

摘 要

婚礼仪式作为人类社会生活中的一种特殊的文化现象，它在婚姻文化乃至人类生存与发展的整个文化体系中都扮演着重要的角色。本文将婚礼仪式中的象征符号作为研究对象，通过文献搜集、深度访谈和参与观察等田野工作方法收集了大量的第一手资料，在此基础上，对合肥市的婚礼仪式中具有象征意义的若干符号进行分析和解释，旨在从文化象征的角度来观察、描述合肥当地的文化，并发现其意义。

本文首先对婚礼仪式的范围进行了界定，认为完整的婚礼仪式应该包括三部分：订婚仪式、正式婚礼、回门。在详细描述婚礼仪式的基础之上，本文选取了三个具有代表性的象征符号进行分析。首先是在订婚仪式以及正式婚礼当天出现的一个重要角色——红人。红人是合肥当地对媒人的俗称。在合肥市传统的婚姻文化制度中，红人不仅是婚姻结构中男女二人相识的重要媒介，而且负责婚前男女双方信息的传递和沟通以及发挥着从中协调的功能。随着社会的发展，在合肥市的现代婚礼仪式中，红人的作用相对减弱，甚至部分功能已经消失了。但是人们仍然要找出两位象征性红人，并以男性为最佳。文章指出现代婚姻体系中象征性红人的存在是传统文化与现代社会生活相互影响和作用的结果，并且对人们刻意选取男性红人这一行为中所蕴涵的生育文化意义进行了分析。其次是迎亲过程中的一个行为符号——叫门。男方为了尽快迎娶女方需要大声敲门，而女方亲友则紧紧守住大门。本文阐述了在叫门过程中，男方大声叫门与女方尽力守门的心理因素和文化基础，以及叫门这一行为在婚礼仪式中的公共宣告功能和在新人日后的婚姻生活中所发挥的保险功能。另外，叫门作为一个文化丛，本身又包含着众多的象征符号，文章还分析了门缝钱与彩礼之间的关系。最后是婚礼仪式过程中经常出现的喜庆词群，将其分为两类：直接性表达和间接性表达，后者又包括谐音式语义转换和引申式语义转换。文章还进一步阐述了语言与文化的关系。

在文章的最后，本文根据合肥市所处的地理环境比较分析了合肥市的婚俗文化与其周边的几大区域婚俗文化的关系，认为合肥市的婚俗文化受到了来自于周边几大文化区域的影响，同时又形成了自身独有的特点。

关键词： 婚礼仪式 象征符号 红人 叫门 喜庆词群

Abstract

As a particular cultural phenomenon in human social life, the wedding ceremony plays an important part in marriage system and the whole culture system in which people live. The thesis regards symbols in wedding ceremony as the object of study and finishes case study in hefei city. Based on detailed information about wedding ceremony in hefei city through literature gathering, deep interviewing and participant observation, this thesis aims to expound the deep meanings of these symbols in wedding ceremony and have a comprehensive understanding of local cultural background.

The author clearly defines wedding ceremony which includes three parts: engagement ceremony, formal wedding ceremony and visiting the bride's family. After detailed description of the whole process, the author analyzes three representative symbols. First, "hong ren" is an essential role which appears in the former two parts of wedding ceremony. In accordance with traditional marriage system in hefei city, hong ren is not only the important medium connecting bride and bridegroom before marriage but also have functions of transforming information and conciliation. Great social changes bring about the weakening of these functions. Moreover, some functions have already disappeared. However, people still need to find out two symbolic hong ren to replace them and what's more, they often choose male as the best gender to be hong ren. The author analyzes the functional change of hong ren, points out that the existence of symbolic hong ren actually comes from the interaction of traditional marriage culture and human subjective experience and expounds bearing culture which is reflected through people's behavior to choose male as hong ren. Second, the author analyzes another symbol---"jiao men". "Jiao men" is an important custom in hefei city. Bridegroom's families and friends knock at bride's door loudly and continuously and in the meantime, bride's families and friends prevent them from opening the door. The thesis expounds cultural background and mental factors behind their behaviors and

the function of “jiao men”. Third, some words are always used in the whole process of wedding ceremony to express people’s happiness and blessedness, the author analyzes their diversity and function and relations with culture. Finally, according to geographical environment in which hefei city is located, the author expounds the relation between marriage custom of hefei with some other regional cultures.

Key Words: Wedding Ceremony Symbol Hong Ren Jiao Men Word Group

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得安徽大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：郝楠

签字日期：2007 年 6 月 7 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解安徽大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权安徽大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：郝楠

导师签名：

签字日期：2007 年 6 月 7 日

签字日期： 年 月 日

学位论文作者毕业去向：安徽大学

工作单位：安徽大学

电话：

通讯地址：安徽大学社会学系

邮编：240039

第一章 导论

作为人类学的核心概念，文化是所有人类学家研究的归宿。在文化人类学界，关于文化的界定可谓是众说纷纭。其中，1871年英国人类学家泰勒（Edward Burnett Tylor）提出了自己关于文化的定义。他认为：“文化……是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”^①从泰勒对文化的定义可以看出，文化涵盖了人类在社会生活中所创造的一切有别于自然的物品。在人类社会创造的众多文化内容中，仪式就是其中的一个重要体现。

一、研究现状

学术界关于仪式的研究由来已久。“‘仪式’一词作为一个专门性词语出现在19世纪，它被确认为人类经验的一个分类范畴上的概念。”^②至于仪式如何界定，不同的学者对此有不同的看法。厦门大学人类学研究所彭兆荣教授在对仪式研究成果进行总结的基础上，认为仪式主要包括以下几个方面的意义：“（1）作为动物进化进程中的组成部分；（2）作为限定性的、有边界范围的社会关系组合形式的结构框架；（3）作为象征符号和社会价值的话语系统；（4）作为表演行为和过程的活动程式；（5）作为人类社会实践的经历和经验表述。”^③作为一种具有象征意义并且表现社会关系和社会结构的实践经历，仪式同样也是文化人类学研究无法忽略的一个重要范畴。人类学界关于仪式的研究最早起源于19世纪60年代，经历了一个由最初关注神话和宗教仪式研究到以仪式的结构和功能研究为主再到注重仪式象征意义研究的历程。

（一）国内外关于仪式研究的理论范式及研究领域

由于受到19世纪达尔文生物进化论的影响，人类学界最初关于仪式的研究一般都集中在对原始未开化民族的神话、巫术以及宗教仪式研究上。“早期的进化学派是将仪式放在文化的原初形态，以建立一个历时性文化时态的建构机制。这样，早期的仪式与神话之间的互文（context）、互疏（interpretation）、互动

^① 爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 1.

^② 彭兆荣. 人类学仪式研究评述[J]. 民俗研究, 2002, 2.

^③ 彭兆荣. 人类学仪式研究评述[J]. 民俗研究, 2002, 2.

(interaction) 关系也就自然而然地反映在研究对象和研究方法上。泰勒、斯宾塞、弗雷泽等学者都不乏关于神话—仪式的重要著述。”^①泰勒 (Edward Burnett Tylor) 在《原始文化》一书中对人类早期社会的神话、巫术和宗教进行了深入的研究。他认为, 人类早期社会宗教仪式的心理基础是“万物有灵论”。泰勒研究了宗教仪式从蒙昧时代到文明时代的发展和变迁的历程, 并以“祈祷、祭祀、斋戒 (以及其他人为地激起幻想的手段)、朝向东方和净化”^②为例阐述了自己的观点: 这些宗教仪式伴随着时间的变化部分会保持不变, 比如对于幸福、健康和安全的祈求, 但是部分会发生改进和变化, 比如由于人们对自然世界认识的深入以及社会的发展等原因。另外, 早期人们对于神灵的发自内心的崇拜和信仰往往发展到后来只是变成了一种固定的机械模式。区别蒙昧民族的宗教仪式和文明民族的宗教仪式的根本在于其中是否包含伦理因素。泰勒在这本书中还对仪式的功能进行了说明。在论及祈祷仪式功能时, 他相信: “祈祷在蒙昧人的宗教中也起有强化感情、保持勇气、使人有希望的作用。在较高的信仰中, 祈祷变成一种伦理体系中的发动力。在人跟超自然力交通的感受中, 祈祷能统治和施行道德生活中的感情和力量。”^③在关于拜物教的研究中, 泰勒指出人们通过对物质的崇拜来表达对神灵的崇拜, 而这些物质就是一种象征。^④尽管泰勒以人类的心理活动来解释人类行为带有唯心主义的色彩, 但是他关于仪式的变迁、仪式的功能以及仪式的象征性研究都给日后的人类学仪式研究奠定了坚实的基础。^⑤

之后, 人类学界对仪式的研究从最早期的关于巫术、神话的研究发展到对仪式的结构和功能的研究。“学者们沿着这样的途径, 一方面审视神话—仪式与宗教演变的历史纽带, 另一方面探索作为宗教化仪式在社会总体结构和社会组织当中的指示性功能。与纯粹的宗教学研究不同, 社会文化人类学的仪式研究趋向于把带有明确宗教意义和喻指的仪式作为具体的社会行为来分析, 进而考察其在整个社会结构中的位置、作用和地位。”^⑥法国社会学家和人类学家涂尔

^① 彭兆荣. 人类学仪式研究评述[J]. 民俗研究, 2002, 2.

^② 爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 690.

^③ 爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005: 699.

^④ 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1997: 26.

^⑤ 参见爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声译, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.

^⑥ 彭兆荣. 人类学仪式研究评述[J]. 民俗研究, 2002, 2.

干(Emile Durkheim)在对宗教的研究中提到,宗教是“一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰和仪式所组成的统一体系”。^①“一方面,宗教的经验和神圣的观念是集体生活的产物,另一方面,宗教的信仰和仪式强化集体生活所依赖的社会联系……宗教的主要成分并不是它的教义部分,而是它的集体仪式活动。宗教仪式与宗教信仰、宗教教义一样是集体意识神圣性的体现,它以一种共同的目标把人们团结在统一的社会活动中,并持续地加强着信仰、情感和道德责任,从而促进社会的整合。”^②因此,宗教仪式具有促进社会整合和统一的重要功能。同样,功能主义的代表人物布罗尼斯拉夫·马凌诺斯基(Bronislaw Malinowski)和拉德克利夫·布朗(A.R.Radcliffe Brown)对仪式的功能也进行了详细的阐述。不同的是,马凌诺斯基在分析仪式的社会功能和个人心理功能的时候,则更注重从个人心理的角度去阐释。他认为仪式的举行能够减轻人们内心产生的恐惧感和焦虑感,使人们达到一种和谐幸福的状态。而布朗则侧重于从社会结构的角度来解释仪式的功能,认为仪式可以帮助社会建立共同的价值观,从而更好地对社会产生整合作用。^③凡·盖内普(Arnold van Gennep)在其代表作《通过礼仪》一书中详细阐述了自己关于个人一生中所要经历的“通过礼仪”的理论体系。他认为,绝大多数人一生中需要经历很多仪式,比如“成年礼”、“洗礼”、“婚礼”、“葬礼”等等,这些仪式统称为“通过礼仪”。这些通过礼仪的基本结构包括三部分,“分离阶段”、“过渡或通过阶段”和“统合或组成阶段”。^④

同时,人类学家也开始注重对仪式的象征意义进行研究。象征性研究最早可追溯到18世纪。除了泰勒关于拜物教的象征性研究之外,赫尔兹(Robert Hertz)在《右手的优越》一书中对人类的左右手的象征意义做了精彩的解释,为象征性研究奠定了基础。新进化论学派的代表人物莱斯利·怀特(Leslie Alvin White)认为,整个世界是由三大领域构成,物理领域、生物领域以及由符号使用构成的文化领域。他还认为使用符号是人与动物的根本区别。符号的意义是由它的使用者来指定的。^⑤象征人类学的真正兴起是在20世纪60、70年代。其中,埃

^① 涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东译,上海:上海人民出版社,1999:54.

^② 侯钧生. 西方社会学理论教程[C]. 天津:南开大学出版社,2001:59.

^③ 吴晓群. 古代希腊仪式文化研究[M]. 上海:上海社会科学院出版社,2000:3.

^④ 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京:中国人民大学出版社,1997:115.

^⑤ 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京:中国人民大学出版社,1997:219.

德蒙·利奇(Edmund Ronald Leach)关于象征体系的结构分析,玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)关于日常仪式的象征研究以及维克托·特纳(Victor Turner)关于仪式的象征性研究都是这一时期的杰出代表。利奇的学术思想受到了功能主义学派和以列维·斯特劳(Claude Levi-Strauss)为代表的结构主义理论的影响。但利奇又对这两个学术流派的主要思想进行了批判。其中他批判了功能主义关于仪式整合社会结构、维持社会和谐的观点,认为社会时刻处于变迁状态中,社会的平衡只是一种暂时的动荡的平衡。另外,他还将自己的学术思想同结构主义思想划分了界限,认为自己是一个经验主义的功能主义学者,而不是理性主义的结构主义学者。从利奇对象征体系的研究中,可以看出这两种学术思想对他产生了深刻的影响。他认为可以从两种方式对象征体系进行研究,一种是社会-结构的分析方式,一种是结构主义的分析方式。在前一种分析框架中,他认为宗教仪式是社会结构的表现和缩影,在后一种分析框架中,他继承了列维·斯特劳(Claude Levi-Strauss)的结构主义思想。他提出的一个重要思想是只有把象征看成是文化体系的组成部分,将其放入文化体系中理解,并与其他组成部分进行比较时,才能理解象征的意义。^①玛丽·道格拉斯继承了涂尔干关于“社会事实”的观点,重点阐述了仪式与社会事实和社会秩序之间的关系。^②

美国人类学家维克托·特纳在仪式的功能、结构和象征研究方面做出了杰出的贡献。在关于恩丹部人村落仪式功能的研究中,特纳认为仪式的主要功能在于协调社会冲突和整合社会。在关于仪式的结构研究中,特纳在凡·盖内普关于通过礼仪三阶段理论的基础之上,重点研究了第二阶段。他将通过礼仪改称为阈限前、阈限和阈限后三阶段。特纳认为,阈限阶段处于“结构”的交界处,是一种在两个相对稳定“状态”之间的“反结构”状态。此外,在对仪式进行象征性研究时,特纳认为象征具有两极性、多义性与统合性。关于象征研究的方法,他认为可以从三个层次展开:(1)当地人对仪式和象征的解释;(2)仪式和象征在具体操作过程中的含义;(3)象征在整个象征体系中的含义。^③

美国人类学家格尔兹(Clifford Geertz)在之前仪式功能研究的基础之上,指出人类学家只关注了仪式在整合社会和协调冲突方面的作用,而忽视了其具有

^① 夏建中.文化人类学理论学派[M],北京:中国人民大学出版社,1997:289-295.

