

传统的动力学:娃娃亲的现代化生存

岳永逸

(北京师范大学 文学院,北京 100875)

[摘要] 在已经加入WTO,并步入21世纪的今天,“娃娃亲”在中国农村仍以不同的方式存在。显然,这并非仅仅是由于农民的保守、愚昧。在对传统等概念反思的基础上,根据实地调查材料,分析了在河北省梨区存在的换小帖这一现代农村“娃娃亲”的婚约形式与当地习俗、经济和村民心理等之间的密切关系,意在强调传统(民俗)在不同场景中的自我调适,传统的当下性、渐变性、有机性等特征,即传统的动力学。

[关键词] 传统;动力学;娃娃亲;换小帖;生存危机

[中图分类号] K892.22 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-0209(2005)06-0069-10

“国民性”改造绵延整个20世纪,是不同的思想者、政党和当政者都始终关心并不断进行尝试的话题。历史的经验已经说明:不论出于怎样的初衷,如果不首先在民众的生活世界中,站在民众的立场,将民众视为能动性的行动主体来审视、认知这些传统,就简单并一相情愿地将农民视为是需要改造也能够被改造的愚民,对传统,尤其是对所谓的“陋习”予以“棒喝”式的改造,都只能治表,不能治本。当外在强制力弱化时,民众又会暂时甚或长时间地将其传统拾掇起来。

早在1950年代,在反思人类学者对澳洲、非洲、美洲等土著部族研究的基础上,雷德菲尔德(Robert Redfield)指出,与土著社会和现代工业社会不同,农民社会是“半社会(half-society)”,农民文化也是一种小传统(little tradition)与大传统(great tradition)互渗的“半文化(half-culture)”。他进一步提倡研究者要研究处于渐变中,传统与现代并存,但仍较为同质,有着自己个性,研究者可操作的,自足的和作为一个整体的小社区(Little Community)。以墨西哥犹卡坦的阐科姆(Chan

Kom)为例,他说明代表现代民族国家的行政、学校、税收等各种制度强行进入当地并慢慢渗透,和当地传统对这些现代制度的接受^[1]。

与雷德菲尔德相似,廖泰初选择了20世纪40年代地处北京郊区的海淀阮村这个“城乡连续体”进行研究。他注意到城郊村落与城市发展之间的互动关系,并指出除都市、农村、边疆三种类型的中国社区外,还有介于都市与农村之间的“边际”社区。边际社区一方面保持着固有的农事技能、家庭组织,同时又受到都市经济、西洋文化的影响,过着两种生活^[2]。在同一时代,杨懋春的研究展现了外来的基督教、天主教对山东台头村的分裂,和台头与辛安镇,以及后来台头与发展中的青岛的密切联系^[3](P154-157,185-196)。

在20世纪晚期,黄宗智的研究表明,20世纪前半叶的华北村庄在面临包括来自现代国家、战争、天灾等村庄之外的威胁时,内聚和分裂同在的两种倾向,并辨析出在变迁中,部分丧失土地的“半无产化”这种村庄类型^[4](P21-30,259-283)。杜赞奇则直接将“权力(power)”引入到对解放前华北村庄的研究之中,指出那时的华北村庄是现代国家

[收稿日期] 2005-05-09

[作者简介] 岳永逸(1972-),男,四川省剑阁县人,北京师范大学文学院,讲师。

[基金项目] 国家社会科学基金项目“民俗文化遗产保护与社会发展研究”(05BSH030)。

按照通行的学术规则,对我所调查的地名和人名,本文都采用了化名。

与民间社会,传统与现代等多种因素交织的“权力的文化网络”[5](P4-5,10-27)。

改革开放以来,中国城乡发生了巨大的变化。因此,相当一部分研究者格外关注农村工业化、都市化等现象,并提出了“村落的终结”这样醒人耳目的说法[6]。大相径庭的是,王铭铭对福建溪村[7]、唐军对河北翼村[8]、黄树民对福建林村[9]、朱晓阳对云南小村等村庄的研究[10]都表明,以往的社会结构、宗族制度、家族、家长观念和庙会之类的仪式等传统,对于这些处于变化中的、逐步现代化的村庄的经济、文化和政治等都产生着深远的影响。主要衍生于农业文明的传统在当代社会仍有着其生命力。

上述诸研究表明,有着悠久历史和农耕文明的中国乡村要比阐释科姆这样的小社区复杂得多。长期以来,在中国乡村,古已有之的书写文化与口传文化,也即精英文化和民间文化之间一直都绵延互动。仍然以口传文化为主要特征的中国近、现代乡村又受到了强劲的西洋文明、现代工业文明、都市文明以及信息文明的冲击。雷德菲尔德所指称的农民社会的大、小传统在中国乡村成为一种更为复杂的三角关系。如果仅从时间的角度来区分传统与现代的话,就中国乡村的实际情况,传统和现代并没有一条分明的界线。从长时段的过程来看,传统是过去的现代,现代也就是将来的传统;从共时性角度而言,传统是现代的传统,现代是传统的现代。河野真认为,与农耕文明相伴的民俗被科技文明撕裂,在现代生活中呈碎片状[11]。但显然,这些碎片并非是现代生活中的孤岛、化石,而是不同程度地融入现代生活中,是现代知识体系的有机构成部分,同样具有现代性。

经历了百余年近、现代化的改造,不但广袤的乡村依然与悠远的传统有着千丝万缕的联系,就是社会学家所指称的羊城村这样在外形上几乎完全都市化、快“终结”的村落也同样如此[6]。要使民众真正成为一个现代社会的“公民”,要使传统服务并效忠于现代,我们在注重改写经济指标,强调现

