



民族与社会丛书

MINZU YU SHEHUI CONGSHU

麻国庆 主编

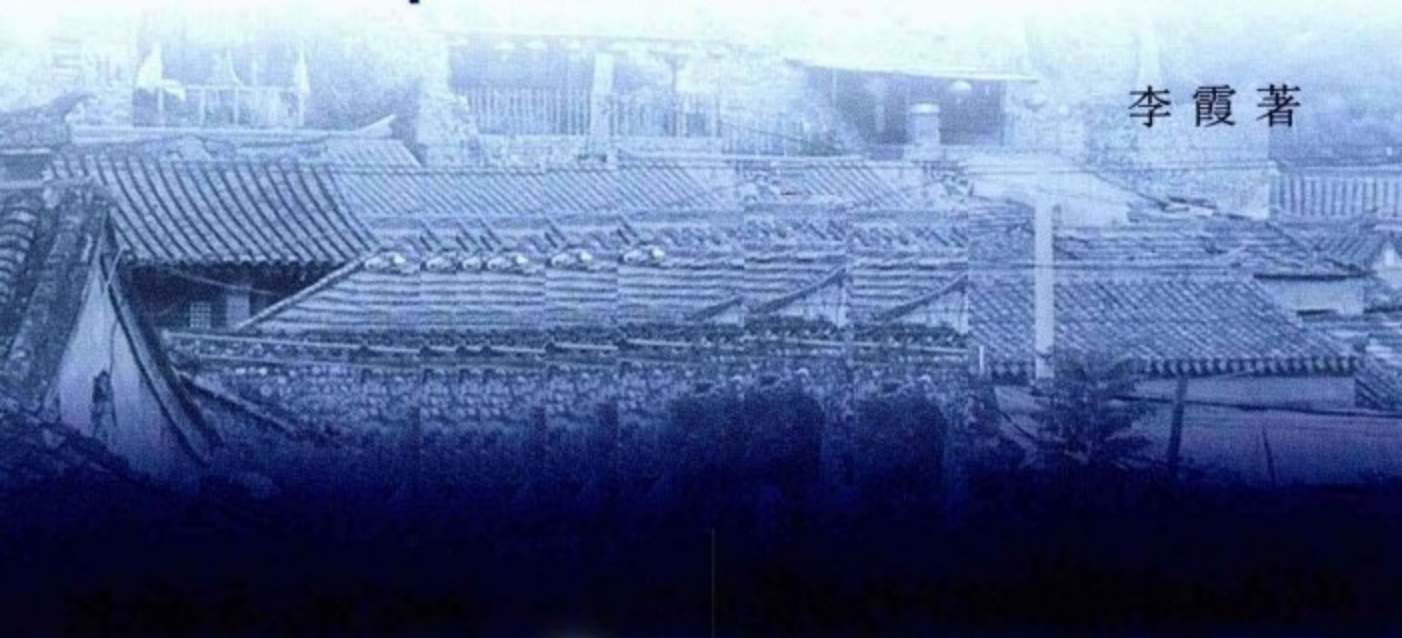
D669.68

39

娘家与婆家

华北农村妇女的生活空间和后台权力

李霞 著



社会科学文献出版社



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

PDG

图书在版编目 (CIP) 数据

娘家与婆家：华北农村妇女的生活空间和后台权力/李霞著.
—北京：社会科学文献出版社，2010.11
(民族与社会丛书)
ISBN 978-7-5097-1761-5

I. ①娘… II. ①李… III. ①农村-妇女-生活-研究-华北地区 IV. ①D669.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 199826 号

· 民族与社会丛书 ·

娘家与婆家

——华北农村妇女的生活空间和后台权力

著 者 / 李 霞

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮 政 编 码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网 站 支 持 / (010) 59367077

责 任 部 门 / 社会科学图书事业部 (010) 59367156

电 子 信 箱 / shekebu@ssap.cn

项 目 经 理 / 王 绯

责 任 编 辑 / 王 玮 王 绯

责 任 校 对 / 岳 书 云

责 任 印 制 / 郭 妍 岳 阳 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 59367081 59367089

经 销 / 各地书店

读 者 服 务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/20

印 张 / 14.2 字 数 / 241 千 字

版 次 / 2010 年 11 月 第 1 版 印 次 / 2010 年 11 月 第 1 次 印 刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-1761-5

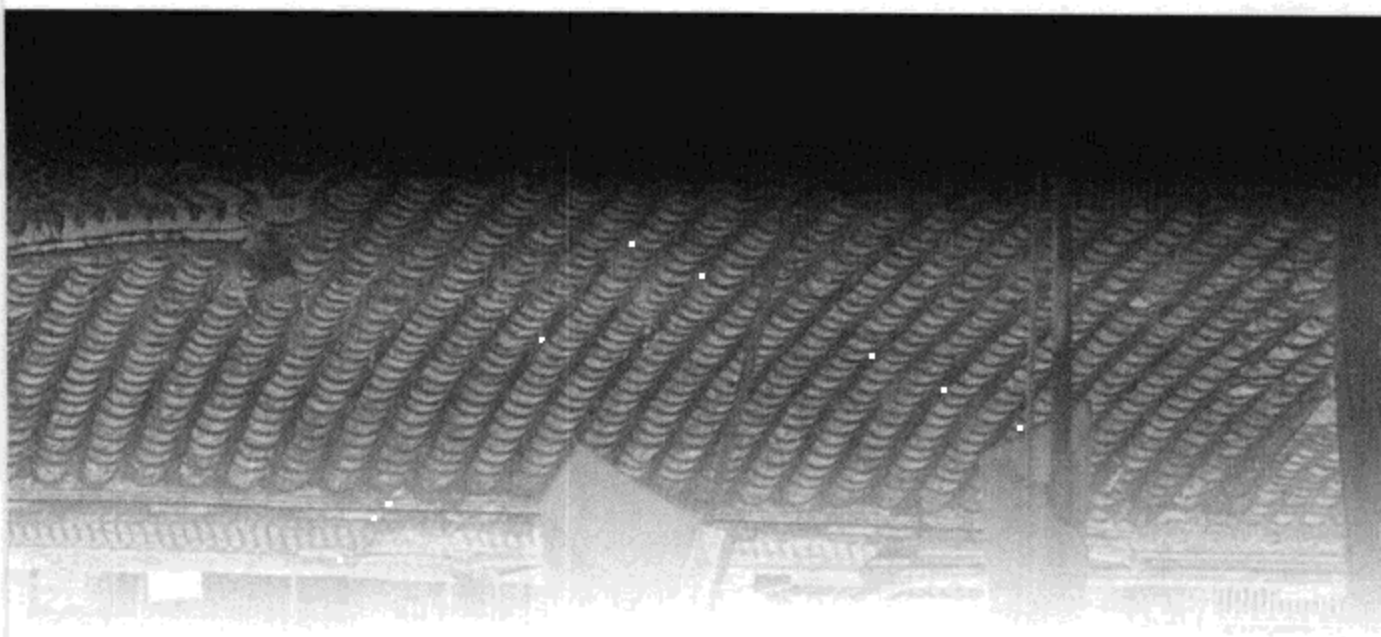
定 价 / 38.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社读者服务中心联系更换



版权所有 翻印必究

PDG



Zhangjia and Jiajia
Women's Living Space and Backstage
Power in a North China Village

中山大学国家“211”工程重点学科建设项目资助



《民族与社会丛书》总序

麻国庆

记得 20 世纪 80 年代我读大学时，常常在西北大学的文科阅览室看一些非考古专业的著作，偶然中读到费孝通先生的《民族与社会》，书很薄，但里面所涉及的关于民族及其发展的思考，引发了我这个来自内蒙古的青年学生的浓厚兴趣。接着我以此书为契机，开始接触人类学、民族学的相关研究和介绍，并决定考这一领域的研究生。通过在中央民族大学跟我的硕士导师容观琼先生以及人类学其他老师三年的学习，我算是初步进入了人类学、民族学的学科领域。

之后我又很荣幸地成为了费先生的博士研究生。跟先生学习以后，我进一步理解了他的《民族与社会》的整体思考。我印象最深的是 1991 年我刚入北京大学一周后，先生就带我和泽奇兄到武陵山区考察。一上火车，他说给我们上第一课，当时正好是美国出现了黑人和白人的冲突，他说民族和宗教的问题将会成为 20 世纪末到 21 世纪相当一段时间内，国际问题的焦点之一。人类学在这一背景下如何面对这些问题，需要做很深入的调查和研究。通过近一个月的对土家族、苗族以及地方发展的考察，加上来自于先生对田野的真知灼见，使我对人类学的学科意识有了更加深刻的体验和领会。武陵山区的考察一直到今仍是我的一个学术情结。

非常巧的是当出版社同仁催我交这一序时，我正好从广西龙胜族自治县的红瑶寨子里出来（1951 年，费先生曾代表中央到该县

宣布成立中国第一个少数民族自治县)，来到武陵山区的酉阳土家族苗族自治县做关于土家族的调查。两地虽然相隔千里，但都留下了费先生的调查足迹。此次来到酉阳，时隔近二十年沿着当时先生的足迹调查之余，来撰写本丛书的序，坐在电脑旁，当年先生的音容笑貌不时地浮现在我的眼前……。好像先生在他的那个世界里告诉我辈，要把“民族与社会”的研究不断地推动，进入更高的层次。由此我更加坚信该丛书以此命名，于情、于理、于学、于实都有其特殊的学术和社会意义。同时这也是把先生的“文化自觉”与“从实求知”思想，延续、深化的阶段性成果。

费先生的学术遗产可以概括为“三篇文章”，即汉民族社会、少数民族社会、全球化与地方化。在费先生的研究和思考中，社会、民族与国家、全球被置于相互联系、互为因果、部分与整体的方法论框架中进行研究，超越了西方人类学固有的学科分类，形成了自己的人类学方法论，扩展了人类学的学术视野。他是一位非常智慧的把学术研究和国家的整体发展、多民族共同繁荣的理念有机地结合起来，达到对中国社会认识的学者。面对当前复杂的国际问题国内化、国内问题国际化的现状，费先生留下的学术遗产还需要我们不断地继承和发扬。而“民族与社会”可以涵盖先生的思想，我们以此来纪念费先生诞辰百年。

针对一套可以长久出版下去的丛书，我想从如下几方面来展开对于“民族与社会”的理解和认识。

一 民族的国家话语

“民族”与“族群”最基本的涵义都是指人们的共同体，是对不同人群的分类。但是，当学者将“民族”与“族群”这两个词纳入历史经验与社会现实中加以研究时，它们随着时空的变化而有不同的表述和意义。在学科史上，“民族”作为人类认识自我的关键概念之一见诸各门社会科学，被赋予了多重涵义，尤其是“民族—国

家 (nation-state)”、“民族主义 (nationalism)” 这些概念，将历史学、人类学、政治学、社会学、社会心理学、语言学、国际关系学甚至文学等学科牵连在一起，形成了一个庞大的跨学科研究领域。

近代以来，随着西学东渐，当基于西方社会经验建构的“民族”概念及相关理论与中国的历史及现实发生冲突时，中国人对“民族”及其相关理论涵义的理解、诠释与实践又形成了一套与国际背景、国内政治、社会文化的特点等相联系的社会思潮和历史事实。概括起来，“民族”概念的发展变化其实是一个历史过程，也是一适应的过程。

在现代人类学研究中，“民族”有着相对明确的定义，指具有相同文化属性的人们的共同体 (ethnos)，文化是界定“民族”的重要标准之一。人类学对人们的共同体本质及关系的理解是一个逐步深入的过程。古典人类学将非西方社会的整体作为“他者”，以“异文化”为研究旨趣，热衷于跨文化比较研究，并没有将某个具体的人群作为研究对象。现代人类学建立之后，虽然马林诺斯基式的科学民族志将某个具体的民族体作为描述对象，但是学术研究的问题意识在于探寻社会或文化的运行机制，而对“民族”本身的概念并没有加以讨论。

直到 20 世纪 50 年代，在美国诞生了“族群” (ethnic group) 概念，人类学开始将不同群体的关系等问题作为研究专题进行讨论，并形成了人类学研究的一个新的理论范式。一般来说，族群 (ethnic group) 指说同一语言，具有共同的风俗习惯，对于其他的人们具有称为“我们”意识的单位。不过，这个族群单位中的所有的人们并非都拥有共同的社会组织和政治组织。而“认同”是存在于个人与某特定族群间的一种关系，它属于某特定的族群，虽然族群中的成员可能散居在世界各地，但在认同上，他们却彼此分享着类似的文化与价值观。民族或族群认同是认同的典型表现。

中国的民族问题到今天为止变成了国际话语，可以从两个方面

来解释国际话语。

一种方法是纯粹从人类学学理层面解释民族的特殊属性，如林耀华先生提出的经济文化类型，虽然他受到苏联民族学的影响，强调经济决定意识，但是这套思想划分了中国的民族经济文化生态，这一点是有很大贡献的。另一个思路是费先生提出的多元一体格局。面对西方民族国家的理论，中国这么多民族要放在国家框架下，用什么来解释它存在的合法性与合理性？多元一体就提供了解释框架。多元一体理论并非单纯是关于中华民族形成和发展的理论，也非单纯是费先生关于民族研究的理论总结，而是费先生对中国社会研究的集大成。正如费先生所说：“我想利用这个机会，把一生中的一些学术成果提到国际上去讨论。这时又想到中华民族形成的问题。我自思年近 80，来日无几，如果错失时机，不能把这个课题向国际学术界提出来，对人对己都将造成不可补偿的遗憾。”^① 因此，费先生事实上是从作为民族的社会来探讨它与国家整体的关系，这是他对社会和国家观的新的发展。中华民族的概念本身就是国家民族的概念，而 56 个民族及其所属的集团是社会构成的基本单位。这从另一个方面勾画出多元社会的结合和国家整合的关系，即多元和一体的关系。

这两大理论是中国民族研究的两大基础。

其实，费孝通先生对“民族”的理解随着其学术思想的变化有一个演变的过程。20 世纪 30 年代，费先生在清华研究院师从史禄国时主要接受欧洲大陆人类学研究传统的学科训练，首先研习体质人类学。因而费先生在这一时期对民族问题的讨论集中在对中国人体质特征的讨论上，发表于 1934 年的《分析中华民族人种成分的方法和尝试》就是这一时期费先生讨论民族问题的代表作。在这篇文章中，费先生指出“中华民族，若是指现在版图之内的人民而言，是

^① 费孝通：《中华民族研究的新探索》，中国社会科学出版社，1991，第 27 页。

由各种体质上、文化上不同的成分所构成的”，而“要研究这巨流中各种成分的分合、盛衰、兴替、代谢、突变等作用，势必先明了各成分的情形”。

20世纪50年代，费先生参与了中国的民族识别工作，积累了大量的研究经验。费先生回顾20世纪50年代民族识别时曾说，“民族这种人们共同体是历史的产物。虽然有它的稳定性，但也在历史过程中不断发展变化；有些互相融合了，有些又发生了分化。所以民族这张名单不可能永远固定不变，民族识别工作也将继续下去。”^①在此基础上，20世纪80年代初期，费先生又提出了“民族走廊”说，将历史、区域、群体作为整体，对专门研究单一民族的中国民族研究传统具有极大的启发意义。中国民族识别工作完成后，中国56个民族的格局最终确立，费先生也以《中华民族多元一体格局》一文系统总结了自己的民族学思想。

国外对中国民族的研究有几种观点。

第一种观点需要回顾1986年底《美国人类学家》杂志发表的澳大利亚学者巴博德与费先生的对话，对话的核心是讨论受意识形态影响的中国民族识别。巴博德批判受意识形态影响的民族学忽视了当地的文化体系，民族识别的国家主义色彩非常浓厚。但费先生的回答非常有意思。费先生说他们在做民族识别的时候并不是完全死板地套用斯大林的概念，而是进行了修正，有自己的特色。^②在民族识别时期形成了中国民族学研究在特殊时期的特殊取向，这个遗产就是我们的研究如何结合中国特点和学理特点，不完全受意识形态制约。

与此相关的第二种质问是很多国外学者的核心观点，他们认为

① 费孝通：《关于我国民族的识别问题》，《费孝通文集》（第七卷），群言出版社，1999，第202～203页。

② 费孝通：《经历见解反思——费孝通教授答客问》，《费孝通文集》（第十一卷），群言出版社，1999，第143～205页。

中国的民族都是在国家意识形态中“被创造的民族”。实际上，中国所有民族的构成与中国的历史和文明过程是有机地结合在一起的，这些民族不是分离的，而是有互动的关系。简单地以“创造”、“虚构”或“建构”的概念来讨论中国的民族问题是非常危险的。这里就回应了关于实体论和建构论的讨论如何在民族研究中进行分类并处理理论思考的问题。这可能会构成中国民族研究在国际对话中一个很重要的基础。

到今天为止，针对族群边界也好，针对民族问题也好，建构论和实体论是两个主要的方向。在中国的民族研究中，实体论和建构论会找到它们的结合点：实体中的建构与建构中的实体，有很多关系可以结合起来思考。在民族研究中，国家人类学（national anthropology）与自身社会人类学（native anthropology）在国际话语中完全有对话点。

1982年，吉尔赫穆（Gerholm）和汉纳兹（Hannerz）发表了一篇名为《国家人类学的形成》的文章。作者在文中直言不讳地指出国家的国际处境与本国人类学的发展有莫大关系。在“宗主与附属”、“中心与边缘”的格局下，附属国家或者说边缘地区的人类学研究只不过是殖民主义的产物^①。以强权为前提，中心地区的出版物、语言乃至文化生活方式都在世界格局里占据主导地位，并大力侵入边缘地区^②。在这样的形势下，边缘地区人类学学科的发展、机构的设置、学员的训练等，都会带有中心的色彩^③，从而抹煞了本土文化研究的本真性。

① Gerholm, Tomas and Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos* 47 (1/2): 3-35.

② Gerholm, Tomas and Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos* 47 (1/2): 3-35.

③ Gerholm, Tomas and Ulf Hannerz. 1982. "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". *Ethnos* 47 (1/2): 3-35.

不过，在中国的情况却有所不同。特别是关于多民族社会的研究，体现出了自身的研究特点，在某种意义上恰恰反映了国家人类学所扮演的角色。而国家人类学是和全球不同国家处理多民族社会问题连在一起的，包括由此带来的福利主义、定居化、民族文化的再构等问题，这构成了中国人类学的一大特点。针对目前出现的民族问题，人类学需要重新反思国家话语与全球体系的关系。相信本套丛书会为此提供有力的实证研究实例。

二 民族存在于社会之中

我们知道，民族这个单位的存在尽管看上去很明显，然而，未必所有民族都拥有共同的社会组织和政治组织。而且，分散在不同地域上的族群甚至都不知道和自身同一的民族所居住的地理范围。另外，由于长期和相邻异民族的密切接触，某些民族中的一部分人采用了另一民族的风俗习惯，甚至连语言也随之发生了变化，但其社会组织常常不会发生很大的变化。与社会组织相比，语言、风俗习惯的文化容易变化。因此，把文化作为研究单位，也未必是有效的手段。社会人类学之所以关注社会，是因为对于比较研究来说，希望以最难变化的社会组织为研究对象。客观上，作为民族是一个单位，然而作为社会它就未必是一个单位。因此，以民族为单位作为研究对象，如果离开对其所处社会的研究，并不能达到整体上的认识。

在多元一体格局中，汉族是一个凝聚的核心。在探讨汉族与少数民族的关系中，从历史、语言、文化等视角有了很多的研究积累。不过，以社会人类学的核心概念——社会结构为嵌入点来进行的研究，还不是很多。在中国多民族社会的研究中，正是由于这种多元一体格局的特点，作为多民族社会中的汉族社会的人类学研究，单单研究汉族是远远不够的，还必须要考虑汉族与周边的少数民族社会以及与受汉文化影响的东亚社会之间的互动关系。已故社会人类

学家王崧兴教授将其升华为中华文明的周边与中心的理论——即“你看我”与“我看你”的问题。他的一个主题就是如何从周边来看汉族的社会与文化，这一周边的概念并不限于中国的少数民族地区，它事实上涵盖了中国的台湾、香港，以及日本、韩国、越南、冲绳等周边国家和地区。与此同时，少数民族的研究，离开汉族的参照体系，也很难达到研究的完整性。

在这一视角下，“中心”与“周边”在不同的历史和空间的背景下有着不同的涵义。华南汉族聚居区相对于中原而言是周边，但却是华南这一区域内部的中心，特别是相对于周边山地少数民族时，又表现出华南区域内部的“中心”与“周边”的对应关系。此外，即使汉族内部，因为分属不同的民系，他们之间也存在着“周边”和“中心”的对应。这一点可以非常有效地衍生出在不同时空背景下“中心”和“周边”的转化。华南及其周边区域的族群分布和文化特征与秦汉以来汉人的不断南迁有着密切的联系，在某种程度上甚至可以说，华南地区的族群分布和文化特征是汉人和其他各个族群互动而导致的结果。

华南在历史上即为多族群活动的地域，瑶族、畲族、苗族等少数民族及汉族的各大民系（广府人、客家人、潮州人、水上居民）都在此繁衍生息，加上近代以来遍布于东南亚以及世界各国的华侨大多来自于这一地域，所以在对华南与东南亚社会及周边族群的研究中，应把从“中心”看“周边”的文化中心主义视角，依照上述个案中的表述那样，转为“你看我、我看你”的互动视角，同时强调从“周边”看“中心”的内在意义，即从汉人社会周边、与汉民族相接触和互动的“他者”观点，来审视汉民族的社会与文化。例如笔者通过在华北、华南的汉族、瑶族和蒙古族的研究以及对日本的家与社会结构的讨论，揭示了从周边的视角重新认识汉人社会的结构和文化的意义。这一研究在经验研究基础上，将历时性与共时性有机地结合起来，在社会、文化、民族、国家与世界体系的概念

背景下，讨论了社会结构比较研究的可能性及其方法论意义。其中秘密社会的讨论，试图展示传统社会结构的社会结合的特点，特别是家的拟制性在其中扮演的角色。

关于民族问题，大多数国外学者没有抓到国家人类学的本质与根本问题。中国多民族社会应回应什么问题？我觉得有几个方面的问题值得关注。一是中国民族的丰富多样性，涵盖了不同类型社会，这是静态的；其次，从动态的角度看，在民族流动性方面可以和西方人类学进行有效的对话；第三，关于文化取向，学者们常用文化类型来讨论“小民族”，却从作为问题域的民族来讨论“大民族”，这存在一定的问题。

从这个角度来看，海外的中国研究里面对于中国民族研究有两种取向。一种是偏文化取向，例如对西南民族的文化类型进行讨论。而另一种取向将藏族等大的民族放到作为问题域中的民族来讨论。这反映了人类学和民族学的两大取向：文化取向和政治取向。

但不论采取什么取向，我们首先要强调：任何民族研究应当是在民族的历史认同的基础上来展开讨论，不能先入为主地认为某个民族是作为政治的民族，而另一个民族则是作为文化的民族。相当多的研究者在讨论中国民族的时候，是站在一种疏离的倾向中来讨论问题，忽视了民族之间的互动性、有机联系性和共生性。也就是说，他们将每个民族作为单体来研究，而忘记了民族之间形成的关系体，即所有民族形成了互联网似的互动中的共生关系。这恰恰就是“多元一体”概念为什么重要的原因。多元不是强调分离，多元只是表述现象，其核心是强调多元中的有机联系体，是有机联系中的多元，是一种共生中的多元，而不是分离中的多元。

我以为，“多元一体”概念的核心事实上是同时强调民族文化的多元和共有的公民意识，这应当是多民族中国社会的主题。这也是本丛书着重强调“民族是在社会之中”的道理所在。因此，本丛书的“民族”并非仅仅是少数民族的“民族”，而是把汉族也纳入到

民族范畴来展开讨论。

三 民族的全球话语与世界单位

在全球化过程中，不同的文明之间如何共生，特别是作为世界体系中的中心和边缘，以及边缘中的中心与边缘的对话（如相对于世界体系西方中心的观点，中国这样的非西方社会处于边缘的位置。而在中国从历史上就存在着“华夷秩序”，形成了超越于现代国家意义上的“中心”和“边缘”），周边民族如何才能不成为“永远的边缘民族”的话题，越来越为人类学所关注。20世纪可以说是文化自觉被传承、被发现、被创造的世纪。这一文化也是近代以来“民族—国家”认同的一个重要源泉。在中国这样一个多民族社会中，不同文化之间的共生显得非常重要，事实上，在我们的理念中，又存在着一种有形无形的超越单一民族认同的家观念——中华民族大家庭，这个家乃是民族之间和睦相处的一种文化认同。

我记得2000年夏北京召开“国际人类学与民族学联合会（IU-AES）”中期会议前，费先生把我叫到家里，说他要在会上发言，他来口述，我来整理。在他的书房里，我备好了录音机，先生用了一个多小时，讲了他的发言内容。我回去整理完后发现，需要润色的地方很少，思路非常清晰。我拿去让先生再看一遍，当时还没有题目。先生看过稿后，用笔加上了题目，即《创造“和而不同”的全球社会》。由于当时先生年事已高，不能读完他的主题演讲的长文，他开了头，让我代他发言。

先生在主题发言中所强调的，正是多民族之间和平共处、继续发展的问題。如果不能和平共处，就会出现很多问题，甚至出现纷争。实际上这个问题已经发生过了。他指出，过去占主要地位的西方文明即欧美文明没有解决好的问题，就在于人类文化寻求取得共识的同时，大量的核武器出现、人口爆炸、粮食短缺、资源匮乏、民族纷争、地区冲突等一系列问题威胁着人类的生存。特别是冷战

结束后，原有的但一直隐蔽起来的来自民族、宗教等文化的冲突愈演愈烈。从这个意义上说，人类社会正面临着一场社会的“危机”、文明的“危机”。这类全球性问题所隐含的危机，引起了人们的警觉。这个问题，原有的西方的学术思想还不能解决，而中国的传统经验以及当代的民族政策，都符合和平共处的逻辑，可以为解决这一问题提供有益的思路。

费先生在那次发言中还进一步指出，不同国家、不同民族、不同宗教、不同文化的人们，如何才能和平相处，共创人类的未来，这是摆在我们面前的课题。对于中国人来说，追求“天人合一”为一种理想的境界，而在“天人”之间的社会规范就是“和”。这一“和”的观念成为中国社会内部结构各种社会关系的基本出发点。在与异民族相处时，中国人把这种“和”的理念置于具体的民族关系之中，出现了“和而不同”的理念。这一点与西方的民族观念很不相同。这是历史发展的过程不同，历史的经验不一样。所以中国历史上所讲的“和而不同”，也是费先生的多元一体理论的另外一种说法。承认不同，但是要“和”，这是世界多元文化必走的一条道路，否则就要出现纷争。只强调“同”而不能“和”，那只能是毁灭。“和而不同”就是人类共同生存的基本条件。

费先生把“和而不同”这一来源于中国先秦思想中的文化精神，从人类学的视角，理解全球化过程中的文明之间的对话和多元文化的共生，可以说是在建立全球社会的共同的理念。这一“和而不同”的理念也可以成为“文明间对话”以及处理不同文化之间关系的一条原则。

与这相关的研究是日本京都大学东南亚研究中心在20世纪90年代初就提出的“世界单位”的概念。所谓世界单位，就是跨越国家、跨越民族、跨越地域所形成的新的共同的认识体系。比如中山大学毕业的马强博士，研究哲玛提——流动的精神社区。来自非洲、阿拉伯、东南亚和广州本地的伊斯兰信徒在广州如何进行他们的宗

教活动？他通过田野调查得出不同民族、不同语言、不同国家的人在广州形成了新的共同体和精神社区的结论。^① 在全球化背景下跨界（跨越国家边界、跨越民族边界和跨越文化边界）的群体，当他们相遇的时候在某些方面有了认同，就结合成世界单位。项飏最近讨论近代中国人对世界认识的变化以及中国普通人的世界观等，都涉及中国人的世界认识体系的变化，不仅仅是精英层面的变化，事实上连老百姓都发生了变化。^② 这就需要人类学进行田野调查，讲出这个特点。

流动、移民和世界单位这几个概念将会构成中国人类学走向世界的重要基础。这些年我一直在思考，到底中国人类学有什么东西可以出来？因为早期的人类学界，比方说非洲研究出了那么多大家，拉美研究有雷德菲尔德、列维-斯特劳斯，东南亚研究有格尔茨，印度研究有杜蒙，而中国研究在现代到底有何领域可进入国际人类学的叙述范畴？我们虽然说有很多中国研究的东西，但即使是弗里德曼的研究也还不能构成人类学的普适化理论。

我觉得这套理论有可能会出自中国研究与东南亚研究的过渡地带。在类似于云南这样的有跨界民族和民族结合的地带，很可能出经典。为什么？不要忽视社会主义意识形态。跨界民族在不同意识形态中的生存状态，回应了“冷战”以后的人类学与意识形态的关联。许多人认为“冷战”结束后意识形态就会消失，但现实的结果却是意识形态反而会强化，这种强化的过程中造成同一个民族的分离，回应了“二战”后对全球体系的认知理论。同时，不同民族的结合地带，在中国国内也会成为人类学、民族学研究出新思想的地方。其实费孝通先生很早就注意到多民族结合地带的问题，倡导对

① 马强：《流动的精神社区——人类学视野下的广州穆斯林哲玛提研究》，中国社会科学出版社，2006。

② 项飏：《寻找一个新世界：中国近现代对“世界”的理解及其变化》，《开放时代》2009年第9期，第103-114页。

民族走廊的研究。我们今天不仅仅要会用民族边界来讨论，也需要注意民族结合地带，例如中国的蒙汉结合地带、汉藏结合地带，挖掘其特殊的历史文化内涵。

此外，与中国的崛起和经济发展紧密相连，本丛书还会关注中国人类学如何进入海外研究的问题。

首先，海外研究本身应该放到中国对世界的理解体系当中，它是通过对世界现实的关心和第一手资料来认识世界的一种表述方式。其次，强调中国与世界整体的关系，这种关系是直接的。比如中国企业进入非洲，如何回应西方提出的中国在新殖民主义的问题？人类学如何来表达特殊的声​​音？第三，在对异文化的认识方面，如何从中国人的角度来认识世界？近代以来有这么多聪明的中国人，他们对世界的看法已经积累了一套经验。这套对海外的认知体系与我们今天人类学的海外社会研究如何来对接，也就是说，中国人固有的对海外的认知体系如何转化成人类学的学术话语体系。还有就是外交家的努力和判断如何转化成人类学的命题。第四，海外研究还要强调海外与中国的有机联系性，比如“文化中国”的概念。杜维明提出文化中国的概念，人类学如何来面对？5000多万华人在海外，华人世界的儒家传统落地生根之后的本地化过程，以及它与中国本土社会的联系，恰恰构成了中国经济腾飞的重要基础。我们可以设问，如果没有文化中国，中国经济能有今天吗？

在东南亚各国，华人通常借助各类组织从事经济活动。各国华人企业之间以及它们与华南社会、港台之间存在着一定的社会经济关系网络。共同的语言、共同的文化传统以及血缘、地缘关系的纽带，使得移居海外的人们很自然地与他们的同胞及中国本土保持联系。同时，他们在其社会内部保持和延续了祖居地的部分社会组织和文化传统。进入20世纪80年代后，人类学对于这一领域的研究兴趣聚焦于“传统的创造”。

对于“传统”的延续、复兴和创造以及文化的生产的研究，是

人类学以及相关社会科学的一个重要领域。这里的传统主要指与过去历史上静态的时间概念相比，更为关注动态的变化过程中所创造出来的“集团的记忆”。其他方面的研究还有海外华人的双重认同——既是中国人，也是东南亚人；城市华人社区的资源、职业与经济活动、族群关系、华人社区结构与组织、领导与权威、学校与教育、宗教和巫术、家庭与亲属关系，进而提出关于社会与文化变迁的理论。

海外研究一定要重视跨界民族。这一部分研究的贡献在于与中国的互动性形成对接。此外，现在很大的问题就是中国人在海外，不同国家的新移民的问题，如贸易、市场体系的问题，新的海外移民在当地的生活状况亦值得关注。同时，不同国家的人在中国其实也是海外民族志研究的一部分。我觉得海外民族志应当是双向的。中国国内的朝鲜人、越南人、非洲人，还有在中国的不具有公民身份的难民，也都应该构成海外民族志的一部分。这方面的研究一方面是海外的，另一方面又是国内的。海外是双向的，不局限于国家边界，海外民族志研究应该具有多样性。

四 民族的研究方法：社区调查与比较研究相结合

传统人类学的研究方法，是在一个村庄或一个社区通过参与观察，获得研究社区的详细材料，并对这一社区进行精致的雕琢，从中获得一个完整的社区报告。这样，人类学的发展本身为地方性的资料细节所困扰，忽视了一种整体的概览和思考。很多人类学者毕生的创造和智慧就在于描述一两个社区。这种研究招来了诸多的批判，但这些批判有的走得很远，甚至完全脱离人类学的田野来构筑自己的大厦。在笔者看来，人类学的研究并不仅仅是描述所调查对象的社会和文化生活，更应关注的是这一社区的社会和文化生活相关的思想，以及这一社会和文化在整体社会中的位置。同时，还要进入与不同社会文化的比较研究中去。因此，人类学者应该超越社

区研究的界限，进入更广阔的视野。

笔者在研究方法上，是把汉族社会作为研究的一个参照系，从而认识受汉族文化影响的少数民族，从中也能窥得文化的分化和整合，这种研究方法最终是为了更好地反映包括少数民族在内的中国社会的结构特点。关于汉族的家观念与社会结构，可参看笔者的《家与中国社会结构》^①一书，在此不另赘述。

在中国的这样一个统一的多民族国家体制下，人们生活在这一国土上的多民族社会中，相当多的民族都在不同程度上接受了汉族的儒学规范，那么，其社会结构与汉族社会相比表现出那些异同？如我所调查的蒙古族，受到了汉族文化的强烈影响，这种影响导致他们的经济、社会、文化等发生了重大的变迁。因此，仅研究单一民族的问题，已显得远远不够，且不能反映社会的事实基础，需要我们从民族间关系、互动的角度来展开研究。

我写《作为方法的华南》时，很多人觉得这个标题有点怪，其实我有我的说理方式。一是区域的研究要有所关照，比如弗里德曼对宗族的研究成为东南汉人社会研究的范式^②，他在后记里提到一个很重要的命题，就是中国社会的研究如何能超越社区，进入区域研究。有很多不同国别的学者来研究华南社会，华南研究在某种程度上形成了中国社会研究的方法论的基础，是很重要的基础，我是在这个意义上来讨论问题。并且，它又能把静态的、动态的不同范畴包含进来。在一定意义上，人类学传统的社区研究如何进入区域是一个方法论的扩展，用费先生的话来说就是扩展社会学的传统界限。人类学发展到一定程度后，如何来扩展研究视角，如何进入区域，是一个重要的问题。

与方法论相关的另一个问题是，作为民俗的概念如何转化成学

① 麻国庆：《家与中国社会结构》，文物出版社，1999。

② Freedman Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. The Athlone Press.

术概念。在 20 世纪 80 年代，杨国枢和乔健先生就讨论中国人类学、心理学、行为科学的本土化，而本土化命题在今天还有意义。当时只是讨论到“关系”、“面子”、“人情”等概念，但在中国社会里还有很多人们离不开的民间概念，例如分家、娘家与婆家。还有像我们很常用的概念，说这人“懂礼”。那么，懂礼表现在哪些方面？背后的观念是什么？还比如说这人很“仁义”，又“义”在何处？这些都是中国研究中很重要的方面。藏族的房名与亲属关系相关，还通过骨系来反映亲属关系的远近。这些民俗概念还应该不断发掘。又比如日本社会强调“义理”，义理如何转换成学术概念？义理与我们的人情、关系、情面一样重要，但它体现了纵式社会的特点，本尼迪克特在她的书中也提到这一点。^① 民俗概念和当地社会的概念完全可以上升为学理概念。

这也涉及跨文化研究的方法论的问题。就像费先生说的要“进得去”，还得“出得来”。一进一出如何理解？为什么跨文化研究和对他者的研究视角有它的道理，其实就是相当于井底之蛙的概念，在井里面就只能看到里面。还有“不识庐山真面目”的说法，都反映了这些问题。中国人这些传统智慧恰恰是和我们讨论的他者的眼光或跨文化研究是一体的，判断方式是一样的。

要达到对中国社会的认识，就要扩大田野。田野经验应该是多位的、多点的，这很重要。部分民族志之所以被人质疑，是因为民族志的个人色彩浓，无法被验证。但是如果回到刚才所讨论的人类学学理框架里面，回到人与问题域的关系的状态里面，这些问题比较好解决。

本套丛书的意义，就是将民族研究在上述几个方面的取向以经验研究加以表现。行文至此，恩师费孝通先生在 2000 年夏天接受日本《东京新闻》记者采访时提到的“知识分子历史使命”的话语，

^① 本尼迪克特：《菊与刀》，商务印书馆，1990。

又回响在我耳畔。费先生强调，“知识分子的本钱就是有知识，它的特点长处就是有知识，有了知识就要用出来，知识是由社会造出来的，不是由自己想出来的。从社会中得到的知识要回报于社会，帮助社会进步，这就是‘学以致用’，这是中国的传统。”这也正是先生所倡导的“阅读无字社会之书”、行行重行行、从实求知、和而不同与文化自觉的人类学的真谛所在。在这条路上，我们任重而道远。



欲乎知
如学知

序

周 星

我非常高兴地为这部专著写序。

李霞博士通过在当代中国华北一个汉人宗族村落的田野调查，以及对该村妇女日常生活的体验和学术思考，运用“娘家—婆家”这一分析框架，深入和细腻地论述了农村妇女跌宕起伏的人生历程。本书突出地强调了女性的视角、实践的观点和情感的线索，无论是在生活细节的描述上，还是在理论层面的分析上，都洋溢着人类学的智慧、创意和真知灼见。

我以为，这部人类学专著在以下几个方面，具有重要的学术价值。

首先，作为一部“女性民族志”作品，本书对有关汉人社会的女性人类学研究做出了重要的贡献。众所周知，有关中国汉人社会及文化的人类学研究，大都是由男性人类学者，主要以男性为调查和访谈对象，集中围绕各种以男性为中心的社会组织（例如，宗族）等而展开。此类研究所产生的民族志作品自然反映了男性的视角，在它们所描述的对象社区的社会生活里，往往也是“理所当然”地忽视了妇女的存在或没有给她们以应有的份额与位置，很难避免所谓的“男性意识偏见”。鉴于截至目前有关当代中国农村妇女的有深度的人类学田野调查报告依然非常稀少，李霞这部具

备了规范的田野工作之科学基础的“女性民族志”作品，也就尤其值得我们珍视。

女性人类学者在她们的田野工作中经常可能由于不同的视角和体验而有与“主流”的男性人类学者不同的课题意识、调查心得、生活感受和田野发现。例如，美国人类学者玛格瑞·沃尔夫根据她在台湾的田野调查，把妇女视为能动的个体来考察，正确地指出了汉族妇女是在父系宗族制度的框架之下致力于经营自己的小家庭；汉人已婚妇女和“她的家庭”，乃是基于安全感和情感需要而建立起来的“子宫家庭”（或译“女人家庭”）。另一位美国人类学者朱爱岚，非常关注已婚女性和娘家之间的关系，她对“娘家”的论述，较多地是从正式制度与具体实践之间的所谓“惯习”的层面去分析，指出妇女自身在她和娘家的关系中具有积极的能动性。日本人类学者植野弘子对汉人社会里的姻亲关系的重要性有着深刻的理解，她批评以往的宗族研究和姻亲研究，均是以“单向性”和男性中心为前提；基于对台湾南部汉人姻亲关系的实地调查，她指出在娘家（所谓“生家”）与婆家（所谓“婚家”）的关系中，其实还包括了女婿和岳父的关系、甥舅关系、“母舅”的作用、娘家作为“后头厝”的意义等。现在，读者眼前这部由中国人类学者撰写的女性民族志，其中对汉人乡土社会的日常生活，尤其是对农村妇女喜怒哀乐的人生有许多独到的观察和描述。在我看来，李霞的著述不仅在上述女性人类学者之汉人社会研究的脉络或其“延长线”上取得了更具综合性的进展与收获，它还极大地丰富了我们此前对于汉人乡村社会的认知，可以说在相当程度上也将有助于纠正以往人类学的汉人社区研究中所隐含着的男性中心偏差，照亮这些偏差所遮蔽的误区。

其次，作者在她深入的田野调查中，发现了“娘家—婆家”这一妇女亲属关系的基本结构，从而对有关汉人社会的亲属关系和亲属制度的研究做出了突破性的贡献。在我看来，这一“发现”确实具有某种颠覆性，它对于截至目前的汉人社会之亲属关系和亲

属制度的研究具有某种革命性的意义，并为我们提供了涉及婚姻、家庭、宗族、分家等在中国民众的社会生活中颇具重要性的那些基本社会事实的许多全新的知识。

亲属关系和亲属制度研究始终是社会文化人类学最为基本的学术领域。有关汉人社会的亲属关系及亲属制度研究，长期以来虽然已有不少的积累，但无论是对汉人亲属称谓体系的研究，还是对宗族组织这种父系继嗣群或是对宗亲关系的研究，甚至包括不少姻亲关系研究，绝大多数研究中设定的“己身”（ego）均是已婚男性。研究者基本上均是从这一立场出发，主要关注父系方面的亲属组织和已婚男性的亲属关系，他们往往不假思索地认为已婚妇女和她们的丈夫属于同一个亲属关系体系。中国人类学者冯汉骥曾经指出：汉人社会的亲属关系网络通常是宗亲在观念上比非宗亲（外亲）更为重要；和宗亲相比较，姻亲称谓及其亲属关系也较为简略、单纯；与妻子到丈夫家需要适应的夫族亲属称谓相比较，丈夫需要了解妻族亲属称谓则比较少。虽然在汉语的民间称谓里有比较系统的“夫系亲属称谓”和“妻系亲属称谓”，夫妇双方原则上应该分别对对方的亲属关系予以接纳，但在汉人社会的男娶女嫁、婚后从夫居的婚姻制度和父系继嗣的宗族制度之下，此种相互接纳并不对等。在父系制度的安排下，妇女在整个社会的亲属称谓体系和亲属制度中具有从属性的身份地位。以英国人类学者弗里德曼为代表的“宗族范式”的汉人社会研究，重视对以男性为中心的父系世系群（宗族）及其作为社会组织的机制、功能、结构及仪式的研究，很自然地认为妇女处于父系亲属关系的边缘，其身份具有两重性，而且最终也要被同化进父系亲属制度之内。在上述两类研究中，妇女均不可能成为主要的关注对象，至于妇女亲属关系的存在、妇女独特的亲属关系网络和亲属关系实践等，往往不是被屏蔽，就是被视而不见，其中或明或暗地总是存在着某些对妇女的轻视。现在，我们看到，李霞在她的著作中以全新的视野和思路，富有创新性地把女性人类学的性别研究视角引入汉人社会的亲属关系研究，颠覆性

地把当事人或“己身”替换为女性来重新审视汉人社会的亲属关系及亲属制度，并因此有了新的发现：以女性为中心的妇女亲属关系的存在以及妇女自身积极进取的亲属关系实践。

李霞发现的妇女亲属关系，可以用“娘家—婆家”这一对范畴来概括，也就是说，已婚妇女所处的或她所建构的妇女亲属关系，往往具有娘家、婆家并行并重的特点。“娘家—婆家”及其背后的两类亲属关系范畴，主要是以已婚妇女的主位立场为依据的。她婚前完全生活在“娘家”的亲属关系（通常，也是一个父系亲属体系）体系之内并享有亲情，以结婚为转折，她又必须逐渐适应另一个不同的亦即以丈夫为核心的“婆家”的父系亲属关系体系。于是，身为当事人的已婚妇女，其妇女亲属关系基本上就是以“娘家—婆家”为框架，左右逢源，进而拓展出使她自己得以经营核心小家庭的生活空间。从妇女生活的立场看，她们体验的亲属关系并不完全是父系的，其中她们和娘家的关系以及她们从娘家获得的支持显得尤为重要。李霞的研究表明，在汉人社会里，妇女潜心经营的小家庭固然在某种意义上成为宗族、父系家族或其世系谱牒的一部分，同时也可以是在丈夫的祖先和子孙之间形成继嗣连锁（传宗接代）的环节之一。就此而论，它正是父系宗族继嗣和父系亲属关系得以再生产出来的机制。但在已婚妇女自身看来，她和丈夫一起经营的小家庭却不是宗族或大家族的简单复制，而是有着完全不同的意义和属性。

第三，李霞进一步通过在她的研究中引进“实践”的视角，从而对中国汉人社会里妇女的亲属关系实践及与之相关的亲属关系建构活动做出了精彩的说明。汉人社会里妇女的亲属关系实践是以女性自身为主体，以女性自身的人生为主轴，在其所有日常生活的层面上展开，并且是每时每刻都在进行着的。正如李霞指出的那样，妇女亲属关系的实践目标及其人生历程，并不是以父系继嗣意义的家族或家族集团（宗族）为指向，而是以她自己的小家庭为指向。根据李霞发现的“娘家—婆家”这一妇女亲属关系的结构

框架，我们有充足的理由相信，妇女在制度性的父系亲属关系结构里并非无所作为，而是在其日常生活的实践中建构出了她自身的妇女亲属关系。

较早时期的人类学，经常忽视个人在文化或社群团体生活中也是具有能动性的，有意无意地总是把人们理解为只是单方面地被“社会化”、“文化化”，或只能遵从民俗、传统惯例或刚性的制度而生活着。20世纪70~80年代以来的人类学发生了转向，亦即在文化体系或社会结构中的个人作为实践者与行为者的重要性逐渐引起了关注。法国人类学者皮埃尔·布迪厄针对结构主义人类学过于强调规则和结构而多少忽视了人的主观能动性的倾向，提出了“实践”理论，从而为人类学开辟了新的发展方向。受此种全新的人类学取向的启发，李霞也是从实践的视角出发，将乡村社区里的已婚妇女视为是她们自己日常生活中具有能动性的实践者与行为者，视她们为实践着的个人，从而把以往总是被理解为铁板一块的父系亲属制度，重新解释为其中实际上是在持续不断地发生着各种各样的实践，尤其是妇女的亲属关系实践。李霞的此项研究较好地说明了文化体系与个人、社会结构与不断从事着实践活动的当事人之间的复杂关系。在她的描述中，亲属关系和亲属制度并不是一个铁定、僵硬不变和自古而然的传统，而是由当事人在其中时常创新、反复不断地进行着“解构”与“建构”之类实践活动的体系。

已婚女性究竟是如何在“娘家—婆家”的关系结构中构筑起自己的核心家庭，经营自己的亲属网络、社会关系，乃至实现人生意义的？阅读李霞博士的论述，就会对这些问题有豁然开窍的感触。概括说来，已婚妇女在其旨在经营核心小家庭的亲属关系实践中经常可能采取的“策略”，就是借助娘家的“外势”，在“娘家—婆家”之间游刃有余。此类实践的目标，基本上是以“分家”和经营核心小家庭为指向，逐渐脱离由公婆权威所代表的大家族。这样，她很自然就会刻意地（往往也是一时地）抵制、躲避、淡化婆家亦即大家族的亲属关系，诸如通过分家尽力促使丈夫和他的

“近门子”疏远等；与此同时，妇女的亲属关系实践还有更加进取的方面，亦即对娘家方面的关系积极地予以利用，极力把丈夫卷入和娘家的密切互动之中，或自行和“街坊”交往以搭建和维护自己的社交环境等。外来媳妇试图在丈夫的家族或宗族之内逐渐建构以自己为核心的独立小家庭，此类实践活动构成了中国农村已婚妇女的人生目标。如此看来也就不难理解为何有不少人类学者曾经指出，外来媳妇对于宗族或家族来说具有潜在的破坏性。李霞揭示了已婚妇女是如何在以男性为中心的父系亲属制度的体系内部，以建构核心小家庭为奋斗目标而实践性地发展出了女性自己的亲属关系空间的。可以说，“分家”的机制主要就是来自媳妇的利益诉求和压力，那种把婆媳矛盾或妯娌冲突只看做兄弟之间冲突的“媒介”，认为男人之间的冲突才更具实质性的意见，似乎低估了妇女通过可控的冲突达致分家的主观能动性。虽然分家有可能带来某些后遗症，但这些后遗症随后大都会随着时间逐渐消弭。分家的成功并不意味着媳妇可以完全脱离丈夫家族的亲属关系，而是说她为自己建构了一个空间，从而可以在其生活实践中对丈夫家族的亲属关系根据各种具体的场景予以筛选、取舍、妥协和利用。事实上，妇女营建自身的亲属关系和她在日常生活中的社交实践，并不绝对排斥丈夫家族及其“近门子”，通常她是会理性地将其也纳入经过自己选择的亲属关系之内。但妇女的生活实践还有另一层面，亦即着意在“近门子”之外发展出一些具有个人人际关系之属性的“街坊”。总之，以自我为中心，“娘家—婆家”两边都认，才在现实生活里最为实惠。如此这般，妇女也就能够比较容易地在那个看起来颇为严格的父系亲属制度的框架内，利用各种关系资源和策略，最终建构起自己的亲属关系来。

中国乡土社会里的人际关系包括亲属关系，从一开始就是因人而异的，已婚妇女的亲属关系实践，也基本上是个人的努力。妇女个人的奋斗需要娘家做后盾，把丈夫发展为同盟，把子女置于自己的影响之下，在“娘家—婆家”的关系结构中成功地搭建起

令她自身感到惬意和舒展的妇女亲属关系。李霞通过对村妇们此种亲属关系及其实践的细腻描述，说明了妇女具有和其丈夫不尽相同的家庭观和亲属观。丈夫可以拥有独立的小家，却不能完全脱离宗族的连带关系，也不能完全摆脱对大家族的责任（宗族、家族的共同祭祀和赡养父母等）；对于妻子而言，分家使得她“自己的家”从“老婆婆的家”独立出来，她可以更加方便地通过走亲戚、年节互访、大事互助及经济协作等方式，依托娘家的支持来提高或巩固自己在小家庭内的主导地位。丈夫和妻子各自对亲属关系、对“家”人的理解并不完全重合，这意味着以男性为中心的亲属体系并不能够完全为丈夫和妻子所共享，即便在形式（礼制和仪式）上有此可能，但在彼此的厚薄、亲疏、远近和用情的深浅等方面却有着太多的差别。在李霞研究的这个同姓宗族（大家族）的村落社区里，人们把亲属关系明确地区分为“家族”（五服之内）和“亲戚”（主要通过联姻确立）。家族成员彼此总会有一些超越各家户的较为正式的仪式（拜年磕头、婚丧礼仪的互助等），亲戚则主要靠“走动”来维系。在日常生活的实践中，“走亲戚”非常频繁，其重要性绝不亚于社区和家族的那些仪式。家族仪式和颇有一些儒教意味的社区规范，主要涉及辈分（孝敬）、继嗣、家族或宗族成员的亲疏远近（五服和差序格局）以及社会性别等，而日常生活的实际运行、“过日子”，更多的则是走亲戚和“为”亲戚，“走”和“为”都是非常具体的实践活动。对丈夫而言，家族或社区的仪式及规范往往是家族重于亲戚的，但对媳妇的实际生活而言则未必如此。媳妇根据需求建构自己的关系网络，也因此而另有一套远近亲疏的亲属关系序列。父系亲属制度的结构依然有效，但妇女的生活实践所指向的妇女亲属关系其实更具有现实性。由于妇女的积极实践有可能导致产生一种比起父系偏重来稍微对等一些的亲属关系结构，因此，我们说她们并非父系制度的依附者，而是自身生活空间及亲属关系的建构者。

第四，李霞的村落妇女研究，其对基于情感、以情感为导向和

归宿的女性亲属关系实践——包括妇女对“子宫家庭”的追求、对娘家的眷恋等——的重视和描述，极大地丰富和深化了我们对中国农村妇女生活状态的理解，这一点也堪称本书的重要特征和贡献。

妇女的亲属关系实践，并不单纯地只是基于理性的判断或功利性的利害而展开，它同时也是基于人类情感的颇为自然的需求。以往的亲属关系和亲属制度研究较多地专注于制度层面，而不大关注情感问题。事实上很多学术著述均有轻视人类情感的倾向，大多倾向于把当事人描述为一切行为都是基于理性、权利和义务等的“经济人”或“法权人”。李霞这部著作从时间的基轴考察了妇女亲属关系的感情层面，并对此有生动的概括。嫁娶婚和从夫居使得汉人社会的妇女一般都以结婚为契机而必须经历生活空间、身体、劳动以及集团归属的转移或转换。妇女经营小家庭和建构个人亲属关系的实践活动，往往伴随着女性人生历程的不同阶段而不断地有所调整，她们总是尽力去维系、追求、发展和巩固自己经营的个人亲属关系网络，并尤其重视和娘家的感情。情感是家庭和妇女亲属关系中最重要因素及动力之一，妇女也是家庭及亲属情感最主要的维系者。但妇女的人生及情感归宿，通常难以避免地存在着一个由亲近“娘家”逐渐转向于认同“本宗”（夫家、婆家）的“移情”过程。在她的“子宫家庭”建立的初期，娘家亲戚就是最天然的关系资源与情感依托；而“子为母之党”，妇女经常携孩子回娘家（对于孩子而言，则是“外家”），并在相当程度上能够影响子女一个较长时段的情感取向；不过，伴随着子女的成长，他们自然会有情感的“转向”，逐渐会对“本宗”和“外家”形成新的认知和认同，母亲对子女的此类本宗情感终归是必须予以承认的。与此同时，伴随着子女的出生和成长，往往就是通过“从儿称”的方式，她在夫家亲属体系，进而在宗社之内和村邻之间均可获得稳固的身份；当她因为儿子结婚而熬成为“婆婆”或因为闺女出嫁成为女儿牵挂的“娘家妈”时，已婚妇女自身的身份、认同和情感归属，就会逐渐而又明确地发生转变。她的身份除了

“婆婆”、“娘家妈”之外，还有“岳母”甚至“祖母”和“外婆”等，她的情感也会逐渐地“归”宿于自己以前多少有所忌避的“婆家”。但此时，公婆多半已经过世，她因为母亲和祖母的身份而不会再有多少困扰。促使她逐渐淡化对“娘家”的情感和归属感以及缓慢地“移情”夫家本宗的原因，经常还有来自“娘家”也必然发生的各种变化，诸如娘家父母的过世、娘家兄弟的结婚和分家、娘家兄弟媳妇的“他人化”态度等。但终其一生，妇女大都保持着有关娘家深厚的情感记忆。

妇女和娘家之间的情感纽带，不仅表现为出嫁女子对娘家的眷顾，更有娘家对出嫁女子的牵挂。中国各地民俗里有很多涉及出嫁女儿“回娘家”的乡土传统，诸如在婚礼过后的“回门”，春节大年初二的回娘家拜年，每逢年节岁时接出嫁女儿回娘家的习俗等，可知各地的乡俗普遍地均有此类顾及女性情感的设计。女子出嫁前在娘家生活所培养的感情，自然会延续到婚后很多年。由于不能马上适应婆家的生活，出嫁女儿往往需要时不时地回娘家休养，或频繁地在婆家和娘家之间来回走动，甚至在某种程度上还可能形成双栖轮住的生活方式。老北京旧时的农历“二月二”，各种民俗活动中有一项就是接出嫁的“姑奶奶”回娘家。民谣俗语云：“二月二，接宝贝儿，接不来，掉眼泪儿”，说的就是娘家亲人对出嫁女子的牵挂。与在宗法礼制及仪式等层面多少被婆家有所束缚形成对照的是，乡间民俗却同时安排了让已婚妇女回娘家的各种惯例，从而使出嫁女子的情感得以舒展，以帮助她们平衡或缓解来自婆家及父系亲属制度的压抑。此外，像大年初二，携丈夫、孩子给娘家父母拜年；清明节，女儿给娘家祖先送纸祭祖；中秋节，女儿给娘家送月饼等乡土社会的走亲戚和礼物馈赠活动，大部分都是发生在“儿女亲家”之间。所有这些馈赠和相互走动，均深切体现了娘家和出嫁女儿之间的互相牵挂与惦念；而且，也正是为了使“儿女亲家”之间的此类互动得以随时进行及持久存续，中国各地农村的“通婚圈”基本上都以当日可以往返的距离为半径，这可以说

是乡土地域社会得以成立的基础之一。

最后，我觉得还有必要特别指出，“娘家—婆家”这一对范畴有着非常丰富的妇女亲属关系之实践的内涵，不应该被简单地归结为“男方”和“女方”或嫁女的一方（Wife-givers）和娶妻的一方（Wife-takers）。严格说来，它应该是在新娘子—小媳妇成为亲属关系中的当事人（ego）之后才得以成立。这一组在民众日常生活中颇有涵盖力的“民俗用语”，经过本书这样的“发现”和阐释，完全有可能脱颖而出地成为能够被用来说明或揭示中国民众社会生活某些重要侧面的学术性概念。中国南北各地民间有不少对“娘家”和“婆家”的方言称谓，诸如西南官话里的“娘屋人”（成都）、“娘屋头”（成都）、“娘屋里”（武汉），福建方言里的“娘老厝”（福建光泽）、“后头厝”（台湾南部），河南方言里的“婆子家”等。如果说这些都是作为“地方性知识”的民俗语汇，那么，李霞所提示的“娘家—婆家”这一对完全可以超越地域性的范畴，就应该和“人情”、“关系”、“面子”、“生熟”、“阴阳”等概念一样，而能够成为今后我们理解汉人社会时所不可或缺的关键性学术用语。“娘家—婆家”这一对范畴，在几乎所有中国妇女看来，均是理所当然和心领神会的；同时对于她们而言，这也是最普遍、最根本、最有概括性和最富有内涵的妇女亲属关系的称谓及分类。长期以来学术界对它熟视无睹的局面，只是在女性视角被李霞导入她的人类学田野研究之后才被突破，这确乎是非常发人深思的。

李霞对“娘家—婆家”的研究，或者说她通过运用“娘家—婆家”这一分析框架对妇女亲属关系及其实践活动之人生意义的探讨，乃是很重要的学术贡献。在看似平淡琐事描述的背后，李霞实际上成功地揭示了汉人社会生活里最具有常识性的一部分结构与事实，并由此解释了很多与之相关，虽然寻常可见却也不乏重要性的社会文化事象，例如，为什么在中国各地的民俗语汇中往往会有大量强调母方亲属（或外家）之重要性的熟语、谣谚？为何

在中国各类民间口承文学中，经常会表现出婆媳矛盾、姑嫂矛盾、分家纠纷之类的题材？等等。虽然中国现已延续了30多年的独生子女政策已导致城市里出现了大面积的独生子女家庭，进而也使男性中心的娶嫁婚及从夫居的生活形态发生了一些变化，妇女感受到来自婆媳纠葛的压力小多了，但即便如此，“娘家—婆家”的基本生活图式依然没有失效，独生子女夫妻之所以年复一年地会有在“婆家”还是在“娘家”过年、吃团圆饭的困扰，似乎正好可以说明“娘家—婆家”的妇女亲属关系逻辑依然在发挥着作用。

我认识李霞，是在1998年12月于北京召开的中国民俗学会的一次学术会议上，后来，她以优异成绩考取了北京大学社会学人类学研究所，攻读社会人类学专业的博士课程。李霞的博士学位论文，从讨论题目到确定研究思路，再到田野调查和具体的写作，我都有机会和她经常地讨论、切磋，真可谓教学相长，这同时促使我也逐渐地开始思考一些和她的这一研究课题有关的学术问题。李霞对学术研究非常认真、严谨和执著，她的博士论文在2002年6月1日答辩时获得了人类学同行们的高度评价。自那以来，她把博士论文改了又改，一晃八年过去了。今天，这部专著终于得以出版，可谓十年磨一剑。我相信，这部读来令人感到亲切、温暖而又聪慧的著作，一定会受到学术界及广大读者的认可和欣赏。

2009年7月3日

写毕于爱知大学丰桥研究室



导言 实践与性别视角下的亲属关系 / 1

两个分家事例 / 1

为什么分家? / 5

主流视角遮蔽了什么? / 12

新视角下的妇女亲属关系实践 / 20

第一章 村庄生活：“为人”中的关系网络 / 23

张村一日 / 23

亲属结构：“自家”和“亲戚” / 35

“为人”：乡村生活中的人际交往 / 43

第二章 闺女：婚姻预期下的娘家生活 / 55

“为闺女”的生活 / 55

家谱外的家庭成员 / 65

说亲和定亲 / 72

第三章 从娘家人到婆家人的过渡 / 80

待嫁的日子 / 80

婚礼上的新娘 / 87

两栖的初婚生活 / 100

第四章 小媳妇：生活家庭的建立 / 106

生育 / 106

作为子辈诉求的分家 / 110

作为儿媳妇诉求的分家 / 116

新的生活家庭的建立 / 123

第五章 老娘们：生活家庭的经营 / 132

生活家庭的内部关系 / 133

谁在当家 / 144

家庭的“为往”网络 / 153

第六章 老妈子：在变化中重新适应 / 170

生活家庭的巅峰阶段 / 171

生活家庭的衰落 / 179

老年妇女的赡养 / 192

第七章 丧礼：交接完成与身份确认 / 205

丧礼的基本过程及其意义 / 206

娘家权力的交接与延续 / 209

妇女的身份确认 / 216

延伸的讨论：女性的身份归属及其文化意象 / 222

讨论 女性的后台影响力 / 226

女性的生活空间与乡村社会网络 / 226

隐蔽的情感权力 / 229

走向前台的后台权力 / 234

参考文献 / 237

后 记 / 244

英文内容简介 / 245



导 言

实践与性别视角下的亲属关系

两个分家事例

张村是鲁西南平原上的一个村庄，有 300 多户人家。这是我一个同学的老家，经他介绍，我住进了他叔叔家。这是一个由夫妻俩和一对儿女组成的四口之家，40 多岁的女主人在村里有着良好的声誉和人际关系，我称她为三婶子。^① 这天上午，三婶子院门口又聚上了四五个在“拉呱”（闲聊）的女人。相互串门的女人们之间的这种“拉呱”是村里各种消息传播的主要途径，比如说谁家请了我这个来做调查的博士生吃晚饭，做了几个菜，第二天一早准是小半个村庄都知道了。而诸如“二婶子正在托三大娘给儿子小山找对象”、“洪山娘叫儿媳妇给气病了”这类家长里短总是“拉呱”的主要内容。

今天她们的主要话题是“百建^②媳妇回来了”。很快，从女人们兴奋的议论中，我大致知道了事情的过程。正怀着身孕的百建媳妇明珠，之前因为闹分家已在娘家住了两个多月，今天百建去把她

① 2000 ~ 2001 年三次田野调查以及 2006 年春节重访期间（共五个月），我都和这个家庭住在一起。

② 本书各事例中的人名均采用化名。

接回来了。

明珠嫁到张村来已有一年。百建是家里四个儿子中的老二，他结婚时，大哥已经分家单过。虽然他和明珠小两口住在一个父母为他们结婚而新建的院落里，但还是和住在紧邻一栋旧房子里的父母和两个弟弟一起吃饭，收入和花销也是和他们并在一起。也就是说，他们还没有分家。百建和别人合伙开小客车，每年能挣七八千元。两个弟弟一个每天到济宁做临时的建筑工人，一个在家务农，都挣钱不多。明珠想分家的原因，据她婆婆的话说，是因为“她觉得她对象（指她丈夫）能挣钱，这边要盖屋子，要花钱”。聊天妇女们也持同样的观点，“明珠精，她可不愿意一起背再盖两处院落的负担”。因为在当地，为将要结婚的儿子盖一处院落，是男方家庭给儿子议婚的一个基本条件，通常这也是家庭最大的经济负担。

明珠是和婆婆吵过一架后回的娘家。明珠住娘家后，她婆婆让百建去接过两回，其中一回还有嫂子陪着去。每次去，那边明珠娘家父母的答复都是，为了以后自己的闺女不再受婆婆的气，除非明珠小两口与公婆分家，否则不让闺女回来。而百建既没有成功地把明珠从娘家带回来，也没有以强硬的态度反对岳父母家提出的分家要求，他在此事件中的消极态度让他母亲觉得失望，据说她不只一次地向邻居们抱怨过百建。而村里很多人都推测百建暗地里同意了明珠关于分家的安排。据说在明珠住娘家这两个月期间，百建还单独去过她娘家几次，这也是人们认为是这夫妇俩商量好要分家的一个证据。

尽管不情愿，百建的父母还是按照答应明珠娘家的条件，张罗着给即将分开过的小家庭盖了个独立厨房（原来只在其父母的院子里有一个厨房）。厨房建好的这天，明珠就跟着丈夫回来了。几天后，进行了正式的“分家”。请了村里一个专门“问事的”（一般是个公认为“识礼”的长辈）作为主持。财产的划分比较简单，村里分到百建和明珠名下的责任田明确归给他们；为他们结婚建好的一处院落也自然是属于他们夫妇的；另外还分给百建夫妇上年收

的麦子的一部分、一些农用工具。二老名下的责任田仍留在百建的两个弟弟那边，由两个弟弟负担二老每年生活所需的粮食。家里其他财产要等到百建的两个弟弟都分家后再一起分。按照习俗，公婆还给他们买了炉子、案板、锅碗瓢盆等做饭用的家伙——分灶做饭是分家的一个象征。从此，百建以后的收入归他的小家庭。明珠“有了自己的灶台”，按村里女人们的说法，“这下她可算自己当家了”。相应地，这个新家庭开始被村里人称为“明珠家”。

在平静的乡村生活之流中，分家总是会激起一朵或大或小的浪花。因此各种分家事件总是人们津津乐道的话题。没几天，我就从人们的聊天中得知，传伟、传东兄弟俩也已分家了。

这多少令我有点惊讶。头年我在村里时，他们家是经常被村里人作为榜样向我提及的家庭：两兄弟都结婚生孩子了，但未分家。这家的兄长传伟近四十岁，已结婚，育有一儿一女；弟弟传东，小传伟三岁，也已结婚，并育有两个儿子；七十多岁的老母亲与他们同住。他家是村里经济条件很好的一家，并被认为是和睦的一家，没有公开闹出过什么家庭矛盾。

这家购有两台用于铺路工程的大型推土机，哥哥传伟由于在村外的社会关系较广，经常能通过外面朋友关系将家里的推土机租给工程队干活。通常的情况是两台推土机一同租给某个工程队，弟弟传东是其中一台推土机的司机，同时在工地上照看着这两台推土机的工作和盈利情况。传伟则经常在外帮着一个负责路段施工的包工头朋友做些管理工作。地里和家里的活计主要由女人们承担：责任田里的平常劳务由妯娌俩承担，农忙时，两兄弟会回来在地里忙上几天。平时两个媳妇还一起负责四个孩子的生活起居，在儿媳妇们去地里干活时，老母亲则顺带照看几个孙子女。掌管家里钱物收支的是传伟两夫妇。在很大程度上，可以说这个家庭良好的经济状况是这个联合家庭合理分工合作的结果。

他们的分家是“没闹乱子商量着分的”，也就是说，没有请“问事”的人。传东夫妇和孩子搬到早已分到他们家名下的另一处

宅基地上盖的一处新院子里；推土机一家分一辆；老母亲在两家轮流吃住。

我对导致这个家庭分家的原因很感兴趣。因为很明显，分家之后，这两家各自都失去了一些在经济合作方面的优势。就如传伟的妻子桂珍所说：“要从经济上考虑啵，其实还是不分家好，两个推土机一起干，地里这边我们俩（两个媳妇）平时也就行了。这分家了，推土机分开了，找活不好找。家里我一个人很多事也不方便。”那么，是什么原因使这个家庭宁愿放弃经济合作的优势而选择分家呢？

