

“请客不收礼”:道义关系调适 与农村宴请新现象研究*

郑姝莉

提要:本文在礼物研究最新成果的基础上建立“道义关系调适”的分析框架,用于解释红白喜事宴请中“请客不收礼(金)”的新现象。基于江西省西县西村的个案,笔者发现这一现象经历了不受助关系的临调、受助关系的分解、不受助关系的扩大以及受助关系的选择等过程。村民在声望建构与道义选择的交织中调适着道义关系。当社会位置向上变动或流动资源增多时,声望建构的需求增加,不受助关系扩大,受助关系缩小;当社会位置向下变动或流动资源缺乏时,可受助关系受道义责任与关系程度的影响。上述能动性过程与结构性因素交互作用,形成道义关系调适的机制,影响着礼金收受规则的变化。

关键词:请客不收礼 道义关系调适 声望建构 道义选择

红白喜事宴请中收礼(金)是中国地方社会中普遍存在的礼物规则。主人办红白喜宴,客人携礼金相送,主人收受礼金,宴请呈现着一种礼物逻辑。改革开放后,随礼金额普遍升高,给送礼者造成经济负担。然而,在红白喜事宴请普遍收礼(金)的情况下,一些地方却出现了“不收礼(金)”(以下简称“不收礼”)的现象。在广州,主人收到礼金时只折一个角或者摸一下红包后就退还给宾客;佛山、顺德等地在改革开放后一直有“不收红喜事礼金”的规定;笔者家乡江西省西县(文中涉及的人名、地名均已做匿名化处理)当下也流行“请客不收礼”的新规则。为何在全国大部分地区遵循宴请收礼(金)的规则时,会有一些地方遵循与之截然相反的规则?这种相反的规则——“不收礼”是

* 本研究受到广东省哲学社会科学规划项目“移民聚集区的文化随迁与城乡联结”(GD18XSH03)、广东省普通高校人文社会科学省市共建重点研究基地嘉应学院项目“城市客家经营型移民的返乡消费实践与乡风引领”(19KYKT06)的资助。中山大学王宁教授、加州大学洛杉矶分校阎云翔教授对本文核心观点的形成与完善提供了建设性意见,特此感谢!本文曾在2019年“城市社会研究前沿论坛”上宣读,感谢与会老师的点评。感谢匿名审稿人提出的中肯的修改意见。文责自负。

怎样产生的？它的社会过程是什么？这便是本文要探讨的经验问题。

在礼物研究领域,对于“收礼”现象已有大量的分析,但鲜有对“不收礼”机制的研究。莫斯(Marcel Mauss)等礼物研究学者在讨论为什么要回礼时,将“不收礼”笼统地归类为“拒绝交往行为”。难道所有的礼物都要收吗?莫斯及其后续学者较少对为什么“不收礼”进行更深入的分析。在“不收礼”成为新规的地方,它并不代表拒绝交往。那它代表什么呢?我们基于江西省西县西村的个案研究发现,“不收礼”是道义关系调适的过程。这种调适不是扁平的交换理性塑造的,而是由道德声望的竞争与道义责任的考量交织而成。村庄的社会流动成为道义关系调适的结构性因素。道义关系的调适何以引发“不收礼”的新规则?它的发生机制是什么?村落社会的结构性力量如何促使人们自发地调适道义关系?这是本文要探讨的理论问题。

本文属于个案研究,分析的是发生在江西省西县的宴请“不收礼(金)”个案。为了深入了解“不收礼”的发生过程,笔者于2014年12月-2015年3月、2015年4-9月、2015年10-12月以及2017年8月在江西省西县西村展开田野调查。西村是一个自然村,下辖四个行政村,核心街道上商店林立,亦开设有传统集市。本文关注的宴请“不收礼”个案与中国日常生活中普遍收礼情况不同,具有特殊性。然而,“不收礼”个案具有被外推与拓展的理论意义(王宁,2002)。贺雪峰(2011)曾指出,中国的随礼与人情交换在异化。本文将基于西村宴请中出现的新现象,先从表层展现随礼变化的新情况,再从深层分析村落共同体维系方式的变化。

一、礼金规则变迁实践中的道义关系调适:一个分析框架

礼物研究一直为人类学、社会学所关注。自莫斯的《礼物》(*Essai sur le don*)一书出版以来,礼物交换制度更是受到全球性关注。学者们(莫斯,2005;Gouldner,1960;Gregory,1980;Cheal,1988;Carrier,1991;Yan,1996;Mirowski,2001;Marcoux,2009;Dave,2016;Yan,2017a)基于各地的礼物交换规则实践,探讨礼物规则背后所呈现的文化制度以及这种规则在新时代遭遇的变迁。中国出现礼物规则由“收礼”到“不收礼”的转变,要求学者们从以往对礼物回馈制度的关注转到对收受制

度的关注上来。

(一)回馈制度

在礼物交换规则的讨论中,对赠与一回赠的讨论已形成了一种莫斯主义的范式。莫斯在《礼物》中非常注重对回礼义务机制的探讨:什么力量使得受赠者必须回礼?毛利人的礼物承载着“曼纳”所具有的巫术力、宗教力和精神之力的东西,它有“豪”(Hau,指非生物和植物中的灵魂与力量)一样的灵力,即礼物之灵。礼物承载着送礼者的精神气质。接受物的精神本质甚至意味着接受了送礼者的部分灵魂。收礼者收到的是“某种灵活而不凝滞的东西”(莫斯,2005)。因此,收礼者一定会承担责任,给予回报。对不回报者,礼物之灵会给予惩罚:使留下礼物者被巫术或宗教上身,以致生病、丧命。然而,莫斯论述的回馈制度在具体的礼物交换实践中又有差异。基于此,莫斯主义者展开了一系列讨论。

在礼物是否需要回馈的问题上,又衍生出关于对称性礼物与非对称性礼物的讨论。前者指在礼物馈赠过程中礼物主体的关系是对称性变化的,送礼时赠礼者是债权人,回礼时回礼者是债权人,相互之间既是债权人又是债务人。后者则指非对称性的债权人与债务人。古尔德纳(Gouldner, 1960)很早就观察到互惠并不意味着等量。格雷戈里(2001)指出,礼物交换在双方之间建立了不平等的支配关系,礼物赠与者比接受者占优势,这种优势在礼物交换的过程中会发生对称性的变化,双方会互占优势,也会相互负债。古德利尔(Godelier, 1999)认为,宗教提供的分等级的、不对称的关系使得人们永远不可能将自然源、神、精灵所赋予的礼物回赠回去,人们一直处于原债当中。哈里斯(Harris, 1972)指出,地位低或相对屈从于捐赠者的接受者通常可以免于履行回报义务。贝尔克(Belk, 1979)指出,对青年而言,其辈分和相对缺乏资源的经济地位也可以减轻其以均衡方式回报的义务。萨林斯(2009)指出,存在人人有份的利他性的一般化互惠,互惠精确等值的均衡性互惠和只进不出、只谋利益的消极互惠。因应亲属关系的亲疏及共居距离的远近,互惠类型会有所不同。阎云翔(2000)较为深入地讨论了非对称性互惠。他认为,由权力、文化及宗教等导致的等级尊卑的存在塑造了“不回礼”的合法性。中国存在两种“不回礼”的情况,一种处于权力—依附型等级关系中,另一种则处于孝敬文化型尊卑关

