

共生的实际：论中国西部民族间拟亲属关系*

新吉乐图**

付吉力根 译

摘要 在内蒙古阿拉善地区，蒙古族与汉族和睦相处，呈现着一种民族共生态势，这就不能不提到与之相关的“干亲”这一拟亲属关系。在阿拉善，干亲关系不局限于民族内部，不同民族间的结亲尤为重要。许多学者认为，民族间的干亲会使民族边界消失。可是，在本文探讨的案例中，民族间缔结的干亲关系以民族边界为前提。同时，无共鸣为前提的宽容，造就着共生的效果，这就是本文探讨的区域社会可能共生的实际。

关键词 共生；干亲；他者性

DOI: 10.13835/b.eayn.25.05

在干亲实践中，自我他者化至关重要。若将子女“寄托”于没有血缘关系的他者，子女则会免遭曾降临于自身亲属集团的不幸，这是干亲实践的基本逻辑。实践者跨越自他集团的血缘边界，实现到达他者一侧的目的。这在自我他者化在民族间的干亲关系中也存在。对于汉人而言，蒙古人和自己既没有血缘关系，也没有文化上的交叉。汉人期望与蒙古人缔结干亲正是因为追求这种血缘和文化上的他者性。

探讨民族共生的重点在于，蒙古人未必与干亲逻辑产生共鸣，却并不拒绝汉人结干亲的要求。在蒙古人的认知里，万物皆有 *kešig*（蒙古语，表示绝对幸运），为增加 *kešig*，对他者的负面言行都被认为是 *eb ügei*（蒙古语，表示不和）。为回避 *eb ügei* 的产生，要尽可能地留意不拒绝他者的请求。这种留意是他们所遵循的逻辑的产物。汉人虽无法与上述逻辑产生共鸣，但正是这种无共鸣的宽容，造就着共生的效果。

一 共生的理念

（一）无共鸣的宽容

民族间的纷争和杀戮等不幸事件屡发不止。正因如此，我们更应当关注不同民族相遇时所表现出

* 本文原稿为日文，刊载于日本《文化人类学》杂志81卷3号（2016年12月），第439-462页。因版面限制，本汉译文对原文进行了删减。

** 新吉乐图，蒙古族，日本熊本大学大学院人文社会科学部教授，博士。译者：付吉力根，内蒙古大学民族学与社会学学院2013级博士研究生。

的共同生存的愿望。^①那么,这种愿望何以可能?本文旨在通过分析生活在中国西部多民族、多宗教环境中的卫拉特人的经验,就此问题进行探讨。卫拉特人分布于天山南北、青藏高原、蒙古高原、中亚及东欧平原。卫拉特人在中国和蒙古国作为蒙古民族的一员,在吉尔吉斯斯坦作为信仰伊斯兰教的萨尔特卡勒玛克,在俄罗斯作为卡尔梅克共和国的主体民族而生活。^②跨越不同国家、民族、宗教,与不同他者共同生活的卫拉特人的经验都至关重要。本文着重探讨生活在内蒙古阿拉善地区的卫拉特人与汉人缔结的拟亲属关系的现象。

阿拉善地区汉人移民的人口超过卫拉特人,两者和睦相处,形成“共生”态势。首先要提到与之相关的拟亲属关系。在阿拉善地区,拟亲属关系不限于民族内部,不同民族间也较普遍,后者又被视为理想形式。如果只强调这一点,拟亲属关系似乎就显得从最初开始就为民族共生所准备的一样。许多学者也将民族间的拟亲属关系理解为逐渐消除民族边界,使民族共生成为可能的制度。^③但是,如果在地区语境中仔细推敲,我们就会发现,民族边界本身作为拟亲属关系缔结的前提而存在。那么,应该如何理解民族间的拟亲属关系?支撑着地区中“共生”的又是什么呢?

共生作为一种理念,可以有多种解释。井上达夫根据日语中“共生”一词的两个词源(源自希腊语的 symbiosis 和源自拉丁语的 conviviality)的异同,对共生进行了如下的定义。

“共栖”(symbiosis)是……封闭的共存共荣的系统。……为了区分以 symbiosis 为原形的“共生”,用英文标记时 conviviality 更适合。……我们提议“共生”一词,即我们所说的“共栖”,在指对异质性存在开放的社会性聚合形式这一意义上使用。^④

究竟是什么会使异质性存在之间的共生成为可能?为此,井上提出了不以人际共鸣为前提的“宽容”概念。^⑤

宽容的核心是宽容根本无法产生人际共鸣的对方。……与对方共同秉持着“我们同样都是人”这种感觉时,宽容比较容易达成。考验人是否真正拥有宽容的是,能否宽容不管如何努力都无法产生共鸣的对方。

“各个国家、各个民族、各种宗教、各种意识形态之间存在巨大分歧,存在血腥斗争的危机时,上述宽容弥足珍贵。”^⑥总之,共鸣不是宽容的基础,共鸣的局限正是宽容存在的理由。那么,应该如何

① シンジルト:《伸縮する遠近——モンゴル=キルギス人の現在》,風間計博、中野麻衣子、山口裕子、吉田匡興(編):《共在の論理と倫理——家族・民・まなざしの人類学》,はる書房,2012版,247-270页。

② 在突厥语里,称改信伊斯兰教的卫拉特人为“萨尔特卡勒玛克”。除吉尔吉斯斯坦外,约有100户萨尔特卡勒玛克人生活在中国新疆维吾尔自治区伊犁哈萨克自治州昭苏县。相关研究参见:Alymbaeva, Aida Aaly, “Contested Identity of Kalmaks in Contemporary Kyrgyzstan”, *Integration and Conflict, Field notes and research projects*. VI: pp 63-69. CASCA, Max Planck Institute for Social Anthropology, Department, 2013; Nanzatov, B. Z., “The Oirats of Kyrgyzstan: Social, Cultural, and Identity Practices of the Sart-kalmaks”, In *Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification*, 86: pp. 155-166. National Museum of Ethnology, 2014.

