

[吉国秀]婚姻支付变迁与姻亲秩序谋划

——辽东 Q 镇的个案研究*

作者: [吉国秀](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期: 2008-10-24 | 点击数: 6480

摘要: 本文考察了 20 世纪 40 年代以来辽东 Q 镇婚姻支付制度的变迁, 其中包括婆家与娘家婚姻支付的内容及其流向变化。Q 镇的个案说明, 婚姻支付的持续上涨不仅是个体性和夫妻关系的增强, 它还被视为一种传统的文化资源和社会资源, 为娘家所沿用和拓展, 并日益发展成为谋求姻亲秩序的重要途径。娘家利用了婚姻支付的变迁, 争取了与新建立家庭的联系, 达成了与婆家地位平等的谋划, 进而强化了姻亲关系在民间社会中的重要作用。

关键词: 婚姻支付 姻亲关系 变迁

一、问题提出

婚姻支付就是指结婚过程中各种形式的投入, 包括现金以及物品(参见李银河, 1991: 115)。吉纳普(Genep, 1960: 116-145)曾运用“通过仪礼”(the rites of passage)的概念工具来分析婚姻支付, 认为订婚仪式兼具个体意义与集体意义, 这些意义通过婚姻支付的流动表现出来。作为婚姻支付的礼物一方面可以解释为新娘的身价或者赎金, 另一方面可以解释为分离仪式, 从订婚到婚礼之间的分离阶段会因为新娘的身价较高而延长。此后有关婚姻支付的研究从仪式的视角转移开来, 专注于婚姻支付的分类、功能与意义方面。斯皮洛(Spiro, 1975: 89-115)着重于婚姻交换中礼物流动的方向以及礼物的种类分析, 并根据送礼方和受礼方的差异, 将婚姻交换分为四类: 男方彩礼(bridewealth)、女方彩礼(groomprice, groomwealth)、嫁妆(dowery)与喜钱(dower)。而一般来说, 彩礼和嫁妆是人类学婚姻支付研究中普遍运用的分析框架。在此分析框架中彩礼是指姻亲家庭间的财物流动, 即从婆家转移到娘家的财物, 它通常象征着群体间姻亲关系的建立、对女方权利的让渡等; 而嫁妆则用来指娘家内部的财产转移, 即从娘家转移到女方的财物, 它通常具有象征女性亲属地位的功能。

有关中国社会婚姻支付的实践, 主要集中于国外学者对中国的婚礼、亲属结构等问题的讨论中, 他们尤其关注社会转型、国家政策以及经济发展等因素的影响, 这些趋向折射出研究视角的独特之处。例如, 弗里德曼(2000)就对中国社会进行深入研究后提出宗族世系理论, 认为地域化宗族构成了汉人传统

社会的基层单位，从而将人类学对于亲属制度的研究旨趣完善成为关于中国社会的宗族范式。弗里德曼的宗族世系理论影响深远，以至于在 20 世纪 60 年代后中国南方地区的研究中都能看到它的理论烙印。然而随着有关台湾地区民族志的逐渐增多，宗族世系理论在中国社会的普适性问题，尤其是父系继嗣优先的社会组织原则受到强烈批判和质疑。葛伯纳 (Gallin, 1960、1966) 的研究表明，在台湾村民的社会生活中母亲一方的亲属、姻亲关系与父系关系发挥着同样重要的作用。阎云翔对于黑龙江省下岬村的研究也说明，亲属关系和非亲属关系共同维持了家庭内部的合作与社区的团结。在当地社会中姻亲关系似乎具有更为广泛的含义，包括了连桥和亲家之类的关系，而且村民对姻亲持有积极的态度，“当人们有余地来选择跟谁结盟时，姻亲而非族亲更佳”（阎云翔，2000：111-118）。

此外，弗里德曼还认为中国的婚礼表达了姻亲关系的不确定性和模糊性(Freedman, 1979a: 273-295; 1979b: 255-272); 马丁(Ahern, 1974: 279-307)注意到在婚礼中婆家与娘家地位上的不平等，并将娘家的优势地位解释为姻亲在“亲属仪式”中扮演的积极角色; 萧凤霞(Siu, 1989: 121-137; 1993: 165-188)、杨美惠(Yang, 1994)、阎云翔(2000)等人将视野聚集于中国婚礼的复兴与意义上，提出铺张的礼仪具有强化关系建设的现实作用。罗梅君(2001)强调民间文化与上层文化之间的互动，并以此为框架说明官方婚姻策略与民众婚姻实践经历的变迁。这些研究拓展了国内学者的研究视野，丰富了相关研究体系。研究对象的一致性，也使得这些研究成果更接近于中国本土的解释，与此同时也增大了理论检验的可能性，对于国内类似研究具有重要的借鉴意义。

围绕中国社会婚姻支付的研究，逐渐形成了两种解释：婚姻偿付理论(marriage payment theory)与婚姻资助理论(marriage endowment theory)（阎云翔，2000：192-193）。婚姻偿付理论的前提是偿付，即婆家必须为女方的加入向娘家提供补偿。在这一解释中女性就成为一种礼物，一种具有生育价值和劳动价值，可以带来人口和财富增长的礼物。婚姻偿付理论更为强调群体之间的关系，对代际关系则忽略不计。婚姻资助理论则突出新建立家庭在群体中的位置，强调代际关系在婚姻交换中的重要作用。沿用这一理论，彩礼与嫁妆就是一种代际间的资助。更为有趣的是，两种理论竟然都在中国社会找到支持自己的论据，例如白威廉与怀特(Parish & Whyte, 1978)、弗里德曼(Freedman, 1979a: 273-295)与克洛(Croll, 1984: 44-61)等人的研究，有力支持了婚姻偿付理论。而 20 世纪 80 年代初卢惠馨(Wolf, 1985)对中国南方地区的研究，也为婚姻资助理论提供了丰富的证据，因为在当地社会彩礼与嫁妆处于互为平衡的状态。耐人寻味的是，约翰逊(Johnson, 1983)在中国北方农村发现了一种截然相反的婚姻支付实践形式，聘金萎缩，嫁妆却相当的高，这种实践形式大大颠覆了婚姻偿付理论解释的界限，也挑战了婚姻资助理论诠释的逻辑基础。婚姻偿付理论与婚姻资助理论在解说模式上的矛盾，除了理论上的关切点不同以外，中国南北方田野区域的差异也是一个重要原因，另外时间也是一个不容忽视的因素。据此，阎

云翔提出无论是婚姻偿付理论还是婚姻资助理论都不能单独用来解释社会主义中国婚姻交换的复杂性和多样性。在下岬村这个北方乡村的社会转型过程中，婚姻偿付理论和婚姻资助理论可以统一在该地区的不同发展阶段上。下岬村婚姻支付的实践说明，婚姻交换不再是两个家庭间礼物交换的循环，而是新娘和新郎在追求夫妻独立性过程中索要家产份额的手段（阎云翔，2000：195；199）。这一观点在2006年得以重申（阎云翔，2006：168-180），阎云翔进一步将其原因归结为集体化压制私人领域的产物。在他看来，年轻人对家庭财产的要求受到国家意识形态的支持，这种意识形态批判传统的家长权力，使得长辈在意识形态中处于不利位置。这就意味着，在家庭生活中父权衰弱。