代、发展的同时,重新追问现代乡村社会中“何为传统”和“传统为何”等问题,即对传统的动力学的追问不但具有学理上的意义,也具有现实意义。

在严格意义上,本文的传统指的是:在古已有之的书写文化、与现代工业文明相伴的民族国家以及信息文明等多重影响下,在乡村传承并处于渐变的传统,即民俗,或者说民间文化。作为“民俗传承生活空间”的村落[12]从来都不是封闭的、静态的,而是开放的、动态的,是相对于村落外的世界存在的。对于近一百多年的中国乡村来说,封闭与开放,静态与动态等都只是相对的表述。村落是有着特定生态系统的村落,是有着血缘、姻亲、仪式、利益、情义等纽带联结的不同群体的生活世界,是有着自己的故事、传说、记忆、语言和表述方式,多数人在此长期生活并生老病死的村落。同时,村落也是邻村人眼中的村落,是处于不同层级的市场体系、信仰体系中的村落,是置身于传统国家和现代民族国家阴影中的村落,是世界的村落。总之,近、现代的中国村落是传统与现代同在,并互动、互见的村落。因此,我们对一村、一地或某一民俗事象的研究不但需要历时性、共时性相交杂的纵横比较的眼光,还要深入到民众心理和世界观中去,要在可视和不可视的大、小的网络系统和民众的“地点感(sense of place)”中来研读传统,认知和把握民俗。

同时,以今天的标准来审视传统的优劣,定然会与当初这些传统的忠实实践者的认知有着巨大的偏差。现代人觉得坏、恶的传统在当年的实践者看来完全可能是好、善的,是必须或者不得不遵从的,反之亦然。不少已有的研究也表明对传统的不同利用会产生截然不同的效果。所以,本文所说的传统是不带有主观价值评判和感情色彩的中性的传统。

在今天的中国乡村社会,自民国以来就被智识阶层视为陋习的“娃娃亲”仍有着广泛的存在。地处山区的甘肃省赵村,1980年以前出生的男子主要的择偶方式就是娃娃亲,订过娃娃亲的人数几乎

地点感并非仅仅是个体所拥有的对一个地方的实感。在艾伦·普瑞德(Allan Pred)看来,地点感是个人持续不断发展意识和意识形态当中的一部分,存在于个体参与地区性和更高层次社会结构再生产和修正的结果,是一个人所拥有的社会化、再生产和社会结构的转形,是个体自己在连续性的结构历程的时空流之中的外在-内在(external-internal)和生活途径-日常途径(life path-daily path)间的辩证。参看艾伦·普瑞德著,许坤荣译,《结构化历程和地方——地方感和结构的形成过程》,夏铸九编译,《空间的文化形式与社会理论读本》,台北:明文书局,1988,页115-135。

占了其人数的一半以上^[13]。2000年7月16日的《法制日报》报道了江西省吉安县横江镇一桩由娃娃亲引起的案件与法院的判决。2002年8月11日的《华商报》报道了发生在陕西宝鸡通洞乡十字村类似的案例。显然,要探究娃娃亲在当下社会延续的动因并杜绝之,可取的办法或者还是首先追问:在具体的地方文化场景中,何为娃娃亲?其原动力在哪里?是个别的还是普遍的?本文就是在梳理华北乡村社会娃娃亲传统的基础上,剖析换小帖——娃娃亲这一传统在我所调查的河北梨区的传承机制,试图厘清当地该传统与现代错综复杂的关系,并以此为例,深化对传统以及民俗学的认识。

二

与“裹小足”一样,在中国有着悠久传统的“娃娃亲”现已成为现代汉语一个基本的词汇。由于在西方理性影响下的智识阶层的现代启蒙,近百年来,国人对这些词汇的使用都隐含了自我反思、批判和贬损之意。《现代汉语词典补编》对娃娃亲的解释是:“旧时男女双方在年纪很小的时候由父母订下的亲事。”^{[14](P506)}按照此定义,传统社会的指腹为婚、童养媳、小女婿等都属于娃娃亲的范畴。

指腹为婚乃娃娃亲中最为极端的形式,是胎儿尚在母亲腹中甚或还没有怀孕,仅仅因为父亲或未来的父亲及其他长辈之间的关系,便给将来出世的孩子定下了终身,因此,它又称为指腹联姻或指腹裁襟。童养媳是南方的称谓,北方多用小女婿或娃娃亲代之,二者都是长辈对已经出生的孩子的婚约形式。这些传统宗法社会中的娃娃亲共同点都在于:男女当事人的婚姻完全由其父母或长辈作主;当事人没有任何意义上的自主权;婚姻不是个人而是家庭或家族的事。

就现有的文献记载而言,指腹为婚大致可以追溯到汉朝。《后汉书》卷十七《冯岑贾列传第七》云:“复伤创甚,光武大惊曰:‘……闻其妇有孕,生女邪,我子娶之,生男邪,我女嫁之,不令其忧妻子也。’”^{[15](P665)}因为爱将贾复在真定与五校作战时受伤,于是刘秀为两家将会出生的孩子定下了婚事。可见,指腹为婚原本可能是因出于收买人心等多重目的而生发的上层社会的交往行为,乃一种应急之策和权宜之计。后来,它才渐渐演化成一种民间婚俗。这其中不乏千百年来占据正统地位的儒

家“不孝有三,无后为大”等孝道思想的强化,也有主要靠人力劳作的小农经济生产方式和与之相伴的小农意识的催生。最终,在强调香火传承的男性继嗣时间序列中,作为一种能够体现人生价值和意义的娃娃亲这种婚姻形式也就具有了文化与认知上的合理性,被上下坚守,并长期绵延。但在相当长的时期,由于普通百姓及其生活与史书、典籍无缘,正史中记载的指腹为婚也就只见于居高位的宦宦之间。《南史》卷五十八,列传第四十八中有韦放与张率在各自的妻子有身孕的时候指腹为婚的记载。《魏书》列传第二十六记载,崔浩作为权高位尊的长辈也曾为王慧龙妻与卢遐妻指腹为婚。

