

中国农业大学学报

JOURNAL OF CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY

2008. 2

第25卷 总第71期

马歇尔·萨林斯

何为人类学启蒙?20世纪的若干教诲

朱晓阳

黑地·病地·失地

方怡洁

云南和顺地景中的国家象征民间化过程

王跃生

我国当代农村单人户研究

李小云 何君 傅荣

土地改革与贫困缓解

杨 聰

从日常生活实践开始

钟独安

婚姻支付再反思

于华江 王瑾

我国农村宅基地管理调查分析

李长健 阮晓毅 张磊

和谐语境下农村小产权房规制问题研究

社会科学版

社
科
学
版

婚姻支付再反思^①

钟独安

[摘要] 杰克·古迪(Jack Goody)和斯坦利·坦比亚(Stanley Tambiah)的名著《聘礼与嫁妆》，其框架有助于提出分析婚姻及相关社会经济过程的基本理论概念。文章从财富(wealth)和消费品的一系列分析性概念出发，从支付、礼物、遗赠和遗产可辨差异的跨文化理解出发，对该书提出了建设性的批判。我们知道，支付是将权利转换成资源的一种方式，礼物是稳固和加强同盟关系的一种方式，而遗产是界定财富持有群体、确立人口力量的工具。这些变量并不重叠，它们的特性具有跨文化的效力。如果将与婚姻相关的资源转让放在这些不同的范畴当中，人们就可以做出某些分析性的概括。因此，对于跨文化分析而言，为了避免在共同对话层面出现混淆，清晰描述社会过程的这些维度就很重要。除讨论聘礼与嫁妆的特性以外，我们还指出古迪对这些转让的描述并未促进我们的理解。比如，我们发现，无论如何都不应该将婚姻存续期间的遗产继承归类为嫁妆、礼物抑或支付。另外，他的“间接嫁妆”概念会在民族志上产生误解，因为这个概念既结合了来自一方的礼物和来自另一方的支付，又结合了来自一方的资产(wealth-assets)和来自另一方的消费品。

[关键词] 婚姻支配；聘礼；聘金；嫁妆；礼物

导论

1973 年，杰克·古迪和斯坦利·坦比亚出版了一本讨论聘礼与嫁妆的书^[1]。古迪撰写的那部分，参考了大量人类学家对与婚姻相关的资源转让做出过研究的社会。他对民族志学的讨论给人留下了深刻印象。然而，古迪在努力建立婚姻支付的进化论模式时，错误地描述了聘礼和嫁妆，扭曲了它们的民族志学分类，因为他在聘礼明显流行的文化中却否定其存在，并创造了“间接嫁妆”的概念，他认为这个概念在伦理与文化上都比聘礼要好。古迪赋予“嫁妆”多重含义，它既指送给新娘的礼物，或者送给新郎和(或)新婚家庭的礼物；又指协商给新郎亲属或者给新郎的支付，以及女性在婚姻存续期间接受的遗产和遗赠。古迪在分析中将这些不同含义笼统地等而视之。

由于古迪是个受人敬重的西方人类学家，许多人类学家，包括多数中国人类学家，都觉得有必要遵从他的理论建构。我认为这种自我束缚令人遗憾。在描述一种不同的婚姻支付观的过程中，我有必要坦率地直接与古迪和坦比亚对话。否则，读者会努力将我的观点与古迪的观点相调和，因为大家并不相信我竟敢与他有所不同。此外，我认为，以怀疑主义视角检视当代西方人类学很重要，在西方人类学的角色已经发生了如下变化的今天尤其如此：西方人类学已经不再是殖民体制下文化差异的辩护人，而是在追求政治参与和文化霸权，这与西方资本的全球扩张密不可分。

《聘礼与嫁妆》第二部分的作者坦比亚曾在书中提出，嫁妆在北印度是送给新娘的礼物；后来，他参考了与其观点相左的“近期”民族学研究^[2]，承认自己当初的观点是错误的。他承认，尽管随新娘陪送的一些东西可以说是属于新娘的，但她带来的钱一般由公公接管，而带来的衣服也往往为丈夫的未嫁姊妹用于她们的婚礼。看起来，坦比亚最初曾经假设北印度的做法与印度古典文本中

[收稿日期] 2008-03-28

[作者简介] 钟独安(Duran Bell)，美国加州大学欧文分校(Irvine)经济学教授。

① 本文系作者为 2008 年 7 月 15—23 日中国云南省昆明市人类学与民族学国际联合会第 16 届世界大会准备的报告。

的道德诫命是一致的。但实际上,这些古典模式与印度日渐盛行的下述做法相去甚远:一旦“嫁妆”要求得不到满足,婆家就虐待并杀死新娘。根据印度犯罪统计局的报告,每 77 分钟就有一个新娘因“嫁妆”被杀。很明显,那些陪送嫁妆的人是在为新郎的亲属提供支付,而不是送礼物给新娘。

如果把坦比亚的讨论视为一种精英婆罗门意识形态的表达就非常值得关注,这种意识形态通过“嫁女必须陪送丰厚的嫁妆”这样的形式展示其礼仪上的尊贵,将其对等级低下者的剥削合理化。一直以来,这个计谋都绝妙得令人惊叹,礼仪上处于高位的群体可以占有无数处女,即便他们中的很多人缺乏传统上娶妻(通过聘礼)的必要财富。实际上,虽然这些规则已经发生改变,但他们还能够指责只有在低等人和穷人中才实行聘礼。可以想见,婆罗门文化肯定会声称自己在伦理上的优越性,特别是在印度古典文本中进行描述时更是如此,但是,把这种聘礼观输出到非洲就是完全不恰当的。婆罗门接受一个嫁妆丰厚的处女,意味着一位女性的性权利让渡给一个男人,她的生育通常受到限制;不过在非洲,一位女性宝贵的生育权是让渡给一个男性亲属群体的,她的性权利却可能是自主的^[3]。

财富与消费品

古迪一开始就把读者绘了一张图(见图1),与聘礼和嫁妆相关的资源都被标示为“物品(goods)”。^[4]后来,古迪和坦比亚又谈到聘礼的不动产特性与嫁妆的动产特性。不过,是否为动产并不重要,因为家畜是动产,而且许多社会都用作聘礼,但绝不应该把活的动物说成是“物品”。因此,问题就在于这些在父系社会中一般由男性继承的资源有何特别之处,作为聘礼履行什么功能?在嫁妆中转让的资源又有什么特性?遗憾的是,英语的惯常用法会导致混淆,请允许我做出一些分析性区分,以便继续我们的讨论。

