

/ 李银河文集 /



李银河

生育 与村落文化 一爷之孙

文化艺术出版社

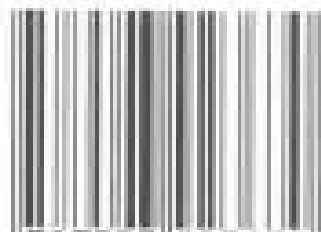
本书收入的两本书是我在家庭社会学领域的一些探索心得。

《生育与村落文化》写于20世纪90年代初，该书以我国南方与北方各一个村庄中所搜集到的资料为依据，比较了生活在不同生活环境中的人们在生育观念上的巨大差异，并探讨了这种差异所具备的理论上的意义。

《一茶之居》是通过拜访一个大家族（清代百余人源自同一位祖先）的研究史料写作而成的，书里描述了这个典型的中国家族的人际关系及其模式变迁。由于这项研究采用的是深入访谈的方法，当然就得到了不少有趣的故事。对于费孝通先生所说的社会学研究要“出故事”的教诲，我始终念念不忘，并且引以为研究的真谛和乐趣之所在。

——李银河

ISBN 7-5039-2363-6



9 787503 923630 >

ISBN 7-5039-2363-6/G · 362

定价：22.00 元

新版序言

本卷收入的两本书是我在家庭社会学领域的一点探索心得。

《生育与村落文化》写于 20 世纪 90 年代初。该书以我国南方与北方各一个村庄中所搜集到的资料为依据，比较了生活在不同生活环境中的人们在生育观念上的巨大差异，并探讨了这种差异所具备的理论上的意义。

记得一次与香港理工大学的阮新邦教授聊天，他说在我写的书里这本最好，其他就不敢恭维了。当时弄得我面红耳赤。虽然我自以为对同性恋的研究、对女性的感情与性的研究在价值上和原创性上一点也不弱于这项研究，但是从研究和写作所下的功夫看，这本书也许真是略胜一筹。

《一爷之孙》是通过北京一个大家庭（六位百余人源自同一位祖先）的研究资料写作而成的。书里描述了这个典型的中国家庭的人际关系及其模式变迁。由于这项研究采用的是深入访谈的方法，当然就得到了不少有趣的故事。对于费孝通先生所说的社会学研究要“出故事”的教诲，我始终念念不忘，并且引以为研究的真谛和乐趣之所在。

对于这本书的再版，应当特别提及的是我的合作者郑宏霞所起的举足轻重的作用，她既是这项研究得以顺利完成的研究线索“引导人”，又是文中部分篇章的写作者。蒙她同意，我把我们合作的这本书列入了我的文集之中，在此致谢。

李银河

2003 年 6 月 21 日

目 录

前言	/ 1
----	-----

一、生育文化类型	/ 11
----------	------

- | | |
|----------------|------|
| 1. 生育文化的定义 | / 11 |
| 2. 生育文化类型 | / 13 |
| 3. 我国的三种生育文化类型 | / 20 |

二、人口学的困境	/ 34
----------	------

- | | |
|------------------|------|
| 1. 宏观人口学的描述 | / 34 |
| 2. 微观人口学的解释 | / 39 |
| 3. 农村养育孩子的成本与效用 | / 42 |
| 4. 贝克尔理论不适用于中国农村 | / 52 |

三、村落文化	/ 62
--------	------

- | | |
|-----------------|------|
| 1. 村落文化的定义 | / 62 |
| 2. 村落与宗族 | / 69 |
| 3. 村落文化如何影响生育行为 | / 73 |

四、生育的物质动机	/ 88
-----------	------

- | | |
|--------------|------|
| 1. 孩子的直接经济效用 | / 90 |
| 2. 孩子的养老保险效用 | / 93 |
| 3. 老年自养问题 | / 97 |

4. 现行赡养法规对生育行为的影响 / 106

五、生育的精神动机 / 113

1. 生育以满足成就感 / 113
2. 生育以传宗接代 / 121
3. 生育以满足亲子感情 / 139

六、生育动力的抑制 / 142

1. 两大抑制力量 / 142
2. 宏观分析 / 151
3. 计划生育因素的作用 / 164

七、生育文化的现代化 / 183

1. 生殖与性 / 183
2. 传统与现代化 / 199
3. 传统文化变异的可能性 / 205

跋语 / 214

附录

附录一：余姚马渚八卦坟以来陈氏系谱 / 217

附录二：计划生育父母养老保险制度 / 220

附录三：浙江省人民政府关于二胎生育的
政策的暂行规定 / 222

附录四：计划生育合同书 / 224

参考书目 / 230

对着当代北美社会。但是两人的研究都涉及了生育的动机。本书的研究对象是当代中国社会。如果需要指出本书的位置，就让我们从这里开始。

贝克尔指出，假如人们可以自由地决定生育几个孩子的话，假如新生一个孩子的边际成本是正值的话，就可以视孩子为耐用消费品；反之，则可视孩子为耐用生产品。这一点作为经济学上的定义是毫无疑问的，但是这种论断的意义不在于它在逻辑上的完备，而在于它对现实是否有说明意义。贝氏理论的价值，就在于它对西方社会中生育行为做出了良好的解释。相反，如果某种论断仅仅在逻辑上是完备的，却与现实相去甚远，其价值就会大打折扣。打个比方说，假设我是个人本位的西方社会中人，在此情况下，我的收入超过支出，我对我自己就是耐用生产品；支出超过收入（假设我有很多积蓄），我对我自己就是耐用消费品。这在逻辑上也是完备的，但是没什么实际意义，因为很少有人仅仅因为人不抵出就自杀。但是的确有人因为孩子的边际成本太大就不生孩子。这个例子说明，经济学的度量虽然可以用到个人生活的领域，但还是有一定的限度。在西方社会里孩子可以是消费品或是生产品，但把配偶说成生产品或消费品就不一定有意义。倘若更进一步，用之于自己，就绝对是错的了。这是因为在那个社会里，也没有人肯把自己和别的东西来交换，除非确知本人已病入膏肓，肯定没有几天活头了。假如以上论述是正确的话，那么想把贝克尔的理论用之于中国，特别是中国的农村，就千万要谨慎。在这里很多人把生育起码一个男孩子看成是自我的延续，决不肯交换，何况政府也拿不出什么与农民来交换。

费孝通的理论指出了在中国社会里，有尊老的传统和儿子养老子的现实，他把这种现象归因于中国的传统文化。这在五六十年前肯定是很普遍的现象，而在现实的社会里，反例就太

多了。不但在城市，就是在富裕的农村，反哺模式也已很难用来概括现实情况的全部。我此次在浙江调查，就发现在富裕农民中间，父辈养育子女的费用已经大大超过子辈对父辈的扶养。但是费孝通在这一点上是对的：中国农民对生育的态度，确实与西方人有很大的不同，这是一种文化的差异。然而，容易被人们忽略的一个事实是，近几十年来，中国农民的生育态度和城市居民的生育态度也有了很大的差异。究其原因，生育文化的源头似乎不在全民族的文化传统之内，而在具体生活环境之中。

在谈到我自己的观点之前，首先要谈到我对前辈学者的尊敬。我认为，作为一个社会学的后来者，没有什么比向前辈学人学习更重要的了。而比之于学习他们的方法、理论，学习他们的风范、尊严就更为重要。马林诺夫斯基（B. Malinowski）当年说：科学就是对现实存在的力量的实事求是。这也是我的信条。从这个立场出发，我认为贝克尔的人口经济学在中国的农村是不适用的，因为它缺少在这里适用的基本条件；在城市里有一些适用的例子，但不是普遍现象。不管怎么说，中国对于贝氏来说，是十分遥远的一隅，在他构造人口的数学模型时，没有必要把这里考虑在内。相比之下，费孝通的若干论述更接近中国的现实。但是他对中国人生育文化的解释，在今天看来就未必依然适用了。因为我发现，就算现在中国农民晚年的生活不依赖于反哺，生育的欲望也未必改变，情况似乎要复杂得多。虽然这两位大师的论断对于现在中国农村的生育情形未必是好的概括，但是他们的工作依然使我受益；同时也告诉我，针对要说明的问题直接去做实地工作，比之追求研究方法的精微奥妙和掌握更多的文献，有时更能解决问题。

我在这本书里谈到的现象是文化人类学的理想研究对象。中国人生育文化的内容，有好多在文化人类学的教科书之内。

文化人类学指出，公众中存在一种“文化中心主义”的偏见。在城市里做自愿不育者的调查时，那些人谈到农村人抵死要生时，无不切齿痛恨；在农村提到城里有自愿不育者时，农民说他们必然是有病，身体有病或精神有病，两者必居其一。生育行为和文化差异的概念产生了联系，就不再是经济学的理想题目。在为本书做文献准备时，曾经参阅了一些近年来发表的国内学者的论文。有位同仁把贝克尔的理论移植到中国，并建议把抵死要生孩子的人生下一个孩子的边际成本算作负无穷大——仿佛人家生了这个孩子之后会立地成为亿万富翁。我认为这样的算法不但不真实，而且是拿穷人开心。贝克尔理论的价值，在我看来主要不在于它的精密性（reliability），而在于它对于西方社会描述的正确性（validity），但是把它的概念用于中国的农村，就是错误的了。一种理论假如是错误的，那么它的精密性越高，就越是害人。故而在科学上，我们应该首先追求正确，然后尽力去达到精密。马林诺夫斯基所指出的实事求是原则，实在不该被忘记。既然经济学的度量不成功，那么用社会学或人类学手段来研究生育问题就是必不可少的。虽然社会学和人类学在精密性方面，尚不能达到西方数量经济学的水平，但是在这个领域之内却是更加可靠。

文化人类学把价值观看成一个文化的核心部分。生育的观念在中国农民的价值观中，又占很重要的地位。很显然，农民和住在城里的人在生育观方面，有本质的差异。像这样的文化差异例子在人类学经典著作里讲得很多。但是这种现象依然使我诧异，因为在经典著作中，这样大的差异存在于萨摩亚的岛民和纽约的市民之间，所以多少可说是自然形成的，在我们这里则不然。人类学的经典著作认为，对个人来说，价值观一旦形成，就难以改变。但有一个价值观突变的例子，是我亲身经历的，至今记忆犹新：在文化革命里，成千上万的青年自愿奔

赴边疆，并且把这视为一种极大的幸福；过了若干年，这些人又把回城看作是最大的幸福。一旦价值观发生了变化，自己都觉得变成了另一个人。当年我是一个知识青年，现在是一个自愿不育者。假如我没有回城，而是继续在农村当农民的话，很可能也会把生育起码一个男孩子看作金科玉律——当然，那个抵死要生男孩子的我，就非今日的我可以理解。这说明在我们的国家里，文化差异就在我们的身边，只不过我们视而不见罢了。

在我们这个国家里，发现文化差异时还有一种特殊的困难，就是这里有一种受到提倡的价值观。举例言之，提倡人只过异性间的婚后的性生活，那么除此之外的一切行为都属性罪错；而向往性罪错的想法，都属邪念。在生育方面，也提倡大家按国家、民族的需要去考虑生几个孩子。虽未见到生育罪错和生育邪念的提法，但是实际上用的词汇意思也差不了好多。尽管被提倡的价值观是好的，但假如以此为准绳，不承认有文化差异，而是说有的地方好，罪错和邪念少；有的地方坏，罪错和邪念多，那么人类学就可以取消了，只须伦理即可。我本人前一段在作婚姻与性爱的研究时，因为没有使用罪错和邪念之类的词语（这只是出于职业习惯），已经被一些人指为犯下了学术罪错。这纯粹是因为误会——我以为提倡是宣传部门的工作，科学研究以发明发现为主，完全是另有所司。

在我们国家里，还有一些人认为发现是自然科学的任务，社会科学的任务是提倡。这种观点的实质是不相信社会科学能够解决实际问题。遥想欧洲中世纪，教庭也不相信自然科学能解决问题，所以总要把有所发现的科学家烧死，留着专事提倡的科学家。数百年后，自然科学解决了问题，教庭也感到后悔。现在社会科学能不能解决问题，尚在未定之天。但是我们学科的奠基人断言“科学可以解决问题”。既然如此，何不让

我们试试？

在生育文化问题上我还要斗胆申辩几句：只要你把人家招了工，就能根除罪错和邪念；而把你的亲生儿女送到罪错和邪念丛生的地方，永远不让他们回来，他们也会充满邪念。当然，这并非一个认真的建议，而是要说明，文化的差异是真实存在的，而不是某些人主张提倡出来的，对其不该妄做价值评判。

本书所依据的材料，主要有三个来源：在浙江南阳村、山西南山头村所作的调查和对北京自愿不育者及独身者所作的调查。这些调查采用了人类学的方法。前两个调查访问了村子里的农户，尽可能了解了他们生活的各个方面；后一个调查就远没这样彻底，好在对不育者的调查主要是用来参照。有一些结论属于常识的范围，比方说，近二十年来，对农民生育行为影响最大的因素是政府的计划生育政策和计划生育工作。这种政策对农民来说是严厉的，然而对它我没话可说。试想世界上任何一个地方，到了像中国这样人口密集资源相对缺少的程度，除了选择强制性的计划生育，就是选择饿殍遍地，暴力横行，幸存者坐等联合国的救济。在这个方面，实在不能存任何一点幻想，故而今天实行的计划生育政策，乃是一种不得已，没有什么可抱怨的。另一方面，农民这种身份就会产生渴望多生育的价值观，在近期内指望人家放弃这种价值观是不现实的。所以实行强制性的计划生育，在总体上是合理的。既然是合理的，就不会行不通，不管它是不是强制的。在调查中，我发现几乎所有的农民对限制生育都是不自愿的，但是他们又都表示这种限制并不是不可接受的。真正不能接受的，是在这件事上不公平。比方说，某些年份不许双女户再生孩子，必须去做绝育手术；另一些年份又许可他们再生个孩子，只要交得出罚款就行。这一改变使已经做了绝育手术的人感到气愤不平。或者

“出故事”。其间常被人讥为鼠肚鸡肠，不会做大题目，在痛心疾首之余，还能坚持做下来，也是因为心中有所坚持。这次做生育的研究，虽然有迫于同行压力的一面，但是结果并不后悔，因为毕竟是有所发现。以前做独身、同性恋的研究，多少还是些老的故事，因为这些研究在国外早有人做过；而这次的研究就是个新的故事了。透过这些故事，我们就能够克服文化中心主义的偏见，克服文化差异的壁垒，去了解与自己不同的文化群体及其行为。在这个过程中，至高无上的目标是真实。而恰恰是这一点，总是被人遗忘。

近来总是有人问我：你的样本有多大？散发了多少问卷？如何取的样？却很少有人问起你是怎样发现有这样的文化群体的，你怎样接近它，怎样从中获得可靠的信息。无论如何，我们的社会还不是那样的透明一致，而各种各样的文化差异，还没有全在我们胸中。在把这些问题搞清之前，企图以调查的规模、数学方法的完备构成恢宏气势去压倒国外同行，恐怕是一种痴心妄想。统计学不能保障研究的真实性，数学也不能保障研究的真实性。能够保障研究真实性的东西只有一个，就是我们胸中的求知欲望。假如我们相信知识不是恢宏气势，也不是主张提倡，而是有关实际存在的信息，就总能够发现一点东西。

在本书写作过程中，自始至终得到我的丈夫王小波的无私帮助，我们共同讨论了每个章节，每个思想，其中不少最为新颖犀利的思想来自他，对此我深怀掠美之感。此外，宏观分析一节的统计分析及其解释也得益于与他的共同研讨及他在统计学方面的造诣。全书完稿后，又经过他对全文逐字逐句的阅读和修改。可以说，如果没有他的援助，这本书就不可能完成。在沁县调查中，得到了北京大学社会学所付喜国的帮助；在余姚调查中，得到北京大学社会学系硕士生陈俊杰的帮助，在此

一并表示谢意。最后，这项研究得以实施，还要感谢中华社会科学研究基金的资助。

作者 1993 年
4 月于北京



一、生育文化类型

1. 生育文化的定义

这是一部关于生育文化的社会学专著。谈到生育，人们马上会想到人口学，但是这部书与人口学著作不同。关于这两类著作的区别，摩尔（W. E. Moore）曾做过明确界定，他说：“一般而言，人口学更关注社会生活中的‘分布’特征，而较少去概括诸如‘文化’、‘社会结构’之类的大概念。”^① 人类毕竟是赋有意志的生物，因此，论及人类的生育，就难以回避生育动机问题；而论及人们为什么要生育，就直接进入了他们对生命的认识这一观念领域及他们的生活方式和生活环境的领域，这就涉及了“文化”的概念。本书就是将人们的生育行为作为一种文化来研究的。要研究生育文化，必须首先为它下个定义；而要为生育文化下定义，则必须先为文化下个定义。社会学家和文化人类学家已经为文化下过无数的定义。在这些定义中，文化大多被视为一个复杂的总体，它不仅包括那些外在形式，如风俗和法律，也包括那些不易被直接观察到的内在感受，如观念和信仰。在这项研究中，生育文化被定义为人类在

^① W. E. 摩尔：《社会学和人口学》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992年，第15页。

生育这一问题上的一整套观念、信仰、风俗、习惯及行为方式。

至于说到作生育文化研究的动机，首先是一种纯粹的理论兴趣，即惊异于文化塑造人类行为的力量。文化最奇妙的力量在于，它能使生活在这个地球某个角落的某一群人以天经地义的事情，在另一群人眼中变得惊世骇俗；使某一群人以不可或缺的东西，在另一群人那里变得可有可无。例如在中国，人人都要生儿育女，家家都要传宗接代。不但要生，而且要多生；不但不可不生，而且“不孝有三，无后为大”。谁也不问为什么是这样，谁也不知为什么要这样，只是感到除此之外似乎别无选择。与此同时，生活在地球另外地方的一些人群中，就有相当大比例的人们终生不育（英美均为15%左右）。笔者无意评判上述两类生育观念和行方式孰优孰劣，只是怀着敬畏的心情，对文化塑造社会规范和习俗的力量叹为观止。

其次，笔者强烈意识到研究生育文化的实用价值。在目前我国所面临的严重人口压力之下，一切有识之士不能不关注生育问题，而作为社会学者更能感觉到责任之重大。要想改变中国人的生育行为方式，必得首先充分了解他们的行为方式是怎样的，为什么是这样的。只有当我们了解到中国人目前的生育行为有哪些特征，了解到有哪些人在拼命想多生孩子、生男孩子，哪些人有节制地生育，哪些人自愿不生育。上述各类人又分别受到哪些因素的影响去多育、少育或不育时，我们才能谈到如何去改变他们的行为方式。换言之，假定我们的目标是希望使中国人选择少育的生活方式，那么我们的手段首先是去了解他们目前为什么要多育，一旦具备了哪些条件，在什么样的环境中生活，他们就会从多育变作少育甚至不育，然后尽力去创造这种条件和环境，这样便可达成改变人们生育行为方式的目的。这就是这项研究的应用价值。

因此，无论从理论还是从应用方面来看，对生育文化的研究都是一个具有极大魅力的题目。这项研究的意义也就在这里。

2. 生育文化类型

在开始讨论生育文化之前，有必要大致地涉猎一下世界人口发展变化的状况，因为人口状况既是有关生育文化的研究所要提出的主要原因，也是形态各异的生育文化所造成的直接后果。在影响人口增长的诸因素中，生育是最主要的因素（当然，人口死亡率的作用也是很重要的）。因此，生育文化类型虽然与人口状况是互不重迭的两个概念，但二者之间关系紧密。

从生育的角度看，可以将世界上现存的生育类型粗略地划分为两大类，即发达地区的低生育类型和欠发达地区的高生育类型。（见表 1-1）

表 1-1 1985 年出生率、死亡率、自然增长率、总和生育率

	全世界	发达地区	欠发达地区
出生率 (‰)	27	15	31
死亡率 (‰)	11	9	11
自然增长率 (‰)	16	6	20
总和生育率 (个)	3.7	2.0	4.2

引自刘洪康等：《人口手册》，西南财经大学出版社，1989 年，第 291-294 页。

此外，还有一些生育类型介于这~高一低之间，属于过渡类型。中国目前的出生率就徘徊在 20‰ 上下，应当算是过渡类型。

法国，每 10 个家庭中就有 9 家不想要孩子。另据统计，在原西德的大约 22403000 个家庭当中，无子女户占 50.9%。其余的 10915000 户当中，一个孩子的占 45.7%，两个孩子的占 34.4%，三个孩子的占 13.1%，四个以上孩子的只占 6.8%。^①

人口普查资料表明，在 1960 年，美国 30 岁以下的已婚女性中，没生过孩子的占 20%。这个比例到 1978 年已经上升到 32%。在 15 年内增长了 60%。在 1981 年，美国有 7% 的年龄在 35 岁至 54 岁之间的已婚妇女没有孩子。在 25 岁至 34 岁的已婚妇女中这个数字达到 19.3%，在 18 岁至 24 岁的已婚妇女中则达到 41.7%。据估计，在所有 18 岁至 24 岁的妇女中，有高达 11% 的人希望终生不要孩子。另据社会统计估计，在美国 25 岁至 29 岁的已婚夫妇中，不育概率为 14%；30 岁至 34 岁为 23%；35 岁以后为 40%。一些小规模的调查也表明了发达国家中人的这种选择。诺丁汉大学的规划研究学院对 1232 名女性作了调查，结果发现，64% 的人表示她们已经决定终身不要孩子。

第四，发达国家的低生育类型还表现为有越来越大比例的人不结婚。根据美国人口普查局的资料，在 1982 年，美国 15 岁以上的人口中有 29.7% 的男性和 22.5% 的女性属于从未结过婚的。目前美国每四个家庭中就有一个单身家庭，独居人口在迅速膨胀。在购买房产的买主中，有将近五分之一是独身者。在 1970 年至 1978 年间，美国 14 岁至 34 岁的独身人数几乎增长了三倍——从 150 万增加到 430 万。另据统计，加拿大的单身家庭在家庭总数中也占到五分之一。

在 19 世纪的西欧各国，过了育龄期仍然保持独身的妇女

① 王玉波等：《生活方式》，人民出版社，1986 年，第 147 页。

的比例一般在 10% 以上,有时高达 25% 或 30%,甚至更高。但是在亚非传统社会中,到 35 岁或 40 岁仍然独身的妇女的比例却在 5% 以下,通常低于 1%。妇女结婚比例处于上述二者之间的有东欧、北美、拉美和大洋洲的欧裔人口。科尔 (A. J. Coale) 曾用结婚比例指数来表达上述差异:1930 年,朝鲜人口的结婚比例指数最高值为 0.91;1900 年爱尔兰人的结婚比例指数最低值为 0.33;在西欧北欧各国,近代生育率下降以前的这一指数在 0.35 至 0.50 之间,约为朝鲜的一半。^①由于发达国家的文化传统很少把血亲和家庭作为社会的基本机制以及基本的生产单位和人际关系单位,因此那里的人们的结婚压力比东方国家和欠发达国家要小得多。

由于普遍的晚婚及已婚夫妇生育子女数的下降,外加不生育和不结婚人口的增加,许多欧洲国家已进入人口的“零增长”时期,即人口自然增长率在 -0.2‰ 至 0.2‰ 之间。从时间上看,最早是原东德 (1969 年),其后是原西德 (1972 年),随后,意大利、瑞士、挪威也相继进入人口零增长。人口零增长的国家在 1987 年已经增加到 14 个。这些国家的人口总和为 2.64 亿。(见表 1-2)

表 1-2 人口增长率为零的国家 (1987 年)

国家	出生率 (‰)	死亡率 (‰)	自然增长率 (‰)
丹 麦	11	11	-0.1
挪 威	12	11	+0.2
瑞 典	12	11	+0.1
英 国	13	12	+0.2
奥 地 利	12	12	0.0

^① A. J. 科尔:《人口转变理论再思》,顾宝昌编《社会人口学的视野》,商务印书馆,1992 年,第 126 页。

续表

国家	出生率 (‰)	死亡率 (‰)	自然增长率 (‰)
比利时	12	11	0.0
原西德	10	12	-0.2
卢森堡	11	11	0.0
瑞士	12	9	+0.2
保加利亚	13	12	+0.1
原东德	14	14	0.0
匈牙利	12	14	-0.2
希腊	12	9	+0.2
意大利	10	10	+0.1

引自潘纪一等：《世界人口通论》，中国人口出版社，1991年，第414页。

有人估计，人口负增长即死亡率高于出生率的现象到2000年将遍及整个欧洲，大约在2020年扩展到美国。

然而，欠发达国家目前尚大多处于所谓“高低高”的阶段，即高出生率——低死亡率——高自然增长率时期。这一点与发达国家相比当然首先是一种地理空间上的差异；但如果从时间角度看，也可以说，这些国家尚处于发达国家19世纪初期到中期的阶段。（见表1-3）

表1-3 部分欠发达国家的出生率（1987年）

40‰以上	30 - 40‰	20 - 30‰	20‰以下
卢旺达 53‰	柬埔寨 39‰	中国 21‰	毛里求斯 19‰
肯尼亚 52‰	沙特阿拉伯 39‰	巴拿马 27‰	古巴 18‰
贝宁 51‰	菲律宾 35‰	哥伦比亚 28‰	巴巴多斯 17‰
马里 51‰	埃及 37‰	斯里兰卡 25‰	马提尼克 17‰
	摩洛哥 36‰	塞浦路斯 20‰	荷属安的列斯 19‰
	利比亚 39‰		波多黎各 19‰
			乌拉圭 18‰

引自潘纪一等：《世界人口通论》，中国人口出版社，1991年，第408页。

续表

年份	出生率 (‰)	死亡率 (‰)	自然增长率 (‰)	总和生育率 (个)
1975	23.13	7.36	15.77	3.57
1980	18.21	6.34	11.87	2.24
1985	17.80	6.57	11.23	2.20
1990	21.06	6.67	14.39	2.31

引自国家统计局人口统计司：《中国人口统计年鉴》，科学技术文献出版社，1991年；顾宝昌：《论社会经济发展和计划生育在我国生育下降中的作用》，《中国人口科学》，1987年第2期。

尽管从70年代开始实行的计划生育政策大大降低了生育率，使中国少出生了不少人口，但由于人口基数过大，并不太高的生育率（与其他欠发达国家相比）仍然使人口的每年绝对增长数达到惊人的程度。

据人口学家调查研究，我国现有土地资源的生产力约为年生产32亿吨干物质，超载人口约1.3亿人；2000年可能达到年生产35亿吨干物质，超载人口约1.4亿人。如按我国土地资源潜在自然生产力计算，约可达72.6亿吨干物质，按温饱标准计算，其最大理论人口承载量为15至16亿人。不少学者预测，我国人口峰值将在21世纪30年代达到15亿人口，逼近土地资源承载人口的最大容量极限，将对土地资源造成巨大的压力。^①换言之，我们必须在人口达到15亿时想办法把它变为零增长或负增长，否则，我们这样一个大国将不得不靠进口粮食或大量向外移民来解决人口的温饱问题。然而，无论是大量进口粮食还是大规模移民国外的前景都未可乐观。这就迫使我们不得不采取一切可能的措施，阻止人口的上升趋势，并使

^① 冯立天等：《人口控制的理论与实践》，中国人口出版社，1991年，第19、20页。

它一点点回落,达到一个和土地承载能力相适应的数量。这一努力实际上是要求在很短的时间内改变中国人几千年来未曾改变过也没有意识到应加以改变的生育行为与生育观念。然而,无论要付出多么大的代价,我们也不得不这样做。否则,中国人将重新面临温饱问题,其他的一切就都谈不上了。值得庆幸的是,降低生育的工作政府已经动手去做了,而且卓有成效。

3. 我国的三种生育文化类型

目前,我国的人口增长率已经有相当程度的下降,这在很大程度上是由于国家的计划生育政策这一外力改变了人们的生育行为。然而,人们的生育观念是否也已改变,如果确已改变,改变程度如何,这是一个引人关注的问题。历史地看,生育观念的形成与经济状况有关。我们能否期望,农民的生活水平提高之后,生育观念也会随之改变?在城市里,人们的生育观念是因何原因发生了变化?这些都是本书试图回答的问题。

从社会学的角度,可以将我国目前的生育文化概括为三种类型,即多育型,少育型和不育型。多育型又称传统型,这种生育文化类型大多盛行在农村。所有在70年代开始实行计划生育之后仍产多胎(二胎以上)的均应划归这一类型。

少育型又称政策性少育型,是多育型与不育型之间的一种过渡形态。这种形态既包括城市的独生子女家庭,也包括农村计划内生育的二胎子女家庭。这种形态是目前我国大多数人所属的类型。不育型又称先锋型,主要分布在大中城市。这类个案虽然为数不多,但其类型意义并不弱于多育型和少育型。在自由选择这一点上,不育型与多育型相似,二者共同与非自由选择的少育型形成对照。

狄，东晋羯族，羌族，满族，回族。但第四次全国人口普查时发现，全县汉族人口为 163474 人，占 99.98%，各少数民族为 33 人，仅占 0.02%。

这次实地调查的时间是在 1991 年春夏之交，调查进入的南山头村离县城 8 公里，是一个小山村，共 89 户人家，370 口人。这是一个非常普通的小村，村民基本上都从事农业劳动，全村只有两家油房和一家磨面房可以算作副业，其规模也限于一个家庭之内。另外还有一些手艺人，如做竹蓼的人，作木匠、瓦匠的人，等等。这一切正像县志上记载的此地风俗那样：“其俗勤俭朴实，专力耕农，少事商贾，惜闺闼，绝织作。”清朝有一位县太爷曾用否定的口气对这里的民情作过如下一番描述：“瘠土之民，啬而勤，沁称至瘠矣，啬诚有之，勤则未也。市无居货，野乏盖藏。男不商，女不织，轻生而尚鬼，习苦而好闲。其君子杜门自守，鲜交游；其小人茹草自甘，无远虑。用钱为市，易银甚艰，旷土为多，聘人而佃，此其大较也。说者谓穴居饭糗，有陶唐氏之遗风，而朴野使气不知礼法，去古远矣。”^①沁县是笔者 20 岁时插队的地方，我对这位县太爷的话深有同感。直到现在，沁县对“至瘠”二字依然当之无愧（国家批准的贫困县），如果和浙江人比较，啬而不勤也依然如故。

南山头村是一个杂姓的村庄，89 户人家分属于 16 个姓，其中何姓是大姓，有 32 户，占全村总户数的 36.0%；第二大姓是杨姓，共 19 家，占 21.3%；第三大姓是王姓，有 10 家，占 11.2%；安姓和张姓各 6 家，各占 6.7%；其余 11 个姓都只有一两家，它们是：房、高、郭、李、刘、秦、宋、孙、田、卫、阎这 11 个姓氏。与单姓的南阳村不同，南山头村存

^① 引自县志。

需要略加说明的是：8户单身家庭中，4户是老年丧偶，3户离婚，1户是父母双亡（自杀）的孤儿。主干家庭中绝大多数是三代同堂（老年夫妇，中年夫妇及其未婚子女）的情况，其中有些人家老年一辈只剩一人，还包括少量有未婚兄弟同住的人家。例如，村里有两家都是因为兄弟是低智人，无法结婚，所以与已婚的兄嫂同住。主干家庭中还有一家四代同堂的。村里惟一的一个联合家庭也是四代同堂，它与主干家庭中那户四代同堂家庭的区别仅仅在于其中一代有两对夫妇。

全村89户人家除了3户放羊和出外打工外，全都或多或少承包了几亩土地。具体说，平均每户承包9.5亩土地（中位值为10亩，众值为12亩）。这仍是一个以农为主的村庄。除种粮之外，部分村民近年来最大的一项收入来自养蚕。全村有36户人家养了蚕，占总户数的40.4%。养蚕的收入从每年100元至1600元不等。多数养蚕人家都能收入五六百元。全村有53户人家养了猪，占总户数的59.6%。其中大多数只养1口猪，最多的一户养了3口。养羊的有43户，占全村总户数的48.3%，羊只从1只到30只不等。全村大多数人家都养鸡，计82户，占92.1%。在生产商品化极低的时代（现在也不高），鸡蛋成了人们换零花钱的主要来源。可以这样说，鸡蛋是南山头村经济生活中少数几宗上市场交换的物品中不小的一宗。

村里人的居所有三类，一类是两层小楼，大多是土坯墙木梁瓦顶，二楼只堆放粮食农具杂物，并不住人；另一类是平房，一般都是早年兴建的，已有几十上百年的历史，有些窗棂还雕成古色古香的图案，但已被经年日晒雨淋烟熏火燎搞得古旧不堪；第三类是少量窑洞，因为这里是黄土丘陵地带，窑洞是方便省钱的居处。从住房情况看，虽然房子质量很差，但村民住的比起城里人尚属宽敞，全村平均每户拥有3.6间楼房，

1.6 间平房和 0.3 间窑洞。有 66 户人家有楼房，30 户有平房，14 户有窑洞。这三个数的总和不是 89 户，原因在于不少人家既有楼房也有平房。村民在盖房上最是不惜工本，只要有了钱就想盖房，有些旧房子还能住就另盖新房，盖好就把旧房闲置在那里。城里人看了一定会觉得浪费。南山头村虽然早已通电，却一直未通自来水，人们吃用水还是靠从村里低处的几眼井里挑水。由于全村地势高低不平，对住在坡上的人家来说，用水是一件相当沉重的家务事。

再看耐用消费品的拥有量。1991 年调查时全村有电视机的共 15 家，占总户数的 16.9%。电视机拥有量如此之低并不完全是因为买不起，一个重要原因是接收效果过差。我借住的那个人家是全村第一个买电视机的，他家电视的天线真是蔚为壮观——两根长树杆接起来，竖在他家院东墙外的大土坡上，连杆带坡加起来足有 20 多米高。架个天线如此困难，部分地解释了村里买电视机的人家如此之少的原因。离南山头村仅三里地的一个地势较平坦的村庄，富裕程度和南山头村相仿，拥有电视的户数在全村却已占了一大半。与周围的村庄相比，南山头村虽然不大，还算得上是个比较殷实的村子。

南山头村拥有缝纫机的人家有 54 家，占 60.7%。自行车全村共有 86 辆，其中拥有 1 辆车的 51 家，2 辆的 13 家，3 辆的 3 家，没有自行车的 22 家，占 24.7%。这四分之一没有自行车的人家也不一定是买不起，而是因为村里四五十岁以上的人大多不会骑车，如果家里孩子还没长大到骑车的年龄，就没有必要买车。

据调查，全村户均年收入为 1379 元，标准差为 1077 元；户均银行存款为 2385 元，标准差 3200 元。在 1987 年，全村平均每人所得纯收入为 227 元。人村调查的 1991 年，全村平均每人年收入为 332 元。

2) 浙江余姚南阳村

浙江余姚地处东南沿海，秦时开始置县，唐元一度称州，明时又改为县制，建国以来一直循称余姚县，至 1985 年 9 月撤县建市。余姚北临钱塘江和杭州湾，南有四明山，处于宁绍平原的中心地带。地势南高北低，由山地、丘陵、平原组成。东北部为丘陵地区，中部和西部为平原。境内闻名于世的河姆渡遗址，揭示了除黄河流域外，长江流域也是中国古文化的发祥地这一重要事实。从这一遗址考证，在 7000 年前，余姚平原部分仍被海水覆盖，直达山麓，平原成陆时间较晚。所以平原水网地区，土壤一般深厚均匀，土质为浅海沉积物；山区和丘陵地带则多数为黄红壤，主要由岩石风化堆积和河谷泛滥沉积而成。气候属亚热带季风气候，主要特征是冬夏季风交替明显，四季分明，气候温和湿润，阳光照足，雨量充沛。余姚年平均温度为摄氏 16.2 度，比沁县平均高 7 度；全年无霜期约为 240 天，比沁县长 88 天；年平均降水量有 1300 毫米，约为沁县年平均降水量的 30 倍。

1990 年底，余姚共有人口 804478 人，是沁县总人口的近 5 倍。人口密度为每平方公里 520 人，是沁县的 80 倍。其中男性 410107 人，女性 394371 人，性别比为 103.99。具有非农业身份的人口 114065 人，占总人口的 14.18%。全市总户数为 276874 户，平均每—家庭户人口为 2.91 人。户均人口—项在两地差别相当大：沁县每户将近 4 人，而余姚已降到不足 3 人。尽管沁县的家庭规模也在向小型化发展，但还未缩小到余姚目前的规模。1990 年全年出生人数 11355 人，出生率为 14.15‰；死亡人数 5288 人，死亡率为 6.59‰；全年自然增长人数 6067 人，自然增长率仅为 7.56‰，大大低于全国的人

口自然增长率。节育率为 94.99%，属于全国最先进之列。

根据第三次人口普查的资料（1982 年），余姚人的教育水平如下：大学程度的占 0.2%；高中的占 6.7%；初中的占 20.6%；小学的占 48.5%；文盲半文盲占 24.0%。

在南阳村做实地调查的时间是 1992 年 5 月至 6 月。南阳村离余姚城 8.5 公里，在行政上属郑巷镇管辖的剑山行政村。在公社时期，郑巷是个公社，剑山村是个大队，南阳村是个生产队。南阳村大约有 200 多年的历史，据传祖先是从河南颍川迁来此地的。70 年以前，全村只有 11 户人家，全姓陈。后经 70 年繁衍，传了 14 代人，形成今天 64 户人家的单姓村。解放前家家务农，共有 100 多口人，如今全村已有居民 220 人。64 户人家中，除了 3 户上门女婿，全是陈姓。南阳村民都是处士太公的子孙。在家族系谱上，自处士太公的五世孙起，这个陈姓家族分为两支，按当时在村里居住位置分别称作南房（前房）和北房（后房）。到 1992 年调查时，南房有 32 户 116 人，占全村总人口的 52.7%；北房 31 户 104 人，占 47.3%。3 户上门女婿，2 户属北房，1 户属南房。在我们调查时，原先的居住格局早已打乱，南房与北房的区分只剩下家族系谱上的意义。村里有老人藏有陈氏家谱（见附录一），但并没有正式的宗族组织形式，也没有正式修家谱和宗族正式的祭祖活动。

表 1-8 南阳村家庭规模

家庭规模（人）	户数（户）	比例（%）
1	9	14.1
2	7	10.9
3	16	25.0
4	16	25.0
5	11	17.2
6	5	7.8
合计	64	100.0

南阳村户均人口低于南山头村，人口最少的户 1 人，最多的户 6 人，平均每户 3.44 人（南山头村户均 4.16 人）。

再看家庭结构。南阳村的家庭结构种类可以概括为单身、核心和主干三大类。其中单身家庭既包括从未结婚者，也包括丧偶者。核心家庭中既包括由父母和未婚子女组成的家庭，也包括只有夫妻二人的家庭。主干家庭则指三代人的家庭。全村没有一户是在同一代有两对以上夫妇的联合家庭。家庭结构分布见表 1-9。

