

【青年学者论坛】

论“奔头”

——理解冀村农民自杀的一个本土概念

刘燕舞

内容提要:农民为什么自杀?为了回答这一问题,本文从本土正统哲学出发,基于儒家传统对自杀的理解,以冀村农民自杀的田野经验为例,将农民的日常口头语言“奔头”进行理论提炼并用之分析了冀村农民自杀的原因。“奔头”是指在人的一生中,通过人的努力奋斗可以实现的愿望和价值,是支撑人一生的日常生活过程持续运行的动力机制,它包含了人活着所要面对的归宿、齐家和生活三个基本层次。农民自杀是由归宿、齐家、生活三个层次所构成的“奔头”这一人活着的动力机制失调所致。随着“奔头”三个层次的主要内涵发生变化,农民自杀的样态亦随之发生了变动。

关键词:农民自杀;“过日子”;“奔头”

一、问题的提出

自杀问题是西方社会学研究的经典范域,作为全球自杀率较高的国家之一^①,中国的自杀问题亦逐渐引起了研究者的重视。然而,在过去近20年中,中国学术界对中国自杀问题的研究主要限于医学领域,而在社会学领域所展开的自杀研究却相对较少。

在社会学领域自杀研究的有限文献中,真正具有本土化特色且又吸收了西方自杀研究优秀成果的是吴飞^②关于“过日子”(“Bare Life” or “Living a Life of Fortune”)这一分析农民自杀的文化意义框架的探讨。这一分析框架抓住了“家庭”这一中国的自杀现象尤其是农民自杀现象发生的最核心的场域要素,并围绕关于“人”、“财产”与“礼仪”等家庭基本构成方面的关系进行了充分的叙述和论证。该理论认为,“过日子”是指包括中国人出生、成长、成家、立业、生子、教子、养老、送终、年老、寿终等这些环节,也即一个人走完一辈子的过程,而中国农民的自杀是他们在家庭生活中处理人、财产和礼仪等三方面关系的权力游戏中权力失衡所导致的结果,或者说,农民的自杀是在他们遭遇家庭生活中的委屈或非公正对待而以之作为追求家庭内部正义的一种手段的产物,自杀表明了农民“过日子”和“做人”的失败。

基金项目:国家社会科学基金青年项目《农村老年人自杀的社会学研究》(13CSH004)的阶段性成果,论文初稿的部分内容曾在北京郑杭生社会发展基金会2013年第二届青年学者论坛上宣读,特此致谢。

作者简介:刘燕舞,法学博士,武汉大学社会学系讲师,主要研究方向为社会学理论及其应用、农村社会学、乡村治理。

事实上,根据吴飞的理论分析,我们可以将“过日子”看成是人这一生的日常生活过程的“运行机制”,而农民的自杀则是“过日子”这一日常的“运行机制”失调后的结果。然而,如果我们进一步询问农民,“过日子”是“为了什么呢”?是仅仅“为过日子而过日子”,还是“有更深刻的目的或动机”?

为此,笔者在距离吴飞研究的田野点不远但基本属于同一文化区域的华北冀村^③开展了田野调查。冀村,是根据笔者研究需要而取的一个学名,该村位于河北省东北部Q市Q县G乡,实由两个相邻的行政村C村和D村构成,总人口有2790人,民族成分主要为满族,但绝大部分属于“随满”,实际上都是地道的“汉族”人口,村民家族观念较浓,男孩生育偏好突出。笔者于2011年4月7日至5月6日在冀村就当地农民自杀问题展开了驻村一月的专题调查。资料收集主要采用无结构式深度访谈法和半结构式深度访谈法,前者主要用于理解农民自杀的具体情境、过程和后果以及与之相关的文化观念,后者主要用于理解农民自杀在一些量化指标上的分布特征,如性别、年龄、时间区间等。

调查时发现,农民对自杀的最初解释均是说“日子过不下去了”或“日子没法过了”才选择“自杀”。应该说,其表象逻辑与吴飞所做的理论思考十分切近。但当笔者进一步询问他们为什么“日子过不下去了”或“日子没法过了”就要选择“自杀”时,他们则表示“日子过不下去了就没有‘奔头儿’,没有‘奔头儿’,过日子就没有意思,活着也就没有意义。”在一个月的田野调查中,笔者访谈时不断重复这一问题,而农民也不断重复差不多同样的回答。这种田野经验的冲击使我们深思,“奔头儿”相较于“过日子”来说,应是影响农民选择自杀行动的更为深刻的机理。

较之于“过日子”这一人生日常生活过程的“运行机制”(Operation Mechanism)而言,“奔头儿”的实质是人这一生的日常生活过程的“动力机制”(Dynamic Mechanism)。在吴飞试图寻找却无法找到一个与西方文化中的“上帝”或“赤裸生命”对应的中国概念来理解中国农民的自杀行为,只好将就着选择相对接近的“过日子”作为解释农民自杀的理论框架时,笔者认为“奔头儿”似乎更能对应西方文化中的“上帝”,而“奔头儿”的结构或内涵则是中国农民心中具体化的“上帝”。因而,将农民日常口头语言“奔头儿”进行学术提升构建,就可以形成一种理解中国农民自杀的文化机理的异于西方而具有本土特色的理论框架。本文试图以吴飞的“过日子”这一农民日常生活过程的“运行机制”的分析为学术起点,从“奔头儿”这一农民日常生活过程的“动力机制”的角度,以冀村农民自杀的经验为例,对中国农民自杀做一些一般的抽象性的理论思考。同时,为了概念形式的简化,我们在本文中将“奔头儿”的儿化音去掉,也即仅取“奔头”二字进行构建提升和分析讨论。

二、自杀社会学研究及其传统

(一)中国的自杀社会学研究

在中国社会学领域的自杀研究中,主要有结构决定论与行动决定论两种路径取向。

从宏观角度看,结构决定论的代表性学者是景军和张杰等人。他们认为当前中国自杀率的下降是由农村妇女自杀率的显著下降所形成的,究其原因,与中国宏观经济结构的变动特别是女性劳动力的乡城流动有关。^④当然,上述研究者也因受限于宏观数据年龄变量的缺失,而无法更为详细地考察各年龄段的妇女自杀情况。而有一些数据表明,农村妇女自杀率的下降主要是农村青年妇女自杀率的显著下降,然而,农村老年妇女的自杀率却显著上升。^⑤

所以,另一些结构决定论者则就诸如代际关系变动、婚姻关系变动等微观家庭结构的变动来解释农村自杀率更为细致的变化情况^⑥,他们认为农村代际关系由反馈向剥削的转换是农村老年人自杀的重要因素^⑦,而离婚率的显著上升与农村青年妇女自杀率的下降则表明,如果缺乏家庭结构的变动,那么,离婚率的数字就有可能与自杀率的数字发生戏剧性的但却是符合经验事实的转换。^⑧

然而,无论是从宏观还是微观的角度,结构决定论的缺陷均在于无法观察或研究自杀行动者自杀行动的目的或动机,也即他们在解释自杀行动者“为什么自杀”这一环节上具有重要贡献,但对于自杀行动者“为了什么而自杀”的解释却明显不足。因而,行动决定论者则从社会行动的角度对之进行了探索与阐释。

Pearson 和 Liu 认为中国农村妇女的自杀更多地应是家庭内部的权力斗争的结果。^⑨Liu^⑩还认为中国农村妇女自杀的意义在于个人的反抗和报复,以获得她们活着时无法达到的目的。笔者在讨论民间法与国家法两者在自杀纠纷冲突中的调处时考察了 Pearson 与 Liu 等人所指出的作为反抗或报复的农村妇女自杀行动。^⑪Lee 与 Kleinman 也认为中国的自杀可以看作是自杀行动者的一种反抗行为。^⑫吴飞则从“赌气”(gambling for Qi)的角度阐释了中国北方农村农民的自杀行动与家庭政治的关系。^⑬杨华等与贺雪峰认为农民对死后世界缺乏想象和畏惧,能够自主地处置自己的身体及确定自己的存在方式,这为他们自杀带来了很大的自主空间。^⑭还值得一提的是,景军亦曾从社会行动取向的角度对一位老年妇女的自杀进行了精彩阐释,他从行动的“未预结局”(unintended consequence)的角度就一位库区移民的老年妇女的自杀与外在情境的关联进行了理论分析,并据此讨论了这一自杀案例所透视出的国家与社会的关系。^⑮

行动决定论的取向相较于结构决定论的取向来说,在中国的自杀研究中可能更切合实际,也应更有利于我们理解中国农民自杀的机理。其原因在于,中国的自杀研究虽与西方自杀研究传统关联紧密,但是,中国的自杀研究更需要考虑自身的研究条件。特别是对于自杀率数据的运用,我们同样遭遇西方自杀研究中所遭遇过的诸如失真、漏报、统计口径不一等系列困境,甚至,因为各种因素的纠合,我们所遭遇的困境还要远大于西方自杀研究中选取同样取向的研究者所遭遇到的困境。因此,我们接下来有必要简要梳理西方自杀社会学的研究传统,并据此来反思中国的自杀研究,从而为我们选择合适的研究路径做出说明。