一旦成为惯习,指腹为婚等娃娃亲也就成为一种规范,规束着世人的生活与行为。因此,在唐传奇、宋话本、元代的戏曲和三言二拍、《聊斋志异》等明清小说以及长年在乡间野台子上表演的民间小戏中,不少的艺术作品都对那些被指腹为婚而坚持下来的青年男女及其家庭大力颂扬,而对逃婚和毁婚的,无论是父母还是男女当事人都大力贬斥,视为无德无行、忘恩负义的小人。但是,不论在什么年代,明眼人对娃娃亲的弊端都看得非常清楚。早在宋代,司马光就曾写道:“世俗,好于襁褓‘童幼之时轻许为婚,亦有指腹为婚者。及其既长,或不肖无赖,或身有恶疾,或家贫冻饿或丧服相仍,或从宦远方,遂至背信弃约,速狱致讼者多矣。”^[16]元代,统治者还专门立法禁止这种婚姻形式。《元史·刑法二·户婚》云:“诸男女议婚,有以指腹衿为定者,禁之。”此后,明代的《户令》、清代的《清律》和民国、新中国的相应律法中都有关于娃娃亲的禁文。但这些禁文并没有太大的威力,自清代以来,娃娃亲在草根社会仍有着其不绝的生命力。在华北乡村社会,娃娃亲亦同样如此。

《清稗类钞·婚姻类》记载了燕赵之地民间娃娃亲最为一般的情形:“燕赵之间,居民家道之小康者,生子三五龄辄为娶及笄之女。家贫子多者,辄利其聘贖,从俗遣嫁焉。女至男家,先以父母礼见翁姑,以弟呼其婿,一切井臼、烹调、缝纫之事悉肩任之。夜者抚婿而眠,昼则为之著衣,为之饲食,如保姆然。子长成,乃合昏。”^{[17](P1993)}在解放前的无极县,当地人提亲期一般在10岁左右,也有三至五岁就提亲的,最晚也不会超过15岁,婚礼则在成人之后方才举行^{[18](P3,5)}。在民国早期,虽然受新

思想影响的人们对娃娃亲的弊端有所认识,但娃娃亲在乡间仍没有太大的改观。傅建成指出,在近代华北,尽管随着贫富不同、地区不同会出现一些差异,但无论是从订婚年龄还是结婚年龄看,早婚“实际上已经成为人们在建立家庭过程中共同追求的一种模式”。就早婚的原因,傅建成认为除习惯的驱使外,最为主要的原因就是华北农村无本质变化的小农经济,家庭作为人们最主要的生产单位,其对劳动力和财力的需求,使男家要早添丁,女家要添金^{[19](P27-31)}。民国16年石印本《晋县志》“婚礼”云:“晋俗,男女幼时结婚,父母作主,类多使有终身之怨,宜略为变通;学山西俗,将订婚,男家女长辈偕同媒妁率儿亲到女家,入门男女相视,犹存古人相攸遗意,相视毕,始立婚书。”^{[20](P87)}

有趣的是,1927年晋县人认可的“山西俗”在我近年调查的河北省横跨数县的产梨区(简称梨区)仍有相类似的存在。当地人一般要在孩子八九岁,最晚在13岁时,给其找一合适的对象换小帖——准亲。到孩子十七八岁较懂事的时候,再让孩子双方见面,如孩子本人同意就换大帖,正式订婚。这里的问题是:在物质生活条件已经有了很大的改善,观念也较以往开放的今天,娃娃亲在当地具体的表现形式怎样?与传统社会的娃娃亲有哪些差别?它存在的基础是不是那些理性、现代、自诩为文明的他者通常所认为的那样,是因为农民的迷信、愚昧、保守和落后?它跟当地的经济、文化有着怎样的关联?它反映出了在生活条件已经有所改善的当代中国农村的什么问题?

梨区基本位于滹沱河故道周围,乃冲积型平原。梨区村庄密布,人口集中,一百多平方公里的土地上分布着50多个行政村,总人口约九万人。特有的土壤、气候使这些村庄的发展与梨树联系起来。今天,梨树地在这些村落占80%以上。与梨的生产相适应,现今的梨区遍布着灌渠、机井和与城镇等外在世界相连的公路网。作为历史上的战乱频繁之地,随着朝代的更替,几乎梨区所有村庄都周期性地经历了相似的劫难。按照当地传说,现在生活在梨区的多数村民的先祖都是明朝初年从山西迁来的。经过近五百年的变迁,这些当初聚族而居的村庄如今基本已是杂姓村或主姓村。今

天,这些村庄常有数千人。从村民住房到村落的空间布局,从生产方式到生活作息,从物质生活到精神生活,梨区的村庄都呈现出相似的特征。解放前,有老母庙、三官庙、关爷庙、真武庙、五道庙等小庙散布在梨区的各个村庄。直到现在,绝大多数的梨区村落仍在举办热闹的庙会。梨区人,尤其是中老年人有着赶庙会、看庙戏的传统。