③ 参见李静、戴宁宁《文化人类学视野下的回汉民族“干亲交往”》,《宁夏社会科学》2010年第5期;赵旭峰、王凌虹《云南民族拜干亲习俗与族际共享阈的构建》,《黑龙江民族丛刊》2013年第5期。

④ 井上達夫、桂木隆夫、和田是彦《共生への冒険》,毎日新聞社,1992版,25頁。

⑤ 井上達夫《共生の作法——会話としての正義》,創文社,1986版,197頁。

⑥ 井上達夫《共生の作法——会話としての正義》,創文社,1986版,198頁。

理解无共鸣的宽容呢？

（二）民族共生

拟亲属是一种广泛存在于世界各地的人际关系。它可以向外扩展家庭亲属的狭窄人际关系，用亲密的家庭亲属原则，将属于“他人世界”的外界引向自己。文化人类学家前山隆关注拟亲属关系的建设性方面，记述了移居巴西不久的日裔为适应新环境、强化日裔内部的联合而使用过的拟亲属关系。^①

在多民族的中国，“干亲”作为拟亲属关系，被学者们积极地评价为孕育“民族团结（民族共生）”的制度。^② 例如，赵旭峰和王凌虹通过研究云南省的干亲，认为各个民族间缔结的干亲是旨在让自己子女健康成长，将外族男女拟定为孩子父母的现象。表面上只是基于传统生育观念，为子女的健康成长而进行的祝愿，实际上在经济层面上也会带来不同民族间的“相互依存的共生”关系。而且，通过干亲变成拟定子女的人会成为不同民族文化特征的持有者、族际人以及民族团结的实践者。赵旭峰和王凌虹进一步认为，在云南各民族间所见的干亲关系是民族团结和民族间相互帮助的象征，它会弥合民族边界，促进基于共同利益的新民族联合体的形成。^③

同样有些研究认为，宁夏回族自治区的回族与汉族之间的干亲有利于两个民族间的相互交流，促进少数民族社会的发展。李静和戴宁宁的研究认为，干亲基本上属于汉族的习惯，从回族接受汉族缔结干亲请求可察知回族尊重汉族习惯的共生文化。干亲深化了两个民族间的友谊，扩展了两个民族交流的范围，“干亲”已成为探讨回汉两个民族共生关系时不可或缺的关键词。^④

与宁夏交界的内蒙古阿拉善盟^⑤下辖阿拉善左旗、阿拉善右旗、额济纳旗。依据国家的民族分类，其人口主要由蒙古族和汉族两个民族构成。除了信仰藏传佛教的卫拉特人之外，当地蒙古族也包括信仰伊斯兰教的“蒙古穆斯林”。^⑥ 另外，历史上一些汉人移民，现已成为信仰藏传佛教、起蒙古名、说蒙古语的“baytaryamal”（被接纳者之意），也被认定为蒙古族。阿拉善盟的汉族多数来自甘肃省民勤县，民勤人被卫拉特人称为“索高”。在谈论汉人历史的语境中，卫拉特人经常以“索高”指称全体汉人。有人认为索高源自民勤县旧称“镇番县”^⑦ 当地一条河名^⑧。

解放前，阿拉善的主流人口为卫拉特人。这与阿拉善王府禁止外部移民流入、限制汉文化扩张的政策密切相关。阿拉善王府从1821年开始，明令禁止卫拉特人模仿汉人戴帽穿鞋、养驴以及建造固定房屋。民国时期以及中华人民共和国成立以来，流入的汉人急剧增长，超过卫拉特人口。汉人进入阿拉

① 前山隆 《適応ストラテジーとしての擬制親族——ブラジル日本移民における天理教集団の事例》，《人文科学論集》，1978年12期。

② 近年，汉语中开始使用“共生”一词，意义与conviviality相近。在中国国内表示民族共生时一般会使用“民族团结”。民族团结（national unity）可以理解为各民族间的友好关系（amity between nationalities）。社会人类学家乌·额·宝力格用“民族团结”分析历代中央政权对少数民族的统治方式，指出提倡“民族团结”的现代中国的民族政策的历史连续性。宝力格认为，中国的民族问题产生于国家、少数民族、国外列强三者之间，欲理解中国民族主义的特征，需关注在与第三者进行博弈时另外两者间的动态协作关系。参见Bulag, Uradyn E, *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*, Rowman and Littlefield, 2002; *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*, Rowman and Littlefield, 2010。

③ 赵旭峰、王凌虹 《云南民族拜干亲习俗与族际共享的构建》，《黑龙江民族丛刊》2013年第5期。

④ 李静、戴宁宁 《文化人类学视野下的回汉民族“干亲交往”》，《宁夏社会科学》2010年第5期。

⑤ 阿拉善盟总面积27万平方公里。根据2010年全国第六次人口普查数据，阿拉善盟人口为231334人，其中汉族人口172466人，占总人口的74.55%；蒙古族人口为44635人，占总人口的19.30%。

⑥ 安孟和 《蒙古族穆斯林》，中国文联出版社，2009年版。

⑦ 明朝洪武二十九年（1396）为镇番卫，清朝雍正三年（1725）改为镇番县，民国十七（1928）改为民勤县。参见许协（修），谢集成（纂）《甘肃省镇番县志》，成文出版社，1970（1825），清道光五年影印本，第66-67页。

⑧ 刘援朝 《历史与现实、阿拉善盟的汉族与蒙古族——阿拉善盟民族关系调查》，《西北民族研究》1995年第1期；富玉、谢咏梅 《清代阿拉善和硕特旗汉族移民的形成》，《内蒙古师范大学学报》2010年第3期。

善主要有三种模式：一是“投旗”的汉人移民，即童年从民勤县移居后被卫拉特人收养，进入旗户籍的人；二是作为养子被蒙古家庭养大，后通过当女婿而成为蒙古族的人；三是为务工而来的人。^①

