

# 越南侬族灵魂观念与 取名制度研究<sup>\*</sup>

□王越平

〔摘要〕 越南侬族的生活中有三种姓名。第一种是在婴儿时期获得的名字,取名时较为随意;第二种是在进入儿童期后获得的名字,必须遵循家族的字牌;第三种是在成年结婚时获得的名字,夫妇采用相同的名字。三种不同的名字也有着不同的禁忌与限制。第一种和第二种名字在日常生活中被普遍地使用,而第三种名字则是在家族祭祀时或者个体死亡后面对祖先时使用。三种不同名字的制度安排体现了越南侬族灵魂观念、历史记忆与自我建构。在对取名制度的传承和创造的过程中,侬族实现了地方社会的再生产。

〔关键词〕 侬族;取名制度;侬族;灵魂观念

〔中图分类号〕 C912.4 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1673-8179(2014)01-0124-06

## On the Sense of Soul and Naming System of the Nong People in Vietnam WANG Yue-ping

(Yunnan University, Kunming 650091, China)

**Abstract:** There are three names for each individual of the Nong people in the Donglou Village of Vietnam. The first name, which is relatively random, is given when one is in infancy; the second name is given when one grows into his childhood and this name should be in accordance with the requirements of the family tree; when one is an adult and gets married, he is given the third name, which will be shared by the couple. The three names are featured by different taboos and restrictions. The first and the second name are commonly used in daily life while the third name is only used on the occasion of family sacrifice ceremonies and funerals. This naming system embodies the conception of soul, historical memory and self-identification of the Nong people in the Donglou Village of Vietnam. The reproduction of local society is thus realized during the course of inheriting and creating the naming system.

**Key Words:** the Nong people; naming system; Donglou Village; the Sense of Soul

### 一、引言

取名是确定个体在家庭以及社会中的位置的方式,由此也成为个体自我建构的重要表征。人类学家格尔茨在对巴厘人的命名制度进行研究时指出,命名是“定义人的符号规则”。每一套命名体系包含的不仅仅是一堆有用的标签,

而是一套明确的、有界限的术语体系。<sup>[1](P434)</sup>他侧重于把巴厘人定义人的符号结构与他们用来刻画时间特性的符号结构结合在一起,并将二者与规范人际行为的符号结构结合在一起,可以了解这些符号相互利用、相互强化的方式,<sup>[1](P477)</sup>并指出这才是暗含

\* 基金项目:教育部重点研究基地重大项目(项目编号:11JJD850004);云南大学“211工程”三期民族学重点学科建设项目(项目编号:21131011-09028);广西民族大学中国—东盟研究中心资助项目(项目编号:2012)。

在这些符号形式中的人类经验的基本规律的表述。这也揭示出人类的命名行为不仅仅是作为赋予人类符记的文化过程,也必然地与人际互动、文化观念有着密切的关联。以弗里德曼为代表的一批学者对中国汉人社会的研究也关注了家谱与宗族建构之间的关系。尽管这些学者没有具体关注汉人社会中的命名方式,但是通过对家谱的研究,也关注到家谱在一定程度上是历史事实的纪录,但其更重要的意义在于反映编撰当事人有意图、有取向的传统建构的过程。<sup>[2](P1~7)</sup>以 Harris 为代表的一批学者,更从人类经验的角度分析了人主观上所认识到的个体、自我及社会人之间的关系。受其影响,陈文德等学者透过对卑南族人的生活仪式以及相关的命名制度的研究,指出卑南族人的个人与家、社会有着密切的关联,“躯体是‘自我’的构成成分,而且提供躯体是为个人与社会的中介”。<sup>[3](P499)</sup>由此,命名也成为连接人与自然(比如物质性存在的躯体)、人与社会中间的一环。然而,大量的人类学田野资料表明,在同一社会中的个体往往拥有一个以上的姓名,这些姓名不仅把个体与现世的各项责任与义务明确建立起联系,同时,对于不同姓名的操弄,使得个体也与彼岸的神灵建立起联系。如瑶族度身仪式完成之后度戒名的获得,便是与家先建立起一定的联系。<sup>[4](P103~108)</sup>而以往学者在对取名制度进行研究时,对于姓名在信仰层面的意义以及实现现世与彼岸联系方面的研究尚有一定的空间。因此,对于取名制度的研究,应将其置于特定的时空域下从一个群体存在的社会文化内部以及外在社会文化力量之间、纵向的历史过程与横向的社会现实互动的角度,并将其纳入到整个社会系统中进行研究。下文将以笔者在越南境内依族地区峒娄寨的田野调查为个案,对人类学取名制度的研究进行一定的补充。