(二)西方自杀社会学研究的传统

结构决定论者的研究传统大体均溯于迪尔凯姆所开创的实证主义社会学研究,而行动决定论者的研究理路大体可上溯至韦伯所开创的人文主义社会学研究。

实证主义自杀社会学在西方自杀社会学中一直居于主流位置,其开创者迪尔凯姆按照“社会整合”与“社会规范”两个关键维度来考察其与自杀类型的匹配关系。^⑯在迪尔凯姆之后,莫里斯·哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)认为迪尔凯姆所运用的两个关键变量——社会整合与社会规范——具有高度重叠的特征。因此,他提出更为综合性的“社会疏离程度”(the degree of social isolation)这一概念来分析自杀的原因(the causes of suicide)。他指出,在西方社会中,因为城市的疏离程度比乡村要高,所以,城市的自杀率要比乡村高。^⑰然而,中国的自杀特征与迪尔凯姆和哈布瓦赫等人所论述的刚好相反,中国城市的疏离程度比乡村要高,但其自杀率却远低于乡村。安诺·亨利和詹姆斯·肖特(Andrew F. Henry & James F. Short)等人^⑱则从对社会规范这一维度的反思出发,进一步完善迪尔凯姆的理论,他们认为可以用“外部控制力”概念理解自杀率的分布及其变化,这一概念分析指出,一个社会内部对其成员的控制力越强,那么其内部成员的自杀率就会越低;相反,如果控制力越弱,那么,其内部成员的自杀率就会越高。不过,中国的自杀

经验同样无法支撑这一理论。即使在西方社会,这一结论也未必成立。^①杰克·吉布斯(Jack P. Gibbs)与沃尔特·马丁(Walter T. Martin)两人则根据自杀者的职业阶级(occupational class)的变化,从自杀者的社会关系的稳定性和持久性的角度来讨论其与自杀率波动的关系,他们认为人们在向上或向下发生社会流动时,都会因为与原有社会关系联结的松弛而出现较高的自杀率。^②

与实证主义社会学将自杀率这一整体社会事实作为自杀研究对象不同的是,人文主义自杀社会学者认为应从社会行动的角度出发将自杀行动当做一种社会行动进行研究,特别是要对自杀行动的主观意义进行探讨。他们对迪尔凯姆主义的批评主要集中在如下四个方面:其一是对于政府所提供的自杀统计数字是否可信的质疑;其二是对迪尔凯姆的自杀定义的质疑;其三是关于是否只能运用自杀率作为自杀的研究对象的质疑;其四是对一些实证主义的具体理论假设的质疑。^③道格拉斯(Jack D. Douglas)发现,统计数字的单调使得关于自杀本身的很多因素或内容均无法显示出来,他发现要想使自杀研究能够更多地关注自杀者本身的真实逻辑,就有必要摆脱迪尔凯姆主义的窠臼而开创新的路径。最终,他尝试着考察自杀行动的社会意义,并形成了一个较为坚实的新的社会学自杀研究传统。^④对社会意义的关注,主要是关注作为意义复合体(meaningful complex)的自杀行动者的自杀动机(motives),即指向自杀行动者自己或充分明了他人态度或行为的观察者的具有复合意义的自杀动机。^⑤他还指出,研究者必须关注每个具体的自杀行动,并对其情境做出解释性理解,因此,与其将自杀率作为唯一的考察对象,还不如通过对与自杀者相关的人展开深度访谈,并收集一些与自杀者的自杀行动有关材料,来理解自杀者自杀的社会意义。^⑥

(三)建设性的反思

应该说,人文主义自杀社会学的路数越来越切近中国的经验现实。事实上,当我们将自杀行动者的自杀动机作为考察对象时就会发现与仅观察自杀率所不一样的面相。在中国农村,自杀呈现出各种复杂的类型,如为了报复而自杀、为了殉节利他而自杀、为了摆脱疾病痛苦而自杀、为了死亡本身而绝望自杀等等。而理解这些自杀行动的动机,显然比冷冰冰的自杀率数字具有更为丰富的含义。

此外,人文主义路径之所以更适合于中国的自杀研究,还在于客观研究条件所限。人文主义自杀社会学所批评的关于实证主义社会学倚靠官方关于自杀的统计数字来研究自杀所存在的问题,同样存在于中国的研究现实中。其一是有些历史时段中因为特殊原因如意识形态的窠臼^⑦而没有关于自杀的统计数字。^⑧其二是即使有统计数字公布的年份,其漏报率亦相当严重,如有些学者对全国疾病监测点所收集的数据分析指出,其漏报率估计可能达到了28.13%^⑨。费立鹏通过分析卫生部死亡登记系统的数据,指出其漏报率可能有18%^⑩。笔者自己在全国十个省份数十个村庄的调研表明,几乎每地每10例真实的自杀死亡者中,能按自杀死亡上报登记的一般不超过3人,他们中的绝大部分均以病死或正常死亡上报,甚至对自杀死亡的忌讳所导致的严重漏报本身就是一个值得重视的文化问题。所以,依赖统计数字所做出的研究有可能存在较为严重的真实性问题。然而,国内秉持结构决定论研究路径的学者大多没有注意这一客观条件的限制性,这对于从宏观角度研究中国社会或中国经济等宏观结构与中国自杀率的相关关系的研究来说尤其突出。

因此,从西方自杀研究的脉络来讲,本文关于“奔头”与自杀关联的理论思考亦正是秉持人文主义自杀社会学路径的社会行动视角下的一项尝试性探索。当然,基于我们接下来要讨论到的中国正统哲学对自杀理解的迥异于西方的特点,我们更愿意将之放置在中国的儒家传统路径中进行考察。

三、儒家传统路径:理解自杀的本土哲学基础

吴飞在讨论构建“过日子”的理论框架以理解中国北方农民乃至中国农民的自杀时,是从清理和爬梳近代以来西方自杀学与生命观开始的,其基本的预设在于尽管西方自杀学尤其是自杀社会学已经相当专业化,但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,因而从清理近代西方文化对生命观的理解再来反观中国农民的思维方式,就能为构建具有中国关怀的本土理论框架提供有益的观照。^⑨这种学术努力无疑是十分值得肯定的。不过,如果我们将历史视线拉长进而从更为源头的角度就中西方文化尤其是中国文化关于更为具体的自杀观的讨论,我们就会有一些新的学术体悟。特别是从中国自身的文化角度搜寻有益的学术养料从而为构建具有本土特色的理论框架服务就显得更加必要。

公元前六世纪到公元前三世纪的中国春秋末年到战国时代,中国传统的文化思想进入了一个卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)所谓的“轴心时代”(the Axial Period)。与同处轴心时代的西方文化渊源中的古希腊产生了诸如苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等先哲一样,这个时代的中国亦产生了中国文明源头的众多诸如儒家的孔子、孟子、荀子,道家的老子、庄子和墨家的墨子等先哲巨贤。这些至圣大师们在那个所谓礼崩乐坏和战乱连绵的特殊年代思考着人类秩序的众多基本问题,其中关于人以及人的生与死乃至诸如死的非正常方式——自杀——一类的思考同样扣人深省。

在冯友兰先生看来,轴心时代的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等及他们所形成的哲学宗派可视之为西方哲学的正统,而经由孔子、孟子和荀子等及他们所形成的哲学宗派可视之为中国哲学的正统^⑩。之所以要回到轴心时代先哲巨贤关于自杀思考的讨论中去吸取养料,是因为即使是建基于近代西方文明基础上的近现代西方自杀学,很难有证据表明其思想源头仅受一元论的以“上帝”为核心的基督文明的理论思考,事实上,从文艺复兴和启蒙运动开始,人们思考的源头均回到了轴心时代。中西方尽管存在各种各样的差异,但每当遭遇近代或现代的人类生存发展的危机困境或风险时,都习惯于从肯定或否定的角度回到轴心时代的各自文明中去寻找答案。对待生与死特别是如何生与如何死的问题上,西方文明所面临的一直是哈姆雷特式的拷问。在“to be”与“not to be”之间做出决策从一开始的文化源头思考上似乎就是一个更接近二元对立的问题。而这种选择的“艰难”也许并不在于“生”与“死”的“词”上的意义,其所指之“物”更在于“权利”与“罪罚”的讨论。

从古希腊三哲的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德关于自杀的论述来看,他们背后实际都隐藏着自杀者当然也包括更为广泛意义上个体——人——是否有“权利”处理自己的肉身的问题。因而,他们都将之置于法律的角度去讨论这一人生哲理问题,并根据自己对自杀反对的立场而主张运用法律对自杀者的尸体进行侮辱性惩罚。受此影响,雅典的法律将自杀当作谋杀的一种,认为这是褫夺自己生命的犯罪。^⑪我们认为古希腊三哲对自杀问题讨论的最核心的逻辑在于他们均从“权利”的角度来论述自杀的应该与否,所谓的“义”大多均指一种比个体更为抽象的“正义”(justice)。这种思维方式显然一直影响着此后整个西方自杀学在构建理论或论述立场时所做的各种努力。

与苏格拉底等对自杀的禁止态度不同的是,孔子关于自杀的态度相对模糊一些。孔子并没有像苏格拉底那样直接讨论自杀问题,而是在一些涉及对自杀死亡者或未自杀死亡者的态度或评价中间接表达出来的。

对自杀死亡者伯夷与叔齐^⑧两人的评价,从正面体现出了孔子对自杀的态度。孔子在《论语·微子》中说:“不降其志,不辱其身,伯夷、叔齐与!”^⑨

对于伯夷和叔齐的自杀,孔子赞誉有加,认为他们的“自杀行为”是“不降其志,不辱其身”。在《论语·述而》中,子贡问孔子伯夷、叔齐是什么样的人时,孔子下断语说:“古之贤人也”,曰:“怨乎?”曰:“求仁得仁,又何怨?”^⑩