萧凤霞在研究中引进了一个新因素，即从变迁的视角在广泛的历史跨度内（从20世纪初到80年代），考察了中国南方一个乡镇婚姻支付的实践，旨在回答当前彩礼与嫁妆的兴起是传统模式的简单复兴还是一种重构形式。萧凤霞提出，当今的婚姻交换不是20世纪50年代末受到禁锢的传统习惯的复兴，而是地方民众对社会、政治、经济变迁的回应与对策。研究发现，“影响彩礼和嫁妆变化的因素是十分复杂的，它们既包括家庭内部代际间的相互依赖，也包括与社会、国家相关的家庭成员的财富”，从20世纪初到经济改革时期的政治经济转型，不断为当地“居民创造不同的生存机会，并且激起了不同的策略”。换言之，彩礼与嫁妆的复兴就成为“民众利用纠缠于文化、象征资源之中的政治经济转型来弄懂他们生活意义”的一种途径（Siu，1993：165-188）。萧凤霞没有针对中国的彩礼与嫁妆究竟是补偿还是资助进行讨论，而是集中于对婚姻交换区域性变迁的说明，这种视角无疑更具借鉴意义。

那么，与以往有关的理论诠释相比，自20世纪40年代以来，辽东Q镇婚姻支付发生了怎样的变化？Q镇婚姻支付制度的变迁有何意义？这种变化究竟说明了什么？是主体性和夫妻关系的增强？还是姻亲家庭间权力秩序的一种平衡？寻找上述问题答案的过程，同时也是应用、验证与发展相关理论的过程，正如拉德克利夫-布朗所主张的，“检验科学理论，就是将其应用于具体实例的解释”（Radcliffe-Brown，1987 / 1950：61）。

二、作为田野工作地点的辽东Q镇

笔者曾将辽东Q镇作为田野工作地点，并于2002和2003两年间对其进行调查，本研究就是在此基础上形成的。Q镇是辽宁省东部山区的一个中心镇，前身为一个农村集镇，后逐渐变为辽宁省东部山区货物、粮豆、木材的集散地，在民国初年的时候已发展成为远近闻名的东山镇之一。其时，Q镇地处奉天和吉林两省的陆路交通要道，山高林密，土匪活动猖獗，给当地人们的生产和生活造成极大伤害。当地老人对当时“闹胡子”的记忆尤深，相关的故事也以支离破碎的形式流传下来^[1]。1925年奉天省长公署以Q镇

为中心，划拨周围村屯添设县治，称为 Q 县（清原县志编纂委员会办公室，1991：13）。如今，Q 镇是 Q 县的政治、经济、文化中心，距离辽宁省的省会沈阳 146 公里。镇内多为山地和丘陵，土地的分配格局为“八山一水一分田”。镇内大多数居民为非农业户口，周边的村屯农业较为发达，主要从事稻米和蔬菜生产，是 Q 县蔬菜保护地生产示范基地以及优质稻米的重点产区。Q 镇是整个 Q 县经济最为发达的地区，据当地政府官方网站公布的数据显示，1999 年全镇的社会总产值为 121822 万元，人均收入为 3372 元。Q 镇的中心位置与经济发展程度对于当地民众的通婚半径，以及婚姻支付的增长产生了极大的影响。

根据 2002 年 Q 县统计局所给的数据，Q 镇现有人口 85195 人，共计 32538 户，其中两代户的家户形式占有较大比重。按照 1990 年 Q 县的人口普查资料，二代户的家庭占绝对优势，为 72.3%，一对夫妇户占 9.24%，三代户和四代户的比例不足 10%（参见清原满族自治县人口普查办公室，1991：43）。这些数据说明，当地很少有大规模的家族形式，三代同堂和四代同堂的家户形式也较少。在条件允许的情况下，年轻人倾向于婚后“出去单过”，户口另立[2]。当地的家户结构形式也是讨论婚姻支付变迁的一个重要因素，显然宗族世系理论在 Q 镇的个案中找不到引以支撑的实践形式，父系继嗣优先于其他社会组织的原则就更需要重新审视了。在这样一种区域社会的结构中，姻亲关系与血缘关系发挥着同样的社会整合作用。从这个意义上说，阎云翔关于下岬村的结论更具说服力。

Q 镇是一个多民族融合地区，民族构成有满族、汉族、朝鲜族、回族等 10 个民族，其中满族与汉族一直占据主体位置，两者占总人口的 85%（清原县志编纂委员会办公室，1991：651；清原满族自治县人口普查办公室，1991：10-15）。据县志记载，三百年多年以前 Q 镇最早的八户居民中就有六户为满族，其余两户则为汉族（清原县志编纂委员会办公室，1991：61）。除了民族的差别以外，由于在历史上从关内到 Q 镇的人口流动从未中断[3]，镇内居民还有“东北人”和“关里人”的主位区分。移民多来自山东、河北、河南、山西、江苏等地，其中山东移民占多数。民族因素和来源地因素使得镇内人口的异质性加大，为居民在镇内择偶提供了选择的可能性[4]。移民也与当地家户结构的形成有着很大关联，这也是 Q 镇缺乏大规模家族形式的重要原因之一。同时，移民也使得非血缘关系在社会生活中的作用得以充分发挥，从而为姻亲关系功能的释放提供了广阔的发展空间。

Q 镇的地理环境、历史沿革以及居民的构成显示出其独特的区域性特征，这些特征对于当地择偶的范围产生了深刻的影响。相对中心的地理位置、两代户为主体的婚后居住制度，以及 1980 年以后推行的计划生育政策[5]等因素的相互作用，促使居民在镇内择偶。也就是说，Q 镇的通婚距离与当地居民的生活空间大体上重叠。这种亲属制度与区域安排之间的关系，是拉德克利夫—布朗极为看重的一个方面，他将其视为社会结构的一个重要特征。他认为，

社会结构的一个重要特征，是亲属制度与区域安排的联系方式，这一点过去经常被忽略。正是区域，例如村庄里邻居的接触和共同协作，亲属关系才会对社会生活有最为持续的影响。（Radcliffe-Brown, 1987 / 1950: 84）

拉德克利夫-布朗的这一观点，对于认识 Q 镇通婚距离所产生的影响提供了帮助。邻近的通婚距离使当地社会关系的网格细密化，它将越来越多的家庭牵扯到姻亲关系中，例如“转圈亲家”^[6]等。同时，它也加大了两种以上社会关系重合的机率，从而增加了个体感情卷入社会关系网络的程度。而居住的邻近，又使得一种持续而稳定的亲属协作关系得以形成，“亲属路线”（费孝通，1998: 276）在 Q 镇得到最大限度的遵循。而居住的邻近又为女性婚后与娘家的联系提供了方便，使得姻亲关系的地位不断上升甚至超过血缘关系。血亲与姻亲地位上的变化使老人感到不适应，它也常常成为婆媳关系以及姻亲家庭间冲突的主要根源。娘家希望与婚后的女儿保持感情联系，而婆家的希望与此正相反。社会将两种似乎有些矛盾的角色放置在女性个体上，两套不同的行为规范势必会产生冲突。以前可以通过从夫居的婚后制度减缓角色冲突，但是 20 世纪 80 年代以后的“分家另过”使冲突走到了前台而得以显现。

以上有关辽东 Q 镇的地方性知识，是理解其婚姻支付变迁不可或缺的一部分，它们也是找寻婚姻支付变迁地方意义的关键所在。Q 镇的个案说明，镇内通婚超越了时间的变换，成为一种持续而稳定的择偶模式。这一方面让更多的家庭牵扯进姻亲关系中，使姻亲关系成为当地构建社会网络的重要途径之一；另一方面也使得姻亲关系在当地民间社会中发挥着日趋重要的作用，为姻亲家庭间权力平衡的追逐埋下了伏笔。由于姻亲关系在 Q 镇“亲属路线”以及民间社会中扮演的重要角色，因此从姻亲关系的视角理解当地婚姻支付的变迁更具实践意义。