对于一个先前以和睦而为人称道的家庭来说，这显然是个敏感的问题。嫂子桂珍在谈及此事时，这样解释：“这两拨人，在一起久了也总有矛盾。只不嚷出来而已。两边娘家东西拿多拿少了，两边孩子花多花少了。家里的事，你要不说不拉就没啥事，一说一拉就有事了。她（指传东的媳妇）娶来有五年了，我猜她也会在外面说你当家我不当家了。我想着分就分了吧。”桂珍的话颇为含蓄，但多少点出了两对夫妇间日常生活中的摩擦是导致他们做出分家决定的主要原因，而这种摩擦又主要反映在两妯娌之间对家庭事务的参与决策权方面。邻居们的说法也印证了这一点：“这嫂子和兄弟媳妇，哪能过到一堆去？这家里买啥物件、走亲戚拿个东西，都是老大家的说了算。这兄弟媳妇就不想当家？”这也正对应了传东媳妇月琴的感慨：“没分家前，老觉得不是自个儿的家似的。这一分开，是累点，以前不当家不操心，现在得操心，但也自在。”可以说，是家庭生活方面的摩擦——这种摩擦突出反映在两妯娌对家庭事务的决策权方面——使这个家庭选择了分家。

我在村里所观察到和听说的分家故事中具有一些相似的方面。首先，分家的序曲和启动点往往会是婆媳冲突或妯娌冲突。另外，在分家过程中，正如明珠采取住娘家的策略那样，往往是妇女提出分家的要求，并采取各种方式推动分家进程。而作为分家结果形成的新家庭在很大程度上体现为女性目标的达成——“明珠可算是当

家了”，（月琴）终于有了“自个儿的家”——与此相应，她们也成为这个新家的代表，这反映在日常交往中人们通常以家里媳妇的名字来指称这个新分出来的家，如“明珠家”、“月琴家”。也就是说，分家的动因、过程及其结果，都体现出妇女的主导作用。这一特征之所以给我留下深刻的印象，一方面是因为它与中国家庭的父系与父权的典型形象相左；另一方面，它又在某种程度上印证了民间传统中“女人祸水”的说法，这指责是针对妇女对父系大家庭的破坏而言的。

为什么分家？

一 两种解释：财产继承权说与经营利益说

是什么原因导致了家庭的分裂，而使绝大多数农户不能够维持被视为理想的兄弟合财、累世同居的大家庭^①？这个问题一直是汉人家庭研究的重要方面。分家之所以成为很多研究者关注的焦点，是因为它是中国家庭制度中各种矛盾的汇聚点，是家庭权力关系的集中体现处，从中我们可以管窥中国家庭的性质、结构和运作。关于大家庭的分裂原因，有两种主流解释。

一种解释认为大家庭的分裂是与诸子具有均分家庭财产权的家庭内在机制相关。在（传统）法律意义上，家庭的每一个儿子对于大家庭的共有财产都具有同等的继承权利，而只有通过分家，兄弟们才能在现实中实现各自对家庭财产的所有权。在这个意义上，分家是与儿子们的财产权联系在一起的（Freedman, 1966: 46; Wakefield, 1998: 38; 王跃生, 2002; 滋贺秀三, 2003: 93）。因此大家庭的分裂是父系家族发展的必经步骤，所谓“树

^① 中国传统意识形态中所推崇的几世同堂的大家庭模式在实际生活中并不多见，这已是为很多研究者证明了的事实（参见 Cohen, 1970; Baker, 1979; 赵喜顺, 1991）。

大分枝”。

另一种解释认为，家庭结构的不同形式和发展阶段，是以家庭经营之经济利益为导向的（Cohen, 1976; 1992）。因此家庭是统合还是分裂取决于家庭的事业经营的需要（费孝通, 2006: 40; Cohen, 1976: 216; 孔迈隆, 1991）。作为事业经营共同体的家庭会出于理性的经济策略的考虑，将复合家庭的经营利益与各小户分家后的经营利益进行对比，以此决定是否分家与分家的时间。当共同经济利益的潜力较大时，复合家庭就能忽略日常生活的摩擦和矛盾而在父权之下得以维持，反之，则分家（Harrell, 1993: 78-79）。而家计的分裂是分家的标志。

不管是聚焦于财产继承权还是经营利益，这两者都试图从家庭的经济层面来解释分家。正如我们在现实中观察到的那样，很多分家的起因的确是出于各家庭成员的经济考虑，而且许多围绕分家事件产生的矛盾也与各成员的经济利益追求相关。但同时我们也注意到，这两种分家解释都是与对父系父权制家庭制度的理解结合在一起的。也就是说，不管是把家庭作为财产继承体还是事业经营共同体，都是建立在家庭基本机制的父系父权的性质之上：例如是否享有家庭财产继承权是由父系继嗣关系决定的，即只有家庭的男性享有此权力；而能使家庭各成员为共同的家计经营目标而结合在一起的力量主要是父系家长的权威（Cohen, 1976: 199）。可以说，在这两种解释框架中，分家事件的核心是父系制家庭内部的权利与权威结构。

但这两种从父系家庭制度着眼的分家解释似乎都不能很好地解释本书开篇描述的两个分家事例。

首先，百建夫妇从其父母的大家庭分出来，其动力、结果并不是兄弟析分各自应继承之财产；相反，在这种分爨型分家形式中，财产的析分一般都没有进行（继承财产的析分一般要等到所有兄弟都结婚后再进行）。要到最小的一个兄弟分家时，才进行家庭全部财产的分配。在当前农村，这种以“分灶”为标志的系列分家

形式是普遍存在的。^① 这与第一种解释所揭示的各兄弟出于实现财产继承权而分家不相符合。

而从家庭作为事业单位的经营利益来看，百建夫妇的分家虽然有利于分家后的小家庭的经济状况，但显然不利于大家庭的资金积累。在传伟、传东兄弟分家的事例中，这一点更为明显，分家其实损害了此家庭的经营利益。也就是说，这个家庭选择了不利于其经济利益的分家决策。这显然是与第二种解释所强调的家庭事业经营目标相矛盾。

那么是否还可以从别的维度分析普遍存在的分家现象？

二 第三种解释：生活空间说与“子宫家庭”

在论及中国的分家现象时，还有一种另辟蹊径的解释，即沃尔夫从女性生活空间的角度提出的解释（M. Wolf, 1972）。

美国人类学家玛格瑞·沃尔夫考察了 20 世纪五六十年代台湾农村妇女的生活，她认为，妇女婚后在夫家的适应策略之一就是在父系和父权的大家庭内部建立一个自己的生活空间，沃尔夫称之为“子宫家庭”^②，这种家庭在父系大家庭中没有显在的存在形式，仅通过母亲与自己的子女的情感纽带维系。在此基础上，沃尔夫提出，大家庭分裂的原因不在于兄弟之间关于财产的争执，而在于他们的妻子为建立自己的生活空间的努力；也就是说，父系大家庭内部各“子宫家庭”的存在造成了它的分裂。（M. Wolf, 1972: 164 - 167）

沃尔夫将女性建立自己的独立家庭的愿望和种种努力，看做大家庭分裂的重要推动力量。这一解释在很大程度上可以解释我们开篇提到的两个分家事例中的很多要点。在上述分家事例中，我们看

① 其他一些研究者的考察也证实了这种分爨型分家形式在当代农村日渐普遍。（如 Cohen, 1992；阎云翔，1998；肖俏，2006：332）

② uterine family，也有译为“母性家庭”、“母亲中心家庭”或“阴性家庭”的。

到，分家的动因、过程及其最后结果，都体现出妇女的主导作用。首先，分家的直接原因往往是家庭内女性之间的日常生活冲突和矛盾，这也就是为什么婆媳冲突或妯娌冲突经常成为分家的序曲。其次，在分家过程中，妇女往往成为主要推手，正如明珠采取住娘家的策略那样，往往是妇女提出分家的要求，并能采取有效行动推动分家进程。最后，从分家的结果看，新分出的家庭往往并不是一个兄弟间在财产上析分清楚了的家庭单位，而主要标志是“分灶”，而作为女人领地之灶台的独立，既现实又象征性地体现出女性目标的达成。因此，正如我们在现实中经常观察到的，分家总是表现为儿媳的家从婆婆的权力范围中独立出来，妯娌们的共同家庭独立成各妇女分别“当家”的新家庭。

在这一解释路径中，女性的意愿和行为成为理解家庭生活的关键因素。

这种对妇女影响力的重视，正与前两种主流解释对女性作用的忽略形成对照。一些研究者即使注意到了日常生活中女性自身的要求和由此引发的矛盾，但通常将其解释为表面而非本质因素，对分家决策不具有决定性的影响。例如孔迈隆认为，妻子对独立的要求，以及兄弟们妻子之间的矛盾和冲突并不能影响到复合家庭的团结，反而成为兄弟之间团结的映衬。因此，在分家问题上，只有男人具有决定权，他们的妻子对此基本没有影响力。（Cohen, 1976: 196 - 201）而弗里德曼则提出“替罪羊”说，认为妻子们在现实生活中的矛盾和冲突是她们的丈夫之间对财产权利分配的固有紧张的反映，妻子们作为原家庭的新来者，只是被作为了丈夫分家要求的替罪羊。（Freedman, 1958: 134 - 135; 1966: 46）可以看出，这种对女性在分家中所起作用的忽略和弱化，是与其所依据的父系制结构框架一脉相承的；在这个表述框架中，只有与男人相关的权力以及男人之间的关系才对家庭决策具有决定性的影响。

而沃尔夫解释中对女性意愿与行为的强调，则体现出另一种理

解中国家庭的维度，即家庭日常生活的角度。而这两条理解路径之起点，在于两种不同的家庭观。

三 不同的解释起点：制度家庭与生活家庭

（一）制度家庭

分家解释的背后是对家庭^①性质的理解，我们甚至可以说，对家庭性质的理解直接决定了对分家的解释。在上文所述的三种分家解释中，我们可以梳理出对家庭的两种理解和表述。

第一种理解是从制度设置角度来理解家庭，即前两种主流解释所代表的家庭观。不管是强调家庭是一个财产继承体（第一种解释）还是事业经营体（第二种解释），都分别是与父系继嗣关系和父系家长权威联系在一起的。这种父系和父权是中国父系亲属制度的基本原则。我们把立足于此制度原则基础上对家庭的理解和表述称为制度性家庭观，或者更确切地说，是父系制家庭观。这也是汉人家庭研究中的主流家庭观。我们可以从以下几个方面来界定这种“制度家庭”。

首先，在家庭的性质方面，家庭被看做一个财产继承单位和事业经营群体。家庭的共有财产（包括男性成员的财产继承）以及家庭成员的劳动合作与分工，被认为是家庭发展的根本动因以及影响家庭决策的最重要之因素。

其次，在家庭角色地位和内部关系方面，家庭中男性成员的地位在表述体系中被强调，因为具有法律意义的权利和义务，包括继承血统和财产、祭祀祖先、赡养长辈等，是在男性成员间分配或传递的；而家庭中的女性角色被视为次要的和从属性的。与此相应，

① 正如很多学者都注意到的，“家”在中国是一个具有很大伸缩性的词（费孝通，2006：25-26），既可以指夫妻子女组成的核心家庭，也可以指包括父母和已各自结婚分家的兄弟的大家庭，甚至还可以指包括叔伯子侄等的家族。在本书中，我将家庭界定为：其成员由血缘、婚姻或收养关系相联结的，一个同居、共财、合爨的生活单位。

男性成员之间的关系（父子、兄弟）是被强调的。家庭角色关系体现为被制度化的等级关系，诸如“父主子从”（父权）、“男主女从”（男权）。正是在这种意义上，有的学者把家庭表述为“一个由男性组成的居住和经济单位”（Baker, 1979: 24）。

最后，从家庭与家族的关系而言，家庭被视为父系家族（或曰宗族）的基本构成单位，家庭通过父系关系的延续和扩展构成家族，二者是同构的连续体。^① 因此，家庭是“上以事祖先，下以继后世”的纵向父系线路上的一个环节，是延续的。正是在这个意义上，有的研究者指出，分家是“分中有继”（麻国庆，2009: 108），在这个意义上，这种家庭就是“永远的家”（麻国庆，2009）。

（二）生活家庭

沃尔夫的分析则启发我们从另一角度来理解家庭，即从日常生活实践的角度来理解家庭。这种家庭是一个生活空间，其中各家庭成员的情感、策略、行动形成了家庭的权力关系及社会网络。我们把这种从实践角度理解的家庭称为“生活家庭”。

概言之，生活家庭在以下几个方面与制度（父系制）家庭相区别：

首先，从性质上说，家庭首先是一个生活单位。这就意味着日常的家庭生活实践是其主要内容。因此，日常的家庭事务、成员间关系、家庭各成员的个人需求，成为决定家庭形态和发展历程的重要因素。

其次，在家庭角色地位和内部关系方面。家庭中被重视的内部关系是夫妻关系和亲子关系。这些关系不是以制度性的权利、义务

^① 将家庭看做“宗族结构的最基本单位”（弗里德曼，2000: 38），认为宗族是家庭“最宽泛的直接扩大”（许烺光，1990: 243），家之绵续而成族（费孝通，2006: 40），以及认为中国是一个大家庭套着小家庭而形成的“家庭层系”的社会（芮逸夫，1969）等观点，都是从这一角度来理解中国的父系制家庭和中国社会的。

和权威为核心，而更多地体现为以生活合作（如夫妻关系）和生养关系（如亲子）为基础的情感性关系。这就使作为妻子和母亲角色的女性在家庭中的地位凸显出来。在很多家庭中，女性成为家庭生活的核心。^①

最后，从家庭与家族的关系而言，生活家庭相对于丈夫的父系家族是相对独立的，从某种程度上说，正是通过疏离甚至脱离父系家族关系，这一家庭才得以成立（如以上分家事例所显示的）。从这一角度看，生活家庭与父系家族是断裂的，它不像父系制家庭那样是父系继嗣连续体中的一个节点。如果我们把父系制家庭看做父系继嗣谱系树上的一个单元和分支的话，那么生活家庭更多是作为一个社会单元而与更广泛的亲属关系和社会关系直接相连。^②

“生活家庭”在实际生活中广泛存在并被人们普遍感知和认同。如果从这种生活家庭的角度，我们可以很容易理解目前在农村大量存在的、并不实现父系继承权的“分爨型分家”——“分灶”的目的，不仅在于日常家计的分开，还在于日常生活和劳作主体内容的分开，以及家庭内权力结构的变化，也就是说，这种分家实现了新一代“生活家庭”的独立。而这独立的要求及其实现背后，是不可忽视的女性影响力。

① 我在张村生活中注意到的一个现象印证了人们对女性在家庭中核心角色的认同。在村庄日常生活语汇中，在指称某家庭时，与正式户籍登记中户主为男性不同，妇女往往成为指代一个家庭的代表。如不管男女都用的“我妗子（指舅母）家”、“我嫂子家”、“我婶子家”，以及“奶奶家”、“三姑家”、“大姨家”。

② “生活家庭”概念在几个方面区别于玛格瑞·沃尔夫提出的“子宫家庭”概念。“子宫家庭”更多的是存在于精神层次，作为女性的人生意义而存在，它隐于父系家族内部，没有现实层次的存在实体。而“生活家庭”通过分家具有了现实的实体单位，它结合了女性文化价值上的人生追求和现实层面的实体存在。它不是隐性地内嵌于父系家族中，而是作为独立的单元处于更广泛的社会关系网络中。在家庭内部关系方面，“子宫家庭”中母子关系是唯一有意义的关系，女性只能以母亲身份作为此家庭的情感中心；而“生活家庭”中，夫妻关系作为家庭最重要的关系之一，使女性的妻子身份对于生活家庭具有重大意义。

主流视角遮蔽了什么？

一 制度视角与实践视角

现实中的家庭既具有制度性的方面，也具有实践性的方面，而父系制家庭和生活家庭之所以呈现出不同的性质和形态，是两种表述体系的结果。前者采取的是制度性表述框架，注重各种制度规范和文化理想；后者采取的是实践性表述框架，关注体现在日常生活中的行为与互动。由“生活家庭”的视角反观制度家庭，我们会发现，在以往主流研究中作为本体论表述出来的父系制家庭，其实只是家庭的一种表述方式，但这种表述遮蔽了家庭的其他存在方式。而在现实生活中，家庭及其内部关系还以其他方式存在着，被人们感知和认同，甚至在现实生活中是主导性的。生活家庭的形态之所以长期被忽略，正是被制度家庭观遮蔽的结果。

家庭研究中的这种遮蔽，是整个汉人亲属关系研究主流视角之遮蔽的反映。

（一）制度视角与父系制

从父系制这一基本制度，即从父系继嗣关系和父权等级结构的制度性层面来理解中国的亲属关系，是汉人亲属关系研究的主流。在这种占支配地位的研究视角下，得到强调的是宗族的等级结构、父系制家庭的权利义务等以男性为中心的制度。借用布迪厄的说法，父系制亲属观是以“正式的亲属关系”（official kinship）为研究对象的。按照布迪厄的定义，这种亲属关系的特征是在正式情境下适用，是社会结构的正式反映，其功能是使社会秩序化并使此秩序合法化。（Bourdieu, 1977: 34 - 35）。

很长时间以来，父系血统承嗣（patrilineality）、婚后从父居的居制（patrilocality）和父权制（patriarchy）这“三位一体”构成的组织框架，以及以儒家亲属伦理为代表的意识形态，被视为汉人

亲属制度的完整表达。具体说来，它包括以下几个方面的内容：上下代之间的血统传递是以男性来计算的，相应的继承权利和赡养义务，也是在家族内的男性代际成员间传递（父系）；男性长辈掌握家庭的权力（父权）；婚后与丈夫的家族居住在一起（从父居，或曰从夫居）。而这些组织制度又进一步被以儒家家族伦理为代表的意识形态所巩固。在此意识形态中，宗亲之地位被系统性地置于姻亲之上，男性的地位被系统性地置于女性之上。而且这种等级规范被上升到维持传统社会地位秩序的意识形态高度，所谓“君君、臣臣、父父、子子”，从而形成一种父权社会^①。

对汉人亲属关系的学术研究所考察的正是这种“正式的”或曰制度性的父系制。对应于父系制在现实中的组织形式和意识形态表现，对汉人亲属关系的研究主流也相应有两种路径，一是宗族范式，一是儒家模式（参见 Yan, 2001: 238 - 239）。

宗族范式主要从社会结构研究的角度，将父系继嗣群体作为一种社会组织来研究，将其组织原则作为汉人社会的结构法则——父系制家庭向上则扩展为父系家族（或曰宗族），而宗族的组织原则和形式则进一步扩展为中国社会结构的基础。^② 此范式的研究重视亲属关系的政治性—法律性的方面，例如宗族的内部结构和发展周期，以及宗族在中国社会基层运行中的功能以及它们与国家之间的关系等成为学术论述的主要方面。^③ 正如石瑞指出的，宗族范式的研究其实在维持对中国亲属制度这样一种印象，即它是一种极端的、刚性的父系制：一个由男性占支配地位的体系、一个由出生所给定的亲属关系所严格界定的父系集团。（Stafford, 2000）

① 参见拉德克利夫—布朗的定义：“当一个社会具有父系继嗣（即子女属于父方的团体）、从夫居婚姻（即结婚时妻子移居夫家）、男子继承财产和承袭地位、家族以父亲为家长（即管理家族的权力操纵于父亲及其亲属之手）等特征时，我们就可以称之为父权社会。”（拉德克利夫—布朗，1999：23）

② 这一角度的研究参见沃森的综述（Watson, 1982: 591）。

③ 这方面的代表性研究包括 Freedman (1958, 1966)、Watson (1975)、陈其南 (1987) 等人的研究。

儒家模式则主要是结合儒家典籍中的相关论述，从儒家文化的伦理规范（如“孝”、“贞节”、“祖先崇拜”）分析汉人亲属关系的范围、级序和原则。^① 还有些研究从意识形态的角度探讨亲属制度中体现出的关系级序观念及相应的伦理观念（如 A. Wolf, 1970; 李亦园, 1985），而且这些观念在很大程度上是与儒家伦理观相合的。

在这两种研究模式下，父系—父权原则被强调，与中国传统亲属制度之意识形态形成呼应。用这种方式，“人类学家构建出的亲属关系系谱图表也就再生产出了社会结构的官方（official）表现”。（Bourdieu, 1977: 34）这种视角下所展示的家庭和宗族，与其说是一种现实，还不如说是隐藏着性别和代际间严重不平等的政治结构。（Greehalgh, 1994）

对于这种社会主导制度和意识形态与学术表现相重合的原因，布迪厄解释说，正式的亲属关系之所以成为人类学家记录并展现的当地亲属关系状态，源于在田野调查中人类学家容易犯的一个错误，即把当地的主流意识形态当做当地的实际状况，因为信息提供者倾向于给人类学家提供的是群体关于自己的正式（官方）的陈述。由于正式亲属关系在意识形态和正式表述上所占据的优势，它往往会成为人类学家所接受并表现出来的唯一的亲属关系模式。在这一意义上，人类学家往往成为与其信息提供者的官方意识形态绑在一起的共谋。（Bourdieu, 1977: 37）^②

这种与主导意识形态相结合的制度性亲属观，在以下几个方面造成了研究视角的遮蔽。第一，以宗族为亲属关系的“本体”，从而使姻亲关系、家庭关系及一些非正式的亲属关系未纳入研究关注

① 这一角度的研究参见阎云翔的相关评述（Yan, 2001）。

② 另有学者如石瑞从学理方面阐述了这种制度性视角形成的原因：一是对亲属关系所做的形式主义界定，这就将家庭生活和非正式性的亲属关系排除在研究视野之外；二是对区域研究的强调，这就使研究倾向于强调正式继嗣群体的作用和男人的公共角色，从而忽略了亲属关系在社区内运行的具体过程以及妇女的私下角色；三是看重历史资料，而这些资料一般是男性支配的观点；最后一点是对参与观察的田野作业不够重视。（Stafford, 2000）

之内，即使将后者纳入研究范围，也是以宗族的组织原则来研究这些关系。^① 第二，注重制度因素和文化规范因素，而忽略了亲属关系在实际生活中的具体运行过程。这就使它忽略了中国亲属关系中很多活生生的经验，包括灵活的亲属关系构建和作为行动者的个体的实践活动（石瑞，2001；Yan，2001：226）。与以上两方面相关联的第三点是，忽略了女性在亲属关系中的作用。因为女性在正式继嗣体如宗族中是没有公共角色的，其作用主要体现在家庭这种“灶台间的亲属关系”中，并且是在具体实践中得以表现的。由于这些因素对于汉人亲属关系的表述单一的、制度性的，所以不能解释现实生活中的许多亲属现象。

因此，20世纪60年代以来，制度论的亲属研究取向受到批评，亲属研究开始由对结构分析的强调转变为对具体行为的强调。^②

（二）实践视角的提出

“实践的亲属关系”（practical kinship）是与“正式的亲属关系”相对的一个概念。如果说正式的亲属关系“是由系谱学礼仪规范定义的关系”（布迪厄，2003：265），那么“实践的亲属关系”就是对亲属关系的实践运用；如果说正式的亲属关系说的是“应该如何”，实践的亲属关系则说的是“实际上如何”。

从实践亲属观看来，亲属关系从来就不是一种抽象的继嗣关系和联盟关系，也从来不是简单地由出生或婚姻所“给定”的。即使是先赋性的系谱关系，也是需要行为者不断在各种人际互动过程

① 如宗族范式下的家庭和姻亲的研究，家庭被看做社会的基本组成单位，家—房—宗族被看做社会结构上的扩展序列（麻国庆，1999）。对姻亲关系的研究则大多是将姻亲关系作为一种相对于父系继嗣关系的“副关系”来分析，基本上是关注它与父系集团和父系原则的关系，而且往往注重其与后者否定性的、具有潜在冲突的方面。（弗里德曼，2000；Freedman，1970）

② 20世纪60~70年代，以施耐德的努力（Schneider，1980）为明显标志，传统的人类学亲属制度研究经历了一个批评和反思的过程。之后，在亲属研究领域所形成的一个共识是更强调亲属关系的文化语境化，关注当地人构建亲属关系的方式，以及他们赋予这种构建的意义。（参见Stone，2001：17）

和权力关系协商中构建、养护、强化，而得以形成在实际生活中能良好运转、具有使用价值的关系网络。如果说亲属制度是亲属关系的“结构”的话，那么亲属关系实践就是这个结构框架中的“内容”。^①前者指的是通过权利、义务将各种亲属角色连接在一起的系统；后者指的是现实生活中亲属关系的运行状态，也就是亲属之间的互动方式。没有实际生活中日常互动的实质“内容”，亲属关系只会是一个空架子。而由实际生活中的互动所构建和维系的“实践的亲属关系网”，并不对应于由系谱关系决定的“正式的亲属关系网”；也就是说，“结构”框架中的“内容”经常是漫过结构的界限和分类条框的。

在这种实践视角下，亲属关系具有情境化和个体化的特点（Bourdieu, 1977: 33 - 35），不同的人在不同的情境下会构建出不同的亲属关系。正因为此，现实生活中的亲属关系就不是一套固定的结构体系，或是客观存在的、自生自存的亲属群体（如宗族），而是以个人（或家庭）为中心的一个个差序关系网络。这个网络的范围和远近序列与系谱意义上的关系序列是不重合的，而是取决于日常生活中各人的互动行为及其效果。我们日常生活中常说的“有来有往是亲戚，没来没往没亲戚”，说的就是这种由日常互动决定的亲属关系。

视角的变化会产生新的理解和新的关注问题。将实践亲属观运用于汉人亲属关系研究的一个自然结果，就是亲属关系研究的关注重点，从族谱、仪式、文化规范、家族和家庭的组织结构等“正式的亲属关系”方面，转向体现于日常生活情境中充满策略性的、

^① 这是借用许烺光先生提出的一对概念。严格说来，许烺光先生所区分的“结构”和“内容”并不完全对应于我所提出的“制度”与“实践”，其“结构”主要指社会的组织结构和形式，“内容”指的是文化中处理角色关系的基本模式，可归为文化主流或意识形态的范畴。（许烺光，1990：31 - 32）如果依照本书“制度”与“实践”的划分，许先生所说的“结构”与“内容”均属于“制度”的范畴。

实际运作着的亲属关系。相应地，处于亲属关系中的个人不再被看做依照角色规范行事的亲属角色，而被理解为既处于一定的结构性位置——这一位置限制了他们行动的取向——又具有能动性的主体。由此，不同行动者在社会结构中构建亲属关系的资源和策略等问题就会受到新的关注。

二 男性视角与性别视角

正如布迪厄所指出的，正式的亲属关系和实践的亲属关系是分别与男女两个性别相对应的（Bourdieu, 1977: 41）；或者说，制度视角通常与男性视角结合在一起，而实践视角则往往与性别化的视角联结在一起。主流研究的男性视角主要体现在以下几个方面。

首先，主流研究的对象是男性占主导地位的制度性亲属关系。不管是在宗族研究、联姻研究还是家庭研究这几个领域中，其界定和研究取向都明显是强调男性主导的特征：宗族是由男性成员间的关系联结形成的；对姻亲关系的论述一般是集中于两个有联姻关系的父系宗族间在政治经济方面的联合（如 Gallin, 1960; Gallin and Gallin, 1985）；而在家庭研究方面，如前所述，是把家庭当做父系宗族的基本单位来分析的。总之，在这一视角下，亲属制度的基本关系是通过男性之间的关系构建起来的。

其次，在男性视角的表述中，男性在亲属关系中的地位远较女性重要。这一方面是由于父系（父权）制度赋予男性亲属角色以连续性和确定性的特点。^① 终其一生，男性都具有由血缘关系所决定的其父系家族完全的成员资格。从居住地来说，他可以终生生活在他的出生家庭里，与他的宗亲们生活在一起。最后，不管男性的亲属角色如何变化，从儿子到丈夫，从父亲到祖父，他的角色都有一个稳定的意义指向，即在其父系血缘承继链条上担任承上续下的一环。男性亲属身份的确定性和连续性保证了其权利的稳定性的，即

^① 这里我们再次看到学术表述与主导性意识形态的重合。

他拥有血统上的承祧资格和财产上的继承权利，并由此被表述为在亲属制度中占支配地位。

相较之下，女性的亲属角色则缺乏这种确定性和连续性。不管是在其出生家庭还是在其嫁入的家庭，她都不具有完全的成员资格。在婚前，她虽然是暂时的“娘家人”，但她不能凭血缘关系在娘家获得血统承祧和财产继承的权利；婚后，从生活环境和身份归属而言，她便转换成了“婆家人”，但她对于夫家财产的权利和作为夫家祖先得到祭祀的权利并不是确定的。这种身份和权利的不确定性，使女性在正式亲属关系中处于次于男性的地位。与此相呼应，关于汉人亲属关系的学术话语经常将妇女表现为在“父权”和“夫权”的男性权威体制中没有独立的地位，而必须依附于男性亲属如父亲、丈夫或儿子来获得体制中的正式地位。^① 而且，处于这一地位上的妇女被表现为受压迫的、^② 被动的和沉默的，甚至在学术表述中被忽略。

最后，主流研究的男性视角还体现在这个以“男性己身”为基点而界定的亲属体系被泛化为了“汉人亲属关系”；而女性所处的亲属关系网络被不加反思地视为一个与男性相同的亲属关系体系。事实上，父系制的理论框架正是通过遮蔽妇女而成立的。例如“谱系”、“宗亲”、“姻亲”等亲属研究的核心概念是以男性为中心的关系来界定的；又如，“宗族范式”区分开了正式的宗族领域和非正式的家庭领域，并只将前者作为亲属关系研究，这就把妇女置于亲属关系研究之外了，因为妇女的实践空间是主要体现在家庭领域的。因此，在这种视角下，任何关于女性自身的亲属关系特性、她们的实践及影响力都不可能得到深入的讨论。

以性别视角来审视亲属关系及其研究，可以说是在女性主义人

① 如费孝通先生就将妇女的人生阶段划分为“从父时期”和“从子时期”。（费孝通，2006：199）

② 妇女解放言论所形塑出的处于“家族之火坑”，捆绑于父权和夫权“绳索下的奴隶”的受压迫妇女形象，也部分是这一视角的产物。另一方面，这一受压迫妇女形象之塑造，是服务于解放妇女这一中国现代化的重要议程的。

类学表述下的进展。^① 性别视角的引入对亲属关系研究影响甚大。事实上，20世纪90年代之后人类学亲属关系研究发生某种转向，并由此从沉寂走向复兴，在很大程度上正是由于性别视角（或者说女性主义观念）给此领域带来的新的活力。^②

将性别视角引入汉人亲属关系研究领域，会产生几方面的探讨途径。第一，可以引发对亲属关系性别化的思考。比如女性和男性是否具有同样的亲属关系体系？各种亲属关系对于男性和女性是否具有不同的意义？男女两性在亲属关系中的利益诉求是否相同，寻求的利益和使用的策略有哪些不同？

第二，可以引发我们探索妇女亲属实践中的方式和策略。在父系制研究范式中，妇女总是被表现为从属的、被动的和沉默的，但我们很难想象，一个制度如果压制了一半人口的主体性和现实参与，它如何能够运行。这就提出了一个问题，妇女在这个制度中是怎样行动的？在结构位置上处于从属和不确定角色的妇女具有怎样的行动资源和策略？这些行动对父系制会产生什么样的影响？

第三，性别视角有助于我们将“社会性别”概念^③引入亲属研究领域。亲属制度和社会性别是相互构建的。一方面，亲属制度是通过诸如男女文化规范、两性分工等社会性别方式构建出来的；同时亲属制度本身又是构建社会性别意识的重要方式，我们将看到，

-
- ① 女性人类学的研究立场与视角经历了由“女性视角”向“性别视角”的发展。早期的“女性视角”的研究着力于揭示并批评以往研究中的“男性中心”痕迹，探讨妇女普遍性的次等地位形成的原因，以及强调妇女的能动性等（参见 Rosaldo and Lamphere, 1974）。20世纪80年代中期以后，“性别视角”被提出，这一视角将性别关系，而不只是妇女作为研究的主体，主要关注男性与女性各自不同的利益和策略，以社会性别为出发点探讨政治、经济、亲属制度、仪式等方面的结构过程和体验过程（参见 Moore, 1988; Leonardo, 1991）。
- ② 女性主义视角和政治经济学视角的引入，被认为是转变亲属制度研究的两个最重要的推动力。它们使亲属关系不再作为一个自为和独立的领域，而是与诸如社会性别和权力关系等更广泛的问题联系在一起。（参见 Stone, 2001: 21）
- ③ 社会性别（gender）是女性主义提出的一个概念，它是相对于生理意义上的性别（sex）而言的，指的是社会文化形成的对于男女差异的理解以及社会文化形成的男性和女性的群体特征和行为方式。

妇女作为被动者和被压迫者的形象，以及作为被污名化了的“破坏者”的意象，在很大程度上是父系制度及其意识形态造成的结果。

本书的论述将以性别视角为基本视角，从以上三条途径探讨女性意义上的亲属关系、亲属实践，并反思女性意象的构成。

新视角下的妇女亲属关系实践

本书试图在以实践视角和性别视角构成的表述框架中，通过考察女性的亲属关系实践，揭示主流研究范式下被遮蔽的部分，并展示这种考察可以为我们更深入理解汉人亲属关系和社会生活提供何种烛照之光。

我把本书所论述的女性亲属关系实践的核心概括为在娘家—婆家关系网络中构建和经营自己的生活家庭。这其中包含三个方面的含义：

第一，女性是行动的主体，是亲属关系的积极构建者和经营者。如前所述，由于妇女在正式的父亲亲属制度中的从属和依附地位，在很多研究中，妇女被表现为被动和沉默的。而当我们把亲属关系理解为是由各人通过实践活动构建和维护时，各种由结构位置所规定的“亲属角色”也就转变成了行动主体。而作为行动主体的妇女，能利用她特有的亲属关系资源，利用各种策略建立起有利于自己的亲属关系网络。

第二，生活家庭是妇女亲属实践的落脚点。妇女在娘家和婆家两个亲属群体中的身份归属是不确定的，出于安全感的需要，妇女需要一个自己的生活之锚。这就是她倾力营造的生活家庭。由于女性在超家庭的家族层面^①是完全边缘化的，其亲属实践最有效的层面就是家庭，这个亲属单位中的“灶台间的亲属关系”。因此，生活家庭既是女性亲属实践的目标，也是其实践最集中体现之处。

^① 宗族层面更多地体现出制度化的政治—法律关系，而女性在这种关系中是完全没有地位的。

第三，妇女的亲属关系实践是在娘家—婆家网络这个结构性框架中进行的，其所构建的生活家庭也是嵌入于这个关系网络中的。这一关系网络可以说是妇女所处的结构性空间，正是她在这个网络中所处的位置，决定了妇女亲属实践的方式和策略。

汉人社会中男娶女嫁的制度，意味着妇女在结婚后要离开自己的出生家庭，而与丈夫的家庭生活在一起。这种婚后从夫居的方式至今仍是我国汉族农村地区最普遍的居住制度。

从夫居是影响中国乡村社会及其权力关系的一个关键因素。这种居住制度和父系继嗣制度一道，构成了一种主流意识形态的“亲属关系分类学”：一方面，它形成了父系继嗣和居住地域重合的群体，即宗族（或家族），并将姻亲关系置于宗亲关系之下；另一方面，它造就了男女两性在亲属关系中不同的结构位置，并将妇女的地位系统地置于男性之下。父系继嗣制区分了“自家人”和“外人”，男性成员是家庭和家族的自家人，嫁出的女儿是别家的人；从夫居制区分了“本地人”和“外来者”，男人们是本地人，嫁进来的女人是外来者。这两种具有重合性的划分区分开了男女两性不同的身份：始终生活在自己出生家庭中的男性是这个体系的“内部人”，而离开自己的出生家庭与丈夫的家庭和亲属生活在一起的妇女是这个体系的“外部人”。因此，婚后从夫居制度被认为是农村男权制的一个基础。（李银河，2010：327）

从女性的角度看，从夫居的制度一方面使妇女的人生必然经过一个从出生家庭到嫁入家庭的重大转换；另一方面，使她的亲属关系形成一种跨越村庄界限的娘家—婆家关系结构。^① 娘家—婆家网

① “娘家”和“婆家”是一对民间用语。在本书中，我将使用“娘家”、“婆家”这两个词来分别表示妇女的出生集团和嫁入集团。其具体所指涉的对象的范围在不同情境下是不同的。在民间的语境中，娘家通常是指包括妇女的父母及兄弟在内的家庭，婆家是指妇女丈夫的父母及其兄弟的家庭；即使各兄弟已经结婚并与父母分家，也仍包括在娘家或婆家的范畴内。不过，在某些情境下，娘家与婆家的范围可通过亲属关系扩展到包括双方家庭所在的家族，或者扩展到将双方家庭的姻亲也包括进来；甚至还可通过地缘关系扩展到双方家庭所在的村庄。

络结构，并不是宗亲—姻亲结构的复制对应物，它在两方面区别于后者：一是娘家—婆家网络是以女性为关系原点的，二是它更多地体现在实践（包括日常生活和习俗）层面而非制度层面。

如果说男性的亲属关系网络是以父系关系为主干的树状网络，那么女性的亲属关系框架则是以自己婚后家庭为中心所连接起娘家和婆家的“双头”型网络。与娘家和婆家两个亲属群体的关系始终构成妇女最基本的亲属关系。这种亲属关系结构既决定了妇女一生中所必须经历的从“娘家人”到“婆家人”的转换，也决定了她身份归属不同于男性的独特之处：妇女在娘家和婆家两个群体中都不具有完全成员资格，但同时又具有一定的双重归属感。这种双边关系构成女性所有亲属实践的结构背景。它一方面使女性在实践中受到结构上的限制，较之男性，她不具有很多正式的权利和义务；但另一方面，在这种双边关系中的模糊地位，又使女性的实践活动具有双边的资源和更大的自主空间。^①

现在，让我们走进我“在场”时^②的张村，走进张村女人们的生活。

① 仍是布迪厄指出，人们总可以对系谱上不很确定的亲属关系进行不同“解读”和“使用”。只要系谱上的关系含糊不清，人们或可以强调联系因素，拉近远的亲属，也可以突出疏离的因素，疏远近的关系。（布迪厄，2003：272）

② 我在张村的调查的时间集中于2000~2001年。

第一章

村庄生活：“为人”中的关系网络

张村一日

一 清晨（村庄与外界）

这是 2001 年十月的一天，按照农历是霜降节气了。早上五点左右的时候，天还不大亮，这个有近 300 户人家的村庄^①大多数人还沉浸在安静的睡眠中。在它东边三公里处，静静地躺着著名的京杭运河的新河道^②。偶尔会传来汽车开过的声音，因为村东边有一条公路。公路南北走向，将这一路的十来个村庄与南面的 327 国道连接起来。路是 20 世纪 80 年代中期翻修的，此时路况已不是很好，坑坑洼洼，但不管是结婚用的轿车还是将村里一些小企业的产

① 这个村庄在行政建制上，属于山东省济宁市嘉祥县疃里镇，我称之为张村。作为行政村的张村包括张村和王村两个自然村，根据 2001 年镇派出所户籍室的统计数字，共有 343 户，1417 人。王村这个自然村 1960 年时在行政上与张村合为一个大队，到后来改为村制时，就与张村并为一个行政村了。王村 49 户，189 人，是个单姓村（王姓），地理位置位于张村的西南角上。除了与村庄行政管理有关的事务之外，平常张村的人不把王村的人当做与自己是一村的人。本研究中所指的张村是作为自然村的张村，即不包括王村，其户数为 294 户，人口为 1228 人。

② 老河道在其东边两公里处。新河道是 20 世纪 60 年代挖成的。

品运出去的大卡车都能顺利通过。从张村沿着这条路往南 1.5 公里就到了 327 国道，由此国道往西 20 公里是嘉祥县的县城，往东 30 公里则是地级市建制的济宁市市区。1995 ~ 1999 年，每天有三趟私营的载人长途汽车从张村或经由张村开往济宁市。这几年长途汽车没有了，村里人要坐汽车去济宁或者嘉祥时要步行或骑自行车到国道边搭乘路过的长途汽车。平时人们要买些重要的东西，如结婚前的购物或年轻姑娘平时买衣裳，往往就骑自行车或摩托车，或者搭汽车上嘉祥县城或济宁市。

一会儿，可以看见五六个成年男子陆续来到村口，等着包工头（也是当地人）组织来的车来拉上他们去附近的曲阜、菏泽、青岛等地干活。村里人出外干活一般都不走太远，最远到胶东或者安徽一带。^① 这两天，地里的活算是基本忙完了，为忙秋回来的男人们又该陆续出去干活了。一般总有个介绍活计的当地包工头领着他们去。如果家里没有特别的事，他们一般要一两个月甚至更长时间才回来一次。还有些男人不走那么远，就到济宁市去找活干，因为近，他们一般是早上七点钟左右骑着自行车出门，傍晚六七点钟回。出去干活的人一般是“干建筑”（即在基建队里跟着干活）或是“干装修”。近十年来农业机械和除草剂的广泛运用，使地里的日常管理并不需要很多人手，男人们就出去干些别的活儿^②。外出干活对于庄上人并不是陌生的事情，目前五六十岁的男人们不少有年轻时出外“扛活”（农忙时到别的庄上给地多的人家干活）、跑“货郎挑子”甚至逃荒的经历。集体化时期，队里有七八年一直组织百十来人在济宁市修路，作为队里的副业。前几年村里的铸铁管厂效益好的时候，庄上常年在外跑推销的就有二十多人。可以说，张村人（尤其是男人们）一直保持着与外界的各种联系，因

① 我得知，2008 年以来这两年，村里不少人被组织到俄罗斯去打工了，不过还是在建筑工地上干活。

② 据 1999 年底镇里的统计数字，全村（包括王村）劳动力为 670 人，其中从事家庭经营的有 500 人（第一产业），外出劳动力为 170 人。

此张村并不是一个封闭的村庄。在外面打工遇到的人、听到的事，往往就成为男人们平时聊天的素材。

天色渐渐亮起来，狗被放出来了，村头街里也开始人声喧闹起来。今天是集日，路上开始陆续有骑车或走路去赶集的人，妇女居多，来来往往的人互相打着招呼。这一带“庄子稠”，加上长期相互间的通婚关系，周围各村的人相互间都比较熟络，因此在这个覆盖面达到二十多个村庄的集市上，到处可以听到相互打招呼的声音。集是早集，每月农历日期尾数逢一、四、六、八时则为集日，集市设在南边的王集村，从张村骑自行车大概十分钟的路程。家里来客人了或自家需要买些肉菜以及家什之类的小东西，人们就去集上，有时顺便还替邻居捎上点豆芽、青菜之类的东西（这一带人们都不自己种蔬菜，所以日常消费的菜蔬类都是从集市买）。若邻居间没有去赶集的，还可以在路口等着，随便等到某个邻村的去赶集的熟人捎带。除了王集村的集市外，张村西南面有一个董家村的集市，逢三、五、七、十尾数日为集市；西面有瞳里村的集市，每日都有集。后两个集市稍微远些。如果碰巧家里要接待客人而这天又不是王集集日，人们会骑上二三十分钟的自行车到董家集或瞳里集上去买些肉菜。

瞳里作为镇政府的所在地^①，对于村里人并不是个陌生的地方，每月交电话费（村里有130多户人家装了电话），或者办理结婚登记时都要到镇上去。而要碰上什么纠纷或出了什么乱子的时候，村里人就要跟镇里的派出所、法庭和计划生育办公室之类的机构打交道了。

① 据《嘉祥县志》（山东省嘉祥县地方史志编纂委员会，1997：61）所载，张村行政上一直属瞳里镇，瞳里在清代直属济宁州（后为济宁直隶州），1913年始，属济宁县（济宁直隶州改为济宁县），1946年属济北县，1948年后改为瞳里区，1958年为济宁市瞳里人民公社，1962年，为嘉祥县瞳里人民公社，1984年，改为瞳里乡，归嘉祥县管辖。在地理位置上，瞳里镇位于嘉祥县西部，西与济宁市的任城区相接。

再过一会儿，孩子们的喧哗声响起来了，妇女们则忙着清扫、洗涮、准备早饭。按时给上学的孩子们做好饭是主妇们不敢耽搁的事，因此，很多家庭已经习惯了按钟点确定做饭时间，尤其在学期期间。到八点左右，东边那条公路开始热闹起来，这是下了早读课的初中生们骑车回来吃早饭了。他们是五点多就去学校上早读的，中学在东边公路与327国道的交接处，骑自行车需要十几分钟。诸如学校老师因为领不到工资到济宁上访去了、县里的教育局长到学校来视察了这类事，还有像军乐演奏（这个学校有一个军乐队）、生日贺卡这类新鲜玩意儿，大人们尤其是妇女们都是从这些上学的孩子们那儿听来的。

和往常一样，早上总会有两三个人骑着三轮车在村里的各条街道上叫卖自家做的豆腐、热粽子和“油果子”（油条）。每天还有一位送奶的姑娘骑着车给附近村里订了牛奶的人家送上自家的奶牛产的奶。这些人大都是附近村庄上的，因为常来，也跟村里的人熟了，边吆喝着做生意边和村里的人聊上几句。

二 上午（产业和经济状况）

早饭吃过，念中学的孩子又呼啦啦骑车上学校去了，这时小学生们也背着书包出门去。小学设在村子西南角，是1996年由张村和南面两个邻村一起出资重盖的（主要是人们的捐款和村里财政拨款），主要吸收这三个村庄的孩子上学。孩子们离开后，村里显得安静了许多。

这会儿“秋忙”算是基本结束。多数人家的“棒子”（即玉米）已装袋入室，麦种也在八月中旬棒子收完后就种下地去了，现在人们干的是一些收尾的活儿。这是个暖和的晴天，一些棒子收得稍晚些的人家在屋顶上扬刚脱粒下来的玉米粒；西头一家的大爷在轧棒子秸，轧成上下两截，上半部稍嫩的可以打碎了作饲料，给家里的牲畜入冬后吃，下半截就当柴烧；一位大娘在门厅里码着脱过粒的玉米辊，这在冬天是很好的生火材料。一位五十来岁的妇女

骑着三轮车往北边的地里去给守在地里浇地的丈夫和儿子送早饭。麦种播下地后就一直没下过雨，为了让麦子顺利出苗，就必须抽水浇地。因为机井少，各家有时就得夜里去排队轮浇。

麦子和玉米是当地最重要的两种作物。也有的人家划出小块地来种豆子、花生，为的是榨油供自家食用。“麦里”和“秋里”是一年中两个农忙季节，“麦里”在农历四月中下旬，主要农活是收麦子、播棒子种；“秋里”是农历八月下旬至九月初，主要农活是掰棒子、耩麦子（播麦种）。不过近几年来由于联合收割机、点麦种机、挠地机^①、脱粒机等机械的使用，已大大节省了劳力，使得农忙时间和劳动强度都大大缩减了，一年中非农忙时间可以达到十个月。平时的田间护理主要包括浇地、施肥、除草（有些家庭已经使用除草剂，就连这也给省了）等。村里平均每人分得的责任田合一亩地左右^②，一家三四口人的责任田的平常田间护理妇女们也就能打理了，所以村里的成年男子们很多到外面干活去。

已经有开着拖拉机来收购玉米的了，他们大多来自嘉祥县和济宁市。东头的一家正在让收玉米的给过磅；他家没喂家畜、家禽之类，所以除了留了两袋子预备着自家做“糊糊”喝的外，地里今年收的棒子就都给卖了。今年的玉米收成不错，一亩地收成好的能收到1000斤。“地里一年到头，就赚一季棒子钱”。村里人是这么算账给我听的：上半年收下的麦子（现在麦子的亩产一般是七八百斤）除去交“提留”^③和留下全家一年吃的，再扣去一年种子

① 即翻耕土地的机器，一般在麦子收割后点棒子种之前，以及棒子收后下麦种前，要用挠地机翻耕土地。

② 地是以“小队”（“小队”是以前集体化时期生产队下面的单位，全村有五个生产队，分12个小队，以小队为单位安排生产活动）为单位在内部分配的，小队内部通常每三年调一次地。每小队的地的总额一定，随队里人员的增减而人均所分得的土地面积有所增减。因此，村里属于不同小队的人的人均土地数不一样，多则人均一亩二三分地，少的九分地。

③ “提留”是以村为收取单位向村民收取的包括农业税在内的十几种费用，这种费用是折合在土地里算的，张村这几年所收的提留折合摊在每亩地上是105元，折合为麦子数是240~250斤。

钱、化肥钱、浇地时水泵用的油钱、收割机的钱，卖麦子的钱也就剩不下什么了；而这一季的棒子，除去各种成本和留下家用的部分，卖了算起来每亩地能赚280元左右。因为觉得种地费力又不挣钱，已经有一些人家把分在自己名下的责任田让给别家种，自己“到外边去找钱”。责任田一般是转给别的亲戚或邻居种，地里的花费和收入均归代种的人家，但代种者每年需替前者交折合在土地上的“提留费”。

不过，不管怎么说，现在“家家都不缺馍吃了”^①。提起这点，人们总会说起以前那“不长庄稼”的盐碱地。中年以上的村民对那时地头巨大的碱垛子和冬天像铺了一层白雪的田地记忆犹新。1972年之前，张村是个有名的“白碱条”村，因为土质差，一亩地才能产100斤粮食，有9年时间都必须靠政府拨给救济粮，因此也是有名的穷村。1971年，在济宁地区派来的工作队的帮助下，村里开始种植水稻（这也是当时济宁地区的统一农业部署），村东的那条石渠就是当年为种水稻而修建的，从东头的大运河抽水至村北的大沟，再沿着石渠贯通这一带的南北各村。水稻的产量较高，“从种稻子后，就能吃饱了”。因为在种水稻的过程中改善了土质，所以在1980年分田到户后，地里改种棉花、小麦，产量都比以前高了许多。

一位妇女在给猪拌料，她家刚买了五只小猪，这半上午时该喂第二次食了；北边一家正在给院里的几个鸡笼换换地方；路上一位年轻妇女从集市上拉了一车别人扔弃的菜叶子回来，是准备喂兔子的；村东的沟边荒地上，两个妇女正边聊着天边看着她们的正啃着草的羊。在张村，一般各家都在自己院里喂着几头猪，养着几只羊，也有养兔子、鹌鹑的，很多家庭都把养殖业作为一项重要副

^① 粮食作为生存资料在当地历史上的重要性在当地语言中也留下了痕迹，如代表粮食的“馍”一词是当地财物、钱等的代名词，如说谁家有钱或没钱，则说“有馍”、“没馍”；借东西称“借点馍”等。

业，这是家里零用“活钱”的一个重要来源。照看这些“牲灵”（当地对家畜家禽的统称）是妇女们日常劳动很重要的一块。村里有四家养殖专业户，三家养猪，一家养鹿，都在地头建有专门的养殖场。

东边一个村民私营的小铸铁井盖厂的大门前蹲着四个三四十来岁的妇女，厂里正开着工，她们这会儿是运完了够烧一炉的废铁（废铁熔化后模制成铸铁井盖），歇歇等着下一炉。厂里一般是有订单来就干上一天两天。干上一天，这些从本村雇来的妇女们能拿到十块钱，在厂里正灌模子的五六个男劳力则每人一天可挣20元。像这样的私营小厂子在村里还有三个，紧挨着它的一个造纸厂、北边的一个铸铁栏杆厂和一个水泥管厂，厂子都不大，能吸收的劳力很有限。南边那个占地最大的厂就是曾给村里行政及个人创造过殷实收入的铸造厂，它原是村里1976年在乡镇政府支持下开始办的，属村集体所有企业，到20世纪80年代中期转给当时的村支书承包，生产铁制的楼房用铸铁污水排放管。80年代，村里相继建立了十来个私营的铸造厂，生产同样的产品。1991至1996年鼎盛时期，这些厂子能解决村里所有剩余的男劳力。在厂里干活的劳力一般一年能拿到7000元左右的工资，那些在外面为厂里跑推销的人因为有提成，就挣得更多，有一年挣五六万甚至上十万的。村里大部分人家的新房都是在那段时间建起的。后来由于国家统一规定污水排放管不能用铸铁材料，原来的产品没有了销路，而这些厂又没找到新的替代生产品，从而一落千丈。大厂目前几乎处于停工状态，绝大多数私营小厂也基本停工。

村里的剩余劳动力目前又处于分散的状态，大部分中青年男性出外打工。从事的职业一般是建筑工人、装修工人，还有少数家庭在济宁市区和嘉祥县城租有小店铺做买卖，也有一些人家从事收买再出售废塑料和废钢铁的营生。

人们喜欢回忆“厂子行的时候”，那时，村东头挨着厂子的一个小饭店从中午到晚上成天吃饭喝酒的人不断，家里来客人的时

候，很多人家就直接到这个饭店里来端上几盘菜。这两年，因为村里各家收入明显下降，小饭店也因为没有了生意关门了。人们常感叹现在花钱不如那时候随便了。按照 2000 年镇里的统计数字，张村村民的人均收入是 2400 元^①。

这就快到“上午顶”（即中午）了，主妇们开始放下手里其他的事，上学的孩子们快回来了，该准备中饭了。一会儿工夫，孩子们打闹着、追跑着进门了，而在街中心坐着闲“拉呱”的老头们也慢慢起身各自回家吃饭去。

三 下午至晚上（生活空间）

午饭后，孩子们上学去了，村里又相对安静下来。

一会儿，喇叭开始响起来，今天是交电费的日子，喇叭里催着还没交电费的人家赶紧到大队部（庄上仍把现在的村委会所在的院子称为大队部）去交。村里有个电工组，负责村里的电路维修和每月收电费。大队部位于村庄的中心，平常收电费、镇里来给“牲灵”打药、卫生司要给孩子打预防针或者村里其他事务需要通知的话，就在这里广播通知。大队部是个小院，有三间房，庄上如果因为调剂土地^②等事情要召开个会、妇女主任要组织未婚女青年学习一些婚姻及计划生育知识什么的，就在大队部进行。

村支书和村长下午正领着人在北边测量路面，准备挖一条贯通全村的下水道，这也是村庄规划的一部分。目前的村庄居住格局是 1984 年开始规划的，到 1990 年，村里居住区内的几条主要的街道已经打通（这包括拆迁住户、填实大水坑等前期工作），基本完成了当年图纸规划的设想。现在作为居住区域的庄子东西长 452 米，南北 460 米，不过目前还有向北扩展的趋势。村里大多数人家在规划中划

① 这个数字大致与镇里的人均年收入持平，后者的数字为 2393 元。

② 调剂土地的单位是以集体制时的小队为单位，每个小队一般是二十余家。一般是每隔四五年左右根据各家人口的嫁娶出入和孩子出生情况重新调整分配给各家的责任田。这种调剂最后要通过召集小队中所有家庭的家长开会讨论确定。



雪中一条街

家庙遗址



分给自己的房址上盖了新房。房子都很整齐地排列着，从南到北有20排，每排一般有24处家院，前后排之间有宽五米的胡同隔开。目前村内有五条南北向的主要通道（包括两条沿着村子的东西边界的）和三条东西向的通道，这些道路都有10至12米宽，其中南面的那条将张村与南面的两个村庄隔开；而中间那条中心大街横穿村庄中部；北边一条则将庄子与北边的田地隔开。这些路都足够宽敞，能够通车，村里人称其为“街”。村里的电路是1990年重新统一架设的，同时还铺设了自来水管，每天上午九点至十点半通水。

村头的一个“代销点”（当地对小杂货店的称呼）门口聚着几个男人在下象棋或观看，街里（指在村庄规划内的村庄居住主体部分，是相对于“村头”而言的）的另一个“代销点”里则聚着五六个中年男人在打牌。类似的商业点往往是人们聚会的场所。庄上这样的小杂货店有六个，两个在村头，即村子与东边公路的交界处，四个在街里，都在街边。这些商店大都从县城进货。村头的两个代销点大一些，因为靠近东边这条南北向的公路，主要做来往行人的生意，拖拉机加油、走亲戚买些东西什么的。而街里的几个主要卖些家常用的小物件，油盐酱醋、点心馒头、洗衣粉灯泡之类，主要顾客是邻近的村民。

除了这六个代销点外，庄里其他的服务点还包括一个压面条房、一个打面机厂、两个裁缝店、一个理发店，都是家庭经营，而且大都是家店一体。卫生司（即卫生院）的人员是由附近三个村的卫生员合起来组成的，现在设在南边的邻村，可以提供打针、开药等基本的医疗服务。

南北向的中心街与东西向的中心街交汇的路口是老头们坐在一起“拉呱”的地方。一般总会有十来个70来岁的老人，将白天的大部分时间消磨在这里，时不时会有他们中谁的孙子、孙女过来在爷爷腿边蹭上一会儿。到他们这个年纪，已经不再下地了。老人们常聚的另一个地方是路边一个自己单住的老头儿家，和往常一样，今天下午也有五六个老人在他的院里打麻将牌。附

近路边的一个石桌周围，四五个老年妇女在打麻将牌。每隔几家门口的小片平地上，坐着三五个“拉呱”的妇女们，手里都“做着活”，或插鞋垫（在鞋垫上绣花），或做鞋，或絮个小棉裤什么的。地里、家里没什么要紧活时，妇女们就爱这样聚在一起。时不时会有一个男人过来蹲一会儿，插上几句打趣的话，然后走开。

街道上不时有卖烤饼的、卖蔬菜的骑着三轮车叫卖着过来，聊天的妇女们就会将他们叫住，烤饼是可以用麦子或棒子换的，蔬菜一般用钱买。西边街上来了个烤蛋卷的，五六个妇女和她们还没到学龄的孩子聚坐在那儿，边聊天边等着蛋卷烤出来。北头，一个箍盆补锅的工匠一边在一堆送来的锅盆中忙碌着，一边跟周围观看的人聊着天。

村子和田地交界的地段是放羊人常聚的地方。放羊这种费时但不需力气的活儿一般是年纪较大的老人和一些身体有残疾的人干的。到下午，羊就四五只地被牵出来了，拴在沟沿或某块空地边，放羊的人也就或蹲或坐地聚在一堆聊起来，妇女们往往同时还做着针线活。

四五点钟后上学的孩子陆续回来了，通常他们会和邻居家年龄相仿的孩子们在屋外或家里玩上一阵儿，也有的就到妈妈聊天的圈子里缠在大人们身边。这也是妇女们起身回家做晚饭的时候了。在济宁干活的男人们这时也陆续回来，他们或者蹲在家门口跟邻居聊聊，或者在家里看看电视。

主妇们在厨房里准备晚饭。村里大多数人家的住房都是“一处院”，即有院墙围着的一栋房子。进院门后是个门厅，这里也常常是妇女们聊天的地方，尤其是夏天外面很热的时候。过了这个大约8平方米的门厅，就是个20多平方米的院子。院子里一般都种有一棵石榴或葡萄之类的植物。每家的自来水管龙头就安在院内，因为来水时间有限制，家里一般都准备一个储水的大缸，同时院里一般还有一口压水井，以备随时取水用。妇女洗衣晾衣都在院里。

家里的猪圈、羊栏、兔笼之类也都设在院子里。

除了很少的几栋老房子，村里的房屋都是砖石结构，单层，平顶。在村庄规划时，给各家分配的宅基地面积大小是有规定的，因为房子规模大小是确定好的，四间或五间^①，这是按房子的横梁计算的。一套房一般包括一个或两个厅、一个储粮间、一个杂物间、两到三个卧室。厅堂是白天家庭活动的主要场所，吃饭、看电视、接待客人、孩子写作业都在这儿，正对着厅堂门的条几上一般放着逝去长辈的牌位。厨房通常不与主屋挨着，建在院子的南面或西面，这是女人们忙乎的地方，男人是不大进厨房的。屋顶最重要的用途是翻晒粮食，每个屋顶上都有一个直接通到储粮间的通口，在房顶晒好的粮食可直接“续”到屋里。当然，屋顶还是孩子玩耍的好地方，往往附近好几家的屋顶是连着的，正适合孩子们跑来跑去。

村北原来的碾谷场（“打场”）上，有20来个十来岁的男孩子在跟着武术老师“学武”，这是他们每天放学后的训练^②。一会儿，就陆续听到母亲们喊孩子们的声音，“华子，喝汤！”（意为“吃晚饭”）喝过汤，孩子们做完作业就该睡了，大人们则看看电视，更多时候是几个人聚在谁家门口聊聊天，聊天圈或分男女，或不分。外面的事、村里的事、从前的事，就都在这种场合传布开来。不过，毕竟已是秋天了，夜晚多少有些凉意，不像在夏天，那时大人和正放假的孩子在外边常坐着聊到十一二点。于是，聊上一会儿，人们就陆续进屋睡去了。

热闹了一天的庄子渐渐安静下来。

-
- ① 在村庄规划时安排的原则是每个男子都划有一处房基，几兄弟中给其中一个兄弟五间的房基（其中一间为养老房，即为赡养父母多给出一间），其他兄弟为四间。
- ② 当地每一两个村都会有这样一个武术班，主要教男孩子们练拳、棒等武术。送孩子学武的习俗反映了当地受“水浒文化”的影响（梁山县是嘉祥县北边的邻县），因此习武成为当地的风气，初中毕业后的男孩子往往会面对是继续上高中还是进武校的选择。

亲属结构：“自家”和“亲戚”

在日复一日的日常事务之下，构成村庄生活肌理的，是各种活跃着的人际关系网络，而其中最明显且最重要的是亲属关系网络。

在张村，所有亲属关系被分成两大类，一类是“自家”，也称“近门子”，指的是父系家族内成员及其家庭，其关系是通过各家庭男性的父系系谱关系来确定的。另一类是“亲戚”，即通过联姻关系而形成的亲属关系，也就是通过嫁出女儿和娶进媳妇而形成的亲属关系。^① 当地“自家”与“亲戚”的划分，相当于我们通常说的“宗亲”与“外戚”的分别。

一 不同层次的“家族”

“家族”是当地人们很熟悉的词儿。这一带村庄以单姓村居多，这可以从各村的村名如“杨家”、“谢家”“木匠王”、“前贾”看出来，这些同姓者基本都分别属于可以追溯到同一祖先的家族。张村可以算是一个单姓村，村里90%以上的家户是张姓（只有五家外姓^②），这些张姓家庭都自认为属于同一个“家族”。不过细究起来，“家族”这个概念所涵盖的范围在不同的语境下又具有不同的层次。

家族最广义的范围包括能追溯到同一祖先的所有同姓者。这一层面上的家族在当地被称为“大家族”。关于张姓家族的起源，有一个为村里几乎全部成年男子所熟悉的说法，即认为张家是明代燕

① 在本书中，我将在这种本土意义上使用“家族”和“亲戚”两个名词，而用“亲属”来统称这两类亲属关系所包括的人。

② 这五户外姓中，有三户就是因为姻亲关系而从外庄上迁过来的，另外两家一家是此地的原住户，一家是某位祖先与村里的一人拜了“仁兄弟”（结拜兄弟）而住到村里来的。

王朱棣扫北后从山西平阳府洪洞县野雀窝迁来的。^① 而根据族谱记载，张姓第一代祖先张禄跟从燕王南征后，燕王朱棣将济西地区拨与张禄及其后代居住，从那时起至今已传 19 代，其人口今已散居在山东西部各地。这个范围的家族概念，在现实生活中并没有什么具体体现，其家族感主要停留在认知和观念的领域，其象征符号就是族谱^②。老人们常会跟我说起诸如菏泽、梁山等周边县市的某个张姓来村里寻祖续谱的故事，正如一位 20 世纪 90 年代参与过修族谱的老人所说：“这样你走到哪里，都能跟老根连得上。”

更近一层且谱系关系比较确切的张姓家族范围，是同属疃里镇的张村附近五个村庄的张姓，据族谱记载，这些张姓都是从第二代的一支传下来的。在现实生活中，这一层次的家族最突出的一个特征是，此范围内不能相互通婚。除此之外，其作为同一个家族集团的意识很少在其他仪式或活动中得以体现。

范围再小一层的家族认同则是在张村这个层次了。村里张姓人家的共同祖先可以追溯到第三代。张村又分“东头”和“西头”，分别是第四代的老大和老七传下的后代。而张村南边的前张村的张姓是第四代的老二至老六的后代。尽管在系谱意义上，张村的东头、西头和前张村的远近关系是一样的，但东、西头之间的认同感显然高于其与前张村的认同。这一点很明显地反映在仪式合作方面。张村与前张村没有什么仪式合作^③，但“东头”和“西头”在喜丧仪式方面有不少的相互参与。一个很突出的例子是丧礼上的

① 这也是附近村庄很多姓氏来源的共同说法。

② 据谱中记载，张姓家谱从清朝起凡六修，嘉庆年间首次付梓，同治及民国年间各续过一次。现在村里各家保存的是 1990 年开始重新修订的新家谱（20 世纪 90 年代后在全国很多农村兴起的“家族复兴”现象，在张村主要表现为重修族谱）。这次重修家谱是由这五个庄的张姓按人头分摊费用，各庄分别出上几个人，由当时任县教育局副局长的一位家族成员牵头，花了一年多时间修成。这部族谱村里各家有一部，一般到春节期间就打开供在客厅的中堂上。

③ 张村与前张村只有很少的仪式往来。如在“大娶”婚礼（比较隆重的婚礼）前的告知祖先仪式时，新郎要到对方庄上的最高辈分者家里去磕头。但这种“大娶”婚礼比较少见。

合作。如东头的某家办丧礼时，虽然主要帮忙的都是东头的人，但抬棺材（当地称为“擎重”）的八个人和挖墓坑（当地称为“打坑”）者是西头的人。这种合作一直延续到2000年。另外，庄上现有一个具有“族长”名义的人，他是本村辈分最高的人；其族长名义只体现在少数仪式层面，即各家举办婚礼时，他被请来以此身份来“坐席”。以村庄为单位的家族认同感显然与地域因素和行政建制因素（属同一个村）相关。

再进一步的家族观念，就是村庄内部“东头”和“西头”各自内部的家族认同了。谱系关系上，东西头的“分叉”已有十代以上。这一“分叉”同时体现在居住格局上：一支住西头，一支住东头，以村中间一条南北向的街道分开。这一层次的认同具有各种仪式体现。如从2001年开始，东、西头举办的丧礼就分别是由自己这边的人“擎重”和“打坑”了，也就是说，家族帮忙的范围已经缩小到东头或者西头各自内部了。^①另一个在仪式上明显的表现是在春节的“磕头”仪式中。每年农历的大年初一清晨，各家的男子和媳妇们在拜过自家的牌位（通常是已逝的父母牌位和祖父母牌位）后，再依谱系关系的远近，分别从近到远地到家族内各家给各长辈磕头。磕头的范围，一般遍及整个“东头”或“西头”^②。这一层次的认同同样是地域因素（分别住在东边和西边）相互强化的结果。目前村委会的人员构成也反映出东西两边的不同归属，村委会的干部设置一般都要考虑到东西两边家族的权力平衡，例如村委会干部四人（村长、支书、妇女主任、会计）一般都是两个东头的，两个西头的。尤其是村长和村支书，一定是分属于东头和西头的，用目前村长的话说，“这样事情好办些。”

① 虽然在其他仪式上，东西两边的各家还会相互参与，但主要是以“街坊”的身份，而不是家族内亲属身份。

② 不过，近三五年来，这种磕头的范围也呈现出逐渐缩小的趋势。2007年春节我最后一次到村里时，很多人家已经把磕头的范围缩小到“五服”之内的“近门子”之间了。

人们日常生活中最直接的“家族”观念是“五服”之内的“近门子”（也称作“自家”），这个范围内的成员也被视为亲属。这已大大小于“东头”或“西头”的概念。这一层次的家族范围有多种仪式体现，如在丧礼中承担“跪棚”义务是就是五服内的家庭晚辈男丁；又如婚礼中，家族内只有五服之内的近门子才被纳入交礼金接受新娘磕头的仪式中。1984年开始进行村庄规划时，由村委会统一划分出各家的宅基地，而宅基地的划分仍基本参照了以前体现家族关系远近的居住格局。比如说，已分家诸兄弟的家宅一般都相邻。从而将地域因素与谱系因素结合起来，强化了“自家”的观念。

当然，在具体交往中，“近门子”的范围不是固定的，实际生活中的协作和感情认同的“自家”范围往往要远小于“五服”的范围。这样，在日常交往中，一些以前划归在亲属范围内的人或家庭被归入“街坊”的范畴。不过，家族中一些人丁稀少甚至几代单传的家庭往往要超出“五服”的范围去“攀”“近门子”。因此，将哪些家庭划入与自己同一家族的亲属，并没有一个截然的界限。

