

# 礼物、生命仪礼和人情圈

——以徐家村为例\*

黄玉琴

**Abstract:** In many villages of China, farmers are entangling in continuing ritual gift exchanges with other farmers. It's a dilemma: farmers are unwilling to continue the exchange but they can't cease it by themselves. Based on fieldwork in Xu Village in Hubei Province, this paper points out two questions, that is why farmers are entangling in the continuing ritual gift exchange cycle? And is it possible for them to get out of this cycle? The author constructs a theory system by analyzing the relationship among "gift", "Renqing cycle" and "life rite". Traditional ritual gift exchange stemmed from life rites, and developed into relative regular forms: Renqing cycle, gift and Renqing ethics. These gift exchanges offered farmers with social resource, but as time going, its forms were alienated from ritual gift exchanges, and to most farmers, became a burden rather than any thing else. The author points out this change by analyzing the process of alienating and some implying rules among farmers: collective principle, hinting and understanding strategy, not-going-beyond principle. At last, based on a new change, the author thinks it's possible for farmers to get out of the cycle.

之所以选择“礼物、生命仪礼<sup>①</sup>和人情”作为论文的方向,这与我个人的生长经历有着密不可分的联系。我自小生长在农村,亲耳所闻、亲眼所见并且亲身经历过许多次的仪式(rituals)和宴会(banquet)<sup>②</sup>。小时候喜欢赶情<sup>③</sup>,因为对仪式怀有一种好奇和新鲜感。长大了,常常听见父母为又要赶人情而发愁,埋怨做事<sup>④</sup>的人家:刚做了一个事怎么又来了一个?又听见父母商量:我们几年没做事了,却一直在赶别人的情,这次小儿过20岁生日是不是该做次事了?给我印象最深的是这样一次事情:爸爸的姑表弟过30岁生日,家里要去赶情,可当时家里只剩下最后的30块钱,妈妈说上次他赶我们家的情来的是40块钱,这次如果去,就至少要拿40块。爸爸说没办法,要不就拿30块吧!妈妈说,要拿30的话,丢死人了!我看你以后还跟不跟人家来往!拿30还不如不去呢!事情最后是这样解决的:爸爸带着30块钱到了人家家里,在上情<sup>⑤</sup>之前找另一个认识的人借了10块钱。实际上,有关人情的问题一直困惑了我好几年。我

\* 这篇文章是我的学士毕业论文。在此特别感谢我的导师王汉生老师。王老师的人品及学术品格深深地感染并影响着她的学生。

① 礼物:在本文中主要指仪式性人情交往中的礼物;生命仪礼:也叫通过仪式、生命仪式。

② 宴会:举行仪式的人家招待客人吃饭,最少两顿为午饭和晚饭;多则四顿,为第一天的午饭和晚饭,第二天的早饭和午饭。

③ 赶情:方言中的一个动词,是“赶人情”的简称,指带着礼物去参加仪式和宴会。

④ 做事:方言中指举行仪式,设宴待客。

⑤ 上情:实际上是“上钱”,指交给做事的人家礼金。

一直在想:既然人情负担已不堪忍受,农民为什么还要无休无止地做事,无休无止地赶人情?最关键的问题是,农民能否跳出这个循环往复的圈?这即是这篇文章的由来。

徐家村是位于湖北省中部的一个小自然村,行政编制上属于卷桥村,拥有住户45户,人口200人左右。笔者从小到大长在徐家村,因此对村里的人情世故比较熟悉。并且,为了了解现阶段农民人情负担状况,笔者曾于1999年暑期在徐家村做过田野调查,主要通过访谈掌握了一部分资料。

## 一、既有文献<sup>①</sup>

### (一)人类学关于礼物的研究

马歇尔·莫斯(M. Mauss)在他的著名论文《礼物》(“The Gift”)中提出了这么一个问题:“在原始或古代社会中,由于什么原则使得收到礼物后必须回礼?是什么力量迫使受礼者回礼呢?”莫斯在一种神秘的力量“呼”上找到答案:“呼”存在于森林或一个人送与另一个人的物品中,它一直希望回复到它原先的位置上去,而这种回复只有通过以另一物品为中介,和原先的礼物相交换才能达到。如果受者没能做到回礼,将带来一些麻烦,甚至会造成受者的死亡。莫斯把这种迫使受者回礼的力量称之为“礼物的精神(the spirit of gift)”。人类学上也用“礼物的精神”来概括莫斯有关礼物的理论。约翰·利普(J. Liep)指出:马克思(K. Marx)和莫斯都关心人们因他们劳动创造的物品而异化(alienation)的问题。但马克思关心的是现代社会中商品交换体系的问题,并发现了剩余价值的秘密。而莫斯关心的则是“原始”社会的礼物交换,并从天生的信仰体系中寻找答案。并且由莫斯始,将“礼物”(gift)和“商品”(commodity)对立。

对于莫斯的“礼物的精神”之说,有诸多学者进行批评。雷蒙德·弗斯(R. Firth)认为莫斯误解了“呼”,将“礼物的精神”(the hau of the gift)和“给者的精神”(the hau of the giver)混为一谈。对莫斯批评更多的是20世纪60年代的克劳德·列维-斯特劳斯(C. Levi-Strauss)和1970年代的马歇尔·谢林斯(M. Sahlin)。前者认为莫斯有关“呼”的讨论是人类学家被土著迷惑住的最令人惋惜的例子;后者批评莫斯忽视了“呼”的经济意义。

在莫斯的经典理论出现之前,马林诺斯基(B. Malinowski)就已经出版了他有关美兰尼桑(Melanesian)社会中交换的人类学笔记,详细描述了当地的交换系统。马林诺斯基并不同意莫斯“礼物的精神”的解释,他是用“互惠原则”(the principle of reciprocity)来解释礼物交换问题的。一个人“给”是因为期待着“回”,一个人必须“回”是因为否则的话,对方会终止“给”。所有的权利和义务被组织进一个十分平衡的互惠链条中。因此,马林诺斯基得出结论:互惠(reciprocity),或者“给一受原则”(the principle of give-and-take)成为美兰尼桑社会秩序的基础。

后来的学者对礼物研究投入了大量的精力。在美兰尼桑和波里尼桑(Polynesian)做田野调查的安德鲁·斯特拉森(A. Strathern)发现,在存在上下等级的情景中,给者往往比受者优越。

有趣的是,这些从相对“简单”的社会中得到的礼物交换原则比如回礼的义务或给者的优越原则,并不一直适用于更复杂、内部区分更明显的社会。马林诺斯基的互惠原则,自他以来一直在礼物研究中占主导地位,现在却受到来自亚洲的田野调查的挑战。如泰琪·S. 利布拉(T. S. Lebra)在日本发现,在日本那种等级制严格的社会,地位低的给者送的礼物从来不能和