三、婆家婚姻支付的变迁：从偿付手段到家庭策略

利奇警告说，“不要用承载着价值观念的概念开始你的讨论，这些概念已经对整个问题做出预先判断”（Leach, 1961: 7）。因此在进入到问题之前，厘清 Q 镇民众对婚姻支付的称谓就显得尤为重要。对于婆家的婚姻支付而言，Q 镇居民很少使用彩礼的名称，常运用“养钱”、“订钱”与“买衣服钱”等，本项研究的分析框架采用当地关于婚姻支付的地方性称谓。

自 20 世纪 40 年代以来，Q 镇婆家的婚姻支付形式发生了很大变化，其间经历了“养钱”的消失、“订钱”的出现、婚姻支付项目的增加，然后演化为单一的货币形式“买衣服钱”。对婆家而言，婚姻支付也相应地从偿付手段转变为一种表达文化期望的策略。

（一）偿付娘家养育之恩的“养钱”及其淡化

在弗里德曼看来，订婚时从婆家流向娘家的彩礼，有时会以嫁妆的形式返回到娘家中。它具有三重象征意义：一是感谢娘家的养育之恩；二是标志着女性权利在群体间的转换；三是意味着婆家比娘家优越（Freedman, 1966: 55; Freedman, 1979b / 1970: 255-272; 弗里德曼, 2000: 38）。用弗里德曼的观点来解释 20 世纪 40 年代 Q 镇婆家的婚姻支付是比较适合的。在这一时期除了“买衣服钱”以外，男方还要支付给娘家“养钱”。“养钱”数目的多少，要根据婆家的经济状况以及娘家的具体要求而定，也就是说，是两个姻亲家庭间协商的结果^[7]。据当地居民回忆，当时婆家婚姻支付的种类基本上有两种，即“养钱”与“买衣服钱”。在订婚时，如果娘家同意，就会请媒人或者专职人员“拉婚单”，或者称为“开单子”，用红纸上写娘家的要求，这些要求通常包括“养钱”的数目、衣服的种类，等等。当地也存在一些变通形式，例如在“过小礼”或者“看门风”时，男方把“养钱”准备好，在“过大礼”时开单子，等等。从总体上看，双方就婆家婚姻支付的协商在订婚时基本上达成。当然，“拉婚单”上面的承诺，婆家不一定完全履行，它往往成为姻亲家庭之间反目的口实，以及婚后夫妇之间口角的导火索。

“养钱”名义上是娘家养育女儿的花费，在将女儿的权力过渡给婆家时，婆家有必要对“娘家的养育之恩”表示感谢，并且通过财物补偿以显示权力让渡的合法性。由婆家流向娘家的“养钱”，支持了婚姻偿付理论的解释。同时，“养钱”的支付也使婆家拥有对女方的全部权力，其中包括限制其回娘家的权力等等。在那个时期，用当地语言来表述，就是“得听人家（婆家）摆布，怎么受气也不能吱声”^[8]。在这个意义上，娘家就失去了对女儿原有的支配地位，与婆家相比处于劣势。

Q 镇的部分居民认为，“养钱”与衣服的作用在于确证姻亲家庭之间的关系，“他那头给你拿点儿钱，这时候你就黄不了了，就是怕黄”，“那是订亲物，给你东西就订下了，想黄也黄不了”。关于“养钱”的性质，一些老年女性有着深刻的认识。其中一位居民 XGQ 的看法具有代表性，

过去爹妈不管你愿不愿意。我一动就翻旧，娘家爹你就是孤老棒子，没有儿子（当地称没有儿子的老年男性为孤老棒子），拿我换钱，你能花一阵。我娘家爹得钱了，卖给老王家了。那是最高的价钱，450 块钱把我卖了。过去是叫养钱，俺们把姑娘养活这么大了，给你了，你得给养钱，你乐意买我就卖。这不把我卖了，换点钱花。给婆家就硬卖的，自己不同意。怎么哭，怎么作也不行。我父亲钱都得了，我啥也没得到。

“养钱”在本质上被民众理解为“卖姑娘钱”，其中的女性只是一种交换的对象，对于“养钱”没有任何支配权力。它对代际关系常常形成负面影响，会引起女性的种种不满、反抗与怨恨。20 世纪 50 年代以后，一些家庭开始放弃这种婚姻支付形式，“养钱”逐渐淡化。居民通常用代际间的情感因素来解释不再索要“养钱”的原因，1953 年结婚的 MGL 说，

那时候兴要养钱，俺们没要，我爹说不行要养钱，那把姑娘卖了。那时候都花养钱，我爹说咱们不指着把姑娘卖钱花。那时候养钱要一石苞米、豆子，或者给牛，都那么的。

如果这是“养钱”淡化的民众情感基础，那么以婚姻法宣传为代表的国家意识形态则起到了决定性的作用。毫无疑问，“养钱”具有的买卖性质使其站在国家政策的对立面上，与父母包办的粘连也使其成为社会主义改造的对象，国家意识形态的反对是“养钱”淡化的最主要原因。而 20 世纪 50 年代末的“挨饿”又起到了推波助澜地作用，居民在维持生存困难的情况下无力支付“养钱”。于是，多重原因的综合使这种婚姻支付形式退出了 Q 镇的历史舞台^[9]

。而“买衣服钱”不仅保留下来，还增加了被褥项目，在此之前被褥多由娘家负担。

（二）“订钱”与婚姻支付项目的延展

20 世纪 60 年代初买衣服的花费也变得面目模糊，由于经济困难婆家只能提供被褥。经济恢复以后，随着机关和企业的增多，居民的收入开始好转，婚姻支付中“订钱”、家具等新项目的出现充分体现了这一点。研究发现，尽管 20 世纪 60 年代末文化大革命运动的兴起导致了订婚仪式的断裂，但是婚姻支付却依然在家庭的私人空间里悄悄运行。在一个 1968 年结婚的案例中，婆家卖掉一窝猪崽，给娘家送去了 60 元钱，居民通常称其为“订钱”或“订金”。这一期间，并不存在像“养钱”那样“拉婚单”式地索要，基本上是婆家的一种自愿行为。

另外一种新现象的登场引人注目，那就是男方工资在婚姻支付中起到了重要作用。在上面提到的那个婚礼中，男方在结婚之前用积攒下来的工资买了两套被褥。而在 1969 年结婚的一个案例中，婆家虽然没有提供任何婚姻支付，但是男方将积攒的工资 800 多元带到新家庭中。这些情况多发生在从外地流动到 Q 镇工作的居民中。尽管这种现象并不普遍，但是作为婚姻支付中的一种新生力量，它的影响不可小视。家庭允许年轻人积攒部分工资留作结婚花费，这可以视为是青年人自己的财产。同时，家庭动用婚姻支付来左右青年人择偶的影响力度也随之减小。再加上当时国家意识形态的支持，年轻人在择偶途径和择偶决策上已经拥有了不同以往的自主空间。与从前的“养钱”相比，“订钱”发生了根本性质上的变化，尽管当时接受者是娘家，但是女方已经有了绝大部分的支配权。

到了 20 世纪 70 年代，这种婚姻支付结构一直在延续。虽然居民担心政治权力的干预，但是“订钱”的数额却在不断上涨，涨幅一般在一百元到二百元之间。此外，“买衣服钱”的类别悄然重现，它或者与“订钱”捆绑在一起，或者用实物替代。在双方家庭吃订亲饭时，婆家的代表要将“订钱”与“买衣服钱”让渡给娘家的代表，娘家接受就说明婚事已定，亲家关系成立。当然，婆家还要承诺一些其他形式的资助，例如被褥与家具。这时候的被褥已经增至四套，超过了当时结婚的最低需求；家具类型也由于衣服与被褥的增多而增

