

# 家畜个体性再考

——以河南蒙旗策塔尔实践为例

新吉乐图<sup>1</sup> 著 付吉力根<sup>2</sup> 尕藏尼玛<sup>3</sup> 译

(1.熊本大学,日本 熊本 8608555;2.内蒙古呼和浩特 010021;3.青海民族大学,青海 西宁 810007)

**摘要:**与其他藏传佛教畜牧地区一样,在河南蒙旗<sup>①</sup>亦可观察到“策塔尔”<sup>②</sup>实践,即牧民将畜群中的个别家畜不杀不卖,而给予其自由的实践。策塔尔实践的动机虽多种多样,但基本来源于牧民和家畜之间所共有的日常喜怒哀乐的经历。原则上所有家畜个体都有可能成为策塔尔实践的对象,不受家畜物种限制。

这种实践也可解释为基于佛教教义的放生或以积攒功德为目的的行为。但是,从河南蒙旗的策塔尔实践来看,对于特定个人和特定家畜之间,以特定的事件为契机所联结的特有关系却无法依此做出合适的解释和说明。将策塔尔家畜个体视为表现人与神关系的象征性存在的观点,或者将个体视为分类体系物种范畴的延展和界限的观点都无法详尽把握此种关系。而人类个体与家畜个体之间的关系,恰恰应该被认为是策塔尔实践的本身。

一方面,策塔尔家畜作为这种关系的标指而发挥作用,以自身的外观和经验,使其成为与特定个人所结成关系的当事者,从而获得个体性。另一方面,当人们谈及策塔尔家畜时,常使用的话语是表示绝对幸运意义的“漾”<sup>③</sup>。通过放策塔尔,人与家畜的漾都会得到提高,这是策塔尔实践的根本逻辑。

漾不限于人和家畜,遍存宇宙万物之中,具有普遍性。另外,漾不受物种范畴所约束,内在于万物个体之中,又兼有具体性。漾具体性反映人与家畜的特有关系,漾的普遍性使这种关系与不杀不卖行为结合,形成并延续以策塔尔命名的实践。在这一实践中,人与家畜的特有关系通过漾而形象化,同时,通过漾的循环,家畜之间、人与家畜之间的连续性得以确立。

**关键词:**个体性;策塔尔;河南蒙旗;漾;标指;连续性

**中图分类号:**C958

**文献标识码:**A

**文章编号:**1674-9227(2018)02-0022-15

## 一、个体性

### (一)个体经验

只有在人的经验和经验的语言化受到关注时,人与动物的关系才能成为论题。可是,经验和经验的语言化未必时常一致。一方面,在与动物的互动实践中,我们实际上是在与有着具体容貌的个体进行接触,或是某一白色温顺的雌犬,或是凶暴的黑色雄犬。它们倘若成为宠物,人们则会为其

取一个更显亲昵的类似“丁丁”(或“当当”)的名称,以此确立其个体的位置并成为家庭的一员。另一方面,在与动物毫无互动经验的人那里,或是远离类似经验场域的状况下,谈论此种经验的语言化时,“丁丁”立即变成单纯的“犬”,因为物种而导致个体性消失。换言之,经验与其语言化之间产生不一致。

当然,主人和宠物的关系不会因为产生不一致而破裂。“丁丁”依然是不可替代的存在。的确,

收稿日期:2017-08-15

作者简介:新吉乐图(シンジルト1967-),男,蒙古族,内蒙古巴林右旗人,日本熊本大学大学院人文社会科学研究部教授。研究方向:社会人类学,内陆亚洲研究。

译者简介:付吉力根(1980-),男,蒙古族,内蒙古奈曼旗人,内蒙古大学民族学与社会学学院博士研究生。研究方向:民族学、蒙藏文化。

尕藏尼玛(1983-),男,藏族,甘肃肃南人,博士,青海民族大学法学院副教授。研究方向:文化人类学、民族史、民族法学。

给宠物命名本身是语言行为,但是,这种语言行为是基于家庭成员在家等有限空间内,与宠物共同培育的经验。“丁丁”这一名称关联着宠物自身的各种经历,与特定的家庭往事相互动,甚至与家庭的将来也有某种关联。这一切是基于主人与宠物的互动中获得的经验,脱离此环境后这种特有关系便难以成立。

对于与主人没有此类共同经验的人,“丁丁”这一专有名词以及它所代表的动物个体的存在,无法被完整地理解,甚至“丁丁”都算不上是一个成年人的用语。当然,主人也能够充分意识到这一点,所以他们在这种情境下会使用宠物所属的上位范畴,即一般名词。对主人来说,有关宠物的专有名词和一般名词都属真实。根据谈话对象和场合的不同,自然地辨别使用两者,并非难题。对听者来说,察觉语言的区分使用至关重要。如果听者是一位观察者,那对他来说重要的不仅是关系一方,即一般名词的部分,还需留意专有名词所代表的另一方面。

## (二)个体的忽视

此种与动物个体之间的特有关系,以及由此关系而产生的丰富的社会文化现象,在社会人类学中往往被生硬地作为集合表象来解释。此类研究方法的特点是,长期以来以人类“群体”与动物“物种”为分析主轴。因此,个体作为隶属于物种之物其存在被研究者所忽视。

这种倾向在畜牧社会研究中尤其明显。的确,对于牧民来说,家畜不单纯只是为食用其肉而存在,从其对待家畜的态度中可以解读他们的观念。但这种解读方式往往出现某种跳跃。如弗雷泽以卡尔梅克人为例进行如下解释:

卡尔梅克人(属于西部蒙古族)以羊肉为主食,……富有的卡尔梅克人习惯于崇奉一头白羊为神,尊之为“天羊”或“神羊”,从来不剪它身上的毛,也不把它出售,等它老了以后,主人想要另选一只羊奉为神羊时,才把它杀死,并邀请邻居一同举行宴会,吃掉它的肉。<sup>[10]</sup>

他认为,牧民区别对待特定的家畜,是出于对此家畜所属物种的抵赎。由此,“愈是食用羊肉多的富有人家,愈有必要赎偿”。在此,暂不讨论牧民因食用羊肉会感到罪恶这一想当然式的推断,家畜“个体”与牧民之间的关系,对弗雷泽而言根本不会成为问题,这种关系理所当然地被跳跃式地上升到作为生业“群体”的畜牧民族与作为“物种”

的羊之间的关系。这种跳跃应该说是处于未开化民族会崇拜动物这一演绎性推论的必然结果<sup>[11]</sup>。

虽然以进化论为代表的古典人类学已进入近代人类学时代,但社会人类学的研究重点依然集中于解读特定“物种”动物对人类“群体”的结构性、象征性意义。最典型的是列维·斯特劳斯的事例。双胞胎是“鸟”,既不是因为他们与鸟混同了起来,也不是因为他们看起来像鸟,而是双胞胎与其他人的关系,俨然是“天上的人”与“地上的人”的关系。所以,他们也像鸟一样,在最高的神灵与人之间占据着中介地位<sup>[12]</sup>。作为双胞胎为数不多的选例,在解释珠鸡和鹧鸪等鸟自身特征与围绕双胞胎命题之间的关系问题上,埃文斯·普里查德<sup>[13]</sup>显得踌躇不决。与其不同,列维·斯特劳斯概括双胞胎与鸟的特殊关系,赋予结构性整合,更明确提出上述有关努尔人的双胞胎的推论“适用于人们在人类群体与动物物种之间所设定的所有关系”<sup>[14]</sup>。

关注群体与物种之间的关系并赋予优先性,从而试图解释所有人类与动物之间关系,列维·斯特劳斯的这种理论框架依据的是结构语言学的语言观。他所关注的群体与物种相当于皮尔斯的符号学中所说的象征符号。在皮尔斯的符号学中,象似、标指、象征等三个概念非常重要,他依次定义如下:象似是“它仅仅借助自己的特征去指示对象,不论这样的对象事实上存在还是不存在,它都拥有这种相同的特征”;标指是“它通过被某个对象所影响而指示那个对象”;象征是“它借助法则和普遍观念的联想去指示对象,这种法则是那个象征被解释为指示的那个对象”<sup>[15]</sup>,三者既相关又有区别。

对于皮尔斯将专有名词定义为标指持反对意见的列维·斯特劳斯来说,如何将专有名词纳入结构中进行解释成为最终课题。列维·斯特劳斯在《野性的思维》中专门设置“作为物种的个体”一章进行论述。由此可以看出专有名词对他是一个难题。最后他得出的是,“专有名词始终处于分类的边缘”这一结论。但此处所说的专有名词是带有构成分类体系的“边缘”,既是分类体系的“延展”也是“界限”等附带条件的专有名词<sup>[16]</sup>。

关于这一点,滨本作出如下分析:“对于列维·斯特劳斯来讲,专有名词与一般名词属于同一类别,指示同一物种”,不过“此物种由单一个体构成,是随个体死亡而消失的物种”。可是,原本“由单一个体构成的物种这一概念本身是不可能的”,

所以列维·斯特劳斯特欲使专有名词与意指作用和分类行为产生关联的尝试,最终以失败告终<sup>[9]</sup>。浜本指出失败的根本原因是,仅仅将“言语视为表象世界的系统”,反而疏漏了“言语中尤其显示标指性本质的专有名词的性质”<sup>[9]</sup>。

### (三) 个体的强调

在社会人类学通过忽视个体而试图理解有关人类与动物关系的各种问题时,生态人类学正从其他视角接近该问题。此种视角之一是着眼牧民对作为个体的家畜的认识。在这一点上,可以说日本的生态人类学领先世界。“日本灵长类研究者通过了解个体识别,解明了猴群的结构,生态人类学家也通过注重个体识别,……获得了比单纯理解家畜群体更深的研究成果。通过对家畜进行个体识别,通过注重每个家畜的个体性,生态人类学家在不同于文化人类学家的层次上深入展开研究。生态人类学家已经以独特的方式切入,牧民以家畜为媒介开拓的社会领域中”<sup>[10]</sup>。