系中。

围绕物品与主体之间的所有权关系,又衍生出关于礼物让渡性的讨论。达蒙(Damon,1980)的个案发现,即使礼物已被送出,其原有主人仍有索取的权利;赠与物被送出后,赠与者仍然保留着对礼物的某种权利。礼物与原有者的关系是不可让渡的。然而格雷戈里(Gregory,1980)却坚定地认为,礼物中的可让渡性是不可能的,借由礼物达成资本积累也是不可能的。韦纳(Weiner,1992)则指出,在赠与物品的过程中,存在一种被赠与者“给予的同时又保留”的物品,即不可让渡的物品。这种不可让渡的物品必须保留,因为它们肯定着个人、群体之间的身份差异。阎云翔(2000)将这种给予—保留的原则视为与互惠原则相区别的原则。古德利尔(Godelier,1999)认为,不可让渡的物品是那些珍贵之物和避邪之物,是体现着权力、具有象征性价值的物品。它们之所以不可让渡,是为了更好地让渡,即“保留是为了更好地赠与”。

基于送礼与回礼之间的时间间隔,又可以区分出即时回礼与延时回礼。古德利尔(2007)将刚赠即还的礼物称为“荒诞礼物”,他指出,这种礼物看起来是即时性地结束了债务关系,但实际上是一种“再赠”,这种即时性回礼不是“返还”,而是将两个人或两个群体联结为一种互惠依赖的双重关系中,使得整体性的赠与具有了运动性。即时性回礼说明没有真正“返还”的东西,互惠的权利与义务处于运动式的延续过程中。然而,布迪厄(2003)却认为回赠应该是延期的和有差别的,否则就构成一种侮辱,立即回赠完全一样的东西无异于拒绝。他认为,即时性回礼是一种变相的施压,它以另一种方式强调赠与意图,将原赠与者列入功利主义的范畴。在他看来,即时回礼是不懂策略的行为,延时回礼是合乎时宜的令人敬重的方式。

(二)收受制度

莫斯及其追随者探讨的都是礼物的回馈制度。在莫斯的论述中,似乎解释为何要回礼比解释为何要收礼显得更为重要。他只用“轻易能找到大量关于接受义务的实践”及“免不了要接受礼物”(莫斯,2005:23)来模糊地论述收礼层面上颇具强制性的义务;笼统地将收礼视为普遍的义务,没有去阐释不同的收礼义务,也没有分析收礼为何会存在或者不存在的问题。后续的莫斯主义者也没有深入分析礼物规则中的收受问题,而是将收礼视为想当然的文化规则。例如古尔德纳(Gouldner,

1960)就认为收礼的义务连同送礼、回礼的义务一同嵌入于文化的内在规定。舒默(Shurmer, 1971)和奈瑟(Neisser, 1973)将收礼视为与送礼一样的制度,都是自我与他者的关系认同。他们的讨论中已经默认送出礼物就是一定会收礼的。在这些分析模式中,对送礼或给予的理论分析同时也代表着对收礼的分析。收礼与赠与一样,是义务性的礼物互惠体系的重要部分,都受礼物之灵的约束。

但值得思考的是,收礼真的如回礼一样是强制性的义务环节吗?施瓦茨(Schwartz, 1967)认为,主体的自我意识在收礼或者拒绝礼物时起着重要作用。他指出,我们战略性地给予、接受和拒绝礼物,从而象征性地预测身份。然而,佩里(Parry, 1986)更强调意识形态的作用。他指出,无论是否需要回馈,莫斯主义者们都忽略了“互惠与不互惠已成为意识形态”,一种关于无私馈赠的意识形态与一种纯粹利益交换的意识形态。这两种意识形态并不是此消彼亡,而是同时出现并平行演变的(Parry, 2017)。因此,在礼物的收受上,佩里认为赠与是纯粹的意识形态,礼物送出后,当收礼者回礼时,原赠与者不能收受。所以,女儿婚后回娘家村庄,甚至连一杯水都不能接受。除非采取正确的礼节,否则礼物将给她们带来不幸。为了杜绝不幸,印度上座部佛教中的礼物根本没有接受者。阎云翔(2000)也曾指出,印度檀施接受者在接受回赠时的犹豫是因为需要消化包含在檀施中的不吉利因素。为何收受者会对收礼进行一种“现代利益式”的考量?佩里认为,礼物内部包含着一个隐式的进化模型,强制性的义务正在逐渐衰减或收缩。具有美学、宗教、道德、法律和经济性质的群体交流已被剥夺,只剩下个人之间的经济交流。以库拉为代表的学者认为,礼仪性物品正从团体和个人身上分离开来,发展成为现代经济中去个性化的货币。因此,礼物中的义务性与逐利性逐渐交织,甚至演变为受到学者们批判的礼物经济。

曲尔(Cheal, 1988)指出,礼物经济渐渐演变为一种冗余交易(redundant transaction),礼物不是铁定的必需品,收礼和赠与越来越成为一个相对自主的交换模式。人们越发逃离那些由社会角色决定的礼物交换。礼物越发用于建构某种自愿的社会关系。越来越多的礼物是多余的,是超越规范意义的。礼物并不一定能给接收者带来优势,对其生存及幸福感并无益处。接受礼物的人对送礼者没有利益企图,甚至会觉得接受礼物是被冒犯。没有人在礼物交换中获利或者受损。马库斯(Marcoux, 2009)分析指出,礼物经济易带来关系困扰,因而人们会逃

避礼物经济,以避免关系负担。他发现,以往蒙特利尔人在搬家时通常以礼物的逻辑行事,即喜欢找朋友搬家。后来,找朋友搬家开始出现一些负功能,如找朋友帮忙搬家容易导致羞耻、压抑、尴尬等状态,而且人们对于负功能的忍受程度也在逐渐降低,甚至认为找朋友帮忙使自己处于一种被动的服从状态。因此,蒙特利尔人开始排斥并逃避礼物经济,向市场购买服务,通过转向一种匿名的、无需借助关系的市场交换来逃脱“欠给予者债”的困境。

在上述分析中,礼物既是一种物质负担,也是一种关系负担。为了减少这些冗余的负担,人们不展开礼物交换,不强迫自己购买礼物。这与中国礼金交换的产生有异曲同工之妙。中国礼物交换规则由实物向货币转换,其实就是为了减少因送物而产生的冗余性,与物相比,礼金本身具有实实在在的购买与支付功能。进一步将二者放在不收礼的产生机制中分析,不免就会思考:是否是礼金的冗余性与造成的负担导致了不收礼(金)的现象?或者是为了逃避关系而选择不收礼(金)?马库斯用逃避关系来解释拒绝礼物交换的逻辑,但这无法解释本文“不收礼”中依然保持宴请关系往来的实践。直接用逃避礼金负担作为解释机制,就容易过度关注利益考量而忽视道德实践。

(三)道义关系调适

事实上,礼物交换不仅指涉主体的利益性角色,还应有道德及义务角色的思量。莫斯(2005)在礼物研究中反复强调:礼物是自由与约束的交织。他将礼物交换的主体定义为道德人。佩里(Parry,1986)也看到礼物交易双方是具有道德身份的人,而不是自由的个体。但是,这种道德身份也在发生变化。阎云翔(Yan,2017a)指出,现代礼物的给予者和接受者是自由的个人,而不是道德人,人与物之间处于分离的状态。东北下岬村村民越来越喜欢代表个人而非家庭的礼物赠与,如恋人间的礼物往来,这体现了中国人对个体化、自由性的追求(阎云翔,2012;Yan,2017b)。不仅个体性的礼物在发生变化,道德性的礼物也在发生变化。在下岬村,年轻村民逐渐对道德约束的义务性礼物表现出不满。他们调整了从父辈家庭继承而来的礼物关系,不回馈那些给他们或他们的父母送过礼物的人。在这个过程中,礼物的赠与、退回周期被分解,礼物关系出现了新的变化(Yan,2017b)。尽管阎云翔关注的仍然是回馈制度,未对收受制度进行解释,但他的分析为解释礼物收

