

〈論說〉

婚姻习惯法何以具有约束力？

——基于对关中农村婚姻习惯法中特殊留存的考察

杨 建 强*

摘要：习惯法是一个群体的集体习惯，具有自然生成性和民间性。关中农村婚姻习惯法的许多禁忌至今仍然被传承和实践着，这些流传已久的习惯法依然具有约束力，其原因在于婚姻习惯法为福气的获得和灾祸的禳治提供了经验，同时也是地方社会中人际交往策略的经验凝结，对稳固人们的心灵秩序和地方社会的日常秩序具有重要作用。最后，通过对关中婚姻习惯法的探讨，认为婚姻习惯法是一套地方性知识，会在地方社会持续发挥意义生产和秩序建构的作用。

关键词：习惯法；婚俗；约束力

Why is Marriage Customary Law Have Binding Force?:

Based on the Investigation of the Special Reservation of Marriage Customary Law in Guanzhong Rural Area

Yang Jianqiang

Abstract: Customary law is a collective habit of a group, which is natural and nongovernmental. Many taboos in marriage customary laws of the Guanzhong rural are still stubbornly committed. This is because it provides people with things that cannot be explained by law and science, especially like the acquisition of happiness and the avoidance of evil. Customary law provides precedents and

experiences for local people. This plays an important role in stabilizing people's spiritual order and the daily order of local society. In this paper, I argue that the customary marriage law is a set of local knowledge that will continue to play a role in the production of meaning and construction of order in the local society.

Keywords: Customary law; Marriage custom; Binding force

习惯法并未彻底退出人们的日常生活，在许多层面仍然“顽固”地发挥着作用。习惯法何以具有这样的约束力？本文拟从习惯法的概念和特点入手，通过对关中婚俗中延续至今的一些习惯法进行分析后，讨论习惯法的约束力何在这一问题，并试图从婚姻习惯法在当代关中农村的存在形态引申出习惯法的合法性来源及约束力论证。

一、习惯法的概念及特点

（一）习惯与习惯法

《现代汉语词典》对习惯的解释是：“常常接触某种新的情况而逐渐适应”或“在长时期里逐渐养成的、一时不容易改变的行为、倾向或社会风尚”。而在《牛津法律大词典》中将习惯与习惯法基本混同，“在大多数发达的社会中，一般的或广为流行的习惯一直经常是法律的重要的历史渊源，因为一般习惯性做法已经得到如此公认，以致通过司法上的接受、采纳并在其后适用于其他案件而已经成为习惯法，或者已经被教科书的作者阐述为具有法律效力，或者已经在立法中得到采用或认可”。¹可见，在一般的讨论中，习惯已不仅仅限于个人的行为和倾向，也表征着社会整体的风尚和倾向，甚至在很大程度上，社会中广为流传的习惯就被认为是习惯法。因而，习惯法总是与习惯紧密联系，对习惯的考察在某种程度上有助于我们更进一步地了解习惯法及其特点。

习惯是人的“第二自然”，“习惯”即“习而惯之”，“少成若性，习贯之

为常”（《大戴礼记·保傅》）正是指个体经由反复的练习所形成的特殊秉性和行为常态，这种看似漫不经心、“跟着感觉走”的行为惯性，并不同于动物本能式的“刺激—反应”论，即习惯并非机械地或不经反思地重复，而是在自我意识和自我塑造中形成的自然而然的“感觉规定”，²正如黑格尔所说：“人在习惯中与之发生关系的不是一个偶然的、个别的感受、表象、欲求等等，而是自己本身，即一个构成它的个体性、由它本身所建立起来并成为它所有的行动的普遍方式，并正因此而显现为自由的。”³习惯是通过主体精神、自由意志的参与，重复练习，继而形成的“精神上的天性”，其实质是通过行为倾向的重复而形成了稳定的心灵秩序。正如学者所言：“习惯所由以形成的这种‘重复’‘练习’，实乃是主体通过形成一种行为秩序（或行为样式）而形成一种心灵秩序（或心灵内容），这种行为秩序是心灵秩序的呈现。在这个意义上，习惯是心灵秩序与行为秩序的直接统一。”⁴

我们可以依据人的活动方式，将“习惯”大致分为三类：其一，外在形体习惯。这是个体无意识的身体姿态和肢体语言，如对尊重和友好的表达，既可以通过西方式握手、亲吻，也可以通过东方式鞠躬或是作揖，但其所表达的关于友好和尊重的观念在不同文化中是一致且确定的；其二，行为活动习惯。这是指习以为常的无意识行为，如个体在日常生活中衣食住行等方面的生活习俗和行为习惯；其三，精神心理习惯。这是指无意识或潜意识的精神心理习惯，个体的价值选择倾向和情感认同取向具有相对的一致性，如对善与恶、好与坏、美与丑的价值评判，以及对爱与恨、崇拜与怀疑、喜欢与厌恶等情感流露等，这些活动都展现了主体的精神心理活动特质。上述三类“习惯”在个体身上的直接呈现，也表征着个体的个性差异和习惯特征。

对习惯的这些分析有助于我们理解习惯法。实际上，在汉语语境中人们通常在个体和社会两个层面上使用“习惯”一词：一方面，习惯如上所述是指个人的价值倾向和行为方式所展现出的特征，如特指某个体在行事处事时的固定风格、习性、惯性等一时不易改变的个性特征，这是习惯的个体性维度；另一方面，习惯所指示的是群体性的习俗、惯例，即是在一定时空范围内的群体性价值选择和行为倾向，包括生存策略、生活方式、交往（换）方