峒娄寨是一个距离中国边境直线距离有 10 公里的越南依族村寨,也是孟康县境内依族比较集中的一个寨子,同时也是当地依族文化较少受到其他民族影响的寨子。全寨中 90% 以上的人口都是依族,这些人大多是从中国云南河口和马关境内迁往越南并在当地生活了五六辈。现在全村共有李、王、黄、依、龙、陆等姓,来到本寨最早的就是陆姓和王姓,其他家族是后来从外地陆续迁过来的。现在除上一点年纪的老年人仍会讲一些“光华话”<sup>①</sup>外,年轻人已经基本上不会讲了。在对该村进行田野调查中发现,当地仍保留有一套较为特殊的命名体系,人的一生在不同的生命阶段将被取不同的名字,每个名字的命名方式也各不相同,并具有差异化的宗教寓意和文化寓意,由此探究峒娄依族的取名制度也可集中地反映出该社会依族的自我建构过程。

## 二、峒娄依族的命名体系

在峒娄依族的生活中总共有三个姓名,分别是小名、学名(大名)和结婚时的名字。小名是属于个人的名字,一般为单字;学名是家谱里的名字,必须按照一定的规则;结婚时还必须取一个名字。比如,峒娄人农田刚的小名叫“泽”,也即“玉”的意思。上学的时候按照家谱里的要求取了学名,也就是现在通常使用的这个名字,在结婚时家里的长辈给取的名字叫农田金,“金”是他结婚以后使用的名字。三种不同的名字,在名字的获得、名字的作用等方面均有一定的差异。

### 1. 小名

每个人一般在出生以后满月时就获得自己的名字,也叫小名,依族话称为“劲诺哎”。按照峒娄的规则,取小名并没有严格的仪式要求,只是由家里父母商议一下,觉得哪个字用得顺口就这样称呼了。这个名字一直会使用到上小学,但是每个人都会一生保有这个名字不变。比如峒娄人农田刚的父母给他取的小名就叫做“泽”,翻译过来就是“玉”的意思。而他现在的名字“农田刚”则是在上小学以后取的。

总的来说,小名除了父母以及家里的老人会经常使用外,家庭外的人很少使用这个名字,公众影响较小。取名的时候也没有特殊的要求,多是任意取的。这些名字也不取自固定的名字库,也不涉及家族联系或是实际上也不涉及任何一种群体的成员身份。

### 2. 学名

按照峒娄的习俗,每个人在上小学时家里的老人必须按照家族的字牌帮其取个名字。也有情况是,很多人家在小孩还没有出生时就已经按照家谱的要求取好了一个名字,但这个名字一直不能使用,直到他上小学后才可用。由于这个名字必须写入家谱,又被称为家谱名,依族话称为“折家谱”。按照家谱来取名有严格的要求,但在不同的家族取名方式还略有差异。比如,有的家族的字牌只有三个字,那么每三代就重新轮一遍。有的家族的字牌,在第一代和第二代的时候,字牌在名字的中间,也就是紧跟着姓氏;在第三代、第四代的时候又轮到名字的第三个字上。取学名也没有特殊的仪式要求,仅只是家族内几个老人凑在一起商议之后便可获得。一旦取好学名之后,就代替了小名在日常生活中发挥着重要的作用,平日里交往大多使用这个名字。比如农

① “光华话”是峒娄依族对于中国云南方言(更确切地说是云南文山方言)的称呼,在当地也被称为“明话”或者“客话”。

田刚的名字,刚是按照家谱里字牌的要求,他们这一辈人都必须共同使用的一个名字,因此他的堂兄弟的名字为农文刚。

对于女性而言,并没有强制性的要求必须按照家族字牌的规则取学名,但是仍然在上小学之后必须取一个姓名替代小名。而在越南本地,很多依族女性在取名时倾向于在姓名中间加一个氏字,以表明性别。姓名中的第三个字则是根据家庭老人的要求,给的一个字。比如,峒娄卢氏金、李氏银等都是女性的学名。