在 1950 年土地改革之前，蒙古人因与满族人同属盟旗制度，所以被称为“旗人”，而隶属州县的汉人被称为“民人”。蒙古人称汉人为 irgen（庶民之意，与民人对应）。当时，移民的前提是起蒙古语名字，信仰藏传佛教，说蒙古语。从 irgen 转入“旗人”户籍的人被称为 baytaryamal。作为词根 baytaryaqu 有“接纳”和“编入”之意。土改后，汉人向草原地区移居也变得自由。当前，蒙古人因语言和文化的差异，将不会说蒙古语又不知地方习俗的汉人称其为“irgen”，略有距离感。阿拉善地区的干亲关系主要在蒙古穆斯林、baytaryamal 以及卫拉特人等蒙古族与被称为索高或 irgen 的汉族之间缔结。

当前，学者们研究阿拉善的蒙古族与汉族关系时，经常根据两个民族间的通婚得出两者共生的结论。^②的确，阿拉善的蒙古族与汉族之间“族际婚”的比例较高。可是，族际婚的离婚率比族内婚的离婚率平均数要高。^③尽管如此，学者们仍倾向高度评价族际婚，认为族际婚既是民族共生的结果也是其原因。^④

族际婚被认为是弥合民族边界或使民族边界消失的理想模式，人们对民族共生的贡献深受期待。在同样的前提下，民族间的干亲关系对民族共生的贡献亦倍受关注。按上述学者们的逻辑，对民族共生进行推理，得出的结论应该是：阿拉善蒙古族与汉族之间的共生是族际婚和干亲关系的产物。那么，民族间的拟亲属（干亲）与民族边界之间又是什么关系？

（三）他者的“咒力”

2005 年，笔者在阿拉善盟额济纳旗进行干亲关系的调研^⑤，当时 70 岁的卫拉特女性 A 氏所说的话至今印象深刻：

蒙古人只和汉人结干亲，汉人也只和蒙古人结干亲。

笔者问“蒙古人之间不结干亲吗？”她断然回答“不会。”当追问“汉人之间也不会结干亲吗？”她明确地说“不知道。”当笔者了解到额济纳旗 30 多岁的卫拉特男性 B 氏关于干亲的理解，才明白事情的复杂性。

关键在于蒙古人要让自己的孩子成为汉人的干子女，汉人将自己的子女作为蒙古人的干子女。民族内部结干亲的几乎没有，因为干亲是一种 dom（巫术之意）。

从 B 氏所讲的内容来看，在民族内部缔结的干亲称不上是一种禁忌，但如果考虑对方的“咒力效

① 内蒙古自治区编辑组《蒙古族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1985 年版，第 195—199 页。

② 刘援朝《历史与现实、阿拉善盟的汉族与蒙古族——阿拉善盟民族关系调查》，《西北民族研究》1995 年第 1 期。

③ 何生海、白哲《内蒙古西部地区族际婚姻的流动模式研究——以阿拉善左旗为例》，《内蒙古社会科学》2014 年第 3 期；何生海《青年族际离婚的现状、特点及发展趋势研究——以阿拉善左旗为例》，《西北民族研究》2016 年第 1 期。

④ 马戎、潘乃谷《赤峰农村牧区蒙汉通婚的研究》，《北京大学学报》1988 年第 3 期。

⑤ 笔者在阿拉善盟的实地调查分别实施于 2005 年 8 月（额济纳旗）、2014 年 8 月（阿拉善左旗、阿拉善右旗）、2015 年 2 月（巴彦浩特市）。

果”，在不同民族间缔结更佳。据笔者所知，既有汉人之间的干亲关系，也有少数卫拉特人之间的干亲关系，但最多的仍是 B 氏所讲的蒙古人与汉人之间的干亲关系。这里所说的“咒力效果”是 B 氏对汉人逻辑的理解方式。那么，与蒙古人缔结干亲的汉人在 B 氏眼里又是怎样的存在呢？笔者问“想结干亲的是额济纳旗的汉人吗？”他回答“额济纳旗内和旗外的汉人都一样。”额济纳旗的汉人几乎都是来自邻近的金塔县的移民。所以，B 氏所说的旗外是指金塔县。实际上，B 氏在旗内和旗外都有干儿女。另外，在前节曾谈到，土改以后汉人出入阿拉善变得更自由。再加上近年人口流动的加速，对于 B 氏这样的卫拉特人来讲，很难用阿拉善这一地区框架来区分汉人。在干亲关系的语境中，汉人与作为民族的汉族几乎一致。

干亲关系中所见的对民族性他者的偏好在阿拉善以外的地区中也存在。西南地区作为“民族团结”象征的干亲关系中存在另一种逻辑。根据广西壮族自治区壮族学者李虎的研究，壮族认为与苗族缔结干亲关系为好，因为他们相信缔结干亲会使自己多子多孙。^①文化人类学家郝瑞研究彝族，指出彝族和汉族之间的通婚很少见，却存在干亲关系。同时，他强调彝族内部没有干亲关系。在此基础上，他认为民族间干亲关系的功能在于强化从属两个不同民族集团的家庭和个人之间的关系。^②从西北地区宁夏回族与汉族之间的干亲也可察知，结亲的请求主要来自汉族。因为“汉族普遍认为，历史上回族来自异域，历经艰难困苦，跋山涉水才在中国立足，民族性格坚强，对小孩更有保佑作用”。^③

干亲是为“民族团结”而缔结，但上述各种事例显示，实践者因为憧憬异民族所具有的咒力而在践行干亲实践。正如本节所示，对汉人一方而言，结干亲是获得异民族咒力的实践。实践者正在通过干亲实践将对方他者化。在多民族地区，民族边界的存在是干亲实践的前提。那么，我们应该如何理解围绕干亲同时展开的民族边界的强化和民族共生这两种态势？

二 干亲的逻辑

（一）血缘边界

据上述 A 氏所言，她母亲所生的孩子几乎全部夭折，当 A 氏出生几个月后一位山西省富裕的汉人给她佩戴了银锁。

3 岁时取下来让祖母保管。当我长大后祖母还给了我，让我好好珍藏，可是“文化大革命”时丢失了。小时候管那位汉人叫“qayurai abu”。他个子不高，和蔼可亲，蒙古语说得很好。他姓李，起了蒙古语名字叫“察甘达”。卖完所带货物为止住在阿拉善。

卫拉特人称干爹为“qayurai abu”，干妈为“qayurai eji”，干儿子为“qayurai küü”，干女儿为“qayurai ökin”。蒙古语中“qayurai”代表干燥，在这里是汉语“干亲”中“干”字的直译。蒙古语没有对应的名词表示“干亲”。用动词性“ketiked boolaqu”表达结干亲。“ketiked”指孩子，动词

① 李虎《壮族的拟亲属关系及其功能》，《前沿》2010 年第 11 期。

② Harrell, Stevan, Manshuiwan: Nuosu Ethnicity in a Culturally Han Area, In *Ways of Being Ethnic in Southwest China*, pp. 171 - 189. University of Washington Press, 2002.