多[10]。但是，家具的增多受到居住空间的影响。因为 20 世纪 80 年代以前，从夫居仍然是当地主要的居住形式。平房的结构只能为新家庭提供一面炕[11]，靠中间挂幔子来分隔。婚礼中有专门的钉幔杆、挂幔子仪式就是对这种居住空间的适应。进入 20 世纪 80 年代，新婚夫妇的居住条件得到改善，一些条件好的家庭可以在婆家中拥有一间属于自己的屋子或者出去租房子，这时的家具形式开始增多[12]。这一时期“大件”的项目开始出现并且急剧增多，从最初的手表、落地式收音机一直到电视、冰箱、洗衣机、录音机，到 20 世纪 80 年代后期几乎囊括了所有可以买到的家用电器[13]。

改革开放以来的经济增长使得居民收入增多，宽松的政治氛围也使居民毫无顾忌地展现自己的财富，“订钱”数目成倍上涨。在 20 世纪 80 年代初，婆家通常在订婚时提供一定数额的“订钱”，大约在五百元到六百元之间[14]。一般情况下，婆家还要支付一定数额的“买衣服钱”，数额的多少视具体情况而定。女方会与未婚夫或者朋友一同去抚顺或者沈阳购买[15]，由于专款专用，通常所剩无几。

（三）货币化的“买衣服钱”

20 世纪 80 年代中期，“买衣服钱”与“订钱”捆绑到一起统称为“买衣服钱”，大约为一千元左右。这一时期的买衣服钱是所有现金类礼物的综合，婆家对女方如何支配这笔钱不再过问。到了 20 世纪 80 年代末，婚姻支付形式又经历了一次巨大变化，许多婆家将所有的现金类、实物类的礼物全部折合成现金，并以存折的形式一次性交付给女方。居民通常把这笔支付描述为“满算上一共给的钱”，并且借用原有的名称“买衣服钱”。根据阎云翔的研究，90 年代下岬村婆家结婚投入也出现了同样的趋势，即所有的现金礼与实物礼转换成单一类型“干折”（阎云翔，2000：175-181）。相比之下，Q 镇的情况似乎出现的相对早一些。实际上，“买衣服钱”已经成为广泛意义上婆家的婚姻支付，它指明了礼物的接受者是女方而不是其家庭。这说明女方已经走出 20 世纪 40 年代完全听命于双方家庭安排的被动地位，在婚姻支付中扮演了越来越重要的角色。三千至四千元“买衣服钱”不可能全部用来买衣服，实际情况是女方往往买很少的衣服。由于“买衣服钱”直接交给新建立的家庭的代表，夫妇财产的共同意识让他们做出更为合理的安排。

1993 年前后买衣服钱已经突破了万元，1997 年甚至上涨到了两万元，并且很快在近两年就达到三万元。据部分居民介绍，一般情况下目前结婚婆家要准备房子，在 Q 镇一处没有经过装修的楼房价值相当于六万元左右。如果楼房装修、再加上两万元到三万元的买衣服钱，婆家的婚姻支付将近十万元，大体相当于一个双职工家庭五年左右的工资总收入。毫无疑问，如此规模的婚姻支付迫使个体不得不依赖于家庭。

（四）婆家婚姻支付的现实意义

表 1 Q 镇婆家婚姻支付的变迁

结婚时期（年）	婚姻支付种类				
1940-1949	养钱				
1950-1959	养钱	买衣服钱	被褥		
1960-1979	订钱	买衣服钱	被褥	家具	
1980-2003	订钱	买衣服钱	被褥	家具	大件
	货币化的买衣服钱				

Q镇婆家婚姻支付变化的总体情况见表1，它说明：当地婚姻支付形式趋于简化，目前集中为单一货币形式；婚姻支付项目持续增加；夫妇单元对婚姻支付拥有越来越多的支配权。这里需要说明的是，“买衣服钱”并不是婆家所有的花费，从广义上讲男方结婚前的财产也应当计算在内。在有两个以上儿子的家庭中，有时候会因为结婚时开销不均而在兄弟间、妯娌间发生纠纷。为了避免纠纷，有些家庭开始允许儿子把全部工资或者部分工资积攒起来留作结婚用。当儿子结婚时，父母在“买衣服钱”上平均分配。

那么当前婆家婚姻支付有何意义？第一，家庭通过对新建立家庭的资助可以延续和增强代际关系，展示家庭间的相互依赖。如果在儿子结婚时长辈不出面，老人颜面将受损，并将影响家庭在社会网络中的声望；第二，如果家庭没有任何资助，表示长辈不同意儿子的婚事，会引起儿媳的不满，不利于婚后的婆媳关系，可能孕育潜在的家庭冲突；第三，如果家庭没有任何资助，证明男方背后没有家庭支持，会让男方作为一个体独自面对女方与娘家，将影响男方在一些重大问题上的发言权；第四，如果家庭没有资助，与娘家的陪送相比，会使婆家处于极为不利的位置，可能会让儿子与娘家的感情更能为接近。出于以上考虑，婆家仍然将结婚时的资助作为表达文化期望的一种策略。

四、娘家婚姻支付的变迁：从弱投入到强资助

Q镇居民也很少使用嫁妆的词汇，他们多运用“陪送”来表达娘家的婚姻支付。“陪送”的含义不同于阎云翔在下岬村研究中的概念，他将其等同于“直接嫁妆”，是相对于从前的“间接嫁妆”而言的。本项研究将直接采用Q镇居民关于娘家婚姻支付的称谓进行描述与分析。

Q镇居民赋予“陪送”很大的弹性空间，这也就意味着不同的家庭可以作不同的选择。无论是“陪送”什么，还是“陪送”多少，都不会超出民众的理解范围。近年来，娘家充分利用了“陪送”的可塑性，使得它与婆家的婚姻支付日趋接近。

（一）“陪送”的弹性与不确定性

与婆家相比，Q镇居民对娘家的婚姻支付没有固定而具体的期望。遵循的原则具有相当大的伸缩度，娘家可以根据意愿与具体情况，“有多陪送多陪送，没有多陪送少陪送”。就传统而言，新婚家庭的经济与物质准备基本上来源于婆家，而娘家的作用微乎其微。双方家庭在婚姻支付上表现出的行为模式差异，源于对结婚的不同理解。对于娘家而言，结婚就等于“把姑娘给别人家了”，是“帮别人过日子”。即便是“陪送的再多，也带到别人家去了”。女儿帮助婆家延续家庭，生育的子女也是婆家的，陪送的财产也是婆家的。一句话，“姑娘大了外向”。对于婆家而言，结婚的意义就完全不同了。“娶媳妇”本身就意味着媳妇的加入，家庭成员增多，劳动力增加，人口繁衍，家庭延续。即便是婚姻支付再多也都是儿子的财产，最后都是流向自己人而非外人。里外的分类方法始终把女方放在“外人”一边，女性没有财产继承的权力。将这种分类方法应用到结婚仪式中去，就出现了视具体情况而定的“陪送”。陪送一词的名称本身，就隐含了当地民间对嫁妆的解释，把女儿嫁出去是“送姑娘”，陪送就是与女儿一同送去的财物。既然是送给婆家的东西，多少也就随意了。这种地方逻辑一直支配着传统娘家的婚姻支付。

