)土地所有者与任何具体的地方相联系。巴克图人过去常常轮换着占据某一片地方,共同分享征服的战利品,轮流着利用某一片地方。虽然在最近三十年他们已经定居下来,巴克图人与更多的非巴克图人之间的联系还不稳定,它保留了过去那种不安全、军事占领和临时利用的特点。在这样的背景下,组织的许多其他因素所承担的角色必须得到理解。

在同一个地方,不同的巴克图人成为处于特权地位的竞争对手,他们共同控制一定面积的区域资源,由于高度发达的灌溉系统,这一区域的总产量实际上是比较稳定的。从理论上讲,一个巴克图人的利润可能靠两种方法之一来增加。一个地方的所有巴克图人可能联合起来,要求最大限度地从非巴克图

人那里分成,剥削非巴克图人。或者一个土地所有者扩大自己控制土地的范围,这样就能以牺牲其他土地所有者的利益来增加他自己的利润。一般情况下,他们采用的是后一种方法,其中的原因在上面所描述的人与人之间关系的种类中已经很明确了。

通过这样的手段,一个土地所有者可以在他和一群追随者之间建立起共同的利益以对抗与他形成对立的其他土地所有者。在另一个方面,他与其他土地所有者之间的关系却在很大程度上没有得到发展。婚姻的建立往往在较近的亲属之间或者干脆就与外村人之间进行,人生关键时刻所产生的种种联系以及男子之家把不同种姓的人连接到一起;职业性的合同和房屋租赁在土地所有者和非土地所有者之间建立了关系。只有共同的血缘关系才把一个地方的土地所有者联系起来,这种血缘关系在过去的土地使用体系中暗示着共同享有土地权。

很显然,永久性地划分土地必然导致广泛的血缘体系的最终瓦解。实际上,这可能就是斯瓦特统治者推行定居制政策时的主要目的。潘吉科拉(Panjkora)和巴加乌尔(Bajaur)河谷地区血缘组织的崩溃进一步说明了这一论点,他们在经济上与斯瓦特地区相似,但没有土地轮换制。那里,从19世纪到20世纪,无数小封建王国一个接一个地出现。

土地所有者联合起来进行残酷剥削的办法实际上是不现实的。非土地所有者已经只能维持基本的生活了,如果不是头人们以男子之家中的施舍方式把他们交的租又部分地返回给他们的话,他们连最基本的生活都难以维持了。再说,非土地所有者的人数远远超过了土地所有者,如果非土地所有者联合起来共同对付土地所有者,土地所有者也没法合成一个群体。巴克图土地所有者是靠成为非土地所有者的首领而不是靠与非土地所

有者对立来维护他自己的地位的。

对于那些长期定居在一个地方的村民(无论是佃户、工匠还是其他的人)来说,巴克图人所代表的是一种不必要的负担。他们有自己的亲属关系网络,有与他们的生活息息相关的各种关系,他们之间有维持经济体系所必需的各种技术和人力资源。他们自己建盖而且必须维护自己的房子,他们比巴克图人更了解土地和灌溉体系。

在传统的土地轮换制度下最富戏剧性的是,巴克图人突然发现在今后的十年里,他们要面对几千个从不认识的人,其中可能有盟友,也可能有敌人。所以,巴克图人面临的问题是如何让村民对自己产生依赖,如何尽可能多地把他们吸收到自己周围来。答案就在巴克图人宣称他们拥有所有的土地,然后,以这样的假设为基础,运用前面几章里描述的各种契约,建立起一个组织来。非土地所有者没有这样的政治组织来使他们能够团结起来去占有土地。他们只是一群在政治上毫无组织的农民和工匠。

在下面几章中,我将对土地所有者建立特权阶层和把个人吸收到群体中来以达到防卫目的的方式进行分析。但是,如果我先说一说它的结果并大致描绘一下地方群体与政治组织的关系,分析起来就会更加清楚一些。社区内部权威产生的焦点是某些有声望的首领的行为而不是那些包括这样一些社区的部分或整体的、界限分明的单位。打个比方来说,土地所有者面对的是一片在政治上没有什么差别的村民之海,他在这片大海的中间建立起一个权威之岛,他就站在这个岛上对周围的大海发号施令。其他的土地所有者也建起类似的“岛屿”,其中一些人的影响范畴相互重叠,另一些人则抹平了他们之间的沟壑。换句话说,土地所有者中的首领并没有正式地把整个社区组织成一



一个单一的、系统化的政治体系。这主要是像在前面几章中反复提到的那样，土地所有者和村民之间的大部分关系是以自愿契约的形式表现出来的。

在这样一个思想框架内，我们不妨采纳非土地所有者的观点。每一个村民都在作非常明白的选择。他可以尽可能地与某个首领签订合同，或者说加入他的“岛屿”，也可以不与任何首领建立关系，完全游离于各种不同的权力之外。这两种选择各有优劣长短。在前一种选择中，村民让自己从属于一个首领的主宰，但从物质上得到一些好处和获得保护。在后一种选择中，他不受任何外来权威的摆布，但在物质上要经受相当大的损失，而且必须在没有任何保护的情况下应付各种骚扰。

实际上，大多数村民通过只和土地所有者签订一些必不可少的合同来作为妥协，这样既可以不完全和首领站到一块，又处于该首领的势力范围之内。签哪些合同取决于许多的因素，其中个人的偏好和土地所有者给他的好处是主要的。所以，想要分析这样一些决定的基础会碰到很多困难。但我们首先不能忘记那个地方很多的村民非常穷困。通过这些各种各样的合同而获得的权利，如：耕种某片土地、住某间房子、请人帮忙去对付某些威胁自己的家庭和财产的人等，对他们来说是很有价值的。反过来，他们需要提供的只是他们的劳动。

通过这样的组织体系，任何土地所有者都能使自己成为一群有赖于他的人的首领。但因为土地所有者也是分裂的，每个土地所有者都需要支持者来反对他的对手。因此，首领们努力争取政治上的追随者的过程既反映出各群体之间的紧张关系，也反映出对群体原则的需要。目前的研究是通过对行为的研究来探讨政治体系，首领们就是通过这些行为才能够获得和保持他们的地位。

注释：

101

- [1] 这样的体制与近东的穆沙阿体制 (musha'a system) 非常相似 (Patai, 1949)。Baden-Powell (1896) 也曾对巴坦人中的这种体制作了比较详细的讨论。

## 7 首领的权威及其追随者

### 对领导权的一般性论述

在讨论政治事件和考虑政治行为的时候,巴坦人自然知道在发生冲突的时候,有某些确定的小群体可以调动起来组成联合群体。但是,巴坦人也像我自己一样看不到任何能够把这样一些小群体组织起来的简单原理。在这样的条件下,从来听不到人们说“我的血缘群体”,“我的联盟”,“我的种姓”甚至“我的男子之家”之类的话,人们常说的只是“某某派”。人们都是根据各个群体的首领的活动来讨论该群体的活动的。从巴坦人对冲突的描述中,我们会以为那是决斗。下面是一个描述,这是通过翻译逐字翻译出来的:

以前有四个汗(Khan,酋长或官吏之称号):穆罕默德·阿慈·汗(Mohammed Awzal Khan),塔吉·穆罕默德·汗(Taj Mohammed Khan),阿米尔·汗(Amir Khan)和比哈·马拉克(Biha Malak)。他们邀请迪尔(Dir)的纳瓦布(Nawab)一起去侵犯斯瓦特上游地区。他们联合起来统治了塞布吉尼(Sebujni)和沙米才(Shamizai)。另一派是达尔密·汗(Darmai Khan)。他和巴德沙(Bashah,后来成为斯瓦特国的创始人)都作好了准备。当他们进攻的时候,巴哈杜尔·萨西布汗

(Khan Bahadur Sahib, 塔吉·穆罕默德·汗的弟弟的儿子)反叛他的叔叔并加入巴德沙,但他是在纳瓦布已经被赶出去,塔吉·穆罕默德汗的势力已经大大削弱之后才这样做的。他慢慢地占领一个又一个村庄,一点一点地完成了他的征服过程。四个老汗逃到迪尔,但有些人后来又回来了。他们的枪支全部收缴,他们所有能搬动的财产都被拿走,但他们继承的土地,除了被他们的亲戚占为己有的之外,全部退还给他们。

事实上,卷入这些冲突的有多达上万名士兵的军队和二十多个非常有声望的首领。四个老汗谁都没有再返回斯瓦特,但他们的追随者有好几百人回去了(虽然大多数的追随者并没有跟随他们去打仗),收缴的枪支达数千。

说到组织群体,我要说的是那些能够在某个首领或者几个相互配合的首领的指挥下统一行动的团体。根据迈因的定义(Maine, 1861)组织群体应该保持长期性,不受个人的生死所影响。虽然不是完全如此,但对于目前在讨论的群体来说确实如此:死亡和退出有可能带来人员的巨大变化,但是,首领的死亡往往带来危机,因为对领导权继承的争端常常导致整个群体的解散。

福特斯(Fortes, 1953, pp. 25—26)在讨论宗族作为组织群体的时候使用了共同的法律责任这一标准。在当前的讨论中,这一标准也只是大体适用。由于政策主要是由那些领导成员决定,所以,责任的分配也是分不同等级的。追随者只不过是领导者手中的工具,他们几乎没有多少责任,即便是对他们自己的行为也是如此。责任的划分是在决策过程中而不是在行为过程中,所以群体的成员只是根据他们所拥有的权力的大小来承担法律上的责任。

在巴坦人中大体上有两类政治领导者,我把他们分别称作首领和圣徒。

首领可以有好几个头衔,但到目前为止,最普遍的是汗。这一头衔可以用来称呼任何土地所有者,和表示对他的尊重,有时候也用作个人名字。如果有必要的话,人们会用 *da tārme Khān* (要塞头目)这样的短语来把政治意义上的首领与礼貌上称呼的首领加以区别。或者一个首领可能会成为有名的 *mōlak*。这一头衔用来指称一个宗族的族长是非常恰当的,在巴坦的其他地区这一称呼被人们广泛使用。在斯瓦特地区,虽然这一称呼有时仍然被用来表示一个头衔,但它就像宗族的族长这一位置本身那样已经过时了。从一般意义上来说,一个 *mōlak* 应该比一个汗在级别上要低一些,但由于汗被广泛用来表示尊称,这样的差别就并非总是很明显了,甚至可以颠倒过来。最后,在一片很大的土地上或地方政权中拥有很高声望和很大权力的某个首领叫做纳瓦布(*Nawab*),例如,迪尔的纳瓦布,巴佳瓦尔各个稍微逊色一些的纳瓦布,阿姆布州的纳瓦布。所有首领都有一个共同点,那就是他们都称自己拥有某种世袭的头衔,他们是巴克图种姓的成员,并且由于他们作为拥有 *daftar* 的土地所有者的声望,他们处于某个地区统治者的地位。

圣徒也有好几种称呼,一般情况下,比尔(*Pir*),贝巴(*Bāba*)或佩沙(*Pācha*),塞伊布(*Sāhib*)经常用作称呼的头衔和代指有圣徒血缘的全体人员,但偶尔也用来指首领或其他有声望的人。用来表示圣徒等级的名称,如,赛义德(*Sayyid*),阿孔德杂达(*Akhundzada*),米安(*Mian*)等,也可以用作圣徒的头衔。至于这些头衔的等级高低则没有一个统一的想法。

政治上的组织群体是由领导者的行为所产生的。任何一个这样的群体都是由那些在矛盾冲突的时候领导者能够调动起来

的人组成的。群体成员之间除了与领导者的关系外没有任何限制,它的整合程度取决于领导者的权威能力。这样的权威可以通过各种各样的方式来获得。他们可以通过建立关系前的一些活动使人们去支持某个领导者,可以通过送礼物和许诺来换取他们的拥护,可以靠领导者的名声和道德或伦理上的美德来赢得支持,或者可以用武力来强迫其他人支持。

通过某些活动才成为追随者的人主要来自于房屋租赁或职业合同。在这些关系中,领导者以收回某些利益相威胁而实施控制,但另一方面,追随者又可以从领导者的成功中获得好处。送礼的能力取决于领导者有多少财富,因此,最终取决于领导者掌握着多少土地。在赢得支持者的过程中,直接使用武力的情况非常少,因为一个领导者必须首先有了大批的支持者后才能做到这一点。用恐怖主义的手段来迫使一些追随者离开竞争对手有时候是非常有效的。

在斯瓦特的大部分地区,各种蕴涵着政治属从的关系之间没有必然的联系。因此,没有什么东西能阻止那些与某位领导者关系不是很亲密的追随者去为另一位领导者做一些事,特别是当这两个领导者是联盟或分别属于首领和圣徒两种不同的领导核心的时候。再说也没有任何理由和前提条件说一个人必须跟随某个具体的领导者。这样一来,领导者的地位从来就没有保证,他的支持者可能不知不觉地增加或减少。由于领导者之间总是相互竞争,所以,在双方发生冲突的时候,各自的实力就能最明显地表现出来。

根据巴坦谚语的说法,巴坦人之间争斗的主要目标是 zin, zer, zamin(女人,金子,土地)。无论对领导者来说还是对追随者来说,Zamin(土地)是生活的首要资源。获得和维持土地是双方的利益所在。对土地的所有权使领导者有权力支配那些靠土地

为生的人。Zer(金子)在一般意义上来说是富有的象征,它常被用来制作礼物或行贿,它能给主人带来统治别人的权力。最后是 zin(女人),姐妹和妻子的行为关乎家庭的声誉,从这个意义上来说,女人是各种冲突的一个根源。人们认为这样一些冲突是对一个男人的荣誉、勇武精神和指挥能力的考验。

在下面的讨论中,我要把这些冲突看作是政治上的竞争,而不是靠法律手段可以解决的争端。向我提供材料的人也基本同意我的这一观点,特别是它与实际的情况相吻合,因为这样一些冲突的结果对领导者的政治前途起着非常关键的作用。

追随者总是寻找那些能给他们带来最大好处和安全保证的领导者。带着这样的目的,他们在一个地位不断上升的领导者后形成联盟,这个领导者成功地增加自己的财富,影响范围不断扩大。相比之下,那些跟随着处于防御地位的头领的人经常受来自扩张一方的成员的纠缠。在这样的压力之下,他们可能会放弃原来的头领,到别的地方去寻求保护和安全。这样,头领们就被迫进行激烈的竞争。只有通过不断战胜对手,控制权力资源,权力地位才能得到保证。

## 首领的权力资源

汗(首领)这一头衔,即便不包括广泛的礼节性用法,也没有某一职位任职期的含义,没有一个公认的职务等级体系来使不同的成功者得到满足。这个头衔只是暗示一种控制别人的权力,是一个人愿意去统领别人的声明。首领之间相互竞争以赢得更多的支持者。对追随自己的人产生影响的主要动力来源于对生活资源的控制、财富的分配、在保护家庭荣誉上表现出来的勇武精神以及在有的地方被称作 talgeri 体制的组织

土地构成了斯瓦特地区整个组织体系的基础。土地以租金的形式为占有它的人提供了收益,除此之外,单是占有土地本身就能给它的主人提供权力和对许多人的控制权。斯瓦特的所有人都以某种形式直接依赖土地,没有土地的人只能通过与土地所有者签订协议来获得土地的使用权。在目前的讨论中,有两类重要的土地,他们分别是宅地和农用地。这里说的宅地在当地称为 kōta,它包括在村子内的房屋基地,至少包括一幢房子的四面墙所占据的位置。屋顶上的梁是可以搬动的、属于住户所有的财产,如果住户变更了,这些梁往往也被搬着走。每一个家庭都有这样一个住房,没有土地的人通过房屋租赁合同住进这样的房子里。这样的合同使租房的人与房东变成了一种依赖关系,也给房东带来了某种对租房人实施政治管理的权力,从行政管理角度来说,租房人成了房东的附属。但这种附属关系并不是惟一的选择,租房的人可以去寻求其他的政治庇护人来保护他免受房东的欺负。然而,不管怎么说,房东在政治上主宰租房人这一关系是非常明显的。同样,占有农用地也是一种政治上的资本。虽然在租赁合同中并没有任何涉及政治附属关系的条款,租地的人要靠土地来维持生计,拥有土地的人随时以收回土地相威胁来约束着他。

所以,拥有土地是政治势力的一个直接资源。拥有土地的数量增加就意味着这种势力的增加,实际上,拥有大量的土地是在这样一种权势上各种安全保障的一个基本要求。这样,首领之间的竞争主要是占有土地的竞争,获得土地是政治发展过程中的一个重要步骤。获得土地的手段基本有四种:通过继承,作为政治上出了力而得到的回报,通过购买或者通过暴力或威胁来获得土地。这四种手段值得注意。



一个男人把他的不动产传给与他关系最近的男性亲属,其顺序分别是:儿子,父亲,儿子的儿子,父亲的父亲,兄弟,父亲的兄弟,兄弟的儿子,父亲的兄弟的儿子。当某个人出现在上述顺序的某个位置的时候,他就把他后面的其他人给排除掉了,如果有一个父亲的兄弟和兄弟的四个儿子,那么父亲的兄弟就占有全部不动产。所以,分享一个不动产的只是兄弟群体。在分配过程中,每个人都获得等同的份额,不存在大儿子或小儿子的差别。

有时候,巴克图土地所有者中的同一个血缘群体可能会认同一个首领。在这样的情况下,他们会赠给首领一定量的土地作为报酬,这部分土地叫做 *pargai sīnī*。他在世的时候,这是他的私有财产的一部分,但在他死了以后,他的儿孙不能分得这部分土地,而是作为一个整体传给在他之后任首领的那个人。这样一些不动产(*pargai*)有效地遏制了众多的儿孙把土地分成很小的财产,它们构成了各种小集团形成过程的核心部分。但这并不是斯瓦特河谷地区租赁制的一种普遍特征。

在斯瓦特,土地是一种稀有资源,随时都有一些急盼着要买土地的人。因此,在整体全部出售的情况下,土地的价格是相当高的。但人们不大愿意出售不动产,因为这就等于是放弃了较高的社会地位。偶尔也会有特别需要资金的首领,他们把一部分土地卖掉,希望有朝一日还能把它再买回来。这样一些转换的具体数字很难估计出,因为一般情况下双方都对此保持沉默。

最后,土地还可以通过武力或欺诈获得,这当中有各种人家都知道的手段。

在不经常搬迁的地方,势力强一些的土地所有者总是慢慢地、持续不断地把土地分界线划到自己这一边来,不断蚕食势力稍弱的邻居的土地。地与地之间是以一条矮埂来分隔的,在水田里,这种埂的宽度不到一英尺,既用来挡水又用作通向田间的

小路。在自流式灌溉系统中,水田的面积很小,当地的“共享”制使水田四分五裂,所有权分散。因此,一个人的土地虽然不多,但与别人的土地之间的连接却非常多,每次往别人的土地上多犁一犁,每年两次,一代人以后所获得的面积是相当惊人的。这一手段的关键优势在于在操作过程中没有特别明显的痕迹,因而不会导致对方断然起来反对。巴坦的土地所有者随时都对此保持高度警惕。

由于对斯瓦特巴坦人拥有土地的情况没有作过专门的调查或注册,必须有人出来作证才能说明某片土地属于某户人家,土地与土地之间的界限是靠调停者或村民委员会的决定来裁定的。在最近一段历史发展过程中,有人赢得了相当数量的土地,而有的人则失去了很多土地。许多土地的归属问题纠缠不清,每一个人都把不同时期的权属关系抬出来作为证据。这些问题导致了各方之间的争端,各个首领乘机支持某些小土地所有者以赢得优势。首领与某个人签订协议,帮助他在村民委员会或调停者面前打赢官司并保护他不受更强大的对手的欺负。作为报酬,他要求被保护的人把赢回来的财产分一半给他,这一交易都是在事后悄悄地进行的。这样的交易对受保护的人来说并没有损失什么,但却获得一半土地。他甚至还可能在今后从他与势力强大的首领之间的关系中得到更多的实惠。因此,一个有实力的首领可以直接用他的势力来增加自己的和他的追随者的不动产。如今,这种手段运用非常广泛。

最后,有权有势的首领能够恐吓或强迫别人卖掉或放弃对土地的所有权。这种方法在当今的条件下已经不再常见了,但显然在过去是很普遍的。我收集到了好几个例子,不可避免,这样的手段必然带来械斗,因为许多小土地所有者宁可为捍卫自己的土地而死也不愿意放弃土地。最简单的办法是把某个人杀

掉,然后把他的土地霸占过来。稍微平和一些的手段是强迫对方“出售”或悄然放弃土地的使用权。这一手段需要做得绝密,不能让公众的议论偏向弱者一方。在传统的土地轮换制度下,要保守这样的秘密是很困难的。根据当地人提供的资料,一个有名的汗通过这样的手段积聚了大量的土地,他找到了一个很义气的解决办法:每次轮换土地的时候,他都让村里的其他首领先选择,他们剩下的就留给他,因此,他分到的土地从未被人看在眼里。

这样,土地权成了大量争端的核心。这一类的冲突在当地叫做 shar。如果势力较弱的一方拒绝屈服,他可以采取两种方法之中的一种:械斗(这样做可能导致自己死亡),或者鼓动其他首领来支持自己(但这样做也可能导致全面失败),这两种方法对他都非常危险。他和他去寻求支持的首领的决定是政治决定,只能放到第九章中描绘的政治背景下来分析。除了这些控制外,每一个首领的扩张都有一个上限,因为,他总是要保证跟随他的人超过与他为敌的人。

在这样一些限制条件内,首领们不断努力去增加自己的地产。从首领的角度来说,土地的争夺有好处,因为这种争夺很自然地把许多非巴克图追随者的自我利益牵扯进来。如果他的头衔受到了威胁,他们的权利也受到威胁;如果他的财产增加了,他们的潜在利益也就随之增加了。对土地的争夺调动了土地所有者手下的所有佃户群体,因为他们有着共同的利益;同一个村子里的人被划分成若干群体,使得追随者和首领之间的关系更加紧密。争斗使首领能够率领他手下的人为共同的利益而奋斗,从而加强了这些人之间的团结。

因此,土地权是政治权力的一个重要而直接的根源,但它们不是惟一的根源。土地还是财富的基础,巴坦人把财富看成是

冲突的(在这里的分析中也是权力的)第二个根源。

虽然斯瓦特人直到最近,而且在很大程度上仍然是,还生活在一个非货币化的经济体制下,但他们在很早以前就熟悉货币的铸造,而且拥有一定量的交换媒介。在河谷地势较低的地区,农民犁田的时候常翻出巴克特里亚(Bactria, 中亚古国)硬币,那里的大人、小孩都随时梦想着能找到大量藏着的财宝。至少从莫古尔时代早期开始,平原地区的历任统治者就给当地人一些施舍和恩惠,一些来自外界的贸易增加了这样的货币数量。所以,金粉和硬币早就是大家熟悉的价值尺度和交换手段。但是,在前面提到的谚语中,“金”是用来指任何一种可以方便地移动的财富。

一个首领的权威非常直接地依赖于对这一类财富的操纵,首领们用每年的收入来支撑着他们的地位。通过恩惠、付报酬、送礼物和款待等手段来保证一定数量的人拥护他们。如果要理解这些不同类型交易的政治功能,我们首先应该理解它们的文化意义。

给劳动力付报酬本身就暗示着交易双方的不平等关系,一方有责任给提供劳动的另一方支付报酬。

礼物可以通过对等交换而被抵消,并没有暗示说馈赠者有权去支配受赠者。礼物的馈赠是用来表示友好关系和大体上的平等——从不会使受赠者感到羞愧。单方面的礼物馈赠表达了赠予者和受赠者之间地位的差别,但受赠者不一定有义务去服从赠予者的指挥,而恩惠的给予或付给报酬则会暗含着这样的义务。

从某种意义上来说,款待是馈赠礼物的一种特殊形式,它们都存在着一定的共生现象。共生意味着一种休戚相关的关系,吃了东西的人就有责任去尊敬他的主人,并在需要的时候给他

以支持。在碰到困难的时候抛弃那些曾经和自己同吃一锅饭的人是极不体面的事,而和他们站在一起则会给自己带来很大的荣耀。但对那些做得不够体面的人也没有什么具体的措施来惩罚,在共存过程中所表达出来的忠诚和团结也不一定是根深蒂固的。

从这一点上看,似乎在支持某个人获得权力的过程中,礼物和款待没有恩惠和支付报酬那么重要。事实上恰恰相反,恩惠和支付报酬在他们之间建立了义务性的或危险的关系。另一方面,礼物和款待对建立政治上的从属关系起着至关重要的作用。其中的原因只要考虑一下参与的不同等级顺序就能明白。