古迪把各种形式的经济资源统称为“物品”,但在对任何经济形式中的资源配置进行严肃讨论时,都需要区分消费品(和耐用消费品)与生产这些消费品的基本要素。在资本主义体系中,基本要素是资本和劳动力。资本是资本主义体系的发动机,是统治精英的积累目标;在任何资本主义动力模式中,资本或者更精确地说资本—劳动力之比是关键变量。然而,资本主义只是众多积累模式之一。除了那些存活于边缘生态环境中的狩猎—采集社会之外,所有社会都可以作为积累体系加以分析。而且,在非资本主义的积累体系中,婚姻制度的设计与管理一直具有核心性的工具特征。因此,要理解婚姻以及与婚姻相关的资源转让,就要把我们的讨论嵌入到对财富积累的结构与动力机制的分析中。

通过考察标准跨文化样本当中 186 个社会的多数社会过程^[5],我推断社会的积累目标只有四种显著形式:人类的生育、畜群的繁殖、土地和资本。我将把这些得到跨文化证明的积累目标视为财富,资本是当代的一种财富形态^①。

考虑到在当代西方文化的习惯用法中,“财富”可以指称有价值的东西,所以我有必要在此建构一个新术语。这样做的意义在于,在一个现代资本主义社会当中,任何有价值的东西都可以卖成钱,而钱又可以转化为资本。不过,在许多社会中,并不能假定资源具有这种可替代性;而且我们也不应该在没有慎重考虑的情况下把来自一种社会形式的概念强加于另一种社会形式。

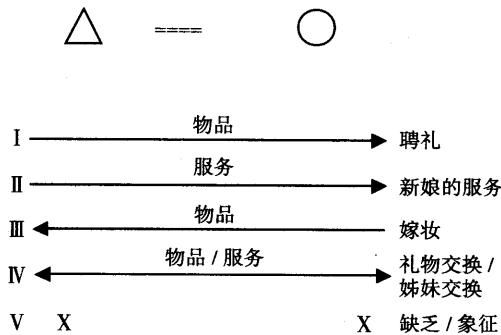


图 1 古迪对婚姻资源转换的素描

^① 未来很可能出现一些其他形式的财富;果真如此,它们应该可以根据我在此处提出的财富的一般特征得以确证。

财富,作为一种得到跨文化验证的积累目标,可以通过下述四个必要而充分的特征或者标准验证:

(a) 在一个无限的时间维度内,财富必须有可能在数量或规模上随着时间的变化而增加。

在适宜条件下,经过一段时间,人类和牲畜的生殖会急剧增长,并迅速挤满所有地理空间。在农耕体制中(比如帝国时代的中国),土地是处于权力核心的精英所掌控的资产,用以推动人口增长;当然,在资本主义制度下,资本是积累的中心目标。

资产力是其增长率的函数,类似于利息率或者股息率。尽管畜群的最终目的是促进人类自身的繁衍,但相比于女人,畜群可以说更具力量,因为畜群的增长率更高;而且正如我稍后就要论及的,具有较高的增长率使之成为可资利用的聘礼。

(b) 财富的社会估价来自于财富所产生的消费品预期未来流通的价值。

任何形式的财富的价值都来自于其产品;其本身并不具有价值,除非它可以转化为消费品。比如,家畜的价值是肉和奶的生产所创造的,肉、奶产品使用者的人口力量就由这些产品支撑;农耕体制中的土地价值来自于不断增长的人口生产出的消费品;一个单位资本的价值是股票持有人可增值的股息在未来流通中的预期贴现。

(c) 然而,在一个无限的时间维度内,只有当一个社会实体有权从财富中获益时,财富的全部价值方可得以实现。

为了避免出现社会主义在理论上可行的暗示,资产阶级理论家们有时会否认资产可以为集体“所有”,比如宗族(lineage)。事实上,在人类进化过程中,集体性组织一直是财富的主要控制者,比如家庭、宗族、部落和国家。这些实体大体上都具有无限的生命力。个体在资本主义制度下能够拥有财富,是创造了生产性财富的股息分红的结果,股息分红的估价反映的是,可在未来无限期(预期)流通的资产股息在当前的贴现。

(d) 不过,满足上述标准的资源也许仍然不能称之为资产^①,这是因为如果持续增长所必需的辅助资源供不应求,资源的增长也会受到限制。

相对于与其持续增长所必需的资源而言,人口或者动物的数量可能会变得很大,从而促使人们干预生育(堕胎、杀婴),并将畜群转化成消费品。在资本主义制度下,资本量至少在理论上可能超过当前的消费需求,导致股票价值暴跌,资本量增长至少会临时终止。以马克思主义的视角来看,资本最终变得过剩,利润就会降为零,从而导致“使用型生产”,而非“利润型生产”。资本家的资产从本质上变成了耐用消费品,这种财富积累体制也就寿终正寝了(与把积累当作工具的“国家”一起最终消亡)。

聘礼与聘金

在本文的讨论中,聘礼(Bridewealth)是指满足上述四项分析标准的一种资源^②。聘金(Bride-price)^③是指不涉及资产的新郎亲属支付。这些支持民族志地图集的数据表明,那186个社会都没有提供财富的习俗,除非是为了与另一种财富形式进行交换。我们发现当生育不再被视为财富之际,正如杀婴和限制生育活动所证明的那样,(本文所界定的)财富也就不再用于婚姻交易。同样,我们也发现,当财富不再为新郎亲属用于转让时,因为辅助资源的缺乏,娶妻也不再完全为了生

① “财富”(wealth)和“资产”(wealth-asset)在本文基本通用,后者更强调前者的物化形式——译著

② 在农耕社会中,聘礼不包括土地,这很明确。更确切地说,是出卖土地后获得的钱,或者计划买地的钱才用于婚姻支付。这两种情况都会导致父母资产的减少。

③ 为了消除买妻交易的污名,人类学家用聘礼一词取代聘金,从而提高了其(在西方的)道德立足点。他们并非由财富与劳动产品的概念化促动。因此,如果有读者依然因这个老词儿的新面孔感到被冒犯,我表示抱歉。不过,我们很明显是在讨论以过去的劳动产品供给交换预期的未来劳动;在这种背景下,我不需要道德姿态。

