

传统框架中的现代性调适

——河北省平安村 1949 年后的招婿婚姻

高永平

提要: 在中国传统社会,没有儿子的家庭往往采取过继侄子的方法来延续宗祧。随着社会的发展,越来越多的无子家庭通过招婿的方式解决延续宗祧和老人赡养的问题。不过,中国农村目前的招婿婚姻是一种应时性的招婿婚姻。在平安村,对招婿婚姻的民俗安排是在父系家庭制度中实现的,这个招婿的女儿其实被当作儿子对待,我们可以称她为承祧女/假子,这一概念可以很好地解释她在乡村社区中的待遇。招婿婚姻被平安村村民普遍接受,无疑受到了现代因素的影响,但这一因素仍是在传统文化的框架中被接受的。

关键词: 招婿婚姻 拟制 承祧女/假子

中国是一个具有强烈从夫居传统的国家,但招婿婚姻^①的历史也非常久远。据陈顾远考证,史书中对赘婿的最早记载见于《史记》:“淳于髡,齐之赘婿”。他推测齐国的赘婿可能是“巫儿”的丈夫。齐人认为“巫儿”“嫁者不利其家”,“故得招婿入家”(陈顾远,1998/1937:108)。在商鞅变法后的秦国,“家富子壮则出分,家贫子壮则出赘”。但历代统治者均对赘婿采取歧视政策,秦始皇和汉武帝均曾谪发赘婿戍边,把他们和囚徒同等对待。但是,由于实际生活的需要,招赘婚姻在历史上顽强地存在着。这首先是因为,不是每一个家庭都有男性子嗣,如果一个家庭只有女儿,父母为了养老和延续香火,招赘是一个不错的选择。据白凯估计,宋代大约有三分之一的妇女是没有兄弟的女子,因此对赘婿的需求是很大的(白凯,2003)。其次,许多出生于贫困多子家庭的男子,由于无力承担娶妻的费用,做上门女婿也是解决婚姻大事的一条途径。

不过,在中国文化中,无男性子嗣时解决养老和延续家系的首选办法并不是招婿,而是过继。过继的办法与中国的男性主义和血统主义相结合的传统最为契合(高永平,2006)。在通常情况下,无子的家庭一般会过继一个侄子来继承宗祧和家业。《明律·户令》规定:“凡无子者,

^① 古称“赘婿”,有明显贬义,笔者建议用“招婿婚姻”代替“赘婿婚姻”,用“上门女婿”代替“赘婿”。

许令同宗昭穆相当之侄承继，先尽同父周亲，次及大功、小功、缌麻。如俱无，方许择立远房及同姓为嗣”（怀效锋点校，1999：240）。但过继侄子的做法有天然的缺陷，无法保证嗣子对嗣父母很好地尽到生养死葬的义务。因为侄子不比亲子，他们和嗣父母并没有父子亲情（特别是成年后才过继过来的嗣子），让他们来养老自然不如让女儿来养老更有保障。在很多情况下，嗣子看中的其实是嗣父母的财产，故而嗣子虐待嗣父母的事情史不绝书。但依据中国传统礼制，只有男人的卑血亲才有资格继承宗祧和作为宗祧附属物的财产。因此，一个家庭如果招婿，实际上是剥夺了具有承继资格的族侄们的继承权，进而必然遭到家族的反。作为礼制的外在反映，《清律》规定：“其招婿养老者，仍立同宗应继者一人，承奉祭祀，家产均分”（马建石、杨育裳主编，1992：443）。除了财产安排和宗法地位上的歧视，赘婿还受到入赘社区成员甚至家庭成员的歧视。因此除非万不得已，男子都不会出身为婿。

随着中国社会现代化的进程，招婿婚姻呈现快速增加的趋势。这是各种社会因素综合作用的结果。首先，伴随着社会的现代化，传统的宗法制度逐渐式微，限制招婿婚姻的法律和意识形态因素已经不复存在。中国婚姻法明文规定，夫妻一方既可以成为男方家庭的成员，也可以成为女方家庭的成员。其次，传统的社会心理也受到很大冲击，对于上门女婿的社会歧视已经大大减弱。但是，任何一种社会进程都不可能是一蹴而就的，招婿婚姻的发展也不例外。一个社会对某种社会事实的接受和承认，仅仅事实上的认可是不够的。社会事实要获得合法性，必须获得文化上的认可，也就是说，必须融入已有的社会文化框架之中。在中国社会里，社会事实被社会认可的主要标志是它获得相应的礼俗地位。这一点在传统文化仍很浓厚的乡村地区尤其如此。以往对于招婿婚姻的研究，着眼点往往是这种婚姻形式的目的、实现形式、社会功能等等（李树茁等，2001），但很少关注它的文化意蕴。本文依据作者在河北省平安村^①所进行的田野调查材料，结合其他学者的相关研究，探讨招婿婚姻在传统礼俗文化中的地位，进而从文化的视角解释这一社会现象，特别是这一社会现象在新形势下的发展。

① 平安村是石家庄市附近的一个普通村庄，距离石家庄11公里。全村人口为2394人，耕地有2873亩。这是一个农、工、商兼营的社区。人口中初中以上文化程度者占63.5%。平安村主要有高、朱、郑、赵等姓氏，其中高姓占家庭总数的56%。文内出现的地名、人名均按学术惯例使用了化名。

一、不成功的过继安排

笔者在平安村进行田野工作的时候,访问过很多年逾古稀的老人,他们肯定地告诉我,1949年以前平安村没有出现过招婿的情况。当时,如果一个家庭没有子嗣,就会通过过继侄子或者侄孙(少数情况下过继外甥或者外孙)来解决宗祧继承和养老的问题。这里甚至有一种风俗,叫做“绝弟不绝兄”,意思是说,如果兄长没有儿子,弟弟即使是仅有一个儿子,也要把他过继给兄长。此种风俗在一些文献中被称为“绝次不绝长”(前南京国民政府司法行政部,2000:834)。在平安村也有这样的实例出现。我在调查时村民告诉我,从前有兄弟三个,两个哥哥都没有儿子,而三弟有两个儿子,于是按照风俗,这两个儿子分别被过继给了他们的两个伯父。过继后的儿子是要更改称谓的,他们要叫自己的嗣父母“爹娘”,而叫自己的亲生父母“叔叔婶子”。这个三弟是一个浪荡子,吃喝嫖赌无所不为,他的哥哥批评他不要这样做,他反驳说,“你们都有儿子,我又没有儿子,我省吃俭用为谁呀?”目前这三兄弟都已经去世,被过继的两个儿子中的一个还在世,但在外地工作,没有访问到。