部分国外学者认为，中国社会的彩礼可以作为嫁妆返回到新郎家庭中，古迪(Goody)就此提出“间接嫁妆”(indirect dowry)的概念。这一概念得到阎云翔的赞同，他认为间接嫁妆用于描述中国社会中的婚姻交换十分贴切(阎云翔，2000：173)。但是，用间接嫁妆来解释20世纪40年代Q镇的婚姻支付实践有些困难。在那一时期女方除了在“包包”时可以带走少量的随身衣物外，基本上不带走任何家庭中的财物，情况稍好一些的家庭会陪送一套被褥。此时婆家没有负担新娘被褥的责任，如果娘家没有做被褥，女方只能接受婆家的准备[16]。一般情况下，“养钱”用来给娘家“解决实际问题”，例如买一石粮食或者养老等，而不是为女儿置办嫁妆。确实如国外学者所说，可以把“养钱”视为姻亲家庭之间的礼物流动，但是这种流动是单向的，即便是有一些双向行为，其程度也可以忽略不计。

如果用间接嫁妆来解释20世纪50年代以后的陪送更加困难。困难之一在于，20世纪50年代“养钱”的形式在Q镇逐渐消失，双方家庭之间的现金交换基本上停滞。娘家陪送的来源不是婆家的彩礼，而是家庭内部的直接支出。困难之二在于，陪送的流动方向是夫妇单元而不是婆家。在一个1950年结婚的案例中，娘家陪送的物品为：一套被褥、一套棉衣服、几件衣裳、镜子、洗脸盆、雪花膏、木梳、胰子(ZXY)；1953年的一个婚礼中，娘家陪送了10万元[17]，并直接交给了女婿(MGL)。与婆家相比，娘家的陪送有略微上升趋势，例如妆奁与现金的增加。此外，这一时期结婚的案例很少有向婆家索要“养钱”的情况，因此这里的陪送并不是间接嫁妆，它说明Q镇的“陪送”与间接嫁妆的解释相去甚远。

20世纪60年代的陪送延续了50年代的基本框架，并且新增了家具、炊具与餐具，而且被褥似乎转化成为娘家必备的种类。在文化大革命“破四旧”期间，陪送没有受到影响，依然保留了下来，并且起到了重要作用。男女平等思想的渗透不仅取消了“养钱”，而且引起了娘家权力结构的变化。同时，它也说明了女

方对家庭经济依赖的增强。由此引发的一个直接后果，是女方在婚姻中得到娘家的经济支撑，并且在婆家获得了一定的地位。如前所述，20世纪70年代末期受到压抑的男方婚姻支付重新抬头，现金和实物都有了较大幅度的增长，而陪送的增长则显得相对缓慢。

（二）“陪送”与婆家婚姻支付的趋同

20世纪80年代以来，“陪送”的种类与金额有了很大程度的提高。在其中的两个案例中，娘家为男方买衣服与皮鞋。如果将其与前述男方婚姻支付联系起来，就会发现它是对婆家“买衣服钱”的一种借用和颠倒。20世纪80年代以前的“买衣服钱”只存在一种关系，关系的两端分别维系着婆家与女方；而20世纪80年代以后的“买衣服钱”则包含着两种关系，除了前一种之外，又新增了第二种关系，它的两端维系着娘家和男方。这说明，“陪送”不仅仅是送给女儿的礼物，同时也是送给夫妇单元的礼物。通过对婚姻支付形式的借用，娘家对待女婿的态度与婆家对待儿媳的态度正朝着趋同的方向努力。更为确切地说，娘家正在试图提高在夫妇单元中的影响和地位。“陪送”中的构成，例如现金、家具、大件与婆家中的婚姻支付越来越相似。到了20世纪80年代末，部分娘家也采用了现金支付的形式，这些都与婆家的同期行为极为相似。同工同酬的政策让男女获得了同等的工资收入，女儿对于家庭的贡献与儿子已经相差无几，有些女性的工资收入甚至高于男性。这些贡献包括为兄弟娶媳妇、为家庭添置大件，等等。女儿在家庭中的地位逐渐受到重视，“陪送”的增长也可以理解为是娘家对女儿贡献的回报。

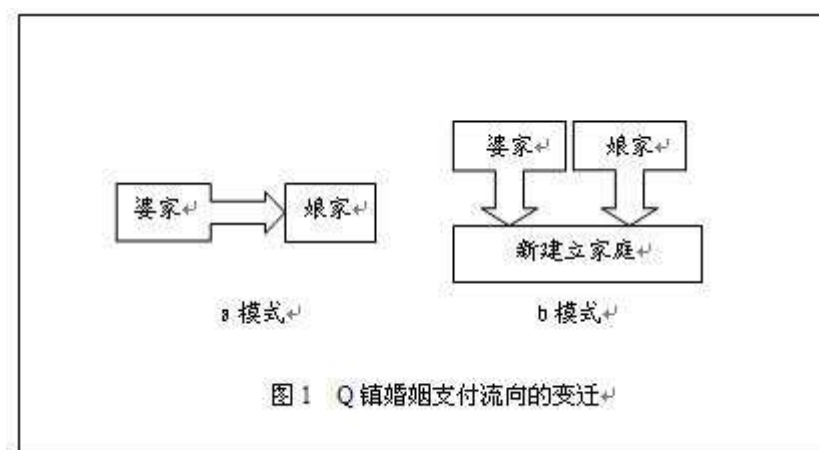
20世纪80年代的计划生育政策，使部分家庭面临着没有儿子的境遇，居民开始担心家庭的延续。当然，在此之前也会存在着没有男性子嗣的问题，解决方法是多生子女，这种方式通常导致多子女家庭的出现。如果一个家庭中全部为女儿，那么长辈就会考虑招“养老女婿”，一般是最小的女儿。这种情况下居民常称为“娶姑爷”，婚姻支付几乎全部由娘家来承担。但是这一时期“陪送”的上涨不能够理解为“娶姑爷”时的花销，因为这些家庭还不用直接面对“没有人接户口本”的问题，但是，它也体现了民间对未来的一种担忧。

20世纪90年代以来的“陪送”，也随着婆家的婚姻支付水涨船高，当地居民完全可以用它们来娶媳妇。在有些案例中，如果单从现金和物品本身，很难分辨出是婆家还是娘家的资助，这些实践说明，目前姻亲家庭间对夫妇单元的资助越来越趋于同化。

五、婚姻支付流动方向的变更

无论是婆家的“买衣服钱”，还是娘家的“陪送”，Q镇的婚姻支付都经历了变迁。从总体上看，这种变迁在婚姻支付的流动方向上表现得尤为突出。我们以20世纪50年代作为见证Q镇婚姻支付变迁的临界点，将当地婚姻支付划分为两种基本模式（图1）。a模式指20世纪50年代以前婚姻支付的流动方向，基本上是从婆家流向娘家，表达了姻亲家庭之间的关系，可以概括为一种偿付关系。b模式指20世纪50年代

以来婚姻支付的流动方向，接受方已经从娘家演变成为新建立家庭，而娘家从接受方转变成成为提供方。b模式表达更多的是双方家庭内部的代际关系，以及与夫妇单元的关系。这些变化充分说明，20世纪50年代以后的婚姻支付不是婆家对娘家的偿付，而是婆家与娘家对夫妇单元的资助。单独应用婚姻偿付理论或者婚姻资助理论，都不能够解释Q镇婚姻支付的变迁，这一结论与下岬村的情况有些相似（阎云翔，2000：195）。



Q镇的情况还表明，婆家提供婚姻支付的实践随着时间流转一直在进行，尽管在经济困难与政治禁锢时期曾一度低迷，但是它具有顽强的生命力保持了延续。虽然订婚仪式曾经出现断裂，但是订婚仪式所要达成的目的并没有随之中断。婚姻支付的延续就是一个例证。也许用礼物的互惠与家庭间的承诺来解释这种延续更为贴切（阎云翔，2000：198），也就是说，家庭延续的文化期望没有发生改变，它一直引导着婆家的婚姻支付行为。当然，这也可能是由于“一种礼仪程序被普遍接受以后，人们就不得不付出这笔开销，否则就不能通过人生的关口”（费孝通，2001：121）。

