



愛知大学
AICHI UNIVERSITY

博士学位论文

DOCTORAL DISSERTATION

论文题目： 月子仪式的功能与变迁研究

(英文): The study on Functions and Changes of
Confinement Ritual

作者： 周群英

指导教师： 周星

2019年10月8日

论文题目：

(中文) 月子仪式的功能与变迁研究

(外文) The Study on Functions and Changes of
Confinement ritual

作者姓名：周群英

所在单位：爱知大学 大学院中国研究科

专业名称：中国研究专攻

导师姓名：周星

论文主题词：月子仪式 功能 传承 变迁

目 录

DOCTORAL DISSERTATION.....	1
目 录	1
内容摘要.....	1
ABSTRACT	5
第一章 导论	1
一、问题提出	1
(一) 月子仪式的普遍存在.....	3
(二) 月子仪式的认知偏见.....	6
(三) 研究意义与问题提出.....	11
二、文献回顾	12
(一) 文化视角与“坐月子”	12
(二) 医学视角与“坐月子”	15
三、理论视角	17
(一) 过渡仪式.....	18
(二) 阈限理论.....	20
第二章 田野和研究方法.....	23
一、区域概况	23
二、村落世界	25
(一) 宗族制度与人口结构.....	26
(二) 商旅文化与经济结构.....	28
三、研究方法、资料来源、核心概念	30
(一) 研究方法.....	30
(二) 资料来源.....	30
(三) 核心概念.....	32
第三章 仪式传承：从恪守传统到科学理念.....	34
一、田野观察	35

(一) 70年代坐月子：在家分娩与恪守传统.....	36
(二) 80年代坐月子：理念困惑与仪式顺从.....	40
(三) 90年代坐月子：医院分娩、贫穷与习俗.....	43
(四) 00年代坐月子：礼物流动与关系建构.....	46
(五) 10年代坐月子：传统与现代的张力.....	50
二、照顾者类型.....	52
(一) 婆家照顾型.....	54
(二) 共同照顾型.....	58
(三) 娘家照顾型.....	62
三、通过者类型.....	64
(一) 保守型.....	64
(二) 越轨型.....	66
(三) 谨慎型.....	69
四、小结：传统的力量.....	71
第四章 仪式变迁：结构永恒与形态多样.....	72
一、生产方式的革命：分娩医疗普及化.....	73
二、生育习俗的嬗变：关系、制度与秩序.....	75
(一) 空间规范与分隔礼仪.....	76
(二) 饮食行为与边缘礼仪.....	82
(三) 净化去污与聚合礼仪.....	89
三、医学功能与文化诠释.....	93
(一) 身体恢复与泌乳需求.....	93
(二) 身份转换与关系重建.....	99
四、小结：变迁的开始.....	102
第五章 仪式象征：关系重构与秩序维系.....	104
一、现代性与仪式发展.....	104
(一) 会所坐月子：空间、权力与关系.....	105
(二) 请人坐月子：有偿照料.....	114
(三) 科学坐月子：理念创新.....	117

二、传统仪式的现代意义	119
(一) 亲属关系秩序的重构	120
(二) 照料理念变迁与养老	121
三、小结：变迁的加速	123
第六章 结论与讨论：家庭新形态与新关系	125
一、结论：仪式的传承变迁与结构形态	125
二、讨论：仪式变迁与家庭新形态	127
(一) 双系家庭的萌芽	127
(二) 有偿养老的发展	129
参考文献	131
附录 1：访谈大纲	139
附录 2：访谈问卷	140
附录 3：被访者名单	142
附录 4：某会所月子餐单	144
附录 5：坐月子的传统误区	145
附录 6：探视及陪护安全管理规定	146
后记	147

内容摘要

现代社会快速变迁影响着个体与结构的关系。^①结构决定论认为结构是静态的，隐喻了稳定，人类的行动很难改变结构。社会变迁成为一件极为困难和笨拙的事情。实践论试图解释人类的行动与作为“体系”的文化之间的相互关系，提出结构制约个体行动，实践突破并改变结构。行动的累积性、集聚性效应使结构发生变化，从而为历史的发展留下了空间。文化在个体的行动中被改写和再生产。^②仪式作为文化及观念的民间(外在)表达形式，可以被用来关照社会变迁的窗口。在中国，仪式无处不在，与民众日常生活融为一体，联结着中国社会的关系网络以及伦理政治信仰。^③仪式是一种裹缠在象征之网的行为。借由仪式，个人的主体经验和社会力量产生互动，并受到社会力量的形塑。

月子仪式始于先秦，是妇女产后的必需仪式。虽屡经朝代更替，却能历久弥新。正如梅尔霍夫(Myerhoff)所言，“仪式借助永恒不变和潜藏着的形式，把过去、现在和未来联系在一起。”回顾历史可知，月子仪式既是关于古代妇女产后行为规范的礼仪性限制，也是产后身体恢复的实用性知识，具有双重社会意蕴。表面上是生育过程所涉及的女性主体的身体恢复或作为人口学对象的新生儿的降临，以及与此相关的礼俗和仪式实践。实质上却是涉及抽象和本质意义上的“人”及其社会关系的重新定义和不断“再生产”过程。由此，月子仪式可以作为分析和理解人类行为的工具，透过那些看似传统落后的民间信仰和巫术实践等残迹，进而窥探中国现代社会一整套家庭制度、人伦秩序和社会关系的延续与创新。

第一章：导论

仪式被定义为具有文化规范、以象征为本质属性的重复性活动，目的在于影响人类事务以及作用于超自然。^④仪式通过宗教衍生出来，既神圣也世俗兼具守旧的倾向和变革的潜力。象征意义的复杂性和不确定性成为仪式力量的源泉。个人与社会通过仪式联结起来。仪式的结构与功能、象征与意义、创新与保守为考察中国社会秩序和家庭制度(关系)提供了一把理解的钥匙，有助于厘清循环重现的仪式背后的家庭结构新形态和家庭关系新形态的萌芽及意义。

本章回顾了月子仪式的缘起并指出其蕴含的双重意义，发现实践的普遍性和认知的偏见性吊诡地存在。我试图从结构与实践互动视角下，通过对仪式传承与变迁的梳理，探寻仪式与社会秩序的关系，进而揭示发生在私密领域(家庭)的仪式如何产生出公共意义(一

^① [法]皮埃尔·布迪厄、华康德：《实践与反思——反思社会学导引》，中央编译局出版社1998年版，第104页。

^② 俞金尧：《书写人民大众的历史：社会史学的研究传统及其范式转换》，《中国社会科学》，2011年第5期。

^③ [美]魏乐博等：《制度性宗教VS.弥漫性宗教？——关于杨庆堃《中国社会中的宗教》的讨论》，杨庆堃《中国社会中的宗教》，四川人民出版社2016年，第303页。

^④ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社，2015年，第11页。

般性意义)。农村与城市、底层与中产关于生育的仪式成为我的研究对象。需要指出的是，对传统仪式的变迁做出文化性解释而非细致深入考察仪式形态是问题意识的主旨所在。

第二章：田野和研究方法

我的大部分田野工作是在京西川村完成的。为确保这一村落和受访者的权益，文中使用的全都是化名。川村位于京西门头沟区斋堂镇，始建于明，发展于清，历史悠久，文化厚重，是韩姓单姓村。整个村落坐北朝南，依山而建，村落布局呈“元宝”状。川村丰富的自然景观和人文景观给其带来旅游发展的机遇。之所以选择川村，一是因为村落规模不大却能提供足够研究的资料；二是川村既具有传统的地方文化特色，又正受到外部世界的强烈影响；三是旅游经济的发展带来双重影响，既保障了家长的权威，也促使了家庭的现代化转型。此外，我的相当一部分田野工作中青家政公司、安诗国际母婴会所和某三甲医院产科完成。

研究方法主要包括深度访谈和参与式观察。在川村，访谈对象以育龄妇女及她们的家人为主，村官和村干部也是被访者，包括一对一的访谈方式，也有调查员两人一组，一人提问一人记录的访谈方式。在城市，月嫂、家政公司职员、通乳师、医院护工等相关产业的从业者成为我的访谈对象。育龄妇女深度访谈的对象主要来自我儿子所在幼儿园的家长们，及他们的（外）祖父母辈。被访者中男性和少数民族较少。

第三章：仪式传承：从恪守传统到科学理念

我在川村的田野调查围绕“产妇与仪式”这个主题展开。本章选取五类典型个案，她们分别在20世纪70、80、90年代和21世纪00、10年代坐月子。记忆兼具社会性别和代际差异双重特征，表现为被访者们在讲述过程中各有偏倚、精彩纷呈。70年代坐月子强调居家分娩和恪守传统，通过者扮演仪式遵从者和捍卫者角色。80年代坐月子即使面临理念困惑依然选择仪式顺从，理念与实践的冲突给通过者带来信仰困惑。医院分娩在90年代普遍化，经济上的捉襟见肘跨越了仪式规范的界限，功能上的安排取代了哲学价值。仪式的实践形态比其理论规范更加丰富。00年代坐月子关注礼物流动和关系建构，村民人情往来的结构以姻亲和宗亲为主，邻里和朋友为辅。礼物的数量与价值反映关系的亲疏程度。10年代坐月子凸显了传统与现代的张力，年轻产妇被现代化裹挟进入科学坐月子的洪流，她们以身试法诠释“月子与疾病”的关系。此外，本章也将照顾者类型分为婆家照顾型、共同照顾型和娘家照顾型。通过者类型分为保守型、越轨型和谨慎型。

第四章：仪式变迁：结构永恒与形态多样

仪式具有规范化的结构，这种结构是日积月累中不断操演的结果，具有保守和永恒的

倾向。然而，仪式的核心是变迁，变迁在体现文化与价值观的同时构建新的文化与价值观。信仰与实践在动态的演变过程中不断被程式化和被整合。^①近 20 年来，随着川村旅游业的蓬勃发展，村落群体边界日益模糊，熟人社会的整体文化规范与训诫程度逐渐弱化。同时，西医主体地位的确立与现代性进村裹挟着传统文化不断推陈出新。“男耕女织”的家庭制度被“夫妇并作”的生计模式取代，夫唱妇随的客栈经营制度快速普及，“在家工作”带给女性经济独立但仍将其囿于家庭。妇女兼具保守倾向和变革潜力。

生产（分娩）方式革命比生育（习俗）革命快了很多。普遍推行的医院分娩对产妇的生育理念和产后习俗产生了重大影响。从分娩的生理过程到具有象征意义的“关系”再生产，月子仪式可以分解为三个层次：临盆时的隔离仪式，月子里的边缘仪式，满月时的聚合仪式。完整意义上的“坐月子”应该包括：准备（物质和心理）——边缘（规范与禁忌）——聚合（点灯花和挪骚窝）三个前后相继、紧密交织的阶段。作为普遍接受的身份地位变化的机制，月子仪式有维系社会关系和再生产社会秩序的功能。透过日常生活的结构与阈限阶段交融的互动，冲突得以解决和结构得到强化。

第五章：仪式象征：关系重构与秩序维系

家庭领域的仪式变迁在展演空间和照顾主体两方面呈现新的趋势：会所坐月子和请人坐月子。这种转变蕴含了空间的转移和消费理念的浮现。照料空间的转移导致家庭关系的结构转型和双系家庭的萌芽。反过来，家庭结构的新形态和新关系也影响个人的行动与选择。微观事件与宏观结构在互动中重塑彼此。代际间关于家庭关系或家庭观念的想象化身为各自的文化武器，重塑、改写或丰富传统仪式的现代意义。

从功能定位来看，月子会所既不是医疗机构也不是康复机构，具有模棱两可的阈限特性。从消费视角来看，月子中心是个不折不扣的消费空间。即使会所坐月子与请人照顾坐月子在意义表达上千差万别，但在消费模式和生活方式上的趋同性很显著。体现了从“生存消费”向“发展消费”转变，从“耐用品消费”向“服务类消费”转移。消费既是满足物质欲求或精神需要的行为，也是对象征物进行操纵的行为。消费具有建构身份、家庭关系和社会制度的功能。会所的兴起和消费理念的浮现从根本上改变了人际关系结构与社会等级秩序。

第六章：结论与讨论：家庭新形态与新关系

仪式的稳固性与永恒性并不意味着仪式具有因循守旧的力量。在展演形式、象征意义和社会影响上，仪式在经济结构转型与社会结构变革的当代社会出现了文化传统上的转变

^① 仲富兰：《风俗与信仰》，复旦大学出版社 2014 年，第 1 页。

与断裂，从而促成仪式发展的现代转型。近 20 年来，月子仪式呈由传统民俗发展成照料产业的新趋势。社会的继替不仅包括生理意义上的生死交替，也指社会意义上的结构与关系的不断分化、重组和替代。文化作为社会内部被广泛共享的态度、价值观和知识体系，其中比较核心部分和较早习得的部分是不容易被改变的。对于个体而言，改变成年人认知体系的核心部分犹如拔丁抽楔，因为放弃核心的信仰意味着产生不确定性和焦虑。对于社会而言，即便社会文化的核心部分也是有可能改变的，转变的方式是通过代际人口更替，而不是成年人的观念转变。仪式本质上是人们的社会性安排。通过仪式，可以认识、强化甚至改变对于家庭形态和家庭关系的信仰。

关键词：月子仪式 功能 传承 变迁

ABSTRACT

The rapid transitions in modern society affect the relationship between individual and structure. Structural determinism holds that structure is static and metaphorically stable, and human action is difficult to change the structure. The social change has become extremely difficult and clumsy. The practice theory tries to explain the relationship between human action and culture, which is as a "system". It puts forward that structure restricts individual action, breaks through practice and changes structure. The cumulative and agglomerative effects of action change the structure to leave the room for the development of history. Culture is rewritten and reproduced in individual actions. Being a form of folk (external) expression of culture and idea, ritual could be used as a window to take care of social changes. In China, rituals are ubiquitous, merge with people's daily life, and link the relationship network and the ethical and political beliefs in Chinese society. Ritual is an act wrapped in the net of symbols. By rituals, personal experience and social forces interact and are shaped by social forces.

The confinement ritual began in the pre-qin period and was a necessary ceremony for women after childbirth. Although the dynasties have been replaced, it could endure. As Myerhoff said "rituals with eternal and hidden forms connect the past, the present and the future" .After reviewing the history, we could know that possessing double social implication, the confinement ritual is not only the etiquette limitation of postpartum behavior of ancient women, but also the practical knowledge of postpartum physical recovery. On the surface, there is the physical recovery of the female subject involved in the reproductive process or the arrival of the newborn as a demographic object. There is also the related etiquette and ritual practice. In essence, it involves the redefinition and the continuous "reproduction" process of "human" and its social relations in the abstract and essential sense. Therefore, the confinement ritual could be used as a tool to analyze and understand human behavior. Through the remnants of seemingly backward traditional folk beliefs and witchcraft practices, we could explore the continuation and innovation of a complete set of family system, human ethical order and social relation in modern Chinese society.

Chapter One: Introduction

Rituals are defined as repetitive activities with cultural norms and symbolic nature. The purpose is to influence human affairs and to act on supernatural. Being derived from religion, rituals are both sacred and secular with the tendency to be conservative and the potential to be changed. The complexity and uncertainty of symbolic meaning become the source of ritual power. Individuals

and society are ritually connected. The structure and function, symbol and meaning, and innovation and conservatism of the rituals provide a key to understand the social order and the family system (relationship) in China, and to be helpful to clarify the germination and significance of the new family structure and family relationship behind the ritual of the cycle recurrence.

In this chapter, the origin of the confinement ritual is reviewed to point out its dual meaning and to find that the universality of practice and the prejudice of cognition could exist paradoxically. Through the combing of ritual inheritance and change, I try to explore the relationship between ritual and social order from the perspective of structure and practice interaction, and to further reveal how the rituals in the private domain (family) produce public significance (general meaning). The rituals of fertility in rural and urban areas and bottom and middle classes have become my research objects. It should be pointed out that the cultural interpretation of the transitions of traditional rituals, rather than a detailed and in-depth investigation of ritual form, is the main purpose of the problem consciousness.

Chapter Two: Field and research methods

Most of my field work is done in Chuan Village in West Beijing. In order to ensure the rights and interests of this village and the interviewees, all the names used in this paper are pseudonyms. Chuan Village is located in Zhaitang Town, Mentougou County, West Beijing. Chuan Village was founded in the Ming dynasty and was developed in the Qing dynasty. It has a long history and profound culture. It is a village with a surname of Han and a surname of Shan. The whole village faces south and is built against the mountains. The layout of the village is like a silver ingot. The rich natural and cultural landscapes of Chuan Village bring opportunities for tourism development. The reason for choosing Chuan Village is that it is small in size, but it can provide enough research information. Second, Chuan Village not only has its traditional local cultural characteristics, but also is being strongly influenced by the outside world; Third, the development of tourism economy brings double influence, which not only guarantees the authority of parents, but also promotes the modernization transformation of families. In addition, a considerable part of my field work is completed in Zhongqing Home Economics Company, Anshi International Maternal and Child Club, and Obstetrics Department of a Third-Class A Hospital.

The research methods mainly include in-depth interview and participatory observation. In Chuan Village, the interviewees are mainly women of childbearing age and their families. The village officials and cadres are also interviewees, including one-to-one interviews and investigator two-

person interviews with one asking questions and one recording. In the city, I interview the workers in the related industries, such as maternity matron, staff in housekeeping company, breast nurse, hospital care worker and so on. In-depth interviews with women of childbearing age are primarily conducted from the parents in my son's kindergarten and their grandparents. Fewer men and minorities are interviewed.

Chapter Three: Ritual inheritance:from tradition adherence to scientific concept

My field investigation in Chuan Village begins around the theme of "maternal and ritual". In this chapter, I select the five typical cases, which are respectively the confinements in childbirth in 1970s, 1980s, 1990s, 2000s and 2010s. Memory has the dual characteristics of social genders and intergenerational differences, which show that the respondents are biased and brilliant in the process of telling. In the 1970s, the confinement emphasized home delivery and observance of traditions. The passers played the role of ritual followers and defenders. In the 1980s, even if faced with conceptual confusion, the ritual obedience was still chosen and the conflict between idea and practice brought confusion to the passers. In the 1990s, hospital delivery was universalized. Economical constraints crossed the boundaries of ritual norms and functional arrangements replaced philosophical values. The practice of rituals was richer than its theoretical norms. In the 2000s, the confinement focused on the flow of gifts and the construction of relationships. The structure of villagers' relationships was mainly in-laws and clan, and was supplemented by neighbors and friends. The amount and value of the gifts reflected the degree of affinity. In the 2010s, the confinement highlighted the tension between tradition and modernity. Young women were modernized and entangled in the torrent of scientific confinement. They interpreted the relationship between "Confinement and Disease" with the method of personal test. In addition, the types of caregiver were also divided into family care, co-care and natal care in this chapter. The passer types were classified as conservative, deviant, and cautious.

Chapter Four:Transition of ritual:The structure is eternal and the form is varied

The ritual has a standardized structure, which is the result of constantly performing in the accumulation of time and has a tendency to be conservative and eternal. However, the core of ritual is transition, which embodies culture and values while constructing new culture and values. Belief and practice have been stylized and integrated in the process of dynamic evolution. In the past 20 years, with the vigorous development of tourism in Chuan Village, the village group boundary was increasingly blurred, and the overall cultural norms and admonishing degree of acquaintance

society were gradually weakened. At the same time, the dominant position establishment of western medicine and the modernity into the village brought about the continuous innovation of traditional culture. The family system of "men plowing and women weaving" was replaced by the livelihood mode of "husband and wife working together". The inn management system of "husband singing and wife following" was rapidly popularized. "Working at home" brought women economic independence but still confined them into the family. Women held both conservative tendencies and transformative potentials.

The production (childbirth) revolution is much faster than the birth (custom) revolution. The widespread hospital delivery has had a major impact on maternal fertility concepts and post-natal practices. From the physiological process of childbirth to the symbolic "relationship" reproduction, the confinement ritual could be broken down into three levels: the isolation ritual at the time of the birth, the edge ritual in the confinement and the polymerization ritual at one month. The "confinement" in the full sense should include preparation (material and psychological) - edge (normative and taboo) - aggregation (lighting flowers and nostalgia), which are the three successive and closely intertwined stages. As a generally accepted mechanism for the change of status, the rites of confinement have the function of maintaining social relations and reproducing social order. Through the interaction between the daily life structure and the threshold phase, the conflict is resolved and the structure is strengthened.

Chapter Five: Ritual Symbol: Reconstruction of Relations and Maintenance of Order

The ritual transitions in the family field show a new trend in both the exhibition space and the care subject: the club confinement in childbirth and inviting people for confinement in childbirth. This transformation implies the transfer of space and the emergence of consumer idea. The transfer of care space leads to the structural transformation of family relationships and the germination of dual-families. In turn, new forms and relationships in the family structure also influence individual actions and choices. Micro events and macro structures reshape each other in interaction. The intergenerational imagination and incarnation of family relationships or family values are their respective cultural weapons to reshape, rewrite or enrich the modern meaning of traditional rituals. From the functional localization, Confinement Club is neither a medical institution nor a rehabilitation institution. There are ambiguous threshold characteristics. From the perspective of consumption, Confinement Center is an uncompromising consumption space. Even though there are thousands of differences in meaning between the club's confinement in childbirth and inviting others to take care for confinement in childbirth, there is a significant convergence in consumption

patterns and lifestyles. This embodies the transformation from "survival consumption" to "development consumption" and from "durable goods consumption" to "service consumption". Consumption is not only the act of satisfying material or spiritual needs, but also the act of manipulating symbols. Consumption has the function of constructing identity, family relationship and social system. The rise of all clubs and the emergence of consumption concepts fundamentally change the structure of interpersonal relationships and the social order.

Chapter Six: Conclusion and discussion: the new form and relationship of family

The stability and permanence of ritual do not mean that ritual has the power of conformity. In terms of form, symbolic meaning and social influence, ritual has changed and broken cultural tradition in the contemporary society with the transformation of economic structure and social structure to thus contribute to the modern transformation of ritual development. In the past 20 years, confinement ritual has developed from traditional folk custom into a new trend of caring industry. Social succession includes not only the alternation of life and death in the physiological sense, but also the continuous differentiation, reorganization and substitution of structure and relationship in the social sense. Culture is a widely shared system of attitudes, values and knowledge within a society. The core part and the earlier acquired part are not easily changed. For individuals, changing the core of the adult's cognitive system is like pulling a wedge, because abandoning core beliefs means creating uncertainty and anxiety. For society, even the core part of social culture is possible to be changed and the way of change is through intergenerational population replacement, rather than adult's concept change. Rituals are essentially social arrangements of people. Through rituals, beliefs about family forms and relationships can be recognized, reinforced and even changed.