在 9 个单身户中，有 8 户是老年丧偶户，其中多为女性；1 户是终身未娶的老单身汉。39 个核心家庭中，有 5 家是老夫妇单独居住户，34 户为父母与未婚子女同住户。16 户主干家庭中，9 户为父母与独子儿媳及其子女同住，村人一般认为独子与父母分家是不光彩的，儿子也说不出口，实在处不好的才不得不分家；2 户为父母与几个儿子之中的一个同住的家庭；2 户为长子新婚尚未分家，还有未婚幼子同住的家庭；3 户为上门女婿家庭。

表 1-9 南阳村家庭结构

家庭结构	户数 (户)	比例 (%)
单身家庭	9	14.1
核心家庭	39	60.9
主干家庭	16	25.0
合 计	64	100.0

南阳村 220 位村民中，男性 105 人，占 47.7%，女性 115 人，占 52.3%。男女性别比为 91.3。性别比如此之低原因有二：其一，女人一般比男人寿命长些；其二，男人远在外县外省工作定居的比女人多。

村里的住房形式分三类，一类是古旧的平房，有 30 户人家（占户数的 46.9%）仍住这样的房子，其中 13 家是丧失劳

动力的老人在住；另一类是六七十年代盖的两层小楼，式样较为陈旧，有 29 户人家（占户数的 45.3%）住这样的房子；第三类是 80 年代兴建的带现代化卫生设备、有阳台、玛赛克贴面的豪华楼，全村有 5 家（占户数的 7.8%）的人住上了这样的新式住宅。总的看来，无论从住房的宽敞程度还是豪华程度看，村民的居住条件已不次于城市居民，少数已远远超过城市居民。村里早在七八年前就修了自来水，包括净处理设施。

从南阳村人的职业可以看出，这个村庄已不再是个以农业为主的传统村落，村里纯粹务农者只剩下 28 人，仅占全村 220 人的 12.7%；村企工人 38 人，占 17.3%；乡企工人 21 人，占 9.5%；此外有承包厂长 5 人；私企业主 1 人；个体业主（家庭作坊）18 人；个体工人（在别人家的作坊作雇工者）14 人；乡村级干部 2 人；国营企业正式工 4 人，合同工 1 人；国家干部 6 人；包工头 2 人；外企工人 1 人；算命先生 1 人；手艺人（木匠）1 人；民办教师 1 人；学生和学龄前儿童 58 人；以及 18 名丧失了劳动力的老年人。在全村 220 人中，11 人有城市居民户口。其中 3 人为参军后获得志愿兵和干部身分的；3 人通过考取大学或中专的途径，改变了农民身分；1 人中等师范毕业后，在村里作小学教师；另有 1 人是民办教师转正，带上了 3 个子女的户口。这 11 个人就是上述职业分布中的国家干部和全民工人的来历。由于他们一直生活在南阳村，是社区的成员，因此在计算全村人口时，并没有将他们剔除。

根据村民的说法，可以把村里人划分为三个等次：一等的在工厂工作；二等的外出于包工队，作木工瓦工，作小生意；三等的干的是纯农业，偶尔干点家庭副业，比如编草帽等。南阳村的村办工厂还是在 70 年代集体经济时办起来的。改革开放后，在面临工厂经营亏损的危机时刻，走出了请村里的能人承包分厂的关键一步，现在各个分厂全部赢利，成为全村人的

主要就业渠道和收入来源。此外还有许多村民自己购置了机器(主要是冲压机床和线切割机床),自己作五金加工业。几乎全村每户都有人在干工业,农业的收入已只占小头。村里还有人在余姚城里作建筑包工队长等工作,动辄接到几十上百万元的工程,收入颇丰。综上所述,从商品化程度来看,南山头村和南阳村根本无法相比。如果说南山头村基本上仍属于“非货币经济”的范畴,那么南阳村已经快要完成从非货币经济的传统农村向货币经济形态的过渡了。

由于村办企业都是以行政村而非自然村为单位建立的,独立计算南阳村的工农业总产值十分困难,因此这里采用行政村的产值作为参照:村财政共有6家企业产值900万元,固定资产60万元,还有一些个体工业。6家企业每年共上交村财政7万元,个体工业上交1.8万元。与沁县南山头村每年6000元的村财政相比,真有天壤之别。由于村办企业兴旺发达,村财政实力雄厚,村民享受男60岁女55岁以上每年由村财政发给60元生活补助费的待遇。这一资金成为老年人养老资源的一部分。

剑山村会计告诉我们,1991年全村的农业人口人均纯收入——粮棉油出售再扣除成本后的现金收入与在乡、村企业的工资收入——大致是1300多元。但这个数字明显偏低。目前农民就业机会大为增加,不少人在村外、乡外就业,他们的收入来源多而复杂。会计说,这根本就无法知道,也就在统计中漏去了。且不论那些包工队长、承包厂长的收入(有的年收入以十万计),就是中等的人家,副业和兼业的收入也是相当可观的。仅举一例,南阳村妇女几乎个个都编草帽,一年下来,总也有三五百元的收入,而收入统计中并未列入此项。工厂的季度奖、年终奖也未算上。我们询问过一些个人,他们估算南阳村中等人家的人均纯收入大约为2000元左右,会计也认为

这个数不会偏高。在南阳村这样的村庄，尽管近十几年已极大地富裕起来，但仍带有非货币经济的遗迹，日常的收入与支出也并不完全表现为货币形式，因此，要得出一个精确的收入数字十分不易。余姚 1992 年社会总产值在浙江省排第 6 名；1988 年在全国 156 个重点县的社会发展水平上名列第 47 位。南阳村的人均收入在余姚是中等偏上的。

3) 北京的自愿不育者和独身者

生育类型中的第三种——不育型，由自愿不育者和独身者作为代表。由于自愿不育者和独身者在人口中所占比例太小，研究不得不放弃随机抽样的方法，而采用非随机抽样的方法进行。具体作法是，首先在报上刊登广告，征集自愿不育者和独身者参加调查。由于这些人的朋友熟人中往往有作出相同选择的人，再通过他们的介绍找到那些人。这就是社会科学研究中常用的“滚雪球”方法，专门用于研究那些在人口中只占很小比例的人群。我采用这种方法，共征集到 63 对自愿不育夫妇，另外还有数名未婚男女青年，他们或者已经同未婚朋友商定终身不育，或者已决定在婚后作这种选择；征集到的独身者共 47 位。因为征集志愿者的启示是在《北京晚报》上刊登的，所以应征者基本上都是北京市民。

调查采用深入访谈了解个案史和由调查对象自填问卷两种方法进行。在设计问卷时，特别注意设计了一些开放性问题，以使调查对象有发挥思想的机会，畅所欲言。自愿不育者和独身者的生育观念将在这项研究中作为有别于多育和政策性少育者的不育型生育观念的代表来加以研究。

在自愿不育者的样本中，100% 的人从事非农职业，干部与知识分子（白领职业）占到了 73.7%；教育程度在大专以

上的，在男性中占 65.8%，女性中占 68.4%；男性有 68.4% 月薪在百元以上，女性有 55.3% 月薪在百元以上（1989 年）。因为生活在城市的人享受很多政府的补贴，所以收入一项与农村无可比性。这些人老年都将享受退休职工待遇。这个样本中成员的职业地位、教育程度和收入水平都远远高过北京市一般居民同期的平均水平，他们出生家庭的社会经济地位（父母的职业和教育程度）也大大高于一般市民家庭。

二、人口学的困境

对于生育行为，人口学作过大量的描述和解释。然而，无论是宏观人口学还是微观人口学，都难以涵盖人类生育行为的文化层面，因此，它们所作的描述和解释必定是不完全的，至少是缺少某些中间环节的。本书的抱负之一，就是把这些遗漏的环节补齐，以便对人们的生育行为作出一套完整的解释。

1. 宏观人口学的描述

在宏观人口学对生育类型的描述中，被人们最频繁提起的当推人口转变理论。它的基本论点之一是，将日前一高一低两种生育类型不仅仅看作是一个空间的概念（发达国家属于低生育类型，欠发达国家属于高生育类型）；而且引进一个时间的概念：即使那些现在属于低生育类型的社会也曾经历过高生育时期，它们是在近代才转变为低生育类型的。

人口学家们对于现已被公认为“经典模式”的人口转变理论有过大量的论述，例如科尔的人口转变五时期模式。它包括（1）原始静止时期；（2）前现代时期；（3）转变时期；（4）现代时期；（5）现代静止时期。科尔在考察了西欧生育下降的历史之后还提出了人口转变的两个阶段的说法：即相对晚婚和相当普遍的独身代替早婚和普遍结婚的马尔萨斯转变，以及婚内生育率下降的新马尔萨斯转变。第一次转变是结婚比例的下

由于人口死亡率高达 50%，因此无论远古人类的生育率如何高，人口增长速度仍然能够保持在一个极其低下的水平上。从科尔所说的原始静止时期一直到近代，欧洲的人口类型一直保持着“高高低”的模式，即高出生率、高死亡率和低自然增长率的类型。直到 18 世纪，欧洲人的终身生育率一直相对稳定在每个妇女大约生育 4 到 5 个孩子。终身生育率的下降首先在 18 世纪后半叶出现在法国，19 世纪逐渐扩展到整个西欧，20 世纪初期扩展到南欧和东欧。除了时延的长短不同，各个国家同一时期妇女终身生育率的曲线都极其相似。美国的情况是，在 1800 年，美国白种妇女的终身生育数仍高达 7.04 个，但平均只有 5 个孩子能存活下来。到 1880 年，妇女的终身生育数下降到 4.24 个，到 1900 年又下降到 3.56 个。这一发展趋势在美国竟致引起过关于“种族自杀”的争论。在 20 世纪前期，罗斯福总统甚至将美国社会的家庭制度向小型发展的趋势称作“颓废的”，指责避而不生育的妇女犯有反对种族的罪行，将她们称作为健康人所憎恶与不齿的对象。

在过去几十年间，西方各国总和生育率再度猛烈下降，成为人口走向中最引人注目的现象。这一趋势首先于 60 年代初出现于北美，大约 5 年之后，也就是 1964 至 1965 年前后，几乎遍及所有西欧国家。例如，1964 至 1975 年，原西德每个妇女生育孩子数从 2.5 降至 1.4；英格兰和威尔士则从 2.9 降至 1.8；法国从 2.9 降至 1.9；荷兰从 3.2 降至 1.7；瑞典从 2.5 降至 1.8。在北美，这一下降趋势更加明显。北美有生育率较高的传统，因而下降也较早。1960 至 1974 年间，加拿大的总和生育率指数从 3.9 降至 1.9，而美国在 1960 至 1975 年之间则从 3.7 降至 1.8。有人对未来人口走向作了如下预测：“终身生育率几乎一定不会恢复到一个妇女生育 3 个子女的原有水平。另一方面，除非有相反的资料，在最近若干年里，终身生

育率也几乎不可能下降到刚好一个妇女生育 1 个孩子这样低的水平。在我们看来，在可预见的未来，欧洲国家的终身生育率将维持在 1.4 到 2.6 之间。”^①

由于日本是个传统文化力量较为强大的东方国家，它的生育率的下降就更有说服力。日本家庭的孩子数在 1930 年平均为 4.7 人，1950 年为 3.7 人，1980 年已经降至 1.7 人。家庭人口数也大幅度减少，每户平均仅为 3.17 人。日本生育类型由高向低的转变至少说明了一个问题：生育率类型的转变并不仅仅与文化传统有关，而且会大大受到现代化程度的影响。换言之，人口生育类型随着现代化工业化进程的发展由高生育类型向低生育类型的转变这一现象（或曰规律），是跨文化的。虽然经典人口转变理论从宏观角度对人类的生育行为做了很好的描述，但它还是受到了一些人的批评和挑战。例如弗里德曼（R. Freedman）就认为，这一理论有点过于简单了。他在 1979 年指出：生育率在工业化和都市化程度根本不同的国家几乎同时开始下降。甚至有些欠发达地区的生育率先于发达地区开始下降。^② 这类例外因素不能不认为是对经典理论的严重挑战。至少可以这样认为：造成人口转变的现代化发展程度的临界值是不甚明确的。这就使人口转变理论成为一种“模糊”的、只能“大致”描述事物进程的理论。

科尔本人也对人口转变理论的适用范围作了限制，他在 1973 年为国际人口科学研究学会全会提交的论文中指出：“进一步考察欧洲七百多个省区中婚内生育率下降时各省区的客观

① G. 卡洛特等：《西欧控制生育率的趋势》，《控制人口与发展经济》，北京大学出版社，1985 年，第 121、127 页。

② R. 弗里德曼：《生育下降的理论：重新评价》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992 年，第 250 页。

条件，我们越来越清楚地发现不同国家和地区的省区在人口转变经历上的差异，这种差异不能用所记载的社会经济特征来解释。”^①

科尔在同一篇论文中提到文化的因素在社会经济因素之外对生育率起作用的可能性。为此，他引证了利热（W. Leasure）的博士论文。当利热把一幅1910年时西班牙49个省区各自的婚内生育率水平的分布图拿给一位语言学家看时，这位教授的直觉反应是：利热所绘制的是一幅西班牙语语言分布图。这就说明，纯文化因素对生育率是有影响的。因为从图中可以明显看出，具有相似生育水平的省区是彼此相连的，而不是散布在全国各地的；而这些具有相似生育水平的省区在识字程度、农业劳动力比例这些社会经济指标上却相差很大。

弗里德曼据此下结论说：许多文化相近的地区，例如语言或民族相近的地区，呈现出相似的生育类型，而基本上与对转变理论至关重要的社会经济发展指标无关。即使发展水平不同，具有共同文化的亚区域往往具有相似的生育率下降的模式。赖以区分的因素很可能是家庭结构中的文化差异，包括诸如传统习惯和妇女地位等等。^②

那些对生育行为具有重大影响的因素大致可以被区分为两大类，即社会经济因素和计划生育因素。有关这一点在本书后面的章节还有专门讨论。文化因素的影响似乎比较特殊，它成了一些国家实行的计划生育政策及其实施效果的强有力的解释因素。在未对这个问题深加讨论之前，至少可以说，生育动

① A. J. 科尔：《人口转变理论再思》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992年，第133页。

② R. 弗里德曼：《生育下降的理论：重新评价》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992年，第250—251页。

望把孩子教育好的人，因为儿女的费用问题对于他们最感严重。”他把妇女生育意愿下降现象的原因概括为以下三点：（1）抚育儿女的费用极大，如果他们的父母是有良心的；（2）越来越多的妇女不愿有儿女，或者至多要一两个，这样使她们的事业不致受到阻碍；（3）因为妇女过多，所以有数目相当大的妇女不结婚。^①

哈瑞斯也发表过类似的思想，只不过是以现代美国为例的。他说：“在美国，目前把一个上中学的孩子培养至上大学时，要支出八万美元，其中只有极少部分会以金钱、物品或服务的方式偿答。（我并不否认，无形的因素——譬如看到孩子成长时所感受的欢乐——也会影响人的行为。但谁又能说，看到十个孩子成长为跑堂的，比看到一个孩子成长为外科医生能感受到更多的快乐？对妇女来说，培养一个医生难道能够比不养孩子、自己当医生获得更多的酬报吗？）这就是美国生育率持续下降、离婚、非婚协议同居、无子女婚姻、同性恋、同性婚姻均在增加的原因。这也是家庭生活的试验模式、性解放和代沟突然间变得引人注目的原因。”^②

当然，这一理论的真正权威还是1992年诺贝尔经济奖得主贝克尔。贝克尔的孩子成本效用理论首先是从经济学的一个普遍规律出发的，即任何一种商品的需求数量与该商品的价值呈负相关关系。他指出：“在实际意义上，该定理是极端重要的。从社会科学来说，该定理是最有意义和最一般的定理之一。”^③也就是说，一个商品的价格越高，则其需求量越低；

① 柏特兰·罗素：《社会改造原理》，上海人民出版社，1959年，第102—107页。

② 马文·哈瑞斯：《文化的起源》，华夏出版社，1988年，第178—179页。

③ 贝克尔：《家庭经济分析》，华夏出版社，1987年，第6页。

价格越低则需求量越高。这个道理是明白无误和浅显易懂的。然而，关于能否将这个经济学的基本规律运用到生育行为上来，还是引起了极大的争议。

贝克尔在这个经济学的基本规律之上，提出了将孩子视同于耐用消费品和耐用产品的观点，他说：“对大多数父母来说，孩子是一种精神收入的来源或满足，而用经济学家的术语来说，孩子将被看作是消费品。孩子也许有时可以提供现金收入，那么孩子同样是一种生产物品……我将试图阐明，在分析对孩子的需求时，耐用消费品的需求理论是一个很有用的结构。”^① 当养育孩子的成本超过效用时，孩子可以视同于耐用消费品；而当效用超过成本时，则可以将孩子视同于耐用产品。此外，贝克尔还提出了转变的概念，他主张以 19 世纪中叶为转折点，将发达国家城市家庭的生育率划分两段。在此之前，收入与生育率呈正相关关系；在此之后，二者呈负相关关系。也就是说，在 19 世纪中叶以前，这些国家中的孩子还是效用大于成本的耐用产品；可是自 19 世纪后期以降，孩子已经转变为成本大于效用的耐用消费品了。于是才会出现这样一种现象：无论政府如何鼓励，人们也不愿多生孩子。

孩子成本效用理论的魅力在于，如果说，正是因为在中国生养孩子的净成本是负值，所以中国人才绝对要生育，而且认为生得越多越好（“多子多福”），那么只要能够设法使孩子的净成本在中国变成正值，中国人也会少生孩子，甚至不生孩子。按照这一逻辑，将孩子的净成本从负值变成正值应当被认为是解决中国人口问题的关键所在。国内有些经济学家就是这样设想的，如李小平在《期望孩子的交易价格及其在生育控制

^① 贝克尔：《生育率的经济分析》，《控制人口与发展经济》，北京大学出版社，1985 年，第 170 页。

考虑到其后的物价上涨因素，此项养育费约为 4000 元。^①而今，在富裕的浙东农村，4000 元已经远远不够。

除了一个孩子从出生到成为劳动力的全部费用之外，在我们做入户调查的南阳村，至少还有以下几项费用应归入养育孩子的成本，那就是子女的结婚费用和建房费用。村里常常能够听到这样的说法：农民生活中最大的两项开销，一项是给子女完婚，另一项是盖房子。最近，农民生活中又出现一项新的开支：子女的高额教育费。

在南阳村，结婚费用的行情目前高达一万五千元，房子除外。调查对象有如下说法：“至少一万五，如果低于一五就是丢面子的事了”；“娶媳妇花两万元很一般，有的还要多，女方起码也要添上一万”；“少则一万五，多则两三万”；也有个别人说：“体面点要一万五，不讲究的一万多也能办下来”；娶外地女人和当地女人的花费还有不同：“娶当地女人要两万元，娶外地女人三千元。”还有一种说法是：“男一万五女一万，加上房子三四万。”这就是南阳村 90 年代的婚事行情。

南山头村虽然贫穷，结婚费用也高达数千元。两地结婚费用的绝对数额虽然差异很大，但它们在家庭收入中各自所占的比例之间的差异却要小得多。换言之，各地农民给儿子完婚的具体钱数虽然极不同，但这笔花费在他们收入中所占的是一个相对固定的比例。具体说，南山头村人均年收入 332 元，结婚费用 3000 元上下，即一个入近 10 年收入够结一次婚；南阳村人均年收入 2000 元上下，结婚费用遂涨至 1.5 至 2 万元，也相当于一个人约 10 年的收入。

这笔钱大多要由父母来出。所有的调查对象都坚定不移地

^① 冯立天等：《人口控制的理论与实践》，中国人口出版社，1991 年，第 163 页。

认为：“为子女完婚是父母的责任。”因此又有如下说法：“作父母的最怕给儿子完婚。”一般情况下，父母都要倾其所有给子女办婚事，子女完全是一副受之无愧的样子。绝不会因为自己已是个成年人还要依赖父母而产生任何的不安，也不会因为见到父母的难处而产生自己独立承担自己结婚费用的想法。

在南阳村的结婚花费中，从提亲说定之后到正式迎娶，一般要两年左右时间。其他花费不论，仅仅送这两年的年节（端午、中秋和春节）礼品，每回就要不少钱——少则一百多，体面些要四五百。村里一家人有个22岁的独子，刚刚找定对象，端午节前头一回去女方家“送节”。因为这孩子学开车出了车祸，家里的一万多块钱血本无归，还负了一千多元的债，母亲给备的礼就比较简单，计有“大重九”香烟一条，猪后腿一只（17斤），鸡两只，啤酒一箱，纸包（点心）六盒，约合200元。儿子看礼不够重，去的时候还不大高兴。好在女方不算太挑剔。儿子回来告诉母亲，女方希望早点“办饭”定亲，可这位母亲对我们说：定亲下彩礼，按现在的行情要五六千，实在拿不出来，最早也要等到秋后卖了棉花之后，“可孩子哪知道家里的苦处。”——她说着委屈地流下眼泪，可即使如此，她也丝毫没有表露出自己不该来负担儿子的结婚费用的想法。

如果家里为儿子的婚事借了债，除了父母把债务全部承担下来的作法之外，也有把偿还债务的责任摊给儿子的作法。例如南阳村新近为儿子完婚的一个人家，借债4000多元，父母希望由儿子来还这笔钱，儿子承受不起，双方关系为此搞得很紧张，直到我们进村调查时，还没定下来该由谁来还这笔钱。就以这个青年的结婚花费为例，可以了解村人目前的一般情况——结婚要花多少钱，由谁来出钱：

1. 定亲：5000元，其中电视2000元，自行车加戒指1000元，皮箱加12件衣料1000元，酒席1000元。

2. 年节礼物：从定亲到娶亲的两年多，共遇 7 个年节（1989 年春节，1990 年和 1991 年的端午节、中秋节和春节），送礼物合 1000 多元。

3. 房子装修及购办床上用品：1000 多元。

4. 确定娶亲日：给女方家 6000 元现金。

5. 婚宴：10 桌酒席共 2000 多元。

以上共计约 15000 元。即使从中减去亲友送来的约 1000 元礼钱，净支出也达 14000 元。这个婚事办得是一般水平，在村里算不上很体面。这 15000 元中，儿子出的钱只有不足 3000 元，其余 12000 多元由父母筹措来，其中包括以父母的名义借来的债务约 4000 元。

调查对象们都说：父母为子女完婚是“有多少给多少，谁家不想体面些呢？”儿子正好利用了这个父母向全村人展示自己一生成就的时机，尽可能为自己多挣得一点家底；女方也总是在婚前巧妙地施加影响，表面上是要婚事办得体面，其实意在从双方父母那里多挣些家底来。父母和子女在完婚这件事上的关系恰好可以用到中国一句老话：“周瑜打黄盖——打的愿打，挨的愿挨。”在父母看来，为儿女的婚事出钱既是人生责任和社会规范的要求，又是老年保险投资，说不尽的心甘情愿；儿子更是受之无愧，既无半点不安，更不会像西方人那样因依赖父母而产生屈辱的感觉。这也正是结婚费用逐年上涨的内驱力所在。

盖房子是农民生活中的另一项主要投资。盖房子既是为家庭的体面，也是为儿子的婚事作准备。20 年前，虽然大家都穷，但房子太小、太少的人家提亲那时就很不容易；以后就提出了要新房（平房）的要求；到了现在，没楼房的人家就很难顺利定下媳妇。如第一章介绍南阳村概况时所提到的，早些年，村里盖的全是平房，每幢大约 3000 元；从 80 年代起，村

妇俩为此非常自豪。

村里一位个体工厂主（自己买一台机器做零件加工的人）对我们说：“挣钱就是为了花在孩子身上。将来孩子能给自己多少就不知道了。父母没钱，子女就要被人看不起，我就有体验。我年轻时父母没钱，我在生产队里干活就受人欺负，我不能让孩子再受欺负。过去自己上学少被人看不起，现在孩子能读到什么程度就要供他们读到什么程度。”从这种不计报酬为了女奉献的情况看，富裕农村的父母现在对孩子的养育，主要已是一种心理投资——他们并不打算在物质上确定地从投资中收回些什么，而更多是一种精神和心理期望的满足。

综上所述，在富裕农村，养育孩子的费用除维持日常生活外，加上结婚、建房和子女教育费用，累积起来可达数万元之多。

再看养育孩子的效用（收益）。在南阳村，孩子在父母仍有劳动力时，大多不给父母钱。父母老了以后（男 60 岁，女 55 岁），村财政每人每年给 60 元，其余由子女供给。子女（主要是儿子）对父母的赡养大多是低标准的，勉强过得去就行。老人们自己往往也认为盖好房子、为子女完婚之后，一生的任务就完成了，自降生活水平，自我贬值，“把自己当废品处理了”，默默地度过拮据的晚年。年长的父母总爱这样说：“小人（子女）事体（这里指婚事）做好了，自家年纪也大了，只要吃饱穿暖，没有毛病，稍微有点零花钱就行了。”村里有一对老夫妇，长子前两年成了家，为办婚事欠下的债刚刚还清，又开始为老二的婚事操劳。老二已经 23 岁了，因为个子小，又有轻度口吃，还未定下亲事。这 50 多岁的两口子一边苦干，一边省吃俭用，准备为老二娶媳妇。老大干个体工人（五金加工），一年收入能上万，正在攒钱准备盖好楼房搬出去住。当我们问那位母亲，老大盖的楼房里会不会给老父老母留

上一间时，她笑了笑，指着两间小平房说：“那当然再好不过。可就住这两间也差不多了。事体做好，任务完成，没啥个要求了。”

南阳村老年农民的赡养方式大致有两类：老年人若和儿子一起吃饭（或轮流在几个儿子家吃饭），子女通常不再给零花钱；老年人若与儿子分开吃饭，儿子每年须供给父母柴粮和一小笔钱。南阳村 220 个人当中，65 岁以上的老人有 19 个，真正不再干活，处于养老状态的，只有 14 人。全村有 5 对老夫妇和 4 位丧偶老人与子女分开单住；4 对老人 6 位丧偶老人同独子或一个儿子住在一起。同儿女住在一起的一般子女就不另给老人钱了，零花钱靠当地老年人的一种特殊活动来挣。当地有一种风俗，过年过节红白喜事都要烧纸钱，而纸钱要靠老太太们念佛“念出来”。由于需求量很大，念佛就成了老人们的“工作”，一年念下来，一个老太太可以有一二百元的进项。加上村里发的 60 元养老金，这就是老人们的全部现金来源了。子女们为供养老人所花的钱远远比不上父母花在子女身上的钱。

从那些与子女分开居住的老人得到的赡养费及实物，可以更清楚地看到“孩子的效用”。这里仅举几例：

例 1：一对同为 81 岁的老人，有两个儿子。每个儿子每年给 100 元，柴米给足。

例 2：一对老人（男 72 岁，女 67 岁）有 3 个儿子，均已成家。每个儿子每年各给稻谷 350 斤，柴 200 斤，钱 120 元。

例 3：一对老人（男 68 岁，女 64 岁）有 5 个儿子，均已成家，每年除柴米外，每个儿子给 80 元钱。

例 4：一对老人（男 69 岁，女 67 岁），3 个儿子都较有钱，除柴米外，每月 3 家共给父母 100 元，全年可望达到 1200 元。这在南阳村是拔头筹的人家。

例5：一位71岁的老人（女性，丧偶），有3个儿子，其中两个儿子给柴米，另一个儿子在杭州工作，每年给母亲寄100~200元。老人靠念佛补贴家用。

例6：一位66岁的老人（女性，丧偶），3个儿子每年除柴米外，每人给60元。

例7：一位60岁的老人（女性，丧偶），3个儿子只给柴米，不给钱。

例8：一位77岁的老人（女性，丧偶），3个住在本村的儿子除柴米外，各给60元；1个在外县工作的儿子每年给200元。

村里有的老人与几个儿子中的一个同住，那些不住一起的儿子就给老人一些钱。例如，村里有位老太太生了3个儿子，老太太住在老三家里，老三只管饭，不给钱。老大和老二每年各给母亲120元。

例1里那位81岁的老人，有两个儿子。长子是原行政村书记，现任镇建办副主任；次子是镇里的工办主任，两家都很有钱。这老夫妇俩年事已高，本来可以轮流去两个儿子家吃饭，但老太太因婆媳关系问题，不愿去儿子家吃饭，于是两个儿子每人一年给老人100元了事。这两个儿子每年都有万元以上的收入，但老人自尊心很强，儿子不提多给老人钱，老人也不开口要，结果两位老人的生活过得相当窘迫。当然，在老人有急需时，儿子还是会伸援手的。那年老汉生了一场病，花了2000元医疗费，是两个儿子分摊的。由此看来，孩子的成本和效用呈现出一种复杂情况。从养儿子的总支出和得到儿子照顾的总收入看，在富裕地区，老一辈人的确是吃亏的；但在有急需时，老人不至于求告无门，儿子们也不可能坐视不救，因此儿子确实起到了医疗保险和老年保险的作用。老人得到的利益不能仅用钱来计算，还有获得心理上的安全感的作用。

有时，根据儿子的孝心大小强弱，老一辈会得到不同的待遇。比如南阳村一位老人生有四子。其中老大每月只给老人3元，老二给20多元，小儿子最孝顺，每月给老人30元。老人每天能抽到两包烟，常能吃到糕点，而且60多岁就不干活了。这就显得很“风光”，成为村里老人们羡慕的人物。

有一位村民是搞个体工厂的，一年有几万元收入，父母同他根本没法比。儿子是否有责任把父母的生活水平提高到自己的高度呢？不必。儿子给父母的钱只要在人眼里面子上能过得去就行了，父母的生活水平远远达不到儿子的生活水平。仅举一个细节就可了解这对老父母的生活水平：老父为了抽烟还要自己打草帽来挣那点烟钱。儿子有一年给了父母600元，最多的一年给了2000元。村里的老人个个羡慕得不得了。这家因父母不育，孩子是领养的，所以在村里人的行为规范中，他所受到的“孝敬父母”的压力比一般亲生的子女要大些。如果他不对养父母好些，村里人会说“领养的就是不如亲生的”，所以他忸了一口气，对父母特别优待。他争了这口气，村里人就没话说了。

村里的舆论认为，父母应当倾其所有给孩子钱；孩子却可以根据自己的意愿给父母钱，全凭孝心大小自定。一位村民的儿子考上了大学。因为供孩子上好的中学和在外上大学的开销，他已花了不少钱，就算对得起儿子了，即使结婚不太排场，别人也不会说闲话，认为过得去了。这件事说明，父母应当在孩子身上花多少钱，即使不是一个绝对数字，至少也在他的收入和积蓄中占有一个相对固定的比例。如果花得太少，就通不过村落文化的规范压力；而对子女赡养父母的舆论压力却没有这么大，只是从自己收入里拿出很小的一部分就可以打发过去了。

村里老人对子女的心态给我留下这样一种印象：他们好像

在用自己的一生作一赌博，赌注就押在孩子身上。他们把一生的全部心血都押上去之后，所期待的收获是孩子的良心。碰上孝顺的孩子，他们的晚年就会富裕幸福；碰上良心差些不太孝顺的孩子，他们的晚年生活就拮据凄凉；大多数人处在中间水平。村里一位老年妇女，十多年前死了丈夫，好不容易帮着操办完三个儿子四个女儿的婚事，在我们去调查的头一年，小儿子也成了亲，和她分了家。由于三个儿子对谁出多少赡养费协商不下，最后闹到每家只出部分柴米，别的什么都不给。老太太 60 多岁了，还要种半亩棉花以补家用。调查时，她一再叹自己命苦。

总之，村里有许多“甘心为子女作牛作马”的父母，用文化水平较高的一些村民的说法就是：父母养孩子是“输出多输入少”，亲子之间显然是一种“不平等交易”。总的看来，南阳村的老年人每年从子辈那里得到的赡养费界于 180 元至 400 元之间。按这个标准，从 65 岁到 85 岁不过 8000 元而已；即使按全村最高标准每年 1200 元计算，20 年也不过 2.4 万元，还是抵不过父母在儿子身上花掉的钱。这种代间取予的不平衡，的确难以用人口经济学的成本效用理论来解释：从经济上看，父母做的是一件明显亏本的买卖。个人本位的成本效用逻辑在这里失落了。在中国农村这个以家庭为本位的社会中，人们按照另一种逻辑生活着。他们对个人利益、个人享受甚至个人自由（晚年不得不向子女祈求生活来源，使自己陷于不自由的状态）的丧失，感到甘之如饴，就像飞蛾投火一样，只是一味地去做，从来不能想象其他的活法。

在南阳村，我们访问到的惟一有抱怨情绪、认为生孩子是加重负担的人是一位年轻的村民。他有了两个女儿之后，就让妻子去做了绝育手术，他说：“就是让我生我也不再生了，多生一个孩子多一个负担。”他家有特殊情况——小女儿有心

脏病。他在村办厂当工人，借钱给孩子治病，一次手术就花掉一两万元。也难怪他会认为孩子是负担。虽然所有的孩子都是父母的负担，但真说出让生也不想再生的，在全村还只有这一位。他大概是被孩子的病弄得心力交瘁了。

4. 贝克尔理论不适用于中国农村

综上所述，从微观角度看，经济因素对于降低农民的生育动力影响甚微。也就是说，无论一个农民已经变得多么富裕，他的生育动力依然强烈；有钱并不能使他的生育意愿自动降低。因此可以大胆地说，贝克尔的理论并不适用于目前中国农民的生育行为。对此，可以作出如下的分析和解释，这些分析从总体来看可以分成两个方面，一个方面是说，贝克尔假设成立的环境，同我国农村的现状有何种区别；另一个方面是说，贝克尔理论的逻辑，同我国农村人们生活所依据的逻辑有何种不同。

首先，贝克尔的“孩子成本效用理论”的生育决策单位是个人，而在我们这里，政府起着很大的作用。他的理论的一个前提是：“假设每个家庭对出生人数和出生的间隔完全可以控制。”^① 而在中国，每个家庭的出生人数和出生间隔基本上是当事人无法控制的，即除了那些自愿选择了只生一胎和一胎不生的人们以外，其他人的生育行为并不是自己“完全可以控制”的，甚至可以说是自己完全不能控制的。不能控制的内容既包括生育数量，也包括生育间隔。某人要想生第二个孩子，

^① 贝克尔：《生育率的经济分析》，《控制人口与发展经济》，北京大学出版社，1985年，第170页。

必须符合生二胎的条件（在城市须属于极个别的特殊情况如胎儿重疾，意外死亡等；在农村则须头胎为女儿），还要有生二胎的指标。在数量上，即使符合生二胎条件的人也不允许超过两个孩子；在间隔上，根据各地不同规定，从4年至6年不等。即使等到了规定的间隔年限，还有可能为把指标让给生育头胎的人或条件更差的人而再等上一两年（见第六章）。

其次，在中国，生育一个（在城市）至两个（在农村）以上的孩子的行为，面临的将不再是一个经济盈亏的考虑，而是一个刚性极强的行政规定。换言之，个人的生育行为在这一行政力量面前，不是一个可以权衡成本与效用、讨价还价、然后按行为者的意愿作出选择的经济行为，而是违反还是服从现行政令的政策行为。

第三，在我国一些极为贫困的农村，人们并不是在边际孩子的成本为负时才把孩子生下来，边际孩子成本为正时就不生这个孩子，而是因为孩子成本的绝对值极低而毫不犹豫地想多生孩子。也就是说，有时，无论边际孩子的成本是正还是负，如果它耗费的资源在绝对数量上少到不值一提的程度（就像在一些贫困地区人们所说的，多一个孩子不过是在锅里多添一碗水的事），人们还是会把孩子生下来的。

第四，在富裕农村，贝克尔效应（姑且用此概念代替边际孩子净成本或正或负时人们的生育行为）由于行政干预而难以直接看到：假如某人本来想生10个孩子，由于贝克尔效应，他也许只生5个就打住了。但是，现在行政力量把他生孩子的极限划在了两个孩子这个杠杠上，那么即使孩子的边际成本为正，他也还是要生的。换言之，即使孩子变成了耐用消费品，他还是要像买电视机一样买这个孩子，因为两个孩子已经大大低于他的生育意愿，或者说这已是他们的生育意愿所能容忍的最低限度了，这种意愿中的一些内容是在经济考虑之外的。说

得再明白一些，对孩子的需求不仅是由经济因素造成的，还有由精神因素造成的需求要满足（第五章有详述）。

第五，当某种生活环境中人们收益大也有得可损失时，能给他们带来损失的行为才会成为意义重大的行为，例如城里的超生行为。当这种行为会造成丧失公职、罚款、撤销职务、丧失分配住房的权利、丧失晋升机会等等后果时，这种行为才会成为使人三思而后行的重大行为；而当人们的生活环境中本就极少收益也无可损失时，那些可能给社会造成严重损失的行为则不会被肇事者视为重大行为，而只被视为轻微的行为，例如贫困地区的超生行为。那些生活在社会最下层的农民一无职务，二无工资，三无福利，四无任何晋升的机会，就连罚款也罚不出来，处于所谓“要钱没有，要命一条”的境地，那么他的超生行为必定被当事人视为轻微的行为。生育在他们那里甚至会变得像排泄行为那样无足轻重，谁又能管得了别人排泄呢？因此，即使国家和社会把多生一个孩子看成十分严重的违规行为——其累积后果（每年380万超生孩子）对整个社会的确是极严重的损害——在农民心目中它仍算不上什么严重的事情。这个问题在致命之处恰恰在于：社会无法使单个的农民把他的超生行为看成是严重的损害公共利益的行为。

第六，贝克尔理论在孩子成本超过效用的情况下，将生育假定作为一种消费行为，即假定人们在考虑要不要生下一个孩子时，就像考虑买不买一辆汽车一样。在发达国家那样的工商社会中，这种假设或许是正确的。消费行为所具有的特征是：第一，购买的消费品必须有消费价值，如汽车可以代步，孩子可以给生活增加乐趣。第二，购买者必须有支付能力，例如买车不可长期欠账或透支，否则就不买；生孩子也要养得起，否则就不生。但是在中国的村落文化中，生育并不是一种消费行为，而是一种不考虑“支付能力”的行为。它一方面表现在可

以无限降低孩子的成本（多一个孩子不过在锅里多加一碗水），另一方面表现为为生孩子可以作出自毁的行为，如降低自己的生活水平，损害自己的身体（如果生育十个孩子，一位女性的身体会受到很大的损耗，会较早衰老，更不必说对人的美貌和身材的损害了），甚至为生个儿子不惜弄得倾家荡产，一贫如洗（不少地方在罚款罚不出时，只好搬走家具和耐用消费品），以至逃亡在外（“超生游击队”）。我们无论如何不能想象，发达国家的一位消费者，为了买一部汽车，不惜倾家荡产逃亡在外，实在买不起，他就只好不买，这才属于消费行为；而中国人在生孩子问题上表现出来的“自毁”倾向，不仅不像消费行为，而且简直与之毫无共同之处。

