

第一章

个人命名制与民族文化网络

先哲说过：人是社会的动物（西赛罗语）。这一命题目前已成了学术界的共识。但是人们在循着这一至理名言深入探讨作为社会化动物的人应有的派生特征方面所做的工作，相对而言就显得不那么充分了。作为社会结构必须有的符号系统，就是这样一个值得进一步细究的人类社会派生特征。

人从出生的那一天起，就生活在符号的包围之中，他必须学会说话、听话，语言就是一个人人必须掌握的复杂符号系统。如果他进入到现代都市，他得学会看交通标志，必须记住红灯亮了表示禁止通行，绿灯亮了则表示放行，这又是一大类规约人类生活的符号系统。一旦他长大成人，他还得学会另一套符号系统，那就是审美观，美丑好恶各代表了什么基本内容，他们必须牢记在心，并遵循这一符号框架，去品评他所遇到的人和事，去指导他的行为，以便与他所在的整个社会协调起来。如此等等，不一而足。上述这些符号系统，人们天天在和它们打交道，但却又对它们熟视无睹，好象它们理所当然一样。若就更大的范围来审视这些社会文化现象时，我们还不能不承认这些东西事实上仅仅是人类为了自身的需要而符号化了

的精神产物，并非自然界本来就有的东西。由于它们是社会的产物，因而要探讨它们的特征、价值或功能，必须通过社会科学的手段，具体地说，主要是要通过文化人类学的手段去进行分析和研究。

围绕在人周围的符号系统，内容极其庞杂，本书无意于全面地探讨各种符号系统的特征和运作规律，仅仅选取符号系统中目前研究尚欠充分的一个极小的组成部分作为探讨对象——这就是个人命名制度。鉴于笔者阅历有限，本书的取材主要立足于我国西南地区各民族的个人命名材料。我们希望通过对这些材料进行剖析，以廓清个人命名制度在民族文化网络中的结构地位、运作特点、演化规律和社会功能，并进而深化对个人命名制度这一文化纽结的社会应用价值和学术理论价值的认识。

网络中的一个纽结

每个活着的人都有一个属于自己的名，它是自己存在的标号，是伴随自己的生命符码。从现象上看，每个人用什么来作为自己的生命符码，好像是随意而为的现象；但是若仔细进行比较分析，即不难发现，每个人用什么作自己的生命符码，并非随心所欲，更不是天造地设的自然物。一个汉族成员在他的名字中必须包括有姓，以表明他的血缘关系，这是每个汉族成员一般都共有的特征，它不取决于个人的意志，而是取决于社会认可的血缘关系。一个汉族人的人名中还可能包括字辈，以表明他在血缘世系中的等次。为什么要强调这种等次，这也不

是他个人的愿望所使然，而是因为汉族社会中必须要以此标定其成员的社会关系，以便确认他在未来社会生活中的社会义务和权利。比如他必须尊重谁，在什么范围内择偶，对什么人应尽什么责任和义务等等。汉族人的人名中还包括一个往往带有愿望性的成分，比如人名中所见的“富”“贵”“发”“财”等字眼，表达了命名者希望当事人赢得更多财富或获取高人一等社会地位的心迹。而人名中常见的“娴”“淑”“贞”“洁”则往往体现出命名者希望他们的当事人具有类似的良好品质。这些内容若要细究起来，可谓是俯拾皆是，而且千头万绪。但其中的要义却极为明晰，那就是，在汉族成员中之所以会这样去选取个体的生命符码，并非个人的意志在起作用，而是汉族社会的文化模式规约的结果。因而，探讨个人命名制度显然得以文化作为出发点。

文化人类学所探讨的文化是一个高度抽象化的学术概念，它包容了古今中外各个不同民族的具体文化以及这些文化的各个不同方面。然而，规约个人命名制度特征的终极制约要素，却并不是抽象的全人类文化，而是各民族具体的文化。苗族人在个人命名制度中实行父子连名制，而用这一制度所赋予的人名也只有苗文化的荫蔽下才能显示它的全部社会属性和特征，才能发挥其应有的全部社会功能，也才能真正起到他个人生命符号的全部价值。一个苗族成员当然也可以不遵循父子连名而为自己取一个汉名，但这样的名字在功能上是不齐全的。比如，他不论选用哪一个既有的汉姓，这个汉姓都不能表明他的血缘关系，他不能起到框定其择偶范围的作用。第四次人口普查中所见的不少苗族家庭夫妻双方都出自同一汉姓这种现象，就是最明显的例证。而对这个取用了汉名的苗族人来说，他要标定自己的血缘身份，还得求助于本族的固有姓氏和父子