Key Words:

Confinement Ritual, Function, Inheritance and Transition

第一章 导论

一、问题提出

本文试图回答这样的问题：在家庭生活和城乡社区中，仪式发生了何种变迁，哪些内容延续了哪些消失了？我们也追究变迁背后的机制，这些变迁为何会发生，如何发生？仪式承担了何种功能，如何成功地维持着中国文明的伦理与道德秩序的长久存续？或者说，传统仪式在新的世界秩序中如何成为过去和现在、中国传统和西方科学之间的张力。传统习俗的现代性话语不仅受制于社会变革，也受西方科学的传入规制。由此，本文的基本目的是对传统仪式做出文化性解释，试图厘清仪式、家庭结构与社会秩序的关系模式，而并非对月子仪式的形态做细致深入的考察。因为月子仪式的外在形态五花八门，但其内在结构却是四平八稳的。

基于这样的研究目的，本文试图以本土经验研究对话西方经典过渡仪式理论和阈限理论。19世纪晚期，仪式研究进入西方学者的研究视野。研究者关注抽象的仪式理论和具体的仪式表达，试图通过具体的仪式内容建构普遍的仪式类型，跨文化、跨学科地考察仪式的本质、结构与功能。在过去的100多年中，学界对于仪式的研究发生了几次重要转向：即关注仪式与宗教神话的关系、关注仪式与社会的关系、关注仪式的结构与功能、象征仪式等。理查德指出，仪式研究从关注社会结构、婚姻性质与姻亲关系，到关注仪式的阐释，尤其是仪式服装、实物和行为等细节。^①如果说古典仪式研究非常恢弘的话，那么现代仪式研究可以说非常精致。然而，对仪式过程的关注使象征仪式研究陷入微观而具体的仪式技术、细节性的研究；涉及推原性的关于仪式研究的发生形态则陷入哲学或美学上的提升与总结。两者间形成巨大的分歧或断裂(gulf)^②。仪式研究的宏观与微观之间需要链接的中介系统，即家庭。

家庭的概念既清晰又模糊。一方面，家庭是以婚姻和血缘关系为纽带的社会生活组织形式。核心家庭是现代社会的模式，是西方人理想的居住选择和家庭理念体系。另一方面，家庭形式多样化模糊了家庭的界限。中国家庭具有伸缩性强的特征，作为一个象征符号，家可以扩展到社会和国家，卿大夫的家诸侯的国周王的天下可以是一体的；作为一种具体结构，家表现在姓氏(家户)、家庭与宗族之上，家庭概念在宗族、家庭、家户三个层次间伸缩。“房”的概念具有联结家、家族和宗族的系谱性意义，明确了家族成员间的远近关系，强化“生活共同体”的意义。家庭概念的双重性隐喻了东西方文化的异质性与冲

^① [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第11页。

^② [美]武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，范丽珠译，江苏人民出版社2014年版，第9页。

突性。现代化国家的发展关注家庭结构与家庭关系。

现代意义的家庭产生于 18 世纪末期，指由父母和子女组成紧密的团体。^①古德提出，扩大家庭的瓦解和核心家庭的建立是家庭制度变化的全球化趋势。核心家庭成为现代社会的主流模式。^②家庭结构变化的引擎是家庭关系格局的变化。生产方式决定了家庭的模式和影响了代际关系与夫妻关系，继嗣制度和财产获得使家庭生活具有了一种持续性的结构。^③社会变迁过程中亲子关系呈现出长辈权威向子辈权力转移的态势，夫妻关系中出现了年轻女性权力上升的平权状态。^④研究者指出，家庭关系的重心从纵向的代际亲子关系转向横向的夫妻情感关系。^⑤代际间付出与回报的均衡交换关系被打破。^⑥传统家庭内部的上下权威体系逐渐瓦解。夫妻中男主女从的依附关系被重构。以古德为代表的家庭社会学研究强调家庭对社会变迁的适应视角深深影响了中国的家庭研究，然而，对中国社会出现的“结构松散、关系密切”的临时主干家庭的普遍性存在现象解释力式微，根本原因是西方家庭研究关注工业化与夫妇式家庭制度的结构性特征的关系，^⑦忽略了中国传统文化结构与家庭变迁间的互动关系。在家庭核心化的潮流中，亲子主轴并没有完全被夫妻主轴替代，个体与家庭通过代际和夫妻关系互构。农村的隔代抚养家庭与城市的临时主干家庭普遍存在。家庭可以被视为了解中国社会秩序的战略和核心。^⑧

宗教与仪式，诚如理论与实践的关系。对古人来说，宗教不仅是与教义相联系的理论，也意味着仪式、节庆和各种外在的祭祀行为。^⑨涂尔干指出，宗教是一种文化结构，由信仰和仪式构成。信仰是思想观念，仪式指行为方式。^⑩杨庆堃将宗教分为制度性宗教（institutional religion）和弥漫性宗教（diffused religion）。¹¹弥漫性宗教普遍存在于民众日常生活中，其精神内核与形式化仪轨组织均与世俗制度和社会秩序有机整合成社会结构的组成部分。¹²中国早期的世界观融合进民间社会各个层面的日常生活中，民众的宗教仪式感和日常生活的社会制度合二为一。宗教仪式通过世俗结构（家族制度和政治网络）而发生作用。李亦园认为中国传统宗教是一种普化的宗教。与拥有独立完整的宗教组织与教义仪式的制度性宗教不同，普化宗教的特质表现为教义、仪式与组织都与世俗的社会生活与制度融为一体。表现在小传统及日常生活中，可见于实物、医药习惯、出生礼仪、祖先崇拜

① [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚平译，东方出版社 2003 年，第 6 页。

② [美]W.古德：《家庭》，魏章玲译，社会科学文献出版社 1987 年，第 249-255 页。

③ [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚平译，东方出版社 2003 年，第 14 页。

④ 金一虹：《流动的父权：流动农民家庭的变迁》，《中国社会科学》，2010 年第 4 期。

⑤ 李霞：《娘家婆家：华北农村妇女的生活空间和后台权力》，社会科学文献出版社 2010 年，第 125 页。

⑥ 郭于华：《代际关系中的公平逻辑及其变迁》，《中国学术》，2001 年第 4 期。

⑦ [美]W.古德：《家庭》，魏章玲译，社会科学文献出版社 1987 年，第 246 页。

⑧ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，第 45 页。

⑨ [法]菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：希腊罗马宗教、法律与制度研究》，吴晓群译，上海世纪出版集团 2006 年版，第 96 页。

⑩ [美]爱弥儿·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东等译，上海人民出版社 2006 年版，第 32 页。

¹¹ [美]杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年。

¹² 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 VIII 页。

等等方面。这些普化的宗教信仰基本假说所在，也是广大中国老百姓世俗生活的前提。^①李亦园的普化宗教则是杨庆堃弥散性宗教的不同翻译表达。

概言之，宗教是一系列的活动与行为，这些活动与行为都有相应的仪式。仪式通过宗教衍生出来，既神圣也世俗。重要仪式既表达了对上苍的敬畏、期盼与感激，^②也发挥了维持社会道德秩序的重要功能。民间仪式具有多功能性。^③此外，仪式结构上的永久性给予人们持续感觉的能力。仪式的特殊规则所具有的影响力，正是其过往反复操演的结果。与以往仪式经验相关的记忆对仪式的新规则有一种渲染力。由此，仪式兼具守旧倾向和变革潜力。吊诡地说，正是仪式结构的守旧性，使仪式在家庭形态变革中潜力无限。^④仪式的结构与功能、象征与意义、创新与保守为考察中国社会秩序和家庭制度（关系）提供了一把理解的钥匙，有助于厘清循环重现的仪式背后的深层意义，也说明仪式存在的必要性与合理性，所有的风俗习惯都是合理的。^⑤

（一）月子仪式的普遍存在

宗教仪式对传统家庭的影响随处可见。村镇里最高大和华丽的建筑通常是庙宇。村庙不仅保障村落的富庶安康也保佑村内女性的丰产。^⑥每家每户进门处都张贴门神(spirit gates)以阻止恶灵进入。^⑦民间信仰弥漫于社会当中。在危机来临或遇到重大事件，比如出生、婚丧或传统节日时，人们会在家里举行各种宗教仪式。杨庆堃指出无数的仪式活动并不在公共场合（寺院和祭坛）进行，每个传统的中国家庭都是仪式的展演场所。家庭保留着祖宗的神位、供奉着神明的画像。^⑧每个家庭至少有一个祭坛和上供的地方。^⑨家庭生活中最重要的仪式是祭祖这种有助于家庭整合和延续的仪式。祖先崇拜与诞生仪式紧密相关，结婚和生育关乎家族血脉的延续。于是，在家庭这个环境里，关于产妇和新生儿的仪式超越时空、阶层和城乡界限而普遍存在。钟敬文先生在阐释民俗的传承理论时指出，民俗的传承包括历时性纵向延续性和共时性横向扩布性。民俗的传承性与扩布性使民俗文化的传承成为一种时空文化的连续体。^⑩人从自然人到社会人的过程中，民俗的传承贯穿一生。仪式不会无故消失或持续存在，原因不在于它在历史上的固着性（viscosite）而在于仪式功能的持久性。¹¹日本贺左卫门提出传承包括记录传承、造型传承和行为、语言、感觉传承三种形态。

^① 李亦园：《宗教与神话》，台北立绪出版社 1998 年，第 126-127 页。

^② [英]约翰·索利：《雅典的民主》，王琼淑译，上海译文出版社 2001 年，第 33 页。

^③ [美]杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 11-12 页。

^④ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 16 页。

^⑤ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 114 页。

^⑥ [美]克利福德·格尔茨：《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》，赵丙祥译，商务印书馆 2018 年，第 70 页。

^⑦ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，93 页。

^⑧ [美]杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 14 页。

^⑨ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，93 页。

^⑩ 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社 1998 年版，第 13 页。

¹¹ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 24 页。

传承的意义全面展开。^①关于仪式，我们所面对的并非只是历史遗迹，同时也是要面对社会生活当中的思想和行为。^②纵观历史长河，关于产妇和新生儿的仪式实践五花八门，且呈现出从传统仪式向母婴产业转型的新趋势。

坐月子的文字记载最早来自于 2000 多年前的儒家经典《礼记·内则》。^③《礼记》目前的版本是在西汉年间整理完成，是先秦礼仪论著之选集，从多个侧面反映先秦妇女的生活和地位。作为研究中国古代社会文化、典章制度和儒家思想的重要著作，《礼记》是后世研究古代社会的重要史实来源。《内则》为《礼记》的第 12 篇，主要内容是家庭内部父子、男女所应遵循的规则。《礼记·内则疏》说：“名曰内则者，以其记男女居室事父母舅姑之法，闺门之内，轨仪可则，故曰内则。”《内则》讲述了关于饮食的规定、侍奉长辈的做法和生孩的礼仪等。可见，《礼记》不是医书，说明坐月子实质上是古代中国人给妇女做的一些仪式性限制。礼仪作为一种被期待的正确举止，是一系列动作的不断重复，反复性使得礼仪的意义得以彰显，持续不断的行为通常会引起对这些行为背后所代表的意义的思考。^④仪礼一旦被创立，就具有自己的生命，超越世易时移而独立存在，不完全受获益者的控制。^⑤女性的神秘性在于她能孕育生命，鉴于对生命的崇拜，所以对女性生育做了仪式性的规定，甚至从阶层的角度规定了不同等级的人生了孩子后所遵从的礼仪是不一样的。早在先秦至西汉年间，贵族阶层围绕孕产形成了相对完善的社会礼制。到宋元时期礼仪实践已经从贵族阶层扩展到都城居民的富庶群体，并开始呈现日常化的俗民倾向。到清代末年，诞生礼俗进一步扩展至城乡社会中普通庶人群体。^⑥尽管俗民社会的仪式实践表现出明显的世俗化和功利化倾向，但却延续了基本的仪式结构与象征。罗梅君视生育、婚姻和丧葬为民间文化和上层文化的一部分。将民间文化理解为“风俗、规范、观念和礼仪的总和，在城市和乡村经济上处于从属地位的人通过它们体验和表达他们的社会关系”。^⑦宗教仪式同时制约着统治精英和民众的行为，后者的行为重构新的仪式文化。^⑧村民的生育信仰通过月子仪式实践得以全方位系统展演。

坐月子的医学记载源于宋代。因深感“医术难，医妇人难，医产妇险又难”，南宋医学家陈自明编撰了妇产科专著《妇人良方大全》。其中产科内容分为五个门：胎教门、妊娠门、坐月门、产难门、产后门。“坐月门”描述孕妇怀孕期应注意的事项，病症出现时的治疗方案等，接近现代医学的“孕期”概念。陈自明将产后护理划入“产后门”。“产后门”讨论

^① 李薇：《东乡族女性民俗传承研究——人生礼仪的解析》，李耀丽：《乡俗：变与不变》，第 120 页。

^② [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 24 页。

^③ 笔者注：《礼记》是文献上的记载，如果从文化人类学的角度考察，类似“产翁制”的存在，说明广义上的坐月子习俗可能渊源于更早的时代。

^④ [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社 2015 年，第 1 页。

^⑤ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 60 页。

^⑥ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018 年第 5 期。

^⑦ [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年，第 5 页。

^⑧ [美]罗纳德·英格尔哈特：《现代化和后现代化：43 个国家的文化、经济与政治变迁》，严挺译，社会科学文献出版社 2013 年，第 1 页。

了孕妇产后的护理、保健与治疗，接近后代所讲的“坐月子”概念。^①以科学的眼光来看，《妇人良方大全》中有许多说法是愚昧荒诞的，如妊妇“坐月”期间，须张贴“产图”等，^②但对孕妇围产期的建议却接近现代科学理念，诸如“妇人妊娠之后至临月不可多睡，须多行步。不宜食粘硬难化之物，不可多饮酒、乱服药。须宽神，减思虑，不得负重或登高。”正如当代产科大夫建议孕妇少躺卧多运动、少食难消化食物、不乱服药、不干重活、不胡思乱想。中医学作为一门根植于东方文化的应用科学，其理论渊源、思维方式与传统文化一脉相承。妇产科是中医学的重要组成部分，分为产科和妇科。产科关注求子、养胎、分娩和产后护理等的治疗方法，妇科研究治疗手段、医方和病因等内容。产科学认为分娩时产妇大量出汗出血，以及可能的产创，产后亡血伤津、血脉空虚、元气耗损、淤血内阻，呈现多虚多淤的体质，因此产后的调理保养非常重要。月子期间，产妇应在家人的服侍下专心补养身体，不必从事繁重的劳动，尽量卧床休息，确保产妇奶水充盈和身体恢复。

民间社会视产后妇女为“气血两虚”的身体，需要一段时间从不平衡恢复到平衡。这种病因说实际上根植和发轫于中医学有关世界及生命的观念中。民间社会和中医知识都试图纠正宇宙状态和社会人际关系间的失衡，并伴以药物治疗。民间社会创造和积累了许多预防和治疗月子病的实用知识。诸如饮食和行为方面的规范禁忌，饮食清淡和少食多餐确实是基于身体恢复和医疗实践而积累的实用知识，至今在民间社会普遍存在且被现代医学倡导。月子仪式不仅确实具备实质性疗效的康复功能，而且具有了种种象征性治疗行为。在传统文化的解释里，导致疾病的根源除了自然界基本关系的失衡外，还包括人的行为不当，如触犯了禁忌或惹怒了神灵。比起感冒类小病来，大病更容易被认为是鬼怪的原因。^③仪式象征着世界由失衡状态即病态重新进入秩序状态。身体恢复和秩序维系的双重属性促使月子仪式在汉人民间社会普遍流行。

如前文所言，“坐月子”既是关于古代妇女产后行为规范的礼仪性限制，也是产后身体恢复的实用性知识。从时间来看，“仪礼”的价值观念早于“医疗”的康复功能。从意蕴上来看，“坐月子”具有双重性：表面上是生育过程所涉及的女性主体的身体恢复或作为人口学对象的新生儿的降临，以及与此相关的礼俗和仪式实践。实质上却是涉及抽象和本质意义上的“人”及其社会关系的再生产，透过那些看似传统落后的民间信仰和巫术实践等残迹，可以窥探中国现代社会一整套家庭制度、人伦秩序和社会关系的延续与创新。^④可以说，坐月子本质上是礼仪性限制，在发展过程中整合了地方性的习俗，迎合及满足了不同时期的民众心理，被认同并成为民众生活的日常实践，具有生生不息的生命力。历经几千年的传承，月子仪式不但丝毫没有退出历史舞台的迹象，而且其展演从家庭领域转向

^① Zouyijun:《坐月子源于宋代？宋朝医生告诉你如何“坐月子”》，《趣历史》2015年11月，<http://www.qulishi.com/news/201511/50146.html>

^② 笔者注：书中介绍了一则女婴转男婴的偏方：“妊娠三月以前，取雄鸡尾尖上长毛三茎，潜安妇人卧席下，勿令知之验”。特别注明此方很灵验。

^③ 周星：《丽江草医和纳西民间的医药知识》，《乡土生活的逻辑：人类学失业中的民俗研究》，北京大学出版社2011年，第33页。

^④ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018年第5期。

消费空间。在月子会所，仪式展演呈现出家庭关系的结构性转型。

在有关现代化论述中，民间文化一方面曾成为科学的对立面和迷信的代名词；另一方面被看做是中华文化的根基与源泉。^①无论把民俗看作是国民文化建设的资源或依据，抑或是把它当作国家进步的包袱或阻碍，民族都会在国家文化体制与社会公共政策中反复不断地被重新定义和不断被“再生产”出来。^②政府和知识分子曾将中国的落后和政治软弱性归咎于损害妇女身心健康的风俗与信仰，缠足、坐月子都被贴上“落后”、“迷信”、“陋习”等标签。这事实上构成了国家对民间文化的强力干预，许多传统形态的民俗与仪式走向没落。然而，不论城市还是乡村，中产还是农民，人们都在月子仪式上投入大量的人力物力和财力。无处不在的月子仪式，其活力以及繁荣程度都十分令人震惊。此外，月子仪式的形态多样，一些规范与禁忌所能影响的范围可能不过方圆数十里。在某些地方禁忌的在其他地方却是鼓励的，其禁忌和鼓励的理由可以完全不同。^③一个给定的文化内部有几种对立的规范禁忌，每一种都可能不具有连续性且充满矛盾。^④在这些看似多样的背后，存着着一整套概念与实践。^⑤当基础结构之外的偶然性被剔除后，地方差异性也随之消失。因此，研究月子仪式，不仅是对仪式的历史结构和仪式结构的历史进行梳理，也希望以此为契机，进一步思考现代社会在家庭的形态、家庭关系的结构、家庭成员的权力关系等方面的转型与再生产。

（二）月子仪式的认知偏见

仪式通过系列活动使社会生活神圣化、秩序化、固定化并循环往复。女性是宗教仪式的积极支持者和虔诚的参与者，宗教仪式塑造女性的思想、人格以及行为。^⑥女性的社会角色包括在仪式化的秩序之中。^⑦月子仪式是以女性为主体的仪式性活动，践行者和照顾者都是女性，在家庭、家族和社区中占据重要位置，是与村民信仰和社会生活息息相关的重要事件，反映了具体民族的文化形态、生存状态与生活方式，是地方性知识的集中展演。格尔茨指出，地方性知识是普遍存在于社会生活之中的文化现象，社会的形态即是文化的实体。^⑧“地方性”包含了特定地域及其衍生的实践智慧。^⑨有论者认为，知识的本性是地方性的，根本不存在普遍性知识，看似普遍性的东西实际上是地方知识经过演绎导致的表面

^① 周星：《民间文化的可能性：公共性与国民性》，在“海峡两岸民间文化学术论坛”上的发言，北京，2007年3月17-18日。

^② 周星：《国家与民俗》，中国社会科学出版社2011年，第3页。

^③ 李耀丽：《乡俗：变与不变》，中央民族大学出版社2014年，第3页。

^④ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第38页。

^⑤ 德格洛珀：《鹿港的宗教与仪式》，载武雅士《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社2014年，第47页。

^⑥ 岳齐琼：《“黄书”过度仪式与早期道教女性观》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2008年第2期。

^⑦ 何其敏：《宗教观念与妇女角色定位》，21世纪妇女发展国际研讨会论文集，中央民族大学出版社2001年版，第99-100页。

^⑧ [法]克利福德·格尔茨：《地方知识——阐释人类学论文集》，杨德睿译，商务印书馆2016年版，第6页。

^⑨ [法]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，译林出版社2014年版，第36页。

普遍性。^①女性在家庭和民俗文化的传承中具有举足轻重的地位。^②女性处于现代性的中心，中国妇女问题应该被当作独特的历史产物。^③然而，由于女性的“他者”角色和读写障碍，仪式的理论与实践研究存在不同程度的女性缺席现象。

1、仪式主体：缺席与边缘

一是忽略与排斥仪式中的女性。布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)认为范热内普的三阶段理论忽略了女性的存在，仅考虑社会中与男性相关的仪式进程。^④在中国，许多古老的仪式忽略女性在场，如云南彝族的“祭龙”仪式，纳西族东巴的各种仪式，哈尼族的“祭祖仪式”，大理白族的“本主”仪式^⑤曾不让女性参与。^⑥宗教仪式中排斥女性的表现尤为突出，女性被视为不洁不祥之物，甚至把绝色弃欲作为精神升华的必要条件，^⑦通过这样的约束，挤压女性的宗教活动范围与空间，使女性被边缘化。女性边缘化的后果直接降低了女性在仪式结构中的社会地位，同时也加深了世俗社会对女性参与仪式的歧视与偏见，凸显了对参与仪式的女性的不公平，也导致了仪式研究的片面化。正如金少萍提出的：“分析宗教仪式这种意识形态时，提倡对社会男女二元结构进行全面研究，并探讨宗教文化中的社会性别建构，否则仪式研究是有局限而不完善的。”^⑧严昌洪指出，旧式仪式折射出妇女地位的低下与悲惨命运。^⑨

二是女性在仪式中扮演次要角色。祈雨仪式与女性有着不解之缘，她们可能担任仪式的主持或主角，也可能充当祭祀中的献礼，或许在巫术失败的时候被真正的杀害。^⑩王卫华的调查显示女性在春节家祭的仪式活动中主要从事后勤工作，扮演男性陪伴者的角色。男子扮演了主持者的角色，是仪式的主要参与者。¹¹谷家荣关于云南蓝靛瑶“度戒”仪式的调查提出，参与“度戒”仪式师公和道公共 8 人，其中中年女性 2 名，主要负责唱庆贺歌，重要环节均由大道公和大师公完成。¹²许喃奇等通过对“度戒”仪式过程的展演，探讨仪式

① 吴彤：《复归科学实践——一种科学哲学的新反思》，清华大学出版社 2010 年，第 118 页。

② 李薇：《东乡族女性民俗传承研究——人生礼仪的解析》，李耀丽：《乡俗：变与不变》，中央民族大学出版社 2014 年，第 118 页。

③ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社 2011 年，第 9 页。

④ Lincoln, Bruce, *Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation*, Cambridge, Mass:Harvard University Press, 1981.

⑤ 周凯模：《民间仪式中的女性角色、音乐行为及其象征意义——以中国白族“祭本主”仪式音乐为例》，《音乐艺术》2005 年第 1 期。

⑥ 许喃奇、陈锦均：《仪式场域中女性元素的人类学考察——以关系宁明县海渊茶场瑶寨的度戒仪式为例》，《青海民族研究》2016 年第 1 期。

⑦ 吴晓松：《道教中的女性地位》，《北京航空航天大学社会科学报》1995 年第 2 期。

⑧ 金少萍：《宗教文化中的社会性别建构——白族女性与本土崇拜》，《中央民族大学学报（哲学社会版）》2008 年第 1 期。

⑨ 严昌洪：《旧式婚礼所折射的妇女地位问题》，《中南民族大学学报》2003 年第 1 期。

⑩ 王艳丽：《古代祈雨仪式的性别研究》，《古籍整理研究学刊》2009 年第 1 期。

11 王为华：《论妇女春节家祭地位与子嗣的关系——山东 YO 村为例》，《中央民族大学学报——哲学社会科学版》2012 年第 6 期。

12 谷家荣：《仪式结构与“结构”仪式——云南麻栗坡马嘿村蓝靛瑶“度戒”仪式调查》，《广西民族研究》2013 年第 1 期。

中不同年龄层的女性角色，以期全面真实地呈现仪式性别结构。^①姚艺君、苏毅苗指出，云南石屏花腰彝“祭龙”仪式中不允许女性参加仪式的核心层面，只能参加祭祀的边缘活动。男性掌握并垄断了仪式的资源，酬劳高的工作分配给男性，酬劳低或无酬劳的工作分配给女性，映射了花腰彝的社会性别关系和社会分层结构。女性村民认可自己在仪式中的边缘身份和屈从地位，集体接受男性社会的安排。^②徐睿在梁山彝族社会的调查发现，毕摩教中的种种禁忌带有强烈的性别色彩。毕摩教通过仪式禁忌，内化女性扮演以生育为核心的家庭角色，远离由男性支配和统治的公共领域。毕摩教鲜明的性别特征与以男性为中心的彝族社会密不可分。^③仪式中女性禁忌与女性地位，是对女性除生育价值外其他价值的否定。正如朱迪斯·巴特勒在其《性别麻烦》中所说的：“性别属性不是表现的而是表演的”。^{④⑤}性别不是天生的，而是通过日常事件完成的。^⑥

三是仪式中性别差异的规范禁忌。不管是正规的宗教伦理，还是流传于坊间的民间信仰，都在不同程度上同时存在男女差异的禁忌规范。^⑦夫妻同时参加某种仪式，男人磕头2次，女人磕头4次。^⑧男性可以全程参与的仪式，可能会禁止女性接触神圣的器物或参与核心环节。俄国学者戈尼娜奇耶夫娜人认为，男人的优先权不仅体现在信仰选择上，在宗教仪式中也展现得淋漓尽致，比如禁止女性裸手接受圣餐。^⑨古希腊妇女虽可参与甚至主持城邦的宗教仪式活动，但却被排除在血祭和肉类分配之外。泽德曼指出，血祭是希腊宗教的核心，是政治生活的基础。女性是被排斥在城邦政治生活之外的公民。妇女在有关葬礼和出生的宗教仪式中扮演重要角色，其根本原因是人们认为，有死亡的地方是被污染的不洁之所，生孩子被看作是与死亡同样严重的污染，出于保护男性的考虑，妇女们被置于直接接触死亡和出生等污染源的前列。^⑩正如摩尔所论争的那样，不是仪式本身，而是那些被认定的“仪式”以及现有文化语境所赋予它的社会价值塑造了女性在仪式中的社会地位。导致仪式中性别差异的规范禁忌缘起于文化上的而非能力上的，但这种观念与生物学上认定妇女低人一等的成见密不可分。