最后一点考虑是，在中国这样资源短缺人口众多的国家里，生孩子这种事对于国家的前途与社会的发展具有特殊的重要性。如第一章所引人口学家的估算，中国这片土地只能养活15亿人，而现在我国人口已达11.34亿。按现在的死亡率，在未来二三十年死去的人将是很少的，因此这15亿的极限何时达到，主要取决于人们何时生孩子和生多少孩子。中国有了15亿人口之后会如何尚无法预言。我不大相信有了15亿人口，就会有大量的人死于饥饿，因为农业科技水平还在进步。但是就算这条死亡线不是15亿，而是20亿，假如对生育不加限制的话，也不难达到。

现在让我们假设这个导致饥饿、动乱的人口临界点是15亿，那么在未来可以出生而不致引发灾难的婴儿数是4亿左右。这4亿个生育指标可以被视为一种特殊的资源。这一资源是不可再生的。出生1亿就只剩3亿，出生3亿就只剩1亿。随着已生数量的增长，可生数量在减少。严格地说，可生数量已尽时，婴儿还可以出生，只不过活在世界上的人要共同分担瘠死的风险。如果有人认为这种资源可以以某种价格出售，那

是要犯大错误的。

在中国，最想抢占生育指标这一宝贵资源的人往往是那些最无支付能力的人，而从大家手中抢走这一资源的手段却就在那些人手里——生孩子不需要任何生产工具，造出孩子之后又是“要钱没有，要命一条”。因此，这一资源就如国有山林一类的资源，时时处于被哄抢的边缘。这一资源即可出生婴儿指标，分配到每对育龄夫妇头上，就叫生孩子的权利。贝克尔理论的一个前提是假定这种权利无限供给——这在美国是正确的，而在中国，连这样想一想都是个错误。

生孩子的权利目前在城市是国家予以分配，在农村是国家予以限制。虽然在这个问题上还有一批观念（例如人权的观念）未能理清，但是这种作法显然具有极大的合理性。在世界上很多国家，于国计民生攸关的资源也都由国家管制。例如日本的水源涵养林。如果有人主张在中国像贝克尔在欧美那样，把生孩子的权利也视为商品，显然是不合理的，甚至是危险的。当生育的指标已经具有全民族生存攸关的资源这一性质时，国家就完全有权利来看守这一资源，而以任何价格出卖这一资源都是不可以的。就像日本政府不能以任何代价出卖水源涵养林一样。国内有些学者根据贝克尔理论提出的国家以高价“出卖”生育指标的作法是不可取的。国家应当做的是竭尽全力、不惜一切代价地守住这个资源，无论个人愿出多么高的代价也绝不出卖。国家除此之外别无选择。我们身为20世纪末的中国人，只能庆幸还有一个强大的行政力量能采用许多极端手段弹压住中国人的生育冲动，万万不可对国人的经济理性抱不切实际的幻想。

综上所述，可以下结论说，贝克尔的孩子成本效用理论基本上不适用于我国农村的情况。就像提高识字率并没有降低非洲国家的出生率一样，社会经济因素对降低我国农民的生育动

和孩子达到最大限度的弗罗姆 (E. Fromm) 意义上的“占有”^①。而中国农民则是力图达到最大限度的“生存”，但是这个“生存”就不是弗罗姆意义上的，而是不折不扣生物学意义上的生存。我认为，“占有”大体上是经济学上可以讨论的，甚至是可以用来核算的；“生存”却是个动物学的论域。前者范围之内，消费者有决策行为；后者范围内的人没有决策行为，基本上就如山林里的鹿群一样。倘若出于生态、环境等考虑，要限制它的行为，就要由外部的力量来进行，就如鹿苑的管理人管理鹿群。我国古代把地方官叫作“牧”，大概就是这个意思罢。

本书由于讨论生育动机而与微观人口经济学交界。我虽然感觉到贝克尔的理论在中国农村不适用，但是因经济学知识浅薄，故难以从经济学的角度说出它为什么不适用来。在做出了本节前面的那些论证之后，我最后打算从文化相对主义的立场得出它并非普遍适用的证明。在此必须承认，这个证明还是受了一篇经济学普及文章的启发提出来的。

假定世界上有一个岛屿，与世隔绝，那里完完全全是自然经济，没有交换，更没有货币。当然，我指不出岛名，姑且就叫它快乐岛好了。虽然如此，自然经济在中国人看来并不是什么太难想象的事。快乐岛上没有交换，所以没有价值的概念。一头牛就是一头牛，一座房子就是一座房子，特别要指出的是，一个孩子就是一个孩子，无可替代。但是要说快乐岛上的人不识数也不对。比方说自己有几个孩子就绝对数得出来。两个孩子比一个多，三个又比两个多，以此类推。假定这个快乐岛存在，它就是人口经济学不适用的地方。因为这里没有交换，也没有价值，经济学的公式都不成立。我们可以说，中国

① 参见弗罗姆：《占有还是生存》，三联书店，1988年。

的农村远不是快乐岛，但是有像的地方。

快乐岛上的人显然不懂如何避孕，但是那里没有人满为患，这是因为当地有各种儿科疾病流行：麻疹、猩红热、百日咳，等等，生下来的10个孩子要死8个。有一天，外边的人想要帮助他们，就派飞机投下了各种疫苗和避孕工具，附带图解说明。其结果是疫苗给孩子用了，避孕套给孩子当气球吹了，人口越来越多，出现了种种危机。这种现象外边的人不理解，是因为快乐岛上有两个规则和人口有关系：一是孩子就是孩子，不是任何东西可以替代的，二是孩子越多越好。这种事态发展到最后，终于使岛上出现了一种人间的力量，或者是政府，或者是岛民委员会，来实行强制性的计划生育。这个故事讲到这个地方，就和中国农村差不多了。

至于北美社会，我认为它有三点是快乐岛上所没有的。第一，任何东西，包括孩子都值钱。第二，好东西都贵。第三，不贵不是好东西。以上各项即使在今天的中国城市里也没完全做到，更罔论农村。举例言之，有些好东西比如教育、医疗不要钱；有些烂东西比如憋脚汽车、卡拉OK死贵；少生孩子省不了钱；有了钱只能买来烂东西；等等。等到完全做到，也许人人都要量入为出，在生孩子这件事上也要精打细算，但是现在中国人的座右铭仍是孩子是自己的好——不管他值不值钱，只管他是不是自己的。

关于人口经济学适用范围的逻辑的漏洞在于：贝克尔指出，假如人可以自由地决定生育几个孩子的话，人口经济学就适用；快乐岛上刚有空投的疫苗和避孕套时，基本上还属于想要几个孩子就能要几个的情况，所以满足了他的适用条件。但是他的公式在那里却一个也用不上，因为那里既无法核算成本，也无法核算产出，只知道孩子像房子牛羊一样无可替代，并且多比少好。我还知道假如在该岛人可以自由地决定盖多少

房子，拥有多少牛羊的话，最后也会在房子、牛、羊方面受到人间力量的制约。但是每项制约都是出现在当初的自由之后，而且是分别针对房子和牛羊的。假如从来就没有自由的话，也就不会有人间的制约。以上论述可以概括为当一个地方还是自然经济、并且有了医学上的保障、使他们可以决定生几个孩子时，他们必然要多生孩子，直到受到人间力量的限制为止。这是因为没有交换的概念，生育不会受到其他方面匮乏的牵制。

在贝克尔那里，人们就真的可以“自由地”决定生几个孩子，不受人间力量的制约了吗？不是。只是因为有了交换、价值等等概念，这些制约合为了一个：有多少钱才能办多少事。我指出这些，丝毫也没有贬低贝克尔的意思。我只是想起了另一位前辈学者的风范，他使我更加心向往之。想当年，罗素大师完成了一部完备的哲学史，他把它谦逊地称为《西洋哲学史》（A history of western philosophy），并且说，还该有一部《东洋哲学史》。假如贝克尔在题目之类的地方稍微效仿一下罗素，就可以在遥远的东方赢得极大的敬意，这一点对于已经享有极大学术声誉的贝氏来说，也许不太重要；而且还能挽救此地一些拘泥字眼、头脑冬烘的学人，我相信贝氏会认为这比较重要。

最后该谈谈那一篇给我启迪的经济学文章。这篇文章讨论的是二战时期有座战俘营，里面关着英美战俘。因为有国际红十字会发送包裹，里面物资不算缺乏。又因为受国际公约的制约，所以战俘不能从事生产劳动。虽然战俘不事生产，但是有交换的需要。结果是营里出现了充当货币角色的等值物——香烟。作者的意图是说明交换产生价值。笔者对经济学是门外汉，不知他的结论对不对。从人类学的角度来看，有这么一个战俘营，是个文化群体。香烟当货币是一种文化。在文化背景里就包括这样一条：里面的战俘来自英国和美国。要是关了

三、村落文化

鉴于微观人口经济学难以对中国农民的生育行为作出完全的解释，本书尝试一种新的解释方法——用农民的生活环境对其生育行为作出解释，这个生活环境就是“村落”，村落中的一套行为规范及价值观念被称为“村落文化”。

1. 村落文化的定义

有多位社会学大师都曾使用过“两分法”来概括人类社会，即将人际关系划分为两大类，“一种并没有具体目的，只是因为在一起生长而发生的社会，一种是为了要完成一件任务而结合的社会”。^①例如，腾尼斯的“通体社会”和“联组社会”；迪尔凯姆的“机械团结”和“有机团结”；库利的“首属群体”和“次属群体”；吉丁斯的“形成社会”和“组织社会”等等。费孝通则使用了“礼俗社会”和“法理社会”这一对概念。在我调查所及的村庄，人们之间的关系显然更接近于前引库利的“首属群体”关系，腾尼斯的“通体社会”关系，费孝通的“礼俗社会”关系。这种关系的范围已经由年代久远的繁衍生息固定在一个小小的自然村里。我将这一类型的人类群体称为“村落”。我所说的“村落文化”与前引一系列概念的区

^① 费孝通：《乡土中国》，三联书店，1985年，第5页。

3-1):

表 3-1 南阳村媳妇娘家地点

娘家地点	人数	比例 (%)
本自然村	4	5.4
本行政村	11	14.9
本乡	25	33.8
本县	26	35.1
外县	7	9.5
外省	1	1.3
合计	74	100.0

应当特别说明的是, 尽管大多数人家的姻亲都不出本乡本县的范围, 人们也并不太愿意与本自然村的人结婚。南阳村的 4 户本村媳妇, 3 户是招女婿, 只有 1 户的确是本村的两位陈姓青年结婚, 而他们恰恰是村里有名的因双方感情好而结为夫妇的一对。如果不是因为感情太深难以割舍, 一般人都不會找本自然村的人结婚。经统计, 南阳村 74 个媳妇的娘家地点离本村的平均距离为 3.2 公里, 中位值为 2 公里, 众值为 1.5 公里。由此可见, 即使家上姻亲, 南阳村人的生活范围也不会超过二三百人和方圆五六里的范围。

再看南山头村媳妇娘家地点的散布范围 (见表 3-2)

表 3-2 南山头村各户媳妇娘家地点

娘家地点	户数	比例 (%)
本村	16	18.0
本乡	31	34.8
本县	31	34.8
外县	8	9.0
未婚	3	3.4
合计	89	100.0

第一, 如果对两个村子媳妇娘家地点的分布状况加以比较

就会发现，它们惊人的相似：本乡和本县的娘家所占比例最大，都分别占到 33—35%；本行政村（包括自然村）的在 20% 上下；外县的不足 10%。总之，本村的村民加上这些姻亲（并不包括姻亲所在村落的其他人家），大致就是一个农民生活的范围，也是他们视野的极限。

第二，村落成员的流动性不大。要熟知一个人需要时间，如果像市场上的顾客与售货员之间那样短暂的接触，就很少有可能熟知对方。

第三，村落中的人有相互竞争的倾向。如果说这个小群体中有若干成功与失败的指标，那么，人们就总是要竭力在这些方面超过群体内的其他成员，获取较高的评价。例如，世代生活在一个村庄里的农民要相互比赛，看谁的房子盖得更好，谁家盖房子能请到的帮手更多，谁的儿子婚礼办得气派更大，谁的坟墓修得更豪华，谁家男孩生得最多等等。总之，要在生活的一切方面超过这个村落里的其他成员。

第四，村落中的成员有在生活的各个方面趋同的压力。例如，如果这个群体中的大多数成员到了成年时要结婚，单身的人就会感到趋同的压力；这个群体中人人都要生儿子，没有生儿子的人也会感到趋同的压力。那些作了与众不同的选择的人，不会被看作是仅仅作了一种选择而已，而会被村落中的其他成员视为一个犯规者，甚至是一个失败者。

为了更精确地解释村落文化的特征，再以与村落文化相悖的情况作为反衬加以说明：

首先，如果生活范围超过了一定规模，比如某人处在一个大都市环境中，他的家庭亲属群体很可能与他所属的工作单位基本上不共享信息，一个工作单位里的人也并不全都相互熟悉，至少并不在生活的一切方面相互熟知。在这种情况下，他的生活环境就基本上不属于村落文化的范畴。有人曾提出过

“单位所有制”的概念，即在城市环境中，某个工作单位把个人生活中的一切内容包揽起来，包括住房、托儿、食堂，甚至包括个人的婚姻恋爱，这样的单位也就在一定程度上具有了村落文化的性质，因为它囊括了人们生活的一切方面，使这个群体的成员共同拥有了所有的信息，达到相互熟知的程度。

第二，在大都市，人们有较大的流动性。每搬一次家，邻居就全都换过。现在许多新式单元楼的邻居们，相互完全是陌生人，这种邻居关系与农村世代代居住在一起的邻居之间的关系形成鲜明的对照。每调动一次工作，人就退出了原来所熟悉的群体，进入一个完全陌生的群体，单位的同事完全更换了一批。当然，许多人一生未调动过工作，但是他的确拥有调动工作的可能性，这就同没有这种可能性的环境大不一样了。此外，父母兄弟姐妹往往四散居住，甚至不在一个城市之中，这也同农村的家庭亲属关系有极大的不同。

第三，大都市的人们也在与人竞争，但是他们参与竞争的范围比村落文化的范围大了许多。例如，一位城市个体商人的竞争对手绝不仅仅限制在几百人的群体内，他的目标是要超过所有贩服装的人，贩水果的人，或贩蔬菜的人；从另一个角度也可以说，他完全能够根据自己的意愿退出竞争，过一种与世无争的独立生活。有些在村落文化中被列入竞争项目的事情，由于生活范围的绝对扩大而丧失了意义。例如生儿子。在一个小村庄里，在人们的心目中，某人生了两个儿子，就比只生了一个儿子的人在竞争中得分高些，生三个的又高于生两个的，生四五个的就更会成为人人羡慕的对象。然而，当一个人的生活圈子绝对扩大之时，人们已不再相互熟识，甚至根本是陌生人，互相之间漠不关心。这时一个人生了四个儿子就是生了四个儿子而已，没有人会赞扬他，羡慕他，给他打什么高分。因为别人与此无关。四个儿子长大以后，不过是社会上四个单个

的个人而已，与其他人家的独生子没有任何区别，绝不会像在村落文化中那样，成为一种实实在在的“势力”。

第四，由于都市生活中的每个人的生活范围绝对大于村落，遂使趋同变得无意义。既然人们互不相识，也就不会相互造成太大的压力。于是，有些人可以作到“我行我素”，即按照自己的意愿选择生活方式。这正是城市里自愿不结婚、不生孩子的人数比例高于农村的原因之一。

村落文化中这种相互竞争又相互趋同的现象被心理学称为“从众行为”，所谓“从众行为”是指团体对个体心理和行为的影响，指个人在团体中，因受到团体的影响和压力，使其在知觉、判断及行为上倾向于与团体中多数人一致的现象。从众行为的原因之一是强大的团体规范。团体成员都愿遵守团体规范，谁也不愿成为越轨者或“不合群者”。人们在团体中害怕受到孤立、惹人注目、丢面子或受惩罚，而愿意与团体中其他成员保持相同的看法。村落文化就是一个造就从众行为的典型环境。一个人要想超脱于从众行为之外，惟一的办法只有设法脱离村落文化环境。否则，仍生活在村落文化中而不“从众”，为此付出的代价将会令人不堪重负。即使他的作法一时看来是有利的，但到头来终会感到得不偿失，悔不当初就“从众”。

在村落内部，能不能生育一个男孩子，是至关重要的事。这是因为只有男孩子才能留在村落里，女孩子不免最终嫁到外乡。像这样的差别在城市里就不会如此鲜明，在城里不管男孩女孩，长大了各自组织家庭，到各自的单位里去上班，故而独女户也没有什么特别的心理压力。这样的事实提醒我们特别注意一件事，就是像传宗接代这一类的传统观念为什么在农村特别有人坚持。

现在一个生活在城市里的人很容易想到把自己的宗传下去是件很没有意义的事，因为世界上的宗已经太多了。在中国目

前数以亿计的宗中，多一个或者少一个宗，几乎是难以辨识的。其实，生活在农村里的人面对的也是同样一个世界。所以传宗接代并不一定意味着要使宗在世界上永远继续，事实上是要把它在自己的村落里永远继续下去。一个村落里只有有数的一些人，自己的宗在这里是可以辨识的一种存在。因为村落的存在，世界就变小了。当然，这里谈到的只是生活在村落环境中的人们自己的感觉。

村落里的人有时候是很自大的。比方说，在南阳村，富裕农民修的祖坟，和在西方国家见过的墓地就很不一样。在西方人的墓地里，大多只能见到很朴素的墓碑，写着死者的生卒年月和兵役情况，表明这一位上帝的子民生活过，并为国家尽过忠。假如没来由的修上一座豪华的祖坟，应该是让死者蒙着的事。另外，南山头村人修的高高的院墙倘若出现在一座大城市中心，也是很扎眼的。而这种事出在偏僻小村里就属正常，因为对他们来说，世界上仿佛只有几十户人家。自己作为这几十户之一，似乎有权利做这样的事。

在南阳村和南山头村做调查时，很容易感到本村的事和村外的事在村民眼里是不一样的，前者有一等的意义，后者只有二等的意义。故面仿佛有一道壁垒，立在本村落与外面世界的地理边际处；也立在村里人与村外人的心理边际处。壁垒内是个很近的世界，外面的世界很遥远。在城市里情况是不一样的，没有人把自己居处方圆数里之外的事都看得遥远。当然，谁都有较亲近者组成的圈子，但是这些人又各有自己的圈子，合起来就没有个固定的边界。由于这种生活环境的区别，看问题的方式就会很不一样。举例言之，假如世界小了，自己就变得更加重要，自己的宗就会变得大起来，家也会成为一个相对较大的单位。在这样一座人际关系的孤岛上，有关自己的一切都被放大了。由此产生一些作法，在其他的环境中是不可想象

的。我以为，中国传统文化的大多数特异之处，放到村落文化的背景下，都显得格外合理；故而用村落这种独特的文化环境来解释中国文化的这些特异之处或许比其他解释更接近真实。

2. 村落与宗族

要想用村落文化的概念来概括目前中国农村的基本文化形态并以此解释生活在那里的人们的生育行为，还不得不将村落与宗族这两个概念分辨清楚：村落是世代生活居住繁衍在一个边缘清楚的固定地点的人群，其典型形态是自然村；宗族则是拥有共同祖先的同姓亲属群体。许烺光(F. L. K. Hsu)在论述中国的宗族时，为它概括出以下15个特征：(1)名称；(2)外婚；(3)单系共同祖先；(4)作为核心的性别——父系宗族为男性，母系宗族为女性；(5)在所有或大多数成员之间相互交谈或指某个人时使用亲族称呼；(6)许多社会的宗族还有某种形式的公共财产；(7)某种程度的连带责任；(8)父方居住；(9)因婚姻关系妻子自动成为其配偶所属宗族之成员；(10)有用来教育和公共福利的财力；(11)共同的祖先崇拜仪式；(12)宗族的祠堂；(13)宗族的墓地；(14)行为规则的判度；(15)有一个进行裁决、平息纷争的宗族长老会议。^①像好几位以解放前中国农村状况为依据作研究的学者一样，许烺光是把宗族作为中国社会的基本特征来看的。他曾用“三C”(clan, 中国的宗教；caste, 印度的种姓；club, 美国的俱乐部)来概括中国、印度和美国这三种文化的主要特征。

然而，在我调查所涉及的当代农村社会中，同姓宗族之间

① 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，华夏出版社，1990年，第64—65页。

面提及的其他各项宗族特征均已丧失殆尽。因此可以说，除了人们不能否认的血亲关系之外，宗族已经名存实亡了。许烺光开列的另外一些宗族特征，有的仍保留着痕迹，但是性质已经改变了。例如在沁县的许多村庄，人们仍然遵循着同姓不婚的戒律。离南山头村仅三里地的乔村，有一位王姓女青年（她已经考上大学，成了个城里人），就是因为其父坚决反对她同一个自由恋爱的王姓男青年结婚，而最终嫁给了一位杨姓青年。但是，这种作法只不过是村里残留下来的一点略带迷信色彩的习俗而已，并非强制性的宗族规定。在南阳村，媳妇们的娘家虽然都不出方圆数里，但双方都是本自然村的夫妇在全村仅有一对。这两位自由恋爱的陈姓男女，不但是同姓婚姻，而且按辈数算，两人还差着一辈。他们的成功结合表明，“外婚”的规矩已经破掉了。只要不是近亲，人们也并不认真将他们看作辈数不同的亲戚——如果认真，这一对男女是无论如何不能结婚的。宗族的公共财产、公共祠堂、公共福利就更谈不上。南阳村北面有一座小山坡，是附近几个自然村的墓地。各村的人都在那里散乱地埋葬死者，根本没有宗族共同的墓地。每到清明，各家不过去为上一两代的祖辈扫扫墓而已，并无共同的祭祀，更无长老会议来决定村中的事情。

在村里调查时还得到这样的印象，即族亲之间的关系还不如姻亲。族亲中多有利益冲突，姻亲却是利益加感情的结合。姻亲是夫妻的合二而一，族亲却是兄弟的一分为二。

宗族势力的消退有这样几个历史原因：首先，在解放后占统治地位的意识形态中，族权曾经被当作旧社会压迫人民的势力予以打击。毛泽东曾把族权与皇权、神权、夫权并列为束缚人民的四种权力，号召人民去推翻它们。经过1949年以来的系列政治运动，过去强大的族权已减弱，至少在意识形态上已经成了一个负面的形象，在不少地方，它的确已经丧失殆

尽。其次，在有宗族势力的那些地方，担任宗族首领的人大多是地主、富农和乡绅，他们大都在解放初年的土改运动中遭到了沉重的打击。土改运动的一个副产品就是从组织和人员上摧毁了许多宗族组织。第三，由于解放以来实行的是强度很高的中央集权体制，县乡两级由具有非农身分的国家干部严格掌握，村级行政虽然大多不在国家委派的干部手中，而是由那些靠村民的产值提成补贴的3至5名干部来掌握，但他们毕竟也算是集权体制权力金字塔中的最低一级行政机构，具有村一级的行政职能，掌握着村里的政治和经济权力，赋有管理村级集体经济财产，收缴农业税，计划生育，以及购买化肥、种子一类的职能。这一级行政组织虽然可能同解放前的族权有着千丝万缕的联系（尤其在单姓村里），但它毕竟丧失了宗族组织的名义，也不能做建祠堂、续族谱、组织集体祭祀活动这一类的事情了。在过去，由于中央的行政力量难以渗透到乡村一级，才有宗族势力来填补这一权力真空；一旦中央行政力量渗透下来，宗族的力量就不得不让位了。

值得注意的是，近些年来，宗族势力在渊源较远的广东、广西、福建、江西、湖南等地，有死灰复燃之势。有些地方的宗族开始重新续写家谱，修复祠堂，重建族长会议等等。但在山西和浙江我调查所到之处，尚未见到这种情况。

总而言之，将我对目前农村社会的观察，同那些以1949年以前的资料为依据对中国农村社会所作的分析相比，有十分不同的发现。在我看来，村落才是当今中国农村社会最基本的组织形式；它不会像宗族的命运那样，由于“打击”而消退，只有工业化和都市化的进程才能最终动摇它的根基；它的极端形式可以追溯到保甲制度及50年代以来的“三级所有，队为基础”。因此可以说，村落文化才是目前中国农村最具特色的文化形式，才是对目前中国农村社会状况及人的行为最具概括

力及解释力的一个概念。依我之见，只有将许烺光有关“三C”（宗族、种姓和俱乐部）的理论概括中之宗族一项置换为村落，才会令这一概括更加符合于中国农村社会的现状。

3. 村落文化如何影响生育行为

概括地说，村落文化对生育行为的影响表现在三个方面：一是因“人多”可成“势众”，从而鼓励了大家庭多子女；二是因“竞争”的规则，使村落中人全力以赴，投入生育的竞赛；三是因“趋同”的规则以及村落中人对公平的强烈要求，形成一股相互制约的力量。

在村落文化中，人们由于世代生于斯死于斯，仅仅用“熟悉”已不能概括他们之间的关系，整个村落笼罩着一种“爱得也深恨得也深”的气氛，人际关系呈现出盘根错节的局面。在一般情况下，所谓“人多势众”是一个不争的事实。家庭人口的多少同一个人在村里的势力之间往往有着正比关系。人们的生育动力在很大程度上来自这种村落文化中人际关系的需要。中国人形容某人成功，总爱说他“有钱有势”，前者是指物质生活领域里的成功，后者则指在人际关系领域所具有的影响力。

调查中发现有不少事例可以证明人多势众的道理。南山头村有一位高姓的外来户（村里的小姓），老家原在陕北，流浪到山西这个小村落落了户，人显得十分精明强干。当我问他为什么没有被选中当村干部时，他说：“以前有过一次，工作队让我入党，接班当干部，我不干，觉得自己在村上势力太单薄。有些事，别人做下没事，我做下就有事，所以没法干。”公社时期他干过生产小队长，在一些事情上和别人发生冲突，

因没人帮衬，斗不过人家，只好退下来，从此绝了当干部的念头。

南山头村现任主任姓杨，家里兄弟有四五个，在村里很吃得开。其父当干部多年，上上下下也“处下”不少人。村里电工何某家里就没这么多人，也没这么大的势力。何某发现村里有一户人家偷电，就转弯抹角去规劝他不要这样做，何只说了一句“你家的电表要校一校”，就被偷电的人家骂得狗血淋头。后来杨主任兼了电工，何告诉杨这家人偷电的事，杨过去二话不说就把偷电那家的电线剪了。那家人一个劲说好话赔不是，从此再不敢偷电了。杨家盖房子，偷电那家人也不请自来，自愿帮工。何姓青年的姐姐问他：你和杨家有啥关系？答曰：“人家是电工呀！”

这些事例说明，在一个相对稳定的村落中，家里人口多少、亲戚阵容大小对人们在村里的地位能有多么大的影响。在村落中生活的人面临着这样一个现实：要想有势力，首先就要有人，正是所谓“人多势众”。家庭人口众多，亲戚阵容庞大，在传统社会中绝对具有正面价值。虽然财富功名等也可以扩大一个人的势力，但在传统农业生产方式中，劳力与财富显然具有正比关系。每一个希望变得有钱有势的农民都是把生育当作一种改善生存现状的机会来看待的。既然人多人少能造成如此巨大的区别，我们怎能指望农民自愿限制生孩子的数量呢？

在村落文化中，由于是世代居住繁衍在一起的乡里乡亲，人们之间的联系极为紧密，“胶着”在一起。“送年节”习俗的普遍存在就是这种关系的反映。我在南山头村调查时，正赶上端午节包粽子，家家户户都到河塘去打芦苇叶，包上当地产的黄粘米（糜子），做好几大盆粽子到亲戚邻居家去送。我正在借住的那家与人聊天，忽听孩子们嚷成一片：“某某家送上端午来了！”只见他家一位远房亲戚端着一大海碗粽子送上了门。

在南山头村，“人情费”在村民少得可怜的开支中，占了不小的份量。每户人家都有一个不可不“打点人情”的圈子。除去年节，对这个圈子里发生的一切婚丧嫁娶事宜，已经形成了一个固定的送礼格式，试举几例：

嫁女：送裤子（6—7元），被面（3米，15元）。亲戚多人缘好些的人出嫁会收到二三十条裤子。娶媳妇：送被面（15元），现金（远亲5—6元，近亲30—50元）。

孩子满月：远亲送小袄，近亲送小帽，小被面（2米，7元），现金（自家女儿生儿子作满月，娘家要送200元），蒸馍20—120个。

孩子过六月半：与满月相似，只是娘家不再给200元钱。

孩子过十二岁生日：送裤子，现金若干。

发丧：送蒸十（十个大馍，每个半斤到六两重），现金若干。

全村89户人家，每家的“人情费”一年少则20元，多则达到500元，平均每户140多元，中位值和众值都是100元。这在贫困地区农民十分拮据的生活中的确要算一笔不小的开支。南山头村主任告诉我，因为近年来物价上涨，“人情费”也水涨船高。以前一般人（非亲属）参加别人家的红白喜事，送上两块钱就够了，现在已经涨到五六块、十来块钱了，关系好的要送二十块钱。他说：“人情事故费很重要。关系不错的都来来往往，亲戚关系就更不能怠慢。”

就像钱币的一面永远离不开另一面，由于世代居住在一起，人们之间联系过于紧密，有了隔阂也不可能一走了之，从此不再见面，村落文化的邻里之间又常常会形成一种经世的仇恨。这种仇恨能使人们从见面不理不睬，到明枪暗箭无所不用其极。这关系就像是一筐螃蟹，互相你挤我压，可又紧紧纠缠在一起，谁也爬不出这个螃蟹筐。在这种深爱深恨的关系中，

人们活得很不轻松。人与人之间既没有那种肤浅关系中的彬彬有礼，也没有陌生人之间的疏远淡漠，只有深厚的感情和深切的仇恨。

我在南山头村借住的那家农户同紧邻的一家人就完全不搭话。我问原因，答曰：没什么大不了的事，就因为一条路。原来从坡下到这家有一条必经之路要从那家房前过，这家拉小平车时需要路宽些，那家却为了自家房子牢固，要在路边开条流水沟，把路挖得只剩一窄条。结果是那家挖，这家填，挖了填，填了挖，弄到两家反目成仇，见面不说话。

余姚南阳村也有这么两家近邻，还是亲兄弟俩。弟弟盖了一串房，哥哥的房准备盖在弟弟房的东边。按说取齐就好，哥哥偏要把房子盖得比弟弟的房更高，更阔，于是他家房子的前端更靠南些，这就遮住了夏天天气闷热时最难得的东南风。而且据懂得风水的人说，房子这样盖法叫作“青龙压白虎”，结果弄得兄弟不和，两家仇恨难解。

南山头村有一桩尽人皆知的世仇，是老会计和现任会计这两家的仇恨。两家人还是同姓，都姓何。小会计家是三世单传，父亲早逝，只剩个老奶奶养活着他和两个姐姐。因为没有兄弟，也没有叔伯，这家人在村里显得势力特别单薄，一直受人欺负，尤其是那位老会计，更是凶狠。老奶奶是个很倔强的人，她在极其困难的情况下，节衣缩食供小孙子读书，小孙子也很争气，长大成人以后终于从仇人手里把会计的职位夺了下来。老会计家还开了当时村里惟一一家油房，小会计最后花2000元买下了这家油房。老会计干了一辈子油房，却生生被小会计兼油房老板“炒了鱿鱼”。老会计实在咽不下这口气，自己又办了一家油房，和小会计对着干。这就是村里现有两家油房的来历。现在两边暗暗叫上了劲，同行是冤家，何况原本就有世仇。

在村落文化中，正因为人们之间是这样一种又爱又恨的关系，所以每个人都“盯着”别人也被别人所“盯”，绝不会忽略生活中的一切方面，一切细节，而且每个人家都要在一切方面与村里的其他人家竞争，争取获得满分，即使得不到满分，至少也要争取超过其他人家。关于“得分”的这一概括，还是直接从农民的谈话中得到的启发。南阳村一位村民在讲到自己有一儿一女时，带着一副心满意足的表情说：“我得的是100分。”接着非常仔细地给我们解释了这个“满分”的意义，他说：即便是生了一男一女，如果不是女大男小，也不能算满分，为什么这样说呢？如果是男孩大，先娶了妻，家里就有了个外人。媳妇气量再大，总不免要和小姑子闹矛盾，这就不够完满了；可如果是女孩大，先嫁了，家里干干净净，清清爽爽，再给男孩娶亲，这就最圆满不过了。这位村民还把先生女后生男戏称为“先开花后结果”，说时，脸上笑开了一朵花。

在生儿育女、婚丧嫁娶、盖房修墓这些大事上，村落文化中的每个人都受到压力，要求他们按既定规矩来办，而且争取超过别人。超过了就有“面子”，不如人就失“面子”。调查中我得到这样一种印象：农民在所有这些事情上似乎全都显出一种“身不由己”的样子。为什么一定要生儿子？因为不生的话别人要骂“绝后”；为什么婚事一定要大办？因为“丢不起面子”。在农民心中重得不得了的“面子”、“别人的闲话”，其实就是村落文化规范的压力。这种行为规范的形成，既决定于那个农民生活于其中的狭小社区的空间因素，又决定于延续了数千年之久的习俗所蕴含的时间因素。在村落文化的狭小空间里生活，人们不仅是被周围的环境胁迫着去循规蹈矩，而且会全身心地投入进去，加入整个村落的竞争“游戏”，这是一种以人的一生为单位时间的投入。

在南阳村这样的富裕农村，农民的物质生活水平与城市居

的婚事负债。例如，我们在南阳村访问到的一个刚结婚不久的年轻人，结婚时借了不少钱，全家分担债务，分到他头上的债就有好几千。因为还不上债，父母子女常常吵架。还有不少人家，一下还不起钱，分几年还，这样，由谁来还债就成了问题。有时家里大孩子结了婚，小孩子就要吃亏，要替人还债，引起得失不公的不平。

南阳村一位村民在回答“为什么要倾其所有为孩子办喜事”这一问题时说：因为人活着不能没有面子。事情如果办得不像样就要丢面子。当我们问到可否“旅行结婚”时，一位村民说：“旅行结婚回来发点喜糖，亲友会不高兴，埋怨说酒都不办。我们作父母的负担很重，酒宴一项就要 8000 元，所以作父母的最怕儿子结婚。天下父母心，都想自己子女好。别人家那么阔气，也不能委屈了自己孩子呀。”由于人人都已接受过村落里其他人的礼，到别人办事时不去还礼就根本不可能。一位日前在余姚城里工作的父亲这样说：“送礼是礼尚往来，不办喜酒可不行。虽然有人思想好不办，有人办不起不办，一般人还是要办。而且现在办酒越办越大，要到宾馆里去办，每个出席的人要送 100 元。”

南阳村有一户人家娶媳妇，为省点钱，没雇小轿车，而是用一种价格较便宜的三轮卡车去接的新娘，结果就遭到村人的耻笑。可想而知，在村落文化中这类“大事”的投资数目上，个人选择的余地是多么小，趋同的压力是多么大，人们之间的竞争又是多么激烈。没有一个人敢去违背办这些事的惯例，一旦违背，仅仅村人的议论就能把一个人彻底毁掉。甚至可以说，没有一个人稍稍起过越轨的念头。听到这样的事例越多，我就越常常想到：假如有一位村民纯粹出于幽默感，在儿子结婚时不办酒宴，结果会怎样呢？结论却是：他们完全不可能在如此严重的事情上有一丝一毫的幽默感。因为他们还要在此地

和这个村落中的人们生活一辈子，“生于斯，死于斯”；他们不可能一走了之，置别人的议论于不顾；他们绝不可能用关系到自己终身名誉地位（在村落中的地位）这样的大事来开玩笑。他们惟一的出路是，认认真真甚至是战战兢兢地来办好这件事，办好每件事。

村落文化中还有一个竞争项目，那就是盖房。用城里人的标准看，农村人在盖房子上是过于浪费了。在南山头村，人们一有了点钱就要盖房。新房子盖好后，老房子就闲置在那里。南阳村则是另一种作法，浪费得更厉害：由于人口密度高，人均耕地少，宅基地比南山头村要紧张得多，人们常常把半新的房子拆掉建新房。村人说：“前几年盖了房子，那时没钱，房子样式落伍了，所以有了钱就拆了重修。”前文曾提到过，南阳村的房子分三代：最老一代是古旧的瓦房；第二代是 70 年代的两层小楼；第三代是 80 年代中期以后的带现代卫生设备的豪华楼。这一拆一建是多么大的财力浪费，而且一个四口之家住三层楼十来个房间也真是过于奢华了。

除了比着盖现世的居室，村人们还要比着盖“阴宅”——坟墓。一位南阳村民这样说：“修墓就像娶媳妇修房子一样，也互相比着呢。前几年经济情况不好，修的墓不好。现在有钱了，墓也越修越好了。”我在南阳村后的小山上看到许多新坟，与朴实的老坟相比，它们要豪华得多，造价大约在一千至三千元之间。左近村庄最豪华的坟墓，据估计价值在万元以上，有石雕的鸟兽装饰在墓碑左右，还有一座带台阶的大平台，两边设有条石长凳，凭吊的人可以拾级而上，累了还可以在石凳上休息。

葬礼是村落文化中竞争激烈的另一件事，村落中家家要在这上面争满分。在沁县这个贫困县，人们在自己微薄的经济力量许可的范围内，花掉大到不成比例的一份在葬礼上。丧葬的

费用主要由两部分组成，一是造坟墓打寿材的费用，二是操办葬礼的费用。据我在当地的调查，一般普通农家都要为丧葬花掉数百上千元。南山头村的支书告诉我，在这个村子里，丧事一般要花 500 元左右，其中寿材 200 至 300 元，葬礼也要二三百元。大办起来则要花到 1000 至 2000 元。村里老主任去世时，丧事共花掉 1300 元，这种规模在村里算是相当排场的。

我在南山头村调查时，遇到这样一个事例：村里有二三十人新近信了基督教，教里要求教民丧事从简。一位 60 岁上下的女教徒死了老伴，就按照教里的规定从简办了丧事。她的作法在村里引起极大不满，人们对此议论纷纷，以致在我提出要访问这位大嫂时，她那不信教的女儿和女婿竟希望我来劝劝他们的母亲，不要再信这个教了。由此可见，村落文化在一切事情上趋同的压力有多么大。

1979 年 5 月 29 日，沁县火葬场正式落成，但落成后极少有人问津。尽管火化一具尸体收费仅 12 元，但是直至 1985 年底的六年半时间里，全县仅火化尸体 33 具，基本上是外省市来沁县工作的人，或是过路意外致死的人，本县人一具也没有。这里除了迷信的习俗之外，一个重要因素当是村落文化中把葬礼的排场也列在了竞争指标里。人们宁愿在这件事上多花些钱，也不肯把它省下来去做其他事情，他们不愿意在葬礼这个竞争项目上丢分，用农民自己的话来说又是：丢不起这个脸。

在余姚，不但乡下人人办丧事，城里人的观念同大都市里人们的观念也还有着不小的距离。上级要求城区居民死后全部火葬，并规定，如有干部工人偷偷土葬，丧葬费和生活补助费一概取消。只是用这种惩罚性的硬性规定，才勉强改变了人们的丧葬习俗，但人们的观念是否也随之改变却大可置疑。