育。^[6]

当婚姻支付最终采用劳动产品的转让,而不再牺牲财富的积累时,聘金就产生了。比如,缺乏财富积累手段的贫农会长期减少消费,然后把节余用于婚姻交易。这种情况下,在财富的总量上不能做出让步,否则这些财富就可能传给继承人。可以让步的只有消费品。

妻子的劳动能力以及对配偶的服务从未促使财富向她们的亲属转移。新郎的亲属可以为新娘的预期劳动能力仅提供他们自己的劳动产品。当人类的生育不再是人口转型阶段的资产,那就正如我们所界定的,个人或者群体提供聘礼就变得不再理性。一旦人们注意到财富为一个生命无限的群体持有,而妻子提供的配偶服务却只为单个人享有,这一事实背后的文化逻辑就会变得非常明显。因此,如果获得配偶的服务需要牺牲财富,那么付出的实体就有别于受益的实体。只有当新娘被赋予财富的角色,比如有生育力,持有财富的实体才会寻求对她的权利(也即对其财富特性的权利)。一个男性为了配偶的服务会寻求婚姻,而他的亲属寻求的却是财富。比较典型的是,持有财富的群体会介入婚姻的安排从而确保他们的利益,往往并不关心夫妻双方的利益。

上段我所指的“理性”显然已经引发了一些疑问。不过,我们此处讨论的是财富持有群体对财富的管理;我们可以对其做民族志检验的任何财富持有群体,都是能在财富处于危险状态的长期征战中存活下来的群体。其习俗规则与我们此处讨论的原则相悖的群体将难以存活下来,它的成员四处分散、受制于其他群体,并屈辱地成为增强其他群体社会力量的媒介^①。

聘 礼

在殖民时代以前的非洲,经长辈群体确认,男子有权将家畜用作聘礼。经过一段时间,长辈群体中管理畜群增长和娶妻事宜的父系亲属就可有效地给自己分配“妾室(additional wives)”,以及为年轻人迎娶头房妻室(first wives)。但这个过程并不简单。

一个广为流传的神话说,非洲人用作聘礼的资源创造了一个“循环基金”,儿子(或者父亲)可以利用从其姊妹(或者女儿)那儿接收的财富获得妻子。古迪与坦比亚假定这是一个明显的事;事实上,非洲也一直存在与家畜相连的同胞(兄弟姐妹)观念,男子等待姊妹出嫁从而获得必要的家畜供自己娶妻所用。然而,这些同胞联系源于控制畜群增长的微观管理决策,是个财政纪律问题。而如果人们只在个体婚姻层面关注这个议题,就不可能理解聘礼的逻辑,虽然很自然,这也是仰赖于从这些报告人口中获得思想的民族志学报告体制中支配个体头脑的层面^②。

只有退一步对这一过程进行正式分析,我们才能避免这种混淆。请考虑如下情况:家畜可以在几代人的时间跨度内大量增加,在适宜条件下,家畜还会成倍增加^③。因此,除了已在循环的家畜外,总会有新的家畜可以用于婚姻。其次,一些正在循环的家畜会变得太老而不宜再循环,必须以新家畜替代之。最后,由于家畜的繁殖率一般高于人口的增长率,在循环过程中,用于婚姻的家畜总量会随着管理畜群的宗族的增长而持续增长。显然,将用于婚姻的家畜视为一种循环基金是不正确的。相反,它只是不断增长的畜群的一个方面,而牺牲畜群的自然增长是为了加强财富持有群体的增长。

在非洲畜牧社会中,安排聘礼与娶妻基本上就是对两种补充财富形式的管理。这是一个相对复杂的过程,需要了解畜群的繁殖率、女性的生育率、女性初婚的一般年龄以及聘礼的水平。如果群体中某一代娶妻过多,就迫使未来几代面临(妻子)短缺,从而威胁到宗族的持续增长。相应地,

^① 在非洲,失败者常常沦为奴隶;而在农耕体制下,他们会变成佃农或者短工。

^② 一般而言,人们无法从当地报告人那里获得对资本主义或者任何其他制度的理解。

^③ 为了理解这个过程的性质,我们先接受一组不现实的简单假设。尽管已经简化,我们的模型仍然比“循环基金”概念所意指的模型复杂和现实得多。

如果他们娶妻太少，畜群也许就会过度增长，而人群会出现不必要的减少，宗族的人口力量也就随之下降。因此，不断增长的畜群只能有一定比例用于婚姻支付，剩余应予保留以扩大畜群规模，从而满足不断增长的父系群体成员未来的婚姻需要。钟和宋在对这个过程进行电脑模拟时已经表明，女性初婚年龄、人和动物的生育率以及聘礼水平是如何影响家畜在聘礼中的使用率的^[7]。但是，尽管电脑程序阐释了一个复杂的管理过程，考虑到家畜与人口增长率的变数和不确定性，以及适龄新娘的不确定性，真实世界远为复杂。

下面，我引用了一个阐述决策空间的图表，它界定了在达尔和约尔特(Dahl and Hjort)提供的“家畜的标准增长结构”下^{[7]252}，作为女性生育率、初婚年龄和聘礼水平之函数的基于家畜的宗族的最优增长路径^[8]。

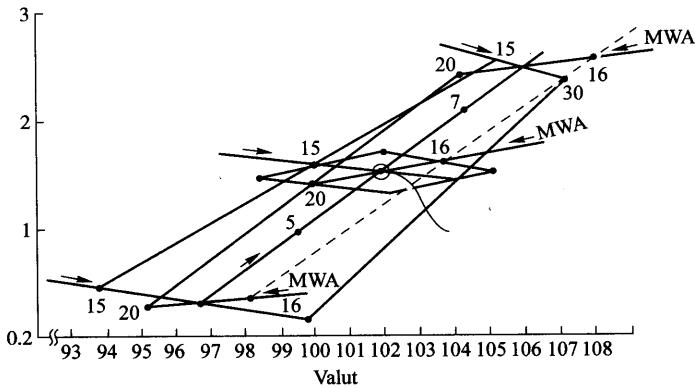


图2 影响以家畜作为聘礼的一个非洲宗族人口增长率的因素

这个决策过程的有效性是维持宗族和部落的增长与力量必不可少的，但这是民族志学观察不能轻易辨识的东西。如果用于婚姻的家畜仅是一种“循环基金”，那么聘礼交易至少在部落层面是时间的极大浪费。但是，由于家畜的增长快于人群的增长，应该保持一定数量的家畜用于从其他群体(宗族、部落)获得妻子。也因此，在任何时间点上，一个父系群体能够获得的妻子都应该比自己群体所能提供的女儿多。娶妻多于嫁女，从而以其他群体为代价获得人口生育的纯利益。正是以这种方式，将家畜用作聘礼成为获得人口支配地位和社会力量的手段^①。

