



“冲突”，德尔柯维茨（Dyula Derkovits 1928），匈牙利国家美术馆

北京讲座：全球积累时代的权力与生存

钟独安 (Duran Bell, Jr.)

**(The Beijing Lectures: Power and Survival in a Time
of Global Accumulation)**

涂珏 涂珠 译

华夏出版社 2003 年

中文版前言

这些讲座曾以书面形式，在2001年秋季讲给北京大学社会学人类学研究所的研究生。当时，我们每周还读些别的材料，也做了讨论。一两个好学的学生还写了学期论文。

利用在北大讲课的机会，我总结了一下自己这十五年来的研究。有的成果已经在《计量人类学》（*Journal of Quantitative Anthropology*）、《社会经济学》（*Journal of Socio-Economics*）、《当代人类学》（*Current Anthropology*）等学术刊物上发表，但是本书的很多重要发现还不曾与读者见面。实际上，正是这些发现加深了我们对社会关系和社会过程的理解，我很高兴现在能以书的形式把它们公诸于世。

我很高兴能够找到梁永佳作我的助教，他很有见地，花了很多时间给我讲中国的文化和政治。我要感谢社会学人类学研究所的所长马戎教授，是他的关心和盛情促成了这门课搬上北大的讲台。我还要特别感谢选课的同学。我在脚注中对做了评论的同学一一作了感谢，所有同学都对我有所启发。我还要说：我在讲座中论述了一些根本的科学谬误，我唐突地称其为“西方部落神话”的谬误。这些“神话”中，有自相矛盾的“互惠规范”，有百无一用的资产阶级“财富”概念，有意识形态编造出来的资本主义概念，有自鸣得意的友谊定义。这些神话在世界各地争相传阅，中国也不例外，他们错把“脏水”跟孩子一起引了进来。我觉得中国学者如果接受这些神话，将削弱中国在世界的地位。所以我迫不及待地把我的想法拿出来，与北京大学的同学们分享。本书的出版，则可能让我听到更多的共鸣。

第一讲 导论



“行军者” 德尔柯维茨 (Dyula Derkovits 1928)，匈牙利国家美术馆

按语

当前盛行一种做法，就是把国家经营的资本主义诸体系，转化成主要资本中心控制下的全球积累体系。鉴于强大的经济支持，该项努力不可避免地将达到目的，所招致的经济混乱、贫困和死亡也自不必说。无疑，这个正在形成的体系将导致资本的获取出现严重的不平等，进而导致消费品获得的严重不平等，因此也将导致生存权力的不平等。当前出现在国家层次上的生存概率差异，将延伸到国际层次。新兴无产阶级的贫困，是工业资本“原始积累”的特征。同样，全球资本的“原始积累”必然使很多国家和社会，以及民族—国家内部的各阶级陷入贫困。我相信，如果由一个资本中心控制全球，这些不平等会更加严重。我的目的就是为避免这个结果而做些努力。我要发展出一个广泛的社会过程概念，以便让任何一个非西方社会，都可以发展出一个文化上特别的方式，来参与资本主义扩张的当前阶段。

显然，制造单一控制中心的努力进展顺利。统一的经济和“道德”规则已经颁布，知识和军事力量已经动员，敌人也越来越多。众多推进西方利益霸权的国际组织（联合国及其各机构、世界货币基金组织、世界贸易组织和数不胜数的“非政府组织”），不顾民族—国家各自的文化基础和发展路径，要求他们一律接受后工业意识形态和西方的社会过程。统一的全球“运动场”显然有利于西方的经济利益，但是，“发展中”社会如果草率采用这些行动规则，将无法最有效地照顾自己的利益。本书的理论的潜在价值，就是为其他“游戏规则”的合法性创造一个社会科学基础。

分析框架

我的研究基础是各种民族志，它们记录了各种各样的社会关系。我们对资本积累的研究也主要依赖对其他财富积累形式的分析。人类大部分时间生活在狩猎—采集社会之中，他们通过狩猎—采集获得肉体的安全，获得消费品，并增加人口。与今天生活在经济边缘地带的狩猎—采集社会不同，我们的祖先可以无限制地生育，并发展出一个靠人口优势获得权力的积累制度。同样，积累牲畜也可以获益。土地和机器本身则不能繁殖，但是在一定的社会条件下，照样可以成为积累的对象。因此，人和动物的繁殖、土地和“生产方式”，都可以成为资产（wealth-asset）。为了突出这个特色，我们必须发展出一个跨越各种社会制度的财富概念，但这样的概念至今仍付之阙如。根据我的研究，由于资本主义的资产概念有被普遍化的危险，所以还没有人对这个问题做过严肃的探讨。

一旦我们找到四个适用于任何社会形态中的任何财富形式的充分必要条件，我们便能够定义资产的权力，并决定一种资产相对于另一种资产的权力关系。我们发现，一个社会比另一个社会更有权力，或一种人比另一种人更有权力，取决于谁占有权力更大的资产形式。这个见解必须通过本书对财富的分析而获得。

财富的重要性一旦明朗，我们便能够理解一种制度是怎样通过制定道德标准和社会关系准则来促进财富积累的。实际上，我们将证明，社会关系系统和家庭及社区层面的道德约束，都迎合了财富积累的迫切需要。任何围绕财富积累起来的社会概莫能外。任何个人的生存概率（即从家庭资源中获得生存资料的可能性），都与他或她在财富积累制度中的位置构成函数关系。

我们将发现，所有社会形态都是按交换原则（个人或群体之间）和分享原则（群体内部的个体之间）建构的。广义上，交换和分享构成了资源分配的所有形式，包括强迫分配和盗窃。长期主宰西方社会科学界的交换—互惠范式，无法在逻辑上对分享或集汇（pooling）的过程进行分析，也无法对交换进行分析。而我们首次引入平衡交换（balanced exchange）的概念。实际上，研究交换的学者一直没有能够解决好一般意义上的交换问题。我们不仅发现平衡交换关系的充分必要条件，而且证明任何其他概念都不适用。

分享制度产生自社会强加的（socially imposed）的权利和义务，我们将证明该过程不能被贴上互惠的标签。这个问题的要害就在于很多人不能分辨社会地位产生的责任和私人义务之间的不同。儒家思想提出了一个精致的权利义务体系，它反对把交换看成个人关系的伦理体系。然而在西方伦理中，交换—互惠范式是根本的，它始于亚里士多德的“用互惠升华君子之交”的学说。很不幸，受到西方训练的中国社会专家无法，或不愿承认中国哲学传统的独特性。同学们作为北京大学社会学人类学研究所的研究生，都熟悉费孝通先生的思想，他认为中国和非中国的社会互动形式存在本质的差异。这一洞见是我的工作的基础。

个人主义

本书将主要探讨群体的结构和性能的问题。我们将致力于提出新的观点，而不是修订旧的或传统的观点。因此，我们最好马上研究一下我们面临的首要困难，即西方的个人主义（individualism）。这是因为，如果这个后工业意识形态的概念一旦成立，我们定义的共享群体（corporate group）——它对本书具有基本意义——将不可能存在。

19世纪以前，西方哲学传统表现出强烈的集体主义倾向，注重向群体负责。一个群体可以是家庭、阶级或行会。前现代西方和当代中国的哲学传统，以个人对他人的责任为核心（Munro, 1985）。圣托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）指出，一个人对上帝之爱

体现在对他人的“善行”（charity）之上。他认为，通过善行，个体可以回报上帝的赐福。同学们也知道，孔子倡导的君子之道也是对上尽忠，对下尽责。

当代西方的个人主义，是资本积累的一个特殊战略，其哲学根源来自亚当·斯密（1776）的资本主义的“看不见的手”。这个类比的意思是，完全的冷漠和不负责的行为同样可以产生一个积极的社会。封建社会中，贵族对佃农的责任于是便无法适应新的工薪制度。既然资本增长能导致消费品的增长，那么如果大众贫困能够促进资本积累，则社会福利就可以（在长远上）得到提高。

资本家对工人的冷漠，并未涉及所有的社会关系。一个人仍需对家庭负责，家庭仍被视为社会制度的基本要素。然而，家庭在当今“后工业”时代，已经被市场力量摧毁，看不见的手已经伸向了家庭。这场运动已经被推向哲学极至，其表现为方法论的个人主义，它对社会科学界的影响与日俱增。

个人主义范式的出发点很简单：所有社会互动归根结底都是个人的互动。

经济或社会中的个人如同化学里的原子；任何发生的事情都会最终通过对

个人的描述而穷尽。当然，个人并不单独行动。他们彼此互动，但是每个

行动都由他人的行为以及个人对个体的限制而限定在一个范围里，例如他

或她的能力或财富。（Arrow 1994: 3）

阿罗（Arrow）笔下的个人消灭了社会责任。按他说的说法，唯一的限制出现在“个人对个体”（personal to individual）上，德行（virtue）没有位置。虽然他没有把话说白，但是这个个人，肯定没有通过分享家庭资源或财富与他人取得联系。阿罗给予个人视角以合理性，从而掩盖了这个范式的最重要内容：稀缺资源一定是个人占有，无法联合拥有，即无法被分享。这个内容必须被掩盖，因为它明显是站不住脚的。

要不是经济学家围攻我的一个有关非洲游牧部落共同享有牲畜的模式，我可能永远不会注意到这个问题。而他们根本不关心我的假设与民族志事实是否相符。再看阿罗如下言论（1994: 1）：

我们判断经济学研究的标准，衡量论文质量和研究水平的标准，晋升

职称的标准，就是看原则上我们解释的行为和提出的政策是否能从个人的

角度解释，而不是用其他社会范畴来解释。

因此，一个牧民共享群体策略的模式不被认可，你必须假设牲畜属于个人。阿罗的个人，一旦与一个群体的其他成员分享所有权，就违反了臆想的个人独立性。就是说，遍及美国各州的夫妻共同体财产根本无法得到正规模式的认可。由遗产机制联系起来的共同享有某项资源的个人也成为不可能，而父母也不应该承担社会赋予的对子女的责任。

完全否认基本社会过程的分享机制，是否定社会主义的核心论点，也是阿罗的主张。但是，科学不能因为冷战的意识形态而裹足不前。我们反对那种分享资源违背了经济增长和人类福利的主张，更不同意分享资源根本不存在的论调。

（全球积累时代）研究他者的工具

个人主义的喧嚣鼓噪着经济学界，并蔓延到整个社会科学界。在人类学界，这种方法的影响表现在用交换和互惠来化约所有的资源分配过程，不顾分享过程的存在。这个理论取向不是偶然的，它是西方每一个人都臣服的资本主义意识形态的产物。一个吸引资本家的世界观，要求国家和团体控制的研究基金为它服务，并以它作为雇佣和晋升的条件。

这个意识形态也对西方资本的全球积累有用。科学上的无效并没有妨碍它成为有力的霸权主义意识形态。它甚至可以挑战并肢解他者（the Other）的结构。例如，“个体人权”意味着年幼的家庭成员可以完全掌握自己的市场所得，而不应该与其他家庭成员分享。实际上，在贝克尔（Becker 1981）的家庭模式中，男性户主没有养家的责任，因为那将违反方法论个人主义（methodological individualism）。然而，任何社会结构都无法完全否认一个人对另一个人的社会责任。西方自己也不例外，却要强加给他者。

积累制度只有剥夺他者的权利，让他们为财富的积累服务，才能达到其最高境界。我们将看到，这个基本的原则，不仅适用于资本积累的各个阶段，也适用于任何财富形式。西方价值中的“自由”、“民主”、“人权”、“妇女权利”、“生命权”共同建立了一支特洛伊木马军团，使无助的他者无法抵抗资本全球化的冲击。问题还不止是这些糟糕思想的存在，更在于它们有策略、有选择地发展成一个消磨反抗者意志的基地。如果必要，完全相反的原则也可以大行其道。殖民主义时代就是这样被不同的、更为广泛的剥削平台取而代之的。每个时代都打着文明的旗号。

流行的道德总是被短视地上升为亘古不变的真理。时下流行的西方后工业意识形态，也被说成是历史上最好的道德概念，不仅对西方人如此，对所有历史时期的所有人也如此。这种文化种族中心主义固然可以征服精英和大众，但是现在竟已成为学术界的宗教。这种转变明显是对资本主义全球化权威的反应，因为全球化需要一个平整的场地推行它的理念。学术界刚刚放弃殖民主义在社会差异中实现剥削的积累策略，马上推出了一个宣布其他权利和责任制度非法的策略。

因此，本书的某些视角将让许多读者不舒服。他们会经常要求我用后工业的价值观表述一个其他时间和空间中的社会文化行为。如果妇女的生殖力被用来交换牲畜，我就得加以谴责；如果妇女和儿童最先在食物短缺时死去，或者如果他们被别人当作奴隶加以买卖，我就得大加鞭答。我拒绝这么做，原因很简单——我拒绝加入西方的新文明计划，反对他们有系统、有计划地让他者非法的做法。实际上，我希望在理解任何社会的经济基础的基础上，在提出一个更广泛的社会建构概念的基础上，提出一个范式（或范式的元素）。这么做意味着探讨植根于联合占有资源、共享群体（通过社会支持的责任和社会认可的权利策划的社会过程）的文化基础。我的目的不是为中国或其他国民文化提出政策或道德体系。这些问题都产生于无法预测的复杂社会建构。我的目的只是为了面对全球化权利的他者的生存，指出某些基本社会参数的意义。

第二讲 财富、权力、共享群体



“起义的农民”，德尔柯维茨（1928），匈牙利国家美术馆

本讲的意义

本章介绍全书的最基本概念：财富（wealth）。这个词虽然常用，但是从来没有经过严肃界定，因此“财富”一词一直不具备分析性，无法应用在所有社会中。资本主义经济中的“财富”，几乎意味着任何有价值、能积累的东西。很不幸，就我所知，所有社会科学家都天真地把这个资产阶级的财富概念运用到别的社会，缺乏我们的视角。

一个适用于任何社会的“财富”概念，可以让我们发现它在社会结构中的作用。下面我们会看到，财富是继嗣群（lineage）和部落组织得以成立的根本；也是性别权力关系和其他等级关系的基础；还是社会统治集团的领袖苦心经营的对象。通过观察跨文化和多社会的“财富”问题，我们会更加认识当今全球积累下的资本形成。一个可以用在任何社会中的财富概念，可以使我们发现财富在社会结构中的作用。财富对于继嗣群和部落组织的形成至关重要。

按语

我将按自己的逻辑安排本章的材料。当然，我的研究历程并不逻辑。多年前，我对家庭内部的消费分配和工作安排的问题产生了兴趣（详见第五章）。后来，我又研究彩礼（bridewealth）和嫁妆（dowry），我了解到，非洲、亚洲和大洋州的继嗣群，对此采取了不同的办法。本章正是得益于此。本章的某些内容曾经发表过（Bell, 1996, 1997, 尤其是 1998；以及 Bell and Song, 1994）。但核心观点来得很晚，所以在 2001 年末讨论这个问题的时候，本章核心内容还不曾发表。

财富

尽管“财产”(property)一词在民族志上用途不大,ⁱ但是财富如果界定合适,则可以获得最广泛的应用范围。财富是每个社会的主宰性别和主宰阶级的权力基础,但是,像狩猎—采集那样的社会,由于欠缺本书所定义的财富,应该排除在外。财富直接或间接地构成了部落之间、母(父)系继嗣群之间、性别之间的权力关系基础。在这些情形中,“权力”表现为役使或强迫没有财富的人为别人增加资产(wealth-assets) ii 的能力。财富就是通过权力弥漫于社会结构之中。

下列论点将在本书中一一证明:

- 能够发现或控制一个强势资产的人,通常可以改变社会进程,使他的资产增大。
- 控制财富的人能让他人生产过程中服从他的利益;
- 有财富优势的人能分享更多的家庭资源。

财富在人类(和某些哺乳动物)的社会中占据核心地位,因此不可等闲视之。下面我提出一套充要条件,作为鉴别一项资源是否可以成为财富的标准。通过这些条件,我们可以确知任何一个社会中何为财富。很不幸,社会科学家从没有使“财富”超越普通的文化意义,所以,很多著作中的“财富”将从此遭到质疑。而一旦我们超越了“财富”的一般用法,将发现社会进程的一个从未被人发现的特征。

财富有以下四个基本特征:

1) 增值标准:财富必须能够在数量、价值、规模上随着时间的变化而增加,例如人类和动物的增长率、资本的回报率。

2) 消费标准:财富必须为占有财富者带来消费利益,例如女人的服务、动物的奶和肉,以及资本的消费。

3) 边际价值标准:财富必须稀缺,即它在规模或价值上的增加会产生正面的社会价值。因此,人口过多时,人的生殖能力将不再是财富;草场短缺时,动物的生殖力也不是财富;资本积累冗余导致利润为零时,资本也不再是财富。

这三个标准(此外还有第四个标准)不依赖社会结构而定,却适用于任何社会结构。每一个标准都适用于人类和其他动物的生殖力。一群牲畜,如被宰食,便不再成为消费品,如被饲养起来(满足增值标准),则仍是消费品。牲畜的肉、乳或皮毛提供消费利益,所以饲养行为满足消费标准。而且,除非这群牲畜数量太多超过牧场的承受力,否则它们的自身生产将带来更多的价值(满足边际价值标准)。当然,资本也符合这些标准。在社会和生态条件适合的条件下,资本会成为最主要的财富形式。即使其他潜在的财富形式受到严重限制(违反边际价值标准),资本仍然能够以较高的速度增长。

但是,财富的这些特征却不大适用于土地。土地自身不能扩大,也不能“自然”增值。然而,在一个征服和奴役其他人的社会中,集团或个人掌握的土地,可以用牺牲他人的方式增加。国家权力的存在,可能就是维护下层结构中,土地作为财富的现状的。然而,土地至多是较弱的财富形式。它更像是允许其他资源(如动物或人的生殖力)得以成为财富的资源。但是,中华帝国扩张时期的土地也许是个例外。那时因为人口增加,所以国家建立了复杂的拓土制度,甚至达到殖民扩张的地步。但是,这样的土地扩张是国家行为,并不以人口集团为核心。土地在帝国手里比在地方手里更可以发挥财富的作用。实际上,中国一个传统的治国课题就是如何加强国家与可能僭越国家权力的地方豪强之间的联系。

土地在不同社会结构中的功能各不相同,所以很难明确地加以描述。土地是未成形的财富。在有些社会中,有人积累土地,有人不积累土地;部落或国家可能会积累(但小集团可能不积累)土地;有的社会中没有任何社会实体积累土地。例如,英国封建制在地方和国家层面上,都以稳定和秩序而不以土地积累为要着。另一方面,天主教会则非常注意防止伊斯

兰军队侵占其领土，致使他们走上拓土于欧洲之外的道路。只有在这个更广阔的领域，土地才起到资产的作用。

我们的标准是，如果土地的增加和（或）维持需要积极的努力，那么它就应被视为资产。由是可知，土地最不像资产的情况是其数量或价值不再增长，但它仍不可落入他人之手。因此，对于那些失去土地的人和手中的土地稳步增长的人来说，土地都是资产。重要的是土地的作用，对败者亦然。但是很明显，土地的获取通常与人口压力联系在一起，即与生殖有关。因此，生殖和土地的互动构成了资产，并按一定的方式经营。这个过程经常涉及暴力。

财富的上述三个特点暗示着资产的经营方式和拥有资产的一组个人的存在。为了实现资产作为财富的潜力，我们还需要为财富找到第四个特征：

(4) 生命无限标准：（增长的）资产必须在一个无限的时间维度中，可以被有权积累它的共享群体开发。因为该资产的生命无限，所以这个规律就被代际（inter-generational）之间的文化安排所利用，诸如财富所有者、共享群体等，也具备了无限的生命。

尽管我们可以想象财富可以为单一个体所有，财富随个体的死亡而消亡，但是任何社会都不曾组织得如此糟糕。如果资产的数量或价值可以无限增长，且大大超过个人寿命，那么在一个控财群体（wealth-holding group）中，一定存在获取这些利益的措施。所以，我们说一项资产，实际指的是它整个时间段的价值，而不是任意时间点的价值。畜群明显说明了这个道理：一个给定畜群的数量和构成随着时间的变化而变化。即使具体的牲畜都已被替代，它仍是那个畜群。生殖的动态规律在这里统一了过去和未来。

现代企业也符合这个标准，但它们不必建立代际控财群体（multi-generational wealth-holding corporate group）。它们发明了可以兑换资产和消费品的标准通货（“货币”），并创造了资本的“股份”。股份的货币价值每时每刻都反映着对资产价值的集体（即市场）预期。这样，每位股东都在功能上等同于上述“代际实体”，他们掌握着（折合成当前价值的）资产的“无限生命”。换句话说，资本主义中的每个持股人都（独特地）构成了一个控财群体（wealth-holding corporate groups）。这是资本主义的个人主义之基础。

共享群体

非资本主义社会形态通过把一项有无限生命的资源与同样拥有无限生命的所有者群体联系起来的方式——即通过明确的继承法规——实现了资产的长期增长。所有者构成的集团，就是一个控财群体，单系继嗣群（unilineal descent groups）是最有代表性的控财群体。继嗣群经常用亲属制度和亲属称谓来定义。但是，它们只有在其成员共同拥有对某些资产的所有权时，才能成为具有社会意义的集体。在多数非资本主义社会形态中，如果有资产，那么它的周围就存在共享群体组织。非资本主义社会的资产由于不存在可以把未来价值折合成当前价值的货币本位制度，所以它必须预设控财群体的存在。而持所有权的个人不过是该集团资产的托管人而已。

定义：共享群体（corporate group）指共同享有某资产或消费品或服务的一

组个人。

共享群体的最小定义没有任何文化内容。实际上，当我们使用“继嗣群”的时候，我们没有暗示任何文化的此类组织。一般来说它的多数成员还没有出生。也就是说，我们讨论的共享群体或继嗣群是一个与占有权有关的抽象集团。它的唯一必要条件是，它具有一个可预见的社会机制，使共享群体内部的一些个人占有某种资产或一系列消费品。由此可知，狮群（母系集团）和狒狒（父系集团）都是占有财富的控财群体。

以父系继嗣的“族”确认的亲属广泛得多。中国文化有“族”有“家”，族由一群有血缘关系的男性组成，他们继承资产的权利不同；家则是共享消费品的居住单位。瞿同祖（Ch'u 1961）把“家”视为经济单位，把“族”视为生物单位。然而，“族”中母系亲属的低微角色明显否定了生物单位之说。它突出的是财富，父系祖先传递下来的财富。由是观之，瞿同祖根据“五服”来确认族人地位很有意思。

理论上，拥有共同祖先的男性后裔都属于一个“族”，但是族人的关系不同。

他们被界定为不同的服丧单位，并有具体的亲属称谓。一个服丧单位之外的成

员都被简单地称为“亲戚”，如“族叔”、“族兄”、“族侄”。不必给这些人戴孝。

一个服丧单位只包括从高祖到玄孙的成员，他们构成九族，亲属关系只

在这个范围内确认。（瞿同祖 1961：16）

鉴于族的观念植根于一系列表述明晰的仪式中，且与祖先有关，我们不能随便把它看成一般的控财群体，它不单单具有狮群或狒狒的特征。但是，我们总结的共享群体特征并不以描述为宗旨，而是希望找到潜在的原型文化（proto-cultural）集合。这里的“原型文化”指的是在任何根据财富利益组织起来的社会中，必然存在某些代际结构，以便确认由哪些人占有财富。这个结构可以延伸到任何维度，有些结构的意识形态意义大于它作为控财群体的功能。

消费标准要求所有者要获得消费利益。并且，从定义上看，个人构成的共享群体，以家庭最为常见。通常控财群体的个人也获得财富带来的消费利益，这虽然是民族志事实，但不是作为分析的必要条件。必要条件是，财富导致的消费品的流动至少能间接地向控财群体的成员提供消费利益。例如，我们可以设想一个社会的控财精英认为，牛奶不洁只配给同样是资产的奴隶食用。这时牛的消费流与另一种财富构成互补关系，后者再为控财者提供消费品。也就是说，消费链上必须有一个点可以使控财者获得消费利益。该标准也适用于资本主义的金融股份。一家公司即使把所有纯收入都投入新的资本扩张而不分红，它的股票仍然卖得出去。这是因为，如果人们预期持股人会因扩大的资本额而获得更多的收益，那么该股票就会增值。

尽管控财群体必须直接或间接地从财富创造的消费流通中获益，但是这些利益从来不会仅限于该共享群体内部，而总是存在有权获得该利益的其他人。例如，继嗣群中男性嫡嗣独享牲畜继承权的同时，他们的妻子儿女则可以作为家庭成员，获得牛肉、牛奶、牛皮。这些家庭成员享有社会支持的要求权，获得生存必需品，如同嫡嗣享有社会支持的要求权分享财富一样。每个人都希望充当“客人”的角色，从一个消费集团中获益，但享有这个权利的人总是特定的。

消费品与资产的根本区别，在于前者因使用而立即（或过一段时间）销毁。因此，这种资源无法传给后代。实际上，消费集团会因潜在所有者的更迭而变化。这种成员的变化适应着家庭物品的变化。把财富和消费品区别开来之后，我们就发现了社会结构的两个基本元素：控财群体和消费共享群体（consumption-related corporate groups）。

这些标准可以让我们在任何一个人类或非人类的社会中识别财富。我们将看到，任何满足这些标准的资产都给社会组织带来特别的结果。我还认为，作为后资本主义时代的基础，如果人类在未来发展出一种闻所未闻的财富形式，那么它仍具备上述特点。然而，如果让我来“定义”财富，我不会像上文那样提出那么多特点。就是说，该定义应该描述“我们已知

的财富”，而上述标准则使我们有能力“在碰到财富的时候认识它”。两种定义方式各有千秋，不可兼得。ⁱⁱⁱ

继承

说英语的人习惯于用继承（inheritance）指代遗赠（bequest）和继承两种制度。这种混淆的原因是，在教会强制推行遗赠制度后，英格兰仍使用“继承”一词。教会无疑想利用这种混淆弱化新制度的强制性。遗赠制度通过遗嘱，使个人有机会把资产交给外人。因此，一个英国人可以把他的全部土地财产，连同佃农和奴隶全部交给教会；如果他生前的行径足以下地狱，那么他更可能这么做，神父对此也暗示个没完。遗赠制度允许非子女继承，对控财群体是致命打击。由于“合法继承人”可以被废，所以遗赠制度实际上承认了个人所有权。但是，因为个人所有权在前资本主义条件下，无法有效地经营财富，所以传给子女的做法仍然得到社会的鼓励，只是变通更多。

继承制度要求个人不动产的归属，由社会认可的委付规则明确规定。在这种制度下，一个继承人，不管如何认定，都因他们在控财群体中的位置而获得资产所有权。因为社会不存在正式的废嫡制度，剥夺继承人的资格，所以老一代可选择的继承人范围相当明确。继嗣制度使任何资源的控制者（“所有者”）都不能成为具有无限生命的财富的托管人。控制财富的个人无权使之外流，除非是为了财富的增加，即“为了家庭的利益。”就是说财富只能为了换取另一种形式的财富，并可以为后代带来利益的前提下，才可以被交换。

在经营财富的问题上，继承制度是最简单易行的法人结构。但是，也存在其他形式。例如，在殖民时代的危地马拉，财富的转移是通过把“祖业”遗赠给一个儿子或女儿的形式实现的。如果财富可以用来安排女儿嫁给一位西班牙后裔，那么财富将留给女儿，因为这样可以建立极大的荣誉和社会关系。与一个有地位的危地马拉人结婚也属于这种情况。祖业的这种流动方式没有影响资产的经营。但是，它无疑表明，虽然一个非父系成员为集团生下的儿女，对财富只有消耗作用，但是如果女儿嫁得好，集团会获得财富回流。^{iv}

定义资产的权力

财富的核心特征是可以随时间的变化增值或增量。我们把无消费和使用条件下得到有效经营的财富的自然增长率定义为 r 。则一群牲畜的“ r ”值是该畜群所处的自然和生态环境理想、产崽牲畜没有被屠宰、送礼、作彩礼时，该畜群的增长率。这就是说，如果牲畜（或者任何其他资产）的原来规模为 W_0 ，那么经过一定时间（ t ）之后的潜在财富量为

$$W(t)=W_0e^{rt}, e \text{ 是自然对数的底}$$

这个公式适用于畜群、人群，以及其他财富形式，条件是增长所受的限制不足以干涉增长本身。例如，牲畜不能感染流行病或牧场不能遭遇干旱，这样畜群才可以无限地自然增长。实际增长率应该大大低于自然增长率。然而，由于无法预测实际增长率，所以应该采用自然增长率定义资源的特征。

人口的自然增长率使生殖力成为资产。这种权力虽然以妇女的形式表达，却属于掌握它的共享群体。母系组织中，掌握这个权力是妇女，父系组织则不然。任何情况下，资产的权力都属于共享群体。妇女虽然必须得到男人的受精，但受精不是财富。这是因为正常情况下，受精能力是过剩的，这就违反了边际价值标准。就是说，在一个男人可以与多个妇女性交的条件下，男人数量的减少不会影响妇女的生殖力。妇女才是人口增长的限制性资源，男人不是。正因为这样，在最简单的生产制度中，只有妇女的生殖力是财富，男人则没有构成财富

的能力。

列维-斯特劳斯 (Lévi-Strauss 1969 [1949]) 认为男性集团交换妇女是最原初的社会过程。但是, 这肯定不对。大多数哺乳动物的情况是, 雄性在雌性群体中流通, 而不是相反。这种情况在美洲“印第安人”中很常见, 也可以在少数非洲、亚洲、南美的社会中存在。我们发现, 在很晚近的人类种群中, 这种情况的确是主流。

既然我们已经把作为财富的生殖力从家庭消费品(如性交)中分离出来, 便可以发现很多有关婚姻的著述并不准确。虽然婚姻的目的是保证男女双方占有彼此的服务, 但是婚姻的社会组织总是以外部成员的利益为转移的。男人需要性交的独特权利, 外部成员则从生殖力中获益。如果没有另一种财富形式(或“社区防御”, 稍后讨论)可以与生殖力交换, 那么一个集团将保有妇女的生殖力。这个集团的成员包括她的兄弟姐妹、父母、外婆, 以及他们的兄弟姐妹等, 即一个母系集团。正是这个几代人构成的集体天然地掌握妇女的生殖力。也正是这个集体利用这种权力通过一个被称为婚姻的制度来获取男人的工作能力。母系集团通过诱使男人为他不属于的集团服务, 实现了对男人的剥削。这是一个“剩余价值”的现成案例, 恩格斯(1884)却没有发现它。

一群男人获得生殖力并用它建立父系组织的途径有三种。第一, 男人控制一种权力更大(即增长率更高)的财富。第二, 他们成为社区和享受生殖利益的人的主要保护者, 使决定人口增长的因素不再是适龄妇女的数量, 而是男人的数量。最后, 男人可以袭击其他群体, 并把他们的妇女据为己有。原则上, 俘获的妇女数量应超过内部的增长率, 在这里, 战士的数量同样是人口增长的决定因素。

没有财富的男人

尽管男人和妇女都有工作能力, 但是妇女天生具备制造财富的能力。当妇女的生殖力由母系群体控制时, 男人就必须用工作换取性交的权利。

剥削原理: 控制财富的人总是有权力从财富少的人身上榨取他的工作能力, 从

而增加财富的积累。

因为剥削无财富者是财富最大化的基本条件, 所以为了有效地经营资产, 不能不对此加以利用。

令人同情的非洲西瓦人(Cewa)人就是一个例子, 那里的男人要为妻子的族人干农活。理查兹(Richards 1950, 233-34)说道:

米歇尔(Mitchell)说不合格的丈夫会得到一点补偿然后被打发走。他还说丈

夫们经常呆在外面, 不被当成社区的成员。斯坦尼斯(Stannus)说一个鳏夫

经常拿着一份礼物黯然离去, 因为他在妻子的村子里没有地位。

马卫克(Marwick)说西瓦人的婚姻纽带很松散, 他说“一个男人、他的

姐姐和‘她现在的丈夫’”。西瓦人说父亲时如同说陌生人。“他是个乞丐, 只

是跟着老婆。”离婚时他带上锄头、斧子和毯子离开妻子的村庄，他无权得到

子女，尽管他已经生了七个。

同样的故事也发生在马来西亚森美兰州（Negri Sembilan）的林茂（Rembau）。这里不仅有母系制，而且有母权制，即只有妇女有权继承土地。男人的地位可想而知非常低：

但是如果丈夫的福利来自妻子，那么他的地位就很低。他总是为姻亲服务；

岳母吹嘘说她能找出各种儿子的用处——聪明的哄骗之，愚笨的恫吓之；瞎子

去舂米；瘸子照看晒谷场；聋子去放炮；胆子大的去抢劫……

母亲在家中的主宰地位十分明确，使子女不可能孝顺父亲。（Parr and

Mackray 1910 : 87）

林茂的个案独特就独特在控财群体完全由妇女构成；这些妇女同时还掌握土地财富和生殖力财富。西瓦人则更倾向于母系制：土地由母系亲属控制，承认兄弟的成员资格。因此，男人虽然在母亲的家中有地位，但是在妻子的家中没有权力。

上述社会中的男人没有财富。因纽特（Inuit）人的结构则不同。这里的环境恶劣，妇女的生殖力因食物短缺而价值不高。根据地理位置和季节的不同，男人可以狩猎或捕鱼或都干，而妇女则负责运输、料理家务、做饭、缝衣。妇女的活计虽然很多，但干多干少必须视男人的狩猎成绩而定。虽然每个男人都想要儿子，也可能要女儿，但是养不起很多。所以杀婴很普遍，尤其是杀女婴。这说明妇女的生殖力已经过剩，其边际价值已经为零。

……婴儿只具备潜在的生产能力。如果条件许可，爱斯基摩人总想把孩子养大。

但是恶劣的环境多半使他们很难做到。每个家庭总要决定：现在的资源（人力

和物力）够把这个孩子养大吗？如果答案是否定的，并因此采取行动，也不会

招致社会谴责或法律惩罚。（Hoebel 1967: 74）

维耶（Weyer 1924；转引自 Hoebel）收集的统计资料表明：在十个群落中，有八个的性别比（男比女）为 1.40 或更高，而通常为 1.05。然而，由于狩猎意外和互相残杀，成年女子的数量远远大于成年男人。

因纽特人结婚和离婚都很容易且不正规。然而一旦结婚，男人就高度控制妻子。标志之一是男人可以随时把妻子借给朋友——妻子的性完全被丈夫控制，他也可以杀死妻子而不受惩罚。几乎不存在性的嫉妒，只要丈夫出去打猎，夫妻都可以找情人。然而，妇女之间经常打鬥，总是出人命。通奸或“偷情”也可以挑战有女人的男人，并得到权力和声誉，因为丈夫会恼羞成怒。由于离婚容易，而且妇女的财富价值不高，所以男人间可以通过争风吃醋来竞争。

乍看上去，因纽特男人对妇女的权力似乎很重要。很明显，妻子受到高度控制，可以像弓箭一样交易。但另一方面，男人对妇女的权利有限。任何情况下，男人能够展示的东西只有卡里斯马（charisma）。因纽特人的竞争仅仅是一对一的，最好的例子是在“唱歌比赛”

中，大家都试图贬低对方。有的时候会发生打斗甚至出人命，亲属也会为死者报仇。这就是说，因纽特男人只有在自己和亲属足够强壮的情况下才能牢牢地掌握妻子。很明显，生殖力的财富价值很低。但是男人没有权力吗？不是的。社会地位只是通过个人努力和魅力得到维持。任何时候，妻子都可以卷起铺盖跑到另一个帐篷里。另一方面，妇女地位很低，不仅是她在经济上不独立，更是因为她的生殖力出现社会冗余。正是后者使她易受伤害，而不是男人的体质优势。

社区防御

如果控财群体的生存受到外来危险，那么它的人口增长就要依赖男人的行动，而它的人口增长率则由（武装起来的）男人数量决定。这种情况下，增进集团生殖力的是男人；军事活动也成为父系组织的权力基础。然而，暴力本身不构成权力基础。生殖力仍是资产，但要靠男性的干涉来表达。军事活动也可以使男人在“地方战争”（Harris 1993）中俘获并占有其他群体的妇女。抛开防御，单单进攻本身就好比直接生育更有效地使人口增长。科曼奇（Comanche）印第安人就是通过防御和掠夺妇女实现男人的受精功能的。但是，因为袭击和抢劫极有可能导致伤亡，所以不是一个很好的人口增长方式。

科曼奇社会在十九世纪一直通过收编俘虏来补偿损失。这些俘虏从小就受到轻

微的剥削，女孩干家务，男孩去放牧。女孩最终会嫁给俘获她的人并取得完全

公民资格。男孩允许参战，过一段时间后就可以作为“兄弟”或“主人或其他

科曼奇朋友的儿子”进入亲属系统（Hoebel 1967: 136-137）。

科曼奇人的父系氏族，不是靠可移动的资产发展的，而是靠社区防御发展的。然而，像父系制这样重大的文化转型需要的时间更长，对社会稳定性的要求也很高。在欧洲人侵入之前，他们正经历从母系社会到父系社会的过渡，并已经出现了简单的“游群”组织。相对此前的母系制度，游群还是一个缺乏组织的形式，所以他们的生活没有秩序，总是彼此袭击和抢掠。

巴鲁雅（Baruya）社会中，男性的防御力是保护土地和生殖的基础，它也成为父系制度的坚实基础。哥德利埃（Godelier 1986: 3-4）描述到：

十八世纪末……巴拉加耶（Baragaye）人逃到马拉瓦卡（Marawaka）……他

们决定夺回他们曾经送给当地人的领土……并用巴鲁雅氏族（一个成功逃出来

的氏族）为自己命名，并把一些当地的氏族收进来。

强占的土地由父系氏族控制，维持并扩张这些土地是使该群落生存并发展的前提。因此，男人的军事活动使生殖力和土地作为财富保存了下来。女性的生殖力和土地成为男性战争的附庸；男人数量决定了生育率。男人具备了分析意义上的生殖力。巴鲁雅人非常理解这个分析性事实，他们说精液可以使妇女强壮，生儿育女，并使男孩成为男人。这象征着男性的受精功能体现在他们用战争保护妇女（和他人）的能力上。像巴鲁雅这样的社会，男人结成父系组织来交换妇女；或许正是这样的社会使列维-斯特劳斯发展出婚姻由交换妇女开始的理论。

男人通过直接进攻妇女，实现了对妇女及其生殖力的控制，这似乎是一个普遍的规律。简言之，男人通过力量“主宰”并“压迫”妇女。第七讲中我们将说明对妇女的人身攻击是弱小男人的特征。仔细研究一下事实就可以清楚，男人是通过主宰其他男人来控制女人的。具体到巴鲁雅人，就是通过战争控制其他男人。如果一个社会中存在生殖力之外的财富，那么男人的等级就会建立在对这些财富的控制上。这个规律没有例外。

社区防御作为男性主宰的基础，还可以通过两个例外来证明，即妇女充当社区防御者的社会。有两个例子，一是领导反对中华帝国、法、美殖民者侵略的越南妇女，另一个是前殖民时代的达荷美（Dahomey）的“亚马逊女战士”（Amazons），她们因为在十九世纪末抗击法国人而著称。

赫斯科维茨（Melville J. Herskovits 1967）写了两大卷有关达荷美的经济人类学著作。但是，这个十八世纪的社会太复杂了，再写几本也说不清。从国王这一层来说，这是一个奴隶制帝国，每年都袭击临近的社会，掠夺大批人口为奴隶主服务或充当农业劳动力。为了安慰祖先，奴隶要在定期举行的豪华仪式中充作牺牲，完成国王的祈祷每天也至少需要两个奴隶。把奴隶卖给欧洲人也是重要的经济来源。国王用来袭击别人的枪支、其他货物和作为货币的贝壳也都来自奴隶贸易。这个社会既有内部贸易，又有用贝壳进行的对外贸易。奴隶不是自由人的主要通婚对象，自由妇女的生殖力是一项重要的资产。但是，出卖奴隶所得的贝壳却是重要的婚姻支付形式。可以说妇女的生殖力被用来与奴隶的身体交换。

赫斯科维茨（1967）笔下的达荷美是个父系社会。但是，妇女在战争中的意义也反映在社会结构中。许多上层阶级的妇女用贸易或继承的钱建立自己的宅第，养一群妻子并建立一个继嗣群。她们成为女性丈夫，与亲属生儿育女。她们的长子继承女儿，长女继承儿子。这些儿女（可能是不同父母所生）彼此通婚再生出一代人。这些孩子都算作已故祖母的亲属。这一代过去后，长女得到始祖的称号并再次重复这个过程。这里当然还有很多问题，但是我主要想说，达荷美的上层阶级是一个由富有妇女建立的母系社会。

十九世纪中期，亚马逊女战士已经成为一个高度发达的制度。军队由左路和右路两部分构成。每路再分成对等的男女两支。亚马逊女战士是男战士的“母亲”，“男战士受到指责的时候总是要求他的‘母亲’替他说话”（Frobes, F. E., 转引自 Herskovits 1967: 84）。女战士也被称为国王的妻子，因此是所有人的“母亲”。她们是信得过的国王卫队，她们保持独身。博尔顿（Burton, R. F., 1864, 转引自 Herskovits 1967: 86）说：

部队无疑把这些被迫服役的妇女训练得非常勇猛，部队有本事把一只斗鸡训练

成拳击家，但一个结了婚的女战士只能作为男人的母亲使用。福布斯（Forbes）

司令解释了她们为何独身：“极端训练一种情绪会抹杀别的感情；亚马逊女战

士沉迷于残忍行为的同时，忘记了人类其他的欲望。”……当然她们像受伤的

猩猩一样野蛮，比武装起来的人更残忍。

伊格尔顿（Edgerton 2000: 15）说：

在达荷美的亚马逊女战士被装备精良的法国部队在 1890 年代斩尽杀绝之前，

她们已经在 200 年的时间里以忠于国王而享受很高的声誉。在十九世纪，她

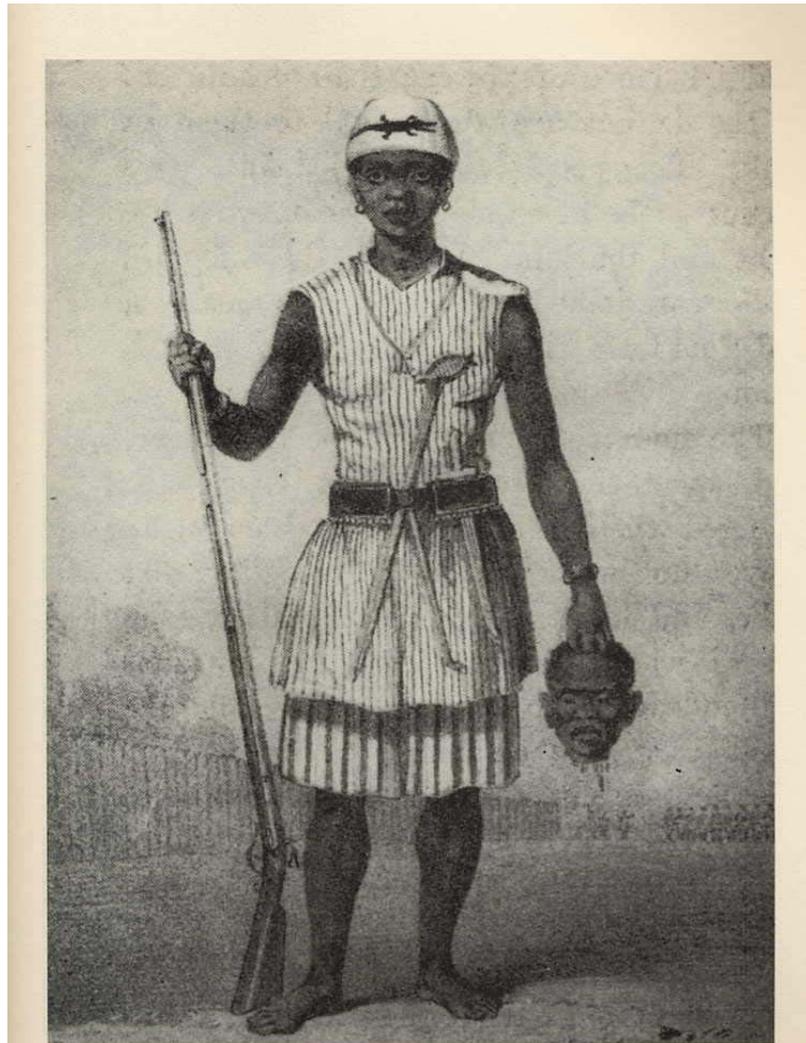
们在战争中多次表现了勇猛、果敢和技艺。1840 年代，她们打赢了几场战争。

有一次男战士逃之夭夭，她们却在火海中单打赢了战役。

女性不仅与男人并肩作战，而且享有最高的行政级别。

男人之别，顶多天差地别；
女人之别，却似天堂地狱。

达荷美朝廷的每一个男人必须至少有一个母亲，她可能比他小二十岁。



This 1851 illustration of an Amazon musketeer is the first serious attempt to depict a woman soldier of Dahomey. Her belt holds a club and dagger. The severed male head is still dripping blood. A military unit lined up in the distance may also represent Amazons. (F. E. Forbes, Dahomey and the Dahomans, 2 vols. (London, 1851), vol. I, opp. p. 23.)