除去红白喜事丧葬嫁娶这些大事，在许多小事上也可以感

觉到村落文化的规范力，例如乔迁这类事情。南阳村有一位村民，参军后转业在余姚城里工作，现已定居在那里。即使是这样的人，做了违反规矩的事，还是会招致村人的议论，因为他有近亲在村里。他对我讲了这样一件事：“当初单位分给我一套住房，乔迁时没有办酒，亲戚讲了我很多话。他们说：不知你住在哪儿呀，是不是不欢迎我们来啊？”他自称是个“思想开通”的人，可还是顶不住村落文化的压力。

在村落文化的趋同压力下，计划生育对子女数量的硬性规定还产生了这样一种效果：过去，生孩子是村落中人竞争的一个重大项目，生得越多得分越高，现在的硬性规定就像一道“禁止比赛”的命令，使生育能力高的人丧失了尽情发挥潜能的机会；生育能力低的人也可以借此掩盖其无能。谁也不用再羡慕谁，或者藐视谁了。它把考验每个人生育能力的内心压力转移到外力上去，从而使能生的没得可炫耀，不能生的也不必自惭形秽。总之，它把农民从生育这项竞争中解脱出来了。不仅一个村落内如此，村与村之间也因计划生育工作而形成了一种互相钳制的局面。南阳村支书说过这样一段话：“我们村不出计划外生育，如果别的村出了，我们就有压力。老百姓消息很灵，某村生下了计划外孩子，大家很快就知道了，到我们这里来闹：某某村为什么就让生下来了？所以我们就要给乡政府施加压力：如果别处放口子，我们也放口子。乡里压那个村把孩子拿下来，我们这里的人也就死心了。”

由此看来，在对农民生育冲动的控制中，除了政府的政策力量之外，村落文化的规范力量起了很大作用。计划生育把生育指标变成了一种供小于求的商品，一种人人都要争夺又远远不够分配的利益；而村落文化的求同和忌妒，就成为监督别人和互相监督的力量。这个力量要求的是公平。人们会虎视眈眈地盯住每个想多占份额的人：如果我只能生两个孩子，我就不

愿看到有人生了三个而不受制裁。这就造成了这样一种局面：每个能生（有指标）而不生的人将被人视为作了蠢事，吃了大亏；每个不该生（无指标）而生的人则将被人看作是占了便宜，是不公平；其结果是每个人都按规定的数量生育。当然，这种结果需要一个前提：计划生育政策有足够的刚性。令人遗憾的是，计划生育的有效率还嫌太低。把计划生育率提高至100%正是千百万计划生育工作者努力奋斗的目标。

如果用一个例子来说明村落文化内人们生活的情形的话，它就像个古典奥运会，每个人都是全能型的运动员，在每个项目上投入竞赛——盖房子，修坟墓，生孩子，操办儿女婚事，等等。这种比赛到死方休。所幸这个奥运会还承认一个权威，就像奥运会服从国际奥委会一样。这个奥委会就是政府。政府要取消生育竞赛，他们就服从了，虽然心里不那么乐意。但是奥委会的权威不是因它的每项决定都大得人心而树立起来，而是因为它合理而且公正。

与上述情形形成鲜明对照，在远离村落文化的大都市中，完全是另一番景象。在那里，凡是愿意作出一般行为规范外的选择的人们，大都具备实际作出这种选择的可能性。对自愿不育生活方式的选择就是一个有力的证明。在北京自愿不育者的样本中，虽然有人从周围环境中感到了一定的压力——样本中有39.5%的人在作出不生育的决定时曾遭到过父母的反对；23.7%的人遭到过兄弟姐妹的反对；39.5%的人遭到过来自其他亲属的反对；34.2%遭到过朋友们的反对；65.8%遭到过同事的反对；还有不少自愿不育者遭到过人们的公开讽刺，说他们不是不想生育，而是没有生育能力，被人疑为“有病”，甚至有的女性被讥讽为“母鸡不下蛋”——尽管如此，这些人还是坚持了自己的选择，对别人的劝告采取了不屑一顾的态度。有一位自愿不育者说：“说我有病就有病吧，不能损害我分

毫。”一位流过产的自愿不育女性说：“别说我确有生育能力，就是真的不能生育又有什么大不了的？生育难道是什么了不起的能力吗？许多低等动物都比人更能生，比如兔子和猪。”样本中有48.7%的人曾因避孕失败作过人工流产，这就使“不能生育”的怀疑不攻自破了。她们当中也不乏为了证明自己确有生育能力而故意去怀一次孕，以便流产给人看的个案。一位自愿不育女性在问卷上写道：“为证明自己有生育能力，故作人流之后上环。”

总的看来，在农村人心目中重得不得了的生育压力，在城市人当中已经轻了许多。一对在婚前就商定自愿不育的夫妇（妻子作过人流），在回答如何作出不育决定这一问题时写道：“商定过程很简单，因为两厢情愿。”这对夫妇在作出不育决定的过程中虽然受到过父母和其他亲属的反对，但他们认为并未受到太大的社会压力，没有人公开讽刺或暗示过他们无生育能力，他们也没有担心过别人会这样想。另一位自愿不育者是这样讲到自己的选择过程的：“不要孩子的决定是在一段时间内逐渐作出的，有一个从自发到自觉的过程。最初的想法很简单，很幼稚，也并不很坚定。但是由于婚后忙于读书工作，生活条件也不好，这事提不上日程。逐渐意识到‘不能要’，‘不应该要’，‘不要最好’。‘理论上’亦不断提高和完善，最终成为坚定的‘断子绝孙’的鼓吹者。”

在独身者的样本当中，一些先锋型的独身者正是出于不想要后代的动机才选择了独身生活方式的。一位女性是这样解释自己独身的原因的：“家庭不和可以出走，朋友不义可以断交，工作不好可以调动，实在绝望可以自杀，但有了孩子就什么也不能去做了，连死的自由都没有了。”她把生养孩子看作是对个人自由的束缚，根本不顾及周围的人会怎样看她的独身和不育。

由此可见，城市人尽管也有压力，但远不如村落文化中的从众压力那么强大。如果某人想对它“不屑一顾”，那也只是在他的一念之中就真的可以做到。在村落文化中，生育的压力比城市里要大得多，使人难以超脱。一个人如不按照规范办事，就会蒙受沉重的失败感，而且有些会成为终生的失败感，就像我们在南阳村见到的那位全村惟一的老单身汉那样——他是全村人怜悯的对象，是给村里所有的年轻人作出的一个活生生的反面榜样。或许他的生活方式有他的理由，有他的好处，甚至他可以自以为活得很潇洒，但他无力改变村落中人认为他的一生是个失败这种看法。在那样一个狭小的环境里，这种压力实在是一般人难以承受的，因此是一般人无论如何也不愿体会冒险一尝的滋味。在城市里，自愿不育者和独身者们却并不需要超人的勇气和决心，就能够作出这样的选择。在目前中国的大都市中，人们已经可以自愿选择参加哪些比赛，而不必像村落中人那样，几乎是被迫的走上每一个赛场。

世界上有不少学者用罪感和耻感来概括东西方的文化差异，认为西方社会是“罪感社会”，东方社会（尤其中国社会）是“耻感社会”；前者产生“罪感取向人格”，后者则造就“耻感取向人格”。我认为，村落文化就可以说是一种耻感文化。正因为人生活在这样一个没有陌生人的地方，每个人都熟悉他，注视他，评说他，他才会在做“错事”时产生羞耻的感觉。因此可以说，村落文化既是耻感文化所由产生的源头，又是它的载体。在生育这件事上，罪感文化不会促进生育，因为不生或少生并非犯罪；而耻感文化却可以促进生育，因为它对于非罪的行为也作出了规范——人人都要生育，不仅如此，还要多多生育，生育男孩。不愿这样做或做不到的人就会蒙受耻辱。很明显，这正是村落文化中的人们拼命要生儿育女的一大动因。

可以这样说，市民是孤立的人，农民是群体的人；市民是可以独往独来的人，农民是在群体监督下的人；市民是自由的人（在选择生活方式上），农民是受束缚的人。因此，只有使农民成为市民，也就是变成孤立的个人，脱离来自村落文化的压力和监督，才能使他们真正改变生育观念，而不是仅仅被迫服从计划生育的规定；才能使城市中为个人生活而不必同其他人在生育数量上竞争的观念进入这些人心中，使他们自愿选择少育的生活方式。

从城市人的角度，我们往往把结婚、生育、丧葬看成一个个孤立的事件，忽略了其间一以贯之的逻辑。如果把这些事看成是一个个的孤立事件，则花在这些事情上的钱都是可花可不花的，至少是可多花也可少花的（尤其在不太富裕的地方）。可是在那些世代生活在村落文化环境中的农民的生命逻辑中，这些钱就不是可花可不花，而是不可不花的，办每件事的规矩也是不能随意更改的。在南阳村，当我提到城里实行的火葬时，村民全都摇头，其中一位这样说：“如果要推行火葬，就要像计划生育那样强迫搞。”据报载，从1993年3月15日至3月底，江苏海安县发生40多位老人“突击自杀”的事件，起因是该县政府于3月15日发布通告，凡居住本县境内的汉族公民，自4月1日起一律实行火葬。40多名老人为能入棺土葬，突击自杀，自杀的方式多为服毒，投河，上吊等。^①这种始无前例的事件不用说会令其他文化中的人感到诧异，就是对于中国的城市居民来说，也像海外奇谈一般令人难以置信。然而，如果把这种事放在村落文化的背景中去看，就不但不显得过于离奇，而且是十分自然的了。我在南阳村调查时专程参观了村民的墓地，看着那一座座红字的“寿域”（人死后将红

^① 《北京晚报》1993年4月21日。

四、生育的物质动机

心理学对人类行为动机有过大量专门研究。在研究人的生育动力时，有必要参照心理学中这些有关一般人类动机的理论。心理学家马斯洛（A. H. Maslow）曾经把人类行为动机划分为两大类，他说：“用来描述各种动机的词汇必须有一个等级层次，尤其是超越性动机（生长动机）必须与基本需要（匮乏性需要）在特征上区分开来……我曾发现，将存在领域与匮乏领域区分开来，亦即将永恒的领域与实践的领域区分开来，对我来说太有用了。”^① 有关人类行为动机的这种分类方法在分析中国人的生育动机上也是十分有用的。粗略地说，大多数中国农民的生活动机基本上还未脱离匮乏性动机的范畴，只是在城市居民中才开始出现了超越型动机。前者只是为了满足生活的基本需要，即衣食住行的需要，对生孩子这件事也大多是从满足基本需要的角度考虑的；后者的生活已经基本上摆脱了匮乏性需要的桎梏，这才有机会去追求超越性动机的满足。在人的超越性动机中，有着对人生多种享乐需要的追求以及对自我实现的追求。生孩子这件事变得不再是绝对的必要。因此，城市人与农村人相比，往往可以不太勉强地作到生育较少的孩子，甚至选择不生育的生活方式。

在社会心理学的动机理论中，还有关于动因和诱因的区分。动因是生物体内部的力量，又称内刺激；诱因则是引起某

^① 马斯洛等：《人的潜能和价值》，华夏出版社，1987年，第229—231页。

种行为的外刺激。在研究人们的生育动力时，社会心理学对动机的这一分类也是非常有用的。据此可以将人们生育的内在动因和外在诱因加以区分，前者如亲子感情的需要、人生终极目的考虑，等等；后者如家庭从生育孩子获得的经济利益、人们生存环境尤其是村落文化所造成的生育压力，等等。人们因为所属的社会阶层不同，生活环境不同，文化教养不同，会对上述各个方面有不同程度的需要，即有的人对某个方面的需要更加迫切，因而生育的动力也更加强烈；有的人对某个方面的需要不太迫切，因而生育的动力也较微弱。

在源于物质生活需要的动力中，既包括着增加家庭劳动力的动机，也包括以子女为老年生活来源即老年保险投资的动机。

国内已有许多调查表明，在农民的生育动力中，有很大一部分出于物质生活的需要。（见表4-1）

表4-1 农民生育动力调查部分结果

作者	抽样地点	养儿防老	传宗接代	增加劳力	生活乐趣
辜胜祖	湖北四县	51%	25%	21%	3%
辜胜祖	湖北红安县	63%	—	—	—
鹿立	山东文登县	22%	25%	4%	14%
鹿立	山东单县	28%	33%	4%	0%
杜江先等	山东三县	69%		—	20%

引自辜胜祖：《农村生育观的探索》，《社会学研究》，1986年第5期；鹿立：《降低孩子效用与降低农村生育率》，《人口与经济》，1990年第3期；杜江先等：《现代中国农民的生育观》，《社会科学辑刊》，1989年第6期。

从上引调查结果至少可以看出，孩子在农民心目中的经济作用还是很大的，但实际上是否这样，则是另一个问题。

在我的研究中，没有做问卷调查，虽然去时是带了问卷下去的，但觉得这种调查方式并无意义。原因有三：一是农民不

能理解问卷在说什么，需要别人代填问卷。其二是养儿防老传宗接代这些命题，全村人是一致同意的。我的结论是在村落内鲜有有独立见解者；不能想象一个村里大多数人同意养儿防老是对的，少数人认为它是不对的。倒是问卷调查的操作过程中会有些出入。其三是农民的思想方法带有相当大的形象思维的性质，要求人家问一答一是勉为其难。惟一可行的方法是提个头，让他畅所欲言，才能够知道他的真实意见。所以我在农村调查时一概只用到户访谈，不用问卷的方法。

1. 孩子的直接经济效用

有关中国家庭形式的文学艺术作品给人们造成了一种错觉，即以为四代同堂的大家庭是中国家庭的典型形态，其实扩大家庭不过是一种理念中的“理想形式”而已。在现实社会中，中国的家庭形式自古至今一直是以主干家庭和核心家庭（小家庭，“五口之家”）为主的。大家庭的理想之所以能够形成，其原因在于在农业社会中，家内的劳力多寡与家庭的富裕程度成正比，因此，人手众多的大家庭就成为人们心中的理想境界，多子多孙成为人人追求的目标。据统计，1990年全国实有耕地面积143509.4万亩，农作物总播种面积222543万亩（播种面积大大超过耕地面积是因为部分耕地一年不只播种一次）。其中机械耕地面积72382.8万亩，仅占农作物总播种面积的32.5%；机械播种面积32354.5万亩，仅占总播种面积的14.5%；机械收割面积16495.4万亩，仅占总播种面积的

7.4%。^①换言之，全国耕地面积的 67.5%，播种面积的 85.5%和收割面积的 92.6%是由手工完成的。因此，时至今日，对劳动力尤其是对男劳力的需求，仍然是农民要生孩子（特别是男孩）的一个强烈动因。我们在村里调查时就多次听到农民这样说：“田里的活计没个男孩怎么行，抬个重东西（比如南阳村的打稻机）没个人就不方便。”“有的活只能男孩做，比如说耙田（在水田翻好灌上水以后，需要人拖着一个宽一米多的耙，在泥水中把翻起的泥块耙平）。”我们在南阳村借住的那户农家，父亲在城里作建筑包工队长，家里只有口粮田。去时见到他家 14 岁还在上初中的男孩正在放农忙假，在他们家豪华小楼后面的口粮田里耙田。还有一位村民这样说：“种田没男孩子不行，打起架来没男孩也不行。挑东西、田里的活都要男的。”

子女的直接经济作用，主要限于农业地区，在发达国家和我国的大都市中，这一作用已经大大淡化了。在北京自愿不育者与独身者的样本中，不少人都提到，自己之所以可以作出这样的选择，正是因为有稳定的收入来源，完全可以靠自己的工资养活自己，不必依赖子女。因此他们并不一定非要男孩不可，甚至不一定非要孩子不可。城市居民的孩子已经丧失了作为家庭经济劳动力的身分和功能，在他们成年开始挣钱后，劳动所得基本上是他们自己的收入，不一定是父母的收入。换句话说，城市居民的子女成人之后，将主要是为自己劳动，而不是为父母的家庭劳动；而农村的孩子至少在婚前是为父母劳动的。二者的区别十分明显，因此才会有农民生育动力很强，市民生育动力较弱；农民非要男孩不可，市民不一定非要男孩不

① 国家统计局农村社会经济统计司：《中国农村统计年鉴 1991》，中国统计出版社，1991 年，第 87、235、256 页。

作用这一点上，它对降低生育率起了正面作用。

时至今日，农村一些制度还有着均分制时代的痕迹，例如房基地的分配方法。南阳村的房基地分配政策就是鼓励大家庭的。它把村里的人家分为大户、中户、小户三类。小户指3口以下，中户4至5口，大户6口以上。房基地的标准是，小户90平方米，中户120平方米，大户140平方米。虽然没人可以得到土地所有权，但土地的使用权也是有价值的，这种宅基地分配方法的长期效果显然是会鼓励生育的。

讨论孩子的直接经济效益时，还应当把其他一些因素考虑在内，比如分家的风俗，农业在农民经济生活中所占的比重，等等。这些在各地有很大的区别。还有一点值得引起注意：虽然孩子的直接经济效用有助于形成一种生育文化，但不等于说，孩子一旦不再具有直接的经济效用，旧有的生育文化就会立即发生变化。

2. 孩子的养老保险效用

除了以子女作为直接的劳动力之外，农民还把生育子女作为老年生活保险的主要投资方式。在南阳村，老人的养老资源主要包括三个方面：一是前文提到的由村财政每年为每位老人发放的60元养老金，这笔钱虽然数目不大，但在贫困农村如南山头村，就连这点资助也是难以想象的；二是靠儿子供养，这个养老来源无论在富裕农村还是贫困农村都绝对占大头；此外，有些老人手头有点积蓄，但数量都很少，不是养老的主要资源。

南阳村老人的赡养通常遵循这样几条不成文的规则：（1）赡养任务由儿子承担；有女无子招婿的，由上门女婿（当地叫

样的，这个算式的两端还是不平衡，因为后者在人伦方面有不可估量的价值。另一方面，一个农民多生了一个孩子，给社会增加了人口的负担，而他个人却无须承担什么。除非国家通过法律、税制方面的改革，把多生一个孩子造成的负面效应全部加到生育者本人头上，就不可能达到平衡，而这种办法在贫困的地区是行不通的，因为这里的人根本就无钱付税。用俗话说来说，就是“要钱没有要命一条”。故而富裕的地方可以通过养老保险使计划生育向自愿的方向转变；在贫困的地区，目前还只有强制性的计划生育一条路可走。

在所有关于影响生育率因素的理论中，考德威尔（J. C. Caldwell）的财富流理论在我看来是极为重要的。他曾经指出：从人口学的观点看，实际上只存在两种社会类型。一种是非限制的生育具有经济效益的社会，另一种是生育不带来经济效益的社会。如果说发达国家是“生育不带来经济效益的社会”，那么欠发达国家则属于“生育具有经济效益的社会”，至少从微观角度看是如此。考德威尔的财富流理论（亦有人称之为“抚养流理论”）认为，财富流从年轻一代朝年老一代的向上流动造就了大家庭；其向下流动则造成小家庭。由于传统的向上流动的财富流转变为现代的向下流动的财富流，致使子女变成家庭财富的消费者，而不再是物质财富的增加者，从而引起了生育率的下降。我认为，财富流的向上流动可以视同为费孝通提出的“反馈模式”；向下流动则可理解为“接力模式”。考德威尔是这样为财富流下定义的：“财富流”被定义为一个人提供给另一个人的金钱、物品、服务以及担保等等。它对生育率下降的意义在于，生育率下降是家庭内经济结构变化的结果。他明确指出：在高生育率类型盛行的时代或地方，“生育实质上是对未来的回报的一种投资形式，其中有些迅即兑现”，“孩

子是一种真正意义上的投资。”^① 在我国农村，农民生孩子的短期投资效益就是为家里增加劳动力；长期效益则是老年保险。这两点在中国九亿农村户口的人们当中仍然有效，所以农民的生育行为仍是一种“真正意义上的投资”。

由财富流理论产生一个简单的推论：假如某地方的人大体上一生的消费小于积累，换言之，一生有所节余的话，则财富流总要向下流动。反之则向上流动。前者在总体上看，一代比一代富，后者在总体上看一代比一代穷。当然，像这样的现象要在较长的历史背景下才能看到。有历史学家指出，自唐宋以后，中国的人均粮食拥有量是不断下降的，直到 1980 年代才开始回升。^② 粮食在自然经济下，是最主要的生活资料。假设在中国历史上，财富已有近千年在向上流动，当然不可能指望在短短十几年内就改变人们据此形成的观念。更何况像沁县这样的地方，时隔 20 年我再去看时，面貌仍无大的变化，人也依然惰而不勤。惟一的勤，是表现在生孩子方面。

3. 老年自养问题

与贫困农村的非货币经济形成对照的，是发达国家与中国城市的货币经济及以此为基础的生活方式。由于有工资收入的人数迅速增加，人们有了独立于家庭的经济收入和把年轻时创造的价值储蓄起来以养老的手段，那就是在我国大城市实行的老年保险制度和不少发达国家里的社会保险制度。

① J. C. 考德威尔：《生育率下降的财富流理论》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992 年，第 270—279 页。

② 阎守诚等：《唐玄宗》，三秦出版社，1989 年，第 154 页。

应当特别提出的是，子女成年后的居处也是十分重要的。在农业社会，子女不仅婚前为父母家劳动，而且婚后也和父母住在一起（主干家庭），或仍生活在同一个村庄里（目前中国农村的核心家庭）。将农村家庭与城市现代家庭生活相比，后者与前者最大的区别不仅是子女成年后的工作完全独立于父母，而且在于子女住往与父母分居两处。不少人甚至与父母不在同一个城市生活；在一个城市里也有不少相距很远，是两个独立的生活单位。

目前我国城市居民大多也拥有同发达国家类似的小家庭独居形式和老年生活保险，因此他们可以不指望子女为自己养老，从而可以像发达国家的老人们那样取得独立的经济地位。在对北京自愿不育者的调查中，不少人都提到，自己之所以有可能选择自愿不育的生活方式，除了各种个人的原因之外，一个基本前提是有养老金制度作后盾，这一制度使他们不仅在年轻时拥有独立于父母家庭之外的经济地位，而且不必担心老年生活的来源。一对自愿不育夫妇这样说：“我们都是工资收入的人，不靠别人生活，因此也不想建立一个几世同堂的家庭。”许多决定采取独身生活方式的人，也表达了类似的想法，其中一位男性这样说：“我看不出我的生活中为什么一定要有女人和孩子。那点家务事我自己都能做得了，洗衣服有洗衣机，吃饭也很简单。”这种说法正好验证了缪勒利尔（F. Munnich）的观点：“在原始民族间，妻子与儿女是经济的资产之一部分；他们差不多都是物质的必需品，财富与势力的源泉。但在今日，就是一位最有能力的主妇也已经丧失了她的经济价值，因为资本主义生产方式和财富来源已改变了。”^①他所谓“资本主义生活方式”可以读作“货币经济”，因为即使在中国

① F. 缪勒利尔：《家族论》，商务印书馆，1990年，第385页。

的大城市中，妻子和子女的经济价值也已丧失殆尽。

中国城市居民的“老年自养”方式在自愿不育者那里以最为纯粹的形式表现出来。大多数接受调查的自愿不育者都对老年自养的生活方式怀着充分的信心。一位自愿不育女性在问卷上这样写道：“确实对晚年问题已有充分思想准备，二口之家有条件注意营养，把身体养好，为将来老年打好基础。即使有病了，夫妻的精神支柱才最重要，此时子女并不能起多大安慰作用，只能给病者带来担忧……有老伴之间的深厚感情，经济的保障，身体的健康，什么也不可怕。有子女不一定都幸福，也存在家庭不和的孤独和烦恼。”

另一位这样说：“存一笔养老金，保证晚年过得幸福（包括请保姆或住最好的养老院）。如感到孤独，可找自己的朋友、同事、亲友，但主要是退休后要开辟新的事业，直至死亡。”

还有人这样写道：“晚年问题任何人都无法回避，病痛和孤独感即使有子女也会遇到（当然会好些），没有更多的打算，只能寄希望于社会福利事业的发展，自己只能在经济上有所准备。”

一位自愿不育者在谈到老年生活计划时这样说：“现在我们都工作，趁年轻时积攒点钱，留作老年补充用。如果没有什么特殊情况，70多岁时就去敬老院或住老年公寓。如果70岁前发生不治之症，那么只好自己结束自己的生命，以免拖累别人。”

“希望国家的有关部门在财力允许的情况下，多建一些社会福利院、敬老院，使老年人的生活更有保障。至于我们自己，从现在起可以攒些钱，到老年有病时，可以雇保姆来照顾我们。请保姆是一种雇佣关系，比独生子女好指使些。一旦知道自己得了不治之症，或得了生活不能自理方面的病，希望能实行安乐死，以使自己尽早解脱”。

也许是由于选择自愿不育的人思想都比较“新潮”，他们当中有不少人都不约而同地提到老年“安乐死”的问题。例如有一对夫妇在问卷上这样写道：“能自理时则自理，能互助时则互助（指夫妻双方），都不行了可实行‘安乐死’。”甚至有一位这样写道：“老而无能时可以自绝；有病痛无可医治时，可寻求安乐死；如已无灵魂存在的躯壳有助于医疗研究，愿贡献之。”他们的这些想法同时也反映出，虽然在城市居民中，老年生活来源已无大问题，但为老年人提供的社会服务的水平还不够高。看来，为了降低由老年服务一类顾虑而产生的生育动力，以解除人们的后顾之忧，国家和社会在老年社会服务方面不但大有可为，而且已是不可不为了。

南阳村一位出外工作、现在余姚城里作技术干部的人这样对我说：“在子女的问题上，想法和过去不一样了。过去没男孩没法养老，现在不这样了。现在如果只有女孩，只要在银行有存款就能养老了。”这就说明，当人们从非货币经济环境进入货币经济环境之后，的确可以部分地改变其生育观念及行为，主要的原因是，改变观念的现实可能性已经具备了。然而，这还仅仅是改变观念的必要条件，不是充分条件。就拿上述这位表示可以改变观念的中年男人来说，他是兄弟四人中惟一生育了男孩的人，为此倍受父辈赞赏，同辈艳羡，他为生男孩得到的心理上的满足以及在村落文化竞争中的得分，也许远远超过了经济上的好处。

当前，在一些像余姚这样的富裕农村地区，已经出现了萌芽状态的老年保险措施。我们在余姚调查时，计划生育委员会主任向我们介绍了石门村制定的“计划生育父母养老保险制度”（见附录二）。这一制度从1992年1月1日开始正式实行。在余姚，养老保险还作为一种奖励手段来使用，实行了用养老保险金给村计划生育联络员付报酬的作法。到1992年初，各

区乡镇已累计对 561 名村骨干联络员实行了养老保险，计划生育部门已下拨了投保资金 5 万多元。余姚市计划生育协会与保险公司、市计生委一起开展了计划生育系列保险，到 1992 年已有 1.4 万余人保了险，总金额达 601850 元，已有 40 多个乡镇不同程度地开展了保险工作。当然，农民生育动力的真正下降，还有待于养老保险在农村的普及。只有做成了这件事，才有可能用老年自养的方式取代盛行了几千年的由子辈为父辈养老的传统生活方式。

在余姚调查时，一位镇计生委员告诉我们，这里已经相当富裕，所以农民并不是没有办养老保险的财力，但他们的顾虑是，一怕政策改变，二怕钱放在保险公司里贬值。在这种种理由背后，我看主要的原因还在于农民根本没感觉到有办养老保险的必要。如果他们认为养老保险是非办不可的事情，老年时一定要靠这笔钱生活，那么即使明知钱放在银行会贬值，即使没有各级财政的资助，他们也会去办。相反，绝大多数农民还是宁愿把养老保险的这笔投资投在儿子身上，而不是投在保险公司里。

我们在南阳村的调查也证明，许多人的确已具备了购买养老保险的经济能力，但是他们并不愿买。当问及原因时，他们说：“买保险怕物价上涨，到时候钱不值钱了。”村民手里多多少少都有些余钱，但他们就是不愿投在老年保险上，而宁愿投在育儿费上，其中包括把钱投在儿子的婚事和为孩子盖房子上面，准备日后靠孩子养老，充作老年保险。这种有钱也不储蓄以自养而是把钱投在儿子身上的作法，一方而是出于现实的经济考虑——存款会贬值，现在投在儿子身上的钱却不会贬值，老人指望儿子将来会用将来的价格赡养自己；另一方面也是由于法律的明文规定以及道德习俗给儿子以极大压力要求他们赡养老人。于是，中国的老年人才不会像西方人那样以独立自养

们趋同。这些行为方式带上了很大的感情价值。由于习惯、条件反射、社会压力通过遗忘不快来怀恋过去，以及认识到此种行为方式在过去曾经取得成功等等，群体的情感成为一种抵制变迁的力量。”^① 中国传统亲子关系中的孝道就是这样一种抵制变迁的力量。它使人从情感上难以接受儿子不赡养父亲而由父亲自己养老的作法。即使人们已经具有老年自养的经济能力，仍不愿这样做。这是典型的“文化滞后”现象。人们已经渐渐淡忘了这种以孝道为代表的亲子之间的无私关系的基础是非货币经济，而只是一味以孝道为不容置疑的美德，即使在进入货币经济时代、它的实行已无绝对必要时，仍是如此。如果父亲“自私地”只顾自己存钱养老，不把自己的大部或全部积蓄送给儿子来娶媳妇；如果儿子“自私地”只顾把钱存起来以备自己老年之需，不赡养父亲，孝道就丧失了。人们对这样“冷酷”的亲子关系，从感情上实在难以接受。

按照文化相对主义的理论，无论是父子都不“自私”而父养子子养父，还是父子都很“自私”地分别养自己，本无孰优孰劣之分，只不过是习惯于这样做、我习惯于那样做而已。然而，当我们提出了降低人口出生率这一目标时，这两种文化（两种养老方式）就有了优劣之分。前者显然是鼓励生育的；而后者则是抑制生育的。如果我们想实现抑制生育的目标，就不得不改变本无所谓好坏的由儿子赡养父母的习俗和观念，代之以老年自养的新型养老方式。

此外，如前所述，从几千年的历史来看，父养子子养父的反哺模式是一条走向绝对贫困化的道路，而父子分别自养的接力模式却是一个财富积累的过程。因为前者鼓励人将有限的资

^① 威廉·费尔丁·奥格本：《社会变迁——关于文化和先天的本质》，浙江人民出版社，1989年，第108、136页。

得已也不愿去养老院，他们说：“到那里就像去等死的。”“儿子不给自己养老，自己觉得面上无光。不但自己丢脸，儿子也丢脸。”因此，但凡有一点办法可想，儿子就不会让老人进养老院去。

在西方国家，人们心目中的养老院就不是这么恐怖的地方。老人在里面虽然也孤独，也没有天伦之乐，但是无论由子女亲自照顾老人还是送老人进养老院；或者从老人的角度说，无论是选择进养老院还是选择同子女一起居住，并没有中国这样强的道德压力，它只不过是一种出于个人好恶的选择而已。

有人在台湾做了两项关于养老制度和心态的调查，调查的主要发现是：虽然多数人希望在年老退休时能与子女同居，能获得适当的照顾；但与此同时，多数人对自已婚后与父母同居以便就近照顾老人却都不能采取积极的态度。调查的结论是：老年人不是普遍受到子女家庭欢迎的。^①由此可见，即使在中国这样强调孝道的东方社会，现代的年轻人从本心上也大都不愿和老人住在一起、照顾老人了。然而，比起西方社会伦理道德中以老年自养为天经地义这种看法的普遍程度，中国人要想“忍心”做出让老人自养的选择就艰难得多。尤其是在农村，人们在这一点上还谈不上什么选择。

由于上述原因，一些急于求成的养老保险事业遭到了农民的强烈抵制。据《人民日报》读者来信称：四川省中江县保险公司统一规定，每个农民投20元人寿保险费。任务下达到乡后，有的乡在农民卖杂交玉米或水稻制种款中扣，有的乡干脆把信用社贷款转移到投保人户头上。群众对此意见很大。^②另

① 陈宪政等：《台湾地区人口老化与退休制度之检讨》，《社会学与社会问题研究》，1987年第2辑。

② 《人民日报》1992年12月28日。

据《人民保险报》1992年12月9日报道：民政部门最近在苏北农村制定了一系列强制措施，强迫所有20—60周岁的非城镇户籍人员参加养老保险，引起当地农民公愤。有关的保险规定是，月交费标准分2元至20元10个档次，一般农民可以自理，但民办教师、村组干部、个体工商户等年交费不得少于48元（月均4元）。并声称社会养老保险是政策行为，必须强制执行。据此还订立了一些处罚措施，例如，如不投保则不办理个体经营手续，不安排到乡镇企业做工，罚款，等等。在富裕农村，一月4元按说不该算什么沉重负担，人们抗拒的原因显然是认为，买养老保险是一件既吃亏又没有必要的事情。由此可见，要想让农民自愿参加养老保险，把自己辛苦挣来的钱投在这里，必须首先使他们认为，老年自养是有必要的，进而使他们感到，靠自己而不是靠儿子养老是他们惟一的出路。只有做到了这一点，才能使农民愿意参加老年保险，而且感到即使把钱投在老年保险上是一件在经济上吃亏的事情，也不得不这样做。这当然不能仅仅靠行政规定强制执行，而应辅之以法律的手段。

4. 现行赡养法规对生育行为的影响

目前我国实行的赡养法是鼓励生育的。这一论断乍听上去有点耸人听闻，但不幸事实就是如此。我国婚姻法第15条规定，子女对父母有赡养扶助的义务，“子女不履行赡养义务时，无劳动能力的或生活困难的父母，有要求子女付给赡养费的权利。”我国刑法第183条也有这样的规定：“对于年老、年幼、患病或者其他没有独立生活能力的人，负有扶养义务而拒绝扶养，情节恶劣的，处五年以下有期徒刑、拘役或者管制。”

在国外的有关立法中，子女对父母的扶养义务，却有着不同的规定。例如，按照日本旧民法典第955条和第957条的规定，子女等直系卑亲属仅仅是第二顺序扶养义务人，第一顺序扶养义务人是配偶。父或母得不到配偶扶养时，才轮到由其子女扶养。日本新民法第878条的规定有了一些变动。新的规定是，扶养义务人和扶养权利人的顺序是按照当事人之间的协议或由家事裁判所确定的，但绝没有规定子女是惟一的及第一顺序的扶养义务人。这就足以说明，子女扶养父母的义务并非在一切社会、一切文化中都是天经地义的。即使在日本这样与中国文化渊源甚深的地道东方社会中，也并非必然如此。

我们知道，一个社会所拥有的法律通常是与这个社会的传统行为规范及道德观念紧密相联的。因此，在那些人口接近零增长的发达国家，子女对父母的赡养并不全都成立为法定义务，而在中国它却是的。这种差别是发人深省的：为什么会有这种差别呢？我敢打赌说，假如你问中国的一般百姓，他们大多会以为全世界都有着和我们一样的法律——父母由子女来扶养，并且坚决认为，不把这一点列入法律是不应当的。

至于我国现行的扶养法对生育行为的影响，可以分以下几点加以分析：

首先，现行的扶养法是增强生育动力，即促进人口增长的。由于按照法律规定，子女有扶养父母的责任，父母却没有靠自己壮年时的积蓄自己养老的责任，这就极其有力地增强了人们生育子女的动机。这一法律与传统观念是互为因果的——它的根源深种在传统的伦理道德之中，又反过来巩固了中国的古老传统：孝道。它的直接后果就是人口的增殖。在中国，父母养孩子是付出，孩子将来养父母是还报；而在发达国家，父母有扶养孩子的责任，仅仅是因为他们把孩子生了出来，到了老年却并不必然有权利要求孩子来赡养自己作为回报，每一辈

的人在成年之后都有责任自己挣钱攒钱养活自己。这两种行为规范、两种法律对生育动力的影响显然大异其趣。

其次，如果想降低人们的生育动力，只有改变有关子女抚养父母责任的法律，代之以老年自养及由配偶作为第一顺序抚养义务人的法律，才是最合乎逻辑的作法。

再次，抚养法的改变要有物质基础，即有待于货币经济完全取代了非货币经济，就像发达国家、我国城市和部分已经富裕起来的农村那样。否则，法律条文的改变是不会导致行为的改变的（人们还会按照原来的规则去做，即由子女来扶养老人），有时，甚至会造成灾难性的后果。

最后，抚养法的更改还会触动传统文化的神经：孝道在中国传统文化中一向占据重要的地位，不少中外学者甚至认为它是中国文化中最具特色的一件事，是中国人惟一的宗教信仰。我们要想改变它，将是十分艰难的，其艰难程度不弱于一场真正的道德革命（文化革命）。

从世界范围来看，并非没有由国家强行推行养老保险制度的成功经验，而且就在有孝道传统的中华文化圈里也不乏其例。例如，新加坡就是由国家规定强制实行养老保险投保的。根据新加坡中央公积金局的规定，公私机构雇员必须强制投保，逐月交纳退休费。如投保率为16%，则雇员按月工资的8%交纳退休费，单位也按月工资总额的8%交纳。交纳费用均记在雇员个人账上，作为日后领取退休金的凭证。此外，还有一定利息率保证投保费不致因物价上升而贬值。到时既可一次连本带息取走，也可按年领取。新加坡之所以能够做到对全体国民实行强制性老年保险，有一个重要的前题：它的都市化程度已达到百分之百，经济形态已是彻底的货币经济，即所有公民的收入均属货币经济范畴。对于每个公民来说，买老年保险等于在银行存一笔钱，不但可以保值，而且自己只出一半，

人们又何乐而不为呢？

我国农村养老保险的最大障碍在于贫困即货币经济发展程度太低，即使一年只要 20 元，农民仍觉得是个负担。然而，即使为农民办养老保险困难重重，只要有一点可能性，此事还是该办。新加坡的成功经验给我们的启示是：第一，由国家强制公民投资养老保险是有先例的，而且是成功的；第二，养老保险制度的普及，彻底解决了老年人的生活来源问题，从而减弱了人们的生育动力，使新加坡出现了人口“奇迹”——在一段很短的时间里，它的生育率出现了戏剧性的大幅度下降的局面。此外，假如公民是纳税人的话，当他老无所养的时候，对他有义务的难道仅仅是子女吗？为什么没有法律规定政府有关部门的义务呢？这样的法律对培养公民的纳税观念是没有好处的。

在南阳村所属的郑巷镇计划生育办公室，我们了解到：当地正在筹备搞养老保险，由市级、乡级、村级各拿出一点钱。计划先给双农独女户办养老保险，然后给独生子女户办。但据镇计划生育干部说，办老年保险对乡镇经济压力太大，所以到现在还一直没能办起这件事。由各级财政资助农民办养老保险的作法对出资者来说当然是一笔沉重的经济负担，但是许多地方即使具备了相应的财力，也还是迟迟没有办这件事。这说明它们对于办这件事的必要性以及它的益处还没有清楚的认识，甚至以为这件事对各级财政来说是件纯支无收的投资。