<sup>①</sup> 本节所引文献均转自阎云翔 *The Flow of Gifts* 一书的文献部分,请参看文末参考文献 Yan, 1996。

地位高的给者的礼物价值平衡,这就打破了马林诺斯基的“回礼相等”(equivalent return)原则。在南亚的田野调查,比如在印度,人类学家发现地位低的种姓接受来自地位高的种姓的礼物,却从来不用回礼。因为在该文化中,这些礼物被认为是“惮”(dan),“惮”将危险或一些不洁之物从给者传给受者,地位低的受者是不能将“惮”返还给地位高的给者的,这正反映了印度种姓制度下优势种姓对劣势种姓的文化控制。这个研究结果对马林诺斯基的“互惠原则”提出了挑战,引导人们重新重视莫斯“礼物的精神”的观念。

20世纪80年代,有关礼物的研究出现了一种新的观念,强调物品对其主人的不可让渡性(inalienability)。这些观念主要来自于对太平洋地区“呼啦圈交换”(Kula exchange)进行研究的学者。F.H.戴门(F.H.Damon)认为Muyuw kitoum(一种呼啦圈交换物品)是属于个人所有的,凝结着个体的劳动,是个人不可让渡的一部分。由此,太平洋学者重新提起莫斯有关礼物和商品的差别的分析。C.A.乔格瑞(C.A.Gregory)认为,礼物交换是一次不可让渡的物品在相互依靠的人们之间的交换,而商品交换却是可让渡的物品在相对独立的人们之间的交换。礼物就像一个系着橡皮筋的网球(a tennis ball with an elastic band attached to it),主人可能暂时失去球,但对橡皮筋稍使力,球就会重新弹回主人身边。这种理论在人类学上被称为“礼物的不可让渡性”理论。

## (二)关于中国的礼物研究

谈及中国的给礼现象(gift giving)<sup>①</sup>,西方观察家往往指另一种社会现象——人际关系(interpersonal relations or personal connections)。他们认为给礼和其他互惠交换在中国人的社会生活,尤其在维持、再造和改变人际关系中发挥主要作用。一些中国学者则在中国自有的范畴如“关系”、“人情”、“面子”、“报”的基础上构建了一个分析框架。布鲁斯·加可伯司(B.Jacobs)通过对台湾的研究,认为“关系”是中国政治的个人基础。安德鲁·沃尔德(A.Walder)认为关系是社会主义工厂中制度文化的非正式方面。杨美惠(M.Yang)对中国城市的礼物交换和人际关系做了系统性的研究,认为中国的“礼物经济”和关系网络建构了一个与社会主义国家政权相对的非正式力量,因为这种力量对已分配的国家经济进行了再分配。

在这些已有的学术成果的基础上,阎云翔在黑龙江的一个村子——下岬村(xiajia)做了田野调查。调查范围不仅包括仪式性的礼物交换,还包括日常非仪式性的礼物或劳动力的交换行为。在调查基础上的成文《礼物之流》(*The Flow of The Gifts*)中,主体是对下岬村礼物交换风俗的实证性描述。阎试图在实证研究的基础上,检验既有的礼物理论和概念。他的观点概括起来有这样几点:1. 互惠原则一方面在中国礼物交换体系中发挥了重要作用,从长远看,大部分交换关系都是通过实现互惠来维持的;另一方面,下岬的情况从两方面对互惠原则提出了挑战:一是互惠的多样性,二是互惠的缺失。前者由人情伦理的多样性造成,可能造成“回”与“给”在形式、数量等方面的不平等;后者指在等级或阶层情境下上级对下级“送礼”后“回礼”的缺失。另一个与经典理论不同的是:是受者而非给者获得声望。2. 下岬的例子证明,在中国,礼物不仅是可让渡的,而且必须是要被让渡的,因为回礼必须要与受礼不同,若回同样的礼,则被认为是一种拒绝和侮辱。阎认为,在中国,礼物本身不包含一种超自然的特质,但它作为一种最有力和最受欢迎的方式传达了给者对受者诸如关心、羡慕、道德上的关怀、情感上的依附等精神意义的信息。因此,礼物创造了给者与受者之间的一种精神联系。不是物本身,而是物

<sup>①</sup> 为了与另一有特定含义的词“送礼”区别开来,我们将“gift giving”称为“给礼”,指所有礼物给予现象。

表达出的人情是不可让渡的。3. 关系网的孕育依靠礼物交换得以实现,在礼物交换的过程中必须遵循人情伦理。他认为从前的礼物研究中忽视了道德和情感层面,而只将人情作为一种可交换资源或是一种理性计算的结果。实际上礼物交换包含这几对互相对立的方面:利益与非利益,表达性和工具性,自愿的和受约束的。阎采用了“表达性礼物—工具性礼物”这个分类框架来分析各种礼物现象。4. 必须联系中国40年的社会主义实践(1949—1989,阎是在1991年做的田野调查)来理解目前的礼物交换和建构关系网络的情况。

阎的《礼物之流》是目前为止对中国农村礼物交换现象研究最全面的一本书。阎文的主体是描述性的,重点在于在不同于西方的文化背景下新的事实的发现。这使得阎的发现对于马林诺斯基和莫斯的发现,并不造成一种理论上的更替,而是一种事实的补充,是对描述人类礼物交换现象的一种完善。阎认为礼物交换存在两方面的原因:一在于态度层面,先前的礼物交换建构了一个道德经济体系,在该体系中道德原则使农民非自愿地陷入一个交换循环。农民是被动的,是承受道德压力的。二在于功能层面,阎认为礼物交换是孕育关系网络的基础,而关系网络为农民转移或分担经济、政治和社会风险提供了保障。阎的不足点是没有区分仪式性礼物交换和非仪式性礼物交换对建构社会关系网络的不同作用。若以阎的解释为起点去分析农民跳出仪式性人情往来的循环的可能性,则会发现很容易陷入一个两难境地:从原因一来讲,农民由于受道德、习俗的压力而参与无休止的礼物交换,但道德、习俗是可以改变的,尤其是在大家都认为这种压力太大的情况下。从这个角度讲,循环往复的人情往来肯定能中断。然而从原因二来看,阎认为人情往来是关系网络的基础,若终止了,则会破坏关系网络,这是农民所不允许的。由此造成了一个两难,使农民人情负担重这个问题似乎成了不可解决的问题。

陈刚在其学士毕业论文《礼尚往来的意义——场域观下的送礼实践》(1998)中,从场域的角度区分了礼物交换中的礼节域和往来域。礼节域包含了业经仪式化的送礼实践,而往来域则指大多数尚未仪式化的送礼实践。他的区分弥补了阎文的不足,为进一步梳理仪式性和非仪式性礼物交换中的人际关系提供了起点。