(Burton 1864 , vol 1: 213)

政府官员没有薪俸，职位虽然世袭，但是受到监视。每为大臣家都住着一个国王的女儿 [即部长的“母亲”]和两个长随：他们监督大臣的贸易，大臣也根据她们的报告向国王纳贡。

(Burton 1964, vol. 1: 34-35)

很明显，男人和妇女在地位和功能上有着强烈的区别。亚马逊战士在和平时期驻扎在宫内，作为国王的“女儿”她们得到国王的信任并充当参谋、保障税收。那么她们在私人生活中拥有财富、掌握妻子（作为生殖力的财富）、建立继嗣群也就不奇怪了。

另一个具有女战士传统的社会是越南。根据魏格斯曼（Wieggersman 1988: 27-28）：

在古代越南，妇女的地位比后来（也可能包括现在）更平等于男人。妇女在古代可以当兵打仗。实际上，是越南的妇女领袖和部队长期抵抗着中国的统治。公元 40 年，征侧和征贰的起义取得了短暂的胜利，200 年后，又爆发了赵蕊娇起义，首领也是一位妇女。这之后反抗中华帝国的领袖都是男人，这是因为儒家思想已经对越南产生影响。除了这些证明妇女地位较高的证据外，博斯鲁普（Esther Boserup）还提供了一些跨文化的证据，他说更“原始”的农业系统由女性经营，男人只是在金属犁引入后才获得更高的地位。越南可能有比较原始的耕犁，但是中国人宣称是他们把改进的金属犁引入越南农业。

妇女是越南的农耕者，以种植水稻著称。一个叫岑持（音译）的妇女据说在越南发现了水稻：‘一天，她发现一个有白米粒的草，她捡起米粒撒进泥土。于是长出了更多的草和米粒。’越南有很多庙祭祀着发现各种农作物的女神，如黄豆娘娘、桑椹娘娘、豌豆娘娘。

在早期越南社会里，孩子不知道父亲是谁，即使中国影响了他们几个世纪，还是没有采用父姓。父母对孩子的婚姻没有影响，又因为私有财产在这个

时代还没有建立，所以父母也不必考虑经济因素。男人在结婚的时候搬到妻子

的家中住。

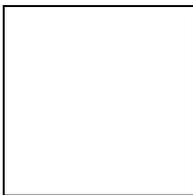
黎王朝（1428—1788）虽然受到中国影响，但黎朝风尚仍然认可妇女的权力。实际上，经历了上千年中国等级和父权影响之后，这个时期的越南开始致力于恢复传统价值。但是，939年驱逐中国人之后的六个世纪，越南国王一直向南扩张，终于征服真腊王国（Gotter 1968）。这场军事扩张不属于“社区防御”，也不是女战士的功劳。我们猜测它加强了男性的地位。

1930年代，越南共产党让女兵参与国防建设。当时认为把妇女从“封建意识形态”解放出来需要政治教育和军事参与（Taylor 1999）。但是，妇女的参与有限。我们只有考虑近代妇女在文化上的荣誉和她们在农业中的地位。

博斯鲁普认识到金属犁的使用和男性地位提升的关系。但是，犁只是生产工具，不能成为权力的基础。另一方面，犁导致了土地生产力的提高，从而生产出更多的剩余产品，使精英可以组织起来压迫直接生产者。如果男人是犁的主要使用者，那么精英就会剥削男人。博斯鲁普称其为“农业密集化”（agricultural intensification）。对男人的剥削要求进行劳动分工，并需要建立一个让妇女服务于这些直接生产者的意识形态，有点像工业资本时代妇女服务于男人的意识形态。但是在农业社会中，土地（而不是资本）与生殖力成为积累过程中的主要资产。

但是越南的故事有些不同。中华帝国无意直接控制男性生产者，而是接受村落作为剥削单位的事实，允许他们保留传统。传统制度实行集体土地佃农制，并定期按家庭重新分配。这个制度中的妇女和男子的地位相当，都是生产者。如果中华帝国加大剥削力度，那么家庭内部的专门化程度很可能提高，使男性成为唯一的直接生产者。

越南没有发展出父系继承制。许多人错误地认为越南是父系社会，但是更确切地说，它曾经是一个父权社会。例如，丈夫可以殴打妻子（但不能造成重大伤害），妻子却不能抱怨丈夫。而且，男人通常被指定为继承父亲的“崇拜”财产，即用于祭祀祖先的土地。但是父系组织必须用控财群体的结构表示。“父系”是一个表示财富在代际之间传递的术语。尽管妇女的法律地位明显低下，但是儿子和女儿平等享有继承权。而且，妻子的财产在与丈夫的财产是分离的。看起来，越南是一个复合形态，是中国的父权制（及其意识形态）强加在传统的母系组织之上的结果。



我必须强调，我并没有“解释”这两个独特的社会中何以出现女战士，也没有说社区防御可以使妇女摆脱在家庭中的从属地位。但是，我的确发现在上面两个个案中，妇女通过继承能获得更多的财富。换言之，参与还是不参与社区防御可以影响她们在财富的社会组织中的地位。

西方的社会科学似乎普遍否认这个讨人嫌的事实。伊格尔顿（2000：1）就是一个例子，他引用基根（John Keegan）在《战争史》（*A History of Warfare*, 1993: 73）话道：

然而妇女不参加战斗。她们彼此之间不打架，也不与男人进行军事意义的战斗。

如果战争与历史一样长久，与人类一样普遍，我们必须加入一个极为重要的限

制：战争完全是男人的活动。

真是奇了！他是不是不愿意承认非欧洲妇女击败欧洲男人的成就？有些女性主义者也有同样的怪论，说什么只有男人具备暴力倾向，而且成为男性主宰的基础。

那么，我们的讨论对于妇女的社会地位的研究有什么启示呢？是不是说当代社会的妇女应该通过从军提高社会地位呢？答案是，不。注意我们的论点是，因为“社区防御”，导致了男人的数量决定人口增长的因素，而不是适龄妇女的数量，这是男性主宰地位的基础。生殖力不管是直接表达还是加以军事保护，都是这些社会的权力基础。但是，生殖力在当前不再是权力的基础。资本是统治一切的资产，技术是军事力量的决定因素。“男人的数量”不再是关键问题；随着时间的推移它会变得更不重要。因此，妇女的地位必须依赖她的社会位置与资本以及技术的关系。

牲畜的权力

我们现在考虑一下这个一般情况，即男人占有的可移动资产成为父系组织的基础。一个父系控财群体由一组男性组成，他们通过继承制度控制某些资产。女儿和媳妇是这种集团的资产，而不是成员，因为她们无权继承。而且，如果男人控制一种比生殖力更有权力的资产（我将证明），则妇女的生殖力就成为父系组织控制的资产。

假设一群牛在理想的健康和食物条件下的“正常”增长率为 3.4% (Dahl and Horst 1976)，它们会按一定指数增长。如果牧人社会的人口也快速增长，那么经营它们就没有问题。但是，可以证明，人口的增长（在前工业环境下）无法赶上牛的增长，除非每个妇女平均生育十个以上可以活下来的孩子 (Bell and Song 1994)。

只有在牛的增长率超过人口的增长率的条件下，牛才可以被用作彩礼用来交换其他群体的生殖力。这个条件使我得出牲畜的生殖力比妇女的生殖力更有权力的结论。这个更大的权力使男人有能力获取女人身上的财富。控制牲畜财富所带来的“权力”是牲畜增长的功能。只要想象一下相反的情形，这个分析性事实就变得很明白。如果妇女的生殖力超过牲畜的生殖力，那么人们就会越来越贫困，因为人均占有的牲畜变少了。尤其是牲畜用作彩礼时更是如此，因为这样做增加了人口又减少了牲畜。

恩格斯 (Engels 1972[1884]: 65-68) 认识到了牲畜的权力，把它与母系到父系的过渡联系起来。

在旧大陆，家畜的驯养和畜群的繁殖，开发出前所未有的财富的来源。

并创造了全新的社会关系……但是，这种新的财富归谁所有呢？最初无疑是归

氏族所有。然而，对畜群的私有制，一定是很早就已经发展起来了……

正如以前容易得到的妻子现在具有了交换价值而可以购买一样，劳动力

也发生了同样的变化。特别是在畜群完全转归家庭所有以后。家庭并不像牲畜

那样迅速繁殖。现在需要有更多的人来看管牲畜，为此正可以利用被俘虏的敌

人，何况这些敌人像牲畜一样，也是可以继续繁殖的……

根据母权制，就是说，当世系还是只按女系计算的时候，并根据氏族内最初的继承习惯，氏族成员死亡以后早先是由他的同氏族亲属继承的。财产必须留在氏族以内。最初，由于财物不多，在实践上大概总是转归最亲近的同氏族亲属所有，就是说，转归母方的血缘亲属所有。但是，男性死者的子女并不属于死者的氏族，而是属于他们的母亲的氏族，最初他们是同母亲的其它血缘亲属共同继承母亲的；后来，可能就首先由他们来继承了；不过，他们不能继承自己的父亲，因为他们不属于父亲的氏族，而父亲的财产应该留在父亲自己的氏族内。所以，畜群的所有者死亡以后，他的畜群首先应当转归他的兄弟姊妹和他的姊妹的子女所有，或者转归他母亲的姊妹的后代所有。他自己的子女则被剥夺了继承权。

因此，随着财富的增加，财富便一方面使丈夫在家庭中占据比妻子更重要的地位；另一方面，又产生了利用这个增强了的地位来废除传统的继承制度使之有利于子女的原动力。但是，当世系还是按母权制来确定时候，这是不可能的。因此，必须废除母权制，而它也就被废除了。这并不像我们现在所想象的那样困难，因为这一革命——人类所经历过的最深刻的革命之一——并不需要侵害到任何一个活着的氏族成员。氏族的全体成员都仍然能够和以前一样。只要有一个简单的决定，规定以后氏族男性成员的子女应该留在本氏族内，而女性成员的子女应该离开本氏族，转到他们父亲的氏族中去就行了。这样就废除了按女系计算世系的办法和母系的继承权，确立了按男系计算世系的办法和父系的继承权。这一革命在文化民族中是怎样和在何时发生的，我们毫无所知。它是完全属于史前时代的事……

母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。丈夫在家中也掌握了权柄，而妻子则被贬低，被奴役，变成丈夫淫欲的奴隶，变成单纯的生孩子的工具了。妇女的这种被贬低了的地位，在英雄时代，尤其是古典时代的希腊人中间，表现得特别露骨，虽然它逐渐被粉饰伪装起来，有些地方还披上了较温和的外衣，但是丝毫也没有消除。v

恩格斯虽然说“母权”发挥作用并不难，但我们先不要轻易接受这个假设。因为母系组织贯穿于大部分人类历史，并得到大量的仪式和观念支持。而且，恩格斯没有认可妇女生殖力的财富地位，尽管他认为奴隶和牲畜的生殖力是财富。即使妇女被用来与牲畜交换，他也没有看出妇女就是财富。男人虽然通过积累牲畜获得影响力，但是这不足以解释母系组织的崩溃。我们发现母系组织控制着女性的生殖力，那么我们必须质疑，为何占有牲畜比占有女人更有权力？如果我们还像以往那样认为牲畜是用来占有妇女生殖力的，那么就难以理解这个现象。父系组织获取的是生殖力，不是性。

占有大批牲畜的前提是其他群落牲畜较少，并愿意牺牲女儿（和他们的人口增长）来换取牲畜，使得“富有”的部落或继嗣群的人口增加。正是这个原因使我们说占有牲畜比占有妇女的生殖力更有权力。简言之，一个经营良好的父系氏族比同等条件的母系氏族增长得快。人口优势可以使父系氏族克服母系氏族。牲畜间接地表达了对妇女的愿望。于是，我们会看到，这种彩礼机制很复杂，它是牲畜和人的生殖力的互动。很不幸，某些人猜测，彩礼是简单的、原始的，因为非洲老人大声叫喊牲畜的其他作用。然而，如果这些老人心照不宣地按一定的变量经营彩礼（Bell and Song 1994），那么这个过程将十分复杂，老人们可以谈论的东西会更多。

经营牲畜的男人最怕牧场不够。当然，牲畜增加会使牧场不够，但也可能是农业民族入侵所致。两种情况都违反了边际价值标准，使得牲畜的财富价值下降。第二个问题是游牧社会的社会技术不能用来发展军事力量。尽管他们有时可以征服农业民族，但是很难把一个拥有统一军队的国家建立在牲畜的基础上。这是游牧社会的致命缺陷。

土地财富

土地是较弱的财富，至少比牲畜弱。这么说可能有些奇怪，毕竟伟大的文明和强大的王朝都是土地的产物，如古代埃及、中华帝国、封建欧洲和印加帝国。直到现代工业和资本主义兴起之前，土地和土地产品一直是重要的财富。何以说土地是一种脆弱的财富呢？

土地的问题是，如果平均分配，它只能成为使用者的谋生基础。作为谋生物资，它很难自我扩张。就是说，一个人很难用土地的产品扩张土地。土地只有在很特别的社会组织形式下和设计合理的社会技术条件下才可以成为财富。说得清楚点，土地只有与没有土地的劳力或他们组织的军队结合在一起才能成为财富（满足剥削原则）。因此，它需要一个非常复杂的等级制度。只有许多人为他人劳作，并为他们生产大量的多余食物，土地才能成为强大帝国和富有贵族的基础。

例如，中国的社会结构建筑在广阔的平原上，容易遭到北方游牧民族的侵扰。社区防御要求他们必须从以土地为基础的母亲社会转变为军事力量保护下的父系社会。这样的组织一旦建立，汉人就有能力制服甚至奴役周边民族。也只有军事化的国家才有能力监控和惩罚反

抗者。土地正是通过这种能力成为父系组织和国家权力的财富基础。

欧洲封建制的发展是一个土地扩张超越国家范围的例子。它的前身是伊斯兰世界的封建制。封建制的意思是，一个特权阶级通过服役得到一种可以产生财富的收入（这种收入就是封建制[feudalism]里的“feu-”的原意）。八世纪的时候，罗马教廷被伊斯兰教的高速传播惊呆了。它靠经书和宝剑传播，后者的意思是，军士可以得到土地和农奴。面对罗马帝国的衰落，伊斯兰的社会结构为欧洲提供了一个超国家土地扩张的范例。虽然欧洲的封建制反映的是特殊的教会等级结构，但它是从伊斯兰教那里学来的。

从六世纪到九世纪，欧洲处于黑暗时代，而伊斯兰世界则发展了辉煌而复杂的文明。就像今天各国都通过模仿西方的资本主义寻找一种积累资本的机制一样，当时的教会模仿中东来寻找积累土地的机制。但是，欧洲的封建制没有成功。当然它主要失算在妄图为教会夺取中东的土地（即十字军东征）。除了这个问题，它建立的制度也很不稳定，几个世纪就败落了。在我看来，欧洲的封建制一点也不“自然”，它是教会的一个失策。我认为它败就败在只允许教会积累财富。当然这里不是谈这个问题的地方，但是我愿意提出，中国和伊斯兰世界的农业制度比罗马版的封建制更有效。

资本和工资

畜群是主宰人的生殖力的财富。它造就了父系组织，取代了必须在一定程度上依靠生殖力建立的母系组织。而且，牲畜多的群体可以获取牲畜少的群体的工作力，这是男人之间的权力关系。但是，人类历史上最强有力的财富形式乃是工业资本。

我们不能认为资本的权力是理所当然的。机器像土地一样，如果没有有效的社会机制，将无法增长标准。“自由企业”需要从未有过的积极的立法和行政制度。然而，这个制度最重要的方面是实现剥削原则的工资制度。

工资制度是真正的革命。我们不能忘了，除了很少的民族之外，早期的农业和工业人口都占有或部分地占有自己的产品。农奴看上去很可怜，但是他的确至少可以把半数以上的产品（或时间）留给自己的家庭。但是他们的境遇却随着工业制度和雇佣劳动的诞生而严重恶化了。只有通过国家的强权和暴力，工业新贵们才有能力强迫大多数人成为雇佣劳力，并失去对自己产品的占有权。

这个新的制度的聪明之处在于，工人的基本消费必须依赖工资，这会使得他们彼此之间争相降低工资要求。因为产品不属于他们，而是属于资本所有者，所以这个制度制造了以前无法想象的剩余价值。正如卡尔·马克思（Marx 1906）指出的，他们的剩余价值可以用来创造更多的资本。换句话说，我们看到的是一个新的财富增长制度——资本通过无资本的工人产生更多的资本。工人如同多数财富积累制度中的被压迫阶级一样，遭受着他们所加强的力量的压迫。

马克思相信资本积累既是资本主义制度的原动力，也是毁灭它的原动力。他认为，资本家的动机只是积累，其结果是资本变得过于庞大，超过了资本主义的需求，利润因此变为零（违反了边际价值标准）。如果财富过剩所导致的利润丧失，与生殖力因人口过多而导致的财富价值丧失的方式相同，那么我会说资本作为财富将不复存在。（回到马克思）资本家会因为资本积累缺乏利润而停止生产，这时，饥饿的工人将夺取生产资料，不计利润地生产消费品。

马克思的理论非常精辟，我们不能忘记它，即使苏联的“共产主义”崩溃了。所有其他形式的财富都被更有权力的制度所淹没，或面临边际价值趋零的困境。因此，不去考虑资本主义的未来是天真的。

现在终于可以探讨全球积累的问题了。我们已经描绘了一系列以财富积累为基础的社会

形态。我们已经探讨了财富如何给予它的所有者以获得其他财富的权力。我们将在下面两章里继续探讨。

刚才我们谈到资本主义的未来。这个问题是所有已知财富形式的大问题——边际价值的最终丧失。我们知道，有人早就预言了资本主义的灭亡，但是每到关键时刻它总能获得新生。列宁说帝国主义是资本主义的“最高形式”，暗示说在这个阶段末期，边际价值标准将无法被继续满足。资本主义走到尽头，不是因为反抗帝国主义和殖民主义的革命成功，而是殖民主义无法再维持一个有效的积累制度。

我们现在知道，帝国主义不是资本主义的最高形式。至少还存在一个更高的形式，就是人们常说的“全球化”，我用“全球积累”称之，因为我更强调资本作为财富的一面。如果说，殖民主义是通过把廉价原材料和自然资源转移到资本中心实现生产成本的降低（因此提高利润），那么全球积累则通过把资本转移到廉价劳力地区来降低成本。这种转变的地理政治学意义极为重大。殖民主义需要从属国（即殖民地）融入宗主国的经济体系。这不仅使民族—国家的思想占据主导地位，还迫使每一个宗主国都必须保护自己的殖民利益，致使这些国家在资本积累的竞争中经常爆发战争。另一方面，全球积累则鼓励宗主国之间进行合作，要求建立一个可以被每一个国家的资本利用的国际劳务市场。

“资本的边际效益”是凯恩斯（J. M. Keynes）在《就业、利息与货币通论》（*The General Theory of Employment*, 1935—36）中提出的概念，把它用到资本上，就迎合了我的边际价值标准。凯恩斯认为，资本的边际价值是资本家进行投资和考虑增长的核心因素。这种动力无法通过单一的社会技术变革而无限增长。但另一方面，我们不能相信这就是资本主义的最后阶段。

第三讲 资本主义及生存权利^{vi}



“被屠杀的农民”（未完成），德尔柯维茨（1928），匈牙利国家美术馆

本讲的意义

本章探讨社会理论家卡尔·波拉尼（Karl Polanyi）的经济人类学思想。波拉尼曾考察了“前资本主义”制度的特点，认为它的经济过程会被社会关系（再分配和互惠）体制化了。本章讨论他对资本主义的论述。有人说，他受资产阶级意识形态左右，夸大了商人和资本家的作用，掩盖了工人的贡献。他的方法否认了资本主义的两大根本特点——资本积累和工资制度剥削。他的方法歪曲而狭隘，所以我们不能用它来研究当前的全球积累问题。

按语

几年前，我给本科生开设“传统制度”课，安排他们读波拉尼的《达荷美王国与贩奴》（*Dahomey and the Slave Trade*）。当然，我知道真正的民族志出自赫斯科维茨（M.J. Herskovits）之手。之所以不用赫氏的书，是因为厚厚两卷，据说讲的比你想知道的还多。后来我才发现他的书其实明白易懂（第一卷已经够我用的了），再后来我终于发展出了与波拉尼不同的观点。

波拉尼在赫斯科维茨的书中发现，达荷美是一个复杂的非洲王国，经济很有计划，军事力量强大，“还有一支令人生畏的亚马逊军团。”该国实行交换经济，尤以熟食和其他消费品的交换为甚。市场在达荷美的重要性让人觉得这个非洲海岸的“尼格罗”王国已经出现了市场经济的萌芽，但是波拉尼对此持否定态度。

我很愿意就这个问题跟波拉尼展开辩论，也愿意论证达荷美王国是最早的资本主义国家，还愿意把它当成重大问题，宣布资本主义最早在非洲诞生。但我却不能这么做，因为我

认为波拉尼的问题虽然算个问题，却颇为愚蠢。该问题的提出，不过是波拉尼别出心裁地把资本主义描绘成“市场经济”的结果。

波拉尼的资本主义

波拉尼和亚伦斯博格（Arensberg）在《早期帝国的贸易与市场》（*Trade and Market in Early Empires*, 1957）的序言里说道，

我们从抽象和分析的角度问，自由市场会导致何种社会行动……？……他们[经济学家]同意我们如下的初步结论：在供需自由的市场中，一个人可以根据自己的能力或意愿进行供求转换。一个人可以根据他的优势选择这个或那个市场；他不受一个中心或一个伙伴的限制，他按意愿或随机或随价格而自由活动。他可以向所有人和任何新来者开价，与之分利，或囤积居奇让所有人接受他的开价，惟命是从。下次开市或下次交易时，他的身份又与别人平等，听凭另一个囤积居奇者开价……有关非西方世界的民族志作品中，我们见过类似的现象吗？（第8-9页）

资本主义在此被描绘成一个由逐利的商人构成的体系，说得大一点，一个实业家的体系。这种描绘过于以商人中心，忽视了生产的本质。生产过程被当成机器所有者的优化策略而遭到抹煞。波拉尼固然知道工人的存在和资本主义社会中劳动市场的必要性。他说，资本主义的根本困境在于，它需要劳动市场，但该市场是一个无法自然产生、且无法自由运行的实体。在1944年出版的《大转换》（*Great Transformation*）一书，他雄辩滔滔地提出，被定义为纯粹自律市场（self-regulated market）体系的资本主义永远不存在。因为自发的市场无法保护劳动力，劳动市场必须借助国家权力建立，并得到国家的保护。没有国家的干预，劳动力便会转化成商品，那是毁灭性的。为了资本主义的利益，资本主义必须受到限制。此外，土地和货币的生产成本也无法直接获得价值，所以，它们也无法从纯粹市场过程中产生，还是要靠国家来维持。有鉴于此，波拉尼认为完全自律的市场体系无法实现；因此，理想的资本主义亦无法实现——部分原因在于这个逻辑上可能的理想社会，存在劳动力这个瑕疵。然而，波拉尼又告诉我们，实际存在的资本主义与他粉饰的自由而果敢的实业家很相像。因此，劳动力、土地、货币这三个瑕疵，并没有改变作为自律市场体系的资本主义的根本特征。

问题在于波拉尼用市场过程定义的资本主义，无法与市场社会主义（market socialism）区别开来。他不是不知道有关市场社会主义的讨论，该讨论由兰格（Oscar Lange 1938）、勒纳（Abba Lerner 1944）、迪金森（H. D. Dickinson 1939）等人提出，到华德（Benjamin Ward 1967）那儿已初具规模。市场社会主义不是完全自律的市场体系；但是，现存的市场体系并不一定比它更纯粹。尽管波拉尼撰写《大转换》之时，有关市场社会主义的辩论仍然很激烈，他却未置一词。根据彼得·罗斯纳尔（Peter Rosner 1990）的研究，波拉尼花的心血都花在

应付冯·米塞斯（Ludwig von Mises，1920）上了。此人在一篇论文里认为社会主义无法实现资源的理性分配，引起一场辩论。波兰尼本人参与了早期的笔战，提出了一个可以使社会主义高效运作的组织框架。但是，我们在《大转换》中找不到任何可以让社会主义发挥非管制市场优势的建议。既然参与过那场笔战，那么他可能早已被迫承认生产关系是社会制度的必要因素。

波兰尼和劳动力状况

在《大转换》中，波兰尼着力探讨英国工人阶级的形成和劳动市场的诞生。根据他的分析，劳动市场是随着1834年《济贫法》（Poor Law）的废除而出现的。《济贫法》于1795年颁行，当时社会正处于危难之中，一批人在英格兰纽布瑞（Newbury）外的斯宾姆兰（Speenhamland）聚首，决定根据面包的市价，厘定工资津贴，保障穷人的最低收入……不久该法在各乡村广泛推行，后来甚至波及到某些工业区。它带来的社会和经济变革，远远超过引入“生存权”概念。直到1834年废止之前，该法有效地阻止了竞争性劳动市场的建立。为了扫除障碍，实现资本主义经济，中产阶级于1832年夺取政权。他们推行的工资制度，宣告了斯宾姆兰法案确认的“生存权”破产。（Polanyi 1944: 78）

“生存权”不是《济贫法》的首创，而是封建时代英国乡村的习俗。它规定，一个教区或阶层的成员，有权从社区获得生活必需品。1662年颁布的《嗣位法》（Act of Settlement）与该风俗一道，终于促成了教区佃农村落的形成。（Polanyi 1944: 78）好在除灾年外，村落中可以使活命的资源很多。圈地运动从农民手中夺走了这些资源以后，传统精英为了给生存权另辟蹊径，上演了斯宾姆兰那一幕。

波兰尼说，导致英国工人贫困的原因不是阶级剥削。雇主雇用工人干活，两厢情愿。他认为，工人的贫困来自于传统社会的解体和工人所属的集团的解体，而不是工资太低。

“勉强糊口的社会没有饥饿可言。”免于匮乏的自由的原则即使在印度农村也得到承认。我们甚至可以说，直到十六世纪欧洲的索尔邦人文主义者高奏凯歌之前，几乎所有社会组织形式都承认欲权自由。使原始社会成立的，是个人不为饥饿所困的原则，在某种意义上，它比市场经济更人道，也没那么经济。（第164页）

我的问题是：资本主义为何容不下传统权利呢？资本主义所到之处，为何传统社区分崩离析呢？既然资本主义极大地提高了社会生产力，那么是不是真的像马克思在《雇佣劳动与资本》里说的那样“伸出来乞求工作的手像森林似的越来越稠密，而这些手本身则越来越消瘦”呢？^{vii} 波兰尼的答案是资本家的任务是用最低工资笼络工人，而不必考虑工人及其家庭是否可以生存。因此，许多工人不得不另谋生路（例如垦荒种地）。拉丁美洲就是如此，那里的土著人大农庄干活，只是为了赚点私房钱或者完税。那里的自耕农田大大弥补了工资的不足。但是在英国工人阶级的形成中，工人被假定为没有饥饿的威胁就不会工作的人。波兰尼就是因为这一点才攻击斯宾姆兰法案。他的论点是英国乡绅阶级的斯宾姆兰法案，剥夺了劳动市场的基础。

对后人来说，工资制度和“生存权”很明显无法调和。换言之，只要工资还能得到公共资源的补充，资本主义秩序便无从谈起。（第 81 页）

波拉尼的意思是，工业制度必须以牺牲普通人的利益为代价；劳动市场必须靠国家的力量，通过抵抗传统的生存权才能建立。只有清除这个传统权利，才能建立当代资本主义。

斯宾姆兰法案作为公共政策，固然存在严重问题，但是在探讨劳动力法令之前，我们有必要重新考虑一下作为社会形态的资本主义。劳动力是资本主义的一个特征。对波拉尼来说，这个特征很不好，因为劳动力必须以人力为资源。所以，尽管商品的价格降到零也无关紧要，但是工资如果也按这个规律发展，就会摧毁人类社会。因此，国家必须时刻阻止劳动市场的自由化，必须阻止劳动市场成为资本主义定义的自律市场。

马克思对资本主义的理解则更为深刻，他在 *The Grundrisse*, 1857—58, 中宣称

[i]t requires no great penetration to grasp that where e.g. free labour or wage labour arising out of the dissolution of bondage as the point of departure, there machines can only arise in antithesis to living labour, as property alien to it, and as power hostile to it; i.e. that they must confront it as capital.

马克思认为，劳动力与资本的矛盾不在于市场是否自由，而在于工人因工资而失去对其产品的所有权。正是基于这一点，资本才能在自身积累的过程中，靠劳动力的增长而增长，并且作为外来阶级的财产，奴役劳动力。工人成功地从自然力中取得社会产品的同时，也建立了控制和主宰自己的权力。

乍看上去，马克思对工人地位的看法似乎过于偏激。然而，这种看法不带任何伦理判断。该文的核心论点是，工人和资本的关系反映在很多用资产建立等级制度的社会形态中。任何财富制度中，直接生产者都在财富所有者的压迫下，参与财富的增加，资本主义只是其中最极端的例子。在某些制度中，使用“直接生产者”的策略顺便导致了财富积累，某些制度则以财富的增加为基本原则。资本主义的过人之处在于它最有效地榨取了直接生产者的价值。

如果我们同意劳动力是资本积累的基本因素，那么“生存权”与资本积累是否真的不相容呢？（这个问题也可以针对其他积累制度提出。）我们发现，给直接生产者的生存资源越少，资产增加得越快，这无疑有利于资源所有者。但是，这不能说明生存权和积累之间存在本质冲突。所以，劳动力问题不过是经济资源在劳工和资本所有者之间的分配问题。工人被非人化之后，使积累最大化的社会政策接踵而至，这在政治上可能不可避免，但在逻辑上却未必需要。

资本主义的特征

让我们回到资本主义的问题上来。生产资料不像牲畜那样可以繁殖、不能自然而然地成为财富。它需要一套能使之增长的社会制度，才能成为资本（即资产）。我们只有把资本看成财富，重视资本积累，才能把资本主义理解成一般意义的社会组织形式。资本主义是一种可以使工业资本增长的制度，它的核心动力是工资（而不是产品分享）。资本主义在孕育阶段即“原始积累”阶段，是一种无可匹敌的积累模式。在那个时期工人面对每况愈下的生活

水平更是无能为力。

国家在历史上曾经是资本增长的框架，也是使土地成为财富的动力。但土地必须靠法人组织（尤其是父系继嗣群）来维持。资本虽然敌视传统的控财集团，但它接受国家这个意识形态上不合法但功能上合法的实体。实际上，波拉尼把资本主义定义成自律市场，也暗示了资本主义与国家无关。他只是说，国家的必要性表现在只有它才能规范货币、土地、劳动力。

太多时候，学者们懂得其他社会的行为受其文化左右，却否认自己的行为也受到文化的控制。他们有文化，我们则是理性的。他们受制于社会关系，我们则行动自由。他们有责任，我们则有权自由选择。这些接受了欧洲资产阶级意识形态的人，优越感很强。他们相信“自由企业”（free enterprise）无需得到授权。劳工作为贫弱者，可能需要政府，但是自由企业不需要，这就是波拉尼的主张。他没有意识到，每一句维护劳动力的法律条款背后，都有一千句维护资本的条款。正是后者和公共管理制度一起，构成了“自由企业”的基础。而且，无法自然增长的生产资料，只能靠国家增长。实际上，资本主义深深植根于国家（现在更是跨国）的法律之中。因此，尽管资本主义有系统地摧毁了前资本主义的常见社会关系，例如继嗣群、村落社区、各种组织，但是它终究离不开社会关系。国家之于资本，如同父系继嗣群之于牲畜、母系继嗣群之于女性生殖力。在资本主义世界里，虽然国家之间你争我夺、分分合合，但正是国家，这个波拉尼认为无关紧要的实体，才是资本积累制度的经营者。

保障资本经营的制度框架很多，但“自律市场”却并非其中之一。

回头再看看斯宾姆兰法案。波拉尼攻击这个政策的目的何在？他认为资本主义与生存权无法共存，所以自由市场总是横遭保护劳动力的国家的掣肘。波拉尼希望我们相信，资本主义中，国家的存在只是为了工人的利益。在《大转换》有关斯宾姆兰法案的附录中，他与敌视劳工的人串通一气，全面攻击所有社会政策：

只有经济自由主义者(economic liberals)才永远记得，斯宾姆兰法案与

工资制度水火不容。也只有他们才意识道，所有对劳工的保护从广义

上说，都暗示了斯宾姆兰法案的干预主义 (interventionism) 原则。

这是骇人听闻的措辞：“所有对劳工的保护”都是错的，都违反了生产规律。按他的意思，资本主义是工人的悲剧，而斯宾姆兰法案证明，工人最好自认倒霉。

然而，任何细心的政策分析家都会发现，斯宾姆兰法案的问题根本不在于“对劳工的保护”，而在于其条款的细节。具体地说，它规定了一个最低收入补贴，超过它的收入将 100% 征税。如果你的收入低于这个下限，国家将补齐你的收入与下限的差额，从而使收入与工作无关。斯宾姆兰法案不过是一个具体公共政策的失败，但是波拉尼却说它是整个公共政策体系的失败。他这样做，无疑把自己置于业已失败的新自由主义阵营。当然，他很特别，他是心情沉重、泪流满面地加入那个阵营的。然而他毕竟还是加入了，并自命理性地断言，人类的前途十分黯淡。

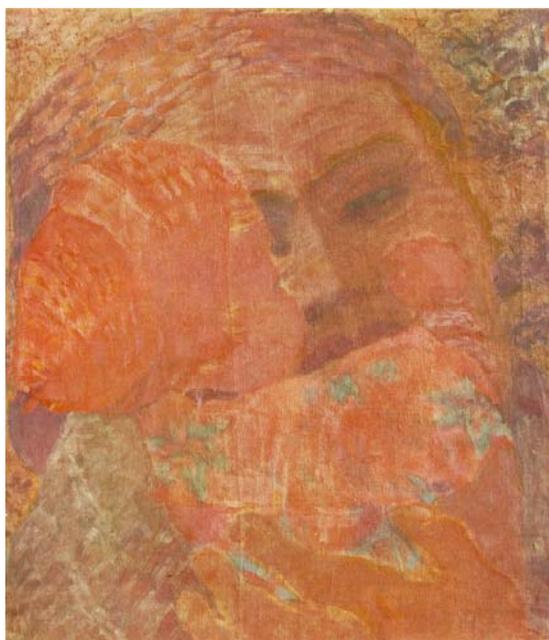
波拉尼和马克思

这样评价波拉尼的人不多，更多的人认为波拉尼是一个社会主义者，其观点多来自马克思，以 Rhoda Halperin (1998) 为代表。有些人还认为，波拉尼与马克思还是明显不同的。原因是，身处迈卡锡主义右翼时代的波拉尼，策略地使用了一些争论少影响大的术语。但是上述讨论几乎完全来自于《大转换》，该书早在 1944 年就出版了。书中有不少地方参考了马克思，并且表现了他不再拥护大卫·李嘉图的立场。

我已经说过，马克思的资本主义模式，在微观上，是财富和权力的积累；在宏观上，是资本的加速集中。工人固然是这个过程的受害者，但是资本家也因原子状竞争（atomistic competition）^{viii}而受害。到了资本很充裕的时候，这个过程将以彻底的失败告终。而且，与人口过渡时生殖力遭到抛弃一样，社会主义革命将颠覆资本主义。

在马克思的分析中，劳动力是资本的资源，是资本得以持续增长的动力。但在波拉尼的模式中，工人只有负面作用。工人的斗争旨在确保“生存权”，即使该权力的弘扬只能延缓完全非管制市场的进程。在波拉尼那里，只存在自由市场和受管制市场之间的摇摆，此外别无动力。工人的抵抗使自由市场永远无法实现。（真是不幸！）有人（如 Block 1997）还抱怨说波拉尼有时候还说非管制市场的理想（几乎）实现了。我个人的看法是，他认为任何朝向完全（资本主义）自由的重要努力都不可行，原因是工人们想过好日子，尽管没有好日子可过。

第四讲 彩礼和财富的表达



“母亲”（1934），德尔柯维茨（木刻），匈牙利国家美术馆

本讲的意义

本讲的重要性在于进一步证实资产的充要条件。我们将首先讨论“等价原理”（Parity Principle），并用它进行本讲的论证。我将证明，财富必须通过社会才能实现，例如同一种资源在这个集团里是财富，在另一个集团里就可能是耐用消费品，根本依据在于该资源是否满足财富的所有条件。在第二章里，我们提出了剥削原则，并阐述了资产的权力。本章将继续这个讨论，并举例说明财富的独特性质。没有任何一个财富的概念曾经提出过这个性质。

即使对那些只关心资本和资本积累的人来说，我相信通过逐渐远离这些直接研究对象，我们可以获得许多洞见，并对一般意义的财富积累有所认识。例如，很多财富形式已经被更强有力的财富形式取代。而资本到今天仍然很活跃。

导言

我们将从阿哈加尔（Ahaggar）的柏柏尔人（Tuareg）谈起，他们让我们有机会解构财富这个社会结构中的文化概念。柏柏尔人属母系社会，其婚姻既不涉及生殖力转移，也不涉及财富转移。明显与之矛盾的是，结婚时新郎的父亲要给新娘的父亲若干头骆驼。然而，我们认为骆驼虽然在很多阿拉伯社会里属于财富，但是在柏柏尔的社会组织中，却没有满足财富的全部条件。财富因文化而异的观念十分重要，它让我们看到，许多情况下彩礼

(bridewealth) 看似存在，实际上并不存在。例如，父系社会的托达人 (Todas) 人用“水牛”换妻子。但是，我们将证明水牛在托达人文化里没有满足资产的必要条件。我们还将证明，托达新娘的生殖力也不是一项资产。所以在那个社会中，从夫居并不导致财富转移。实际上，水牛是作为耐用消费品（产奶）与妻子的性及其他服务交换的。柏柏尔人和托达人都体现了一个从未被发现的文化通则。

等价原则。没有任何社会存在财富的经常性交换，除非交换的对象也

是财富。

等价原则只适用于交换 (exchange) 过程。中世纪教会宣布有权分享任何个人财产，但这里没有交换，他们之间的关系是“互补”，而不是“互惠”。

只有仔细检查一项资源所处社会的背景，才能确定它是否满足财富的必要条件。例如，一个集团的牲畜经常因为草场不够，致使它们不能持续增长。由于违反了边际价值标准，所以这些牲畜的生殖力不具备财富的特征，而只能算作耐用消费品。于是这些牲畜只能与其他消费品交换。然而，一个临近的游牧集团，如果他们的牲畜的繁殖没有受到生态环境的限制，那么他们就不会用牲畜交换消费品。哈坎森 (Hakansson 1994) 指出，东非低地的卢奥人 (Luo) 经常遭遇饥荒，如果食物非常短缺，他们就会用牲畜交换高地古西伊人 (Gusii) 的粮食。实际上，这种时候，卢奥人和基皮西吉斯人 (Kipsigis) 甚至用儿童与古西伊妇女交换粮食 (Hakansson 1994:270)。因为该地区饥饉不断，古西伊人可以经常用“余粮”交换“荣誉货物” (prestige goods)^{ix}。这样我们可以说，饥荒使人和牲畜的生殖力无法成为财富，人们的理性选择只能是用牲畜和儿童交换消费品。儿童和牲畜对古西伊人来说是资产，对卢奥人只能算消费品（因为不符合边际价值标准）。

我还要用有限的篇幅讨论一下中华帝国时期婚姻中的财富转移。到时候我们将以一个不同的方式强调区别财富和消费品的重要性。具体说来，有些学者，特别是杰克·古迪 (Jack Goody)，把彩礼与嫁妆混为一谈，只是因为前者有时用来资助后者。他这样做，否认了财富的特殊角色，并允许辅助性的婚姻转移置换主要的转移。

柏柏尔人或伊姆哈人

柏柏尔人以蒙面闻名，他们自称阿姆哈人 (AmaheR) 或伊姆哈人 (ImuhaR)，我们就用后面的称名称呼他们。阿哈加尔地区的伊姆哈人长久以来以沙漠中的“野蛮贵族”著称。他们结成“收税”的骆驼队，在自己的领土上游荡。

伊姆哈人乍看上去很像父系社会。男性亲属共同拥有骆驼，骆驼似乎在他们的社会结构里算得上财富。他们实行从夫居，妇女婚后搬到丈夫的营地，一直呆到离婚或丈夫去世。

然而，从夫居是暂时的。如果丈夫先妻子而亡，妻子就回到自己父亲的营地。如果父亲已死，就回到自己母亲的营地（即母亲之母的营地）。重要的是，她的子女会跟她迁移，即使她已去世也照迁不误。阿哈加尔的骆驼不能维持从夫居。尼古拉森 (Nicolaisen 1963) 清楚地告诉我们，骆驼只能暂时维持子女从父居住。然而，随父亲居住的子女并没有构成父亲阵营的财富，他们只



来源: www.touareg.com

能算服务或消费品资源。考虑到一个男人的儿子最终将带着他的骆驼回到母亲的营地，骆驼的“父系”继承实在是一个从父亲的母方获取资源的好办法。标志骆驼营地的男性亲属群（使营地看上去像是父系的）只是一个动态的和随机的组合——父亲一死便分崩离析。这样，男人实际上受到的是来自妻子一族的剥削。



家庭一般不能构成共享群体，但很多的时候它可以构成一个消费集团。家庭成员共同占有消费品，构成一个以消费为基础的共享群体。因为消费品生命有限，所以消费集团无法用继承定义。实际上，一个社会中的家庭总是与控财集团的构成不同，每个成员的离去或到来，都会马上改变家庭的构成。以伊姆哈人为例，一个消费集团包括一个妇女、她的丈夫和他们的子女，然而对她所处的控财集团来说，她的丈夫是外人。如果等价原则成立，那么伊姆哈人不可能用资产作婚姻支付。换言之，伊姆哈人的骆驼肯定不符合财富的标准。

在阿哈加尔，虽然父母都可以把骆驼传给子女，但只有母亲的骆驼才根据继承法执行（在子女中均分）。男人自由选择给骆驼的对象，儿子不能单独继承（Oxby 1986）。但这不是一个双系继嗣制度，因为没有明显而固定的规则，规定父亲应该把骆驼传给谁。而且，如上所述，他给的骆驼

最终会落入母亲的阵营里。因此伊姆哈人的男性亲属群所共同掌管的骆驼，终将散落各处。不存在一个经营骆驼的共享群体与之对应，因此也不存在一个受益于长期增长的骆驼的社会实体。所以，在伊姆哈人的社会结构中，骆驼不是财富。正因如此，骆驼可以在没有财富回报的情况下送给别人。

阿哈加尔伊姆哈人社会定义的资产，除了女儿的生殖力以外，还有一群不断增长的农奴继嗣群，他们在伊姆哈人控制的土地上劳作。伊姆哈贵族继嗣群虽然过着游牧生活，但是他们控制着土地。农奴部落则定居不徙，并向主人纳贡。这对靠农奴维持食物来源的阿哈加尔来说尤为重要。此外，妇女从母亲那里继承女奴，而男人只从母舅那里得到男奴（Oxby 1986）。母系原则至高无上。女奴是财富，她们生产下一代奴隶，而奴隶是维持畜牧和家庭经济的基础。就是说，柏柏尔的骆驼是双系承继，而畜牧能力和农奴则只在母方传递。新娘的父亲得到作为彩礼的骆驼，但得不到它们的自然增长。而丈夫得到新娘和她生的孩子，也得不到她们的自然增长。两种情况都表明，标志财富的长远利益的积累，都归属新娘的母方。