为了说明这一点,我们需要考察一下一个首领的收入来源和数量。收入的来源是多方面的,包括来自政治地位本身的收入,来自该首领控制下的边远土地和草场的收入以及来自他自己的农业用地的收入。

在来自首领这一地位的各种收入中,下面几个方面是比较重要的。长期以来平原区政府给他们的直接补助:塔纳地区的两个首领每年得到 1500 卢比,另一个得 3000 卢比。1900 年以前,当这样的报酬开始设立的时候,对于一个首领来说,这样大数目的外来资金有着非常重要的意义。自从 1926 年斯瓦特正式得到英国统治下的印度政府官方承认以后,所有外来的补助都直接支付给当地的统治者,正像过去(今天也如此)支付给迪尔的纳瓦布(Nawab)那样,每年得到 5 万卢比的收入。斯瓦特的统治者把这些资金连同其他的资金一起分配给那些支持他的首领作为补助。每一个首领根据他的重要性和势力不同而得到不同的年收入,低的得到 300 卢比,高的则达到 2000 卢比。这些固定的补助在很大程度上取代了过去的入头税和对经过首领的领地的商队征收保护费的做法。例如,以前木材商为了能在

斯瓦特河上放漂木材,每年要付给那几个控制斯瓦特河两岸的首领——阿卡·马鲁夫和巴布才的巴拉特克(Aka-Maruf and Barat Khel chiefs of Babuzai)——6000 卢比。对下属人员的罚款(无论是在传统上还是在斯瓦特国建立之后)构成了收入的另一个来源。在过去(就像如今的塔纳地区仍然存在的那样),这一类的罚款由掌权的首领用来为公众或政治服务。而在斯瓦特国时期,首领们能够从对下属的罚款中得到一部分好处。

那些边缘地带的土地和草场给首领带来的收入各有不同,但有时候却是一笔不小的收入。森林和山坡是一个重要的收入来源,因为牧民在草场上放牧必须交费。水稻收割完后,他们可以在收割后的稻田里和田埂上放牧,为此,他们也得付费。付费的多少一般以水牛的头数来计算:20 头羊 = 4 头母牛 = 1 头水牛。虽然那些到行政区范围内放牧的牧民和在冬季有现金收入的人常常用巴基斯坦卢比来付费,但大多数人还是用过滤过的黄油来支付。这样的收费一般是根据各个土地所有者所占土地的份额(daftar)进行分配,但在有些地区,他们把这样收来的费全部归到一个基金里,由首领统一管理。

最后,首领作为他那个村子里主要的土地所有者之一,他还从属于他自己的土地里分得一部分粮食。一般情况下,一个村子里有几个首领,即使是势力相对弱一些的首领也一定是村子里有一定地位的土地所有者,否则他就不可能获得相应的权力:在我所接触过的小首领中,人人都有五个以上在他们的田里干活的长工,这些出卖劳动力的人靠在这些土地上干活来养活自己和家人。由于干农活的长工只得到五分之一的收成,而土地所有者可以得到五分之四,这就意味着即便是最小的首领也能从农用地中获得大量的收入,比普通佃户的收入高出 20 倍。大的首领拥有 10 倍的土地,一部分人甚至更多。

一个佃农做一年农活所得到的收入与一个大首领的收入之间的差距大得惊人。秋收时节,首领的仓库里堆满了大量的粮食。他们的财富大部分就是粮食,而粮食实际上是用来作为交换的媒介和支付报酬的手段。但在一部分斯瓦特河谷地区,随着交通的发展,越来越多的粮食被运到白沙瓦粮食市场上去卖掉。在我调查期间,我认识的一个比较有名气的首领单靠卖粮食就获得近 50 000 巴基斯坦卢比(当时值 5000 英镑)的收入。普通村民的收入只是在 300 卢比左右。但这种把粮食卖出去的办法是最近才出现的,还没有得到充分的发展。斯瓦特地区的农产品大多数是在一个内部交换体制内流动,都是在该地区消费掉的。

所以,从理论上来说,一个大的首领支配着比他自己家人所必需的(耐用的和非耐用的)财富高出百倍的财产。

而村子里的大多数人则不是这样。斯瓦特河谷地区人口稠密,土地非常稀少。相当数量的人只能基本解决温饱。婴儿出生率非常高,但婴儿的死亡率也很高。巴坦人做父母的都知道小孩的死亡率很高是因为没有足够的食品或食品搭配不当造成的,而贫困使他们无法获得足够的衣服、医药和其他保障。富裕家庭则没有这样的艰辛,所以他们的家庭规模都比较大。

这些情况都是以我自己的印象和向我提供材料的人的话为基础整理出来的。在穷人的家里,我们常看到他们的家庭构成都比较小,历史也较短。在我收集资料的地方,我看到了好几个怀孕的和生小孩的,但婴儿和小孩的死亡率非常高。富裕家庭里兄弟姊妹较多,其中一部分原因可能是因为他们有一夫多妻的传统,但向我提供材料的人也认为这一现象的主要原因还是他们吃的东西比较好。

在斯瓦特普什图语的词汇中,世界上的人分成两类:mōr sarī

(满足的人)和 wúge sārī(饥饿的人)。满足的人仓库里有很多粮食,足够让一个有十多个饥饿的人家庭吃一年。所以,首领可以用多余的财富时不时地给他的部属赠送一些小礼和款待下属,还可以捐献一些物品来养活跟随他的人。如果这样的施舍时间长了,一个穷人的家庭经济就不可避免地以此为基础了。要隔断他们之间的这种联系对穷人来说就威胁到他及家人的生存问题。

在这样的背景下,我们必须理解礼物和款待作为首领的政治权力的一个源泉的重要性。赠送礼物和款待是控制别人的有效手段,这并不是因为它们产生了回赠的义务,而是因为受赠的人需要这些礼物和款待继续下去。礼物的不断流动产生了需要,强化了依赖性,终止这种关系的威胁成了一个强有力的制裁手段。付报酬和施恩惠这样的行为把责任放到了支付的人——首领身上,相反,礼物和款待给首领在政治上控制他的随从提供了条件,他却不必要为他们的行为承担任何责任。

大多数的礼物赠予和款待是在男子之家进行的。在这里,礼物是在公开的场合传递的,所以,它的功效得以大大提高。通过这样的传递,外面的人都知道这里的首领是一个很慷慨的人,这样,他就能吸引更多的人到他的男子之家来。<sup>[1]</sup>

虽然首领在他的男子之家也会照《古兰经》所提倡的方式提供一些馈赠,从而可以在政治上和宗教上给他带来荣誉,但在当今斯瓦特的男子之家,耐用物品是很少分配的。赠送的礼物主要是针对个人的、在某些方面有一定价值的东西。根据资料,在过去男子之家里的礼物赠送比现在要奢侈得多。巴布才的杰姆罗慈汗(Jamroz Khan of Babuzai)曾经用他身上的衬衫兜着一大兜卢比,大把大把地把钱送给在场的人。另一方面,男子之家里的款待至今仍然很奢侈。所有过路的人、拜访者和需要的人都可以在那里得到吃的东西,宴席上,他们用很大的盘子盛着



米饭、鸡肉、过滤过的黄油和酸奶，食客们在盘子周围围成一个个圈子尽情地吃。他们的旁边站着小男孩，等他们吃完了，小男孩就去捡他们吃剩的东西和舔盘子。我没有能够收集到有关首领的家庭经济状况和在男子之家摆宴席的支出方面的具体数字。但由于在大多数地方缺乏运输工具，粮食基本上卖不出去，因此，实际上当地生产的粮食基本都必须在村子里消耗掉，而其中的大部分又是在男子之家的宴席上吃掉的。

要理解首领们用款待来建立他们与其他追随者之间关系的重要性，最好的办法就是看他们在政治压力下有什么样的行为，或者当他们的收入远不如平时好的时候有什么反应。在这样的条件下，男子之家的款待是加强而不是减少了。如果一部分地产能够在没有太多人知道的情况下达成交易的话，卖得的钱就用来维持这样一些比平时更高的开支。

我在那里的时候，有几个首领就碰到了这样的情况。其中一个首领是一位曾经很重要的首领的大儿子。他自己也很有名气，但他总是隔三岔五地失去土地，而且常常被斯瓦特的行政长官罚款。在这一过程中，他一直保持比那个地方其他任何首领的款待都高的规格，在最近十年里，他已经把大量的土地都卖了来招待很多到他的男子之家来的人。我和他一起探讨过这样的做法，他完全清楚他的行为在不断地减少他每年的收入，而且不断加重这场危机。“但从另一个方面来说，”他说道，“如果人们不再来我的男子之家了，我的土地会丢失得更快，只有不断表现自己的实力才能把这些贪心的人留在港湾里。”另一个例子是作为土地所有者居住在乌蕾尤村子里的金匠和赶骡人群体。这一群小土地所有者之所以到这个地方来就是因为该村子里的曼基首领不断地卖土地以便为款待宴筹集资金，想通过超额的开支来维护自己的政治地位。

首领在他的男子之家里的款待使他的追随者在食物方面依赖于他,因为如果不是他提供很多免费的饭菜,很多常到男子之家的人就不会来了。首领还给自己树立一个慷慨的名声,表现出他有能力管理好自己的财产并从中赚钱,并因此获得一个能干的领导的名声。追随的人就会来到他的男子之家,他的政治势力也就得到扩大了。通过这样的影响,他可以期望扩大他的土地,获得更多的财富、更多的追随者和产生更大的影响。与此同时,他的追随者被整合成一个团体,共同的利益强化了这种整合,迫使他们都承担起相互支持的责任。那些没有共同利益,甚至利益相冲突的人:如佃农和牧民,或者小商店主与长工等,都在外部压力之下成为了一个共同体的成员。

### 荣誉及在捍卫荣誉过程中的冲突

除了占有土地和财富以外,首领还必须使别人尊敬他。他与各种依靠他的人之间的关系差不多都是很脆弱的,任何一方都可以随意终止这样的关系。因此,除了极少数奴隶外,巴坦的大部分男人在任何时候都可以随意投奔到一个新的首领门下,改换门庭,向一颗正在升起的新星靠拢。一个穷人可能是靠某个首领的款待和礼物来维持生计,但如果另一个新的首领答应给他更多的东西,而且已经有更多的东西给他,他就没有理由仍然和原来的首领呆在一起了。同样,一个首领可能拥有大量继承的土地,但如果他不断把这些土地卖给他的对手,他就会没有土地租给跟随他的人,他对这些人的控制能力就会大大削弱。一个人在选择政治方面的首领的时候首先要考虑他的财富、土地和款待能力,但他也必须考虑考虑该首领处理紧急情况的能力。所以,声望或名声这样一些无形因素就成了权力的一个主

要根源,成了政客收罗支持者的一个重要手段。对个人品质的评价是根据两个相反的准则来进行的——izat(荣誉)和 sharm(耻辱)。一个理想的首领应该是很有男子气和勇猛顽强;他从不妥协,要么就这样,要么就那样,有时甚至表现得很不明智,但总是很勇敢。并非所有的首领都能达到这样理想的程度,但人们是用这样的标准去衡量他们的行为的。而他们又是靠自己的行为在多大程度上接近这样的标准来赢得权力和吸引追随者。

从这个意义上来说,荣誉成了政客们关注的一个焦点(事实上每一个有自尊的男人都如此),捍卫自己荣誉的争斗成了考验一个男人能否担任首领的试金石。所以,作为冲突的一个根源,对男人的荣誉的威胁和对他的土地所有权的威胁具有同等重要的意义。巴坦人用“贞洁之战”(pure case:保护妻子和姐妹的战斗)来表述这样的事实,因此,从习惯用语上好像暗示女人是冲突的一个根源。如果一个巴坦人不想永远失去人们对他的尊敬和自己的地位,他就必须在各种侮辱、任何给他带来“耻辱”的行为或条件下站起来捍卫自己的荣誉。

从积极的方面来说,这样的荣誉准则是很难分析的。在巴坦人的眼里,荣誉作为一种权力资源在概念上与土地权和财富等其他东西作为权力的资源是有区别的。在一定程度上,一个人可以很有声望但很穷。在多数情况下,一个首领可能很富有,但他没有什么声望,这样就严重影响到他的政治势力范围。人们在议论那些没有能捍卫住自己的荣誉的人时常这样说:“他很富有(maldār),但他是个女人(khāze)。”

荣誉和耻辱的概念与某些具体的行为、处理某个问题的方式相联系,但与当时的具体条件无关。在人们讲述过去某些理想化了的英雄人物时非常明白地暗示了这样一种理念。其中一个例子是,一个很崇拜杰姆罗慈汗的人在讲述他的故事时是这

样说的：“他是一个巨人，力大无比，长着沙丁鱼一样的山羊胡子。他一顿早餐就能吃掉整个牛肝。他随时警惕着那些势力不断扩大的人，于是他对自己的部下说：‘看看，你们是怎么为我服务的。你们看那个人影响是越来越大，势力在不断增长！’第二天集市上就有消息说那个人已经死了。”在加尼汗（Ghani Khan, 1947）所描述的人物形象中也很明确地证明了这样一种理念。

在这里，我们主要关注的是荣誉和耻辱作为衡量政客相对资质的标准问题。就像在土地和财富方面所表现出来的那样，这些与荣誉相关的、理想的首领资质在发生冲突的时候最能明显地表现出来。

惟一能够成功地捍卫自己的荣誉的手段就是报复，它的效果等同于或者超过原来的侮辱，其目的是要和自己的对手平起平坐或者超越自己的对手。正如前面讨论土地的冲突那样，我们在这里主要关注的不是法律上的对与错，而是关注冲突的政治效用。下面有关自助和仇杀的讨论就主要集中在这样一些行为的政治关联性上，巴坦人是根据荣誉和耻辱来解释这些行为的。

为捍卫自己的荣誉而实施的报复有各种形式，主要取决于受侮辱的轻重。有的是把对方的财产抢过来，或者把对方的人抓来做人质，有的是揍对方一顿，或者严重的时候，把对方杀伤（死）。换句话说，受侮辱的人必须表现出自己的强大势力。所以，复仇可能是当事人自己亲自去或者他的追随者代表他去。他的朋友和盟友的行为没有他自己用武力去复仇有效。一个人在受到羞辱的时候能够用恰当的方式进行报复，他就保住了自己的荣誉，证明他不是废物，并表明他有能力捍卫自己的利益。许多人就愿意选这样的人作为首领，他就能得到追随者的尊敬和顺从，因为他们都相信他有能力捍卫他们的利益和他自己的

利益。

抢对方的财产以示报复,如:对方偷了自己的东西,就去把对方的牛牵来作为补偿,这样的行为往往是佃农和牧民这样一些普通人干的。这样一些小东西并不能给首领们带来荣誉。在一代人以前,相互间的掠夺比较普遍,居住在不同地方的人之间还没有建立像今天这样的经常性联系,抢夺对方的财产和人质(lōta)作为报复更普遍一些。人质一直要拘押到对方把抢去的财产还回来。被拘押的人质往往是与对方关系比较近的人,他们认为拘押对方的亲戚才能给他施加压力,把抢去的财产归还回来。

捍卫荣誉的主要方法是仇杀(badəl)。仇杀性的冲突在当地被称作 pokhto——意思是最深的仇,但在随后相当长的时间里,这样的报复并不一定会引起其他的行为,只是双方在社会生活中互不理睬。如果双方的血仇还未报,它可能会延续数年,每一代人里最多有一两个人被谋杀(详见附录案例二)。

世仇的原因是多种多样的,因为在受到任何严重的侮辱以后,为了捍卫自己的荣誉,报复性谋杀是恰当的行为。首先,自己的家人被杀害了而没有去报复,全家人的荣誉都受到了损害。那些在公开的决斗中死去的人不属于这一类,这里所指的只是那些被故意杀害的人。其次,和一个女人乱伦或通奸,如果弄得满城风雨,影响了与该女子有关的男人的荣誉,她的亲属,特别是兄弟和儿子,和她的丈夫必须去报复那个引诱她的人才能洗刷掉他们身上的耻辱。此外,在争吵中或以攻击的手段故意造成对方身体上严重伤害是一个非常严重的侮辱,对方要实施仇杀才能抹掉这样的耻辱(详见附录,案例三),而且根据巴坦人的行为准则,其他任何被认为是构成侮辱的行为都可以作为仇杀的正当理由(例如附录中的案例二)。

在某些方面,法律上的观点与此不同。根据斯瓦特部落议会或宗教权威人士的解释,伊斯兰法律认为在以牙还牙式的报复中和在发生通奸,通奸双方都必须处死的情况下,谋杀是正当的行为。在其他情况下,仇杀在法律上是不成立的。如果这样的事拿到宗族议会或斯瓦特国的最高统治那里去解决,那个去报血仇的人会受到处罚,但不管怎么说他的名声会得到提高,他的行为捍卫了自己的荣誉。

去报复谋杀者的责任(或特权)属于那个继承了被谋杀者财产的人。如果由于某种原因,那个继承财产的人没能完成他的使命,被谋杀人的表兄弟或者关系更亲的男性亲戚可以去报复(附录,案例一)。不用说,母亲方面的亲戚不共担耻辱,也不分享报复成功的荣誉。母亲的兄弟也可能卷入打斗之中,因为他的男子之家常用作收留那些从血斗中逃出来的人的地方(如附录,案例三),但他主要是提供避难所,并不直接参与打斗,如果报复的人来攻打他的男子之家,那么,他们就增加了新的对手。

如果一个人受了辱但没被杀死,他的近亲也同样受辱,他的近亲和他本人都有权去维护他的荣誉(例如,附录,案例五)。

同样,一次行动所带来的责任也是由几个人同时来承担的。做事的人自己,或者决定采取该行动的人应该承担责任,但是正如所有的近亲都多少承受了一些耻辱,所以他们都有同样的权力去报复谋杀者一样,一次行动的责任也是由当事人的各个近亲成员来共同承担的。各人承担责任的大小一般根据行为的性质不同而各不相同,而且好像在上一辈人就已经开始改变了。现在的基本趋势是人们不再去报世仇,而是直接针对那个侮辱自己的人,至于他的亲戚,只要注意不要去惹怒他们就行。只有当他们公开表示参与或赞成该侮辱行为才会去报复他们。然而在附录中的案例三里,我们可以看出尽管伤人者的叔叔公开否

认他自己的行为,但他还是没能逃脱由他侄儿造成的人身伤害责任。

在仇杀中,杀人的人为自己的行为负主要责任,但他的父亲、兄弟或儿子,再往后还有他父亲的兄弟和父亲一方的表兄弟都负有责任,而且他们都可能成为报复的对象,特别是当杀人的人找不到(比如跑到国外去)的时候。

给我提供资料的人说,以前谋杀的人和他最亲近的亲戚共同承担责任,有时甚至还包括其他的一些亲戚,在最近一两代人里这样的责任倾向于由杀人者自己来承担。这样的趋势与政治上和周围行政区的法庭上所展示出来的法律规则的变化是一致的,血缘群体已经逐步失去他们的政治集团功能。但在斯瓦特巴坦人的体系中决没有把这种责任扩大到整个家族的成员身上的情况。

上面的描述清楚地表明,斯瓦特巴坦式的仇杀原则并不是以牙还牙,就是说报复给杀人者带的损害并非完全等于被杀者所承受的损失。我还从来没有听说过任何有关报复的等同原则的想法。人们更关注的是一个人维护自己的社会人格各个方面的权利。附录中的案例一就是一次过分报复的例子,报复的一方成功地对谋杀者实施了报复之后,继续把对方的财产毁掉,之后还要求谋杀者的亲戚顺从他们,以谋求和平。另一个更极端的例子是在附近的科希斯坦地区碰到的,一个谋杀者受到了两个人两次报复,先是被杀者的一个远房亲戚来报复,然后是被杀者的儿子。当他的父亲被谋杀的时候他不在家,但是等他回来的时候,作为被杀者最亲的亲人,他仍然有大家公认的“权利”去报复(Barth, 1956, p.45)。报复本身是成功的,较多的力量显示出报复方的优势,这就是报复者所追求的东西,因为这样的优势使他成功地维护了自己的荣誉,通过重新建立有关人员的声誉

而修复了对人品的诋损。由于同样的原因,对于有任何政治抱负的斯瓦特巴坦人来说,金钱的补偿是不可接受的。送一笔钱给被杀者的家人并不能修复在人品上带来的损害,相反,钱使杀人者获得更多的优势。食客和佃户愿意接受用钱来补偿,而首领由于其荣誉对政治追求非常重要,所以不得不采取报复的手段。在报复中,他们尽可能使对方完全归顺自己。如果这样做行不通,他们就尽可能寻求等同的报复,这并非出于寻求公平的目的,而是因为这样的等同性代表着权力中的关键因子,它暗示着双方都可以不损伤名誉从而停止争斗。<sup>[2]</sup>

因此,对于一个首领来说某种具体的名声是权力的宝贵资源:愿意捍卫自己的荣誉和利益的名声;暴躁和猛烈的名声;勇敢和刚毅的名声。在这样的关系中,一个首领几乎不亲自对杀人者进行报复这一事实已无关紧要。由于承担责任的是那个给杀人者付报酬的人,所以,需要勇气的是这个付报酬的人,他需要有勇气去长期面对越来越多的人对他进行报复的威胁。这种不断的威胁考验着他的政治技能并作为衡量他的军事实力的一个标准。因此,捍卫荣誉的争斗变成了双方展示相应的能力和势力的过程,在这样的争斗中赢得胜利并维护了自己的荣誉的一方就证明是一个有势力的首领和有能力的领导。人们崇敬他,纷纷归顺到他的男子之家来也就是理所当然的事了,他的名声既保护了他的追随者也保护了他自己。同时,领导者也就很自然地采取这样的方式来处理他们与其他的竞争对手之间的关系。

一个想要有所让步的首领不可避免地要承受来自他的追随者的巨大压力,如果他不捍卫自己的荣誉,他的名声就会受到损害。如果他不采取行动就会被人理解成软弱的表现,他的对手们就会乘机钻空子,给他和他的追随者带来伤害。他们的利益



和他的利益都同样受到威胁,由于他作为一个保护者的价值与作为一个复仇者的名声是等同的,所以,他所面临的威胁主要还是自己的利益而不是他们的利益。因此,他自己的利益、他的追随者对他的期望以及他自己的自尊等迫使他去承担起一个明了自己身份的、爱护荣誉的、仁慈的和雄心勃勃的领导者的角色。

### 义务性庇护的原则

在上面所描述过的所有权力资源中没有一个能够绝对地控制某个特定的或专门的群体。只有当他按上面所说的方式把他的佃户和其他依靠他的人调动起来的时候,他们才会形成一个共同体;是他们与他之间的种种依赖关系把他们捆在一起的,也没有什么东西去阻止他们与其他的土地所有者之间建立同样的关系。同样,那些接受首领礼物的人或者那些非常崇敬他或害怕他而赋予他权力的人并不会形成独立的或专门的群体。一个首领的政治影响是模糊的,只有将它放到具体的冲突中去检验才能确定它的界限。

但是,那里确实以地域组织的形式存在着一个基本的群体结构(详见第三、四章)。它以社区的形式界定了一系列独立的和专门的群体,根据土地的划分和再划分形成了不同等级的群体组织。通过土地租赁制,不同等级的巴克图血缘群体暂时地或永久地获得了相应的、主宰各种等级群体的主权。但是分别来自上面分析的几种渠道的首领的实际政治权力并没有包含在这样的等级结构之中。从空间结构上来说,政治权力和相互依赖的网络构成一个类似于(但又更复杂)宗族体系下的亲属结构网络的模块(Fortes, 1945, 1949)。一个首领可能可以从他自己社区之外的人那里通过许多不同渠道获得权力,但却无权管理

他自己社区内的很多人。但是,他通过控制自己的追随者而获得的政治势力(无论这些追随者住在何处)为他在自己本社区内的影响和领导地位奠定了基础。社区和村庄构成了行政单位,但是政治权力的资源在相当大的程度上是不依赖于这样一些单位的。

本章描述了产生政治权力划分与区域组织之间在一定程度上相一致的一个组织原则:义务性庇护的原则。在这样的原则下所产生的体系在普什图语中叫做 *talgeri* 体系, *tal* = 群体, *ger* = 朋友, 联盟。在以前,它的使用比较广泛,但现在好像只是作为其中一种可能的选择了。在斯瓦特巴坦的社会结构中,其内在的原则似乎从没有被看作是基本的东西。目前,该体系主要出现在斯瓦特河谷的塞布吉尼(Sebujni)地区[根据提供资料的人说,印度河盆地的卡尔纳谷(Karna valley)也有]。

简单地说,该体系是以限制土地所有者在雇用专门人员时的契约自由为基础的。在 *talgeri* 体系之下,一个社区的土地所有者必须与自己社区内的铁匠、木匠、理发匠(他们都是社区首领指定的)等签订雇佣合同。