受规则变化提供了重要的线索。收受礼物不仅需要进行理性的利益衡量,还需要解析履行道义义务的实践。

从目的的角度看,仪式性宴请中的礼物交换指涉了交往理性(Blau, 1964);但从结果来看,礼金赠与还涉及资助宴请的道义性。礼物除了具有交往功能外,还具有可以资助宴请者分摊宴请成本的功能。这种资助性功能夹杂在义务的履行过程中,体现着礼金的道义性。普里查德(Pritchard, 1940)笔下的努尔人会资助亲属牛奶。皮多克(Piddocke, 1965)指出部落首领间通过食物交换,以一种合作互补的方式应对产量变化的影响,使非丰收年的影响最小化。哈里斯(Harris, 1972)认为,部落间的冬季庆典仪式其实是食物由高生产力部落向欠发达部落的一种转移方式。这种转移是发生在因自然、地理环境差异导致的丰产部落或者歉收部落之间的相互资助。余光弘(1996)用经济实用性分析了台湾兰屿雅美族的以同易同式交换与以有易无式交换,两者都具有弥补资助的意义,前者旨在弥补因为时间因素导致的暂时性匮乏,是时间的互补;后者则旨在以生态圈内可生产之物换取本生态圈内不能生产之物,是空间的互补。这些学者强调了交换及仪式性宴请中的资助性功能。

当把视野转移到中国的礼金交换制度时,可以看到,礼金恰好也承担着资助的使命。一些学者在对嫁妆进行分析时指出,彩礼不是一种婚姻支付,而是一种婚姻资助,它帮助女性确保其婚后在夫家的地位,也以礼金的形式帮助女性支付相关花费(Cohen, 1976; Wolf, 1985; 阎云翔, 2000)。嫁妆的资助性可以延伸至对礼金的资助性分析上。仪式性宴请中的礼物交换有着多重往来关系:第一重是宴请—送礼的往来关系,第二重是宴请—回请的往来关系,第三重是收礼—回礼的往来关系。在一定关系范围内相互出力帮忙举办的宴请中,还存在出力—回力的往来关系。这四重往来关系都体现了交往功能(communicative value)(Molm et al., 2001),都是基于交往关系产生的往来关系。但在客观效果上,第一重及第四重往来关系中的“礼”与“力”还具有资助(aid 或 endowment)功能(Wilson, 1997; Cheal, 1988; 阎云翔, 2000),延伸出礼物的道义性。集体时期,礼物交换以物的形式帮助满足人们对物资的需求。改革开放后,礼物交换以礼金的形式出现,资助宴请者抵消部分宴请成本。宴请中的“力”则是一种劳动资助。第二重与第三重往来关系中的“宴请—回请”与“收礼—回礼”则更多地体现为交往

关系的延续功能,宴请与礼金本身体现的是双方的交往关系。而第一重与第四重则体现为相互间的资助,礼金的赠与及收受体现着双方在资助层面的道义关系。

礼金的资助功能反映着村民在宴请中的道义责任,这种道义性类似于汤普森(2002)道德经济(moral economy)中所定义的融合社会规范和集体经济功能的道德;也与斯科特(2001)在农民生存规则中强调的反映社会公正、权利义务及互惠观念问题的道德含义一致,呈现的是一种关于帮助与正义的慷慨逻辑;也是曲尔(Cheal, 1988)指涉的为平衡集体成员关系而开展的对他人资源的再分配。曲尔明确指出,人及人的礼物交换必须放在道德经济领域内的制度化社会关系中来研究。资助方与被资助方之间的礼金交换关系是一种道义关系,当资助行为产生时,道义关系便产生;当资助行为变化时,道义关系也会发生变化。因此,请客由“收礼”向“不收礼”的变化,其实是宴请者从道义的维度对于是否收受宴请对象的资助进行的分解,这就意味着宴请者在不断地调适自己与宴请对象之间的道义关系。

因此,本文尝试用道义关系调适这一概念,分析礼金交换规则中收受制度的变迁,进而呈现请客“不收礼”与“部分收礼”的本质内涵。“不收礼”是基于道义的维度将礼物关系区分为受助关系与不受助关系。这两种关系在仪式性宴请中被不断地调适。道义关系调适不仅可以概括“不收礼”的表层过程,还可以作为一种深层的解释机制。道义关系调适是声望建构与道义选择两个要素的调和结果。这两个要素的调和又受到村庄结构性因素的影响。改革开放后,共同体维系方式的变化影响着村民对道义关系的调适。在地理流动与社会流动的过程中,个体的人生境遇与价值需要影响着村民的礼金收受实践。

二、声望补偿:不受助关系的临调

西村“不收礼”的雏形是改革开放后恢复身份的家庭在宴请中“不收礼”的行为。基于声望补偿的需求,他们临时调整了村内的“收礼”规则,将原来的“收礼关系”临时性调整为“不收礼关系”。尽管是临时性调整,但这些人的“不收礼”会对原来共享的宴请收礼金规则造成冲击,打开礼金收受制度变化的缺口。

(一) 身份的下降与地位崛起

身份群体的社会流动引发了补偿社会声望的需要(王春光,2000;黎相宜、周敏,2012),他们利用不受助的宴请行为来补偿其一度降低的社会声望。西村最早通过仪式性宴请来宣告社会声望恢复的是一位侨属——景升。在摆寿宴时,他的儿子以“不收礼”的慷慨性炫耀来表达其对父亲工作恢复的“高兴”,这是“不收礼”的早期雏形。他们也成为村内社会声望补偿的早期实践者。

“大集体时期”,景升的父亲广城本是教师,曾因批评粮食归集体所有不能充分激励农民的积极性而被降低了身份,成为“有成分”者。那时“有成分”者在村里属于底层弱势群体。在工作安排上,他们被安排从事最低等的工作——养鸭子。在日常生活中,他们要接受大队、民兵及群众的监督。在资源获取上,他们没有习得知识的条件与途径。他们无法上学,甚至连与知识相关的书报都无法获得。由于受歧视,他们的社会地位处于村内最底层,被人看不起,其社会声望受到了严重损害。

邓小平恢复领导职务后,不仅恢复了许多“有成分”者的社会身份,还提出了联结海外关系的政策。曾处于村庄底层的广城因哥哥在美国而成为侨属,被县里选为侨务代表,又担任县人大代表、县政协委员等职。在恢复身份后两年,广城还恢复了原来的教师工作。退休后,他又到村内的宗族理事会任职。广城在村里的社会声望一跃而升。他的儿子景升早年因“有成分”而未能读完初中,恢复身份后继续读完了初中,毕业后留在西村任教师。他也以侨属的身份接替父亲成为侨务代表,还担任了西县六届政协委员。景升家在“大集体时期”因为身份下降导致地位下降;恢复身份后,不仅身份与普通百姓相同,而且还因为是侨属的缘故恢复了工作,再加上人大代表、政协委员的身份以及广城在宗族理事会任职,整个家庭的社会地位得到了较大的提升。

(二) 慷慨的不受助与声望补偿

地位的崛起给村民提供了补偿以往因地位丧失而声望受损的机会。当机会变为实践,“不收礼”的行为便出现了。曾处于村庄底层的村民在身份提升后,试图通过各种方式展示自己的新位置。此时,仪式性宴请就成为最重要的展演平台。特别是寿宴与丧礼都与父辈有关,所以村民非常注重对父辈人生经历的回顾。在宴请中,以不收他人礼金的形式宴请他人,有利于展示对他人慷慨的道义,进而提高道德声