在本文中,笔者借用了陈刚的礼节域、往来域的概念,结合自己提出的另一些概念,重新建构了一个分析框架,并通过结合在徐家村所得的实证资料,来具体分析农村置身于一个循环往复的仪式性礼物交换圈的原因,并对“农民能否跳出人情往来这个无休无止的圈”这个问题作进一步分析和思考,并期望在这个分析的基础上对原有传统的“礼物”理论作出回应和补充。

## 二、生命仪礼

本文分析的送礼实践以陈刚标定的礼节域为界限。礼节域指业经仪式化的送礼实践,在徐家村,礼节域包括生命仪礼和时历仪礼<sup>①</sup>两种场合,又以生命仪礼场合中礼物交换最为频繁,礼物负担最为沉重,所以笔者选取生命仪礼场合为最主要的分析域。

### (一)祝福的仪式化:生命仪礼

当一个人改变身份时,无论是年龄的变化还是其他变化,对于这个人来说都会带来不安或忧虑。这种变化还会带来相应的角色变化,周围人期望关系的变化等。在这种变化中,旧的身份、行为角色取消了,进入一个新的身份关系。这是一个非常微妙的时期。为引导个人通过他

<sup>①</sup> 时历仪礼:无穷无尽的时间周期中的固定标志,如新年、端午等。

们生命中的决定性转折点,所有亲近的人集中在一起,正式宣布这个人进入一个新的身份时期。这即是生命仪礼的起源。最早的这种聚会带有浓重的神秘性,人们采用各种动作或行为表达对处于生命特殊阶段的个体的祝福。这些动作具有丰富的文化内涵,是原始的生命仪礼中的礼物,没有形式和数量上的规定,强调礼物给予者和接受者之间的一种情感联系。仪式的参与者是所有的亲近者,在以血缘关系为基础的社会中主要包括血亲和姻亲。

由表达祝福的聚会到生命仪礼的形成之间经历了一个仪式化的过程。随着时间的推移,举办和参与这种聚会的人们对这种行为(聚会)和目的(祝福)之间的关系不再加以推究,只按着规定的方法做,而且对于规定的方法带着不这样做就会有不幸的信念,此时,这套行为也就成了“生命仪礼”,祝福的仪式化也就完成了。这种仪式化包含着这几方面的内容:一是生命仪礼进行程式的制度化。每一种生命仪礼具有相对固定的进行程序,可能不同文化背景下程序内容不同,但都具有相对固定的特征。如在徐家村,传统上婚礼包括请乐队、头一天男方送聘礼、第二天男方迎亲队到女方家、女方临走前其长辈“丢压箱钱”(往女子准备带走的衣箱内象征性地放点钱,作为女方私房钱的一部分)、女方临走时哭嫁、女方在进男方家门之前脚不沾地、传茶(女方给男方长辈倒茶并接受对方给的钱)、闹洞房等,这是婚礼进行的样板;二是参与者的制度化。生命仪礼的参与者相对固定下来,成为“人情圈”;三是宴会的制度化,共吃多少餐,除正餐外有哪些另外的要求,这些都相对固定下来;四是礼物的制度化。在祝福聚会阶段,礼物并没有严格规定,也可能表现为非物质形态,但仪式化的生命仪礼中,礼物物化为相对固定的物质形态,最普遍的形态是货币。除形式外,礼物数量上也有了规定;五是礼物交换过程中行为的制度化。如何进行礼物交换已形成了一套相对固定的行为规则,我们将之称为“人情伦理”。阎云翔曾对“人情伦理”作出过精彩的归纳:一是礼尚往来,收到礼后必回;二是送礼者在礼物份量的选择上不该打破既有的社会地位的上下关系。这在人情中主要通过主人血缘关系的远近决定。血缘关系远的送的礼不要重于血缘关系近的,并且血缘关系相同的讲求礼物份量相同。有句俗语叫“对什么人,随什么礼”;三是礼物往来。回礼一定以别人来的礼为参考,份量不能少于受的礼;四是指回礼要适当,因为回过去之后,对方下次给礼会参考你这次的回礼,回礼份量太大会对对方造成压力,俗语叫作“礼大压死人”。

农业生产一般以家庭为生产单位,因而每个家庭的同质性强。没有特殊的事由,农民并没有机会与全体血缘亲属聚在一起。而生命仪礼形式上是一次聚会,它的举行为举办家庭与参与者之间、参与者与参与者之间提供了一次互通信息、联络感情的机会。通过互相参与生命仪礼,农民之间增进了联系,成为对方潜在的社会支持网络的一部分。这是生命仪礼的一个客观效果。

## (二)生命仪礼目的的异化

仪式化的过程本身就是不再推究行为和目的的关系而只按规定的行为去做的过程,随着现代化进程的推进,生命仪礼离初始“祝福”的意涵相去甚远,生命仪礼的目的被异化,生命仪礼中的部分内容——相对固定的仪礼程序、礼物交换等都陷入了困境。

首先,生命仪礼经历了一个去神秘化及程序的简化的过程。生命仪礼的目的是利用带神秘性的动作或行为宣告个人特殊生命阶段的到来,是对个体身份改变的一种认可和祝福。但发展到今天,生命仪礼的神秘性已经被抽离掉,与之相联系的是仪式中相对固定的程序的简化。许多生命仪礼的举行不再遵照传统的模板,就是最严肃、最应具有神秘性的葬礼也发生了很大变化:土葬的被禁止和火葬的推行使烧纸钱、请道士做道场、敬酒和菜等仪式被省略,而这

些仪式在传统葬礼中表达了对逝者的一种尊敬,代表了人们对逝者来生过上安适生活的期望。

同时,生命仪礼主体的中心地位也被边缘化。处于特殊生命阶段的个体是生命仪礼的中心,他(她)应该接受来自仪式参加者的祝福和关于如何度过这一特殊阶段的引导。由于以个体为中心的程序的简化,个体的中心地位已不再受到重视(除了葬礼和婚礼,这两个仪式是必须要个体参与的)。在徐家村,只要还有劳动能力,做大寿的老人同样帮着家里招呼客人,若是老公公,一般帮着洗碗;若是老太太,则帮着蒸米饭。一切以招呼好客人为原则,因此若老人把自己负责的事情没做好还会遭到责怪。由于大寿一般由儿子来做,礼金最后也都由儿子收着,老人并没有从生日仪礼中获得什么。甚至会出现生命仪礼的个体本人并不在仪礼举行现场的情况。例如徐家村有几户农民为儿女过20岁生日,这几个年轻人中有的在外地上学,有的在广东打工,他们本人甚至不知道家里正在为自己举办生日仪礼。这种个体的不在场是生命仪礼主体中心地位丧失的极端表现。