式等风俗习惯在内,在这种情况下,习惯已超越了个体特性的范围,成为一定群体生活特征的反映,是一种韦伯所说的“群众性行为”。⁵当习惯超越了人的个体性,成为群体性的标志时,此时的习惯已经演化为习惯法或习俗。在此,我们可以将习惯法看作是一个群体在长久的文化传承生活累积中凝结而成的日用常行之道——既包括外在的行为活动层面,又包括内在的价值心理层面,就此而言,习惯法是群体经由行为秩序反复练习而形成的稳固的心灵秩序,在其中展现了特定群体对生活的特定理解和意义的自我建构,如个体的习惯一样,不同文化传统会呈现出个殊性和差异性。

(二) 习惯法的内生性

习惯法也称民间法、习俗法或实在法,从其表性特征而言,它既非纯粹的道德规范,也不是完全的法律规范,而是介于道德与法律之间的准法规范。与法律作为外在的绝对的客体性和道德内在的绝对主体性相较,习惯法是自然法。自然是相对于,法律和道德的人为性。法律通过自上而下的方式对人的一般权利义务做了规定,而现实存在着的只是特殊意志的权利义务,这种对权利义务的一般规定尚有待变为现实;道德则表现为主体性精神,以“成贤成圣”的开放式要求为特征,千人千面,不一而足,还具有“任性的形式”。法律与道德均尚未摆脱其抽象性与主观性,归根到底,法律、道德规范要求只有成为人们的集体的行为习惯,成为社会的普遍行为方式,才能成为真实的。与法律和道德相比,习惯法是一种实在法,与生活的历史同样古老。习惯法的先在性决定了习惯法在具体的个体未降生之前,就已存留在社会之中,并与社会生活相一致,只要一落入日常生活就参与了习惯法,就此而言,习惯法是被嵌入历史进程的“记忆装置”,包含着人类全部的生存经验和历史记忆。

习惯法不仅是对群体过往存在方式、生活方式及其历史经验的记忆和再现,这个重复、反复训练的过程,不仅是社会个体的人格塑造过程,也是“文化与人格”学派所说的一个群体在人格中建构其群体共有特征的“基础人格”(basic personality)⁶的“教化”过程。这个过程的核心是成人的文化一

心理结构之建构过程。在此，习惯法是一个文化群体的本质性记忆，由于其对历史本质的记忆而具有深度与力量，对于习惯法的遵循就是记忆的过程，是对心灵、精神的塑造，即是主体精神世界的重建或塑造过程。同时，主体既有的文化—心理结构、既有的价值立场、既有的生命体悟，也选择了记忆的具体内容。一旦经验的本质被记忆形成习惯，习惯本身就成为一种生活方式与标准，成为人们判断事物合理与否的“天然”价值标准。

（三）习惯法的民间性

1993年诺贝尔经济学奖得主、美国杰出的经济学家道格拉斯·诺斯(Douglas C. North)《制度与制度变迁》⁷一书中对正式制度与非正式制度的关系作了相当精彩的分析，指出非正式制度是一切正式制度赖以形成的条件，也是一切后者得以有效运作的前提。一切正式制度比起其背后支撑它的非正式制度来说，前者是冰山露出海面的部分，而后者是冰山深藏在大海深处的基体。诺斯所谓的“非正式制度”，指的正是包括习惯法在内的习俗、传统、潜规则、流行观念之类的事物。与作为国家制定法的法律相比，习惯法最核心的特征乃是广泛普遍渗透在我们的生活中，比“法”更能反映一个社会生活的本质。习惯法是“独立于制定法之外的，由一定民间社会组织或群体在长期的生产、生活中自然形成的或明文约定的，体现民间社会组织或群体成员意志和利益的，由获得民间社会组织或群体认可的社会物质力量保障其实施的普遍性行为规范的总和”。⁸显然，在这个定义中被强调的就是习惯法的民间性和自下而上性。近代以来，随着理性化、法制化的进程加快，习惯法的地位似乎逐渐为国家法所取代，但同样的事实也证明国家立法的倾向并没有使习惯法彻底退出历史舞台，相反，习惯法在一些关乎人们日常生活的领域中仍然发挥着举足轻重的作用。从这方面而言，习惯法也是地方性知识，对地方社会的人而言是解释和理解生活的行为规范根据和心灵秩序依据。

二、关中婚姻习惯法的变迁及其留存

国家制定法没有且无法做到无孔不入地深入贯彻到民间的生活秩序中，人们的日常生活秩序依然需要习惯法的协调。婚俗是习惯法重要的体现层面，婚姻除了其法律内涵外，其人生内涵、宗教内涵和社会内涵均无法在法律的框架内提供完全的解释和支援，因而，在民间社会生活秩序层面，婚姻习惯法具有其不可替代的特殊意义。

（一）婚姻的三重意义

婚姻的人生意义。婚俗是一套“通过仪式”（rites of passage）或“过渡礼仪”，范热内普认为：“礼仪于仪式中的地位可能发生变化，这取决于该场景是诞生还是死亡，成人还是结婚，但差异只存在于细节中，其深层结合始终如一。在形式的多样性之下，无论是有意表达或只是暗示，仪式总是重复着一个典型的进程顺序：过渡礼仪模式。”⁹过渡礼仪的理论强调了仪式过程和阶段次序的普遍性和重要性。婚俗本身是被设置为一个通过仪式，像从一个空间走向另一个空间一样，结婚是人从一阶段到另一阶段的过渡，与空间过渡相似，这种过渡被认为是一种“精神过渡”⁹过渡礼仪在被构想的时候便带有一个不折不扣的空间隐喻。虽然范热内普的着眼点在于引导我们审视那些日常生活中边缘、跨界和反常的情境和状态，但过渡礼仪模式的基本意图还是要在非连续性差异中建构一种秩序感。从“未婚”到“已婚”在观念上属于范畴转换，从而需要我们在行动上为之举办一场仪式，以表征在“无时间性时间”中跨越社会边界的非连续性操作阶段。因而，无论对于男方还是女方，结婚都意味着人生迈入了新的阶段，通过婚俗的特殊仪式设置，使得双方都意识到彼此进入了一个新的阶段，承担了新的社会角色，因而需要从心灵秩序上一次转换。婚俗就是这样的人生“通过仪式”。因而以婚礼为主要内容的婚姻习惯法就具有了重要的象征意义。