当地娘家婚姻支付的变迁却是惹人注目的，如何解释从20世纪40年代“养钱”到50年代以后“陪送”形式上、性质上的变化？国外学者通常从两个层面来理解嫁妆：一是将其解释为女儿带到婚姻中的财产；二是把嫁妆阐释为女方亲属用来表述财富与地位的象征。弗里德曼强调中国社会中嫁妆的象征意义，认为女性没有继承权，资助新娘会造成娘家财产的流失。在这种情形之下娘家仍然提供资助，是因为女儿的出嫁给娘家的地位带来威胁，娘家需要通过嫁妆来维持原有的地位，所以嫁妆是娘家财产和身份的公开显示（Freedman, 1966：55）。持有相同观点的还有麦奎利(McCreery, 1976：163-174)，他认为娘家为女儿置办嫁妆，是为了炫耀娘家的财富和地位，以及出于女儿在婆家地位的考虑。克洛也认为，嫁妆可以表达娘家的社会地位，并且有助于为双方保留家具，储蓄夫妇基金（Croll, 1981：117）。郝瑞等人(Harrell &

Dickey, 1985: 105-120)看重嫁妆的社会意义,认为嫁妆的意义在于建立威信而不是维持地位,是向上流动的社会表述。

Q镇娘家婚姻支付模式的转换说明,从姻亲家庭关系的角度来看待嫁妆的变迁具有实践意义。“养钱”的形式使娘家处于极为不利的位置,相当于放弃了对女儿的权力转而交给婆家,这是娘家不愿意看到的现实。“卖女儿”就等于承认了家庭的贫穷,在社会上没有地位,并且低婆家一等。由于以前“养钱”直接交给娘家,所以在订婚仪式上娘家通常会尽可能地索要。如果婆家在承诺之后没有全部交付,会为将来的矛盾埋下导火索,例如,在婚礼上缺席等。20世纪50年代以后,娘家的“陪送”逐渐取代了“养钱”,娘家的地位缓慢提升。虽然“陪送”的实物较少,但是与没有具体规则的“陪送”相比,这不能不说是一个巨大进步。20世纪60年代初的经济困难与随后的激进措施,为娘家地位的改善提供了良好的机会。在生活条件与国家政策的限制下,婆家与娘家的婚姻资助大体上处于同等水平。在有些案例中,娘家“陪送”超过了婆家的婚姻支付,这对娘家的地位产生了影响。

母亲为三个儿子“张罗”对象,结果没有一个儿子听从母亲的意见。母亲开始为小女儿“张罗”对象,小女儿顺从了母亲的意愿。在小女儿结婚时(1968年),母亲按照儿子结婚的标准为小女儿陪送了两套被褥、一个炕琴柜(炕琴柜在当时是比较高级的家具)。结婚以后,小女儿与女婿在母亲家中居住(YJR)。

结婚时(1969年),婆家(在外地)没给礼物,娘家陪送了两套被褥,当时不时兴买家具,买了一对木箱子。双方结婚以后住在娘家(LDQ、ZWY)。

Q镇退休教师YJR的叙述说明,娘家的陪送表明了长辈对女方的重视,是对女方遵从长辈权威的奖励措施。退休干部LDQ的婆家不在镇内,娘家就行使了婆家的职责。这两个案例与“招养老女婿”的形式有些接近,但是他们又与后者不同。“招养老女婿”是娘家没有儿子时所采用的一种补充形式,但是两个案例中的家庭都有儿子。从婚后与新家庭的关系上看,两个案例中娘家地位都要比婆家重要。除去距离的因素以外,娘家的婚姻资助也提升了娘家在姻亲关系中的地位。

20世纪70年代末,婆家的婚姻资助强度开始加大,而娘家似乎错过了这一机会。男方对于“娘家没陪送什么”的回答总是伴随着不满情绪。实际上,多半是娘家的陪送停留在以前的水平上,即两套被褥。20世纪80年代的“陪送”则显现出娘家的不同策略,即用“陪送”充分表达娘家对婚事的看法以及对婆家的态度。在1980年的一个婚礼中,娘家不仅没有任何陪送,而且女方的妹妹还前往婆家取走女方的全部随身衣物,婆家称其为“净身出户”(ZXY)。这一事件的背景是娘家一直不同意这门婚事,而女儿的自作主张引发了代

际间的冲突。娘家长辈一反常态，决定将女儿的所有衣物全部取走，不给婆家留下任何东西以示不满。这一行为的意义在于，惩罚女儿的背叛，羞辱婆家。换言之，娘家通过婚姻支付来维护家庭内部的代际关系，以及对姻亲关系的态度。“净身出户”在当地较为特殊，大多数娘家还是出于对女儿在婆家地位的考虑，尽可能地与周围人的“陪送”水准大体持平，这与麦奎利的观点有些相似。庄英章也认为，嫁妆对婆媳关系有影响，婆婆会疼爱嫁妆多的儿媳（庄英章，1994：217）。同时，女儿在结婚时会与父母协商，并且用自己的工资帮助置办嫁妆，这些都有助于“陪送”的上涨。“陪送”的大件或者家具在结婚之前就已经送到新房，但是婚礼当天接新娘时，还需要把大件的包装盒放到汽车的后面公开展示。如果娘家没有陪送或者陪送很少，女儿会受到婆家与同龄人的压力。在提起“陪送”时，女方一般都会在回答之后作一番补充说明，例如“俺家倒没有钱，陪送那点玩意儿也不值，反正那前儿其实也没算买什么”（LDX）。而且女婿也会对娘家的行为有看法，这都会影响到日后的姻亲关系。

表 2 20 世纪 90 年代以来婆家与娘家资助的平衡趋势

案例	结婚时间 (年)	婆家资助	娘家资助
1	1990	2000 元、电视	冰箱（4000 元）、录音机、风扇、戒指
2	1995	5000 元	15000 元、项链、戒指
3	1997	3000 元	冰箱、彩电
4	1997	20000 元	20000 元
5	2003	平房（40000 元），30000 元	楼房及装修（大约 100000 元）

20 世纪 90 年代以来，男女双方家庭婚姻支付的规模日趋接近（见表 2）。在表 2 的几个案例中，娘家在女儿婚事上都有相当大的发言权，例如结婚日期的最后选择^[18]，婚礼的具体安排，等等。婚后新建家庭与娘家的关系也更为接近，其中有两个案例甚至婚后就居住在娘家。在以上案例中，娘家陪送的动机也不尽相同，例如案例 2 中娘家有两个女儿，小女儿念大学后又留在外地。所以，在大女儿结婚时动用了大部分的家庭积蓄。案例 3 是因为婆家贫穷，没有能力，而娘家不愿意看到女儿受委屈。案例 4 中的女方对娘家的“陪送”做出如下解释，

我妈说农村孩子挺朴实的，以后不能欺负你。我妈最怕结婚以后，丈夫欺负我，因为我老实。所以我妈宁可找农村孩子朴实的，也不找家庭条件好的，横蹦乱蹿的。宁可找个穷点的，咱家条件好，咱家帮着你，对你好就行。我妈唯一的出发点就是这个（JH）。

