

房子与骰子：财富交换之链 的个案研究*

赵丙祥 童周炳

提要：在礼物－交换理论中，“互惠”是一个支配性的概念，费孝通提出的“反馈模式”也深受影响。本文基于一个浙江村落的民族志资料，考察了“家户经济”中财富的流通模式，并反思了互惠概念在解释中国社会方面的有效性及其限度。在村落和家户中，互惠行为的确占有相当重要的地位，如工作、交易、人情来往、赌博等。与此同时，在家户经济中，还有一些“不可转让之物”，如土地、坟墓、房屋等财产，这些“传家宝”只能向下逐代传递，而不能进入流通的领域。在这一意义上，在研究汉人社会时，运用费孝通的“反馈模式”时，也应考虑他关于“根”的论述。

关键词：互惠 反馈模式 保有 根

在 20 世纪 80 年代，费孝通先生在《生育制度》（费孝通，1981）一书的基础上，提出了一种“反馈”模式（费孝通，1999a, 1999b, 1999c）。这个模式的形成，与马林诺夫斯基和莫斯两人的一段学术公案有着某种不甚明朗的关系。当年，马林诺夫斯基在描述特洛布里恩德岛的一种习俗——即男人们会经常送给他的妻儿一些鱼、烟草和米等（mapula）——时，由于在这种给予的行为中没有看到什么具体的回报，因此，他称之为“纯粹的礼物”（马林诺夫斯基，2002：155）。但这立刻遭到了莫斯的批评，他质疑这些礼物是否真的就不带有期待中的回报。马氏后来接受了莫斯的观点，并对互惠理论做出了修正（马林诺夫斯基，2007：11-35，特别是第 26 页对莫斯的回应）。费先生的“反馈”模式明显受到了马林诺夫斯基互惠理论的深刻影响：

一个社会经济共同体要能长期维持下去，成员间来往取予之间从总体和长线来看，必须均衡互惠。这是所谓社会的隐忧在于

* 本文为 2010 年度教育部人文社会科学研究规划基金项目“现代社会与礼物－交换理论研究”的阶段性成果之一，项目批准号 10YJA840058。

不均的原因。在解决幼年和老年不能自养的问题上，还是要贯彻均衡互惠的原则。接力和反馈两种模式虽则形式不同，但都是能贯彻这原则的。接力模式是乙代取之甲代，而还给丙代，取予之间是均衡的。反馈模式是乙代先取之甲代，然后己身还给甲代，取予之间也是均衡的。所以这两种模式都能维持，不发生“不均”的隐忧。（费孝通 1999b: 42）

当然，将“互惠”作为一个一般概念，进行这种抽象化的处理（理想模型）是没有什么问题的——费也清楚地指出，在具体的行为上，“西方子女对父母在感情上和经济的资助上还是存在着千丝万缕的联系”（费孝通 1999b: 41）。若从交换的社会制度层面来看，费先生的论述是正确的，在这一方面，他遵循着马林诺夫斯基的英伦学术传统，认为互惠交换受“习俗”而不是“情感”等外在的、神秘的要素的支配（马林诺夫斯基，2007: 4-5, 32-35）。不过，费先生的论述中出现了新的要素，他以儒家“孝道”和“香火”观念的为例来论证“互惠”：“上一代以‘不孝有三，无后为大’为训，而下一代则以‘荣宗耀祖’为奋斗目标。所以我常说：中国人是心中有祖宗、有子孙而把自己作为上下相联的环节来看的”（费孝通 1999b: 41）。显然，这便与马林诺夫斯基的互惠论有着不小的出入：由于“祖先”（香火）这另一个主导原则的介入，使“互惠”原则违背了“社会学意义上的二元性”（马林诺夫斯基，2007: 14）。实际上，正是在这个关键问题上，显示出马林诺夫斯基与莫斯两人的交换理论的最大区别：当马林诺夫斯基将互惠的动力归之于“习俗”时，莫斯则认为其背后潜含着一种宗教性的力量，“礼物的精魂”（the spirit of the gift），而这正是马林诺夫斯基所避免谈论的“情感”。

费先生虽然已经意识到了情感的重要性，却没有在这条道路上走得更远。而在当前的中国社会研究中，研究者在运用费先生的回馈模式时，也大多将之局限于家庭范围内，未将其与更广的范围结合起来。从事礼物交换研究的学者也大多如费孝通那样，在总体上采用了马林诺夫斯基的“互惠”概念（如杨联陞，2008/1957；阎云祥，2000；常向群，2009 等）。但是，诸如“香火”、“祖先”之类的社会事实不能简单地归之于“互惠”原理，虽然它们之间并不冲突，并且是经由费先生所归纳的“反馈”过程而实现的。

在本文中，我们将以从一个特定的方面即“家户经济”来考察这个问题，当然，我们只是关注“家户经济”的某些侧面即财富如何流通，

而不是对它进行完整的描述。就人类学相关理论而言，这也牵涉到如何实现将费孝通的成果与一些相关命题（如“礼物”与“商品”）对话。我们在 2007-2008 年间考察了浙江诸暨市的一个村落褚村^①，在此之后，又对该村进行了简短的回访，虽然一些数据会有局部的变化，但在总体上不会影响到主体资料——即 2008 年之前的田野资料——的有效性。

褚村总共有 200 余户，700 多口人，包括 21 户（78 口人）移民家庭，他们大多数是由于修建水库而迁来的，也有几户则是边远山村整体迁移时迁到褚村的。由于村落规模不断扩大，褚村已经融入了镇政府所在地沈镇的中心地带，与该镇中心其他村庄仅隔一条路和小河。但人们仍明确将之与其他村落如蔡村之间区分开来。

在褚村，如同任何一个村庄，最引人注目的礼物交换现象当然是“红白喜事”，动辄数万甚至数 10 万元的耗费，这是展示“面子”的最佳场合，或者说，一场名副其实的“夸富宴（potlatch）”，只不过，这些财富更多地消耗在自己身上。村民们会在很长时间内议论嫁妆的多少、新娘的相貌、酒席的规模与丰盛程度等，也会不断地与其他农户相比较，从而判定哪家更“好”。当事人也会有意无意地宣扬婚礼的花销：一边埋怨养个儿子不容易，钱花得太多，一边又很享受村人的称赞。而在这种“脸面”的背后，可能是无尽的劳累甚至心酸：父母几乎包办了儿子婚前婚后的所有事情，虽然在许多家庭中，儿子会出一部分钱，但多数还是由父母出，这被看作是“天经地义”的。孩子们是无须付出多大代价的受益者，连那笔从宾客那里收到的不菲的“人情”钱都归他们所有，而这份人情的回礼却仍将由父母偿还。

这场夸富宴真的只是一种“权力游戏”吗？在“权力游戏论”的背后（黄光国、胡先缙等，2004），实质上不过是一种赤裸裸的功利主义在起着支配作用，在这种眼光的注视下，“涂尔干和莫斯意义上的‘崇高主题’渐趋消失，取而代之的是一个为特定‘赌注’而展开象征斗争的世界”（刘拥华，2010：175），每个人都是一个“赌徒”：在现代国家和市场力量的冲击下，“亲属伦理”也转变为一种“关系伦理”（杨美惠，2009）；要么，在一种“东拉西扯的叙事方法”（赵旭东，2003：226）的指引下，拼凑出一幅“中国人的脸面”（翟学伟，1995）。在某种程度上，褚村人看起来也有这样一幅“脸面”。一位在村中备受尊敬、并且

^① 本文中所有村镇和人物均为化名，特此说明。

活得“很好”的 80 岁老人说道：“人活这么长，是为了什么呢？不就是活给别人看，让别人都说你过的‘很好’吗？”所谓“很好”，当然可以视之为对“社会声望”的追求。

但这并未触及“面子”这个概念的核心。

我们认为，这种失误部分地是由于对民族志成就以及相关理论的漠视。在胡先缙之前，马塞尔·莫斯关于“人观”的比较社会学论述就已表明，“面子”不是“中国人”所独有的（莫斯，2008: 53-81），它是关于人的法律、宗教以及哲学等总体界定的特定呈现。褚村的那位老人并没有说错，但他省略了太多的内容（这对他来说不是问题），支撑这种“声望”的，是一整套身份、财产之转移、继承以及相关的观念和义务。因之，他的话应与党支部书记的话放在一起听才是完整的：“看到儿子结婚，孙子生出来，心里觉得说不出的高兴，家也算真的完整了，别人看着也直说好！”在这位书记的话中，首先出现了“祖—子—孙”三代继嗣关系，然后，是一个作为亲属集团和居所的“家”，最后，才是由此赢得的社会声望（“好”）。

关于“礼物”或“面子”的研究不能将眼光局限在所谓“礼品”或曰“礼尚往来”。玛丽·道格拉斯的警告是值得注意的：“一份田野报告如果不能全面地呈述所有的移交（transfers），那它绝对是不够格的，这包括所有的债务，礼物，罚金，遗产与继承，贡赋，小费与偿付，等等”（Douglas, 1990: xvi）。在本文中，我们不能全面描述这些方面，但仍将呈现一些“典型的事实”，它们将从一个特定的角度讨论作为一种总体呈现的礼物体系。

一、作为“脸面”的房屋

自从列维-斯特劳斯提出“家屋社会”（house society）的概念以来，人类学家开始重视家屋在不同社会中扮演的角色。在中国社会的研究中，也已有学者开始尝试运用这个概念（如何翠萍，1999；黄应贵主编，1995）。不过，对于汉人社会制度的相关考察却并未展开。当然，汉人社会在多大程度上具有“家屋社会”的特征，仍是一个尚待检讨的问题，但至少应对“家屋”给予足够的重视。在此，我们不打算对褚村家屋本身进行具体的分析，而只关注它的社会效应方面。

