

SOCIETY AND CULTURE SERIES

社会与文化丛书

中国人类学田野考察系列

阎云翔 著  
李放春 刘 瑜 译

# 礼物的流动

一个中国村庄中的互惠原则与社会网络



SHANGHAI PEOPLE'S  
PUBLISHING HOUSE

上海人民出版社

Society & Culture

SOCIETY AND  
CULTURE SERIES

社 会 与 文 化 丛 书

中国人类学田野考察系列  
策划：王铭铭

# 礼物的流动

一个中国村庄中的互惠原则与社会网络

阎云翔 著  
李放春 刘 瑜 译

SHANGHAI PEOPLE'S  
PUBLISHING HOUSE

上海人民出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

礼物的流动:一个中国村庄中的互惠原则与社会网络/

阎云翔著;李放春;刘瑜译.

上海:上海人民出版社,2000

(社会与文化丛书·中国人类学田野考察系列)

ISBN 7-208-03243-2

I.礼… II.①阎… ②李… ③刘… III.礼品 风俗习惯-研究-中国 IV.K892.29

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第45425号

责任编辑 施宏俊

封面装帧 王晓阳

·社会与文化丛书·中国人类学田野考察系列·

### 礼物的流动

——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络

阎云翔 著

李放春 刘瑜 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店上海发行所经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张9 插页5 字数207,000

2000年3月第1版 2000年3月第1次印刷

印数1 5,000

ISBN7-208-03243-2/C·73

定价 18.00元

# 中文版自序

10年以前,当我选择博士论文题目时,我感兴趣的是农村社会那种有序而又“非制度化”的特点。在那里,个体村民的社会地位在很大程度上是由其人际关系来界定的,社会结构就建立在以个人为中心的流动的人际关系网络上。因人成事是社会实践的常态,制度原则不过是防君子不防小人的锁头。怎样才能更好地把握流动的人际关系和非制度化的农村社会呢?礼物交换正巧为我提供了一种具体的、看得见摸得着的研究对象;通过考察礼物的流动,我便可以重建流动之中的人际关系网络,并在此基础上探讨农村社会的结构。为此,我先后在1989年和1991年两次回到我以前曾经生活过7年的下岫村进行实地调查,结果发现光是礼物之流本身便是十分复杂的社会实践过程,于是将我的研究目标限定在农村礼物馈赠文化方面。本书便是根据我的博士论文而改写的一本民族志。

从论文选题的确立,到长期的实地调查,再到论文的写作和本书英文版的完成,前后将近有8年之久。这期间的切身体验,再加上此前两年的课程训练,使我由衷地喜爱人类学并为自己能够如愿以偿地从事人类学研究工作而庆幸。这门学科最使我着迷的有两点:一是长期的实地调查可以使我尽可能地靠近社会生活实践过程,二是民族志这一人类学特有的写作方式给了我再现和探讨这一过程的最有力的工具。

我觉得,人类学家的主要长处就在于他们总是力求从普通人的角度观察和体验老百姓的日常生活,用民族志这一特殊的文体再现社会生活,并以此为基础再深入分析和探讨象征体系、社会制度等等。为了能够找到老百姓而不是学者的视角,为了能够体验而不仅仅是观察老百姓的日常生活,人类学家就必须在他们所研究的社区与他们的研究对象共同生活一段时间(一般都要一年以上)。这里,实地调查(或者“田野作业”)并不仅仅是一种收集资料的方法,而是人类学家理解他人和体验自我生命的过程,也是人类学这门学科得以安身立命的根本。那种手持录音机和笔记本四处访谈的调查方式是人类学家的大忌,因为如此收集来的是零碎的、抽离于生活之流的资料,而不是对于生活过程的观察与体验。所以,许多人类学家终其一生只在一个或两个社区内从事研究,同该社区不少成员结为毕生挚友,并因此而对自己的研究对象怀有深切的同情和强烈的道义责任。这是那种打一枪换一个地方的“游击队”式的调查所无法达到的一种境界。

长期的实地调查和与研究对象的亲密友谊使得人类学家更多一些常识感,更加关注那些乍看起来微不足道的常规事件的意义,也更加尊重有血有肉的个体行动者和具体而又多变的生活过程本身(而不是关于生活中的人与事的种种概念)。民族志的写作则是人类学家得以向学术界和知识界再现与探讨具体的人与事的“秘密武器”。我觉得,一个合格的人类学家应该是个优秀的讲述者,因为合格的民族志必须是优秀的叙事文本。就揭示丰富多采的社会生活之奥妙而言,一个好的故事给听众的启发恐怕不亚于一堆抽象分析。当然,民族志绝不排斥理论。在优秀的民族志中,理论分析与经验事实的描述水乳交融、相辅相成,从而使人类学家能够将他们对于社会生活和文化现象的

阐释建立在对生活过程本身的“深度描写”上，而不是建立在抽象的概念演绎上。

以上所述既是我在研究下岬村礼物馈赠文化中的体验，也是我为自己设立的追求目标，希望在今后的长期实践中不断努力而成为合格的人类学家。从1993年起，我又三次回到下岬村进行实地调查，现已开始撰写有关该村的另一本民族志，重点考察在过去的50年中发生在农民家庭与个人生活领域的种种变化。回顾以往的体验也许会对今后的研究有些帮助。

记得我在1996年春初次看到本书英文版样书时，欣喜之余也曾为自己不得不用英文写作而感到遗憾。当我现在面对本书中文译稿时，那种七分喜悦三分遗憾的心情再次出现。

我想，最直接的缺憾恐怕来自于语言表达方面的限制。本书最初是面向英语读者，用英文写作的；其结构安排和表述方式在译成中文之后都难免有不合国情之处。譬如，有关社会交换理论的讨论可能失之于过分简要，而对于农村习俗的某些描述又可能太细致。我本计划用中文将本书重写一遍，根据国内读者的需要做些增删调整。但是，在过去的两年中，几次尝试都因为时间紧张而不了了之。就文字表述而言，尽管两位译者和我本人都努力使译文本土化，不尽符合中文表达习惯的语句仍然未能完全避免。书中不时出现的洋腔洋调使我十分无奈并有些失败感。

假如我是在1998年而不是1991年写这本书，我会更多地考虑女性在礼物交换与社会关系网络建设中的作用。其实，我在书中已经注意到女性村民参加礼物馈赠活动至少与男性村民一样地频繁；更重要的是，她们还通过积极地参与生育礼仪和创造新的仪式（如流产后的仪式）而形成她们自己的女性关系网络。问题在于，我的分析中缺乏对于女性视角的重视；其结果是

下岬村女性村民的主体性未能在本书中得到应有的再现。与书中的男性村民相比,女性村民作为个体行动者的形象是无声的和边缘化的。我在本书英文版付印之后便意识到这一严重缺陷,并准备在关于下岬村的进一步研究中予以改正。

此外,如果能够重新来过,我会努力收集国内学界关于礼物交换、面子和关系与人情的研究成果,并同国内学者对话。我在1991年秋开始写本书的初稿;当时所涉猎的主要是英语文献以及部分在香港、台湾出版的中文论著,对于大陆学者在这方面取得的成果几乎一无所知。另外,作为人类学者,我也更重视自己从实地调查中得来的第一手资料,并且自觉地将下岬村个案与人类学家在世界其他地方(如太平洋岛屿或印度的某个村庄)所进行的研究相比较。这种因专业训练而形成的倾向也使我在比较分析文献资料方面未能尽力;现在想来也是很遗憾的。

本书中译本的完成和出版有赖于王铭铭、梁晓燕、杨念群等的支持和两位译者的辛勤劳动,谨在此表示衷心的感谢!

阎云翔

1998年12月于北京大学勺园招待所

# 致 谢

在许多人和有关机构的帮助和支持下,本书才最终得以完成。在此,我首先向我的导师及朋友华生(James L. [Woody] Watson)致以谢意。自从1989年起,和伍迪(即华生)在一起工作,使我享受到一种未曾见闻于中国学术界的亦师亦友的关系。伍迪总是热情、主动并且耐心地助人。在哈佛大学求学期间,正是伍迪对我的工作的用心指导、建设性的批评和一贯鼓励,使我得以克服中西传统间的文化及学术方面的障碍。

非常幸运的是,在哈佛大学有那么多教授关心我和我的工作。我要特别感谢凯博文(Arthur Kleinman)给我的理论灵感、方法论指导和批评性建议。自从1986年有幸师从张光直(Kwang-chih Chang)以来,我一直得到他热情的帮助和支持。魏昂德(Andrew Walder)和华若碧(Rubie Watson)虽然不是我的指导委员会的成员,但也是我的老师和顾问。哥伦比亚大学的孔迈隆(Myron Cohen)在1989年最先读了我关于礼物的研究计划;从那以后他一直给我批评和建议,这对于本项研究的进展起了很大的促进作用。傅高义(Ezra Vogel)是另一个我要特别感谢的“非正式”导师。

就学术成长而言,哈佛内外的许多曾引导我进入西方学术传统的人使我受益匪浅。这里只能提及一小部分姓名:托马斯·戈尔德(Thomas Gold)、凯瑟琳·哈特福德(Kathleen Hartford)、戴

慕珍(Jean Oi)、杜维明(Wei-ming Tu)、安戈(Jonathan Unger)、罗伯特·维勒(Robert Weller)、杨美惠(Mayfair Yang)和崔大伟(David Zweig)。我想特别感谢努尔·耶尔曼(Nur Yalman)和托马斯·巴菲尔德(Thomas Barfield),是他们的慷慨相助使我得以度过在哈佛的头两年(也是最困难的两年)。同样重要的是,我从我的同学那里学到了很多,毕业后我非常想念他们。

我也对哈佛的南茜·哈斯特(Nancy Hearst)熟练的编辑技能和斯坦福出版社的缪里·贝尔(Muriel Bell)对本书的热情支持表示感谢。

由于村民们和地方政府中朋友的支持,我在黑龙江省下岬村的田野工作愉快而有成效。我特别感激胡彦君先生和郭恒文先生,他们在整个田野调查中都和我在一起工作。他们是十分可敬而博识的人,并且很有幽默感。如果没有他们的帮助,我的研究将更为困难,甚至将是不可能的。

我的研究生学习很大程度上受益于哈佛—燕京学社。该学社资助了我头三年半的学习,并且为论文写作又提供了一年的奖学金。我在1991年的田野调查由美国国家科学基金资助(获准编号为BNS-9101369)。我还获得了哈佛大学人类学系和东亚研究理事会的奖学金。在此谨对这些提供资助的机构致以谢意。

最后,我要特别感谢龚小夏。在过去的14年里,她始终是我专业追求最坚定的支持者,对我工作最严厉的批评者,也是对于我的思想最有价值的磨砺者。

阎云翔

中文版自序

致 谢

1 导论:人类学中的礼物与中国社会 [1]

人类学话语中的礼物 [4]

中国社会中的礼物馈赠与人际关系 [13]

本项研究的框架 [19]

2 下岬村:田野工作地点的概述 [23]

下岬村的源起 [24]

社会变迁与经济发展 [28]

身分群体及其近来的变化 [33]

亲属结构 [36]

3 礼物世界:初步的分类 [42]

分类范畴和礼单 [42]

仪式性场合中的表达性礼物馈赠 [50]

非仪式性情境中的表达性礼物馈赠 [58]

下岬村的工具性送礼 [64]

4 礼物经济与关系网络 [71]

村民们的随礼开支 [72]

义务性礼物馈赠与关系的培养 [77]

礼物馈赠与行动中的关系网络 [84]

5 乡村社会中的关系结构 [95]

本土的关系概念与地方的小世界 [95]

关系网络的型构 [102]

实践性亲属关系与私人网络:深层的含义 [111]

## 6 互惠原则与人情伦理 [119]

馈赠规则和互惠的变化 [120]

人情和礼物交换的道德性 [125]

人情的情感方面和礼物交换的意义 [135]

关于人情的一个尝试性概括 [141]

## 7 礼物交换关系中的权力与声望 [144]

礼物交换的不均衡 [145]

社会等级中的单向馈赠 [148]

非均衡互惠和社会等级的再生产 [155]

收礼荣誉与送礼竞争 [163]

## 8 婚姻交换与社会转型 [170]

彩礼和嫁妆：人类学概念和地方性术语 [172]

新郎家的婚姻投入：旧形式和新形式 [175]

新娘家的婚姻投入：从间接嫁妆到直接嫁妆 [181]

新娘和新郎：婚姻交换中新的能动者 [185]

婚姻交换的性质：偿付、资助和家产继承 [191]

## 9 结论：社会主义、关系、人情与礼物 [203]

礼物和中国的礼物 [203]

重审关系和人情：基本形式和扩展形式 [215]

礼物经济和社会主义：复兴还是转型？ [222]

## 附录：中国的孝敬与印度的檀施——非对称性礼物馈赠文化的人类学分析 [232]

## 参考文献 [251]

# 1 导论： 人类学中的礼物与中国社会

本书是关于中国北方一个村庄中的礼物交换体系和人际关系模式的民族志(ethnography)报告。众所周知,礼物馈赠是人类社会中最为重要的社会交换方式之一。义务性的礼物往来维持、强化并创造了各种——合作性的、竞争性的抑或是敌对性的——社会联结。因此,研究礼物交换为我们提供了一条理解和诠释既定社会中不同文化规则及社会关系结构的途径。

虽然我是在接受正规人类学训练以后才理解了礼物馈赠行为的理论意义,但我对这个问题的兴趣却源于自己青少年时的农村生活经历。我生长在北京,后来,从1966年起到1978年我住在中国两个北方省份的农村中。“文化大革命”初期,我父亲和那时候的很多人一样,被错划为“人民的阶级敌人”;结果我们全家被迫离开北京,住到山东省我父亲出生的那个村子里。那年我才12岁,却不得不去体会脱离城市生活意味着什么。不过我对这个新环境挺着迷,这里有我以前从没见过的东西,比如开敞的院落、家禽以及奇特的习俗。其中令我最难忘怀的经历之一就是在阴历新年时见到邻居跟他们的亲戚交换礼物。

春节的头一周中村民们忙着互相拜年。很快我注意到,人人都拿了一个篮子或袋子,里面放满了自家做的蒸馍。我很吃惊地得知这些馒头就是村民之间交换的“礼物”。在北京时我曾经认为礼物是种不同寻常的和可爱的东西——一件逗人喜爱的

玩具、漂亮的衣服或者一盒糖果。这些馒头怎么能被当作礼物呢？他们只是普通的食物。而为什么每个人都送、收同样的礼物呢？我问我妈妈，她（和我一样缺乏农村经验）告诉我，这是农村地区的习俗。

当我目睹了我叔婶接待一个客人（和他的礼物）后就更糊涂了。来人是我婶子的外甥，他先给我叔婶磕了头，然后拿出个篮子给他们。他说那是他家的礼物，而且是通过它给我叔婶捎好儿。两个男人开始寒暄、喝酒时，我跟着我婶婶进了厨房，发现在红布下面是两瓶酒和一些馒头。我婶婶从篮子里拿出一瓶酒和一半儿的蒸馍，然后十分奇怪的是，她又在篮子里放了一打她自己最近刚蒸的馒头。可能是看到我很惊奇，我婶婶告诉我在这种情况下主人一般收一半礼物，然后再添些额外的物品还给送礼者。她说：“你不能让客人空着篮子回家。”后来客人临走时，我婶婶把篮子还给他并答谢他的礼物，然后来客就赞扬我婶婶的礼物，还说她本来应该收下另一瓶酒和其余的馒头。我婶婶说：“礼物的情我们领了；我们十分高兴。请把其余的带回你家。”在来客最终回家前，他们来回推让了好一阵子，并再三地相互表达谢意。

1971年我离开了我父亲的老家，独自迁到黑龙江省的下岬村（20年后，我将回到下岬进行促成本书的田野调查）。我迁到下岬住时已经17岁了，所以必须作为一个成年的社区成员参与地方的礼物交换体系。我很快开始懂得为某个屯亲的婚礼或者邻居的丧葬随礼的义务，而且当自己的确没钱履行这些义务时我会感到非常羞愧。我还发现，除了常规的、仪式化的送礼以外，还有许多个人间交换特殊礼物的情形。我记得，曾有几个村民逗一个年轻人，让他拿出他的烟袋给人们看。当这个青年拒不承认他有这样的烟袋后，他的朋友们就把他掀翻在地搜他的

口袋儿,找到了一个上面绣着一对鸳鸯的丝绸烟袋。在朋友们的审问下,这个青年终于承认烟袋是他未婚妻送的礼物。这对他的朋友们来说是个令人激动而高兴的时刻;大家都羡慕这个精美的礼物,并祝贺他找到这么好的未婚妻。

在这村子里住得越久,我就越能理解这些礼物交换的插曲有多有趣。不久我得知在1962年的一次婚礼中三位客人进行了一次公开的随礼攀比;他们恰好是新郎的三位姐夫,为方便起见,我用A、B和C来代表这三个男人。A和B都是农民,而C是哈尔滨市的一个工人。这一时期的中国工人,无论在经济上还是政治上都享有比农民高得多的地位。C在向主人赠送礼物时给的礼金比A和B多,明显意在炫耀他的大方。自然,年长的A和B都被触怒了,并立即想出了一个办法当众羞辱C。

婚礼是农村生活中最重要的礼物交换场合,礼物在仪式的不同阶段被送给不同的受礼者(见Cohen, 1976; 和 R. Watson, 1985)。除去新郎的父亲(或者主要家长)接受礼物这一主要的送礼仪式外,还有一种新郎新娘给新郎最亲近的亲戚磕头并收受额外礼物的小型仪式。在这种仪式中,A给了新郎新娘80块钱礼金(那时候是非同寻常的大礼)。以此为例,B给了这对新人100元。当司仪大声宣布“现在新人给三姐夫(即C)磕头,请三姐夫就座,准备接受新人叩拜”时,仪式达到了高潮。由于在第一轮中C已经用光了钱,他只得低下头假装没听见;众人的眼睛都盯着他,由于没法忍受这种尴尬,他逃走了。

1991年我访谈C时,他否认是由于羞愧而从婚礼上逃走的。在他的故事版本里,是他岳父(新郎的父亲)的一句“C还太小,不能受磕头礼,别管他了”把他从窘迫中解救出来。无论如何,C承认这段插曲对他来说仍然是一个噩梦,而且他很后悔在第一轮中向A和B挑衅。

这件事已经变成下岬村的一个地方传奇,70年代我在村子里住时,它曾被公开谈论过多次。多年以后我读到了美国西北海岸夸扣特尔人(the Kwakiutl)的夸富宴(the potlatch)时,马上就想到了下岬村的攀礼;由此我对礼物馈赠这一普遍性问题的兴趣变得更大。当我有机会做自己的人类学研究时,深入探讨这一命题就是顺理成章的事了。然而,重要的是要将这项研究置于此前关于礼物研究的背景之中。正如我将在结论一章中所论证的,中国礼物馈赠形式的某些特性将它与人类学文献中描述的其他体系区别开来。

## 人类学话语中的礼物

人类学的礼物交换理论主要源自马歇尔·莫斯(Marcel Mauss)的名著《礼物》(*The Gift*)。该书提出了一个核心问题:“在原始或古代类型的社会中,什么是受礼者必须报偿的原则?所送的东西中有什么力量迫使受礼者要作出回报?”(1967:1)莫斯在毛利人的“豪”(hau)——一种存在于森林中和某个人送给另一个人的贵重物品(taonga)中的神秘力量——的观念中找到了答案。“豪”总是希望返回它的源地,但只有通过回赠礼品这一媒介才能做到。因此,不回礼可能引起严重的麻烦,甚至包括受礼者的死亡。莫斯断言,就是礼物中的“豪”迫使收礼者要作出回报,他把这称为“礼物之灵”(the spirit of the gift)(1967:8-9)。所以,“一个人馈赠出的礼物实际上是他天性和力量的一部分,而接受某个礼物也就是接受了送礼者的一部分精神真髓。保留这种东西是危险的,不仅是因为这样做犯忌,而且因为它在道义上、身体上以及心灵上来自于某个人”(1967:10)。

因而礼物(不可让渡的[inalienable]物品)所创造的联结,就

是人们之间的相互依赖关系。我们可以看到,在莫斯对礼物的分析中,根本问题是要究明人是如何与物以及如何通过物而与他人彼此互相关联的。正如约翰·利耶普(John Liep)所指出的,马克思和莫斯都关注着和资本主义市场经济世界发展相关联的人与其劳动产品间的异化(1990:165)。不过,与马克思将关注点放在现代社会的商品交换体系并揭示出剩余价值的秘密不同,莫斯关注“原始”社会中的礼物交换并从土著的信仰体系中寻找答案。莫斯将“原始的”、个性化的礼物经济与现代的、非人格化的商品交换体系相比较后,提出了一个三阶段的演进图式:人类最初的交换是“整体性的呈赠”(total prestations),在这一交换中,群体之间转让的物品只是某个更大范围的非经济转让的一部分。第二阶段是那些代表群体的有德之人间的礼物交换。最终,则走向了现代社会中独立个体之间的商品交换(见 Mauss 1967:68-69)。

莫斯详尽阐发的这两个论题,即礼物之灵及礼物与商品间的对立,仍然是当代人类学家的主要兴趣所在。事实上,人类学作为一个独立的研究领域,本身便是从一系列关于不同社会中“礼物”特性的争论中凸现出来的。这个说法并不夸张。对我们的学科而言,幸运的是这些争论尚无减弱的迹象。

### 回礼的动机:互惠规则

在莫斯之前,布罗尼斯洛·马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)已经出版了他关于美拉尼西亚社会交换的民族志报告,详细描述了从“纯粹的礼物”到“真正的交易”的地方交换体系(1984[1922])。为反对莫斯的礼物之灵说,马林诺夫斯基在后来的一本书(1926)中收回了他的纯礼物概念并明确提出互惠(reciprocity)原则来解释地方的经济交易体系。他认为,经济义

务的约束力在于任何一方都有可能诉诸制裁来中断交换联系。一个人给予是因为他期待报偿,而一个人回报是由于其伙伴可能中止给予的危险。一切权利和义务都“被置入互惠性服务的均衡链中”(1926:46)。这样他得出结论,互惠或者“馈赠—接受原则”(the principle of give-and-take)是美拉尼西亚社会秩序的基础(1926:第3、4、8、9章)。

受马林诺夫斯基的研究启发,雷蒙德·弗斯(Raymond Firth)认为互惠(当地叫 *utu*)观念是新西兰毛利人行动的根本内驱力。毛利人极为重视“补偿”或“均等报偿”(1959:412ff.)。就人类学的礼物理论而言,弗斯对莫斯就毛利人之“豪”的论述提出了最为详尽而有力的批评。弗斯认为,莫斯赋予“豪”某些毛利人并不认可的积极特性而误释了它;他还混淆了礼物之“豪”与送礼者之“豪”;最后,他还忽视了既定交换中的第三方当事人,而这对于理解毛利人的“豪”原初的涵义是至关重要的(见 Firth 1959:419-20;和 MacCormack 1982:287)。

莫斯对礼物之灵的诠释在遭受马林诺夫斯基的理性互惠模式和弗斯的有力批评的挑战之后,又成为60年代的克劳德·列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)和70年代的马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)更为激烈的批评对象。尽管列维—斯特劳斯的结构主义视角最初的灵感部分应归于莫斯的“整体性呈赠”概念,但他不接受莫斯对礼物之灵的诠释。据乔纳森·帕里(Jonathan Parry)所言,列维—斯特劳斯认为“有关‘豪’的讨论是人类学家被土著人迷惑的一个令人遗憾的例子;土著人对于其文化的特殊性解释根本不能说明一个一般性结构原则”(Parry 1986:456;另见 Weiner 1992:46)。列维—斯特劳斯将社会生活视作一个在群体及个人之间的交换体系,他在严格的妇女交换与一般化的妇女交换间的区分基础上,发展出一套表亲婚姻理

论(1969:61-68)。换句话说,互惠原则仍然支配着列维-斯特劳斯的交换理论,即使它已经被重新诠释为普遍精神结构的投射。

萨林斯(1972)批评莫斯关于“豪”之精神意义的先入之见,及与之相应的对其经济意义的忽视。萨林斯认为,“从 taonga 的交换中剥离出来的‘豪’的意义与交换本身一样世俗。如果二次礼物是初次礼物的‘豪’的话,那么某一物品之‘豪’就是它的产出,就像森林之‘豪’是它的生产能力一样”(1972:160)。这样萨林斯使礼物之灵非神秘化,并且强化了互惠原则的可计算性。他确定了决定馈赠与交换之一般属性的三个重要变量:亲属关系的远近、合群度及慷慨度。论证了互惠的普遍性后,萨林斯还提出交换现象的三种类型:一般互惠、均衡互惠和否定性互惠(1972:191-210)。由于萨林斯对互惠机制的细致梳理,礼物才得以继续处于人类学讨论的中心。

今天,许多的民族志报告广泛讨论了礼物馈赠和互惠。事实上,互惠概念已被如此广泛地应用于对社会模式的概括,以至于它已经变成老生常谈。正如杰弗瑞·麦克考尔马克(Geoffrey MacCormack)所警告的,“将所有交换形式描述为互惠性的,容易模糊它们之间的显著差异”(1976:101)。

美拉尼西亚和波利尼西亚是人类学礼物研究的心脏地带。许多曾在新几内亚岛做过田野调查的人类学家都对礼物馈赠以及其他社会交换方式的意义发表过看法。在一项关于仪式性族际交换的研究当中,萨里斯堡(R. F. Salisbury)把仪式上贵重物品的均衡交换说成是“互惠的意识形态”的一个例子。安德鲁·斯特拉森(Andrew Strathern)更为关注在等级情境中送礼者较之受礼者的优越性,并指出“这种优越性是导致对受礼者的政治控制还是仅仅意味着送礼者声望的一种收益,则会因不同的社会

体系而不同”(1971:10)。布利泽(K. Burrige)在互惠义务支配的兄弟姐妹关系和并不涉及直接互惠性回报的父母子女关系之间作了区分;礼物则是父辈对孩子不求回报的馈赠(1969:xix)。

非洲研究方面,博安南(P. Bohannan 1955)通过分析蒂夫人(系尼日利亚南部贝努埃河两岸居民——译者注)中三个不同的交换领域而帮助确立了现代经济人类学的领域——第一个领域(按道义上从低到高的顺序排列)主要由与市场有关的食物构成;第二个领域由威望性物品构成,诸如牛或者金属条;最后一个领域限于通过婚姻实现的妇女交换。福蒂斯(M. Fortes 1949)强调在特伦西(Tallensi)社会中,礼物交换与互惠在维持潜在冲突因素之间的社会平衡方面的政治功能。他强调特伦西的稳定是通过一个氏族中不同分支(sections)之间相互提供服务而实现的。从长期来看,每个分支都收到与它送出的东西大致对等的物品(1949:135)。据福蒂斯所述,正式的礼物交换主要在姻亲之间进行(1949:120)。礼物交换的重要性也被许多非洲专家所强调,互惠则被视作是区分亲属与非亲属的方式(参见 Krige and Krige 1943;及 Gulliver 1969)。

自从弗朗兹·博厄斯(Franz Boas)向学界介绍了在北美西北海岸土人中发现的夸富宴以来(Boas 1897),作为一种特殊的礼物交换类型,它一直是被热烈讨论的话题。在20世纪早期,夸扣特尔人将夸富宴发展到最为复杂精致的形式(见 Codere 1950)。夸富宴上表现出的过分慷慨和刻意浪费意在显示酋长们的个人财富;竞争采用一种争夺给予而非收受优势的象征斗争形式。莫斯认为夸富宴是他所谓“整体性呈赠”的一个典型例子,礼物交换涵盖了社会生活中的宗教的、经济的、社会的以及法律的(legal)方方面面(见 Mauss 1967:36-37)。

转向亚洲社会,我们发现大多数关于印度种姓体系的研究

都涉及到通过食品、服务及婚姻交换而实现的种姓内部的馈赠 (prestations) 和种姓之间的交易 (可参见 Appadurai and Breckenridge 1976; Dumont 1980; Marriott 1976; S. Vatuk 1975)。对日本的礼物交换的研究也早已开展 (如 Befu 1966 - 67; Johnson 1974; 和 Smith 1974)。哈路弥·贝夫 (Harumi Befu) 认为, 在近代日本, 礼物馈赠的特征在于它巩固以前建立的社会关系的功能; 随着日本社会迅速的现代化, 送礼活动已经变得越来越个人化和工具化了 (1966 - 67: 173 - 75)。相反, 科林·约翰逊 (Colleen Johnson) 认为在檀香山的日裔美国人中, 均衡的礼物交换有助于缩小社会流动造成的日益分化, 而且“礼物受授的义务巩固了人际关系, 否则这些关系就可能由于同化入更大的社会中而消逝” (1974: 306)。

有趣的是, 从那些相对“简单的”社会中概括出的礼物交换规则, 诸如回报义务和送礼者的优越性, 并不总是适合那些更为复杂、分化了的、存在发达劳动分工和显著商业成分的社会现实。自马林诺夫斯基以降就支配着礼物研究的互惠原则之普遍性, 受到来自亚洲的民族志证据的质疑。例如, T. K. 莱博若 (Takie Sugiyama Lebra 1969) 通过考察日本人对“恩” (on) 礼的回报而质疑了互换关系中的“完全回报”。她证明, 在日本社会的等级情境下, 处于下级位置的赠送者根本不能完全回报从上级那里收到的礼物。莱博若 (1975) 进而认为, 互惠的交换方面由两种类型构成, 一种趋于对称而另一种趋于不对称。她提出了一种更具包容性的互惠模式, 将多方关系都包括在内。

在南亚研究中, 一些人类学家已经探讨了印度人不求物质回报的给予观念。V. P. 瓦图克 (Ved Prakash Vatuk) 和希尔娃·瓦图克 (Sylvia Vatuk) 观察了种姓等级情境中不对称的送礼关系: “等级地位低的人们——特别是和赠礼者相比如果他们在经

济上也处在从属地位的话——一般无须回报他们从高级种姓者那儿收到的礼物；在这类情形中这些礼物被看作‘檀施’(dan)之礼,可以为赠礼者带来功德。”(1971:217)帕里(1986)和格罗利·拉赫贾(Gloria Raheja)都认为,由于檀施之礼将危险的和难以抗拒的死亡负担及赠礼者的罪恶转移到受礼者身上,礼物从统治种姓流向从属种姓的制度化模式创造了一种文化支配的方式(1988:28,31,248)。这些发现对互惠的普遍性模式构成了严肃的挑战,从而促使帕里(1986:463,466)重新思考莫斯的礼物之灵概念。

### 礼物的不可让渡性(Inalienability):一种新视角

一种逐渐兴起于80年代的礼物研究的新方法强调物品与其所有者的不可分割性(inalienability)。这一新方法主要兴起于太平洋专家,特别是那些研究库拉交换制(the Kula exchange)的学者当中。在一篇论战性的论文中,达蒙(F. H. Damon)考察了穆尤瓦人的 *kitoum*:一种个人拥有的库拉交换物品。他论证:由于被谈及的这些物品象征了个体物主的“劳动凝结”,“无论一个 *kitoum* 在哪儿,其主人都有索取它的权力”(1980:282)。所有库拉交换物品都通过特定个体的劳动而纳入到交换当中,并因而构成这一个个体不可让渡的 *kitoum*(1980:284)。葛里高利(C. A. Gregory)在一个对礼物—债务关系与商品—债务关系间差异的分析中,也提出了类似看法。葛里高利认为,礼债包含了不可让渡的物品在相互依赖的人们之间的转让,而商债源自可让渡的物品在相互独立的交易者之间的交换:“礼物就像用有弹性的带子系着的网球,球主可能暂时丧失对它的拥有,但只要一拽带子,球就会弹回主人手里。”(1980:640)达蒙和葛里高利的这些富有争议的文章,已经引发了对于礼物之不可让渡性问题的兴

趣的一次新热潮(可参见 Damon 1983; Gregory 1982; Keesing 1990; J. Leach 1983; Liep 1990; 与 Weiner 1980, 1985)。这次讨论中所得出的最值得注意的一点是, 贵重物品的不可让渡性不仅可以说明回报的动机, 而且可以说明在诸如库拉交易这样的竞争性体系中原初的参与动机(见 Feil 1982: 340 - 42; Damon 1982: 342 - 43; 和 Gregory 1982: 344 - 45)。

礼物之不可让渡性是最近由安妮特·韦娜(Annette Weiner)所发展的一套新礼物交换理论的核心。韦娜对建构于互惠原则之上的正统人类学研究持批评态度。她认为互惠原则深深地植根于西方思想之中, 而且从托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)以来就一直被用于为自由市场经济辩护(见 Weiner 1992: 28 - 30)。人类学家们沿袭了这一传统, 就想当然地认为在互惠活动中存在某种固有的、神秘的或者天然的自主性(autonomy)。韦娜断言:“互惠的动机是其反面——即在给予与接受的社会压力下保留某种东西的欲望。这种东西是能够证明和代表某个个体或群体社会身分的财产; 保留这类财产还确认了某个人或群体与其他人或群体之间的差异。因为对不可让渡性物品的所有权确立了差异, 所有权也吸引着其他种类的财富。”(1992: 43) 韦娜认为存在一种基本的给予而又同时保留(keeping - while - giving)的原则, 正是这一原则而非互惠原则说明了回礼义务这个由莫斯提出的重要问题(Weiner 1992: 46)。有趣的是, 韦娜认为莫斯关于毛利人之“豪”的论述是正确的:“作为一种充盈于人的生命力, ‘豪’被传递给了人的所有物, 并因而赋予物品以不可让渡的价值”(Weiner 1992: 65; 也可参见 D. Thompson 1987)。如此, 人类学已经整整绕了一圈。礼物之灵在一种崭新话语的名义下, 又被重新引入我们学科的舞台中心。

莫斯关于个人化的礼物馈赠与非人格化的商品交换关系的区分曾被广泛接受,而且直至最近都很少受到批评。萨林斯在卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)的三种交换方式理论之基础上指出礼物交换与商品交换间的区分不应被视作一种两极对立,而应视作一个连续谱上的两个终端(Sahlins 1972:191-197)。最为重要的决定因素是亲属关系距离:“近亲关系导致(短期内不求回报的)一般性互惠;随着亲属关系的疏远,互惠类型也会成比例地向消极(互惠)一端发展。”(1972:196)换句话说,人们倾向于在亲属间交换礼物而在非亲属间交换商品。由于所谓原始社会被认为是以亲属关系为基础的共同体,萨林斯的框架暗示了以宗族为基础的社会中的礼物交换和以阶级为基础的社会中的商品交换之间的对立。10年以后,葛里高利进一步发展了这个论点(Gregory 1980,1982)。

追随马克思对商品的定义及莫斯对礼物的描述,葛里高利提出一个礼物经济与商品经济的二元对立框架:“在一个基于阶级的社会中,交换的物品趋于呈现为商品这一异化形式,结果,再生产一般呈现为商品再生产这一特殊形式。而在一个基于宗族的社会中,交换的物品趋于呈现为礼物这一非异化形式;再生产呈现为礼物再生产这一特殊形式。”(1982:41)葛里高利进一步指出:“商品交换确立了交易物品之间客观的定量关系,而礼物交换确立了交易主体间个人化的定性关系。”(1982:41)

80年代期间,许多人类学家都对葛里高利所阐述的礼物交换与商品交换之间的尖锐对立提出疑问。例如,达蒙指出,尽管库拉交易并非一种商品交换体系,但它导致了个体参与者中贵重物品的一种扩充或积累(1982:343)。伊恩·莫里斯(Ian Mor-

ris)援引历史证据,认为在城邦社会(如古希腊)中,礼物交换也充当着共同体内部及它们之间交换的一种主要形式:“公元前700年后,尽管商品贸易可能已大量增加,但理想的形式仍然是个人化的礼物交换……亚里士多德告诉我们,甚至在4世纪时,慷慨地赠送礼物仍是界定贵族时的一个主要特点。”(Morris 1986:6-7)有些学者已经指出,礼物和商品之间的尖锐对立实际上是西方纯粹礼物的观念建构和非西方社会礼物关系浪漫化的一个结果(Appadurai 1986a:11-13; Carrier 1990:20-25; Parry 1986:465; 及 Parry and Bloch 1989:8-12)。帕里和布洛克运用在他们所编关于金钱的文集中的民族志资料,提出一种理解礼物与商品间区别的崭新途径。在他们看来,多数社会都有两个相关但是独立的交易秩序:“一方面是关系到社会或宇宙秩序长期再生产的交易秩序;另一方面是可以为个人竞争提供场所的短期交易的‘领域’。”(1989:24)

然而对那些强调礼物之不可让渡性的学者来说,礼物与商品之间的区分仍是根本的。斯特拉森(1992)坚持认为礼物交换不同于易货贸易(barter)或商品交换,因为礼物的价值是定性的,而不是像商品的价值那样定量地来判定。与此类似,韦娜断言“不可让渡的占有物具有主观建构的绝对价值,并有别于商品的交换价值或货币的抽象价值”(1992:191, n. 2)。这一争论可能像那些关心回礼动机的争论一样,会在今后继续下去。

## 中国社会中的礼物馈赠与人际关系

现在让我们转向中国人的礼物交换实践。西方的观察者谈到中国的礼物馈赠时,几乎总是提及另外一种社会现象——人际关系。送礼与人际关系的讨论甚至已经进入流行的旅游指南

中(参见 Storey 1990:17)。

### 礼物交换在中国的重要性

从学术角度讲,系统研究中国农村中的礼物交换是十分必要的。首先,尽管礼物交换存在于所有社会,但它在历史悠久的中国文化中却显得尤为重要。中国人对礼物往来的重要性具有极强的意识。与许多别的社会不同,中国的社会关系结构在很大程度上是由流动的、个体中心的社会网络而非凝固的社会制度支撑的,因而礼物馈赠和其他互惠交换在社会生活中扮演着重要的角色,特别是在维持、再生产及改造人际关系方面(参见 Jacobs 1979; Walder 1986; M. Yang 1989)。许多中国学者(参见 Hwang 1987; King 1988a, 1991; Qiao 1988)最近已致力于建立一套基于中国人本土概念——用关系(个人网络)、人情(道德规范和人的情感)、面子(脸)和报(互换)——的分析框架。这种明确界定的中国式视角强调人际关系的重要性,它应该为送礼与社会交换的比较研究提供洞察力。

第二,中国人的礼物交换是嵌入于一个人类学家称为“人格之文化建构”的过程当中的:个人要通过礼物交换实践学会如何去和不同类型的人打交道。礼物交换不仅明确了社会所认可的人的界限(Vogel 1965; L. Yang 1957),而且有助于创造那种“地方道德世界中社会来往(transactions)的主体际媒介”(Kleinman and Kleinman 1991:277)的个体经验。显然,通过研究礼物交换一个人将会开始理解中国文化的核心特点。此外,中国的礼物交换具有使它不同于其他社会中的类似实践之特色,例如,在中国,某些礼物是由社会地位低的人们送给地位高的人们的,而送礼者总是低人一头。这一结果违背了来自经典人类学文献的一般规则,即送礼者总是比受礼者优越。这个问题在第7章中将

以专门篇幅论述。

第三,在现代中国社会中,礼物交换仍然是经济和政治生活中一种重要的交换方式——它既是国家再分配体系的一部分,近来又成为市场商品体系的一部分。如果考虑到中国社会生活的现实情形,这一事实本身就是有意义的。探究过去40年间礼物关系的持续延存与转变也许会有助于说明,中国文化传统某些部分如何得以在社会主义制度下一直存留下来(对所涉过程的有趣讨论,见 M. Yang 1986, 1989)。而且,礼物交换在某种程度上已被用作一种谋求政治与经济利益的方式(见 Chan 和 Unger 1983; Oi 1985)。托马斯·戈尔德(Thomas Gold 1985)认为,个人关系在改革时期已经变得越来越工具性和功利化了,进而,这引起了对改革开放后中国的腐败问题的高度关注。因而,礼物交换研究还可能对我们理解社会主义的政治经济有所帮助。

最后,礼物交换尚未能成为全面调查的课题;考虑到它在中国文化中自始至终的重要性,这未免令人奇怪。在中国研究的领域中,只能找到少数几本关注礼物交换的著作,其中多数是把礼物作为一种个人间拉关系的手段。这些研究主要关注城市情境中的个人关系与个体策略,而非支配小规模社区环境中社会行为的交换规则。

### 对中国的个人关系的特征描述

在韦伯看来,“特殊主义原则”是儒家伦理的核心(1968: 236)。帕森斯(Parsons)在韦伯的观点基础之上提出,“为儒家伦理所接受和维护的整个中国社会结构是一种突出的‘特殊主义的’关系结构”(1949: 551)。作为对这些看法的回应,梁漱溟声言中国社会既非个人本位也非群体本位而是关系(伦理)本位的

社会：“不把重点固定在任何一方，而从乎其关系，彼此相交换；其重点实在放在关系上了。”(Liang 1963:94)。费孝通在西方与中国之间作了一个类似的比较并得出结论，中国社会在结构上是由无数的私人网络组成的，这些私人网络由二人的(dyadic)社会联系界定而且没有清晰的界限。在这样一个网络本位的社会中，行为的道德内容是被情境地决定的，而“己”(ego)在每种情境中总是最为重要的考虑。因此，费孝通将中国社会描述为是以“己”为中心的(egocentric)，从而与他视作是个人主义的西方社会相对(Fei 1947:22-37)。值得指出的是，私人网络的价值，尤其是私营企业中的家庭关系，在近几年已经吸引了研究所谓工业化东亚“四小龙”之发展的学者们的注意力(参见 Hamilton and Kao 1990; Kao 1991; Vogel 1991; 及 S. Wong 1985, 1988)。个人关系的首要性以往被说成是中国文化的一个不健康因素(沿循韦伯的论点)，现在则被重新评价为中国式资本主义的一个积极因素(Redding 1990)。

傅高义(Eral Vogel 1965)认为，中国在将传统的特殊主义关系模式改造为一种以“同志关系”为名义的普遍主义道德这个方面获得了很大程度的成功。人际关系的这一转变主要是通过劝服和推进削弱私人关系重要性的社会主义经济间的结合而实现的。然而，80年代进一步的研究认为，这一转型并不像外部观察者们所认为的那样成功。在80年代期间，特殊主义和工具主义逐渐支配了社会行为，而礼物交换变成了人们获取好处(desirable resources)的主要手段(Chan and Unger 1983; Gold 1985; Oi 1985; 及 Walder 1986)。

在诸多有关著作中，特别值得注意的是三项关于中国人际关系的研究；它们都考察了关系这一众所周知的社会现象。布鲁斯·雅可博(Bruce Jacobs)将关系界定为“特殊主义的联系”

(1979:238),并提出了一个初步模型,这个模型包括在建构特殊主义联系过程中个人策略的类型学(1979:238)。雅可博把这一模式应用到一个台湾镇区的政治体系中,揭示出特殊主义联系的操作在地方政治中——特别是在政治结盟与拉选票的情境中——所扮演的重要角色。

雅可博把关系看成中国政治的个人基础,而魏昂德(Andrew Walder)则将关系视作社会主义工厂里制度性文化的一个非正式方面,“一种工具性倾向与个人感情掺在一起的交换关系”(1986:179)。魏昂德将关系译解为“工具性的个人纽带”,他通过一个连续谱区分了这些联系:依照私人感情的存在与否,以特殊主义为一极而以“仪式化的贿赂”(ceremonialized bribery)为另一极。各种恩惠(favors)的给予和接受是这些私人联系背后的驱动力,它有助于工人们获得本来不可能得到的好处。工人们必须在不威胁到权威的前提下追逐利益,因而魏昂德认为“这些纽带对于权威关系具有某种稳定效应”(1986:186)。

杨美惠(M. Yang)采用一种福柯式的视角,进行了一项对中国城市中礼物交换与私人关系的系统的研究(1989,1994)。杨美惠认为,中国的礼物经济与关系网络构成了一种和国家权力相抗衡的非正式的权力。在她的书中,“礼物经济”和“关系艺术”是交替使用的术语(1989:35)。她详细考察了在单位内部和单位之间私人的忠诚、义务与相互扶持的广泛网络。她还分析了五种机制,通过这五种机制,礼物与其赠送者间的不可分割性使得送礼者能够迫使受礼者回报某种恩惠,从而获得好处。在这样一个寻求恩惠的礼物交换过程当中,礼物经济再分配了国家经济已然分配过的东西,而且还“用一种关系伦理话语取代了渗透在国家再分配交换方式中的普遍主义伦理的统治话语”(M. Yang 1989:50)。与那些强调寻求恩惠的礼物交换之消

极后果的学者们不同,杨美惠认为“虽然关系艺术的当下目的是获得一些物质实利,但同时它对行政权力的微观技术发挥了一种颠覆性的作用”(1989:38),并因而构成了一种“敌对力量”(1989:49)。正如她所指出的,这些私人网络在特定情况下可以充当中国式的某种市民社会或某种次生社会(a second society)的基础。“我建议,在中国市民社会的发展中要关注的一个领域是关系艺术,一个次生社会的动力因素。”(1994:295)在杨美惠看来,这一基于关系的中国市民社会特征在于其两个“之间”状态:个人与社会之间及个人与正式的志愿团体之间(1994:295 - 305)。<sup>[1]</sup>

前面提到的学者们倾向于强调关系在特定社会情境中的工具性角色。与他们截然不同,一些中国学者已经尝试将关系与其他本土概念(诸如人情、面子和报)作为从总体上理解中国社会和文化的概念工具。杨联升(Lien-sheng Yang 1957)或许是第一位探讨回报在人际关系中角色的学者。据杨联升所述,报是互惠原则的中国式表达,并且充当着社会关系的基础。“中国人相信人与人之间的——而事实上是人与超自然存在之间的——行为的回应(喜爱与憎恨,奖赏与惩罚)应当像因果关系一样确定,因此当一个中国人行动时他会自然地预期某种回应或回报。”(L. Yang 1957:291)

到目前为止,对中国社会中人际关系最为出色的诠释是由金耀基(Ambrose King 1985, 1988a 和 1991)和黄光国(Kwang-kuo Hwang 1987)提出的。基于对儒家社会理论的分析,金耀基强调个人在中国社会中,特别是在人际关系中的相对自主性(King 1991:67):“个体自我是……有能力塑造(如果不是决定的话)同他人具有何种关系的。”(1985:64)金耀基还引人人情观念作为研究私人关系模式的主要概念工具(1988a:76 - 77)。金耀基的

另一贡献是他平衡地看待中国社会中特殊主义的盛行和普遍主义规范的存在(1988a, 1991)。在认识到私人关系的重要角色的同时,金耀基认为“就在中国文化体系内,也存在使人情或关系实践失效或冻结的文化机制,而给对于维持经济的和官僚的(在韦伯意义上)生活来说是必要的工具理性开辟出空间”(1991:75-76)。

黄光国运用社会学和社会心理学的交换理论,提出了一个人际关系的框架,试图不仅描述中国社会中的社会行为,而且勾勒“一个阐明在大多数文化中的社会互动过程的一般模型”(1987:945)。类似于金耀基,黄光国将关系、人情和面子视作理解中国人的行为的关键。他尤其关注个体用以影响他人的策略,并发现“面子功夫”和寻求私人网络是中国社会中最为基本的权力游戏。他得出结论,与西方社会截然不同,在中国,互惠规范在很大程度上由等级性结构化了的社会关系网络形塑,并总是通过“面子功夫”而达成(1987:968)。

## 本项研究的框架

前而对有关中国社会的文献回顾揭示了几个令人关注的问题。首先,除了杨美惠的著作(1989, 1994)之外,中国的礼物交换体系尚未被作为一个独立的主题来分析,也未与其他社会中的馈赠制度相比较。其次,大多数西方学者对中国社会中人际关系的研究,关注送礼的功利性与私人网络的培育,而忽视了这些社会互动的文化意义。第三,金耀基与黄光国的概念分析触及了人与其所有物之间的关系这一根本问题,但二者均在很大程度上渗透了儒家社会理论的影响,因而需要通过经验研究来检验。

本项研究试图考察中国一个北方农村的礼物交换过程和网络培育。由于礼物交换活动遍及社会生活,故本项研究将不仅仅局限于诸如婚礼、丧葬与祭祖之类的特殊仪式。相反,对礼物交换的系统研究必须包括日常生活中有关礼物馈赠的所有类型的社会活动,诸如亲戚间的互访、邻里间食物与劳动的交换以及朋友间的礼物赠送。因此我把中国的礼物交换视为一种总体性的社会制度,对与礼物交换有关的习俗进行了经验性考察,并以此来检验已有的理论和概念。

与以往的研究强调馈赠行为的动机和策略有所不同,我的分析关注礼物交换的文化规则与运作逻辑。萨林斯观察到“实物交易通常是某种连续性社会关系中的一个短暂的片段”(1972:185-86);这对于礼物交换而言同样是正确的。在我的研究中,我试图超越以往的研究,并考察在关系紧密的社区中,人们之间持续的交换过程里表露出的社会关系网络。这一视角对于研究社会行为的规范与原则并未高度制度化的中国农村社会特别有用。此外,在中国农村中社会关系是情境定义的,而且,以“己”为中心的社会群体或者如杰里宓·鲍里斯维恩(Jeremy Boissevain 1968:542)所说的“非群体”,在社会生活中扮演了重要的角色。通过考察静态的制度化社会关系与社会行为来研究中国农村的社会结构是不可能的。我相信,考察个人与群体之间社会互动的动态过程更为有效。

第2章追溯了黑龙江省下岫村的历史背景;在该村我完成了这项研究的田野工作。第3章描述社区的礼物交换体系。应用地方的礼物范畴,我辨识了21种送礼行为,并对村民们所交换的表达性礼物和工具性礼物作出了初步的分类。

第4和第5章致力于研究关系这一复杂的社会现象。通过研究无止境的礼物交换过程,以及迫使村民加入这一过程的道

德制约,我探讨了礼物馈赠和人际网络建设之间的连锁关系。然后我考察了在社会和经济困难时期村民们对人际网络的依赖性,它有助于我们理解村庄生活中礼物交换的重要性。对这些关系网结构特征的分析揭示出,下岬村民建立的人际网络远比现今汉学人类学所能解释的程度要复杂得多。

对馈赠的文化含义和(人际)网络培养的讨论在第6章;这一讨论集中于人情这个概念。馈赠的地方规则为理解村民们为人处世经验的复杂性、灵活性和情境性提供了一种绝好的方式。同时我分析了人际关系的道德和感情方面,将人情理解为一个基于农村生活常识之上的伦理系统。

第7章关注的是在等级化的社会关系中礼物的非对称流动。下岬村的资料显示出与以往概括截然相反的情形。以往的研究认定单向送礼通常创造出送礼方的权力和声望。而在下岬村,收礼而非送礼是声望的象征;在某些情形下,礼物甚至仅仅沿着社会地位等级序列向上流动,而受礼者在地位上总是优越于送礼者。进一步的分析揭示出,许多社会—文化机制支撑着这种单向馈赠并再生产着现行社会等级秩序。

第8章分析了社会变迁对礼物交换模式的冲击,并特别关注最为普遍的礼物类型:彩礼和嫁妆。对过去40年来这两项地方习俗的历时性考察表明,作为对更大范围内的社会变迁的回应,彩礼习俗已经从一种馈赠形式演化为一种财富分配的手段。

我以讨论主导这项研究的三个主题来总结本书:(1)中国礼物交换系统的特征及其对人类学中有关礼物之持续探讨的意义;(2)在中国文化中个人关系网络(关系)和人际行为之道德规则(人情)的复杂性;(3)礼物经济和更大范围内社会变迁之间的关系。

作为一种社会现象,礼物馈赠见于世界各地。然而,它所采

取的形式则依据文化母体的不同而不同。本项研究的意义在于它对中国文化在礼物世界中位置的勾勒和诠释。

**注 释：**

- [1] 不巧的是，直到本书完稿时，我才有机会读到杨美惠 1994 年著作的最后两章。因此，我在这里的总结绝不是对全书内容的公允评价。

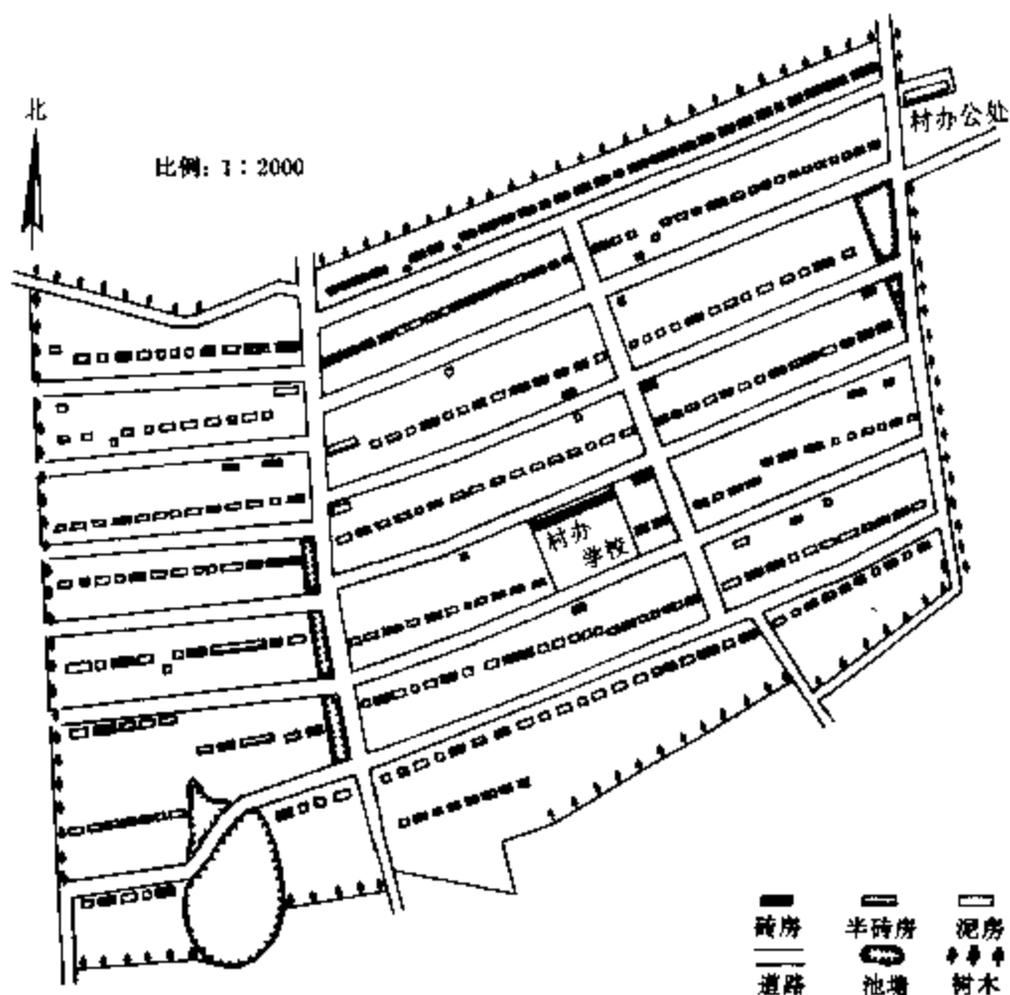
## 2 下岬村： 田野工作地点的概述

本项研究的田野工作是在我所熟知的黑龙江省下岬村进行的。我曾经作为一个普通农民在下岬村生活了7年(1971-1978),并且从那个时候起就一直和几个村民朋友保持着通信联系。1989年的春天,我在下岬村作了一次短期调查,从而得以了解改革后社会变迁的状况。1991年我返回去进行了为期6个月的田野工作,调查的主题是礼物交换。然后在1993年我再访问该村,作了一个跟踪调查。

下岬村位于黑龙江省双城县的南边,在省会哈尔滨以南50公里、县城东南24公里处。该村是一个农业社区,主要出产玉米和大豆。村庄北面农田环绕,南面布满了沼泽地,毗邻的村子都不超过3公里远。在下岬村以南5公里,拉林河水隔开了黑龙江和吉林省。下岬村与沿河散布的其他村子一样,大部分的土地经常性地遭受洪水的威胁。

依据1990年的户口统计,下岬村共有365户、1564人。如地图1所示,下岬村的房屋建得非常齐整,由7排房屋组成;其中有6条东西向的街道,另有2条是南北向的。作为一个行政村,下岬在官方统计上还包括邻近一个有97户416人的社区。我的研究限定在下岬的中心社区,而不包括邻近的这个村子。

由于本项研究主要关注礼物交换和社会网络这一特定主题,因而在这个简短的章节中不可能介绍到下岬村社会生活的



地图1 下岬村街区图

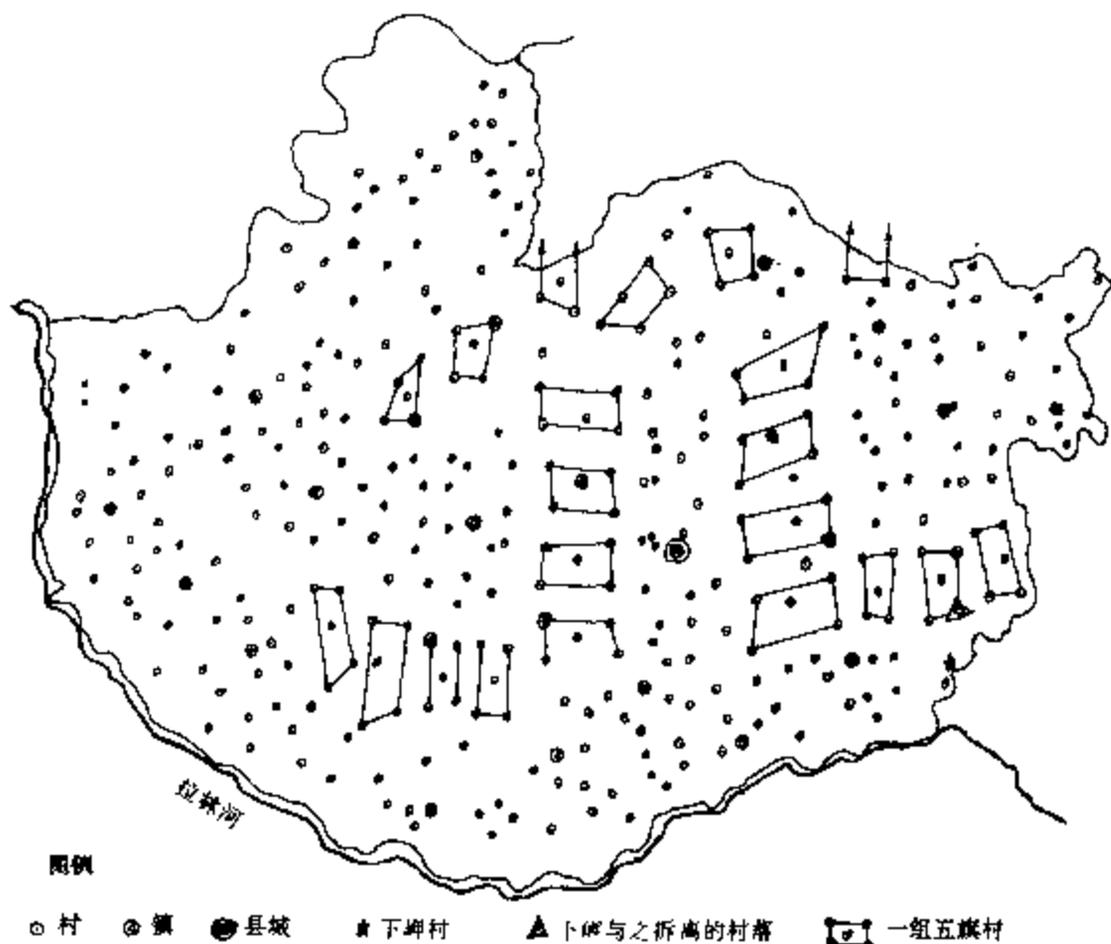
每个方面。我将简要回顾该村在解放前夕和集体化时期的历史,以图勾勒该社区的社会边界。然后我将描述地方的社会分层与亲属组织体系,这与无尽的社会交换过程及人际关系模式有着直接的关联。

## 下岬村的源起

和山海关以南大部分地区的其他村庄相比,下岬村是一个相对年轻的社区,只有不到100年的历史。不过,这对于双城县的村庄来说却很平常。因为直到19世纪早期,清政府才在该地

区移民垦殖。

依据历史文献和地方志(以下的历史描述基于 ECSG 1990; S.Li 1990; 和 Zhang 1926), 直至 1815 年时, 下岬村所在的双城县的大片土地仍未开垦。为了解决由职业满洲士兵(即旗人)人数扩增所造成的财政负担和其他社会问题, 清王朝决定动员大量旗人移民到边防地区: 中国的东北。从 1815 到 1827 年, 总计有 3000 旗人(后来他们的家庭也随之而至)被清政府送到双城地区定居。这些移民选自满族八旗军队的不同单位。<sup>[1]</sup> 1000 人来自北京, 其余的则来自沈阳市和吉林省的其他地方。每个满族移民分到 300 亩土地; 国家在头 3 年免以课税(Li 1990; Zhang 1926)。



地图 2 双城县的村庄

2 下岬村: 田野工作地点的概述

这些移民抵达双城后,便严格地按照八旗制度建设村庄。每一旗下,建设五个称作屯的居住点。一个村子(屯)位于中心,由 28 户组成。其余四村分别在中屯的西北、西南、东北及东南方向距中心 2.5 公里处建造,每村包括 24 户家庭。村庄按其所在旗位命名。比如,正黄旗中的五个村子,被命名为正黄头屯、二屯等等。

有趣的是,在最初的安置计划之后建设的村庄已经分成了三个等级。这些等级依据的是早期移民的社会地位。在 1815 年官方的第一次移民浪潮期间,沿着双城县城的东面和西面建起了 40 个八旗军的村庄(参见地图 2——每一旗村群都通过连接线区分开来),它们处于地方等级的顶端。这些旗人村叫“老营子”,主要居民是来自北京的满族人,当地叫京旗。现今老营子的住户喜欢把自己称作“随龙的”,并坚称他们的祖先是跟随皇帝返回黑龙江并定居于此的。

处于中间等级的另外 80 个旗人村叫做“新营子”,它们建于 19 世纪 20 年代或者更晚。这些村庄的人来自沈阳和吉林省。如地图 2 所示,这些新村庄位于最初那 40 个老村子的外围,因而暴露在危险的边境上。新、老营子的早期住户被赐给了同等数量的土地,这些土地受大清律令保护,非满族人不得开采垦殖。结果,1925 年时双城县 85% 的可耕地仍在满族人手中,此时清王朝已经灭亡 15 年了(见 Zhang 1926:10)。

最低一级的那些村子远离旗人村,散布在双城县南部与西南部沿拉林河的一带。这些村庄的居民过去是、现在仍主要是从中原过来的汉族移民,所以与旗人相对,他们被称为“民人”。为了保护满族居民的利益,清政府沿旗人村聚集地的外围修建了一条土堤防线,把它们和这些汉人的村子隔离开来。不过无论在这条分割线内外,从官方安置时开始就有许多汉族农民给

满族地主干活,因为早期的满族移民不会耕种他们的土地。对于熟练佃农的需求使得迁到这里的汉族村民在数量上很快超过了满族地主。除了拉林河沿岸的民人村庄外,在分割线内围绕最初那 120 个旗人村又建起了许多佃农村庄;这片的住户既有满人又有汉人。20 世纪 20 年代后期,在旗营体系外有 346 个村子。而到 1982 年时,这一数字已增至 527 个。