婚姻的宗教意义。中国古人将婚礼看作神圣的时刻，因婚礼所蕴含的对于尊祖敬宗之宗教意义，需要上天及祖先的在场见证。《礼记·昏义》中

说：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。……敬慎重正，而后亲之，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。”婚俗中特别被重视的是首拜天地、次拜祖宗（或父母）的习俗，这种习俗迄今被保留下来，以表达“事宗庙”、“继后世”之意。同时也是“孝”这一伦理社会中最重要道德范畴——也是一个宗教范畴，因其解决了中国人生命的来源和死之何往的终极关怀问题。“一己的生命，父母的生命及祖宗的生命。其继续与否，也即不死与否，即视有后无后为断。……中国儒者认为个人生命，不论从肉体方面或精神方面来说，均可由其子孙而继续。子孙的生命，就是父母及祖宗生命的延续。只要我有子孙，子孙又有子孙，子子孙孙，一代一代传下去，这便是我之生命的不朽。”¹⁰依此视角，儒家的孝道也被视为中国人的宗教。婚姻不仅意味着新成员的加入，更意味着新生命的诞生以及祖先生命的延续，归根到底，婚姻所涉及的是生命的来源和延续的终极问题，被视作贯通过去和未来的中间环节，“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》）、“父母生之，续莫大焉”（《孝经·圣治章》），这些儒家教谕深深塑造了人们的婚姻观，婚姻既有血缘传承之意，更有将祖先精神生命延续甚至不朽之宗教向度，在此，婚姻被植入宗教意义。

婚姻的社会意义。婚俗的法定程序是国家立法所规定的法定夫妻关系，然而婚姻的被承认依然依赖于婚姻习惯法所流传下来的一套传统程序，是否遵从婚俗而举办婚礼仍然被普通民众看作是实质婚姻的体面标准。婚姻首先是两个家庭的联合和联结。在中国古代，婚姻绝不是个人的行为，婚姻是以“家事”利益为核心，甚至完全是以家族的利益为中心，个人完全是听从安排的。而古代各朝代广泛存在的和亲制度，则从侧面证明，婚姻实际上更是两个家庭、家族之间的社会资源整合。这种对婚姻的理解依然被延续至今。其次，对新郎新娘而言，一个结婚仪式之所以重要在于对新人的欢迎和接纳。婚姻仪式则有着强烈的象征和宣示的意义，婚姻是否庄重、盛大则意味着男方对女方的重视程度。如果未举办正式婚礼，就会被地方社会或周围环境认

为是不体面、不庄重的，即便是领了结婚证成为了事实上的法定夫妻。《礼记·正义》中认为婚礼决定着婚姻的合法性：“所以昏礼为礼本者，昏姻得所，则受气纯和，生子必孝，事君必忠。孝则父子亲，忠则朝廷重。”同时，这也意味着婚姻更具有社会意义，婚姻所附带完成的社会功能是以血缘为依据的孝亲伦理向“事君必忠”的政治伦理过渡、扩张的基础。中国古典的政治观念认为国之本在家，家国天下的框架下，婚姻的社会意义必然被反复强调。

所以在描述关中婚姻习惯法之前，指出婚姻这三重普遍意义，是因为我们将会发现，在婚姻习惯法的自然形成以及人为设立过程中，都在婚姻过程中的方方面面体现了婚姻本身所要体现的这三重意义。

（二）关中婚姻习惯法的旧俗

在历史上，关中地区通行一夫一妻制的专偶婚，男娶女嫁从夫居。本文所指的关中婚姻习惯法旧俗只谈专偶婚范畴内正常的嫁娶礼仪，且指的是1949年中华人民共和国成立前的习惯。^①先秦时期“六礼”是婚姻的法定程序。所谓“六礼”，是指纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎，其中纳采、问名、纳吉、纳徵是法定的订婚程序。“六礼”制度自西周时期创立以来历经各朝代，作为一种制度一直延续下来，在内容上虽有所变化，在1949年中华人民共和国成立前，根据六礼的基本程序，陕西关中地区的婚姻习惯法可以被划分订婚、娶亲、回门三大阶段或步骤。

订婚阶段：

（1）议婚。“父母之命、媒妁之言”是中国古代婚姻的合法形式，主婚权由父母、祖父母等亲属行使，历代户婚律一般均规定嫁娶由祖父母、父母主婚，祖父母、父母俱无者，从余亲主婚。旧俗男到十五六即娶，女到十三四岁即嫁。父母便开始委托媒人找婆家。女方主动找男方求亲的被称为“倒托媒”。议婚阶段主要是媒人提亲和男女双方互相了解的过程。

（2）合婚。议婚之后，如果双方满意，媒人就要将女方的“生辰八字”（女方出生的年月日时）交给男方，男方要请阴阳先生看二人属相和生辰八

字是否相合，命运是否相克，如果两人命相相合，才能结亲，相克便不能结亲。相合或相克直接影响婚后的幸福，因而，在家长制下，“八字”是否相合甚至是决定婚姻是否能够缔结的决定性要素。