望,弥补以往因身份地位降低而缺失的尊重。因此,“不收礼”便作为慷慨的表现形式得以实践。

景升家是最早通过“不收礼”的慷慨性宴请来强调身份恢复的家庭。景升的父亲恢复身份时已经60岁了,两年后他又恢复了工作。为了表示庆贺,景升在父亲70岁(1985年)生日时办了一场对所有人都“不收礼”的慷慨宴席。景升说:“做70岁(生日)的时候我家开始不收礼。我们最打前(早)的”(20150205-景升-M)。为何景升在父亲70岁的时候“不收礼”?要知道景升家身份地位下降后,景升除了他自己结婚,没有办过其他的宴席。父亲50岁、60岁时都没有办寿宴,但是到70岁的时候,景升为父亲办了一场二十多桌不收礼金的寿宴。提及“不收礼”的原因,他说:

那个时候为什么不收礼?我们是感觉高兴啊!原因是这样,我爹原来(是)受过压迫的人才啊。后来还恢复了他的工作嘞,我们就觉得高兴。就不要他们的礼了嘞。那时候,他们舞灯的来了。那个时候的钱多少啊?30元,我老伯(哥)、嫂子、我、我爹,我们一起接过四个灯。接一个就给一个(红包)。那个时候七几年的票子啊。你说舍得?120元的舞灯钱,就是因为高兴,恢复了工作。(20150205-景升-M)

对景升全家而言,“不收礼”及灯彩队上门时全家人大方地赠出120元,都是因为“恢复了工作而高兴”。这种以慷慨为表达形式的“高兴”有两层含义:一是因为社会地位得到了提高,二是通过宴请的形式向亲友宣告自己地位的提升,以获得社会声望,进而补偿以往不受人尊敬的经历。不过,景升家并不是完全在炫富,他们家的经济条件并不是非常好,而且他们也并没有频繁地举办宴请。广城80岁生日时并没有摆寿宴,到90岁的时候摆了寿宴。在父亲90岁那场寿宴中,景升也没有收礼。他特别强调宴席给他带来了“面子”：“我爹90岁的时候,县领导来了,政协、人大、侨办(都)来慰问。他们说对我爹表示尊敬,我爹还是(镇)人大代表,又是侨办(的人)”(20150205-景升-M)。

对于被宴请者而言,景升父辈的经历引发了村民的道义同情,宴请者在寿宴中采取“不收礼”的慷慨行径,能获得他们的理解,不会遭致反对。但是,景升家的“不收礼”在初期并没有引起村民的大规模效

仿,也没有直接引发“不收礼”的连锁反应,只是对“不收礼关系”的临时性调整。尽管是临时性调整,但却开了“不收礼”的先例,打开了礼金收受制度变化的缺口。缺口一旦打开,原来共享的收礼规则就具有了转变为共享的“不收礼”规则的可能性。

三、道义反省:不受助关系的分解

“不收礼”规则的真正变化始于宴请者对礼金关系的分解。基于对收礼金给老人带来负担的道义反省,宴请者先行退回了老人的礼金,对老人采取了“不收礼”的做法。这种基于礼金负担的道义考量,成为引发礼金收受规则变化的第一个契机。

(一)“孙叔”:村庄老人地位的崛起

宗族复兴后,老人在村庄中的社会地位逐渐提高。西村境内主要以邓姓为主,兼有其他零星姓氏。邓姓分上、下两祠。改革开放后,境内宗族得到复兴。其中重要的推动力量便是迁至县城与留守农村的老人。当地人用一种很尊敬的词汇“孙叔”称呼这些老人。特别是“理事的‘孙叔’”(宗族理事会成员),具有较高的社会地位,是宗族精英。“理事的‘孙叔’”并不是任何人都能够担任的。一般来说,担任者有两类人:一类是在退休之后投身宗族复兴事业的体制内成员,如九修族谱理事会总编和副总编曾分别担任西村初中校长和县政府办公室副主任,两人退休后均曾在宗族中担任要职;另一类是子代“在朝为官”者的父亲,上祠族长邓宏林的儿子在大县公路分局任局长,为邓宏林能任职增加不少法码。这些“孙叔”通过主持村庄各类重要事务,得到了当地人的地位认同。

“孙叔”在村庄中有较高的话语权。在村庄政治方面,他们能对村委会成员的选举、村内政策实施产生重要影响。为了平衡宗族内各房族势力,上祠祠堂理事会的“理事‘孙叔’”要求村委会成员名额必须由三大房族成员均分。每个房族各担任村主任、妇女主任及会计中的一个职位。村庄各小组组长也多是由“理事的‘孙叔’”担任。在仪式性宴请上,他们是主要的参与人与评议人。西村家庭举办大型仪式都会邀请“孙叔”前去赴宴。他们参与到主持仪式、协助仪式开办及为死者

总结生平等活动中。通常只有在本村去世的人棺材与骨灰才能放置于祠堂,否则只能放置在祠堂外。而在判定棺材能否进祠堂这件事上,“理事的‘孙叔’”有重要的话语权。在日常生活中,“孙叔”还充当协调人的角色。特别是在子女过继、老人赡养等问题上,村民经常要求“孙叔”出来协调。“孙叔”会在宗族内表彰赡养老人的典型事例。“孙叔”在村庄中的作用使得老人在村中享有较高的社会声望。

(二)退老人的礼与不受助关系的分解

由于在村庄中具有较高的社会声望,“孙叔”们被频繁地邀请参加仪式性宴请。然而,因收入有限,频繁宴请随礼给老人增加了经济负担,这就引发了宴请主人对是否该收老人的礼金进行利他性的道义考量。

“孙叔”们经常被优先作为房族代表或自然村代表请去参加宴席。特别是当村民想大摆酒席时,“宴请孙叔”成为扩大宴请规模、提升宴请档次的重要方法。宴请这些年纪较大、有地位的“孙叔”,意味着宴请者得到了宗族或房族的认可。因为“孙叔”是仪式性宴请场合中的重要参与者,“孙叔”的礼金负担也是最重的。一些没有经济来源的“孙叔”被宴请次数越多,送礼的负担也就越重。为了减轻这些“孙叔”的负担,一些村民在宴请中会退掉老人的礼金。在一次村委会座谈会上,就有两人谈到最早退掉的就是老人的礼金。邓国民在30岁、40岁、50岁做生日时就没有收老人的礼金。前屋组全组姓邓,组长邓留敏将他们组不接老人的礼金追溯到2000-2001年:“从一开始分田到户,队里就流行凑总礼。后来发展到这个队有30个人(要请),(其中有15位是老人。(这)15位老人的礼就不接”(田野笔记1-P44-邓留敏)。15位老人都是一个自然村的,与组内宴请者都是“孙叔”关系,送出的集体礼被退回是体谅“孙叔”们负担重。

事实上,不仅对老人不收礼金,对老师、做房子的师傅及地位等级较高的村委会成员都会不收礼金。对这些群体“不收礼”可以用阎云翔提出的等级尊卑机制进行解释,即对这些人不收礼,是传统的尊重之道。虽然对老人不收礼可以用尊老机制解释,但也还有另一原因,就是“孙叔”们年纪都较大,他们不像年轻人那样有较高的收入。频繁的宴请使他们成为礼金负担最重的群体。因此,宴请者对收受老人的礼金进行了道义上反省,认为应该照顾村中的老人,减轻其礼金负担。在“退礼”初期,宴请者会在宴请结束后将老人的礼金退回。收到“退礼”