下岬村便是后来沿分割线建起的村庄之一。据年纪大的村民讲,几十户夏姓家庭迁到一个叫镶白四屯的旗人村庄,在下岬村(见地图 2)以北的 3 公里处,租种满族地主的土地。之后一家夏姓兄弟决定住到离租地近一点的地方,并在下岬村中心的位置造了个小屋。接下来的几年中,这兄弟俩的家室以及一些亲属也从老营子迁人并修建了永久性的房屋。一个小村庄逐渐出现在农田中间。此后,越来越多的村民从邻近的县与诸如山东和河北这些遥远省份迁到这里。官方在 20 世纪 30 年代后期正式将下岬村划为一个行政村。

和老营子的住户比起来,下岬的住户只有很少的可耕地。这是因为他们没赶上早期由国家组织的认领大量荒地的机会。在村子里,土地集中在几户满族地主和一些富裕的汉族农民手中;只有不足 25% 的土地由小自耕农垦种。多数村民给大地主做长工或者短工。<sup>[2]</sup>由于直至辛亥革命时,土地尚不能在满族人和非满族人之间合法地转让,下岬村三个最为富有的家族中有两个是满族后裔也就不足为怪了。

20 世纪上半期,在下岬占统治地位的宗族是王家。这个很小的宗族控制着下岬村一半以上的土地,还有别的邻近村庄的土地。王氏宗族还和地方政府保持着政治联系;一名王氏成员在清朝灭亡的前几年获得科举功名,进而在民国时期成了一个邻近县的政府官员。五个王氏家庭住在一座大院之中,还有荷

2 下岬村:田野工作地点的概述

枪实弹的护院保卫。王家的力量和影响保护了下岬不受沿河岸一带十分猖獗的地方土匪的侵扰。据说有一次,土匪曾经包围了下岬,企图开进王家大院。王家有个很勇敢而枪法又好的人要求和土匪头领一对一地比试枪法。交火以后,他用帽子伪装自己的位置而迷惑了匪首,然后将其击毙。自那以后,再没有土匪骚扰过下岬。一些年老的村民还说,王家虽然有钱有势,对他们的佃户却总是非常厚道,而且很注意与乡亲们处好关系。比如,他们参加下岬大多数家庭的婚丧庆典并同村民保持了随礼关系,包括很穷的佃农。

## 社会变迁与经济发展

双城地区的土地改革运动始于1946年。在这一社会改造的激进尝试中,先前的社会等级被彻底地改变了。地主们被带到了斗争会上,他们的财产被没收并在穷人中重新分配。依照土改时的经济地位和职业,村民们被归入了某个阶级成分当中。这些成分包括“贫农”、“中农”、“富农”和“地主”。有后两种成分的村民,加上“反革命”和“坏分子”,被划为阶级敌人,又叫“四类分子”。在60、70年代抓阶级斗争的时期,这些阶级成分很大程度上决定了人们的生活机会。<sup>[3]</sup>但在较早的土改时期,下岬村民并不太懂这些成分的意义。村民们得自己判断他们的经济地位,自划成分,然后把他们的自我评议报告给干部以最后定夺。一个村民告诉我说他母亲曾报告他家应划为富农成分,而且当她的请求被拒绝后还跟干部争论;她相信,在任何情况下富总比穷好一点。

然而,村民们很快便发现贫穷是社会流动的一个重要资源,因为在新社会中以前的富裕村民都遭到歧视。一个羊倌和两个

来自赤贫家庭的短期雇农,被当地政府选定为这个村庄的干部。在最初几年这些干部被村民们称为“穷头”;他们在意识形态鼓励下开始把自己的贫苦视为政治资源。据说在一次斗争会上,那位已经变成村庄领导的羊倌十分严肃地声明:“感谢党,现在是我们这些拉绿屎的人说了算!”他的意思是1949年革命前他们穷得只能靠野菜过活,连排泄的粪便都是绿的。

由于这些干部从前在村庄社会中的边缘地位,他们对上级极为忠诚。因此,在随后的集体化运动期间,下岬村成为由国家推动的大多数(如果不是全部的话)社会实验的对象。经历了互助组、初级社和高级社阶段后,下岬村民发现,他们的土地以及其他主要生产工具悉数归集体所有。下岬变成了一个由5个小队组成的生产大队,包括邻近的一个小村子。后来,下岬村是隶属当地公社的17个大队之一。大跃进高潮(1958年)期间,下岬的干部决定将邻近的那个小村子改成一个畜牧场。小村子的所有村民迁到下岬,因为他们的房屋须要改建成一个能容纳1万头猪的巨大的养猪场。当这一尝试最终失败后,下岬村村民只得赔偿重建邻村的费用;就在一个月前,他们刚刚毁掉了它。这类社会实验被接二连三地施行,其中危害最大的一次是在1959年发动的。为了取悦上级和维护下岬作为模范村的地位,村领导强迫村民把包括种子在内的最后一袋粮食都上缴给国家。结果,1959—1960年和1960—1961年的冬春,下岬的居民遭受了远较邻近社区严重的饥荒。据一些村民讲,甚至在饥荒高峰时,村领导仍然强迫村民白天干活、晚上学习政治文件。干部们用一种公开表扬/羞辱的方法动员村民:给那些完成工作与学习之要求的人家门前放一面红旗;黄旗则放在那些未能完成指定任务的落后群众家门前。地主、富农及其他政治上失势的人们被排除在这类竞赛之外,而且他们的房屋被标以白旗。在

中国文化中,这是象征死亡的颜色。

1959—1961年的饥荒标志着下岬村的一个历史转折点,自那时起绝大多数村民逐渐认识到,作典型村就意味着要承受上级指令的非理性的社会试验。下岬村民非常需要一个能考虑到村民利益的领导。1961年,前任党支部书记离职后,一位退伍军人被选为新任的书记。此人虽没文化,却是个天不怕、地不怕的人。很显然,下岬村村民们想要一个能抵制上面的过度要求的领导。然而,这个人只在任了2个月,在他作出抵制上级命令的头一次重要努力后就被调离了。第二年(1962年),村民们进行了保护自己利益的另一大胆尝试:他们偷窃集体土地的收成。短短几天的时间,小型偷窃就迅速演变成公开的抢劫,或者如村民们所说的“随便拿”。形势发展到失控的地步;最后地方政府派遣一队工作组进驻下岬。村民们得自报从集体拿走的粮食数量,并把粮食归还给集体。多数村民自然低报了他们的“收入”,并因此而从中获益。

自1961年不同寻常的村支书选举和1962年对集体庄稼的大众抢夺之后,接下来的下岬村领导重新调整了其行为。以后25年中,下岬的干部在执行上级命令时相对温和了,下岬在当地公社里一直是一个政治上的“后进大队”。最为重要的变化是,新的领导层更加注重农业生产,而且在这方面取得了巨大的成功。从60年代后期到70年代,下岬大队的平均日工分值(10分)一般为1.10—1.30元;而到1983年包产到户前夕,则已增至2.00元之高。这使得下岬成为中国北方的富裕村。拥有三台大型拖拉机和辅助装置的下岬村,在农业机械化方面也是比较成功的。80年代早期,村里还建起了当地公社17个大队中最好的校舍和最豪华的生产队队部。

毫不奇怪,当1983年农村改革发展到了家庭联产承包责任

制阶段时,下岬的干部和多数村民难以接受将解散集体的事实。与 50 年代期间的集体化政治运动十分相像,下岬村的生产责任制也是自上而下开展的,无视当地的反应和异议。1983 年末,下岬集体在一夜之间被解散了,包括拖拉机和其他重型农业机械在内的所有财产都私有化了。农田这一基本生产资料分成了两类:口粮田和承包田。村里每人有两亩配给地,每个成年男性劳动力收到 10 亩承包地。村民向国家提供低价订购粮的义务只针对承包地施行。

由于交通落后(只有一条土路通往与县城相连的主要交通线),下岬村在集体化时期没有农村工业。1991 年时仅有的几个粮食加工厂,都是家庭作坊。1994 年时,多数家庭的主要收入来自农业和养猪或传统手工艺之类的家庭副业。下岬对农业的严重依赖,已成为它在改革后经济发展的一个主要障碍。根据我 1989 年和 1991 年的调查,下岬自 1985 年以来的一般人均收入略低于全国平均水平。<sup>[4]</sup>这表明集体化时期比较富裕的下岬村,在改革后的时期已经变成一个不太成功的农业社区了。不过,一些家庭能够发展家庭工厂或者将剩余劳动力送到外面做工,所以近些年来已经开始致富。

如前所示,双城地区是满族移民与汉族移民共同开发的。早期的满族居民拥有各种特权,而汉族移民受到清朝的歧视对待,这都是事实。但是,经历了 20 世纪激烈的社会变迁之后,这两个民族已经发展出和睦的关系,并且已经被整合进融满汉传统于一体的地方文化中。目前,双城县有全黑龙江省最多的满族人口。据 1982 年的人口统计,满族占全县人口的 19% (684380 人口中有 128388 人)。下岬村有 257 人自称是满族,占 1991 年人口总数的 16%。不过,满族人真实的比例可能低于人口资料的显示,因为很多汉族人为了利用政府允许少数民族多

2 下岬村:田野工作地点的概述

生孩子的人口政策而自称是满族人。

满族人全都讲国语,而且他们和汉族村民在村生活的大多数方面有着共同的文化与习俗,包括通婚。除非检查户口登记,或者如下面说明的那样看祖先祭祀仪式,通过观察村民的日常生活是很难区分得开满族人和汉族人的。有趣的是,下岬的汉族村民觉得他们与满族人而非拉林河沿岸居住的汉族移民更为亲近。下岬的汉族村民认为,虽然他们不是满族旗人,但却在旗。他们愿意与旗人认同,可能有两个原因。首先,由于除了八旗子弟以外还有蒙古和汉族军人,旗人可能是一个涵义较满族人为广的范畴(见 Kessler 1976: [] ;和 Oxnam 1975:93 - 101)。其次,下岬村长期以来一直是一个隶属于其最初的旗人村的亚单位,而且下岬的土地起初是清王朝所赐旗人土地的一部分。这些因素将下岬的汉族村民和那些后来到达拉林河沿岸开垦荒地的民人村村民区分了开来。

据一些满族村民讲,祖先祭祀仪式是区分下岬的满人与汉人的唯一标准。汉族村民跟中国北方中原地区的村民一样(见 Cohen 1990),将祖先的名字写在一个彩饰挂轴上并在年初的年度仪式上拜祭它。而满族村民则拜祭一个在家里的小神龛中放置的圣盒;盒子总是用一块黄布封着,里而有祖先的名号和一个叫做佛陀妈妈的裸妇小雕像。据一个广为流传的满族传说,佛陀妈妈是为救清朝开国皇帝努尔哈赤而死的(见 Ma 1990)。下岬的满族村民认为,祖上的盒子只能由家里最重要的男性成员在新年仪式期间打开;接下来的宴席应该在没有一丝光线的黑暗中进行,因为佛陀妈妈不愿暴露她的裸体。根据这一仪式标准,我发现实际上在下岬村只有 131 个满族村民参加满族的祖先祭祀仪式,这仅占正式登记为满族村民的半数。

## 身分群体及其近来的变化

尽管土改彻底改变了先前的社会地位结构,社会平等却不是轻易能实现的。将人们纳入不同等级的阶级成分体制,提供了各种获取稀有资源的途径,从而不可避免地制造出社会的不平等(见 Parish and Whyte 1978; J. Watson 1984; Whyte 1981)。农村干部显然拥有更多的特权,而且他们的不当行为也常常无人追究。直到近年为止,中国的社会等级和别的社会主义社会一样都并非基于市场的“阶级秩序”体系(见 Walder 1986)。所以,遵循韦伯的方法(1978:305-7)来识别社会主义集体中的“地位群体”(status groups)是恰当的。在下岬个案中,根据他们的声望、特权以及获取官方再分配体制中资源与机会的能力,可以识别出四个身分群体:(1)干部,(2)四属户,(3)普通村民,(4)“四类分子”。

干部无疑处于集体化时期社会分层体系的顶层。在实行生产责任制前夕的1982年,下岬大队中有13个脱产干部,生产队一级有20多个半脱产干部。<sup>[5]</sup>因为干部们控制着农村集体内物质利益和生活机会的分配,他们享受着大量的政治权力、经济优势和社会特权。如同在其他地方,他们对特定的村民们——他们的受庇护者(client)扮演着庇护人(patron)的角色(参见 Oi 1989)。此外,还有十多个集体化时期已经离退职的前干部。这些前干部不像在职的干部那样享受同样的特权,但他们仍受到尊重,在生产队中有机会得到最好的工作。因为他们都是党员,所以对村政治有一定的影响力。

另一个叫四属户的群体,也排在农村等级体系的上层。这个源自户籍制度和城乡不平等的身分范畴,很少受到研究中国

---

2 下岬村:田野工作地点的概述

社会分层的学者们注意。四属户包括国家干部、工人、教师和军官的配偶与子女。这些人供职于政府,因而根据行政分类体系归为城市居民,但他们的配偶和子女仍属于农村居民。这件事比较复杂,需要作点解释。

正如孔迈隆(Myron Cohen 1993)正确指出的,从本世纪早些年代起,中国城市精英就开始把农村人口称为农民。这是一个从日本人那里借来的术语,有着诸如落后和迷信的贬义。<sup>[6]</sup>然而,这个充斥着意识形态的概念在解放后还有着行政含义,成为一个官方术语。根据 50 年代末建立的户口制度,中国人被分为农民和工人或城镇居民这一更有包容性的范畴。城市居民的身分意味着可以买到某些补贴价的商品,拥有一份有退休和医疗保障的工作,并享受政府提供的各种社会福利项目。相反,农村居民则享受不到所有这些方面的权益。城/乡身分从母亲那里继承而来。直到十年前,未经官方许可而从农村向城市移民是非法的。因而,许多嫁给城市居民的农村妇女仍然只能是“农民”,她们的子女也一样(参见 Cohen 1993; Potter and Potter 1990)。

作为城乡间社会不平等的结果,农村中那些有城市关系的人比那些没有城市关系的人地位要高,那些城市居民的配偶地位自然最高。因而出现了四属户这一特殊群体。四属户同时享受着国家和集体的好处。一方面,既然户主在政府供职,这些家庭就有国家发放的有保障的现金收入;另一方面,尽管他们不参加集体劳动,他们却可以从集体分配体制中得到粮食份额和其他低价物品。因为这个原因,他们也被称为“队老绅”。<sup>[7]</sup>

在该等级制中社会地位的一个重要标志是免除体力劳动的特权。例如,大队干部们几乎从不干农活,而生产队长们也只是偶尔为之。由于下岬的村民一直顶着太阳耕田,因而他们叫自

己“黑爪子”。特权者们则被叫做“白爪子”，因为他们可以不必由于干农活而把手晒黑。机会获得的不平等和歧视——从手之黑白的区别中可略见一斑——导致了社会不平等的严重问题。

干部和四属户占据了下岬村社会等级的上层，而普通村民则处在中间。按照阶级理论，贫农是农村地区唯一可靠的革命力量；特殊的机会（如干部或教师的职位）应该留归他们。由于贫农阶级成分可能带给即使是普通人以某些利益——诸如让他们觉得比别人优越以及保证他们在生产队的工作安排中讨价还价的权力，进一步将这些村民和中农成分的村民分开来是恰当的。

如人们所料，前地主和富农（下岬没有反革命和坏分子）位居底层。他们被视为阶级敌人，在政治上与社会上受到歧视。他们被置于群众的控制之下，而且在历次政治运动中总是头号目标。他们在日常生活中只能接受最差的工作安排，报酬却最低。在已确立的社会分层体系中，他们无望提高自己的地位。

总的来说，三个基本因素构成了下岬村的社会等级制。第一个因素是集体对村民生活的控制。社会分层是基于官僚等级的等级制，干部自然拥有比较高的政治和社会地位。第二个因素是自50年代末以来就已由官方支持的户籍制度中城乡地位间的划分及其造成的不平等。这一划分使得享受国家工作“铁饭碗”的四属户优越于单单依靠“泥饭碗”（比喻种田）过活的普通村民。第三个因素是“阶级路线”，毛泽东时代建立的社会流动的意识形态标准。阶级路线视四类分子为社会等级中实质上的贱民；它还保证了贫农较高的社会地位与精神优越性（见Unger 1984）。

因此，身分群体基于三组二元对立的关系，即干部—村民、城市—农村以及红的一黑的（阶级出身方面）。<sup>[8]</sup>值得充分注意

的是,这三组对立同时得到国家(由地方政府与基层干部代表)和村民有意识的认可。在官方术语中,人们被依照领导与群众、城与乡以及敌我之间的关系来分类。在普通农民的眼中,前两者等同于白爪子和黑爪子的对照,后者则是好成分和坏成分的对立。

70年代末,这一体制在经济改革的冲击下开始变化。首先,阶级成分连同对政治斗争的强调于1979年被官方废止了。结果,四类分子得以重获社会与政治权利。其次,尽管农民仍无法得到城市户口,但被允许在城市找临时工作。改革还削减了市民的特权,从而在一定程度上缩小了城乡间的鸿沟。此外,包产到户打破了干部对资源的垄断,并因而削弱了他们对普通村民生活的控制。结果,大量的普通村民,包括一些以前处于不利地位的人,既在经济上又在社会上受益于此。中农出身的村民表现得尤为出色,挑战了干部和四属户的优越地位。从前的社会等级也因而被一种双重的社会分层体制所取代;这种体制以官僚等级与基于市场经济的秩序的共存为特征。关于下岬村及其他地方的这些变化的详细讨论,可参见笔者的有关研究(Yan 1992a, 1994 和 1995)。

## 亲属结构

最后,在转到人际关系这一话题之前,有必要考察一下当地的亲属制度。作为贯穿其历史的持续移民的结果,下岬的亲属结构呈现为孔迈隆所称的“显著的宗亲异质性”(pronounced agnatic heterogeneity)(1990:511)。今天的下岬村由38个宗亲群体组成,其中包括33个姓。最大的群体是夏家。1991年时,共有104户夏姓人家。除夏家外,有7个超过了15户的群体。剩余32

个当地叫“独门小户”的小群体,有半数包括3户或更少的家庭。如果我们向前追溯这些小群体两代的历史,其中多数是单户。

在下岬村的社会生活中,父系宗族组织的角色显得不是十分重要。1949年以前,组织有序的宗族只能在较大的宗亲群体中找到;这些群体中的宗亲凝聚力,在清明节和阴历新年期间的年度仪式上展示出来并一再被强化。比如,夏姓宗族集体拥有树林和祖坟附近的一小块地。清明节期间,夏家的男子集中起来祭扫离村子6里远的祖坟。祭扫完毕后,族长在家里准备宴席。这些活动的当地说法是吃会。类似的聚会也在阴历新年举行,祖先宗谱挂在每一房辈分最高的男子家中的正厅。该房所有子孙要拜祭他们的先祖,但没有酒宴提供,这和清明的聚会不同。其他像许姓和刘姓这些宗亲群体也进行类似活动,不过规模要小一点。对多数属于小宗亲群体的村民来说,宗亲纽带只存在于家庭内部互动的情境中,没有庆祝父系继嗣的精细仪式和别的制度性安排。

1949年后,特别是在50年代后期激进的集体化高潮以后,宗亲组织在下岬的势力被大大削弱了。一座公墓在村子的东南口外建了起来。夏家以及其他祖坟离下岬比较远的族群,开始在公共墓地埋葬死者。清明时对祖坟的祭扫以及伴随的吃会都逐渐消失。旧历新年对祖先的拜祭一直持续到了文化大革命,中断之后又在80年代早期得到恢复。不过它主要是家庭内部对死者的崇拜,宗亲间有组织的活动没有保留下来(见Cohen 1990)。

与宗亲组织相对弱小的角色成对照,村民把姻亲纽带看得很重。在诸如婚事、寿诞及房建等的重要庆典中,姻亲被当作贵宾看待。而且在这些场合中,对姻亲的颂扬往往遮蔽了对宗亲的热情(应该指出,葬礼是由宗亲观念主导的)。日常生活中的

相互扶助、农业生产或买卖中的长期合作以及政治联盟,更经常是基于姻亲而非宗亲。

更重要的是,村内通婚(village endogamy)在下岬已经实行几代了;所以许多村民是靠姻亲而非族亲联系在一起的。族内通婚可以追溯到早先的移民时期。依据负责安置项目的傅将军在1819年拟就的一份官文报告,姻亲纽带是早期满族定居者组织日常生活的一个重要手段。傅在报告中写道,在旗人村中,“有半数的住户彼此是姻亲”(引自 S. Li 1990:38)。由于清律禁止满族住户与汉族移民通婚,满族居民只得在同族旗人中寻找配偶。辛亥革命后满汉通婚的禁令被解除、满族的特权被取消以后,新来的移民与本地村民(满族和汉族)之间的婚姻成了通常的模式。

在下岬村的个案中,比较小的宗亲群体,多数是通过和早期住户(如夏家)的姻亲联系而迁人的。对于那些迁进来之前没有任何亲属关系的人来说,跟本地村民建立姻亲联系是在当地社会立足的最好途径。例如一位村民在50年代初退伍以后迁入。大约30年后,他的三个女儿已经全部嫁在本村里,从而将他和三个较大的族群联系起来,并使得他成为当地社区受人尊敬的人。更近的例子是林家和杜家提供的,这两家分别在1974年和1976年移民到下岬。1991年重访下岬时,我发现林家的儿子娶了夏家的女儿,而杜家的女儿则嫁人了当地另一个族群许家。

集体化进一步促进了村内通婚的风俗。青年妇女尤为倾向于村内通婚,她们结婚前通常要在集体里劳动5到7年。这期间,她们在工作或闲暇时发展私人友谊,而且还有许多和年轻男子接触的机会。集体主义的强调与对妇女在集体农业中的劳动动员,鼓励了青年妇女在配偶选择方面作出自己的抉择。青年男子也是如此;不同的是他们在婚后继续有许多的社会交往。

结果,一种以罗曼蒂克的爱情和婚姻感情为特征的新型的恋爱和婚姻出现了。今天,许多年轻人愿意和本村人结婚,当然是基于个人的选择。<sup>[9]</sup>根据我1991年的统计调查,下岬有126个男子从本村择妻(约占全部365户的35%),其中102人是在解放后结婚的。通过直接的姻亲纽带,这126位男子与另102位男性家长(即他们的岳父或大舅子)联系起来。这样,通过姻亲纽带联系在一起的家户,总数已达228户,也就是下岬总户数的62%。村内通婚在同一社区内创造了大量的姻亲,这进而对人际关系行为产生了深远的影响。

在村内通婚方面,下岬村决不是独一无二的。1989年我在山东和河北的调查表明,在许多杂姓社区里,村内通婚被认为对新娘及其娘家有利。正如在下岬,集体化期间村内通婚的数量有所上升。这些发现与稍早在广东省的观察遥相呼应,那里在1949年后不仅出现了村内通婚,而且开始出现族内通婚。威廉·帕里什(William Parish)和马丁·怀特(Martin Whyte)认为,“60年代中期以来同村同族的通婚明显增加了,尽管这一趋势近来有所反复”(1978:171)。在他们看来,这些变化是由于宗族组织重要性的削弱和个人选择配偶的兴起(1978:170-72)。苏拉密斯·波特和杰克·波特(Sulamith Potter and Jack Potter 1990)报告了集体化时期广东省的单姓村中同姓婚姻禁忌的衰亡。陈佩华、赵文词和安戈(Anita Chan, Richard Madsen, and Jonathan Unger 1984:188-91)在他们的村庄研究中讨论了类似的“婚姻革命”模式。他们发现,“由于有一个女儿在身边显然是另一防老的措施,几年时间内陈村的内部婚姻就成了优先选取的形式,占全部婚姻的70%—80%”(1984:191)。

除了他们自己关系亲近的姻亲(如妻子的兄妹)外,下岬村的男子还特别关注妻子的其他亲戚,尤其是妻子的妹夫,用当地

的叫法就是连桥。连桥在字面上的意思就是“通过一座桥连接起来”，桥显然是指妻子和她妹妹的姊妹关系。按当地风俗，姐姐常常把妹妹介绍给她丈夫的男性邻居，以在同一社区里维持她们的亲密关系。结果，一些娶了外村女人的下岬村民发现自己又与本村的某人成了“连桥”。1991年时有86个下岬男子被这种姻亲关系联结到了一块，其中46人从外村娶妻。如果我们把这46个案例加到先前那228个靠村内通婚联系起来的姻亲上，那么下岬姻亲的总数是274户，几乎占到总户数的三分之一。

而且，按当地习俗，兄弟的姻亲被认为是自己的亲戚，在这种次级或者更远的姻亲中可以谋求相互的扶助。如果我们考虑到这些次级的姻亲的话，很明显下岬村的所有家庭实际上都通过某种姻亲纽带相连接。难怪日常生活中姻亲在相互扶助与合作方面较之宗亲更为活跃，而姻亲称谓是最常用的称呼方式。人们显然把他们的村子想象成姻亲组成的共同体。然而，正如在下面章节中所表明的，姻亲的显要位置通过礼物馈赠与人际关系的模式得到了最好的说明。

#### 注 释：

- [1] 八旗制度是清王朝的缔造者努尔哈赤在1601年到1615年间创建的。根据原先的基本社会单位——部落——努尔哈赤将其属下分成300人一组的标准化战斗团体，再把这些团体进一步联合成命名为旗的八个大集团，这些旗由其旗帜的颜色、镶边来区分：正黄、镶黄、正白、镶白、正红、镶红、正蓝、镶蓝。满族在全国范围内掌权后，蒙古和汉族的上兵也作为蒙古八旗和汉八旗纳入到这一制度中来。这一军事—政治体制，同时也是一个社会经济体制。满族完全能宣称他们拥有那时候世界上最有效的社会动员机制（参见 Kessler 1976:6-14; Oxnam 1975:119-21）。

- [2] 40年代末期土改时,下岬村有9个地主和6个富农。土地集中是中国东北地区一个普遍的社会现象。1911年革命后,满族王公贵族们都以低价出卖土地,买主主要是有权势的地方精英和官员。
- [3] 迄今为止,杨庆堃(C. K. Yang)的《共产主义改造早期的一个中国村庄》(1965)仍是关于村级土改的最精彩的民族志报告。还可参见弗里德曼、匹克奥维兹和谢尔登(Freedman, Pickowicz, and Selden 1991),韩丁(Hinton 1966),波特夫妇(Potter and Potter 1990)和萧凤霞(Siu 1989a)著作中的有关章节。关于阶级成分的详细解释,参见克劳斯(Kraus 1977)。1979年全国性的经济改革开始启动时,这些阶级成分被正式取消了。
- [4] 在下岬村,1988年人均年收入是528元,1990年是616元。这两个年份全国人均收入分别是545元和623元。
- [5] 随着农村改革的发展,干部的数量显著减少;到1989年春天,下岬村只剩下5个专职干部。
- [6] 孔迈隆认为,“农民”一词进入汉语与马克思主义者和非马克思主义者对“小农”(peasant)的认识有关,“以这种新颖的有时又是极具贬义的用法来称呼中国农村人口,由此施加西方文明遗产的强大影响力”(1993:156)。这一中国式的农民概念,转而又对研究中国的西方学者产生了影响(1993:160)。依照孔迈隆的见解,我在本研究中,仅仅在行政术语的意义上使用“农民”这个词,即,用以表明一个人的定居状况。在其他场合,我使用一些不具意识形态色彩的词,比如村民或农村居民。
- [7] 在农村改革早期,中国领导人一个重要的考虑是:四属户会不会变穷。为了论证改革的合法性,改革积极分子们千方百计表明,四属户和其他村民一样确实从改革中受益了。
- [8] 集体化时期,家庭中劳力/人口的比例(还有生命的周期)显然是导致村内不平等的一个重要因素。因为它在大多数社会中具有同样的重要性,所以不能被视为下岬村的社会等级制中一个独特的因素。在本研究中,我不打算对它进行讨论,尽管我充分意识到能干的劳动力对家庭兴旺的重要意义。相关的研究,可参见帕里什和怀特(Parish and Whyte 1978)和谢尔登(Selden 1985)。
- [9] 在其他地方,我已详细讨论了夫妻性(conjugality)的兴起和发展及其对下岬家庭的影响(参见Yan 1992c)。

### 3 礼物世界： 初步的分类

住到下岬村两天后，我在一次聚会上告诉我的村民朋友说，我准备对日常生活中的礼物交换作一次系统的调查。许多村民不理解我怎么会为这么一个简单、明白的事情感兴趣，不理解为什么它值得认真地研究。一个老朋友就说：“你不知道随礼和母鸡下蛋一样平常吗！它天天发生。”有些人以为我是在开玩笑，还讥笑我说：“你不该念那么多书。15年前你在这儿的时候比现在要精明。”但是，当我请他们列举通常所送礼物的类型以及当地礼物馈赠的行为规则时，他们显得很困惑，还说：“你知道，这些事情相当复杂，不是几句话能说清的。”然后，我们开始进入严肃的讨论；我的朋友们争相罗列各种礼物，就合适的范畴展开争论。从那一刻开始我确信，关于中国农村礼物馈赠的探索需要从对礼物与交换关系的系统分类开始。

#### 分类范畴和礼单

人们可以采取很多方法来建构礼物交换或总体的交换关系的类型学。贝夫在一篇回顾性的文章中，总结了五种交换关系模型：(1)可察觉到的--对一交换；(2)偶发性交换与制度性交换；(3)一般性交换与均衡交换；(4)直接交换与间接交换；(5)横向交换与纵向交换(见 Befu 1977:261-69)。这些模型的侧重点

有所不同,但它们都将交换关系的复杂性化约为某种抽象的二元对立。对社会—文化人类学家们来说,关键问题是某种模型或者类型学在多大程度上能符合他们所研究的社会。换句话说,如何能够更为准确地用学术语言来对社会行为的地方体系加以分类和呈示?克利福德·格尔兹(Clifford Geertz)曾经主张,最佳的办法是“找出并分析人们在每个地方真实地向自我和他人表述自身的象征的形式,如言语、形象、制度、行为”(1976: 225)。我准备沿循这一途径,尝试构建一个符合当地关于不同馈赠活动的概念的分类体系。不过,这样做时我就得介绍许多地方术语,并因此而在某种程度上会让读者们感到生疏。

“礼物”一词由两个字组成。第一个字“礼”的意思是仪式、礼节以及诸如忠孝的道德理念的仪礼性表达(见 Weber 1968: 156-57)。第二个字“物”的意思是物质的东西。值得注意的是,从词源上讲这个汉语词暗示了礼物(gift)不只是物质的礼品(present),它承载着文化的规则(礼节)并牵涉到仪式。所以,无礼之物就只是物品而不是礼物。下岬的村民们完全意识到这个词的复杂内涵。在日常生活实践当中,他们常常把这个词缩略为“礼”,以突出礼物的文化符码,而不是其物质方面。例如,那些未能在预计的仪式情境中赠送礼品的人,会被村民们指责缺礼或者不懂礼。换言之,礼物的物质内容和它的文化意义及仪式情境是浑然一体的。故而礼物交换的分类不能单纯基于所赠物品的类型,或者只是基于礼物交换中潜在的经济原则。受村民们反复强调各种馈赠仪式的启发,我发现构建一个分类体系的最好方法是把礼物交换的场合(occasion)作为基本范畴,进而通过这些场合所置身的不同情境(context)来区分它们。“场合”在这里意指通常会牵涉到馈赠活动的社会事件;这些场合中的交换行为受到文化符码的限定(culturally codified)。“情境”的意

思是指送礼者与收受者间的社会关系。

同时,我还借用了贝夫关于表达性与工具性的二分法,以区分下岬村各种礼物交换的动机特点。贝夫认为,礼物交换同时具有表达性和工具性的功能。“表达功能即赠者和收者之间既有的地位关系决定了礼物交换的情状(要送礼物的种类与价值),而馈赠支持了该地位关系。这与礼物馈赠的工具性运用形成了对照。在后一种类型中,交换状况(礼物的特点与价值)决定了地位关系;即,一个人通过送礼而操纵了地位关系。”(Befu 1966-67:173-74)在我看来,表达性的礼物馈赠以交换本身为目的并经常是反映了馈赠者和收受者间的长期关系;与此相对,工具性礼物仅是达到某种功利目的之手段并一般意味着短期的关系。不过,在实践当中,没有纯粹的表达性的和工具性的礼物;表达性与工具性的因素在几乎所有的馈赠活动中都同时存在,只是比率不同而已。下岬村是一个封闭性的农业社区,其居民终其一生为长期关系所缚;那种非常明显地把工具性作为主要目标的送礼在村里很罕见。

为了进一步对礼物交换的情境进行分类,这里有必要介绍另外一对范畴,即仪式化的和非仪式化的礼物。在地方话语中就是“大事”和“小情”的区别。事情这个词也用于指代人生礼仪以及别的重要庆典。例如询问婚礼日期的地方表达是:“你什么时候办事?”类似地,“大办”这一措辞的意思是举行一次隆重的典礼,而“不办”的意思是过一次没有正式庆典的人生仪式(通常是经济原因)。“大事”包含了庆典性的因而是制度化的送礼情境,而“小情”则通常指称日常生活中所有的馈赠事件,诸如亲戚之间的互访。“小情”不要求举行庆典。因此,后者可以称为“非仪式化的交换关系”。这些关系在中国研究当中很少受到学术关注。如下所示,虽然无论在质量上还是数量上,非仪式化的

礼物都不及仪式化的礼物引人注目,但是它们在乡土社会中生活意义的创造和社会网络的强化方面却扮演着同等重要的角色。

在大事场合中的仪式化送礼,以主人设宴、对精选的(重要的)客人的正式邀请及礼帐记录为特征,所有这些特征在非仪式化送礼当中都不存在。宴席或“酒席”在诸如订婚、婚礼和盖房之类的重大家庭庆典中提供。主人要请一小群帮手来准备饭菜,其中包括一位手艺好的厨师。酒席的规模通常是通过在整个仪式期间供用的饭桌数量来计算的。因为一席酒宴一般要办25桌或者更多,这样就需要一些帮手(主要是小伙子)。他们的任务是把盘子从厨房端到不同房间的饭桌上,还要招呼客人酒菜。饭菜的质量和数量各家不一样,要依主人的经济能力和个性(大方还是小气)而定。不过,总是有一个反映整个村子富裕水平的一般标准。80年代后期和90年代初,酒席一定要有内含有肉或鸡蛋或者二者都有的八盘菜、上好的米饭、白酒和烟。当然,像肉和酒之类的贵重东西,主人总可以在数量和质量上作些选择的。“上席”(即主人家里的桌子)的客人,要用主厨另烧的好菜来招待。

只有那些已经随了礼的人才才有资格坐席;从来还没有过只是来吃而不随礼的情况。因此,可以把酒席看作是主人对客人的即刻回报;对于多数村民来说,参加一次婚礼酒宴是他们为数不多的享受好吃好喝的机会。这在从50年代到70年代早期的阶段尤其重要,那时多数下岬村民和中国其他地区的农民一样遭受了长期的贫困。正如孔迈隆写道:“大多数情况下,招待客人的精美食物跟他们平时的伙食相差很远;就生计而言,庆典期间所消费的食物就可能具有非常显著的营养功能”(1970: xx)。不过,客人们通常贡献给主人的要超过他们可能在宴席上吃回

来的。由于农村地区廉价的原材料和劳动力(帮手们仅被“付”以饭食),村庄一次酒宴的花费要比在城市地区饭店里的花费少得多。据一些受访者讲,一次酒宴的花费通常是庆典期间主人收到的礼金的五分之一。对那些拥有较多朋客(特别是上大礼的重要客人)的主人来说,酒宴花费相应地要少一些。在任何情况下,酒宴充其量只是主人在收礼以后马上互惠性地回报客人的一小部分而已;社会债务的主要部分必须在将来类似的庆典活动中偿还。

与酒宴一样,正式邀请,即“请帖”,构成了主要庆典的一个重要特征;不过,与提供给所有参加仪式并随礼的客人的酒宴不同,请帖只送给那些近亲好友与住在村外的重要客人。正式邀请通常用毛笔写在红纸上,措辞礼貌而优美,近似文言文。请帖由信使传送,或者不太正式地由随便哪个凑巧准备造访对方所在社区的人捎去。跟我在河北和山东省访问的村庄比起来,下岬村以及周围地区的邀请程序和请贴都不够精致与正式。为方便而用口信代替请帖的情况比较常见。更为重要的是,村庄社区内部不发邀请,主人仅仅通过闲聊这种非正式渠道来宣布举办庆典。

我的受访者们提供了几个理由,来解释为什么不正式邀请社区里的客人。首先,村民们觉得没有什么现实理由要送请帖给就住在对门或者村子另一头的哪个人。家庭庆典是平常聊天时的中心话题,所以每个人都确切地知道别人家里有什么事或者要发生什么事。而且,由于拒绝邀请等于是终止它所基于的社会关系,请帖本身造成受请者必须参加仪式并随礼的义务。因此,发送请帖时的轻率被认为是不负责任和贪婪,即,他们为了敛集钱财而试图迫使别人参加庆典。为了避免这种指责,村民们发送请帖时总是慎重考虑。一位受访者指出,必须考虑到

三种情况:(1)在主人和发送对象之间,以前是否存在送礼关系;(2)对方是否愿意收到请帖;(3)这人是否住在村外,因此需要用这种方式来通知。

进而言之,下岬村民相信随礼的正当方式是积极地给予,而不是仿佛正在偿还一项债务。换句话说,理想的送礼应该基于馈赠者的给予意向,而不是请帖造成的社会压力。这实际上是为何在村庄社区内部不需要发送请帖的潜在逻辑。据村民们讲,如果人家真的对家庭庆典的主人有这份心意的话,他就会主动通过赠送礼物来表达它。一位受访者告诉我:“牛不喝水强摠头不好。人不应该从别人口袋里强取礼物。”

结果在多数庆典场合中,都有没料到的客人主动出席并且赠送礼物;这类客人越多,主人的面子就越大。这对本村的人很方便,因为他们本来就未期待会收到请帖。有时候,不请自来的客人太多了也可能会令主人尴尬,如果后者不能用合适的酒宴款待客人的话。

尽管下岬村是一个联系紧密的社区,有关家庭庆典的消息传播得很快,但仍有可能有人错过了仪式并因而未能随礼。在这种情况下,他可以事后再拜访主人并送上耽搁了的礼物,在当地这叫“补礼”。所有受访者都同意,错过典礼是件尴尬的事;因此,为了弥补没能在合适的时间和场合送礼的过失,应该增加补礼的价值。换句话说,补礼只是最糟糕的情况其中的一个比较好的策略,所以下岬村民们总是留意着家庭庆典的日子,这又强化了那种社区内不必发放请帖的看法。

最后,仪式化的送礼是和制作与保留礼单的习俗联系在一块儿的。礼单是红纸制成的册子,用毛笔书写(葬礼单用黄纸做),又称为礼帐,是家庭仪典的主人收到的所有礼物的正式记录。在所有涉及礼物馈赠的重要仪式(诸如生日庆祝、婚礼和盖

房)中,为了记录收入的礼物,要在正屋旁边一个方便的地方设置记帐的桌子。该场所叫“帐房”,通常由一个显眼的手写标志来指示。进入正屋之前,所有客入都要光顾记帐的地方。他们在那里上礼,并看着他们的礼物登记入册。共有三个人在帐房工作。一个人负责收取送礼者的礼金,并大声宣布“某某某礼金20元”。第二个人(通常受过教育并善于书法)在礼单上写下赠礼者的名字和金额。第三个人(和主人关系亲近)从第一个人那里拿过钱来并放到一个盒子里妥善保管。到典礼结束的时候,三位记帐员要向主人汇报礼物总额,并把礼金连同礼单转交给主人。

应该指出的是,记礼帐可能是在中国和其他亚洲社会广为流传的习俗。1989年我在山东和河北省的村庄首次进行田野研究时就观察到这种习俗。几位韩国朋友告诉我,在他们祖国的一些地方,村民们也记礼帐。30年代时,西德尼·甘博(Sidney Gamble)报告过河北的类似实践:“一本‘婚礼的帐簿’备好了,一个人担任文书,将收到的所有礼物都记入帐簿。”(1968:383)孔迈隆在台湾的一个村子里观察到相似的习俗:“客人来了后先要到一个桌子前,在那里一个人收下他的礼金并把金额记入一本小帐簿中。”(1976:159)<sup>[1]</sup>希达·贝斯特(Theodore Bestor)在其著作《东京的邻里情谊》(*Neighborhood Tokyo* 1989:200-205)中,详细描述了礼单在日本人葬礼的情境中是如何制作的。非常有趣的是,记礼帐的习俗在檀香山的日裔美国人当中也很盛行:“在一个精确的帐单中,仔细记录了收到的礼物,以便在将来合适的时机履行他回礼的义务。”(Johnson 1974:296)

核查礼单是主人在典礼之后要做的头一件事。主人想清楚地知道谁参加了、谁没有参加以及礼物的价值。换句话说,人际关系方面的任何变化都会在礼单中反映出来。主人将把礼单保

存在一个安全的地方,并把它看作社会关系和所接受之人情的记录。当他需要决定自己在类似的情境中回赠给某人多少时,他还常常会以礼帐为根据。

在调查期间,绝大多数受访者很愿意和我一块数次翻阅他们的礼帐。而且,在多数情况下,他们会回忆起在仪式当中发生的各种故事。我逐渐明白,礼单就像相册一样可以作为人们生活历程中的里程碑或者甚至是纪念碑。这一记忆功能也有助于说明礼单记录的仪式特征。由于一个里程碑具有仪式意义而且值得在多年以后回顾,它必须以相称的方式精心制作。

从客位的(etic)观点来看,礼帐把仪式固定在所记录的时间里,而且记实性地描述了作为地方史一部分的日常生活的交换活动。因此,礼单是变化着的人际关系的数据库,也是送收双方私人的关照、恩惠、感情以及物质交换的监视器。在这一意义上,礼单可以被看作社会地图,它记录并显示了人际关系的网络。

但是,从主位(emic)观点看,礼帐不仅仅是一种简单的记忆和理性计算的工具。在村民眼中,礼单赋予送礼活动以仪式意义和神圣性。帐房的情景充满了文化象征:一位有教养的和受人尊敬的簿记员在使用红纸和毛笔。这些象征传递着文字书写的力量。众所周知,自中华帝国晚期起,中国已经是一个书写记录与文献在生活的各个方面都具有了实际重要性的社会。在农村社会,识字不仅被看作地方精英的权力与影响的重要因素,而且是成功的农业管理与商业的关键(见 A. Smith 1970)。“书写材料彻底融入到了仪式的和宗教的活动当中;实际上,书写作品本身经常是宗教崇拜的对象。”(Cohen 1970:xv)先前只具有经济功能的现金,在礼金的范畴下进入礼单以后,就转化成了构成赠收双方之间社会债务的礼物,并因此而在村民们的私人生活中

获得了社会涵义(见 Parry and Bloch 1989:9-23)。此外,老是有一群人围坐在一块,抽烟、闲谈,有时还要对他们目击的送礼活动作一些品评。在这种情境下,一个人必须仔细算计他的礼物的合适与否,因为社会的奖惩正是通过现场的闲话而实施的。

因此,毫不奇怪,下岬居民把礼单有无作为区分不同等级的送礼情境的一个标准,从而将一些仪式划为“大事”而另外一些则划为“小情”。在日常会话当中,询问是否要设置帐房,是打听某次仪式的性质和决定自己如何随礼的一种委婉方式。因此,记礼帐与设酒宴为我们划分下岬村送礼活动的类别提供了一个重要的标准。

## 仪式性场合中的表达性礼物馈赠

在今天的下岬,计有十种仪式性的礼物交换场合。其中婚礼、生日庆祝、葬礼以及上梁系主要的典礼,它们都包含了礼单的书写和主家招待的一次大型酒宴。这类典礼中的馈赠,是一种公开而庄重的行为,或者用凡·吉内普(van Gennep 1960:30)的术语说就是一种交换仪式。仪式性送礼给地位与关系的显示提供了一个特别的场所,是一个人能够动员的关系资本的可见证明。与参加者更为亲近、数量也较少的非仪式性的馈赠场合不同,在仪式性的礼物交换中反映出来的网络,真实而具体地表现了某家的社会关系的总体。据几位关键受访者讲,一家的随礼花费中通常80%以上用于仪式性的场合中,这意味着仪式性礼物馈赠被认为在经济上比非仪式性礼物馈赠要重要。我请我的受访者列举礼物馈赠的场合时,许多人是由回顾生死婚丧而开始的。我在下面的描述遵循这一自然的事件顺序。

## 生育庆典

生育庆祝在当地叫作“下奶”。孩子出生后头一个月中的任何时间里,亲戚朋友来看望新出生的婴儿并给妈妈带一些礼物。在这种情形中馈赠的礼物,通常由村民们认为有营养的各种食品构成。在众多物品中,鸡蛋和红糖是最合适的;从娘家来的亲戚尤其喜爱赠送这类礼物,因为他们想确保礼品会让妈妈本人消费。此外,毛毯和婴儿衣服也是合适的。不过,自从80年代中期以来,人们已经开始赠送礼金(1991年时一般是10块钱)。因为物价的上涨已经使得购买足够数量的传统礼物变得困难。

生日典礼的礼物馈赠一般由妇女负责。当地居民相信,男人出入新生婴儿的屋子会影响母乳。拿着典型的男性用具(诸如马鞭或匠斧)的年轻男子,被认为对母亲和婴孩特别危险。据村民们讲,母亲和她的孩子都十分脆弱,很容易被男人(特别是年轻男子)的阳气所伤。用一位老婆婆的话说:“这个时候母亲很虚弱,很容易被某种不清楚的力量惊吓了而断了奶水。这就是人们说男人会带走母亲的奶水的原因。实际上,男人只是使奶水断了。”作为这种地方禁忌的结果,这一情境中的礼物交换形成了很大的一块妇女亚文化领域。通过产子庆典时的礼物馈赠活动,妇女有了建立她们自己的社会关系的机会。例如,我的房东甚至不知道他妻子有一个单独的“下奶”礼单,直到我和这对夫妻讨论起这件事来才发现这本礼帐。在这个意义上,生育庆典可以视作仪式参与中一种性别专门化的形式。

## 流产与妇女绝育

与自村民们记事起就已存在的生育庆典不同,针对流产和妇女绝育的礼物馈赠是一个全新的社会现象。70年代末期,个

别针对流产的礼物馈赠行为在下岬出现,并很快变成一个地方风俗。进入80年代,针对妇女绝育的礼物馈赠很快开始了。这两种礼物馈赠诉诸的是补偿性的仪式,而不是庆典(在结论一章中对新仪式的创造会作进一步的讨论)。作为社会实践,它们尚如此之新,以至于还没有合适的本地名称。村民们一般叫它们“流产”和“绝育”。

据我的受访者讲,除了婴儿衣服以外,在这两种情境中所赠礼物的类型和生育典礼的一样。而流产情形中涉及的社会关系(礼物馈赠者)范围,也和生育庆典差不多。村民们有时也把针对流产的礼物馈赠叫做“小下奶”,这个说法来自当地惯用语“小产”,意思是流产。相比起来,女性绝育被视作更为正式的礼物交换情境,而且有更多的人卷入随礼事宜。尽管妇女仍是主体,不过男人们也开始加入到妇女绝育的礼物馈赠当中来了。1991年春我住在下岬村时,有21个妇女做了绝育手术。后来有一次不寻常的礼物馈赠浪潮,所有21户的典礼都集中在同一个星期里。我见了多次男人馈赠礼物的情形。其中一次,一个男性村民带了不下十件礼物并一户接一户地把它们赠送出去,仿佛他正在送信似的。在这一送礼情境中,男人的参与可以通过这个事实来解释,即,绝育不仅象征着女性生育能力的终止,而且影响了男性的香火延续。

### 订婚仪式

在下岬村和周围的地区,订婚仪式叫作“开单”。这里“单”一词是彩礼单的缩写,意思是订婚礼物的清单。两家就所提婚事取得共识之后,未来的新娘和她娘家的主要成员参加新郎家里举办的订婚仪式。仪式的中心目的是就订婚礼物达成一致意见,并形成一份记录所有订婚礼物的正式礼单。这一单据完成

以后,第一轮订婚礼物从新郎家里转到新娘的家里,新郎的近亲也要送给新娘一些小礼品,比如一双袜子。该仪式旨在公开宣布婚姻协议。应该指出的是,以上我所总结的仅适用于革命后的时期。在过去,新娘是被排除在订婚仪式之外的:她父母接收新郎家里所送的礼物。

然而从80年代初期起,订婚仪式已经具有其他新的特点。新郎的家庭现在也收到亲朋好友的礼金,结果就要准备酒席来招待所有前来送礼的客人。进而,为了记录收入的礼物,写礼单的帐桌也已经开始出现在订婚典礼上。这个变化根源于目前礼物馈赠的铺张趋向和私人网络的扩张。这是个有趣的现象,后面将对它进行分析。

## 婚 礼

下岬的居民认为婚礼是生活中最重大的仪式;相应地,在婚礼仪式上的馈赠活动也是最复杂的。婚礼上赠送四种礼物:(1)客人给主人的礼金;(2)送到新房的各种礼物;(3)送给新郎新娘的个人礼物;以及(4)给那些提供各种服务及帮助仪式主人的专门人员的现金或者别的礼物。<sup>[2]</sup>

不用说,帐房和收礼人员的选择是仪式主人必须首先考虑的事情之一。两位司仪(一男一女)被请来指导和掌管仪式期间的各项程序。他们负责给已经到帐房上了礼的客人安排席位,而且更重要的是,要决定如何以及何时代表仪式主人向特殊的客人和其他仪式的专门人员另外赠送礼物。他们责任的性质,很好地反映在“代东的”(即“东家的代表”)这一头衔上面。婚礼期间,司仪们掌管着所有的礼物交换。

送给主人的礼金,无论在数量上还是在质量上都是最突出的。礼物的价值(或金额)反映了送收双方的亲密程度。新娘的

娘家在新郎家里履行典礼的前一天所完成的典礼,通常不太隆重,所交换的礼物也相应较少。这可能是由于人们相信真正的婚礼是在新郎家进行的,而新娘家举行的只不过是一个告别仪式而已。

除送给东家的礼金以外,还有一些礼物是送给新郎新娘自己用的。新郎父母送给这对新人的实物(例如婚床、家具及主要用具),和新娘父母送给女儿的嫁妆,在婚礼期间正式而且公开地搬进新房。这些礼物,再加上男家在订婚仪式上送给女家的聘礼,构成了彩礼与嫁妆的复杂现象。我将在第8章中详细地分析。

新娘和新郎还收到私人的礼物。在娘家的典礼期间,新娘收到她姨舅和别的近亲的礼金。这些礼金叫作“压腰钱”。在第二天的婚礼上,新娘在招待夫家的主要亲戚烟酒的时候还收到小额的现金礼物。她必须给婆婆头上戴花,然后大声叫“妈”,仪式性地宣布她作为媳妇的新地位。与此同时,婆婆要送给新娘一个红信封,里面装有一定数量的现金(见Cohen 1976)。新郎就远没有新娘幸运了,他只在去接新娘和送亲途中收到礼物;在此他收到新娘家的一套衣服,并且在新娘的兄弟帮助下马上换上这套新衣服。这件礼物成了他正式的结婚礼服。

代表新郎家的司仪即刻送给新娘的兄弟一笔礼金,作为对他帮助打扮新郎的酬谢。当然,这一回礼属于上面提及的第四类亦即送给那些提供了特殊仪式性服务的人的礼物。除了新娘的兄弟以外,还有其他一些新郎家必须满足的“索礼者”,比如在新娘向夫家转移时坐在她身边的学龄前的男孩与女孩(象征她的生育能力)。礼物还必须送给女方的送亲人,他们护送新娘并帮忙布置了新房。婚礼期间,新娘家还要给那些为新郎家干活的厨子和乐手们送礼。

盖房仪式以将主梁放在屋顶的活动为中心。社会地位的标志就是系在主梁上的红布数日；每块红布都代表了在这一场合中送的主要礼物，它被象征性地视为主家的吉兆。红布礼在当地简单地叫作“红”，这些礼物的展示叫作“挂红”。一个收到了大量红布的主人，肯定是社区的领袖性人物。此外，客人们也以与在婚礼上相类似的方式赠送礼金，这使得帐房和酬谢客人的酒宴成为不可或缺的部分。针对盖房的礼物馈赠，其社会范围通常较之婚礼的范围要小，但这也取决于主人社会网络的范围。在1991年我见到的一个案例中，主人是一位下岬所属乡镇有影响的干部；他从300多位客人那里收到4950元的现金，这个数字比普通村民能够从一次婚礼中收到的都要多得多。

主家迁到新居后还要举行另一个小型典礼。下岬居民把它叫作“温锅”。传统上，这是一个小型的家庭仪式，只邀请近亲和好友。这种情境下赠送的礼物是厨具和生熟食品。主人用茶水和香烟来招待客人，不提供酒宴，也没有礼单。这是一种典型的“小情”，或者小型的礼物交换仪式。不过在近年来，至少发生过两次主人已经将“温锅”典礼升格为正式仪式的事情。在这两个案例中都有记礼单的帐房，客人们赠送的礼金也高达几千元。但在1991年时，人们尚不清楚这一典礼会变得多么隆重。一些村民预测，它不会变成“大事”，因为它在时间上跟上梁仪式靠得太近。

## 拜寿

下岬的村民们把生日庆祝叫作“拜寿”，它生动地描述了那一儿孙们给寿星佬磕头的仪式时刻。不论男女的生日都要庆

祝,60岁被认为是头一次过生日的合适年龄。接下来在65岁、70岁、75岁,此后每隔五年的生日都被认为值得特别庆贺。这个庆典的送礼圈通常比较大,而且典礼也包含了礼单记录和酒席。和其他典礼中赠送的礼物相比,拜寿时多赠送实物,尤其是适合老年人吃的食品。应该指出的是,一个人不能为自己拜寿,因为这一仪式应该是儿女孝行的展示。自然,这一场合中的客人来自父子两代的社会网络。

## 丧 礼

丧礼是个体在这个世界上最后的仪式,也是卷入社会交换网络的最后机会。由于已经有许多致力于中国人的死亡仪式的学术研究(特别是见 J. Watson and E. Rawski 1988),而且下岬的情况并无显著不同之处,因此,这里提一下丧礼情境中礼物馈赠的特点就足够了。丧礼中赠送的特殊礼物是仪式供品,生者通过它与死者沟通,并且期望死者将来的回报。正如华生(J. Watson)所言:“死亡并没有中断中国人的互惠联系,而只是改造了这些纽带,并且经常是使它们更加强劲。”(1988a:9)食物供品组成了送给死者的最为重要的礼物(S. Thompson 1988:71-108)。姻亲则常常赠送纸糊的马、女佣、侍从以及役畜模型。

客人们主要赠送黄纸,它被视作阴间的货币。礼单簿记准备就绪,不过正如上面指出的,它是用黄纸所制,和造纸钱所用的材料相同。为期三天的葬礼结束之际会简单地招待一顿饭,不过没人把它视作酒席,因为它规模很小,而且气氛不愉快。葬礼当中仪式参与的社会范围,要比其他任何典礼的参与范围都大。村里多数的住户都至少要委派一个代表去告慰亡灵。死者的族亲和姻亲们必须每次都参加这种仪式。没有正当的理由而缺席,被认为是一种极不友好的姿态,而且可能导致既有人际关

系的中断。

### 偶然的庆贺

除了以上提及的生活仪式以外,还有一些礼物馈赠的偶然情境,即对不寻常的喜事的庆贺。这类庆贺中,最常见的是为获得向上流动机会——如被大学录取或参军——的年轻村民举行的庆典。由于城乡之间的巨大差别,任何一个离开农村的机会都被认为是一个重要成就。而且,在中国的社会等级体系当中,所有大学毕业生都被认可为国家干部,并且直至最近多数退伍军人可以被分配工作。在农村社会,有一个孩子上大学或者参军会提高父母的社会地位。因此,主家通常要举行一个庆贺仪式,来的客人可能和订婚仪式一样多。主人一般可收到礼金,都记在礼单上,而且要举办一个酒宴。

虽然被大学录取和参军是最常见的庆贺理由,其他的事情也值得引起注意。我知道的最古怪的情况是,一位村民在他的母牛下崽时举办了一次庆典。尽管这是个极端的例子,但它表明礼物交换的仪式化情境可以为出于私人目的的个体村民所创造或操纵。

### 年度秧歌舞

最后,当地欢庆春节时的“秧歌舞”也是一个仪式化的礼物馈赠场合。在旧历新年的第三天,秧歌队要拜访社区里的每户人家并在门前表演秧歌。这被视作一种特殊的拜年形式。户主要在他们的门前迎接秧歌队的队长,并赠送给秧歌队一些小礼物(香烟或者现金)以表酬谢。村民们相信秧歌能给他们家带来好运,所以每个人都愿意送礼物给舞蹈人员。和以上提及的仪式——强调的是个人之间的长期互惠——不同,这种情境中的

礼物馈赠创造了一种共同体情感、团结以及村民之间的相互关联。<sup>[3]</sup>

## 非仪式性情境中的表达性礼物馈赠

我用“非仪式性礼物馈赠”这一术语，指并不涉及任何正式的典礼但已成为日常生活常规的礼物交换活动。在当地关于大事与小情的两分中，非仪式性礼物属于后者。然而，对于社会关系的维持而言，小情决非无关紧要或意义不大。

### 亲戚间的互访

下岬的居民把亲戚间的互访叫作“走亲戚”。近来，更多的村民也已经开始拜访朋友了。村民们把对亲戚和朋友的拜访视作维持良好关系的一个重要手段；最佳的拜访时间是旧历新年期间和农闲时期。如果考虑到礼物馈赠，则旧历新年的拜访尤其值得注意，因为此时人们决不能空手而来。这类拜访和礼物馈赠实际上也是仪式性的，因为人们在这期间不是因一时冲动而互相拜访；他们清楚地知道需要去拜访谁以及送什么礼物合适。这一情境下赠送的礼物主要是实物而非现金，包括白酒、罐头、香烟、糕点、新鲜水果以及其他。这些礼物本身没有等级次序；某个特定馈赠的等级是通过它包括多少类物品来判断的。其范围从两种（如白酒和香烟）到八种礼物的合成：酒、烟、罐头和糕点，它们都以双数赠送以示吉祥。

在山东和河北的村庄（我于1989年在那里进行过田野研究），人们依照安排好了的日程互相拜访。阴历正月初一是宗亲之间内部拜访的日子（见Cohen 1990）。正月初二拜姥爷姥姥和舅舅这些母亲家最近的亲戚。姑姑姨姨则在初三拜访，而岳父

岳母则要等到初四了。相比起来,在下岬村及周围地区,除了第一个要拜的亲戚必须是岳父岳母以外,没有这种拜访的安排日程。为什么会有这种不同呢?正如在第2章所说明的,由于历史原因,姻亲联系在下岬村民们的社会生活中扮演了重要的角色。旧历新年期间的拜访中,丈人丈母所享受的优先权也证明了姻亲纽带的中心地位。因此,赠送给岳父岳母的礼物也是在这一特殊情境下所交换的礼物中最拿得出手的。

### 拜新年和挂线

旧历新年期间各种类型的拜访者当中,新婚夫妇是特殊的客人。他们的拜访在当地叫作“拜新年”,它以迅速的礼物回报为特征。按照习俗,新婚夫妇必须拜访女方和男方所有主要的亲戚,而且要向他们拜访的亲戚赠送实物礼物(诸如上面描述的食品)。被访者则必须给新人现金回礼,表示对他们的婚姻的认可。

与拜新年的习俗类似,“挂线”是新婚夫妇接受礼物的另一时机。这对夫妇有了孩子以后,妈妈会抱着孩子去拜访主要的宗亲和近亲。受访的人们必须把一条由五彩线(红、黄、蓝、白与黑色,这些在中国的宇宙观中与“五行”的观念密切相关)组成的绳子挂在婴儿的脖子上,这被认为可以防止婴儿的灵魂让野鬼偷走。此外,他们还要送给那个母亲现金礼物(一般20块钱)以感谢她的拜访。值得指出的是,族亲也卷入了这一礼物馈赠的情境当中。婴儿象征着一族香火的延续,因此他们应该向新族亲的妈妈表示感激。

### 孝敬礼和压岁钱

在日常生活中,有两种特殊的礼物在年轻人和老人之间交

换。第一种一般叫作“孝敬”，意思是“向长辈赠送礼物”。长辈是一个包括父母、年长的亲戚和别的权威形象（比如老师）的范畴。孝敬由两个汉语词组成：孝和敬。因此，这个词在词源上意味着在某种等级情境中礼物的向上流动。孝敬礼是不求回报的，而且接受者总是比赠送者优越。这样一种不对称的、向上流动的礼物，已经获得了深刻的社会内涵，并发展成亲属圈外的等级性礼物馈赠的一种特殊形式；它和印度人单方面的礼物馈赠，即檀施（*dana*），形成了有趣的对照（详见本书附录，Yan 1991）。我将在第7章中把下岬的个案置于人类学对一般意义上礼物的研究的情境下，详细地讨论这个问题。

在乡村生活中，孝敬的礼物主要是高档食品、新衣服以及诸如成年孩子送给其上了年纪的父母或主要族亲的烟斗之类的小物什。孝敬礼完全地融入了日常生活的惯制中，不过还是可以通过细致的观察及从村民们的谈话当中发现孝敬礼的流动。上了年纪的人通常喜欢接受他们自己并不享用的礼物，并转而把这些礼物送给他们的孙儿们。

“压岁钱”是成人在除夕送给孩子的钱，这个古老的习俗可以一直追溯至汉代（Ye and Wu 1990: 32）。“压”的意思是“压制”，而“岁”最初的意思是“魔鬼”或“幽灵”。因而，礼物（开始是铜钱）用于保护孩子免遭夜游神的侵害。然而在今天的实践当中，村民们已经把第二个字“岁”诠释为一个异音同义字“年”了，他们认为送给孩子的现金礼物是新年好运的象征。像孝敬礼一样，压岁钱也是一种单向的、代际的礼物，它并不暗含着对回礼的期待。

### 探望病人

探望病人是涉及礼物馈赠的又一情境。据受访者们讲，不

去探病会严重破坏双方之间的相互关系和感情联系。在这种情境当中,礼物馈赠的表达性是主要的,村民们强调通过向病人赠送礼物而表达的私人感情。针对这种情境的礼物常常是病人会喜欢的食品,比如水果、罐头以及糕点。礼金是不合适的,除非是由于住得太远而不能亲自来赠送礼物。

### 日常生活中的食品交换

食品在中国的社会交换当中扮演了一个重要的角色。作为礼物的食品可以分为两类:(1)上佳的食品,它是在上文所提到的各种仪式性或习惯性的礼物交换情境中赠送的;和(2)妇女们在日常生活中交换的各种食物。前者限于通常是在商店里购买的传统食品,按村民们的生活标准来说是相当奢侈的:糕点、酒、罐头、糖以及酱肉(还包括鸡蛋,它是生育典礼的主要礼物)。由于这类礼物是用现金购买的,它的价值很容易就可以由其市场价格来判定。相比起来,给日常生活中交换的食物礼物估一个货币价格就很困难了。它们通常是家里做的准备日常消费的普通食品。它们体现了其制造者(当地的家庭主妇们)的心灵手巧和个人特点,因此是一种表达感情联系和友谊的个性化的方式。