（3）相亲。关中地区是在中华人民共和国成立后才有相亲这一程序的，在以往，只要命相不克，就可以直接订婚了。相亲，一般是要男方及其父母在媒人的陪同下携带礼品到女方家与女方见面。初次相亲完成后，女方还要去男方家里“看屋里”，实则是女方对男方家庭情况的核实。女方如果接受男方以礼品和酒饭招待，就代表同意，如果不吃饭便离去，则说明女方不同意。如果双方都情愿，就要靠媒人在两家之间周旋商定彩礼了。如果彩礼两人都满意，就可以订婚了。

（4）订婚。订婚在女方家，男方要备齐女方所需的彩礼（衣料、首饰、化妆品、聘金及肉、酒、糖果等礼品），在亲友中找一位熟悉礼仪的人按照商定的吉日送往女方家，与媒人一起将彩礼交付女方。女方收下彩礼并设宴招待，关中称为“吃会亲酒”。筵席吃毕，双方交换庚帖，关中称其照帖。龙帖供男方用，上写“乾生，某年某月某日某时”，外加“久仰名门，愿结秦晋”、“愧乏金田，敬恳金诺”等表示求婚的词语，下方落款为“眷姻弟某某暨子某某某现年某某岁顿首”。凤帖写“坤造某年某月某日某时”，外加“德愧比凤，愿切乘龙”、“兹令冰蹄，谨遵台允”等表示允婚的词语，下方落款写“眷姻弟某某某暨女某某某现年某某岁顿首”。这是对“六礼”中“问名”延续。龙帖和凤帖各装入红漆礼盒，由媒人转交给各自的父亲保管，这就是古代的婚书，呼唤龙凤帖之后，就算正式达成了婚约。具有法律效力。

无论是相亲还是订婚，都不能在仪式当天出现摔碎东西，或家里出变故等突发事件，否则也会影响到双方对婚姻的看法。

（5）最后就是看日子了。男方择定迎娶吉日，让媒人告知女方，征求女家同意。日期要请算命先生根据历书和女方“八字”选择吉日，避开凶日。旧时关于吉日，有许多说法，“三、六、九，不用瞅，二、五、八，事情瞎”，“过了腊月二十三，结婚不论哪一天”。吉日选定后，还要根据新娘的生辰八字算出迎亲、送亲之人在属相上的禁忌，如龙羊、猴羊、猪羊等属

相的人结婚，属鸡、属蛇、属牛的人都不能接送。如果属相冲克，便会影响新人的好运。

娶亲阶段：

(1) 上喜坟与祀先。在关中地区，婚前一日或迎娶当天都有上坟祭祖的习俗。临嫁的姑娘要亲自去祖坟烧纸祭祀，表示辞别祖宗，名为上喜坟。婚前一夜，新郎同样也要到祖坟烧纸祭祀。

(2) 迎亲轿与抢路。关中娶亲有用轿的，也有用马拉大车的。轿里必须坐一个父母双全的小男孩，称押轿娃。出发前，新郎的父亲要点燃一捆干谷草，在新娘坐的花轿或彩车周围绕一圈，称为“燎轿”。抢路则是如果当天有两家以上的人迎亲，以走在前面者为吉，称之为“上婚”，一般在天明前赶到女家，在女方家吃一顿酒席再发亲。

(3) 花轿途中镇邪。迎亲途中若遇到出殡送葬的，花轿要用红毡遮盖，鸣放鞭炮惊禳，并改道前行。在迎亲队伍最前面，要走着一个小10岁的男孩，称拉花童，手捧红色纸花，沿途边走边撒。遇到岔道、桥梁、水井、磨盘等都要以写有“一路平安”、“喜结良缘”的红纸帖压地，使妖邪回避。

(4) 燎轿和打醋坛。花轿到新郎家，要按照喜神所在的方向落轿，鼓乐齐奏，鞭炮绕着花轿鸣放。新娘暂不下轿，要先燎轿和打醋坛。男方家里走出一人，手拿火把，绕着花轿绕一圈。之后，再来一男长者身披红布，一手举着烧红的铁铤，一手端一碗香醋，绕轿顺转三圈，倒转三圈。边走边往铤尖上洒醋，并唱一段“打醋坛词”，意为“姜太公在此，诸邪回避，百无禁忌”。打醋炭是请姜子牙临坛保护，这就是打醋坛。新娘下轿，脚不能沾土，在轿前铺毡，由两个伴娘搀扶，从毡上前行。也有铺袋的，新娘走过的袋又迅速传到前面铺在地上，取“传宗接代”的吉兆。后面有女方家人提着斗，内装麸皮、豌豆、红枣、麻钱等，边走边往新娘身上撒，口中念着：“一撒金，二撒银，三撒新媳妇进了门，四撒儿女一大群……”一直走上拜天地的红毡。

(5) 拜天地。俗称拜堂。拜堂是婚礼完成的重要标志，民间认为只有拜过堂才算是正式夫妻。

（6）娘家小弟索红包。新娘被迎进洞房，娘家小弟弟要来钉门帘、交钥匙、开镜面（撕掉镜子上蒙的红纸）……新郎都要赠送红礼封。

（7）压床。婚前要铺好婚床，婚床铺好后不能空着，要由新郎的好友陪伴新郎睡在上面，谓之压床或暖房。

（8）交杯酒与合欢饭。中午拜堂后，下午喝交杯酒，吃合欢饭。司礼人给新郎新娘各递一杯酒，双方各饮半杯然后交换酒杯，各自饮尽对方剩下的半杯，这是古代合卺之礼的遗俗。在关中一些地方（如武功、岐山）饮过交杯酒后，两位新人还要吃粉汤丸子的合欢饭，粉条要长，丸子是生的，围观者问新娘“生不生？”新娘答以“生”，寓意长生贵子。