在很多畜牧社会,我们可看到牧民对家畜进行个体识别,家畜作为个体被认知的事例。在此种认识中的个体意味着“像某个人一样不可替代的存在,与其他个体不可置换”<sup>[11]</sup>。“每一个个体拥有基于类别式分类体系的各种属性,同时,又具备作为一个个体的独特性”。这种无法归结为范畴,每一个个体拥有的独特性即为其个体性<sup>[12]</sup>。

为此,存在一种观点认为:家畜个体性在很多场合“正如我们在识别每个人一样,对家畜所有者来讲,作为‘一目了然’”<sup>[13]</sup>的既定条件而存在。更有观点认为,即便是研究者,只要他努力,是可以掌握与家畜所有者对个体性同样的感知<sup>[14]</sup>。这种个体性大多通过根据家畜个体的毛色和犄角等形态、性格以及生活史的赋予个体名的命名行为而表现出来。在非洲东部以及在包括西伯利亚的亚洲各地等(相关研究请见参考文献[48]—[54])所有畜牧社会中都可观察到承认家畜个体性的文化现象。

从这些研究可以窥见牧民怎样执著于个体性,执著于的方式又有怎样的变化。例如,高仓<sup>[15]</sup>记述了经过苏联集体化体制的西伯利亚驯鹿民,在与集体驯鹿的对比中怎样维持对私人驯鹿的个体认识过程。风户<sup>[16]</sup>描写了处于集体化的社会主义时代和私有化的市场经济时代的蒙古畜牧地区的个体性变化,从此类报告中可以历时性地确认个体性的持续。作为共时性对比,太田关注承认个

体性的畜牧社会和席卷它的商品经济主导的外部社会之间的交涉。在个体性得不到承认的外部社会中,家畜是“无名之物的集合”,为此,伴随商品经济渗透等社会变动,牧民通过取消家畜个体性而提高其商品性的动向业已受到关注<sup>[17]</sup>。但是,值得注意的是,在上述研究中的个体性都是通过不与不承认个体性的历史或者社会作对比的文脉中出现的。换言之,上述研究是就个体性“存在”的社会中的个体性的维持和变化所进行的研究。

那么,牧民为何执著于家畜的个体性呢?就其原因目前有两种解释。一是认为畜牧这一生计成立所不可缺少的技术性需求所决定;二是在唤起个人过往的记忆,构成历史性社会关系时不可缺少的象征性需求所决定的<sup>[18]</sup>。但是,这些解释基本上是在谈论个体性的功能。换言之,这些解释似乎在说因为个体性起作用所以它才“存在”。毋庸赘言,发现其“存在”然后分析其“作用”,在把握作为现象的个体性时至关重要。可是,这同时也表明有关个体性的研究仍有深入的余地。即关于对个体性的成立条件及其意义的理解依然是有待解决的课题。

本论文的目的即在于解决此课题,为此笔者首先想先确认个体性所产生的背景。通过整理上述民族志,我们可以发现那些个体性被认可的家畜们所登场的“场域”具有共同性。这是太田所说的“特定的语境”、高仓所说的“住户”、风户所说的“家庭”等,相当于牧民与特定家畜产生直接交流关系的“面对面的场域”。这个场域是人与家畜能够直接接触,互相感应喜怒哀乐的场域。在此场域中形成的两者间的亲密关系无法被回收动物物种与人类群体之间的关系中。反过来说,家畜的个体性只有在这个场域才能出现,除此之外很难成立。

在“面对面的场域”这一背景中,对于牧民而言每个家畜必须是与自身相关联的对象。具体讲,某个家畜的毛色、犄角、相貌等外形特点变得格外抢眼,其性格和生活史等也被牧民所观察和体验。这种外形和经验是以某个家畜个体的实际存在为前提,由其具体的存在方式而成立。作为外形和经验的的结果,“个体名”这一专有名词以及“那个”羊、“这个”羊等指示代名词会都成为表现那个变成“对象”的家畜的符号。这个符号是前面论述的皮尔斯的定义所说的标指符号<sup>①</sup>。在此脉络中,符号与对象的联结方式的特征具有标指性。

如上所述,与列维·斯特劳斯所代表的社会人类学不同,生态人类学的研究法关注了家畜的个体性,即家畜的标指性一面。这种研究法能有效解析人在面对家畜时可能拥有的视角和态度。笔者在充分认识上述生态人类学里尚存有待解决的问题的基础上,首先,记述牧民从事以家畜个体性为主题的实践时在如何解释本身的实践;其次,阐明此实践逻辑的特征以及此逻辑对其生活整体带来的影响;最后,确认再考家畜个体性对人类学整体所具有的意义。

## 二、策塔尔实践

在笔者调查的几个受藏传佛教影响的畜牧地区,有很多以不杀不卖为特征的称为策塔尔的家畜个体。其中策塔尔家畜个体数目占群体的比例最高的是河南蒙古族自治县(河南蒙旗)<sup>⑥</sup>。

### (一)策塔尔概述

河南蒙旗是以4万余自称“苏乎”<sup>⑦</sup>(sog po 蒙古人),以安多藏语为母语的人群所构成的社会。河南蒙旗辖2镇4乡,总面积约7千平方公里。这里地形平坦,降水量多,是自然条件优越的畜牧地区。主要家畜为羊、牛<sup>⑧</sup>、马等。中国“三大马种”之一的“河曲马”(Hequ horse)、藏绵羊的一种“欧拉羊”(Oula sheep)的主要产地。对当地居民来讲,家畜是重要的经济来源,人们既在提高家畜的产量,也在改良其品种。这里的饮食日常以肉食为主,主要食用牛羊肉。近年来依靠优越的自然环境和优质畜产品的优势,这里正在逐渐成为“有机畜牧业”的一大基地。

河南蒙旗与周边藏族牧民之间时常因为草山产生纠纷。对于河南蒙旗来讲,地区主体民族藏族是“民族性他者”。“藏化”的河南蒙旗人拥有诸多将自己区别于周围藏族的象征性事物。其中之一即是以“苏乎”命名的家畜。上面记述的由专门机构认定的“河曲马”和“欧拉羊”,在河南蒙旗称为苏乎达(sog rta 蒙古马)、苏乎勒格(sog lug 蒙古羊)。其他蒙古地区一般也有称作“蒙古羊”的品种,但在笔者眼里,苏乎勒格与它们在外形上的差异较大,反而与周边藏区的品种相同<sup>⑨</sup>。这些“苏乎家畜”是苏乎这一群体试图区别于与周边藏族群体而人为使用的族群标记。相当于列维·斯特劳斯所说的图腾或野性思维之物<sup>⑩</sup>,皮尔斯所说的象征符号<sup>⑪</sup>。

另一方面,河南蒙旗居民与周边藏族一样,拥

有被称作策塔尔的家畜。在藏语里,策塔尔(tshe thar)指牧民对某一家畜的“生命”赋予“自由”,以此来供奉守护自己家族的贡保(mgon po)或拉毛(lha mo)等特定的护法神(chos skyong)、土地之主(gzhi bdag, sa bdag)等。通过接受一定的仪礼,在其脖子和耳朵上寄系上被称为那务措尔(rna bitsor)的彩带后,策塔尔家畜即诞生。它们分别成为策塔尔羊(lug tshe thar)、策塔尔牛(zog tshethar)、策塔尔马(rtatshe thar)。

就不杀不卖这一层面而言,酷似策塔尔家畜个体叫硕格勒(srog blu)。硕格勒是买回生命的敬语。被选为硕格勒的家畜有多种情况,为治愈病人而选取的个体,体格良好的家畜,毛色或身体其他部位看起来较罕见特征的个体,被狼袭击后幸免的个体等等。但是在实际上,很少有完全符合字面意思的硕格勒家畜。或许正因为如此,理应被称为硕格勒的家畜基本上被称为策塔尔。只能被称为硕格勒的唯一存在是,不属于家畜范畴的鱼(nya srog blu)。

另一方面,家畜不会因成为策塔尔(包括硕格勒)而发生急速变化。除了不杀不卖之外,在骑乘、挤奶、剪毛等方面,策塔尔家畜受到的对待与其它家畜相同。从其他家畜的角度来看,策塔尔家畜与以往并无区别,只不过是生活于群体里的一员而已。逻辑上,不论性别和年龄等生物属性,只要条件充分所有家畜物种的个体均可以成为策塔尔。为此,策塔尔家畜的大概特征可以总结为日常性和个体性。在河南蒙旗,被称为策塔尔的家畜仅在数量上已成为不可忽视的存在。除了集体化时代,牧民没有放弃过策塔尔实践。那么,策塔尔实践对他们又有何种魅力呢?