三

传统社会的燕赵之人订婚一直都有着小柬和大柬的区别。民国23年的《元氏县志》“礼仪民俗·婚礼”条云:“婿家遣媒妁通言于妇家,妇家诺,则各书子女之尊亲姓字互换,曰‘小柬’,亦曰‘允帖’。虽片纸只字,人民颇重视之。又各书男女之生年、月、日及时,互换之,曰‘大柬’。婿家以钗钏、簪珥之属馈赠女家,女家还以笔墨、书籍等物,名曰‘四色礼’。(此礼不普遍,有者居少数。)贫民多有议聘金者。婿家择定婚期,先一月具柬告知妇家,名曰‘娶帖’。”^{[20](P125)}距离梨区不远的国内外知名的故事村耿村,过去也有孩子不满12岁就提亲的娃娃媒,定亲则有着送喜信、送小帖、送大帖和婚前送娶帖等程序^{[21](P30-34)}。

作为过去定亲的一道程序,小帖在今天的梨区除仍保留了原有的含义之外,还有了传统的“娃娃亲”的含义。现今梨区,孩子在八九岁左右定亲时,写的帖子叫小帖,又叫姻帖,换小帖叫“写小帖”,又叫“准亲”。写小帖的具体时间不一,在孩子六七岁至13岁之间。换小帖是在双方父母的操持之下完成的,作为尚小的孩子本身可能并不知晓,它大致要经过中人说合、见面换帖两个过程。男方的父母经人从中间说合或者父母本人相中了某家姑娘,就托中人说合。中人一般都是男女双方都熟识、信任的人,如街坊邻里、宗亲、姻亲,或者是因入学、参军、庙会等而认识的本乡本土的人。这个并不一定真正有帖的联系过程,当地人又叫“飞帖”。女方在知晓了男方的情况后,如同意,就让男方家长带着孩子到女方家见面。见面时间常选择在阴历逢三、六、九等人们习惯上认为吉利的日子。一般在选定日子的中午,双方见面寒暄,午饭后半小时,换帖就结束。换完帖后,男方径直回家。小帖的写法是传

今天,梨区人所说的年龄数是中国传统社会人们习惯说的虚岁。

统的书写形式,繁体竖排,内容颇简单,既无时间也无孩子名姓、年龄,所用的纸是普通的红纸。2002年6月,我从梨区C村J的手中抄录了两张小帖(原文是竖写),如下:

敬求

金诺 忝眷张民鞠躬

(A) 男方写给女方的

允從

台命 姻眷弟张珂鞠躬

(B) 女方写给男方的

(A)是J在女儿13岁时给女儿换的帖,(B)是J在儿子13岁的时候给儿子换的帖,时间分别是在1995年和1996年。

在改革开放前后,写姻帖之后的规矩很多。比如,男方要给女方象征性地买少量的衣服等物,女方要给男方送袜子之类的东西;或直接由男方给女方33、66元等吉利数目的钱。现在,这些行为有不同程度地简化。在梨区部分村庄,换小帖基本上不再互赠礼物。

写了小帖的孩子约在十七八岁的时候,也即初中毕业的前后(当地孩子上学年龄普遍偏晚),双方家长会把曾经写小帖的事告诉孩子,让孩子见面。此时,孩子也有了自己的判断力,要是某一方不同意,就可以心平气和地把小帖退掉,一般也不赔偿对方什么损失。从换完小帖之后到男女当事人相见、自己定夺终身大事之前,两家人基本不相互往来。也即,现今的换小帖与当地过去的娃娃亲不同,其强制力和约束力已经大大弱化。人们今天心中的“小”、“准”都喻指了准亲只是“暂时说在那里”,是预约性的、不完全正式的订婚。但是,根据当地人估计,准亲的成功率仍在60%左右。如男女当事人同意,两家就会再换一次帖,这就是换大帖。

换大帖,当地人又叫“大亲”,大帖又叫订婚书。大亲比准亲在形式上要正规严格得多。大亲时,要请介绍人,男女两家相好的人参加,由男方家办一桌酒席,商议相关的事宜,但男女双方当事人和父母均不出场。商议之后,男女双方各自的要求、条件分别由各自相好的人转告。在男女双方正式“过帖”时,双方都要买东西相互赠送。一般而言,男方

是买衣裳,女方是买褥子、褥垫之类的东西。男方的花销常在千元左右,女方在数百元左右,也有女方的花销多于男方的情形。大帖在格式上没有男女之分,表述的字句会有一些不同,但意思一样,如:

訂婚書

天作之合

立婚約人男\女×××,現年××歲,系河北省Z縣××地人。茲經本村人×××及×××二位先生介紹與×村×××,經雙方家長和本人同意結為良緣,互敬互愛,尊老愛幼,結為百年之好,並肩前進,為建設美好家園共同奮鬥終生。空口無憑,特立此書為證。

訂婚人:×××

立婚人:×××

介紹人:××× ×××

公元×年農曆×月×日

(原文竖写)

办官方认可的结婚证通常在结婚典礼举行的前十天。如果在办证之后和结婚典礼举行之前还要退婚,只需将嫁妆和聘金退掉并取得民政部门同意就行,两家之间一般不会找什么麻烦。

在梨区,如果不考虑男方准备房子的花销,婚礼中的嫁妆就远大于彩礼。男方的彩礼常在七八千元左右,嫁妆则在数万元左右,多者则达六七万。这些彩礼包括自行车、摩托车等生产、交通运输工具,彩电、冰箱、电扇、洗衣机等家用电器,高低组合家具,新衣服,铺绒罩被等床上用品和脸盆、毛巾等日常生活用品。男家为结婚准备房子(一层的砖房)的花费颇为可观,在七八万元至十多万不等。显然,在梨区,结婚的花费对于男女双方都是巨大的。这样的花费对非梨区的农民来说仍难以承受,形成并支撑梨区人这样花费的是梨区所产之梨。