在大多数的情况下,过继其实是一种社会交换,是嗣父母用自己的财产交换嗣子对宗祧的延续和对己的赡养。当一个无子的家庭广有财货时,拥有继嗣资格的侄子们可以为争继嗣资格而大打出手;而一个贫而无子的家庭则无人问津。嗣子对嗣父母的赡养很难一概而论。据老人们说,少数嗣子可以说是尽到了孝道,但大多数没有很好地尽到赡养的义务。这是嗣子和嗣父母的女儿发生矛盾的主要原因。总体上说,平安村嗣子对嗣父母的赡养是不能令人满意的。或者说,过继所承担的养老功能没有很好地实现。请看下面两个事例:

事例一:甄留姐今年已经76岁了,可身体非常结实,直到现在她仍和老伴一起耕种着一家人的责任田。目前老两口住在一座破旧的老房子里,她的儿子所住的另一处房子是在甄女士继承的娘家父母的房子原址上盖起来的。她为此和自己娘家的亲族发生了很多纠纷。以下是甄女士讲述的故事:

俺娘家就在咱村的东头。俺没有兄弟,只有一个姐姐,她现在已经去世了。俺家在解放前有二十多亩地,在村里不算是穷家。

由于俺爹没有儿子，按当时的规矩，俺叔叔就把俺爹接到了家里，以后就应该让俺的堂弟为俺爹养老送终，他也情受^①俺爹的家产。如果不是解放，可能就这样过去了，可是一解放，由于俺叔叔要了俺爹的地，他的地就多了，因此就成了富农。俺叔叔一生气，就把俺爹赶出了家门。连一个粮食籽儿都没有给。俺爹俺娘没有办法，就又住到了原来的破房子里。后来破房子塌了，就只有租人家的房子住。后来俺娘就死在了租来的房子里。（2004年10月甄女士的访谈录音）

事例二：高雨宝的父亲本来是平安村人，年轻时被过继给了邻村的舅舅。留在平安村的雨宝的伯父没有儿子，只有两个女儿，而雨宝的父亲却有两个儿子。这样，雨宝就被过继给了自己的伯父，来到了平安村。人们把这种情况叫做“借子还孙”。雨宝来到平安村前后，他的两个堂妹先后出嫁，其中一个嫁到了邻村，另一个嫁到了县城。和其他嗣子一样，雨宝将会继承伯父的所有家产，并且给伯父养老送终。后来雨宝娶了媳妇，并且生了三个儿子。但是雨宝夫妇和伯父伯母的关系并不是很融洽。伯父伯母认为他们不够孝顺。因为赡养伯父伯母的问题，雨宝和自己的两个堂姐妹经常发生矛盾。雨宝伯父的晚年患了白内障，老人要求雨宝送他去医院做手术，但雨宝夫妇怕花钱一直没有去。于是雨宝的堂姐就准备给自己的父亲做白内障手术。有一天，雨宝的堂姐夫把自己的岳父接到医院准备做手术。雨宝的妻子听说了这件事，就跑到医院和堂姐吵了起来。雨宝夫妇认为，堂姐给她的父亲做手术让他们丢了面子，因为人们会因此认为他们对嗣父母不孝顺。雨宝的伯父最终还是做了手术，雨宝的堂姐妹花的钱。因为这件事，雨宝夫妇和堂姐妹的关系变得更加糟糕。后来，雨宝和伯父母一直分灶吃饭，老夫妻其实主要还是靠他们的两个女儿来照顾。

在上述两个发生于20世纪中期的事例中，虽然过继安排的养老功能没有很好地实现，但过继这一礼俗行为毕竟最终完成了。在此以后，出现了过继行为失败^②的例子。过继失败的原因有很多，但一个很重要的原因是出现了其他的选择，这选择就是招婿。在传统社会，也有过

① 当地俗语，“继承”的意思。

② 本文所说的过继失败，特指嗣父母和嗣子最终解除过继关系。

继失败的例子,但失败的结果主要是另找一个侄子代替原来的嗣子,但另一个嗣子是否孝顺仍然无法保证,这就无形之中降低了人们对改换嗣子的期待,因此,传统社会中过继安排失败的情况是较少的。在平安村,我搜集到了两例以失败告终的过继安排。

事例三:上个世纪40年代,一个来自邯郸的逃难女人嫁给了一个平安村的中年男人。这个女人在这里生了一个女孩。后来和她前一次婚姻中生的孩子取得了联系。她的外孙来看自己的外祖母并住了下来。这个男孩名叫长福,来的时候才9岁。一是因为长福的家里比较穷,二是因为他的继外祖父没有儿子,这个长福就成了他的继外祖父的继承人。长福的户口也落到了平安村,并随继外祖父姓李。长福长大后娶了平安村的一个姑娘为妻。后来长福的姨妈结了婚并想在平安村落户。但是,按照平安村的习惯,如果长福算是这一家的嗣子,他的姨妈就没有权利再招上门女婿。长福和他的姨妈打了一场官司,外祖母的房子判给了长福的姨妈。这样,男孩就和自己的外祖母家脱离了关系,并改回自己原来的梁姓。