连名制。如果他在本民族社会中违反他的苗式姓名所标定的择偶范围禁忌而发生婚恋行为，他就会为社会所不齿，其行为当然也不会为社会所承认。由此看来，个人命名制度必须带有民族的特异性，它必须与特定的具体的本民族文化相对应。探讨个人命名制度，显然只有以具体的民族文化为出发点，方能揭示出其完整的社会意义。纵观我国西南地区 30 多个民族，他们个人的命名制无一例外都是本民族具体文化的当然组成部分，都是受本民族文化的制约。个人命名制度上的多样性与西南地区民族文化的多样性呈现出密切的对应关系，文化的多样性造就了命名制度的多元性。

民族文化的多样性格局并非杂乱无章的拼盘，而是亲疏等次有别的谱系关系。与之对应的个人命名制度也呈现出一定的谱系关系。譬如，氏羌系统的诸民族实行父子连名制就十分普遍，而百越系统的各民族中，实行亲从嗣名制则习以为常，十分重要。汉族个人命名制中高度重视辈份的区分，并以此作为日后择偶和祭祖的规约依据。但在苗瑶民族中却十分强调宗亲的归属，被汉族视为极端重要的辈份等次，在苗瑶民族的实际择偶和祭祀活动中却不具备相似的规约力。

各民族的文化并非一成不变，铁板一块。在历史的长河中，由于内因和外因系统的交错作用，一个民族的文化在演化的历程中往往不是同步前进，而会出现一些演进速度和方式上的差异，于是在一个民族中，其文化在总的基本特征呈现着普遍共性的同时，又可能并存着支系的差异，这样的支系文化差异或亚文化差异，同样会起到规约个人命名制的作用。于是在一个民族内，个人命名制还会因为支系的区别而呈现出一些次要的差异。以苗族为例，黔东南一带苗族的亲子连名制往往是“祖——父——孙”三代连名；黔中地区操苗语西部方言贵阳次

方言的苗族由于受到布依族的影响，父子连名制已处在消失之中，转而起用亲从嗣名制，同时兼用了汉族的命名法；操惠水次方言的苗族则严格实行父子连名制，不容许祖父孙三代连名；操麻山次方言的苗族在接受汉姓的同时，却严格按本民族固有的宗亲关系将汉姓区别为不同的小姓，比如紫云四大寨地区的韦姓苗民，必须严格区分为韦蜂、韦雀、韦鼠等小姓，同一小姓内的人严禁通婚，在同一大姓内不同小姓的人却可联姻。由此看来，在一个民族内，个人命名制度还可能出现不同的变体，这也是我们应予以深入探讨的现象。

在同一民族内，除了因支系的分别而有个人命名法的不同变体外，还可能不同性质的命名制度同时并存其中的状态。比如，纳西族从总体上看都实行连名制，但同时该民族中又并存着区分社会等级的姓氏制度，如方姓和木姓在过去是该民族的贵族姓氏，而与此同时，和姓则为“贱”姓。随着与汉族接触的不断密切和涵化程度的加深，云南的傣族、怒族、傈僳族，佤族、布朗族、基诺族、景颇族等很多民族中也出现了本民族固有命名制与引入的汉式姓名制并存的局面。

当代文化人类学认为，任何一种具体的民族文化都是相对完整的体系，对本民族而言，该体系足以满足规约社会生活的基本需要，对外民族来说则不具备或不完全具备这一价值。这一基本观念的学术表达形式就是所谓的文化相对主义。个人命名制度是文化的组成部分，是受文化规约的子系统，因而个人命名制度也必然具有相对性。换言之，即：一种个人命名法对本民族来说是极端重要的或十分有效的，对其他民族来说则可能不完全有效或甚至无效，或出现某种缺陷。个人命名制度有自己的特定适应范围，那就是本民族。超越了这个范围，它就会显示出不足之处。就此意义上可以说，各民族的个人命名制