不管是男性必须按照家谱中字牌的要求,还是女性在姓名中必须加上氏字,都必须遵循一定的社会规则。也就是说学名不仅是作为个体的名字,同时也是承载一定社会意义的名字。学名或家谱名自取好之后,就会一直沿用到每个人离开人世那天。随着个体作为生物体的终结,学名或家谱名也离开了人们生活的现实,而留在社区里、家族内人们的记忆中。

### 3. 结婚名

当成年男性与女性缔结婚姻关系之后,就必须举行一个仪式,即改名字的仪式,用依族话表达是“报批能”,翻译过来峒娄人把其解释为“开名字、报祖宗”。这个仪式一般在结婚当天由社区里的宗教师“麽公”以及夫妻双方的家族老人共同主持,人数大约是十六位,可多可少,可男可女。改名时可以选择两个人名字中的一个字来作为两人共同的名字,也可以重新取一个。经十六位老人商议并确定下来后,便邀请麽公给祖宗上香,告诉祖宗这对新人的名字,也是请祖先正式接纳他们成为这个家族中的一员。同时,为了感谢帮忙取名的十六位老人,仪式的最后新人必须向他们敬酒,并分别送上红包。峒娄人卢文金介绍,在结婚以前他叫卢文金,他的媳妇叫卢氏银,结婚当天由家族里的老人聚在一起讨论后,给他们夫妻俩一个共同的名字“生”,这样他的名字就被改做卢文生,而妻子的名字也变成了卢氏生。结婚名一般是不写进家谱,在日常的生活中也不会使用,仅只是在人们去世时,麽公超度死者亡灵时才需要使用这个名字。

峒娄人认为取结婚名目的在于两个方面:第一,夫妇俩共用名字,比较容易记忆,也可以避免家族里的人有和他们重名的情况,同时夫妻共用一个名字也表示夫妻和睦。第二,通过把夫妻共用的名字上报给祖先,使得二人在去世之后他们的魂灵能够被家族祖先接受,家族与家族之间也有所区分。

通过取结婚名,把单个的个体纳入到一定的家族序列中,这个序列不仅存在于现世,同时延伸到个体去世后神灵存在的时空域中,男性与女性都被成

对的纳入到家族的祖先神灵生活的时空域下。个体在现世也好,在来世也罢,都必须归入到一定的社会群体中。

## 三、峒娄依族的灵魂观念与取名制度

人不仅是作为一个生物个体,同时也是具有超验的和道德价值的社会个体和文化个体。<sup>[5](P63)</sup>“每个人在一定的社会秩序中有一定的位置,它与个人的社会角色不可分,也与社会规范以及道德不可分,也就是说它与社会情境或脉络息息相关,并且可以因其生命的成长过程所纳入的社会情境与角色不同而不断改变。”<sup>[3](P6)</sup>诚如上述对于峒娄三类名字的内涵的解释,它们分别呈现出处于不同生命历程的个体在社会秩序中的定位。“小名是一个人本来的名字,是父母给取的,家谱名是个体的社会名字,结婚名是个体在家族中的名字”,峒娄人精辟地把三类名字的内涵概括出来。而这也反映出在峒娄人的生活中,这三类名字并非完全排斥,只不过在不同的层面实现了对个体的界定。在人的一生中,人们都在不同的情境下使用这三类名字。当某一名字被遗忘时,或者遇到某些特殊的情境时,峒娄人也有一些相应的变通方式,下文将分别介绍。

其中之一并且也较为普遍的就是对于结婚名的遗忘。诚如前文所述,由于结婚名是个体在结婚时由家族老人帮忙取的夫妻共用的名字,除了死后在超度亡灵时使用,在日常生活中一般不使用。参与了多个改名仪式的峒娄麽公农田刚介绍,结婚时改过的名字只有在去世的时候可以用,平时生病叫魂时不会使用,很多人都忘记了。然而,这一姓名对于依族人来说又显得尤为重要,因为它是连接现世与彼岸的重要符号。一个人在去世以后,如果他(她)的魂灵不能回到一定的栖息地,不能被家庭后人所供养,将成为孤魂野鬼,这将把这个家庭及其成员置于一个极其危险的情境下。因为在依族人看来,孤魂将会使人生病甚至带来死亡。在如此危机下,峒娄人解释说,当某人去世后,很多家庭的年轻人都不记得父母结婚名时,也可以用平时叫魂时使用的名字,也即小名,叫两次即可。当然如果记得结婚时改过的名字,则先叫一次这个名字,然后再叫一次平时叫魂时使用的小名。可见在面对祖先神灵时,每个人的小名和结婚名与个体之间的联系都是一种一一对应的关系。也就是说,从某种程度上,结婚名与小名都具有相似的特征,可以作为个体自己的名字,只不过小名是在整个社区层面被大家广为接受的,而结婚名则是在家族层面被祖先神灵所接受的,他们分属于世俗与彼岸两个不同的系统。尽管如此,世