显而易见，娘家希望通过“陪送”来建立女儿在婚姻关系中的地位。在这段语言中还隐含着一种逻辑联系，即如果婆家条件好，男方就会倚仗家庭的财富欺负女儿，对娘家视而不见。案例 5 中的女方没有工作，而男方工作好、相貌好、干活利索。娘家的陪送除了显示家庭的财富以外，还有为女儿建立良好婚姻关系的意图。布迪厄将这种婚姻支付行为描述成“政治社会学的一个特例”，

夫妻在家庭力量关系中的位置，以及他们在家庭权力，亦即在对家庭事务的合法垄断权的争夺中获胜的可能性，从来就与他们所拥有的或带来的物资和象征资本（其性质因时代和社会而异）相关。（布迪厄，2003：248-249）

尽管娘家的动机有所不同，但是 Q 镇“陪送”的作用始终围绕这三个主题：一是娘家在社会网络中的身份；二是娘家在姻亲关系中的地位；三是女儿在婆家的位置。也就是说，Q 镇“陪送”的实践确认了弗里德曼、麦奎利、克洛关于中国社会嫁妆的具体陈述。

六、结论

科莫罗夫(Comaroff, 1980)指出，人类学中有关婚姻支付的研究主要集中于两个方面：一是婚姻支付与社会群体结构、身份确立、权利让渡之间的关系；二是婚姻支付与姻亲协商之间的功能性关系。换言之，人类学家将婚姻支付视为婆家和娘家采用的一种策略。传统社会中婚姻不是个体之间的私事，而是两个亲属群体（亲族或家庭）之间的事情，它们构成了一个社区的公共事件。而阎云翔在下岬村的分析中，则采用了另外一种强调新建立夫妇单元积极性和能动性的分析视角，将近年来婚姻支付的不断上涨归因为个体性和夫妻关系的上升、父权制的衰弱与家庭内部平衡的重新界定（阎云翔，2000：170-200）。下岬村的研究中主要以婆家的婚姻支付为主，而有关娘家婚姻支付的分析略显单薄，这可能与当地婚姻支付的来源与结构有着很大关系。

Q 镇婚姻支付的实践却表明，狭小的通婚半径让镇内更多的家庭卷入到包括姻亲关系在内的非血缘关系中，居住地的邻近又强化了亲属制度实践的稳定性，从而使姻亲关系对当地民众日常生活产生了持续而重要的影响。因此，个体性与夫妻关系的上升，尤其是女方位置的上升并不是一个独立的因素，它与娘家

的支持以及娘家位置的上升密切相关。与从前的婚姻偿付相比，近年来婚姻资助的上涨以及流动方向的变化表明了姻亲关系的变化，反映了娘家地位的提升。持续上升的婚姻资助标志着娘家与婆家的位置逐渐趋于平等，从而强化了姻亲关系在民间社会生活中的作用。

Q镇的个案说明，作为姻亲关系一方的娘家利用了婚姻支付的变迁，用以争取与新建立家庭的联系，来达成与婆家地位平等的谋划，这对于亲属制度稳定的当地居民来说意义尤为重大。婚姻支付的不断上涨不仅是因为个体性或夫妻关系的上升，实际上它还被视为一种传统的文化资源和社会资源，为姻亲家庭所沿用和拓展，并日益发展成为谋求姻亲秩序的重要途径。换言之，传统的姻亲分析框架仍然适用，但是婚姻支付的流向、内容、意义与功能却出现了巨大变化，并在不同的时空条件下呈现其地方性。

参考文献：

- 布迪厄，2003，《实践感》，蒋子华译，南京：译林出版社。
- 费孝通，1998，《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社。
- ，2001，《江村经济：中国农民的生活》，戴可景译，北京：商务印书馆。
- 弗里德曼，2000，《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海：上海人民出版社。
- 罗梅君，2001，《北京生育、婚姻和丧葬：19世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，北京：中华书局。
- 李银河，1991，《中国人的性爱与婚姻》，河南人民出版社。
- 清原满族自治县人口普查办公室，1991，《清原满族自治县1990年人口普查资料》(电子计算机汇总)。
- 清原县志编纂委员会办公室，1991，《清原县志》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 阎云翔，2000，《礼物的流动：一个中国村庄的互惠原则与社会网络》，李放春、刘瑜译，上海：上海人民出版社。
- ，2006，《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：1949-1999》，龚小夏译，上海：上海书店出版社。
- 庄英章，1994，《家族与婚姻：台湾北部两个闽客村落之研究》，台北：中央研究院民族学研究所。
- Ahern, Emily M. 1974, "Affines and the Rituals of Kinship." In Wolf, Arthur P. (ed.) *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, Myron L. 1976, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Comaroff, J. L. 1980, "Introduction." In J. L. Comaroff (ed.,) *The Meaning of Marriage Payments*. New York: Academic Press.

- Croll, Elisabeth Joan. 1981, *The Politics of Marriage in Contemporary China*. New York: Cambridge University Press.
- , 1984 , "The Exchange of Women and Property: Marriage In Post-Revolutionary China." In Hirschon, Renee (ed.) *Women and Property—Women as Property*. London: Croom Helm.
- Freedman, Maurice 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.
- 1979a, "Ritual Aspect of Chinese Kinship and Marriage." In G. William Skinner, (ed.,) *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. California: Stanford University Press.
- 1979b (1970) , "Rites and Duties, or Chinese Marriage." In G. William Skinner, (ed.,) *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. California: Stanford University Press.
- Gallin, Bernard. 1960, "Matrilateral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village." *American Anthropologist* 62(4).
- , 1966, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University of California Press.
- Gennep, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee. London: Routledge and Kegan Paul.
- Harrell, Stevan, & Sara Dickey, .1985, "Dowry Systems in Complex Society." In *Ethnology* (24)..
- Jennifer Holmgren. 1995, *Marriage, Kinship and Power in Northern China*. Variorum.
- Johnson, Kay Ann.1983, *Woman, the Family and Peasant Revolution in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leach, E. R. 1961, *Rethinking Anthropology*. (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 22) London: The Athlone Press.
- McCreery, J. L. 1976. "Women's Property Rights and Dowry in China and South Asia." *Ethnology*. 15(2).
- Parish, William & Martin Whyte 1978, *Village and Family in Contemporary China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1987(1950), "Introduction." In Radcliffe-Brown, A. R. & D. Forde,(ed.,) *African Systems of Kinship and Marriage*. London: KPI.
- Siu, Helen F.1989, "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China." In Link, Perry, Richard Madsen, & Paul G. Pickowicz (eds.,) *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*. Boulder: Westview Press.

——, 1993, "Reconstructing Dowry and Brideprice in South China." In Davis, Deborah & Harrell Steven (eds.) *Chinese Families in the Post-Mao Era*. Berkeley: University of California Press.

Spiro, Melford. 1975, "Marriage Payments: A Paradigm from the Burmese Perspective." *Journal of Anthropological Research*. No. 31.

Wolf, Arthur P. 1974, "Gods, Ghosts, and Ancestors." in Wolf, Arthur P. (ed.) *Religion and Ritual In Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

——, 1985, "The Meaning of 'Marriage'." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica*. No.59.

Wolf, Margery. 1985, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.

Yang, Mayfair Mei-hui. 1994, *Gift, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.

The Vicissitude of Marriage Payments and the Equilibrium of Power in Affinal Relationships:

a case study in *Q County of Liaoning Province*

Ji Guo-Xiu

This article is a case study based on the fieldwork in *Q county of Liaoning Province*, and it probes into the changing practice of marital payments since 1940s. The case reveals that escalating payments means the rise of individuality as well as conjugality. Moreover, as a kind of traditional cultural and social resources, marital payments tend to be utilized to pursue the equilibrium of power in affinal relationships by bride's family. What is more important is that bride's family makes use of marital payments to reconstruct affinal order, which enforces the relationships between bride's family and new couple, with the result that affinity plays an important role in local folk society.