对自身来说都是优秀的，无懈可击的；对外族来说，因为生活背景已经出现差异，其社会功能自然会呈现不足或缺陷。从民族本位偏见出发，以一个民族的个人命名制度去非议任何其他民族的个人命名制度，都是不足取的，因为它已经超越了该命名制的适用范围，超越了适用范围的是非评议，在科学上是没有任何依据和意义的。立足于这一基本认识，我们绝不能在不同的命名制中划出先进与落后、文明与野蛮、是与非的等次来。这样的划分办法在经典进化论盛行的年代里，有些前辈曾做出过，但这些都经不起科学和历史的检验。如果硬要认定父子连名不如字辈命名法合理或先进，那么我们就必然会面临这样一个难题，不仅中国西南地区众多民族实行父子连名，已经进入工业社会的俄罗斯民族也在实行父子连名制，在沙漠肆虐的地区对经营绿洲农业具有独到创造力的维吾尔族迄今为止也仍在实行父子连名。既然父子连名在当今社会上既流行于工业化民族，又流行于畜牧民族，还流行于斯威顿耕作的民族中，如果硬要作出一个谁先进谁落后的区分，显然只能走人死胡同。

在汉人看来，西洋的基督教各民族往往从《圣经》上择取先知使徒的名字作为人名（教名），由于人名的选取范围十分狭窄，因而同名现象极严重，有所谓“彼得满天飞，约瑟遍地是”之嫌，难以区分具体的人，似乎未起到命名的实际效用。为了具体区分个人，往往不得不连称父名、姓氏，在汉族人看来显得极为累赘。但是反过来，西欧各民族的人们又会觉得汉族人名既是字辈又是排行，还有姓氏；既有本名，又有字号，还有一大堆等级界线森严的尊称或卑称，似乎过于繁文缛节。然而这样的看法并无科学的意义，因为这两种命名制度不具备双向的可适用性，因而不存在相互比较是非的基础。由此看

来，个人命名制度的研究显然得尊重文化相对性这一客观现实，得具体民族具体分析。任何立足于某一民族去对其他民族的命名制度妄评是非优劣的做法，都不是科学的态度。我们探讨西南各民族的个人命名制度时绝不能重蹈前辙，以先验的古典式进化标准去妄评各民族命名制度的优劣。

按照当代文化人类学的观点，各民族的文化决不是任意拼合的大杂烩，而是具有严密的层次结构的社会规范系统。个人命名制度只是这个系统中的一个组成部分，一个严密的网络结构中的纽结。研究个人命名制度，显然不能够孤立地就命名谈命名，而必须在文化的总系统中去确定它的网络结构位置，明确它的社会功能，归纳它的演化规律。总之一句话，就是得从结构功能的思维模式中去探寻个人命名制，只有这样，才能得到近乎客观的结论。

我们认为任何一种具体的民族文化都是由数目庞大的最基本的单位有机组合而成，这样的基本单位可称为文化因子，每一个文化因子都必须依赖一定的物质条件才能成活，同时又必须具有特定的社会功能才有必要存在。一个孤立的文化因子不可能为自身的存在创造生存的必需物质条件，它必须依赖其它的文化因子为它提供存活的物质基础。这样一来，每一个因子的前后必然因为物质需要上的关系连接上一连串并存的文化因子。同时它的存在又可能为其它因子的存在提供必需的物质条件。由于存生物质的相互依存关系，致使一个文化的各因子之间结成纵横交错的物质供受链，与此同时，任何一个孤立的文化因子也不可能独立地完成社会功能，它必须与其它文化因子相配合，共同执行具体的社会功能。各因子为完成社会功能之需结成了数量庞大的交汇点，这样的链式组合关系使文化形成了一种立体（三维）的交错网络，就像物质的晶体结构那样。

文化因子的这种立体网络关系，就是该文化的结构网络。必须指出，每一种具体的文化中，它的结构网络在构成因子上和因子之间的连接方式上都是互有区别的。可以说，每一具体文化都有其特定的文化结构网络。

一个民族文化的结构网络，还必须包含着低一级的刺激子系统，或称为刺激网络。如果必要，在子系统中还可以区分出更小的结构单元。这种有等次的结构特点，就是文化结构的层次性。要分析一种具体的文化，由于分析的切入点不同，子系统的区分尺度不同，分析的目的不同，因而在表述文化的结构时也会产生不同的结果。但必须注意，文化结构是一种客观存在，表述上的差异并不意味着结构本身的差异。因为表述是从特定的研究需要出发而非从文化结构本身之需出发。这正像是对同一瓷杯一样，如果要研究其物理属性，不妨从色泽、硬度方面去看其特点，要研究其化学特性，则应去探讨其内部分子、原子的构成，但瓷杯却还是客观存在的那一个，各种分析办法仅仅是由于研究意图上的差异而侧重其某一方面而已。