③ 李静、戴宁宁《文化人类学视野下的回汉民族“干亲交往”》，《宁夏社会科学》2010 年第 5 期。

“boolaqu”的词根“boo”是汉字“抱”的音译。^①当卫拉特人表达收养他人子女为养子时说“keiked asaraqu”或“keiked ürecilekü”，而非“keiked boolaqu”。前文介绍过卫拉特人之间的干亲关系很少见，从上述语言使用的特点也可察知结干亲不是卫拉特人的传统习惯。

那么，中原地区的干亲如何？山西省是中国北方和西北少数民族地区汉人移民的主要来源地。学者尚会鹏基于山西省村落社会的事例，认为汉人村落社会的人际关系可分为亲属和非亲属两大类。人们有一种倾向，从亲属联系出发，处理与非亲属的关系，看待整个外部世界。^②换言之，在中原地区，汉人以自己为轴心，以亲属为中介认识周围社会环境，即通过亲属化的方式认识世界。尚会鹏认为，亲属化的具体事例就是拟亲属关系。拟亲属关系可分为以下三类“虚拟的亲子关系”“虚拟的平辈关系”“虚拟的婚姻关系”。其中，“拟亲子关系”是拟亲属关系的核心，是一般所说的“干亲关系”。根据缔结的目的干亲可分为三种。（1）“巫术”性质的干亲。为了使孩子健康成长，特别是为了幼童能“成人”而认的干亲。这种干亲关系的缔结是出于这样的认识：通过调整一个人与其归属亲属集团的关系可以改变其命运。（2）“补充”性质的干亲。缔结干亲的一方只有男性后代或只有女性后代，一方以另一方的子女为名义上的子女，借助认干亲来实现“儿女双全”的愿望。（3）“公关”性质的干亲。父辈相处融洽，借子女认干亲加深父辈之间的关系。^③干亲关系必须具备以下三个前提才能成立：（1）缔结干亲的两个家庭不是一个姓氏，或者虽是同姓但血缘关系已相当疏远；（2）两个家庭的交往关系必须密切；（3）缔结干亲的两家大人必须是同辈。^④

缔结干亲的礼仪简单朴素。当事双方提前商量，决定会面日期。然后，请求方带着以食物为主的礼品和爆竹、线香等礼仪用品，领着自己孩子拜访要成为拟亲属（干亲）的人家。受托方将事先准备好的衣服给孩子穿上，再给孩子挂上锁。给孩子穿衣服代表孩子已成为自己家庭的一员；挂锁象征着孩子将永远留在拟亲属家里，虚拟血缘关系将得以固定。^⑤

阿拉善的干亲礼仪也遵循上述规则。依赖方准备十八个馒头给受托方，受托方给孩子穿裤子、系红腰带、颈上挂锁即可完成。

结干亲有以下几方面的原因。首先，关系密切的朋友之间为加深友谊，相互结交干亲。其次，假如没有女孩的家庭盼望获得女儿，于是和女孩多的家庭结干亲。再者，为了治愈爱哭或患病的孩子而请求某个人结干亲。还有，认为有孩子夭折过的家庭再生孩子时，必须请求异族人作孩子的干亲。这些事例在顺序上与尚会鹏提出的三种类型反向对应。负面理由愈强，愈需要异民族的人作干亲。比如夭折等攸关性命的例子中，需要以受托方的民族语言重新起名。这正是第一部分第三节中B氏所表达的“咒力效果”。

如果包括汉族之间的干亲，阿拉善的干亲关系中上述三种类型均可见，也遵循三个前提。但汉族和蒙古族之间的干亲关系，则多为“巫术”性质的干亲。在三个前提中“不是一个姓氏”倍受重视。因为能断定没有血缘关系，所以民族间的干亲关系受青睐。作为临时避难措施，一旦跨越基于血缘的亲属集团边界，让自己子女归属于其他亲属集团，就可使孩子免遭降临在原亲属集团或家庭的不幸，这就是“巫术”性质干亲的逻辑，是一种自我他者化。自我他者化凸显于阿拉善多民族社会，属于

① Çoyidandar, ça, *Mong ɣul yosu ɣng şil-un ücir*, ündüsiten-ü keblel-ün qoriy-a. 2012, pp. 336 - 338.

② 尚会鹏 《中原地区的干亲关系研究——以西村为例》，《社会学研究》1997年6期。

③ 尚会鹏 《中原地区的干亲关系研究——以西村为例》，《社会学研究》1997年6期。

④ 尚会鹏 《中原地区的干亲关系研究——以西村为例》，《社会学研究》1997年6期。

⑤ 尚会鹏 《中原地区的干亲关系研究——以西村为例》，《社会学研究》1997年6期。

“蒙古”这一民族范畴的人作为结亲的对象而较受期待。在文化边界的另一侧栖息的人具有异质性，所以才值得跨越边界让子女暂时避难。这时，可充分理解“咒力效果”的内涵。

（二）文化边界

在涉及民族性他者这一点上，干亲关系的生成和命名行为有密切互动。从命名行为可以解读实践者对干亲的考量。对汉人而言，卫拉特人是无须争辩的“民族性他者”，即使在第一部分第二节中介绍的 baytayamal 也不例外。