(本文刊于《社会学研究》2007年第1期；《中国社会科学文摘》2007(3)全文转载；中国社会科学
院社会学研究所，《家庭与性别评论》第1辑收录，社会科学文献出版社，2008年5月版。)

注释：

-
- [1]“胡子”和“红胡子”的词汇在如今的民众生活中保留下来，用以指代满身匪气的人。
- [2]在有些情况下年轻人结婚后户口并不迁出，但是实际上已经与原有家庭分离。例如，结婚时没有达到法定年龄，或者是出于孩子上学时选择学校方便等考虑。
- [3]其中，有几次较大规模的人口迁移。一次是明清时期，第二次是清末至民国初年，第三次是在抗日战争胜利以及新中国成立以后。尤其是在三年困难时期，有大量关内人口迁入 Q 县地区（清原县志编纂委员会办公室，1991：655）。
- [4]历史上的 Q 镇是一个民族融合地区，满汉通婚广为民众所接受。在不同民族之间通婚时，并不严格地遵守同姓不婚的规则，这种现象使镇内的通婚范围进一步加大。部分居民认为，不同的民族来自不同的祖宗，即使同姓也是后来改革的结果，并不一定就能说明来源相同，因此同姓通婚并不算违背规则。这种解释也适用于来源地差距比较大的同姓通婚，例如南方与北方等。还有一种解释是，如果同姓通婚，后代可以被视为娘家与婆家的共同后代。因为同姓，外孙同时也可以成为孙子，这种解释可以视为民间对国家计划生育政策的一种回应。不过，一些老年人还是坚持认为，同姓通婚的做法有违传统的婚姻规则。
- [5]随着居住条件的转变，越来越多的青年在结婚的同时就与原来的家庭分开，单立家庭。如果在镇内择偶，那么新建立家庭在当地安家落户的可能性为最大。在这种情形之下，上一代希望并且鼓励年轻人在近距离范围内“找对象”。1980 年以后国家推行计划生育政策，当地出现了越来越多的独生子女家庭。国家政策带来的一个间接影响是，更为强化了父母为儿女就近择偶以便将其留在身边的愿望，它同时也是父母参与儿女择偶的原因之一。这一点对于只有一个女儿的家庭影响更大，如果女儿在镇以外的其他地区择偶，选择离开当地的可能性较大，父母与女儿的联系就会因为空间距离的加大而削弱。通过结婚的途径将女儿安置到同一区域，不但给女儿婚后的生活以巨大的支持，而且在年老时也会得到女儿及其家庭的照应。从这个角度看，镇内通婚的意义还在于它是在建立姻亲关系与维持血缘关系之间的一种策略选择。
- [6] 假设家庭 A 有三个儿女，分别与家庭 B、C、D 的儿女结婚，那么 A 与 B、A 与 C、A 与 D 就建立了三组“亲家”关系，而 C 与 B、B 与 D、C 与 D 就形成以 A 为中心的“转圈亲家”。如果一个家庭的子女越多，那么组建“转圈亲家”关系的机会也就越多，他们的姻亲关系范围就会更大一些。如果家庭只有一个孩子，那么就没有“转圈亲家”，它只能成为他人的“转圈亲家”。这里需要说明的是，“转圈亲家”只在镇内有效，如果联姻的一方在镇外，那么这种关系可以忽略不计。“转圈亲家”作为当地的一种社会关系，可以使两个家庭通过联姻相识，将陌生关系转化为熟人关系。在这个意义上，它提供了一种结成地方社会网络的重要途径。但是，在亲近程度上，单一“转圈亲家”关系并不如“儿女亲家”的关系那样接近。如果还有其他类型的社会关系加诸其上，例如，朋友、同事等，那么它在日常生活中所起到的作用则全然不同。换言之，“转圈亲家”与其他关系交织在一起，通常会增进家庭之间的密切程度。
- [7]当然，他们并不是面对面的协商，而是由媒人从中周旋。
- [8]受气，方言，受人欺压的意思，当地多用这一词汇来形容媳妇在家庭中的地位。
- [9] 20 世纪 50 年代“养钱”的形式还在周围乡村中保留，例如兴隆台、中寨子、草市、土口子等。在田野调查期间土口子仍然存在索要抚养钱的现象，通常为 20000-30000 元，没有抚养钱就不能娶媳妇。北三家的养

钱更高，达 50000 元之多。如果婚后儿媳妇不听从婆家的安排，婆婆一般会提到给娘家的养钱，从而让儿媳妇做出让步。（XGQ、XFM）目前，是否要“养钱”已经成为城镇与乡村之间的重要区别之一。

[10]其中，包括炕琴柜、立柜和箱子。由于 Q 镇是一个山区，林业资源比较丰富，而且当时国家还没有对木材实行管制，木材的购买与获取十分便利，一般的家庭都会在仓房中贮存木材，以备儿女结婚时所需。居民只需花手工费请木匠打制就可以，所以结婚打家具在当地十分普遍。

[11]当地的屋内结构有南炕、北炕之分。南炕比较暖和，通常为长辈居住。大多数新婚的夫妇只能住在北炕，这种居住形式限制了家具的需要。在调查的一个案例中，同样的一口柜出现在四个儿子的婚礼中。

[12]例如，沙发、茶几、“高低高”、皮箱、以及组合家具等。

[13]“三转一眼一悠荡一喊，砖瓦房三间儿，箱子柜儿摆满儿，老头一撵儿，老太太有缓儿”，形象地说明了 20 世纪 80 年代周边婆家的婚姻支付项目，以及由此引发的代际关系变化。三转，指缝纫机、自行车、手表；一眼，指洋井；一悠荡，指钟；一喊，指收音机。那一时期还讲究“三十六条腿儿”，用“腿儿”的总和来测算婚姻支付的数量（ZJC）。

[14]此外，在订婚仪式上送毛料也是当时一种比较通行的做法。按照当时的情况，毛料与呢子同属于紧俏的上等衣料，一般情况下要通过百货的售货员来购买，因此料子能够把许多熟人关系调动起来。例如，在一个案例中，订婚时所用的料子就是通过同事的儿子买到的。

[15] Q 镇与抚顺、沈阳的距离比较近，如果乘火车分别需要三、四个小时左右，如果乘客车花费的时间还要少。但是，如果没有特殊情况（例如在大城市有亲戚），大多数人还是很少有机会去，而结婚买衣服就提供了这一机会。在调查中，许多女性都有这种买衣服的经历，并对当时购买衣服的样式和颜色记忆犹新。

[16]在个别案例中，出现了新婚夫妇只有一套男方以前旧被褥的情况。

[17] 1951 年 11 月，全国统一币制，通用人民币（旧版），95 万元东北流通券相当于旧版人民币 1 万元。1955 年 3 月 1 日，旧版人民币兑换新版人民币，旧币 1 万元兑换新币 1 元。（清原县志编纂委员会办公室，1991：23；24）这里的货币单位为旧版人民币，相当于 10 元新版人民币。

[18] 与从前婆家主宰结婚日期而娘家没有协商权相比，当前娘家不仅具有表达自己意愿的自由，而且还可以自行选择结婚日期，甚至可以行使否决权反对婆家的选择。例如，1997 年 Q 镇中学女教师 PYL 订婚时，婆家订好结婚日期，并通知娘家。PLY 的父亲查看日历后，发现结婚日期与自己的属相“相冲”，按照习惯不能参加婚礼。结果婆家做出让步，让娘家挑选结婚日期。这说明，姻亲家庭间的关系正经历着不同以往的变化。