以直观的最粗略的区分方式，我们可以把任何一种民族文化剖分为主要规约物质生活和主要规约精神生活的两大部分。这样的区分办法显然过于粗略，但这毕竟是一个关键性的区分。遵循这样的路子，我们可以根据一个文化的构成因子中与物质生活之间关系的演进，将一具体文化划分为不同的层面，就一般的研究需要而言，将一种民族文化的构成划分为四个层面，运用起来较为简捷易行。这四个层面是：（1）基础层面，构成基础层面的文化因子直接与自然物质和能量发生关系，主要规约该民族与外界自然及物质关系上的取舍和交换；（2）组织层面，构成该层面的文化因子主要担负人与人之间联系和协调的使命，同时规约人们对前一个层面的文化因子运作成果的

接收和利用；(3) 潜能层面，该层面的文化因子主要肩负为该民族进一步发展创造条件的使命，同时对前两个层面的活动提供指导和准备理性的社会财富；(4) 辅助层面，该层面的文化因子纯粹从精神的角度原则性地规约社会中人类的行为，从而辅助其它三个层面的文化因子实现其社会功能。这样的结构划分在各民族文化中具有较大的可适用性，它是一种形态上的结构分类法，在文化分析上具有一定的定型化效果。

在各层面之下由于实现社会功能的手段不一，文化因子存活物质条件不同，还可将所属的文化因子归纳为更次一级的文化因子集合，这种集合体称为因子的丛结。在基础层面中就可以区分为该文化的生境丛结和经济生计等丛结，组织层面中可区分为社会组织、语言、习俗等文化丛结，辅助层面中至少可区分为信仰、伦理、文学艺术等文化因子丛结。当然每一个文化丛结还必然包括更次一级的结构单元，但作为一个研究单位而言，更往下的区分，意义已不太大，除非必须研究更小的结构单位才有进一步区分的必要。

本书所研究的个人命名制度是一个比丛结更小的子系统，为此，我们谨就个人命名制度的结构归属及该子系统的基本特征作进一步的说明。

个人命名制度的职能在于根据所在社会的需要，从不同的角度区别开具体的个人，区别的目的在于为社会上人与人之间的交际提供切实的依据。由此看来，个人命名制在社会中并非完整的、独立的集合，它必须依附于其它社会文化现象，才能充分体现或发挥其社会功能，从其职能的规模和发挥职能的性

参见杨庭硕、罗康隆、潘盛之《民族·文化与生境》，贵州人民出版社 1992 年版。

质上看，它显然不是一个独立的丛结，而只是某一丛结中的一个附属的辅助性文化因子集合。那么，它到底属于哪一个文化丛结呢？

个人命名制度的物化形式是言语符号。这样的言语符号必须标定于个人头上，并且在社会中扩散开去，求得社会的公认。这样的物化形式显然不具备与外在物质和能量交换的性质，而仅是流通于社会中人与人之间的符号集合。既然个人命名制度不直接与人类社会的物质生产直接相关，它绝对不可能是属于基础层面上的文化丛结。通过实际观察亦可看到，个人命名制与各民族的实际分布范围不存在着直接的物质联系，至多只可能在命名取向与当地的自然物之间有某种符号替代的关系，如作为山地民族的苗族、景颇族等族群中人名较多选用山地自然景物名称来命名，苗族中以石、岩洞、森林等山地自然景物名称作为人名的实例，俯拾皆是。但是个人命名制与山地自然物之间仅仅只是在替代的语言符号上有关系，它与直接的物质实体之间并不存在交换关系。可见，民族的分布与个人命名制不可能处在同一文化丛结中。各民族的经济生活与个人命名制亦不可能属于同一丛结，汉民族是东亚地区最早的农业民族，其中个人命名中不乏以与农业有关的事物名称作为人名使用的现象，比如汉姓中田、粟、谷、麦、麻、黍、稷、豆等姓就与农事活动相关。人名中以农耕、农具为名者更是常见，如明末名臣瞿式耜，式耜二字均为农具名。南宋著名词人辛弃疾，号稼轩，“稼轩”为事农之意，东汉王朝的开国皇帝刘秀的“秀”字，古有庄稼“出穗吐华”之意。^① 这些人名虽然取材于农事活动，但它们与农事活动的关系仅是符号言语上的联系，使