俗与彼岸之间的联系也并不是全然隔绝的,通过魂灵使得两个时空域可以联系在一起。因为魂灵不仅作为人去世以后的存在样态而广泛存在,同时在人类现世的生活中,作为构成生物个体的一个重要组成部分,同样也是具有遍在性。无论是在现世还是在彼岸的时空域下,个人以及他们的魂灵都必须遵循同样的分类原则,个体必须被纳入到不同的社会群体中,否则就会带来危害。现世的社会阶序映射到神灵系统中,彼岸的结构也会对现世人的行为产生影响。以家族为单位的人的分类方式是越南依族人构建社会秩序的基础。

此外,由于某些特殊原因,个体不能走完整个生命历程,这意味着个体并不能获得完整的三个姓名,这必须采取一些转换的方式。其中较为典型的就是未婚夭折的情况,这一点对于结婚名的获得影响最大。因为如果个体不能结婚,也就意味着他(她)不能获得结婚名。针对这样的情况,峒娄人的做法是使用他(她)的小名来替代结婚名。在峒娄依族看来,比如女性在未婚前去世,打斋时叫的是她的小名,因为她的魂是归到父母家的。一旦结婚以后,她的魂就被归到了丈夫家,因此才需要取结婚名。无论她是否生育了孩子,在她去世后打斋时必须使用结婚时改的名字,这样才能保证她的魂能够被夫家的祖先接受。对于那些离婚再婚的女性来说,她们的魂灵还是要归到初婚时所嫁的家族那里,所以再婚时不用改名。可见,对于女性而言,她的魂灵在结婚前后发生了转换。在结婚前,她的魂灵是属于女方家的,而结婚后则被归入到男方家族中。造成这一对女性的分类原则,也与越南依族社会是一个以父系血缘为继嗣单位的亲属制度有关。女性嫁入夫家之后,就成为夫家的一员,承担着繁衍后代、延续夫家血缘的作用。事实上,在峒娄人的记忆中,在较早的时候峒娄女性嫁入夫家后,甚至要改变原有的姓氏,接受夫家的姓氏,这也更好地印证了上述越南依族对于女性的社会身份的界定的规则。

然而,在越南依族的生活中也不排斥出现入赘婚的情况,有部分家中没有子嗣的家庭也广泛地采取了招郎入赘的方式。对于这一部分男性,他们也要举行与正常嫁娶婚同样的取名仪式,只是这个仪式在女方家举行。改名时规则与嫁娶婚同,男子名字中间那个字牌不用改,改的是名字中最后的一个字,并且这一个字也是夫妻共同使用的。不过赘婿与妻子拥有同样的结婚名并不意味着他的魂灵在去世后必须回归到女方的家族中,峒娄人认为他的魂灵以后还是要回到自己的父母家中。也正因为如此,无论赘婿婚后在女方家居住,还是重新修建房屋,都必须在神龛上供奉两个家族的祖先,只不过把

供奉女方家祖先的神龛居中,而供奉男方家祖先的神龛居于一侧。通过在家屋中对双姓的供奉,也是希望两个家族的祖先在他们去世后能够分别接受丈夫和妻子的魂灵。赘婿的个案也反映出在越南依族的观念中,男性与女性在社会身份的界定上是有差异的。女性在结婚之前是被纳入到父母家族中,而在结婚后则属于夫家。男性从出生到死亡,都是属于自己父母的家庭。由此对于男性与女性不同个体属性以及社会地位的建构,使得在峒娄依族社会中,男性与女性在履行社会责任、从事社会活动时均有一定的差异。男性与女性的差异不仅停留在现世的社会生活层面,并且在其去世之后灵魂的归属时也有所区别。而作为体现个体自我建构的命名制度,也通过命名方式的不同映射出这一社会中对于男性与女性的区分。