（9）耍新娘。除了父母、孕妇、寡妇和未婚女子都可以和新娘闹，但主要以平辈和晚辈，尤其是男青年为主。

（10）认亲认人礼。婚后第二天，早饭后，新娘拿上烟袋，由新郎陪同，在姑或嫂的带领下，新娘出门拜见本族长辈和邻里，搞清楚这些亲友同自己的关系。每到一家，由姑嫂街上户主辈分和称呼，凡是长辈新娘都要行礼，装点烟和火以示尊敬。长辈则要赐给装烟钱，俗称认人。

回门及“住十”：

回门是婚礼的最后一项礼节。一般在婚后的第二或第三天，新女婿由新娘陪同去丈人家认识女方亲属。去时带上四色水礼（一般为烟酒茶糖），名为谢亲。到丈人家，想岳父母问安，随后向岳父家户族长辈及亲友行礼，点烟，受拜者赐其钱物。回门时有戏耍新女婿的习俗，如吃饭时，女方家的嫂子或姐妹故意在饺子里包草节、盐或辣椒面，吃臊子面时故意将盐醋调得特别重，让新女婿吃饭时露出窘态，女方众人则抚掌大笑。还有女方的姑嫂亲戚一起将新郎摁倒，用锅底灰或墨汁把新郎的脸抹黑。遇到这些情况，新郎绝不能翻脸生气。回门通常是早上去，当天黄昏之前返回夫家。

婚后十天，还有“住十”的风俗。婚后10天左右，娘家要将新娘接回小住，因刚到婆家，生活环境不习惯，家务也不熟练，因而要接回家休息几天。期间不免谈论婆家见闻，叙说离别之情。称为“住十”，一般住天或9天，不可住满10天。住完10由女婿接回，或由娘家家送回。回到婆家答谢

媒人，四色礼加两套衣料，娘家送两个枕头、婆家送一双鞋，叫做“娘家枕头婆家鞋”，意为媒人两头跑，泡烂了鞋，得到补偿。至此，婚礼才算结束。

（三）关中婚姻习惯法的特殊留存

新中国成立后，婚俗被大大简化。尤其在破四旧时期农村的婚俗中，就是男方不送聘礼、女方不收聘礼，结婚程序从简、摒弃一切旧的繁文缛节，新娘不再坐轿子等。注重政治因素和政治成分，政治化倾向严重；彩礼简单，仅限在简单的衣物上，婚礼仪式简单，婚礼带有浓重的政治色彩，向毛主席鞠躬是必有的仪式。对于家庭成分是地主的农村青年来说，找对象的困难主要是政治成分的歧视与限制。迎亲上，改为骑自行车或者徒步走到婆家去的方式。但在改革开放后，关中婚俗又逐渐恢复到以前习惯规程，同时又加入了一些新的变化。青年男女之间个体主义因素增加，婚姻自由度有所提高。同时，婚姻缔结的环节大致恢复为订婚、结婚、回门，三个步骤。但在具体的细节上，呈现出多样共存的局面。婚礼的举行地点或者在宾馆酒店，或者在村里事先搭建好舞台的一片空地上。婚姻服饰逐渐西化，西服、婚纱广泛出现、典礼的内容也增加了一些西式婚礼情节。另外，随着互联网的普及，媒人角色也越来越多元化，如电视相亲，网上相亲网等，整体上，关中婚俗呈现出与西方仪式相融合的杂糅状态。

但即便如此，这种关于婚俗变迁的杂糅状态仍不足以概括关中婚俗的全部。经过考察我们仍会发现，那些在1949年新中国成立以前的习惯法中有些依然得到留存和恢复。参照赵宇共写于1999年的《关中农村婚俗中的母系情结》^②，其中对关中婚俗一些流传至今的风俗做了记述，这些记述与本文作者最近几年在家乡的婚姻观察也基本相吻合，故择其要者概述如下：

（1）在订婚阶段中，订婚之前的繁琐程序被简化为“看屋子”以及彩礼交接。尽管保守的家长仍然会去找阴阳先生看二人的生辰八字是否合适，但这已经不是婚姻关系是否成立的决定因素了。订婚中媒人的角色依然很重要，作为双方家庭斡旋的中介，对婚姻的成败有很大影响。

（2）告祖、告庙仪式。在娶亲阶段中，结婚前男女的告祖、告庙仪式

仍然存在。结婚时男女都要上坟隐含着一种宗族意识。结婚不仅是个人之事，也是本宗族的大事，故必要向宗祖先人报告，以求祖先庇佑。其次，婚礼当天，接到新娘后拜天地之前都要去离男方家里最近的庙里祭拜。在笔者家乡称老爷庙，被认为掌管着当地的生死祸福。

（3）女方送亲的和男方派往女方接亲的女性一定是“浑全人”，即家庭幸福、最好有儿有女。赵宇共在其文中还特别提到了女方要请有儿有女，且结发夫妻生活至今的“浑全人”缝制棉袄和被褥，丈夫夭亡或离异又婚的女人不用，儿女不全的人也不用。二是缝制的衣物要成双对，不用单数，以取吉利。

（4）男方婚礼搭天棚。关中娶媳妇办婚事必在院内搭天棚，当地农民通常将人生重大礼仪称为“过事”，过事搭棚子是家家户户遵行不违的规矩。以前是用苇席搭，现在多用塑料布将院子上空遮挡，婚庆仪式和待客吃饭一般在棚下进行。

（5）盛行腊月结婚，且一般在天亮前出发去娘家娶亲。尽管现在结婚时间不固定，但腊月娶媳妇在农村依然盛行，而且天未亮之前去迎亲的做法依然未变。

（6）给女方兄弟彩门钱。婚礼当天，男方的接亲队伍去女方家里，女方见男方迎娶的人到时紧闭大门，以表示女方不愿去夫家、女方家族不愿女子出嫁的含义。而且由女方的兄弟掌握着房门的钥匙，男方必须给女方的族人红包，特别是给掌管着房门钥匙的女方兄弟红包，女方才会打开房门，让男方接亲。尽管彩礼、嫁妆已是男性用财物交换女人的仪礼了，但男方在迎娶这一天的礼仪上，仍有要给彩门钱的风俗。