人类学家发现，在各个社会中，房屋都是一张“脸面”，它往往都

被等同于身体。房屋在褚村是人们认定“好”的标准之一。走进褚村，就可以看到这个仅有 200 多户人家的村庄中林立着许多新房，即使“老村”（褚村分新村、老村两部分），也以新房为主。那些外出务工或经商的人虽然常年居住在外地，仅在过年时回家几天，却大都建起了体面的新房。

该村党支部书记就是一个例子。他在杭州的一家工厂做工，家庭收入在褚村为中上等，每年约有 50000 元左右（纯收入），在不到 10 年的时间里接连盖了两处造价高达 30 万元的新房，分别为三层和四层的小楼，这几年的收入基本都投入了。而他家仅有 5 口人：父母、妻子与一个儿子。若从理性经济的角度来看，没有必要建两处房子。此外，他还有两个兄弟，结婚时，父母已经为他们建了一幢相连的房子。而村书记的说法是：“我只是赶上了，房子当然而建两幢。一幢是我建给父母的，不建不被别人骂死了？另一幢我给儿子建的，不建他老婆都讨不进来的。”换句话说，他建房子不是为了自己居住，一幢是为父母，为的是不让别人骂他——或者说是为了显示自己的“好”、“孝”；另一幢则是为了能够让儿子娶进媳妇。

支部书记的三幢房子可以视为褚村的一个缩影。在褚村，新房可以分为两类，一种是给父母修建的，一种是给儿子修建的。外出务工人员修建的房子，大多送给父母居住并照料，自己只是过年回家时住几天，而在村的居民则大多是为了给儿子结婚建房的，如果儿子在外工作，则存钱准备为他在城里买房子。显然，前者与“孝道”有关，而后者则是“继嗣”的一个必要条件。表 1、表 2 分别是褚村近 15 年来所建新房与花费的大致情况以及户均基本年收入情况。我们按户口簿随即抽取了 50 户家庭作为统计样本。

表 1 褚村近 15 年所建新房数量与花费情况表

	5 万元 以下	5-10 万元	10-15 万元	15-20 万元	20 万元以 上	总计
1992-1996 年	1	3	5	3	2	14
1997-2001 年	0	3	4	7	4	18
2002-2006 年	0	2	2	6	8	18
总计	1	8	11	16	14	50

表 2 褚村近 15 年户（按户口簿计算）均基本年收入情况表

	2 万元以下	2-5 万元	5-10 万元	10 万元以上	总计
1992-1996 年	10	26	8	6	50
1997-2001 年	13	19	10	8	50
2002-2006 年	14	18	9	9	50
总计	37	63	27	23	-

建房的消耗是很大的，近几年的花费也越来越大，但村民的年收入并未发生太大变化，多数家庭还是在 2-5 万元之间。为了建一幢新房，褚村人必须省吃俭用很多年，一幢房子的成本（现价）大概在 20 万元左右，需要 7、8 年时间才能攒够。

有一个重要的因素不容忽视，那就是支书的后半句话：“另一幢我给儿子建的，不建他老婆都讨不进来的。”这就是一个评价村民生活好坏的标准：一个生活得“很好”的人，应该有能力给儿子建房娶妻，这是一项义务：房子本身是父母给予儿子的一件礼物。父母尽管也会住在其中，但其真正的主人却是儿子与媳妇，也就是说，这是在群体（家庭）内部的一种“礼物”关系。对于父母来说，如果不给儿子建房，才是一桩丢脸的事情。

从联姻关系来看，房子是一种具有“互惠”性质的礼物，想要娶一房媳妇，就必须有新房子，这是一个不争的事实——房子本身就是一种“礼物”，它必须先于“妻子”而存在。只有建好新房，才能向女方证明自家的“实力”与“诚意”，才能够进一步通过彩礼等换取女性，房子是“彩礼”的一个基础组成部分。如果连房子都没有，那么，女方根本就不会接受彩礼。

必须注意的是，入赘的女婿是没有这种待遇的，无论双方父母拥有多大财力，他们都要全凭自己的力量建房。对于女方的父母来说，无法生一个儿子来继承香火，这本身就被看作一件“无能”的事情，而对于男方的父母来说，将儿子入赘给别人，也是一件相当“丢脸”的事情。因此，双方之间的“礼物”交换和一般家户的娶亲有着相当的差别：首先，双方没有房子这个前提；其次，女方仅仅付出很少的“彩礼”，结婚也没有很丰盛的酒席；将来孩子出生之后，一般都随母姓。这样的情况在本村共有 2 起。另一种情况也值得注意：如果女儿嫁人几年之后，全家迁回褚村居住（户籍仍落在男方的村子），父母也不会帮

忙建新房。他们回迁的原因则是由于在褚村可以获得更多的收入，在身份上，他们也不算褚村人，这样的夫妇在褚村约有 6 对。

显然，与婚礼十分相似，房子也具有“夸富宴”的性质。正是在这一意义上，村民总是很愿意透露自己建房、装修等花了多少钱，在夸耀的同时，他们还会强调：“我没有借别人的钱！”但这往往并非实情。父母帮儿女建一幢新房，一般都是要借钱的，但这种借钱的形式与“高利贷”完全不同：一般是兄弟或好友以“帮忙”的理由借钱或出力，没有“利息”，但必须“回报”，等对方建房、娶亲时再出钱、出力。^①

从代际关系来看，父母为儿子建房的做法符合费孝通的“反馈模式”，即所谓“养儿防老”。但若从短期来看，父母则是没有什么“回报”的，这是一种“应该”，“即使有期望也是含蓄的”（萨林斯，2009：224）。用村支书的话来说：“这种事情有什么道理可以讲的呢？给儿子盖房讨老婆么，是天经地义的啊，大家一直都是这样的啊，你为人父母，连帮他建房娶老婆都做不到，你丢脸不丢脸啊？你生他下来干什么呢？”因此，父母在外人面前讳言“借钱”为儿子建房，显然是预先考虑到不能在儿子娶妻过程中在亲家面前现穷，这种“丢脸”的做法有可能给婚姻带来不好的影响。

褚村中流行的另一个做法是外出的人（务工或经商）回家建新房。在 66 个外出人口中，有 24 对夫妇，其中在家建新房的有 18 对，只有 6 对夫妇没有在家建房。这 6 对夫妇又可以分为两类：一类是年收入较低，无法在家给父母建体面的房子；另一类是在打工的城市里买了房子，故而在村里建房会遇到经济困难，但他们依旧有在村里建房的意愿。在其余的 18 人中，有 6（人）户建了新房，在没有盖房的 12 人中，7 人是未婚的年轻女性，她们将来很可能不是褚村人，还有两人（户）是迁移户，其中原因将在下文得到说明；其余 3 位则是未婚男性，出去的时间不长，没有足够的积蓄，未来又不明朗。这样算来，外出的人在家总共建了 24 幢新房，占了近几年所建新房的近三分之一左右，这是一个很高的比例。

^① 钱一般是等量回报的，当然，他们也会考虑到通货膨胀等因素，而“力”则不同，往往视自身能力而定。比如，甲和乙两兄弟，甲有三个儿子，乙只有一个。甲家建房时，乙必须帮忙，而且应该借一笔钱给他，这是考虑到，他要给三个儿子建房，在经济上是相当吃力的。等到乙家建房时，甲同样应该出力，但是并不是乙曾经出过多少“工”（以全劳力工作一天为一个“工”），甲就一定要出多少工，只要力所能及就可以了，至于是否借钱，也是视双方的经济情况而定。至于甲的儿子们，则没有义务去帮忙，是否帮工，是出于自愿的。当然，这些“工”是不计算工资的。这种“互惠”交换的尺度并不在物质的量上，而在双方的关系和人情上。

为了更好地理解房屋的意义，我们可以来看一则当地流传的故事：

有一年，沈镇遭遇大旱，河水枯萎，眼看着日子已经没法过下去，村民只好纷纷外出逃难。有一人带着家人逃难到了一个风调雨顺的村庄，当地人告诉他，这是当地土地爷保佑他们。当天夜里，他和家人将土地爷偷走了，背到自己村里。第二天，土地爷又飞回了原来的村庄。他又去偷，结果还是如此。他百思不得其解，就向村中的风水先生请教。先生说，这是因为土地爷在这里没有家，要建一座庙宇，行一场大法事才行。于是，村民连夜动工，盖了一座简陋的庙宇，又连夜派人去偷，并举行了隆重的法事。果然，土地爷没有再飞回去，而沈镇也在土地爷到来后不久就下起了雨，从此年年风调雨顺。

这是一个房屋的故事，只不过，这所房屋是给“土地爷”这位地方神灵修建的。沈镇陷入了一场灭顶之灾，这是由于他们没有一位能够创造财富的神灵，只有土地爷才能保佑他们“风调雨顺根”。其次，这位土地爷是外来的，这表明“财富”具有一种外来的性质，它是外来者带来的。而要留住这份外来的财富，必须要有能留住它的东西，即“房子”（庙）与“仪式”（法事）。