#### 四、峒娄依族的历史记忆与取名制度

取名是个体建构“我”的观念的一个重要的手段。对于任何一个社会而言,人的观念或“我”的观念是在漫长的历史过程中经过无数的兴衰周折极其缓慢的产生和成长的。<sup>[5](P81)</sup>因此,从取名制度的演化中也能清晰地呈现出不同的历史过程下,个体在建构自我的过程中所表达的文化意涵和社会意涵,以及这些意涵所具有的时代特征。在对峒娄依族进行田野调查的过程中,他们取名制度的建构也集中体现了这一现象。尤其是在学名或家谱名的获得中,峒娄人通过家谱的建构实现了自我身份的界定。

峒娄每个家族在谈到本家族取家谱名遵循的规则时,均有差异化的解释,概括起来他们认为有以下几种:

##### 1. 农姓家族的“三代成宗”

农姓在峒娄是小姓,共有十多户人家,大多有或远或近的血缘关系。据农姓家族的老人农田刚介绍,在峒娄凡是姓农的家族,都有“三代成宗”的取名规则。以农田刚家为例,农田刚的爷爷和叔爷分别叫农兴武和农兴文;到农田刚的父亲和叔伯辈就被取名为农恩合和农恩旁;自己这一辈几个弟兄被取名为农田刚和农文刚;这样到自己的儿子辈就被取名为农志和、农志孝、农志扇、农志才;再到孙子辈就被取做农维度、农维雨了。也就是说,在连续的三代中,每到第三代姓名中体现家谱中的字牌就从位于中间的位置转变到最末尾,这就是所谓的“三代成宗”。他进一步强调,这样做的好处是避免循环使用家谱后出现孙子和曾祖同名的现象,也避免了在家谱里辈分发生混乱的状况,“成万年的不会乱”。

##### 2. 龙姓家族的“三代归宗”

龙姓家族是峒葵的一个大家族,共有二十户左右,其中一个大的家族便是龙沈山家,他们家族现在采取“三代成宗”的取名规则。具体地,从龙沈山这一辈开始,他有弟兄三人,分别叫做龙敬山和龙容山。龙沈山的儿子及侄儿分别叫做龙忠文、龙忠吻、龙忠平、龙忠行。龙沈山的孙子和侄孙取名为龙唐金、龙唐登、龙唐德、龙唐光、龙唐典。如果往前推,龙沈山三兄弟的父亲叫做龙唐德。可见,龙家的字牌依次是山、忠、唐,每三代一个轮回,到第四代的时候又重复第一代的字牌。

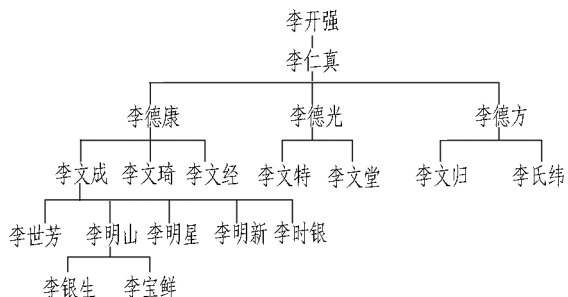
上述两种取家谱名的方式具有一个共同的特征,他们的字牌是从现在家族的长者能够追溯的祖先的姓名开始安排下来的,由第一代到第三代或第四代这样循环使用。事实上上述方式主要被那些没有办法提供完整的家谱以及家族字牌的家族所采用。峒葵另外两个大姓王姓与李姓,因为现在仍能回忆起家族的字牌,他们在取名时并没有按照上述方式建构取名规则。以下是两个家族的个案。

#### 个案1 王福生家

王福生现年72岁,是峒葵其中一个王姓家族的老人。据他介绍他们家族在取名时的字牌是“老、真、志、应……学、福、友、正、仕、安、平、和”,现在已经使用到了“福”字牌了。这个字牌是早年王姓家族的老祖宗在中国生活时订下的,尽管本家族的家谱在迁徙的过程中已经丢失了,但是字牌被保留了下来,现在取名仍然遵照这一规则。