（7）路贴喜帖。喜帖是火柴盒大小的红色方形纸片，是男方必备的东西，多用红纸剪成。在娶亲的前一天晚上，男方方便在院门上、院门外的树身上，而且在新娘轿车要经过的道路旁的树上、大石上也要贴上红喜帖。

（8）放火燎车和打醋坛。当迎亲车到男方家门前时，新媳妇暂不下车，男方家一人举着火把或火盆，围着迎亲车顺转三圈，倒转三圈，同时燃放鞭炮。与此同时，又有一人手执盛醋之壶，另一手用铁钳钳住已烧红的铁犁铧

或木炭，将鲜醋不断浇在烧红地铧或木炭上，腾起一股刺鼻的醋香味，此人也围迎亲车左转三圈，右转三圈，此谓打醋坛。

(9) 下婚车新娘脚不沾地。旧俗新媳妇从轿车出来后脚不能直接踏到地上，要地铺红毡或席片或麻袋使其踏之入男方家里。新媳妇走过的袋子，又迅速传到前面铺在地上，如此连续传递，直到把新人送入家中。今天，大都由新郎将新娘抱入或背入婚房。

(10) 和气饭与交杯酒。在婚姻仪式上，新娘和新郎要共吃一碗细长的挂面，有的地方是喝交杯酒，酒杯上拴着红彩线，以表示夫妻同心同“结”。

(11) 新婚之夜压炕、暖床与闹洞房。结婚之夜压炕和暖床、闹洞房。暖床是新婚前夜新房不能空人，闹洞房是结婚之夜邻居亲朋齐到新房耍媳妇，耍到半夜多会散去。

(12) 回门耍女婿。结婚后新婚夫妇回娘家叫回门。关中地区回门一是让新女婿认女方家人拜见亲戚；二是招待新女婿。回门的特色是戏耍新女婿，当地人索性将回门叫“耍女婿”。新女婿一到岳丈家，女方的嫂子或族亲便会抢他的帽子，给其脖子上挂蒸馍用的蒸圈或戴牲口链，或在其脸上抹锅底灰，当新女婿坐炕时，不经意间又会被人抢走了鞋子，动弹不得。让新女婿在女方家里东躲西藏狼狈不堪。

(13) 熬娘家。婚后第二次女方回娘家叫熬十或住十，本是指婚后第十天必须让新媳妇回娘家住一段日子。照顾新娘在男方家的不适应，让她回娘家使精神和身体都能休息几天。

通过对比可以看到，这些记录与之前我们对传统婚俗（1949年以前）中的详细记录多有吻合。可见，即便经历着变迁，关中婚姻习惯法中的一些旧俗依然被留存。限于篇幅，本文仅对这些特定留存的内容展开分析，以追溯婚姻习惯法何以具有效力。

三、婚姻习惯法的约束效力

这些婚姻习惯法无不展现出地方性特征，同时也展现出习惯法在国家制

定法之外强劲的生命力。如果我们对上述关中婚姻留存习惯法进行效力分析，会发现习惯法在以下几个层面对人们发挥着作用。

（一）原始思维和上古禁忌被保留且依然有效

有学者认为请有儿有女婚姻幸福的“浑全人”缝制被褥，及接亲是原始巫术思维的体现。正如列维·布留尔所说的“原始民族人对现象的客观联系往往根本不加考虑，却对现象之间那些神秘联系表现出特别的注意。”他们非常善于在存在物的关系中发觉神秘的联系，特别是“发觉人和物之间的互渗。”¹¹布留尔称之为“互渗律”。正是在这种存在物之间互相关联、特别是人和物之间互相作用的“互渗律”的思维方式影响下，使他们“相信、寻求浑全人的力量能转移注入到自己儿女身上，使新婚夫妇也能多儿多女白头到老。”¹¹尽管人们已无法解释其中缘由，但这种有明显原始思维特征和上古禁忌色彩的讲究依然被顽固地留存。搭天棚的行为也表明，“在人生某些重大的角色转换时期，或为防止当事人的特殊力量影响污染了天空和太阳，或为防止重要时刻重要人物遭到某种鬼邪的伤害，用物隔绝他们与天空太阳的直接接触，是重大的必需的措施。而结婚是人生角色发生转换的重要时刻，搭天棚应属于此类隔绝类禁忌巫术的遗传变异形态。”¹²又如，放火燎车和打醋坛、新娘顶盖头、路撒喜帖、新娘脚不沾地等这些都被看作是一种防卫巫术，原始禁忌的保留。显然，为防止娶亲路上招引的鬼怪和晦气进入新郎家门，这些习惯法设置的原初潜在含义是防止土地下的鬼魅邪气接触新媳妇的脚而附着其身。虽然后来此种原始禁忌含义被人淡忘或歪曲，但仍然是人们在婚礼活动中需要谨遵的。如今，大都由新郎背新娘进家门，新娘脚不沾地的习俗被坚持至今。这些上古禁忌和原始巫术思维在婚俗中仍大量留存，足以说明习惯法本身的保留与原始思维和禁忌思维延传至今息息相关。