孔子论述的这种思维方式与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德他们均有很大的差异,显然孔子所讨论的并不在自杀本身如何,也不从个体出发,而是讨论更为抽象的问题。这从他对在他的“仁”的“一般语境”下“应该选择自杀”而又没有自杀的人的看似自相矛盾而实则又比较统一的评价来看更能说明这一差异。孔子在其弟子子路和子贡问其对管仲没有自杀殉主的看法时便能表明这一事实。在《论语·宪问》中谈及管仲时,子路曰:“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。”曰:“未仁乎?”子曰:“桓公久合诸侯,不以兵车,管仲之力也,如其仁,如其仁。”^⑪

对这段话的译法,我们可参考三位权威专家的观点。

杨伯峻译:子路道:“齐桓公杀了他哥哥公子纠,[公子纠的师傅]召忽因此自杀,[但是他的另一师傅]管仲却活着。”接着又道:“管仲该不是有仁德的吧?”孔子道:“齐桓公多次地主持诸侯间的盟会,停止了战争,都是管仲的力量。这就是管仲的仁德,这就是管仲的仁德。”^⑫

李泽厚译:子路说:“齐桓公杀了公子纠。召忽自杀,管仲却不死。”“这是没仁德吧?”孔子说:“齐桓公多次联合、统一了诸侯们,并不凭借战争,这是管仲的力量。这是仁呀,这是仁呀。”^⑬

钱穆译:子路说:“齐桓公杀公子纠,召忽为公子纠死了,管仲不死,如此,未算得是仁吧!”先生说:“桓公九次会合诸侯,并不凭借兵车武力,都是管仲之功。这就是他的仁了。这就是他的仁了。”^⑭

因此,对于“死之”的译法,无论是从直接译,还是从全文的意译,作为“自杀”理解无疑是准确的。在《宪问》中,紧接着的讨论进一步说明了这一点。子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫知之也?”^⑮

对于文中的“不能死”和“自经于沟渎”,杨伯峻^⑯译为“不但不以身殉难”和“在山沟中自杀”;钱穆译为“不能为子纠死”和“自缢死在沟渎中”^⑰,钱还在大篇注释中讨论管仲式人物因守大仁大功而不自杀和匹夫匹妇守小仁小信而自杀的区别,以及孔子的本意。^⑱李泽厚则译为“不能以身殉难”和“自杀在溪沟里”。^⑲

与对伯夷叔齐自杀的肯定不同,孔子认为,从天下福祉来看,管仲没有像召忽那样自杀也是对的,相反,如果像普通百姓那样在沟壑之边上吊自杀死亡还没有人知道那就没有什么“意义”。^⑳按照儒家传统褒扬伯夷叔齐式的杀身成仁和舍生取义的做法来判断,管仲是应该自杀殉难的,因此,孔子此处的论述看似有点矛盾,然而,细究起来说,实际上在孔子那里是贯通的,是逻辑自洽的,也即,其为管仲没有自杀辩护和为伯夷叔齐不食周粟而自杀的喝彩其实是一致的。对此,顾炎武在《日知录》中说:君臣之分,所系者在一身。华夷之防,所系者在天下。故夫子之于管仲,略其不死子纠之罪,而取其一匡九合之功,盖权衡大小之间,而以天下为心也。^㉑钱穆注说“本章舍小节,论大功,孔子之意至显”^㉒亦即此理。

至此,我们可以看出,儒家哲学对自杀的态度及其评判标准并非从“权利”出发。也就是说,至于个体是否有权利决定自己的生死,这并不是儒家哲学关注的核心问题。他们关心的是人死后有什么“社会意义”(social meaning),如是否符合“仁”的标准。且至为关键的是,儒家哲学在讨论自杀时并未将之与“神”

或“上帝”等神圣之物联系起来,他们心中的“神”或“上帝”就是“仁”或“人”。轴心时代的西方文明更关注的是自杀者执行自杀行动前的“权利”,而轴心时代的中国文明更强调的是自杀者执行自杀行动后的“意义”或“后果”。如果自杀行动的目的与自杀行动的结果均符合“仁义”这一最高的“社会意义”准则,那么自杀就是值得赞扬和肯定的,反之就是应该否定批判的。^④

从方法论的角度来看,儒家传统讨论自杀问题的方式,更类似于西方非主流的自杀社会学传统中社会行动主义视角一派,如道格拉斯。^⑤简而言之,迪尔凯姆^⑥的路径,其特点是强调自杀是因为什么,如果从现象学社会学的角度看,这一路径更强调的是自杀的“原因动机”,而儒家传统讨论自杀问题的方式则更类似于现象学社会学中所说的“目的动机”,它强调的是自杀是为了什么,其逻辑关系,我们大致可以用图1表示:



图1 迪尔凯姆与儒家传统的自杀分析逻辑比较

迪尔凯姆曾坦承,其本意也想遵循根据自杀者自杀的目的与后果来进行分类,因为这种做法更偏经验主义。但是,由于其基本路径是从统计数据出发,而缺乏关于自杀案例的详细的、第一手的田野材料,他只好退而求其次,选择了从自杀原因的角度也即所谓病因学的分类。他认为根据自杀的方式或形态学特点对有理智的人的自杀进行分类是做不到的,因为几乎完全没有必要的资料。事实上,要进行分类,就必须拥有大量案例的正确描述。因此,迪氏最终采取的是病因学的进路,即先假定某些原因存在,然后运用统计数据进行检验。而对我国农民自杀问题的理解,由于我们的田野进路能够收集到一手的资料,加之儒家传统文明对自杀问题的理解方式迥异于西方主流自杀社会学理论构建的路径,所以,我们认为在儒家传统路径下思考构建本土自杀理论问题更具有可行性。

儒家传统对自杀的理解,映射在日常生活中的表现就是,人们思考的是自杀到底是为了什么,以及在目的动机导向的自杀行动执行下,自杀行动执行的完成状态也即自杀行为会产生什么样的社会后果,而较少思考自杀是因为什么。正是因为这些考虑,人们选择在自杀行动的状态中,会有所权衡。最常见的日常表达方式就是“就这样死了,值不值?”。对于大人物如王侯将相或江湖侠客来说,是否“值得”的内容更多是诸如“仁义”或“天下”或“社会”等超越于个人的公共福祉。而对于匹夫匹妇来说,是否“值得”的内容更多就是围绕家庭而产生的一系列支撑他们为什么活着以及为了什么而活着的理据。

四、何谓“奔头”?

有了前述这些清理,根据“轴心时代”中国哲学关于自杀讨论的注重自杀的社会意义的方法论路径,我们就可以开始着手构建具有本土特色的自杀社会学理论了。

通过访谈,我们发现,在每个重要的人生周期或年龄段中,人们所需要满足的一系列愿望与他们的自杀行为有着十分紧密的关联。这些愿望用农民自己的话说就是“奔头”。正是从这个意义上来说,我们认

为“奔头”是较“过日子”更为深刻的影响农民自杀的文化机理。

“奔”念去声“bèn”，据《现代汉语词典》第52页关于“奔”的词条介绍，其意指：(1)直向目的地走去，如投奔；(2)作介词，指朝或向，如渔轮奔渔场开去；(3)年纪接近的意思，如奔六十的人了；(4)为某事奔走，如你们生产上还缺什么材料，我去奔。本文中，其意义取(1)。当然，本文所谓的“奔”同时也包含了方向性。而“奔头”在《现代汉语词典》第52页的词条解释中为“经过努力奋斗，可指望的前途。”^⑨本文亦基本持此意义，并在此基础上略做引申，即指在人的一生中，通过人的努力奋斗可以实现的愿望(Hope)和价值(Value)，是支撑人一生的日常生活过程持续运行的“动力机制”(Dynamic Mechanism)。

“奔头”在本文中既是一个静态的事物，也是一个动态的过程。强调其静态的特征就是强调其实在性，表明其是一个可以具体地实实在在地体验得到的客体，比如，“有个儿子”就是一个“奔头”，而能否真的有个“儿子”就是一个过程，也即实现“有个儿子”的“奔头”的过程。因此，我们将冀村的农民自杀理解为农民在追求实现各种奔头的过程中失败后的产物。也因此，农民说“活着没啥奔头，不如死了算了”，并不是说“奔头”的内涵本身不存在，而恰恰是在存在的“奔头”的内涵的客观现实上，因为奋斗的过程中未能实现“奔头”的内涵而感觉“没有奔头”。换言之，“活着没有奔头”实际是指面向着“奔头”的实际内容也即系列愿望或期望却无法接近乃至实现的一种人生状态。

此外，“奔头”还具有周期性。大体来说，每一个受地方文化规训的个体在一个特定的生命周期内都会有相对更为重要或主导性的“奔头”，当这个特定的时间或时期完结以后，如果实现了这个“奔头”，那么，这一个体的人生就是完满的，否则就是失败的，就有可能因此而导致自杀。

如此一来，我们同样可以探讨家庭内部的“义”的问题，但此“义”是一种“意义”，即英文词“Meaning”，而非“正义”，即英文词“Justice”。显然，“意义”更能包含“正义”，“正义”某种程度上只是“意义”的一种类型。也因此，基于“正义”而出现的挫折即使引起自杀也可能只会是小部分自杀，而无法用之解释大部分自杀是如何产生的。