对于那些将骆驼作为聘礼的贝都因人，情况就大为不同了。在这种情况下，牲畜的增长率就小于人群的增长率；将骆驼用作聘礼就会进一步限制畜群的增长。用女儿换骆驼也就不理性了，除非可以获取充足的辅助资源作为补偿。通常的做法是将女儿嫁给亲密的父系群体(大家同属一个放牧集体)，让叔伯兄弟的儿子对自己的女儿享有特殊权利。然而，如果一个群体因遭受疾病或者抢掠而损失了骆驼，它也许就愿意用女儿交换骆驼，这是一种相当孱弱的表征。在畜群增长相对缓慢的状况下，要维持符合期望的骆驼/人口比例，更体面的方式是发动父系群体中勇敢的青年人从其他群体获得(“抢掠”)骆驼(这是以他们的生命作为赌注的)，最终结果是一些父系群体损失了骆驼而被迫离开沙漠。主张对叔伯的女儿享有权利，可以视为为父系群体的生存提供必要服务应得的恰当奖赏。无论如何，不理解财富积累的动力机制，就不可能理解使用家畜或者骆驼的婚姻^[9]。

在尚未受到商品关系严重侵蚀的前殖民传统下，非洲人的聘礼通常不公开协商，主要由习俗或者重要法令确定。如此一来，我们就可以推测，即使不是所有，也一定有很多聘礼交易不是在竞争性环境中进行的，这与印度、中国和中东没有章法的聘礼(或聘金)水平不同。因此，为了确保获得

^① 由于家畜常受疾病和气候威胁，宗族的相对地位一般是随时间而变化的。这就是与(由基于家畜的宗族组成的)部落相关的“平等主义”之含义。不过，相对于拥有较少家畜的部落，拥有较多家畜的部落地位可以是固定的，如果后者的人口力量使之可以随意抢掠前者的家畜就更是如此。不幸的是，为了在家畜/人口方面变得富裕，较弱的部落必须把它的女儿们嫁出去，结果却减少了自己的人口，并且变得更难抵抗其他部落的抢掠。

新娘,一个群体不得不利用友谊关系或者类似的个人品质,以便在愿意提供等量家畜的众多群体中占据优势。这种情况下,人们就可以说,通行的聘礼水平低于市场价值,而约定俗成的聘礼水平与竞争市场的聘礼水平之差,就构成了使选择性婚姻成为可能的友谊关系的价值(“隐蔽价”)。也就是说,对新娘的竞争发生在聘礼交易之外,而出嫁的新娘将成为推动固有友谊的礼物(或者作为确立新关系的手段)。

我非常喜欢用的一个聘礼例证发生在当代美国。尽管生育已经失去其边际社会价值,而且不能适当地促进财富转让,一位女性还是可能拥有可以令男性做出巨大牺牲的其他资产。这种情况尤其会发生在特定精英群体的婚姻中。在此,我指的是在很多州出现的“婚前协议”,这种协议规定配偶双方一旦离婚,那么一方或双方在婚姻存续期间积累的所有财富(“财产”)就要一人一半。而通过利用这种婚前协议,一旦离婚,女性也可能会丧失其继承权(无法继承她在未来婚姻资产中的份额)以交换一种特定支付。也就是说,(根据州法)她丧失婚姻存续期间所积财富对半分的权利,而她的丈夫要承诺为这种财富转让对她进行补偿,也就是一种婚姻支付也即聘礼。这个过程是对称性的,一个预期将来会有大笔财富,又担心别人为了钱而与她结合的女性,可以要求订立一份婚前协议以确保自己对全部婚姻资产的所有权。这是女方支付聘礼的一类情况。

不过,即便是纯粹礼仪性的交易,包括消费品式的礼物,一直也被称为聘礼。考虑到在许多社会集体性组织发展的动力机制中,聘礼都处于核心位置,其他类型的交易也可以享有它的光环。“象征性聘礼”这一想法就是很恰当的一例。不过,最好根据它实际上是什么对它进行命名,而不是将它作为它所不是的象征物。另一方面,在人类学家面前,聘礼与新娘聘礼的实例可以自我证明,而无需通过假设聘礼只存在外来的环境下,以及给予新娘聘礼一个不变的名称——“嫁妆”来加以辨识。

对于生活在个人主义商业文化中的我们而言,进入个人“效用功能”的事物都需要获得重大的文化意义。不过,本文的主旨是讨论婚姻支付作为宗族和社群生存的一个要素,以及与婚姻相关的财富转让是社会生存与社会支配的重要工具,这是产生强大进化论动力机制的文化特征。不涉及财富转让的婚姻支付则属于另一个完全不同的领域。我们现在就来讨论一下这种支付形式。

聘 金

我们已经将聘礼界定为财富的一种形式,它的用途在于换取对具有财富特质的新娘的权利。已经经历过人口转型的社会就不再提供聘礼,除非新娘在生育之外还有其他财富属性。一旦新娘缺乏为大家认可的财富属性,新郎就只会提供劳动产品。当婚姻支付只是劳动产品而非财富时,我们称之为聘金和新娘聘金。这种区分很复杂,因为在既定的时间点上,婚姻支付的物质要素随社会阶级不同而不同,也会随时间推移而发生变化。总之,即便精英群体的婚姻还以聘礼形式进行,完全没有财富资产的穷人常常会选择用劳动产品作为婚姻支付,或者干脆避免这类支付。缺乏财富的人也可以继续光宗耀祖,但他们没有跻身本文所界定的财富持有群体的基础,从而也没有基础充分维护他们的人口生产。

一些经济学家,甚至一些人类学家^[10]假定,一旦婚姻支付成为分配配偶的一个因素,新娘或新郎的相对缺乏就会影响支付的方向。也就是说,在婚姻市场上,如果女性人数超过男性,聘金制度就会向新郎聘金(即“嫁妆”)转变。然而,有两个非常强有力的理由可以说明这种假定并不恰当。