四

根据方志记载,在公元六世纪,梨区的梨就是当时宫廷的贡品。但直到改革开放前,梨区仍然都是以农业生产为主。大面积种植梨树是近百年的事情。由于明显的经济效益,包产到户后,梨区人迅速在农地上栽种了梨树,粮食生产成为梨区的副业。为此,梨区人的物质生活条件有了较大的改善,明显好于附近的非产梨区。电话、手机、电视等标志现代科技文明的工具在梨区成为常见之物。

如努尔人的牛一样^[22](P20-63)，“梨”、“梨树”是梨区人最关心的事物，也是人们语汇中出现频率最高的词汇。梨树的栽培、梨的收成是每个村民、每个家庭和整个村落的核心事件和主体行为。村民绝大部分时间都围绕着“梨”转。包产到户后的梨的生产是以家庭为单位进行。梨的生产是高密度、高强度的季节性劳动，由之引发的互助行为主要是在宗亲或姻亲之间进行，表现出极强的地缘特征。近四五年来，由于梨的滞销，村民的收入已经呈现出明显的下降趋势，收入要低于附近的非产梨区的农民。围绕梨的生产，梨区村落有梨箱厂、梨袋厂等与梨的生产紧密相关，或季节性或长期性的仍以手工劳作为主的工厂。刚刚中学毕业的青年男女，如果其家庭还有条件不让他们下地干活，通常会进这些工厂打工。

经过包产到户后数十年的发展，在有限的土地上的梨树早已达到饱和状态。在相当长的时间内，人们片面追求梨的产量以增加家庭收入已经使梨树的种植“过度化”。与刚包产到户时的情况相比，人口仍呈上升趋势。受“不孝有三，无后为大”、“养儿防老”等传统观念的影响和梨的生产需要强劳力等客观事实，因为想要儿子而超生在梨区并不少见。人口数量与其相应的生存资源——梨树之间呈现出成反比例的增长趋势。这使得人们更期望通过劳动力的多投入、化肥农药的使用、密植梨树以及套用梨袋等方式来增加梨的产量，并最终使得梨的生产成为一种没有发展的增长，即“内卷化”生产^[23]。

内卷化的生产加强了梨区人的生存危机感。因此，包产到户后，面对有限的生存资源，不论梨价怎样，梨区人都表现出保护自己生存资源的一贯心态：自己家的梨树、自己村的梨树绝不能丢，不能让陌生人分享。现实状况和人们相近的心态，使村领

导与村民在限制与相距较远村的人和非梨区的人缔结婚姻上取得了一致。在梨区，各村村规中一般都有限制给非梨区的外来人分梨树的规定。由于只要有户口，当事人就会向村里要梨树，所以村规中常有不给其上本村户口，或者要交了多少钱之后才能上户口等规定。在梨区，每个村庄原来属于集体的梨树一般要在十年左右才会根据家庭人口的进出情况重新调整一次。如果是外村或者非产梨区的人嫁到这里，新人自然就暂时面临着生存资源缺失的问题。本村人如果嫁到外村，当初分在其名下的梨树也就面临着被集体重新收回的危险。这些都会给原来收支基本平衡、生活也趋于稳定的相关家庭带来重负，甚至陷入危机之中。

围绕梨的生活，由梨所带来的生活状况，嫁妆、彩礼这些不成文的惯习和生存资源紧张的实际状况，梨区当今年轻人的婚姻圈相对于他们父母辈（现在50岁左右的人）有了明显的变化，并出现了一定内缩的趋势，一般都在附近产梨的村庄或者就在本村找对象。除非万不得已，非产梨区的姑娘、小伙子很难在梨区安家落户。虽然村落密集，每个村落的人口也众多，但相对小范围内“郎才女貌”、“门当户对”等相匹配性人选是永久性的紧张，不愿远嫁与远娶，使得梨区人早早地对有限的可婚配资源展开一种调和、妥协性的争夺与占有，这也成为娃娃亲这一传统婚俗在梨区得以持续、传衍的原因之一。

条件艰苦、经济落后的甘肃赵村娃娃亲存在的心理基础是“早占苗儿”的风险防范心理和对现实不安全的心理^[13]。尽管梨区的自然条件及经济状况要好不少，但面对明显紧张的生存资源和日益明显的内卷化的生产方式，在梨区传承的换小帖同样是因为在今天的生活中，它满足了梨区人类似的心理需求。换小帖为父母、为孩子、为家庭，从而也就

赵旭东的相关研究也证实了此点。可是，近代华北农村的婚姻规则并非如此。傅建成指出，虽然平原村落相距并不很远，其通婚范围基本都在“二、三里至二三十里之间”，但近代华北农村由于村落的归属感强于宗族和“街坊辈”习惯的约束，遵循的仍然是同村不婚、同姓不婚的婚配原则。华北乡村的婚姻圈真正发生较大变化的是在改革开放后。王思斌曾指出，改革开放后的河北省泊头市东村的108户人家中，村内婚有29户，村中一半的家庭拉入了村内婚。在麻国庆研究的赵县西南部的北王村，其村内婚的比例是36.9%。但即使是在改革开放后，中国农村通婚范围也无统一规律。李银河的研究表明，山西沁县南阳村的人就“并不太愿意与本自然村的人结婚”。分别参看赵旭东《乡土社会中的权威多元与纠纷解决——一个华北村落的法律人类学研究》，北京：北京大学博士学位论文，1998，页54-59；傅建成《社会的缩影——对民国时期华北农村家庭的研究》，1993，天津：南开大学博士学位论文，页14-15；王思斌《婚姻观念的变化与农村社会亲属化》，《农村经济与社会》，1990年第5期；麻国庆《家·分家·宗族与村落社会——中国社会结构的基础》，北京：北京大学博士学位论文，1997，页53；李银河《生育与村落文化——一爷之孙》，北京：文化艺术出版社，2003，页63-64。就近代华北农村的通婚范围，亦可参看中国农村惯行调查刊行会，《中国农村惯行调查报告》第三卷，东京：岩波书店1985，页99,114,116,118，第五卷，页499。