事例四:一个叫金海的男人,他妻子的娘家就在本村。金海没有儿子,只有两个女儿。金海的妻姐嫁到了西边的一个比较穷的地方,生有三个儿子。金海家没有儿子,而他的妻姐觉得平安村比她生活的村庄生活富裕,因此就把自己的儿子过继给了妹妹。金海妻子的外甥来时只有10多岁,金海和妻子把他养大,并给他娶了媳妇。金海父母和外甥的关系原来还比较好,可是自从娶了外甥媳妇以后就出现了矛盾。两代人经常为家务事吵架,金海妻子和外甥媳妇的矛盾更严重。后来两代人实在生活不到一起,金海就把外甥赶了出去。金海妻子的外甥并没有回到自己父母的家,而是住到了自己的舅舅家,并最终在平安村落了户。金海最后还是给自己的大女儿招了一个上门女婿。

以上两个事例有两个共同点,首先,两个嗣子都不是男性家长的血亲,而是他的妻子的血亲。其次,两个家庭都有女儿。传统上的嗣子都是男性的血亲,但这两个例子中的嗣子却是妻子的血亲。我们看到,传统的思维方式还是影响着人们的行为,他们即使牺牲传统的男性血统观念,也要坚持过继一个男孩,虽然自己就有女儿。但这两例过继均以失败而告终,最后不得不采取招婿的方式解决问题。这说明,在拥有第二种选择的情况下,即嗣父母自己有女儿而习俗又允许招婿的时候,过继的安排就更加容易失败。

二、艰苦抗争的留居女儿

在讲述招赘女儿的故事之前,我们首先来考察一下,不招赘的女儿若想在娘家的村庄定居,要面对怎样的困难。在传统礼俗中,“从夫居”并不仅仅是一种居住安排,它更是一种身份的安排。同样是女儿,同样是在娘家的村庄定居,招赘的女儿和出嫁的女儿的身份完全不同。作为出嫁女,她在村中主要是以媳妇而不是女儿的身份出现,这鲜明地体现在那些嫁在本村的女儿的身上。她们不会继承娘家父母的财产,对于娘家父母也没有赡养义务。而招赘的女儿则不同,她们要继承娘家的宗祧和财产,她们的孩子要随外祖父的姓氏,她们也要为自己的父母养老送终。而且,上门女婿一般要和岳父的家族达成书面或者口头协议,对上门女婿的姓氏、孩子的姓氏、家产的处理甚至与女婿原有家庭的关系等做出安排。因此招赘女和出嫁女的礼俗地位是完全不同的。

如果一个女儿既非招赘女,同时又没有嫁在本村,但却想在娘家的村庄落户,她会面临什么样的境遇呢?乍看起来,她们的情况似乎和本文的主题毫无关系,其实不然。她们的故事反映出有兄弟的女儿想在娘家定居十分困难。这种困难来自中国传统的村籍制度。关于这一问题,张佩国(2002a; 2002b)曾经有过出色的论述。中国传统农村是一个封闭性非常高的社区,外来人口要获得村籍非常困难(杜赞奇, 2003: 150; 费孝通, 2001: 75)。1949年以前,农村土地和房产虽然是私有的,但土地和房产的买卖遵循习惯法的规定。族人和邻居拥有先买权,这基本上杜绝了外村人获得本村土地和房产的可能性。除了土地的买卖,外村人获得本村村籍的主要途径有两个,一是与具有本村村籍的男人缔结婚姻,绝大多数女性都是通过这一途径获得本村村籍的。但这一村籍是不完全的,妇女如果离婚,她的村籍还要被剥夺或者部分剥夺。下文中白兰的母亲就属于这样的情况。二是通过礼俗途径成为具有本村村籍的男人的嗣子,通过这类办法获得村籍的主要是男人的外甥或者外孙。在平安村,外甥和外孙承继舅父和外祖父是一个传统,在没有侄子的情况下,外甥和外孙是首选的过继对象。当然,成为嗣子的另一个必要条件是男性。从上述两种获得村籍的方式可以看出,获得一个村庄的村籍的前提是获得该村某一家族的族籍。换句话说,获得族籍基本上就是获得村籍的必要条件。在这种情况下,既非招赘女,又没有嫁给本村男人的出嫁女儿,她们在传统礼俗中就没有获得本村村

籍的充分理由。她们的身份和招赘女儿的其他姐妹是一样的。关于这一点,我们下文详述,下面叙述有关她们的几个故事。

事例五:刘菊英今年62岁,身体虚弱,但外向健谈。她的丈夫原来是石家庄市一个工厂的工人,已经去世了,他们的两个儿子目前都已经结婚生子。刘菊英婚后一直住在平安村,两个儿子的户口也都落在了平安村,她为两个儿子申请宅基地的过程充满艰辛。以下是她的自述:

我是63年结的婚,丈夫的老家在郭家庄(平安村以西约12华里)。由于丈夫在石家庄市工作,我在结婚后就没有到婆婆家里去住,一直住在咱村。后来两个孩子就出生了,我就要求把两个孩子的户口落在平安村。可能当时的大队干部没有想到宅基地的问题,两个孩子在平安村落户口没有费什么劲儿。你说大队有没有给俺耕地?给了,俺户口在这里,他能不给俺耕地?就是不给俺宅基地。孩子小的时候,俺们一家三口就和俺娘住在一起,其实住的是俺兄弟的房子。后来孩子大点了,俺就去借人家的闲房子住,俺们一家借房子住了10多年。后来,眼看俩小子一天天长大,我就去找村支书要地方,想盖房子。村支书一口就把我回绝了:“闺女不给地方!”我就对支书说,俺两个儿子的户口都在平安村,应该给俺地方。村支书说:“要是给了你地方,其他不想走的闺女都会来要地方,不能开这个头儿!”咱有什么办法,只能是一趟一趟地找呗!俺从大小子10多岁就开始找,等到俺大小子都17、18岁了,还没有给俺地方。你不知道,有一段时间,俺真想回他爸爸的老家去要地方。可是那时候,俺公公婆婆都去世了,老家里只剩下兄弟们,他们也不一定尽心尽力帮咱要地方,再说已经在平安村住了十几年。所以我当时很犹豫。后来有一个人劝我,说你现在要是走了,你以前的努力就白费了。再说你要是一有要走的想法,村里就更不会给你地方了。我一想人家说的也有道理,我就又去找村支书。我说:“俺小子马上就该娶媳妇了,你给俺地方吧!”后来支书也觉得不给俺地方说不过去,俺小子确实也该娶媳妇了——也可能是找得他嫌麻烦了,谁知道呢。他后来说,让俺们生产小队全体社员讨论决定。俺们小队的社员和俺们家关系都很好,等到讨论的时候,这个说“应该给人家”,那个也说“应该给人家”,很容易就