婚姻市场很难因男女比例的变化而变化的最重要原因在于,支付方向很大程度上决定了寻觅过程的性质。出身于格外富裕之家的新郎,提供聘礼当然更好一些。已经有研究指出^[11],如果新郎积极寻觅而非坐等新娘发现自己,他就更可能得到自己最心仪的配偶;但是,如果新娘也依此行事就不太可能获得如意郎君(盖尔—沙普利问题的“男性最佳”方案正是“女性最差”方案)。通常而言,新郎一方总是愿意为了这种好处进行支付;而且因为在某些宏观层面,可以说新娘数量是超过

新郎的，所以新郎亦不会如预想的那样轻易就丧失这一好处^①。但即便是在新郎短缺的情况下，依然是更富有的新郎掌控这一寻觅过程并获益。

婚姻市场上性别比例概念的第二个问题在于忽略了下述事实：初婚年龄很容易调整以适应同一年龄组两性在数量上的明显差异。最常见的是男性晚婚、早婚或者不婚。男性过剩总是不利于缺少资源的男子，他们很难身处有利位置去影响社会规则。女性初婚年龄的差异也往往由于这些原因，尽管还有其他因素常常主导女性对初婚年龄的选择。当然还有许多方式可以对极端过剩的女性进行社会配置：比如正式或非正式的一夫多妻，送去尼姑庵、做妓女或者终生不嫁等等。

另一方面，如果富有家庭希望将自己的女儿当作获得和维护地位的工具，他们就会主导寻觅过程。我们从伊沛霞(Ebrey)^[12]处得知，在宋代，试图提升或者维护社会地位的富有家庭，会尝试收买那些刚刚通过科举考试的女婿。这种情况就是新娘家庭决定掌控寻觅过程，将嫁妆转化成新郎聘礼。不过，这种转化不是因人口不平衡造成的，而是富有家庭维护地位的策略变化所致。

在独立后的印度，从聘礼向新郎聘礼（“嫁妆”）的转换是另一个有启发性的范例。北印度婆罗门长期流行嫁妆和新郎聘礼，但大多数印度人一直通行聘礼或者聘金。然而，随着印度等级体系的正式终结，以及人们认为跨等级的向上流动已经可行，从前期待在嫁女时接受聘礼的父亲，现在愿意提供新郎聘礼了，前提是这样做可以促进自家与上层阶级的联合。这种转换不是由新娘相对供给的变化促动的，也不像施莱格尔和埃劳尔(Schlegel and Eloul)假定的那样，是由减少女性劳动力价值的村庄经济变化促动的^[13]。实际上总是有人通过采用新郎聘礼形式竭力效仿精英婆罗门的做法。不过，据说来自精英群体的强大阻力禁止这种模仿，试图将这种做法当作精英的保留曲目，同时从道德上谴责其他人的做法。

嫁 妆

尽管聘礼和聘金比较复杂，我们还是可以在民族志上将它们认定为从新郎亲属流向新娘亲属的一种资源转移。另一方面，嫁妆却不能如此轻松认定。从古迪-坦比亚书中的讨论来看，这一事实非常明显。而且将嫁妆当作生前继承、支付给新娘的礼物以及给新婚家庭的礼物的学者可不只是这两位。如果我们看一下民族志学记录，就会发现人类学家在他们的具体文化研究中把这些都当作嫁妆。然而，在古迪-坦比亚的书中，我们发现在牵涉某一既定文化形式时，所有这些术语都是可以互换使用的。从某些角度来看，这种令人困惑的形式多样性可以视为是在避免形成“本质主义”，而非粗心大意的理论化。但我将会证明，只要这种困惑一直存在，人们就不可能有效地分析嫁妆。

我所关心的不是为嫁妆选一个具体定义，尽管表面上也许是这样。相反，我觉得清晰地描述与婚姻相关的资源转让的关键形式颇为必要。人们也许会把嫁妆界定为给新娘的礼物，如果这一指称具有突出的跨文化特征，我就不会反对。但问题是，如果它是给新娘的礼物，它也就不可能同时又是给新婚家庭的礼物，也不可能是一种支付。并且无论如何都不能称之为继承。

欧洲置办“嫁妆”最早的表现形式是古希腊所谓的嫁资(dote)。痴迷希腊高度文明的罗马人对希腊人嫁资的抄袭却不完美。公元前5世纪和4世纪希腊的婚姻状况人们所知不多，但我们知道嫁资规模与新娘父亲的财富相关，而且结婚意味着从在家从父变成了出嫁从夫。一旦离婚，嫁资的某些剩余将归还女方，以助其生活抑或再婚^[14]。这对丈夫当然很有吸引力；对外宣扬嫁资丰厚的女性能够影响其未来丈夫所控制的寻觅过程。嫁资包括金钱和贵重物品，一个可敬的男人应该谨慎处理这笔财物，但他的妻子无权支配它们。因此，与我们在其他社会所发现的“嫁妆”不同，嫁资一直被称为给新郎的支付，是新娘聘礼的一种形式。考虑到在财产继承上强烈的父系制度，而且女

^① 经典的盖尔-沙普利难题假设男女数量相等。

性的继承权相当有限,我们不应该把希腊的嫁资视为继承的一种形式。另一方面,由于嫁资又是一些家庭财富的较大部分,一些男性不愿抛弃妻子,以免剩余嫁资随之消失。

嫁妆代表生前继承这种说法源于欧洲中世纪,当时的教会宣扬遗产继承是次要的,遗赠制度是首要的,那些畏惧地狱之说的人可能会因此订立书面遗嘱,把他们财产的一部分作为死后礼物赠给教会。这种遗产继承已经变成了遗赠,却仍然称之为遗产继承制度,这导致了持续困扰英语的术语混淆^①。古迪是这段历史的专家,也就欧洲遗产继承制度做过非常精彩的讨论,所以他把遗产继承和遗赠混在一起着实奇怪^[15]。他将之统称为遗产继承,也许是要为欧洲社会的女儿们主张一种更加高贵的仪式地位。