当然，在冀村，“奔头”与“过日子”同样有着紧密的关系。“过日子”是一个人走完一生的过程的“运行机制”，但“奔头”却是指引着人走完这一生的过程的“动力机制”。因为人不是动物，至少大部分人并不会真的做一天和尚撞一天钟，而是有着各种各样的“追求”。换言之，“过日子”其实就是一种“活着的状态”(Status of Being Alive)，它所彰显的是人活着的“运行机制”(Operation Mechanism)问题。而“奔头”则是要回答“为什么活着”(Causes of Being Alive)以及“为了什么而活着”(Purpose of Being Alive)这样更为抽象的“动力机制”(Dynamic Mechanism)问题。

那么，“奔头”的具体所指是什么呢？从访谈的情况来看，农民的口头回答主要聚焦在如下几个方面：一些人说，所谓“奔头”，就是要有个儿子，或者说传宗接代，延续香火；一些人则说，所谓“奔头”，就是日子要过得红火，有像样的房子，穿像样的衣服，吃像样的菜，有钱花；一些人则强调，活着要有“奔头”，家庭至少要和美，至于何为和美，则具体到家庭中的几对重要的关系的协调和处理，如父慈子孝，夫妻恩爱，爱情甜蜜；一些人则也强调到，所谓“奔头”，就是要事业兴旺发达，能够有所功名，特别是子代应该有所功名；一些人则表示，“奔头”就是要身体好，不然，人如果病怏怏的，甚至过早因病去世，无论其他方面多好，都会没什么意义等等。

农民的这些朴实的口头语言表达，应该说基本上涵盖了人一生中“奔头”的方方面面的具体内容，它与儒家传统对普通人的大多数理想的要求是基本一致的。也即是说，我们可以将农民这些普通的经验性的表

达适当抽象化,按照中国人的人生哲学进行一般化的提炼。钱穆^⑥在《人生三步骤》一文中认为人生的三个层次分别为:生活、行为和归宿。其中,生活主要指涉衣食住行等物质生活层面,而行为则主要指向事业,其间又根据儒家传统包含了修身齐家治国平天下几个更为微观的层次,当然,对于普通人来说,这一层次更多限于修身与齐家,特别是齐家方面,需要处理代际关系、夫妻关系、朋友关系等方面的事,特别是父慈子孝,兄友弟恭,夫妇好合等几个层面尤其重要。为什么要生活?为什么要修身齐家?为什么要杀身成仁和舍生取义?在钱先生看来,这涉及到人生的第三个层次即归宿,讲究生活是人生的开始,而人生的结束之时,也总要有个归宿,至于行为和事业则是开头到结束之间的步骤。人生的归宿主要讲究人的德性,人的肉体可以死亡,但德性可以通过子孙后代保存下来,从而达至永生。显然,子孙后代的保存需要依靠传宗接代来完成,与此相伴的则是一整套围绕传宗接代如何可能而形成的文化体系,例如丧葬礼俗的安排等。

无论是从词典表述,还是农民经验语言的表述,所谓“奔头”,其意大致是指支撑人生完整过程的动力,是通过人的努力奋斗可以实现的愿望和价值。在这个意义上来看,奔头即是人生。奔头的落空,也就是人生的落空,生的失败,另一端即是死亡,当自然外力并没有起到这一作用时,出于人的内心所诉诸的内向攻击行动,也即人的自杀,就有了可能。如此一来,吸纳钱先生的一些论述,并在此基础上,根据农民的经验表述,做些扩充,我们基本可以将奔头操作化为以下三个层次六个维度,或者说,这三个层次和六个维度就构成“奔头”的基本结构。

我们将“奔头”操作化为:归宿、齐家、生活三个层次。

归宿,对农民而言,就是其人生最终要往哪里去、去了之后又如何安置的问题。其主要对应更为经验的表述即传宗接代的维度,它又通过那些没有儿子的地方文化安排而更为直接、极端和具体地展现出来。

齐家,之所以在行为层次中居于重要环节,就在于儒家传统虽然强调格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,但对于普通农民来说,其最重要的仍在齐家一环。自杀的发生,其情境主要在家里,而其关联则主要是齐家的成功与否。家即是普通中国人人生最大的事业,齐家的核心是要处理若干维度的人伦关系,其主要维度涉及父慈子孝、夫妻和合、爱情美满,他们通过自杀事件中的代际纠纷、夫妻纠纷和婚恋挫折而表现出来。

生活,则主要指日子红火,具体化为衣食住行等物质生活的优越与否以及因此而引发的社会比较和在社会比较中失败后而采取的自杀行为。除了物质条件外,支撑生活成为可能的是身体,它维系前述各个维度能否持续运行的自然肉身,因而,人的机体健康与否就至关重要,它所对应的主要是人如何应对自己的身心疾病。

五、归宿与农民自杀

从归宿层次来说,冀村人活着的主要“奔头”就是“有个儿子”或者说“传宗接代”。在冀村,人活着是否具有意义,主要取决于生育至少一个儿子。因此,他们认为如果没有儿子,即使腰缠万贯甚或手握权柄,在“儿子”这个最重要的“奔头”面前充其量只不过是“绣花枕头而已”。这种观念在1980年代和1990年代时,即使面临计划生育政策实践的巨大冲击,也仍保持相当的刚性。2000年左右以来,生育观念在1980年代以后出生的青年步入结婚生子的过程后有所变化,即生育一个儿子的冲动比此前略有弱

化。但是,总体来说,生育至少一个儿子仍然是他们主要的“奔头”,即使是1980年代以后出生的当前正步入结婚生子阶段的青年人,在接受访谈时均毫不犹豫地坚持这一点,可见,这对当前青年的规训同样也是有效且牢固的。

要理解“有个儿子”这一主要“奔头”,我们的重点是要理解“没有儿子”的人的状态。换句话说,也即要理解“没有儿子”的人的归宿所在。正是他们的生存和生活状态,才能够更为恰切地反衬出“有个儿子”这一主要“奔头”何以会作用于他们的自杀逻辑。“没有儿子”首先最主要的是有两种“恐惧”。恐惧之一是“绝后”的恐惧;恐惧之二是“没有养儿就无以防老”的恐惧。前者更趋于价值性,后者更趋于功能性。

从价值性的对绝后的恐惧的角度来说,没有看到儿子作为一个后人延续自己的血脉香火,就意同于自己活着仅是行尸走肉,也就看不到自己生命的延续性。如此活着,在冀村农民那里无异于已经死亡。从功能性的对无儿防老的恐惧的角度来说,没有儿子就意味着自己晚景凄凉,这种恐惧会在做各种挣扎以求获得一个儿子而失败后伴随个体的整个人生过程。问题在于,对绝后的恐惧一旦作为一种文化被构建成功且获得相当的刚性后,在没有力量将这种文化解构之前,很难找到一个实体对之进行替代。对于功能性无儿防老的恐惧,不仅是在冀村,甚至在中国大多数地方的农村,均因为正式的制度支持长期阙如或不足,而使得农民不得不考虑需要一个儿子以备时需。

在冀村,对于没有儿子的村民来说,第一种恐惧是无法克服的,除非能生出一个亲生的儿子或抱养一个儿子,否则,被人骂“绝户器儿”就成定势了。第二种恐惧在正式的制度支持没有介入的时候,只能通过招赘“养老女婿”的形式解决。当然,对于五保户而言,他们因为有正式的制度支持,反而不会存在第二种恐惧,且因为没有婚配,对于第一种恐惧的被构建的文化的规训也不如已婚者那样突出和牢固。然而,在冀村,招女婿都只能承担功能性的作用,而无法承担价值性的作用,也就是说可以解决的是养老问题,但无法解决传宗接代的问题,即使通过将他们作为工具以添加男丁,但是从父系血统或男系血统来说,仍然是不纯正的。也正是这种考虑,即使抱养儿子,也仍然是一种邻近绝后的状态,而无法真正告别绝后的恐惧,其归宿仍然不是完整的。

更严重的问题还在于,姑且不论第一种恐惧无法克服,即使通过“招夫养老”(即招女婿入赘)解决第二种恐惧,但是,冀村并没有为招夫养老构建合适的文化体系。相反,既有的构建起来的一整套围绕儿子为核心的文化体系是排斥入赘的女婿的。除日常生活中入赘女婿的边缘角色外,最为严重的还在于地方文化体系中没有为入赘者安排灵魂可以放置的位置。

这主要表现在丧葬文化上。在冀村,人们都有“祖坟山”的概念,冀村人将之叫做“坟圈子”。它的作用就是将死者按照父系或者说男性谱系葬在同一块地方,且按照辈分由高至低以金字塔形式安排坟茔的位置。“坟圈子”的这种金字塔形式的设计,在当地人那里有个专有名词:“顶脚”。充当“顶脚”的只能是亲生的儿子,而能够被“顶脚”的则只能是亲生父母。“顶脚”的要义包含两个维度。一方面,它将父权制下亲代宰制子代的权威复制转移到所谓的阴间,也即,作为儿子,生前要被父母踩在脚下,死后仍要被父母踩在脚下;另一方面,它从直观上反映了一个家族生命的延续,也即杜绝了绝后的恐惧,从而通过由金字塔顶往下看时能够感受到子孙绵长。因此,当我们问及农民为什么就一定要个儿子时,他们说就是为了死后要有个“顶脚”的,其实质意义就在于有人传宗接代延续香火,两者其实是完全重叠的,只是“顶脚”的坟圈子设计非常形象地将这一套文化体系以具体的物化形式表现出来了。