奥威毕克 (J. Overbeek) 认为，在父母需要养儿防老的发展中国家建立赡养老人的社会保险制度是必要的。虽然这种计划非常费钱，不过“比起养育和雇用本来可以通过社会保险防止其增加的人口所需的费用来说，还是便宜的。”^① 我认为，

① J. 奥威毕克：《人口理论史》，商务印书馆，1988 年，第 194 页。

中国农村各级行政组织资助农民办养老保险的最大障碍在于它们对农村新增加的人口并不负有发达国家那种“养育和雇用”的责任，所以至少从表面上看，它们对此所作的一切投资都将是纯支无收的，而不会像发达国家那样，这手投资老年保险，那手就可以收回为养育和雇用这批人生育的新增人口不得不花费的那笔钱。中国人口政策的难题也就在这里：由于没有什么人要为农村的新增人口花什么钱（至少从表面上看是这样的），所以一切为减少农村人口所作的投资只能是纯支无收的。纯支无收的事当然谁也不情愿做，这就是农村老年保险总也排不进各级财政的投资项目表的根本原因。除了前文提到的余姚这样的富裕农村的一些村财政愿意把这笔钱拿出来（这种作法与某些极富裕的村庄让村民分享村财政丰裕的收益具有同样的性质），没有任何人（省市县乡村各级财政）能够自发地产生帮农民办养老保险的动机。当然，由于使农民老有所养的确能起到降低他们的生育动力的作用，而国家是有限制人口增长的强烈动机的，但在现有体制中，除了国家，却没有任何个人和团体会因为帮农民办养老保险而得利。因而，除了国家，也没有任何个人和团体愿意为此投资。国家从自己及全体国民的利益出发，应当认真考虑这笔投资的可能性。因为即使是在经济上只支不收的事情，只要动机足够强烈（例如，为了提高人均GNP），还是应当去做的。其实国家可以制定强制政策，压财政状况较好的地方财政来掏这笔钱。因为按理说，各级行政既是国家行政的分支机构，就应当分担国家减少人口的强烈动机。此外，还可以像新加坡政府所做的那样，做出硬性规定，逼集体和私人雇主出钱为雇员买养老保险。

综上所述，农村老年保险制度的建立需要具备六大前提：（1）该地区必须已从非货币经济进入货币经济形态，使货币形式的储蓄成为可能；（2）社会上已具备可用货币买到的养老服

务；(3) 社会组织（各级政府机构，集体与私人企业）具有部分地资助农民买老年保险的财力；(4) 以政令形式制定强制实行老年保险制度的硬性规定；(5) 修改由子女为扶养父母的顺序抚养义务人的法律，代之以老年自养的法律；(6) 改变传统观念，使人们觉得，老年的生活需要由用货币换来的陌生人的服务来满足，不是一件丢脸的事，而是一种可以接受的做法。

据报道，农村社会养老保险事业在近几年间业已取得了突破性的发展。全国开展农村社会养老保险的县市已达 700 多个，入保农民 2800 万，投保金额 8 亿多元。目前这项工作已在全国推开，发展势头良好。^① 但是，在我国真正实现普及农村老年保险，还是一个遥远的目标。在山西沁县调查时，我们从中国人民保险公司（沁县唯一的保险公司）了解到，农民前来办理老年保险的还极为罕见，只有 20—30% 的村子办了集体平安保险，用于突发的自然灾害等情况。可见，农民养老方式的改变将是一个艰难而漫长的过程，更不用说传统观念的改变了。

在我看来，为农民办社会养老保险是一件意义绝对重大的事情。尽管如前所述，它会受到来自农民经济能力（实际困难）和文化观念（抵触情绪）方面的阻力，但只要锲而不舍，在经济条件允许的地方一步步做起来，那么它的影响将是极为深远的：它的意义绝不仅仅在于解决了农民的养老问题，而且会逐步改变实行了数千年的家庭养老方式，从而改变人们的家庭观念和生育观念，促使我国的生育模式完成从反哺模式向接力模式的转变，最终达到降低农民生育动力的目标，使他们从多育型及政策性少育型转变为自愿少育型，甚至会在将来出现

① 《人民日报》1993 年 1 月 5 日。

目前城市中已有人选择的自愿不育型生活方式。这种转变一旦发生，对于中国农民几千年未曾改变过的生活方式来说，真是一个非同小可的变化，把它称为一场“革命”，也绝不言过其辞。

五、生育的精神动机

在物质动机之外，生育还为村落文化中人提供了满足终极目的的需要。所谓终极目的是指人们自己所认定的人生目标和人生价值。它包括三项内容：（1）人生成就感的满足；（2）传宗接代责任的完成；（3）亲子感情的满足。

1. 生育以满足成就感

在村落文化中，人们囿于生活范围狭小，生活内容单一，没有其他事情可做，于是其人生成就感全部围绕着基本的生存需求——衣食住行，生老病死。在农民的生命周期中，没有其他的目标，也不可能其他的成就，例如学问上的、科学技术上的、艺术上的、政治权力上的目标和成就。其成就感遂沉积在养活自己和养活后代这两件事上面。因此可以说，农民的生活目标就是生活本身，他们生下来，活着，然后死去；后代又生下来，活着，然后死去。人生全部的活动、目标和成就都在这个范围之内。这是一种很接近生命本体论的生活。

一般所谓人生成就感，是指人除了养活自己之外，总要做成点什么事情。在商品经济高度发达的国家和我国的城市地区，人们可以去从事某种专业活动，以一生的大部分精力去从事那种直接为了养活自己之外的活动，如从事政治、经济、文化、艺术、宗教、科学、技术之类的工作，总之，是一些除谋

生功能之外另有意义的工作，这些工作本身的创造性质也可以成为生活的目的之一。在做这些工作的同时，人们会得到一份报酬，用来购买养活自己的生活必需品。然而在农村，人们的全部活动就是为了挣那一份养活自己及家人的生活必需品，除此之外，没有什么创造性的工作可做。于是，他们把生育子女一方面当作养活自己的手段（在贫困地区），另一方面也当成生活中惟一可以做成的事业。如果一个人的生活中除了活下去什么目标也没有，你再不让他养个孩子，他简直就完全没有任何事情可做了。

在南阳村调查时，我曾向村民问起“为什么想生孩子”这个问题，他们说：“做人做人，要不“做出”几个人来，那结婚干什么？”他们觉得结婚生孩子是天经地义的，还说：“一户人家若没小孩，就不像个家。做人过日子还有什么意思？”一位农民直截了当地对我们说：“生孩子就是成绩。”另一位儿子全都出外工作、自己一个人在村里度晚年的农民讲到自己晚景孤苦时说：“生儿子是名气的事，儿子发了财，自己也只是名气好，自己的苦自己知。”这说明，农民的生儿育女有时甚至不是为了自己生活的丰裕和舒适，而是为了村人的赞誉，即自己人生成就感的满足。他们生孩子不只是为了获得经济上的利益，也不只是迫于人际关系的压力，还有纯为精神上的满足这一动机。

国内有学者在对广西汉壮瑶族农民生育态度的一项调查中（N=240人）设计了这样一个问题：“有人提出结婚不一定要生孩子，你认为怎样？”他们给出的答案是：（1）认为“这种观点太荒唐，农民根本无法接受”的占43.75%；（2）认为“既然不生孩子何必要结婚”的占46.25%；（3）认为“可能有少数人会同意，但绝大多数人肯定要生孩子”的占8.75%；（4）认为“结婚而不生孩子的人会越来越多”的占1.25%；

(5) 选择“完全同意这种观点”的一例也没有。^① 这一调查结果说明，只有 1.25% 的人稍稍想到这世界上还可能有这样一种生活方式，即结婚而不生育的生活方式；而且，即使这 1.25% 的人也还算不上是有可能选择这种生活方式的人。农民出于他们从小生长于其中的村落文化的熏陶，对一些人自愿不育的行为动机是完全不能理解的。从他们对生活的理解来看，那些人既不生孩子，其生活也就丧失了意义。

一些中外学者从不同角度论述过农民的成就动机问题。例如文崇一就曾指出，“农民性格的一大特点是：缺少成功动机，接受命运的安排，辛勤，节约而安于贫困，对人生的消极，行动谨慎，等等。”^② 这同一个意思可以有两种表达方法：或者说农民缺少成就动机；或者说生存和生育本身就是他们全部的成就动机。在离南山头村三里地的乔村，20 年前我插队的地方，一位公社时期作过妇女队长的青年农民曾十分感慨地对我说过这样一番话：“人活着真没意思，种了粮食，吃下去，屙成屎，屎又送回地里种粮食，粮食又吃下去，一辈子就是这样。”农民似乎对此也感到绝望，尤其是年轻农民，但他们还是不知道除此之外自己的生命还可以用来做什么。当然，在生产线上工作的工人，也不一定是在做着创造性的工作，他们的工作也难说算什么事业，但毕竟工人还没有像农民那样，生产的就是直接供延续生命的生理需要之用的产品——粮食。农民从自己的生活环境及所从事的日常劳动中，更容易感受到自己所做的一切与生命延续之间的关系。

① 李秋洪：《广西汉壮瑶农民生育态度的比较研究》，《民族研究》，1992 年第 1 期。

② 文崇一：《中国传统价值的稳定与变迁》，刘志琴编《文化危机与展望（下卷）》，中国青年出版社，1989 年，第 5 页。

这种状况与一些原始部族的生存状况极其相似，虽然其形态不像它们那样单纯、鲜明和极端。人类学家曾对蒂科皮亚人做过一项调查，这个部族的人靠捕鱼、采集椰子香蕉等果实、种植芋头薯类为生。研究者的一个重要发现是：这个部族的人认为，饮食本身就是目的。“他们每天的大部分工作都是为了获得当天消费的粮食。因此，工作的目的当天就被实现。由于工作的意义集中于粮食的消费，即集中于饮食，所以下午全家人都参加的做饭和饮食就成了一天的主要事件。”^①虽然中国农民的生活不是这样纯粹的仅以饮食为目的，至少还要加上穿衣、建房、生殖繁衍等目标，但是，除了已经在进行商品生产的那部分农民（严格地说他们已不是农民了，虽然其身分仍是农民）之外，当今我国农村那些纯粹从事自然经济形态农业的农民，仍然过着一种在本质上与蒂科皮亚人相同的生活——一种为了活着而活着的生活。中国人爱说“民以食为天”，就是对这一生存状况的极好概括。

有位西方学者写了一部书，题为《亚洲人太多了》，书中有这样一段话：“在印度的农村，当太阳落下时，人们生活在黑暗中。那些印度人没有书可读，没有电影和电视可看。在晚上只有一件事好做，那就是上床睡觉。在床上他们找到了惟一有趣的游戏来源。在床上他们可以逃避一天的劳苦生活。亚洲人口问题的根源就是交媾。”^②虽然他说的是印度，不是中国，但这话听上去令人感到很受刺激，因为话里似乎带有一丝轻蔑的语气。如果这些话听上去仅仅是不甚顺耳，却是事实，那就不必否认。然而在我看来，问题并不在于中国农民处于一种如

① 石川荣吉：《现代文化人类学》，中国国际广播出版社，1988年，第28页。

② M. 薄兹等：《社会与生育》，天津人民出版社，1991年，第97页。

上所述的“微观”的无事可做的状态（即使没有电视电影可看，没书可读，他们现在也已经不能随心所欲地生育了，因此问题并不在这里），而是他们处于一种“宏观”的无事可做状态。换句话说，不是他们每天晚上无事可做，无可娱乐，而是他们的一生除了活下去和养活孩子之外无事可做，无成就可以去追求和实现。

有些学者是从妇女解放的角度来分析生育动力的。妇女解放运动的结果之一在于使妇女从无事业可追求的人，转变为有成就感的人。对各类社会现象都有广泛涉猎的大哲学家罗素早在本世纪初就提出了这一看法，他说：“虽然生育的节制可能以经济的动机为最强，但是还有一个动机正在不断地加强它。妇女正在获得自由——不仅是外表的和形式的自由，而且有内心的自由使她们能够真正地思想和感觉……很多的妇女，当她们有充分的自由来考虑自己的问题时，不愿意有孩子，或者至多有一个孩子，以使她们不致于完全没有带孩子的经验。有些聪明和头脑活泼的妇女，因为有了孩子身体不自由，引以为恨。也有些有大志的妇女，为了要做事业，没有时间去照顾孩子。有些妇女爱寻欢乐和漂亮，还有些妇女喜欢得到男子的仰慕，她们至少一时不愿生孩子，直等到她们的青春过去以后。这各式各样妇女的数量都在迅速增加。我们可以肯定地说，在未来许多年中，她们的数量会继续增加。”^① 罗素的话为解开一个谜提供了线索，这个谜就是：为什么西方有不少女性会把生育视为吃亏的事，而绝大多数中国女人却从不会这样想。正因为西方有许多女人这样想，她们的国家的生育率才会下降；也正因为中国女人（尤其农村妇女）从不会这样想，我们的国家才遇到了人口过盛的麻烦。

① 柏特兰·罗素：《社会改造原理》，上海人民出版社，1959年，第102页。

对于中国女性尤其是农村妇女来说，生育的冲动是发自内心的，当然，这种内心的冲动是在几千年文化习俗的深深影响之下，内化到心灵深处的。她们把生育当作人生最主要的使命，一生中最值得一做的事情；把生育上的成就看成是自己人生事业的最大成功。然而，在许多西方女性眼中，“生育的需要当然有一部分是文化强加给她们的，一旦削弱文化的强制性，那么这种需要就会随之减弱。随着妇女本身思想认识的不断提高，社会也会更清楚地意识到妇女还有其他的优先权。”^①可悲的是，对于许多生活在村落文化中的妇女来说，文化对生育的要求是过于强烈了，以致她们连想都不会想到自己还有“其他的优先权”，还有更重要的事情可以去做。即使把这种“文化的强制性”去掉，她们的生育冲动也不会立即减弱。一个明显的例子就是，共产党 1949 年进城之后，一些受过教育又生活在城市中的革命女性，也都要生四五个孩子。直到那真正成了都市人的一代女性成长起来以后，人口出生率才开始降下来。当然，国家对生育是鼓励还是抑制也起了很大的作用。有学者提出，在中国，减少人口增长的努力在于应赋予农村妇女更多的选择权。可是在我看来，问题还不在于“赋予”农村妇女更多的选择权，而是要她们先有了作他种选择的意愿。从目前的情况看，她们不但别无选择，而且尚未意识到有作他种选择的必要。

如果说一个女人（甚至也包括男性农民）一生的成就几乎只有生育（特别是生男孩）这一个指标，就可以理解为什么农民的生育动力是那么强烈了。在南山头村，我访问到一位农妇，她 30 多岁，已生了四个孩子，这四个孩子都是在开始实

^① 乔纳森·哈迪：《情爱·结婚·离婚》，河北人民出版社，1988 年，第 250--251 页。

育。她们平均每人的现有子女数为 4.44 个，这还没有包括夭亡的子女。在解放前，婴儿死亡率是很高的，成年后夭亡的也不罕见，因此，这些妇女的实际生育数要多于 4.44 个。南阳村 60 岁以下的妇女共 59 人，除去 5 个新婚尚未生育和 3 个不育的，其他 51 人都采用过某种避孕措施，她们的现有子女平均数是 1.98 个。

可以说就在几十年前，中国妇女一生生育十来个孩子的现象还十分常见，而现在，全国的平均总和生育率已经降到不足两个的水平。对于一个女性来说，从一生生育十几个到只生一两个孩子，这个变化具有从以生育为终身事业到为生命另寻新主题（其他事业）的意义。这虽然基本上是一个由外力（计划生育政策）造成的转变，但这一变化对人们生活方式的革命性意义是不可低估的：一个一生要生育十个子女的人同·一个一生只生两个子女的人的生活方式是十分不同的，生活方式的这一改变必定会对人们的观念产生长远的影响。人们不得不开始考虑，除了生养孩子，这辈子还应做些什么。即使他没有做什么，只是闲在那里，他的生活方式同过去生育七八个孩子的生活方式还是有了极大的差异。不仅对女性是如此，这一变化对男性也具有同等重要的意义。

2. 生育以传宗接代

生育的精神动机的第二项内容是传宗接代这一类似宗教信仰的信念。在西方国家，只有贵族世家才保留着传宗接代的意识，而在中国，百家姓里的每一家似乎都把传宗接代当成义不容辞的重大责任。因此有西方学者认为，传宗接代是中国人惟一的宗教信仰。宗教信仰在我看来是这样一种东西：首先，它

指的是人们为某种事物赋予一种神圣的意味；其次是指它是一种不问原由的、不计得失的、非理性的冲动。在中国，传宗接代的观念即如此：人们对它郑重其事，为它蒙上了一种神圣的色彩，而且人们也不管张王李赵这些姓氏的“传宗接代”是否还有任何意义，不计为生养后代要付出的金钱、体力和心理上的代价，一味地去传宗接代。自己不生怕别人要骂“绝后”；别人不生也要赶上去骂一声“绝后”。客观地说，在中国这个没有什么普遍宗教信仰的国家，传宗接代的确是一个最接近于宗教信仰的世俗观念了。或许我们就称它为中国人的宗教信仰也不为过。

如果说家庭制度是中国最重要的社会制度和组织，那么祖先崇拜与传宗接代观念就是中国最重要的带有宗教意味的观念了。至于说到二者的关系，可以认为祖先崇拜是源，家庭观念是流。因为有了祖先崇拜这一最原始的宗教，中国人的家庭观念才会如此强烈，才会以家庭为自己的生活重心。正如斯图尔特（J. L. Steward）所说：“祖先崇拜是中国人民的真正宗教。”^①

有学者（M. Mitterauer）将家庭的功能概括为以下七种：宗教功能，司法功能，保护性功能，经济功能，社会化功能，生育功能和文化功能。并认为，家庭的宗教功能主要表现为祖先崇拜，它是家庭诸项功能中最先终止的功能。^② 对于祖先崇拜这样原始的观念，究竟还有多少人真正相信？国内外不少社会研究者均已发现，中国人在家里摆祖宗牌位，举行祭祖活动

① J. L. 斯图尔特：《中国的文化与宗教》，吉林文史出版社，1991年，第77页。

② 迈克尔·米特罗尔等：《欧洲家庭史》，华夏出版社，1987年，第65-75页。

的，已不如过去普遍了。以我的观察，即使在农村，修墓厚葬一类作法的背后，除了祖先崇拜的意义之外，也掺杂了不少炫耀财富、在村落文化的竞争中压过别人的成分。当然，无论是祖先崇拜还是孝道，在中国人心目中仍具有正面价值，这一点是毋庸置疑的。在南山头村，当我问到那位前文提到过的 30 多岁已生有四个孩子的母亲，为什么非要等到男孩生下来才打住不可时，她还说过这样一个意思：“主要是怕人瞧不起，说你是绝户。”在农民心目中，绝户是最大的不幸。他们不会因为自己生活的贫困和艰辛而感到特别不幸，为自己的一生没有好好享受到更多的舒适快乐而感到不幸，却会为绝户而痛心疾首。中国人在这个问题上是不是犯了历史感过强的毛病？好像每一家的历史都是那么重要，不可断绝。不少学者论述过中国文化中的“求久”思想。大概是因为我们的民族活得太久，所以每个人都为“长久”赋予了极高的正面价值。其实如果只是“久”而不“好”，“久”又有什么值得热烈赞赏的呢？可是大多数中国人不会这样看这件事。盲目求久的倾向深深渗进了我们的民族性格之中，好像只要做到“久”，就比“不久”强，好不好倒在其次。

在这一点上，中国人与日本人十分接近。人类学家本尼迪克特（R. Benedict）在对日本文化的研究中作过如下论述：虽然日本人也像西方人一样把眷爱儿女当作生育的理由之一，但是除此之外，还有其他理由对他们来说远比西方人更重要。“日本的父母需要儿女，不单是为了情感的满足，更由于传宗接代乃是人生的第一要务。每个日本男人都必须获得子嗣，他需要子嗣在他死后每日在厅堂祭坊向其牌位供祭。他需要子嗣继承绵延的家系，维护家门荣誉和财产……这种根深的承续感，使得成年儿子对父亲的依赖——纵令这种依赖状态远比美

国长久——不会像西方国家通常的情况，引起屈辱感。”^① 在西方，子女一旦成年之后，对父辈的依赖会引起不安、负疚和屈辱的感觉，再用父母的钱，就会感到有负于父母，剥削了父母，所以会有子女对父母言“借”的情况；可是在中国，成年儿子结婚要父母出钱操办却一点也不会引起不安，帮儿子盖房也被视为父母的责任。这就是因为，在西方人的观念中，子女成年之后，在社会上就成为与父母同样的独立的个人，此时，子女与父母之间的关系已经大致等同于个人与个人的关系，父母既不可把养老的责任全指望子女，子女对父母的家庭也不再负有什么特殊的责任；而在中国，父母除了指望儿子将来为自己养老之外，还指望他把这个家传下去，所以在自己力所能及的时候倾全力来供养孩子，被视为父母不可推卸的责任，儿子承受起来也相当的心安理得。子女得到的资助在观念上不是仅仅来自父母个人，而是来自家庭的；子女的“债权人”也不仅仅是父母个人，而是大家共同的家；子女未来的“还债”行为将不仅包括供养父母，还包括把家系传递下去（传宗接代——低标准），发展起来（光宗耀祖——高标准）。因此，对于中国农村父母们所显示出来的牺牲和奉献精神，仅作利他主义的解释是不够的。他们在观念中绝不仅是为孩子，还有很大为“家”的成分，为自己的家，也就是为自己。这是一种将外延放大到“家”的范围的利己主义，而不是利他主义。

在中国，几千年来人们已习惯于子依赖父，父依赖子。成年期的子女并不以让父母为自己付钱娶亲、盖房为耻，反以为荣；父母也不以靠子女养老为耻，亦以为荣。这种相互依赖的关系被视为美德，而对于那些靠自己的力量养老的家庭，不依赖子女的一方会被视为可怜；不供养老人的一方则会被视为违

^① R. 本尼迪克特：《菊与剑》，光明日报出版社，1988年，第190页。

背孝道。总之，在这种家庭本位的伦理中，亲子关系的重要程度远远超过了夫妻关系。问题在于，究竟是对个人主义的反感造成了父子之间的相互依赖，还是父子间的相互依赖造成了对个人主义的反感。或许在这个问题上本无所谓因果，倒是二者同出一源：非货币经济的客观需要造就了这样一种伦理道德形态。

在调查过程中，我始终在寻找一个问题的答案：如果说内在农村还有许多没有脱离非货币经济形态，因而农民没有任何手段为自己的老年作货币储备，而不得不趁年轻时把生养儿子作为一种老年保险投资的话，那么在南方沿海已经富裕起来的地方，农民手里已有了一些钱，完全有能力给自己弄个固定的老年生活保障，为什么他们还是拼命要生孩子，而且家家要生男孩呢？这里面必定有着经济考虑之外的原因。

我发现，这个原因深深埋藏在农民的意识深处，涉及他们此生的生活目的和对来世的看法。农民一生的主要目的就是为了家庭的传宗接代和兴旺发达，也为自己死后在阴间的生活作好准备。有时，这种传宗接代的信念竟带上了一种神圣且神秘的色彩，表现在民间的风俗及巫术中。

从南阳村的生育风俗可以看出生孩子这件事在农民心中的份量。那年，一位24岁的媳妇头胎就生了个儿子，长子长孙，四代同堂，一家人欢喜无限。想不到两年后孩子掉到水渠里淹死了，全家人悲痛得死去活来，为孩子举办了隆重的丧礼，并给全村每家分了“办丧物事”：粽子、鸡蛋、花生、甘蔗。这四样东西，粽子是“种子”的谐音，意指儿子；蛋也象征孩子；花生谐音“夹着花色生”，意为有男有女；甘蔗节头会发芽，也是象征生育。总之，这是表达要再生孩子的心愿。事有凑巧，一年之后，媳妇又生了个儿子，一家人愁云转霁。我们在村里调查时，这孩子已读小学三年级了。

再举一例。村里有位老人，妻子早死，有四男二女。老大老二都无出，老三给人作了上门女婿，只有老四生了个男孩。十几年前，四个儿媳问“肚里仙”（当地的巫婆），“肚里仙”当时是婆婆的灵魂附体，以婆婆的语气说，小儿子孝顺，这条根（孙子）是她攒了好多年买来的。当时大房二房两个媳妇都问为什么不给她们也买一个，婆婆说是因为她受不到这两房的香火，这两房媳妇痛哭失声。事情迅速在村里传开，小房觉得很自豪，大房二房却由此生妒，两边关系日见恶化。后来大房领养了一个外甥，二房领养了一个弃婴，可村里人背地里叫他们是“野种”、“逃生”。这两家对此极其敏感。几年前，大房儿媳生下一个儿了，一家人欢喜无限，大房夫妇这才感到扬眉吐气。

下面这个事例更能深刻反映出有无后嗣对村人的重要程度。南阳村一位村民幼年丧父，家境不好。大哥给人作了上门女婿，他自己到了30岁还娶不上亲。后来终于凑合讨了一个来自苏北的媳妇。在人们心目中，那是一个远比南阳村落后的地方，所以村人一说起他媳妇，总带着一丝瞧不起的语气。凑巧的是，这媳妇还不能生育，看了好几年医生也没有效果，于是“苏北老婆”在村人心目中与“不育”连在了一起，一直压得这对夫妇抬不起头。他大哥人赘在邻村，有两个儿子一个女儿，因家贫，日子过得比较吃力。于是他托人探询，表示希望能把小侄子过继给他，大哥也不反对，事情就在村里传开了。那是1981年，正赶上分田到户的高峰，南阳村的两个生产小队散伙。他想到有了儿子就要建房，就花二千多元买下生产队的四间仓库，准备用作新房的地基。这笔钱在当时是个不小的数目，要省吃俭用积攒好多年才凑齐。他还把旧有的三间祖屋拆了，准备作建房的材料。没想到事情却起了变化，大嫂突然变卦，死活不肯履约，大哥也生了悔意，过继的事情就告吹

了。这对夫妇哑巴吃黄连，只有自认倒霉。白花了钱不说，人还病了一场。这件事很伤两夫妇的心，弟弟不愿再提，兄弟间也不再走动往来。村里有人说他办了件傻事，可更多的人却同情他用心良苦。用村里一位老人的话说：“作孤老更难过。”

在村里，没有孩子或没有儿子的确会被人看不起（在村人的眼中贬值），这一点还可以从上门女婿的微妙地位反映出来。南阳村 64 户人家中，共有 3 户是招女婿。由于只有条件较差的人才肯作上门女婿，这类人家就无形之中在人们的心目中贬值了。虽然这种人家的后代根据当地的习俗仍随父姓，但当我们向一位招女婿的丈母娘说要抱抱她的“外孙”时，她极其认真地纠正道：“不是外孙，是我的孙子。”

在村落文化中，一个人的价值往往并不决定于他自身，而决定于他所属的那个与生俱来的小群体——家庭。有一个很精彩的事例可以证明这一点：南阳村有一个女孩，在同龄的姑娘中长得最美丽，但是因为家里没有男孩，父母决定要招个上门女婿，她不得不服从这门不情愿的婚事。按她自身的价值，本可找到更符合她心意的人；但出于家庭的利益，她就没有什么选择的余地了。由此也可了解生男孩的另一种重要性——如果家里没男孩，女孩会因此而贬值。

据统计，从全国的情况看，多孩率虽然近年来有所下降，但直到 1988 年初仍为当年所生孩子数的 13.6%，其绝对数在 380 万左右。多孩生育的 92% 在农村，而大约有 70% 的多孩生育的原因是因为想要男孩。到 1990 年，多孩率仍达 6.4%。“根据最低的估计，80 年代，在想生男孩以传宗接代的思想支配下计划外多生的孩子，约在 3000 万左右。”^①

① 李竞能：《生殖崇拜与中国人口发展》，《中国人口科学》，1991 年第 3 期。

农民的生育观念中有一个不易被城里人理解的逻辑：生养孩子是为了报答父母的生养之恩，因此把生育子女叫作“还债”，并由此衍生出“讨债”与“还债”的说法。在南阳村，假如家里一个孩子又听话又有出息，父母就说这孩子“还债”；如果孩子不成气。就说这个孩子是在“讨债”，是“前世的冤孽”，似乎是在变相地替祖宗“讨债”，加重了父母生命的压力。在农民的生命逻辑里，上代生养了他，帮他成家立业，这就使他欠了上代的债；而自己把下一代抚养成人，帮他们成家立业，则是对上一代的还债。

本尼迪克特在对日本文化的研究中也探讨过两代人之间的债务观念，她说：“我们并不像日本人那样，认定每个人一生下来就自动的承受了巨大的债务。相反的，我们认为每个人都应该同情、援助贫乏的双亲，不可殴打妻子，必须抚养儿女。这些并不像金钱上的债欠，是无法以数目计量的；其报酬，也不像生意成功所获得的报酬。但是在日本人的观念中，这些就像是美国人心目中的债务清偿一样；而其背后，也像在美国，一个人必须偿还抵押贷款的本息一样，具有同样强大的约束力。”她还说：“西方人认为对儿女的一切照顾，是依仗于母亲的本能和父亲的责任感，但是在中国人和日本人看来，却是依仗于对祖先的孝心。日本人对这一点有极为明确的看法：一个人把自己所受的照顾，转移给儿女，以报偿祖先之恩。日本语中没有特指‘父亲对子女之义务’的字辞，这些义务都包括在对父母及祖父母的‘孝’之内。”^①

在南阳村，人们把生孩子，抚养他们成人，帮他们娶妻嫁人，看成是自己对上辈欠下的债务，必须用自己的一生来偿

^① R. 本尼迪克特：《菊与剑》，光明日报出版社，1988年，第85-86页，第92页。

还。这些任务完不成，心里就不会踏实；做完这些事，就了却了此生的责任。村里中年以上的人结婚大多较早，不少人到50多岁就办完了子女的婚嫁大事。当别人恭维他们“福气好”，这么早就做好“事体”，完成“任务”时，他们通常会欣慰地说：“现在‘任务’完成了，再带几年小孩子就清静（清闲）了。”由此可见，生孩子对农民完成他的生命任务、还祖宗的债是多么重要。假如缺了生育这一环，他的生命之链就会断掉，他的生命就失去了意义。村里最伤人的骂人话有：“孤老头相”、“末代子孙”、“野种”、“逃生”、“断种末代”等，这些话之所以伤人，就是因为骂到了要害处。只有从农民的这套生命逻辑中，我们才能理解他们那种常常是“损己利子”的不计功利的生育态度。

在1974至1981年间，美国学者对惧死情绪与人的生育行为之间的关系有过一次热闹的讨论，通过实证调查，他们当中有些人得出这样一个结论：在惧怕死亡的情绪和生育率之间存在着正相关关系，其原因在于，人们把生育后代当作了自我延续的手段之一。^①在论述传宗接代观念所蕴含的世俗宗教意义时，杨懋春的“第三答案说”是颇为中肯的。他认为，在中国，以孔子为首的儒家创立了家族伦理，“中国儒家的创始者既不说人死后一切归于乌有，也不愿意接受有灵魂常存于天堂或地狱的说法。他们创立了第三答案。他们的答案是，人如能在死前留下自己亲生的子女或后代，就是自己生命和祖先生命

① 参见 Kastenbaum, R., Fertility and the fear of death, *Journal of Social Issues*, 1974, 30, 4, 63-70; Hochler, J. W. et al., Fertility attitudes and the fear of death, *Psychological Reports*, 1979, 45, 3, Dec, 795-800; Kinlaw, B. J. R. et al., Fear of death and fertility reconsidered, *Omega*, 1980-81, 11, 2, 119-137; Dixon, R. D. et al., Fear of death and Fertility: new evidence, *Omega*, 1981-82, 12, 2, 151-164。

的延续……于是中国人相信家族是绵延人生命的机构，子孙或后代是照顾人死后在另一个世界所需要的生活用品。因此信念，结婚成家是中国人视为最重要的一件事。留下后代是成家的第一个目的。”^①从表面上看，在希望用后代来延续生命这一点上，中国农民的想法似乎同前述西方人的想法十分相像，但不应忽视一个细微的差别，即在西方，所谓“自我延续”基本上只含有个人生命延续的含义，而在中国人那里，生命的延续则除了个人生命延续的含义之外，还带有很重的家庭生命延续的意味。这也是“传宗接代”的本意。

现在究竟还有多少人真的相信死去的人需要子孙照顾，否则就成了孤魂野鬼？在与农民的交谈中，我得到这样的印象：已经有些年轻农民开始对“祖先的鬼魂”这件事持将信将疑的态度，用他们的话说，对鬼魂的事是“不可不信也不可全信”。可是，即使人们并不真信死后要有子孙供养，也要防个万一。由于人确实无法预知和控制冥冥中的随机现象，由于人世间有许多事确实是随机发生的，并无因果关系，例如盛衰荣辱一类的际遇，尤其是天灾人祸这类偶然事件，所以人们会相信命运，相信冥冥中有祖宗在兴风作浪。用这种方法对世俗事务所作的因果解释虽然是荒唐的，但的确有碰对的概率，尤其当所作的解释比较灵活之时更是如此。这又涉及到中国民族性格中的那个重要特色——几千年来，中国人并不真正信仰什么，但相信无常。然而，正因为无常是不可能有任何因果解释的，它也可以被解释成任何样子。

目前，在南阳村农民（尤其指老年农民）的观念中，人生不只有今世，还有来世；不只有阳间，也有阴间。村里老太太

^① 杨懋春：《中国的家族主义与国民性格》，刘志琴编《文化危机与展望》，中国青年出版社，1989年，第343—345页。

们平常孜孜不倦地念佛，“念出来”的纸钱除了卖给别人，还有一部分是留给自己的。每年到某个时候烧化，存在竹骨纸糊的“库箱”里，日后入殓时放入棺材，准备在阴间使用。村人总是在生前就在山上修好来世的阴宅，叫作“寿域”，相信死后还要在地府里生活。在那里的生活单靠“库箱”里的储蓄是不够的，主要还要靠子孙的香火祭祀。因此只有子孙相衍，才能香火不绝，维持在阴间的日常生活。

南阳村的祭祀活动分为两类。一类是季节性的；一类是事件性的。季节性的祭祀大体上是固定的，它包括：过年祭祀，新年祭祀（正月里），七月半祭祀（夏收夏种之后），形式是摆祭桌上供烧纸钱；大年初一和清明则要去祖坟，放鞭炮，化纸钱。事件性祭祀一般在办红白喜事时举行：娶亲嫁女的头天或当天，在婚嫁仪式之前，要先摆香案上告祖宗——家庭成员有了变动——随后烧化纸钱。其他还有逢九的生日，小孩满月和周岁，死者的忌日和阴寿等，届时都要祭祖如仪。村里人相信，但凡是祭祀，本房的祖先——不论旁系直系——都可享用，可是烧化的纸钱却只有直系祖先才能拿走，因此，没有直系子孙的人在阴间的生活是很清苦的。

村里人对来世的存在与否到底信到什么程度？这是我们极力探询的一个问题。从下面的事例可以看出，人们对此还是相当认真的：那年村里一青年要娶亲，已经摆香案上告祖宗：家里将有一位新的成员进来，第二天就要去女方家挑嫁妆迎亲办酒席。可就在这天，女方突然提出要3000元“上轿钱”。事有不巧，该青年的父亲因赌钱输了一大笔，母亲一时怎么也凑不齐那么多钱，急火攻心，半夜里犯了精神失常，次日亲友帮忙凑齐了钱，婚事草草成礼。我们在村里见到这位母亲时，她身体已康复，但人一下老了许多，才46岁已有了不少白发。村里人说起这件事，都说是女方和她丈夫的不是，因为村里最忌

讳上告了祖宗之后又延期举行婚礼，认为这样做会带来不吉，他们说，这也难怪她要发急，万一因此影响到家庭和后代，那可怎么是好？由此可见，人们确实相信祖先还在冥冥中主宰着自己的命运。

村里一位在城里作包工队长的中年人，38岁。他8岁时过继给他的五叔作嗣子，当时做过祭祀，写过“花押”，告诉祖宗由他承袭五叔这一支的房嗣。后嗣父去世，他和嗣母关系不和。他现在很有钱，想为嗣父重修坟墓，但怕嗣母拒绝，这个心愿一直无法实现。前两年兄弟几个为生父重修旧坟，他出了不少力，但新立的墓碑上并没有他的名字，因为在系谱上，生父对他来说已是旁系。他说起这件事时，心里很是苦恼，他说：“我现在是没爹的人了！”他深感失落，因为他不能通过修坟来证实自己在家庭系谱上的地位。他对自己将来的归属感到茫然，害怕在冥世找不到确定的位置。这是一种极不好受的内心体验。

南阳村的多数农民仍旧相信，祖宗尚活在阴间，他们的意志能够影响后代人在现世的生活。人们在祭祀时总不忘跪祷：“祖宗大人在上，慢慢格（地）吃，保佑得阿拉（我们）脚轻手健，无病无灾。”祭祀时规矩很严，小孩绝对不能乱说乱动，这时，最溺爱孩子的家长也会变得严厉起来，中规中矩。祭祀时，子嗣是祈祷祖宗保佑的要项，若无子孙，谁来供奉祖先，谁来供奉自己日后在阴间的生活？个人只是祖宗传下来的生命之链的一个环节，而将这链环延续下去，是他此生不可推卸的责任。

家庭的延续在中国人的心目中是如此重要，以致对于生育的经济损益的考虑难以与它相比。这就是贝克尔的微观人口经济学不适用于村落文化的最主要之点。当一种需要成为人生的目的时，它就超越了可以由经济来衡量的范畴。

作为对比，在城市自愿不育者当中，传宗接代的传统观念已经成为历史。我在调查问卷中设计了这样一个问题：“你们对中国人传宗接代的传统观念（‘不孝有三，无后为大’）有何看法？”以下便是我得到的部分答案：

“20岁的时候我会说，这种观念真荒谬！但是现在我知道，这种观念属于‘传统’的一部分，‘传统’是客观存在，不能简单地说声‘荒谬’了事。但是现代人也不能让自己受‘传统’的束缚，应该根据实际情况和对未来的预测决定自己的生活方式，不能根据‘过去’和‘传统’来决定。”

“对中国人传宗接代的传统观念我极为反感。为什么女人就必须生孩子，作母亲？我目睹许多作了母亲的人变得越来越俗气，毫无事业心，我不愿步她们的后尘。”

“这是最愚昧落后的观念。‘传宗接代’完全忽略了感情，而使人成为‘造人机器’。正是这种思想导致了重男轻女，导致了多生，生男孩，导致了今天的人口膨胀爆炸。”

“传统观念对我没什么影响，我也从没考虑过什么传统观念，也不想为传统观念而生活。我只按我自己喜欢的方式生活。”

“纯属封建意识。我们对传宗接代问题不太重视。”

“现在已经不是必须靠后代的时代了，家族观念也已很淡漠，因此有无后代已不重要了。”

“过时观念，不必在意。”

“传宗接代是在小农经济基础上产生的，已经落后于时代。”

“传宗接代的陈腐观念当今已不适用了。90年代年轻人早已不信和不再有这样的观念了。”

“我们认为这种观念是封建意识，是错误的观念。”

“并不认为‘无后’是‘不孝’。”

“无稽之谈。”

“我们没有受到过这种传统观念思想的熏陶，因而对此根本不屑一顾。我们不受任何传统观念束缚。”

“中国人传宗接代的传统观念对我们没有影响。本人甚至不知道‘不孝有三’的其他内容。”

“历史发展到今天，人也活到今天，为何要用过去的东西来束缚现代人的生活?!”