① 许喃奇、陈锦均：《仪式场域中女性元素的人类学考察——以关系宁明县海渊茶场瑶寨的度戒仪式为例》，《青海民族研究》2016年第1期。

② 姚艺君、苏毅苗：《女性角色在仪式音乐中的扮演与表征——以云南石屏花腰彝“祭龙”仪式为观测点》，《中国音乐学》2013年第2期。

③ 徐睿：《相辅相成的“困扰”仪式与“越轨”仪式——从女性视角审视凉山彝族毕摩教》，《云南社会科学》2009年第2期。

④ [美]朱迪斯·巴特勒：《性别麻烦：女性主义与身份的颠覆》，王楠译，上海三联书店出版社2009年版，第141页。

⑤ 姚艺君、苏毅苗：《女性角色在仪式音乐中的扮演与表征——以云南石屏花腰彝“祭龙”仪式为观测点》，《中国音乐学》2013年第2期。

⑥ 冯俊：《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆出版社2005年版，第141页。

⑦ 许喃奇、陈锦均：《仪式场域中女性元素的人类学考察——以关系宁明县海渊茶场瑶寨的度戒仪式为例》，《青海民族研究》2016年第1期。

⑧ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第30页。

⑨ [俄]戈尼娜奇耶夫娜，《19世纪下半叶——20世纪初东正教教区中的妇女》，邓沛永译，《吉林大学社会科学学报》2013年第6期。

⑩ 裔昭印：《古希腊妇女宗教地位探析》，《世界宗教研究》2002年第1期。

2、仪式观念：陋习与落后

分娩方式的嬗变是近代西医传播与实践的结果。16世纪航海新航道的开辟，西方人渐入东方。天主教的耶稣会传教士远涉重洋来到中国传教。为了获取中国人的信任，快速站稳脚跟，西方传教士以传播先进的科技文化为手段，宣扬宗教教义。近代医学作为科学的重要组成部分，明末清初由传教士传入中国沿海地区。医学传教开启了中国人对西医的初步认识、迎合了中国社会科学兴国的思潮，迅速取得政府官员、知识分子和民众的青睐。另一方面，近代中国历经巨变，变法图强思潮兴起，西方近代科学作为维新强国的根本被引入中国。甲午中国战败后，梁启超、严复等维新之士力倡强身保种，指出“强国必先强种、强种必先强身、强身必先强医”的主张。^①医学救国论将医学改革上升到国家建设和民族自救的高度，推进了科学思想的传播，促进了西医科学的普及和发展。在政府倡导和政策支持下，西医逐渐占据医疗格局中的主导和优势地位，中医则陷入江河日下的囚徒困境。

在此背景下，产科学作为可以降低妇婴死亡率的“长技”在中国快速发展。产科知识通过书籍、教育机构和医院等转化为医疗实践，新法接生和围产检查成为政府卫生行政的工作内容。产科学在中国被普遍接受的现状不仅变革了中国医疗体制，而且改变了老百姓的思想观念和生育方式。延续了两千多年的产俗发生嬗变，居家分娩逐渐被医院分娩替代。当代农村或城市女性基本都会主动去医院建档并接受围产检查，选择医院产科病房的分娩方式。在传统文化和西方医学知识的交融渗透之下，中国社会对传统产后习俗的认知与前辈相比已经大大不同。现代女性对遵守传统坐月习俗的态度有了很大转变。一方面，她们接受产科医生的常规检查；另一方面，她们对母辈念叨的坐月子习俗持理性态度，既不全盘接受，也不全盘否定。月子里在恪守传统还是遵从现代医学指导之间谨慎选择。传统文化与西方文化之间的冲突与交融、中西医之间的对立与汇通借助月子仪式各显身手。性别问题与民族国家问题纠合在一起，精英阶层的男性和女性受到现代化浪潮的深刻影响，正如缠足从汉文化的标志变成为民族落后的印记一样^②，“坐月子”习俗也成为愚昧和落后的隐喻。

3、东方西方：“坐”与“不坐”

如果把坐月子看成是文化遗产的话，西方人肯定是不坐月子的。但从医学视角看，西方文化有重视女性产后照顾的传统，产科学不仅重视产褥期的恢复，而且给予科学的指导。在12世纪基督徒的眼里，繁衍后代是婚姻和家庭的重要功能之一，理想婚姻是“责任婚姻”，即结合的目的是为了种族繁衍。^③在这种婚姻目的论的支持下，对孕产妇的照顾从未中断过，孕产妇接受家庭和医生的双重照顾。一些法律条文、宗教约束、民间习俗可以被

^① 张晓丽编著：《近代西医传播与社会变迁》，东南大学出版社2015年，第217页。

^② [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第10页；[美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第34页。

^③ [法]让-克洛德·布洛涅：《西方婚姻史》，赵克非译，中国人民大学出版社2008年版，第2页。

视为孕产妇照顾的萌芽。汤姆斯·巴尔(Thomas Bull)医生在《给妈妈的提示》一书中,第一次专门为产前护理提出建议。他指出,怀孕并不是一个必然的、受难的、有所损失的过程;人们有必要多点关心和小心,同时享受健康和舒适。公元1637年的《助产士》建议说:“让她们要注意凛冽刺骨的寒风,过热,愤怒,心理忧虑,害怕及恐惧,过度房事以及无度饮食。”格里格和亚历山大·汉密尔顿(Alexander Hamilton)倡导在怀孕和分娩中应给予孕妇精确而耐心的护理。僧侣鲍尔德曾在《医书》中建议孕妇不吃甜食及咸食,不饮用啤酒、不食用猪肉及其他肥肉,不能喝醉及陆路旅行,也不能过长时间骑马,以防孩子在不适当的时候就生下来。孕妇们被建议饮用像覆盆子之类的草药,以有利于轻松分娩;任何殴打孕妇的人将受到教会的惩罚,这给孕妇提供了长久的保护。《中世纪妇女健康指南》强调孕妇有受他人照顾的权利。^①如果说18世纪之前孕妇一般在家里接受特殊照顾,那么,18世纪初孕妇开始接受医院的专业护理。法国的“迪奥旅馆”医院开始引导欧洲的潮流,既培训医生也提供实践基地,为产妇提供专业护理。在美国,波士顿的护士们开始家访孕妇,并提供特别护理和提出健康建议。到公元1909年时,她们每10天探视一次孕妇,并提供技术支持和心理引导。英国的第一间产前检查所于1915年开张,孕妇们可以去医院做常规产前检查。随着科学技术的发展和医疗的大众化,孕妇的医疗状况得到进一步发展,更多妇产医院建立和营业。^②

西方人从医学科学的角度重视产后照顾,尤其是产褥期恢复。这与社会普遍流行的“西方人不坐月子”的观念相悖。西方文化发展进程中有重视女性产后照顾的传统。从护理、饮食、情绪、恢复四个方面关照产褥期恢复。在身体护理方面,医生建议产妇产后继续服用孕妇多维维生素,补充铁和钙剂;避免托举任何比宝宝重的物体;使用淋浴清洁身体,避免伤口感染;身体发热或眩晕时需要及时看医生等等。在营养饮食方面,医生强调简单营养的饮食,可以把加工好的食物储存,吃时加热即可。在情绪健康方面,医生建议产妇规划好日程,可以有时间静处或会友。在身体恢复方面,建议产妇尽早下地适当活动,促进身体恢复。这与中国传统文化认为孕妇产后身体虚弱,气血不足,需要通过饮食和静养的方式恢复体力等观念不谋而合。从身体恢复的视角来看,中国文化主张坐月子的理念与西方文化重视产褥期恢复是一致的。

由此可知,中国传统理念和现代西医科学都认同如下观点:一是产后女性身体各系统会发生系列变化。二是胎儿娩出后,女性身体需要从饮食和护理等方面进行特殊照顾。由此可知,虽然“坐月子”与“产褥期护理”在具体操作层面上存在分歧:东方文化主张遵照传统习俗坐月子,西方医学提倡科学恢复。但两者在理念上不约而同、时间上交叠共存、内容上互通有无,都认同女性产后应受到特殊照顾。在此理念的指导下,女性产后特殊照顾的现象普遍存在于西方社会。在中国社会,坐月子习俗跨越城乡、阶层、代际、民族而普遍存在。如果把坐月子看成是一种礼仪性限制的话,西方人肯定是不坐月子的。但如果

^① [英]彼得琳娜·布朗:《夏娃—母亲走过的历史》,刘乃菁译,辽宁教育出版社2007年版,第28页。

^② [英]彼得琳娜·布朗:《夏娃—母亲走过的历史》,刘乃菁译,辽宁教育出版社2007年版,第79页。

从医学的角度分析，西方人也坐月子，这个坐月子是指产后照顾，尤其是产褥期的恢复。

（三）研究意义与问题提出

20世纪60年代以来，人类学研究出现了从结构视角到实践视角的转向。研究者们不仅关注结构与制度、体系与功能，也聚焦于个体自主性、实践性和情感性等领域。如果说结构视角聚焦于社会结构或文化制度对个体的规训，那么，实践视角则凸显了个体情感、社会实践与人际互动在何种程度上促成了社会变迁以及新的文化机制的建构。当然这并不是说结构视角不注重个体的情感与实践，实践视角不注重制度与结构对个体的规训与约束。而是说，在结构与实践互动视角下，可以通过对仪式传承与变迁的梳理，探寻仪式与社会秩序的关系，进而揭示发生在私密（家庭）领域的仪式如何产生出公共（一般）意义。这一发现对我们反思工具理性背景下家庭关系的结构转型与双系家庭的发生机制具有启发作用。

农村与城市、底层与中产阶级关于生育的宗教仪式，尤其是产后信仰与仪式实践，也可以说民众的全部生活和经验领域是本文研究的对象。尽管它们对于社会来说是平凡小事，但对于个体与家庭而言却是日常生活的重要事件。月子仪式由于频繁发生和不断重复而成为与日常生活融为一体的组成部分。正如杨庆堃指出的“‘弥散性’宗教的特质就是其教义、仪式与组织都与其他世俗的社会生活和制度混为一体。”中国宗教无处不在，仪式实践形态多样。^①弗里德曼指出，中国人的宗教观念和实践并非随意堆积的元素的集合。事实上，在表面的多样性背后，存在某种秩序。^②相比西方研究者对初民社会原始仪式线性流程的简单描绘，中国传统社会显然发展出逻辑上更加复杂、立体及延展性的社会-时间结构。^③透过代代传承与嬗变的礼仪模式，仪式通过者被逐层扩展的社会关系接纳，并建构新的社会关系与扮演新的社会角色。与此同时，社会地位与身份转换的讯息也逐层传播给社群中的相关人员。由此重新调整社区成员之间的权利义务关系和互动模式。^④月子仪式的理念与行为成为家庭关系维系与家庭制度再生产的黏合剂，通过与宗亲、姻亲、邻里们的礼物交往和聚合，成为一种社会联结模式，再生产了社会关系的总和。

然而，研究者关注的主要对象是政治制度和贵族阶层，阅读群体也是士绅阶层，既有文本中很难寻觅最真实的平民生活，或者说接近于真实的社会生活场景。^⑤幸运的是，现代研究中宏大叙事范式日渐式微，关注日常生活和底层人物的研究方兴未艾。历史始于书写。但长久以来，受教育是男性的特权，传统女性普遍没有读写能力，导致两个后果。一是已

^① 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，代序IX页。

^② [美]莫里斯·弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社2014年，第21-22页。

^③ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018年第5期。

^④ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018年第5期。

^⑤ [英]鲁惟一：《汉帝国的日常生活：公元202年至公元220年》，刘洁等译，江苏人民出版社，2018年，第2页。

有仪式研究中，与女性相关的文字记录稀少，女性完整的生活面貌和发展历史难以被挖掘和深入了解。^①二是有限的由男性书写和记录的分娩资料不能准确表达女性的感受与体验。后现代视角承认存在观点和文化的多样性，它使得那些长期以来被排斥到边缘的群体受到重视。^②因此，超越教育与性别的双重障碍，记录并研究女性为主体的月子仪式成为我选题的初心。仪式规范着女性的行为并塑造其人格。同时，女性也是仪式观念的生产者、传播者和执行者。我试图跨越纷繁复杂的仪式形态、表面异质的信仰领域和花样繁多的规范禁忌来发现仪式传承与变迁的支配性原则和仪式行为背后所代表的意义。

二、文献回顾

仪式既是个体日常生活的体验也是民族文化的构成部分，对日常生活和社会秩序具有重要的意义，也因此成为学界持续关注而经久不衰的传统领域。关于女性产后仪式的问题，引起了医学、社会学、女性学、人类学和民俗学等众多学科的关注，相关著作数量稀少但令人瞩目。^③医学，尤其是产科学过去几十年主要关注非医学因素与生产方式的关系。^④社会学，尤其是医学社会学研究分娩医疗化与其影响因素的关系。^⑤台湾医学社会学界聚焦于女性生产，围绕女性分娩的医疗环境、身体体验、高剖宫产率等方面展开。^⑥女性学的研究路线从关注医疗制度对产妇的影响到关注女性的身体体验和主体性。^⑦人类学和民俗学从仪式的角度研究女性产后问题，提出仪式本身是社会文化的载体，变迁是仪式的核心要素，月子仪式是文化习惯。为了从这些成果中得到更多的启发与感悟，笔者梳理了仪式研究的相关文献，作为本研究的理论和方法基础。分类简要列举如下：

（一）文化视角与“坐月子”

网上关于“坐月子”的材料很多，一般以科普性普及知识、新闻材料或文学作品的形式呈现，鲜见理论探讨与学术研究。期刊网上与“坐月子”相关的研究，根据侧重点可以

^① [德]于尔根·柯卡：《社会史：理论和实践》，景德祥译，上海人民出版社 2006 年版，第 218 -219 页。

^② [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 279 页。

^③ 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，民族出版社 2007 年版；[英]巴特莱特：《中世纪神判》，徐昕等译，浙江人民出版社 2007 年版；[英]马林诺斯基：《西太平洋的航海者》，梁永佳等译，华夏出版社 2002 年版；[英]E.E.普里查德：《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》，覃俐俐译，商务印书馆 2006 年版；[英]维克多·特纳：《象征之林：恩登布人仪式散论》，赵玉燕等译，商务印书馆 2006 年版；[英]维克多·特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年版，等等。

^④ Linton, MR Perterson, *Effects of Maternal Characteristics on Cesarean Delivery Rates among U.S. Department of Defense Healthcare Beneficiaries 1996-2002*, Berkeley, CA: University of California Press 2004.

^⑤ 范燕燕、林晓珊：《“正常”分娩：剖腹产场域中的身体、权利与医疗化》，《青年研究》2014 年第 3 期。

^⑥ 吴嘉苓：《生产痛楚、医疗科技与女性主义论述》，《医望杂志》1998 年第 25 期。何春蕤：《性别政治与主体形构》，台麦田出版公司 2000 年，第 9 页。吴嘉苓：《医疗专业、性别与国家：台湾助产士兴衰的社会学分析》，《台湾社会学研究》2000 年第 4 期。吴嘉苓：《空间、规训与生产政治》，《台大社会学刊》2001 年第 29 期。汪育如：《免不了的一刀——台湾产妇的社会建构》，硕士学位论文，东吴大学社会学系，2006 年。

^⑦ Bordo Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the body*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

分为以下三类：

一是从社会学的视角对月子仪式与家庭关系、村落政治和社会结构进行讨论。广西花篮瑶人的结婚仪式拉得很长，要到孩子满了月才算结束。其中向社会公布婚约的核心仪式——“结婚酒”——要到请“满月酒”时才举行。花篮瑶的日常生活和仪式表达特别强调孩子的降生，亲子关系是夫妻关系稳固的必要条件。费孝通认为，延期仪式表达的不仅是经济方面的原因，更传递了这样的观念：尚未生育的夫妻关系是不稳固的，婚姻的正式确立需要生育保障。^①苏海英通过对三峡地区妇女坐月子习俗的调查，分析了坐月子仪式的内容和行为规范，指出婆媳关系体现在婆婆对儿媳坐月子期间的护理活动中，种的延续是汉族社会衡量婆媳关系的重要尺度之一。^②周群英透过农村代际关系与仪式变迁的互动，进而探究仪式主体在传统文化结构和现代医学知识的冲突与融合下的抉择机制。她发现老人主导月子里的权利关系模式，形成的核心机制是文化价值的延续与代际功能的互补。礼仪象征着社会秩序。^③赵芮通过对月子中心的研究指出，新式的商业化坐月子给传统家长权威带来了冲击，将月子里的老一代人以往的核心位置推到了边缘。^④周泽鹏、蒋国伟从功能主义视角出发，指出月子禁忌对父系权威有建构和维护功能，父系权威的维系需要强化月子禁忌的实践与传承，从中可以发现传统意识浓厚地区人们在民俗实践中的“尊严与秩序”取向。^⑤台湾学者翁玲玲以通过仪式为理论框架，试图说明汉人妇女如何转换其外人身份，取得“自己人”的位置，建构其社会网络以及相关的权力与资源。^⑥李洁指出产后的系列“通过仪礼”让人类生物繁衍的过程附加上社会文化的意蕴，从而实现真正意义上“人”及其社会关系的再生产。^⑦月子仪式体现了家庭成员的地位和权利关系，具有相应的工具性功能。月子仪式说到底是为了产妇身体的恢复和母亲身份的获得，是重构家庭关系和社区关系的切入点，体现了社会秩序的重建。

二是民俗学关于月子仪式的研究。民俗学研究详细记录了各民族，尤其是少数民族月子仪式的规范、禁忌与后果，并以符号、结构、象征等理论概念对仪式进行诠释，既呈现出异文化的文本也解构了他们的信仰、观念和生活意义。章梅芳从性别文化的角度切入，通过对中医学界、产妇及其家庭等相关主体关于坐月子看法的分析，探讨了我国坐月子的传统的渊源，却忽略了女性坐月子的身体经验。陈韵帆认为传统坐月子犹如是全控机构(total institution)的微型化，产妇与外界隔绝，所有的日常生活细节都受到控制，进而让产妇达成自我改变。^⑧罗梅君概要翔实地记录了要给产妇、孩子准备的东西以及如何精心

^① 费孝通，《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社 1988 年版，第 161-163 页。

^② 苏海英：《婆婆煮的“定心蛋”——三峡汉族妇女坐月子行为的人类学调查》，《西南民族学院学报》1997 年第 1 期。

^③ 周群英：《代际关系视角下的仪式变迁——以川村“坐月子”为例》，《求索》，2019 年第 1 期。

^④ 赵芮：《新老博弈：商业化坐月子与家长权威的式微》，《思想战线》2016 年第 4 期。

^⑤ 周泽鹏、蒋国伟：《月子 禁忌与父系权威的相向作用——对闽南泉州 A 村个案的经验分析》，北京民俗论丛，第 6 辑。

^⑥ 翁玲玲：《从外人到自己人：通过仪式的转换性意义》，《广西民族学院学报》2004 年第 6 期。

^⑦ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018 年第 5 期。

^⑧ 陈韵帆：《米酒的药性探讨——以台北都会地区坐月饮食为例》，《Journal of Chinese Dietary Culture》2009 年第 2 期。

照料她们。她指出,分娩后的第三天,娘家妈会带着“四喜礼”^①来探望。十到二十天之后,娘家人会带着被褥、衣裳和尿布来“看娃”,并按照礼节一起吃饭。婆家的亲戚也会带花馍来。花馍由干馍精心雕刻而成,制成花、蟹、凤凰、鱼、猫和其他动物的样子,染上鲜艳的食用色素,并加上核桃、红枣和蛋做装饰。^②王昊英通过研究出生礼关注仪式与社会多重性互动关联的实质及其作用机制。^③

三是文化人类学研究关注仪式的形成与民族性、地域性和文化性的关系。台湾学者翁玲玲尝试以通过仪式(rites of passage)来解释坐月子的行为,以社会意义、心境转换与象征符号等角度,来探讨台湾妇女坐月子的功能,认为坐月仪式是汉人对阴阳平衡、食物冷热系统等宇宙观的实践,目的是达到中庸;而妇女坐月质量的好坏,反映出人际关系的良莠。翁玲玲藉由仪式分析的观点,强调坐月仪式的功能在于稳定社会结构秩序、建构人际网络,与增强产妇生育力。她将坐月子划分为三个阶段,以分娩作为“分离”的开始,产妇入坐月房为“过渡”的开始,视婴儿满月为“再凝聚”的代表,也是仪式的终结。^④翁玲玲分析,月子仪式是一种生命仪礼,具有转变个人身份与地位的功能。月子仪式是产妇生育力量的展现,社会对仪式中的产妇,的确有所回应,但无法解决既有的冲突与危机。传统的月子仪式具备机械主义(mechanism)的仪式行为,参与者少有选择的完成整个仪式,但对于社会底层来说,坐月仪式反映了人际关系不好、无人照顾的产妇月子前后的异常状态。失序的产妇有失序的坐月,甚至影响着社会对新生儿的关注与否,无人照顾的、无法依照传统仪式坐月子的产妇,其后代也不会得到太多来自家族的关注。吕木兰以月子中心的产妇为研究对象,认为月子期间,西医体系的医疗势力过度介入,女性身体被视之为创造货币利润的工具。^⑤传统上,产妇照护者是自身亲属,但在专业坐月照护机构中,专业医护人员成为产妇的主要照护者,坐月成为一种消费选择,且价值不菲。美国学者 Phillsbury 通过访谈 80 位台湾产妇进行相关研究,深入细微地描述了月子的习俗文化内涵与社会意义。Phillsbury 针对台湾妇女的坐月习俗,提出从民俗医疗体系、中医理论体系和西方医疗体系三个维度分析坐月习俗,也注意到坐月行为中,鼓励产妇多吃热食(hot food),避免生冷的食物。Phillsbury 认为,西方医疗体系不应将坐月习俗视为迷信,若从台湾传统宇宙观与传统医学观点来理解坐月子,就能了解产妇坐月后的确能使身体回到平衡的状态,习俗对产妇而言具有重建和整合的功能。^⑥

^① 笔者注:四喜礼指:鸡、糖、猪脚、蛋。

^② [美]贺萧:《记忆的性别:农村妇女和中国集体化历史》,张赞译,人民出版社 2017 年,第 233-234 页。

^③ 王昊英、郑宇:《仪式的互惠交换与社会基础——以老刘寨苗族出生礼为例》,《湖北民族学院学报》2012 年第 3 期。

^④ 翁玲玲:《汉人妇女产后作月子仪式的行为探讨——以两个渔民小区的调查研究》,硕士学位论文 1992 年,国立清华大学社会人文研究所。

^⑤ 吕木兰:《现代坐月子的女性观点——以坐月子中心的产妇为例》,硕士学位论文 1992 年,国立清华大学人文研究所。

^⑥ BL. Pillsbury, *Doing the Month: Confinement and Convalescence of Chinese Women after Childbirth*, *Anthropology of Human Birth*, Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

（二）医学视角与“坐月子”

医学领域重视妇女产褥期保健。关于坐月子习俗与产褥期健康的关系，医学领域运用定量研究方法进行了大量的研究，^①主要结论是妇女在产褥期出现的健康问题与我国传统的坐月子方式有关。^②国内也报道过坐月子导致产褥期感染、产褥期中暑的例子。^③传统观念认为，妇女开了骨缝孩子才能生下来，为避免寒气侵入骨缝，月子期间不能刷牙，洗头、开窗、穿拖鞋等，以防“招风受凉”而致病。^④调查发现，妇女遵守这些传统行为的原因主要是规避今后患病的概率。^⑤周穗赞等的调查发现，媳妇认为月子养的好坏与照顾者婆婆密切相关。婆婆受传统观念的影响，会比较忠诚地照顾媳妇的月子，并监督媳妇的行为，如不让洗头、洗澡、刷牙等等，不干家务活。婆婆要求媳妇遵守月子规范而不管这些行为是否科学，媳妇无论是否难受，基本照做不误。因为她们觉得毕竟几千年的传统和经验一定有其道理，也害怕自己将来患月子病。这样形成了一种“听老人的”固定模式。她们在调查中发现不少妇女觉得“坐月子简直就是受罪”，可明知是受罪，她们也不得不遵守这种规范。^⑥其根本原因是产褥期行为研究匮乏，产褥期保健缺乏科学指导，医务人员在传统习俗和现代科学间理性选择与无奈遵守，这不利于提高妇女健康水平。毛丽梅的研究显示妇女可以选择在自己或公婆家坐月子（分别占 63.24%和 36.00%），月子期间的饮食多由亲妈或婆婆安排（占 74.63%），少数由丈夫（占 19.34%）或亲戚等安排。^⑦妇女产后第一餐的食物种类包括红糖水、稀饭、面条、汤类、鸡蛋等。农村妇女产后第一餐选用红糖水的频率较高。月子期间的饮食与孕前饮食相比增加了肉类、蛋类等，减少了蔬菜水果类食物。崔艳杰等的研究发现，传统习俗和来自长辈观念是产褥期不良饮食习惯根源，传统认为水果、蔬菜等是凉性食物，产妇不能食用。调查显示，源于长辈的饮食观念和饮食禁忌是产褥期疾病的主要危险因素，说明传统习俗和长辈的传统观念对妇女产褥期饮食方式及产褥期健康产生不利影响。^⑧西方医学反对中国产妇践行传统坐月子方式，医务工作谴责中国人的迷信与落后，试图用西方的医学替代东方的传统。

上述学者或从文化的角度解释仪式与性别的关系，或从功能的视角分析仪式与社会秩序的整合，或从医学的角度探讨产褥期行为方式与身体健康的关系，这些研究成果为本文

^① 吴坤主编：《营养与食品卫生学》，人民卫生出版社 2003 年版，第 113—114 页。周韞珍主编：《妇幼营养学》，北京科学出版社 1997 年版，第 92-94 页。蔡东联，史琳娜：《临床营养学》，人民军医出版社 2004 年版，第 358-359 页。毛丽梅、孙秀发、刘烈刚等《妇女产褥期饮食行为及影响因素研究》，《营养学报》2005 年第 2 期。崔艳杰、毛丽梅、刘兆强、孙秀发：《湖北农村妇女产褥期饮食习惯与健康关系的调查分析》，《中华护理杂志》2006 年第 1 期。