为整个村落早早地明确了归属感,提供了安全感。在此意义上,今天梨区年轻人的婚姻仍然不仅仅是个人的事情。换小帖的当下传承是梨区人对外地人、对非梨区的人、对内外世界、对穷富分类,对他们的生态环境、生存境况和对当今社会认识并试图主动把握的一种结果。在梨区人的观念中,存在下述对立:

本地:外地;产梨区:非产梨区;本地人:外地人;熟悉:陌生;富裕:贫穷

对当地人而言,这些外地人不熟悉产梨的技术操作(尽管这可以学会),是陌生的,没有梨的外地人在某种意义上也是贫穷的。贫穷的外地人来了,会抢夺有限的生存资源。所以,他们不愿意本身已呈紧张趋势的生存资源受到外在威胁,不希望外地人轻易进入本村,更不愿意自己的儿女(尤其是女儿)到外地受穷受累。“肥水不流外人田”的传统观念与保护其生存资源的一贯心态共同使梨区人自发地对与非产梨区的外地人通婚进行限制。这也是梨区村庄通婚圈内缩的最为根本的心理原因。对同为梨区的人,这种心态就和缓得多。尽管如此,今天的梨区人还是更愿意在本村通婚,这样不但可以减少许多麻烦,而且原先以自己的名分分得的梨树甚至不用进行调整。如今梨区绝大多数村落是多姓和人数多达数千人的事实,也为在村内找对象提供了事实上的可能。

与其说村民保护有限生存资源的心态是一种积极主动的心态,还不如说是一种消极保守的心态。这种心态除明显使当地通婚范围内缩之外,换小帖作为通婚范围内缩的直接结果,也是这种保守心态的间接产物。梨区现今的换小帖既是延续数千年的娃娃亲惯性驱动的结果,也由于今天它能给潜意识中有危机感、紧张感的人们以安全感。这种危机感、紧张感是当今的父母感受到的,也是其想像中自己将要长大的儿女会遇到的。换言之,在父母心中,这种危机感、紧张感是双重的,并且互动和互相强化。虽然换小帖的时刻不能让孩子直接感受到那种安全感,但却让父母在心理上象征性地解除了双重的危机感、紧张感,也就在特定的“心理场”中获得双倍的安全感——至少在孩子名下的梨树有了不被收归集体或被他人占有的可能性,家庭

现有的生活可能会长久地甚至永久性地维持。

萨摩亚人那种发展缓慢,人们安于现状、轻视任何强烈感情的“成人式”的文明,很少诱发人们精神上的恐慌、分裂,还给先天性有着这样或那样缺陷的人提供了平等的生存机会和环境^[24]。与此类似,换小帖作为当地以生产梨为主的经济形态所引发的社会生态链和人们心态链上的一环,除具有的不可忽视的现实功能外,它较早地给予当地人的那种归属感使梨区的社会生活出现较平稳的态势,给本村人以较均等的生存机会,也使当地人行为趋于保守并在一定程度上缺乏冒险精神。

梨的生产使年轻人较之长辈有了更多的外出的机会和条件。与都市的中学生不同,在梨区的学校中,中学生较少自己搞对象。换小帖的孩子们大多在相同的学校读小学、初中甚至高中。客观的讲,他们可能也隐隐约约地知道换小帖的事。但无论是年轻的新婚夫妇,还是正在上学的情窦初开的在校学生,也包括刚退小帖后,父母又在张罗着重新找对象的在校学生,换小帖几乎对他们的学习生活没有什么影响。纵然知晓,同学之间也少有拿此事来开玩笑的。这些应该归因于谈婚论嫁在村民的日常生活中是很平常的事情。受朝夕相处的人和耳濡目染生活的潜移默化,他们似乎较早地就明白自己可能会有什么样的生活轨迹,明白自己与本地某个人有着无法割舍的姻缘,明白自己就属于这片土地。这些使得梨区多数年轻人比较安分守己地循着既定的轨迹生活,也在一定意义上使得他们不愿意长时间出远门。中学毕业后,回家、结婚、产梨、养老育小,重复经历着上一辈人曾有的生活。因此,与现今在四川等边远山区很难看到青年人不同,梨区村庄中的年轻人比比皆是。梨区的年轻人惯于固守村中,不仅是产梨这种密集型劳动的需要,不仅是“父母在,不远行”之类传统观念的约束,也是他们对当今社会二元对立的认知和今天依然存在的换小帖这种缔结婚姻形式的回应性结果。

但是,换小帖并非当地已有传统的机械传承,当今的主流意识形态和主流话语对梨区人换小帖的影响和梨区人对于这些影响的回应随处可见。上引大帖虽然主体形式上仍是传统的,但在用词与句式等方面已经发生了明显变化。时间表述是公

有安全感在社会生活中非常重要。许光将社交、地位、安全视为群体生活中个体的三大基本社会性需要。许光著,《宗族、种姓、俱乐部》,薛刚译,北京:华夏出版社,1990,页147-156。