安德森(E. N. Anderson)在一部颇有见地的著作中认为,食品的社会功能是促成中国人精美的烹饪的一个关键因素。他指出:“美食是生活的一部分,即使对农民们来说也是如此。”(1988:36)实际上,村民们在平常闲谈时喜欢讨论跟食品有关的话题,还不厌其烦地争论他们中间谁的老婆是村里烹饪手艺最好的。成长在一个烹饪受到赏识的文化环境当中,许多妇女发展了她们的专长,而且她们渴望通过显示烹调技巧来获得社会认可与尊敬。显然,食物交换是展示烹饪技术最为方便的途径。

在日常生活中,食品礼物在几个层次上交换。首先,每个已

婚妇女都有她自己亲近的女性朋友圈子,她们可能是她丈夫的族亲和邻居的妻子。媳妇们间的相互拜访是常事,在当地叫作“串门子”。当一个妇女做了一种特别的食物时,她可能会和她串门子的圈子里的妇女们一起分享。这种情境中交换的食物变化很多,礼物馈赠是非正式的,孩子们经常被派去传送食物。农村妇女们还喜欢向亲朋邻里传授她们最拿手的烹调专长,特别是在农闲的时候。有时,这种在那些非常擅长烹饪的妇女之间的食物交换超越了村庄的界限。日常生活中食物交换的另一途径是,某个人与其社会网络中的那些人分享她的园艺产品,主要是蔬菜。由于所交换的东西既非买的也不是做的,所以这些活动是最平常的并因此而和对某种合适的回报的期待关系甚少。

日常生活中的食物交换几乎全部是妇女们完成的,是非正式妇女网络的一个部分,它跨越了更为正式的、男子中心的家庭网络。此外,下岬的村民们只和同等社会地位的人交换食物;这类交换活动所巩固的关系在性质上是私人化的、情感化的和平等的。这种模式与印度种姓等级制度下的食物交换模式形成了有趣的对照。在印度种姓等级制度下,食物(特别是加工过的食物)总是从较高等级向较低等级流动,它是强化统治种姓与附属等级间既有不平等关系的一种方式(参见 Dumont 1980: 141 - 46; Marriott 1976: 114 - 23)。

### 爱情信物

尽管私人生活研究是人类学最主要的关注点之一,然而性与爱的角色在汉学人类学的文献当中却很少受到注意(少有的例外之一是 William Jankowiak 1993 年的著作)。几乎所有有关中国农村生活的民族志报告,都只是强调了夫权意识形态和大男子权威支配下的对个体情感生活的压制。结果,中国的村民

们经常被描绘成理性和禁欲的实用主义者。根据我对中国农村生活的观察,这个画面即使不是歪曲也是不完整的。来自下岬的民族志资料表明,爱情实际上在乡村社会中是重要的;它存在于村民们婚前的浪漫关系、婚外恋以及夫妻关系当中。情歌和爱情故事在所有的中国农村地区都很流行。爱情在乡村生活中的位置,无疑是一个值得研究的主题(见 Yan 1992b);在这里我仅关注两性之间表达爱情与私人感情的礼物。

在农村社会中,多数爱情故事是和婚姻联系在一起的。因此,依照它们在推进婚姻方面的角色,可以辨识出三种爱情礼物来。第一种在当地叫做“情物”,是在未婚的两性村民之间交换。正如已经在第2章里说明了的,下岬是一个杂姓社区,村庄内部通婚已经实践了好几代。男女青年之间小礼物的交换并非新鲜事,但在1949年后已得到进一步的发展。在这一方面,集体化和其他政治运动无疑积极地推进了未婚青年中爱情的增长。政治运动不仅为年轻人在工作和闲暇期间打成一片提供了机会,而且在意识形态层面使爱情关系合法化。交换的礼物就金钱价值而言是无关紧要的;在很多情况中,它们是赠送者自己亲手制作的礼物。一个漂亮的小工具、一些从草地搜集来的鸟蛋或者一个小镜子,都是小伙子送给姑娘的最好礼物。姑娘回赠的礼物可以是亲手缝制的烟袋,或者是精美的食物。自50年代后期起,这类小物件的交换,加上在工作和日常生活其他方面的相互扶助,大大有利于村里的年轻人发展导向订婚与结婚的良好关系。

订婚以后,新人仍旧看望对方(如果他们是同村)或者互相探访,并且要以他们各自家庭的名义交换一些或多或少是仪式性的礼物。除了这类礼物外,年轻人还可能互相赠送私人的礼物。订了婚的女孩送给她未来丈夫的礼物,最常见的是手工的

鞋袜,上面有美丽的刺绣花纹,反映了女孩的心灵手巧。小伙子则常常为他们的未婚妻买诸如新衣服和化妆品之类的礼物。订了婚的男女之间的礼物,比那些在家庭典礼中交换的礼物更多地体现了私人感情。而且更为重要的是,它们在礼物的象征形式和赠送方式上都是个体化的。

爱情信物的第三个次类和婚外性关系联系在一起。婚外恋在乡村社会中是不为人所接受的。不过,那些纯粹由于感情原因而卷入到婚外恋中的人则可能被乡亲们原谅。在这些不合法的情人之间交换的礼物没有什么特别的名称,但人们经常用“意思”这个词。有趣的是,当婚外恋或迟或早暴露了以后,这类情人之间的礼物馈赠经常成为流言蜚语和笑话中最引人注目的话题。在1990年的一个案例中,一位已经卷入婚外恋几个月的妇女从村里的商店买了一包烟。她的动机受到店老板和旁观者们的怀疑,他们在烟盒下面做了一个特殊的记号。果然如他们所料,第二天这包烟到了她的情人手中。

## 下岬村的工具性送礼

下岬村的村民把表达性礼物馈赠叫做“随礼”,而把工具性礼物馈赠叫做“送礼”。“送礼”指为了私人恩惠的直接的礼物馈赠。据村民们讲,如果某个人突然向他以前并无来往的人赠送礼物,他的动机就值得怀疑;这叫做送礼。而“随礼”的意思是“跟从别人赠送礼物”,它常用以描述在仪式或习惯性情境下义务性的、表达性的礼物馈赠。当然,收礼者本来就是赠送者人际网络中的人。换句话说,旨在改变先前既有的社会关系模式的送礼行为多半会被下岬的村民们视为是工具性的。习俗性的礼物馈赠——遵从传统的规则并维持着既有社会关系——在性质

上是表达性的。如果我们把这一起始性和功利的特点作为工具性礼物馈赠的地方标准,则可以辨识出三类工具性礼物。

### 间接付酬

一旦某个村民在日常生活中需要帮助,他(或她)会首先求助于他(或她)私人关系网络中的那些人。然而,一个人也可能会从既有网络之外的人们那里求得帮助,从而在得到帮助以后欠下帮助者的人情。回报人情的一种方式 is 送礼酬谢,这被双方视为是一种间接的付酬。但是,如果希望继续这一新建立的关系,他就会选择等待一个合适的时机,比如对方儿子的婚礼。在婚礼上,可以在主人没有邀请的情况下赠送结婚礼物。一个新的关系可能因此而发展起来。

这里有两点值得指出来。首先,在乡村社会界限以内,在求人帮助之前就赠送带有功利目的的礼物是不合适的。这会被认为是对接受者的侮辱。表达谢意的最佳方式是通过事后的礼物馈赠。此外,回礼的时机和场合是把表达性礼物跟工具性礼物区分开来的重要因素。皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)注意到,“客观主义者所忽视的礼物交换的时间结构,使得界定了礼物全部真理的两种对立事实的共存成为可能”(1977:5)。下岬村民的实践支持了布迪厄的命题,并且揭示了仪式化情境的特点在规范某一既定礼物交换行为的性质方面的重要性。初始礼物与回礼之间的短期间隔可能作为一种将新近建立的尚很暧昧的关系转化为平衡关系的策略,而那种延迟的并深嵌于仪式化情境之中的回礼则可能用于构建某种长期的表达性关系。

### 溜须:巴结性礼物

“溜须”这个词意味着价值判断,而不是礼物馈赠活动的一

个客观范畴。然而在日常生活中,村民们经常评论有些礼物是巴结性的而有些就不是。根据我的观察,一个可能的标准是送收双方之间社会地位的可察见的不同。如果某个人出于寻求保护或者其他私人利益的功利目的而向地位优越的人(如农村干部)赠送礼物,这种给予被视为一种巴结行为。为了说明这个区别,一位受访者给我举了一个例子:一个野心勃勃的年轻村民借各种时机给下岬村的领导们送礼,为期两年半之久。后来,他升到了干部的位置上。这位受访者用了“送礼”一词来描述这种礼物馈赠行为,并且按捺不住他对那个送礼人的蔑视。

因此,与间接付酬的礼物——在社会同辈之间交换并用于结束送收双方的工具性关系——形成对照,巴结性礼物以上级与从属之间的垂直交易为特征。送礼者提供这些礼物的动机是要继续工具性关系,而不是要结束它。此外,巴结性礼物不必是实物或现金的形式;它经常以私人服务的方式呈献。

### 上油:润滑作用的礼物

正如许多学者已经指出的,由于过去几十年间持续的经济短缺和国家对资源的垄断,特殊主义纽带成了中国经济中的决定性因素。“走后门”这一策略已经成为人们获取他们掌握之外的资源的一种正常方式(如见 Walder 1986)。结果,礼物馈赠已被用作建立庇护网络的最为重要的武器,并且导致了礼物经济在国家再分配体制的边缘出现(见 M. Yang 1989)。这些概括也适用于下岬村。村民们将这类送礼活动与其他类型区分开来,他们把它叫做“上油”。如果“溜须”的礼物可以视为是基于巴结的一种交易,那么“上油”的礼物在其宽泛的意义上最好视为是一种贿赂行为。

据受访者讲,润滑性礼物最明显的特点是它必须在求人帮

忙之前赠送。先前的私人关系基础是不需要的。如上所述,这种情况一般不会在村子里面发生。紧随润滑性礼物之后的通常是商业化的、理性的、计算的行为。它只能促成送收双方短暂的、纯粹工具性的关系。这种交易被下岬的村民们描述为“一锤子买卖”。润滑性礼物的赠送者并不觉得比收受者低等;相反,是收受者欠了赠送者一个人情,并因而陷于不利位置。

村民们一般不推崇绝大多数的工具性送礼活动。他们认为,与一个人的道德水准及整体能力有关的某种奖赏,不应出于物质目的而交换。例如,在村民们的眼里,录取大学或职业晋升应该是靠成绩、品质和能力,而不是靠溜须性礼物的交换。下岬的一个依靠送工具性礼物而获得大学录取资格的年轻人被许多村民瞧不起,他们家也被别的村民所鄙视。我听说了关于一个干部类似评论,他通过送给他的上级一头牛而爬上了高位。在这种情况下,收受者也是公众批评的靶子。针对这类工具性礼物馈赠,最常见的谴责是“没良心”。这里的“良心”,指一个人应该保持的基本的自我约束。

相比起来,商品交换不涉及道德考虑,因而通过工具性礼物馈赠来获取稀缺资源是可以理解的,而且在某些情况中甚至是值得赞许的。通过走后门来购买国家控制下的工业产品,诸如水泥、钢材(用于盖房)和木材,是完全可以接受的。村民们经常只是在给负责再分配的人员送了礼以后,才获得采购这些物品的权利。这种给予—接受被视作交易,上油式礼物是必须的额外费用。

上油式礼物在集体和个人的层面上都能发现。有时,为了整个社区的公共利益而走后门是必要的。农村干部和受委派的有较硬私人关系的个人代表全村赠送从公共基金中拿出的礼物。一个典型例子是60年代末下岬安电的事情。由于经济条

件的限制,地方政府只承诺安装沿公路的主要电缆。为了通电,村民们只得另想办法。当时的物资供应是十分有限的。因为村民们没有城市购货本,他们甚至无法买到灯泡。因此,下岬居民组织起一个特别小组来寻找一切可能的人力资源,即后门。例如,通过两个中间人,村干部试图找到40年代后期曾负责下岬土改的政府官员。同时,每个村民都被发动起来寻找可能对获得电力供应有帮助的城市关系。下岬村还向外送出各种礼物,以图建立关系网络。

事实上,我本人就是电力安装战役期间所交换的礼物之一。1971年,抱着能在严峻的食品短缺时期找一个安身之处的希望,我从山东省的一个村子来到了黑龙江。正当我各处漂泊打零工糊口时,下岬的电力供应小组被介绍给了我的表兄。他是哈尔滨市一家国有企业的销售人员。我表兄卖给了下岬电线和灯泡。作为一个互惠的人情,我被允许迁入这个村子。

除了村庄层面策略性的礼物馈赠外,当个体村民们离开社区去采购、做生意或者处理个人问题(如看病)时,润滑性礼物也是有用的。在他们自己社区外面应用工具性礼物馈赠的策略方面,下岬的村民们通常没有心理上的困难,尽管它在村子里是不能接受的。这一不同的态度,植根于村民们对群体内和群体外的人的判断。对前者而言,应该通过表达性的礼物馈赠活动来培养和维持长期的道义关系;而对于不熟悉的生人或者外人,就不可能建立长期人际关系的任何基础。已知在社区外交往的工具性质,也就不必考虑表达性的礼物馈赠了。因此,工具性的礼物馈赠成为村民们追求私人利益的最佳方式。为了接近选定的资源控制者,人们可能赠送各种各样的礼物。在市场经济引入以前,村民们最常送的礼物是国家严格控制下的农产品,诸如上好的小米、猪肉、鱼以及食油。由于现在几乎任何东西都可以在

自由市场中买到,现金已经成为普遍能接受的工具性礼物。村民们必须首先把他们的产品变成现金,然后再找路子把礼金送给所需资源的控制者。

这种情境中的工具性礼物交换最有趣的特点是不能简单地向目标对象赠送礼物,因为它会被作为不能接受的贿赂而遭到拒绝。礼物必须通过熟人的某个既有私人关系网络来传送(见 M. Yang 1989; Qiao 1988)。例如,一位受访者曾经在购买盖房用的钢材时遇到了困难,他就给负责建材供应的国家官员送了礼。令他吃惊的是,这个官员拒绝了他,而且甚至还对他怒目相向。后来一些有经验的村民告诉他,接受一个普通村民的礼物对这个官员来说是非常尴尬的事情,他本来应该让认识这个官员的人把礼物转交给该官员才对。最后,他实现了买钢材的目标,但他决无机会清楚地看见他的礼物是如何运作的。因为它是通过两个中间人转交的。这两个中间人都为他们的服务索要了回扣。

对下岬的居民来说,找到一个工具性送礼的合适媒介是比较困难的。因为他们的生活范围限于村子里。在多数情况中,他们必须首先通过在村里的交往,或者至少是从亲朋们建立的社会网络中找到后门的路子。换句话说,如果没有经年的表达性礼物馈赠(发展社会网络的关键)所建构起来的长期关系的初始支持,工具性的礼物馈赠也就无法实现。因此,在乡村生活的情境中,对形成工具性关系的周期性需要实际上强化了表达性关系的培养。

总结起来,下岬村的礼物馈赠关系可以按照主位法的概念划分为 21 类。从经济学的角度来看,这 21 种礼物包括了从马林诺夫斯基所称的“纯礼物”(见 Malinowski 1984:177-90)到间接付酬的交易。为什么会有如此之多的礼物交换活动呢?这些

礼物在多大程度上能影响村民们的经济和社会生活呢？更重要的是，为什么村民们想要参与这一繁复的礼物交换体系呢？最后，关于下岬的社会关系结构，礼物交换模式能够告诉我们什么呢？建立分类体系的努力已经引发出很多的问题；不过我会在以下章节中尝试回答这些问题。

### 注 释：

- [1] 我十分感谢孔迈隆提醒我礼物记录习俗的跨文化存在及有关甘博(Gamble)和贝斯特(Bestor)著作的线索。在最近的一次交谈中，孔迈隆告诉我，他在上海郊区、河北和四川省都发现了写礼单的习俗。这个习俗在中国大陆、台湾、香港以及日本和韩国的盛行是否显示出一种从中国传播到东亚其他地区的基本文化要素，尚不得而知，但却发人深省。
- [2] 对中国婚礼仪式方面的分析，参见弗里德曼(Freedman 1979)、华若碧(1981a)。孔迈隆就婚姻中礼物交换和其他形式的财产配置作出了详细的说明，并重点分析了新婚家庭作为一种产权单位的形成过程(参见 Cohen 1976:165-85)。
- [3] 我在下岬时，曾加入秧歌队，但不是跳舞的，而是负责管理队长收到的礼烟。我们队长认为我最适合这项工作，因为我不抽烟。

## 4 礼物经济与关系网络

了解中国社会的人中,很少有人会不同意“关系”是理解中国人际关系的一个最为复杂而重要的概念。按通常的用法,“关系”可以翻译成英文的“relations”、“relationship”、“significance”或“affecting”。然而,它也被广泛地视作一种称为“私人关系”、“社会网络”或“特殊主义纽带”(particularistic ties)的社会现象。正如乔健正确指出的,这些翻译中没有一个能充分把握住“关系”的丰富涵义(Qiao 1988:119)。<sup>[1]</sup>

困难不只是来自翻译;在“关系”的主位认识和客位诠释之间就存在偏差。下岬的村民们同时在道义上与经济上卷入了交换网络并被其束缚。通过无止境的礼物馈赠过程,交换网络再生产着村民们的自我。村民们在会话中以关系这一地方概念指涉他们的交换网络,而且将关系网视作他们生活其中的社会的客观基础。

然而,在西方的学术阐述中,关系主要被当成了追逐私人利益的个体之理性计算的结果。它被诠释为“工具的一私人的联系”(Walder 1986:6-7),“一种有些随意和非持久性的联盟”(Oi 1989:131),或者“特殊主义的联系”(Jacobs 1979:238)。结果,礼物馈赠被看作是建立个人交往层面的工具性关系网最为重要的策略(M. Yang 1989:35-36)。依据这些研究,关系是一个以工具性和个人操纵性为特征的过程,从而这个术语本身就带有了

贬义(见 Gold 1984:660,n.18)。

铭记主位和客位看法之间的不同,在本章中我将着重分析日常生活中礼物馈赠所体现的关系培养过程。对关系的结构分析,将留到下一章中进行。我先从村民们用于礼物交换的花费开始,然后描述迫使村民们参与礼物经济并培育关系网络的道德约束。之后,我考察村民们在社会经济危机期间对关系网络的依赖,这会对我们更好地理解礼物交换在村庄生活中的意义有所帮助。

## 村民们的随礼开支

在上一章中,我描述了不下 20 种制度化的礼物交换情境。1991 年春,我在开始了系统的调查之后不久就获得了一个观察礼物馈赠对村民们经济生活影响的机会。

一天早晨,我去拜访一个老朋友黄先生时发现他正处境尴尬。他正在竭力向一位来访的亲戚解释没能按时还借款的原因。由于我已经认识黄及其亲戚多年了,所以我的来访没有打断他们。黄告诉我 1991 年中他已经参加了许多需要随礼的典礼,而且在手头不够时跟他的亲戚借了钱。他回忆说在正月期间,他一天就收到过三处邀请。知道这三家都不能忽视,他只好自己去参加其中最重要的一个(他外甥的婚礼),而让两个儿子参加另外两家的典礼。仅那一天总共就花费了 70 块钱,这使得黄在下一个邀请到来时已经债务累累了。

黄在 1991 年时 65 岁,是个普通农民,有六个女儿和两个儿子。由于他的儿子比女儿岁数小,黄和他妻子曾经为人多劳力少而苦苦挣扎多年,他们的经济状况因此而直到最近仍处于平均水平以下。70 年代我在这个村子里住时,黄已经以当地的“卖女儿者”之一而闻名。因为经济困难,他在女儿出嫁时非常

吝啬。村民们对黄在礼物交换活动方面的参与也有不好的评价,因为他经常不参加典礼以图逃避随礼。结果,黄在那个时期朋友很少,亲戚网络也很小。

有趣的是黄在 1991 年头两个月里随了那么多礼,而且不介意借钱参加典礼。我问他一年在随礼活动中开支多少,他告诉我是 400 元到 500 元。“这已经不是我头回借钱随礼了。你不知道那个流行的说法吗? 随礼<sup>[2]</sup>如灭火,它等不得。一个人如果不能遵循随礼的规矩,而且逃避责任的话,他在别人面前就没地位了。”

我对黄的行为,尤其是他笃信礼物交换的必要深感惊讶。在接下来的调查中,我特别留心了村民们就其礼物交换开支的说法以及对别人同类行为的评价。根据我的访谈和问卷调查<sup>[3]</sup>,用于礼物馈赠的花费构成了下岬村村民们年度现金开支的一个重要部分。正如表 1 所示,在 1990 年,52% 的下岬村民在送礼活动上的花费超过了 500 元,31% 的花费在 300 到 500 元之间。最大方的礼物赠送者是村党支书,他记录了所有花销,发现一年开支了 2650 元。<sup>[4]</sup>考虑到 1990 年每户平均现金收入约为 2500 元,那么对多数家庭来说,500 元的开支就意味着家庭纯收入的 20% 用在了礼物交换上。“礼物经济”这一术语在应用到下岬村时实际上已不只是比喻性的了。

表 1 1990 年下岬村的随礼花费

数目	户数	%
< 300 元	16	17
301 - 500 元	29	31
501 - 700 元	29	31
701 - 900 元	9	10
> 900 元	10	11
总计	93	100

可以理解,礼物开支依据每家的经济条件和人口结构而变化。表1中的第一组主要包括年轻夫妇和穷人家。所有那些随礼支出超过500元的家庭,都处于平均经济水准之上。考虑到贫富间的收入差异,则穷人家花在礼物馈赠上的钱,实际比例要大于富人家的开支比例。在10户送礼开支超过900元的家庭中,有6户是最富裕的家庭,其余4户也比普通家庭要富有。在1989年进行的一次调查中,我发现位于顶层的10户家庭其人均净收入在1988年超过了700元,而最贫困的家庭则不足300元(见Yan 1992a:9, n. 17)。1990年时,根据我对经济状况变迁的跟踪调查,这两个数字各自增至850元和400元。1990年的人口统计表明,下岬村的一般家庭有4到5(4.28)个人。在最富裕的家庭中,家庭年收入的10%到15%用于随礼活动;对于那些随礼开支在700到900元的家庭而言,这一比例还要更高(20%),因为他们的年收入少于前面10户的收入。换言之,随礼的负担对穷人来说要比富人更大。

据受访者们讲,近年来,尤其是自1984年包产到户以来,礼物支出已经迅速增加了。这是由于几个因素。首先,80年代出现了新的仪式,诸如妇女绝育和流产的补偿性仪式(已在第3章中讨论),它提出了新的随礼要求。其次,礼物的耗资越来越大了。70年代早期的礼单显示,一般礼物的价值在2到5元之间,最低0.5元。这些数字在80年代已经翻番,有时甚至是三倍。1990年时,一般的礼物是10元。第三,通货膨胀是一个起了部分作用的因素;5块钱在80年代后期时几乎买不到任何贵重物品,因此人们不得不花更多的钱来购买用于重要仪式(如婚礼)的礼物。最后,近年来农村收入的增加也和随礼花费的增加有关系,因为人们在生活水准提高后变得越来越大方了。

关于村民们礼物开支和家庭财政管理之间的关系,王先生

的私人帐簿提供了一个无价的具体实例。39岁的王被广泛认为是村里最有条理、最勤恳的男人之一。1976年他和妻子组成家庭时,他们全部的收入是259.37元。付给生产队127.32元的粮食以及其他消费物品(如食油)的钱以后,他们仅剩下132.05元钱用于当年的其余一切开支。经过15年的辛勤劳作和节俭经营后,到1991年他们的经济状况已经提高到村平均水平之上。王的故事最让人感兴趣的地方在于,从1976年开始,王为了计划好他的家庭预算,一直记录他的一切收入和开支。他慷慨地允许我誊写了整部帐簿。表2概述了这家7年的经济往来。

表2 王家经济往来记录,1984—1990年(元)

年份	年现金收入	消费品开支	农业生产投资	医药费教育费	随礼花销	年盈余
1984	1250.00	290.65	193.77	12.53	48.00	705.05
1985	1535.10	410.83	101.70	11.86	69.00	941.71
1986	1605.25	378.07	147.40	129.85	216.00	733.93
1987	1930.50	597.52	247.70	47.08	223.00	815.20
1988	2383.02	725.33	334.60	56.50	250.00	1016.59
1989	2820.35	894.52	296.25	70.10	270.00	1289.48
1990	3067.00	625.79	389.00	72.30	344.00	1635.91

应该指出的是,诸如食品和食油之类的消费物品的开支,并不包括在王的帐簿中。因为他和大多数中国村民一样,认为只有花钱购买商品才叫花费。自包产到户以来,粮食和食用油已经由村民自己来生产了。因此,它们不包括在消费开支的记录中。同样,消费的粮食和其他生活用品也不被视为收入。所以,表2中的生活开支仅指衣服之类的商品。教育费用是为他的两

个孩子开支的。还应该指出的是,和工人不同,农民常常在年末卖掉余粮以后才收到他们绝大多数的现金收入。表2中最后一栏显示的盈余数额必须留作来年开支。

我之所以仅选择了1984年以来的记录,是由于王直到他和妻子组建家庭10年后的1986年才开始积极参与礼物馈赠。王告诉我,1976年刚刚组建了自己的家庭时他还太穷,没有能力参与很多的随礼活动。而且,作为新家之主,他除了一些朋友和姻亲外没有许多的社会关系,也不需要操办什么家庭典礼。然而,当他的孩子逐渐长大以后,他和妻子觉得有必要更积极地参与了;由于他们的孩子接近了婚龄,他们需要一个更大的经济与社会支持网络,以便将来操办订婚、结婚以及盖房之类的家庭典礼。王的情况对刚刚建立家庭的年轻夫妇来说是典型的:通常他们只有最小的交换网络,而且在他们的孩子长到十几岁前尽量避免卷入到无止境的礼物交换过程当中。换句话说,礼物馈赠的模式与发展着的家庭组织周期有关。老年夫妇在他们的孩子组建了自己的家庭以后逐渐退出礼物交换,这意味着他们已经完成了在礼物馈赠和家庭典礼方面的绝大部分义务。

1986年以来,王的礼物开支一直至少占他年收入的10%,占他家全部消费开支的20%还要多。由于收入的增加,王家不得不在礼物上而花费更多。比较表2中的第四栏和第六栏,我们可以看到,王家花在礼物馈赠上的钱和用在农业生产上的(包括购买种子、化肥、农药等等)差不多。

正如前面提到的,王和他妻子以控制家庭预算及计划开支的特殊能力而著称。实际上王一直竭力减少随礼开支,因为他个人并不喜欢这一习俗。当地把刚刚进入礼物交换游戏的年轻夫妇叫作“小户”,而把那些孩子们已经接近婚龄因而正处于举行各种仪式的高峰期的家庭叫作“大户”。考虑到像王家这样的

小户在礼物馈赠上开支都如此之大,对下岬村的大多数家庭(特别是那些大户)而言,礼物交换在日常生活中的中心地位就不言而喻了。

## 义务性礼物馈赠与关系的培养

尽管我在田野工作初期就已经了解所有这些事实并搜集到了统计资料,我仍旧不太理解为什么村民们把收入的 10% 到 20% 花在随礼上面。然而,参加了很多仪式并真正参与了几次礼物交换以后,我开始体会到那些驱使村民们争做大方的礼物馈赠者的社会和道德力量。刘先生家的一次生日庆典,是我得以体验给予与接受义务这一人类学礼物交换研究的经典主题的一个仪式化情境。

一天,我正在村委会办公室里和几个村民闲聊。一个男孩带来消息说刘要操办他父亲 70 大寿的庆典。这男孩说他看见刘妻在村里商店买食品,而刘正准备记礼帐用的帐桌。我头一个念头就是观察朋友们的反应,因为自从来到这个村子后,我已经听了许多有关刘在以前为他父亲生日操办典礼的闲话。

据一些村民讲,刘从 1986 年以来每年操办一次生日仪式,许多人怀疑刘的动机是想收礼。有趣的是,刘家却总抱怨他们是由于村民们的美好意愿才不得不举行仪式。根据他们的故事版本,他们在庆祝了父亲 65 岁生日以后就不想再操办了。然而客人们的光临迫使他们违背自己的意愿而接连不断举行典礼。

不出我所料,这个消息马上招来了批评。虽然如此,所有在屋的村民还是开始计划参加典礼。我的问题是:既然他们不想随礼,那他们为什么必须要参加这个典礼呢? 一个主要受访者是这样给我解释的:

如果我没有听说这个消息,我可能就任它去了从而节省些钱。但既然我已经听说了,我就只好去刘家并且赠送礼物。如果我只是图省钱而故意躲避这个典礼,我会觉得不舒服的。住在一个村子里,整天低头不见抬头见的。如果我今天错过了典礼,让我明天怎么有脸见刘?我还怎么在我的关系网里维持一个好的形象?红花需要绿叶配。你想做人,就需要朋友,需要卷入与此类似的情境。这就是关系。

我问他如果躲避这个典礼会觉得怎么不舒服。他想了一会儿,然后说:“我会觉得羞愧。”另一位村民补充道,不参加“感觉就像你正在偷熟人的东西时被当场抓获”。第三个在屋的人告诉我,打小他就已经知道一个人可以赖赌债,但决不可以放弃礼物馈赠的责任。一个人如果落下拒绝随礼义务的名声,他就会失信于全村,并且由于没有关系网络而受到孤立。

这里有趣的一点是,尽管这些村民没有收到刘家的任何(书而或口头的)邀请,他们却全都感到了要参加仪式和随礼的社会压力。他们为什么不假装没听说这事,从而避免他们所抱怨的送礼义务呢?这里必须注意的是,正如我在第3章中所讨论的,一个人的意向对于村庄共同体里的表达性礼物馈赠是非常重要的。按照定义,表达性礼物意味着表达一个人的道义或情感的关心,而这样做的最好方式是不等主人邀请就去赠送礼物。从主家这方面来看,仪式操办的消息会很快在村里传开,所以不需要发请帖。就像现在这个案例,那个到村办公室玩的男孩给屋里的所有人带了信,而这和主人发出正式邀请一样有效。当然,送不送礼最终还是取决于那个人自己;但是不去参加就标示了这个人不愿和主家维持(或建立,如果是初次)良好关系的意向。正

如在第3章中提到的,当地的补礼习俗堵死了没听说办事的消息这种借口——如果有意送礼的话,他(或她)可以在以后补上。

因此,尽管怨天尤人,那天早上屋里这些人最终没等任何邀请就都去了刘家。每个人赠送了10元现金礼或者同等价值的实物礼物,自然他们都受到刘家热情的欢迎,然后便扎到酒席上的人堆中去了。总共129位客人参加了这个仪式。根据礼单记录,刘收了1470元现金,外加一些酒、罐头、水果和饼干之类的实物礼。

后来,刘和他妻子对我解释,他们本不想操办仪式,无奈有许多人登门送礼。他们觉得实际上他们是被迫举办这个仪式的。刘的一些亲朋好友向我证实刘说的是实话。他们承认,最初他们说服了刘为他父亲举办一个小型典礼,以给他们提供一个聚到一起增进感情的机会。然而,许多意外的客人没等刘的邀请就来登门庆贺生日,进而刘家为了记礼帐不得不把帐房设起来。我通过不同的渠道进一步检验,发现确是如此。最初由刘的朋友们组织的小型生日宴会,事实上被意外的客人们升级为大型的公开庆典。这些客人们似乎是被一种看不见的强制力所驱使,而自愿地去履行他们在其交换网络内部馈赠礼物的义务。

意识到我对他的情况有浓厚兴趣之后,刘给我看了他送礼花销的私人记录和他父亲生日庆典的礼单,还大方地准许我誊写了它们。为了突出礼物馈赠义务性的一面,我在表3中罗列了刘随礼的私人记录。依据这个记录,他在当年上半年的开支已经超过520元;而礼物馈赠的旺季尚未到来,因为订婚仪式和婚礼大多在秋收以后举行。此外,旧历新年期间拜访亲戚的礼物开销(超过200元)还没包括在记录之内。刘告诉我:“实际上,一些客人来是因为以前我给他们随过礼。你在记录上能看到。我们只不过是交换东西而已。”

表3 刘家随礼记录,1991年1-6月

受礼人与刘的关系	送礼的场合	价值(元)
1. 姐夫	女儿的婚礼	100
2. 丈母的表亲	儿子的婚礼	10
3. 堂内兄	儿子的婚礼	10
4. 姐夫的哥哥	女儿的婚礼	10
5. 妻子的表姐夫	妻子结扎	20
6. 嫂嫂的兄弟	母亲的丧礼	20
7. 姨表兄	女儿的婚礼	20
8. 姑表兄	父亲的丧礼	10
9. 姨父	儿子的婚礼	20
10. 干姨的儿子	儿子订婚	30
11. 干姨的儿子	儿子订婚	10
12. 好友	儿子的婚礼	40
13. 朋友	女儿的婚礼	20
14. 朋友	儿子订婚	10
15. 屯亲	上梁	10
16. 朋友	上梁	20
17. 屯亲	上梁	10
18. 屯亲	父亲的丧礼	10
19. 朋友	上梁	20
20. 朋友	妻子结扎	20
21. 朋友和邻居	妻子结扎	20
22. 屯亲	妻子结扎	10
23. 朋友	妻子结扎	20
24. 屯亲	妻子结扎	10
25. 屯亲	妻子结扎	10
26. 屯亲	妻子结扎	10
27. 屯亲	妻子结扎	10
28. 屯亲	妻子结扎	10
总计		520

礼物的流动

表3的记录揭示了几个值得注意的地方。第一,这一记录里的28人中有23人参加了刘父的生日宴会并回了礼。其余的人则是由于特殊原因而未能参加。例如,6号住在远离下岬村的县城里,显然不会听说这次没预计要操办的仪式。19号是当地镇政府的干部,由于其特殊的地位而没被期望出席。<sup>[5]</sup>27和28号是在刘父生日之后收到刘的礼物的。只有刘的表兄(7号)一个人是没有明显理由而未回礼,这使得刘不禁疑心是不是他们的关系出了什么差错。刘认为现在猜测还为时过早。但是,如果刘的表兄不作出任何积极的姿态,比如给个解释或者补礼,或者如果刘决定以在仪式情境中不给他表兄回礼这种消极方式回应的話,那么他们之间的关系可能就会终止了。显然,刘的随礼记录是人礼的凭据单,而他的生日庆典(人礼)礼单则变成他将来必须偿还的借帐簿记。

还应指出的是,回礼要比此前收到的礼物大一些。例如,刘的干表兄(10号)的儿子在3月订婚时,刘送了30元现金礼。3个月后,这个表兄在刘父生日庆典上回了40元的礼。类似的情形也可见于刘的好友12号。他在2月初其儿子的婚礼中收到刘40元;生日庆典时他送了刘50元。

表3中的礼物接受者名单也表明,在刘的私人关系网络中,亲属纽带(特别是宗亲)不如朋友关系重要。这是下岬村网络结构的一般特征,下一章中我再回过来讨论这一点。

人际关系出了岔子时,既有礼物交换模式可能会受到影响;然而,面对变化了的人际关系,有很多修正送礼义务的方式。退出交换网络是最简单的策略,但肯定不是最合适的。更为经常的是,村民们继续馈赠礼物,而同时想办法表示他们的不满。下面这个案例就是如此。

1991年7月中旬的一个晚上,当地政府高副乡长请别人将婚礼请帖捎到了我在下岬村的好朋友李先生那里。这个意外的邀请立刻成为我们讨论的中心话题。依我以往的经验,这类讨论的焦点通常是礼物的合适价值以及谁去送它。然后,谈话将转到回忆此前两家交往中一些难忘的事情。令我吃惊的是,那晚引发的头一个问题却是李家是否应该参加婚礼,而且李主张不去。由于我知道15年前我住在下岬时李和高是朋友,这更让我感到奇怪,因此我询问了两家的关系。李妻告诉我,两家虽然不再是好朋友了,随礼关系仍然在继续。最后的来往是在1983年,高参加了李的大儿子的婚礼并送了10元现金礼。所以,他们的回礼应该是20元左右。

李解释道,因为高伤了他的感情,他想通过不回礼而向高传达一个信号。据李所讲,1988年开春期间,李和一个村民发生一次直接冲突之后辞去了村务职位。此后,他的心情非常压抑。几个月以后,他给二儿子举办了一个隆重的婚礼。包括乡政府干部在内的很多人都参加了婚礼,以示他们对李的同情和尊敬。但是高却没有出席婚礼,而且以后几天里也没出现。李说高的缺席是对他近来失势的势利反应,他觉得这是绝对不该在朋友之间发生的事情。李强调高的缺席令他很是伤心,因为他以前一直把高看作他在乡政府中不多的几个值得信赖的朋友之一。“我并不是要摆平,”高说,“因为现在高和我的社会地位差一截子了。我只是厌恶跟他保持这种随礼关系,而且我想叫他知道这一点。”

李妻同意李的看法,但不同意他的计划。她认为,高不是个好人,所以做事才那么不光彩。“但我们不是那种人,我们也不做那号事。如果不回礼,我会觉得十分难受的。而且,下岬村也不是谁都知道高做的错事,所以也不是每个人都明白你的感受。

他们可能认为你太小气,舍不得随礼,或者把你看作不懂怎么和朋友处关系的人。”

最后,此事以一种十分微妙的方式解决了。李没有参加婚礼,他的妻子代表他,托人捎了10块钱礼物送给了高。婚礼那天,李妻去了高的儿媳妇的娘家,送了20元钱作为结婚礼物。十分有趣的是,她探访的这家人就住在高家前面,所以她正是通过当众漠视高家的婚礼来象征性地表达不满。因为她的举动,所有的人都知道是社会差距和感情纠葛使她没能亲自给高送这10元钱礼。李妻既遵从了礼物交换的规则——履行了回礼的义务,又表达了她对受礼者的不满和愤怒。

这个故事向我们表明,长期关系必须通过有关双方的表达性礼物馈赠来精心维持,当相互关系被打断或破坏了,就不得不通过作出额外的努力来重修和好。高没有出席李的二儿子的婚礼损害了他和李之间的友谊,而他随后几天的不露面进一步破坏了他们的关系。尽管若干年后,高向李发出了正式邀请,以期恢复关系,他却没有做任何额外的努力。当然,高的举动可能与他较高的社会地位有关,因为一个来自上级的邀请本身就会被许多人视为关系网建设中的一项珍贵资源。然而,与高的预期相反,李夫妇对高的地位没有另眼相看,他们并不认为一个敷衍了事的邀请足以挽回他们的关系,显然,令李和他妻子气恼的是高在礼物馈赠和关系培养上的行为欠妥。尽管他们意识到高具有较高的社会地位和较大的权力,但他们没有将功利性考虑置于道德和感情因素之上。从一个纯工具性的观点来看,他们的决定是不理性的,为了出一口气,他们既破费还损失了与高的私人关系。然而,从道义经济的角度来看,他们的行为又是非常合理的,因为他们终结了一份不愿维持的关系,同时又以一份平衡的回礼履行了他们的义务。他们保持了道德上的优势,而把高

置于一种不利的位置上。当然,他们不仅仅根据意气或者道德准则行事,而是把公众可能的反应也纳入了考虑,精心部署了他们的行动。显然,理性计算也在他们的决定中扮演了角色,尽管是一个辅助性的角色。

我们可以从上述例子中得出两个结论。第一,在行为层面上,送礼受礼的义务支配了个人的选择及其对礼物交换特定情境的态度。我们可以看出,礼物交换构成了一个道义经济的体系,在那里,道德原则常常超过了经济考虑,就像黄借钱随礼那样。习俗(比如礼物交换)在渗入一个人的社会生活之后,可能会向他施加其独立的影响力。这就是刘的情况,在这种情况下,客人和主人都身不由己地卷入到礼物交换当中。

第二,在功能的层面上,义务性的送礼受礼为村民们提供了一种培养、维持和扩展其关系网的基本方式。詹姆斯·斯科特(James Scott)认为:“农民经济余地的狭小促使他选择那些安全的技术,甚至放弃平均水平的收益。社会的方面也是一样,农民原则上谋求尽最大的可能将其经济风险转嫁到其他制度上——破财免灾。”(1976:35)我们在下岬所发现的代价高昂的礼物交换参与可以理解为是村民们转移经济风险,并从一种可靠的制度亦即关系网络中寻求社会支持的努力。

## 礼物馈赠与行动中的关系网络

如本章开头所示,关于中国社会关系网络的早期学术论述,主要集中于个体行动者为了追求私人利益而运用人际关系的策略(例如 Jacobs 1979)。关系培养被诠释为权力游戏(Hwang 1987),或创造个人关系网的艺术(M. Yang 1989, 1994)。问题是:把礼物馈赠和关系建设仅仅视为个人和家庭为了所欲求的资源

而展开的权力游戏是否恰当？即使假定私人利益的追求是主要动机，仍然有必要探究礼物经济怎样扮演这个角色，人们又怎样通过私人网络的机制交换资源。不过，下岬个案表明，乡村社会中私人网络的培养既是一种权力游戏，又是一种生活方式，关系不仅涉及工具性和理性计算，也涉及社会性、道德、意向和个人感情。关系对于下岬村民的丰富意涵，在其经济、政治和社会功能中得到了最好的说明。

### 经济功能

下岬居民对其关系网络的严重依赖，从经济上讲是由于农业生产和私人资金的需要——自从包产到户以来，还包括不同形式的相互帮助和合作的需要。集体化时期所有的村民不得不在干部的指导下，以一种高度组织化的方式相互合作；现在，下岬村民必须独立解决所有农业生产中的问题，从春耕前的买种子到秋收后卖谷物。农忙时节，在以下六个关键性的、劳动力密集型的工作阶段中，相互帮助是格外重要的：春耕、下种、夏季施肥、割玉米（当地主要作物）、收获时节掰玉米棒子以及脱粒。所有这些工作需要劳动分工和效率，因为它们必须在一个有限的时段内完工。互助的形式有两种。两个家庭间劳力的直接交换在地方上被称为“换工”。那些缺少劳动力的家庭必须从他们的亲友处寻求帮助，以后再伺机回报；这被称为“求帮工”。

除了这些人人皆需的常规性互助场合，如果一个人要做生意或者从种玉米转向种植经济作物则需要大规模的合作。比如，种西瓜在下种和收获的季节需要许多额外的帮手。做这样的规划时，一个人必须判断在这些关键时刻需要多少帮手。盖房子也需要帮工：通常至少需要 100 个工作日的帮工。对于那些没有众多关系的人来说，有时候这会带来巨大的困难。最近，

把工作承包给专业建筑队已成为解决盖房子问题的一个有效办法,但这只适用于房子的主架,仍有许多其他工作要靠帮工完成。

从经济的观点来看,互助对于主家决不是无偿的。实际上它的花费并不比雇用有偿劳动力少。东道主必须供应好饭好菜、好烟好酒,对工作的质量和完工的时间,也很难控制,因为帮助是来自朋友而非雇工。而且,伙食的质量得不断提高,因为主家为了表达谢意,得对帮手们热情有加。这些转而提高了互助的花费。

尽管求帮工花费可观,它仍是社会所接受的办事途径。受访者坚称,能从亲友处寻求帮助时,雇佣外来工是不得体、不可思议的。一些人告诉我,在村里单靠钱不能解决一切,而“这就把我们与什么都靠钱的城里人区别开了”。然而,也有宁愿以商业化方式来寻求帮助的村民,但他也必须遵从社区规则,因为他们是住在村里的。正如一个年轻人向我解释的,一个人雇人去干那些传统上是无偿帮忙的活儿是很尴尬的,因为那是在向世人表明,他在村里没有面子,他的关系几近于零。而且,多数人不会仅仅为了几元钱的报酬而干活,他们宁愿无偿帮忙,以便日后在类似的情况下可以得到同样的回报。在一个关系紧密的乡村社会,私人网络在许多情况下比物质或金钱更珍贵;互助的需要强化了随礼的习俗和关系网络的培养。

依赖于关系网络的第二类经济活动是私人融资。到最近为止,社会主义中国仍没有私人银行,所有的金融资源都在政府的严密控制之下。然而,对于村民来说,融资帮助十分重要——尤其当他们要举办一个重要仪式或投资生产时。由于很少有村民能从地方的银行或信用社贷到款,他们只能依靠传统的信用和贷款体系,即从私人关系网络中得到融资帮助。下岬村民区分

了两种私人借款。一种称为“借钱”，不管借多长时间都不收利息；如果收利息，就叫“抬钱”，年利息从 10% 到 50% 不等。借入者和借出者之间的紧密关系为融资交易提供了一个道德基础。要利息的贷款也需要私人联系。所有的交易都要靠借出者和借入者之间既存的相互信任，否则，就需要一个中介人负责联系双方，为其建立相互信任和道德义务。关系网络和它的道德价值充当着本地非官方金融体系的基础。

### 社会保障功能：饥荒的例子

礼物赠送和关系网络也是社会援助体系；它可能以两种方式帮助个体村民渡过生活危机：(1) 个人遇到非常情况时，提供诸如食品和避难处等基本需求；和(2) 在生命周期的危急时期提供社会援助。关于前者的一个很好的例子，就是下岬村民们从 1959 年到 1961 年的饥荒经历。

多少个世纪以来，中国农村人口不断地遭受着饥荒的冲击（见 Mallory 1926）。随之而来的苦难成了农民生活的一个部分，因此传统中国就建立了许多旨在对付这些阶段性危机的机构，诸如公共的或宗族的粮仓（见 Wong and Will 1991）。家庭和亲属组织也长期充当了对付饥荒及其他社会压力的重要机构（见 Freedman 1966；Skinner 1971）。在过去，社区内部和社区之间的社会交换对于饥荒时期的生存一直至关重要（见 Li 1982）。后来这些传统机构消失了。结果，1959 - 1961 年饥荒期间，有成千上万的人们非正常死亡（Ashton et al. 1984: 614 - 30；Bernstein 1984: 350 - 69；Ding 1989: 109 - 16；Jowett 1987；和 MacFarquhar 1983）。<sup>[6]</sup>

从 1958 年到 1960 年，下岬的村民们和全国的农村居民一样，经历了最为激烈的生活变迁。下岬遭受的饥荒打击比其他

临近社区都要严重,这是因为它在大跃进期间很不幸地成了典型村。而这是村支书的激进主义的结果。这个人紧跟每一个使村庄革命化的激进政策,他为了完成高征购额还强迫村民们把他们几乎所有的粮食都上缴给国家。他的工作深得上级赞赏,因而在1959年他作为一名基层代表被挑去参加北京的国庆典礼。村支书个人的荣耀意味着下岬村民们的灾难——他们在挨饿而其领导却正在北京大放卫星。

据村民们讲,下岬是1959年初冬该地区最早粮食告罄的村子。而且,由于所有的私人存粮连同其他财产在公社化期间已经归集体所有,当集体的粮食用尽时下岬的村民们马上就开始挨饿。这持续了几个星期,直至国家接济粮拨到才得到缓解。正是在这个紧要关头,私人关系网络显示了它们最为重要的社会援助功能。那些和别村的亲朋有着良好关系的村民们从他们的关系网络中受益,而那些没有这类人情资源的村民则遭受了严重得多的饥饿,甚至饿死。

郭先生回忆说他妹妹多次饿得昏了过去,而他在饥荒期间也感到十分虚弱。然而,由于他那嫁到下岬以北40里的一个村子的姐姐的大力帮助,他们家遭灾情况没有别人家严重。尽管也受到饥荒威胁,他姐姐家还是借给了郭家180斤粮食。郭说:“我还清楚地记得我姐夫来我们家的那个晚上,他在自行车上驮了一麻袋玉米。那救了我们全家。”在另一个个案中,一位村民荒年前在他家藏了一些粮食。当村民兵挨家挨户搜查粮食时,他由于和民兵队长的友谊而得以保住其粮食储存。这使他们家半年没有挨饿。我在1991年调查时,搜集了不下20个借助他们在下岬村外的关系网络帮助而得以受苦较少的个案,以及4个由于户主与村干部或民兵的私人关系而成功地隐藏了粮食的案例。毫无疑问,关系网络在帮助家庭渡过饥荒方而起了重要

的作用。

与此形成尖锐对比的是,那些没有村外关系网络的村民受尽了饥饿之苦。由于没有村外关系网络,一位 59 岁的妇女饿死了。<sup>[7]</sup>这些村民们大部分是普通的政治积极分子,即,他们在土改和接下来的运动中积极地响应共产党的每一个号召,但他们既不是干部也接近不了干部所控制的资源。他们是贫穷的、缺乏竞争力的雇农,是从前乡村社会中的边缘分子;因此他们在土改时很容易被干部动员起来。1949 年革命以前他们的关系网络就比一般人的小,因为他们的经济困境使他们没有能力培养个人关系网。革命以后,他们是愿意接受共产党所倡导的新人际关系模式的第一批人。共产党批判传统的私人关系网络,而倡导一种新型同志关系模式(见 Vogel 1965)。尽管这些村民以村党支部为中心而形成了一个政治积极分子群体,但他们的私人网络却较过去小了。而且,由于他们在政治活动中的过激行为,他们也得罪了許多人,这使得他们在村中更加孤立。遭饥荒打击时,他们中的多数人才发现自己处于几近无助的境地:他们那基于同志关系的网络没给他们带来任何粮食或钱物的实际帮助,而又很少有私人关系可以求助。结果,他们除了等国家的救济粮外别无其他的选择。

家庭与亲属网络对付饥荒的功能,在有关社会危机的学术探询中已经得到承认(如 Dirks 1980; Jelliffe 1971; Prindle 1979: 54; 和 Torry 1979:520)。对 1944 - 1945 年荷兰饥荒的经验研究证明,在最困难的时期亲属和朋友网络可以在获取食物方面发挥重要作用(见 Stein et al. 1975)。

下岬村的个案为说明亲属和朋友网络在应付社会危机方面的积极功能,进一步提供了经验的证据。这在道义经济中尤为重要。正如斯科特所指出的,“在直系亲属以外存在的关系网络

和机构,在农民生活的经济危机期间可能而且的确常常充当了“减震器”(Scott 1976:27)。毫无疑问,所有在灾荒期间相互扶助的例子(如郭的个案),都是在那些先前与他们关系网里的其他人交往密切的人们中发现的。道德义务,连同先前的社会交换所造成的人情债务,创造了一种高度可靠的紧急援助机制。在郭的个案中,他姐家冒着自家挨饿的风险而帮助郭家,是因为他们在道义上和社会交换上有义务这样做。

爱泼斯坦(S. Epstein 1967)和彼特·普林德(Peter Prindle 1979)的研究都表明,印度农村的饥荒威胁增强了当地人的互惠联系;而且,扎马尼(Jajmani)体制也被危机时期对相互援助的需求强化了。与此类似,1959-1961年的饥荒经历教给下岬村民一个难忘的教训:关系网对于困难时期的生存是至关重要的。正如一个受访者所言:“不管什么时候,我们老百姓总是吃亏,除了实在亲友以外谁也靠不住。”

饥荒以后,传统的交换模式和仪式操办的复兴(如第8章讨论的订婚礼的精心置办)决不是偶然的。即使在文化大革命中对传统文化和习俗的激进攻击期间,礼物馈赠和关系网的培养仍然活跃在农村生活之中。因此,下岬居民社会交换活动的持续和他们的饥荒经历之间的关联是无论怎样强调也不会过分的。

### 社会支持功能:生命周期仪式的例子

诸如婚礼与葬礼等生命周期仪式,构成了关系网充当社会支持系统的另一领域。某个人在乡村社会中的社会地位与位置,生动地显示在客人的出席数以及在仪式期间这些客人所展示的精神支持上。按照当地习俗,来参加的客人越多,呆的时间越长,主人的社会声望和“面子”就越大。看热闹的人们也受到

欢迎,因为他们会让仪式显得更喜兴。客人们向主人赠送完礼物之后,理应尽可能地参与仪式的举行。他们还可能在仪式场合中彼此聊天,或者以某种方式帮主家的忙。最低限度,他们应该停留到足以表明对主家的精神支持时。这在葬礼中尤其重要,因为在那种场合没有为吊唁者准备的酒席。

在1991年的田野工作中,我得以观察了下岬村的三次葬礼。其中的两次按当地标准来说是正常而成功的,因为在为期三天的仪式的每个重要时刻,仪式场面上都满是客人、送葬者以及旁观的人们。第三个葬礼则被村民们认为是失败了。主人因对死者(他丈母)的慢待而名声不佳,其他村民认为他不懂人情。他意识到不会有太多的吊唁者来他家,因此把三天的葬礼仪式简化为两天,试图避免被亲朋忽视的尴尬场面。即使如此,葬礼也变成该村民的灾难,因为只有很少的人来送葬而且除了这家人外没人陪同去下葬死者。村民们表达他们对一个人行为的不满的典型方式,就是在重要场合故意地孤立那个人。

有人告诉了我1990年发生的另一个案。一个人不孝敬老母,甚至通过限制食物供应来虐待她。当他母亲在84岁上去世后,许多村民表示了他们的不满:他们在简单地吊唁完死者后就马上离开仪式场合,甚至不问候主人。据主人最好的朋友讲,在吊唁当天的几个小时中,场面上只有两个客人(其中包括他在内)。尽管随礼的记录最后显示至少有不下150位客人来吊唁过死者并赠送了礼物,然而却只有十几位客人参加了埋葬仪式。对主人来说这是极为尴尬的事情。客人们对葬礼的联合抵制,也让主人在社区里丢了面子。

在河北省一个我进行过短期调查的村子里,村民们以类似的方式惩罚了社区中一个最能干的企业家。这个人是个成功的建筑承包商,而且他依据非个人化原则与纪律组织他的建筑队。

从这个意义上说,他是一位改革弄潮儿。他的工人们能获得可观的收入,但是他并没有赢得乡亲们的赞誉。因为他对待工人们非常冷酷,并毫不留情地解雇不合适的工人而不顾及私人关系。结果,他在村里得罪了很多人,还毁掉了他的关系。这位企业家的父亲去世时,没有人参加葬礼或者在仪式中帮他的忙。即使他有钱并乐于付酬,但还是找不到足够的人手把棺材运至坟地。最后,他只得拜见村里的长者并乞求原谅。自那以后,这个人离开了该村去为一个城建队工作,并永远放弃了在村里出人头地的雄心。

### 政治功能

最后,礼物馈赠和关系网络在地方政治中以及在发生各种争端时也是十分重要的。对村干部来说,培养和上级的良好关系至关重要。横向网络的建构有助于干部们行使他们的权力和维持官位,因为村干部们与每个地方的政治家一样都需要支持者和同盟。即使集体选举尚未涉及礼物交换(见 Jacobs 1979),关系网络也能创造和毁灭某个政治联盟。第7章分析礼物交换与社会支配的关系,对这个问题会详细论及。在这里我将探讨这一问题的另一面,即关系对于普通村民而言的政治意涵。

当村民们和村干部或者地方政府办事人员发生冲突时,一个比较大的私人关系网络可以充当他们的保护机制。那些拥有广阔而密集的关系网络的人,在村子里拥有比较高的地位。他们受到村干部的尊敬,并能够对地方事务发挥影响。例如,自1949年革命以来,一位裁缝始终单干。即使是在最激进的时期,他也被豁免了集体劳动和开会的义务。他的秘密武器很简单:他在村子里培养了最庞大的交换网络,以致村子里的所有干部和其他有影响的人都是他的关系网上的结点。他作为一名职

业裁缝的独立地位,为他维持并扩展关系网络提供了坚实的经济基础。而网络转而又保护他免遭政治批判,从而保障了他的生财之道。

曾经有过几例村民们与地方干部发生冲突,但是通过调动他们的私人网络而获胜的情况。在一个我得以目击的有趣案例中,一位寡妇被人怀疑偷盗公家的树木。当两个地方警察试图没收她家的摩托车作为罚金时,双方发生了身体的冲撞。这个寡妇斥责警察打她,并宣布她将动用县公安局的私人关系惩罚这两个冒犯者。尽管没人知道她是否有掌权的亲戚,地方警察还是决定不去冒犯上级的权威,并怂恿村委会给寡妇 50 块钱作为赔偿。虽然如此,公安人员不想在村子里丢面子;两个星期后他们以赌博的罪名拘留了寡妇的儿子,还要求寡妇交 300 元罚款才放她儿子。寡妇看来是失败了;然而令所有人吃惊的是,她去了县城,并带回来一张县政府某官员开的条子,上而要求当地公安局退还她的钱。这个案例说明,最重要的自我保护手段是培育一个比较大的个人关系网络。

#### 注 释:

- [1] 金耀基在一篇重要论文中,响应了乔健关于“关系”必须作为社会研究的一个概念工具的主张。“如果一种新的关系科学将要发展出来,那么‘关系’就是一个不能被置之度外的概念。”(King 1991:63)
- [2] 参见第 3 章关于表达性和工具性馈赠——即“随礼”和“送礼”——区别的详细说明。
- [3] 这个问卷包括 22 个有关随礼态度和礼物交换活动的问题。该调查基于分层抽样样本。由于随礼行为与家庭的发展周期紧密相关,我决定以年龄组作为抽样的基本标准。根据年龄、性别、婚姻状况和经济处境,我选

择了 100 个调查对象,共收回了 93 份有效问卷。

- [4] 即使是对一个村支书来说,这也是不寻常的一大笔费用。因为他两年来一直在为二女儿的城市户口奔波,已经在工具性送礼上花了超乎寻常的钱。据他和他妻子说,在正常条件下,他们的随礼花费是在 1000 元到 1200 元左右。
- [5] 不过,刘可以指望以后从他朋友那得到报偿——可能是以购买化肥的特别许可证的形式,因为后者掌管着地方的供销社。关于等级背景下礼物交换关系的详细讨论,参见第 7 章。
- [6] 遗憾的是,1959 - 1961 年的大饥荒(Ashton et al. 1984:614),仍然是一个有待深入开展的课题,这主要是因为缺乏确切的材料。然而,至少有一份报告 1989 年在中国出版,题目是《农村三十年:凤阳县社会经济发展实录,1949 - 1983》。该书基于地方政府档案、会议记录和未出版的调查报告写成,是一份珍贵的史料汇编。关于大跃进和随之而来的饥荒,读者从中可发现关于群众动员、公共食堂、大炼钢铁、深翻土地、饥荒、非正常死亡的详细记录(参见 Wang et al. 1989,尤其是 164 - 203 页)。
- [7] 据村民们说,那是可以直接归因于长期饥饿的三个例子中的一个。然而,有十多起死亡是由饥饿或营养不良引起的各种疾病造成的。

## 5 乡村社会中的关系结构

人类学关于礼物交换的研究,主要关注的是交换方式和社会结构之间的关系。<sup>[1]</sup>受莫斯启发的交换理论,将礼物馈赠视作一种创造、维持并强化各种社会关系的文化机制。这些社会关系可以是合作性的、竞争性的抑或敌对性的(Mauss 1967)。因此,在社会整合的辩证过程中,礼物交换与人际关系是紧密相关的。正如萨林斯所概括的:“实物流动和人际关系之间的联系是相互的。某一特定的社会关系可以界定物品的既定运动,但某一特定的交易也同样能促成特定的社会关系。如果说朋友创造出礼物,那么礼物也创造了朋友。”(1972:186)

沿循这一理论传统,下面的探讨将从下岬村民的关系概念开始。关系是地方世界的动态结构,它可以通过无止境的礼物交换过程来加以最好的说明。接下来,通过分析礼单所记录的人际关系模式,来考察关系网络的结构特征。最后,我将讨论姻亲联系和社区关系在下岬村民的关系网络中所扮演的重要角色。我的发现对宗族范式在中国北方农村社区的适用性构成了严重挑战。

### 本土的关系概念与地方的小世界

在整个调查过程中,我都为下岬村民们感觉其关系网络的方式所吸引。每当我讨论礼物馈赠主题或者别的社会交换形式

时,村民们就总是以这种或那种方式涉及到“社会”这个说法。一位受访者把他家关系网络的扩展解释为“在社会上混得好”的征兆。私人关系被叫做“社会关系”,而那些在社会交换的情境(诸如婚礼或社区仪式)中活跃的人们则被称为“社会上的人”。<sup>[2]</sup>应该指出,对于村民们来说社会这一范畴并无清晰的界限。在关于北京或者村外其他地方发生的事情的讨论当中,社会一词可能是指整个国家。当村民们在讨论社区事务时,这个术语又被用于指称他们的村子。然而在多数情况中,社会可能是意指围绕某一个体的私人关系这种关系网络。这是身处地方性世界之中的村民们理解关系的通常方式。

界定某一关系网络中不同私人关系之特点的地方范畴有三个:(1)“实在亲戚”;(2)“靠得住的”;和(3)“一般亲友”。根据当地的定义,我把这些术语分别译成关系网的“核心区域”(personal core)、“可靠区域”(reliable zone)和“有效区域”(effective zone)。“实在亲戚”由一个人的家庭成员组成——亲近的族亲与姻亲——比如兄弟姐妹、亲姑舅表亲以及妻子的兄弟姐妹。这一群体也是一个人的亲属网络的中心,这个圈子里的所有人既通过血缘同时也通过相互的责任与权利而联系在一起。“靠得住的”由一个人的好朋友们组成。核心区域与可靠区域之间的区别并不是很清楚的,因为最好的朋友可能被认为较亲戚还要亲近,从而可能进入一个人私人关系的核心。与前两个范畴不同,“一般亲友”包括了更多的人,而且在吸收新成员方面也更为开放。所有的亲戚、朋友、同事以及一些屯亲,都包括在一般亲友之内。一般亲友在理论上可以扩展到整个村庄社区的范围,因为乡邻关系(coresidence)以及成员意识也提供了相互扶助和其他交往的必要渠道。然而实际上很少有人能把整个村庄纳入到他们的私人网络之中,因此村民们通常把乡村社区视为私人关系的外围。

馈赠场合 <sup>a</sup>	核心区域	可靠区域	有效区域	村庄社区	村庄以外
生育庆典	→				
流产	→				
妇女绝育	→		→		
订婚	→	→	→		
婚礼	→	→	→	→	→
盖房	→	→	→		
生日典礼	→	→	→		
葬礼	→	→	→	→	→
祖先祭祀	→				
偶然的庆贺	→	→	→		
秧歌舞 <sup>b</sup>	→	→	→	→	→
互访	→	→			
拜新年 <sup>c</sup>	→				
挂线 <sup>d</sup>	→				
孝敬	→				
压岁钱	→				
探望病人	→	→			
食物交换	→	→			
爱情信物	→				
间接付酬				→	
溜须礼			→	→	
上油礼				→	→