#### 个案2 李云良家

李家在峒葵是人数最多的家族,占了50%以上。李家也是从中国迁到这里的,大概有七代了。按照李文成所能追溯的最早的祖先来看,从曾祖一直到孙子共有六代,他们的姓名如下:



(除李文成家以外,其余弟兄的后代省略,李时银河李氏纬为女性,其余均为男性)

李文成也指出,事实上李家原来有12个字牌,但是因为老人都已经去世了,其余的字牌都被遗忘了,现在只记得这六个字牌,如果以后要补充完整,就必须回到中国那边去找了。

王家与李家的个案都反映出峒葵依族并不是在本地世居的民族,他们在较早的时候都是由中国迁来。峒葵人回忆:“其实这一带寨子的依族大多是从(中国云南省文山州)马关(县)下来的。最早迁来本地的是王家,他们有些是从(中国马关)花枝格过来的,有的是走(中国马关)八寨上去一点儿的地方过来的,有些是从(中国马关)新街过来的,有些走(中国马关)木厂过去空哈过来的。算起来有七八辈人了,在这里住了三四百年了。整个寨子从中国搬过来的顺序依次是:李家,原来住在马关的藏哈;然后是依家,从(中国文山州)砚山(县)过来的;张家,也是从马关藏哈对门过来的;高家从藏哈过来;龙家从(中国马关)迷唔舍过来,仅有5代的时间,现在村长龙忠良的父亲表哥和表弟都还在那边,现在清明时节也会到马关上坟。”

跨境的迁徙、国界线的阻隔限制了峒葵依族与中国依族之间的联系,字牌被遗忘是峒葵依族各个家族共同面临的困境。不仅仅最大的李姓家族,卢姓、陆姓、依姓、王姓等都存在这一问题,只不过各个家族在解决这一问题采取了差异化的策略。如上述依姓和卢姓采取了建构新的字牌序列的方式来解决,其他的家族则采取了到中国寻找家谱的方式。

峒葵大量地家族采取寻找家谱的方式,峒葵很多人家都有到中国认祖、找字牌的经历,其中以沈文玉家为典型。据62岁的沈万玉介绍,在他16岁的时候曾经到中国去找亲戚。一开始去了距离越南比较近的河口县桥头乡老董寨,因为据说那里有姓沈的依族。但是去看了之后,用自己家现在还记得的两个字牌“光、丰”来验证,结果不是。随后又去了旁边的几个寨子,最终找到一户姓沈的依族人家和自己家仍能记起的两个字牌相同,由此就断定两个家庭应属于同一个家族了。经过与这个家庭商议,沈万玉把越南自己沈家的姓名写进了他们家的家谱中。这一家人也为他补充了后边的字牌,依次是“万、友”。这样回来以后,就按照“光、丰、万、友”的顺序取名。谈到为什么要去找亲戚的原因,沈万玉说,当时是因为从爷爷那辈人开始,家里的儿子比较少,只有爸爸和叔叔两个,而到自己这一辈也是只有弟兄两个人。爷爷就说应该回到自己家的老祖宗那里去看一看,把自己家的人归入老祖宗中,才能多生儿子,因此才让他去。果然回来之后沈家的人丁马上兴旺起来,现在他共有4个儿子、7个孙子。

峒葵人也进一步解释了到中国找家谱的原因。“尽管没有家谱,但是只要使用相同的字牌,是同一个姓,就可以认作一个家族的人。”峒葵人认为,找到可以归入的家族之后,可以进一步明确了血缘关系,即使是生活在中国和越南两边,只要属于同一家族

的三代以内都不允许通婚。由上述表述可知,无论是采取重新建构字牌的方式,还是采取修复断裂的家谱的方式,峒娄人在越南本地实现了对于依族身份的建构。这一方式是以加强与中国依族之间的联系以及强化峒娄依族的地方认同的双向行动实现的,而完成这一建构活动的基础是越南依族普遍保有的他们源自于中国的依族的历史记忆。事实上无论是越南官方的文献还是中国的文献,也都证实越南依族是大约在两三百年前从中国迁出的,到现在至多也仅有七八代人。<sup>[6]</sup>由此,越南依族在对于中国以及迁移的历史记忆下,建构了其家谱及其字牌,并进一步确定了个体在家族中的序列,由此实现了个体身份的获得。峒娄依族也成为既与中国依族保持着一定的联系,但又有一定差别的独特的族群。正如有学者指出的,“族谱对于宗族组织的形成和发展起着至关重要的作用,族谱的编纂不仅仅只是对于祖先源流及其世系发展的记述,更是人们对其自身家族历史的创造。但就族谱的可靠性而言,它又受到特定的历史、政治、经济等诸多因素的影响。”<sup>[7](P36~42)</sup>越南峒娄依族对于家谱的修补或编制,是越南依族在跨国迁移的历史记忆以及跨境民族的生活情境下逐步建构起来的独特的自我建构方式。