可见，“家族”这个概念并不是指现实中某个界线固定的组织群体，而是在不同场合指向不同层次、不同范围的群体。而其所涉对象范围的差异，是受到除系谱关系外的其他因素，如居住区域、行政建制以及日常交往等因素影响的。另外，我们还发现，从历时的角度看，具有现实生活意义的家族所涉范围呈逐渐缩小的趋势。

二 “亲戚”的意义与类别

当地生活中，由联姻形成的“亲戚”关系是具有重大意义的。因为家族的宗亲关系基本是与村庄地域重合的，而各家之具有与村里别家不同的关系网络，在很大程度上源于各自拥有特别的亲戚关系网络。因此，在村里各个家庭明里暗里的较量攀比（这是很常见的）中，亲戚关系往往成为各家有别于其他家庭的重要社会关

系资源。“亲戚”的重要性还体现在各种仪式上，亲戚通常是仪式中的客人主角，如果出席仪式的亲戚少，仪式是不体面的。在某些仪式上，某些亲戚的缺席甚至会使仪式不具有“合法”的性质，比如丧礼中“姥娘家”必须出席。有较多亲戚且来往融洽的家庭，才被村民们认为是完满的。

由于“亲戚”关系是由婚姻关系结成的，所以亲戚关系分布的地域范围大致等同于通婚圈的范围。张村的通婚范围大致在周围方圆二三十里的村庄，其中多数又集中在方圆十里以内，主要包括疃里镇和隶属济宁市的任城区东北部的四五十个村庄^①。在当地，姑表婚或姨表婚这类中表婚姻形式不仅不是优先的形式而且还相当少见，又由于通婚并不是在固定的少数几个村庄之间，因此在当地没有形成由长期而稳定的联姻关系而形成的两个或几个继嗣群体之间的固定联姻关系。没有特定流向的联姻形成了彼此交织的各种亲戚关系，从而连接起了这一带的众多村庄，使其构成了一个以通婚圈为标志的更大的熟人社会。

婚姻的另一重要意义就是可以结成新的“亲戚”，所以“结下这门亲戚好不好”，往往是人们在定亲选择时的一个重要考虑方面。这也就是为什么男方家在选择媳妇的时候会希望女方的娘家有兄弟、人丁兴旺，因为否则“以后都没个亲戚走”。当地对“远嫁”基本持不肯定的态度，一个重要原因就是这样的“不好走个亲戚”。张村也有少数媳妇是从曲阜、菏泽等邻近的县嫁过来的，这多少被认为是这些婚姻的不尽如人意处。村里还有十个左右的媳妇是20世纪80年代从四川、贵州等地来的，她们大多是“买来的媳妇”。这些买媳妇的家庭当年在村里都属于比较贫困或有其他困难的，因此只能以牺牲通过婚姻在当地结成新的亲戚关系为代价而“买媳妇”。也正因为此，这类婚姻被认为是不体面和次等的。

^① 这是因为任城区与疃里镇东西接壤，而张村在疃里镇的东边，在地理位置上与任城区东北部的诸村庄相邻。

与宗亲具有一个相对固定的群体不同，“亲戚”并不构成一个固定的群体，每个人的“亲戚”关系网络都是不同的。村里人们关于“亲戚”体系的划分认知显然是以男性为“己身”基点的。在这个体系中，“亲戚”中首先有“老亲”与“自亲”之分，前者是指在自己的父亲以上各辈的母系亲属，其中以“三代宗亲”最为重要，所谓“三代宗亲”是指爷爷的“姥娘家”、父亲的“姥娘家”和自己的“姥娘家”^①，即分别是己身的曾祖母、祖母和母亲的娘家。“自亲”主要是指以自己这一辈（也包括与父母同辈的部分亲戚）为核心的亲戚，如姑姑家、姨娘家、已嫁姐妹家、已嫁女儿家和岳父母家等。“老亲”可以说是家族所对应的亲戚，具有很高的仪式地位（尤其在丧礼中），但日常交往和合作并不多。“自亲”可以说是各家庭所对应的亲戚，在相互间的日常交往与合作方面远较“老亲”频繁。

女性的亲戚关系在当地没有明确的分类。首先，丈夫的所有亲戚都是她的亲戚；另外，她的娘家，包括娘家的整个家族和娘家的亲戚，都可笼统地算做她的亲戚。

“走亲戚”是人们日常社交生活中重要的一项内容。这类拜访有时候是礼节性的，如在年节时期和亲戚家“有事”（即办各种仪式）的场合；有时是日常的走往，比如农闲时去看看亲戚，或者当亲戚所在的村庄举办庙会时去玩一趟。在后一种情况下，通常会在亲戚家住上一天或几天或更长一段时间。还有的是因为夫妻闹别扭了去亲戚家住上一阵。男性与亲戚之间的来往大多体现在“有事的”时候，如在结婚或发丧等仪式场合，或在相互可能协作或寻求物质性帮助的场合。而作为日常生活内容以及直接满足情感交流的亲戚来往，是以妇女为主体的。在村际之间的土路上常能见到骑着自行车或蹬着小三轮车的不同年龄的妇女，往往还带着孩子，与路上遇到的熟人一问一答：“上哪儿去啊？”“走亲戚去！”

^① 当地称外祖母为“姥娘”（称外祖父为“姥爷”）。

三 亲属关系的规范与“为往”

在村里，关系的远近、辈分的高低和男女之区别是亲属关系规范的三个重要维度。对这方面“规矩”的了解和实践是日常生活的基本知识，也是对一个人“懂事”的基本要求。

关系的远近原则是以与己身的血缘关系远近和婚姻关系的远近来计算的。诸如“亲叔”、“近门的叔”和“街坊的叔”的区分，以及“亲弟妹”、“婶子大娘的弟妹”和“一个老奶奶的弟妹”（相当于说“亲兄弟”、“叔伯兄弟”和“同一个曾祖父下的兄弟”）的区分，表达的就是亲属关系的亲疏，以及背后相应的行为规范。“懂事”的人应该“识远近”，越近的亲属就意味着相互间越多的权利和义务。“近不知道近，远不知道远”、“拿着近人当外人”都是“不懂事”的表现。

辈分和长幼关系是亲属关系中另一重要维度。村里每个成员都依据在父系家族系谱中的辈分和长幼而拥有各种相对于其他人的亲属角色位置^①。辈分在男性的姓名中有明确体现，名字大多是按辈分的字取的^②，比如“传”字辈就是所有“百”字辈的父辈，是所有“代”字辈的爷爷辈。平时晚辈对长辈的直接称呼都是以相对的辈分称谓来称呼的，如“二叔”、“大哥”、“三奶奶”等。在同辈之中，年龄则构成区别尊长的维度。“识辈”被认为是一个人应该懂得的最基本的知识，其中包括辈分之后的行为规则，即晚辈和幼者应该尊敬和服从长辈和长者。

男女的分别在亲属关系设置中的总体原则是，男性地位高于女

① 即使是对于村里的几户外姓也是如此，因为他们几乎都是因为在某代上与张姓家族有亲戚关系而迁入的，因此也很清楚地对应于张姓的各个辈分。而外来者如我，一旦对庄上的某个人有了某一辈分称呼（如叔或大爷）后，也就决定了我对庄上其他所有人的辈分称呼。

② 现在一些孩子的学名不再按辈字来取，但他们在家谱上的名字则几乎无例外地有辈字的。张姓的辈字序列为“禄义俭守云，文声性士若，茂善忠学传，百代尚进修”。现在村里活着的人都属于“宗、学、传、百、代、尚”这六辈。

性。首先，男性的血缘关系作为宗亲关系具有更重要的权利义务地位，与女性相关的血缘关系（除母子关系外）被归入亲戚关系，而宗亲关系是被系统地置于“亲戚”之上。在家族和家庭内部，男性往往是亲属群体的正式代表，女儿和媳妇的全名不入族谱。在“亲戚”类别中，父系方面的姻亲地位也要高于母系方面同样关系的亲戚。当地对“姑表亲”和“姨表亲”的划分很明显地体现出这一原则。通过父亲的姐妹形成的亲戚关系（“姑表亲”）其地位要高于通过母亲的姐妹形成的亲戚关系（“姨表亲”）。当地有“姑表亲，辈辈亲”的说法，也就是说，姑表亲“是要管好几辈子的”。而姨表亲则只在一两辈中保持联系，所谓“姨娘亲，姨娘亲，死了姨娘断了根”，说的是姨娘家那边的亲戚，如姨兄弟、姨姐妹之类，在姨娘死后，就走动不多了。

亲疏有别、长幼有序和男主女次的亲属关系准则，其实也就是父系制的原则，我们可以称之为亲属制度。由此形成整个亲属序列的秩序。而如果某家的成员在行事中违背了这些准则，会被评价为“不懂礼”，讥为“圣人没走到的一家子”，也就是说没有受到孔子教化的人，这一说法很形象地体现出儒家伦理在民间的影响力。这一带可算是地处圣人脚下，是儒家文化的发源地，张村距儒家文化发源中心曲阜约80公里，嘉祥县本身就是儒家文化重要代表人物曾子的故乡。儒家文化所谓“亲亲、尊尊、长长，男女之有别，人道之大者也”（《礼记·丧服小记》）之人伦规范，正对应着民间对亲属关系的文化规范。

但在这些亲属关系的特定规范之下，更具普遍意义的、实践性的“为人”机制在亲属关系界定和来往中发挥着重要的作用，其中充满了人们对亲属关系有意识的选择和经营。“亲戚”的名词和动词的不同含义，就是一个很有意思的说明。“亲戚”通常是指与自己有姻亲关系的亲属。但这个词还可以作为动词使用，意为“当做亲戚走往”，例如说“以前咱家里穷的时候，（他们）回回跟咱没亲戚”，所谓“没亲戚”，就是没有按亲戚之间的交往方式来

往，不走动或疏于走动。所以村里人常说，“亲戚是走出来的”。而现实生活中并不少见的兄弟阋于墙、小辈违逆长辈的现象，体现的就是实践性的“为人”与亲属规范的相悖。

“为人”：乡村生活中的人际交往

一 什么是“为人”？

在村庄生活中，“为（wéi）人”是个出现频率很高的词。在其使用语境中，这个词具有两个相互关联的意思。一个意思指的是人们建立和维护社会关系的各种行为，如“我买这东西是去为人的”；“家里为人的事儿全是我操心”。村里人会解释说，“为人”就是“送礼”、“处关系”、“搞好关系”、“跟人接触”。事实上，一切带有主观意向性的、积极与他人交往的行为都可涵盖在“为人”这个词下。

但这个词的另一个常用意思是用来评价个人或家庭在人际交往中的表现。如“二大爷是个嘹亮人，会为人”；“这一家子不为人”。而且这种评价不只是在说某人或某家人缘的好坏，而含有对其做人处事的整体评价。这个意思比较类似于现代汉语里通常使用的“为人”的含义，它是指向行为者的整体人格的。

这个当地词汇一度让我感到困惑。我一度以为村里人时常挂在嘴边的这个词应该写做“维人”，所谓维系与他人的关系之意。但这就无法对应这个词的第二层意思。后来村里的一位老者这样跟我解释这个词的双重意思，“你先要为（wèi）别人，才能自己为（wéi）人。”后来我逐渐理解到，在村里人的观念中，指向他人的社交行为与指向自身的评价标准这两重意思其实是相互重叠的；换句话说就是，一个人只有在与其他人发生社会联系时，才称其为“人”。因此，可以把“为人”理解为这样一种文化机制：个人（或家庭）通过向他人付出财物、劳力和感情，而收获到与他人的

人际关系，而这种人际关系又反过来成为确立此人具有“社会人”资格的重要指标——一个人在建立起社会关系的同时，也在构建社会中的自我。

一个人会不会“为人”，即与他人交往和联络的能力和程度，是他在村里舆论中地位高低的一个重要标准。一个“不为人”的人，也就是不通过各种交换和交往与他人建立起联系的人，会是村里的边缘人，在村庄的社会生活中是被忽略的。换句话说，他不被社区认可为够资格的“社会人”。而那些被认为各种社会关系较多、各方面关系处理得恰当的人，即“会为人的人”，往往也就是庄上公认的“嘹亮人”（能干的人），在村里舆论中具有较高的地位，其发表的各种意见也具有权威性。从个人人生历程来说，社区对“还没成人”的孩子和未婚姑娘、小伙子，没有什么“为人”的要求，因为他们还不具有“完全人”的地位和权利。可以说，学习“为人”，即学习与各种类型的人交往的过程，也就是一个人逐步“成人”的过程。

“为不为人”还会被作为评价一个家庭的重要标准，“这一家名誉不好，从不为人”是对某个家庭比较严重的批评了，这样的家庭有时会被轻蔑地标定为“关起门来的自己一窝子”。在当地，给儿女说亲时，双方家庭在确定自己的意见之前，一般都会“查定”对方家庭的情况，而这一家“为人如何”是“查定”的主要内容，往往会有听说对方家“不会为人”而导致说亲不成的事例。所以，对于一个家庭来说，其所往来的社会关系是标志其地位的重要指标。

二 “为人”的对象与场合

（一）“为”什么人？

因此，“为人”是村庄生活中非常重要的内容，而“为人”的对象实际上也就包含了人们所有的社会关系。在村里的人际关系分类体系中，“为人”对象包括四类关系：“自家”、“亲戚”、“街

坊”和“朋友”。

“自家”（也称“自亲”和“近门子”）和“亲戚”都属于亲属之列。

“街坊”指的是除“自亲”之外的同村人家。由于张村这个单姓村的所有张姓都可以追溯到同一父系祖先，因此可以说所有的张姓都属于同一个大家族，相互之间都有亲属关系。但在“五服”的范围之外，人们相互之间就不再按亲属关系来联结，而是以同村这一地域因素即街坊关系来认同。并不是所有的街坊都是“为人”的对象，有的是因为住得近而平常接触多的（所谓“远亲不如近门，近门不如对门”），有的是因为有其他背景关系（如从同一村里嫁来的妇女之间来往较多），还有的是因为权力关系（如与村干部之间）或互助关系而形成的来往，等等。

最后一类人际关系是“朋友”。这是指村庄以外的、没有亲属关系但有较好的关系往来的人。在村里，一般男性才有这种朋友。

“自家”之间是否和睦并且保持各方面的合作，来往的亲戚的多少，建立了“为人”往来的街坊范围的大小，有没有朋友及朋友的多少，分别是衡量某人或某家“为人”如何的标准。而这些标准是通过各种“为人”场合体现出来的。“为人”场合可以分为仪式场合和平时交往，用当地的话说，分别是“有事”和“平时”。

（二）仪式场合上的“为人”体现

每个家庭所举办的几乎所有仪式都是“为人”的场合——对于“随礼”者来说，是进行“为人”之行动；对于仪式主家来说，是体现其“为人”成果。

主要的仪式性场合包括：孩子出生后举办的庆贺酒席“吃喜面”、女儿出嫁前的“添箱”、婚礼、丧礼等人生礼仪以及贺新房等仪式。这类场合中“为人”主要体现在是否去参加并“随礼”、随礼的礼金给多少，以及是否去帮忙。这其中又尤以婚礼的“喝喜酒”和丧礼的“喝豆腐汤”最为隆重。

婚礼是由新郎的家里主办的。自家的“近门子”和接到“帖子”的亲戚都会来。亲属们交的礼金也叫“磕头钱”，即其意义是对于新娘认诸亲属并磕头而给的“见面礼”，其数字在婚礼中是以公开形式唱念出来的。亲属所交的礼金数一般是按照关系的远近阶序而多寡有别。对于街坊和朋友来说，礼金的数额则灵活些。来不来随这份礼、随多少，则包含着“为”不“为”这家人，以及“为”到什么程度的考虑。当然，这其中还包括对以前主家对自己为人之“回礼”的考虑。

对于仪式主家来说，婚礼是其自家、亲戚、街坊和朋友这几类人际关系都全面参与的仪式场合。来参加婚礼的人数以及主家所收到的礼金数目、各类人际关系的比例，反映出了这个家庭人际网络的规模和构成特点。例如表 1-1 的各数据就显示出了一家“为人”很好的主家的婚礼情况。因此，对于仪式主办家庭来说，这一场合是其人际关系的全面展现，或者说是其以前为人成果的展现。如果某家在街坊和朋友中“谁家的喜酒也没喝过”（即没“随过礼”），

表 1-1 2001 年一场婚礼的人数及礼金数

客人类别	客人数								客人总数	礼金总数	人均礼金
	50 元	100 元	200 元	300 元	400 元	500 元	600 元	2000 元			
自家	7					1			9 ^a	850	94.4
亲戚	3	10	7	1		3		1 ^b	25	6350	254.0
街坊	32	53	16	3		2	1		107	12100	113.1
朋友		46	17		1	1	1		66 ^c	9500	143.9
总计	42	109	40	4	1	7	2	1	207	28800	139.1

a 其中新郎的大伯来参加了婚礼，但因为他已是村里的“五保户”，没有家庭，所以没交礼金。

b 此为新郎的已出嫁的妹妹家。按当地习俗，新郎的已出嫁的姐姐和妹妹是交礼金最多的客人。

c 此家朋友数大大高于一般人家。其中包括新郎父亲的朋友、新郎自己的朋友、新郎弟弟的朋友，一个较为特殊之处在于，这个数字还包括了新郎的叔叔的朋友 38 人。而后者在此场合一般是不“随礼”的。之所以在这次婚礼中随礼，是因为其叔叔家孩子小，“办事”的机会少，所以其朋友以这种方式来回应叔叔家之前对他们的“为人”。

那就说明这家是户“不人为的人家”，是为村里人不齿的，并且在他自己家里办喜事的时候，会因为来喝喜酒的街坊人数少而被村里人耻笑。1999年，村里一家人办婚礼，由于对可能来为人随礼的人估计得过高，结果酒席准备得过多，最后剩下了17桌饭菜，至今仍为村里人的笑谈。

丧礼可以说是亲属关系展现最全面的仪式。礼金的多少在丧礼中显得不如婚礼中那么重要。对于丧主^①的亲属们来说，参加丧礼并按照各自处于亲属关系序列中的位置所对应的规矩行事，更多地体现为一种必须履行的义务。其中，依血缘关系的远近派相应的人数来“跪棚”（即作为丧者的子孙戴孝跪在丧棚内守灵迎客），关系越近的家派出的人越多；同一家族内的“自亲”是不用交礼金的。亲戚则是依照远近程度送上相应的礼金和供品。街坊交的礼金是很少的，大多仅是象征性的，以随礼和回礼的形式继续维系交往。“朋友”所交礼金较多，一般是以礼金的多少反映关系的厚薄，如果是丧主关系特别好的朋友，甚至会与丧主一样披麻戴孝行如孝子，这种朋友被称为“棚里的”，与“棚外的”的朋友相区别。表1-2中的数据显示的是一个“为人”良好的家庭的丧礼的客人及随礼情况。

表1-2 2001年一次丧礼的“随礼”人数及礼金数^{*}

客人类别	客人数											客人总数	礼金总数	人均礼金
	2元	3元	5元	10元	20元	30元	50元	100元	200元	500元	1000元			
亲戚			12	14	6	5	12	13	8	1	2	37	6470	174.9
街坊	12	3	37	22	11	2	6					93	1018	10.9
朋友								18	5			23	2800	121.7
总计	12	3	49	36	17	7	18	31	13	1	2	153	10288	67.2

* 此表中的数据采用了张百庆同时期在张村调查时整理的数据（张百庆，2002：17）。

我观察到的当前村里仪式场合的“为人”体现出以下几个特点：

① 举办丧事的家庭的主要男性成员，一般是死者的儿子。

第一，礼物（礼金）的作用非常明显。礼金的多少几乎是确定相互间关系亲疏程度最重要的标准和证据。所以当地有“没钱没亲戚，有钱就有亲戚”之说。因此，“不为人”又常常跟“下才”（即“小气”，吝惜钱物之意）联系在一起。而庄里那些被评价为“为人”为得好的人家往往也是家里比较富有的人家；经济拮据的人家往往其社会关系网也就小得多。至于经济条件一般的人家，大都是量力而行。而“近门子”和亲戚的随礼则往往根据远近级序有着对应的标准。

第二，仪式中的“帮忙”则体现出个人在人际关系上有选择的灵活空间。例如在婚礼中，领着磕头、安排酒席、接待客人等活儿一般由近门子担任，来帮忙的近门子有哪些、尽不尽心等可以看出其平时关系的亲疏。又如在丧礼上，需要帮忙的人很多，包括组织者、司仪、登记礼金和供品的记账人，以及从事酒席采办制作和“擎重”、“打坑”等具体活儿的“忙人”，所需帮忙的人会有七八十个，这些工作主要由街坊来承担。前些年，租赁仪式酒席需要的各种家什的行业还没有恢复时，街坊间出借桌凳碗筷这类帮忙也是“为人”的一种表现。而各街坊与主家之间关系的厚薄，就体现在是否帮忙以及怎样帮忙上。

第三，尽管亲属关系（自家和亲戚）仍是人们最重要的社会关系，但近十几年来，随着村庄与外界的交往增多，朋友关系在人们的社会关系网中的比重及其重要性都在逐渐增大。这表现在参加仪式的朋友人数及其礼金数都在增加。如表1-2办丧礼的那家在1993年办的另一个丧礼^①中，来吊唁的朋友只有6个，占客人总数的6%朋友的礼金共600元，占礼金总数的10%。而在2001年的丧礼中，来吊唁的朋友的人数为23人，占客人总数的15%；朋友送的礼金数占礼金总数的27%。朋友来得多而且送的礼金多，对主家来说是很有面子的事，说明主家“会为人”。从社会关系的类

^① 1993年是丧主父亲去世，2001年是其母亲去世。

别来看，如果我们把由血缘和婚姻关系确定的亲属关系看做最具结构性和先赋性的社会关系，把由地缘因素确定的街坊看做半先赋性的社会关系（考虑到村庄里世代定居的特性），那么朋友关系则是最具灵活性、出于个体选择而形成的社会关系。“朋友”这类关系的重要性提高，表明自主选择的社会关系在人们的人际交往中占有越来越重要的地位。

（三）平时“为人”

“为人”的另一一些场合是在平时，虽然这类场合不像上述仪式场合那样具有标志性，却是影响各种人际关系维持、加深或者恶化的重要方面。

平时的“为人”又分两种情况，一种情况是特定日子和特定事件时的走往探望。特定日子指的是年节期间。在当地，一年中有两个节是比较重要的，一是过年（春节），另一是中秋节。节日中的一项重要内容就是亲友间的来往走动。过年前，要给家族内较近的长辈家和一些长辈亲戚家“送年”（即送年货）。初一首先是近门子及街坊之间的磕头、拜望，初二以后则“走亲戚”和进行（男人们的）朋友之间相互拜望。而给亲戚中的长辈“送节”几乎是中秋节唯一重要的内容。鸡蛋是人们最常用的送节礼物，因此每到农历八月十五前后，鸡蛋的价钱每斤要涨三至四元——“正是为人的时候呗”。特定的事件则包括老人的两个生日时（66岁，73岁），以及某家有重病人或遇到事故时，这种时候亲属和街坊带上礼物探望也是一种“为人”。

另一种情况是日常生活中的“帮忙”。仪式中的帮忙前文已述。另外的帮忙形式还包括农事上的相互帮助（比如几家集中成一组轮流给其中的各家割麦^①、浇地），盖房时提供劳力（如拌沙砌砖之类的工作，帮忙给干活的工人们烧水、送水和做饭），借给某家较大一笔钱款等。而更频繁和琐碎的帮忙是与日常生活中的交

^① 这几年各家都租用联合收割机，这种农事上的合作就少了。

往混在一起的：食物的相互交流、小物什的借还、场地的借用、家务事如看孩子和看门之类的互相照应等，这类交往主要发生在街坊和近门子之间。

也许还值得一提的一点是，这种日常的礼物馈赠和人际往来的“为人”行为，大多是由妇女操持的。年节期间准备要送的礼物、打点送来的礼物，看望病人买什么东西，以及日常家务之间的来往，大都是由女人承担的。

很多情况下，良好的人际关系是在这类日常交往中逐渐建立起来的。如果说仪式场合中的“为人”着重于体现出关系秩序和某种表演性呈现的话，那么这种日常的“为人”则更侧重于情感体现。

三 “为人”的一般原则与意向选择

“为人”具有一些当地公认的一般性原则，人们对于“为人”效果的预期是基于这些原则之上的。但同时，这些原则之中又充满了个人意向选择的空间，正是这些选择使人们各自的人际关系网不断变化，也使各人各家的人际网络大不相同。

（一）“为往”的延续与转折

在村里，“为人”也常说成是“为往”，也就是为人要“有个来回”，这体现的是以礼物馈赠形式表现出来的人情往返原则。接受过的礼金应给予相应的回报；接受过的劳力支援或经济资源（如借钱），也应该采取相应的回报形式。同时这种回报又成为另一轮“为往”的起点。正是这种类似契约性质的“来回”使得人际关系链能不断延续下去。

这种“来回”过程的一个特点是互惠性，即赠送出去的东西会收到相等价值礼物的回报。以仪式场合的“为人”为例。因为礼金数是衡量“为人”程度的重要标准，所以我们主要来讨论礼金的往来。对于主家来说，每一次仪式上的收礼，既是自己以前“为人”成果的展示，因为以前自己“为”过的人家现在要来回礼

了。另一方面，每一次仪式又是主家自己下一回合“为人”的开端。所以记录各家所送礼金礼物的礼单，主家都会小心保管好，以便在送礼者家里以后举办仪式时送去合适数目的礼金。这种馈赠形式的来往过程，是以平等互惠原则为基础的。比如 A 有三个儿子，每个儿子结婚时 B 都送了 200 元；而 B 有两个儿子，那么 A 在 B 的两个儿子结婚时，就应该每次送 300 元，从而使双方的礼金总数持平。

“来回为往”的另一个特点是延时性。“来”与“回”之间并不是即时的，“为人”中财物和帮助的赠与性质是通过来回间的时间间隔来确认的。相反，即时的交换一般不认为是“为人”，当场送人东西请人办事，只能算是交易，不是有尊严的人情往来。^①今年我去你儿子的婚礼上随礼了，也许要到七八年后我闺女出嫁时你再来“添箱”还礼于我。这个过程甚至会延续世代，我“为”过你，你“回”过来的时候可能“为”的是我儿子。这种延时性会使“为人”的单位不仅限于个人，而会扩展到家庭甚至家族的几代人。因此，家里的礼单记录往往会传至下一辈，以方便下辈进行“回礼”。

但在现实生活中，这种“来回”又充满了各种变数。

首先，这种“为往”可以是没“为”而先“往”。虽然对方以前没有参加你家的仪式并送礼，但你可以出于某种考虑，在对对方家“有事”的时候主动送礼。这就开启了一个新的“为往”链条，而你的“为人”对象就扩展到将对方包括进来了。街坊和朋友的“为人”圈子常是这样建立起来的。当然，相反的一种情况是，有“来”而没“回”，别人在你家举办仪式的时候给你送了礼，而你在他家举办仪式的时候则没有参加随礼，除了某些特殊情况^②，这

① 有意思的是，我发现，村里几个经营小商店从事买卖交易的人家，在“为人”方面也不大为人称道。

② 如村干部对有求于自己某事的村民在仪式场合的送礼可以不回礼。但即使是村干部，这种不回礼也会被认为是不太合适的。

种行为往往会造成双方为往关系的终结。

其次，这种“来回”也可以不完全依照上述平等的互惠原则。例如，回礼可以比所受之礼价值更高，用当地话描述是“你敬我一尺，我敬你一丈”。比如对方在喝你的喜酒时送了100元，你去喝他喜酒时送上200元。这种回礼就会使你们的关系更加深一步。当然，另一种相对的情况就是回礼比别人“为”你的更少，比如对方来参加你儿子的婚礼并随礼200元，而到对方儿子的婚礼时，你只送了100元的礼金，这种行为通常会被村里人指责为“不懂事”，其结果可能导致双方关系的疏远甚至断交。

正是因为存在这些人们出于各种考虑的“来回”间的变异因素，使各人的人际关系网并不是封闭的和原样延续的。从某种意义上来说，每次的“为人”场合都可能是所涉各人或各家的社会交往可能的转折点。以此为契点，或开拓新的“为人”对象，或保持或加深以往的交往程度，或者降低关系的层次甚至断交，而这主要取决于个人在每个“为人”场合中的有意识的选择。

（二）“分清远近”与明暗差序

“为人”中的另一条一般性原则是“分清远近”，指的是当事者应当依据某人（或某一家庭）在自己的（尤其是亲属）关系网序列中的位置而对其采取合适的交往行为。而这种序列一般是根据各人（或家庭）在父系谱系关系网中及姻亲关系网中的相对位置决定的。费孝通先生关于“差序格局”的比喻是对这一原则很形象的说明。各种社会关系是以己为中心，如“水的波纹”一般“一圈圈推出去”。（费孝通，2006：26）“远近”包含两层意思，一是处于这一圈圈波纹上的人与自己关系的疏密程度，应该是愈推愈远，也愈推愈薄，所谓“远一层隔一层”。这种关系性质反映在“为人”上，就是要对处于不同圈层上的人在礼节、礼物和提供帮助等方面区别对待。近的关系应该比远一些的关系得到更优厚的对待。另一层意思则是指同一圈上的人应该以同样的程度来“为”，同样的亲属关系送不同的礼金，也是“不懂事”。例如，在婚礼

中，亲婶子交的礼金应该比堂婶子交的礼金多，而几个亲婶子送的礼金应该是一样的。

不过，关系的差序还有着更为多样的内涵。“明里的”差序关系主要是由血缘系谱关系或婚姻关系决定的，但“暗里的”差序关系则是由平时的交往形成的。仪式上“明交”和私下里“暗交”礼金的两种方式就很有趣地反映出这两种差序关系的不对应。“明交”是指公开交礼金，同样级序的亲属或朋友应该交同样数量的礼金（之前，他们往往对此有个商量），以体现平等的原则。而如果某人想更好地拉近与主家的关系，或者觉得他与主家有更深的交情，他会另外在私下的场合再多给一份礼金，这就是“暗交”。例如一次婚礼中，新郎的两个姑姑和两个婶子商量好大家都交500元，但其中一个姑姑自己觉得与新郎父母“走得近些”，两家经常相互帮忙，所以交了800元的礼金。不过在“磕头”仪式上公开报出各亲戚的礼金数时，这个姑姑的礼金数仍报的是500元。

这是一个很有意味的现象，“明”“暗”的差序其实就是系谱关系与实践关系的区别。^①正如村里人们常挂在嘴边的一句话，“这个远近嘛，在处，处得好了，远的也近了，处得不好，亲兄弟还不搭腔哩。”在现实生活中，在固定系谱关系决定的关系差序圈之下，还潜存着一个“实践的关系差序圈”。

因此，“为人”所代表的人际关系的构建和维护体现出两个方面的特点。一方面它具有文化规范的结构因素，比如“为人”的系谱级序和平等、来回的原则；因此人们也常常以“懂事”与否

^① 这两种关系的差异性甚至直接在礼金的数额上就反映出来。我曾和一位大娘一起讨论她儿子婚礼的一份礼单。她会频频给我作出这类解释：“这家按理是交不着的（即按亲戚关系还不够近到来随礼），但她儿子在济宁，我孩子有时会照顾到。”“这个按说也不用交，她的几个兄弟就没交，她是因为嫁到同一个村，平时走得近些。”“这个妗子算是给的少的，妗子一般跟姑娘（指姑姑）给的一般多。因为平时为得不太好。”“这个，按说街坊交不着这么多钱，他是因为孩儿他爸去年给他家帮过忙。”——可见，即使在礼仪场合，“为人”形成的实践关系也大大影响到了固定的系谱关系。

来评价某人的为人行为是否符合这些“规矩”。但另一方面，“为人”又体现出“处”和“走”的实践性特点，体现出个人基于自己的情况在人际关系方面的主观选择和营造；因此，人们也常以为人的“好”与“孬”为标准来评价某人是不是“嘹亮”有能力。

因此，正是在文化规范中具有自我意向性的“为人”实践，构成了各人或各家的社会关系网络。这个关系网络在很大程度上是流动的和开放的，而不是由固定的社会制度确定的。而作为当地社会关系中最重要一类的亲属关系，也是在制度性的结构空间和人们具体的实践行为中展开的。而我所着重关注的，是女人们在不同年龄段、不同亲属角色下展开的亲属实践。



第二章

闺女：婚姻预期下的娘家生活

“为闺女”的生活

一 生育偏好与“儿女双全”

在张村，对生育的性别偏好是非常明显的，一个没有男孩的家庭被认为是不幸的，所谓“十个黄花女，不如一个瘸巴儿”。在当地语言中，“孩子”一词在很多情境下专指男孩（女孩子被称为“小闺女”）。这种对男孩的生育偏好一方面是由于当地文化观念的影响，即认为只有男子才能传宗接代，这一观念仍有很大影响力，一个没有男孩的家庭会被人或贬义或怜悯地称为“绝户头”；另一方面则与家庭经济及父母养老的实际考虑相关联，在目前的境况下，一个家庭的主要经济支柱是由家庭里的“劳力”（即成年男子）承担的，他们也是家里现金的主要赚取者。因此，生育至少一个男孩是所有家庭的强烈愿望。一定要生有一个男孩是当地人想方设法规避甚至对抗国家正在实施的计划生育政策的最主要目的。

计划生育政策是1980年开始在村里强制实行的。1980~1986年，一对夫妻如已生了头胎而再生二胎，会被罚款200元；1986~1998年，这个罚款数升到1000元。1998年以后，违反规定的超生

每例罚款 1 万元。20 世纪 80 年代中后期到 90 年代初期，育龄妇女（45 岁以下的婚后妇女）每隔一月要接受检查是否怀孕。最严厉的时候是 1985 年被称为“百日大战”的时期，已生过头胎的妇女被要求强行结扎。

各家庭保证生有男孩的途径有以下两种。一是在政策允许的生育数内保证生有男孩。张村在 1990 年以后开始实行“准生证”政策，允许头胎为女孩的妇女在 30 岁之后生二胎（如果头胎是男孩的话就不允许再生了）。在此准生限度内的妇女在怀第二胎的时候会去做 B 超，打掉被判定为是女孩的胎儿，直至怀有男孩。镇派出所的出生登记记录很明显地显示出这种做法的结果：1990 ~ 2001 年，张村（作为行政村）出生的 217 名婴儿中，男女的比例很不正常，其中 130 人为男，而女孩只有 87 人。第二种方式是将二胎生的女孩送人，然后再生。这种方式属于计划外超生。为了能使这种违反政策规定的超生得以完成，家里一般会让未满 30 岁的怀孕妇女先躲到亲戚家生下孩子后，再回村交罚款。还有的家庭头胎是女孩时，为了抢生二胎（即在妇女 30 岁之前），会在女孩刚生下来后就抱到亲戚家（在很多情况下，主要是孩子的姥娘家）带养，等其母亲生下男孩后再接回来。对于目前人均年收入为 2000 多元的村民来说，每例 1 万元的罚款并不是个小数目。但那些想生或急着要生男孩的人家并不顾及这一代价。还有生育之外的一种方式，当一对夫妇已确定不能通过生育获得男孩后，有的会选择从外地买男孩。村里目前有八户人家是通过用钱买的方式得到男孩的。

不过，在生有男孩以后，女孩也是受欢迎的，“儿女双全”被认为是生育的理想状态。村里这两三年中有五对夫妇是在头胎生了儿子后再偷生二胎而被罚款 1 万元的（按当地政策，头胎是儿子的话，就不能再生二胎了），而这五户人家中有四户表明他们的本意是想再要个女孩。生女孩的意愿，主要缘于两方面的因素：一个原因，照妇女们的话说，是“以后也有个贴心的人”，因为女儿通常会在感情方面与父母尤其是母亲更为亲近；另一个原因是，有了

女儿，以后才能有亲戚（指女儿婚后的家庭）走，这一说法体现出女儿的婚姻具有扩展其娘家亲属关系的功能。

近年来经济因素的影响以及计划生育政策 20 余年来的实施，在两方面影响和改变了传统的生育观念。一是关于生育孩子的理想数目的观念发生了变化。传统上，五儿两女是一对夫妇理想的生育数目，这种理想反映在当地很多传说和歌谣中^①。而现在一男一女是大多数夫妇的理想生育数。“多子多福”的生育观念已在逐渐减弱。这种变化一方面是计划生育的宣传和实施的效果，另一方面是由于经济因素所带来的变化，如在当地农村劳动力已经过剩，养育子女的成本提高，为子女结婚要付出的费用大大增加等^②。村里有 23 对领了“独生子女证”的夫妇（也就是不打算再生育了），不过，他们无一例外都是头胎生了男孩。

另一个变化是，女孩受到了家庭更多的重视。以庆贺孩子出生的“吃喜面”仪式为例。这一仪式主要是庆祝家族增添了新的男丁，所以按照传统习俗，只有在作为家族正式成员的男性出生时，才会举办这一仪式；^{③④} 也正因此，在“吃喜面”的头一天，生子

① 比如有首摹写女子想象她婚后的幸福生活的歌谣这样描绘道：

咱结婚后，精不拎（即用心、专心之意。——作者注）把书念。念上三年并五载，怀抱腰掖女共男。大孩子叫涛岁，二孩子叫涛远，三孩子叫个小帮运，四孩子叫个小靠山。靠个小五没啥叫，哥哥行里五状元。金妮银妮两个女，披麻戴孝送灵前。去世后，多安然。

② 阎云翔在中国东北农村地区调查中注意到这些经济因素对新的生育观念形成的影响。（阎云翔，2006：225-229）

③ “吃喜面”作为家族添丁仪式的性质，一方面反映在仪式头一天，主家要到家族的祖坟处奠酒告知祖先家中添丁；另外，作为一种家族仪式而不是家庭仪式，我们看到，“近门子”在仪式中是作为主家的人员在帮忙，而非作为亲属来送礼。

④ 不过如果是头胎，不论男女，都要举行此仪式，因为即使生的是女孩，也兆示着将来会“花着生”（即男孩、女孩交错着生）下男孩。在当地的象征体系中，花兆女，瓜果兆男（如在怀孕期间，孕妇梦见或随意摸着花则兆生女孩，梦见瓜果或摸着瓜果则兆生男孩），而瓜果是花的自然续接结果。因此头胎无论是男孩女孩，对于家庭来说，都是一件喜事。所以当地很少在头胎出生前因做 B 超验出是女孩后而去打胎的。



吃喜面



姐弟俩和他们的母亲

数字水印
PDG

家庭要到祖坟处奠酒告知祖先。而现在，女孩出生家里同样会举办“吃喜面”仪式。这不仅是因为计划生育的原因而使孩子“稀罕”了，还与女孩在家庭中的地位提高有关。尽管女孩不是父系家族的正式成员，但对于（生活）家庭而言，她是重要的成员。这一习俗变化从另一方面说明了现实生活中独立于家族的小家庭地位的提高。

二 童年生活与上学经历

在童年时期，男孩和女孩一般都能受到区别不大的关爱，尤其是计划生育政策下各家孩子数目都较少的情况下。在村里我很少见到孩子因为顽皮而受到大人严厉的呵责和惩罚，家里长辈对孩子，尤其是上初中以前的孩子的耐心与纵容的程度有时令我感到惊讶。

男孩女孩的断奶时间没有什么区别，一般是在孩子六七个月的时候，也有吃母乳到一岁甚至一岁半的。学龄前的孩子很多时候是在母亲以及爷爷奶奶身边度过的。在母亲忙着干活时，奶奶是当然的负责照看孩子的人。在不同年龄的聊天群体中，经常可以见到人们怀里抱着孩子或腿边绕着孩子。姥娘家也是孩子们很熟悉的地方，尤其是头胎孩子，这与他们的母亲经常带着他们回娘家有关。

在上学之前，男孩女孩的游戏群体还没有形成性别分化，他们主要是在成人的照料下，在视野范围内活动。上学之后，男孩女孩的游戏群体逐渐分开。骑自行车、钓鱼、练武、打弹子等是男孩子们通常的游戏，其活动范围往往在家院之外；而女孩之间的游戏多是折纸、翻绳，有时跟着妈妈学“插花”（在鞋垫上绣花），其主要活动范围仍是在自家的庭院附近。在这段时间，男孩子主要是与同龄男孩一起玩耍；而女孩子则相对有更多时间与家里年长的女性亲属或街坊待在一起。在夏夜门前的聊天群体中，经常能看到女孩子们趴在母亲或奶奶的膝盖上，或倚靠着母亲坐着，听着妇女们的闲聊（而这时男孩子们往往在路面上奔跑游戏），女孩们对“人情”的较早了解和敏感是在这个过程中逐渐形成的。

孩子到了六七岁，不论男女，只要身体上没有残疾，都会被家里送去上小学。由于各家孩子数量减少和经济条件的普遍提高，现在的女孩子已经不用经历她们的母亲辈所经历过的，因为要照看下面的弟妹而不能去上学的体验了。村里虽然有两个现在十一二岁的女孩子没上完小学就“下学”（意为辍学）了，但都不是因为家庭责任或家庭经济的压力（一个是因为在学校跟同学闹别扭了，一个是因为学习不好怕老师批评，自己不愿上了）。学龄中的男孩子中没有没上完小学的。据说也有几个男孩子自己不愿上，但他们的父母一般会强制性地逼着他们上完小学，而不像对待女孩那样“随她去了”。可见家长们对于男孩上学仍然比对女孩上学更为重视。上完小学后，绝大多数孩子会继续上初中。只有个别家庭因为经济情况特别困难而不让家里的女孩子接着上初中，在本村这种情况有三户。

初中毕业以后是否继续上高中，这在性别上就有了分化。上高中必须到县里去，学生们在学校寄宿，一般一个月回家一次。总体来说，只有少部分的孩子能考上高中，目前村里的适龄群体中，男孩有大约1/3在读高中。而十八九个相当年龄的女孩中，只有三个在读高中。村里人对于男孩子上学的期望一般是期望他们能够考上一个大学或中专，也有很多家庭对孩子上大学的期望并不太大，一是因为难考，再者是因为经济上的负担。大多数村民认为，在农村，男孩子能高中毕业就够用了。

对于让闺女上学上到多高的程度，父母们除了有家庭经济方面的考虑外，很大程度上还出于是否会影响闺女“找婆家”的考虑。在当地，一个女孩子上到初中可以说是最佳的读书程度，“学问太低了，以后女婿家看不起，太高了，还怕人家不敢要”，这也是大多数女孩上学上到初中程度的原因之一。很多女孩子甚至都不去参加升高中的考试，尽管也有些女孩子是因为家庭经济条件的限制而不能上的。目前村里18岁以上的未婚妇女90%以上都是初中毕业。也有例外的家庭：

云香的女儿小云是村里三个在上高中的女孩之一，她下面还有个弟弟。云香和丈夫对女儿上高中持有当地比较少见的支持态度，“我一辈子不识个字，她有个哥哥（堂哥）在北京上大学，我要她跟她哥哥学。只要她能读，我就一直供下去”。但这位开明的母亲同时又有另一层的担忧：“本来她这个年纪中说婆家了。能考上当然好，考不上还怕把说婆家的时候给耽误了。又是个高中毕业，还不知道要说个怎样的婆家才行。”

三 有女初长成

上完初中（或高中）“下学”后的男女孩就开始进入到他们重要的社会化时期^①。家长对于他们的期望和他们的生活方式开始明显地表现出性别分化。

男孩的社会化方向主要是外部社会取向——“一个男人，老窝在家里有啥本事。他就得到外面抓钱去”。十五六岁下学的男孩子大多被家里送到县里或附近哪个村庄学一门技术或手艺（如修车、武术），或跟着亲戚到外面做活或跑跑小生意。他们更多时间是与同龄的男孩待在一起，一起去附近哪个村子赶庙会，去县城逛街、上网吧之类，有时完全是无所事事地在村间地头闲逛上一圈。在村间的小道上，常见五六个、七八个这种半大的男孩子们骑着自行车呼啸而过。当妈的总是会摇头叹道这些儿子们整天“不着家”。

闺女们则呈现出不同的生活状态。在家庭劳作方面，女孩子已经承担起一些洗衣、做饭、打扫庭院、带小侄子的家务。村里的姑娘们尽管也会和村里同龄的女孩或者是邻村以前的女同学们三三两

^① 读书期间，即使已经十八九甚至二十多岁，“学生”总是一个可以独立在社会活动之外的群体。诸如不清楚辈分、不太懂待人礼节、对家里的事一概不管等都属正常——“还是个学生嘛”。

两约着去县城逛街，但更多情况下她们的娱乐是坐在某家的屋里一起聊天。更多时候，女孩是和母亲待在家里，帮着母亲做些家里和地头的活儿。在这个时期，女孩们作为准成员经常加入到自己母亲所在的聊天群体中。夏秋夜晚的院门前和冬日客厅的炉火边，总能看到这些大闺女倚着母亲坐着，和邻居的婶子大娘们一道言笑晏晏地“拉呱”。另外，去姥娘家、姨家、姑家“走亲戚”也是她们经常的社交活动。尤其是头胎的孩子，由于在小时候母亲经常带她们回娘家，所以与姥娘和姥爷、舅舅和妗子，以及表兄弟姐妹的关系都很亲近。稍大些后，因为女孩比男孩“懂事”，还经常被母亲派往近处的舅舅、姨姨或姑姑家送礼物和物件，在这些亲戚家住上一两礼拜是很平常的事。

总体来说，在娘家“为闺女”的生活还是比较轻松的，没有太多的束缚和责任，她们一般都受到家庭和亲友的爱护和宽容。因此，“为闺女”的日子是很多已婚妇女很怀念的时光。

男孩和女孩在少年时期这种不同的经历，影响着他们日后不同的“为人”和角色特点。男孩此段时间重视学习技艺，为他们日后作为“有本事”的养家者奠定基础；与同龄同性别的朋友交往，有利于他们建立起超越亲属关系的朋友关系，这种关系日后将成为男人们很重要的社会关系。而整天泡在不同年龄、不同关系的妇女间家长里短“拉呱”和奔走小住于各亲戚家的女孩，显然在其中培养出了对家庭事务和人际关系的敏感。按村里人的话说，女孩总是比男孩“懂事早”。女孩们也在这类群体中逐渐熟悉了亲属和街坊（而这两种社会关系将构成她们今后“为人”的几乎全部内容）之间“为人”的种种方式和技巧。另外，在我的观察和亲身体会中，闺女们总是比小子们更“能说会拉（lā）”，她们更乐于和善于用语言表达自己。这种语言表达能力，显然是在那些聊天群体以及亲属中通过倾听和交流培养起来的。我到过的很多家庭里，常常是家里的女孩子，从五六岁到二十出头的都有，会主动来和我交流，自己的学校生活、邻居家的婆媳矛盾、自己的婶子大娘的为

人，是她们乐于跟我聊的事情。

在女性日后的生活历程中，这种在闺女时期培养起的对人际关系的敏感和处理技能，以及语言表达能力，将成为女性生活实践的独特之处。

四 生活在婚姻预期下

“下学”之后的女孩们的身份就从“小闺女”变为“大闺女”了，她们的生活重心开始转向对婚姻的预期。家长在考虑让自己的女儿学什么活计、是否让她出去打工、该如何教导她行为举止时，都以“找个好婆家”为最后旨归。

在娘家的闺女时光其实一直就是与对今后婆家生活的想象和期望交织在一起的。甚至在很小的时候起，女孩们就被围绕在家人和邻居的类似教训和打趣中：“整天疯，我看你以后怎么嫁得出去”；“你这个抠^①妮子，以后落到个抠老婆婆手里才好哩”；“什么好东西，还藏起来，留给你女婿呀”；“哟，二妮子这么能干，大娘赶明儿就给你说个好婆家”……那个没有实指对象但注定是自己将来的婆家就这样很早地渗进闺女们的生活。这种想象往往又因为姐姐（还包括原来的同伴）的出嫁而变得更为具体。出嫁了的姐姐家往往是妹妹走得最多的亲戚家，姐姐的生活状态、她与姐夫及家庭其他成员的关系，都成为做妹妹的对未来生活设想的模式。

下学后的十五六岁的闺女们会在家里帮着做些家务，也开始学做些地里的活，以及帮着喂喂家里养的畜禽。一些能干的闺女已经成为母亲在家里、地头的重要帮手，尤其是父亲常年在外打工的家庭。现在的女孩子在婚前不大学做鞋、套棉袄、套被子和“插花”等传统的女红活，但有些开始学着织毛衣。虽然闺女们为找个好婆家并不需要学习很专门的技能（当然，如果会裁剪衣服或会理发之类会具有很大的优势），但母亲往往会以将来结婚后的生活要求

^① “抠”在当地方言里指性格泼辣、厉害，不饶人。

来催促女儿学些家务上或地头的活，“要不然，到人家啥都不会做，人家会看不起”。

在地里活不忙的时候，闺女们就在家“编鞭”^①或滚鞭炮筒，也挣些钱。女孩子自己做工挣的钱一般会交给母亲，自己花钱时则向母亲要。这些钱一般不算在家庭的财务里，做母亲的会将其攒起来，在女儿出嫁时作为女儿自己的钱用来置办嫁妆的一部分。一般家庭的姑娘并没有太多为家庭挣钱的压力，但一个大闺女如果只是无所事事地闲待在家里或在外头“疯”，也会被邻居说闲话，人们认为十六七的大闺女应该为父母分忧了。闺女干活的目的，仍是以她的婚姻为旨归：“多少这几年把个嫁妆挣下来也是好的。”

对于是否让闺女出门打工，家长们是很慎重的，如果没有熟人领着，并且是周围这片村子很多闺女都去的话，他们一般不愿意让女儿去，因为“怕给别人说，名誉不好，以后不好说婆家”。这是庄上的女孩子很少出外打工或学技术的主要原因。女孩子即使出去做工，也是在附近村镇的一些厂里，这些地方一般都有自家亲戚，能照应到。到外地打工的女孩少，这两年（指2001~2002年）有四五家将女儿让邻村的一个熟人领着和周围村里的几十个女孩一道去青岛的一个制衣厂干活。^②

姑娘们在村里舆论中被开始用“社会人”的标准进行监督与评价了。她们要注意自己在街坊间的行为举止。某个女孩子的品行如何、为人如何、能干不能干等都会成为街坊妇女们关注和议论的话题。这类评价对于她以后说亲是很重要的，因为会影响到是否有

① 是村里妇女从外村接来的一种活，把零散的鞭炮编成成挂的。附近有几个村庄的传统副业是制造鞭炮，将“编鞭”、“滚纸筒子”这类的活分散到周围的庄子里去干。

② 不过，五年后2007年春节时我再到村里回访时，发现村里出外打工的女孩子明显增多了。婚前的女孩子能挣钱也慢慢成为婆家择媳时评价女孩子能干与否的一个标准。这也反映了近年来随着社会经济方面的变化产生的对女性规范的变化。

人愿意为她说亲，以及在说亲过程中对方在女孩的娘家村进行“查定”的结果。在这种社区舆论的注视下和母亲的协助下，闺女们按照社区的规范逐步开始了“做媳妇”的准备。

如果说未嫁的闺女在娘家的生活是其人生戏剧中的一幕的话，那这场戏始终受到下一幕戏的剧情——即出嫁——的制约和规范。家庭对女孩的培养是以对她未来婚姻的期望为前提的。从某种意义上说，姑娘们在娘家“为闺女”的这段时光是一个期待和准备的阶段。

家谱外的家庭成员

一 “我和兄弟是不一样的”

自很小的年纪起，女孩们就会很明确地感知到，自己在家里的身份与自己的兄弟是很不一样的。

他们取名字的方式就不一样。村里的孩子们大多会有两个名字，一个是小名，一个是学名^①，后者是孩子上学后家里给取的正式姓名。但男孩们比女孩子们还要多一个名字，即族名（有些族名是与学名重合的），也就是登记在家谱上的名字，这个名字是按照家族的辈分序列排字（即姓名中的第二个字按“忠孝传百代”等字依照辈分往下排），并且这个名字通常由家族内近门的长辈取。因此，男子们之间的辈分关系在他们的名字中就能很明显地显示出来。而通常以“秀兰”“巧玲”等取名的女孩就没有这种可以

① 男孩和女孩都有学名。男孩的学名一般是由爷爷取的，如果爷爷不在的话，则由父亲或叔伯取。女孩的名字大都由母亲或奶奶取，也有由父亲、婶子甚至堂姐等人取的。庄上也有一些男孩取女孩的名，女孩取男孩的名。男叫女名，是因为女的能“抵事”，这样这个就容易活下来；而女叫男名，是想下一个孩子换成男的。这同样反映了当地文化中对男孩的偏好以及认为男孩比女孩尊贵的观念。

表示家族辈分的族名，她们的名字也不列在家谱上。另外，在一个家庭同代孩子的排行上，男女孩也是分开的。只有兄弟们才被列入“老大”“老二”的正式排行序列中，而闺女们是另外按照家里女儿的序列（即“闺女行里”）排序的，并依此被称为“大妮子”、“二妮子”之类。

每年大年初一，是各家祭祖的日子。这天清晨，各家要在客厅供最近去世长辈的牌位边摆开族谱（一般是翻到写着自己那一房支的一页），并点香上供，家里的男丁和媳妇们给牌位和族谱磕头。之后，他们再去“近门子”的别家给家族的其他祖先牌位和家族长辈磕头拜年。女儿们这会儿就待在家里。一位刚嫁的姑娘说起未婚前的生活时，“那时记得最深的就是每年过年，初一，他们都到村里给磕头去，家里就我一个人，看家”。

尤其是在超越家庭的家族层面，女儿基本没有什么正式的角色，因而她们通常没有对娘家家族层面的归属感。我接触到的未婚女子，一般对自家“近门子”关系的了解不超过三代，而同龄的小伙子们一般对“五服”范围的家族关系都有清楚的认知；而在区别村里各人的辈分上姑娘们也远没有小伙子们区分得清楚。

在日常生活中，尤其是在自己和兄弟之间发生小冲突时，父母经常表现出的对儿子的偏袒想必会给敏感的女儿们留下深刻的印象。17岁的宝玲回忆自己的小时候的一件事：

“我那会儿上一年级，在院里跟俺兄弟玩，院当中放了个大芍（即大桶），跟他推着玩，后来我把芍推倒了，俺兄弟就趴在水里头了，俺娘来了，抱起兄弟，嚷（骂）我，嚷得可狠了，我冲到屋里，拿了瓶药水（农药水）要拧开喝，俺娘以为我吓她呢，说你喝呀你喝呀，我正拧着盖儿，俺奶奶来才把药水瓶夺下了。头天里俺兄弟把我推倒了，膝盖皮蹭了一块，俺娘也没嚷他。”

在类似的经历中，女孩们会逐渐形成某种相较于自己兄弟的自

我认识，我访谈过的很多未婚女孩子都认为，在家庭中哥哥或弟弟比自己地位更重要。

燕子今年7岁，是个文静漂亮的女孩子。她在出生后第五天就被抱到姥姥家去了，因为她的父母为了尽快再生一个男孩。她在姥姥家一直住到上小学。现在她七岁半，接回父母身边才一年，有个六岁的弟弟辰辰。一到星期天她会自己骑着自行车上二里外的姥姥家去，“姥爷、姥姥、舅舅是她最近的人了”，31岁的燕子的妈妈说，“她跟这边（后张）的人不近。辰辰从生下来我就自己拉巴，我自己心里也觉得跟辰辰近。这一片都说我（偏心），说燕子又老实又稳当。吃喝上我倒是平均，但在心里我总觉得没有疼辰辰多，自己也觉得愧，拿着劲跟她近，白搭，从心里不通”。

燕子在家里不大说话，在看父母眼色和让着弟弟等方面，表现出有点让人心疼的“懂事”。一次我去燕子家时，给正在上小学一年级的她带去了一个文具盒。我将文具盒递给燕子时，还没上学的弟弟立即抢了去，“我的！我的！”，而燕子在旁边只是羡慕地看着，只要求弟弟给自己看看，没有对弟弟的占有权提出异议。旁边的母亲没有说话，默认了儿子对文具盒的所有权。

在这种认识下，闺女们大多同意兄弟的利益是排在自己的利益之前的，在当地也被认为本应如此。一个很明显的事例就是“换亲”。这是20世纪70~80年代当地存在过的一种婚姻形式，一些因成分不好或经济条件差，或者是因为儿子有生理或智力缺陷的人家，为了给儿子娶上媳妇，就相互之间换亲，把女儿嫁给人家，以换来媳妇。一位换亲嫁给了张村一个哑巴的媳妇跟我说，“虽然嫁到他（指自己的丈夫）家来是委屈些，但这样俺兄弟就能娶上媳妇了。”

正是在与自己的兄弟的对比中，女孩们意识到自己和兄弟家族身份的不同。兄弟是完完全全的张家人，家里的一切都将是他们

的，张家是要由他们来传宗接代的。自己只是“张家的闺女”，算不上完全的张家人，因为自己迟早要嫁出去成为“婆家的人”。

二 重要的家庭成员

但另一方面，闺女们在家庭生活中扮演着重要的角色，尤其在她们长成“大闺女”之后。只不过这种角色不是以正式的权利义务为标志，而主要体现为情感表现的特征。

（一）作为女儿

对于幼龄的孩子来说，母亲较之父亲更为亲近。这主要是由于母亲承担了更多抚育孩子的任务，孩子们更多的时间是与母亲在一起。大多数的男孩女孩都与母亲之间有着亲昵的依恋关系。父亲由于在家的时间比母亲少，孩子们与父亲的亲近感没有那么明显。但据我的观察，实际上很多父亲是以一种温情的态度对待孩子的，他们如果是在外地打工，回来时经常会给孩子（不论是男孩还是女孩）带些小玩意儿。

女孩，尤其在其下学以后，和母亲待在一起的时间最多。由于父亲经常外出打工或和外面的朋友在一起，兄弟或在上学或是和其他男孩子在外面“疯”，因此家里常常就剩下女儿和母亲。她们会与母亲共同经历很多事情，如家务的劳作、亲友邻里关系的处理（如为母亲当“跑腿儿”），并参与对街坊邻居的评论。母亲是女儿各种生活事项的教导者，女儿则是母亲的“贴心人”；在某种程度上，逐渐成熟起来的女孩甚至是母亲的伙伴和商量者。母女俩的语言交流在家庭内各人之间是最多的，甚至超过夫妻间的交流。我经常见到母女俩一起边干活边聊天，在灶间一起洗菜切菜时、坐在院里一起“编鞭”时、一起在田间除草时，邻居间和亲戚间的家长里短和各种生活事项的小技巧，就在母女间亲密的拉呱中流淌开来。女儿出嫁后与娘家之间相互的联系纽带，在很大程度上是母女间积累下的这种相互依恋情感的延续。

也有些女孩，一般是比较“有自己主意”的那类，更乐意与父亲交流，觉得父亲更明事理。父女之间更少受到父子之间的那种权威关系的制约，而更多地延续了儿时的亲密和轻松的关系。父女间的这种轻松关系，使女儿经常成为父亲和兄弟之间很好的沟通者。在很多家庭，我都发现，父亲和已渐成年的儿子之间言语不多，更很少有开玩笑之类的举动。做儿子的如果有什么稍微为难的事需要征得父亲的同意，比如不想学修车了、想和谁谁到外面打工之类，往往会先跟母亲或姐妹说，之后再由母亲或姐妹去说服父亲。与父亲和母亲之间的这种轻松亲密的关系，使女儿往往成为家庭内调解父母之间、父亲与兄弟之间矛盾的不可替代的角色。

也正是这种与父母亲的亲近关系，尤其是与母亲的这种类似伙伴的关系，使“大闺女”们在一些家庭事务中也能发挥自己的影响力。比如，母亲会和女儿谈论各亲戚和邻居间的事情，商量与这些人关系的处理方式等；女儿们会和父母亲一道参与商量是让弟弟继续上学还是去武校或者去打工；他们还和母亲、哥哥一道评议相亲看过的那些女孩子们哪个更适合哥哥……

（二）作为姐妹

虽然由于计划生育的政策，一个家庭内的兄弟姐妹数目不像以前那么多了，但绝大多数家庭还是有不止一个的孩子。兄弟姐妹之间在儿时是亲密的伙伴，共同分享很多事情：一起跟着妈妈“走亲戚”；弟妹若是受了街坊小孩的欺负，就会有哥哥或姐姐领着去给“算账”；弟弟妹妹会跟哥哥姐姐（尤其是姐姐）说学校里发生的各种事情，哥哥姐姐会向弟弟妹妹汇报上次相亲看的那个对象……作为姐姐的女孩往往会比作为哥哥的男孩更早地懂得自己应该担负起照顾弟妹的责任。在父母不在家的时候，有些十二三岁的女孩已能够担负起给弟妹做中午饭的责任。

与兄弟之间相比，姐妹之间有更多共同的生活空间和话题，这使得姐妹之间一般都保持着很亲密的关系。而这种关系并不会受到

由于各自结婚而产生的财产分割的影响（如兄弟之间那样），所以这种亲近关系会更长久地延续下去。已婚的姐姐家是未嫁妹妹最常去的亲戚家。而姐妹们都出嫁之后，她们的家庭之间仍经常走动。这种纽带，往往会延续她们的一生，甚至到下一代。

（三）作为小姑子

在哥哥娶进嫂子后，未嫁的闺女在家庭中多了一种角色，即小姑。这个很少受到研究者关注的家庭角色其实在家庭关系中是很重要的，小姑往往能在母亲与嫂子的婆媳关系中发挥重要的作用。在当地每年一次的盛会——“矿山会”——上所演出的山东梆子曲目中，《小姑贤》总是一个保留剧目，表演的是一个贤良的小姑如何帮助自己的嫂子澄清婆婆对她的误解。这可以反映人们对“小姑”这一家庭角色的重视。

“小姑”角色之便利性，一方面在于她是母亲亲近的自己人，是最重要的倾诉对象，也是母亲信赖的提出建议者；另一方面，她因为是嫂子的同龄人且不是直接冲突方，因此可以成为嫂子的交流者。因此，在母亲和妻子间受夹板气的哥哥会向处于更方便位置的妹妹求援，请她居间作为劝解人。她可以通过“递话”等方式消除母亲和嫂子之间的误解和敌意，并成为帮助嫂子更快地适应新生活的好帮手。

19岁的小月与嫁来半年多的嫂子关系比较亲近，两人有时一起去县城逛街。“俺嫂子来后，我没跟她生过气。上月在地里掰棒子，俺嫂在那头跟俺哥说俺娘的不好，说俺娘苛饬她，罩着（即‘压着’）她，俺不管，随她说。俺也不跟俺娘学（即‘照着传话’）。她跟俺娘抬杠，我就劝劝。那天啵，我从外边回来，俺娘见我就跟我嘟噜，说俺嫂今天上县去了，买了好几件衣裳。嫌她花钱多了，生气，一天没跟俺嫂搭腔。俺就劝她，现在的小媳妇不都这样，别家的，花得还多。她花的是俺哥的钱，咱也说不上什么。劝劝，也就好了，晚上喝汤的时候又搭腔了。”

但另一方面，小姑子也会因为向着母亲这一方而使婆媳关系更为激化。我在一些家庭中“拉呱”时就常会遇到女儿和妈妈一道数落嫂子的不是的情境。毕竟，按当地的话说，“哪家的闺女不向娘”。20岁的春巧这样跟我说起她父母与哥嫂两口子的矛盾：

“以前啊，都悉好。我上学的时候，每天放学了，哥帮我看作业；他从外面回来，有好吃的都给我带回来。他结婚后就不一样了。跟我们不近了，就跟他对象近。他们新盖个院，俺爹俺娘也给他们拿钱了。俺嫂子嫌俺娘盖房时没给帮忙，小孙子没带好。她自己不也闲着嘛，俺娘身体不好，现在，她都不跟俺娘搭腔了。我跟俺娘说，就分了吧。咱不受她那气。去年分的家，分家前俺娘还把养的那口猪卖了，还了他们盖房子欠的八百块钱的账。俺娘容易嘛！”

这也是为什么在有些家庭，姑嫂是最亲密的朋友，而有些家庭，嫂子盼着小姑赶紧出嫁。^① 女性在母亲与嫂子关系之间的中间角色及作用可以一直延续到她出嫁以后。

闺女虽然在家族层面，以及在以正式权利义务为标志的父系制家庭层面不具有完全的成员资格，但她们却是生活家庭中很重要的成员。她们在家庭生活中所具有的影响力，是以与其他成员的亲密情感为前提和基础的。正是这种情感纽带，而不是正式的权利义务，成为女儿终生与娘家保持互动关系的前提。

① 当地有一些民谣是反映姑嫂之间的矛盾。如以下这首：

小豆角，个个炸，这屋里梳头那屋里骂。嫂，嫂，别骂了，再待两天就娶了。娘，娘，陪送啥？柜里东西尽你拿。爹，爹，陪送啥？双柜双橱双衣架。哥，哥，陪送啥？十两金，十两银，各样的头面尽你拿。嫂，嫂，陪送啥？门后头有个纺车架，你要你就拉，不拉搁着架黄瓜。娘，娘，报你的恩，上等的果子吃三春；爹，爹，报你的恩，上等的酒喝三春；哥，哥，报你的恩，纓纓帽子戴三春；嫂，嫂，报你的恩，叫你十根肋巴断九根。还有一根没断完，劈巴劈巴当火棍。

说亲和定亲

一 说亲与见面

姑娘长到十八九岁的时候，家里就该考虑说亲的事情了。目前当地政府规定的结婚年龄是男女都要满 23 岁，但村里人都认为提早几年定下亲来是比较稳妥的。^①“说亲”仍是村里青年人择偶的一种最普遍的方式。即使是在村里目前 30 岁以下的人（也就是当前的年轻人）的婚姻中，据我初步统计，也有 90% 以上的婚姻是经媒人说合的。以前这个比例则更高。

说媒在当地不是职业性的。每个村庄一般都有几个经常说媒的人，一般是四五十岁、比较能干、认识的人较多，而且能说会道的妇女。她们经常受村里的街坊和自家的亲戚之托给他们的儿女找亲家，也因此掌握了比旁人多的关于适龄男女的情况。也有些是属于“客串性”的媒人，自己的亲戚或街坊之间正巧有年龄条件相当的（一般认为男女同年或男比女大一两岁是比较合适的年龄），就说合说合，担任这种随机说合人的，可以是男人也可以是妇女。在亲事说成之后，除了男方家给媒人送上几斤糖、给其孩子买上一套衣服以示感谢外，媒人不另收“说媒费”。

说亲的程序大致如下：先由媒人提亲，即媒人分别向两家介绍对方家庭及个人的基本情况，如果双方家庭觉得这些基本条件还行的话，就安排当事男女及陪同的两家亲属“见面”。如果经过一两次见面后有继续发展的可能，双方家庭一般会对对方的个人及家庭情况进行“查定”。没问题的话，就可以定亲了。一切顺利

^① 在以前，说亲是时间更早，所谓“女到十七八，不行填房行穷家”，也就是说，如果一个姑娘到十七八岁还没有说好婆家的话，因为已经错过了最好的说亲年龄，她就只能去做填房或者嫁到很穷的人家去了。

的话，一门亲事从“见面”到定下来的程序可以在一两个星期之内完成。

在很多家庭中，给儿女说亲的事是由母亲来操心并操办的。通常的做法是，母亲会委托村里的某位经常给人做媒的妇女或自己娘家的亲戚，托她们留意合适的人家。提亲通常是由对男女双方家庭都熟悉的一个媒人，也可能是分别了解一方家庭的两个媒人向双方的家长（通常是母亲）介绍对方个人和家庭的情况。如果双方觉得基本情况还满意的话，就可以安排“见面”了。在提亲阶段，长辈的判断占主要成分。不过，也有少数是由当事人的意愿主导，即年轻人在上学过程或其他交往中对某个异性有好感，便跟自己的母亲说，母亲再去找媒人说合。

说亲的第二个程序是“见面”。由于我的房东婶子是个爱做媒的“嘹亮人”，我得以跟着参加过好几次这样的见面活动。见面的参与者除了两个当事人之外，主要是双方家庭的女性亲属。^① 以下是我参加过的一次见面经过。