元加农历。结语“并肩前进,为建设美好家园共同奋斗终生”则是典型地套用了近代社会以来入队、入团或者入党时“誓词”的叙述模式,有着浓烈的革命气息。这些形式上的变化虽然有些“洋泾浜”的味道,但它说明了当今主流意识形态与话语霸权的威力及其无孔不入,是典型的“国家在场”^[25](P310-337)。这些细微的变化也体现出村民对自己生活世界的思考与应变策略,体现着民众的智慧或者说计谋,甚或无奈。或者正是经过半个多世纪的教育与改造,梨区人意识到了潜在的国家威力,知道他们生活在一种“全景敞视”结构之中^[26](P219-256),所以他们在采用大帖这种形式时,智慧地、有意识地或者出于本能进行了这些变更。当然,并不能否认这种表述本身也真切地传达了梨区人对自己生活的期望与想像。国家的在场也正是为什么今天梨区人缔结婚姻的形式上虽然是传统的,但婚姻的自主权却基本上掌握在年轻人自己而非其父母手中的原因之一。年轻人双方之间是否自愿已经成为能否领到结婚证,婚姻是否合乎法律的主要条件与标准之一。现在,在乡政府办结婚证时,工作人员征求男女双方当事人的意见是必不可少的一道程序。

生存繁衍原则仍然是因受自然条件局限而穷苦的甘肃赵村人的第一要义。因此,赵村的娃娃亲有着强烈的工具色彩,有着更多的理性、策略和算计。与近代华北娃娃亲相似,它以基于社会吸引的交换为基础,是男女双方家庭各自理性选择和利益考虑的结果。女方家期待的是男方家实实在在的财力、物力和人力方面的长期帮助,男方期待的是女方一定会把女儿嫁给自己的承诺。从订娃娃亲到男女双方当事人最终结婚的男女双方家庭的互动过程,实际上是义务和责任的生产与再生产过程,是双方父母及其家庭之间的情感性关系的生产与再生产过程,是双方家庭关系身份的生产与再生产过程^[13]。即,赵村娃娃亲强调的是双方家庭的责任和义务,具有鲜明的“木已成舟”“生米煮成熟饭”式的事实上的强制性。同样是与地方文化和生存状况相适应,梨区的娃娃亲虽也有着工具理性的色彩,但无论是从责任和义务而言,还是从情感而言,梨区人的换小帖-娃娃亲都要松散、自由得多,并且,从最终婚姻的缔结而言,男女双方当事人有自己的自主权,而非处于一种缺失状态。婚姻在现

今的梨区既是家庭、村落的事情,更是个人的事情,二者出现了相互的妥协和融合。与民国前后的梨区的娃娃亲习俗相比,现今的梨区年轻人对自己的婚姻有了越来越多的自主权,父母的专断在日渐后移。在这个动态的场景中,20世纪较长时期都相互冲突、博弈的换小帖-父母之命、媒妁之言和自由恋爱-男女婚姻自主,乡村习惯和现代国家法律等相互矛盾的双方交织一处,前者后退,后者前移,并日趋和谐。

由此,我们或者可以更进一步说,作为规训人们生活方式的传统——民俗,在不同语境、不同场景中都有着不同程度的调适,都是一种“当下”的传统,渐变的传统,这些渐变的传统承载着过去的传统,包含着当下的政治、经济、文化以及主流意识形态的印记,还在一定程度上预示了将来的传统可能有的形态及趋势。因此,对于长期着眼于“过去”、“乡村”的民俗研究应该有一种当下的和渐变的观点,并应在一个开放的、动态的和多种因素互动的的生活世界中进行研究,而不是将活态的民俗固化在某一空间、时间或人群,孤立、封闭、静止地研究。换言之,民俗学者不能我行我素地将活态的民俗,相互关联并能互释的民俗事象“化石化”、“博物馆化”。民俗学的研究应该有一种“过程”(process)的视角,将民俗视为一种动态的过程,视为“现代性”知识的有机组成部分^[27]。这些都需要深入的、长期的田野作业,需要研究者真切地认知到自己与研究对象的互为主体性^[28],需要研究者对研究对象的内部知识和外部知识的全面获取,需要研究者在局内人和局外人身份之间自然的转换。只有这样,在今天多元也多变的社会,民俗学的研究才有更多的可能走出对民俗“单相思”式的衷情和梦想,逼视民俗本身,并使民俗和民俗学服务于社会,促进经济与文化建设,进一步改变“民俗学即资料学”的学科窘境。

五

总之,在梨区,“换小帖”是传统社会的娃娃亲适应当地特有的生产、生活方式和人们今天对社会的认识、分类之后的一种适应性传承,是现代民族国家在场的结果。作为一种在现实和心理场中获得安全感的手段与策略,它的存在不乏理性小农的算计,更主要的是当地人趋于保守观念的产物,并

反过来强化了有些保守的生存方式。在保守的观念背后是人们对有限生存资源的焦虑和因此产生的生存危机感、紧张感。在梨区人看来,最后征得孩子本人同意的换小帖是短期解决这种危机的有效方式,但这种安全感短暂地获得又反过来长期而且整体性地强化了生存的危机感和紧张感。

在范·根纳普(van Gennep)看来,与自然、宇宙、社会相连的通过仪礼(the rites of passage)能帮助人们度过生命中的节点或者说危机(life crisis),重新给予个体、群体或社会以能量,从而使社会生活获得新的平衡^[29](P189-194)。与之不同,作为一种形式上已经十分简化的通过仪式,从长远的观点而言,换小帖在短暂地、象征性地帮助人们度过危机的同时又强化了这种生存危机,从而在给予它自己合理的存在机制的同时,使当地社会蕴积着更多的不平衡和危机。

在加入WTO的谈判中,我国对外承诺取消农产品非关税措施,对农产品进口采取约束关税方式,对重要农产品实行关税配额管理。2004年,我国的农产品关税水平降低到平均17%左右,降幅为20%。早在2002年1月,农产品关税下调后,洋水果就抵达京、津和羊城等地。为抢占中国水果市场,许多洋水果价格都相应下调。在这种情况下,靠高密度劳力投入的本地梨要在这种残酷的竞争中提高价格是十分困难的。“内卷化”的梨生产

如果得不到根本性解决,当地村庄今天保守与看似安稳的生活状态能延续多久?换小帖这种有着鲜明时代特色的娃娃亲能持续多久?它能智慧地应对“梨”吗?它将怎样发展变化,等待它的命运会是什么?中国农民何时才能不仅仅是全面地把握自己的婚姻,也能把握自己的命运和思想,完全摆脱中国农民,不管是“理性小农”还是“道义小农”的阴影,实现孟德拉斯(Henri Mendras)所指称的“农民的终结”^[30]?并最终使中国农民能理直气壮的在城市人等他者面前说自己是“农民”?