无论在这个故事中，还是在村人的经济生活中，外来的财富都是十分重要的。事实上，褚村自身创造财富的能力是很有限的。在褚村人眼中，那些外出的人（无论经商还是务工）肯定过得比自己“好”，即便他们的实际收入并不一定比自己高。但如果这些外出的人没有在本村建房，村民又会认为这些人“没用”，因为他们不能给村里带来财富，其财富仅仅是自己拥有，而不是给群体带来利益。从本村的经济结构而言，只有 60 到 80 岁的老人以农业为生，主要收入都来自于外部：村中的纺织业仅仅是“加工”，原料和销售都由外地老板负责；村中大多数妇女所在的服装厂是外村人经营的；运输业也主要依靠外界。只有手工业者有时候可以在本村得到生意，但主要还是在附近的村庄与城镇谋生。这种经济结构对了解房屋的真实含义是至关重要的。

二、骰子的奥秘

那些外出的人除了在村中建房，回家过年时，还会以一种看起来更荒唐的做法——“赌博”——来散财。平时，男人们在晚上会聚在一起搓麻将。打麻将的圈子是比较固定的，一般都不会发生太大的变化；每人的赌资一年下来也大都都在 1000 元以内，没有太大的起伏。但过年时，外出者回家后，这一格局就会被打破，每张麻将桌上都会出现一个外出打工的人，而且，他一定总是在输钱，输的钱数通常是他当年收入的 1/10 到 1/5。

根据访谈得到的数字统计，66 个外出务工人员的年总收入大致在 250 万元左右。那么，在每年春节期间的赌博活动中，以 10% 为保守比例，他们总共需要输掉至少 25 万元。但实际上，输掉的总额远远不止这些。在表 3 统计的 6 人中，我们发现，他们每人至少都输掉了 1.2 万元（总计超过 8.8 万元），其输钱总额占其收入总额的 20% 以上（表 3）。如果我们将每年参与赌博的外出人员定为 40 人的话（要提请注意的是，女人并非不参与赌博，这里采用的是保守数字），那么，其输钱总额大约会在 40 万元左右！这在村落经济结构中，无疑是一个相当高的比例。实际上，除了外出者外，村里其他一些年收入达 10 万元以上的人也会在春节赌博时输钱，如果算上这些人输掉的数额，其总量无疑会高出很多。

表 3(单位：千元)
褚村外出人员赌博部分情况表

输家	输家年 收入	输钱数	赢家年 收入	双 方 之 社 会 关 系	输家	输家 年 收 入	输 钱 数	赢家年 收入	双 方 之 社 会 关 系
章 禹 能	≈50	>1	≈30	兄妹	章 昂 才	>80	>2	20-30	兄弟
		≈2	<50	兄弟			2-3	20-30	兄弟
		≈2	务农	父子			≈2	>20	堂 兄 弟
		<1	≈15	堂 兄 弟			≈2	<30	堂 兄 弟
		>1	20-30	朋友			4-5	70-80	生 意

									合 伙 人
		>2	≈30	朋友			2-3	-	其他
		<3	-	其他					
小计		≈12			小计		≈16		
金 桂 名	>100	>6	>100	堂 姐 弟	章 备 懿	>50	≈2	≈80	兄弟
		>2	>40	兄妹			>2	20-30	兄弟
		>2	>30	朋友			>2	≈40	兄弟
		3-4	-	其他			>1	30-40	朋友
							≈2	≈80	上司
							>1	30-40	朋友
							2-3	-	其他
小计		≈14					>13		
章 梁	≈50	>2	>30	兄弟	文 贤	>100	≈2	>50	兄弟
		>2	20-30	兄弟			≈2	>40	姐弟
		>1	40-50	朋友			≈2	>10	堂 兄 弟
		<2	>50	堂 兄 弟			>2	≈80	朋友
		>1	>40	朋友			4-5		其他
		2-3	-	其他					
小计		≈11					>12		
总计	>430	>88							

说明：（1）表中所列人名均代表各自的家庭，而不仅仅是他个人。

（2）所列数字都经过 3 到 4 人的验证，可能会有小的波动，但不影响总体的统计。

（3）“务农”代表没有固定和确定的收入。

从常理来说，输钱不是一件光彩的事，不值得到处宣扬。然而，这些外出者却总是在别人面前叹气，说自己昨天晚上又输了多少钱，说“我真没用”之类的话；而听者则很愿意借机夸奖他，“你可真好啊。”“你真会挣钱，输这么多只是小意思吧？”

这不是简单意义上的赌博，而是一种典型的“散财宴”：外出者将自己在外面辛苦挣来的钱挥霍掉一部分，以此显示自己对于村庄再生产与繁荣的贡献，为自身赢得荣耀与尊敬。从表 3 中的数字可以看到，那些赢家的实际收入并不一定比输家少，有些甚至还要高，如果算上日常生活成本的话，那么，前者的生活未必比村人更“幸福”。因此，从纯粹“经济人”的角度来看，这绝对算是一个悖论，但就他们是一个“社会人”而言，却是一件再正常不过的事情了。

当然，这份财富不是随便散的。并不是每一个村人都可以得到外出者的“财富”，在这个看似混乱的状态中依旧有着比较固定的格局，外出者一般只与家人、亲戚或朋友赌。这种礼物经济与亲属制度上的“差序格局”很符合萨林斯所说的慷慨互惠（萨林斯，2009：224-225）。这种交换具有“补偿”的性质，外出者平时不在村中，对父母、土地等往往照顾不到，而他们的输钱对象都是在平时很“帮忙”的人。但考虑到亲情，当然不能直接给他们钱，赌博于是成为一条很好的途径。不过，虽然房子和赌博都是“礼物”交换，但两者仍然有着质的不同：房子具有更多的代际特征，而赌博在总体上表现出一种平行特征。

在此，我们要提到其中的一个特例——褚村村长章备烈，在村中的赌场上，他从不输钱，相反，他获利颇多。不论是他的兄弟还是好朋友，无论是在村的人还是不在村的人，都要输钱给他。如果我们考虑到章备烈的特殊身份，也许就不感到奇怪了，他既是褚村的村长，又是杭州某厂家的管理人员，同时还是市人大代表，是在褚村和杭州都有相当地位的人。曾有人类学家争论，“贿赂”究竟算不算是一种“礼物”，若放在当前的民族志场景中，这实际上不是一个根本性的问题。章备烈的特殊身份使他在当地掌握着很大的话语权：作为村长，尽管常年在外不管理具体事务，但他还是掌握着与官方会话的权力，掌控着村里的事务。而在杭州某厂（褚村外出者中很多人都在这个厂工作），他又担任着管理工作，能够控制褚村的一部分外出者。在他所在的群体中，他是领导，是别人“贿赂”的对象。而同样的，章备烈在村里赢钱，并不等于他在村外不输钱，他会将钱输给那些地位比他高的人，如乡镇干部、厂领导，以及村里一些德高望重的老人。由于章备烈不愿接受过多的访谈，我们无法知晓他在这场交换中的金钱“进出”的具体数额，也无法计算他在经济上最终获利或亏本几何。

但是，“赌博”只是一种“变相”的礼物交换方式吗？不完全如此。诚然，赌博是在褚村内部进行的，但仅从村落场景和亲属关系中并不

能完满地解释它。我们知道，如同扑克牌、围棋、象棋等游戏一样，麻将的最大特征在于它的理性计算和不可确定性。尽管人们是在和自己的兄弟、姐妹、朋友甚至父母玩麻将，但在具体的游戏过程中，却仍需遵循一种市场式的规则。你应该有意输给其他参与的亲属，比如给父亲或兄弟“点炮”，但不能违反“和牌”的规矩。因此，在这张麻将桌上，会同时呈现出“外部”和“内部”、“市场”和“亲属”两种对立的社会范畴，每个外来者都必须煞费苦心地在游戏过程的不确定性和最终结果的确定性当中达成一个圆满的折中。由此，骰子成为一个载体，它同时承载了两种在逻辑上完全相反的社会关系，但又必须兼容并协调二者。

建房和赌博，这是外出人员在本村落内部耗费财富的两种典型的方式，都试图将财富从外部转化为内部。但它们又有着十分重大的区别，“钱”是一种“通货”，它本身就是一种“社会商品”，是其他所有种类的物品能够实现流通和通约的介质；而房屋正好相反，它是一种财富的特定物化方式，被固化在一块土地上。因之，房屋与货币也构成了一组对立关系。因此，接下来，我们将继续讨论房屋这种凝固的财富形式究竟具有怎样的意义。

三、土地中的“根基”

一些外出的村民在谈到给父母所建的房屋时说：“这个房子也是给我们自己造的。”这是实情。一旦他们不再在外面闯荡，他们就将回家，叶落归根。在这一方面，他们有很多前辈的村民可鉴。在 15 个返乡的老年居民中，有教师 7 人，工人 4 人，干部 2 人，其他 2 人。他们以前都在外面工作，在外面也有房子，儿女大都已不在褚村居住，但退休后都纷纷返回褚村，住进几十年前的老房子里，靠退休金过活，颐养天年。这可以有多种解释，如乡村空气好，生活成本低等，但更重要的是“根”的观念在起作用。这些老人尽管在外工作几十年，但褚村才是最终的归宿。一位老人说：“我毕竟是褚村人，外头的世界再好，再有儿女在身边，不回来还是对不起祖宗的，就算我死了，骨灰也要埋在褚村的。”老人回乡时，往往都将户口迁回本村，以分得一块土地。这 15 位老人大都分到了一块田地。但他们从未在这块土地上亲自种过庄稼，而是将它转手承包出去了。可是，他们又不是为了牟利，租