彩礼

前面说过，彩礼不是用来获取妇女的农作能力的，尽管两者之间的逻辑似乎如此。一个不能生儿育女的妇女，农活干得再好，也不值一头奶牛。诚然，妇女和牲畜创造的消费品对

社会组织也很重要，因为所有的资产都能带来长远的消费利益。但是，消费利益不是资产的权力来源。资产的权力只来自它的增长率，与它带来的消费利益无关。非洲妇女的农作能力，只是在增进她的营养进而提高其生育能力方面，才对财富产生影响，就如同草料好就能提高牲畜的生殖力一样。很明显，母亲独立抚育子女的能力也促进了一夫多妻的发育。正是通过这个曲折的途径，妇女的农作能力也成为彩礼的一个因素。

尽管一种财富形式可以凭借较高的增长率而凌驾于另一种财富形式，但是它们之间的兑换率（如多少牲畜换一个妻子）则不依增长率而定。我们（Bell and Song 1990）已经证明，财富积累和人口增长可以在任何兑换率下良性进行。实际上，非洲社会中，彩礼的数量是由习惯或酋长命令规定的。这种规定有以下意义：如果一个集团想用牲畜吸引外部的妇女，那么彩礼水平一定低。如果牲畜是用来表达集团内部适龄女子的权力的，那么彩礼水平一定高。所以，彩礼只是持牲畜集团与持妇女集团之间的相对权力的表达。彩礼是纯粹面值性的，根本不能衡量生殖力或农作能力。一个东西和另一个东西的市值关系由特别的条件决定，此处不具备那些条件。

例如，马赛人（Maasai）娶妻很便宜，因为他们的只从大量的牛群中要五头奶牛（Marris 1962）。而努尔人（the Nuer）则要求从不多的牛群中拿出多达四十头奶牛换妻，使妻子贵得不得不要新郎的父母双方亲属都献出牛来（Evans-Pritchard 1990[1951]）。这不能解释为妻子的价钱不同，而应理解为马赛人的妻子价钱，是依据牲畜较少的邻居的情况而定的。

中国

尽管儒家思想重义轻利，尽管在资源的转移中，讲究论功行赏而不提倡自私自利，但是，婚姻之前的“订婚礼”（betrothal gifts），的确被转化成了彩礼。在唐王朝初开的632年，唐太宗深忧大宗巨族的“门第婚”，规定凡彩礼必须作为“嫁妆”返回（Ebrey 1991: 100）。

Ebrey（1991）通过唐宋大族的“婚姻财政转换”，阐释婚姻资源形式的转移是如何随社会政治条件的改变而改变的。尽管彩礼一直是婚姻的稳定特征，但新郎一方交出的资源因社会阶级和时间的不同而大不相同。在中国的漫长历史上，一直存在给予新娘个人的聘礼（bridal endowment）。以汉代为例，Ebrey（1991: 98）说道“下给新娘多少聘礼取决于他们的富裕程度、儿子多少、联姻的重要性，可能还有他们对她的喜爱程度。”

在唐代，因为入仕官员经常与贵族攀亲，导致彩礼数目大大增加。然而到了宋初，毁誉不断的不再是彩礼而是嫁妆：“（1）人们抱怨门第婚的原因是男人索要高额嫁妆；（2）人们在婚前要开列礼单”（Ebrey 1991:102）。传统上给新娘礼物先是变成了给新家庭礼物（我称之为嫁妆[dowry]）。到了宋代，又变成了双方商定给新郎及其家庭以报偿——成了反彩礼（groomwealth）！之所以产生这种“婚姻财政”的转换，是因为贵胄之室希望在中榜的学子中择婿，而科举入仕当时已经逐渐取代士族入仕，而成为官员的主要来源。

中国婚姻一直存在彩礼——以仔细商定的“聘礼”形式出现。但是，新郎方拿出的资源一直很随机。

……实际上，很多甚至可能是多数婚姻中，新郎拿出的东西都不多。

所以很难说中国是一个只有嫁妆或只有彩礼或二者兼有（如

McCreery 1976）的社会。（Ebrey 1991: 4）

华生（1991: 239）说道：“……即使穷人家的女儿过门也不会空着手。最不济也要戴几

件首饰，拿几块布料、一个箱子、几样日用品。”这些物件在区分正婚和次婚（纳妾）上十分重要；但是它们多半只具备象征意义。另一方面，华生发现纳妾在香港很盛行，即使家境贫寒也照纳不误。次婚不陪嫁，汉语称为“卖”。同样，当卖到富户作“丫头”的姑娘到了年岁，就会被卖给丈夫。最后，在经济萧条的时候，大量的女孩子会被卖给别人作童养媳，而无须婚礼、嫁妆之类的花销和规矩（费孝通 1976[1939]）。

虽然新娘大多赚不到大笔彩礼，但是她们的生殖力即使对于最穷的丈夫也有价值，因为男人有责任至少要有个儿子。考虑到婴儿死亡率很高，尤其是穷人更如此，所以哪怕只养一个活下来的儿子也不容易。富人，也只有富人，才能使妻子的生殖力成为财富。子孙满堂恐怕只有精英才做得到，也只有他们才拿出大笔彩礼。这也是等价原则所期望的局面。但是，也正是富人才拿出大笔的陪嫁，有时可能大大超过彩礼，即嫁妆的“供给弹性”超过了彩礼。

《民族志地图》（*Ethnographic Atlas*）记录了费孝通描述的婚姻情况。他说在重要的婚姻中，聘礼都要经过长期的争论才能决定。

“所有的聘礼，除了送给女方亲属的一部分外，这些聘礼都将作为女

儿的嫁妆送还给男家，而其中还有女方父母增添了一份相对于聘礼的

财物。”^x

但是，标准范例提供的规范只是“嫁妆”。我发现这里莫名其妙。即使我们接受整个社会都以上流社会的风俗为准，也不能否认作为家族间财富转移的彩礼，会因为随后的消费品的转移而发生。这是两个分离的转移，每一个都有自己的社会意义。但是，这个风尚却为了歪曲的次婚而忽视了主要的行为。

象征性彩礼

我试探性地向标准范例中一系列有“象征性彩礼”（token bridewealth）的社会攻击一番之后，选择了托达人来研究。如“主要民族志”所载，里弗斯（1967[1906]）笔下的托达人住在印度南部的丘陵地带，他们以兄弟共妻闻名。他们分成两个内婚集团，每个集团内部又有五个外婚氏族。只有儿子才可以平均继承土地和牲畜（“水牛”），但有些土地归氏族所有。男人的生产工作是喂牛和挤奶。传统上，托达人实行童婚，几乎总是娶母亲兄弟的女儿或父亲姐妹的女儿。婚姻一旦订立，男孩子便要给女孩子一条廉价的围腰（*tadrap*），每年两次，婚期临近时还要送一条昂贵的。以前，如果在未来岳父的家中有丧事，他还有义务送一头水牛供他们宰杀。现在（即1906年），已经改送一卢比（或更少）了。把姑娘“取走”结婚的时候，他还有在姑娘的头罩里放五个卢比（钱归谁语焉不详）。这时，新娘的父母（*adrparn*）还可能送她一件衣服和其他装饰品。

我疑心男孩葬礼中送水牛的责任的革除，缘自当时水牛价格的下降。里弗斯提到很多东西都降价了，包括解除婚约的罚金。然而，婚礼中拿出五个卢比，加上葬礼时拿出的卢比，对托达人来说也算不少了。而且，婚姻的开销也逐年递增。婚后的妻子，在氏族成员的葬礼上每给死尸盖一块布，她的丈夫就必须向岳父支付一个卢比，每满二十卢比结清一次。他还必须给“主哀者”一头水牛。这都是“因婚姻产生的支付”。有些水牛固然转化成食物吃掉了，但这并不意味着它们没有加入新娘家庭的畜群。我的印象是新娘的家庭负责丧礼的肉食，所以姻亲的贡献减少了新娘家的畜群损失。这些支付由仪式规范，不像其他地方那样与孩子有关。但是它们是支付（*payments*）而不是礼物（*gifts*）。

由于以前杀女婴（强烈说明了土地的短缺使生殖力多余）和童婚较普及，使可以结婚的

妇女很少。然而，一个寻找妇女的男人可以拿给一位丈夫一大群水牛，然后把他的妻子据为己有（不常见，现在要经过夫妇双方同意）。童婚中，当新娘比新郎大很多的时候，或当一个男人因为自己的妻子还是个无法过性生活的孩子的时候，都很可能发生上述情况。当然，送了妻子的男人也会重复这个过程来获得新的妻子，长此以往，导致婚姻开销越来越大。如果一个不是死者兄弟的男人想取得死者的遗孀，他必须出死者娶妻开销的两倍价钱，而死者当初娶的可能已经是个有夫之妇了。而且，一个男人可以用一批水牛（视其水牛的多寡）取得与有夫之妇性交的权力，并因此成为她的（第二个）丈夫。

注意这里的婚姻支付“逻辑”与其他文化的逻辑颇为不同。很清楚的一点是男人可以只要性交不要她加入男方家庭，但他必须拿出更多的水牛。想娶非自己兄弟的遗孀的人，得支付其前夫婚姻开销的两倍价钱，即使后者也是从别人那里得到妻子的。很明显，妇女本身的成本与她的性和生殖力无关。在某种程度上，这些事实似乎只能用“损失补偿”（*compensation for damage*）的原则来解释。我的意思是，与已婚女性性交不被社会认可，所以必须支付罚金补偿这种享乐。这就如同只要付罚款就可以在停车线外停车一样，罚款总是比停车费高。同样的文化逻辑也可能适用于寡妇再婚，如果托达人真的相信寡妇不该违反夫死从其兄弟的规则的话。所以一个男人应该为诱惑寡妇违规而受罚。托达人的另一个规则是价格应该视支付能力而定。一个只要性交的男人应该富有，所以应该出高价。

托达牲畜的社会角色明显与非洲和地中海的情况不同。尽管我还没有做深入研究，但可以这么说：在世界其他地方，牲畜的数量有着特殊的意义。人们把牲畜的增长当作权力的来源。然而，托达人的牛奶和奶制品似乎意义更高，达到只有男人才挤奶和炊事（尤其是使用奶制品）的程度。更有甚者，托达人用“日记”记录牛奶和奶制品的加工，使水牛产品带有男人社会产品的意义。实际上，有些水牛是神圣的，它们在特殊的管理下为了神圣的日记产奶。水牛生产的消费品，相对于重视牲畜增长来说，更为重要。这是理解托达人婚礼中水牛的角色基础。

有两个独立的因素使托达人的水牛无法成为财富。第一，因为牧场缺乏，托达人无法使畜群增长。结果水牛无法满足边际价值原则，不能成为财富。水牛实际上在吉利的场合下被食用，并非用来做交换，它们被当成牛奶和奶制品的来源而使用。基于这一点，我们得出水牛不过是耐用消费品，不是资产。第二，我们知道生殖力不是资产，因为范围甚广的杀女婴行为暗示了生殖力违反了边际价值标准。子女的从父居，则肯定是因为土地的缺乏阻止了生殖力的边际价值成为正面价值。因此，在婚姻中，没有发生财富的传递。这符合了财富只与财富交换的原则（即等价原则）。

控财集团和家庭

我们一直集中讨论资产本身，忽视了控制和传递资产的集团。这是因为我们一直致力于探索等价原则的有效性。然而，我现在打算探讨一下共享群体结构，为下一讲做铺垫。为此我们将要研究刘易斯（Lewis 1962）描述的索马里北部的游群。刘易斯的主要考虑是这个强烈的父系社会中“婚姻不稳定”的问题。他论述的核心部分中存在一个错误，即混淆了家庭成员和继嗣群成员。我相信这个问题在人类学里很常见，应该予以纠正。

索马里北部世代居住着一个养骆驼的部落，他们在这片资源贫乏的沙漠地区，为争夺地位和草地而频繁冲突。主要的控财集团叫做“偿还 *dia*”或称还偿血债的男系集团（*agnatic group*）。一个男人的血债抵 100 头骆驼，妇女则是 50 头。但是，已婚女子杀人，负有相当一部分责任的，是她父亲的偿债集团。因为她的性格（她的“脸”），由她的血亲负责，丈夫只是用彩礼获得了她的生殖力。彩礼（*yarad*）以骆驼的形式支付，是索马里五项婚姻交易中的一项。然而，三分之二的 *yarad* 将被送还给新郎的偿债集团。刘易斯说这种骆驼的回流

为 *bidaad*。与大部分穆斯林人一样，索马里也遵守伊斯兰教规定的婚姻支付法令。这些法令要通过与 *mahr* 协商才能敲定，主要用于离婚情况。最后，在这个好战的环境里，如果丈夫正好经过妻子娘家的地方，他可以享受暂时家庭成员的待遇（比对待客人更好的待遇）。这种经常性提供家庭利益的待遇，一般在婚姻开始时的短暂从妻居和婚礼中移交家庭耐用品的时候，可以享受一下。在这样一个集团之间颇为敌视的竞争性沙漠环境里，新成立的家庭会竭力加强姻亲联系。那么，婚姻为何不稳定呢？刘易斯（1962：47）说道：

很明显，说婚姻能在何种程度上把一个妇女融入丈夫集团（就像我已经做的那样），那是说不明白的。用一般的词描述社会之间的差别，即以男女大都按男性亲属归属的父系社会和不如此的社会之间的差别，则更不准确。然而，理想的情况是，可以根据丈夫集团对妻子负担的法律责任如何（或到如何程度），以及妻子自己亲属对她的责任如何，来研究社会地位的问题。我已经说过，在索马里，两个继嗣群关于已婚女子的法律责任可以直接观察，甚至定量研究。因为在这里，涉及妻子的血债或者其他有关她的严重问题时，负责的是她的娘家继嗣群。与此相对，丈夫的责任仅仅限于小问题上。然而，在婚姻稳定的父系社会如努尔人^[2]和卡特拉人（Kgatla）^[3]中，妇女则牢固地整合进丈夫的集团，如果她和她的财产有法律问题，那么负责的是丈夫的集团。^[4]

[2]见 Howell,1954,pp. 57-58. [3]见 Schapera,1940,pp.103-104. [4]我无法充分证明上述所有父系社会都有稳定的婚姻。有关这个问题的部落婚姻著述令人惊讶地不足。

对于不稳定婚姻，我必须承认自己没有特别的理论评价刘易斯的假说。然而，我对他的假说十分关注。它建立在一个信念上，即有些社会中妇女融入丈夫继嗣群的程度比另一些社会高——这是婚姻稳定性的关键变量。然而，我认为妇女从来没有融入丈夫的继嗣群，在那里也没有资产。她们只是成为家庭的成员（获得成员权利），而家庭是为丈夫的继嗣群服务的。

而且，索马里妇女与娘家的联系远不止血债。伊斯兰法律规定，一个妇女的父母、胞兄弟姐妹，以及她的丈夫和子女有权继承她去世时留下的财富。还有，同样根据伊斯兰法律，她有权继承父亲的骆驼，可以多到他兄弟继承的骆驼的一半。但她几乎无一例外地会把“她

的骆驼”留给自己的兄弟。更重要的是，如果她的确也从父亲和兄弟那里继承财富，那么她就与娘家亲属一起，构成一个控财集体。这些权利比娘家亲属对她负担的血债义务更重要。但是，她对骆驼的继承权与父系组织有冲突，所以她的权利实际上是被拒绝的。但是这个伊斯兰法令的被拒绝对她与娘家的关系不无影响。

更切中要害的是，继嗣群与家庭必须而且总是两个分立的制度。一个妻子隐含的资产（即继承娘家财产的权利）被丈夫的继嗣群用资源（即彩礼）锁定，这个妇女的性和家政服务被丈夫占有。当然，作为父系继嗣群一员的丈夫同样并特别得益于妻子的生殖力，但是他与其他成员共同分享这些利益。然而，是家庭欢迎一个妻子进入父系关系，也是在这个高墙内她为丈夫的父系继嗣群创造价值，也正是这些服务使她可能被写入中国族庙的宗谱。她是作为父系继嗣群的仆人，而不是成员来看待的。

让我们再回到索马里北部的游群中来。这里的婚姻不如南部的农业社区稳定。但是这个事实与妻子没有完全融入丈夫的继嗣群无关。妇女作为妻子和女儿，从来不能成为父系继嗣群的成员，除非年老之后获得社会承认的男人地位（如努尔人等民族一样）。如果她们的社会地位出了问题，那么问题一定出自家庭内部。很明显，因为夫妻交往密切，与他人相对隔离，而且经常在沙漠中移动，所以夫妻之间经常出现特别的压力。

tage of the herd moves matrilineally, although most do not.

第五讲 家庭：为财富服务

本章的意义

经验事实早已证明：一个社会中家庭，是为了服务控财群体而建立和组织的。这很明显地表现在美国、中国和其他以继嗣群为基础的社会中。但是，我还没能就这个问题得出一般性结论。现在就试一试吧！我们可以自信地说，任何有资产的社会，在稀缺的情况下，都会使消费品的配置在家庭和更大的社会层面上服务于财富积累的利益。从妻居的男子为母系财富服务，从夫居的女人为父系财富服务，这明确表示，家庭对与其相关的控财群体起着关键作用。相对于母系组织，父系组织的一个显著优点在于妻子可以带来以生殖力表现的财富，而丈夫只能给妻子的集团带来劳动能力。得到一个男子似乎不难。

但是控财群体经营财富则困难得多。本讲虽然只是点到为止，但是会切中要害。控财者不仅在财富生产中找到剥削某些家庭成员的办法，在食物短缺的时候，他们还规定生存的先后顺序，在家庭中有区别地决定谁死谁活。

我马上想到，这个规则可以扩展到当代全球经济体系的建立。在这个世界体系中，西方七国集团（G7，包括美、加、英、法、德、日、意）宣称他们在各种国际组织中享有优先权，如联合国、国际货币基金组织、世界银行、世界贸易组织。这些国家为所有参与者制定游戏规则，而不考虑它们的幅员和资源分布。我怀疑，这是一个有区别地决定谁先死亡的自然法则。

按语

从北京上海到其他省份，中国的生存权力总体上也呈现一定差别。根据 2001 年世界卫生组织网站上的数据，

五岁以下儿童体重不足的比例，北京为 3%，海南为 39%。发育不良的比例，北京为 7%，贵州则为 56%。发育迟缓率最高的省份与体重不足率最高的省份相同。根据世界卫生组织的数据，福建、江西、湖南、广西、海南、四川、云南、青海、新疆为发育不良的高发区（>40%），而广西和海南也有相当的身高不足的比例（>30%）。

在上海、天津，尤其是北京，超重以及相关疾病已经成为公共医疗问题。实际上，几乎半数的北京人都超重。

北京和上海居民的消费优势并不偶然，因为在财富积累上这两个城市有优势。当然不是说大城市的人应该获得更多的食品，而是因为他们作为一个全民构成的控财群体中的特殊成员，处于优越的地理位置。“体重不足”的是儿童，这也不是偶然的。在宏观体系中获得食物的权利的差别也反映在家庭中。长期面临短缺的社区，不同类别的人之间获得食物和其他资源的权利从来不平等，饥荒中最早死亡的无一例外都是儿童。这是多数人，甚至社会科学家视而不见的事实。可是，与饥荒斗争并建立规则来规定这场斗争的结果，对于社会结构来说是基础性的。

获得家庭资源的权利

维持生命的关键在于获得维持生命的资源，而且每一个哺乳物种的社会组织中，都存在一个共享群体组织，其宗旨是给予每一个成员提供基本资源。最常见的就是“家庭”集团。这个集团以母子单位为核心，也可能包括其他亲属或社会定义的母亲。除了这个基本的假设之外，我们不再给家庭集团的具体构成附加其他特征。但是，我们可以说这样的集团对生命至关重要（至少对幼子如此），而且形式普遍。必须存在母子单位，而且这个单位总是以抚养为特征的。“狮群”构成狮子的家庭集团，“狼群”构成狼的家庭集团。

家庭集团并不意味着每个个体都可以得到资源。有数据显示，母亲只有在可以得到更多的眼前利益时才照顾孩子，才不把时间拿来别的事。当然，生物学上并不存在迫使父母照顾孩子的基因。性生活频繁的科曼奇印第安姑娘，经常把自己的孩子闷死，她们不愿意抚养孩子并限制自己的性生活（Collier 1988）；非洲妇女经常抛弃双胞胎中的小子；贫穷的巴西妇女则因为资源有限，经常早早地弃子不养（Shleper-Hughes 1985）。印度的拉其普特人（Rajputs）已经数代无女婴了，因为该种姓的男子与低级种姓的妇女发生关系会使他们获得更大的利益（致使该种姓的女子无婚可结）。东非莫库古都人（Mokugodo）的男孩子更容易夭折，因为父母愿意把资源交给女儿，女儿的婚姻会最终导致彩礼牲畜的增加（Bell and Song 1992-3）。因此，照顾孩子不是本能，只是进化的根据，即抚养孩子大体上一直是一系列可行的选择中最可行的方案。

即使在家庭集团里，孩子的生存也带来结构性危险，因为家庭集团给予地位高的人以相当的优先权获得消费品。尽管母亲只要奶水够，婴儿就可以从母乳中得益，但是婴儿未必能享受更广泛的利益。个人获得食物的顺序依地位而定，如果食品供应有限，那么处于底层的人，包括儿童，可能只能得到一点或根本得不到。

某些成员可能无法认识到他得到的份额是公平的，尤其是最底层的那一类人。这时，制度就必须保证这些人不能通过武力或诡计违反社会规则而使分配变得对他有利。一个等级制度不能缺少警察、监狱，以及其他的社会控制工具。这些工具特别是为了控制最受歧视的一类人设计的。

我将证明一个重要的假设：

如果稀缺资源在家庭内的配置是一个文化规则的产物，那么家庭配置不会以家庭内部任何人的利益或福利为转移，也不以家庭的整体利益为转移。它必须服从于家庭之外的社会利益。

该发现对于社区或国家层面的配置问题有潜移默化的影响，但此处姑且不论。我还要证明，食物和其他利益将根据家庭可以获得的数量而按比例配置（与总是按固定比例配置的继承规则相反）。

习惯实践的多样性

有关饥饿和灾荒的文献常常注重完全没有食物的情形和极端到食子茹妻的情形。“饥饿无情地剥去人类的‘社会’外衣，让他成为赤裸裸的地球上的一头赤裸裸的牲畜。”（Sorokin 1922：137）。不难理解，当文化限制和家庭伦理成为极度饥饿的俘虏之时，人们会滑向暴力和残食同类的深渊。但是，令人不容易理解的是，社会接受的食物配置规则，总是把生存的可能性给予家庭中的某些成员而不是全部，这时地位低的个人大都会安于自己的地位。

几十年前有一部电影，讲一个毛茸茸的穴居人在动物死尸中抓到一块肉，怕别人来抢夺，

连忙躲到角落里面吃。有些人可能会以为这是原始人的写照，但是它不能代表哺乳动物的一般行为。例如，鬣狗吃得快，是因为怕狮子来，而不是怕同类。更常见的是，动物之间存在等级秩序，使得地位高的可以先吃，然后把剩下的肉留给后来者。^{xi}因为地位总在那里摆着，所以冲突很少。鬣狗中，雌性处于主宰地位，与它无关的雄性地位最低（Kruuk 1972）。如果多数猎物已经吃完，或者猎物太小，低级的鬣狗干脆离场。迁徙来的雄鬣狗最先离开；如果猎物小，它也最后一个加入。而且，如果头领雌性在雄性吃完之前离开，其他雄性也跟着一起离开。所以可以想见，在食物危机的季节，当可找到的食物很少时，进食的等级秩序将反应在死亡的先后顺序上。类似的规律也出现在象群饮水的情形和狮子（Rudnai 1973）和狼吃肉的情形中（Pacquet, Bragdon, and McCusk 1979）。

理查德（Richards 1948）研究了“南班图人”（southern Bantu）的肉食分配。这群人的生活“非常接近饥荒，有时持续挨饿，有时在某些季节挨饿。因此他们的日常饮食，以及他们进食的规则和习惯，都与他们进行生产食物的制度和活动的情感体系有关。”（第 87 页）他们的性冲动由一个制度和实践体系（即“再生产体系”）规范，他们的进食冲动（即“营养体系”）也遵循同样的规范。理查德的模式有三个发现：第一，食物比性重要，因为食物是一切事务的前提，并且总有需要。第二，声望和社会权力总属于那些社会认可的最应该得到食物的人，要么通过生产或狩猎本领，要么通过获得自然力的能力。第三，受到社会尊敬的人可以优先获得生存所需的食物。

科霍和吉里蒂（Kehoe and Giletti 1981: 553）报告了消费限制对女人的影响。例如，在突尼斯的杰里德人（Djerid）中，女人不准喝奶，只准喝水；男子则可以喝山羊奶。女人也不能吃肉和蔬菜，她们的主要食物是一种加料的发酵糊糊，用椰树上掉下来的烂枣椰制成。杰里德男子吃的却是从树上摘下来的上好枣椰，他们还能吃到肉、麦子、蔬菜。

因纽特人（Inuit）有很多解决食物配置问题的文化方案。在这里，食物同样是重要的资源。食物一年到头时多时少，每年都要遭受饥饿的威胁（Hoebel 1967, Ingold 1980）。男性猎人们自己共享食物，而妻子们却得不到。因此，家里的女人只能在男子吃饱喝足了之后才能进食。在食物短缺的时候，她们可能只能吃到一点点残羹。（Ingold 1980: 149）

老得不能打猎的因纽特男子应该自杀（Hoebel 1967），否则会成为一个家庭的危险负担。然而，有能力打猎的男子则是社区生存的源泉。他们当中有严格的伦理，必须分享所有资源，包括妻子们带来的性快乐。把剩饭分给妻子的做法比比皆是。在中东、孟加拉、印度和中国都很常见。孟加拉农村的女性比男性得到的食物少，年纪越大越如此（反映了男子当中老人政治的年龄歧视）。孕妇的问题最严重，她们在食物上的特殊需要在食物配置中遭到忽略（Chen 等 1981）。陈等（Chen et al 1981）发现

（孟加拉人）吃饭的时候，虽然总是由妻子分配食物，但是她总是把最好的食物给丈夫，然后是长子，留给自己和女儿的则较少。这种做法，是无需丈夫施压的情况下的一种条件反射。（Carlioni 1981: 6）

与其说问题在于家庭成员间食物分配不均等（unequally），不如说根据不同年龄的男女成员的需要而分配的食物不公平（inequitably）。这导致了妇女和女童中严重营养不良的出现率较高，女婴死亡的比例也较高。（Carlioni 1981: 4）

世界卫生组织网站上的数据（2001 年 9 月）显示，这些问题并没有得到切实解决。尽管数据只字未提男子的营养状况，但是却说：孟加拉国女人的营养不良问题相当普遍。超过 50% 的妇女经常出现体能匮乏，研究表明过去 20 多年来妇女的营养状况几乎没有改善。

世界卫生组织 2001 年发布的有关孟加拉国儿童的资料没有区分男女。虽然如此，有关数据仍然非常令人担忧。女童的情形可想而知。

孟加拉国的营养不良发生率是世界上最高的国家之一。54%的学龄前儿童，即九百五十多万儿童发育不良。56%体重不足，17%身体虚弱。

但是必须强调，家庭成员获得资源的差别并不构成剥夺食物的条件。许多社会，包括英国、欧洲其他部分和世界很多地方，家庭中的妇女在吃饭的时候都呆在厨房里。这种做法与食物多寡无关。弗卢泽蒂（Fruzzetti 1982: 100—101）这样描述印度的情况：傍晚……米饭或者 *rutis*（麦饼）已经做好，蔬菜必须切好做熟。同样男子和孩子先吃[与中餐一样]，然后是老年妇女，最后是年轻的媳妇。*Stri*（妻子）不得在丈夫吃完之前吃米饭。

读罢弗卢泽蒂的上述言论，Huang (James) Cheng-The（个人交谈）讲了中国“过去”的类似做法。男子与孩子分开吃饭，妇女在男子吃完后才能吃，年轻的儿媳吃剩饭。

这些做法在民族志报告中似乎没有得到注意。“对于任何研究食物供应和饥荒的人来说，家庭内部的资源关系和食物配置几乎没有任何材料，这是个大缺陷。”（Vaughan 1987: 120）。民族志报告不关心这个问题的原因可能是它看起来不重要，的确，对于富裕的家庭和物产尚足的穷困家庭固然如此。也可能是经典文献都用对这个问题漠不关心的男性资讯人。另一方面，由于食物问题是肉食哺乳动物研究的大问题，民族志实在不该忽视这个问题。我与其他人类学家的研究显示，为了迎合女性抵抗这个后工业意识形态，该问题已变得非常令人反感。

我所经历的最夸张的进食区分，是一次庆祝我的朋友和同事来到沙特阿拉伯的“宴会”。宴会由一个男子的母亲举办，由他的舅舅主持。有 15 个男子出席，大家坐在波斯地毯上。

这是一次由妇女出钱办的宴会，但是没有女人出现。她们只能吃剩饭。

男子们按照与主持人的相对位置入座，严格体现着他们的等级和年龄。主持人用双手在一只蒸全羊上掰下一大块肉，递给上座人物，递给别人的时候，肉的份量逐级递减。到了自己两个儿子的时候，只给了很小一块（只好再补上一点）。

这个宴会的每一项内容都含有已经无法确知的历史，那时沙漠上的贝都因人（Bedouin）中，只有强盛部落的高等人才可以活下来。英格尔德（Ingold 1980）澄清了一个事实：当游牧民族面临严重短缺的时候，他们会更多地聚集在一起，更广泛地共享资源。多数男子会一无所有，但其中一个可以得到一头牲畜宰杀。他就开个宴会。然后，另一个人也开一个宴会，直到所有的牲畜被吃光。就这样，宴会成为饥荒的重要内容，实现了非常不平等的资源的大范围分配，确保了群体的生存。^{xii}自然的规律最终会使生活重归平静，但是饥饿和可能的死亡也同样发生了。因此，在食物丰裕时期实践并得到社会规范的进食仪式，是以举拒绝地位低下者生存的面目出现的。任何胆敢挑战这个仪式的人只能加速自己的死亡。如果男子先吃，妇女和儿童捡剩饭（这是某些穆斯林社会的特点），那么这会明显影响到妇女和儿童的营养。而且，如果男子在单间里吃饭，他们可能意识不到妇女和儿童的吃得太少。（Carloni 1981: 6）

我提及这些习惯实践（customary practice），因为我们可能很难相信人们会接受一个减少他们生存概率的社会风俗。但是，我们先考虑一下这三个因素：第一，这些习惯实践从来都不是以生存机制的面目出现的。每种情况下，进食原则好像为加强社会地位而设：尊重、感激、服从，对了，还有对他人优先权的畏惧。第二，“进食秩序”最直接的后果不是食物数量的重大差别，而是食物质量的降低。饥饿经常因胃下垂引起。动物研究表明营养不足比进食不足更快地导致死亡（Sorokin 1975）。第三，即使是食物质量降低，人也不会突然饿死，他还可能期待更多的食物，盼望饥饿会过去，吃得多的人会给他们回报。

任何社会的广义政治一向以“面包政治”为重，即根据营养的决定因素确定一些规范来解决“刀叉”的问题。当政者都会面对这个问题。社会斗争也与这个问题休戚相关。（Sorokin 1975：156-157）

甘愿服从上级，服从那些文化规定的比群体的生存更重要的人，这种做法不必强迫，也不是文化不理性。通常情况下，男子多半负有获取生存资源的责任，所以家庭的决定都是以男子的不可或缺性为前提的。同样，地位低的人会相信自己的福利依赖位高者的技艺和影响。因为一个男子的死亡或疾病会使整个家庭陷入饥饿，所以理性的做法就是让妻子挨饿，让她去冒疾病和死亡的危险，目的是保存丈夫的健康。而且，一个地位不高的男子也会为社区所依赖的人牺牲。社会建构的这种不可或缺性导致了让位卑者牺牲的意识形态。

问题的正式结构

假设一个群体中的每个人都属于一个社会类别（比如父亲、母亲、长子、姨妈、祖父、贵客、仆人），假设每一个类别都有一个把群体的食物（和其他资源）分给他的方法。^{xiii}那么最常见的分配方法就是建立一个在食物短缺时允许某些类别吃得多和(或)得到得多的“进食顺序”。这个顺序导致了一种资源分配，对于n类人来说，这个方案可以表达为 $R = (r_1, +r_2, +\dots+r_n)$ 。它构成了一个分配模式。

分配给任何类别的食物取决于 R 的多寡。当食物相对于个人能力来说较多时，分配则趋向公平，模式将不起作用。当食物短缺时，差异变得明显，社会也更强调这种差异。见图 1。

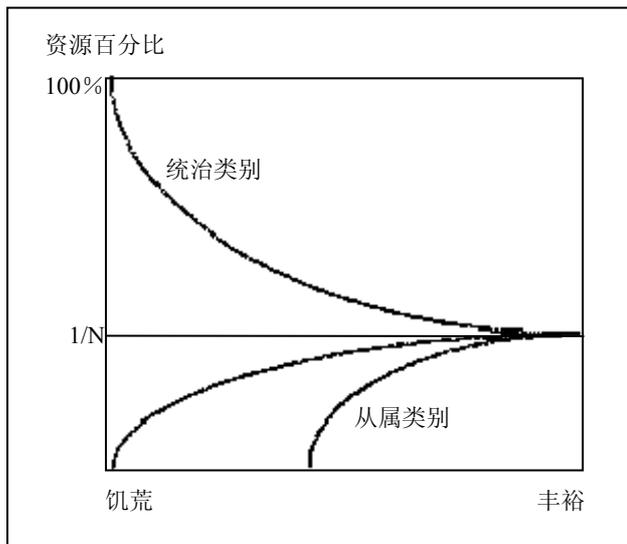


图 1：消费品按类别分配与资源量的函数关系

如果文化规则反映了家户内部的消费水平，那么这些规则会让那些社会地位高的人优先享有社会认可的资源。可以想见，当社会资源比较丰富的时候，地位高的人得到更多的资源几乎不会遇到社会压力。分配模式因为短缺而生效，因为丰裕而失效。这说明了，对于任何类别的任何人来说，所有模式，在他持有的资源量增大时，必须减少他所承受的社会压力。这个假设可以称之为分配模式的基准原理：

基准原理：任何个人消费的增长，都会使增加该个人资源的社会力量减弱。

这个原理产生了图 2 的下滑曲线。这个下滑曲线（不是曲线的形状本身）是基准原理的唯一内容。^{xiv}该分配原则不能应用到一个资源量可预期的社会中。但是我相信，一个经常遭

受饥饿、营养不良或饥荒的社会必然会让它的习惯实践容纳这个原理。这样的做法在印度、中国、中东和欧洲和非洲的部分地区都有发现，所以可以说它是人类社会的典型情况。

当增加份额的社会压力对于每个个体都一致的时候，存在一个暗含的“平衡”。只有这时才不会有改变相对份额的有效压力。在图 2 中，在 R 给定的条件下，当增加份额的压力 λ 对每个人一致时，平衡变出现了。用技术语言表达，这个平衡说明了平等边际社会评价的原理。为了证明这个结论的有效性，请根据图 2 设想某甲的资源增加，于是得到 d_1 ，其结果是某乙必须接受一个减少了的 d_2 。我们可以看到，乙的份额大，给他增加资源所要承受的压力也比甲多。

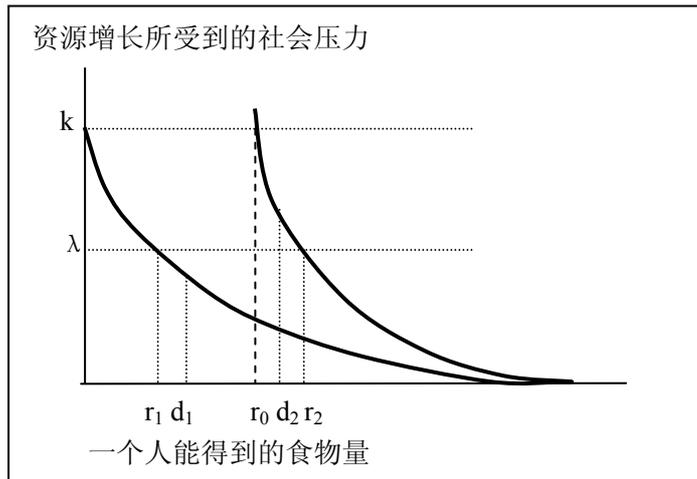


图 2：食物增长的支持水平

我们的讨论假定的情况是食物的数量不少。文化规则无法处理“完全饥荒”的情况。因为谁都没有食物，所以这样的分配方案也没有意义。但是，这种极端的情况值得研究。更常见的情况是谁的食物都不够，但是先进食的人可以吃得更多和（或）更好，并因此获得更高的生存几率。

群体社会价值的最大化

在上一节，我们说存在一个来自社会的分配模式。我们只是考虑了是否遵从这个模式的伦理问题。现在我们考虑一下问题的反面：假设文化行为还没有建立，假设我们想要找到一个主流意识形态主张的分配模式。这个模式仍可以从分析中得出。

家庭内部资源分配的文献无一例外地假设分配的原则是促进家庭作为整体的福利（如 Dasgupta 1993: 334-336），或者促进家庭中占统治地位的个人的福利（如 Becker 1991）。本章认为两者皆错。为了更好地理解下面的技术结论，请想象一下存在一个家庭之外的力量——可以叫文化或统治精英或资本——他们的利益需要家庭规范来支持。再假设这个外部力量可以表达为一个数学函数，体现食物短缺时的利益最大化。那么，可以证明，在家庭内部分配满足图 2 的平等边际社会评价的条件下，这个外部力量的目标会实现最大化。如果该结果成立，那么基准原理就说明了，社会的目标来自家庭之外——这些目标由一套习惯实践实现。

我们设家庭内部分配问题为一个给定值 R 。这里的主要问题是确定一个非常一般的社会倾向函数。我们没有说各种人的类别与这个函数的相对关系，也没有说它在社会制度中的地位。我们只是说：要有一个函数 $S(r_1, +r_2, +... + r_n)$ 能导出 R 给定时的最大值。^{xv}

这个函数的最大值，在 $(r_1, + r_2, + \dots + r_n) = R$ 的情况下，可以表达为有限优化的微积分形式：

$$H = S(r_1, + r_2, + \dots + r_n) - \lambda (r_1, + r_2, + \dots + r_n - R)$$

这里 λ 作为一个变量被引入有限优化的问题里。那么（从微积分的角度），社会倾向函数在

$$S_i(\cdot) = \lambda, \text{ for } i = 1, 2, \dots, n$$

的时候达到最大值。这里， $S_i(\cdot)$ 指群体内其他人的资源一定的条件下，个人 i 增加资源所需的社会压力。这意味着社会倾向函数在增加资源对于每个人的压力等量（ λ 均值）的条件下达到最大值。可见，图2说明，在 R 给定的情况下，为了使社会倾向最大化，我们必须满足边际社会评价原理。

家庭嵌入社会

我们刚刚说过，男子在分配模式中获得家庭资源的相对优势地位，并非源自他们自己（作为丈夫和父亲）的利益，而是源自家庭之外的利益。家庭总是更大的社会行动体系的一个组成部分（Richards 1948），它们对于那些体系的再生产和有效性来说也很重要。这个问题对于父系制度尤为重要，父系制度中，家庭一般要由继嗣群长老认可和资助，家庭的主要产品——孩子也因此受制于长老。因为家庭是继嗣群的增长和权力的重要工具，所以继嗣群的利益会影响指导家庭行为的规范和文化的建立。当然，这些习惯实践将体现男子作为继嗣群成员的利益，而不是作为家庭成员的利益。由于大多数人没有清楚地意识到男子和女人各自属于不同的群体，致使人们无法区分不同领域的人有不同的利益。经常是，一个人在其所属的群体之外有着另外的利益。

对有权力的男子有利的做法可能对弱小男子不利。这个事实在柏柏尔的社会结构中很明显（Nicolaisen 1963）。占有骆驼是一项资产，父系组织就围绕着骆驼建立，但是很奇怪他们保持着母系结构。但是，只有在强大的母系组织里有权力的男子才具备社会控制力。我们看到，他们愿意保持拥有土地的母系组织，剥削从属家族的农业工作，并因此保持对其他男子的权力，虽然男子在父系结构中普遍比妇女更有权力。因此，一般地说，男子在家庭中的地位不是由他作为家庭成员的来决定的。决定因素是那些控制中心资产的人，而这些资产的社会位置总是在家庭之外。

在经济学著作中，曼泽尔和布朗（Manser and Brown 1980）、迈克艾尔瑞和霍尼（Horney McElroy and Horney 1981）对家庭内部分配的问题提出了议价的观点。议价的情况比较合适于性别更平等、角色更模糊的后工业社会。但是，议价不会像他们说的那样与心理功用有关，因为没有人知道心理功用是怎么一回事，我们只知道公平，一个不大适用于经济学原子个人主义的概念。与功用不同，公平并没有完全生活在人们的头脑中，而是由对社会行为规范的理解而定义的。争议份额的产生，是因为人们对于这些规范的理解不同。换句话说，文化实践在经验上“模糊”，要经过竞争性解释。

女性主义者经常把男人看成自私的人，说他们占据家庭资源，迫使妻子服从他们。文化被说成这种性别竞争的产物，提供给竞争双方的意识形态和物质资源都有差异。还认为家庭分配本身属于个人主义的领域。但是，家庭一直处于社会再生产的核心地位，因此，在任何社会中，它的运行不可能游离于文化之外。如果同意这一点，我们就不能说丈夫统治妻子抵抗。而是说，双方都要面对有些模棱两可的社会规范，它们来自基准原理。在稀缺的时候，双方也都要根据这些规范增加或保护自己的份额。

习惯实践的意义

家庭的资源分配在这里被证明“值根于社会关系”，以及处于文化社会行为核心的习惯社会做法之中。而且，我们也发现了一个尚不为人所知的制度。分配制度与社会倾向函数的最大化对应，该函数的影响因素存在于家庭之外。我们的发现没有受到文化污染，因为除了基准原理，社会倾向函数的内容还没有落实，而基准原理一定适用于任何社会。我们说，分配模式的建构与家庭外部的（且与家庭有关的）控财群体的目标有关。如果男子是这些模式的主要受益者，那么这只是个偶然，并非不可避免，因为多数有权力的男子也不拒绝其他男子从属于他们的权力。

第六讲 论正当的索取权和强行的索取权



本章的意义

本讲一度放在书稿的最前面。现在虽然移到这里，但它是全部论述的基础。任何社会中，所有稀缺利益的分配都可以分为分享模式和交换模式。本讲我们探讨两种根本的分享模式：正当的与强行的。到第十一章再全面讲一讲互惠的问题。

西方文化公认的意识形态强烈地把正当的索取权与那些依赖强权、暴力、欺诈的索取权分开。但是，这些强力索取权明明白白地属于分享稀缺资源的方法。此处的讨论会使人惊愕，因为我拒绝引入文化的（即西方的）价值判断。然而，民族-国家几乎无一例外地产生于强力索取权和被压迫人民的反索取权之间的斗争之中。但是，居于民族疆界之中的公众却以为这样做是正当的。

我们将在本章的结尾深入讨论狼的社会结构。它们与人一样，用暴力维持领土。狼让我们既可以思考对食物和性的正当索取权，又可以思考对生殖力和领地的强力索取权。这个讨论使我们把视野从人类延伸到其他哺乳动物。

正当的索取权和强行的索取权

我们应该先有一个明确的“权利”概念，不能再听任它继续含混不清了。首先，我们必须把权利与资源而不是责任或者别的什么联系在一起。与责任联系在一起听起来很诱人，看上去像一个人对另一个人有“权力”，从而形成了一个非马克思的社会权力构建。在构建过程中，权利被剥离出它的社会环境，带入了自我和他者这一对资产阶级个人主义的高雅领域，我们在第一章谈过这个问题。我这么说，意思是不存在一个可以用自我与他者来描述的社会。谈这一对神话人物，无非是在一个安全的环境中谈论权力控制，但是这个环境脱离了阶级关系的结构。资本主义生活需要干净的社会学，它很发达，也会由学术传教团的知名学者到处宣传。但是，我反对这些神学工具，因为我没有受到这些工具背后的政治目的的影响。我发现，它们严重地阻碍了我们对社会过程的理解。

蒲鲁东（Proudhon 1840）认为，劳动产品的合法所有者应该是它的直接生产者（工人或农民）。我不知道哪个社会实现了这个说法，所以它也属于神学。但是，蒲鲁东作为一个无政府主义者，描述了一个他者对他者的世界，而不是一个自我对他者的社会。他的他者当然不依赖探知性的自我而存在。