^② 王晓莉、钟兴兰、康楚云等：《不同地区妇女产褥期卫生行为研究》，《中国行为医学科学》2000 年第 3 期。

^③ 乐杰主编：《妇产科学》，人民卫生出版社 2002 年版，第 97-100 页。

^④ 梁欣咏：《济宁市妇女产褥期饮食、行为、保健知识研究》，《中国行为医学科学》2000 年第 9 期。

^⑤ 周耀华、喻国华：《走出“月子”的饮食误区》，《解放军健康》1998 年第 4 期。

^⑥ 周穗赞、王晓莉、王燕等：《河北省某村妇女产褥期传统行为及相关疼痛性疾病研究》，《中国妇幼保健》2006 年第 4 期。

^⑦ 毛丽梅、孙秀发、刘烈刚：《妇女产褥期饮食行为及影响因素研究》，《营养学报》2005 年第 2 期。

^⑧ 崔艳杰、毛丽梅、刘兆强、孙秀发：《湖北农村妇女产褥期饮食习惯与健康关系的调查分析》，《中华护理杂志》2006 年第 1 期。

理解和研究月子仪式与社会变迁提供了理论框架和分析范式。遗憾的是关于月子仪式与社会变迁关系的研究成果并不充分。有限的关于通过仪式与身份转换关系的研究，主要集中在成年礼、婚礼、丧礼等仪式上。对于女性的身份转换，尤其是如何通过婚姻和生育实现个体由“外人”向“自己人”转换，进而重塑家庭结构与改写家庭关系的研究相对更少。月子仪式在学术研究中被边缘化，成为被忽略的研究对象。然而，研究的缺席和被边缘化并不意味着月子仪式研究无足轻重。

此外，每个人都有可能将不符合自己习惯的事称为野蛮。然而这些信仰或风俗无论多么奇特或令人惊讶，甚至令人厌恶，也并非无法在其原有的社会背景下被合理解释。因此，蒙田提出两个假设：一是没有任何风俗习惯是有道理的；二是所有的风俗习惯都是合理的。^①蒙田提出的这对矛盾成为无法解决的逻辑困境。正如鲍曼所言：尽管没有一种方式和背景是可以免于批评，尽管（几乎）所有方式都曾在某一时刻被打上待弃标志。^②如果将月子仪式视为落后与陋习，意味着不知不觉中呼应了某种偏见。人们应努力证明的是，在某种文化情结中无意义的习惯在另一种文化中可能意义非凡。因为没有有一个共同的标准足以评判任何信仰体系，更谈不上可因此对某个体系加以谴责。^③没有任何人能以科学之名来评论别人，她们只是遵循自己原有的道德伦理习惯。^④虽然这并不意味着我们应该顺应这些习俗。在外国人看来，中国人的礼仪规矩呆板迂腐、拘谨滑稽，但在中国人那里，当他们遵照这些礼仪规矩行事时，看起来丝毫没有不自然的感觉。^⑤产生这种差异的根本原因是横亘于东西方之间的社会、宗教、伦理体系和传统的不可逾越。^⑥

在现代社会中，传统道德和科学进展之间的鸿沟愈来愈深。^⑦西方医学反对中国人践行传统仪式，它以科学的名义谴责中国人的迷信引起的罪恶，他们中的很多人只是用西方的迷信取代东方的迷信，把他们的信仰强加到别人身上。正如一句古老的俗语：“正统是我的教义，异端是你的教义”。换句话说就是，如果你同意我，你是正确的；如果你不同意，你就是错的。^⑧传统坐月子和科学坐月子常被拿来并置对比。人们将两者并置是因为它们都是产后身体恢复仪式；但人们又将两者对立比较，因为科学坐月子隐喻了西方和现代，是文明的表现。传统坐月子被认为是落后的象征，进步的障碍。^⑨传统坐月子常常是被诋毁的他者，科学坐月子通过这个他者的反面来界定自己。其实，无论是科学坐月子还是传统坐月子，都反映着当时的社会文化，折射出家庭关系的结构，再生产社会联结的模式。

^① [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 114 页。

^② [英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，欧阳景根译，中国人民大学出版社 2018 年，第 3 页。

^③ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 64 页。

^④ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 64 页。

^⑤ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 118 页。

^⑥ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 167 页。

^⑦ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 72 页。

^⑧ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 234、236 页。

^⑨ 涂丰恩：《救命：明清中国的医生与病人》，商务印书馆 2017 年，第 100 页。

鉴于此，笔者在回顾和梳理仪式研究理论的基础上，运用范热内普的过渡仪式和特纳阈限理论进行分析，指出静态的月子仪式是一套十分周延绵密严谨细致的通过仪式，其基本结构符合“分隔-边缘-聚合”的模式。带着这样的研究假设，我选择了京西川村为田野调查点，运用深度访谈和参与式观察的调查方法，获取了关于川村产妇的月子知识与实践，她们月子里的衣食住行状况、对身体与疾病的关系、个体与他人的互动、身份的转换与月子禁忌等资料，试图了解：产后女性需要遵从哪些仪式规范与禁忌，谁提供了这些地方性知识，在传递过程中发生了何种嬗变，哪些知识被传承哪些知识被删除。进而分析仪式变迁对家庭关系的结构、社会秩序的维系的影响，反思工具理性背景下家庭的未来与未来的家庭。

三、理论视角

19世纪中末叶，仪式研究进入人类学者的视野，从仪式与特定场域的关系来看，仪式研究历经了从“宗教/神圣”到“社会/世俗”的发展演进。从仪式关注的焦点来看，仪式的研究形成了“神话-仪式”学派与“结构-功能”学派两大经典范式。“神话-仪式”学派关注神话与仪式的关系。一种观点认为，神话与仪式相互交融，为原生性共存体，即“神话就是对仪式进行描述，仪式就是对神话的表演”。另一观点认为神话与仪式的关系似乎没那么一致和紧密，认为仪式与神话独立存在、彼此互动，即“神话是观念的，仪式是实践的”。在同一社会结构中，相对于“观念模式”的神话，作为“行为模式”的仪式更容易发生变迁。事实上，“神话-仪式”学派的研究既关注神话和仪式的原生形态，也关注相关形态的变化与意义，早期人类学研究可以归入“异文化”研究范畴。“结构-功能”学派着重研究仪式的功能性，视仪式为社会关系的黏合剂，聚焦仪式在社会内部的作用。涂尔干研究仪式与社会结构的关系，他关于“神圣-世俗”的二分法被视为仪式研究的圭臬，即使杰克·古迪反对将其看作行动者所处情境的普世原则。^①马林诺夫斯基将仪式行动与“功能”关联，提出“仪式从根本上说是满足人们的基本需求(basic needs)”，确立“功能主义”仪式理论范式。法国“社会学派”和英国“功能学派”将仪式的“结构-功能研究发挥到了极致，并形成仪式研究的经典范式。仪式研究的后继者范热内普、特纳和道格拉斯等承袭了这一学术传统，关注仪式的边界(进程)与象征意义。范热内普研究过渡仪式，将其分为“分离-过渡-聚合”三阶段。特纳在继承范氏理论的基础上，提出了“结构-反结构-结构”理论，借助对“阈限”与“交融”概念的阐释，他突破性地把仪式嵌入动态的社会结构中加以解读，超越了静态研究仪式的视角，进而指出，社会就是在“对立冲突”的结构和“平等同质”交融中不断交替循环发展的辩证过程。特纳借助仪式透视社会结构，开创了象征人类学研究范式。可以说，特纳关注仪式过程与文化整体间的互动关联。道格拉斯在此基础上

^① [英]杰克·古迪：《神话、仪式与口述》，中国人民大学出版社2014年版，第30-34页。

更进一步，把象征体系作为社会结构与心理机制的中介，致力于建立象征体系与社会秩序间的关系模型。她指出，观念和思维方式对结构的维持起决定性作用，制度构筑于文化而非实践的基础之上。^①格尔茨看到了人类生活的“文化面”与“社会面”间的断裂和推动社会变迁的动力，在他看来，仪式并不仅仅是意义模式，也是社会互动模式。^②格尔茨关注社会结构的同时关注个体的能动性。仪式不仅是心理活动和思想的结果，实际上应该理解为围绕仪式的社会关系。^③

（一）过渡仪式

范热内普对学术界最广为人知的贡献是“过渡仪式”(rites de passage)，并因此被尊为仪式研究之父。^④“过渡仪式”对人类学研究有重要的推动作用，百年后成为民俗学的经典理论之一，被普遍接受为一种地位变化的社会机制，并有广泛的适应领域。^⑤

1. 仪式属性：普遍-相似-动态

(1) 仪式普遍性存在。任何社会中，个体生活都经历从一阶段到另一阶段，从一种职业到另一种职业的过渡。正如世俗世界与神圣世界的不兼容，导致个体从一世界过渡到另一世界需要经过中间阶段一样，凡是对年龄或职业群体有明确分隔的社会，群体间过渡都伴随着特别的行为。在半文明社会，此类行为皆辅以仪式。仪式能帮助个体顺利过渡并进入另一阶段或另一职业，减少转折点会产生的社会干扰和困惑。实际上，在任何社会文化背景中，大多数仪式都可以看成是“通过仪式”，它们不但显示了从被承认存在的一种状态或类别进入另一种状态或类别的运动过程，同时又使这个运动得以发生。^⑥

(2) 仪式相似性存在。每个个体具有相似的生命历程：诞生、成年、结婚、成为父母、升职、死亡等，每个历程都伴随相应的仪式，帮助个体顺利从一种情境过渡到另一种情境。功能的相似性使得仪式的进程即使不完全相同但非常类似，^⑦其中，个体的诞生、成年、结婚、生子、皈依、死亡等仪式的相似程度极大。

(3) 仪式动态性存在。范热内普的“过渡仪式”理论强调仪式的进程，即仪式的发生顺序，是对仪式的动态学解释。他认为，怀孕仪式与分娩仪式通常合为一个整体，体现过渡礼仪进程(Rites of Passage)，并指出这个仪式模式存在分隔(separation)-边缘(marge)-聚合(aggregation)三个阶段。这三个阶段在特定社会文化和具体仪式中并非同步发展，是承继衔接的不同阶段，由此构成动态的仪式过程。他特别指出，在社会实践中，

^① 张帆：《特纳与仪式理论》，《西北民族研究》，2007年第4期。

^② 张帆：《特纳与仪式理论》，《西北民族研究》，2007年第4期。

^③ 张举文：《对过渡礼仪模式的世纪反思》，载阿诺尔德·范热内普：《过渡礼仪》，商务出版社2012年版，第14页。

^④ 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，民族出版社2007年版，第185页。

^⑤ 郭学松、阴腾龙：《仪式过程理论“阈限”范畴中的身体展演研究》，《首都体育学院学报》2016年第3期。

^⑥ [英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会人类学关键概念(第二版)》，鲍雯妍等译，华夏出版社2009年版，第67页。

^⑦ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡礼仪》，张举文译，商务出版社2012年版，第5页。

这三个阶段并非截然划分的具有阶序性的过程，而是随着仪式的进程以不同的比重交织出现，也并非始终同样地重要或同样地被强调细节。^①

2. 仪式结构：分隔-边缘-聚合

分隔礼仪。分隔阶段指与先前的状态或位置分离，象征着个人或群体从稳定的社会结构中脱离的行为。^②女人一旦怀孕，便被置于分隔状态，在经历相当长的隔离期后，才被允许回到正常环境。孕妇或产妇与家庭、家族、社区，或男性群体分隔是典型的分隔礼仪。弗雷泽(James Frazer)与克劳利(Crowley)特别关注将孕妇隔离到特殊茅屋或房子中的特殊习俗行为，尤其是在饮食、物品使用与性方面的禁忌。尼尔基里山区(Nilgiri Hills)的科塔人(Kota)分娩后，产妇马上被送到偏远处的特别茅屋，并在那儿住满三十天。然后在另一茅屋再住一个月。第三个月则又是另外一处。之后，她在亲戚家小住几日，其丈夫通过洒水或牲畜粪便“净化”家里各房间，她才可以重返家庭恢复正常生活。怀孕与分娩等分隔礼仪，包括许多礼仪形式——感应性或感染性的、直接性或间接性的、动力性或泛灵性的，其共同的目标是保证母亲顺利生产和母子平安、保护父亲及家族不受邪恶力量的侵害。^③与分隔礼仪相伴随的是净化礼仪。通过净化仪式，有时禁忌被解除，有时聚合得到强化。^④或是因为把孕妇视为病人或不正常人的观点普遍存在，或是因为被视为不洁和危险，产妇必须经过净化方能返回正常社会。^⑤

边缘礼仪。特纳将边缘礼仪称为阈限期。边缘阶段介于分隔和聚合之间，通过者(passenger)的特征并不清晰，处在模棱两可之间。^⑥特纳认为通过者虽处在明确定义的文化分类(betwixt and between)当中，但不具有或只具有少许过去或未来地位的属性，所以并不属于任何一种明确的文化类别的状态。边缘仪式的标志性特色就在于这种模糊不清、混乱和不平衡的状态。分娩仪式中，母亲及仪式相关人员身份的转换依赖新生儿的存活，在医疗技术落后的社会里，新生儿能否存活是不确定的，这种不确定性导致母亲和相关者的身份模棱两可。对此，人类学家格拉克曼指出，人们在边缘阶段伴随着不规律的反抗和叛逆行为。道格拉斯认为处于边缘阶段就是同危险、污秽接触。

聚合礼仪。仪式主体重新聚合或重新并入的阶段。在聚合阶段，通过者重回分类清晰、定义明确的社会结构里，扮演适当的社会角色，拥有相应的权利和义务。仪式主体的行为举止既符合大家熟悉的社会规范，也符合新身份的道德标准。^⑦比如，满月仪式具有确立产妇母亲身份的功能，特别是当她初次分娩或诞下儿子时。^⑧托达人的怀孕与分娩礼仪构成结

^① [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡礼仪》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 14 页。

^② [美]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年版，第 95 页。

^③ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 47 页。

^④ [英]J.G.弗雷泽：《金枝》，汪培基等译，商务印书馆 2015 年版，第 326-327 页。

^⑤ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 46 页。

^⑥ [美]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年版，第 95 页。

^⑦ [美]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年版，第 95 页。

^⑧ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 46 页。

婚仪式的最后行为。成为母亲提高了托达女人的道德与社会地位；她不再只是女人，而同时是女监护人；不再是奴隶或妾，而等同于自由女人与合法妻子。通过聚合礼仪，产妇重归家庭和社区，在社会结构中占据清晰的位置并再次得到接纳。满月仪式是聚合礼仪，新母亲重回家庭与社区。

3. 理论特色：注重边缘礼仪

范热内普将“边缘”定义为“凡是通过此地域去另一地域者都会感到从身体上与巫术-宗教意义上在相当时间内处于一种特别境地：他游离于两个世界之间。”^①他将社会地位的过渡等同于地域过渡(passage materiel)，注重“阈限”(threshold)阶段的品质、特征及变化关系。^②范热内普把社会隐喻成一栋房子，房子里有房间和走廊，从一个房间走向另一个房间时穿过走廊的过程是危险的。过渡本身是危险的，因为过渡既不属于上一个状态也不属于下一个状态，无法被定义。^③处于过渡状态的人也是危险的，并且向他人传递危险。仪式可以化解危险。我们会经常读到有关男孩在成人礼时死去，或者告知女孩的姐妹和母亲要为他们的安全担心，或者他们在过去通常会死于困苦和惊骇，或者死于他们的不当行为所招致的超自然惩罚。^④这些具有象征意义的危险表达了关于阈限的内涵。死亡和重生的仪式具有清晰的象征作用：参加成人礼之前的男孩死去了，他们重生进入了新生。这表明仪式重塑生命的力量。^⑤过渡仪式中，人的自然年龄与社会身份的转化功能非常明确和突出。

范热内普过渡礼仪中的分隔-边缘-聚合三阶段模式作为被普遍接受的身份地位变化的机制，其身份转换功能清晰明确。在分隔阶段，仪式主体的位置在社会结构中明确清晰。发展到仪式的边缘阶段，参与者的社会地位差异被搁置，他们的社会身份变得模糊，处于“门槛”上的状态，在分类上非此非彼。到了聚合阶段，通过者拥有了新的地位和角色，在社会结构中位置清晰。过渡仪式具有广泛的应用领域，诸如分娩、婚礼、献祭、朝圣等宗教性或世俗性都包含其中。

(二) 阈限理论

埃德蒙·利奇在继承过渡仪式的基础上对时空与过渡仪式的关系进行研究。他认为，与正常的时空概念相比，仪式的时间和空间是一种“为神圣传染的”、“危险且肮脏的”的非正常状态，仪式的主体需要通过净化仪式回归正常社会结构。他进一步指出，过渡仪式包括时间上的过渡和空间上的通过，这种过渡与通过实质上指悬而未决的边缘状态，是非正常的。他把通过分离仪式处于边缘状态的通过者看成是“存在于非正常时间中的非正常

^① [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 57 页。

^② [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 191 页。

^③ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务出版社 2012 年版，第 195 页。

^④ [英]玛丽·道格拉斯：《洁净与危险》，黄剑波等译，民族出版社 2008 年版，第 122 页。

^⑤ [英]玛丽·道格拉斯：《洁净与危险》，黄剑波等译，民族出版社 2008 年版，第 122 页。

人”。^①由此可以看出，利奇试图将时空概念融会贯通于过渡仪式，以进一步发展过渡仪式理论。

英国学者玛丽·道格拉斯在《洁净与危险》(Purity and Danger)中提出，污秽的象征意义是位置不当的东西，洁净是在社会结构中具有清晰位置的事物。洁净与污秽实际上取决于人类的分类系统，那些未被纳入特定分类系统的事物被视为污秽。^②她进一步指出，过渡状态是一种边缘性存在(marginal being)，未能在社会结构中获得清晰的位置，因此被定义为阈限状态且是危险的。危险由仪式控制，仪式可以化解危险。^③她继承了范热内普的仪式三阶段理论并清晰的描述了仪式的进程和功能。与范热内普关注边缘仪式不同，道格拉斯特别关注“分隔仪式”。她认为边缘状态是力量的来源，处于阈限就是同危险接触，分隔仪式置危险者于社会正常系统的“外面”，保护了宇宙清晰的分类，维护了正常的社会秩序。

维克多·特纳运用结构主义的理论框架系统阐释了过渡仪式与社会结构的关系，认为象征仪式能够逆转社会地位、消解社会矛盾、强化社会规范。他着重强调阈限理论。^④阈限主体在分隔和聚合阶段具有清晰的结构位置，但在边缘阶段，通过者的身份地位模糊，在分类上非此非彼或既此又彼。^⑤边缘阶段呈“阈限”特征，即仪式主体的身份地位差异被搁置，通过者的特征不清晰，模棱两可(betwixt and between)，在社会结构中是不可见的，是处于“门槛”上的人。阈限常常与死亡、受孕联系在一起。各种规范与准则在阈限阶段统统失效。^⑥参与者借助仪式颠覆正常社会结构中必须遵守的行为与规范，人们暂时处于平等的反结构状态中，是“卑微与神圣、同质与异质的混合体”。^⑦仪式中出现“合法化的失礼(licensed disrespect)和规定性的无礼(prescribed immodesty)”场景。仪式主体间形成一种亲密的同志关系和平等关系。阈限现象提供了卑微与神圣，同质与同志的混合体。^⑧进而，特纳提出了“交融”(communitas)概念。

交融是关系的一种形式，实质上，交融是具体性、历时性、特异性的个体之间的关系。伴随着直接的、即时的和全面对话而发展成一种社会模式。在这种社会模式中，社会有着同一性、没有结构的交融。交融的即时性与自发性意味着这种状态持续的时间不会很长。阈限状态具有很多交融的性质，阈限中的通过者被看成是没有差异、等级、界限、结构的整体。世俗社会结构里的社会关系已经消失。在无文字社会里，社会与个人的发展多少间杂一些延长了的阈限时刻。这些阈限时刻通过仪式来保护和激活，每一个都有潜在交融的核心。所以，在复杂社会，社会生活的阶段性结构也间杂着数不清的“自生的交融”的时

^① [英]埃德蒙·利奇：《文化与交流》，郭凡等译，上海人民出版社2000年版，第80页。

^② 李洁：《肮脏与失序——读玛丽·道格拉斯之〈洁净与危险〉》，《中国农业大学学报（社会科学版）》2007年第4期。

^③ [英]玛丽·道格拉斯：《洁净与危险》，黄剑波等译，民族出版社2008年版，第121页。

^④ [英]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社2006年，第95页。

^⑤ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，张举文译，商务印书馆2010年，第14页。

^⑥ [英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林：《社会人类学关键概念(第二版)》，鲍雯妍等译，华夏出版社2009年版，第87页。

^⑦ 阿布都哈德：《结构与反结-阈限理论视野下的“闹公婆习俗”》，《西北民族研究》2015年第4期。

^⑧ [英]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社2006年，第96页。

刻。自生的交融是常常和神秘力量联系在一起，并且还看作是诸神或祖先赐予的恩典。^①

通过对非洲恩丹布人(Ndembu)^②的伊瑟玛(Isoma)仪式^③和 Wubwang'u 仪式^④的详细描述与解读，特纳提出阈限阶段是仪式过程的核心部分，并用“阈限前-阈限-阈限后”取代了“分隔-边缘-聚合”三阶段理论。特纳进一步解释，在阈限前后阶段中，社会分类与秩序明确清晰。在阈限阶段规范与准则失效，社会结构处于交融状态。在阈限后阶段，社会结构和秩序得到恢复与重建。如果说结构具有实用化和此世化(this-worldly)的倾向，那么交融常常是内省的，且会产生出各种意向和哲学观点。^⑤结构中地位低下的类别与群体，象征着规范的交融与空想的交融。他们在结构中主动承担了低下的地位，目的是要获得交融。^⑥这是仪式主体及其能动性得以建设并经历的过程。特纳对阈限阶段的重视、对交融概念的阐释成为仪式理论的创新。

特纳从结构与交融的互动中解释社会过程，既静态解释阈限前与阈限的共时性存在，也动态地分析“结构-反结构-结构”的社会过程。^⑦可以说，特纳的研究拓展了仪式研究的新思路。阈限理论经由“过渡仪式”发展而来，是对前工业社会仪式的时空结构及功能的阐释。结构与交融作为一种社会安排，具有实现社会结构有效运行的积极功能。尽管过渡仪式关注前工业社会，但结构与交融现象普遍存在于整个人类社会中，它走出了人生阶段转折等仪式场域，成为解释身份转换、社会冲突和社会运行的有力工具。特纳对阈限阶段的重视和对交融概念的阐释成为其仪式理论的重要特色。

^① [英]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年，第 138 页。

^② 笔者注：也被记录为安登布人(Andembu)，班登布人(Bandembu)，又被称为南部隆达人(south ern Lunda)，又译恩登布人。

^③ 伊瑟玛(Isoma)仪式在恩丹布诸多仪式中属于特定的一类仪式，含义是“女人的仪式”或“生育的仪式”，是“祖先阴影的仪式”的下属类别。在恩丹布，女性的生殖功能紊乱(流产或不育)常常被视为忘记了母系一方的“祖先阴影”——女性的母亲或外祖母——而被其“抓到”。这个仪式正是为了平衡这种矛盾，治疗生殖紊乱。

^④ 在恩丹布，双胞胎引发了好几对矛盾——生育能力过度产生的经济和生理困窘；两个人争夺亲属群体结构中的一个位置所引发的分类尴尬：“数量上是两个，结构上却是一个，神秘意向中是一个，经验所见中却是两个。”双胞胎作为一种异于常态的存在，无法分类，无法安置，游离于社会正常秩序之外，所以在很多部落社会，人们通过杀死或者神化双胞胎，从而将其排除出结构与秩序之中。恩丹布的 Wubwang'u 仪式就是为了防止双胞胎的出生。

^⑤ [英]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年，第 134 页。

^⑥ [英]维克多·特纳：《仪式与过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2006 年，135 页。

^⑦ 张帆：《特纳与仪式理论》，《西北民族研究》2007 年第 3 期。

第二章 田野和研究方法

一、区域概况

门头沟区位于北京西部，面积 1455 平方公里，98.5% 是山。2012 年门头沟区辖 4 个街道办事处（大峪街道、城子街道、东辛房街道、大台街道）、3 个地区（龙泉地区、永定地区、王平地区）、9 个镇（龙泉镇、永定镇、潭柘寺镇、王平镇、军庄镇、妙峰山镇、雁翅镇、斋堂镇、清水镇）。^①截至 2016 年末，全区常住人口 31.1 万人，比上年增加 0.3 万人。户籍人口总户数 120557 户，总人数 251208 人，其中非农业人口 206258 人，农业人口 44950 人。^②其中汉族占总人口的 99% 以上，区内散居着蒙族、回族、维吾尔族等 14 个少数民族。2016 年，城镇和农村居民人均可支配收入分别为 45872 元和 21861 元，比上年分别增长 8.3% 和 8.4%。^③门头沟区地势为西北高，东南低，最高的灵山与最低的永定镇海拔相差达 2000 多米。区内自然资源丰富，以矿产、水力、森林为主，其中煤和石灰石储量大、分布广，采煤业已有千年以上的历史，一直是北京的能源供应基地。石灰窑业也是门头沟区千百年来的一项主要产业，建国后，这两个产业即“一黑一白”是门头沟区的支柱产业，石灰和石板是北京地区重要的建筑材料。门头沟区现有耕地 11.09 万亩，东部山前平原地区以生产粮食和蔬菜为主，一年两熟，主要种植小麦、玉米、谷类、豆类、薯类、高粱及秋杂粮，农业产值 1037.6 万元。中部低山和河谷地区以生产粮食和鲜果为主，而西北部高山地区则以林牧和干果生产为主。由于门头沟区是煤炭的经营和集散之地，明代修建了官马大道。民国时期，修建了公路，但坎坷不平、勉强维持通行汽车的土路，没有民间车辆来往。建国后，政府大力进行山区公路的建设，尤其是改革开放后，区内公路增加很快，运输业也有了较大发展。2001 年，门头沟区产业开始转型，关闭了煤窑，根据区政府的“十一五”规划，将该区定位为生态涵养发展区，正在逐步向旅游业方向发展。