的老人刚开始会感到不自在,便又将礼金送回,但主人坚持体谅其难处,老人们遂表示接受。其后,老人渐渐认为主人不收其礼金是对他们的尊重。由此,对老人群体进行“退礼”便成为“不收礼”规则产生的导火线。老人群体被宴请者从收礼关系圈中分解出来,成为最早的不受助关系圈。这种不受助是对老人的道义反省,是对弱者予以扶持的体现,是一种利他性的道义选择。

四、声望竞赛:不受助关系的扩大

前述“不收礼”的缺口被打开后,宴请者对老人送礼进行了道义反省,通过退老人的礼金来缓解老人的被宴请负担。可见,村民将老人群体从礼金关系中分解出来,对老人的礼金进行了道义调适。然而“不收礼”的扩大还需要更大的契机,这个契机就是宗族精英、有升学者家庭及外出回乡者在村庄内出于声望竞赛的“不收礼”行为,这直接引发了不受助关系的扩大与“不收礼”新规则的普及。

(一)对所有关系不收礼金——“白吃席”

当“孙叔”的礼金被退回时,经济能力差的老人会肯定退礼者的慷慨行为。但是部分“理事的‘孙叔’”(宗族精英),特别是儿女经济能力强的家庭,则会有声望危机。特别是在村中声望较高的宗族精英,当自己频繁参与“不收礼”的宴请时,会感到自己因“亏欠他人”而处于道德低点。这种低道德感与其自身的高声望相冲突,进而引发了宗族精英大范围的“不收礼”行为。西村小学廖大花老师主动与我谈起她们家的“不收礼”实践。她认为西村“不收礼”最早应该是从她公公的生日宴开始的。问其原因,她谈到:“公公是南阳堂理事会的主任,当过书记,又是老人,所以很多人请他吃(酒),70岁的时候他就说吃了别人没收礼的酒,自己也不收礼。”廖小华的公公是温广书记(已去世)。为了证实廖老师的说法,笔者在田野中还向下祠祠堂理事会会长景昌核实过。景昌确认温广书记是“最打前(早)不接礼”的。温广书记曾对景昌说过,他自己要求儿子在他生日宴请中不能收受任何人的礼金。

温广书记曾是东村书记,退休后任上祠南阳堂理事会主任,在村内拥有较高的社会声望,经常被村民请来作为房族代表赴宴。温书记去

赴宴时,村民都不收他的礼金。恰恰是因他吃过许多别人“退礼”的宴席,以至于他觉得自己“欠了”别人,觉得自己处于道德低点。于是,当他儿子提出要给他办寿宴时,就想回一个不收礼的宴请,以扭转位于道德低点的道德感受,重新获得宴请中的道德话语权与道德主动权,赢得道德高点的位置。

温广书记有三个儿子,他的寿宴花费可由三个儿子来承担,宴请有足够的资金来源,有足够的资本进行声望竞赛。温家最后办了30桌宴席,300人参加完宴席后,都记得他办了一个“不收礼”的慷慨性宴请。这时,“不收礼”的对象就扩展至整个关系圈范围。由于赴宴者无需送礼金,村民们普遍称这种不需要送礼金的宴席为“白吃席”。

(二)拓展“不收礼”的实践——声望竞赛

为何宗族精英能把“不收礼”的范围扩大到全部礼金关系?宗族精英希望通过“不收礼”获得道德优越感,以此在宴请中重新扳回自己的地位。在“退老人礼”时,宗族精英感觉自己是债务人,宴请者是债权人;“不收礼”后宗族精英能成为债权人,进而站上道德高点。因为对所有人均不收礼能让他再次得到村民的认可。对宗族精英而言,虽然他们的宗族理事会成员身份能增加声望,但是这种声望在宗族理事会的换届选举中容易发生变化。这就使得宗族精英需要借助宴请来强化自己的社会声望。这时,“不收礼”的宴请能强化他们的声望地位。在宗族精英本来就为村民所尊重的情况下,“不收礼”能加强村民对他们的尊重与认可,可以进一步提高宗族精英的社会声望。对乡邻回馈以“白吃席”就能够证明并增强自己在村中的社会声望。因此,拥有社会声望的宗族精英成了扩大“不收礼”范围的推广者。

当一位宗族精英通过“不收礼”宴请来扳回道德高点位置时,其他宗族精英也加入到效仿“不收礼”的声望竞赛中。在温广书记之后,王荣生也通过摆“不收礼”寿宴来强化自己的声望地位。王荣生是沙脑村民小组中社会声望最高的老人。虽然沙脑王家人口不多,但因为他是西镇财政所退休干部,而且他还是沙脑王姓辈份最高的人,他也是王氏宗族在西村的发言人。不仅如此,他儿子还是村书记。由于具有较高的社会声望,村民请客都会请他去。请他赴宴的人很多,一是沙脑村民请他;二是他作为外姓代表,经常被其他小组的人请吃宴席。他自己生日时,儿子们表示要出资摆宴席。他告诉儿子,“吃了别人的‘不收

礼’的酒席”,所以要求儿子为他庆贺生日的时候也“不收礼”。

宗族精英在村庄中有话语权,他们的行为有引领作用,能产生连锁效应。当他们实践新的“不收礼”规则时,便能引来不同群体的效仿。有一类效仿者是有升学者家庭。西村历来重视教育,民国时期,宗族就将农田赠予有学位的裔孙。在“大集体时期”,“高中”“共大”毕业生可以直接分配工作。这种因受教育程度而带来的分配优势让村民意识到教育的重要性。不少家庭身体力行,为实现子女的教育流动付出了较大努力。有考入大学者的家庭亦能获得“子女有出息”“父母会教育子女”的名声。因此,在子女升学时,家庭若举办“不收礼”宴请,更能强化他们“会教育子女”的名声,让他们站上村中的道德高地。事实上,当“不收礼”的宴请开始扩散时,这种宴席成为乡邻对升学者家庭的宴请期待。乡邻们会“抬高”有升学者家庭的地位声望,以道贺的方式间接呼吁他们举办宴请仪式。宴请者出于维持面子、获得声望的目的,不得不加入举办“不收礼”的宴请竞赛中。由此,以往寿宴中的“不收礼”规则慢慢在升学宴中得到扩散。

另一类效仿者是有外出回乡者的家庭。外出人口对本村关系网络的功能依赖减少,他们更注重通过仪式性宴请来进行声望建构。在村庄内部宗族精英引领了“不收礼”习俗后,他们也参与到“不收礼”的声望竞赛中。这种“不收礼”的宴请被成功借用过来,建构他们外出的流动价值。对西村而言,村民们普遍认为“留在家里的都是没本事的”,人口流动便被村民认为是有“本事”、实现上升性社会流动的主要机会。进入21世纪后,村民逐渐搬出原来的自然村。他们或者搬迁至靠近公路的地区,或者搬迁至西村集市中心,或者搬迁至西县、西市,甚至移居外市。在逐渐外迁的这十几年中,村民仍然与原属村庄发生着频繁联系。在摆寿宴、摆乔迁宴及回乡奔丧的过程中,村民用仪式性宴请表达着自己与村庄的爱恨纠葛。特别是在外出过程中实现了向上社会流动的人们,在回乡宴请中更热衷于实践新的“不收礼”规则,通过各种慷慨的方式加入村庄内的声望竞赛,以彰显自己的身份地位。

五、道义维持:受助关系的选择

在“不收礼”新规则的实践过程中,村庄内部还引发了对“不收

礼”的道义反省。宴请者对于是否收受核心亲属关系与好友的礼金产生了迟疑。他们在这些群体中建构声望、赢得道德高地的需要不强烈。宴请核心亲属关系与好友是为了表达与宴请者的关系情感，而不是为了进行道德声望竞赛。拒收礼金会否定关系的亲密性。因此，有部分家庭仍然会接受核心亲属与好友的礼金。事实上，接受礼金的人通常是由于经济能力有限，他们或因仪式成本太高，或因消费能力较低，或因遭遇偶然事件而仍然选择收受核心关系网内亲友的礼金。他们收礼的原因在于仍然需要礼金的资助功能，因而继续维持着礼金的道义性。