“在我看来这种观念毫无意义。尤其是‘孝’，我理解为‘压抑’。表面‘孝’而内心深处早已失去了自己，它是压抑人格的体现。”

“人类的财富与事业不一定由我们个人的后代来继承。”

“我们没有这种观念。我本人就是我父母的独生女儿，从小没受过这种教育。我们认为所谓‘传宗接代’是一种自欺欺人的东西。”

有的人甚至对传宗接代的传统观念持一种十分激烈的观点，从中可以看到意识形态对塑造人们思想的作用。有一对自愿不育夫妇在问卷上写道：“这种观念很荒谬。这是反动统治阶级为转移人民的思想和精力而推崇的生育观，借以麻痹人民，用这种卑劣的伎俩加强统治，实在害了中华民族。”

总之，无论是因为意识形态的影响，还是由于现代都市生活环境的作用，从以上的言论我们至少可以看出，在中国，传宗接代的传统观念已经发生了动摇，不少中国人已不再视之为天经地义，而作出了另外的选择。

谈到传宗接代的观念，不能不涉及中国文化的“家庭本位”这一特征。本项研究对于中国人生育观念的一个主要理论概括就是：中国人的生育观念之所以与西方人的生育观念有极大区别，是因为中国人的人生基调是以家庭为本位的，而西方人则是以个人为本位的。许多学者将这一区别概括为：中国人

以亲子关系为中心，西方人以夫妻关系为中心；前者的着眼点在于家的传衍，后者的着眼点却在于个人的幸福。

在农村社会结构的“个人——家庭——村落”这三个层次中，个人总是被传统的中国人忽略的，也不赞赏公开申明个人主义；而家庭却是一个合法的利益单位，一切行为都可以是为了它的利益；村落则是一个界限清晰的生活范围，它为世代居住在同一个自然村里的家庭，划定了一个固定的生存空间，也拘束了生活在这一村落中的人们的视野。

可以这样说，传统中国文化的一大特征是，既无个人观念，也无社会国家观念，只有家庭观念。一个传统的中国人做事，既缺少个人立场，也缺少社会国家立场，只有家庭立场。而家庭如前所述是在村落文化这个人际关系的孤岛上被极度放大的。家庭不仅是村落文化的诸项竞争中的“参赛单位”，而且是传统中国人的全部生活目的，是中国最主要的社会制度，是中国文化最看重的价值。中国人的拼命生育就往往是从一家的利益考虑的，国家和社会对于他来说太过远隔，基本上在他的视野之外。这一点与中国的庞大人口规模是互为因果的：人口的绝对数过于庞大，使人们从技术上很难实现对社会国家利益的关注；人们对社会国家利益的忽视又反转过来造成多生滥生抢生偷生，致使人口形势进一步恶化，形成了恶性循环。更令人绝望的是：你即使不为国家社会着想，为个人的幸福舒适想一想也好啊，可传统的中国人偏偏又是对个人主义最反感不过的。既不为社会国家，又不为个人，在一个传统的中国人心目中惟一值得一“为”的就只有家了。这就是所谓“家庭本位”的来历。

调查中遇到这样一个事例：南阳村有一个人家，丈夫有几年时间一直与一个外村的女人有私情，夫妻关系一度恶化，见面就吵骂，闹着要离婚。后来亲友调解说：做人为来为去是为

孩子，不也是不失高尚品德、高尚情操吗？不也是不失孝敬的本色吗？因此，对这个问题，我们是持 90 年代青年人观点的，不受过去传统观念的束缚。”

在这些大都市反传统的极端者当中，祖先崇拜和孝道早已成为过时的观念。一对自愿不育夫妇这样说：“有不少人生育子女是为防老，真是短视。我对‘老’早有安排，未来究竟怎么样谁能料到？还是把握今天，多贡献，多获取，多享受，多参与（社会活动）。我们不想像父辈那样生活，不但养育子女受尽辛苦，待子女又有了子女后，又受辛苦，终生不得休息。”

“我们认为，中国人养儿为防老，而如今乃至社会今后发展将是自己照顾自己，儿女也不是过去那样了，结婚后都想单过，不愿与父母同住，甚至视年迈父母为负担，‘久病床前无孝子’，再孝的子女也会烦的。我们不愿成为子女的负担，不愿惹人烦，我们夫妇年迈后将互相照顾，也可免受子女气。”

一位写道：“我的业余爱好很多，晚年不会孤独。还可以广交朋友，去老年俱乐部，上老人大学，适当的户外郊游及远行旅游。当我自己不能料理自己，而成为社会负担时，我将采取‘安乐死’。活要活得快活，死要死得利索。”

另一位说：“我认为，年轻时舒适快乐老了没人管，和负重一生老了有人照顾，我宁愿选择前者。我有意识地保养和锻炼身体，以便自理的时间长一些。我有人爱，有知心朋友，从不觉得孤独。”

从上述自愿不育者的言论看，家庭本位的思维方法，已经为个人本位所取代；看重亲子关系，已经改变为更看重夫妻关系。有的甚至在个人、家庭和社会这三个层次中，只看重个人和社会，独独忽略了家庭。这群人的观念已经在客观上十分接近发达国家人们的想法。

一项对欧洲各主要国家所作的实证调查表明，在促使婚姻

美满的因素中，欧洲人把生育子女放在次要地位上，而把爱情放在首位：“怎样做才能使婚姻堪称美满？调查提出了13个被认为有助于婚姻美满的条件，欧洲人几乎完全一致地选出了在他们看来最重要的两条。总计十分之八以上的人认为，最重要的是夫妇互敬互爱和忠诚。依次排列在这两者之后的是理解和容忍精神，令人满意的性生活，生育孩子以及拥有同父母分开的住处。”^① 这一调查说明，在欧洲人的心目中，夫妻的感情最重要，生育子女只是婚姻的一项不太重要的内容而已，甚至要排到性生活之后。然而，在中国，除了那一小群自愿不育者之外，在大多数人们的心目中，家庭还是远比个人更重要的。在照顾老年人的问题上，西方人的动力会主要来自友爱和尊重，中国人的动力则会出于孝顺的责任感。这二者孰优孰劣是难以判断的。要求中国人从家庭本位的孝顺观念，转变为个人本位的尊重与爱的观念，将是极其艰难亦无绝对必要的。然而不幸的是，中国的孝道会鼓励人口增殖，西方的友爱却不会造成这种后果。人口增殖现象本就在家庭本位的文化和逻辑之中。

3. 生育以满足亲子感情

需要由生育来满足的精神需求的第三项内容是享受亲子之情的需求。这是西方许多父母养育子女的最主要原因，假如不是惟一原因的话。中国父母的生育动力中显然也有这一因素的作用，但其重要性与其他原因相比所占的比重，就远远不如西

^① 让·斯托策尔 J. Stoezel:《当代欧洲人的价值观念》，社会科学文献出版社，1988年，第83页。

方社会中的父母那么大了。即使在中国城市父母与农村父母的比较中，也可以看到这一比重的差异。

我们在南阳村调查时发现，尽管农民想要儿子的心情比想要女儿的心情迫切得多，但也并非完全不想要女儿，问到原因时他们说：“没女儿也不行，送葬时没人哭，媳妇不怎么哭，只是作作样子罢了。”这种想法应当算是比较接近纯粹亲子感情的生育动机了。

从调查中我得到这样一个印象：那些经济状况不好的父母会更多地考虑子女的经济价值；但那些经济状况较好的父母则会变得较多地考虑子女的心理精神价值。南阳村一位村办厂厂长拥有数十万元家产，一儿一女都在余姚城里上学，两个孩子每周从学校回家来一次。这位父亲说：“家里平常太冷清，吃饭也没个人陪，孩子每星期回来后，给他们做点好吃的，心里真高兴。”这也应当说是比较纯粹的亲子关系了。如果农民的生育动机更加偏向于此，就会更加接近发达国家及我国都市地区人们的生育动机了。

在自愿不育者受到的责难中，最容易引起他们内心矛盾的是有关人的本性尤其是母性的问题。有些人认为，不生孩子，不体验亲子关系，是违反人的本性的；而如果一个女人缺少母性，她身上的女性特征就有了严重的缺失，不再完满。其实，关于人的本性究竟有哪些要素的问题，是迄今为止社会科学遇到的最为复杂、最难于回答的问题之一。没有人可以证明，完美的女性中必须包含母性；也没人可以证明，完美的男性中必须包含父性；我们甚至不能证明，只有异性才能互相吸引，同性之间就不可能相爱。那么谁能为“人的本性”划定疆界呢？一些自然不育者对上述责难十分敏感，而且反应相当强烈。有一位在问卷上这样写道：“似乎生一个孩子就符合人性，而不生育就不符合人性，接近荒唐！”

在调查表明，在发达国家中，人们在各种生育动机里往往会把亲子关系放在较重要的位置上，认为孩子提供了一个需要注意和照顾的人生目的。在那些社会中，孩子对于成年人生活满意程度的影响，基本上是个亲子关系的问题。中国成年人在看待孩子与自己生活的关系时，同样会感到亲子关系的需求，但是比起由生育子女而获得的一生的成就感和传宗接代的责任感的满足，亲子关系总是会被不自觉地放在不太重要的位置上。

六、生育动力的抑制

1. 两大抑制力量

既然生育的动力在我国的村落文化中是如此强烈，其后果也就不难设想。中国之所以成为占世界人口五分之一的人口大国，其原因盖出于此。一直到本世纪 70 年代，中国才姗姗来迟地认识到自己所面临的人口问题的严重性，开始从放任生育动力自由迸发的状态，转而寻找人口膨胀的抑制力量。

迄今为止，对人类生育冲动的抑制力量可以被归纳为两大类：一类是社会经济因素，另一类是计划生育的行政因素。前者大致是人们出于对自身社会经济利益的考虑所作出的自愿抑制生育冲动的努力；后者则是指政府在一些人并不十分情愿的情况下强制推行计划生育措施来抑制生育动力的作法。

社会经济和计划生育这两大因素的作用在不同的国家、不同的社会、不同的文化甚至一个国家的不同地区，都会呈现出轻重先后的顺序变化，并没有一个放之四海而皆准的规律。这两大因素对人口生育率下降有无影响以及影响力大小不但是因国而异的，而且在同一个国家的不同地区，二者的作用大小也会有差别。在先进地区，社会经济因素作用更大些；在落后地

育间隔以及妇女年龄等等。^① 在理论分析之外,还有不少学者对某个国家或地区影响生育率下降的社会经济因素作了大量的实证研究,并从中得到类似的结论,验证了这一理论。^② 在另一些人的研究中,计划生育因素被摆在了更加重要的位置上;或者说,另一些研究的结果表明,计划生育因素对降低生育率的影响超过了社会经济因素的影响。其中观点最鲜明而极端的是梅纳德(S. Menard),他对七八十年代影响生育率的各种因素作了一项统计数据分折,结果发现:家庭计划生育的作用是生育率下降的惟一的、最佳的、最强有力的预测因素。然而,一旦控制了人口数量这一因素,社会因素尤其是教育的影响力就超过了计划生育的影响力。^③ 这一发现十分重要,问题在于控制人口数量的作法从逻辑上是否有道理。由于计划生育

① 参见 M. 薄兹等:《社会与生育》,天津人民出版社,1991年;罗斯·埃什尔曼:《家庭导论》,中国社会科学出版社,1991年;让·斯托策尔:《当代欧洲人的价值观念》,社会科学文献出版社,1988年;马克·赫特尔:《变动中的家庭——跨文化的透视》,浙江人民出版社,1988年;F. 缪勒利尔:《家族论》,商务印书馆,1990年;Stokes, C. S., Family structure and socioeconomic differentials in fertility, *Population Studies*, 1973, 27, 2, July, 295-304; Mazur, D. P., Relation of marriage and education to fertility in the USSR, *Population Studies*, 1973, 27, 1, Mar, 105-115。

② 参见 Chaudhury, R. H., The influence of female education, labor force participation, and age at marriage of fertility behavior in Bangladesh, *Social Biology*, 1984, 31, 1-2, Spring-summer, 59-74; Hsiung, P. C., Family structure and fertility in Taiwan: an extension and modification of Caldwell's wealth flows theory, *Journal of Population Studies*, 1988, 11, June, 103-128; Yen, E. C. et al., Cultural and family effects on fertility decisions in Taiwan, ROC: traditional values and family structure are as relevant as income measures, *American Journal of Economics and Sociology*, 1989, 48, 4, Oct, 415-426。

③ Menard, S., Fertility, development, and family planning, 1970-1980: an analysis of cases weighted by population, *Studies in Comparative International Development*, 1987, 22, 3, Fall, 103-127。

用。他指出，目前有关生育行为的决定因素的认识，总的来说对生育能否随着社会经济的发展进程而自发地进行调节表示强烈的保留。过去观察到的各种因素之间的某些关系，在当代世界中显然并不成立。例如，历史上生育率在婴儿死亡率比今天的发展中国家高得多的情况下就开始下降了，而今天这些发展中国家的生育率仍很高。如果政府完全依赖于发展程度与生育趋势之间的自发联系，那就很有可能在人口政策方面丧失重要的机会。他主张：“一旦高生育率被认为是严重的社会问题，为获得社会最佳结果，人们所熟知的发展手段最好与直接的生育政策相结合。”^①

顾耀德等人对浙北嘉兴地区与浙南温州地区的比较研究表明，在富裕程度（经济发展程度）之外，计划生育工作的强度对人口出生率有决定性的影响。他们的证据是，虽然浙北浙南富裕程度相仿，但浙北基本上仍属集体经济，浙南却是个体经济更发达些。浙北由于国营大工业和城乡集体经济实力较雄厚，致使政府职能强化，所以“为生育政策的顺利贯彻提供了组织保证”；而浙南由于生产的分散性和个体经济占主导地位，淡化了政府职能，使国家的生育政策失去了应有的刚性，造成浙南（温州地区）计划生育工作比浙北（嘉兴地区）大致落后10年左右的局面。另外浙北的集体经济使人们对多子女在养育上的负担和计划外生育的经济处罚不能掉以轻心，而浙南的个体经济则使国家计划生育政策“在相当一部分群众中间失去制约功能”。^② 浙北浙南的对比结果有力地证明了计划生育因

① P. 德莫尼：《人口政策：政府的作用》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992年，第375-376页。

② 顾耀德：《经济格局对人口发展和生育水平的影响》，《中国人口科学》，1992年第1期。

素对降低人口出生率的作用，这是仅仅用经济发展程度难以说明的差异。开翔对我国山东省农民生育观的调查（调查对象为141对育龄夫妇）也得出了类似的结论。它表明，在少育（一个或两个孩子）原因中占头一位的是“响应国家号召”（54.6%）；“可减轻负担”只占21.3%，是第二位的原因。^①由此可见，对农民生育行为影响最大的，是国家推行的计划生育政策的影响，经济上的考虑与之相比，不仅是第二位的原因，提及计划生育政策的作用的人数与提及社会经济因素作用的人数相比，前者竟达到后者的两倍还多。

风笑天在湖北省武汉市、黄石市、沙市市、仙桃市和云梦县城关镇所做的一项调查（N=1293）表明，绝大部分（75%以上）的独生子女父母的生育意愿是生育两个孩子，而不是一个孩子。他们生育二胎的意愿的抑制，完全是因为计划生育政策的作用。具体说来，在回答“对现有孩子数目是否满意”这一问题时，独生子女父母中答“满意”的只占48.7%，答“不满意”的占51.3%。换言之，在独生子女父母中，有超过半数的人生育意愿未得满足。在对“幸福美满家庭最好有几个孩子”这一问题的回答中，这些独生子女父母答“一个”的，仅占27.6%；答“两个”的占69.2%；其他回答占3.2%。有关独生子女父母只生育一个孩子的原因这一问题，与我的研究有最直接的关系，调查对象们给出的答案分别有：“我们两人都不想多要孩子”，仅占13.6%；“国家政策规定只能生一个”，高达74.8%。这就说明，样本中有四分之三的人把自己只生一胎的行动归因于计划生育政策，而不是出于个人的选择。对“如果现在国家改变生育政策，允许生两个孩子，那么你们是否还想再生一个”的回答分别是：（1）想再生一个，

^① 开翔：《农民生育观的现状与改造途径》，《人口学刊》，1988年第4期。

33.7%；(2) 如果年轻一点就再生一个，29.1%；(3) 不想再生了，37.2%。^① 由此可见，即使在城市，人们的生育行为也极大地受到计划生育的影响。至少有 60% 的人是认真考虑要生二胎而没敢生的；有四分之三的人以计划生育政策为自己成为独生子女父母的主要原因。在农村，能自愿选择只生一胎的人就更为少见。以此观之，也只有计划生育的强制措施，才能将我国的生育率压低到现在的水平。

更具说服力的是，就连自愿不育者的样本中，也有人在个人各具特色的动机之外，表露出他们受到了计划生育政策的影响，而这些自愿不育者的选择本来是我国所有公民中硕果仅存的少数完全凭个人意愿决定的生育选择。这些人在自己选择不生育的动机中主要表达的不是个人生活安排方面的考虑，而更多的是对中国人口问题的忧虑。试举几例：

一位自愿不育者在问卷上写道：“现在中国人太多了，从目前十几年来看，不生育者多点，对于计划生育控制人口还是有益处的。”

有一位这样说：“我们的祖国母亲虽然体格高大，但营养不良。对于过多的子女她已感哺育太吃力，因此我们不能再增加她的负担。”

另一对自愿不育夫妇写道：“我们自愿不生育是为了不再给人口众多的国家增加负担，是想用我们不生育的行动来减轻国家人口众多的困境。”

“人口爆炸给人类带来了沉重的负担。交通，住房，升学，就业，一系列的问题摆在面前。如果人人为国家多想想，为子孙后代能幸福生活，当今的计划生育工作太重要了。倘若我们对眼前发生的这些严酷事实视若不见，不仅是在为子孙后代制

① 风笑天：《独生子女父母的生育意愿》，《人口研究》，1991 年第 5 期。

造一个难以居住的世界，而且是把人类自身推向那可悲的绝境。我们不生育无形中给社会减少负担，少生一个孩子为社会造一份福。”

“中华民族人口的膨胀是中国的一大灾难，人的素质不高也是中国人的一大悲哀。”

在我所调查的自愿不育者当中，对人口问题概括得最为精辟的一个意见是：“对不生的给予奖励，对想生的就让他们生，对想生很多的进行控制。”

在对我国社会经济与计划生育两大因素作宏观数据分析之前，还值得提起国内外一些学者的一个观点：他们在与结构现代化因素并列的影响因素中，并未直接列入计划生育因素，而是把计划生育因素当作“社会政治组织因素”来看待的。例如，卡特莱特（P. Cutright）等人的研究尽管认为“结构现代化”是决定生育率高低的最重要因素，但他们却特别指出，这只是普遍的规律，在中国这一个案中，社会政治组织因素可以取代结构现代化因素，成为降低人口增长率的决定因素。^①弗里德曼在批评经典人口转变理论时，也把中国和印度尼西亚作为特例提了出来，认为从这两个国家的实践来看，“高压以及深入农村的极其重要的政府计划生育方案，可能有独立的影响。”他指出，这两个特例之所以值得重视，是因为它们“异常成功”，“如果计划生育是先于而不是后于其他发展部分，则颇具讽刺意味，因为人们曾经认为，如果没有其他部分的发展，计划生育就会失去活力。”^②

① Cutright, P. et al., Modernization and other determinants of national birth, death, and growth rates: 1958 - 1972, Comparative Studies in Sociology, 1978, 1, 17 - 46.

② R. 弗里德曼：《生育下降的理论：重新评价》，顾宝昌编《社会人口学的视野》，商务印书馆，1992年，第261 - 264页。

这种情况可以概括为，在最不需要降低出生率的地方，出生率在自然地降低；在需要降低出生率的地方，要靠强制的计划生育来把它降低；在最需要降低出生率的地方，连强制性的计划生育也没有效力。这一点在下面对我国 30 个省多项数据的宏观分析中得到了验证。而要说这是为什么，还是要靠文化方面的分析。

2. 宏观分析

在社会研究的实践中，对于社会学的宏观统计分析方法和人类学的微观深入访谈方法，以及定量研究与定性研究方法，我一向主张兼收并蓄，各取所长。因此，在将社会经济和计划生育这两大类因素对于人们生育行为的影响作微观分析之前，在这里先作一粗略的宏观分析，以便拓宽视野，避免观其一点不及其余的偏差；或者将宏观分析数据作为其后微观分析的背景来看也无不可。

为作宏观分析，我搜集了三类变量，共 20 个：一类是生育行为变量，包括（1）总和生育率（2）出生率（3）自然增长率。分析以这 3 个变量为因变量（dependent variables），其基本数据如表 6-1 所示。

表 6-1 中国各地区总和生育率、出生率、自然增长率（1990 年）

地 区	总和生育率 (个)	出生率 (‰)	自然增长率 (‰)
全国	2.25	21.06	14.39
北京	1.33	13.01	7.20
天津	1.66	15.61	9.83
河北	2.33	20.46	13.64
山西	2.46	22.54	15.98

续表

地 区	总和生育率 (个)	出生率 (‰)	自然增长率 (‰)
内蒙古	1.97	21.19	13.98
辽宁	1.51	16.30	9.71
吉林	1.81	19.49	12.93
黑龙江	1.71	18.11	11.76
上海	1.34	10.31	3.67
江苏	1.94	20.54	14.01
浙江	1.40	15.33	9.02
安徽	2.51	24.47	18.22
福建	2.36	24.44	17.73
江西	2.46	24.59	17.05
山东	2.12	18.21	11.25
河南	2.90	24.92	18.40
湖北	2.50	21.60	14.30
湖南	2.40	23.93	16.70
广东	2.51	22.26	16.50
广西	2.73	20.20	13.60
海南	2.93	24.86	18.60
四川	1.76	19.11	11.45
贵州	2.96	23.09	15.19
云南	2.59	23.60	15.68
西藏	4.22	23.98	16.43
陕西	2.71	23.48	16.96
甘肃	2.34	20.68	14.48
青海	2.47	24.34	16.87
宁夏	2.61	24.34	18.82
新疆	3.16	26.44	18.62

注：1. 本表数字根据 1990 年人口变动情况抽样调查推算。

2. 全国总人口包括现役军人数，各地区均不包括。

3. 全国直接推算的总人口数与分地区推算的总人口数之和相差 333 万。

引自国家统计局：《中国统计年鉴 1991》，中国统计出版社，1991 年。

第二类是社会经济因素自变量 (independent variables) 共 10 个。它们是：(1) 人均国民收入 (2) 非农人口比 (3) 农民家庭平均每人纯收入 (4) 全体居民消费水平 (5) 农民消费水平 (6) 非农居民消费水平 (7) 工业总产值占工农业总产值比例 (8) 文盲半文盲占 15 岁以上人口比 (9) 男性文盲半文盲占 15 岁以上男性人口比 (10) 女性文盲半文盲占 15 岁以上女性人口比。其中部分基本数据如表 6-2。

表 6-2 影响生育行为的社会经济因素

地区	人均国民收入 (元)	非农人口比例 (%)	农民家庭人均 纯收入 (元)	居民消费水平 (元)	文盲半文盲占 15 岁以上人口比例 (%)		
					合计	男	女
北京	3321	58	1261.11	1284	11.03	5.52	16.90
天津	2774	54	1069.04	1258	11.72	5.36	18.20
河北	1081	13	592.21	635	21.91	13.03	31.02
山西	1013	19	559.67	571	16.49	10.63	22.75
内蒙古	991	30	607.15	679	21.88	14.58	29.90
辽宁	1977	41	776.35	1065	11.56	6.57	16.72
吉林	1273	38	717.34	847	14.30	9.44	19.34
黑龙江	1476	38	670.78	836	15.05	9.50	20.87
上海	4624	64	1664.65	1837	13.41	5.91	21.29
江苏	1630	20	883.77	812	22.59	11.88	33.53
浙江	1667	15	1044.58	860	23.19	13.40	33.49
安徽	917	13	517.01	574	34.39	21.19	48.30
福建	1247	17	764.41	794	22.85	10.29	36.09
江西	842	18	579.61	565	23.85	12.28	36.15
山东	1263	13	644.70	627	23.08	13.38	32.92
河南	819	13	482.01	456	22.90	14.02	32.04
湖北	1164	20	602.08	736	22.15	12.43	32.43
湖南	906	14	545.69	556	17.11	9.25	25.58
广东	1729	22	951.71	957	15.20	5.89	24.82

续表

地区	出生孩次率 (%)			计划外出生孩次率 (%)			独生子女证 领证率 (%)
	一孩率	二孩率	多孩率	一孩率	二孩率	多孩率	
内蒙古	61.26	30.79	7.94	8.65	58.56	32.79	12.61
辽宁	79.57	19.21	1.22	7.28	62.97	29.75	37.13
吉林	84.60	14.68	0.72	15.37	76.92	7.72	26.58
黑龙江	79.88	17.76	2.36	1.25	78.15	20.61	25.83
上海	95.62	4.32	0.06	14.71	79.26	6.04	67.47
江苏	80.02	18.17	1.81	0.45	87.93	11.61	36.36
浙江	78.29	21.26	0.45	9.97	81.66	8.37	21.95
安徽	63.83	30.95	5.21	4.74	73.42	21.84	9.51
福建	59.06	28.76	12.18	4.91	63.44	31.65	9.46
江西	44.72	32.78	22.90	13.28	29.55	57.17	6.59
山东	73.12	25.13	1.75	8.76	77.14	14.18	21.45
河南	70.29	24.20	5.31	5.25	68.99	25.76	10.03
湖北	63.51	29.57	6.92	5.84	66.28	27.88	13.35
湖南	58.31	33.37	8.32	6.81	67.11	26.08	9.01
广东	57.22	33.82	8.96	7.89	52.11	3.99	8.84
广西	59.02	35.91	5.07	14.28	56.00	29.72	6.01
海南	47.46	33.28	19.27	6.20	39.51	54.28	8.28
四川	81.03	16.69	2.28	5.11	79.33	15.56	27.81
贵州	55.30	32.27	12.43	4.53	37.80	57.67	5.56
云南	51.59	37.95	10.46	12.29	47.16	40.55	6.70
陕西	65.39	29.35	5.26	3.02	65.23	27.75	12.17
甘肃	68.86	26.74	4.39	2.74	71.76	25.50	10.23
青海	49.50	31.96	15.28	6.72	25.03	68.26	9.95
宁夏	47.91	32.49	19.60	3.45	35.00	61.55	9.29

注：本表为 1990 年计划生育统计报表汇总数字。

引自中国计划生育年鉴编辑委员会：《中国计划生育年鉴，1991》，科学普及出版社，1992 年。

对 17 个自变量与 3 个因变量分别作线性回归获得的相关系数如表 6-4。

表 6-4 社会经济因素、计划生育因素与生育变量的关系数表

	总和生育率	出生率	自然增长率
人均国民收入	-.6806 * *	-.8064 * *	-.7729 * *
工业总产值占工农业总产值比	-.7508 * *	-.7662 * *	-.7024 * *
农民家庭平均每人纯收入	-.6920 * *	-.7767 * *	-.7411 * *
全体居民消费水平	-.6752 * *	-.7647 * *	-.7352 * *
农民消费水平	-.6561 * *	-.7480 * *	-.7258 * *
非农业居民消费水平	-.5397 *	-.6607 * *	-.6075 * *
非农人口比	-.6431 * *	-.6950 * *	-.6608 * *
文盲半文盲占 15 岁以上人口比	.4801 *	.5231 * *	.4880 * *
其中：男性	.4554 *	.5101 * *	.4693 *
其中：女性	.4808 *	.5156 * *	-.4838 *
已婚育龄妇女领证率	-.8226 * *	-.8831 * *	-.9621 * *
一孩率	-.8338 * *	-.8649 * *	-.8369 * *
二孩率	.7752 * *	.7968 * *	.7838 * *
多孩率	.6742 * *	.6977 * *	.6623 * *
计划外一孩率	-.1547	-.1931 * *	-.2349
计划外二孩率	-.6790 * *	-.6586 * *	-.6094 * *
计划外多孩率	.7033 * *	.6911 * *	.6513 * *

注：显著程度 * < .01 * * < .001

从表 6-4 线性回归分析的结果看, 社会经济因素中的人均国民收入、工业总产值占工农总产值比例、农民家庭平均每人纯收入、全体居民消费水平、农民消费水平、非农业居民消费水平、非农人口比这 7 个变量, 对人口总和生育率、出生率和自然增长率均有显著影响 ($P < .001$); 其中唯一的例外是, 非农业居民消费水平与总和生育率之间的相关系数, 显著程度稍差 ($P < .01$)。所有这些自变量与生育变量之间均呈负相关关系, 即人均国民收入越高的地区, 总和生育率、出生率和自然增长率越低; 工业总产值占工农业总产值比例越大, 各生育变量值越低; 农民家庭平均每人纯收入越高, 各生育变量值越低; 居民消费水平越高, 各生育变量值越低; 非农人口比越高, 各生育变量值越低。相比之下, 教育程度对生育变量的影响则稍显逊色 ($P < .01$)。它们的影响表现为正相关关系, 即文盲半文盲占 15 岁以上人口比重越高, 各生育变量值也越高。其中女性的文盲率与生育变量之间的正相关关系比男性的略强一些。

计划生育因素的 7 个变量对总和生育率、出生率和自然增长率的影响更加强烈, 表现为相关系数更高些。其中已婚育龄妇女独生子女证领证率越高的, 各生育变量值越低; 出生孩次一孩率越高的, 各生育变量值也越低。相反, 出生孩次二孩率和多孩率与各生育变量之间则是很强的正相关关系, 即二孩率和多孩率越高的, 各生育变量值越高。较难解释的是计划外出生孩次率与各生育变量之间的关系。首先, 计划外出生一孩率与各生育变量之间没有显著的相关关系, 这就是说, 计划外出生一孩率是随机分布的。其次, 计划外出生二孩率与各生育变量之间呈负相关关系, 即计划外出生二孩率在所有计划外出生孩子中所占比例越大, 各生育变量值越低。因为计划外出生的所有孩子数为 100, 计划外一孩率又是随机分布的, 所以计划

外二孩率较高的多孩率均低，计划外二孩率较低的多孩率均高；由此导致计划外二孩率与各生育变量值呈负相关关系，而计划外多孩率与各生育变量值呈相关关系的情况。这两个自变量之间的关系都具有很高的统计学显著性 ($P < .001$)。

为使对数据的解释更为清晰，我选出计划外一孩率十分接近的上海市和江西省两地加以比较，如表 6-5 所示：

表 6-5 上海市与江西省部分计划生育因素的比较 (%)

	全部新生儿				计划外新生儿			
	一孩率	二孩率	多孩率	合计	一孩率	二孩率	多孩率	合计
上海	96	4	0	100	15	79	6	100
江西	45	32	23	100	13	30	57	100

从上海与江西的比较可以看出，上海出生的每 100 个新生儿中，属于头胎的高达 96 个，二胎的是 4 个，多胎的几乎没有（实际是 0.06 个，四舍五入时去）；而江西每 100 个新出生的孩子当中，属于头胎的仅有 45 个，二胎的 32 个，多胎的 23 个。再来看计划外的孩子，虽然上海和江西两地每 100 个计划外出生儿属于头胎的比例差不多（这就导致了计划外一胎率与各生育变量值之间无相关关系的结果），但是计划外属于二胎的孩子在上海 100 个新生儿中有 79 个，江西只有 30 个属于这种情况。这种情况显然是因两地计划生育政策的不同造成的：在上海，大多数二胎的孩子都是计划外出生儿；在江西，相当数量的二胎孩子都划进了政策所允许的计划生育指标，这就大大减少了当地计划外出生胎次的二胎率。计划外多胎生育的孩子在所有计划外出生的孩子中，在上海，100 个当中只有 6 个，江西却高达 57 个。数据表明，上海的各生育变量值是大大低于江西的。因此，线性回归分析显示的计划二胎与各生育变量之间的负相关关系，计划外多胎率与各生育变量之间的正相关关系，也就十分合理了。表 6-5 的数据为我们描绘

了一幅两地生育状况差异的十分鲜明的图景：上海的大致情况是，绝大多数新生儿属于头胎婴儿，计划外出生的孩子大多数属于二胎婴儿，还有相当一部分没有按指标生育的头胎婴儿（估计大多是提前生育的头胎婴儿）；江西的大致情况是，新生儿中只有一小半属于头胎，一大半是二胎和多胎，计划外生育的孩子也有近六成属于多胎生育婴儿。这里有一个应当提请读者注意的重要事实，即虽然两地计划外出生儿的出生胎次率的总计都是 100，但其绝对数量的差异必定是极大的。

以下 6 个方程式是以各社会经济因素变量和计划生育因素为自变量，采用多元线性回归方法筛选出来的最佳模型，用以解释总和生育率、出生率和自然增长率。应当加以说明的是：由于样本容量过小（ $N=30$ ），多元回归分析结果的可靠性要大打折扣。

1. 多元回归方程之一：10 个社会经济与总和生育率。

$$Y = 4.6684 - 0.03347X + e$$

$R=0.8414$ $F=67.8779$ $P=0.0000$ （注：表示小至可不计）

其中 X 为工业总产值占工农业总产值的比例。方程一说明，从 10 个社会经济变量中，经过筛选，对总和生育率解释力最强的变量只筛选出一个，即工业总产值占工农业总产值的比例。其相关系数为 0.8414，即用工业总产值占工农业总产值的比例高低，可以解释总和生育率的 84%。回归方程显示的是这两个变量之间的数量关系，即工业总产值占工农业总产值的比例每增加一个百分点，总和生育率就会下降 0.3347 个。

2. 多元回归方程之二：10 个社会经济变量与人口出生率。

$$Y = 26.0593 - 0.0037X + e$$

$R=0.8097$ $F=53.3184$ $P=0.0000$ （注：表示小至可不计）

在这个方程中，从 10 个社会经济变量中被筛出来的最强有力的解释变量是人均国民收入。相关系数为 0.8097，即用人均国民收入可以解释人口出生率的 81%。对回归方程的解释是：某地区的人均国民收入每增加 1 元，则该地区的人口出生率降低 0.0037 个千分点。

3. 多元回归方程之三：10 个社会经济变量与人口自然增长率。

$$Y = 18.8478 - 0.0034X + e$$

$R = 0.7759$ $F = 42.3556$ $P = 0.0000$ （注：表示小至可不计）

在社会经济诸变量对人口自然增长率的相关关系中，进入最佳模型的惟一个自变量也是人均国民收入，相关系数为 0.7759，即人均国民收入可以解释自然增长率的 78%。回归方程表明：人均国民收入每增加 1 元，人口自然增长率会下降 0.0034 个千分点。

4. 多元回归方程之四：7 个计划生育变量与总和生育率。

$$Y = 3.7004 - 0.0179X_1 - 0.0130X_2 + e$$

$R = 0.8672$ $F = 39.4189$ $P = 0.0000$ （注：表示小至可不计）

在计划生育诸因素对总和生育率的影响中，多元回归分析筛选出的最佳模型包括两个自变量： X_1 是出生孩次一孩率， X_2 是独生子女领证率。这两个自变量共同解释了总和生育率的 87%。具体说，一孩率每增加 1 个百分点，总和生育率将下降 0.0179 个；领证率每增加 1 个百分点，总和生育率则会下降 0.0130 个。

5. 多元回归方程之五：7 个计划生育变量与人口出生率。

$$Y = 23.1442 - 0.1761X_1 + 0.1486X_2 + e$$

$R=0.9226$ $F=74.3121$ $P=0.0000$ (注:表示小至可不计)

在 7 个计划生育变量对人口出生率的影响中,最佳解释模型筛选出两个因素:领证率 (X_1) 和出生孩次多孩率 (X_2)。它们共同解释了人口出生率的 92%。回归方程表明:领证率每增加 1 个百分点,人口出生率下降 0.1761 个千分点;多孩率每增加 1 个百分点,人口出生率增加 0.1486 个千分点。

6. 多元回归方程之六:7 个计划生育变量与人口自然增长率。

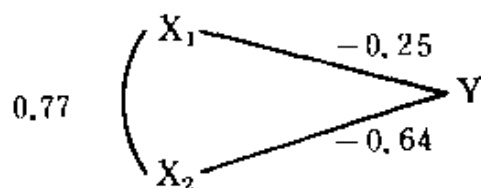
$$Y=8.9926-0.1805X_1+0.3421X_2+0.0958X_3+e$$

$R=0.9137$ $F=42.1276$ $P=0.0000$ (注:表示小至可不计)

对计划生育诸因素与人口自然增长率的多元回归分析筛选出三个最富于解释力的自变量,即领证率 (X_1),多孩率 (X_2) 和计划外二孩率 (X_3)。这三个变量共同解释了人口自然增长率的 91%。回归方程表明:独生子女领证率每增加 1 个百分点,则人口自然增长率下降 0.1805 个千分点;出生孩次多孩率每增加 1 个百分点,则人口自然增长率增加 0.3421 个千分点;计划外出生孩次二孩率每增加 1 个百分点,则人口自然增长率增加 0.0958 个千分点。

最后,为了区分诸自变量对因变量的直接与间接影响,我还作了一个简单的路径分析。由于样本过小,不可能作复杂的路径分析。此外,也因为在社会科学领域中很难精确了解变量之间的因果关系,所以有时简单的路径分析反而比复杂的路径分析结果更可信些。下图是分析所获得的路径图。

工业总产值占工农业总产值的比例和出生孩次一孩率
共同影响总和生育率的路径图



其中 X_1 = 工业总产值占工农业总产值的比例.

X_2 = 出生孩次-一孩率.