### (二)策塔尔之生

一般认为策塔尔是为供奉护法神和土地之主而实施的。除此之外,还存在一种为治愈疾病而实施的硕格勒,这正反映了牧民自身经验的两端。一端是为神而实施的策塔尔。在河南蒙旗,为护法神和土地之主等所谓超自然存在而实施的策塔尔家畜,颜色基本是固定的:为贡保供奉黑色,为拉毛供奉白色。供奉土地之主时多数根据当地情况而定。例如,N乡牧民TD氏(70岁)家里有5口人,拥有100多只羊,70多头牦牛。TD氏家里策塔尔和硕格勒合起来有7匹。其中策塔尔5匹。为护法神贡保和拉毛而实施策塔尔(tshe thar gtong ba)的公羊和母羊各一只,为三个土地之主各实施策塔

尔黑牦牛一头。各家族必然都拥这类策塔尔家畜,可谈及时只是淡淡地说这是哪家的、那是谁家的等,不会有更多的谈论。

另一端是以鱼为对象的硕格勒。如上所述,硕格勒主要是为治愈疾病。有时为患病活佛举行的宗教性治愈仪式中也将鱼作为硕格勒。河南蒙旗有很多河流,鱼类很丰富,但牧民不捕鱼食鱼。僧侣等少数人组团到离草原较远的省城市场,买下正在出售的鱼,归途中放入黄河,以鱼为对象的硕格勒主要采取上述形式。将面临死亡的鱼买下,救其生命,这正如字面意义的硕格勒。但是,在他们言语中出现的鱼,仅仅是牧民进城经验的一部分而已,鱼自身不会成为谈论的主题。鱼对他们来说,只不过是一个物种,论及鱼的口吻比较平淡。

虽然平淡,但处于上述两端的策塔尔和硕格勒的划分很明确。与此相对,处于两端之间的所谓“中间部分”的策塔尔和硕格勒的区分很模糊。实施策塔尔的契机有多种,多数为一些细微的事情。但是,对于这些部分,人们谈得栩栩如生,能够感受到他们内在的对于策塔尔实践的热情。下面介绍几件事例:

#### 事例 1:孩子的出生

上面提到的 TD 氏除了 5 个策塔尔家畜外,也有作为硕格勒的家畜。为了迎接剖腹产的长女,2004 年将一头白色公牦牛作为硕格勒;2006 年为难产的次女,将一头黑色雌牦牛作为硕格勒。据说,因为注入愿望的硕格勒奏效,最终两个女儿的生产都很顺利,现在两头硕格勒家畜也被称为“女儿·硕格勒”。起初他把 7 匹家畜全部称为策塔尔,笔者确认时才做出了上述辨别。

#### 事例 2:丈夫的疾病

S 乡小学教员 TR 氏(55 岁)在 1980 年代后半期患上精神疾病,在医院治疗也没有起色,妻子烦恼之余决定实施硕格勒。TR 氏一家没有家畜,所以妻子寻找能够作为硕格勒对象的羊。当时,某医院为犒劳职员而打算屠宰 2 只羊。一只已经被宰杀后解体。妻子请求将剩下的一只买下实施硕格勒。对方听到后要求其支付相当于当时市场价格数倍的金额(700 元)。妻子一时有些犹豫,但还是以该价格买下,在自家煨桑(bsang gtong ba)<sup>⑨</sup>,给羊系上彩带(rna btsor)作了硕格勒。因为自己不会念经文,所以就省略了,几年后 TR 氏的病好了。当初将那只羊称为策塔尔,但用钱买回的,所以应该称作硕格勒,她边回顾边订正两者的名称。如果

笔者不在场,或许就称作策塔尔了。

#### 事例 3:活佛的疾病

如事例 2,买下将要屠宰的家畜作为硕格勒,正是字面意义上的硕格勒。但是如事例 1,为家族将自家的家畜实施硕格勒的人很多。比如,S 乡牧民 A 氏(50 岁)讲,“我们部族活佛生病了,家里商量后将羊和牦牛共 13 匹作了硕格勒”。像 A 氏一样,将活佛患病和硕格勒联系起来理解的事例也不少。自治县的 4 个寺院的活佛,或与河南蒙旗有历史渊源的拉卜楞寺、石藏寺等寺院的活佛患病时,为祈愿活佛康复而将自家家畜作为硕格勒的牧民很多。因此,有些家畜被称为“某某活佛的策塔尔”,原本理应被称为“某某活佛的硕格勒”,但“某某活佛的策塔尔”的称呼更通用。如果问起,可以区分。即便同样是为活佛实施的硕格勒,但是从城里买的鱼和自家家畜截然不同。

#### 事例 4:非凡的孪生

A 氏拥有家畜 332 个,其中 32 个为策塔尔和硕格勒。A 氏家的某只作为硕格勒的母羊生了一对羊羔,2 只都成为了硕格勒。不是因为它们是孪生,也不是因为它们的母亲是硕格勒。一般情况下因乳量而很难同时喂养 2 只羊羔,但是这一对羊羔却碰上有足够乳量的母羊。这很非凡,与其说乳量高的母羊非凡,不如说孪生的羊羔非凡。据说这是因为 2 只羊羔都带有漾(幸运 g·yang)。

不仅这 2 只,A 氏家里还有其他 3 个策塔尔,在这之前还有很多。根据以往经验谈起策塔尔家畜时,他的情绪开始高涨,表情和表达能力都显得比往常更丰富。据说“某只羊有一次夹在山洞中,即便是那样还是靠自己的力量回到了家里,这正是那只羊带有漾的证明。另外,受到狼的袭击仍然没有死掉,这也是因为那只羊带有漾”。

可以确定,A 氏所说的策塔尔不是如同定义“为护法神和土地之主而实施的策塔尔”。在此,每个家畜各自不同的特别经历被重视,成为实施策塔尔的契机。被特定家畜惊人的生命力所触动,对方与自己之间产生某种共鸣,从而有了策塔尔,这是他所解释的要点,而让这一切变得可能的是他所说的漾。

#### 事例 5:惊人的羊

K 乡 NG 氏是一位 50 多岁的男性,有 700 多只羊。他们家也有很多策塔尔和硕格勒。尤其是羊成为硕格勒的契机多种多样。几年前,羊群受到狼的袭击,一下有 30 只羊羔死掉。但是,有一只耳朵

都被咬掉的褐色羊羔却成功逃生。惊叹之余 NG 氏立即将这只羊羔作为硕格勒。其实,他家里也有从悬崖坠落后生还而成为硕格勒的羊。和 A 氏一样,他也说,我只能认为它们带有漾,否则无法讲通。

#### 事例 6: 罕见的犏牛

如事例 2 中的 TR 氏,老家有一头犏牛(mdzo)(参照注释⑧)。尽管是犏牛,其照片却被特地采用在介绍著名畜产基地河南蒙旗牦牛的商用目录里。个头高得像一匹马,体格好,颜色也漂亮。其实,这个犏牛事先早已按相同的理由成为了策塔尔。当初实施策塔尔时正处于草山纠纷的紧迫状态,未能邀请僧侣念经,TR 氏的父亲自己将彩带系给犏牛作为策塔尔。在河南蒙旗牛群中犏牛所占的比例不高。某一特定家族牛群中犏牛的比例极端低下时,也可能成为实施策塔尔的契机。例如,Z 乡的 JD 氏(47 岁)有 500 头牛,当中只有一头犏牛,JD 氏将那头犏牛作为策塔尔。

#### 事例 7: 有恩义的牛

也有为表示对特定家畜个体的感谢之情而实施策塔尔的实例。例如,有个年老的母牛,这头牛一生为它的主人繁殖,供给牛奶。感受它恩义的主人对它不杀不卖,使其成为策塔尔。实际上,S 乡的某一村有个健壮的公牦牛,村人进行天葬时用这头牛驮尸体,到达山顶的天葬台需要经过险峻的山路,但这头牛一次也没有失败过。为此,7 岁时将它作为策塔尔。

#### 事例 8: 植物的救助

在山川河流附近生活的牧民,也有以植物作为策塔尔的情况。这种策塔尔树木称为杭·策塔尔(shing tshe thar),或是东沃·策塔尔(sdong po tshe thar)。与家畜的策塔尔不同,不会特意念经,将白色羊毛系于枝干即可。为治愈疾病以家畜作为硕格勒,家畜不足时拜托亲朋好友。如果还是不足,将进行杭·策塔尔。与事例 1、2、3 相同,如果是为了治愈疾病,应该称作硕格勒,但实际上只叫策塔尔。另外,与策塔尔家畜一样,作为策塔尔的树木不区分树种,以当地生长的松树和灌木等常见树木为主。

事例 1、2、3(A 事例群)都以人的疾病为前提,人与家畜的关系中加入人与人的关系,在此背景下策塔尔被得以实施。事例 4、5、6、7(B 事例群)中显现人对家畜的正面情感,在人与家畜两者关系的脉络中策塔尔实践被得以展开。事例 8 的主要

特征是以植物为对象。当然,对某个事例中登场的特定的个人来讲,可能还有该事例未显示的其它契机。换言之,上述 8 个事例在显示契机的多样性,对同一人物来讲这 8 种契机都有可能存在,而非指这“8 种”人在实施的策塔尔。人不被事例所束缚,像事例 3 和 4 中登场的 A 氏那样,横断 AB 两个事例群,以不同的动机实施策塔尔的人为多数。

从事例总体来看,事例间的共同点远比不同点多:(1)全部的契机都基于日常的喜怒哀乐;(2)实践主体与其说是群体,还不如说更多是个人或者家族,他们确信实施策塔尔是好事;(3)实践的对象不是物种而是个体,这些个体背后都有一定的故事,如果是特别引人注目的个体的话,它就被确信带有漾。

综上所述,虽然护法神、土地之主、活佛都不是完全与日常生活相隔离的存在,但为神而实施的策塔尔和以鱼为对象的硕格勒,在名称、对象、理由等方面相对稳定。与此相对,其“中间部分”的策塔尔和硕格勒的名称随机变化,硕格勒经常被策塔尔所涵盖,策塔尔的对象也会超越动植物的物种范畴。策塔尔的理由也交织在牧民喜怒哀乐的各种具体事件而变得多样化。由于可变而且多样,所以“中间部分”容易在围绕策塔尔的一般解释中被疏忽。即使可变而且多样,但成为策塔尔对象的仍是特定的个体,这一点不变。以日常事情为契机,特定的个人和个体对象之间的特有关系中,策塔尔才得以产生。

#### (三)策塔尔之死

作为物质个体的策塔尔终究会死去。人们对策塔尔从生到死、死亡之后的态度,对我们理解策塔尔至关重要。如事例 2 和 6 所示,僧侣不在场时,牧民自己行使策塔尔仪礼。虽说是仪礼,却并不烦杂。没有固定的时间和场所的限制,在自家进行的情况较多。在对象的头部到尾部点撒清水,再从尾部到头部点撒掺入牛奶的清水,进行净化。然后,通过煨桑再进一步净化,最后在家畜的脖子或鬃毛上系彩带。