Buoyandelger 氏是一位 70 多岁的 baytayamal。他 9 岁时从民勤到此地，他的妻子从宁夏移居到此地。推行生态环境保护政策后，停止放牧^① 现在生活于移民村。长子开了一个商店，次子在养猪场干活，三子在开出租车。身份证上全都写着蒙古族。Buoyandelger 氏夫妇在甘肃和宁夏都有干亲子女。起初夫妇俩犹豫不决，但宁夏的人来了好几次，最终接受了结干亲请求。他们说“我们给那个孩子起名叫 Temürbayatur，从那以后他茁壮成长，没有发生任何问题。”不仅身体健康，据说还成了空军飞行员。笔者问“他们那么远跑过来结干亲，到底为了什么？”夫妇回答说“他们觉得我们蒙古人好，特意从青铜峡过来的。”夫妇确信成为飞行员的干儿子至今仍使用 Temürbayatur 这一名字。蒙古语 Temürbayatur 的意思是“钢铁英雄”。蒙古人基本上一生使用出生时起的名字。所以，夫妇俩期望干儿子仍用那名。干儿子健康而且成了飞行员，身处未曾奢望过的高处，夫妇确信这都承蒙于那强韧的名字“Temürbayatur”。

汉人有起贱名或小名等乳名的习惯。俗话说“恶名为福，贱名长寿”，给孩子起低贱恶劣的名字令人期许。父母担心体弱多病的孩子，起个贱名，盼望将来一帆风顺。一般取家畜或器物的名称，相信贱名带来旺盛的生命力。^② 在这里，人们认为动物和器物具有无法和人类交往的异质性，被当作绝对他者。基于上述的思维逻辑，贱名显然是作为象征符号。

蒙古人命名的逻辑与上述逻辑不同。上述的贱名仅限于乳名，而在蒙古地区没有乳名和大名的区分。上文中登场的贱名，将动植物和非生物置于卑微之处，将其排除在与人类不可同日而语的边界外。在蒙古地区没有此类前提和边界设置，即使是对汉人而言的贱名，对蒙古人很有可能就是普通人名。蒙古人的名字多与此类事物相关，比如动物、植物、天体、物质、机械、颜色、时间、组织、民族、国家、神祇、现象、状态、希望等。从蒙古人的名字很难断定某人是谁的亲属或子孙。仅凭字面甚至无法推知是不是人名。在蒙古地区，名与人的关联被认为是其人的命运，可谓人如其名。^③ Buoyandelger 氏对“Temürbayatur”的确信也与上述观念不无关系。这种人名是一种基于类似性的象似符号。詹姆斯·弗雷泽的交感巫术理论和列维-布吕尔的互渗律的逻辑支撑着命名者的思维。^④ 这种思维异于以象征符号的贱名为特征的汉族思维。对汉人而言，起贱名和用蒙古语起名源自同样的思维逻辑。正因为贱名来源于与自己完全相反的卑微的存在，所以它才能护佑自己的孩子。

在阿拉善干亲实践中，基于血缘边界的亲属集团与基于文化边界的民族集团相对应。干亲不可能

① シンジルト：《中国の西部边境と“生態移民”》，小長谷有紀、シンジルト、中尾正義（編）：《中国の環境政策“生態移民”——緑の大地、内モンゴルの砂漠化を防げるか》，昭和堂，2005年，1-32。

② 参见刘德龙《民间俗信与科学文化》，山东教育出版社，2002年。

③ Humphrey, Caroline, “On Being Named and Not Named: Authority, Persons, and Their Names in Mongolia”, *In The Anthropology of Names and Naming*, pp. 160. Cambridge University Press, 2009.

④ フレイザー、J. G. 《初版 金枝篇（上下）》，吉川信訳，ちくま学芸文庫，2003年；レヴィ・ブリュル：《未開社会の思惟（上下）》山田吉彦訳，岩波書店，1953年。

变成实际亲属的根源在于，文化与血缘同样被认为不可逾越。蒙古人在干亲关系中充当他者角色，不单纯是抽象表征，而是关乎当事人子女命运的切实需求。只要存在对子女的爱，对蒙古人的他者化和异质化就不会结束。如果汉人执着于和蒙古人缔结干亲关系的理由之一是希求他者性和异质性，那么从这一事实也可了解汉人对民族边界所持的观念及其特征。

三 干亲与追求幸运

（一）限制自我的幸运

有民族意识才有民族边界，有民族边界才有民族集团。这是弗雷德里克·巴斯的边界理论。该理论在各种社会的民族问题研究中被广泛引用，奠定了当今民族研究的学术方向。^① 但就民族边界的维系方法而言不具有一般性。巴斯以牧民的事例为中心，强调边界维持和生计方式之间的关系。牧民的群体生成并非源自共享的物质财产和物理性边界，而是源于各个营地对集体移动所达成的共识这一社会性结合。牧民的集团性产生于支配和权力等社会领域，而不是产生于限定的土地这一地理空间。^②

在日本，研究畜牧社会的人类学家将关注点放在生计方面，试图梳理牧民的边界观念。研究东非畜牧社会的佐川彻指出，特定的地理空间是特定人群的所有物，这种国民国家的思维本身属于“定居民式的思维”。佐川强调，牧民的边界观念与定居民的边界观念互不相容，对牧民而言，敌与友、战争与和平并非二元对立，而是可以相互转换的关系。^③ 研究西南亚沙漠地区文化的松井健导入“生计精髓”这一概念，试图系统地阐释人们持有的边界观念的特征。“生计精髓”是指，在特定的自然条件下形成的生计方式、特定的生活习惯、基于特定观念的伦理态度等相互规约而出现的行为和思维倾向。^④

那么，就牧民而言其“生计精髓”又是如何呢？随着阿拉善的汉人移民不断增长，其与卫拉特原住民之间的区别也在逐渐消失，但作为族群标识可以提到一种叫“kei mori”的布制方旗。当地蒙古人将方旗升在庭院或屋顶上。

方旗 kei mori 的中央绘有一匹马，四周用藏文写着经文，画着佛像。他们认为扬起 kei mori 会招福纳祥，成就心愿。“kei”表示空气，“mori”代表马。kei mori 可译作幸运、朝气、独立、主权、灵魂等。kei mori 不仅仅是一个旗帜，也是升旗之人的内心世界的映照。^⑤

在卫拉特人之间还有很多类似 kei mori 的概念。例如，日常生活中使用的“buyan”和“kešig”等概念。卫拉特人用“buyan”这个概念来理解干亲关系。他们认为汉人为了获得“keüked - ün buyan”，而专门与子孙满堂的人家缔结干亲。“buyan”的意思是幸运，“keüked - ün buyan”可意译为“子女运”。有人认为，因为结了干亲，导致自己失去了子女。退休教员 C 氏失去了两个孩子，长期思索后

① Barth, Fredrik, “Introduction”, In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, pp. 9 - 38. Universitetsforlaget, 1969.