注：箭头表示在每一送礼场合中所牵涉的私人关系的跨度。关系依据可靠程度分组，从最可靠的（核心区域）到可靠性最低的（村庄以外）。

a 这些送礼场合及其情境，除了祖先祭祀以外均已在第3章中详细地讨论了。

b 年度的游行，期间下岬村民们要向游行参与者赠送礼物。

c 一种要求新婚夫妇在旧历新年期间拜访近亲的地方习俗。

d 一种要求新婚夫妇生了头一个孩子以后拜访近亲的地方习俗。

图1 礼物馈赠关系与关系结构

根据访谈和礼单分析,我在图 1 中呈现出关系网络的结构布局。应该指出的是,这些关系区域的划分在实践中只存在于社会互动——特别是礼物交换——的动态过程之中。

图 1 实际上再现了一个象征空间,它依据私人关系可靠性程度的不同而被划分成几个区域。一个个体村民的地方世界,由核心区域、可靠区域、有效区域以及村庄共同体组成。越过这些区域,这个人将进入外部世界。原先的关系在那里几乎毫无用处,他(或她)不得不求助于短期的、工具性送礼活动。在这种情况下,关系变成了一种办事的手段;而在村庄边界内则不能这样做。

这一基于可靠性的象征空间不仅包括了亲属关系,而且包括其他的个人纽带。因此,它不同于萨林斯著名的原始交换模型。萨林斯(1972:199)将亲属距离作为决定三种互惠类型的主要社会变量,这三种互惠类型是:一般互惠、均衡互惠和否定性互惠。该模型的主要问题是,亲属的亲密度(*proximity*)并不总是必须导致慷慨的行为;而且,在特定情境下,人们会对客人们、生人乃至潜在的敌人表露出非同寻常的热情。莱博若批评萨林斯道:“他把亲属距离、社交能力和慷慨这三个变量看作是完全重叠的部分,仿佛它们必须彼此聚合在一起;而这三个变量本来应该被看作是部分地重叠。”(Lebra 1975:552)

图 1 呈现出几个有趣的地方。首先,关系区域实际上的边界是在礼物交换的动态关系中维持的。在既定关系网络中,离中心越近,牵涉的送礼关系就越多。核心区域这一个人关系网络的最为基本也最为重要的部分,涉及到除工具性送礼活动以外的所有礼物馈赠活动;工具性礼物主要是被用在社区界限之外。在可靠区域与有效区域之间存在一个弹性地带,在那里人们得以调整他们的相互关系。关系网络的规模,主要依据个人

扩展他(或她)的可靠区域和有效区域的努力而变化。

其次,在某些情境中存在清晰的界限,它通过图 1 中不带箭头的直线反映出来。针对祖先祭祀(第 9 条)的礼物馈赠严格限定在父系近亲,或者如村民们所说的五服以内;而作为一种年度游行的秧歌舞则包括所有村民,从而代表了整个村庄社区。第 3 章讨论的爱情信物主要与婚姻有关,因而象征了婚姻家庭的边界。换言之,这些礼物馈赠关系分别界定了夫妇结合体(*conjugal*ity)、父系继嗣(*patriline*)和社区,从而代表了一个人的基本社会关系:姻亲关系、父系亲属关系和乡邻关系。

第三,和表达性与工具性送礼活动之间的分界相平行,可以在村庄社区与外部世界之间划一条清晰的线出来。正如图 1 中所示,除了最后三类礼物交换以外的其他所有礼物交换,都属于表达性的礼物类型;而所有的工具性送礼关系都越过了村界。到目前为止,学术界的注意力主要集中在后三种礼物特别是贿礼(第 22 条)之上。显然,行贿的礼物馈赠只是众多送礼关系当中的一种而已。因此,那些仅仅(或者主要是)基于贿礼分析的早期研究,难以全面把握社会生活中的关系网络。

第四,许多礼物关系是无限度的(在图 1 中以箭头表示),尤其是婚礼和葬礼情境中的礼物馈赠关系。间接付酬与行贿礼提供了把村民们和村庄外部的人连接起来的最有代表性的机会。在很多村外的礼物馈赠情况中,市场交易和礼物交换混合在一起,这时货币礼物既作为报偿又表示感激,例如雇请民间乐队,或者找中医看病。通过这些交换以及其他市场交易,村庄和外部世界相连接。另一方面,个人关系网络中最为重要的部分仍然是在村界之内。因此,对多数村民的生活而言,关系是个人的地方性世界或者他们所说的“社会”。这种概括关系网络的本土方式,可以从人们对于“死门子”的态度中得到更好的说明。

既然关系网对于下岬居民在村内确立他们自身来说至关重要,那么那些没有培养这种网络的人们无疑被置于不利的地位。当地把这些人叫作“死门子”——与“走后门”这一著名术语一样,这里的“门”意指私人联系或关系。这些人一般被认为“没有任何的关系”,或者“不会做人”。后一指斥听起来更严重些,但含义是一样的,即:这个人未能在社会中确立一个受人尊敬的位置,从而暴露出对于为人处世的无知。因此,“死门子”象征了这些人的无能和死板,从而在更深的层次上象征了他们在社会交换与网络建构领域中的社会性死亡。

值得注意的是,我在其他地方也发现了类似的本土用语。在河北省的北部,那些极度内向、不能维持私人网络的人被叫作“死皮”,而在山东省的农村地区则叫“死性”。应该指出的是,“死”在所有这些情况中都被用作修饰词。考虑到中国人对冥府凶险的普遍信仰以及与此相关地对死者的畏惧(如,参见 J. Watson 1988b),这些用语的否定性内涵就显而易见了。与此形成鲜明对照的是,那些在网络建构方面积极而能干的人则被广泛地描述为“活”,其字面意思指灵活、活泼、朝气蓬勃。例如,说某某人“路子很活”,意思是指有很广泛的私人关系,因而是非常能干的、灵活的、重要的。在这里,汉字“死”和“活”构成了在死板与灵活、无能与能干以及最后在(社会性的)死亡与生存之间有趣的二元对立。关系网络的社会重要性,在这些描述性用语中得到了充分的表现。

社会交换和网络建构方面的失败,其不利不只限于口头上的表达,还有社会的制裁。通常,那些没能履行其礼物馈赠义务和其他形式的社会交换的人在村里会受到大家的孤立,而在个人危机时期这种孤立就会变成严重的社会制裁。我曾目睹了一对夫妇极度尴尬的处境:妻子做了结扎手术,却没有一个人来探

望她。一些村民认为这两口子是自作自受。因为妻子的高中学历,可能也因为丈夫经常在城市打工,他们不喜欢农村的生活方式,尤其是无止境的礼物交换过程。他们故意逃避参加村庄的典礼,并最终在他们的危机时期使自己受到了孤立。正如在第3章中所描述的,妇女结扎已经促发了一种新的仪式,经受了手术的妇女会被众人探访并收到礼金或实物类的礼物。该仪式旨在补偿妇女们在身体和精神方面(力量和气)的损伤。它还提供了一种有效的情感慰藉方式;在这种情况下没有客人探访或赠送礼物就意味着没有人真正关心他们的危机。这令那位妻子特别伤心,因为她是那么需要援助。

在一些年长村民中也能发现类似情况。50多岁的陆先生,就是下岬的“死门子”之一。他话不多,也不和村民们来往。一些村民认为其怪僻是由于他家的地主成分,成分不好在集体化时期曾经给他带来了极大的麻烦。1991年春我到下岬村时,陆正为他儿子准备婚礼。两个月以后他还筹不够用于仪式的钱,而且他还担心能有多少人来参加。从外村人那里借了一笔高利贷后,他终于还是办成了这个典礼。然而,下岬村民们认为这是十分丢而子的事情;由于缺乏社会关系,陆只得诉诸最不光彩的筹钱方式。一般来说,很少有村民需要靠高利贷来操办一次婚礼;由于婚姻是人一生中最重要的事情,所以亲朋好友通常有义务来帮忙;而且因为在婚礼期间会收到一笔可以预计的礼钱,婚礼借贷由于其迅速偿还的可能性而应该是保险的。

在陆这一案例中,只有八十几个客人参加了婚礼,这个数字还不及这种场合平均数的一半。由于怕丢面子,陆没有透露礼钱的总额。多数村民断定礼钱不会超过600块钱,因为礼金格外的少——从4块到10块不等。这事在村里被议论了相当长的时间,说明关系网络在公共领域中的重要性。

## 关系网络的型构

村民们的关系网是如何构造的呢？非常幸运的是，当地保留礼单的习俗为这个问题的解答提供了文献证据。在对住户的分层抽样基础上，我选择了43份礼单并将其变成一个总计有5286次个人礼物来往的计算机数据库。为了理解这些礼单所反映的社会关系，我走访了这些礼单的物主，并请求他们描述他们与馈赠者间关系的性质。这样我得到了43张生动地显示了下岬村中人际关系的内容和型构的社会关系图纸。更重要的是，这些关系图主要基于村民们自己对其私人关系的界定。我们将看到，这给我们对村庄社会中社会关系的理解带来了新的启示。

我选择了集中分析1988年5月许先生次子婚礼的礼单，因为就牵涉到的社会关系而言它是最复杂的礼单之一。1991年时许49岁，他被视为下岬最有才学、能干和受人尊敬的人之一。他出生于下岬的一个小姓族群，更糟的是，他父亲在土改时被错划成了富农。尽管一年后纠正为上中农，他家在很长一段时间里仍然受到亲戚们的孤立和其他村民们的歧视。而且，他父亲内向、不谙世事的个性造成了一个异常小的社会关系网络，这使得许家更为孤立了。1963年他父亲开始盖房并请求集体帮助时，队领导拒绝了他的要求；再三恳求也换不来队友们的同情。这被理解为对他父亲不会为人、行为古怪的惩罚。

这家所遭受的社会压力，却成了许先生要在村子里出人头地的一个强烈动机。他在学校和在集体中都拼命干活，以期“爬上一个较好的社会位置”，他后来这样跟我解释。最终，他被认可是—名上进青年并被提拔为干部，这确保了她的政治地位，而且为他打开了扩张其关系网的大门。最后，他抵达了村庄权力

结构的顶峰,当了九年的村党支部书记,1988年才从公职上退下来。他妻子从60年代中期起就是村小学老师,被认为是一个社交天才。她全权负责所有的礼物馈赠和邻里间的往来,并且在网络建构方面取得了长足的进展。许的成就的另一标志是,他大儿子在当地的供销社谋得了工作,而次子则参了军。因此,在1988年他的次子结婚时,许有足够理由感到自豪,因为他已经完全改变了他家在村庄社会中的地位。表4所展示的婚礼礼单,证明了这一点。

表4 许家婚礼礼单,1988年

随礼人与许的关系	客人数(依礼物价值)						客人总数
	4-5元	10元	20元	30-40元	50-60元	100元	
1. 叔丈		3					3
2. 亲家		1	3	1			5
3. 姐夫		6	6	1		2	15
4. 内弟		6	2		2		10
5. 连桥		3	5				8
6. 外甥姑爷		1	3	1			5
7. 长子的内弟	1	1	3	1			6
8. 长子的其他姻亲	3	2	3				8
9. 妻甥		8	1				9
10. 叔叔			2				2
11. 堂兄弟		4					4
12. 姑表弟		1	3	2			6
13. 舅表弟			3				3
14. 外甥		6	4				10
15. 干亲		3	3		1		7
16. 屯亲	92	37					129
17. 村里的朋友		4	7				11
18. 村外的朋友		16	10	4	4	1	35
19. 同事		8	3	1			12
20. 妻子的同事		6	1	1			8
21. 长子的同事		11	4				15
22. 次子的朋友		6	3				9
总计	96	133	69	12	7	3	320

需要说明的是,表4以及后面所有的表格都是以主家家长为中心来界定人际联系的,除非是另有说明。而且,所有的礼物均是以男性家长所代表的家庭的名义来登记的,比如姐夫或外甥姑爷。尽管女性参加的赠礼仪式并不比其丈夫少,礼物也是这样登记。

在交换理论中,礼物可以被视为人际关系的标识或者如欧文·戈夫曼(Erving Goffman)所称的“纽带符号”(tie-signs)(1971:194),因为礼物来往即是馈赠者和接受者间关系之性质的证据。我在这里关注的主要问题是许家社会网络的型构。我们先检查一下这份礼单,确定所涉关系的种类。礼单上一共有320位随礼人,分属22种不同的关系范畴。这些范畴又可以分为两种基本的私人联系类型:继承来的关系和创设的关系。前14种范畴所表现的是一个人从自己家或配偶家继承而来的主要社会关系。

与先在的亲属关系不同,后7种私人联系是通过个体的努力而创建的——我把它叫作非亲属关系。在许的礼单中,第16个范畴“屯亲”的字面意思是“乡亲”;“屯”是当地对“村庄”的叫法,而“亲”的意思是“亲属”以及“亲近的”或“亲密的”。不是每个同村人都能算作屯亲,只是那些或多或少被视为熟友的人才算。在这一意义上屯亲不同于纯粹的共同体关系,它仍是一种通过个人培育而创设的私人关系,而非每个生养于社区中的人的一种先在的成员资格。当地在过去把纯共同体关系叫作“同屯”,集体化时期则叫“社员”或者“队友”。如果屯亲译成“亲密的同村人”,最初的涵义就有部分的遗失,即乡亲关系与亲属关系的相似性。第17至22种范畴指涉通过各种渠道建立的友情关系。在人类学的文献中,村庄共同体中的友情常常被认为是比亲属次要的关系。然而后面我们会看到,在当代下岬社区中,

友情仅在这一意义上是第二位的,即它是通过个体努力而建立起来的,因而不能代代相传。在功能上,志愿建构的友情和屯亲关系与先在的亲属关系同等重要。

第15个范畴“干亲”介于以上两种基本类型之间。考虑到干亲是以家庭或个人之间友情关系为基础确立的,我便把它归入了朋友关系或非亲属关系这个一般范畴。在社会主义阶段,拜干亲的习俗逐渐在这个地区绝迹了。然而从50年代后期开始,特别是文革以后,结交朋友成了在青年一代中被广为接受的社会习俗。恰如所料,朋友们彼此赋以亲属关系的称呼。一些年长村民在被问及当地的干亲习俗时说:“干亲按今天的说法就是好朋友。”

许的礼单构成显示出两类基本的私人关系之间不均衡的比率。如表4所示,94人和许有各种亲属联系,这仅占全部320位客人总数的29%。而且,69人系姻亲,因此占绝大多数;而父系亲属则相对较少(总数的6%)。与被视为一家人并且是靠天然的和道义的纽带紧紧束缚在一起的宗亲不同,姻亲们可以轻易地调整和操纵他们之间的关系。因此,姻亲关系需要更多的努力来维持和发展。在许的礼单上姻亲的数目很大,这表明许和他的姻亲们联系紧密。

与此形成了鲜明对照的是,有226名客人和许家系非亲属关系。即使我们保守一点而不把干亲算在朋友关系范畴里,非亲属的客人也有219名,差不多是有亲属关系的客人的2.5倍。而且,其中有129位是屯亲。非亲属客人的数目如此庞大,确证了许的说法:他们是从一个非常低的起点开始建构交换网络的,而他们的成功主要靠的是他们自己的努力而非父母的遗赠。根据许的案例,我们可以假定一个人在发展社会关系网络方面的成就可以通过礼单从三个方面来判别:交换网络的规模、姻亲的

比例以及亲属与朋友关系间的比率。这些假定将由下面更多的案例来检验。

现在我们转到许的礼单中反映出的另一特点,即几种非传统的私人关系类型的出现。除屯亲以外,有90位客人是许和他妻子的朋友或同事,几乎与他们的亲戚一样多。如表4所示,许在下岬村确认了11个朋友,并把他们从屯亲这一比较模糊的叫法中区分了出来。事实上,当许和我讨论他的礼单时,他十分小心地界定朋友范畴,犹豫了好一阵子后才把两个人的位置从朋友改成屯亲,然后改成朋友。许答复我关于这二者之间的不同的问题时说,朋友比屯亲更亲近也更可信赖。因为一个人跟朋友的联系不仅是靠义务,而且是靠相互的理解和感情。在这里也值得指出来,许有35个住在别村或城里的朋友。其中两个是许的中学同学。那时他是学生会的主席,他们是他的好朋友。当然,许在村外的朋友多数是通过同事关系认识的——许20年村干部生涯的一个副产品。例如,上了100元钱礼的那个人,是当地镇的前党委书记,现在是县政府的主要领导。尽管他们的社会地位差距很大,两人的友情却多年不变。礼单上还显示,6名城市里的朋友出席了婚礼。由于城乡之间加剧了的不平等,以及直至80年代中期的对农民向城市迁移的法律限制,<sup>[3]</sup>与城市亲戚保持良好的关系在村民中不仅被认为必要,而且是一种荣耀。城市朋友被视为是积累的社会资本。

在农村社会中,同事构成了另一非传统的范畴。据我的观察,集体化在下岬村和在大多别的地方一样,导致体力劳动特别是农活的贬值(Yan 1992a:6)。结果,普通的村民并不把一块干活的人视为同事,而村干部则彼此以同事相视。因此,声称自己有同事一般暗示了较高的社会地位,就像许的情况。在他从礼单中确认的12个同事当中,有10名是邻村或当地镇政府的干

部。其余2人则是年轻时跟他一起干活的民间乐手。然而应该指出的是：作为自改革以来农村经济多样化的一个结果，许多村民已经从事不同的非农职业，而同事的观念正开始传播开来。比如，一位受访者认为他的几个朋友是同事，因为他们都拥有小型拖拉机并从事运输业。

由于许的妻儿都从事非农工作，他们有自己的社会关系，而且在许多情况下，这些关系和正式的家庭来往无关。譬如第21和22种范畴中的24位随礼人，他们来参加婚礼只是由于他们和许的两个儿子的好关系。所以，我认为他们的礼物是个体化的礼物。在这个方面，许的情况不同于农村关系网络的传统类型。传统的关系网络一般以男性家长为中心，因为所有的家人都从事同样的劳动：在村里种田。然而许的情况在今天的下岬决不是唯一的，在我的样本礼单中我发现了69例个体化的礼物来往。随着农村地区的经济发展和工业化，更多的农村剩余劳动力将从事非农产业，从而建立起家庭界限以外的网络。可以预计，越来越多的个体化礼物将会出现，而且农村家庭的网络将会变得多线化、多元化，就像城市家庭的情况那样。

现在我将讨论许家礼单所传达的另一特点，即：通过礼物的价值反映出来的许和每位送礼者的亲近程度。一般而言，馈赠者和收受者的关系越亲近，礼物就越是贵重（见Cohen 1976：159）。许的礼单为我们检验这一观察提供了具体的资料。我们看到，尽管礼物的价值从5元到100元不等，但多数是集中在前三类，即5、10和20元。表4底端的数字显示，96位客人赠送了4-5元的财礼，133个人上了10元的礼。总共91个人给了20元或者更多。在1988年时，10元似乎是普通的婚礼礼物，5元是小礼，而20元则算大礼了。在129个屯亲中，92人送了小礼而其余37人送了一般水平的礼物；相比起来，94位亲属中则只

有4人是小礼,多数赠送了20元甚至更大的礼。据此可以这样说,屯亲的关系位于许的私人网络的外围,而亲属关系则处在里圈。

那么,谁是最慷慨的馈赠者呢?据下岬的村民说,最大方的礼物来自姐夫、内弟、连桥以及最好的朋友。对好友之重要性的认可,标志着村民对私人关系网络的认识方面的一个新发展。这些说法在许的案例中得到了很好的证明。赠送最大礼物(100元)的三位上礼人是许的两个姐夫和他最好的朋友(上面提到的那位县里的干部)。我们发现,在赠送了价值50-60元的礼物的7人里面有4人是许的朋友,2人是许的内弟,最后1位是他干姐夫。<sup>[4]</sup>在相同的亲属关系范畴中,人们由于实际的亲属距离远近不同而可能赠送不同的礼物。比如,在划入姐夫一类的15个人里,3个赠送了“上礼”(100元和40元)的是许的亲姐夫。其余12位系许的堂表姐夫,他们随大流赠送了普通礼。最后还应提及的是,父系亲属通常不随最大的礼。在许的案例中,他叔伯兄弟们送的是普通礼(10元),两位叔叔则每人送了20元。

我对其他42份礼单的分析进一步支持了上述结论。表5总结了这些结果,并和许的个案进行了比较。浏览一下两者中的馈赠者,我们看到第1-4类关系范畴中的亲属关系,构成了许的案例中馈赠者的30%和其他42个案例中的38%;第6-8类范畴的朋友关系占许例中的68%和其他礼单中的61%。在亲属体系中,姻亲在许例中占22%,超过族亲(2%)10倍还多。当然,有人可能认为,如此鲜明的对照是由于许属于一个小父系亲属群体这一事实。但其他42个案例中的模式是相似的,姻亲(21%)数量是族亲(10%)的2倍多。在所有案例中最大的馈赠群体都是屯亲;屯亲比例在许例中相对较小可以由更多的朋友和同事卷入来解释。

表 5 下岬村私人网络的构成

馈赠者与接受者 的关系 <sup>a</sup>	许的礼单		其他礼单	
	客人数	%	客人数	%
1. 姻亲	69	22	1043	21
2. 族亲	6	2	497	10
3. 父方亲戚	16	5	199	4
4. 母方亲戚	3	1	149	3
5. 干亲	7	2	49	1
6. 屯亲	129	40	2384	48
7. 朋友	46	14	447	9
8. 同事	44	14	198	4
总计	320	100	4966	100

a 馈赠者和接受者之间的亲戚关系或其他社会关系,是从接受者的角度来看的。“父方亲戚”指接受者的姑姑们和她们的子女;“母方亲戚”指接受者的舅父姨母们及其子女。这些范畴以同样的意义用于表 6 和表 7。

考虑到许和调查样本中的其他个人属于只有少量族亲的小姓群体,我在表 6 中对最大的宗族夏家和其他群体进行了比较。因为一个人的社会网络可以通过出席婚礼仪式的客人数而得到最好的说明,所以这里比较的 17 份礼单全都是婚礼礼单。族亲的数量在这 4 份夏家的礼单上稍稍超过了姻亲(21% 比 19%),这并不奇怪,因为在下岬有 100 多户夏姓居民。就非夏姓家庭而言,姻亲与族亲的比率(19% 比 9%)基本与表 5 一致。然而真正令人奇怪的是:在夏姓家族(的礼单)中,亲属礼物馈赠者(1-4 类)的数量少于朋友馈赠者(6-8 类)的数量。这一事实表明,在建构私人网络方面,甚至夏姓家族也必须主要依靠通过个人努力而创建的非亲属联系。事实上,在这 4 户夏家的每份礼单中,族亲的数量都少于 40 人,这意味着至少有 60% 的族亲没

有参加婚礼。在对夏姓与非夏姓的比较中,唯一值得注意的不同在于屯亲和族亲的比例。由于非夏姓只有很少的族亲,他们与屯亲的私人联系数量超过了与族亲的联系数量也就不足为奇了。

总而言之,考虑到各种因素,表5和表6中私人网络的整体结构尽管不完全一样,但是非常地接近。这表明,上面对许例的分析具有相当的代表性。下岬村社会网络的结构特征是:对朋友联系而非亲属关系的严重倚赖,大量屯亲的卷人以及姻亲的积极角色。显然,下岬村老百姓日常生活中的社会互动是由两种规则的相互作用组织起来的;这便是通过关系网络机制表现出来的亲属关系规则和非亲属关系规则。这样一种关系视角将我的研究进而导向乡村社会中亲属关系、社区和个人网络交互作用的复杂现象。

表6 夏家和非夏家之间私人网络的比较

关系 <sup>a</sup>	夏姓家族的礼单		其他家族的礼单	
	客人数	%	客人数	%
姻亲	124	19	422	19
族亲	138	21	211	9
父方亲戚	32	5	98	4
母方亲戚	15	2	59	2
干亲	3		25	1
屯亲	260	41	1157	51
朋友	49	8	175	8
同事	24	4	127	6
总计	645	100	2274	100

a 见表5的说明。

## 实践性亲属关系与私人网络：深层的含义

在人类学尤其是英国结构—功能主义人类学传统中，亲属关系一向被视为构建社会关系的结构性基础。如拉德克利夫—布朗(A. R. Radcliffe-Brown)就断言：“一套亲属和婚姻制度，可以视作是一种使得人们能够在有秩序的社会生活中共同生活和彼此合作的安排。”(1987:3)莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)把这种对亲属制度的特殊兴趣发展成了关于中国社会的宗族范式(1958, 1966)。“它设想了一个关于中国社会的基本模型，其中父系继嗣优于所有的其他社会组织规则。”(J. Watson 1986: 274)从60年代起，这一范式已经被应用于对中国南方强大的父系组织的所有重要研究中(参见 Baker 1966, 1968; Potter 1968, 1970; J. Watson 1975; R. Watson 1981a, 1981b)。作为弗里德曼的方法在汉学人类学中持续发挥影响力(见 B. Gallin and R. Gallin 1985)的结果，父系宗族和继嗣原则已经变成 A. 阿卜杜拉(Arjun Appadurai)所称的“看家概念”，因为它们“限定了这一领域中典型的和支配性的问题旨趣”(Appadurai 1986b:357)。

宗族范式的局限性，已为那些在中国南方父系世系地带以外的地区(著名的如中国台湾)做田野工作的学者们认识到了。通过证明亲属关系并非唯一的把人们缚到一起的操作制度，诺玛·戴尔蒙德(Norma Diamond 1969)质疑了宗族模型在中国社会中的普遍性(还可参见 Sangren 1984)。伯纳德·加林(Bernard Gallin 1960, 1966)表明，母方亲属和姻亲关系对台湾村民们来说与父系纽带同等重要。伯顿·帕斯特内克(Burton Pasternak)对台湾两个村庄进行了比较，其中一个村子显示了强大的父系组织而另一个村子则表现出同样强大的族际合作。他指出，这两

个社区之间的区别主要是由三个重要因素所决定的：最初的安居方式、财富的分配以及出于经济或防卫目的而产生的跨宗族合作的需要(1972:149)。斯蒂芬·哈利尔(Stevan Harrell)把家庭之间的联系网作为一种社会系统,他论证道：“在犁尾村,村民们实际上和所有其他村民都有联系,而且两人(dyadic)联系结成的网络在村内要比在村外密集得多。”(1982:132)朱迪斯·斯特洛奇(Judith Strauch)对香港“新界”(一个以其强大的父系世系群而闻名的地区,见 Baker 1966)一个杂姓村的个案研究揭示,不同宗族群体的村民们在致力于扩展其亲属联系方面也各异,并由于安全需要而谋求族际的合作。正如她所指出的：“在小型杂姓村中,宗族团结能够与某种更为包容的社区感成功地共存。正如冯苑村[音译]案例所展示的情形,这种社区感超越了宗族团结但是并未取代它。作为一种社区感而非刻板的模式,亲属关系以不同的形式提供了某种贯穿于中国社会所有层面的黏合力。”(1983:48)

我在中国东北下岬村的调查结果与这些对台湾和香港农村中弱小的父系亲属群体的研究遥相呼应。在下岬,社区的团结和家庭内部的合作是通过亲属关系纽带和非亲属关系共同来维持的。以上关于下岬居民间关系网络的分析呈现出两个重要的含义。

第一,社区关系与亲属关系都有被纳入到私人网络之中的趋势,从而变成布迪厄所谓“实践的亲属关系”(practical kinship)。根据布迪厄对正式亲属关系和实践亲属关系的区分,纯粹基于宗谱关系的亲属关系只在正式情境中使用,执行使社会秩序化的功能。与此相对,还存在亲属关系的实践运用——它是情境化的、灵活的,并且代表了“功利性地利用人际关系的一种特定情况”(1977:34)。在下岬村,关系网中的多数关系(诸如

姻亲、朋友和同事等)是靠村民们自己建立和培养起来的,而非从其父母或先祖继承而来。而且,出于自身的实际利害,村民们愿意利用这些关系办事情。在这一意义上,关系网可以看作是实践性亲属关系的体现。

这种亲属关系的一个重要特点就是结盟的灵活性。下岬案例表明,当人们有余地来选择跟谁结盟时,姻亲而非族亲更佳。正如礼单所反映出来的,除夏氏家族以外,卷入礼物交换的姻亲数量是族亲的两倍,而且姻亲们赠送更为贵重的礼物。即使是对于夏氏家族这一村里主要的父系世系群体来说,姻亲仍旧是亲属关系中馈赠者的主体。而且,下岬村民们所认可的姻亲概念似乎具有更宽泛的含义,它包括了诸如连桥和亲家之类的关系。

顾名思义,“连桥”的意思是男人们通过一座桥梁即他们妻子的姐妹关系而联系到了一起。连桥不同于兄弟,他们之间没有继承的利益冲突;而且,相互的扶助和合作能够很容易地由他们的妻子们来维持和促进(见 Judd 1989)。从礼单的分析中我们已经看到,最慷慨的礼物往往来自连桥,而且他们也是在日常生活中最先提供帮助的人。例如,该地区最有利可图的经济作物是西瓜,但它需要很大的资金投入并且依赖于无法预测的市场需求。因此,村民们愿意找一两个合伙人一块种瓜,以图分担风险。1991年时,该村的9个瓜农中有7人以各种方式与其连桥合伙,而没有一个人和他的兄弟一起干。人们告诉我,和连桥合伙比较方便,因为他们更为通情达理、更为可靠。

还应指出,下岬的村民们在强调姻亲重要性的同时,似乎对父系亲属有一个较为狭窄的界定。我请他们辨认礼单上的馈赠者时,他们不愿把所有族人都包括在其关系网的里圈中。这和他们对姻亲们的积极态度十分地不同。夏先生是一位博识的受

访者,他已经照料其分支的族谱多年了。据他说,他的重要族亲只包括那些仍在五服体系以内的人。那些已经出了五服的族亲就和屯亲差不多了,即使大家都还姓夏。当我指出他们是他的先祖的子孙时,他笑着说:“远亲不如近邻嘛。”

此外,通过各种基于友情的人际关系(朋友、同事和屯亲),下岬村民们已经越出了亲属关系体系去建立网络。这些非亲属关系的特征和功能,值得进行深入的研究。譬如,普通村民间的朋友关系范畴,可能为我们理解农村生活提供了一个新的方向。正如前面对礼单的分析所展示的,亲密的朋友属于最重要的礼物馈赠者,而这可能表明了农村社区中志愿性社会关系的建构。以往人类学对礼物交换的研究,多数偏重于强调礼物馈赠的义务性。但下岬案例表明,至少在朋友中间存在自愿主义。工作场所和共同的利益,通常是村民们结交亲密的朋友最为方便的渠道。礼单显示,那些从事非农职业的人们(如木匠或民间乐手)比一般村民有更多的好友。

如表5和表6所示,屯亲构成了关系网中礼物馈赠者的一个相当重要的部分(40% - 51%)。屯亲在所有案例中所占的高比例说明既有社区联系逐渐被纳入到以家庭为中心的礼物交换关系中。普通村民的私人网络在1949年以前只限于亲近的族亲、姻亲和些许邻里。在这些主要联系之外,同屯(村里的乡亲)这一一般范畴将社区关系和私人网络区别开来。集体化有助于将先前的社区关系融入私人网络,因为土地及其他重要生产工具的集体所有制把集体中的所有成员都联系到了一块并在他们中间创造出一种新的联系感(*connectedness*)。这种扩展了的联系反映在新的称谓“社员”和“队友”上,也体现于村民们礼物馈赠活动的加强。虽然单干后社区活动显著下降,而维持一个庞大的私人网络的必要性却越来越明显了。家庭收入的增加导致

了农村生活中馈赠礼物的新浪潮,也促成了当前私人网络扩张的趋势。在以家庭为中心的网络中,牵涉到了越来越多的屯亲。考虑到私人网络在改革后的中国具有的特殊重要性,看来这一趋势在将来会继续下去。

在我看来,以往多数对中国村民的研究倾向于从某种集体的和组织的视角来考察村庄生活。进而,村民们的社会行动被诠释成是父系世系规则或是社区团结所促成的。与此相对,我对下岬关系网络的分析旨在理解个体层面上的村庄生活,因而强调村民们作为积极的行动者的一面。从这一视角出发,正式亲属(像族亲和姻亲)和非亲属关系可以看作是纳入了关系网络的实践性亲属关系。个体村民通过关系网络来动用其人际资源,获取各种社会利益。这些关系网络中的姻亲、朋友、同事以及屯亲的共同特点是,他们均为家庭之间的横向的联系而非像父系亲属纽带那种家庭内部的垂直关系。这些关系体现了个体村民们所创建并通过社会交换中的互惠来维持的联盟。由于它们必须被不断维护和培养,从而是实践性的(见 Bourdieu 1977: 35);因此,礼物馈赠成了无尽的过程。

本研究第二个含义是,农村干部在集体化与改革时期都能将更多的非亲属关系纳入其私人网络,建立起较大的关系网,从而强化了他们的统治性社会位置(关于等级制情境下的礼物交换的详细分析,参见第7章)。如前所示,许先生显赫的历史和其礼单上村外朋友同事的较大数量之间存在明显关联。杨家和韩家关系网络构成的变化,则提供了另一个很好的例子。

杨是一个四十多岁的普通农民。由于父亲早亡,他成亲后就成了一家之长。他家在经济上比一般人家略好些,但在最近十年里没有多少改善,因为他只干农活。表7中,第一份礼单陈列的是1974年时参加杨本人婚礼的客人,这意味着这份礼单上

所反映的私人网络主要是他父亲的关系。15 年后的第二份礼单记录了他小妹结婚时的客人,这份礼单表明他在网络建构上已经把他们家的社会位置提高了多少。

韩是现任村支书。他出生于下岬的一个最为贫穷的家庭,但现在却变成了该社区中最有钱有势的人之一。他在当了十多年的生产队长后,于 1981 年升任村支书;这正在大儿婚礼(1979)和二儿婚礼(1986)之间。韩的两份礼单显示了他爬上村庄权力结构的顶峰以后所发生的变化。表 7 中,前两份礼单是杨的,后两份是韩的。

表 7 私人网络比较

关系 <sup>a</sup>	杨的客人				韩的客人			
	1974 年 的数字	%	1989 年 的数字	%	1979 年 的数字	%	1986 年 的数字	%
姻亲	10	12	14	15	41	19	60	17
族亲	11	14	13	14	4	2	2	1
父方亲属	5	6	11	12	10	5	8	2
母方亲属	5	6	8	8	5	2	11	3
干亲	1	1	1	1	0		0	
屯亲	50	61	46	49	132	62	189	53
朋友	0		1	1	12	6	43	12
同事	0		0		9	4	45	12
总计	82	100	94	100	213	100	358	100

a 见表 5 的说明。

对这两个案例的比较揭示了几个有趣的特点。首先,网络的规模表明了普通农民与干部之间的声望差别。如表 7 中最下一栏所示,韩的客人从 1979 年的 213 人增到 1986 年的 358 人,这意味着他在 7 年中设法将关系网扩展了 68%。而杨的记录则表明,虽然时间跨度更大(15 年),他在这方面的进展却很小

礼物的流动

(从 82 到 94 个客人)。实际上,除了第一类范畴——姻亲外,参加第二次婚礼的客人多数在第一份礼单上就已出现了。这一事实说明,杨只是承继了其父的私人关系网络,而他自己只增加些许姻亲联系。

其次,亲属与非亲属联系的比率也表明了杨和韩在社会地位上的差别。1974 年时杨的网络(更确切地说是杨父的网络)中有亲属关系的客人占 39%,而 61% 则是包括屯亲在内的非亲属关系的客人。15 年后,数字分别变成了 50% 和 50%。杨家第二份礼单上非亲属关系数量的下跌可以用单干的影响来解释,因为有几个和他一个生产队的人在集体解散以后跟他断绝了礼物来往。在韩的礼单中,情况却正相反。他成功地增加了其友情联系(从 72% 到 77%),而亲戚关系尤其是姻亲联系在绝对数量上也增加了——尽管它们在比例上似乎是下降了(从 28% 到 23%)。既然亲属关系主要是从个人的家庭或者妻子家承继而来的,而友情关系则是通过个人努力建立起来的,那么这两类关系的比率就是杨和韩之间地位差异的最佳指示器。

最后,在后两类关系即朋友和同事上,韩与其他诸如杨的村民们有很大不同。正如前文所述,农民们一般没有同事,因为种地不被认为是一种特殊职业。因此,杨在其网络中不太可能有同事,而韩则有许多——其中一些是别村或地方政府中的干部。应该指出的是,韩给人印象最为深刻的进展是其朋友和同事网络的扩展。当然,这一发展与他 1981 年时的政治升迁有密切的关系。作为下岬村的两位最高领导之一,他获得了许多和村外的人接触的新机会,并引来很多想和他培养良好关系的新朋友。结果,这两类客人的数量分别从 12 人增至 43 人、从 9 人增至 45 人。更重要的是,正如表 7 所示,由于韩拥有这种其他村民很少拥有的私人关系,所以他在下岬社区中显然拥有较其同屯人高

得多的社会地位。

简而言之,下岬个案显示的给人印象最为深刻的发展是:在过去 40 年特别是 80 年代期间,村民们的私人网络普遍扩展了,这主要是由于更多的既有社区网络被吸纳到了个人的私人网络中。由于宗族组织的力量在 1949 年革命以后遭到了严重毁坏,村民们有了更多的自由来选择怎样去构建他们的私人网络。这样,志愿建构的非亲属联系成了个体寻求网络扩展的新领域,而朋友和同事成了一种新的特权关系类型。

#### 注 释:

- [1] 贝夫在其对交换理论的总评中,区分了结构主义视角和动机分析视角。前者主要与人类学家相关,后者则主要在社会学家和社会心理学家中流行(参见 Befu 1977:206-7)。
- [2] 汉语中“社会”原来是指(1)典礼情境中的表演活动,或(2)具有共同利益的人们所组成的小群体。参见《辞源》第 2263 页(商务印书馆,1981)。而作为现代社会科学术语的“社会”则是来自于日本。
- [3] 城乡不平等已成为中国学者关注的一个焦点。详细的人类学分析,参见波特夫妇(Potter and Potter 1990,第 15 章);有关综述则参见魏昂德(Walder 1989:405-24)。
- [4] 这里,唯一的例外看起来是“连桥”范畴中的那些人,因为他们的礼物非常寒酸。但这些人实际上是许的表姐夫,因为许的妻子没有亲姐妹。

## 6 互惠原则与人情伦理

在中国人的社会交换体系中,人情是又一个核心性的重要概念。和关系一样,人情蕴含着丰富的内涵,很难转译成一个相应的英文词汇。在惯常用法中,人情包括四种不同然而相关的含义。第一,它意味着人的感情——一个人在面对多种多样的日常生活情境时基本的情感反应。在这第一种含义中,人情是社会性的,要求一个人根据他或她自己的情感来理解他人的情感反应。第二,人情是指一套社会规范和道德义务。这些规范和义务要求一个人与关系网中的其他人保持联系,介入礼物、问候、访问和帮助的互换。第三,在它的扩展用法中,人情可被看作一种资源,比如一种恩惠或一个礼物,可被用作一种社会交换的媒介。最后,在特定的情境中,人情被用作关系的同义词。人们也会讨论他们拥有多少人情,而事实上他们是指他们的关系网的规模。<sup>[1]</sup>为了避免歪曲它的丰富含义,此后我将使用人情这个词,希望它将与关系这一术语一道最终能够作为中国社会分析中的概念工具而被接受。

我以对下岬村送礼规则和多种形式的互惠的讨论开始本章,然后我会分析人情复合体的道德和情感方面,在总结部分,我试图把人情诠释为一种基于乡村社会中常识性知识的伦理体系。

## 馈赠规则和互惠的变化

进行田野工作之前,我读了大量关于礼物馈赠和社会交换的人类学、社会学以及社会心理学方面的著作。一方面,特定的社会交换体系中互惠的核心性位置给我留下了深刻印象,同时,我也对互惠原则的普遍性感到疑惑。更确切地说,我对人们是否总是按照同一种互惠原则行事这个问题产生了兴趣。

最终,在阅读阿尔文·古尔德纳(Alvin Gouldner)关于互惠规范的论文时,我受到很大启发。古尔德纳强调互惠的普遍性,但他也关注它的变体。“我想互惠规则是一个和乱伦禁忌同等普遍而重要的文化因素,尽管,它的具体程式会随着时间和地点的不同而变化。”(1960:171)的确,尽管互惠作为一个抽象原则也许存在于每一个社会,但事实上在社会生活的特定情境中它如何调节人的行为仍然不得而知。于是我开始探究赠礼、受礼和回礼的具体活动,逐渐发现下岬村民中有四种通行的礼物交换规则,其中每一种都从一个不同的角度反映出互惠原则。

第一个规则是,常人总是以互惠的方式与他人往来。这种互惠以长期的赠礼、受礼和回礼的义务为特征,正如谚语“礼尚往来”所捕捉的含义——这里,这个礼意味着礼节、仪式、规范和前述的礼物;尚作为一个动词意味着支持或提倡;往来是一个名词,字面的含义是来和去,或相互作用。因此,“礼仪制度提倡人们之间的互惠往来。”

这个说法的起源,其书面形式可以追溯到两千年以前。儒家经典《礼记》在如下这个著名的段落中解释了它的含义:

大上贵德,其次务施报。礼尚往来,往而不来,非礼也;

来而不往，亦非礼也。(Legge [trans.] 1885:65)(《礼记·曲礼上第一》，转引自[清]朱彬撰《礼记训纂》——译者注)

这段陈述旨在强调社会往来在维持社会和谐方面的必要性，但它最有趣的一点在于，它直接将送礼行为与礼的观念联系起来。礼的观念广为人知，因为它构成了“儒教的基本概念”(Weber 1968:156)，并为在日常生活中规范人们的行为提供了一套规则，所以它在传统中国文化中扮演了一个核心性的角色。理论上一个人应根据礼的要求来调整他或她生活品行中的一举一动。通过强调作为互惠范例的礼物交换的正确形式，《礼记》把礼的实践具体化为赠送与收受行为，并赋予礼物馈赠以最高的价值。事实上，这段话被无数次引用，它已成为中国民间文化中的一句格言。现在，普通中国人以“礼尚往来”来解释他们的随礼动机已经是十分常见的事了。

我的研究中最重要关怀倒不在于了解古语的本义，而在于理解这些观念在何种程度上呈现于人类生活中。在我调查的早期，这一古语似乎在村民们的行为中完全得到了反映，许多受访者用“礼尚往来”的谚语解释他们的随礼活动。不过，当我听见他们再三引用这句话，因而要求他们写下这个谚语时，他们写下的却与原话不同。

村民们的写法在第二个字上与古文不同。无一例外地，他们将第二个字——动词尚(支持、提倡)——写成了它的同音副词“上”。尽管发音仍然一样，但这个短语的含义却发生了很大的变化。从习语来说，副词上所挨着的第一个字礼，应当被理解为“礼物”而不是“礼节”。因此，村民们眼中的“礼上往来”意味着“人们以礼物交换的方式来往”。

如前所述，《礼记》中的原初段落是从馈赠是互惠原则的范

例这个意义上强调礼物交换之重要性的。下岬村民显然进一步把它转化成了礼物交换的具体规则,而忽视了其中对社会秩序的原初关怀。不过,尽管下岬村民们已改变了古义中礼尚往来的着重点,它的实质——互惠原则——仍得以保持,并继续作为日常生活交往中的基本原则而起作用。

礼物馈赠的第二个规则是,无论在亲属意义上还是在社会意义上,随礼不能打破现存的社会地位等级体系。用村民的话来说,一个人必须知道,哪一类的礼物适合哪一类的亲戚朋友(对什么人,随什么礼)。我最初是在抄录礼单时发现这个规则的,因为我注意到,在一个仪式化的情形中,同一类的亲戚通常送类似的礼物。而且,他们的名字在礼单上通常聚集在一起,这表明他们可能在同一时间来送礼。

我的假定被村民们所证实。他们告诉我的确存在着送礼的标准,每个人都知道这个规则。比如,在1990—1991年,参加内弟婚礼的标准礼是50元,而对一个屯亲而言,最多送10元。除非有十分特殊的情况,人们通常遵循这些标准,一份无论过多还是过少的礼金都表明了送礼者的无知。更重要的是,一份不合适的礼物可能冒犯受礼者和其他送礼者。60年代早期出现过这样一个例子,一个搬到城里的年轻人想在下岬的一个婚礼上炫耀自己的大方,他拿出了一份比常规的礼物价值高三倍的礼物,这种行为被主人和村民们理解为他对自己成功的炫耀,而这是令人不悦的毛病。而对这个年轻人不同寻常的大礼,和他具有同样亲属身分的人的礼物便相形见绌了。最后,这个年轻人的父母为儿子的鲁莽行为而道歉,最有趣的是,他们把他这种失当的行为归咎于他还太年轻,不懂礼。

为了遵守规则,避免由于无知而带来的尴尬(像上面这个例子),许多村民愿意与同等身分的人一同去参加仪式活动,尤其

是参加村外的仪式活动。因此,他们的名字在礼单上总是聚集在一起。

受访者们也告诫我不要拘泥于送礼的固定标准,因为还有第三条规则,地方上称为“礼从往来”,或“根据以往的相互关系来置礼”。这里,第二个汉字从意味着“跟从”、“根据”或“基于”,往来不仅意味以前的礼物交换,而且意味着双方之间日常生活中的其他往来。如果A曾帮助过B,那么B也许会希望,通过提高他或她的礼物价值或在B不需送礼的情况下随礼,创造出一种新型的交换关系。所以礼需要依从以前的往来。在这条规则下,村民们能调节他们相互之间的馈赠关系,一些非同寻常的社会交换可以通过往来模式的变动来解释。

第四条规则涉及到回礼的方式。村民们一致认为,一个受人尊敬的人应避免把礼物交换视为还债。最通常的方式是略增回礼的价值。具体的例子可见第4章中的表3,这个图表记录了主人刘某和他的亲友间几项双向交换情况。比如,1991年3月刘给他的干表兄送了30元钱的礼物,三个月以后,后者在刘为父亲祝寿时回了40元钱礼。另一个既是刘的朋友又是其邻居的人,为刘的父亲过寿送了20元钱礼,五天后,这个人的妻子结扎,刘认为隔了这么短时间,不管他增不增加礼物的钱数,回赠一份礼金都不太妥当。和妻子商量一番后,刘带了29个鸡蛋(一个象征健康和长寿的数字)、四听罐头和一条毯子——共花了25元钱——去送给他朋友。

值得注意的是,刘对两次交换之间的短暂间隔感到十分别扭,因为如果处理不当,这会给人一种还债的印象。从客位的角度来看,我们也许可以说,下岬村民不愿理清他们之间礼物交换的往来帐目,这样他们就能保持与他人的积极往来。正像布迪厄所指出的,“在任何一个社会可能都能观察到,如果不想造成

侮辱,回礼必须被推延并有所不同,因为立即回送完全相同的物品显然等于是一种拒绝”(1977:5)。

当一个人通过增加价值来置办一件不同的回礼时,他不能增加太多,以免对受礼者造成异常的压力。用地方话来说,也就是礼大压死人的意思。正如一个老村民所说:“如果你回一份太大的礼,你就是在给受礼者制造麻烦,因为他下次不得不增加礼物的价值来还给你,如果这个人又恰好手头拮据,不能回一份更大的礼,他就会恨你的礼物。”<sup>[2]</sup>

显然,互惠的原则充当着下岬村中礼物交换的基本原则,但是这个原则的实现会依据许多动态因素而变化。在一些特定的场合,比如在准备一件合适的回礼时,送礼的四条规则显得相互冲突。要概括这四条规则只会带来混乱。每当我与村民们谈及这个话题,他们总是向我提供一些不合乎这些规则的例子,并警告我不要拘泥于这些规则。在他们的开导下,我逐渐意识到,下岬村(也许是整个中国的农村)多数的社会交换规则可能而且经常是在众多因素的影响下,根据特定的情境发生一定程度上的变动。无疑,发现这些情境和因素,是理解中国文化中社会交换性质的关键。

在这方面,翁大叔,一位渊博、明智的72岁老人提出了十分宝贵的意见。翁住在下岬村以北数里的一个村子里,是这一地区远近闻名的仪式专家,他从事这个受人尊敬的行业已有四十多年了。我拜访他之前,就已经听说了许多关于他如何热衷、擅长于仪式程序、民间信仰和日常生活中的礼节的故事。他总是随身带着一个小笔记本,以便把他在各种场合碰到的不同习俗、仪式细节和精彩的仪式演说记录下来。翁甚至有一个私人档案,其中记载着村里年轻人的基本情况——比如生日、个人特征和家庭背景等,以便随时担当婚礼的主持。在我访谈期间,他给

了我下面这个建议：

随礼是一件既简单又复杂的事情。说它复杂，我是指存在许多规则、规矩和礼数细节。我已经在这些事情上忙了一辈子，但我仍然不能回答你所有的问题。如果你不知道所有的规则，没关系，记住一件事：随礼是一种表达人情的方式，而人情就是人的感情。每个人都懂点人情，所有送礼的规则必须合乎人情。人情是基本的规则。依从人情，你就不会犯错误，这简单得像母鸡下蛋。

## 人情和礼物交换的道德性

据我所见，人情可被视为一种基于常识的伦理体系，这种常识包括一套原则和价值。梳理人情情结的最佳方式，就是考察体现于礼物交换过程中的基本原则和价值。在继上一部分对互惠——人情的最重要的原则——进行了讨论之后，我将关注支撑人情伦理道德领域的两个本土概念，即，沾光和面子。

### 作为人情之道德基础的沾光

在日常生活中，“沾光”一词通常用于表示一个人从一些特殊主义联系中获益的意图或行动。当然，它也意味着一个人有义务让在其关系网中的他人分享他或她的特权或社会资源。分享可能是沾光最贴切的英文译法，尽管在许多情形下，这种分享具有不情愿和被迫的特征。

一个著名的民间传说也许有助于我们理解中国人的沾光观念。传说，有一个人在经过若干年的道家修行之后，终于领悟了

道,因而获得了永生。当他升入天界时,人们发现他的狗和鸡也和他一起上了天,因为与他的联系,这些动物也分享了这个人的美德,得以长生不死。这个民间故事表达成谚语即“一人得道,鸡犬升天”,意思是一个人的成就恩泽他所有的亲友。这里,对沾光的期盼显而易见。

在下岬村,沾光在建构人情文化方面扮演着重要的角色。首先,它在亲友互助方面发挥着强大的道德影响。下岬村中一个典型的例子,即杜先生的例子,杜先生是一个地方传奇人物,80年代晚期移民到美国,现住在旧金山。40年代后期,杜参加了共产党的军队,在中国南方与国民党军队作战。三年内战后他离开了军队,并成为广东省地方政府的一个干部。70年代后期,他被提升到广州市商业局中一个重要的位置上。当松江地区——下岬村所在地区——的几个政府领导访问广州时,尽管杜以前甚至没见过他们,他还是热情地招待了他们,并帮助他们解决了许多问题。这些领导感到他们欠了他一大笔人情,便问他能否在家乡也为他做点什么,杜感谢了他们,并说没什么特别要相求的,只是提起他在下岬村有一个侄子和一个侄女,他很挂念他们。几个星期以后,两个领导拜访了下岬村杜的侄儿和侄女,发现杜的侄女希望把农民户口转成工人。大约三个月内,杜的侄女在附近城镇的一个百货商店中得到一份工作,并获得了城市户口。

这件事发生在我住在村里时,那时,我不了解任何背景性的信息,只知道我的邻居们将这件事作为沾光的例子而一再地谈起。人们一致认为杜是个关心亲戚的令人尊敬的人,并羡慕杜的侄女能有分享叔叔特权的好运。然而,1991年调查这件事后,我意识到最先分享到杜的资源的人是地区政府的领导——他予以帮助的黑龙江老乡,我还得知,有不止十个下岬村民以不

同形式从杜那里得到帮助,而他们中的许多人除了是他的屯亲外,与他并无私人联系。<sup>[3]</sup>

另一个有趣的例子发生在1991年阴历新年期间,县政府派人去北京、上海和广州建立同乡会。在北京,有80多个人被邀请到同乡会,县政府许诺在老家帮助他们。当然,县政府的目的是“沾”这些在北京占据各种权力位置的人的光。据一个县干部所说,这个县是最后一批组织这种同乡会的县。从那时起,在同乡会的帮助下,敲定了两个合资项目。

沾光的观念,无论对于帮忙者还是受助者,都作为道德的约束在起作用。对于帮忙者而言,沾光意味着与他人分享资源的义务,同时也暗示他人分享帮忙者资源的权利。当我与几个村民朋友就我自己的行为进行了一次讨论时,我才开始领悟到这个观念的影响力。观察了我几个月之后(正如我观察他们),村民们得出结论,认为我的举止仍然像个学生,不知道怎样享受诸如白吃白喝或使用公车等特权。我争辩说,我懂得享受,但更愿意花自己的钱享受。他们都大笑起来,一个人用开玩笑的语气指责我:“看,这完全是个书呆子的表现。你已经是个大人物了,所以你应该尽可能地利用公家的东西。如果你有钱,你可以省下来帮助你的亲戚、朋友和像我们这样的老乡嘛。嘿!干嘛不让我们沾点你的光?我们是你的好朋友,就像兄弟一样,不对吗?”我的朋友并不当真想沾我的光,然而他们却真的很担心我的“书呆子气”,他们对沾光的观念确信无疑。

除了互助的义务,沾光的观念还支配着人们在日常生活和仪式活动中的行为。比如,喜糖总是到处散发的,这是为了让许多人都分享到主人的快乐和好运。

基于分享观念之上的最普遍、然而也许是最不被注意的实践就是散烟的行为。中国北方村民以抽“有劲儿”的烟叶而闻

名。据我 1991 年的调查,下岬村 70% 以上的成年男子是烟民,许多妇女也抽烟。说香烟是礼物交换中最受欢迎的物品绝对没错。给拜访者递烟是一个地方性的习俗,也是一个类似于在西方给客人倒上一杯酒的友好示意。在下岬村和附近的地区,直到最近,女主人给客人装满烟斗或卷一根烟仍然是一个传统。不这样做,会被认为是懂礼的证明,这对于整个家庭尤其对于家长来说是一件有失脸面的事情。因此,许多家长鼓励他们的女儿抽烟,因为他们相信,不会抽烟的女孩子可能学不会礼节,特别是不懂把装满烟丝的烟袋递给客人。70 年代我在村里时,这个习俗十分普遍,但现在已逐渐消失了,因为大多数村民现在抽香烟而不是烟袋。然而,请客人抽烟仍然是表现好客的最好方式。

不提供大量的香烟(还有酒,如果置办了酒宴的话),一个人便不能举办一场仪式。散烟成了订婚、结婚等仪式的一个重要程序。正如在婚礼上散发喜糖,由新婚夫妇散发的香烟也叫“喜烟”,据信,它会给接受者带来好运。

最后,显而易见,沾光的观念支配着村民们在公开场合的抽烟行为。如果一个村民想在一个公共场所抽烟,他或她必须为这一场所中所有的人带上足够的烟草或香烟。一个人必须与他人分享他的烟草或香烟,这是一个不成文的规矩,地方话叫散烟,从字面上来说意思是“散发香烟”。一个在这种场合不给人散烟的人通常被认为是自私的、孤僻的。那些总是在公共聚会中抽别人的烟而从来不散发自己的烟的人,则被认为是不礼貌的、卑劣的。

我与哈尔滨和北京的一些朋友谈到这个发现,得知在这些城市中情形也类似。我被告知,面对一群人时,一个人必须就是否散发自己的烟迅速作出判断。因为对于低收入的人来说,义

务性的散烟可能花销太大,一些人为了保住钱和面子,也许会选择不在于公共场合抽烟。如果某人向你散烟,你也要判断是否接受,因为接受就意味着偿还的义务,因而最终会导致一笔花销。决定拒绝就必须找到合适的理由。通常,如果一个人的烟是劣质的,这个人可能就不会在公共场合抽烟。香烟的牌子象征着这个人的社会和经济地位,所以抽便宜的烟是令人尴尬的。

正如亲友间的相互扶持,抽烟行为的模式也建立在沾光观念的基础上。再一次给我留下了深刻印象的是那种强烈的道义责任感:一方有责任给予,而另一方有权索要或接受。比如,我注意到,在我居住期间,我的房东家大大增加了买烟的花销,因为许多拜访我的村民随意地抽房东留在桌上的烟。通常,我的房东热情、真挚地邀请我的客人抽烟,但即使是没被邀请,他们也会自己招待自己或向女房东要烟。为了避免给我的房东家带来额外的负担,有一回我自己给我的客人们买了烟。令我吃惊的是,这并没有得到房东和他妻子的赞许,相反,他们指责我没有把他们当成“自家人”。他们坚持不管客人是来拜访谁的,在他们的家里,向客人散烟就是他们的责任。他们说:“因为你念书念得太多了,有时就忘了人之常情。”

他们友好的批评令我开始深思香烟对于他们、对于其他村民以及对于我自己的意义。我最终确信,沾光是一个人情伦理文化的基本概念,它赋予村民们日常的社会交换活动以意义。根据人情的逻辑,我买烟补偿房东家的行为,可能会被理解成一种疏远他们的姿态,一种拒绝沾他们光的信号。而那当然不是我的动机,他们也明白这一点,所以他们认为我只是忘记了常识。

## 作为社会互动中道德约束的面子

人情伦理中另一个重要的概念是面子,在英语中称为“脸面”。中国社会中这个用语的重要意义早已为西方的观察家们所承认。一百多年以前,明恩傅(Arthur Smith)就是从讨论脸面开始其对中国人民族特性的描述的(1894)。鉴于对这个概念已经有无数的理论讨论(Chen 1988; Ho 1975; Hu 1944; Hwang 1987; King 1988b; 和 Zhu 1988),我将从一个“面子之争”的特殊例子切入,然后检验这些理论对下岬村社会现实的适用性。

事情发生在下岬村所隶属的乡政府中一个厨师与一位干部之间,它的结局是戏剧性的。赵师傅在乡政府里作了多年的厨师,部分因为他的职业,部分因为他马马虎虎的性格,他得了—一个“赵大面糊”的绰号。通过为地方政府干部们操办的仪式掌厨,他精心地维护着良好的私人关系。除了为他们服务,他还总是给主家送礼,并为他所建造的关系网而颇感自豪。他相信,这表明他远比一个“大面糊”要聪明得多。

1991年春末,赵为他的—小儿子举办婚礼;为了这个婚宴,他已经精心筹划了很长时间。他向所有他曾送过礼的政府干部发出了请帖,其中一些人来了而另—些没来,但所有人都送了礼——除了镇党委副书记林先生。赵很失望,也很生气,因为以前他曾两次为林家类似的宴请做过厨师,还在不同的场合给他随过礼。赵试图为林开脱,认为林可能只是忘了参加婚礼,错过了还礼的机会。不过,如果是错过了仪式,当地的风俗允许补礼,所以赵等了几天,并把他的不满通过闲言碎语散布出去。然而令他吃惊的是,林竟然对他置之不理。

赵认为他受到了不公平对待并因此面感到屈辱。他没有和任何人商量,决定去摆平林。一天,他跑进镇政府的办公室,当

时包括林在内的许多干部都在开会，赵直接要林解释为什么不回礼。赵提到他过去送给林的所有礼物，指责林缺乏起码的人情，他说：“虽然我是一个普通的厨子，我也很懂礼上往来，但你却不懂，林书记！”

所有的干部都惊讶得说不出话来，林也无以言对。一些干部开始与赵谈话，劝他息怒。最后，赵离开了办公室，林书记也走了。晚上，赵收到了林通过中人送来的回礼。

可以想象，这件事很快就在周围地区传开了。到我两个月后来调查时，此事已经有充斥着不同细节的好几个版本流传开来，在社会上也引起了各种各样的反应。除了林的一个同事以外，所有受访者都认为林在道义上不对。许多人都说他们难以相信，像处于林那样位置的人竟然会做出这样的事。然而，关于赵的举动，人们就众说纷纭了。从无数种说法来看，我发现公众的注意力主要集中在三个特定的方面：(1)赵登门讨回礼的非同寻常的举动；(2)赵那些后来引起闲话的对林的抱怨；(3)赵为了争面子而邀请干部们来参加他儿子的婚礼。

关于第一点，大多数村民认为，尽管林违反了礼物交换的规则，事情的确做得不地道，但赵也不应该在一个公开的去要回礼。他们坚称随礼不是一种借贷，不能像催债一样索要。赵的行为不过是证明他是个“大面糊”，是个愣头青。一些受访者认为赵在道义上也不对，因为他也违反了人情常识，没有给另一个人留面子。这种指责如此严厉，以至于赵对他的胜利感到羞愧，当我试图向他询问事情的原委时，他根本就不愿提及此事。

其他人认为，如果赵起初不把林没送回礼的事公开化，冲突可能会及早解决。据他们说，哪怕是通过悄悄给赵送一份补礼，林也会想办法保住自己的脸面，因为林是乡政府中的一个头头，

会爱护自己的面子。但林在被当众羞辱之后再补回礼就不可思议了,因为这是向世人表明他在他手下的厨师面前低头服输了。换句话说,期待像林这个位置的人用言辞或是行动向一个地位低的村民道歉都是不理智的。因此,可能是由于缺乏头脑,赵犯了一个策略性的错误。不过,对赵的这种批评,遭到了许多年轻人的驳斥。他们说林起初有失体面的行为表明他是个脸皮十分厚的人。<sup>[4]</sup>连孩子们都清楚礼上往来,林怎么可能没有想到要回一份礼?