结果,整个社区(不单单是一个土地所有者的不动产)都成了一个生产单位,各自承担一定的责任,单位内部的合作得到了加强,因为各个土地所有者不得不分享有限的劳动力、依靠同样的作坊和运输工具。同样,一个社区内的成员共用一个理发匠,所以他们就构成了一个举行各种仪式活动的联盟。他们的团体生活自然是以男子之家为中心,社区首领主宰着一切,维护男子之家的义务按照某种公平的原则分到社区的各个成员身上。由于土地租赁制的缘故,一个社区内的土地所有者既是同一个血缘群体的成员,也是同一个种姓的成员。他们和村子里同一个群体的人保持着经济上的联系,坐在同一个男子之家。 *talgeri*

体系在不同活动领域之间建立了相互联系,形成一个紧密联系的网络,在经济上自给自足,地域上成为一个整体与其他社区相区别。

这一体系的关键在于它影响社区内的一个首领与其他土地所有者之间地位的方式。在没有限制的体系里,一个人的各种活动使他的忠诚和依赖关系分成了许多份。一个土地所有者可能雇用-一个不属于自己仪式活动联盟的铁匠,而他又可能去参加一个男子之家,这个男子之家的头与他不是同一个血缘群体的成员。--一个种田的人可能住在一个人房子里,种着另一个人的田,有可能又参加第三个人的男子之家活动。所以,土地所有者管理着一些根本不依赖首领的人,而该土地所有者又忠诚于该首领。首领不得和第三方分享管理依靠他生活的人的权力,并非完全在他的控制之下。通过 talgeri 体系,这样一些不协调被根除。一个社区的首领既是自己的男子之家的主人又是仪式活动组织的主要人物。靠着这些机构,他甚至控制着那些他自己没有雇用的佃户和职业工匠。通过对其他土地所有者的劳动力的控制,他获得了控制这些土地所有者的权力。在一个没有限制的体系里,他是永远不可能希望做到的。一般情况下,他对那些依赖于他的不动产和房子生活的人进行管理的权力程度部分地扩展到他所居住的整个社区,他成了社区内所有土地所有者的首领。

正如上面所提到的那样,talgeri 体系在过去比在现在更普遍一些,但在最近二十年中,一个又一个地区抛弃了这一体系。这一变化是巴布才、尼比克等地区首领共同协商的结果,他们共同保证放宽相关的限制。因此,各个首领所丧失的权利大体上是均衡的和在时间上是等同的,没有任何一个首领能够占其他首领的便宜。这样的变化在一定程度上是从斯瓦特国的统治者

开始的,他给那些反对这一做法的首领施加压力。由于有他的支持,这样的变革实施起来就简单得多。如今只有塞布吉尼和沙米才(Shamizai)的主要首领仍然继续强制实行这一体制,塔纳的首领虽然不受斯瓦特统治者的控制,但他们也不再实行这一体制。这种变化不仅仅是斯瓦特统治者政策决策的结果,其真正的根源远比这要复杂得多。由于它们提出了一个历史性的问题,所以有必要在此作一简单的讨论。

很显然 talgeri 体系超越了那种提供军事防御的非限制性体系。在前一种体系中,社区构成了统一的、以男子之家为中心的、而且在过去占据着战略地位的群体。而在后者中,各个相邻的群体在冲突中结成的联盟并非是水到渠成的事,保卫社区的责任也非明确规定由哪一个统一群体的男人来承担。由于马拉堪德的政治机构和在斯瓦特的集中管理不断改善了该地区的安全状况,军事组织的重要性已经削弱。

从斯瓦特统治者的角度来看,非限制性的体系的优势是很明显的。它打破了任何一个群体内部的团结,保证让每一个处于任何地位的首领都有竞争对手存在。他们可以通过操纵各地区不同的竞争对手来维护集中统治,并且这种非限制性的庇护制从中间向四周扩散,极大地拓展了这些手段的空间。

那些在推动这一变化中起着关键作用的首领自己究竟持什么样的态度并不是很明确。但相对外面的世界来说,放松限制显然导致首领的权威下降,同样也降低了首领们的租赁保证程度。但由于人们关注的往往是对手的相对位置,所以这些方面的考虑变成次要的了。放松限制确实意味着首领有更大的自由去决策。在 talgeri 体系之下,他的责任范围是预先确定了的,他必须尽力把自己社区的所有成员笼络到他的男子之家,以免他们不满意,从而投到另一个首领门下。从另一个方面来说,在

非限制性体系里,经济和效率可以最大化——一个首领有更多的自由去仔细考虑自己有多少追随者最合适并只保留那些自己认为最合适的支持者。他也可以通过解除合同的方式甩掉那些靠他生活的人,或者在需要更多的人的时候到任何一个地方去寻求支持者。但是,政策上的这些变化也有限制,如果大家都知道某个首领反复无常,那么他就很难得到强有力的支持和别人对他的忠诚。但无论如何,非限制性的体系确实具体操作上有更大的自由。

talgeri 式的管理强化了首领的地位和在一定程度上简化了权威和命令的实际程序。但不影响首领和追随者之间的基本关系。

## 追随首领的基本形式

在一种政治制度中,我们倾向把一个群体的首领看作是该群体的象征和代表,以区别于其他的群体。我在这里想说的是斯瓦特的巴克图首领就像核子,他的周围积聚了很多追随者,形成一定范围的政治势力。在此,我用范围(field)这一比喻来表示它没有确定的界限,首领的权威从那些跟他最紧的、处于核心位置的人向那些与他关系不是太紧密的、处于外围的人逐步递减。每一个政治地位的追随者都必须为自己创造出这样一个势力范围。首领的追随者一般都具有某些共同的、外在形式上的特征。

与首领最接近、而且在各个方面依赖他的人是他的家庭成员:他的儿子、帮他管理不动产的人,还有一两个比较亲近的仆人和保镖。这些人不大可能投靠到别的首领门下。虽然儿子可能会分到土地,从而使他们能够自立门户,但一个人的大部分不

动产在他去世之前是从不会进行分割的,在父亲去世之前,各个儿子必须在政治上和父亲保持一致。

首领的支持者主要是那些常到他的男子之家来的人:他们是一个团结的、联系紧密的团体,在经济上相互依赖并在很大程度上依靠首领生活。然而,即便是在这些人中,个人与首领的亲近程度以及首领为显示权威而进行惩罚的程度也有很大的差异。这样的支持者包括大部分是租种首领的土地的佃农和与他签订服务合同的人(如木匠、赶骡的人等),他们都害怕失去首领的庇护。此外,还有各种各样在很大程度上靠首领的施舍生活的人。也有一些其他的土地所有者和血缘群体的成员,他们虽然不像该首领那样人多势众,但他们有土地所有权,也掌握着一些靠自己生活的人。他们经常光顾男子之家就表示他们在政治上和首领保持一致,但这样的一致性更像一个联盟(虽然这种联盟不是在地位平等的人之间产生的),而不是一个一方统治另一方的关系。

除了这些明确表示支持的人所构成的联盟之外,首领还有权支配许多其他的人。在首领的佃农和为他提供服务的工匠中总有一部分人不愿意参与政治活动,远离男子之家——从而他们就失去了参加宴会和使用各种娱乐设施的权利。但是由于经济上的联系,他们与首领有着某些共同的利益,而他又对他们具有某些制约作用,所以,他希望在必要的时候能够得到他们的支持。同样,虽然有一些租他的房子住的人可能不到他的男子之家来,但他们是他的政治附属,他理所当然地对他们具有一定的权限,他可以通过收回房子来制裁他们。在实行义务性庇护的 talgeri 体系的地区,这样的人全都集中在一个社区里,所以,首领制裁的权力有所加强,否则,这样的体系对首领控制他的支持者的形式不会产生多大的影响。

最后还有那些处于首领势力范围边缘的人,他们就和首领居住在同一个社区内,但与他没有什么直接的联系——例如,其他土地所有者的佃户,他们不常到他的男子之家来。通过各种中介的联系,首领往往能够对他们行使一定的权力。如果不行,他最终会使用武力或以武力相威胁迫使他们就范。

在自己的社区之外和那些与自己的社区相毗邻的社区中,首领一般没有靠他生活的人——偶尔也会有几个受过恩惠的人或生意伙伴。他仍然保持着一些联系,但从迫使他们顺从自己这个意义上来说,他没有权力去控制那些人。随后我们还将对这样的关系作进一步讨论。

虽然一般情况下每一个社区有一个主要的首领,但在实行 talgeri 体系的地区之外并非完全如此,在很多情况下一个社区内有好几个首领。所以,在巴布才散戈塔地区的其中一个社区中,主要的首领有两个,他们之间没有什么关系,在塔纳的每一个大社区中都有好几个首领。在这样的情况下,每一个主要的首领都有自己的男子之家,只是在尼布基(Nibki)乌蕾尤的一个社区中有两个平起平坐的首领,他们是堂兄弟,共同拥有一个男子之家,他们之间还没有发生过任何政治上的摩擦。任何一个主要的首领都必须有自己的男子之家,支持他的人才能够到那里去表达他们对他的支持。一个人可以同时是几个首领的佃农,或者租一个首领的房子住却常去光顾另一个首领的男子之家,但他不能够同时成为两个首领的支持者。一个首领的男子之家的人可以与其他首领建立一定的关系(主要是经济上的),因此,在某种程度上从属于他们的权威,但男子之家的身份比政治上的身份更重要。

很显然,在这种体系里,去寻求“首领权力”的定义是毫无意义的。斯瓦特的首领地位不是一个抽象的机构,任何人都可以

轮流来坐一坐。相反,首领的权力来自于他在某个时候能够支使追随他的人的能力。每一个追随者都需要用不同的手段来达到这一点。一方面他有权力(许多首领公开地这样做)去支使那些完全依赖他生活的人,霸占他们的妻子、女儿,另一方面,他甚至不能当众批评那些追随他但地位与他相近的人。总体上来说,首领能控制追随他的人的程度有着很大的差异。这种差异在公开展示首领支配他人的权力的过程中得到了反映。所以,当我在几个首领的陪同下去拜访一个熟人的男子之家的时候,该首领以前的一个佃农到管理区去干了一年活后返回当地,他来对首领表示他的敬意。他花了不少积蓄买了一块好看的手表,在此他很自豪地展示给大家看。首领伸出他的手,把表拿过来,说:“送给我啦。”然后就把这个人给打发了。毫无疑问,首领自己有能力买上十几块这样的表,但这样做之所以重要是因为他要向在场的人表示他可以完全支配追随他的人。

所以,在斯瓦特的首领统治下的村民组织并不是一个无所不包的体系。每一个首领所拥有的权力就像大海中一个小岛,通过男子之家的形式在他的周围积聚了大量的村民,形成了政治上没有定型的大海。他的权威从这个中心向四周扩散,其影响力逐步减弱。他自己的势力范围与其他首领的势力范围之间有相当的独立空间或相互重叠之处。在传统的土地再分配制度中,这样的“岛屿”是暂时的,因为每次迁移之后,首领都得重新建立自己的势力范围。实行定居以后,有人提议让这样的体制不断巩固起来,但这样的趋势即便是存在也被首领个人政治利益的迅速而频繁的变化所掩盖和抵消了。



——  
132 ■ 注释：

- [1] 附近的白沙瓦地区所发生的变化证明了这种关于男子之家体系与首领的政治活动之间的联系的观点。在那个地区以前曾经有过一个与今天的斯瓦特制度相似的经济和社会体系(Elphinstone, 1839, vol. II, pp. 27—28)。在英国统治之下,他们对所有权进行了登记并建立了警察,这就保证了他们的保有权不受侵犯,土地所有者也就没有必要保持政治上的优势。与此同时,由于引进了有效的货币经济,人们可以把不能长期保存的财富转换成现金。这些相互联系的变化结果是在白沙瓦地区男子之家消失了。由于通讯的改善和安全程度的提高,类似的变化在斯瓦特也在出现,虽然在我作田野调查的时候这些变化还不是很大。
- [2] 解决双方进行决斗的方法将在后面和圣徒的调停角色联系起来讨论。

## 8 圣徒的权威及其追随者

有关神职人员及其后代的特殊地位和荣誉以及他们与信徒和追随者之间的关系都已在前面作过描述。在本章中,我们必须更广泛的背景之下来考察这样一些圣徒以便理解他们能有如此大的政治权力和影响的原因。由于能找到圣徒身份的群体各不相同,圣徒的社会角色也就因此而有着很大的差异,所以,我们的描述就变得更加复杂。在具有共同血统的地区,非常有名望的圣徒也许是神秘的隐居者或是首领统治下的村子里不起眼的土地所有者,也可能是巴克图血缘群体管辖区内某些主要由圣徒统治的村子里的头人和统治者,或者是整个地区的政治主人。斯瓦特的统治者自己就属于后一类型的人,在他的高层管理人员中使用了很多圣徒。因此,我们不可能简单地对圣徒的地位加以描述。但是,不同类属的圣徒都有非常确定的社会含义,圣徒在各种不同的情况下赢得政治势力的方式虽然会由于外界环境的影响而有所改变,但它们在根本上还是相同的。所以,我将首先描述获得势力的模式,然后再讨论他们的政治追随者可能采取的不同形式。圣徒的政治势力和权威来自于他们对土地的控制,他们作为调停者的角色以及他们在道义和神性方面的声誉。

## 土地的控制

大部分圣徒都拥有一定量的土地,有的甚至是很有名望的土地所有者。土地所有权使得拥有土地的人有权力统治其他人,使他能够名正言顺地成为政治上有自主权的人,使他在经济上不依赖于其他人,使他能逃避租房人所必须承担的各种繁重义务,而且使他有权力去支配一群在经济上依赖于他的人。土地所有权给他带来各种好处,他可以用这些好处去达到政治目的。最后,圣徒所拥有的土地分配使他拥有某些战略上的优势。

正如前面解释过的那样,圣徒所拥有的土地(siri)与巴克图血缘群体所拥有的土地(daftar)分别属于不同的类型。按照传统的方式,daftar是要定期进行再分配的,所以,拥有土地的人在涉及这种分配的公众集会上有说话的权利,而siri则永远属于它的所有者,拥有这样一些土地的人在类似的公众集会上并没有说话的权利。siri土地的所有权并没有把公民的全部权力转移到所有者的头上,但它确实一定程度上不规则地赋予所有者管理土地和生活在该土地上的人的权力。在一般的房屋租赁合同基础上,住在一个人的土地上,在政治上就成了他的附属。由于圣徒是土地所有者,因此他就不得不承担起政治的角色来:当圣徒和巴克图住在同一个村子里的时候(一般都是如此),前者虽然没有权参加土地所有者的集会,但他们仍然必须担当起那些依靠他们生活的人的庇护人角色。从前面的描述我们可以看出,从占主导地位的血缘群体和首领的角度来看,圣徒是在政治体系之外的。但从下面的描述中我们会发现,圣徒就像其他土地所有者一样也拥有土地和房子。居住在圣徒的房子里的人要求像住在巴克图人的房子里那样给他们提供保护,因为他自

已不可能到巴克图首领那里去寻求政治上的庇护。因此,圣徒的政治利益以及他施加政治影响的能力随着他的土地的增加而增加。

圣徒可以通过继承、受礼、购买或征服来获得土地。圣徒的财产是根据哈纳非伊斯兰的继承法(the inheritance laws of Hanafi Islam)来进行处置的,其中有一点改动,那就是只能由男性来继承。几个儿子平分财产,继承者必须是近亲,远亲不能继承。所以,一个圣徒能继承多少土地取决于他父亲的土地规模和他的弟兄人数。但是,人们有时候也可能绕过这样一些继承法规。用于送葬的开支一般不超过死者全部财产的三分之一,但在其他时候,只要财产的拥有者神智还清醒,他就可以自由地以礼物的形式来处置自己的财产。在一些主要的圣徒中间有一种并非少见的做法是,父亲上了年纪后给他喜欢的儿子赠送大量的礼物,在圣徒中间,这样一些礼物所起的作用类似首领中间的 *pargai siri*。

一般情况下,圣徒通过受礼的形式来增加自己的土地,特别是巴克图人为了感谢作为调停者所做的一切而送给他的土地。由于他帮助解决的大多数冲突都涉及很有声望的首领和大宗的土地,所以,最后总是不可避免地把一部分土地转移到调停人那里去。在传统的轮换制度中,这样的转移需要得到所有与这一片土地有关的土地所有者在公众集会上的同意。这样做虽然困难不少,但圣徒拥有的大部分土地都是通过这样的惠赠得来的。

巴克图的土地轮换制也影响到送给圣徒的土地的具体位置。正如塞内尼加的贝多因人一样(Evans-Pritchard, 1949),血缘群体都有固定的区域,在敌对的双方重新建立起和平关系之后,他们都很自然地倾向于把双方相比邻的那部分土地送给圣徒。这样一来调停者从两方得到的土地正好可以并成一整块。

同时,这样的做法在两个关系紧张的群体之间形成了一个缓冲地带。在塞内尼加,这样的中间地带一般都用来送给萨努西人(Sanusi)。这一现象使伊万斯·普理查认为调停者仿佛“……终生都被认为是站在部落体系之外,由于他们都是来自西部的外来人,所以,他们都不属于任何一个部落……”。在巴克图的轮换制中,其他方面的考虑更重要,特别是不同的位置、肥沃的土壤以及与那些长期固定的佃农之间的关系等方面具有战略上的优势。结果,送给圣徒的土地都是在位置上不太好的、难以保护的、大多数情况下不能灌溉或常被水淹的地区;或者是在那些由于地形上、经济上或文化上的原因,当地人很难管理的地区。这些考虑都是显而易见的,无论在什么地方,在给圣徒分配土地的时候这些考虑就变得非常明显了。巴克图人总是从每一块土地中分出一部分土地来送给圣徒以便他们在轮换的时候各片土地在面积上大体相等。因此,圣徒的土地总是在一个地区内各片轮换土地上都有一点。结果,在大多数地方团体中圣徒和首领共存,双方都是地方组织和社区生活的一部分。

获得土地的第三种手段是通过购买。这样做有助于扩大手中的财产,但考虑到买土地的费用非常昂贵,而大多数圣徒又在经济上相对处于弱势地位,所以通过购买的形式来获得土地一般情况下很少见。同样,他们能够强迫别人做事的能力一般都很有限,而且为了维护一个虔诚和公正的名声而不得不接受各种各样的限制,他们不可能像首领那样用各种暴力手段去掠夺土地。

虽然现在可能已经行不通了,但在过去,军事征服作为获得土地的一种手段曾经具有一定的重要性。最有名的是阿孔德·萨地克·巴巴(Akhund Sadiq Baba)和米安·巴奇·巴巴(Mian Baqi Baba)这样一些有名的圣徒所发动的征服战。在离现在 8 至 11

代人的时候,他们通过武力征服把周围的科希斯坦人的土地掠夺过来并把他们转变成伊斯兰信徒。凭着自己是圣徒和吉哈德(jihad,讨伐异教徒)的领袖,这些圣徒率领穆斯林军队与异教徒展开斗争。但是伊斯兰是政治上、法律上还有道义上和仪式上的一种信条,所以圣徒指挥教徒军队和转变科希斯坦人信仰的权力也就成了统治征服过来的土地的权力。这样,阿孔德·萨地克·巴巴的一部分后裔就成了斯瓦特河谷上游马德岩村(Madyan)和提拉特村(Tirat)周围地区的土地所有者。其他稍大一些的圣徒后裔群体以同样的方式控制了阿尔普里地区和在印度河谷地带与科希斯坦交界的其他村子。

这样的圣战促使巴克图部落土地之外的地区形成了一个由圣徒的子孙掌握的自治区域,但在其他时候,也有一些小规模军事行动使巴克图人土地中间出现了一些由圣徒控制的小块土地。这些由圣徒控制的山地并非都是送给成功地调节纠纷的人的礼物,有一部分其实就是掠夺过来的。巴克图人自己很少居住在峡谷之间的山脊上那些偏僻的小村子里。这些村子一般只是靠遥控,住在那里的人主要是一些被迫来干活的人。因此,这些村子特别容易被圣徒占去。

例如,巴布才地区岬母比(Jambil)河谷的帕罗纳(Parona)和附近两个很小的村子在1900年前后就被一小群圣徒所霸占,这群圣徒的祖先可以追溯到比尔·巴巴(Pir Baba)。在此之前,他们曾居住在巴克图人统治下的岬母比村子里,但他们与占多数的巴克图人之间关系越来越紧张,最后一场争吵引发了暴力。圣徒首领和他的三个兄弟带着家人边打边退,一直退到该河谷上游的三个小山村里,但这里仍然属于岬母比管辖。他们在那里建起了一个中心炮台和几个岗楼,组织和武装了一批房客和牧民,虽然不断受到围攻,但他们仍然霸占着那个地方。大约二

十年后,在因建立斯瓦特国的问题发生冲突的过程中,圣徒和岬母比的首领都和巴沙(Badshah)结成了联盟,因此,双方最终就这片土地达成了妥协,让四个圣徒兄弟的儿子们控制了他们的父辈所征服的大部分土地。

通过这样一些不同的手段,圣徒获得了土地权,同时也就承担起了土地所有者的责任,有时候还获得了政治上的自决权和最高权威。这些土地所有权的位置和划分对圣徒的政治地位有着重要的意义。所以,那些处于被征服地区外围的社区首领(如斯瓦特上游的阿孔德部落的首领)的地位与一个有名望的巴克图首领的地位不相上下。在以巴克图家族占多数的地区中间也会有由圣徒统治的村子,虽然圣徒被排斥在土地所有者的集会之外,他们的活动受到一定的限制,他们与巴克图首领的地位大体上还是相似的。另一方面,他们与靠他们生活的人之间的关系是长期的,只有阿孔得克地区是一个例外;而巴克图土地所有者的佃户在传统的土地轮换制中是暂时的。

大多数圣徒生活在首领统治下的村子里,他们都是无关紧要的土地所有者。但即便如此,他们也并非完全处于不利的地位。他们在集会上没有说话的权利,但他们对土地的所有权是永恒的。他们与全体村民的关系(无论是靠他们生活的人还是其他人的房客和佃户)是长期的和个人之间的。他们与那些比他们地位低的人之间的关系并不会因为轮换和搬迁而经常受到干扰。即使在实行固定居住三十年后,这样的差别依然能够随时感觉到,而在社区里巴克图人是统治者,与其他人的关系较疏远。圣徒与村民的关系无处不在,这给圣徒带来了更大的信心,不必太担心自己的地位。

圣徒在土地的划分上还有一个优势。巴克图人的土地在一定时间内总是集中在某个轮换单位之内,而且他们的房子一般

都只是集中在一个行政区内。而圣徒则不会受这些限制,即便是生活在巴克图首领统治下的行政区里也是如此。他们的土地以及靠他们生活的人全都分散在各个不同的首领统治下的地区,因此,他们对各个不同的首领手下的人都有一定的控制,而他们自己不需要去接受任何一个行政区首领的恩典。最重要的是这样一种分散方式的好处可以与自决权的优势结合起来。这样,纳科特·帕差(Nalkot Pacha)在自己的村子里是头人,在不同的村子里又拥有一些土地,因此,他自己虽然不能直接控制任何一个首领,但在周围大多数首领的男子之家里他能控制一部分村民。<sup>[1]</sup>这种对分布在几个社区的依赖者控制使圣徒处于一个比较有利的地位,下面我将对这样一种地位作进一步的探讨。

## 调停者

圣徒的地位使他们特别适合承担调停者(musipan)或裁决者的角色。虽然任何一个受人尊敬的人都可以承担这一角色,人们还是更愿意请圣徒来承担,由于他们在调停争吵中的功能在习惯上早已根深蒂固,所以在某些正规的礼节中他们已经是必不可少的了。例如,势力较弱的一方再也不能坚持一场世仇争斗,希望主动归顺自己的仇人,请求他们原谅,主要的相关人员就得去请圣徒帮忙。然后,他们选一个吉利或有宗教意义的夜晚一起到仇人的家里或者男子之家里。圣徒是双方进行沟通交流的保证,如果没有圣徒,来求和的一方会立即被杀掉。他还作为代言人并解释所提出的归顺条件。这些条件一般不包含赔偿,但几乎无一例外地,失败的一方要有一个女人嫁到胜利者一方(swara = 骑在马上过来的人)。这样的讲和是否能够成功取决于圣徒的话是否能说服人,他是否指出双方和好的充分理由,