不仅如此,生命仪礼本身已被当作一种手段被利用。对于生命仪礼,人们已不再追究其目的而只注重行为本身,因而仪礼举办过程中的行为具有更重要的地位。就举办家庭而言,仪式的隆重程度和宴会的丰盛程度是广受评议的。隆重的仪式和丰盛的宴会会给仪礼举办家庭带来声望,对生命仪礼主体而言也是如此。比如说嫁女儿,如果仪式不隆重甚至没有仪式就嫁出去了,则女儿最开始在夫家及夫家村中不太会受到尊重。老人的60岁以上大寿通常由儿子操办,若办得隆重,老人会受到其他老人的羡慕。一般老人,即使儿子不孝,怨言也不多,但都希望去世后儿子能给自己办个风光的葬礼。生命仪礼就这样成为许多农民追求声望的一种手段。

生命仪礼还被农民用作在短期内缓解经济困难的一种手段。农民短期内做一次事是获利的,其收到的礼金要多于他举办仪式的花费。农民为了缓解短期内的经济窘迫,很可能为一个小事举办仪式(比如给子女过20岁生日)。但农民的收入是依收获季节而定的,具有时间性,因而农民手中“活钱”有限,而这种仪礼的举办要的就是现钱,所以更容易加重别的农民负担。典型的是,徐家村几个考上大学的学生,其父母都是通过举办仪式来为其凑学费和旅费的。虽然要还礼,但分散着进行,压力会小一些。这是农民通过办仪式来缓解经济困难的最典型的例子。这就使得农民一有做事的理由就做事,结果人情越来越多,弄得大家疲于应付,苦不堪言。

### (三)生命仪礼与“人情债”

这篇文章是受“人情债”的触动而开始构思的。笔者1999年在徐家村做人情状况的调查时,听到的最主要的内容就是农民抱怨人情负担太重。徐家村位于湖北省中部,连年遭水灾,收成本来就不好。另一方面,地方工业不强,前几年还在农村招人的乡镇企业这几年全都倒闭了。这几年国家总体上经济形势不好,做生意不仅风险大,而且收入不能保证。徐家村40多户只有一两家有未成婚的子女出去打工,其他全在家守着几亩薄地。1999年笔者调查时得知1998年一年大部分家庭人均毛收入刚够一千元,扣除农业税及各项投入,人均只有六、七百元。但即使是这样,笔者调查的对象中1998年一年人情花费不少于1000元的占了70%以上,花费最多的一家一年共花了2600元人情费。一般人情费都占到家庭纯收入的25%—35%以上。笔者在文章开头记叙的父母为40元人情钱而发愁的例子绝不夸张,这种事情在许多的家庭发生过。访谈中一位徐姓中年人说:“不怕你笑话,我们家一直为人情发愁。人情,人情是债呀!你没听说‘人情大如债,头顶锅盖卖’这句话么?要赶情没钱我就到处去借,甚至去贷款。”

后来借多了，碰到有亲兄弟姐妹家的人情，就跟他们说：‘人情钱’先挂着吧，等收割了再给你们！就这样先吃了再说。”徐村有两大“做事”旺季，一是秋收后，婚嫁、建房一般选择在这时候。二是过年，正月初六开始到正月完，所谓的小情，也就是10岁到50岁的生日，集中在这段时间举行。前面讲过，徐家村人有“改生”的习俗，一般上半年生的就把生日提到过年期间，不仅是农闲，而且过年有菜，省了平时备菜的麻烦。秋收后还好，农民能有点收入，可过年时，农民的收入剩下的不多，还要准备开春的种子、肥料钱，但就这时，情特别多，一天接着一天，甚至一天好几个，使农民的负担十分沉重。

我们前面说过，人情伦理要求有来有往，回礼至少不要少于别人送的礼。从长远来看，生命仪礼是依据每个人生命的特定阶段来确定的，因而仪礼的种类是固定的，包括出生、抓周、10岁始的整10岁生日、当兵、考学、结婚、葬礼。有的可能没有当兵或考学这项仪式，但当兵或考学出去者的父母往往并不为其操办婚事。从长远来看，每家举办的仪式差别并不大，因此人情收支大体上是平衡的。农民在做完事收到礼金后自己也说：还不是要还的！既然是这样的，那农民所感受到的沉重负担到底来自何处？一是来自于农民收入情况和收入方式的影响。农民收入多，所感受的压力可能相对要小些。但并不尽然。在徐家村作调查时，家里依靠几亩薄地的农民，人情往来主要以血缘亲属为主。家里有从事非农产业的，收入稍微多一点，但往往除了血缘亲属外，还与一部分非血缘的家庭有人情往来。按农民的话说，这叫“有多出的多出，有少的少出，正反是一个出”。负担受农民收入方式的影响较大。一般种地的农民，收入依收获季节而定，具有时间性，因而农民手中“活钱”有限，而这种仪礼的举办，要的就是“活钱”，这使得从事非农生产，手头有“活钱”的农民感受的压力比从事农业生产的农民小。二，从长远来看，农民的人情收支大体平衡，但农民确实有大量的钱用于人情方面了，这些钱到哪里去了？这需要联系生命仪礼的一项内容——宴会来分析。仪式一般持续两天，宴会包括四顿饭，并且四顿饭都是正餐。除了饭食外，还要预备大量的烟、酒。饭食烟酒的质量最起码是中等，否则会受到客人的非议。这样算下来，一次一般的宴会的花费少则数百元，多则上千元。碰上大的仪式，如婚礼和葬礼，要请专门的乐队，客人比较多的情况，一般仪式的成本要好几千元。农民的钱到哪里去了？从整体上看，是在宴会中被吃掉、喝掉、抽掉了。这是“人情债”的实质。

生命仪礼是导致“人情债”的直接原因，它所包含的内容——礼物、宴会和人情伦理给农民带来沉重的负担，因此生命仪礼到今天不仅失去了最开始祝福的意涵，反而成了大家反感和诅咒的对象。访谈中就有农民感慨：“真巴不得（希望）江泽民下命令不许再做事了！”之所以希望江泽民下命令是因为农民无法依靠自己的力量从这个循环中脱身，希望有一种外力的作用，这到底是为什么呢？

由以上三小节的分析我们可以看出生命仪礼本身正包含着一种矛盾性：一方面，其本初祝福的涵义逐渐被异化，生命仪礼空留了一副包含礼物、宴会、人情伦理的形式，并且正如前面所讲到的，这副形式给农民带来了沉重的负担；但另一方面，生命仪礼又具有一个加强农民间联系的客观效果，它为农民提供了建构自己支持网络的机会，这又是农民所需要的。