(一)“收部分礼”与部分受助关系的维持

在不收礼范围扩大的过程中，并非每个家庭都会将“不收礼”的新规则应用于每个宴请场合或者每个礼物关系圈。在仪式性宴请中，有三类家庭会选择保留原来的受助规则。

第一类是虽然经济水平居中，但因“不收礼”后仪式性宴请成本较高、经济负担较大的家庭。影响他们选择逃避“完全不收礼”的因素主要有两个：一是宴请分摊者的数量。需要独立承担宴席成本的宴请者往往会选择逃避“完全不收礼”的规则。只有“一个儿子”的家庭分摊仪式性宴请费用的人少，无法完全支付仪式成本。他们家庭的经济实力不一定很差，但因宴请成本高，自身不愿意在仪式性宴请中独立支出过高的宴请成本，因而会收取部分核心关系圈的礼金。二是宴席类型本身。在婚宴与丧礼这样大型的仪式性宴请中，部分家庭会保留“部分收礼”的规则。由于婚宴与丧礼花费较高，一些家庭仍然会收受部分家庭的礼金，保留礼金的资助功能。

第二类是一些并未实现教育流动、在开放的市场环境中没有抓住机遇、在地理流动中并没有实现社会流动的村庄低收入群体。在仪式性宴请中，这些家庭要么选择逃避宴请、不办宴席，要么选择“收部分礼金”来抵消开支，即只收核心亲属的礼金。三口田自然村小组是离西村较远的组，村民们多外出务工，较少经商。组内成员一年除去开销后的年收入仅有2-3万元。三口田小组长非常抵触“不收礼”的新规则。他认为在西村流行的“不收礼”规则让他们感到负担很重。正如他所说，“做酒很难做，净料要买，鱼又不养鱼，猪又不养猪，都要买”（20150309-书记岳父-M）。为了减轻负担，三口田人做酒一

般都会收自己亲戚和朋友的礼金,这是因贫困而做出的选择。

第三类是家中遭遇偶然事件,或者家中有特殊事故而在仪式性宴请中处于弱势地位的人。在西村调研时,村民邓东来因肝癌去世。生前他与妻子一直在外打工。他去世后,其堂兄大剑帮他操办丧礼。大剑说,死者家属原本打算“不收礼”的,但是他与“孙叔”、死者兄弟姐妹们讨论后达成了一致意见:这次丧礼尽量做到花费最少,尽量帮死者家属收礼金,以减轻丧礼负担。东来的家庭条件本就差,在世时,因建房欠下20万元的债务。东来得病前没有买大病保险,因而医疗开支都需自己付。得病前,东来的两个女儿还在读书;得病后,两个女儿都终止了学业,外出打工挣钱补贴家用。东来家中还有一个20岁的儿子尚未娶妻。在这个偶然性事故中,“孙叔”们成为发起道义性帮助的主要群体。他们不仅节约丧礼花费,而且自己也成为主要的礼金赠送者。理事者大剑在丧礼中主动送了2000元礼金。在东来住院期间,东来的兄弟每人凑了7000元帮助东来减轻治病负担。东来是前屋人,前屋的邻居及与前屋相邻的村小组亦象征性地给予了帮忙。前屋组35人送了690元的礼金,大红组有8人礼节性地送了80元礼金,大街组、大富组分别送了500元、330元礼金。事实上,如果按照“不收礼”的规矩,相邻小组的礼金数量会更少,他们更多会送花圈。若是不接受这些礼金,通常会扣去30元花圈费,而将剩余的礼金退回。但是,这次帮东来理事的“孙叔”们收下了礼金,这些礼金具有“帮衬”的意味。大俭说,丧礼只花费了3万元,非常节俭。而收到的近2.6万的礼金起到了很大的资助作用。

(二) 礼金关系圈的萎缩

在“不收礼”范围扩大及“部分收礼”的选择过程中,礼金关系圈也发生着变化。村民对于关系不密切的人“不收礼”有了接受度,但是对于关系亲密也“不收礼”却产生了迟疑与反思。一次,刚吃完邓国兴家的九朝汤宴,邓国兴的姐姐与侄子在回家的车上聊起不收礼的事。邓国兴的侄子说:“自己亲戚的礼应该接一点吧,不是自己亲戚的就不要接,亲戚不接就会拉得更远了。”我问关系是否会更远。他说:“就会远,亲戚之间本来就是要借借还还,借借还还才有亲。”邓国兴姐姐则说:“本来是亲嘛,亲戚之间就是要亲回来亲回去,有来有去。”(20150309-邓才-M)邓才是小荷组组长,他与妻子在家务农,平时帮他人做水池,一年各种

活路的收入仅1-2万元。2001-2007年间,在他的孙子、孙女过周以及他自己生日的宴请中都收了亲戚礼。对于接亲戚的礼,他的解释是:“亲戚没有来往,那叫六亲不认,这个是不可能的事,至亲的兄弟姐妹,不可能不往来”(20150309-邓才-M)。亲戚之间是否需要通过资助性互惠来维持双方之间的关系呢?事实上,亲戚之间是否“不收礼”是不确定的。有些亲戚之间依然以礼金往来维持亲戚之间的关系,特别是在婚宴这种重要的仪式场合中。他们认为“需要给来给去”维持亲戚关系。亲戚们也觉得有必要在高成本仪式上资助宴请者,宴请者也会考虑收受亲戚礼金以减轻宴请负担。

在收受亲戚的礼金时,收礼者也会考量亲戚的经济水平。在丧礼中考虑是否收姐妹的礼金时就有经济上的考虑。若主人的经济条件好于姐妹,那就不接姐妹礼金,但是会让姐妹出钱“点莲灯”,^①这个只是孝敬钱,而不是帮忙抵消开支的资助性礼金;若主人的经济条件次于姐妹,那在姐妹出钱点“莲灯”之外,还会接受姐妹的礼金,以抵消部分丧礼支出。前屋组长说道:“村里有个家庭家中有九个儿子一个女儿,女儿负担重。^②人情都送不出,后来她父亲开了口,说如果她出嫁了,(儿子们)不能接女儿的礼”(田野笔记1-P45-M)。父亲体谅女儿,为女儿定了其儿子与女儿间“不收礼”的规定。这里考虑的是防止资助性关系成为一种负担。

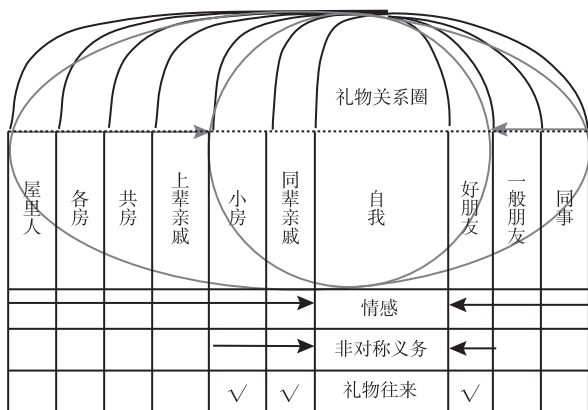
送礼物的朋友也被区分为一般朋友与好朋友。关系远的朋友经常会遭遇拒礼的情况。主人不希望欠关系一般朋友的债,会“不收礼”。在邓根的礼单中,他退回了邓经远的50元礼金。邓根的老婆认为邓经远属于外面的朋友,是一般性的朋友,所以没有接受。她强调一般性朋友是指关系非常远的、可有可无的朋友。然而,青年群体,因处于社会关系网建立的初期,需要通过礼金来维持好友之间的关系,因而也保留着好友之间的礼金往来。但是这种好友是指经常联系、关系特别亲密的朋友。近年来,为了防止因“不收礼”导致关系的疏远,在亲属关系