^① 门头沟区的行政区划，<https://zhidao.baidu.com/question/1671900222595391787.html>

^② 人民生活，<http://www.bjmtg.gov.cn/zjmtg/rmsh/>

^③ 人民生活，<http://www.bjmtg.gov.cn/zjmtg/rmsh/>



图一：川村与北京的地理位置关系图^①

斋堂镇位于门头沟区西部永定河畔，地域广阔、历史悠久、是军事要塞和商旅古道。斋堂镇行政区划面积 400 平方公里，下辖 29 个行政村，镇域面积 396.6 平方公里。斋堂镇原是唐代古刹灵岳寺^②供僧侣和香客吃斋的地方，因而得名斋堂。^③明万历 25 年，为防蒙古铁骑入侵，建成了斋堂城。^④永定河、清水河穿镇而过，109 国道贯穿全镇，古称“灵境川”。可谓是千年古镇，历史悠久，文化厚重。斋堂镇崇山峻岭，是护卫北京城的天然屏障，军事地位极为重要，是兵家必争之地，也是从北京西上塞外的交通要道。镇内有十余条古道与四方相通。^⑤在古道两边，一些村落、店铺鳞次栉比。高铺、牛战村均是元代驿站。古道的兴衰决定了这些村落的沉浮，古道沿线山村、古庙、古驿站、古戏台、过街楼、古塔等随处可见。2004 年斋堂镇被确定为全市 26 个重点镇之一，也是门头沟西部山区的中心。2006 年开始实施“生态立镇、文化兴镇、旅游强镇”的三大战略，逐步把旅游业发展成为支柱产业。

^① 此图信息来自 360 地图 <https://ditu.so.com/>，图中绿色标识处为田野点川村，乃作者从网络截图。

^② 灵岳寺创建于唐贞观年间，位于门头沟斋堂镇北部 5 公里的白铁山上。传说先有灵岳寺后有斋堂城。辽代时重建。元年（1239 年）、至正年间、清康熙 22 年（1683 年）、雍正 11 年（1733 年）四次重修。2003 年被列为第七批市级文物保护单位。寺内现存至元三十年（1293）《重修灵岳寺记》碑以及清康熙二十二年（1683）《重修灵岳禅林碑记》。

^③ 《建筑创作》杂志社和北京市门头沟斋堂镇政府编：《皇都古镇斋堂》，天津大学出版社 2006 年，第 21 页。

^④ 《建筑创作》杂志社和北京市门头沟斋堂镇政府编：《皇都古镇斋堂》，天津大学出版社 2006 年，第 21 页。

^⑤ 《建筑创作》杂志社和北京市门头沟斋堂镇政府编：《皇都古镇斋堂》，天津大学出版社 2006 年，第 28 页。



图二：川村与爨柏景区关系图^①

二、村落世界

川村位于京西斋堂镇西北部深山峡谷的一个自然村。海拔 650 米，属太行山脉，清水河流域。村域面积 5.33 平方公里，村落占地面积约 1 万平方米。该村距离北京市区 90 公里，距门头沟区政府驻地 65 公里，距斋堂镇政府驻地 6 公里，距离苹果园地铁站 70 公里。川村始建于明永乐年间（1403-1424 年），该村先辈韩仕宁从山西迁移到此，建立了韩式家族聚居地。韩仕宁是明朝弘治年间驻守沿河城一带军事要冲的百户。^②川村发展于清，曾是通往河北、山西、内蒙等地的军事和交通并重的要道。^③川村商旅文化的传统在近现代曾经凋敝，但 20 世纪 80 年代开始复苏，尤其是 1996 年村里借着明清古宅的优势发展住宿餐饮娱乐一体的旅游业，吸引大量村民返乡创业并吸纳邻村闲置劳动力。经过 20 多年的探索与积累，村富民丰，村民在守望相助的邻里关系和你争我夺的商业竞争中和谐共处。^④

川村四面环山，山脉气势壮观，山形奇异优美。村内阳光充足、植被良好，适于居住的建村基地。整个村落坐北朝南，依山而建。如果站在村子对面的山上俯视，整个村落布局呈“元宝”状，如果从关帝庙所在的山梁上平视，整个村子酷似一座城堡。村内一条蜿蜒的街道，把村落分为上下两部分，中间砌有石墙。村内拥有保存相对完好的明清山地四合院 74 座，房屋 689 间^⑤（其中 228 间被日军烧毁）。四合院以村北龙头山为中心，形成南

^① 注：此图信息来自 <http://scenic.fengjing.com/beijing/29496/>

^② 陈志强：《北京门头沟村落文化志》，北京燕山出版社 2008 年版，第 10 页。

^③ 陈志强：《北京门头沟村落文化志》，北京燕山出版社 2008 年，第 10 页。

^④ 周群英：《代际关系视角下的仪式变迁》，《求索》2019 年第 1 期。

^⑤ 中国古代大部分建筑都是长方形的，长的那一面通常是正面，其长度尺寸叫“面宽”或者“面阔”，短的侧面一边的

北轴线，呈扇面状向下延展。2001 年被列为北京市重点文化保护单位，2003 年被列为北京市第二批历史文化保护区，同年 12 月，经建设部、国家文物局批准列为第一批公布的中国历史文化名村。^①2006 年被国务院评为第六批国家级重点文物保护单位。川村独具风貌明清古宅，是中国北方明清时期乡村民居建筑的典范，被专家誉为“建筑艺术瑰宝”。^②古宅既是村民的生活空间，也是生产工具，兼具居住和营利双重功能。村东有村委会、医务室、党员活动室、邮局和银行 ATM 机器。村东北有清朝康熙皇帝御赐匾额的关公庙一座，于 2013 年修葺一新。村中有古松一棵，古槐两棵，均列为北京市二级保护古树。村北两公里处，沟深崖陡，有“一线天”之称。^③川村丰富的人文景观和自然景观，为其发展提供了极为难得的地理条件和良好的生态环境。



图三：中国历史文化名村：川村^④

（一）宗族制度与人口结构

曹锦清从姓氏结构角度将中国村落类型划分为三类：一是单姓村；二是主姓村；^⑤三是

长度尺寸称作“进深”。建筑的平面总是表现为一排排柱子组成的柱网，每两根柱子之间的空间叫做“间”。间是建筑的基本单位，每座建筑都包含若干“间”，一般面宽方向的间数都是奇数，如果有三间，就叫“三开间建筑”，如果有五间，就叫“五开间建筑”，依此类推。

^① 《建筑创作》杂志社和北京市门头沟斋堂镇政府编：《皇都古镇斋堂》，天津大学出版社 2006 年，第 58 页。

^② 《建筑创作》杂志社和北京市门头沟斋堂镇政府编：《皇都古镇斋堂》，天津大学出版社 2006 年，第 26 页。

^③ 笔者注：一线天曾为电影《投名状》的取景点。

^④ 此图信息来自 <http://www.cuanbai.com/cuandixia/cuandixia-index.html>

^⑤ 笔者注：以一两个大姓为主，伴有若干小姓的村落。

杂姓村。^①中国的村落以主姓村为主，川村是典型的单姓村，全村都姓韩，统为汉族。^②这虽与黄宗智关于传统的华北农村村庄大多为多姓村不同，但与毛泽东在湖南的调查发现“村落的家族组织普遍，多是一姓一村，或一姓几村”的结论相符合。^③川村是韩姓宗族构成的小村落，人们之间的关系接近于库利的“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。村民因为血缘关系而捆绑在一起，家族的凝聚与村落的凝聚合而为一。^④史料记载川村韩姓是明正德年间军户韩仕宁的三个儿子韩甫金、韩甫银、韩甫仓繁衍的后裔。^⑤三个家支，村民习惯称东门、中门和西门。中门是传说中的老二的后代，居住在村子的中间，村东住的是老大的后代，村西是老三的后裔。原来各门都有自己家支的族谱，文革中除老三家保留着族谱外，其余两支的族谱均已丢失。村民中有一句谚语说是“老大家出孙子，老三家出祖宗”。现实确是如此，现韩门第十七代孙就出在东门老大家，已经传到了“茂”字辈。老三家后代人口最少，现最小的是“晓”字辈，全村辈分最大的是“义”字辈，是一位已经 75 岁的老太太。“义”字辈与“茂”字辈中间间隔有 6 辈，此老太太可以说是韩家的老老祖宗了。村落内部，重视生育、重视生子，保证韩姓宗族绵延不断是村民共同的愿望和责任。几百年来，女性在日常生育实践中，以其亲身体会，总结出诸多带有主观性、神秘性和约束力的禁忌与规范，兼具科学、迷信和巫术等属性。

清末民初，村内人口达到最高峰 400 人左右。以后，由于战乱和自然灾害等原因，人口锐减。1947 年全村 87 户 248 人。新中国建立后 20 世纪 60 年代至 80 年代，村内人口相对稳定在 50 户 170 人左右。80 年代至 20 世纪末，村内人口在 30 户 80 人左右，但在村内实际居住的仅 13 户 30 口人。^⑥自 2003 年川村被评为历史文化名村以来，村内客栈旅游业快速发展，在外打工的村民陆续回村，村内人口逐渐增多。2007 年，笔者在村里调查时根据村委会提供的人口花名册总结出：村内共居住 62 户，103 人。其中，农业户口 39 户，76 人；小城镇户口^⑦4 户，4 人；大居民户口 19 户，23 人。总人口中，男性 50 人，女性 53 人，其中育龄妇女 45 人。总劳动力^⑧54 人，其中男性 27 人，女性 27 人；独生子女 11 人。另有 8 户 25 人属于大城镇户口的居民在此居住，他们是北京市内或外省市的市民，因为祖上留下了房产，而自己又已经退休或下岗，听说老家的旅游业搞得红红火火，于是，便回老家继承房产，将多年闲置的院落进行整修，搞起了接待。村

^① 曹锦清、张乐天、陈中亚：《当代浙江乡村的社会文化变迁》，上海人民出版社 2014 年版，第 52 页。

^② 笔者田野调查时发现该村有两户周姓人家，经了解后得知，原来老周是被韩家“招拐”的，即招来的养老女婿、也叫“倒插门”。哥哥来到川村落户后，又把弟弟带来此存谋生。按照中国汉族的传统做法，倒插门的女婿是为女方家里传宗接代的，所生的子女应该随女家姓，即姓韩。但老周违背了当初的诺言，在韩家长辈去世后，把子女的姓改为周。因此，出现了该村唯一的周姓人家。

^③ 毛泽东：《湖南农民运动考察报告一九二七年》，《毛泽东选集》2008 年第 1 卷。

^④ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 108 页。

^⑤ 门头沟区档案史志局编：《川底下村志》，中共党史出版社 2009 年版，第 26 页。

^⑥ 门头沟区档案史志局编：《川底下村志》，中共党史出版社 2009 年版，第 27 页。

^⑦ 小城镇户口：介于城市户口与农业户口之间的一种户口，虽然不属于农业户口但可以享受和农业户口相同的待遇，不同于农业户口之处就是比农业户口相对容易转成城市户口。

^⑧ 劳动力：国家规定女 18 岁至 55 岁，男 18 岁至 60 岁的公民具有劳动能力的人。

里人都是他的叔叔、伯伯、舅舅、堂兄弟或表兄弟，有了这层血缘关系，在亲戚身边经营旅游业，彼此都有照应。根据村委会规定，他们在本村居住超过半年，就具有了该村的选举权，也就成了该村的村民。因此，可以说，2007年村里总共居住有70户，128人。2016年笔者再次回到川村，根据村官提供的《川村第十届村民委员会选举花名册》统计得出：川村户籍人口为76人，其中男性户籍36人，女性户籍40人；常住人口64户共107人，其中男性47人，女性60人。^①

（二）商旅文化与经济结构

理查德指出，政治和经济价值观通过仪式得到“传授”。^②为了理解其意义，有必要对川村的文化传统与经济结构做简单梳理。川村的商旅文化始于清康熙年间。康熙皇帝平息葛尔丹后，沿河口所辖各军事隘口防卫功能逐步减弱，从京城通往河北怀来、涿鹿的天津关古道成了一条重要的物流通道。川村是商贩、驮队歇脚住宿的必经之地。财主家客栈老板韩大爷说：“古时候没有汽车，货物运输依靠牲口驼队。从村里到北京城需要2天的路程，从怀来的麻黄峪到村里正好1天的路程，东来西往的驮队、行人、官差都要到村里歇脚住宿。”

清代设有官家驿站和骡马店。官家驿站负责接待官家公差和官家驮队，骡马店接待民间驮队和普通商人。骡马店备有食宿和牲口棚及草料，店主除照顾商客吃住，晚上还要帮助商客喂牲口，看管货物。因为商客与店主关系和谐，每家骡马店都有自己固定的驮队客户。川村导游刘女士说：“在川村主街的路边，这块石头不是普通的石头，是古时商队用来上下马的石头，门上铁钩是用来栓马绳的。”

天然的地理位置为川村以开客栈为主的旅游业提供了天时地利。自此，开骡马店的客栈，铁匠铺钉马掌、收购倒卖货物的店铺、制作烧饼麻花的饭铺、驮队运输等相继兴起，逐步形成了川村的商旅文化传统。如今的店铺院、双店院的建筑格局，充分反映出昔日的繁荣。

抗日战争爆发后，通商受阻，自给自足的传统农业经济也受到严重破坏。抗日战争胜利后，川村成为共产党领导下的解放区，经济得以复苏。随着丰沙铁路的开通和109国道的修建，驮队运输逐步衰退，古道也失去了昔日的繁荣，传统的农业、种植和养殖业成为川村的主要经济形式。

随着国家经济的发展和文物保护的重视，文物局投巨资修复濒临倒塌的明清古宅。1996年后，川村借着保存比较完整的山地四合院优势和优越的地理位置，试着发展住宿餐饮娱乐一体的旅游业。政府出资修建了停车场和贯穿村内东西方向的公路、安装路灯等基

^① 笔者注：村官潘女士提供《川村第十届村民委员会选举花名册》。

^② [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第12页。

该村的主导产业。20年过去了，全村年度总收入在门头沟区和斋堂镇内各村的排名中已经跃居第1位，旅游业占全村总收入的99.2%。

三、研究方法、资料来源、核心概念

（一）研究方法

1、参与式观察。参与式观察指研究者深入到研究对象的生活背景中，在实际参与研究对象日常社会生活中所进行的观察。为了解城市女性的坐月子情况，我多次去朋友、同事、亲友家中实地观察，获取她们坐月子的仪式图景。考虑到坐月子的季节性和地域性差异，我在不同的季节对来自不同地域的产妇进行了探访，获取了丰富的原始资料。本文的写作过程中，我孕育并诞下两个孩子，有机会在医院和其他产妇同吃同住，近距离观察产妇的月子习俗。

2、深度访谈。深度访谈主要是指半结构式访谈。文格拉夫（Wengraf）提出，半结构式深度访谈具有两个特征：一是调查前需要准备问题，在田野中访谈员可做适当调整，所获材料是访谈员与被访者的共同产物（Joint Production）；二是要深入事实内部。为获取客观深入的调查资料，研究者应摒弃已有的价值判断和研究假设，通过访谈获取并同理被访者的日常生活，挖掘其叙述材料的意义。鉴于此，本研究采用了半结构式深度访谈，为获取都市女性的坐月子资料，月嫂、育儿嫂、家政公司职员、通乳师、护工等相关月子产业的从业者成为本文的访谈对象。在川村，访谈对象以育龄妇女及她们的家人为主，村官和村干部也是被访者，包括一对一的访谈，也有调查员两人一组，一人提问一人记录的访谈。在征得被访者同意的情况下，多数访谈留有录音，获取了被访者的语音语调等非文字表达。城市育龄妇女深度访谈的对象主要来自我儿子幼儿园的家长们，放学后孩子们聚集嬉戏玩耍，家长们三三两两凑在一起聊天，这为笔者提供了深度访谈的好时机，不仅可以访谈孩子的父母、还可以访谈看护孩子的祖父母/外祖父母辈，其中多数妈妈和奶奶来自不同的地域，便于笔者了解不同地区的月子习俗。然而，令人深感遗憾的是被访者大多数是汉族，少数民族较少。

（二）资料来源

月子仪式作为一种民俗文化不仅存在于现实生活中，也被大量记载于典籍文献之中。在确定研究对象后，我搜索到不少月子习俗及民间信仰的专著和论文。此外，地方有关部门编纂的志书、调查报告和工作总结等也是我参阅的文本。本文所获取资料主要来源于田野调查和相关文献资料。

田野调查：我于2007年10月1-8日，2008年5月1-10日，2010年6月3-15日，

2016年10.8-13日赴川村田野调查，最近的一次请了三位硕士研究生做调查员。收集了大量的田野资料，包括录音、照片、访谈资料、调查感受等原始资料。笔者共访谈了川村32位已育妇女，包括在村里经营客栈的本地妇女，也包括邻村在这打工的妇女，还包括从外地嫁入本村的妇女。受访者年龄最大的已经70岁（1947年出生）、年纪最小的34岁（1983年出生），多数被访者年龄集中在37-57岁之间。年龄较大的受访者对过去的孕产经历有着丰富的回忆与呈述，青年辈受访者对月子仪式的过程和内容记忆清晰，准确描述了川村月子仪式的现状。另外，笔者的同门王鹤博士候选人曾在川村扎根调查4月有余，无私提供了大量珍贵的文字资料。

调查困难、担忧与经验。困难方面有三点：一是川村位于京西崇山峻岭深处，入冬较早，即使十一过后立马进村，山里的寒凉也让调查员难以承受。此外，川村人口基数小，育龄妇女更少，怀孕生产的女性也不在村里坐月，她们去“下边”（指门头沟区里或斋堂镇上）的商品房坐月子。并且，月子仪式具有私密性特征，调查者难以亲临现场参与观察和记录。于是，笔者只能通过被访者的述说了解月子规范、疾病与身体的关系、与人交往的禁忌、点灯花和挪骚窝等仪式。二是月子习俗在当地人看来是天经地义的，女人们就是这么一代一代过来的，她们从不怀疑这些做法与外界有所不同，从没想过这样做本身是否合理。对不了解其中奥妙的调查者来说，容易在访谈中不得要领。一个深刻的感受是，一些重要的仪式或时间节点可能被村民忽略或一句带过。在取得她们的信任之前，她们不会把生产过程和相关风俗主动告诉外来人。

担忧：川村月子仪式的内容虽因人而异，但仪式的规范禁忌和仪式内在结构基本一致，那么被访者讲述的内容是否会雷同，这是笔者刚开始访谈时的忧虑，不过很快发现这种忧虑是多余的，因为每位受访者对于月子仪式的关注重点不一样，所讲述的内容也是各有侧重，所以基本不存在无效访谈。比如李奶奶侧重在家分娩和恪守月子禁忌；时英即使对自己和女儿的月子行为产生怀疑，仍坚守仪式规范；东贞因囊中羞涩，对月子里缺吃少喝印象深刻；零零后关注礼物的流动与关系的重建；底霞在传统与现代的碰撞中谨慎选择。

经验方面有三点：一是川村是个旅游民俗村，每年清明节至十月底之前是旅游旺季，每年十一月份至来年三月份是旅游淡季。旺季时村民忙于接待游客，基本无暇顾及访谈，所以，调查尽量避开旅游旺季，尤其是五一、端午、暑假、十一等节日。二是村民接待游客的住宿和餐饮，所以一天较为忙碌，一般餐后收拾完到准备下一顿之前有小段空闲时间，这是访谈的最佳时机。三是利用调查员也是游客的身份，每天在不同的客栈住宿，这样可以尽可能深入的了解被访者的思想。

文献资料。本书所考察的文本主要分为以下三类：一是原始资料。包括政府档案、报纸杂志、个人回忆录、地方公报、社会学调查，以及有关北京地理、历史、通俗文化、宗教、经济生活和相关主题的书籍。涉及川村的文献资料包括：区志、地方志、村志、地方文史资料，以及旅游专业、建筑专业等学者的田野调查资料等等。二是医学文本、医疗-社会文本。本文所考察的医学文本包括产科和助产术方面的书籍、孕妇指导丛书等。三是文

学文本和口述史。文学文本通常选择与孕妇兴奋性/敏感性 (maternal/irritability)、妊娠期精神病 (the insanity)、优先母职 (eugenic motherhood) 等有助于理解怀孕和生产的文化文本。^①口述史旨在探索女性与新生命相逢那一刻的生命体验及深层生理、心理情境, 如《亲历产床》《我的生育故事》等。^②

需要澄清的有两点: 一是上述三类文本中没有哪一种文献类型比其他文献类型更具有优先地位: 例如, 笔者没有假定医学科学话语比其他话语更具有认识论上的优先性。本文的目标是探索仪式传承的机制和仪式嬗变与社会变迁的互动关系, 构建特定社会对月子仪式的体验与理解。^③二是由于普通女性未能接受足够教育而缺乏必要的知识来记录其思想和生活体验, 她们的所思所想主要由男性精英而非她们自己编纂。正如 E.安·卡普兰 (E. Ann Kaplan) 所说, 在生产和小孩喂养的活动中, 复杂而矛盾的并且常常为被记录下来那些主观经验, 极其难以得到恢复。^④因此, 除了对她们的日常活动进行分析之外, 只能借助口述史知晓这些女性的想法和感受。

(三) 核心概念

1、产褥期。产褥期 (purperium) 指从胎儿、胎盘胎膜娩出至产妇全身各器官除乳腺外恢复或接近正常未孕状态所需的一段时期, 一般为 6-8 周时间。^⑤这是现代医学的界定, 也有学者认为, 产褥期是指妇女在生完小孩后的生理和心理的调试阶段, 分娩后立即开始并持续至产后六周 (即 42 天) 或是身体恢复至近怀孕前的状况。本文支持后者的概念界定。

2、坐月子。坐月子缘起于《礼记·内则》, 实质是古代社会对妇女的仪式性规范。从孩子降生到满月那天, 为期整整一个月, 因而得名为坐月子。翁玲玲认为自分娩到满月为止, 为期少则 30 日, 多则 40 日, 但除非产妇或婴儿特别衰弱, 否则多以 30 天为限, 恰为一月之期, 故称“作月子”。^⑥她认为“作月子”是指产后妇女依循原生文化习俗或现代文化习俗的调养过程, 并与有关系的家庭成员隔离、补身、不劳动、修饰或宣告的仪式行为。^⑦“作”较至于“坐”和“做”更具有长期、抽象、历史渊源和语音上的意义。^⑧托培理提出产后调整期将持续 100 天称为“坐月子”。^⑨贺萧指出, 产妇和孩子面临的危险从完成分娩的那一刻到产后的第一个月一直存在。让妇女在产后休息至少一个月曾是 (现在依旧是)

^① [英] 克莱尔·汉森:《怀孕文化史: 怀孕、医学和文化 (1750-2000)》, 章梅芳译, 北京大学出版社 2010 年版, 第 8 页。

^② 吕铁力:《亲历产床: 29 位分娩母亲访谈录》, 中国华侨出版社 2005 年; 谢丽华:《我的生育故事》, 三联书店 2010 年。

^③ [英] 克莱尔·汉森:《怀孕文化史: 怀孕、医学和文化 (1750-2000)》, 章梅芳译, 北京大学出版社 2010 年版, 第 6 页。

^④ E. Ann Kaplan, *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*, London: Routledge, 1992.