### 三、人情圈：谁来参加生命仪礼？

那么都有谁来参加生命仪礼呢？从表面上来看，参加生命仪礼是一种个体化的行为，像西方，可能给任何一个碰见的熟人发一张结婚请帖，但中国农民却不是这样的。因为对中国农民

而言,有一个相对固定的人情往来圈子,这个圈子的形成是生命仪礼形成的重要内容之一。所谓人情圈是指与某一农民家庭有人情往来的家庭的总称,时间上指当下。之所以称之为“圈”,一是因为它有相对固定的边界,哪几种关系可以被纳入人情圈,这是有讲究的,一般是以一个家庭为中心,按照血缘关系由近及远向外推;二是人情圈也是分层次的,传统上也是按照血缘关系的远近来分。

### (一)谁来参加生命仪礼

徐家村的风俗,男女谈恋爱后结婚,其间经过几个程序:第一步是“当面”,即相亲,男女双方在媒人家里见面,由第一印象决定是否继续交往;第二步是“看家”,即女方在其姐妹、嫂子及好朋友的陪同下到男方家里“考察”其家庭情况,主要包括住房,家人是否易处等;第三步是“叫老人”,是指男方带着礼物去拜访女方的父母和女方决定成家后走动<sup>①</sup>的亲戚。这是决定双方成家后人情圈的重要一步,因为“叫老人”仪式决定了双方婚后新家庭人情圈中姻亲的部分。“叫老人”后,男方必在端午、农历年带着礼物拜访这些家庭,称之为“送端午”、“拜年”。

小家庭成立之初的人情圈主要就是由女方所确定的姻亲和男方所确定的血亲组成。男方确定的血亲继承了父亲人情圈中血缘关系较近的一部分,另一部分则淘汰掉了。当然,除了姻亲和血亲,新婚小家庭的人情圈还很有可能包括女方和男方的好朋友,但除非是特别要好的朋友,一般情况下,结婚后关系就不如未婚时亲密了,也就不带入新家庭了。当然,双方中若有从事非农生产的同事也可能成为新家庭人情圈的一部分。

谁来参加生命仪礼?笔者将参加者划分为三部分:

一是核心亲属,包括夫妻双方的父母和兄弟姐妹。这一层次是一个家庭人情圈中永恒的部分,所有的仪式,不管是“大事”、“小事”<sup>②</sup>,核心亲属均要赶情。平时经常互相往来,并且在其中之一遇到困难时,另外的人有帮助的义务。可以说核心亲属圈是家庭在情感上最主要的依靠,是其主要的“求助圈”。在徐家村的调查支持了这个观点。村民小徐在婚后才发现患了不孕症,在当地多方求医都无效,不仅耗尽了刚组建不久的小家庭的钱财,还使小徐万念俱灰。这时,小徐的大哥四处打听到外省某地有名医专治此症,就说服他一起去就医。大哥之所以带小徐就医主要是怕他在灰心中出门不安全。大哥的往返路费和食宿费是他自己掏的,小徐的路费和医药费不够的部分是由他和妻子两方的兄弟姐妹凑的。如今小徐夫妇已有了一个可爱的儿子,每次回忆起这件事,小徐都会流出眼泪:“若没有大哥和其他兄弟姐妹的帮忙,我现在还不晓得怎样呢。”

二是外围亲属,包括父母的兄弟姐妹,即叔、姑、舅、姨,可能还包括堂叔,以及他们的已成家的子女家庭。外围亲属是否全部纳入人情圈,这是有选择的。一般情况下,只要不是招婿,家庭一般将丈夫的叔(包括堂叔)、舅、姨、姑纳入人情圈,而妻子的,一般情况下只走叔家的,可能会有姑家的,这个没有一定的标准,有的兄弟姐妹多的,连叔家也不走动。对于堂亲和表亲,丈夫的堂兄弟、表兄弟一般情况下走动,出嫁的女表亲则通常中断人情往来。妻子的表亲一般不走动。对于外围亲属圈,实际上它在现代人情圈中,处于一个比较尴尬的境地。它并非家庭的情感依靠,家庭有了困难一般情况下不会向它求助。但若其中有拥有较多资源或地位较高

① 指互相之间有人情往来。

② 大事、小事,前者指正规、严格并且隆重的仪式,一般包括小孩洗九(小孩出生九天后举行的仪式)、抓周(小孩周岁)、婚嫁、老人60及60岁以上各整10岁生日、葬礼、建房、考学、参军等;后者指10岁、20岁、30岁、40岁、50岁生日,被认为并不是非举办仪式不可的。



或属于城市居民的情况则除外。这种情况下,村民一般尽力与他们维持一种较亲密的关系,有困难但核心亲属无法帮助时他们是可考虑的对象。徐村村民说这一块的人情往来感觉最沉重,一是因为除了赶情和拜年外,平时来往很少,感情不深。二是这一块亲戚太多,叔、舅、姨、姑四方面,一方面几个弟兄,加起来就好几十家了。经笔者统计,外围亲属在人情圈中占的比例很有可能超过核心亲属(前者是包括四方亲属,后者只包括两方亲属)。

三是由农民将陈刚所讲的往来域的一部分纳入礼节域所形成的。

随着现代化进程的推进,以及中国 50 年的社会主义实践,使得农村社会关系发生了一系列变化,从而衍生出种种不同于以往的关系:国家政权建设运动的进行导致宗族在中国农村的瓦解,村干部与普通村民形成上下级关系;合作化的实践,把同一个村的人集中在一起劳动,为不同宗族的人们之间的相互了解和交往创造了条件,许多人成为朋友;现代化进程的推进使一直几乎与城市处于隔离状态之下的农村有了与城市接触的机会,衍生出种种城里人与农村人之间的关系;农村工业化、城市化的进行使许多农民开始从事非农业产业,在此过程中结成同事关系(业缘),由同一地区流向另一地区的则结成同乡关系(地缘)。

这种非血缘关系构成了生命仪礼参加者中的第三部分。

## (二)谁不来参加生命仪礼:人情关系的“非正常”终止

人情圈在一定时期内是相对稳定的,但从家庭整个生命周期来看,却是变动的。据笔者在徐家村所了解的情况,大部分家庭的人情圈自家庭建立以来都发生过变化,少数家庭建立没有几年,孩子还比较小的情况除外。

人情圈的变化与家庭生命周期有密切的关系。刚刚建立起来的小家庭应付各种事务的能力还比较弱,所以不管是姻亲还是血亲,被选进人情圈的比较多。尤其是对姻亲的选择,女方可能出于一种寻找更多的依靠的心理,选择的亲戚比较多,除了父母和兄弟姐妹外,有时把叔、姑、舅、姨也选上。随着生命周期的变化,家庭应付各种事务的能力增强,太多的人情往来也成为一种负担,家庭会考虑终止与一部分血缘关系并不十分亲近的家庭的人情往来。