很少有人类学家会把陪送给新娘结婚用的家具、衣服和珠宝等礼物,与通常传给一个或多个儿子的资产(特别是土地)继承混淆起来。如果是长子继承制,那么很明显女儿和次子们都没有继承权,尽管女儿通过购买嫁妆、次子们通过在自家产业之外的工作培训也可能消耗一定的资产。因此,我认为我们可以拒绝古迪将嫁妆和遗产继承混在一起的做法。能够确定哪个孩子可以继承,哪个孩子不可以继承,是很重要的事。这也许是社会结构的核心特征之一。让我们假定古迪的真正意图是将嫁妆当作一种生前遗赠,但正如我们所知,生前与死后的遗赠对象通常都是没有继承权的个体。

正如意大利的通常做法,要正当地把给新娘的礼物称为一种遗赠,这个礼物就必须是新娘的合法财产^[16]。如果离婚时嫁妆归新娘所有,如果在婚姻存续期间新娘有权处置嫁妆,我们说礼物为新娘所有也就十分恰当,从而符合遗赠的条件。不过,把它称为给新娘的礼物,而如果它是给新婚家庭的礼物把它称为嫁妆,这都不会在跨文化意义上出现很大问题。

我们知道,在古代中国,王族嫁女会陪送土地、奴隶、其他贵重物品以及大量嫁妆^[12]。这些是给新娘的礼物,以彰显其独立的权力和影响。它们还可以是新娘家庭的一种有力工具,她的家庭可能期望她在新家庭背景下促成期望中的互惠。基于这个原因,我们必须把送给新娘的礼物与送给新婚家庭的礼物区分开来。我们都知道,礼物是双边关系(“友谊”)的中心,而如果礼物接收者无法识别,我们也就无法理解这种关系。赋予新娘权力的礼物不应该被假定为是用于讨好新郎的。

无论是帝国时期的中国还是当代中国,新的家庭单位接受随新娘陪送的礼物,从而在新家庭形成过程中有助于新郎的家庭,这都是普遍现象。这一贡献对于新郎的家庭而言价值巨大,因为新婚夫妻的新房通常需要很高的投入,这笔投入通常被视为新郎父母的责任。一般而言,新郎的亲属必须贡献多于嫁妆的价值以建立一个新的婚姻单位,在这一背景下我们可以理解嫁妆的意义。通过对新家庭做出贡献,新娘的家庭与新郎的亲属在重大风险上连在一起,从而形成一种具有潜在价值的联盟,并确保新娘在新家得到更多尊重。也就是说,给新娘的礼物加强了新娘的地位及其与父母的关系,而给新婚家庭的礼物确立或加强了双方父母(也许还有双方的相关宗族)的关系。

正如我们在很多社会中所观察到的结婚时的资源转让那样,嫁妆(新娘家给新婚家庭的礼物)从来都不包括资产^{②[17]}。转让给新郎亲属的资产总是一种支付,是新娘聘礼,而不是礼物。一旦随新娘陪送的礼物中包括财富,我们就可以确定这些财富属于新娘,而不属于新婚家庭,也不属于新郎。这个规则也许会有一些例外,因为我个人也不能证明其必然性。

礼物向来无需谈判^[18];正是讨价还价使“礼物”变成了一种支付。不过,坦比亚在讨论印度南部和北部风湿病学会(南印度的一个父系团体)时曾说,“相反,女孩嫁妆的数量是以前商定的”^{[1]107}。随后,他又引述了艾亚潘的话:“嫁妆由金银饰品、器皿……组成,在更富裕的家庭中还

^① 即使一个人临死前未能留下一份有效的遗愿或者遗嘱,遗产继承制度仍然是默认的安排,这一事实使这幅图变得更加复杂。然而,如果立了遗愿,它通常也就是一份断绝父子关系的文件。

^② 索马里骆驼放牧者似乎提供了一种例外。在这种情况下,作为聘礼提供给新娘家的骆驼很大一部分要归还给新郎,否则新郎就没有足够的骆驼维持新家。不过,在这种情况下,部落群体作为一个整体发挥着财富持有群体的功能,所以财富转让均发生在群体内部。

会包括母牛、水牛、铜器、男女仆役……”^{[19][92]}在这儿，我们看到了一种商议后的支付，可能会包括本文所界定的资产，而坦比亚却将之称为嫁妆，这也是文献中常见的观点。但是，这很明显是一种婚姻支付，属于新娘聘礼或者新娘聘金，而不是所谓“嫁妆”。

施莱格尔和埃劳尔的讨论

施莱格尔和埃劳尔^[13]运用民族志地图集^[5]探究婚姻交易形式与社会结构之间的关系，特别是当社会结构影响到女性的地位以及女性对生计的贡献时。尽管我尊重他们的努力，但我自己对地图集的观察表明，其价值对于婚姻交易研究很有限。作为一个突出的范例，地图集将中国描述为嫁妆和一夫一妻的婚姻制度。这两个表述都直接与地图集编纂者所使用的资源相矛盾。正如所有民族志学资料来源所表明的，中国最突出的交易一直是聘礼。嫁妆的适用随朝代和社会阶级不同而不同。通常，第二、第三个妻子无需提供嫁妆，即便她们家境丰裕。英文文献将这些低一等的妻子称为“妾”，但在中文里她们依然被视为妻子，可能被称为“大房，二房……”在中国文化中，第二个妻子与第一个妻子差异明显，礼仪地位非常不同，尊卑关系也不同；但依照任何标准的人类学界定，这些妻子的权利和责任都是清晰明了的。

虽然地图集所依赖的资料来源包含绝大多数情况下的相关信息，却没有本文所界定的资产的编码。所以，我们无法指责施莱格尔和埃劳尔没有对婚姻所引发的财富交易进行编码。但如果他们能够这样做的话，他们本可以发现（以财富为表现形式的）聘礼转让与女性生育权之间的严格关系。通过阅读多数社会的原始资料，我确信情况就是这样。但他们却主张聘礼确保了女性劳动能力的转让，认为那些女性只能做出有限贡献的社会才会出现嫁妆。地图集中的统计资料似乎证实了这种立场。不过，我要挑战农民的妻子只会做出有限贡献这种看法。我们了解的情况是，在农业社会中，男性常常负责耕作和一般管理，在这些情况下需要妻子负责的内部过程通常非常宽泛。然而，在每个等级结构社会中，文化意识形态都假定下等人贡献的价值很少。这样，给下等人较少的回报也就是公平的。资本主义意识形态同样强烈赞同这种伦理态度。这样我们就很容易明白人类学家们为什么会接受下等人生产力较小这样的神话。