会念经的人可以根据各自的心愿念经,不会念经的人则可以省略念经。在这种情况下,也可以在家畜耳边轻声诉说:“从今天开始,不会为赚钱卖了,也不会为吃肉宰了你”。“如果他人或狼杀了你,我无能为力”。虽然很单纯,但这些自言自语切切实实,同时也囊括了由于第三者的介入致使



策塔尔实践不能持续等不测事态。

分辨特定家畜是否是策塔尔家畜，主要依据其身上是否系有彩带。彩带脱落时需要更新<sup>⑤</sup>。即使彩带掉落，主人也可轻易分辨策塔尔家畜。如果没有彩带，主人以外的人则无法判断。人们相信就连小偷也不敢偷策塔尔家畜。实际上，如果没有彩带，可能会被盜。人们认为不管是否知情，偷盜策塔尔家畜的人家必定遭厄运。那时，人们就会以坦然的口吻说：“遇上了小偷没办法”，这会让人联想上述自言自语。

另一方面，因为不杀不卖，所以策塔尔家畜的寿命要比其它家畜长。如果不被狼等动物袭击，可能一直活到走不动为止。S 乡的 B 氏(75 岁)自己已经年迈，儿子也在城里生活，所以委托女婿照顾 28 岁的策塔尔牛。女婿用毛毯包裹牛背，用饲料喂养。2011 年除夕那天，策塔尔牛在冰面上滑倒后受重伤。因为体格巨大，6 个男人费了很大的力气才把它推到岸边。事后盼着康复而悉心照料，可是正月 5 日还是死掉了。

策塔尔家畜死后的处理方式上没有特别的规矩，与普通家畜无异。可以食用其肉，吃不了时也可以喂狗或扔掉，皮会被利用。B 氏的策塔尔牛死后立即分解后，其肉被扔掉。城里的儿子拿走了皮，做成了垫子。事例 6 中登场的 TR 氏老家的策塔尔牛(犏牛)2010 年死了，笔者有前一年拍下的照片，以为他可能有些伤感，出于安慰之心想把照片送给他，却被他说“不，不需要”而婉然拒绝。从 TR 氏的性格来看，这是单纯地不需要而已。

衰老的策塔尔家畜会倍受主人的呵护，死后也不可能马上从记忆中消失。但主人也不会为策塔尔家畜的死而过度伤心或投入情感，这里有一种绝念。通过死亡行为，作为个体的实体的确实地脱离了之前的关系范围。虽与被盗时的情况在程度上有所不同，但终究要绝念。人与策塔尔个体的关系会随着个体在物理上的消失而消解，当事人对该个体不会有更多谈论。

从策塔尔的生到死的过程可以了解到，策塔尔实践本身是限于每个牧民与每个家畜之间邻接关系的实践。并非所有的策塔尔家畜必然拥有个体名，但拥有策塔尔地位的事实本身就在展演其个体性的获得。在此，特定的个人与特定的个体相“结合”形成“有机的一对”，即皮尔斯所说的标指性关系<sup>②</sup>。

正如本章开头所述，对河南蒙旗的牧民来说

家畜具有支撑他们生存的“经济性一面”，同时也有维持民族界限的“象征性一面”。苏乎家畜相当于苏乎这一群体意识所生成的物种范畴，不会与每个家畜的生死直接关联，存在于集合表象的层次。与此相对，策塔尔实践是因带来喜怒哀乐等情感的特定家畜个体的存在而开始，随家畜的死亡而终结。我们可以给策塔尔家畜一个定位，即它是牧民发现家畜个体性的延长线上的一个点。因此，从策塔尔实践可以窥见家畜对牧民来讲所具有的“标指性一面”。

### 三、策塔尔逻辑

如上所述，人们对于策塔尔实践“中间部分”的谈论，因能够触发他们内在的热情而丰富多彩，这种丰富性由牧民从他们与家畜个体之间浓厚关系中所获得的经验来支撑。可是为什么这种经验与策塔尔实践相结合并习惯化呢？“不杀”及“不卖”是关于策塔尔的多种解释中能够找出的两个共同点。“不杀”意味着从生到死都不会干涉策塔尔对象的寿命，这是人在自己与家畜的关系中为自己所设定的制约；“不卖”意味着将策塔尔对象保留在实践场域，这是人在与家畜以外的第三者的关系中给自己设定的制约。概括起来，策塔尔实践是人自己设定这两种制约的行为。那么，人们依据怎样的逻辑选择进行上述两种行为呢？

#### (一)不杀之由

在考虑人与家畜生命体之间的关系上，“不杀”这一行为具有强烈的冲击力。根据解读，有人可以从“不杀”这一行为中，发现人类伦理道德水准的高度，从而赋予此行为一个崇高的定位。也有人可以通过从相反的视角上思考献祭，而解析“不杀”这一行为的深远意义。

忌杀生也是佛教的教义。策塔尔的汉译为放生，这在佛教传统的社会中广泛存在，在此意义上，策塔尔决不仅仅是藏传佛教社会中的实践<sup>⑥</sup>。为理解策塔尔的逻辑，有必要探讨放生实践。

牧民通过佛教神职人员的讲法而了解佛教。在河南蒙旗内部，僧侣和牧民对为何实施策塔尔的见解几乎毫无异问。人们会不约而同地说：那样做对土地、人类、家畜都有益。策塔尔仪礼中，僧侣使用的经文和讲法的方式，可以概括如下<sup>⑦</sup>：

进行策塔尔仪礼时，首先摆设金刚摧破陀罗尼法宝瓶，宝瓶灌满功德清香水，然后冥想自己变成大威德本尊，宝瓶中的日轮宝座中央显现文字

“吽”(h'um), 咒文围绕“吽”字转动并发出光芒。通过十方的佛陀、菩萨、阿罗汉、护法神的加持, 万物充满甘露和光明, 大威德的咒文、种子等溶入其中, 溢出甘露。加持过的水可以驱除所有邪恶力量, 念诵大威德明王真言 21 到 100 次, 同时, 念诵其他同类咒文数次。祈祷“斩断所有业障之根, 踏上解脱之道”, 然后重复念诵“长寿祝愿经”数次, 消灾求福和沐浴之后向祭坛投撒花瓣。

以马为策塔尔对象时, 念诵如下经文:

“将这匹敏捷快速的骏马, 献给本尊无量寿佛、护法神和土地之主、财神和生命之神以及守护神、祖神和战神等诸位。请接纳并当作幸福之本、护佑之依、战胜之力、脱险之助。祈求远离非命, 祈愿仁慈的神永为胜者……”

在此, 念诵的同时向马匹投撒花瓣, 奉上更多吉祥之言。

省略的部分记述了公牛和母牛、绵羊、山羊等成为策塔尔时的情况, 先形容每个对象外观特征的美好, 然后重复上述的划线部分。当然, 进行策塔尔仪礼时, 僧侣可能添加当地土地之主的名字等, 为此, 内容也有细微的不同, 但基本流程与上述无异。可以讲, 此处的策塔尔家畜是献给各种神祇的, 使神祇会保持常胜。在这里我们可以窥知, 前章所述的策塔尔实践的一端是“为神而实施的策塔尔”。

在河南蒙旗, 如果条件成熟, 很多人仍会邀请僧侣主持仪式。受邀请的僧侣念诵适当的经文, 认真地完成策塔尔仪礼, 收取谢礼后返回寺院。可是, 实际上并不是所有僧侣都很清楚策塔尔仪礼的程序和理念。同时, 在理解经文内容的基础上才实施策塔尔的牧民也很少。如上文所述, 牧民自主进行策塔尔仪礼的例子很多, 哪怕是自言自语, 策塔尔的必要性不会由于僧侣讲法而产生。

同样是藏传佛教的僧侣, 在拥有很多汉族信众的寺院讲解放生的理由时, 变得格外细致。例如, 四川某藏传佛教寺院的高僧, 在针对汉族信众编写的关于放生的小册子里, 对杀生的本质和种类、放生的起源、放生的功德、放生的方法等, 都做了详尽的论述, 对虫类、鱼类、鸟类、兽类进行放生时, 躯体越大功德越高<sup>[24]</sup>。

忌杀生是放生的大前提, 在佛教语境里实施策塔尔等同于放生。可是, 实践上两者又具有明显的区别。1990 年以降, 随着经济发展, 中国富裕人口逐渐增加, 买下珍贵的野生动物, 将其放生到公

园或湖泊的实践逐渐增多。结果, 引起动物虐待, 偷猎贵重动物等现象, 从而受到相关当局的警告, 正在被劝导实施“科学的放生”<sup>[25]</sup>。

此处, 放生实践的特征是非日常性(限定的时间和场所)、非个体性(物种, 特别是限于野生物种)。放生是具有积德意义的象征性行为, 与策塔尔实践不同<sup>⑥</sup>。如果将两者关联起来看, 放生实践让人联想策塔尔实践的一端——“以鱼为对象的硕格勒”。

如果将策塔尔单纯作为放生或者基于佛教教义的实践来理解, 我们就无法把握其“中间部分”所显示的“丰富性”。对于牧民而言, 家畜是唯一的生产资料, 策塔尔家畜虽然只是其中一部分, 但牧民主动选择放弃对其使用, 仅以“策塔尔一放生同属佛教思想”作为解释此行为的理由仍不够充分。从牧民的解释中难以得出策塔尔可能是为了忌杀生(放生)而自发进行的实践的结论。因屠宰家畜(杀生)而感到罪恶, 为赎罪实施策塔尔这一弗雷泽式的动机在牧民身上无法观察到。