最有趣的说法暗示,赵为争脸面而邀请干部们本身就是一个荒唐的行为,因为他没有考虑到他与干部们之间巨大的地位差距。这些受访者解释说,收到赵的请帖的干部会面临一个两难困境。根据礼物交换的规则,他们感到不得不参加婚礼并送礼,但与这样一个普通的又以傻闻名的厨师亲近,又是令人尴尬的事。这就是为什么实际上只有一小部分干部参加了婚礼,而许多其他人只是通过中间人捎去了礼物。依照这些人的看法,对于赵来说,最好是不要邀请干部们参加婚礼,把来不来的选择留给干部们自己。干部们很容易得知这个婚礼,因为他们都住在同一个小镇上。如果他们不想来,他们就会装作不知道这件事,从而保住面子。考虑到社会地位上的差距,赵应该为他与这些干部的良好关系而知足,这已经为他增色不少,而不要指望与干部们亲密到平等随礼的地步。

这一送礼纠纷和公众的反应揭示出在互惠和社会等级之间的紧张关系,我将在第7章详细讨论这个重要的问题。这里,我想用这个面子之争的经验材料进一步考察,面子的概念在现实生活中如何发挥作用,以及以往对面子的理论诠释是否符合下岬村的日常实践。

在早期的研究中,胡光缙(Hsien-Chin Hu)的著名文章

(1944)也许是对中国的面子概念最早作出系统分析的。胡认为,面子这个词蕴含着比英文中的“脸”(face)要丰富得多的含义,她进一步区分了两种面子,它们在中国北方的方言中表现为两个不同的用语。第一种标志社会地位,称为“面子”。“这是通过个人努力或心机而积累起来的声望,要得到这种承认,自我总是要依赖其外部环境。”(Hu 1944:45)第二种类型是“脸”,它意味着“一个群体对一个德高望重的人的尊敬:这个人不管遇到什么困难,都会履行自己的责任,在任何环境下都会洁身自好”(Hu 1944:45)。不像前者完全依赖于他人的评价,后者“不仅仅是对违反道德准则的行为的外部制裁,而且也构成一种内在的律令。”(1944:61)

尽管胡对面子和脸作出的精致区分已经引发了概念上的进一步追究(如可参见 Ho 1975),大多数研究仍然强调脸面是社会声望(面子)的一个方面,它具有外在地规范人的行为的功能。费正清(John Fairbank)的概括体现了后者。“‘面子’已经成为社会性的。人的尊严来自恰当的行为和它所获得的社会认同,‘丢面子’是由于一个人没能遵守行为规则,致使别人瞧不上他。”(Fairbank 1979:135)金耀基批评了这种忽视脸面的第二种含义的倾向,并用社会脸面和道德脸面的区分重新表述了脸面的双重含义(King 1988b:325)。金认为,道德脸面(或胡所说的脸)在规范人的行为时并不诉诸外部环境或观众,相反,道德脸面基于一个人的羞耻感——接近英文中的负罪感(guilt)概念——从而充当着一种内在的道德约束(1988b:335—38)。

我在下岬村的发现证明了存在两种脸面——社会的(面子)和道德的(脸)。正如村民们的看法所反映的,林损失的是他的道德脸面,因为他违反了礼物交换的基本道德原则。当一个村民说“林书记再也没脸见人”时,他用的是恰恰是脸这个汉语词。

而且,当林向公众暴露出他道德上的缺点,失足于对一个地位比他低得多的人的不当做法时,他也完全丢掉了他的社会脸面。事实上,正是对社会脸面的追求导致了这场纠纷——赵想通过收到干部的礼物来争面子,而林则为了保住面子而拒绝送出一份补礼。

这场纠纷中赵的胜利表明,在涉及损失道德脸面的公开冲突中,面对社会舆论的制裁,通常是社会地位高的人更易受影响。这个例子支持了胡的论点:“一个人的社会地位越高,他就越要维护尊严,这个人的脸也就越脆弱。”(1944:47)然而,这并不意味着脸面的道德机制有利于那些地位低的人,因为人情伦理要求那些低层的人去维护那些高层的人的社会脸面。所以尽管社会地位高的人在涉及道德脸面的斗争中容易战败——正如在林的例子中,但赵也没有赢得任何社会声誉,因为他没有遵从人情伦理。

这场纠纷在一个重要的方面质疑了以往的理论模式。无论胡还是金,包括其他人,都断言社会脸面主要是由上层人实现和占据,而普通人不太关心他们的社会脸面。据胡所述,“为了得到他人的信任,即使是最穷的农民或苦力也会全力维护他的脸。他不可能得到面子,那是对人生成功的回报;不过他可以洁身自好以免人品被玷污”(Hu 1944:63)。金也坚称“社会最底层的人没有社会脸面”(1988b:329)。当我们想到赵为争得社会脸面而进行的斗争时,这些观点就站不住脚了。有趣的是,即使赵起初向干部们发出请帖这件事受到了指责,赵对社会脸面的追求却没有受到非议。在村民们眼中,赵也许选择了一种愚蠢的方式,但追求面子并为之面抗争却无可厚非。

我们从这个例子中得到的最重要收获是,在下岬村民的社会往来中,面子的概念作为一种道德约束扮演着一个决定性的

角色。对社会脸面的追求促使村民们积极参与礼物交换的博弈,而道德脸面的约束则规范着所有参与者的行动。关于脸面特别是道德脸面的考虑,为指导个人的行动提供了一种内在的道德约束。在第4章讨论的那个例子中,一个村民说,如果他不参加一个生日宴会,并履行随礼的义务,他就会感到于心不安、羞愧难当,就像做贼被当场抓住一样。当村民们和我谈到随礼的压力时,常常用到“于心不安”这个词,另一个通常的表达方式是“脸上不光彩”。不过,我的分析也表明,在现实生活中,一个人对道德脸面的考虑很难从对外部社会制裁的恐惧中区分出来。正如礼物交换的例子所反映的,这两种脸面往往难分难解。

## 人情的情感方面和礼物交换的意义

正如本章开始所解释的,人情这个词也意味着人的感情。这个定义至少可以回溯到两千年以前。根据《礼记》,“何为人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者非学面能”(《礼记·礼运》)。根据定义,人情包含着情感的方面,在日常生活中,它通过另一个重要的本土概念“感情”来表达。

就像人情和关系,感情这个中国概念也很难翻译和诠释。感情大致可以翻译成英文中的“情感”(sentiment)、“情感依恋”(emotional attachment)和“好感”(good feelings)。因为这个词的用法会根据特定的情境而变化,雅可博和其他人坚称它不可能被充分地转译(1979:259)。尽管我会认真考虑雅可博的观点,为了避免在我的论述中引入太多本土的词汇,我仍倾向于使用“好感”或“情感”来表达感情,但在必要时我会提供附加说明。

感情这个词包括两个汉字:感和情。第二个字就已包含着感情的所有三种含义。然而,第一个字又不是一个无意义的音

节,作为一个单音节词,“感”意味着去感受、去体验以及在情感上被打动。这两个汉字的结合意味着,感情只在涉身于社会互动的人们感受到情感、情感依恋和好感时才存在。

人情这个词与感情这个词共有“情”这个字,显然体现出人情的情感方面。我最初注意到这两个词的构成是由一个受过教育的村民启示的。在我们的一场谈话中,他向我解释了人情:“你看,人在这里代表私人关系,就像你我之间的关系,而情是感情的意思,所以人情这个词应当被理解为在感情基础上的私人关系。”

莫顿·弗雷德(Morton Fried)也许是最早注意到中国私人关系中情感之重要性的人。他将感情定义为“双方之间关系的质量”——而这种关系通常存在于并不具有亲属联系的、处于不同社会阶层的人之间。弗雷德继而认为,感情是作为“削弱非亲非故者之间阶层差异的基本制度化技能”而起作用的(1953:103)。加林基本同意弗雷德的定义,但是他提出感情也存在于族亲、姻亲关系当中,尽管这种存在在性质上必然是等级化的(1966:171)。多纳德·德·格鲁普(Donald De Glopper)对感情的有限重要性提出了质疑。他发现,感情既可以指涉(不同阶层的)非亲属关系也可以指涉平等关系,它实际上是“所有人际关系的情感成分”(De Glopper 1978:312)。再者,正如雅可博指出的,感情的联系性既能连接个体也能连接群体(1979:260)。

的确,情感性在下岬村民的日常生活中扮演着一个重要的角色。情感反应构成村民们对一个人的人品进行判断的一个依据。在村里,经常会听到诸如“某某懂感情”或“某某没感情”之类的议论,后一种说法是一种夸张的说法,它的实际含义是“对情感之事漠不关心”。而且,情感的深度可以用于形容夫妇这种最亲密的关系,还有其他私人关系——说一对夫妇感情好,也就

相当于英语中的“他们彼此相爱”。有趣的是在下岬村最近的一个离婚案中,妻子(是她提出离婚的)提出的离婚理由之一,就是对她的丈夫没有感情。<sup>[5]</sup>尽管感情以多种多样的方式影响村民的生活,我在这里仅仅关注在送礼和人情情结中感情的角色。

在日常生活往来中,村民们以多种方式评价私人关系中的感情因素、表达他们的情感偏好。感情好这个说法不限于男人和女人之间,它也常用于形容几乎所有类型的亲密关系。好客被认为是向客人表达好感的方式,因此,递烟或倒酒便司空见惯。打招呼是另一种表达好感的重要方式。在一个关系密切的社区,人们也许每天都能遇上,但他们从不会忘记彼此打一个热情的招呼,除非他们想传达一个不友好的信号。一个村民告诉我,他一度十分生他侄子的气,因为他侄子曾用他的官衔而不是叔叔称呼他。听到几次这样的称呼后,他忍无可忍,便令他侄子解释他们之间的感情出了什么问题。在一个亲戚的调和下,这个人与他的侄子吃了一餐饭,喝了很多酒,谈了许多,澄清了由谣言而起的一些误解,最后挽回了他们之间的感情。

随礼也许是表达一个人的情感反应最通常的方式。尽管许多礼物赠送是出于理性考虑或道德义务,但所有的受访者都坚称随礼牵涉到或好或坏的私人感情。有人向我解释:“有两种随礼:一种愉快,另一种难受。对那些感情好的人,当他们办事时,我十分乐意随礼,因为礼物是发自内心的;但我不得不常常参加一些感情一般的人的宴席,给他们送礼,那确实不好受。”正如第4章所表明的,朋友间的礼物往往要比亲戚(除了近亲)和屯亲间的礼物贵重,这一点,村民们确认是朋友间强烈的情感联系的结果。

在田野工作中,我听说了许多强调朋友感情的故事。比如,一个主要受访者的母亲在下岬村以南十里左右的家乡有两个女

朋友,自从她嫁到下岬村以后,她便努力说服她的朋友们也嫁到下岬村。最后,其中一个嫁了过来,成了受访者母亲终身的好友。50多年来,这两个妇女总是互相串门、一起消磨闲暇、在生活危机中相互扶持,也通过随礼而保持一种亲密的关系。作为她们交情的结果,两家人也亲密无间。尽管现在这两个女人已经辞世,随礼关系仍然维持至今。在我们的谈话中,这位受访者回忆了许多关于他母亲和她朋友之间温馨、密切关系的许多细节,他总是以同一句话来总结他的意思:“她们的感情真好。”这个例子绝非一个特例。下岬村的许多人在情感上都和某些好友或近亲有长期的联系,他们把这种联系形容为感情好。通常,感情好的人们共同消磨闲暇:聊天、打牌、赌博(主要是男人们)、缝缝补补(女人们)以及最近发展起来的看电视。

有趣的是,村民们在私人感情好的人和不好的人之间作出了隐蔽的区分。他们认为,日常往来不是非得有情谊的存在。因为在许多情况下,人们不得不与他们不喜欢的亲友往来,这在诸如婚丧礼仪的礼物交换上尤其明显。然而,对那些彼此感情好的人,往来则要密切得多,除了例行的礼物交换,他们还常常互相串门、共度时光并在情感上相互依赖。在地方话中,这种亲密的往来被称为走动,字面上的意思是“行走和移动”,这是互访的比喻。

当地对“往来”和“走动”的区分揭示出社会交换相互关联的两个维度。一方面,馈赠伦理要求人们维持特定的正式关系,完成制度化的、规定的礼物交换义务(往来);另一方面,人们又有余地在日常生活中有选择地与他人发展更密切、非正式和非仪式化的感情联系(走动)。因此,两个维持着仪式化随礼的正式关系的村民并不一定在情感上相互联结,也许没有充满感情的往来。比如,一个受访者告诉我,他早在十年前就已经不再去他

姑姑家,尽管她就嫁给了一个下岬村民,住在同一个村里。据他所说,原因主要在于个性冲突,他无法忍受他姑姑的坏脾气。当他是小男孩的时候,她总是对他不好。“我们从一开始感情就不好”,这个人总结道。不过,在阴历新年时,他还是要尽仪式化送礼和传统串门的义务,这一点并不会受情感因素的影响。为了表现他的诚意,作为一个补偿,他派妻子代表他去串门,并且增加礼物的价值。这个村民的策略是解决道德义务和情感之间冲突的一个常用方法,彼此不顺眼的男人们为了避免各种往来(甚至包括见面),在仪式化的送礼场合,可能会让妻子们或成年的孩子们代表他们行事。

感情的存在通常会巩固已有的人际关系,但有时它可能会给双方带来意料不到的麻烦。在一个例子中,由感情好而导致的过高期望值摧毁了一段情谊。一次,一个村民遇上了生意上的麻烦,他向他的一个好朋友借钱,这个朋友费了很大劲,找到一个亲戚,借了他一些钱,这样他就可以解燃眉之急。然而,当这个借钱的人得知他要为借来的钱付利息时,事情开始变得不愉快。正如第4章中解释过的,在地方融资交易中,带利息的借款叫作“抬钱”,它仅用于向感情不好的人借贷。因为这个利息,借钱的这个村民觉得他的好朋友把他当成外人来看待,尽管他的朋友百般解释:他无法说服自己的亲戚借出一笔不带利息的钱,借钱的村民还是认为他的朋友背叛了他,站到他亲戚的那一边。他义愤填膺地跑到他朋友的家里,当众指责他不懂好朋友的责任,不配做个男人。当我访问这个村民时,他坚称这不是钱的问题,甚至不是友谊的问题,而是一个情感的问题。“我感情上受了伤害”,他说道。

这个例子表明,情感联系与道德责任密切相关,情谊可以通过一个人在私人关系中的责任感而表达。道德和情感在驱动社

会交换方面相互重叠的角色,可以通过人情的最高形式——“恩情”而得到最好的说明。

恩情是指一个人所得到的长远地影响了其生活的重大恩惠或帮助。恩情最通常的类型是父母对儿女的养育之恩。如果我们将人情视为多种多样的恩惠,恩情则作为最大的恩惠处于其顶端,因而,这个受恩者对施恩者终生欠情,更重要的是,普通的恩惠通常可以交换,但最高的恩情却不能。普通的恩惠可能会也可能不会增加双方的感情,但恩情则要求受恩者不尽的感激。

在下岬,尽管村民们也理解恩情的经典含义,诸如父母对子女的养育之恩,这个词却更经常用来表示从经济、政治或社会方面挽救或改变了受恩者一生的重大恩惠。比如,在文革期间,那时候下岬的一个干部被错误地起诉为杀人犯,被起诉的理由是,他在一场批斗会上默许别人殴打一个老村民,而这个老村民在那之后很快就死了。调查员是死者儿子的朋友们,而死者儿子在县政府中又占据着较高的职位。调查人员对这个村干部存有偏见,用不正当的手段去搜集对他不利的假证据。村干部因此陷入了极大的危险当中。当调查员盘问最后一个证人——批斗会的一个记录员时,他却提供了一份完全不同的口供,这份口供确凿地证明了这个村干部根本就没有出席那个批斗会。因为这份口供,这个案件不了了之。这个记录员的所为无疑就是对这个村干部的恩情。在以后的12年里,该村干部与这个诚实的证人保持了密切的关系,并尽一切可能帮助他。村干部觉得这一恩情是如此之大,以至于在1979年弥留之际仍几次提到这件事。

据受访者所言,回报恩情不是关键问题,最重要的是永远对之铭感在心。一个村民告诉我,在下岬,他欠曾在40多年前救过他一家的两个人很多情。土改期间,他家被错划为富农,家庭

财产被充公,民兵来抄家时,一个干部让民兵给他家留下些最基本的生活用品。几个月后,另一个村干部得知错划成分的事后,费了很大力气来澄清此事,他的举动帮了这家人更大的忙。这个村民的母亲告诉他这些故事,告诉他永远不要忘记这两个人的人情。这个人长大并成为村里的干部后,总是竭尽所能向这两个人报恩,甚至帮助他们的孩子。然而他告诉我,真正重要的是感激之情,因为解救一个家庭于危难之际的恩情是永远报答不了的。<sup>[6]</sup>

显然,在下岬村的社会生活中,感情就像道德责任一样深刻地影响着村民行为。渗透在礼物当中的精神,同时含有道德意味和情感意味。村民们交换礼物,以增加感情、巩固关系,换言之,是发展感情联系和培养私人关系两方面的因素赋予了礼物交换实践以意义。

## 关于人情的一个尝试性概括

到此为止,我刻意地关注了人情的道德和感情方面,因为在早期研究当中,总的来说,它们(尤其是后者)是被忽略了(参见 Hwang 1987; Jacobs 1979; 和 M. Yang 1989)。这种忽略的原因在于,以往的研究强调把人情看作是一种可交换的资源或是理性计算的结果。当然,我并不是说理性计算没有道德义务或情感联系重要,相反,我相信,下岬村民的确将个人利益纳入了他们每一项人情行为的考虑当中,并且在得失计算的基础上作出理性选择。在这一章中,我试图强调的是,村民们并不仅仅为了功利性的目的而相互往来,人情情结远不只是一种或得或失的权力游戏(参见 Hwang 1987)。

总之,正如下岬村民洞识和实践的,人情是一个伦理体系,

当一个人与他关系网中的他人相处时,它指导和规范他的行为。从规范的层面上来说,人情依赖于报、沾光和面子等基本概念。从实践上来说,人情代表着社会接受的、正确的人际行为,对人情的触犯被视为严重的错误行为。正如金耀基所指出的,“从社会学的角度来说,人情这个词指的是人际关系,即,同他人共处的方式”(1988a:78)。人情伦理只能适用于一个人的关系网络之内;关系的边界和人情的影响范围由多种形式的社会交换尤其是礼物交换来界定。不过,中国社会中一个引人注目的有趣社会现象是,人们倾向于将尽可能多的人拉入他们的关系网,因而不得不将人情伦理运用到越来越广泛的人群中。

人情伦理体系有三个结构性维度:理性计算、道德义务和情感联系。人情在行动上的复杂性和弹性就源于这三个结构因素变动不定的组合。尽管在涉及人情的所有社会往来中,这三个维度彼此共存,但在特定的情况下,实际的重点可能是其中任何一个。换句话说,一个人可能极端理性,因而为了追求个人利益而仔细计算其每一个社会交换的行为,而另一个人则可能恰恰相反,注重道德义务或主要根据人际关系中的感情因素行事。再者,一个人在不同的场合以不同的方式行事、根据特殊情形的特殊需要而改变其行为重点也很常见。

由于人情的三个结构因素构形的变化,人情可能表现为不同形式。虽然人们在具体行为中可能着重于三个因素中的任何一个,对下岬村村庄生活的观察已使我得出结论:至少在礼物赠送和社会交换的领域,道德义务更可能主导人的行为。毕竟,下岬村民生活在道义经济当中。

## 注 释:

- [1] 据我所知,金耀基是最早将人情作为概括中国社会生活之关键术语的学者之一(参见 King 1988a[1981]:77-79)。最近,黄光国提出一个更精致的界定,考察了指导中国社会中社会行为的一套人情规则(Hwang 1987:953-57)。我的前三个定义已为金和黄探讨过了。
- [2] 当我参与村里的随礼活动时,总是对送大礼格外小心,因为我不想令受礼者担心以后回不起我的礼。通常,我遵照朋友间礼物交换的地方标准来随礼,把礼物价值控制在平均水平上。不过,当我探访我的老房东时,送礼则要随心所欲一些。70年代时,我在她家住了7年,送给她的礼当然要反映出我们以往的好关系。在这个例子中,第三条送礼规则盖过了第四条。
- [3] 事实上,杜的情况对于中国村民来说十分典型。比如,在中国的东南沿海,那些移民到美国或其他国家的人,若干年后回到家乡帮助其家乡父老,已成为一种文化传统(参见 J. Watson 1975:132-54)。另一个沾光的典型例证是宗族组织所资助的教育基金。在传统中国,同一个亲属群体中的村民们常常联合起来资助一些天资聪颖的年轻人深造学习。如果年轻人成功了,整个群体将来都会从中受益(参见 Freedman 1966)。
- [4] “厚脸皮”这个词是对那些不顾及社会舆论的人的谴责。一个厚脸皮的人 would 违反道德规则去谋求私人利益,因此很难相处。对这个词的深入解释,参见胡光缙(Hu 1944:54)。
- [5] 据雅可博说,“许多马祖(位于福建省——译者注)的受访者声称,感情这个词也可用于形容男女之间的爱情。但他们说,这种感情与我们现在所分析的感情不是一回事”(1979:260, n.67)。
- [6] 日本人的“恩”(on)观念也含有受惠者对施惠者终生欠情的意味。贝夫称:“在日本人眼中,一个受恩者,债务人,不可能通过给施恩者送礼而完全偿付恩情,因为实物礼物与创造恩情的恩惠和服务是不可相提并论的,后者远比前者要珍贵得多……它[礼物]是受恩者对施恩者谢意的表达,事实上它有强化既存等级关系的效应。”(Befu 1966-67:169)这种欠情关系可能延续到一个人死后,受恩者的后代继续为先前之恩而敬重、回报施恩者(参见 Lebra 1969:129-38)。应当指出的是,on 这个词是汉字“恩”的日语发音,在汉语中读作 en。二者都与儒家伦理相关。

## 7 礼物交换关系中的权力与声望

尽管表达性和互惠性在人情文化的创建方面占据着突出的位置,然而下岬村民的礼物交换却并不总是平衡的。礼物的不对称流动司空见惯,尤其是在等级性社会关系背景当中。在许多情况下,非均衡的送礼牵涉到其他形式的社会交换,因而产生人际关系中的权力和声望。出于对等级情境下礼物交换的关注,我在本章中主要探究两个问题:第一,谁从礼物交换中获得了声望和权力——是赠礼者还是收礼者?第二,在社会等级体系中不对称的礼物朝向哪个方向流动——是朝向地位高者还是地位低者?

这两个问题早就吸引了人类学家的注意力(参见 Malinowski 1984; Mauss 1967),并一直是个重要的论题。大多以往研究的结论认为,是赠礼者通过将收礼者变成债务人而获得声望和权力,因而在非均衡的交换中,礼物通常是沿着社会等级向下流动(参见 Befu 1966 - 67; Raheja 1988; Sahlins 1972; A. Strathern 1971; 以及 Vatuk and Vatuk 1971)。葛里高利进一步断言,赠礼者的优越性是“全世界礼物交换体系的共同特征”(1982:47)。

然而,下岬村的礼物交换体系呈现出与这些早期结论截然不同的景象:收礼而不是送礼被认为是声望的象征。在某些情况下,礼物沿着社会地位的阶梯向上单向流动,而收礼者仍然保持着对赠礼者的优势地位。在勾勒下岬村礼物不对称流动的概

貌后,我将描述两种类型的非均衡互惠:一种源于家庭的发展周期,另一种源于社会地位的鸿沟。我的分析集中于后者,即在身分等级中,礼物从下层向上层的单向流动现象。我进而讨论支撑这种单向送礼的社会—文化机制,并试图解释为什么下岬村的个案展示出与以往的研究大相径庭的特性。最后,我将论述对所有礼物交换研究来说简单然而核心的问题:为什么人们要参加馈赠活动?下岬村随礼行为的模式表明,是收礼的荣誉驱动着村民们随礼。

## 礼物交换的不均衡

在我进行田野调查期间,许多村民抱怨随礼太多,令他们不堪重负。抱怨随礼开销太大的同时,他们又试图向我表明他们并不小气,相反,他们十分懂人情,在随礼时总是力求慷慨。结果,一半以上的下岬农户一年需要在随礼上花费500元甚至更多(参见第4章的调查结果)。谈到随礼上的经济负担,大多数村民坚称他们送出的礼要比收到的礼多。

如果这么多的村民送出的礼比收到的礼多,那么这些礼物流向了何方?换句话说,有没有人收到的礼比送出的礼多?据普通村民所言,答案是“有,是干部。”他们把最近随礼风的兴盛归因于干部们的居心不良。下岬的一个教师说:“现在人们想方设法操办各种典礼,从中收礼,报纸上对‘送礼风’批评得越多,它刮得越厉害,为什么?因为这阵风是从上而刮下来。所有这些新风气是干部们和上面的其他人制造的,因为他们可以收礼,不用考虑回礼。”然而,当我向村干部提出同样的问题时,他们却全都否认他们曾经不回礼。一个干部坚称:“那会使我显得像个不知羞耻、不懂人情的人,没有人愿做这样的傻事,损害自己的

名誉。”然而一些地方干部也因为同样的原因抱怨他们的上司：他们向乡里的或县里的国家干部送礼，但那些人却不回礼。

受访者含混而矛盾的回答给了我很大启发，并引导我就礼物交换的平衡问题做了一项特殊的调查。我发现礼物的不对称流动是由两个因素决定的：家庭发展的周期和社会地位等级。前者是每个家庭中普遍存在的过程，下岬村民们对此并未特别关注。后者只在收礼者和送礼者社会地位悬殊时才引起不对称的送礼，在这个背景下，一些人（大多是干部）确实只收礼而没有尽回礼的义务。

首先让我来解释一下为什么家庭的发展周期可能引起礼物的非均衡流动。分家后，年轻夫妇需要在经济上、社会上巩固他们自己的小家庭，他们也得判断要和谁建立长期的礼物交换关系。由于在孩子长大前，他们操办仪式的机会不多，至少十年内，他们只能涉身于单向的随礼。在这期间，年轻的夫妇是注定的送礼者。而且由于人际关系在长时期内可能发生的变迁，他们的一些礼物会得不到回礼。每个家庭都要经历这个时期，但有些家庭要比其他家庭承担更多的风险。如果一个人想在村里出人头地，他就需要尽可能大的社会关系网，因此，他必须冒险给那些以前从未有过、以后也许也不会有礼物交换关系的人随礼。

在家庭发展的最后阶段会出现同样的情况。如果一对老夫妇在分家后独成一户，他们必须偿还家庭发展早期所欠的礼债，却难得有机会为自己操办仪式，除非是子女们为他们操办寿宴（据有些村民所言，在随礼中讨回“债务”正是近年来过生日越来越重要的原因）。结果，虽然老年夫妇也从子女那里收到孝敬礼，礼物还是从那些老年家庭单向地流回网络中的其他家庭。

因为随礼与家庭庆典密切相关，单身汉和没有孩子的夫妇

也被迫处于单向送礼者的位置。这里单身汉是指30岁以上并独立门户的未婚男子。1991年,下岬村有九个单身汉和三对没孩子的夫妇。此外,有三个30岁以上、将来也不太可能结婚的单身女子,但她们都要么与父母要么与兄弟住在一起,在社会生活包括礼物交换中没有自立门户。这九个单身汉不得不参与亲友的随礼仪式,而他们自己却没有任何操办家庭庆典的机会。一个62岁的单身汉告诉我,过去30年中,他已经参加了上百次的礼物交换仪式(每年3—4次),但他从来没有收到任何回礼。他解释说,他努力把参加仪式的数目压缩到最小,但仍然不得不参加其中一些,比如侄子的婚礼或邻居生孩子的庆典。没有孩子家庭的情形也一样,因为他们没有理由操办任何家庭仪式,却仍然不得不给近亲们随礼。这些人实现平衡互惠的唯一途径是从礼物交换的循环中撤出来,但这反过来会削弱他们在村中本已低下的地位。除了给亲属随礼的义务,日常生活中物质扶持的需要和精神归属的需要,也驱动单身汉和没孩子的夫妇在礼物交换的博弈中充当着永久的送礼者。

在特定环境下,地位差异会构成打破礼物流动平衡的另一种社会力量。在第3章,我讨论了称为孝敬的礼物,它是年轻一辈向老一辈送的礼,不求回赠。事实上,在代际馈赠中,相反的流向是不合理的。<sup>[1]</sup>这样的送礼象征着年轻人对老人的感激和尊敬,因此,一个人收到的礼物越多,他就越荣耀。老村民常常展示他儿子(女儿、侄子或其他小辈)近期送来的礼物,并乐于听见别人的溢美之辞。在这方面,礼物的单向流动以象征的方式再现了两代人之间的辈分差距。

公共生活中单向的、向上的送礼也存在于下属和上级之间。据一些老人们说,1949年以前,亲属网络之外的礼物交换很少见,很少有村民与外界的大人物有关系。最通常的上下往来是

在地主和佃农之间。所有的受访者都说,在庆典性的场合或阴历新年期间,佃农要给地主送礼以表达敬意。然而,地主通常不直接回礼,但他可能在日常生活中向佃农提供好处,比如收获之后允许佃农的孩子们拾庄稼,或在年终举办一场酒宴。当佃农操办仪式时,地主可能派个代表来送礼;他一般不会亲自来,除非双方之间有着非同寻常的关系。<sup>[2]</sup>村民用面子上的差异来解释仪式上地主的缺席。他们告诉我,地主的而子比佃农的要大,所以即使是地主派人送来了礼物也已经被视为荣耀了。除了地主—佃农的关系,日常生活中还存在一种村民与地方官员之间的上下关系。但地方官员很少卷入村庄生活,所以只有一小部分村民涉身于与低层官员的礼物交换关系中。对于大多数村民来说,官员属于一个高不可攀的世界。

1949年后,尤其是在集体化时期(1956—1982年),一种新的社会等级制迅速替代了社会生活中亲属关系的支配地位。下岬村的等级体系包括六类等级群体,干部处于顶端,所谓的四类分子处于底层。

这个新的社会等级体系对礼物交换最引人注目的影响是,在公共生活中,单向的、向上的礼物交换变得更精致复杂了。与革命前的实践形成对照,由于国家对村庄生活渗透的强度和干部权力日常往复的运用,单向送礼的新模式涉及到几乎所有的村民。单向的送礼有三种形式:(1)村民送给干部;(2)低层干部送给上级;以及(3)村民送给城里的亲戚。这种非对称送礼的新形式吸引了我的注意力。

## 社会等级中的单向馈赠

许多受访者回忆,当干部操办家庭仪式时,几乎所有的村民

都通过随礼来致意,哪怕并不是每个人以前都与干部有礼物交换的关系。但当村民们操办仪式时,却只有那些与干部有密切关系或享有较高社会地位的人才能指望得到一份回礼。许多普通村民只能希望干部们参加仪式后的宴席,而不指望收到礼物。考虑到集体化期间礼物价值的低廉(5角到1元),以我之见,干部们在乎的主要是收礼本身而不是礼物的经济价值。

集体化时期单方的向上送礼不是强制性的,看起来是群众出于自愿而随礼。其中的奥妙在于,大多数情况下,村民们操办婚礼或其他庆典时,不会向干部发出邀请,尽管他们以前曾给这些干部送过礼。通过这种做法,他们帮助干部避免了回礼的压力。在一个关系紧密的农村社区,关于家庭仪式的消息总是不胫而走,干部们会轻易地得知这样的事情,如果一个干部想与其下属发展亲密的关系,即使没接到邀请,也能来随礼。换言之,这个机制是牺牲普通村民的利益来保护干部的面子。

此外,意识到这种送礼背后的驱动力,干部并不把自己作为负责人来看待。与革命前的地主或其他庇护人不同,干部们并不以直观的方式回礼,对村民与他们自己之间交换的盈余亏欠故作不知。在第6章已经讨论过这种情形,那就是“赵大面糊”与林副书记之间的纠纷。尽管赵多年来一直给林送礼,当赵给儿子办婚事时,林却没有回礼。正如一些村民所说,林也许根本没把赵以前送的礼放在心上,因为他从下而收到过太多的礼。<sup>[3]</sup>我曾经问一个朋友,为什么他再婚时,礼单上的客人明显减少,我想知道这是否与再婚的性质有关。他把我的猜测视为无稽之谈,并告诉我他1977年第一次结婚时,他的哥哥是一个有权有势的人,许多人不请自来参加他的婚礼。其实不是冲着他来,而是为了讨好他的哥哥。这些客人在他1985年再婚时就不再来了,因为他哥哥在包产到户的改革过程中下台了。我问他如何

给这些客人还礼,他说:“对那些势利眼,我给个屁!谁理他们!他们不是我的人情,我不会对别有用心的礼物负责。”在这个例子中,好几十个人同时丢掉了他们的礼物和社会信誉。

我抄礼单时发现了一个有趣的“否定性互惠”(Sahlins 1972)事件,即一方收到礼物但不履行回偿义务的情形。在这个例子中,一个普通村民送了5元礼金给干部,这一点被记录在后者1979年的礼单上,但我在这个村民1989年的礼单上却找不到来自那个干部的回礼记录。当我在闲聊中向这个干部和他妻子暗示他们未曾回礼时,他妻子解释说,因为两家在1979年以前没有随礼关系(这是在暗指那个村民送礼的动机是巴结干部),又因为那个村民家的仪式是在十年后办的,所以她忘了回礼。后来,她又辩解说,在那个村民给她家送礼前,她丈夫帮了他不少忙,所以他才送礼表达谢意,还人情债。不管原因是什么,这里的潜台词都是,“不回礼无所谓”,这反映了干部对村民的态度。

作为村民与干部之间礼物非均衡流动的结果,村干部通常拥有最广泛的私人关系网络,操办最奢华的庆典。包产到户和其他改革实行以后,干部对资源的垄断权在一定程度上被打破了,一些村民不再给他们的领导送礼。饶有趣味的是,由于权力关系和政治环境的变迁(参见 Yan 1995),近年来干部们越来越关注与村民们搞好关系,并更留心在礼物交换中回赠礼物。然而,随礼者数量上的差异仍然存在,这生动地展现出村民与干部之间社会地位和声望的差距。根据我1991年的调查,普通村民的仪式上,送礼者的数量从不到100人到200人不等,与此相对照,参加干部家仪式的客人数量却往往超过300人。

第二种单向送礼的形式出现于干部们之间。也许是由于政治联盟的重要性以及上级的影响力,向上送礼的习俗在传统中国的官僚体系内部流传已久。一个民间传说也许能反映出,在

公众的印象中,官员们是如何向上送礼的。传说一个县官的生日即将来临,衙门中的官员们会聚一堂,商议应该向他们的上级送什么样的礼物。最后,他们中最聪明的一个官员提议:“既然县官是鼠年生的,干嘛不送他一只金老鼠作生日礼物?”他们纷纷表示赞同,并送了一只金老鼠给县官。县官笑逐颜开,说:“我告诉你们一个小秘密,下个月我要庆贺我老婆的生日,她是牛年生的。”

以村干部为参照,我们可以看出,干部间的送礼同时沿着纵横两个方向进行。如果一个干部想保持一个庞大的关系网,他就不得不参加与其他村同级干部进行礼物交换的横向交换圈。因为这些礼物是在地位相近的同事间交换,通常互惠是均衡的。不过,由于频繁的职务升降,一些离开权位的干部可能会不履行先前的义务,从交换网络中退出。毕竟,这些网络严重地依赖于暂时的政治联盟,这意味着在同级干部间仍然存在很大的礼物单向流动可能性。

毋庸置疑的是,在村干部和乡干部(偶尔涉及更高层次)之间存在着单向送礼。这可能会采取两种形式。近年来,村干部以村委会和村民的名义给他们的领导送礼已成为一条心照不宣的规则。据受访者所言,过去十年中的每一年,成百上千斤的鱼、肉、精米被送往乡政府主要领导的家中。这被当成公事来办,而村民们会被召去运送礼品。村干部解释这件事的堂皇之辞是,群众理解他们的领导如何为公事鞠躬尽瘁,因此他们愿通过微薄之礼聊表谢意。事实上,村民们指出,这种送礼与群众没什么关系,干部们的主要目的就是与他们的上级搞好私人关系。

纵向送礼的第二种形式存在于仪式交换中。正如村民们对他们的领导所为,村干部也在乡干部或更高级别的上级举行家庭仪式时向他们送礼,但不指望回礼。比如,我们在第5章分析

过的村支书韩告诉我,1990年他算了算自己在随礼上的花销,总共是2600多元,这与其他家庭相比是高得惊人了——主要原因在于他的向上随礼。据韩所说,自从他1981年当了下岬村的主要领导,就开始源源不断地向乡政府和其他村的干部随礼。但当他为二儿子举办婚礼时,只有低级别干部来参加。他强调他没有向乡政府的干部发出邀请,因为他不想提醒他们对下面的责任。然而他的上级在自家操办庆典时却从来没有忘记通知他和其他低层同事。他回忆说他参加过现任副县长儿子的婚礼;这个婚礼持续了四天,第三天是专门留给来自全县的村级干部的。在宴席上,他和好几个朋友自嘲道,他们是被召来赞助副县长家的庆典了。

有时,干部间等级化的礼物馈赠可能会采用一种更具强制性的形式。在一个我所目睹的例子中,下岬村长大的退休干部苏先生,正式邀请下岬的五个干部到乡里来参加他小儿子的婚礼。据受访者所言,苏明显居心不良——他想积聚财礼、炫耀名声,因为苏早在50年代初期离开下岬村后就不再和村里大多数人保持随礼关系。“这个人对人情一窍不通”,一位受访者说,“不管他当了多大的官,他不该忘记他的老家和同乡;此外,以前和我们没有往来和好感情,他怎么能想起要让我们给他送礼?但他就这么做了,真是恬不知耻!”

不过,抱怨归抱怨,他还是决定参加婚礼并送份内的礼。为什么?他告诉我,苏的二儿子现在在乡政府中占据着一个很重要的位置。拒绝邀请是不明智的,因为它可能是一个表示轻蔑的信号。“那是最坏的结果,你知道,与上级保持良好的关系是保住饭碗的关键。”

这个受访者不是唯一作出理性决定的人——所有其他村干部都做了同样的事,希望以此保持与苏的二儿子的良好关系。

显然,把社会等级纳入考虑之后,双方都做了理性计算。一方面,当苏向以前并无随礼关系的村干部们发出邀请时,他已经考虑到二儿子的影响;另一方面,村干部们作出了同样理性的反应,使博弈朝有利于自己的方向发展。他们把握住了与上级(苏的二儿子)培养关系的时机。但与此同时,他们抱怨苏的行为,这在一定程度上缓解了他们情感上的不满,并为自己的举动辩解。

除了村民—干部、干部—上级间的关系,还有比较隐蔽和少见的等级化随礼。在强调阶级斗争的社会主义激进时期,那些四类分子在礼物交换上陷入了严重的困境。事实上,他们左右为难。一方面,他们不敢公开给阶级成分好的村民或干部送礼,因为他们可能被指控为企图腐蚀后者,另一方面,他们又担心不送礼可能被理解成对以往礼物交换关系的否认或对人情伦理的侵犯。在许多情况下,他们会通过秘密渠道,事先向仪式的主人捎个信,问清他们是否应该参加仪式。这样就可以避免他们的礼物被当众拒绝,尤其如果主人恰好是个政治上的激进分子的话。1966年,一个地主子弟成分的人参加了他侄子的婚礼。他的礼物被当场拒绝,主人谴责他企图腐蚀革命村民。在下岬,公开的拒绝礼物仅此一次。随礼关系中这种内在的紧张对那些阶级成分不好的人产生了巨大的影响。

当这些成分不好的人举办婚礼或葬礼时,他们也担心政治上的麻烦。他们以前送的一些礼决不可能得到回礼,因为革命家庭中的人可能想与他们断交。由于他们举办家庭仪式的合理性都变得可疑,所以四类分子中很少有人还关心礼物的平衡问题。一个嫁给地主儿子的妇女告诉我,结婚那天去她丈夫家的路上,他们的婚车正好被一支批斗四类分子的游行队伍堵住了。她脑子里蹦出的第一个念头就是,她的公爹是不是正在挨斗,这

又会不会影响她丈夫。得知这批人来自另一个村后,她又转而担心她的婚礼,她说:“那时候,我只希望婚礼能平平安安地办完,谁敢想到礼物?我特别感谢那些来参加婚礼的人,但我也并不怪那些不来的人。至少,谢天谢地,没有人来扰乱我的婚礼。”

由于政府对城乡迁移的限制和城乡间巨大的不平等,当村民们与城里的亲戚交换礼物时,村民们也处于不利的位置。一个村民可能以两种方式建立与城市的联系:(1)与那些在实行迁移限制之前搬到城里的亲戚保持好关系;或(2)由于女儿嫁给城里人而与城里人结成姻亲。无论哪一种情况,村民们都被看作低人一等,在送礼活动中,他们总是失多得少。一个村民抱怨,在他结婚前,他曾参加过三次城里侄子家的庆典,但他1971年举办婚礼时,他侄子却没来参加。为此,他感到十分屈辱,索性与侄子断交了。在另一个例子中,当村里的一个姑娘嫁给哈尔滨的一个工人时,她的父母原以为这会提高他们在下岬村的地位并为此而自豪不已。很快,他们发现在城里的亲家那儿他们并不受欢迎。当他们带着土特产礼物送给亲家时,后者却只给了他们一些穿过的衣服和用过的家庭用品——这些东西根本不能算是姻亲间恰当的礼物。

正如第2章概述的,社会主义等级制基于三类二元对立关系:干部与村民、城市与农村和红的与黑的(就阶级成分而言)。1979年以后,第三种对立已经取消了。经济改革已经削弱了干部权力,并缩小了城乡不平等,但这两种对立在当今的中国仍然持续存在。因此,反映着社会主义等级特性的单向送礼模式在下岬村仍然具有生命力,非均衡互惠仍然是礼物交换中的一个重要部分。

## 非均衡互惠和社会等级的再生产

关于不平等互惠和不对称交换的问题,人类学家和社会学家均持如下结论:单方送礼最终导致赠礼者权力和声望的增加。许多民族志研究表明,那些看起来基于单向、不对称原则进行的交换实际上受对称互惠原则的支配(参见 Firth 1967a; Malinowski 1984; 和 Mauss 1967)。萨林斯(1972)提供了一个更为一般性的模式,把非均衡交换纳入到一个连续谱当中,这个连续谱根据亲属关系远近和阶层高低区分,从一般(不均衡)互惠向均衡互惠再到否定性互惠变化。在非均衡互惠情况中,礼物向社会下层流动。“在原始社会中,社会不平等建立在经济平等之上。事实上,尊贵的地位往往只能靠慷慨施予来获得和维持:下层得到的是物质利益。”(Sahlins 1972:205)如果一件礼物没有带来严格对等的回礼,那么一定存在某种不可见的相应礼物来恢复均衡,比如对收礼者的政治控制或赠礼者声望的增加(参见 A. Strathern 1971:10)。因此,“资本家的目的是积聚利润,而‘头人’馈赠礼物的目的却是获得一大批听命于他的追随者(礼物债务人)”(Gregory 1982:51)。

然而,普通人向首领进贡的礼物构成了一个例外的单向向上送礼情况。马林诺夫斯基注意到首领有时欠着普通族人“库拉”礼物,而不是相反。“在内地库拉交易中,决定性的因素是双方相对的社会地位;低层的人向上层的人送礼,而且他们还得采取主动。”(Malinowski 1984:473)但许多人类学家声称,这种单向的送礼最终会被首领的仪式性炫耀和物品的再分配抵消。埃德蒙·利奇(Edmund Leach)指出:“尽管一个地位高的人被界定为收受礼物的人,他仍处于多给少收的社会压力下,否则,他会被

认为太吝啬,而一个吝啬的人则有失去地位的危险。”(1954:163)在萨林斯的模式中,这被称为“入伙”(pooling)或“再分配”。“入伙是一种互惠的组织、互惠的体系——一种起源于首领庇护下的大规模再分配的事实。”(1972:188)所以我们又回到原处:即,正如头人社会(big-man society)的情况所示,一个首领的权威和地位是靠赠礼而非收礼实现的(参见 Gregory 1982:55)。

大多数关于社会交换的社会学研究强调的是最初的非均衡交换产生了权力分化并造成单向服从义务的过程。理查德·爱默森(Richard Emerson 1962;1972)认为,交换关系基于双方对彼此资源的可预见的依赖。如果A不愿自行出让B所渴望的资源,并能运用这种资源来胁迫、强制和诱使B的服从,这样A被认为对B具有权力。如乔治·霍曼斯(George Homans)所言:“当大多数人想要得到少数人能提供的东西,或大多数人恐惧失去少数人能撤回的东西时,这少数人就变得强大了”(1974:197)。再者,如爱默森在1962年指出的,如果A能垄断B所需的所有资源,A就会使B在一种“权力—依附关系”中依赖A的权力。这里的核心主题是,单向赠予确立了优势地位,这一点反过来会扯平交换关系中最初的非均衡。彼特·布劳(Peter Blau)指出,“权力的某种非均衡确立了交换中的互惠。单向的服务引发了权力的分化,而这种分化又使得交换平衡”(1964:28)。“一个赐予他人贵重礼物或提供重要服务的人通过迫使他们听命于他而获得优越地位。”(1964:108)

正是在这个问题上,下岬的个案对以往理论的结论提出质疑。就礼物的实物性流动而言,下岬的单向送礼显示出四个特征:(1)下级向上级送礼,但不期望同等的回礼;(2)由于社会等级的金字塔式结构,送礼者的数量超过了收礼者的数量,这导致了礼物在上层的积聚;(3)尽管收礼者不回礼,他们在社会上仍

然是优越的、强大的；以及(4)礼物重复的单向流动在相邻阶层之间创造了交换价值制度化的失衡，而这转而被视为地位差异的另一个标志。所有这些特征看来都与既有关于社会交换的社会学和人类学理论相冲突。

为什么下岬村如此不同？这个问题显而易见而直接的答案是，下岬村代表了迥异于主导以往社会交换研究的那些社会的另一类社会。多数礼物交换的人类学分析基于对相对“简单”的社会生活的观察，在那里，政治国家的渗透对地方经济和社会关系造成的影响只是边缘性的、局部性的（参见 Sahlins 1972:188）。相反，社会交换的社会学理论则着重于现代工业社会的社会互动，这种社会的特点是民主政治体系、基于经济阶级的社会分层和自由市场经济。显然，下岬村不同于这两种模式中的任何一种。在过去 40 多年中，像中国的其他社区一样，下岬村一直处于国家的严格控制之下，居民们生活在伴有国家再分配体系的计划经济当中，经历着一个新的、社会主义的地位等级制的形成。因而，现有的关于社会交换的理论不适于下岬的现实生活就不足为奇了。

众所周知，在社会主义体制中，国家的权威是基于它对资源和机会的垄断，并由新的干部阶层来维持和强化（Djilas 1957；Szelenyi 1978）。这种垄断导致了公民为了物质需要的满足和社会流动而依附于官员；这个现象被魏昂德（Walder 1983；1986）描述为“组织化依附”的一种形式。正是资源的再分配构成了社会主义经济的整合原则，确立了在再分配者和生产者之间的纵向关系（参见 Komai 1986；Nee 1989；和 Szelenyi 1978）。

在乡村社会的层面，基层干部控制着再分配体系，因而可以迫使村民们依附于干部手中的资源。我这里所说的资源，是指那些村民们需要和渴求的物质和服务，包括经济、政治和社会—

文化资源。在集体化时期,下岫村民们在干部领导下劳动,他们最基本的需要由集体来进行年度分配。就经济资源而言,干部们通过分粮派活、监管家庭副业的发展以及批准社会福利来控制村民。<sup>[4]</sup>政府对城乡迁移的限制进一步将村民禁锢在集体中,从而增强了地方干部的权力。在最激进的时期,参加集体以外的社会活动——比如到亲戚家串门或去附近的集市——都要向干部请假。

在这种权力—依附关系中(Emerson 1962),干部的优越地位排除了平等交换的可能性。作为一个再分配者,干部可能感觉不到向他的下属——依赖于其所控制资源的人——回礼的义务,因为不回礼也不会影响双方的关系。由于同样的原因,一个村干部的礼物也不会对其上司产生强制力,因为后者为前者保住权力提供了必要的保护和关系。换言之,互惠回报的义务这一各种形式的礼物馈赠的基础(Mauss 1967)在双方间社会地位的不平等面前显得微不足道。社会关系的既定结构取消了互惠的义务。正如布劳指出的:“单向的送礼导致以前同等的人之间的地位差异,但一旦优越地位是高枕无忧地建基于社会结构之上,其占据者就可以要求单向的服务而不危及他的地位。”(1964:110)<sup>[5]</sup>进一步说,因为干部对资源的控制常常导致依附的村民们之间向上送礼的攀比,后者的礼物贬值了,或者以人类学的语言来说,他们给领导的礼物是等级低的礼物。在仪式性场合,村民给干部送礼被认为是天经地义的,不能构成必须偿还的潜在社会债务。在这种等级背景下,送礼只能充当一种消极的策略;低层的人通过这种策略保护自己免遭上级的歧视性对待。

如前所示,向上送礼体现了位卑者对位尊者的尊重和忠诚,反映了后者在他们的下属中的权力和威信。干部们常常相互攀

比家庭庆典的到客人数,将此作为他们的权威和成就的体现。因此,一个人没送礼可能被理解为对领导的冒犯;由于仪式性交换具有公共性质,这种事可能被非常严肃地看待。村干部与上级的关系也是如此。干部有许多办法来向那些没有向其送礼的人表达怨气,比如在集体劳动中分配一个糟糕的工作给他,或者,如果是在官僚机构中,不再扶持其下级干部。与上司关系恶化的可能性已经对下级构成了一种制裁,并足以使他们就范于向上送礼。这就是为什么尽管大多数人并不指望得到具体的回礼,却仍继续给领导送礼的原因。

内在于等级化送礼中的制裁也反映在干部对客人到场情况的反应上。一个司仪告诉我,当一个普通家庭举办婚礼或其他仪式时,主人总是关照每一个到场的客人。仪式之后核查礼单时,他也总是十分关心是哪些人参加了仪式。相反,由于人数众多,干部或其他地位高的人却并不总是招呼每一位客人。核查礼单时,干部总是试图弄清谁没来以及为什么没来参加仪式。这个受访者说,作为司仪,在为大户人家操办庆典时,他负有更多的责任,因为主人仅仅招待那些尊贵的客人,而把其他的客人交给他和他的帮手。显然,和把所有客人的到席都看作人情的普通村民不一样,干部(或他们的上级)视下面送来的礼物为理所当然,因而只想知道“谁没有参加仪式”。

只有当下级超出常规性的送礼,与上级建立一种特殊的关系时,才会得到积极的回报。其他形式的社会交换常常会牵涉进来,比如持之不懈地向领导提供个人服务或为开后门而呈送贵重的工具性礼物。在这些情况下,上级在利用职权分配资源时可能会向送礼者倾斜,从而将礼物交换转变为一般社会交换。像中国的其他许多地方一样,下岬村民把这种社会交换称为“拉关系”,在这种情境下,关系这个词比在其他用法中多了一层贬

义。村民们常常说起一个例子来阐明一个人怎样与干部搞好关系。

这个例子涉及一个现在在哈尔滨市当老师的年轻男子。1974年,上面要下岬村推荐一个年轻村民上大学。<sup>[6]</sup>被提议的候选人是村内的妇女主任。为了得到这个好机会,那个年轻男子和他的父母动员了他们村里村外所有的私人关系,传说他们送了500多元的贵重礼物给所有相关的干部和一些政治积极分子。最后,这个男子战胜了原来的候选人,得到了提名,在1974年的秋天上了大学。几个月后,那个失败的候选人精神失常,再也没有好转过来。据我的讲述者所说,当她得知她没被选上不是因为对手的优势而是因为他给干部送了礼时,她就疯了。这是一个工具性送礼的典型例证,在这个例子中,向上送礼的回报是领导赐予的恩惠,地方上称为“上油”,这种情形近年来越来越普遍。在另一个例子中,邻村的一个村干部由于生了第五胎——是期盼已久的儿子——违反了计划生育政策,被撤了职。不到两年,他又被提升为村里的党支书,还得了——一个绰号“牛支书”——为了恢复职位,他给乡政府中所有的主要领导送了礼,包括给书记送了一头牛。

这些例子具有两方面的启示性。第一,尽管上级最终会回偿下级的单向送礼,但不是以“礼”还“礼”,毋宁说,上级通过运用他们的职务权力、通过安排工作份额或职务升迁来回礼。和实物礼物的赠送不同,工具性资源的给予,不会引起既定资源总额的直接损失。无论如何,干部们总得分配由他们掌握的资源,不同之处只在于分配给谁以及为什么利益而分。更重要的是,在交换之后,由于上级的私人财富增加了,双方之间以前的等级关系继续存在,甚至可能强化了。

莱博若指出,“每个文化都提供一种机制,这个机制能将由

均衡与不均衡间相互制约而产生的社会紧张限制在一个界限之内”(1969:130)。送礼者在等级背景中的不利位置被中国文化中的主导观念平衡过来。比如,中国文化中对名分和角色差异的强调为单向送礼提供了一个合理性的基础。忠、孝、节、义历来被推崇为中国文化中为人最重要的美德。在这些美德中,对村庄社会而言,孝敬又格外重要。对父母、长辈和社会上层的尊重、顺从和尽心尽力会被当作善事受到乡村社会的奖励。因为同样的原因,不孝可能会摧毁一个人在社会生活的其他领域的信誉。比如,中国人相信“不孝之子必是奸商,因为他对父母都不讲信义”(L. Yang 1957:302)。作为颂扬忠孝的一个结果,“统治者或父母的位置本身,就确保了受到下属或子女的尊重和服侍的特权”(L. Yang 1957:308)。村干部的位置本身为接受村民们的敬重和礼物提供了合法基础。

第二,在单向送礼方面,“面子”这一观念具有微妙然而重要的作用。面子被界定为“在个人的社会网络中可察觉的社会位置与声望的函数”(K. Hwang 1987:961),它总是属于那些处于上层或高位的人。当他们接受一个下属的礼物时,收礼本身被认为是给送礼者面子。与指涉基本道德特性的道德性脸面(脸)不同,社会性脸面(面)“可以被借用、争取、增加、填补——所有这些都显示出面子在量上的缓慢增加”(Hu 1944:61)。增进一个人社会脸面的方法之一是尽可能地和有权势有名望的人建立关系,因为私人联系被认为是一个人资源和声望的组成部分。村民们常常炫耀他们参加了某个有权势的人家的庆典,与这样的人有随礼关系。尽管一个普通村民并不期望从一个上级收礼者那里得到回礼,后者的收礼举动本身就会被送礼者视为自己的社会资本。一个人可以藉此增进自己的面子,然后转而享受那些地位更低的人的尊敬和礼物。

这方面一个典型的例子是地方干部中向上送礼的链条。一个干部向其上级赠送单向的孝敬型礼物的同时,可以指望来自下层(无论是低层干部还是村民)的类似礼品作为补偿。此外,因为与上级的密切关系,他可能对其下级具有更大的强制力。正如一句广为流传的谚语所说,“大鱼吃小鱼,小鱼吃虾米”。这样一种非均衡的交换链条超出了送礼者与收礼者的两方关系,至少牵涉到一个等级制中的第三方,以便最终实现均衡的互惠。莱博若曾把日本社会中类似的状况概括为“线状传递的互惠”(lineal transferred reciprocity)(参见 Lebra 1975:559-60)。

总之,下岬村的个案表明,在等级化的情境中,单向送礼并不必然给赠礼方带来权力,也不增强其优势。相反,既存的社会等级可能会压倒内在于礼物当中的互惠义务,将上层的收礼者从债务人的位置上解脱出来。进一步说,当社会上层的权力是基于其对资源的垄断,那么下层的礼物就成了义务性的贡品,单向送礼用以表达对上级的恭顺和敬重。

在特定的环境中,低层送礼者可能通过两种等级化的交换得到回报:庇护—被庇护关系或从其上级那里获得恩惠。在任何一种形式中,交换都不再是原来意义上的礼物交换了。顾名思义,礼物交换应当是以礼还礼,是表达性而不是工具性的。正像斯特拉森指出的,正是在“人们交换他们不需要的东西”这个意义上来说,礼物交换与以物易物交易不同(1992:169)。然而,如果一个人想以礼物作为汲取其他资源的工具,这个人要么得做别有用心的先期投资,要么得向收礼者奉送贵重的、诱人的礼物。这里,礼物与恩惠/服务间的可转换性,可能会在某些个人之间但不是整个社会之中抵消资源的不平等分配。因此,特定的个人能在社会等级制的阶梯上向上爬,而与此同时阶梯的结构则纹丝不动。从这个意义上说,既有的社会等级结构制约了

单向送礼,同时,每一个非均衡的交换行为也有助于该社会等级制的再生产。

## 收礼荣誉与送礼竞争

进一步的问题是:在等级色彩较淡的礼物关系类型中,是哪一方获得权力与声望呢?送礼者与收礼者是否总受其在既定的社会等级结构中各自位置的影响?为了回答这些问题,我们需要回顾其他类型的礼物交换,并在有关的社会关系情境中分析它们。

我在第3章中建立了表达性馈赠关系和工具性馈赠关系的二分法。在表达性馈赠关系中,人们以对等的方式交换礼物,礼物主要据其象征性的、社会性的价值来交换、衡量。相反,工具性的礼物用以汲取回“礼”,但在这里,“礼”已不同于礼物的原初形式,而主要采用恩惠、服务或保护等形式。这种不对等的交换已经渗入到社会交换的广泛领域;一种多多少少是市场化的准则被用于指导人们的行为。再者,这两类礼物的区别还体现在,前者用以凝聚赠礼者与收礼者之间长期的、既存的关系,而后者可用于扭转或操纵一种短期关系。如果我们把两种基本的社会关系——纵向的和横向的——考虑在内,就可以辨别出四类礼物交换:(1)横向情境中的表达性馈赠;(2)横向情境中的工具性送礼;(3)纵向情境中的表达性馈赠;(4)纵向情境中的工具性送礼。

就横向情境中的表达性礼物交换而言,如前面的章节所表明的,礼物的实物流动表现出均衡互惠的显著特性。在社会地位同等的人之间,比如亲属、朋友和邻居,一份礼物总是能带回相应的回礼,交换是严格对等的。如第4章所描述的,送一收一

还的循环每年可能重复好几次。这种平衡交换的特性表明,双方都没有从馈赠中获得权力。在多数情形下,礼物仅仅被视为以前收到的礼物的回礼,用以履行互惠的社会义务(参见 Befu 1966-67:162)。在特定的时刻,暂时的债务可能存在,但在这种情境中,回礼的义务使这种债务变得不重要。下岫村民关心礼物交换对他们彼此关系造成的影响,但很少有人感到他们送的礼物会增进他们控制或影响他人的能力(除了举办仪式时每个人都盼望收到礼物之外)。换句话说,在这种情境中,赠礼者可望得到的唯一权力是积聚将来的潜在回礼。这一事实表明,人们是为了收而送,而不是相反。正是在收礼中,一个人的社会网络、面子和以往的慷慨显露无遗。在收到回礼之后,赠礼者与收礼者之间的关系恢复到交易前的状态,没有任何一方更优越或更低微。

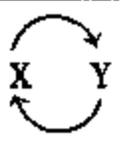
在横向情境的工具性礼物关系中,我们可以看到一些不同特点。在工具性交换中,回礼应当与原初的礼物形式有所不同,它通常会采用恩惠或服务的形式。通常很难判断这种不对等的交换公平与否,这样,非均衡的互惠可能会出现。事实上,许多工具性交换的个案以双方的争执而告终,因为他们可能会对公平交换有不同的认识。在收到回礼前,至少从道义上而言,送礼者获得某种影响收礼者的权力,因为后者被推入债务人的位置。由于工具性交换在多数情况下是一次性交易,没有以往的信誉可资依靠,因而送礼者的权力是短暂的,但却是明显的和强烈的。正如一句民谚所说,“吃人的嘴软,拿人的手短”。在这种双方关系中,以往的平等暂时被打破,在履行回礼义务前,赠礼者处于比收礼者优越的位置上。然而,赠礼者的优越地位并不源自地方社区公认的社会声望,相反,是收礼者赢得声望,因为交换本身表明他占据着足以吸引工具性礼物的资源。

第三种和第四种礼物交换类型的特性在上面的章节已有详细的探讨：社会等级制和资源的垄断已经导致了下属对上级的单向送礼模式；由于既存的社会等级制压倒了内在于礼物之中的互惠义务，并将上级收礼者从债务人的位置上解脱出来，单向送礼并没有产生送礼方的权力或优越性。不过，仍然有一点需要指出：在纵向情境的工具性送礼中，收礼者的绝对优势受到赠礼者的挑战，因为一份回报（不管什么形式的）存在于赠礼者的预期之中，并且在多数情况下，它会得到实现。正是从这个意义上说，送礼者获得了一种影响收礼者的权力，尽管后者仍然处在优势地位。如同在横向情境中一样，只要回报性的恩惠或服务仍没实现，馈赠者的影响力就会一直延续下去；同样地，声望仍然保留在收礼者那里。

但那些高层的人通常不愿直接从下属那里接受工具性的礼物，因为从下属那里接受功利性礼物可能会削弱上级的权威性和优越感。正如施瓦茨（Schwartz）指出的，礼物赠送可能会同时强加给送礼者和收礼者某种身分认同，因为“送礼是别人传输我们在他们心目中形象的一种方式”（1967：1）。工具性礼物的交换表明，送礼者将收礼者视为一个可以被物质利益买通的人，而收礼者也接受这一身分。为了避免上级丢面子，等级情境中的工具性送礼通常涉及一个有办法通过其他渠道接近上级的中间人或代理人，比如亲属关系或邻居关系。结果，纵向情境中的工具性送礼也是由既定的社会阶层来预先安排的。而当阶层的鸿沟太大，交换由中间人来完成时，送礼者几乎难以获得任何直接影响收礼者的权力。

在大多数有关礼物交换的研究中，送礼者总是成为学术兴趣的焦点，但下岬个案表明，若要对馈赠行为有一个更好的理解，收礼者也同样重要。此外，早期的研究倾向于强调社会—政

治地位是如何由礼物的力量促成的,然而,下岬个案表明,交换本身也可能受制于既存的权力关系。图2总结了下岬个案的特性。

X (礼物馈赠者)和 Y (接受者)的关系 及其礼物交换的类型	横向关系		纵向关系	
	表达性的	工具性的	表达性的	工具性的
礼物的流向			$X \rightarrow Y$	
谁获得了权力?	X	X	Y	X
谁获得了声望?	Y	Y	Y	Y
谁取得了优势?	?	X	Y	?

注:实箭头指示实物礼物的流向;虚箭头指示非实物礼物的流向,如恩惠、服务或保护。

图2 礼物馈赠关系中的权力与声望

如图2所示,一旦社会背景和送礼的动机特性被纳入考虑,优势观念显然也只适用于四种交换关系的两种:地位同等的人之间的工具性交换和等级情境中的表达性交换。在前者中,送礼者暂时优越于收礼者,在后者中,收礼者一如既往地保持优势。前面的章节已经表明,表达性的馈赠关系具有送礼—还礼循环的特征,因此,彼此受恩的人处在一种永久性的关系当中。在这一无穷无尽的过程中,送礼或还礼都只是一种瞬息性的标记;没有人能改变以往的地位。因此,没有人高人一等,平等的人之间仍然平等。而在纵向情境中,尽管工具性的送礼会导致

礼物的流动

送礼者的影响力,以中间人沟通下属和上级的社会机制却杜绝了双方之间的直接互动。结果,局限于两方关系的送礼者的优越性被中间人给冲淡了,收礼者得以从对送礼者强制性的债务力量中挣脱。

再者,在纵向情境的表达性礼物交换类型中,一切特权都属于已经在社会等级中处于优越地位的收礼者。这与从许多社会中发现的馈赠模式相冲突——在那里,送礼者得到权力和声望,而收礼者获得物质利益(参见 Gregory 1982; Raheja 1988; Sahlins 1972; A. Strathern 1971; 以及 Vatuk and Vatuk 1971)。

进一步说,在下岬村所有的礼物交换类型中,声望归于收礼者而非送礼者,这是又一个同其他地方所观察到的普遍规则悖逆的有趣现象。以前的章节已经表明,下岬村民在长期的表达性的礼物交换中,追求其关系网络的确立、巩固和扩展,以此构建他们的地方道德世界。在这一竞技场中显示自身成就的最常见的办法就是在仪式化与非仪式化的场合中收到表达性礼物。换言之,收进的礼物充当着一个人的私人网络、面子及以往遵从人情伦理之努力程度的指示器。因此,一个人收到的礼物越多,他的声望得到的社会承认也就越大。这对于短期的、工具性礼物交换也同样成立,因为在那里,收进的礼物表明了一个人控制和运用不同资源的能力。

村民们保留记录收礼情况的礼单并不是偶然的。我在第3章说明过,这些礼单是村民们个人生活史上的纪念碑,回顾礼单会产生一种强烈的成就感。在一次访谈期间,一个富有的普通村民向我展示自从他成家以来所保留的五张礼单。他指着每一张礼单的礼物总额,自豪地说:“看看这些数字。23年前我盖房子时,只有45个客人来,收礼200元。再看看最近的一张礼单——有200个客人,3000块钱。对我来说,来这么多客人并不容

易,但我做到了。”当他妻子提醒他所有这些礼物都不过是以前送出去的礼物的回礼时,他说那也值得,并嚷道:“这说明我有和那些大人物一样多的人情。但我是个本分的农民,而且这凭的全是我自己。我觉得自己挺棒!”