② Barth, Fredrik, “Boundaries and connection”, In *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. pp. 17 - 36, Routledge, 2000.

③ 佐川徹 《東アフリカ牧畜社会における横断的紐帯の持続》，《アジア・アフリカ言語文化研究》，2009年78；佐川徹 《暴力と歓待の民族誌——東アフリカ牧畜社会の戦争と平和》，昭和堂，2011年。

④ 松井健 《西南アジアの砂漠文化：生業のエートスから争乱の現在へ》，人文書院，2011年。

⑤ シンジルト：《幸運を呼び寄せる——セテルにみる人畜関係の論理》，奥野克巳（編）：《人と動物、駆け引きの民族誌》，はる書房，2011年，131 - 165頁。

他将原因归结于自己成为汉人的亲家。老人静默很长时间后说“我们的 kešig 被带走了。”“kešig”代表幸运，与“buyan”是同义词，但使用范围比“buyan”广，可以指人类之外万物所具有的幸运。卫拉特人经常使用“幸运”来解释地区历史和社会问题。有时为强化语气也会说“buyan kešig”。

卫拉特人对“策塔尔”(seter)^①一词也都不会陌生。不杀不卖特定的家畜个体，终其一生，称为策塔尔。原则上所有种类的家畜个体都可以成为策塔尔对象。除了家畜，植物也可以成为策塔尔对象。受策塔尔仪式的家畜和树木个体被视为特别的存在。人不会干涉已成为策塔尔对象的动植物。人为什么会限制自我行动？一是为了从不幸中解放人和家畜。遇到家畜患病、孕妇流产、幼儿死亡时都会进行策塔尔。人们认为不幸是由于人和家畜的 kešig 降低而起的，策塔尔实践可以恢复 kešig。二是为了召唤 kešig。人们相信对家畜进行策塔尔可以维持畜群的 kešig。

kešig 相当于汉语中的吉祥、幸福。但是吉祥或者幸福等词会有不吉、不祥、不幸等反义词，而 kešig 却没有。否定形式在 kešig 上不能成立。kešig 代表的是绝对肯定的价值。kešig 不仅在人间，在自然界也普遍存在。违反禁忌会使 kešig 减少。策塔尔正是防止 kešig 减少并试图使其增加的一种行为。万物普遍具有 kešig，这一认识源自牧民所处的自然环境和生计方式。^②

如果认为 kešig 所代表的“自然认识”的特征是代表“牧业精髓”，那么这种“牧业精髓”从根本上支撑着巴斯的边界理论。土地所有意识的欠缺和边界观念的流动性等问题可以从这种“牧业精髓”中寻找原因。这种“牧业精髓”不仅在理解人与人之间的边界观念时，在理解人与非人的边界观念的特点时也大有裨益。在他们的观念中文化不是自然的对立词。文化人类学中所说的文化，在他们所说的 kešig 语境里与自然相统一。kešig 对他们而言是存在的根源。

(二) 扩大自我的幸运

干亲实践是避开厄运追求幸运的行为。那么，学者和卫拉特人又是如何看待这种追求幸运的做法呢？除了阿拉善，内蒙古的其他地区也存在干亲实践。这里的干亲实践基本上被认为是作为移民一方的汉人为了实现移居的目的而使用的一种策略。^③从事民俗学研究的汉族学者米守嘉，分析了干亲关系对汉人移民的功能，然后将干亲关系得以成立的原因归结为蒙古人的“宽容”(包容)，认为“蒙古族具有很强的包容精神”，所以接受了汉人缔结干亲的请求，否则汉人移民的“定居和生存是很难”。^④民勤县有一种“阿拉善——民勤人圆梦的地方”的说法。对于贫困的民勤人来说，阿拉善人少地广、牲畜繁盛，去那里总会生存下来。阿拉善之所以成为实现人们切实愿望的地方，不仅是山美水美，更因为人善。汉族老百姓常说蒙古人“心肠好”。这或许是对历史上接纳自己的东道主的自然反应。

如果不能把“心肠好”仅仅当作一种恭维话，就应该探究“心肠好”的内容。有一位汉族退休干部叫黄志，60多岁的男性。他1960年代遇到粮食危机，从故乡民勤县逃荒到阿拉善。年幼的他被蒙古人收留，活了下来。“他后来知道蒙古人的心肠好，是因为信教。从那以后他就跟着信这个教了。”^⑤由此可以总结出黄志的观点为：因为是佛教徒所以蒙古人心肠好。丁鹏是一位研究阿拉善汉人移民文

① 策塔尔的词源是藏语的 tshe thar。关于以藏语为第一语言，生活在青藏高原的卫拉特人所进行的策塔尔实践，参见シンジルト：家畜の個性性再考——河南蒙旗におけるツェタル实践，文化人類学，2012年4期。