^⑤ 廖秦平、郑建华:《妇产科学》, 北京大学医学出版社 2010 年版, 第 65 页。

^⑥ 翁玲玲:《麻油鸡之外: 妇女作月子的种种情事》, 稻香出版社 1983 年, 第 37 页。

^⑦ 翁玲玲:《从外人到自己人: 通过仪式的转换性意义》, 广西民族学院学报 2004 年第 6 期。

^⑧ 翁玲玲:《麻油鸡之外: 妇女作月子的种种情事》, 稻香出版社 1983 年, 第 34 页。

^⑨ [美] 托培理:《宇宙的对立: “母亲—孩童”的症候群》, 武雅士,《中国社会中的宗教与仪式》, 彭泽安等译, 江苏人民出版社 2014 年, 第 238 页。

一种习俗，妇女的身体在生产完后被认为是不干净的。这段休息的时期被称为“坐月子”。这期间妇女要尽可能不下炕，更不要说离开屋子，也不能碰冷水或干活。^①坐月子一般指 30 天，现在很多新妈妈坐 42 天，这也是产科大夫要求妇女和新生儿回医院复查的日子。同时，北方很多妈妈选择这一天挪骚窝。这说明了西医产科学对传统习俗的影响。由于“十里不同风、百里不同俗”，“各处乡村各处例”，妇女坐月子的时长各异，有 30 天、42 天、60 天，甚至 100 天的说法和实践。在川村这个自然村里，产妇的坐月子时长有代际差异，老辈女性坐月的时间长于年轻辈，一般为 2-3 个月，年轻辈一般坐满 30 天就出月子。综上，本文赞成贺萧关于坐月子的概念界定。

3、月子仪式。拉德克利夫·布朗认为“任何对社会有重要影响的事物和事件，或任何能够代表或表现这个事物或事件的东西，都会变成仪式态度的对象。”^②月子仪式，隶属于生育习俗的文化体系，它起源于日常生活，是拥有整套规则维系的社会仪式，并以此为出发点建构各种社会关系。^③产妇是仪式的主角，新生儿是仪式的重心，产妇和新生儿月子里的生活构成了月子仪式的基本内容。从这个意义上讲，月子仪式由内部文化法则和外在文化行动构成，其根基源于生育观念和生育文化。在川村，月子仪式包括关于产妇的仪式和关于新生儿的仪式。关于产妇的仪式有饮食和行为方式的规范与禁忌、挪骚窝、点灯花等，关于新生儿的仪式有洗三、满月酒、周岁等仪式。本文书写的重点是关于产妇的仪式。

^① 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 233-234 页。

^② [英]布朗：《原始社会结构与功能》，丁国勇译，北京九州出版社 2006 年版，第 273 页。

^③ 王丹：《个人·家·社会》中央民族大学博士论文 2011 年。

第三章 仪式传承：从恪守传统到科学理念

近 20 年来，女人分娩在产科病房变得千篇一律。诚然，这是社会的进步和女性的福祉。正如缠足一样，伴随老奶奶们的相继去世，有关中国女人分娩的习俗和文化正在快速远去并消失。图书市场出版的汗牛充栋的有关民俗文化的书籍，多从科普视角充当产妇坐月子指南，成为年轻女性孕期的必读书目。实际上，产后坐月子是父系制度及其观念的民间（外在）表达形式。在社会转型背景下，坐月子成为社会变迁的文化符号。我的相当部分田野工作是在京西川村完成的。为确保这一村落和受访者的权益，本文使用的全都是化名。之所以选择川村，一是因为其规模不大并能提供足够研究的资料；二是川村既具有传统的地方文化特色，又正受到外部世界的强烈影响；三是旅游经济的发展带来双重影响，既保障了家长的权威，也促使了家庭的现代化转型。

川村地处京西崇山峻岭之中，这里土层薄、地块小、地势高、水利灌溉条件差，收成好坏，由老天爷说了算。^①男性劳动力所挣微薄，迫使他们的妻子也在田间从事各种繁重劳动。日常生活相当保守，两性关系维持不变，女性伺候男性。总体来说，是个家族界限分明，个人角色清晰，道德禁忌系统的社会，符合道格拉斯所谓的典型的仪式主义社会。仪式主义的特征体现于人们践行的月子仪式之中，最能感受仪式的种种规矩与限制的莫过于产妇。在田间耕作、在村子生活是川村人的全部世界。这种生活状态一直维持到了 1996 年旅游开发。旅游经济的兴起和发展，如张家车道^②一样，川村被官方视为农村经济发展道路上“共同富裕”的范例。此外，川村在发展方向上被视为“逆城市化”的典型。表现为不仅本村的男女返乡搞旅游，邻村的劳动力也被吸纳进来。川村同其边界之外的世界保持频繁而多样的互动。

本章选取了出生于 20 世纪 40、50、60、70、80 年代五类不同典型个案，她们分别在 20 世纪 70、80、90 年代和 21 世纪 00、10 年代坐月子。不同年代的人由于成长背景各异，她们关于仪式的认知和行为也不尽相同，表现为讲述者们在回忆过程中各有侧重，且不尽相同。记忆不仅是有社会性别的，也是有代际差异的。月子仪式表面涉及的是生育主体身体恢复和新生命的降生，以及与此相关的礼俗与仪式实践，实际上却涉及人及其社会关系的再生产，透过那些看来落后愚昧的民间信仰和巫术实践，发现家庭关系的结构和社会秩序的再生产，进而指出仪式具有建构社会关系、强化社会秩序和维持社会稳定的功能，试图分析中国传统社会的亲属制度、人伦秩序和社会关系的延续与再生产。

^① 门头沟区档案史志局编：《川底下村志》，中共党史出版社 2009 年版，第 76 页。

^② [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社 2010 年，第 9 页。

一、田野观察

在早期的社会学与人类学的仪式研究中，仪式的观念与信仰，不仅是个体心智构成的组成部分，也反映了民众普遍的认知范畴及其对社会的理解与共识。^①仪式呈表演性、象征性和实践性等特点。格尔茨认为，仪式涉及到价值观念、社会秩序和道德形象，完全公开的仪式本质上是蔚为大观的文化表演。^②仪式行为是非实用的、非常态的表现性行为，而这种表现性特征相应的，则是仪式行为的表演性特征。^{③④}虽然公共性仪式是中国社会生活的突出特征，但民间信仰的很多仪式是在家里私下进行的。^⑤月子仪式既是私密的也是公开的。私密性指产妇月子里的衣食住行以个人的姿态呈现，具有鲜明的个人特色。公开性指针对新生儿的洗三、满月等仪式呈半公开向公开的趋势发展。公开的仪式行为有规范的流程和有序的组织，仪式实践过程呈现“非反思性”特征，即熟悉流程、照做就好，所以仪式本身只是表演。

川村重视生育和生子，村民共同的愿望和责任是保证韩姓宗族绵延不断。月子仪式是生育理念的外在（实践）表达：产妇在月子期间占据最高的地位、享受最好的礼遇，是仪式的主角。新生儿是家族血脉延伸的象征，是仪式的重心。产妇和新生儿月子里的生活构成了月子仪式的主要内容。贺萧指出，记忆是有社会性别的，记忆是一个社会过程，受到性别的社会差异影响。^⑥不同年代的人由于生长的社会环境不同，知识结构的差异，经验阅历不一致，从而他们的处事方式是不同的。^{⑦⑧}在谈论生孩子这个事情上，妇女回忆的事件与家人回忆的内容既有交叠重合，也各有侧重。婚姻事件区分了妇女早年在娘家的生活和嫁进夫家后的生活。生育对男人和女人的日常生活带来了深刻的影响。妇女们习惯按照阴历月份回忆生育事件，抚养孩子及由此带来的特定需求。^⑨当她们被问起孩子的出生年份时，她们的回答都非常肯定，但当我问起公历年份时，老辈妇女茫然无知，中青代妇女清晰明确。时间观念的改变清晰地折射出社会变迁。构建老辈妇女时间概念的是自然节奏和劳作活动。^⑩

下文选取了五类典型个案进行研究与解释，被访者们对月子里的饮食与行为规范、通过喂养建立的亲子关系、身体疼痛（下体撕裂和乳腺炎）记忆深刻。老辈的叙述中也包括年老后出现的诸如头疼、腰疼、肩膀疼等月子病。具体而言，20世纪70年代坐月子的李

① 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，杨庆堃《中国社会中的宗教》代序，四川人民出版社2016年，第XI页。

② [美]格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京译林出版社1999年版，第138页。

③ 薛艺兵：《对仪式现象的人类学解释》，《广西民族研究》2003年第2期。

④ 倪辉：《大学仪式的形态、特点及功能：道德教育的视角》，《华东师范大学学报》2012年第5期。

⑤ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先》，苑杰译，重庆出版社2019年，104页。

⑥ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第32页。

⑦ 李耀丽：《乡俗：变与不变》，中央民族大学出版社2014年，第20页。

⑧ 李耀丽：《山西霍州下王村分家习俗的研究》，西北民族大学硕士论文2007年。

⑨ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第365页。

⑩ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥译，北京大学出版社2011年，第11-14页。

奶奶在家分娩，由稳婆助产。她恪守月子禁忌，月子知识丰富，是传统习俗的遵从者与捍卫者。时英 20 世纪 80 年代坐的月子，她接受过高中教育，通过女儿坐月子与自己坐月子的对比，她对传统坐月子和科学坐月子都持怀疑态度，出现了信仰困惑。即使如此，她也恪守月子禁忌。东贞经济上的捉襟见肘导致她将讲述的重点聚焦于月子里的营养食品匮乏，贫困战胜了社会习俗。对于社会底层来说，仪式规范与禁忌的边界模糊，驱动她们月子里劳作的动机是来自生活的压力与无奈。底霞是最年轻的被访者，她被现代化裹挟进入科学坐月子的潮流中，她用亲身经历很好的诠释了“月子与疾病”的关系。总之，被访者的叙述主要聚焦于身体恢复这个生理过程，其次是月子里关于婆媳关系、夫妻关系、人际关系等叙述。总体来说，研究者发现城市社会的文化和价值在村落年轻人心理蔓延，却没有走进老年人的情感与心灵。并且，许多这样的生活方式和月子习俗是整个中国共有的。

（一）70 年代坐月子：在家分娩与恪守传统

李奶奶 1945 年 8 月出生，身高 1.51 米，体重约 115 斤。李奶奶老伴已经去世，她独自经营新远客栈。李奶奶身体健朗但毕竟年事已高，接待能力有限，在新远客栈住宿和吃饭的游客较少。如果游客时间充裕，愿意等待，李奶奶就亲自给他们做饭。李奶奶的大儿子经营老龙头客栈，小儿子在区里当小学老师。李奶奶每年 11 月份去小儿子家过冬，来年清明回来经营客栈。下面是一段访谈记录：

周^①：您有几个孩子？哪年出生的？

李奶奶：我大儿子 1973 年 6 月（阴历）出生，小儿子 1976 年 9 月（阴历）出生。我晚上生的，白天还在干活。

周：您在哪里生的，咋坐月子？

李奶奶：我在家里生的。头天有点见红，白带也多，晚上我肚子一阵一阵的紧，我估计快要生了。为生得快，我就在家里可劲溜达。大叔（指自己老公）在床上睡觉，我憋得不行打激灵、哆嗦，痛得不得了，扶着一把有靠背的椅子，跪在笤帚上，怕生下来摔着孩子，喊大叔去叫接生婆。接生婆是我们家远房的姑奶奶，婆婆提前把她请到了家里，她和婆婆住一起，搁家住了四五天。接生婆到的时候，孩子已经生了，生到笤帚上了。接生婆把我和孩子扶到床上，把 ni bao（胎盘）一绞，脐带一绞，系个疙瘩，弄个纱布包一下，把孩子放我身旁躺着。生完就在自己房间里坐月子。婆婆照顾我，老公忙着挣工分，再说，他也没有这方面的经验。

周：您月子坐了多久？

李奶奶：两个（月子）都是 30 天。

周：您月子里穿什么衣服？

李奶奶：我在月子里穿长裤、长袖，不戴帽子，因为天热。（指第一个月子）我基本都

^① 指作者本人，后文相同。

在屋里呆着，穿什么都行。

周：您月子里吃几顿？都吃什么？

李奶奶：我每天吃5顿，主要是小米粥、其次是挂面和稀米饭。村里过去种小米，小米比大米营养，比大米便宜。

周：月里哪里东西不能吃？

李奶奶：月子里不能吃太咸，否则小孩嘴上起皮。凉的、辣的也不能吃，吃了小孩会拉稀。这些都是老辈传下来的。婆婆不让吃的东西，她也不给做，想吃也没有。

周：如果奶水不够，吃什么好呀？

李奶奶：猪蹄汤，面汤多放油能下奶。好的东西吃不起，老农民，没有钱，现在有的是钱。（李奶奶说到这，会心一笑。）

周：您月子要干活吗？平时做什么家务？

李奶奶：月子里不做家务，怕劳神费力，落下腰疼腿疼的月子病。我平时干的活有缝洗衣服，给全家做饭，喂猪养鸡，打扫屋里院内等。

周：您房间透风吗？会开门换气吗？

李奶奶：我年轻那会儿的窗户是用纸糊的，不像现在，有玻璃，有窗帘。我的房间贴了窗户纸，大儿子夏天（6月）出生，天热，就着之前的窗户纸。小儿子秋天（9月）出生，天慢慢凉了，家里人给换了一层新的窗户纸。月子里不开窗，白天暖和时开会儿门。取暖是火坑，我们那个年代都是烧炕，烧煤或柴火，自己去山上砍柴。

周：您月子洗澡洗头刷牙吗？

李奶奶：不洗澡、不洗头，我不知道为啥不让洗。我会洗脸。

周：月子里要带孩子吗？

李奶奶：我基本都是躺着看孩子，孩子醒我也醒。

周：什么时候可以下床、可以出房门、可以出家门？

李奶奶：三天以后能下床，过了十几天后可以出房门，但不能串门（出家门），对别人不好。别人可以过来。男的不进月子屋。

周：您办酒席了吗？

李奶奶：我办了满月酒，女孩够30天才能办满月，男孩可以少1天（即29天办满月酒）。规矩是谁来看了我，我就请谁吃饭，主要是亲戚朋友，也有关系好的邻居。现在村里有点啥事基本都是全村出动，村子小嘛。

李奶奶的两个孩子出生在70年代，由产婆接生。这与贺萧在陕西的调查发现一致，她指出大多数陕西农村妇女都在家里分娩。^①产妇的主要顾问是母亲、婆婆、姑妈（姨妈）或者其他的女性家庭成员以及女邻居。妇女们一代一代地把她们的经验作为信条和禁忌口头流传下去，年轻妇女经老年妇女的传授而获得应有的接生技能。这就是她们的“有经验的

^① 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第230页。

母亲的百科全书”。^①她们的经验更具实践性而缺少理论性。^②与文字传播相比，传统的口头传播具有很大局限性。它依赖更小范围内人们的共同在场，时间上也更加受限。^③产房几乎总是妇女独有的空间。^④文化污秽观导致男性对接生行业充满排斥与不屑，在那个年代，生产过程其实是女人主宰的领域。^⑤女人对分娩空间的主宰使得她们既受到排斥又得到权力，助产帮助女人合法地获得生育领域的权威。^⑥

罗梅君指出，经济上的捉襟见肘，妇女们分娩时通常不请医生，也不请产婆，仅仅请来在这方面有经验的年长妇女。产婆虽然比医生廉价，但她的劳动是有酬的。接生婆的价钱是一只鸡、一块三尺红布、一双鞋、一斗麦子和钱。解放后收费有所下降，一条毛巾、一块方布或一双鞋子。^⑦1939年出生的郝奶奶育有3个男孩，都是顺产。老大1961年出生，出于对第一个孩子的重视，郝奶奶被安排到城里朝阳医院生产。老二和老三都是在家里生的，没有请赤脚医生和接生婆，找的村里接生的老人。郝奶奶的儿子原村书记补充道：“原来咱这山里，一是穷得叮当响，二是交通不便利。要是去个医院就得去镇上，去乡镇医院，就得走着去，路远，怕生在半道上。所以村里的妇女生小孩就由村里上了年纪的老人给接生。”山西的马引香说：“我妈生了6个孩子，除了生老大有人帮忙外，其他的都是自己给自己接生。我家当时住平房，一排十几户，我妈帮邻居接生了四五个孩子。”刘怡君^⑧在四川的调查和邹佳蕙^⑨在山东的调查都证明了这一点：

照顾老人的家政工徐美菊1953年出生，育有两个女儿，大女儿1976年8月出生，小女儿1982年9月出生。“我两个女儿都是顺产。我和婆婆是分家住的。生大女儿时我婆婆来帮了会忙，生小女儿时婆婆生病了，我一个人生下来的。生大女儿时我肚子从早上开始一直在痛，但是我这天仍然在干农活，痛到不行了我就坐在楼梯上抱着栏杆，孩子就生下来了。一开始胎盘滑不下来，我婆婆用热灰捂住我的肚脐。胎盘埋掉。生小女儿时婆婆没来，我还是坐在楼梯上扶着栏杆。小女儿生的顺利些，胎盘是一起掉下来的。我用布包住脐带，然后用手拧。把血向里面挤压，之后就断了。”^⑩

孙秀丽，女，汉族，生于1949年7月，小学文化水平。有两个女儿，一个儿子。老大女孩，出生于1970年2月，八斤。老二女孩，出生于1971年5月，八斤二两。老三男孩，出生于1975年9月，八斤三两。“我三个都是顺产，身上没伤。在家里生的，由接生员接生。先烧热炕，接生员在炕上铺了一层不透水的东西垫着。当时没有什么准

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第20页。

^② [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的日子》，刘乃菁译，辽宁教育出版社2007年，第29页。

^③ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社2011年，第55页。

^④ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的日子》，刘乃菁译，辽宁教育出版社2007年，第30页。

^⑤ 涂丰恩：《救命：明清中国的医生与病人》，商务印书馆2017年，第122页。

^⑥ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第38页。

^⑦ 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第227和245页。

^⑧ 刘怡君：北京师范大学社会学院2018级社会学专业本科生。

^⑨ 邹佳蕙，北京师范大学社会学院2018级社会学专业本科生。

^⑩ 笔者注：根据刘怡君在四川的调查访谈记录整理。

备，很多产妇都是肚子疼上厕所就把孩子生下来了。在炕上躺着生，接生员负责在孩子快出来的时候把孩子拿出来，断个脐带，用纱布系在肚脐上，过一段时间（二十多天吧）肚脐眼长好了，纱布就掉下来了。胎盘娩出很顺利，孩子一生下来胎盘就出来了，没有听说过弄不出胎盘的。当时家家都养猪，胎盘扔给猪吃。^①”

李贞德指出，或临产坐草、或攀绳倚衡，或由人抱腰，人们在面对分娩时刻有因应之道。^②莽人传统的生产之法为产妇手握一根横木，立蹲式生产，婴儿落入柔软物体之中。^③李奶奶跪在笊帚上生产、徐美菊抱着栏杆生产，这既是村落社会生活的地方性文化，也是村落文化的再生产。在家出生的婴儿，除了一部分由接生员接生以外，大部分由婆婆或者自己接生。她们自己剪断脐带，包好孩子，而这时她们的邻居则在集体的田里劳作，听不到她们生孩子，又或者是产妇的丈夫赶去叫接生员，而接生员还没赶到。有的妇女生孩子的时候不愿意有外人在场，连接生员也不行。^④这与妇女生殖功能被视为不洁净且污秽的身体文化和分娩空间被视为不洁和危险的生育文化有关。生育是显而易见的痛苦和危险并在。生产不仅威胁产妇，对接生员也同样不祥。^⑤即便如此，川村老辈妇女居家分娩仍然比较普遍，这不仅与收费低廉甚至免费有关，更深层的原因是她们习惯沿袭传统，信任熟悉的产婆。年长女性熟人接生成为社会内部被广泛共享的态度、价值观和知识体系，代代相传。^⑥

李奶奶月子里的吃、穿、行、住等方面都恪守传统的仪式规范。她牢记婆婆的教诲，坚持月子里多吃少动的规范和不洗澡不洗头不出门的禁忌。即使对“为啥不让洗”产生疑惑，也选择乖乖照做，因为怕“落下腰疼腿疼的月子病”。在民间文化的解释里，导致疾病的根源是自然界基本关系的失衡以及人行为的不当，如礼仪上祭品使用出现错误等。^⑦托培理指出，新生儿的小病可以被理解为母亲在妊娠期或产褥期没有完全遵守饮食或者产后的禁忌与限制，即使很少有母亲会承认这点。^⑧这与李奶奶说的“凉的辣的不能吃，吃了小孩会拉稀”不谋而合。恪守传统成为她们的生活方式，改变可能会引起她们思想的混乱，带来信仰麻烦。^⑨她们轻易接受传统但不善于分析，她们仍然相信孩提时代听说的每一件事，没有想到提出疑义或者自己去证实所听说的事。^⑩

传统文化和天然倾向均使得中国人以自然主义者著称。他们的医药知识基于大量细致

^① 笔者注：根据邹佳蕙在山东的调查访谈记录整理。

^② 李贞德：《汉唐之间医书中的生产之道》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1996年第67卷第31期，第533-654页。

^③ 方明：《莽人的社会文化变迁——基于仪式的人类学研究》，中国社会科学出版社2017年，第133页。

^④ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第259页。

^⑤ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第259页。

^⑥ [美]罗纳德·英格尔哈特：《现代化和后现代化：43个国家的文化、经济与政治变迁》，严挺译，社会科学文献出版社2013年，第10页。

^⑦ 周星：《丽江草医与纳西民间的医药知识》，《乡土生活的逻辑》北京大学出版社2011年，第25页。

^⑧ [美]托培理：《宇宙的对立：“母亲—孩童”的症候群》，武雅士，《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社2014年，第243页。

^⑨ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第288页。

^⑩ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第296页。

观察和原始药方之上。^①尽管个体间产后身体恢复知识方面有程度和质量上的差异，但民间社会产后恢复知识的普及确实令人吃惊。在川村访问的任何一个家庭、任何一位成年妇女，都能不同程度的获得一些月子里身体恢复的相关经验和地方性知识，或许这原本就是她们的生活内容。我在川村访问过的一位妇女，她是村里的计生委员，负责一些计划生育的事，比如产前产后检查、儿童预防接种、避孕药具发放等。她说产妇产后排恶露需要服用益母草或红糖水，红糖水不能喝久，一般两周即停。正如纳西妇女有上山或去田野采药的习惯并配置清热解毒、消炎退烧草药的能力，^②川村老辈妇女也稍具医药方面的民俗知识，相对较多了解涉及妇科、儿科疾病的民间防治知识。她们对月经不调等妇科病、妊娠期胎动不安、产后排毒、乳汁不足、月子病都有一些独特的办法。比如乳汁不足用通草煮水喝，乳腺堵塞用蒲公英泡水喝等。此外，一个土方法是把桃木梳子在火上烤热，顺从乳房根部从上往下、从里往外梳，据说这样可以通乳和缓解乳腺堵塞。马引香告诉我，现在月子里很多产妇会堵奶、涨奶，甚至乳腺炎，但过去基本没有，应对的方法是“找个大点的孩子吸出来”。她自己找了5岁的外甥帮助把乳腺给吸通了。这些成为村落社会日常生活智慧的一部分，经由岁月积累起来，在岁月中代代相传，且其中有不少内涵是与其他地方实行共享。杨庆堃指出，民间社会对宗教神学观念十分热衷，但他们对于信仰相关的知识不甚了了。^③费孝通曾用人们没有避孕知识却存在避孕事实来说明此现象。^④他俩的发现与川村的事实部分不符。

（二）80年代坐月子：理念困惑与仪式顺从

王时英，1957年出生，中等身材。时英和老公经营高台阶客栈，该客栈位于村西，门面不大，经过二三十级石头台阶后登入客栈，内部空间开阔，房间较多，视野无遮挡。来此住宿和吃饭的客人络绎不绝，时英夫妇应接不暇。她家除了接待城里来的散客之外，还接待了一拨来此写生的学生。时英说，学生客收费便宜，但人多住得时间长，收入稳定。散客主要集中在周末，人多人少视情况而定，天好客人多。访谈时间安排在两饭之间，时英的丈夫也在客厅，但坐在我们旁边的一张桌子那儿，他不时给我们续水，偶尔补充几句。聊及两个女儿时，夫妻俩满脸的骄傲。大女儿和小女儿在北京都有工作，大女儿在北京有两套房。时英觉得自己的家庭经济情况在村里算是最好的。夫妻俩户口都在清水镇，老公是居民户口，在镇政府上班。她自己是农业户口。村里的房子是祖上留下来的。以下是与时英夫妇的访谈记录。

^① [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社2008年，第157页。

^② 周星：《丽江草医与纳西民间的医药知识》，《乡土生活的逻辑》北京大学出版社2011年，第38页。

^③ 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第XI页。

^④ 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社，第104页。

我家在清水镇有房，我俩夏天（旅游旺季，指每年的3-10月）住这儿（指川村）张罗客栈的生意。周末雇两人。周一至周五不雇人。我自己做饭打扫招待客人。我家能住20人左右，周末住得满满的。我有两个女儿，大女儿甜甜1981年10月出生，小女儿苗苗1982年12月出生。我大女儿是在斋堂（镇）医院生的，有8斤重。小儿女在家里生的，没有称体重。生大女儿时，肚子痛了一天，傍晚上的医院，第二天早上就生了。生小女儿时，肚子疼，看完电影回家就生了（电影在村东的小广场放映，离家约5-6分钟路程）。

我两个月子都是40天，婆婆和丈夫照顾我。生大女儿时没奶，喂奶粉。二女儿是母乳喂养的。我两个孩子都是冬天生的，我穿毛衣、毛裤、棉鞋，围方的头巾，没有围围脖。我烧煤取火，用火坑。我一天吃十几顿，只让喝稀的粥和母鸡汤，吃鸡蛋。老一辈人说月子里不能吃硬的，馒头不给吃。为了下奶，把油和盐泡在水里喝（油是用油票买的，花生油几毛钱一斤）。