但是我们审视了左右两派的思想之后，却必须考虑一下正当要求的本质。权利总是以潜在要求者之间的资源分配为指南。神学没有指出的问题是，这种分配几乎无一例外地是不平等的。这个问题很严重，因为西方文化只能用互惠把一个分配的制度理性化，但我们面对的事实超越了互惠的限度。在这些限度之内，萨林斯（Sahlins 1972）让我们得到一个近乎有用的方法。至少在他的模式中，存在一群人、一个家庭，里面有生产者和消费者。但是，他的描绘显然是不对的。我说“显然”是因为我要你们自己去想。在他的生产过程模式里，每个人单独从事生产，然后把产品交给特别的他人。他否定了合作生产，“显然”是不对的。他陷入了自我和他者的迷宫，那里没有出路。

让我们暂且忽略生产的核心地位，让消费品先于我们的观察存在。这样，我们就可以集中看权利了。一个完美的世界会按照需要分配家庭资源，“需要”在这里对应着可见的生理状态。例如，食物的分配会大致根据每个人的热量和营养需要进行，使之适应每个人未来生理活动的要求。这样，每个人都享有平等的生存概率。但是，我们在上一章已经说过，这种按需分配的模式从没有出现过。分配向来都是“文化实践”的产物，它不按生理而是按财富积累的原则，偏向那些重要的人，从而导致生存概率差异。两种情况都根据“需要”进行，一种是生理的需要，一种是社会的需要。但是，我们已经证明它与文化如何使分配合理化无关。只要分配是文化的一个功能，那么它一定是外在于消费群体的因素的产物。这里要强调的是，文化实践产生的分配会被说成是公平的、适当的、值得社会支持的。文化实践定义了正当的份额。

其次，正当的索取权只属于一类人。这样，一个人除非属于这类人，否则没有正当的索取权。他们可以有欲望、身心要求等，但是没有权利。在任何社会形态，人类的或非人类的，权利只适用于男人对女人、老人对年轻人、x 的后裔对 y 的后裔。之所以如此，是因为提供社会支持的人必须有能力说某某事应该得办，或某某份额应该给某人。我们知道这些“应该”一定使用在某类人身上，因为总是存在其他对某项资源完全没有权利的人。这些其他人是某个家庭、继嗣群、部落、民族、人种之外的人。为了把一个人排除在正当索取权之外，必须推行一种资格标准，把他置于“外部”。局外人的定义就是一个对某项资源完全没有权利的人。因此，说某人应该获得某（任意大小）份额，他至少应具备一项纳入的标准，这个标准定义一类人。这个定义了类别可以被继续细分，产生新的份额差异，并可以使用定义该类别本身的逻辑。

现在，我们假设存在一个社会支持的索取权，让我的女儿有权获得某项家庭资源，我们必须弄清楚谁可以对这项权利提供“社会”支持。假如我有好几个女儿，她们可以成为养活其中一个的社会支持吗？答案是否定的。因为她们的支持必须部分地依据她是我女儿的事实（她们每一个都具备这个特征），所以任何帮她说的话都是在帮自己。除非（恰恰是例外证明规律）是我的女儿们说服我，某个年轻的女性是我女儿，她因此成为一类人的一员。但是，某类成员不能成为建立这一类人的权利的社会支持。否则个人就会成为自己的社会支持。社会支持必须来自受惠者之外。我们这样说的同时，不意味着忽视受惠者的重要性和他们维持自己地位和份额的类别属性。实际上，受惠者可能经常是主要的支持来源，但是为了正当索取权的存在，他们必须得到他人的辅助。

但是，如果受惠者没有得到外部的支持，如果受惠者自己论证一个所有其他人都否认的索取权，那么我会说这种索取权是强行的而不是正当的。强行的索取权得自于个人施惠者或

集体施惠者，他们必须利用自己的努力和资源，通过与其他人的全面对抗，来获得那项利益。与之相称，权利至少部分地通过他人的行为授予，不管是什么行为。^{xvi}

强行的索取权在战争中得到充分体现。多数战争的动机都是一方想控制另一方。土地，或土地加人口（比如殖民地），是战争的典型收益。战争因为在正当份额的问题上意见不一而爆发。另一个例子是盗窃。如果我们忽视盗窃可以成为“正当”的可能（后面提及），那么偷窃者就有办法从正当所有者手中获取资源。如果他们成功，那么资源就会在正当的和强行的索取权之间分享。多数民族-国家的土地通过暴力维持。资本主义大国通过国际承认疆界的方式把领土转化为正当权利。国家也被分成三六九等（这可能有些奇怪）。这种区分强烈地表现在联合国安理会设置常任理事国的做法上，这些国家的领土被认为稳定而不可侵犯。只要国家领土得到这些大国的军事支持，那么国家领土就是正当的。另一方面，小国的领土只能通过他们自己的军力维持，他们的生存只能靠强力的领土权。

社会支持的存在并不因支持者为自己的利益提出支持而失效。例如，有人做倒卖被盗自行车部件的生意。当然，这个生意得益于盗窃，即使它本身不盗窃。但是，这个生意可以成为社会支持。因为盗窃者得到的非法利益越多，生意人得到的份额越少。

同样，资本主义制度为资本家提供利益的同时，也得到获得优势地位的工人的支持。实际上，可以想见，支持某种索取权的人，主要是那些认为自己得益于目前形势的人。但是，资本家（直接受益者）得到的越多，其他人得到的就越少，这是不争的事实。

因为正当的索取权必须得到大多数非直接受益人的支持，所以，尤其在稀缺资源的情况下，这些支持者会因为支持这种索取权而遭受资源损失——好像是自我牺牲。但是，受到最大影响的人总是最支持他人索取权的人。这里没有自相矛盾。那些不能得到某些利益的人通常无法在一个群体内支持某类人。人们说跟他们没关系！事实上，除非一个人遭受个人损失，他一般无法为自己争取合法索取权。

索取权的有效性

我们现在知道，资源索取权可以是正当的或者强行的。我们知道一个正当索取权只能通过非受害者的意愿才能得到支持。但是，即使一项索取权得到首肯，也可能侵犯了基本权利。正当的和强行的权利都不是绝对的，我们必须认识它们的有效性。

一项索取权是否有效，要看该类别中随机选择的个体是否有能力意识到自己的索取权。

注意这个定义有两个部分。可以肯定得到某项资源的人，可能存在比例差异；某一类人中，得到资源的多寡也存在比例差异。可见，衡量有效性的最简单办法是看某一类人中，意识到这项索取权的人占多大比例。（这种衡量集中于类别中平均成员可以意识到索取权的能力，忽略其他统计分配的场所。）

除非一项索取权的有效性是100%，否则肯定有些个体得不到自己的正当索取权。即使有人有权占有自行车，但还是有些自行车被盗了。这些受害者可以因此宣称他们的索取权的有效性降到了零。但是，一项索取权的有效性不能用遴选的个体来评估，而只能用随机的个体（即“代表”或典型个体）来评估。那么，合适的问题就是这个类别的人谁可以安全地得到他们的索取权。一伙暴徒可以让几个人倒霉，但是只要社会控制的力量能够限制这种迫害，那么受害者还是在某种程度上享受有效性。

我们习惯于把权利当成民族-国家的特征，即认为权利是受到法律保护的。但是，首都通过的某项法律，很可能与一个偏远省份的价值观很不一样。这种情况一旦出现，就可能有人提出相反的索取权，那么两种索取权都得到强大的社会支持。只要我们不要求一个非常低

的社会支持作为权利的必要条件，就会存在这种可能。结果有可能使一项权利非法，并使一项“法律”侵犯某人的权利（在某些人看来）。总之，存在竞争同一资源的不同正当索取权。我们的理论观点不站在任何一方，否则我们必须打上意识形态的烙印。

当强力的资源分配侵犯了统治阶级建立的社会规则时，它就被称为盗窃。但是，蒲鲁东（1840）提出一个意识形态叫“财产是盗窃”。他说土地（他总是感兴趣土地）的使用权属于那些直接在上面生产的人，却被贪婪而不从事生产的少数人非法占据着。而且，他感到支持这些少数人的国家权力，是他们的非法代理——是推行强行索取权的工具。正是这个原因使他主张取消国家——即无政府主义。

即使土地是从农民手中夺来的说法正确（这种说法有充分的根据），我们也可以看到，这种剥夺在很大程度上得到了合法化，它是一套复杂的意识形态的产物，是其他人支持的结果，是政治和社会压迫制度的目的。如果农民和其他人的权利被合法地废除，那么我们也可以拒绝剥夺土地的行为。

与蒲鲁东相仿，卡尔·马克思也质疑了资本家剥夺劳动产品的合法性。蒲鲁东用传统的观念说土地应该属于直接生产者，而马克思提出了一个相似的观点，说资本主义的产品应该属于工人。而且，如果支持工人对生产力的索取权的运动越发高涨，那么资本家盗用的“剩余”就越来越被视为盗窃，资本主义就会灭亡。

我们于是看到，盗窃不是一个行为类别，而是一个意识形态对某个行为的描述。“盗窃”是一种注定被使用该词的人视为非法的（并不加支持的）资源分配形式。合法剥夺的行为不算盗窃。强行与正当的索取权之间只存在视角的区别。

附加责任

有一个无处不在的表述：“相互的权利和责任”。这个表述充满了混乱，而它本身就是混乱的产物。如果我们承认，社会地位由权利和责任在社会意义上定义的，那么就不能说一个人的权利意味着另一个的责任。很明显，这个表述与互惠无关，不管它是什么意思。

如果我们暂时避开“互惠规范”的陷阱，就会发现权利不是用责任交换来的。但是，我们知道权利可以在某种意义上是可以沾染的。这种沾染可以表达为资格标准。

资格标准：一个人通过完成某类别资格所需的义务，或凭借出生、性别、年龄或三者的结合等个人特征，建立和/或维持他在这个类别中的成员地位。

共享资源的份额要么根据规定（如赠与或继承）生成，要么根据“习惯实践”（等级的确认）生成。但是，一个人如何获得等级？资格标准说明有两种方法使一个人获得某类人的资格。一是完成义务，另一个是获得有关的个人特性。两者组合起来也行。

人的类别已经通过共享群体的份额定义，但是还要给这些类别分配责任。我起初想把权利和义务结合起来考虑一个给定地位的定义。我猜多数人也会这么做。现在我删去了（你们可能会这么说）责任，把权力置于核心地位。这么做不无理由。

符合资产阶级意识形态的方法是看人们做什么、贡献什么，给他们的权利以适当地奖励。我说资产阶级的方法，是因为它主要根据个人对资本积累的贡献来衡量。但是，这个方法只有在原子个人世界中才能存在，那是方法论个人主义的想象。只有那时，我们才能说一个人因为做了 x^0 才被奖励以 x^1 。在一个真实的个人世界里，人观植根于群体，一个人实际得到的“奖赏”依赖于他所处的分享级别，他只不过是许多贡献者之一。

资产阶级的方法明显是错的；但是把权利和责任与地位挂钩并没有非常错。这里对其加以拒绝，是因为两者的搭配会破坏两者之间的动力。而且，对消费品的权利决定着生存，而一个人的生产水平则不能决定生存。因此，最后，我担心权利和责任的联系会有过于简单的

倾向。这种倾向可以通过把责任降格到资格标准的方式来避免。

狼

在研究正当和强行索取权的时候，我们遇到的最大问题是狼。^{xvii} 狼之所以有意思，是因为它们与其他动物不同，表现出一种人的类别，其资源权利得到社会支持——产生了正当索取权。而且，与之相关的是，每个狼群中都有一对垄断性交和生殖活动的狼。

有一位出版社聘请的书评人建议，这一段有关狼的内容和下一章有关狒狒的内容应该全部删除，他说道：

关于这个问题，有许多人类民族志素材可资利用，这可以避免人们对跨物种类比的疑惑（存在许多跨文化类比的疑惑，更不必说跨物种！！）。我喜欢这里的观点，我认为动物研究可以让人们跳出自身。

我非常感谢这个警告。但是，没有一个人类社会可以强有力地说明我的观点，即，本书提出的社会组织原则是原文化的（proto-cultural）——是没有文化的原则构成了文化建构的基础。我这么说，是指分享和互补的问题，不是互惠的问题。非人社会中很难发现像黑猩猩用肉交换性交（Sanford 1996）的交换机制。但是，分享，尤其是强行的索取权，则很普遍。没有人怀疑动物会因为食物和性（的分享）而打斗。但是，狼则存在正当的事物和性交的索取权，这是不容否认的民族学事实，这样就印证了分享的原文化特征。

研究狼的专家都知道，一个狼群中只有一对狼可以性交，其余的狼都必须忍受无法性交的痛苦，这让多数人很惊讶。他们难以相信这种最基本的冲动和“本能”遭到了扼杀和控制。令人感动的是这种控制得到了包括被压抑的狼在内的社会支持。可以肯定的是，这些规定要靠大量的暴力和暴力威胁推行。母兽发情的时候，性的痛苦和紧张达到高峰，头领狼必须实施铁腕政策才能维护自己的性垄断。

一个狼群的社会结构由哺乳对、 α 公狼和母狼、推行性禁忌的 β 公狼、地位低的成年公狼母狼、年轻的和刚出生的狼组成。只有一对狼可以性交的规定使一个狼群中，只有不到一半的狼能在它的一生中性交。鉴于这个限制，性交权的继承方式必须十分明确。这种继承从 α 公狼和母狼按性别一直排序到最低的狼崽。一只狼生下的第44天左右，就开始被灌输秩序原则。

狼群是一个在无限时间里由很多代组成的共享群体。尽管在捕猎和社会压力的时候，它可以细分成更小的单位，但是狼群的生命是无限的。某群狼的成员资格由它是否有权享用猎物为准。可以吃猎物就说明它是狼群成员，相反，是狼群成员就可以吃猎物。不许吃就意味着它不属于这群狼。非成员也必须被赶出该狼群的领地。这些事实说明，狼群是一个共享的消费群体。

头领狼几乎完全不允许同类侵入自己的领地，但是从属狼则漫不经心，甚至达到与入侵者玩耍的地步。一个狼群的领地比它们的“家园”或狩猎区小得多，可以被看成是起居室或者狼群的家，它的安全对于狼崽至关重要。实际上，敌对狼群的常见做法是侵入他人的领地，袭击初生的狼崽，从而降低狼群的生存机会。但是，其他狼群在追赶猎物的时候，可以进入一个狼群的“家园”（home range）。狼嚎的一个重要功能是避免不同狼群在同一家园捕猎的时候直接面对面。如果真的碰了面， α 公狼就会驱使双方争个你死我活，直到一方或双方都所剩无几。家园是一项重要的资产，维护和扩大家园对于保证生殖力的财富性质非常重要。因此，狼群也是一个围绕生殖力和土地组织起来的控财共享群体。

α 公狼负有捕猎的主要责任。虽然所有狼都参与捕猎和杀戮，（实际上，狼的捕猎和杀

戮技艺高超，配合默契。)但是 α 公狼总是进攻的发起者，并承担最大的风险。这部分地说明了，他通常是最大最强壮的狼。如果他受伤或者无法再承担这一角色，他和 β 狼之间必然发生搏斗。但是，除非 α 狼明显不能胜任它的职责，否则 β 狼不会挑战他。换言之， α 狼的地位不是建立在武力基础上的。他的正当索取权来自于他履行社会认定的责任的能力。

α 母狼负有生育狼崽的责任。一个明显的证据是，如果她在某个季节没有产崽，那么要么 α 公狼下一季与 β 母狼交配，要么 β 狼(公狼和母狼)夺取 α 狼对的地位。公狼和母狼对其他狼没有交配兴趣，如果 α 公狼在捕猎(或被人猎捕)中严重受伤或死亡， α 母狼一般不再生育，而是让位于 β 狼对。^{xviii}在哺乳季节(秋末冬初)， α 母狼阻止其他母狼接近 α 公狼(经常使用暴力)， α 公狼也不允许其他公狼接近 α 母狼。这种性监督在 α 母狼发情的时候最为严厉。在发情期，狼群中的性紧张气氛浓厚，会给稳定的统治结构带来很多麻烦。有些狼会经常表现出痛苦，有些普通母狼，会被暂时排除在狼群之外。

α 母狼是那些有生育能力的普通母狼的唯一管束者。只有 α 母狼是才会狠狠地咬别的狼(Zimen 1979)。她会咬那些试图交配的母狼的臀部，连撕带扯，最大程度地使其受伤。实际上， α 母狼与其他母狼的关系是最具进攻性的。 α 母狼最可能杀死狼群里的其他成员。她有时甚至会杀死怀孕的普通母狼。但是，最重要的控制机制是把处于发情期的母狼暂时逐出狼群。 α 母狼把她们赶出队伍，让她们躲得远远的，使狼群闻不到她们的性别体味。

β 公狼可以直接挑战狼群的社会结构，甚至挑战 α 公狼。他阻止其他的公狼对普通母狼表示兴趣，而 α 公狼只管束自己的配偶。实际上， α 公狼与 β 公狼的关系有点像国王和臣子， β 公狼无时无刻不在管束着整个狼群，像个狗腿子。 β 公狼的一项重要任务就是不允许别的狼与普通母狼交配，尤其是哺育的季节。 β 公狼经常用威胁和撕咬的办法达到目的。有时，他用“圈禁”的办法对付一只试图反抗的公狼。圈禁的时候，狼群里的很多成员(但 α 公狼从不参与)围住一只狼。年轻的狼、从属的狼，有时甚至包括幼狼都参与圈禁，他们围住那只狼，撕咬他的臀部，直到他严重受伤，才“可以”冲出突围逃走。然后，他要当几天或几个星期的“拖后狼”，直到伤愈。这段时间里，他只能远远地跟着狼群，吃他们有意留下的食物(Zimen 1979)。圈禁是最强烈的惩罚手段，体现了整个狼群对 α 狼对特权的支持。

尽管哺乳动物通常不会由整个队伍照顾幼崽，但是狼却干得很出色。这种现象最准确的研究来自捕获的狼(Fentress and Ryon 1979; Pacquet, Bragdon and McCusk 1979)，材料有点让人怀疑，但还是有些野狼的材料。两种情况都表明，狼用两种办法喂养。狼一般不用嘴叼着肉喂食，除非是捉到的狼，因为路程短。常见的办法是大口把肉吞到肚子里而不消化(至少如果狼在跑，就会占用所有能量，而不至于用于消化)，然后它再把食物反刍出来。

α 母狼怀孕的时候，所有的成年狼都要喂养她，生了狼崽后的六到七个星期中，她和狼崽还可以得到他们的喂养。而且，成年公狼还要喂养未成年公狼和母狼，所有非幼崽喂养幼崽。这个制度只有考虑下面的情况才能得到理解： α 公狼和母狼优先享受猎物，吞得食物比他们能消化的多。这种优先权导致他们能够身强力壮，并使得他们反刍的狼感激他们。 α 公狼吞掉的食物大部分给了 α 母狼， α 母狼又把食物喂给幼崽。 α 母狼还强迫其他母狼反刍，再把食物交给幼崽，即使那些母狼吞掉的猎物很少，并且要花很多能量运输食物。这样， α 母狼明显夸大了自己对幼崽的慷慨，使幼崽更依赖她。同时，其他母狼却变得更加矮小瘦弱。这个系统也可以这样理解： α 和 β 狼可以更多地享用猎物，并通过反刍让幼崽也获得优先地位，普通的狼只能吃剩余猎物。这个模式也存在于人类，这一点我们下一讲再说。成年狼也比年轻的狼得到的食物更多，这样他们才可以给年轻的狼反刍。作为这个分配系统的微调机制，普通的成年狼和年轻的狼也可以被迫为幼崽反刍。这个全面支持幼崽的系统，却无法在没有食物的情况下，阻止幼崽成为最早挨饿的狼。这个系统只有在反刍的前提下才能保证幼崽获益。总之，因饥饿而死亡的顺序与正当的进食权呈逆相关状态。

这个获得食物的规则以“文化实践”的方式存在于人类社会中，下一讲我们将加以讨论。

人和狼不一样。狼用威吓和攻击的方式维持的秩序，人类则可以受之泰然。尽管这种平和可以用意识形态来灌输，但是我们还是能感觉到，即使内化了的文化实践，也存在几乎看得到的暴力作后盾。实际上，在我们作为灵长类动物的进化过程的某一时刻，明显得威吓与暴力可能控制着整个分享过程，那时我们建构和内化意识形态的能力还很有限。

第七讲 性别分层中的力量因素



“征服”，德尔柯维茨（1928），匈牙利国家美术馆

本讲的意义

下面要详细讲一下资产对社会结构及社会过程的根本意义。有人极力主张（尤其是当代的女权主义者），力量（force）以及“家庭暴力”（domestic violence）是性别关系的两种因素。许多妇女显然都有这样的境遇：由于男人在体质和力气上常常占据压倒优势，他们发火、沮丧或受到羞辱的时候，就会对女人造成巨大的伤害，而男性是很容易这几种精神状态的。再者，最重要的是，核心家庭是为了资本主义积累的目的而构建的，在核心家庭中，妇女与潜在的保护资源隔绝，因此容易受到粗暴的对待。

我们无意淡化许多不幸妇女的这种悲惨处境，但可以说，这种暴虐而危险的残暴男人具有弱者的特点。虽然男人在体力上不比自己的妻子弱，但在社会上与其他男人相比，却很可能是弱者。而且，虽然男人的暴力可能符合他人的利益，但那些利益是与资本积累相关的，顶多也只是偶尔附带起到维持性别角色的作用。换言之，在资本主义制度下，“习惯实践”决定了家庭内部资源的分配，而对于那些资源严重匮乏的男人（弱者）而言，施暴可能就是他们的习惯实践之一。但是，弱小男人的暴力与强大男人的性别优势无关。

为了能从科学的距离来研究这一问题，我们应当研究一下不具有男性优势特征的非资本主义社会，并较为详细地探讨一下在性别优势上差异很大的两个狒狒种群。我可以证明，支配性资产的占有给男女提供了等级权力（the power of rank），不管是当代社会还是原始部落社会，也不管是人类社会的还是动物社会，无不如此。我只选择了几个个案进行观察，但我强烈鼓励大家对其他社会进行比较研究。

按语

家庭群体普遍存在于哺乳动物之中，之所以如此，是因为幼小成员需要正当的要求权

维持生存。正当要求权的范围可以向外延伸，把他人也包含在内，但在大多数哺乳动物中，每一类别的成员对家庭资源的要求最终是通过力量来满足的，尽管在消费时并不见得非要动用暴力不可。更确切地说，食物享用权的等级是靠体力优势来确立和维持的，这样才能有秩序地消费食物，哪怕食物短缺。

尽管为了竞争而炫耀力量具有重要意义，但力量无法成为性别等级的基础。说得更恰当一点，力量更像是某一类别内部个体等级划分的基础，我们对狼的讨论已经充分证明了这一点。在上一讲中我们谈到，狼的食物等级和性别等级划分得很细，而且我们还注意到，要在狼群中提出正当要求，需要在狼群内部施加大量的威胁和暴力。但是，狼群之中并不存在性别等级。虽然可能会有些目前尚不为我所知的例外，但我想指出，在哺乳动物中（不管是人还是动物），性别等级决不是根据暴力，或者根据一种性别对另一种性别的体力挑战来划分的。我们将会看到，仅仅是由于不同性别集体拥有的资产数量存在差异，才存在性别之间的支配关系。虽然个别雄性或雌性可能会试图通过暴力来维护有悖于社会规则的食物享用权，但那样的社会规则是财产的功能，而不是力量的功能。可见，狼之所以不按性别来划分等级，是因为狼群的资产等同于狼群全体成员的财产。

在阿拉伯狒狒（hamadryas）中，雄狒显然对雌狒进行身体上的控制，它们习惯采取咬脖子的手段来维持雌狒的秩序（其他雄狒不在时）。但我们可以证明，这并不是它们的权力基础。与此类似，雄狮以暴力夺取对猎物的优先享用权，但这种优先权在食物严重短缺、事关生死的时候就会丧失，因为拥有领土财富和生殖力财富的是母狮。鉴于人类现在所处的和已经经历过的文化环境和生态环境不计其数，我们只能研究几个个案，尽管这些个案乍看之下与我们的观点是抵触的。

我们对人类社会内部复杂关系的分析，竟然是从其他哺乳动物开始，你们当中有的人对此颇感意外。然而，由于人们认为动物没有文化，所以通过研究动物，就能更强有力地使人们确信我们的研究发现的 basic 特点。在本讲中，我打算先泛泛谈一下狒狒的情况。狒狒能够提供的社会结构方面的信息，远超乎粗心观察者的想象；而且狒狒还展示了社会过程的基本特征，这种社会过程与人类社会相似。对于权力（指生存能力），我们最终可以用食物极度短缺情况下，食物享用权来检验，因此我们将会看到，其他物种也普遍存在在功能上相当于“习惯实践”的行为，而且是出自同样的原因——服务于财富。

权力法则：在社会形态中，性别权力的基础是通过权力与管辖该形态的资产之间的关系建立的。

权力法则已在第五讲中得到了充分的证明。我们已看到，“进食秩序”（eating order）是饥荒社会的一个共同特征，而从饥荒中生存下来的成员，是根据家庭的外部利益，在家庭群体内部不均匀地分布的。因此，对于那些蒙受饥荒的社会来说，“权力法则”已经确立。不过，我们尚未在非人类中确立这一法则，一旦确立，这一法则就会成为社会过程在原始文化中的一个特征了。

狒狒与资产

狒狒大致有三个亚种：阿拉伯狒狒、狮尾狒狒（棕狒）（gelada）以及热带草原狒狒（savanna）。所有狒狒似乎都是异种繁殖的物种，它们具有明显的表型差异和社会差异，这与它们所在的生态环境差异有关，颇像人类的“人种”（Smuts 1985）。但是，这些狒狒物种夺取资产的方式是不同的，我们可以以此检验“权力法则”的正确性。

被观察狒狒的基本结构差异，与它们所处的三种生态环境有关系。具体来说，我们发现，阿拉伯狒狒所处的环境食物有限、被捕杀的压力相对较低，狮尾狒狒所处的环境食物较多、被捕杀的压力低，而热带草原狒狒则有最丰富的食物来源，但被捕杀的压力也相对要高。阿拉伯狒狒和狮尾狒狒的显著特点是具有复杂的多层次社会结构，我们要研究的正是这两种狒狒。我们将探讨这两个亚种社会结构的不同之处，并证明，性别等级是资产控制的一个功能，从资产控制衍生出来的是相应的消费优先权（参阅第五讲中的“分配模式”）。

阿拉伯狒狒的组织结构有三层。最低层是“独雄单位”（one-male unit），它由一组母狒狒、它们的后代以及一个“雌性占有者”（harem holder）组成。往上一层是“帮伙”（band），由一组相关的“雌性占有者”（而不是“雌性”的成员）组成。最高层是“群队”（troop），由帮伙及其妻妾组成，大家为了在悬崖峭壁上安全过夜而聚集在一起。

阿拉伯狒狒“独雄单位”的特点是，一只雄狒独占与一组（1—9只）成年雌狒交配的权利（Kummer 1968）。“雌性占有者”对本单位内的雌狒进行强制性的控制，由于雌狒有离群的倾向，因此雄狒频频采取咬雌狒脖子的手段，强有力地把它们“驱赶聚拢”（herding）在一起。每一只未成年的雌狒都有可能是从同一个帮伙之内的其他单位中“绑架”过来的，并且被一直保护到成年。由于出自同一个帮伙，因此雌狒大都具有一定的血缘关系（Sigg et al. 1982; from Dunbar 1984）。

除了“雌性占有者”之外，帮伙中还会有一个或多个下属雄狒，这些雄狒通常是未成年的或很老的狒狒，不具备生殖能力。因此，在雄狒当中又有成员等级差别。帮伙的成员（雄狒）白天带领它们的单位在特定的“家园”觅食，晚上往往聚集在“睡崖”（sleeping cliff）上的同一地区。由于帮伙成员从雌狒的生殖能力上获得利益（就雌狒的后代而言），因此生殖能力成为帮伙的一种资产。可见，帮伙是主要控财集体——拥有家园和雌性的生殖能力。

虽然控制自己的雌狒是每个阿拉伯雄狒的责任，但帮伙的其他成员同样也保护雌狒，防止雌狒被其他帮伙的雄狒掳走。帮伙成员组成一个战斗单位，共同抵御捕杀它们的食肉动物和同类竞争者，对本帮伙成员的雌狒则表现出克制和回避。由于帮伙的全体成员（包括自己本身没有雌狒的成员），都要回避和保护雌狒，因此在交配上显然有权利的成分。库默尔（Kummer 1970）做了一个试验来说明帮伙的重要：将一个“独雄单位”从其帮伙里抽出来，放到另一个群队里，结果，其他雄狒马上攻击这个“独雄单位”的头领，同时抢走它的雌狒。由于没有亲属援助，该头领被迫离开被夺走的雌狒，一瘸一拐地溜走了。

阿拉伯狒狒生活在喀拉哈里（Kalahari）沙漠，那里资源稀少，要想活下来必须对某一地区的生态具备专门知识。因此，狒狒经常要为家园而战。适者生存，狒狒得靠个体的能力和亲属，积极采用暴力来确保它们对某一特定家园的使用权。由于雄狒体形和力气都比雌狒大，因此在保护资源方面具有优势。

我们在人类中发现，男性通过努力工作，通过展现勇气和其他魅力，可以控制女性的性。但他们只有控制一些其他形式的财富，才能控制女性的生育能力。以暴力夺取的家园成了资产，而一群男性可以在资产周围联合起来，成为一个拥有财富的共享群体。相比之下，狮尾狒狒中的雄狒无法围绕这种财产集结，因而在母系组织中处于下属地位。

狮尾狒狒的社会结构很不同，尽管有人把它错误地称作“独雄单位”。狮尾狒狒的领地有更多的食物资源，这使得控制家园和食物位置的专门知识不再是雄狒权力的基础，因此，雄狒就无法把土地当作资产来夺取，进而获得对雌狒的控制权。在这种情况下，获胜的是雌狒生殖能力的财富价值，这种生殖能力产生源源不断的利益，雄狒为了获得利益的享用权而彼此争斗。雌狒成为社会结构的基础，社会结构的形式是等级群体，按母系关系将个体划分等级。

一只 α 成年雄狒附属于这些雌狒，为它们育种。成年雄狒仅作为消费群体的成员与某一母系群体结伙。“说雄狒是社会的临时工毫不为过，它在群体中只不过扮演种狒的角色。”

它实际上被排除在雌狒的交往之外，因为雌狒更喜欢和它们的嫡系雌性亲属交往。”（Dunbar 1983: 300）出于这一原因，用“独雄单位”这个词来描述狮尾狒是很不恰当的。这种单位并非雄狒的单位，准确地说，它是作为种狒隶属于这个单位的。而雌性狮尾狒则彼此联系紧密，是一个控财群体。

除了 α 雄狒之外，单位可能还包含有一个或多个雄狒“部下”（followers）。部下不大会向 α 雄狒挑战，相反，它会等候这样的时机：当单位中有下级雌狒想组成一个新群体时，分离出来的群体可能会收他作种狒。不过，大多数的单身雄狒都拒绝去当“部下”，而是组成清一色的雄狒群体，等到体能达到颠峰时期，可能就会挑战某个 α 雄狒，以获得交配权。

狮尾狒母系群体的成员按控制关系划分等级，表现为“进食秩序”，这在第五讲已经讨论过。这是“习惯实践”的又一个例子。通过这种方式， α 雄狒和雌狒藉以维持自身地位所必须的体能优势才能得到保证。为了保证 α 雄狒在母系群体中的作用，必须让它先吃，否则它就会变成不堪一击的弱者。 α 雄狒先吃，为的是效劳于母系群体的财富！而级别较低的雄狒和雌狒则体形较小，并且，级别较低的雌狒生育得也较少，这是因为相对被剥夺了资源的缘故，而不是因为遗传上的差异。

在旱季，当单位成员由于能喝到的水减少、不能全体同时喝水的时候，就会遵

守一定的喝水秩序。...单位来到水边之后，除非有什么特殊情况或麻烦，否则都是

领头的雄狒或 α 雌狒先喝，其他成员则原地一边梳理毛发一边等候。喝完水的成员

离开水边，然后下一级别的成员才到水边喝水。（Mori 1979: 94）

资源的使用既是划分等级的目的，又是划分等级的手段；随着一个母系群体成员数量的增加，越来越多的上级成员也使低级别的成员受到越来越深的苦。低级别的成员能享用的食物和水有限，尽管交配的频率可能并不降低，地位低下的压力还是可能降低它们的繁殖能力。雌狒以威吓、攻击下级雌狒及其后代的方式，把自己的级别传给自己的雌性后代；母女结伙，联手维护其等级或争取更高的等级。如此一来，下级雌狒因繁殖能力下降，从而进一步减少了藉以保住其等级的盟友数量，它们的地位进一步受到威胁。出于这一原因，随着母系群体成员数量的增加，低级别的雌狒及其后代都有离开的动机。它们常常把母系群体中的某只原本不具交配资格的“部下”招募过来当它们的首领，另立门户。

由此可见，生殖能力是一种能起组织作用的资产，是任何物种母系组织的基础，认识到这一点很重要。我们还看到，雄性狮尾狒尽管也像阿拉伯狒那样在体力上优于雌狒，但并没有通过暴力实现统治。另一方面，为了争夺交配权，雄性狮尾狒彼此之间经常暴力相向。那么，就不能说，阿拉伯狒的权力基础是从“咬脖子”得来。

从属男人

人类学家普遍认为没有任何社会具有女性统治的特征，个中原因令我感到不可思议。我之所以说“不可思议”，是因为民族志文献中显然记载有女性统治的事实。例如，特纳（Turner 1979）在论述格博罗人（Ge-Bororo）的社会组织时，就举了一个母系结构例子，那里的男性显然处于从属地位。巴西中部有一些社会，有大量的土地可用于生产维持生计，森林、河流又为他们提供了非常丰富的食物物产。农业生产以及地方物产的采集是主要的营养来源，而这些方法是在妇女的控制之下，男人的打猎、捕鱼仅作为补充。战争不是影响生殖权力的因素，男人不拥有势均力敌的资产。因此，这种社会自然具有女方为主、男方入赘

的家户组织形式。男人们四处奔走寻找妻子，从而成为占统治地位的岳父岳母的工具，尤其是岳母的工具。

通过给自己的女儿招亲、把自己的儿子入赘到其他家户，妇女用自己作为孩子母亲的功能权力换得了岳母的特权地位。这样，她就有女婿来向她表示敬意，听她使唤，而且，倘若她喜欢，就可以尽情责骂女婿，女婿还要服服帖帖，要是自己的儿子反倒未必能够容忍。但她却与自己女儿保持无拘无束、自由自在的关系...

(Turner 1979 : 164)

这是女性统治的一个经典模式，生殖权力以及母系群体控制生殖权力成为女性统治的基础。显然，母亲与女儿之间的亲切关系给予了女儿凌驾于她们丈夫之上的权力，她们可以直接行使这种权力，也可以通过母亲间接行使。

在我看来，这是一个女性统治的“显著”例子。然而，这个证据并不足以颠覆当代意识形态。特纳像许多人一样，预先假定了男性统治。当然，他去过那里，我没有，因此或许他是正确的。但是，他的论述丝毫不能支持他的结论。他观察到男人控制着家庭之间这个级别的社会组织，于是认为男人控制着家庭，以此证明男性统治的假设是成立的。实际上，他所说的，没有一样能够使人想到这些家庭间组织的统治权。相反，他的推论似乎是从具有父系结构的社会中得出的，在那种社会里，继嗣群显然占有并控制着家庭。父系继嗣群能这么做，因为它们是拥有财富的共享群体，而且妻子和家庭组织的职责由财富规定。然而，格博罗男人的社会组织并不控制任何财富，他们仅仅拥有象征性的权力，他们采取把妇女排除行动之外的方式，使男人仅具有“象征性统治权” (Sanday 1981)。而且，在这些男人组织中，年轻男子由于女儿尚未招婿，因此没有权力，长者对他们呼来喝去、指手画脚，他们只能一声不吭。虽然特纳声称他们是男性统治，但男人显然是最“受压迫”的等级。年轻男子在男人当中没有说话的份儿，为了能与女人性交，又必须对女方亲属卑躬屈膝，他们不管是在家里还是外头，都是弱者。

凡是研究过狩猎-采集文化的学者，都会看到一个最能说明格博罗男人地位的事实：年轻男子必须把猎物呈献给妻子！而妻子则通过分发猎物获得社会承认，清楚表明男人的行为源自妇女的权力。英格尔德 (Ingold 1980) 论述了许多猎物分配规则，他指出，凭借猎手们的工作获得威望的，通常是狩猎队的首领，或者某个年长的男性亲属，或者酋长。在这种情况下，男人不能自由地按照打猎能力来划分等级，相反，他们是一个等级集团中的下级分子，被迫为他人的威望作出贡献。而在格博罗人当中，获得这种好处的则是猎手的妻子以及 (依此类推) 她的母系亲属。关于男性统治，特纳 (1979 : 156—157) 说道：

.....人们认为妇女应当负担育婴的责任，应当把那些与这种社会化角色相称的任务分配给她们，这种倾向无疑可以看作是树立这种模范的基本促进力量...并且必须解释为一组具有高等逻辑关系的社会价值强制推行的结果。这组价值的中心价值就是我所说的男性统治。

不过，我们当代没有与育儿有关的权力，并不意味着在生殖力是唯一形式的财富的文

化中也同样没有这种权力。育儿术与生命科学结合在一起，形成了有效的生殖力；而有效的生殖力可以成为权力的基础。所以，妇女统治因她们在提供食物中的重要作用而得到了加强，因为食物有助于保证后代的生命力，从而提高了妇女的有效生殖力。

虽然年轻男子的不利地位是显然的，但特纳提供的资料却没有说明成年男子是否也处于不利地位。随着女方的亲属年迈、去世，妇女失去了强有力的家庭联盟，于是她的丈夫就有可能减轻自己的从属地位。而且，一名男子自己的女儿结婚后，在男人中就有了发言权。对于男人来说，女儿的结婚是他转变到“成年”的仪式，而作为成年男子，他们是被允许在仪式社团中畅所欲言的。要说男人行使这一新的特权会得到间接的利益，尚不清楚这种间接利益是什么；但是，就算没有什么间接利益，这些仪式社团意味着男人彼此之间在社会领域中的等级划分。而且，由于自己的女儿已经结了婚，这些男人就有了女婿供他们控制和羞辱。男人在结构地位上相对于其他男人的变化，很可能影响到男人与自己妻子之间的关系，也许他会多受一点尊敬，但肯定得不到统治权。

特纳认为男人等级比妻子等级高，他是基于成年男子在外部社团中的地位形成的这一观念的。然而，特纳不是像我们那样在资产中寻找权力，而是到价值体系找。男性社团中表达的价值体系很可能会表明男人是优于女人的，但是这些价值的表达并不能成为权力的来源。相反，这些社团的作用是为了表现男性的有力形象，以平衡一下男性缺乏权力的事实。鉴于男人在家庭范围内完全处于从属地位，所以男性权力的公共意识形态作为社会组织的综合因素或许是很重要的。

对于桑代（Sanday 1981）所说的“象征性统治”（symbolic dominance），我们把它当作是一个存在于价值观念范围之内、但缺乏物质基础的现象来处理。这与当今社会下层阶级男性的大男子姿态（macho-posturing）并没有什么不同，说白了，这只不过是男人在这世界上无权无势、低人一等的掩饰罢了。我不妨补充一下，本讲要说明，用被调查者讲话内容给一个社会定性，这种做法有危险。很可能，甚至格博罗人的妇女也愿意支持男性统治的文化虚饰。价值体系会受到全体内化的影响，因此了解一个社会表达出来的世界观是有用的。然而，在不了解社会结构和过程度情况下，这种信息只会把民族志者搞糊涂。因为，社会结构独立存在于被调查者所表达的价值观之外。

暴力的弱点

来自美国的证据表明，虽然侵犯妇女的暴力在任何时候都会发生，但是当施暴的男人在男性之间的竞争等级中地位低下时，暴力更容易起到系统化的重要作用。罪犯是[社会]体系的遗弃者，而那些对妇女施暴的则属于他们当中等级最低者。正是自己本身不适应社会、或者觉得自己不适应社会的男人，才会因为暴虐而使人畏惧；而其暴力的对象可能是男人，也可能是女人。有权力的男人——即那些在使用社会资源上处于有利地位的男人——往往不是暴虐的人。假如认为要实现成功男人的目标少不了暴力，那么动用暴力的往往是等级较低的男人，即几乎没有权力的男人——步兵、巡警、以及吵不赢老婆的人。

据派克（Pyke 1996）称，中上阶级以及上层阶级的男人想使用家庭资源时，可以获得社会支持（包括他们妻子的支持）。丈夫在市场工作上的成功——即他在男性之间的竞争中的成功——使他在家庭内部地位高上、大权在握。成功男人的权力在于他们对资本的占有，这种资本可以是人，也可以是物（经济）。而在资本主义中，一个人相对于另一个人的地位，在很大程度上是由每个人相对于资本的地位来决定的。因此，个人通过更有效地服务于资本的利益而在男性之间的竞争中获胜。再者，生殖能力在一种社会过程，即人们普遍称作人口变迁的过程中，会丧失其社会价值。这种变迁的特点是，作为中心财富的生殖能力变成了资本。实际生殖水平剧降到自然水平，或者说“自然”水平以下，而重点则集中在增加人力、

物力资本上，这种情况证明了这种变迁。可见，假如男人能够夺取资本的使用权并拒绝妇女对资本的索取，他们就能够垄断强大而且越来越有权力的财富，把突然变得没有价值的资产 [指生殖能力——译者] 留给了妇女。

另一方面，也有缺乏资本、或者以更为低下的运用水平附属于资本的男人。不言自明，这样的男人地位低于比他们成功的男人，成为人家发号施令的对象。他们在男人当中颜面尽失，也得不到自己老婆的尊敬，乃至无法使家庭摆脱贫困。他们在（婚外）性接触市场中也失去了地位，尽管在美国下层阶级的亚文化群中，性自夸是司空见惯的事。数据表明，下层阶级的男人在性行为上更为活跃，比上层阶级有更多的性伙伴，但仅在他们年轻时如此。到了 40 岁，地位低下的后果充分显示出来了。虽然所有男人的性活跃程度都会随着年龄的增长而下降，但成功者下降得较慢，因此，到了 40 岁，成功者在性行为上是较为活跃的群体，只有他们才可能有更多的性伙伴（Kemper 1990）。

不成功男人的妻子不快乐是有原因的，因为她们自己在妇女中的社会地位已被标上了失败者的标签。而且，为了维持家庭不破裂，她们常常必须从事某种平庸的买卖工作。实际上，常常是妻子的收入更为可靠。数据表明，正是在这类妇女中，男人的暴力更为普遍。那些没有高的社会地位来作为权力基础的人，只好用暴力来作为强行满足要求的工具。至于格博罗人，社会结构中的弱势地位因象征性的统治权而变得模糊了。

相反的论点

马文·哈里斯（Harris 1993）曾极力主张，男性的力气和战斗的英勇是对付妻子的有用武器，男性统治可能是力气和英勇的产物。他详细描述了妻子被丈夫摧残的情况，但却没有考虑到摧残妻子的男人的弱点。

桑比亚（Sambia）人可谓是极端中的极端。他们是一个居住在高地上的巴布亚群体，

男人沉溺于以口交的方式来获得精液，口交是在年少者和年长者之间进行的……桑

比亚人过去面临着多种肉体上的危险。男人可能会遭到伏击，可能会在搏斗中被砍

倒，或者在自己的庭院里被斧头劈死；他自己的防卫就是毕生的体力、耐力以及性

器控制技巧的训练。妇女是则是男人的主要侵害对象。

这一描述有问题。我们在此看到，男人不断处于战争之中，他们的敌人不是妇女，而是其他群体的男人，然而作者却指望我们相信他们的主要侵害对象是他们自己的妻子。若要情况如此，桑比亚人在与敌对群体的战争中就应当是异乎寻常的失败。桑比亚人所处的环境是这样的：有的男人比别的男人容易失败，而由于这样的失败又容易受到他们妻子数落的伤害。[因此，] 会伤害自己妻子的，应当是失败的桑比亚男人。

哈里斯继续讨论“外部战争”，举出了易洛魁族（Iroquois）的例子，该民族会组织多达 500 名男子远征作战。哈里斯指出，易洛魁妇女掌管着农作物以及其他物品的生产和贮存，这种形式的战争并不会使妇女的特权受到挑战。这与我们讨论的预期结果是一样的，因为这些战争不涉及掠夺妇女和奴隶。换句话说，远征作战并没有为男人提供藉以控制妇女的财富资源；假若男人无力保卫自己的社区不受外族入侵，他们将蒙羞并丧失权力，而远征作战也不会有这样的情况。假如易洛魁人的外部战争的目的是为了掳掠妇女的话，势必对性别关系造成巨大影响，因为被掳掠的妇女会在生育女儿方面与易洛魁妇女竞争，从而使男人比女人