② シンジルト：《牧畜民にとってのよいこと——セテル实践にみる新疆イリ＝モンゴル地域の自然認識の動態》，中国，2011年34期。

③ 史亚楠：《民间“圆锁”习俗的发展与演变——以山西、内蒙古地区为例》，《法制与社会》2008年7期。

④ 米守嘉：《走西口移民运动与蒙汉交汇区村落习俗研究》，硕士论文，山西大学，2011年，第18页。

⑤ 丁鹏：《内蒙古阿拉善左旗巴彦浩特镇汉族移民文化变迁研究》，博士论文，兰州大学，2010年，104-105页。

化变迁的汉族学者，他根据自己的问卷调查（设问：您有没有宗教信仰？），谈到汉人移民的宗教信仰时，总结如下^①：

调查数据显示，在所有受访人群中选择“没有宗教信仰”的人数占到79.10%（120张问卷。收回86张）。这说明汉族移民虽然来到了蒙古族聚居区，但是无论是藏传佛教还是汉传佛教或其他宗教的传播与发展，并没有改变大多数汉族人没有宗教信仰的文化传统，也没有从根本上改变他们的精神生活。

中国人类学的鼻祖费孝通在1947年出版的《乡土中国》中考察了汉人乡土（农村）社会的个人与团体（群体）之间的关系。他认为，中国乡土社会的基层结构是“一根根私人联系所构成的网络”。这些网络像蜘蛛网一样，有一个中心，就是自己。可是这个自己又与西洋的个人主义无关，一切价值以“己”为中心，应该称为“自我主义”。

费孝通论述汉人社会的基层结构时，以西洋的“团体格局”为对照，而“团体格局”又被认为源自游牧社会。在游牧生计中人无法单独生活，需要相互依赖，“团体”是他们生活的前提。在“团体格局”中，道德的基本观念建筑在团体与个人的关系上。可是在一个安居的乡土社会，每个人可以在土地上自食其力地生活时，只在偶然和临时的非常状态中才感觉到伙伴的需要。对他们来讲，和别人发生关系是后起和次要的，而且他们在不同的场合下需要不同程度的结合，并不显著地需要一个经常性的团体。^②

费孝通的《乡土中国》并不是在特定地区进行调查的结果，而是对中国农村社会的理念型考察。因此，从现在的观点可能被批判为本质主义。丁鹏基于实地调查得出的结论，无意中验证了费孝通70年前的观点。用费孝通的话，可以说卫拉特人面对的世界是：通过血缘亲属或者模拟亲属的干亲方式扩展的汉人世界和亲属化的自我中心世界。干亲是追求幸运的行为，是以自我为前提的进取性追求幸运的方式，而卫拉特人通过限制自己行动的策塔尔追求 kešig。那么，在如此不同的两者之间何以形成共生？

（三）回避不和

丁鹏对阿拉善蒙汉两个民族间的和谐关系，即共生关系得以成立的理由进行了如下分析：“历史上多民族聚居的长期经历和游牧民族海纳百川的广阔胸怀，造就了阿拉善蒙古人宽厚、包容的品性。”这不是单纯的赞美。作为法学和民族学研究者的丁鹏，依据自己的实地调查，进行了具体的描绘：对“因躲避灾祸而进入的汉族人，当地蒙古族群众一般会伸以援手”。^③

那么，汉族老百姓所说的“心肠好”，学者所说的“宽容”（宽厚、包容）等表现形式，在反映当事人的哪些具体实践？在干亲的语境中，对阿拉善的蒙古人提出“为什么干亲的对象必须是异民族”等问题毫无意义。对他们而言，干亲从开始就是汉人带来的习俗。正因此，如前文所述，很多蒙古人认为干亲是只和汉人缔结的关系。果真如此，那就有必要考虑蒙古人在什么情况下成为认干亲的对象。

① 丁鹏 《内蒙古阿拉善左旗巴彦浩特镇汉族移民文化变迁研究》，博士论文，兰州大学，2010年，第102页。

② 费孝通 《乡土中国·生育制度》，北京大学出版社，1998年，第31页。

③ 丁鹏 《内蒙古阿拉善左旗巴彦浩特镇汉族移民文化变迁研究》，博士论文，兰州大学，2010年，第54页。

如第二部分第二节中登场的 A 氏，蒙古人中主动结干亲的事例并非全无，但更多的人是为迎合对方请求才成为干亲关系的当事者。例如，40 多岁的蒙古族干部 E 氏已经成为几个汉族朋友子女的干爹，被问到当干爹理由时他说“人家找我们给孩子认干亲，我们不接受也不好。人家按人家的规矩，我们用我们的规矩完成礼仪。”这里所说的人家的规矩，正如前文中的介绍那样。那么，“我们的规矩”，即蒙古式的规矩又是什么？对此 E 氏也没有明确的答案。他说，汉人去别人家里走访时会带以日常用品为主的礼品，而蒙古人会带哈达，确实有细微的差别。重点是他所说的“我们不接受也不好”。此话似乎在传达一种义务感。虽然不是强制的，但理解对方的期望并积极地做出回应，这可能就是 E 氏在不知不觉中所表达的核心理由。所谓义务感中的“义务”关联到本文第三部分第一节中谈到的限制自我的行动。换句话说，就是对拒绝、回绝等负面言行的自我限制。

除了 E 氏之外，蒙古人接受缔结干亲请求的事例很多。Buoyandelger 氏、退休教员 C 氏都是因为无法拒绝而接受了认干亲的请求。在他们的感知里，如果对外部的各种事物无动于衷，对他人的请求予以拒绝的话，很容易给自己带来某种消极影响。因此，我们可以见到很多为尽可能避免拒绝他人而采取的行动。这种行为在结果上显得向对方无条件“让步”。但是，如果行为的前提在“尽可能避免拒绝”这一点上，行为本身也是一种“宽容”。在这样的语境中，“让步”和“宽容”几乎没有区别。“让步”一词的蒙古语为 *nair talbiqu*，其词根为 *nair*，是代表宴会和友好的名词。当然，不能就此推论，卫拉特人言听计从或在有意展示利他行为。检束自己的言行是为防止代表绝对对幸运的 *kešig* 减少。拒绝对方是否定性言行，会导致 *kešig* 减少，从而倾向于选择“让步”。