月子前半个月没有出房门，半月以后才出房门上厕所。月子里不洗澡、不洗头、不刷牙，用热水洗脸和洗手。我在月子里带孩子、喂奶，其他啥都不干，主要是躺着睡觉。产婆给二女儿“洗三”，我请产婆吃顿饭，打发了一块毛巾和一只鸡。娘家给了一些挂面（干面条）、红糖、一盆白面、给小孩带了四块布。满月剃了胎发，用红布和绿布分别缝成辣椒的形状，然后把胎发装进去缝好，再把两个红绿辣椒分别缝在孩子衣服的左右衣领上。

这位访谈对象受过高中教育，算是村落里的知识分子。同时她也参与照顾了大女儿的月子，在访谈过程有比较明显的代际比较视角：一方面她觉得女儿“坐月子”太讲究，“我生完孩子就下床（指大小便）了，我大女儿是剖腹产，三天之后才下床，排了气才能吃饭。她说要科学坐月子，月子里这也不能吃，那也不能吃。（我觉得）没必要这么讲究”。另一方面，她觉得自己“坐月子”时不能吃硬的、不能吃馒头，只吃流食，尤其是只能喝母鸡汤，不能吃鸡肉，这是没有依据的。为了下奶，将油和盐泡在水里喝，也没有科学道理。时英既对女儿科学坐月子的讲究持怀疑态度，也对自己月子里的饮食习俗产生疑惑。这意味着时英遭受传统坐月子和科学坐月子的双重冲击，出现了信仰困境和对权威的怀疑。类似的困境与怀疑也出现在20世纪50年代政府在农村宣传的新法接生。注重科学和消毒理念的新法接生确实降低了母婴死亡率，村民都夸新法接生好，但她们又对此持怀疑态度。与此同时，20世纪80年代，农村的生育生产状况开始改变，头胎或经济富裕的家庭开始选择医院分娩方式。尽管准妈妈们仅在临产时去医院生孩子，孕期并不去医院建档，这也预示了农村生产方式（分娩）出现变动的征兆。需要指出的是，农村坐月子的习俗变化不明显。比如李奶奶和时英都恪守月子里与人接触的禁忌和营养的禁忌，认可月子行为与身体疾病的关系等。正如贺萧的发现，生产方式（分娩）的变迁快于生育习俗。^①同年代的陈树花也

^① [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第259页。

恪守月子禁忌。

陈树花，1955年出生，一儿一女都在城里生活，她和老伴经营四合客栈。四合客栈位于村子中轴线上，紧邻村公路，对面是村停车场，区位极佳。院门前的一株百年老槐树成为其金字招牌。院内大厅挂满了国家领导人来川村视察的照片。老板娘的揽客绝招是做些与城里不一样的饭菜，比如槐叶/花饭（用门前槐树叶，或在开花季节用槐花和米饭一起煮）和槐花豆角饭。陈老太严格遵守月子里的规范禁忌。

我两个孩子。老大是女儿，1980年6月出生。老二是儿子，1982年3月出生。我在家里生的。我坐了40多天的月子，老伴儿和婆婆照顾。闺女是6月出生，天热，我穿薄的长衣长裤，包裹严实。儿子3月出生，我穿棉衣棉裤。我每天吃6-7顿，主要是粥、红糖水、面条、鸡蛋、鸡汤，十多天后才吃饺子。月子里硬的东西不能吃，老一辈传下来的。下奶主要吃鸡蛋、红糖水、骨头汤。月子里窗户关严，会开门换气。坐月期间不出房门，不串门，亲戚会带些礼品来，有衣服、鞋子、布、挂面、鸡蛋。月里第三天叔伯送汤，给现金二三十元。

我醒来了就起（那会儿没表，也不知道几点），吃饭，睡觉，顺带看孩子，再吃再睡，没有什么规律。月子里不干活，睡觉为主，孩子饿了就喂奶。在月子里不洗澡、不刷牙、不洗头，会擦擦脸。长辈说顺产骨缝大，不能刷牙，刷牙疼一辈子。生孩子后不超过三月不让去别人家，别人也不去坐月子的人家，不吉利。我40天去娘家住，爱住几天都可以。40天剃胎毛，胎毛做成红绿辣椒挂在孩子身上。过满月时主要是宴请来看和给过礼品的人，过了满月就不过百天。

川村长辈母亲并不知道为何要遵守月子里的规范，因为是长辈传下来的，所以要遵守规则。布迪厄指出，实践是以社会文化的全部体系为基础，并包括行为方式和感知方式。^①坐月子起源于日常生活，隶属于生育制度这个完整体系，拥有整套规则维系的社会仪式，并以此为出发点建构各种社会关系。实际上，月子规范与禁忌不仅是世俗的民间信仰，而且是复杂的社会心理认知。通过社会文化的濡化和代际传承，产后禁忌从社会心理层面转化为外在行为的礼俗规范。^②时英和树花都顺从仪式禁忌，恪守仪式规范，注重与他人关系的维系。她俩都表示月子期间不出门，怕对别人不好、会举办答谢仪式、满月时会给孩子缝红绿辣椒。同样出生于1953年的本村人韩老太太（韩佳悦奶奶）在满月时给儿子缝了两个小辣椒，一个红的一个绿的。她说：“辣椒是辣的，缝孩子衣领或者挂脖子可以避免惊吓”。在她看来，鬼魂和恶魔种类繁多，凶恶程度不一。保护孩子远离这些可怕魔鬼的方法是“辣椒的辣”。老太太也给孙女缝了辣椒，但因担心别针扎着孩子，就把辣椒搁在孩子枕头边，睡觉的时候枕着，避邪。把胎毛做成红绿辣椒挂孩子衣领上的习俗，大多落在习俗跟巫术

^① [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年，第15页。

^② [美]费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社2006年版，第103页。

的交汇点上。一块红布或者用红线编织的线绳，也被看做具有同样的功效。^①我怀孕时，婆婆从老家带来了一块红布，接孩子出院、送孩子去打预防针，婆婆都会用红布小心翼翼的把孩子包起来，她认为这样就不担心孩子“魂掉了”。人类学家用共感巫术来描述这样的心理，也就是认为自然之物与社会现象之间，具有某种象征性的联系。^②这些让人感到不可思议，无法解释的神奇手段，在社会上始终具有生生不息的活力。

（三）90年代坐月子：医院分娩、贫穷与习俗

刘东贞，1962年出生，身高1.62左右，育有两个孩子。老大是女儿，老二是儿子。东贞是隔壁东湖林村人。东湖林村山高谷深，人均耕地少。由于土层薄、地块小、地势高、灌溉条件差，收成好坏，由老天爷说了算。多少年来，增收困难。村民没有务农之外可以致富的途径。改革开放以来，受经济动机的驱使，青壮年劳动力选择进城务工，他们成为家庭经济增长的最重要来源。女性由于教育程度低、担负着育儿和家务的责任，她们选择留守或就近工作。^③东贞靠邻居介绍来到古宅套院做服务员，老板包吃包接送（晚上忙完活后老板雇车将服务员送回家，早晨8、9点接到店里），每天工资150元。东贞的工作主要是做饭炒菜打扫卫生等。下面是她的一段访谈整理。

我大女儿1985年9月出生，二儿子1990年8月出生，两个孩子都在门头沟区医院生的，顺产有侧切，头天生第二天回家。我姐姐在区医院工作，她给找了人。她跟我说我的预产期是啥时候，快生了我就去医院。护士给孩子洗了澡。怀孕期间我没有补维生素、钙片。贵，吃不起。过去都没补，不也没事儿。怀孕后我正常生活，该干的活都干。我是家庭妇女，那些个家务活，做饭洗衣、打扫卫生都是我。我家里无地，不用下地。待产包肯定有，都是孩子需要和自己需要的，尤其是准备了好多卫生纸。

我坐了两个月子，每次都是40天。婆婆和妈妈照顾月子，婆婆和妈妈都是一个村的，一般上午婆婆，下午妈妈。婆婆照顾孩子，妈妈做饭菜，主要照顾我。我两个孩子都是夏天生的，穿长衣长裤。我妈每天做6-7顿，小米粥、面汤、鸡蛋。吃也是吃饱，好的贵的吃不起，没有肉吃，想吃的没钱买，有钱也舍不得买吃的。（被访者多次强调想吃的没钱买，也舍不得买。）月子里生的不能吃，硬的、烤的、炸的都不能吃，驴肉、兔肉不能吃。水果没有吃，也买不起。喝稀的下奶。月子里还住原来那间，没有换房间。我的房间透风，是夏天，开着门，不开窗。月子里不出家门，别人家也不会让我进去的。得够40天才让出门，别人家才让进门。

我自己不做家务，婆婆带孩子，妈妈做饭。我没洗澡，没洗头，没刷牙。我结婚后一直是短发，不用梳头发，用手拨拉拨拉就好了，手梳（被访者用手在头上做相应动

^① [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第120页。

^② 涂丰恩：《救命：明清中国的医生与病人》，商务印书馆2017年，第107页。

^③ [美]范芝芬：《流动中国：迁移、国家和家庭》，邱幼云译，社会科学文献出版社2013年，第152页。

作)。没有 42 天复查一说。无产检，只去医院生孩子。下奶不在于吃什么，有奶的喝水都是奶，看人。月子里不让下床，在床上躺着，家里呆着。出房门上厕所，不出家门。主要是吃饭、睡觉、奶孩子。

贫困和家庭灾难常常战胜了社会习俗。^①社会要求女性严格遵守月子里的规范与禁忌，但穷人出生的姑娘们的回忆故事的具体细节却表明事情并非如此。一般人月子里不限量供应的肉类和蛋类，在东贞看来“贵和吃不起，有钱也舍不得买”，只能以“我不是特别馋”来安慰自己。“在农村，只有小米粥。”至少到 60 年代，小米粥还是农村地区占主要地位的基本营养品。“又甜又粘的小米饼，放在油里炸过，加上点儿猪肉丝”是哺乳母亲的特殊享受，因为常常是生孩子前她还从未吃过这么好吃的东西。“这些东西能让她们长力气，帮助她们喂养孩子”。一个农民对他妻子说。^②尽管贫困并非新问题，但改革开放初期的成果并未惠及农村。翁玲玲在台湾和澎湖地区的调查发现，75 岁的蔡家阿婆表示自己“命歹”，月子里每天有白米饭可吃，配什么都好。如有她先生卖剩的小鱼来配，就像做仙一样，哪里还敢想吃鸡。其实吃什么都一样啦，不要吃到生冷就好。^③山东人孙秀丽坐月子的时间和饮食储备都没有得到保障，她这样回忆起自己的月子：

我三个孩子，坐月子分别坐了 20 天、一个周和一个周。老三起疹子，住了一个周院。因为大家都要干活，没有时间伺候。一个周之后就下地干活，到井里挑水，不讲究。我一天三顿饭，都是小米粥加四个鸡蛋。这在当时算最好的饭了。能下地干活了就和大家一样，吃饼和地瓜干。没有什么能吃什么不能吃，能填饱肚子就行了。当时家里吃的算多的了。没有吃过水果（穷），吃了白菜，放在疙瘩汤里。为了给孩子喂奶必须吃这么多，不然会饿。一般吃个十天八天就没有鸡蛋了，只有小米粥，有时候做个疙瘩汤。没有钱买肉买鱼。产后第一顿还是小米粥和四个鸡蛋。

罗斯举了他朋友斯文的例子：斯文有一天在河边找到一个女船家，想坐她的船渡河到对岸，不料，她示意他等一会儿，15 分钟，最多不超过 30 分钟就行。原来这位船家此刻正要分娩，不到半个小时的功夫，她就生完孩子，拿起船桨就送医生渡江了。斯文说他在广州工作时碰到过很多类似的情况。^④程为坤指出城市女工们在生孩子后也得不到休息。^⑤正如农忙季节，穷人家的女人通常都要去地里劳动，所谓“麦典糜黄，绣女下床”。^⑥家里男人常常出门在外，这意味着女人们必须承担田间地头、日常劳作的负担。^⑦这种社会规范，在人们的想象中占据的地位比真正在穷人的日常生活中起的作用更大。对那些远嫁的、婆

^① [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 56 页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生译，中华书局 2001 年版，第 128 页。

^③ 翁玲玲：《麻油鸡之外——妇女作月子的种种情事》，稻香出版社 1983 年，第 39 页。

^④ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 21 页。

^⑤ [美]陈为坤：《劳作的女人：20 世纪初北京的城市空间和底层女性的日常生活》，杨可译，三联出版社 2015 年，第 47 页。

^⑥ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 57 页。

^⑦ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 75 页。

婆年纪大的产妇而言，坐月子的规范与禁忌很模糊，这跟传统的“坐月子”说法里描述的明确的“坐月子”有很大出入，仪式的实践形态远比其理论规范要丰富得多。城堡客栈林女士育有两个儿子，她说，“生老二时姥姥照顾了 20 天就回老家了，后边 10 天自己做饭带孩子”。

在日常生活实践中，很多“坐月子”是不完整的或是含糊不清的，视个人条件而定。一方面，“怎么坐”因人而异，根据自身和家庭条件选择遵从意识形态认可的仪式。另一方面“坐多久”具有弹性和伸缩性。老辈坐 40 天，年轻人坐 30 天。第一个月子坐 40 天，第二个坐 20 天。北方坐 40 天，南方坐 30 天。过去坐 30 天，现在坐 42 天，等等。此外，第 12 天对于有钱人家的产妇来说是生理正常化过程中的一个重大转折。底层的妇女们则相反，必须从这个时间起在家里从事她们正常的劳作，尽管她们还不能离开家。^①凡事总与社会环境有关，这类风习在上层社会是绝不会允许的。^②四合客栈的服务员茗桥妈说：“月子前 10 天婆婆带孩子，10 天后婆婆只给我做吃的，孩子和简单家务只能自己做”。可见，月子仪式的实际操作情况是千变万化的。这也是对物质供应和亲属关系做出的一种调适。在这里，仪式规范被开始视为是可以僭越的，功能上的安排取代了哲学价值。灵活性也已取代了规范性成了仪式的实际状态。

聊完自己的坐月子情况，东贞主动和我聊起女儿的生育经历。她的外孙 2012 年 11 月出生。对东贞女儿这一代人来说，生育已不再是危险的在劫难逃的事情，而是可以通过医学手术解决的问题。生育过程不再意味着生死考验，现代医学可以相当好的保障分娩过程中母子的平安。^③

我女儿三高（指高血压、高血糖、高血脂），早入院，在医院住了 40 天，剖腹生的，大外孙出生时才 3.8 斤。如果换了过去，我女儿早没了。她生孩子后回了婆婆家，她婆家是区里的，两居室房子，她公公婆婆住阁楼，我和女儿一个房间住，方便照顾。

月子里我和她婆一起照顾。奶奶照看大孙子，我照顾我女儿。我孙子（外孙）早产，提前了 40 天，出生后就去“八一医院”住院了 15 天。不让家里去看，大外孙出生时太小、太瘦了、皮包骨，他的五个手指骨头看得清清楚楚的，我女儿心里着急，心情不好，吃不下，想孩子，没有奶水。现在我女儿哪儿哪儿都疼，比如头老疼、后背疼。月子病月子养，她自己还想要一个，顺便把月子病好好养一下。我觉得甬生了。负担重，压力大。我在门头沟照顾我女儿 40 天月子，现在有时间就去。我和亲家也没有矛盾，彼此谦让着。我自己坐月子也是婆婆和娘家妈一起照顾的。我觉得这挺好的。我亲家的女儿快要生了，过段时间她要去照顾女儿坐月子，我就上女儿家去照顾大外孙。

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 36 页。

^② [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社 2008 年，第 153 页。

^③ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的历史》，刘乃菁等译，辽宁教育出版社 2007 年，第 1 页。

20世纪90年代川村正处于过渡时期，在门头沟区开始定位“生态立镇、文化兴镇、旅游强镇”的战略背景下，村委联动村民集体智慧，借着国家政策顺势而为，发展“民宅-民俗-采摘-农家乐”四度同构的自然人文景观，打造旅游支柱产业。旅游发展与现代性进村带来了生产（分娩）方式的革命，比如，东贞虽然囊中羞涩，她的两个孩子也都在医院生产，即使她还没有现代产妇确诊怀孕立马准备去医院建档和定期产检的意识，但居家分娩和产婆接生的时代渐行渐远。生育习俗的革命要慢于生产方式的变革，产妇医院分娩，回家就坐月子。传统与现代碰撞、东方与西方的融合并没有消除生育信仰与习俗，村民仍然遵从传统的月子逻辑。即便城乡互动、旅游发展、悠久的风俗和礼仪日渐衰微，但仍然主导川村百姓的行动和态度。此外，东贞的月子由婆婆和亲妈共同照顾，这与东贞嫁在本村，娘家离得近，方便照顾的客观条件有关。但东贞的女儿在门头沟区的婆婆家坐月子，东贞和女儿住一屋，她公婆住阁楼，东贞和亲家共同照顾女儿坐月子。并且，东贞的亲家也去照顾她女儿的月子。在这里，宗亲和姻亲责任的边界开始模糊，娘家参与月子照顾日益普遍的现象彰显了文化中的家族情缘，女儿即使嫁为人妇，有了归宿，照顾好月子仍然是娘家的重大责任。^①娘家对产妇和新生儿的支持有着重要意义，但生孩子和照料工作仍然是妇女们的事情，丈夫和父亲被排斥在外。

（四）00年代坐月子：礼物流动与关系建构

关于礼物交换的研究，主要关注交换方式和社会结构之间的关系。交换理论认为礼物是维持和强化社会关系的文化机制。在静态的社会结构和动态的社会发展过程中，礼物交换与人际关系紧密相关。^②正如萨林思所阐释的：“实物流动和人际关系之间的联系是相互的。某一特定的社会关系可以界定物品的既定运动，但某一特定的交易也同样能促成特定的关系。如果说朋友创造出礼物，那么礼物也创造出朋友”。^③阎云翔认为，礼物的“礼”是礼仪性表达，如仪式、庆典、节日以及孝道等，“物”是物质的意思。礼物（gift）既指物质的礼品（present），也承载着文化的规则并牵涉仪式。无礼之物只是物品而不是礼物。在日常生活实践中，村民把“礼物”缩略“礼”，突出礼物的文化符码，而不是物质方面。^④基于此，阎云翔以礼物交换的场合（occasion）为基本范畴，通过不同情境（context）来区分礼物。根据贝夫关于礼物交换同时具有表达性和工具性的功能的观点，阎云翔将礼物分为“仪式化的礼物”和“非仪式化的礼物”。“仪式化的礼物”包含了庆典性的因而是制度化的送礼情境；“非仪式化的礼物”指日常生活中的馈赠事件，诸如亲

^① 鹿忆鹿：《从民间故事看中国家族关系——论“傻女婿“巧媳妇”的回娘家情节》，《民俗研究》，2018年第4期。

^② [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社1999年版，第107页。

^③ 赵爽：《征地、撤村建居与农村人际关系变迁》，复旦大学博士论文2011年；马聪敏：《国外理论动态》，2006年第6期。

^④ 吴晓琳：《翁丁佉族仪式馈赠研究》，《思想战线》2009年第2期。

戚间的互访。仪式化礼物与非仪式化礼物在乡土社会中表达的交往意义和强化社会关系网络方面扮演同样重要的角色。^①川村的实践支持了阎云翔的这个命题，并揭示了仪式化情境的特点在规定某一既定礼物交换行为的性质方面的重要性。在村庄共同体里仪式化礼物馈赠意味着表达个人的道义或者情感关系。沿袭这一理论传统，下面的探讨将从川村村民的关系概念开始。

川村是以宗亲关系为基础的血缘关系组成的单姓村，村民的人情往来是镶嵌在血缘关系之上的，或者说村民间人情往来本质上是血缘关系的表达。血缘关系是村民人际交往的主要结构，也是村民进行人情往来的主要范围。村民生活在一个休戚相关的共同体中，通过邻里关系和村庄内共同行为保证物质和文化的延续。^②费孝通认为人情往来是依照“差序格局”进行的。^③血缘的亲疏是人情往来的基础，透过人情往来甚至可以缕清血缘关系。阎云翔指出，关系网络包括核心区域（person core）、可靠区域（reliable zone）、和有效区域（effective zone）。^④送礼的人一般由核心区域的族亲与姻亲组成，这也是个体亲属网络的中心，包括兄弟姐妹、姑表舅姨以及妻子的兄弟姐妹。成员通过血缘联系在一起。核心区域和可靠区域的划分并不是很清楚的，因为最好的朋友可能被认为比亲戚更亲近。有效区域包括所有的亲戚、朋友、同事以及一些邻居。

在功能上，人情往来可以加强村民间的互助和团结、规范村落的社会秩序以及强大的展演功能。^⑤这就能理解为何娘家的贺礼注重排场和面子。正如芮马丁（Emily M.Ahern）提到，新生儿会收到母亲娘家人的、几乎能把自己淹没的礼物。他们会立即送来服装、金饰、红被袄以及一条母亲用来把孩子绑在身上的布带。在新生儿满月、四个月和周岁纪念上，他们还会给他/她压岁钱以及更多的首饰和衣物。^⑥娘家送的礼物不仅具有经济功能而且象征生儿育女，比如，作为礼物的鸡暗含着对生育的祈求。看似平常的送礼仪式，其实表现了村落的社会秩序和血缘关系，村落与个人都被形塑。川村是单姓村，人情往来建立在血缘关系的结构基础上。以月子仪式为例，送礼者的结构如下：一是产妇的娘家人，包括娘家兄弟姐妹、姑表舅姨等。其次是宗亲，即夫家人。其他送礼者是基于地缘、业缘和趣缘而构成邻居、同学和朋友。三部分群体共同参与贺礼赠送，但其中送贺礼的主体是产妇的娘家。即使在生活较贫困的时代，娘家妈得知女儿怀孕的消息后便开始攒鸡蛋，准备月子里需要的营养品和外孙的衣被等物品。分娩后，全体亲友根据血缘关系的远近在不同的时间内分批次探望。一般来说，娘家人探望的时间最早，准备的礼物最丰厚。关系相对较远的街坊邻居在聚合仪式上探望，礼品一般是 10 斤

^① [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社 1999 年版，第 50-53 页。

^② [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：村庄与城市》，王亚军译，东方出版社 2004 年，第 59 页。

^③ 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社 1998 年，第 24-30 页。

^④ [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社 1999 年版，第 107 页。

^⑤ 宋丽娜：《河南农村的仪式性人情及其村庄社会基础》，《民俗研究》2010 年第 2 期。

^⑥ [美]芮马丁：《姻亲和亲属仪式》，选自《中国社会中的宗教与仪式》，武雅士著，邵铁峰等译，江苏人民出版社 2014 年版，第 284 页。

鸡蛋、一捆挂面、红糖、小米、核桃等。这些礼品大部分都是补养身体的食品，能下奶的。通过礼物的馈赠，强化了孩子与家庭、社区的关系，构筑了孩子的社交圈。

四合客栈服务员茗桥妈说：“临产前几天，娘家人会送来鸡蛋^①、挂面、红糖、核桃，都是产婆月子里吃的。还有孩子的尿褥子（用旧衣服旧被单等撕成的棉质尿布）、衣服、鞋、小被子之类的。出了满月之后，请人吃饭，一般请的是月子里来看自己的人，亲戚带的一般是钱和红糖、布。”

恒德福客栈服务员谭女士说：“我生后第三天，我妈带着鸡、红糖、猪脚、蛋来看我，还有我爱吃的干馍、面饼、面条、熬好的红枣和核桃羹，听老人说，这些食物能帮助恢复身体和下奶。我家孩子生下12天后，娘家的亲戚带着被褥、衣裳和尿褥子来看孩子，然后按照礼节一起吃了顿饭。”

村东口卖干果的邹女士说：“姥姥姥爷会给孩子准备些衣服被子类的必需品，邻居会拿来鸡蛋、面（粉）、挂面类的礼物。”

高台阶客栈老板娘时英说：“亲戚们会给一些挂面、红糖、一盆白面、给小孩带四块布”。

城堡客栈的服务员林女士说：“临跟前（临产前）我妈送来了小衣服、小鞋子、小被褥和尿褥子，还有各种吃的喝的”。

在村东小卖部的四川人伍女士说：“满月时请看过的朋友、亲戚吃饭。满月的时候大家来看基本上带钱、红糖、鸡蛋和小孩的衣服。我现在去看坐月子的朋友亲戚一般都带现金。”

礼物在数量与质量上有变化，很少在多样化上有变化，但社会关系的义务保持不变。送礼及参加满月活动就像参加婚礼、葬礼和寿宴一样，同属于社会活动及社会关系必尽的义务之一。^②在夫家本位的传统时代，“小嫁妆”体现了娘家对嫁女的情感和物质上的单向度支持。这当然也是乡土社会顾及嫁女和娘家之间的情感纽带，维系姻亲关系稳定的制度安排。人们越是重视继嗣与祭祀，就越是主要维护受妻家族和给妻家族之间的阶序性关系，特别是给妻家族所应尽的义务。^③

河南固始县的吴小小，她这样回忆起她的礼单：娘家的礼物都是在产子后第九天一起送过来的。在我们这里，生了女孩第6天办席，男孩第9天办席。这是生孩子后一次最重要的宴请。生了男孩，娘家要带两只母鸭（鸭子谐音“压子”），不能吃，由公婆养着等鸭子老死，或者卖掉，卖掉就代表着有钱了，过事了。绝对不能杀了或吃了。