具有更高的（间接）生育率。

性别与全球积累

对妇女施加暴力决不纯粹是私事，哪怕是在家庭单元之内私下发生的。在大社会体系之中，成功男人地位显赫，这种大社会体系要么采取强劲的入侵，要么采取精心安排的睁只眼闭只眼的方式，来证明其在体系维持（systems-maintenance）上的利益。美国在 1900 年～1960 年期间处于工业资本主义的成熟时期，社会政策鼓励人们建立妻子在内持家、丈夫在外挣钱的家庭。在这种结构中，处在资本积累前线的是男人，所以人们认为，男人在家里保持足够的权威以把自己的经济效力最大化是重要的。男性权威之所以重要，并不是因为男性权威能使男人感觉良好，而是因为，正如可以提出证据加以证明的那样，男性权威在家庭外的经济生产力中是一个积极因素。

可能有人会说（如 Sanday 1981），妇女被归入到了私有经济（private sector）中去了。然而，过去人们在意识形态上对社会系统进行了大量的神圣化，私有经济乃是这种神圣化的社会系统的重要支柱。确实，鉴于当时养育子女的技术水平，倘若不把养儿育女摆在至关重要的中心位置，社会就不可能繁殖出各种等级的人力来了。

正如派克（Pyke 1996）的资料表明的那样，不成功男人是难以建立和维持男性权威的。需要得不到满足的妇女更容易“不听话”，而暴力已成为一种虽不适宜但在社会上却必须的手段来维持秩序。暴力在较贫困的家庭里之所以被认为是社会的必须手段，是因为暴力有助于确保妻子能够照顾丈夫的需要，假如那些男人收入虽薄，但在资本主义扩张体系中却起到重要作用的话。警方不会轻易干预，法庭则会指责妻子，等等。

不过，在与家庭单元有关的资本需要发生根本改变的时期里，碰巧女权主义运动蓬勃发展。资本主义已不再把“妻子为辅”的策略作为全球积累的代价。全球性的资本主义并不牵涉到家庭的维持，它只牵涉到加强资本主义对每一个（日益孤立的）个体行为者（individual agent）的控制。由此可见方法论个人主义的重要性。有许多现象可以证明这一新观点：在美国，反对“福利”的大运动，从根本上来说，更是对具有合法社会地位的养儿育女[权利]的攻击。在男人地位日益容易受到挑战的世界里（鉴于劳动力市场日益喜欢妇女），离婚的放宽以及反对家庭虐待的运动，是对男性权威强有力的否定。为了财富积累而制订的法则，已经发生了此类改变。

尽管我们理所当然为这一发现导致的开明状态而欣喜，但若把它或者任何其他方面的开明与整个人类的进步联系在一起则是错误的。假如妇女与资本保持次要关系，保持一种家庭角色，作为男人努力的补充，那么对妇女施加暴力就会继续为人们所接受。开明是社会结构的一种功能，如今，在妇女已经被用作为主要生产者的情况下，对她们施加暴力已经是违背全体的利益了。

第八讲 婚姻及合法性



“Verb • czy”，德尔柯维茨（1928），匈牙利美术馆

本讲的意义

读过前面七个讲座的人，知道婚姻是它在家庭群体中创造特殊的人的类别（person-categories）的制度。和其他类似的制度一样，在婚姻制度中，可以根据大量互补性的权利和义务来确定人的类别。

本讲认为，婚姻是掌管男人与妇女性交权的统治集团的一种建构。婚姻被定义为一种制度，它授予男人权利，条件是男人必须满足统治者的需要。在有的情况下，统治者是母系家族，因此包括妇女在内；在有的情况下，统治者是父系家族，还有的情况是国家。而且，授予男人的性权利被确立为建立婚姻制度的最低标准，这是每种婚姻形式都具有的共同特点。不过，在大多数情况下，男人和女人还会有其他权利。

本讲的第二部分为社会分析开辟了全新的天地，将“合法性”看作是由占有财富的相关共享群体的成员资格决定的。由于过去的社会理论家缺乏资产的概念，因此这个说法对他们来说是难以理解的。

导言

能够跨文化成立的婚姻概念，必须首先下好夫妻的定义，并对配偶与情人加以区分。从这个观点来看，我们发现，婚姻是男人藉以获得（社会支持的）对妇女的权利的一种制度。它一般与家庭结成一體，并配之以许多其他的权利和责任。可见，利奇（Leach）给婚姻下的定义将家庭权利（在无婚姻的情况下也可能存在的）与婚姻权利混为一谈：

“婚姻是一男一女的结合，通过这种结合，女人生下的孩子，人们才承认是夫妇俩的合法后代”（转引自 Gough 1959: 49）。这一定义与通俗的说法没什么两样：倘若母亲未婚，孩子就不合法。不过，我们没有看到“合法性”的独立定义，没有定义，说孩子必须是婚姻

的产物才算合法乃是多余。正如里维埃（Riviere）（1071：62）曾指出的那样，“这纯粹是定义循环。”

人们普遍认为，孩子因出身不当而损害了社会地位，乃谓非法（私生），而个人的社会地位是由有关家户、血统、部落、民族-国家以及类似集体的成员权利决定的。那么，非法的后果往往肯定是丧失了一个或几个集体中合法成员应有的资源使用权。而且，孩子的非法性应当能够作为孩子本身的一个特征加以识别，使这种特征的社会基础能够凭经验来确定。我们或许会发现，使个人的社会地位受损、导致他在某一特定文化中被认为是非法的“不当出身”与他母亲的婚姻状况并无关系，孩子母亲（或父亲）社会地位的其他方面才可能是问题的根源。

有资料确凿表明，在许多文化中，要确定孩子的社会地位，婚姻既不是必要条件，也不是充分条件。在美国，未婚母亲的孩子从惯例上来讲是“非法的”，但是这些孩子的公民权利，他们对父亲享有的赡养权（以及继承权，假如父亲去世时没有立下遗嘱的话），以及其他权利等，并不要求母亲有婚姻事实。孩子的父亲与母亲之间没有婚姻关系的事实无须加以修正，合法的父亲身份及其伴随的权利和责任亦同样存在。假如孩子的父亲身份不明或者无法联系上，这对孩子显然是不利的，但是，在美国社会，父母的婚姻对孩子的正式社会地位并无影响，尽管在传统上是有影响的。那么，对于一个远远超出当代西方文化的概念，我们不能让当代西方惯例的含糊混乱来控制 and 扭曲我们的理解，这是至关重要的。

在许多社会里，婚姻与社会认可的父母身份之间有着明显的区别。譬如，通过叔嫂婚（levirate）和冥婚（ghost marriage）的方式，努尔人把合法的父亲身份与婚姻区分开来（Evans-Pritchard（埃文思-普里查德）1990[1951]）。在这些情况下，谁是名义上接受彩礼的人，谁就具有合法的父亲身份并确定孩子的社会地位，甚至尽管这个人已经不在人世、母亲的孩子已经改嫁他人。在非洲，若某人去世时没有继承人，通常的解决办法是鉴定其未婚女儿的儿子的血缘；在古代雅典，若某人没有继承人，则其女儿（在这种情况下称为 *epikleroi*）就推迟结婚，与一名父系亲属交媾为父亲产子（Lacey 1968）。世界上几乎没有哪个文化地区没有违背《人类学问答》（*Notes and Queries*）中关于婚姻的定义。

许多人类学家都认为，婚姻的定义必须说明所有社会都有婚姻的概念，这与古迪纳夫（Goodenough）（1970）的观点是一致的，他宣称，婚姻的定义必须考虑到一种假设——即婚姻在民族志上是普遍存在的。顺着这一观点，高夫（Gough 1959）修订了《人类学问答》中的婚姻定义，他提出，“婚姻是建立在一名妇女与一个或几个他人之间的一种关系，这种关系规定，该妇女在这种关系准则不禁止的情况下所生的孩子，具有孩子所在社会或社会阶层的正常成员共有的出身地位。”婚姻关系又一次是根据妇女所生的孩子的社会地位——他们的“合法性”——来定义的，但这种定义对夫妻之间的关系却只字不提。到底是怎样的“建立在一名妇女与一个或几个他人之间的一种关系”能构成婚姻呢？这种关系一旦确立之后，对其他关系，如某个妇女的孩子与社会结构的关系，可能会起到某些作用，给这种关系下定义，应当与这些作用的鉴定区分开来。除非我们能够独立于合法性之外给婚姻下定义，否则就不能简单地说，婚姻是孩子合法性的必要条件。

婚姻

在努尔人中，一名妇女的嫁妆送给了哪个男人（通常是她的首任丈夫），她的孩子就合法地归属于哪个男人。的确，通过“冥婚”，努尔人允许把嫁妆在名义上送给某个已过世的人，从而允许死者的兄弟（或姐妹！）之一以死者的名义生孩子²¹⁸。这样，一名妇女可能从来没有与给予自己孩子社会地位的人结婚。如果她的现实丈夫是法定丈夫的一个姐妹，就会雇用一名低等级的男人作孩子的生父（genitor）（阳痿的丈夫可能也会找人担当此任）。在这种情况下，生父、父亲及（女性）丈夫竟是三个不同的人。在这三者当中，与婚姻的定义有

关的是丈夫。努尔人的例子是能说明问题的。我们知道，在有人与妻子未经授权发生性关系时，丈夫是唯一能够要求赔偿的个人。对于某个特定的妇女，丈夫是唯一有权控制她的性的人，而这一职责不需要由确定该妇女所生的孩子社会地位的人来承担。其他男人可以采取偷情的方式或经过许可的方式来与某个妇女发生性关系，但只有妇女的丈夫才具有制度化的、得到社会支持的权利来控制她的性。

介绍过“权利”这个术语之后，我们必须花点时间来阐明它的含义。不管社会是什么形式的社会，权利的存在意味着某些类别的人对稀有资源具有得到社会支持的索取权——例如小孩向其父母索取基本消费品的权利，或者小伙子[向岳父家]索取牛群作为嫁妆的权利。孤立的个人永远不可能对任何事物拥有权利。即使个人足够强壮或足够凶猛，能够占有他想要的某种利益，但仅仅个人的努力还是不能将这种占有确立为一种权利。权利是由他人的行为授予某个类别的人的。只有在有其他个人愿意合作去取得有关物品或利益的范围内，某种权利或索取权才能存在³³。

在大多数当代社会中，权利往往主要是源自国家、受到国家支持的。不过，跨越文化来对权利概念进行适当的概括，它包含的官僚机制就不多了，由社区级的社会和亲属群体给予个人的资源索取权尤其如此。的确，即使是在国家社会中，尽管亲属关系松弛，居民群增大，人们互不认识，使得这些非正式机制的重要性降低了，但许多权利仍然有待于加强，哪怕仅仅是非正式的加强。

索取权利比有效地授予权利更为容易。即使社会没有对某项索取的合法性达成一致认可，但就我们所知而言，基本权利是会受到侵犯的。权利并非是绝对的，我们必须认识到，有效性是任何索取的基本因素。一项索取在此范围内是有效的，即在有关类别的人群中随便挑出任何一个人，都能够在某一时期内实现这一索取。

男性索取与女性性交的权利，具有智人（*Homo sapiens*）进化遗传下来的根源。然而，在没有正当索取权的情况下，个人必须依靠自己的个人能力来实现索取权。情人正是依靠了这种个人能力。作为情人，男人或女人只有比其他追求者能满足伴侣的需要，才能保持与自己所喜爱的伴侣性交的权利。情人之间的关系是一种友谊关系，因为关系的持续取决于个人品质和他相对于其他人的资源。也就是说，这是一种二重关系，每个人都是通过给出比他人价值更高的资源来获得资源的。每个人在很大程度上不是依靠来自他人的压力，而是必须激发他人独立地、非强迫地提供资源，而每当更具吸引力的伴侣出现，旧的伴侣就有落败的危险。

在当代人类社会中，几乎没有哪个社会是完全依靠这种竞争方法来分配女性的性的。青春期的放任期过后，结果很可能是令人最不满意的安排。由于性是人类生活的主要成分，其重要性不言而喻，因此男人为了获得与女人性交的权利而独立采取的努力常常会扰乱社会、导致社会不安。在昆人（!Kung）、因纽特人以及其他一些群体中，为女人竞争是男人的唯一理想，因此可以看到，在他们当中凶杀是家常便饭。所以，几乎在所有的社会中，与女人性交的权利都以某种形式制度化了，这是不足为奇的，其目的是为了缓和竞争。

然而，婚姻所包含的解决办法，其原始目的决不是为了控制性交权与缓和竞争暴力。当然，假如那些有望在斗争中成为胜利者的人能够制定一种制度化的方法，那么“胜利者”的属性就会保持不变。他们会找到方法使竞争更系统化，减少死亡，而又不给竞争结果造成重大影响。不过，这并非都与婚姻的情况相符。在大多数情况下，用来评价男人、接受他成为“丈夫”的标准，与被追求的妇女自己愿意独立采用的标准是不一样的。结构最简单的婚姻，也要涉及到男方进入女方的家庭单元。作为女方家庭单元的成员，男人在索取属于该群体成员的家庭资源使用权方面，必须获得女方亲属的支持，而作为丈夫，若要支配妻子的性活动，也需要这些亲属的支持。而且，这些亲属可以协助他阻

挡其他可能想与他妻子性交的男人进入这个家庭。

男人加入一个家庭单位需要具备的条件，与成为情人所需具备的条件可能大不相同。丈夫与理想情人的特点相差有多大，取决于被选妇女之外的家庭成员中，到底是谁起决定作用。的确，被选妇女可能完全被排除在选择程序之外，在最复杂的情况下，婚姻关系的双方只是稍有联系，而婚姻大事则由两个或几个在利益上与性无关的个人群体来操办。

那么，我们看到的是，男人在追求某个妇女方面所得到的社会支持，要视提供支持的群体的需要而定。尤其是，夫妻以外的、在社会上有权力的个人为了他们自己的目的而利用（年轻人的）性欲能量，构筑起在任何文化对婚姻的表述中都适用的权利和责任[观念]。很可能，男人只有愿意成为女方家庭成员之一、并接受家庭规定的责任，才能获得他对该妇女的权利。如果这些成员较广泛的社会群体不怎么参与向丈夫提出要求的活动，那么他们对丈夫索取权的支持力度就会变弱。

实际上，与婚姻制度中的社会约束力相比，情人的吸引力显得很大，在这种情况下，在有效性交权上情人可能更具安全性。情人与丈夫不是通过他们对性交权的索取力量来区分，而是通过索取的来源来区分的。情人的索取权来自个人影响和吸引力，而丈夫的索取权则是在一种制度之内得到社会认可和支持的要求权。当这种社会支持很强大而且具有强制性的时候，哪怕是身体虚弱、老迈无能的男人，也能在更加威武可怕、更加强劲有力、更具吸引力的对手面前控制与妇女性交的权利，从而使得两性之间明显二态性（dimorphism）的自然秩序发生逆转。

沙拉纳华人（Sharanahua）（Siskind 1973）是一个婚姻结构不牢固的例子，在他们当中，丈夫的性权利会受到情人的公开挑战（而且人们认为丈夫不应嫉妒）。在这种情况下，丈夫的制度优势微乎其微，迫使他在几乎没有优势的情况下与情敌进行竞争。科曼奇人则具有较强的婚姻权利。霍贝尔（Hoebel）（1967）曾探讨过科曼奇人权利的实施，他描述了把强烈的个人主义在原型文化中的重要意义与社会群体系统性的许可结合在一起的社会机制。妻子与第三者发生性关系的丈夫被认为是较弱势的一方，但他可以藉召集自己的亲属来增大势力，而作奸者则必须单打独斗。在大多数情况下，这样的阵势，优势全在权利持有者这一方，从而迫使侵权者作出赔偿，同时禁止后者因自己比较强大而放肆。

在因纽特人中，不管有人怎样肆意妄为，兄弟都不会联手惩罚与某人妻子偷情的行为。相反，丈夫本人必须单枪匹马向情敌挑战，与对方进行非暴力的对歌比赛，或者进行殊死搏斗，而复仇的事则可能留给儿子（等他长大之后）。婚姻制度比较强的是贝多因人，他们把妻子视为丈夫的财产，丈夫有权从从容容地将侵犯这一财产的“奸贼”杀掉而不必担心遭到复仇（Musil 1978 [1928]）。在有的社会里，丈夫对妻子的控制之彻底，可谓到了夸张的地步：丈夫可以把妻子借给朋友或老伙伴，而对未经请求的私通行为则索取巨额经济赔偿（如马赛人）。

如果妇女要彻底获得权利，她们就必须根据特有文化对制度的表述才能做到。妻子可以拥有满足性欲的权利，但她们的性权利却极少把性交控制权包括在内。在特罗布里恩德岛（Weiner 1976），无论是丈夫还是妻子通奸，都会受到重罚。在一些非洲社会（埃文思-普理查德 1990 [1951]）和一些中东社会（Musil 1978 [1928]）里，妇女则拥有明确规定的性权利，妻子还能为自己和孩子获得经济支持上的保障（Giesen 1994）。我们可以观察那些妇女不得从事、或者只能从事极为有限的独立经济活动的社会，观察结

果可以证明这一观点。不过，我们知道，在许多靠园艺维持生计的社会里，妇女是重要的直接生产者，她们在维持生计的生产中能够起到主要作用（Burton & White 1984）。在许多入赘制度中，妇女的基本经济保障时从她们婚前所属的群体那里获得的，在这种情况下，得到经济支持保障的则是丈夫。

妇女有可能从婚姻中什么也得不到，科利尔（Collier 1988）在谈到科曼奇人时，对此比较关注。对科曼奇的妇女来说，婚姻意味着性自由的丧失和家庭义务的开始，并且承担这些义务并没有什么明显的利益。不过，如果是男方入赘的话，女方所属的家庭群体添了一个生产成员，而且两人的结合有望终止女方婚前的情人之间的暴力争斗以及那些情人与他们妻子之间的吵闹，因为尚未嫁人的适婚妇女，随着她日趋成熟，她就日益容易引起麻烦。正是为了这些社会利益，才牺牲了妇女的利益。

不管是哪一种婚姻制度，只要它比较强大，就应推断，丈夫可以更有效地把握住性控制权。然而，性控制的有效性并不是用来评价婚姻制度的唯一尺度。各种婚姻体系的差异可能体现在它们的制度化程度上——即权利和责任在该制度内已积累到何种程度。夫妻关系制度化程度越高，丈夫对妻子的暴虐就越少。丈夫的自由受到限制，他的索取权才能得到社会支持。马赛人具有制度化很强的婚姻体系，男人对妻子拥有很大的控制权。不过，这种权力仅限于明确规定的行为准则之内。总是超越特权行事的男人会遭到一群怒不可遏的妇女的痛打。如果合法，妇女会作出极大的服从，但这样的服从是有限度的。不仅是婚姻制度化了，而且妇女在维持生计的生产中往往具有很大的重要性。许多非洲社会似乎都具有这一特点，由此或许可以提出这样的观点：作为农业和孩子的生产者，妇女所具有的重要性是促进婚姻制度化更加完善的一个因素。贝多因人的妻子则处于中间的地位，在他们当中，尽管男人要获得性交权需要女方亲属的大力支持，但丈夫还是在很大程度上可以独裁。贝多因人的文化以骆驼为核心，关键因素是妇女在经济上所处的从属地位。可见，把社会支持仅仅用到婚姻关系中很窄的层面上，使婚姻“牢固”同时又让丈夫独裁，这是可能的。

婚姻划定了男女双方在社会结构中的位置，它意味着夫妻是一个或几个群体的成员，他们可以从这些群体中得到某些资源的使用权，而在这些群体中他们还要承担社会公认的责任。因此，说一个男人已婚，或者说一个小孩是合法的，就是说这个个人在社会空间里具有一个特定的位置。这个社会空间的范围包括适用于该位置的各种资源的使用权，以及为了使个人的位置持续有效必须完成的责任。在任何存在婚姻制度的社会中，婚姻关系在社会关系空间中的位置是由一种特定的权利配置来确定的。正是这种权利配置组成了该社会中的“婚姻”。

不过，为了使“婚姻”能成为婚姻，它应包含有确定夫妻关系的权利—义务关系，这既是必需条件，也是充分条件。

婚姻定义：婚姻是一个或多个男人（男性或女性）分别^{xxi}与一个或多个妇女建立的关系，这种关系为男人提供了家庭群体内的性交权，并明确是哪些妇女承担性义务以及其他家庭义务。

在婚姻中，孩子有孩子的权利，长辈有长辈的权利，可能连一些在血缘上没有关系的个人也有权利，当然了，还有妻子的权利（Leach 1955）。家庭群体特定类别的人所

具有的许多权利是独立存在于婚姻之外的。

在最基本的婚姻形式中，一名男人要作为女方亲属的工人依附于女方的家庭群体。妻子只保留她作为母亲家庭成员的权利，没有获得新的权利，然而，男人却因自己在经济上的从属地位得到回报，获得了性交权。只有男人才获得新的权利，但他的地位显然是比较低的。尽管婚姻是用非对称的标准来界定的，但是丈夫的社会地位和权力可能要比妻子的低。

中国南部的一个很小的少数民族——纳人说明了这种可能性。蔡华（Cai 2001）发现，纳人的关系范围涵盖了从制度化情人关系到以男方为主的婚姻关系。纳人中典型的、最受尊重的两性关系是“暗访”，所谓暗访，是指男女在深夜安排的幽会，通常是自发的，而且总是自由、灵活的。纳人的暗访与我们在纳雅尔人中看到的情况不同，双方并不提出结婚的要求。两个民族的这种活动的差别之处在于，去幽会的纳人男子必须避人耳目——在无人看见的情况下爬进女方的窗户。年纪较大的人，如果决定减少走访的形式和频率，可能就会弃“暗”投“明”，去作“明访”者。明访并不意味着男方会更忠于女方，只是使男人能够从前门更方便地进去。从我们的观点以及他们本身的观点来看，这种关系仍属于情人的范畴。但是，有的纳人男子是可以选择“同居”（cohabit）的。在这种情况下，某个男人为某个女人的女方支系干活，以此获得权利在女方家里过夜，拥有更直接的性交权。这种风俗与我们的“基本”婚姻形式是一致的。显然，这样的男人经常可以取代或阻止比他先到的暗访者，但也不是每一次都能如此。就同居者比情人有优先权而言，同居者扮演着丈夫（从上文的定义来讲）的角色，尽管他还是与情人共享伴侣，只是具有微弱优势而已。这是一种存在于女方家中的不牢固的婚姻形式。

可见，纳人是存在“婚姻”的。我这么说的意思是，这种关系具有周围文化的标志（它是男女双方支系都参与的一个简陋仪式），得到仪式的祝福，因此纳人及其他民族称之为婚姻。的确，这种关系使男人可以独占性交权，乃至让女方住在男方家里。周围的文化常常会诱使妻子继续与人暗访，但现在要是这么做的话，有时会导致严重后果。

纳人存在“婚姻”的主要原因之一，是妇女孩子与丈夫父系家族的血缘关系。纳人的不育率很高，这常常使得父系家族有香火不继之虞。而且，过去国家要求部落首长（土知府）结婚并把职位传给后嗣。不过，1956年废除这一传统职务之后，以前的土知府家族马上就恢复到走访的形式。可见，在“性权利”的维度上，纳人的关系是多样的。此外，“同居者”在同居关系终止时有权利带走部分孩子，而“结婚”的男人则全部都要。在此情况下，“婚姻”使男人的社会地位得到了最好的保持。蔡提到，明访者如果到得早，可能要悄悄躲在黑暗的角落里，一直等到女方家庭度过傍晚。我认为，蔡观察到的这种情况很好地说明了求欢者的地位之低。暗访者的地位还要更低。

尽管我已讲过，性交及性控制的权利是以服从妻子亲属的要求为代价的，但是《当代人类学》中对我论文的评论，似乎都是一成不变、先入为主地认为，不对称的婚姻概念意味着丈夫统治。特罗布里恩德群岛的情况也是说明这种倾向的另一个例子，与马林诺夫斯基（1922）和维纳（Weiner）（1976）的描述一样，学者常常把基里维纳（Kiriwina）^{xxxii}的两性关系理解成平等的关系。对这种描述，我既不肯定也不否定，因为，在根据性别进行分工的情况下，平等到底有何含义是难以弄清的。另一方面，有迹象表明，兄弟控制着姐妹，而妻子则控制着丈夫。丈夫的性权利是服从的基础，这又是一个例子。

（典型的？）母系组织的策略是，只有在男人接受母系群体拟定的互补关系体系中的角色的条件下，才把某个妇女的性权利给予男人。在上述特罗布里恩德群岛的例子中，

男人（如马林诺夫斯基所说）是自己的核心家庭的外人，他仅仅是自己孩子母亲的丈夫（即性伴侣）。我们观察到，丈夫并不为家庭提供食物（甘薯），那是他妻子兄弟的责任，这一点使得上述的事实就更加显著了。若妻子的母系亲属中有人（妻子的兄弟）去世，丈夫就必须从他用甘薯支持的妇女（他的姐妹）当中收集妇女财富（一捆捆的香蕉叶和一堆堆的裙子），然后他的姐妹就跟在他妻子后面游行，向公众展示过世的内兄（弟）的工作能力！倘若哪个男人在帮妻子收集妇女财富方面做得不够体面，妻子的兄弟就会有人强烈质疑他们婚姻的价值，质疑自己是否还愿意继续提供甘薯。

内兄（弟）所面临的问题是众人对他的母系群体作为工作能力的根源有何看法。譬如说，当某个酋长想娶一名妻子（或另一名妻子）的时候，他会考虑将来为他以及妻子提供甘薯的男人（内兄弟）展示出来的力量。虽然要使自己的一名姐妹成为酋长的妻子需要很多艰苦的劳作，但这提供了加入上层社会的机会。在这种竞争剧烈的环境中，一个群体地位的提升，部分是取决于妇女能从她们丈夫那里挤出多少可以使自己兄弟看起来很体面的物品。这就是性交权的代价。显然，丈夫是等级较低的；正如我们从“剥削原理”想到的那样，丈夫必须为一个并非自己所属的群体财富地位的提升而工作。然而，兄弟却必须对姐妹进行控制，因为她们与自己丈夫之间的关系可能会使她们提要求时不够强硬。由此可见兄弟的权力。这标明，“性别关系”是模棱两可的。世界并非总是用性别来定义，而是常常用同胞和配偶所扮演的更具体的角色来定义的。

确定婚姻关系的性交权，在文化上未必解释为某个特定社会最重要的方面，但我们并不关心某些特定权利在制度中是否显著。随着制度的推广，那些构筑起制度的意识形态表述的人往往会把更多的注意力和关注集中于补充性的权利和责任上，这是不足为奇的。不过有一个更难的问题：当代西方社会形成的“婚姻”，不仅具有自由的特点，而且性交权也无须得到亲属强有力支持。因此，不能从当代西方的“婚姻”来思考民族志的婚姻领域。

我们已经看到，婚姻普遍被社会体系内的统治者用于给予性交权以外的目的，在这种情况下，男方的工作成果可能会被女方的亲属夺取。但是，在更复杂的部落社会中，婚姻被利用作寻求财富权利优势的机会。说白了，在财富继承权上联系在一起的男人会利用他们的财富地位来夺取妇女的生殖能力。男系亲属群体通过给予家畜享用权的方法，可以利用他们的财富作为取得性交权的有力工具。即使没有财富的转移，婚姻常常也行得通，比如说，可能采取来自贫穷群体的男方到女方入赘、必须降低等级的形式。而且，由于性交权是一种消费品，因此不管是哪个控财群体，为此经常花费财富都是不明智的。他们更愿意把财富用来获取控制妇女生殖能力的权利^{xxiii}——这是一种用物质财富来换取妇女生殖能力内在财富的交易。

如果土地不是稀缺资源，某一群体的权力往往是群体大小的线性函数，而妇女的生殖能力成为某个群体用来实现人口增长优势的财富资源。通过彩礼，控财群体可以从相对缺少生殖力财富的群体那里获得净转移——得到的妻子比他们给出去的多（Bell and Song 1994）。因此，当中就有两种互不相干的交易，一种为男人提供了在家庭群体内控制一名妇女的性的权利（即婚姻），另一种把控制该妇女生殖能力的权利转移给了一个控制财富的男系群体。^{xxiv}

但是，在当代的情况下，我们已看不到有男人与财富继承联系在一起。在教会强有力的封建体系构造的压力下，加上后来出现无法压抑的资本需要，欧洲的继承体制被废除了，遗赠体制取而代之，使得每个人都成为一个独立的法人，可以根据自己的意愿把财富自由转让给另一个法人。如此一来，以丈夫的角色向妇女进行性索取的男人本

身就成了持有财富的法人，他的婚姻促成了他作为法人与妻子控制的控财法人的合并。的确，假如离婚，则婚姻财产的分配是由财富和财产的高定来确定，而工业社会主要是参照这种商定来确定“婚姻”的。

对附属于婚姻的法人财富利益的权利成了“婚姻”的核心，而用来界定婚姻的权利却弱化了。妇女对其丈夫的性的控制一直得不到有效的社会支持，但现在男人也要受到同样的限制了。在美国，假如通奸事件被暴光，妇女的耻辱仍然比男人大，而且，如果背上了通奸的红字，在经济和监护权问题的解决上可能就处于不利地位。此外，男人在某种程度上，可以继续看似有理地声称，他杀死妻子及其情人是一种“感情犯罪”。不过，对于妻子的性进行正当控制的问题，离婚和谋杀都是原始的机制，而这些控制的持续弱化往往会使丈夫与妻子的事实情人或潜在情人处于同等的竞争地位——使丈夫有沦落到情人地位的危险。

在资本主义制度下婚姻的这种弱化，与早期（“封建”或“部落”）社会形式的制度遗产其他方面的弱化和放弃是一致的。前工业社会的制度发展的主要目的是为了构筑社会关系的技术（*technologies of social relation*），为了生产技术的迫切需要，社会关系技术遭到了彻底的放弃。因此，婚姻成了资本主义发展的受害者，这是不足为奇的。正如前面讲到的那样，婚姻是传统社会技术的一个方面，而所有的传统社会技术现在似乎都在不愉快地为资本主义生产技术服务。在后工业资本主义制度下，个人彼此之间的社会关系——婚姻以及其他——受到了挑战，财产关系、个人与资本的关系正在有系统地将之取代。

在同居关系中，个人是合法地依赖于共有资源，而不是彼此依赖，假如“婚姻”降格为财产安排和维持生计的问题，那么婚姻在功能上与同居就没有什么差别了。近来的“分居赡养费”讼案使人们对这种形式的结合关注起来，许多人已经担忧，“婚姻”给人的权利与从属于这种非正式结合的权利几乎没有什么区别。这种担忧是理所当然的，因为，随着当代的婚姻权利向其他形式的社会结合集中，婚姻制度作为社会结构的特征之一日渐危殆。像纳雅尔人那样，我们可能正在放弃婚姻——纳雅尔人是为了提高身份而与上层阶层联姻^{xxv}，我们是为了适应资本力量所要求的经济过程个人化而结婚。而且，像纳雅尔人那样，我仍然需要通过所谓的“婚姻”来把性关系和家庭形式合法化，尽管这种关系已日益不具备其在民族志通则中的本质特征。

在30—40年内，我们将会收集好关于当今后工业时代的跨文化民族志资料。我们应当有了大量的各种社会结构可以研究，应当可以创立一种与以往大相径庭、适用于各种社会的婚姻新定义。在最极端的情况下，（传统的）社会关系体系可能会完全被资本的力量击败，为新古典主义经济理论的原子论自动化所取代。这种社会的婚姻或许可以定义为个人与共有资产的关系，而不是一个人与另一个人之间的关系。当然，在确定这种制度的财产权利的集合中可能会有大量的跨文化变种，我们可能就要面临一个任务：推究婚姻在这种情况下存在的必需条件和充分条件。那么，我们对婚姻就得出两个定义：一个是在此提出的人与人之间的关系体系的定义，另一个是关于财产关系体系的定义。不过，研究后者还为时尚早。的确，不管是从婚姻的哪种含义上来说，我们都无法确定婚姻还能保持其原有特点。

合法性

当代西方关于合法性的思想原型出自古代雅典。公元451年，雅典的统治团体通过了一

项法律，规定只有雅典人的后代才能成为雅典的公民。同时，雅典人与外人 (*xenoi*) (非雅典公民)通婚为非法 (Lacey 1968)，雅典人与外人所生的后代没有资格继承父亲。因此，混血儿被排斥在三种控财共享群体，即其父亲、父亲的胞族 (*phrateres*)、还有雅典邦之外。这种排斥构成了非法性的实质含义；混血儿是被排斥在父亲所属的极为重要的共享群体之外的人。这种情况并非一直都是如此，但是，出于某些原因 (学者尚未确定是什么原因)，雅典的领导者对非公民 (不少是无自由的奴隶) 形成了一种强烈的贵族和“种族主义”的姿态。这些法规的作用是增加外人的数量、把财富享用权限制在较

小的群体之内。在雅典，婚姻本与不合法的事实根本无关，仅仅是由于雅典人与外人之间的婚姻变成非法之后，合法性才与婚姻联系在一起。即使父母的婚事事先得到了允许，子女还是不合法的。合法性要求父亲是雅典人，而且他能够、并且愿意到他的宗族面前声称自己的孩子是一名雅典母亲所出。

当代西方社会不存在与雅典直接相似的情况，但在美国 (以及其他地方) 却有非常相似的“种族”结构。在美国，白人-非白人结合所生的后代是不合法的。也就是说，这种后代是非白人，不能继承与白皮肤有关的权利。这些特殊的权利曾经非常多，其中包括在许多州中的选举权 (直到最近才不是白人特权)、在等级结构中的职业机会竞争权、居住权，等等。这种结构至今还有不少残余。正如雅典人和外人结合所生的后代是外人

一样，美国白人和非美国白人结合所生的后代也是非美国白人。因此，美国白人父亲声称他们的孩子属于自己所属的共享群体，别人是不会完全接受的。

有一种做法与雅典或美国的惯例大不相同，就是不管母亲的出身如何，孩子都属于父亲的“种族” (胞族、宗族、部落)。这就是阿拉伯人和许多其他父系文化传统上采用的惯例。阿拉伯人之所以有这样的惯例，是因为他们极想夺取妇女的生育能力，不仅是他们自己女儿的生育能力，而且是其他妇女，包括 (任何种族的) 女奴的生育能力。于贝多因人而言，群体人数愈多，在索取稀缺的沙漠资源享用特权方面就愈有优势。在非洲的父系社会中，一个群体的力量往往与其大小成线性关系，我们在他们当中也可以看到类似的做法。天主教教堂是包含更广的一个例子，他们坚持认为，只要父母当中任何一人是天主教徒，孩子就要当作天主教徒来培养。而包含范围最广的合法性标准是当代的公民法则，根据公民法则，孩子可以选择作为父母任何一方所在国家的公民，或者他/她出生时所在民族-国家的公民。

犹太人的法律包含有一个基于母系的规定，后代属于哪个部落的成员，只能根据母亲来确定。不过，在古代父权制的背景下，这一规定实际上要求双方都是犹太人，与雅典人的惯例并无两样，其结果都是显而易见的。像美国的“种族”例子那样，基于社会等级来要求父母双方都是统治群体的成员，这样的要求更加着重一个小群体对特权的垄断，而不是着重鉴定血缘的愿望和增加群体成员的数量。

由于合法性的目的是为了确定个人享有某些利益和好处的资格，由于只有统治群体才能有效地限制孩子享用珍贵资源的权利，因此只有处于统治地位的或者级别较高的群体才能宣布一个孩子的非法性。所以，外人若是宣布一名外人与一名雅典人所生的后代为外人

人，那就荒谬了。要是这样的话，既然预先就把孩子定为外人，就没有理由庆贺了。类似地，婆罗门和一名纳雅尔妇女所生的后代是非法的，而这名妇女与较低等级的一名男

子所生的后代也是非法的。倘若认为纳雅尔人可以宣布婆罗门与纳雅尔人所生的后代是合法的，这种想法就是荒谬的了，至少在生身父亲已知的情况下是这样的。但是，高夫（1957：72）却说：

在我看来，没有什么理由能说明为什么我们应当认为，后一种结合（婆罗门与纳雅尔妇女的）从婆罗门的观点来看是非法同居，而从纳雅尔人的观点来看（因为这种结合满足了纳雅尔人婚姻的条件）却是婚姻……但是，纳雅尔妻子及其孩子传统上没有父系出身的权利或者任何继承权，不许进入婆罗门房内的厨房，不许触碰房内的居民。

生父为婆罗门的纳雅尔孩子所受的限制，是确定他们非法性的部分客观因素。纳雅尔人的观点与这种非法性的确定是不相干的。非法性的一般特点是由级别较低的群体接纳孩子。就像前面说过的那样，雅典人与外人[所生的孩子]的非法性与外人的接纳并不矛盾。

神女（Devadasis）也面临过类似的种姓等级和合法性问题马格林（Marglin 1985）。这些印度寺庙的舞娘兼妓女，是供婆罗门寺庙的神职人员（除了他们之外还有其他人）享用的。人们认为，神女不应当有孩子，相反，她们应当收养自己兄弟的孩子，或者那些不能为自己的女儿做出更好的安排的人的孩子。假如神女与婆罗门神职人员或高级别的其他人员结合有了孩子，她们会（有礼貌地）否认，伪称孩子是收养的；而假如神女与某些低等级的人结合生了孩子，她们的工作就会受到严重限制。由于神女的后代不是公认的种姓成员，只要人们知道孩子的父亲是婆罗门，孩子就是非法的。与此成对照的是，Basavi 则是被指定为她们父亲的家系生育后嗣的妇女（Dumont 1983）。Basavi 同样也要举行纳雅尔人和神女举行的仪式（系 *tali*），但举行之后就可以自由地和适当种姓的情人生孩子了。由于 Basavi 的目的[是给父系家族生育后嗣]，即使孩子的生父是婆罗门，孩子也是合法的。不过，这是一种特殊情况，孩子的生父是代理该妇女的父亲来维持其男系血脉，这与努尔人的冥婚有点相似。

结论

婚姻作为一种制度，其特征对文化研究具有根本性的重要意义。但是，为了能在民族志分析所需的一般高度上来理解婚姻，我们必须把它当作社会空间中的一种构建来研究，这种构建的维度是由权利和责任的联接来确定的；为了跨文化分析研究的目的，我们要把构成婚姻关系的权利-责任的最小集合确定下来，这一点很重要。然后，我们可以探究影响该制度结构的因素，探究其“强度”、“广度”以及能够解释清楚为何这种制度不存在的因素。即使是在一个特定的社会里，也会有不同类别的夫妻。譬如，在中华帝国社会技术中，小妾的地位与大老婆的地位就是不同的。我们知道，即使小妾在那种社会中没有归入妻子的类别，她还是一个妻子。然而，与大老婆相比，小妾缺少合理的索取权，像非法孩子那样不具有某种资格。在此情况下，与夫家门第的社会地位相比，小妾父亲门第的社会地位太低，因此两家之间无法构成联姻。虽然小妾所处的不利地位是她们父亲社会地位的一种作用，但是不能把小妾说成是非法的。她们所处的不利地位是家庭群体之内，而不是控财群体之内。

我们认识到，合法性是一项规则，通过这项规则，控制财富的共享群体的成员资格是根

据人的出身进行筛选的。我们发现，合法性是社会的一个特征，在这些社会中，授予男人的财富的价值超过了妇女生育能力的财富价值，使得男人在总体上占据一个相对于妇女有利的地位，使具有共享群体成员资格特权的男人能够统治其他男人。婚姻及合法性都是与稀缺资源的占用有关的制度。婚姻的基本目的是通过一种分配夫妻性交的特殊方法来建立社会秩序，而合法性则是为了有利于财富的垄断而构建的。由于婚姻是一种为了建立某种形式的社会秩序的制度，因此，在秩序的构建中婚姻应当与合法性联系在一起，这是理所当然的。在由宗族、氏族以及类似亲属群统治的社会中，用婚姻来支持合法性体系的倾向显得尤为强烈。在西方文化中，工业资本的力量已使这些亲属体系边缘化，或者已经将之摧毁，因此，美国社会中延伸下来的等级特征得不到反对近亲结婚的正式规定的支持。在雅典，策略的成分也是很明显的（Lacey 1968：113）：

据说，在伯罗奔尼撒战争期间，公元前 413 年西西里之灾之后，由于男丁不足，雅

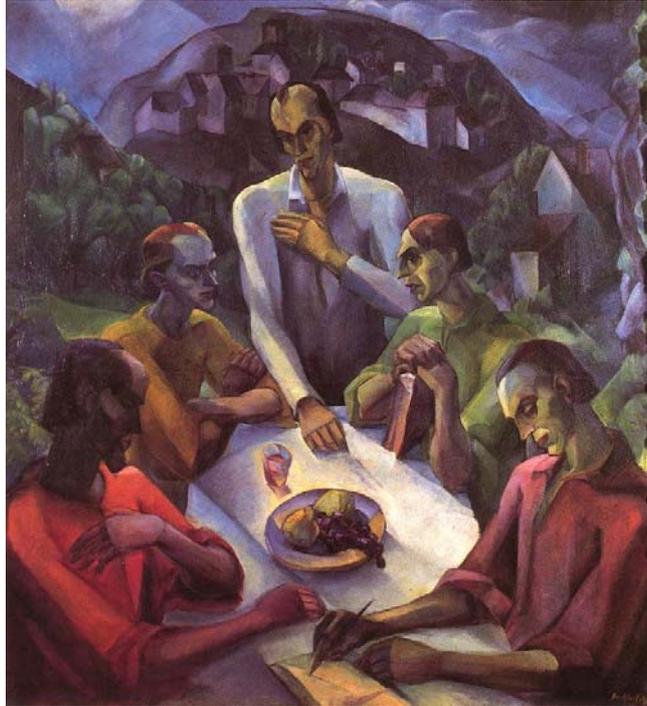
典人暂时放弃了他们要求孩子的父母必须正式结婚的规定，允许公民娶一名妻子，

又可以与别的女人生养孩子（算是合法的孩子）……车罗尼亚战役（公元前 338）

之后，连外国人也被招收为公民，而曾被剥夺公民资格的人也恢复了资格……

所以，我们可以看到，即使是在婚姻与合法性的原型联系的关键之处，也存在策略性的断裂。这表明，合法性是统治群体的政治策略，而涉及到合法性时，婚姻有时候是有效的，有时候则无效。

第十讲 施舍



本讲的意义

我想，只要有“施舍”的社会，肯定会有关于施舍的神话，大概不会有谁反对这种看法吧。因此，本讲讨论的内容可能会让你们当中一部分人困惑不解。但有一个简单的试验，做了之后大家可能会接受这里的观点了。不妨设想一种情况：你们社会中每一个现在接受施舍的人，都得到母系或父系亲属充满爱心的接纳和保护。那么，在这种情况下，乞丐就不会接受任何施舍了。因为我们都知道，他只要回家就有得住有得吃了。

我们已经想象了一个没有施舍的社会，那么就让我们来弄明白，我们自己的社会为何不是像我们想象的那样构建的。显然，这是一个社会结构的问题，不纯粹是家族这一层结构、而且是宏观结构的问题，分享必然与财富积累的社会技术相关。因此，施舍成了家庭之外的习惯实践的一个方面。

行乞者

人们常常注意到，美国许多家庭每过个把月就会沦落到“无家可归”的地步。失业、重病，或者其他一些耳熟能详的事件，都会使一个家庭陷入彻底的绝望，使家庭成员精神反复无常、寿命缩短。有些家庭只是稍微好过一点，还有许多家庭却能享受大量的资源，即便有飞来横祸，也不至于束手无策。因此，可以根据生存能力下降的可能性来对美国家庭划分等级。我们还可以根据类似的指标，按其他社会中的家庭情况来对美国家庭进行分级。这些指标是衡量能力——最基本形式的能力——生存能力的尺度。

当亲属群体确实无力支持群体成员的需要时，其结果在传统上是由社区级的非正式共享群体来维持个人的生存，这类形式的供给通常称为施舍。与通过政府税收系统来进行的收入再分配不同，施舍是一组陌生人根据个人意愿，把生活必需品给予另一组陌生人的行为。在有能力提供这种援助的人当中，许多人拒绝施舍，因为他们内心没有树立起责任感，或者心中已有成见，认为某一类特定的个人没有资格获得正当的索取权。真正会向乞丐施舍的人之所以这么做，是因为他们认为那些人是应当得到援助的，自己所做的乃是“分内”之事。