另外一种情况是对方家庭生命周期的变化导致人情圈的变化。原先人情圈内的家庭又产生了新的家庭,如姑姑的儿子成了家,这会导致人情往来户增多。对方家庭不存在了,如都去世了,则会使人情往来户减少。

人情关系的“非正常”终止是指不是因为家庭生命周期的发展导致的,而是因为非自然的、人为的因素导致的人情关系的终止。本节主要通过两个故事来分析这种情况。

第一个故事。王家共有兄弟姐妹八个,都已成家,其中兄弟五个都从父母家中搬出去另建住所,但又紧挨在一起。老父母单过,这样算起来他们六户人家住在村东头。去年过年发生了一件不愉快的事情。正月初二时,老四一家三口到岳父母家拜年没回来。那天老二、老三也都拜年去了,交待两老晚上照看家里。而老大家由于女儿雪梅的男朋友来拜年,所以都没出去。到晚上,两位老人分别到老二、老三家守门之前,交待雪梅帮她四叔照看门。老大家吃完饭后雪梅就和男朋友一起到四叔家。在徐家村,年轻人未婚同居是再普遍不过的事。可不巧正被回来拿东西的王母撞见了。老四回来之后,王母将这件事情告诉了他们夫妇俩。在徐村,虽然未婚同居被普遍接受,但还是被认为是不洁之事。尤其在别人家里甚至房中发生这种事,更被认为会给这家带来极大的晦气。老四夫妇思来想后都觉得不舒服,于是就把这事告诉了老大夫妇。老大一听这话,立即火冒三丈。首先是把母亲训斥了一通,然后又骂老四造谣,要诬蔑他女儿清白,吵得不可开交。老四一急说好呀,你有胆量咱们带雪梅上医院,检查费用我出。

可老大却犹豫了。过了两天，老四正在村部和别的村民闲聊，老大过来了，“嗖”地拔出一把菜刀。老四跳起来就跑，老大在后面追，追遍了整个村子。这下可好，不光彩的事本来可以在大家庭内部解决，现在却闹得全村人都知道了。弄得老大一家抬不起头。他们忿然断绝了和其他兄弟姐妹及父母的往来，不再和他们说话。并且断绝了与其母娘家人即老大的舅、姨和舅老表、姨老表的联系。

下面这个故事实际上是另一种类型。小江谈朋友时，对方到家里“叫老人”，由于小江的父亲只有姐妹，是家中独子，小江嫌娘家人太少，就把父亲四个成家的堂兄弟都算上了。成家后随着时间的变化，人情圈越来越大，负担越来越重。在徐家村，生日仪式，不管多大岁数的仪式是不通知的，一般客人心中有数，年轻人记不住的可以向老人打听。徐村人有“改生”的习俗，比如将农忙时的生日改到农闲时过，但只可提前不可推后，即使“改生”，主人也只会向少数人透露，消息则由这些人传播开去。小江的四个堂叔在小江大女儿10岁生日时都没来赶情。小江寻思，作为娘家人，他们不可能不知道消息。不来的理由只能是一种暗示，希望中断人情关系。小江也乐得接受，下次堂叔家做事时她也没去，这段人情关系维持了十多年，就此告终。

之所以详述上面两个故事，是想从中总结出人情关系“非正常”终止过程中出现的某些有趣的现象：

一是与某家庭亲戚中断人情往来，往往采用一种集体性策略而非个体性策略，即通常是和亲缘关系相同的几家同时断绝人情关系。如故事一中的老大和所有的兄弟、所有的舅表亲断绝往来。他不会只与老四绝交而和其他兄弟继续往来。故事二中，小江的四个堂叔都没来赶情绝非偶然，而是四家事先商量好了的。

二是终止人情关系中的默契行为。阎云翔描写的下岫村，主人对没参加仪式的亲戚要求有个解释，若确实不知道消息的，有个补礼即可，但若是知道消息而未来的，会造成不愉快。但在徐家村不同，人们能推测出对方是否能知道消息。并且，除生日仪式外，其他仪式是要通知的。这样，人们把不来参加生日仪式理解为一种希望终止人情关系的暗示。人们领会这种暗示，双方达成一种默契。

同时，故事一反映了农民构建与再构建人情圈时遵循“不可逾越”的原则。一个家庭在构建人情圈时，是以自己为中心，按血缘关系由近至远外推的。每一个非直系的亲属必定可以追溯到一个直系亲属作为媒介。如叔、姑是以父亲为媒介的，舅、姨是以母亲为媒介的。人情圈的构建和再构建不会逾越上一级（血缘关系近的）而达至下一级（血缘关系远的）。故事一中老大与舅、姨，与舅老表、姨老表并无任何矛盾，和他们断绝人情往来是因为他已经和他们与他的媒介——母亲断绝了往来，他不会越过母亲而与他们继续保持人情往来。

需要补充的一点是，集体性原则和不可逾越原则主要针对人情圈中的血缘关系部分，对非血缘关系而言，遵循一种个体性原则，农民和他们之间是一一对一的关系，不像和血缘亲属一样，是一对多甚至是多对多的关系。

### （三）人情圈与“人情债”

人情圈的大小与“人情债”有密切关系，通常情况下，人情圈越大，人情负担越重。那么农民为何不缩小人情圈以减少人情负担呢？

既然如前文所述，外围亲属成为农民人情圈中负担最重的一块，农民为什么在建构人情圈时还把们纳入人情圈？感觉负担后为什么不终止和他们的人情往来？笔者认为农民把外围亲属纳入人情圈有两个原因，首先来自于一种文化上的惯性。每一种既定的文化都是一个民

族或群体长期历史发展中的创造物的积淀,而且旧的文化价值观往往已经内化于社会成员的深层意识之中。有些文化特征甚至已经成为人们的文化本能,许多行动是不假思索而为之的。包含着礼物、宴会、人情伦理这些形式的生命仪礼是传统文化的一部分,人们已具有了一种自觉遵守它的既定规范的倾向。从传统上说人情圈就包括外围亲属,所以农民在第一次建构人情圈时就将外围亲属包含在内。其次,有些外围亲属是可以不走动的,如女方的叔、姑等,农民将这些关系纳入人情圈中是出于对生命仪礼的客观效果的一个考虑。我们在第二节曾谈到,生命仪礼形式上是一次聚会,通过互相参与生命仪礼,人们之间增进了联系,分别成为对方潜在的社会支持网络的一个部分。农民将这些关系纳入人情圈,意在扩大自己的社会支持网络。如前面小江选择和自己的堂叔走动就是嫌娘家人太少。