通过了。村支书后来对俺说：“当时真不该给你孩子落户口，惹来这么多麻烦！村里其他像我这样的闺女都没有给地方，因为她们孩子的户口都没在平安村。闺女在平安村要到地方的，我是独一户。你说俺管不管俺爹娘？人家有儿子哩！俺和嫁到别处的闺女一样。俺爹娘的吃穿、医药费、生养死葬都是俺兄弟管，就是爹娘病了俺帮着伺候。（2004年9月刘菊英的访谈录音）

上述事例的主人公刘菊英的情况有些特殊，她出嫁以后没有离开娘家是因为丈夫是非农户口，依据当时子女随母的国家政策，两个孩子的户口必须随她。由于这一特殊情况，她的孩子的户口落在了平安村。在土地联产承包以后，她们一家三口也顺利地分到了自己的责任田。但村干部就是不分给她宅基地。在中国当代农村，获得某一村庄的村籍的标志有两个，其一是该村的户口，其二是该村的土地（包括耕地和宅基地）使用权。在这一点上我们看到，宅基地的村籍象征意义要远远大于耕地。村干部不分给她宅基地的主要原因，还是担心其他家庭的女儿纷纷效法。虽然刘菊英靠着自己的艰苦争取，最终获得了宅基地使用权，但出嫁女获得娘家村籍的难度由此可见一斑。

事例六：这个故事的主人公叫做秀花，约30岁，和一个来自承德的打工仔结了婚。他们婚后生了一个有残疾的儿子，现在已经上小学了。他们一家目前仍然住在借来的房子里。以下是她的自述：

俺孩子他爸爸是承德人，他们那地方穷，所以俺们不愿意回去。俺姐姐招了一个上门女婿，所以俺孩子他爸就不能算上门女婿了。大队^①就是不给俺放地方，他们叫俺买地方。他们说，俺要不是咱村的闺女，买地方要两万块钱，俺买地方就只要一万块钱。现在地方已经定下来了，就在俺们生产队那一块。你说俺孩子的户口？人家一开始也不给上，后来人口普查那一年，上边有规定，他们才给俺孩子上了户口。大队就是不给俺孩子他爸上户口，他的身份证过期了，还得回承德去办。你说俺孩子姓谁的姓？姓我的姓。姓我的姓人家也不给地方，大队的人说只有俺姐姐算招女婿，俺不算。俺爹的房子算俺姐姐的，她给俺爹娘养老送终。俺

^① 村民们仍然习惯把村委会叫做“大队”。

给他们出钱是“自出心儿”，不是必须得给。俺姐姐和俺爹娘他们也分着吃饭呢。他们和俺爹住在一起。以后俺们自己盖房子自己过，和俺姐姐俺爹他们没有关系。（2004年9月秀花的访谈录音）

秀花的故事告诉我们，村干部通过刘菊英的事情长了经验，他们一开始就拒绝给秀花的儿子上户口。只是因为人口普查的原因，秀花的儿子才在平安村上了户口。我们看到，村干部已经在国家政策和乡村传统之间进行了妥协，本村的闺女买宅基地比纯外来人口买宅基地要便宜，但仍然比给本村的儿子划拨宅基地要昂贵许多，而这已经让秀花感到很满意了。秀花和刘菊英一样，虽然居住在本村，但她的身份仍然是出嫁女。秀花的故事更加凸显出了出嫁女和招婿女的差异，因为正是由于她姐姐招了婿，她才无法获得平安村的村籍。菊英和秀花的故事透露出的文化信息是什么呢？没有被乡村礼俗认可为“招婿女”的女儿们，无法获得娘家村庄的村籍。这是因为在传统礼俗中，她们没有宗祧继承权，故不能获得族籍。只有在没有兄弟的情况下，女儿们才可能作为儿子的替代者而获得宗祧继承权，这是我们下文要说的内容。

三、招婿婚姻的先驱者

前文提到，成为嗣子的条件除了必须是被继承的男人的血亲之外，本人也必须是男性。这一条件后来被打破了，女孩也成为了过继的对象。1949年后平安村的第一例招婿婚姻也发生在一个过继女儿的身上。以下就是这桩婚姻的故事。

事例七：刘三喜是平安村解放后的第一任村支书，就是在他领导下平安村进行了土地改革。刘三喜政治上很成功，但就是没生下一男一女，于是他就过继了自己哥哥的女儿梅花为养女。梅花长大后，刘三喜为她招了一个上门女婿，是从山东来平安村的一个瓷器匠的弟弟。梅花的丈夫叫赵大军，结婚后他并没有改姓。梅花和大军生了两个女孩和一个男孩，他们都姓外祖父的姓。现在，两个女儿已经出嫁，孙子也已经上了小学。年轻人已经不知道梅花的养女身份了。

刘三喜之所以能够招上门女婿，和他的村支书身份是分不开的。也是因为村支书的身份，他才可以同时打破两种原则，即收养女继承人

和招上门女婿。据老人们讲，赵大军虽然是上门女婿，但没有人敢欺负他。作为平安村的第一个上门女婿，能够做到这一点，也是其岳父的特殊身份的功劳。刘三喜之后，过继女儿的人家逐渐多了起来。有人甚至通过过继女儿的方式逃避计划生育。有一个村民在生了两个女儿之后还想生一个儿子，他就把自己的一个女儿过继给了自己无儿无女的哥哥，然后第三胎生了一个儿子。当然这是较晚近发生的事情。平安村的第二桩招婿婚姻就是我上文提到的长福的姨妈。以下是她的故事：