这次要见面的是张村的一个闺女和邻村矿山的一个小伙子。闺女叫小月，18岁，下学三年了，在家帮忙；小伙子19岁，平时在济宁亲戚家的店里帮忙。媒人是房东婶子，见面的地点定在两村之间的一个路口，周围是麦地。陪同张村闺女前去的有她的母亲、两个婶子和嫂子。陪同小伙子来的有他的母亲、伯母和婶子。到了路口，两家人各自保持着一定距离，各自用目光在对方圈子里打量着当事男女。媒人房东嫂子在双方间传话。“觉得怎么样？要不要去拉拉（念là，即拉呱、聊聊之意）？”姑娘、小伙子有此意后，在媒人指点下，两人走到距亲属团100米开外的麦地边站着说话去了，这边的亲属们能看见他俩，但听不到他们说话。这边两家的亲

^① 也偶尔有女方的父亲出于对女儿未来的关切，会在“见面”时跟着去看，不过这时候他会显得有些不好意思，因为这个过程通常属于女人们的事。

戚也走近来相互搭话：“我看他们拉得还挺好”；“看他们自己吧，他们愿意就行”；“是啊，他们自己定。”二十多分钟后，两个年轻人带着腼腆和笑意回到各自的亲属群体。于是两家人告别。

这天晚上，闺女的母亲来到房东婶子家，告诉她闺女觉得还能跟那小伙子“拉到一块儿去”，可以继续见面。小伙子的母亲也打来电话，表示了同样的意思。因此，之后的两个星期中又安排了两次见面，这后两次是由媒人和嫂子陪着闺女到男方家去见的，两个年轻人是在房间里“拉呱”的，每次时间大约有两三小时。

虽然跟谁见面在很大程度上是由长辈决定的，但见面之后是否选定则更多地是由年轻人自己决定。“拉不到一块儿去”（即相互间说话不投机）经常是年轻人推掉这门亲事的理由。“个儿太矮”、“长得太黑”、“不稳当”等也经常是拒绝的理由。现在，有些小伙子或大姑娘在亲事定下来之前看上个七八上十家，并不是件稀罕事。2007年春节我重回张村时，发现这几年由于男女青年出外打工的越来越多，春节期间成了相亲最密集的时候，因为只有这个时候，年轻人都从外地回到了家里。有的年轻人甚至一天就被安排与三四个人“见面”。我见过不少女孩子在“见面”回来毫不避讳地跟邻居姑娘们说起自己的印象并相互讨论，她们之间对这类事的开放态度让我印象很深。

当事男女的这种自主性和对此事的大方态度对于现在六七十岁以上的老辈人来说是不可思议的事情。他们年轻时，说亲往往是由某个亲戚跟双方父母说说就定了的，在婚礼之前，结婚的双方相互间不能见面，而做闺女的若主动提起自己的未来的“对象”，会被视为是“不尊重”的表现。到20世纪六七十年代，才开始有“见面”之举，但也只是双方在约定的时间内，在公共场合都装做过路的相互瞄上一眼而已。而一个女孩子如果“见面”了两三次还没选定，邻里就会颇有微词了。即使是到80年代末90年代初，“见面”定亲还远没有如今这么自由和自主。一位1986年定亲的

妇女这么回忆说，“那时（当时她16岁）啥也不懂，见了一面，俺爹说定了吧，就定下了。定亲那天，摸到口袋里的定金，眼泪就下来了，就跟交了定金买牲口那样”。

当然，即使是现在，父母的意见也还是很有分量的，对于没有多少社会阅历的十八九岁的姑娘小伙子来说，自己父母的意见是他们所尊重并重视的。毕竟对于还没有什么经济基础的年轻人来说，定亲之后各种礼金的支付、礼节性的来往是必须依赖于父母的。父母的支持是婚姻成功的重要因素，我听说过有几对相互有好感的年轻人因为一方或双方家长的强烈反对而没有成功。

可以说，在整个说亲至定亲的过程中，交织着父母安排和年轻人自主选择两方面的因素；近几十年来年轻人在择偶方面的自主性逐渐增强，但并没有抛开父母完全自主决定。

二 “自谈”

不经过媒人和长辈，年轻人自己认识、恋爱而结婚的形式在当地称为“自谈”。村里有六七对夫妻是“自谈”的，占村里婚姻中的少数，且夫妻目前年龄都是在40岁以下。“自谈”分两种情况，一种是双方一起在外面念师专之类的学校，恋爱结婚，又大多一起在某个中学教书。对于这种情况，村里舆论一般认为是好事，双方家长一般也都同意，并会照常规办理各种定亲和婚礼的仪式。另一种情况是双方在外面打工或做生意时认识，恋爱后在外结婚。对这种情况，村里就稍有些微词。这一方面是认为未婚女子在外面跑本身是件不太好的事（所以村里在外面干活的女孩一般都是回来在当地说亲）；另一方面，是因为这种婚姻往往没有进行过定亲或婚礼等仪式，因此不是很光彩。

村里有一个“自谈”的事例现在常被村里人当做“丢脸”的笑话讲。那是十年前的事了。张村的一位男子在兖州卖盆的时候，认识了房东的妹妹，即他现在的媳妇，两人谈上恋爱后他就带着她回到后张了，没有告诉女方的家里。后来女方娘家人找来了，责怪

这边没有举行任何正式的仪式，就把她带回娘家去了。张村这边又请“问事的”（主要负责各种礼仪事务的人）去说合，给了女方家算是定亲的钱，补办了酒席，才把他的媳妇接回来。这个妇女现在已是两个男孩的母亲，但很不乐意别人提到她和丈夫是“自谈”这类事。

那种缺少“媒妁之言”和双方家庭支持的“自谈”婚姻，对于女方来说存在着某种潜在的危险，红铃所遇到的困境就是一例。

30岁的红铃是在一个镇上的理发店里干活时认识当时在那儿卖药的现在的丈夫的。当时（1994年）双方在老家都各有已定亲的对象，开始两人说只是玩玩，后来就认真了，分别与家里原来定亲了的对象分手了（付出了一定的经济赔偿）。当时双方家长都反对。到结婚时红铃已经怀孕，没有举办婚礼就嫁过来了。结婚六年后，丈夫因为出去躲债，迄今已有一年没有回家。他们夫妇在婚后第二年与父母分家了，她与婆婆、公公的关系一直不是很好。丈夫不在家的日子里，与老婆婆那边发生矛盾时，老婆婆会私下嘀咕说，“又不是娶过来的，是挺着肚子自己来的”。前不久，她听说自己的丈夫在外面“养了个小媳妇”，只能急得自己抹眼泪，“当时觉得自谈的，感情好，没想到现在这样。又没个人说，要有个媒人，还能说说，他家这边的人，本来又瞧不起我，娘家又远，叫我跟谁说去？”两年后，我得知他们离婚了。

在遇上类似困境的时候，没经过正式的说亲、定亲过程而结婚的妇女往往会碰到这种缺乏社会支持的困境。我在村里所听到的言论给我这么一个印象：那种男女之间的“浪漫爱情”，如果没有经历当地习俗所认可的双方家庭之间的各种认定程序，就多少显得不那么正当。社会支持和亲属网络在婚姻选择过程中的必要性，大概是导致“自谈”的恋爱（婚姻）形式至今在张村一带还比较少的原因之一。

三 “挑媳妇”与“找婆家”

男女双方三四次“见面”都顺利并满意的话，下一步就是“查定”，即双方家庭通过媒人之外的其他渠道，一般是通过对方村里的亲戚或亲戚的亲戚之类，从另外的侧面了解对方的个人及家庭情况。这是为了进一步确证媒人对对方家庭的介绍，并尽可能地在那家人家的情况有更细致的了解。在“查定”时人们所关心的方面正体现了人们在婚姻结合方面所重视的东西，而“给儿子说媳妇”和“给闺女说婆家”所重视的方面并不是对等的。正如这两个俗语字面上所表现出来的意思，男方家看重的是女子的个人情况，女方家则更重视男方的家庭情况。

对于男方家庭来说，是“挑媳妇”，主要看其长相、品行、是否能干，“只要人好，不图她家庭怎样”。村里有几家娶儿媳妇因为女方家穷没有要女方家的嫁妆，甚至还贴上几千块钱给女方家做嫁妆钱的。未来儿媳妇的品行是最被看重的，我就见过一门快成了的亲事因为在“查定”中听说女子平时品行不太好而“裂”了的。当然，在家庭方面，男方家也希望女子的娘家能有兄弟，否则“以后都没个亲戚走，有事时姥娘家都没人”。

而女方家找的是“婆家”，所以非常看重男方的家庭情况，除非小伙子自己特别机灵能干，否则家里一定不能很穷，不然，“娶到没馍的人家，闺女一辈子都过得孬”。男方家要建好给未来的新婚夫妇住的一处院落，这几乎是个基本条件。如果缺乏这个条件，甚至都不会有媒人愿意为这家说媒。因此，在有两三个儿子的家庭，如何盖起这两三处家院，是做父母的大半生的奋斗目标。另外，从更理想的状态说，女方还希望男方家父母俱在，因为如果没有父亲，家里就“缺个操心的”，没有母亲，“儿媳妇有些话就不好跟谁说”。对于男方家兄弟的多少，各家有不同的考虑，有的家庭希望以后的女婿兄弟多，这样力量大，在庄上不受欺负；有的家庭看好未来女婿的独子身份，认为其父母的家业以后就是女婿和自

己的女儿的财产了。不过，在近十多年来，由于相对于男子本人的劳力和能力所能获得的财富来说，父母留下的家业的重要性在降低，因此，从这个角度考虑男方家庭因素有减弱的趋势。

另外，闺女的母亲往往还会“查定查定”未来的老婆婆脾性怎样。当地“找婆家”的另一说法是“说老婆婆家”，可见老婆婆的角色对于儿媳妇未来生活的重要性。前些年，庄上就有某家老婆婆因为有对儿媳妇特别苛刻的恶名而没有人家愿意将女儿嫁给她家其他儿子的。不过这方面被强调的程度正在减弱，因为这些年儿子辈结婚后与父母分家的时间大大提前，儿媳妇与老婆婆的摩擦对于儿媳妇未来的生活就显得不是很重要了。

在说亲过程中，也有些人家会问媒人要对方的生辰八字^①，拿了去请庄上或邻庄的“有学问”的人“排排”，看是否相冲。这是一个老习俗，但现在大多数人家并不很相信这些。庄上一位经常被别人请看八字的老人在跟我解释了一通“白马怕青牛，羊鼠一旦休，蛇虎用刀豁，兔龙泪交流，金鸡怕玉犬，猪猴不到头”之类属相方面被认为不适合婚配的八字后，接着说：“这些也都是以前人编的，我不相信这事。别人来找我，我看人家也要成了，我就说八字合。”目前已经没有很多人相信这类八字的“合”与“不合”，“八字不合”在更多情况下是作为一方家庭给对方家庭面子的一种推辞理由。

四 定亲

如果以上这些程序都进展顺利的话，这门亲事就以给“见面礼”和“拽衣裳”两项活动确定下来。“见面礼”是男方家的父母给未来儿媳的，现在一般是给660元，取“六六大顺”之意，也有给1001元的，取“千里挑一”之意。接下来是“拽衣裳”，即

^① 在现在五六十岁以上的辈分的人中，两家交换写有各人的生辰八字及祖父或父亲（如果祖父不在世的话）的姓名的“庚帖”。“换庚帖”是亲事说成的标志。

男孩及其家人在媒人陪同下，带着女孩和她的家人到城里给女孩买衣服。买衣物的花费，再加上租车、在城里吃饭等花销，男方家一般要花上 2000 元左右。之后，男女两家各给自己的亲戚散发“定亲糖”（女方家散的糖要由男方家送），这就算正式定下亲了。

在定亲以后，也可能因为种种原因某一方提出分手，当地称为“裂”。近些年来这种“裂”的事例呈增长趋势。这与作为当事人的男女在婚姻方面自主性的提高有关。据老年人说，以前定了亲后没有再“裂”的，那是很丢人的事。而在现在，毕竟定亲前三四次的见面只是初步的了解，在定亲后的长期接触中，男女双方若觉得不合适，还是有机会提出分手的。不过，这时“裂”就牵涉要对双方家庭以往经济方面的往来进行结算，名曰“算账”。因为在整个定亲过程及以后每年的年节拜望过程中，男方要为女方花费不少钱。按当地习俗，如果是男方首先提出“裂”的，这笔钱物女方就不退，如果是女方先提出要“裂”的，就要退回这笔钱。当地流传不少男女双方耍弄一些小伎俩，让对方先提出“裂”，以减少自家经济损失的小故事。在“算账”过程中，媒人仍是中间的转移者，这也是为什么在定亲至结婚期间，两家所有的财物往来都需经媒人知晓的原因之一。也有一些定亲后但感情不太好的男女会因为考虑到经济上的原因而不提出“裂”，将这种关系维持到结婚。

定亲之后，闺女的身份开始发生微妙的变化。如果说，定亲之前，她还算是娘家人的话，那么定亲之后，她就处于从娘家人转向婆家人的过渡阶段了。

第三章

从娘家人到婆家人的过渡

自定亲之后，女子的身份就开始进入过渡状态。婚礼以仪式象征的方式标识出新娘从娘家人到婆家人、从闺女到媳妇的转换完成；但在现实生活中，新妇的这种过渡身份会一直延续到婚后的头几年。

待嫁的日子

一 定亲后的来往

一般情况下，定亲到结婚相隔的时间是两三年左右。这期间，双方家庭就开始作为亲戚走动了。这主要体现在年节期间的走往以及在对方家“有事”时相互之间的邀请和送礼上。在某家举办婚礼、丧礼等仪式场合，两家要相互送信，而对方参加仪式的礼节及所交的礼金已完全按正式亲家的规格来进行了。男子在每年的春节和中秋节的时候要带上不菲的礼物去未来的丈人家拜年拜节。在未来的丈人或丈母娘生病的时候，未来的女婿在礼节上是应该来探视的。

按规矩，已定亲了的女子是不应该经常去男方家的（以前的老规矩，定亲后的男女双方甚至是不能见面的），因为“还不是他

家的人呢”。这种风俗至今还为一些“守规矩的”家庭和姑娘本人遵守。作为近年来男女交往开放的结果，男女双方本人在这段时期的交往逐渐频繁，尤其在已确定大致的婚期之后。男子会不时来女方家帮帮忙，带女子到县城去玩一圈之类。这种密切的交往会增进姑娘对未来丈夫的亲近感。虽然女子过于频繁地往男方家跑并不是件被赞许的事，但女孩在男方家住上一两天，甚至一个星期不回家，现在也不是件很了不得的事。不少订婚了的男女在这段时期内已发生性关系，一些女子甚至在结婚前已经怀孕，有的采取人工流产，有的就因此提早举行婚礼^①。这在村里已经是可以被接受的现象，当事人自己也不大忌讳谈及此事。

二 男女不同的身份状态

定亲以后，未来的女婿在女方家就被称做“客”了，不管是婚前还是婚后，他在女方家都是被介绍为“俺家的客”。“客”这个词在当地既可指代广义的各种客人，有时候也单指女婿。此词的双重意义从另一方面表明了女婿在其丈人家的身份，他是作为“外来者”的亲戚，而不是丈人家的成员，不管是在婚前还是婚后。也因此，未来女婿在女方家的身份在婚前与婚后是一致的。

已定亲的女子在双方家庭中的身份则微妙得多。这是因为她的身份即将经历一个从“娘家人”到“婆家人”的转换。但在定亲至结婚之间的这一时期，她的身份很微妙地处于“娘家人”和“婆家人”之间不确定的、模糊的状态。

我们可以通过丧葬仪式来考察女子在这一时期的身份状态，因为丧葬形式总是能反映出当地社会对死者身份归属的最后确定。在当地，对于在已定亲但在举行婚礼前就去世的女子，其死后的归属可以有两种：一种是作为娘家的未婚女子埋在娘家村里的地头，得

^① 如果没到规定的 23 岁结婚年龄而想提早领结婚证结婚的话，就要托人“买岁”，即改动户口本上的年龄，这需要花不少钱（一般加一岁要 1000 元）。

不到后人祭祀^①；另一种方式是，其娘家通过给已定亲的男家一份嫁妆，获得以后此女子作为该男子的妻子身份入葬于男家坟地的资格，等将来其未婚夫死后，她可以作为“大媳妇”入葬于其家族的灵地，因而也获得其家族后代祭祀的资格。我们看到，处于定亲与结婚之间阶段的女子，既可以作为娘家的闺女下葬，也可以作为婆家的媳妇下葬，不过后一身份还必须经过一个象征性婚礼的确认。因此，我们可以说，已定亲的姑娘的身份还是娘家人，但已经进入过渡状态，即向婆家人过渡；但又正是这种过渡性的边缘状态，又使她还算不上完全的婆家人，因为还没有经过婚礼的确认。

这种不确定的身份状态也表现在实际生活当中。我注意到，在刚定亲不久，很多闺女们对未来的婆家和自己对象的态度，往往会和她的父母立场同样，即以外人的立场来观察并评论对方的作为。随着交往时间的推移，闺女们的态度会发生一些微妙的变化，相应地，娘家父母对女儿的身份认同也会表现出某种模糊和矛盾的态度。如果女儿与未来的婆家显得太近时，比如频繁地去未婚夫家，父母（尤其是母亲）会提醒她“还没娶呢，就等不及要做他家的人了”。而如果女儿对未来的女婿和婆家一直抱有隐隐的敌意和疏离感的话（这在一些比较害羞和当时定亲时更多依从的是父母意愿的姑娘中是常见的），做父母的则往往会从女儿今后生活幸福的角度考虑，鼓励女儿更多地与其未婚夫和他的家庭交往——“马上就是他家的人了，老这么生着不好”。

而在她的娘家村里，作为已“有婆家的人”，已定亲的“大姑娘”因此具有了半成人的身份，因为即将结婚的人也就是即将成人的人了。她更多地被村里人当做大人看待了。同时，她的言行不

^① 而武雅士对台湾地区的考察显示出台湾对这一状态的女子类似的处理方式，对未婚而死的女子的牌位或香灰的处置反映出，女子对于她的娘家而言，其灵魂的地位介于象征着自家人的“祖宗”和象征着外来危险者的“鬼”之间的位置（A. Wolf, 1974）。

再像在说亲前“大闺女”时的小心翼翼，在这个她熟悉而又快要离开的环境中，她们显得随意而不受拘束，尤其是与那些刚嫁来的新媳妇比起来。谁会对一个马上要嫁到别处去的闺女再说三道四呢？

对于未来的婆家而言，随着男女当事人交往的开放和日益亲密，未来的儿媳妇经常作为准成员参与到婆家的日常生活中。但当地的观念并不认同举行婚礼前的姑娘是正式的“婆家人”。这种观念体现在村里人对相关事情的评价上。我听到过这样一个事例，村里有一家人家男人因为不小心氨水进了眼睛，致使双眼失明。村里一些人将他瞎眼的原因归结为他媳妇在过门以前就以儿媳妇的身份去参加了未来婆婆的丧礼，所着孝服和各种哭丧举止都表现得与已过门的媳妇一样。这在当地被认为是忌讳的，所谓“没过喜事就先过丧事”是不祥的，也就是说，还未经历过婚礼的媳妇不应该以丈夫家族成员的身份参加后者家庭的任何仪式，而是应由其父母兄弟作为亲家的代表去参加。人们把她的这种行为与她丈夫后来的瞎眼联系在一起，有一种刻薄的说法，“这下好了，哭一辈子”。

三 婚前谈判中的角色

定亲两三年后，一般就到了举办婚礼的时期。在正式举办婚礼之前的半个月左右，男女双方会在媒人和各自家长的陪同下去镇里的派出所办理结婚登记手续。而在办理结婚手续之前一段时期，双方家庭之间关于礼物与嫁妆的谈判也悄然登场。

近年来在当地兴起了一个习俗，就是在男女去作结婚登记之前，男方家应该给准新娘买上一些首饰或衣物之类的物品。这些钱物，包括刚定亲时男方家给的“见面礼”和“拽衣裳钱”是作为礼物直接给新娘的，而且都有习俗规定的大致规格，不会有太大的出入。当然，如果男方家所给的这些礼物特别丰厚，也会让男方家庭很有“面子”。

因此，结婚前的谈判主要是围绕着女方家的嫁妆进行的。娘家

陪送的嫁妆通常包括家具、被褥、家用电器以及其他日常用品，现在中等以上的陪嫁一般要花到一万多元。^①能够为女儿出嫁添上一份丰厚的嫁妆，对于女方家自然是很有面子的事情。并不是每场婚姻之前都会有这种围绕财物的谈判，而且，两个体面的人家结亲一般是不相互提财物来往之事。发生这类谈判的情况一般是女方家要求男方补贴钱来扩充嫁妆。其原因往往是因为女方家经济条件不太好，或者舍不得花太多钱，但又希望嫁妆能体面（在婚礼中，嫁妆是会被公开展示的）。这种谈判如果不顺利，男方家可能付出的代价是女子迟迟不去进行结婚登记，导致婚期拉长，严重时可能导致这门亲事告吹。女方家的代价是可能因提出这种要求而失去“脸面”。

由于这种微妙的关系，这类谈判很少由双方家长直接面对面进行，谈判的中介有两条线，一是通过媒人，一是通过未来的新娘。

准新娘因其特殊身份，即一方面是现在的娘家人，另一方面又是将来的婆家人，在谈判中可以起到特殊的沟通作用，但她在其间的角色又是特别微妙的。她的考虑涉及三个方面：一是娘家的面子，这是自己20年来亲情所系；一是婆家的反应，这个家庭是以后她的安身立命之处，如果在还没嫁之前她就被婆家认定为“心里眼里只有她娘家爹娘”、“光会从老公公老婆婆那里抠哧东西”，将很不利于她今后在婆家的生活；最后一个方面，是她婚后的小家庭建设。就这最后一方面来说，嫁妆，不管是娘家给的，还是婆家垫补的，最后的归属都在新婚夫妇日后的小家庭。即使在新婚夫妇与丈夫的父母共同生活期间，儿媳的嫁妆在使用权和所有权方面还是属于她和她丈夫的。在这个意义上，嫁妆又是财富从上一辈人向下一辈人转移的一种形式。而准新娘争取更多的嫁妆就是在为自己

^① 20世纪70年代之前，嫁妆主要是以家具、日用物什、床上用品为主；到80年代中后期，开始兴起“三转一响一咔嚓”（自行车、唱机、缝纫机、录音机、照相机）；之后，又兴电视、电冰箱。目前，最时髦并“长面子”的是摩托车。

未来的小家庭争取很多的资源。

因此，在整个谈判过程中她的偏向和应对是很重要的。处理得好的话，她是这种谈判中的协调者和获益者；但也有可能，她会成为谈判矛盾的集中点，“两头都不好做人”。

因为我的房东婶子是个喜欢给人做媒的热心人，所以我颇有些机会观察并进一步了解这类谈判的主要过程。下面是秋云的一个例子。

秋云的亲事是由我的房东三婶子做的媒。秋云是张村的闺女，今年23岁，长得高挑漂亮。她的父母只生有两个女儿，她是老二，姐姐小凤是招的亲（即招女婿到娘家）。她家里比较穷，至今还没有盖起新房子。母亲与父亲一直关系不好，父亲老实，家里事一般是她母亲和姐姐做主，母亲由于以前落下的病根，在受到精神刺激时就会犯“迷”（即出现精神失常的症状）。她一家以前与三婶子家住隔壁，所以比较熟悉，她妈也就把秋云的婚事托给三婶子了。男方家跟三婶子有点儿亲戚关系，是三婶子妹夫的姐姐家，在离张村二里地外的邻村，家庭经济条件较好，家里就一个儿子小洪。他俩的亲事是在两年前说妥的，当时小洪还在当兵。但在一年前，秋云提出说要“裂”，原因是嫌小洪长得矮。后来经过母亲和媒人的说合（提出的主要理由就是男方家对秋云家这边一直很慷慨和友好），秋云同意继续保持关系。后来她和男方家的父母处得很好，即使小洪不在家的时候，秋云还时不时去未来的婆家住上一两个晚上。

小洪2001年5月退伍回来，正在等待政府安排工作，他们准备今年（2002年）9月办婚事。我这次在张村的时候正碰上他们谈论着去“登记”的事情。一天下午，秋云和她妈来到三婶子家里，大家聊聊天，在聊到即将到来的婚事时，秋云妈说话就有些吞吞吐吐，含糊地提了两句关于嫁妆方面的事。他们走后，精于人事的三婶子跟我说，秋云家怕是关于嫁妆还有些什么想法呢。当天晚上，秋云自己来找三婶了，因为以前是邻居，说话多少随便些。她

告诉三婶子说，母亲的意思是希望男方那边能再买辆摩托车（三四千块钱一辆的摩托车在当地是家境比较好的家庭陪嫁的东西）和一件给秋云的皮衣做嫁妆，说如果男方不买这些东西，就先不去登记。由于秋云娘家经济条件困难，拿不出像样的嫁妆，小洪家以前答应给秋云家买自行车、手表、缝纫机等嫁妆的钱。这种贴补的钱往往是私下里通过媒人给的，为的是使其娘家人在送嫁妆时“显得好看”。显然，这次女方家提高了要求。

第二天，三婶子拉上自己的妹妹（因为男方家是她妹妹的大姑姐家）一起去了小洪家（也捎带上我）。三婶子告知了女方家的新要求。小洪的父母颇有些不愿意，说这几年在这桩婚事上已经花了不少钱了，原来说的补贴嫁妆的钱都已经给秋云家了。再说这钱扔进去，只是给女方家长面子，自己家得不到什么好处。但他们答应说再考虑考虑。

我了解到，在这之后僵持的几天里，秋云从小洪那里得知了未来婆家不太情愿的态度。她一方面跟自己的母亲商量，劝她同意放弃皮衣的要求；另一方面，她又跟小洪商量，让他劝其父母买摩托车，理由是，因为以后摩托车是给小洪骑的。

过了两天的一个晚上，秋云自己再次来找媒人三婶子，来意仍然是希望她传话给小洪家。“人家平时对我、对俺家都不错，我开不了这个口。往后还要在一堆，弄不好了，我也不好意思见他家的人。……我也不愿意俺娘，我知道俺娘也是想要好看。可是，俺家里，庄上谁不知道，俺家陪（送）得越多，越丢人，谁不知道都是他家的东西。可我咋跟俺娘说，她要再一不好（指犯病），咋办？俺娘还想让他家给我买件皮衣，我没跟小洪说，怕他不高兴，这个不买也就不买吧。可现在人家结婚都给买。”后来三婶子提到小洪父母所说的不太愿意的理由，秋云又生气起来，“他家说花这些钱那些钱，又不是我花的，那是以前他们给他家儿子花的。他家娶个儿媳妇，不该花钱哪。摩托车到头来还不是推到他家里去的，还不是给他家儿子骑的！俺娘就捞着了？”

第二天三婶子把秋云的体贴之意和关于嫁妆的意思转告给了小洪的父母，当然是以一种更委婉的语气转换了秋云那些生气的话。而之前小洪已按照和秋云商量过的说法劝说过自己的父母了。到第三天，小洪的父母一起来找三婶子，说摩托车和皮衣都答应买。用小洪妈的话说，“都到这会儿了，买就买吧，大家都高兴”。说话间，秋云正巧来了，小洪父母和秋云很客气也很亲热地聊着，大家都不提嫁妆的事。一会儿秋云先告辞。

再过了两天，秋云和小洪一起来请三婶子和他们一道去进行结婚登记。

这就算是一个解决得很好的谈判了。在这个讨价还价的过程中，具有双重身份的秋云实际上担任了推动者和协调者的角色，并顾及了自己在双方家庭中的角色，而且成功地为自己将来的小家庭争取到了更多的资源。

婚礼上的新娘，

接着就到了每个女人一生中最重要的仪式时刻：婚礼。而婚礼上的新娘作为一种过渡身份，要在仪式中完成身份转换和重新界定的过程。

一 婚礼的基本过程

当地的婚礼可以分成序曲、迎娶、婚宴和尾声四部分。

（一）序曲

定婚期在当地叫“看日子”，不过现在已经不像以前那样请专门的“先生”依照男女的生辰八字定日子，一般是男方家先初步定个日子，告知女方，如果女方家没有意见，就算确定了。农历日期尾数是六、八、九的都算是好日子。

在结婚前一两个星期，男方家要给邀请的亲友发请帖（有些

亲戚口头通知也行)。请帖是以新郎父亲的名义发出的(如果祖父在世,则以祖父的名义,后缀其父及其本人的名字),但现在也有的家庭只写新郎名字的。在婚礼举行的前几天,男方家的街坊准备来喝喜酒的就开始陆续到新郎父母那儿交礼金了。在婚礼前一个星期,由一两个“问事的”组织起一套婚礼时帮忙的班子,开始进行采购、迎娶新娘和酒席上菜等准备工作。新郎在婚礼的前一天要给家族祖先“上灵”、“磕头”。

这段时期也是女方家的亲戚给新娘“添箱”的时间。“箱”指代嫁妆,以前,几个装有衣物的大木箱子是新娘嫁妆中最醒目的部分。“添箱”是指新娘家这边的亲友在婚前送来钱或物品(以前添箱送布料、衣物、被单之类),给她增加嫁妆的分量。来“添箱”的人主要是新娘的婶子大娘、姑、舅、姨等比较近的长辈亲戚,其中也有少数是与此家庭关系密切的朋友和街坊,有时也包括闺女自己的朋友。在结婚前一天,要给出嫁的闺女装箱,这项工作传统上是由嫂子来做的,意为让她放心小姑没有私下拿走娘家的东西。

(二) 迎娶

迎娶的时间都是在上午,由新郎的叔伯辈中的一人和一个“懂事的”街坊长辈领车去接新娘。接新娘一般会有五六辆车,包括三四辆小轿车和一两辆小面包车,其中一辆作录像用^①。男方家人马到达女方家,被招待喝茶,这时女家的嫁妆车就开始出发去往男家,接新娘的车随嫁妆车之后到达男家。

按习俗,新娘应该在正午之前接到男方家。新娘到后,在经过“燎轿”^②等仪式后,新娘被“亲家客”^③接下车,然后被引至院内,与新郎进行拜天地仪式。在燃放鞭炮和散发糖果之后,司仪和新郎的父亲给祖宗们烧“喜纸”(纸叠的元宝),然后是新郎新娘

① 迎娶时所用的交通工具经历了从轿子到马车、到拖拉机、到轿车的转变过程。

② 此仪式的详细介绍,见下文第91页。

③ “亲家客”是被新郎家请来在婚礼期间陪伴并引导新娘完成各项仪程的人,“亲家客”一般是选新郎村里的儿女双全的中年妇女。

依次给“天地”、“父母”、“亲友”磕头。之后，新郎新娘被引进洞房，接下来是给新娘“开脸”、新人喝“交杯酒”、“坐床”。在新娘被引导着坐在床沿时，新郎平时的一些男性朋友和庄上的孩子们就开始“乱新娘”，对新娘拍一掌捏一下的，或者按着新郎新娘一起做某些动作，整个新房里笑声一片。

（三）婚宴

新娘及其娘家人到了之后（其他客人往往先于他们到达），婚宴就可以开始了。虽然村里已经有到县城包席的做法，但绝大多数人家还是选择在家里办酒席。置办酒席的师傅是专门请的，桌椅碗筷是租的，酒菜是自家买好的。酒席一般会有五六十桌，每席18个菜左右。婚宴的酒席较之“吃喜面”和发丧时的酒席是最讲究的。婚宴的酒席一般分三轮，第一轮是新娘的娘家人、朋友和外面的亲戚。第二轮酒席是送了礼钱的街坊和一些近亲，到第三轮主要是自己家里的人和帮忙的人。新郎分别在叔伯、父亲及“问事的”的带领下，给每桌敬三遍酒。

在第一轮酒席之后，有一个“磕头”仪式，意为新人给亲属磕头。这是男方亲属给喜钱的场合，即给“磕头钱”。每位亲属给的钱数被公开宣报出来，每报一个数，站在中央的新娘就要鞠一个躬，表示“磕头”之意。

（四）尾声

“磕头”仪式之后，新娘要和娘家送亲来的人一道再回娘家，当天在娘家过夜。第二天，新娘由娘家那边的人再送到男方家。这天男方家还要举办五六桌的小型宴席，称为“会亲家”，招待送新娘来的娘家庄上人、自己家族的人（上溯两三辈的近门子）和一些还没离开亲戚。

在婚礼后的一个月里，新娘要在规定的日期里在娘家和婆家之间往返几次。在这一个月里，在婆家的村庄里她会被以前从她娘家庄上嫁来的媳妇们依次请到家里吃饭，然后被丈夫家庭的各家“近门子”分别请去吃饭。

二 婚礼作为新娘的过渡仪式

婚礼是一种典型的“过渡仪式”（van Gennep, 1965: 116）。过渡仪式是在人或事物在状态转换时所举行的仪式，它们标志着每个人在一生的周期中所经历的一道关口：从一个阶段进入另一阶段，从一种社会角色或社会地位进入另一种角色、地位。过渡仪式将仪式通过者从原有的状态中隔离出来，然后以公开宣告的方式宣布他（她）进入一个新的状态。

新人的各种身份转换，从未婚状态进入已婚状态，从未成人到成人^①，及其所伴随的一系列亲属角色的变化（如从闺女转为媳妇，从小子转为丈夫），是通过婚礼这一象征仪式标识出来的。而对于新娘来说，较之新郎，这种转换还具有更多的含义，即其生活空间上从娘家到婆家的转变，在这种空间变换背后包含更根本的、在身份归属方面的变化，即由“娘家人”变为“婆家人”。我们将看到，对这一转换的关注，是整个婚礼中的重要主题，婚礼的许多仪式之目的就在于演示这种转换的完成过程。^②

我们可以借用范热内普所提炼出的过渡仪式的分隔—阈限（或曰边缘）—聚合三阶段模型（van Gennep, 1965: 10 - 11）来分析张村的婚礼过程。

（一）脱离娘家

分隔阶段是仪式通过者与原有状态告别的阶段；在婚礼中，这种分离表现为新娘与娘家的分离与隔断。

① 未结婚的男女，即使在年龄上已经是成年人，仍被视为“没成人”，尤其对于新娘。以前新娘在婚礼那天要由媒人用一种叫“髻髻”的发具给她编起发髻，并念叨着“一个髻髻四两沉，戴上髻髻成大人”。挽起发髻是女人结婚的标志，女性因结婚而成为“大人”。

② 特纳曾指出，仪式所标示出的当事人的身份状态是文化所认定的状态（Turner, 1967: 94）。婚礼通过各种象征手段所演示出来的新娘角色和身份转换的完成，可以说只是文化规范中的角色理想。我们将看到，在现实中，妇女的这种转换是长期的并且不是完全意义上的。

这个过程甚至在婚礼之前就已经开始了。在婚礼前几天，新郎要带一些礼物去丈母娘家，其中包括一张凉席，意为闺女快走了，就不再睡娘的席了。到迎娶的那天，新娘在临上车前往往要和自己的父母以及兄弟姊妹一起照上几张相，“这是闺女在家里最后一起照相了”。在新娘上车时，新娘的父母是不送出门的。新娘在上车时必须踩着一个板凳上，按当地人们的说法，踩过这个板凳，女子就与娘家隔开了。新娘上车后，她还需要换下穿着的一双鞋，这一仪式与“踩板凳”，都意味为“不沾走娘家的一点土”，即不带走娘家的钱财，同时也有隔断的意味。

虽然女儿往往只是嫁到二里三里外的村庄，而且按照当地的习俗，就在当天新娘还要被送回娘家来的，但这种代表身份转换的仪式性分离往往仍使新娘的父母黯然伤神，做母亲的甚至会滴下泪来：女儿要成为别人家的人了。

（二）阈限阶段

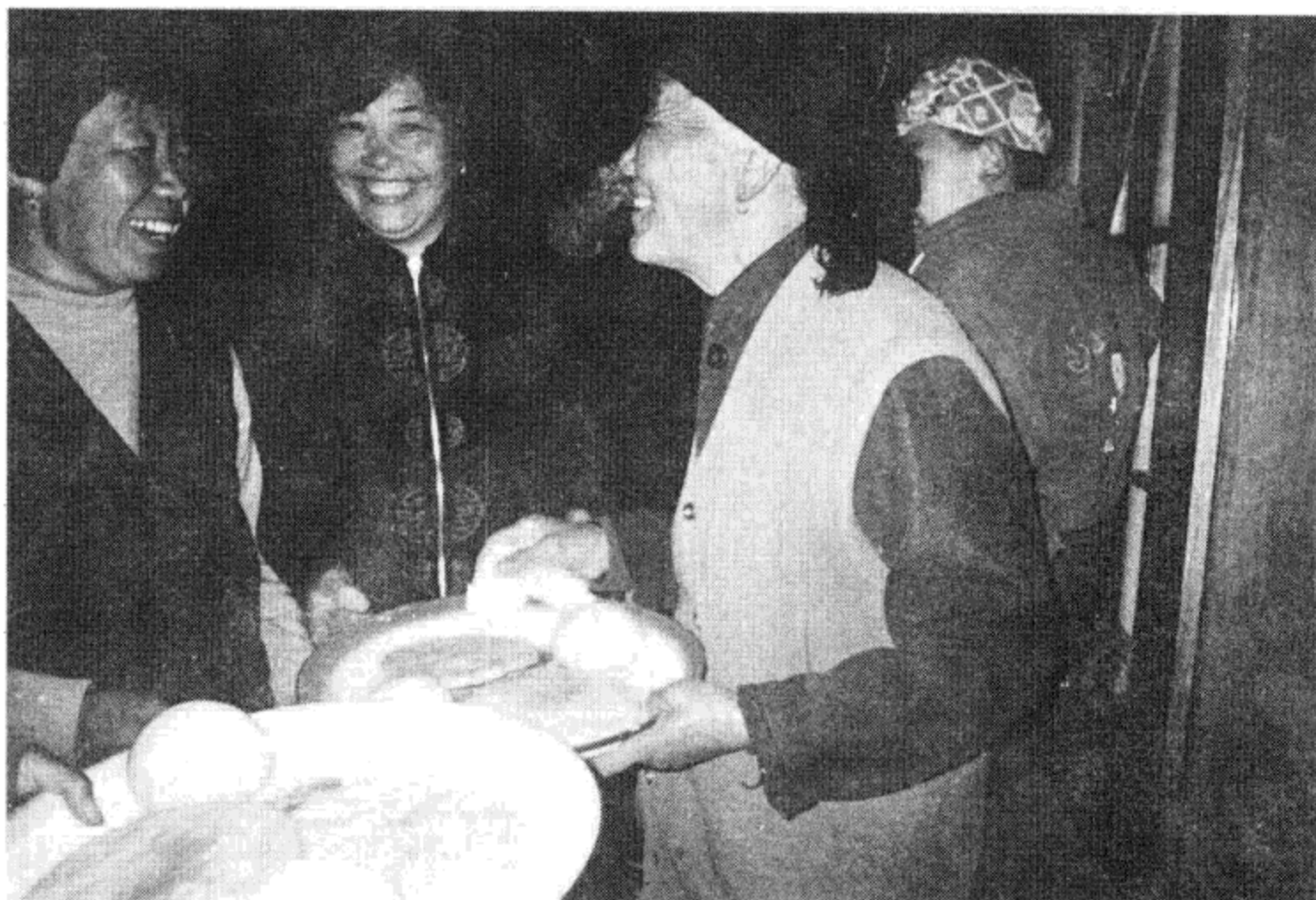
过渡仪式的阈限阶段是当事人处在两种明确的社会状态之间的模糊状态阶段；在这一阶段，当事人是危险的，这种危险表现在处在过渡仪式中的人自己处于危险之中，同时也向别人发散危险。在当地的婚礼过程中，尤其在新娘仪式性地脱离了娘家，但又还未正式成为婆家的成员时，新娘是很多保护意义的仪式或者驱邪目的的仪式所针对的对象。

迎娶新娘的来回路上，特别在过路口和桥的时候，新郎家去接亲的人要向空中抛洒写好“青龙”、“白虎”的纸条，据说这样妖魔鬼怪就不能伤害到新娘了。接新娘的轿车到达男家后，新娘并不能马上下车，首先必须由两个“亲家客”举着燃着的玉米秸绕着车各跑上一圈，名曰“燎轿”。然后由一个帮忙的男青年举着一串鞭炮绕着轿车放上一圈，当地人说这是为了祛除轿车在路上可能沾上的邪气。之后新娘才可以下车，但她必须从一个已经准备好的小板凳上踩过再踩到地上。这一仪式在以前的表现方式是新娘在进婆家门前，要跨过门口的马鞍子和火盆。人们的解释是，这样就可以避



燎轿

送馍



免那些屈死鬼和吊死鬼跟进屋里。

火、鞭炮以及马鞍和火盆是当地传统的辟邪工具，因此“燎轿”、“放鞭”、跨马鞍与火盆（现演变为踩板凳），都可看做对新娘的清洁仪式。在这一天，新娘还被一些禁忌围绕，在婚礼这天不能吃婆家的饭，不能在婆家上厕所，尤其不能在婆家洗脚，否则，婆家会被“吃穷”或会倒霉。这些关于新娘的禁忌体现出新娘在这天具有某种污染性的、神秘的力量，而这种力量是会对婆家造成危险的。禁忌本身是要防范并控制这种危险的力量。

而转换的过程是通过一系列的“变形仪式”来达成的。新娘在婚礼那天穿的“上轿裤子上轿袄”^①和鞋必须是婆家这边送去的，所谓“穿上谁家的衣，就是谁家的人”了。在拜完堂，进到新房后，要由“亲家客”给新娘进行开脸，用两根绞在一起的丝线将新娘脸上的汗毛绞净（不过现在就是用线在脸上比划两下）。然后由新郎的嫂子用一个剥了皮的熟鸡蛋在新娘脸上滚一滚，“这样她就成大人了”。以服饰和身体形貌的改变来象征社会身份和文化身份的转变，是过渡仪式中的典型做法。

一个有意思的现象是，在婚礼中，这类具有“变形”意义的仪式只是针对新人之一的新娘。可见这些仪式转换的意义不仅是新郎新娘都要经历的从未成人到成人，从未婚到已婚的状态改变，更多的是要象征性地完成新娘相对于婆家从“陌生人”和“外来者”向“自家人”的转换过程。只有完成了这种变形，她作为“陌生人”的危险性才会消除。而婚后仍生活在自己原来的社区和家庭中的新郎是不需要经过这种从“生”到“熟”的变形仪式的。

（三）进入婆家

在完成变形之后，新娘就以“新人”的面貌，即作为“婆家人”的新身份在婆家的众亲属面前亮相。这就是过渡仪式中的聚

^① 以前结婚新娘不兴穿单，不管是在什么时节结婚，都应该穿棉袄棉裤，认为穿单会不发婆家。现在虽然不要求都穿棉袄棉裤了，但这个名称还是保留下来。

合阶段。在当地婚礼中，这一聚合仪式主要体现为“磕头”仪式。

“磕头”是亲戚和朋友吃过第一道席后举行的一项仪式，一般在院子里举行。由专门的司仪按照一张写有男方家所有重要亲属名称的单子一一念来，被念到的亲戚当场交上自己的贺金，由另一司仪当场点钱并大声报数。基本是这样一种念法：“前贾表奶奶，100！杨屯姥娘，100！大妗子100！大表嫂50……二婶子500！大嫂1000！二嫂1000！……”新娘则要一一磕头（实际上是鞠躬）表示回谢。名单的顺序是按照先“亲戚”后“家属”的排列。亲戚排列的顺序先是新郎父亲的姥娘家，然后是新郎的姥娘家，然后是本家族内嫁出去的姑姑、姐姐等。而“家属”的排列则是按系谱从近到远，稍微外门一些的则按其长幼支的序列依次往下排。所有称谓都是以新郎（也是新娘）的口吻来称呼的。

各亲属的礼金以这种公开的仪式形式给出（其他街坊和朋友的礼金是私下直接给新郎的父母的），可见“磕头”仪式的重点并不是礼金的往来，而是具有重要的仪式意义：这是个向新娘全面展示并介绍夫家的整个亲属关系的场合，而这些亲属所交的礼金可能为夫家亲属集团成员给予作为新成员的新娘的见面礼^①，以此象征这一集团对此新成员的承认与接纳。因此这一仪式的聚合意义在于，新娘以新的亲属角色身份被置于婆家的亲属关系网络中。

有一点需要补充的是，这种将对方家庭的亲属网络介绍给新人的仪式只是针对新娘的。在整个婚礼过程中，作为新郎的男子没有被安排类似的仪式场合以全面接触新娘娘家的亲属。即使在“大娶”时，迎娶时新娘家要为新郎及领新郎来的叔伯长辈准备几样小菜，但并没有多少女方家的亲属在场，新郎所受的待遇也只不过是较尊贵的亲戚的规格而已。这种双方纳入对方亲属体系的不对

^① 这些钱名义上是男方家亲属送给新娘的进门礼，但实际上是由新郎父母收下，这是他们以前在亲戚间“为人”的回报，也是以后他们掌握“为”这些亲戚的尺度。

称性还表现在称呼上。结婚后，女子就该称丈夫的父母为“爸”“妈”，而男子对妻子的父母仍称为“大爷”“大娘”或者“叔”“婶”。这些对比表明，需要在不同亲属集团之间完成身份转换的，只是女性。

三 娘家的赠出与保留

（一）与娘家的“拉扯”

婚礼的尾声是新娘的“回门”。新娘“磕完头”后，会随送亲来的娘家人回娘家住上一晚。^①“回门”与婚礼起始和娘家“分离”的阶段相对应，但“回门”属于“聚合”阶段的仪式之一，与上午她离开娘家时不同，她此时已经是以新的身份再回娘家了，即她已经是别人家的媳妇。在陪送新娘回门前，新娘的娘家兄弟要向新娘的婆婆递“请姑娘帖”，帖是以新娘母亲的口吻写的：“即午伫望，禀命归宁。母某氏倚闾。”所谓“禀命”是指禀婆家的长辈之命，这就是说，这时新娘已是婆家的人了，她必须征得公婆的同意才能回娘家。

“回门”其实是持续一个月的、新娘在娘家与婆家反复往来的过程。婚礼头天新娘随送亲者回娘家后，第二天又被送回婆家；到第六天时娘家再接回去，第九天时再送来；第十二天时娘家来接，第十五天时送回来；第二十天时娘家再来接，这次在娘家住满一个月剩下的十天，叫“住对月”。至此才完成整个“回门”过程。对这些具体天数的选择据说也是有讲究的，所谓六谐“留”、九谐“久”，都是表示娘家希望长久留住闺女之意。婚礼中还有一个小细节也印证了娘家与出嫁女儿的这种继续关联之意。与上述的“请姑娘帖”放在同一个盒内的还有“岁数面”，是自家擀的面条，新娘有多大年龄就切多少刀。面条是在新人拜完天地后给新娘下着

^① 以前，第一次回门是在婚礼后的第三天，现在已改为“当天三”，即以婚礼的这一天当做三天。

吃的，村里人解释，这面条意味着让闺女以后总与娘家“拉扯着”。而在婚礼之后的一个月內，新娘被以前从娘家村里嫁来的媳妇们请去吃饭的习俗，也体现着这种与娘家的持续联系^①（这种联系甚至会成为新媳妇们以后在婆家结交社会纽带的重要关系）。

与娘家的“拉扯”关系，会一直延续到新娘婚后的生活中。例如在女儿婚后头几年还有一些表达这种延续关系的象征意味的礼俗。比如在女儿出嫁后的头三年，如春节回娘家时，娘家要给女儿蒸一个大花糕带回去，象征“越过越高”之意，即兆示着女儿家以后的日子会越过越好；腊八时女儿要回娘家喝腊八粥，其说法是喝了娘家的腊八粥，在娘家“拉巴”下，闺女以后的日子会过得好。而日常生活中出嫁女儿与娘家之间相互关切的来往，在习俗上是被认可的。当地习俗，在每年的春节、腊八及夏忙之后，娘家会派人来接出嫁的闺女回家住，享受节日的快乐和农忙后的清闲。如果一个媳妇与娘家“没来往”，在当地舆论中甚至被认为是不好的。

这种与娘家持续的“拉扯”关系，表明嫁出去的女儿其实并不是娘家“泼出去的水”，婚礼并没有构成她与娘家的隔断。那么，在新娘已从“娘家人”转换为了“婆家人”之后，她与娘家的关联是何种性质呢？

（二）新娘是娘家赠送给婆家的礼物

整个婚礼过程中一个很突出的现象是，娘家的客人很受尊崇。例如在婚宴中，第一轮是新娘娘家人、朋友和外面的亲戚。其中送亲来的新娘娘家兄弟及娘家的“问事的”是最尊贵的客人，坐在首席，由新郎村里的“嘹亮人”陪着，担任这种陪客的往往是村长或村支书之类。而在婚礼第二天的“会亲家”小型宴席上，娘家来的人同样是作为主客被陪的。

^① 婚礼中一些仪式表示女子离开娘家，融入夫家；又有些仪式标示着她与娘家关系的继续。婚礼中这些矛盾的方面正表现了女性不确定的社会身份。

正如不少研究者都注意到的，在婚礼中，嫁女家庭较之娶妻家庭总是具有更高的仪式地位。^① 我以为，新娘娘家的尊崇地位可以用礼物赠与方比礼物接受方具有更高的仪式等级来解释，礼物赠与方具有更高的地位是礼物交换体系中的一个重要特征，尤其在这个礼物不能以同等价值的礼物来回赠的情况下。（参见莫斯，2002：198）在婚礼中，这个礼物就是新娘。

娘家乃至新娘较高的仪式地位，正在于新娘是作为礼物赠送出去的。严格说来，在当地，并不存在有些研究者提出的男方家用于购买对于新娘之权力的聘礼（如弗里德曼，2000：38）。我们可以比较一下双方家庭在整个缔结婚姻中所付出的财物。男方家为婚姻付出的钱物包括在订婚初期的“见面礼”与“拽衣裳”钱，见面礼一般是给600元或1001元，“拽衣裳”的花费一般是2000元左右。另外就是在办理结婚登记手续前，男方家给未来的儿媳买的首饰或衣物之类的物品，一般价值为两三千或更少。而且，这些物品都是以给未来儿媳而非给女方家庭的名义给出的，是作为感情的表达方式。相比之下，女方家庭所给出的嫁妆——一般会是一万余元——在实物价值上反而是更高的。在新中国成立前尤其如此，据说那时即使是比较有钱的人家在定亲时也只是给未来儿媳一对金耳坠，此外不再给女方家任何相当于聘礼的财物。因此，男方家所给的财礼更多具有礼物的象征表意性，而不是其实物价值。如果女方家向男方家索要财物，会被说成是“拿着闺女卖钱”，在当地是很丢人的事，新娘今后在夫家也会地位不高。显然，新娘是作为礼物送给夫家的，而不是作为商品被卖出去的。

^① 对于娘家亲戚在婚礼（和丧礼）中的权威地位的解释，有的研究者如弗里德曼认为“新娘给予”家庭在仪式上的尊贵地位是他们实际地位较之“新娘获得”家庭为低的一种仪式反转与补偿（弗里德曼：2000：126）；也有的学者如马丁从民间信仰角度把姻亲在这类过渡仪式中具有“神秘的仪式力量”归结为姻亲具有的能促进角色转换顺利完成的力量，这种力量的根源在于他们为“新娘获取”家庭提供了能生产出其后代的女子（Ahern，1974）。

在这个意义上说，婚礼也可以理解为娘家将新娘赠送给其婆家的交接仪式。借用莫斯关于作为礼物与“礼物之灵”的区分的思路：礼物是赠出的实物，而礼物之灵是蕴含在礼物本身之中，是构成礼物与其赠出者保持永久关联的某种有强制力的灵力。（莫斯，2002：18~22）依此思路，那么在婚姻的缔结中，作为赠送方的娘家，对于出嫁的女儿，他们向其婆家赠出了什么，又保留了什么？

（三）赠出与保留

我们注意到，婚礼中在对新娘进行过各种“清洁”仪式和“变形”仪式之后，也就是说，当新娘已经在仪式上转换为夫家人之后，生育主题就成了围绕新娘的各种仪式的中心。

如在新人坐床时，有“送糖水”仪式，由新郎的大娘（即伯母）将一碗糖水端给新娘喝，这时这位大娘要口里念着“状元的爹，状元的娘，状元的大娘来送汤，不该吃的也得吃，不该尝的也得尝，吃点吧、喝点吧，不吃不喝不好介（念 jia），状元得了济^①，别忘了他大娘”。这是以称呼来标示新娘将来作为母亲的身份。之后就有“抛枕头”的仪式，即由“亲家客”将四角各塞一枚硬币的枕头从门口抛向床头，并念道“兜枕（即枕头）头朝上，生个小子白胖”。这时候，来闹房的孩子往往会在窗口处对着新娘大声念嚷着儿歌之类的词，“新媳妇，不新了，一个妈妈（乳房）半斤了”；或者是“新媳妇，坐锅台，扑啦扑啦扇小孩”，大人们虽然会笑着出来吓唬赶跑他们，但她们对这类虽粗俗（它们往往让新娘羞红了脸）但预示着生育的儿歌还是默许甚至鼓励的。在以前，坐床时还有“撒帐”仪式，由“亲家客”将栗子、核桃、糖果等物撒向新床和新娘，并念“一撒荣华富贵，二撒儿女满堂”等。

人们提到“娶儿媳妇”之喜时，他们在很大程度上指的是有后之喜，这是为什么在婚礼头一天新郎要隆重地告知祖先的缘故，

^① “得济”在当地方言中，指“得了功名”，或得到令人满意的好处或回报。

也是为什么人们向即将有儿子结婚的父母的道喜语常常是“等着抱孙子吧”。可见，新娘的生育力是属于婆家的。因此，在当地，即使以后夫妻离婚，在婚姻阶段所生的孩子，尤其是男孩，是属于夫家的。女子如果改嫁，孩子是不带走的。

随着新娘嫁来的还有新娘的劳力。在当地习俗中，虽然嫁来的媳妇经常回娘家在习俗中是被允许的，但一般在农忙时间，媳妇是不应该回娘家的，因为这是她为夫家“出力”的时候。而如果媳妇在娘家住上一段时间，她往往还会带上夫家的一些活计。尤其在以前，媳妇回娘家往往会有一包婆婆交代的纳鞋底或缝制衣裳的活计。

可见，娘家向婆家赠出的是新娘的生育力和劳力。但不是她的整体人格。婚礼中“回门”和“岁数面”体现出来的已婚女儿与娘家的“拉扯”关系，其实是一种情感纽带，换句话说，情感作为不可让渡之物被保留了下来。一方面，出嫁女儿对娘家的依恋感情是被理解的，这反映在当地习俗中对婚后妇女回娘家的包容；另一方面，娘家保留了对女儿生命和幸福的关心和监护权。虽然在女儿出嫁后，娘家不能再过问她在婆家的起居劳作，但一旦出现婆家虐待其闺女的情况，娘家人有权加以干涉甚至报复。这也是为什么一般家庭都不希望女儿嫁得太远的缘故，这样方便双方的走动，也方便娘家确认女儿的生活状态。

因此，如果嫁出去的女儿被认为在婆家受到了不公正的对待，如公婆的打骂和丈夫的不善对待时，娘家就有权担任起女儿的保护者角色。日常生活中最经常的表现就是在夫妻间“闹乱子”时，妇女与丈夫有了矛盾，或被丈夫打骂了，她最有效的反抗形式就是回娘家，娘家在提供庇护的同时，也以各种谈判的形式为她今后的生活增加安全的砝码。比如以下这个事例：

百令的媳妇受其打骂，一气回了娘家，将3岁的孩子留在家
里，在娘家住了40多天。开始百令赌气不去叫她回来，倒是他父

母急了，去儿媳妇娘家请了两趟，那边父母不同意让女儿回来。第三趟家里请了村支书陪着百令去求情，仍不允。到第四趟时，又请村长带着百令去，让百令跪着向老丈人和丈母娘保证以后再不打媳妇了，并签了保证书，以村长为中人，这才让他把媳妇领回家。

但嫁出的女儿毕竟“已经是人家的人了”，娘家对嫁出女儿的生活之干涉还是要受到相应的规范限制，不能不顾“大面儿”。诸如婆家这边的劳动分配、分家时的财产分配，娘家是无权置喙的，否则娘家的过多干涉会被指责为“不懂事”。这也是为什么闺女在婆家受了气，与丈夫或者婆家其他成员闹了矛盾回娘家后，娘家一方面要求男方家写下“保证书”之类以为女儿以后的生活提供保障，但最终目的还是要让女儿回到婆家去。女儿离婚对娘家来说并不是件光彩的事。有时当女儿赌气不回时，娘家的父母甚至要给其婆家托信让他们来接。

娘家关于女儿的赠出与保留，奠定了妇女在娘家—婆家的亲属关系框架中双方对于她的权利和义务，也深刻地影响到了妇女本人婚后的生活及其亲属关系实践。她的与生育、劳动、仪式等联系在一起的正式亲属角色是属于婆家的，但娘家并没有就此从其生活中隐退，她与娘家的情感纽带则始终延续。

两栖的初婚生活

一 阈限阶段的延续

在当地的习俗中，结婚后三年之内的“新媳妇”在夫家会被很多禁忌所围绕，禁忌之目的是为了防范新媳妇所带有的危险性。

比如，新媳妇不能往院外倒洗脚水；据七八十岁的老年人回忆说，按照1949年前的习俗，新媳妇在三年之内不能在婆家洗脚，

认为她的洗脚水会脏了家里。新媳妇在正月十五时不能去看元宵节的灯火，否则会“看灯死公公，看火死婆婆”。农历三月三的时候，新媳妇不能在婆家，所谓“三月三，在婆家，死了丈夫塌了天”；到收伏那天，新媳妇又必须在婆家，否则认为婆婆会热死。当地二月二有“围屯”的习俗，即用草灰在院子里的地面上画出粮囤的形状，以兆祝家里当年丰收，粮食满仓。刚嫁来三年之内的新媳妇这天不能在家里，否则会造成囤底拆漏，存不住粮食。

新媳妇的这些危险性是指向婆家的。这让人联想到婚礼中处于阈限（边缘）阶段的新娘所具有的危险性和污染性；这种危险来自她处于过渡状态的模糊身份，她既已不是娘家人，又还没有成为婆家人。而上述关于新媳妇的禁忌似乎也表明，新媳妇的社会身份同样也处于某种“过渡阶段”，她还没有完全成为婆家人。^① 当地另一个习俗可以更明确显示这一点。如果孩子（尤其是头胎孩子）还未满三岁母亲就去世了的话，母亲丧礼时，要用绳将孩子拴在石磨上，认为这样孩子就不会被娘的魂带走了。但如果去世的是父亲，就没有这个必要，孩子甚至还要被抱着去送灵。可见在嫁来头几年内，新媳妇还不被认为是夫家的人，因此才有怕她的魂灵带走夫家后代的提防，而对于家族当然成员的丈夫则不必有此防备。

可见，过渡仪式中新娘的阈限（边缘）状态延续至了结婚初期的“新媳妇”阶段。

二 婆家和娘家之间的两栖生活

新媳妇这种“阈限状态”的延续，是与现实生活中新媳妇适应其新的角色与生活的过渡阶段相对应的。这种过渡体现为在这几年内，新媳妇频繁地奔走于娘家和婆家，形成“两栖生活”的模式。

较之以前，虽然新婚夫妇从丈夫父母的大家庭中分离出来的时

^① 特纳指出，任何没有进入到结构中之确定位置的人都是危险的和不规范的，必须围绕以各种限定和禁忌。（Turner, 1969: 109）

间已大大提前，但通常刚结婚就分开的做法还不多见。因此，很多新媳妇们在婚后头两三年内是与其公婆及未婚的小叔子、小姑子生活在一起的。一般家庭里会给已结婚的夫妻分出一套带客厅的居室，与父母和其他未婚弟妹的房间比邻而接；有的新婚夫妇即使有自己单独的一处院落，但还是与父母在一起吃饭，也就是说经济上还没有分开。婚后的这段时间是新媳妇在婆家的适应阶段。在家庭内，丈夫是她最亲近的人，这种亲近感是由于婚前较多的交往而积累下来的。而她与其他家庭成员之间的关系则相互保持着某种小心翼翼的试探性成分。新媳妇在婆家多少有些像客人。

在这段时期，她们开始逐步认识和熟悉丈夫家族的“近门子”和街坊邻居。如果相处融洽的话，丈夫的婶子大娘家是她们有时会去串门的地方。她也开始加入自己的婆婆所在的聊天群体，虽然在聊天时她们基本上保持沉默。邻居中如果有和她处于类似阶段的新媳妇，那么往往就是她这段时期内要好的伙伴。而村里同一娘家庄上嫁来的媳妇，如果有以前就认识的，这个时期也会成为新媳妇来往较多的同伴。

不过总的来说，在婚后头一两年中，新媳妇对婆家社区的了解和融入都是很浅的。“拿这儿不是家”是很多新媳妇共同的体验。我发现，一些新媳妇所认识的丈夫村里的人仅限于上溯两辈的近门子各家以及邻居的一二十家左右。造成这种生活状况的原因，同时也是作为这种状况之补充的因素，是在此阶段妇女仍与娘家保持着密切联系，有相当长的时间她们的生活空间及情感认同仍停留在娘家。

在婚后的最初几年，新媳妇回娘家的频率是很高的：“那时候，回回在娘家住着”是不同年龄段妇女共同的经历。即使在从前儿媳妇在家庭中的地位远没有现在高的时候，新媳妇经常被娘家来人接回去住也是很平常的事。由于通婚圈的相对集中，娘家即使远的也就在十里二十里的地方，所以隔三差五地到娘家转一圈或住上几天，在实际操作上也是比较容易的事。尤其是那些丈夫在外打工的妇女，在婚后头一二年，几乎有大半时间在娘家住着。第一个孩子的出生

一般不会降低新媳妇回娘家的频率，她基本上还是保持着在婆家和娘家的“两栖生活”形式，抱着或者用自行车或三轮车带着孩子隔三差五地“走亲戚”^①是各年龄段妇女都曾有的经历。

新婚妇女频繁地回娘家，很大程度上是出于情感的需要。这一方面是对婆家新的生活环境的不适应，另一方面是出于对娘家的依恋。

“在婆家哪有在娘家自在。在娘家想干活就干些，想躺着就躺下，也不用看脸色。”与在婆家的小心翼翼相比，娘家熟悉而宽松的家庭环境成为缓解和释放她在向婆家成员角色转换过程中所承受的压力最好方式。刚嫁的媳妇一般娘家父母都健在，并且是家里的家长（即使有结婚了的哥哥多数也分家出去了），因此对于女儿来说，这的确是个让她们放松的地方。

小兰是张村的闺女，今年二月出嫁的，当时已有身孕。她算是嫁得远的（因为全家信基督教，由教友介绍给另一户也信教的人家），得坐三四个小时的公共汽车，中间还需要换一次车。她可以说是位幸福的新媳妇，丈夫是家里的长子，结婚后他俩就与公婆分家了，但粮、菜还从婆家拿。丈夫每天用拖拉机拉石头，早上出去，晚上回来，一月挣500多块钱，都交给她。她说那边老婆婆、老公公都对自己好，村里人对她也和善，她对婚后的生活很满意。即使这样，她也是隔个十天二十天的就往娘家跑，这次来她已是有八个月的身孕了。“隔长了就想，也说不出来怎么了，就是浑身不自在，吃饭也不香，想着要走亲戚了就非走不可。俺娘也打电话来说想我，就来了。想着过不多久该生了，该有一阵子不能来了，就赶着再来一趟。”

有些新媳妇还出于各种事务的需要而经常回娘家。比如一些有

^① “走亲戚”一词广义上可以指所有亲戚间的走动来往，狭义上，对于年轻妇女来说，专指“回娘家”。

手艺的妇女还继续经营着原来在娘家开的店铺（张村有一家小裁缝店都是由已经出嫁了的闺女继续经营的）；为躲计划生育而将女儿放在娘家带的情况下，做母亲的就常会去娘家看女儿；有的新媳妇（多是娘家的长女）回娘家是出于对娘家义务的延续，如经常回家照看还年幼的弟妹或年事高的奶奶、生病的父母亲；诸如此类。

1992年结婚的雪萍，说起结婚头几年常在娘家住的情况，就包括了各种因素。“刚娶来会儿，她爸（自己的丈夫）在外面跑推销，一月回来一两次，我就不大在家，上杨庄（娘家）。早上起来我就骑上洋车子走了，到喝完汤我再回来。上这边来看着家。近哟。……才结婚，亲戚邻居不熟悉。和婆婆在一起吃饭，不方便。基本上就没在这边。三天得在那边过两天。”她的娘家父亲和兄弟三个当时开了个轧钢厂，她去娘家的时候就帮娘家厂里干活。结婚头年她生了个女儿，为了躲计划生育，女儿生下来半个月后就一直放在娘家带。雪萍就花更多时间在娘家了。

总的说来，婚后两三年的适应期内，新媳妇们的归属感更多地停留在娘家。所谓“娶三年不知道是家”（即嫁来三年之内不把丈夫这边的家当做自己的家）是很多媳妇们在这段时期的共同感受。“那时候人家问我是哪儿的，我都说是冯庄的，不说是张村的。那时不把这当家。”一位嫁来五年的媳妇说。前文说的小兰在被问及觉得娘家近还是婆家近时，笑着这样回答我，“我每次上这边（指张村，即她的娘家）来，他们问我去哪儿，我说回家。”

小媳妇这种出于情感需要的频繁回娘家，婆家乃至整个社区舆论是默许甚至赞同的。^① 婚后与娘家没有什么来往的妇女甚至会在

^① 朱爱岚 1986~1988年在山东潍坊和德州三个村庄的调查中也特别关注了妇女在婚后常回娘家和住娘家的现象及其合法性，她认为这种习俗之被接受，在于人们认可妇女与娘家的情感—道义性的联系。（Judd, 1989）

夫家村里被负面评价为“跟娘家人都不近，太不为人了”。这种认可甚至以习俗的形式表现出来。在当地麦收过后至过年前，以及年初六之后的近一个月等时间，是约定俗成的小媳妇们住娘家的时间。新媳妇们频繁回娘家和住娘家的合法性，恐怕与娘家所保留的对出嫁女儿福祉的保护和关切权相关，这种权利又是通过情感纽带表现出来的。因此，在解释这一现象时，人们会诉诸同情——“都那样，都打那时候过来的”。

不过，出嫁女儿回娘家，多少还是要受到她已变化了的身份的影响。比如说在农忙期间，尤其婆家这边是活儿还没干完的时候，是不应该在娘家待着的。另外，新媳妇们也需要考虑她在两边家庭中所具有和不具有的权利了，比如双玲所遇到的一些实际的经济问题。

25岁的双玲结婚一年多，还未与公婆分家，丈夫和小叔子在菏泽市干装铝合金门窗的活，两个月左右回来一趟。她有多半年的时间是住在娘家。她娘家姊弟三人，姐姐已出嫁，还有一个在外地干活的弟弟。家里不太宽裕，她的嫁妆中有2000元是由婆家垫的。“现在每次走亲戚倒还不用拿东西。在娘家住着，又有了（怀孕了），俺娘想着给我做好的吃。我想着，都是娶（嫁）了的人了，不能老花俺娘的钱啊。我就经常（用自己的钱）去买菜，一买就买全家的菜。没钱了，就问良子（自己的丈夫）要些钱，要多了，自己也不好意思，他也烦，还要不让他娘知道。在这边（指在婆家）倒不用自己花钱，可又不自在。”

所谓“娶起媳妇管起饭”，在婆家吃穿上的花费被认为理所当然地该由婆家出，但在娘家，在钱物支出方面闺女就有另一重顾忌了。毕竟，她已不是“娘家人”了。

第四章

小媳妇：生活家庭的建立

在经历过作为过渡阶段的两三年两栖生活之后，小媳妇们生活中要面临两件大事，一是生育，一是分家。在这个过程中，小媳妇们自己的“生活家庭”开始建立起来。

生 育

一 生育具有的身份确认意义

一般在结婚后一年之内，大多数妇女会生下第一个孩子。对于妇女及其家庭来说，这一事件的标志性意义甚至比结婚还大。在与她们的聊天中我发现，很多妇女在被问及自己的结婚时间时，是以自己头生孩子的年龄加上一年来计算的。如果新媳妇在婚后一二年还“没有动静”的话，家里的长辈以及夫妻自己私下就会有些着急了。新媳妇会感受到某种压力，“没孩子的时候，总觉得心里不安定”。