然而,入赘的女婿是没有资格在岳父母的坟下“顶脚”的。因为不是亲生儿子,作为非亲生的父母并不

愿意去踩踏或者说宰制。同时,对于非亲生的父母,入赘的女婿也不愿意自己死后还被没有血缘关系的人踩在脚下。文化构建为他们这一群体安排的出路是,他们要么将灵柩运回原籍地以“顶脚”的形式葬在他们亲生父母的坟下,要么则在入赘地寻找一块新的坟地单独建造一座坟茔。无论怎样,这两种处理方式对于入赘者来说都是排斥性的,其归宿在村落内部无法找到象征性的承担载体。因此,他们不仅生前在日常生活中很难找到认同感,就是死后仍然会相当孤独。正是在这一文化体系构建的基础上,入赘者被村落型塑成一种边缘群体,在正常的按照父系血缘来安排的系列文化中,脱离他们自己的父系圈子时,他们就会是一群没有位置的人。受此规训的每一个体,如果不是到了万不得已的时候,是不愿意上门当养老女婿的。当他们愿意做养老女婿时,很大程度上也是因为已经娶不到妻子而同样可能面临绝后的恐惧。当他们入赘成功且也能生育儿子时,即使他们不回原籍地安葬而在入赘地新建坟茔,但是,他们的儿子会在死后埋葬在他们的坟下以为他们“顶脚”。反过来说,我们会看到,对于真正没有儿子的人,则无论如何(除非抱养儿子勉强地替代外)都会面临绝后的恐惧,其人生归宿无所依归,因为,即使他们看到了孙子(也可以说是外孙),但是跟他们其实关系并不大,因为孙子以后只会给女婿“顶脚”,而他们自己的坟圈子下却从此“断根”了。所以,“顶脚”的这种文化设计在另一个层面同样将绝后这一状态以具体的物化形式进行了表达。

如此一来,我们会发现,无论是绝后的人的状态,还是养老女婿的状态,都会加剧“有个儿子”作为人活着的主要“奔头”。进而,也就会加剧围绕儿子而形成的系列文化体系的刚性,并更加强化了儿子的重要性。但是,在另外一个方面也表明了女性在文化上的可有可无。即使葬在祖坟山或坟圈子,妇女也是作为男性的依附而找到位置的,她们的归宿因男性的存在而存在,文化构建上并没有替她们设计一个与生俱来的属于自己的位置。

比如,我在调查时了解到的一位年轻妇女陈英的自杀实质上就是上述逻辑的产物。陈英有姊妹三个,其父无子,因而不得已在同村招赘到一养老女婿,其公公景某丧偶多年,在其丈夫入赘后,景某借着“将儿子给了老陈家”的理由,经常吃喝嫖赌好吃懒做,且以陈英父亲的名义四处借债挥霍。陈英为此感到十分不满,多次与公公发生争吵。更令陈英及其父母气愤的是,由于陈英父亲也是入赘到何家的,陈英的公公经常酒后讽刺,“你看他们老何家,自己的家产愣是守不住,全给老陈家了,老陈家也不争气,还是没个带把儿的,转一圈,都是我老景家的了”。陈英为此几次想离婚,但最终总被其父母以及伯叔等人劝住,“你爹已经这样了,难道你真忍心让他当个‘绝户器儿’?”2009年春节前三天,因为类似的一些琐事,陈英再次与其公公发生争吵,其母亲声援她时亦再次遭到景某的羞辱。为此,陈英过完春节后,于正月初八服毒自杀身亡。其伯父送其去医院抢救时问她为什么要干傻事,她说:“觉得活着没啥奔头儿,还不如死了。”陈英的自杀,从直接因素来看,源于她自己心中的“奔头”(如甜蜜爱情以及和睦家庭)看不到实现的希望,而深层因素则是其父亲未能有一个儿子,因而从招赘开始就为其自杀埋下了伏笔。

从人生的生命周期来说,追求至少有一个儿子在冀村的中年人那里体现得最为明显,尤其是在30岁至40岁之间。因为从生理上来说,如果超过40岁再想追求生育儿子,不仅能否生出一个儿子尚且无法确定,就是能否生育也会比年轻时更难以确定。所以,对于没有儿子的人来说,在人生的中年时段,将是他们最大的“奔头”所在。同时,也是其最大的压力所在。反观另外两个年龄周期来说,都与之有很大的差异。青年人尽管同样有这方面的强烈期待,但是因为年轻,他们还可以寄希望于假以时日。而对老年人来说,他们在这一点上已经比较超脱,如果他们不能接受,那么在他们人生的中年时期将更为激烈地面对如何跨

越那一道坎。

比如笔者调查了解到的冀村一名中年男子景钢的自杀。与陈英的父亲不一样,景钢没有将可能出现的“悲剧”留给其三个女儿中的任何一个,而是自己选择了自杀死亡这一解决办法。没有儿子对他来说已经丧失了活着的最终归宿,这潜在地决定了他的自杀随时成为可能,其他一些直接的具体原因对于他的自杀来说,仅是临时的导火索。对于他而言,从结婚伊始,“有个儿子”就是他最主要的“奔头”。可想而知,这一“奔头”对于一个冀村人来说,如果不过度受制于外在制度(如计划生育政策)或病态的生物机理(如不孕不育)的干预,那么,通过正常的生物性的因素的作用,在较长的时间段内,经过个人自身的努力奋斗是可以实现的。然而,事实上,10多年过去后,景钢都未能实现这个他人一生中最大的“奔头”。在那样一套文化体系下,他活着却找不到精神理据。在其自杀死亡前,他与很多村民都表达过他活不下去的想法,他说:“无论自己怎么干,都是替别人家干了,一想到现在自己辛苦努力积攒下的东西,将来都是别人家的,就不想活了。”

当然,我们不能说所有没有儿子的人都会自杀,这只是表明,这样一套地方文化体系潜在地制造了人们的自杀意念。极而言之,在一个将“有个儿子”作为最大的“奔头”,没有儿子就构成人们自杀的充分条件,但并不是必要条件。也因之,我们才会理解陈英的自杀为什么成为可能,她其实是作为这套文化体系中无位置的人在经历众多挣扎后走向死亡的,甚至可以极端地说她就是代替她父亲死的。此外,即使是对招赘入门的丈夫满意的人,亦同样难以与这种命运割裂开来。一位与陈英境遇相仿但略有区别(对丈夫满意)的老年妇女提起她年轻时自杀未遂的经历就总结说“姑爷子来这都受气儿,所以,谁不想要个小子呢?所以就拼了命的要生个小子,招姑爷始终还是受欺负的。”也正因为这一点,笔者接触的很多访谈者,在谈到陈英的自杀时,都一再强调陈父没有儿子是陈英自杀的根本原因。

六、“齐家”与农民自杀

作为“奔头”的又一经验内涵,如何“齐家”,就农民而言,传统时代主要包含君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友五伦关系的协调和处理,其准则讲究君敬臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫妻和睦、朋友相合;现代时期,随着家庭核心化和理性化的充分发展,农民齐家的过程主要是协调处理三对关系,即父慈子孝的代际关系、夫妻和睦的夫妻关系和恋人之间追求美满爱情的恋爱关系,在齐家层面,农民自杀亦多发生在协调和处理这三对关系的失败上。除了关系处理中的权力游戏外,^⑤我认为引起农民自杀的主要原因还包括齐家失败所带来的情感挫败。从这个意义上说,一些自杀学家所提出的“情痛”(psyche)的概念对于理解自杀的发生是有一定道理的。这一观点认为,自杀是人们情感上的一种疼痛所导致的。^⑥

对冀村人来说,齐家的成功,一方面是上述三对主要关系良性运行,各关系主体在各自位置上发挥自己应有的权力角色;另一方面则是从这三对关系出发,基于情感而追求的心理愉悦和满足。子女对父母的情感期待是关心和爱护的“父母恩”,夫妻之间的情感期待则是相爱与和睦的“夫妻从”和“夫妇顺”,父母对子女的情感期待主要是孝顺赡养的“父子亲”。自杀既是这三对关系主体之间权力游戏失衡的产物,也是情感期待遭到挫败的产物。以“奔头”作为人活着的动力机制论,这两个方面的失败都会让人觉得活着失去动力。因此,在如何齐家的现实世界中,这些看似再普通不过的关系处理和情感期待,并非那么容易协调成功和获得满足。从这个意义上说,农民的自杀是权力与情感遭遇双重挫折的产物,事实上,我们很难

将这两者恰切地区分开来讨论。所以，因齐家过程中这三对关系处理失败和由此而引发情感期待落空这一重要“奔头”未能实现而发生的自杀事件在冀村也就并不鲜见了。。

就子女而言，特别是在他们的婚姻大事中，当他们或她们期待父母为自己个体的幸福而考虑，却在现实中遭遇到父母粗暴地干涉婚姻时，这种被伤害的情感就极易导致他们或她们的自杀。比如一位年轻女性凤子的自杀，她被其姑妈介绍给她所嫁村子的一名青年，但她看不上那位青年，其父母一再强迫她先与那位青年相处半年试试，“能处就处，实在处不来，到时再说，也好给她姑有个交代。”不然，“就觉得挺对不住她姑，毕竟是她姑介绍的”，她母亲回忆当时自己与丈夫的心态时说，最后凤子选择了喝下一整瓶敌敌畏而自杀死亡。