谷是很低的，若按分成提租一般是 10%到 15%，若按定额提租则是每亩收 70、80-120、130 斤谷，有的甚至不收一点租谷。

只要不是外出挣钱的村民，都会自己种田产米吃，而 60 到 80 岁的老人更是以此为生。这些老人已经不能从事其他行业，但身体又健康，还有相当的劳动能力，种田产米自食其力无疑是很好的选择。只要身体健康，60 多岁的老人还是可以找到活干的。问题在于，在村人的观念中，如果老人过了 60 岁还要自己“干活”挣钱的话，他的儿女就是不孝的。然而“种田”却不被看成是“干活”。但奇怪的是，褚村 60 岁以下有其他工作的在村劳力也会种田产米吃，而不是像另外一些地方一样买米，他们也不卖米。^①这又是为什么呢？

用他们的话来回答就是：“买的米是吃不起的。”可事实是否真的如此？我们可以来算一笔账：褚村人均 4 分田，只种一季稻，亩产 1000 斤左右，出米约为 600-800 斤，折合市价（1.5 元/每斤）约在 900-1200 元之间，足够一户农户（以三口之家算）一年的食用。种稻与收割都由村统一安排，均为 80 元/每亩，耕田为 110 元/每亩，再加上种子、化肥等约为 250 元/每亩，每亩田的成本约为 520 元左右，如果再加上照看田地的费用（按每年至少照看 3 天左右，每日 50 元计算），每亩田的成本约在 700 元左右，如此一来，与买米吃所花的钱差距仅在每亩 200-500 元之间。但是，如果再将施药、放水、除草等工夫也计算在内的话，可以说是相差无几。考虑到户均年收入在 2-5 万元之间，这根本就不是一个吃不吃得起的问题。

对此，人们的另一个回答是：老人在家闲着也是闲着，种地既养活自己，又锻炼身体；再说了，地空着不种白不种。我们得承认，这种看法有相当的合理性。他们的观念一直是能省则省，有空就要动一动，平日也都十分节约，尽量少浪费粮食和“力气”。可是，那又该如何解释他们宁愿将吃不完的粮食喂牲畜，也不愿拿到市场上卖钱呢？这显然与他们的节约习性发生了矛盾。因此，这种说法也无非是他们给出的一个很“现代”的理由罢了——当然，它并不是站不住脚，但决非主要原因。

实际上，不是“买的米吃不起”，而是另一种根本性的观念在起作用：“地空着不种要遭天谴。”由于外出挣钱的人不可能种地，如果他们的父母也不能种地（超过 80 岁），就要把田地给其他人来种。外出

① 在这方面，于根生家是一个特例，由于无法加入本村礼物交换体系，卖米所得的收入对于他家来说，是十分重要的。

的 42 个家庭，一般向四类人托付田地，包括：父母（15 例）、兄弟（10 例）、姻亲（7 例），朋友（10 例）。必须注意的是，是他们主动“给”，而不是后者向他们“要”。用一位种了别人 3 亩田的拖拉机司机的话说：“我自己吃么，自家的田就够了，是他们请我给他们种的啊，我也是朋友关系才帮他们种种的。”言外之意，那些外出的人将自家的田地给别人种，实际上是欠着对方的一份人情，对方是看在情面上才帮他们“种种的”。

在“遭天谴”这种宗教性说法的背后，隐含着一种非常实际的考虑，一位老人道出了其中的奥秘：“地里只要还长着庄稼，这块地就是我们家的地，我们家想干嘛就干嘛。如果地里不长东西，你就是在浪费祖宗留下的东西，这块地别人就能来动它。”这就是“请”别人种与别人“要”去种的差别：如果是主人主动找人帮忙种地，他可以选择一个让他放心的人；而如果是别人主动找上门来，那么，他就只有选择给不给的权利——实际上他不得不给，否则就会撕破“脸皮”，严重危及双方的交情。在邻村，曾经发生过这样一件事情。

某甲外出打工，某乙要求他将田地给自己料理。开始几年，某乙在田里种庄稼，照顾得很好。但有一年某甲回家后，看到那块土地被某乙挖成了鱼塘。当他登门试图与某乙理论时，却发现舆论并不是站在他的一边，反而一边倒地倾向于某乙。人们认为，既然你在外面挣钱，某乙主动来帮你种田地，现在养鱼收入高，开成鱼塘又有什么关系呢？某甲对此毫无办法。最终，此事不了了之。

这桩纠纷背后潜在的逻辑是：一块田地，如果是自己要求别人帮忙种的，就表明自己是“对得起”祖宗和田地，那么，对方就没有对于田地的处置权，只能在上面种稻米和蔬菜；但如果田地是别人主动要去的，那么，对方就可以随意处置这块田地（除了不能买卖），因为你既然没有主动找人帮忙种地，就说明你已经对于田地失去了兴趣，那么这块田地就应该由对它有兴趣的人来处置。

这不是一个严格的“所有权”与“用益权”的问题，在国家现代法律面前，他们都是没有土地所有权的。但我们也可以说在这其中是有一种“所有权”的，只不过，它并非是在国家法律的意义上，而实际上是曾让西方学者困惑不已的“一田多主”现象在当代的变化形式，在浙江地区，这是一个十分普遍的传统（关于一田多主，参见傅衣凌，1961: 44-59；民国期间的浙江相关资料可参见：前南京国民政府司法行政部编，2005: 212—235，“浙江省关于物权习惯之报告”）。在这条链上的

每一个当事人，都拥有一定的“所有权”。褚村人十分了解国家的土地政策，知道政府可以重新分配土地，但这不能阻止他们仍然坚持一种相当传统的观念：只要自己在土地上种庄稼，而国家没有重新分配土地，我就拥有这片土地，有权随意处置它；而且，既然国家可以向我们买土地（如建桥、铺路等），那么，我们完全也可以随意地买卖它。正是在这种财产观念的基础上，为了让土地尽可能地不进入流动的领域，褚村人不断在“自家”的土地上建房。表 4 中的统计数字表明，除了在原宅基地上建房之外（24%），在自家田地中建房的比例高达占 50%，但将田地转卖他人的仅有 4 例（5%），而村委会向村民出售公共用地却高达 15 例（20%）。

表 4 褚村近 15 年宅基地来源					
类型	自家老宅基 地	自家田地	购买别人田 地	购买公共土地	总计
数量	18	37	4	15	74

自改革开放到现在，褚村田地的面积已经缩小到原来的一半左右。这与国家政策无疑是相冲突的，但褚村人不管房产证等各种法律和政策问题，依旧在田地上造着新房，并且这已经成为一种默契，村干部也照样在田地上建房。在他们看来，种庄稼的田地和在上面造房子的田地实际上是一样的。用村人的话说：“土地造房子了也是用，种田了也是用，只要不浪费土地，不让它闲着就行。”不仅如此，在村民看来，土地用来造房子要比种田更实在，不管政府是否承认，只要在自家土地上建了房屋，下次分田地时就不会再分这块田地了，而村干部和乡镇干部决不会拉下脸来强行拆房子的——事实上，这种强拆事件的确还没有在褚村发生过。在村人的眼中，强拆房子无异于强盗行径。当然，要在田地上盖房，他们必须向村委会支付一大笔费用，价格一般都在 20000-40000 元之间。这颇似一种循环论证：既然我已经交了这笔钱，那么，这块土地理应归我所有，以后无论出什么事自然应该由村里面负责摆平。土地过于稀缺，褚村人不是不珍惜它，而是太珍惜它。惟有如此，我们才能真正理解他们这种看似十分荒谬的观念：在田地上造房子不仅不是“浪费”，反而是将最高的价值赋予给了它。

那么，如果重新分地会怎么样呢？村人认为，那些已经在田地上造房子的人还是应该分到田地的，因为他们已经为造房子的田地付了钱，并且这笔钱要远远高于政府征地的补贴——褚村附近修建高速公路，政府征地补贴本来是每亩 20000 元，但实际分到村民手中时只剩下每亩 7000 元。正是在这样一种观念的促使之下，那些富裕起来的褚村人不断买地建房，最终将近一半的田地变成了房子。不过，还是应该注意到，村中田地的产出依旧够供村民的日常食用，他们不是没有节制地牺牲田地的“生产力”，而是在维持基本生活水平的前提下尽量改善自己的生活。这从褚村近几年建房的趋势中也可以看出，越来越多的房屋不再建在田地之上，而是建在旧房的宅基地之上。换言之，由于村庄规模在近年来迅速扩大，特别是迁移户的迁入和高速公路的修建进一步侵吞了田地，田地即将不够维持人们的生存，他们开始放弃对于田地的过分侵蚀。与此相应的是，村委会对在田地上建房的收费也大大提高。根据村支书的想法，应该提高到 50000 元以上，这样就能够杜绝很大一部分人用田地来造房子了。因此，在田地上建房，不仅是将财富固化在田地上，更是对田地的一种特定固化方式，使它不再进入流通和交换的领域。

与此直接相关的是，村中的老宅就更加弥足珍贵了，在对于老宅的利用与认识中，我们可以更清晰地看到“根”的观念。褚村有句俗话说：“打死不卖老宅，挪死不动祖坟。”无论发生什么情况，祖宅都是不出售的，祖坟更不允许随便挪动。这也是在修路期间，拆房与迁坟遇到巨大阻力的主要原因之一。由于当地的房屋多用泥土和石头垒起，很少用砖，一幢房屋的生存年数是有限的，因此，“祖宅”在更大意义上是指“地基”，也指向所谓的“风水”。这牵涉到“根”的另一个重要因素，“祖宗”。