人们认为，沿街乞讨者无家可依，赖以谋生的家庭可能已不复存在，或者已残酷地将他抛弃。如果他不能从政府机构得到救济，就会向个人索取基本的生活所需，而乞丐的利益于这些人来说无关紧要，乞丐向这些人乞讨的权利也显得虚弱无力。因此，乞讨并不是维持生计的好办法。尽管在较大的社区里有很多人可供乞讨，但乞丐往往不如那些能有几个亲人依靠的人好过。的确，倘若靠乞讨也能比回家活得更好，就会有更多的人舍弃家庭、宁愿流浪街头了。这样一来，乞讨者数量之多，将使愿意施舍的人供给匮竭^{xxvi}，这就保证了家庭集团的有效性。

乞丐与接受政府救济的人一样，无法从其他类别的人那里获得资源，因为乞丐无法证明那些资源是他应得之物。我注意到北京街头的乞丐有一种特别奏效的做法：他们跪在地上，头离地不过数寸、上下叩个不停向路人行乞。这些做法，以及其他表明乞丐“应得”施舍的行为，意味着他们有资格成为一个无组织的穷人集体的成员，他们对资源具有索取

权，属于社区成员的一个类别。既然是人的一类，他们就应当得到一份资源。然而，乞讨行为能得到普遍认可的乞丐可谓少之又少。总是会有人质疑乞丐的“应得性”：他真的只有一条腿吗？他得了钱用来干嘛，买酒喝吗？他为什么不找活干？乞丐是否有资格向不是乞丐的人行乞，往往会受到这类质疑。几乎每一个拥有较充足资源的个人都愿意把资源让与另一个有资格享用资源的人，但是，人们在怎样才算有资格这个问题上的看法却相去甚远。

为了获得资源，行乞者作为一个类别的人必须得到人们的承认；在有的情况下，行乞者得到了正式的认可。譬如，欧洲就曾一群群的行乞修道士，他们必须保持清贫、以乞讨为生，他们可是对上帝起了誓的；在印度的婆罗门僧侣中，曾经也有许多是靠乞讨（化缘）为生。这些是行乞资格具有制度化了的标准的例子。但是，行乞者很少能控制意识形态来使他们的索取合法化。由于行乞者在分配意识形态中不占据中心地位，他们的索取很可能受到许多人的断然拒绝；即便是对他们的行乞给予支持的人，大多数也仅仅是给予数量有限的捐献。不过，只要行乞者能够以行乞者的身份存活下来，我们就可以说他们是受益者，他们对社区资源的索取权得到社会的支持，社区资源中有一份是他们的正当所有。在导言讲座中讨论古登纳（Gouldner）的第二种“互补”形式时，我们曾提到过这种索取权。

向行乞者施舍的人或许认为，他们的施舍是个人行为，他们是与某一特定的贫困个人发生关系。但是，事实上并不存在这种关系。作为个人，行乞者与施主萍水相逢，彼此之间没有任何权利和义务。行乞者只有作为一类应得到救济的“他人”中的一员，才得到认可。实际上存在的关系是社区中两类人之间的关系，由于这种关系，“穷人”才可以正当地得到“富人”口袋里的一部分钱。

我在加州大学的一名本科生卡尔德隆（Marilyn Calderon）（现在应当是在学医）向我介绍了圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）关于施舍性质的思想（Gilby 1960）。圣托马斯研究的是亚里斯多德《尼各马科伦理学》（Nicomachean Ethics）曾提出过的问题（McKeon 1980）。尽管亚里斯多德认为，假如一个好人爱自身的善，他就会爱别人身上的善，但圣托马斯却坚持说，人应当爱他人身上的上帝，对人行善（施舍）就是表示对上帝的爱的一种方法，而且，由于爱上帝能为来生积德，因此个人行善会得到回报。这种行善观很有效地促进了人们的施舍行为。

我对施舍的兴趣是在南加州看到的情形激起的，当时我突然看到有一些人竖着牌子站在路边，上面粗草地写着：“愿打工搵食。”我常常想对这些人的历史和动机进行民族志调查，毕竟他们看起来气色不错，而且当时失业率又并不高，他们怎么会出现在那里呢？虽然这些举着牌子的人令我困惑，但是典型的路过者却似乎并不困惑。有些人立即停下来，把一张一美元的钞票塞到“打工仔”的手里，然后开车走了。由于人家并没有要求施舍，因此这种典型的反应是反常的。举牌者向人宣布了糊口的意向，而且明确地拒绝成为“乞丐”这一类人。这就提出了两个问题：（1）他既然提出要打工糊口，为什么没有人雇他？（2）为什么他假装不是乞丐？

我们要知道，尽管在工薪经济中，仅仅为了吃饭而干活这种情况已经几乎不存在了，但它却是传统的父权制度，如印度的“jajmani制度”的一个普遍特点。“jajmani制度”具有种姓体系的构造，是印度乡村曾经盛行的封建生产组织形式。但是，只有最底层的劳动者才

以这种方式获取报酬。譬如，清厕工就常常只获得几块“茶粑底”^{xxvii}作为酬劳。这种支付形式意味着，接受者有望得到的只不过是聊以活命的食物，他们在共享资源中应得的份额就只有那么多。在美国，在功能上与此相当的可以说是以食物券和住宿券的形式进行的“社会救济”（welfare）支付。但是，尽管“茶粑底”是微不足道的酬劳，但是它与施舍（或救济）还是不同的。至少，清厕工是做出了一项有价值的服务才得到的。而且，这种服务显然是很重要的服务。之所以给清厕工的支付少得可怜，是因为这项工作如此肮脏，因为他（以及帮忙的妻子）是属于最低的种姓等级，他们作为这一类人，应得之物无多。“茶粑底”形式的支付不是根据清厕工的供需来配发的工资，而是接受者应得的共享资源份额^{xxviii}。

如果谁想雇用流落街头的人并“付给”他食物，就会牵连到一种会令我们当中多数人担忧的情况：倘若他为我们工作并且与我们同桌共餐，他岂不（在有限的时间内）成了与家庭成员同一类的人。尽管他的成员资格是短暂的，但是他的“工作”代表了他的“能力”，并且因而具备获得一份资源的资格来满足他的“需要”。^{xxix}而要是支付工资的话，就没有这种牵连了。工资是由某项服务的市场估价决定的，而不是以接受者的“需要”决定。因此，尽管食物也值钱，但是直接提供食物而不是付钱的做法属于“互补”的范畴而不是互惠的范畴。^{xxx}

回过头来谈路边举牌的人：要是我们把他带回家，让他割草，然后给他一份比萨外卖，这么做就算是在一段时期内把他吸收进我们自己的家庭群体，并给他一份与他的悲惨处境相称的份额了。这种做法与仅仅把钱塞到他手里有着根本的区别。不管是哪一种做法，我们的目的都是为了让他能活下去，因此，我们仍然是作为家庭群体的代表来行动，向家庭成员正常提供基本生活必需品。但是，把钱塞到他手里而不许他加入我们的家庭那个下午，我们就把他归入到一个比家庭更无组织性、更疏远（社区级）的消费群体中去了——即乞丐通常所属的消费群体。对于我们大多数人来说，把他保持在更一般的“穷人”消费群体中，比起让他加入我们的家庭中，哪怕时间很短，也要舒服得多。

在结束这个特别的施舍个案的讨论之前，让我们问一个问题：明知道干活的要求没有成功的可能，为什么那个人还提出“打工搵食”呢？这个问题一点都不难回答。做不行乞的人比做乞丐更值得施舍。这个说法可能显得与我们前面关于资格的说法相矛盾，但其实不是，前面我们说的是行乞者加入乞丐的行列需要怎样的资格。我们知道，资格意味着合法要求权，但我们也知道，这只是对一些微薄之物的合法要求权。乞丐有活着的权利，但人们认为乞丐的生活应当是很低贱的。而且，我们会认为，不管给他多少钱，乞丐终究是乞丐。由于他是乞丐，那么他的生活方式怎样、我们给他的资源他是怎样利用的，我们

完全可以不知情。相反，失业工人则与我们同类。的确，像本讲开头讲过的那样，我们当中不少人离赤贫并不远，几个月领不到薪水就完了。“要不是上帝慈悲，我也会落到那样的地步。”所以，开车路过者看到路边那衣衫不整、头发凌乱的陌生人，从他脸上仿佛看到了自己的模样，想到他与自己本是同一类人，惊愕之余不由得动了恻隐之心。当然了，与自己同类的人就应当过着比乞丐好得多的生活。

行乞的农民

沙皇时代俄国的农民具有一个文化特色，为我们提供了另一个非乞丐行乞的例子。当时，俄国许多地区土地贫瘠，雨水不均，大多数家庭都会时不时为饥荒所困。就像斯蒂普纳克（Stepniak 1888）描述的那样，一旦贮窖虚空，农民就会惶惶不可终日。吃完最后一口面包的时候，可能离下一个收获季节还远着呢。有的人甚至把第二年的种子也吃光了，只好用来年的收成作为抵押，向当地心狠手辣的商人借高利贷。斯蒂普纳克写道（1888：180—83）：

……结果，当所有的其他收入都已耗尽，最后一口面包吃完之后，老老少少就背起包裹，流浪到邻近的村庄去请求救济。……年轻小伙子或大姑娘觉得羞耻，乞食难以启齿，但除此之外还能怎样呢。家里什么都没有，的的确确是什么都没得吃了。昨天有人来敲门求助，自己还从最后一块面包上切下“几口”来分给人家，今天连自己也一口不剩了。没得面包吃，没得活可干。谁都乐意靠干活来果腹呀，可是，干活？唉，哪来的活呢。讨“几口饭”吃的人与真正的“乞丐”是两种完全不同类型的人。乞丐是专门干那行的，乞讨就是他的职业，他没有土地，没有家，不会永久居留一个地方，因为他总是从一个地方游荡到另一个地方，乞取面包、鸡蛋和钱财：他把得到的每一样东西，不管是哪一种——玉米、鸡蛋、面粉等等——都马上换成钱。乞丐通常要么是瘸子，要么是病得干不了活的，要么是年迈体衰，或者就是白痴：他衣衫褴褛，高声乞讨，有时候还会纠缠不休，对自己干这一行并不感到羞耻。……

但是，向人要“几口饭”吃的人就大不一样了。他是附近的农民，穿着与其他

所有的农民兄弟没什么两样，有时候还穿着呢子，唯一不同的标志就是肩上背着一个麻袋。如果他是邻村的人，甚至麻袋也没有，因为他羞于这么做。他好像是碰巧一般进入人家的房子，说是除了暖暖身子之外没有别的事，而房子的女主人为了不伤害他的羞怯之心，就会顺带给他“几口饭”吃，而且做得“不露痕迹”。要是这个讨饭的人是晚饭时间到来的话，人家就会邀请他一块儿吃。当时的农民在这方面都很能体谅别人，因为他知道，可能某一天自己也会不得不去讨“几口饭”吃。

“谁也说不准自己不会蹲监狱、不用背麻袋，”这是当时农民说的话。要求吃“几口饭”的人是羞于行乞的，走进人家的木屋之际，他会手划十字，停在门槛处默不作声，或者低声咕哝道：“看在耶稣的份上给一点吧。”屋里谁也不会注意他，大家都继续做自己事，说说笑笑，好像没人进来一样。只有女主人走到饭桌前，拿起一片三四英寸见方的面包片递给来者。来者划个十字便走了。

虽然这些人索取施舍，但他们不是乞丐，而是农民，只是自己的贮窖比那些给他们施惠的人早一点空掉罢了。因此，他们的生存权和消费权是远远大于乞丐的。靠伸手乞食为生的人当中也有等级体系，在此我们看到了这种可能性。

“要钱还是要命”

强盗与乞丐不同。强盗会学布劳（Blau 1964）说，“交出钱包，不然宰了你！”研究“交换原理”的学者对这种相互作用曾经感到迷惑不解，试图把抢劫理解为两个人之间的二元交换关系。这些学者特感兴趣的是“权力”问题，由于注意力集中在这种特殊相互作用的实质上，他们因此认为，在用钱换取克制的交换中，强盗有更大的权力。但是，说到这里，希望大家明白，这当中根本不存在什么交换的问题。强盗没有资格用“命”来向受害者换取钱包。受害者的生命是不可让渡的，把生命拿来出卖，或者当作礼物送人，或者将之杀害，都必定违反法律。换句话说，“命”是不能给予的，它可以被杀害，但不能拿来做交易。要想正确分析这个问题，应当像分析没有面对面互动的偷窃行为那样来分析。“面对面”的结果对受害者的体会可能很重要，但这并没不能改变一个事实：受害者与路贼之间并不存在个人关系。相反，他们的关系是两个类别的人之间的关系，而不是个人之间的关系。从结构上讲，这种关系和乞丐与施主之间的关系几乎没有什么差别，两种情况都是两类人对资源的分享，尽管在方法上有区别。索取分合法索取（分享）和强行索取，每一种形式的索取都是在不同类别的人中分配社会资源。

乞丐与路贼相似的另一个方面是“权力”。我们的社会学同行意识到路贼有高于受害者的权力，但是，既然这是发生在陌生人之间的互动，是发生在两类人之间的关系，受害者在

社会上显然具有优势。为了安全，受害者失去了钱包，但因为有源源不断的合法收入，他可以再买一个钱包，回家后依然高枕无忧。与受害者不同，路贼很可能日子过得没那么舒适，不时挨蹲监狱，而且身处恶人当中，死也没得好死。道理很简单：受害者以及其他类似的人已经建立起一个由法律、法庭、监狱和警察组成的体系，对路贼的自由加以限制。在大多数情况下，“司法体系”（由受害者资助和控制的）可以彻底打败路贼的武器，从而限制了路贼能够享受的社会资源份额。这样，路贼的份额就受到财富积累体系的控制，他的生活权利也被划定了界限。

施舍原理

在最新版《礼物》的前言中，玛丽·道格拉斯（Mary Douglas 1990）指出，施舍者并不能使接受施舍者感到高兴。“施舍是会伤害人的，”道格拉斯说。如果施舍是由表示同情的礼物构成的，怎么会是这样呢？而用税收来提供资金的社会保障体系（道格拉斯教授称之为“再分配”）并不像每年一度的印第安人夸富宴那样“迫使人们加入名誉之争”，又作如何解释呢？其实，我们已经被大大地误导了。为了争名夺誉而炫耀亲戚的能耐，把财物（辛辛苦苦得来的东西）毁掉，很难说得上是给谁的礼物；而自觉的富人向穷人、或者法定子孙向长辈重新分配的消费品，也不是礼物。正如我们在第一讲中指出的那样，我们不应按照互惠的范例来理解所有的社会过程。莫斯（1990：18）认为：

慷慨解囊是必须的，因为复仇女神会替穷人和诸神对那些过分幸运和富有的人

加以报复，后者应该散掉他们的好运和财富。古老的赠礼道德变成了正义的原则，

诸神与神灵们会赞赏人们把给他们的献礼和毁坏的无用的祭品散给穷人与儿

童……xxxi

这样，莫斯优美地表达了一种需要：把合理的份额分配给那些应得之人。不过，他不应该说自己是在谈礼物。首先，如果某物已经合情合理地属于某个人，那么别人就不能把这件东西赠送给（把权利转让给）他。我意思是说，这是“显然”的，不过当然事情并没有这么清楚。由于人们的思维根深蒂固地停留在一般的理解上，因此完全接受不了这一观点。自然，落到他人手里的东西可以作为一件有形的物体移交给东西的合法拥有者，但这与“赠送”的含义是大不相同的。遗憾的是，或许也谈不上偶然，英语这种语言在动词“to give”的用法上含糊不清，可以用它来表示两种在形式上根本不同的转让——权利的转让和有形物体的转让。这种混淆正好让人们用来建立互惠的神话。其次，人们无法把自己没有资格拥有的东西赠送给（转让权利给）别人。我们不妨作一个简单的类比——比方说，用偷来的东西作礼物。其实，失窃之物应当归还失主[而不是作为礼物赠送]。

因此，我们有两个独立的理由来否定馈赠是一种施舍行为。当然，各种施舍组织都会把馈赠当作一种“慷慨”行为来宣扬。他们或许认为，施舍者可以合法地拥有贫困接受者应得的（而且已经是其合法拥有物的）东西，这种明显自相矛盾的观念说明了他们内心想刺激虚伪的慷慨虚荣心的欲望。

再重复一遍：我们不能把已经属于接受者、或者接受者应得的东西赠送与人，也不能把自己不应当拥有的东西赠送与人。正是基于这一点，我坚持认为莫斯的说法（见上）是荒谬

的。可是莫斯的说法却几乎没有人争辩，这就是“互惠准则”的力量。谈及礼物，我们还维持着互惠的荒谬说法。把别人应得的东西移交给人家算不上权利的转让，因为，既已假定那是人家应得之物，人家就已认为那种权利是属于自己的了。权利的转让只能在交换的过程中发生。接受商品的人是通过实际的或承诺的互惠行动（支付）来获得对商品的权力，而不是因为自己属于应得之人的类别。这是一种对财物的权利的互惠转让。购买面包的人对自己的钱具有合法所有权，杂货商对面包具有合法所有权，而后的合法所有权不会危害到前者的合法所有权。只有通过交换，双方的权利才进行了转让。类似地，在赠送礼物时，并不存在什么社会义务要求送礼者把有关的利益送给别人（仅仅是出于维持某种关系的愿望才在私人之间建立了义务）。因此，受礼者对礼物不具有什么权利。只有当一个人想与特定的另外一人维持关系，他才“有义务”，而想与某人维持关系是私人问题，不是社会认可的两类人之间的问题。

然而，论及施舍时，接受者要得到人们的认可，认为互惠行为是接受者应当得到的。而且，即便不要求他们做什么，他们在施主进行施舍之前就是应当得到施舍的。但有一个问题：为什么人们要相信乞丐应当得到施主本应拥有的东西呢？我要问的是，是什么魔力产生了这种逻辑上难以接受的同时性呢？我们知道，拥有属于别人的东西在逻辑上很容易讲得通，某件东西碰巧装在你口袋里，并不能说那就是你的。“慷慨”的妇人不应当拥有她拿来施舍之物，因此必须“散财”。但是，由于在道义上没有权利拥有它，她显然不能把它送给（把权利转让给）别人。因此，施舍捐赠就降级为社会义务或道德义务，捐赠者不能以为自己德行多么高尚而沾沾自喜。

尽管有着这种极大的道德矛盾，但是却存在着一种不寻常的部落信仰——互惠准则，这一信仰要求人们快速、突然地把某样必须转让给他人的东西（由于它已经属于别人）转换成自己可以慷慨送人的东西。我们可以重述一下（《导论》中）英格尔德（1980：160）的关于因纽特猎人如何分配肉食的话：

狩猎社会运行的一个必要条件是，男人是在慷慨之心和追求威望的欲望的激励

下生产他们的物质再生产资料的。但是，若没有财产的概念就不可能有什么慷慨：

要给予，人就必须首先拥有，而且是拥有别人没有的东西。因此，必须在意识形态

上建立起一种占有的权利，以便在社会上可以抵偿。

互惠准则的主要作用是为道德义务的履行提供一件高贵的外套。不幸的是，于社会科学家而言，接受这一准则在理性上是站不住脚的，因为这样就不可救药地混淆了最基本的社会过程——群体内部的分享和群体或个人之间的互惠行为。

既然可能没有哪个当代社会否认慷慨是捐赠的一个可能存在的基础，那么肯定就有其合理性。或许其合理性就是：即使施主认识到她有“散财”的义务，品德没那么高尚的其他人却没有这种观念。没有这种观念的人不施舍、也不愿意施舍，他们否认乞丐具有合法索取权。这意味着他们不赞成施主应当散财。对于非施主来说，施舍是以非互惠性礼物——“免费礼品”——的形式进行的，当然他（非施主）有理由拒绝赠送。^{xxxii} 对施主的“慷慨”很重要的

恰恰是非施主的存在，倘若[施舍]是人人都做的事，就没有什么自豪可言了。其次，施主必须接受一种非施主的观念，使道德义务的满足能够转变成免费礼品。那么，大家就会问了，当一个人是别人的义务的受益者的时候，他应该感激吗？施主应该为自己的慷慨感到自豪吗？对于这两个问题，我都会回答说，是的，应该。我们能感激的，正是非施主。

人们认为，接受施舍者没有个人资源来生产报答之物。对于某些个人来说，这是一个痛苦而又不得不承认的事实。但是，施舍的“先驱”却在广场高声宣扬自己无能为力（去报答）。可能正是由于这个原因，我的助教梁永佳才说，要是接受施舍的人与施主不见面就好了。假如双方见面，接受者就会为自己无力报答而感到耻辱，而施主认为接受者无力报答的先入之见，以及施主那值得疑问的慷慨自豪感，都会使这种耻辱更加令人痛苦。若有例外，也只能是加强了这一观点。不妨举个例子：给墨西哥孤儿院捐赠的美国施主可以拜访孤儿院并拥抱那里的孩子，而孩子们也很乐意接受准父母的关系。另一个例子是给教育文化机构的“施舍”，在这种情况下，接受者实际上并不是某个人（而且通常也不贫穷）。

其次，导致财富和消费品分享的社会道德是文化的典型产物，它源自“习惯实践”。因此，“分配的基本原则”（见第五讲）完全适用于这种现象。我们从前面的分析得知，这些社区级的分配方案肯定是财富积累体系的产物，是有助于财富积累的。我已经证明，任何得到社会支持的分配体系都是如此。因此，与施舍联系在一起的人情味——移情作用——是需要一点天真的，得忘掉一个事实：使慷慨捐赠成为可能的财富积累体系，与产生和维持“富人”和“穷人”这两类相关的人并使后者应当得到施舍的体系乃是一码事。

虽然我们可能宁愿认为分配方案的基本原则不适用于施舍的分配，但是乞丐、讨“几口饭”吃的农民以及路贼都是相关社会体系的成员，并构成人的类别，他们的份额对社会结构至关重要，并与社会结构的目的一致。任何体系中最低级别的人的生活，以及该级别人口的比例，无例外都是该体系维持方式的产物。十九世纪末俄国农民面临的绝望境地，是因为沙皇采取了以出口为主的发展策略造成的。俄国上层社会指望通过大量出口小麦（本来是供农奴吃的小麦），来达到欧洲资产阶级的消费标准（Stepniak 1888）。因此，他们解放了农奴（以避免产生与封建制度相关的困窘并抛弃照顾农奴的责任），把每一个农奴安置在一小块土地上，而土地太小，根本不足以维持生活。这就导致了地主所有制的形成，导致无地农民沦为无产阶级，消费水平下降到周期性赤贫的程度。

路贼是一种人们根本不愿意做的行业。作出这种“选择”的人的比例与社会机会的总体构成的函数，而社会机会是由财富所有者控制的。但我们要注意到一点：路贼并不仅仅“抢劫”的人。许多人都犯过可以叫做抢劫的违法行为，那些违法行为大都可以解释为年轻和当时情况的过错和蠢行。路贼是一种社会标志，一种社会定位，而我喜欢采用的说法是某一类人。就像成为教授要具备某些资格一样，要得到路贼这种称号，必须具备某种资格，那就是，经受多年的社会化和不快经历。

事情并非总是如此。譬如，封建时代英格兰的居民就不必对阶级地位投资。一个人是贵族还是农奴，生下来就定了，而贵族、农奴又分成许多类，每一类人都是生下来就获得了自己的地位。资产阶级试图获得经济和社会统治地位之时，面对的正是这种体系。资本主义意识形态强调价值的赚取，而不是当中的权利。这种意识形态认为，一个人应当为了消费而生产、为了得到而给予。没错，是互惠。作为公平、正当的教条，互惠准则就会侵害那些从不需要去争取社会地位的旧贵族的合法性。

古德纳尔（1960）讲过一种普遍的互惠规范。但是，要是他问十八世纪的英国贵族有何看法，肯定会遭到否定。贵族的规范事在互补的关系中，根据功劳分享。关于这些观念，有些东西很有意思。贵族的份额再大，也没有现在地的工业巨头“赚得”的份额大。他们的意识形态包含着一种观念：要把最弱势者的福利保护在一个最低的水平。换言之，与非个人主义的资本积累不负责任的观点相比，他们的观念是家庭主义和共产主义的。我认为，莫斯重蹈了这些旧观念的覆辙，他寻求一种不受资本主义道德左右的观念。然而，他错误地认为，那些旧观念是与“礼物”并存的。

免费馈赠

马林诺夫斯基（1922：177）原则上承认互补与互惠之间的差异。

……部落有许多界定得清清楚楚的、与亲属或外戚有关的经济责任，任何有物质的或非物质的需要的人都知道到哪里索要。当然，这也并非是什么免费馈赠，而是社会的规定，不得不如此而已。^{xxxiii}

他指出，施舍不存在是没有免费馈赠的原因之一，就像施舍不是那些以美德自居的人的社会义务一样。但随着马林诺夫斯基继续讨论下去，他提到特罗布里恩德群岛的其他过程涉及到免费馈赠，即使这些馈赠显然具有社会义务的形式。

父亲会无偿地把贵重物送给儿子，也会依照一定的规则把他的库拉伙伴关系传递给儿子（见第十一章第二节），此外，他最宝贵的财富——巫术知识，也自愿地传授给儿子，不求回报。^{xxxiv}

如果我们的确知道“父亲会...”，那么社会就会对父亲的行为有所期待，对父亲构成一种社会义务。人们总是从某种特定的身份地位（互补地）来期待社会义务这种行为。然而，由于上述的东西不是第二讲所述标准的资产，由于在特罗布里恩德群岛父亲与儿子不是同一个母系家族的成员，因此那些由父亲“无偿地”送给儿子的东西不能称作遗产。

不过，我们从维娜（Weiner 1976）那里发现，马林诺夫斯基在这一点上并不正确。维娜指出，母亲的兄弟以及兄弟的母系亲属群体中的其他男人也可以把巫术、土地所有权和其他物品传给小伙子，但在此情况下并不是无偿给予，小伙子必须 *pokala*（给索要礼）。他会给舅舅不同的呈献（*prestation*），却总是不说明自己的意图，经过一系列这样的呈献之后，舅舅就会直接问小伙子想要什么。而小伙子想要的东西当中，有的可能与父亲愿意“无偿地”送给他的东西完全一样。

让我们来考虑一下这种情况：小伙子既可以从自己父亲那里得到东西，也可以从母亲群体的任何男性成员那里得到东西。母亲的群体中有许多男子，但是倘若小伙子不表示一下孝敬和忠诚，是不会得到这些男子的支持的，这与中国文化中的礼物很相似。如果小伙子得到这些男子当中某个人的认可，觉得他是个应得一份的晚辈，那么小伙子就可以从该长辈的资源中获得一份。因此，小伙子想得到某些东西，是有许多来源可选择的。

而且，小伙子的父亲也得面对自己所在母系家族中的年轻人（如姐妹的儿子）的要求，他们想要的与自己儿子想要的东西是一样的。但这就有问题了。从年长男子的角度来看，自己拥有的任何东西都有不同的人想要。那么，他无偿地把东西送给自己的儿子这种说法就不成立了，因为其他小伙子也应当得到同样的东西。父亲与母亲的男性亲属之间的差别是，在大多数情况下，父亲与自己的儿子有一种实际有效的关系，^{xxxv}而舅舅却不大可能有这种关系。

通常可以说，舅舅被要求担当男孩父亲的角色，但在特罗布里恩德群岛，舅舅比父亲更有权威，对姐妹的儿子、对孩子的父亲本身都是如此。想从自己低下的地位变成叔舅的，正是父亲；而他要求不多，正表明了自己的弱小。不管怎样，小伙子与父亲、与舅舅的关系一旦确立，就是一种互补（分享）的关系。只要有明显的“免费馈赠”，它实际上要么是施主或别人感到的一种互补性社会义务，要么就是一种交换——而我们并不能洞彻这种交换的特

点。

第十一章 互惠的逻辑



本讲的意义

对于互补（分享），我们已经进行了大量的说明。我们分析了既定资源集合的合法索取和强行索取，这两种索取都能对资源进行分配。强行索取包括了偷盗和战争，人们并不否认这些是索取者分配资源的方法。还有一种分配方法是交换，我们既然已经认识到分享是分配的一种独特形式，现在就可以开始对交换进行了分析。有种观念认为，互惠包括从公共分享到市场交换的每一样东西，倘若我们为这种观念所累，我们的分析就无法取得进展。长期以来，对于一切形式的交换关系，怎样才算是平衡的交换，人类学家和社会学家既想得出一个准确的概念，却又认为这无法做到。大家都觉得这一任务应该由别人来负责，至于别人到底是谁，却说不出个所以然。好比是犹太先知以赛亚，在某些宗教节日上人们总会给他设有位置，而他却从未现过身。交换到底有何特点，我倒想毛遂自荐讲一下这个长久以来悬而未决的命题，尽管用不着自称先知。我之所以能这么做，并不是因为有神灵相助，而是因为我完全摆脱了互惠准则的枷锁。而且，我们将以正式验证的形式来展示这个理论模型，假如不正

确的话，应当就可以发现其明显错误。

问题的确定

我们要面对的第一个问题是“馈赠与回赠”的空想。我这么说的意思是，交换被说成是在两个人或两个群体之间，一方先给另一方馈赠，然后另一方给予相应的回赠。或许可以说，这是简化了的表述，真正的过程显然复杂得多，但情况还不止于此。如果我们能够假装正在观看“我”与“他”之间的初始利益交换，就可以用我们熟知的“债”来形容这种交换。也就是说，我可以接受者由于已经自愿接受了某样东西，因此现在欠了给予者的债。

在这一点上我会忽视一种可能性：接受者不承认自己欠债。相反，我想对有人把这种关系解释为馈赠与回赠表示质疑。在有关参与者之间无限长的、延伸到过去和未来的一系列交换中，转让是其中的组成部分，而我们在研究民族志时，总是一成不变地观察一些这样的转让。在能够说明参与者之间的社会关系的一段历史之内，瞬间观察到的“馈赠与回赠”的重要性变小了。在每个方向都发生许多转让的背景下，是不能说某个特定的转让是“不平衡”的。实际上，我们无法确定哪件礼物是“初礼”，哪件礼物是“回礼”，有可能最初看到的就是回礼，或者可能每一件礼物都是对以前馈赠的回赠。民族志者倘若声称自己到达时看到的就是馈赠和回赠的场合，就完全是自以为是了。但是，事情的确如此，“债”的观念已不复存在。

这一问题在莫斯（1990）身上最为明显。谈到库拉时，他把来访伙伴赠送的 *vaga* 说成是“开礼”（opening gift），主人则回赠 *yotile*，即回礼，莫斯声称，回礼的价值与 *vaga* 相当。

第一份礼物“*vaga*”是[库拉关系]的开始，人们会竭尽所能，以“索要礼”来

劝诱对方给自己“*vaga*”。为了得到将来的伙伴的第一份礼物，人们会劝诱尚未确

定关系的对方，送给他一些初步的礼物。^{xxxvi} (p.27)

这当中有不少错误，不过我要大家注意的是礼物和等值回礼的概念。其实，认为这两个人是第一次见面是没有根据的。莫斯说其中一方为“将来的伙伴”，是对礼赠双方之间关系的错误描述，在民族志上是站不住脚的。几乎可以肯定，两人交换贵重物品已经多年（可能他们的祖先在此之前就已如此）。认识到这一事实，那么，欠债的观点——认为礼物是期望回报的情感等的化身——就不成立了。对于任何否认基本的民族志事实的理论观念，我们都应马上摒弃。

再者，如果在现实中存在着已沿袭多年的交换关系，那么不用多想也能明白为什么礼物是接替不断的了。标新立异、将他人神秘化是没有必要的。他们之间存在着一种彼此都想维持的互利关系，这应当是很明白的。而我们应当搞清楚这当中的好处是什么，为什么要从特定的伙伴那里寻求。但是，这些根本的问题却迷失在馈赠和回赠的混淆观念中了。

重要的地位与库拉联系在一起，这一点很明显；只有“贵族”和酋长之类才能在库拉中居高位。由库拉确定的交换关系中的角色，在相关的部落组织内部的社会关系结构中也有反映。如果回顾一下引言讲座中提到的帕森斯社会学理论术语，我们就可以说库拉是证明了互补关系的互惠关系。这当中并没有巫术。尽管与库拉有关的商业和货物交换（*gimwali*）

完全可以定义为某个时间点上的相互活动，但于社会学家与人类学家而言，利益的交换则是交换关系的组成部分，是社会结构保持不变的属性。马林诺夫斯基（1922）和维娜（1976）

深入研究过的社会（Kariwina）中，为了身份和社会地位的而进行的竞争是高于一切的。在为母系家族服务的竞争中，妇女力争获得最符合本群体利益的丈夫，而男人则力争成为生产甘薯的高手。欧洲人带来的传染病导致了该社会人口急剧下降，人类学家是这一悲剧发生之后才研究该社会的。与欧洲人接触之前，这些群岛人口非常拥挤，生产用地不足。虽然这一事实很少有人提起，但却是促使人们为了得到身份和社会承认而竞争的关键性生态因素。有地的贵族群体会兴旺起来，生产出过剩的甘薯，就奢侈地让它烂掉；而无地的群体则食不果腹，以至饿死。人类学家虽没有看到这种挣扎，但事情不可能是另外一番样子。可以理解，那样的形势会促使人们竞相争取土地。在这一点上有很多东西可讲，但在此提出来，只是为了说明被人们承认为库拉成员是何等重要。拥有一个伙伴并保持这种关系几近圣职，也是维持个人社会地位的机会。人们是为了互补而互惠。

人们对这一问题的传统看法的另一个问题是把论据事实缩减为一种二元关系了。我们研究的是两个库拉伙伴，通过密集的观察，希望能够明白他们的行为。但作出“我与他”的错误假设之后，我们必定陷入谬误，对他人的古怪行为产生臆想。但是，难道我们不应知道为什么库拉中的人那么热切地想得到期望的宝贝吗？我们必须首先去研究“野蛮人心理”吗？

某人去年送给伙伴的手镯，原本是从（库拉圈中）左边的[另一个]伙伴那里得到的，那么当这个人到达他伙伴的岛上时，将期望得到一个价值相当的项圈。现在，在他前面（库拉圈右边的）伙伴可能就是那根项链的来源。因此，*vaga*（见上面莫斯所说的）是诱使伙伴给出自己最好的宝贝的东西（绝对不是什么“初始礼”（initial gift））。我们面对的，是一个既无开头也没有结尾、既无开始也没有结束、既不存在馈赠也不存在回赠的圈子。但这里就有一个问题了，而且似乎是我-他结构中常常受到忽视的。想得到手镯的人并不是唯一可能有资格得到它的人，这正是之所以有 *vaga* 的原因。*vaga* 是一项请求，伙伴应当把它看作是最应尊敬或最必需的，值得那只人家拼命想得到的手镯。但由于其他人也想得到手镯，而这些人是谁却不知道，因此他对自己能得到手镯的机会有多大毫无把握。如果伙伴迟迟不给手镯，就根本不知道原因是什么，猜疑和愤怒由此而起。这看来倒自然得很。面对诸多无法把握之事，只有靠命运、神灵，或者伙伴的愚笨，才能成功了。

欧洲人见到库拉这种现象，既迷惑、又惊奇。由于看到这种制度与自己社会中的大不一样，欧洲人于是断定土著肯定是因为心理古怪才那么做的。然而，恰恰是我/他和馈赠/回赠的心理才是大大的怪诞。

利益均等标准

在一个有许多人的世界里，假设我们从中任选二人，要他们考虑是否有想拥有某种关系的愿望，比如说朋友关系。^{xxxvii} 我们的任务是去确定在什么情况下这两个人会想建立友谊。毫无疑问，他们每个人都会喜欢一种有回报、在某方面有益的关系，但是，作为自由的个人，他们或许更愿与另外的人建立关系，或者拒绝一切来者，宁愿孤独而不受纷扰。

大部分学者认为，能够为双方接受到交换关系必须给每一方都带来（大致）均等的利益。萨林斯（1972：194-195）指出，

“平衡的互惠”是指直接的交换。若论严格的平衡，则收到某件东西之后，习惯上的等价之物就是回报，而且毫不拖延。完全平衡的互惠，即数量相同的同种物品同时进行的交换，不仅是想象的可能，而且在民族志上，在某些婚姻交易中得到了证明……平衡的互惠没有普遍化的互惠那么“私人”。从我们自己的观点来看，平衡互惠“更经济”。

在此我们看到，除了“数量相同的同种物品同时进行的交换”之外，萨林斯想不出什么平衡交换的概念。然而，这种形式的交换仅仅是在特定的条件下才是平衡的，比如群体之间的换亲。但是，这样的一种交换对于无论是哪一个群体来说，都是难以接受的，来自群体 A 的一名妇女并不会自动等于群体 B 的一名妇女。那么，我们提出的问题就是，在什么条件下他们的交换才算是令人满意的交换关系？平衡的交换关系可以包括换亲，但这种交换决不能构成平衡交换关系的全部。一旦明白了这一点，我们就能想象出一种把妇女只朝一个方向传送（而另外的东西从相反方向传过来）的平衡关系。尚待回答的问题是：什么是平衡关系？

在此特别涉及到一个观念：平衡关系能提供“同等的价值或效用”（commensurate worth or utility）。“效用”（utility）这个词指的是幸福或康乐的度量，在经济学家中已有很长的历史，而“价值”（worth）则是对价值（value）更客观、更具文化性的习惯度量。我把这两个标准叫做“利益均等”标准。利益均等是社会科学家的一项很重要的标准，他们常常把利益不均看作是“剥削”。由于大家认为人们会尽可能避免剥削的关系，因此不均等关系不会在自由环境中出现，也不会稳定或持久，除非是受到强迫。但是，我们要考虑一下别的情况。假如拒绝了不均等关系，是否应当采用一种利益更小的平衡关系来代替它呢？换句话说，假如不均等关系能够提供大的利益，是否应当拒绝这种关系，以使另一方得不到更大的利益呢？在“我与他”的世界里，答案会是“应当”。“他”会坚持把“更公平”的利益分配作为关系继续下去的条件，那就让我们祈祷他能成功吧。

可惜，一旦我们离开“我”与“他”的二元世界，从一个人数众多的世界着眼思考，“他”的想法就几无成功的指望了。假如“我”对“他”有多种方案可选，“我”很可能会选择能与“他”关系平等的方案。那么，“他”要面临的问题就是，与“我”不平等的关系是否能够比自己的任何方案提供更多的利益。在这种情况下，要是“他”拒绝自己最好的选择（“我”）就想得眼光狭小了。西方有一句古谚：“Don't cut off your nose to spite your face.”要是翻译成汉语，肯定听起来怪里怪气的，但它的意思是说，不应仅仅因为有的东西不合意，就把事情弄得更糟。随着我们继续讨论下去，我们将坚持这一训谕。

交换价值的定义

我们再考虑一下，一种关系要继续下去需要怎样的条件。考虑一下我们前面讲过的两个随机挑选的个人，我们知道，如果以下条件成立，那么两人之间的关系就应当是稳定并且互为双方接受的：

- (1) 根据各方对这种交换关系进行的评估，每个人都愿意保持这种关系而不是不要这种关系；
- (2) 假如每方对所有的可行备选关系(即他们在多人世界中可能会拥有的各种关系)都进行评估，并认为某一特定关系并没有自己更喜欢的可行方案。

那么，从这些**优先选择命题**就可以得出：

- (3) 各方都**应当**宁愿保持这种关系。

读者可能会说，有这样的前提，就必然有这样的结论。一个人宁愿从所有可行方案中选择某种状态，并不足以说明她就宁愿选择那种状态而不选择什么都不要。她可以选择的所有人当中或许没有一个值得自己费神去交往，这种情况不难想象。但是假如第一个命题满足的话，她就会愿意与某人建立关系。问题是，和谁呢？答案是，和一个特定的个人，如果、而且只有如果在**所有能够建立关系的人当中**她宁愿选择他的话。当然，在多人世界里，可能会有一些人她很想与之建立关系，比方说罗伯特·里德福德或者克林顿总统。但这些人太忙了，这里只考虑**可行**的人选。经过许多与著名个人建立关系的尝试并且失败之后，她终于懂得考虑可行性了。如果在这个可行的集合之内有人是她想与之建立关系的，那么她就会从中选择自己最喜欢的。

在优先选择的范畴里，这一结论直截了当，算不上是惊世骇俗的言论。不过，除非上述**命题**成立，否则我们就不能说个人保持某种关系会感到满意——必须有前提才能结论。这可不是不值一提的推论，只要想一想要是去掉任何一个**命题**会有什么后果，我们就能明白这一点了。人应当宁愿放弃一种关系，如果它妨碍了理想关系的建立的话；而且，假如所有的可选关系都还不如没有关系，人应当会不要任何关系。所以，如果人们可以按照自己的喜好自由行动，他们**应当**以上述的方式来行动。我们的结论是，上述前提是交换关系能够继续的必要条件和充分条件。

这个结论，看起来似乎是把优先选择的观念进行自我中心的最大化才得出来的；显然，一个利己主义者会按照这些**命题**来行动。但是，不妨假设，个人是“利他的”，并且想选择一个能从关系中受益最大的人来建立关系。利他主义者无法靠直接看一架利益天平的读数来了解给予他人的利益有多大，尽管利益均等的观念在这个范畴已经存在多时，它还是缺乏经验意义的。要确定谁可能是受益最大的个人有一种方法，而且只有一种方法：利他主义者尽己所能，以友谊关系向不同的个人源源不断地提供资源，同时必须仔细分析他们对此给予的回报。回报会有“礼物”形式的回报，还有大家共度时光的欢愉。换言之，朋友会通过回报性的微笑、爱恋、礼物和时间的花费来展示所得利益的大小。因此，人在无私地寻找朋友时，会仔细分析一切可行方案的潜在回报，并选择回报像是最好的人作为朋友。但难就难在这里了。只有利他主义者才能对什么是“最好的”做出评估，而他的判断肯定是按照自己的标准来下。对“微笑、爱恋、礼物和时间的花费”的评估肯定是他自己的评价，然后灌输给别人。因此，对朋友的反应所做的评估肯定是根据得到的回报利益来计算的。这意味着，利他主义者选择的是他最喜爱的人。这就是我所要证明的。

我们现已就交换关系推论出，利己主义和利他主义是等价的。

在本讲中，稍后我将谈一下西方的一个部落信仰，“友谊的神话”。西方人相信友谊应当是“不思回报地付出”，之所以如此信仰，是因为他们担心，若非如此，友谊可能就会被看

作是自私的。既然有了我们刚刚证明过的命题，那么，与把礼物送给自己在乎的人相比，不在乎回报的付出显然是不体谅他人、冷酷无情的。这种行为实际上表明付出者对别人的快乐漠不关心，因为唯有“回报”（不管其形式有多少种）才能快乐。所幸的是，于西方人而言，这个神话完全是虚假的。

平衡交换

我们前面还没有谈到平衡关系。要解决这个问题，必须先确定平衡交换相应的变量，这个变量就是交换价值。

任何事物或任何关系的交换价值，正好是在具有许多可选项的情况下可以用它

来换得最想得到的事物或关系，这就是交换价值的定义。

我很快就会证明，要理解平衡交换就必需对交换价值有清楚的理解，但是大家应当承认，我们已经证明，假如某人发现其朋友的回报与友谊的交换价值相等，那么这个人就会维持这种关系，于其朋友亦然。

现在，让我们来看一种交换关系，比方说 A 与 B 之间的友谊，其中来自 B 的利益流为 β ，来自 A 的利益流为 α 。再假设当 B 寻求交换关系时，他无法得到比与 A 的关系更合意的关系，反过来 A 也是一样。那么，根据交换价值的定义我们马上就可以推断出：

β 的交换价值为 α ；

α 的交换价值为 β 。

现在，为了把这个问题完全理解透，不妨想象有一个价值指标，可以用它来分别与 β 和 α 进行比较，与商品市场中的钱很相似。像钱一样，这个指标是完全任意的。有些人用卢布来衡量价值，有些人则用比索或元，这并不重要。真正重要的是，根据该指标，我们可以说某些东西具有相等的价值。因此，与实物交易中（在朋友关系中就是这样）以 β 换 α 的方式不同，我们想象每一方都是与指标 Ω 进行中间交易。既然已知 β 的交换价值 = α ，我们马上就可以推断：

β 的交换价值 = Ω = α 的交换价值

其中 Ω 是任意指标。

A 与 B 对他们之间的关系是否感到满意，我们不得而知。假如对自己有哪些对象可选心中无数，他们或许会徒劳地继续寻找更满意的关系。不过，假如我们知道他们不可能找到更好的关系，就可以说，他们每个人对他们之间的关系都**应当感到满意**，而且该关系在**交换**