和好的好处以及他能否用他的宽宏大量来增加胜利者的名声和荣誉。


当圣徒被请去裁决一场纠纷的时候,其地位非常相似。矛盾的双方可能都同意请圣徒来裁决,或者觉得冤枉的一方去找圣徒,希望他公正的裁决能够强化自己的立场,为自己的行为找到正当的理由,或者迫使他们的对手妥协。圣徒必须把各种零散的事实综合起来,设想发生冲突时的情景以及参与者的行为。

这里,我们不想更多地谈圣徒作出决定过程中一些原则,除非这些东西对他们的政治地位有重要的意义。在承担调停者和平息争端的角色过程中,圣徒要么代表当事人自己能说话的一方说话,要么就超脱争端,从道德和法律的角度去看待它,用权威的态度去分清罪过和责任。无论是在哪一种情况下,矛盾的一方或双方在请圣徒来调停时就把他们自己的事托付给了他。他们与圣徒之间的关系在短时间内成了完全的依赖,因为他手里掌握着他们的命运。再说,他有相当的自由去作出决定。他可以根据以前的经验或比照宗教文本中的情况来解决问题,因为宗教法律是以案例和决定的形式而不是以法律规则的形式出现的,他有很大的活动余地去选择适合的案例或比照。或者他可以根据巴坦人普遍的公平和合理概念,或按照虚假,简单的公正“逻辑”原则,如:平等,来判定。换句话说,他常能够在同样的事实基础上,通过选择不同的方法来解决,所得出的结果也大相径庭。<sup>12</sup>

另一方面,圣徒没有任何合法化的手段来执行他的决定。矛盾的双方虽然都希望服从他的决定,但他们并非一定得那样做。事实上,败诉的一方如果势力强大,他们往往不愿意接受圣徒的裁决。这样的话他们的首领会有一定的风险,他的行为会使他失去一部分人的支持;他的表现证明他不是一个人,是一

个不可靠的人。作为裁决者的圣徒对这样拒不服从裁决的人也没有什么更多的惩罚手段,如果不是双方都接受他的裁决,他就无法完成他的职责。

在此背景下,我们就可以对圣徒作为调停者这一角色所产生的政治影响进行分析了。圣徒的尴尬之处在于他所处的地位要求他提出一个能让冲突双方都大体上感到满意的解决方案来,如果他提出的解决方案没有被接受,他在宗教方面的声誉倒也不会受到什么影响,但他在政治方面的影响马上就会降低。首领和其他一些重要人物之所以把圣徒看成是他们的盟友是因为他为他们做事,他的决定影响到各方面的情况。他的政治影响取决于在多大程度上能改变冲突或争端的实际进程,人们一般是根据他裁决过的案例来判断他的能力的。

 作为调停者,圣徒必须充分考虑各方面的因素,头脑还要特别灵活,才能不断积累自己的政治资本。这一特点决定了只有少数人敢于去尝试这一角色。一个有名的圣徒说:“我看上去就是个普通的人,我的生活很简单——可是,天哪,我所做的事情有多难啊!”圣徒提出的解决方案必须能够在某些规则或理念中找到相应的依据。与此同时,他们还必须观察当时当地的情况,还要善于找到一些妥协和挽回面子的办法。由于那些来请他咨询和裁决的人都很现实,所以他也可以用“演双簧”的办法来对付他们。例如,有一个圣徒,他所在的村子离斯瓦特和底尔之间的边界很近,当地首领的政治地位与该圣徒在附近的底尔地区的精神影响有关。当圣徒的裁决对底尔一方的人有利的时候,他会去对斯瓦特人说他有时候不得不表现出自己并非总是站在斯瓦特人一边,否则他就会在底尔人中间失去声望。这样一来,斯瓦特人就没话可说了。如果在斯瓦特人中间,某一派别觉得圣徒的裁决冤枉了他们,他会很严肃地暗示说他们能有这样的

结果已经不错了,要是在最高长官或某个有名的首领手里,他们的命运会更糟。如果他的话还是说服不了他们的话,他会拿起《古兰经》大声地说:“这是伊斯兰的法令,去问毛拉好了!”我曾经听说过这样的办法,在案例材料中也有所显示。

但是,如果背后没有某种力量作为支撑,这样的办法迟早会失灵的。这种必要的力量来自很多不同渠道。其中一部分源自当时的具体情况——当圣徒提出在两个力量基本相当的派别之间进行和解的办法的时候,每一方都急切地想在和解中维护自身的权力。给圣徒留下良好印象所带来的价值的考虑也是一种强制力量。一个给圣徒留下好印象的人在需要的时候可以毫不犹豫地请圣徒作出公正的裁决,并请他尽可能在解决过程中给自己带来一点点好处。要获得这样的印象,人们需要在公众场所对圣徒表示尊敬,如果圣徒的裁决给自己带来的开支不是那么大,那么就服从他的裁决。另一种办法是对圣徒的裁决表示无条件的支持:一个没有卷入纷争的小首领可以乘机对圣徒的裁决表示支持,从而给矛盾的双方施加压力。他这样做是希望在今后的冲突中圣徒能够对他有所偏向。首领和圣徒的地位之间的互补性有利于他们之间这一类型的联盟。

但如果圣徒自己拥有一定数量的军队,无论数量大小,都会大大扩大他的活动范围。纳阔特帕卡(有一段时间是我的房东)在需要使用“圣职地位和武力”方面表现得最为明显。有一个例子能最好说明他采取这一手段的过程。

两个来自不同社区的冤家要到边界上来见帕卡以便让他给他们解决双方的冲突。其中一个按要求独自一人来,身上没有带任何武器。另一个人则带着一大帮武装人员来。没有带武器的那个人躲到帕卡后面,另一方把他们全围起来,想当着帕卡的面把那个人杀掉,然后强迫帕卡说那是他的裁决或者就承认他

已经无能为力了以便挽回他的面子。帕卡把手指放到嘴里,吹了一声口哨,他的人早在那里埋伏好几个小时了,一听到口哨,他们都出来制服了这帮破坏协议的人。这帮人纷纷放下武器,请求帕卡原谅他们,于是他很公平地处理了这件事。

这样,作为土地所有者的圣徒手下的一帮人,虽然人数比例不大,但却有着很重要的意义,因为他可以用他们来帮助自己完成调停者的特殊角色。对土地的控制,然后是对租种土地的人的控制,包含着圣徒在社区政治活动中的个人利益,这在逻辑上似乎与他作为公正的裁决者的角色不相称。但在实际政治活动中,圣徒作为调停者控制着靠他生活的人,这一点给他带来了巨大的优势。

此外,我们已经看到圣徒的土地是如何分散成很多块的,它们与实行土地轮换制的各个单位之间没有特定的边界。一个首领的属从一般都集中在自己的行政区范围内或者相邻的地区,所以,他的政治影响主要集中在土地轮换制中的某个群体内部的差序结构之中,而圣徒的属从则是分散的。圣徒拥有的土地比首领的土地少得多,所以,他的属从人员也相对较少,但他们的交往渠道和影响范围要大得多。他们把自己直接的政治影响网络扩展到更大的范围内。首领所拥有的土地有助于他们形成一个紧密的控制核心以便实施管理和进行军事统治,而圣徒的土地使他们把自己的影响扩展到许多社区里去以便进行裁决、调解、收集信息和政治活动。

## 神圣与虔诚的声望

圣徒的政治权威也可能产生于神圣和虔诚的声望,他们可以通过恰当的行为来获得这样的声望。就像首领的荣誉一样,

这样的声望构成了圣徒权威的一个独立资源。斯瓦特地区偶尔出现的神秘隐士是说明这一点的最好、最清楚的例子。他们没有任何形式的财产,整天靠别人生活而不是某些从属的头目,他们甚至在实际冲突中都不是活跃的调解者,但他们仍然受到大多数村民的尊敬和畏惧,随着时间的推移,他们获得了相当大的影响力。在那些政治上很有声望的圣徒的职业生涯中,这样的声望首先成为他们权威的源泉。因此,斯瓦特的阿孔德来自巴佳乌尔一个主要的民族群体,他自己是个牧羊人。1816年他开始进入政坛,没有财产,也没有影响,他定居在印度河边上一个叫贝基(Beki)的村子里。“在那里,他连续十二年与世隔绝,不分昼夜地向上帝祈祷,吃的只是野菜。当他灵魂上得到了净化以后,他那有魅力的精神力量已经影响很大了。在不长的时间里,千千万万的人都成了他的信徒……”(Zabeeh, 1954, p. 5)。所以,虔诚的声望不只是在思想上与圣徒地位的其他方面相分离,或者不仅仅是对来自其他渠道的权威的一个反映。它是圣徒地位的一个独立方面,巴坦的村民对它进行单独的评价,它本身就足够成为拥有政治权威的一个基础。<sup>[3]</sup>

根据圣徒和首领的行为来评价其各自声望的标准是不相同的。许多能给首领带来荣誉的行为,如过度展示暴力,放到圣徒身上就会被认为是最不恰当的行为,有可能严重损害他的名声。

把圣徒描绘成 *nar sarei* (一个强汉) 是毫无意义的——这是一个用来赞扬首领的普通词汇。同样,用它的反义词 *khāze* (女人) 来描绘一个首领是对他很大的侮辱,但如果把它用在圣徒身上倒也无妨,或者从某种意义上来说,它说出了明摆在那儿的事实。

真正意义上的“圣徒般”的行为意味着节制、虔诚、不为声色所动,远离一般生活中那些低下、庸俗的东西;意味着智慧、知识

和对神秘力量的操纵。所以,圣徒一般走路时脚步很轻,说起话来很温和但很有尊严;他们更愿意穿没有污点的白色套装,小心遵守斋戒沐浴的各种礼仪,祈祷以及戒斋和进行其他穆斯林信徒参与的各种斋戒活动之外一些活动。例如,当巴沙从繁忙的政府岗位上退下来以后,他每天从日出戒斋到日落,天天如此,常年坚持。首领的无节制思想不可能产生这样的行为。甚至款待也不太重视。圣徒必须无偿地把东西送给那些需要的人,但一般每次只给一点点。所以,人们常用的一个词是 mian sarei (像圣徒一样的家伙),以表示某个人的“吝啬”。

村民们对圣徒的畏惧来自圣徒的知识和神秘力量。大多数人坚信要是他们杀了一个圣徒他们就会倒霉,他们自己也可能死掉。由于大多数圣徒离群索居,所以更加重了这种畏惧感。他们不参加男子之家的日常生活,或者在一些比较粗野的社区里,连与婚礼、节日等有关的娱乐活动也不参加。最后一点,人们认为他们在不同程度上控制着神秘的和超自然的力量,具体表现在他们能治很多疾病,会写护身符等方面。圣徒们否认(有的人是相当正统的)自己有这样一些特殊的力量,但他们这样做只会更加提高自己的声望。按照斯瓦特巴坦人的神秘和秘传思想,圣徒们这样否认更进一步证明了他们的虔诚。神性的事是不能随便公开的。下面的故事向我展示了这种适当掩盖超自然神力的原则。

在斯瓦特的阿孔德或者叫赛义都巴巴时期,许多朝圣者来见他,在他的指引下去追求知识。其中有一个人来自叙利亚,他花了十一年的时间才到达斯瓦特。他和赛义都·巴巴呆了一天,然后悄悄地告诉赛义都·巴巴说在叙利亚的时候他已经和妻子说好,如果他十一年后还没有回去,她就可以自由改嫁了。他现在只剩下一个晚上,如果他按

原路返回的话还需要十一年,那时他的妻子将已改嫁,他的生活就整个给毁了。于是,赛义都·巴巴让他闭上眼睛,把他的一只脚放在赛义都·巴巴的脚上,手扶着赛义都·巴巴的肩,赛义都·巴巴什么时候让他睁开眼睛他才能睁开。就在他闭上眼睛的那一瞬间,他就很神奇地被送到了叙利亚。他睁开眼睛,看见站在他面前的是他的妻子和母亲。所以,他决定把全家人搬到赛义都去和这样一个了不起的圣徒生活在一起。当他第二次来到赛义都时,赛义都·巴巴让他保证不说出这次奇特的经历并且要克制自己的野心。他记住圣徒的话,在那里定居下来,过着一种非常虔诚的生活。

通过适当的行为和举止,圣徒就能够提高自己神性声望。这种声望给他们的观点增加了砝码,特别是在那些比较虔诚或容易轻信的人群中间更是如此。这样一来,他们也就增加了自己的政治影响。凭着这样的声望,一个在言辞上比较随和的圣徒能够对该社区的观点产生深刻的影响。在普通的村民中间,他可以使他们站起来与占统治地位的土地所有者相抗衡;在土地所有者之间,他可以改变他们的观点或者用异教来指责、威胁他们。斯瓦特的巴沙本人就是一个圣徒,他非常清楚这样的权威所具有的政治含义。他知道没有法定土地利益的圣徒其地位在本质上是不可靠的,他们的权威仅仅靠自己的声望来获得。所以,他建立自己的统治地位的第一步就是把那些在政治上没用的、没有自己财产的圣徒和神秘人物统统赶出去。

## 投靠圣徒的一般形式

有一定声望的圣徒的政治权威来自斯瓦特村社组织的一般

性原则,特别是上面讨论过的三个主要方面;这种权威看起来是一个综合体,可以简单地说成是它覆盖了一系列以某一基点为中心的多个区域。

在政治上追随圣徒的人主要是他的近亲和靠他生活的人。在某种程度上圣徒比巴克图人更强调年纪的长幼;在一群兄弟和表兄弟中,年长者往往成为他们的政治头目,有权支配其他的人。通过土地租赁和房屋租赁合同,年长的圣徒也获得一定的权力,领导着一小群靠他生活的人、租他的土地和房屋的人、或者工匠阶层的人。这些人住在属于某个小家族的土地上,或者靠该土地谋生,而他又是这个小家族的族长。正如上面所说的,这一小群政治上的追随者一般都是分散的,所以,圣徒有权支配当地几个社区里的成员。

政治权力和影响的另一个更广泛的区域包括这一小群体分布的整个地区,这一地区与圣徒作为调停者和讲和者经常活动的地区相邻。他的大部分信徒都集中在这一区域内,他的信徒就是那些与他保持长期稳定关系的人,他们向他请教礼仪、道德和政治方面的问题,在宗教节日的时候去正式拜访他等。他与该地区比较有名望的巴克图人之间的关系往往是通过婚姻得到强化的;这样,纳阔特帕卡与塞布占尼的首领建立了联系,在他们的领土内纳阔特形成了自己的飞地(见图7)。

这样的姻亲关系有助于通过共同参加礼仪联盟和互访来强化社会关系。在这样一个更广泛的区域内,一个圣徒的活动范围可能会与另一个圣徒的活动范围相互重叠以致在有些村子或地区几个有声望的圣徒在权威和影响上形成竞争。这样,在国家建立之前,緬古·阿布度·瓦督德(Miangul Abdul Wahdood,后来称斯瓦特的巴沙)在整个斯瓦特河谷地区都有财产和利益,甚至超出了现在斯瓦特国的领土范围。



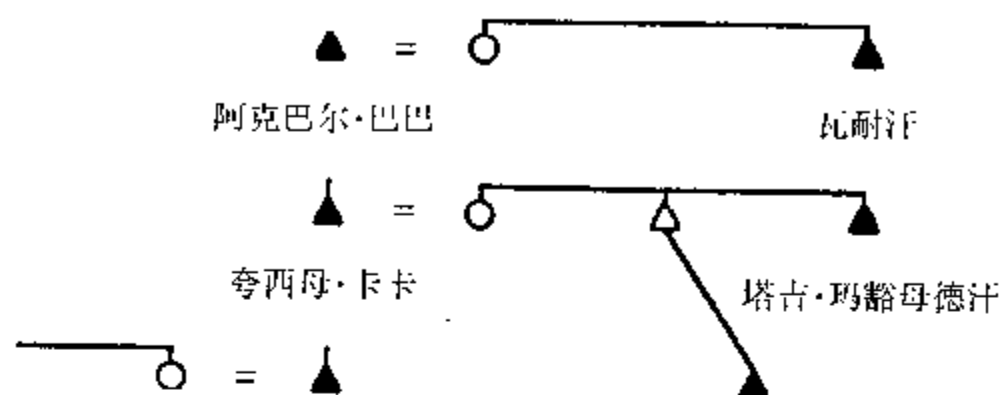


图 7

最后,圣徒的名声会传到他经常活动的地区之外。它标志着圣徒影响范围的大小,同时又代表着他潜在的影响范围。他的神性和虔诚之名吸引着新的追随者,也使他原来的势力范围之外的地区把他请来做讲和人和裁决者。这种名声还使他在自己的地区更加深入人心,使他的信徒和靠他生活的人在代表他去与那些和他没有直接联系的人说话和做事的时候更具权威性。

作为一个政治领导人,圣徒在三个中心区内实施影响和权威,但根据他所在的更大社区的结构,这三个中心的重要性相对还是有所不同的。在那些由大的圣徒血缘群体管辖的自治区内,直接控制经济和政治上的依附者是主要的核心,更大范围影响成了第二等级。在这样的情况下,圣徒的追随者的结构基本与首领的追随者的结构相同。在圣徒和巴克图人居住在同一个区域的地方,他们的权威处于次要的地位,主要是给更多的信徒、朋友和亲戚提供咨询。但这种权威的延续最终还是得有一批主要靠圣徒生活的人才行。最后,在对主要靠圣徒生活的人没有直接控制权的时候,圣徒只得靠第三等级的权威,即只靠名声来维持了。

## 注释：

[1] 在一个由圣徒管理的小村子里，一个地位不太高的圣徒允许我非常详细地对他的经济和家庭进行研究，由于他的土地分布在不同的村子里，所以，从 A 到 G 几个村子里都有靠他生活的人：

(1) 两个出卖劳动力的人，也是他的房客，他从他们那里得到  $4/5$  的收成。

(2) 两个佃农，也是他的房客，他从他们那里得到  $2/3$  的收成。

(3) 在用劳动力抵债的人的帮助下他自己耕种的土地，收成全归他所有。

(4) 一个佃户，按约定付租金的人和用劳动力抵债的人。

(5) 一个房客。

(6) 一个房客。

(7) 两个佃户，按约定付租金和用劳动力抵债。

在这九个靠他生活的人中，只有两个和他住在同一个村子里。其他的人有助于扩大他的影响，同时增加了他的经济风险。

[2] 这里有两个例子可以说明这样一些原理：

(1) 两兄弟 A、B 都说自己对同一片土地拥有继承权；A 占据着该土地，他把它卖给了自己的堂兄弟。为了报复，B 强行霸占了 A 的一片地。判决：B 的行为是错误的，因为他所强占去的土地并不是与有争议的土地面积完全一样。A 所出售的土地无效，因为作为最亲的亲属，他弟弟有优先权。于是人们把有关的三方叫到一起商量，最后达成妥协。

(2) 一个人和他的三个儿子共同生活在一片没有分开的地产上，三个儿子都成家了。有一个儿子死了，留下了几个孩子。后来，那老头也死了，剩下的两个儿子来瓜分地产。那个没了爹的孙子站出来说他父亲也应该得到一份。判决：根据《古兰经》继承法的规定，儿子分财产的时候应该把孙子排除在外，这两个儿子分财产的行为是正当的。

在案例(1)中，人们对 B 的行为进行了评价，并按公平的原则对

其进行了批评。他想霸占一片比有争议的土地更大的土地来给自己谋到好处。

在案例(2)中,人们仅用宗教法中的一条简单规定来解决争端问题,全然不顾当事人的不幸和结果公平与否。

- [3] 不用说,并非所有的人都像阿孔德那样成功。一个神秘的圣徒自称是比尔(Pir),在我作田野调查的时候,他想在山里的一个小村子里发展自己。据他的一个圣徒说:“他断绝与外界的往来,节制饮食,但却接受学生。许多村民开始去找他。有一次一个疯疯癫癫的占假(Gujar)牧人来找他,其他的学生都表示反对,说他脏,想把他赶走。但比尔说他也得让这样的人走正道,他给那个牧人上课。有一次,牧人在森林里睡着了,神灵就降临到他身上。当他醒来以后,他完全变了,行为很古怪,呕吐不止,从此再也不会说普什图语了,只会说神的话。但是比尔听得懂他说的话,现在已经把他完全变成一个教徒了,他在急切地获取知识。”他的这样一种行为使当地原有的圣徒感到很不舒服。他的话多少说明了他们二者之间的关系:“大约十二年前,比尔从百沙瓦地区过来,他那虔诚的行为给他赢得了声誉,他的妻子也受到妇女们的尊重。他把几个女儿都给了当地的首领,后来他妻子死了,他想要首领的一个女儿为妻。但是那个家族里的一个年轻人和那女孩一起跑了——他们相爱。所以,比尔现在坐在那里,忍受饥饿,讲神语,和孤独的老占假谈话。”

## 9 联盟与政治集团

在前面我用对各个组成部分进行不断综合的形式对斯瓦特的政治体系作了描述,下面两章将对以政治集团领导人为核心的社会构成进行分析。在综合过程中的第二个主要步骤仍然要保留:即说明这些小群体的联合或对立是如何构成该河谷地区实际的政治组织的。这样做需要对包含着政治上相互支持的各种关系以及包含着领导者之间相互对立的各種结构形式的描述。

斯瓦特政治组织的最明显特征在于它强调自由选择和在较低层次上对组织的形成起着至关重要的作用的契约,这种契约还具有促成更广泛政治联盟的基本特征。因此,政治组织并不是直接来源于前面所描述的任何一种组织结构,它本身就是一个具有明显特征的结构,它的基础是一系列显性的政治契约或联盟。然而,如果没有其他的社会事实为参照,这些政治联盟很显然是无法构成的,要分析组织我们必须考察这些事实是如何影响所作出的各种选择的。换句话说,到目前为止我的描述说明那里的结构是怎么回事:一方面,那是一个以地缘和血缘为基础的、正式和包容性的组织结构;另一个方面,结构内部有许多多小的核心集团来进行政治控制,每一个小集团是由个体的领导者和他的追随者构成的。一个首领和他的追随者所构成的群体是一个政治团体,因为它是以统一的形式去实现政治目

的的。

下面,我将对这些群体的活动所产生的政治组织进行描述,他们的活动是在一个正式的、由地缘和血缘单位及其相关的等级制公众集会构成的结构体系中进行的。在实际观察中我们会发现,许多较小的团体最后都归入两个大的、分散的政治阵营或集团(单数是 dala)。<sup>[1]</sup>这两个大集团是各个小群体的首领之间不断结成联盟的结果。每一个集团都包含有来自每一个地方社区的成员,领导人物中既有圣徒也有首领。在这里,我们的目的是要描述这两个集团是如何构成的,它们的政治功能以及这样的整体结构是怎样反映出地缘和血缘结构的某些结构性特征的。

这一更广泛的组织所赖以形成的基本纽带是结盟。在斯瓦特,两个政治领导人之间的结盟是一种契约式协议,双方在维护自身多方面利益的过程中互相支持;它是一种与外人形成对立的政治联盟契约。一个首领可以自由地与任何人达成这样的协议:没有人强迫他去给予其他人政治上的支持——虽然人们期望他忠诚于自己的父亲和堂兄弟——他也不必像在真正与别人势不两立的组织里那样去和某个人或群体作对。在前几章中分析过的几种结盟形式都是那些在一个或几个方面根本不平等的人之间所产生的,它们所蕴涵的政治团结来自于人们联合行动所带来的共同利益和首领用惩罚手段控制那些依靠他生活的人这样一种社会现实。这里所分析的联盟内部的团结则是从另一个方面入手来进行分析的。在这样的联盟中,参与者都是政治领导人,他们之间地位基本上是平等的。他们没有参与其他任何联合行动,成员之间也不可能进行任何形式的惩罚。他们之间的团结来自于相互往来中所带来的好处,在其中一方或双方看不到这种利益的时候,没有任何外在的限制来阻止他们终止

这样的关系,从而结束这样的联盟。

这种关系的重要特征在于,在人们的心目中政治上的联盟在多大程度上与其他联盟和共同利益不同。在其他的关系里,如:共同的血缘或者亲属关系、某一教会的共同成员、地缘上的邻里关系等,并没有明确表现出地位平等的人之间能够产生政治上的团结。这里所谈的政治联盟是契约性协议的一个特点,个人有选择的自由。这种关系与其他关系惟一相同的地方在于,当个人作出选择的时候,他们都要以组织构成的基本原则作为参照。有些原则具有非常重要的意义,对个人的选择产生着很大的影响(在下面的讨论中我将谈到这一点)。但其他任何组织原则都在结构上不同于政治联盟的关系。