事例八：长福的姨妈叫做满素，她因为房子问题和外甥打了一场官司，还和外甥脱离了关系。她的丈夫来自河北省邢台地区，是一名铁路工人。满素和丈夫婚后育有一儿一女，孩子们都姓母亲的姓，而且管自己的外祖母叫奶奶。长福后来没有赡养自己的外祖母，甚至也没有参加外祖母的葬礼。满素的丈夫为岳母打幡送殡。

事例九：平安村的第三桩招婿婚姻有些特殊，因为这个招女婿的岳母是个“离婚不离家”的女人，她的女儿叫白兰，以下是白兰的自述：

俺爹是解放前的大学生，他大学毕业后留在城里工作。俺爹和俺娘离婚的时候，说好家里的一切归俺娘，俺娘是“离婚不离家”。俺叔叔他们分家时，俺娘也是一股。俺奶奶去世以后，俺们和俺叔叔他们一样分摊丧葬费。因为俺没有兄弟，俺结婚的时候就说要招一个上门女婿。当时俺爹说，你要是出嫁，我就给你买自行车，你要是不出门就给你买衣裳。俺们1969年结婚的时候，也是请了客的，当家子们也都给“填了箱”。^①后来俺们有了孩子，要把户口落到平安村，俺爹却反悔了。俺爹通过俺叔叔告诉村里，不允许俺在平安村落户。这样俺的两个孩子的户口就落不下。那个时候还是生产队，孩子没有户口就不能分粮食。要不是俺表哥（俺姨家的儿子）帮忙，孩子的户口还是落不下。俺表哥是县里的干部，他向村干部说情，俺孩子的户口才落下。你问俺孩子他爹？他就是咱们县铁山村人，也姓高。你问俺管不管俺婆婆？开始的时候管，一开始他只挣37块钱，我还带着两个孩子，他每个月给他娘11块钱，后来又涨到了15块。后来，俺们想修盖他家里的房子，

^① 在当地方言中，“当家子”指本家，“填箱”指买礼物。

俺婆婆对她儿子说,你已经去了平安村,家里没有你的房子。从那以后,俺们就不再赡养他奶奶了。现在想起来,千万不要寻这种倒插门女婿,还是受人欺负。(2004年10月对白兰的访谈录音)

在上述故事中有一个情节很有意义。白兰的母亲虽然“离婚不离家”,户口仍然在平安村,但是对女儿能否招婿却没有发言权。反而是没有平安村户口的白兰的父亲有发言权。村干部就是以白兰父亲的反对意见为借口,不给白兰的孩子上户口。白兰的母亲虽然有平安村的户口,但她仍不具备完全的村籍,因为她已经和丈夫离婚。作为一个离了婚的女人,她的村籍被部分剥夺。她的村民身份已经不能作为村籍的生发源而产生新的村籍。白兰的孩子最终在平安村落了户,但这是通过她表哥的个人影响而获得的。这说明,在招婿婚姻刚刚开始的时候,还是要面临较多的障碍。

四、招婿婚姻的发展

目前,平安村的招婿婚姻已经非常普遍,只有女儿的家庭一般都会选择为一个女儿招婿。村民们已经接受了这样一种安排,甚至可以说,招婿婚姻已经成为了一种新民俗。但是,如果一个家庭有两个或两个以上女儿的话,按平安村不成文的规矩,只能有一个女儿招婿。有兄弟的女儿不能招婿,有兄弟的女儿即使在结婚后不把户口迁走,村干部也有办法限制她在本村定居,这个办法就是不给她宅基地,就像前面的刘菊英所遇到的情况。根据其他学者的观察,中国的很多村庄也都采取类似的政策(董江爱,2006;刘倩,2004)。学者们把中国的从妻居叫做“应时性从妻居(contingent uxori-local marriage)”(李树茁等,2001;Li et al.,2003)。费孝通在对江村调查后写道:“但是赘婿制还只能说是父系制的补充,因为只发生在有女无儿的情况”(费孝通,1983)。在《生育制度》中,费先生又把招赘称为“暂时的改系”(费孝通,1998:262—265)。在有两个或两个以上女孩的情况下,这种从妻居的应时性就更加鲜明。如果是制度性的从妻居,那么所有女儿都应当可以招婿,甚至有兄弟的女儿也应该可以招婿。平安村的从妻居显然不完全是制度性的,有兄弟的女儿不能招婿,有多个女儿则只能有一个招婿。女儿招婿

仅仅是在没有儿子的情况下的一种替代做法，招婿的女儿一旦生出儿子，下一代马上又会回到男性继承的轨道上去。女儿继承家产和宗祧不过是继承链条中的一个替代环节。

根据我的统计，目前平安村共有上门女婿 19 人。从时间上看，招婿婚姻有逐渐增多的趋势。各个年代出现招婿婚姻的次数见表 1。我们看到，50、60 年代上门女婿很少，但开始出现了。在第一批招婿婚姻出现以后，整个 70 年代没有出现一起招婿婚姻。80、90 年代招婿婚姻已经较多，每 10 年大概有 5、6 桩招婿婚姻。进入 21 世纪仅仅 4 年，已

表 1 各个年代出现招婿婚姻的次数

年 代	次 数
1950—1959	1
1960—1969	2
1970—1979	0
1980—1989	5
1990—1999	6
2000—2004	5
合 计	19

已经出现了 5 起招婿婚姻。这是和纯女户的增多紧紧联系在一起的。当然，村民们对招婿婚姻的接受是其实现的前提，否则即使有再多的纯女户，人们也不会选择招婿婚姻，而是会采取其他的方法如过继嗣子来解决宗祧继承和老年保障问题。不过，计划生育政策的实施和逐渐获得实效也降低了过继的可能性。各家儿子数量的减少，减少了嗣子的候选人，也降低了多子家庭将儿子过继给他人的意愿。