冀村另一位女性自杀未遂者老童的情况亦基本类似。老童对她的一生有着太多的遗憾，尤其在爱情上，因为她父亲的包办婚姻使她长时期内无法适应更无法喜欢她丈夫，而是一直排斥，她因为父亲的阻拦而无法离婚，但又强烈地不喜欢她的丈夫，因而经常想自杀并自杀未遂过两次。她认为在他儿子没步入婚姻年龄之前以及她外孙女没出生之前，她的一生几乎是失去的。但她后来之所以能将日子过下去，在于她看到儿女成人，自己也能说话算数。她混着过日子也即她所说的“瞎混呗”的策略就是经常唱当地的一首民歌《忍字高》：“忍字高来忍字高……姜太公能忍把鱼钩，活到八十能保朝……李白不忍三杯酒，死到江心随水飘，周瑜不忍三口气，死到巴丘撇小乔……”。显然，她强调她不再自杀并非她获得了家庭内部的正义，尽管能告别她所戏谑的她以前的“过路财神”或“保管员”的角色而实实在在地“当家”——做个说话算数的“老娘们”，似乎是获得家庭内部正义的一种表现。然而，深嵌在她意识中的引起她以前自杀的“爱情”上的失败并没有因此而被抽走，它只是被“儿女”、“当家”等一系列人入中年后的其他类似于“爱情”一样重要的东西所填充或替代。也正是这个人生任务和角色的转换，使得她以前在选择离婚与自杀两条道路来摆脱她的不幸的做法，在步入中年后，她自己反而觉得“磕碜”了。她说：“都当姥姥了，还离婚的话，多磕碜啊，如果寻死的话，对儿子不好啊。”其实，这表明的另一层即是她青年时候的自杀理路已经获得了规训，即使要自杀，她所要面对的可能是另外一些问题。

作为夫妻而言，尽管他们期待夫妻相爱和家庭和睦，然而，诸如家庭暴力、婚外情、口角等各种日常琐事的出现同样会导致相爱与和睦在期待中落空，以致产生众多自杀悲剧。如笔者调查到的一例中年妇女景芬芳的自杀案例，她的情况与我们前述老童的故事十分相似，起初同样是因为父母包办婚姻而试图以自杀作为反抗的武器未能遂愿，此后则亦曾想像老童一样在有了儿女之后将就着瞎混日子过完一生。然而，她始终未能放弃对美满爱情的追求和渴望。可现实生活中又有众多的文化结构在规制着她，如离婚是一件“磕碜”乃至“耻辱”的事。最后，她在为弟媳结婚当伴娘的过程中，受到年轻夫妻恩爱和谐情景的刺激，于当天晚上喝药自杀死亡。木桦，则是笔者调查了解到的一位因婚外情败露而自杀的年轻少妇，1988年夏天，其与夫家一位堂兄弟在梨树地里发生婚外性关系时被村民看到，其丈夫得知后赶往梨树地里抓了现行，她觉得羞愧难当，就在梨树下服毒自杀身亡，死时28岁。

对于父母来说，他们期待的是子女的孝顺，因此，子女的不孝往往对他们的冲击很大，除一些确实因不孝而导致的生存困境乃至自杀外，也还有部分是在生存尚可维持但无法忍受子女辱骂等不孝举动而自杀的。比如冀村一位丧偶老人侯某，因修高速占用其土地从而补贴了一笔钱款。其六个儿子围绕这笔钱款如何分配不断地纠纷争吵甚至大打出手，手足相残。更严重的是，在吵闹分钱的过程中，却对生病且年迈的侯某不闻不问，最终，其选择了喝农药自杀死亡。

除父母包办婚姻或阻碍子女婚姻而造成子女自杀惨剧之外,另一类涉及爱情关系的是恋人之间。当一方恋人对另一方寄予强烈的爱情期待,而另一方却突然另有所爱时,亦有可能导致自杀行为。景环,女,1993年19岁时服毒自杀死亡,她所爱的男朋友突然喜欢上了别人,她觉得无法活下去了,尽管家人在她失恋后密切注意她的行动,但还是未能阻止其自杀成功。景明,男,2007年24岁时上吊自杀死亡,他与邻村一位姑娘相恋了一段时间,在即将讨论结婚一事时,因为各种涉及结婚琐事所带来的两人的冲突不断,他女朋友提出了跟他分手。景明觉得无法继续活下去,自杀前的上半夜,他还与同村要好的朋友景双聊到很晚,其间,他多次说到想死,但景双以为是玩笑话,只是觉得他看似很痛苦,但也完全没有料到他会当晚自杀身亡。

七、生活与农民自杀

从生活层面来说,冀村农民的主要“奔头”就是过上“好日子”,或者说“活好”。但这个“过日子”并非吴飞^⑤所讲的人从出生到死亡所走完的一生的过程,而是具体指生活质量,既包括情感或精神生活质量,也包括物质生活质量,极而言之又主要指物质生活质量的好坏。更进一步地说,在市场经济条件下,就是指是否有钱的问题,并具体化为衣食住行等方面,且尤以“住”也即建栋像样的房子为最。当然,往往很多即使是齐家层面“奔头”落空因而自杀的,事实上也有较大部分与物质条件或多或少或直接或间接地相关。如物质方面未能获得满足后转而成为齐家层面的“奔头”落空。

当“活好”的生活层面不能获得满足时,在农民那里同样是“奔头”落空的失败感与挫折感,也因此同样会引起他们的自杀行为。但是,与我们上述讨论的归宿、齐家层面一样,生活层面的主要“奔头”遭遇挫折或失败时仅是农民自杀的充分条件,同样并非必要条件。所以,我们也会发现,并非所有遇到这种困境的农民就一定会选择自杀,但客观上当“活好”的可能丧失后,就会形成农民自杀的潜在意念。

生活层面的主体压力群体是中年人 or 青年人中年龄比较大的人群。一般来说,也就是指大约在30岁至59岁之间的这个群体,又尤以35-59岁的群体最为突出。他们对上要赡养老人,对下需要抚育子女。甚至更为关键的是,要为初步成年的儿子建房娶妻以完成人生任务。而他们的这一主要“奔头”又往往通过与同龄人的相当激烈的社会比较或社会竞争体现出来。

冀村一中年男子方某在谈到他的自杀未遂经历时就说:“人往高处走,水往低处流,对于人来说,日子都想往好的方向过,一个老丈人儿家,几个姑爷子之间就要比,人家开着小车去老丈人儿家,你骑个破自行车儿能得瑟得起来吗?”然而,人的能力乃至机遇等各方面又毕竟是有差别的,因此,即使同龄人之间,物质上的一些分化在所难免,也因之,失意者也就在所难免。换句话说,也就难免有人“奔头”落空,也就难免会潜在地迫使某些人陷入自杀困境。但是,人活着又不能没有“奔头”,对于生活层面的“奔头”来说,同样如此重要。

“人比人活着,货比货留着”,一位自杀未遂的中年妇女这样说。但是,她所表达的恰好从另外一个层面反映了社会比较其实是一个向内部用力的过程。当比较的时候发现比别人好的时候,才会可能人比人活着。但当发现比别人差时,那么就会面临两种情况。

其一是通过对自己的审慎评估认为自己加倍努力可以赶上别人甚至过得比别人更好,这个时候就会努力活着。对于个人来说,在这种社会文化结构中就具有活好的可能,也即“奔头”有了可以实现的预期。

其二是,同样经过审慎评估,发觉自己无论如何努力也无法超越别人,这个时候往往就会失去实现为“奔头”而奔的动力,活着的动力同样可能会被自己抽掉。其后果是,或者,消极地活着,如农民经常说的“瞎混着过”,从“活好”的生活层面来说,这种活着在冀村的地方文化秩序中其实就如同死亡。或者,更极端的表现就是直接选择自杀死亡。

例如,胡河,2002年时服毒自杀死亡,33岁。胡河婚后有两个小孩,负担也比较重,由于赚钱能力比较差,经常遭到他妻子的羞辱和嘲讽,其妻比较泼辣,有时在大庭广众之下,看他在吹牛聊天,就会当众骂他是个“窝囊废”、“赚不到屁钱,活着也不嫌埋汰”。又如我们调查了解到的自杀者马花花,2007年48岁时服毒自杀死亡。她在地里干活时摔了一跤,除脑部震荡外,还摔瘸了一只腿。老童与她关系比较好,就在马花花自杀前不久,老童还去安慰过她。但马花花总觉得自己残废后,不但不能为家里赚钱增加收入,反而还为家里增加了负担,从而拖累了家庭。

过上好日子也即在物质上能有个较好的条件。很多时候在农民解决了我们上述活着的归宿层次问题时,就会成为他们极为重要的“奔头”。这种追求物质性的良好生活条件所产生的激烈的社会比较有时又是十分局促的。当无论是在时间上还是在空间上,都无法缓解或解决生活层面物质性“奔头”的满足或实现问题时,自杀就会如影随形。