第二个方面的特征是它不具有能够表现斯瓦特政治组织结构中盟友与敌人之间关系的相关性。在具有很多分支组织的社会里(从很多方面来说斯瓦特似乎就属于这一类),我们总是习惯于去寻找一个在政治上不断分化和整合的体系,通过这个体系,各种派别联合起来去对付外来的威胁,但在内部冲突中又分成相互对立的派别(Evans-Pritchard in Fortes and Evans-Pritchard, 1940, pp. 281—284)。这样的模式并不能代表斯瓦特联盟的特征。虽然在一个联盟中个体之间存在着竞争,但都是无关紧要的。一个联盟在任何情况下都是一个联盟,无论他与谁不和。一个首领在没有和自己的盟友断绝关系时候,在某种情况下与某个人作对,在另一种情况下又与他结盟,这是不可想象的事。从一个联盟内部所隐含的行为本质来看这一点就更清楚了。

结盟关系是一种契约式的承诺,它要求双方在政治冲突中,特别是在公众集会上论辩和使用武力时候,要相互支持。但一个人的实际权力或特权受到威胁的时候,他就向自己的盟友求援,其盟友就应该通过他们的影响来支持他,保护他的利益,

迫使他的敌人放弃自己的要求。如果不行,他们就得用武力支持他。反过来,当他们的利益受到威胁的时候,他也要去支持他们。在斯瓦特河谷上游地区建立国家政权组织之前(在下游地区现在依然如此)这样一些联盟之间经常发生非宗教性质的军事冲突。如今,在国家政权管辖之下的地区,军队和警察是最强大的组织。但在当地确实没有任何其他组织在使用武力方面能够像联盟组织那么强大。因此,如果两个人争一片土地,来帮他们的人除了那些靠他们生活的人外主要是各自的盟友,而不是同村的人或血缘群体的成员。同样,在公众集会的论辩中,一个人的盟友必须支持他,所有的盟友都以整个联盟的集体利益为目标而共同努力。

为维护荣誉而发生的冲突不在结盟的范畴内。报血仇(Pokhto)完全是个人的事,不牵扯到更大的合作群体。这样的冲突本来就产生于个体与个体之间,一个人的荣誉只有靠自己去维护。

联盟群体有可能在相当大的规模上进行对抗,在拥有三万人口的地区公众集会上和在成千上万士兵参加的战斗里。而且,虽然他们之间的紧张程度各不相同,但都会以某种程度出现在所有地区,每一个群体都有自己未解决的问题和宿怨。因此,结盟不是临时而是持续性的,成员之间的契约关系也是非常持久的。这样,他们的关系有必要系统化,一个人不能同时向对立的双方去寻求支持。结盟对于参与者的价值就在于它迫使每一个成员在任何情况下都必须去支持另一个成员。一旦出现联盟选择上的冲突,成员就必须作出选择,要么放弃这个联盟,要么就拒绝另一个联盟。由于交流和参与的范围极广,政治活动与对立的紧张关系相当普遍,所以,联盟与对立的持续性在这些地区范围内得到了维持。再说,周围地区的各种团体逐步合并成

两个大的集团,分别在整个语苏夫才地区扩大自己的势力范围。作为长期的联合体,这两个集团长期存在,构成了政治组织的基本框架。

建立或断绝联盟关系的过程非常简单但却是公开的。建立联盟关系的时候,人们往往事先进行秘密、认真的谈判,然后当众宣布。一般情况下,还要举行会餐。当那个不受人欢迎但却出于统治地位的巴拉特克首领巴布才由于某些事件对他在巴拉特克地区之外的主要盟友产生影响而导致他垮台的时候,除了巴拉特克四个村子的两个土地所有者之外,所有人都离他而去,投到他的对手欧底格拉的拉什德汗门下。他们和所有的小首领公开举行会餐、喝茶、吃水煮鸡蛋,席间拉什德汗宣布他愿意保护他们的利益,他们也宣布他们愿意支持他。终止联盟的过程就更简单了:想要退出联盟一方的首领派一个手下人到以前和他结盟的、在当地处于统治地位的首领男子之家前,派去的人站在对方的门口大声说:“我家主人终止联盟了(māta kri)”,然后就回去了。

一般情况下,伴随盟友之间亲密、稳固关系的是频繁的互访、聚餐、共同狩猎、打鱼等,此外,还有必要的聚会以讨论计策和在必要的时候采取联合行动。在大多数情况下,首领家庭之间和与他们最亲近的随从之间的婚姻进一步强化了这样一些关系。我的朋友明哥拉的奥朗策布汗自己就是现已去世的、乌蕾尤地区与他关系很近的盟友尼比克的外甥。我在那里的时候,他安排乌蕾尤的汗最忠实的家臣之一的女儿嫁给了他自己仆人的儿子,这两个首领把彩礼钱压到最低限度以便男方家能付得起,从而结成这一姻缘关系。

把妇女嫁给对方本身就是友好关系的一种重要表示。况且,姻亲关系通过共同参与各种仪式活动为频繁的社会交往提



供了机会。但是,也没有什么去阻止两个对立群体的人之间建立婚姻关系,只要他们之间此时此刻不在打仗;两个家庭之间也没有未报之仇。无论何时,婚姻关系与联盟关系之间都没有明显的联系,但盟友之间的联姻会给他们提供更多、更频繁的社会交往机会。然而,即便是有可能在缔结婚约的时候,双方把婚姻与政治联盟结合起来,我也非常怀疑他们之间会产生任何有意义的、积极的关系。

### 联盟关系划分中反映出来的紧张关系

构成两个对立集团体系的联盟是由契约各方共同确定以保证有足够的力量去对付竞争对手和敌人。因此,人与人之间结盟的模式可以理解为人与人之间结构性紧张关系模式的一种反映。一个人所拥有的自然盟友是那些和他没有竞争关系的人。对首领的势力和权威的根源作一个简单的回顾将有助于说明哪些是竞争对手、哪些是潜在的盟友。

首领和其他巴克图人的潜在权威主要来源于对土地的控制。通过土地,他们获得了对房客、契约性专业人员、佃户和其他靠他们生活的人的控制权;由于有土地,他们可以获得利润并使他们能够在男子之家款待其他人、给他们送礼,从而获得更多的支持者。此外,首领通过维护自己的荣誉,特别是通过报血仇,而获得权威,但这样的行为在很大程度上是个人的事,不在联盟的范畴之内。需要盟友给予支持的冲突往往总是产生于土地和庄稼方面的争端;它们都是与土地权、土地之间的界限、灌溉用水的使用权、对庄稼的损害、遗产的划分和轮耕土地的划分等有关的问题。把这一点和土地租赁规则结合起来思考,我们就会很容易发现这一类型的冲突一定会导致某些具

体类型的社会人员之间的紧张关系。土地之间的界限、灌溉用水的使用权和对庄稼的损坏等问题不可避免的是发生在邻居之间,而土地的使用权、遗产和轮耕土地的划分等问题则来自于旁系兄弟。

对土地租赁制作进一步分析就会发现,拥有周围土地的人和旁系兄弟成员往往是同一些人。传统的土地轮耕制再加上直系血缘群体的再分化导致了这一现象的出现。土地是以地区的形式划分给大的血缘群体的,该血缘群体中各支系又把该地区的各个区域进行再划分;各支系中的小群体又再次把各区域划分开来,最后这些小群体又把自己区域内的村子进行划分。这样,一个村子根据其大小和巴克图人在其中所占份额的多少而可能出现 10—100 个独立的土地所有者,他们之间都具有五至十代内的父系血缘关系。

然而,在最大的村子里,村子的土地往往都是固定地分成那么几块(例如在塔纳地区),所以,在特定地区内最终拥有土地的人大概有 10—40 人。虽然定期轮耕,但这些具有直系血缘关系的人就成了永久的邻居。自从大部分地区在三十年前进行最后一次轮耕以来,这些直系血缘群体就成了某个固定区域内永久的土地拥有者。由于当初在结束轮耕的时候为了土地分配上的公平而进行搭配,所以,他们各自拥有的土地都分散在不同的地方。于是,由于土地的边界、灌溉水等问题而引起的邻里冲突就出现了,冲突的双方过去是,现在仍然是具有直系血缘关系的人,他们之间往往因继承和轮耕问题而发生冲突。

传统轮耕制有一个方面值得强调一下,因为现在的冲突与分裂以及派别内的联盟都留下了最近一段历史的影子。大群体之间的轮耕一般都是在大体相近的土地之间进行的。这些土地都是轮换着分配或靠抽签来决定由哪个群体耕种哪一片土地

的,定期的轮换土地并没有在这些对立的群体之间带来什么大的冲突。在这样的条件下,问题主要出在一方搬走后留下的房屋的状况,或者是土地和灌溉系统的情况上。常见的情况是搬走的人把房梁给拆走了,在耕种某片土地的最后几年不给施肥而把肥料留给新轮换来的土地。只要大家都这样做,那么它也就不会在双方之间带来什么冲突了。

土地划分的最后一步,即个人之间划分村子里的土地,则是矛盾产生的根源。个人得到的土地面积差别很大,而村子里的土地又不是根据当前轮耕所分配给每一个人的土地永久固定下来。每次搬到一个新地方的时候,个人之间都得重新讨论土地的划分、不同的土地是不是大体相等、怎样分才能平衡、灌溉用水的分配、其他经济方面的考虑以及策略等方面的问题。这样,土地租赁制的基本要求就不可避免地要在拥有共同旁系兄弟关系的小群体之间产生剧烈的紧张关系。甚至在斯瓦特国家政权下实行永久居住的地区也没有完全根除这种紧张关系,因为靠近河边的水稻田仍然是临时性的出租土地。

巴坦人心里非常清楚旁系兄弟成员关系中存在的这种紧张关系。这样的对立绝不只是一种虚构的东西,因为对自己的直系关系的忠诚是一种很好的美德,但更是生活中一个令人遗憾的事实。巴坦人的亲属称谓非常清楚地把旁系兄弟与自己同辈的族人区别开来。在父辈的人中,父亲(plār),父亲的兄弟(trā),母亲的兄弟(māma),母亲(mōr)和父亲的姐妹=母亲的姐妹(trōr)等都是有区别的,这些称谓还延伸到父辈的兄弟姊妹划分中去。在本人这一代的兄弟姊妹中,姑表亲和母亲的姐妹的孩子都划在同一类中,称为兄弟(wrōr)和姐妹(khōr),而父亲的兄弟的孩子,无论是在现实中还是在分类时,都是用一个特殊的称谓(tarbur)来加以区别的。而这个称谓中隐含着“竞争、敌人”的

意思(Morgenstierne, 1927), 一般在面对面称呼的时候是不用这个词的, 除非是故意要侮辱对方或向对方挑战。

因此, 在一个小群体中, 最剧烈的冲突来自拥有土地的旁系兄弟之间。这就决定了这些血缘群体不能够联合起来去实现某些政治目的。它促使巴克图人去与周围群体中那些和自己不是竞争对手的人建立政治上的依附关系。这种依附关系是以上面谈到的联盟的形式出现的。巴克图人希望通过这些联盟而获得安全保障, 以免受自己的旁系兄弟的攻击或统治。

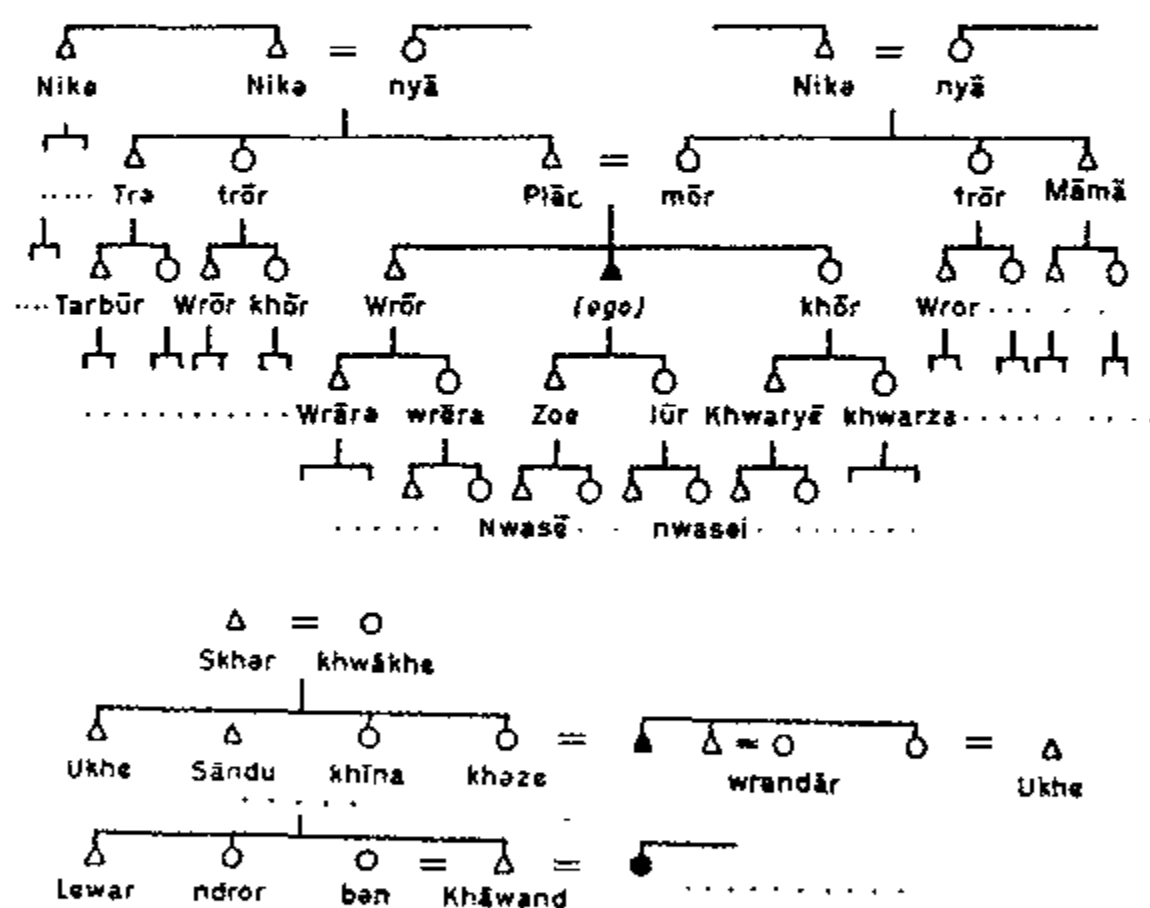


图8 斯瓦特普什图语中血亲和姻亲的称谓

一个操纵着这些联盟的人总是努力在自己所在的地区内联合众多的人来反对他的对手。这里所说的众多的人不是按土地

所有者的人数而是按实际有用的力量来计算的,这样的力量取决于该联盟所能指挥的积极支持者的总人数,其总人数大体上与该联盟所控制的土地面积总数是成正比的。由于他们在人数上和军事上的优势,巴克图首领一般都成为集团的领导者,但圣徒及其追随者成为集团内部特别有用的成员,因为他们承担着特殊的角色,具有某些特权并且在下层人中间有着相当大的影响力。

### 集团内部各首领之间的结盟

由于旁系兄弟间的紧张关系全面反映在实际的地方集团构成之中,所以,在每一代人中都不可避免地出现堂兄弟之间在政治上发生分离的现象。在儿子继承父亲的遗产的时候,父亲的兄弟的不动产也落到堂兄弟手里去了。根据我的经验,巴坦人在交谈的时候总是觉得以前在这些不动产基础上建立起来的政治派别肯定会随着不动产的分离而发生分化。但是上面描述的事实带来的仅仅是各方之间的紧张关系而不是实际的分化,而这里所讨论的各种紧张关系又通过其他力量而获得平衡。当它们还没有在公开的活动中充分暴露出来的时候,它们很显然不会对个人的结盟产生任何影响。事实上,他们尽量避免把彼此之间的紧张关系暴露出来是有着重要的战略和其他方面的考虑的。因此,那些处于潜在的竞争对手位置上的人之间有可能在相当长的时间内继续保持盟友关系。斯瓦特巴坦人把那些在当地是竞争对手但终究属于同一个集团的人称作 *māriz*。

首先,单是群体对立这样一个事实本身就对分化造成了障碍。作为父亲信赖的人,年轻人早在自己成为独立的土地所有者之前就在政治上非常活跃了,在这一过程中他们与自己父亲

的盟友之间建立了广泛的联系。这些盟友的朋友基本属于他的集团,而这些盟友的敌人则属于另一个集团(详见附录,案例2,政治与青年群体之间的联系)。即使在同一个集团内两个旁系兄弟之间产生了相当大的分歧,双方都不愿意马上放弃已经建立的朋友关系而投向敌人。同样,集团的首领也会尽力阻止分化,通过施加影响来把整个群体凝聚在一起。主要首领的大多数政治活动都直接是用来解决联盟内各群体之间的争端和达成妥协的。

分化的另一个障碍是个人从属于一个政治上可靠的组织的必要性。正如下面将要详细说明的那样,地方性集团在与对手达成妥协的过程中形成了一个对等的策略,在此次争端中作一些让步,在彼次争端中得到一些好处。每一个集团的团结是以其成员在相互支持中获得的策略优势为基础的。对于一个土地所有者来说,要在他自己的集团内部拥有自己的土地,他必须有足够的实力来支持别人,让别人感觉到他的价值,否则别人就会把他的土地拿去,或者强迫他对另一方作出很大的让步。所以,那些富有的兄弟群体(甚至个人)能够靠自己的力量来支撑,因为他们控制着大量的靠他们生活的人,而小的土地所有者必须合起来有足够的力量进行政治活动。如果他们做不到这一点,他们就不可能成为别人的盟友,而成了依靠别人的人(Khān pa lās ke = 在首领的掌握之下)。因此,旁系兄弟之间的紧张关系主要限制在集团内部,因为他们需要从战略的高度给外面的人一个团结的形象。一般来说,在小的土地所有者中间,政治上统一的血缘支系都很庞大。在上游的塞布吉尼或金基克(Jinki khel)这样一些地区,巴克图人占了人口的三分之一甚至一半,每个巴克图人平均拥有土地的数量和追随他的人相对较小,相当大的巴克图血缘群体仍然在政治上保持统一,但在下游地带,

如塔纳和巴布才的一些地区,巴克图人的数量不到总人口的十分之一,堂兄弟,甚至同胞兄弟之间的分离还是经常出现的。

总之,旁系兄弟之间的紧张关系最终还是导致分化,两个对立集团所构成的体系要维持下去就需要各血缘群体之间存在着这样一个过程。为了说明这一点,有几个相对独立的过程需要考虑。势力更强大的土地所有者掠夺势力弱小的土地所有者的财产的方式已经在前面作过大概的说明。其结果就是弱小者的土地持续不断地被蚕食掉,最后,失去全部土地的巴克图人也失去了他们的巴克图身份。但是从另一方面来说,土地所有者的人口迅速增长将导致不动产的不断被划分,巴克图这一种姓持续走向贫困。但事实上,有证据表明在 20 世纪内,吞并的过程远远超过了巴克图人口自然增长的过程,土地不断集中到少数几个血缘群体和少数几个人手里。

这些过程直接与集团的构成与分离有关。在任何一个地区,不是这一个就是那一个联盟在一定时期内成为统治者。它不断地给另一个联盟内的成员施加压力,致使他们不断遭受损失。势力强大一方的利益所在并不是通过收罗对方集团的成员来扩大自己的势力。他们已经统治着该地区,他们利用自己的优势不是去乞求对方,而是从势力较弱的集团的成员那里截取土地。这样,随着时间的推移,势力较弱的集团不断萎缩,首先是巴克图人数的减少(因为那些失去所有土地的巴克图人也失去了他们的巴克图身份);其次,也是速度更快的萎缩,是土地总面积大大减少;最后是该集团所控制的总人力减少。

假如没有其他因素的干扰,这种过程将是势力较弱的集团最终消失掉。而事实上,两个集团继续存在,因为总有人离开势力强大的集团转向势力弱的一方。随着成员较多的那个集团越来越强大,其内部也出现了政治上的竞争。另一个集团则积极

支持这样的竞争,并最终把势力强大的那个集团内部某个小头目引诱过去成为它的首领。他们用这样的办法赢得了军事上的优势,于是形势又发生了根本性的变化。在关系比较近的旁系兄弟之间,占优势的集团内部这种导致裂变的竞争经常出现。因此,上面探讨过的紧张关系在联盟体系原则所构成的框架内得到了直接的表述。

正如来自两个集团的很多人说的那样,巴布才马鲁夫克的首领的最近一段历史充分体现了这样一些过程。这些首领已经积聚了一定量的财富,所以,兄弟群体之间的分化也成为可能了。

在最近一个世纪里该地区的主要对立发生在马鲁夫克的马拉克巴巴和鞠纳克的首领之间。马拉克巴巴几乎全部根除了鞠纳克,自立为占优势的集团的首领。与此同时,他个人的财产从4份地增加到50份地(Rupai)。他死了以后,他的几个儿子因继承权和遗产问题而发生了分化。瑙社拉旺卡卡(Nowsheawan Kaka)接他父亲的位,杰姆罗斯汗和他的几个亲兄弟、堂兄弟简尼斯卡卡及全部支持他们的人一起离开了该集团,加入鞠纳克的余部并成为那里的首领。马拉克巴巴的财产分割没有一定的规则。每一个儿子群体在他们整个集团控制的范围内抢夺土地,但在随后的土地轮耕中每一个兄弟都可以合法地从父亲的50份土地中得到1/11。杰姆罗斯汗和棉古兄弟(Mianguls,巴沙,后来成为斯瓦特国的创始人,还有他的兄弟史林萨依布)以及他的同党统治了巴布才地区。但是后来当巴沙和史林萨依布之间关系紧张的时候,杰姆罗斯汗支持后者,而前者一方在瑙社拉旺卡卡的支持下掌握了政权。史林萨依布后来战死了。再后来,随着瑙社拉旺卡卡集团的势力越来越强大,大有摆脱巴沙支持的势头,于是巴沙离开了他,加入到另一



一个集团里去。他们密谋杀了杰姆罗斯汗,支持比尔穆罕默德汗(Pir Mohammed Khan)(杰姆罗斯汗的堂兄弟的儿子)成为他们集团的地方首领。这就导致了比尔穆罕默德汗与杰姆罗斯汗的兄弟及儿子之间的不和。如今在鞑纳克还有点影响的两位上地所有者虽然是竞争对手,但由于这些错综复杂的仇恨使他们仍留在同一个群体里。

因此,直系血亲通过继承权和土地所有权的相关性而影响到政治群体的构成,但它不是通过内部团结与合作的纽带,而是通过在相关的人中间产生竞争来实现的。这样一些纽带确实存在,而且在报复的时候是很有意义的,但是旁系兄弟之间的利益在结构上的对立使他们不可能形成一个团结的政治实体,从而导致这样一种在两个对立集团内结盟的模式。

最后,还有另一个方面的情况需要作进一步说明:即每一个集团内部的各种小派别的长期存在。虽然高层次的对立是在两个集团之间发生的,但各种紧张关系在各个集团内部产生了非常清晰的、潜在的分化线。Mariz 之间在地方上的竞争(见本章前半部分)只是许多例子中的一个。一般来说结盟是不稳定的,在一个个争着做首领的人(不只是关系比较亲近的父系亲属之间)周围形成了一个一个小派别。因此,在刚才举的那个例子中,集团内部杰姆罗斯汗和鞑纳克余部之间的对立依然存在。但这样的对立并没有导致暴力冲突,只是带来了一个新的结盟,而且不是公开的,集团之间则往往是公开对抗的。

## 联盟的组织意义

一个地区的政治领袖以及他们的追随者是通过一系列的联盟最终形成两个对立集团的。每一个集团内的领袖都是由首领

和其他有势力的土地所有者来承担的,每一个首领又都是他自己的男子之家的头目。许多势力弱小的土地所有者通过在男子之家的联系与这些首领结成联盟,在男子之家里虽然他们势力弱小,但他们或者可以成为受尊敬的盟友,或者可以作为事实上的依赖者。与首领联系更紧密的是追随者,在大多数情况下他们不是土地所有者。这些追随者都是他的家臣和手下。一个集团能够支配的主要力量包括那些经常聚集在领袖的男子之家里的、住在该集团内土地所有者的房子里的以及那些以各种契约方式为土地所有者服务的佃户和工匠。在实际争斗中,对这群人的控制是至关重要的。但是,如果达不到这样一种程度,那么他们在政治上的参与是微不足道的。只是他们全都需要得到集团的保护。领袖能够凭着他巨大的财力和对一群组织起来的追随者的控制来做到这一点。没有这样的保护,他个人的追随者就不能保护自己的财产和生命。最后,圣徒或圣徒群体及其追随者通过非正式的结盟形式组织起来,这样的非正式组织形式将在后面作进一步讨论。