（二）民间交往经验和博弈策略的体现

腊月嫁娶其原因一是腊月二十三送灶神上天，是百无禁忌的好日子，正好嫁娶过事。当地民谣说：“过了腊月二十三，结婚不论那一天”，“不管

有钱没钱，娶个媳妇过年。”二是腊月是农闲期，加之“秋收冬藏”经济较为宽裕，正好办事。三是腊月底是冬春之交，正合古时顺应天时阴阳交合的季节。天亮之前娶亲的风俗尽管无明文规定，但也很少有人敢违背这项习俗的。当地人认为新媳妇不能见太阳，这项习俗也流传甚久，《仪礼·士昏礼》说：“士昏礼，凡行事必用昏昕”，郑玄注《仪礼》说：“亲迎必用昏时。”可见，“婚”一词被认为就是“昏”，意味着婚礼就要在没有太阳的时候举行是古时旧俗。民俗学家大都认为这是上古在抢婚、掠婚遗风的体现，据民俗学家的研究观察，在五六十年代，中国纳西族、彝族、傈僳族、蒙古族、鄂温克族、苗族、瑶族、崩龙族、布朗族、傣族、黎族等的居住地区，依然或多或少地保留着抢婚的习俗。人们为了避免被抢婚、掠婚便选择早早接亲。

吃和气饭或喝交杯酒、闹洞房都是专为新婚夫妇设置的。新婚夫妇在一起吃饭喝酒表征着从此以后就是一家人了，这种共牢而食的意思已经很明确了，意味着夫妻从此应该同甘共苦，夫妻和睦。闹洞房，一方面是冲冲喜，暖暖房，制造热闹喜庆的氛围；二则是为结婚之前不常见面的新婚夫妇缓解初夜的尴尬和羞涩，使他们尽快投入到新的角色。

婚姻更是男女双方家庭博弈的角力场。在订婚阶段，媒人的角色虽然在自由恋爱中有所减少，但一旦谈婚论嫁，双发家庭介入，媒人依然起着不可或缺的作用。这是因为，有关女方提出的彩礼、物质条件等方面，必须经由一个中介表达，防止两方为此伤了和气，日后好相处。

给彩门钱、耍女婿这些则更明显地展现了婆家与娘家的在婚姻关系中相互博弈的现实智慧和交往策略。在婚俗中，双方长辈是习惯法的主体，从结婚在结婚这件事上，晚辈几乎是无条件遵从长辈所要求的习惯法，尽管对于为什么要坚守这些习惯法他们并不清楚，明确的是婚姻是两个家庭之间的事，而绝非新郎和新娘之间的事，甚至再男方看来，男方的家长才是婚姻的主角。因而，婚姻免不了两个家庭甚至家族之间的博弈。与订婚时的彩礼相同，给彩门钱则是对婆家设置更多的限制和障碍，提出更多的条件，既是女方嫁女给男、男方给女方补偿的一种象征，也是让娶亲一方意识到娶到自家的女儿并不那么容易。耍女婿的习俗表明，女方家族对男方间接惩罚和示

威，是杀新郎的威风，回门一般在婚礼之后不久举行，娶女婿正是让结婚伊始的新郎知道媳妇有娘家做后盾，在之后的夫妻关系中不敢随便欺负媳妇。熬娘家或住十也有同样的作用，在女方加入男方新的家庭环境后，女方面临着诸多考验，熬娘家则是女方家族对自己的女儿呵护。女方对刚嫁的女儿不放心，让女儿回来是表示对她的情感和支持。娘家的呵护和撑腰使丈夫不敢随意伤害妻子，从而保持家庭的相对稳定平衡。

（三）趋福避祸的方便途径

“避祸趋福”是人们在完全依照习惯法行为时的基本逻辑和价值诉求。通过对婚姻习惯法留存的考察，我们看到即便有些习惯法夹杂着无法解释的成分，或难以用实证逻辑自圆其说的部分，但依然被有效地遵循了。这种遵循，最关键的因素乃在于在“祸福无门”的神秘性下，“宁可信其有，不可信其无”是最保险的态度。质言之，在婚姻的“过渡仪式”这一重大的人生节点面前，人们都希望能博个好彩头，得到好运、能心想事成、能得到冥冥之中或有或无的神灵的福佑，为了以防万一，人们会以谨小慎微的态度对待，况且这么做并没有什么大的成本。习惯法为人们提供了一套趋福避祸的固定途径和方便法门，这是千百年来人们总结的关于好运如何降临以及厄运如何转化的向导，是人们在防微杜渐方面可靠保证。要绝对避免任何不吉利的事情出现，防止一切会对新人和家庭产生负面影响的可能。因而，少有人敢冒险故意违背习俗，或彻底颠覆以往的规矩，这些规矩被认为是通往吉利和幸福的前提条件。所以信也罢不信也罢，年轻人在心理上也倾向于遵循老习俗，按照老一辈人传统的习惯去做，以求安全和吉祥。关中婚俗的这些特征表明，习惯法依然在仪式象征和意义构建上发挥着举足轻重的作用，人们往往会因为祸福、吉凶的观念而接受和传承老一辈的习俗惯例，一方面是希望因此给自己带来好运，至少不会因此疏忽而带来灾殃。

（四）群体建构和意义象征

对于习惯法的遵从，同样有来自现实的约束和压力。遵从婚姻习惯法不

仅受到本家庭、家族和亲族的支持，而且会受到地方社会舆论的鼓励和赞扬。反之，如果不遵守则必会受到熟人圈子和四邻八乡的舆论压力，当事人也会因此而在其日后的人际交往关系中受到孤立。因此，少有人会选择这种自我伤害的举动，而且这种遵从，也并无什么害处。因而，在地方社会，社会关系的发达和地方长辈权威下，习惯法依然具有外在的约束力。究其原因乃在于习惯法可以用来界定“我们”与“他们”。人们通过代代承继的语言、服饰、饮食习惯、人格、信仰、共同祖先和社会经历，认同于某一族群，成为其中之成员，并以此区隔于其他族群。由此，习惯法的共同遵循会因之产生一种连带感和亲近感，也就是说，族群成员拥有一种族群认同感，他们将自身和同一群体成员界定为“我们”，而将其他人界定为“他们”。每一个社会都用习惯法界定了什么是正常的、恰当的或期待的行为方式，这些就是包括习惯法在内的社会规范（social norms）。作为行为的指导路线，社会规范有助于社会平稳运行。