当然,生活层面的“活好”除了物质性的经济条件外,还需要有“身体”作为支撑载体。与我们前文所说的“齐家”层面可能产生的“情痛”并因此导致自杀不同,“身体”的疼痛往往是更为直接的。我们在调查中经常会发现,部分患有疾病而引发身体疼痛的农民选择自杀行为进行解脱。如果说归宿层面与齐家层面更多地对应着农民的情感处置的话,生活层面则更多地对应着活好的物质需求和支撑活好成为可能的物理肉身。当“身体”因疾病而无法健康快乐和毫无障碍地持续存在时,它不仅影响到生活层面物质满足的质量,甚或还会进一步影响到齐家层面中诸重关系的处理。因此,一些农民的疾病则会由身体疼痛转而成情痛,并因此而引发他们的自杀行为,比如我们在齐家层面简要述及的老人侯某的自杀;一些农民则在身体疼痛的直接层面便导致了自杀行为,它更多地是因身体物理疼痛难忍而直接导致的生活层面的以逃避或解脱痛苦为特点的自杀行为。例如,鲍森,男,1991年58岁时上吊自杀死亡。因肺心病导致鲍森呼吸困难,痛苦难忍,尽管儿子给他医治,他还是无法承受“喘气不赢”的痛苦,最终,他在夜深人静趁子女都睡着的时候,在自己床头吊死。

八、“奔头”与自杀的共变

冀村的“奔头”并非是一个绝对静止的状态。事实上,主要“奔头”的具体内容是逐渐发生变化的。也正是这些变化反过来会影响到冀村农民自杀样态的变化。从这一点来说,吴飞^⑤的过日子分析框架主要是在横向层面将所有自杀现象作为一个整体来进行探讨的。然而,农民今天的过日子方式乃至过日子的内涵与1980年代和1990年代相比已经不同。

总的来说,随着“奔头”自身结构的松动和变化,冀村农民自杀的特征分布亦出现变化。

从归宿层面来说,生有一个儿子的传宗接代延续香火的追求尽管仍比较牢固但却正在日益世俗化。因此,传统的诸如没有儿子而当了所谓“绝户儿”而导致的自杀亦有逐渐淡出人们视野的趋势。

从齐家层面来看,家庭内部成员日益理性化的行动逻辑,亦逐渐影响到了冀村农民自杀的诸多方面。

在夫妻之间,或恋人之间,爱情正在变得不如以前神圣,婚姻观念特别是离婚观念也不如以前那么刚性。因此,青年夫妻乃至部分中年夫妻之间的矛盾如果与感情发生关联时,逐步由以前的以自杀作为解决之道向以离婚作为解决之道转换。前述自杀死亡者凤子的母亲便提到其女儿若放在当下不管如何也可能不会自杀就是一个很好的注脚。事实上,在青年一代中,离婚的发生件数逐渐取代了以前自杀的发生件数。以笔者在冀村调查时所居住的一个村民小组为例,近5年中,离婚的青年共6对,然而,自杀死亡的青年却无一例。同样,在自杀死亡者陈英所在的小组,离婚的青年共3对,但自杀死亡者仅陈英一人。因此,与全国性的自杀变化趋势一样,冀村农民自杀的这种变化的趋势与青年自杀尤其是青年女性自杀的减少是高度相关的。⁵⁶

在父母与子女之间,孝道正在发生急剧的衰落,在冀村因情感绝望而自杀以及因生存绝望而自杀的老年人越来越多。父子的“亲”和“恩”均在逐渐淡化,与之相对应的是,父母对子女的柔情与关怀越来越打破原有文化的羁束,做子女的自主权越来越大。因之,父母对子女婚姻进行干涉而导致子女自杀死亡的基本很少了,而这是1980年代和1990年代时期导致冀村青年男女自杀的主要因素之一。

就生活层面来说,本来仅是“活好”的物质性内容却变得越来越重要甚至趋于神圣化,人们对自我肉身的处理亦越来越自由。这种变化在两个方面对冀村农民自杀的样态分布产生了影响。

一方面,追求过好日子也即拥有不错的物质条件越来越成为最为突出的因素后,这意味着压在人生周期中最突出的中年阶段的中年人身上的巨大压力仍没能得到较大程度的缓解,甚至,基于村落社会内部激烈的社会比较加剧的趋势,中年人的压力越来越大,其后果是,我们在调查中发现了冀村中年农民的自杀越来越多。更令人忧虑的是,部分中年农民压力很大时,他们不是选择自己应对压力,或因为压力而选择自杀逃避,相反,他们可能将自己的压力往比他们更加弱势的老年人身上转移。例如,我们调查了解到,冀村梅花组老年男子董江2009年64岁时服毒自杀死亡。董江的儿子谈了女朋友,女方提出结婚必须要有房子,董家父子四处借债,凑钱盖起了一个毛坯楼房,但女方又提出,必须将毛坯房装修才能结婚。而董江几乎没有能力再借钱,且一旦结婚,马上还会面临高额彩礼的负担。眼看婚事要告吹,情急之中,董江儿子与其争吵,儿子骂他无能,害他无法顺利娶上媳妇。董江认为确是自己无能拖累了儿子,一气之下便喝农药自杀了。⁵⁷与此同时,我们发现,冀村3例老年人自杀案例全部发生在2007年以来。

另一方面,人们对自我肉身的处置越来越自由,他们对待自我肉身的存与废的考量更多地依据自己的权利而做出看似理性的选择。因此,同样属于患病情况,身体疼痛越来越让人无法忍受,越来越让人觉得活着没有“奔头”,基于摆脱个体疾病痛苦而不太顾及家人因失去亲人而可能有的家庭痛苦而发生的自杀越来越成为可能。这种变化实质上并不是简单的身体疼痛问题,身体疾病所带来的个体痛苦并因此而造成冀村农民的自杀所揭示的是个体痛苦的社会属性,这种社会属性表明,个体自由的伸张会使得人们更多地考虑仅为自己而活着,而非自己以外的家庭成员甚至社会成员。

从“奔头”的归宿、齐家和生活三个层次的基本结构来看,我们知道,中国人并非仅为自己而活着,他们更多地是为他人尤其是家庭成员或家庭而活着。因此,人们对自我肉身的处置是有限度的。这就好比西方人之于上帝而无法自由处理自我肉身一样,中国人的“上帝”近似地就是“家庭”。所以,在冀村,即使是身体患病,如果发生在以前,特别是1990年代中期以前,大多数人会选择拖死病死也不愿意选择自杀,因为自杀会让家庭成员在村庄中遭到舆论非议。但是,如果身体疾病是发生在1990年代后期以来尤其是当下,人们会更加愿意选择自杀手段作为解脱抑或减轻家庭负担。

这种从家庭内部“解放”出来的自由就如同西方人从上帝神学的渊藪中解放出来一样,对西方人来说,被解放出来的后果是人权高于神权,而对中国人来说,则是个体权利高于家庭权利。进一步的后果是,人不仅有权自由地处置自己的肉身,更有权利对待自己其他人生的安排,例如,对婚姻的自主安排。

对冀村而言,这种变动的背后,其实质是以家庭为核心特征的传统社会的逐渐解体,以个体为核心特征的市场社会的逐渐兴起。两者之间的转换机制主要通过大规模的劳动力乡城流动来完成。在冀村,1990年代中后期开始,务工潮兴起。人们开始走出村庄,南下江浙、闽粤,近到唐山、京津等地务工。进入城市的冀村人,逐渐接受了市场的思维方式,也改变了人们对村庄生活的预期。一方面,对于仍然回到村庄的务工者来说,他们逐渐按照市场的逻辑处理关系;另一方面,对于仍然生活在村庄的人来说,他们会基于不断有人长期在外居住的现实,而逐渐改变交往模式。这种关系处理的核心特征就是市场所讲究的理性化,人们开始理性地算计关系交往与维系的成本与收益问题。以帮工为例,即使是亲兄弟之间,在市场社会没有兴起之前,由于人的流动性不大,互相对彼此都有预期,互惠模式比较普遍,你可以帮我一个月,我再帮你一个月。但是,市场社会兴起后,人的流动性很大,彼此不再有稳定的预期,我如果免费帮你一个月,你一旦务工离开不再回村或即使回村也只在春节前后几天,那互惠的模式就无法维系,于是,以市场计价的方式开始了,互惠模式转换成了交易模式。

显然,市场社会的兴起不仅在思维层次上改变了农民的观念,其客观后果是,村庄嵌入市场后,村民之间不断出现经济分化。越来越高的经济分化,为村庄带来越来越烈的社会竞争,处于人生中段的中年农民普遍感受到了竞争所带来的巨大压力,部分应对失败者,要么自己选择自杀行为以逃避这种压力,要么选择将压力转移到老年人身上,从而使得老年人出现自杀,要么则是消极应对人生,混日子地过着没有“奔头”的人生。

九、余论

上述三个层次六个维度所体现的都是人走完一生的过程所追求的愿望和价值,也即构成农民口头语言所说的“奔头”的基本结构。一些人通过努力是可以实现自己的“奔头”,一些人则无论如何努力,也有可能失败,失败使得“奔头”落空,人生的意义丧失,活着因而失去了动力。活着的动力机制失调后,其后果其实有两个,一个是得过且过,混日子,一些人可能绝后、可能物质条件不好、可能家庭关系一团乱糟、甚至身体也疾病缠身,但他们并没有自杀;而另一个结果,即是一些人则因此而自杀了。

这表明,“奔头”只可能是解释农民自杀的充分条件,但并不是充要条件。也即是说,“奔头”的落空,会使得农民具有更加容易自杀的可能,但并非必然导致他们自杀。至于具体的个体为什么没有自杀或具体的个体为什么最终又选择了自杀,我们认为,这可能是社会学学科的局限所在。其背后可能需要文化心理学或精神心理学甚至精神病学的一些个体化路径的学科的解释作为补充,但这不是本文能够完成的。从这个意义上说,迪尔凯姆也只能做到解释社会整合度高的社会更可能出现利他型自杀或社会整合度低的社会更容易出现利己型自杀,但显然同样无法说明,为什么同处一个社会整合度高的社会中,一些人自杀了,而且大部分选择的是利他型自杀,另一部分人却没有自杀,且即使有人自杀了,但也还是有少部分人选择的并不是利他型自杀,而可能是利己型自杀。从这个角度看,我们认为,这既是社会学学科的魅力所在,也是社会学学科的不足所在。

注释:

①Phillips, M.R.et al. "Suicide Rates in China 1995-1999", in *Lancet*, 2002(359), pp835-840.