另一方面, 语言学家鲍培认为以藏语策塔尔为词源的色特尔是献给神的动物, 同时指出色特尔源于例如被青海省的土族、蒙古国的喀尔喀、西伯利亚南部的布里亚特人所共有的萨满教式思维的实践<sup>[26]</sup>。还有, 历史学家海西希从消灾求福的角度将色特尔视为献给神的无血献祭(unbloody sacrifices of animals), 并认为在前伊斯兰时代的北亚和中亚存在过<sup>[27]</sup>。依据此观点, 可以认为上述地区的人们接受佛教、伊斯兰教等世界宗教之前, 曾广泛进行类似于策塔尔(色特尔)的仪礼, 不久在一部分(伊斯兰教)社会中消失, 在另一部分(佛教)社会中存续下来。结合两者的观点, 可以推论策塔尔是萨满教和佛教融合的产物。不从特定的教义刻意寻求所有的说明原理, 而提出策塔尔或类似策塔尔的实践, 在很早以前就可能广泛存在于畜牧社会中的这一学说, 富有建设性。

事实上, 牧民在宰杀家畜的同时也会为家畜放策塔尔。牧民因为家畜的存在, 所以才能够生存, 才能够感知, 才能够思考, 不可能因思考而感知, 因感知而生存, 因生存而有了家畜。即使时代变化, 日常的喜怒哀乐也不会消失。牧民日常喜怒哀乐离不开家畜全面地参与, 这一点就像前面章节中介绍的事例一样。除了事例 8 之外, 其余事例全部是有关家畜的人类实践。但是, 诸事例内部有所不同。在事例 1-3(A 事例群)中, 对为何实践的



对象必须是某个特定的个体的理由没有作出明确的说明。与此相对,在事例 4-7(B 事例群)中,我们可以得到简单而具体的说明。暂且可以认为,A 事例群表明那样做是有益而为之,那么我们便可以对策塔尔实践做功能性解释。不过 B 事例群不限于此,策塔尔看起来只是为家畜本身而实施的行为,那么其意义又该如何理解呢?

在此,我们可以进一步分析事例 4 中的 A 氏和事例 5 中的 NG 氏的经验。被狼咬掉耳朵却没有死,本应遇难的羊羔奇迹般逃生,主人对此不可能无动于衷。对经验本身的惊讶、对那匹狼的愤怒、对血淋淋的羔羊的怜悯、对死里逃生的喜悦等等情感会触动主人。鉴于此,主人会判定这个羔羊与普通羔羊不同,其身上肯定带有一些“什么”,也会希望无论如何都要让它“活下来”。虽然程度不同,与事例 4、5 的类似情况在事例 6、7 中也可以看到。对家畜所显示的特性(个子高、体格好、相貌佳、显贵气)的叹服,对家畜本身经历(生牛犊、供牛奶、运尸体)的敬意、从中感知的家畜对人类的恩惠等情感,只有从与那个家畜的交涉经验中才能产生,也只因那个家畜的存在而存在。此种基于经验的情绪、基于情绪的判断、基于判断的愿望的出现不限于特定的时代和社会。于是,让其生存的希求便会催生出不杀这一行为。然后,这些行为会成为作为策塔尔对象的家畜带有“什么”与其他家畜不同的证明,进而搭建一个更能够综合地设想,能够更稳定地“表现”这一“什么”的舞台。如果这些行为被策塔尔所包括,那么,不杀这一行为是策塔尔名下实践的前提。

笔者的上述推论不是证明 B 事例群在时间上先于 A 事例群,进而用因果论式的逻辑追溯策塔尔的起源。事实上,对于事例 3 和 4(跨越 AB 两事例群)的 A 氏,各种动机同时存在,而且每种动机都很切实。在此,笔者所关注的是,如果忽略事例 4 中 A 氏的经验和他自己的解释,那么事例 3 中他的动机将变得苍白无力。换言之,与其说最初就有策塔尔这一理念式实践的范型,牧民照本宣科地行事,还不如说牧民与单个家畜接触所产生喜怒哀乐的经验所不断催生的情感,以及附随的判断和希求在维持着策塔尔实践。

## (二)不卖之由

“不卖”行为不如“不杀”醒目。与伴随流血的宰杀相比,我们不会感觉到有过多的“心理”阻碍。但是,即便那样人们还是忌讳卖掉策塔尔家畜。策

塔尔的实践者有意识地不做在他人看来做了也无妨的事情。如果将这种选择视为贯穿策塔尔实践的总体特征的话,那么也许正是这种不卖、不让渡的选择之中内藏着揭开策塔尔逻辑秘密的“什么”钥匙。

与一般家畜相比,策塔尔家畜或多或少是具有特权的存在。然而,在除了不杀不卖,连毛也不能剪,死后肉也不能食用的意义上,河南蒙旗有一种家畜比策塔尔还受重视。那是“天之羊”(gnam lug)。天之羊无需像策塔尔羊一样系上彩带。可是,人们向笔者说明策塔尔时,总是理所当然地询问“你知道‘天之羊’吗?”。所谓天之羊就是被雷击后仍能存活的羊,不仅是羊,任何家畜一般被雷击后很难存活,能够存活下来的被认为非同寻常。

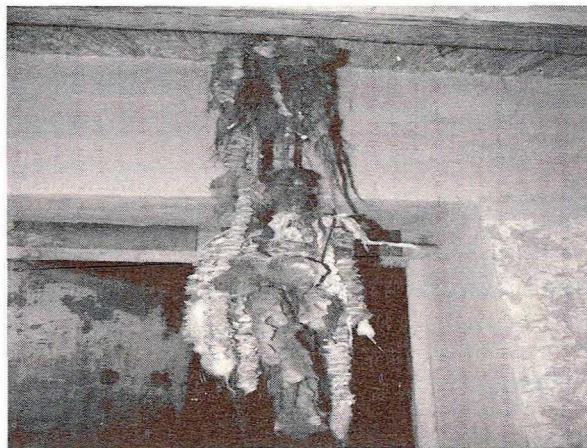
从这里也可窥见,人们深切地关注着羊等家畜的特定经验的程度。那么,他们又如何看待具有特定经验的家畜的存在本身呢。如果仅仅认为是偶然,恐怕不会给予天之羊那样高的地位。事例 4 中也提到,A 氏从自己的经验判断自家的某个家畜带有漾,然后将其作为策塔尔。当然,并不是所有人都在明言为了漾而实施了策塔尔,但漾和策塔尔并非没有关系。在事例 5 中登场的 NG 氏也从经历的几件特殊事件出发,认为特定的家畜带有漾而实施策塔尔。漾除了前文释义的“幸运”之外,还有“吉祥、财富、快乐、幸福、兴隆、渊源”等广泛的意思<sup>[29]</sup>。

与逃脱雷击的天之羊不同,也存在可能带有漾而被冠名的潜在家畜,如漾牛(g·yang zog)、漾羊(g·yang lug)等。例如带有三只角的羊被称作漾羊的可能性较高。个子非常矮、鼻子歪曲、身上有明显的疙瘩等,看上去畸形的牛被称作漾牛的概率也很高。在罕见的角度上,漾家畜与事例 6 中的情况相似。漾家畜对其群体非常重要,如果没有察觉而将其卖掉或杀掉,据说所剩家畜的漾就会减少,有时可能会死掉。虽说如此,但笔者未曾见过断言“这是我家的漾家畜”的人。可以肯定的是,他们对漾的存在可能性以及“漾牛”、“漾羊”等名称的存在是确信无疑的。

这种确信和名称的存在在说明漾并非只存在于特定的家畜个体。在河南蒙旗,出售羊等家畜时,从每个个体揪取一撮毛,保存在寺院转经筒(mani'khor lo)或自家门口之上,这是重视并且保存漾本身的行为。揪取家畜毛的同时,人会在口里念叨:“利益去他人之处,请漾留在这里(phan mi la

thogs, g·yang phyira'khor)”。这是为了防止漾跟随要出售的羊的身体而流向买方。

笔者曾经在 NG 氏家里看过漾的集合物。那是由很多马鬃、牛羊毛结合在一起的辫状物品。积蓄 20 年的马鬃和毛绒加上收集 16 年的出售过的羔羊耳朵, 编织成了几条辫状物品, NG 氏家将其珍视地悬挂在家门口。对笔者而言, 那只是一堆发出异味的物品, 进入房间时必须附身从其下经过。它的名称与内容一样, 也叫漾。所有的家畜都有漾, 只是量的多少不同而已, 即使卖了家畜的身体, 也不会让渡漾。



挂在 NG 氏家门口的漾(2009 年夏天 作者摄影)

漾是美好之物, 理应追求。问题是哪个家畜的漾更多呢? 这时, 作为理想形式, 首先会被联想到的是漾家畜。可是, 即便是像 NG 氏这样仅羊就有 700 只的牧民也无法确定自己家哪一个家畜是漾家畜。因此, 他也和其他很多人一样, 揪取家畜的鬃和毛, 最终积累成上述漾的集合物。

如上所述, 在漾的脉络中, 人们在出售家畜时很重视其鬃和毛。但是, 这只是在非日常状况下对漾的接近, 在存蓄漾时显得重要, 却不能让其增长。还有, 人们对日常生活中存在的漾家畜的期待很高。可是, 人们很难特定哪一个是漾家畜。人们的确可以特定天之羊的具体存在, 但导致其产生的雷击是一特殊现象。因此我们可以认为, 与这些实践并行的正是扎根于自己喜怒哀乐等确切经验的情感之上的策塔尔实践。

不单是让特定家畜的生命得到延续, 而且让其经常性地滞留在实践场域, 让它自身的漾得以存蓄, 还要让其它家畜的漾得以增长, 这才是策塔尔实践的基本。作为实践结果而产生的策塔尔家畜, 将会无限接近理想的漾家畜。策塔尔家畜与天