^① 《康熙字典》午集下。

用这些人名的人并不一定是直接的农事参与者。可见，个人命名制仅与该民族的经济生活存在着符号上的联系，并非经济生活的必须组成部分。个人命名制度显然也不应属于该民族的经济生活丛结。

个人命名制显然也不属于辅助层面的各文化丛结。个人命名制显然深受宗教信仰的影响，一个民族的宗教信仰往往在其命名中有所体现，如回族是一个信仰伊斯兰教的民族，伊斯兰教鼻祖穆罕默德之名在回民中即有所体现，回族中的马姓即起源于这一教主名字的头一个音节的谐音。^①又如藏族中不仅班禅与达赖的法名都与藏传佛教有关，而且很多常见的普通人名，如强巴、桑吉、多吉、卓玛等均与其佛教信仰有关。

众所周知，任何一个民族的宗教一般都由信仰、仪轨、社团三大部分组成，个人命名制度显然不属于这三大部分中的任何一部分，仅仅是在它作为一种个人生命符码来使用时间间接体现了命名者和被命名者的宗教观念和信仰愿望而已。个人命名制绝不等于宗教信仰。一个民族的伦理道德观念也会对个人命名制产生一定的影响，在该民族的伦理观念中崇尚的社会规范，往往被用作人名普遍使用。汉名中的忠、孝、节、义、娣等字眼就是很好的例子。但我们千万不要忘记，个人命名制要完成其职能，就必须给每一个社会人以一个特征性的符号标记，如果仅用伦理观念崇尚的行为作为人名，就会造成大量的重名，从而影响个人命名制职能的发挥。可见，伦理道德仅影

范玉梅《中国人的姓名·回族》，见张联芳主编《中国人的姓名》，中国社会科学出版社 1991年版第 665页。

牙含章《达赖喇嘛传》，人民出版社1984年版；赤列曲扎《西藏风土志》，西藏人民出版社 1982年版，第 36—43页。

响了个人命名制的某些特征，却无法全面地规约个人命名制的特征。把个人命名制度视为伦理道德的一个组成部分，显然是不恰当的。文学艺术的社会功能在于激发某一部分人的某种激情，达成对社会有利的社会共识，以推动其它文化丛结功能的实现，然而个人命名制却与此不同，它要求社会中的个人每人都拥有特定的符号，在获取人名上它要求一视同仁，这显然与文艺的职能不相吻合。总之，个人命名制度不可能属于辅助层面上的任何文化丛结。

文化的潜能层面诸丛结，其社会职能在于为该民族的进一步发展创造条件和备用的手段，因而该层面的文化丛结有一个共通的特征，那就是在社会中并非人人一律。不管任何民族，尽管其科学和教育事业极其发达，但其社会中的个人在科学和教育的享受、参与程度上肯定千差万别，这种现象植根于该层面各丛结的社会功能的需要，带有很大的普遍性，可以说没有哪个民族例外。然而，个人命名制则不同，该制度的目的在于标定具体的社会人，因而它必须要求所有的人都无一例外地拥有属于自己的姓名，才能实现其社会功能。基于社会功能上的不相容，个人命名制显然也不属于潜能层面的任何文化丛结。

综上所述，个人命名制度只能属于文化的组织层面，只能是社会协调方面的文化因子集合，即属于社会组织层面的某一文化丛结。

社会组织的职能在于根据社会运作的需要，使用强制的手段去协调社会人的活动或行为，个人命名制具有很大程度的自为性，个人选用什么人名不存在任何强制力量。注意，这里所说的不存在任何强制力量，只是指在该社会的规范范围内可以选用任何一个人名，即使出现了不合规范的人名，一般也不会遭到社会行政机构的干预，最多只会受到社会的非议而已。既