在群体的日常生活中,两个集团之间的裂痕越来越大。大多数男性成员的生活都以男子之家为中心,在男子之家里只能效忠一方,周围的群体一般是以行政区和分区来划分的,每一个区有一个领导并效忠于一个集团。如果这样的划分单位是一个分区的话,它的成员就会单独建一个清真寺作为本单位成员朝拜的地方。集团在群体生活中的重要性非常明显地与巫术信仰联系在一起。根据大多数人类学家使用的理论,诅咒和猜疑是直接针对那些依赖和竞争关系同时存在的人身上的(Markwick, 1952)。巴坦的巫术信仰主要是害怕恶眼(nazer),人们相信这种恶眼体现着魔力,拥有这种魔力的人往往自己都不知道,通过嫉妒它能给人带来伤害。为我提供材料的人都明确表示(文献记

载也证实了这样的说法)只有盟友和自己集团内部成员的恶眼才是危险的。

## 公众集会

集团之间分离的影响波及大多数的日常活动领域。但是如果一个群体所覆盖的范围超出了—一个男子之家成员所在的范围,那么这个群体很少作为一个统一的单位共同行动。这种范围更大的组织的主要意义是在政府和政治领域。特别是在公众集会上(或叫 jirgas),各地方集团通过他们的代表以最重要的组织者和合作者的面目出现。土地所有者集会的等级制只有在斯瓦特地区那些没有首领的、全由巴克图人控制的地区才会出现。由圣徒控制的地区的集会远没有这么正式。自从建国以后,斯瓦特国内的集会的重要性持续下降。所以,下面的描述直接是指现在的国家边界之外的地区,主要以塔纳为例。但所有的证据表明,在 19 到 20 世纪的时候,这样的体系在斯瓦特的所有巴克图地区都是非常普遍的。

这样一种体系的一些基本特征在上面已经提到过。每一轮耕单位都是由一个巴克图血缘支系内的土地所有者集会进行管理的。在实际操作中,最重要的是一个大村子或者几个较小的村子的公众集会,如:斯瓦特下游的塔纳,塞布吉尼的巴罗尔克,或巴布才的巴拉特克。

这些集会为两个对立的地方集团相会提供了制度性的背景。但在对这些人在集会上所扮演的角色进行描述之前,有必要对集会规则本身作一个简单的归纳。其中一些规则是非常正式的,它们对对立双方的策略有着深远的影响。这些规则主要涉及说话的权力,召集会议的程序以及这一程序的规则。

在集会上讲话的权力只限于该血缘群体最早的祖先的嫡系子孙,他们都以自己的名誉拥有土地,或者换句话说,他们是巴克图家族有关血缘群体的家长。因此,在塔纳的公众集会上,属于阿姆察(Amza)、坎达(Kanda)或阿里(Ali)的后代并拥有土地的人都有权在会上说话,因为他们都是塔纳土地轮换制中各个巴克图家族的头目。在范围小一些的巴慈德克公众集会上,只是拥有土地的爱姆察后裔可以说话,而在更大的地区性集会上,塔纳地区各主要的群体都分别派了好几个代表去。这一规定的重要特征是任何一个有一定名分的血缘群体中拥有土地的家长都必须有集会上说话的权力,无论他所占有的土地面积有多大。为了保证这一点,每一个成员在集会的时候都是神圣不可侵犯的,但这又不是意味着在那个地方有完全的行为自由。恰恰相反,人们常常用威胁或武力去阻止大多数成员这样做。

公众集会并不是定期召开的,要么是某个成员召集会议,要么是在开会的时候由大家决定下一次开会的时间。任何一个成员都可以召集会议来讨论一件事,但实际上只有一个集团的主要领袖才会在没有和别人商量的情况下就这样做。在村子里或小地区的集会经常性的,他们雇一两个长工(kotwāl, 或 jirga nāzer)负责通知各成员参加开会,收集各式各样的罚款。这些长工本人不是会议的成员。作为报酬,他们每年得到一定量的粮食,这些粮食是会议的各个成员根据自己所占土地的多少而上交的。在没有这样一种正规的服务的地方,土地所有者用他们自己的理发匠来做这件事。

集会并没有一个法定的人数限制,不需要所有的土地所有者都来出席。相反,人们认为会上作出的决定对与会的人比对未与会的人具有更多的约束力。由于集会几乎不会带来什么真正意义上的行动,主要是作为一个讨价还价的论坛,所以这一事

集会本身是按照一定的程序规则来进行的。集会的所有成员很整齐地围坐在野外的空地上,一般是在一棵大树的树阴下。巴坦人认为这些规则体现了吉尔加(jirga)的基本原则,任何人都不能因为坐在床上或凳子上而比别人高出一截,因为吉尔加的成员都是平等的。同样,围成一圈坐的形式在逻辑上就像亚瑟王的圆桌,它排除了座位的先后顺序,从而表现了成员之间的平等关系。会议的地点本身就不应该设在属于某个成员的地盘上,所以,人们一般选一片没有耕种的地方,在冬季有时候选在一个清真寺里。

想要提醒集会成员注意的讲话人需要站起来,否则没有任何特别的规定要求一个人去听另一个人辩论。由于没有集会主持人,谁想说话就说话,其他成员自由自在地和周围的人谈论自己感兴趣的话题。因此,虽然说每一个成员都有说话的权力,但并不是说每一个人都会听他的。在他说着话的时候,另一个人可能会站起来开始讨论另一方面的问题。整个会议过程中来来往往的人不少。成员们把自己的盟友和对手叫到一边去商量和讨价还价,辩论的过程似乎在相当大程度上是由这样一些游说来决定的。

集会的最后决定须得到大家的一致同意,但不是通过任何形式的表决来决定,而是当大家都没有公开反对意见的时候就表示大家都同意了。不用说,这种方式给双方留下了相当大的活动余地。大多数的决定都是以解决争端的形式出现的。最后的决定对他有利的人有权在解决方案所规定的有限条件内去谋求自己的利益。集会成员中没有谁会在这个方面去帮助他,当然,他的盟友一般都愿意这样做,因为通过这种方式他们就能

使对立集团遭受损失。从另一个方面来说,作为参与作出决定的人,所有的成员都不能去阻止他获得自己的权利。所以,当一个人赢了一场官司的时候,他往往能保证得到盟友的支持,通过集会的决议,另一集团也收回了对失败一方的支持。于是他就受到孤立,几乎没有任何抵抗的力量。

有时候,他们也会作出其他类型的决定。公然藐视吉尔加和损坏公共财物(如:道路、主要灌溉渠道、草场等)都要被罚款,集会所雇的长工或其他代表负责收取罚款。程序规则是通过集团对违犯规定的个体施加压力而得以维护的。公共设施,特别是那些与灌溉体系有关的设施,有时候是由大家共同修建的。每一个土地所有者一般按照他所占有土地面积的大小,或者该灌溉体系建成后能够受益的土地面积比例来出工。但是这样的联合行动实施起来不可避免地面临许多困难,因为土地所有者从灌溉渠道中得到的好处是不相同的,所以,新的设施必然影响到原有各派别之间的权力平衡。结果,由于政治上的种种难题,连最基本的维修都没有人去做,土地撂荒,塔纳的一些土地就是这个样子。在有电的地方,有些首领利用地井和电泵汲水灌溉,尽管费用比水渠灌溉要高得多,但显然能够避免这些政治上的难题。'

这些对大家都好却对任何人都没有坏处的活动所带来的各种困难反映了公众集会的基本结构。它并不像大家所想象的那样是一个政治联合体的管理机构,它代表了一个在对立的土地所有者或土地所有者集团之间进行仲裁的制度化机构。出于这一方面的原因,这种特殊机构的存在与否都不会对政治体系产生大的影响,在讨论斯瓦特国的时候,我们会看到这一点。

举一个具体的例子能够最好地说明公众集会运行的方式,其中在解决争端的过程中表现得尤为明显。这里所用的名字都不是真实的。

在一个斯瓦特村子里有一次公众集会，主要是解决纳瓦布汗的地产与阿布杜汗手下一个人的地产之间分界线的矛盾冲突问题。换句话说，它涉及这两份地产之间一小条狭窄的土地的归属问题。大家都一致认为那点土地曾经属于纳瓦布汗，后来他吸上了鸦片，最后由于过量使用各种麻醉剂而死亡。阿布杜汗的盟友开始使用该片土地，他自称是纳瓦布已经把使用权给了他。纳瓦布的爷爷的兄弟的儿子和他的两个儿子的监护人拉什德汗在几年以后知道了这件事，于是请求公众集会作出裁决。拉什德汗当时是拉曼汗的一个盟友，而阿布杜汗是村子里另一个集团领袖之一。没有哪一个集团完全统治着该地区。

拉什德汗首先在会上详细陈述了情况，叫来好几个成员以在某些具体方面作证。阿布杜汗进行辩护，对对方提出的证据进行提问并尽量为他手下的人提出各种证据。这就引起了很多人说，常常是同时有几个人在说话，为那些与本案关系不大的事进行论辩。与此同时，拉什德汗和几个有名望的首领在附近的一个草堆后面商量事情，首先和他的盟友（例如，包括阿布杜汗的弟弟），然后和来自另一个集团的成员交谈。拉曼汗的弟弟是在集团内部一直得到拉什德汗积极支持的人，但当他转到另一个集团去以后拉什德汗就不再追随他，并公开保证无论如何不再利用他的影响。最后，阿米尔汗以牺牲阿布杜汗的利益为代价，使自己在集团内部的影响日渐高涨，他答应在这件事上支持拉什德汗，希望拉什德在另一件事上作些让步。于是，阿布杜汗改变他的策略并开始攻击拉什德汗，他说：“我们不能总是听拉什德汗的，不能在所有事情上都按照他说的去做，我们不是他的手下。前几天就在这里，我们在解决灌溉用水问题时都听他的了，现在他又想来决定到底由谁来拥有土地。”凡是主要的领袖出来讲话，其他的成员都愿意听，只要是其他人在讲话，下面

就总是有嗡嗡的说话声。但是,阿布杜汗的攻击没有太多的反响,嗡嗡的说话声又渐渐升起,所以,他知道自己打不赢这场官司了。有一个巴克图人站起来支持拉什德汗。阿布杜汗叫他不要说话,不要与那些比他地位高的人作对。听到这样的话,拉什德汗一边的人愤怒了。拉曼汗在大家的谈话声中大声地嚷道:“这是一次普通的骂街吗?谁说一个公众集会的成员不能对这个或那个汗表示反对意见?”他和拉什德汗以及他们那一派的人站起来离开了集会以示抗议。拉什德汗一方的集团指控阿布杜汗藐视公众集会,但是阿布杜成功地阻止他们就争论的问题作出决定。他的盟友不得不共同承担阿布杜受到的罚款,并且在相当一段时间内和他站在同一条线上,至少也得等到公众集会有了再次讨论这个问题的机会。

这样一些用策略手段来保护盟友的利益和集团的整体实力的方式是公众集会的基本特点,在使用这些手段时所展现出来的特殊技能是大家评价一个领导能力的重要标准。由于他们过多强调利益和盟友的优势,所以,我们无法把公众集会看作是管理机构,去分析它们的权力范畴和活动范围。现实的材料使我们不得不把注意力主要集中在集团的构成、竞争的规则和集团之间的平衡对立上,我们把公众集会仅仅看成是一个制度化了的场所,在那里这些规则得到了体现。

因此,斯瓦特政治组织的基本框架是由一系列结盟搭建起来的。这些结盟搭建起来的两个地方集团形成了两个大的群体,但是其内部成员的变换也相对很快。然而,这些政治上的合作群体并没有坚持长期、稳固的政策。他们只是在与其它类似的群体或更准确地说与一个威胁到他们的利益的政治团体相对立的时候才具有联盟的性质。这样的对立可能表现出好几种形式。正像我们在上面所看到的那样,它可能会以召开公众集会



的形式,让来自两个集团的巴克图成员走到一起来辩论。双方之间的平衡取决于各方所代表的势力以及各方表示愿意用这种势力去捍卫自己相关主张的决心。

还有一种方式是,一方或者双方调动一帮人马来显示自己的实力,把事情交到一个首领那里,大家协商解决,或者通过公众集会,或更普遍的做法通过仲裁人来解决。或者干脆拿起武器来,通过战场上的较量来检验自己的实力。

如今,在斯瓦特地区,打仗已经很少见了,但似乎在附近的迪尔(Dir)和巴加乌(Bajaur)还比较普遍。因此,这种方法不必作太多的讨论。其他另一种过程倒是值得作更详细的描述,特别是当这种程序表现了在结盟体系中首领和圣徒之间建立起来的那种关系的时候。

## 实力的表现

对一个人的权利侵犯或对他的群体的公然威胁往往使他的盟友们集合起来。他们用一些大家都熟悉的语言公开表明自己对盟友的忠诚,表示自己是那个利益受到直接威胁的人的属从。通过表达这样一种支持的态度,个人之间的争端变成了集团之间的争端。这就必然促使各个集团的成员集合起来以表现本集团的实力,因为只有这样集中起来集团才能够有所作为。如果争端是因本地的问题而发生的,那么这种表现实力的活动可能就在双方所争的东西上或旁边举行。

在我作田野调查的一个村子里,两片土地之间存在已久的纷争突然爆发出来,冲突双方的首领在约定的时间里分别把自己的人马沿着有争议的边界线排列起来。双方的成员包括各种阶层的人:佃户、牧人、工匠和首领的家仆,还有本社区内的其他

土地所有者。如果双方力量悬殊很大,实力较弱的一方必须屈服。如果双方的实力不相上下,就要指定一个调解人(musi-pan),一般是请圣徒来担当。可是在当时的情况下,双方已经打起来了。15年前,就在为这片土地的归属问题而发生的小冲突中,一个汗的父亲就是被对方的同一个首领给杀掉的,所以,他们怒气冲天。双方谈好来见面,不准带任何武器。但双方一打起来就用石头、棍子,各方的成员都跑回村子去拿武器。

如果争端不是确定在某个具体的地方,而是牵涉更大的群体的时候,他们就在与此争端有关的首领的男子之家里炫耀自己的实力。例如,一个汗受到了他的对手的羞辱。一个小时之内,他的盟友全都集中到他的首领(他的堂兄)的男子之家来。当时这一帮土地所有者正承受着来自占统治地位派别的压力,所以,他们认为自己的对手可能会乘他们实力不强或暂时碰到困难的时候欺负他们。为了先发制人,当地所有支持他们的人都出来,以炫耀自己的人数和团结。每一个成员都到该首领的男子之家来走一走(双方都在该地区有好多个男子之家),有的人呆的时间很长,其他的人只是来坐二十到三十分钟以示忠诚。一整天至少有四十人同时在那里,有时候人数超过一百。汗的家臣密切注意谁来了,谁没有来。正像上面提到的一样,土地所有者和他们的属从都来参加炫耀实力。像往常一样,有关这个男子之家集会的消息很快就传开了,像野火一般穿过市场,很快就传到住在村子另一头的我那里,主要首领的举动很快就变得家喻户晓,成了大家谈论的话题。

这种把两个对立集团在当地的成员集中起来炫耀实力的方式把每一个集团的成员都集中到一个易激动的、全副武装的群体中来,这样就像第一个例子所说的那样很容易产生真正的冲突。但是这样做的目的是在把成员集中起来本身,不是为了

打仗,而是为了在谈判中处于优势地位。双方的首领都必然尽量说一些有利于达成妥协的话,直到今天,斯瓦特河谷地区一般还比较流行这样的做法。两个对立群体所建立的这种联系一般都是通过指定一个调解人来实现的。他们之间最终答应停止交战,基本维持现状,那些导致冲突的问题暂不解决。这样的解决办法往往是通过调解人在双方之间周旋的结构,如今这样的调解人主要是由当地的或者斯瓦特国的圣徒来担任。斯瓦特国的税务员(Tahsildar)和法官(Hakim)基本上都是有圣徒血统的人。

在努力解决这样一些冲突的过程中,圣徒自己也往往被卷入其中,但远不如个人在采取各种手段去达到权力的平衡过程那么严重。但是由于圣徒在传统生活中的作用不断被国家组织所取代,所以,我在这一点上提供的材料是不全面的,我只能对传统生活的某些方面作一个大概的描述。

很显然,人们把各种各样的圣徒看作是某些具体的巴克图首领的盟友。比如:巴布才地区的两个对立集团在20世纪初的时候是以相应的两个主要圣徒和村子的名字锡厄(Ser)和萨达来(Sardarei)来称呼的。在我作田野调查的每一个地区几乎都可以找到类似的结盟。至于首领和圣徒双方是怎样从这样的结盟中得到好处的在前面已经说过。圣徒在政治上非常成功,但却在相当大的范围内需要得到军事上的支持,而首领正好能提供这样的支持,首领则能够从圣徒的裁决中得到好处。而且这两种人的追随者可以互相重叠。一个人只能在同一时间内从属于一个男子之家,但在宗教上归附于圣徒并不会影响他对一个首领的忠诚。

双方争论的具体事物之上和之外的冲突本身在政治上的重要性强化了首领和圣徒之间关系的重要地位。从下面几方面的

考虑中可以看出这一点。巴坦政治群体之间表现出来的能力很显然是由追随首领这一形式的本质特性所决定的。在一个首领的一生中,失败和成功都是具有累计效果的。失败对于首领自己或者其中某个追随他的人来说都会降低首领的影响范围,那些平时跟他关系不是特别紧密的人就会离开他,他的竞争对手会给他施加更多的压力。除非他很快遏制住这种势头,否则的话他有可能遭到接连不断的失败打击。反过来,成功能够使一个首领获得更多的支持,从而给他带来更多的成功。任何一次冲突(甚至是明显不重要的冲突)的结果都可能导致两个竞争者之间的失衡,然后很快出现一系列的成功或者失败。因此,人们通过联合盟友来炫耀本集团实力的方式来解决冲突,这种解决方式需要把联盟的形式以及具体争端的事实都考虑进去。

斯瓦特国的继承人在解决一个重要的汗的手下人因为受到侮辱而进行报复的争端的时候就清楚地意识到这一点。他对那个报复的人进行了罚款,但与此同时,他当着众人的面说汗及其兄弟都是他的 *mamagan* (叔叔——实际上是父亲的父亲的兄弟的儿子),谁要是侮辱了他们就是对他的侮辱,这样双方都不敢再做什么了。

斯瓦特那些稍微逊色一点的圣徒显然就没有多少势力了,他们更多地依赖于自己与那些首领之间的关系程度,这些首领之间发生纠纷的时候,他们就在中间进行调解。在这种情况下,圣徒不可能给首领发布什么命令,作为集团成员,他们不得不在对立中选择自己的位置,以免成为某些有势力的首领的工具。例如,斯瓦特的阿孔德,他全身心地投入到一系列的结盟中去,为他的盟友的成功而举行公开祈祷等,从而赢得了强有力的地位,最终完全控制了整个集团。

但是,由于他们所承担的特殊角色需要一定程度上的“公

正”，所以圣徒与盟友之间的关系不像巴克图人那样紧密。因此，像纳阔特帕卡这样的人就能够对他的集团首领巴哈杜萨伊布汗(Khan Bahadur Sahib)进行批评，甚至不按照巴哈杜萨伊布汗的意思去作出裁决。这里可以看出，巴克图与圣徒之间联盟关系没有两个巴克图人之间联盟关系的限制那么严格。巴坦人最常用的圣徒政治结盟的正式标准不是他们在解决争端中作出的裁决，而是他们在重大节日活动中参加的礼仪。

## 实力的使用

冲突，一种表现实力和在公众集会之外解决问题的方式有助于调动整个地方集团的成员而不仅仅是他们的首领，同时也把圣徒带进了集团组织。集中起来展现实力的那些人实际上就是在武装冲突中并肩战斗的人。在 20 世纪初总是不断出现的、大大小小的战斗在如今的斯瓦特已经很少见了。最后一次打仗是在 1949 年斯瓦特河谷下游的巴特克拉(Batkhela，人口约 6000 到 8000)，此外就是小村子里发生的一些小的械斗，但都很快就在斯瓦特的统治者的干预下，或者在马拉堪德政治机构的裁决下停息了。1949 年那次是由一场报世仇失控而引起的，被迫赶的人跑到一个男子之家里躲起来，后面追的人想强行进入男子之家。双方的盟友都加入这场争斗，整整打了一天。一些来自偏僻小村子的属从也涌进来参加战斗，但这场争斗没有蔓延到巴特克拉之外去。

集团之间的战斗被称作是 jang，在战斗中死掉的人是不需要复仇的。一般来说，根据具体的情况，可以把谋杀和战死区分开来：被对手谋杀，死者一方蒙受了耻辱，只有进行报复才能够洗刷掉这种耻辱；而战死是件荣耀的事，无论如何都不会给死者

及其子孙带来羞辱。于是,集团之间的争斗虽然也会造成暴力和死亡,但不会以报血仇的形式出现。盟友之间的关系也是一种在政治上相互支持的关系,而不是报血仇中那种共同承担法律责任的关系。

在其他一些最近的冲突中,克什米尔地区的吉哈得(jihād,讨伐异教运动),大约有1万斯瓦提斯人(Swatis)参加。在迪尔—斯瓦特边界最近一次大规模的集会中,各方所调动起来的组织都不是政治集团,至少名誉上的领导不是由一个人来承担的。从另一个方面来说,联盟集团之间战争的显著特征是缺乏固有的协调性。这样一种缺乏集中的表现既有技术上的原因也有政治上的原因。

或许是因为首领之间和他们的追随者之间都充分理解了军事策略,所以,巴坦人很显然能够统一起来进行有效的军事行动,而不需要任何清晰的、自上而下的指示。在斯瓦特河谷最能表现这一点的例子要数丘吉尔(1898)所描述的例子了。当时一支约2万人的部队在马拉堪德和沙达拉包围了一个新建的要塞,印度军队在其中参加了一个主要的军事行动。这次战役是由一个受过神灵感召的牧师发起的(巴坦人普遍把他看作是圣徒),但他根本不是军队的领导,但是巴坦军队还是非常有效地遵守行动的各项基本要求。在这样的情况下,就像在联盟集团之间打仗一样,一个个组织起来的人群都有自己的领袖,他们构成了更大军事单位下的小单位,他们中间必要的协调是由领导层中的成员以非正式的形式来完成的。这里所强调的是在战斗中协调策略的要求在没有建立正式的命令组织和领导者之间的高低等级的条件下同样能够得到满足,即便是在很庞大的军队里也是如此。

## 组织的最终形式

任何地方的联盟群体在很多情况下都只是作为一个协作组织而存在,因为在与各联盟成员相关的某些具体情况下他们需要能够团结起来。从上面的描述中,这些情况的某些共同特征是非常明显的。在所有三种主要情况下,一个需要共同行动的集团选择其中的某种方式集结起来。在公众集会上的辩论中没有谁知道它最后究竟会达成一种什么样的结果,而且只有那些到会的人去参与该决定的实施。在男子之家炫耀自己的势力的方式,准确说来是盟友及他们的支持者在某个地方集会,只有到了男子之家,这种联盟关系才得到确认。最后,在战斗中,各联盟把自己的成员召集到一起,作为一个整体单位去参加战斗。其结果是,联盟集团只是为了应付某些特殊的情况时才发挥它的功能——他们被召集到一起对付某个具体的威胁,否则就没有什么活动,因为他们的成员都分散在很多地方。

无论在哪一种情况下,集团成员都不需要把本集团的权力交给某个领袖,因为每次全体成员共同行动的时候,所有的成员都能够相互交流。再说,集团的成功正是取决于它的灵活性和迅速改变策略去应对各种情况变化的能力。因此,集团没有建立任何永久性的管理机构,也不能坚持任何长期性的政策。

这样,集团维持着一个群龙无首的组织,集团内部是一个个小的群体组织,每个组织都有自己的头目,最常见的就是以男子之家为核心的群体。每两个这样的首领之间的结盟就构成了更大网络中的一个联结点。由于大的联盟群体有时候要集中起来行动,这些网络逐渐发展成为一个体系,在每一个地方形成了两个主要集团之间的对立态势。所以,巴坦人把他们的组织想象

成一个无所不在的两党制。但实际上,这种系统化的范围并没有超出联合行动的最大组织单位。出于多数目的,这些最大单位都是尼比克、巴布才或塞布吉尼等这样一些实行传统的土地轮耕制地区的集团。