之羊和漾家畜几乎处于同一立场。只是, 策塔尔家畜所享受的“不卖”待遇与“不杀”待遇一样, 是策塔尔实践的结果又是前提, 这一点与天之羊和漾家畜不同。

不杀但可以出售的是经济家畜, 相反的是食用家畜, 既可杀也可卖的是苏乎家畜, 既不可杀也不可卖的是策塔尔家畜。人们通过两种放弃的行为, 确保了特定家畜是漾的特别持有者的地位。漾正是前节提及的“什么”这一判断的“表现”。具有漾这一判断既先行于基于愿望的行为, 同时也因行为而获得保证。通过漾的循环, “经验、情感、判断、愿望、行为”的关系网得以成立。

### (三) 漾的观念

如上所述, 在标指性关系中产生了策塔尔实践。我们为了深入理解策塔尔实践, 探讨了牧民与家畜之间的关系, 以及在此关系中出现的漾的动态。漾并非是仅局限于人畜关系中的事物, 还活跃于人与人之间的关系中。

在幸运这一意义上, 与漾含义最接近的是索纳姆(bsod nams)。索纳姆的使用范围限于人类内部, 除了幸运之外, 索纳姆还有“善业、福德、吉祥、安乐”等意思<sup>[29]</sup>, 所有人均有索纳姆, 但具有非同寻常索纳姆的人被称作索纳姆坚 (bsod nams can)。在河南蒙旗某村曾经有一位 X 氏(60 岁), 一切都很顺利, 可离婚后所有事情都变得不如意, 他的朋友们说, 因为离开了实际上是索纳姆坚的妻子, 所以他才变成这样。人们认为, X 氏的前妻虽说性格有些不好, 但也不该离婚。另一个村 R 氏(30 岁)的祖父被认为是索纳姆坚, 他健在时家庭兴旺, 去逝后家里变得多灾多难, 家人患病, 家畜死亡。R 氏认为祖父去逝后连家畜的漾也衰退了。

另外, 与揪取家畜毛绒时所念叨的一样, 河南蒙旗一部分地区在女儿出嫁时, 父母对女儿说如下的话: “如果你有快乐, 那么将其带走, 如果你有漾, 那么将其留下 (skyid zig yod na khyer ra song, g·yang zhig yod na skyurra thongs)”。结婚前, 女方家要念“漾博”<sup>®</sup>(g·yang'bol 或 g·yang'gugs)的经文, 表明女儿可以出嫁, 但女儿的漾不能让渡。这里所说的漾与家畜的漾在性质上没有什么不同。类似的事例在很多藏区都存在<sup>[30]</sup>。

除了如河南蒙旗这样的畜牧社会, 在藏区农耕社会中, 漾在各种领域中同样发挥作用。“出售谷物时, 从将要出售的谷物中拿出一把, 在自己身体上蹭一蹭, 然后放回谷物容器”、“付钱时将钱币

在自己怀里擦一擦,心里默念‘希望回来’,尔后交给对方”<sup>[31]</sup>,类似这些现象并不少见。不论畜牧还是农耕,藏族社会全体有一种认知表现,即动植物、人乃至非生物都会有漾。比如,煨桑时念诵的颂辞中,漾以如下的方式登场:太阳和月亮的漾是光明,学者的漾是智慧,牛的漾是牛奶,引向目的地的是道路的漾,靓丽是肌肤的漾,优美的歌声是喉咙的漾<sup>[32]</sup>。一方面,人类以外(天体、家畜、道路)的所有事物中的良品皆为漾。另一方面,人类内部(能力、外观、器官)的所有良品也是漾<sup>⑨</sup>。从这些事例中可以了解,漾并不局限于特定物种的范畴,而是普遍存在于万物之中。

随着对漾的动态分析不断深入,我们已经无法不联想到“玛纳”。虽然与本文的文脉有所不同,社会人类学家达阔乐在全面比较研究云南藏族地区多种幸运(fortune)的特征后,认为漾是藏区的玛纳,并将其视为“结合诸事物、存在和力量的精髓以及精气于一体,从而促进所有能量循环之物”<sup>[33]</sup>。从上述策塔尔的脉络来说,虽然漾不可能面面都与玛纳整合,但在莫斯所说的“它尽管是抽象的和一般的,但又充满具体性”<sup>[34]</sup>这一点上类似。

莫斯总结玛纳的性质为以下三点:第一,它是物品具有的某种“资质”;第二,虽然依附于人,却又是独立“实体”;第三,精灵、巫师、仪礼所具有的“力量”<sup>[35]</sup>。从第一点可以解读玛纳遍存于万物的特征;从第二点可以窥见具有实体或主体的玛纳的品行具有善恶两面;从第三点可以了解作为力量的玛纳,其分布具有倾斜性,偏向于拥有社会优势地位的存在。

第一点上玛纳与漾一致。漾也在性质上具有普遍性,量上有偏向。但是偏向不会必然与社会阶层对应,这与第三点不同。具有独立的实体或主体的漾本身不可能存在,因而也就无从谈起行使恶行,在这点上与第二点无关。本文说明漾时多次使用“幸运”一词。如果单是“运”,那么其中自然也包括厄运。如果“运”具有善恶两面,那么“运”就相当于偶然。漾只有善,幸运的反面是厄运,但漾没有反面。漾在其内部排除了偶然,在其外部排除了厄运,是“绝对的幸运”。漾是善性的玛纳,是其善性的最顶端。

莫斯的讨论后来与巫术、神圣事物、禁忌、社会情感等概念相关联,最终得出玛纳是“集体思维的范畴”以及“事物的分类”这一结论<sup>[36]</sup>。但是,在得出这一结论的抽象思辨之前,莫斯就玛纳性质

而进行的中期分析,与漾的相通之处很多,对于本文很重要。

莫斯认为玛纳是“一个环境”,是“一个不同的并且添加到另一个世界的世界,一种内在而特殊的世界”<sup>[37]</sup>。在那世界里玛纳的作用对象是家、木舟、田地、箭等人们在日常生活中的具体事物,玛纳在与这些事物的个别具体经验中才登场。玛纳不削减这些事物的资质,而是作为这些事物的附加资质而登场<sup>[38]</sup>,这一点上玛纳与漾殊途同归。

漾凌驾于所有物种范畴,与身边的个体存在直接关联。在各种实践中漾作为具体的要素出现。前节中提到的出售家畜的行为中,家畜个体的毛即是如此。然后,本节中介绍的个人之间的相互行为中也有所体现,就像 R 氏所说,祖父的索纳姆随着他的去逝而消失,因索纳姆的消失而家畜的漾减少。在这里可以看到从索纳姆到漾的关系转换。当然也有逆向的转换,从 A 事例群中也可以探知从漾到索纳姆的作用。做策塔尔是为了增加和恢复衰减的漾和索纳姆。策塔尔实践是以漾为背景,显示人与其它事物之间交流可能性的行为。

在日常生活中,实践策塔尔的逻辑中,漾与索纳姆的关系,策塔尔与硕格勒的关系,其中每对关系的前者包含后者,这一特点明显。相比鱼而言,家畜是牧民接触最为频繁的对象,因此,属于家畜范畴的每个对象的特性和经验等,与牧民自己的境遇始终密切相关。将对象的漾的状况与自己的索纳姆(漾的一种形态)的状况很难分开考虑。人对自己周围他人的言谈举止不可能无动于衷,不论那些人的意图如何,我们在实际上需要自己对其有个解读。同样,对平常接触的家畜的举动,尤其有时感到异常的举动,这种解读不可或缺。根据自己行为的不同,对象的漾的存在方式也会变化。如果人们对对象的漾的存在方式不敏感,可能在自己身上也会出现消极影响。因为对象的漾和自己的漾两者处于相互依存的关系,这种关系细腻到不亚于人际关系。

这种细腻关系中的漾,只有在一个人、一个家族、一个家畜、一棵树木等个体中才可具体存在。总之,一方面漾内在于万物,具有一般性。另一方面,这里所说的万物既不是被动物、植物等有限物种的框架所区分的万物,也不是其上位的自然这一抽象范畴,而是指所有在那里实实在在地存在着万物,所以漾内在于万物的个体,具有具体

性。漾有助于解释策塔尔行为，却不是分类的范畴。与玛纳相同，漾同时具有一般性和具体性的特征，是从人们丰富的经验中产生的观念，同时也是保证丰富经验的原理。在漾的观念中定位策塔尔实践时，不杀不卖两种行为成为理所当然要被实施的行为。在策塔尔实践中，尤其在其“中间部分”，漾绕过物种回归人们的日常生活，滞留于实践场域。就策塔尔实践来说，漾会被吸收在“经验、情绪、判断、愿望、行为”的关系网中。

#### 四、个体性再考

若效仿列维·斯特劳斯的“玛纳就是玛纳”的表达方式<sup>[9]</sup>，我们可以说“漾就是漾”。从寻求分类功能的角度来看，玛纳“被抽空了意义，被简化为法语中所说的一个 true 或 machin，一个‘某物’”<sup>[10]</sup>。或许列维·斯特劳斯的这一表述可能给人消极的印象，但是“漾就是漾”则充满正面意义。正因为漾也类似于“这个”、“那个”，所以才根植于标指性关系中。如果漾是一种能指，其所指不是无，而是无限。漾的所指只有从它所处的标指性关系中才可生成。

在策塔尔实践中所见的家畜个体性的获得与其固有的特性之间具有深层的互动。这一特点决定于家畜个体与牧民之间所进行的丰富的标指性关系。在此关系中，策塔尔对象能够从家畜扩展到植物。由此，在策塔尔实践的领域里，看上去包括牧民和家畜的每个个体之间似乎无任何障碍地绵绵连续。可是，个体性并不能自动孕育那种连续性。就像“那个”羊、“这个”羊一样，标指符号和个体性自身应该属于非连续性。