第三部分第一节中谈到，汉人结干亲的请求时蒙古人无法拒绝。原因就是拒绝别人的请求会被理解为“*eb ügei*”。E 氏所说的“我们不接受也不好”换言之就是“如果不接受，就会 *eb ügei*”。*eb ügei* 这个词，表示“有敌意、不和谐、不灵巧、难看、不方便、不应该、不愉快、讨厌、不协调、不好看”^①等消极状况。这里并不是在说汉人不能感知这些消极状况。但是汉语里没有能与“*eb ügei*”完全对应的词，就像蒙古语里没有与“干亲”完全对应的词一样。在日常生活中卫拉特人时不时地无意使用“*eb ügei*”这一词，母语为汉语的人很难与这一词背后的观念产生共鸣。

eb ügei 的反义词是 *eb tei*，指“亲密、和睦、和平、坦率、适宜、舒适”等^②理想的状况。因为追求这些理想状况，所以才有上述的种种情况。追求理想状况的过程就是连续不断地防止 *eb ügei* 发生的过程。*eb ügei* 和 *eb tei* 的词根都是 *eb*，表示“和合、亲睦、和平、和谐、秩序、便利”等意思。同时，*eb* 也是“仲裁、调停、共产、和谐、秩序”等^③词的词根。另外，“和谐的”在蒙古语里是“*eb nairtai*”。*nairtai* 以表示宴会的 *nair* 为词根，表示友好。综合上述可以说，*eb nairtai* 与共生 (*conviviality*) 的意思无限接近。

蒙古语中“*eb*”有时会在抽象的语境中使用，但基本上根植于日常生活。日语的“共生”和汉语“团结”在日常生活中很少使用，如果明白这一点，就无法将三者混为一谈。日常语境中的 *eb* 是对自身周围的留意（留心、用心、担心、关心、关照），是对物质的禁欲态度等谨慎姿态的总称。进一步讲，它是指包括人在内的各种事物能够相互均衡、安稳共存。*eb* 或 *ebtai* 所要勾画的领域是充满 *kešig* 的世界，这里的 *kešig* 就是在第三部分第一节中谈到的策塔尔实践中人们所追求的 *kešig*。在此追求过程中我们可以

① 小沢重男（编）：《現代モンゴル語辞典》，大学書林，1994 年。

② 小沢重男（编）：《現代モンゴル語辞典》，大学書林，1994 年。

③ 小沢重男（编）：《現代モンゴル語辞典》，大学書林，1994 年。

见到两种实践并行，即人与动物之间的策塔尔实践，人与人之间的回避不和（eb ügei）的实践。

回避 eb ügei 的实践是细腻的运用过程，是根据他者的状况推测其意图，再决定自己行为的实践。这也是从根本上否定强调自我，将自己的意识强加于人的所有态度。共有上述观念的群体被称为“蒙古”，但这里所说的蒙古不是基于宗教文化或血缘边界的蒙古。正因如此，蒙古当中有信仰佛教的卫拉特人，也有信仰伊斯兰教的人，也有汉人的后裔。虽然赞美却未必共有上述观念的人群被认为是“irgen”。这里所说的 irgen 与其说是指汉人，不如说意味着非“蒙古”。还有一个不容忽视的事实是：价值观虽然与自己截然相反，但是 irgen 并没有成为被排斥的对象，而是被接纳。通过接纳可以回避 eb ügei。如此看来，汉族老百姓所说的“心肠好”和学者所说的“宽容”正是在反映卫拉特人实践深层的“eb”。

四 共生的实际

干亲在汉人社会具有悠久的传统。干亲所代表的拟亲属关系在不同民族间缔结时，被认为有益于民族共生。族际婚作为民族边界消失的契机而倍受期待，在同样的语境里，不同民族间的干亲关系所受到的期待丝毫不亚于族际婚。如果沿着这种期待进行阐释，民族间的干亲关系与民族共生似乎有种因果关系。但考察实践者的具体动机，就会发现实践所依据的观念与学者的解释不完全吻合。民族间缔结的干亲关系基本以民族边界的存在为前提。

就本文提到的阿拉善的民族间干亲关系的事例而言，多数以汉人的请求开始。在他们的观念里，卫拉特人与自己不同，具有很强的咒力。正因为卫拉特人在文化上具有异质性，所以才成为需要接近的对象，民族边界和文化边界相互重叠。干亲关系对卫拉特人并没有多大的吸引力。即便如此，卫拉特人也不会拒绝请求。虽然理由多种多样，但他们共有的 kešig 观念至关重要。卫拉特人确信，包括人和动植物在内的世间万物普遍具有代表绝对幸运的 kešig。为防止 kešig 的减少并力争使其增加，需要留意自己的言行。这种留意在与动物的关系中以策塔尔的形式实践，在人与人的关系中以回避 eb ügei 的形式得以具体展现。

在人与人的关系语境中，“尽可能避免拒绝”别人成为必要的姿态。接受请求是一种留意，这种留意的姿态对其本人而言极为敏感，从他人那里则受到“心肠好”或“宽容”等肯定评价。但肯定评价是对接受干亲请求的事实本身，并非对卫拉特人的 kešig 逻辑产生了共鸣。换言之，心肠好和宽容等脱离干亲主题的内容在造就着共生的效果。

心肠好和宽容在本文的语境中等值。心肠好的前提未必是共有对方的观念。在与对方持不同观念的情况下，仍保持自己心肠好。在此意义上，并上的主张较为妥当，即并不是先有共鸣然后才变得宽容，而是正因为无法共鸣才产生了宽容。在宽容的基础上成立的正是本文所示的共生。这种共生并不以基于共同观念的民族边界的消失为前提，而是以不同观念间的并存为条件。正因相互间的差异，共生才变得可能，这就是一个区域社会中共生的实际。

中国西部地区是传统的少数民族聚居区，虽然有时也发生摩擦，但是老百姓总体上在和平的环境中融洽共生。无论在西南地区还是在西北地区，可以普遍地观察到民族之间的干亲这一拟亲属关系。虽然是虚拟的，但是将毫无关系的他人变成亲属，所以干亲往往被赋予正面的理解。在因果论中，干亲被阐释为民族共生的原因。不过，这种解释不一定符合本文所展示的共生的实际。正因如此，我们可以坚信，中国西部地区蕴藏着更多有待发掘的共生睿智。