但是这些团体从没有清楚的界限。首领可以跨地区形成联盟,比如巴布才的奥兰策布汗与尼比克的乌蕾尤汗之间的联盟。这样的联盟在公众集会上进行辩论是毫无用处的,因为联盟的双方从不参加同一个公众集会,但是在打仗的时候或者在炫耀实力的时候,他们就有着极高的价值。在一个地区内的每一个集团在某种程度上都与附近地区的这个或那个集团有一定的联系。有时候,几个地区的好几个集团同时行动。以前曾经在斯瓦特上游地区发生了大规模的战斗,如今,由于一些大的首领与斯瓦特国的统治者之间的关系而出现了大范围的联盟。正是这些主要的首领,通过扩大自己的联盟网络范围,在两个对立的地方集团之间的结盟创造了某种程度上的连贯性。但这并没有影响到这种组织的基本特征。在大多数情况下,更广泛的联结并不起多少作用,关键是一个大地区内的各个小地区上的对立。

### 领袖在集团内的地位

这样,每一个集团就是一个由许多单个的政治首领组成的、没有领导的组织,这些首领互相支持,共同对付另一个集团。但每一个这样的首领都是一个集中的政治群体的领袖——圣徒所带领的教徒以一个清真寺为中心,首领的手下人是一以男子之家为中心的群体。因此,虽然更大的组织是没有领导的,但该组织都是由一定规模的单位组成的,每一个单位都有自己集中的



内部组织结构。虽然集团没有连续性的合作组织的存在,也没有长期性的政策,但没有任何措施来遏制单个的领袖去使用这样一些政策。实际上,他们中大多数人都在环境的逼迫下不得不努力去扩大自己控制的单位以便为他们的追随者谋求好处。

从单个领袖的角度来讲,他处于一系列同心圆的中心。他首先是一个具体村子的成员,村子里有他的主要竞争对手。如果不是一个很小的群体的话,还有好几个其他的领袖,其中几个和他结成盟友,另外几个和他的对手结成盟友。在他所在的轮耕区域内,他是一个包含许多个领导的集团的成员,这些领导有的比他强,有的比他弱。他的竞争对手属于另一个集团。最后,他和他的集团成员又可能和周围地区一些有名望的领袖有联系。

大多数的领袖都是巴克图首领,所以,他们分别管辖着自己的男子之家,追随他的成员经常到那里去集会。一个领袖所从属的更大集团只是偶尔才以一个群体的面目出现,而在自己的男子之家却永远存在着一个有组织的群体。他希望利用联盟组织来为自己谋利益。如果他是有一定名望的领袖,他可能统治自己村子里的集团。在这样的情况下,他就有权力经常调动这个群体,同时增加自己的影响。但是,在他获得相当的权力之前,他没有控制一个更大地区内的更大联盟集团,在这些联盟中,他从属于那些受最有势力的领袖摆布的大多数人。正是他自己集团的这种外围部分成了他成功的关键。每一次,他能够促使更大的集团在那些与他自己和他的追随者有关系的事情上联合行动,或者抵制那些不直接涉及他自己利益的联合行动,他从结盟中得到的比他投入的要多。这样,通过审慎地同意或阻止他自己集团的活动并最后通过适时地退出集团,一个领袖可以在每一轮中都获得优势,无论他联盟是成功还是失败。一个

集团在发展规模上所受到的限制,以及在任何一个地区这样的集团之间所获得的大致平衡并不意味着对相应的个人势力发展的限制。马拉克巴巴的情况就是一个很好的例子。

一个领袖在势力和财产上的增长在逻辑上意味着他的追随者在政治上的集中化。然而,尽管在别的地方已经发展了集中化的汗统治区,但在斯瓦特的大部分地区还没有出现。这并非没有人要这样做,而是各种破坏性力量带来的结果。

最明显的破坏性因素是儿子之间财产的平均分配、个人复仇的方式、支持者和反对者人数增加速度上的差异、一个人在获得强大势力的过程中其他领导人反对的程度。

正如我们所看到的那样,富裕的土地所有者一般都有大的家庭。在父亲活着的时候,许多儿子的出现是一笔巨大的财富。与斯瓦特社会中的其他群体相比,由一个男人和他的儿子组成的群体更具有完整的群体利益,因为他们的共同财产还没有分开,任何财产上的增加都对大家有好处。这样一个群体能够以一种非同寻常的有效方式进行合作,巴坦人认为拥有许多个儿子是政治上、经济上成功的基本前提。任何一个在相当程度上成功地扩大了自己的不动产并把整个政治单位置于他的控制之下的人,一般都是在他的儿子支持下才能做到这一点,但一个人死了以后,他的财产让他的儿子给平分了,于是,每一代人里都有大的不动产被分割的情况。当一个领袖拥有足够的名望在几个村子里都拥有土地的时候,他在每一个村子里都建立一个独立的家,每一个家里有一个妻子和几个孩子。例如,塞布吉尼的汗巴哈杜尔·萨西布在下塞布吉尼(lower Sebuji)的三个不同村子里有自己的房子和男子之家。他自己轮流着在不同的房子里住,从而把它们作为一个政治领地捏合在一起。他死的时候,几个儿子在不同的村子里继承父亲的不动产,而政治上的纽带则

被打破了。

为了以令人满意的速度来增加自己控制的土地面积,政治上的领袖不得不使用暴力和威胁。为了达到这样一种结果,杰姆罗斯汗的弟弟及其主要帮凶阿米尔纳瓦布汗曾亲手杀了41个人。这样的杀人肯定要遭致报复,以致一个人的不动产的扩张不可避免地促使越来越多的人对他进行报复。阿米尔汗自己被杀掉,他的不动产被他的三个儿子分掉。这样,一个人的财产增加得越快,集中到他控制下的人就越多,他走向灭亡的可能性也就越大。

在分级组织中,一个首领努力扩大自己能够直接控制的人群,他这样做的结果是树敌的速度比获得支持者的速度快。通过联盟体系,能够在自己的集团内扩大自己的影响。但是,一个人不能使用联盟关系来达到集中统一领导的目的,因为这些关系所包含的是平等的关系,他只能利用与他有主客关系的人。为此,他必须强占土地。当他控制了大部分由自己的直系血亲占有的土地之后,他就把注意力转向了与自己关系最近的旁系亲属身上。凭着儿子的支持、良好的运气和个性的力量,他有可能成功地把某个群体赶出他们的土地。在这一过程中有的人被杀了,有的人逃到附近的村子里去。如果他还不满足,他会把一个关系更远一些的旁系亲属群体的土地夺过来,这个群体本身就是分成两个对立的集团,他这样做只会迫使他们团结起来与他作对,因为该群体的任何成员都比他更有权力拥有那片土地。不用说,如果他向关系较远一些的某个旁系血缘群体的成员发动进攻的话,那么他的行为可能会导致更多的人团结起来反对他。通过吞并他人的土地,他迫使联盟集团内部的人再次结盟。虽然他的土地面积和他所控制的佃户力量增加了,但他失去了盟友,结果是与他对立的人数实现了净增长。此外,支持他

的人(必须通过恩惠才能争取过来的佃户和客户)对他的支持远没有那些反对他的对手那么积极。斯瓦特地区一些有名望的汗如今就陷入这样的困境之中。

最后,其他的领袖也照着这样做,对于一个太过于成功的人他们总是既嫉妒又害怕。他们能做的就是去支持几个与他作对的人。一旦他的势力减弱了,其他人也就不再支持他的对手了,于是这个没有统一领导的集团体系又恢复了平衡。在一些巴克图首领对处于对立面的圣徒给予支持的时候,在支持施林萨伊布反对自己的兄弟巴沙的过程中,像这样的策略就非常明显。

这一简单的概括道出了那些妨碍集权化单位发展壮大的主要因素。不可能找一个单一的发展战略来克服这些困难。因此,任何想在这个没有统一领导的联盟体系内发展壮大集权单位的企图都要受到各种限制并最终导致毁灭。

#### 注释:

- [1] 在此我要感谢 Martin Southwold,是他建议我用 bloc(集团)一词来表示这些群体。

## 10 斯瓦特国的历史和组织

第9章描述了斯瓦特地区没有统一领导的政治组织(*the acephalous political organization of Swat*),这种组织就是在那部分河谷地区(包括受保护的马拉堪德部落地区)真实存在的组织形式。尽管有这些阻碍了集权化的因素,在1917—1926年间出现了一个本土化的国家,而且在河谷上游2/3的地区牢牢地扎下了根。做到这一点靠的是我们前面讨论过的另一种方法,即通过寻求影响而不是通过占有土地来实现集中统一。斯瓦特国的建立者并不是仅仅从上面描述过的几个方面来获得势力,他还在自己与许多与他签订合同的个人之间建立了一种新型的关系,他们都组织起来作为他的军队。本书并不想对这一发展过程作深入全面的分析,但将对其中的某些部分作一个总结。我将粗略地说一下斯瓦特国是如何在原有的政治框架内形成的以及这个组织是如何部分地利用那个框架的。

斯瓦特河谷的一系列历史事件可以简单地看作是上面所描述的政治体系实际运作的一个例子。我想要说明的是,我所描述过的过程何以能够仍然是斯瓦特国政治体制的基础。最重要的是,社会秩序的维持仍然在很大程度上依赖于集团组织。

自有历史记载以来,有名望的首领就不断想建立控制整个斯瓦特地区的政权(详见 Bellew, 1862; Wylly, 1912)。斯瓦特的

阿孔德施加了很大的影响,并且在一段时间内支持西塔纳地区的赛义德·阿克巴尔(木加哈丁的领袖)作为一个部落联盟的世俗领袖。在阿孔德死的时候迪尔的拉马图拉汗(Ramatullah Khan of Dir)开始把自己的影响范围扩张到斯瓦特地区,而阿孔德的大儿子阿布杜马南(Abdul Manan)则成了对方集团的领袖。在马南死后,他的弟弟和他的两个儿子加入了与他们对立的集团,与此同时岩杜(Jandu)的奥马拉汗(Omara Khan)成功地驱逐了迪尔的纳瓦布并在该地区建立了一个强有力的集中统治,直到1895年他进攻西特拉(Chitral)之后才被英军打败(Robertson, 1899)。纳瓦布被恢复并获得了英军的大量赔偿;他开始对斯瓦特河西岸的部落不定期征税,而斯瓦特的政治领袖仍然不能够在抵抗中统一起来。

阿布杜瓦杜德(Abdul Wahdud,阿孔德的小儿子的儿子)<sup>[1]</sup>一成年就开始建立自己的地位。一开始,他引诱自己的堂兄弟阿米尔巴沙离开他哥哥赛义德巴沙所在的集团。后来,在1903年阿米尔巴沙杀了自己的哥哥,但随后不久,他自己也被杀掉。阿布杜瓦杜德·巴沙成了他祖父的地位和财产的惟一继承人,成为一个有名望的政治领袖。

他所在的集团在巴布才地区是由萨达来的米安统治的。米安的势力非常强大,他占据了斯瓦特和印度河之间的大部分小河谷,主要的河谷总是被巴克图首领所占。通过退出那个集团,加入锡厄的米安,巴沙家族把自己控制的地区转移到了另一个地方集团,同时在那个地区内获得了统治地位。

斯瓦特的各个部落最终结成一个联盟去与迪尔的纳瓦布相对抗,却把前任领袖阿克巴尔沙(Akbar Shah)的孙子萨伊德阿布杜贾巴尔沙(Sayyid Abdul Jabbar Shah)选为他们的领袖。但是,那时巴沙家族和三达措毛拉家族在斯瓦特地区很活跃,他们

统一起来成为当地的宗教领袖,指责阿布杜贾巴尔沙是异教徒,因为他与卡地安尼派有联系。一两年以后,他们就能够发动叛乱来反对他。后来他在印度河边的部落地区一个很小的封地上站住了脚。

阿布杜贾巴尔沙一倒台,他的联盟就散了伙,巴沙家族和三达措毛拉家族就成了争夺领导权的对手。三达措毛拉家族得到了塞布吉尼的塔吉·穆罕默德·汗的支持,而巴沙家族则得到了沙米才的达尔梅汗和巴布才的汗们的支持。尽管三达措毛拉家族和迪尔的纳瓦布结成了联盟,但巴沙的支持者还是把三达措毛拉家族赶出了斯瓦特。胜利以后,巴沙被他的支持者推举为统治者。塞布吉尼的汗巴哈杜萨伊布离开他叔叔塔吉·穆罕默德·汗领导的集团,加入巴沙家族,从而在下塞布吉尼地区获得了统治权。达尔梅和巴布才汗在各自地区的实力也得到了增强。

为了遏制斯瓦特地区新指定的领袖的势力,巴布才的杰姆斯罗斯汗以及他的大部分盟友转而效忠巴沙的弟弟施林萨伊布,而且仍然保持旁系关系。但是,巴沙让施林萨伊布负责指挥在迪尔边界上驻守的一小队人马,在一次迪尔军队的进攻中施林萨伊布被杀死了,迪尔军队被巴沙指挥下的一支强大的斯瓦提斯军队击溃。

1926年,英国承认了斯瓦特国,巴沙被授予瓦里(Wali)头衔和固定的年薪。到这个时候,能和他比势力的、有名望的汗已经所剩无几了。不久派系的争斗使得这样的汗更少了,巴沙无可非议地控制了斯瓦特。

尽管如此,地方领导人在对立集团内的组织仍然存在,想通过支持巴沙的对手来限制他的权力的企图也一样存在。他的主要副手哈慈拉特阿里汗(Hazrat Ali Khan,属于Chitrali血统)、他的儿子和继承人贾汗策布(Jahanzeb)都成了对方集团的主要力

量。1935 年继承人所在的集团被打败迫使他离开斯瓦特国一段时间,但后来,同样的手段又使巴沙和哈慈拉特阿里之间发生分离,他们只好又把继承人招回,然后在 1943 年指定他掌管国家军队,最后于 1944 年哈慈拉特阿里和他的弟弟被驱逐出境。1949 年,巴沙退位以便全身心投入宗教活动中去,贾汗策布成为瓦里,指定他的大儿子做继承人。甚至巴沙的退位都被一些持怀疑态度的人说成是给巴沙统治集团的敌人设的圈套,想用父子之间公开的不合来引诱敌人上圈套。强烈的亲巴基斯坦情绪使新的瓦里在国内事务和对外事务中都作出了很多的让步。我离开以后,随着斯瓦特国部分并入巴基斯坦管辖区域,这样的让步达到了顶峰。

## 斯瓦特国的组织

斯瓦特国的正式组织可以用行政管理、军队和金融三个方面来概括。<sup>[2]</sup>

司法和行政权之间没有系统的划分,各部门之间的职责也不明确。统治者拥有绝对的权力,他把自己的行政管理看作是“家庭的事”,他可以随意地凭自己的高兴把责任和义务交给他信赖的人。

整个国家分成 35 个塔西尔(Tahsil),或者叫地区,每个地区任命一个塔西尔达(Tahsildar)和一个在塔西尔达做决定时与之商量的卡棘(Qazi,法官)来管理。35 个塔西尔之上有七个哈极目(Hakims)。塔西尔达和哈极目负责掌管斯瓦特上游、下游和科希斯坦以及相关的布纳等三个马舍(Mashir)之一,他们经常给统治者提供建议。信息和请求都在这样一种机构中自下而上地反映上去,而指示和决定是自上而下地传达下来,并通过这个机



构来实施。这一机构中的人员都是公务员,他们中许多人是圣徒阶层。他们频繁调动,很少允许在本地区工作。

传统的血缘群体支系以及他们的地盘也得到承认,他们的领袖被正式认定为汗和马里克(Malik)形成了另一个管理等级机构。他们可以是该群体的土地所有者自称或由统治者选择。除非是在非常特殊的情况下,否则他们都是地方联盟集团的领袖,这些集团在中央政府的支持下能够统治该地区。所以,如果汗失去了本地方的支持,统治者只好承认另一个集团的领袖为汗。这是因为司法和行政权是由该地区的汗来行使的,他们自己必须提供必要的强制力量来行使这样的权力。信息和请求通过这样的机构自下而上传到统治者那里,但一些小的行政决定可以由地方来做。但是请求也可以从一个结构转到另一个结构。对塔西尔达作出的决定不满可以向汗申诉,反之也是如此。

各个地方都派有一些专门的人,他们向地区长官报告情况。不用说,这第三种结构是不公开的。在这些不同的结构中各地管理者之间的关系一般都很紧张,他们都是以对立和力量大体平衡为特征的。统治者非常清楚地操纵着该组织来维持这样一种平衡。

警察不断地在全国 80 个不同的岗哨之间巡逻,总人数达两千。他们都驻扎在塔西尔地区并受塔西尔达的控制。军队人数大约有一万人,在一定时间内只有一部分人在活动。在统治者领导之下的最高指挥官由西巴萨拉尔(Sipah-Salar)担任,目前在位的人把该职位与斯瓦特上游的马什尔(Mashir)办公室合并起来。他是塞尔的米安(Mian of Ser)的儿子并得到两个指挥官——他自己的亲儿子和巴布才的比尔穆罕默德汗——的支持。军队被广泛用于公益设施建设。军官和其他人员都签有合

同,每年被召集来服务六个星期,他们每年都得到一些粮食作为报酬。特别是在修路和建桥中,军官作为监工,其他人则出劳动力。军事委员会的成员可以由汗担任,但不能由塔西尔达担任。只有最高长官才有权调动部队。由于任何一个地区的军队成员基本上都是平均地分属于两个对立的集团,没有任何地方军官能用自己的权力来调动他们,所以,通过使用军队组织可以有效地阻止可能发生的叛乱。瓦里和巴沙的私人保镖都分别在他们的军官的率领下分成了两派。

国家的财政是由瓦冀尔伊马尔(Wazir-i-Mal)代表统治者进行管理的,目前在位的人(指挥官比尔穆罕默德汗的弟弟)把这个职位与布纳的马什尔(Mashir)办公室合并起来。他手下有一个财务员和几个职员。国家的主要经济来源占全部农产品的 $\frac{2}{13}$ 的税收。每一个地区收税的权力是由财政部长通过地方塔西尔达来进行拍卖的。在收税过程中,政府并不给买到收税权的人任何帮助,换句话说,他必须拥有足够的权威来控制该地区。因此,来投标的人都是在政治上很有实力的人,一般都是地方集团的领导。如果不能够按照预期的数量收到税,他们就得把差额补上去。如果收的超额了,那么他们就把多余的那部分留下。土地所有者如果认为所收的税超过了他们应该交纳的 $\frac{2}{13}$ ,他们可以直接向塔西尔达申诉。这样收来的粮食大部分集中在该地区的仓库里,用于支付当地军队、警察和管理人员的报酬。

最后还应该提一下国家组织中的几个特别方面,广泛的和不断增长的教育体系以及免费医疗服务的发展。

统治者自己手下有一个秘书长和一个私人秘书,他每天都处理政务,在那里任何下属都可以来找他。他的决定自然高于其他所有人的决定。而且,他随时用电话与各个地区的管理者

保持联系。巴沙被选为统治者之后着手做的一件事就是把电话线从首都接到各地区的中心。这种从中心向四周辐射式的电话网络建设给他带来了很大的好处,他和各个地方之间随时保持联系,而不同中心区的人之间的相互交流他也都能知道。他还修了直接通往各个地区的公路。

因此,统治者的核心政治地位由于他处于通信系统的中心位置而得到了加强。而且,他可以维持中心化的政治模式,而不必把绝对的地方权力交给某位享有特权的地方官员。通过经常性的在电话上商讨,他能够系统地保持一个地区有权力的人与另一个地区有权力的人之间达到对立上的平衡。他承认在地方上处于统治地位的领袖的权力,同时利用他们的权力,例如在收税的时候。由于集团之间的竞争是通过税收权的竞标来体现的,所以,地方领袖从税收权中得到的好处是很小的。军队只能由中心来调动,所以它变成了最后一个遏制地方领袖的办法。统治者通过一下支持这个,一下支持那个的手段,来维持集团之间的大体平衡。那些任命的管理者,如塔西尔达,也分割了汗的一部分权力。这些塔西尔达经常调动,以防他们与地方领袖相勾结。他们在地方上进行颠覆活动的权力还由于他们对当地警察官员的依赖而受到了限制,警察官员是由统治者自己任命的。最后,执行这项政策的人虽然不是统治者本人,但他把它交给了少数几个值得信赖的人,目前有五个:西帕萨拉尔(Sipah Salar),瓦冀尔伊马尔(Wazir-i-Mal),斯瓦特下游的马什尔,秘书长和私人秘书,他们虽然只是各自负责国家事务的某个部分,但他们全都和统治者一起长期住在赛义都沙里夫(Saidu Sharif)。作为一种额外的监督(除了“密探”网络之外),这一整套管理机构随时可能因为有人直接去见统治者而被绕开——虽然直接去见统治者解决不了问题就有可能使去见的

人产生不快的后果。只有在塞布吉尼/沙米才地区,主要是下塞布吉尼地区,才把这种体系打破了。在以前的政策中,统治者的地位迫使他继续支持一个汗。派到各地区的地方长官(Hakim)现在和汗密切合作,据说汗反对地方长官的频繁调动。几年前,几个土地所有者去上诉,他们受到了严厉的惩罚,统治者的侍卫用枪柄使劲打他们,把大多数去申诉的人的门牙都给打掉了——让他们感到自己很轻易地逃脱,但却再也不敢来申诉了。然而,虽然当地的汗掌握了自己地区的自主权,他还没有资格去向统治者更大的权威挑战。

从另一个方面来说,两个集团对立的传统体系,通过偶尔改变效忠对象来维持平衡这样的模式依然存在。与这样的体系相关的各种因素都没有被国家组织抹掉。在地方统治中的前提条件和在没有最高领袖的体系中是一样的。这个中心化的体系只是覆盖了原有的体系,只是假定要代替它而不是要试图去代替它。对于集团组织的描述仍然有效,无论是在斯瓦特国范围内还是范围外都是准确的。国家能够在此基础上得以维持主要是通过统治者的不断活动——主要是通过不断调动塔西尔达,周期性地把一个地方的支持者调到另一个地方去。军队的组织方式是只有统治者能够调动它,这就为他成为最高统治者提供了基础。但是通讯的重要性也得强调,特别是在稍早一些的时候,那时军队的力量还很弱小。快速通讯系统的改进——统治者置于电话线和公路体系的中心——给他带来了一个非常关键的优势,而且在很大程度上是他能够成功建立一个可行的国家组织的根本原因。

#### 注释:

[1] 这个故事引自曾经引用过的《斯瓦特史》和好几个提供材料的人所

—— — —  
192 ■ 说的话,还参考了参考书目中所列的很多书,如果把这些材料分开来用就没有多少意义了。

[2] 这里的描述指的是 1954 年我在作田野调查那段时间。

## 11 结 论

中东地区是国家和帝国的发祥地,它拥有中央集权的政治体系的时间比世界其他任何地区都早(Childe, 1934)。那里的部落民族并非因为无知,而是作为对他们所处的自然和社会环境的一种稳定而成功的适应方式才保留了他们的部落机制的。库恩(Coon, 1952)把这些“野蛮的部落土地”与那些由中央政府统一管理的、固定的土地进行了区分,并强调了这两者在中东历史和制度发展过程中所起的作用。

巴坦人则对有组织的政府(hukomat)管辖下的土地与那些既可自由支配又有不断反抗的土地(Yaghestan)加以区分。在本书中,我对这样一种既有自由又有反抗的土地上的政治体系进行了分析。

沙培拉(Schapera)通过对领导者的角色和领导阶层在政治体系中的作用的强调来对二者加以区别。在斯瓦特地区,构成政治体系中最基本的组织单位的群体都是以个人自主地位原则为基础的。因此,每一个群体只有一个领袖,而他的权威来自于他与追随他的人之间关系的总和。如果按照这些关系来划分的话,领导者大体可以分成两类:巴克图首领和有圣徒血统的圣徒,巴克图首领的权威主要来自于财富和征服,而圣徒的权威则来自于他们作为调停者的身份和法律。由于他们都是把追随自己的人组织起来并对他们进行支配,因此,他们具

有非常鲜明的政治特征,此外,他们都需要诉诸武力来维护自己的权威。

这两类不同性质领导人的出现带来了一个问题,解决这个问题就成为我的主要议题之一。虽然对于一个外人来说首领和圣徒看起来在很多方面都近似,用**两极互补**(polar complements)这个概念能够最恰当地表述他们之间的关系。一方的政治行为导致了另一方的出现。这两点有必要作进一步的说明。

勇气、竞争和活力是人们对领导者的一种期望:巴坦的村民怀念、鼓励和仰慕这样的行为。但这些特性都是相对的,需要通过与其相对的概念,如适中、理性和温顺等,结合起来才能在脑子里形成清晰的印象。人们期望圣徒具有互补型的行为,而两者之间的对立又发展到了相当高的程度——比如,首领的慷慨大方与圣徒的吝啬行为形成对照,或者圣徒穿着洁白的衣服,而许多首领则穿着花哨靓丽的外套。