策塔尔家畜所具有的个体性无法仅靠“一目了然”式的解释就能梳理清楚。策塔尔家畜的个体性成立于相互处于标指性关系的人和人以外的诸存在都拥有漾的观念领域。漾是涉及绝对幸运这一潜在可能性的观念，但漾的具体形态无人知晓。可是不能因为看不见而认为无法拥有漾观念。对于追求漾的人们来说，对象的外形和经验是实施策塔尔的重要契机，但更重要的是外形和经验背后的漾。这里有一种确信，即确信通过放策塔尔可以带来更多的漾。在维持和增加漾的语境中，牧民确信策塔尔家畜个体具有与创造“更多的家畜个体”同等的质性潜在能力。

策塔尔家畜出现后，家畜从一个个的点形成一个“环(ring)”<sup>[11]</sup>。此环是由策塔尔家畜的漾激活

一般家畜的漾而结成的漾之环。索纳姆也是漾的一部分，在此意义上，漾并不排斥人类。实施策塔尔的人也成为构成漾之环的一个要素。因此，不管是家畜还是人，都没有余力论及以往的个体性和个体，他们都将融入漾之环。构成漾之环的每个个体之间关系的特征是一种连续性，这种连续性是以绕越物种的漾观念为基础的策塔尔实践内部不同物种个体之间关系的连续性。在此意义上，对于河南蒙旗牧民的总体生活而言，这种连续性不能代表人畜关系的所有特点。如上所述，实施策塔尔的牧民为追求经济上的富足，而关注家畜数量的增加和品种改良。更进一步讲，根据既有逻辑，河南蒙旗的家畜也可被视为苏乎家畜。某只羊至少同时拥有作为物种一员的经济之羊或民族之羊，或作为个体的策塔尔之羊等不同的面孔。因此，策塔尔实践中呈现的连续性并非无条件。

毋庸置疑，这里所说的个体性原本与物种性并不相互对立。生态人类学家倾向将家畜的个体性视为与社会人类学所偏向强调的家畜物种性的对立物来理解。即使在作为分析概念的个体性和物种性在理论上相互对立，但是实际上在被这些概念所代表的各种存在所共建的日常生活中，个体与物种对等并存，个体并不会像实验室的样品一般被物种所吸收。上述持有不同面孔的羊已经证实这一点。个体性和物种性仅仅是围绕家畜的不同表现而已，所以牧民可以熟练运用两者。如果说这里有何不同，那就是在不同脉络中围绕不同实践的阐释所强调的重点不同而已。这与区别使用“丁丁”和“犬”的原理相一致。如同语言使用中经常将标指符号和象征符号组合使用一样，牧民在日常生活中也理所当然地将个体与物种相融合，这种融合是另一个连续性的表现。这种连续性由“将相互不同的、而且将继续不同下去的事物聚集在一起而产生”。这些事物在相互“依存”的同时，在其他意义上又“独立”<sup>[12]</sup>，此特点根本上反映于策塔尔实践中所见的连续性里。

也许对有些读者来讲，本文讨论的连续性的结果会缺乏新意。文章第二部分中关于牧民（人类）与家畜（动物）个体之间基于日常喜怒哀乐关系的大部分记述，与现有的生态人类学中有关家畜个体性的议论或许要重叠。为此，如果笔者将有关个体性的实践单纯地作为一种奇异现象做过度强调，那么，河南蒙旗的人们会被认为是仅由标指符号所构成的世界的居民。对于读者而言，河南蒙



旗的人们会成为极富浪漫却无法轻易接近的他人。文章第三部分中关于家畜个体性的特定实践逻辑的考察,或许基本上与现有的社会人类学围绕动物的表象研究并无太大区别。为此,如果笔者执意寻求人们对漾的解释之外的意义,那么漾将与一种信仰或集合表象相关联。通过这种关联,河南蒙旗的人们也将取得象征世界的市民权,成为广大读者身边常见的存在。

但是,本文的目的不在此。因为,这与他们生活的实像不同。如文章第一部分中所述,笔者通过本文强调的是以下两点:理解生态人类学中所说的有关个体性的实践的成立条件和意义时,需要留意诸如漾等观念的存在;同时,确认诸如漾这样的观念绝不会像社会人类学对玛纳所期待的那样独辟蹊径。正如本文讨论的,漾同时有具体性和一般性。如果漾的具体性是人与家畜特有关系的反应,漾的一般性是将这种特有关系与不杀不卖行为相结合,形成并维持名为策塔尔的实践。在此实践中,人与家畜的特有关系通过漾而形象化,同时通过漾的循环,家畜之间、人与家畜之间的连续性得以确立。从漾的特征中可以看到策塔尔实践特征的标指性,但此标指性并非是对物种性的否定。具有此特征的策塔尔实践的存在本身正在要求我们反思,试图在与物种性的对比中探究家畜个体性的社会经济功能的生态人类学方法论,以及通过给予与人类群体性相对应的动物种性以特殊地位的方式,从二元对立的角度把握人与动物,乃至社会与自然之间关系的社会人类学研究方法。

注:本文原稿为日文,刊载于日本《文化人类学》杂志 76 卷 4 号(2012 年 3 月),第 439-462 页。

注释:(注释前加 \* 者为译者加注,未有者为原文注释)

\*①青海省河南蒙古族自治县俗称“河南蒙旗”。

\*②策塔尔,音译汉字转写,对应的藏文表达是ཨེཨ་ཐར་(tshe-thar),文中指将畜群中的个别家畜不杀不卖,而给予自由的实践。原文作者将其音译日文写作“ツエタル”,译文中则使用“策塔尔”。策塔尔与汉语语境中的“放生”一词相近,同时含义上又有所区别,这也是作者在文中主要探讨的内容之一。策塔尔家畜是指成为这一实践对象的家畜。下文不再加引号注明。

\*③“漾博”为音译汉字转写,表示呼唤漾。

\*④译稿尽可能参考了引用文献的中译本。此处引文参考了 J. G 弗雷译:《金枝(下册)》,汪配基等译,商务印书馆,2013 年,第 837、834-837 页。译稿对文中美的情况都采用这一方法,不再另作注释说明。

\*⑤漾,音译汉字转写,文中指幸运,对应的藏文是ལུང་ལོ་ལོ་(g·

yang)。原文作者将其音译日文写作“ヤン”。本文使用“漾”,下文不再加引号注明。

⑥皮尔斯整理标指符号的特征为如下三点:1. 它与其对象没有内在的相似性。2. 它指示个体、单一的单元、由单元构成的单一集合,或单一连续体。3. 它无需任何大道理,强制性地人的关注引向其对象<sup>[4]</sup>。如果,1 中的“相似性”是指,例如通过羊的画像或照片进行的联想,而 3 中的“大道理”是指,例如把羊视作某一群体象征的逻辑的话,那么,2 中的“个体”所指的正是,在“面对面的场域”中牧民所面对的特定的羊个体。

⑦藏语圈之外称作色特( seter)。色特尔的词源是策塔尔。如果忽略细微区别的话,两者的内涵几乎一样<sup>[4]</sup>。有关色特和策塔尔的实地调查,得到科研费研究·基金(C)《关于新疆蒙古地区自然认识动态的文化人类学研究》(研究代表:シンジルト)和科研费研究·基金(B)《有关人与动物的比较民族志研究:从宇宙观和感觉接近》(研究代表:奥野克巳)的资助。在河南蒙旗调查期间得到阿琼、斗格、多杰仁青、才让多杰、更登成利、红旗、加多、乐·孟克(原藏东智)、叁旦尖措等朋友的支持。在此谨对上述机构以及个人深表谢意。

⑧“苏乎”,音译汉字转写,对应的藏文为སོག་པོ་(sog-po)。

⑨除特别注明外,本文中所述的牛基本上是指牦牛。牦牛在藏语中为雅合(g·yag)。狭义的雅合指公牦牛中的去势公牦牛。在河南蒙旗,公牦牛中的种公牦牛被称为哇哈(bag ha)。另外,母牦牛为支('bri)。母牦牛和公黄牛(哇勒 balu 或者是朗 glang)的杂交品种是犏牛,在藏语中被称为啞(mdzo),其雌性为啞姆(mdzomo)。母黄牛(哇姆 ba mo)和公牦牛(此处是指种公牦牛 bag ha)的杂交品种是杜勒( rtol le)。公黄牛和啞姆的杂交品种被称为朗杜(glang rtol),公牦牛和啞姆的杂交品种被称为雅合杜(g·yag rtol)。

⑩焚烧谷物、乳制品、松柏枝等香草和香木,用香气供养护法神和土地之主的日常仪礼。该仪式在清晨进行的情况较多。

⑪拉卜楞寺每年农历正月初八举行策塔尔仪式。从入冬开始大量的牧民从各地涌入寺院,很多人好像是为获取实施策塔尔时所用的彩带来,僧侣将数百条彩带分给牧民。取得彩带的人将其系在自家策塔尔家畜的脖子上,引以为荣。正月初八也称为“策塔尔之日”。当然,并非所有实施策塔尔的人当日都到寺院领取彩带,即使去了也未必都能获得彩带。因此,有很多彩带是自制的。

⑫给予动物生命自由,为神而圣化的实践在藏传佛教社会以外,例如:中国、日本、缅甸、斯里兰卡、台湾、香港、泰国等亚洲佛教地区均可见<sup>[4]</sup>。

⑬在宫崎宫、石清水八幡宫、宇佐神宫等可看到的,以放金鱼和鸽子活动为代表的现代日本的放生实践,基本上是在特定日期,为吸引游客所举办的活动而被知晓,不具有日常性<sup>[4]</sup>。