上门女婿的一个特点是，他们都来自较远的地方。用平安村村民的话说就是，他们都是“外头的”。而且大多数情况下，上门女婿都来自于偏远贫穷的地区、贫穷的家庭。表 2 显示了所有上门女婿的来源地。可以看到，绝大多数上门女婿都来自县外。这一方面表明本地的经济社会发展程度较高，可以吸引外地的男子来上门；另一方面，也说明本地的男人仍然没有完全接受这种婚姻形式，他们可以接受他人做上门女婿，但他们仍然不能接受自己也可以成为一个上门女婿的想法。给别人做上门女婿在他们看来仍然是不可想象的。当一个平安村男人说出“给人家做上门女婿”这句话时，他的语气和神情都是轻蔑的，虽然他和来本村的上门女婿相处很好，

表 2 上门女婿的原籍地

原籍地	频 数	百分比(%)
本乡镇	0	0
本县外乡镇	1	5.26
本市外县	4	21.05
本省外市	5	26.32
外 省	9	47.37
合 计	19	100

甚至还可能是好朋友。

如果有不止一个女儿的话,平安村人倾向于为大女儿招婿。他们认为,大女儿更顾家,而且大女儿对家庭的贡献也最大。大女儿和女婿挣钱陪送妹妹也更顺理成章。在我重点调查的平安村第4村民组,所有招婿的家庭都是为大女儿(或独生女)招婿。

平安村招婿家庭的一个引人注意的特点是,所有招婿家庭出生的孩子,均按照父系称谓称呼自己的宗亲和外亲。李银河在浙江省余姚南阳村也发现了类似的称谓变化(李银河,1994:127)。从称呼上看,留在本村招婿的女儿确实是被当作儿子看待的。从这些称谓中,我们可以感受到招婿家庭融入父系宗族的强烈愿望。还有一点,所有的上门女婿,甚至包括50年代的第一个上门女婿,都保留了自己的姓氏。我和一个村民谈起上门女婿的姓名问题,这个村民说,“不能让人家改姓,那样做不尊重人家的人格。”其他村民的意见也基本相同。其实,按照传统的宗法原则,让赘婿改姓本身就是有问题的,因为赘婿改姓后,夫妻成为同姓,而同姓为婚是大忌(郭松义,2000:327)。因此,我们不应当把平安村招婿婚中的女婿视为继承岳父宗祧和财产的人。继承宗祧和财产的,是招婿的女人而非她们的丈夫。平安村的这种亲属称谓和姓氏安排更加重了女儿作为宗祧继承人的分量。

平安村绝大多数招婿家庭的家庭关系融洽,这和娶妻家庭紧张的家庭关系形成了鲜明的对照。很多有儿子的老人并不隐瞒他们对招婿家庭的羡慕。他们认为有儿子是“光着屁股坐花轿”,听着好听,其实并不实惠。有一个老人说,“到底还是闺女更心疼爹娘,儿媳妇才不管你哩!现在都是女的当家,儿媳妇要是不孝顺了,你是一点办法都没有。”村民们认为,招婿家庭和睦的主要原因有两个,一是男人们不管家务事,婆媳之间的矛盾主要都是由于家务事引起的;二是即使母女两人因为什么事吵了架,她们也不会记恨对方,不像婆媳之间,一旦撕破了脸,再想搞好关系就非常困难。李树茁在湖北松滋的研究也得出了同样的结论(Li et al., 2003:106)。

并不是所有的上门女婿都与自己原籍的家庭解脱了权利义务关系。很多上门女婿在原籍还分有房子,有些还承担着赡养自己父母的义务。有个山西来的上门女婿,他和留在老家的兄弟们之间也有过一个正式的分家协议。按照分家协议,他应当每年给自己的父母120元赡养费。为了这120元钱,他和妻子还发生过口角。他的妻子认为,既

然他已经在这里做了上门女婿,就不应再赡养自己的父母。但他最终说服了妻子,每年按时给自己的母亲赡养费。这说明男人割裂与自己父母家庭的权利义务关系比女人要困难一些。

虽然招婿婚姻已经很普遍,但仍然有不为女儿招婿的纯女户家庭。出现这种情况的主要原因是没有一个女儿愿意留在娘家。有时候是因为娘家比较穷,女儿不愿意接手这个家,比较穷的家庭也不容易吸引到上门女婿。还有时候没有一个女儿接受招婿这种婚姻形式。有一对夫妻一共生了五个女儿,但没有一个女儿愿意留在娘家。最终五个女儿都嫁了出去,只是两个女儿就嫁在了平安村,这样这对夫妻年老以后就有了依靠。不过像这个家庭的情况已经非常少见,绝大多数的纯女户都招了女婿,或者准备招女婿。

五、讨 论

平安村的1949年后的招婿实践表明,招婿仍然是一个替代性的措施而不是常规性的做法。如果像婚姻法所规定的那样婚姻双方自由选择居住地,就不应当对有兄弟的女儿和第二个女儿的招婿进行限制。平安村的招婿婚姻只是“应时性”的从妻居,是在没有儿子的情况下对儿子的一种替代。其背后的逻辑是,在只有女儿时,选择一个女儿作为拟制的儿子来继承宗祧和财产并承担赡养父母的义务。只有在这样的逻辑下,才能够理解为什么纯女户只有一个女儿可以招婿,以及有兄弟的女儿不能招婿。被选中作为儿子的替代人的女儿首先继承的是宗祧,而财产是作为宗祧的附属品被继承的。因此,把这样的女儿称作“承祧女”是合理的。“承祧女”和“出嫁女”有着截然不同的身份特征。“承祧女”的宗法身份其实更像是男人而不是女人。比如她的孩子称呼她的出嫁的姐妹为“姑姑”,而在中国的称谓体系中,只有父亲的姐妹才被称作“姑姑”;她的孩子继承她的姓氏而不是她丈夫的姓氏。根据她们在礼俗体系中的准男性特征,我又把她们称为“假子”。这些招婿女儿的“假子”身份的另一证据是,按照平安村的传统,女儿在大年初一是不去磕头拜年的。但平安村的招婿女儿在她们结婚后会和男人一样,在大年初一的早晨走家串户地磕头拜年。把招婿女儿称为“假子”,在乡村礼俗的说法里,就可以把她们涵盖在“儿子”概念的外延中。比如,