Y = 总和生育率

标准化回归方程组:

$$Y = -0.25X_1 - 0.64X_2$$

$$X_1 = 0.77X_2$$

对路径图的解释是这样的: 某地区工业总产值在工农业总产值中所占的比例(可视为工业化程度)对总和生育率有的负影响, 又通过出生孩次-一胎率, 对总和生育率产生间接的负影响。由此可见, 虽然在一看之下, 某地区工业化程度对降低总和生育率的作用(-0.25)不如出生孩次-一孩率的作用(-0.64)那么强大, 但由于工业化程度对计划生育因素有着强烈的正相关关系, 所以它对降低总和生育率的间接作用是相当大的($0.64 \times 0.77 = -0.49$)。路径分析图对两类因素与总和生育率之间的关系作出了漂亮的描述: 从直接影响上看, 计划生育因素对总和生育率的影响大大超过社会经济因素的影响, 但是由于在社会经济因素与计划生育因素之间存在相当强烈的正相关关系, 所以社会经济因素还是通过计划生育因素对降低总和生育率起到了很大的间接作用。在对两类因素与其他生育变量(出生率自然增长率)所作的路径分析中, 得到了大体相同的结果, 这里就不再详述了。

在美国学习社会学时, 我的导师主张在社会学领域里慎用线性回归、路径分析一类的因果模型, 多用相关模型。这是因

为你在指定因果时，总要带点任意性。除此之外，还有可能你的因和果完全是被另一个因素决定的。严格地说，使用别人公布的数据来做分析，本身就是个很坏的方法，这是因为假如你没有接触实际情况，统计工具再高明也会犯错误。本节的统计结果，是用国家统计局的数字做出来的，而非经过实地工作提出假设，做出统计方案得来的。这种情况叫做聊胜于无。实际情况绝不会像回方程表达的那样简单。例如，计划生育指标包含了人口指标的成分，它本身就是因果不分的了。每个省“计划内”许可生育的孩子数又没有公布。又如，领证率原始的意义是有一些育龄妇女领了有关部门的证书——假如我们相信一纸证书有那么大的效力，未免太过天真。其实往往是在结扎或放环后才发证的，因此很难说它是计划生育工作的结果还是计划生育工作本身。政府的统计工作有一套程式，和社会学的程式完全不符，这是要提请读者注意的。

根据统计数据所作的宏观分析中有一部分是国外学者用公布的统计数字做的，我认为这些统计模型似乎过于粗糙。在被用作影响人口增长率的自变量中，社会经济因素大部分是作用于个人的生育意愿的，而计划生育因素大多是针对于个人生育意愿的限制条件。一个国家在计划生育方面做出了努力，恰恰说明了它因国民生育动力过于强大，感到了人口的压力，不得不致力于计划生育。考虑到这种因素，我们应当承认情况相当的复杂，用百十个个案的数据和简单的统计工具未必能得到可靠的结果。我用国内各省数据做的宏观分析也有类似的问题。既然宏观分析的结果不可靠，就应该使用微观分析的手段。

国内一部分学者和我本人的研究证明，目前在中国农村，对生育数的限制远远低于农民的生育意愿，这似乎说明了，在今后一段时间里，起作用的只是政府的计划生育政策。而在大

城市里，虽然政策只许生一个，还有人连一个都不想生，这似乎说明了社会经济因素在起作用。当然，造成这种区别的显然是社会经济因素，但它们在相当遥远的地方起作用。本书的主要目标是分析中国农村里强大持久的生育动力从何而来。虽然目前，政府的计划生育政策可以压制这种动力，但如果永远这样下去未必是件好事。消耗人力和金钱不说，也干扰了人们的正常生活。假如有人说农村的识字率上去，妇女有了收入之后生育动力会自然下降，我们就要看看这种动力是不是因为人们不识字，妇女无收入才有的。面对宏观分析的这些结果，我本人持强烈的存疑态度。这是因为这些研究都没有把农村普遍存在的村落文化考虑在内。

3. 计划生育因素的作用

上节的宏观分析表明，在中国，抑制生育动力的直接力量是计划生育政策。这一点对于实行中央集权体制的国家尤其重要。从我的调查中可以得到这样一个结论：从目前我国实际情况看，计划生育的力量才是真正起作用的力量，甚至可以说是直接对低生育率惟一真正重要的力量。在实行民主制的国家中，政府的生育控制政策可以生效，但它最终并无手段使人们去做不符合个人意愿的事情，即使这件事在客观上对这些个人是有利的；而在实行集权体制的国家，政府却完全有力量做这样的事。这种力量从个人主义的立场来看当然是十分可的；但当这种力量以国家和全民的利益为目标来做一件好事或不得不做的事情时，它又显得卓有成效，令人感到欢欣鼓舞。尽管有人指责说：当你容忍了一件这样的事之后，即使客观效果是好的，也会造成一系列的损害；但笔者认为，从集权到民主毕

竟不是一朝一夕可以完成的过程，如果要反对集权制的所作所为，毋宁从它所做的错事着手，把它所做的好事留待稍再加检讨。

在“应当干预人类生育行为”这种主张中，最值得一提的一位早期思想家当然是马尔萨斯。他那令人耳熟能详但引起过极大争议的论断是：食物按照算术级数增长，人口则按照几何级数增长。他指出，在因人口增长超过了生活资料的增长而导致收入下降时，可能出现晚婚、已婚者性交次数减少的现象，并且只有较少的孩子可以活到成年。头两个因素是对生育行为的“道德抑制”，又称“预防抑制”；后一种的结果则是“苦难”所致，又称“积极抑制”。“积极抑制”不包括通过贫困、饥饿、瘟疫、罪恶、灾荒、战争等手段去阻止人口的增长。

在马尔萨斯的时代，还没有作为政府政策来推行的生育控制计划，所以无论是他的“预防抑制”还是“积极抑制”，都没有超出自发行为的范畴。而在当今世界上，已有六七十个国家实行了各种各样的计划生育措施，以便控制人口的增长。实行计划生育政策的绝大多数是欠发达国家。相反，不少发达国家由于已经面临人口负增长的趋势，所以不但用不着实行生育控制措施，倒是要采取措施鼓励生育，才能使人口保持在更替水平。

世界上已有一批靠计划生育力量降低生育率的成功例证，其中最为显著的当推新加坡。新加坡用20年时间（1960年至1980年），也就是一代人的时间，使每个妇女的平均生育子女数由6个下降到2个以下。这是一个惊人的成功。为了检验国家计划生育措施的效果，还有人马来西亚妇女作了一项调查（N=14912）。调查结果表明，从1967年到1974年，那些接受了计划生育措施的妇女比没接受计划生育措施的妇女少生了许多孩子。把这两群人加以比较，前者每千人比后者少生425

个孩子。^①由此可见，计划生育的因素能够产生多么强大的影响力。

对生育行为的干预不仅包含限制人口增长一类的干预，也包括鼓励人口发展的干预，不少发达国家因为面临人口负增长的情势，就制定了这样的政策，通过政府力量及宗教信条的力量鼓励人们生育。这种作法也属使用行政力量干预生育行为的范畴。许多欧洲国家设立生育奖励，尤其在面临战争、国家需要大量兵源和劳动力的时候，更会鼓励生育。本世纪初，美国总统罗斯福曾将避孕的妇女与拒绝参军的男人相提并论，提出生育对于女人与卫国对于男人是同样神圣的责任。在前苏联的立法中，妇女生育也受到社会的特别尊重。生育 10 个儿女的母亲可获“母亲英雄”称号和勋章；生育 7 个、8 个或 9 个儿女的母亲获“光荣母亲”勋章；生育 5 个或 6 个儿女的母亲被授予“母亲”奖章。我国五十年代批判马寅初、鼓励生育等作法，显然也受到了前苏联的影响。

上述两个方面的实践都证明了一个立论，即行政力量的干预能够对人们的生育行为产生极大的作用，无论对一个国家宏观的人口增长，还是对微观的个人行为模式，都是如此。中外学者对我国 70 年代以来实行的计划生育政策，作了大量的实证研究。他们的研究大都证明，计划生育因素对降低我国人口生育率产生了重大的直接的影响。例如，波斯顿（Poston, D. L.）在 1988 年发表了一篇题为“中国的生育与计划生育”的论文，分析了 1981 年前后我国的分省数据。他发现，在那些都市化程度较高的先进地区，计划生育工作是十分普及的，以

① Johnson, J. T. et al., Impact of the Malaysian family planning programme on births: a comparison of matched acceptor and non-acceptor birth rates, Population Studies, 1978, 32, 2, July, 215-230.

首先,我们来看政策。从计划生育的具体规定中(详见附录三),可以看出深刻的文化含义。例如,关于什么人只能生一胎、什么人可生二胎的政策规定就是如此。它规定:(1)夫妇双方都是国家职工:一胎;(2)夫妇当中一人是国家职工,一人是农民:一胎;(3)夫妇双方都是社办厂职工:一胎;(4)夫妇当中一人是社办厂职工,一人是农民:二胎;(5)双农户:二胎。允许生二胎的还必须符合一个条件:头胎是女孩。另外有13种人可以破例生二胎,他们是:男到独女家结婚落户的;夫妇一方两代及两代以上均系独生子女的;夫妇一方为非遗传性残疾丧失劳动力的;兄弟两人以上只有一个有生育条件的;等等。从上述规定中至少可以看出这样一重文化含义:生孩子具有正面价值,所有那些可以照顾生二胎的,都是社会上处于不利地位的人:农民、夫妇中只有一人在村办厂工作的人家、招婿的人家等,生育在这里被当作了一种对不利社会地位的补偿手段。对于再婚者的政策是:准许生一胎,不管生男生女,生后都要绝育。前任配偶已有两个女孩的,也可再生一胎,属于政策性三胎。由于这种情况很少见,对总出生人口不会造成太大的影响。

在余姚,为了保证上述规定的实施,采取了许多具体措施(详见附录四)。例如,男方双方到达法定的结婚年龄但未达晚婚年龄去登记结婚的,必须签订晚育合同,并交纳200元晚育保证金,晚育后归还本息。何谓晚育?原则上女方要到23周岁才安排生育,发给准生证。

再如,对每个孕妇的计划内生育实行“三证制度”,即孕妇须出示身份证、准生证和妇幼保健卡才可生育。据计生委的同志说,这些措施的目的不仅为了控制生育数量,还为了保证生育的质量,使孩子生得好、养得好。至于产妇死亡率,国家要求不超过3%,1991年全年余姚一例产妇死亡也没有发生。

目前余姚的医疗力量已能做到“绝育不出区，人流不出乡”（区是介于县与乡之间的一级行政机构）。这一切都为计划生育措施的实施准备了条件。

南阳村所在的郑巷镇的计生干部告诉我们，现在农民生育已经没有土法接生的了，一般都在镇卫生院生，难产的才送余姚城里。生孩子的费用包括检查费 50 元，接生费 100 元，剖腹产要 300 元至 400 元，最高有收 800 元的。“因为就生这一胎，人们情愿多花点钱”，此外，分娩前还要计划生育保证金 50 元，按规定完成了节育措施的（放环或绝育），再把保证金还给他们。

妇女计划外怀孕后，可以领到一张免费的流产手术卡，由市里出钱，补贴生活费和营养费。经济况好的乡补助 30 元，差些的补助 15 元，职工有 3 天假期。放环手术补助 5 元。领取独生子女证的，一次性发放独生子女费 150 元。

在余姚这样计划生育政策得以严格执行的地方，只有两种的生育行为是不合规范的：一种是计划外生育者；另一种是所谓“双农独生子女户”。对于这两种“规定动作”之外的“自选动作”，计划生育工作方面的政策一个是罚，一个是赏。

对于计划外生育，主要的办法就是惩罚。采取的惩罚手段有停职、停薪、吊销营业执照、行政记过、党员开除党籍、罚交社会抚养费，等等。先是想尽一切办法终止妊娠，一旦计划外孩子被强行生下，则对当事人实行惩罚措施。镇计生干部告诉我们：“对那些生了两个女儿之后坚持要生多胎的人，先劝阻，如劝阻无效再采取强制措施，把家产拉到乡里，想通了再送回去，硬要生下来就罚款。在 1989 年以前，计划外一胎罚款 50 元，二胎 100 元，多胎 500 元；1989 年以后按工资 20—50% 连罚 5 年。超计划一胎由村里收罚款，二胎以上要求把罚款送到乡里，生第三胎的自 1989 年起由派出所执行处理。

从孩子出生之日起，要求他们 15 天内来交罚款，不交的可强行去要。这两年乡里没出现过生第三胎的情况。”

南阳村所在的行政村支书说，10 年以前实行的是定额罚款，根据情节轻重，最少的 50 元，最多的 500 元。支书说：“只做工作不罚款群众不买账，罚了几个人，老百姓才服了。那时，500 元相当于一年的收入，现在人们有钱了，罚款真不怕，拿 5 万块钱都愿生，我们只好坚决用行政方法来压。计划生育不压住不得了，家家都愿意生。可手段过猛过辣也会引起反感。”

由于不少农民进入村办企业工作，按月领取工资，遂使扣钱切实可行。据余姚计生委的干部说，当地一个村办企业厂长，为了生育一个计划外的儿子，先后共交纳了 6.7 万元的罚款。由此可见，某地货币经济的程度越高，国家行政机构控制人们生育行为的能力就越强，反之则较弱。因为行政手段可以包括开除公职，从工资中扣发罚金，等等，而对于那些无公职可开除，无工资可扣的人就比较难办。这也说明，虽然降低生育率的直接有效方法是计划生育，但与计划生育工作的效果关系极大的货币经济程度，也在间接地起着作用——“有款可罚”和“能罚到款”就是它起作用的方式之一。

以下是南阳村几个罚款的例子：

妇女 A 头胎生个女儿，按规定可生二胎，但她没有等过规定的间隔 6 年，才过两年就生了二胎，结果被罚款。

妇女 B 头胎头的是男孩，6 年后又怀了孕，拒绝流产，被罚款 400 元。这是在 80 年代初，对计划外二胎远没有后来严厉，所以只是罚款了事。

妇女 C 头胎生一男孩，由于她兄弟家不育，所以 1988 年私自怀孕。村里发现了，多次上门做工作，她哀告说是为兄弟生一个，但无济于事，最后怀孕已 6 个月，镇里强行拉她去做

了人流。镇计划生育委员对我们说：“说起来做这种事太忍心，但没有办法。一来是任务，二来开一个先例，以后工作不好办。”

另外一种在“规定动作”之外的选择是所谓“双农独女户”。在1991年底，余姚全境放弃二胎指标的“双农独女户”有2049户，比1990年增加了234户。市里决定要优先为他们办养老保险。由市里为每对夫妇人出50元，乡里出100元，村里出100元，个人自己出500元。此外规定，乡镇企业给他们优先安排工作，并发给一次性奖励30元。行政领导机构还给予双农独女户以政治上的奖励，召开表彰大会，给他们戴红花，令其有光荣感。

表6-6 是1979年至1985年间南阳村所在行政村的超生罚款记录：

队别	超计划胎数			超生年月	罚款金额	付款情况			
	一胎	二胎	多胎			第1年	第2年	第3年	第4年
4		V		80	50	50			
7	V			80	50	50			
2			V	80	200	50	50	50	50
6			V	80	200	50	50	50	50
6	V			81	50	50			
8			V	81	200	200			
8		V		82	50	50			
11		V		82	100	100			
6		V		82	100	100			
4		V		82	100	100			
10		V		82	500	500*			

* 头胎是儿子，所以罚得比其他人重。

南阳村所在乡有22户双农获得独女户。镇计生干部给我举了这样一个例子：一妇女头胎生了个女孩，是剖腹产，她身体不太好，家庭生活也较困难，于是就响应国家号召，决定不要第二个孩子了。对这类人，乡里以精神鼓励为主，也给一点

物质鼓励。以前根据乡里经济状况，按每年 100 元给过一段时间，后改为 30 元，其中镇计生委出 15 元，村里给 15 元。但据她说，村里财政状况不好的常常发不下来。从 1979 年到 1987 年，一直坚持实行每年给双农独女户发 30 元钱的作法。后来财政紧张，就不年年发了，改成一次性奖励。对于只生一胎就做了绝育手术的人，一次性补助 50 元，送价值 30 元的棉被 1 条。大多数妇女生育一胎后，只是放环，不愿做绝育，主要的顾虑是怕孩子出意外，一旦出现这种情况，放环的可以补救，绝育的就无法补救了。全乡一孩育龄妇女有 1000 多人，生育后做了绝育的只有 35 人。

计划生育的一切赏罚措施背后，无疑有这样一句潜台词：人人都想生，为生育赋予正面价值；行政力量只能靠强力控制这股生育冲动。农民生育欲望的强烈，使他们完全不能理解目前大城市中以出现的自愿不育现象，甚至不愿相信双农独女户的选择是出于自愿的。当我向一位村民提到余姚也已有了少量双农独女户时，他非常自信地说：“他们肯定是身体有病，或者其他不能生育的原因，绝不会是能生而不生的。”于是，计划生育政策在我国富裕农村造成了这样一种局面：生育行为（尤指生育数量）不再是个人选择的结果，而是由行政力量强制推行的非个人选择行为。这里所谓“非个人选择”是指：基本上没有人会在允许生的时候不生，也不会有人在不允许生的情况下强行生育。个别的例外只有令大多数人不可理解不可置信的双农独女户，以及那些为生个儿子不惜出 6.7 万元罚款的人。

影响计划生育工作效果的第二个要素是干部。余姚的计划生育工作之所以能够在全省以至全国名列前茅，还因为当地行政力量强大有效，对计生干部有周密的布置和严格的考核。市、镇（乡）、村三级都设专人负责，市政府考核乡政府，只

要出生一个多胎，就要从财政扣除该乡镇全体干部奖金额的5%。乡一级又考核到村，做得好，报酬奖金都高，违反计划就扣奖金。全市共有3000多个计划生育联络员，每村都有一个，每半月开一次摸底会，对村里每个育龄妇女的情况做到了“了如指掌、无一遗漏”的程度。

在南阳村，计生干部对全村育龄妇女的情况熟悉之极，她给我们作了详尽的介绍：全村57名育龄妇女中，有31名绝育（54.4%），13名放环（22.8%），3名使用药具（5.3%），3名不育（5.3%），余下的7名属于以下三种情况：新婚尚未生育，目前正在怀孕和刚刚生育尚未作进一步处置。村计生联络员告诉我们，现在基本可以做到“一孩放环，二孩绝育”。当我们问到如果有人把孩子送给别人寄养或假称婴孩死亡怎么办时，她说：逃不过去的，村里每个人都互相熟识，怀孕不可能瞒住人，生下孩子后，送到哪里都可以查出来。如果假称死亡，就要查清什么原因死的，什么时候死的，埋在哪里，这样就无法装假了。只须举出一个细节，就可以知道这里的计划生育工作已经细密到何种程度：村里的联络员要对每位育龄妇女的行经情况进行逐月登记，并竭力作到“将孕后工作转移到孕前工作”。在郑巷镇，从1989年1991年，每年的出生人流比分别为：1:0.73；1:0.581；1:0.56。出生人流比的降低说明许多工作的确作到了孕前。

余姚市计生委主任也告诉过我们，在城里不少企事业单位，计生干部要逐月检查妇女的卫生巾，将行经日期登记下来。余姚某工厂采取在发放福利卫生纸之前检查妇女卫生巾的办法，验过经血才发卫生纸。如果月经不来，就要立即搞清原因，如果确属计划外怀孕，就坚决要求流产。

可想而知，这种工作很难得到人们的竭诚支持，因此计生干部在当地有苦经曰：我们这个工作不但没有任何好处，还要

说，当时像他这样去做男性绝育的干部并不少见，对计划生育政策的执行起到了带动作用。他笑着说：“这在当时叫作‘破除旧思想，树立新风尚’。”在沁县南山头村，干部的风格就远没有这么高，他们利用手中职权多生抢生，造成计划生育工作的流产。这恰好从反面证明了同一个论断：干部因素关系着计划生育工作的成败。

决定计划生育工作效果的第三个要素是资金。在那些计划生育卓有成效的地方，各级财政必定投入了相当的资金，以奖励群众和调动干部的工作积极性。养干部须有财力，无财力则无干部，无干部则无计生工作。这一点使得计划生育因素的作用同某地的社会经济发展程度交织在一起——发展程度较高的地区才有较多的资金可以投到计划生育上面。正如前文宏观数据分析结果所显示的那样，至少在宏观上，计划生育因素不是完全独立于社会经济因素在起作用的。虽然计划生育对降低生育率的直接作用远远大于社会经济因素的作用，但社会经济因素却是通过计划生育因素的影响，间接地起到了降低生育率的作用的。

余姚共辖 3000 多村，所设 3000 多名计划生育联络员每年的报酬从 30 元至 80 元不等，乡里村里各出一点资。计生联络员每此会议须补助两三元。近期余姚开始实行为计生联络员和妇女主任办养老保险的办法，市里给每人出 100 元，其余由乡里村里支出，以此鼓励计划生育干部的工作积极性。

与计划生育有关的各类手术费用也要由政府负担：绝育手术价值 20 元，人流 30 元，中引 32 元，大引 50 元，全部在计生委记账。南阳村财政由于财政雄厚，对不管用何种方法作了绝育的村民，一律补贴 60 元钱。村里有 3 名妇女专门去上海注射了输卵管粘堵针，因为她们认为这种方法效要较好，可以免受开刀之苦。

前文曾提及南阳村所在行政村的财政状况，一年财政收入近9万元，主要来自村办企业。这9万元除用于农田基本建设、治保主任和妇女主任。他们的月工资在1990年是60元，1991年增加到110元，年终还能发些奖金。有了这样的财力作后盾，才有干部能做些工作。换言之，尽管行政力量的强弱是决定计划生育工作好坏的直接因素，但在背后支持行政力量的，却离不开富裕程度这一间接因素。

计划生育工作在贫困农村是另一番景象。在沁县计生委，干部告诉我们，1990年全县的出生率为22.38‰，受到了上级的批评，因为这个数字超过了当年全国的出生率21.06‰和山西省的出生率22.31‰。

从政策上看，沁县与余姚大同小异，都是非农业居民一胎，农业居民头胎生女儿的可生二胎；也在实行“一胎放环，二胎绝育”的节育办法。从1986年开始，对生育计划外二胎的处罚办法是，每年罚夫妻双方工资的20%，连罚7年；计划外三胎的罚双方工资的25%，连罚7年。从1987年开始对非农业居民实行生育计划外二胎多胎的人一律开除公职的办法。到我们调查时（1991年6月），全县累计开除了五六十人。在贫困地区，国家职工的非农业身份与农业身份之间的利益有天壤之别，所以开除公职是非常有效的惩罚手段，比罚款要有力有效得多。我在沁县计生委访问时，正好碰到县里某工厂一位职工在那里向计生干部求情，请求减轻处罚，计生委主任却是一副铁面无私的表情，表示难以通融。

沁县余姚两地的计划生育政策大致相同，为什么计划生育的效果却相去甚远呢？问题出在干部和资金上。

在南山头村，仅有的几位从村财政拿津贴的干部中，生孩子几乎都是打了先锋的：会计家有三个儿子；主任家有四个儿子，虽然其中两个养在他兄弟家里，不算在自己门下，但村里

续表

职 务	每人每年 (元)	合计 (元)
医生	100	100
村民组长	80	320
民兵连长, 团支书, 妇女主任	25	75
总 计		2105

收入如此菲薄, 可想而知, 干部的工作积极性是很难调动起来的。南山头村的主任这样对我说: “现在不像从前了, 开会开不起来。村里财政每年提留粮食 3000 斤, 钱 6000 多元, 可是收也收不起来, 扣也扣不住, 只好记账, 村里家家都欠村财政钱。”在行政机构的财力如此薄弱的地方, 计划生育政策的刚性会差许多。主任说, 现在最难的就是两件事, 一是计划生育难, 二是提留难。正如沁县县委书记在一次报告中所说: 现在党支部村级政权没有吸引力了, “空贫难管妻, 管妻要东西”。他把目前有相当一部分村戏称为“光屁股村”, 说它们双层经营无法搞, 对农民的服务谈不上, 军烈属五保户难照顾, 教育经费没保证, 干部补贴兑不了现。农民说这些村是“有集体无经济”, 只剩下“一张桌子, 一个戳子”。“集体成了光棍汉, 干部装章全村窜, 盖个戳子混吃顿饭”。于是老百姓这样说: “吃的穿的不靠你, 不批不斗不怕你, 要粮要款不给你, 超生孩子不告你。有了问题要找你, 解决不了问题要骂你。”

南山头村在计划生育中实行的惩罚措施主要有: 生一胎后不放环的罚款 300 元, 生二胎后不做绝育的罚款 400 元, 生三胎后不做绝育的罚款 700 元。生育多胎后做了绝育手术, 才能给孩子上户口。1990 年, 全村共收罚款 2000 多元。在与村主任的交谈中, 他提出一种值得引起注意的看法: “控制人口的事情不用罚款的办法就好搞, 像现在这样实行罚款就难办, 许多人倾家荡产也要生。1982 年、1983 年那阵不搞罚款, 就靠

衡中寻求生育率变化的根源。然而，在人们的生育行为中，除了理性的选择之外，显然还有一些非理性的成分。这里所谓“非理性”，是指人们有时会做出一些明明将对自己不利的事情。从宏观上讲，一个国家会做出非理性的选择，例如中国50年代的鼓励生育政策；从微观上讲，个人也会做出非理性的选择，例如因为生育过多而使自己贫穷。对于那些千方百计“偷生抢生”的个人来说：生育行为根本不是有意识的理性选择，而是一种不计后果的非理性行为。

生育控制中被忽略的另一个严重的非理性行为放任痴呆人生育。面南山头村调查时，一个令人震惊的发现是人种的退化：全村低智人、痴呆人、先天性残疾人、患有神经病和癫痫病的人共计25人，占全村370人的6.8%；这25人分散在22户中，占全村89户人家的24.7%。换言之，全村每4户人家中就有1户有这种人。25人中有20人是低智（呆傻）人，癫痫2人，哑巴1人，先天失明1人，神经病1人。出于对这种情况的震惊，我找到县残疾人联合会负责人，据他介绍：南山头村所在的羊庄乡属于多产痴呆婴儿的地区，全县像这样的地区还有几个。

南山头村的低智人不全是由本村人生育的，有几位是男性村民从外村外乡娶来痴呆女作妻子的。由于结婚费用昂贵，一些赤贫户（如羊户——牧羊人）单身青年不得不娶周围村庄的痴呆女人作妻子，这些女人的价值在于作泄欲工具和传宗接代。虽然她们生育的子女不一定是低智人，但孩子出生后的养育环境过差，很难成长身心健康的人。当我与县计生委干部商讨制定有关痴呆人生育的法规的可能性时，他们似很为难，说：上边没有统一政策，只好让她们生去。这些人的智力使她们完全不懂什么计划生育，也无法自行去作绝育手术，仅仅把她们送去医院这件事，就不知要动用多少人力物力。因此，尽

七、生育文化的现代化

1. 生殖与性

在讨论生育观念时，不可不搞清生殖与性的关系问题。曾有过这样一件事：一位西方文学家到中国与同行作文化交流，向我国一位著名剧作家提出这样一个问题：中国的文学艺术为什么不表现性？我们这位剧作家答道：中国人很不看重性。西方作家疑惑地反问：那为什么中国会有那么多的小孩子呢？看来，这位西方作家对中国文化相当陌生，不明白缺乏性快乐并不一定意味着缺乏子嗣这个道理。在中国文化中，生殖与性是两个不同的论域，不可相提并论。具体说来，生殖受到普遍的尊重，鼓励，赞美；而性的快乐却处于一种暧昧的地位。

在中国，其实不仅是性快乐，一切快乐都是被打入可疑之列的。中国人不情愿承认自己是为了个人肉体、感官或精神上的快乐来做某件事的，而要为自己的行为寻找其他更能“说得出口”的理由。比如，他们会认为，如果说性行为是为了生殖，而不是为了肉体的享乐，就显得更理直气壮、官冕堂皇一些。在西方文化中，洛克（J. Locke）的“快乐原则”（趋乐避苦法则）具有很大的影响。这一原则的主旨认为，人的行为是为了最大限度地追求快乐与幸福（“激起欲望的是什么？我答道，是幸福，仅是幸福。”——引自洛克《人类理智论》）这

一原则似乎并不适用于中国文化。中国传统文化的哲学基础并不是“快乐原则”和市场理性，而是以压抑个人为其主要特征的“现实原则”，及以家庭这个小群体为重心的“生存繁衍法则”。“快乐原则”不适用于群体，群体的快乐必须靠其中个人的快乐来定义，或者说是一个统计的概念；而群体的生存却不须个人来定义。

我把人们在生殖与性的关系上的基本观点概括为这样三大类：其一是基督教义倡导的“只为生殖，不为快乐”的立场；其二是中国文化中现存的“以生殖为主，以快乐为辅”的立场；其三是目前发达国家盛行的“以快乐为主，以生殖为辅”的立场。

尽管中国文化鄙夷性的快乐，将它视同于吃喝排泄一类的低下粗鄙的生理需要，却也并不以为性欲就是罪恶。公开申明以性欲为罪恶的倒是基督教的教义。基督教的一个基本教义即认为，以快乐为目的的性是堕落和罪恶，惟一可以被允许的性，是以生殖为目的的性。基督教允许满足性的需要，但是只能在两个条件下：一是必须通过婚姻结合；二是要以生育后代为目的。在托马斯·阿奎那的影响下，繁衍种族被看作是性的自然目的，而纯粹为享乐目的的任何一种性的欲望，都被认为是破坏自然法则的。不是通过婚姻结合和以生育后代为目的的性关系，被认为是严重的恶行——堕落和纵欲，要受到刑法的制裁。圣奥古斯丁也确信，婚姻内的生殖是道德的，但是相伴随的激发性器官的淫欲或情欲，却是人类罪恶本性的一部分。

当代天主教关于生育问题的基本文件是有关基督徒婚约的通谕《庇护十一世的教廷通牒》（1930年）。罗马教皇发布这道教令的目的，据说是为了反对割断婚姻与生育之间的联系。罗马教皇的观点是以圣奥古斯丁的著作《结婚的益处》为依据的。罗马教皇庇护十一世指出：生育即使不是结婚的惟一目

的，也是最基本的目的。结婚实质上是一种纯洁的性结合，而且只有当夫妇愿意为家庭增添一个孩子时，婚姻行为才能获准，把性和生育分开是非法的。婚姻的价值及其正当性，是从它延续人类后代的职能中派生而来的。

目前天主教会对于性行为最具权威性的论述，是保罗六世教皇在1968年的通谕。通谕要求，性交行为“必须保留生养人类后代的自然潜在力”。依照这种观点，一切避孕措施及任何形式的非生育的性行为都是不能接受的，因为它们没有达到生养的目的。道德禁令并非针对没有生育可能的每一次性交活动，而是针对那些故意使用控制生育的“人工”方法来干扰生育过程的性交活动。

有人将基督教以生殖作为性行为惟一合法目的的观点及与此有关的一些道德准则概括如下：（1）性交的实质在于排泄精液；（2）性交惟一道德的功能就是生殖（因此，以任何防止生殖的方式排泄精液，都是违反自然的和不道德的）；（3）生殖是在成年期自然实现的；（4）进行性交的人们要为抚养他们所生的孩子提供一切必要的东西；（5）纯粹的一夫一妻制婚姻是抚育后代成人的最好环境；（6）女人从属于男人；（7）在婚姻生活中，男人的行为表明，他是女人的统治者；（8）离婚是不应当的。^① 他的概括已经超出了性行为目的的范围，进入了婚姻制度、男女平权等问题的领域。

由于基督教教义尤其是天主教教会对于一切“干扰生育过程”的性行为的明确反对，西方人才会在堕胎、避孕这类问题上长期争论不休，陷入极大的困境，就连总统竞选时，也须在堕胎问题上发表自己的观点，致使这一问题超越了宗教信仰的

^① R. T. 诺兰等：《伦理学与现实生活》，华夏出版社，1988年，第260页。

范畴，进入了政治领域。与此形成鲜明对照的是，中国文化对堕胎、避孕一类行为完全不构成任何压力，即使是怀孕很大月份的引产（所谓“中期引产”、“晚期引产”），也很少会带来罪恶感，心上的阴影惟有对未出生婴儿的一点亲情，就这一点点亲情也不是完全不能割舍的。由此观之，在基督教文化中，生殖这件事具有较重的神圣色彩；而在中国文化中，生殖却基本上是一件世俗的事情。在神圣的领域，有的是天堂与地狱的对立，上帝与魔鬼的对立，善与恶的对立，于是，为生殖的性行为被视为善，为快乐的性行为被视为恶；在世俗的领域，就不存在上述的对立，而只有大事和小事，重要的事与不重要的事的区别，于是，为生殖的性行为可以被视为大事、正事、重要的事，为快乐的性行为则可以仅仅被视为小事、不重要的事、不足挂齿的事，而并不被视为罪恶。

依我之见，把性行为的目的仅仅限于生殖是十分荒谬的，甚至可以说是一种相当偏执的看法。仅仅因为某种行为具有某项功能，就否认这一行为的其他功能，并且认定只有某项功能是“符合自然的”，其他功能是“违反自然的”；某项功能是高尚的，其他功能是低下的；某项功能是善的，其他功能是恶的，这种论断有什么依据呢？它充其量不过是一个人或一群人的主观感想而已。持这种观点的一群人既不能强求其他人群同意他们有相同的看法，其他人也无必要与这群人的观点取齐。举例来说，吃饭有果腹的功能，也有给人带来味觉快感的功能，我们不能断言只有果腹的功能才是符合自然的、高尚的、善的；满足味觉快感的功能就是违反自然的、低下的和恶的。同理，我们也没有理由断言，只有性的生殖功能才是符合自然的、高尚的和善的；享受性的快乐就是违反自然的、低下的和恶的。

与基督教文化的以生殖为善以享乐为恶不同，中国文化并

不特别强调“享乐是罪恶”，而只是对生殖繁衍这一方面特别加以强调而已，所以我认为它是以生殖为重，以快乐为轻，以生殖为主，以快乐为辅的文化。

有西方学者在论及中国人的婚姻时曾一针见血地指出，在许多中国人心目中，幸福这件事情毫无重要性可言。他说，人在结婚时要选择一个在兴趣和思想方面与自己相适合的人，这种看法在中国几千年来都鲜为人知。“万幸的是，一些这样的婚姻（包办婚姻）导致了幸福，可是在多数情况下，这种结合都非常不幸。至今某些人依然认为，幸福完全是个无所谓的事情。”^①的确，在中国人看来，只有生殖繁衍才是重要的，值得“郑重其事”的；个人的幸福与快乐这种事，所谓两情相悦、儿女情长之类，实在是可有可无、无足轻重的，根本不值一提。只有承认这一点，才能解释南山头村那些娶痴呆女人为妻的人的行为，也才能解释许多没有感情的婚姻。中国文化之有幸成为世界上少数几个绵延数千年不曾断绝的文化之一，崇尚生殖应当说是功不可没的。然而，今天令我们痛苦无比的人口问题却也是因此而起。中国文化几千年执著于生殖繁衍这件大事，已经使这个地球上五分之一的人成了中国人，执著已经变成了偏执，生殖崇拜在中国也已经成为“文化滞后”的范例——环境已经改变，对人口繁衍的客观需要已经改变，可对于繁殖的盲目信仰仍在盛行；无论是家庭婚姻一类的机制，还是道德伦理观念，仍旧保持着鼓励生育的偏向。这实在是中国人的大不幸。

在这种极度重视生殖繁衍即重视人而忽视其他一切方面的心态之上，中国文化形成了以人为中心的特色。于是，当西方

^① J. L. 斯图尔特：《中国的文化与宗教》，吉林文史出版社，1991年，第70页。

的以物为中心的观念遇到麻烦（例如遇到了所谓“发展的极限”的问题）之时，中国思想界的新儒家一派应运而生。他们企图弘扬中华文化以人为重心的精神，给西方文化治病。例如，新儒学家钱穆为中西文化所作的概括是：“中国文化乃人文本位者（此即指其内倾），西方文化乃自然本位者（此即指其外倾）。”前者他称为“文化心”；后者称为“宇宙心”。^① 钱穆说：正因为中国传统文化看重人，所以中国历史传统至今未断。“商亡有周，周亡有秦汉，秦汉亡了有唐宋，有元明清至现在。历史的命脉只靠人。政治可以腐败，财富可以困竭，军队武力可以崩溃，最后靠什么维持此国家与民族？就因为有人。从中国历史上看，不论治乱兴亡，不断地有一批批人，永远在维持这道，这便是中国历史精神。”^②

如钱宾四先生所言，中华民族的传统文化不会因武力的失败、财富的流失、政治的腐败而失败，这就是说，这个文化的主旨不是崇尚武力，像那些骑马民族的文化那样；也不是集聚财富，像古代地中海边上某些城市文化那样；它的主旨不是平等、人权等等，所以不一定要有一部像样的宪法；它的主旨是一种内省、自律的有关人的学说。那么问题就在于，这种文化怎么能保障自己不致灭绝。虽然大多数历史书上都说，中华民族文化可以同化外来文化，但是这种作用只能通过潜移默化来起作用，短时期内难以奏效。实际上起作用的是中华民族的人口优势，或者说，在生育力上的优势。能够说明问题的不光是中国典籍里有关重视生育的论述，还有在历史上中国人在生育

① 钱穆：《中国文化与中国人》，刘志琴编《文化危机与展望》，中国青年出版社，1989年，第38页。

② 钱穆：《中国文化与中国人》，刘志琴编《文化危机与展望》，中国青年出版社，1989年，第11页。

方面的惊人表现。宾四先生说，西方文化外倾，这就是说他们在现实的世界里长处；中华文化内倾，这就是说我们在内心世界里长处。在自然界里，假如有一种动物没有一种外在的长处，而又不致灭绝的话，必定在生殖方面有惊人之处。而当一种动物有了这种外在的长处之后（比如狮子老虎之类），过度的生殖能力就是一种自杀之道了——狮子老虎的数量一多，就难免饥荒。外在的长处和生殖力的强劲不能并存。不但动物是这样，人也是这样。宾四先生只是抽象地谈到总有一批批的人来继承道统，却没有提到在一个民族武力财富政治全部完蛋的时候，怎么还是不缺人，这一点实在是个缺憾。

中华文化的内涵到底是什么，就是新儒家的大师们也不能给出一个清晰的解释，他们的解释总是和西方文化比较而言的。中华文化的成就是什么，我以为用不到大师，这世界上一切人都知道——中国人比哪国人都要多。当然，说它是一种不崇尚在外部世界的成功，只崇尚内部和谐的文化，大致是不错的。假设内部外部以家为界，一个人在外面没有成就，家里又很和谐，又能干出些什么来？这一点我在贫困的中国农村已经得到了肯定的结论，就是生孩子。

中国传统文化里有提倡生育的成分，但我认为把提倡生育说成是这种文化的主体却不够充分。我们不妨从反面来看这个问题：假设这个文化的其他部分不变，只把有关生育的成分改成提倡节育，那么它登时就变得荒谬无比。这是因为这个文化不尚武，善战者服上刑；不言利；其中的人也没有公民意识，不会主动为国捐躯。在外敌面前再不具备十倍以上的数量优势，他怎么可能存在下去。从另一方面来说，正是因为中华民族在任何外敌面前都有了十倍以上的数量优势，所以就有可能不忧外患，不惧灭种，不必像塞外胡人一样精子骑射，不必像犹太民族一样精于理财，不必像古希腊城邦公民那样参与。我