价值上是完全平衡的。这可以称为**交换价值的基本原理 (FLEV)**，它规定了在什么条件下个

人对基于交换的社会关系应当感到满意。

东西常常是以不等于其本身交换价值的估价来进行交换的，例如，个人可能会接受一份在工资、工作条件等方面都不如自己最理想的职位。在此情况下，按照该个人的喜好次序，这份工作就会低于其交换价值。这种情形是可能发生的，因为可行选项集并非总是为人所了解。因此，倘若我们把交换关系当作是存在于世界上来看待，就不应认为它们能够满足**优先选择命题**。只有在一个人完全了解自己可选择的机会是什么的世界里，才能保证交换价值

的实现。

以上分析所包含的交换过程观念于我们对社会关系的理解具有重大意义。首先，FLEV同样适用于商业交换关系。不同之处在于，人们用钱，可以把自己的礼物送给这个人，又可以从另外的人那里得到礼物。这种灵活性是友谊所不允许的。其次，在商业交换中，钱的使用给了我们一个公认的交流价值指标，而不是想象中的 Ω 。否则，从纯理论上讲，亲密的友谊和礼物交换与商业交换是存在于同一个理论模型里的。我得赶紧补充一下，它们之间的差异是很大的，但那些差异存在于文化表述的范畴内，而不是原型文化的基础中。

此外，我们现在具有的平衡交换概念大体上是独立于真人的行为之外的。我们知道在什么情况下个人应当感到满意，但是对行为进行观察之后，却只发现人们选择了怎样的情况

来使自己满意。我们不能假定人们知道自己最偏爱的可行选择是什么，也无法知道人们的选择是什么，因为只有他们对选择方案的评价才是实质性的。另一方面，可能会有许多民族志范畴，在这些范畴中，可选方案的集合是有限而且明确规定的，而有关个人可以假定是知道那些可行方案的。那么，反过来，也存在这样的情况，即我们可以假定信息不足是一个主要因素。通常，要确定一个人最偏爱的选择成本太高，以至于找出该选择的净利益乃是负的。

平衡交换并非唯一能使人满意的关系，但却是客观上唯一值得满意的关系。要是选择任何一种另外的关系，就只能为一部分人接受，而另一部分人是不接受的。我们每个人都可以选择不同的时间来结束我们的研究（视研究的机会成本、确定合意选项的期望、不愿承担风险的程度等等而定），相应地，对于已经确定的选项，每个人都有不同的接受标准。然而，除非已经找到了最喜欢的选项，否则说一个人应当感到满意在客观上就不成立。这一独特的选项规定了什么是平衡交换。

友谊的神话

在前面的讨论中，我举了朋友关系这个基本的例子。我头脑中的友谊概念是存在于中国之外、尤其是欧洲文化中常见的友谊。如今中国人和欧洲人都使用友谊这个词，但意思却有很大的出入。传统上，中国人是不使用“友谊”一词的。司马特（Smart 1993）在调查中发现，被调查的中国人很少把人称为“朋友”，而是采用诸如“同学”、“工友”、“老乡”之类的词语。我们知道，这些词语表示着某种责任等级关系，如父子、兄弟等，到下一讲我们再详细讨论这些关系。而理想的经典欧式友谊，是两个非常相似、富有、道德高尚的人之间的关系。因此，中式友谊阐释得最好的莫过于孔子，欧式友谊阐释得最好的则莫过于亚里斯多德。

亚里斯多德在其《尼各马科伦理学》中描绘了君子（good man）的形象：君子除了需要另一名德行相仿的人为伴之外，别无他求；两人互爱对方身上的美德，就像爱自己身上的美德一样；他们之间的关系是一种平衡的互惠关系，每人互为对方的最理想人选，彼此的付出同样的多。亚里斯多德提出，君子会向朋友付出而不思回报。但亚里斯多德何等智慧，他承认，由于非互惠的关系不是友谊（比如，人喜爱瓶中之酒，并不会与瓶子产生友谊），由于君子可能除了一名具有同等美德的朋友之外什么都不缺，因此友谊关系肯定是互惠的关系。友谊是交换价值基本法则适用的关系。孔子认为自我满足不符合美德的要求，认为人是相互联系的，与此不同，亚里斯多德思想中的人是分开的、个人主义的、利益最大化的，即便在其最亲密的社会关系中也是如此。

即使是最亲密的友谊也存在平衡互惠，这使得西方著书立论者很为难。尽管似有不妥，但是平衡互惠暗含着一种处理巧妙的利己主义。但平衡互惠的标准既适用于亚里斯多德式的友谊又适用于商业关系，因此，人们强调“不求回报的付出”、否认互惠，乃是常有的事。不求回报的付出是西方友谊的西式神话，是一种意识形态媒介，人们借此把友谊提升到高于一切的地位。正是由于这一原因，西方学者只得指望研究异国他乡的礼物交换，并将之解释为原始的神秘主义和巫术。西方人对亚里斯多德原理的困惑，很可能是基督教导致的。在讨论施舍时我们讲到过，圣托马斯论及这些问题时颇感费劲，他的结论为上帝是最终的朋友——把人构想为上帝朋友的最佳人选。

遗憾的是，似乎谁也没有注意到中国的“送礼”几乎从来都不是礼物交换；别处的文字描述是强加于中国的。即使是受过教育、深谙互惠准则的中国学者，也没有能够把关系的互补性欲友谊的互惠性区分开来。例如，在中国的许多仪式场合，前来参加者都应当带上价值适当的礼物，因此，如果两个人携礼参加（? sponsor）同一个仪式，那么每个人就都会从对方那里收到一份礼物。说到这里大家都明白了吧，这不就是礼物交换么！有的人礼物轻一点，有的人礼物重一点，也并不会改变这种交换的模式。而神话总是盖过事实，人们要么认为礼物交换不需要平衡，要么认为平衡是礼物交换的准则。其实无非就是互惠准则，除此之外的其他分析都是不能成立的。

“不严格对等”的交换

在马林诺夫斯基对部落经济学的论述中，我们会着眼于不对等交换。在我们对交换的讨论中，我们已经证明交换关系可以是不平衡的，但仅仅是因为理想的可选对象未知的时候才是如此，这种情况是不能作为一种文化机制存在的。因此，我们想知道到底是什么使得马林诺夫斯基产生这样的概念——习俗上存在着不平等交换的过程。他提到：

2. 没有严格等值和经常性回赠的习俗性馈赠 (p. 180)

然而，维娜（1976）指出，[特罗布里恩德群岛的]男人以他们姐妹的名义耕种甘薯园，为姐妹的家庭提供维持生计的甘薯。因此，丈夫在甘薯上是欠了妻子的情，而不是内兄（弟）的情。马林诺夫斯基把家庭收入（甘薯）归类为一种支付，就更加奇怪了。假如甘薯是丈夫生产出来的话，兴许不会这样归类。特罗布里恩德群岛的已婚妇女是靠兄弟而不是靠丈夫来维持生活的，兄弟有把劳动成果分给姐妹的社会义务。

值得争论的一点是，丈夫对妻子的回报行为是得到平衡的。维娜指出，举办妻子母系亲属的丧事时，丈夫从自己的姐妹（她们靠他维持生计）那里收集香蕉叶和裙子来帮助妻子，就是履行了自己的义务。办丧事时，丈夫的姐妹托妻子的兄弟之名，抗着一捆捆的香蕉叶和裙子跟在妻子后面游行，以展示内兄弟的工作能力和地位。倘若丈夫在这方面做得不够好，妻子的兄弟可能会要求她离开这个丈夫。

那么，我们如何理解这种社会构造呢？在更标准的母系社会中，男人是被迫在自己妻子母系家族的农园里干活的，这是他获得性交权的条件，这种关系是一种互补关系。然而，在特罗布里恩德群岛，还有比养家糊口更重要的事情，那就是社会地位以及社会认可（我们在本讲开头提到过）。这种认可在库拉中一目了然，而在丧事中则需要展示。如果丈夫为了并非自己所属的群体的利益而应受到严重剥削，那么他们就不是纯粹为自己的家户生产甘薯，而是为了提高内兄弟的威望而劳作。

我们仔细观察自己姐妹的丈夫，看他帮助妻子准备丧事能有多快。要是他没有迅速帮她收集好有关物品，那么我们会说这个男人不是个好丈夫，也不想再为我们的姐妹耕种农园了。

因此，男人把自己的男性财富转换成自己妻子的妇女财富，以报答每年收到的甘薯馈赠。（维娜 1976：198）

玛丽·道格拉斯在其 1990 年为莫斯《礼物》写的前言中指出，施舍的接受者并不喜欢施主，施舍是一种“伤害”的关系。施舍是社会认可的接受者类别地位的具体化，而感情受伤是对这种具体化的反应。说得直白一点，接受者缺乏与施主建立个人关系所需的品质。

但是，我们不妨再看一下施舍。人们要把施舍这事搞得胡涂难懂，究竟为何？Ingold（1980：160）在讲到因纽特猎人对兽肉的分配时，令人信服地指出：

狩猎社会运行的一个必要条件是，男人是在慷慨之心和追求威望的渴望的激励

下生产他们的物质再生产资料的。但是，若没有财产的概念就不可能有什么慷慨：

要给予，人就必须首先拥有，而且是拥有别人没有的东西。因此，必须在意识形态

上建立起一种占有的权利，以便在社会上可以抵偿。

施舍（以及其他形式的分配）亦然。人类自然倾向于相信，人为了他人利益而付出自己的努力是受到慷慨和利人之心的激发，而不是受到社会义务的驱使。因此，几乎每一个社会（包括我们自己的社会）的文化，都必须虚构出（合法的）个人财产，而事实却与此完全相反——他人消费那些所谓的个人财产是合法的。受人施舍者可能应当得到施主完全有权保留[而不是拿来施舍]的东西，只有按原始的逻辑这才讲得通。我敢说，这可能就是接受者受到“伤害”的根源。施主散掉的其实是乞丐的财，而穷困的乞丐还得忍受施主那自以为是的慷慨自豪感。

不妨假设读者已把当代西方神话内化，以至于觉得我前面所说的非常费解。按西方的神话来说，你口袋里的钱即是你的钱，而你可以选择拿来作施舍送给别人。因此，慈善机构常常把捐赠称为“礼物”。然而，当我们问“你的钱”意思是什么，支撑这种观念的“原始逻辑”就容易理解了。显然，如果你是从教条的“济贫募捐”盘里拿了这种钱，那么即使钱在你口袋里，你也是不能取得钱的合法拥有权的，它属于穷人。就算你声称自己口袋里的钱是自己挣来的也不能从实质上改变事情的性质。毕竟，教堂募捐盘里的钱是从自己口袋里掏出钱来捐赠的人挣得的。施主含蓄地宣布，自己口袋里的钱道义上也有穷人的一份，因此不是施主自己的钱。这就是分享的含义。

互补

那么，什么是互补呢？互补是根据个人所属的、社会认可的人的类别，如施主-接受者、母-子、教授-学生等等，来向个人分配权利和义务。在每一种这样的关系中，个人都是属于某个集体，集体中的资源都是印度分享的，这些个人由于履行了社会要求的责任（或者因为

具有某种资格属性)而应当得到自己的份额。家庭食物的生产以及食物在各类家户成员中的分配就是一个基本的例子。

古登纳提出四种互补“形式”之后,很快提出了两种互惠情况,每一种都具有“给予和收取互为可能”的特性(169)。但是,尽管古登纳把互惠明显、强烈地与互补区分开,他在文章后面还是主张内化的“互惠准则”的普遍性。他举了能够说明互惠准则的例子,提到了父(母)子关系,尽管他在文章的前面认为这些形式的关系是由社会承认的地位来确定的,也就是说那是互补的关系。古登纳通过这种异文合并,把互惠说成是一种内化的普遍准则,而且说得好像很有道理,真叫人称奇。

因为把所有形式的社会关系都合并成互惠的关系了,所以研究社会关系的学者无法对互惠进行有意义的分析。其实,第十一讲详细讨论的只有一种形式的互惠——平衡互惠。所有其他伪装成互惠的关系都可以证明为某种形式的互补。我们可以再看一下施舍问题,以获得对互惠的基本理解。

与莫斯论述过的毛利部落一样,当时的西方人在社会过程的神话下辛勤劳作。也就是说,在西方文化中存在互惠的意识形态,人们把非互惠的关系都归类到互惠关系之下。这是一个神话,群体的等级成员(父母、酋长、国王)可以藉此装出一副慷慨的姿态——看起来好像是拿他们的东西来给我们——但其实他们拿来分配的利益本来就已经是我们的合法所有了。当人们以方法论个人主义的名义排斥一切分享过程时,这种意识形态达到了极点。我之所以把这个原始的神话与西方思想联系在一起,是因为我有理由相信中国盛行的是一种迥然不同的理性传统。

中国传统也是有疑问的,但疑问与西方的不同。在中国的传统中,一切在道德上受到嘉许的社会关系,都是仿效父子关系以及类似的分等级、互补的权利和责任关系。西方式友谊,即两个平等而独立的人之间的友谊,是以交换(互惠)关系的形式出现的,源自西方(亚里斯多德)的古老传统把友谊高贵化了,而这种传统在中国则招不到根源。但由于西方学术文献把互补与互惠并在了一起,因此不能指望中国学生(学者?)意识到中国传统并不存在互惠。

萨林斯(1972)痴迷此道,不遗余力,终于把古登纳提出的理论问题与民族志事实联系起来。他首先对共享与互惠之间的根本区别明确予以承认,这种区别与互补和互惠之间的差异是类似的。

共享在社会上是一种之内的关系,是一个群体的集体行动。互惠是一种之间的

关系,是两个参与方的行为和反应。(p. 188)

然而,萨林斯把共享形容为一个互惠体系,即“普遍化的互惠”,摒弃了 Parsons 和古登纳所强调的区别。他这么做其实是受到了马林诺夫斯基的启发,后者指出(1922: 191):

因此,画出一张经济交换图,根据对应的社会关系来归类交换,这肯定很有意

思。

萨林斯显然也受到了古登纳(1960)的影响。两股影响把他领进了个人主义的陷阱,误导他信从把互惠断定为一切形式社会过程的合理化的西方神话。也就是说,比如,萨林斯不承认家户是不同个人享有合法份额的协作生产的核心,而是把家户描述为一组个人之间的转让、一组无回报的互惠关系(1972: 194):

通常的结果是,报答的时间、价值不仅仅视施主所给之物而定,而且要视施主

的需要何物和何时需要而定，同样，还要视接受施舍者能够报答什么、何时能够回报而定。受了他人恩惠，就产生了一种泛泛的义务，要求受惠者在施主需要时或者受惠者能够做到时给予报答。因此可能很快就有回报，但也可能永远没有回报。有的人时间很充裕，却无力自助或帮助他人。普遍化的互惠的一个好而实用的标志是持续的单向流。没有回报并不会使给予者停止给予付出：物品朝一个方向长期运动，受惠者是穷人。（重点为本人所加）

萨林斯把互惠准则普遍化，真的很明显。美国的人类学家采用的标准概念中也存在着普遍化的互惠，这一点同样明显。这个问题不是术语的问题。由于分配有两种根本不同的形式，因此，倘若必须要把二者合并起来理解，那么要理解任何一种形式都是不可能做到的。

第十二讲 “关系”与村落法



“农民磨镰”， 德尔柯维茨（1928），匈牙利国家美术馆

导言

我们已经讨论了严格意义上的互惠现象，现在是从根本上区别西方和中国的互动模式的时候了。这个问题当然要从费孝通的著名论述开始。费（Fei 1992[1947]）把中国和西方各做了一个类比。他的类比切中要害所以很有力，但是类比的通病就是不够完整。

费（Fei 1992[1947]: 61-62）把西方社会比作一束束稻草（人的类别）束成的一捆捆稻草（共享群体），稻草捆又束成稻草挑（社会）。

在[西方]社会，这些单位就是团体。我说西洋社会组织像捆柴就是想指明：他们常常由若干人组成一个个的团体。团体是有一定界限的，谁是团体里的人，谁是团体外的人，不能模糊，一定得分得清楚。在团体里的人是一伙，对于团体的关系是相同的，如果同一团体中有组别或等级的分别，那也是事先规定的。

但是，中国社会则不同。

我们社会中最重要亲属关系就是这种丢石头形成同心圆波纹的性质。亲属关系是根据生育和婚姻事实所发生的社会关系……在传统结构中，每一家以自己的地位作中心，周围划出一个圈子，这个圈子就是“街坊”。有喜事要请酒，生了孩子要送红蛋，有丧事要出来助殓，抬棺材，是生活上的互助机构。（第 63-64 页）

xxxviii

这里，我们看见一个“自我中心主义”：每个人都处于一组关系的中心，从他出发，进入家庭关系，（再以家庭关系为模型）延伸到村落，最后达到国家。另一方面，西方的结构则是由一群相互之间有固定社会关系的个人组成的，他们的互动必须按照一般的规则进行。就是说，一束稻草里的成员要以社会规定的行为方式与另一束稻草里的每一个成员互动。在中国结构中，个人自由地建立自己独特的关系，这些关系决定一个人的社会地位。这就是说，一个人的身份不是由他所在的稻草束规定的，而是通过与他建立关系的一组个人定义的。

如果用这个“模式”描述中国社会组织，未免有些夸张。中国社会中的确存在西方意义上的群体。政府就是由很多稻草束堆成的金字塔，同样，学校、村落、企业也都组织成了互补的“社会行动”结构。皇帝也把村落定义成赋税和徭役单位。村民经常共享一个村神和其他集体资产。同样，学生在教育机构里面对的是大致整齐划一的标准，不同阶段的学生享受大致明确的权利，受到大致明确的限制。因此可以说，个人能够成为这些机构里的成员，其类别也可以识别。他们像束成的稻草。只要上层统治权威有权力建构经营财富的社会组织，那么就存在标准形式的共享群体。

但是，费孝通不是在描述社会组织，而是在对“人观”（personhood）和“自我”（self）进行跨文化比较。在西方的宇宙观中，人们把自己视为群体的成员，成员的关系大致已经规定好了。当然，每个个体都与组织构成独特的关系，但是这些关系相对于文化或行政规定的关系来说，通常被称为“非正式”关系。而且，每个个体都是一大挑稻草的一员，即民族国家的公民。尽管国家内部可以存在深刻的社会差别，但是每个个体在理论上享有平等的权利和义务，这就是在法律和上帝面前人人平等。这一大捆稻草定义了一个包含平等个体的道德共同体。“个人主义”认定的正是这个概念。

中国的“自我主义”（egoism）是一个通过与别人的关系来定义个体的概念，“自我”处于中心地位。这意味着不存在一个束成一挑的社会或道德共同体。中国传统上的道德，以自我与他人的关系为条件。这个事实在我问北大的学生一个简单问题的时候得到了明确的证实：我问他们“如果一个陌生人犯了一个你认为道德败坏的错误，那么假使你父亲也这么做，是否也算败坏呢？”在西方人看来，答案绝对称“是”（反映了道德共同体的存在）。但是对我的学生来说，这个问题很荒谬。我看到同学们面面相觑，疑惑地看了我一眼，好像我说了一句粗俗的话。

哲学问题

根据儒家思想，一个有“仁”的人应该对他人负责，并克服自己的私欲。^{xxxix} 尽管许多社会普遍存在工具化的“关系”，但是在儒家思想中，它受到贬斥，儒家提倡对别人的尊重和责任，而不是利用。汉密尔顿（Hamilton）和郑在费著的译者导言中说（1992：21-22）：

中国的人际网络中的每一个环节，都用一个二进的社会纽带术语（“纲”）来定义。这些人际纽带就是中国的“关系”。

在这段文字的脚注中，他们又说：

“然而英语的 *relationship* 无法充分表达这个汉语词汇的纽带性质……‘纲’指三种最紧密的关系（‘三纲’）：父为子纲，君为臣纲，夫为妻纲。”

就是说，“关系”（*guanxi*）指的是最深刻意义上的 *relationship*，超出了这个英语词汇的习惯用法，它是父子、夫妻关系的一种模化关系。在儒家哲学中，有五种“纲”广泛地规范着人们的行为，每一种“纲”的原型都存在于家庭中。这五种关系被称为“五伦”。^{xi} 很明显，这些关系不是“门路”（*connection*）。基于（家庭内部的）“纲”所建构的人际关系绝不能等同于“门路”的工具意义。

费孝通大概认为关系来自乡土中国，来自中国农民的艰苦与不确定的生活。这个民族在有限的土地和恶劣的气候条件下顽强地增长，虽然他们经常遭受饥荒。正是这种环境，诞生了中国的“关系”，它说明单靠家庭是不够的，必须把家庭形式的互助延伸到村落、单位、亲族。“关系”是中国独有的表述家庭互助之延伸的方法。

大多数文化都存在规范家庭行为的“五伦”翻版。中国文化的特别之处在于“五伦”被应用到其他伦理关系中去了。一旦它被用到其他集体中，则又形成了一个更大的、准家庭化的结构，一个由义务和责任构成的结构。中国文化的“关系”是一个把“五伦”扩展到家庭之外的机制。^{xii}

几年前，我曾把这部分内容讲给加州大学欧文分校的教师和研究生。刚说完这个独特的中国社会机制，一位中国出身的社会学访问教授马上提出每个文化都有“关系”（*guanxi*），因为每个地方都有“门路”（*connection*）。但是别忘了，西方家庭之外的人际关系不是按“五伦”或任何互补模式建构的。家庭不是其他关系的伦理框架。在西方，最常见的非家庭人际关系建立在独立个体之间的友谊关系基础之上，上一讲已经说过了。但是，“互惠规范”迷惑了西方和在西方训练的学者。对他们来说，所有的关系都可以通过独立个体之间的交换（即西方的互惠概念）来概括。尽管西方社会学理解互补和互惠之间的差别，却不知道如何对待。由于缺乏合适的模型，所有的机制都被描述成平衡的、负面的或不平衡的互惠。“互惠规范”在这重重浓雾中晦暗不明。

中国文化用一个叫“互惠”（*mutual benefit*）的西方概念指代 *reciprocity*。这个词囊括了 *reciprocity*（互惠）和 *complementarity*（互补），因此它是一个中国版的“互惠规范”。它是中国的“关系”，虽然它指代的是一种特别的关系。听了这些讲座后，你们既不会陷入“互惠规范”的陷阱，也不会陷入“关系是 *relationship*”的陷阱。要知道，我们理解的差别既不是西方的，也不是东方的。

“关系”的结构

费孝通（Fei 1992）在讨论“关系”的时候，承认中国文化中存在群体，家族就是一个明证。中国的家族是一种常见的控财群体。这正说明了资产作为社会组织的决定因素是多么重要。家庭也是一个一般社会形态的具体文化表达。两者都明显体现了互补关系。但是，在亲属组织之外，中国的个人关系用费孝通的话来说是“私人维系”的。然而，既然这些外部的关系是按照家庭内部的“五伦”建构的，那么必定存在一个有界限的和隐含的集体，从掌握这些关系的个体中生发出来。传统的村落就是这样一个有界限的集体。中国社会的天才之处在于一个群体通过互补关系隐含的财产，可以无需一个共享的结构来支持。更准确地说，群体内部的关系可以用之下的自我来定义，而不是用文化或之上的权威定义。

以自我为中心的中国关系，可以使一个人与村里的另一个人建立或不建立关系。因此，

对于任何自我来说，积极的互补关系不是作为整体的村落（像西方那样），而是低于村落的关系网。我们把一个人在村落里建立的关系称为他的“村落协会”（village association）。理论上，一个村落理有多少家庭，就可以有多少协会。但实际上，每一个“村落协会”都由几个家庭组成。村民资格只是某个具体协会的必要但不充分条件。同样，在一个工作地点，也存在有关系的同事和没有关系的同事。我的助教梁永佳经常称他的同学为“师兄、师妹”。他这么做，显然是把“五伦”应用到这些关系上来，他自己也就必须是一个“五伦”的兄长或弟弟。不难猜测，还有“工兄”或“村妹”之类的东西。当然，师徒的关系也成了父子关系。

但是，如果两个人通过多个第三方发生关系，那么联系结构就变得复杂了。例如，他们可能不是同村人，但是都跟一些村落协会的人是亲戚。如果他们跟这些亲戚的关系好，那么他们之间也可以发展出良好的关系。也可能是两个人都与一个人发生关系，但这两种关系不一样。这样他们都成为村落协会的成员的同时，可能还没有见过这个村子。这样，两个没有关系“基础”的人可能通过谈话找到对方，会因发现对方而高兴。

村落中“礼物”

我们已经定义了“村落协会”，它是村落之下的家庭群，其成员对于一个具体的“自我”负有仪式性责任。典型的情况是这些协会彼此重合，甚至达到所有村民都发生关系的程度，那么一个村落就只有一个村落协会了。如同家庭之外的其他群体，成员身份是通过成就取得的，不是通过注册。协会的成员都能获得一定的利益。例如，一个家庭宣布女儿结婚，那么这个家庭所属的协会应该为此贡献一些资源（嫁妆）。

有些人得到的资助多，甚至达到利用这些资助的程度（并失去尊重）。但是，人们认为应该让那些需要的人得到资助，而需要的分布是不均的。具体到嫁妆，汇集的资源要给女方带上但却不属于她。协会成员应该象征性地为男方家庭作贡献，帮助父亲建立新家庭（这不意味着公公无力单独完成这个义务）。这些贡献叫做“礼物”，“礼”指一个有德行的人的仪式性或风俗性义务，“礼物”指以某种方式代表或完成“礼”的东西。

阎云翔（Yan 1996）指出，遇到严重的经济萧条和饥荒，一个人会向临近村落（饥荒没有那么严重）的父系亲属或姻亲要粮食。许多人就是因为这点帮助活下来的，没有这种关系的人会死掉。

郭先生回忆说他妹妹多次饿得昏了过去，而他在饥荒期间也感到十分虚弱。然而，由于他那嫁到下岬以北 40 里的一个村子的姐姐的大力帮助，他们家遭灾的情况没有别人家重。尽管也受到饥荒的威胁，他姐姐家还是借给了郭家 180 斤粮食。郭说：“我还清楚地记得我姐夫来我们家的那个晚上，他在自行车上驮了一麻袋玉米。那救了我们全家。”（第 92 页）^{xlii}

不仅如此，女方家庭获得的保障利益也扩展到了整个村落协会。从属村落可以作为一个虚构的家庭成员加入统治村落。因此村落协会（与女方家庭关系好的人）可以在需要的时候获得统治村落的资源。这种分享叫做“沾光”，即分享好东西。可见，从“礼物”中得到的利益不是互惠的“礼物”，而是“沾光”的可能性。它不是仪式性的，不是惯例，只是无法预见的情况下（可能从不会出现）的一种分享。

很不幸，“礼物”（*liwu*）被绝大多数研究中国文化的主要学者翻译成“gift”。送礼也被英语世界讨论这个问题的人贴上“gift exchange”的标签（如，Yang 1993; Yan 1996; Smart 1993; Wank 1996; Kipnis 1997; Gold 1985; Pye 1995）。我要强调，把“礼物”翻译成“gift”本身没错。在指仪式上适合的转移（给上司、孩子、情人等）的时候，它没有造成什么问题。但是，在人类学著述中，“gift”牵扯了大批重要著作，如亚里士多德（Aristotle 1990）、莫斯（Mauss

1950)、马林诺夫斯基 (Malinowski 1922)、萨林斯 (Sahlins 1972) 等等。因此, 人类学的“gift”包含了很多不适用于“礼物”的理论问题。

在阎云翔研究的村落里, 孩子等因素的不同, 使不同家庭举办的仪式数量也不同。有些家庭会在没有任何潜在赞助的情况下保持成员地位。

[呆在协会的成本与可能的收益无关。]一个人必须知道, 哪一类的礼物适合哪一类的亲戚朋友(对什么人, 随什么礼)。我最初是在抄录礼单时发现这个规则的, 因为我注意到, 在仪式化的情形中, 同一类的亲戚通常送类似的礼物。……他们告诉我的确存在这送礼的标准, 每个人都知道这个规则。比如, 在1990—1991年, 参加内弟婚礼的标准礼是50元, 而对一个屯亲而言, 最多送10元。(Yan 1996: 125) ^{xliii}

很明显, 在这个规范下, 我们看到的是互补, 不是(平衡的)互惠。内弟结婚随的礼与姐姐结婚随的礼不一样。社会伦理通过互补和人的类别定义, 如父子、夫妻、兄弟、兄妹等。这个逻辑被带入村落协会, 使一个人给另一个人的东西也与之相似。“礼”的涵义是适量的贡献, 不应当让别的随礼者蒙羞。^{xliv} 根据阎云翔的说法, 村里的每个人都学会了定义“礼物”的复杂程式。

站在上级的角度

据说是孔子全面阐述了构成“五伦”的人际之间行为准则, 但是我看这不该是他的发明。孔子是他所处的文化的产物, 他只是把自己观察的规律表述出来。这种做法得到了当时皇帝的推崇。因此, 我们看到“关系”具备价值, 不仅作为困难时期的支持资源, 而且作为强者获得权力的资源。实际上, 只是后面这个特性使它成为文化基础。

对我来说, 理解“关系”给上级带来利益不大容易, 因为多数文献都不这么看。这些文献都说上级只是责任的牺牲品, 从下属得到的东西很一般。但是, 想想民宅火险公司吧。它也是从客户那里得到一般的东西, 但是一旦有了意外, 它可以提供非常重要的帮助。与“关系”相仿, 这不是一个交换的联系, 而是在客户中分享, 保险公司只是集合并管理这些钱。但是很明显保险公司操纵着全局, 因为他们每年可以根据火灾概率的预测来确定“赔偿率”, 使公司有一定的赢余。但是保险公司相互竞争稀缺客户, 又降低了公司的利润。外人只见到保险的利益, 却见不到赢余。“关系”与之相仿。客户给出固定的东西, 上级知道它的价值。而且, 客户不容易在一个问题上找到很多人帮忙。一个给定个人可以找到的上级几乎占据垄断的位置。上级的权力由此而生。^{xlv}

还有一个对上级有利的因素。上级大都只是花点时间就可以施惠于人。用自行车驮一麻袋粮食不会是唯一的图景。实际上, 这可能是一个例外。上级给的恩惠可以不付出任何代价。或者只是失去另一个客户的代价, 或者只是慷国家之慨, 甚至没有人付出代价。上级处于一个获得更大收益的位置, 因为他不索取。是客户用“礼物”建立和维持关系, 也是客户需要帮助, 上级只是守株待兔。所以, 我们可以说, “关系”导致了东西向上流动到社会地位优越的人那里。

最后, 国家一直决定着具有社会和行政地位的人能否保有客户。当前的改革正好说明了这一点。中华人民共和国在建国之初, 就有政策基层化的倾向, 这使家庭和村落都可以在公共政策中起作用。毛泽东在大跃进和文革中更发挥了这种做法。“毛希望克服臃肿的中央机构对他提出的加速发展、革命集体主义和平均主义的抵抗, 他要求省级领导建立自己的权威。”(Shirk 1993: 151)。邓小平面对保守的中央潜在的反, 也利用这种基层化的策略赢得了人民对“市场改革”的支持。邓允许地方和地方官员获取并控制一些经济利益, 并从各省选出代表扩大政策制定机构的规模, 从而把改革引向深入。

我们看今天的改革措施，也发现这个行政传统仍在延续。这个传统就是中央给予地方和村落解释和执行政策的责任。这些责任分配给予各级官员一定的施惠能力。这样，如果“礼物的流动”广泛，那么很大程度上，就要求行政者在高度竞争的环境中，小心地实现恩惠的流动。

联系的个人

阎云翔讲的那个媳妇被称为“联系的个人”。但是，我们无法让她起作用。如果联系的个人是那个媳妇，那么她自己可以把东西拿给娘家。但是在郭家的救命粮故事中，“帮了大忙”的是姐姐，驮来粮食的却是姐夫。女方家庭可能抱怨养活一个女儿又把她嫁出去很费钱，但是如果她嫁得“好”，那么利益可能不可估量。她的价值将部分地与她的家庭和村落协会送她去一个新的家庭所花费的嫁妆构成函数关系。虽然我们不能说她的嫁妆和她的影响成正比，但是可以说不够标准的嫁妆（由男方决定），会给她在婆家的地位和作为联系人的角色带来灾难性后果。

多数“关系”需要中间人。“中间人”是一个“联系的个人”，他与潜在帮助资源构成工具性关系。如果中间人的地位比潜在的资源低，那么他最终会维持必须的“礼物”流动，并自己要求帮助。这时，帮助是提供给中间人的，但得到帮助的是那个有需要的人。很多情况，中间人安排求助者和上级（姑且这么称呼）见面。求助者会提出自己的要求并拿给上级“礼物”，从而开始了一个无限长的关系。

太多时候，求助者用钱买上级的行动，而不是建立一个“关系”。这种做法对西方人来说很不舒服，但是在中国的仪式场合，钱是常见的礼物，其中就包括著名的婚礼红包（Gates 1987）。但是，与各种仪式中作为“礼物”的钱不同，给官员的钱必须符合他所要求的具体行动。它不是由自我为中心的“关系”网络中的相对位置决定的。

这种支付是购买一个行动，不是建立一个社会关系，并不需要继之以“礼物”的流动。给了这种支付的人可能又会与官员建立有“礼物”流动的“关系”，但是至少从分析上说，那是另一个过程。但是，事情有些复杂。上级接受支付是因为他信任那个与他“关系”好的中间人。中间人就成了上级最终依靠的人。可见，支付是内在于正确的“关系”形式的。

有些资讯人告诉我其他复杂的局面。“礼物”的大小会使它模棱两可。是“礼物”还是支付？我的回答是这只有通过第三方的观察才能确定。如果给的东西是一笔足以导致对方行动的支付，那么给方和受方都清楚。当然不足的支付可能会与“礼物”相混淆。但是，考虑到文化认可的“礼物”标准，“礼物”不大可能（但并非绝不可能）与支付持平。最后，如果寻求的行动违反有关规定，那么双方都会明白所给的东西是什么性质。

另一个复杂的问题是，很多人认为，如果给了钱后马上办了事，就违反伦理，就是贿赂。这是因为，正常的“关系”要求在关系开始的时候并不知道它的潜在价值——“关系”跟工具主义是无关的。尽管我们不能否认即时的利益违反了“关系”的伦理，但是伦理却无法把礼物变成支付。在上一章的分析基础上，我们现在已经完成了对支付的分析，它与伦理问题无关。实际上，杨美惠（Yang 1994）是用“关系学”这个醒目的字眼儿概括这种事的。她认为工具性的关系越来越横行于中国城市。但是，如果用钱买通之后又开始了无限的“礼物”流动，那么就存在“关系”，不管它是如何露骨地开始的。不能随随便便把什么都说成贿赂。但是，我深信，官员得钱办事，然后双方各自走人，这不是“关系”。

如果支付导致的行动视中间人的存在而定，那么我们有理由认为中间人的亲密程度会影响到上级采取行动的意愿和所需支付的数量。如果违反了一个重要规定并因此有可能破坏该官员的名誉，那么“关系”可能不够。我愿意说，支付的数量与中间人的重要性成反比，与违反规定的严重程度成正比。

“关系”和法律的正义

向上级的支付存在合法性的问题，有一个领域我认为必须排除在支付之外，那就是民事和刑事诉讼。我想文化肯定不允许这种情况发生。带着这个问题，我与我的学生刘军共进晚餐，因为他偶然提到他出生的村子里普遍存在借钱的事。那是一个中国东北的偏远村落。照他所说，中间人在借钱的事上起决定性作用。中间人不仅对担保很重要，而且一旦发生纠纷，中间人又是调停人——他的方案双方都同意。刘先生回忆的唯一一个有决议的情况是允许那个农民还本但不付息，因为他的经济很困难。我们这里看到最典型的关系法则起作用的例子。尽管如今事情总在变，但是通过中间人解决所有纠纷的做法一直是一个习惯，这些问题从来没有诉诸法庭。

与其他咨询人谈起农村纠纷的问题，发现情况要复杂得多，存在着与刘先生的村子很不一样的制度情况。在一个离北京不远的更为现代化的村子里，纠纷经常通过法庭调解解决。被告和原告经常要给调解员礼物，包括金钱。法官经常拖延裁决时间，目的是平息双方的愤怒，可能也愿意留出一段时间让双方送礼（包括钱）。调解员的决定可能会因为礼物的大小而受到影响。如果一方很理亏，他就要支付更多。但是，如果法官比较在行，整个过程不会被说成一方战胜另一方，而会成为一个息事宁人、维护社会秩序的决定。如果裁定使双方都能接受，那么谁都不会抱怨自己花了钱。这是一个有秩序的过程，是一种习惯实践。

黄宗智（Huang 1996）根据 40 年代的资料，研究了华北的冲突裁决问题。这些资料说那里的村落普遍存在中间人。他们在村落关系结构中占据的位置由“关系”定义。他们当然没有报酬。黄强调和解是社区安宁的核心。但是他又说，如果原告不满意，可能会诉诸法庭，那么就要按清律办事。这说明，正式的法规只处于非正式社区调解的边缘。他还指出，对错虽然也有意义，但是更重要的是息事宁人。

今天，“诉苦”的一方仍被认为是不幸的。不满的一方会向朋友甚至上级诉苦。他会谴责整个过程因为“使钱”而受到影响。因为裁决违背了他的期望，他不再把钱视为习惯和仪式，而视为违反伦理的行为。村民并不使用“贿赂”，而是用轻蔑的口吻说“使钱”。但是很明显，钱本身不是问题，抱怨只出现在一方认为裁决缺乏正义的时候。

同样的情况也出现在西方可以称之为“刑事”犯罪的案件中。在一起伤人致死案中，警方和受害人因为得到充分的赔偿而了结。这个案件说明刑事和民事案件之间没有严格的区分。即使在那些推定的“刑事”案件中，钱如果可以有效地产生社会和平，就不是“贿赂”。实际上，自唐代律法以降，误伤致死的案件都可以用钱赔偿（打斗致死则不适用该条款）。可见，至少对事故死亡来说，今天在村落实行的致死赔偿的办法，已有很长的历史。

表面看来，中国的做法与西方的做法大相径庭。但是，没过半天，我就省悟了中国做法其实在西方的眼中，也有它的智慧与合法性。Harold Lasswell 在 1930 年版的《社会科学百科全书》中，对贿赂做了一个颇具影响的定义：

贿赂是指通过给予或接受私人利益的方式，对渎职进行奖励的行为。行贿是指主动而不是通过说服或者强力而实现的操纵行为。（第 690 页）

这个定义说贿赂通过利益的移交而取得利益。在这个意义上，在中国村落中给予官员和法官的支付明显够得上贿赂的标准，同学们也可能这么看。但是，它并不足以把整个过程定义为贿赂，因为它缺乏社会认可的“渎职”。这里必须提请社会科学家注意，“职责”是一个植根于文化、由社会定义的概念。很不幸，多数研究者用西方舶来的司法与行政职责套用中国的情况。在西方，法官必须根据法律条文或判例进行裁决，所以金钱影响下的裁决确定无疑是渎职行为，必然构成受贿。这是“法律规则”下用金钱支付的必然后果。但是，中国的传统明显是另一套伦理，即“关系规则”。因此，法官的任务是维持或重建社会安宁与平衡。

人们普遍认为，金钱是纠纷的解决方式，否则会破坏社会秩序。我们不妨做一个比较，

看一看美国政治选举中的募捐行为。一百多年来，资产阶级一直能够驱使两个党派都为资本积累服务，资助选举是其主要途径。如果一个政客做出不利的决定，主要的企业和公司有能力把他的资助收回，并转给他的对手。尽管这个制度从根本上剥夺了多数人的权利，大大限制了选民的选择范围，并使相当一部分人对政治表示冷漠，不愿意参加选举，但是它确保了政治秩序与资本经营的关系，买来了社会安宁。但是，如果捐助非常之大且代表相对狭隘的经济利益，制度的领袖将产生警觉并发起“募捐改革运动”。因此，我们又看到，只有在正常决策受到威胁时候，对决策者的捐助才成为“使钱”。请注意，决策受到的威胁不是“贿赂”，而是决策出现偏颇。这种情况与中国农村向法官“使钱”所产生的偏颇相似。这是因为，双方虽然出了钱，但是法官没有因为收钱而承诺一个具体的决定。与 Lasswell 的定义不同，不存在金钱对决策的控制。

衡量中国农村法庭的标准，要看它是否有能力做出有利于社会平衡的决策。如果我们接受这个标准，就可以说，给法官的金钱与美国的政治募捐有异曲同工之处。不仅如此，说“使钱”是指出现了偏颇，不是贿赂，因为偏颇不可预见，并且大都不是受惠的一方最期望的那个裁决。贿赂要求支付和结果之间的呼应。可见，中国农村实行的向法官用钱的习俗不是 Lasswell 定义的贿赂，除非法官允许他们的行为可以被购买。而且，只有在裁决偏颇到破坏社会安宁的时候，法官的“使钱”才有罪。根本问题在于，支付并不一定导致破坏。正相反，金钱可以帮助问题的解决。

我们还可以看一下司法程序的意义。法官先在“法庭”上听证。在正式程序之后，作出裁决之前，他会到纠纷双方的家里，跟他们吃饭，讨论一下这个问题对于他们的现状和未来的重要性。正是通过这种方式，一个事先并不认识诉讼双方的法官扮演了一个村内中间人的角色——按关系的规律行事。各级法官都可能经历这种熟悉人的过程。这与西方的法官大相径庭。很难想象西方的法官会愿意这样放下冷冰冰的尊严，放下社会地位（法官曾经是封建主），放下他的社会距离。为了在正义面前表态，他不能被人看到与被告的孩子玩什么弱智的游戏，西方的法官必须披着上帝的外衣。

然而，很多呆在中国城市里的观察者对关系的问题深感不安。很多人会说官员和法官拿钱是不正当的，是受贿。他们以为肯定有些东西被买通了，但是却不关心被买通的行为属于什么性质，也不对“使钱”和受贿加以区分。我的印象是，许多城市里的、老于世故的中国人对农村的文化很焦虑，他们倾向于把“法律规则”强加在一个由其他原则指导的机制上，从而严厉并广泛地惩罚贿赂。

中国资讯人对西方的司法程序不大理解，有人问我：“你们国家的法官怎样出差办案，谁给他们付钱？”我马上说国家给钱。这个答案似乎另对方难以置信。后来我发现问题的根源就在这儿。法官如同美国的招待，雇主给他们的工资不高，因为人们认为找他们服务的人会给他们更多的钱。看来，中国也有过一个让法官必须利用私人的金钱完成他们合法职责的制度。在西方，法官为国家工作（根据法律规则），在中国他要直接为人工作（根据关系规则）。

很明显，穷人没有受到这个体系的垂爱。不仅中国，其他社会形态也绝少照顾穷人。黄宗智（1996）指出，在清代，村落纠纷的调解都会强烈地倾向于有地位的人。可见，一个嫁到村子里的妻子只有通过丈夫或公公才有声音，结果是她不能抱怨他们。同样，失去土地的佃农有时要挨个村子找事做。这些人明显跟地方中间人和村民都没有“关系”，所以在民事纠纷中说不上话。这些认识说明调解的结果一般会对那些在村落网络中有地位的人有利，对富有的村民有利。

所以，毫不奇怪，与富人打官司的穷人会“诉苦”。另一方面，富有的人给法官的经济支持比穷人多，这就像为便宜的晚餐留的小费也少一样。在美国历史上，“小额索赔法庭”的主要角色，是替社会地位高的地主和商人要求穷人承担责任。由于法律从不照顾穷人，穷

人们干脆不出庭。对穷人来说，“关系的规则”不一定比“法律的规则”更没有人情味。当然，我们不能说存在保护穷人的法律。

“从汉朝建立（206 B.C.）到清朝覆亡（1911），儒家思想大都占据正统地位……它靠太平社会所需的人际关系来维持。”（MacCormack 1996: 7）以惩罚的威胁为后盾的、自上而下的国家规则，相对于教化来讲是次要的。“官方公布的法令总有一句说，惩罚是为了辅助、强化和澄清教化。”（MacCormack 1996: 11）。地方官员竭力阻止诉讼，尽量让问题通过社区调解达成和解、妥协。律师被说成“讼棍”，他们唆使别人告状并从中获利，破坏了社区关系。

从隋至唐，律法成为必要的辅助教育内容。在中国，“法”的意思是惩罚，法的原意是“刑”，有一个“刀”字作偏旁。每一种具体的违法行为都根据道德标准确定其严重程度，并施以相应的惩罚。可见，中国不是没有法律。但是，因为它是用来惩罚而不是赔偿的，所以它带有西方“刑事”法规的意味，而不是一种规范商业事务的民法。