其实，所谓“老宅”最长也不过 60、70 年，大都集中在“老村”，这是一片不大的地方，但在各方面都享受着特殊待遇，如春节期间“舞龙灯”，必须在老村中巡游三圈，人们认为只有这样褚村才会兴旺。这些老宅子里多住着些年纪很大的老人，且大多是当初出钱建房的人。尽管房子很陈旧，有些已经成为危房，有些宅子已经几十年没人居住了，但是村人不会出卖，尤其不能卖给迁移户，认为这会破了风水，甚至可能断子绝孙，除非要在老宅上建新房。这也是为什么我们在褚村没有发现一例卖老宅的原因。关于祖先与房屋在宗教上的密切关系，从前在浙江平湖地区的一种习俗颇能说明问题：“凡弃产杜绝之户，子孙

穷极无聊，欲向得主加价而无理由，有将祖宗牌位用红布包好携往得主家，谓之‘牌位回门’。得主遇此恶作剧，不得不酌予金钱，挥之使去”（前南京国民政府司法行政部编，2005：232）。显然，这是一种“持续的权利”，它很符合莫斯在论及人与物之混融状态时所指出的，其情感与宗教上的关联在赠送或交易后并不会立即消失，“一个人即使在卖掉了他的财物（即使是动产）之后，他终其一生仍然保留着一种针对购买者‘哭他的财物’的权利”（莫斯，2002：160，他特别提到了中国的不动产与亲属法之间的关联，参见184页处的注释129、130）。

与“祖宅”相关的另一个重要问题是如何继承，即兄弟之间如何分祖宅。父母在世时，老宅自然由父母居住，或父母跟着某个儿子住，要不就干脆空着。这时，兄弟往往已经完成了分家，父母一般都是跟着幼子住，老宅自然也分给幼子。但这并不等于说幼子就有了随意处置老宅的权利，恰恰相反，他只有“使用权”。如果他想要改建或者拆除，必须与兄长们商量并征得他们的同意，还要付出一定的经济补偿。显然，老宅基地是归兄弟共有的。同样，如果幼子盖了一幢新房，而其他兄弟想要在老宅上建房子，这也是允许的，当然也要跟兄弟们商量，并作出补偿。实际上，在本文考察的时间内，在老宅基地上面建房子的往往是其他的兄弟而非幼子。

以上所涉及的是活人的房屋，即“阳宅”，那么，死者的房屋即“阴宅”又是如何呢？无论是修水库还是修高速公路，只要涉及到祖坟的迁移，就会遇到很大的阻力，几乎没有不发生纠纷的。在与村里老人聊天中，他们总会不断提到一个地点，“龙背”，并且会不断向你证明自家所在的坟地就是“龙背”的所在地，在今天，坟场所在的小丘陵也被称作“龙背”。“龙背”的说法引出另一个传说。这是一个关于沈镇大姓家族即章家祖宗发家的故事：

一位算命先生告诉章家的祖先，说他们家的山位于龙背之上，只要将祖坟迁于其上，就可以发家。章家依法照办后，不几年，果然儿子出去做了高官；又过几年，又将父亲、兄弟都带了出去；再过几年，连家里的那些男仆人都带出去做官当差了。章家盛极一时。但是，家里由于缺少男丁，土地荒芜，祖坟上香火也不再兴旺。那些做官的人嫌弃自己乡下的妻子，不愿带她们出去，纷纷在外纳妾。又过了几年，家中女人苦等无望，一气之下就将龙背给挖断了。没过多久，章姓因朝中斗争失败而终于败落，

不少人获罪送命，只有一些人侥幸逃回了家中。

这个传说传达出关于祖坟的风水观念。章家是由于祖坟在龙背之上才发达的，也由于龙背被挖断而败落。现在，关于“龙背”的位置已经无人知晓，但在与老人们的谈话中可以发现，大家对于“龙背”还是相当憧憬的：“搞不好我就葬在龙背上了！”

其次，它也表明人们的一个普遍观念，那就是只有出去才能够发家，在外面闯荡比在家要好。尽管家族的发达在根本上要归功于“龙背”这一风水因素，但他们的繁荣只能到外部才能实现。另一方面，也绝对不能放弃自己的家，也就是说，不能忘了“祖坟”和“女人”，如果在外发达了，祖坟的香火却不旺，只顾自己享福却忘了自己的女人，是必然要遭到败家这种“报应”的。

最后，这个故事的几个版本中，都有一个因素——土地——不断被提到，这应该引起我们的注意：在村人看来，男人在外纳妾不是女人挖断龙背的惟一原因，还由于褚村土地已经荒芜，它失去了生产的能力。也正是这个原因，“龙背”失去了“灵气”，最终导致女人们可以很容易地挖断龙背，并直接导致了家族的败落。这可以说是回褚村养老的老人要求得到土地的一个很重要的原因——不仅要有祖坟，还需要有能够保持祖坟的生产力的土地，“龙背”才会显灵。

显然，在“根”的观念中，祖宗是一个很重要的因素。每年的常规祭祖（称“拜大人”）有五次：新年、清明、冬至、生日、忌日，如果外出的人偶尔回家，也会去坟前“拜拜大人”。很多出去的人可能在家不再有土地、祖宅甚至亲戚，但还是会尽可能回来祭祖。需要说明的是，由于本村家族都没有祠堂，他们的“祖宗”仅限于四代以内，在上坟时，也仅限于四代之内。这正是“五服”的范围。

四、那些“局外人”

我们也可以从另一个角度来看待这个问题，即迁移户的“祖坟”问题。他们大多是因政府征地修水库，村庄和祖坟都将被水淹没，只好连同祖坟一起迁出。当地政府为了促进搬迁，减小修水库的阻力，特意免费为迁移户在各村的公墓中提供了墓穴。但无论如何，这实际上已经冒犯了人们“挪死不动祖坟”的价值观。虽然他们只能服从政府的

安排，但并没有将“祖宗”迁入政府提供的公墓，而是选择了将祖宗的骨殖火化之后，放在家里，再立一块牌位供奉起来，在代数上，也限于四代。为什么要放在家中呢？一位迁移户是这样说的：“我们那么好的风水被淹了，还要我们去挤那么小的公墓，我们有的（好）运气么，也被他们给抢去了呢！我们（的祖宗）又不是褚村的人，葬在他们这里，怎么能够安宁呢？！”对于他们来说，他们居住在褚村，但是他们的“根”并不在褚村，宁可让祖宗寄居在一个“临时”的家里，不能安眠于地下，也不能强迫将祖宗“扎根”在不属于他们的土地上（公墓）。

费孝通在《江村经济》中曾提到，“外来户”通常都从事一些特殊职业，他们在本村都没有田地（费孝通，2002: 38-39）。显然，只有获得田地才能被认为是当地人。但是，褚村的移民在获得了田地之后，却仍未得到完全的认同。这又是为什么呢？他们是从不同的角度来看这一问题的。迁移户，确如费先生所言，是从田地的角度来看待的，他们认为在褚村拥有了田地和住宅，就应该算作褚村的一分子了。但土生土长的褚村人却不这样看。迁移户刚迁入时，尽管双方都很客气，但相互之间没有红白喜事的往来关系，原住民也不会邀请迁移户参加舞龙灯、马灯等村落仪式活动，而这是后者获得身份的一个重要途径。

造成这种历史性差异的原因很可能与政治、经济制度的变化有直接关系。在费先生写《江村经济》的时代，由于土地是私人性质的，因此，尽管村人一般都不会将田地出卖给外人，但这也潜在地意味着，如果“外来户”有办法买到田地，那么，他们获得村落成员资格的时间无疑将大大缩短。但在今天，由于土地是国有和集体性质的，它在界定成员身份方面的重要性自然也随之下降了不少。一下迁进 70 多人，使得原来有 700 人的褚村人均田地更少了，这种田地获得方式不但没有让褚村人接纳他们，反而在一定程度上强化了排斥感。不过，政治制度上的变迁却具有一定的弥补作用，移民的到来打破了褚村原有的政治格局，原来相对平衡的状态发生了重大变化——凭空多了 50 多张选票，这对于褚村的选举方面的影响无疑是巨大的。尽管在私下褚村人会不断向我们强调那些人是迁进来的，不是褚村的一员，但在村民选举拉票时，他们开始称迁移户为“自己人”。从褚村的历史来看，它原先的主姓只有章姓，另一个大姓于姓也是后来迁入的，随着时间的发展，他们已经完全被认同为褚村人了。

他们若要成为真正的褚村人，尚需一定的时日。我们看到，这些移民如今已经开始参加村人的红白喜事，但是从他们的座次来看，其

外人的地位还是被凸现出来。这实际上也是外出务工人员中的两个移民家庭没有在褚村建新房的重要原因。其中一人不无凄凉地对我们说：“只要我能搞到杭州户口，我就在这里买房子，把全家都搬过来，反正他们也不当我是褚村人。”

村落中的礼物—交换体系当然可被视为一种“信贷”制度。那些无法加入这个体系的人可以不像其中的参与者那样面临着还礼的紧迫义务，但与此同时，他们也无法享受到相应的权利。为了更好地看清其中的奥秘，我们来观察两个身处交换体系之外的人。

第一个是于根生，他是个有智力障碍的人。他的家族为本村第二大姓，有 150 余人口，但于根生作为特例，却完全参与不了这一交换体系，基本上不跟村里人以及外界来往。于根生并不是不愿意与别人来往，他也会做出努力，但问题在于，没人愿意跟他来往。其中最重要的原因，用他母亲的话说就是：“他们都嫌我儿子笨，手艺学不会，干活不勤力，脑子不灵光，送礼什么都搞不清，不愿跟他来往，觉得有这种亲戚朋友丢人。”在讨论这个问题之前，让我们来看一下于根生一家（包括他的父母）一年的收入和开支情况。