们可以从容坐下来思辩，追求和谐，在伦理方面精益求精。我的观点是，中国传统文化里提倡生育的内容，属于一种自保的成分。

在自然界中，每种动物都占据一定的领土和空间。凡资源占有率高的种类，生殖率必低，而资源占有率低的，生殖率必高；否则难以生存。许多研究已经查明，几乎所有动物所占据的空间都正好是足以保证其食物供应的空间。在美国西部地区的美洲狮，需要约 40 英里的活动半径，少于 40 英里它就得不到足够的食物。美洲狮的主要食物是鹿，每只鹿在美国东北部地区可能需要 40 英亩被砍伐区的次生林才能养活；在干旱的西南部可能需要 400 英亩。^① 中华民族的文化崇尚自律节俭等，从外部看来，追求的就是低占有，因而高生育就是它的题中应有之义。另外，中华民族文化强调的是对自然的领悟（不是理解）。所以我们可以假设它从自然界学到了一些东西。在自然界里，动物生存的机理是靠遗传基因传递的，这其中的奥妙尚未搞明白。而中国的传统文化是靠文字来传递的，对它就可进行分析。两千年前，孟子讨论过义与利这对概念。当他宣布了仁义的胜利时，也就是宣布了一条低占有高繁育之路。事实证明，这是最牢靠的自保之道。几千年来，好多域外民族曾经一时强大，入主中原，而我们则忍让不争，小心地繁殖后代，结果是在驱使那些民族强大的物欲又把他们导向毁灭之后，我们还存在着。新儒家的学者们提倡的，大概就是这个，虽然他们不会承认这一点，甚至并没有意识到这一点。

人类学认为，一种文化的基本内容是生活方式。这一点常被哲学家忘记，而仅仅记住它的价值观方面。从这个意义上讲，北方一些骑马民族的文化，可以称为“老虎文化”。这些

① 威廉·福格特：《生存之路》，商务印书馆，1988 年，第 43 页。

民族崇尚武力，辽阔的北方尚不能养育他们，故而入主中原成为必然。相比之下，中华民族的文化就是一种“兔子文化”，小小一片土地上养育了无数的老百姓。比之北方民族，对自然资源的低占有、高繁育以及在正常年景之下的低夭折都是不争的事实。老虎比兔子强大，但是老虎文化却比兔子文化短命。现在野兔子依然是一种多见的动物，老虎则是不多了。这说明比之尖牙利齿，忍让不争加上三个月一窝确实是更为强大的武器。当然，对中华民族文化，还可以有不少解释，但在生活方式方面与周围文化相比就是这样的。

在历史上，中华民族的兔子文化有其优越性，这是不争的事实。至于到了现代它仍能保持影响，是否因为它优越，就是另一回事。我在南山头村调查时，发现村民文化水平不要说比城市，就是比富裕地区的农村也差得极远。如前所述，村里还有相当数量毫无思维能力的人。假如你说这种地方受到传统哲学的影响，故而“内倾”、“关心人”，简直就是一种神话。但是传统的影响依然是大的，它来自传统生活方式。而传统生活方式在这里保存着，是因为它无可替代。村民们内倾，是因为无“外”可倾，关心人（正确的说是关心家里人），是因为再没有什么可以让他关心。除此之外，村里每一个人无不想有个机会迁到城里去，过一种比较现代化的生活。因此，不管历史上是怎样的，古老的文化传统至今仍在中国很多地方起作用，主要是因为传统的生活方式尚无可替代，是一件无可奈何的事。退一步说，就算是在历史上先有了关于内倾或外倾的思辨，并由此决定了中国人的生活方式（在此我要声明，我一点也不相信是这样的），在现代社会中，情况也截然相反。我所见到的是，有些人因为生活环境暂时无法改变，故而不得不保持传统观念。

性是快乐的，但生育是痛苦的。人为了一时的快乐，就不

得不忍受痛苦的结果。为了生就要忍受死的痛苦；为了创造新的生命，母体要承受损害和痛苦，这是一种自毁的行为。正如叔本华所说的那样：“生殖是最高目的，一旦达成之后，原始的个体便或快或慢地趋于衰弱，同时一个新的生命继之而起，对造化保证了种族的持续，然后，同样的现象又重复着……”^① 自然界的这种安排，如果从进化论的观点看，焉知不是由冥冥中的自然力筛选出来的最佳方案呢？它一方面使人有性欲的冲动要发泄，为了快乐要追求交媾，并以此来保证人种的繁衍承继；在另一方面，它又用生育的痛苦使人不愿生得太多，以致超出自然资源的供养能力。

然而，生育的痛苦并不能降低中国人的生育动力。1872年来华传教的史密斯于1892年出版了一本题为《中国人的特性》的书，其中就谈到了中国人的“忍痛的本领”。尽管自然界设置了生育的阻力，可奈何不得文化力量的强大。文化能够使人以苦为乐，甚至对痛苦甘之如饴。如果说人的本性是趋乐避苦的，那么就应当有更多的女人视生育为畏途才对；在没有外在压力的情况下，女性选择少生育和不生育才是最自然的。然而，文化的力量是如此强大，它能够大到使人们完全忽略那一点肉体的痛苦，坚强地忍受，或木讷地忍受生育之苦。是文化的力量把中国妇女造就成为“忍痛的本领”最强的人。

要在当代中国农村找到这样以苦为乐的例子，简直可以说俯拾皆是。南阳村有一位孤老太太，一生生育了四个儿子。儿子长大成人，她也垂垂老矣。现在一人独居，老大、老三和老四供给她粮食，每月还给五元钱，老二参军转业在外地，每年给老母二三百元。这家有遗传性疯病，他丈夫发疯死掉已有十多年了，二女儿也疯了，医疗费还要靠老娘来出。老太太苦了

^① 叔本华：《生存空虚说》，作家出版社，1988年，第254—255页。

一辈子，几个孩子全靠她一手养大。家里的贫穷自不必说。她苦成这样，还是为自己儿孙满堂而自豪，用她本人的话来说：“我苦点不要紧，我是快过去的人了，只要儿孙好就行。”在南山头村，人们普遍相信一种说法，即没生过孩子的人活得长，身体好。可比起生育这件事，个人的健康显得微不足道。在村里，一辈子生十几个孩子的女人并不罕见。因为她们的生活目的是家的幸福，而不是个人的幸福。如果家庭不兴旺，个人的舒适幸福都没了意义。现在虽然再无生这么多孩子的可能，但只要有一点点机会，她们就要生第三个、第四个，生育的欲望永远充沛，永不满足。若用弗洛伊德的理论来分析，中国农民的生儿育女简直是一种典型的自毁行为，其动力源于与生的本能相对的死的本能。颇具讽刺意味的是，她们以“自毁”精神去从事的事业，却是创造一个新的生命。

在中国的大都市中，现在终于出现了一些忍痛能力不那么强的人——不少自愿不育者在作出不育决定时，就是以“避免妻子生育的痛苦”作为理由之一的，有几位甚至把这一条列为所有理由中最重要的一条。我将自愿不育者的这一特征概括为“痛点太低”——生孩子的痛苦受不了；养孩子的辛苦受不了；家庭负担重了受不了；生活不够舒适就受不了。在自愿不育者的样本中，有些外企的职工，挣的钱比一般人高得多，可他们还是认为自己的经济能力不够给孩子提供一种体面的、足够好的生活，因而加入了自愿不育者的行列；与此形成鲜明对照的是，南山头村那些一年收入只有他们一月收入五分之一的农妇却在三个四个地往下生。所以我说，自愿不育者的“痛点”比一般人低得多，忍苦忍痛能力比一般人差得多。在自愿不育者当中，许多人表现出以个人健康、快乐和幸福为重的倾向。一对夫妇在问卷上这样写道：“我们认为这样不要孩子的生活水平和生活方式将比要一个孩子长寿 10—15 年。没有孩子的生

活乐趣，常常是有孩子的父母享受不到的。”一对自愿不育的夫妇这样说：“的确考虑过晚年的问题。年轻时的主要精力在工作和学习上，到了晚年就可以尽情享受人生乐趣了。生活是丰富多彩的，到那时我们才有更充裕的时间做自己想做的事，满足自己的各种爱好。”

由此可见，忍痛能力并不见得是中国人民族性中所固有的，而是生活环境造就的。一旦生活环境改变，有了不去忍受痛苦的可能性，还是有些中国人会变得“不能忍痛”的。至少可以肯定，不是生理上的差异使中国人特别能忍痛，而是生存环境的艰辛使一些人对疼痛变得麻木；或是存在着一些让人不得不把个人的肉体痛苦看轻的原因。

考虑到我所调查的自愿不育者的生活和教育水平，他们应该更有理由看重生命本身的价值，结果却不然。他们看重生命带来的快乐，而否定生命本身。在沁县南山头，那里的人有一切理由对生命抱否定态度，结果又不然，那里每个人都看重生命，快乐不快乐，谁也没想过。这简直是黑色幽默。圣人曰：仁者爱人。要是“人”是指孩子，这句话在南山头比在北京城适用。可能是因为大家都爱“人”，所以人就越来越不可爱了；也可能是人越是不可爱，就越要爱“人”。但有一点是肯定的，就是这样爱下去，人就要不成其为人。20年前我在南山头，当地人茹草自甘。最近去时，还是茹草，傻子又多起来。再过20年去时，就算有人长出了尾巴，我也不意外。

与中国妇女的忍苦能力相比，西方妇女显得很娇气。中国人的忍苦能力在生育这件事情上表现在两个方面，即生育本身的痛苦和哺育孩子的辛苦。在生活的低层次上，为生存所需的必需品就会成为生活的目的。以吃饭为例，在饥饿时，吃饭本身可以成为生活所追求的目标；只有在这一需求满足之后的高层次上，吃饭才是手段，生活另有目的。同理，当生孩子是生

活的必需时（如为养老），忍受生育的肉体痛苦及随后的精神和物质上的牺牲才是不可避免的，人们在面对这些痛苦时，似乎别无选择，唯有忍受；但是当生育已经不再是生活的绝对必需时，还有什么力量迫使人们非生育不可呢？这样的力量有两个：一个就是本节所谈到的中国文化对个人趋乐避苦天性的否定态度和以苦为乐的精神；另一个则是中国文化以家庭为本位而不以个人为本位的价值取向。

无论在中国的传统观念中，还是共产党的意识形态中，个人的自由和快乐都属于被忽略之列。费正清（J. K. Fairbank）这位深谙中国文化真谛的美国人早就注意到了这一点，他说：“中美两国的文化似乎仍会同时并存下去，一个提倡公民的自由，另一个则鼓励自我牺牲；一个指责警察国家，另一个则批评个人主义……在五彩缤纷的未来世界里，在中国要想获得个性自由的可能性小于世界上多数国家。因为中国人组织严密，而且他们的传统观念以及进行的教育都是反对个人主义的。也许他们会证明个人主义是过时的东西吧！”^① 费正清的思想具有智者的冷静与宽容：他并未对这两种文化的区别作什么价值评判，并未力褒“个性自由”的文化，也未力贬“反对个人主义”的文化，甚至还用调侃的口吻讲到，中国人“也许能证明个人主义是过时的东西”。这当然是文化相对论者对待异族文化的标准态度。作为一个生活在“反对个人主义”文化中的人，笔者倒常常暗自纳闷：为什么中国人特别喜欢跟自己过不去？在这个世界“五彩缤纷”的文化中，真是很少能再找到一个比中国文化更喜欢自我折磨的文化了。除了美食一项之外，中国人喜欢在生活的各个方面、各种享受中跟自己过不去。中国人乐于压抑自己想要看、听、触、闻那些使感官愉悦

^① 费正清：《观察中国》，四川人民出版社，1992年，第77、82页。

的东西的欲望。例如，世界上没有几个国家还在对欣赏人体之美（包括图像影视）这一点上，像中国人这样大惊小怪了，人们大多以为它不过是愉悦人的感官、使人感到美罢了；又如，世界上到处都有各色人等组成的五彩缤纷的性俱乐部，用以满足人们各不相同的欲望，而中国的法律却使一切在多于两人的人们之间发生的性行为成为犯罪。古训曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。中国文化使得中国人成了世界上生活得最不快活的人民，成了最压抑、最呆板、最缺生气、最无趣味的人民。当然，它也有许多好处，它使婚姻家庭的关系稳定，使人们感到安全，使人的内心趋于安详，容易满足，使人活得不需要耗费多少能源。或许宁静淡泊并不比感官快乐更不幸福，因此我们的活法并不比西方人更不幸福，我们或许可以以此“证明个人主义是过时的东西”，而不必令费正清的善良愿望落空。

发达国家人们的婚姻和性生活已经进入了一个以快乐为主、以生殖为辅的时代。这一转变早在上个世纪下半叶已露端倪，经过本世纪初年的妇女解放运动而臻于成熟，再到六七十年代女权运动及学生运动蓬勃兴起之时，就已达登峰造极的境界了。

虽然生育孩子是男女双方共同的事情，但变革的前沿却充分地表现在妇女解放运动的思想观念之中。著名女权主义者西蒙娜·波伏瓦（S. D. Beauvoir）指出：“女人的功能不再被限制于生殖作用，她的生育子女，已逐渐从天职变为自愿。”^①西方有许多人会这样想问题：个人生活的幸福与舒适比亲子感情及母性更为重要。有人在论及女权主义时说，人们现在已渐

^① 西蒙娜·德·波伏瓦：《女人是什么》，中国文联出版公司，1988年，第209页。

渐承认，并不是所有的母亲都十分喜欢自己刚出生的孩子。作父母的经历对于一个将顺利成长和发展成熟的个人来说，并不是不可缺少的。妇女作为母亲的重要性越来越小（而作为人的重要性则相对增大），致使这一角色在她们的王国里的地位最终被大大削弱。^①

在欧洲，尽管幸福被视为个人的最高价值，而且在达到最高幸福度时，家庭满足超越了其他一切的满足，然而只有四分之一的人认为，妇女需要有一个孩子才能生活得美满。^② 在这一点上，西方与中国的区别在于：欧洲人的家庭只是在幸福这一意义上才拥有最高价值的；而在中国，家庭哪怕是不幸的，甚至是地狱，也仍旧具有最高价值。

在西方，有不少反对传统观念的妻们选择了一种不寻常的婚姻生活。她们认为，不作父母也可以成为人的一种选择，养活孩子并非一件使人高兴的事情。所以他们能够无视许多压力而不作父母。母亲的本能被否定，谴责无子女是一种反常行为的说法也已消失。怀孕和生育子女被认为是最大的痛苦、困难和危险。孩子的抚育被认为是极其累赘而又毫无回报的事情。作父母被认为是对妇女生活机会的直接损害。作父母被说成是“陷阱”，直接或间接损害了人的幸福，妨碍了人们极大地向往自由，选择生活和娱乐消遣。有调查表明，无子女的夫妇比有子女的夫妇健康水平高，婚姻和谐满意感也高。有一项调查将自愿不育的妻们，尚未决定是否要孩子的妻们及准备推迟要孩子的妻们与作了母亲的妻们两相比较，发现前三者

① 乔纳森·哈迪：《情爱·结婚·离婚》，河北人民出版社，1988年，第71页。

② 让·斯托策尔：《当代欧洲人的价值观念》，社会科学文献出版社，1988年，第88、115页。

比后者对婚姻的满意度要高。在婚姻解体日趋严重的时候，无子女的婚姻更能使人得到幸福。某些人的婚姻成功是因为他们不要孩子。^①

我认为，在性的目的是为生殖还是为快乐这一问题上，迄今为止最值得重视的理论是马尔库塞（H. Marcus）关于反对“压抑秩序”的理论。马尔库塞所谓“压抑秩序”指的是这样一种秩序，它仅仅以生殖为性的合法目的，“视正常、对社会有用和善这三者为一回事”，把性欲仅仅作用达到生殖目的的工具，用以生殖为目的的性的“工具原则”、“操作原则”和现实原则“来反对”快乐原则。马尔库塞的思想是对基督教以生殖为目的的性压抑秩序的公然叛逆，是将人类爱欲从生殖的压抑秩序中彻底解放出来的造反宣言，是现代精神向传统道德伦理反叛的旗帜。也正为此，马尔库塞能够成为 70 年代西方学生运动的精神领袖。

从这一立场出发，马尔库塞以一位大思想家的道德勇气，讴歌了俄耳浦斯（同性恋形象）和那喀索斯（自恋的形象），他指出：“古典传统认为俄耳浦斯与同性恋的产生有关。他与那喀索斯一样，拒绝了正常的爱欲，这不是为了某种禁欲的理想，而是为了某种更完整的爱欲。他与那喀索斯一样，拒绝生育性欲的压抑性秩序。俄耳浦斯和那喀索斯爱欲的目的是要否定这种秩序，即要实行伟大的拒绝……俄耳浦斯的语言是歌声，他的工作是消遣；那喀索斯的生命是美，他的存在是沉思。”^② 好一个“伟大的拒绝”，这是以快乐为目的的性对以生

① 罗斯·埃什尔曼：《家庭导论》，中国社会科学出版社，1991 年，第 197—198 页。

② 赫伯特·马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社，1987 年，第 125 页。

系为重，后者以夫妻关系为重；前者两代人之间是反哺关系，后者两代人之间是接力关系；前者属于村落文化，后者属于都市文化等。在这一节，我想在这一分析的基础上，再引进一个发展的概念，即上述诸般区别不仅是中西两种文化的区别，而且是农业文化与现代工业文化之间的区别。这一论断的证据之一是，当西方处于农业社会阶段时，也存在着代际的反哺关系；而在中国现阶段的文化中，反哺关系却正逐步让位给接力关系。

根据米特罗尔等人在《欧洲家庭史》中的描述，“农民经济是一种无货币经济，以致于赡养老人的供养只在家内是可行的，提供实物在超出一定距离时就会是不可能的，因为这需要用现金支付并用此钱购买食物。而在前工业时代，在农业地区中，这两者都是不存在的。”^①哈瑞斯也曾这样说过：“我们正在用老年保险和医疗保险的办法取代工业化以前孩子照看老年父母的制度。当这一过程完成之后，父母孩子之间真正反哺关系的遗迹也将消失。”^②换言之，西方社会并非全无反哺关系，在他们的社会处于非货币经济即农民经济的阶段之时，这种反哺关系也是存在的。只是到了工业化的现代社会，反哺关系才为接力关系所取代。这一取代过程也将会或者说正在我们这个处于工业化和都市化过程中的地道东方国家中出现。因此，反哺关系与接力关系这二者之间的区别，应当说不仅是中西文化之间的区别，而且是农业文化与现代工业文化之间的区别。由此就引进了一个发展的概念，或曰进化的概念。

社会学是实证科学，一切研究都需要假设。然而，许多有关人类的基本假设往往是未经验证的。比方说，人是趋利避害

① 迈克尔·米特罗尔等：《欧洲家庭史》，华夏出版社，1987年，第145页。

② 马文·哈瑞斯：《文化的起源》，华夏出版社，1988年，第178页。

的，每个人都希望享受舒适的生活等。这种思维方式由来已久，多年前美国人在写《独立宣言》时就这样说：我们认为，以下的原则是不言自明的……这就是说，在研究人类事物时，也有像欧几里德几何学一样的命题被宣布为不证自明作为公理来使用的。但是，正如人类学早已证明的那样，这种想法往往靠不住。很多在基督教社会里被认为天经地义的事，在南洋群岛的社会中就完全相反。目前我国城市居民与农村居民在生活方式等方面的差异，也丝毫不小于本世纪初年英美人与南洋岛民的差异。城市中人以为，追求个人幸福是不言自明的，而农村人以为，追求香烟永续是不言自明的。从科学的角度来看，大家的价值观都是假设，最终都需要检验。

人类学的前辈大师指出，在不同的社区里，有不同的文化；在不同的文化里，每件事都有不同的意义，有各自的逻辑；不可以文化中心主义的立场看待这种差异。这就是说，我们不能说自己的文化总是好的，别人的文化总是坏的，这种想法是一种迷信。但是我们又相信，人类毕竟有一些共通的地方，假如不作如是观，发展的概念就该从字典里删去。有些文化的特征，虽然不能被称为坏的，但是的确可以被称为原始的，并且在目前的世界里不可行。

到底何谓发展，以什么标准度量发展，目前尚无定论，我愿为它赋予一个带有哲学意味的定义：所谓发展，就是人类从无可选择到自由选择的过程。所谓欠发展，就是人们所想所做的一切，都是无可选择的；而发展之后，人们就有了一定的选择自由，他们所享受的就远远超出了必要的范畴。

中国农村的村落文化显然属于欠发展阶段，也就是说，在这个文化里面，人们不能按自己的意愿去选择某种生活方式。现在不少中国农民已经比较富了，已经具备了做出选择的物质条件，但他们没有去做脱离早已习以为常的生活方式的选择。

这使我想到一些生活在海里却到上游小溪去产卵的鱼儿。到了产卵的季节，它们就不辞千辛万苦游过大江大河，跳过激流瀑布，直到江河的源头。与其说这种行为出于鱼儿自身的欲望，不如说是因为它们别无选择。到了生命的这一时期，这些鱼除了去产卵，就不知道世界上还有别的事可做。它们的行为只是受到生命周期的支配。中国农民的生育行为和鲑鱼一样：只要到了时候没有外力制止，就一定要生。换言之，他们一致响应生命周期的召唤。这种文化的原始性，就表现在它是如此一致上。

对于另一些人来说，事情就不是这样的。比方说，对于在城市中生活的某些妇女而言，在生育的年龄，她们可能不生育，而是去受教育，或者在事业上求发展。假如你问她为什么要这样做，她会说：要充分地享受生活。充分二字的内涵十分丰富，其中包括了无限的可能性，即洛克的“最大快乐法则”。他认为，人生活的一切目的，就是要最大限度地获取快乐。而快乐是什么却无定义。这就是说有无限种选择的可能性。

中国古代的哲学家说：存天理，灭人欲。这话就是说，只有一种选择；它简直是快乐法则的反面。我认为，与其把中国人和英国人（洛克的国籍）看作完全不同的物种，认为二者适用不同的原则，倒不如相信，从存天理灭人欲到最大快乐法则，人类经过了一些发展。存天理灭人欲的法则比较适用于鲑鱼和欠发展的人类。考虑到鱼和人有共同的祖先，这种说法丝毫不带贬意。实际上，我们除了把“天理”理解为生命周期，也没有别的办法。中国农民的强烈生育动力与鲑鱼的生育动力有极大的相似性。

尽管发展是个连续的过程，但是采用阶段论的说法仍会有助于问题的澄清。我认为，在人类的发展过程中，有着这样一些阶段：原始人类在生命周期的某个时刻，眼里只有一个目

标，除此之外的事一概不想，也不想为什么要去实现这个目标；后来的人除了这个目标，眼里还有了一些别的，这就是各种各样的欲望；再后来又有了一些人，不但拥有欲望，而且会改造欲望，精炼欲望。（“人类也许是不幸的，可是，被欲望折磨的艺术家却是幸福的。”——引自波特莱尔 C. Baudelaire 《恶之花》 LesFleursduMal）对于第二种人，马尔库塞把他们称为单向度的人，这是因为他们的欲望是别人灌输的，而不是自己选择的。几年前，有些中国的新潮学者把马氏介绍到中国，对现代社会进行批判。这类批判在我们的社会中显得超前（不可否认，我国的大都市中的确也有了“单向度的人”，比如那些仅仅遵循广告购物的人），因为我们的很多同胞连单向度的人也不是，恐怕是无向度的人。向度的概念，实际上是数学上的维，统计学上的自由度。作为单向度的人，只能在一个方向上自由活动，按当前社会的品味去争取成功，劲头大的多些成功，懒散の少些成功。但是没有向度的人们，连懒散都没有了，到了该生孩子的时候，就都得拼命去生。

可以这样说，那些尚处于发展的第一阶段的人们的生活，服从于一种原始的恐惧，即种族灭绝的恐惧。所以会有生殖崇拜，会有以生殖为重心的家庭观念、婚姻观念及性观念。陈岱孙曾指出：在一切原始社会，甚至在一切上升的幼年文明社会，“高人口出生率的迷信”（fertilitycult）是一个相当普遍的思想。在原始社会，这一思想可能只是动物界为抵抗高自然死亡率，争取物种生存的本能的表现。到了幼年文明社会阶段，社会因素参加进来了。民族的分立，城邦的组建，首先在政治上要求“广土众民”。然后“有民此有财”的经济要求，才随

社会经济的进一步发展而成为这一迷信的支柱。^①正因为看重人，我们这个民族才一直延续下来，它的文化传统的主要功能就是不断的“传人”，“保种”。中国文化中的祖先崇拜，生殖崇拜，看重香火延续，看重传宗接代，一切的一切都指向这个目标。现在，这个目标已经达成（保种），而且过分地达成了（人口爆炸）。

在牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四位“新儒家”代表人物发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，提到这样的观点：“中国整个民族文化之所以能久，则由于中国人之各种永久的思想。”^②韦政通也讲到过中国人的“求久思想”。他列举的中国文化的十大特征之一就是“悠久性”。他指出：“中国至迟在战国时代，就已自觉地提出求‘久’的思想。如易传言‘可久可大’，中庸言‘悠久成物’，老子要人法‘天长地久’。”^③在我看来，求久的思想就是出于一种原始的恐惧，即种族灭绝的恐惧。这种求久的思想和生殖崇拜的观念，是人类最原始的冲动，这种冲动与鲑鱼的冲动属于同一性质；祖先崇拜则是人类最原始的类似宗教的世俗信仰，因而也是在世界各地最先灭绝的信仰。可以说，中国人（包括相当大数量的现代人，尤指农民）的生活目标相当原始，他们就像原始部落的人害怕绝种那样，拼命繁殖，盲目繁殖，却忽略了活得好些。

高生育虽是自然赋予我们的保种武器，但实际上能不能保种却不一定。鱼类的生育率是最高的，但现在有很多种鱼快给

① 陈岱孙序、彭松建：《西方人口经济学概论》，北京大学出版社，1987年，第1-2页。

② 牟宗三等：《为中国文化敬告世界人士宣言》，刘志琴编《文化危机与展望》，中国青年出版社，1989年，第67页。

③ 韦政通：《论中国文化的十大特征》，刘志琴编《文化危机与展望》，中国青年出版社，1989年，第26页。

人类捞光了。故而就算中国文化虽有使它能久的原因，实际上能不能久下去却不一定。人终有一死，假如有一人因为自己的高寿而断言自己永远不死，那就是一种迷信；如果有一人指望有一种长生药能使他永远不死，这也是一种迷信；如果目前活在世上的 12 亿中国人都指望自己的宗永不断绝，并且一生二、二生四的增殖下去，显然也是迷信；至于说中国文化能久，实际上是说它历三千年未变，而想要它永久不变下去，也是一种迷信——我们已经看到它变了很多，并将继续发生变化。在中国，随着现代化的进程，生殖崇拜、祖先崇拜、传宗接代这种观念正在逐步消退，这或许可被视为中国人从人类发展的第一阶段向第二阶段迈进的迹象。

这项研究的主要结论之一就是：农民生活于其中的文化环境，仍属于发展的第一阶段（原始阶段），生殖繁衍是处于这一阶段的人们无可选择的生活目的，或说是他们对生命周期作出的必然反应。如果想改变或限制这种行为方式，最快捷有效的方法只能是不符合这一文化逻辑的行政手段，而中国农民生育观念的真正改变，则有赖于脱离农村的家庭本位环境，进入现代化工业化都市化营造的个人本位生活环境。我指望这一前景不会像中华人民共和国成立后的头 30 年那样显得遥遥无期。近十几年的情况使人们对这一前景重新萌生了希望。

3. 传统文化变异的可能性

在西方，有过一场长达数十年的关于文化进化论的争论。在 19 世纪末，以斯宾塞（H. Spencer）、摩尔根（L. H. Morgan）和泰勒（E. B. Tylor）为代表的文化进化论曾兴旺一时，其主要理论是将人类社会的发展概括为几个不同的阶

段，或单线或多线，每个阶段的发展进化程度有高低之分。这一理论遭到了以博厄斯（F. Boas）为首的一批人类学家站在文化相对主义立场上的长达数十年的激烈抨击。随后，又有以莱斯利·怀特（L. A. White）和托马斯·哈定（T. G. Harding）为代表的一批学者为文化进化论的复苏所作的努力。两派争论的焦点就在于：文化究竟是一种一成不变的东西呢，还是不断进化或变化的。持文化相对论观点的人们认为，世界上的各种文化没有程度高低之分；而持文化进化论观点的人们则认为，社会是可以根据发展进化的高低程度加以划分的。

在中国，由于受马克思主义发展观（五阶段论）的长期影响，人们比较容易接受文化进化论一派的观点，可以说，五四以来的启蒙运动中，中国知识界所有对传统的批判，都可以划归文化进化论的范畴。整个思想学术界沉浸在一种乐观主义的气氛之中。虽然不免流于肤浅，但有一点同仇敌忾的味道。人们也不深究，只是把所有传统的东西冠之以“封建主义”痛加批判，就像希尔斯（E. Shils）在《论传统》（Tradition）一书中以极为不满的口吻所说的那样：“争取光明、反对黑暗的进步主义派有着一段光辉的历史，它为人类作出了许多成就。可是，近来它走进了死胡同……然而，尽管持进步主义观点的党派开始屡遭挫败，但它培育起来的理性主义和科学主义的庸俗主义一听到‘传统’一词就怒不可遏。”^①这种愤怒与批判的确给中国带来了一些文化的变迁，使持续数千年的传统有了改变。文化传统的改变在1949年以后尤为明显。例如，“中国通”费正清就曾提到，一些西方学者在对比了新旧中国之后发现：“中国人不再崇敬祖先，宗教仪式也被取消了，妇女们不再使用化妆品，古典文学、戏剧消失了，看不到隆重的婚丧仪

^① E. 希尔斯：《论传统》，上海人民出版社，1991年，第8页。

赶上西方，其中极端者提出了“全盘西化”的主张。

在我看来，“全盘西化”论实际上提出了两个问题，即中国应不应当西化和能不能够西化的问题。

先谈中国应不应当西化的问题。按照文化进化论的观点，社会的发展可以划分为发展程度不同的一些阶段，如孔德的神学阶段，玄学阶段和科学阶段；马克思的原始阶段，奴隶制阶段，封建制阶段，资本主义阶段和社会主义阶段，等等。如果一个社会处于较低的发展阶段，它就应当向较高的阶段过渡，这就是“化”。从经典发展理论来看，中国1840年正处于传统社会阶段，应当向现代阶段过渡（化），这就是某些人心目中的“西化”。

与此相对的文化相对主义则认为，世上的各种文化并无高低之分，只要有这样一群人，生活于某种共同的秩序中，形成某种文化，这种文化就同其他一切文化有着相等的地位。因此也就没有从一种文化“化”向另一种文化的必要。

从某种意义上说，文化相对论的观点是有道理的。不应当认为一个民族的人不论男女都梳辫了，就一定比另一民族只有女人梳辫子而男人不梳辫子更要不得。许多事情都没有必要“化”。例如中国人喜欢听京剧，不一定非要“化”成听交响乐；西方人喜欢听交响乐，也不一定非要“化”成听京剧。在类似的事情上，东方人不必西化，西方人也不必东化。然而，从另外一个角度看辫子问题，就有了非化不可的理由，即如果男人梳辫子不是出于自愿，出于审美的选择，而是出于一种蛮横的统治的无理要求，甚至闹到不梳辫子就要砍头的程度，就应当改改这个章程。女人缠足也是同理，如果章程规定让每个女人都受这种肉刑，尽管其中有些人是心甘情愿的，这个章程也是不可不改的。这在有些人看来就是“西化”了，因为西方人不留辫子不缠足；但在我看来这首先是一种“理性化”。我

母中也不乏真心实意接受这一事实的人。

根据文化优势法则，那些在既定环境中能够更有效地开发能源资源的文化系统，将对落后系统赖以生存的环境进行扩张。^① 于是在中国就有了自 1840 年以来的失败史，就有了西方工业生产方式对中国农业生产方式的压迫和渗透，还有令人痛恨的西方的军事侵略。但是如果我们冷静地看 1840 年以来这 150 年的变化趋向，就无法否认“文化优势法则”的正确：在中国最有希望的那些地方（城市，沿海发达地区）都是工业化程度最高的地方；而最令人绝望的地方（贫困农村）则无一例外都是工业化程度最低的地方。如果我们相信今后几十年中国有进一步都市化和工业化的可能，就可以对包括生育文化（生育行为和观念）在内的文化变迁抱有更大的期望。

但是，我还有后半句话：中国永远也不可能完全西化。我将中国之不可能完全西化归结为以下几点：首先，我们的地理位置不能“西化”，我们无论怎样努力想改变，也还在东方。其次，我们的自然环境、气候、水土也都不能西化，北京不下雨，我们无论怎样努力想改变，也不能把伦敦的雨化到北京来。第三，我们的现行的经济体制是几千年农耕经济和近百年来半殖民地经济及共产党执政后苏联模式的混血儿，想学西方的发展道路也不是说学就能学会的，国际国内的环境对经济发展都有特殊的限制，不是想“化”就能“化”得了的，所以它不可能是完全的西化，而是所谓“中国式的现代化”。第四，现行的政治体制弊病不少，但是它能否完全西化呢？也做不到。西方有多元政治体系，中国却只有专制的历史而没有成功的民主体制的先例。一个社会的政治体制在最大概率上是它曾有过的，在最小概率上是它从未有过的东西。诚然，在改革体

① 托马斯·哈定等：《文化与进化》，浙江人民出版社，1987 年，第 60 页。

制时最应当学习的是那些已经成功地其他社会中实行过的体制，但在学习时也不可能全部照抄，即使我们想抄也不知抄谁更好：美国的两党制？日本的一党多派制？还是英国的保留王室的民主制？我们能期望的只能是“有中国特色的”民主体制。它究竟是个什么样子，谁也不能预言。最后，我们的风俗、习惯、伦理、道德和信仰最难西化。一个法国女人对生孩子这件事可能会感到吃亏得很，避之唯恐不及；可中国农村的女人却个个趋之若鹜，乐此不疲。西方有许多人会对没有男性后裔轻描淡写，麻木不仁；而中国却有些人会为这件事痛心疾首，寻死觅活。这类观念什么时候才能改变，又有谁能预言？我们的语言、文字、文学、艺术也不可能西化，中国人还是要看齐白石的画，还是要听地方戏。当然会有人喜欢听交响乐、看油画，但只是在中国音乐美术之外加上西方美术音乐，不存在“化”的问题。

几千年来，中国文化虽然在改变着，但它还是常常被当作文化变迁缓慢的证据，奥格本说：“我们如果观察某一民族的文化，如 19 世纪的中国，就可以明显地看到文化变迁缓慢，它抵制外来的影响。也就是说，其他文化已经具有了新形式，但它却拒绝接受或采用。这种失败往往被归因于这个民族的人缺乏接受高级文化的能力。而我认为，实际上，主要的困难可能还在于文化。”奥格本把那些阻碍文化传播的障碍归结为以下数种：（1）地理上的孤立；（2）气候和缺乏自然资源；（3）文化各个部分之间的亲密关系，某 A 要依赖于 BCD，如文化中无 BCD，接受 A 就很困难；（4）两文化相差悬殊，一个比另一个技术发达；（5）文化像一架精密的机器，总要保持协调和平衡。当一个新的文化特征纳入后，必然会带来文化整体的

这种说法是指世界上现存的文化在一切方面趋于一致，其可能性的确微乎其微。然而，有一种价值观念可以得到全世界各种文化的共识，其基础乃是人的需求。例如，不论哪种文化中人，都以为吃饱比饥饿好些，这就是一种共识。如果有人认为人应当饥饿，我们再与他争论；再如，先进科学技术也成为全世界的财富，如果有人认为科学技术不如茹毛饮血，我们再与他争论；又如，民主法制人权也已属于全世界的共识，而非西方独享之物，如果有人以为民主法制人权不如专制独裁草菅人命，我们再与他争论。就连文学艺术音乐也有全世界人都能享受和理解的。上述共识正是现代化的基本内容。如果我们承认有现代化这样一回事，也就等于承认了文化有变异的可能性，承认了文化进化论的立场。据此，我们可以对中国的村落文化转变为都市文化怀有希望，对中国人所持有的原始的生育观念转变为现代生育观念怀有希望，也可以对中国的传统生育文化向现代生育文化的转化怀有希望。

跋 语

现在到了为这部讨论生育文化的专著作总结的时候了。尽管人类学主张破除文化中心主义，我感觉研究者最能理解的还是自己生长的文化环境。在现代社会里，很多人都能讲点外语，但讲得最好的依然是母语。我自己所处的文化环境与城市自愿不育者的文化环境是同一个，故而要理解村落文化，还有一些困难。但不管怎么说，这个文化差异还是比较容易克服的。直到现在，沁县南山头的人依然把我当作熟人。而在浙江南阳村，我的研究助手陈俊杰也是一个村里人。有了这些有利条件，很容易就发现生育本身就是村民们价值观的一个支柱；除了是发自内心的信仰，还是评价别人的准绳。故而生育的动力，在村落里是一种群体力量。而制约生育的力量也是在村落一级起作用。老一辈的社会学家曾论述过中国人以生育为核心的价值观，但没有这样具体。这算是我的一点发现吧。

在目前世界上，的确存在着越富的人越少生，越穷的人越多生的现象。在中国也有这种现象。我认为除了社会经济诸因素的作用外，文化的差异也在起作用。家本位的文化关心家庭的繁衍扩大，必然要多生；个人本位的文化关心自身的快乐，必然要少生。而国际通用的社会经济指标，却是以个人为单位计算的，比如人均 GNP，千人拥有医师数，等等。当然社会经济指标不可能以家为单位，因为家庭的规模又是不确定的因素。国家实行计划生育的一个重要原因是想提高人均 GNP，亦即在总体意义上提高个人生活水平。在家本位文化

下的人不会这样想问题。他们考虑的是尽早把尽量多的儿子拉扯大，说下媳妇结了婚，再生孙子；为此不惜受苦。政府的方向和农民在这里相逆，故而有了强制性的计划生育。很多的矛盾、争执、抱怨和痛苦就由此而生。在发达国家，个人享有更多财富的欲望就造成了生育率的降低和总体及人均 GNP 的提高；而在我们这里，却像是国家在替个人拿主意却不落好一样。

因为计划生育在农村是带有强制性的，所以这一点在国际上很受人指责。我想外国人并不能理解中国农民的生育欲望是如此的一致，如此的强烈；以致在富裕的地方成了一种自虐，在贫困地方成了一种自毁。每个农民都不关注今生今世，只想要大量的后世子孙。假如他们所指望的后世子孙都来到了世界上，则普天下没有一种力量能保障那些人的生存。我以为政府实行计划生育，起码对现在活着的中国人是负责的。因为世界上任何政府都应该制止它治下的人民自残自毁。

中国已有了相当富裕的农村和相当富裕的农民，但他们依然要把钱花在我们看来无意义的地方，如给儿子结婚，给祖宗造坟等。这说明在村落这种环境下，富裕本身不能产生新的生活方式，只有在城市里，富裕才意味着个人享受更好的生活。几千年来，中国一直是个农业社会，近代以来，工业和城市虽有发展，但农民仍占人口的 80%。如果要在控制中国人口和改变国人生育观念上举出一个最终的解决办法，那就是在未来的数十或数百年间，将城市人口从目前的 20% 增加到 80%、90%，以至更多，换言之，使更多的人脱离村落文化的环境，进入都市文化之中。舍此之外，别无它途。这就是由这项研究所得的结论。