因此,毫不奇怪,所有的受访者都更愿意谈论收礼而不是送礼。他们常常花好几个小时列举最近参加家庭庆典的客人,回忆他们从每一个客人那里收到的确切礼金数额。对于那些成功地举办了仪式的人,礼物的总额是交谈中最热衷的话题。他们将自己收到的礼物与亲戚邻里相比,并以礼物的价值来评判某场仪式的成败。然而,一谈及送出的礼物,很少有人能提供给我详细的回答,一些人说:“随出去的礼物不值得记,没有意思。”

如果收礼是如此荣耀,为什么村民们起先还要劳神去送礼?答案在于,他们送礼是因为他们想收礼。对大多村民而言,吸引进礼的唯一办法就是给别人送礼,别人会在互惠的义务感中回礼。除非一个人想要脱离乡村社会,否则他就会越来越深地陷入送礼收礼的循环当中。所以,收礼的荣誉给送礼提供了一个永恒的动力。如果送礼就其自身而言是荣耀的,并且人们只对送礼感兴趣,那么长此以往,由于需求的匮乏,礼物交换的网络就会越来越小。由于没有新的成员会想作为一个收礼者而加入到礼物交换游戏中,最终,生命的天然局限性就会终结这个封闭的循环。

由于对收礼的期望,下岬村民在随礼上彼此攀比,而不是为送而送。人们相互攀比的是随礼圈子和关系网络的扩张,而不仅仅是在特定交换中礼物的经济价值。成功的标志是收礼的增加,而不是在送礼竞赛中任何个人的失败。这种攀比会使越来越多的参与者卷入,而不是把失败者排除出局。因此,竞争是包容性的、建设性的、可调整的。而且,这种随礼模式与诸如夸富

宴之类的情况形成了有趣的对照——在夸富宴中,送礼是一对一的竞争,胜利基于个体参与者送出的礼物的价值和数额(参见 Boas 1897; Codere 1950)。这里显而易见的是,在下岬,为了预期中的收礼而展开送礼竞争,是礼物交换活动越来越频繁、私人网络越来越扩张的原因。毕竟,下岬村民并不追求礼物本身,而是追求礼物能凝聚成创造的关系,即,关系网络的培养。

#### 注 释:

- [1] 不过,在阴历新年期间,长辈以压岁钱的形式送给小辈礼物,但受礼者不能是成人,或至少是没结婚。有关细节,参见第3章。
- [2] 地主—佃农的关系可以包括温情和紧张,以及别的情感反应,即:感情。弗雷德将地主与佃农间这种良好的私人往来视为“无亲无故的人们之间阶级差异得以削弱的制度化技术”(1953:101)。
- [3] 有趣的是,一些村民指责赵最初不该发邀请,因为他们相信完全应当由干部来决定是否回礼。
- [4] 关于集体中的干部怎样通过掌握和再分配资源来控制村民的详细讨论,参见戴慕珍(Gi 1989,尤其是132—42页)。
- [5] 有趣的是,布劳用这段话来解释给首领的进贡——在他看来,这构成了一种向上的、单方送礼。但为了支持其馈赠产生权力的一般假设,他将这种现象视为“单向馈赠确立地位优势这一原则的一个值得注意的例外”(1964:110)。
- [6] 这被称为“工农兵大学生”,是文革期间激进教育改革的一部分。

## 8 婚姻交换与社会转型

到现在为止,我重点讨论的是:经过国家的严重干预和社会主义改造,中国的礼物交换体系如何在过去的40年中继续得以延存。前面的章节表明,对于下岬村民,一些核心性的价值和原则,如报、关系、人情和面子依然重要,与此同时,他们还调整了他们的馈赠行为以适应影响其社区的政治和社会变迁。这一章主要关注社会变迁对馈赠模式的影响,并集中讨论最普遍的礼物类型:彩礼和嫁妆。

人类学家们已经考察过世界许多地区的彩礼和嫁妆制度,但几乎从没发现这样一个社会,在那里,国家反复地然而却是不成功地试图限制婚姻交换实践。1949年后,新中国希望重塑仍为中国社会根基的家庭以便创造出一个新的社会,以及与它相伴的一种全新的人生观(Davis and Harrell 1993:1-10; C. K. Yang 1965)。新中国在社会主义改造过程中将婚姻彩礼制度作为特殊的斗争目标。1950年婚姻法(第2款)禁止通过婚姻索要财物,以及纳妾、童养媳;这一禁令在1980年婚姻法中得到重申(Ocko 1991:320-23)。

贯穿于50、60、70年代期间,对婚姻彩礼习俗的意识形态批判是经常性的。它谴责彩礼是“买卖婚姻”,而铺张的嫁妆是“封建奢靡之风”。诸如群众教育运动和创造新式婚姻等的多种做法被用于改变婚姻模式。然而,这种种社会工程并没有打断婚

姻交换的实践,却以多种新奇的方式使其发生了变形(Croll 1984;K. Johnson 1983;Parish and Whyte 1978; Siu 1993:176-80)。70年代末期经济改革以来,高额的彩礼和铺张的嫁妆又在整个中国重新兴起;无论城市还是农村,与结婚有关的花费都直线上升。1986年对中国农村的一项调查表明,1980年到1986年间村民收入增长了1.1倍,而彩礼花费却涨了10倍(《人民日报》1984;也参见Gu 1985;Qian et al. 1988;和Zhang and Fan 1993)。下面我们将看到,下岬村也发生了类似的变化。

在40多年的社会主义实践中,地方婚姻彩礼体系是如何与国家政策互动的?最近婚事开销的激增是否表明传统模式的复兴,从而标志着以往实验的失败?为了回答这些问题,我要介绍一些婚姻礼物的地方术语,然后考察40多年来彩礼和嫁妆内容以及彩礼消费模式的变化。接下来,我将分析新娘和新郎在婚姻交换中的积极角色并兼及新型夫妻关系在农村的发展。对婚姻交换新意义的发掘导致这样一个结论:作为对大环境中社会变迁的反应,彩礼这一习俗已从家庭间送礼的一种形式演变为家庭内部财富分配的一种方式;与这一演变相应,间接的嫁妆也变成直接的嫁妆。这些发现有助于我们理解地方对国家社会主义的反应,并对以前关于婚姻交换的理论提出挑战。

幸好当地有记录婚姻交换情况的习俗,本章得以利用1950年到1993年间51桩婚事的完好材料。在下岬村和附近地区,婚姻的交涉通常会产生一种称为彩礼单的正式书面记录;在订婚仪式上,礼单一式两份地写好,记录下该婚姻中的所有实物类和现金类礼物。我很快发现,研究婚姻交换的最好方法就是去收集彩礼单,并运用它们来描绘历史变迁(关于制作彩礼单和其他礼单的习俗,参见第3章)。因此,我收集了这51桩婚事的条目清晰的彩礼单;为了收集背景资料,还对每位当事人进行了一

次结构化访谈。我与这些婚事所涉及的夫妇们复核了每一份彩礼单,以得到尽可能确切的材料。我的受访者还回忆了每一桩婚事中的嫁妆情况。<sup>[1]</sup>

## 彩礼和嫁妆:人类学概念和地方性术语

人类学对印度嫁妆制度的研究表明,礼物内容的复杂性和财富分配的不同方向是理解嫁妆习俗之本质的关键(Hershman 1981; Tambiah 1989; 和 Vatuk 1975)。迈克尔·赫兹菲尔德(Michael Herzfeld)对希腊概念 *prika*(英语中通常译为“嫁妆”)的分析强调嫁妆的法定含义和 *prika* 之乡村用法的情境决定性之间的对比。赫兹菲尔德警告说,将法定含义套用于乡村术语存在潜在的危险,因而,“我们能尽力而为的一切,就是尝试去描述我们在其中遭遇乡村术语的情境”(1980:235)。

这些观点给我们的启示是,要理解当今中国婚姻交换的性质,我们必须详细考察彩礼和嫁妆的内容,以及这些礼物的最终收受者。此外,对这一现象的共时性分析必须放置在一个历时性的情境中,而且是基于对婚姻交换的地方性术语的深入了解。因为无论是婚姻赠礼的构成还是对这些礼物的地方性认知,都会根据政治和经济发展而持续变动(参见 Siu 1993)。以学术眼光对彩礼和嫁妆进行武断、抽象的定义,可能会妨碍理解地方实践中的丰富内涵(参见 Comaroff 1980:9-11; Herzfeld 1980:233-37)。

在人类学文献中,“彩礼”这一术语通常指由新郎家向新娘家转移的财富,它使婚姻契约以及从一个家庭转移到另一家庭中的对于妇女的权利生效。彩礼通常被长辈用于为新娘的兄弟们准备以后的婚事。相反,“嫁妆”通常被视为新娘的财产,从娘

家随身带到她自己的婚姻中来。在欧洲和亚洲高度等级化的社会中,嫁妆是提高家庭地位或培育声誉的一项重要策略(Comaroff 1980; Goody 1973; Harrell and Dickey 1985; Schlegel and Eloul 1988; Spiro 1975; Tambiah 1973)。中国社会中,嫁妆通常由新郎送给新娘家的彩礼来补贴(Cohen 1976; Freedman 1979; McCreery 1976; Ocko 1991; Parish and Whyte 1978; R. Watson 1985),这一复杂实践被杰克·古迪(Jack Goody)描述为“间接嫁妆”(indirect dowry)(1973, 1990)。以我之见,间接嫁妆是对中国社会中婚姻交换的最好刻画,然而它在中国研究领域中还没有被广泛接受。但是,“新娘费”(brideprice)这个术语仍广为使用(参见 Siu 1993: 167; R. Watson 1981a: 605)。然而,不管在用着什么样的术语,根据现有理论,从定义上而言,彩礼和间接嫁妆(由彩礼资助)显然是指新郎家和新娘家之间转移的财富。<sup>[2]</sup>

基于家庭间礼物流动的彩礼和嫁妆(或间接嫁妆)的二分法,不能确切地反映下岬村当前的实践。除了两家之间的婚姻赠礼,还存在新郎家内部的财富转移——由新郎的父母送给新婚夫妇的实物性礼物。这些礼物被村民们当作婚姻交换中的一部分,而且从 60 年代后期起被正式写入彩礼单。

彩礼这个术语可以译为“婚姻礼物”。当我问及彩礼由什么构成时,村民们总是飞快地答道:现金和物品。但一旦我更深入地询问,多数人便说很难给出一个固定的答案,因为彩礼的特定性质根据历史时期(通常以十年计)而变化。我会重新讨论这些术语,但在这里有必要指出,直到最近,现金礼物是由新郎家送给新娘家。因而,我会依从前人的研究,将它称为“彩礼”。然而,从 80 年代中期开始,所有的现金礼物被归入一个新的类别:“干折”。这个术语指实物向现金的转换。比如,如果 A 向 B 借了一袋玉米,为了方便,想还给 B 现金, A 可能会问 B,把借进的

玉米折合成一定数量的现金是否合适。这样做时,A可能会用千折这个词来表达这样一种转换。在婚姻交换的情境中,千折意指将所有送给新娘的订亲礼转换成现金额。此后我会将这一新的范畴称为“折合彩礼”。折合彩礼的总额记录在彩礼单上,更重要的是,在订婚仪式上,它被直接交给新娘本人。这一事实将折合彩礼和所有其他形式的现金礼物(它们都是交给新娘的父母)区分开来。

实物类礼物构成彩礼的另一部分,包括多种物品,但可被分为三类:(1)家具;(2)床上用品;和(3)主要用品——大件,比如自行车或电视机。新郎家负责购买所有这些礼物。这些物件由新郎家购齐,但在婚期前就运到新婚夫妇的房间里。应当指明,这些实物类礼物不是送给新娘或新郎个人,而是由新郎的父母送给作为夫妇单位或大家庭中亚单位的新婚夫妻的。因而,把这些物件称为对新房的直接资助可能较为合适。

与彩礼不同,嫁妆通常只包括实物性礼物,比如首饰、梳妆用品和卧室家具。下岬村民把由新郎家出钱资助的嫁妆(古迪的间接嫁妆)称为“羊毛出在羊身上”。如果新娘父母送的礼超出了收到的订亲钱,超出的部分就被称为“陪送”(意思是“用自己的花费陪嫁”),这一术语恰好与直接嫁妆这种学术用语相契合。如果新娘的父母把所有的彩礼(或其中大部分)扣留下来,并将其挪作他用,这对父母可能会被称为“卖女儿的”。根据父母对女儿的不同态度,嫁妆实践中的不同策略被村民们分为三种类型。第一种类型是“卖女儿”,特点是索要高额彩礼,却返还低廉的嫁妆。第二种是“嫁女儿”,意思是新娘的父母为了他们女儿的利益,把所有收到的彩礼转换成了嫁妆。最后一种是“陪送女儿”,这涉及到从父母储蓄中掏出额外嫁资。下面我将表明,尽管过去40多年来,这三种策略的名称一直没变,下岬村民

在不同的时期却采用了不同的策略。

考虑到这些主位的观点,我认为下岬村已建构了一个包括彩礼、直接资助和嫁妆(包括间接嫁妆)三个组成部分的婚姻交换体系——而不是正统人类学中彩礼和嫁妆的二分法。这个主位体系格外关注现金类和实物类礼物的最终收受者,而不仅仅是家庭间彩礼的流动。在下岬村,家庭内部的财富转移亦被纳入考虑。

### 新郎家的婚姻投入:旧形式和新形式

从受礼者的角度而言,无论现金类还是实物类的礼物(彩礼和直接资助)都可被视为新郎家的婚姻投入,而嫁妆则是新娘家的婚姻投入。表8总结了新郎家婚姻投入的变化情况。

表8 新郎家的婚事开销(元)

年份	按照礼物类型的礼物价值								总计 花费	案例 数目
	礼钱	买东西 西钱	装烟 钱	折合 彩礼	家具	被褥	大件	折合 资助		
1950-54	200								200	3
1955-59	280								280	5
1960-64	300	100	20			50			470	4
1965-69	200	300	20			100	120		740	6
1970-74	300	300	50		70	100	150		970	6
1975-79	400	400	200		200	200	300		1700	8
1980-84	400	700	300		500	300	500		2700	6
1985-89				4500	1000	800	1000		7300	7
1990-93				6500				3500	10000	6

注:各婚事案例的数字表示在既定的五年期间内每次婚事的平均花费。

表 8 中,现金礼物部分的第一个类别被村民们称为“礼钱”,从字面上来说,意味着“仪式性的花费”,可被译为“订亲钱”。在这一情境中,“仪式”一词是指订婚仪式。在理想情境中,订亲钱的经济功能是资助新娘的父母为他们的女儿准备嫁妆。然而,50、60 年代,父母用女儿的订亲钱去操办儿子的婚事并不少见。表 8 中最有趣的是,从 1950 年到 1959 年,新郎家提供的婚姻投入只有订亲钱这一个类别。这份钱涵盖了新娘家的所有花费。因此,直到 60 年代早期,所有的资源都在新娘父母的控制之下,很可能高额彩礼只对新娘的父母而不是新娘本人有利——这有助于解释为什么早期的研究倾向于强调彩礼。再者,表 8 揭示出礼钱以一种持续然而不显著的方式增长着。50 年代早期,订亲钱的平均数额是 200 元。据受访者所言,那时候人们普遍贫穷,不愿在婚事上花太多钱,因为他们需要在他们刚从土改中分到的土地上注入资金。60 年代中期、文革前,订亲钱涨到了 300 元。然后,60 年代后期,由于红卫兵倡导的对传统文化猛烈的意识形态攻击,礼钱下跌。70 年代和 80 年代早期,它重新大幅度上涨了。<sup>[3]</sup>

第二类,“妆奁钱”,出现于 60 年代中期,指由新郎家提供给新娘家用以为新娘购买衣服、鞋和其他小物件的现金性礼物。在当地,妆奁钱叫作“买东西钱”。然而,买东西钱不是给新娘的父母。相反,新郎的家庭用这笔钱买东西,然后送到新娘家交给新娘。之后,在结婚那天,新娘带着这些东西到新郎家,在那里,这些东西仍是她的个人财产。这个类别体现了一个重大的变化,因为物品是专门给新娘本人的。<sup>[4]</sup>

买东西钱第一次明显的增长适逢订亲钱唯一一次跌落的时期,如表 8 所示,那是在文革最激进的阶段(1966-1969 年)。那时政府对送彩礼行为的打击加强了,许多村民不敢接受大量的

订亲钱。不过,由于经济困难和妇女劳动力的增值,对彩礼的需求又继续存在。作为一个替代性的策略,一些村民开始以买东西钱的名义要求大量的彩礼。在某些例子中,村民干脆直接以买东西钱这个新的款项来取代以前的礼钱款项。然而,无论是新郎家还是新娘家都理解这种买东西钱的一部分实际上是订亲钱,并一致同意将其直接送给新娘的父母。村民们希望以此避免被谴责为从事送彩礼的封建习俗。然而,一个意想不到的后果是,买东西钱这种新的款项逐渐成为彩礼中一个重要的部分被记录在了礼单上——这是其作为婚姻交换组成部分合理性的仪式性标志。70年代期间,置衣的花费翻倍了,关于衣服样式和质地的特别说明也出现在礼单上(参见表9中的示例单)。如表8所示,到80年代早期为止,花在买东西钱上的数额已经超过订亲钱,成为彩礼中最重要的款项。

60年代后期,第三类款项——“装烟钱”,成为婚姻交涉中的一个因素,也被记录在了礼单上。与买东西钱不同,装烟钱被直接付给在婚礼上为其夫家长辈进行仪式性装烟的新娘。在表8中,我将它称为“仪式性服务报偿”,并将其视为彩礼实践中的首要变化。尽管从钱的数额上看起来它不太重要(在1960到1974年间是20到50元),但它第一次形成了一个由新郎家赠送给新娘本人的直接而且是排他的现金礼项。如表8所示,70年代后期和80年代早期,随着买东西钱的增涨,装烟钱的数额也大幅度地上涨。也正是在这个阶段,新郎家放弃了在嫁妆购买上的控制权,允许年轻夫妇自己去买嫁妆物品。这些发展反映了在婚姻交换中新郎和新娘重要性的增加。

最后,我们看到,所有这三个款项——订亲钱、买东西钱和装烟钱——在80年代后期,都被转化成了一个单独的新项:千折,即折合彩礼(参见表9中的示例礼单)。如上所示,这一折合

了的彩礼钱直接给新娘本人。据下岬村民说,干折兴起的第一年是1985年,因为谣传那一年过后就不再分盖房子的地了。那时准备结婚的人都担心失去获得房基地的机会,许多新郎建议他们的新娘只要现金作订亲钱,这个钱好用来买盖房子的材料。从那时起干折的标准额开始上涨,其后几年继续攀升。

表9 两份彩礼单的比较

类别	71年的礼单	91年的礼单
礼钱	200元	
买东西钱	2条涤纶长裤,1条围巾, 1双皮鞋,3斤毛线, 8双袜子,10米灯芯绒布, 5米平绒布及5米毛织物 (250元)	
装烟钱	50元	
折合 彩礼(干折)		5500元
家具	1个橱柜(70元)	一套现代家具外加1个沙 发、1个旧式橱柜(1200元)
床上物件	2套被褥(100元)	4套豪华被褥 (1000元)
大件	1台缝纫机(170元)	1台缝纫机,1块女式手表 和1台洗衣机(1000元) <sup>a</sup>
总计	840元	8700元

a 双方达成协议,新娘家在举行婚礼时将提供一台电视机作为嫁妆的一部分。

新郎家提供的实物性礼物也发生了类似的变化。前面已经指出,直接资助包括三项:家具、床上用品和大件物品。如表8所示,50年代婚姻交换中不存在这些实物性礼物。据老人们

礼物的流动

说,那时床上用品是由新娘家作为嫁妆来置办的,如果他们不置办,新娘就得接受新郎家所能提供的一切(有时是二手货)。那时家具和大件物品也不由新郎家提供。由于黑龙江省冬天极度寒冷和村民们普遍贫穷,无论是革命前时期还是50年代,很少有新婚夫妇在结婚不久便立即能拥有自己的新房。他们通常得到一个单独的热炕,而其他家庭成员也睡在同一个房间(当然,这个房间相对较大;热炕由帘子隔开)。只有在生下第一个甚至第二个孩子后,他们才在正屋里或正屋边得到一间小房子。这种居住安排实际上需要很少的家具,而且不管怎么说,很少有普通村民能为儿子们的婚事买得起新家具。结果,新娘家就不得不提供新婚夫妇所需的家具,通常只有一个木柜。

60年代实物类礼物的需求上涨了,床上用品是最先正式写到礼单上去的——这是它们成为社会接受的婚姻礼物组成部分的一个信号。到60年代为止,手表成为妇女们渴望的理想礼物,表明奢侈品(以贫困和短缺经济的标准而言)开始进入村民们彩礼的观念之中。在后来的20年中,为新婚夫妇准备实物类礼物的趋势继续发展。如表8所示,家具成为婚姻花销中的一个必要组成部分,很快又出现了“四大件”(自行车、缝纫机、手表和收音机)和奢侈的床上用品的需求。如上所示,尽管这些礼物被正式记入礼单中,它们却不是直接给予新娘个人,相反,它们由新娘和新郎组成的夫妇单位拥有。与彩礼中订亲钱相对缓慢的增长相反,为新房买这些物件所需的钱数却飞快地增长。<sup>[5]</sup>

80年代,更激烈的变化发生了。四大件仍然必要,但礼单上已出现了新物件,包括电视机、录音机、洗衣机和摩托车。早期对耐用家具的需要已发展成对时髦样式的追求,包括一套体现城市品味的沙发——其时,城市生活品味已开始影响乡村社区。某些礼物——诸如购置4套豪华床上用品——超过了新婚

夫妇的实际需求。这一趋势在 90 年代初交换的新形式下折出现时,已经登峰造极。在这一新形式中,所有用于购买婚事礼物的花销被折合成现金,并且,在折合彩礼之后,这些现金交到新娘手中——在新郎家和新娘家眼中,她都被视为新婚夫妇的代表。这里,直接资助最后转变成了我愿称之为“折合的资助”的事物。<sup>[6]</sup>

总之,过去 40 多年来,新郎家提供的婚姻礼物,从订亲礼这种简单的、单一的类别发展成六种类别的现金礼和实物礼。近来,这些类别转而变回一种简单而单一的类型——干折。图 3 概述了这些变化。

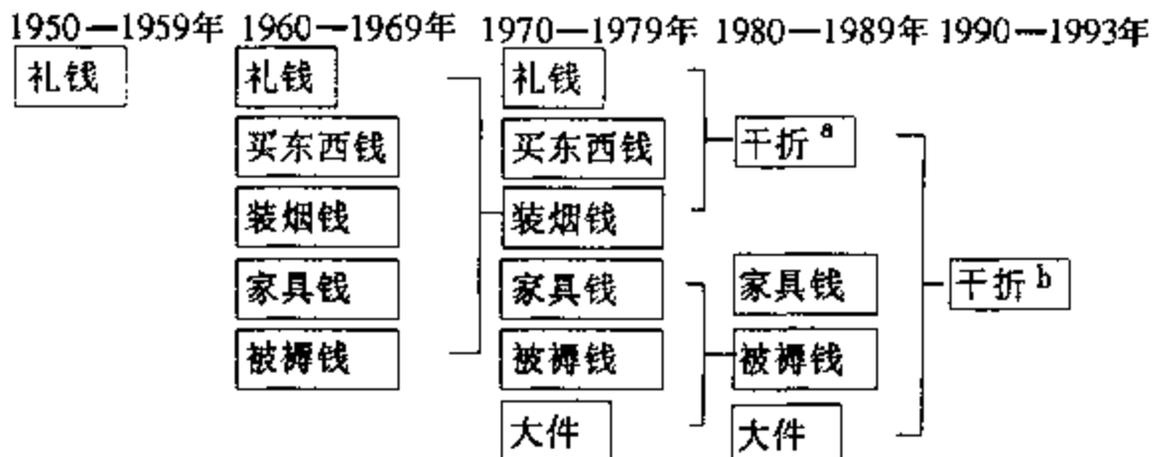


图 3 新郎家婚事支出的变化, 1950—1993 年

a 这里的干折指我所说的“折合彩礼”,即:三类财礼(礼钱、买东西钱和装烟钱)折合成一个现金总数,由新郎家把现金交给新娘本人。

b 这里的干折包括“折合彩礼”和“折合资助”。后者包括家具、床上用品和大件,它们通过干折的形式折合成一个现金总数。这两种干折(折合彩礼和折合资助)的现金由新郎家送给新娘本人。

每一种新彩礼类别的创造都表明婚姻交换中一种新关系的出现,因而在持续的变迁过程中构成一个重要的步骤。再者,尽管对婚事花销一直有激烈的批判,每一桩婚事的平均花销却已

经增长了 50 倍——从 1950 年的 200 元到 1993 年的 10,000 元。然而,高额彩礼的实践却并不总像一般所批判的那样意味着“买卖婚姻”。新娘的父母并不一定从由新郎家提供的婚姻花费中获益。事实上,婚姻花费的上涨主要源于新的款项的发明,而这些款项有益于新娘和新郎的夫妇单元。进一步说,最近的创新干折完全改变了婚姻交换的结构:现在是新娘(还有隐藏在后的新郎)对由新郎家提供的婚姻开支有最终的支配权(后面我会重新回到这个观点)。

### 新娘家的婚姻投入:从间接嫁妆到直接嫁妆

嫁妆实践的变迁很难衡量,原因有二。首先,对于盼子成婚的父母来说,付彩礼是强制性的义务,而嫁妆则有选择余地(参见 Ebrey 1991)。一些家庭可能根本不提供任何嫁妆,而这种决定并不会破坏一桩婚事(尽管它会损害这个家庭的社会地位和声誉)。此外,尽管一直在变化,但总是存在一个社会普遍接受的彩礼标准,相反,每个家庭却不得不就嫁妆的丰厚程度和内容作出自己的判断。我与村民们谈起嫁妆的习俗时,他们都将标准化的彩礼作为参照点。如上所述,他们根据嫁妆和彩礼的比例来区分间接嫁妆和直接嫁妆(陪送)。与之相应,表 10 总结了 1950 年来嫁妆和彩礼的对比变化情况。

据受访者说,50 年代和 60 年代,许多家庭将收到的一大部分彩礼扣留下来,用于儿子们的结婚开支。这个阶段的嫁妆十分少,通常只包括一对镜子、一个脸盆和两盒肥皂。一种纯彩礼体系的趋势在表 10 中清晰可见,从中可以看出,1950 到 1964 年期间,新娘的父母收到的订亲钱中只有 10%(或更少)被用作女儿的间接嫁妆。60 年代后期,25%的彩礼作为间接嫁妆被返

还,而在70年代,嫁妆扶摇直上。村民们回忆说,从60年代后期开始,娘家父母开始允许他们的女儿带走一只木柜或一张桌子、一些床上用品和衣服,但它们的总价值仍然低于收到的彩礼。到70年代末,许多家庭将收到的所有彩礼转换成物件用品,给他们待嫁的女儿作(间接)嫁妆。70年代末80年代初,这种间接嫁妆风行一时,与此同时一些富有的家庭开始在彩礼额之外置办嫁妆。1989年一个村民送出了最贵重的嫁妆,包括一台彩电、一套组合音响和一台洗衣机,总共值3000多元。我对1992—1993年的16桩婚事的调查表明,50%以上的家庭采用间接嫁妆策略,不到10%的家庭仍然扣留其收到的部分彩礼,其余40%的家庭提供时髦或豪华的陪送(即直接嫁妆)。这些变化揭示出一个从70年代单向送彩礼和间接嫁妆转向80年代后期起开始提供奢侈嫁妆的变动趋势。

表 10 新娘家的婚事支出(对比新郎家的聘金)

年份	收到的聘礼 (元)	提供的间接 嫁妆(元)	提供的直接 嫁妆(元)	案例 数目
1950—1954	200	20		3
1955—1959	280	20		5
1960—1964	300	30		4
1965—1969	200	50		6
1970—1974	300	120		6
1975—1979	400	400		8
1980—1984	400	400	200	6
1985—1990	折合彩礼 (4500)		350	7
1990—1993	折合彩礼和 折合资助 (10000)		600	6

注:各婚事案例的数字表示在既定的五年期间每次婚事的平均花费。

高先生的情况是这一趋势的典型例子。高,1991年65岁,是一个有六个女儿和两个儿子的普通农民。由于孩子多劳力少,高家在下岬村多年来一直是穷户。70年代期间,高是有名的“卖女儿的”,因为他不用彩礼来准备女儿的嫁妆,却还索要高额订亲礼。我亲眼见到了他两个女儿的婚事,她们的年龄都跟我差不多,并和我在同一个生产队劳动了好几年。他第三个女儿结婚那天离家时,只带走了一小包衣服和梳妆用品。尽管第四个女儿有一只小衣柜和一对镜子作嫁妆,她父亲仍然扣留了90%的订亲礼。然而,我1989和1991年重访下岬时,发现高已让他第五个和第六个女儿带走所有的现金彩礼,并努力为小儿子的婚事筹钱。我和他谈到这个变化时,他风趣地说,他想恢复自己的名誉。

从彩礼向嫁妆的转移之另一有趣的指标反映在订亲钱——新郎家给新娘家提供的现金礼物——的地方称谓上。如前所述,村民们把这种礼物称为礼钱,字面上的意思是“仪式性的钱”。礼这个字意味着“礼节”和伦理观念的仪式性表达(参见我在第3章对中国人“礼物”的讨论)。因此,“礼钱”一词表明,订亲钱是一种文化规则的反映。婚姻交换的规则之一是新娘的父母应当用收到的订亲钱为他们的女儿准备嫁妆,并且,理想地说,他们还应当掏出自己的积蓄准备额外的礼物。然而,由于在50、60年代,大多数村民将订亲钱中的一大部分扣作他用,他们便把这种礼金称为“养钱”。在这一用语中,第一个字“养”意思是“抚育一个孩子”,与第二个字结合起来,意思一目了然:订亲钱是用于支付新娘父母抚养新娘的费用。通过调整对订亲钱的称呼,贫穷的村民们——如高家——似乎在为他们不能给女儿提供足够间接嫁妆之事而辩解。然而,养钱这种用语,现在已不再为人所用,50、60年代也只是在谈话时用到,决不会出现在礼

单上——这是它缺乏文化合法性的显而易见的标志。

这个观点得到几个老年妇女的进一步证实。当我问及为什么要叫养钱而不叫礼钱时,一个人答道:“这是我哺育我女儿、把她拉扯大的钱,所以应当叫奶水钱。”另一个妇女补充道:“可惜,我们自己用不到奶水钱,只能用它来养别的孩子或者娶进一个儿媳妇。”然而,最有趣的说法是一个乡村女教师说出的;她家境较好,是两个孩子的母亲。她告诉我:“别被她们的说法给骗了,养钱根本用得不对,它不过是那些怕被人说成‘卖女儿的’父母造出来的词,为什么今天没人说养钱了?因为父母现在给得起女儿钱或者能给她买东西了。所以礼钱才是合适的叫法。”

近年来,女儿们的要求成为豪华嫁妆增多的主要原因。表10显示出,80年代中期后,直接嫁妆与折合彩礼(干折)同时出现。如前所述,在新的折合彩礼实践中,新娘的父母无利可图,因此,无论他们拿什么给女儿作陪嫁都是直接嫁妆。现在,新娘向自己的父母讨要一份高额的嫁妆已经是很平常的事了;在许多情况下,新娘把折合彩礼的部分交给她的父母,以便他们为她购买嫁妆物品。此外,一些姑娘用自己的积蓄帮助父母为自己准备嫁妆。最近的发展是,到1993年,已经有20多个姑娘离家进城打工,希望能赚钱置备豪华嫁妆。许多父母认识到他们无论如何要为女儿置办体面的嫁妆,所以现在都鼓励女儿们外出工作,允许她们把收入的一部分存起来。这转而又加剧了高额嫁妆(直接和间接的都一样)的攀比。

简而言之,最近无论是彩礼上还是嫁妆上的变化都表明新娘在婚姻协商乃至财物交换上地位的上升。因为在下岬的婚姻交涉中彩礼总是比嫁妆重要得多,所以下面的分析集中讨论在安排彩礼和直接资助问题上新婚夫妇与新郎家庭的互动。

## 新娘和新郎：婚姻交换中新的能动者

在讨论反映在婚姻交换中的妇女财产时，华若碧（Rubie Watson）发现广东农村的妇女十分重视其嫁妆，因为嫁妆确立了她们作为法定妻子的地位（1991：239 - 41）。在中国，多数情况下，嫁妆的一大部分源于彩礼，因此妇女们也对彩礼十分重视。因为“通过与其同伴们的比较，一个女人可以靠订亲礼和婚庆宴的质量与规模来体现自己”（Ocko 1991：321）。下岬的民族志论据的确表明，新娘和她们的母亲总是试图抬高彩礼的数额。

在50、60年代，订婚的姑娘并不直接参与购买婚事礼品的过程，但在婚期前，她们通过监督实物性礼物的置办来捍卫自己的利益。她们采用种种方法去打探新郎家是否为她们的着想，比如在结婚前日派人去核查礼物，或者她们亲自去挑选物品。如果新郎家置办物品的花费太少，新娘可能会拒绝参加婚礼。

在“照订婚像”这个地方习俗兴起后，新娘的角色变得更活跃了。从70年代早期起，订了婚的姑娘开始参与购买订亲礼物的过程。新娘和新郎到附近的城市（或者是县城或者是省会哈尔滨市）购买礼单上写好的衣服和其他私人用品；他们还到照相馆里去照订婚像，更重要的是，许多订婚男女还到旅馆里去过一两夜。村办（70年代是生产队）发给他们一份官方的介绍信，准许他们以夫妇的身分在旅馆里开一个单间。旅行过后，年轻情侣之间的互访仍一如既往。在探访期间，他们都能从对方的家中得到一些小礼物（一年至少几次）。

这个习俗对新郎家的影响是双重的。首先，它制造了一个新郎家巩固婚约的机会，因为订婚了的年轻人在旅馆的房间里共度夜晚，暗示着发生了性关系。在公众眼中，事实上的婚姻关

系已经确立：正如村民们所说，“生米已经煮成熟饭”。其次，共同生活几天使年轻人产生了夫妻结发的感情，自然促使他们为婚礼后的未来生活做打算。据信，这种有点浪漫的经历会激发他们之间的相互眷恋和情感联系。一个村民回忆说：“旅行（照订婚像的旅行）之后，我儿子的心就被（新娘）偷走了。我们怪他们在旅行中花了太多钱时，他总是为那姑娘辩解。让他们那么早住在一起，不是件好事。”显然，订婚后青年男女的情感联系可能会发展成夫妇间强烈的共同体感，这一般又会导致与新郎家庭利益的对抗，尤其是与新郎母亲利益的对抗。<sup>[7]</sup>

随着照订婚像这一习俗的兴起，当新娘们参与到婚姻交换的讨价还价过程中时，她们逐渐开始把未来的家庭生活纳入考虑。在1975年的一桩婚事——当时我也在送亲队伍里，新娘在婚礼开始时大闹了一番。她向所有的客人和围观者抱怨，她被她的公婆给骗了，因为他们买给她的床上用品和家具比礼单上写的要少。当我问她，在收受物品上为什么如此计较时，她答道：“你不懂，那是我最好的机会，结婚之后，没有人会允许一个儿媳妇用家里的钱买任何东西。”前面曾提及，床上用品和家具属于直接资助的款项（新郎家内部转移的财产），共属于新娘和她丈夫。所以新娘实际上是为新的小家庭而不仅仅是她个人而抗争，因此她的举动不会影响和她丈夫的关系。

自从80年代后期，干折这种新的款项出现后，新娘和新郎掌握了绝大部分婚姻开支。1991年6月我目睹的一个例子中，在订婚桌上最有力的发话人就是未来的新娘。尽管新郎家原先只拿得出4000元钱，她却坚持索要价值5500元的干折礼物。结果，双方最后达成的协议是5000元，外加500元作为她在婚礼上点烟倒酒的仪式服务报偿。当她还从订婚仪式上回来时，口袋里已经有了3000块钱，并将会在婚礼前拿到其余的钱。

非常有趣的是,新娘从婚姻操办中得到的钱越多,她在自己的私人用品上的花销就越少。我被告知,自从干折制度出现后,妇女们在索要高额彩礼上更大胆了,但她们买的衣服却更少了。这与70年代形成鲜明的对比,那时不仅仅是物品的数量,甚至衣服料子的质量也要特别写明(参见表9)。当我问一个新婚的女人,为什么她不买齐婚约上写好的所有物品时,她说:“时装变得太快,我可不想浪费钱买太多转眼就过时的东西。而且,钱能生钱,我干嘛要傻乎乎地浪费它?”她提到的第二条理由是纯经济的,而非从审美出发的。在这个例子中,她从她的订亲礼中省下2200元钱,并以较高的利息借给了别人。<sup>[8]</sup>

1993年,订了婚的女青年拥有好几千块钱现金已经不足为奇了。据受访者说,一大半的下岬村家庭都得借钱办儿子的婚事,而且,富有讽刺意味的是,这些家庭中又有一多半要从订了婚的姑娘那里借钱。显然,在下岬村,订婚了的女青年在彩礼的置办和安排上扮演着一个积极的角色。不过,这仅仅是事情的一部分,女人追求高额聘礼的深层动机在于想把她未来的家庭建设得更美满。而这又不仅仅涉及她本人,还关乎新郎。

我对婚姻交换中新郎的角色的兴趣,最初是被1989年一个引人注目的例子所激发的。那时,一个年轻人鼓励他想娶的那个姑娘向他自己家里索要一大笔彩礼。据一些受访者说,那个年轻人告诉那位姑娘:“尽管强硬些,要4000块钱干折,不还价。否则,你不会从我妈口袋里搞到钱。”同时,他又坚称非那个姑娘莫娶。可以预料,那个姑娘得到了她想得到的一切。婚礼后的几个月,这对夫妇离开了新郎父母家,建立了自己的家。一些村民议论纷纷,说他早在订婚前就已蓄谋分家。

村民们告诉我,这个例子不像乍看起来的那么突出,因为近年来许多年轻人都是同样行事,只不过没有公开宣讲他们的意

图。我的一个老朋友抱怨说,1989年他辛辛苦苦地为长子操办婚事,包括送给新娘3000元钱的干折礼。但仅在结婚三个月后,他儿子就要求单过,用干折礼做本钱和新娘一起去哈尔滨市做生意。这些例子中反映出来的一个重要问题是,年轻的村民们可能早在订婚期间就已开始谋划他们自己的小家庭。

与其他因素相比,我发现,分家的新形式是促使年轻的村民们(无论男女)产生索要高额彩礼强烈愿望的一个重要原因。分家的主要特征就是,当所有的儿子都结了婚,家父把家产平均分配给儿子们,然后要么与一个儿子,要么与妻子单独生活。理想地说,分家的时间拖得越晚越好,通常是到父亲死时或他从家长的位置上退下来时。像中国农村的许多其他地区一样,分家的传统形式在下岬村好几代人中实践着。

然而,60年代后期以来,一种新的分家方式出现了,在这种方式中,第一个结婚的儿子(通常是老大)在结婚后不久就与妻子建立了自己独立的家庭,把父母和没结婚的兄弟姐妹们留在原来的家中。第二个结婚的儿子如是效法,这个过程一直延续到所有的儿子都结了婚。下岬村民把第二种分家方式与第一种区别开来,将它称做“单过”,而不是“分家”。家庭财产仍然原封不动地留在父母家,因为还有没结婚的兄弟姐妹们仍需要家里的资助。通常一对想单过的年轻夫妇只能得到他们的口粮、柴草和他们个人的财产。对这种形式的分家,另一个地方性的术语是“净身出户”,意思是不携家产。<sup>[9]</sup>

单过这种分家形式在70年代时受到年轻人的欢迎,80年代已成为主要形式。1983年大包干改革后,分家的时间急剧前移。据受访者说,下岬近三分之一的新婚夫妇在孩子出生前就建立了他们自己的家,40%以上在第一个孩子出生后不久单过。据说最早的例子是举行婚礼后第七天就单过了。几代同堂的大

家庭只在穷户中才有,因为他们没钱为他们结了婚的儿子盖新房子。<sup>[10]</sup>

“单过”在两方面对婚姻交换体系产生了深远的影响。首先它鼓励了女方(新娘的父母,最近还包括新娘本人)在婚事交涉中索要一份丰厚的彩礼,因为彩礼是年轻夫妇置办他们自己的家当的主要来源。所有的实物性礼物,从床上用品到大件物品,都属于新婚的夫妇单元。自然,新娘想尽可能地抬高这些资助,而这种企图当然要由其未来的丈夫支持。此外,由于在单过形式下儿子们从家产中所得甚少,新郎们鼓励他们的新娘在商议彩礼时索要他们的家产份额。上面提到的那个年轻人唆使他女朋友搜刮他妈妈钱的情况即是典型的例子。在1990年另一个令人瞩目的例子中,新娘想要新郎家的谷物加工厂作为彩礼。这个例子中的新郎有一个没结婚的弟弟,最后,工厂被一分为二,一个儿子得一半。

在早期的婚姻模式中,一个家庭给另一个家庭彩礼是为了资助新娘,而新娘的(间接)嫁妆最终又资助了她丈夫和她自己的小家庭。然而,直到家庭发展周期的终结,也就是分家之时,这个小家庭不会得到独立的地位。的确,在传统的中国社会,妇女们能在婚前婚后控制其嫁妆。妇女们的“私房钱”受到了学者们广泛的关注(参见 C. Chen 1985; Cohen 1976; Ebrey 1991; McCreery 1976; Ocko 1991; R. Watson 1981a, 1984)。不过,因为订亲礼(以彩礼的形式)是通过新娘的父母给新娘的,所以实际上是新娘的父母决定收到的彩礼中有多大部分要用作新娘的间接嫁妆。相反,在下岬,从90年代起,婚事的礼物由新郎家直接以干折的形式送给新娘。新娘,在新郎的配合下,从婚事协商的最初就全权支配着订亲礼,并且,在婚后不久进行“单过”形式的分家时,用它们来建立自己独立的小家庭。这两种模式的基本不同

在于,在前一种模式中,无论对于老一辈还是年轻一代,夫妻关系都不是目的,新娘和新郎的独立性被父母的权力和家庭的利益遮蔽了;而在后者中,夫妻的独立性已成为年轻人索要高昂彩礼和嫁妆的动力,新娘和新郎(潜藏在后)在婚姻交换中已成为积极的行动者。因此,家庭内部的权力平衡被重新界定了。

个体性和夫妻关系(individuality and conjugality)的上升,自然地显示出了父权制的衰落。这是中国社会中的一个结构性变迁。费孝通曾指出:“我们的家既是个绵续性的事业社群,它的主轴是在父子之间,在婆媳之间,是纵的,不是横的。夫妇成了配轴”(1947:42)。而在一个“单过”型的家庭中,夫妻关系就必然构成了主轴。个体性和夫妻关系在下岬的发展已在其他地方有过讨论(Yan 1992c);这里,我想强调的是,年轻村民渴求夫妻独立,可能是高昂的彩礼持续升温的最重要原因。

有趣的是,新郎们尽管与新娘一样有着夫妻独立的渴求,却不敢牵头在婚姻交换上讨价还价,也不敢率先提出从父母家中分出去单过。如前所示,为争取高额彩礼和直接资助,通常是代表这对新人的新娘扮演着“自私”、强悍的抗争者形象。这种策略性的举措仍是源于家庭组织中纵向轴线的残余影响。它仍支撑着父母对儿子们的权力和威严。事实上,这也是中国人代代相传的一种古老策略的延续——即,在一个大家庭中,男人从幕后鼓动妻子为了夫妻共同的利益而斗争(参见 Cohen 1976; Freedman 1966)。

因此,如果把新娘在彩礼和间接资助上的主动权视为妇女财产权方面的一个革命性变化,就是误入歧途了。相反,下岬村的情况表明,追求夫妻独立成为婚姻交换中的主题之后,妇女们对私人财物的需求反而下降了。对此,典型的例证就是,在“干折”出现后,新娘们不再为她们自己购买、积攒私人物品,相反,

为了扩大夫妻共同的财富,她们把钱省下来,并投入到生意中去。可以认为,新娘们自己在婚姻交易中从来没有真正为她们自己的私人利益而抗争过:当她们不能控制自己婚姻开支的主要部分时,她们不得不索要更多的嫁妆和仪式性服务的付费,以期为将来的夫妻单元买更多的东西——因此,70年代这两个款项出现增长;80年代后期以后,当新娘能直接收到折合彩礼时,这样一种策略就不必要了。不管新娘要什么——70年代的私人嫁妆还是90年代的干折礼——她们,在其丈夫的支持下,是为其夫妇共同体这样做的。这可能有助于解释为什么新郎的父母对干折礼的出现很少持反对态度,因为所有的财物最后都直接或间接地流入新婚夫妇的家里——而在他们的眼中,那是儿子的家。村民们用一句流传甚广的民谚来形容这种心态:“肥水不流外人田。”

## 婚姻交换的性质:偿付、资助和家产继承

新娘和新郎个人在婚事协商和开支中的积极参与为我们提出了两个问题:在今天的下岬村,婚姻交换的意义是什么?下岬的个案与以往对中国彩礼和嫁妆的诠释有什么关系?

在中国社会中,很难见到单纯嫁妆的实践,因此,关于彩礼的理论与我们这里的讨论最为相关。科莫罗夫(J. L. Comaroff)指出,除一些特例外,人类学中关于彩礼的理论集中于探讨婚姻赠礼(一方面)与社会群体的结构布局、身分的法律创设和权利的让渡以及姻亲协商(另一方面)之间的功能性关系(1980:15)。一般认为彩礼代表着群体——比如宗族或家庭——间的财产转移。在礼物交换的过程中,对妇女们的支配权被转让,群体之间的姻亲关系建立了起来(Fortes 1962; Goody 1973; Schlegel and

Eloul 1988; Spiro 1975)。

与这种总体框架相应,发展出两种解释中国社会中婚姻交易的理论。一种可被称为婚姻偿付理论(marriage payment theory)。根据这一视角,彩礼被诠释为新郎家付给新娘家的费用,用以确认对新娘繁衍后代和家务劳动的权利的转移(Freedman 1966, 1979)。受这个模式的影响,许多在中国进行调查的人类学家不断采用“新娘费”这个术语,尽管事实上所有的或大部分彩礼最终会以嫁妆的形式返还给新郎的家庭。为了解释革命后中国彩礼依然存在的情况,一些中国专家(参见 Croll 1984; Parish and Whyte 1978)采用了这个理论的修正版本,它强调作为生产者的妇女价值的上涨。补偿概念是婚姻偿付理论的核心。对于妇女作为生育者或生产者价值的强调重点可能会有所不同,但新郎家向新娘家作出补偿却是必须的。因而,作为新娘的妇女被客体化了,并通过彩礼实践而被交换(Croll 1984; Johnson 1983)。而且,当她们从娘家的族亲群体中转移出来时,又被完全纳入了新郎家的族亲群体(Freedman 1979: 289)。

诠释中国婚姻交换的另一种视角也许可被称为婚姻资助理论(marriage endowment theory),关于这一理论,孔迈隆的著作最具代表性。孔迈隆称,因为在婚姻框架中大多数循环流通的财富最终是流向新娘和新郎,所以“婚礼交易不能仅仅被视为对娶入妇女的‘偿付’。在多数情况下,双方都花钱,尽管大多的花费确是由新郎家来出。但无论如何,婚姻中的财富分配是趋向于对新婚夫妇的资助的”(1976: 177)。这个观点在陈春民(Chung-min Chen)对台湾农村婚姻赠礼的分析中得到进一步发展。他论证说,因为彩礼被用于购买间接嫁妆,所以它可被视为新郎对他的家产份额的首次“提取”。“通过婚姻赠礼的过程,他的家产的一部分被转换成了他妻子的嫁妆,因而也就成为了他和他

妻子可单独享有的部分财产”(C. Chen 1985:127)。J. 古迪强调炫耀和补偿都不是间接嫁妆的主要方面,他也注重它的资助功能:“在中国,给新娘分配财富实际上是资助新婚夫妇的途径,因为儿子在分家前没有他自己的财产。”(1990:125-26)

在我看来,两种理论都有其事实根据,其区别源于实践中的地区差异和不同的理论关切。婚姻偿付理论倾向于强调,作为新娘家失去女儿的补偿,礼物向新娘家单向流动;而资助理论预设了新娘和新郎家彩礼和间接嫁妆(或甚至直接嫁妆)的平衡交换,更强调婚姻礼物的最终落脚点是新婚夫妇。这里关键的因素是:彩礼的哪些部分作为间接嫁妆被返还了?谁控制了这些资源?

婚姻偿付理论十分契合帕里什和怀特 70 年代早期在广东农村发现的一个模式。他们指出,1949 年后,间接嫁妆的传统制度逐渐被彩礼习俗所取代,间接嫁妆的提供变得不太重要了。他们认为,由于妇女在集体中作为劳动力的价值增加了,男人就得拿出更高的彩礼,为妇女转移到他家而向女方父母作出补偿(1978:185)。80 年代早期 M. 沃尔夫(Wolf)在中国南方找到了彩礼和嫁妆平衡交换的模式,这显然有利于婚姻资助理论。据沃尔夫说:“聘金和嫁妆都得送,并且据我听到的抱怨,它们都在以同样的比率上涨。我毫不怀疑聘金的用途:它被投回嫁妆中,父母声称他们还倒贴了不少。”(1985:179)更有趣的是,凯·约翰逊(Kay Johnson)从中国北方农村发现的情况与帕里什和怀特在中国南方的发现截然相反:“聘金看起来已经萎缩到一个相对不起眼的水平上,而嫁妆则仍然举足轻重,而且在开支上可能相当高。”(1983:211)

我在下岬村的研究表明,对于我们理解彩礼和嫁妆的复杂现象,除地区差异外,年代是另一个重要因素。显然,50 年代和

60年代早期,考虑到彩礼中仅有10%用作间接嫁妆,婚姻交换实践可以用婚姻偿付理论来解释。从60年代中期开始,实物性礼物(直接资助),比如床上用品、家具和大件,被正式纳入婚姻交换当中,结果,婚姻交换的资助功能逐渐突显出来。70和80年代接踵而来的变化都是朝着有利于新婚夫妇利益的方向发展:订亲礼用于资助新婚夫妇而不是对交接权的偿付。因而,下岬村最近的发展,为婚姻资助视角提供了更多论据。

为了更好地理解社会主义中国婚姻交换的复杂性和多样性,必须重视两个因素:间接嫁妆制度的弹性和更大背景中剧烈社会变迁的冲击。间接嫁妆,顾名思义,从类型上而言,是处于彩礼和嫁妆之间的中间物,兼具二者的特点。根据施莱格和罗恩·伊洛(Schlegel and Rohn Eloul)设计的一个普遍性框架,间接嫁妆体系在那些具有社会地位(阶级和阶层)和财富的差别、缺少城市中心、有一定程度的社会流动等特点的社会中盛行。更重要的是,社会地位是可变通的(negotiable),并且财富会由于自然灾害或社会失序而迅速变动。“在这类情况下,地位竞争变得很激烈,无论是新郎方还是新娘方,都不愿因为收多给少而丢面子。间接嫁妆则解决了这个问题。”(1988:303)然而,在现实中,彩礼和嫁妆的交换可能并不总是保持平衡。对世界其他一些地区(比如埃及和土耳其)婚姻交换的人类学研究表明,那种维持着名为彩礼实为嫁妆的间接嫁妆制度,与其反面——名为嫁妆实为彩礼——同样常见(1988:304)。

下岬村的婚姻交换十分契合间接嫁妆模式。如表10所示,即使在50年代多数村民都扣留大部分彩礼以作他用时,他们仍返还10%的订亲钱作为间接嫁妆,或附带如施莱格和伊洛所称的那种“象征性的嫁妆”。与此形成对照,在1989年一桩嫁妆奢华的婚事中,有一家人在7000元彩礼(是以干折形式交给新娘

本人的)之外拿出了 3000 元的直接嫁妆。这家人是下岬最富有的家庭之一,在与新郎家商议彩礼的数额时,却与其他家庭一样咄咄逼人。这个例子表明,所有的村民共享一套理念模式,即,提供一份体面的嫁妆来平衡收到的彩礼,但他们必须根据自己的需要和家庭条件来作出实际的调整。<sup>[11]</sup>

正是间接嫁妆制度的弹性使下岬村民能应对外界的千变万化。以财产权、阶级地位和社会层级作为决定一个人婚姻交换策略的主要变量,我们可以看出在过去 40 多年中,中国农民已经历了戏剧性的变化。1949 年后,土改消灭了以土地不平等占有为基础的不平等,以往的优势群体被剥夺了特权和财富。50 年代农业的集体化和城乡流动的限制进一步减少了社会流动的机会。60、70 年代许多初衷在于社会平等的社会主义实验最终导致了基于政治身分和官僚集权的新型不平等(参见本书第 2 章;J. Watson 1984; Whyte 1981)。70 年代后期以来的经济改革再次改变了许多人的命运,导致了既有社会等级的又一次结构性变迁浪潮(Yan 1992a:1-15)。到 90 年代早期,无论在农村或城市,随着人们在新体制中的重新定位,社会地位的重新交涉(renegotiation)已成为日常生活中的一个显著特征(Yan 1994)。考虑到社会环境的风云变幻,不难理解村民们对婚事开支策略进行频繁调整的趋势。更重要的是,在下岬个案中,我们看到的情况不是针对不同阶级/阶层或社会群体的不同模式运作的共存——像印度那种情况(参见 Tambiah 1973, 1989);而是同一些村民们卷入到了所有这些变迁当中。那些 60、70 年代采用替代性彩礼策略的人,后来在 90 年代却致力于提供奢侈嫁妆。因此,婚姻偿付理论和资助理论都不能单独解释社会主义中国婚姻交换的复杂性和多样性。

而且,下岬个案促使我们探究婚姻交换中新娘和新郎扮演

的积极角色,这是一个很少受到学者关注的重要变化。科莫罗夫的评论(1980:4-29)表明,在关于婚姻交换的人类学著作中,有三种主要的视角:结构—功能主义的、马克思主义的和结构主义的——其中第一种最有影响。考虑到民族和地区的差异,学者的兴趣集中于几个重要主题之上。一些学者强调婚姻赠礼中的交换逻辑,它可以是经济的(Spiro 1975)或是符号的(Lévi-Strauss 1969)。另一些学者强调婚姻礼物在实现夫妻关系约束中所固有的权利和义务方面的功能(Fortes 1962)。还有一些学者则强调婚姻中家庭财产的再分配(Goody 1973)或者婚姻偿付、社会分层、妇女财产权及生产模式间的关联(Goody 1973, 1992; Harrell and Dickey 1985; Tambiah 1973, 1989)。婚姻偿付也被视为一种社会统治的工具和社会制度再生产的机制(Meillassoux 1981)。

人类学家们存在一种普遍趋向,即将婚姻花费视作新娘和新郎父母采用的家庭策略,视作“家庭努力调整劳动力需要、财产转移和地位考虑的方法”(Schlegel and Eloul 1988: 305)。进而,这种观点反映了一种广为接受的想法,即传统社会中的婚姻不是两个个人间的私事;相反,它涉及到两个亲属群体(亲族或家庭),因而构成了一件社区(公共的)事件。由此,在多数有关婚姻花费的讨论中不见新娘和新郎的踪影,因为在婚姻的交涉和安排方面,他们的角色被认为是不重要的——如果不是毫无关联的话。

正是在后一个问题上,我对下岬个案的分析突出了新娘和新郎在处理他们的婚姻方面的角色,这也许会给人类学关于婚姻交换的讨论带来一点新气息。如前所示,在下岬,从60年代后期起,未婚夫妇对其婚事的开支安排拥有较大的独立性和自主权。到了90年代早期,新娘和新郎在彩礼嫁妆的处置上有了

完全的控制权。有趣的是,近年来,一些新的、前所未有的事物成为订亲礼的目标,比如一块田地、一家家庭谷物加工厂或一头奶牛。这类新彩礼是基本生产资料,可以带来更多的财富。这进一步表明,新娘和新郎的最终意图是为其小家庭积聚生产资金。<sup>[12]</sup>因此,把婚姻礼物的交换仅看作父母的策略显然不再恰当,相反,现在新郎鼓动新娘向他家索要一份高额彩礼——以期汲取更多家产来建立自己的新家,倒是司空见惯。这是婚姻交换中一个举足轻重的变化。在这种新的交换中彩礼可被视为谋求其继承权的新郎所采取的一种财产转移方式。

古迪在对嫁妆制度的分析中认为,在印度,有一种既传男又传女的双系财产继承机制。他认为,嫁妆——妇女带进其婚姻而形成一份夫妻基金的财产,“可被视为一种新娘在父母去世前(*pre-mortem*)继承的方式”,即,妇女财产复合体中的一部分(1973:17)。正如麦奎利(McCreery 1976)正确地指出的,这种概括可能并不适于1949年前的中国的嫁妆习俗,因为那时中国妇女没有法定的财产权(也可参见 R. Watson 1984; Ebrey 1991)。然而,下岬个案表明,干折礼已使新娘和新郎控制了婚姻交换中的所有财产。男人们——无疑享有家产继承权——已从干折礼中获益,将其本家的财产转换成了新婚家庭的财产。结果,婚姻交换不再是一种两个家庭间礼物交换的循环,而成为一代人向下一代人分配财富的方式,或已婚的儿子在父母去世前继承家产的新形式。由此,新娘和新郎个人对夫妻独立的追求代替了父母对大家庭利益的考虑,而成为婚姻交换的协商和安排中最主要的决定因素。

这里,下岬个案的意义在于,我们在研究复杂社会的婚姻交换——尤其那些正经历迅速变化的社会时,也许应重新考虑分析单位,并要特别关注年轻人在他们自己的婚姻中的角色。婚

姻交换的非洲彩礼模式已经支配了人类学学术讨论几十年,大多婚姻偿付理论是基于在非洲和大洋洲进行的田野工作,这些调查以宗族作为主要分析单位。与60年代期间人类学的旨趣从结构向过程的转变相应,欧亚大陆的嫁妆制度开始成为主要模式。由此,家庭/家户已经取代了宗族而成为分析的焦点(Schlegel and Eloul 1988:299-300)。不过,由于父母权力的衰落、择偶自由的增加和年轻人中求婚现象的发展已成为许多社会中的普遍趋势(参见 Goode 1963),关于婚姻交换的研究自然应该重新关注个体的新娘和新郎的角色。表面来看,下岬村最近的发展与威廉·古德(William Goode)关于家庭的经典模式相冲突(1982:184)——他的理论预测婚姻偿付之重要性在现代世界中的衰落。然而,对婚姻礼物最终流向的考察揭示出,婚姻交换的复兴主要源于年轻人对高额彩礼和奢侈嫁妆的需求,而这又是为了储存一份更大的家庭基金。这一趋势,反过来又合乎于现代世界中夫妻核心家庭的发展趋势(Goode 1982:180-85)。

本章的目的是从理论上重构一个彩礼和嫁妆的地方制度的主要变迁,并特别强调了婚姻礼物朝向一种财产继承方式的转型。对这些变迁之深层原因的进一步剖析,仍是今后研究的一个主题。目前只要说明这一点就够了:在这一转型之前,彩礼和间接嫁妆是由新郎、新娘的父母送给新娘和新郎这一潜在夫妻单元的代际的义务型礼物。和礼物交换的其他场合一样,受礼者的互惠性回报也在预期之中。在这种情况下,这对夫妇得在新郎的父母年迈时赡养他们,并通过繁衍后代而使这家香火不断。这种互惠可能并不会立即兑现,但某种延期的回报通过特定的文化预期——比如孝顺的道德价值、分家时间的推迟、父权(家长主义[*parentalism*]可能是个更合适的字眼)而非夫妻关系的优越性——而得到保障。

中国 40 多年的社会实践已将这些传统的预期改变了。60、70 年代,土地和其他重要生产资料的集体化削弱了儿子们与父母同住的意愿,因而导致了尽早的分家和“单过”制度的创设。在集体化体制中,个体劳动力是创造财富的主要资源,这一事实也鼓动了年轻人的独立性。而且,外出工作机会的增加和与婚姻有关的新传统(比如照结婚像),激发了情侣间相互的眷恋与情感联系。夫妻关系渐渐成为主要的(和自觉的)观念,夫妻核心家庭最终成为一个客观的目标(参见 Cohen 1992; K. Johnson 1983; Parish and Whyte 1978; Selden 1993; Wolf 1985; Yang 1965)。结果,婚姻交换不再是两个家庭间礼物交换的循环,而成为新娘和新郎在追求夫妻独立性过程中用以索要其家产份额的手段。

最后,让我回到本章一开始提出的问题:我们应该如何评价近年来波及全中国的婚姻花费浪潮呢?哈利尔认为,80 年代彩礼和嫁妆费用之增长应被视为一种具有现代花样的保守变化:“人们转向前集体时期的模式,但是是在一个更高的开销水平上,这显示了获得现金资源的更大的可能性。”(Harrell 1992: 335)萧凤霞则认为,源于对更大社会背景中政治和经济变迁的积极回应,从本世纪初开始,中国南方社区中的婚姻交换就一直在变化。因此,“今天家庭的动态以及婚姻的相关方面不能被视为那些自 50 年代后期以后就被禁锢的东西的复兴。”(1993: 187)

我对下岬个案的分析得出了一个与萧凤霞相接近的结论。近年来婚姻交换中花费高涨的现象决非中国传统文化的简单回潮。相反,它代表了婚姻交换制度持续变动的新近阶段。过去的框架仍然适用,但婚姻礼物的意义和功能却已大相径庭。换言之,人们也许还在讲着同一套仪式语言,但是,与更大的社会场景的变化相应,他们的行动传达着新的信息。因而,下岬个案