从婚礼中我们看到，生育始终是围绕新娘的各种仪式的意义中心。可以说生育是婚姻的一个最重要的目的，甚至可以说，妇女是以未来孩子母亲的身份被娶进来的。新妇在夫家的身份和地位的进

一步确认，一个重要步骤就是她的生育。

这种确认在仪式上通过“吃喜面”这一庆贺孩子诞生的宴席表现出来。“吃喜面”之喜，在于新娶的儿媳妇为夫家的家族新添了后代。按照目前的习俗，妇女的每次生育行为后都会举行这一仪式。^①近十年来，由于政府对本地“接生婆”^②的禁止，现在生孩子都去邻镇的一个医院（因为本镇没有具有相应设施的医院），加上产妇住院的时间，因此“吃喜面”一般是在孩子生下后第八九天（以前一般是在生后第二天或第三天）。孩子生下后，主家就要给各亲友报信，告知孩子的诞生，更重要的是告知“吃喜面”的日期。

来“吃喜面”的客人主要是亲戚和街坊。亲戚中以孩子的姥姥家，即新媳妇的娘家人为最尊贵的客人，姥姥送的礼远远重于其他亲戚^③。考虑到“吃喜面”是新媳妇的娘家所有主要亲属（以女性为代表）第一次正式到其丈夫家做客，“吃喜面”可以看做婆家向新媳妇的娘家人宣告新媳妇在其夫家的地位确认，这种确认是以她的被证明了的生育力为保证的。另一方面，这也是娘家向婆家正式证明了自家闺女的生育力并予以庆祝的场合。前文我们已分析过，在娘家向婆家赠送新娘之意义上，赠送出去的最重要的内容就是她的生育。此后，新媳妇的娘家就被其婆家人以“某某（孩子名）的姥姥家”称呼了。

这种身份变化也很明显地体现在对新母亲的称呼上。在生了孩子之后，在婆家以及婆家的村里，新媳妇更多地被长辈或平辈中的

① 参见第二章第一节有关“吃喜面”仪式的记述。

② 直到20世纪80年代末期，村里妇女在生产时都是请本村一位很有接生经验的老年妇女来接生。

③ 按照现在的行情，姥姥送的礼包括见面礼600~1000元。鸡蛋500~1000个，糖40~50斤（100包），米40~50斤（100包），衣物类要送两件棉袄、两条棉裤、两件夹袄、两件小褂，如果是男孩，还要加上两个坎肩儿，现在有的姥姥还送儿童推车。而姑、姨、妯子这类亲戚一般送折合50~100元钱的鸡蛋或干脆给钱。



正在整理礼物的新妈妈

带着儿女回娘家



年龄长者称为“某某的娘”了。之前他们对她通常以名相称，或用“某某家”（“某某”是其丈夫的名字，如“贵林家”“传庆家”）来指称。新的称呼标志着她开始以夫家后代的母亲身份出现，在夫家中有了一定的地位，而在现实生活中，她也由此开始逐渐融入夫家村庄的生活。

二 生育引起的家庭关系变化

按当地风俗，生孩子一定要在夫家，因此伺候儿媳妇“坐月子”是老婆婆的义务。即使平时婆媳之间有矛盾，在这段时间，婆婆也被认为应该不计前嫌地伺候儿媳妇。村里有一家婆媳关系不好的，之前村里人对双方各有褒贬，但今年儿媳妇生产后坐月子时，婆婆没有去帮忙，舆论便都转向了儿媳妇：“这要紧的时候，你老婆婆就不能去给做顿饭？你以前不搭腔行，你得说过去这个理。为这事，儿媳妇会记她一辈子。”

在有了孩子后，做奶奶的经常会承担看孩子的任务。婆婆的劳力付出以及在带孩子方面的经验，会使小媳妇较之前更依赖于婆婆的帮助。在这一过程中，小媳妇们与夫家的其他亲属会有更多的交流，婆媳关系往往也会趋于亲近。

但是，生育有时候也可能成为新媳妇与夫家关系恶化的一个事件，尤其在所生的是女孩的情况下。对生男孩的性别偏好以及计划生育政策的实行，使头胎生女孩的妇女承受着一定的心理压力。夫家成员的态度是新做母亲的妇女很敏感和在意的。

雪萍现在是一个七岁女孩和六岁男孩的母亲。在头胎生下个女孩后，公婆让送到一亲戚家去了。她现在与公婆的关系一直不好。“我对他（指自己的丈夫）爸爸妈妈的看法就是从添了燕子（自己的女儿）以后。他家人（指自己的老公公）一看添的是个女孩，就骂，骂得可难听了，叫给人家去；她奶奶（指自己的老婆婆）不骂，就给脸色看。从那次起，给我的打击最大最大了。她生下

来就给抱走了，叫她表姑娘养着去了^①。后来生了辰辰，她也不给看（带），我恼他们三四年，现在倒是搭腔了。但是从心里还是别扭。反正从外面看还搭腔，免得人家笑话。”

生育除了为丈夫的家族添了后代，对于妇女还有另一层更重要的意义，即她所生育的孩子是她将来独立的生活家庭的重要组成部分和她的倚恃力量。正是孩子的出生，使她与丈夫的夫妻关系轴转化为父亲—母亲—孩子这一更自成一体的三角关系。如果说之前夫妻关系还更多地从属于公婆的大家庭的话，那么有了自己孩子之后的父母子三角则形成下一代新家庭的雏形。因此，生育也往往成为小媳妇们提出与公婆分家的一个契机。上例中的雪萍就是生下第二个孩子之后提出与公婆分家的——“辰辰生十二天我就带上他走了，在娘家一住半年，回来分的家。”

作为子辈诉求的分家

一 目前分家的基本情况

根据镇里 2001 年户籍档案作出的统计，张村的核心家庭（即由夫妻和未结婚的子女组成的家庭，另外我把由夫妻两人组成的夫妇家庭也归入核心家庭）占总户数的 64.9%，主干家庭（由夫妻和已婚儿女组成的家庭）占 34%。户籍档案的资料与实际情况不完全相符，一些在实际生活中已经分家了的户没有将分户情况上报到镇里的户籍管理室。因此，实际上核心家庭所占的比例还要高于这里的统计数字，而主干家庭的比例要更低。村里核心家庭的比例已远远超出了其他家庭结构形式，也就是说，存在着两对以上夫妻

^① 这样就能不被“上面”知道已生过头胎，能不受年龄限制而马上再怀孕。两个月后，燕子被送到姥姥家去了。

的大家庭在数量上已远远小于只有一对夫妻的小家庭。

核心家庭所占的高比例，主要是由于分家时间的提前，现在多数年轻夫妇与父母辈分家的时间是在婚后两年左右，有的甚至更早。最普遍的分家情况是结婚后的子辈从其父母的大家庭中分出来。如果丈夫不是独子的话，多数年轻夫妇与父母辈分家的时间是在结婚后两三年左右，有的甚至在未生育之前就分家了。本书开篇提到的百建夫妇与父母和其他未婚兄弟分家的形式，即每个儿子结婚后依次分家的方式（也被称为“系列分家”），是目前村里分家普遍采取的形式。也还有少数家庭是等到家里的儿子们都成家后再一起分的。

分家的提出一般有两种形式。一种是由长辈主动提出分家，这其中也有种种不同的情况。有的是长辈出于某些考虑想将已婚的儿子儿媳妇分出去，如嫌新媳妇娘家那边的喜丧事或其他需要随礼的场合过多，导致这边大家庭“为往”花钱的负担过重等。不过更多的情况，长辈提出分家是因为意识到儿媳或者儿子的分家意图——这种意图一般是通过家庭事务的不合作或者闹出些家庭小纠纷之类的形式来表现的——因而主动提出分家，以避免可能产生的更大矛盾。这在面子上要“好看”一些，这种“好看”一方面体现还保持着表面上的长辈权威，另一方面，这类分家一般不会出现“闹乱子”的现象，分家过程往往由父母亲与儿子们商量着就分了。

有两个儿子并都已分家的三婶子说起当时分家的细节。“老大家（即老大的媳妇）娶了年把（即一年左右）分的。那天我跟老大家说，让清季里（即早上）和我一起到地里薅草去。答应着，让我先去。我自己蹲在地头薅到上午顶，也不见她来。晚上大儿从嘉县回来，跟他说了。他说我说说她去。第二天呗，我再叫老大家去薅草，她说要走亲戚去。晚上住她娘家了。喝汤会儿我跟大儿说，（他）不吱声了。我就跟他爸合计啊，老大怕是想要分家了。他大（即他父亲）说了，他们不愿在一堆，就分呗。都这样。就

分了，锅、炉子，啥都给他们买好。”

另一种是由小辈直接提出分家要求，那往往是由于与长辈有了比较尖锐的冲突。比较常见的分家要求体现为儿媳妇长期住娘家不回，有的严重到婆媳当众吵架甚至厮打，乃至儿媳妇娘家来人“讨个公道”。在这种情况下，往往就需要家庭之外的某个人，通常是村里某个“问事的”的长辈，来给分家。如开篇描述的百建和明珠夫妇与父母分家的事例。

不管是哪种分家形式，分家的一个共同的象征性标志就是“分灶”。因此，另建一个独立的厨房往往是分家的前奏。当地习俗，每有一个结婚了的儿子分家出去，做父母的都要送炉子、案板、锅碗瓢盆等一套厨房用的家当，以示新成立的家庭另立炉灶了。此后，分开的家庭就“各吃各的饭了”。而饮食供饷的分开，如本书开篇的两个分家事例所显示的，标志的是日常家庭用度的分开；也就是说，分开的家庭在经济收入与支出方面开始独立核算。

在财产继承方面，情况稍微复杂些。不同的分家形式会涉及不同的财产分配方式。在所有已婚儿子一起分家的情况下，家庭日常收支管理和家庭财产是一起分开的，同时确认的还有赡养长辈的义务（如导论中所述的传伟、传东两兄弟的分家）。而在“结一个分一个”的系列分家方式中，头几个儿子的分家一般只涉及日常经济收支和部分财产权（主要是房屋和自己名下的责任田收入权）的分开，而父母的责任田收益权及父母名下的财产仍留在父母和未分家儿子的那个家庭中，先分出的儿子们一般暂时不承担父母的赡养义务（如开篇百建分家的事例）。要直到最小的儿子进行分家时，大家庭余下的财产以及父母名下的责任田才会进行最终的划分，同时划分的还有各子辈家庭对父母的赡养义务。如果父母和其中一个儿子吃住在一起，即父母的日常花费是由此儿子家庭承担的话，那么父母名下责任田的管理和收益一般就归这个儿子的家庭。这种情况下，父母医疗、丧葬的费用还是由各儿子的家庭共同承

担的。

由于提早分家已成为越来越普遍的趋势，人们已经很自然地谈到关于自己和别人家庭的分家事宜。是否和睦地分家，而非分家与否，成为家庭名誉的一个指标。

二 提前分家的原因

分家时间的提前，主要动力来自子辈希望更早成立独立家庭的诉求。这一诉求背后，一方面是出于经济利益的考虑，另一方面，是对家庭作为生活单位性质的偏重。

以“分灶”为仪式象征的分家，其实质在于经济核算的分开。由于现有的主要财产大都具有明确的归属，如责任田各人有明确的份额、房屋在儿子结婚时就明确了归属，主要家具是儿媳妇具有所有权的嫁妆，所以现在分家时经济上的分开并不像以前那样将焦点集中在原来共有财产的分配方面（事实上，在“系列分家”的形式下，原来共有财产基本不分），而更多地意味着对各自的劳动力现在和将来所获收入之归属划分。而在这方面，子辈的收入优势是很明显的。20世纪80年代尤其是90年代以后，年轻一代的非农业现金收入在家庭经济中的重要性明显提高。在90年代前半期，村里的几个铸铁厂首先提供给村里年轻人（他们主要担任工人和推销员）远较耕地收入为多的现金收入。这些企业衰败之后，年轻人出外打工获得的收入仍成为家庭收入的主要来源。而在父母这边，如果还有未婚儿女的话，那么为后面的儿子准备结婚的房子，以及为女儿准备嫁妆，都将是经济上不小的负担。正如明珠的婆婆所说，明珠之所以要分家，是觉得公婆这边还需要为两个弟弟结婚盖房子，而这就会把她丈夫百建挣的钱搭进去。

另外，家庭规模的进一步小型化^①和家庭结构的核心化是与这些年家庭功能所发生的变化密切相关的。中国的家庭在传统上是作

^① 按照户籍档案的统计，村里的户平均人口数是4.1人。

为一个生产单位而存在的，如费孝通认为“中国的家是一个事业组织，家的大小是依着事业的大小而决定的”（费孝通，2006：40）。在近年来农村社会非农化的过程中，由于劳动力的流动，家庭作为生产单位的功能降低^①，而更多地成为一种“生活单位”。因此，其抚育、赡养，尤其是感情等方面的功能逐渐凸显；也就是说，生活家庭之性质日益重要。在本书开篇所描述的传伟、传东兄弟分家的事例中我们看到，这个在事业上合作很好的大家庭，为了减少生活中的日常矛盾而放弃了事业合作的优势，选择分家。对家庭内夫妻感情的重视也逐渐成为村里舆论对家庭更看重的方面——“家嘛，就是两口子和和睦睦，子女们都悉好。”对家庭生活功能的日益重视，使子辈夫妻的提前分家具有了更多的正当性。

三 分家与代际关系的变化

因为大多数的分家是子辈的小家庭从父母辈的大家庭中分出来。因此分家的时间和形式，往往还取决于父辈与子辈之间的关系。目前分家的通常情况是，子媳辈的分家诉求往往能克服父母辈的反对而得以实现。这种情形跟几十年前长辈们所经历的分家比起来，变化真是很大。

81岁的二奶奶做小媳妇时，家里当时是村里的大户人家。她说起1944年婆家分家的情形：“我18岁娶的。娶来时，这边其他三个兄弟都娶了。25岁分家。俺老公公说，都娶了这些年了，分吧。”当时请来了兄弟们的舅舅和表哥来给分家。先留出给父母的养老地和一部分用品，其余的财产分成四份，四兄弟拈阄确定取哪

^① 家庭作为生产单位的功能的变化在1949年以来也经历了一个反复的过程。集体化时期，家庭的生产功能几乎被瓦解；在经济体制改革初期，家庭生产责任的实行使家庭重新成为事业组织；而在改革的第二阶段，由于农业不再成为家庭收入的主要来源，农村劳动力的外流，家庭作为生产单位的功能再次下降。参见杨善华、沈崇麟（2000）的相关论述。

一份。

64岁的二大娘这样说起1959年自己家的分家情况。“我娶了三年，老大娶了四年，俺一发（一起）分的。59年春天分的家。正挨饿的时候。就因为一块鞋布，就把俺给分出来了。依着我，就买一块青鞋布，老公公呢，要买白布再掌竹青煮。我说一块鞋布值当得占口黑锅？俺爷俩争吵了几句。就要给俺分出来。分的时候，俺老的啥都没给，连个锅都没治，光分给了一小杯粮食。房子老大占堂屋，我占东屋。”

51岁的二婶子说起1972年自己的分家情况，“娶了四个月给分出来了，嫌我。骂我光会吃不会干。我在娘家为闺女是最小哟，稀罕，俺老的少的都不让我干。分家的时候，老的就给了18斤棒子，他（自己的丈夫）吓得光哭，说这可怎么办，要饿死了。没办法，后来你叔（指自己的丈夫）借了十块钱，在长沟买了百十斤芋头干子，挑着来。（分家时）给了个旧厚锅，两个碗；给那点柴火，清季里（早上）烧了，头午就没烧了。没办法，我跑娘家去，（娘家）给了锅、碗。”

我访谈所获得的印象是，在20世纪80年代之前，什么时候分家、如何分法，是由长辈决定的。经过那时候的儿媳妇说起当时的分家最常用的表述是被动式的——“给分出来了”。父辈在分家之事上的权威在很大程度上是由于传统社会中家庭财产权是掌握在父辈手中的，而分家时所继承来的财产将是子辈小家庭最重要的经济来源。即使在集体化时期，作为家庭重要财产的土地已收归公有，但房子以及家庭成员收入的管理权还是在家长手里，因为每年夏秋两季大队根据各家庭成员的工分计算的收益（主要是粮食）是发放在家长手中的。因此至少在分家的头一两年中，子辈要仰赖父辈分给他们的粮食和生活用品。

近十几年来，随着长辈掌握的经济资源降低，同样降低的是他们的权威。用村里一位七十多岁的男性老人的话说，“谁有物件谁当家。以前老的当家，因为他有地，儿子要不听话，你滚你的。那老的能说话不算话？现在，地你死后就没了。因为你没有财产，不能当家。现在儿子儿媳妇能抓能挣，他（她）就能当家”。代际关系变化也突出地反映在关于分家的决定上。在目前村里的诸多分家事例中，一般子辈是分家的推动力量，长辈是分家的反对力量。但父子两辈的力量对比显然已有利于子辈，因此，父辈往往会同意或妥协于子辈的分家诉求。而独立后的子辈家庭在相当程度上就摆脱了“父权”，做父母的如果在儿子儿媳分家之后还过多地干涉儿子家的家务，在村里舆论中会被认为是不适当的举止。在家庭关系中，夫妻关系的重要性日益提高，代际之间的权威关系逐步减弱。

子辈分家时间的大大提前，事实上改变了父系制的另一制度设计，即是从父居的婚后居制趋于瓦解（参见阎云翔，2006：161 - 164）。已婚夫妻与丈夫的父母亲居住在一起的家居安排已变成了短暂的过渡性的甚至是仪式性的。从父居居制的瓦解甚至体现在预备婚姻时所做出的安排上：结婚前男方家盖好的婚房使新婚夫妇有了独立的居所，娘家的嫁妆几乎包括了一个独立家庭所需要的所有生活用具。就如今已婚夫妇的婚后居住地而言，也许“从夫居”是比“从父居”更合适的词儿。

作为儿媳妇诉求的分家

一 女性在分家中的角色

我所了解到的分家事例中，一个有意思的现象是，分家的主要推动者往往是子辈中的儿媳妇。尤其是在“闹乱子”分家的事例中，“闹乱子”的发起者几乎总是儿媳妇。

三大娘家的大媳妇闹分家的起因是在给二兄弟盖房时。按三大娘的说法，“我让她去筛石灰，不愿意，撂下脸子，再说两句，就赌着气走了，上她姐姐家去了，不来了。她是嫌俺要盖屋子花钱。俺这边给老二盖着屋子，还得管给人家帮忙的做饭。盖完屋子叫俺儿去叫她回，有一个月了。她问给她盖厨屋了么？说没有。说不盖上厨屋不支上锅就不走。盖了个坏的厨屋，再去叫她，问锅支哪边。听说锅没支好呢，她姐姐就不叫她来。我高低给她支好锅才来的。”

虽然从大家庭中独立出来是儿子和儿媳共同的利益诉求，但儿子通常不会扮演公开“闹”的角色，而是作为背后的支持者（参见“导论”开篇百建和明珠的例子）。作为父系体制中的正式成员，男性更多地受到正式亲属关系伦理规范的约束，诸如孝道、兄弟之间的团结、大家庭和家族内的权威秩序等。直接和父母闹分家的儿子是要受到舆论指责的，而处于“外人”与“自家人”间模糊地位的小媳妇似乎比较适合担任这个角色。^①

不过，分家对于儿媳妇来说还有另一层积极的意义，即分家不仅意味着从父辈的大家庭中分裂出来，建立起作为家族分支的子辈小家庭，还意味着她从以婆婆为核心的生活家庭中独立出来，建立起以自己为中心的生活家庭。正因为此，分家常是儿媳妇主动追求的目标，而且导致分家的“闹乱子”几乎都表现为婆媳矛盾和冲突。

二 婆媳矛盾及两代生活家庭之争

小媳妇们婚后生活中很重要的一个内容就是与婆婆相处。在当地，婚后妇女很少出去打工干活，只在家里帮忙干些农活及家务活，其活动区域主要在家庭领域，而夫家家庭领域的事务通常是由

^① 分家是现实中家庭发展的一个必然过程，但在主流的父系意识形态中，为了维护兄弟和睦的大家庭之文化理想，分家的负面角色由女性来承担。通过兄弟团结和女人分裂这种二分法、通过将女性“污名化”的性别构建而维持了父系制意识形态。

其婆婆负责的。于是，婆媳关系便成为妇女婚后初期生活中时时要面临的主要关系。婆媳间相处得如何，是新媳妇能否与丈夫家庭中其他成员相处融洽的关键，也是影响新媳妇能否尽快适应新的生活环境的重要因素。因此，婆媳关系如何是村里对新娶了媳妇的家庭关注的重点，而关心着女儿生活状况的娘家母亲最关切的事也就是女儿“跟老婆婆处得咋样”。

就大多数情况看，在婚后一年左右的时间，老婆婆和儿媳妇相互间往往保持着小心翼翼的态度，以维持着某种“大面”。刚娶进儿媳妇的家庭如果在一年之内“闹乱子”，不管做婆婆的，还是做儿媳妇的，以至于整个家庭，都是丢面子的事。

婆媳相处情况各家颇有不同。有新媳妇与老婆婆互相体谅、关系很好的。这种情况下，儿媳妇会向老婆婆学习做各种家务和地里的活（现在的年轻妇女在娘家时往往不大干活的），老婆婆则欣慰多了一个帮手，尤其是在没有女儿或女儿已经出嫁的家庭。在这类情况下，老婆婆成为新媳妇适应新环境的一个重要的帮助力量（尤其是考虑其丈夫在家里待的时间有限的情况）。但这种情况属于少数，婆媳之间的矛盾仍是普遍的生活现象。我经常会在不同场合听到婆媳中一方在另一方不在场时的抱怨。

双玲^①两口子还与公婆住在同一处院落，她正怀着五个月的身孕。“没有（指没怀孕）的时候，她（老婆婆）急，等有了，说高兴，可就挂在嘴上，不往外拿东西。刚有那阵子，在娘家住着，赶上重感冒，在医院挂了几天吊瓶，她连头都不伸一下。俺庄上的人都说，病成这样，老婆婆怎么也不来看一下。我都替她说，说她忙。过了几天老公公才给送了150块钱来。你说，你做老婆婆的，来一趟，显多好看！做饭也不问问我吃啥，不爱吃啥做啥。又不好说。她闺女外孙一回家来，乖乖来乖乖去，想吃啥做啥。反正，

^① 在上一章中（第105页）我们已经提到过她。

我觉般着她总没把我当个自家人待。肚子大了，原来的裤子不能穿了，我让她给我钱买个，不给。我都不敢想坐月子，又不好支使她，良子（自己的丈夫）在还能好些，俺娘那时候又不能来”。

五十出头的双玲的婆婆也有自己的抱怨，“这时候都倒过来了，老婆婆要伺候儿媳妇了。伺候不好了，还给脸色看。这会儿娶儿媳妇你别指望能来个帮手，早上做好了饭要去叫她起来。说不准还不高兴。到地里薅草去，我两行薅完了，她一行还在慢慢薅哩。让跟我去打药，不去，说伤皮肤。她走亲戚去，还要把她那边的（房）门锁起来。这会儿的媳妇，不知道老的是老的，光知道她娘是娘。”

婆媳间日常生活中琐碎的冲突，除了因为代际之间生活习惯和观念的不同外，还表现为她们各自对对方把自己当成“外人”的猜疑和不满。在婆媳相互的抱怨中，我听到最多的抱怨语就是“她外心我”，意思是说对方把自己当外人看。做儿媳妇的常将婆婆对待自己的态度和对待小姑子的态度对比^①，而做老婆婆的则常将儿媳妇对待自己的行为与其对待娘家母亲的行为对比。^②这种“内外”之别是在妇女整个婚后生活中造成其与婆家成员产生矛盾的背景。

关于普遍存在的婆媳矛盾之根源，已有不少论述^③，其中较普遍的一种分析是将婆媳矛盾归结为两位女性对于同一个男人（婆

① 一个已和婆婆分家了的小媳妇告诉我，每当自己的婆婆在邻院里对她骂骂咧咧的时候，每骂一句，她就在这边低声回一句“骂你闺女”。我听得不禁笑了，看来，儿媳妇实在很难像小姑子那样成为婆婆的“自家人”。

② 如果从生活家庭的角度看，我们会发现，婆媳双方的抱怨其实都在指责对方的感情仍归属于原来各自所属的生活家庭中。

③ 例如，有的从婆婆所代表的父权的压制力量和儿媳妇的反压制方面论述（姚慈蒿，1932；费孝通，2006：199）；有的从两代人的文化差异论述（金一虹，2000：227-228）；有的认为婆媳冲突是出于两代妇女对于家庭有限权力的争夺（李博柏，1992）。

婆的儿子，儿媳的丈夫）的争夺^①。我在张村观察到的婆媳矛盾在很大程度上确实表现出这一特点，换言之，这其实也是两种亲密关系，即母子关系与夫妻关系间的争夺。在婆媳冲突中，经常就有婆婆或儿媳对对方破坏自己的母子关系或夫妻关系的指责。当婆婆的会说：“儿现在跟我不一心，从前一心。儿媳成天在他耳朵边嗡嗡地灌，还有瞎不了的事么。”做儿媳的也经常这样生气：“好好的，往他爹妈那儿去一回，回来就说打就打，说骂就骂。”

如果从生活家庭的角度来理解婆媳之间的这种争夺，或许可有助于我们更深地理解这种普遍存在的矛盾。建立并维护一个属于自己的生活家庭，是婚后女性亲属实践的核心目标。而这同一个男人（母亲的儿子、妻子的丈夫）的情感忠诚，既涉及两代女性的安全感、情感满足，又会影响到她们对家庭事务的支配权。男人的情感忠诚，对于两代女性的生活家庭而言，都是极其关键的要素。如前文所述，生活家庭内部的纽带，是由情感忠诚相连接的。婆婆的生活家庭要延续并扩展的话，就必须留住儿子对自己的忠诚，因为母子感情是其生活家庭中的根本纽带，并通过儿子，将儿媳、孙子女包括进自己的家庭；而年轻的儿媳要建立起以自己为核心的生活家庭，就必须以夫妻感情为前提和基础。这种诉诸同一男性的母子忠诚与夫妻亲密之间的争夺，势必使婆媳之间构成相互竞争甚至是相互威胁的关系。我们也可以从这个角度理解在母亲和妻子之间受“夹板气”的男人——他们经常抱怨：“一到家，你鼓捣鼓捣她，她鼓捣鼓捣你。烦不烦啊！”——他的困境在于他必须在忠诚于以母亲为核心的生活家庭还是忠诚于以妻子为核心的生活家庭之间作出选择。

^① 对此争夺的性质各人的理解又有不同：有的研究者从妒忌心理的角度将其分析为对后者感情忠诚的争夺（Baker, 1979: 44）；也有研究者从家庭权力结构的父系构成来分析，认为在父权家庭中由于任何利益的诉求必须通过影响男人而达致，女性之间为了各自的利益而展开对男性的竞争（Lamphere, 1974；李博柏, 1992）；沃尔夫则认为婆媳矛盾之根源在于两代妇女为自己的“子宫家庭”而对男性成员忠诚的争夺（M. Wolf, 1972: 37）。

正因为此，以婆媳矛盾表现出来的两代女性的冲突，往往成为分家直接的导火索。

本书开篇提到的百建夫妇的分家，直接引发出闹分家的缘由，按照她老婆婆的说法，“就去年，她（儿媳妇）怀个闺女，害病（指有妊娠反应），时时在屋里歪着。那天啵，隔壁他二大娘来叫我去赶集，就问，‘百建的娘，你儿媳妇好了呗？’我说‘好了，她那也不是个病’。我的娘，她就跳出来，说我说她装病！闹乱子，要分家”。这次吵架后，明珠就回了娘家，一住住了两个月，一直等到婆家这边答应分家才回来。

如果从生活家庭的角度来理解婆媳之间分家过程中的冲突的话，其根源在于一方面婆婆竭力希望延续并扩展自己的生活家庭，希望尽量长时间地将儿子、孙子女甚至儿媳包括在自己的家庭内。但另一方面，年轻的儿媳妇希望尽快地摆脱婆婆的家庭而建立自己的生活家庭，因为在婆婆的家庭中，她只是次要的和被支配的角色，无法实现自己的意义。因此从本质上说，婆媳之争也就是两代生活家庭之争。

三 婆媳之间地位关系的变化

婆媳之间的地位关系和力量对比，直接影响到两代生活家庭的竞争过程和结果。而这种力量对比是随着社会环境的变化而变化的。20世纪八九十年代以前，婆婆的权威还是比较明显的，它与父权所代表的长辈权威结合在一起。^①因此，婆婆的生活家庭与父

① 正如有些研究者注意到的，1949年后的国家建设过程中各种反封建的意识形态宣传虽然在一定程度上冲击了家庭内部的权威格局，但各项政策，如土地分配制度、集体制劳动分配计算制度，以及社会主义集体生活等在实际上仍维持甚至强化了家庭内部的家长制（如 Diamond, 1975; Stacey, 1983: 203 - 247）。子辈地位的上升以及家长权威衰落更多的是20世纪八九十年代之后市场经济所引起的一系列经济和社会变化的结果。

权制家庭在长辈权威方面是重合的。婆婆对家庭事务的管理权威同时也得到社区文化舆论的支持，这种支持所包含的对子辈的“孝道”要求，仍具有较强的约束力量。母子之间的感情纽带因母权而更得到加强。因此新婚后的男子在婆媳矛盾中并不能给予妻子很大的支持，否则会被指斥为“娶了媳妇忘了娘”。我听到的20世纪70年代村里一离婚事例给我留下很深的印象。

两夫妻感情不错，但因为老婆婆十分不满意儿媳妇，在一次婆媳口角后，逼着儿子跟儿媳妇离婚。在去公社打离婚证的路上，丈夫抱着才五个月的孩子大哭。妻子接过孩子来抱着，哭着对丈夫说，“柱子他爸，咱不离了，咱带着孩子到外面要饭去吧。”但丈夫不敢违抗母命，最终还是去办了离婚手续。

我还了解到，迟至20世纪七八十年代，还有一些小媳妇们被厉害的婆婆“整”得“犯迷”（即精神不正常），甚至自杀。^①这也是为什么以前嫁女时，未来老婆婆的性情和为人是娘家重要的考察因素，因为这在很大程度上关涉女儿婚后的福祉。

在这种婆媳地位悬殊的关系中，儿媳妇建立自己的生活家庭的诉求基本上不能通过分家得以实现。^②也就是说，她的生活家庭不能以独立的家庭形式出现，而只能以隐性的形式存在于婆婆的生活

① 关于中国妇女自杀现象的讨论，可参见沃尔夫的著名分析（M. Wolf, 1975），在基于20世纪前半期台湾的数据分析的基础上，沃尔夫将年轻媳妇的高自杀率归结为她们婚后进入丈夫家庭中所感受到的压力，而其中主要是婆婆的权威的压制因素。近年来的—些研究表明，婆媳关系已不是中国农村妇女自杀的主要原因，如根据吴飞对孟轲县1968~2002年自杀（或自杀未遂）的案例的统计（吴飞，2009：主要人名表），在因家庭矛盾而自杀的16名妇女中，只有4名是因为婆媳矛盾自杀的，而其他12名是因为夫妻矛盾自杀的，可见婆媳矛盾已不再是农村妇女生活中最重要的矛盾。

② 不少研究者都注意到了嫁入的妇女对于大家庭的潜在分裂作用（弗里德曼，2000：29；Cohen，1976：197-198），但在父系权威占主导的传统家庭，妇女处于从属地位，其分裂要求往往得不到现实的实现（Cohen，1976：197）。

家庭内部，仅以自己与孩子们的情感纽带相连（丈夫因孝道的约束是属于婆婆的生活家庭中的）。^①

但20世纪90年代之后，各种社会经济变化逐渐向有利于儿媳妇的方向倾斜，婆婆的权威下降，儿媳妇的地位上升。“现在还有哪个儿媳妇让婆婆管的！”儿媳妇在婆媳关系中的这种优势得益于整个子辈在家庭中地位的提升，这种提升是与子辈的经济能力提高相关的，同时也得益于家庭功能转化导致的家庭关系的变化。家庭作为生活单位的功能逐渐高于作为事业单位的功能，这使夫妻关系的重要性得以超过父子或母子的纵向关系。在被问及各种家庭关系中哪种关系最亲近时，很多村里人都会回答说：“当然是夫妻最近啊！”这甚至也体现在社区舆论倾向的变化上。如今一位只听从母亲的指责而打骂自己媳妇的男人会被村里人说成“没本事”。

婆媳间地位变化的一个明显表现是，儿媳妇建立自己的生活家庭的诉求会很快地以分家的形式得以实现。以前只能隐藏在大家庭内部的儿媳妇的生活家庭，现在通过分家以独立的家庭实体存在了。

新的生活家庭的建立

一 女性与生活家庭

通过分家，夫妇的小家庭从父系大家庭中脱离出来；也通过分家，儿媳妇的生活家庭从婆婆的生活家庭中独立出来。对外，媳妇与其丈夫一样，成为这个新家庭的代表。在村里，对新分出的家庭有两种称呼，一是以丈夫的名字指称，如“百建家”、“传华家”；一是以妻子的名字指称，如“雪萍家”、“云香家”。这正对应了这些家庭的双重意义：一是以男性为中心，以正式权利和义务为特色

^① 这也是玛格瑞·沃尔夫20世纪70年代在台湾所观察到的情形。（M. Wolf, 1972: 36-37, 158-163）

的父系制家庭；一是女性为核心，以情感纽带为特点的生活家庭。

家庭的这种双重意义，也体现于男女两性所持的不同的家庭观。我曾经设计过一个问题，“你对家庭的什么方面最满意”，以此询问过村里相当数量的男性和女性。男人们的回答往往会是这类：“弟妹（此词在当地语言中指‘兄弟’）间和睦”；“弟妹各家都过得不孬，凡事都有商有量的”。而妇女的回答往往是“俺对象待我不孬”、“两个孩子听话”之类。可以看出，对于“家庭”一词，男性反映出来的是包括兄弟在内的大家庭，看重的是以父系关系连接的兄弟关系。在男性的意识中，“俺爹俺娘”和“俺兄弟”都是“一家”，自己分出的小家是这个大家的一个支脉。而女性首先反映出的是作为核心家庭的小家庭，也就是她们的生活家庭。这个生活家庭不会延展到丈夫的兄弟和父母。在女性日常语汇所表达的认同中，“俺家那个婆婆”、“他那两个兄弟”相对于自己的家都属于“近门子”的范畴，她们自己的“家”不会延展至丈夫的家族。

这两种不同的家庭观或许正可以解释我在访谈中注意到的一个有趣的对照，即男女两性在谈及分家时的不同态度。男性谈起自己的分家经历来总显得有些尴尬，因为分家意味着父系大家庭的分裂，而这是与父系制的理想相左的，也是与他们的家庭观不合的，因此分家在男性的表达中总带有某种负面意义，他们一般不太愿意提及自己的分家情况。与男性在被问及分家时间时的语焉不详形成鲜明对照的是，各个年龄段的女人们对自己的家庭何时分家出来都有着明确的记忆，不管是主动分出来的还是被动分出来的：“我56年春节时结的婚，58年添的孩子，59年春天分的家”；“我18娶^①的，25岁分出来”；“结婚不到两年，我记得是六月十八，跟公婆分的家”；“辰辰六个月里分的家”。这种在谈及分家时男女的差

^① 在当地，嫁和娶两个方向的流动都可称为“娶”，如女人会说，“我娶到张村五年了。”

别，也体现出男女不同的家庭观。男性因为视父系大家庭为正统，而视分家为不太体面的事件，而对于女性来说，分家具有正面的标志性意义。

对于妇女来说，分家是一个新的开始，是她们人生中一个具有极大意义的事件。这个意义就是，以此为起点，以她为核心的生活家庭正式建立了。而这个家庭将是她今后生活的中心和归宿。妇女在娘家不具有完全的成员资源，在婆家家族中又处于边缘甚至是模糊的地位，她的安全感和归宿感是立足于这个生活家庭中的。一个很有意味的对应是，小媳妇们从在娘家和婆家之间的两栖生活转向逐渐在夫家定居，以及其归属感从娘家转向“知道（夫家）这边是个家了”的时间，往往是与分家的时间相对应的。

二 生活家庭内部的关系

这个新建立的生活家庭在结构上是由夫妻和孩子组成的核心家庭形式，也有的是夫妇家庭形式。妻子对这个家庭经营的一个重要方面就是以情感纽带和日常操劳维系家庭内的各种关系。

家庭结构变化的背后是家庭关系格局的变化。新家庭内部关系发生的一个明显的变化就是家庭关系的重心从纵向的上下辈关系转向横向的夫妻间关系。对于妇女来说，生活中的焦点关系已不再是婆媳关系。虽然分家后婆媳之间还可能产生一些矛盾，如赡养问题、公婆在劳力和钱物帮助方面在各个儿媳的小家庭中是否有偏向问题等，但日常生活方面的摩擦大大减少。做公婆的如果在分家之后再过多地干涉儿子家的事务，会被认为是不适当的举止。

夫妻关系成为家庭关系的主轴，这首先体现在家庭的决策方面。没分家前，亲子关系是大家庭的主轴，各种家庭决策是由长辈，有时是长辈和各儿子商量而做出的，作为小辈的儿媳妇只能通过影响丈夫的方式来影响家庭的决策。分家后，在家庭很多决策方面，开始由夫妻“商量着来”。虽然各家情况不一，但总体说，分家之后，媳妇就开始不同程度地“当家”了。家务、日常消费等

以前由婆婆做主的事务现在由媳妇做主了；而有关家庭事业的计划、农活安排、重大开支等事项，虽然多数还是由家里的“劳力”最后决定，但一般都会与妻子商量。在社区中，人们已经开始以“当家的”的标准来评价做媳妇的了。一个家庭经济状况的好坏、家里的和睦与否，当媳妇的被认为应该负相当的责任。

另外，夫妻关系更为稳定和亲密。我见到村里不少对小夫妻是“有说有笑、和和睦睦”的，这种亲密感情与婚前两人交往频繁有关。但在未分家前，除非是回到夫妻自己的房间里，在劳作场合以及家里的公共空间如客厅、院子、厨房，大家庭的成员基本是按性别分聚各处的，夫妻亲密相处的场合不多。分家之后由于有了独立的相处空间，夫妻间的亲密感往往会得到加强。这种变化也反映在她们回娘家的频率和住娘家的时间上。分家后的妇女开始逐渐减少她们回娘家的次数和住在娘家的时间，这一方面是由于自己要开始操心自己的小家的事务，另一方面是由于夫妻间感情的加深。如一位小媳妇所说，“分家后，走亲戚时在娘家也就住个两天三天，不像从前十天半月地住。现在每次去娘家，他（指自己的丈夫）还交代让早些回来。我一走，他每天干活回来就对着个空屋子，离他娘的屋又远，没个人对着热乎着喝个汤、说个话的。”丈夫这边也会表现出类似的亲近感。她们前辈中常见的丈夫打骂妻子的现象已经比较少见了。当然，年轻夫妇中也会时不时“抬杠”，闹得厉害的，媳妇就抱着孩子回了娘家，往往要经过丈夫上娘家认错、保证，再将媳妇领回来；还有的妇女会去找代表政府的“大队”（即村干部）哭诉，后者通常会通过批评其丈夫等方式“劝和”。

这时候的媳妇，一般已经是一至两个孩子的母亲。母亲与孩子之间的关系多数是亲密和感情浓厚的。学龄前的孩子是母亲的小尾巴，母亲不管是回娘家、跟街坊亲戚聊天、赶集乃至去县城采购，总是会带着孩子。在父亲白天出外打工的家庭，母亲与孩子之间的关系更显亲密。当地有句俗语，“爹是孩儿的胆，娘是孩儿的气”，意思是说，有爹在场时，孩子就胆气壮，有娘在场时，孩子就显得

有精气神，不会蔫头耷脑的。这说的就是父母与孩子间这种亲情的关联，而孩子与母亲这种声气相通的亲密和依恋会在很长时期内保持下来，成为母亲的生活家庭的重要关系支柱。

三 生活家庭的亲属关系网络与“为人”

（一）与婆家的疏离和娘家的支持

小家庭的独立，造成了原来婆家的大家庭中一些合作与相互支持的终止。虽然在大多数家庭，遇到大事时各种帮忙合作仍还存在，如更小的兄弟结婚的场合、任何一家有盖房之事，以及农忙时的合作。爷爷奶奶仍会在一定程度上负责看孙子孙女。但很多平常的家务与生产方面的活动基本上要由新成立的小家庭来独立承担。

这个家庭与公婆家，尤其是与丈夫的各兄弟家庭呈逐渐疏远的趋势。这种趋势一方面体现在日常生活的合作方面，比如我注意到，村里不少年轻一辈的家庭在农作合作方面会选取与邻居合作而不是与丈夫的兄弟家进行合作，而外出打工的男子们往往也是以村里街坊关系或者是姻亲关系“结伴”出去。这种趋势另一方面也体现在情感方面，一位男子这样感叹道，“兄弟没娶之前，关系近得很。一结婚，就觉得疏远了似的。他跟人家的人近了。”这个“人家的人”指的就是不被真正作为父系家族成员的兄弟媳妇。而在女性的表述中，“俺这个家庭”和“他们那一窝子”是截然分开，新当家的小媳妇们很少有把自己的情感认同扩展到婆家的。兄弟分家后的各小家庭事实上经常形成一种竞争关系，谁家经济好、为人好、儿女双全，常常是各妯娌私下比较和较劲之处。

这个新家庭在与婆家拉开距离的同时，与娘家维持着很紧密的互助合作关系。在这一阶段，娘家往往是给新家庭提供生活和经济支持的重要资源。在各妯娌家庭的竞争中，不同的娘家资源是各家庭竞争的重要方面。

娘家对于女儿的小家庭的支持甚至在分家过程中就表现出来

了。娘家往往是支持女儿分家的力量，这种支持的方式通常是，如前面所举各事例所表明的，通过留女儿长在娘家以造成对其婆家的压力。当分家导致原来婆家大家庭的合作终止之后，娘家成为小家庭最重要，也是最有可能提供支持的关系资源。这种支持具体包括在农忙时帮着干活、盖房时来帮忙、帮女婿介绍活干、连襟间合作某事业以及钱物方面的给予与借贷。^① 这些支持对于很多家庭来说是很重要的。

连凤今年30岁，丈夫两兄弟，已各自分家，老婆婆跟自己家住，生有两个男孩。家里开了个小商店，每天必须有一个人守着店，隔个三天五天的要到县城去取货，老婆婆身体不好，所以每到农忙的时候，地里人手就忙不过来。她家与大伯子家关系不好，以前两家一直不“搭腔”，所以每次农忙时来帮忙的总是娘家人。“到忙会儿，俺父亲带着俺哥俺兄弟，兄弟媳妇也来，不两天就把活给干了。还不用我做饭，俺兄弟媳妇把饭都给做了，前五六年都这样，这两年把一些地包给别人种了，又有联合收割机、挠地机什么的，不用那么些人了。俺父亲还年年来。”1998年她家翻盖屋子的时候，她父亲和她弟弟几乎每天都来帮忙。

雪萍爱说结婚后娘家对她的帮助最大，而这一点，又往往是与婆家对照着说的。她为了生二胎，把头胎女儿放在娘家，姥姥姥爷将外孙女一直带到六岁。由于丈夫在外推销的事情不顺，家里经济情况不好，平时的零用钱经常是娘家给的。后来丈夫和自己都给娘家父亲和兄弟办的轧钢厂干活。“这几年孩子开始花钱了，我上那边干活去。要是觅人，人家一天三块，给我得十块。年年花钱都是

^① 这从另一方面证实了植野弘子在台湾观察到的以男性为媒介的姻亲关系与以女性为媒介的姻亲关系的差异。前者是紧张性、竞争性的，如妯娌间、婆媳间；后者是协作性的，如连襟间、岳婿间。（植野弘子，2000：350）

从娘家拿。”而说起这边的婆家，“老的不给看孩子，我恼他们几年。他那两个哥，都称钱（有钱），可到哪个亲戚家去喝豆腐汤，四弟妹（即‘兄弟’）十块钱的随礼钱还要我们兑两块五。越是弟妹越不行。”

当儿媳妇的小家庭与公婆家或者其丈夫的兄弟家之间出现矛盾时，娘家作为小家庭的支持力量显得更加突出，尤其是在一些冲突性事件中，如下面两个例子。

大永和二永是两兄弟。一天，大永媳妇因为孩子们之间打架打了二永家四岁的儿子。二永知道后把大永媳妇一脚踢到沟里去了。大永媳妇娘家从他们村带了五六个人来把二永揍了一顿。

某家有四兄弟，老大已经结婚分家出去。后来因为老二结婚盖房子的事，老大夫妇与父母及下面两个兄弟闹矛盾，相互打骂起来。老大的媳妇也被老二打了一棍子。第二天，老大媳妇的娘家兄弟就叫了同庄的十来个小伙子把这边的老二和老公公打了一顿。此后，公婆这边不和大儿家搭腔，与大儿媳妇的娘家也再没有来往。

在这类场合，娘家成为与丈夫大家庭（或其他兄弟家庭）相对立的力量，在某种程度上说，儿媳妇各自的娘家成为父系大家庭团结的负面因素。这也可以解释为什么在与姻亲的实际交往中，仪式中受到重视的“老亲”（父亲以上各辈的母系亲属）往往受到忽略，而“妻党”关系则受到重视并来往频繁。因为“老亲”的关系往往覆盖了大家庭的各个兄弟间，而“妻党”则是更排外性地与各小家庭相联，因此，在“亲戚”关系中的这种重此轻彼其实是强调自己的小家庭独立性的表现。

（二）作为“为人”单位的小家庭

分出的家在成为一个独立的经济和生活单位的同时，也开始成

为一个相对独立的社交单位。在未分家前，新媳妇与街坊的交往基本上局限在其公婆家庭的交往圈子中，而且只限于一起聊聊天、做做活，作为实质性的以钱物“为人”的责任和获得的人际关系回报是以自己的公婆为代表的大家庭为单位的。分家之后，作为小家庭主妇的媳妇开始将“为人”作为自己的一项重要事务。而一个家庭“为人”的好坏，是评价这家媳妇的一个重要标准。

街坊关系是小家庭新建立起的很重要的关系网络。由于分家后多数新夫妻所住的院落虽然离其父母家不太远，但并不是紧挨着的，这就使新家的街坊圈子并不与原来大家庭的重合，而这个主要以地缘为纽带的关系之建立和维护，主要是由新诞生的小家“为”起来的，不太受夫家之前既定关系的影响。街坊间日常的“为人”一般由媳妇承担。谁家有发丧、吃喜面等事，去随个礼（婚礼随礼则一般要跟丈夫商量，因为婚礼的礼钱至少是50元）；谁家妇女孩子生病买上些鸡蛋去看看；还有平时小件物什、场地的借往以及小事上劳力方面的互相帮忙，都是在主妇们之间进行的。

亲戚的“为往”则发生分化。夫家方面的亲戚仍然主要以大家庭的名义进行“为往”，如在有喜丧事的场合，由各兄弟家分摊随礼的钱，以公婆的名义一起交。在年节时候，看望这些亲戚时各兄弟会邀在一起去。但在后一种场合，各家的礼物是分别拿的，众亲戚对其“为人”情况的评价有时也以各小家庭为单位。

姻亲关系“为往”方面，小家庭的独立性最明显地体现在它与媳妇娘家的关系上。在分家前，与儿媳的娘家的往来是以其婆家的名义作为亲家往来进行的；随礼的钱和年节里送的礼物等都是作为大家庭的统一支出（礼金及礼物的多少往往成为引发儿媳与公婆，以及妯娌间矛盾的原因之一）。分家之后，各儿媳的娘家就由各个小家庭去“为”了，如在年节时，各家走各家的娘家；娘家有喜丧事时，礼钱由对应的各小家庭出，公婆或其他妯娌们有时会随礼（尤其在丧礼的时候），但数额很少。在各儿媳的娘家举办某些重大仪式如婚礼或丧礼的场合，还是以公婆的名义交礼，但

实际出钱的是对应的各小家庭。由于分家后的各小家庭有了各自明确的姻亲关系指向，作为女主人的媳妇在处理自己家庭与娘家的事务方面具有了更大的自主权，另一方面，这也有利于新上任的主妇对娘家这一社会资源的充分利用。

总之，这些新主妇们开始经营起自己的生活家庭的亲属关系网络了。



第五章

老娘们：生活家庭的经营

很难确切地说“老娘们”指的是哪个清晰划分出的年龄段的妇女。当一个媳妇发觉她在丈夫村里认识的人比在娘家庄上认识的人要多的时候，当她已经在街坊聊天圈子里不管对男人还是女人开些“没正经”的玩笑的时候，当她开始为在上学和已“下学”的孩子考虑将来的时候，她会发现自己开始被村里人称为“老娘们”了。这个有时作为当面的戏称、有时作为间接称谓的称呼大概要伴随她的三十二三岁至五十岁左右的这段时光。如果从妇女生育周期来划分的话，这个时期大致对应于妇女生育任务的完成至她生育能力的终止。^① 在村里的妇女群体中，这个年龄段的妇女不管是在家庭生活中还是在社区公共生活中，都是妇女中最活跃的一群。借用一个比喻，她们是家庭和村庄生活中的盐。

^① 生育任务的完成是指妇女已经生育了她一生中的成活孩子数，在现阶段处于这个年龄段的妇女，生育孩子数一般是2~3个。生育能力的终止是以妇女的绝经期为标志的。在当地的计划生育管理中，50岁以上的妇女就不再作为育龄妇女列入计划生育管理的对象了。

生活家庭的内部关系

一 夫妻关系的经营

“老娘们”的家庭结构形式大多数是父母与未婚孩子组成的核心家庭，也有一些是和公婆住在一起的。这个时期，夫妻处于壮年期，孩子基本都在上学或者已经初中毕业下学了。夫妻关系是家庭中的主轴。夫妻关系如何，对于妇女的生活具有极重要的意义：一方面，它在很大程度上影响到妇女们对自己生活的满意度；另一方面，它会影响到她们在婆家、村里和亲戚中的地位。一个被丈夫“看不起”或冷待的妻子在村里和亲戚间是没有地位的。

（一）夫妻关系的稳定期

在这个阶段，夫妻关系基本处于比较稳定的状态。这首先表现在夫妻在生产生活上的分工合作已形成一种稳定的格局或者说默契；虽然在日常生活中，夫妻间的“抬杠”也算平常的事，但那种街坊尽知的“闹乱子”比现在的年轻夫妻要少得多了。另一方面，夫妻之间的感情渐趋稳定和亲密。在村里这几年的离婚个案中，还没有在这个年龄段离婚的例子^①。夫妻关系的稳定状态经历了一个过程，一位四十岁左右妇女说到这种变化：“他（指自己丈夫）以前啥事不干，叫得多了，眼一瞪就要骂人。现在好支使些了，有事也商量着。”一位做丈夫的看法是“她儿子也十好几了，再像以前那样打打闹闹不合适了”。

这种变化同样体现在那些娶了“外地媳妇”的家庭。村里有9个这样的“外地媳妇”，都是在20世纪80年代后半期由人贩子或者由自己的亲戚从四川、贵州、山西等地带来。娶这类媳妇的人家一般家里比较穷，或男子年龄较大已过了说亲的年纪，或者是丧偶的

^① 几个离婚事例都是在结婚五年之内的。

男子。有些“外地媳妇”当年嫁来时因为不满意或者因为是受骗来的，头几年时想逃走或者拒绝干活、在家里哭闹，颇让其婆家人头疼。有的家庭在媳妇娶进门两三年内都不离人，看着这样娶来的媳妇。如今这些“外地媳妇”也都到了老娘们的阶段，早已生儿育女，除个别外，其夫妻关系也基本进入稳定状态。一个外地媳妇就说，“后来看他（指自己丈夫）对我还不孬，再看着孩子。就想着还是好好过吧。”

我注意到在村里的不少家庭中，这个年龄段的夫妻之间在感情方面是很亲近体贴的。很多“老娘们”都认为丈夫是自己最近的人——“平常有个疼热的，也就是自己的对象了”；这与“小媳妇”期间大部分妇女觉得娘家爹娘是自己最近的人形成有意思的对照。这种亲近感同样体现在丈夫对妻子的感情中。尽管当地习俗文化并不习惯夫妻之间的亲密表现，但我见过一位妻子在家里躺着挂吊瓶时，丈夫就一直坐在旁边陪着说话；而另一位丈夫在说到自己的妻子久病吃中药的痛苦时，在外人面前就红了眼圈。

（二）夫妻关系模式与妻子的策略

当地关于夫妻关系的文化规范，很明显地体现出“夫主妇从”、“男尊女卑”的等级模式，丈夫被认为是“一家之主”，是一个家庭的“天”（当地有“死了丈夫塌了天”之说）。这种等级模式既有现实的经济条件决定因素，又具有普遍的舆论支持。丈夫相较于妻子的高地位体现在日常生活的一些习俗方面，例如参加别家婚礼或丧礼，某家是男人去还是让家里的女人去，表明这家对此事的重视程度高低的差别。平时家里来客人时，如果来的是男客，那么应由家里的男主人陪客；如果男主人不在家，主妇要请来丈夫的兄弟或别的男人代表家里人陪客，她自己是不能代表家里的主人上桌陪客的。^① 而丈夫的能力（尤其是挣钱和社交能力）与社会地位

^① 在来客有男有女时，一般是要分开男女两桌吃饭，女主人陪女客人和孩子们在另外一桌。但男人们的那桌不管在桌子摆放的位置上，还是在席上酒菜质量上，较之女人桌都是正席。可见，主妇不能陪男客，不光是男女忌避的原因，还有家庭正式代表与非正式代表之分。

在相当程度上决定了妻子在社区和亲戚圈子中的地位。一位被认为“也会说话，也能干”的“换亲”^①来的媳妇——这种婚姻中的丈夫大多是有些生理缺陷或智力障碍——谈起这点来颇有感触，“对象不行，走到哪里都抬不起头来。一个老娘们，能折腾出个啥？”

这种规范模式在村里舆论中的表现就是，认为妻子在各方面都要表现出对丈夫的尊重和顺从，一个老是要压丈夫一头的妻子在村里是会受到否定评价的。在当地对人的评价语中，有一对颇有对应意味的词：“嘹亮”和“强亮”。“嘹亮”是赞语，指的是某人在明白事理的基础上，在各种人际交往中和实际事务处理方面具有很好的能力。这个词既可以用来评价男人，也可以用来赞扬女人。“强亮”则是个贬语，虽然也包含有“能干”之义，但着重指的是某人过度逞强，事事要占先。而我注意到，这个词通常只用于评价妇女，其使用的日常语境多指婆媳关系、夫妻关系和妯娌关系中的媳妇。在夫妻关系中，往往用来指向不尊重丈夫，要压丈夫一头的妻子。一个被说成“看不起她男的，掐她男的，把她个人看得忒能了”的妇女就被评价为“强亮”。一个理想的媳妇应该是“嘹亮”但不“强亮”的。

不过，规范从来不等于现实本身。日常生活中的夫妻关系并不全然（甚至大部分不是）为这种等级模式所规定。生活中所形成的实际的夫妻关系，往往在很大程度上会由妻子的种种生活策略所形塑。事实上，“嘹亮”这一评语本身就含有能恰当地处理“面上”的规范和实际生活之间关系的能力。这种能力尤其表现在她们处理夫妻矛盾或冲突时。

^① 换亲（也叫转亲）是20世纪70年代至80年代上半期在当地存在过的一种婚姻形式，一些成分不好的家庭，或者因为家里很穷，或者儿子有些“才坏”（有一定生理或智力上的缺陷），为了给儿子娶上媳妇，就相互之间换亲。一般是三家轮换，即A家的闺女到B家做媳妇，B家的闺女到C家做媳妇，C家的闺女到A家做媳妇。在张村，以这种婚姻形式结婚的有四家，现在都是四五十岁的人。

一位被街坊褒义地评价为在这方面“妇女行里再没有比她精的”的嘹亮媳妇说起自己对夫妻矛盾的处理：

“他（指丈夫）脾气暴，碰到个事好咋呼我，我也不吱声，气得很了，就到当院去洗涮个物件，其实我那是找个他听不见的地方自己嘟囔几句。我不跟他闹，闹出来，都丢人。你闹出来，让外人掺和，谁还能近过自己的对象？一个劳力，你当面跟他顶，外人都看着，他不显难看？我就等他咋呼完了，再问他，你刚才怎么怎么回事，怎么怎么不讲个道理，说说他也就没事了。这一二年他脾气好多了。”

可以看出，这些“嘹亮”的妇女在夫妻间发生矛盾时采取的隐忍态度实际上是一种“以退为进”的策略。妇女以在公众场合维护丈夫权威为代价，往往事后能使自己的意见得到丈夫一定程度的默许。因此，很多情况下，妇女选择私下解决夫妻间的冲突。这种处理方式使矛盾不因公开化而升级，因而可以使夫妻之间有更多的沟通机会。

不过也有少数妇女会以“闹乱子”的方式来获得家庭的主导权。一位丈夫这样说起自己的媳妇，“我就怕她闹乱子，一闹，家里日子就没法过了，街坊看着也笑话。那我就什么事都由她。”在“过日子”和“讲脸面”的考虑下，丈夫往往也会采取隐忍的态度。

在日常生活摩擦之外，“老娘们”在生活中可能面对的一个危机就是丈夫在外面有“相好的”，这会严重地影响夫妻关系，甚至危及婚姻。在面对这一危机时，有的妻子会将矛盾公开化，将夫妻之间的矛盾置于公众舆论的评判和压力下。例如我亲眼见到过以下这一幕。

将近50岁的常妮是三个儿子和一个女儿的母亲，她家在村里开了个小铸铁厂，由丈夫负责。因为听说她丈夫和村里的一个四十

来岁的媳妇“相好”（这对村里其他人来说已不是秘密了），这天常妮在家里跟丈夫闹了一场后，从自己家里一路骂到了那个媳妇家门口，骂她骗自己的男人，想贪图她家的财物之类。那家媳妇没有很强硬地对骂，只是在自己院内辩解没有这回事。常妮的丈夫也跟过来，在旁边拿别的事骂那家的媳妇，以证明他和那个媳妇没有“那回事”。一条街的人都站在附近看着这一幕。

常妮的丈夫以前当过队里的干部，碍及面子，在这次“闹乱子”后，在这方面有所收敛，和那个妇女来往减少了，不过有时候两人会相继地骑车出村去。这位丈夫跟我说起这事：“我那事，在她（媳妇）面前就觉得自己有个短似的，我挣了钱，扔家里，反正不让她缺钱花。”

在这种情况下，妻子“闹乱子”将丈夫的出轨行为公开，虽然违背了妻子应顺从的规范，但她援引了当地其他的社会规范，如丈夫对家庭的责任、通奸是可耻的等，从而使丈夫“丢脸”，也在一定程度上维护了自己的利益。

将夫妻矛盾公开化，往往是以在一定程度上牺牲自己和家庭的“面子”为代价，希望获得外部支持（如社区舆论压力、村干部的干涉等）。这是弱势者常采用的一种方式，在夫妻关系中，采取这种方式的多为妻子。这是由于在当地的社会地位体系中妻子处于弱势的地位，而离婚妇女不管在经济状况还是舆论地位上都会处于不好的状况，因此，把丈夫留在家庭内是她们的基本目标。

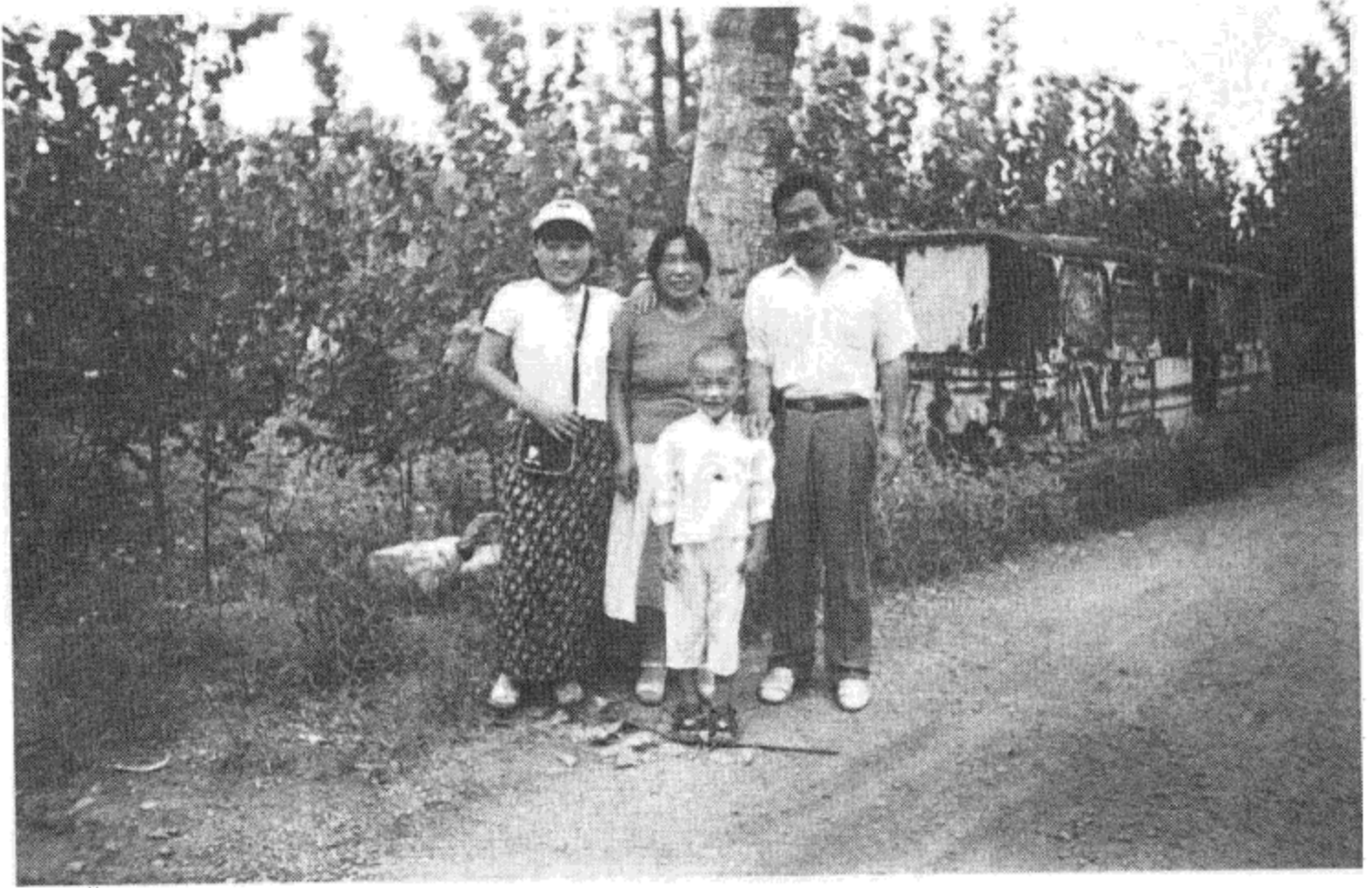
二 亲子关系的情感纽带

生活家庭中另一个重要的关系轴就是亲子关系。孩子通常都在家庭中受到很多关注和爱护，不过在日常生活中，父子（女）关系和母子（女）关系还是表现为不同的形态。父亲通常被树立为家庭内的权威形象，父子在文化规范中所确定的关系主要体现为权威与服从的关系。而母亲也在参与父亲权威的树立，在管教孩子尤

其是儿子时，父亲总是被作为最后的权威角色——“再不听话，我就告诉你爹！”因此，孩子对于父亲多少是有些惧怕的。尽管事实上父亲不乏对儿女温情的关怀，如在外地打工时，会给孩子带回文具或衣服，但由于男性通常不如女性善于用语言表达感情，所以在家里父亲总显得沉默一些。尤其是当孩子已经大到不能抱在膝上后，父亲与孩子的交流多限于事件的过问而疏于情感的交流：“亮子，这次考试成绩怎样？”“老二，上午跟我一起去浇地。”我常见到十几二十岁的儿子在寡言的父亲面前不大做声，但在母亲面前就“活泛”得多。母子（女）关系总是比父子（女）关系亲近和自由得多。如果说父子之间更多地体现出家庭内的权威关系的话，那么孩子与母亲之间则更多地体现出家庭内亲情的一面。当被问及自己跟父亲“近”还是跟母亲“近”时，不同年龄、不同性别的人大都会说跟自己的母亲近。

母子（女）之间的亲近感是由各种日常生活经历积累起来的。这一方面是由于母亲在家庭分工中所担任的角色，通常是母亲负责孩子们的日常饮食起居等各种生活需求，孩子们每日的饮食、换季时的衣服准备、上学的文具，都是母亲来操心的。我的一个有意思的发现或者说体会是，所有会作为情感因素沉淀在孩子心里的那些生活细节，在家庭分工中基本都是作为家务由母亲经手的。在已成年的孩子们关于自己出生家庭的温暖记忆和情感依恋中，大多都是这些与母亲形象连在一起的细节：“我就爱吃俺娘蒸的馒头，现在买的不好吃”；“我现在脚下垫的还是俺娘插的鞋垫儿，舒服，还好看”；“记得小时候俺娘给我们套棉袄，用新棉花，可暖和”。这些细节中积淀着的情感，伴随着记忆，成为支持以后母子纽带或母女纽带的具体内容。

母亲与孩子之间的亲情纽带还源自她的“唠叨”。妇女自闺女期间在与自己的母亲交流和街坊间的聊天群体中所培养出的语言表达能力，成为她们在家庭内和亲戚间相互交流、表达感情的重要方式，是她们相较于男性在情感表达方面所具有的优势。如果说父亲



一家四口

女人们在“拉呱”



与孩子之间的交流常是“有事说事”，母亲与孩子之间的言语交流往往只是为了“说话”，是在“拉家常”中的情感交流。我的房东婶子就经常在夜晚，当丈夫在外和朋友们喝酒，小儿子已经睡下后，就坐在已上高中的女儿的床头，母女俩聊着各种家常。而上小学的儿子每天放学后疯玩一阵回到家里时，总是会绕着锅台边的妈妈，诉说一天里在学校和与别的玩伴间发生的事——“妈妈，俺今天换了个语文老师。长得怪俊的。”“是王家那个闺女吧。教得还行吗？”“还行。放学的时候张彪和王力亮打起来了。张彪把他衣服都拽坏了。”“这熊孩子！他为啥打人？”……母亲总是在这种碎碎叨叨的“拉呱”中成为孩子在家里最亲近的人。即使在儿子长到十七八岁，在家里对谁都有点爱答不理的劲儿时，母亲仍是他的交流者：“你舅说可以带你去济宁，你跟着他学修车，行啵？”“小丽说昨儿在县里看见你跟冯庄那个姑娘在一起，你俩关系到底咋样了？你要喜欢，我找你三婶去冯庄给说说。”

母亲通常是家庭的情感核心，而生活家庭正是在这一基础上得以成立的。这种核心作用还表现在她是维系和调节家庭内各种关系的粘合剂。比如在这一阶段，父亲和接近成年的儿子是比较容易产生紧张的一组对象。在这种情况下，妻子往往会成为父亲和孩子之间关系的沟通者和调节者。母亲会转达孩子的意愿，如“出去打工的事，我再跟你爸说说。”而做父亲的，不时要向妻子了解孩子的意思：“你去问问，孩子到底咋想的？”

在一些夫妻关系不好的家庭，母亲与孩子之间的情感关联和忠诚甚至是排他性的，也就是说，甚至排斥了父亲。

这天上午我到月书家时，夫妻俩头天刚吵过架。她丈夫裹着被子睡在另一间房里没起。已上中学的大女儿和上小学的儿子和我们坐在一间屋里，时不时也插进来说说话。因为她丈夫之前在外面有过几年的婚外情，以及这些年家庭的经济状况不好（月书