^② 夏建中.文化人类学理论学派[M],北京:中国人民大学出版社,1997:296.

^③ 夏建中.文化人类学理论学派[M],北京:中国人民大学出版社,1997:310-315.

的反作用。他这样说道：“在对宗教的分析中，这种静止地、非历史的方法已经导致了某种对社会生活中仪式和信仰作用的过于保守的观点……人们仍倾向于强调宗教模式的和谐、整合及心理安慰方面，而不是分裂、瓦解及心理不安方面；倾向于揭示宗教保持社会与心理结构，而不是破坏或改变社会结构的方式。”

^①紧接着他在《仪式的变化与社会的变迁：一个爪哇的实例》一文中以中爪哇东部的一个小镇英佐克托举行的葬礼为例，说明了当地社会在处于急剧转型的过程中，原先和谐的宗教体系也开始出现分裂的迹象。格尔兹深描了葬礼的过程、不同宗教派别的人们在意见和行为上的分歧、葬礼的异常以及由此给人们带来的情绪和心理上的不安。格尔兹提出了自己的观点，他认为在社会发生急剧变迁的时候，仪式不仅没有发挥协调整合的功能，反而对社会结构是施以了分裂和破坏的作用。^②除此之外，格尔兹在仪式的象征性研究方面也有自己的独到之处。在《深层游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述》一文中，格尔兹将巴厘岛斗鸡仪式中的雄鸡看作是男人的象征，将斗鸡看作是“人与兽、善与恶、自我与本我、激昂的男性创造力和放纵的兽性毁灭力融合成的一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血的戏剧。”^③同时他也对斗鸡过程中围绕在四周的人们的赌博游戏规则和细节作了详细的描述和分析。

我国对仪式的研究理论成果较少，多是关于仪式的实证性研究。大致分为三类：仪式变迁研究、仪式结构与功能研究以及仪式象征意义研究。首先，在仪式变迁研究中，学者们倾向从历史文化的角度去探讨仪式行为产生的文化和思想根源，并通过社会的变迁过程阐述仪式“风俗化”的现象。例如，在《乡村社会的宗教、实践及其变迁——对赣中S村宗教状况的田野调查》一文中，王处辉、郭云涛通过对赣中S村进行个案研究，认为随着科学的发展，人对神灵的信仰以及人对集体的依附感逐渐减弱。原先以萨满教为宗教信仰的仪式行为“民俗化”，已经演变成当地的一种风俗。^④在《试析成吉思汗祭奠的历史变迁》一文中，乌云格日勒分析了蒙古族成吉思汗祭奠仪式的历史变迁，指出正是这种仪式行为使得以成吉思汗为核心的历史文化才能流芳百年。这种祭奠仪式如今

^① 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M], 韩莉译, 南京: 译林出版社, 2002: 175.

^② 参见克利福德·格尔兹. 文化的解释[M], 韩莉译, 南京: 译林出版社, 2002.

^③ 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M], 韩莉译, 南京: 译林出版社, 2002: 494.

^④ 王处辉、郭云涛. 乡村社会的宗教、实践及其变迁——对赣中S村宗教状况的田野调查[J]. 广西民族研究, 2006, 4.

也已经转变为当地人的一种祭祀风俗。^①其次,在仪式的结构和功能研究中,由于受到了功能主义人类学的影响,学者们同时又吸取了格尔兹关于仪式负功能的研究经验,促使我国学术界当前关于仪式的功能研究呈现出全面化和深入化的特点。例如,在《论藏族宗教仪式的类别与社会功能》一文中,钟玉英认为藏族宗教仪式能够对当地民众的心理产生慰藉作用,强化当地的宗教信仰,并加强藏族群体的归属感、凝聚力,使藏族社会更加稳定和秩序化。与此同时,当地宗教仪式的存在也使得民众依旧怀有对神灵的依赖思想,阻碍了现代科学和技术发展的进程。^②最后,关于仪式的象征性研究是我国当前仪式研究中成果较为丰富的一部分,并且仪式的象征性研究通常与变迁研究和功能研究结合在一起。例如,在《节日与社会:仡佬族“敬雀节”的文化象征》一文中,周金勇、张勇分析了我国贵州省阡县仡佬族“敬雀节”所代表的图腾崇拜、民间宗教信仰以及实践理念。^③在《贵州民间魂魄信仰——湄潭过关仪式研究之二》一文中,张业强、杨兰描述了我国贵州湄潭过关仪式的过程,并解释了当地民众对“疾病、生死、他界、灵魂的认知与信念。”^④

(二) 国内外关于婚礼仪式的相关研究

绝大多数人的一生都要经历很多的仪式,这些仪式包括成年礼、婚礼以及葬礼等。其中,婚礼仪式是人类生命仪式中的一个重要部分。

婚姻是男女两性之间的结合,这种结合除了具有生理性意义之外,同时更具有法律性意义和社会性意义。人类学家威廉·斯蒂芬(William Stephen)将婚姻定义为:“(1)社会的合法的性结合;(2)开始于一种公共宣告;(3)具有某些共同的思想职能;(4)假设有一个多多少少明确的婚姻契约,详细说明配偶之间、配偶和子女之间的责任义务。”^⑤从这一定义可以看出,婚姻关系的确立不仅要受制于法律的约束,而且还要合乎社会制度的要求,可以说婚姻是一种规定了婚姻双方责任与义务的合法的具有社会意义的结合。此外,在其关于婚姻定义的第二点中提到了婚姻关系需要开始于一种“公众宣告”。所谓“公众宣

^① 乌云格日勒. 试析成吉思汗祭奠的历史变迁[J]. 兰州学刊, 2006, 3.

^② 钟玉英. 论藏族宗教仪式的类别与社会功能[J]. 青海社会科学, 2006, 6.

^③ 周金勇、张勇. 节日与社会:仡佬族“敬雀节”的文化象征[J]. 贵州民族学院学报(哲学社会科学版), 2006, 4.

^④ 张业强、杨兰. 贵州民间魂魄信仰——湄潭过关仪式研究之二[J]. 贵州大学学报(社会科学版), 2004, 5.

^⑤ 邓伟志、徐裕. 家庭社会学[M]. 北京:社会科学出版社, 2001:30.

告”的意义即是婚姻关系的确定需要通过一种方式告之于公众，使婚姻关系的意义从个人层面上升到社会层面。婚姻关系社会化的标志性活动之一就是婚礼仪式。婚礼仪式的举行满足了婚姻的社会性要求，使婚姻关系在由法律关系规定了责任与义务之后，又得到了社会的承认，继而成为构建社会最基本单位“家庭”的必要条件。因此，作为人类社会生活中一种重要的生命仪式和文化现象，婚礼仪式在婚姻文化系统乃至人类赖以生存与发展的整个文化系统中都具有重要的功能。

国外学术界关于人类婚姻家庭问题的研究大致可以分为三个阶段：从19世纪中叶到20世纪初期，婚姻问题研究集中在关于人类婚姻家庭历史发展历程的研究上。从20世纪初期至50年代，由于工业革命和社会急剧变化的影响，关于婚姻家庭的研究重点开始转移到婚姻家庭现状和变迁的研究上来。社会学家和人类学家纷纷从功能主义的理论角度对婚姻家庭问题进行了阐述。20世纪50年代之后，关于婚姻家庭的研究开始重视解决本土问题。近20年来，学者们开始从各种学科的角度对婚姻家庭问题进行分析。^①将以往人类学界关于婚姻家庭问题的著作和资料进行整理，笔者发现其中关于婚礼仪式的研究成果相对较少。泰勒在《论研究制度发展的方法：对婚姻法和继承法的应用》一文中研究了早期社会的抢婚风俗，并将其分为三种：“敌意的抢婚、为得到女人而进行的抢婚、仅仅是形式上的需要而进行的抢婚”。^②芬兰人类学家韦斯特马克（E.A.Westermarch）在《摩洛哥的婚礼仪式》、《人类婚姻史》等书中对人类社会的婚礼仪式作了深入细致的研究。在《人类婚姻史》一书中，韦斯特马克认为婚姻礼仪通常包括两部分：仪式和禁忌。其中，一般性的婚姻仪式的主要功能在于公开男女之间的婚姻关系；确定男女两人以及男女家庭之间社会关系的结合；保证并加强婚姻结构的完整以及表示对男女婚后幸福生活的祝福。除此之外，通常会举行一些“避邪仪式”。因为人们对即将到来的婚姻生活无法预知，认为其中可能存在着“潜在危险”。“避邪仪式”就是用来消除这种危险。^③凡·盖内普在《通过礼仪》一书中用通过礼仪的思想对订婚仪式和婚礼仪式做出了相关分析。他认为婚礼仪式属于人类生活中通过礼仪的一种，是“永久性地加入

^① 邓伟志、徐榕. 家庭社会学[M]. 北京: 社会科学出版社, 2001: 235-248.

^② 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1997: 27.

^③ 王铭铭. 西方人类学名著提要[C]. 南昌: 江西人民出版社, 2004: 86.

新环境的仪式”，^①因此在婚礼仪式举办前后，个体的生活背景和环境都发生了相应的变化，个人的生活状态也因此发生了转变等等。

近年来，国内关于婚礼仪式的研究集中在以下几个方面：首先是婚礼仪式的历史研究。在关于婚礼仪式的历史研究中，学者们对我国古代社会的婚礼仪式都做出了详细的解释。例如，在《从〈诗经〉看先秦的婚礼制度》一文中，李贵生对先秦时期的婚礼制度做了相关探讨。^②在《中国婚礼仪式史略》一文中曲彦斌对中国古代婚礼习俗的“六礼”以及一些具体形式和步骤都做了相应的描述。^③其次是婚礼仪式的民俗研究。在这一部分研究中，学者们多致力于对地方婚礼仪式以及婚俗过程的描述。例如，在《古徽州婚俗》一文中，江志伟对古徽州地区的婚礼仪式从媒人介绍到婚礼仪式前一天的“暖房”再到婚礼仪式举办当天的拜堂和喜宴以及之后的回门都做出了深入的描述。^④再次是关于婚礼仪式的功能研究。例如，在《少数民族传统婚礼仪式闹剧式程序的实质、功能及产生原因》中，姚周辉在对少数民族传统婚礼仪式中的闹剧式程序进行描述的基础上，指出婚礼仪式中的闹剧式程序具有“巫术”的功能，可以对婚礼仪式中人们的心理和精神产生慰藉的作用^⑤。最后是关于婚礼仪式文化意义的研究。例如在《巴渝婚俗的地域文化内涵》一文中，杨耀健从地域文化的角度分析了巴渝婚俗与中原婚俗之间既有相似的地方，同时也具有其独特性。^⑥在《论儒家文化对东北婚俗的影响》中，范文彬探讨了儒家文化对东北地方文化尤其是婚俗产生的影响。^⑦当然我国学术界关于婚礼仪式研究的上述几个主要方面并不是各自独立的，从学者们有关婚礼仪式的研究成果中就可以看出，这些研究角度通常是交叉的。

二、研究意义

从以上对国内外仪式研究和婚礼仪式研究现状的综述中可以看出，国外在仪式方面的研究起步很早，丰富多样的理论体系给西方人类学仪式研究奠定了

^① Genep. Arnold van. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul. 1960. pp. 10-11

转引自吉国秀. 婚姻仪礼变迁与社会网络重建[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005: 11.

^② 李贵生. 从《诗经》看先秦的婚礼制度[J]. 社科纵横, 2004, 5.

^③ 曲彦斌. 中国婚礼仪式史略[J]. 民俗研究, 2000, 2.

^④ 江志伟. 古徽州婚俗[J]. 东南文化, 1991, 2.

^⑤ 姚周辉. 少数民族传统婚礼仪式闹剧式程序的实质、功能及产生原因[J]. 温州师范学院学报, 2002, 4.

^⑥ 杨耀健. 巴渝婚俗的地域文化内涵[J]. 重庆邮电学院学报(社会科学版), 2006, 5.

^⑦ 范文彬. 论儒家文化对东北婚俗的影响[J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2006, 3.