当我们说“只有儿子才能获得宅基地使用权”时,就没有必要再补充说“承祧女”也有此项权利,因为她们具有儿子的身份,即“假子”。我因此把她们叫作“承祧女/假子”。从平安村的情况来看,把招婿女称为“承祧女/假子”的理由有以下几条:

所有的上门女婿都保留了原有的姓氏;

招婿女的子女随母亲的姓氏;

招婿女的子女依据父系规则称呼宗亲(如称舅父为叔伯)和外亲(如称姨母为姑姑);

招婿女承担对自己父母生养死葬的义务;

招婿女的姐妹丧失承继父母宗祧和财产的权利,进而也丧失了保留娘家村村籍的资格。

运用“承祧女/假子”的概念来看待平安村的户口宅基地政策和财产继承实践,一切都顺理成章了。在没有出现招婿婚姻以前,平安村的宗祧^①继承规则可以总结为以下两条:

规则一:只有儿子可以继承宗祧;

规则二:在没有儿子的情况下,过继男性家长的一个男性卑血亲为嗣子,继承宗祧。

随着时间的推移,上述规则发生了变化。首先,被过继的嗣子不再被限于男性家长的男性卑血亲,家长的妻子的男性卑血亲也被纳入了选择对象。比如出现了妻子的外甥成为嗣子的情况。然后,女儿拥有了成为承祧人的资格。女儿成为承祧人相应带来的另一个变化是,在无儿无女的情况下,夫妻双方的女性卑血亲也成为了过继的对象。经历了上述变化以后,宗祧继承的规则可以用下面三条来概括:

规则一:一般情况下,只有儿子可以继承宗祧;

规则二:在没有儿子的情况下,可以选择一个女儿作为“假子”来继承宗祧;

规则三:在无儿无女的情况下,可以选择被继承人夫妻双方的卑血亲(性别不限)成为嗣子,继承宗祧。

依据上述规则,平安村目前的户籍和财产继承安排就可以得到较好的理解。有儿子时,女儿没有成为继承人的资格,宗祧和一切财产都由儿子继承。即使是嫁在本村的女儿,她们虽然是本村村民,但其权利

^① 我在其他论文中又将“宗祧”称为“家系”,参见高永平,2006。

义务是依据她们在夫家的身份确定的。有兄弟的女儿不能承祧，也就不能继承财产，也不能获得宅基地的使用权。在没有儿子只有女儿的情况下，其中的一个女儿（通常是长女）将承担儿子的角色，成为“承祧女”或叫“假子”，她将享有和儿子同等的权利，担当和儿子同等的义务。在一个女儿获得“假子”身份后，她和其他姐妹的关系由姐妹关系变成了礼俗上的兄妹关系或姐弟关系，其他姐妹事实上就成为了“有兄弟的女儿”，不再享有承祧的资格。事例六中的秀花就是这种情况。前文已经谈到，在中国大多数的村庄，族籍是获得村籍的必要条件，目前依然如此。因此，一个家庭如果有多个女儿的话，自然就只能有一个女儿继承家产、招婿落户、获得村籍（而村民权的一个主要内容就是宅基地使用权）。对有兄弟（包括假子）的女儿的入籍限制，由乡村礼俗和村民委员会的行政力量共同实施，但限制的理由却来自同样的文化逻辑。

需要注意的是，“承祧女/假子”的概念仅仅适用于当前的农村，而不是对中国传统婚姻财产制度的概括。这一概念所指称的婚姻财产实践中，已经融入了现代性的文化因素。如果没有旧的宗法制度的式微和现代男女平等观念的传播，“承祧女/假子”的现象是不可能出现在中国农村的。但这一概念的文化性质仍然主要是传统的，因而也只是适用于传统文化仍然浓厚的乡村。至于这一概念所概括的文化现象能够持续多久，我们只能拭目以待。

平安村1949年后的招婿实践表明，虽然有现代因素的加入，但招婿婚姻仍然是在传统礼俗和家族伦理的框架中进行的。一个招婿的女儿作为儿子的替代人承担了儿子的功能。她继承了父亲的姓氏、宗祧和财产，承担着儿子的义务如传宗接代、赡养老人等。她在娘家的身份，以及她的子女的身份仍然是传统给予的。她和她的家人竭力使她融入父亲的家族体系。她的儿女按照父系称谓称呼她的父母、族亲和外亲，就是这种融入努力的集中体现。这一切的努力，都是为了在她儿子的一辈能够更方便地回到男系继承的轨道上。再者，她的儿女以父系称谓称呼自己的族亲也有利于他们以自己人的身份在本村立足。不仅村民认同上述的文化逻辑，村干部也认同它。在这一套文化逻辑下，平安村的不成文的规矩是理所当然的。只要村民和村干部仍继续认同这样的文化逻辑，目前的规矩就不可能被改变。

在这里，我们需要和传统时代对招婿婚姻的礼俗安排进行对比。前文已经说过，根据老人们的回忆，平安村历史上没有出现过招婿婚

姻。我们可以和其他地方传统时代的招婿婚姻进行对比。传统招婿婚姻的情况非常复杂,无法得出一个概括的结论。就目前掌握的文献来看,赘婿的待遇五花八门。有些改姓,有些不改姓;有些掌握家庭财产,有些不掌握;有些仅仅是养老女婿,岳父母死后可以归宗,有些终老于岳父母家;有些情况生出的孩子全部随外祖父的姓氏,有些情况一些孩子随父姓。传统招婿婚中,如果需要女婿改姓的话,他们的地位很类似于“假子”,但笔者尚未看到这样的说法。传统招婿婚中没有对女儿的地位进行礼俗上的安排,女儿女婿仅仅是过渡的一代,礼俗安排的着眼点是第三代。拟制没有实现在女儿身上,在大多数情况下也没有实现在女婿的身上,而是实现在外孙的身上,限于篇幅,本文无法对传统时代的招婿情况进行详细论述(有关情况可参阅前南京国民政府司法行政部,2000)。