埋怨说是丈夫既乱花钱，又挣不来钱），而且“一点都不把我和欢欢他们两个孩子放在心上”，所以他们的夫妻关系一直不太好。月书至今还经常带着孩子回娘家。“16年的夫妻了，我摸不清他是怎么回事……16年了，（他）没说过个过日子的话。”说到丈夫前些年在外“作践”时，12岁的儿子欢欢插嘴说，“妈妈那时候经常说要喝（农）药去。”显然，孩子们已经从妈妈那里熟知了父亲的种种“劣迹”。

“别人说有你在这个家还算个家。我这一辈子是苦了，可不能苦孩子。好在现在孩子都大了，都懂事，听我支使。他们跟爹不亲。”月书摸摸小儿子的脑袋，“欢欢以后有良心，不要像你爹那样啊。”欢欢点头。之前之后我好几次在月书家，都发现，两个孩子的确都与父亲“不亲”，父亲和孩子之间很少说话。13岁的女儿秀儿跟我说，“以后我要对俺娘好，我不喜欢俺爹，俺娘和俺姥娘都说，他不干活，不挣钱养家。俺娘带我和弟弟，很辛苦。”

在这种情况下，母亲与孩子之间的情感纽带和忠诚，成为生活家庭的基点。而母亲能将她的生活家庭维持多长时间，在以后婆媳两个生活家庭的竞争中婆婆能在多长时间内留住儿子情感的忠诚，是与她一直以来培养起的亲子关系的深厚程度相关的。

三 生活家庭的代际更替

较之于现在的小媳妇，目前四五十岁这拨“老娘们”通常经历了更长的与公婆甚至与兄弟妯娌住在一起的时间。她们结婚初期，分家的时间还没有现在这么早，如果其丈夫是家里的独子或最小的儿子的话，她们甚至一直就没分家而和公婆住在一起。在老娘们这个阶段，不少早已与公婆分开的家庭要重新接受失去劳动能力或者自理能力的年迈公婆成为家庭成员（或者以长住的形式，或者以轮吃的形式）。从家庭成员组成来看，这样合起来的祖孙三代

的家庭又回到了子辈分家前的代际结构。

一些研究者把这一“合一分一合”的现象作为父系原则的体现，即将其作为父系家族统合倾向的反映。（王崧兴，1991：10；麻国庆，2009：108-109）但值得注意的一点是，这种重新合起来的家庭内部的关系格局与未分家前的家庭关系已完全不同了。如果说分家前的大家庭是以祖辈的权威为关系核心的话，这个时期重新合起来的家庭则是以中间的子辈为关系核心。这时候，父辈权威基本丧失，他们在生活上依靠儿子的家庭。这种上下代权力关系结构的变化不是父系制度之统合原则所能解释的。

如果我们从生活家庭的角度来理解这个过程，我们会发现：分家前的家和分家后重新合起来的家是两代不同女性的家庭，前者是婆婆的生活家庭，以婆婆为关系核心，后者是儿媳的生活家庭，以儿媳为关系核心。家庭中权力结构的变化正是因为这两个时期的家庭是不同代际的生活家庭。在这个意义上说，这种“合”是儿媳的生活家庭接收上一代人，是儿媳的生活家庭的扩张。

当这些现在被称为“老娘们”的妇女们当年做小媳妇的时候，婆婆的权威还没有受到这些年开始出现的婆媳关系格局变化的巨大冲击，她们基本还处在与婆婆的上下权威关系的笼罩之下。这种权威关系给当年的她们以沉重的压力。村里的中年妇女中有五六个妇女之前有过“迷”^①的经历，这些人都集中在四五十岁这个年龄段，她们“迷”的原因几乎都是因为老婆婆“拐孤”（即指刁钻、苛刻，不通情达理）。而到现在，她们与公婆的关系性质已经发生了某种近似颠倒的变化。用一位以前颇受婆婆气的老娘们的说法——“她（现在）到我手里了。”作为被赡养者重新与儿子、儿媳生活在一起的父母辈，在儿媳的生活家庭内已不再参与

^① 指精神不正常，如当地称疯子为“老迷子”。有时它也作为一个程度副词使用，如“我都气迷了”。

家庭的各种决策事宜，他们通常在家里帮着照顾孙子孙女，没事的时候就到路口和其他老人们聊聊天。这个阶段，老娘们取代了她们的老婆婆而成为家庭事务的“当家的”。正如下面这个家庭中的关系变化所显示的：

桂珍^① 39岁，初中文化，这在她这辈妇女中是比较少的。1986年24岁时结的婚，比丈夫大一岁，嫁来时，丈夫家还有母亲和一个16岁的弟弟，一个姐姐已经出嫁，家里很穷。她说起那时的婆媳关系，“老婆婆好嘟噜，我去邻居家串门子，要没跟她说，就得闹乱子。走亲戚去，出门她还要摸摸我的布袋，怕给娘家拿物件。”她还记得结婚后第一次生气的事——“那时要钱都问老婆婆要，不问传伟要，这样显得好。娶来后头一次赶矿山会^②，老婆婆先前说要给我钱去赶会的，到啦也没给。我带着俺侄儿（指娘家侄儿）和传伟的姐姐跟她的孩子去赶会。他姑娘（指传伟的姐姐）给俺侄儿买了些吃头（零食）。我也该给她孩子买些啥不，我布袋里就一块八毛钱，能买啥？就都给了她，让她给她孩子买吃头。想想就憋得慌，不逛了，一气就回娘家了，想住着不回来了。传伟来叫我，骗着我又回来了。晚上睡着想想都憋得慌，就哭起来了。”

14年之后，在去年的矿山会上我见到桂珍领着自己的兄弟媳妇和女儿、两个侄儿赶会回来，用自行车带着买回来的各种物什，并告诉我她还买了一辆“地排车”（手推板车），一会儿人家会给送来，“今天花了二百多哩”。当问及家里七十多岁的老太太时，她回答，“给她买了张票，大早起就在场子里听戏呢！”

① 即本书开篇所描述的两兄弟分家事例中兄长传伟的妻子。

② 矿山是北边相邻的一个村庄，每年农历四月六到四月八要举行三天的“会”，其中包括各种买卖摊子、娱乐项目，能吸引附近几个县的商人和附近几十个村的人来赶会。在20世纪80年代以前，矿山会是周围几省颇有名气的骡马会。

谁在当家

一 家庭决策与分工模式

在“夫主妇从”的夫妻关系格局下，家庭中的男主人一般被视为家庭的正式代表，在村里要求各家派代表开会（例如商讨重调责任田以及一些公共建设讨论）等场合，一般都是男人代表家庭去参加。在我参加的一次村里的一个小队讨论责任田重新调配的会议上，25户参会代表中只有四名妇女代表其家庭参加，其中一个是因为丈夫去世了，其他三个是因为丈夫在外地回不来。丈夫应是家庭的“当家人”，所以“大事还是要靠劳力^①拿主意”。一般家庭往来方面的重大事件，如大笔款项之间的借还，则必须以男人为经手人。当地俗语“妇女当家，墙倒屋塌”体现了对相反格局的否定态度。

丈夫的当家地位之“理所当然”，一方面来自他所拥有的经济资源。对于多数家庭来说，由于妇女主要从事的农业和零散的家庭养殖业并不能给家庭带来很大的收益，家庭的主要收入是家里的成年男性从事非农业生产获得的。由于当地习俗结婚后的妇女不出外打工，所以成年男子的“挣钱养家”的角色尤其突出。村里那些丈夫早逝或丈夫挣钱养家能力弱的家庭，几乎无一例外经济条件都较差。村里也有少数被明确指称为“娘们当家”的家庭，这种由妻子充当“家长”和家庭代表的家庭往往是由于丈夫在智力或其他能力上有一定缺陷。这类家庭通常是经济条件不太好且在村里地位较低的家庭。对于妻子来说，这种“当家”多少是种无奈而非荣耀的事。一位丈夫有些智障的当家妻子这样说，“也是命舛呗，要是男人啥事都嘹亮，哪要个娘们当家？”所谓男人是家里的“天”，很大程度上就是指男人作为经济支柱对于家庭的贡献。

^① 指壮年男性，大致包括与“老娘们”同一年龄段的男性。

丈夫拥有的另一个优势资源是父系制文化规范资源，父系原则下，男子是当然的家庭代表和家长，女子在此体系中被定义为边缘的和依附性的。因此家庭中“劳力当家”的模式是属于父系亲属制度的自然延伸。我在不同场合听人们（既有男人也有女人）向我描述过这样一个模式化的具体场景：“家里劳力出去了，娘们在家里坐着呢，有人敲门，问‘家里有人么？’娘们说，‘没人！’为啥？以前娘们不当家哟，你说什么她做不了主哦。”

不过，这种文化规范也在发生着一些变化。在回答我询问“家里谁当家”的问题时，有不少人都回答说“商量着来”。五十岁出头的一位丈夫这么说，“在家里，我说了算……家里星星点点的事呢，就由她。她处理恰当了也是她，处理不恰当了也是她了……大事，得花成千的，就要商量。”一位近四十岁的婶子这么说，“家里的事大多数是我跟你叔（指自己的丈夫）商量着办，都当家。”

在这一前提下，夫妻间的分工基本上是“男主外，女主内”，“男人养家，女人持家”的模式。家庭事业方面，农作物的种植与销售、做何种投资或借贷、家里大件物品的购买、建房安排等，是男人的事。而一家的吃、穿、照顾孩子等家务是妇女的事；随着近年来越来越多的男人出外打工，妇女承担了越来越多的甚至是大部分的田间劳动。“管锅头”的男人会被人笑话，而“在外跑”的媳妇也往往会被人侧目。在“为人”方面，亲友有喜丧事的“随礼”，如果金额大，就应该由“劳力”做主，而街坊及亲戚之间日常的“为往”则是主妇的事。

下面这个被村里人认为很理想的家庭的决策与分工是这样的。

今年40岁的云香是村里公认的懂事又能干的媳妇。生有一儿一女，公婆都已去世。1993年她家在村头开了个小餐馆，建屋子和置办碗碟的钱是丈夫从朋友处借的，丈夫还负责打理村里的干部和大厂的厂长（邀请吃饭、送礼，以保证客源）。饭店经营过程

中，丈夫负责采购酒菜，她掌勺并负责招呼来吃饭的客人（后来还请了一个大师傅和一个姑娘来帮忙）。每年秋收时找邻近各村村长要账（收回一年里他们以村里名义记账吃的钱）的事则是云香操办。^①

家庭事业安排方面，如关于盖新房的设计及材料的购买、自家的地是否要转给别人种、是不是要承包种树、是否要围起沟渠养鱼或养鸭子等方面，是丈夫做最后决定。而日常家务安排、一家人的穿戴等由云香做主。

为人方面，丈夫在外面的朋友一般他自己去“为”。亲戚中“有事”时候的礼钱（大额的）则丈夫说了算。平时街坊间谁家有吃喜面、发丧之事，送多少鸡蛋或随份子的钱，云香自己就可以决定了。邻居有事借个二百、三百的，她能自己做主。

二 女性在家庭中的现实决策权及其相关资源

以上所描述的分工，初看起来，丈夫掌握着家庭“重大事务”决策权，而妻子掌握的主要是“日常事务”决策权。^② 有的研究者进一步指出，对“重大事务”的决策权是家庭实权的象征，是决定家庭权力关系和地位的根本要素。（张永，1994）如果照此标准，我所调查的张村的家庭中无疑绝大多数是男性“做主”的。但如果我们更详细地考察一下那些“重大事务”在生活实践中的具体决策过程，恐怕就不那么简单了。

① 这里值得注意的一点是，“要账”，即去催还各村委会和个人欠的吃饭钱（当时这些人只是签个欠账条），对饭店的经营很是重要，但在人情礼节方面又是件颇有些尴尬的事情。因此，由能言善道且不是家庭正式代表的妻子担任是比较合适的。

② 一些研究者将家庭决策权划分为重大事务决定权和日常事务决定权，前者主要包括：决定从事何种生产、决定住房的选择或盖房、决定购买高档商品或大型生产工具、决定孩子的升学或职业选择，等等。后者主要包括家庭经济支配和劳动分工。（参见陶春芳、蒋永萍，1993：201-215）

以上文中提到的云香家决定是否养鸭子的事情为例，这是一项有关家庭生产的“重大事务”。香云家由于前几年开餐馆，再加上后来云香查出患有糖尿病，于是就把家里的责任田包给别的亲属去种了。这一两年来餐馆生意冷淡，云香就想着可以利用自家房子旁废弃的一段石渠在里面养鸭子。那天我听云香跟丈夫提了一下这个想法，“现在饭店不好，咱也没地了，我在家也是闲着。再说，养鸭子也累不着我。”丈夫基本同意了。那天卖鸭苗子（幼鸭）的人来的时候，丈夫不在家，虽然整个交易才一百多块钱，平常家里这个数的交易香云自己完全可以做主，但因为这是家庭的一项长期事业（牵涉以后买饲料、卖鸭蛋等事宜），所以她还是打丈夫的手机与他商量是否买：“我看这些小鸭子不孬，要不咱买先买下一些养养试试？”丈夫同意，并建议买四十对左右。于是云香买下了小鸭子。过了几天后，丈夫在石渠的一端铺上了干泥，架上了栅栏门，而平时喂养鸭子的日常事务，就由云香承担了。后来她以高于市场价的价钱从娘家妹妹家买了800斤玉米（花了200多元）作为鸭饲料时，则是在丈夫不在家时她做主的。

在这项关于家庭生产项目的决策中，尽管最后拍板的是丈夫，但关于项目的想法以及劝说丈夫、具体的买小鸭子启动，是由妻子推动的。可以说这项决策是夫妻俩共同做出的，而在具体过程中甚至是以妻子为主导的。

女性对“重大事务”的决策权是体现在决策过程当中的。这方面一个更具普遍意义的例子是给儿女结亲的过程。给儿女说亲无疑是家庭中的一项“重大事务”。我们从具体过程中来看看丈夫和妻子分别担任的角色。如前文第三章所述，说亲有一个大致的程序，以下以连玲的儿子代军说亲的过程为一例。

42岁的连玲有两个儿子。大儿子今年18岁了。从去年起，她就跟住隔一条街经常给人说媒的三婶子（我的房东婶子）打了招

呼，请她帮忙留意着有没有适合代军的闺女。一天连玲过来串门拉呱的时候（这天我正好在），三婶子告诉她，有两个闺女，一个是旁边的矿山村的，一个是更远一些的南韩村的。听说南韩的那个姑娘是长女，母亲是个瘸子，连玲当时否决了——“这以后还得要回去照顾她娘家的，又路远，会顾不上这边。”

于是决定让儿子见矿山的那个姑娘，约好了见面的日期。这是代军第一次相亲见面。这次见面是他娘和他婶子陪着去的。见过面当天晚上，代军娘又来到三婶子家，“他俩拉得也还行，代军自己也没个啥准主意。我看着吧，脸倒还俊巴，就是矮了点。你这里还有别的闺女吗？多见几个也好有个比较。”两个礼拜后，代军相继见了他娘选出的两个闺女（在听三婶的介绍中，连玲在之前已经筛除了一个）。仍是他娘和婶子陪着去的。

每次见面回来，代军会和他娘交流他对见过的闺女的看法。在见过的三个姑娘中，代军比较中意的姑娘有A和B，但又有些拿不准。A的村子正好是连玲娘家的邻村，B所在的村庄有代军姑姑的女儿嫁在那儿，因此，连玲就让这些亲戚帮忙“查定”一下这两家人和两个闺女的人品。之后，连玲把得到的消息和她的意见——A闺女虽然个子不矮，也还能干，但据说脾气暴躁，恐怕不适合老实的代军——告知代军和他爹，A姑娘就不再作为选择对象了。于是连玲又请三婶子安排了和B姑娘的两次见面。那边家里也觉得满意。这门亲事基本就定下来了。最后，代军父亲以家长身份给B闺女660元的见面礼，正式确定这门亲事。

我们看到，在整个说亲定亲过程中，妻子连玲所起的作用是很关键的：是她启动了这一过程，是她掌握了最多的信息并加以初步筛选，是她的倾向性影响了最后所选定的对象。当然，在整个过程中，每个阶段连玲都会告知丈夫事情的进展，征求他的意见。但后者得知的往往是带着妻子主观色彩的消息。当然，亲事的确定一定是要经过代军父亲的同意的，但这种同意几乎是仪式性的，事实上

他又能有什么不同意的理由呢？当婚礼的请帖以新郎父亲的名义发出（如果祖父还在，则以祖父的名义，后缀其父及其本人的名字），别忘了，真正挑中这位新娘的往往是推动整个相亲过程的母亲。^①

定亲的过程，正如生活中的很多决策一样，尽管重大决策在名义上是由男性（比如说父亲）来决定的，但这个重大决策已经由之前很多小的选择和决策决定了，而这些前期的“小”决策，也就是我们常说的“日常事务”，是由女性来操持和决定的。也就是说，在现实生活中，妇女其实在很大程度上拥有家庭决策权。

与丈夫拥有决策权的优势资源相对，妻子的家庭决策权主要来源于以下两个因素。一是对日常家庭事务的操劳和责任。这里涉及的是“权责一致”^②的因素。因为基本上是妻子在负责日常家务的运转，正如一位老娘们说的，“上面老的你得照顾到，什么时候给钱，什么时候给添衣裳；下面小的也得照顾到；还有男的，身上的衣服鞋子你都得管好。亲戚街坊的‘为人’，你都得想到。都是你的事。”这种对家庭事务的“操心”和日常运作责任，使妇女在家庭决策中往往具有实质上的决定权。正如一位妇女所说，“家里吃的、穿的、用的，他（指自己的丈夫）不操心，他也不懂，都是我操兑。”这正和她的丈夫所言相对应，“这家里的事我是立根儿就不干，孩子也没看（kān）过……家里日常生活、穿戴、为人，都是她的事。我的衣裳我没买过，我连个袜头都没买过，我不会花钱。”

妇女的另一个资源就是她在平日里经营和“为往”过程中积

① 这让我想起那首流传于大江南北的民歌《看见她》中唱道，“回去说与我妈妈，卖田卖地要娶她。”这歌词从另一个角度反映出了母亲是决定儿女婚姻的实质性角色。

② 参见左际平的研究（左际平，2002）。他1998年在中国几个城市的调查表明，妻子的家庭决策权大于丈夫。其中一个重要因素就是妻子参与家务劳动的程度较之其丈夫为高。家庭决策“权力的大小是与参与家务劳动的程度成正比的”。

累起的关系资源。家庭内夫妻关系的良好经营，自然使“两人商量着办”成为家庭的主要决策模式；而母子或母女间的亲密关系，使妇女在儿女的事情上有更大的决策权。一位正在给儿子找媳妇的妇女说，“他又不知道儿子咋想、喜欢啥样的，可不就得我操心么？”而妇女平时“为人”建立起的街坊关系，也能在具体事务帮忙、情感和舆论支持方面提高女性在家庭内的决策权。

另外，在一些家庭中，娘家是妇女在夫家地位及决策权的重要资源。

传英是我结识的村里唯一会在公开的场合坦然宣称“在我家，我是当权派”的妇女。在镇上的张村户籍簿上，夫妻都在世的家庭中，户主写妻子名字的唯一一户就是她家（也就是说，她是她家的正式代表）。传英在家里的这种特殊地位主要来自她是“住娘家”的^①。她丈夫是江苏人，当年经由他在镇上任干部的哥哥介绍与传英结婚。他以前一直在贵州当工人，前几年才退休。传英则一直住在娘家。“娘家就在脸跟前，都是近人，担事。”

与传英形成相反对照的例子是兰珍。45岁的兰珍是个“外地媳妇”，她是在28岁的时候被人贩子骗了嫁过来的。她的口音一直被村里人说是“蛮”，当地人听不太懂。她丈夫是家里的独子，结婚时已经30岁，是个“叫他坐下他不敢站着的老实人”。她刚嫁来时出逃过几回，都给追回来了，头几年婆家的人一直防着她，她在家里几乎没有什么发言权。在她生了两个孩子结扎后，加上村里干部的干涉，丈夫就开始把家里的部分钱交给她管了。她与丈夫

^① 在当地，“住娘家”与“招女婿”是不同的概念，前者是妇女本身有兄弟，她只是因为种种其他的原因而在娘家庄上安家。本例中的传英有一个还未结婚的兄弟，和她父母住在一起。而“招女婿”是因为女性没有兄弟而与丈夫住在娘家，给父母养老。在观念上，后者家庭的地位低于前者。不过“住娘家”这种情况在当地还是很特殊的。

虽然已与公婆分家，但在很多事情上，丈夫不跟她商量，而跟自己的母亲商量，为此，她经常生气：“我不当家。他挣了钱，偷偷给他妈，不跟我说。他一家人都不把我当自己人待。”兰珍的老婆婆说到三年前兰珍找村干部说丈夫打她，要喝药的事时，说“我就跟她说，别说你娘家远，来不了几个人，就算近好啵，大队也是向（即偏向）活的不向死的。”在我最后一次去张村时，得知她在三个月前跟也是从山西嫁来的另一个媳妇（外村的）走了，再没回来。

上述两个极端的案例（一个是“住娘家”，一个完全没有娘家支持）形成对比。传英因为“住娘家”，其日常交往的社会关系都是自己所熟悉的娘家关系，这是她在家全面当家的一个重要因素。而对于像兰珍这样的外地媳妇来说，虽然她们可能在嫁后回几次娘家，但遥远的娘家不管是对她们实际的支持还是对其丈夫家潜在的威慑方面，都付诸阙如，这就给媳妇在自己的家庭、丈夫的家族以及丈夫的社区立足并获取地位增添了难度。娘家作为一项重要社会资源的缺失，是兰珍始终未能融入丈夫的家庭和社区的原因之一。

三 女性决策权行使的方式和策略

由于丈夫在家里的决策权是正式的、被文化规范认可的，而妇女的家庭决策权是经验性的，这使妇女在行使其决策权时表现出一些独特的方式和策略。我在村里注意到一个有意思的并且具有一定普遍性的现象，即在家庭决策过程中，很多妇女是在对外尊重其丈夫权威之下行使其权利的，也就是说，她们会将正式的权利形式归之于丈夫。村里的妇女主任双芹家的男女分工就是一个明显的例子。

由于职务的关系，双芹有更多机会与村委会领导们交往、出去

应酬、帮亲戚们在外面托人办事等，而她的丈夫在日常生活中经常担任在家里做饭的角色。虽然在相当程度上他们夫妇的分工已经不再是“男主外，女主内”的模式，但在亲戚及其他客人来家里的场合，在客厅陪客人说话的肯定还是她丈夫，在厨房忙着做饭的是她。

一个妇女如果事事抢在丈夫头里，既会导致她男人没面子，也会因为丈夫在村里声誉的低落而导致自己和自己的家庭被非议。如前文所述，这样的妇女往往会被评价为太“强亮”、“缺心眼”。而以下这个家庭中“当家的”的女主人是这样应对作为“家长”的丈夫的。

50岁的桂元当年是改嫁过来的，家里1992年开始在村口开了一个代销点。她是村里认为的“嘹亮人”，家里里里外外都是她在操持。开这个代销点的前几年，每次都是她自己骑着三轮车去县城进货（现在由她的大儿子去），家里“为人”、儿女婚事等都主要是由她操办。村里人说“她这一家子还就是她给带起来的”。她的丈夫不大说话，待在店里时，有时路人要买的东西他还不知道定的价钱，要去问妻子或儿子。但有意思的是，经常可以听见他在家门口大声骂他的妻子哪些地方做得不好之类，而这时候桂元往往不出声，有时就让儿子给他送杯水去。桂元跟我说起不久前的一件事：“家里的钱是我掌握，经我的手。前一段卖了几（头）猪，卖了4000块钱。还账、起货、拉油（即代销点从县里买进柴油，因为这段正好是要抽水浇地的时候，对柴油的需求量大），花完了（花完）了。那天夜里，他问钱动了么，得好好收着。我说都花完了。乖乖，骂起来了，说钱就是不能到你手里，一到你手里你就给我抖索干净。后来我就让传军（儿子）念给他听怎么怎么花的，我花钱都记在账本上。念完了，他也不吱声了。”

我们看到，在丈夫为“家长”的家庭里，嘹亮的妻子们在

“当家”。^① 妻子“当家”是在尊重并顺从丈夫权威的形式下——也就是“面子上要过得去”——行使实质性的决策权。这是生活家庭实践活动的一个特点。妻子在家庭事务中的决策实践往往是通过男性权威的形式获得合法化的^②。在家庭的各项事务中，丈夫具有的是公开的、象征性的最后确认权；而妻子的权力是现实性和经验性的，如上文各事例所示，这种权力是在家庭事务的具体操持过程中“私下”（当然最后要经过丈夫确认）行使的。

下节我们将看到，作为“为人”单位的小家庭中，妻子在“为往”中采取的是同样的方式，从而建立起一个有利于自己的生活家庭的关系网络。

家庭的“为往”网络

尽管家庭的对外代表是作为家长的丈夫，但如果我们考虑到维持与亲戚们的正常联系（也就是各种“为往”）是主妇负责的“家务”的一部分，考虑到是主妇在打点年节时送给各亲戚的礼物，是主妇在操持来访亲戚们的食宿待遇，是主妇以赶庙会、探望病人、参加仪式等方式往来于各家亲戚之间，那么我们可以理解，在相当程度上，一个家庭的社会关系网络的大小和状态，是掌握在家庭的女主人手上的。因此谁家如果“为人”不好，村里舆论会将主要责任归之于主妇。而主妇们则通过她们的“为往”，推动着实际交往中的关系网络向有利于其生活家庭的方向发展。

① 孔迈隆区分了中国家庭中的“家长”和“当家的”，这两个角色在很多家庭实践中是区分开的。“家长”的地位在仪式等场合有正式的确证，而平时负责家庭实务的“当家的”则没有仪式的或象征性的表达。不过，在孔迈隆所描述的父亲大家庭中，“家长”一般是父亲的角色，而“当家的”的角色则是由某个或某几个儿子担任。（Cohen, 1992: 363 - 365）

② 这正是布迪厄所提出的“正式化之策略”（officializing strategies）（Bourdieu, 1977: 41）。

一 婆家关系的处理

对于妇女而言，“婆家”的亲属关系主要包括与公婆和“近门子”（丈夫兄弟的家庭也被包括在其中）的关系。

（一）对公婆的义务

妇女到“老娘们”这个阶段时，婆媳关系在其生活中的重要性比她们当小媳妇时已经降低很多，而且此时婆媳关系的焦点已经不再是长辈和子辈相互间的试探和防范、家庭事务决策权的争夺，以及对某个男子的感情与忠诚的争夺（可以说，在这些方面，作为子辈的儿媳妇在此阶段已取得全面的成功）。她们与公婆的基本关系是赡养与被赡养的关系，因此“老娘们”被认为是这一阶段婆媳关系中的主动者，婆媳关系处理得如何更多的是与儿媳本人的声誉联系在一起。

这个时期的赡养状况各家情况不一样，公婆年迈时，会和某个儿子儿媳的家庭一起生活，但也有不少是在几个儿子家轮流吃住，甚至仍然保持单吃单住，由儿子家兑钱或送粮养老。对于儿媳妇来说，基本的“孝道”，即“大面上过得去”，是她对公婆应该具有的基本态度。大多数“老娘们”还是比较注意这种伦理上的“大面”。她们中尽管有些人对当年婆媳之间的冲突记忆犹新，而且对婆婆“现在也热乎不起来”，但大多数在对老人必尽的义务方面，还是能做到“叫别人说不出什么”的，如给老人兑粮食、年节接公公婆婆来家里吃顿饭等。正如一位中年妇女所总结的，“老婆婆老公公呢，得想着人家外面的口面，要礼的（即讲究礼面的儿媳妇）呢，得叫人家说得过去，不能做出不对的事来。这就显好。你要不舍得给老的吃，给老的喝，这就不好。老的呢，不找你的事，你在吃喝上了，做事上了，商量着，这就显得两个人都近。”

在赡养老人方面做得如何，会影响妇女本人及其家庭的声誉。如村里有“不养老的”的两妯娌（她们的丈夫又都怕老婆）已经

遭到近门子和街坊唾弃。我不止一次地听到村里人指责这两个媳妇“下材”、“为人孬”，表示“不愿意跟她们搭腔”。与之相对的被街坊邻居交口称赞为“好媳妇”的榜样则是西街的一个“外地媳妇”桂花。

桂花是四川人，是当年被现在的丈夫花钱买来的，当时丈夫有前妻留下的四个孩子（前妻已去世）。为了怕桂花不满意，在他们结婚初期将那四个孩子分别放在公婆处和其他亲戚家带。直到一年后桂花和丈夫生下了他们自己的孩子，才把真相告诉她。桂花说，“当时也生气，生气他跟他爸妈合伙瞒我骗我。也没办法了，孩子也有了。他家老的对我也不孬，啥事还看我的脸色。”这些年她和丈夫、孩子（包括前妻的）已与公婆分灶吃饭，但公婆的干粮（即馒头等主食）都是由她这边蒸好送过去，她每次做了什么好菜或包了饺子什么的，都会给公婆送些去。在有亲戚或其他客人来看老人时，她会主动炒好菜端到公婆这边来。公婆和邻居的夸奖使街坊和家族其他成员对这个外地媳妇另眼相看。尽管缺乏既定的社会关系资源（如娘家的支持），但桂花通过与公婆的关系处理获得了在家庭和村里的地位和声望。

在婆媳关系上，媳妇除了“尽孝”外，另一重要方面是婆婆与丈夫之间关系的处理。男性对其大家庭的义务，其中包括仍然被伦理所强调的亲子感情和赡养要求，仍然是很被看重的。就如一位“老娘们”说的，“俺这一代，跟现在不一样，对象（指自己的丈夫）跟娘近的多，他还是向娘，做儿媳妇的大体不能过，要不街坊邻居笑话，对象也恼你”。因此，婆媳关系如何，会直接影响到夫妻关系，进而影响到家庭生活。

在婆婆和丈夫之间，所谓“会做媳妇的两头瞒，不会做媳妇的两头传”（“两头”指在婆婆和丈夫两头），在这方面，一个精明的媳妇是比较小心的。一位妇女这样说及此事：“虽说跟对象最

近。也有些话不能跟他说，你说家里他妈嘟噜了，这事那事，就不能跟他拉。有些事你还不能计较，你要回回地说呢，他（指丈夫）又嚷她（自己的婆婆），人家又说你在中间学啦啥的。”因此，对于老婆婆平时在家务事方面的嘟嚷甚至指责，她一般是既不顶嘴，也不改变自己的做法。也有“两头学话”的不“精”的媳妇，结果往往导致夫妻之间、儿子与父母之间、自己的小家与公婆家之间“闹乱子”，这样的妇女会被村里人评价为“不会做媳妇”。

（二）与“近门子”的关系

“近门子”在正式层面，也是最大范围内指的是“五服”以内的父系家族成员，但在实际生活中的不同场合，它的指涉范围有程度不同的缩小。日常妇女们提及“近门子”时，一般指的是丈夫的各兄弟家。而对于男性来说，自己的各兄弟家是算在自己的“家庭”范围内的。^①兄弟各家之间是否和睦，对男人来说是事关家庭面子的事情。而对妇女来说，更多地表现出各个妯娌的生活家庭间竞争和较量的一面。因此，很有趣的是，当男人们跟我强调他们兄弟各家间怎样合作和互助时，他们的妻子则往往以敌对的态度谈起“近门子”——“近门子，就那么回事，各人顾各人的一窝子。”

“近门子”之间的竞争和矛盾很多是经济方面的，在妇女方面则主要表现为妯娌之间的矛盾，如比较在结婚时哪个花的钱更多，兄弟之间钱物的借往（媳妇会埋怨兄弟间不给借钱或借了迟迟不还之类），以及在给同样的亲戚喜丧事“上礼”时各家的礼金不一样，妯娌间认为是有意压制之类。男人们倾向于兄弟间“大面上”表现父系大家庭的和睦互助，而妇女们则代表着各兄弟的生活家庭之间的竞争。

村里1981年正式实行家庭联产承包制，分地之后，很多分了家的兄弟重新在农活方面进行合作，除了日常的田间管理仍是各家

^① 关于男女这种不同的家庭观，见本书第四章第三节的相关论述。

分别进行外，在浇地、点种、收割等农忙季节各家都会将劳力和用具合在一起干活（收成还是各家分算）。这个时期，父系制家庭的事业合作性质重新得到体现。不过，现在还这样合在一起干活的家庭已经不是太多了。照一位中年男子的说法，“现在这个社会，兄弟们在一起干活的，十家不到一半。”其原因往往就在于媳妇们的分裂举动，如以下这例。

52岁的传起是五兄弟中的老大，他们五兄弟从分地到去年，地里活忙时都是在一起干，后来老二家因为搬到济南去住，他家的地就分给了其他四家。传起自己因为办了一个小铸铁厂，一般不下地。但他负责承担兄弟各家浇地用的油钱。到今年掰棒子的时候（因为这一程序还未实现机械化，它是目前农业周期中最费劳力的农活），老三在传起的厂里帮忙，不能下地，他家的儿子在外地干活没有回来；老五在外地跑推销没回来，他家孩子还小，不能干活；传起家他自己不下地，只媳妇和儿媳妇干活。而老四家两夫妇、两个儿子都在家，“他们觉得合在一起干自家吃亏”。所以今年老四家就不再与其他兄弟家进行互助性的合作掰棒子了，而是与一个邻居家一起干。他家之所以和这个邻居搭帮，是因为这个邻居家的媳妇和老四的媳妇平时关系很好，今年分开干也是老四媳妇的提议。

在这里，我们同样见到在上章“分家”中表现出来的、由女性所代表的与夫家大家庭的分裂取向。这种分裂取向既表现为与公婆的家庭分离的独立取向，同时还表现为与丈夫的兄弟的阻隔取向。妇女们往往会用自己的娘家关系和自己“为”起来的街坊关系来取代丈夫的兄弟关系在日常生活中的地位。尽管在多数这类事件中，妻子需要得到丈夫的默许，但妇女总是作为这类事件的积极推动者。正是妇女这种着眼于自己的生活家庭利益和独立性的取向，形成了中国亲属关系体系中一个矛盾的现象：一方面，家庭伦理要求和赞扬大家庭内部兄弟之间的团结与合作；但另一方面，成

年兄弟之间的分裂与紧张又是中国亲属制的一个内在特征（弗里德曼，2000：29；M. Wolf, 1970）。

（三）与夫家亲戚的“为往”

对于妇女们来说，“亲戚”被划分为两大块：自己娘家的亲戚和丈夫家这边的亲戚。丈夫这边的亲戚平时来往多的主要是丈夫的姊妹们。夫妻之间在亲戚“为往”方面的分工各家庭不尽相同。有的家庭是分开处理，丈夫负责他那边亲戚的“为往”，妻子负责其娘家亲戚的“为往”；大多数家庭采取的是共同商量，而主要是由妻子来具体安排两边亲戚的日常“为往”事宜。

与夫家亲戚交往中的一个重要方面就是在夫家亲戚与娘家亲戚之间的平衡问题。在当地的亲属关系规范层面，是认为夫方的亲戚地位应高于娘家亲戚，因为从父系计算的谱系关系更近、更重要。但是很多妇女在“为往”中往往更“顾娘家”，这常常成为引发夫妻间矛盾的事件。很多矛盾是因为夫妻认为对方对自己这边的亲戚在送礼多少、招待的档次等方面不满而造成的，而对两边的亲戚送礼是否均等也常是引发夫妻争吵的事端。在这方面，会“为人”的妇女则很注意公平对待。在“为人”方面很被街坊亲戚称道的云香就说，“娘家人近不假，也不能太两样，就娘家人重要，其他亲戚都不搭腔，那就没亲戚了。”虽然在情感上妇女与自己娘家方面的亲戚更为亲近，但在各种礼节性场合，嘹亮的媳妇甚至更多地会将夫家的亲戚放到首要地位，因为“自己的人（即娘家人）更能‘担事’些，东西多点点没事，对这边（丈夫的亲戚）什么事做不周到，人家可记着哩。”

与夫家亲戚的关系，尤其是与大小姑子之间的关系，并不像兄弟各家之间那样呈竞争的关系，有时还可能成为兄弟各家竞争的另一关系资源。一些媳妇能通过与这些亲戚的良好交往，将这种本由父系关系连接起的亲戚转化为带有个人情感的关系，从而使这些亲戚可以成为其生活家庭的重要社会资源，尤其是在与其他妯娌各家对比的时候。

云香的丈夫在兄弟行里排行老三。前些年丈夫在狱中期间云香多获得大姑子们的帮助，而她守着家等待丈夫的行为和对公婆的孝顺也让三位大姑子对她心生感激。她说到那时候，“农忙时（孩子的）姑父们都来帮忙。三个大姑子平时来都带东西来，过年时送来的东西都全。”在丈夫出狱后家境渐好时期，她对这些大姑子们保持着慷慨与热心，因此她们之间一直保持着良好的关系，平时互相走动较多。大姑子们回娘家，也是在云香这边拉呱、住着的时候多，在其（娘家）大嫂家待的时间少。云香生病住院期间，她的几个大姑子或在医院陪伴，或在她家帮助照看孩子。相比之下，她的嫂子同这些大小姑子的关系就没有这么“近”，来往与互助程度更低。

二 街坊关系

当“近门子”关系被妇女视为潜在竞争关系而有意疏远时，街坊关系就替代性地成为了主妇们着重培养的村庄内关系。从分家建立自己的生活家庭开始，她们就通过日常往来互助等“为”起了一个主要以地缘为基础的社交圈子。街坊关系逐渐成为妇女很重要的一项关系资源。这种自主“为往”结成的关系常被（妇女们）拿来与有先赋远近的亲属相比：“近门子还不如邻居呢。”“你再近的亲戚，你不来我不往，他也就没亲戚了。这个邻居呢，你跟我好，我跟你好，两好搁一好。有啥事的时候，也是邻居能担事。”

街坊间最重要的交流群体是妇女的“聊天群体”，“老娘们”是这些群体中最活跃的主体。说不清妇女一年之内有多少时间是与街坊邻居一起度过的，在非农忙的时节（这种时候现在会超过300天），上午、下午、夏天的晚上，某家的院门口、树荫下（在冬天的时候，就会改在某家生着炉子的堂屋甚至里屋内），总可以看到几家的妇女合为一个小群体边聊天、边做（针线）活、边看着孩子。一位由于盖了新屋搬离了原来街坊的中年妇女这样感慨：“刚搬来有个半年，邻居都不熟悉，可觉般着不舒服、不自在，我都是

拿着（女红）活儿找原来的邻居堆里做去。”这种较稳定的聊天伙伴关系成为妇女缔结的街坊关系的基础。这类群体的另一功能是形成社区的舆论。这些圈子里的议论、评价等“闲话”在相当程度上代表着村里舆论的主导方向，通过在这类群体中发表、传播意见，她们参与并影响社区生活，并运用这种社区舆论影响自己在家庭中的地位。如将家庭或近门子中的事在这些场合公开，以使自己获得道义上的支持和形成对矛盾另一方（往往是丈夫、婆婆或妯娌）的舆论压力。

街坊妇女之间在聊天中建立起的交情，会扩展到相互做活（如给较个鞋样、帮着绣个鞋垫、套个被子之类）、带孩子、生病或结扎后的探望^①这类日常生活中的互助，并将这种交往和互助扩展到她们所代表的家庭之间。邻居间的交往往往还会扩展到更实质性的经济互助层次。如一位婶子所说，“我要借钱，亲戚里要目量着（掂量）行的再张口。邻居呢，能担事，俺这屋子，盖当院花了三千，管邻居借的。”“俺家喂猪，哪一回都是掌她婶子（一位邻居）的钱养大，卖了猪再还。”

妇女们通过“为往”建立起的街坊关系，在一定程度上弥补了这个新家庭与婆家大家庭其他成员拉开距离后留下的合作空白，比如家务事方面的帮忙（如短时间地看看孩子）、农作上的合作等，就经常在街坊之间进行了。在前文传起家兄弟的例子中我们也看到，老四的媳妇正是借助与邻居的合作而挣脱“近门子”间不利于自家的合作。而下例中小井的叙述也体现出“近门子”与邻居的对比。

今年45岁的小井，丈夫患风湿性心脏病已十几年，四年前去世，她自己带着五个女儿。丈夫没病前，丈夫三兄弟在一起干活，

^① 这是近十年来当地兴起的一个新的风俗，即在某位妇女结扎后，一些近的亲戚和街坊会送鸡蛋来表示慰问。

丈夫生病后，因为不能干重活，其他兄弟就不再与她家合着干活了（据邻居们说，是因为那些兄弟媳妇不愿意自家吃亏）。公公在还能干的时候会帮着她家干地里的活，后来农忙时候则主要是娘家的兄弟们来干。平时则是邻居们帮掂着。说到丈夫看病期间，“邻居她婶子拿了一千块钱。他大姑子姐姐还没拿这么多呢。”小井说到这些邻居：“她大爷（一个邻居）上地头还绕着看看俺的地，回来跟我说，中浇了。浇地他给捎来的油。近门子可没问过。我只会出个力，不会操心，啥时该上肥了，中买多少，都是她大爷说给我。”“我这屋子没地搁，收的棒子都搁她婶子（一个邻居）屋顶上晒，淘个麦子也晒在她家院里，就跟俺的家一样。”在平时，她则帮这些邻居做鞋、套个棉袄之类，她还经常让自己的女儿给谁家搭把手干活。

街坊之间的关系基本上是在小家庭分家之后主要通过媳妇自身的“为人”努力而逐渐构建起来的，它不大受其丈夫原来家庭的影响，因此，街坊关系往往被妇女视为“自己的”关系，并被妇女作为与“近门子”相对立的关系资源。我在村里发现一个有意思的现象，男性一般对自己家族近门子的关系远近比女性熟悉，而妇女则对各家的居址分布比男性熟悉，由于居址主要反映的是街坊邻居的关系，所以上述现象也许正体现了与丈夫家族的近门子关系相比，妇女更重视并熟悉街坊邻居关系。

另外，虽然在各种“为人”关系中，一般只有男性有“朋友”关系，即脱离血缘和婚姻关系之外结成的关系（这类社会关系在社会逐渐开放后，对独立的小家庭变得日益重要），但女性可以通过结交的街坊影响丈夫的朋友圈。在一些家庭中，丈夫的朋友，往往就是其妻子在街坊中关系密切的妇女的丈夫。

还可以提及的一个现象是，“老娘们”这个年龄段的妇女另外一种建立社会关系的方式，即“找头”，这是当地对婚外恋情的一种称呼，男女都适用。“头”指法定婚姻对象之外的“相好的”，

如说“她在庄上‘头’多着呢”。“找头”的对象或者就在本村，或者是在邻近的村庄。就我所了解的情况，“有头”的现象多存在于这个年龄段的妇女（也包括男子）中，这大概一定程度上是由于她们当初婚姻缔结阶段和婚后初期缺乏与丈夫的交流而造成感情上的匮乏（在这方面，现在的“小媳妇”享有更多的机会），另一方面，“找头”也使一些妇女建立有利于自己及其生活家庭的社会关系。因为这些妇女的丈夫往往比较老实懦弱，或者有身体或精神的缺陷，妇女通过这种相好关系可以获得某种帮助和支持以维持自己的家庭。如玉英家的例子：

玉英是当年转亲来的媳妇，是为了自己三哥能娶上媳妇而嫁到张村来的，今年44岁，生有一儿两女。她是一个活跃、开朗的人，比较注重打扮。丈夫“憨，不知道个事”，甚至不会算钱。还有个未婚的小叔子也是这种“不精”的状态。结婚头几年，她说都不愿意和丈夫出去，“嫌丢人”。据邻居们说，她在村里有几个“相好的”，并认了其中一个做“干爹”^①。她家四年前终于盖了新屋子，盖屋子用的砖和其他料主要就是这个“干爹”送的。

虽然“找头”对于妇女来说是很损名声的事情，但对于玉英认干爹的事，我的房东婶子告诉我，村里人也不怎么笑话她，“都知道她男的不行，要为起个家，也不容易”。

三 与娘家的关系及其变化

（一）对娘家父母的责任与关切

在出嫁女儿已成为“老娘们”时，正如婆家的公公婆婆辈逐渐

^① 这种“找头”有时以妇女“认干爹”的形式体现出来，在这一名义下接受“干爹”的帮助。所以提起这类女性的“拟制亲属关系”，村里的很多人都持不屑与讽刺的态度。妇女的另一“拟制亲属”形式是“认干姊妹”，但都发生在上代妇女中，而且比较少见且不被重视。这与男性相对应的“拜把子兄弟”所具有的正式地位形成对照。

退出家庭权力中心，娘家的父母也随着儿子们的结婚分家以及自己生理上的衰弱，逐渐丧失家庭的大部分权力。娘家家庭结构所发生的变化，使女儿对娘家的感情也产生了某种分化，与父母的感情从与兄弟的感情中分化出来，与父母的感情纽带始终存在。不过，她们与父母关系性质上已发生变化。从“小媳妇”期间对父母感情、劳力与经济方面的倚靠逐渐转变为对父母的生活状况担负起某种责任。从某种意义上说，她们与父母的关系更多地开始从获取转为付出。

虽然随着在自己的生活家庭的责任日重，她们回娘家的次数日渐减少，但对日渐年迈父母的照料也是女儿的责任之一。女儿对娘家父母的照顾是娘家生活家庭情感纽带的延续。在父母生病的时候，女儿，不只是儿媳妇，也是应该服侍于床前的。我在调查中发现，老人的棉衣裤、棉被很多是由出嫁的女儿套的。而在每次回家（尤其是年初二、八月十五等俗定的回娘家的日子）时，女儿总会根据自家的经济条件，给父母带些吃的或衣服。每当自己庄上（夫家）有“会”的时候，女儿总要自己去或让孩子去把自己的父母接来住上几天，带他们逛会、听戏。前几年，当地曾流行过出嫁的闺女给母亲送“留娘带”的风尚，在八月十五“走亲戚”的时候，闺女给满60岁的母亲送上自己缝制的（也有买来的）腰带，认为娘缠了此腰带后，能保娘不死。虽然此俗在兴过两三年后就停了，但它的兴起是以出嫁女儿对母亲的感情牵挂为基础的。外孙、外孙女在一定程度上填补了母亲回娘家渐少的空白，他们大多有过当年几个兄弟姊妹一起坐在“地排车”上由母亲拉着走姥娘家的经历。现在他们会经常在周末或学校放假期间，带上母亲交代捎上的东西，到姥娘家住上一段时间。当然，回来总要被母亲详细地问及姥娘、姥爷的情况。

另外，由于父母更多的是与妇女们的兄弟居住在一起，很多方面与兄弟的家庭发生关系，因此，妇女们对父母的这种感情牵挂就往往牵涉她们与娘家兄弟家庭之间的关系。在很多情况下，父母往往会向出嫁了的女儿倾诉对儿子、儿媳妇不满。因此，有的女儿会

因为父母赡养的问题跟自己的娘家兄弟家闹矛盾。

淑兰是卫生司的医生，家里经济条件较好。她母亲因为与一个儿媳妇吵架后，住到她家，住了三个月，两个儿媳妇都没有去接，直到年前才来接回去。过年后，母亲又住到女儿家。直到生重病后，再回儿子家。母亲去年去世后，淑兰也没再进过自己两个哥哥的门。这两年寒食、十一烧纸的时候，她在坟头烧完纸就回家了，没有按习俗在哥哥家吃饭。

巧凤的娘家庄与自己现在的村庄是邻村，只有500米的距离，她是家里四个姊妹中嫁得最近的。她的娘家父亲已经去世，一天她母亲自己走到她家里来向她哭诉，说大儿媳妇如何将她推倒在地。脾气暴躁的巧凤就从自己家里一路骂着大嫂到娘家村庄。娘家嫂子已经吓得躲起来了。后来是她哥来把母亲给接了回去。据说，此后她大嫂不敢再对老婆婆特别苛责了。

由于在多数情况下，出嫁女儿不大可能将父母接到自己家里养老，由自己来承担赡养娘家父母的责任，所以在父母与兄嫂之间发生矛盾的时候，“懂事的”女儿经常会充当协调者的角色。如一位中年妇女跟我说起自己的这种角色，她娘家只有一个弟弟，母亲早逝，父亲和兄弟家住一起：

“俺爹跟俺兄弟媳妇（即弟媳）一闹乱子就找我来。他嫌她家里不拾掇、败坏东西、光跟俺兄弟要钱花要衣裳穿。我就数量他，家里什么事你就都别管，给你吃你就吃，给你喝你就喝，就别老嘟噜她。兄弟媳妇那边，一闹乱子也找我来，不愿意的，我就跟她说，俺爹也有年纪了，你就糊弄个三年五年的，也就完了。反正啊，他的棉袄、盖的（被褥），都我套，单衣裳也是我给他治，不用她。”

出嫁的女儿往往成为父母与其儿子儿媳不和时的一个倚靠对象。多数情况下，女儿们会选择在自己的能力范围内，尽可能地保护父母的利益。

（二）娘家从“自家”转为“亲戚”

与小媳妇阶段妇女的归属感还停留在娘家不同，随着妇女逐渐成为日益巩固的生活家庭的核心，她们的感情归属逐渐由娘家转向自己的生活家庭。这种归属感转移的原因之一，是由于妇女在自己家庭中逐渐增长的责任与情感的拉力。一位妇女描述自己感情的变化，“从前嘞，隔个几天就想着回娘家，几天不见想得很。现在嘞，跟爹娘也觉得没以前近得很了，总牵挂着这一家人。你说走亲戚嘞，总慌慌地往家里（指现在自己的家）跑，觉得家里还有这事那事”。与当“小媳妇”时不同，这个年龄段的妇女在“闹乱子”后较少采用回娘家的方式，主要也是出于对自己家庭的责任感，“我这一闹乱子走亲戚去了，两个孩子咋办？都要上学要吃饭的”。

归属感转移另一方面的原因是由于娘家家庭结构发生变化而产生的推力。有的娘家父母在这段时期相继去世，从而使妇女与娘家之间的情感联系大大减弱。母亲的去世，意味着娘家以母亲为核心的生活家庭的彻底瓦解，而通过母亲连接起的家庭情感纽带也随之消弭。正因为此，这个阶段的妇女在情感归属上已经不把娘家看做“自己的家”了。

正患着病的桂珍谈到母亲的去世（父亲更早已去世）时颇为伤感：“你提到这（指觉得谁是自己最近的人），我就想哭，我就想（以后）我有啥话跟谁说。你看，我这一不好呢，我（娘家）侄女是知道后走的，这么些天也没个人来。我想着要是我娘还在，还不叫他们（指自己的两个哥哥）牵连来几趟了。这会儿也就你叔（指自己丈夫）一个近人了。我走亲戚算走得勤的，离得近。娘没去世前，一个月忙的时候也要去好几次；娘去世后，一两月才

去一次。娘都没有了，还去干啥。”

对娘家情感纽带的削弱还与娘家兄弟们相继结婚，有了各自的小家庭有关。在这个过程中，娘家的嫂子、兄弟媳妇逐渐成为各自家庭的“当家”者。因此，与兄弟之间的感情也发生着某种微妙的变化，“不娶前，跟哥兄弟的关系近得很，一娶了，你嫁出去了，他一结婚，就觉得疏远了似的，他跟人家的人近了”；“兄弟们都有自己那一摊子；嫂子跟咱也不是一家人”。在这个阶段，娘家不再是她们“想干就干点，想躺着就躺着”的“舒坦地”了。我所接触到的绝大多数这个年龄段的妇女将娘家归为亲戚的范畴，也就意味着娘家已不是“自己的家”，而成为要刻意去维护并需要注意各种关系处理的一类亲戚了。

双芹^①总结与娘家的关系：“在娘家处事，你得最留心了，话不能多说，事不能多问。我不能过问娘家的事，他们也不跟我商量。人家的事人家自个儿商量，闺女过问得多了是非多。去的时候，还必须拿点东西买买好，每家（指几个兄弟家）都要带到。在娘家要想处得好，就是这个样。不能今天上这儿嘟噜嘟噜，明天去那儿嘟噜嘟噜，你拿的东西再多，她（指嫂子或兄弟媳妇）也不喜欢你，嫌你事多。”因为她家两个儿子出去上学，又开了个商店，到农忙时她的两个娘家兄弟还会来帮忙，虽然如此，按照双芹的说法，“我回娘家也是拿东西，这家一份，那家一份，也都是买来的”。

与兄弟家所代表的娘家的往来在这个时期更多的是被纳入“亲戚为往”的范围，人情回报原则也开始作为与娘家交往中的行为规则。但作为妻子“自己这边的亲戚”，娘家兄弟家仍是“为

^① 关于双芹，还可参照第151~152页描述的事例。

往”中非常重要的一门亲戚。在我印象里，让下学后的儿子跟着自己的舅舅或姨父出外打工或学技术的例子远远多于跟着近门子（比如叔叔）出去的情况。姻亲之间的合作关系往往与近门子之间的竞争关系形成对照。

娘家关系中还有一个突出的现象，就是娘家姐妹及其家庭之间，仍保持着很密切的联系。在女性亲属之间，如果说妯娌之间多是竞争关系，姑嫂之间多少有些提防或距离，那么姐妹之间往往是亲密信任和合作关系。

我见到过一位妇女特意跑来张村和自己的姐姐商量，自家是否要拿出几千块钱去打点，以使丈夫提早四个月出狱的事情。这是件很敏感的事情：不出这个钱，也许会被婆家的人认为她对丈夫不好；出钱，这一笔钱对本不宽裕的家庭来说又是个沉重的负担。婆家的大小姑子撺掇她拿钱，“我不想听她们的，最后出钱是我出”。后来姐妹俩商量的结果，是不拿钱，等丈夫四个月后刑满出狱。

姐妹们这种亲情和信任会扩展至各自的家庭。她们的丈夫之间（当地称有这种亲戚关系的男性之间的关系为“两头翘”）会有不少的合作，而对于孩子们来说，姨家是很亲近的、经常往来的亲戚。由于妻子在日常亲属关系处理中的主导地位，可以说，（女性）家庭的实际关系网络偏向于女主人的关系取向。

（三）在娘家和婆家之间

随着“老娘们”的生活家庭逐渐巩固，并且在夫家社区构建起自己的社会关系网，在身份上她逐渐自我认同为张村的人了。这一年龄段的妇女不少人能够说出丈夫家族中四五辈以内的“近门子”。她们回娘家时已经开始被娘家庄上的长辈以其夫姓被称为“老张”。在更多的时候，她被看做“张村的媳妇”或者“某家的媳妇和儿媳妇”，如果她这时候还过多地“顾娘家”而没有把自己家“搞好”，是会受到舆论批评的。因为丈夫这边的“自己的家”

被认为应该是更重要的。

但另一方面，尽管作为娘家闺女的身份在其日常生活中逐渐淡化为背景，但却作为一种身份标识像烙印一般一直伴随着妇女的生活。我在和村里的妇女聊起任何一个已婚妇女时，她们的介绍几乎无一例外地以“她是某某庄上的闺女”开头^①。她们的行为往往会被与自己的娘家联系起来。

前例中提到的“转亲”媳妇玉英，^②六年前她跟一个相好的男人跑了。一年后她回来想带走女儿时，她的公公把她娘家的两个哥哥找来一起议定此事。据邻居的描述，她的一个哥哥进门就拿锅灰给自己抹了一脸，说是自己的妹子做出这种事，他没脸见人了。她的一个娘家姐姐甚至跪在她面前求她不要再“做派”，给两家丢脸，“我供着你吃，供着你穿，你可不要再想三想四了。”

而另一位妇女云香的叙述则从另一面说明了出嫁女儿与娘家保持的这种认同上的“面子”关联：“他（自己的丈夫）在（监狱）里面时，俺没想过走啊、相好啥的事，俺（娘家）爹在大队里当书记，不能给他丢人，说谁谁谁的闺女嫁了瞎做派。”已经“是人家的人”的女儿的行为仍与娘家的“面子”联系在一起，这也体现出娘家对其出嫁女儿保留的所有权依然是出嫁女子身份认同的部分，而娘家则依然对嫁出女儿的行为负有责任。

如果“老娘们”在夫家较有地位并且掌握较多资源的话，这种地位会直接影响到她在娘家是否“有面子”、有地位。

云香家经济条件较好，在自己家里也当家。她在两个娘家兄弟结婚时，给的“磕头钱”都是按当时最高的标准，一个兄弟盖房

^① 这里一个有意思的现象是一般是妇女们对这类信息很熟悉，而男人往往说不清楚。

^② 见前文第162页。

时她给借了 3000 块钱。她还让丈夫通过朋友关系给自己的一个侄子找了个学习修车技术的活儿。因此，每次她回娘家看望父亲时（大约一两个月一次），她的一个哥哥、两个弟弟三家都会聚在一起陪着吃顿饭，以示郑重。她因为自己患有糖尿病，有时严重起来的时候，她的嫂子和两个兄弟媳妇会经常提着鸡蛋来看望。关于是否让父亲单吃的问题（这本是娘家那边兄弟们的事，不用跟嫁出的姐妹商量）、给三兄弟说媳妇等事，她的嫂子（因为母亲已经去世）都会来跟她商量商量。

娘家关系可以成为妇女在夫家获得地位和权力的支持力量，而她在夫家的地位又成为她在娘家获得尊重和“面子”的资源。这种左右逢源、相互提升的关系资源，正是具有双重身份的已婚妇女所特有的。在这一年龄段的妇女中，我发现总有一些在娘家庄上和夫家庄上之间游刃有余的妇女，她们作为活跃的中介人物，促成了自己的家庭与娘家亲属间的各种合作，比如推动连襟之间经济上的合作，促成舅舅带着外甥出去干活等。在娘家和婆家良好的人脉关系，使得一些能说会道的嘹亮妇女们担任起“媒人”的角色，在两边村庄中牵线搭桥，而这种角色又进一步使她们成为社交圈中的中心人物。这种地位无疑是与她对娘家和婆家两边关系资源的利用相关的。

第六章

老妈子：在变化中重新适应

同样也很难确切地划分出“老娘们”和“老妈子”^①的界限，一些五十岁左右的妇女往往会被随意地用这两个称呼指称。不过，一般来说，孩子已经结婚而且有了孙子女或外孙子女是妇女进入“老妈子”阶段的重要标志。从年龄上说，一般55岁以上的妇女开始被划入这个阶段^②。被称为“老妈子”的妇女又可以依年龄和在家庭中的角色分为70岁以下和70岁以上的两拨^③。前者在家庭事务中还发挥着比较重要的作用，后者由于体力等方面的原因，基本属于被赡养的范围。

-
- ① 与“老娘们”一词的用法相似，“老妈子”一般不作为直接称呼语使用，除非在很熟悉的人之间带有戏谑意味的以此相称。它在作为间接称谓时往往含有非正式或不太尊重的意思。对于老年妇女，往往是用“西头你那二奶奶”、“某家的三大娘”之类称呼。
- ② 尽管也有不少儿子已娶媳妇的四十来岁的妇女会开玩笑似地自称，“还能干啥，都成老妈子了！”但这多少有些自谦的意味，就如一般中年人会说自称“不年轻了”、“老了”一样。
- ③ 据户籍统计，村里60岁至70岁的人口数量为146人，约占全村人口的12%，男女比例为13:15；70岁以上的有100人，约占总人数的8%，男女比例为14:15。

生活家庭的巅峰阶段

一 女性家长的权力

65岁之前的老年妇女们可以说是处于她们家庭经营之事业的鼎盛阶段。她们已经从刚嫁来时被“提防”的外来人转变成了家里和社区里受到尊敬且拥有权力的人物。如果说“老娘们”在家里还是在服从丈夫作为家长的权威下行使具体事务的决策权，或者需要靠影响丈夫来达成决策的话，那么，这个年龄段的“老妈子”们则是更加“名正言顺”地与丈夫共同作为家长行使作为长辈的权力。她们与丈夫一样，是家庭的正式代表。

在这个时期，她们与丈夫一起（甚至是独自）主持各种家庭事务，包括儿女婚姻的安排、对家务事及其他劳作进行分工安排，以及家庭器物的购置等。一些老年妇女在丈夫在场的场合也会很自然地说，“家里呀，反正是两个人当家。”而一位以前颇受厉害婆婆之气、如今已有四个成年儿子的大娘在和我聊天时，旁边一妇女开玩笑吓唬她：“你老婆婆来了！”她笑答：“这会儿谁来我也不怕了！”

在此阶段，“老妈子”们在很多事情上可以自行做主，即使是家庭的一些重大经济事务。如上文提到的那位大娘筹备盖房的事宜。

今年64岁的贵娥大娘有四个儿子，这样谈起她五年前为给四儿子准备结婚而“操兑”盖房子的事：

“老四中娶了，这个屋子急着要盖起来。他爹除了能做两个买卖，不会操心。我想着石硝、洋灰、楼板这些物件咱都不能赊，咱没个熟人。我觉得上哪儿赊个砖去呢，那这3000多块钱就能省下，能喘口气。正好俺（娘家的）外甥媳妇她爹的一个仁兄弟是河车

烧砖的，我十月一上火道湾（自己的娘家）烧纸去，一问，人家说不赊，要现钱。我又回到家里，拿了3000块钱，塞到裤腰带里，又去火道湾了。给了，我就扣（算）着3000块钱，两万五千（块）砖。后来又从白嘴买的一万（块砖），三万五千砖，盖这个屋宽绰的。”

在家庭内部关系中，至少在还没与结婚的儿子分家时，母亲仍是家里日常事务与情感的核心，父子间的疏离、儿子们相互间的紧张关系，往往是由母亲来缓和与调节的。

在“为人”方面，她开始作为家庭代表操持近门子、亲戚和街坊之间的各种“为往”，包括与儿媳妇们的娘家亲属之间的来往。在那些家庭举办婚礼或吃喜面等仪式场合，她可以作为自己家庭的家长出席，并代表家庭随礼，因此仪式主家的礼单上写的是她的名字，比如“张村三大娘，100”，“张村姥娘，500”这类。即使在儿子们已经分家，在这些“为人”的仪式场合，她还是以母亲和老婆婆的身份“领着”儿子儿媳“上礼”。我在村里看到的婚礼礼单的格式也显示出这一点，虽然儿子分家后在亲戚的婚礼上就要单独交礼了，但在礼单上，各儿媳妇的称谓名称是以隶属的格式置于其婆婆的称谓之下的。也就是说，婆婆仍是这个大家庭的领头代表。而在日常的“为人”方面，“老妈子”更能自主地处理借款、合作等事务了。

在与娘家的关系方面，这一年龄段的妇女已从倚靠娘家帮助更多转为利用自己在生活家庭中的地位给娘家提供一定的帮助和庇护。这其中包括为娘家的侄子或外甥等提供一些机会，或者是照顾娘家的父母（如果还在世的话）。村里一位三奶奶，就是在自己家里为自己的娘家父母养老送终的。

三奶奶今年73岁，有三个儿子，丈夫去年去世。在她62岁的时候，她把娘家父母接到家里来了。她虽然娘家有两个兄弟，

但因为“在城里，白天要上班，服侍不了俺爹俺娘。俺就把他们接家里来了”。她的娘家父母在她家养老住了五六年去世后，都是她服侍的。父母去世时都是在张村发的丧。尽管这在当地是比较少见的，但“他们都说不上什么，家里我当家哟，孩子也都听话。俺（娘家）兄弟、俺（娘家）姐姐也都给我钱，给我物件”。

还有的老年妇女可以利用自己儿子的地位和权力给娘家的亲戚帮忙甚至提供庇护。

68岁的三大娘是五个成年儿子的母亲，其中一个现任的村委会书记。她娘家姨的儿子贵根与本村里的一个已婚妇女相好（后来那妇女离婚和他结婚了），由于后者的前夫在村里家族势力大，所以两人在原来的村庄中没法再待下去。后来他们两人就投奔到张村这个表姐这里来了。三大娘让儿子安排贵根一家在张村的一家私营厂里看门，同时在厂里干活，并住在厂里。他们作为外村人能在张村待下来，是因为三大娘儿子的村支书地位，而且她另一个儿子在这个厂里有股份。所以贵根一家人在张村生活了11年，没有受过村里其他人的欺负。

老年妇女在这一时期家庭权威的增大可以归之于两个方面的因素。

第一个方面可以说是妇女多年操持家务所积累起的对家庭的贡献以及经验和能力。贡献使其自然获得了在家庭里的权威地位，而经验和能力使老年妇女已能自主自如地应对很多实际事务，这一点是她的年轻的儿媳们多少要学习的。如前文提到的三奶奶，说起当年自己如何撑起这个三儿一女的家还是很有几分自豪之情。

三奶奶1948年嫁到张村。嫁来时，丈夫的两个异母哥哥已经

分家另过了。这边婆家还有婆婆和丈夫的弟弟夫妇（三年后分家），家里穷，近门子都不愿搭理。“老婆婆老实，不当家，不会过。刚来会儿，看这边要铺的没铺的，要垫的没垫的，我就起那学织布。俺那边的人不会织布。学会织布了，也卖。换人家的棉花，纺了再织，赚着穿。那时连半夜也捞不着睡，纺棉纺到三更天，黑介白日地纺。后来也有穿的了，也有盖的了。俺几个孩子，穿得不好吧，也比一般的（人家）穿得好。”集体化的时候，丈夫和小叔子在外挖山修路，“生产队里分的这些沟就我挖，挖一天，家里喂孩子赶紧再去。那会儿就成天干活，别看俺这么些孩子，俺队里干活从来没落过后，我干活都挣8分^①。我蒸干粮都是黑介夜里治。”“刚娶会儿，就两间屋子，生了孩子后盖的屋子。孩子们又小，一个劳力，还是俺（娘家）妹妹们兑的钱，又在外边盖了三间。”

能干的三奶奶一直是家里的主心骨。三奶奶引述儿子幼时的一句话：“那时俺大儿就跟他大舅说，俺长大一定要孝敬俺娘，俺这一家子全指望俺娘带起来的。”

母亲权威提升的第二个因素，正是儿女们的这种“孝敬”之情。其中既有伦理规范中以“孝”的名义确立的长辈权威，又有母亲在长期的家务操持中所建立起的母子和母女间密切的情感纽带。儿女们逐渐长大成人，在家庭中的地位随着他们开始为家庭收入作出贡献而提高，他们对母亲的情感忠诚和亲近也提升了母亲在家庭决策中的分量，儿子儿媳们有什么事情需要与长辈商量的话，母亲（婆婆）是他们优先的选择。由于成年儿女对母亲的情感偏重因素，母亲在家庭事务中甚至会拥有比父亲更高的支配地位。^②

^① 指当时农村集体化时的工分计算。一个年轻男劳力按10个工分算，一般妇女按6个工分算。需要带孩子的妇女按4个工分算。

^② 杨懋春在描述50年前的山东胶州湾的一个农村的家庭关系中，以生动的笔墨描述了类似的现象。（杨懋春，2001：59）

二 集婆家与娘家于一身

对于既娶了儿媳妇，又嫁了闺女的老年妇女来说，她的家庭既是儿媳妇的婆家，又是闺女的娘家。正如“娘家”与“婆家”这两个名称本身所显示的，这两类家庭的核心人物都是作为女性长辈的“娘”和“婆婆”；在家庭层面上的“娘家”与“婆家”，正是娘和婆（婆）的生活家庭。

给自己的儿子成家，是做父母的最大的心愿。儿子成婚也是父母完成自己人生角色的必经程序，因为成为公公婆婆（在一定程度上是成为爷爷奶奶^①）是一个人“成大人”的标志。而一个成年人如果在自己的孩子成婚之前就死了的话，是件尤其悲哀的事，因为他或她“还没有成大人呢”，即没有走到人生历程里最后的一个阶段。^②因此在儿子办喜事时，做父母的往往成为亲友贺喜的对象。在传统的意义上来说，“成大人”之喜，对于男性来说，更多地意味着家族中自己一支的延续；对于女性来说，“娶了儿媳妇”还意味着在其女性的权威体系中她上升为更高的一个等级，除了女儿外，在下辈中她又添了个可以“支使”的人了。因此，以前向新做婆婆的道喜语中往往除了有“该抱孙子了”外，还有诸如“该轻身（即‘轻松’之意）了”、“该享福了”之类。

老妈子成为“老婆婆”之喜的另一方面是，通过儿子的婚姻，她的生活家庭得到了扩大，包括进了儿媳妇和孙子孙女。现在，在婚礼前后，两亲家母见面时，儿媳妇的娘家母亲常说的一句话就是，“俺这闺女就交给嫂子您领着了。”可见，婆婆是带领儿媳妇