②⑨⑤⑩吴飞:《论“过日子”》,载《社会学研究》,2007(2);吴飞:《浮生取义——华北某县自杀现象的文化解读》,北京,中国人民大学出版社,2009。

③出于学术伦理,本文对真实的地名与人名均做了技术处理。

④张杰、景军等:《中国自杀率下降趋势的社会学分析》,载《中国社会科学》,2011(5);景军、吴学雅等:《农村女性的迁移与中国自杀率的下降》,载《中国农业大学学报(社会科学版)》,2010(4);Zhang, J. and Ma, J. et al. "Economic Growth and Suicide Rate Changes: A case in China from 1982 to 2005", in *European Psychiatry*, 2010(3), pp259-263.

⑤⑧⑥刘燕舞:《中国农村的自杀问题(1980-2009):兼与景军先生等商榷》,载《青年研究》,2011(6)。

⑥陈柏峰:《代际关系变动与老年人自杀——对湖北京山农村的实证研究》,载《社会学研究》,2009(4);刘燕舞:《中国农村的自杀问题(1980-2009):兼与景军先生等商榷》,载《青年研究》,2011(6)。

⑦陈柏峰:《代际关系变动与老年人自杀——对湖北京山农村的实证研究》,载《社会学研究》,2009(4);刘燕舞:《自杀秩序及其社会基础——基于湖北省京山县鄂村老年人自杀的个案研究》,载《现代中国研究》,2009(25);刘燕舞:《中国农村的自杀问题(1980-2009):兼与景军先生等商榷》,载《青年研究》,2011(6)。

⑨Pearson, V. and, Liu. "Ling's Death: An Ethnography of a Chinese Woman's Suicide", in *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 2002(4), pp347-357.

⑩Liu, Meng., 2002, "Rebellion and Revenge: the Meaning of Suicide of Women in Rural China", in *The International Journal of Social Welfare*, 2002(11), pp300-309.

⑪刘燕舞:《国家法、民间法与农民自杀——基于一个地域个案农民自杀现象的分析》,载《云南大学学报(法学版)》,2010(5)。

⑫Lee, Sing & Arthur Kleinman. "Suicide as Resistance in Chinese Society." in Elisabeth Perry(ed.) *Chinese Society*. London:Routledge, 2003.

⑬Wu, Fei. "Gambling for Qi: Suicide and Family Politics in a Rural North China County", in *The China Journal*, 2005(54), pp7-27.

⑭杨华、范方旭:《自杀秩序与湖北京山老年人自杀》,载《开放时代》,2009(4):104-122;贺雪峰:《农村老年人为什么选择自杀?》,载《热风学术》第3辑,上海,上海人民出版社,2009。

⑮Jing, Jun, 2007, "State Comrades and an Elderly Woman's Suicide", in *Critique of Anthropology*, 2007(27-2): 147-161

⑯⑰[法]埃米尔·迪尔凯姆:《自杀论》,北京,商务印书馆,1996。

⑱Anthony, Giddens. "The Sociology of Suicide". London: Cass. 1971: 28-35.

⑲Henry, A. F. &Short, J. F. Jr. "Suicide and Homicide: Some Economic, Sociological, and Psychological Aspects of Aggression", New York: Free Press, 1954:69-90

⑳㉑㉒㉓㉔Douglas, Jack D. "The Social Meaning of Suicide", Princeton: Princeton University Press. 1967, pp132-143, viii, 235.

㉕Gibbs, Jack &Martin, Walter, "Status Integration and Suicide: A Sociological Study", Eugene: University of Oregon Press, 1964.

㉖Douglas, Jack D. "The Social Meaning of Suicide", Princeton: Princeton University Press. 1967; Anthony, Giddens "The Sociology of Suicide". London: Cass. 1971;张翼:《社会学自杀研究理路的演进》,载《社会学研究》,2002(4)。

㉗这种政治心理从源头来说大概可以上溯到卡尔·马克思的自杀观那里。马克思在阅读《珀歌论自杀》所做的笔记中重点标记了这样一段话:“一个人生活在千百万人之中竟感到极端孤独,一个人竟能被不可动摇的自杀念头所征服而无人察觉,象这样的社会实际上是个什么东西呢?这种社会不是个社会,正如卢梭所说,它是野兽栖身的荒漠。”参见《马克思恩格斯全集 第四十二卷》,北京,人民出版社,1979年,第305页。

㉘答旦:《中国自杀研究五十年》,载《医学与社会》,2001(4):15-17。

㉙王黎君等:《中国人群自杀死亡报告准确性评估》,载《中华流行病学杂志》,2003(10):889-892

㉚费立鹏:《中国的自杀现状及未来的工作方向》,载《中华流行病学杂志》,2004(4)。

㉛冯友兰:《中国哲学简史》,上册,上海,华东师范大学出版社,2000,第49页。

㉜吴飞:《自杀与美好生活》,上海,上海三联书店,第43页;何兆雄:《自杀病学》,北京,中国中医药出版社,1997;乔治·米诺瓦:

《自杀的历史》，北京，经济日报出版社，2003，第46页。

⑫司马迁(2000:651-652)在《史记·伯夷列传》中记载，伯夷和叔齐相传是孤竹君的两个儿子，孤竹君死后，兄弟俩互相让位，后听说周文王善待老者就都逃到那里生活，后武王伐纣，他们拦住武王车驾劝阻未遂，其后西周一统天下，他们认为吃周朝粮食可耻从而绝食，最后双双饿死在首阳山。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳杨伯峻：《论语译注》，北京，中华书局，2006，第221、79、170、170、170、171页。

㉑⑳㉒李泽厚：《论语今读》，北京，三联书店，2004，第388、390、390页。

㉓㉔㉕㉖钱穆：《论语新解》，北京，三联书店，2012，第331、333、332、332页。

㉗《史记·管晏列传》记载，管仲在解释自己为什么没有与召忽一样为公子纠殉死自杀时其实亦有类似的辩述：“公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍叔也。”参见：司马迁《史记》，杭州：浙江古籍出版社，2000，第653页。

㉘孔孟的这些论述在司马迁的《史记》里对自杀人物的评价中继续得到了体现。如《史记·伯夷列传》对伯夷便评价甚高且十分惋惜：“余悲伯夷之意！”“若叔齐伯夷，可谓善人者非耶？积仁洁行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独著颜渊为好学，然回也屡空，糟糠不厌，而卒早夭。天之报施善人，其何如哉？”然而，对于同样是自杀者的项羽，司马迁在《史记·项羽本纪》中的语气却颇为不同，甚为批评：“及项羽背关怀楚，放逐义帝而自立，怨王侯叛已，难矣。自矜功伐，奋其私智而不师古。谓霸王之业，欲以力征经营天下。五年卒亡其国，身死东城，尚不觉寤而不自责，过矣。乃引‘天亡我，非用兵之罪也，’岂不谬哉！”参见司马迁：《史记》，杭州，浙江古籍出版社，2000，第652、67页。

㉙中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典》（第2版），北京，商务印书馆，1983。

㉚钱穆：《人生十论》，北京，三联书店，2009，第129-142页。

㉛吴飞：《浮生取义——华北某县自杀现象的文化解读》，北京，中国人民大学出版社，2009。

㉜Edwin, Shneidman, “The Suicidal Mind”, New York, Oxford University Press, 1996.

㉝刘燕舞：《农民自杀的年龄分布及其机理》，载《南通大学学报》（社会科学版），2014（1）。

Living a Fortune Life for Hope and Value: A Local Chinese Concept to Understand Peasant's Suicide in Ji Village

LIU Yan-wu

Abstract: Why does the peasant commit suicide? This paper constructs a suicide theory frame “Bentou” that mean living a fortune life for hope and value to understand the peasants’ suicide which based on the empirical experience in Ji Village on the north of rural China under the confucian traditional perspective. “Bentou” refers to hope and value which the people can achieve by their individual hard working. “Bentou” means a kind of dynamic mechanism that the people live through their all life, which concluded among spirit fate, regulating the family and livelihood for being alive fortunately. Peasant’s suicide, is the end-result, terms, the life of three levels of “Bentou” to the people living dynamic mechanism caused by disorder. With the main connotation of “Bentou” has been changing on the three levels, the characteristics of peasant’s suicide have changed as well.

Key words: peasant’s suicide; bare Life; Bentou

（责任编辑：黄家亮）