坚实的基础。但是，国外的仪式研究多是关于宗教仪式、人生仪礼包括成人仪式和死亡仪式等方面的研究，真正论及婚礼仪式的研究相对较少。国内在仪式研究的理论建构方面尚显薄弱，具体的仪式研究资料虽十分丰富，但较为零散。尤其是关于城市婚姻文化的人类学研究则更显单薄。此外，国内外在关于婚礼仪式的研究中对婚礼仪式的象征性研究尤其是婚礼仪式中包含的象征符号的相关研究都较少，这也使得本文的研究具有一定的创新意义和学术价值。

本文将以太安徽省合肥市作为个案研究的“田野”，考察合肥市婚礼仪式中象征符号的文化意义，这也具有相当大的学术意义。因为，从地理位置上看，安徽省位于我国华东地区的中心，东临江苏、浙江，北接山东，西临河南、湖北，南接江西；相应的，从文化分布上来看，合肥正处在徽州文化、齐鲁文化、中原文化、吴越文化以及楚文化的交汇区域，各种文化类型的交融在合肥境内表现显著。由此可见，笔者将安徽的省会合肥市作为本文的个案研究田野不仅可以对当地的婚姻文化环境进行深入的分析，而且对于探究其周边几大区域文化的文化涵化状况也有着重要的意义。

三、研究方法

田野工作是文化人类学的主要研究方式，也是文化人类学研究获取民族志资料的主要途径。“人类学理论是建立在大量的民族志材料的研究基础之上。人类学的材料，主要不是来自现成的书本，也不是取自官方的文件，也不像某些科学学科得于实验。它的基本来源只有一个：田野工作。”^①“田野工作是对一社区及其生活方式从事长期的研究。从许多方面而言，田野工作是人类学最重要的经验，是人类学家收集资料和建立通则的主要根据。”^②田野工作是本文采用的最主要研究方法。在本项研究的田野工作中，笔者将参与观察、深度访谈以及文献搜集等具体研究方法结合起来：实地参与婚礼仪式，观察婚礼仪式举办的过程与细节，同时对具体涉及婚礼举办的相关人物以及合肥当地的居民进行深度访谈，并且对以往合肥地区婚礼仪式举办过程的文字资料和影像资料进行收集、整理和分析，为本文的研究积累丰富的田野资料。

在对合肥市当地婚礼仪式举办过程进行具体描述的过程中，本文借鉴了美

^① 庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原: 山西教育出版社, 2002: 247.

^② R.M. 基辛. 当代文化人类学[M]. 巨流图书公司, 1981: 21.

转引自庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原: 山西教育出版社, 2002.

国人类学家格尔兹关于民族志撰写的一些观点。“在人类学或至少在社会人类学领域内，实践者们所做的是民族志（ethnography）……从一种观点，即教科书观点看，所谓从事民族志就是建立联系、选择调查合作人、作笔录、记录系谱、绘制田野地图、记日记等等。但是，这些东西，即技术以及公认的程序，并不能界说这项事业。可以界说它的是它所隶属的理性努力的种类，借用吉尔伯特·赖尔的一个概念，就是详尽的‘深描’（thick description）的尝试。”^①根据格尔兹的观点，民族志撰写并不仅仅是程序化的步骤，它还包括研究者对于研究对象详细的描述和意义分析。因此民族志的对象是文化现象的“意义结构的分层等级”，而对于意义结构的发掘就要通过对文化现象的深度描述来完成。本文对合肥市婚礼仪式的研究把主位研究（emic study）和客位研究（etic study）两种研究视角结合起来运用。在具体分析婚礼仪式中象征符号的文化意义时，笔者首先以当地人的观点介绍婚礼仪式中象征符号的内涵，再从研究者的角度对此作出解释和说明，从而发现象征符号的深层意义。

四、相关概念界定

（一）婚礼仪式

凡·盖内普将人类生活中经历的所有仪式都称为“通过礼仪”（rites of passage），并将通过礼仪分为三个阶段，分离阶段、过渡或通过阶段、统合或组合阶段。特纳在此基础上对通过礼仪进行了重新划分，将其分成阈限前、阈限和阈限后三个阶段。并且，他认为阈限前和阈限后都是处于社会结构的稳定阶段，而作为阈限的仪式的举行就是一个处于稳定结构过渡时期的“反结构”阶段。根据特纳这一理论，本文将婚礼仪式的外延界定为包括订婚仪式、正式婚礼以及回门在内的完整过程。在订婚仪式举行之前，男女双方的婚姻关系还未确定，各自都是单身状态，也就是说双方关系还处于婚姻前的相对稳定状态，本文将这一时期称为阈限前阶段。订婚仪式的举行意味着男女双方婚姻关系的意向性确立，正式婚礼的举行表明男女双方婚姻关系的正式确立，婚礼三天之后的“回门”既标志着整个婚礼仪式的结束，也代表着婚姻关系的最终确定以及双方姻亲关系的正式建立。从此以后，男女双方就是夫妻关系，进入了相对稳定的婚

^① 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 韩莉译, 南京: 译林出版社, 2002:6.

后夫妻生活阶段。本文将这一较为稳定的时期称为阈限后阶段。而处于这两部分中间的订婚仪式、正式婚礼和回门是男女双方关系从各自单身到夫妻关系的过渡，是前后稳定阶段的过渡期，因此本文对于婚礼仪式的界定也就是包括这三部分。

（二）象征符号

符号是指“能够有意义地代表其他事物的事物，是传播意识的一种意愿标志。声音、语言、文字、图画、手势、姿态、表情等都是符号。”^①在《作为文化体系的宗教》一文中，格尔兹这样写道：“在某些情况下，符号用来指明对某人而言意味着其他什么事情的任何事：乌云是预示即将来临的雨的象征。在另外一些情况下，它仅仅是用来作为一种或另一种事情的明确的习惯性指号：一面红旗是一个危险的信号，一面白旗是投降的信号。在另外一些情况下，它限定了一些事情，这些事情以一种曲折比喻的方式表达出来而不能直接按字面意思说明，因而诗有象征符号但科学没有，而符号逻辑是一个错误的命名。但是也有另外一些情况，它用来表示任何作为概念载体的物体、行动、事件、品质或关系，——这个概念是符号的‘意义’——我在这里要遵循这个方法。”^②格尔兹将符号的表示分成了四个部分，并且尤其强调了第四种，也就是符号的象征性代表。从以上可以看出，象征符号有三大特征：（1）能够代表或表示其他抽象或复杂的事物。“它们都是概念的可感知的形式，是固化在可感觉的形式中的经验抽象，是思想、态度、判断、渴望或信仰的具体体现。”^③相对于其他抽象的概念或复杂的事物来说，符号有其自身的特点，那就是可感知。（2）被赋予特定的象征性意义。符号本身是不具有意义的，但是当被用来代表其他抽象概念的时候，它与抽象概念之间的指代关系便是它的象征意义。（3）是人类互动以及传达意义的标志。布鲁默的符号互动论将互动分为“非符号的互动”与“符号的互动”两种。这两者之间的区别就在于在互动过程中是否完成了“解释”的过程。^④也就是说，非符号的互动是指人们在社会生活中的无意识行为。这种行为是无意义的，仅仅是生物性的反射性行为。而符号的互动就不同了。当符

^① 郑杭生. 社会学概论新修[C]. 北京:中国人民大学出版社, 2002:164.

^② 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 南京:译林出版社, 2002:111.

^③ 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 南京:译林出版社, 2002:112.

^④ 侯均生. 西方社会学理论教程[C]. 天津:南开大学出版社, 2001:222.

号被赋予了意义之后，人们之间的互动就是有意义并且是可解释的。这种互动的过程就是一个传达意义以及意义的解释与理解的过程。本文提到的象征符号就是指在婚礼仪式举办的过程中出现的，具有象征意义并且对整个仪式具有解释功能的一些诸如行为、语言和物品之类的符号。并且，这些象征意义是存在于人们所共同享有的文化背景中的，需要从这个共享的文化环境中去发掘它们的意义。

第二章 合肥市婚礼仪式的民族志个案

合肥市是安徽省省会,位于安徽省中部,辖长丰、肥东、肥西三县和庐阳区、蜀山区、包河区、瑶海区四区。合肥地处长江、淮河之间的丘陵地区中部,是全省政治、经济、科教、文化中心,也是全国科教基地之一和重要铁路交通枢纽。合肥地区秦置合肥县,属九江郡。西晋属淮南郡。东晋改汝阴县。隋初复改合肥县,为庐州治所。宋为庐州,元为庐州路,明为庐州府治。清为江南省庐州府治,1912年废府留县。^①

安徽省位于我国华东地区,北与山东接壤,东与江苏、浙江为邻,南与江西相接,西与河南、湖北交界。安徽省在地理位置上的特点是笔者选择其省会合肥市市区(不包括三县)作为民族志研究田野的重要原因之一。

本文的个案是合肥市一个普通市民的婚礼仪式过程。男方当事人叫张伟^②,1981年出生于合肥,从合肥一所技工学校毕业后踏入社会,是一名自由职业者。2002年以前张伟一家居住在合肥郊区的青年村,后因宁国南路扩建,全家居住在政府安置的回迁房中,居住地未变,属于合肥市包河区。他的父母都是合肥本地人,父亲原先在合肥市常青第二窑场工作,其母亲在合肥市青年橡胶厂工作,退休之后在一家小饭馆打工。全家现在的主要经济来源是出租除自己居住之外的回迁房所得的房租,经济情况在合肥市属于中下等水平。女方当事人叫李艳,和张伟曾经在一家公司供职。李艳也是合肥当地人,家庭情况和张伟家相似。两人恋爱2年,于2006年结婚。

在合肥传统的婚俗中,婚礼仪式程序的前后需要有一个重要的媒人角色,即“红人”,意即为男女双方牵红线的人。因为当地的传统婚俗规定,男女婚姻关系确立之前双方家长是不能见面的。当地人关于红人的解释如下:

访谈案例1:红人一般有两个,一个是男方家那边的,一个是女方家那边的。一般是男孩的父母先看上哪家的姑娘,再找红人上门说亲。都是找跟家里人熟悉的、关系很好的、讲

^① 庄祖武、孙永珊.安徽省情概览[M].合肥:安徽人民出版社,1995:189-191.

^② 文中当事人姓名均为化名。

话算数的人来当红人，现在已经没有专门的红人了。^①

女方家人得到信息之后，一般要了解一下男方的情况，主要是看男方的家境和人品。如果女方家长同意的话，就让孩子见面交往。也有女方主动托红人说亲的，不过很少。订婚之前男女双方家人相互都不见面，双方之间关于婚姻事宜的相关信息沟通和传递全部依靠红人来完成。女方家庭若对男方有什么要求譬如礼金、衣物等等，就由红人去转告男方。男方家庭将物品准备好之后，再由红人送给女方去。若是男方因为经济方面或其他方面的原因而无力承担女方家庭提出的种种要求，也要由红人在两家之间说合。在这个过程中，红人要频繁地来往于男方和女方家庭之间，互相传达彼此的意思，有时还要调解双方的意见分歧。同时，男女双方要分别不断地招待红人，因此在当地也就有了“七十二顿饭”的说法。用七十二次来形容红人在男女两家吃饭的次数，可见这个过程的时间之长、程序之多。当然，在订婚仪式以及正式婚礼仪式当天，红人作为男女两家的“中间人”和“联系人”是一定要在场的。

如今，随着社会经济的发展以及婚姻观念的转变，男女双方自由恋爱逐渐取代了媒妁之言，红人在婚姻缔结中的传统地位和功能受到了挑战。但对于一些到了适婚年龄仍不愿主动恋爱或是自由恋爱不成功的青年男女来说，仍需红人帮助介绍、牵线和说合。在现今的订婚仪式中，男方依旧要带着礼品到女方，只是红人不一定要在场。尽管如此，红人仍然是整个婚礼仪式中不可或缺的。即便男女两人的相识相恋完全是自由的，男女两家还要象征性地找出两个“红人”，如果都是男性就更好。当地人对象征性红人的解释是：

访谈案例 2：其实还是受老观念的影响，无媒不成婚嘛，总要有红人的。虽然现在都讲生儿生女都一样，但心里头哪个不想要个小厮（男孩）叻？所以都尽量找男的当红人。以前是这样，现在搞地个（有）计划生育政策，更要找男的来当红人了，只能生一个了么（笑）。^②

而在正式婚礼仪式举行的当天，两位由男女双方自主选择的红人是不能缺席的。因为在婚礼举行当天，根据传统习俗的需要，同时为了活跃婚礼气氛，男女双方之间仍然会有如同订婚阶段的“互动”。只不过这种“互动”就是一种以热

^① 访谈对象：Zhang Li，女，汉族，50岁，退休工人。

^② 访谈对象：Liu Ying-qi，女，汉族，52岁，退休工人。

闹为目的的游戏了。女方会再提出一些要求甚至故意提一些“刁钻”的要求来难为男方，男方无力应对的时候仍然需要红人扮演“中间人”的角色从中调解和说合。张伟和李艳之间的恋爱属于没有红人参与介绍的自由恋爱，但象征性红人仍然是不能缺少的。在他们的婚礼仪式中，张伟的堂姐和李艳的叔叔就扮演红人的角色。

在合肥市的婚礼仪式中，订婚仪式是双方婚姻关系确立的一个重要并且必须重视的步骤。订婚仪式在合肥被称作“下日子”，或曰“择日”，意即把举办正式婚礼仪式的时间定下来。订婚仪式举办当天，张伟的父母带着“四盒礼”（烟、酒、步步糕和糖）到李艳家去，与李艳家人商议正式婚礼举行的时间以及婚礼举办的诸事宜等等。在合肥周边的农村地区，订婚仪式举办时男方要根据女方家亲戚多少送给女方一定数量的“粘粑粑”。^①女方再将其分给亲友和邻居，即是告诉他们自己要嫁女儿了。然后亲友和邻居送鸡蛋表示祝贺，鸡蛋一般都是双数。婚礼仪式的举行要选择“吉时吉日”。在合肥市，婚礼举行的日期一般都选农历“双日”，比如农历初八、十二或十六等等，不过十号和十四号通常是不选的。张伟和李艳的家人商量之后，决定将婚礼定在2006年农历八月十六，阳历是十月七日。如果说订婚仪式举行之前，男女之间的交往只能算是“个人”意义上交往的话，那么订婚仪式的举行便是将这种交往的意义由“个人”提升到“家庭”。

从订婚仪式之后到正式婚礼之前的这段时间是男女两家为正式婚礼事宜做准备的时间。张伟一直同自己的父母住在一起，于是将房屋认真装修了一番作为新房，李艳家则负责购买新房里的家用电器。在这段日子里，两家人都在为了婚事而忙碌。到了婚礼仪式举行的前一天，张伟家需要准备好第二天迎亲时随身携带的几样东西：四盒礼（烟、酒、糕点和糖）、一对猪蹄子、一对鸡（公鸡母鸡各一只）、丫叉肉以及面条。关于这些礼物，当地人是如此解释的：

访谈案例3：合肥话里“蹄”跟“旗”是一样的，“旗”多的地方不就热闹么（笑），所以还是为了提升气氛。丫叉肉就是猪肉，就是把一块猪肉切开但又不切断，还连着毫的（一点），意思就是讲从此此后男女两家就联系在一块了，扯也扯不断。送面条就是给女方家“面

^① 粘粑粑是一种用糯米和粳米做成的饼子，上面刻有喜字。

子”。接过新娘之后，红人要把丫叉肉拽开、带走一半，还要带走一只母鸡和一些面条。^①

所有这些迎亲礼物都要贴上红“喜喜”的字样，并且新房也要布置妥当。新房的门、墙和窗户上都要贴满“喜喜”字，男方家还要找几个有“福气”的人来铺新床，并在床铺里塞好枣子、花生、桂圆和糖果。过去床铺里不塞糖果而是棉籽，后来由于城市里棉籽较少，才以糖果代替。有福气的人指的是儿女双全或是儿孙满堂的人。在张伟的新房里铺床的是他的大姨和二姨，两人都有儿子。到了晚上，张伟家要请嫡亲吃“发轿饭”，还要放炮竹。吃“发轿饭”的目的，一是向亲友宣告第二天的婚事；二是借助这个机会大家聚在一起共同商量和安排第二天的事情，以便次日的婚礼能够有秩序地顺利进行。对于李艳来说，则要准备好第二天随身携带的糕和镜子。这条糕被称为“贴心糕”，入洞房之后与新郎一起吃掉。这个镜子要被揣在怀里，因此称为“怀镜”。怀镜是用来辟邪的。

访谈案例4：在婚礼当天，新娘不能碰到属虎的人，属虎的人也会自觉地不跟新娘打照面，更不能去送亲。还有，孕妇是“四眼人”，在婚礼当天出现也是不吉利的。^②

晚上，张伟从自家亲戚中找几个男童在新床上睡一夜，称为“压床”。

到了八月十六这一天，婚礼仪式正式举行。正式的婚礼是整个婚礼仪式的核心，也是本文仪式研究的主要部分。婚礼举行当天，完整的过程大致可分为三部分：迎亲、拜堂、喜宴和闹洞房。

正式婚礼程序的第一步是迎亲。迎亲一般都在上午，最好是在十二点之前把新娘接回家。在肥东县（合肥三县之一），迎亲一般是天还没亮就开始进行了。在新娘从娘家到婆家的一路上，天由暗变亮意味着新娘嫁到婆家之后生活会越来越好。合肥市也有下午迎亲的，不过很少。当天，张伟一家早早地就起来了，前来帮忙的亲戚朋友也都到得很早。大家在张伟家吃完早饭之后，就开始准备出发迎亲了。迎亲的婚车是张伟家托朋友借的，总共有八辆。张伟家的经济状况不算好，但是在迎亲婚车的安排上还是不能马虎的。领头的婚车车身四周以红花、绿叶装饰，车身还镶着写有“百年好合”、“永结同心”之类祝福话语的牌子，其他迎亲车辆均贴上红“喜喜”字、挂有红色的气球。迎亲车队出发时，张伟家的亲

^① 访谈对象：Xu Xing，女，汉族，53岁，退休干部。

^② 访谈对象：Xu Xing，女，汉族，53岁，退休干部。

戚放响了鞭炮。鞭炮声响起时，浩浩荡荡的迎亲车队由张伟家门口开出。车队出发时从家门左边出发，回来的时候也要从左边进。车队从张伟家到李艳家之间行驶的路线一定要是个圆形，意思即是希望婚姻生活“圆满”、“不走回头路”。迎亲队伍主要包括张伟、伴郎、张伟的堂姐（红人）以及张伟家的部分亲戚。当迎亲队伍抵达女方家时，张伟家的亲戚首先敲响第一挂炮竹。随着炮竹声响起，张伟的亲友便开始敲李艳的家门。在合肥市的婚礼仪式中，迎亲时要敲开女方家门并不容易，这一过程有个特定的名称——“叫门”。“叫门”是迎亲过程中的一个重要程序。新娘的家人为了不让新娘轻易被接走，通常在炮竹声响起的时候就将家门关上了。因此男方家人要想尽办法将新娘的家门敲开。关于叫门的原因，当地人这样说道：

访谈案例 5：女家就是故意不开门，让他们使劲叫，这样家门口的（邻居）就都知道她家嫁女儿了。其实也就是图个热闹嘛。^①

首当其冲叫门的是张伟的堂姐和其他亲戚，张伟不参与叫门，只是捧着鲜花在一旁满面笑容地等待。张伟的堂姐用力敲门，同时对李艳的家人说着各种好话。但门却不会轻易被打开。李艳呆在自己的闺房里，由她的家人和朋友站在门口紧守大门，故意不理睬敲门声以及叫门人的热情与好话。与此同时，从门下的缝隙中伸出了很多只小手，甚至在窗户旁也有手伸出来。这时男方便要将事先准备好的红包由缝隙塞到这些伸出来的手中。这里的红包被称为“门缝钱”。门缝钱由张伟家事先准备好，面额都较小，从一角到十元不等。由于守在门口的李艳家人往往有很多，因此张伟的亲戚给了一次门缝钱之后还是无法敲开大门，只得继续塞。当然，这一切都是为了活跃迎亲现场的气氛，张伟的亲戚丝毫不会为此而气恼，而是不断高兴地配合着对方的要求。关于门缝钱，当地人这样解释：

访谈案例 6：门缝钱是女方家人朝男方最后一次要礼了，新娘接走以后就没机会要了，趁这个时候就要多要毫的（笑）。话讲回来，其实门缝钱也就几块“大钱”，主要不就图个热闹嘛。^②

当他们发现给了一些门缝钱之后仍然无法敲开大门的时候，便在门外放响了

^① 访谈对象：Zhang Jing，男，汉族，49岁，退休工人。

^② 访谈对象：Zhang Yu，女，汉族，49岁，退休工人。

第二挂炮竹。这里放的炮竹被称为“催门炮”。合肥当地迎亲的风俗是，若男方放第三挂炮竹，女方家门仍没有打开，男方就可以打道回府了。当然这种情况是绝少发生的，男方放炮竹主要是为了提醒女方赶紧开门。因此一般在第二挂催门炮放响了之后，女方就会把门打开了。伴随着热闹的鞭炮声，张伟及其亲友走进了李艳的家门。整个“叫门”过程所持续的时间并不确定，通常不会很长。男女双方在约定好的“游戏”过程中感受着新婚带来的幸福和喜悦。在叫门过程中，热闹的叫门声也不断吸引着周围的邻居涌上前来观看、嬉闹。

张伟进入李艳闺房的时候，李艳身穿白色婚纱，头带红花坐在床边，脸上洋溢着幸福、害羞的笑容。见到李艳之后，张伟将手捧的鲜花送给她，并且给李艳的胸前带上红花，之后单膝下跪向她求婚。两人都很紧张和害羞，站在一旁的亲友却不停地开玩笑，让张伟大声地向李艳表白自己的爱情。在合肥当地的传统婚俗中，当新郎见到新娘之后，红人要将新郎准备好的头绳、裤带和红鞋等都带给新娘。如果没有，新郎还要给新娘“梳头钱”和“裤带钱”。这一习俗现在大多都省略了。当李艳快要被迎亲出门的时候，她的眼中充满了对娘家的不舍和留恋。在合肥当地的传统婚俗中，新娘的母亲或是姐妹在新娘出门时常常会由于舍不得而哭起来，这一行为在合肥当地被称为“哭嫁”。当地人在解释哭嫁原因的时候说：

访谈案例 7：“哭嫁”的原因一般有三个：一是觉得自己的女儿或姐妹要出嫁了，感到难过所以才哭；二是觉得女儿或是姐妹已经成年了，感到伤感。三是在我们这边有一种迷信的思想，新娘出嫁的时候要是哭的响，表示以后生的伢子（孩子）就不会是哑巴。^①

现在哭嫁这一习俗也很少出现了。身着婚纱，头戴红花的李艳由其哥哥背出家门，坐入婚车。新娘的家人将给新娘置办的嫁妆包括家用电器和床上用品等都放入婚车。在当地，新娘的衣服除了内衣之外，外衣包括头绳、裤带等全部都是由男方置办，由红人带到女方家去。当地人认为，新娘穿了新郎家买的鞋之后，脚着地便会把娘家的财气都带走。因此只有到达新郎家之后，新娘的脚才能着地。所以李艳需要落脚在地的时候，站在一旁的伴娘会立即递过去一个筛子。筛子里装有“步步糕”、糖果、苹果等物，意即“步步高”。当迎亲的车队再次回到张伟

^① 访谈对象：Li Jia-han，汉族，48岁，退休工人。

家时，等候在一旁的男方亲戚们放响了炮竹。由张伟家选两个未婚的男性亲戚（张伟的两个表弟）开车门。

正式婚礼程序的第二步是拜堂和喜宴。李艳下车之后，炮竹声仍在持续，同时张伟的亲戚朋友不停地向李艳头上撒花，向围在一旁的邻居、朋友发喜糖。周围的邻居朋友都可以上前抢喜糖，在哄闹和笑声中将李艳迎进门。进屋之后，李艳被领到正房（客厅），开始举行拜堂仪式。正房的墙上贴着一个大大的“喜喜”字，靠墙的桌子上面放有两根红蜡烛，一个香炉，桌前摆有两个红色的垫子。拜堂仪式一般只有新人、男方父母以及少数亲友参加。由男方家族里的一位年长的亲戚主持新人的拜堂仪式。张伟和李艳的拜堂仪式由张伟的大舅主持。在完成“一拜天地、二拜高堂、夫妻对拜”这三拜之后，李艳依次喝下加辣椒的生姜水和糖水，意即从娘家嫁到婆家是一个先苦后甜的过程。然后喜宴开始。传统的喜宴都在男方家举行，主要有几个程序：首先是喝糕饼茶，包括红糖开水、瓜、和十样糕点；其次是喝元宵茶；再次是喝“碟子酒”，用八个碟子盛下酒菜；最后是正式吃饭，要有鸡、鱼、肉、蛋八大盘。喜宴中，新娘家的人被看作“上客”。新郎家要给到场的宾客每人两包用手帕包的喜糖和香纸，送亲的人的手帕包里还会包有一份礼钱，并且给新娘家掌握嫁妆中箱子或柜子钥匙的弟弟或哥哥的手帕里还要多放一点礼钱。

如今，这种在男方家里举行喜宴的形式已经不再流行了。随着人们生活水平的日益提高，婚礼仪式的举办也越来越讲究，大部分都在饭店举行。人们在选择场地的时候通常考虑饭店档次的高低、地点的便利与否以及饭店场地的规模等因素。在合肥市诸如安徽饭店、稻香楼宾馆以及古井假日大酒店这些三星级以上的大饭店，如今已成了人们争相抢订的婚礼举办地点了。张伟和李艳的喜宴是在合肥当地一个较为著名的饭店——义和酒楼举行的。

喜宴开始之前，这对新人站在饭店门口迎接宾客。参加喜宴的客人纷纷到达，并向站在饭店门口迎接客人的一对新人送上祝福以及装有礼金的红包。婚礼喜宴开始的时间夏天一般定在傍晚六点半，冬天定在傍晚五点半。之所以将时间定在整点半，是因为“半”与“伴”的读音相同，希望新人能够互为伴侣，相伴一生。另外，洞房床铺上被子的重量也是有讲究的，一般是六斤半或七斤半，也是上面这个道理。当司仪宣布婚礼开始之后，李艳身穿白色婚纱，张伟身着西装，伴着

婚礼进行曲走进宴会大厅。有时还会请来一个男孩和一个女孩作为“金童玉女”走在新人身旁。同之前在张伟家举行的拜堂仪式相比，接下来举行的拜堂仪式从一定程度上来说具有“表演”的性质。拜堂仪式是由张伟的表哥主持的，除了传统的“一拜天地，二拜高堂，夫妻对拜”的三拜之外，还添加了许多现代文化元素，包括新人交换结婚戒指、互喝交杯酒、共同将香槟酒倒入香槟塔以及共同切结婚蛋糕等。拜堂仪式结束之后，喜宴开始。新郎新娘一一向到来的宾客敬酒，表示对到访宾客的感谢。

正式婚礼程序的第三步是闹洞房。宴会结束之后，亲朋好友都再次来到新房休息、聊天。李艳的家人一般不会呆太久，只留下她的一些好友参与闹洞房。闹洞房仪式一般比较正式。当仪式开始的时候，大家簇拥着张伟一起来到门外，李艳则独自呆在新房里。张伟手捧一个竹筛，竹筛上放着两根红蜡烛。等到炮竹声响起，张伟在前、亲戚朋友在后，大家一起吆喝着、欢呼着走进了新房。每当道好人说出一句吉祥祝福的话语，大家就跟在后面大声喊“好！”，合肥当地将这一仪式称之为“道好”。道好人是由男方家人选好的负责主持洞房仪式、团圆饭仪式有时还包括之前的喜宴在内的一个重要角色，这个角色通常由能说会道的男方家人来扮演。道好人的主要任务是在闹洞房和举行团圆饭仪式的时候带领大家说一些赞美新郎新娘的好话。这些话语没有固定的模式，可以随着气氛、环境的变化即兴发挥，并且道好的话必须用合肥当地的方言念出来才压韵。关于道好人说的道好词，每家每户都有所不同。张伟婚礼中闹房仪式的道好人就是刚刚主持喜宴的张伟表哥。大家一边走入新房，道好人一边说一些压韵的诗句：“炮竹一声响当当，东家请我来闹房。日落西山转，月亮当空时。脚踩金砖地，正是闹房时。一步走正花，二步走金街，三步划条路，四步到堂前，抬头望见厨房，我问厨房可在忙，同去新房看新娘。”每说一句，大家都跟在后面大声地喊“好！”。看到李艳之后，道好人说：“一看新人头，秀发乌黑，大脑发达；二看新人眉，眉毛弯弯，肯定不懒；三看新人眼，看眼眼小，做事生巧；四看信任嘴，嘴唇厚厚，为人憨厚；五看新人脸，脸蛋长长，宽宏大量；六看新人腰，看腰腰细，做事麻利；七看新人手，看手手小，能挣钞票；八看新人脚，看脚脚肥，能苦能累。”李艳听到这些饱含赞扬和喜庆的话，脸上流露出高兴而又害羞的表情。

进入新房见到新娘之后，大家一边跟着道好人叫“好！”，一边朝新床上撒花

生、糖果和桂圆，并且还一齐坐到新床上嬉戏哄笑。最后张伟家的亲戚都出来，只留下新人的朋友在新房里继续玩闹。他们除了开开玩笑之外，会让李艳给他们“点烟”。当新娘给他们点烟时，他们往往会使用一些小手段加以阻挠，不让新娘顺利将烟点着，比如用嘴吹气或者与她开玩笑，以此来拖延时间。

闹洞房结束时，团圆饭已经在饭桌上摆好了。桌上一般有鸡、鱼和圆子等。团圆饭一般是十人参加，这十人还要避免找属相较大的人。较大的属相是指属虎、属龙等。张伟与李艳面对面坐下。这是道好人就开始说道好词了，并且给他们俩各自斟满酒。道好人说到：“大麦酿酒提溜清，头杯喜酒奉新人。”这里的新人指的是新娘，第一杯酒给新娘斟上。“黍黍酿酒橙橙黄，二杯喜酒送新郎。”第二杯酒给新郎倒上。在给他们两人倒完酒后，道好人拿起新人各自的酒杯互倒三次，即“串杯”。道好人说到：“一串长命富贵，白头偕老；二串恩恩爱爱，终身相伴；三串和睦如春，早生贵子。”接着，新郎吃鸡头，新娘吃鸡尾，即“郎吃头，姐吃尾”，暗示着以后男方当家。当天仪式的最后一项是“洒床”。由道好人拿着一个盛满枣子、花生、桂圆和糖果的筛子，念着诗句朝新人床上洒去。洒床时的道好词如：“一洒长命百岁，二洒金玉满堂，三洒三元吉利，四洒事事如意，五洒五子登科，六洒六六大顺，七洒七子团圆，八洒八仙过海，九洒九老长寿，十洒夫妻团圆”。然后道好人向上向下各洒一把，念着：“上洒一把观音老母，下洒一把送子娘娘，送子娘娘来送子，来年本府定有喜。”到此为止，当天的仪式就全部结束了。

第二天，李艳的大伯和侄子到张伟家接李艳，然后张伟同李艳一起回新娘家，即“回门”。回门的这一天中，张伟要特别地谨慎，无论是说话还是做事都要特别地注意。因为李艳的嫂子会故意想些办法去刁难新郎，使其出洋相，比如趁新郎不注意，把盐撒在新郎的碗中，而新郎必须硬着头皮吃掉。新郎一旦真的出了洋相，则会落下话柄，在以后的日子里也会被当作笑柄。回门的过程就持续一天，当晚张伟和李艳就回到张伟家里。

第三章 合肥市婚礼仪式中象征符号的意义解读

婚礼仪式是人类社会生活中一种重要的文化现象，它本身又是由众多的文化特质所构成的“文化丛”。本文将婚礼仪式看作是一个由无数文化特质所组成的整体去理解，对婚礼仪式的研究将从这些文化特质开始。功能主义学派的代表人物英国人类学家马凌诺斯基主张文化是一个整体，任何文化现象都应置于文化整体中去考察。他指出应该以功能的眼光来理解文化现象，看具体的文化现象在整个体系中处于什么位置，发挥什么功能，并且这一现象是如何与文化体系中的其他部分所联系的。^①因此，文化是人类共同生活的背景和环境，对其中任何具体文化现象的研究和探讨都要放入总体环境中去进行。本文即是将婚礼仪式中的文化特质放入整个仪式过程乃至整个婚姻文化体系中去理解，研究其所处的位置及其功能。美国人类学家格尔兹在《文化的解释》一书中这样写道：“我主张的文化概念实质上是一个符号学（semiotic）的概念……我以为所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学。”^②这一定义告诉我们，文化是一个象征符号的集合体，文化研究的过程实质上就是一个对这些符号的解释过程，通过关于文化现象的“深描”（thick description）以期对象征符号背后的意义进行解读，从而了解文化现象的本质。格尔兹关于文化的解释在其《深描说：迈向文化的解释理论》和《深层游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述》都得到了详细的展现。本文以功能主义理论和文化的解释理论为基础，将合肥市婚礼仪式中包含的文化特质看作一个个具有特定意义的象征符号，通过对其象征意义的探讨实现对这些文化特质的功能研究。

一、婚礼仪式中的象征符号

文化是一个由无数具有象征意义的符号所构成的集合体。从广义上来说，婚礼仪式本身就是一个“符号”。婚礼仪式的举行象征着婚姻双方从原先的单身状态过渡到婚后的夫妻状态。同时，婚礼仪式自身又是一个由许多象征符号组成的

^① 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1997: 131.

^② 克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 韩莉译, 南京: 译林出版社, 2002: 5.

意义集合体。仪式过程中的象征符号大致可分为以下几类：

- (1) 物品类符号：男方迎亲之前准备的礼品、迎亲和接亲时放的“炮竹”、男方给女方的门缝钱、新房内和车上到处张贴的“喜喜”字、父母给新人的“红包”以及婚礼宾客给新人的“红包”、新娘新郎的服饰装扮以及新娘脚踩的“步步糕”和携带的怀镜等；
- (2) 行为类符号：迎亲时男方家人大声“叫门”行为、新娘由娘家兄弟“背”上车以及举行拜堂仪式等；
- (3) 语言及声音类符号：闹洞房时的道好，喜宴中的婚礼伴奏乐，主婚人、证婚人以及双方代表发言等；
- (4) 人物类符号：订婚仪式中出现的“红人”，拜堂仪式中出现的“金童玉女”、道好人以及正式婚礼举行当天一直陪伴在新郎新娘身边的“伴娘伴郎”等。

二、婚礼仪式中典型象征符号的意义分析

符号一：“红人”

中国传统婚姻关系的确立要遵循“父母之命，媒妁之言”。“媒人早在两周时代就已产生，《礼记·曲礼》中写道：‘男女非有行媒，不相知名。’《公羊传·僖公14年》何休注：‘礼，男不亲求，女不亲许。’男女之间婚姻关系的确定必须通过媒人从中介绍，若是男女不通过媒人而私定终身，是不被社会所接受的。《孟子·滕文公下》：‘不待父母之命，媒妁之言……则父母国人皆贱之。’媒妁分官媒和私媒。前者是国家任命的官员，而后者是民间自行出现的，多由妇人担当，俗称‘媒婆’。”^①由此可见，自古以来，媒人在我国婚姻文化体系中就扮演着重要的角色。媒人还有许多别称，如红娘、伐柯、保山、冰人和月老等。“红人”是合肥当地对媒人的俗称，即牵红线之人。尽管婚礼仪式发生了很多变化，但红人仍然是其中一个不可或缺的角色。

根据笔者的调查资料，合肥当地对“红人”的解释如下：（1）在合肥地区没有专门的职业性“红人”，红人多是由同婚姻关系中双方熟识的好友或亲戚来担任。当女方向男方提出要求而男方无力承担时，为了避免尴尬，都由红人从中协调。（2）当婚姻关系的确立没有红人参与时，在婚礼仪式中必需找出两个象征性

^① 秦永洲. 中国社会风俗史[M]. 济南: 山东人民出版社, 2000: 220.

的红人，当地人认为是遵循“父母之命、媒妁之言”的传统做法。(3) 象征性红人以男性为最佳，当地人认为这是受到重男轻女思想的影响。尤其在国家实施计划生育政策之后，为了能生男孩，当地人更加倾向于寻找男性作为红人。

在传统的婚姻文化体系中，红人扮演着关键性的角色。首先，红人是婚姻结构中男女二人相识的重要媒介。在“男女之间授受不亲”以及“父母之命，媒妁之言”等传统观念的影响下，男女在结婚之前缺乏互相接触、互相了解的途径，二人婚姻关系的确立则要完全依靠红人的说合和父母的决定。其次，红人负责婚前男女双方信息的传递和沟通。在婚姻关系确定之前，男女各方关于这桩亲事的想法、要求或决定都要通过红人来相互传递。最后，红人发挥着协调的功能。当女方提出的要求男方无力承担时，红人要从中协调，由此缓解双方因此而引发的尴尬和矛盾。红人所发挥的这三大功能在现今的婚姻文化体系中出现了逐渐淡化的趋势，只是第三种功能还有所保留，但这只是提升婚礼仪式现场气氛的一个手段罢了。

尽管现今的红人已经不再具有其原先的功能，但在举办婚礼仪式的时候，婚姻双方仍要象征性地找出两位朋友作为红人。从中可以看出，传统的婚姻文化所遵循的“父母之命、媒妁之言”已经在人们的心中深深地扎下了根，它使得“红人”已经成为婚姻文化体系中的一个必不可少的角色。

文化往往是“一个特定社会中代代相传的一种共享的生活方式，这种生活方式包括技术、价值观念、信仰以及规范”^①，它属于人类创造的并在社会中“代代相传”的物质性和精神性范畴。“红人”是一种文化现象，它体现了合肥当地婚姻文化体系中一种重要的价值观念。当地人通过社会化和文化濡化，将“红人”所代表的价值观念纳入自己的观念体系中，予以保留和接受。尽管如此，文化并不是一种完全外在于人类的、制约人类行为的“集体观念”。“文化的实在是由人创造的，它由人的行动、事件等构成。这些人的行动、事件，一方面被某种社会——历史地客观化了的系统所组织，另一方面，系统自身又渗透人的主观的内容——一个人的经验，情感和价值。因此，从本体论上说，格厄孜的社会现实观既不是主观的又不是客观的，而是一种主观和客观的交合。这种交合的性质被称之为“主观互容的(intersubjective)”^②。因此，人们在被已有文化影响的同时，也在

^① 庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原:山西教育出版社, 2002:21.

^② 沃野. 评格厄孜的文化观[J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版) 2002, 4.

积极地作用于文化，从而引起文化的不断发展和变迁。并且，文化的发展和变迁是以满足人类社会生活需要为方向的。英国人类学家马凌诺斯基指出，“文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯，它们都是直接的或间接的满足人类的需要。一切文化要素，若是我们的看法是对的，一定都是在活动着，发生作用，而且是有效的。”^①由此可知，红人尽管已经失去了其原先的文化意义，但在当今社会中，它又承担着新的功能，满足了婚礼仪式中人们对于热闹气氛的需求。人们对于红人也有了新的解释和理解。当地的其他一些“名存实亡”的风俗诸如迎亲时的“梳头钱”、“裤带钱”等等也都具有相似的意义。

关于红人的文化功能及其象征意义的转换，还可从合肥现代婚礼仪式中男性“红人”与生育文化之间的关系来考察。在提及男性红人之前，让我们来看看在婚礼仪式过程中出现的一些特殊的符号：男方家要找有“福气”的人来铺新床；在床铺里事先塞好枣子、花生、桂圆和糖果；喜宴中站在新人身旁的金童玉女等等。有福气的人指的就是儿女双全或是儿孙满堂的人，选取她们铺新床是希望新娘能够沾到福气，也能多生孩子；床铺里塞满枣子、花生、桂圆和糖果是取其谐音“早生贵子”；并且在喜宴中所安排的金童玉女也有希望新人婚后能够生男生女的意思。可以看出，在婚礼仪式过程中不断出现着这些暗示“生子”的象征符号，它们清晰地表达着当地人的生育观念。

费孝通先生在《生育制度》中这样写道：“无论在什么地方，两性关系尽管可以在一定限制下享受相当的自由，可是关于生孩子这一件事，去很少含糊，一般都有很严谨的规律，而且这种规律总是以婚姻为基础的。这也说明了婚姻与生育的关系重于与两性的关系。每一个社会所容许出生的孩子必须能得到有人抚育他的保证。所以在孩子出生之前，抚育团体必须先已组成。男女相约共同担负抚育他们所生孩子的责任就是婚姻。”^②单身男女之间若彼此产生爱意和感情，也未必一定要通过婚姻的手段而在一起，这些现象在当今社会是十分常见的。但若是由两性关系而引发了生育的问题却又不处在婚姻范围内，这是人们道德观念所不能接受的。在社会生活中我们可以看到很多这样的现象：未婚妈妈和私生子所要面对的社会压力、狠心抛弃私生子的父亲所受到的社会谴责以及很多公众人物“奉子成婚”等等。因此，婚姻与生育的关系是不可分割的。通常情况下，传统

^① 马凌诺斯基. 文化论[M], 费孝通译, 北京: 华夏出版社, 2002: 15.

^② 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998: 125-126.

社会婚姻的确立是为了满足生育的需求。费孝通先生将生育制度理解为包括求偶、结婚以及抚育在内的一种社会制度。婚姻的确立就是为了保证孩子出生之后有固定的抚育其成长的父母,使孩子能够在社会化之后从而在社会继替的过程中发挥重要作用。因此,没有婚姻的生育是不符合社会的道德要求的,换言之,要想达到生育的目的,婚姻是一个必要的条件。费孝通先生关于婚姻与生育的论述来源于对乡土中国生活的体会和总结。在现今社会尤其是城市地区,这一情况已经发生了很大的改变。婚姻关系的确立并非只是为了生育,两性之间情感和爱情的宣扬已经使人们的传统观念发生了一定程度的改变。但是没有生育的婚姻仍然是占少数的,它仍旧不属于社会的主流观念。所以,在婚礼仪式中不断出现具有生育意义的符号也就不足为奇了。

“媒人”通常又被称为“媒婆”,这主要因为牵线说媒之事多是由能说会道的妇人担当。然而在合肥市,红人却是以男性为最佳。纵观婚礼仪式的整个过程,在众多表达生育观念的象征符号中,还有一些重要的符号也是以“男性”为中心的,它们向人们传达着更深层次的意义。除了男女双方找的象征性红人以男性优先之外,新娘下车时须由男方选两个未婚的男性亲戚打开车门等。多子多福、重男轻女、传宗接代是中国传统文化中的一个重要部分,这一点在婚礼仪式中体现得淋漓尽致。尽管这种思想影响和左右人们生育观念的程度有所减弱,但是作为传统婚姻文化体系的一部分,传统生育观念的影响是不可忽略的,尤其是在广大的农村地区。不可否认,贯穿着重男轻女思想的习俗还将作为婚姻文化体系的一部分长时间存在下去。

符号二：叫门

迎亲过程中类似于“叫门”这一习俗在我国传统的婚姻习俗中很常见。清代李调元《粤东笔记》中记录了“拦门歌”的风俗,即当新郎准备敲新娘家大门的时候,新娘家人会要求新郎及其朋友即兴作歌,直到新娘家人无法再对上新郎的歌,才能让新郎进门。河南南阳的民歌记载:“吹三阵、打三阵,吹吹亲家开开门”。敦煌遗书的《下女夫词》中也记载了唐代迎亲时的才学比试的过程。^①由此可以看出,不论是“拦门歌”、“吹打”或是“才学比试”,都反映了迎亲这一过程中新郎迎娶新娘的“艰难”。在合肥地区,新郎为了能够接得新娘,要在新

^① 吴裕成. 中国门文化[M]. 天津:天津人民出版社, 2004:127-128.

娘的门外大声叫喊、大声吆喝，同时还要适时地塞给女方门缝钱才能敲开女方的家门。

根据调查所得资料显示，合肥当地对“叫门”的解释如下：（1）“门缝钱”在当地被看作是彩礼的一部分。叫门是新娘一方最后一次向新郎一方要“彩礼”的机会。新娘一旦被新郎接出之后，就是新郎家的人，也就没有办法再向新郎家庭索要彩礼。因此新娘的家人都要牢牢抓住这最后一次机会，直到对收得的“门缝钱”表示“满意”了，才能让新郎把新娘接走。（2）“叫门”在一定程度上起到“公众宣告”的作用。婚礼作为男女两家的喜事，无论是新郎娶亲还是新娘嫁人都希望吸引别人的注意并且得到别人的祝福。因此大声地、长时间的“叫门”无疑是为了将喜讯传达给周围的邻里。

据人类学的视角，叫门的文化象征意义和社会功能可以从以下三个层面稍作具体分析：

其一，“叫门”与“守门”。我国自周代以来的传统婚姻六礼包括纳采、问名、纳吉、纳征、请期以及亲迎。《仪礼·士昏礼》记载了传统的六礼：“昏礼：下达，纳采用雁。……宾执雁，请问名。主人许。宾入。授，如初礼。……纳吉用雁，如纳采礼。纳征：玄纁束帛，俚皮。如纳吉礼。请期，用雁。主人辞。宾许，告期，如纳征礼。”^①亲迎是传统婚礼的最后一项。在此之前，无论是男方还是女方都已经做好了结婚的一切准备，关于婚姻的一切相关事宜都已经安排妥当，亲迎当天男方只需要前往女家将女方迎娶回来即可。在亲迎的当天，女方仍然会想出各种办法，不让新郎轻易地迎娶到新娘。正如前文所说，在我国不同的地方有不同的叫门方式。关于男方“叫门”和女方“守门”这一行动组，本文认为可以通过以下几个方面来解释。首先，在迎亲的过程中，新郎迎娶新娘的心情是迫切的，而新娘待嫁的心情却很复杂：一方面憧憬着即将到来的婚姻生活，另一方面又因为要离开自己成长的家庭而感到伤怀，充满了对娘家亲人的留恋。新郎通过不断敲门、塞门缝钱来表达自己迎娶新娘的诚意和迫切心情，新娘家则通过一次次地开门、关门来表达对即将出嫁的新娘的难舍之情。双方通过“敲门”和“关门”这一对行动组将各自当时的心情和情绪很好地表达出来，在这里，双方将“叫门”行为作为一种表达感情、交流感情的媒介和工具。英国人类学家马

^①彭林(注译). 仪礼[M]. 长沙: 岳麓书社, 2001: 21-24.

凌诺斯基在对文化进行功能分析时提出“文化根本是一种‘手段性的现实’，为满足人类需要而存在。”^①并且，他又重点强调了文化的主要功能在于满足个人在生理和心理方面的需要。“叫门”作为一种文化现象，对于整个婚姻文化体系来说，是其中的一部分，它既是表现婚姻文化意义的具体行为，同时也满足了婚姻体系中男女双方情绪的宣泄和交流的需要。如前所述，在整个“叫门”的过程中，“敲门”、“关门”这一组行为很好地承载了男女双方的心理和情绪表达。其次，婚礼仪式举办当天的一个重要内容就是如何使气氛“热闹”。男女双方这一组相互“对立”的行为之核心意义就是游戏和嬉闹。正是由于这一组具有游戏性质的互动才使得迎亲现场的气氛得以提升，到处洋溢着喜悦的笑脸以及流露出欢快的嬉戏声。最后，从女方家庭在迎亲时的“守门”行为可以看出我国传统的婚姻体制——“聘娶婚”对于女方婚前婚后生活的改变。聘娶婚是“由父母及媒妁包办，以交付一定的聘金为必要条件，并由男方亲自迎娶女方成婚的婚姻。为中国奴隶社会、封建社会主要的结婚形式。相传创自伏羲氏。”^②“聘娶婚是一种包办婚姻，实质上也是一种变相买卖婚姻。”^③在聘娶婚的婚姻制度下，女方出嫁之后就属于男方家里的人，并且从此以后同男方家庭居住生活在一起。费孝通先生在谈到中国农村的夫居时说道：“女子的情形不同于男子，生于斯不必老于斯，她一出嫁就得住到丈夫的家乡去。嫁鸡随鸡，嫁犬随犬，在区位上说她是个随从者。”^④女性出嫁之后，不仅姓氏要改为男方的姓氏，而且居住地点也发生了变化。从此告别了自己的父母，同丈夫或同丈夫家人生活在一起。这种居住地的转换和生活上的“随从”使得女儿出嫁之后同娘家就失去了原先亲密的联系。并且出嫁的女儿平时是不能轻易回娘家的。“《谷梁传》说，嫁来的女子不能随便离开大家所处的本乡本土，只有‘归宁’和‘大故’才能回娘家。即一年中只能有两三次回娘家问候自己的父母，这叫‘归宁’；‘大故’是指给父母办丧事。一旦父母去世，就不能随便回娘家了。”^⑤因此俗语常说：“嫁出去的女儿，泼出去的水”、“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”。从婚礼仪式的迎亲开始，新娘一旦被新郎迎出门，就

^① 马凌诺斯基. 文化论[M]. 费孝通译, 北京: 华夏出版社, 2002:99.

^② 中华法学大辞典·民法学卷[EB/OL].

<http://www.ndcnc.gov.cn/datalib/2003/NewItem/DL/DL-188482>;

^③ 中华法学大辞典·民法学卷[EB/OL].

<http://www.ndcnc.gov.cn/datalib/2003/NewItem/DL/DL-188482>

^④ 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998:182.

^⑤ 卢玲. 《图说中国女性》[EB/OL].

<http://liancai.china.com/books/html/577/2838/25201.html>

意味着同自己的娘家失去联系了，以后也很少有机会再同娘家人相聚。尤其是当新娘被迎出门的时候，脚不能着地，因为对于已经成为男方家人的新娘来说，脚如果着地会将娘家的财气带走。所以正是由于新娘结婚前后身份和生活的改变，新娘的家人和好友才会表现出对新娘的恋恋不舍之情，尽量拖延时间以“阻碍”新娘的出嫁。并且在新娘出门之前，新娘的家人和好友要同新娘相拥哭泣，表达对新娘的留恋和关怀。因此在婚礼仪式中也就有了女方“守门”和“哭嫁”的风俗。

其二，“门缝钱”与彩礼。在合肥当地，门缝钱是婚礼仪式迎亲时新娘家人“为难”新郎的一种游戏方式。门缝钱的面额之小是约定俗成的，它只是象征性地代表了彩礼。尽管如此，从男方“给付”和女方“索取”门缝钱可以看出，彩礼对男女婚姻关系的确立具有决定意义。我们可以从门缝钱的支付与索取而窥彩礼文化之一斑。

本文前面在提到我国传统婚制聘娶婚的时候指出，彩礼是聘娶婚成立的必要条件。“‘彩礼’一般是指男女双方完婚之前，由男方付给女方作为婚姻关系成立条件的财物，女方接受彩礼之后，婚事乃定，中国古代的法律将由此形成的婚姻称作‘聘娶婚’。由此娶得的妻子称为‘聘娶之妇’”。^①“中国自西周以来聘娶婚一直是社会承认的正式的婚姻形式。大部分婚姻由父母安排，他们对可能的婚姻配偶进行评估从而选择合适人选。这种安排表现为缔结婚姻的两个条件，一个是父母之命、媒妁之言，另一个是纳币。”^②纳币也就是男方向女方交纳彩礼。在合肥地区，彩礼的数量多寡一般是由男女两家共同商定的，女方也会根据自己的情况对彩礼提出一些条件和要求。彩礼的商定是男女双方婚姻关系缔结之前相互沟通信息的一项重要内容。

值得注意的是，当男方为了婚姻关系的缔结而支付彩礼之后，也就将婚姻关系同经济关系在一定程度上划上了等号。男方在付出了巨大的物质代价之后才将女方娶进门，这在一定程度上导致了“彩礼娶亲”观念的形成。“妇女人身权的转换通常是两个家庭通过缔结婚姻，女子的男性亲属把对她所拥有的大部分权利交给了她丈夫及其男性亲属。这种所有权(有时并非全部)的转移往往以经济补偿

^① 乔润令.山西民俗与山西人[EB/OL].(2004-07-29)

<http://www.chinesefolklore.com/9/mssl.files/00001220.htm>

^② 王小健.被误读的妇女“三从”——中国古代妇女人身权的文化学分析[J].妇女研究,2007,1.

的方式完成。”^①彩礼则属于这种经济补偿。“无论聘礼的含义如何多样，却必不可少，因为它是妇女人身权转移的标志。”^②因为男方彩礼的支付，男女双方婚姻关系才得以缔结，这在一定程度上也导致了妇女人身权的转移以及婚后女方对男方的从属关系。这些都对女方婚后家庭地位较低的状况产生不可忽视的影响。

当下，彩礼的意义已经发生了变化。虽然彩礼仍然是缔结婚姻关系的一个不可缺少的要素，但是“彩礼娶亲”的观念业已淡化了。尤其是在城市地区，这一观念已经在很大程度上被弱化了。在当今的合肥婚礼习俗中，“门缝钱”仍然是彩礼的一种象征性表达，并且依旧在婚俗中扮演着重要的角色。不同的是，过去门缝钱本身纯粹是作为彩礼在婚礼习俗中的象征性表达，而今门缝钱与“新郎支付”、“新娘索取”行为本身一起都作为传统婚姻文化在现有习俗中旨在嬉闹的文化遗留。

其三，“叫门”与公共宣告。“文化是一个整体，对于任何文化现象的研究都应放入这个整体中去完成。研究具体的文化事实，要看这些事实在完整的文化体系内占什么位置以及这个体系内的各部分又是如何联系的。”^③本文把“叫门”放在婚礼仪式这样一个体系中，将其作为婚姻仪式的一个部分来理解，叫门实际上至少具有两个方面的功能：首先，叫门进一步加强了婚礼仪式的公共宣告功能。根据人类学家威廉·斯蒂芬关于婚姻的定义，婚姻关系需要开始于一种“公众宣告”，这种“公众宣告”即是指婚姻关系的确定需要通过一种方式告之于公众，从而使婚姻关系的意义从个人层面上升到社会层面。因此，婚礼仪式作为婚姻关系的开始，它的主要功能就是向社会传达信息，使婚姻关系获得广泛的社会性意义，并且还具有提升现场气氛的功能。婚礼作为男女两家共同的喜事，无论是新郎娶亲还是新娘嫁人都希望得到他人的关注，从而使他们的婚姻得到社会的认可与支持。因此热闹的“叫门”无疑是将结婚喜讯传达给邻里的最佳方式，强化了婚礼仪式的公共宣告功能。其次，“叫门”这一行为在向社会宣告结婚喜讯的同时，也对男女的婚姻生活起到了一定的约束和保险作用。它使得男女之间的婚姻关系不仅得到了社会舆论的支持，同时也从此要承受着来自于社会舆论的压力。作为一种社会性仪式，从叫门到婚礼仪式整个过程都给男女之间的婚姻关系冠以

^① 王小健. 被误读的妇女“三从”——中国古代妇女人身权的文化学分析[J]. 妇女研究, 2007, 1.

^② 王小健. 被误读的妇女“三从”——中国古代妇女人身权的文化学分析[J]. 妇女研究, 2007, 1.

^③ 夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1997: 131.

了“正式”二字。而对于处于婚姻体系中的男女双方来说，必然也要以正式、认真的态度来对待这场婚姻。倘若是轻易就解除了婚姻关系，他们需要面对的不仅仅是自身的痛苦，还要面对来自于周围亲戚朋友的关心、疑问和猜测、社会舆论的压力以及来自传统婚姻道德观念的挑战。这些巨大的社会性压力往往对婚姻中的男女起到一定的约束作用，给他们的婚姻上了一把“保险锁”。并且，中国人的一个重要性格特征就是顾全面子。“在中国，脸面‘比任何其他世俗的财产都宝贵。它比命运和恩惠还有力量，比宪法更受人尊敬’。研究中国人心理上的面孔，‘触及到了中国人社会心理最微妙奇异之点’，它‘是中国人调节社会交往的最细腻的标准’。”^①“反映在人际关系中即保持和谐，既要使自己‘脸上有光’，又要顾全别人的‘面子’，遇到矛盾时要避免正面冲突，以和合为重。”^②因此，在以“和为贵”、“宁拆一座庙，不毁一门亲”为核心内容的传统婚姻道德观念下，婚姻的破裂对于男女双方以及各自的家人来说都是一件“丢面子”的事情。即使男女之间的婚姻关系出现了问题，他们也会为了保存自己和家庭的面子以及迫于社会舆论的压力而努力修补婚姻生活中的裂痕。

符号三：喜庆词群

在合肥整个婚礼仪式的进行过程中，伴随着大量饱含喜庆、祝福和吉祥意味的词语的使用。这些词语或者是直接以话语的形式表述出来或者是以具有象征意义的事物或行为间接地表达出来，但都有祝福新人幸福美满的意义，具有鲜明的喜庆色彩。笔者认为这些直接的或间接的喜庆词语可以统称为“喜庆词群”。喜庆词群作为一种语言文字符号在婚礼仪式中具有非常重要的作用，负载着丰富的文化信息，是研究婚姻文化甚至整个地方文化的基础之一。在婚礼仪式中，属于直接表述的喜庆词群如闹洞房时的“道好”词；而“步步糕”、“枣生桂子”、迎亲过程的“圆”形线路等则属于间接表达的喜庆词群。间接表达的喜庆词群又可分为两类：一部分是谐音式语义转换，如“半”与“伴”、“蹄”与“旗”、“枣”与“早”、“糕”与“高”；另一部分是引申式语义转换，如“圆形”、“面”等等。在特定的婚礼仪式情境中，人们将“圆形”的语义扩展了，来表示新人的生活圆圆满满，并且将“面条”的语义扩展了，用来表示“面子”的意思。

喜庆词群在婚礼仪式的特定场合下，承载着相当丰富的文化信息，以下选取

^① 郑欣森. 鲁迅论面子文化[J]. 鲁迅研究月刊, 1996, 4.

^② 郑欣森. 鲁迅论面子文化[J]. 鲁迅研究月刊, 1996, 4.

两类具有代表性的词群，对之进行文化意义的解读。

其一，谐音类词群。迎亲时，新娘从娘家出门时脚不能落地，由其兄长或父亲背出家门，需要落地时必须脚踩装有“步步糕”、糖果、苹果等物的筛子。如果新房是楼房，那么在通往新房的沿路楼梯台阶两边都要事先放好一片片的糕。这里是取“糕”的谐音“高”，寓意当然是希望新人的生活能够顺顺利利，幸福向上。新人的床上要事先放好枣子、花生、桂圆和莲子。这里，“枣”、“生”、“桂”、“子”表达了对新人婚后“早生贵子”的祝福。合肥人对婚礼仪式的时间亦十分讲究，将时间定在整点半，是取“伴”的语意，希望新人能够相伴一生。另外新人床铺上被子的重量一般是六斤半或七斤半，也是取同样的意思。迎亲时，男方家之所以要带一对猪蹄子是因为“蹄”在合肥方言里的读音同“旗”是一样的，而“旗”又可以令人想到热闹、胜利的场面，寓意婚礼中热闹喜庆的气氛。

以上的喜庆词群有一个共同的特点，那就是采用了谐音的形式。谐音，是喜庆词群常用的表达形式。谐音的生成，固然有其语言结构方面的特征，但究其根源，谐音有着深厚的民族心理背景。正是汉民族长久以来所形成的讲究对称、注重成双以及强烈的趋吉避凶心理，形成了人们有意识的运用谐音来求得吉祥或是刻意避免由于语音相同或相近而造成的不祥的意义联想的习惯。表现在婚礼仪式中，人们通过谐音为一些普通的、平凡的事物涂抹上喜庆的色彩，寄托了美好的愿望。

其二，方言类词群。在婚礼仪式的重要环节“闹洞房”的过程中，“道好”是必不可少的一个项目。道好词全由道好人以合肥方言道出，在亲朋好友的一片叫好声中将婚礼仪式推向高潮。在这里，方言成为喜庆词群的表达形式。方言是地域文化的载体，作为传统文化的积淀，具有时间性和空间性的特征。婚礼仪式作为地域传统文化的一部分，离不开方言的影响和作用。在道好词中，方言的使用一方面使参与者能够轻松的参与互动，从而使气氛更为活跃；另一方面也成为一种心理粘合剂，在欢快的气氛中促进了人们的相互认同，加强了社群的融合，其意义已远远超过了表达形式本身。

当然，我们还可以从语言人类学关于引申式语义转换的角度，对喜庆词群作较为深入的分析。诸如“圆”、“枣子”一类的语言原先只是人们设定的代表圆形或是某种果类的语言符号或是文字符号，可是到了特定的情境比如婚礼仪式中，

这些语言符号或文字符号又被人们同现实的情境结合起来而被赋予了新的含义。

“语言是一种听觉的符号系统。语言符号是由形式（能指）和内容（所指）两个方面构成。语言符号的形式就是语音，内容就是语义。语言的音和义的结合是任意的。”^①“十点半”作为一个语言符号，它的语音“shi dian ban”与语义“十点过两刻钟”之间的结合是固定的，是人类有意识地赋予的。而“伴侣”的语音“ban lu”与它的语义之间的关系也是事先赋予的。在特定的婚礼仪式情境中，人们利用“半”与“伴”的语音相同从而将两个语言符号的语义也情境式地等同起来，给“半”加上了其原本所没有的那层含义。

从这些语义延伸与转换的代表性语言符号可以看出，语言作为文化的一部分，它随着人们的需要和要求不断发生着适当的改变。“语言符号是文化的重要表达形式，即文化的内容是通过语言来表达、来反映的。从这个角度来看，语言和文化的关系是形式和内容关系。”^②人们将婚宴开始的时间定在整点半，将蹄子作为迎亲礼物的必需物件，将枣子、花生、桂圆等撒在新床上，让新娘脚踩步步糕，是通过语音的相同或相似将其原本的语义淡化，赋予其新的语义。而新的语义则是婚礼文化的重要体现。人们赋予这些语言符号的新语义反映了婚姻文化的主旨即“喜庆”和“祝福”，这些新语义表达了人们对于新人婚后生活的美好期盼与祝福以及人们对于美好婚姻生活的赞美和向往。其次文化又对语言的发展产生推动作用。广义上说，文化包括了人类在社会生活中创造的一切精神产品和物质产品。文化的一个重要功能就是满足人类的社会生活，而语言恰好是人类进行社会生活、社会交往的重要工具。因此在人类社会不断的发展过程中，语言也在不断地变化、发展以符合社会生活的需要。婚礼文化的影响以及人们对于婚礼仪式的理解使得部分语言在原本固定的语义上又具有了新的含义，这毫无疑问促进了语言自身的丰富与发展。

^① 庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原: 山西教育出版社, 2002: 171.

^② 戴庆厦. 社会语言学教程[M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1993: 54.
转引自庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原: 山西教育出版社, 2002.

结 语

独特的地理位置使合肥正处在徽州文化、齐鲁文化、中原文化、吴越文化以及荆楚文化的交汇区域。各种文化类型的交融在合肥区域内表现显著，从婚姻文化的角度来看，我们可以发现合肥地区与周边的几大区域之间有着众多的相似之处。

在山东当地的旧时婚礼仪式中有许多具有特色的习俗，比如：山东旧时签订婚约被称为“传大启”，也被称为“龙凤贴”。“大启是正式婚书，相当于现在的结婚证书，具有法律效力。……德州一带在传龙凤贴时，男方要将龙贴装入红漆礼盒内，并备下猪肉四斤（俗称‘一刀肉’，或称‘鸳鸯肉’，从中间割一刀，但不要割断）、馒头四斤、挂面二斤、大米二斤为四色礼，装入食盒内，再放上一把麸子，请媒人持龙贴盒，带送礼人食盒，送往女家。女家收到后，即刻写好凤贴，并备下回礼请媒人带回。……‘鸳鸯肉’则要从中间割开，留下一半，另一半退回。”^①在合肥当地的婚礼仪式中，男方在迎亲之前也要准备许多礼物，其中包括一种被称为“丫叉肉”的，即是将一块猪肉从中割开但不割断，寓意男女两家从此产生联系，牵扯不断。这与山东德州一带订婚时准备的“鸳鸯肉”的风俗不谋而合。尽管名称不同，但是意义是相似的，都是希望新郎新娘能够永远不分开。山东在迎亲的前一天晚上，还有“铺床”的习俗。铺床又分为安床和铺床。“安床讲究的是床的安置方位及其走向。通常情况下，床都紧靠东墙或西墙，因为这两边称为山墙，靠墙便有靠山。铺床一般在婚礼前一天的晚上，由儿女双全的婶子和嫂子来铺床叠被。床铺好后不能空着。禹城是由公爹先住一宿，有所谓‘公爹压新房，儿女一大帮’的说法”。^②合肥当地的“压床”风俗，也是在迎亲的前一天晚上，请有福气的人也即是儿女双全或是子孙满堂的人来铺床，并且床铺好之后要从亲戚中找出年龄较小的男孩来压床，这些同山东地区的铺床习俗都是相似的。尽管铺床和压床的角色不同，但是都反映了“多子多福”的生育观念。

河南省是我国中原文化的主要所在地。在当地婚礼仪式中，新娘被新郎迎亲出门时随身要携带镜子和暖瓶，这同合肥当地婚礼仪式中新娘随身携带的“怀镜”

^① 黄松. 齐鲁文化[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995: 161-162.

^② 黄松. 齐鲁文化[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995: 163.

虽然在物质形式包括蕴含的寓意方面都不尽相同，但都具有避邪的意义在内。

“句吴即吴，其祖先生活在今苏南、皖南、浙江北部一带，……于越的最早活动地区在今浙江北部以及太湖一带。^①”吴越文化是句吴与于越各自文化不断发展而形成的区域文化的总称。其所在地就是现今的江苏、浙江一带，现以江苏扬州的婚礼仪式为例来进行比较。扬州的婚礼仪式有“说鸽子”的风俗，“说鸽子”又叫“说好”，通常是一些民间艺人在婚宴或洞房之时即兴说的一些话。另外，当新郎新娘喝完交杯酒之后，扬州当地的“全福太太”便会手托一个盘子，盘子里装有枣子、栗子、花豆和金钱。全福太太将盘子上的东西撒到新床上，这一习俗称为“撒帐”。在撒帐的同时全福太太还要唱着撒帐歌，比如：“洞房花烛喜腾腾，今宵才子配佳人，吃酒要吃交杯酒，撒帐要撒百花名。百花人人撒不尽，我来撒点你听听：春撒桃杏花，夏撒绿荷花，秋撒黄菊花，冬撒腊梅花。四季花名都撒过，还要撒个扬州到兴化（花）。公婆撒的春萱花，兄弟撒的海棠花，妯娌撒的和合花，夫妻撒的合欢花。新郎新娘心里开了花，花开盼的早结果，恭喜明年养个大头大脸的胖娃娃。”^②这一习俗同合肥当地的“道好”习俗十分相近，句句压韵的叫好词和合肥婚俗中的道好词皆同样蕴含着大家对新人的祝福与赞美，同时也有活跃气氛的功能。

在徽州地区的婚礼仪式迎亲过程中，也有类似于合肥当地“门缝钱”和“哭嫁”的风俗。只不过在徽州地区，门缝钱被称之为喜包，并且哭嫁表达的多是对结婚的喜悦之情。

从上述各种文化类型之婚俗的比较中可以看出，地理位置和文化传播对合肥婚俗的流变有较大影响。“一种文化元素被创造出来后，不可能只为创造者独有，必然向周围扩散，变成一群人或人类共同体共有的东西，这才是文化。这个共享的文化元素，又向邻近的群体或社会扩散，被他们采纳或接受，这就是文化传播。”^③处在中国五大文化区包围之下的合肥，在文化的形成和发展过程中，自觉不自觉地要受到种种文化的影响。这种文化影响的结果，可以扩展到社会生活的方方面面，如除了上述婚俗文化所体现出的文化传播的特征之外，合肥的饮食文化也体现出了鲜明的“集大成者”的色彩。特殊的地理位置造就了合肥婚俗文化“包

^① 张荷. 吴越文化[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995: 1.

^② 曹永森. 扬州风俗[M]. 苏州: 苏州大学出版社, 2001: 127.

^③ 胡申生, 李远行, 章友德等. 传播社会学导论[M]. 上海: 上海大学出版社, 2002: 199.