① 如“婚礼”一节（第三章第二节）所述，新娘的生育是婚礼的最重要的主题之一，而为儿子举办婚礼的父母接受最多的恭喜语就是“等着抱孙子吧”。

② 村里有一户人家，女的因为患肾衰竭被宣布无法治愈，现在她和丈夫不惜花费大量的金钱买药、换血维持着生命，并正在花钱给自己的大儿子“买岁”，目的就在于让她能支撑到看到儿子结婚。村里人常询问我这个外来者的家庭情况，问到我的母亲时，有个问题总是会被首先提出，“你妈娶儿媳妇了吧？”

的家庭长辈；作为奶奶，她在相当程度上承担了孙子女的养育责任，建立起祖孙间的亲情。如上文说到的三奶奶就很满足地这样谈到这个以自己为中心的人丁兴旺的大家庭：“孙子孙女八个，都是我看大的。开始都没分家，他们地里干活去，我在家抱着孙子还给他们做饭。孩子们也都听话，儿媳妇也都好。这一大家子，热热闹闹的……”

同样，嫁出的女儿也在某种程度上延伸了母亲的生活家庭。尽管女儿的身份在仪式和制度上已转成“婆家人”，但以情感的纽带和忠诚连接其成员的生活家庭并没有失去出嫁的女儿，至少在女儿初嫁的头几年内。正如我们前文所描述的，新出嫁的女儿非常频繁地回娘家和住娘家，她们的归属感还停留在娘家。母亲是这一情感纽带的核心。一位嫁了一年左右的女儿说起回娘家的经历，“每回走亲戚，一进屋就找俺娘，一说不在家，到邻居家拉呱去了，那也得马上去邻居家找去。”——母亲总是娘家的核心和代表。

生活家庭的纽带甚至通过女儿的生育扩展到了外孙子女。尤其是女儿的第一个孩子，因为随母亲经常回娘家，所以，姥姥是他们很亲近的人。住姥姥家是他们童年生活中的重要部分，尤其是那些为了躲“计划生育”而被寄养在姥姥家的女孩，更是长期与姥姥家保持着很亲近的联系。即使在这些孩子上学后，姥姥家仍是他们节假日很乐意去住上一段时间的地方。

可以说，在这个时期，妇女们经营的生活家庭达到巅峰——通过儿子的婚姻扩展包括了儿媳妇和孙子女，通过女儿的生育扩展到了外孙（女）^①。

三 逐渐融入父系体系的生活家庭

这个阶段的生活家庭的亲属关系“为往”，其努力方向已不再是

^① 如前文（第81，95页）所述，女婿通常不算做妻子娘家的成员，对于其岳父母家来说，他的身份是“客”。

脱离婆家网络并向娘家靠拢。随着老年妇女与娘家关系的逐渐淡化，同时随着她的生活重心日益立足于夫家社区并逐渐成为社区生活的主流人物，以她为核心的生活家庭逐渐向夫家的父系体系靠拢。

与娘家的关系方面，由于很多老年妇女的父母在这个时候都已经去世，她们回娘家的次数已经很少。除了在每年寒食、“十一”时去给过世的父母烧纸，有侄子侄女结婚之类大事时去参加仪式，平常她们已不大回娘家了。在年节里她们只是打发自己的孩子带着礼物去探望自己的兄弟；娘家那边则会派侄儿或侄孙来张村看姑姑或姑奶奶。

与之相对，老年妇女的生活重心已基本定锚于夫家社区。平日里抬头不见低头见的是街坊和“近门子”，所谈论的也是张村的各种人和事。可以说老年妇女的“语境”已经基本夫家化了。^①用一位大娘的话说，是“现在去一回两回娘家，那边村里人都不认识了，生分。这边呢，有些年纪的人都认得。那边挨着的都是自家的近门子，这边的都是处了好些年的街坊。见着都热热乎乎的”。另外我注意到，老年妇女妯娌间的日常交往也开始多起来，据说一些以前不搭腔的妯娌到年老时也恢复了走动，而成年的侄子侄女在各婶子家或大娘家（即大伯家）是很随便出入的。也就是说，在这个阶段，各妯娌家庭之间的竞争关系已经淡化，来往开始频繁起来。

而且，在此阶段，老年妇女在父系家庭乃至家族中开始获得较高的地位。这种地位在一些仪式场合也有所表现。例如每年大年初一，村里有磕头仪式，这是一个父系家族仪式，给自家最近的祖先和老人磕头。仪式程序，先是男人们给家里的祖先牌位（一般是上溯一代或两代的）磕头，接着是做婆婆的带领各儿媳妇磕头。然后由近及远，给近门子各家的房支祖先和老人磕头。各家分为男女两拨，女的这拨是由老婆婆带领，到各近门子家甚至是更广范围

^① 这也是从父居居制的一个自然后果，丈夫方面的继嗣纽带通过由居住产生的互动和认同而逐渐强化了。

的家族成员家去“磕头”。这种场合，老年妇女其实是作为父系家族中一支的代表的。而在诸多亲属间的“为人”来往场合，她同样是作为“张家”家庭的代表担任相应的仪式角色。这种地位使老年妇女逐渐具有了“张家人”的认同感。与小媳妇们在谈到丈夫的兄弟们时常说的“他们那一窝子”、“这边老二家的”不同，老妈子们的表述已经转换为诸如“咱这一大家子”、“我那二嫂”。

认同感的变化恐怕还与另一个因素有关，即婆婆的去世。由于在常见的婆媳矛盾中，婆婆的角色通常被认为代表着夫家大家的利益和立场，因此婆媳矛盾中总是附着儿媳对夫家家族的敌意。如今，对于这些老妈子来说，“婆家”在家族和村庄层面的意义，已经变成了“自家”。不知不觉中，她们完成了生活重心及自我认同从娘家到婆家的过渡。

在此阶段，她们的生活家庭逐渐趋近于父系制家庭的某些特征，这主要源于她们延续和扩展自己的生活家庭的愿望，逐渐与父系制家庭的延续特征和家族特征融合。一个重要表现是，母亲（或婆婆）已经开始自然地吸纳并援用某些父系原则，比如通过“传后”而延续自己的生活家庭之愿望便和父系制的“传宗接代”观念融合了。如果儿媳妇嫁来一两年还没有怀孕的动静，或者头胎生的是女孩，当婆婆的会到“青山会”^①上去拜观音菩萨求个孙儿。有些婆媳矛盾就是因为婆婆嫌儿媳妇没有生儿子而产生的。^②另外，出于延续自己的生活家庭的愿望，老年妇女往往希望维持大家庭的结构；在抵制儿媳妇（包括儿子）提出的独立要求时，不愿分家的婆婆们会援引父系制的伦理规范来试图继续维护自己的生活家庭，比如指责儿子儿媳这样做“不孝”，或者以“兄弟一家”的原则来劝说儿子为弟弟们做出些贡献，因为弟弟们也为他的新婚

① 一个民间宗教性的集会活动，每年三月举行，地点在张村西面三十多里地，每次都有很多妇女去那儿拜“送子奶奶”。

② 参见第四章第一节中雪萍的事例（第109页），她就因为头胎生的是女儿而从此公婆与其关系恶化。

房子有过贡献。有些东西总是在一代代地循环，这会儿，这些婆婆们作为父系家族的代表，又成为年轻的儿媳们建立她们的生活家庭的对立面了。

生活家庭的衰落

一 卸任与分家

“老妈子”的生活家庭的顶点也就是它的转折点。在达到鼎盛之后，它也就开始走向衰退甚至瓦解。这种衰落一般通过两种途径：一种是家庭中心（包括权力中心、管理中心和情感中心）的下移；另一种更普遍的方式就是分家，儿子儿媳的小家庭从其母亲（婆婆）的大家庭中独立出去，从而使母亲的生活家庭萎缩。

随着子辈经济能力逐渐增强以及长辈精力的衰退，一些比较“明白”的“老妈子”们开始逐步“不当家”了，将家庭管理权交给下代。不过，对于她们来说，卸任也是个需要逐渐适应的过程。

齐香大娘今年65岁，有两个女儿、一个儿子，三个孩子都已结婚。因为是独子，儿子结婚后一直与父母住在一起，没分家。在儿子结婚后的五六年间，仍是齐香大娘跟丈夫商量着当家。儿子在外面拉车挣的钱交给父母。齐香两三年前开始不再管家了，具体起因是因为养羊。养羊是她家的一项重要副业，每年都养十几只羊。一般是她丈夫白天放羊，她则准备羊在家里吃的食料。一次因为儿媳说了句“这些羊我也能伺候好了”，她心里赌气，正好大女儿庄上有几天的“会”，她就去听了几天戏，接着又住了六七天。“我心里想着，她不是说她能伺候好吗，我就看看她怎么养。”等她回家时，发现家里小羊给喂死了两只，还有几只拉肚子。“我心里说，你不是说离了我照样行？心里又疼得慌，那些羊都叫他们喂成啥样了。后来我又想啊，直着这么下去也不行啊，那我回回连

个闺女家都走不开了。都老妈子了，每天抬着大芍（水桶）我也抬不动了，又老早落下了个咳嗽的毛病，我还是把这个家交给他们吧。这就领着她，把这些那些的教给她。这头二年算不当家了。”这以后，儿子在外挣的钱、儿媳妇养羊卖的钱，以及其他经济事务都由儿子儿媳妇处理。老两口要花钱就问儿子要。不过，按齐香大娘的说法，“我要走个亲戚就问儿子要钱，要也就给。家里这些麦子啥啦，我说给俺兄弟捎上几袋子，她（指儿媳妇）也不能说啥。”

就这样，家里的经济权和事务决策权就交到了子辈手里。对于这个家庭来说，虽然其成员没有发生变化，但家庭的权力关系结构已经变了。从家庭核心的角度来说，这个家庭的性质已经从齐香的生活家庭转换成了其儿媳妇的生活家庭。

不过，更多情况下，老妈子们经营的生活家庭的衰退是以儿子分家的形式表现出来的。如前文所述，普遍存在的婆媳矛盾，其实质是儿媳妇组建自己的生活家庭的愿望和行动与婆婆希望更长久地维持其生活家庭的愿望之间的冲突。这种冲突往往是以儿子儿媳从父母（公婆）家分出来作为结果。对于大多数老年人来说，与儿子儿媳分家多少是不大情愿的事——有的是出于家庭事业经营的考虑，有的是希望儿子儿媳的劳力及其收益能够为家里更小的儿女的婚嫁进行积累；从婆婆的角度说，还有一个重要原因是她不愿意自己经营大半生的生活家庭萎缩乃至瓦解。但他们维持大家庭的愿望往往会屈从于小辈对家庭独立的要求，不管是出于主动还是被动。

前文提到的贵娥大娘就是很不情愿地与儿子们分家：

“哪个儿媳妇我也不想分她们。她们自己愿意分，她们觉得他们男的能挣钱，不分家，挣的钱不给她。分家了，她男人的钱归她了。她当家。……老大刚娶了，添了孙子，我不想分。我觉般着（意为，‘认为’、‘觉得’）一个小孩这么好，分开家我离得远，不能给她看孩子，我觉般着等孩子大了再分。不等。嫌这边要

(给下面兄弟的)盖屋子，花钱。闹乱子，住她姐姐家不回来，一个月，叫两次也不回来。就等这边盖好厨屋、支好锅，才来。”

也有当家的老妈子出于家庭和睦的考虑而主动提出分家，如前文提到的三奶奶。

三奶奶家有三儿一女，她是家里的当家者。她家是村里被称赞为婆媳关系处理得好的一家。大儿子和二儿子结婚后都还是一大家子一起过。儿子们到外面干活，她帮助媳妇们带孩子，带大了六个孙子女。在二儿子结婚两年后（这时大儿子已经结婚五年），因为考虑到两妯娌间不时产生的矛盾，三奶奶提出分家，她考虑的是“平常我在家做饭不要紧，我有时候不在家（到娘家兄弟姐妹那儿住一阵子），又是她说她（指大媳妇和二媳妇之间）没烧锅了，她说她没下地了，一旦在一起长了会儿，你做得少了，她做得多了，那还是生气呀。妯娌们抬杠，她记你一辈子。我说你趁着这时候不生气，你分开家，你各人过各人的。老二家（指二儿媳妇）不愿意，说老大娶了五六年，俺这才娶了二年就叫分家。我说我又不是不给你看孩子。总算叫我糊弄着嘿乎着分开家了。”但这次分家只是老大、老二和父母这边各自将责任田分开种，吃饭还在一起吃，直到老三结婚，各家才分开吃饭，三奶奶老两口单吃，由三个儿子兑粮食。到农忙时几家合在一起吃，她做饭。“我说她们分家了，我也该退休了，这会儿又不能退了，老二家办了个猪厂，我来给他们做饭。”

儿子结婚后，比较多的家庭会在两三年内分家（如果是独子或最小的一个儿子的话，时间会延长或者不分）。^① 不管是否愿意，

① 这也是为什么儿子娶媳妇是老年妇女生活中一极大的事件。因为此一事件一方面可以发展为老年妇女生活家庭的扩大和她权威的提升；但另一方面，它也可能向另一方面发展，即以分家或权力更替的方式造成老年妇女生活家庭的衰弱和权威的丧失。

现在已经没有多少老人还抱着要在各儿子结婚后仍然长期维持大家庭的想法了。他们甚至在儿子结婚前就已经做好了在一两年或两年内与儿子儿媳分家的考虑。上例中的贵娥大娘（她丈夫刚去世不久）说到她的第四个正等着说亲的儿子（是最小的一个儿子，目前她和这个儿子在一起住），“我都跟媒人说，他只要一结婚我就单过，我不拖累他。我自己还能动”^①。

各儿子一一分开“单过”之后，原来作为女性家长的这些老年妇女们开始逐渐卸任，她们或主动或被动地放弃了维持大家庭的责任和原来掌握的家庭经济权力。如果做婆婆的在分家后还过多地干涉儿子家的事情的话，不仅儿子儿媳不高兴，连村里人也会认为这老妈子“多事”。除了在亲戚的喜丧事等仪式场合交礼时她们和丈夫仍以家长的名义代表这一大家“随礼”（礼钱一般是由各儿子家凑的）外，她们已经不“当家”了。与此相应，她们一度扩大到包括三到四代人（自己的公婆，自己和丈夫，儿子，儿媳，女儿，孙子、孙女、外孙子、外孙女）的生活家庭往往会随着公婆的去世和儿子的分家又重新在结构上萎缩到单纯的夫妻家庭。

生活家庭的衰退还受另一个因素的影响，即出嫁的女儿逐渐在其婆家建立起自己的生活家庭，其活动重心和归属感逐渐从娘家转向自己的生活家庭，随着女儿回娘家的频率减少，外孙子女住姥娘家的时间也相应减少。尽管母女间、姥娘与外孙子女间还保持着情感纽带，但后者作为家庭成员的实质意义已经在消退。

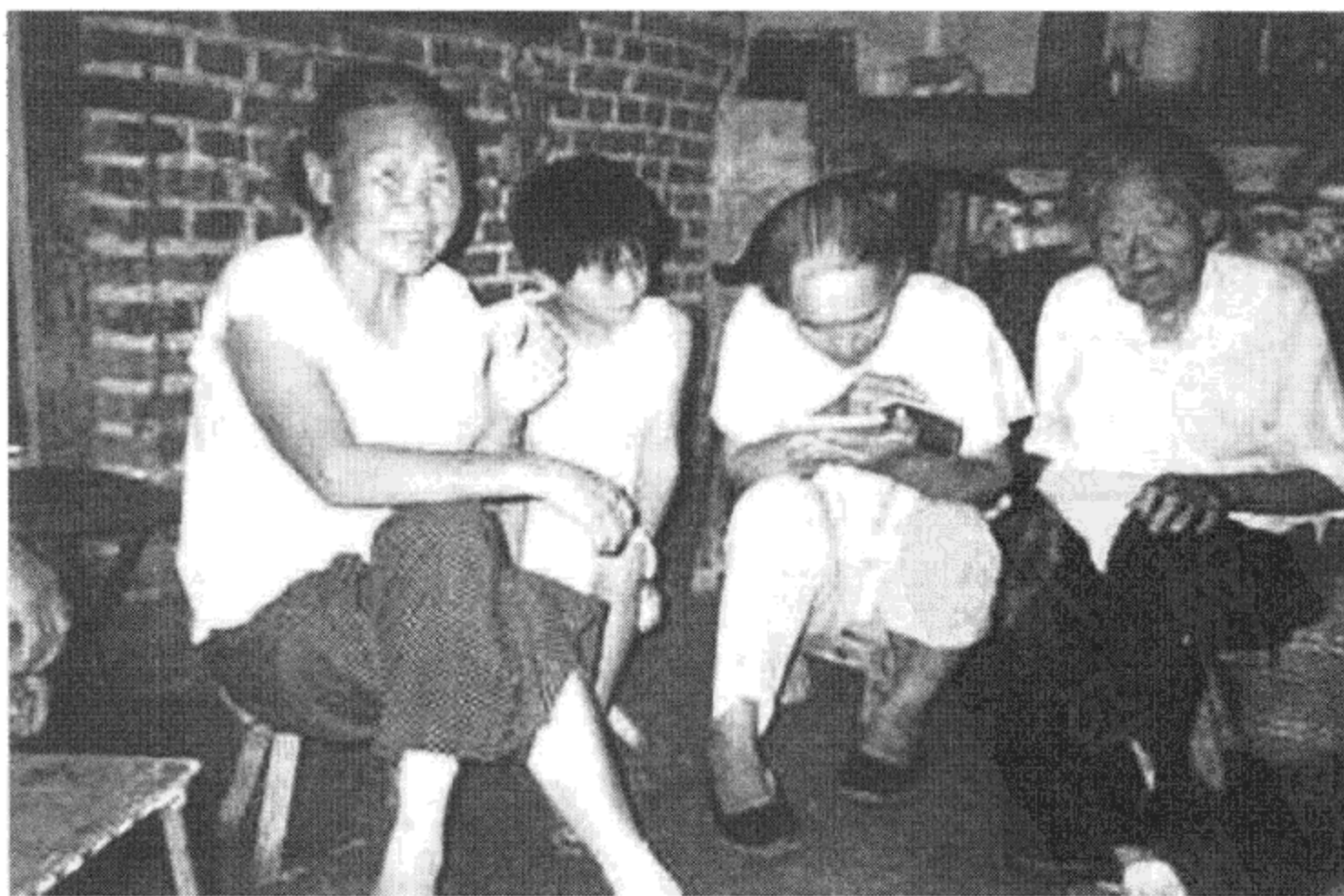
家长的角色卸任后，老年人开始适应另外一种生活，男性老人一天的大部分时间聚在街口聊天或打麻将牌，妇女们如果手眼还灵便的话，也就三三两两地聚在一起边“做活”边聊天，有时也凑在一起打麻将牌。另外，到闺女家和自己的娘家姐妹家“走亲戚”是老年妇女另一项重要的活动。

^① 但是按照当地的惯例，即使老人以前是与儿子们分开家了，但老两口如果一方去世，还活着的另一个一般要搬回和某个儿子家住在一起。



插鞋垫儿

“在主”的老年妇女们在唱诗



二 “多年媳妇熬成婆”之制度回馈失效

“做媳妇时媳妇难做，到做婆婆时婆婆又难做了”是老妈子们最深刻的感受。

我经常听到上了年纪的妇女感叹她们早年当小媳妇时的艰难，说起当年一些“拐孤”（即刁钻）的婆婆的故事，如“把”着儿子不让和儿媳妇同房的，如儿媳妇回娘家晚回来了两天便不让进门之类。三奶奶这样说起当年的婆媳状况：

“那时候可不一样。你说老婆婆很虐待儿媳妇的啵，也少。一般的事多。可你当媳妇的，干活你得干，一样不干也不行。弄不好了，你做得不是，老的也不愿意你的。做饭、做针线活，当了老婆婆，哪有几个烧锅的，都是儿媳妇。天刚光亮你就得起，给孩子喂上你得做饭去。起来先给老婆婆豁了（尿）罐子，洗手洗脸再做饭。老婆婆呢，那时的婆婆都年轻着呢，人家搂着孩子睡觉。”

在传统社会的父系制度设计中，年轻媳妇在家庭和家族中的地位是边缘的，并被置于艰难适应的处境和服从附属的地位；而对妇女的社会回馈机制是她们在老年时所拥有的地位和权威，即以“孝”的名义所拥有的儿子儿媳对自己的尊敬和服从。这就是所谓的“多年媳妇熬成婆”。而这一制度是与父系制的其他原则，如长辈权威尤其是父权相适配的。

所以，尽管传统的父系亲属制度将女性的地位系统地置于男性地位之下，但它同时为妇女在家庭中地位上升提供了制度通道，即“熬成婆”时获得的权威地位。正是因为有了这一盼头，使在父系制群体中不能享有正式成员资格的妇女会自愿地为这个体系的运作辛勤劳作，使她们在某种程度上能成为父系制度和原则自觉的遵守者和维护者。否则我们很难想象，一个将一半人口（女性）整体性地置于“三从”之“受压迫”地位的制度能够运转下去。

但这一制度回馈是通过妇女之间的异代交换完成的，即以牺牲年轻一辈妇女的地位和权利来完成对上辈妇女的回馈。这种发生在代际之间的补偿关系还保留在一些仪式中，在张村的婚礼上，人们祝贺新郎的母亲“娶儿媳妇”之喜部分是在这个意义上说的——这位妇女在权威等级中终于上升到可以支使下一辈女性的“婆婆”等级了。所以我们会发现，较之年轻媳妇，老年妇女会更亲和于丈夫的父系家族，此时父系体制已经不是她所要对抗、摆脱的一个系统，而是同时给她提供了权力和自主性的体制了。

但是，在这种期待中熬过了儿媳妇阶段的新婆婆发现，这个社会变了。一位78岁的老奶奶以自己的亲身经历感慨今昔的不同：“（我）刚娶来会儿（1943年），老婆婆当家。听老的话，老的说啥就是啥。做饭还得问，娘，做啥饭。啥都不跟这会儿一样。这会儿媳妇一娶来就当家。”还有的感慨：“以前，老婆婆忒当家的，（儿媳妇）就有扎脖子上吊的。现在，好的（儿媳妇）喊你爹喊你娘，孬的不跟你搭腔。”变化的最根本一点，就是儿媳妇的地位上升了，与之相应，“婆婆”们也就丧失了对于儿子儿媳的权威。

在本书第四章我们已经提过，当代各种经济、社会条件的变化，诸如上辈掌握的经济资源地位下降、子辈的经济能力提升，以及家庭功能更加生活化等，很大程度上瓦解了传统家庭内部的上下辈的权威体系（尽管在一些礼仪场合还存在），使得子辈地位趋于上升而父辈权威趋于下降。随之衰退的是老年妇女所拥有的母权（包括婆婆的权威），因为这种权威是附着于长辈权威之上的。在这种社会变迁中，总体说来，年轻妇女是受益方，老年妇女是丧失方。

因此，如今的“婆婆”们已不再可能拥有她们上辈的角色权威，不能以她们的婆婆当年的行为方式行事了。不同的现实境况已经在逐步改变这些“老妈子”们在前半生中从上辈的言行中积累下来的、对未来权威回报的期望。她们开始重新调整与儿子、儿媳

关系处理的方式。三奶奶是这样谈到她对这种关系调整的认识的：“如果娶了儿媳妇就想着自己是个老的啦，那你这家就分快了。谁还受你这个气呀，谁还受你这个约束呀？以前她没权力分家，现在她可有权力分家。”

这种变化反映出生活家庭所发生的代际变化。过去的婆婆之所以享有权威，是因为儿子儿媳是生活在以母亲（婆婆）为核心的生活家庭中；而现在婆婆权威的丧失，是因为她们生活在儿媳妇为核心的生活家庭中了。从“闺女”到“老妈子”，妇女的一生中依次经历了不同的生活家庭：母亲的家、婆婆的家、自己的家和儿媳妇的家，这个过程也是女性从争取、获得家庭权力到逐渐丧失权力的过程。

三 家庭关系的调整

如果说老年妇女在家庭中的核心角色既来自父系制度赋予长辈的权威性，也来自她们多年经营生活家庭所建立和巩固的情感纽带，那么在近十几年来，由于前一因素的减弱，老年妇女们更多倚靠后一情感因素。处理好与子辈之间的关系，包括调整各种预期，成为老年妇女们生活中一个重要方面，或者为了将自己的生活家庭维系得更长一些，或者为了获得赡养的保证。

（一）遭到冲击的母子关系

妇女进入“老妈子”阶段的一个重要标志就是，儿子结婚了。在儿子结婚前，母子纽带是牢固而亲密的。母子关系是母亲的生活家庭中极重要的关系维度。通常母子之间感情的亲密程度要强于父子之情。不同年龄的男性大都认为相对于与父亲的关系来说，自己与母亲更“近”。我观察到的现象也证明了这点，儿子未婚前与母亲待在一起的时间多于与父亲在一起的时间，儿子们与母亲在一起的时候总比和父亲在一起时显得更为轻松，母子之间的这种感情联系对于母亲在家里的地位也颇有影响。

母亲所获得的儿子的孝顺，不仅是由父系制中的“孝道”伦

理所支撑，更重要的还在于生活家庭中由母亲的操劳付出和母子交流长期积累起的情感。儿子成人后会以各种回报形式来“孝敬”母亲。较之对父亲的孝敬，对母亲的孝敬似乎包含着更多的感情内容。在父母闹矛盾时，我看见做儿子的经常会站在母亲一边。

也许正因为此，儿子婚后在母亲与媳妇之间的感情偏向问题总是触及母亲敏感的神经，也成为她内心极关切的事情。正如我们在第四章中所描述的，婆媳矛盾的焦点就在于对同一个男人（母亲的儿子、媳妇的丈夫）的感情忠诚的争夺。这种敏感和关切甚至在儿子很小的时候就表现出来。在村里，我常会听见做母亲的或其他婶子大娘开玩笑地问小男孩：“以后娶媳妇了，你跟你媳妇近还是跟娘近？”“你向着媳妇还是向着娘？”在得到偏向娘的肯定回答后，做母亲的便笑起来，但又会接着笑道，“这会儿说得是，等娶了媳妇，可就不这样说了！”^①

在儿子结婚后，做母亲的尽管知道，儿子儿媳分家是自然的和必然的发展阶段，但在具体的分家过程中，老年妇女往往表现出情感上的不接受——儿子将归属于另一个生活家庭，一个以儿媳妇为中心的家庭，对于母亲来说，这在某种程度上意味着儿子对母亲情感上的背叛。我听到过不少老年妇女对此表现出的伤心和抱怨。一位大娘就曾跟我说：“儿从前（指结婚前）跟我一心，现在（指结婚后）不一心。”另一位大娘说起和儿子闹矛盾的事，“我那天在地头骂老二和老二媳妇。他拉起我，说走吧走吧，家走吧，别骂了。我说小时候你抱着腿不叫妈走，那时可是你们的好妈妈。这会儿又撵我走了。唉，说着伤心。”

的确，这些年婚前男女双方更自由与频繁的联系、分家时间提

① 对这一情感转变的关心和担忧也体现在当地的民间歌谣中。例如有首谴责儿子“娶了媳妇忘了娘”的歌谣是这样说的：

山雀子，尾巴长，娶了媳妇忘了娘。把娘推到深山里，媳妇让到炕头上。关上门，掩上窗，吱吱拉拉做面汤。喝面汤，心发慌，两张嘴巴都烫伤。哎呀呀，看你还忘娘不忘娘。

前等因素，使得男子较早与妻子产生亲密感，“媳妇比娘近”虽然是一种以前不好公开说出来的与传统孝道相违背的现象，现在已越来越被普遍承认和接受。母亲对儿子的感情忠诚要求，如果会影响到儿子儿媳之间感情的话，甚至在村里舆论中都获得不到什么支持了。一个连“跟媳妇夜里睡觉拉的呱都背给他娘听”的男子就受到村里人的嘲笑，认为他和母亲“近得过头了”。一位男性在聊起是跟媳妇近还是跟母亲近时说，“结婚了，就跟自己的媳妇近了。十个有十个这样的，有显的，有不显的。有顾大面的，有不顾大面的。”

在儿子结婚后，尽管母子感情和儿子尊老义务仍是母亲主要的倚靠力量，但她们越来越要面对和接受“娶个媳妇摊个儿”（娶进个儿媳妇，实际上是把个儿子给赔出去了）的事实。儿子将与“外姓娘们”组成更近的一家人这一事实，给母子关系增添了些微妙的成分。一位儿子快要结婚的妇女说，“跟儿现在也不能说实话了，家里有多少钱的。要不等他娶了媳妇，一点点地都给你倒腾干净。”^①

（二）婆媳之间的谨慎相处

婆媳关系方面，由于家庭内部的权威体系已经发生了变化，婆媳关系中婆婆所占据的优势正在逐渐丧失，这使婆婆在很大程度上不能依靠以前家庭内结构性的权威格局，而更多的是通过自己的行为，如通过在生活方面提供帮助、注意对待儿媳的态度等，使婆媳关系在“大面上”维持在和平相处的状况下，并以此为自己以后的受赡养状况“投保”。

还是再以前文提到的三奶奶为例，她和两个儿媳妇在没分家前一起生活了三四年（与大儿媳妇在一起的时间有五六年）。她被公认为婆媳关系处理得很好，儿媳妇现在都还很尊重她。在没和两个已婚的儿子分家前，她家两次被评为村里的“五好家庭”。她是这

^① 在第三章的定亲谈判中已描述过这种“倒腾”了。

样谈论婆媳关系处理的：

“这儿媳妇啊，就是两好搁一好。你再不管她的事，你再闲气多，再好的人也不行。你想跟儿媳妇处好，干啥你都得在头里。没娶儿媳妇（时）呢，今天这活不愿干就撂下，等明儿再治。娶了儿媳妇呢，要撂下呢，好像叫她们儿媳妇做。就都治得好好的。（所以）娶了儿媳妇，活倒重了。你还得样样多拾掇点，她们愿意玩就玩了，愿意干就干，不干就拉倒。你不能说儿媳妇给你支使，你得给儿媳妇支使。到老了没法了就罢了。你这会儿能做你不给她支使啊。看孩子、做饭，吃饭还得叫她们先吃，俺看着孩子，她们吃完，她们再看孩子，咱再吃饭。她们（指村里的一些老年妇女）好说儿媳妇这呀啥啦，又是干啦又是不干啦。我说反正你不娶儿媳妇你也得烧锅也得做饭，你但么添上两碗水烧锅，也还是烧锅啊。有什么区别？不指望她干。但么儿媳妇做上饭了，你还不能挑挑嚷嚷，做啥吃啥。”

这种当婆婆的做法跟以前的婆婆相比，的确几乎是颠倒了，这恐怕也是很多“老妈子”心理上觉得不能适应的地方。所谓“不娶儿媳妇是个惊（即‘喜’之意），娶了儿媳妇气个肿”^①，但三奶奶的这种做法仍被认为是明智的，她确实因此与三个儿媳妇都相处得较好，并且在家里仍受到相当的尊重。以这种方式，三奶奶在一定程度上继续维持着她的生活家庭。

另外，在各儿媳妇之间保持平衡，也是做婆婆的必须注意的事情。今天带着大儿媳妇的孩子到代销点买了零食吃，明天就该给二儿媳妇家的孩子也买上些。由于父母的钱物被认为是（将来）共属于其几个儿子的家庭的，所以不能厚此薄彼。而在各媳妇的娘家

^① 意思是没娶儿媳妇之前觉得娶儿媳妇是件喜事，等儿媳妇娶进家来后会被儿媳妇气得够呛。

“有事”的时候，作为亲家母的随礼一定要平均，也不能厚此薄彼。

（三）在女儿与儿媳之间的平衡

在成为婆婆的这个时期，“老妈子”们也同时成为了女儿的娘家娘，因为闺女们陆续出嫁了。我很少见到母亲与出嫁了的女儿有很大矛盾的情况，一些在婚前爱和母亲抬杠的女儿出嫁之后，与母亲的关系反而比婚前更加亲密。对于做母亲的来说，出嫁的闺女既是自己时常牵挂并努力帮助的对象，同时也逐渐成为自己在感情甚至其他生活方面依靠的对象。“近门子啦，亲戚了，都是面子上的事，就闺女跟娘是真心实意的。”

所谓“嫁出去的女儿泼出去的水”，其实从父系制家庭的意义上来说的，在实际生活中并非如此。出嫁后的女儿与其说是泼出去的水，不如说是与娘家有着千条万缕情感联系的藕；在这个意义上，出嫁了的女儿仍是其母亲生活家庭中的成员。婚后母女互相之间仍是“最近”的人。如果女儿家过得穷的话，每次女儿回娘家时瞒着儿媳给女儿塞上些吃的用的，都是做母亲的一片心意。同时，出嫁的女儿也成为母亲的感情依托，尤其是在她们的儿子结婚而逐渐与自己疏远后，女儿就成为母亲的倾诉对象和家务事的商量对象，如对儿媳的不满、家里更小的弟妹的婚事之类。而随着做母亲的年岁渐大并逐渐丧失在自己家里的权威，女儿成为她们重要的支持力量。在感情上，女儿甚至比儿子更与父母贴近^①。

母女关系与婆媳关系是经常被排在一起对比的两种关系。在被问及“闺女近还是儿媳近”时，几乎所有的妇女都会毫不犹豫地回答说是“闺女近”。当地俗语所谓“苦女强过甜媳妇”，“闺女跟娘，恼皮子不恼瓢”等，说的都是母女间这种基于血缘和亲缘之间的情感关系。这种关系，用老年妇女经常使用的表述，就是

^① 在山西对老年人所做的抽样调查也印证了我的这一印象，此调查表明，亲属关系中最密切的是配偶，其次是女儿，再次是儿子（贺寨平，2000：41）。

“自家的闺女更担事些”，就是说，母亲不用刻意去注意和打理与女儿的关系。这是相对于与儿媳的关系说的。在谈到婆媳关系的相处时，很多老年妇女的经验就是“两好搁一好”，意思是“你要对她好，她再对你好，这样婆媳关系就能处好了”。可见，与儿媳的关系是要经营的，要小心维持，“不能随便说闲话”。

婆媳关系中另一个敏感之处便是婆婆对待出嫁闺女的态度，这常常是儿媳要用作对比的。对于儿媳来说，一旦婆家家庭内出现矛盾，她往往是站在自己小家的立场上与公婆处于对立的状态；而对于女儿来说，虽然父母与兄弟同属于娘家，一旦父母与兄弟及兄弟媳妇之间出现矛盾，她总是站在自己的父母一边。也因为这点，对于婆婆与其女儿之间的亲密关系，儿媳是抱着一定的敌意或提防态度。

认为自己的婆婆在对待其闺女与对待自己之间厚此薄彼是很多儿媳的主要抱怨内容。某些现象在一代代地循环：那些当年怀疑并指责自己的婆婆把“物件”偷偷给了小姑子的妇女们发现她们现在面临儿媳对她们类似的指责，这其中也包括对待外孙（女）的做法。这类事往往会成为引发婆媳之间冲突的导火索。

五大娘老两口已与两个已结婚的儿子分家（“分灶而食”），由两个儿子兑粮食供养。他们与老大家住在一个院里（有道矮墙隔开）。最近半年多，他们上初中的外孙因为学校周末补习，周六、周日两天中午到姥姥这边来吃饭（周末学校食堂不开，而他自己家稍远一些）。大儿媳对此一直颇有意见，认为这是老人把自家的粮食给他们的外孙吃了。这天因为大儿媳的孩子问她要钱买铅笔盒，说自己的表哥（即五大娘的外孙）刚买了一个，是五大娘给的钱。大儿媳让他去问奶奶要钱买，孩子不去，开始哭。大儿媳就开始隔着墙骂，骂“老东西”“吃里爬外”，并骂大姑子总是从这边拿东西。五大娘听着在自己屋里气得哭，老公公听不下去出来给了儿媳一巴掌，后者干脆站到大门口哭骂开来。此后有很长一段

时间五大娘夫妇与大儿媳之间不搭腔。

在儿媳看来，自己的公婆平时给女儿东西，让外孙在家里吃喝、花钱等，是“吃里爬外”的行为，因为公婆的物品被认为是以后儿子们有权利继承的东西。而继承的权利又是与赡养的义务结合在一起的。村里一位“不养老人”的媳妇提出的理由便是“她的物件都叫她闺女拿走了，就该闺女养她”。

因此，出于对以后自己受赡养处境（因为通常都是由儿子和儿媳养老）的考虑，一些处事较“精”的老妈子们会注意对待女儿和儿媳之间的尺度和平衡。这种顾虑，会使老人在对待女儿方面多少增加了些顾忌，即使给女儿钱物，也往往是瞒着儿媳偷偷给^①。“闺女再好，她总是隔得远，这儿媳妇是回回在脸跟前的，到老了仰着不能动会，还是儿媳伺候。”一位大娘这样说，“我但么有个物件，有时还是愿意给媳妇不给女儿。觉得她（指儿媳）在脸跟前，人家（指女儿）以后管不了咱的乎。”甚至对于“走闺女家”这种来往，做婆婆的都有一定的顾虑，“要是早晚地往闺女家去。儿媳又该说了，哎哟，又上闺女家去了，拿东西过去了。”

老年妇女的赡养

一 赡养机制的变化

卸任之后的老人最关心的莫过于自己的赡养问题了。一般说来，大致以70岁为界，70岁以下的老人一般能以自己的劳力和精

^① 对于一些自己掌握着经济权的父母来说，可以直接给自己女儿以资助，如一对夫妻就资助了在城里的女儿两万块钱买房，因为这钱是丈夫承包翻砂厂赚的。这位母亲说，“她（指儿媳）管不了，她们两口花的也是我的钱。”

力在很大程度有自己的经济来源及掌握家庭事务；70岁之后，在经济来源及生活照顾上，老人要更多地依靠他人。不过，一般从儿子娶了媳妇时开始，赡养问题就成为老人的心头大事。^①在当地，不管在经济来源还是生活照顾方面，亲属，尤其是儿子儿媳，仍然是最重要的赡养提供者。^②村里目前只有两户五保户，一个是没有结过婚的男性，一个是有一个女儿的妇女。即使是这两位由村里“保”起来的老人，其日常生活的照顾在一定程度上仍然依靠亲属。

由于家庭内长辈对晚辈的权威体系的瓦解，老人获得晚辈的赡养及赡养的质量已不再是以他们的现实资源和权威为基础，而主要取决于两种因素。一是老人由于他（或她）在亲属体系中所处的位置而应当获得的赡养权，这种权利的获得是亲属制度的伦理规范所规定的，至今仍倚靠习俗和社区舆论之类的力量获得支持。另一因素是在现实生活中父母辈为儿辈提供的生养、关爱和其他帮助而获得的“养”的回报。^③

在大多数情况下，儿子儿媳是父母当然的赡养者，他们是赡养老人的主要物质提供者。如果有几个儿子，那这几个儿子的家庭要分担赡养老人的义务。在村里的户口卡上，有一些家庭的人口数标着5.5或4.3之类，小数点后的数字表明的就是几个儿子分担赡养老人责任的状况（因为老人不再单独立户），如“0.5”表示两个儿子家分担一个老人的赡养责任，“0.3”表示有三个儿子的家庭

① 我在一些老人住的屋子里见到过墙上贴的老人图，是一种用文字串成为图形线条的“字画”，篇名为《老来难》，以押韵的歌词形式叙述了老人在生理方面的诸多难处以及受儿女嫌弃的处境，其中体现的对于老年生活的无奈和担忧是老人普遍的心理。

② 一项对于山西农村的老年人赡养支持网的抽样调查也许可以作为一种参照，在典型的支持网中，亲属关系的百分比为97.9%。其中儿子占66.7%，女儿占21.5%（贺寨平，2000：27，30）。

③ 石瑞认为，这种“养”的循环机制反映出汉人亲属制度过程性、灵活性的方面，而且在这个循环中，女性起着核心的作用（Stanford，2000）。

分担一个老人。在通常情况下，只有一个儿子的老人往往与儿子同住（也有同住但单吃的），有几个儿子的老人或者与其中一个儿子同住，或者另外单住，也有将父亲和母亲分别分在不同儿子家的。如果父母中有一人已经去世，另一人一般会与某个儿子住在一起而不单住。老人吃的粮食、油钱、菜钱等由各儿子分摊。另外，对老人基本的生活照顾，包括劳力上需要的帮助，也主要由儿子儿媳承担。这些是当地社区对儿子养老的基本要求，事实上绝大多数儿子儿媳们也做到了在此“养老情理”^①所认可的范围内履行其赡养父母的义务。

但是，整体说来，老人对自己获得赡养的质量之期望已经在降低。尽管村里在规划分配宅基地时，会给同一大家庭下的几个儿子中一个多分配一间养老房（如一家有三个儿子，其中两个儿子分得的宅基地是四间房，一个儿子会分配五间房，多出的一间是其父母的养老房），以备将来父母与儿子同住。但现在一些老人自愿或被迫地选择了单住，“我哪真愿意单吃单住，老了，做个饭都累得。可跟儿子们一起吃，不随便。还得看个脸子”，70多岁的传心大爷说。我所访问的几位还未与儿子分家老人也说自己已做好了单住单吃的准备。^②

儿子的赡养义务是父系亲属制度的基本原则，这一义务是与子辈对父辈财产的继承权相结合的。儿子（或其他人）对长辈财产的继承权力，是要以赡养老人并为老人送终为前提条件的。由父系

① 这是杨善华等提出的一个概念，认为农村社区和家庭，在生产方式和社会文化的制约下，形成了一定的“养老情理”，而诸如养老观念、养老标准以及对养老方式的选择直接为这种情理所影响和制约（杨善华、沈崇麟，2000）。

② 六年后的2007年，当我再次回访时，发现张村的邻村杨家在村头专门辟出了一块地方，已经盖了几排“养老房”，村里的老人集中住在儿子们在这里为他们搭建的相对简单的房子里。张村因为没有这种多余的宅基地，所以还没出现这种集中建“养老房”的情况。老人单住或是住在原来的老宅里，或是自己在儿子家附近单盖个小屋。张村的老人们说，“咱村里要有地，也就盖上了。你看，现在的老人可怜，给儿子们盖好了房子，自己还要出来住。”

血缘传承获得的“成员资格”并不能独立地作为男性继承财产的条件。所以在当地，有一直在外地没有尽孝敬父母义务的儿子就没有继承权的事例。因此，财产继承和赡养在乡村伦理中是具有因果关联的。在有几个儿子的家庭中，财产继承问题可能成为导致父母赡养问题的根源。一些儿子儿媳会以财产继承不均等为理由推诿对父母的赡养责任。

例如以下这个例子。

张村小学原来的老校长有两个儿子，20世纪80年代末他退休后，按镇里的接班制度，让二儿子接替了他在小学的教学工作。在当时，这是一个很好的工作。在两兄弟90年代初分家的时候，为了给大儿子一定的补偿，就将马车和骡子等价值相对较高的农具分给了大儿子。两位老人和二儿子家吃住在一起。后来老校长去世，村里给的补助金也都给了老二，母亲继续住在老二家。近几年由于村镇企业的衰退，镇财政紧缩，小学教师的待遇下降，甚至工资经常被拖欠；而老大家这几年开了个油坊，家庭经济条件越来越好。他们的母亲患有慢性病，这几年，她经常跟街坊们抱怨，说二儿子不孝，不带她去看病，当年他们占了接班的便宜，现在却“忘恩负义”。而老二媳妇是这样辩解的，“分家时俺啥也没分到，马车和骡子都给了老大家，俺只落个工人的名。”^①按她的说法，因为当时老的分家不公平，偏向老大，所以给老人看病应该是老大的责任。

不过，如前所述，以前在长辈名下的土地、房产和其他财产的继承对于儿子来说是很重要的，因此这也成为对儿子养老的一种现实约束机制。但现在由于老人手中所掌握的对下辈来说有价值的资源正在减少，所以财产分配继承这一因素在赡养中所起的作用已逐渐降低。

^① 我们注意到，即使是在继承问题上的矛盾（这是男性的权力），也以婆媳冲突的形式表现出来。

同样受到削弱的是家族权威和社区舆论对父母得到赡养之权利的保护和监督。虽然我还没有听说过张村在1949年前有像邻村一些家族那样，发生过在家庙用黑红棍惩罚对父母不孝顺^①的事例，但据老年人的回忆，那时候，近门子中长辈的权威往往足以使那些不孝顺的儿子儿媳不敢做得出格。但是这些年由于小家庭独立地位的提高，家族观念及相应权威对于个人行为（尤其是非仪式以外的行为）的约束力已大大减弱，因此已经不再能构成对儿子辈赡养老人的有力制约。对于家族内的不赡养行为，近门子也只能是采取不与他们来往的方式表示不满，毕竟“这是人家家里的事，咱管不了”。

以我们前文提到的石头那一对“后气”（“不孝”）的兄弟和他们的媳妇（参见前文第154~155页）为例。他们相互推诿，不给自己的父母兑粮食，父母有病也不带他们去医院，平日老两口还要自己跌跌撞撞地去抬水喝。出嫁的女儿们来家里帮帮父母，也老受这两个嫂子的气，后者给脸色看，嫌小姑子们来吃了喝了她（们）家的东西了。近门子们都很看不过去，推举了家族中他们爷爷辈的一位长者去说。后者去找老大的媳妇说理。据说他还没说两句，老大的媳妇就称呼着这位二爷爷的小名^②说“你来管什么闲事！”

同是他们的近门子的三奶奶说到这事叹息道：“老社会啵，近门子也收拾好她了。这会儿的事你不能妄管，（要不她）又是打离婚去了，又是喝药水去了。昧时（指‘从前’）哪个媳妇敢了？”

虽然赡养仍然受到社区伦理规范的制约，但由于外在的资源条件及伦理规范制约力的减弱，赡养观念上的“孝”与“报”在逐

① 当地有一个专门的词指称不孝行为为“后气”，而这种惩罚行为就叫“打后气”。

② 对长辈直呼其名，尤其是小名，在当地是极不礼貌而且是侮辱长辈的行为。

渐失去它的控制力，得到赡养也不再成为父母理所当然享有的权利。

对此，老人们已经开始调整出一些回应方式。其对策之一是自己仍把握一定的经济资源，比如一些有条件的老人会未雨绸缪地先积攒下一定的钱财或者将自己办的小企业尽量长时间地把握在自己手里，而不是在儿子分家的时候完全分给他们，以此来保障将来的赡养生活。

64岁的其明大爷家经济条件比较好。1996年在给三个儿子一起分家的时候，他把自己经营的一个效益不错的铸铁厂留在自己手里。“分家是我自己老两口要分的，孩子们不愿分，撵不出去。”除了这个厂子，他在外面（一些亲戚）还借出去八万元。现在，孙子女上学的花费还是他给出的。说到将来，其明大爷并不担心，“反正有钱在手里，要人就有人”。

老人们的另一种回应方式是以感情和服务付出换赡养。家庭生活中积累下来的亲子之情当然仍是赡养的普遍基础，但一些为儿子家庭付出的具体的劳务服务也往往是为得到赡养的“投保”行为。即使是在儿子儿媳分家后，做婆婆的应该提供的帮助包括儿媳在“坐月子”期间和结扎后恢复期对她的照顾，帮着照看孙子女，给子女、孙子女做些针线活等。如三奶奶所言，“这会儿能做还不给她支使啊。”如果对儿子儿媳家的事不管不问，会成为儿子家不承担赡养任务的理由。

百喜的父母从1996年起开始“在主”^①，百喜是他们唯一的儿

^① 即信基督教。村里目前有十五六个人“在主”，其中大部分是老年人，而老年妇女又占多数。他们每星期有两个上午在一户人家“聚会”，念经文或唱经文歌。

子（还有三个女儿），儿子儿媳因为不满意他们经常和教友聚会，不干活、不管家里的事，在1997年跟他们分家了，但仍住在一个院内。1999年在儿子家翻盖新屋的时候，按儿媳的话说是，他们“连头都不伸一下”（这时候做公公的本应该帮着照看材料，而做婆婆的应该帮着烧茶做饭），从此与儿子儿媳关系恶化，以至于在儿子盖好房子后，不愿意和他们住在一起，他们老两口和一个还未出嫁的女儿搬到了百喜的叔叔留下的一栋老屋子里住。儿子儿媳目前既不帮其父母做各种农活，也不管他们生活所需——“他们老的不管俺的事，俺也不管他们的事。”至今百喜夫妇和父母都“不搭腔”。

两种应付方式中，老年男性多采用前一种方式，即把握一定的经济权；而老年妇女则更多地采取后一种方式，即以服务增强情感。这与他们之前的家庭分工相对应，在现在六七十岁的这拨人中，在家庭内大都还是由男性掌握财权，而女性更多地负责家务事及家庭内部各种关系的协调。

二 赡养的性别差异

在获得赡养的权利方面，存在着一定的性别差异，具体表现为，在凭借亲属体系中所处的位置而获得制度性的赡养权方面，老年男性占有更多的优势。按照父系原则，如果老人没有生养儿子，则应该由侄子（或采用过继方式或不采用）赡养，也可以由自己的兄弟家赡养。村里几个没有结婚的男子或没有儿子的男性更多地是与自己的兄弟和侄儿住在一起。村里一位丧妻无子的六十多岁的男子虽然是自己单住，但平时的粮食、煤等还是由其两个弟弟家供给。他虽然有一个女儿，但因为嫁得远较少回来照顾他。也就是说，男子可以以他们在父系家族系谱中的成员资格得到自己兄弟或侄子的赡养。

对妇女的赡养义务则更多地局限在家庭内，妇女在自己家庭的

直系成员之外，较少得到丈夫家族的兄弟或者侄儿的赡养。如以下两个例子。

村里的二奶奶的情况与上述那位丧妻的男子形成对比，她也丧夫，有一个女儿，也因为嫁得远，“不问她娘的事”。虽然在村里还有她丈夫的兄弟及其儿子，她后来还是入了“五保”，即由“公家”赡养，而不是由亲属赡养。

村里另外有一位未生养儿子的丧夫妇女，虽然她后来过继了她丈夫弟弟的一个儿子，在名义上她是应由这个侄子来赡养的，但在与他们住了一年以后，因为“闹乱子”，后来还是住到女儿家去了（但过继的侄子每年给四百元），至今已经四年。

如果我们把丈夫的兄弟和侄子作为家族的因素的话，我们可以从这些例子中看出，在赡养方面，尤其是就实际的赡养情况而言，女性很少能得到非家庭内直系成员之外的家族成员的赡养（虽然在名义上她有这个权利）。相对于男性，更体现出女性亲属地位的家庭本位而非家族本位的特点。也正因为此，无子丧偶的老年妇女一般会住到女儿家，而我还没有听说过村里有无子老年男性住到女儿家的事例，他们一般会和自己的兄弟或侄儿住在一起。

但在通过自己的服务和情感投入换来家庭内子辈的赡养服务方面，女性似乎更占优势。一位老年妇女告诉我，每年年里节里的，自己的二儿子都会给她钱，“偷偷地给我，不给他（指自己的丈夫）。”这里，我们还能看到原来那个生活家庭中母子间的情感纽带。

三 女儿作为赡养的补充和后盾

即使在老人能得到儿子儿媳正常赡养的情况下，在习俗层面，女儿在赡养方面也应该承担一定的义务。不过与儿子儿媳承担的主

要赡养义务相比，女儿的义务是补充性的。这类义务主要包括日常用度的补充、生活细节的照顾，以及感情支持方面。女儿的赡养义务更多是基于感情的回报，而非出于正式的权利与义务对应机制。这些年来，女儿的赡养责任及份额呈现出上升的趋势，^① 这大概一方面是与父系家族范围内正式赡养义务的退化对照补充的，另一方面是与“生活家庭”之情感关系重要性逐渐提升有关。

给父母添置衣物，父母平常的零花钱及吃用的小物件这类基本消费^②以外的物质贴补，通常是女儿费心的事情。一位大娘就很自豪地说，“我没断过吃头（指糕点、零食类的食物），我也有零花钱，我有闺女哟！”年节里女儿带着各种礼物走娘家，不仅在物质上，更重要的是在感情和精神上给父母以满足感，如一位老年妇女所说的，“闺女多，过年没有难看的，我那两个闺女每年都是用车推着年货来！”这种感情上对父母所尽的义务还以礼俗的形式表现出来：当地不大盛行给老人做寿，但“66岁吃肉，73岁吃鱼”^③可以说是与做寿相当的风俗，“吃肉”、“吃鱼”都在于祝福老人能有幸福的生活、更加长寿。这种场合中具有象征意义的鱼和肉按照习俗是由女儿送来的。

另外，老年父母的被褥和棉衣裤的拆洗在习俗上是由女儿承担的；在父母生病时，女儿应该是床前主要的伺候者。这类涉及情感的贴身日常服务，女儿的作用往往是儿媳妇甚至儿子都代替不了的。

一位60多岁的男性说：“我要仰着不能动时，儿媳妇、闺女

① 其他一些研究者的调查显示在其他农村地区也有这一趋势，如唐灿等人对浙东农村的调查（唐灿等，2009）。

② 包括提供口粮在内的基本消费，是儿子的责任。

③ 当地认为，对于老人，73岁和84岁各是一道“坎”，据说其来源是因为73岁是孔子的寿限，84岁是孟子的寿限（由此也可见当地受儒家文化影响之深）。而我们提到的66岁，按当地人的说法，是因为这个数字“吉利”、“过得顺”。

要来伺候我，儿媳妇伺候公公不方便，闺女伺候她爹不在乎。”即使是与儿媳妇关系处得比较好的三奶奶（我们前文提到过的）也这样认为，“年轻时总觉得小子多好，到老了会儿，还是闺女。闺女能给娘洗个澡了、洗个衣裳了啥了，还是闺女给支使。小子他是男的，他给你支使？儿媳妇她是异姓娘们。老了跟小孩样，要么屙裤子上，儿媳妇她就嫌脏，闺女她就不嫌脏。”

女儿对于父母（尤其是母亲）的生活还有另一个重要意义，即女儿家（尤其是女儿已经在自己家里开始当家了的）是老年妇女“走亲戚”的一个重要对象。从家庭事务中卸任后，“走亲戚”又开始成为老年妇女生活中的一项重要内容^①，但这个阶段的“走亲戚”走的已不再是娘家，而是闺女家了。与儿媳妇或者与丈夫生气了，“走闺女家”往往是老年妇女们疏解情绪最常用的办法^②。村里一位已经丧夫的妇女，生有四个儿子，都已结婚（其中一个已经离婚），但她与几个儿媳妇的关系都不好，她自己和周围的邻居说起来，都认为没有女儿是她的一大憾事，“到老了，跟儿子儿媳妇搁气（生气）了，连个去处都没有”。

另外，女儿通常也对作为正式赡养人的自己的兄弟和兄弟媳妇的赡养行为起某种监督作用，如我们在前章中提到过的，女儿一路骂着不孝顺的嫂子的例子。在儿子儿媳拒绝承担或不能很好承担赡养义务的情况下，女儿往往就成为老人赡养的主要提供者或补充者。如我们在前文提到过的那对“不养老人”的两兄弟，其父母主要是靠四个女儿拿来钱物供养的。在与儿子儿媳有矛盾后，长期住到女儿家也成为老人的一个退路。

按当地习俗，在没有儿子的情况下，女儿就应该成为父母的主

-
- ① 一般妇女从有了第二个孩子后，由于逐渐成为家庭事务的承担者，除年节外，她们已经较少走亲戚了。
- ② 一个有意思的对比是，一般老年男子较少“走闺女家”，他们在家庭外的社会交往主要是在街坊邻居间。

要赡养承担者。像“五保户”二奶奶那样的情况，她有一个女儿而女儿不能给她提供所需要的赡养（并不是因为女儿家穷，按照村里人的说法，是其女儿“只知道自己在城里享福”），这样的女儿是受到舆论谴责的。女儿养老采取的方式或者是老人年纪大了以后住到女儿家，或者是将女儿嫁在邻村以使其能更方便地回娘家照顾父母。另外的一种方式就是招女婿（村里目前有三家是采取这种方式的）。

“招女婿”在当地并不是一种有很长历史的行为，据老年人说，这是从20世纪70年代政府提倡“男到女家”后才开始有的现象。在此之前，没有儿子的人家更多的是采取“过嗣”的办法。“过嗣”一般是从兄弟的儿子中过继，也可以从其他近门子中的下辈中过，其目的除了养老外，更重要的是为了在家族谱系中延续这一支的“血脉”；可以说，“过嗣”以家族血统的承袭为主要目的。^①而当地“招女婿”，女婿是不改姓的，而且他们的孩子也仍然随父姓，所以从延续家族血脉的角度看，“招女婿”是没有意义的，其意义主要在于生活上的养老，故“招女婿”在当地又被称为“招养老女婿”。可见，“过嗣”突出的是家族及其血统观念，而“招女婿”则突出的是生活家庭的性质。

我问过村里不少中老年人一个相同的问题，“是招女婿好还是过嗣好”，回答说“过嗣好”的都是男性（而且也只是少数男性），他们的理由大都从家族正统及血统延续的角度着眼的：“过嗣过的是自家的人，传的是自家的种”，而“招的女婿是人家的人，他的心还是向着他家族那边”。而多数人（包括所有女性和多数男

^① “过嗣”在很大程度上是一种家族行为，目的主要在于使家族中的某支不至无后，因此过嗣的对象通常是从家族内由近至远地选择对象，并且有一定的规则。如几兄弟中如果老大没有儿子，他就应该过嗣老二的大儿子；而如果是老三要过嗣老二的儿子，就该过嗣他的三儿子，由此体现家族的房支秩序。据老人们说，以前过嗣，如果在兄弟和近门子之外过嗣他人，还要报官府承认，否则近门子将不承认其过嗣的儿子，因此也就否定了后者对其养父财产的继承权。可见，“过嗣”更多地是与家族的血脉延续和财产继承相关。

性)则认为招女婿好,按照一位老年妇女的说法,“过儿,过的是人家的儿,不一心,人家还是跟他爹娘近。招养老女婿呢,起码闺女是亲生的呀。他(指女婿)还是跟他媳妇近,媳妇跟谁近他就跟谁近,闺女当然跟她爹娘近。你亲娘给儿子娶儿媳妇好啵,儿子还跟他媳妇近呢。”

“过嗣”支持者所区分的“自家”与“人家家”是以家族为界限的;而“招女婿”支持者所说的“不一心”与“近”则是以家庭(而且是情感性的生活家庭)为界限的。从家族角度视为“自家人”(过嗣过来的家族子辈,通常是侄子)的,从生活家庭的角度看则成了“外人”;而亲生的闺女才是自己人。在后者看来,生活家庭内部的情感纽带被认为足以强过家族谱系规定的“远近”。在这点上,又一次表现出父系家族本位观与生活家庭本位观的差别。近年来“招女婿”现象多于“过嗣”现象,似乎也表明,在生活中,人们已经更多地认同于生活家庭本位观而不是家族本位观。

四 娘家的支持

即使已经进入老年,娘家仍然被妇女列为仅次于闺女家的最“近”和最重要的亲戚关系。

娘家对于妇女的赡养支持更重要的是其兄弟(也是自己儿子的舅舅)的监督权威。在当地,舅舅有权管教不孝顺的外甥。舅舅的这种权威是以他在丧礼中所具有的最重要的仪式权威为后盾的。给女性发丧时,死者的娘家人必须到场“领丧”,否则,丧礼会被认为是不正式的,而作为丧主的儿子将成为全村人耻笑的对象。

兄弟对嫁出姐妹的赡养保护权甚至可以延伸到她们的丈夫。

二大爷是村里有名的嘹亮人,是西头的“问事的”。他一天在赶集时碰到他的姐夫(他姐姐已经去世),他姐夫见到他就哭起

来，一问，才知道他的两个外甥（媳妇）互相推脱，不愿意让父亲跟他们住在一起，现在他姐夫都没地住了。当天二大爷就去了外甥的村子，两个外甥吓得都躲起来了。后来他找到外甥们，经商议，他们两家同意兑钱给其父亲盖间屋子。

可以看出，妇女（及其丈夫）甚至在晚年时仍能得到娘家人的帮助和庇护，尽管这种权利也呈现出减弱的趋势。老年妇女的被赡养状态仍然是娘家人有权干涉的事情，这是娘家对嫁出的妇女所保留的福祉关心权的表现。从女性的一生经历中我们看到，娘家提供的这种庇护，贯穿于妇女的一生。



第七章

丧礼：交接完成与身份确认

中国社会的丧礼被认为是所有仪式中最具正式结构的一种仪式 (Watson, 1988), 这种结构性体现在, 丧礼的礼仪安排反映了现实社会中的秩序, 而且具有各种现实的社会功能。丧礼的社会功能, 是社会在面对其中个体死亡的事件时, 一方面确定死者在此世的社会身份以及死后世界中的位置, 另一方面, 重新确认生者之间的关系。^①

在当前中国农村, 丧礼是带有很浓的家族色彩的仪式。在很大程度上, 丧礼是父系亲属原则的制度化 and 仪式化表述, 这也是在中国历史上, 传统的礼教对丧礼特别重视并特别加以规范的原因 (Watson, 1988; 丁凌华, 2000: 1 - 8)。本章试图通过分析丧礼对死者“身份确认”功能, 探究妇女在父系亲属体系中“最后归宿”的问题。

^① 如弗里德曼等人对丧礼的研究 (Freedman, 1970; Wolf, 1970; Ahern, 1974; 李亦园, 1985) 都是采取这一视角的。对丧礼的另一种研究路径是从象征的角度分析其体现出的生死观、污染观念等, 即分析丧礼仪式本身所包含的宇宙观方面的含义 (如 Martin, 1988; Cohen, 1988; 郭于华, 1992)。

丧礼的基本过程及其意义

一 基本过程

下文描述的是正常死亡情况下所举行的丧礼过程。

在病者咽气后，死者的儿子之一（但长子不去，要守灵）去各亲戚家报信，告知发丧的日期，通常是在去世后第三天发丧（实行火葬后，一般在第二天送去火葬，以骨灰盒代替尸体放入棺材，其他仪式基本照旧）。从死后到发丧期间，村里的街坊会陆续到丧主家进行吊唁。发丧的头一天，请来的“叭拉行”（当地的民间吹打乐队）就开始一夜吹打唱戏。

发丧当天，在丧主院外摆上礼桌，请几个村里比较“懂识”的人收下并记录各亲友街坊送来的礼金、礼品，并根据其与死者的关系发给相应的孝服，白色或蓝色的孝帽、扎腰等。院外摆放着纸扎的牛马（若死者为男性则扎马，女性则扎牛）、轿子（现在也有扎轿车的）、房子、电视等物（这些将会在棺材入坟后在地头烧掉），院内摆放着一座纸扎的灵楼，上有死者的牌位，灵楼前分两列跪伏着死者家族内旁系的侄孙辈。来吊唁的男性亲友以家族为单位，在灵楼前行三拜九叩礼。棺材放在厅屋里，五服内的子侄辈、孙辈及女性亲属在棺材两旁伏地而哭（其配偶一般只在另一房内坐着），来吊唁的女性亲友则进到厅屋磕头。

大致到中午时，来吊唁的亲友基本到齐，则开始“坐席”。开席前，由孝子向男客、孝媳向女客磕头。酒席一般较简单，每席10到12个菜（这也是当地称吊唁为去“喝豆腐汤”的原因），吃席时间较短。酒席完后开始出殡。棺材被抬到路上，由丧主（一般是长子）“摔盆”，之后棺材才能落地。孝子侄孙依辈分和谱系远近顺序在棺材头伏地跪拜后，退到两边跪下。接着是“擎重”（抬棺材）的八个劳力跪拜，然后各男性亲友依次列队上前跪拜，

称“路祭”。女性亲属则一直在棺材后端悲哭。待诸亲友跪拜完后，由孝子侄孙跪请抬棺人“起灵”，依照以下行列顺序向墓地行进：吹打着的“叭拉行”、孝子侄孙、灵楼和其他纸扎灵物、棺材、女性亲属、其他亲友及观看者。

灵地一般是在某块田地中，到灵地后，亲戚们一般就站在地头不再往里走，五服内的父系亲属则继续进入到墓穴边，孝子侄们在东面、女眷在南面跪哭。棺材放进上午挖好的墓穴，经死者的姥娘家人（若死者为男性）或娘家人（若死者为女性）认可后，由男女亲属绕墓穴撒土于棺材上，撒土两圈后，服孝者往回走。由村里帮忙的人继续起上坟头。

如果丧主家在近五年内还要置办诸如结婚之类的喜事的话，要在回村的路口“道喜”，各亲友对着“神位（马）”（已换成红纸书写的，原来置于灵楼中的白牌位已经在坟墓所在的地头烧了）磕头。丧主家的院门口会挂上一块红布，并在“道喜”后放上串鞭炮。至此，整个丧礼的正式仪式基本结束。

发丧后，每隔七天，直系亲属要到坟头去烧纸，名曰“烧七”，从“一七”、“二七”一直烧到“七七”。

二 丧礼体现的关系序列

在当地生活中的三大人生礼仪（吃喜面、婚礼和丧礼）中，虽然丧礼的酒席并不太讲究，但丧礼是最讲究“规矩”的一种仪式。什么时间做什么、依照什么程序做，各亲属的丧服和礼物应该什么规格等，都有一定的规矩。正因为此，丧礼中往往要请好几个“懂识”的嘹亮人负责账桌的登记礼金、发给丧服、指导仪式进程等。丧礼中的“规矩讲究”正在于它展演的是各种社会关系及其秩序。丧礼所涉及的亲属关系范围是所有仪式中最广泛的。

发丧首先是一项重大的家族活动。家族的范围、远近关系及各家族内成员在此关系体系中的权利义务，都在丧礼中以很明确的形式体现出来。发丧时，五服之内的各支都有义务派子弟来戴孝

“跪棚”，只不过关系越远的支系来的人越少。族内各人孝服及仪式行为的不同反映的是各人在家族中所处的不同位置以及相应的权利义务，从而体现出父系家族制的某些原则。例如父系血统方面对长支的重视就体现在长子、长孙与其他子孙的孝服差异上^①；另外，丧礼中的某些仪式，如“摔盆”——即在出殡前将盛有烧的纸灰的瓦盆在棺材前摔碎，这一仪式象征着其执行者具有对死者财产的继承权——被规定由长子执行。

另外，主家的整个亲戚关系网络也在仪式中得以体现。各亲戚“远近”的级序主要表现为他们所送的礼物和主家发给他们的孝服上。送礼的物品包括“帐”（布料）、供、礼钱和本平（即“烧纸”），前三者具有亲属关系级序的区别意义。^②各亲戚给的礼钱也基本依关系的远近而多少不同，礼金给得最重的是闺女婿和侄女婿。而主家发给各亲戚的孝服除了统一的孝帽外，还发给他们与所送的帐的颜色对应的“扎腰”（扎在腰间的一块长布条）^③。

还值得一提的是男女亲属的不同分工，正式亲属制度的远近关系和等级秩序是由男人们来体现的，而表达感情的哭泣行为主要是女性来承担的。例如，孝子们“跪棚”时是严格依照与死者的家族关系远近及辈分排列的，而同时女性亲属们在里屋围着死者的妻子或女儿或儿媳相劝而哭；“起棺”前按亲属关系远近依次上前叩拜的是男性亲戚们，而女性亲属们则或坐或蹲在棺材后面低头哭

① 长子除了披麻戴孝外，还须手持孝棍；长孙的孝帽顶的圆球为白色，其他孙子则为蓝色（近门子的孙子辈则为黑色）。

② “帐”分白帐和蓝青帐，供分荤供（也称“三牲”，包括鸡、鱼、猪肉三种）和果供。送白帐的主要是死者的闺女婿、侄女婿和儿子的朋友，送白帐的亲友一般都送“三牲”；送蓝帐的包括孙女婿、外孙女婿家、侄女的女婿家、孙子的朋友以及其他稍近的亲戚，前三类一般也要送“三牲”。另外，像花圈、果供之类，则是其他人可以送的礼物。

③ 不过，闺女、侄女、孙女这些从家族嫁出去的妇女和她们的丈夫的孝服是不一样的（而其他的亲戚则男女孝服一样），她们的丈夫都是发给孝帽和相应的白扎腰或蓝扎腰。而她们自己则按家族内成员服孝，着孝褂，戴白披头。