由于于根生的特殊情况，他的妻子是从四川讨来的，他家向女方父母支付了 1 万元的彩礼钱，这在褚村算是一个最低的数字了，其他家庭一般都要支付 5 万元左右。她也没能像村中其他妇女那样去附近的服装厂上班，而只能在饮料厂缺人手的时候去打短工，始终成不了长期工人。没人愿意雇佣一个“笨蛋的老婆”。村里人也从来不雇用于根生做工，只有在集体劳动时才偶尔会叫上他，这种机会，一年也不过三、四回。他家有农田 8 分，由于他是“困难户”，村里以每亩每年 50 元的租金租给他 3 亩地，年产谷约 4000 斤，自给自足有余，还有一部分可以出售（一般都卖给同村无法种田的老人），能够得到约 1500 元左右的收入。妻子在饮料厂打短工的工资为 30 元/每天，一年能够获得约 1500 元左右的收入。他置办了一台织布机，一年约能进账 10000 元左右，这仅仅是毛利，除掉电费、修理费等费用后，净剩 2000-3000 元，远低于村中其他纺织户每台 5000-7000 元的纯利。他的父亲快 70 岁了，还在工地上做工，每天 40 元，一年约能挣 5000 元左右；再加上他偶尔去做村里的集体工等，其他各项收入约为 1500 元。这样算下来，一年的收入不到 20000 元，这个五口之家的收入在褚村属于最低水平。而全家一年的必要支出约为 16000 元，包括孩子学费、医药费、田租及日常开支等。全家一年辛苦下来净剩的钱仅为 4000 元左

右。以上列出的实际上仅是日常支出，如果再加上建新房（10万元左右）、买织机（18000元）和娶媳妇（10000元左右）等花费，他是入不敷出的——实际上，他家到现在仍然欠债50000元。比较幸运的是，于根生所借的钱并不是高利贷，而是以房子为抵押从村委会借的集体款。

作为对比，我们可以另一户三口之家于关民的收支情况为例。他的孩子在上大学，3年内每年都要面临30000元的学费以及近10000元的生活费，但于关民却完全没有借钱，这固然可以说是于关民家底殷实，但同时应该注意到，这也是因为在他背后有着一个人情网络的保障。他的孩子在第一年上大学时，就收到了各种“人情”近20000元，而第二年又收到了5000元，这些钱都不是借款，而是属于人情往来，虽然将来需要回报，但是无疑大大减轻了他家的负担。于关民自己说：“我要是现在缺钱么，随便借个十几、二十万肯定能借到的。”这种情况对那些置身礼物交换体系中的村民是十分正常的，如果某家面临比较大的突然性开支，如建房子、生病、小孩上大学、买机器或车等，其他人一般都会施以援手。

这正是于根生的悲哀之处：他没有能够加入褚村的“礼物”交换体系之中，娶媳妇时也未办酒席，因此他没有能够在需要时得到“免费”的帮助，只能通过借债的方式来应急。这不能说是由于村人冷漠所致。从表面看起来，于根生的问题出在经济上：他无力参与其中的交换。但这种推论不能成立：像他一样租种集体田的困难户还有两家，一家是一对60多岁的老夫妻，没有子女，没有其他收入，只能靠租种土地为生，租集体田8亩；另一家章耕叶由于妻子体弱多病，一双儿女又在上大学，租种了10亩土地种植经济作物。但这两家并没有由于经济的穷困而被排斥到礼物体系之外，如章耕叶每年收到的“人情”就将近10000元。

另一个被村人排斥在礼物体系之外的人是章德岭，他将近70岁。与于根生正好相反，他在经济上处于另一个“极端”，他是本村最大的富户之一。他原有一个服装厂，后来卖给别人，又在村中开了一个纺织厂，仅此一项年收入就在10万左右。但他的整个发家史是依靠从银行贷款放高利贷开始的，他从放高利贷中获得的收入要更高，一般都贷给外村人。

褚村人对于放高利贷者是十分蔑视的，他们认为，这种人不得好死，肯定要“遭天谴”。章德岭家世代都是放高利贷的，并且没有

人能活过 70 岁。这在 80 岁以上老人就有 30 多位，百岁老人就有 3 位的褚村，是很短寿的，这在村人眼里成了最好的证明。正因如此，无论章德岭多么有钱，村民都不会说他“好”，也不会尊重他。他被视为异类。尽管章德岭积累了大量财产，户籍也落在褚村，却没有地方“炫耀”。他在城里买了房子，平时很少回褚村，儿女也在城里工作，对他来说，没有在村中建新房的必要，他甚至连儿女结婚都未邀请村人。按理说，他的纺织厂应当雇用本村人，但他的四名女工都是外地人，月工资在 1500 元左右，这在当地并不算低（当地的纺织女工年收入在 15000-20000 元之间），还免费为她们提供住宿。他以前开办服装厂时，也不雇用当地人（服装业是当地人谋生的一个重要行业）。

村人都以谈起章德岭为耻，很少愿意主动谈他的情况。人们已经不再将他视为褚村人，在他们的身份认同中，很重要的一点就是能否给自己人创造财富，而章德岭也早不将自己当作褚村人。不过，他的堂兄等人（其祖辈同样也放高利贷）已经不再放高利贷，并且很有钱，在村中很受尊重，也常被村人主动提及。而他的儿女们现在从事“正业”——在银行工作，也被褚村人接纳为“自己人”。显而易见，褚村人藐视的是放高利贷的当事人章德岭夫妇，认为他们用旁门左道发财，不得好死，一旦他的亲属脱离了行当，用正当手段争取钱财，又会被村人接纳。

从财富和土地的角度来看，上述三种人正好构成了一个连续体：于根生处在一端，他被排除在交换体系之外，并非是他过于贫困，而是像他的名字那样，他与“土地”的关系过于密切了，他因过于“愚笨”而无力创造一份“流动”的财富与村人分享；而章德岭处在另一端，与于根生恰好相反，不是由于他的财富过多，而在于他因过于“聪明”，致使财富过于“流动”了，从而超出了人们的道德限度，人们不愿与他分享，他与“土地”的关系也过于疏远了。至于那些迁入的移民，则处在一种过渡性的状态之中，对褚村人而言，这些家庭无论与流动财富还是土地这种固定财富的关系都刚刚建立起来，而他们之间的关系尚处于一种未可知的过程当中，但若从长远来看，这些移民只是“暂时”的局外人，假以时日，这种标签将被揭去。

五、“互惠”与“保有”

从上面的描述中，我们看到，在“市场”与“礼物”之间，确实存在着逻辑上的对立关系，它们构成了一个经济连续体的两端。但在实际生活中，无论是近乎“免还的”礼物关系，还是纯粹的商品关系，都被人们否定，他们也努力尝试化解两者之间的对立关系。正如我们看到的，于根生由于先天智力上的缺陷，他的父母很可能将来无法得到他的“回报”，他的老父亲在应该颐养天年的时候，还要去做其他同龄老人不做的“活路”；而褚村外出打工者也不愿在一个完全市场化的环境中工作，宁愿在村委会主任章备烈担任管理员的工厂中做工，他们也以章德岭这样一个以高利贷起家的富户为耻。

实际上，类似的观念和做法并不是当前的中国社会独有的，它似乎是第三世界的人民在与资本主义经济制度相遇时发生的一个相当普遍的现象。陶西葛在南美洲看到了类似的现象，发现他们的宗教已经转变为一种对“魔鬼”的崇拜：那些在哥伦比亚甘蔗种植园中的工人们被认为与魔鬼签订了密约，而签下这份合同的人会不得好死，他挣来的钱是没有价值的，必须尽快花掉，不能用作资本，也不能用来购买或租种田地，不能养猪，否则就会招致祸害。不过，这些钱却可以分给朋友，后者可以将这些钱当作普通的货币来使用。玻利维亚锡矿工人也崇拜矿山之神帝欧，它原本是一个善神，如今却成为一个喝血的恶魔。这种转变的根本原因在于，随着资本主义体制的进入，农民与山神之间的互惠性礼物交换关系也随之转变了：农民送给山神礼物，山神将之转变为稀有金属，矿工挖掘矿石（只要举行仪式与神灵进行礼物交换就能发现矿石），体现在锡矿石中的矿工劳动作为商品被卖给矿主或雇主，这些人最终将矿石卖到国际商品市场上。如此一来，互惠性的礼物交换以商品交换而结束了（参见 Taussig, 1980）。

但是，褚村的交换之链和南美洲模式也存在着十分重要的差别：虽然褚村的农民和工人们也反对那种极端的模式（如章德岭），但并未如南美洲的农民和矿工们那样将财富之神视为“恶魔”。如果我们回到历史上的“江南”地区，实际上也曾出现过类似于帝欧的神，即“五通神”，它具有某些与前者相似的品格，它带来的财富同样具有不确定性（它有时又被称为“五盗神”），人们对它有所畏惧，但又很喜欢它。但从总体而言，它仍未走到邪恶的地步（冯·格兰，2006）。在南美洲的交换模式中，最大问题在于，原本应当还回去的东西却没有

回到它原本的主人那里，而是流入了国际市场中，因此，没有最终完成“回礼”，这是造成悲剧的根源。而在褚村，我们看到，人们通过房屋、祖先祭祀等方式，成功地实现了货币与礼物之间的转化，从而形成一个闭合的回路，而这是南美洲的交换体系无法完成的。