⑭漾的普遍存在性从其他众多民间仪礼上呼唤漾的念诵中也可得以确认。也有观点认为,漾在苯教中得以体系化,也正是有关漾的仪礼建构了“藏文化的基础”<sup>[4]</sup>。另外,从漾加布、启漾、漾本、漾嘉等男性名字以及漾珍、漾姆、漾措等女性名字中使用“漾”这一词汇的情况来看,不分男女漾在人名中频繁出现。

#### 参考文献:

- [1][2]フレイザー、J.G 吉川信訳。[初版 金枝篇(下)] [M]。ちくま文芸文庫,2003:165-166.162-166。  
[3][5][20]レヴィ=ストロース、クロード。仲沢紀雄訳。[今日のトテーテス] [M]。みすず書房,1970:132.132。

- [4] エヴァンズ=プリチャード、E.E 向井元子訳。「ヌア一族の宗教(上)」平凡社、1995:342。
- [6][21][22][43] パース、C.S 内田種臣訳。「記号学」[M]。勁草書房、1986:12-13.48.52。
- [7][20] レヴィ=ストロース、クロード。大橋保夫訳。「野生の思考」[M]。みすず書房、1976:258-259。
- [8][9] 浜本 満「名前と指示:人類学的省察」[九州大学大学院教育学研究紀要][J]。2005:69-79.80。
- [10][14] 曾我 享「過去を写生する一歴史への生態人類学的接近法」[アフリカ研究][J]。2006:69.122。
- [11][13][17][18] 太田 至「家畜と貨幣—牧畜トウルカナ社会における家畜の交換」[遊牧民の世界][A]。佐藤俊(編)、京都大学学術出版会、2002.248.248.249-261.249-261。
- [12][18] 太田 至「家畜の「個性性」の認知、およびその意味についての試論」和田正平(編)[A]。「アフリカ民族学的研究」[C]。同朋舎出版、1987c:822.817-827。
- [15] 高倉 浩樹「レーニントナカイと個人トナカイの間で—東シベリア・ベルホヤソスク地域における家畜トナカイの分類・識別・所有をめぐる考察—」[国立民族学博物館研究報告別冊][C]。1999(20)。
- [16][18] 風戸 真理「現代モンゴル遊牧民の民族誌:ポスト社会主義を生きる」[M]。世界思想社、2009。
- [17] 太田 至「家畜の個性性と商品化—東アフリカの牧畜民は資本主義者か—」[アジア・アフリカ地域研究][J]。2002b.(2)。
- [19] シンジルト「民族の語りの文法:中国青海省モンゴル族の日常・紛争・教育」[M]。風響社、2003。
- [23] nags gtsang byams pa ngag dhang rthag.yagra lug sogs tsethar gthong tsul. In 'rgyun mkho'i cho ga phyag len sna thsogs bzhugs so. [A].1998:115-117, mi rigs dpe skrun khang. ("对马、牛、山羊及羊等实施策塔尔的方法",《藏传佛教常用仪轨汇编》那仓·强巴阿旺编,民族出版社,1998年,115-117)。
- [24] 丹增嘉措活佛, 罗桑白登译。「藏传佛教放生文・动物欢喜园」[M]。色达喇荣五明佛学院,1997;索达吉堪布「放生功德甘露妙雨」[M]。色达喇荣五明佛学院,1997。
- [25] シンジルト「牧畜民にとってのよいこと—セテル実践にみる新疆イリ=モンゴル地域の自然認識の動態—」[A]。「中国21」[C]。2011a(34)。
- [26] POPPE, Nicholas .Book Reviews, Louis M. J. SCHRAM, C. I. C. M., "The Monguors of the Kansu-Tibetan Border; Part II. Their Religious Life." Harvard Journal of Asiatic Studies, 1957 Vol. 20, No. 3/4.
- [27] HEISSIG, Walther. Banishing of Illnesses into Effigies in Mongolia. Asian Folklore Studies 1986(45)。
- [28][29] 格西曲吉扎巴。张克强等译。[Z]。「格西曲吉藏文辞典」民族出版社,1957.p.805.p.945。
- [30][31] 長野 禎子「チベットにおける「ヤンを呼ぶ」儀礼」[J]。四天王寺大学紀要 2008(46)。
- [32] sangs rgyas.bsang mchod bkra shis 'khyil ba. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang.1993:39-41(桑杰、《祇敬词汇编》,青海民族出版社,1993年)。
- [33] DA COL, Giovanni. The View from Somewhen: Evenemental Bodies and the Perspective of Fortune around Khawa Karpo, a Tibetan Sacred Mountain in Yunnan Province. [J]. Inner Asia, Vol 9 no 2, special issue on perspectivism. 2007:215-236.p225。
- [34][35][36][37][38] モース、マルセル。有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳。「社会学と人類学 I」[M]。弘文堂、1973:169.169-172.178-185.173.172。
- [39] レヴィ=ストロース、クロード「マルセル・モース論文集への序文」[A]。「社会学と人類学 I」マルセル・モース著、有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳[M]。弘文堂、1973:37。
- [40] ゴドリエ、モーリス。山内旭訳「贈与の謎」[M]。法政大学出版局、2000:33。
- [41][42] パース、C.S. 伊藤邦武訳。「連続性の哲学」[M]。岩波書店、2001:239.168。
- [44] シンジルト「牧畜民にとってのよいこと—セテル実践にみる新疆イリ=モンゴル地域の自然認識の動態—」[J]。中国212011a(34); 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)[A]。「人と動物、駆け引きの民族誌」はる書房、2011:131-165。
- [45] HOLLER, David. The Ritual of Freeing Lives. In Religion and Secular Culture in Tibet. Blezer, H. (eds), pp.207-226. Brill Academic Pub. 2002; R6・SING, Ina. Traditional Healing in Ladakh: with the Shamans of the Changpa Nomads in Ladakh. Changhang. Concept publishing company. 2006; THARGYAL, Rinzin. Nomads in Eastern Tibet: Social Organization and Economy of a Pastoral Estate in the Kingdom of Dege. Brill Academic Pub. 2007。
- [46] 中野 幡能「宇佐八幡宮放生会と法蓮」[M]。岩田書院、1998。
- [47] 長野 禎子、津曲 真一「ヤング儀執書「十万の白いヤン」テキスト及び訳註」[A]。「チベット文化圏における言語基層の解明」Vol.3[C]。長野泰彦(編)、国立民族学博物館、2009:139-210。
- [48] 小馬 徹「キプシグスの家畜の分類と個体識別についての覚書」[A]。「国立民族学博物館研究報告別冊」[C]。1990(12)。
- [49] 太田 至「トウルカナ族の家畜分類とそれともなうハズバンドリーの諸相」和田正平(編)[A]。「アフリカ民族学的研究」[A]。同朋舎出版、1987:731-769。
- [50] 太田 至「家畜の個体名はいかに付与されるか—北ケニアの牧畜トウルカナ族の事例より」[A]。「アフリカ民族学的研究」和田正平(編)。同朋舎出版、1987:787-816。
- [51] 小長谷 有紀「モンゴルの春:人類学スケッチ・ブック」[M]。河出書房新社、1991。
- [52] 高倉 浩樹「ポスト社会主義下における牧畜生産の市場経済適応過程とその文化的位相—東シベリア・サハ人の牛馬飼養文化の変容—」[J]。国立民族学博物館調査報告;2008(78)。
- [53] 風戸 真理「家畜の個性性はいかに認識されるのか」[J]。生態人類学会ニューズレター、2002(8)。
- [54] 松井 健「遊牧の文化的特質についての試論—西南アジア遊牧民を中心として—」[J]。国立民族学博物館研究報告別冊、1999(20)。

(责任编辑 杨卫)



## Rethinking the Individuality of Domesticated Animals The Practice of Tsetar in Henanmengqi, Qinghai, China

Author: *Xinji-Tule Fuji-Ligeng* Translator: *Gazang-Nima*

**Abstract:** Just as in other Buddhist pastoral regions, the people of Henanmengqi designate many domesticated animals as not for sale or slaughter, calling them Tsetar (tshethar). The motives behind Tsetar practice are varied. However, most concern the everyday experiences of joy, anger, humour and pathos shared between the pastoralists and the domesticated animals as individuals. In principle, any individual domesticated animal of any species can become an object of Tsetar practice, and such designation is not influenced by dogma or group pressure.

One might assume that this practice is one of religion, for example, aiming at virtuous deeds based on a Buddhism doctrine, but that is not necessarily the case, at least for the people in Henanmengqi. What can be seen in practice is the specific relationship between the individual person and individual domesticated animal that has been created and fostered through specific events. We cannot reduce it either to a perception that Tsetar animals could be viewed as a religious symbolic entity that connects man and gods, or to an understanding that an individual could be regarded as the extension and limit of a general system of classification. Rather, the specific relation between an individual human and an individual domesticated animal underpins the practice of Tsetar.

The individual domesticated animal, on the one hand, plays an active role in serving as an indexical conduit that connects itself with a specific human being, thus gaining the status of individuality through its appearance and shared experience. On the other hand, when the human being is related to an individual domesticated animal by way of its character, the word Yang (g.yang, unconditional good fortune) is often used. It is believed that if Tsetar is performed, the Yang of humans and domesticated animals will amass. That underlies the logic of the practice of Tsetar.

The Yang, in the sense of unconditional good fortune, is omnipresent not only in humans and livestock, but everywhere and in everything, so it is general (or abstract). However, the Yang bypasses any species category, and is inherent in the individual unit of everything, so it is both general and concrete. Yang's concreteness is a reflection of the specific relation between humans and domesticated animals. While the concreteness implies the specific relation between humans and domesticated animals, the generality makes a combination of both the specific relationships and the non-actions of not allowing sale or slaughter, and ensures the practice of Tsetar. Under that practice, the Yang frames the relationship between animal and animal, as well as that between humans and domesticated animals, with the flow of Yang sustaining the continuity of their relationship.

**Key words:** individuality; Tsetar; Henanmengqi; Yang; index; continuity