此外，地图集还认为嫁妆在南亚和东亚是结婚交易的主要形式，这种观点是错误的，当然也许会有一些群体是例外。印度和中国的婚姻都是以聘礼为主要交易形式。另一方面，很多社群或者次文化是以聘金而非聘礼为特征的。在任何历史阶段，缺少财富的穷人都要确保新娘通过自己的劳动做出贡献；还要确保新娘的生育力受到资源缺乏的限制。在女性生育力价值与确保生育力的资产可得性之间似乎存在一种逻辑关系。在没有资产的群体中，个体可能长期无法拥有财富，从而无法有效实现妻子的生育力。而且因为缺少财富，新郎的亲属也无法提供聘礼，他们只能提供劳动产品。因此，当新郎的亲属没有财富时，就似乎存在一个消除婚姻生育财富特征的共谋。因为缺少财富（也因此缺乏一个财富持有群体），新郎的家庭就只能以更直接紧迫的关切为出发点，比如家庭生产和老年保障，他们在寻觅新娘的时候所期望的不过如此。

施莱格尔与埃劳尔说，提供嫁妆是为了寻求地位。这种叙述也许正确，但它远比看上去复杂。嫁妆跟与上层人结亲相关这样的说法可能太过简约。在印度，可以结亲的上层阶级可以在看上去严格的种姓制度中找到，由此，在这个制度内有可能实现社会等级的小小上升。在中国，社会地位一直直接由嫁妆物品来显示。但在中国，地位也可以通过能力和努力工作而非社会归属来获得，至少在意识形态层面如此。新娘的家庭在社会上被认为略低一等，只是因为它提供的是新娘，而与上层阶级结亲的愿望更可能是工具性的，是为了帮助家庭建立未来可能有帮助的关系^[20]。因此，地位在婚姻交易中的作用不容易总结。基于此，我在讨论嫁妆时更倾向于参考与上层阶级结亲来做有时空跨度的概括。

间接嫁妆

古迪在《聘礼与嫁妆》中最重要的理论创新是间接嫁妆的概念。他指的是古代德国一种名为“摩根加布”(morgan gabe)的做法，这是一种传统上送给新娘的礼物。然而，间接嫁妆不是指送给新娘的礼物，也不是嫁妆的一部分。他用这个词指代新娘的亲属所接受的聘礼，而这个聘礼他假设后来至少有一部分用于购买做嫁妆的原料。伊沛霞把这个词解释为原本能购买的嫁妆总量^[12]。

在伊沛霞看来，嫁妆是 657 年由唐高宗引入中国婚姻制度的，目的是抑制领导阶层贵族家庭的势利行为^[12]。唐高宗以及他之前和之后的一些皇帝都希望以朝廷而非财富所确立的范畴来决定新娘的等级。在较早前，一直有聘礼的最高水平随官阶变动的规定。如果这些规则一直有效，中国的聘礼本应该由重要法令加以控制，就会更像某些非洲国家的状况。可是，这些规定在用于控制中国情况时并不成功。社会等级较低的人愿意花大价钱迎娶上层阶级的女儿，这类婚姻竞争变得很残酷，费用也惊人地攀升。因此，为了避免“出售”新娘现象，唐高宗规定所有聘礼均须以嫁妆形式返还。

我们应该注意到这些规定适用于富人是非常重要的。穷人不会太关注买妻的道德问题；而且他们的妻子也可以单纯基于聘礼进行转让。实际上，费孝通在 1930 年代困难时期的著作已经表明，近 40% 的新娘属于童养媳，由未来婆婆抚养长大，这个过程降低了聘礼的水平，并消除了嫁妆和物资开支^[21]。

不过，分析唐高宗向精英群体施压的过程也许比较有用。与考虑实际做法相反，我们可以想象一下，符合唐高宗伦理要求的中国精英群体中间与婚姻相关的转让行为。在这个想象的社会中，中国人的做法实际上符合间接嫁妆。由于新娘的父母对间接嫁妆没有什么权力，所以间接嫁妆的说法本该更加贴切。而且，精英家庭最初的情况可能就是这样。唐高宗在 657 年宣布，聘礼必须用于购买各项嫁妆。然而，我们不能把 657 年的这一伦理宣言视为文化实践。人类学应该是文化研究，而不是对古代抑或现代文本的研究。文化是在一个社会中管理实际行为的一套规则和实践。遗憾的是，用几乎与社会实践无关的精英著作和叙述来取代民族学之势在人类学中越来越流行。

我们知道对于初婚来说，嫁妆与聘礼的比例，在很大程度上一直是新娘家庭资产的函数，大富之家的嫁妆远多于聘礼，穷人家甚至没有嫁妆。如果事实如此，就必须把聘礼视为属于它的接受者即新娘家所有，属于新娘亲属资产的一部分。但我们不能说聘礼附带的资源正好就是用于购买嫁妆的资源，尤其是还要考虑到嫁妆的各个组成部分来自于非常宽泛的亲属群体、朋友和同村人。我们只能说，父母现在有了更多资源。他们很可能已经在完全没有聘礼的情况下购买了嫁妆。而坚持返还聘礼则表明新娘的父母绝不贫困。

2007 年夏天，中国农业大学的研究生(杨青青)和我在云南白族做田野调查。我们集中观察了靠近大理的一个大村庄(大约 10 000 人)，该村至少 99% 的人是白族。这个农业村有大量收入来自做衣服和挂毯等遍地开花的家庭手工业。超过 35 岁的女性大多扎着精致的头饰，着红色和白色衫。这种衣服在整个大理地区也许不是特别突出，但这个村庄好像是这类衣服的主要产地。

村里的受访者认为聘金(彩礼)是确保婚姻的一种必要的资源转让，而嫁妆则被当作协助新郎亲属置办新家的投入^①。实际上，人们认为新婚夫妇“不富裕”，非常需要协助。基于这个理由，人们可以看到一个从新娘家庭及其大量亲属，以及邻居处收集礼物的过程，非常符合阎云翔的描述^[20]。根据受访者的一份报告所述，存在新郎父母在聘金之外直接为嫁妆提供原料的情况。近年来新郎亲属购买首饰在结婚时送给新娘这类情况颇为流行。这是给新娘的礼物，而不属于我们在此所界定的嫁妆。