然个人命名制度不是靠行政力量，而是靠约定俗成的社会规范维持，它就绝对不可能属于社会组织丛结。

语言是一个民族的思维和交际工具，完成功能的手段也是靠约定俗成的符号系统，这一特征与个人命名制度极为相似，但是语言的另外一些特征却与个人命名制度不同，为了实现本民族内一切个人参与思想交流，语言符号要求在全民族内基本划一，而且必须人人接受，人人熟知。个人命名制却不同，不管你取得一个什么样的名字，仅仅是与你有关的人有必要知道，其他成员可以完全不理睬。即是说，语言符号要求全民人人共有，而个人命名符号只需要局部共有。语言符号标定的对象遍及自然和社会的一切事物，个人命名制度所使用的符号标定对象仅是人，而且是具体的个人。在标定事物的范围上，语言符号显然大大超过人名符号的标定范围。语言所使用的符号，适用性要求广泛些，即这些语言符号对同一语言群体中所有的人都全部适用，不因人而改变其指称的内容；个人命名制则要求专有性，并不要求该民族中一切人都承认和熟知。任何语言符号本身都具有不带感情色彩的功能，即语言符号对社会人来说必须一无例外地承认，不存在品评、弃取、偏爱的余地，个人命名制度所标定的人名符号则与此相反。此外，为了满足思维和人际交流的需要，语言须有一整套表达体系（语法体系），对此体系人们也只能承认和使用，不能品评和非议；个人命名制当然也有一套各民族自己的规范，但是对此规范却不如语言规范那样严格和不容非议。通过上述比较，我们认为个人命名制显然不是语言的附属部分。

看来，个人命名制度只能是习俗这一文化丛结的组成部分，习俗的基本职能在于通过约定俗成的惯例直接协调人类的社会活动和行为。由于是靠约定俗成的规范来约定人类的行为

和活动，显然它不需要具体的行政命令手段。如泼水节是典型的傣族节日习俗，这一习俗在傣族中在很大程度上具有潜在性，但并不等于一个人不参与该节日就会招来行政命令的干预。可见，习俗与社会组织的区别是经纬分明的。个人命名制度因为各民族有自己的规范，但这样的规范同样不是靠行政力量来维持的。比如说，一个汉人取了个西洋式的人名，人们只是觉得怪异，并不会招来行政的干预。少数民族成员取一个汉名，也许在其本族社会中不易通用，但却不会遭到社会组织的行政惩处。

构成习俗的文化因子集合在功能执行中一般不具备全局性，每一个文化因子集合往往仅对一部分社会成员生效，比如婚嫁礼仪在习俗中是每个民族的文化都必须有的成分，但每一次婚嫁礼仪的执行并不要求所有的社会按同一层次参与其中；衣着习俗也是每个民族都有的成分，这一习俗虽带有很大程度的普遍性，但任何民族中都不乏破例，即穿用异族衣着而不穿戴本民族衣着的实证，而且这样的破例同样被社会所接受。个人命名制度也一样，它执行中牵涉到的社会面也仅是局部人员，一般说来，仅与个人命名制所标定的个人有关的人才与该制度发生关系。

习俗在执行中异质并存的现象十分普遍。任何民族都不会要求习俗彻底划一。在一个民族的习俗中，内容性质完全不同的习俗因子常常可以平行地并存着，并不会对习俗功能的发挥造成重大的妨碍。中国西南地区众多民族原在婚恋上都实行自由恋爱，与汉民族接触后，其“父母之命，媒约之言”的习俗也为一些少数民族所接受，这两种不同性质的习俗因子迄今在不少民族中同时并存。衣着和饮食习俗方面同样存在着不同因子并存的现象，个人命名制度在这一点上完全与习俗相同。目前

西南不少少数民族中往往同时使用本民族固有的和从汉族中引入的个人命名法，这已是习见的基本事实。基于个人命名制在上述三点上与前述习俗的基本特征相同，我们认为，个人命名制度只能归属于习俗丛结。