① 丧礼过程中由死者女儿负责出资举办的仪式。

② 按当地风俗,这里所说的“女儿负担重”是指将来女儿出嫁且生育后,九个兄弟变成九个舅舅,而女儿需要与九个兄弟维持关系,逢年过节、红白喜事均要给九个兄弟送礼,因而女儿的负担重。舅舅属于地位较高的亲属关系,在宴请中,需要坐上席,但是礼金金额却不需要最多;姑姑的地位低,但礼金需要多送。舅舅可以不回姑姑的人情,但是姑姑不能不送舅舅的人情,否则就会切断关系,影响兄妹关系。

圈和关系好的青年同事、青年好友之间出现了凑礼送礼物而不送礼金的“反礼物化”现象。在亲友乔迁与寿宴时，“镜子”与“匾”是普遍流行的礼物。年轻人之间也会送项链等饰品。邓大沙结婚时，他的几个朋友每人凑了500元，送了一块表作为结婚礼物。这种礼物需要时间精心挑选，侧重于表达心意与情感。

综上所述，“收礼”的礼物关系圈由以往的差序性关系圈浓缩至亲戚、小房及好朋友之间(如图1所示)。王跃生(2010)将亲戚与小房这两种有血缘关系(包括父系与母系)、姻缘关系定义为核心亲属圈家庭。这种亲属圈家庭是以己为本位的亲属圈家庭。随着上一代去世，人们并不会把所有的亲属圈家庭交往义务继承下来，而是以己为本位，选择自己同辈兄弟姐妹所牵涉的亲属关系。亲属关系圈内部具有血缘关系，相互之间存在与生俱来的情感。而好朋友之间则出现了物的交换关系。一般性朋友的淘汰与好朋友的保留体现了朋友关系的亲密化。礼物交换中的道义关系圈由以往差序型的礼物关系圈演变为核心化的礼金关系圈。其核心体现在两个方面，一个是核心的亲属关系；另一个是核心的朋友，即好朋友。由此可以看到，道义性关系向本位亲属关系圈萎缩。核心的收礼关系圈成员具有较强的情感关系，相互之间允许存在不完全对称的义务。



注:(1)该图为笔者参考相关资料(Cheris Shun-ching Chan 2009, “Invigorating the Content in Social Embeddedness: An Ethnography of Life Insurance Transactions in China.” *American Journal of Sociology* 3.)自制。(2)箭头所示方向表示程度加强。

图1 收礼圈由外围向内收缩

六、总 结

西村“请客不收礼”的变化经历了四个过程(如图2所示):一是“不收礼”规则的形成过程,在这个过程中,道义关系发生了临时性的调整(简称为“关系临调”)。二是老人礼金从收礼关系圈中分解出来,成为“不收礼”关系,即关系分解的过程(简称为“关系分解”)。三是宗族精英将“不收礼”的范围扩大到所有关系圈中,对所有关系采取了“不收礼”规则;办升学宴的家庭及外出回乡办乔迁、寿宴及丧礼的家庭也效仿“不收礼”的新规则,这个过程是“不收礼”关系的扩张过程(简称为“关系扩张”)。四是部分村民为了维持礼金的资助道义,仍然对部分关系圈保留了礼金收受的做法,即收礼关系的维持过程(简称为“关系维持”)。这四个过程的核心在于对礼金资助关系的调适。因此,“请客不收礼”的变化过程就是道义关系调适的微观过程。

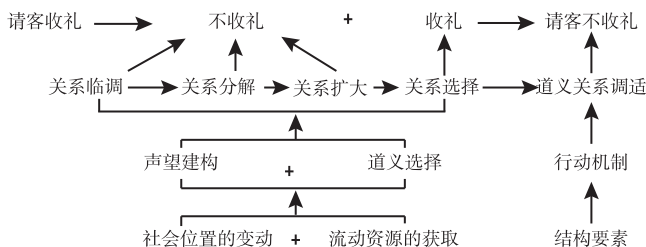


图2 研究框架

道义关系调适何以发生? 声望建构与道义选择是行动者的行动机制; 村民社会位置的变动与流动资源的获取是道义关系调适发生的结构性因素。社会位置的变动与否、流动资源的获取与否塑造着声望建构与道义选择的需求。当村民发生向上社会流动时, 外在声望变得更重要, “不收礼”成为建构声望的慷慨方式; 当村民向下流动或村民处于弱势地位时, 道义责任更为重要。声望建构与道义选择交织在村民的道义关系调适过程中。

声望建构首先表现为声望补偿的具体实践, 它指涉借由某种行为补偿以往地位下降、未受尊重的结构性经历, 进而重新获得声望的行为。为何崛起的弱者如此重视通过“不收礼”的仪式性宴请补偿声望?

这是因为它有助于为村庄建构新的社会记忆。对于村民而言,去过谁家吃酒席,是他们记忆最深的事情。因此,仪式最具有价值表达的功能,也最能建构新的社会记忆。当崛起的弱者通过新的“不收礼”规则获得声望补偿时,也建构了人们对他们的一种独特记忆,这种记忆在口口相传中得以传播。由此,具有声望补偿功能的仪式性宴请便将宴请者恢复的社会声望内化于人们的心中。同时,它也以这种方式告知村民,父辈与童年的时代已经过去,新的社会属于崛起的这一代。

声望建构还表现为声望竞赛的具体实践,它指涉具有某种结构地位或者获得了某种流动资源,进而加入宴请声望竞赛的行为。宗族精英通过将“不收礼”延展到整个家庭,开展起声望竞赛。那么声望竞赛的必要性是什么?首先,声望竞赛可以扭转宗族精英“欠”债的道德低点,将债务人角色转换为债权人角色。其次,宗族精英个人的声望可以转化为整个家庭的声望。宴请所涉及的社会声望不是单一个体的社会声望,而是整个家庭的社会声望。如寿宴本身表达的即是子女孝顺,子女、父母借此可以在社会中获得孝顺父母、“会教育子女”的好名声。因此,“不收礼”还能将个人的社会声望转化为整个家庭的社会声望,为整个家庭在村庄立足打下坚实的基础。最后,宗族精英的声望竞赛还有利于宗族精英开展宗族事务,将宴请中的声望转化为完成宗族事务的生产力。有升学者的家庭与外出回乡者亦加入了声望竞赛的过程。为何村民如此在乎升学宴中的声望?究其原因,对父母而言,子女有出息已是他们实现人生价值、获得“活着的意义”的重要途径。对于子女而言,教育流动是社会流动的隐喻,以教育流动获得的个人声望能让整个家庭获得村民尊重。对宗族而言,由人才兴旺带来的声望本身是宗族繁盛的价值所在。宗族人才发达,可以为宗族本身带来资源。为何返乡者如此重视宴请中的声望呢?对外出流动者而言,祖先崇拜仍对在外的西村人产生着影响。在外发展的人们会回乡祭祖,重修祖辈墓地。已定居他乡的人也要回乡探亲。乡情的存在是联结流动者与家乡的强力链接器。对于无法在外定居的人,家乡是他们发展的归宿。因此,无论是否在外定居,家乡都是“要回去的家乡”,所以他们特别重视用“不收礼”的慷慨行为来获取家乡的社会声望,以“感谢乡邻”、让乡邻反欠自己的方式获得他人的尊重,以利于其回乡后在村中立足与发展。