既然外围亲属不比核心亲属亲,并且人情负担还重,农民为什么不在人情负担太重的情况下人为终止与外围亲属的人情关系呢?比如在前述笔者父母的故事中,为什么他们没说没钱干脆就别去了呢?实际上农民通常综合衡量三个变量后决定是否人为地终止与亲属的人情关系:一是亲疏程度,二是对方潜在的支持力量,三是人情付出的多少,除了这三个变量外,还必须考虑两个原则:集体性原则和不可逾越原则。如果人为终止与一家庭的人情往来,那么必须终止跟自己与这一家庭出于相同亲缘关系的所有家庭的人情往来;并且终止与由此家庭作媒介的其他家庭的人情往来,这个代价太大,只有当该家庭不属于核心亲属,并且由该家庭连接的所有的潜在支持力量都不及人情付出的多时,农民才会作此选择。如果该家庭是核心亲属,依据集体性原则和不可逾越原则,中断与核心亲属的往来只会弄得众叛亲离,就像前述故事一中的王家老大一样。

所以,农民首先主要由于一种文化惯性和扩大支持网络的考虑尽量将外围亲属纳入自己的人情圈,并且重要的是,处于生命周期初期的家庭一般感觉自己力量弱小,独立应付各种变化的能力差,因而更愿意将自己的人情圈扩大。到人情圈大到一定程度,家庭开始感到人情负担时,农民已是“骑虎难下”了。

农民将非血缘性的关系纳入人情圈,将往来域的一部分纳入礼节域,也是出于扩大社会支持网络的考虑。传统的人情圈中并不包含这部分,农民将这部分纳入人情圈中,是对血缘关系的一种模拟,是对自己人情网络的一种再创造,这是农民为了追求生命仪礼的客观效果将生命仪礼本身当作了手段,客观上造成了人情圈的扩大,增加了人情负担。

#### 四、结 论

笔者关注的问题有二:一是农民既然背负着沉重的人情负担,为什么仍陷入到一个循环往复的仪式性人情交往圈中抽不出身来?二是农民有从中解脱出来的可能性吗?下文分别对这两个问题作出总结,并期望在分析的基础上对传统“礼物”理论作出回应和补充。

##### (一)礼物、生命仪礼与人情圈

礼物交换是发生在两个人或者两个家庭之间的一种行为,按理来说应该是一对一的行为。但是在中国农村,礼物交换现象和生命仪礼及人情圈紧密相连,并不存在单纯的礼物交换现象,礼物是包含在生命仪礼举行过程中的,其背后是以一个人情圈为背景的。这就使得农民人情圈中血缘部分的礼物交换不是一对一的关系,而是一对多甚至多对多的关系。所以礼物交换现象就连带着生命仪礼、人情圈等多种现象,几种因素交织在一起,使中国农民陷入了一个

循环性的仪式性人情往来中抽不出身来。

通过前面的分析,我们可以看到农民之所以陷入循环往复的仪式性人情往来中,主要是因为两点:一是生命仪礼本身的矛盾性。从形式上看,生命仪礼要求礼物、宴会,要求农民遵循人情伦理,正是这些形式给农民带来了沉重的负担,使农民不断地处于即使经济拮据也要凑出礼金状况之中。但从效果方面看,生命仪礼加强了仪式举办者和参与者之间的联系,使其成为自己的社会支持网络的一部分。这就使得农民可能为了追求社会支持网络的扩大而不断扩大人情圈;二是因为建构和再建构人情圈时必须遵循的集体性原则和不可逾越原则。两个原因交织在一起,使得农民一方面在礼节域中不得自由终止与不愿意交往下去的血缘亲属的人情往来关系,另一方面,将该属于一般往来域的非血缘关系纳入人情圈中,再构建自己的社会支持网络。这只能促成生命仪礼的不断生产和再生产,农民不断地被纳入仪式性人情往来中。

阎云翔认为农民陷入循环式的仪式性人情往来主要由于两方面:一是出自人情伦理的压力;二是因为这种礼物交换是孕育关系网络的基础。关于农民遵循人情伦理,笔者更倾向于认为是出于一种文化习惯而非一种压力。农民的压力主要来自于构建和再构建社会支持网络。阎指出了这一点,但他忽视了对礼节域中血缘性和非血缘性关系的区分。前者由于遵循一种集体性原则和不可逾越原则,使得追求社会支持网络的行为更多的是一种消极的防御,防止其破裂;而后者采用的是个体性原则,是一对一的,农民对非血缘性人情关系的追求是一种主动的创造,一种对血缘关系的模拟,一种对关系的创造和再创造。但不管是消极的防御还是积极的创造,都是以生命仪礼作为一种手段,这样当然促进了生命仪礼的继续存在,从而又给农民造成经济上的负担。

## (二)“拜跑年”的启示

文化变迁是一个社会或群体中大多数的成员逐渐放弃旧的行为选择标准体系而接受和形成新的行为选择标准体系的过程。农民从循环的仪式性人情往来中脱身出来,变革生命仪礼,实际上是要求一种文化变迁。人类文化是权衡利弊的选择结果,是费用和收益相抵后的余额。重要的是人们总是力求趋利祛害,尽可能地扩大收益对费用的比率。这就是人类文化变迁的内在动力。

今年春节开始,在徐家村出现了一种新的现象:过年拜年不带礼物。往年每年过年前,家家户户忙着做一种叫“酥饼”的小饼子。多少代了,徐家村人拜年都带着大包小包,装着这种象征丰收的酥饼,从副食店买来的白糖、质量较次的饼干、假的名酒去亲戚家拜年。你拿这样到我家,我拿那样到你家,最后年拜完了,结果是家中堆积一堆劣质饼干、假名酒,只是让小商贩挣了钱。去年春节快完时就有人倡议:我们明年拜年不带东西了吧!带来带去真没意思!今年果真大部分人拜年都空着手,这叫作“拜跑年”。

拜年同生命仪礼一样,也是一种仪式性人情往来,也遵循人情伦理,也有固定的礼物要求,它与生命仪礼有相同的人情圈;与生命仪礼不同的是它是有时间性的,一年一次,给礼和回礼集中在几天之内完成。再就是礼物的分量比较轻,这一方面避免了生命仪礼的不定时性和农民收入的定时性之间的矛盾,另一方面给农民造成的经济负担也较生命仪礼小。由带着大包小包拜年到“拜跑年”,是农民权衡利害之后的结果。拜年本身并没有什么,有问题的是礼物,一是大家送来送去都一样,二是礼物内容不尽人意,这样由礼物得到的收益不敌准备和携带礼物的麻烦与辛苦,所以从礼物入手的变革开始了。

生命仪礼本身具有形式和效果上的矛盾性,它给农民带来负担的地方在于它的形式,在于

礼物(在生命仪礼中一般是礼金)的数量和频率要求给农民造成经济上的困难。由“拜跑年”得出启示:我们能不能也由礼物入手变革生命仪礼的形式呢?