梨的生产是内卷化式的生产,梨区现有的小企业也多是手工劳动为主的企业。在某种意义上,梨区今天的经济形态仍然是中国乡土社会长期就有的小农经济。或者以手工劳动为本质特征的小农经济的真正转型能使与其同行的娃娃亲发生更多更快的变化。但是,不论是梨区还是赵村,相较于三五十年前,人们的物质生活水平已经有了巨大的提高,但是娃娃亲为何还会在这些地方整体性的传承?难道仅仅是儒家“孝道”思想的强势?仅仅是有小农经济提供的土壤?这是需要继续探究的问题。现今梨区的娃娃亲能够告诉我们的是:农民可能会终结,村落也可能会终结,但是没有终结的传统,也没有与传统完全断裂的现代。传统的动力学就在于传统自身和当下多种因素交织、互动的生活世界,在于传统自身的调适能力与自正能力。

[参考文献]

- [1] Redfield, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- [2] 廖泰初, 一个城郊的村落社区[M]. 民国30年铅印本.
- [3] [美] 杨懋春. 一个中国村庄: 山东台头[M]. 张雄, 沈炜, 秦美珠译. 南京: 江苏人民出版社, 2001.
- [4] 黄宗智. 华北的小农经济与社会变迁[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [5] [美] 杜赞奇. 文化、权力与国家: 1900 - 1942 的华北农村[M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [6] 李培林. 巨变: 村落的终结——都市里的村庄研究[J]. 中国社会科学, 2002, (1).
- [7] 王铭铭. 溪村家族——社区史、仪式与地方政治[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- [8] 唐军. 社会变革中的家族生长——从事件入手对当代华北村落家族群体的一项实地研究[D]. 北京: 北京大学博士学位论文, 1997.
- [9] 黄树民. 林村的故事: 1949 年后的中国农村变革[M]. 素兰, 纳日碧力戈译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002.
- [10] 朱晓阳. 罪过与惩罚: 小村故事: 1931 - 1997[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2003.
- [11] 河野真. 现代社会与民俗学[J]. 民俗研究, 2003, (2).
- [12] 刘铁梁. 村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 1996, (6).
- [13] 孙淑敏. 甘肃赵村娃娃亲的研究[J]. 青年研究, 2004, (6).
- [14] 中国社会科学院语言研究所词典编辑室. 现代汉语词典补编[M]. 北京: 商务印书馆, 1989.
- [15] 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [16] 司马光. 司马氏书议: 卷三婚仪上[M]. 文渊阁四库全书本.
- [17] 徐珂. 清稗类钞[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [18] 王立仁. 中山民俗[C]. 北京: 中国民间文艺出版社,

- 1990.
- [19]傅建成. 社会的缩影——对民国时期华北农村家庭的研究[D]. 天津:南开大学博士学位论文,1993.
- [20]丁世良,赵放. 中国地方志民俗资料汇编·华北卷[Z]. 北京:书目文献出版社,1989.
- [21]刘胜法. 耿村婚俗[A]. 袁学骏. 耿村民俗[C]. 北京:中国民间文艺出版社,1990.
- [22][英]埃文思·普里查德. 努尔人[M]. 褚建芳,阎书昌,赵旭东译. 北京:华夏出版社,2002.
- [23]Geertz, Clifford. Agricultural Involution: The Process of Ecological Change In Indonesia[M]. Berkeley: University of California Press, 1963.
- [24][美]玛格丽特·米德. 萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究[M]. 周晓红,李姚军译. 杭州:浙江人民出版社,1988.
- [25]高丙中. 民间的仪式与国家的在场[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京:社会科学文献出版社,2000.
- [26][法]米歇尔·福柯. 规训与惩罚[M]. 刘北成,杨远婴译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [27]岳永逸. 传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究[J]. 思想战线,2005,(3).
- [28]岳永逸. 乡村庙会的多重叙事——对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究[J]. 民俗曲艺,2005,(147).
- [29]van Gennep, Arnold. The Rites of Passage[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- [30][法]孟德拉斯. 农民的终结[M]. 李培林译. 北京:社会科学文献出版社,2005.

(责任编辑 林邦钧 责任校对 连轶 刘伟)

The Dynamics of Tradition : Survival of Child Marriage's Modernization

YUE Yong - yi

(School of Chinese Language and Literature, BNU, Beijing 100875, China)

Abstract: Child Marriage (wawaqin) still exists in one way or another in some rural areas of China, even though the time has entered an age of WTO and 21st century. However, this is not merely a phenomenon related to the conservativeness and ignorance of the peasants. In fact, an immediate relationship could be observed, according to our investigation data, between its existence and the local custom, economic state and the psychology of the villagers. For example, in Li Qu, Hebei Province, child marriage engagement has taken a form of Huan Xiao Tie (exchange of each child's birth date card for the match) in the modern countryside, the phenomenon of which reveals that such tradition (folk custom) has a capability of self-adaptation in alternative social environments. The characteristics of currentness, graduality and organicity of the tradition is what we call the Dynamics of Tradition.

Key words: tradition; dynamics; child marriage (wawaqin); huan xiao tie; survival crisis