让我们回到礼物的基本理论，对此略作讨论。在检讨莫斯的三方交换模式时，安德烈·伊提埃纽认为，在参与交换的三方之间，实际上存在着两种交换关系：在甲和乙之间，是一种等级性的“仪式”；而在乙和丙之间，则是一种对等性的“交易”，“在（交换）序列最后发生的乙和丙的关系中，礼物受制于双边关系的通行惯例，而在（交换）序列开始发生的甲和乙的关系中，礼物在奥的作用下开始流转，它受到中介和超自然力量的强制作用”（Iteanu, 2004: 103）。它们共同构成了整个“交换仪礼（exchanges ceremony）”的两个基本部分。因此，在他看来，这条物品的流通之链决不可能无限延伸（A...Z），而只能是三方之间的关系结构。

为了更好地理解这个模式在多大程度上符合褚村的实际状况，我们来看第三个传说，它也与章氏家族的命运有关。

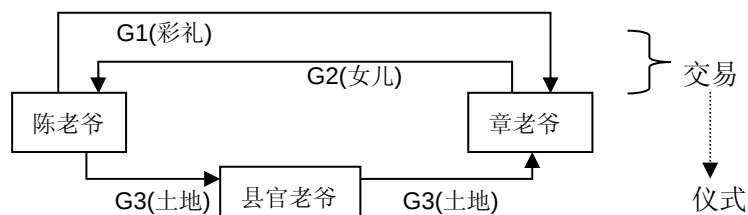
据说，褚村原先没有村庄，而仅有的农田属于一位陈姓地主。在这一带与他搭界的，是一位姓章的山场主（即家里主要拥有的是山林，并且以此致富），两个人都十分吝啬。山场主只有一个女儿，而地主则有许多儿子。陈老爷贪慕章家的钱财，于是就向章家求婚。章老爷知道陈老爷是图谋自己的家产，于是提出几个条件：三个月内造好一座和陈家大宅一模一样的房子；彩礼要从陈家门口连到章家门口；新娘轿子不能穿陈家大门进去，要踩着稻谷翻过墙头；结婚睡的必须是金床。当地的大宅都是几进几弄的，不是两三个月就可以完工的，有多少钱也无法办到，因为一时无法找到那么多的砖与墙灰。但陈老爷头脑十分聪明，他出其不意地用石头与泥，真的在三月内造好了房子，用长毛竹当扁担头接尾担着彩礼到章家，又用自家粮仓里的粮食当土垒到墙头迎接新娘进大厅，用镀金的八脚大床做新床，一一化解了章老爷的刁难，将他的女儿迎进了家门。但陈老爷尽管占了大便宜，对自己的亲家依旧是十分的不高兴，一直俟机报复。

几年之后，恰逢山上毛竹大卖，章老爷苦于没有场地临时堆放、搬运毛竹，于是就想到了自己的亲家，便向陈老爷提出要买

下一块地，一块靠山临河的“宝地”，也就是现在褚村所在的地方。陈老爷说：“买地不行，但是作为亲家，我可以送你一根毛竹的地。”一根毛竹的地自然十分之小，但章老爷却满口答应，并且约好某日看地（又一说是女儿出主意帮助父亲）。到了约好的那天，章老爷命人将一根毛竹劈作无数细条，再将细条条条相连，最终圈出了一块巨大的地。陈老爷一看自然不甘，但又没有办法，事后越想越气，一纸诉状将亲家告上公堂，说章老爷用诡计霸占自己的田地。

打官司是一件麻烦事，一打起来就永无休止。于是，章老爷又想出一个办法：他让家丁连夜做了很多头梗（一种用米做的小吃），让他们连夜去县官来村的路上，对沿途的村民说：“过几天，县太爷要来看我家老爷的地，让我们先来犒劳你们这些沿途接待的村民。”于是，当县官前往褚村看地的时候，一路上都听到人们议论：“县官老爷去看章老爷的地了，大家都来迎接啊！”终于，不等到褚村，县官就命令折回，还严厉斥责了陈老爷一番：“大家都说是章家的地，你还敢说是夺你家的，分明是你诬告！”结果，陈老爷受到惊吓，一病不起。不久之后，陈家开始败落，陈老爷也死了。章家女婿无奈之下，只好投奔岳父，成了章家的入赘女婿，住在了褚村。

在此，我们不欲全面分析它，而只关注与财富流通有关的方面。总共发生了两次交换：第一次是联姻，娶妻方玩弄了一个诡计，并取得了成功，尽管如此，它仍是一次相当公平的双边“交易”，陈家得到了章家的女儿，而章家得到了一大笔彩礼。第二次交换却截然不同，这次是章老爷使了诡计，也取得了成功，不过，它却是一次单向的礼物流动，陈老爷失去了一大片宝贵的土地。值得注意的是，在这次交换中，出现了一个政治和宗教上的权威人物县官老爷，即是说，这块土地实际上是经由县太爷才最终到达章老爷手中的。其交换程序如下：



这是一个“盗取”和“保有”财富，而不是一个“生产”财富的故事，因此，其发生的顺序与正常的交换制度正好相反。它与安德烈·伊提埃纽的模式并不冲突，而是从一个反向的角度表明这个模式在分析实际的交换体系时是有效的。章老爷只有山场，而没有平原上的田地，这实际上十分类似于华北和东北地区所谓的“占山户”，凡最早到来的居民皆称为“占山户”，如山东牟平县，“本县户籍，多称系明初迁民时，自云南迁来者，且有占山户、买山户、漏户之别，父老盖常言之，而莫其原委……移民来此，其先至者领地开垦，为占山户，后至者购熟地耕种，为买山户，其土著遗民幸免兵匪驱掠者，为漏户”（宋宪章等修、于清泮等纂，1968：1565—1566[卷十·文献]；关于东北地区的情况，可参见前南京国民政府司法行政部，2005：33）。孙作云依据中国上古历史推论“最早迁来的居民，依山为堡，其土地或由占领，而非购买，故曰占山……凡初来之户皆居山上；后来之户，始居平陆”（孙作云，2003：827）。这并不符合近代的实际情况，因为“占山户”并不一定是住在山上，而是指最早“圈地”开垦的人，在大多数情况下，它都不是一个实指。不过孙认为在这个名称背后存在着一种宗教—宇宙观上的依据，这是一个相当精辟的见解。

因此，我们最好还是将“占山户”视为一种关于“占有”的象征性表达：只要最先到来的居民占有了山地，即意味着他拥有了对于土地的“所有权”。如果我们沿着这种宗教学思路继续分析这个传说的话，不难看到，在当前的民族志情境中，这种宗教—宇宙论上的优势地位也是与祖先有关的，祖先都是埋葬在山上的。即是说，在“山地：平地”这两个对立范畴背后，还潜含着“阴宅：阳宅”的关系。陈家为何会败落呢？在双方已有的各项客观条件上，陈老爷已经占有了明显的优势：由于章老爷只有一个女儿，而她如今是陈家的儿媳妇，等将来章老爷死后，章家的财产自然将归陈家所有。这正是陈老爷打的如意算盘。陈家衰败的原因虽然没有明确说明，但并非没有线索，是由于他家的“宝地”（这是一个风水术语）被夺走了，可以想到，章老爷立刻就在这块土地上建造了房屋（后文说到他的女婿最终投奔他，住在褚村）。在这个意义上，这是一个关乎“风水”的“仪式”，而且在此它更倾向于莫里斯·弗里德曼的机械论（Freedman, 1971: 118-154; 1979），而

不是艾米莉·艾亨的道德论（Ahern, 1973: 175-190）——在世俗道德上，陈、章两位老爷都具有一种“非道德”的特征。

现在，可以从另外一个方面来看一下财富是如何流通的，即“毛竹”这种物化形式的媒介：两个家族的财富都是通过它实现移交的。陈老爷原本拥有田地，他还为儿子建造了一所很大的宅院，同时，他用一些毛竹头尾相接当扁担，送出了一份彩礼，但毛竹的“直线”形状表明这条财富的渠道是双向敞开的，因此，它也意味着财富有流失的危险，这份财富换来的回礼（儿媳妇）也面临着两种可能的选择，或者帮助她的夫家，或者帮助她的父亲。她最终选择了后者，告诉父亲（章老爷）用一根毛竹（将之劈成细条并连接起来）围成一个封闭的形状（圆形或方形），并最终“盗取”了这块土地，如此一来，财富不再向外流失，只能向内流动，以至于连章家的女婿都被吸纳进来了。

综上所述，我们应将财富的实际流动与这种象征的图式关联起来。褚村不是一个孤立的“乡村”，它早已融入到现代的“市场经济”之中，并依赖于这种经济而生存。随着村庄规模的不断扩张，它在地理区位上已经汇入了沈镇，成为了镇中心的一角，村民的经济生活也极大地仰赖于这个小城镇的经济结构：褚村的土地只能提供最基本的生活必需品，如粮食和蔬菜等，而他们的经济收入，除了前述靠外出打工挣钱外，主要靠在当地从事服装业、手工业、纺织业和运输业。服装业指去附近的服装厂上班，主要是女性从事这一行业，村人有句话说：“要想富，男人做家务。”这是指女性在服装厂里做工的收入要高于男性，而这些服装厂都是由外村、甚至外镇人开办的。褚村纺织业主要是来料加工，而且这些“布老板”也都是外村人。手工业主要是与建筑相关的行业，“活路”也主要来自于外面，运输业则更不必说。褚村人的经济生活已经全面融入到沈镇甚至更大的市场体系之中。