个人命名制度的基本职能在于区分和标定具体的个人，以便他能以独立单元的身份参与社会活动。为了达到区分具体个人的目的，当然得凭借其它文化现象提供社会依据或依托，但提供依据并不等于就是提供依据的文化现象本身。比如西洋人名中往往以先知或使徒名作为人名，但是这仅仅是一种符号上的借贷关系，与标定的个人自身的宗教信仰并无必然的直接对应关系，藏族人名中往往以佛名作为人名，情况亦当相似。又如西南若干民族的姓氏虽与阶级成份有关，但这并不意味着使用同一姓氏的人其阶级属性就一定相同。在这里，这些姓氏同样只具有符号价值，并不能成为阶级划分或识别的依据。又如苗族中不少人名以农具为名，同样不能表明使用这些名字的人一定是从事农业生产或进行农业生产管理的人，它仅仅是社会习尚的折光而非社会现象之本身。就此意义上可以说，个人命名制度并不构成独立运作的文化因子集合，它只能在文化运作中起辅助作用。个人命名制度标定了具体的个人，但这样的命名结果并不能直接决定它以什么样的方式去参与社会活动，只是便于使他以已有的社会身份去参与社会活动而已。因此，个人命名制度是习俗文化丛结中的一个辅助性的文化因子集合，它仅仅提供了参与社会活动的方便，而不构成独立的社会参与样式。

研究的意义和方法

正如上节中已讲到的，个人命名制度是各民族习俗丛结中一个辅助性的文化因子集合。由于它仅是一个文化总体中的一个组成部分，基于文化的整体性原则，从共时上看个人命名制度必然受其它文化现象的影响，各种并存的文化现象都会在个人命名制中以不同的方式不同程度地留下它们的踪迹，探讨一个民族的个人命名制往往可以有助于间接地认识该民族文化的某些特征，也就是说，研究个人命名制度对认识研究某一特定民族的文化总体或局部都具有一定的认识意义。如前文已述及的，个人命名制的物化形式是一套言语符号系统，它与该民族生存所需要的外界物质能量并非直接相关，因而在文化的演进过程中个人命名制的演进速度往往比其它文化现象更具有惯性，或者说其稳定性较高些。于是，不管哪个民族的个人命名制都总是不可避免地较多保留有残留文化现象。从历时性的研究着眼，个人命名制往往能提供某些民族业已消失的某些文化现象的痕迹，这些存活于该民族文化中的“痕迹”有助于帮助我们认识该民族以往的文化形貌。这些材料对探讨该民族的文化发展进程乃是难得的珍贵材料。

个人命名制研究在文化人类学中长期以来没有得到足够重视，前人往往把个人命名制附属于亲属称谓去加以分析，或仅把它看成一种随机性的偶和，或是社会心理的反映，而没有把它作为文化的当然组成部分去加以研究，因而在民族学研究中往往缺乏这一必不可少的环节，以致于在前人的理论框架中留

下了不应有的空缺。透过个人命名制度的研究，这些理论上的空缺会变得更加明晰，足以引起学术界的重视，可见，研究个人命名制度，对于完善文化人类学即民族学的理论同样是不可少的。

个人命名制度的认识价值是多方面的，既可能是现时的，也可能是历时的认识；既可能是对个人的，也可能是对民族文化某些特点的认识；既可能是民族内部社会关系的认识，也可能是族际关系的认识。

由于个人命名制具有民族的特异性，因而对于熟悉各民族的个人命名制度的人来说往往能根据有限的一些人名就足以判断其民族归属。苗族、彝族都实行父子连名，但两个民族的父子连名又各有自己的特点，苗族习惯于使用单音节人名，彝族则习惯于使用双音节人名；苗族采用后连式，彝族采用前连式。了解这一区别的人就易于区别这两种人名的民族归属。黔中苗族的父子连名采用“子名+父名”的逆推反连式连名法，例如，贵州省贵阳市杉坪的罗国发老人家的父子连名系谱，其排列如下：……送当—娘送—供娘—厚供—文厚—孟文—朗孟—远朗（即罗国发本人）—抽远—发抽……^①。而在凉山彝族中，据江应梁先生的调查，有这么一个连名谱例：……没侯黑资—黑资侯德—侯德莫—莫勿列—勿到罗罗—罗罗白岸—岸岸雪波—雪波阿勉—阿勉日恶—日恶灭之—灭之灭岸—灭岸灭越—灭越勉之—勉之加儿—加儿卜铁—卜铁者多—者多加颇—加颇加觉—加觉索岸—索岸略索—略索典国—典国若颇—若颇阿赤—阿赤阿业—阿业乌者—乌者阿波—阿波别国—别国别姓—别姓切老—切老南牒—南牒切皮—切皮日侯—日侯列家—列家

张惠泉《高坡苗族人名命名法介绍》，载《贵阳志资料研究》第三期。