道义选择首先表现为对收受老人礼金的一道义反省。为何村民会主

动承担起扶持老人的道义责任？这与礼金的负担加重有关。改革开放后，村庄的礼金标准逐渐升高，村民感知到礼金成为负担，甚至生动地称请帖为“红色罚款单”。礼金负担对村内的老人影响较大。他们留守在农村，经常被请去参加宴席。老人的经济能力本来较弱，再加上随礼负担，就无形中使老人成为村内的文化性贫困者。他们受人情文化规则的影响，由村庄内生的民间规则所制约。而官方的正式制度较少干预民间规则，政府对于文化性贫困者的关注亦不多。因此，当文化性贫困者缺乏正式制度的支持时，村庄内部就自发的对礼金负担进行了道义性调适。

道义选择还表现为收取部分礼金以维持道义。为何村民仍然需要保留部分关系圈的礼金资助道义？因为“不收礼”规则是有边界的，它的发生有一个前提条件，即对礼金资助性的功能依赖减少。但仍然有部分经济能力有限的人保留着对礼金资助功能的依赖，这就使得规则变迁过程中出现了筛选者。保留与哪些人的资助型互惠关系不会影响人们在村内的面子与声望呢？关系距离较近、情感较强的核心亲属关系与好友便是关系选择的范围。对核心亲属与核心好友而言，礼金不仅有资助功能，还有表达关系距离的作用。因此，部分人保留了核心亲属与好友的礼金。可见，村民的道义关系圈在缩小。

本文用道义关系调适来呈现西村“请客不收礼”表层过程与深层意义。从表层看，这一道义关系调适经历了不受助关系的临调、受助关系的分解、不受助关系的扩大及受助关系的选择等过程，也涵盖了村民灵活“收礼”与“不收礼”实践。通过深层分析可见，村民在道德声望建构与道义责任选择的交织中不断调适着道义关系。当社会位置向上变动或流动资源增多时，道德声望建构的需求增加，不受助关系会扩大，受助关系会缩小；当社会位置向下变动或流动资源减少时，可受助关系会受道义责任与关系程度的影响。在“请客不收礼”的道义关系调适过程中，村庄的随礼行为在简化，礼金关系圈在缩小；共同体的竞争性在增强，道义性在减弱。道义关系调适有助于深入了解村民的行动逻辑与村庄的结构变化。这一概念能否用于呈现其他的礼金交换实践，还有待于进一步的实证研究。

参考文献：

布迪厄，皮埃尔，2003，《实践感》，蒋梓骅译，南京：译林出版社。

- 格雷戈里, C. A., 2001, 《礼物与商品》, 杜杉杉、姚继德、郭锐译, 昆明: 云南大学出版社。
- 古德利尔, 莫里斯, 2007, 《礼物之谜》, 王毅译, 上海: 上海人民出版社。
- 贺雪峰, 2011, 《论熟人社会的人情》, 《南京师范大学学报》第4期。
- 黎相宜、周敏, 2012, 《跨国实践中的社会地位补偿——华南侨乡两个移民群体文化馈赠的比较研究》, 《社会学研究》第3期。
- 莫斯, 马歇尔, 2005, 《礼物——古式社会中交换的形式与理由》, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- 萨林斯, 马歇尔, 2009, 《石器时代的经济学》, 张经纬、郑少雄、张帆译, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 斯科特, 詹姆斯·C., 2013, 《农民的道义经济学——东南亚的反叛与生存》, 程立显、刘建等译, 南京: 译林出版社。
- 汤普森, 爱德华, 2002, 《共有的习惯》, 沈汉、王加丰译, 上海: 上海人民出版社。
- 王宁, 2002, 《代表性还是典型性? ——个案的属性与个案研究方法的逻辑基础》, 《社会学研究》第5期。
- 王跃生, 2010, 《个体家庭、网络家庭和亲属圈家庭分析——历史与现实相结合的视角》, 《开放时代》第4期。
- 王春光, 2000, 《巴黎的温州人——一个移民群体的跨社会建构行动》, 南昌: 江西人民出版社。
- 阎云翔, 2000, 《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》, 李放春、刘瑜译, 上海: 上海人民出版社。
- , 2012, 《中国社会的个体化》, 陆洋译, 上海: 上海译文出版社。
- 余光弘, 1996, 《岫雅美族以同易同式交换的经济实用性》, 《“中央研究院”民族学研究所集刊》第80期。
- Belk, R. W. 1979, “Gift Giving Behavior.” In J. N. Sheth (ed.), *Research in Marketing* (Volume 2). Greenwich, CT: JAI Press.
- Blau, P. 1964, *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.
- Carrier, J. G. 1991, “Gifts, Commodities and Social Relations: A Maussian View of Exchange.” *Sociological Forum* 6.
- Cheal, D. 1988, *The Gift Economy*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Cohen, Myron 1976, *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Crow, G., G. Allan & M. Summers 2002, “Neither Busybodies nor Nobodies: Managing Proximity and Distance in Neighbourly Relations.” *Sociology* 36(1).
- Damon, F. H. 1980, “The Kula and Generalized Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship.” *Man* 159.
- Dave, Elder-Vass 2016, *Profit and Gift in the Digital Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. 1999, *The Enigma of the Gift*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gouldner, A. 1960, “The Norm of Reciprocity.” *American Sociological Review* 25.

- Gregory, C. A. 1980, "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua." *Man* 15.
- Harris, M. 1972, "Bah Humbug." *Natural History* 81(10).
- Marcoux, Jean-Sébastien 2009, "Escaping the Gift Economy." *Journal of Consumer Research* 136(4).
- Mirowski, P. 2001, "Refusing the Gift." In Stephen Cullenberg, Jack Amariglio & David Ruccio (eds.), *Postmodernism, Economics and Knowledge*. London: Routledge.
- Molm, Linda D., Gretchen Peterson & Nobuyuki Takahashi 2001, "The Value of Exchange." *Social Forces* 1(1).
- Neisser, M. 1973, "The Sense of Self Expressed Through Giving and Receiving." *Social Casework* 54(5).
- Parry, J. 1986, "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man* 21.
- 2017, "Mauss and King Arthur's Round Table." In Andrew Sanchez, James G. Carrier, Christopher Gregory, James Laidlaw, Marilyn Strathern, Yunxiang Yan & Jonathan Parry, "'The Indian Gift': A Critical Debate." *History and Anthropology* 28(5).
- Piddocke, Stuart 1965, "The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective." *Journal of Southwestern Anthropology* 21.
- Pritchard, E. E. Evans 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, B. 1967, "The Social Psychology of the Gift." *American Journal of Sociology* 73(1).
- Shurmer, P. 1971, "The Gift Game." *New Society* 18(482).
- Weiner, A. 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, W. 1997, "The Cash Nexus and Social Networks Mutual Aid and Gifts in Contemporary Shanghai Villages." *The China Journal* 37.
- Wolf, Margery 1985, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- Yan, Yunxiang 1996, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- 2017a, "Doing Personhood in Chinese Culture: The Desiring Individual." *Moralist Self and Relational Person*, *The Cambridge Journal of Anthropology* 35(2).
- 2017b, "The Disenchantment of the Gift." In Andrew Sanchez, James G. Carrier, Christopher Gregory, James Laidlaw, Marilyn Strathern, Yunxiang Yan & Jonathan Parry, "'The Indian Gift': A Critical Debate." *History and Anthropology* 28(5).

作者单位:广东财经大学地理与旅游学院
责任编辑:张志敏