自从马林诺夫斯基、莫斯等人在“礼物”与“商品”两个范畴之间做出了经典的区分以来，许多人类学家都致力于对这一模式的检讨与深化（如格雷戈里，2001）。马歇尔·萨林斯等人却指出，在这两个范畴和模式之间并不存在不可逾越的鸿沟（如萨林斯，2009: 214-269；Damon, 1982 等）。乔纳森·帕里认为，问题不在于礼物的精神与商品的逻辑是否构成了对立关系，在部落社会中，当然也存在“归还礼物”的现象，但只有在拥有“世界宗教”的大型社会（如现代社会）中，归还的礼物才与商品构成了一组对立的范畴（Parry, 1986）。本文呈现的民族志事实表明，“礼物”与“商品”的确在逻辑层面上构成了一组对

立范畴，但在具体的社会情境当中，并不存在截然的划分，而是随着人们所处的社会场景而相互转化。

当然，这种财富流通体系与上述传说的结构并不完全契合，我们不能将这些传说当作是对现实生活的“反映”，它们无非是一些曲折的、象征性的表现而已。但在更高的层面上，它们又是一致的：第一个是关于社区之财富源头的故事，第二个与家族集团的继嗣有关，第三个则集中于联姻的主题。从这三个传说中，我们完整地看到了本文一直在讨论的主题，即财富（1）如何保留，（2）它如何流动，以及（3）如何实现两种状态之间的辩证关系。

回到我们在开篇部分提出的问题上，本文所呈述的民族志事实在相当大的程度上支持了马林诺夫斯基等人的“互惠原则”，尤其在市场条件下；同时，它们也能够证实费孝通在这条脉络下发展出的“反馈模式”具有强大的解释力。但问题也随之出现了，这些事实又在一定程度上否定了互惠的原则：我们看到，人们将从市场、礼物交换中获得的大量财富转化为一种不可交换之物，如房屋和墓地等，并且努力阻止它们再次进入互惠性交换的领域。这就需要我们进一步考察亲属制度的“继嗣”问题，确实，礼物交换更多地与“联姻”关联在一起，但在汉人社会中，却不能将之与“继嗣”割裂开来。

这也正是安妮特·韦娜（Annette Weiner）和莫里斯·哥德利埃（Maurice Godelier）等人着力拓展的一个方向，他们试图在马林诺夫斯基和莫斯的礼物—交换理论当中重新注入一种“不动”的原则。韦娜考察了“互惠”概念在西方社会中的演变史：它并不是随着资本主义的诞生才产生的，而是从“整个牧师阶层中诞生的”，但从霍布斯开始，互惠被视为人类社会之基本原则的观念，经由洛克、斯密等人，它最终成了一个支配性的概念。而在涂尔干、马林诺夫斯基和莫斯等人的笔下，“互惠”也遍及“原始社会”的方方面面。但如此一来，它也掩盖了亨利·梅因所说的“不可移动的”财产和“可移动的”财产的区别（参见Weiner, 1992: 28-33）。显然，韦娜的这一对区分受到了马克思“劳动异化”概念的深切影响。在重新考察马林诺夫斯基的“纯粹礼物”（mapula）时，韦娜意识到，mapula 不能用“互惠”原理来解释，它是一个母系家族中“不可转让的财产”，尽管它可以由父亲暂时送给儿子一段时间（并且其收益也归儿子），但这份财产最终要由父亲的母方亲属收回，因为它不属于儿子的母系家族（Weiner, 1992: 26-27）。它具有排他性。对于这种“保有”的做法，哥德利埃则称之为礼物交换

的“第四种义务”，也就是说，除了给予、接受和回赠三种义务之外，一个集团（如家庭、氏族等）还担负着“保有”某种珍贵之物的“第四种”义务（Godelier, 1999: 29-31）。

在此，我们不是要否定“互惠”这个概念，它依然拥有强大的解释力度。毫无疑问，在本文考察的民族志情境中，这些不可让渡之物如土地、坟墓、房屋等财产的形成与延续都与“互惠”有着密不可分的关系，但并不能据此与之混为一谈。这些财产的确是在不同代际的互惠行动中流通的，但“祖先”（及其崇拜）这个宗教性原则却表明，家户及其财产宛如“传家宝”，它们的继承和保有始终是一个核心的要素，它与互惠原则是并行的，并且不能将之削减为“均衡互惠”。因此，在思考并运用费孝通的“反馈模式”时，我们还应充分重视他关于“根”的说法，他对于乡下人的“土气”等的看法，已经包含着对“根”这种独特的“不动”因素的思考：“‘土’是他们的命根。在数量上占着最高地位的神，无疑的是‘土地’……他们象征着可贵的泥土”（费孝通，1985：2）。在 21 世纪的今天，我们在褚村依然能够遇到当初费先生在江村发现的观念和做法，“把从父亲那里继承来的土地卖掉，就要触犯道德观念。‘好儿子不做这种事。这样做就是不孝’”（费孝通，2002：160-161）。能够“保有”自己的土地，这或许是他们与南美工人们命运迥异的根本之所在。

参考文献：

- 常向群，2009，《关系抑或礼尚往来？——江村互惠、社会支持网和社会创造的研究》，沈阳：辽宁人民出版社。
- 迪蒙，路易 (Louis Dumont)，2003，《论个体主义》，上海：上海人民出版社。
- 费孝通，1981，《生育制度》，天津：天津人民出版社。
- ，1985，《乡土中国》，北京：三联书店。
- ，1999a，《论中国家庭结构的变动》，《费孝通文集》第 8 卷，北京：群言出版社。
- ，1999b，《家庭结构变动中的老年赡养问题：再论中国家庭结构的变动》，《费孝通文集》第 9 卷，北京：群言出版社。
- ，1999c，《三论中国家庭结构的变动》，《费孝通文集》第 10 卷，北京：群言出版社。
- ，2002，《江村经济》，北京：商务印书馆。
- 冯·格兰，理查德，2006，《财富的魔术：江南社会史上的五通神》，韦思谛编，陈仲丹译，《中国大众宗教》，南京：江苏人民出版社。
- 傅衣凌，1961，《明清农村社会经济》，北京：三联书店。

- 格雷戈里, C.A. (C. A. Gregory), 2001, 《礼物与商品》, 杜杉杉等译, 昆明: 云南大学出版社。
- 何翠萍, 1999, 《生命, 季节和不朽社会的建立: 论景颇、载瓦时间的建构与价值》, 黄应贵主编
《时间、历史与记忆》, 台北: 中央研究院民族学研究所。
- 黄光国、胡先缙等, 2004, 《面子: 中国人的权力游戏》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 黄应贵主编, 1995, 《空间、力与社会》, 台北: 中央研究院民族学研究所。
- 刘拥华, 2010, 《礼物交换: “崇高主题”还是“支配策略”》, 《社会学研究》第 1 期。
- 马林诺夫斯基, B., 2002, 《西太平洋上的航海者》, 李绍明、梁永佳译, 北京: 华夏出版社。
- , 2007, 《原始社会的犯罪与习俗》, 原江译, 北京: 法律出版社。
- 莫斯, 马塞尔, 2002, 《礼物》, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- , 2008, 《人类学五讲》, 林宗锦译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 前南京国民政府司法行政部编, 2005, 《民事习惯调查报告》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 萨林斯, 马歇尔, 2009, 《石器时代经济学》, 张经纬、郑少雄、张帆译, 北京: 三联书店。
- 斯科特, 詹姆斯, 2001, 《农民的道义经济学》, 南京: 译林出版社。
- 宋宪章等修, 于清泮等纂, 1968, 《牟平县志》(中国方志丛书·华北地方第 58 号), 台北: 成文书局影印版。
- 孙作云, 2003, 《孙作云文集》(第 3 卷), 开封: 河南大学出版社。
- 项飏, 2000, 《跨越边界的社区》, 北京: 三联书店。
- 阎云祥, 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。
- 杨联陞, 2008/1957, 《“报”作为中国社会关系基础的思想》, 费正清编《中国的思想与制度》, 北京: 世界知识出版社。
- 杨美惠, 2009, 《礼物、关系学与国家: 中国人际关系与主体性建构》, 赵旭东、孙珉译, 南京: 江苏人民出版社。
- 翟学伟, 1995, 《中国人的脸面观》, 台北: 桂冠图书股份有限公司。
- 赵旭东, 2003, 《反思本土文化建构》, 北京: 北京大学出版社。
- Ahem, Emily M. 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Casajus, Dominique 1984, “L’énigme de la troisième personne.” In Jean-Claude Galley (dir.) *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Damon, Frederic 1982, “Alienating the Inalienable.” *Correspondence, Man* (n.s.) 17(2).
- Douglas, Mary 1990, “No Free Gifts.” In Marcel Mauss, *The Gift*, (trans.) by W. D. Halls. London: Routledge.
- Freedman, Maurice 1971, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.

- 1979, "Chinese Geomancy." In William Skinner (ed.), *The Study o Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press.
- Godelier, Maurice 1999, *The Enigma of the Gift*. Chicago: Chicago University Press.
- Iteanu, André 2004, "Partial Discontinuity: The Mark of Ritual." *Social Analysis* 48 (2).
- Parry, Jonathan 1986, "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man*, New Series, Vol. 21, No. 3.
- Taussig, Michael 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Weiner, Annette 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley: University of California Press.

作者单位：中国政法大学社会学院（赵丙祥）
中国浦东干部学院（童周炳）
责任编辑：罗 琳

文章来源：《社会学研究》2011 年第 3 期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn