

# 论“过日子”

吴 飞

**提要:** 本文是作者在自杀研究中的理论思考。作者在对自杀的田野研究中,发现中国的自杀现象与西方理论所描述的情形有极大的不同,其根源在于,西方的自杀学范式建立在基督教文明中的一套人性观和生命观之上。为了找到能解释中国自杀问题的理论框架,笔者使用了中国的日常语言“过日子”一词。按照“过日子”的概念,人的生活状态是从出生到死亡的一个过程,其中每个重要环节都发生在家庭中。因此,家庭成为人的基本生存处境,而不仅仅是一个社会组织。人生的幸福取决于家庭生活,而家庭的基本构成是人、财产、礼仪。那么,人的基本生活过程,就是如何处理这三方面的关系。自杀往往是家庭生活中的权力平衡导致的不公的结果。

**关键词:** 自杀 过日子 家庭

## 一、中国自杀研究的核心问题

本文是对笔者在华北孟陬县<sup>①</sup> 17个月关于自杀问题的田野研究的理论反思。自从以费力鹏教授为首的回龙观医院的研究者向世界披露了当代中国的自杀状况(Phillips et al., 2002)以来,中国的自杀状况已经成为海内外相关专家关心的一个热点问题。不同领域的学者利用自己擅长的理论模式和已有的研究范式,提出了种种解释。其中大体有两个基本取向。

采取第一个取向的以医学界的研究者为主。他们从中国自杀现象的统计特点出发,集中在了这样几个核心问题上: 1. 中国年轻妇女中的自杀率为什么比男子高(He & Lester, 2002; Dominio et al., 2001—2002)? 2. 中国农村的自杀率为什么比城市高(李献云等, 2002; 张艳平等, 2003; 黄行士, 2001; 张敬悬等, 2001)? 3. 中国的主要自杀方式: 喝农药, 到底意味着什么(Eddleston & Phillips, 2004)? 4. 最根本的问题是, 中国的自杀现象与精神疾病之间到底是什么关系(Phillips et al.,

<sup>①</sup> 本文中涉及的地名、人名均为化名。

2002; Phillips, Yang et al., 2002; Ji et al., 2001)? 目前,这是研究中国自杀问题的主要声音。而这些学者之所以集中于这样几个问题,是因为中国的自杀现象与西方学界已知的自杀现象的差异主要集中在上述几个方面。以这样几个核心点去思考,可以帮助我们挑战西方现有的自杀学研究模式。其中第一和第二点,对涂尔干的经典自杀社会学理论提出了挑战,第四点对西方的自杀病学模式提出了挑战,第三点被认为是中国自杀最显著的特色。但是,这种研究只能从西方的自杀学模式出发,往往不能深入到中国自杀问题的社会文化背景。

与此同时,另外一个取向虽然相对较弱,但也不容忽视,那就是从中国社会,特别是家庭中的权力结构出发来理解自杀问题(杨镇涛, 2000; 翟书涛, 2001, 2002)。其中尤为值得关注的是这样几项研究:谢丽华主编的《农村妇女自杀报告》基于对大量个案的实际研究,认为农村妇女的自杀与中国社会,尤其是家庭结构中的种种不公相关(谢丽华主编, 1999);李诚和凯博文基于若干个案(包括笔者收集到的个案),认为中国的自杀可以理解为自杀者的一种反抗行为(Lee & Kleinman, 2003);而皮尔森等对一个个案的深入分析表明,导致妇女自杀的权力游戏要复杂得多(Pearson & Liu, 2002)。此外,笔者已发表的两篇文章也试图从正义观和权力结构的角度来理解自杀问题(Wu, 2005; 吴飞, 2007b)。这一研究范式虽然尚不系统,但其理论关怀大体可追溯到沃尔夫以父权制解释中国妇女自杀的经典研究(Wolf, 1975)。

要深入理解中国的自杀问题,当然要兼顾这两个研究传统,因为它们分别从两个极为重要的角度思考自杀问题。第一个取向虽然在理解中国问题上无法深入,但它本身仍然有着极为深厚的理论基础,我们不能轻易忽略掉。这种偏重医学化的理论关怀不仅建基于西方精神医学对自杀问题的深入思考,而且已经很好地把涂尔干以来的自杀社会学研究融入其中,其背后是对生命及其在社会中的存在境况的西方式关注。这一取向的核心问题是,自杀这种否定自己生命的极端形式,在中国社会中究竟有何意义。第二个取向则相反,其中的研究往往经过深入的个案分析,对于现实中国的自杀问题有较准确的了解,却无法提供一个令人满意的解释,因而常常附会女性主义或相应的社会政治学说。它的核心问题是,自杀与中国社会的权力结构究竟有何关系。从目前来看,正是由于这两个取向还没能有机地结合起来,才使得第一种取向无法深入中国问题,第二个取向又无法找到一个有效的理论表达方式。

要想使对自杀问题的理解既能紧扣中国现实问题,又能有一个更深的理论表述,必须把这两个截然不同的研究取向统合在一起。而要做到这一点,我们必须深入思考两个研究取向背后的文化关怀。

若要将两个研究取向的问题综合在一起,我们必须追问:中国社会和家庭中的权力和正义问题,究竟如何与人们的生存处境勾连起来,从而会导致自杀这样的事情发生?本文既是对解答这个问题的一个理论准备,也是由自杀研究引起的对中国语境中的生命观的一个文化反思。

## 二、西方自杀学与生命观概述

要阐释中国语境中的生命观和相关的自杀问题,我们首先应该清理西方自杀学中的同等问题。无论西方精神医学的自杀研究,还是社会学的自杀研究,今天都已经相当专业化。不过,其所体现的对生命问题的思考,仍然脱离不了西方文明中基本的生命观。对此,笔者已经在别处有过较详细的讨论(吴飞,2007a)。

简单说来,西方自杀学的思路都把自我保存当作最基本的本能,而自杀这种自愿结束自己生命的行为,则是对这一本能的根本否定,因而这是任何理性的人都不可能去做的。按照这一逻辑,自杀一旦增多,要么是人的心理出了问题,要么是社会出了问题。但学者们发现,中国的自杀者近半数没有心理疾病,而且也大多不是处于涂尔干所描写的那种容易疏离社会群体的状况。

难道在中国自我保存不是人的基本本能吗?难道中国人在自杀的时候,最关键的不是“to be or not to be”这样的问题吗?一些对中国自杀的研究之所以总是得出似是而非的结论,就因为这些研究总是不加反思地对待一些看上去不言自明的前提。当西方思想家说“自我保存”是人的本能的时候,这并不是仅仅在描述人人都喜生恶死这个基本事实,而是牵涉到一系列善恶观念和社会制度。我们说不能从“自我保存”的角度看待中国人的生命观,并不是说中国人不把生死当大事,而是说,中国文化中的生死问题与相应的社会制度和善恶观念之间,有着非常不同的关联。

把“自我保存”当作人的基本状态,其基本思路是,把人的一切社会和政治属性都暂时悬隔,从而考察赤裸裸的人性,于是肉体生命的保存

就成为根本问题。这是近代以来西方思想家探讨人性问题的基本出发点。但阿伽本教授指出,这种“赤裸生命”概念,其实并不是真正赤裸的,而是依循了罗马法中的“神圣的人”的说法。哪怕这种只知道自我保存的“赤裸生命”,也并不是真正没有任何社会或道德规定性的,而是“神圣的人”的生命,即既可以被合法杀死,又不能被用来祭祀的人的生命。霍布斯笔下自然状态中的人、纳粹集中营中可以被随时杀死的犹太人,现代医学中“脑死亡”的人,都是“神圣的人”(Agamben, 1995)。笔者曾指出,这种人性观是基督教文明的产物。由上帝按照自己的形像创造,但又在伊甸园中堕落的人,就是既有着先天的神性,又有着难以克服的罪性的神圣的人(吴飞, 2007a)。

现代西方文明根本上是在人与上帝的关系中谈论人性,而“自我保存”正是基督教自然法中的第一条。人要保存的生命,其实是上帝赋予的“存在”;之所以自杀被当作非理性的,是因为自杀根本否定了人的存在的意义,也就否定了上帝与人的关联。这样一种人性观以人与上帝的关系为基本出发点。

由于上帝是一个绝对抽象的概念,人与上帝的关系似乎可以化约为人与至高的抽象概念,甚至人与自身的关系。这样一种关系,在现代文明中又可以改写为人与抽象社会的关系,人与自然的关系。但就在人的外在属性被完全剥离、人彻底成为一个“自然人”的时候,人与他的生活世界的关系变成了完全陌生的关系(王利平, 2002)。这样一种号称最“自然”的陌生人,反而丧失了与生活世界的一切自然关系。

这种以人与上帝的关系为基础的抽象的自然人概念,在现代社会和人文学科的体系中常常被想当然地当作一种必要的假设。无论霍布斯、洛克、卢梭,还是涂尔干,都认为,为了更清楚地研究复杂社会,必须先把这些社会属性剥离掉,还原到最纯粹的人性。只有在这个基础上,才能够分析这种自然人在复杂社会中的生活。后现代和相对主义的研究范式虽然在猛烈攻击这样的人性观,却只不过是同一观念的翻版而已。这些理论认为一切都是社会建构的,而非自然的,只不过是把上述人性观的逻辑又推进了一步,即人的根本特征,在于他与任何生活都没有自然的关联。由人与上帝的关系,到人与自然的关系,到人与抽象社会的关系,再到人与虚无的关系,我们可以清楚地看到基督教文明理解人性的谱系。

涂尔干对自杀问题的思考,所秉承的正是这一传统。他在《人性的

两重性及其社会条件》中就清楚地指出了他的人性观,即把普遍人性还原为社会性和个体性两个方面(涂尔干,2006/1960)。在《自杀论》不为人重视、但又极为关键的结论部分,涂尔干谈到,自杀的发生就是因为人性中的这两个部分失衡导致的。利己型自杀是因为个体性部分压倒了社会性部分,利他型自杀是因为社会性部分压倒了个体性部分,而失范型自杀,则是社会的剧烈动荡导致了二者都无法适应(迪尔凯姆,1996/1897:346)。

心理学意义的自杀研究同样建立在类似的人性论基础上。比如精神分析学派将人性归结为爱(*eros*)的本能和死(*thanatos*)的本能的结合。弗洛伊德的弟子门林格尔指出,自杀就是死的本能战胜了爱的本能时导致的(门林格尔,2004/1938)。

如上所述,西方现代社会科学中的这套范式的根本特点,在于它模拟人与上帝的关系,将人与某种抽象理念的关系当作对人的基本规定性。其问题并不在于具体说法是否可以商榷,而是在于,是否有可能从完全不同的角度来理解人的生存处境。其实,在西方文明中,除了人与上帝的关系之外,也存在另外一条思考人性的思路,即把人当成城邦的动物,从人与城邦的关系出发来谈论人性。希腊哲学中关于人的各种抽象讲法,都不能离开城邦生活这个基本处境;严格说来,在希腊人那里并没有与城邦生活无关的抽象人性。自基督教文明兴起之后,这条思路就不再是思考人性问题的主线。不过,希腊文化,特别是希腊的政治思考在现代西方的一次次复兴,都不断地使人们重新重视这条线索,虽然它从未再度成为统治性的思路。

对人性和生命的任何理解方式,都不是简单的抽象观念,而是基于人的生存处境。在希腊文化中,这种生存处境体现在人与城邦的关系上,在基督教文明中,这种关系体现在人与上帝的关系上。那么,中国人的这种生存处境是什么呢?对这个问题的回答,决定了中国人的基本人性观和生命观;而这种生命观也决定了人们在选择结束自己生命时的基本考量。

笔者在对华北孟陬县自杀问题的田野研究中,感到可以从“过日子”的概念出发来理解中国文化中对这一生存处境的处理(参考吴飞,2005,2007b)。这样一种人性观的基本特点,是把人当成家庭生活的存在,将人与家庭的关系当作人的基本属性,并在这个基础上谈论人性。只有在这个基础上,我们才能理解中国农村自杀现象中的各种特点,从

而更一般地理解中国人的幸福观、正义观和社会生活。即使在更抽象的哲学思考中，中国文化对人性的看法都不能脱离家庭生活来看待，因为一切人性的思考都要落实到孝悌上来。同时，当我们看待中国家庭的时候，也不能简单地把它当作一种社会组织。即，并不是已经有自身的定义的人组成家庭，而是由家庭生活规定了其基本属性的人在社会中活动。只有如此紧密地看待人与家庭的关系，才能使对中国家庭的研究进入更深的层面。而对所有这些关系的思考，都可以从人们都非常熟悉、但从未认真反思的概念“过日子”开始。

在谈论人与家庭的关系时，我们应该避免一个常见的误解。我们在此决不是说，家庭只在中国人的生活中重要，在西方就不重要。在任何人类社会，家庭都是非常重要的，但没有任何文化像中国文化这样，把家庭生活当作思考的基本出发点。我们尝试从“过日子”的角度出发构建的一套生命观，认为家庭不仅仅是很重要的社会组织，而且是对人的自然的一种规定，就像古希腊的城邦是对人的规定性一样。因此，虽然无论在古代西方还是现代西方，家庭一直都很重要，但家庭从未取代城邦或上帝而成为对人的生活状态的本质规定。但在我们的角度中，家庭生活决定了人的最基本生存状态。对人性的哲学思考和社会政治思考，都要以此为基础。

### 三、何谓“过日子”

“过日子”，是中国人对生活过程的概括。简单说来，过日子就是包括出生、成长、成家、立业、生子、教子、养老、送终、年老、寿终等这些环节，即一个人走完一辈子的过程。与“赤裸生命”一样，“过日子”这个概念中同样不包含任何附加的好坏善恶，是任何一个活人都必须经历的过程，是一个无法再化约的生活状态。不过，它也与“赤裸生命”中所指示的自然状态有着巨大的差异。过日子的状态，并不是西方那个意义上的自然状态，或者说，不是通过把人剥离了任何社会属性之后，假定的一种赤裸裸的生命状态，因而其基本特点就不是神性和罪性的那种结合。在中国人看来，过日子这个过程才是生活的常态，生活得不好的人，就是这个过程中的某个环节出了问题。

这个过程每个环节都是以家庭为背景展开的，因此，家庭在

“过日子”这个概念中有着核心的地位。当然,在漫长的一生中,一个人所在的家庭会发生变化(因为家长发生了变化),先是在父母家,然后是在自己家,最后是在儿女家。由此我们可以看到,家庭之所以重要,并不仅仅因为它是社会学意义上的一个基本社会单位,而更在于它是过日子这一生命过程发生的场所,因而具有更根本的存在论意义。这样说,并不是指单身的人就不在过日子。一个没有成家的人,也可以说“一个人过日子”,但这其实假定了,他生活在由一个人组成的家庭里面。倘若他的家庭没有儿女,便难以享受子孙满堂的天伦之乐,一般说来,他也就很难过得幸福。

明白了在家庭中过日子的基本含义,我们还要进一步看这种生活方式究竟意味着什么。滋贺秀三教授的《中国家法原理》中有一个有趣的片断:日本满铁的调查员想了解中国农民怎样称呼继承制度,因而问道:“比如我是家长,任先生作为我的长男,我死后任先生代替成为下一任家长的事情叫做什么?”农民似乎觉得这个问题莫名其妙,于是回答:“叫做料理家务。”调查员对这个回答不死心,于是又进一步问:“料理家务一般叫做什么呢?”农民回答:“不叫做什么,叫过日子”(滋贺秀三,2003/1975:122)。

无论调查员还是滋贺教授,对“过日子”这个词都没有发生兴趣,而是把它当成一个打岔的错误忽略了过去。但在作者看来,“过日子”与滋贺教授所关心的家族制度有着极为密切的关系,而且那个被访问的农民的回答也极为到位,“过日子”就是料理家务;家族中一代一代传承下去,这个过程就表明,过日子仍然在延续。当我们从中国文化的角度思考生命的基本概念的时候,不能忘了,一个人生下来就在家庭之中,而不是在“自然状态”之中。剥夺了人的各种社会关系,把人赤裸裸地抛到一个什么也没有的所谓自然状态,是一种相当人为的假定。

滋贺教授虽然没有进一步阐述过日子的含义,但他的讨论对我们理解中国人的生命观念仍有极大助益。他谈到,旧中国家族制度的一个核心观念是,“作为故人的人格的连续延长”。因而,人、祭祀、财产这三个方面的不断延续,使得一个家族得以传承下去,死去的人的生命也因而通过后代的繁衍和祭祀活动而延续下去(滋贺秀三,2003/1975:96—97)。父子一体、夫妻一体、兄弟一体构成了理解中国家族制度的基本原则(滋贺秀三,2003/1975:104—110)。

当代的中国家庭与滋贺教授研究的古典家族已经有了极大不同,

比如传统的丧葬和祭祀已经成了极有弹性的仪式,而不再是延续家族所必需的,家族组织更是在大部分地区消失或不那么重要了。因此,滋贺教授的一些具体结论已经不再适用于当代的中国家庭。不过,其中的基本理念仍然是一贯的,即人们仍然要在全家一起过日子的背景下来理解自己的人生。虽然人们不再认为需要用祭祀和传宗接代等方式来延续自己的生命,但父子(母子)一体、夫妻一体仍然是最基本的观念。虽然在当代的家庭成员之间不再有明确规定的权力关系,但人们还是把家庭成员之间的相扶相依当作生活中最核心的方面,而且各地在新的社会环境下已各自发展出家庭之中一套新的交往规则和礼仪,成为过日子的规范。

在以核心家庭为主的现代中国,任何一个家庭成员的存在对整个家庭都有重要意义,每个成员的喜怒哀乐都会影响到整个家庭的气氛,而整个家庭的兴衰荣辱也会影响到其中每个成员的生活。因此,家庭对每个人的生命有着根本的存在论意义,即生命是作为家庭的一部分存在的。过日子,就是管理家庭,并在管理家庭的过程中安顿自己的命运。只有自己所在的家庭整体过得好了,才谈得上一个人过上好日子了。

为人子女者,在没有成家立业的时候,其生命是以父母为首的家庭的一部分。在这个家庭中,父母把子女当作自己生命的延续,对子女的抚养教育成为家庭生活中非常核心的一部分,以致家长常常说:“日子就是为孩子过的”。孩子们有没有出息,决定了这个家庭的日子过得好不好。孩子长大成人之后,就会独自成家立业。在他(她)自己的核心家庭中,他(她)的日子是否过得好,就是指由他(她)与配偶和孩子组成的核心家庭生活过得好不好。我们说他(她)可以过自己的日子了,是说他(她)可以顶门立户,作为一家之长,把自己的生命延伸到配偶和孩子之中了。如果他(她)没有成家,但独立去生活了,也并不是说他(她)不能过日子,而是说,他仍然作为一家之长,掌管只有自己一个成员的家庭。而每个人在年老之后,都要依靠子女的赡养,享受天伦之乐,直到最后在风光体面的葬礼中辞别人世。

这个过程看似简单,但要平平安安走下来,却并不容易,需要满足一些基本要素。滋贺教授说,人、财产、祭祀是维持一个中国旧家族的三个因素。当代中国家庭虽然与此已有很大不同,但其基本精神仍然是连续的。一个家庭要过日子,仍然离不开人、财产、礼三个基本因素。家庭首先是由有亲缘关系的人组成的,而这个生活单位同时也是一个



经济单位。生活在同一家庭中的人, 需要以适当的规则维系家庭的存在, 这就是日常生活中的基本礼仪。出生、婚姻、丧葬的仪式, 同样是维护其存在和稳定的重要因素。中国人看重的主要节日, 包括春节、清明节、中秋节, 同样以家庭生活为核心。一个人组成的家庭虽然要简单得多, 但仍然不能缺乏独立的财产和基本的礼仪(即使没有人和人之间的礼仪, 春节总是要过的)。

严格说来, 只有具备了这三个基本特点, 我们才说是一个家庭, 也就是过日子的一个单位。不过, 在每个同居共财的家庭单位的周围, 也会衍生出一系列次单位。比如, 子女的小家庭是一个过日子的单位; 这个小家庭与父母的大家庭之间, 并不是同一个过日子的单位; 但是, 两个核心家庭之间仍然存在人、财产、礼仪方面的一些关系, 比如, 彼此之间往往存在一些经济关系, 在春节等重要节日的时候, 可能还要在一起过; 两个家庭之间的喜怒哀乐也会互相影响, 那么, 这两个家庭的日子之间也会发生相互作用。这样, 一个人所过的日子, 也就以核心家庭为中心, 逐渐延伸到单过的父母、兄弟、亲戚, 以及亲密的朋友。这就是费孝通先生所说的差序格局(费孝通, 1998/1937: 24—30)。对于处在差序格局核心的人来说, 这层层的差序的意义, 就在于与他的过日子的关系。

财产是过日子的三个基本特点中的一个重要方面, 没有财产基础, 是谈不上过日子的; 而礼仪是较有弹性的东西, 外人很难作出评价。于是, 过日子好坏的最客观评价标准, 就成了财产。财产的多少当然会决定日子是否红火; 但是若收入相当, 那么如何处理和安排家庭用度, 就会造成很大的差别。正是在这个意义上, 日常语言会把能否勤俭持家当成“过日子”的基本内涵。一般而言, 一个“会过日子”的人就是会精打细算的人。因此, 这个词甚至会衍生出负面的意义, 即“会过日子”成为吝啬的代名词。不过, 我们要全面看待过日子的意义, 就不能只看财产问题。

#### 四、“过日子”与“混日子”

因为过日子是家庭生活的过程, 是一个人的生命在家常日用中的展开, 谁也无法确定地说, 某个人的日子就过得好了。过日子的过程, 有可能受到任何偶然事件的干扰; 家中若有谁突遭横祸, 全家的日子就

可能完全改观。因此过日子又可以理解为，依靠全家人与命运不断博弈的过程。生命/生活的过程，就是一个人命运的展开。只有寿终正寝之后，别人才能评价说，某人一生的日子过得究竟如何。

既然过日子总是一个在不断变化的过程，人们就总是在过日子的过程中创造着自己的命运。“过日子”与“混日子”有时候很难完全区别开来。当人们评价某人“混日子”时，往往是指此人游手好闲，不认真过日子。这是“混日子”的本来意义。但笔者在田野中也经常听到人们说自己“凑合着过”、“混日子呗”这样的说法，说这话的人未必就是不认真过日子的人。

比如，我在采访一位叫宿莽的老人时，他说：“怎么着不是几十年呀？”这位老人本来有一个独子江离，但那个儿子不正经过日子，整天拈花惹草，与自己的妻子关系不好。老两口与儿子媳妇关系都很不好。后来这个儿子因为与妻子的关系，喝药自杀了。宿莽老人当然非常悲伤。但从此后，他和老伴开了个小卖部，日子过得还算体面，而且还省去了和儿子生的那么多闲气。我问起他当时的日子如何，他对我说了上面的话，眼里似乎有些湿了。这话说得我颇为迷惑。他这话到底是什么意思呢？是满足，还是悲伤，还是仅仅在自我安慰呢？<sup>①</sup>

再比如，我采访过一个81岁的老太太望舒。她60多岁时曾经喝过一次药。望舒有三个儿子，在一般人看来，应该是很享福的老人了，于是我恭维她说：“你有三个孩子，活这么大年纪，可是享福了。”望舒却淡淡地一笑，说：“你觉得我挺享福吗？我这命啊，不忒强呀。”她随后和我讲起来，她的三儿子飞廉那么大了，却找不着个媳妇，还喝过一次药。她又说起大儿子和二儿子过得都不好，尤其是二儿媳妇和她总是不对付。她最后总结说：“凑合着瞎过呗。”<sup>②</sup>

另外一个例子是66岁的妇女椒兰。比起前面两个老人来，她的日子应该是过得更好的。她有文化，很能干，家里一个儿子，也挺富裕。但是，她也喝过一次药，与儿子关系也很不好。她说，别人都觉着她过得挺好的，所以她一般不愿意跟人说这些，因为“爱面儿”。她和人们在一起，显得挺高兴的，可是一回到家，就心里难受，即使是现在，还想着死呢。最后，她谈到了一些高兴的事，然后笑着说：“就凑合着过呗。我

① 2000年7月在孟轲县戴庄对宿莽的访谈。

② 2003年2月在孟轲县于村对望舒的访谈。

还能再活个66年吗？”<sup>①</sup>

这三位老人说“凑合着过”，并不是因为他们不重视过日子，不重视幸福美满的家庭生活。宿莽有很多难言之隐，一辈子实在不幸；望舒是个很婆婆妈妈的人，在我看来，她与儿媳的矛盾未必就没有她自己的责任；按照一般的标准，椒兰的日子过得非常好了，她之所以也说凑合着过，正是因为她的标准很高，认为当时的日子还不够满意。他们说“凑合着过”的时候，好像是一种自嘲和解脱：“虽然日子过得不满意，我不还是活了这么大岁数吗？”

而在一些别的场合，当我恭维某个很富裕的人的时候，他会咧开嘴笑着说：“瞎混日子呗。”意思是在表达一种谦虚：“虽然过得很红火，不过就是在瞎过而已。”

“混日子”一词之所以可以用在几乎所有人的身上，就是因为“过日子”是一个弹性太大的过程。但这并不意味着，人们各自所过的日子之间就真的没有区别。这区别不仅取决于经济状况、家庭和睦与否、人们的寿命和机遇，而且很大程度上取决于过日子的态度和干劲。当然，由于各种偶然因素，往往不是某个人因为认真过日子了，就真能过上好日子。在我遇到的众多自杀者中，完全混日子的人为数很少，绝大多数是认认真真过日子，但是又无法过上好日子的人。像宿莽、望舒、椒兰这样的人，并不是闲散浪荡、不过日子，但因为日子总也不能称心如意，最后只好并不心甘地满足于混日子的浑浑噩噩之中。

作为一种存在状态，“过日子”之所以常常是艰难的，并不仅仅在于人与外在命运的斗争。意外的事故、疾病、遭遇固然可能根本改变一家人的生活；但命运的不可测度不止在此。我们上面提到的三个老人，其根本问题都在于“修下了不孝子孙”。儿女的脾气、配偶的秉性、公婆的好恶，都有着很大的随机性，但这些人一旦成为自己家庭中的一个成员，其生命就会与自己的绑在一起，影响到自己过日子的质量。

家庭固然是自己生命的一种延伸，但并不是一种机械的延伸，而毕竟会牵涉到秉性各异的独立的人。因此，哪怕是再有权威的家长，也不能完全按照自己的意愿，像控制自己的身体或运用机器一样管理家庭和生活。“过日子”既是一种存在状态，又是一种政治状态。人从一生到家庭里面，就处在人与人的关系当中。我们虽然不能用城邦来定义

<sup>①</sup> 2002年10月在孟陬县西堂对椒兰的访谈。

中国人的生活，但亚里士多德的“人是政治的动物”，在此还是得到了最根本的肯定。而只要是政治，就会受到各种偶然因素的影响，就要处理微妙的人际关系。过日子，永远是人们的个体努力与外在命运的博弈过程；而且，这种博弈的结果又会不断变成新的命运，影响到以后的生活。我们上面提及的三位老人好像都颇为委屈，好像不孝儿子是命运的不公待遇；但焉知他们自己的言传身教不是这种命运的原因呢？当然，我们也不会因此就把不幸的原因完全归结到他们身上。

对大多数家庭而言，过日子就是在幸福与不幸之间摇摆的“混日子”，充满了各种喜悦和欢乐，也总有一本难念的经。真正能把日子一直过得很好，没有一点不顺心的家庭，我在田野调查中还没有遇见过。说所有人都是在混日子，并不仅仅因为过日子是艰难的，而且在于，过日子永远是一个“过”的过程。这就意味着，人们一般不会因为日子中有困难就不再过了；即使困难能够解决，也不可能立竿见影地换来好日子。命运在一天一天的转换中慢慢展开，生命的意义也在这逐渐的展开中渐渐显露出来。无论一生混得多么艰难，最终若能顺利完成了一生中的每个任务，父母送了终，儿子成家立业有出息，一家人虽然难免琐碎纠纷，还能和睦地过下去，日子就算过好了。

## 五、委 屈

家庭并不仅仅是一个过日子的场所，也是各种家庭关系的总和。可以说，每个头脑清楚健康的人都愿过上好日子，但并不是每个人都能过上好日子。哪怕在自己的家里，也可能制造出复杂的问题来。结果，人们以各种心态说：“凑合着过吧”。过日子的过程总是具有政治性的。“委屈”就是家庭政治中的不公和挫败，同时也往往意味着一个人的生活和人格的失败。从这个角度讲，对于每个人的幸福而言，家庭生活中的正义问题是至关重要的。

不过，真要谈到家庭政治，人们又往往觉得那不会是大事：“两口子过日子，能有多大的事呀？”“磕磕绊绊、吵吵闹闹是家常便饭，过去就过去了”。说家里的冲突不是什么大事，一方面是因为，谁的家里都很难避免大大小小的争吵，因此没什么大不了的；另一方面是因为，家里的争吵似乎总是可以被相亲相爱的家庭生活抵消，甚至可能正是争吵，

使家庭生活显得丰富多彩。比如夫妻之间的吵架,就常常很难和撒娇区分开来。因此,家庭中争吵的存在往往不被当成什么了不起的不幸,并不被认为是应该刻意避免的。

结合这看似矛盾的两方面,家庭生活应该是至关重要,而又非常微妙的。要理解导致自杀的委屈,我们需要进一步理解家庭在中国文化中的位置。前面在强调家庭的重要性的时候,我几乎要以“神圣”这个词来形容它。一个中国人可以不顾国家,可以亵渎神明,但很难让他否定自己的祖宗和家庭。即使人们会对自己家中的生活方式或某个家庭成员不满,人们也很难从总体上否定属于自己的家。如果谁真的弃父母妻儿于不顾,变成彻底的浪荡子,那在普通人的眼里,就和禽兽差不多了。从这个意义上讲,家庭是一个神圣的概念。不过,家庭这种“神圣”的地方,与中西宗教中一般所谓的神圣概念都不同,因为它恰恰又是最可以包容坏事的地方。虽然很难有人不重视家庭,但人们大多不会以对待神明那样的戒慎恐惧来对待它,反而会把很多隐私藏在其中。很多不能登大雅之堂、无法公之于众的事情,都可以发生在家里,隐藏在家里。家庭这个最神圣的地方,又是最世俗的地方;而且,家庭的神圣性,往往就体现在它的世俗性上——正如孔子所说的,“父为子隐,子为父隐”不仅不会破坏家庭的神圣性,而且是家庭生活所要求的。因此,以“神圣”和“世俗”来形容家庭,都不会很确切。我们还是按照日常生活中的理解,把家庭生活当作“过日子”的核心内容,即家庭是不能用外在的价值标准(如神圣、世俗、道德、法律)来衡量的,因为它本身就是最初的标准。一个有了美满家庭的人,既有了生活的主心骨,也有了基本的人格价值。他可以从家庭生活出发,来与外人交往,取得事业上的成功;反过来,事业上的成功,又应该通过进一步促进家庭生活而润泽生命和滋养人格。

由于家庭的这个核心位置,“父为子隐、子为父隐”的态度虽看似姑息养奸,但其真实含义在于,它从基本的人情出发,而不在于家庭一定要与法律对抗——如上所述,法律和国家,是不能作为家庭生活的衡量标准的。人情是使家庭得以实现幸福生活和人格价值的根本出发点和最终归宿。而正是“情”这个核心含义,使家庭同时成为最“神圣”的和最“世俗”的:家庭之所以神圣,就在于要在家中培养温厚的情感;家庭之所以世俗,是因为这种情感应该是无所不包的。同样,仍然是这个核心含义,使家庭政治既至关重要,又不显得性命攸关。正是因为家中有

情，人们才会把最根本的生命和人格托付给家庭；也正是因为家中有情，再大的吵闹都应该得到化解和抵消。

但家庭政治之所以重要，是因为“情”并不是家庭中的惟一维度。仅仅依靠情感，并不能真正化解人与人之间必然存在的分歧和冲突。家庭生活虽然来自情、归于情，却不能依赖于情。家庭成员之间，必须依靠另外一套规则来过日子。“过日子”既要处理人与人之间的关系，又要管理经济收支；在家庭中做人不仅要与亲人相互敬爱，而且要相互尊重、维持一定的权力平衡。这些方面，都是政治。既然是政治，当然会有公正与否的问题，于是就会有“委屈”问题的存在。

另一方面，恰恰因为是在家庭之中，政治不可避免地会与情感纠缠在一起，人们无法彻底按照一般的政治逻辑来处理亲人之间的各种交往和纠葛。这不仅是因为处理家事时很难避免情感的考虑，而且因为亲人之间的预期与公共政治中的预期不同。我们可以通过另外的两个例子来看家庭中的不公到底有什么特殊之处。

萝生是一个21岁的小伙子。有一次，他的姥爷家没有人，他一个人进到了屋子里，还吃了几根香蕉。谁知道，等老人回家后，竟然发现有800元钱不见了，便觉得是萝生拿了那800元钱。萝生的父亲本来非常溺爱萝生，突然听说儿子偷了姥爷的钱，觉得很没面子，就狠狠训斥了萝生一顿。萝生觉得受了委屈，一气之下，跑到火车道上，卧轨自杀了。<sup>①</sup>

再如琼枝，是个刚结婚没两年的少妇，和丈夫非常恩爱，几乎从不吵嘴。在她的陪嫁中，有一台录音机。有一天家里失盗，录音机被偷走了。琼枝当时就在家，却没有看到小偷进来。琼枝的丈夫知道后，狠狠数落了琼枝一顿，责怪她看管不严。琼枝觉得非常委屈，因为丈夫从未这样对待过自己，于是一气之下，喝下一瓶农药死了。<sup>②</sup>

在我调查过的自杀故事中，有相当多的是这类因为非常小的纠纷和吵嘴导致的悲剧。自杀发生之后，人们首先有两个反应。第一，死者一定是受了委屈。比如萝生，他的自杀结局就表明他一定没有偷钱。琼枝的情况会有所不同，因为这里没有什么错怪或误解，但丈夫的批评一定与她的预期有很大的距离。第二，人们又会觉得非常惋惜。这不

① 2002年10月于孟轲县西堂对萝生叔叔和邻居的访谈。

② 2002年8月于孟轲县水周对琼枝丈夫和邻居的访谈。

仅仅是因为引发自杀的原因太小,而且因为在这种“委屈”发生之前,这些家庭是过得很好的。本来萝生和他爸爸关系那么好,怎么就受不了一点批评呢?虽然萝生是被错怪了,但难道这就犯得着去死吗?而在琼枝的故事里,还不涉及这样的误解和错怪。琼枝明明在家里,录音机还失盗,她本来是难辞其咎的;如果说她受了什么委屈的话,就是因为丈夫说话太重了。仅仅因为一句重话,这对恩爱夫妻就会闹到这样的下场吗?

如果同样的事情发生在家庭之外,比如同事或朋友之间发生这样的错怪或是有点严厉的批评,当然也会算得上冤枉。不过,一般情况下,人们不会因此而自杀。不仅不会因此而自杀,而且如果谁真的因此自杀了,人们不会认为死者是被冤枉了,反而可能怀疑他确实有错,甚至可能有比这更大的错,要不然怎么会畏罪自杀呢?冤枉和委屈的重要区别在于,像萝生这样的受委屈者一旦自杀,人们马上就知道,他一定没有偷钱;但反过来,如果一个有类似罪名的人在公共生活中自杀了,那人们往往会认为他不是清白的。比如,1996年九河乡的乡委书记匡建雄迫于工作压力和权力斗争,上吊死了,人们就觉得非常奇怪。很多人猜测,他一定是犯下了什么无法启齿的错误,所以才畏罪自杀的。人们不大相信,他真的仅仅因为工作压力,就会去上吊。<sup>①</sup>

由此可见,人们是以非常不同的逻辑来理解家庭生活与公共生活中的正义的(参考吴飞,2007b)。那么,这种不同究竟体现在什么地方呢?

## 六、情感与正义

如上所述,家庭生活首先是情感与政治的一种混合。一方面,家庭成员之间有相当密切的情感依赖;另一方面,家庭生活又是一种政治生活。而且这两方面不能相互分开。谁也不希望家庭成员之间以陌生人之间那样的模式相互交往,也不希望家庭像一个工作单位那样公事公办。于是,家庭中的正义总是以亲密关系为出发点。我们说的这种“亲

<sup>①</sup> 2003年3月于孟轲县城、钩戈乡、九河乡对匡建雄儿子和同事等的访谈。

密关系”，并不一定只在关系好的家庭中才会存在，而是存在于所有家庭之中的、过日子所必需的、使个体生命与家庭成员连结起来的相互依赖的关系。

我们可以把家庭中的正义分成两个层面来理解。首先，是一种形式上的正义，即过日子的制度框架。家庭中要有一定的权力结构和各自的义务。父母应该爱护子女，子女应该孝敬父母；夫妻之间男主外，女主内。在这个权力结构之上，会有基本的相互尊重和平等关系。比如，夫妻之间要有一定的权力平衡，包括各自的相互尊重，也包括婆家和娘家各自的地位和力量；再比如，兄弟姐妹之间要平等相待，有大体相当的权利义务等。每个人在一个家庭中得到自己该得的一份，根据自己的角色生活，就可以把日子过下去。如果谁得不到这样公平的待遇，那就会遭受委屈。

其次，是在形式正义基础上的公平交往，即把形式正义中相互尊重、彼此平等的原则贯彻到日常交往之中。在形式正义基本确立的家庭里，家庭成员之间应该按照既定的名分和原则，亲密、尊重、平等地相互交往。父当严，母当慈，子女当孝，兄弟之间当悌，夫妻之间当爱。不过，这一点要比形式正义的弹性大得多。因为每个家庭情况不同，人们对于什么是把握公平交往的度有各自的理解。比如，一些父亲经常批评儿子，那么，批评就会被当作父子之间正常的关系；再如，夫妻之间如果本来就经常有小的冲突和摩擦，那么，彼此拌嘴也就不算什么大的问题了。但在萝生父子之间，父亲很少训斥儿子，一旦训斥，就会被当成难以承受的委屈；在琼枝夫妻之间，因为本来极为恩爱，丈夫指责两句，就是意料之外的。

那些因为琐碎小事引起的自杀，大多是因为这种公平交往受到了威胁。可见，家庭政治中的委屈，常常并不在于一般的正义或公平原则受到了挑战，而是指，没有达到所依赖和预期的某种相互关系。在此，所谓的公平，就是一种亲密和尊重的关系。归根到底，如果不从亲密关系出发，并以它为目的，家庭中的政治是没有意义的。

不过，情感和政治毕竟是两回事，会遵循不同的规律。二者虽然在起点和终点上合一了，我们还是不能把它们混为一谈。家庭中最重要

的亲密关系，为家庭政治提供了基本前提和最终目的，但并不能代替政治本身。我们可以说，萝生父子的关系本来是一种溺爱式的亲密，在萝生看来，仍然要维持这种亲密，因为没能达到这种亲密关系，所以他自



杀了。琼枝夫妇之间是一种如胶似漆的亲密,琼枝也希望达到这种亲密,但因为无法实现,所以自杀了。“委屈”,其实就来自情感与家庭政治之间的张力,在于家庭政治以情感为出发点和目的,却不可能完全按照情感的逻辑发展。

情感与政治之间的这对基本张力,成为家庭政治区别于公共政治的关键。以现代官僚体制为基本特征的公共政治既不从亲密关系出发,也不以亲密关系为目的,而是自始至终都按照政治的逻辑运行。公共领域中的冤枉,就是纯粹政治意义上的不公,是一般的分配正义或交往正义受到的挑战。如果在公共领域中爆发政治斗争,其最终目的是击败敌人、保存自己。

因为其出发点和目的都是亲密关系,严格说来,家庭政治中并不存在真正的敌人,或者说,这种特殊的政治应该永远不以消灭敌人、保存自己为原则。哪怕在某个具体场景下战胜对方,也是为了维护一种形态的亲密关系,是为了一家子按照自己希望的方式过日子。如果真的像公共政治中那样彻底消灭了对方的有生力量,结果也不可能给自己带来好处。

由此,我们为了讨论的方便,可以把家庭政治理解为一系列的权力游戏<sup>①</sup>。这样的权力游戏起于亲密关系,终于亲密关系,所以并不是你死我活的权力“斗争”。不过,其中毕竟还是有政治斗争的一些基本特点,我们可以从这几个方面来理解:

第一,围绕家庭生活中的某个事件,人们都希望自己有更大的发言权,或至少得到更大的尊重。权力游戏是就此展开的角逐。共同过好日子仍然是最终的目的,但在过日子中发挥更大的权力,也可以成为一个次要的目的。

第二,虽说权力游戏的最终目的是维护一种亲密关系,但权力关系同样会渗到对这种亲密关系的理解当中。比如,一方如果得不到所预期的尊重和对待,也会认为自己应有的权力受到了侵害。委屈,既可以理解为没有达到预期的亲密关系,也可以理解为没有达到预期的尊严和权力。

第三,虽然是权力“游戏”,但这游戏并不是玩过就完了。一次游戏有可能会带来权力资本的重新分配,从而影响到以后的游戏。因此,家

<sup>①</sup> “权力游戏”的概念,受到了黄光国先生的影响,但又与他不尽相同。(黄光国,2004)

庭政治常常是环环相扣的一系列权力游戏。

第四,基于这样的权力游戏,我们可以把家庭政治中的形式正义理解为常态的权力平衡。而交往中的正义,就是一次又一次的权力游戏。通过家庭政治达到家庭中的公平和正义的过程,就是不断维护这种权力平衡的过程。家庭政治是一种动态的权力平衡。

第五,由于全家的利益是公认的目的,在这样的权力游戏中,决定胜负的不仅是力量高低,而且是道德资本。“道德资本”指的是一个家庭中被公认为对全家有益的言行或地位。这种资本会使人在权力游戏中取得上风;而一个权力游戏的结果,又会为下一个权力游戏准备道德资本。

在这一系列权力游戏中,我们就可以把委屈理解为权力游戏中的挫败;而自杀,就可以看作对这种委屈的一种报复或矫正手段。萝生受了委屈,但又无法辩明自己的清白,就是在与父亲的权力游戏中失败了。他为了纠正这一失败,就去卧轨自杀。虽然他已经死了,但父母却会立即知道,他不会偷了那钱,是委屈了他,于是他在新的一轮权力游戏中又扳了回来。琼枝的故事和萝生有些不同,因为她没有什么可以辩白的。但是,在她自杀之后,她的丈夫会后悔不该对她那么粗暴,也算是琼枝的一种报复。自杀的人常常会说:“看我死了你们怎么办”,“我死了你就后悔了”。在他们期待的结果无法得到的时候,萝生和琼枝采取了极端的方式,以期在家庭中得到更多的尊重和权力。他们虽然明明知道家庭政治的目的是亲密关系,而不是敌对关系,却忘记了,如果自己死了,这种胜利是没有价值的。

如果仅仅把家庭生活理解为权力之争,我们不能说萝生和琼枝的自杀是完全无意义的。而人们之所以为他们惋惜,根本上在于,他们把家庭中的权力游戏当成了真正的权力斗争,忘记了家庭政治的本来目的是更好的亲密关系,不惜牺牲自己的性命来赢得胜利,把权力游戏中的胜利看得比过日子本身还重要,结果他们的胜利也变成了无意义的。

## 七、结论:过日子作为一种生活方式

综合上面的讨论,我们可以总结出这样几点:

首先,过日子是一个人从生到死的生命过程,这个过程首先发生在

家庭之中,因此,过日子就是以人、财、礼为基本要素的家庭生活过程。人的命运在家庭生活中展开,过日子也就是不断与命运博弈的过程。

其次,过日子必须与家庭成员共同进行,因而过日子必然同时涉及到家庭成员之间的正义问题和情感问题。家庭成员之间的亲密关系是过日子的起点,但家庭秩序又必须用人们之间的权力游戏完成,最终追求一个井然有序的新的亲密关系。我们可以把这个过程概括为“缘情制礼,因礼成义”。

再次,家庭中经常发生的委屈,不是一般的的天不公,而是情感与正义交织在一起的不公。发生在家庭中的自杀大多是由委屈导致的。要理解这种自杀的意义,就必须从过日子过程中的情与礼来考察。

以过日子为基本的生活方式,从家庭生活来界定人的自然,与人和上帝(或任何一种抽象理念)的关系来看待人性非常不同,与人和城邦的关系来看待人性有更多相似之处,但仍然有不小的差异。在这样的生命观的基础上,我们又可以进一步理解促成正义的礼、维护秩序的法,以及理解这一套体系的理。所有这些,共同构成了一种独特的生活方式,成为我们理解中国文化的出发点,也有可能帮助我们寻找一条不同于西方模式的社会科学范式。

#### 参考文献:

- 迪尔凯姆(涂尔干),1996/1897,《自杀论》,冯韵文译,北京:商务印书馆。
- 费孝通,1998/1937,《乡土中国生育制度》,北京:北京大学出版社。
- 黄光国,2004,《人情与面子:中国人的权力游戏》,收入黄光国《面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社。
- 黄行土,2001,《农村精神病患者自杀相关因素分析》,《现代实用医学》第4期。
- 江永华、朱红、吴成银、张怀寅、夏碧磊、贺敬义,2003,《强化农药管理对农村自杀的影响》,《中国心理卫生杂志》第12期。
- 李献云、许永臣、王玉萍、杨荣山、张迟、及惠郁、卞清涛、马振武、何凤生、费力鹏,2002,《农村地区综合医院诊治的自杀未遂病人的特征》,《中国心理卫生杂志》第10期。
- 门林格尔,2004/1938,《人对抗自己》,冯川译,贵阳:贵州人民出版社。
- 涂尔干,2006/1960,《人性的两重性及其社会条件》,收入《乱伦禁忌及其起源》,汲喆、付德根、渠东译,上海:上海人民出版社。
- 王利平,2002,《齐美尔笔下的陌生人》,舒炜等编《思想与社会·施米特:政治的剩余价值》,上海:上海人民出版社。
- 吴飞,2005,《自杀作为中国问题》,《读书》第9期。
- ,2007a,《自杀与美好生活》,上海:上海三联书店。
- ,2007b,《自杀中的“正义”问题》,《社会学家茶座》第1期,济南:山东人民出版社。

- 谢丽华主编, 1999, 《农村妇女自杀报告》, 贵阳: 贵州人民出版社。
- 杨镇涛, 2000, 《正常人自杀问题与危机干预初探》, 《健康心理学杂志》第 6 期。
- 翟书涛, 2001, 《社会因素与自杀》, 《医学与社会》第 6 期。
- , 2002, 《自杀的发生机制》, 《临床精神医学杂志》第 2 期。
- 张敬悬、翁正、秦启亮、马登岱、柴新生, 2001, 《城乡社区自杀死亡率前瞻性观察》, 《中国行为医学杂志》第 4 期。
- 张艳平、李献云、费力鹏、卞清涛、许永臣、及惠郁、杨荣山、张迟、何凤生, 2003 《农村地区有、无精神障碍自杀未遂者及其自杀特征的比较》, 《中华精神科学杂志》第 4 期。
- 滋贺秀三, 2003/1975, 《中国家族法原理》, 张建国、李力译, 北京: 法律出版社。
- Agamben Giorgio 1995, *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press.
- Dominio, George, Marisa Dominio & Annie Su 2001—2002 “Psychosocial Aspects of Suicide in Young Chinese Rural Women.” *Omega: Journal of Death and Dying* 44(3).
- Eddleston, Michael & Michael Phillips 2004, “Self Poisoning with Pesticides.” *British Medical Journal*.
- He, Zhaoxing & David Lester 2002, “Sex Ratio in Chinese Suicide.” *Perceptual and Motor Skills* 95 (2).
- Ji, Jianlin, Arthur Kleinman & Anne Becker 2001, “Suicide in Contemporary China: A Review of China’s Distinctive Suicide Demographics in Their Sociocultural Context.” in *Harvard Review of Psychiatry* 9(1).
- Lee, Sing & Arthur Kleinman 2003, “Suicide as Resistance in Chinese Society.” in Elisabeth Peny (ed.) *Chinese Society*. London: Routledge.
- Pearson, Veronica & Meng Liu 2002, “Ling’s Death: An Ethnography of a Chinese Woman’s Suicide.” *Suicide and Life-Threatening Behavior* 32(4).
- Phillips Michael, Huaqing Liu & Yanping Zhang 1999, “Suicide and Social Change in China.” *Culture, Medicine and Psychiatry* 23.
- Phillips, Michael, Xianyun Li & Yanping Zhang 2002, “Suicide Rate in China: 1995—1999.” in *Lancet* 359 (9309).
- Phillips, Michael, Gonghuan Yang, Yanping Zhang, Lijun Wang, Huiyu Ji, Maigeng Zhou 2002 “Risk Factors for Suicide in China: A National Case-Control Psychological Autopsy Study.” *Lancet* 360 (9347).
- Wolf, Margery 1975, “Women and Suicide in China.” in Margery Wolf & Roxane Witke (eds.) *Women in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Wu, Fei 2005, “Gambling for Qi.” *The China Journal* 54 (July).

作者单位: 北京大学哲学系  
责任编辑: 谭 深

**Abstract:** Using data from a 1996 national probability sample of Chinese men, this paper analyzes the effect of family background on occupational mobility in contemporary China. The author has paid particular attention to the rural-urban institutional divide. China has an unusually high degree of mobility into agriculture and also, apparently, unusual “openness” in the urban population. Both patterns are explained by China’s distinctive population registration system, which simultaneously fails to protect peasants from downward mobility and permits only the best educated rural men to attain urban residential status, resulting in severe sample selection bias in previous studies restricted to the de jure urban population. In this article, new lights are shed on the relationships between the socialist egalitarian policies and social fluidity and between inequality and mobility.

On “Living a Life of Fortune” ..... *Wu Fei* 66

**Abstract** This is a theoretical reflection of the author’s field study of suicide, during which the author found that suicide in China is significantly different from those described by Western suicidologists. The reason for this difference is that the western suicidological paradigms are based on the ideas about human nature and life of the Western culture. In order to find a theoretical framework to interpret suicide in China, the author applies an idiom in spoken Chinese: “living a life of fortune” (*guo rizi*). According to this idea, life is a process from birth to death, and each step of it happens in the family. Hence the family is not merely a social organization, but constitutes one’s existential living condition. One’s happiness depends on the balance of family life, and the fundamental elements of family life are persons, property, and rituals. Suicide usually happens when an imbalance of power in family life leads to injustice.

A Study on Migrant Workers’ Permanent Migration Intentions .....  
..... *Cai He & Wang Jin* 86

**Abstract** Based on research of the household registration system, this article discusses what factors might affect migrant workers’ decisions to choose city household registration and migrate to city permanently. We found that among different groups with different migration intentions, individual inclinations to move and institutional pressures work in different ways. If using willingness to give up land as the indicator for behavioral permanent migration intentions, then the main factors affecting migrant workers’ intentions are individual inclinations to move, which mainly include individuals’ human capitals and their inclination towards urban life style, so the choice is mainly based on economic rationality. If we use the willingness to change one’s household registration to the city where they are working as the indicator, then the main factors are mostly about localities and institutional pressures, which point to the social rationality underlying the migrant workers’ pursuit for institutional protections to improve their living conditions in the cities.