罗万象”的特点，通过对合肥婚俗文化的研究可以管窥中国婚俗文化之一斑。当然，合肥婚俗也有许多地方突显了自身的特点，如合肥市婚礼仪式中的叫门、门缝钱以及充分表现合肥当地方言文化的道好词等，这些都充分展现了合肥市婚俗文化自身的特性。

在前文关于婚礼仪式的描述和意义分析中，我们可以发现，传统文化的印记无处不在。沿袭了数千年的传统文化深刻影响着当代社会的方方面面，从人们的思想行为到各种社会生活实践，婚礼仪式也不例外。然而伴随着时代背景的转换，传统文化在新的社会文化环境中受到了来自新的文化模式和话语方式的巨大挑战，这种挑战体现在婚姻仪式中，就是新的婚姻习俗的出现和部分旧的婚姻习俗的消失。新出现的婚俗，如迎亲的车队、“契约结婚”、“旅游结婚”等等，体现了传统文化与现代文化的契合。当下社会中的婚礼仪式已经开始逐渐抛弃原先婚俗中的一些繁琐的步骤和内容，如“道好”，已经并不经常出现在现代的婚礼仪式尤其是城市的婚礼仪式中。总之，婚礼仪式变得更加简单化了，迎合了快节奏的现代社会所要求的简约风尚。不言而喻，在当下的转型社会中，研究传统文化如婚姻仪式在现代的延续与嬗变，对促进传统文化与现代文明的有机对接与融合有着特殊的意义。

参考文献

著作：

- [1]爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2005.
- [2]夏建中. 文化人类学理论学派[M]. 北京：中国人民大学出版社，1997.
- [3]侯钧生. 西方社会学理论教程[C]. 天津：南开大学出版社，2001
- [4]克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 南京：译林出版社，2002.
- [5]庄孔韶. 人类学通论[C]. 太原：山西教育出版社，2002.
- [6]郑杭生. 社会学概论新修[C]. 北京：中国人民大学出版社，2002.
- [7]马凌诺斯基. 文化论[M]. 费孝通译，北京：华夏出版社，2002.
- [8]费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京：北京大学出版社，1998.
- [9]邓伟志，徐榕. 家庭社会学[M]. 北京：中国社会科学出版社，2001.
- [10]王铭铭. 西方人类学名著提要[C]. 南昌：江西人民出版社，2004.
- [11]黄松. 齐鲁文化[M]. 沈阳：辽宁教育出版社，1995.
- [12]张荷. 吴越文化[M]. 沈阳：辽宁教育出版社，1995.
- [13]胡申生，李远行，章友德等. 传播社会学导论[M]. 上海：上海大学出版社，2002.
- [14]秦永洲. 中国社会风俗史[M]. 济南：山东人民出版社，2000.
- [15]吴裕成. 中国门文化[M]. 天津：天津人民出版社，2004.
- [16]吉国秀. 婚姻仪礼变迁与社会网络重建[M]. 北京：中国社会科学出版社，2005.
- [17]吴晓群. 古代希腊仪式文化研究[M]. 上海社会科学院出版社，2000.

论文：

- [1]彭兆荣. 人类学仪式研究评述[J]. 民俗研究, 2002, 2.
- [2]沃野. 评格厄孜的文化观[J]. 安徽大学学报（哲学社会科学版），2002, 4.
- [3]姚周辉. 少数民族传统婚礼仪式闹剧式程序的实质、功能及产生原因[J]. 温州师范学院学报, 2002, 4.
- [4]曲彦斌. 中国婚礼仪式史略[J]. 民俗研究, 2000, 2.
- [5]王处辉、郭云涛. 乡村社会的宗教、实践及其变迁——对赣中 S 村宗教状况的田野调查[J]. 广西民族研究, 2006, 4.

- [6] 乌云格日勒. 试析成吉思汗祭奠的历史变迁[J]. 兰州学刊, 2006, 3.
- [7] 钟玉英. 论藏族宗教仪式的类别与社会功能[J]. 青海社会科学, 2006, 6.
- [8] 周金勇、张勇. 节日与社会: 仡佬族“敬雀节”的文化象征[J]. 贵州民族学学报(哲学社会科学版), 2006, 4.
- [9] 李贵生. 从《诗经》看先秦的婚礼制度[J]. 社科纵横, 2004, 5.
- [10] 江志伟. 古徽州婚俗[J]. 东南文化, 1991, 2.
- [11] 杨耀健. 巴渝婚俗的地域文化内涵[J]. 重庆邮电学院学报(社会科学版), 2006, 5.
- [12] 范文彬. 论儒家文化对东北婚俗的影响[J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版), 2006, 3.
- [13] 张业强、杨兰. 贵州民间魂魄信仰——湄潭过关仪式研究之二[J]. 贵州大学学报(社会科学版), 2004, 5.
- [14] 王小健. 被误读的妇女“三从”——中国古代妇女人身权的文化学分析[J]. 妇女研究, 2007, 1.
- [15] 郑欣淼. 鲁迅论面子文化[J]. 鲁迅研究月刊, 1996, 4.

电子文献:

- [1] 中华法学大辞典·民法学卷 [EB/OL].
<http://www.ndcnc.gov.cn/datalib/2003/NewItem/DL/DL-188482>;
- [2] 卢玲. 图说中国女性. [EB/OL].
<http://lianzai.china.com/books/html/577/2838/25201.html>
- [3] 乔润令. 山西民俗与山西人[EB/OL]. (2004-07-29).
<http://www.chinesefolklore.com/9/mssl.files/00001220.htm>
- [4] 薛瑞泽. 论河洛文化与中原文化的关系 [EB/OL].
http://www.whxw.com.cn/Article/hlwh/200604/20060427152829_2.shtml

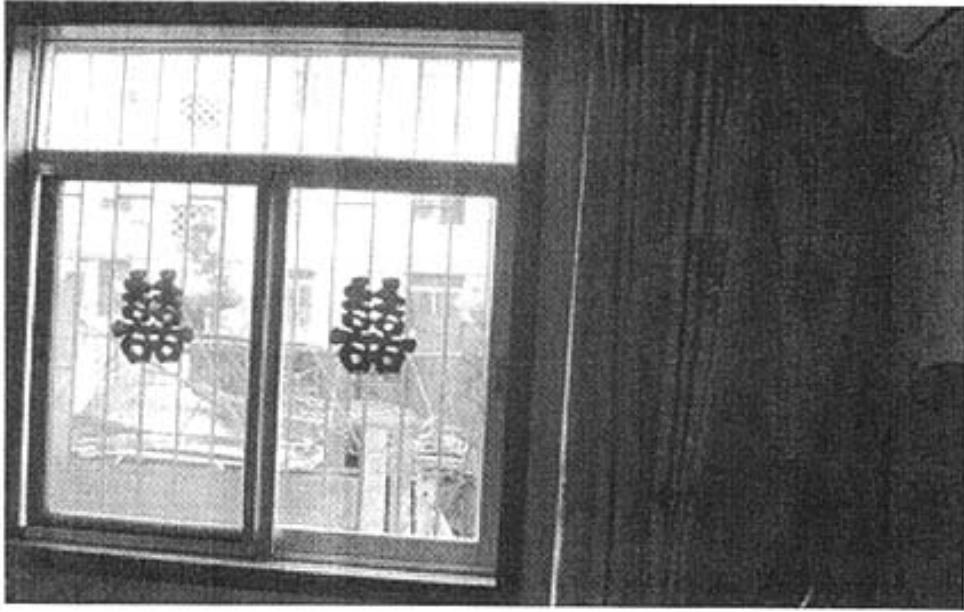
附录



图片 1：装饰得很漂亮的迎亲婚车



图片 2：迎亲车队



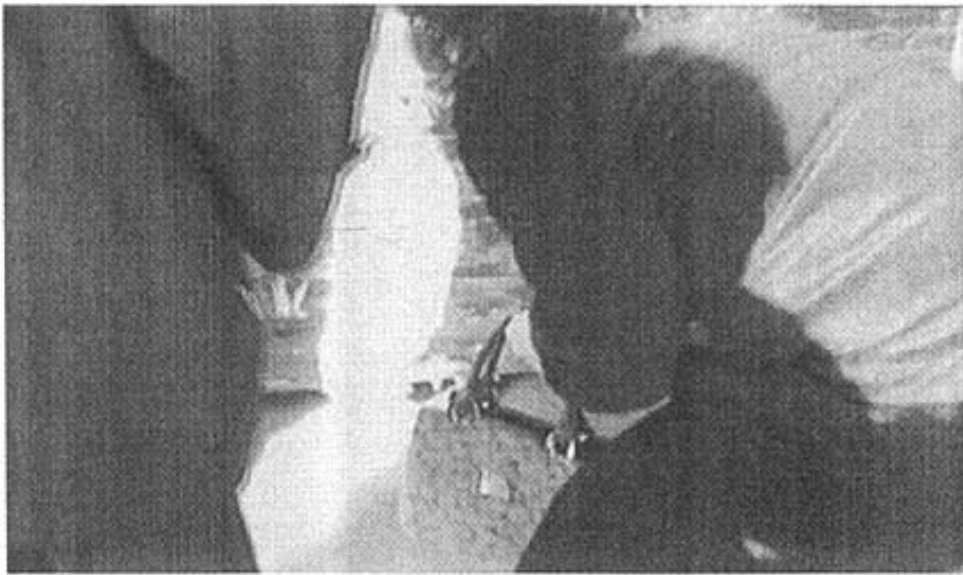
图片 3：新房（局部）



图片 4：要门缝钱



图片 5: 叫门



图片 6: 塞门缝钱



图片 7：新郎给新娘戴花并求婚



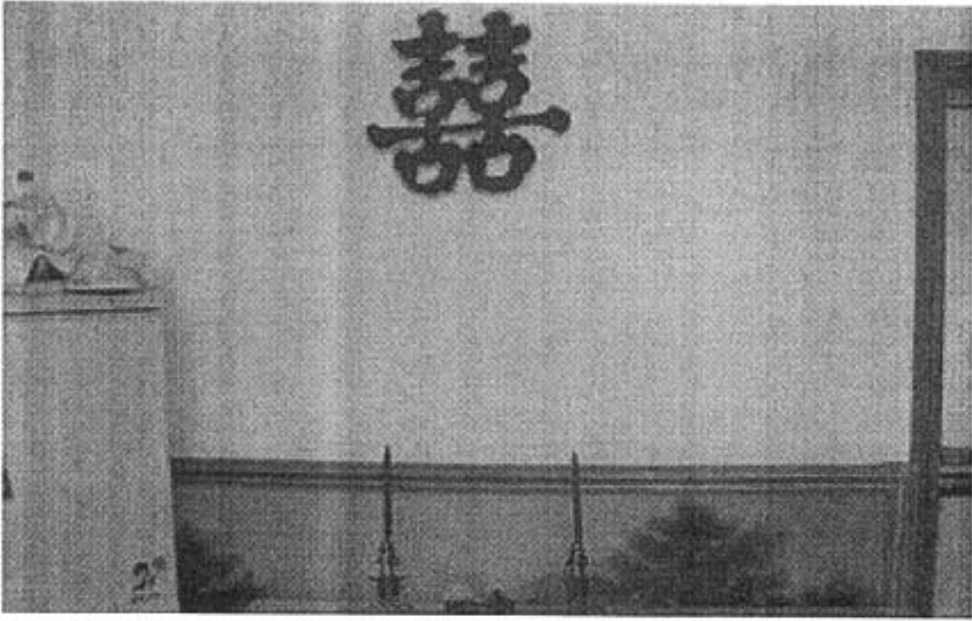
图片 8：新娘由哥哥背出家门



图片 9：新娘的嫂子在给新娘梳头



图片 10：装着嫁妆的车



图片 11：正房里用来举行拜堂仪式的桌台



图片 12：拜堂仪式



图片 13: 在新房作短暂停留的新娘家人



图片 14: 新郎、新娘迎宾并与客人合影



图片 15：前来赴宴的客人络绎不绝



图片 16：喜宴现场



图片 17: 闹洞房——新娘为客人点烟



图片 18: 团圆饭

致谢

直到写完我论文的最后一行字为止，我的心情始终难以平复。论文写作过程中的种种艰辛、思路豁然开朗时的喜悦、导师的不倦赐教、还有那些向我提供无私帮助的人们耐心的讲述和淳厚的笑容，一股脑儿地涌在心头，心潮因感动而澎湃。

“细节决定一切”，是导师王邦虎先生反复强调的治学理念。然而师从先生七年，我却没能将此理念很好地付诸实践，深感惭愧。这篇论文从选题、形成思路到资料的收集整理再到分析完善直至定稿，时时不敢稍忘先生教诲，只可惜能力有限，导致本文的分析尚显浅陋，尤其在很多细节的处理上难免有浅尝辄止之嫌。究其原因，一来我的调查尚不够深入，对婚礼仪式中的许多细节挂一漏万；二来读书太少，学术悟性不够，致使太多的理论知识尚未及时吸收和内化。

读研三年，深感最大的收获乃是恩师王邦虎先生发蒙启智的谆谆教诲。先生谦和亲切的举止、善良笃厚的品质、刚正不阿的人格魅力、严谨求实的治学精神、风趣睿智的教学风格无不深深印在我的心中，并将指引我的一生，不论是治学还是做人。恩师之情，一生谨记。

此外，我要感谢安徽大学社会学系的钟金洪老师、李远行老师、吴宗友老师、孙中锋老师、赵捷老师、汤夺先老师和本系的其他各位老师。他们的教导业已凝铸成我今生最为宝贵的财富。并且我应当感谢我的同窗徐剑同学、徐鸿同学和夏为菊同学以及室友顾婷婷同学。他们在学习和生活上给予我许多帮助。

在这里，我还要特别感谢许桂明女士及合肥市青年小区的诸位居民，他们为这篇论文的田野工作提供了无私的帮助。

时光荏苒，三年时间弹指而过。就让我用这篇不算完美但凝聚了心血的论文为我的硕士研究生学习生涯划上一个差强人意的句号吧！

郝楠

2007年4月24日

攻读硕士学位期间发表的论文目录

- 1、郝楠. 从婚俗变迁看男性强势地位的弱化——阜阳地区婚俗演变的个案研究. 安徽大学学报 2005 年第 29 卷, 230—232 页.
- 2、赵捷, 郝楠. 社会休闲与社会和谐——合肥市中老年妇女社会休闲研究. 安庆师范学院学报 2006 年第 25 卷第 3 期, 14-17 页.
- 3、孙中锋, 郝楠. 欠发达地区企业布局及其影响因素分析——基于安徽省第二次基本单位普查数据的分析. 安徽大学学报 2007 年第 31 卷第 1 期, 129-132 页.
- 4、郝楠. 婚礼仪式中“叫门”行为的文化意义分析——合肥地区婚礼仪式的个案研究. 安徽农学通报 2007 年第 7 期.