“地方性知识”（local knowledge）¹³是美国人类学家克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）所提出的概念，我们可以借以指称我们对关中婚姻习惯法的以至于作为对所有习惯法的概括。地方性知识是地方传统重要组成，因而可以说所谓的习惯法实质并不是法，而是习惯或传统，是在地方社会中通行中逐渐具有了普遍性、权威性的习惯做法。从这个角度则可以说，习惯法构成一个地方社会的传统，甚至可以说我们所说的传统在很大程度上就是习惯法。而习惯法一旦形成传统就具有了一种不言而喻、不证自明的权威性。“传统是一个社会的文化遗产，是人类过去所创造的种种制度、信仰、价值观念和行为方式等构成的表意象征；它使代与代之间、一个历史阶段与另一个历史阶段之间保持了某种连续性和同一性，构成了一个社会创造与再创造自己的文化密码，并且给人类生存带来了秩序和意义。”¹⁴习惯法是乡土社会或地方社会自发秩序的规则系统，这套地方性知识或传统经过不断积累和反复试错逐渐成为人们经验的凝结，是长期演进的结果。婚姻习惯法中的禁忌和行为规范同样也从侧面反映了当地人千百年来对于人生意义、婚姻观念、福祸观念以及人际交往法则等一系列当地日常生活中重要部分的地方性理

解，而在对这些禁忌和习惯法的遵循之中，也同样展现了人们对于此地方性知识的熟稔和传承，地方性知识不断向人们输出象征性和意义感，为人们对于祸福理解、人际关系处理、族群建构等无法普遍解释的事情提供一个相对可信的答案，从而建构了人们的心灵秩序和精神稳定感，只要人们依然保持着相对稳定的居住结构以维持地方社会的存在，这种以习惯法为核心的地方性知识就具有持续的地方性价值。在现代社会，习惯法逐渐向国家法演变和靠拢，习惯法的作用大大减弱了，习惯法中的一些普适性因素为现代法律体系所吸收，尤其是在关乎生命权、自由权、财产权处置等方面，已被国家立法完全取代。除了在一些地方社会中习惯法仍然在小范围内实际上起着比较大的作用外，在其他主要法律体系，习惯法已经不是主要渊源。但是，习惯法仍然在一个国家法律体系中扮演着不可或缺的角色。

现代社会，习惯法所规定的内容对社会成员并不具有基础性和根本性，其所涉及大都是仪式性的、象征性的礼仪方面。更多的是日常秩序，这其中主要涉及的是协调日常的交往互动以及纾解心灵紧张、润滑社群情谊的生活仪式。可见，法制化的统一性、一元性进程对习惯法具有双重作用。一方面在消解习惯法，使其从法权领域的作用弱化，并逐步退出历史舞台；另一方面，法制化对习惯法的澄汰作用，使得习惯法更纯粹地作为一种地方性知识而发挥作用，这同时也是使习惯法更为集中化的过程。在此，习惯法更加具有了成为表达群体认同和意义共享的象征价值和仪式性特征。在构筑民众的生活意义世界和象征价值方面，习惯法依然发挥着无可替代性的作用，从而为形成稳定的日常生活秩序发挥着作用。

注释：

*作者系日本爱知大学中国研究科中国研究专攻2017级博士生、中国人民大学哲学院2015级博士生。

①关于1949年之前关中婚姻旧俗的描述参考杨景震，中国民俗大系——陕西民俗[M]。兰州：甘肃人民出版社，2003：236-254。

②有关这些婚姻习惯法的具体描述参考了赵宇共在陕西乾县的田野调查，参看赵宇共，关中农村婚俗中的母系情结[J]。浙江学刊，1999(4)。

参考文献

- 1 [英] 沃克. 牛津法律大辞典 [M]. 李双元, 等, 译, 北京: 法律出版社, 2003: 295.
- 2 3 [德] 黑格尔. 精神哲学 [M]. 杨祖陶, 译, 人民出版社, 2006: 188, 192.
- 4 高兆明. 论习惯 [J]. 哲学研究, 2011(5).
- 5 [德] 韦伯. 经济与社会 (上卷) [M]. 北京: 商务印书馆, 1997: 356.
- 6 [美] 拉尔夫·林顿. 人格的文化背景 [M]. 于闽梅, 陈学晶, 译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- 7 Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance (Political Economy of Institutions and Decisions)* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- 8 谢晖, 陈金钊. 民间法 (第 1 卷) [M]. 济南: 山东人民出版社, 2002: 52-53.
- 9 [法] 阿诺尔德·范热内普. 过渡礼仪 [M]. 张举文, 译, 北京: 商务印书馆, 2010: 139.
- 10 王邦雄. 孔孟儒学的生死智慧, 陈荣照主编: 儒学与世界文明 [M], 新加坡: 新加坡国立大学中文系, 2003: 370.
- 11 [法] 列维·布留尔. 原始思维 [M]. 丁由译, 北京: 商务印书馆, 1981: 27-28.
- 12 赵宇共. 关中农村婚俗中的母系情结 [J]. 浙江学刊, 1999(4).
- 13 [美] 克利福德·格尔兹. 地方性知识 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2000.
- 14 [美] 爱德华·希尔斯. 论传统 [M]. 付铿、吕乐, 译, 上海: 上海人民出版社, 1991: 2.