在中国农村,我们经常可以看到这样的宣传标语:“生男生女都一样,女儿也是传后人”。这表明,国家在说服村民接受计划生育政策的时候,仍然要借助于传统的文化理念。但是,运用这种理念的前提是首先认可它的合法性。在这里,国家通过宣传工具将“男女平等”的理念渗入了传统之中。它其实表示了这样一个意思:我承认宗祧继承理念的合法性,但只有男人可以继承宗祧的那一部分理念是错误的。你可以继续宗祧继承的实践,但应当对这种实践进行一些变通,那就是女儿也可以继承并延续你家的宗祧。村民们部分地接受了这个道理,但他们所采取的办法却仍然是传统中原有的,即“拟制”的方法。通过把招婿女拟制为儿子,即“假子”,新的文明因子顺利地进入了传统礼俗的框架。但这种进入是不完全的,因为有儿子的家庭女儿仍不能继承宗祧,有多个女儿的家庭只能有一个女儿可以继承宗祧。

现在,在没有儿子的情况下,平安村的村民已经接受了“女儿可以传后”的想法。这是一个巨大的历史进步。这样,招婿的女儿就成为了“承祧女”,由于她们其实是拟制的“儿子”,因此我又把她们称为“假子”。这就是她们在传统礼俗中的位置和身份。这一身份可以很好地解释她们在乡村社区中所获得的待遇,也能解释与她们关系密切的亲属(如姐妹和子女)在社区中所获得的待遇。我们看到,在农村特定的社会文化环境中,她们的礼俗角色决定了她们的经济社会地位。这提示我们,文化是一种无形但强大无比的力量,无时无刻不在决定着人们的命运。社会科学研究者要做的,就是研究文化的内在逻辑,探寻文化

的变迁与嬗变。文化因素的解释力,并不比经济因素和政治因素对社会现象的解释力差,也许还更强,它甚至可能是更为根本的决定因素。

参考文献:

- 白凯, 2003,《中国妇女的财产权: 960—1949》, 上海: 上海书店出版社。
- 陈顾远, 1998/1937,《中国婚姻史》, 北京: 商务印书馆。
- 董江爱, 2006,《农村妇女土地权益及其保障》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》第 1 期。
- 杜赞奇, 2003,《文化、权力与国家》, 南京: 江苏人民出版社。
- 费孝通, 1983,《家庭结构变动中的老年赡养问题》,《北京大学学报(哲社版)》第 3 期。
- , 1998,《乡土中国生育制度》, 北京: 北京大学出版社。
- , 2001,《江村经济》, 北京: 商务印书馆。
- 高永平, 2006,《中国传统财产继承背后的文化逻辑——家系主义》,《社会学研究》第 3 期。
- 怀效锋点校, 1999,《大明律》, 北京: 法律出版社。
- 郭松义, 2000,《伦理与生活》, 北京: 商务印书馆。
- 李树茁、靳小怡、费尔德曼, 2001,《中国农村婚姻形式和与父母共居时间关系研究》,《中国人口科学》第 6 期。
- 李银河, 1994,《生育与村落文化》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 刘倩, 2004,《南街社会》, 上海: 学林出版社。
- 马建石、杨育裳主编, 1992,《大清律例通考校注》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 前南京国民政府司法行政部, 2000,《民事习惯调查报告录》(下册), 北京: 中国政法大学出版社。
- 张佩国, 2002a,《近代江南乡村地权的历史人类学研究》, 上海: 上海人民出版社。
- , 2002b,《近代江南的村籍和地权》,《文史哲》第 3 期。
- Li, Shuzhuo, Marcus W. Feldman & Nan Li 2003, “A Comparative Study of Determinants of Uxorilocal Marriage in Two Counties of China.” *Social Biology* 48.

作者单位: 首都师范大学历史系
责任编辑: 杨 可

Modern Adaptation in a Traditional Culture Frame: Uxorilocal marriage in Ping' an Village since 1949	<i>Gao Yongping</i>	136
--	---------------------	-----

Abstract: Uxorilocal marriage has a long tradition in China, yet the uxoriocal son-in-law never had a lot of prestige in traditional China. Sonless families usually adopted a paternal nephew to continue the family line and support the parents in their old age. As the rural society develops, there are more and more uxoriocal marriages within the sonless families instead of nephew adoption in Ping' an Village. Nevertheless, this uxoriocal marriage is a kind of contingent uxoriocal marriage. According to the village norm, when the sonless family has more than one daughter, only one of them can take in a husband. Children born into this uxoriocal marriage will address their maternal grandparents and other relatives by paternal addresses. In the local tradition, the daughter who takes a husband into her parents' family is in fact regarded as a son and her relationship with other sisters is therefore transformed from sister-sister relationship to brother-sister relationship. The author calls this kind of daughter a quasi-son. This term can appropriately explain the entitlement that she and her children receive within the village.

The Shaping Process of Body and Its Gender Implications: The phenomenological analysis and gender interpretation of Awen' s disease ...	<i>Zheng Dandan</i>	154
---	---------------------	-----

Abstract Employing phenomenological description of an ordinary man Awen' s diarrhea disease, the author concentrates on the agony and uneasiness of "lively body", and tries to explore and understand how social-historical background and culture shaping Awen' s daily life, his body and his disease. Through demonstrating Awen' s and Aying' s different shaping processes of social class, this paper conceptualizes the gendered bodies of the spouse as the discourse of social relations and symbolic system, and tries to understand how their different embodied practice symbolizing the broader social structure.

COMMENTARY AND DEBATE

Responsibilities of Chinese Sociology: Discussion of theories and practices on building "Socialist Harmonious Society"		171
--	--	-----

Abstract Nowadays, Chinese society has entered a crucial period of reform and development. When the Central Committee of the Communist Party has advanced the guideline and strategic task of constructing socialist harmonious society, Chinese sociologists should take their responsibilities. Participants of this conference accentuated that we should: 1. maintain the sociological approach combined with structural analysis