这样一种互补性与政治角色之间的差异和相互依赖性紧密相连。首领都是某一个地方巴克图血缘群体的成员,他们逐步联络起一帮追随他们的人并成为在没有最高领导的体制之下,以一系列男子之家为中心而形成的地方性组织的头目。首领用来争夺权力的手段就有可能导致和增加紧张关系,两个首领之间的对立就可能逐步升级为暴力。

但是那些追随首领,推崇和支持产生这样一些紧张关系的行为的人同时又是圣徒的追随者。此外,圣徒所领导的群体有可能与首领所领导的群体相互重叠,一般来说,圣徒的追随者比首领的追随者住得更分散。在大多数情况下,当首领之间发生冲突的时候,在概念上与他们相反的,适中、理性和虔诚的圣徒就在中间进行调解。他们在政治上的主要角色就是调停者,他们不断地努力使冲突双方达成和解,减少首领们自己无法解决

的紧张关系。如果不是圣徒在中间积极协调,首领们网罗自己的追随者和争夺地方领导权的行为模式必然导致彻底的无政府状态。每一方的出现是以另一方为前提的,政治体系就是这两方活动的结果。

这一体系的基本特征就是所有领导者及其追随他们的人最终分成了两个住地分散的、政治上统一的联盟集团。每一个集团的构成中都包含有首领和圣徒,其构成本身反映了他们之间的互补关系。组织的其他特性也影响到集团的结构,特别是旁系亲属之间强烈的对立关系特点。大的土地所有者中的堂兄弟之间的对立导致了这样一些群体在政治上的分离,这样分离出来的群体都分别加入了对立的集团。所以,斯瓦特的分级体系内部的平衡并非像许多分级社会,特别是非洲,那样靠各个部分在具体场合下、在不同程度上进行分离和组合来维持。相反,斯瓦特政治体系中的派别之争是长期存在的,他们之间的平衡是通过增长的过程、个人领导下的各个群体之间的最终分离并伴随着从一个集团向另一个集团转化等方式来实现的。

在这本书里,我没有能够充分阐述这一过程所带来的各种各样的问题,比如,为什么最终只形成两个集团?或者,在这样一个多元社会里各个部分内部血缘的意义何在?也不可能对随后的发展作进一步的描述,在新一代人中,斯瓦特政治体系的发展导致该河谷一部分地区出现了一个由圣徒统治的国家;以前地盘很小的迪尔汗统治区在巴克图首领的统治下逐步扩张到另一个地区,只留下一块很小的地方仍然实行那种没有集中统一领导的体制。我只能说,这些发展主要都是传统的组织成分的重新调整,再加上新的组织成分的介入和某些技术进步,特别是电话的共同作用的结果。虽然这些新的发展使这些地区看上去



是高度集中的国家,但基本的形式和传统集团组织的重要性仍然没有改变。然而,斯瓦特国的创始人已经让位于他的儿子,但他仍然活着,国家是否能够稳定下来还需要经受检验,没有任何证据能够表明其内部组织已经达到了平衡。

## 附录 仇杀案例

### 案例 I

比哈的赛义德与纳阔特的帕卡；上塞布吉尼两个相邻的  
村子里的圣徒之间的决斗(1925 年)

比哈的赛义德从某个 G. M. 家的地里割了一些饲料,遭到了 G. M. 的突然袭击和暴打,头骨被打碎。其他人故意挑逗他,嘲笑他被人打而且被 G. M. 这样一个身材矮小的人打。于是,有一次,赛义德在比哈突然袭击了 G. M. 并在其他村民的帮助下揍了 G. M. 一顿, G. M. 想要报复。他在山谷底的小路边等着,抓到了两个赛义德家的人,把他们的裤子脱掉以羞辱他们。在自卫过程中,比哈的赛义德用刀把 G. M. 的肚子捅破了,于是, G. M. 被抓住并捆起来。第二天早晨 G. M. 死了。他的儿子还小,与他关系比较近的亲戚不敢去报仇。关系稍远一些的亲戚主动提出可以帮着去报仇,但又因为他们毕竟是隔着一层,不太好勉强。于是,被杀者的哥哥的儿子纳阔特帕卡用枪把抓到的杀人者杀了。后来,巴哈杜萨伊布汗支持纳阔特帕卡群体,他们抢劫了比哈,烧了赛义德的庄稼,但是赛义德一家却逃到迪尔去了。三年之后,在祭祀之夜(the Night of Sacrifice)他们回到原来的地方,请求对方原谅,并得到了对方的应允。

### 科尔汗与阿里克；塔纳的首领，1910 年开始

有一天晚上，几群年轻人在一起玩耍，他们互相拿对方取乐。来自贝慈区 (Baze ward) 的人指责来自阿里克区 (Ali Khel ward) 那伙人的头目。他受到了侮辱，他去抓住那个来自科尔汗的贝慈区的头目，把他的裤衩脱了并追着他满大街跑。为了报仇，科尔汗的头目躲在灌木丛里，在阿里克头目到清真寺去参加晚上十点的祷告 (Ramazan prayer) 的路上把他抓住。在随后的打斗中，阿里克人被杀死了。村里禁止他们继续打斗 (warbandi)，即，村里规定当打斗的双方都居住在塔纳村的时候，双方不准进行仇杀。在随后的几年里，科尔汗的人搬到了他们管辖下的帕来村 (Palai)，再后来，阿里克的人搬到了迪尔。大约二十年后，死去的阿里克人的弟弟终于在公路上把那个杀人的科尔汗人给杀了。这件事惊动了马拉堪德的政府机构，因为谋杀是在国王大道上发生的。杀人的人被判 14 年徒刑，关到印度的监狱里。在此期间，村里禁止同村人相互仇杀的禁令解除了。但是当那个被判刑的人刑满回家的时候，那个死去的科尔汗人的兄弟和儿子仍然发誓要报仇，让他们的一个仆人在集市上把那个从监狱出来的人用枪打死了。那是 11 年前的事了，但人们认为这场决斗还没有结束。

### 案例 3

#### A 汗与 B 汗之间的仇杀；在我做田野调查期间有名望的 首领的儿子之间的仇杀

年轻的 A 汗正在山上狩猎用的小屋里避酷暑，他的朋友 B

汗来拜访他。下午六点的时候,他们一起出去,没有仆人跟着。在一次争吵过程中汗 A 用短枪对准了汗 B;B 想把枪管往下压,这时枪响了,B 的腿给打伤了几处。B 假装认为 A 在开玩笑而使枪走火,他说:“你得把我包扎起来,把我送到小屋里去。”A 想背 B 回去,但他怕得两腿发抖,他只好跑回小屋去叫仆人来把 B 搬回去。为了不惊动别人,他们一直等到天黑以后才回去,来到 A 的叔叔 C 家里。当 A 站在门外的时候,B 把整个过程如实地讲了出来。A 听到后就逃到山里,后来又逃到邻村他舅舅家里。C 立刻把 B 送走,然后告诉他的直系亲属所发生的一切,他们都到 C 的盟友的男子之家去躲避。通过一个双方共同的亲戚(C 的妹夫,又是 B 的远房亲属)去告诉 B 的父亲所发生的一切。B 的父亲全副武装,在其他人的簇拥下来到 C 的男子之家和花园,但却找不到 C。B 不得不把自己的腿截掉。而这场冲突开始披上了政治色彩:决斗的矛头指向了 C,因为在此之前 C 正不断击败 B 的父亲而越来越多地获得更多的政治影响。虽然 C 公开地谴责他侄儿的行为,但他还是不能解脱自己的责任。在我离开的时候,C 暂时离开村子,流落到外地。

#### 案例 4

##### 在我做田野调查时一个小村子里的佃户

有一天晚上,村子外面的田里传来一阵枪声。村里立刻灭了所有的火,全副武装的村民小心翼翼地向着枪响的地方靠近。过了一会儿,听有人大声地说:“都明白了”,于是,有人举着火把从房子里走出来。人们发现一个小男孩躺在地上就要死了。小男孩是另一个村子的,但他姐姐就嫁在这个村里,人们把小男孩抬到他姐家的炕上。他说他在守自家的田,有两个人来偷东西。

他想抓住他们，他们就向他开枪，然后就逃了，他也没认出他们来。他受伤的胸口血流不止，就在那天晚上他死了。有人私下说那男孩已经透露了打他的人的身份。他的亲戚来找我借一个航空信封，后来我帮他们写了地址并到三十英里外最近的一个邮局去寄了信。信的内容大体是告诉死者的哥哥（在孟买工作）所发生的一切，请求他回家来报仇。一个礼拜后，塔西尔达抓住了谋杀者，据说那小男孩临死时给家人提供了杀人者的名字。这个被抓起来的人在十二年前曾因企图强奸这个小男孩的母亲而被抓起来过，当时他被狠揍了一顿，然后逃脱并离开了村子，直到一年前才回来。塔西尔达要求男孩家的人来指认这个被抓起来的人，以免在以后的证词中因为他们的否认而无效。虽然那个快死的男孩说的是两个人，而此时他的家人又提供了两个人的名字。与此同时，那个死去的小男孩的姐姐的丈夫搬到妻子家的屋里去住，以便保护那个年纪更小的妻弟。接下来是最后被逮捕的两个人所在社区的首领到负责该案的法官（Hakim）那里去，那两个被捕的人被释放了，村子里到处谣传说那是因为行了贿。那个死去的男孩的家人后来否认曾经提供过这两个人的名字。

过了一段时间，那个死去的男孩所在村子的另一个社区的首领去活动把一开始抓起来的那个人给放了出来。这个时候，一种新的说法又开始流传起来：一个很有名望的巴克图人曾经是附近一个村子里的汗的佃户，他把有争议的土地租出去并获得可观的收入。死去的那个小男孩家从在孟买工作的哥哥那里得到了很多钱，所以他们去汗那里出更高的价想把该土地从巴克图人手里夺过来。巴克图人威胁他们，叫他们不要那样做，但他们执意要做。于是，巴克图人雇了那个被抓起来的人去谋杀那个小孩——这样一来，责任就落到了巴克图人头上而

不是被逮捕的那个人头上。我离开那个地方的时候该案还没有了结。

## 案例 5

### 汗 D 与汗 E 之间的仇杀；我做田野调查时有名望的首领

D 汗是斯瓦特军队中的一名军官，他负责指挥明哥拉(Mingora)镇上的道路维修工作。道路需要经过属于 E 汗的房子前面，而 E 汗一向是他的敌人。E 汗开始干扰修路的工作，他让修路工按他的要求去做，当他们不按他的要求去做时他就骂工头。D 汗来到现场，告诉工人按原来的方案执行，因为 E 没有任何权力干预这件事。E 仍然坚持那样做，D 告诉他走开，E 发起脾气来，打了 D 一个耳光。由于 D 的身份使他不能像街皮那样与 E 打斗，所以他就这样走开了；E 去找最高统治者寻求保护。最高统治者拒绝给他安排保镖，于是 E 只好藏起来。D 的弟弟住在另一个村子里，他带着一帮仆人和佃户设法找到 E，四天后，当 E 准备出城的时候他们成功地拦住了他的卡车，制服了他的保镖。他们从车里把他拽出来，开始在路上抽打他。他的头盖骨被打裂，一只耳朵被扯掉。这件事后的二十四小时里，D 的男子之家坐满了追随他的人，他们是来表示他们对他的忠诚的。D 汗被最高统治者解雇了，但这一行动捍卫了他的名声，他的声望得到了极大提高。

## 参 考 书 目

BADEN-POWELL, B. H. (1896). *The Indian Village Community*. Longmans, Green & Co., London.

BARTH, FREDRIK (1956). Indus and Swat Kohistan. *Studies Honouring the Centennial of Universitetets Etnografiske Museum*, vol. II. Oslo.

BARTH, FREDRIK (1959). The system of social stratification in Swat, North Pakistan. In E. R. Leach (ed.) *Aspects of Caste*. Cambridge Papers in Social Anthropology No. 2. Cambridge University Press.

BARTH, FREDRIK and GEORG MORGENSTIERNE (1956). Vocabularies and specimens of some S-E Dardic dialects. *Norsk Tidsskrift for Språkvidenskap*, vol. 18.

BARTON, SIR WILLIAM (1939). *India's North-West Frontier*. John Murray, London.

BELLEW, H. W. (1864). *A General Report on the Yusufzai*. Government Press, Lahore.

BRUCE, R. I. (1900). *The Forward Policy and Its Results*. Longmans, Green & Co., London.

CHURCHILL, W. L. S. (1898). *The Story of Malakand Field Force*, Longmans, Green & Co., London.

COBB, E. H. (1951). The Frontier States of Dir, Swat and Chitral. *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. XXXVIII.

ELPHINSTONE, HON. MOUNTSTUART (1839). *An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies, in Persia, Tartary, and India*. 2 vols, 2<sup>nd</sup> ed. Richard Bentley, London.

FERRIER, J. P. (1858). *History of the Afghans*. John Murray, London.

HAY, W. R. (1934). The Yusufzai State of Swat. *The Geographical Journal*, vol. LXXXIV, no. 3.

*History of Swat*. A printed but undistributed translation of an Urdu account by the late scribe of H. R. H. Abdul Wadud. Citations are based on notes made while reading this work.

KHAN, GHANI (1947). *The Pathans*. National Information & Publications Ltd. Bombay.

MORGENSTIERNE GEORG (1927). An Etymological Vocabulary of Pashto. *Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist-Filos. Klasse, Nr. 3*.

Papers on British Relations with Neighbouring Tribes on the North-West Frontier of India. *Parliamentary Papers*, Cd. 496, 1901.

PLOWDEN, T. C. (1875). Selections from the Tarikh-i-Murass'a of Afzal Khan, c. 1700 A. D., in: *Translations of the Kalid-i-Afghani*. Central Jail Press, Lahore.

RAVERTY, H. G. (1860). *A Grammar of the Pukhto*. 2<sup>nd</sup> ed. Williams and Norgate, London.

RAVERTY, H. G. (1867). *A Dictionary of the Pukhto*. 2<sup>nd</sup> ed. Williams and Norgate, London.

RIDGEWAY, R. T. I. (1918). *Pathans*. Handbooks for the



Indian Army. Calcutta.

ROBERTSON, SIR GEORGE SCOTT (1899). *Chitral—the Story of a Minor Siege*. Methuen & Co., London.

STEIN, SIR AUREL (1929). *On Alexander's Tracks to the Indus*. Macmillan & Co., London.

STEIN, SIR AUREL (1930). On Archaeological tour in Upper Swat. *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, No. 42, Calcutta.

WILLY, H. C. (1912). *From the Black Mountain to Waziristan*. Macmillan & Co., London.

ZABEEH, MOHAMMAD ISMAIL (1954). *Glimpses of Swat*. Ferozsons, Peshawar.

## 引用过的人类学著作

BARTH, FREDRIK (1953). Principles of Social Organization in Southern Kurdistan. *Universitetets Ethnografiske Museum Bulletin* No. 7. Oslo.

BOHANNAN, LAURA (1952). A genealogical charter. *Africa*, vol. XXII.

CHILDE, V. GORDON (1934). *New Light on the Most Ancient East*. Kegan Paul & Co., London.

COON, CARLETON S. (1952). *Caravan: The Story of the Middle East*. Jonathan Cape, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Clarendon Press, Oxford.

FIRTH, RAYMOND (1951). *Elements of Social Organization*.

Watts & Co., London.

205

FIRTH, RAYMOND (1954). Social Organization and Social Change. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84.

FORTES, MEYER (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford University Press.

FORTES, MEYER (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi*. Oxford University Press.

FORTES, MEYER (1953). Structure of unilineal descent groups. *American Anthropologist*, vol. 55.

FORTES, MEYER and E. E. EVANS-PRITCHARD (1940). *African Political Systems*. Oxford University Press.

DE JOUVENEL, BERTRAND (1945). *Power; the Natural History of its Growth*. Hutchinson & Co., London.

LINTON, RALPH (1936). *The Study of Man*. Appleton-Century Co., New York.

MAINE, SIR HENRY SUMNER (1861). *Ancient Law*. John Murray, London.

MARWICK, M. C. (1952). The social context of Cewa witch beliefs. *Africa*, vol. XXII.

PATAI, RAPHAEL (1949). Musha'a tenure and co-operation in Palestine. *American Anthropologist* vol. 51.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1935). Patrilineal and matrilineal succession, reprinted in: *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West Ltd., London 1952.

SCHAPERA, I. (1956). *Government and Politics in Tribal Societies*. Watts, London.

STEVENSON, H. N. C. (1954). Status evaluation in the Hin-

du caste system. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84.

WEBER, MAX (1947). *The Theory of Social and Economic Organization* (translated by A. R. Henderson & Talcott Parsons). William Hodge & Co. Ltd., London.

WISER, W. H. (1936). *The Hindu Fajmani System*. Lucknow Publishing House.

## 译者后记

在英语教学工作中摸索了十几年,总感到我们的语言教学在不知不觉中脱离了文化,变成了枯燥无味的语言解构活动,于是便萌生了要通过对民族文化的学习来提高作为一个英语教师的素质的念头。加之自己身在民族学院,耳濡目染,渐渐地对文化产生了浓厚的兴趣。但面对一个抽象的文化概念,单枪匹马奋斗了几年,终找不到开启通向文化殿堂之门的钥匙。

幸运的是1998年8月在挪威国王奖学金的资助下,我来到挪威卑尔根大学人类学系,开始了人类学的学习,而巴特的《斯瓦特巴坦人的政治过程》便是其中一本必读书。

在后来的学习中我有幸多次聆听了巴特本人的讲演,并与其进行过几次深谈。可能正因为这样的原因,我觉得读巴特的书就像在听一个朴实的老人在讲述一个遥远的故事。这故事里没有很多吓人的权威,却给人带来不少的启迪,它使我能够从身边最简单的事件入手去了解社会生活的真实。他的书为我后来的人类学田野调查提供了一种有效的方法和新的视角。我的导师 Gunnar Haaland 教授曾是巴特教授的得意门生,当他得知中国的学者对巴特的理论方法知之甚少的时候,他觉得给中国的人类学同仁介绍巴特的方法应该是一件很有意义的事。这一提议正好与我本人的想法不谋而合。

2001年6月,在随云南民族学院院长赵嘉文教授访问挪威

期间,我又再次在奥斯陆与巴特教授见面并认真谈了向中国读者介绍他的著作的事。在其众多的著作中,我建议先翻译出版《社会生活的过程与形式》一书,因为它是巴特思想的一个小结。巴特教授也同意我的看法。后来 Gunnar Haaland 教授还是觉得应该先翻译出版《斯瓦特巴坦人的政治过程》一书,以便中国的读者能够从实例而不是从抽象的理论探讨来认识巴特。经过与作者商量,最后终于决定先翻译《斯瓦特巴坦人的政治过程》。

弗雷德里克·巴特(Fredrik Barth),1928年12月22日生于德国的莱比锡。在芝加哥大学学习期间,巴特对古人类学与人类进化产生了浓厚的兴趣,后来在 Fred Eggan, Sol Tax 和 Robert Redfield 的影响下,他转而专攻社会人类学。1949年获芝加哥大学社会人类学硕士学位。之后他到英国继续求学,先是在伦敦经济学院做研究。在那里他和雷蒙·弗斯(Raymond Firth)建立了非常亲密的关系。随后他又转入剑桥大学进行研究,在剑桥深受利奇(Edmund Leach)思想的影响。

1957年他以《斯瓦特巴坦人的政治过程》一文获得剑桥大学博士学位。1959年该博士论文正式出版。自出版至今,该书一直是政治人类学界最有影响的著作之一,现在仍然是很多大学人类学教学中的重要参考文献。

继对巴坦地区进行研究之后,巴特还对波斯地区的巴塞里游牧民族进行了研究,他的专著《南波斯地区的游牧民族》在很多方面给人类学界提出了一些很有启发意义的观点,为我们理解游牧民族地区生态学提供了重要的参考。

在开始从事人类学研究阶段,巴特主要是根据自己在各种不同社会中所看到的人类社会生活现象对各种人类学理论进行反思。20世纪60年代初,巴特根据自己在苏丹西部的富尔人(Fur)中进行的调查写成了著名的论文《达富尔人的经济场》,该

论文为人类学界理解经济的决策过程产生了深远的影响。

随着他对符号系统及其含义的兴趣不断增加,巴特进一步开拓了他进行田野调查的地区,来到新几内亚进行田野调查。他的专著《巴克塔曼人的礼仪与知识》在人类学研究中又开辟了对知识和符号进行分析的一条新途径。巴特对社会与文化多元性的兴趣随着他在阿曼、巴厘和不丹等地区的调查研究而得到了进一步发展。

从他的一部分理论著作中,我们不难发现巴特的理论发展与他的实际田野调查之间的密切联系。《社会组织的模型》和《族群及其界定》这两本书就充分反映了他在中东地区的各种社区所进行的研究和思考过程。在随后的一些民族志调查中,巴特对如何就复杂的社会文化进行研究的一些理论观点又得到了进一步的发展。

巴特还建立了一个用于分析复杂的日常生活现象的理论模型。在该模型中,巴特把各种复杂的社会现象分成微观、中介和宏观三个层次,每一个层次都是一种能对另一个层次作出反映的机制。通过观察这三个层次之间的联系,我们就能够发现一个群体是如何形成自我意识的,同时该群体又是如何在这种意识支配下与其他群体进行互动的。

1969年巴特出版了著名的《族群及其界定》一书。在该书中,他重点关注的是族群之间的界定与“文化差异”问题。他坚持认为族群并不是在共同文化基础上形成的群体,而是在文化差异基础上的群体的建构过程。巴特指出:“正是日常的行为、决策、场景和个体所处的条件以及在这些条件下所作出的选择等才产生了族群建构方式上的差异。”

或许可以这样说,巴特做过田野调查的地方比其他大多数人类学家做过的地方都多(挪威,库尔德斯坦,巴基斯坦,伊朗,

苏丹,新几内亚,阿曼,巴厘,不丹等)。在巴特看来,人类学研究应该更注重田野调查,而不是只惟书本和教师所传授的东西。与其他很多人类学家不同的是,巴特一向认为人类学家应该把自己的知识应用到实际工作中去,把他们的智慧用来解决实际的问题,因此,巴特不仅从事教学和研究,还积极参与各种组织机构的工作,主要的有:联合国教科文组织(伊朗)、联合国粮农组织(苏丹)、世界银行(新几内亚,中国四川)、联合国儿童基金会(不丹)等。

在几十年的人类学研究生涯中,巴特写了不少著作和文章,除了上述提到的著作之外,他出版的主要著作还有:

《南库尔德斯坦的社会组织原则》,  
《企业家在挪威北部社会变迁中的作用》,  
《场与社会组织》,  
《斯瓦特地区个人与社会的特征》,  
《社会生活的过程与形式》,  
《建构中的宇宙观》,  
《巴厘人的世界》。

20世纪60年代初,巴特和其他几位教授一起在挪威卑尔根大学创立了社会人类学系。在随后一段时间里,在巴特带领下,卑尔根大学人类学系逐渐成为北欧地区社会人类学的中心,在国际人类学界赢得了很高的声誉。

作为一个刚跨入人类学领域的学生,我一方面为能够把巴特这样的人类学家介绍给中国读者而感到高兴,但另一方面又常常深感不安,惟恐不能把作者的原意转达给读者。正如人们常说的那样,翻译也是一门遗憾的艺术。直到把译稿传给上海人民出版社的沈琪女士之后,我仍然会不时突然想起某个地方应该这样翻译而不应该那样翻译。

译稿打印出来以后,我请在挪威攻读人类学硕士学位的中国学生陈建华、吴云川、文华、徐大慰和图雅等几位通读了全书,他们都给我提出了一些宝贵的意见和建议。在此我对他们表示感谢。

本书能够在中国翻译出版离不开挪威卑尔根大学的支持,特别是 Gunnar Haaland 教授的多方奔走。同时上海人民出版社对此给予大力支持,沈琪女士也很热情地为本书的出版做了很多工作。2003 年 1 月 30 日,当巴特教授到卑尔根大学来讲学的时候,我把这些情况转告了他本人。他说他很高兴能够让中国读者看到他的书,他曾经因为世界银行的项目多次到过中国的四川,中国给他留下了很深的印象。同时,他也希望我向上海人民出版社、沈琪女士及其他有关人员表示深情的谢意。

书中翻译不当之处,还请读者批评指正。

黄建生

2003 年 2 月 于挪威卑尔根大学



[ G e n e r a l   I n f o r m a t i o n ]

书名 = 斯瓦特巴坦人的政治过程：一个社会人类学研究的范例

作者 = [ 美 ] 巴特著      黄建生译

页数 = 2 1 1

S S 号 = 1 1 3 7 6 5 9 9

出版日期 = 2 0 0 5

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
正文