泣，与死者亲近者甚至是边哭泣边倾诉^①。而且，丧礼的礼单——与婚礼礼单不同——所记的亲戚全是以男性亲友的称谓和姓名记录的。这一点再次表明丧礼的家族色彩，因为男性是父系制家族和家庭的正式代表。

丧礼在很大程度上类似于一场公开演示，通过主家家族成员和其亲戚的服装、仪式行为、礼物等展示整个亲属制度的秩序。

娘家权力的交接与延续

一 丧礼上娘家人的尊崇地位

和婚礼一样，在妇女的丧礼上，其娘家人具有最尊崇的地位，而且程度比婚礼还更高。没有娘家人（如果死者是男性，则为姥娘家人^②）参加的丧礼在当地可以说是不具有合法性的，会受到村里人的耻笑。用当地的话说，妇女丧礼娘家人是“正事”，即死者娘家来的客人（通常是死者的娘家兄弟或侄子）是最受到尊敬和最权威的。

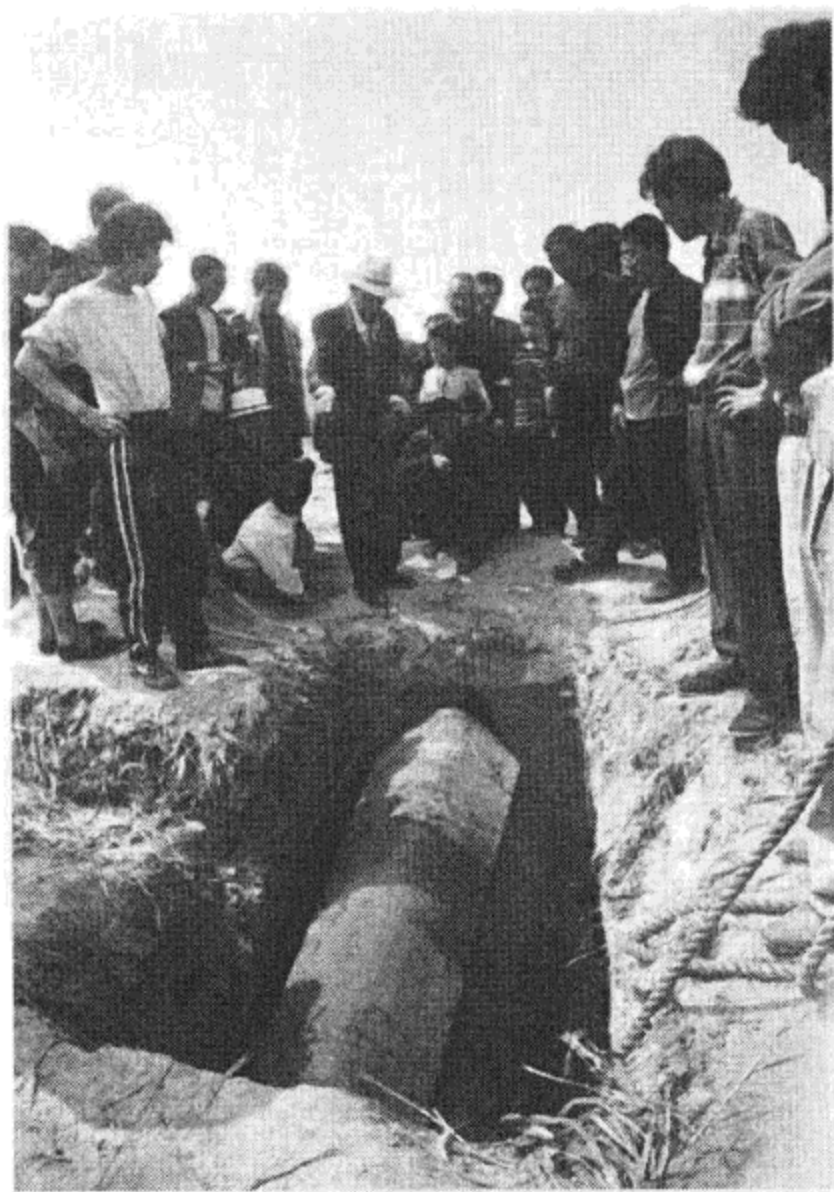
妇女死后，其娘家必须是报丧的头一家。一般是在第二天（或当天），死者的儿子要到姥娘家磕头报信并通知发丧的日期。而丧礼的完满结束，也是以丧主的舅舅在发丧后第二天象征性地摘下丧主（通常都是死者的儿子）的孝帽为标志的。发丧那天，当娘家的客人来到时，“大司宾”会大声宣告“××（村名）舅舅家到！”丧主必须赶紧出门跪迎，而且唢呐队也要随着吹打出门，这是别的客人没有的待遇规格。在“坐席”时，娘家人是当然的首席。在“起棺”前亲友的跪拜队列中，娘家客人是第一拨拜的，叫“领丧”。棺材下到墓穴后，必须请娘家人来看棺材放置的方位是否合适，之后才能下土起坟。

① 关于对女子所担任“哭丧”角色，可参见罗碧诗等人的讨论（Johnson, 1986；崔吉城，2006：586-587）。

② 即死者母亲的娘家人。



丧礼上交礼



逝者娘家人在指点墓穴方位

我就亲眼看到在一个妇女的丧礼中，在棺材下葬过程中，其娘家哥哥（孝子的舅舅）因为也略通风水，对棺材的方位朝向表示不满意，指挥着丧主村里帮忙的人左移右挪了十多分钟才满意。本村人即使有些烦躁，但也不能流露出来。下葬完在回村路上路祭时，这位舅舅反对在路头揖拜（虽然这是本村一贯的风俗），认为应该将死者牌位按他们村的风俗送到家里后再行揖拜礼。村里主事的和帮忙的人虽显得有些不愿意，但仍然按他说的办了。

不管怎么说，娘家人在整个丧礼中有着绝对的仪式权威。村里流传着不少娘家人在丧礼上“挑刺儿”的事例。其中一次是因为死者的娘家兄弟看到灵牌上死者的娘家姓氏写错了，便打了做外甥的（即孝子）。另一次是孝子因为在哭丧时戴着眼镜，被舅舅啪地把眼镜打掉了，其理由是，丧主在丧礼上必须只专注于一件事，就是只管痛哭哀悼，而不用过问其他一切事务（那些自有“问事”的人安排），而儿子在娘的丧礼上还戴着眼镜，娘家人便认为他还心有旁骛，没有诚心哀悼，故有上举。

二 娘家对女儿的权力之体现

娘家人在丧礼上的这种权威地位，我们可以联系“婚礼”一节中说到娘家关于女儿的赠送与保留的权利来看。我们说道，娘家对嫁出的女儿是保留着对其生命和福祉的监护权的，而在女性丧礼上，娘家的这一监护权得到了集中的仪式体现。

娘家人的权力首先是确认死者是否为正常死亡。因此，孝子去姥娘家“报信”时，要向自己母亲的娘家人详细汇报母亲的死亡经过，如怎么生病的、家里怎么给她治病的，如何久病而逝之类。在当地习俗中，娘家人既出于亲情也有权利知道出嫁女儿的这些信息，以确认此女子在婆家得到了合适的对待。在丧礼上，娘家人没来之前，棺材是不能钉上的，必须等娘家人“观殓”（即检视尸体），确认是正常死亡，然后孝子再手捧放有钉、锤的托盘，跪

请娘家人“引钉”封棺。

如果女子是非正常死亡——绝大多数是由于妇女自杀，这些女子自杀的原因往往是因为与丈夫或与丈夫大家庭的矛盾等原因——那么在这类丧礼上，娘家对嫁出女子生命的监护权体现得尤其明显。三年前张村有过一起这样的事例。

百勇的媳妇因为听说他在外面跟别的女人好，就跟他闹，百喜打了她，之后她就喝农药自杀了。发丧那天，她娘家（包括娘家村里）来了一拖拉机人。进门先把他家的家具砸了个稀巴烂（一些贵重的电器之类已经由百喜家人预先搬到别家去了），并将百喜揍了一顿。而且，娘家人还提出了在其女儿丧礼上应达到的种种标准，如酒席的桌数、等级，所用棺木的材料，并提出要给女儿穿呢子大衣、戴金项链陪葬之类“败坏东西”的要求。按照规矩，百喜家的人都一一照办。在正常情况下，媳妇比丈夫先死，是否在其发丧时就入家族的灵地是不确定的事（尤其在其年龄还不大的时候），娘家没有权利要求其棺木一定要入灵。但在这种情况下，娘家人就有权要求将她的棺木入灵。

娘家在这类事件中具有的权力构成娘家对女婿及其大家庭潜在的威慑力量，这一力量可以使嫁出的女儿在夫家的生活得到基本的保障。因为毕竟没有几个家庭会忽略这种可能导致家庭破产的结果而过分地压迫媳妇（或儿媳妇）。这也是为什么妇女有时会以“喝药水”和“扎脖子”（上吊）作为有效的威胁丈夫及其家人的手段^①。

而如果娘家人确认死者在生前生活上未得到应有的待遇，比如儿子媳妇对其不孝顺，娘家人虽然在其生前不能有很强的干预能

^① 关于妇女以“自杀”作为反抗手段的分析，可参见周星对凉山彝族妇女“死给”现象的分析，自杀作为弱者的一种反抗方式，其目的往往在于现实的竞争（周星，1998）。

力，但在其丧礼中可以表达出他们的愤怒和惩罚。我们在第六章提到的石头家夫妻不孝的事例。

虽然在石头母亲生前，舅舅责骂过他们兄弟，但并没有使他们的行为有很大的改变。两年前，他们的母亲去世。在丧礼上，他们的舅舅狠狠地惩罚了他们。舅舅先是拒绝参加丧礼，在这两兄弟请了三次之后，最后要求他们一步一跪地走到村口去接舅舅家的人。石头两兄弟必须忍受姥娘家人的类似侮辱，因为在当地，妇女的丧礼如果没有娘家人参加，对于丧主家是件非常丢脸的事，丧礼会被认为不是正式的。娘家人通过这样“拿践”那个不孝子，惩罚其先前的不孝行为，并以此形式使他们在街坊和亲友面前“丢脸”。

如果说婚礼是娘家将与新娘相关的大部分权利赠送给其婆家的仪式的话，那么丧礼就是娘家最后行使自己所保留的对女儿的生命和生活的监护权的仪式场合。娘家人确认嫁出女儿在这两方面都得到了婆家应有的公正对待之后，才能正式将女儿的整个所有权交付与其婆家，死者才能真正作为婆家家族的祖先被发丧和被祭祀。

三 娘家与婆家间的交接

妇女的丧礼也可以看做其娘家和婆家两个亲属集团关于她的一个正式的、最后的交接仪式，娘家最后把此妇女的全部所有权交付给其夫家。这种交接是正式性和制度性的，不仅在两个家庭之间，而且在两个父系家族之间。作为交付方的娘家通常也是以整个家族的名义去的。我曾见过张村嫁出去的一个妇女发丧时，张村去了37口人，包括死者上溯三辈以下家族各支的成员。接受方即丧主一方，我们前面说过，是其丈夫整个五服之内的家族。

从娘家人的角度说，他们送的是“这边的老闺女”；而在丧主方面，所接受下来的是就要成为“神主”的自己家族的祖先。在“老闺女”的丧礼上，娘家人虽然所送的礼金不多，但有一样东西

是必须要送的，就是以猪头、鸡、鱼组合成的“三牲”，当地俗语云“养姑娘不得济，到死会儿还要送个祭”，说的就是生女儿得不到她们奉养的好处，反而在她们死时还要送上祭祀的物品。在丧礼上，死者娘家的晚辈向灵楼牌位跪拜（死者的娘家兄弟一般是不跪的），不过这是他们最后一次向死者跪祭，在丧礼之后，死者的娘家人就再没有义务向死者祭奠了。因为在丧礼以后，此妇女的身份归属已完全属于其夫家，成为夫家的祖先。而娘家人对仪式程序、墓向的挑剔也是保证该女子在其夫家家族已得到妥善的安置。

我们也可以从交接仪式这个角度理解妇女的娘家人在丧礼上的地位与权威。在此最后的交接仪式中，妇女的娘家人把自己所保留的对此女子的部分权力完全交给其夫家，因此，作为给予方的娘家人对于作为接受方的丧主方来说，就像在婚礼中一样，在仪式上是属于更高等级的。而没有经过这种正式交接的身份转换（从娘家的“闺女”到夫家的祖先）的祖先身份是不合法的。这也就是为什么在当地，没有死者娘家人参加的丧礼是非常丢脸的。而娘家人在其丧礼上去的人越多，越能显示这种交接仪式的隆重，因此也越能增加死者及其家庭的“面子”。在当地习俗中，娘家人在去喝“姑奶奶”（这是娘家家族人对“老闺女”的另一种称呼）的豆腐汤时往往以人多为好，“人去得多了显好看”。我听村里的老年人跟我讲过这样一个事情：

一位家在几十里地外的老妈妈，七十多岁了，因为一次儿媳妇笑话她没有娘家（她爹在她年幼时挑着她出外逃荒，后来爹早死，她被一家收养），就赌着气要找到娘家。她由孙子用三轮车推着，费尽周折地找到了张村。村里有年纪的人模糊地记得30年代时有某家谁谁曾经挑着个闺女逃荒的事，但也说不清她父亲家跟现在谁家系谱关系上近。不过，这次她算是在张村认下了娘家。一年多后（1997年），这位妇女就去世了。发丧时，张村这边接到信后，以娘

家的名义去了有两拖拉机人，大家说“谁说她没个娘家，反正她是张家的闺女，这一个庄上都是娘家”。那边的孝子家虽然因为姥娘家人来得多觉得吃惊，但其母亲的丧礼也因此显得很是风光。

四 仪式权力的延续：姥娘家

妇女娘家的丧礼权威会继续在她儿子的丧礼上延续。在男子的丧礼上，他的姥娘家的亲戚具有至为重要的地位。不过，代表此权威的主要是他的表兄弟（舅舅的儿子），而不是舅舅了。这也是人们常说的“姥娘家的人要管三代”，也就是，如果说A是张村嫁出的闺女，那么她的娘家对她自身这辈具有一定的权力；在她的丧礼上，对她的儿子辈有权威；在她儿子的丧礼上，对她的孙子辈（此时孙子是丧主）具有同样的权威。丧礼上的这种权威其实就意味着对死者拥有一定的所有权；而姥娘家这种延续的仪式权威（所有权）折射出父系亲属制度中母系传承的因素。^①

其实，在当地生活中，姥娘与外孙之间的关联几乎伴随了外孙的一生。虽然在所有权的归属上，妇女的生育是归于婆家的，但在人们观念中，妇女的生育又与其娘家有着某种象征意义上的关联。在其生命历程中的某些关口，姥娘家对外孙具有某种重要的宗教—巫术力量。例如当地有个习俗，妇女在将要生产的前一个月内，回娘家时，娘家肯定要给她做面条吃，据说这样可以使她“顺顺溜溜”地生产。如果过了预产期她还没生的话，她就会去娘家吃“过路面”，这样就能顺利生产。在“吃喜面”时，姥娘家人在吃完后应该马上走，否则以后孩子就不麻利。在孩子出生后27至28天，姥娘家会来人接母子（女）到娘家去住满月。小孩出门时，

^① 以前有学者论述过在男性血缘世系中存在的开放性因素，多是从入赘婚、寡妇招亲、养子承继等特殊情况来说明（M. Wolf, 1972; Judd, 1989）。但从我们这里分析的母系亲属在丧礼上的仪式权威来看，母系传承纽带至少在两代人中是有意义的。

脸上被用锅底抹黑，从姥姥家回来时则抹白，叫做“黑狗去，白狗来，叫他姥姥套个花袄来”。通过这种在姥姥家的象征性的变形，孩子可以不受各种妖魔邪气的侵害。以前孩子在四五岁“点花花”（种牛痘）的伤口快要结痂的时候，姥姥要送烧饼、油条来给外孙“掉胳膊”，以使孩子顺利度过此关口。而在外孙的婚礼上，姥姥家的客人是必须坐在贵宾席上的，其地位仅次于外孙媳妇的娘家人。

这种关联也反映在外孙的各种人生礼仪场合，包括出生不久的“吃喜面”仪式、婚礼一直延续到丧礼，姥姥家的人都具有尊贵的地位。

但是，我们又发现，即使这种凭借母亲血缘关系追溯的关系仍然受到父系原则的制约。例如，一位妇女如果是某男子娶的第三个媳妇，在她的亲生儿子 A 的丧礼上，A 的姥姥家还得按他父亲娶过的几个媳妇的娘家依次排，头一个媳妇的娘家是大姥姥家，在 A 的丧礼上是“正事”，即最尊贵的亲戚，是领丧的人。而 A 的亲生母亲的娘家只是三姥姥家，在 A 发丧时是“显不着”的，其地位次于其他两个姥姥家。可见，姥姥家的确定其社会性大于其血缘上的生物性，而这种社会性仍然是以与男性在父系原则下结成的婚姻级序为基础的。

妇女的身份确认

一 女性身后的身份归属

在汉族传统文化观中，通过死后得到祭祀的方式，个人可以在家族中得以延续。^① 而确立死者在亲属体系中的身份，是其获得祭

^① 可以说，这是中国家族文化对于个人人生意义的一种设计。（参见高丙中，2008：30）

祀的前提。

对于妇女来说，她在亲属体系中的最后身份确认是以她的丧礼中由谁发丧和葬于何处（即与哪些人葬在一起）为标志的。在正常情况下，妇女死后是作为其丈夫家族的祖先被发丧和祭祀的。

如果妇女因为种种原因死后不能归于丈夫家族的系谱，她也不可能归于娘家的系谱；在当地，不管在何种情况下，女性是不可能在其出身家族以祖先身份得到祭祀的。未婚女子或离婚后的女子即使住在娘家，死后也不能进娘家家族的灵地，通常是另外埋在地头^①。在上述情况下，死去的妇女不会在任何一个家族谱系中（娘家的和婆家的）留下姓名，也就是说，她死后在亲属体系中不占有任何位置，她的灵魂也只能成为“野鬼”^②，不能成为得到后代祭祀的“神主”^③。

因此，妇女如果在死后要被作为祖先获得祭祀，她唯一可能的合法身份就是成为其配偶家族中的成员（及祖先）被发丧和祭祀^④。这也是很多妇女自己认同的目标。我曾听一位70多岁的妇女以羡慕的语气说起她前三年刚去世的90多岁的婆婆，“她现在可成了神主了”。死后作为夫家家族的祖先受到祭祀，这一愿望也成为妇女在老年阶段对夫家家族的认同感和归属感逐渐浓厚的原因之一。

作为经由联姻的方式进入丈夫家族的“外来人”，妇女在其夫

- ① 在这种情况下，虽然妇女作为官方身份归属标志的“户口”是在娘家所在的社区，但在民间观念中的血统承嗣上，她不具有任何地位。这里可以看出政府的基于地缘的认定系统与民间基于父系血缘原则的身份认定体系的区别。
- ② 很多文献记载并讨论的以前在民间流行的“冥婚”，女方家主要就是为了给女子死后灵魂在其出身家族之外找个安置处（而男方家主要是为了该男子在另一个世界中能够有阴阳共处的完整生活）。虽然张村一带很多人都知道“冥婚”这种事情，但没有听说当地实行过这种风俗。
- ③ “神主”在物质表现形式上是写有死者姓名的木质或纸质牌位，在文化象征意义上，是受到后代供奉、祭祀的家族祖先。
- ④ 在张村一带，即使是招女婿的妇女，其死后也是埋在她丈夫家的墓地里，以后作为其丈夫家族的祖宗被祭祀。

家家族中的成员资格并不像她的丈夫那样由自己的出身先赋决定，而是由她作为此家族中某男子的配偶和某（或某些）男子的母亲而得以确定的。因此，她在婆家的身份确认是附属性的。

对妇女丧葬的安排也反映出妇女的这种附属地位。按张村附近一带的习俗，一对夫妇若女方先去世的话，她的棺木是不能入新灵（即家族新设置的灵地）的，她必须先被埋在别处，待其丈夫死后埋入新灵时，她的棺木才被重新取出来与丈夫的棺材合葬。因为当地观念认为女人首先入新灵会破坏灵地的风水。这里体现的是这样的观念：女人仍不算夫家家族的正宗成员，还不能镇住新灵地。如果是埋在老灵地，妻子如果先死，虽然可以先入灵地（但这也不是肯定的），但她所占的墓穴必须是按原来“风水先生”设定的辈分及男女墓穴的位置。在这种安排中，女子的墓穴相对于其夫的墓穴来说是“陪”的位置^①，等到将来其丈夫的棺木下葬时，要用“连棺布”将他的棺木与原来埋下的其妻子的棺木连接起来。可以看出，女性是因为与男子的配偶关系而入灵的。

二 身份归属的不确定性及其影响因素

妇女这种身份归属方面的附属性而非先赋性，导致了其最后身份确认具有不确定性。那么，是哪些社会性因素决定着妇女最后的身份确认呢？在正常情况下，妇女的身份确认及相关权利义务关系因为属于无可争议的问题，不容易在仪式中显现出来。但是，在一些“反常”的情境中，隐藏的结构因素往往会凸显出来。因此，下文我选取了一些“非正常”的特殊个案，来展现影响妇女身份确认的各种因素。

^① 这种相对关系同样表现在以后家里所祭祀的“神主”即牌位的位置，“神主”放在一个长方体的盒子里，里面摆着成对夫妇的牌位，一般男左女右，如果该男子曾娶过不止一个媳妇，那就以男子的牌位为中心，顺次按在男子牌位的右一左一右的顺序排列其媳妇们的牌位。

[事例一] 村里有一位已 60 多岁的妇女，第一次嫁给张村某家，生有三女，没有儿子。后丈夫去世，她改嫁于本村另一家（这两家的家族关系已经较远），未生育。目前她的第二个丈夫也已去世，她和与前夫生的三女儿及上门女婿一同生活。这位妇女去年得了一场病，当时就在其前后两位丈夫的家族中引起关于她死后如何发丧的讨论。她的女儿们希望她的丧事由第一个丈夫的家族办，这样她们的母亲就可以与她们的父亲合葬了。但她第一个丈夫的侄儿表示反对，认为她既已改嫁，就不再是他家族里的人了。而第二个丈夫的侄儿也不大愿意为她办丧事，因为这需要花钱。这事虽然因为这个妇女后来病好了而又搁置起来了，但从此也成为村里人讨论的一个话题。村里有人认为其女儿的意愿是很有力量的，也有人认为她前夫的侄儿的反对才是具有决定性的，因为他才是那个家族的正式代表。但如果其前夫家族不愿接纳她，从道理上讲，村里人说，她后夫的侄子也是有义务为她发丧的。不过大多数人在发表过自己的意见后都要加上句“现在谁也说不准”。

[事例二] 贵根和来桂夫妇是外村人，目前住在张村，在一个厂里看门。^① 他们原来都各有自己的家庭，在同一个村。来桂与前夫生有两个儿子一个女儿（女儿现在带在身边）。贵根以前的媳妇已死了，生有两个女儿。他们两人相好后，来桂与丈夫离了婚，跟贵根结了婚，但因为其原来丈夫家族在那村里人多，他们两人不能在原村立足，就靠一个亲戚介绍在张村住下了，两人又生了个女儿。目前他们夫妇是与两个女儿生活在一起（一个是来桂与前夫所生，一个是与贵根所生）。当被问及此妇女百年之后的归属问题时，村里人不大肯定，可以肯定的是贵根还是会入他自己家族的灵地，但他的侄子（因为他没儿子）大概不会同意来桂入他们家族的灵地。而因为来桂自己原来生有两个儿子，而且她“现在还管

^① 此个案参见第六章第一节。

他们的事”，即给儿子们定亲、结婚的钱，所以他们应该在她死后也“管她的事”，也就是说，将其葬在前夫的家族灵地。不过这也要看他的两个儿子“对她的心怎样”以及她头一个丈夫家族其他成员的态度。

[事例三] 村里住着一位 60 多岁的妇女，她曾与村里的一个男人结婚，生了一女，后丈夫与她离婚，离婚后丈夫又娶了一个媳妇，生了一男两女。但这位妇女后来既没改嫁，也没回娘家，而是一直带着女儿住在张村，按当地的说法，属于“离婚不离家”的类型。关于她死后如何处置的问题也是村里人私下经常讨论的。一种意见认为既然是经过正式法律手续离婚了的，她就不能再算这家的人了。^① 另一种意见认为她是虽离了婚但没有离家，再说，她的亲生女儿与那个儿子是亲兄妹（按当地说法，“一爹两母亲兄弟，两爹一母不相干”，亲子间的关系是以与父亲的血缘关系而确认的），她的娘也一半是他的娘，而且此兄妹俩还保持着较好的来往关系，因此这位妇女百年后可能是葬在前夫家的灵地。不过，这还要看此儿子的亲生母亲及其娘家愿不愿意，因为一旦同意头一个媳妇与其原来的丈夫合葬，那这第二个媳妇就只能埋在小媳妇的位置上了。

这三个情况比较特殊的例子，以及人们对如何安排这些妇女的位置所持有的不确定态度，就反映出妇女在亲属体系中的归属地位的不确定性，从中也可以看到影响妇女在亲属体系中地位的因素，大致可总结如下：

作为丈夫的配偶是很关键的一项要素，妇女是因为婚姻（而

^① 这里体现出了政府确认的婚姻结合与解除的因素的影响。而在以前，听老年人说，如果只是被休而不离家的话，那按照习俗她死后一般都还是要埋在原来丈夫家族坟地中的。

不是出生) 获得夫家家族成员资格和受祭祀资格的, 所以当地有“女子无夫身无主”之说。因此结婚、离婚或改嫁是影响妇女归属地位最重要的因素, 这点甚至比是否生有儿子还重要^①。一般来说, 妇女死后往往归属于她最后所嫁的家族(这也是事例一中那个妇女前夫的侄子推脱为她发丧的理由)。即使她在后夫家没有生儿子, 但她后夫的前妻生的儿子也有义务为她发丧, 因为母子关系的确认不是因为母亲与儿子的血缘关系, 而是社会性的,^② 是因为母亲是父亲的配偶, 也就因此是他的母亲。另一方面, 妇女与前夫生的儿子从家族关系上说与她已没有什么关系, 没有为她发丧、祭祀的义务, 因为她已不是其父的配偶, 因此也就不属于其家族。当然, 在这种情况下, 也有前夫家(往往是在前夫后来没有再娶妻的情况下) 通过与其后夫家商量并得到后者准许而将妇女的棺木迎回去的, 以免她死去的前夫成为“孤坟头”。

妇女是以其丈夫的配偶的身份获得“入灵”和被祭祀的权利的, 而不是像通常所认为的以母亲的身份。没有生育的妇女死后也能入丈夫家族的灵地, 其姓名也能入丈夫家族的族谱。妇女以丈夫的配偶身份获得成员资格, 也正可以说明为什么妇女如果比丈夫先死, 一般就不能先入灵地, 而必须等到其丈夫死后“入灵”时她的棺材才能通过与丈夫的棺材“合棺”的仪式后而入灵。

但是, 是否有儿子为其服丧仍是非常重要的一个因素。在一般情况下, 儿子是当然的丧主。对于改嫁过的妇女来说, 其后夫是否有儿子, 不管是否是她亲生的, 是个较重要的因素。事例一和事例二中的妇女身份归属引起争议也有这个原因, 那两个妇女的后夫家

① 这与一些学者所认为的妇女是否会被列入丈夫家族的族谱是以她是否生有儿子为决定因素(如 M. Wolf, 1975) 有差异。

② 一个佐证就是如果妇女改嫁时带去了与前夫生的儿子(这个儿子会被称为“带犊子”), 那么在此妇女的丧礼上, 作为“孝子”服丧的不是这个她亲生的儿子(因为他与母亲最后一个丈夫没有血缘关系), 而是此妇女后夫的儿子(即使不是她亲生的)。所谓“带犊子哭娘, 后贴贴”, 意思是亡妇改嫁时带过来的亲生儿子在她丧礼上不能作为孝子服丧, 而是站在后面不太重要的位置。

都没有儿子以作为当然的丧主，因此她们能否作为后夫家族的人被发丧和祭祀就成为不能确定的事情。而事例二中的来桂之所以有可能还埋回前夫家族的灵地，与她和前夫生了儿子密切相关。

而在事例二和事例三中，我们看到，即使是在以反映正式制度关系为特点的丧礼上，依然存在着一一些非制度性的影响因素，如妇女、子女及其他亲属关系日常的为往，各类亲属对她的态度等。比如是否还和与前夫生的儿子保持联系、“管他们的事”（如事例二），自己与前夫的孩子与前夫跟后来的妻子生的孩子平常相处得如何（如事例三）等，都能成为影响此妇女作为哪家人被发丧和祭祀的因素。看来，在最制度化的丧礼仪式中，仍有日常实践活动发挥作用的空間。

延伸的讨论：女性的身份归属及其文化意象

一 娘家人还是婆家人？

女性的身份确认是通过丧礼上两个方面的内容来体现的：一是由哪个家庭发丧来确认女性最终所归属的家庭；一是娘家向婆家完成最后交接，以象征死者从娘家人到婆家人身份转换的完成。也就是说，女性只有在她生命的最后节点即其丧礼上，其亲属身份才真正完成最终的确认。

这从反面反映出女性在其整个一生中，亲属身份都处于模糊的、不确定的状态。表现之一是，女性不管是在其出生家族还是在其嫁入家族都不具有先赋的成员资格。女性在其出生的娘家并不具有完全的成员资格，作为“嫁出去的闺女”，她不拥有娘家的正式的权利和义务。而对于夫家来说，她既是“外人”“外姓”，又将作为夫家的成员和祖先得到祭祀；而且她在夫家的身份也是不确定的，如上文所述，这种身份受到婚姻关系变更、有无子女甚至与相关亲属日常交往如何等因素的影响。

身份不确定的另一表现，是女性介于娘家人与婆家人之间的模糊身份。联系我们在第三章中所分析的婚礼，我们发现，婚礼中以仪式象征的形式所完成的、妇女从娘家人到婆家人的身份转换，在现实生活中妇女是用一生来完成的。自她出生起，女性在娘家的“闺女”生活始终是笼罩在对未来婆家的预期之下的；而在定亲至婚后最初几年的过渡阶段中，她处于往返于娘家与婆家的两栖状态，在情感归属上，她摇摆于娘家和夫家之间；随着子女的出生和她与夫家社区的融合，女性逐渐与婆家融合，但依然保持着与娘家的纽带。从这一意义上说，妇女的一生都处于某种过渡状态。

如果我们采用特纳关于“阈限”或曰“中介”的扩展概念——他认为阈限或中介不仅是过渡仪式的一个阶段，还可以被理解为一个有时是持久的状态，包括那些处于社会结构之外的无身份的人或事物（Turner, 1969: 116）——我们可以说，在父系制的象征秩序中，女性的一生都处于从“娘家人”向“婆家人”过渡的“阈限”状态。从这个角度理解中国社会中女性的身份，可以为我们理解相关的女性意象提供不少启发。

二 有污染力的女性意象及其社会根源

在张村流传一个这样的传说：

以前规定一个县如果有一百座山就可以算做山地而不交公粮。嘉祥县本来可以不交公粮的，因为嘉祥境内已经有了九十九座山了，土才（张村附近的一个村）那边正在长出一个山。但这个山正长出芽儿的时候，一个尼姑冲它撒了三泡尿，山就再也不长了。所以以后嘉祥还是得每年交公粮。

这个传说体现出女性所具有某种神秘的污染力量。在中国的文化象征体系中，女性的形象较之男性，总是带有更多的巫术—宗教性意味，她们的象征形象往往表现为具有某种神秘的力量，而这种

力量又是有危险性和污染性的。^①

这一意象也反映在一系列围绕女性的禁忌方面。例如，在新屋上梁前妇女不能去摸梁木（否则影响房屋的稳固）；在打水井时，妇女不能靠近（否则井会不出水）；早上司机出车时，一般不让妇女搭车，认为这样会出事等。而且尤其在与妇女的生理特征相关的情况下，这种污染性力量更为明显。当地观念认为来月经或正在“坐月子”的妇女具有更大的污染性。如果婚礼当天新娘正巧来了月经，就需要采取额外的消解措施，老婆婆要给她一块红布拿着，婆家的大门两边搁上砖、葱，中间连一红绳，这样在新娘进门时其“污染性”就可以被冲解了。而月子里的妇女则被围绕以更多的禁忌，如她不能去别人家串门、不能准备过年祭祀祖先的食品等。在张村的丧礼中有这样一个仪式细节：如果死者是女性，要扎一纸牛^②，按照当地人们的说法，这牛可以喝干妇女一生中排泄的各种经血、生孩子时的脏物，还有一生中洗涮下的各种脏水。

可见，污染因素是直接和经血、生孩子时的排泄物等妇女特有的生理特征相关的。但是，为什么是与妇女相关的，而不是与男性相关的生理特征被认为是污染性的？正如一些研究者已经指出的，这种意象与女性在社会秩序尤其是在亲属制度秩序中的模糊身份相关^③（Ahern, 1975）。而如果从“娘家人”向“婆家人”转换的角度看这个问题的话，女性的模糊身份或曰不确定身份正是源于她终其一生都处于一种延续性的“阈限”阶段，这种过渡状态，使她在亲属关系秩序中处于不确定身份的状态，她既不完全属于娘家，也不完全属于婆家。甚至可以说，妇女的身份本身就是一种

① 一些研究者（如 A. Wolf, 1974; Ahern, 1975）已经注意到了女性的这种文化意象。

② 如果死者是男性，在那些扎的纸活中必须有一个纸马，所谓高头大马，象征男子的尊贵。

③ 上文那个传说中“尼姑”的身份，更是一种在父系制秩序中无法确认位置的身份。

“阈限”。而处于过渡状态中（因为不能明确分类）的人和事物是具有某种危险的能量并且是污染的。^①这也是为什么在张村，在婚礼和初婚头三年中，围绕当事者妇女的禁忌更多且更强烈（参见本书第91~93页及第100~101页）的原因，因为妇女在此阶段在形式上处于更明显的过渡状态。

妇女身份的“阈限”性质，即作为从娘家向婆家过渡的身份，以及作为父系家族的“外来者”同时又是“自家人”的矛盾角色，威胁着父系制度中父系家族界限，并成为女性污染性文化意象的社会根源。而父系意识形态对女性的“污名化”——由“红颜祸水”、“外姓外心”之类的民间俗语所表述的、突出从外面嫁入的女性会对父系群体的团结构成威胁和破坏的观念——也与此密切相关。

^① 范热内普指出，中介阶段处于二者之间，在此阶段的当事人往往既是神圣的又是危险的，这种危险表现在处于过渡仪式中的人自己处于危险之中同时也向别人发散危险。（van Gennep, 1965）道格拉斯指出，“污染”的观念其实是对社会秩序的一种表达，是由于有些事物在社会秩序内的类别不清而形成的对秩序的扰乱造成了污染的观念。“污染”作为秩序的对立面，从反面反映了社会观念中的秩序。（Douglas, 1966: 3-4）

讨 论

女性的后台影响力

如果功能研究不能将结构与带有情感色彩和精神气质的文化实际运作联结起来，那么从理性上说，这种研究就永远不可能是完整的。

——格雷戈里·贝特森（2008：2）

到我本不熟悉的这个华北村庄做田野调查，其取向和内容却是源于平时我熟悉的各种现象和体会。

为什么在被认为是父权、夫权占支配地位的家庭中，有那么多妻子当家的现象？而这与口承文学中广泛流传着的“妻管严”和“阴盛阳衰”的谈笑，以及各种“呆女婿”和“巧媳妇”的故事相呼应。为什么在强调父系继嗣关系的亲属制度中，许多家庭的日常亲戚往来和情感纽带更多地偏向于妻系（母亲）亲属？

这些看似矛盾的现象都指向一个长期被遮蔽的事实：在一个被界定为父系父权的亲属制度下，女性在家庭生活和亲属关系互动中发挥着核心的影响力。

女性的生活空间与乡村社会网络

纵观妇女一生的亲属实践，我们发现，从娘家到婆家的生活转

换对妇女来说并不是一个被动的“适应和接受”过程，而是一个具有自身目标的主动构建和经营过程。这个目标就是，出于安全感和归属感的需要，妇女要营造一个以家庭为核心的生活空间。这个空间包括生活家庭和亲属及邻里网络。在这个生活空间中，妇女担任着核心的角色，并在其中获得意义实现。

新的生活家庭的建立通常是通过分家从丈夫父母的大家庭（也可以理解为婆婆的生活家庭）中独立出来。这个新的生活家庭通常表现为核心家庭的结构，由父—母—子女这三角组成（也有的是夫妻家庭）。^① 活跃在日常生活中的家庭正是这种作为现实的、经验的生活单位的生活家庭，而不是从属于父系家族内部的制度性家庭。在家庭内部关系方面，连接家庭成员的纽带不是制度化的权利和义务，体现父系原则的夫权和父权被淡化，而平常“过日子”中的情感互动成为家庭的基本特征。在生活家庭中，夫妻关系而不是父子关系成为家庭的主轴，而具有感情特色的亲子关系更明显地体现在母子关系和母女关系上，并将在子辈家庭中的“婆媳关系”或“女儿—娘家关系”中得到延续。在家庭关系中，妻子或母亲是主导角色。

在张村，这种生活家庭也是村庄生活中日常互动（“为往”）的基本单位。作为独立于家族的社会单元，它并不是按照父系的谱系远近，或者作为内嵌于“房”或“家族”等有界群体中的一个单位与外界交往，而是独立地构建起以家庭为中心的村庄关系网络。这一网络中包括宗亲关系、街坊关系，以及其他各种“缘分”的关系（如女人与同一娘家村人的关系、通过其他亲戚关系连接起的关系、经常“拉呱”关系，或者仅仅是感情“要好”结成的朋友关系），而所有对于家庭社会交往有意义的这些关系，都是有

^① 在子女结婚后，母亲的生活家庭有可能发展为复合家庭甚至是联合家庭的结构形式。但这一阶段通常不会持续太长，因为作为子辈的儿媳妇开始有了建立自己的生活家庭的诉求和行动。

选择性的、通过日常的利益和情感互动建立起来的。与此相应，村庄中各个家庭的社会关系网络并不是体现为由父系血统关系的远近所决定的“谱系关系差序圈”，而是相互交错的、由互动之远近形成的“实践关系差序圈”。而女性在这个村庄社会网络构建中扮演着重要的角色，因为她们经常是互动的执行者，而且由于她们在家庭中的核心角色，她们往往能将其个人关系扩展为家庭之间的关系。

生活家庭的互动取向，影响着其亲属关系网络的构成偏向。

实践的亲属关系网络是以家庭为节点的，亲属关系互动由家庭发出，连接的目标是另一个家庭。因此，家庭的性质和互动取向决定了其所连接起的亲属关系网络的性质；而不是相反——如“宗族范式”所示——由父系亲属体系的性质决定家庭的性质。生活家庭的女性主导特征意味着，每个家庭所交往的亲属关系构成，会更多地体现出家里女主人的情感偏向和目标取向，这使亲属关系网络具有了“女性偏重”的色彩。

这种“女性偏重”最明显的体现，是亲属关系网络偏重于其娘家方而疏离于婆家方。为了自己小家庭的独立，以及保持自己在这个家庭中的核心地位，丈夫这边的父系家族关系往往是女性希望疏离的关系，这就使在日常交往中，谱系关系最重要的宗亲关系之间并没有相应程度上的密切来往。在相当程度上，这种互动缺失是由娘家亲戚关系来填充的。与娘家的情感纽带，以及她利用娘家作为支持资源的地位优势，使妇女们会将娘家作为最重要的亲属关系加以维护和强化。^① 正如我们所观察到的，近 20 余年来^②生活中的

① 当然，在生活家庭发展的不同阶段，主妇们会根据自己家庭的发展需要，调整各种亲属关系。比如老年妇女出于延续自己的生活家庭的愿望和认同感的变化，会逐渐密切与丈夫家族宗亲间的互动。

② 这是相较于 20 世纪 50 年代至 80 年代集体化时期而言的。那段时期中国的村庄呈现出“内卷化”倾向，即各家庭的社会交往多局限于村庄内部（参见 Selden, 1993），无论是妇女情感性的走娘家还是姻亲之间的互助，频率都降低。张为国的调查也证实了这一点。（Zhang, 2009）

互动和互助更多地发生在姻亲之间而不是宗亲之间。^①

由日常互动形成的这个亲属关系网络，在很大程度上影响着乡村社会网络的构成。

实践亲属网络的一个重要特征是，它并不是宗族与宗族间的联盟，而是家庭与家庭间相互交错和重叠的关系网络。虽然当地的很多村庄是单姓村，但联姻关系并不是在某两个或某几个村落或家族中固定展开的，而是在同一个通婚圈内各村庄的家庭间交错形成的。在实践中被强化的姻亲关系也并不是在娘家家族和婆家家族两个父系家族之间展开的，而是发生于女性的生活家庭与娘家父母的家庭、娘家兄弟的家庭、娘家姐妹的家庭，乃至与娘家的其他亲戚家之间。这种关系网络既跨越了家族边界，也跨越了村庄边界。这个相互交错的亲属关系网络，构成了一个与通婚圈基本重合的乡土生活区域。

现实生活中的社会关系网络跨越了固定群体（如父系家族、村庄）的边界而连接起了整个区域，人们的主要人际交往是在这个区域内进行的，从而形成了一个具有共同交往空间的、具有共同体性质的“熟人社会”。这个由家庭构成的地方社会，与宗族社会^②相比，具有更大的多样性和活力。而女性创建其生活空间的实践，在此乡村社会关系网络的形成中扮演着重要的角色。

隐蔽的情感权力

女性在社会性别等级结构中居于次级地位（在我所调查的鲁西南地区，这种意识形态尤为明显），但她们却在家庭生活和社区

① 其他学者的研究也证实了这一点。如阎云翔在东北一村庄的调查也显示出，在礼物交换和日常互助方面，姻亲所占的分量都要超过族亲（阎云翔，2000：113）。

② “宗族社会”可以说是宗族范式的研究方法所展现出的基层社会关系构成：以家一房一族这种树状父系继嗣关系形成的宗族群体突出为社会的基层组织；而宗族之间的联盟关系则构成地方社会。

生活中产生了不可低估的影响。这是一个很有意思的现象，这种影响力来自怎样一种机制？

我将这种影响力归结为女性的情感权力。

一 亲属关系的情感维度及女性实践的情感特征

早在20世纪40年代，费孝通先生就指出，“中国家庭间感情的结构是一个被忽略而极重要的研究对象，从这里我们可以解释很多中国文化中的特性。”（2006：149）

如果我们将人情伦理体系分为理性计算、道德义务和情感联系这三个维度（阎云翔，2000：142）的话，我们发现，情感维度在以往亲属关系研究中是被忽视的。宗族范式更关注理性计算，其研究倾向于从经济理性或社会等级结构的理性安排来理解亲属关系。儒家文化模式则更多地着眼于道德义务^①，以此作为亲属关系的实质并将其扩展为传统社会等级秩序和权力关系之伦理基础。而我们从实践视角所考察的亲属关系，则很明显地体现出情感联系的维度。个体化的、互动性的情感联系是人际关系和社会互动的重要构建方式，是实践性亲属关系的重要内容；它是生活家庭的存在依据，是亲属网络间“为往”的特征。

人际互动是渗透着情感的，情感作为亲属关系的重要维度在其实践中扮演着重要角色。亲属关系实际上是一种文化规定，文化确定哪些生物性关系是首要的，哪些是次要的，并将特定的利益和伦理等级附着其上。但作为渗透于日常生活中的基本关系，亲属关系不可能依照制度规定运行，它更多地体现为行动主体之间的交往，

^① 儒家文化本身所表述的亲属伦理虽然是以情感的名义提出的，甚至以此为天生之情而作为亲属伦理之基础，但其表述的诸如“孝”“悌”“慈”“爱”等更多的是突出固定亲属角色之间的道德义务。可以说，儒家伦理感情是被制度化的，所以那些本是体现在父、子、兄、弟之间的道德义务，可以自然地扩展到国家管理方面，如“孝者，所以事君也；悌者，所以事长也；慈者，所以使公也。”（《大学》）从而使这种制度化的情感成为构成社会等级秩序和权力关系的基础。

而情感在交往行动中具有实质性的意义^①。正如一位人类学家所说，“亲近是亲属关系的熔炉之一”（墨菲，2004：129）。

在汉族亲属制度中，如果说男性被主要作为权利和义务的承担者和体现者的话，那么女性往往更多地成为情感表达的承担者和体现者。我所观察到的张村的各种人生礼仪就表现出这种分工。例如在丧礼上，亲属关系中制度化的等级和权利义务主要由男性所着服饰和在队列中的前后位置来体现；而列在出殡队伍后端的女性亲属则是丧礼悲痛情感的主要表达者，她们以嚎哭、哭诉等形式承担了丧礼的情感表达。而在结构中处于边缘地位的女性，其个体化的感情表达，常常会突破父系伦理的规范。^②

女性亲属实践的一个鲜明特色是情感因素。这种情感特征一方面表现为她所经营的生活家庭和亲属关系网络所具有的情感内容；另一方面表现为情感是妇女在实践中惯用和善用的策略和工具。

“生活家庭”之形成及其延续是以情感基础为前提的，家庭成员间的日常互动以情感交换为主要内容。对家庭成员一衣一食的安排、对家庭内部各种微妙矛盾的体察和解决，使妻子—母亲成为家庭中的情感核心。而在亲属往来中，那些“琐碎”细节是由女性来安排的，如表意性的礼物赠送（而非以钱物多少的“随礼”行为），体现感情的日常生活照料（如对娘家父母），以及“赶会”、“瞧病”、“住亲戚家”等日常走动。这些看似琐碎的事务，正构成亲属关系往来的主体活动。这类情感性的“为往”构成了实践性亲属网络的“远近”。

将情感交往原则替代父系制之伦理规范，既是女性实践的主要内容，也是其策略倾向，以此使她们偏离父系规范之行为正当化。

① 哈贝马斯关于交往行动的观点，转引自《情感社会学》（郭景萍，2008：59）。

② 例如诸多由女子传唱的口承文学——如反映对婆家的敌意和对娘家的亲近感觉的民歌民谣，以及对男子的调笑民间故事——表达出的女性情感也显然有悖于父系制度中的伦理与性别等级。

在追求小家庭之独立时，在与婆家发生冲突时，在偏重于娘家关系来往时，情感纽带和交往原则（诸如“两好搁一好”、“越走越近”等），被置于制度性原则之上。

较之男性，情感表达是女性更擅长的生活技能和交际方式。这种技能一方面体现为对生活细节的操持。“男主外女主内”的分工模式，使女性很早就熟悉了家庭事务的各种细节和人情往来中的种种微妙之处。这种领会和实践，成为妇女作为特长的生活技能。妇女生活与交往技能中很突出的另一方面是其言语表达能力。语言在人际交往中从来都是极重要的因素，甚至情感沟通本身就意味着语言沟通（郭景萍，2008：59）。在将语言作为情感表达工具这方面，女性具有超过男性的优势。与很多研究文献中沉默的妇女形象相反，日常生活中的很多妇女是善于言语表达的。这种从小在“拉呱”中培养起的语言表达能力成为她们的一种自然而然且运用有效的技能。例如她们在家庭里对丈夫和子女的“唠叨”，成为增强其家庭情感纽带、化解各家庭角色之间紧张关系的重要方式，使各成员在妻子（母亲）的这种唠叨中结合成亲情的生活群体；例如“枕边风”或私下诉告往往会成为女性通过男性代理人（通常是丈夫或儿子）达到自己的目标所使用的方法；又如吵架“闹乱子”也是女性以情感爆发的方式来突破既有秩序的方式；再如女性通过“拉呱”结合成的聊天群体，不仅在邻里舆论上可以给予妇女支持，同时也发挥着相当的实际互助功能……

作为策略和技能的情感表达，成为女性亲属实践的基本特征。而由于情感的现实力量，它成为女性潜在权力的源头。

二 女性的“后台”情感权力

家庭内的权力平衡是在情感与其他因素如经济力量、等级规范等的相较中达到的。而在家庭这一以情感纽带为基本关系特征的生活空间中，情感在其权力结构中占有相当的分量。

女性在家庭事务中所具有的权力，一方面来自家庭日常运作中由妇女的日常操持所构成的过程性权力。日常操持本身意味着对各种具体琐事的决策权：衣食住行、礼物准备、邻居走往、亲戚招待，甚至田间管理。而由于许多重大的决策都是由一系列琐事组成的过程决定的，妇女也就因此掌握家庭相当多重大事务的决策权。例如负责日常采购的主妇把握着家庭的基本用度花销；儿女的娶嫁对象由母亲先前的说亲和筛选过程决定；家庭的副业选择多由专营此职的主妇建议和决定；家庭的人际关系网络则多由主妇平日以“为往”奠定。女人们通过对家务的日常操持，成为当家的女主人，我们经常听到的“家里不能没有女人”、“母亲就是家”，很大程度上是从这方面说的。因此一个家庭的基调，包括其处事取向和情感基调，很大程度上是由女主人决定的。

另一方面，女性的潜在权力还源于感情付出一回报的伦理。在乡村生活的社会伦理中，不管是家庭内部关系，还是包括亲属关系在内的社会关系，人情的对应往来都是基本的原则。家庭主妇对于家庭事务的操持被承认为对家庭的贡献，是对家庭成员的感情付出，在这种付出中，妻子积累起了有权利获得回报的情感资本和道德资本；而妻子对丈夫的影响力、母亲对孩子的控制力，以及母亲对孩子所要求的感情忠诚和孝养回报^①的权利，很大程度上基于这种伦理。而在建立起自己以及自己的生活家庭的社会关系网络时，强调情感性往来也是女性的优势。

不过，女性获得的这种情感权力是在一定的制度框架之内行使的，这个制度框架包括男主外女主内的性别分工、男尊女卑的性别等级、在亲属体系中必须承担的义务等。这类制度，是“大面儿”，是前台；而我们观察到的女性在日常生活中对于家事和亲属关系经营所具有的影响力，在很大程度上是居于后台的。也就是说，妇女的影响力往往不具有正式的或仪式性的形式，这后一种权

^① 参见石瑞论述的继嗣关系之外的“养的循环”（Stafford, 2000）。

力形式通常被归之于男性。^① 在乡村的主导文化规范中，前台的权力，即权力的正式代表是男性。这种性别等级制度——不可否认，这在乡土社会中仍是结构性的——使妇女的权力行使采取一种布迪厄所说的“正式化”之策略（Bourdieu, 1977: 38）。为了使自己的活动获得合法化的形式，她们在正式场合尊重男性权威，在各项事务中征得男性（主要是丈夫）仪式性的最后认可，通过男性（主要是自己的丈夫或儿子）发挥影响力。女性的这种后台权力，在一定意义上从内部置换了父权和夫权。这使我观察到的乡村生活呈现出这样一种状态：以各项仪式所体现的“大面上”遵循着父系制度的各种规范和等级秩序，男性们具有正式的地位和权威；但在日常生活的“内里”，女人们以她们潜在的影响力，经营出以她们为中心的生活空间，漫过父系制的条条框框。

走向前台的后台权力

女性权力发挥影响力的“后台”，是以平等的感情互动占主导地位“生活家庭”，是日常表意性交往中有选择性构建的娘家及其他亲属关系。而将其影响力阻隔在后台的“前台”制度，我们可以将其归结为男尊女卑的性别等级结构、父母辈对子媳辈具有权威的代际结构，以及与父系家族观念相联系的各种文化规范。

正如张村不同年龄段女人的不同经历所显示的那样，近几十年来，这种前后台的关系已经在发生着变化。

和张村其他许多“老妈子”一样，60多岁贵娥大娘经常感慨，这世道真是变了。她1956年20岁时嫁到张村，和丈夫的哥哥一家

^① 例如我们在张村看到：虽然整个定亲谈判是由母亲操办决定的，但最后给亲友的婚礼请帖上署名的家庭代表是父亲；虽然分家是媳妇的强烈意愿并且是通过她“闹乱子”提出来的，但在正式分家的聚会上，只有她的丈夫具有发言权；虽然主妇们在亲友的随礼及互助往来事务的实际操持者，但在宴请亲友的正式酒席上，作为主人陪客的总是丈夫。

与公婆住在一起。那时因为婆婆“老实，不会操持”，主要是老公公当家，虽然看不惯老公公的很多做法，但因为自己“啥家不当”，所以针头线脑、一块鞋布之类，贵娥都得问老公公要。身子不舒服了，就回娘家住两天，养养。结婚三年后，与公婆分家，分家的方式是被公婆“给分出来了”。1972年，丈夫过嗣给了其大爷。

在她那辈人当中，贵娥大娘算是能干的。在分家以后，她就基本当家了。不过，现在儿媳妇们“一结婚就当家，不把老的当老的”的状态，仍让贵娥大娘不大好接受。他生有四个儿子，前三个儿子都是在结婚一年左右陆续分家出去的，而且都是在儿媳妇的强烈要求下分家的。例如大儿媳妇当年为分家在娘家姐姐那里住了一个月，在一次兄弟纷争中，大儿媳妇的娘家来帮忙。经过那次打闹，大儿子家再不与这边的三弟家和父母来往，在农事互助方面，都是与大儿媳的娘家合作。

两代家庭的不同所显示的趋势可以概括为父系父权制所代表的代际等级、性别等级、家族观念等“前台”制度的逐渐衰落，而以往处于后台的生活空间（以生活家庭和娘家关系为代表）开始走向生活的前台。因此女性原来潜在的情感权力日益显性化；而随着女性经营的这个生活空间的日益凸显和扩展，父系制的约束力量逐渐减弱，父系宗族逐渐淡化为一种主要存在于人们观念中的抽象群体乃至蜕变成一种观念。

最后，让我们把视线投向城市。如果把城市中已日渐普遍的种种家庭生活和亲属关系现象看做整个亲属关系发展的未来的话，我们会发现，张村女性的实践倾向和生活空间在这一未来中进一步走向前台。

大多数城市家庭从成立伊始就是独立居住的，基本上是夫妻结构，不和长辈住在一起。大多数夫妻都有各自的工作收入，两人共同承担家庭事务，妻子常常是家里的主角。在生育偏好方面，女孩和男孩一样受到欢迎，近年来一些家庭甚至出现了孩子随父姓还是

随母姓的讨论。家里添了孩子之后，长辈常常会被接来帮助照料孩子，而被接来同住的长辈往往是孩子的姥姥姥爷，也就是妻子的娘家人。在日常来往中，与娘家亲戚的走往往比与婆家亲戚的走往要密切些。在财产继承方面，儿女均等继承不仅只是法律条文的规定，而且在现实生活中已成为理所当然之现象。

这些现象都标示着一些整体性的发展趋势：家庭的主要功能转变为以情感为内容的生活共同体；家庭内部关系变化表现为夫妻关系重要性提升；夫妻在家庭的角色分工和事务决策权上更为平等（杨善华、沈崇麟，2000：251）；亲属关系网络逐渐向双系并重发展，姻亲和母系血缘关系的意义日益凸显（杨善华、刘小京，2000）。从女性实践的角度看，这些趋势意味着女性所努力的方向，即以情感为基本特征的生活空间越来越浮出水面，而女性的情感权力也越来越合法地走向前台。

亲属关系的整体发展趋势将使女性的实践和生活空间得以扩展；从另一角度说，历代女性情感性的亲属实践努力正标示着亲属关系未来的发展方向。



参 考 文 献

- 贝特森：《纳文——围绕一个新几内亚部落的一项仪式所展开的民族志实验》，李霞译，商务印书馆，2008。
- 布迪厄：《实践感》，蒋梓骅译，译林出版社，2003。
- 陈其南：《台湾的传统中国社会》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1987。
- 崔吉城：《哭泣的文化人类学：韩、日、中的比较民俗研究》，《民俗学的历史、理论与方法》，周星主编，商务印书馆，2006。
- 丁凌华：《中国丧服制度史》，上海人民出版社，2000。
- 费孝通：《江村农民生活及其变迁》，敦煌文艺出版社，1997。
- 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社，2006 [1947]。
- 弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海人民出版社，2000。
- 高丙中：《民间文化与公民社会》，北京大学出版社，2008。
- 郭景萍：《情感社会学》，上海三联书店，2008。
- 郭于华：《死的困扰与生的执著》，中国人民大学出版社，1992。
- 贺寨平：《农村老年社会支持网的研究》，博士论文（未发表），2000。
- 金一虹：《父权的式微：江南农村现代化进程中的性别研究》，四

- 川人民出版社，2000。
- 孔迈隆：《中国家庭与现代化：传统与适应的结合》，《中国家庭及其变迁》，乔健主编，香港中文大学，1991。
- 拉德克利夫-布朗：《原始社会的结构与功能》，潘蛟译，中央民族大学出版社，1999。
- 李博柏：《试论我国传统家庭的婆媳之争》，《社会学研究》1992年第6期。
- 李银河：《后村的女人们——农村性制权力关系》，内蒙古大学出版社，2009。
- 李亦园：《中国家族及其仪式：若干观念的检讨》，《“中央研究院”民族学研究所集刊》（台湾）1985年第59期，第47~61页。
- 麻国庆：《家与中国社会结构》，文物出版社，1999。
- 麻国庆：《永远的家》，北京大学出版社，2009。
- 莫斯：《礼物》，汲喆译，上海人民出版社，2002。
- 墨菲：《文化与社会人类学引论》，王卓君译，商务印书馆，2004。
- 芮逸夫：《中国家制的演变》，转引自高丙中《民间文化与公民社会》，北京大学出版社，2008，第23页。
- 山东省嘉祥县地方史志编纂委员会：《嘉祥县志》，山东人民出版社，1997。
- 石瑞：《从负面看中国人的婚姻》，高丙中译，《二十一世纪：文化自觉与跨文化对话》（一），北京大学出版社，2001。
- 唐灿、马春华、石金群：《女儿赡养的伦理与公平》，《社会学研究》2009年第6期。
- 陶春芳、蒋永萍主编《中国妇女社会地位概观》，中国妇女出版社，1993。
- 王崧兴：《中国人的“家”制度与现代化》，《中国家庭及其变迁》，乔健主编，香港中文大学，1991。
- 王跃生：《20世纪三四十年代冀南农村分家行为研究》，《近代史研究》2002年第4期。

- 吴飞：《浮生取义——对华北某县自杀现象的文化解读》，中国人民大学出版社，2009。
- 肖倩：《制度再生产：中国农民的分家实践》，上海大学博士论文，2006。
- 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，华夏出版社，1990。
- 姚慈蔼：《婆媳关系》，燕京大学学士学位论文，1932。
- 阎云翔：《家庭政治中的金钱与道义：北方农村分家模式的人类学分析》，《社会学研究》1998年第6期。
- 阎云翔：《礼物的流动》，李放春、刘瑜译，上海人民出版社，2000。
- 阎云翔：《私人生活的变革》，上海书店出版社，2006。
- 杨懋春：《一个中国村庄：山东台头》，张雄、沈炜、秦美珠译，江苏人民出版社，2001。
- 杨善华、沈崇麟：《城乡家庭——市场经济与非农化背景下的变迁》，浙江人民出版社，2000。
- 杨善华、沈崇麟、刘小京：《近期中国农村家族研究的若干理论问题》，《中国社会科学》2000年第5期。
- 张百庆：《“为人”与“懂事”：从社区研究看中国法治之“本土资源”》，北京大学博士学位论文，2002。
- 张永：《当代中国妇女家庭地位的现实与评估》，《妇女研究论丛》1994年第2期。
- 赵喜顺：《论我国农村家庭结构及其变迁》，《中国家庭及其变迁》，乔健主编，香港中文大学，1991。
- 植野弘子：《台湾汉民族的姻戚》（日文），东京，风响社，2000。
- 周星：《死给、死给案与凉山社会》，《田野工作与文化自觉》，马戎、周星主编，群言出版社，1998。
- 滋贺秀三：《中国家族法原理》，张建国、李力译，法律出版社，2003。
- 左际平：《从多元视角分析中国城市的夫妻不平等》，《妇女研究论丛》2002年第1期。

- Ahern, Emily M. 1974. "Affines and the Rituals of Kinship". in Arthur P. Wolf ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 280 – 307. Stanford: Stanford University Press.
- . 1975. "The Power and Pollution of Chinese Women". in Wolf, M. and Witke, R. eds. *Women in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Baker, Hugh D. R. 1979. *Chinese Family and Kinship*. New York : Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Cohen, Myron L. 1970. "Development Process in the Chinese Domestic Group". in M. Freedman eds. *Family and Kinship in Chinese Society*, pp. 21 – 36. Stanford: Stanford University Press.
- . 1976. *House Unite, House Divided*. Columbia University Press.
- . 1988. "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion". in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 180 – 202. Berkeley. Los Angeles. London: University of California Press.
- . 1992. "Family Management and Family Division in Contemporary Rural China". *The China Quarterly* 130: 357 – 377.
- Diamond, Norma. 1975. "Collectivization, Kinship, and the Status of Women in Rural China". in Rayna R. Reiter ed. *Toward an Anthropology of Woman*. pp. 372 – 395. New York: Monthly Review Press.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Boston and Henley.
- Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeast China*. London: The Athlone Press.
- . 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien And Kwangtung*. London: The Athlone Press.

- . 1970. “Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage”. in Freedman ed. *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Gallin, Benard. 1960. “Matrilateral and Affinal Relationship in a Taiwanese Village”. *American Anthropologists* 62.
- Gallin, Benard and Gallin, Rita. 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*. Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Greenhalgh Susan. 1994. “Controlling Births and Bodies in Village China”. *American Ethnologist* 21 (1): 3 - 30.
- Harrell, Stevan. 1993. “Geography, Demography, and Family Composition in Three Southwestern Villages”. in Deborah Davis and Stevan Harrell eds. *Chinese Families in the Post-Mao Era*. University of California Press.
- Johnson, Elizabeth L. 1986. “Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women”. in Patricia Ebrey and James Watson eds. *Kinship Organization in Late Imperial China*. London: University of California Press.
- Judd, Ellen R. 1989. “Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families”. *Journal of Asian Studies* 48 (3): 525 - 544.
- Lamphere, 1974. “Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups”. in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere eds. *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Leonardo, Micaela di. 1991. “Introduction”. in Leonardo, Micaela di ed. *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.
- Martin, Emily. 1988. “Gender and Ideological Differences in

- Representations of Life and Death”. in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 164 – 179. Berkeley. Los Angeles. London: University of California Press.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rosaldo and Lamphere, Louise eds. 1974. *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Schneider, David. 1980 (1968). *American Kinship: A Culture Account*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall.
- Selden, Mark. 1993. “Family Strategies and Structures in Rural North China”, in Deborah Davis and Stevan Harrell eds. *Chinese Families in the Post-Mao Era*. University of California Press.
- Stacey, Judith. 1983. *Patriarchy and Socialist Revolution in China*. Calif. : University of California Press.
- Stanford, Charles. 2000. “Chinese Patriliney and the Cycles of Yang and Laiwang”. in Janet Carsten ed. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press.
- Stone, Linda ed. 2001. *New Directions in Anthropological Kinship*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company.
- van Gennep, Arnold. 1965. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wakefield, David. 1998. *Fenjia: Household Division and Inheritance in Qing and Republican China*. University of Hawaii Press.
- Watson, James. 1975. *Emigration and the Chinese Lineage*. Berkeley: University of California Press.
- . 1982, “Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Per-

- spectives on Historical Research". *China Quarterly* 92.
- . 1988, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance". in J. L. Waston and E. S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley : University of California Press.
- Wolf, Arthur. 1970. "Chinese Kinship and Mourning Dress". in Freedman ed. *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors". in Arthur Wolf ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Wolf, Margery. 1970. "Child Training and the Chinese Family". in Freedman ed. *Family and Kinship in Chinese Society*, pp. 37 – 62.
- . 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1975. "Women and Suicide in China". in M. Wolf and R. Witke eds. *Women in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Yan, Yunxiang. 2001. "Practicing Kinship in Rural China". in Sarah Franklin and Susan McKinnon eds. *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Duke University Press.
- Zhang, Weiguo. 2009. "A Married Out Daughter is Like Spilt Water?". *Modern China*. Volume 35 Number 3.

后 记

本书是根据我 2002 年写就的博士论文修改而成的。七八年之后，重新检阅这些材料，既有些陌生，也多了些新的认识。

首先要感谢我的博士指导老师周星，从很多方面说，没有他就不会有这本书的出版。在选题确定、论文写作和漫长的修改过程中，我都在无数次与周老师的探讨中得益于他睿智的引导。他对寻常生活事象的关注，以及这种关注下的洞察力，成为我写作本书的指导倾向。毕业后，我在一家出版社工作，就逐渐把论文修改的事情搁置下来，是周老师不断的鼓励和催促，终使我勉力完成了修改工作。

我感激在求学期间为我授业解惑并指导我论文写作的李惠芳、蔡华、王铭铭、高丙中、麻国庆诸教授。

在这些年断断续续的修改过程中，我从与高丙中、麻国庆、秦兆雄、周翼虎、吕文浩、张百庆等师友的讨论中收益良多。他们卓有见地的批评和建议，总是给我以方向指引。

感谢中山大学人类学系将此书列入丛书规划。

我永远感谢张村的人们。他们对我的接纳、支持和关心是本书写作的前提。在感受村里女人们喜怒哀乐的过程中，我同时也在理解生活。

李 霞

2009 年 3 月

Abstract

Li Xia received her BA degree in literature from Peking University in 1992, and MA degree in Folklore studies from Wuhan University in 1999. She received her doctorate in Anthropology from Peking University in 2002. She served as an instructor at Jiangxi Normal University from 1994 to 1996. She currently serves as associate senior editor at the Commercial Press, where she has organized and edited several series on anthropology and sociology.

This book aims to reevaluate the Chinese kinship system and the status of women from the practical and gender perspective.

Based on fieldwork conducted in a north China village, the writer investigates the practical kinship of village women in different age groups.

Under the institution of virilocality, each Chinese women often experience a status and identity transition from Niangjia (natal family) to Pojia (married-in family) after marriage. As the result of this transition, women have a special kinship system, which is different from that of men. This system introduces a special kind of kinship practice for women.

The main goal of women's kinship practice is to construct a new

“family in life” of their own, which is different from “family in institution” (patriarchy family). The other goal is to constitute the kinship network for the benefit of their “family in life”, which usually favors Niangjia and alienates from Pojia. The women’s kinship practice is completed in daily interaction and sentimental expression, which gradually makes woman the core of family and the leading power in the kinship network.

Being in a marginal position in the patriarchal system, women’s status is uncertain and significantly lower than that of men. Nevertheless, the daily lives of the village women tell an alternative story. The writer argues that, through their attempts in kinship practice, women can manage to create their own living space and sometimes can be quite powerful and influential.

Key words: practical kinship; transition of women; family in institution; family in life; backstage power



社会科学文献出版社网站

www.ssap.com.cn

1. 查询最新图书
2. 分类查询各学科图书
3. 查询新闻发布会、学术研讨会的相关消息
4. 注册会员，网上购书



本社网站是一个交流的平台，“读者俱乐部”、“书评书摘”、“论坛”、“在线咨询”等为广大读者、媒体、经销商、作者提供了最充分的交流空间。

“读者俱乐部”实行会员制管理，不同级别会员享受不同的购书优惠（最低7.5折），会员购书同时还享受积分赠送、购书免邮费等待遇。“读者俱乐部”将不定期从注册的会员或者反馈信息的读者中抽出一部分幸运读者，免费赠送我社出版的新书或者光盘数据库等产品。

“在线商城”的商品覆盖图书、软件、数据库、点卡等多种形式，为读者提供最权威、最全面的产品出版资讯。商城将不定期推出部分特惠产品。

咨询/邮购电话：010-59367028 邮箱：duzhe@ssap.cn

网站支持（销售）联系电话：010-59367070 QQ：168316188 邮箱：service@ssap.cn

邮购地址：北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦 社科文献出版社读者服务中心
邮编：100029

银行户名：社会科学文献出版社发行部 开户银行：工商银行北京东四南支行 账号：0200001009066109151