表明,尽管不是以毛泽东时代的领导人所最初构想的方式,但社会主义实践在中国的确引发了一次社会转型。

### 注 释:

- [1] 村民们认为所有这 51 个例子都具有代表性,因为它们所涉及的现金类和实物类礼物的价值处于平均水平。更重要的是,正如下面我要论证的,婚姻开支中的新趋势,更多地是反映在礼物类别而不是财富转移的实际数量上。个体家庭就聘礼和嫁妆进行协商已司空见惯,但他们总是按照婚姻礼物的现有类别来协商。从这个意义上而言,我们也许能说,在显示婚姻交换的结构方面,所有的订亲礼单都是“代表性的”。在我研究期间,我还发现,村民——尤其是妇女们,对于其婚事的细节,有着惊人久远的记忆力。妇女们通常能回忆起每一件订亲礼,但有时会对嫁妆的规模夸大其辞——而一旦出现这种情况,丈夫们总是从旁纠正。
- [2] 值得注意的是,一些从事中国研究的学者(Cohen 1976; Ebrey 1991; McCreery 1976; R. Watson 1991)已经指出了间接嫁妆涉及家产的代际转移:当年轻夫妇组织他们自己的家庭时,现金类和实物类礼物就从新郎家(以彩礼的形式)和新娘家(以间接嫁妆的形式)流向新婚夫妇,并最终成为新婚夫妇的财产。然而,我将说明,很少有人注意到新郎家内部的财产转移,它是直接用于装饰新房,而不是在家庭间交换的。
- [3] 从 50 年代末到 80 年代初,中国的货币一直保持稳定。订亲礼的波动主要是由于地方经济条件和生活水平的变动,而不是由于通货膨胀。然而,从 1983 - 1984 年开始,通货膨胀成为中国的一个问题;对通货膨胀的恐惧强化了当今索要高额彩礼的趋势。
- [4] 已婚妇女能掌管其私有财产多久仍然是中国研究中一个引起大量争论的问题。孔迈隆认为,只有当一个妇女和她丈夫仍然是一个大家庭中的一分子时,她才能控制其私有财产(1976:210 - 11)。华若碧则认为,无论是在几代同堂的大家庭中还是在夫妻型的小家庭中,妇女们都有自己的私房钱,尽管在前一种情况下,其私人积蓄可能比在后一种情况下要多

- (1984:6)。
- [5] 这种发展与帕里什和怀特在中国南方的发现相呼应：“在许多地方，过去是嫁妆部分的物品（比如家具、新房的床上用品）现在成了新郎家的唯一责任。”（1978:184）
- [6] 从80年代起，为儿子的婚事盖房子变得越来越流行。对于那些有好几个儿子的家庭来说，房子是其未来的儿媳妇所要考虑的基本条件。不过，在下岬村，房子尚未被视为婚姻交换的一部分，还没有进入聘礼单。因此，笔者关于婚姻交换的讨论中还不包括房子问题。在中国其他的农村地区，房子已经成为婚姻交换的必要组成部分。参见孔迈隆（Cohen 1992）；波特夫妇（Potter and Potter 1990:209）；萧凤霞（Siu 1993:166）。
- [7] 众所周知，中国家庭中的婆媳矛盾与母亲竭力拉近母子关系有关。对这一心理和社会情结最精细的诠释是M. 沃尔夫的“母亲中心家庭”（uterine family）理论。参见沃尔夫（Wolf 1972，第三章）。
- [8] 在传统中国的许多地区，妇女们通过贷款给其他村民或投资地方生意来挣钱的情形并不少见（参见Cohen 1976:179-90；R. Watson 1984:5）
- [9] 孔迈隆将此称为“系列分家”（serial division）。他在中国南方、北方和西部三个村庄里都发现过这一现象（1992:371）。黄树民（Shu-min Huang）在对中国东南一个村庄的调查中也曾提出类似的两种分家形式。参见黄树民（Shu-min Huang 1989:159-61）。
- [10] 波特夫妇（S. Potter and J. Potter 1990）在广东农村发现相似的趋势。他们根本没有看到联合家庭，主干家庭也存在得很短暂。村民认为“早分家才好，经济越来越繁荣，尽早独立门户也有可能了”。在村里，“大家庭意味着家里太穷，父母没钱为每个结了婚的儿子盖房子。这会损害而不是增强这家人的地位”（1990:219）。
- [11] 彩礼和嫁妆的关系是一个复杂的问题，在本章中不可能完全说清。华若碧（1985）指出，阶级地位是决定不同行为策略的一个主要变量。在香港的一个村落中，地主—商人阶层往往陪送奢侈的嫁妆，而贫穷的农民更倾向于聘金制度。萧凤霞（1993）观察到，城镇居民往往给女儿陪送奢华的嫁妆，而周围村庄中的村民却习惯于索要一份高额聘礼。因此，嫁妆的陪送与否标志着社会群体的差异。孔迈隆认为，关于家庭生活，存在两大传统的信仰和价值领域：终极理想与现实运作（Cohen 1992:362）。

显然,当经济条件允许时,大多下岬村民会竭尽全力去实现其终极理想,比如陪送奢侈嫁妆。这里的含义是:经济条件可能是村民决定选择高额彩礼或奢侈嫁妆或在间接嫁妆体系中彩礼与嫁妆比例的重要因素。

- [12] 华若碧认为,传统中国的嫁妆不能被视为女儿继承家产的一种形式,因为嫁妆中最贵重的部分常常是珠宝首饰,而它们不能像男人所继承的财产——比如土地或店铺——那样用以生财(1984:8)。有意思的是,在90年代妇女开始通过折合彩礼(即“干折”)而索要那些可以用于再生产的物品和现金;在传统实践中这些本应该被用来置办嫁妆。

## 9 结论： 社会主义、关系、人情与礼物

从前面的章节中可以得出三个结论：第一，下岬村礼物交换所遵循的做法质疑了现有人类学某些理论。第二，关系网络的培养和人情伦理的遵奉，兼具利益与非利益、表达性与工具性、情愿和被迫两方面的特点。第三，当前的随礼和关系培养现象，必须放置到中国几十年的社会主义历程这一背景中才能得到理解。在这个总结性的一章里，我将讨论这三个主题，以期表明下岬村个案如何关系到对中国文化中社会交换的总体理解。我从本书一开头就提出的问题开始：体现于下岬个案中的中国人的礼物交换体系，与其他社会中的相应体系有何关系？接下来，我将讨论体现于下岬个案中的关系和人情的本质，并在这些主体概念之基本形式和扩展形式之间作一个区分。最后，我将表明，这个礼物交换的体系何以不但在社会主义的实践中保持了生命力，而且还与中国社会主义实践所带来的社会变迁形成了互动。

### 礼物和中国的礼物

当我谈及礼物交换的“中国体系”时，我并非在暗示下岬代表了中国社会的整体。显然它不能。然而，我坚持认为，我在中国东北的这个社区所遇到的大多数情况，在中国的其他地区

(香港和台湾也不例外)也同样有迹可寻。文化多样性和地区的差异一直为中国问题专家所承认,而且严格说来所有关于中国社会的民族志个案研究都既典型又不典型。不过,当我们比较下岬村的礼物交换与印度或者美拉尼西亚的礼物交换时,辨识出这些各别的民族志个案之主要特征仍然是可能的。这转而又为我们在跨文化的层次上进行比较提供了可能性,而无须强调每一个案在微观文化的或亚文化的层次上的特殊性。所有关于礼物的人类学理论都是建立在对特定族群的个案研究基础之上,只有在更高的概括的层次上,我们才能看出既定文化的独特和有趣之处。

关于礼物交换的比较研究,乔纳森·帕里和詹姆斯·凯利尔(James Carrier)最近的研究特别值得注意。帕里表明,毛利人和印度人的礼物交换观念代表了两种根本相反的类型:前者要求对每一礼物的回馈,而后者则拒绝回馈。据帕里所述,在印度,檀施(*dana*)礼被认为含有一种邪恶的“精神”,并且可能会把不祥从馈赠者转移到接受者身上(Parry 1986:460-61;也可参见Raheja 1988)。与毛利的情况——据信“豪”会惩罚任何没有回馈礼物的人——相反,在印度,“决不接受回礼,否则就会遭到凶神的惩罚”(Parry 1986:461)。然而,毛利人的礼物和印度人的礼物有一个共同点,即,在人和物之间不存在绝对的分离。帕里认为,这种人与物之间的分离是基督教宇宙观的一个产物:“与其所有人都是平等地依照上帝的形象所造之观念相联系,基督教发展出了一种纯粹施予的普遍主义观念。”(Parry 1986:468)

根据凯利尔的论述,纯粹礼物的意识形态在美国社会的盛行是基于两个流行观念:(1)礼物是非物质的,它的物质价值是不重要的;(2)送礼既不是被迫的也不具有强制性——“它是一种并不约束送礼者和受礼者的纯粹发自内心的表达”(1990:20

- 21)。与帕里的观点相一致,凯利尔认为:“礼物的观念被工业资本主义的兴起所形塑。随着生产从存在于家庭中的感情的和坚实的关系向工资劳动与资本的非个人化关系的转变,自由的和非利益的送礼者和受礼者开始出现。他们交换的是非义务性的情感表达。”(1990:31)然而,这种意识形态并不总是行为的指南。据凯利尔所述,在实践中,礼物经常“不是感情的自发性表达,而是反复出现的、可预见的和被社会地规范的”(1990:19;也可参见 Caplow 1982:389-91,1984:1308-16)。因此,正如凯利尔在其他地方指出的,“即使商品关系的支配地位意味着在这些社会中的礼物与传统社会中的礼物具有不同的含义”(1991:131),莫斯所描述的那种传统社会的礼物关系也存在于资本主义社会。

帕里和凯利尔著作的含义在于:尽管礼物交换存在于所有的人类社会,其形式却依据其所植根其中的特定文化而千变万化。因此我们可以找到多种多样的礼物形式——印度的礼物、“西印度群岛的(Indian)礼物”(帕里对美拉尼西亚和波利尼西亚人礼物的指称)、日本的礼物、英国的礼物、中国的礼物等等。帕里和凯利尔著作的分析力在于它包容了欧洲/美国的社会模式,这有助于我们看到以往的人类学礼物研究所忽视了的东西。这一点后面还会谈到。

当然,所有的礼物形式都是文化建构物或如帕里和凯利尔所说的意识形态。体现在下岬村个案中的中国礼物的理论意义在于,它对人类学礼物研究的三个基本问题,即互惠原则、礼物之灵及礼物与商品的关系,提供了独特的回答。

### 互惠与礼物的物质方面

尽管由马林诺夫斯基最早确立的互惠模式一再受到批评

(参见 Lebra 1969, 1975; MacCormack 1976; Parry 1986; Schieffelin 1980; Weiner 1980, 1985), 但迄今为止它仍然是礼物馈赠的人类学研究的支配性视角。这主要是因为它建基于经济理性, 因而在西方人思维中具有悠久的历史根基(Weiner, 1992)。这种模式的核心要素在于对等回报或平衡交换的观念, 这一观念可以在从物质利益、政治权力到象征性报偿的不同形式中得到实现。互惠模式的一个可能的消极后果在于, 礼物交换被化约为自利的个人之间的两方交易。正如斯特拉森所述: “奇怪之处在于这种礼物交换观实际上继续沿用物物交易价值模式的程度。这一模式把社会利益置于各种礼物的价值之中, 人们彼此交换这些礼物, 这些礼物由其所转换的物质价值来衡量, 正如交易物由其交易对象来衡量一样。”(1992, 170) 换言之, 深入剖析互惠模式, 就会发现, 最终仍是礼物的物质方面承载着由交换所衍生的各种事物: 地位、名誉、权力, 当然还有财富。

采用互惠模式来考察中国的礼物, 我们会看到一个模糊不清的结果。一方面, 互惠原则在中国礼物交换体系中的确扮演着一个重要的角色, 从长远来看, 大多数交换关系由完成回赠礼物的责任来支撑; 另一方面, 中国的情况也对马林诺夫斯基的互惠模式提出了两个异议, 即互惠的变化以及互惠的缺失。

首先, 如第 6 章所讨论的, 下岬村文化中存在四种礼物赠送的操作规则, 每一种规则都从不同的角度反映了互惠原则。在特定的环境中, 这些规则可能彼此冲突, 因而一个人必须有所取舍。在这种情况下, 下岬村民诉诸人情伦理, 因为说到底礼物赠送是一种人情表达的方式。这其中的含义是, 互惠本身植根于潜在的文化基质之中, 从而不仅在不同的文化中有不同的表现, 甚至在同一文化的不同情境中也会有不同表现。因此, 有必要探讨互惠与其文化前提之间的关系, 在中国的个案中就是人情

伦理的模式。

其次,第7章呈示的民族志证据表明,在等级情境下,礼物是沿着社会地位的阶梯单向地赠送的,均等的回馈不在预期之中。即使受礼者没有回赠礼物,他仍保持了社会性的优越。而且,收礼比送礼更被视为声望的标志。这些特点将中国人的礼物置于与互惠模式两个基本要素截然不同的对立面上,这两个基本要素是:(1)礼物总是迫使受礼者回报;以及(2)单向赠礼产生赠礼方的权力与声望。不回送礼物在印度的檀施馈赠个案中亦可找到(Parry 1986; Raheja 1988; 以及 Vatuk and Vatuk 1971),在那里,礼物从社会高层向低层流动;并且这种单向馈赠有助于维护种姓等级统治(Raheja 1988; Werbner 1990:271-72)。中国礼物这种类型不同于其他社会中所发现的类型之原因,也已在第7章有所讨论。中国人的礼物和印度人的礼物都表明礼物赠送并不总是涉及互惠性的回报(我已在其他地方探讨过这两种体系的不同;参见本书附录)。单只互惠原则已不足以总结出一般性的礼物理论,总有一些关于礼物的东西不能从经济理性的角度给予解释。这一认识导出了一种强调礼物的精神和物品与其所有者的不可分割性的变通途径。

### 不可让渡性与礼物的精神方面

如第1章所论及的,礼物之灵这一莫斯著作中的经典主题在80年代期间又复兴了。追随莫斯,帕里将印度檀施馈赠中互惠的缺失解释为礼物的“邪恶精神”在起作用。不过经过这种译解,他实际又否认了莫斯关于礼物之灵引致礼物回赠的论点。认识到这一困境,帕里写道:“在我们拥有‘精神’的地方,互惠就被否认;在有互惠的地方,‘精神’的证据就显单薄。该模式的两个方面有点自相矛盾。”(1986:463)完美的解答是在太平洋地区

的研究中找到的,在那儿,我们可以同时发现精神和回报的责任。与莫斯对毛利人“豪”的译解不同,许多人类学者已经采用不可让渡性的概念来解释送礼者和受礼者之间精神的、非功利性联系的存在(参见 Damon 1982, 1983; Gregory 1980, 1982; 和 Liep 1990)。韦娜最近的书(1992)是个例外,因为她坚称莫斯关于毛利人“豪”的论述是对的。韦娜论证,在“豪”、人以及诸如斗篷、精美的草席和贝壳之类的贵重物品(taonga)之间存在着密切的联系;由于这种联系,贵重物品获得了自身的属性并成为不可让渡的财产(1992:46-56)。她的结论与莫斯原初的立场很相近:“应当返还赠予某人的 taonga, 因为它是不可让渡的,但‘豪’可以从物品中分离出来,如此,则另一个 taonga 可能承载这个人原初的‘灵魂’。”(Weiner 1992:63)

尽管不可让渡性理论避免了把礼物交换化约为自利的个人之间简单的两方交易形式,它仍不足以解释下岬村民们的随礼实践。对他们来说,礼物是能让渡的并且礼物自身或其中并不蕴含任何超自然的力量。中国人的礼物交换中一个引人注目的特点是现金扮演着重要的角色(参见第3章)。而且,多数实物性礼物是消费品,诸如酒、烟和罐装食物等,所有这些都必须用现金去购买。除非是在亲密无间的情形下,比如爱人或近邻之间,食品礼物都应当购买而不是家里自做。与美拉尼西亚人和波利尼西亚人无止境地循环赠送其贵重的贝壳、精制草席和斗篷的情形不同,下岬村民交换的礼物很少作为回赠礼物循环流通。相反,受礼者接受礼物之后应该把它消费掉。对于一个户主而言,当他在某个庆典仪式中用完现金之后,去动用他刚收到的礼金是很通常的现象,诸如酒、烟之类的实物性礼物在类似的情况下也有可能被立刻消费掉。回赠礼物的时候,村民们总是试图避免造成还债的印象。因此一份回礼总是与原先的赠礼略

有不同——它会是另一种实物性礼物或数量不同的一笔钱。因此,在中国的情境中,礼物不但是可让渡的(alienable),而且必须是被让渡了的(alienated),回赠同样的礼物被认为是一种侮辱与拒绝的姿态。

与美拉尼西亚的 taonga 或印度的 dana 不同,中国人的礼物自身不包含任何超自然的性质。不过,它被视为传达重要的精神信息——诸如关心、眷恋、道德关怀和感情联系——的最有力和最受欢迎的工具之一。因而,礼物创造出送礼者和受礼者之间的精神联系,这种联系被村民统称为人情。这就是为什么下岬居民总是关注双方之间人情的程度,并坚持认为送礼取决于以往的人情和关系的原因之所在(参见第6章)。换句话说,不是礼物的精神而是人的精神将馈赠双方联系在一起,不是物品而是通过物品传达出来的人情是不可让渡的。因此,人情债最终是要偿还的,而且理想的做法是由他本人来偿还,因为人情关系是不可让渡的(下而我将深入探讨人情和关系的性质)。

中国的情况并没有否认礼物之精神方面的重要性,相反,它有助于发挥莫斯的原初主题并表明,礼物的精神和礼物的不可让渡性可以在两个层次上理解。韦娜和其他学者详述的不可让渡性理论,可在美拉尼西亚的个案中观察到。在美拉尼西亚,礼物被认为包含着“豪”或其他精神本质,因而不能被受礼者任意处置。虽然莫斯的理论可能不适合其他社会,但它是基于经验证据之上的。然而,莫斯从美拉尼西亚的资料中生发出来的理论主题是,个人或团体之间的纽带可以通过人与物之间的联系来创造。因此,在任何社会中,关键问题是去判断人们如何通过礼物传达出来的信息是什么:爱、友谊、关心、责任或超自然的精神。从这个意义上说,如果有人试图超越太平洋岛屿的情境来谈论礼物的精神问题,可能就有些不太合适,因为它可以是

礼物所传达的精神,或者如我前面所主张的,是礼物交换者的精神。在复杂的国家社会中,礼物的精神和不可让渡性常常是在这种更宽泛的意义上被理解的。比如,凯利尔试图将莫斯的礼物理论运用到西方社会,他讲道:“因为人和物之间联系的程度会根据形势和社会的不同而变化,因而,不可让渡性并不意味着,赠礼者总是有权索回其礼物或这样一种权利可以在实践中施行。”(1991:125)考察了英国的巴基斯坦移民的送礼行为后,沃伯纳(Werbner)写道:“相比之下,礼物不可避免地沾染了送礼者的精神,从而客体化了先于它们的社会关系。”(1990:282)

### 工具性和礼物的商业化方面

在有关礼物与商品之对立的争论中,一个切中要害的成果是承认二者在特定环境下的共存(参见 Carrier 1991; Godelier 1977; Morris 1986; 和 Parry and Bloch 1989)。在某些限定下,礼物和商品的可互换性也得到承认,尤其是金钱作为礼物/商品的双重角色(参见 Gregory 1980; Kieman 1988; 和 A. Strathern 1979)。由于“‘纯礼物’和‘纯商品’范畴也许难以在人类学家最常研究的经济中经验地找到”(Feil 1982:342),一些学者已经主张,礼物与商品之间的明确对立应当消除(参见 Appadurai 1986a:11-13; Parry and Bloch 1989:8-12)。

尽管某种修正性的观点正在出现,大多数有关研究仍集中于商品怎样被转换成礼物,以及在这种转换之后,这些物品怎样在礼物关系中扮演其新角色的问题上。如果我们考虑到在当代大多数社会中,礼物经济是嵌于商品经济当中的,并且在许多情况下礼物确实是买来的物品,那么两个更进一步的问题出现了:第一,从礼物到商品的相反转换是否也可能?第二,当一件商品被转换成一件礼物或者相反,这个被转换的物品会对该礼物或

商品先前所代表的关系背景造成影响吗？沃伯纳给出了前一个问题的肯定线索，但似乎否认了第二个问题的可能性：“在某些情形下，尤其是在现金或黄金作为礼物时，作为礼物流通的贵重物品同时也是商品，并且时时被这样运用；换言之，它们可能恢复其商品属性。同时，妇女作为‘人一礼物’，可能被商品化，尽管这可能被当作社会体系的堕落。在这种情况下，体系遭到了扭曲，而且礼物经济逐渐被交换者们看成商品交换。”（Werbner 1990:282）换句话说，尽管礼物和商品是可以相互转换的，但礼物关系和商品关系根本而言仍是不可转换并且是相互排斥的。

以沃伯纳的观察为基础，我在对下岬村的个案研究中进一步表明，在礼物关系和商品关系之间存在一个或许可以称为灰色区域的东西。在这个区域中，一种中国礼物的特殊类型，工具性礼物，扮演了一个兼容这两套对立性关系的角色。遵从贝夫对礼物表达性和工具性的二分法（Befu 1966 - 67, 1977a），我区分了作为实现功利性目的之手段的工具性礼物（涉及短期的人际关系操作）和自身即为目的（因而反映了长期性的关系）的表达性礼物。工具性礼物是为交换利益或服务而馈赠，反过来，受礼者要通过实施其特定权力或提供在其控制下的资源来回报送礼者。在中国，这一行为就是众所周知的“走后门”现象。它的主要特征是，以一种高度人格化的方式来开辟从购买消费品到创办私人企业等商品交换的渠道。最具说明性的就是那些以送礼来推动私营企业发展的例子（参见 Wank 1995；和 M. Yang 1989, 1994）。

提到社会生活中个人关系网的重要性，中国的情况也许更为明显一点，但决不是独一无二的。工具性送礼在现代日本也存在（Befu, 1968），而且就是在典型的商品社会中也可以发现将商品关系人格化的努力。比如，在伦敦东区的赃物小买卖者们

中,人们在交易时并不总是寻求经济利益的最大化,而是试图确保一种长期的人格化交换关系。结果,“卖出的东西已经非物质化了,并且交易也已人格化了”(Mars 1982:173)。个人恩惠与商品交换的融合也表现在小商店中信用的广泛使用上,这类信用兼具社会性和金融性(参见 Johnson 1985,引自 Carrier 1992)。正如凯利尔所述:“在这种关系中,买一听牛奶,并非一种非人格化的等价交换。它是一种持久性私人关系的再创造,重温着以往的交易并期望着未来的交易。”(1992,:202)这种买卖关系类似于礼物交换关系。

这其中最有趣之处在于,因为工具性内在于礼物之中,它可以被用作培养人际关系的手段,并且导致双重的后果。一方面,工具性的礼物转变成准商品,因为赠送只是为了最大化的个人利益并由另一相似的工具性报偿(物品、恩惠、服务或无论什么)而非礼物所回报;另一方面,通过礼物推进的工具性交换关系,转而会在某种程度上变得人格化,而进一步的商品交易可以通过相互信任的、或多或少相互依赖的参与者们的“后门”来达成。因而,在礼物关系和商品关系的两极之间创造出了一个灰色的区域,在这一区域中,礼物的商品化导致了商品交换的人格化。尽管这一动向显得有些似是而非,但在许多情况下它可能被证明是对的:礼物的内在结构不是一成不变的;在一个商品世界中,礼物可能会获得某种商品属性。

### 情感:礼物中被忽略的一面

最后,我想探讨一个在有关礼物的人类学话语中基本被忽视的问题:如何评价礼物体系中感情或情感反应的作用?下岬村的情况表明感情赋予日常人际交往以意义,是人情伦理的重要组成部分之一。村民把随礼作为一种既表达道德义务,又表

达诸如关心、爱慕、感激和悲伤等情感的工具。随礼也能表达厌恶和愤怒。而且,除了家庭之间制度化的礼物交换,还存在一种私人化的礼物,它在同时被社会纽带和感情联系连接起来的个人之间流动,恋人之间的赠礼即是一个例证(对这种礼物更深入的探讨,参见第3、4和6章)。这些在美国社会中十分常见的私人化礼物,以及这种礼物所产生的情感,在人类学文献中很少受到理论关注。这是为什么呢?

当我读到关于世界其他地区礼物交换的民族志报告时,我对这方面讨论的欠缺大感不解。大多数研究致力于发现当地人的经济理性或是宗教信仰。我们已经详细描述了经济交换的类型、互惠原则的运作方式、送礼和宇宙观间的关系或人与物之间的相互联系,但很少有研究触及普通人的感情世界以及礼物在传达感情方面的角色。在和理性互惠模式分道扬镳的方面,韦娜最近的著作(1992)无疑走得最远,而且她在探索礼物的精神方面作了最彻底的努力。然而,尽管指望从中找到某种感情反应是合情合理的,我们却仍然很难判断美拉尼西亚和波利尼西亚社会的礼物交换是否涉及感情。

对这个困惑有两种可能的回答。第一,礼物在这些社会并不用以表达个人感情,因而,感情在馈赠行为中不存在。第二,为了突出地方礼物交换体系的独特性,人类学家们可能忽略了感情因素。因为它不被视为与其他主题同等地重要——比如,对等偿还或不可让渡性。考虑到礼物问题中的主导观念,后一种假设可能是对的。

如前所述,在当今的欧美意识形态中,礼物被理解为一种纯粹的、无利益因素的、非强制的“赠礼”(present),它仅仅是一种真实的内在自我和内在情感之自发、自愿的表达(参见 Carrier 1990:20-23,30-32;和 Parry 1986:466-68)。由于对礼物自发

性和感情性的强调,戴维·契尔(David Cheal)提出,在西方社会礼物经济实际是爱文化的一部分(参见 Cheal 1987: 150 - 69, 1988: 40 - 55, 106 - 20)。这种观念对馈赠行为造成的强烈影响,可以在挑选圣诞礼物的规则之一中看出。“任何一个赠礼的经济价值完全以关系的感情程度来衡量。这样,在家庭成员众目睽睽之下打开礼物时,赠礼者将不会装作没有顾及某些关系的合理的不平等(比如送给侄子的礼物比送给儿子的更有价值),或是忽视了某些关系中的合理的平等(比如送给两个儿子明显不对等的礼物)。”(Caplow 1984: 1313)事实上,受礼者被从其与赠礼者关系的社会/亲属距离或位置来衡量;礼物交换并非基于双方间的一种纯粹的“自然感情”。然而饶有趣味的是,对社会关系远近的考虑在这里被转换成这种关系的“感情程度”。

这其中的内涵在于,欧美关于纯礼物的观念也许夸大了感情的角色,因而遮掩了一个事实:在这些社会中,礼物交换同样受许多规则的调节,并用以处理“重要然而不牢靠的关系”(Caplow 1982: 391)。而且,这一观念还可能导致人们忽视非西方社会礼物交换体系中感情的存在,或者认为那里个人感情的表达与西方社会类似,从而不会对礼物研究有所助益。比如,我曾长期为特罗布里恩德人(Trobriand)民族志中的一个问题所困惑:为什么特罗布里恩德的夫妇之间交换的个人礼物(最初被马林诺夫斯基命名为“纯礼物”),要么被译解为“维持有利可图的联盟”的工具(Mauss 1967: 71),要么被马林诺夫斯基重新界定为丈夫对妻子的性服务所提供的报偿(Malinowski 1962: 40 - 41)。难道一个特罗布里恩德的丈夫送给他妻子一份礼物,就不可能仅仅是因为他们之间的相互钟情吗(更不用提那个意义丰富的字眼“爱情”了)? 如果答案是否定的,为什么特罗布里恩德人如此不同于其他人? 如果答案是肯定的,为什么这种感情的存在

一直被有关特罗布里恩德礼物体系的讨论所忽视？

在最近的一篇文章中，基欣(Roger Keesing)告诫人类学家要警惕某种流行的对异文化中怪异之物的迷恋，或“猎奇渴求”。他通过两个问题挑战了我们所有的人：“当我们翻遍我们的田野记录去寻找某种值得书写的事物时，我们是否在选择最为怪诞的材料来描述和本质化他者呢？如果是这样，我们是否把那些看起来世俗的或仅仅是熟悉的事物弃而不用呢？”(1989:459)关于礼物研究，凯利尔(1992)声称，许多人类学家对莫斯《礼物》的直观阅读，已经造成了某个陌生“他者”的东方化以及现代西方的西方化。结果，“这种关注我们与他们之间的差异性而忽视相似性的模式，已成了一种拒绝或取消相似性的限定”(Carrier 1992:204)。这些批评是否能用于所有的人类学探索，在经验上是值得追问的。我自己的中国个案研究表明，非西方社会中礼物交换的感情方面因素之所以常常被忽视，也许是因为它被认为太过平常以至不值一提了。

## 重审关系和人情：基本形式和扩展形式

在这个结论性的章节中，我想进一步探讨关系和人情这两个基本概念的内涵。中国人的礼物就是在此文化基础上建构的。正如第5章所表明的，下岬村民把他们的人际网络——关系——当作“社会”。一个在地方上构造了较大关系网的人被称为“社会上的人”，一个在社会生活这个方面不成功的人被称为“死门子”。这些地方性的认识显示出，关系提供给下岬村民特定的社会框架，人们在这一框架中学会成为社会人并以社会所接受的方式与他人互动。在革命后时期，下岬村宗族组织的影响力已大大下降，一个人的关系网在结构上构成了他的社会天

地。借用凯博文的术语(1992),作为社会组织的最直接形式,关系网是一个家庭之外然而仍在村庄之内的“地方世界”。

根据凯博文的论述,一个地方世界建构于社会经验之上,这种经验被界定为“一种交涉、交易、交流以及其他社会活动的人际和主体性之间的领域”(1992:128)。研究这种地方世界社会生活的关键在于,判断个人怎样与他人互动以及怎样与社区整体互动。下岬村的个案揭示出,关系网络充当着行动的个体这一极与地方世界这一极之间的中介形式,一种契合于网络分析理论中“准群体”概念(Boissevain 1968)的组织形式。

一些学者不满于人类学研究中尤其是结构—功能主义中盛行的群体取向的方法,发展出了一种研究互动的个人的网络分析方法(参见 Mitchell 1974:280)。网络构造的个人策略、人力资源的个人操纵以及个人情感对人际关系的影响已成为一个学术焦点。正如班克(Banck)指出的,“侧重点从团体到个人的转移,意味着抽象程度的变化。我们必须预计到,群体层面的分析上很精美的东西,在社会个体得到审视的层面上则可能是笨重而僵硬的”(1974:38)。根据网络分析基本理论,一个既定的自我要么通过单线关系(比如亲属关系),要么通过多维关系(比如亲属、同事和友谊的结合体)与人际网络相联系(参见 Mitchell 1969; Whitten and Wolf 1974)。由于网络在定义上意味着以“己”为中心的联系,在同一网络中的人们通常与这一中心人物分别存在单独的关系,但在他们自身之间却鲜有互动(参见 Mitchell 1974)。

下岬村的关系网络,兼有关系构型方面的高度复杂性与人际交往方面的高度密集性的特点。在既定关系网络中的大多数人也是同一社区中的成员,在日常生活中彼此互动。除了在不同的场合交换礼物,他们也在农业生产中互助、在村庄政治中互

相支持以及共同打发娱乐时光,正是在这个意义上,关系不同于网络分析研究中个人网络的一般形式;在乡村社会中,关系呈现为一种类似于准群体的较强的组织形式。这个组织,正如鲍里斯维恩(Boissevain)所说:“[是]人们的一个联盟,由一个或更多现有的成员根据结构多样化原则来吸纳成员,在有些人之间存在模式化的互动和组织……它有一个由规则的并且常常是有目的的互动而形成的结构形式。”(1968:550)

作为日常生活中的准群体,关系不是一个铁板一块的实体;毋宁说,它的结构是根据亲属和友谊关系的距离而高度分化的,它的范围是根据个体村民在继承亲属关系方面和朋友关系方面的成就而高度变化的。正如第5章所展现的,基于人际关系的可靠程度,一个村民的关系网络包括三个关系区域:实在亲戚(personal core)、靠得住的(reliable zone)和一般亲友(effective zone)。尽管从父母和配偶父母那里继承而来的亲属关系构成了一个人关系网络的主要部分,但我在下岬村个案中的分析揭示出,通过个人努力获得的友谊同样重要。事实上,正是友谊联系方面的扩展标志着一个人的社会成就。

更重要的是,地方世界中道德和感情的方面不容忽视。正如凯博文所说:“它们[地方世界]应被理解为道德世界,因为在经验的人际流动中,先于、构成、表达我们的行动并为我们的行动所塑造的是一些特定的地方模式;这些模式不断再创造着那些对我们来说最至关重要的、最恐惧的、最渴望的、最受其威胁的、最想超越它抵达安全的事物以及我们将其奉为目的或生死的终极意义的事物。”(1992:129)下岬村作为一个地方道德世界的特征,反映在人情伦理当中。

在第6章,我论证了个人层次上互动与交流的根本原则浸透在人情伦理中,人情伦理应被理解为指导和规范人的行为

的最初和最重要的道德原则。从它意味着一个人要将他人的情感反应纳入自己的考虑这个意义上而言,人情也是社会接受的情感反应模式。正如第6章中的例子所表明的,如果一个人没有履行礼尚往来的义务、拒绝与他的关系网中的人分享资源及无视他人的脸面,就会被视为不道德的行为,因而冒犯了人情伦理,或者,用村民的话来说:“某某不懂人情”,这种指责用于那些对他人的感情和情感反应麻木不仁的人。

进一步说,人情充当着一种村民们借以判断一个人为人处事是否得体的标准。换言之,人情赋予村民之间日常的接触、互动和交往以意义。没有人情,人生就会变得黯然,而人则会变得非人化。正如向我展示人情的复杂性和单纯性的礼仪专家翁大叔(见第6章)所说:“琢磨一下人情这个字眼本身。它叫人情是因为只有人才有人情。我的狗不懂人情,我的猪也不懂,但我的小孙子懂。几个月前有一次我老婆带他去喝喜酒,他问道:‘奶奶,我们得送礼,对不对?’你看,虽然他只有6岁,可他懂得人情。”

翁大叔的孙子提出的问题在他这个年龄的孩子中的确很常见。长辈喜欢带着孩子们去参加一些仪式酒宴,告诉孩子们他们是要去某人的家里去随礼,然后坐席。村里所有的孩子都知道如果一个人不先随礼就不能参加酒宴。有趣的是,在酒席上,孩子享有与大人完全同等的权利——即使是位于不够,也必须提供给他(或她)一个正式的座位,还必须好好招待他们吃菜。据受访者所说,原因在于,孩子也是一个来庆祝主人人生重大变化的人。在酒宴上不给孩子提供座位是十分恶劣的,因为拒绝提供一个座位就意味着象征性地否认他是一个人;此外,这种拒绝也被认为是对孩子父母的一种侮辱。由于这种习俗的盛行,在下岬村,从来不会有一个孩子在没有父母陪同或不带礼物的

情况下闯入酒宴。翁大叔指出,上面这个例子就是人情效力的强有力说明。

礼物馈赠真正体现了日常生活中的人情观念(否则它就是抽象的)。进而,随礼活动促成了人情在村庄社会内人格之文化构建方面的教育和规范力量。正如前面几章所表明的,随礼是村民维护和扩展他们的关系网络的关键手段之一。反过来看,多数表达性的礼物是在现有的关系网络中交换的。所以,礼物也是被更广阔的社会关系之道德情境,亦即人情控制下的关系框定了的。

总结礼物和关系/人情之间的关系,我认为礼物可以被视为一种符号,或一种依靠关系这一社会基础传达人情的工具。然而礼物不仅仅是符号,它自身也是一种具有使用价值和交换价值的物质实体。因此无尽的礼物交换过程(包括宴席或家庭礼仪)足以构成礼物经济。从这个意义上说,礼物可以被视为道德经济中的关系,不过,这种礼物关系的意义发端于地方道德世界中更为广阔的关系和人情背景。在这个地方道德世界范围之内,个人利益的追求与道德责任的履行相互融合,而且礼物的价值主要在于它维系着社会生活的长期秩序而非个人短期利益的角色。因此,关系和人情带有人际关系中道德责任和情感依赖的色彩;在长期处于网络之中的人们之间又具有稳定的相互性的特点。这两个特点界定着村庄中关系和人情的基本形式。

但是,村民们实践其社会角色的区域并不限于这个地方道德世界。相反,作为经济发展的结果,村民们发现自己要越来越经常地面对外部世界的人们。当村民们与外来人打交道时,他们倾向于运用他们最为熟识的人情伦理和关系网络。这种运用不仅导致了旧有关系网络的扩展,而且导致了新的短期和工具性人际联系的培养。当许多工具性的联系纳入到关系网络中,

当人们不得不把礼物用作一种办事工具时,关系和人情就转变成我称之为扩展形式(*extended forms*)的状况。在这个新形式中,关系成了进入“后门”的工具,而人情则主要被视为一种可交换的资源——一种主要是工具性的而鲜有感情或道德性的事物。关系和人情的扩展形式在第3章所描述的工具性礼物类型中得到反映,并辅有第4章和第6章的例子。

比较了下岬村的发现和以往关于中国社会礼物交换与人际关系的研究之后,我发现以往多数学术论述集中于关系和人情的扩展形式,因此个人对利益的追逐以及稀缺资源的交换被当作关系培养的最终目的(参见 Gold 1985; Jacobs 1979; Walder 1986; 和 M. Yang 1989)。<sup>[1]</sup>例如黄光国就指出:“个人运用这种力量(关系)去影响他人,原因在于获取被他人所控制的一种或更多种资源的愿望,同样,另一方屈从于这种个人影响力的原因在于,这个资源分配者预计到这种策略会给他带来特定好处,或者有助于他逃避某种惩罚。”(1987:947)诚然,感情在关系培养和人情维护方面的角色已得到了某种程度的承认,但仅仅是在感情被用于提高庇护关系的质量(Jacobs 1979)、发展一种可靠的商业合作关系(De Glopper 1978)或者为获得有利的资源而确立必要联系(Walder 1986; M. Yang 1989)的方面。换言之,关系和人情中非利益的、表达性的方面从未被认真对待,而只是被视为理性计算的另一个后果、追求个人利益的另一种工具。这些译解方式背后的潜台词仍是:“没人会做无利可图的事。”

据我看来,在政治联盟或商业交易方面个人关系的运用构成的是关系和人情的扩展形式,而且这些活动经常在村庄社区之外进行。事实上,关于中国当前滥用个人关系现象(关系学)的研究大多是基于城市生活的观察。正如下岬村个案所显示的,在一个联系紧密的乡村社区,关系的培养主要是一种文化地

建构自我的途径而不是与他人交换资源的策略,人情主要是个人道德世界的一部分而非一种可交换的资源。关系和人情的基本形式是乡村社区安土重迁(或缺乏社会流动)的结果。在那里,大多数居民终生为邻。这种环境中的互惠期望和个人利益的追求可以通过培养长期、稳定的关系来实现。这也许能说明我的发现和以前的研究的不同之处。

进一步说,下岬个案有助于更好地理解中国社会中人际关系的复杂性。人际关系的重要性长期以来一直受到学术关注,最富于启示性的分析是由费孝通提出的(1947)。他将西方社会结构描述为团体格局,在这一模式中,个人通过团体成员资格及其相应的权利和义务结合在一起。与此相对应,中国社会被描述为一种差序格局模式,在这一模式中,个人通过不同的角色关系而相互联系,这些关系根据与这个人的亲密程度而形成差序(Fei, 1947: 26 - 27)。由于具有差序格局这样一种结构模式,中国社会不是基于各别的组织而是基于重叠的私人网络亦即关系之上。

费孝通对关系的诠释主要基于对农村社会的经验研究,而金耀基和黄光国则试图建立一种也可用于中国城市的关系和人情模式。金区分了先天的人际关系(比如父子关系)和自愿建构的关系,并认为只是在后一种关系中关系和人情才扮演着重要角色(1988: 89; 1991: 66 - 67)。黄提出了一种针对一切人际关系的三分法:表达性关系、混合性关系和工具性关系(1987: 949 - 53)。表达性关系包括家庭成员和至亲密友,可以传达感情和依恋;工具性关系与表达性关系截然相反,表现为一种职业化的主客关系,诸如商店中售货员和顾客或医院中医生和病人之间的关系;中间的混合性关系出现于亲戚、邻里、同学和同事中间,“混合性关系是一种个人试图通过人情和面子来影响他人的关

系”(Hwang 1987:952)。

金和黄的模式最富启示的地方在于,他们也注意到关系和人情在其中并不重要的那些社会关系。他们都考察了逃避人情的机制,并讨论了中国人如何以及为何要遵从普遍主义的规则(参见 King 1991:75 - 79; Hwang 1987:963 - 67)。但是在他们分隔个人关系的努力中,他们也冒着忽视关系从私人关系领域向外扩展的危险并因而低估了人情伦理对其他群体中人们的适用性。比如,下岬村的情况表明,即使是在兄弟和最亲密的亲戚之间,村民们仍保持礼物交换以巩固“好关系”,人情伦理也被作为道德规则来遵守。这种情况挑战了金和黄关于初级人际关系不需要牵涉人情的观点。而且,下岬村民建立工具性个人联系的努力,比如为换取某种利益而送礼,也超出了黄所描述的混合性关系的范畴。工具性的联系转变成了关系的扩展形式。事实上,多数意在拉关系的活动发生在人际关系本应该是职业化的和工具性的领域,包括众所周知的“走后门”现象。在这方面,区分关系和人情的基本形式和扩展形式就既有助于我们理解关系培养的内在动力,又有助于我们认识人情伦理涵盖各种私人关系的潜力。

## 礼物经济和社会主义:复兴还是转型?

我以评价礼物交换体系和 40 年社会主义实践所带来的社会变迁之间的互动关系来结束本书。众所周知,随礼和关系培养早在 1949 年以前就存在。那么,当前的随礼行为只是传统文化简单的复兴吗?下岬村的民族志证据表明事实并非如此。在过去的 40 年间,下岬村民对礼物交换的热衷从未中断过。但是,他们调整了他们的行为方式以回应那些影响到下岬村的社

会一政治变迁。结果,即使是在最激进的时期,礼物交换也没有销声匿迹,毋宁说,这个系统经受了复杂的变迁和多重的转型。在这方面最好的例子就是过去40年中婚姻交换的变迁,这一点已经在第8章详细考察了。下面,我将总结礼物交换和下岷村社会变迁之间互动关系的几个特点。

### 仪式的创新

一个显著的发展是,几个礼物馈赠的仪式化场景要么被创新,要么在传统仪式的基础上发展了。比如,随着农村地区计划生育政策的推行,针对流产和女性结扎的随礼活动出现了。在下岷村,为结扎面举行的第一个大规模随礼活动发生于1982年的计划生育动员之后不久。人们相信,当一个妇女经历了绝育手术,她的气,即她身体的精华会逸出,她会同时失去她的繁殖能力和她的体力。事实上,许多经历了手术的妇女抱怨在手术后的一段时间内感到虚弱了很多而且很容易得病。客观地讲,这可能是由于营养不良或缺乏休息,但无论如何,地方的信仰体系激发村民们去做些安慰妇女的事。

再者,无论男人还是女人都认为女性结扎类似于男性阉割,他们用阉这个词来表示女性结扎。无论男人还是女人的结扎,医学上的术语是绝育,但普通村民并不以这种方式谈及它。事实上村民坚持用阉这个字眼就表明,妇女结扎引起了焦虑和不满。<sup>[2]</sup>因此,一个慰藉性的仪式被妇女们为其他妇女创造出来,并得到了男人的支持。据受访者所言,大规模的送礼始自一位妇女在结扎之后感到十分病弱;从那以后,所有结扎的妇女都开始收到礼物。一种新的仪式就此产生。

其他一些随礼仪式是在私人庆典的基础上发展出来的,比如孩子出生、盖房子或订婚庆典。1949年以前,这些都是在宗

族至亲的小圈子内举行的小型庆典。集体化时代的社会变迁导致了生育庆典的隆重化。因为村民们在一起工作,从同一个集体中获得收入,他们之间的关系距离被缩短。正如一个村民解释的:“如果一个人的妻子生孩子,那么他所在生产队的多数人都要去庆祝,因为大家每天在一个锅里吃饭,因此都紧密相关。”建房仪式是一个新近的发明,旨在从更广泛的社会关系网络中收取礼金。在我70年代住在村里的时候,只有近亲给房主赠送庆祝新居的礼物,其中大多是红布,同时另一些人为之提供无偿劳动(当然房主要为这些劳动力提供餐饮)。到了90年代,不再有无偿劳动力,人们可能会从给亲戚或邻居盖房中领取工资,尽管也要向其送礼以维持良好的相互关系。

村干部对破除传统仪式没有多少热情;相反,当政治气氛允许时,他们甚至比普通村民更热衷于这些庄重的庆典。据说在订婚仪式中收取礼金始于1982年。那时一个生产队长为他儿子的订婚举行庆典,并设了一张桌子收取礼物。据一些村民讲,送礼的想法是由一些想巴结队干部的人提出的,结果订婚仪式升级为一个大规模的庆典,伴之以礼单记录和大规模的酒宴。

值得注意的是,村民在随礼仪式的创新方面有自己的选择标准。比如,一种叫做烧香的祖先祭祀仪式在1949年以后就不再继续。从前,这个仪式通常在择定的日子由户主在其家院子里举行,祖先宗谱被供奉在一个长长的祭坛上并烧上香。民间艺人被请来表演地方戏。这个仪式要持续三天。在最后一天,这个家庭中的成员要跪在祖先龛位前。客人和访问者都受到欢迎并以酒宴款待。不用问,礼桌也设好了以收取客人的礼物。

70年代末期以来,清明节扫墓以及阴历新年祭祖在许多家庭中又渐渐恢复。<sup>[3]</sup>但直到1991年,村中仍没有人试图恢复烧

香仪式。相反,一些受访者甚至回避谈到这一仪式,当谈及这个话题时,他们总是加上一个标准化的注脚:“那是封建迷信的习俗。”

### 礼物内容的变化

仪式性馈赠的另一个新特点是礼物内容不断的变动,这是村民们就传统交换模式的合法性与国家权力妥协的结果。一位74岁的礼仪专家回忆道,传统上,仪式性随礼要深奥精细得多,同时也更少物质性。收礼的帐房总是用红布(好运的象征)来装饰,并伴有喜乐。人们随礼时向主人表达他们美好的祝愿,礼物的价值通常比现在要低得多。在特定的条件下,礼物在司仪的指导下送出,因此交换本身也是一种仪式。

礼仪专家的说法得到许多老村民的证实,他们都坚称过去人们更重视送礼的正确方式和通过礼物传达的美好感情,而不是其中包含的金钱价值。“我年轻时,人们看重礼节和随礼的规矩,礼物是人心的表露,”一位79岁的老民间艺人在谈话中反复强调这一点。尽管这些老村民很可能有将过去理想化的怀旧情绪,但显而易见的是,仪式性礼物交换的传统形式具有精巧的特质,和区分现金礼物与实物礼品之不同功用的特点。

在50年代,送礼的传统形式急剧变化。传统礼仪被猛烈抨击并遭改造,原因有三个:(1)礼仪被视为迷信活动;(2)礼仪在支撑地方精英和族长的权威方面起着重要作用;以及(3)礼仪使农民把时间和金钱浪费在非生产性的活动当中(参见 Parish and Whyte 1987:248-50)。礼仪专家被贴上“从事宗教迷信活动的人”的标签,他们的活动受到限制。结果,尽管礼仪生活仍然存留着,但它在很大程度上被改造和简单化了,仪式性馈赠也变得粗糙得多,比如在婚礼上随礼时的传统演说已经被遗弃,而代之

以干部的官方公证。在建房仪式和生日庆典中的祝词也取消了。帐房这一随礼的关键场所不再用红布来装饰,礼单也不再用毛笔在传统的红纸上而是用钢笔在笔记本上记录。

为了适应新的社会—政治环境,村民们也采用了新的随礼形式。在集体化时期,人们常常赠送集体礼物,即几个人共同出资买礼物。他们要么以“毛泽东思想学习小组”、某某“党支部”的名义,要么仅以“第三生产队社员”的方式(在我收集的一个例子中)集体出现在礼单上。根据受访者所言,集体礼物有两种效果:它显著地减少了个人送礼的花费;但它也有助于把更多的人带到礼物交换的圈子中来。要拒绝集体送礼的邀请是很困难的,因为这样做可能会将一个人从团体中孤立出来。在文化大革命的高潮时期,礼物增加了一些革命内容。一本毛主席语录或一张写有革命口号的大字报,对于一对新婚夫妇来说似乎就是完美的礼物。不过,这种行为没有得以普及或持续很长时间。受访者只能记起五个这样的例子,而在所有这些例子中革命化礼物也只是在激进的青年积极分子中交换。

虽然在改革时期创造了一些随礼的新情境,但仪式过程仍是简单而粗糙的。尽管礼仪专家重新变得活跃,礼物交换在维持社会关系上的重要性也在增强,礼物交换中的传统、精致礼节却仍没有恢复。许多老村民把这种变化归因于年轻一代对旧的传统缺乏兴趣,并抱怨当今的随礼越来越把重点放在礼物的物质而不是精神方面。自从1983年实行家庭联产承包责任制以来,仪式性礼物在价值上的猛增是因为通货膨胀、生活水平的提高和农村经济市场化的影响。此外,培养人际关系的新型方法也被引入村庄生活,比如在建房期间给帮工者支付现金报酬。这些趋势已使礼物的内容越来越定位于交换价值而不是象征价值。

追求社会平等显然是共产党改造中国社会最强有力的政治动力之一。从土改运动开始,革命前的既得利益集团就被剥夺了特权、名誉和其他有利的社会流动机会。诸如共同富裕之类的平等主义理想在整个集体化阶段都得到提倡。然而社会主义的平等主义讽刺性地刺激了普通村民去参与礼物交换角逐的愿望,并使交换竞争的重要性更加突出。

1949年之前,不是每一个人都有能力操办一个精致的仪式的。那时,只有富裕的家庭才请得起职业吹手并提供一个大规模的、奢华的酒宴。对于普通村民而言,家庭庆典局限于十分重要的仪式(比如婚礼或葬礼),而且礼物交换的社会范围比现在要小得多。据老人描述,随礼的义务只限于近亲。普通村民家庭仪式上的客人的数量通常在30—50人之间,只有地主或地方名流才能请得起100多个客人。一个姓王的老村民——他父亲是一个佃农,但自己也有小块土地——告诉我:1945年时有37个客人参加了他的婚礼,其中包括他的叔伯、姨舅、姐夫、一些表亲、几个邻居和两个代表他家所受雇之地主家的贵客。值得注意的是,我住在村里时,王的妈妈三番五次地对我重述这个故事。显然,王和他母亲对那个婚礼都感到十分自豪,因为在那时,来客的规模在他的阶层中算是较大的。

土改之后,即使是最穷的村民也想举行隆重的仪式,礼物交换的社会范围很快扩张到一个大得多的圈子。比如,当一位受访者在1947年冬天结婚时(这一地区的土改期间),尽管经济拮据,他家里想方设法置办了一个酒宴,举行了体面的婚礼,以显示他们的确成为新社会主人翁。由于他在土改中是地方积极分子并因此成为干部,102位客人参加了他的婚礼。

这其中的关键因素是,土改和相继而来的政治运动改变了以前的社会等级体系,因而提高了普通村民的期望值。富人和穷人之间的社会鸿沟缩小了,精英和普通人之间生活方式的差异也戏剧性地削弱了。尽管生活机会的分配仍远远不平等,每一个村民(除了“四类分子”)都得以声称对礼仪生活中的社会成就具有同等的权利。因此,举行体面的家庭庆典对每一个人来说都成为必需。在礼物交换的表现形式变得简单化的同时,它在频度和社会范围方面却的确强化了。比如,1949年以前,只有地方精英举行生日庆典。土改后的30多年,人们几乎不再庆祝生日,年轻一代甚至不再熟悉这一习俗。然而,1979年,下岬村一个富有的村民为他母亲的60大寿举行了一个庆典,其他许多人马上争相效仿。正如一个受访者所言:“我们都不得不为我们的孩子举行体面的婚礼,为建房举行隆重的庆典。因为大家都在同一个生产队干活儿,没有人想在这些事中成为一个失败者。所以,我不得不照着别人的样子做以跟上形势。”

### 社会主义再分层化和礼物交换的工具化

一般认为,进行过旨在实现社会平等试验的那些国家最终都造成了新的不平等形式。这一反讽已被称为是从平均化到再分层化的一次运动(参见J. Watson 1984:2;和 Whyte 1981:309)。在下岬村,集体化时期的社会生活是远非平等,而且生产队并不比以前的社区更少等级关系(参见第2章)。至于礼物交换,正如第7章所讨论的,由于在干部和普通村民之间出现了一种新的依附关系,干部的优越地位和权力削弱了平衡的礼物交换的基础。作为一个再分配者,一个干部会感到不必向其下属回赠礼物,因为后者依附于干部所控制的资源,不回赠礼物也不可能破坏这种关系。

互惠原则曾是乡村生活中礼物交换的核心。社会经济的再分配性质刺激了礼物从村民向干部单向的流动过程,因为后者控制着前者的生活机会。这导致了随礼的工具化,村民们通过送礼交换恩惠和保护。社会主义前30年持续不断的物品短缺进一步加深了发展工具性个人关系的必要性。因此,在村庄社会中,关系和人情的扩展形式(关系作为庇护纽带,人情作为可交换的资源)变得越来越重要。十分有趣的是,这种工具性关系网络在一些前苏联、东欧社会主义国家也扮演着类似的重要角色:在前苏联是 *blat* (Grossman 1983: 105—8), 在波兰是 *dojscie* (参见 Wedel 1986), 在匈牙利是 *protekcio* (Róna - Tas 1990: 119)。

尽管家庭联产承包责任制的改革削弱了村民对地方干部的依赖,但同时它又迫使个体村民在一个更大的规模上去培养关系网,并与村庄范围之外控制再分配资源的国家代理人打交道。他们不得不独立地应付从买种子到卖谷物的各种各样的农业生产问题。国家部门的各级干部仍然控制着再分配的权力。这意味着在改革后的时期,工具性的私人关系变得更重要。农忙季节的互相帮助、私人贷款的资源以及与村外的社会联系已成为农民提高生活水平必不可少的资本。再者,当普通村民与村干部或地方政府的代理人发生冲突时,庞大的私人关系网络可以向其提供保护。所有这些对个人关系的需求都激励了礼物交换的发展和关系网络的培养,因为这对于大多数村民来说,仍是扩展其个人关系网最通常的方法。毫不奇怪,自从公社解散后,送礼的发展加速了,而关系网络的角色也越来越重要。结果,正如第4章和第5章所揭示的,到1991年为止,下岬村已建立起空前复杂的关系网络。

萧凤霞(Siu 1986a)在研究了中国南方的通俗仪式后认为,社会主义实践已经摧毁并以政治功能取代了传统仪式的主要社

会基础。与生命循环相关的仪式被剥去其广泛的社会联系,而只局限于家族当中。结果,当前从事礼仪活动的人主要关心世俗的日常生活事宜,如网络建构——在这里,社会主义国家的权力早已内在化了。因而,萧凤霞认为,仪式大量的涌现,是80年代的一种重构而非传统文化的复兴。“这些仪式改头换面的复活,体现了文化碎片在新环境下的重新利用。”(Siu 1989b:134)

下岬村的礼物交换体系构成了类似的“传统再利用”过程,而不是传统的复兴。作为对40年社会主义实践的回应,下岬村民不断地采用新的礼物馈赠模式、修正他们对关系网的认识并调整他们对人情伦理的适应方法。中国的社会主义在90年代正经历它最深刻的转型,而植根于市场经济中的新型社会生活已在形成过程当中,所以,我在前面章节中所呈现的必须被看作是一个关于过去的民族志报告。如果下岬村民继续他们在最近几十年中一直在进行的与外界的互动,礼物交换体系无疑将与关系和人情一起,以某种有趣但难以预料的方式继续发展变化。在这一转变过程中,唯一可以肯定的是,礼物与礼物馈赠会继续在下岬村民的生活中扮演重要的角色。

#### 注 释:

- [1] 杨美惠在其最近的著作中,发展出了一套新的解释“关系”和“人情”间关系的理论(1994:312-20)。她认为,在农村,表达性的人情规则,而不是工具性的关系规则,更趋于支配农民的行为。因此,农村的人情礼物经济与城市的关系艺术形成对比(1994:319)。此外,她还认为,女人比男人更易受人情伦理的影响。因此,“我们可以探究一种更‘女性化’的人情艺术与一种更‘男子气’的关系艺术之间的性别差异”(1994:320)。正如我在第1章注释[1]中所解释的,在本书完成时,我还没读到杨在后来出版的全书,

所以只能在此注中谈及她的新观点。

- [2] 应当指出,绝育手术实际上是输卵管结扎术。我很感谢凯博文告诉我,这个手术并不包括卵巢的切除,它仅仅是用以避孕的,并不会中止女性的性荷尔蒙分泌(来自与凯博文的私人交谈)。不过,下岬村民并不会做这样的区分,他们坚持认为做过绝育术的女人就是被阉割了。关于60年代台湾人对输卵管结扎术的普遍看法,参见凯博文(Kleinman 1980)。
- [3] 家庭内部的祖先祭祀也牵涉到生者与死者的礼物交换。多种多样的供品可被视为送给祖先的礼物,作为报偿,祖先保佑生者好运、财富和香火的延续(参见 Ahern 1973:98; A. Wolf 1974)。

## 附录： 中国的孝敬与印度的檀施\*

——非对称性礼物馈赠文化的人类学分析

印度的檀施,梵文 dāna,意指一类受礼者有义务接受但无须回礼或表示感谢的特殊礼物。檀施的概念可以上溯到三千年前的古婆罗门教时代,《摩诃婆罗多》、《摩奴法典》等古文献中均有记载;而且至今它仍在印度教地区的社会生活中起着重要作用。《宗教词典》(上海辞书出版社,1981)将它解释为佛教的一种修行方法,并译为“布施”(见该书 251 页),似乎是仅仅囿于汉译佛典之结果,未能顾及它的婆罗门教内涵及其在当代印度文化中的实际意义。中国的孝敬则是一种常见的馈赠行为,即“把物品献给尊长,表示敬意”(《现代汉语词典》,1389 页,商务印书馆,1996)。

如本文标题所示,笔者将从人类学角度比较研究孝敬与檀施的异同,考察它们在各自文化系统中的功能,最后以我们对东方礼物馈赠文化的观察向西方人类学中的有关模式原则提出挑战。鉴于礼物交换的人类学研究在国内尚未多见,笔者将先概述其理论背景和前人的成果,并介绍本文所批评的目标,以显示学术继承的轨迹。

---

\* 本文原载《季羨林教授八十华诞纪念论文集》,第 789 - 800 页,李铮、蒋忠新、段晴、钱文忠(编),江西人民出版社,1991 年。“檀施”一词的译法,系蒙季羨林先生所赐;一半音译一半意译,再恰当不过。谨致谢意。

## 一、概念和理论

社会的凝聚力来自何处？这是现代人类学最关心的问题之一。换言之，什么力量或机制把状如散沙的个人变成互有联系的社会成员？是血亲纽带、利益动机、劳动分工、社会组织、文化密码，还是价值观体系？各种模式相继提出，诸多理论纷至沓来。同样为回答这一问题，从20年代到70年代初的半个多世纪中，社会交换理论逐渐形成并一度产生很大影响，其核心便是礼物馈赠模式和互惠原则。

在人类学家的小圈子里，人们常会半开玩笑半认真地说：“现代人类学的几乎所有重大理论课题都起源于马林诺夫斯基的著述。”礼物馈赠也不例外。早在1922年，这位功能学派大师便系统地描述分析过特罗布里恩德群岛居民中著名的“库拉”（Kula）交换习俗（Malinowski 1984[1922]）。当地人定期举行仪式化的访问活动，相互交换两种珍贵的礼物——贝壳制的项链和手镯。有意思的是，这两种礼物总是一个顺时针方向一个逆时针方向顺序流动，从不会在受礼者手中长期停留。伴随着项链和手镯的赠送与回赠过程，大量的社会活动和贸易往来也随之发生。这便是现在每一个人类学家都熟知并且津津乐道的“库拉圈”。它将数十个氏族社会连在一起，使之形成象征意义上的共同体。稍后，马林诺夫斯基又作结论说赠礼与回报的原则便是美拉尼西亚社会秩序的基础（Malinowski 1962[1926]）。

1925年，法国社会学派的第二代大师莫斯发表了一本不足百页的小书《礼物》。就在这短短的篇幅内，莫斯比较分析了从巴布亚新几内亚到美洲印第安人，从古希腊罗马到印度、中国一共数十个社会的礼物馈赠文化，并首次提出社会交换方式与社

会结构形态之间存在着相关关系的独到见解。他指出赠礼习俗是以赠礼、受礼与回礼三种强制性义务为基础的,而核心问题便是:“什么样的原则迫使人们一定要回礼?”(Mauss 1967:1)莫斯进而推论人类社会最初的经济关系并非来自经济史家们所说的以物易物型贸易,而是源于礼物馈赠。在礼物经济中,人们积极赠送礼物,以便使更多的人对自己承担回礼的义务(即中国人所说的人情债),而这也是信用的起源(Mauss 1967:34-35)。

莫斯的《礼物》在当时并未引起强烈反响,但现在已成为人类学经典著作。这期间起了关键作用的是另一位人类学大师、结构主义创始人列维-斯特劳斯。1949年,列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》法文版问世。他在这部里程碑式的巨著中发展了《礼物》的主题,认为迫使人们赠礼、受礼、回礼的便是“互惠原则”(Principle of reciprocity)。这种强调“礼尚往来”的互惠原则具有将“个人与他人的对立转为统一的功能”,因而是一切社会交往关系的基础(Lévi-Strauss 1969:84)。在经验分析方面,他从物的交换转向人的交换,认为婚姻便是交换女人的过程,而女人则是“超级礼物”。关于交换方式与社会结构的关系,列维-斯特劳斯认为存在着三个层次的交换,即信息、女人、物品与服务。他将第一个层次推给语言学,最后一个让给经济学,只留下女人的交换(即婚姻)作为人类学的研究对象,并由此建立起他的结构主义模式(Lévi-Strauss 1953)。

莫斯的另一个重要观点——礼物经济,则被经济史家波拉尼所发展,并最终导致经济人类学的诞生。波拉尼认为人类社会迄今为止经历过三种交换方式,即互惠式的、再分配式的和市场式的;与此相对应的社会形态和经济类型则分别是氏族社会与礼物经济、传统社会与再分配经济、现代工业社会与市场经济(Polanyi 1957)。波拉尼的理论受到他的经济史同行的猛烈攻

击,但同时他却在人类学家中找到了知音和众多的追随者。50、60年代,许多人类学家利用互惠原则、礼物经济等概念工具研究氏族社会和传统农民社会中的礼物馈赠文化,其中理论上最为成熟、影响也最大的当推美国人类学家萨林斯。在他那篇脍炙人口的论文《论原始交换的社会学研究》中,萨林斯指出礼物交换与商品交换并非毫无关系的两码事,而应被视为一个连续统一体的两个端点。决定某一交换行为向二者中某一端靠拢的关键变量是“亲属距离”,即亲疏远近。自家人之间交换礼物,生人之间才交换商品。<sup>[1]</sup>此外,他还提出“不平衡交换”、“平衡交换”和“否定性交换”的三分法,为后继者提供了有力的概念工具(Sahlins 1972:193-199)。

在关于礼物交换的规范和规则的经验性研究方面,人类学家们公认为普遍规则的有两条:第一,礼物总会带来回礼,因为互惠原则迫使受礼者采取回赠的行动;第二,在送礼者与受礼者之间,前者总是处于优势地位,因为回礼的义务使受礼者处于被动的“负债人”境地。对这两条规则的讨论始于马林诺夫斯基、莫斯等人的经典著作,后经许多人类学家在世界各地的实地考察所证实,其普遍性很少有人怀疑(Gregory 1982:47-48)。