① 这里所用的嫁妆包括给新婚家庭的礼物和给新娘的礼物。

很明显，大家都知道新郎亲属为置办新家代价不菲；被访者认为新郎的家庭在建立新家过程中充分分享大量嫁妆是合理的。在一些情况下，聘金总是比嫁妆少很多。当然，聘金超过嫁妆的情况也很常见。实际上，在一个案例中，一位女性声称有1 000元聘金，但只有50元嫁妆。她笑着表述嫁妆的数额，这表明甚至这个数额也已经是夸大的了。然而，在一个入赘婚中，新娘家给了新郎家1万元聘金，新郎只带来大约2 000元的家庭用品。最极端的情况也许是一对夫妇，他们既没有聘金也没有嫁妆，因为这个女子来自很遥远的地方。

嫁妆对于新娘父母的昂贵程度似乎从来不把聘金计算在内。因此，即使嫁妆只是略多于聘金，受访者仍然认为“他们因女儿出嫁而失去的多于从女婿那里所获得的”。因此，这与古迪所设想的过程非常不同，古迪设想聘金代表转换中的嫁妆，聘金与嫁妆的关系就好比是一个口袋进、另一个口袋出，至少理想上如此。“间接嫁妆”这一观念势必会令那些嫁妆少于或只是略多于聘金的人感到难堪。此外，一旦嫁妆与聘金相等，古迪所谓嫁妆一直完全由新郎亲属提供的观点就会冒犯大多数人。这种观点会令人感到羞辱。对于牵涉其中的人而言，要求聘金和收集嫁妆明显是各自独立的两回事。而且，这两件事在分析上也不应该混在一起。我更乐意承认这些村民是正确的。

总 结

尽管本文以对云南田野调查结果的讨论作结，但我们的目的是希望在分析复杂社会过程时消除使用方言所导致的疏漏。在研究中，考虑多种文化因素是特别重要的。希望我们已经就下述看法说服了读者：支付必须与礼物区别开，继承必须与礼物和支付区别开。财富必须与消费品区别开，给新婚家庭的礼物必须与给新娘的礼物区别开。

通过把与婚姻相关的资源转让置于这些范畴之中，人们就能够做出某些概括。我们已经知道，支付是将权利转变成资源的一种方式，礼物是稳固和加强同盟关系的一种方式，而遗产是界定财富持有群体以及确立人口力量的工具。这些特征具有跨文化的效力，尽管它们的文化表征千差万别。因此，对于跨文化分析而言，为了避免在共同对话层面产生混淆，清晰描述社会过程的这些维度很重要。

（译者陈雪飞为香港中文大学哲学博士）

[参考文献]

- [1] Goody J, Tambiah S. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- [2] Tambiah S J. Bridewealth and dowry revisited: the position of women in sub-saharan africa and north india. *Current Anthropology*, 1989, 30(4): 413–435.
- [3] Evans-Pritchard E. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- [4] Goody J. Bridewealth and dowry in africa and eurasia // Goody J, Tambiah S. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973: 1–58.
- [5] Murdock G P, White D R. Standard cross-cultural sample. 2006. on line edition, Working Papers, Institute of Mathematical Behavioral Sciences: http://repositories.cdlib.org/imbs/socdyn/wp/Standard_Cross-Cultural_Sample/.
- [6] Bell D. 北京讲座：全球积累时代的权力与生存[M]. 北京：华夏出版社，2003.
- [7] Bell D, Song Shunfeng. Characteristics of bridewealth under restricted exchange. *Journal of Quantitative Anthropology*, 1990, 2: 243–256.
- [8] Dahl G, Hjort A. *Having Herds: Pastoral Herd Growth and Household Economy*. Stockholm: Department of Social Anthropology, University of Stockholm, 1976.
- [9] Bell D. Evolution of Middle Eastern social structures: a new model. *Journal of Social Evolution and History*, 2004, 4(1).
- [10] Gaulin S J C, Boster J C. Dowry as female competition. *American Anthropologist*, 1990, 92: 994–1005.

- [11] Gale D, Shapley L. S. College admissions and the stability of marriage. *American Mathematical Monthly*, 1962, 69: 9–14.
- [12] Ebrey P. *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- [13] Schlegel A, Eloul R. Marriage transactions: labor, property, status. *American Anthropologist*, 1988, 90(2): 291–309.
- [14] Schaps D M. *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- [15] Goody J. *The European Family: An Historico-anthropological Essay*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- [16] Garzilli E. Editorial note: italian dowry and indian dowry deaths. *Journal of South Asian Women Studies*, 1996, 2(4).
- [17] Lewis I M. *Marriage and the Family in Northern Somaliland* // East African Institute of Social Research. Kampala: Uganda, 1962.
- [18] Bell D. Modes of exchange: gift and commodity. *Journal of Socio-Economics*, 1991, 20(2).
- [19] Aiyappan A. Iravas and Culture Change. *Bull. Madras Govt. Mus.*, 1945, 5(1).
- [20] Yan Yunxiang. *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford Calif.: Stanford University Press, 1996.
- [21] Fei Xiaotong. *Peasant Life in China*. London: Routledge & Kegan Paul, 1976 [1939].

Rethinking Marriage Payments

Duran Bell

Abstract Relative to a set of analytical conceptions of wealth and consumption goods and relative to an understanding of the cross-culturally recognizable differences among payments, gifts, bequests and inheritances, this paper is a constructive critique of the well-known book by Jack Goody and Stanley Tambiah (1973), *Bridewealth and Dowry*. This book is useful as a framework for advancing new theoretical concepts that are fundamental to the analysis of marriage and related socio-economic processes. We know that payments are a method of transferring rights to resources, gifts are a method for securing and strengthening alliances, and inheritance is the instrument for defining wealth-holding groups and establishing demographic power. These variables are non-overlapping and their characteristics have cross-cultural validity. If marriage related resource transfers are placed into disjoint categories, one is able to make certain analytical generalizations. Hence, for cross-cultural analysis it is important that these dimensions of social process be clearly delineated, in spite of confusion that arises at the level of common discourse. In addition to discussing the characteristics of bridewealth and dowry, we show that Goody's characterization of these transfers fails to advance our understanding. For example, we show that inheritance at the time of marriage should never be classified as a dowry, gift or payment. Moreover, his concept of "indirect dowry" is ethnographically misleading, because it involves a conflation of gifts from one party with payments from the other and a conflation of wealth-assets from one party with consumption goods from the other.

Key words Marriage payments; Bridewealth; Brideprice; Dowry; Gift

(责任编辑:常英)