## 五、结论

取名制度作为赋予个体以身份和社会地位的原则,全面地呈现出个体的社会化过程;同时通过取名也使得一个社会的制度、文化观念得以延续和传承。通过取名,个体被纳入到一定的谱系中,并承担相应的社会责任与义务;同时处于不同生命历程下的个体被给予不同的姓名,也体现了年龄、社会阶层等社会结构性的因素对个体行为的制约。从时空域上看,取名也体现了个体试图建立过去与现在、现世与彼岸两类不同时空域的关联的方式,集中呈现一个社会中文化再生产与社会再生产的过程。峒娄依族的取名制度,集中地表现出作为移民的个体在进入新的社会情境下,如何操弄灵魂观念并策略性地使用其历史记忆,建构起一套自我认同体系。越南依族也逐步建立起独特的“越南的依族”的身份认同,以及作为跨境民族的越南依族的身份认同。这样二维的认同体系,一方面能使越南依族与中国壮族之间保持着密切的联系,另一方面又凸显其迁居越南后“在地化”的实践过程,并使其更好地适应越南边境生活。

透过越南依族取名制度的研究,也可进一步反思自我建构的理论议题。作为经验性存在的人,在自我建构的过程中包括人对自己作为人而存在经

验。它一方面表明人是所有行为的创造者,另一方面它同时也是个经验个体,在与他者进行互动的过程中不断感知、知觉、创造自我。“认知载体是个体性的、主观的、源自个体具有感知能力的身体,其背后的动机、活动和习惯都体现了个体的能动性。带有习惯的认知特别重要。”<sup>[8](P43~55)</sup>事实上,自我建构的过程是个体发挥主观能动性并在与他者进行交流与互动中不断形成的。在这一过程中,个体所处的社会情境、历史过程、文化传统等均会对其主动的实践产生互动。如何策略性选择与接收这些相对于自我之外的“他文化”的作用,则是个体在不断感知与实践的过程中逐步建立起来的。如若把这些影响自我建构的因素梳理出来便可发现,诸如宗教观念等是自我建构中的核心观念,它较少地受到外在的社会事实的影响,而诸如历史记忆等则多被作为一种策略性手段来适应个体所处的社会情境,并成为映射个体自我建构特性的表征。自我建构事实上更多地是指作为自我的经验与意识的创建,以及作为个体可以完全掌控的诸如心灵、灵魂等如何与前者之间的互动。□

## 参考文献

- [1] 格尔茨,著,韩莉,译.文化的解释[M].南京:译林出版社,1999.
- [2] 王建新.两个父系社会家谱的编撰和利用——历史记忆、族群关系及传统建构的人类学研究[J].思想战线,2007,(6).
- [3] 黄应贵.人观、意义与社会[M].台北:“中央研究院”民族学研究所,1994.
- [4] 何海狮.家先观念与度身仪式——以粤北方洞过山瑶为例[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2013,(3).
- [5] 马塞尔·莫斯,著,林宗锦,译.人类学与社会学五讲[M].桂林:广西师范大学出版社,2008.
- [6] 范宏贵.中越两国的跨境民族概述[J].民族研究,1999,(6).
- [7] 张银峰,张应强.姓氏符号、家谱与宗族的建构逻辑——对黔东南一个侗族村寨的田野考察[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2010,(6).
- [8] 罗红光.常人民族志——利他行动的道德分析[J].世界民族,2012,(5).

收稿日期 2013-10-28

[责任编辑 韦丹芳]

[责任校对 苏兰清]

[作者简介] 王越平(1980~),女,云南昆明人,云南大学西南边疆少数民族研究中心、云南大学民族研究院副教授。主要研究方向:东南亚跨境民族、移民人类学。云南昆明,邮编:650091。