最初的挑战来自于印度人类学家。帕里在1986年指出莫斯当年绕过了一个颇为棘手的问题未曾讨论,即古印度文献记载的“檀施哈拉玛”(dānadharmā,意为赠礼原则)并没有规定受礼者要回礼;恰恰相反,它倒是详细论述了婆罗门必须接受他人的馈赠——檀施——的义务(Parry 1986)。两年以后,拉赫贾出版《礼物中的砒霜》一书,以大量的实地考察资料证明印度的檀施确是不可回礼的馈赠;而且,在多数情况下,它是由高级种姓赠给低级种姓的(Raheja 1988)。人类学极推崇实证研究,帕里的观点虽然新颖却因其缺乏第一手资料而总使人半信半疑,而拉

赫贾的调查报告则轰动一时。笔者写作本文的最初兴趣便是由阅读《砒霜》引起的。无独有偶,中国的孝敬也是礼物单向流动、无需回礼的馈赠类型。更有意思的是,在孝敬馈赠的双边关系中,处于优势地位的永远是受礼者,而不是送礼者,礼物自下而上地流动。孝敬与檀施,有同有异;合在一起,恰恰构成对上述人类学理论礼物馈赠二原则的挑战。

## 二、孝敬与檀施

下文的比较分析将遵循人类学的整体论和文化相对论原则,将孝敬与檀施分别视为中国与印度文化系统中的子系统,既考察它们各自的规范和规则,也比较它们在各自文化中的位置和功能,以及中印文化通过种种社会制裁方式而对它们形成的制约作用。换言之,笔者感兴趣的是社会制度的模式比较而不是不同文化特质的简单对照。<sup>[2]</sup>

### 1. 馈赠场合与礼物流动方向

中国的孝敬主要表现为一种世俗性礼物馈赠,表示晚辈对长辈、地位低者对地位高者的敬意;所以,馈赠场合多半是逢年过节等日常生活中的“世俗礼仪”,以及探病问安一类个人生活中的特殊时刻。但葬礼是个例外,所谓“冥仪”的馈赠带有很明显的宗教色彩。此外,超越亲属关系之外的孝敬也会因其附加的社会因素而显得或多或少地仪式化。譬如,传统中国社会里门生给宗师、下级官员给上司、外放官员给京官的种种孝敬,都伴随着某些仪式成分。礼品的挑选和馈赠的方式,也有程式化的倾向。所有这些,在《儒林外史》、《胡雪岩》等小说中都有精彩的描述。至于礼物流动的方向,则毫无例外地是自下而上。实

实际上,孝敬一词本身即已表明孝顺和尊敬之意,礼物自下而上流动的文化密码(cultural code)已经暗含其中。笔者在农村生活时曾目击过一次犯规的孝敬行动,至今记忆犹新:村内某干部的老母去世时,一位年轻农民竟不顾自己的辈份高于死者的事实而去吊唁并奉上冥仪若干,为的是向该干部表示敬意。村民们对这种颠倒的孝敬极为鄙视,一致谴责那位毫无顾忌的献媚者,使得他在村内无法立足。这一事例表明尽管蒙上一层温情脉脉的亲情面纱,孝敬在本质上还是一种社会化行动,其文化规则不得违犯。

印度的檀施在馈赠场合与流动方向上都要比孝敬复杂些。首先,檀施的宗教色彩很浓,其馈赠场合多与宗教仪式有关。馈赠者主要由占有土地的高级种姓或商人组成,而接受檀施的却是两类截然不同的人——在种姓等级制中地位最高的婆罗门和地位很低的服役种姓,如木匠、铁匠、制陶工人等。这里需要略加说明的是,本文所说的“种姓”(Caste)指的是世袭的职业与通婚群体,又称为阇提(Jāti);并不是婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗等四大群体。后者应该叫做“瓦尔纳”(Varṇa),是古代婆罗门教文献上的分类。由于它与当代印度社会的实际情况出人较大,人类学家一般都避免使用。以拉赫贾所研究的帕汉苏(Pahansu)村为例。在378户居民中,有“库贾(Gūjar)种姓210户,婆罗门祭司8户,‘巴尼雅’商人种姓(Baniya)3户,剩余的是12个服役种姓(servant caste)。这210户‘库贾’是该村的土地所有者,也是仅次于婆罗门的高级种姓。他们便是该村的檀施赠予者。每逢村内或该地区的宗教节日以及丰收时节,他们便出资主办仪式。仪式活动主要由担任祭司的婆罗门指挥,但其他13个种姓也都参加并各自提供专业化的服务。在仪式结束时,‘库贾’们便拿出被称为檀施的礼物(食物、现金或其他物品)分赠给婆

罗门祭司和其他种姓。‘库贾’们认为至关重要的一点是他们从来都不接受任何檀施，除了婚礼上的新娘（Kanyūdāna，意为处女礼物）”（Raheja 1988:20）。

与中国的孝敬不同，赠送檀施不是向受礼者表示敬意，而是为自己追求某种宗教性的好处。关于这一点，印度人类学家们有两种解释。传统解释认为通过赠予他人檀施，赠礼者便获得某种功德，从而使自己在轮回转世的过程中可以占据一个较好的位置（Vatuk and Vatuk 1971:212-213）。近年来帕里和拉赫贾等人又提出赠送檀施实际上是一种祛灾祈福的努力。他们发现，印度农民相信礼物可以将不吉利的东西带走，因此在仪式上“库贾”种姓要拼命赠送檀施，为全村带来好运，而接受檀施的种姓则要起一种承受和“消化”包含在檀施中的不吉利因素的作用（Raheja 1988:248）。种姓高贵但又被迫（文化所迫）接受檀施的婆罗门祭司也因此而被视为替人承担罪恶与不祥的勇者（Parry 1980）。

我们已经知道中国的孝敬型馈赠是礼物自下而上的运动，那么印度的檀施呢？笔者认为檀施的流动方向正相反——自上而下。这里，需要解释的是婆罗门也接受檀施的问题。按照传统理论，婆罗门血统最为纯洁高贵，种姓地位最高。但是，从50年代开始，深入印度社会实地考察的人类学家们发现婆罗门只在宗教领域拥有最高权威，而在实际的世俗生活中往往屈居于土地所有者阶层之下。1959年，司利尼瓦斯提出了“统治种姓”（dominant caste）这一概念，很快便为学术界接受（Srinivas 1959）。在多数情况下，统治种姓并非婆罗门，而是土地所有者或地主兼商人。典型的例子如上文提到过的拉赫贾所研究的村子。S.瓦图克在专门研究婆罗门亲属关系的一篇文章中也指出，尽管婆罗门种姓享有最高的仪式地位，“但在许多村庄，他们在经济和

政治方面却要从属于当地的土地所有者种姓”(Vatuk 1975)。所以,拉赫贾坚持认为在檀施馈赠关系内,婆罗门与其他低级种姓一样,都为承担、消化统治种姓所赠予的含有砒霜的礼物(即含有不吉祥因素的檀施)而尽一臂之力(Raheja 1988:28)。关于檀施馈赠体现出的统治与被统治关系,下面还会详加论述;这里,笔者仅想强调檀施礼物流动的方向是自上而下,与中国的孝敬正好相反。

## 2. 赠礼者与受礼者的关系

人类学家在考察人际关系结构时经常使用一对概念,叫做“群体内的人”(in-group person)和“群体外的人”(out-group person);借用中文的常见俗语,也许可以译为“自家人”和“外人”。在许多社会里,自家人之内的人际交往准则往往会与同外人之间交往的准则不尽相同。譬如,上文提到过印度北部帕汉苏村的土地所有者种姓“库贾”从来都不接受来自其他种姓的檀施;但是,在“库贾”群体内,檀施的馈赠依然存在。在这方而更典型的例子应该说是中国社会。人际关系在中国的重要性可从“世事洞明皆学问,人情练达亦文章”这两句妇孺皆知的“格言”中看得清清楚楚。中国社会的人际互动行为准则也会因人际关系的亲疏远近而千变万化。这便是帕森斯所说的“儒家伦理所接受和认可的中国社会结构,基本上是一种特殊主义的(particularistic)关系结构”。<sup>[3]</sup>梁漱溟先生也认为:“中国之伦理只看见此一人与彼一人之互相关系……不把重点固定放在任何地方,而从乎其关系,彼此交换,其重点实在放在关系上了。伦理本位者,关系本位也。”<sup>[4]</sup>在这样的社会关系结构下,“自家人”与“外人”的区分便格外重要;而中国人建立社会关系的努力也要从扩大“自家人”的范围开始,将生人变为熟人,将外人变成自家人。<sup>[5]</sup>

应用自家人与外人的概念工具考察孝敬和檀施馈赠中赠礼者与受礼者的关系,我们可以发现一个有意思的对比:孝敬是自家人之内的个人化馈赠,而檀施却是外人之间的社会化交往。中国人孝敬的对象主要有三类,即长辈亲属、师长和上司;后二类虽然属于非血缘关系,但“师徒如父子”、“恩师”等观念已使它们转化为“准亲属关系”。这一点在传统中国的官场上最为明显。后进晚学初入官场一定要拉关系投奔某位大官僚门下,或寻求主考官的庇护,与父子关系颇为相似。从这个意义上说,笔者认为孝敬馈赠中赠礼者与受礼者之间的关系是个人化的亲属关系。当然,也会出现为某种功利目的而向既无亲属关系也无师生一类准亲属关系的对象馈赠孝敬礼物的情况,但我们必须注意到这实际上意味着通过孝敬馈赠而为自己创造新的亲属关系,从而扩大自家人之范围。例如上文提到的那个拼命要通过送冥仪而使自己成为“准孝子”的农民。

众所周知,印度种姓制度有三大特征:(1)各种姓群体所从事的职业绝对世袭,因而在群体间存在着高度的劳动分工;(2)实行种姓内婚制,各群体之间禁止通婚;(3)所有种姓群体依其血统高贵纯洁的程度而被分成三六九等(Dumont 1980:21)。在这样的社会背景下,由“库贾”种姓(或其他统治种姓)所赠予的檀施自然不会像孝敬馈赠那样深深嵌于亲属关系之中;恰恰相反,檀施体现的是不同种姓群体之间的统治与被统治、服务者与接受服务者的社会化关系。赠礼者与受礼者实际上代表着各自的社会群体参予檀施馈赠。因此,檀施馈赠永远依章行事,从不会出现中国人那种力图修改人际关系而滥送孝敬礼物的现象。

此外,在受礼者的地位方面,孝敬的接受者仍然保持着尊长的优势地位,而且还可能因为孝敬的增多而使自己的面子更大,益发地“尊长”起来。檀施的受礼者,除了婆罗门种姓之外,都属

于较低下的服役种姓,故地位远远低于檀施的馈赠者。尽管如此,孝敬与檀施之间还存在着共同点——受礼者并不因为接受了礼物而改变了自己的地位,即不能改变他同赠礼者的不平等社会关系。这在人类学中被称为“非对称性礼物馈赠”。究其原因,还在于“双方所控制的资源是如此地不等值,以致于地位低者不可能回报地位高者所给予的东西”(Befu 1977a:267)。

### 3. 礼物的功能

关于礼物交换的功能,一直存在着所谓“结构论”和“动机论”两种解释。结构论者主要是人类学家;可以预见,他们强调的是礼物作用于社会关系的结构,从而促进社会整合的功能。动机论者则主要由社会心理学家组成;很自然地,他们侧重于个人建立关系的策略,因而更重视礼物作为个人之社会性投资的作用(参见 Befu 1977b)。礼物的社会整合功能大致可以分为两大类,即表现性的(*expressive*)和工具性的(*instrumental*)。属于前者的礼物馈赠可以展现、维系和加强现存的社会关系,往往是制度化的、非功利性的;属于后者的礼物馈赠能够改变和创造新的社会关系,但经常带有明显的功利色彩和不稳定特点。

就本文的研究对象而言,孝敬与檀施基本上都起着表现性社会功能,但又各有不同的方式。孝敬馈赠的功能在于它可以通过物化方式说明受礼者与送礼者之间的尊卑长幼差序(下文我们还将深入探讨这种差序的结构意义),又能够以亲情友爱的形式缩短双方在社会关系方面的差距,使得一种父子式双边关系得以在这自然的或人为的“自家人”范围内长久维系下去。檀施馈赠的功能与孝敬类似,但是它所表现的是统治种姓与其他种姓之间的权力关系(*power relationship*),并且以一种强迫的形式(明文规定的馈赠与接受义务)拉开双方的社会距离,维持着

主仆式等级关系和种姓制度。此外,孝敬与檀施都是重复性礼物馈赠行为,年复一年的行动自然会加强存在于馈赠者与接受者之间的社会关系。

正是在这个意义上,笔者认为非对称性礼物馈赠的重要功能之一便是不平等的社会关系的再生产。譬如,檀施总是由统治种姓赠予被统治种姓(婆罗门除外),因此赠予与接受的过程便成为这种不平等关系的再生产过程。在举行仪式时,永远是统治种姓提供场所和资金,婆罗门担任祭司,而其他种姓则参与仪式表演,提供各种服务。显然,“仪式上各种角色的分布便重建了[生活中的]社会不平等”(Prakash 1986)。中国的孝敬馈赠牵涉较多情感因素和亲缘成分,这方面的功能表现得相当隐晦;但是,它依然存在。冯友兰先生在解释“来而不往,非礼也”这一观念时,举例说:“但如我去看一个人,而此人不来看我,或我与他送礼,而他不与我送礼,或我请他吃饭,而他不请我吃饭,此人又不是我的师长,我的上司,在普通底情形中,我心中必感觉一种不快。”<sup>[6]</sup>问题在于,假如此人碰巧正是我的师长或上司,我心中就不会或不该产生不快吗?依照中国传统伦理,答案是肯定的,因为这该属于孝敬馈赠之列。这里,长幼尊卑的原则毫无疑问地凌驾于礼尚往来的行为准则之上,孝敬馈赠再生产不平等社会关系的功能即暗含其中。

#### 4. 报酬与制裁

任何社会行为都会伴随着一套奖惩制度,孝敬与檀施也不例外,而且还各有其文化特色。孝敬馈赠的奖惩,如同中国的任何事物一样,都带有极为强烈的尘世生活色彩。一个人如果尽心尽力地孝敬尊长,在适当的场合奉献礼物表示敬意,便会受到社会舆论的称许。而且,在长期宣扬以“孝道”治天下的传统中

国,孝敬馈赠的运用得当还会使送礼者得到实际利益。反之,不孝之名便会带来舆论的谴责,严重者甚至有可能导致孤立。在人际关系至关重要的中国社会,孤立便意味着资源(关系资源)的减少,意味着相当严重的惩罚。

与中国的人世方式相映成趣,印度的檀施馈赠是靠出世的宗教方式来实现报酬与制裁的。无论是施财积德以求在轮回中转运升级,还是破财求福,将邪气凶兆与礼物一起推给别人(这取决于我们追随哪一种理论),驱使统治种姓赠送檀施的动机都是宗教性的;可以想见,如果某人未能按照文化规范尽自己的馈赠者义务,制裁也将来自同样的宗教性源泉,只不过是以一种否定的方式而已。出于同样的原因,檀施的接受者们往往不情愿扮演他们的社会角色;为此,檀施馈赠才必须以一种神圣化方式在仪式上进行,迫使人们接受这宗教性的礼物(Parry 1986:461)。

### 5. 孝敬与檀施的文化背景

笔者认为,在某种意义上讲,十个人类学家中便会有九个结构主义者(或具有结构主义倾向),因为他们无一例外都接受过严格的亲属制度研究的训练。长达一百多年的人类学研究已经证明亲属关系当之无愧地属于人类心灵最伟大的发明之一:结构精细、组织严密。而且,更重要的是,几乎所有的亲属群体都只存在于它们的相互关系以及与更高层的关系之中——除却关系,便没有了结构。<sup>[7]</sup>打个通俗的比方,中国的“房”便存在于它相对于“家”和“族”的关系之中。孝敬与檀施的比较理所当然地也必须置于这样的结构主义框架内进行。

限于篇幅,笔者将放弃比较分析孝敬、檀施与处于同一层次上的其他礼物馈赠类型(如中国的赏赐,印度的“比汗特”,梵文 bhent,奉献于神祇的礼物)的关系,而集中探讨它们与更上一层

的文化系统之关系。具体地讲,如果把孝敬、檀施分别视作两个同心圆的核心,本文将分别讨论这两个核心外面的两个层次,即中国的人情关系和名分伦理,印度的扎马尼制度(Jajmani System)与种姓意识。

“天上下雨地上滑,各人摔倒各人爬。亲戚朋友扶一把,酒换酒来茶换茶。”这首浅显易懂的儿歌包含着在中国社会处世为人的基本道理:人生常有不测之事,惟有亲友才肯相助;而礼尚往来,升来斗去,则是建立人情关系网的原则。这其实也正是我们已讨论过的“互惠原则”,杨联升称之为“报”的原则。他指出:“报的原则已被应用于各种社会关系中,并且始于五伦之首的君臣关系。”(Yang 1957:296)这个论断的前半句全然不错,但后半句却值商榷。笔者认为,互惠原则首先体现于父子关系之中,而具体的象征之一便是本文所分析的孝敬馈赠。在这一点上,费孝通的观点似乎更有说服力——“我们儒家最考究的是人伦。伦是什么呢?我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。”<sup>[8]</sup>这所谓波纹状的差序是由社会身分以及与身分相符合的权利、义务构成的,而其抽象化的表现便是“名分伦理”。梁漱溟曾精辟地指出名分伦理“就是把社会中的人各就其关系,排定其彼此之间之名分地位,而指明相互间应有之情与义,要他们时时顾名思义”。<sup>[9]</sup>在基本的人伦关系中,名分角色鲜明,情与义的因素较为固定,如儒家所称的“父慈子孝,兄友弟恭”便是。名分伦理的具体实践则要靠互动的双方依照一整套礼仪来履行责任、完成义务。譬如,孝敬馈赠便是子女晚辈完成自己对尊长的义务,从而肯定名分伦理的方式之一。而且,因为孝敬馈赠象征着基本的人伦关系,它的实践也较为固定化,互惠的或者说“报”的因素也最少。这是它与其他礼物馈赠类型的基本区别。

必须指出的是,在实际生活中,礼物馈赠包括孝敬类型并非在名分伦理的直接指导下进行;而且,绝大多数人既无法也无兴趣洞悉儒家伦理的复杂体系。真正在社会行为层次上发生作用的不是“尊卑有序,长幼有别”一类教条,而是“人情”这一无所不在但又很难澄清的观念。黄光国曾经准确地指出:“儒家伦理、社会取向和集体主义等等抽象层次甚高的概念,其实是透过一套由人情、面子、关系和报所构成的社会机制,而对中国人的社会行为产生实际的影响。”(Hwang 1987)但是,他仅以权力的交易和运用为着眼点来分析这套机制,失之于过分理性化和功利主义的解释。金耀基认为人情是根源于儒家的忠恕之道,外在于个人而存在的通俗化行为规范,包含着人之常情、世故、情理,以及人与人相处之道等多重内容(King 1988a)。不管怎样,中国人的社会行为最高准则便是“合乎人情”,与西方人的遵循法律恰成有意思的对比。无人情,不近人情,便会成为道德方面的重大缺陷。如苏洵在《辩奸论》中所说:“凡事之不近人情者,鲜不为大奸慝。”一个人如能依照社会认可的文化规则在适当的场合进行恰如其分的礼物馈赠(例如年节时的孝敬),便是懂得自己在名分体系中的位置并能够完成义务的合格的社会成员,即俗话所说的“懂人情、通情达理”。此外,在相当一部分孝敬类礼物馈赠中,情感成分也占很大比重,即所谓“薄礼表孝心”。反之,如果某人违背了人情规范,拒绝向尊长表示孝敬之意,社会舆论便会谴责此人“无人情”,甚至采取某些制裁方式,直到犯规者意识到自己的行为是“丢脸”的时候为止。另一方面,未能得到孝敬表示的尊长可能会“伤感情”,会感到自尊心受到伤害,甚至感到大丢“面子”<sup>[10]</sup>。显而易见,人情、面子等较具体的规范直接制约着中国人的礼物馈赠(包括孝敬馈赠)行为。这也是为什么中国人爱讲“礼轻情义重”,使礼物馈赠带有很强的感情色彩的

原因。

如果说孝敬馈赠是情义参半,甚至更多地表现为情感交流的话,印度的檀施馈赠则几乎与个人情感全然无缘。它是一种叫做“扎马尼”的社会制度的组成部分。根据科兰达的简明定义,扎马尼“是印度乡村社会的一种分配制度。依此制度,拥有土地的高级种姓家庭接受各种低级种姓(如木工、铁匠、制陶匠、担水者、扫街的、洗衣匠等)的产品和服务。婆罗门祭司提供纯粹的仪式性服务,但其他服务种姓也在高级种姓的生日、婚礼、葬礼以及宗教仪式上各有角色”。<sup>[11]</sup>上文提到过,这些种姓首先是代代世袭的职业群体,木匠的儿子只能继续做木匠;其次又是种姓内婚群体,即木匠只能与同为木匠种姓的家庭通婚。以本文多次引用的拉赫贾研究的帕汉苏村为例,该村近 2500 人分属 15 个种姓,除了 210 户土地所有者“库贾”种姓和 100 户农业工人种姓之外,其他种姓从婆罗门、木匠、铁匠直到理发匠,应有尽有。100 户农工种地,婆罗门念经祭祀,其他种姓也各以其所长为“库贾”种姓提供服务;而“库贾”种姓则以现金和实物形式付予服役种姓报酬,同时在仪式上向婆罗门以及其他种姓赠送檀施礼物。从种田织布到打铁制陶,几乎一切生产活动全部在村界之内完成。等级森严、职业世袭的种姓制将村内各群体结合成一个完整独立的小世界;而种姓内婚制又使各个村庄在种姓层次上联成大世界。<sup>[12]</sup>

西方学者最初将扎马尼制度仅仅看作是劳动分工和社会交换制度,但是逐渐发现这实际上反映了土地所有者种姓与其他种姓之间的统治与被统治的关系。在文化上支撑这一制度的便是种姓制意识形态。上文曾提到过种姓制三大特征(职业世袭、种姓内婚和等级差别),而这些特点都出于一种二元对立原则,即血统的纯洁与不纯洁的对立(Dumont 1980:43)。概括地讲,婆

罗门的纯洁度(purity)最高,不可接触者(untouchables)最低;二次生的三个“瓦尔纳”(婆罗门、刹帝利、吠舍)又高于一次生的首陀罗。但在实际的社会生活中,几乎可以无限细分下去的职业群体之间的高低之分是很难讲清楚的。等级相邻的种姓甚至于还会为确立相互之间的地位关系而长期争执不休。<sup>[13]</sup>这种宗教化的种姓意识形态使得扎马尼制度深深地嵌入文化系统,使得种姓群体之间在政治、经济方面的巨大不平等变得隐晦难察。

将檀施馈赠置于扎马尼制度和种姓意识形态的背景上考察,我们便可以理解为什么馈赠和接受檀施都是必须完成的义务,为什么檀施馈赠对于赠受双方感情的发展不起任何作用,以及为什么拉赫贾要把檀施称作含有砒霜的礼物。接受檀施的义务便是接受被统治的“义务”,便是维系和加强统治种姓的核心地位的“义务”——这便是礼物中的砒霜。这些,显然与中国的孝敬、人情、名分伦理有很大差异。

### 三、结 语

综上所述,中国的孝敬与印度的檀施在礼物的功能、礼物的非对称性等方面极为相似,但在社会奖惩方式、受礼者的地位等方面又迥然不同。其中,最根本的差别当然还在于孝敬是“自家入”范围之内个人化的人情往来,而檀施却是在“外人”(即不同的社会群体)之间进行的社会化的义务性交换。无论同与异,都是由孝敬和檀施各自所属的中、印文化传统所决定的;因此,归根结底,我们所看到的仍是中印文化的对比。

在更高的抽象层次上,如果我们以孝敬、檀施以及它们所属的儒家名分伦理和种姓制意识形态为一方,以西方社会的礼物馈赠为另一方,展示于我们眼前的又是很有意思的东西方文化

的对比。

在倡导个人主义的西方社会,一方面存在着明显的以经济不平等为基础的社会不平等和阶级差异,另一方面个体独立性、个人之间关系平等的文化观念又深入人心。最明显的例子莫过于西方家庭成员之间的关系——绝无长幼尊卑之序,追求平等友爱的朋友式关系。这体现在礼物文化上,便是互惠式即投桃报李式的往来,如圣诞节期间互赠小礼物的习俗。但是,跨阶级的礼物馈赠却极为少见。

中国和印度的传统文化有许多差异,但在一点上却是共同的,即个人之间的不平等。以中国为例,上层文化中所谓君子之德与小人之德的双重伦理标准,“礼不下庶人,刑不上大夫”的社会规范,都明确肯定了社会成员的不平等关系。下层文化则通过“多年的媳妇熬成婆”一类俗谚表现着个人之间不平等关系的无所不在,家庭也不例外。作为小媳妇,位卑言轻,就必须处处孝敬别人;而一旦通过辈分升迁和年龄增长这两条社会流动的途径熬成婆婆,便可放心享受他人的孝敬。因此,在礼物馈赠文化方面,便会出现礼物单向流动,受礼者地位高于送礼者的现象。

西方的礼物研究理论,先是由人类学家分析氏族社会所得,后又为社会心理学家验证于现代西方工业社会。在氏族社会中,阶级分化尚未完成,作为个体的社会成员是以“原子”的形式,平等地联系在一起。而在工业社会,又如上所示,个人主义的平等原则占据着统治地位。自然而然地,礼物必须双向流动和送礼者是债权人、地位高于受礼者这两条原则便得到反复证实,并逐渐为学者们所接受。但是,中国、印度这样的传统社会既不同于氏族社会又有别于西方社会,在社会关系结构和人际交往模式方面有着鲜明的东方文化特色。本文的分析已经证明孝敬与檀施都是无须回礼、单向流动的礼物馈赠类型;而且,

中国的孝敬还是自下而上的礼物流动,受礼者的地位高于送礼者。这表明上述西方人类学礼物研究的二原则无法应用于中印非对称性礼物馈赠的研究,其普遍性应该重新验证和探讨。

### 注 释:

- [1] 费孝通曾探讨过这一现象。在解释为什么本来相邻而居的农民却要跑到集市上去交换产品时,他指出:“因为在门前是邻居,到了街集上才是陌生人。辞场算清是陌生人的行为,不能牵涉到其他社会关系的。”《乡土中国》,第82页,上海,观察社,1947年。
- [2] 科兰达曾经建议在分析任何社会制度或体系时,都应注意观察功能、角色、权力分配、等级差异、行为动机、规范与规则,以及制裁方式等因素。参见 P. Kolenda, 1963, “Toward a Model of the Hindu Jajmani System”, *Human Organization*, Vol.22, No.1。
- [3] T. Parsons, 1937, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, p.551. 又,帕森斯认为西方基督教伦理是普遍主义的(universalism),即一个人的待人接物之道是固定的,不因私人关系的变化而有差序等次之分。一个有意思的小例子便是中国人似乎总不能理解西方的父母向寄居家中的成年子女索取房租的“奇事”——太不讲情面了嘛!而西方人却认为住房交租是天经地义的,天王老子也不免。
- [4] 梁漱溟:《中国文化要义》,第94页,香港,集成图书公司,1963年。
- [5] 美国人类学家杨美惠曾发表过一篇十分精彩的论文,详细分析了中国的关系学策略和建立关系的五个阶段,见 Yang (1989)。
- [6] 冯友兰:《新世训》,第43页,上海,开明书店,1930年。
- [7] 代表这种思想的一个经典范例是埃文斯—普里查德关于非洲努埃尔人的亲属关系与政治组织的研究。详见 Evans-Prichard, 1940, *The Nuer*, Oxford University Press。
- [8] 费孝通:《乡土中国》,第26页,上海,观察社,1947年。
- [9] 同注[4]。

- [10] 胡先缙恐怕是第一个对中国的“面子”概念进行分析的学者,她认为面子概念由两部分组成,即脸与面子。“脸”指伦理道德方面的声誉,而“面子”却是由身分成就而带来的社会名望,每个人都必须有“脸”,但只有地位高者才有面子。详见 Hu(1944)。
- [11] 见注[2]引科兰达论文,第 11 页。
- [12] 关于扎马尼制度的特点,除了上引科兰达文之外,还可参见 E. Harper, 1959, “Two Systems of Economic Exchange in Village India”, *American Anthropologist*, Vol. 61, No. 4。
- [13] 参见《南印度农村社会三百年》,第 100 - 106 页,黄思骏、刘欣如译,中国社会科学出版社,1981 年。

## 参 考 文 献

- Ahem, Emily. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Anderson, E. N. 1988. *The Food of China*. New Haven: Yale University Press.
- Appadurai, Arjun. 1986a. "Introduction: Commodities and the Politics of Value." In A. Appadurai, ed., *The Social Life of Things*, pp. 3 - 63. New York: Cambridge University Press.
- . 1986b. "Theory in Anthropology: Center and Periphery." *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356 - 61.
- Appadurai, Arjun, and Carol A. Breckenridge. 1976. "The South Indian Temple: Authority, Honor and Redistribution." *Contributions to Indian Sociology* (n.s) 10 (2): 187 - 210.
- Ashton, Basil Kenneth Hill, Alan Piazza, and Robin Zeitz. 1984. "Famine in China, 1958 - 61." *Population and Development Review* 10 (4): 613 - 45.
- Baker, Hugh. 1966. "The Five Great Clans of the New Territories." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 6: 25 - 48.
- . 1968. *Sheung Shui: A Chinese Lineage Village*. Stanford: Stanford University Press.

- Banck, Geert A. 1973. "Network Analysis and Social Theory: Some Remarks." In Jeremy Boissevain and J. Clyde Mitchell, eds., *Network Analysis Studies in Human Interaction*, pp. 37 - 44. The Hague: Mouton.
- Befu, Harumi. 1966 - 67. "Gift Giving and Social Reciprocity in Japan." *France-Asie* 21:161 - 77.
- . 1968. "Gift-Giving in a Modernizing Japan." *Monumenta Nipponica* 23 (3 - 4):445 - 56.
- . 1977a. "Social Exchange." *Annual Review of Anthropology* 6:255 - 81.
- . 1977b. "Structural and Motivational Approaches to Social Exchange." In K.F. Gergen, M.F. Greenberg, and R.H. Willis, eds., *Social Exchange: Advances in Theories and Research*, pp. 194 - 214. New York: Wiley.
- Bernstein, Thomas B. 1984. "Stalinism, Famine, and Chinese Peasants: Grain Procurement During the Great Leap Forward." *Theory and Society* 3:339 - 77.
- Bestor, Theodore C. 1989. *Neighborhood Tokyo*. Stanford: Stanford University Press.
- Betteridge, Anne H. 1985. "Gift Exchange in Iran: The Locus of Self-Identity in Social Interaction." *Anthropological Quarterly* 58 (4):190 - 202.
- Blau, Peter M. 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- Boas, Franz. 1895. "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians." *Report of the U. S. National Museum* (1894 - 95):311 - 738.

- Bohannan, P. 1955. "Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv." *American Anthropologist* 57:60 - 70.
- Boissevain, Jeremy. 1968. "The Place of Non-groups in the Social Sciences." *Man* (n.s.) 3:542 - 56.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- . 1989. "Social Space and Symbolic Power." *Sociological Theory* 7 (1):14 - 24.
- Burridge, K. 1969. *Tangu Traditions*. Oxford: Clarendon Press.
- Caplow, Theodore. 1982. "Christmas Gifts and Kin Networks." *American Sociological Review* 47 (3):383 - 92.
- . 1984. "Rule Enforcement Without Visible Means: Christmas Gift Giving in Middletown." *American Journal of Sociology* 89:1306 - 23.
- Carrier, James G. 1990. "Gifts in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society." *Social Analysis* 29:19 - 37.
- . 1991. "Gifts, Commodities and Social Relations: A Maussian View of Exchange." *Sociological Forum* 6:119 - 36.
- . 1992. "Occidentalism: The World Turned Upside-Down." *American Ethnologist* 19 (2):195 - 212.
- Chan, Anita, Richard Madsen, and Jonathan Unger. 1984. *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*. Berkeley: University of California Press.
- Chan, Anita, and Jonathan Unger. 1983. "The Second Economy of Rural China." In G. Grossman, ed., *Studies in the Second Economy of the Communist Countries*. Berkeley: University of California

- Press.
- Cheal, David. 1987. "‘Showing Them You Love Them’: Gift Giving and the Dialectic of Intimacy." *The Sociological Review* 35:150 – 69.
- . 1988. *The Gift Economy*. London and New York: Routledge.
- Chen, Chung-min. 1985. "Dowry and Inheritance." In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang, eds., *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, pp.117 – 27. Taiwan: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Chen Yizi. 1990. *Zhongguo: shinian gaige yu bajiu minyun* (China: The ten-year reforms and the pro-democracy movement of 1989). Taipei: Lianjing Press.
- Chen Zhizhao. 1988. "Mianzi xinli de lilun fenxi yu shiji yanjiu" (Theoretical analysis and empirical study of the face issue). In Guo-shu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (The psychology of the Chinese), pp.155 – 238. Taipei, Taiwan: Guiguan Press.
- Chen Hansheng. 1989 [1929]. "Heilongjiang liuyu de nongmin yu dizhu" (Peasants and landlords in the Heilongjiang valley). In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Jiefang qian de zhongguo nongcun* (Rural China before liberation), pp.50 – 54. Beijing: Zhanwang Press.
- . 1989 [1930]. "Zhongguo dongbei de liumin" (The migration of refugees to northeast China). In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Jiefang qian de zhongguo nongcun* (Rural China before liberation), pp.63 – 77. Beijing: Zhanwang Press.

- Codere, Helen. 1950. *Fighting With Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792 - 1930*. New York: Augustin.
- Cohen, Myron L. 1970. "Introduction." In Arthur Smith, 1970 [1899], *Village Life in China*. Boston: Little, Brown.
- . 1976. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- . 1990. "Lineage Organization in North China." *Journal of Asian Studies* 49 (3):509 - 34.
- . 1992. "Family Management and Family Division in Contemporary Rural China." *The China Quarterly* 130:357 - 77.
- . 1993. "Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'." *Daedalus* 122 (2):151 - 70.
- Comaroff, J.L. 1980. "Introduction." In J. L. Comaroff, ed., *The Meaning of Marriage Payments*, pp. 1 - 47. New York: Academic Press.
- Croll, Elisabeth. 1984. "The Exchange of Women and Property: Marriage in Post-Revolutionary China." In Renee Hirschon, ed., *Women and Property—Women as Property*, pp. 44 - 61. London: Croom Helm.
- Dalton, George. 1966. "'Bridewealth' vs. 'Brideprice'." *American Anthropologist* 68:732 - 37.
- Damon, F.H. 1980. "The Kula and Generalised Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of *The Elementary Structures of Kinship*." *Man* (n.s.) 15 (2):269 - 92.
- . 1982. "Alienating the Inalienable." *Correspondence, Man* (n.s.) 17 (2):342 - 43.

- . 1983. "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island." In Jerry Leach and Edmund Leach, eds., *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, pp. 309 – 42. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Davis, Deborah, and Stevan Harrell. 1993. "Introduction: The Impact of Post-Mao Reforms on Family Life." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp. 1 – 25. Berkeley: University of California Press.
- De Glopper, Donald R. 1978. "Doing Business in Lukang." In Arthur Wolf, ed., *Studies in Chinese Society*, pp. 291 – 320. Stanford: Stanford University Press.
- Diamond, Norma, 1969. *K'un Shen: A Taiwanese Village*. Case Studies in Cultural Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Diaz, May N., and Jack M. Potter. 1967. "Introduction: The Social Life of Peasants." In Jack M. Potter, May N. Diaz, and George M. Forster, eds., *Peasant Society: A Reader*, pp. 154 – 68. Boston: Little, Brown.
- Ding Shu. 1989. "Jiyi ren ai e; liang qian wan siwang" (Hundreds of millions in starvation, twenty million dead). *Jiu Shi Nian Dai* (*The nineties*) 5:109 – 16.
- Dirks, Robert. 1980. "Social Responses During Severe Food Shortages and Famine." *Current Anthropology* 21:21 – 44.
- Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System of Power*. New York: Praeger.
- Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ebrey, Patricia B. 1991. "Introduction." In Rubie S. Watson and Patricia B. Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*, pp.1 - 24. Berkeley: University of California Press.
- ECSG (Editing Committee of Shuangcheng Gazetteer). 1990. *The Gazetteer of Shuangcheng County*. Beijing: Zhongguo Zhanwang Press.
- Emerson, Richard M. 1962. "Power-Dependence Relations." *American Sociological Review* 27 (1):31 - 41.
- . 1972. "Exchange Theory." In J. Berger and M. Zelditch, eds., *Sociological Theory in Progress*, pp. 38 - 57. Boston: Houghton Mifflin.
- Epstein, S. 1967. "Productive Efficiency and Customary Systems of Rewards in Rural South India." In R. Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*. ASA Monograph 6. London: Tavistock.
- Evans-Pritchard, E. E. 1931. "An Alternative Term for 'Bride-price'." *Man* 31 (42): 36 - 39.
- . 1940. *The Nuer*. New York: Oxford University Press.
- Fairbank, John King. 1979. *The United States and China* (4th edition). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fei Xiaotong. 1947. *Xiangtu zhongguo (Folk China)*. Shanghai: Guancha Press.
- Feil, D. K. 1982. "Alienating the Inalienable." *Correspondence, Man* (n.s.) 17(2):340 - 42.
- Firth, Raymond. 1959. *Economics of the Zealand Maori*. Wellington, New Zealand: Government Printer.
- . 1967a. *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.
- . 1967b. "Themes in Economic Anthropology: A General

- Comment." In R. Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*. ASA Monograph 6. London: Tavistock.
- Fortes, M. 1949. *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- . 1962. "Introduction." In Meyer Fortes, ed., *Marriage in Tribal Societies*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone.
- . 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone.
- . 1979 [1970]. "Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage." In G. William Skinner, ed., *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, pp. 273 – 95. Stanford: Stanford University Press.
- Fried, Morton. 1953. *The Fabric of Chinese Society*. New York: Praeger Inc.
- Friedman, Edward, Paul Pickowicz, and Mark Selden, with K. A. Johnson. 1991. *Chinese Village, Socialist State*. New Haven: Yale University Press.
- Gallin, Bernard. 1960. "Matrilateral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village." *American Anthropologist* 62(4): 632 – 42.
- . 1966. *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University of California Press.
- Gallin, Bernard, and Rita Gallin. 1985. "Matrilateral and Affinal Relationships in Changing Chinese Society." In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang, eds., *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, pp. 101 – 16. Taiwan: Institute of Ethnology, Academia

- Gamble, Sidney. 1968. *Ting Hsien: A North China Rural Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Gates, Hill. 1989. "The Commoditization of Chinese Women." *Signs* 14 (4):799 - 832.
- Geertz, Clifford. 1976. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding." In Keith H. Basso and Henry A. Selby, eds., *Meaning in Anthropology*, pp. 221 - 37. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1983. "Common Sense as a Cultural System." In *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Gennep, Arnold van. 1960. *Rites of Passage*. Translated by M. Vizedom and G. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.
- Godelier, Maurice. 1977. "Salt Money and the Circulation of Commodities Among the Baruya of New Guinea." In M. Godelier, ed., *Perspectives in Marxist Anthropology*, pp. 127 - 51. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Goffman, Erving. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- Gold, Thomas B. 1985. "After Comradeship: Personal Relations in China Since the Cultural Revolution." *China Quarterly* 104: 657 - 75.
- Goode, William 1963. *World Revolution and Family Patterns*. New York: The Free Press.
- . 1982. *The Family*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Goody, Jack. 1973. "Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia." In Jack Goody and Stanley Tambiah, eds., *Bridewealth and*

- Dowry, pp. 1 - 58. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- . 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Gouldner, Alvin W. 1960. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement." *American Sociological Review* 25:161 - 78.
- Gray, Robert F. 1960. "Sonjo Brideprice and the Question of African 'Wife Purchase.'" *American Anthropologist* (n. s.) 62:34 - 57.
- Greenhalgh, Susan. 1984. "Networks and Their Nodes: Urban Society on Taiwan." *China Quarterly* 99:529 - 52.
- Gregory, C. A. 1980. "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua." *Man* (n. s.) 15(4):626 - 52.
- . 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Grossman, Gregory. 1983. "The 'Shadow Economy' in the Socialist Sector of the USSR." In *The CMEA Five-Year Plans (1981 - 1985) in a New Perspective*. Brussels: NATO.
- Gu, Jirui. 1985. *Jiating xiaofei jingjixue* (*The economics of family consumption*). Beijing: Zhongguo caizheng jingji chubanshe.
- Gulliver, P. H. 1969. "Dispute Settlement Without Courts: The Ndendeuli of Southern Tanzania." In L. Nader, ed., *Law in Culture and Society*. Chicago: Aldine Press.
- Hamilton, Gary G., and Kao Cheng-shu. 1990. "The Institutional Foundations of Chinese Business: The Family Firm in Taiwan." *Comparative Social Research* 12: 95 - 112.
- Harrell, Stevan. 1982. *Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*. Seattle: University of Washington Press.

- . 1992. "Aspects of Marriage in Three South-western Villages." *China Quarterly* 130:323-37.
- Harrell, Stevan, and Sara Dickey, 1985. "Dowry Systems in Complex Societies." *Ethnology* 24 (2):105 - 20.
- Hershman, Paul. 1981. *Punjabi Kinship and Marriage*. Delhi: Hindustan Publishing.
- Herzfeld, Michael. 1980. "The Dowry in Greece: Terminological Usage and Historical Reconstruction." *Ethnohistory* 27 (3): 225 - 41.
- Hinton, William. 1966. *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*. New York: Vintage Books.
- Ho, D. Y. F. 1975. "On the Concept of Face." *American Journal of Sociology* 81: 867 - 84.
- Homans, George. 1974. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Hsu, Francis L. K. 1949. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Hu, Hsien-chin. 1944. "The Chinese Concept of Face." *American Anthropologist* 46: 45 - 64.
- Huang, Shu-min. 1989. *The Spiral Road: Change in a Chinese Village Through the Eyes of a Communist Party Leader*. Boulder: Westview Press.
- Hwang, Kwang-kuo. 1987. "Face and Favor: The Chinese Power Game." *American journal of Sociology* 92 (4): 944 - 74.
- Jacobs, Bruce. 1979. "A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: Kan-ch'ing and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township." *China Quarterly* 78: 237 - 73.

- Jankowiak, William. 1993. *Sex, Death, and Hierarchy in a Chinese City: An Anthropological Account*. New York: Columbia University Press.
- Jelliffe, Derrick, and E. F. P. Jelliffe. 1971. "The Effects of Starvation on the Function of the Family and of Society." In Gunnar Blix, Yngve Hofvander, and Bo Vahlquist, eds., *Famine*, pp. 54–61. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Jiang Junchen. 1989 [1932] (in Chinese). "A General Survey of the Economy in Northeast China." In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Rural China before Liberation*, pp. 111–16. Beijing: Zhanwang Press.
- Johnson, Colleen Leahy. 1974. "Gift Giving and Reciprocity Among the Japanese Americans in Honolulu." *American Ethnologist* 1 (2): 295–308.
- Johnson, Kay Ann. 1983. *Women, the Family and Peasant Revolution in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, Paul. 1985. *Saving and Spending*. Oxford: Clarendon Press.
- Jowett, A. J. 1987. *Famine in the People's Republic of China*. Glasgow: University of Glasgow.
- Judd, Ellen. 1989. "Niangjia: Chinese Woman and Their Natal Families." *Journal of Asian studies* 48 (3): 525–44.
- Kao, Cheng-shu. 1991. "The Role of 'Personal Trust' in Large Businesses in Taiwan." In Gary Hamilton, ed., *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*. Hong Kong: Center of Asian Studies.
- Keesing, Roger M. 1989. "Exotic Readings of Cultural Texts." *Cur-*

rent *Anthropology* 30: 459 – 79.

263

- . 1990. “New Lessons from Old Shells: Changing Perspectives on the Kula.” In Jukka Siikala, ed., *Culture and History in the Pacific*, pp. 139 – 63. Helsinki, Finland: The Finnish Anthropological Society.
- Kessler, Lawrence D. 1976. *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661 – 1684*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kiernan, J. P. 1988. “The Other Side of the Coin: The Conversion of Money to Religious Purposes in Zulu Zionist Churches.” *Man* (n. s.) 23: 453 – 68.
- King, Ambrose Yeo-chi (Yao-ji Jin). 1985. “The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective.” In Donald J. Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, pp. 57 – 70. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . 1988a. “Renqi guanxi zhong renqing zhi fenxi” (An analysis of the concept of renqing in the context of interpersonal relations). In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (*The psychology of the Chinese*), pp. 319 – 45. Taipei, Taiwan: Guiguan Press.
- . 1988b. “‘Mian,’ ‘chi’ yu zhongguoren xingwei zhi fenxi” (Face, shame, and the analysis of behavior patterns of the Chinese). In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (*The psychology of the Chinese*), pp. 75 – 104. Taipei, Taiwan: Guiguan Press.
- . 1991. “Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation.” *Daedalus* 120(2): 63 – 84. Republished in Tu

- Wei-ming, ed., *The Living Thee: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- . 1992. "Local Worlds of Suffering: An Interpersonal Focus for Ethnographies of Illness Experience." *Qualitative Health Research* 2(2): 127 – 34.
- Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman. 1991. "Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience." *Culture, Medicine and Psychiatry* 15(3): 275 – 301.
- Kornai, Janos. 1986. *Contradictions and Dilemmas: Studies on the Socialist Economy and Society*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Kraus, Richard. 1977. "Class and the Vocabulary of Social Analysis in China." *China Quarterly* 69: 54 – 74.
- Krige, E. J., and J. D. Krige. 1943. *The Realm of a Rain-Queen*. London: Oxford University Press.
- Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone Press.
- Leach, Jerry W. 1983. "Introduction." In Jerry Leach and Edmund Leach, eds., *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, pp. 1 – 26. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Lebra, Takie Sugiyama. 1969. "Reciprocity and the Asymmetric Principle: An Analytical Reappraisal of the Japanese Concept of *On*." *Psychologia* 12: 129 – 38.
- . 1975. "An Alternative Approach to Reciprocity." *American Anthropologist* 77: 550 – 65.
- Legge, James, trans. 1885. *Li Ki*. In *The Sacred Books of China*,

- parts 3 and 4. Oxford: Clarendon Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1953. "Social Structure", in A. Kroeber (ed.) *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1965. "The Principle of Reciprocity." In Lewis Coser and Bernard Rosenberg, eds., *Sociological Theory*. New York: Macmillan.
- . 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Trans. J. H. Bell and J. R. von Sturmer. Boston: Beacon Press.
- Li Lillian. 1982. "Introduction: Food, Famine and the Chinese State." *Journal of Asian Studies* 41(4):687 – 708.
- Li Shutian, ed. 1990. *Shuangchengbao tuntian shilue* (*Documentary records of the settlement project in Shuangcheng*). Jilin: Jilin Wenshi Press.
- Liang Shu-ming. 1963. *Zhongguo wenhua yaoyi* (*The essential features of Chinese culture*). Hong Kong: Jicheng Book Company.
- Liep, John. 1990. "Gift Exchange and the Construction of Identity." In Jukka Siikala, ed., *Culture and History in the Pacific*, pp. 164 – 83. Helsinki, Finland: The Finnish Anthropological Society.
- Ma Yachuan. 1990. "Manzuren de qiyuan" (The origin of bannermen). In *Shuangcheng minjian wenxue* (*The folklore of Shuangcheng*), pp. 148 – 54. Shuangcheng: Committee of Folklore Collection in shuangcheng County.
- MacCormack, Geoffrey. 1976. "Reciprocity." *Man* (n. s.) 11:89 – 103.
- . 1982. "Mauss and the 'Spirit' of the Gift." *Oceania* 52: 286 – 93.
- McCreery, John L. 1976. "Women's Property Rights and Dowry in

- China and South Asia." *Ethnology* 15(2):163 - 74.
- MacFarquhar, Roderick. 1983. *The Origins of the Cultural Revolution*, Vol. 2: *The Great Leap Forward, 1958 - 1960*. London: Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1962[1926]. *Crime and Custom in Savage Society*. Paterson, N.J.: Littlefield, Adams.
- . 1984[1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Mallory, Walter. 1926. *China: Land of Famine*. New York: American Geographical Society.
- Marriott, McKim. 1976. "Hindu Transactions: Diversity Without Dualism." In B. Kapferer, ed., *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, pp. 109 - 42. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Mars, Gerald. 1982. *Cheats at Work: An Anthropology of Workplace Crime*. London: George Allen and Unwin.
- Marx, Karl. 1976[1867]. *Capital*. Vol. I. Harmondsworth, Eng.: Penguin.
- Mauss, Marcel. 1967. *The Gift*. New York: W.W. Norton & Company.
- Meillassoux, Claude. 1981. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Mitchell, J. Clyde. 1969. "The Concept and Use of Social Networks." In J. Clyde Mitchell, ed., *Social Networks in Urban Situations*, pp. 1 - 50. Manchester, Eng.: Manchester University Press.

- . 1974. "Social Networks." *Annual Review of Anthropology* 3:279-99.
- Morris, Ian. 1986. "Gift and Commodity in Archaic Greece." *Man* (n.s.)21: 1-17.
- Nee, Victor. 1989. "A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism." *American Sociological Review* 54(5):663-81.
- Ocko, Jonathan K. 1991. "Women, Property, and the Law in the People's Republic of China." In Rubie S. Watson and Patricia B. Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*, pp. 313-46. Berkeley: University of California Press.
- Oi, Jean C. 1985. "Communism and Clientism: Rural Politics in China." *World Politics* 37(2):238-66.
- . 1989. *State and Peasant in Contemporary China: The Political Economy of Village Government*. Berkeley: University of California Press.
- Oxnam, Robert B. 1975. *Ruling From Horseback: Manchu politics in the Oboi Regency, 1661-1669*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parish, William, and Martin Whyte. 1978. *Village and Family in Contemporary China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parry, Jonathan. 1980. "Ghosts, Greed and Sin: the Occupational Identity of the Benares Funeral Priests." *Man*(15)1.
- . 1986. "The Gift, the Indian Gift, and the 'Indian Gift'." *Man*(n.s.) 21:453-73.
- Parry, Jonathan, and Maurice Bloch. 1989. "Introduction: Money and the Morality of Exchange." In Jonathan Parry and Maurice

- Bloch, eds., *Money and the Morality of Exchange*, pp. 1 – 32. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott. 1949. *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.
- Pasternak, Burton. 1972. *Kinship and Community in Two Chinese Villages*. Stanford: Stanford University Press.
- People's Daily*. 1986. "Expenditure for Bridewealth Increased 10 Times." Oct. 28.
- Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Potter, Jack M. 1968. *Capitalism and the Chinese Peasant*. Berkeley: University of California Press.
- . 1970. "Land and Lineage in Traditional China." In Maurice Freedman, ed., *Family and Kinship in Chinese Society*, pp. 121 – 38. Stanford: Stanford University Press.
- Potter, Sulamith Heins, and Jack M. Potter. 1990. *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- Prakash, G. 1986. "Reproducing Inequality: Spirit Cults and Labor Relations in Colonial Eastern India." *Modern Asian Studies* 20(2): 220.
- Prindle, Peter H. 1979. "Peasant Society and Famine: A Nepalese Example." *Ethnology* 18(1):31 – 60.
- Qian, Jianghong, et al. 1988. "Marriage Related Consumption by Young People in China's Large and Medium Cities." *Social Sciences in China* 1:208 – 28.
- Qiao, Jian. 1988. "Guanxi chuyi" (A preliminary discussion of

- guanxi). In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (*The psychology of the Chinese*), pp. 105 - 24. Taipei, Taiwan: Guiguan Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1929. "Bride-Price, Earnest or Indemnity." *Man* 29(96): 131-32.
- . 1965 [1940]. "On Social Structure." In *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 188 - 204. New York: The Free Press.
- . 1987 [1950]. "Introduction." In A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, pp. 1 - 85. London: KPI Limited.
- Raheja, Gloria G. 1988. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redding, Gordon. 1990. *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin: de Gruyter.
- Rocca, Jean-Louis. 1992. "Corruption and Its Shadow: An Anthropological View of Corruption in China." *China Quarterly* 130:402 - 16.
- Róna-Tas, Akos. 1990. "The Second Economy in Hungary: The Social Origins of the End of State Socialism." Ph. D. diss., University of Michigan.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.
- Salisbury, R. F. 1962. *From Stone to Steel*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Sangren, Steven. 1984. "Traditional Chinese Corporations: Beyond

- Kinship." *Journal of Asian Studies* 43(3):391 – 415.
- Schieffelin, Edward L. 1980. "Reciprocity and the Construction of Reality." *Man* (n.s.) 15(3):502 – 17.
- Schlegel, Alice, and Rohn Eloul. 1988. "Marriage Transactions: Labor, Property, Status." *American Anthropologist* 90:291 – 309.
- Schwartz, Barry. 1967. "The Social Psychology of the Gift." *American Journal of Sociology* 73(1):1 – 11.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Selden, Mark. 1985. "Income Inequality and the State." In William L. Parish, ed., *Chinese Rural Development: The Great Transformation*, pp. 193 – 218. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- . 1993. "Family Strategies and Structures in Rural North China." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp. 139 – 64. Berkeley: University of California Press.
- Siu, Helen F. 1989a. *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- . 1989b. "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China." In Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz, eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, pp. 121 – 37. Boulder: Westview Press.
- . 1993. "Reconstituting Dowry and Brideprice in South China." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp. 165 – 88. Berkeley: University of Cali-

formia Press.

- Skinner, G. W. 1971. "Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case." *Comparative Studies in Society and History* 13(3):270 - 81.
- Smith, Arthur. 1894. *Chinese Characteristics*. New York: Fleming H. Revell.
- . 1970 [1899]. *Village Life in China*. Boston: Little, Brown.
- Smith, Robert J. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Spiro, Melford. 1975. "Marriage Payments: A Paradigm from the Burmese Perspective." *Journal of Anthropological Research* 31:89 - 115.
- Srinivas, M. 1959. "The Dominant Caste in Rampura." *American Anthropologist* 61(1).
- Stein, Zena, M. Susser, G. Saenger, and F. Marolla. 1975. *Famine and Human Development: The Dutch Hunger Winter of 1944 - 1945*. New York: Oxford University Press.
- Storey, Robert. 1990. *Taiwan - A Travel Survival Kit*. Hawthorn, Aus.: Lonely Planet Publications.
- Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- . 1979. "Gender, Ideology and Money in Mount Hagen." *Man* (n. s.) 14(3):530 - 48.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

- . 1992. "Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange." In Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, eds., *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, pp. 169 – 91. New York: Cambridge University Press.
- Strauch, Judith. 1983. "Community and Kinship in Southeastern China: The View from the Multilineage Villages of Hong Kong." *Journal of Asian Studies* 43(1):21 – 50.
- Szelenyi, Ivan. 1978. "Social Inequalities Under State Socialist Redistributive Economies." *International Journal of Comparative Sociology* 1:61 – 78.
- Tambiah, Stanley. 1973. "Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia." In Jack Goody and Stanley Tambiah, eds., *Bridewealth and Dowry*, pp. 59 – 169. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- . 1989. "Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India." *Current Anthropology* 30(4): 413 – 35.
- Thompson, David. 1987. "The *Hau* of the Gift in Its Cultural Context." *Pacific Studies* 11(1):63 – 79.
- Thompson, Stuart E. 1988. "Death, Food, and Fertility." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp. 71 – 108. Berkeley: University of California Press.
- Torry, W. I. 1979. "Anthropological Studies in Hazardous Environments: Past Trends and New Horizons." *Current Anthropology* 20(3):517 – 38.
- Unger, Jonathan, 1984. "The Class System in Rural China: A Case

- Study." In James L. Watson, ed., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Vatuk, Sylvia. 1975. "Gifts and Affines in North India." *Contributions to Indian Sociology* (n. s.) 9:155 - 96.
- Vatuk, Ved Prakash, and Sylvia Vatuk. 1971. "The Social Context of Gift Exchange in North India." In Giri R. Gupta, ed., *Family and Social Change in Modern India*, pp. 207 - 32. Durham, N. C.: Carolina Academic Press.
- Vogel, Ezra, 1965. "From Friendship to Comradeship: The Change in Personal Relations in Communist China." *China Quarterly* 21:46 - 60.
- . 1991. *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walder, Andrew. 1983. "Organized Dependency and Cultures of Authority in Chinese Industry." *Journal of Asian Studies* 43(4):51 - 76.
- . 1986. *Communist Neo-traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley: University of California Press.
- . 1989. "Social Change in Post-Revolution China." *Annual Review of Sociology* 15:405 - 24.
- Wang Gengjin, Yang Xun, Wang Ziping, Liang Xiaodong, and Yang Guansan. 1989. *Xiangcun sanshi nian: Fengyang nongcun shehui jingji fazhan shilu* (*Thirty years in the countryside: A chronology of social-economic development in Fengyang county, 1949 - 1983*). Beijing: Nongcun Duwu Press.
- Wank, David. 1995. "Bureaucratic Patronage and Private Business:

- Changing Networks of Power in Urban China.” In Andrew G. Walder, ed., *The Waning of the Communist State: Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*, pp. 151 – 83. Berkeley: University of California Press.
- Watson, James L. 1975. *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*. Berkeley: University of California Press.
- . 1982. “Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research.” *China Quarterly* 92: 589 – 622.
- . 1984. “Introduction: Class and Class Formation in Chinese Society.” In James L. Watson, ed., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- . 1986. “Anthropological Overview: The Development of Chinese Descent Groups.” In Patricia B. Ebrey and James L. Watson, eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000 – 1940*, pp. 274 – 92. Berkeley: University of California Press.
- . 1988a. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp. 3 – 19. Berkeley: University of California Press.
- . 1988b. “Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp. 109 – 134. Berkeley: University of California Press.

- Watson, Rubie S. 1981a. "Class Differences and Affinal Relations in South China." *Man* (n. s.) 16:593 – 615.
- . 1981b. "The Creation of a Chinese Lineage: The Teng of Ha Tsuen, 1669 – 1751." *Modern Asian Studies* 16(1): 69 – 100.
- . 1984. "Women's Property in Republican China: Rights and Practice." *Republican China* 10(1):1 – 12.
- . 1985. *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- . 1991. "Wives, Concubines, and Maids: Servitude and Kinship in the Hong Kong Region, 1900 – 1940." In Rubie S. Watson and Patricia B. Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max. 1968. *The Religion of China*. Trans. Hans Gerth. New York: Free Press.
- . 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wedel, Janine. 1986. *The Private Poland*. New York: Facts on File Publications.
- Weiner, Annette. 1980. "Reproduction: A Replacement for Reciprocity." *American Ethnologist* 7:71 – 85.
- . 1985. "Inalienable Wealth." *American Ethnologist* 12: 210 – 27.
- . 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, Pnina. 1990. "Economic Rationality and Hierarchical Gift Economies: Value and Ranking among British Pakistanis." *Man* (n. s.) 25: 266 – 85.

- Whitten, Norman, and Alvin Wolf. 1974. "Network Analysis." In J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, pp. 717 - 45. Chicago: Rand McNally.
- Whyte, Martin King. 1981. "Destratification and Restratisation in China." In G. Berreman, ed., *Social Inequality*. New York: Academic Press.
- . 1986. "Social Trends in China: The Triumph of Inequality?" In A. Doak Barnett and Ralph N. Clough, eds., *Modernizing China: Post-Mao Reform and Development*, pp. 103 - 23. Boulder: Westview Press.
- . 1988. "Death in the People's Republic of China." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp. 289 - 316. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Arthur P. 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131 - 182. Stanford: Stanford University Press.
- Wolf, Arthur P., and Huang Chieh-shan. 1980. *Marriage and Adoption in China, 1845 - 1945*. Stanford: Stanford University Press.
- Wolf, Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1985. *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- Wong, R. Bin, and Pierre-Etienne Will, eds. 1991. *Nourish the People: State Civilian Granaries in China, 1650 - 1850*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Wong, Siu-lun. 1985. "The Chinese Family Firm: A Model." *British*

*Journal of Sociology* 36(1):58 – 72.

277

- . 1988. “The Applicability of Asian Family Values to Other Socio-Cultural Settings.” In Peter Berger and Michael Hsiao, eds., *In Search of an East Asian Development Model*, pp. 134 – 52. New Brunswick; Transaction Books.
- Yan, Yunxiang. 1991. “Zhongguo de xiaojing yu Yindu de tanshi: fei duichen liwu kuizeng de bijiao yanjiu” (The Chinese *xiaojing* and the Indian *dana*: An anthropological analysis of asymmetric gift giving). In Li Zheng and Jiang Zhongxin, eds., *Essays in Honor of Professor Ji Xianlin*, pp. 789 – 800. Nanchang: Jiangxi Renmin Press.
- . 1992a. “The Impact of Rural Reform on Economic and Social Stratification in a Chinese Village.” *Australian Journal of Chinese Affairs* 27: 1 – 23.
- . 1992b. “Romantic Love and the Notion of Conjuality in a Chinese Village.” Paper presented at the New England Conference of the Association for Asian Studies, Boston, Oct. 10.
- . 1992c. “Socialist Transformation and Family Relations: The Rise of Individuality and Conjuality in a Chinese Village.” Paper presented at the 91st Annual Meeting, American Anthropological Association, San Francisco, Dec. 6.
- . 1994. “Dislocation, Reposition and Restratification: Structural Changes in Chinese Society.” In Maurice Brosseau and Lo Chi Kin, eds., *China Review 1994*, pp. 15.1 – 24. Hong Kong: Chinese University Press.
- . 1995. “Everyday Power Relations: Changes in a North China Village.” In Andrew G. Walder, ed., *The Waning of the Corn-*

- Communist State: Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*, pp. 215 – 41. Berkeley: University of California Press.
- Yang, C. K. 1965. *A Chinese Village in Early Communist Transition*. In *Chinese Communist Society: The Family and the Village*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Yang, Lien-sheng. 1957. "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China." In John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, pp. 291 – 309. Chicago: University of Chicago Press.
- Yang, Martin. 1945. *A Chinese Village, Taitou, Shantung Province*. New York: Columbia University Press.
- Yang, Mayfair Mei-hui. 1989. "The Gift Economy and State Power in China." *Comparative Studies in Society and History* 31(1):25 – 54.
- . 1994. *Gifts, Favors, Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ye Dabing, and Wu Bingan. 1990. *Zhongguo fengsu cidian* (*The dictionary of Chinese folklore*). Shanghai: Shanghai Cishu Press.
- Zhang Dingming. 1926. *Shuangcheng xianzhi* (*The gazetteer of Shuangcheng county*). Shuangcheng: Committee of Gazetteer.
- Zhang Liping, and Fan Ping. 1993. "Zhuantong nongye diqu de hunyin tezheng" (Marriage patterns in traditional agricultural regions: a survey in Ling county, Shandong province). *Shehuixue yanjiu* (*Sociological studies*) 5:92 – 100.
- Zhu Ruiling. 1988. "Zhongguoren de shehui hudong: lun mianzi wenti" (Social interactions among the Chinese: on the issue of face). In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (*The psychology of the Chinese*), pp. 239 – 88. Taipei, Taiwan: Guiguan Press.