这里先借用一下欧美学者在研究欧美礼物现象时采用的一个概念:纯粹礼物(pure gift),指由于感情而无其他目的送的礼物。这个概念后来受到了批判,因为不存在纯粹的情感性礼物,即使在欧美,礼物现象中也存在许多规则。但决定礼物价值大小的主要是情感。

如果我们减少生命仪礼中礼金的数量,并且将其物化,比如说与某一家庭具有相同亲缘关系的几个家庭凑份子为生命仪礼主体买一份礼物,以表达祝福之情,这不仅减轻了农民的经济负担,而且开始回归生命仪礼本初的涵义。因为礼物需要挑选,给者的劳动付出加深了给者与受者之间的情感联系。

我们前面讲过,生命仪礼现在被许多农民用作一种缓解暂时的经济困难的手段,这是以礼物的现金形式,较高的现金数量为前提的。现在礼金数量减少并且物化之后,农民从举办生命仪礼中获得的收益降低,当收益低于举办生命仪礼在金钱和劳动方面的投入时,农民会停止举办生命仪礼,这样,举办生命仪礼的人会越来越少,进一步减轻了农民的负担。

对生命仪礼形式方面的变革会影响它的效果吗?笔者认为,它的效果可以通过其他途径实现。我们区分了礼节域和往来域,礼节域涉及到仪式性人情往来,主要遵循集体性原则和不可逾越原则;往来域中则主要遵循个体性原则,就是由往来域转变到礼节域中的那部分也遵循个体性原则。集体性原则和不可逾越原则使农民为建构社会支持网络付出较大代价:不能随便选择能给自己提供帮助的人来与之交往。如果与之缔结了人情关系,则必须也跟与之血缘关系相同的家庭缔结人情关系,增加了人情负担;如果与不能给自己提供潜在帮助的家庭终止人情关系,则必须也跟与之血缘关系相同的家庭终止人情关系,很可能会损失掉某些潜在的社会支持网络。如果我们全都采用个体性原则,这个问题就可以解决了。这个变革主要是针对外围亲属的。因为核心亲属不管有没有生命仪礼的举行,都会有密切的往来,会是农民社会支持网络中最稳定的一部分。外围亲属是人情圈中负担最重的一块,将他们从礼节域纳入到往来域,不仅有利于减轻农民负担,还有利于农民有选择地建构自己的社会支持网络,减少其为建构社会支持网络付出的代价。由往来域转移到礼节域中的那一部分,应该重新纳入到往来域中。如果对生命仪礼形式的变革能够成功,其结果不仅不会影响农民构建社会支持网络,还会减少农民建构时所花费的成本。

因此,最关键的问题就是变革生命仪礼的形式,降低其在礼物数量和形式方面的要求。但生命仪礼不像拜年,拜年是一个短期的过程,是利是弊在短期内就能够衡量清楚,生命仪礼是一个长期的并且循环的过程,其变革的利弊很难在短期内计算清楚,并且农民一向少有远视的目光,这正是变革的难处。

### (三)对传统“礼物”理论的补充

传统的礼物研究将关注点放在“为什么要回礼”的问题上,因此出现了莫斯的“礼物的精神”理论,马林诺斯基的“互惠原则”理论和后来的“礼物的不可让渡性”理论。中国的礼物交换不同于西方,在中国,礼物背后有其丰富的文化内涵,因此研究中国礼物现象的学者能够不再把关注点放在“给一回”动作本身、礼物本身,而着重于探索礼物交换背后的含义。阎云翔的研究涉及到了农民礼物交换与建构社会支持网络之间的关系,但他并没有具体分析这种关系如何产生以及农民在礼物交换中的微观运作。本文从分析农民陷入循环性的仪式性人情往来的原因入手,发现了农民仪式性礼物交换中的微观原则:集体性原则和不可逾越原则,并讨论了

农民人为终止人情关系时的微观运作：暗示和默契的策略。在这些发现的基础上，笔者也探讨了农民陷入仪式性人情往来的原因，得出了不同于阎云翔的结论，期望能在阎研究的基础上对“礼物”理论作出补充。

参考文献：

费孝通, 1998《乡土中国 生育制度》, 北京大学出版社。

陈刚, 1998《礼尚往来的意义——场域观下的送礼实践》, 北京大学学士毕业论文打印稿。

罗伯特·F·莫非, 1988《文化和社会人类学》, 吴玫译, 中国文联出版公司。

Yan, Yunxiang 1996. *The Flow Of Gifts*, Stanford University Press.

作者系北京大学社会学系 2000 级硕士研究生

责任编辑：谭 深

---

## “当代中国社会分化与政策选择”学术研讨会召开

2000年5月26—27日,由中国人民大学社会学系社会学理论与方法研究中心与华中师范大学社会学系联合主办的“当代中国社会分化与政策选择”学术研讨会在武汉华中师范大学举行。来自国内外著名高校和科研机构的80多位专家学者围绕“当代中国社会分化的制度背景”、“全球化与中国社会分化”、“当代中国的区域分化与均衡发展”、“当代中国的阶层分化与贫富差距”、“当代中国有组织分化与社会治理”、“当代中国居民价值观念的分化”以及“当代中国的社会整合与社会政策”等8个主题进行了深入、热烈的讨论。

与会者一致认为,由传统农业社会向现代工业社会的变迁,使社会结构无论是在水平方向上,还是垂直方向上都发生了快速转变。传统性社会和现代性社会实际上都是相对稳定的社会,而由传统社会向现代社会的转型却容易滋生动乱。在我国的社会转型加速期,政治、经济改革极大地震撼和冲击了高度集中的传统社会结构,社会分化加速,整个社会结构发生了巨大变化,各结构要素之间的恒定关系也不复存在。因此,社会分化在促使社会结构功能更加完善、更加充满活力的同时,也使社会结构更加多样化、复杂化,这无疑给我们的社会良性运行带来了新的挑战。因此,有组织、有计划、有步骤地开展关于当代中国社会分化与政策选择问题的调查、研究,并且进行学术讨论,以便集思广益,实事求是地认识新时期我国社会结构分化的新特点及在体制、政策和管理方面的新要求,并据以形成新的社会分化理论,制定新的经济、社会政策,以正确处理和协调好党和政府同社会各阶层的关系,正确处理好社会结构各部分之间及社会利益关系,促进社会的良性运行与协调发展。

(任 华)