康特尔（Cantor 1994）说西方法律的指导思想是像“自然法则”那样明确区分对与错。它是理性的产物，是普遍的（上帝给的）。中国人也明辨是非，但这不是最核心的问题，许多西方人认为这很特别。如果法律的目的是定义一个途径，使之符合独立于社会并高于社会的“自然法则”，那么就该惩罚和打击那些背离这个途径的人。这么说来，一个还不起债的农民应该失去土地并挨五十鞭子。他可能根本还不起（利息），但是这保护不了他。但是更强硬的“法律规则”也以维持社会平衡为指南，平衡的目的也是使每个人走正路。社会先保持住平衡，才有人人平等对待的基督教上帝。这不是人类的平衡，人类被按等级结构安排的社会关系里。

康特尔（1994: 11）说：

法律无法处理感觉和感情，如爱、美丽、喜悦、难过。但是它却善于处理财产、国家权力、阶级特权、军队。一个家长制的国家具有规则意识，最重大的意义都通过规则表达。无怪乎罗马人是已知世界上律师最了不起的地方。即使今天，从巴黎到莫斯科，欧洲主要的法律传统仍是罗马法传统。每个西方国家（除英国及其早先的殖民地之外）的法律体系都是罗马法。

中国当然不属于罗马法体系。我们可以说中国民法是一个国家颁布的通则。它没有基于普遍理性的原则，踏上通往基督教的正义之路。它打了另外一张牌，即要求裁决体现国家的影响。西方人一见官员偏离法律规定的轨道的行为，就马上义愤填膺，认为人家肯定属于腐败分子。但是中国人不在乎法律和实践的二分。不是说他们否认不一致性，他们只是认为一致性是不必要的。我的资讯人告诉我，中国孩子从小就被教育要把原则和实践分开。原则是你要说的，实践是人们要做的，也是你要做的。^{xlvi}其结果是，当别人违反原则的时候，他们应该得到谴责，当然，你可以说他们的确腐败了。实际上，我相信这解释了为什么中国人大都认为任何形式的拿钱都是贿赂——因为它违反了原则。但是因为这些官员的行为与通常的实践一致，所以一旦你或者你的家人或者你的“关系”网里有人当了官，这些行为就又是合适的了。

费孝通（Fei 1992: 78-79）说：

“中国的道德和法律，都因之得看所施的对象和“自己”的关系而加以程度上的伸缩。我见过不少痛骂贪污的朋友，遇到他的父亲贪污时，不但不骂，而且代他讳隐。更甚的，他还可以向父亲要贪污得来的钱，同时骂别人贪污。等到自己贪污时，还可以“能干”两字来自解。这在差序社会里可以不觉得是矛盾；因为在这种社会中，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系之后，才能决定拿出什么标准来。”

费不是说，一个孝子可能认为他父亲的确腐败而且是个小偷，只是视而不见。费的意思

是，儿子会因为老子的“能干”颇为得意。因为他父亲的社会地位使他处于“礼物”之中，得到了实惠。儒家伦理要求任何占有社会地位的人为自己和家庭取得利益，所以他的父亲不应为此遭到攻击。但是，地位优厚的官员对那些没有地位而必须靠拼搏的人来说是可憎的。这样的地位会被认为不公平，所以习惯实践是宣称他们腐败，即使缺乏实际证据。一位北大的社会学家这样说：“噢，中国人总是抱怨。”^{xlvii}在我的资讯人看来，这是一个简单的嫉妒问题，但是我下面要说，问题没那么简单。

无处不在的“关系”和中间人说明这种行为随处可见，习惯实践和国家法律（原则）并存。国家官员可以说人们应该依法行事，用钱影响的决定有悖伦理，用钱送礼在技术上的确不合法。但是，这些官员同样知道法律规则不是中国的规范，也知道法律规则不是习惯实践。结果是，每个人都能被认为违反了原则，导致了法律定义的贿赂和腐败。实际上，就像我指出的那样，分散化的国家战略积极地触发了习惯实践的潜力。

在派系斗争中，一派可以策略地使用国家法律，指控另一派受贿。但是，还要加上道德败坏的指控。这样，按习惯实践行事的人注定倒霉。他们道德低下，那么得了钱就一定会干坏事。因此，关键的问题不只是钱的多少，还有官员的道德问题。获胜的那一派即使收过钱，也因为自身名誉的未被破坏而不会产生道德问题。

由于原则和实践两分，指责另一派腐败（即违反原则）就很常见了，即，人们抱怨的违反原则是通常做法。但是，这种做法多半只能是互相揭短而已。如果平衡遭到破坏，那么上级决策者就会出面干预，并宣布获胜方。正是这个机制，使失败的一方被正式确认为腐败。那么，我们可以说，一个“有道德有影响”的官员收的钱不算贿赂。贿赂的意思是，强有力的权威认定他违背道德。这样，渎职不仅需要符合 Lasswell（西方）的定义，而且还要符合中国做法的隐含定义。

我花了很多的时间考虑这个问题，几乎找不到出路，关键还是在于费孝通（1992）的论断，我先前对它的解释过于狭窄。费指出中国人并不以公共领域为个人责任的核心。这个问题只有与西方的概念比较才变得显著。在西方，每个人都是互不相关的个体——即本讲前面说的稻草挑。的确，西方的家庭、工作、教育等组织都建立在互补的基础上，个体之间在组织内部发生关系。有些人可能承受太多的组织压力，以至于没有时间和精力管组织之外的事。然而，西方仍然存在自我的概念，使每个公共场合的个人只与国家和（或）上帝发生关系，而不与任何他人发生关系。因此，当亚里士多德讨论君子的时候，他假定这些人富有、无社会责任、功能上独立。总之，至少对朋友来说，他们是原子个体。女人和小人只有不大高尚的友谊，存在一定缺陷。实际上，亚里士多德认为好人寥寥，所以知己难寻。

西方意识形态以这个君子为模范，认为君子之交为近乎完美的品德。过去这种友谊没有感官限制。关键在于，这是一种为了对方而爱对方的爱，绝不同于男人对女人的爱或对孩子的爱。只有与组织无关的关系才能让他意识到自身和友谊的互惠特性。在这种情况下，一个人可以等于与他相似的他人。所以我们可以说，西方或亚里士多德意义上的人在完全没有关系的领域里找关系。在西方思想中，正是这个领域定义了公共。一个原子个体只依赖上帝（和国家）。正是这个“原子”个体得到了方法论个人主义的体认。

中国的自我概念则大异其趣，他们的个人社会地位自下定义而不是自上定义，个人也永远不允许在公共领域中独立存在。这个关联的自我总是一个多重互补设定，由“五伦”定义，它没有公共位置。纯粹的公共自我是一个非人，缺乏基本的人性。有公园，但没有公共的、原子的自我。

互惠的社会关系只存在于非关联的自我之间（费孝通意义上的“非关联”）。可见，一个中国人不可能体会西方意义的互惠。但是，许多中国人觉得必须否认这种不可能，认为自己可以想象出西方的互惠。人们推测，如果强有力的西方带有文化特征，那么这个特征也会存

在于中国文化，“中国例外论”是在说中国等而下之。于是，互惠变成了一个概念“黑洞”，必须马上掩盖以免出现概念危机。这个盖子就是“关系”(*guanxi*)，它被允许等同于一般关系(*relationships in general*)而不是本讲开头所说的那种特殊的关联形式。其次，中文把“reciprocity”翻译成“互惠”(mutual benefit)。它无法涵盖用(上一讲所说的)交换构建的社会关联，因为这种关系不易察觉，并依赖公共领域中的非关联个人而存在。但是，因为中文“互惠”是所有关系形式(即互补和平衡互惠规矩的关系)的特点，所以“互惠”形式的reciprocity就成为中国和西方所有关系形式的基础。因此，中国人可以很容易地接受“互惠规范”，而无需知道它的意义在西方完全不同。实际上，中文中没有一个是与上一章定义的互惠对应的词汇。

另一方面，西方人在意识形态上体认公共(非关联)领域中互惠的普遍性。结果是西方人和西方训练的机器人都愿意把互惠(礼物交换)模式强加到“关系”上去。在到中国之前，我担心在中国的决策者由于强行使用这个模式，可能会在当前全球化时代的资本积累过程中，作出不利的决定。现在看来，传统上原则和实践的两分会让他们说着那种语言和观念，继续探索着有中国特色的发展模式。

“有中国特色”的发展

我作为一名经济人类学者，特别关心民族文化在社会形态演进中扮演的角色。看来，中国文化在现代化进程中起着举足轻重的作用。在这个问题上，我属于一个强调文化对民族发展之影响的学者阵营。例如，琼斯(Jones 1994: 199)就反对一个成功的市场经济需要“法律规则”的说法，他说：

中国和东亚的发展展示了另一种可能。与现代化理论的预料不同，中国目前的财产形式说明，结构断裂不是出现在公民和官员之间，而是出现在地方官员和国家政治机构之间，变迁的机制不是来自公民的抵抗，而是来自……地方官员的利益和行为

(Walder 1993: 22)。其次，全球化对中国和东亚的冲击被“关系”和家庭主义等文化价值和他文化实践所缓解，从而限制了全球化对中国社会的渗透。

这个论点基本上说，可以存在非常不同但却行之有效的经济发展道路。西方的道路以公民社会和推定的照章办事的行政制度为标志，这是西方文化的产物，其他文化不必一定按这个道路发展。

中国总是确定无疑地不可预测，于是我们猜测，中国的演进规律最终会导致一种特别的现代化形式——一条其终点仍带有“中国特色”的道路。而且，我们认为，这条道路的轨迹，将取决于“关系”这个独特的社会形式所蕴含的能量和特性。实际上，当前的改革准确地体现了这个取向。中国社会给了我们一个难得的机会，让我们思索什么是西方社会形态的有效替代物。但是，我在本书中提出的模型和定义并不是专门针对中国的。由于财富积累所具有的特点，我发展的分析语言和分析工具，可以解释任何形式的社会关联体系。

由于每个社会都是在过去的文化遗产的基础上发展到今天的，所以，不同的历史道路为将来的社会结构提供了独特的构建基础。这使每个文化集团都可以在与其他集团不同的社会形态中，发展出自己的财富积累模式。因此，“经济基础”和社会关联体系之间，并不像“庸俗”马克思主义者说得那样，是一一对一的关系。西方资本模式也不像那些推进西方霸权的人说的那样，是发展的必由之路。

References

- Abegglen, Jean-Jacque 1984: *On Socialization in Hamadryas Baboons*, Lewisburg Bucknell University Press. London: Toronto: Associated Press.es.
- Arrow, Kenneth J. 1994: Methodological individualism and social knowledge. *American Economic Review* 84(2) 1-9.
- Ballard, W. B., L.A. Ayres, C.L.Gardner, and J.W. Foster 1991: Den site activity patterns of gray wolves, *canus lupus*, in South-central Alaska in *The Canadian Field Naturalist* 105 (4): 497-504.
- Becker, Gary 1991: *A Treatise on the Family*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Bekoff, M. 1974: Social play and play-soliciting by infant canids, *American Zoologist* 14:323-340.
- Bell, Duran 1991: Reciprocity as a generating process in social relations, *Journal of Quantitative Anthropology*, 3: 251-260.
- 1995: Explaining the level of bridewealth, *Current Anthropology*, 35, 3, pp 311-316.
- 1995b: The structure of rights in the context of private property, *Journal of Socio-Economics* 24 (4): 607-621.
- 1997: Defining marriage and legitimacy [plus commentaries], *Current Anthropology* 38 (2):237-253
- 2000: *Guanxi*: A nesting of groups, *Current Anthropology* 41 (1): 132-138.
- 2001: Polanyi and the definition of capitalism, in Jean Ensminger (ed), *Economic Anthropology: Theory at the turn of the century*, Roman & Littlefield
- Bell, Duran and Shunfeng Song 1990: Growth and process in a lineage-based social technology, *Journal of Quantitative Anthropology* 2: 17-45
- 1992-3: Sacrificing reproductive success for the primitive accumulation of cattle. *Journal of Quantitative Anthropology*, 4,1:175-184.
- 1994: Explaining the level of bridewealth, *Current Anthropology*, 35 (3): 311-316
- Blau, Peter M. 1964: *Exchange and Power in Social Life*. New York: J. Wiley.
- Block, Fred 1997: Polanyi and the concept of capitalism, a paper read at the 1997 meetings of the Social Science History Association.
- Bloch, Marc 1961: *Feudal Society* Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Boserup, Ester 1965: The conditions of agricultural growth : the economics of agrarian change under population pressure, New York : Aldine Pub. Co.
- Brace, C. Loring 1973: Sexual dimorphism in Human Evolution. *Yearbook of Physical Anthropology* 16:31-49.
- Bromley, D.W. 1989: *Economic Interests and Institutions, the conceptual foundations of public policy*. New York: Basil Blackwell.
- Burton, Captain Sir Richard F. 1864: *A Mission to Gelele, King of Dahomey ...* 2 vol. London. Tinsley brothers.
- Cantor, Norman F. 1994: *The Civilization of the Middle Ages*, New York City: HarperPerennial
- Carloni, Alice S. 1981: Sex disparities in the distribution of food within rural households, *Food and Nutrition*, 7(1): 3-12.
- Chen, L. C., E. Huq, and S. D'Souza 1981: Sex bias in the family allocation of food and health care in Bangladesh, *Population and Development Review*, 7.
- Ch'u T'ung-tsu 1961: *Law and Society in Traditional China*, Paris: Mouton & Co.
- Coase, R.H. 1960: The problem of social cost. *The Journal of Law & Economics*, J(1), 1-69.
- Collier, Jane F. 1988: *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: University of Stanford Press.
- Cronk, Lee 1989: Low socioeconomic status and female-biased parental investment: The Mukogod example, *American Anthropologist* 91 (2): 414-429.
- Crook, J. H. 1966: Gelada baboon herd structure and movement, a comparative report Symposium: Zoological Society of London. 18: 237-258.

- Dahl, G. and A. Hort 1976: *Having Herds: Pastoral herd growth and household economy*, Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm.
- Dasgupta, Partha 1993: *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford: Oxford University Press.
- De Alessi, L. (1980). The economics of property rights: A review of the evidence. *Research in Law and Economics*, 2, 1–17.
- Demsetz, H. (1967). Toward a theory of property rights. *American Economic Review*, 57(2). 347- 359.
- Dickinson, Henry D. 1939: *Economics of Socialism*, London: Oxford University Press.
- Douglas, Marry 1990: Foreword in *The Gift* by M. Mauss, New York: W. W. Norton.
- Dunbar, Robin I. M. 1983: Relationships and social structures in gelada baboons, in Robert A . Hinde (ed), in *Primate Social Relationships*, Oxford & London: Blackwell Scientific Publications.
- Dunbar, Robin I. M. 1988: *Primate Social Systems*, London: Croom Helm.
- Dunbar, Robin I. M. 1984: *Reproductive Decisions: An economic analysis of gelada baboon social structures*, Princeton: Princeton University Press.
- Ebrey Patricia 1991: *Marriage and Inequality in Chinese Society* , University of California Press., Berkeley.
- Evans-Pritchard, E. E. 1990 [1951]: *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Epstein, S. 1973: *South India Yesterday, Today and Tomorrow --Mysore Village Revisited*, London: Macmillan Press.
- Etzioni, A. (1988): *The Moral Dimension: Toward a new economics*. New York: The Free Press.
- Fei, Xiaotong 1939: *Peasant Life in China*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 1992: *From the Soil*, Berkeley: University of California Press.
- Fentress, John C. and Jenny Ryon 1979: A Long-Term Study of Distributed Pup Feeding in Captive Wolves in Fred H. Harrington and Paul C. Pacquet (eds) *Wolves of the World: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*.
- Fentress, John C., Jenny Ryon, Peter J. McLeod, and G. Zvika Havkin 1987: A Multidimensional approach to agonistic behavior in wolves in *Man and Wolf: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*, Fred H. Harrington and Paul C. Pacquet (eds.), Park Ridge, New Jersey: Noyes Publications.
- Forbes, F.E. 1851: *Dahomey, and the Dahomans: being The Journals of Two Missions to the King of Dahomey, and the Residence at His Capital, in the Years 1849 and 1850*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Fruzzetti, Una M. 1982: *The Gift of the Virgin: Women, marriage and ritual in a Bengali society*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Gale, David and Lloyd Shapley 1962: College admissions and the stability of marriage, *American Mathematical Monthly* 69: 9-15
- Gates, Hill 1987: Money for the gods, *Modern China* 13 (3) 259-277.
- Gluckman, M. 1950: Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal, in A.R. Radcliffe Brown and Daryll Forde (eds) *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press.
- Godelier, Maurice 1986: *The Making of Great Men: Male domination and power among the New Guinea Baruya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gold, Thomas B. 1985: After comradeship: Personal relations in China since the Cultural Revolution, *An International Journal for the Study of China*, N. 104: 657 - 675.
- Goody, Jack 1973: *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia* , in J. Goody and S. Tambiah (eds) *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press., pp 1-58.
- Gotter, Michael G. 1968: Toward a social history of the Vietnamese southern movement, *Journal of South East Asian History*, 9 (1): 12-24.
- Gouldner, Alvin W. 1960: The norm of reciprocity: a preliminary statement. *American Sociological Review* 25 (2): 161-178.
- Grannis, Richard 1994: Defining the commons and allocating community resources: The role of territorial or turf gangs. A paper presented at the 1994 Meeting of the Society for Economic

- Anthropology, March.
- Gregory, C.A. 1982: *Gifts and commodities*. London/New York: Academic Press.
- Guemple, Lee 1988: Teaching social relations to Inuit children, in Tim Ingold, David Riches and James Woodburn (eds) *Hunters and Gatherers 2: Property, power and ideology*. Oxford: Berg.
- Gusfield, Dan and Robert W. Irving 1989: *The Stable Marriage Problem: Structure and Algorithms*, Cambridge, Mass, The MIT Press.
- Hakansson, N. Thomas 1994: Grain, cattle, and power: Social processes of intensive cultivation and exchange in precolonial western Kenya, *Journal of Anthropological Research*, 50: 249-276.
- Harcourt, Alexander, H., Frans B. M. Dewaal (eds) 1992: *Coalitions and Alliances in Humans and Other Animals*, Oxford University Press.: Oxford, N.Y.
- Harrington, Fred H., Paul C. Pacquet, Jenny Ryon, and John C. Fentress 1979: Monogamy in wolves: A review of the evidence in Fred H. Harrington and Paul C. Pacquet (eds) *Wolves of the World : Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*.
- Harris, Marvin 1993: The evolution of human gender hierarchies: a trial formulation, in Barbara D. Miller (ed) *Sex and Gender Hierarchies*. New York: Cambridge University Press.
- Hawkes, Kristen 1993: Why hunter-gatherers work, *Current Anthropology* 34 (4) 341-710.
- Hester, Marianne 1992: *Lewd Women and Wicked Witches: A study of the dynamics of male domination*, London: Routledge, Chapman and Hall.
- Hoebel, E. Adamson 1967: *The Law of Primitive Man: A study of comparative legal dynamics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huang, Philip C.C 1996: *Civil Justice In China*, Stanford: Stanford University Press.
- Hyde, Lewis 1983: *The Gift: Imagination and the erotic life of property*. New York: Random House.
- Ignatiev, Noel 1995: *How the Irish Became White*, New York: Routledge
- Ingold, Tim 1980: *Hunters, Pastoralists and Ranchers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jansen, Erik G. 1986: *Rural Bangladesh: Competition for scarce resources*, Norwegian University Press, London.
- Jenks, Susan M. and Benson E. Ginsburg 1987: Sociosexual dynamics in a captive wolf pack" in *Man and Wolf: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*. Fred H. Harrington and Paul C. Pacquet (eds.). Park Ridge, New Jersey: Noyes Publications.
- Jewell, P. A. and Caroline Loizos 1966: Play, Exploration and Territory in Mammals, proceedings of a symposium held by the Zoological Society of London. New York: Academic Press.
- Judwine, J.W. 1975 [1918]: *The foundations of society and the land*. New York: Amo Press.
- Kawai, Masao 1979: *Ecological and Sociological Studies of Gelada Baboons*, Kodanshi: Tokyo.
- Kemper, Theodore D. 1990: *Social Structure and Testosterone: Explorations of the socio-bio-social chain*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kehoe, Alice B. and Dody H. Giletti 1981: Women's preponderance in possession cults: The calcium deficiency hypothesis extended, *American Anthropologist*, 83: 549-560.
- King, Ambrose Y. C. 1985: The individual and group in Confucianism: A relational perspective, in D. J. Munro (ed), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: the University of Michigan Press.: 57 -69.
- Kipnis, Andrew B. 1997: *Producing Guanxi*, Durham: Duke University Press.
- Kruuk, Hans 1972: *The Spotted Hyena, A study of precreation and social behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kummer, Hans 1968: *Sociological Organization of Hamadryas Baboons*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kummer, Hans 1970: Cross-species modification of social behavior in baboons, in J. H. Napier and P. Napier (eds) *Old World Monkeys*, London: Academic Press.
- Laughlin, Charles D., and Ivan A. Brady 1978: *Emotion and Survival in Human Populations*, New York: Columbia University Press.
- Lancaster, William 1981: *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange, Oscar and Fred Taylor 1938: *On the Economic Theory of Socialism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lasswell, Harold D. 1930: Bribery, in E. R. A. Seligman and A. Johnson (eds), *Encyclopaedia of the*

- Social Sciences*, New York: the Macmillan Co. pp. 690-692.
- Leacock, E. 1954: The Montagnais "hunting territory" and the fur trade. *American Anthropologist*. 56(5), pt. 2, Memoir no. 78.
- Lerner, Abba P. 1944: *The Economics of Control*, New York: Macmillan.
- Levi-Strauss, Claude 1969 [1949]: *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Leyhausen, Paul 1979. *Cat Behavior: The Predatory and Social Behavior of Domestic and Wild Cats*. New York: Garland STPM Press.
- Lockwood, R. 1979: Dominance in wolves: useful construct or bad habit?, in E. Klinghammer (ed) *The Behavior and Ecology of Wolves*. New York: Garland Press.
- MacCormack, Geoffrey, 1996: *The Spirit of Traditional Chinese Law*, Athens, GA: University of Georgia Press.
- Macpherson, C.B. 1985: *The rise and fall of economic justice and other papers*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw 1922: *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton & Co., Inc.
- Manser, M. and M. Brown 1980: Marriage and household decision-making: A bargaining analysis, *International Economic Review*
- Marris, Peter 1962: *Family and Social Change in an African City*, Evanston: Northwestern University Press.
- Marx, Karl 1906: *Capital: A critique of political economy*, New York: The Modern Library.
- Mauss, Marcel 1990 [1950]: *The Gift*. New York: W. W. Norton.
- McCreery, John L. 1976: Women's property rights and dowry in China and South Asia, *Ethnology* 15: 163-74.
- McElroy, M. and M. J. Homey 1981: Nash bargained household decisions: Toward a generalization of the theory of demand, *International Economic Review*.
- Richard McKeon (ed) 1980: *The Basic Works of Aristotle*, New York: Macmillan.
- Mech, L. D. 1978: *The Wolf: An Introduction to its Behavior, Ecology, and Conservation*. Edingburgh Wolf Symposium.
- Meillassoux, Claude 1981: *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the domestic community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer Holzapfel 1956: Das spiel bei suagetieren, *Handbook of Zoology*, 8 (10) 5: 136.
- McCay, B.J., & Acheson. J.M. (1987): Human ecology of the commons. In B.J. McCay & J.M.Acheson (Eds.), *The question of the commons: The culture and ecology of communal resources* (pp.195-216). Tuscon, AZ: University of Arizona Press.
- McComb, Karen, Craig Packer, and Anne Pusey 1994: "Roaring and Numerical Assessment in Contests Between Groups of Female Lions." *Animal Behaviour* vol. 47, n2 (Feb.): 379-387.
- McLeod, Peter J. 1990: Infanticide by female wolves in *Canadian Journal of Zoology*. 68: 402-404.
- Mills, M. G. L. 1990: *Kalahari Hyenas. Comparative behavioral ecology of two species*. London: Unwin Hyman.
- Mori, U. 1979: Individual relationships within a unit, in Kawai (ed). *Ecological and Sociological Studies of Gelada Baboons*, Kodanshi: Tokyo.
- Mulder, M. B. 1988: Kipsigis bridewealth payments in L. Betzig, M. B. Mulder, and P. Turke (eds) *Human Reproductive Behavior: A Darwinian Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.: 65 - 82.
- Musil, Alois 1928: *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: AMS Press.
- Natoli, Eugenia. 1990: Mating Strategies in Cats: A Comparison of the Role and Importance of Infanticide in Domestic Cats, *Felis catus* L., and Lions, *Panthero Leo* L. *Animal Behaviour* vol. 40, n1 (July) : 183-185.
- Netting, Robert McC., Richard R. Wilk, and Eric J. Amould 1984: *Households: Comparative and historical studies of the domestic group*, Berkeley: California Press.
- Nicolaisen, Johannes 1963: *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, Copenhagen : National Museum.
- Ohsawa, H. 1979: *Herd dynamics*, In Kawai (ed) *Ecological and Sociological Studies of Gelada Baboons*, Tokyo: Kodanshi.

- Oxby, Clare 1986: Women and the allocation of herding labour in a pastoral society, (Southern Kel Ferwan Twareg, Niger), in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock and H. Claudot (eds), *Le Fils et Le Leveu: Jeux et enjeux de la pente touareque*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Packer, C., D. Scheel, and A. E. Pusey. 1990: Why Lions Form Groups: Food Is Not Enough. *The American Naturalist*-vol.136, No. 1: 1-19.
- Pacquet, P. C., S. Bragdon, and S. McCusk 1979: Cooperative rearing of simultaneous litters in captive wolves, in Fred H.Harrington and Paul C. Pacquet (eds) *Wolves of the World: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*. Park Ridge: Noyes Publications.
- Pahl, Jan 1980: Patterns of money management within marriage, *Journal of Social Policy* 9 (3). pp 313-35.
- Parr, C. W. C. and W. H. Mackray 1910: Rembau, one of the nine states, *Journal of the Straits Branch of the royal Asiatic Society* . N. 56.
- Parsons, 1951: *The Social System*, Glencoe, IL: Free Press.
- Peters, P.E. 1994: Common property, property and social analysis. Paper presented to the Meeting of the Society for Economic Anthropology, March.
- Polanyi, Karl 1944: *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
—1966: *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle and London: University of Washington Press.
—Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson (eds) 1957: *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe: The Free Press.
- Proudhon, P. J. 1840: Qu'est-ce que la propriété, Paris.
- Pye, Lucian W. 1995: Factions and the politics of guanxi: Paradoxes in Chinese administrative and political behavior, *The China Journal*, No 34: 35 - 53.
- Pyke, Karen D. 1996: Class-based masculinities: the interdependence of gender, class, and interpersonal power, *Gender & Society* 10 (5): 527-549.
- Rabb, G. B., Woolpy, J.H. and Ginsburg, B.E. 1967: Social relationships in a group of captive wolves, *American Zoologist* 7: 305-311.
- Rajaraman, I. 1983: Economics of bride-price and dowry, *Economic and Political Weekly* , Bombay, India: February 19.
- Rao, V. 1989: The price of a spouse: A hedonic analysis of dowry and brideprice in rural India, a paper presented at the 1990 Meeting of the Public Administration Association, Toronto, Canada.
- Rasmussen, Knud 1927: *Across Arctic America*, New York.
- Raven, Bertram H. 1993: The bases of power: Origins and recent developments, *Journal of Social Issues* 49 (4): 227-251.
- Ricciuti, Edward R. 1979: *The Wild Cats*. Newsweek. Ridge Press.
- Richards, Audrey I. 1948: *Hunger and Work in a Savage Tribe: A functional study of nutrition among the southern Bantu*, Glencoe: The Free Press.
- Richards, A. I. 1950: Some types of family structure amongst the central Bantu, in A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde (eds) *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press. pp 207-251.
- Rivers, W. H. R. 1967 [1906]: *The Todas*, The Netherlands: Anthropological Publications.
- Rosner, Peter 1990: Karl Polanyi and socialist accounting, in Karai Polanyi-Levitt (ed) *The Life and Work of Karl Polanyi*, New York: Black Rose Books, pp 55-65.
- Rudnai, Judith A. 1973: *The Social Life of the Lion*. Wallingford: Washington Square.
- Ryon, C. Jenny 1979: Aspects of Dominance Behavior in Groups of Sibling Coyote/Red Wolf Hybrids, *Behavioral and Neural Biology* 25: 6978.
- Sachs, Albie 1978: The myth of male protectiveness and the legal subordination of women, in Carol Smart and Barry Smart (eds), *Women, Sexuality and Social Control*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd pp 27-40.
- Sahlins, Marshall 1972: *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.
- Sanday, Peggy R. 1981: *Female Power and Male Dominance: On the origins of sexual inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schenkel, R. 1947: Expression Studies of Wolves, *Behavior* 1: 81129.
- Schaller, George B. 1969: Life with the King of Beasts. *National Geographic* 135 : 494-519.

- Schaller, George B. 1973: *Golden Shadows, Flying Hooves* New York: Knopf.
- Scheel, D., and C. Packer. 1991: Group Hunting Behaviour of Lions: A Search for Cooperation. *Animal Behaviour* No. 41: 697-708.
- Schneider, H. K. 1964: A model of African indigenous economy and society, *Comparative Studies in Society and History*, 7, 1: 37-55.
- Schweickart, David 1980: *Capitalism or Worker Control?* New York, Praeger
- Sen, A. 1966: Peasants and dualism: With or without surplus labour. *Journal of Political Economy*
—1981: *Poverty and Famines: An essay on entitlement and deprivation*, Oxford: Oxford University Press.
- Smart, Alan 1993: Gifts, bribes and guanxi: A reconsideration of Bourdieu's social capital, *Cultural Anthropology* Vol 8 (3): 388 - 408.
—1999: Expressions of interest: Friendship and guanxi in Chinese societies, in Sandra Bell and Simon Coleman (eds), *The Anthropology of Friendship*, Oxford: Berg:119 - 136.
- Sharma, U. 1980: *Women, Work, and Property in North-West India*, London: Tavistock Publications.
- Shirk, Susan L. 1993: *The Political Logic of Economic Reform in China*, Berkeley, University of California Press.
- Sigg, H., A. Stolba, J.-J. Abegglen and V. Dasser 1982: Life history of hamadryas baboons: physical development, infant mortality, reproductive parameters and family relationships, *Primates* 23: 473-87
- Schlegel, Alice 1972: Male Dominance and Female Autonomy: Domestic authority in matrilineal societies. *Human Relations Area Files, Inc.*
- Skinner, G. William 1992: Conjugal power in Tokugawa Japanese families: a matter of life and death, in B.D. Miller (ed) *Sex and Gender Hierarchies*, London: Cambridge University Press, pp 236-270
- Sorokin, Pitirim A. 1975: *Hunger as a Factor in Human Affairs*, Gainesville: The University Presses of Florida.
- Stolba, A. 1979: Entscheidungsfindung in Verbänden von Papio hamadryas. Ph. D. dissertation, University of Zurich
- Smuts, Barbara B. 1985: *Sex and Friendship in Baboons*, New York: Aldine.
- Smuts, Barbara B., Dorothy L. Cheney, Robert M. Seyfarth, Richard W. Wrangham, Thomas T. Shruhsaker (and 46 others) 1987: *Primate Societies*, University of Chicago Press: Chicago, London
- Spiro, M.E. 1975: Marriage payments: a paradigm from the Burmese perspective, *Journal of Anthropological Research*, 31, 2: 89-115.
- Schotte, Cynthia s. and Benson E. Ginsburg 1987: Development of social organization and mating in a captive wolf pack , in Fred H. Harrington and Paul C. Pacquet (eds.) *Man and Wolf: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*, Park Ridge, New Jersey: Noyes Publications.
- Stanford, Craig B. 1995: Chimpanzee hunting behavior and human evolution, *American Scientist*, 83 (May-June): 256 - 261.
- Stanford, Craig B. 1996: The hunting ecology of wild chimpanzees: implications for the evolutionary ecology of pliocene hominids, *Current Anthropology*, 98 (1) pp. 96-113.
- Stark, Oded 1995: *Altruism and Beyond: An economic analysis of transfers and exchanges within families and groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stepniak, 1888: *The Russian Peasantry*, New York: Harper & Brothers.
- Strathern, Marilyn 1988: *The Gender of The Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Sullivan, John O. 1979: Individual Variability in Hunting Behavior of Wolves in Erich Klinghammer (ed), *The Behavior and Ecology of Wolves*. Garland Press. New York.
- Tanner, Terry 1994: *Hunters: Tooth and Claw, African Cats; Lions*. *Telenova*. 1994.
- Taylor, Sandra C. 1999: *Vietnamese Women at War: Fighting for Ho Chi Minh and the Revolution*, Lawrence: University of Texas Press.
- Turner, Terence S. 1979: The Gê and Bororo societies as dialectical systems: A general model, in Maybury-Lewis (ed) *Dialectical Societies*. Cambridge: Harvard University Press, pp 147-178.
- Vaughan, Megan 1987: *The Story of An African Famine*, Cambridge: Cambridge University Press.

- von Mises, Ludwig 1920: Die Wirtschaftsrechnung und sozialistischen Gemeinwesen, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik Bd. 47: 86-121.
- Ward, Benjamin 1967: *The Socialist Economy*, New York: Random House.
- Walder, Andrew G. 1986: *Chinese Neo-traditionalism*, Berkeley: University of California Press.
- Wank, David L. 1996: The institutional process of market clientelism: Guanxi and private business in a South China city, *The China Quarterly*, No. 147: 820 - 838.
- Wartenberg, Thomas E. 1990: *The Forms of Power*, Philadelphia: Temple University Press.
- Watson, Rubie S. 1991: Wives, concubines, and maids: Servitude and kinship in the Hong Kong region, 1900-1940, in R.S. Watson and P. B. Ebrey (eds) *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weiner, Annette B. 1976: *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.
- Weyer, E. M. 1962 [1932]: *The Eskimos*. Hamden Conn: Archon Books.
- Whitehead, Harriet 1981: The bow and the burden strap: a new look at institutionalized homosexuality in Native North America, in Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds) *Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York: Cambridge University Press.
- John K. Whitmore 1984: Social Organization and Confucian Thought in Vietnam, *Journal of SE Asian Studies*, 15 (2): 296-306.
- Yan Yunxiang 1996: *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press.
- Yang, Mei-hui 1994: *Gifts, Favors and Banquets*, Ithaca: Cornell University Press.
- Zihlman, Adrienne L. 1992: Sex differences and gender hierarchies among primate: an evolutionary perspective, in Barbara D. Miller (ed) *Sex and Gender Hierarchies*, Cambridge University Press., Cambridge. Pp. 32 - 56.
- Zimen, Erik 1979: A Wolf Pack Sociogram, in *Wolves of the World: Perspectives on Behavior, Ecology, and Conservation*, F. C. Harrington and P. C. Pacquet (eds). Park Ridge: Noyes Publications.

德尔柯维茨 (DERKOVITS, Gyula , 1894, 松博特海伊[Szombathely] - 1934, 布达佩斯)

画家、形象艺术家。他起初在父亲的店铺里当学徒。很早就在一个广告画家的指导下学画。一战中受伤瘫痪。1916年起一直住在布达佩斯。他在 Károly Kernstock 学校学习绘画和铜雕版画。他的铅笔画和色彩画主要在 1916-1918 年创作。他在维也纳遇到左翼移民，并加入奥地利共产党。他的作品反映了德国表现主义的影响和他在 1928-29 年在维也纳的政治经历。当时，在 Dózsa 农民暴动的激励下，他完成了自己最重要的形象作品——木刻“1514”。他晚年的作品以“命令”（1930）、“沉睡”（1932）、“绞刑”（1932）、“铁路边”（1932）和“母亲”（1934）为代表。他的 Dózsa 系列在 1931 年被做成铜雕版画。他在贫病中死去。他受到了表现主义的影响，但是他在晚年创造了完全个人化的风格，把严格的创作和抒情的颜色融入人物画中。

（来源：匈牙利美术，<http://hungart.euroweb.hu/index2.html>）。

ⁱ 我对此曾有论述 (Bell, 1996)。

ⁱⁱ “财富” (wealth) 和“资产” (wealth-asset) 在本书基本上通用，只是后者更强调前者的物化形式。——译注

ⁱⁱⁱ 杨渝东课上指出我的定义算不上定义。

^{iv} 这里的消费集团的消耗，在某些方面与财富领域的消耗相似。在财富领域里，牲畜所有者因彩礼而消耗了财富。

^v 此处译文采用了中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯选集》(第四卷)中的译文(人民出版社, 1972年, 第50—54页)。——译注

^{vi} 本讲原题为"Polanyi and the definition of capitalism", 发表于 Jean Ensminger (ed.), *Theory in Economic Anthropology*, AltaMira Press 2002.

^{vii} 见《马克思恩格斯选集》(第一卷), 人民出版社, 1972, 第362页,

^{viii} 原子状竞争, 无数小企业集合起来形成的竞争。——译注

- ix 荣誉货物，指一类特殊的用于交换的物品，社会赋予它们很高价值。——译注
- x 此处采用费孝通著《江村农民生活及其变迁》的译文（敦煌文艺出版社，1997，第40页）。——译注
- xi 食草动物一般见什么吃什么，这里只谈食肉动物。
- xii 我的朋友 Khalid M. Al-Aiban 博士说，这种宴会由一个地位最高的人主持，而不考虑他有多少牲畜。如果拿出肉的人地位很低，那么为了对主持人表示尊敬，他根本不会坐在宴会上！
- xiii 一般来说，本讨论将把家庭消费群体作为一个未定义的实体来对待。关于各种“家庭”概念的考察，见 Netting et al (1984)。
- xiv 为了使图表简洁，我们假定人们“增加份额的社会压力”彼此独立。这就是说，在一个家庭中，增加一个人的份额并不能受到另一个人的份额的大小影响。这个假设近乎荒谬，但仅限于图2。在纯数学模型中，这样的假设是不必要的。而且，为了图表的简洁，我们假定分配模式是很好定义了的。图2定义的是每个人的社会压力和消费水平之间的函数关系。实际上这种关系不存在。习惯实践产生的是一个大致计划，而不是一个分析意义上的函数关系。可见，如果图2更强调描述，那么它描述的情况是各种变量中的一个“模糊”关系。在我看来，即使提高准确性，也不会改善我们对这个问题的理解。
- xv 对于那些懂微积分的人，我们假设 $S_i(\cdot)$ 的第一偏导数为正，第二偏导数为负。
- xvi 我要承认梁永佳提出了“强行的”(imposed) 这个词汇，取代了我先前使用的一个很差劲的词。
- xvii 我要感谢 Richard D. Grannis 为我撰写了这一部分的初稿，当时他是我的讨论会上一名学生。
- xviii 有过反例，一只失去公狼的 α 母狼较为年轻， β 母狼尚未充分成熟。这时，她与 β 母狼都与 β 公狼交配。然而，在正常情况下， α 母狼会体面地让出权柄。
- xix 埃文思-普里查德(1990 [1951]) 应当采用“鬼父身份”(ghost fatherhood) 一词，因为丈夫本人并不是鬼。
- xx 为了保证合法索取能够实现，个人的努力常常是重要的补充因素。只有社会支持达到重要的程度，索取才能说是“正当的”。
- xxi “婚姻定义”说明了一种“分别的”关系。此处的技术问题是，婚姻是个人与个人之间的关系，而不是一类人与另一类人之间的关系。为了比较，可以看一下印度寺庙神妓的情况，神妓的义务是为婆罗门祭司提供服务，这是她的职业，而不是婚姻，因为她是对一类人负责而不是对他们当中的哪一个人负责。
- xxii 即特罗布里恩群岛。(译注)
- xxiii 财富转移通常与婚姻联系在一起，但也有可能在没有婚姻的情况下发生。例如，父系家族的成员可以就某个妇女生育能力的价格达成一致意见，而不管生身父亲的身份，对性交权也没有任何垄断。在努尔人当中确实发生类似的事，离开丈夫的妻子必须把她的孩子(与情人所生的)交给支付彩礼的人。
- xxiv 妇女把孩子养大成人需要从事维持生计的生产活动，因此我把维持生计的生产活动归入到“生殖能力”中。
- xxv 婚姻规则是按照统治阶级的愿望构建起来的，这是婚姻规则的特征。在纳雅尔人当中，正是那些级别较高的人促使人们放弃了传统的入赘婚姻，目的是为了使自己女儿的丈夫永远都是婆罗门。
- xxvi 有些不是乞丐的人可能比有的乞丐过得还要糟糕，至少我们用“基本必需品”的消费来解释“过得糟糕”时是这样，但这种情况与此处提出的观点并不矛盾。实际上，有些不是乞丐的人受了愚蠢的盲目自尊心之害，拒绝了本来可以得到的最佳(物质)选择。
- xxvii chapatis 的音译，即面饼。——译注。
- xxviii 由于清厕工是村里的下等种姓，因此他们的“供给”取决于本群体妇女的生殖力。有必要考虑一下种姓成员的生活水平对妇女生殖力的影响，也应考虑一下每个厕所的“茶耙底”数量对清厕工的吸引力。这个机制不符合我们常见的供需过程。这里假定茶耙底的厚度与社区的谷物量有关。
- xxix 家庭群体的特征之一是成员资格可以是临时而短暂的。把某个成年人接受进一个家庭群体，总是以他承担某种能使他具备成员资格的责任为条件。
- xxx 支付的工钱可能不够他买顿饭吃，但若是供他吃饭就得管饱，如果我们注意到这种情况，就容易明白这一点了。

-
- xxxⁱ 引自莫斯著、汲喆译《礼物》(第 28 页), 上海人民出版社, 2002 年。——译注
- xxxⁱⁱ 下一讲我将说明“免费礼品”的愚蠢性。
- xxxⁱⁱⁱ 引自马林诺夫斯基著、梁永佳和李绍明合译的《西太平洋航海者》(第 154 页), 华夏出版社 2002 年出版。
- xxx^{iv} 同上(155 页)。
- xxx^v 维娜(1976) 清楚指出, 小伙子可以选择和另一名男性长辈生活, 包括母亲所在群体中的男子。若是那样的话, 小伙子就得到甘薯园里干活, 以这种方式经常向该男子呈献。
- xxx^{vi} “第一份礼物”标志着库拉关系的开始, 而“索要礼”, 即“初步的礼物”, 是库拉之外的小礼物。(译注)。
- xxx^{vii} 龚浩群在课堂上指出, 这种说法像是在用个人主义的观点来看社会过程。她说得很对, 交换的范畴恰恰正是个人主义观点能够成立的范畴。当我们开始考虑互补性的时候, 个人主义观点就不成立了。换言之, 个人主义观点否认群体内部存在互补性以及从文化上衍生出来的分配规则。
- xxx^{viii} 两处引文见《乡土中国 生育制度》, 北京大学出版社, 1998, 第 25、26、27 页。——译注
- xxx^{ix} 金光亿(1985) 用 James Legge 翻译的“virtue”或“perfect virtue”代替“仁”。但是“仁”的意义似乎经常很窄, 主要指和善与人性(尤指对待下级)。“德”的意义更广泛。我要感谢一位匿名评审提出这个问题。
- xl 这里的“五纲”明显是指儒家伦理的“五常”(也称“五伦”), 其中的朋友一伦并不指家庭内部的关系。——译注
- xli 据金光亿(1985: 63) 说, 还有一个更基本的术语“伦”。“他(梁漱溟)说, 儒家思想非常关心一个基本原则, 它包括两个问题: 人们之间的差异和人们之间建立的关系。他说这两个问题都是一个“伦”的问题。”
- xlii 此处采用阎云翔著、李放春等译《礼物的流动》中的译文(上海人民出版社, 2000, 第 88 页)。——译注
- xliii 同上, 第 122 页, 但方括号内除外。——译注
- xliv 每个家庭送的东西都被主人记录下来。这么做, 并不是像很多人提出的那样, 是记录自己的债务, 而是一个关于关系性质的记录。很多情况下, 主人都需要知道一个家庭是个“屯亲”, 而不是“近邻”之类。当然, 也是记录送东西本身。
- xl^v 我必须感谢薄格(Mikkel Bundenberg) 和刘萍在课堂上讨论中对我的提醒。
- xl^{vi} 这个现象的表现之一是, 多数新雇员都没有一个明确他的职责的正式文件。人们希望他一边看一边学。
- xl^{vii} 这位教授这么说, 是因为我问他, 中国人对行政行为的看法如何。我现在懂了他的意思: 我的问题引起了一个对社会学价值的抱怨。