生老大时，我妈送来了所有的吃食，包括鸡鸭鱼肉，这些都是自己或邻居养的，土货。我记得包括我的：10只鸡、10只鸭、鸡蛋500个，红糖10袋，孕妇奶粉、还有油条，这些是吃的，都是大补的。我妈还给我准备了一套月里穿的衣服。孩子的：婴儿车、衣物、还有澡盆（大小各一）、沐浴露、痱子粉、小手绢、擦脸油、鱼肝油、维生

^① 笔者注：村民防止鸡蛋变质有土办法：用草木灰把鸡蛋包上放在缸里，上面再撒一层草木灰，几个月都不会坏。村民也用这方法来保存豆子。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第53页。

^③ 刁统菊：《华北乡村社会姻亲关系研究》，中国社会科学出版社2016年，第218页。

素、孕妇奶粉。比较贵重的有孩子的首饰、刻着孩子属相的玉（我们老家产玉）、黄金锁、银镯。礼品摆满了一间屋子，大家都去看，觉得特有面儿。我妈单独给了我1万块钱，这个钱是不出现在礼单中的，是我妈给“我”的。但我把这个事告诉了我公公（公公是家里顶梁柱）。

我的两个孩子我妈的礼单都很丰盛。1万块钱和孩子的首饰是一样的。老二的物品比老大的物品可能要稍微少点。我妈给老大的礼物齐全，给老二的礼物相对简单。我对我妈准备的礼物很满意，用“贵、全、多”形容。我妈有重男轻女的思想，我妈生了4个孩子，3女孩，最小的是弟弟，排行第二的女孩自小就送人，我也被送出去几天。我没想到我妈关键时刻这么用心，我非常感动。

邹佳蕙在山东的访谈对象孙新宁告诉调查员：娘家准备了烙饼、水果、鸡蛋、小米、红糖、大枣还有小孩衣服。自己准备了小被子小褥子。婆家准备了尿布、小被子、海参等营养品。孩子满月的时候看欢庆（摆酒）。只请亲戚来。她们给钱（妈妈的钱和婆婆那边的亲戚的一部分钱给了自己，其他给了婆婆）、衣服（但是自己买的衣服太多了，没有穿过，给别人了）等等东西。生产两个月后回娘家呆了几天，自己带了水果和奶。妈妈蒸饽饽，给自己钱和物品。去医院之前准备了纸尿裤、小衣服、奶瓶、水杯、小勺子和自己的换洗衣服。出院的时候，在襁褓里拿着桃枝，辟邪。阎云翔提出孩子出生后头一个月内亲戚朋友会看望新生儿并给妈妈带一些礼物，通常是鸡蛋和红糖，这被认为是有营养的食品，有利于产妇身体恢复和乳汁分泌。毛毯和婴儿衣服也是合适的。^①刘怡君在四川的被访者孙秀丽，1949年出生，她说：

娘家用穿剩了的旧衣服做成尿裤子，准备了小被子。冬天的时候做个小棉袄，没有裤子，光着屁股在被窝里包着。在孩子出生第八天或者第十二天（与性别无关，就是挑个双数的日子）看欢庆，请女方到男方家里看小孩顺便吃饭，做小被子，拿点鸡，蛋，衣服，三尺花布，蒸饼、馒头。有的多拿（100个鸡蛋），没的少拿。妈妈就自己一个女儿，所以拿了200个鸡蛋。不给钱。当时攒工分，没有钱。一天能换五毛钱，还要扣去口粮，基本不挣钱。满月以后回娘家，婆家给蒸馒头带过去，寓意孩子长得快。回婆家的时候，娘家给蒸馒头带着。差不多一样的数量。当时生活贫穷，馒头算很好的东西了。

山西马引香是城市家庭，她收到了非常丰盛的礼物：娘家准备了孩子的东西，褥子、被子、衣服、鞋帽，单的，棉的，长命锁，金银镯子，富贵家庭送金镯子，富庶家庭送银镯子。姥姥家一般要送把银锁，“牵绊”住孩子的意思。孩子12岁时办个开锁仪式，舅舅拿着钥匙象征性的把锁打开。吃的红糖、鸡、我爸准备了鸡蛋，都是散养的鸡下的蛋。我妈给了我50块钱，那时我一个月的工资是30多一点，我老公，大学毕业，一月工资50多一点。兄弟姐妹主要送孩子的衣服、玩具，给大人（产妇）准备吃的，比

^① [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社1999年版，第60页。

如，18只鸡，16个鸡蛋，饼干，挂面，鸡蛋挂面等。亲戚一般不送红糖，因为娘家都准备好了，也是因为红糖比较金贵。这些礼品在我们那被称为“小嫁妆”，我们那里说生了孩子靠姥姥家。

礼物的往来使产妇和新生儿为主体的家庭社会关系维持并得以扩大。如此代代相传，形成了乡村彼此依存的熟人社会。礼物的交换，强化了送礼者与收礼者之间的私人情感和社会关系，达到了整合社会关系的目的。礼物的馈赠已经成为各种身份、各种关系生成的外在表达。生育庆典是农村社会仪式性的礼物交换场合，包含了主家招待的大型宴席和礼单的书写，是一种公开而喜庆的交换仪式。亲戚乡邻间人情的往来关系得以维持和发展，礼物有轻重之别，礼物的轻重隐喻了社会关系的亲疏。下岬村自上世纪80年代中期以来，人们已经开始赠送礼金了。^①川村也出现类似的现象并逐渐普遍。在婴儿的满月酒上，亲友间开始馈赠红包。依照血缘关系的亲疏，从几百元到上万元不等。这样，可以方便主家根据自己的需要选购物品。礼物的价值或者金额反映了送收双方的亲疏程度。如果说礼物制品隐喻了过去年代的贫穷，那么礼金则表现了当代的富裕。

（五）10年代坐月子：传统与现代的张力

底霞，好就来客栈老板娘。1981年出生，育有两个孩子，老大男孩，老二女孩。儿子2010年7月出生，姑娘2015年10月出生，都是医院剖腹产。底霞结婚前在门头沟一家装修公司上班，是会计。因为业务上的事认识了现在的老公，属于一见钟情。婚后，丈夫在环卫所上班，底霞回村经营客栈。雇了邻村的一个大姐帮忙做饭。旺季底霞以经营客栈为主，淡季在门口支个摊，贩卖干果野菜类土货，也顺道招揽客人吃饭住宿。两孩子老大上小学，老二在斋堂由奶奶照顾着，下午3点多底霞去学校接孩子（指把孩子从学校接到斋堂的家里）。她告诉我，她在门头沟有房子，冬季（春节）会下去住（川村地势高于斋堂镇和门头沟区，村民“上去/上面”表示（去）镇里和区里，用“下去/面”表示（回）村里）。

我在门头沟医院生的。当时要了镇痛棒，但一点作用没起，很可能是护士大意了，把输液的开关关了，这是小问题，但是给我带来的伤痛太大了。生的时候不怎么痛，生完后很痛，肚子上留下一个大疤，到现在肚子右侧还疼。底霞反复强调剖腹产很痛。

我坐了一个月月子，婆婆和妈妈照顾，老公上班。我月子里吃3顿，主要是粥、面条、馒头和骨头汤。月子里辣的不能吃，吃辣的长痔疮，其实应该是易上火。凉的吃了胃不舒服。我奶水比较多，属于馋奶，吃肉就下奶。我不敢多吃，怕堵奶涨奶，所以每天只吃3顿。月子里没有做家务，但带孩子。月子里老人不让碰水，没有洗头、洗澡和刷牙，只是用热毛巾擦擦手。

^① [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社1999年版，第60页。

10月份的月子开始凉了（指生老二的月子），屋里开了电暖气。我穿棉衣棉裤和棉拖鞋，不让露出脚跟。我当时没有用东西包头，也没有戴帽子，头部受风着凉了。现在做饭时打开油烟机，一抽我就头疼。我想这是月子里落下的病吧。7月份的月子（指老大的月子）穿的是睡衣，长衣长裤，包脚后跟的鞋子。房间开了空调，开到26度。因为月子里老抱老大，现在后背疼。底霞语重心长的提醒我，月子里一定要注意，千万不能得月子病，得了就不好治了。她接着说，月子里太无聊了，天天搁屋呆着，床上躺着，除了喂孩子，啥事没有，我感觉我要疯了，差点得抑郁症了。为打发时间，我看电视，玩手机，有时看（玩）到夜里一两点。老人睡着了，她们不知道，也没法管。我跟不坐月子一样，基本不避讳。就是因为月子里不注意，才落下这么多月子病。

杨洁，悦来客栈老板娘，1979年出生，育有两个孩子，老大2006年3月出生，老二2017年1月出生。杨洁的老公在门头沟上班，不一定非周末才回家，平常不忙时就回家，没谱儿。杨洁独自在川村经营客栈，她雇佣了两个服务员，周末和平日都在。下面是杨洁的一段访谈记录。

我住自己家（婆家在门头沟买的房子），我妈照顾的月子。月子里每天吃4-5顿，主要是喝汤，我不喝排骨汤和猪蹄汤，受不了那个味儿。长辈说凉的、硬的、酸的不能吃。凉的主要指水果，什么是硬的？我真不知道。酸的吃一点点应该没事。我怀孕后补了叶酸、钙片、每天喝牛奶，吃多维维生素。孩子满月剃了胎毛，做了毛笔。孩子的名字是网上花钱取的，那会儿挺流行的，钱不多，100来块吧。我对孩子的名字挺满意的。他给出很多个名字让你选自己最喜欢的，有人想选不重名的，有人想选有意义的，我选了有意义的名字。

杨洁对月子里饮食禁忌产生怀疑，对“馒头是硬的”表示质疑。她非常认同月子里不能串门的观点。这表示她认可月子里与人接触的禁忌。与长辈月子里不做家务但带孩子相比，杨洁的月子更清闲，她既不做家务也不带孩子，只管喂奶。杨洁的老公下班回家给全家做饭、给孩子洗衣服和洗尿布。这说明男性开始有限参与产后照顾。

以上被访者出生于20世纪40-80年代，最年长者与最年轻者相差近50岁。她们坐月子的时间为上世纪70年代至本世纪10年代，也横跨半个世纪，历经中国社会的巨变。这些讲述者所处时代背景各异，关于“坐月子”的习俗也颇具个人特色，但其遵守的规范与禁忌大同小异。讲述者对坐月子的记忆清晰，讲述内容集中在：一是月子里的衣食住行及其规范禁忌，重点在饮食方面，产妇身体恢复的迷思似乎聚集在食物的摄入上。二是家庭成员的分工合作。照顾者多为婆婆和老公，也有亲妈加入照顾的。三是家庭间的互动交流，表现为娘家的礼物和婆家的照顾，满月仪式带来的社区聚合。四是分娩方式由家庭分娩到医院分娩，空间的迁移意味着家庭关系的结构转型。

月子仪式反映了具体民族的文化形态、生存状态与生活方式。每个地区都有不同的风俗习惯和庆祝方式。近代早期的月子仪式形态丰富，具有浓郁的地区性特征。同一仪式在不同地区可能会有不同的传统形式，在同一地区的不同家庭也各具特色。月子仪式

形态的多样性反映了不同地方地域性和民间亚文化的差异。弗里德曼指出，复杂的社会生活和智识生活得以生产并发展出仪式的多样性。但中国人的宗教观念和实践并非随意堆积的元素的集合。事实上，在表面的多样性背后，存在某种结构与秩序。^①仪式的形态非常丰富，但基本要素及其结构是一致的。^②这个问题在判断社会文化变迁与延续的程度时也同时存在。文化形式可以由历史承载，它给人稳定不变的印象，但其实不同群体通过多种方式赋予它不同的意义。看似五花八门的仪式形态在更深层次上却保持一种连贯性。老问题、旧原则，换汤不换药。^③简言之，月子仪式共同的特征表现在结构的同一性和普遍的功能上，而不是具体的仪式展演。莱尔指出宗教仪式的多样性服务于结构功能的统一性。^④

二、照顾者类型

生育文化中污秽与神圣两种观点同时存在。生育污秽观认为：女人的身体是不洁的、肮脏的。相对于男人的身体而言，它是释放、流血和危险的场所，是精神与肉体败坏的源泉，是“邪恶的入口”。生育神圣观认为，女人有受孕和孕育新生命的能力，女人的身体是神圣的。《繁盛之阴》佐证了这个观点，指出在实践中，生育与污秽相联；在宇宙论上，生育是崇高与神圣的。^⑤身体既污秽也神圣的观点深入人心。对于象征不洁和污秽的流血身体，社会以控制与征服的形式出现；对于象征生育的母职身体，以女神崇拜的方式存在。^⑥女性们始终扮演着文化污秽和母亲崇拜的双重身份。^⑦

西方社会对于洁净与污秽的认识基于两点：一是起源于卫生学的科学污秽观，二是基于分类的文化污秽观。道格拉斯认为污秽是一种符号象征，污秽有其存在的文化背景和社会语境，包括物理实体存在的污秽也包括道德意义和分类秩序意义上的污秽。^⑧污秽与社会生活杂糅起来，超越了时空、阶层、族群等界限，具有象征意义。涂尔干认为仪式不仅造就神圣，也造就污秽及其禁忌。污秽以“否定”的方式自发保护着社会的分类和秩序，规定着人们行动的边界与方向。^⑨女体污秽属于分类的肮脏。医学家和哲学家认为分娩是不纯洁的，产妇的血和排泄物有可能冒犯神明，威胁这个家庭的人丁兴旺。因此，在娘家生产（分娩）成为一种禁忌。^⑩

^① [美]莫里斯·弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社 2014 年，第 21-22 页。

^② [德]里夏德·范迪尔门，《欧洲近代生活：村庄与城市》，王亚军译，东方出版社 2004 年，第 144 页。

^③ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 4 页。

^④ [美]莫里斯·弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社 2014 年，第 23-25 页。

^⑤ [美]费侠莉：《繁盛之阴：中国医学史中的性》，甄橙译，江苏人民出版社 2006 年版，第 90-100 页。

^⑥ [美]艾德里安·里奇：《女人所生：作为体验与城规的母性》，毛路等译，重庆出版社 2008 年版，第 24 页。

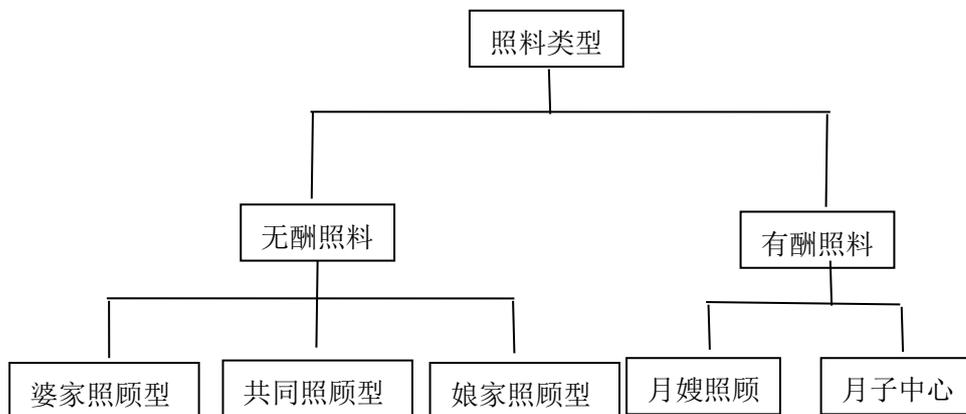
^⑦ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃—母亲走过的历史》，刘乃菁译，辽宁教育出版社 2007 年版，第 6 页。

^⑧ [英]玛丽·道格拉斯著，《洁净与危险》，黄剑波等译，民族出版社 2008 年，第 1-2 页。

^⑨ 刘宏涛、潘建雷：《“污秽”与道德秩序：评玛丽·道格拉斯的〈洁净与危险〉》，《社会》2012 年第 4 期。

^⑩ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 260 页。

正式的亲属关系与实践的亲属关系互为表里构成乡土社会的基础。华南宗族观念浓厚，姻亲关系未遭忽视。华北宗族文化偏弱，姻亲关系明显突出。宗亲关系保障男系继嗣，姻亲关系稳固婚姻制度。两者互为条件而存在，共同成为乡土社会绵延和兴旺的文化机制。^①然而，称谓上的亲属关系远没有生活实践中的亲属关系的复杂与多样。家庭关系比亲属制度的清晰界定甚至实际居住方式所显示的要弹性得多。^②从嫁女与娘家的关系来看，新组成的核心家庭在维持娘家婆家关系的程度上因人而异。有的过往甚密，有的渐行渐远。从媳妇与婆家的关系来看，分家后形成的松散的合作关系（比如带孙养老）既履行了对父母的职责又削弱了父权制权威。^③正式的与实践的亲属关系都体现出以家庭为界限的利益与情感的关系。上述文化表达与行为规范都是以家庭利益和情感表达为核心。家庭同妇女息息相关，每个家庭中较年长的妇女，皆对家人的福利有切实而深有感触的责任。^④个人不只是按礼节行事，也通过效法历代的典范来修养道德。^⑤在川村的调查发现，女性都在自己家（夫家）坐月子。伺候月子的事情，70年代和80年代坐月子基本由婆婆负责（照顾），主要是料理家务、照顾产妇的饮食、新生儿衣物的洗涮等。亲妈伺候的比较少。90年代和00年代中出现婆婆和亲妈共同照顾坐月子的案例。10年代出现亲妈独自照顾坐月子的情况。笔者将其分为婆家照顾型、娘家照顾型和共同照顾型。无论哪种照料方式实质上都是女性在家庭领域内的无偿服务，无偿照料活动不被视为经济活动，这使得她们在家庭中处于弱势地位。^⑥中国人口结构少子老龄化趋势的来临，伴随着收入提高和照顾服务商品化的趋势，有偿的家务和照料服务比如保姆、月嫂、护工等职业在城市社区迅速蔓延。我们在下一章将会重点介绍。



图五：照料类型

^① 刁统菊《华北乡村社会姻亲关系研究》，中国社会科学出版社2016年，第1-2页。

^② [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社2010年，第139页。

^③ [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社2010年，第147页。

^④ [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社2010年，第143页。

^⑤ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第13页。

^⑥ [加]董晓媛：《性别平等与中国经济社会转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第9-10页。

（一）婆家照顾型

在医学尚不昌明的年代和地方，婆婆的主要职责之一，即是照顾和伺候媳妇坐月子。婆婆照顾月子的制度安排显示了家庭成员的地位，实质上是在复述家庭的组织结构。显然，家庭是一个有组织的单位，需要不时地在家庭成员中强化家庭观念。^①婆婆成为仪式信仰和规范的生产者、传播者和执行者。同时照料儿媳妇被认为是非常值得强调的功绩。^②这与中国古代的个人幸福和社会秩序以父母和子女的关系纽带为中心有关。^③在川村的调查发现，女性月子多数在婆家坐。伺候月子的模式有两种：一种是婆婆为主要照料者，丈夫搭把手；另一种是丈夫为主要照料者，妻子搭档照顾孩子。无论哪种模式，照料的内容主要是产妇的吃喝和新生儿的吃喝拉撒，以及相伴而来的各种洗涮晾晒消毒等家务活。

1、婆婆照顾

在中国传统社会秩序中，个人非常依赖家族的影响来寻求帮助、防御危险，如婚丧嫁娶等礼仪场合和不可预期天灾人祸，这种场合很多。每个人都以任何一种方式依赖他人。^④休戚相关的意识把农民联结为一个共同体。在这个共同体里，劳动填满了村民的整个生活，他们日出而作日落而息。但这并不意味着劳动就决定了全部生活，农民的庆典仪式并不比其他入少。在仪式与日常的常态中，体现出截然不同的两幅图景。传统社会中常见媳妇被婆婆当成奴隶使唤的图景。^⑤在月子期间则呈现完全不同的生活模式：婆婆费心照顾儿媳妇坐月子。月子仪式中处于低位的媳妇和高位的婆婆转换地位，狄更斯主义的梦想在仪式中变成了现实。^⑥仪式潜藏着许多文化规范的系统性转换，而这些规范主导着日常生活。

生产后妇女的身体陷入无序状态，须在规定的时期内经历一段生理正常化过程。月子仪式能够强化产妇与婆婆间的家人认同，为夫家延续香火共同愿望带来某些形式的实际社会义务，比如婆婆费心照顾儿媳妇坐月子。伺候月子实际上是两代人之间非常有价值的交易。礼仪具有增强社会行动当中的情感色彩的功能。^⑦农村有句俗语“前十年看婆、后十年看媳”，讲的就是刚嫁入家门的新媳妇要是怀孕生孩子，婆婆能不能像亲生女儿一样对待和伺候儿媳妇。前十年的时候就看婆婆能不能包容媳妇儿。后十年指婆婆老了不能动了，儿媳妇能不能把婆婆当成亲妈照顾。婆婆照顾“坐月子”蕴含家族责任和道德力量。如果婆婆不照顾儿媳妇的月子，需要承担道德压力。况且，老了不能动时有得不到儿媳妇照顾

^① [美]杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第32页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生译，中华书局2001年版，第131页。

^③ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第7页。

^④ [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：村庄与城市》，王亚军译，东方出版社2004年，第59页。

^⑤ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社2015年，第112页。

^⑥ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社2015年，第149页。

^⑦ [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社2015年，第22页。

的风险。月子仪式使血缘关系带来的社会责任传递下去。^①以下故事中展现了婆家照顾的三个典型情形。

郝奶奶 1939 年出生，家里经营厚德福客栈，她回忆说：“孩子奶奶照顾的月子，每个月子都坐了 40 天。月子里吃好几顿，早午餐中间加一顿，午餐和晚餐中间加一顿，一共 5 顿。都是婆婆给做的，那时没有煤气灶、也舍不得烧蜂窝煤，提前囤些木材，用柴火做饭。做顿饭比现在费劲多了，粥一般都是先熬好，多熬一些，要吃了加热。头三天喝粥，过三天吃点面片，比较软和的，一般吃馒头。当时馒头也少，面少，婆婆每次蒸的也少，还得配点粗粮。婆婆说不能吃硬的和凉的。吃了硬的喝凉的就是不行，出了满月之后胃不好。月子里我就在屋子里坐着，不下地也不出房门，大小便都在屋里，婆婆给倒和涮洗。刚开始不做家务，家里的活，比如喂猪放羊这些都是婆婆帮着干。孩子的衣服、尿裤子也都是婆婆给洗的，隔几天烧锅开水烫一烫，消消毒。20 天后我自己洗尿裤子，婆婆给烧点热水，我兑点凉水，用温水洗。”当时热水是匮乏的资源，需要烧煤或柴火才能获得。煤既稀少又昂贵，贫民家中实际上无火可用。^②产妇洗漱需要热水、尿布奶瓶需要开水洗烫，这需要大量热水。在回答自己坐月子的经历时，郝奶奶掺杂着述说了照顾儿媳妇们坐月子的经历。“几个媳妇的月子都是我伺候的，我给她们弄吃的，看孩子，干家务。跟之前比，吃的方面好点，休息得也好，儿媳妇只管喂奶，其他活都是我干的。”

伍女士的故事非常典型。她在村小卖部打工，老板家住城里，是个画家，一月开 2500 元工资，包吃住。伍女士是四川人，在门头沟打工时经老乡介绍认识了现在的老公，老公是隔壁桑峪村人，比自己大十几岁，家庭经济条件不是很好，但因为娘家没有反对，伍女士就嫁过来了。伍女士说：“我过了清明来店上班，一般是 3-10 月底在这里（打工）。旅游高峰期，比如五一、端午和暑假，老板不让休息，淡季周一到周四任选一天休息。我冬季回家，主要是做家务，接送孩子上下学。我不在家时老公和婆婆一块照顾孩子，我回去之后就不和婆婆一块儿住。我和婆婆早就分家了，常住的是我们一家四口。”她这样跟我回忆她的月子：

伍女士回忆说：“我是四川人，娘家离得远，没法照顾我。月子里是婆婆照顾的，我什么活也不用干，饿了就吃，不分顿数。这边月子里主要是面汤和小米粥，我是南方人，不吃面条，我看见面汤就没胃口。婆婆有时给我熬点大米粥，主食也是米饭。他们吃馒头和面头。唉，做两样饭挺麻烦的。为了下奶，我婆婆给我煮鸡汤和猪蹄汤。家里的其他家务活，比如孩子衣服、尿布的洗涮，都是我婆婆干的。我月子里每天在床上躺着、睡觉或奶孩子。

在 40 后、50 后的月子故事里，婆婆扮演仪式的主导者。这与家庭内部权力关系模式，即长辈统治小辈、丈夫统治妻子的“长幼有序、夫妻有别”思想有关。^③多数受访者表示，

^① [美]杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 36 页。

^② [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社 2008 年，第 113 页。

^③ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2018 年，第 6 页。

月子里自己不能下地，饭菜是婆婆做的，婆婆觉得月子里应该吃什么就做什么。自己想吃的婆婆也不给做呀。婆婆即便在月子仪式中扮演了地位较低的照料者角色，但通过控制食物形态和烹饪方式保持了主导者的地位。月子前几天只能吃流质食物，比如稀粥和薄汤之类的，想吃馒头片是不可能有的。婆婆们的形象大多是中性的，她们机械的履行相应的职责。权宜性的仪式角色虽没有产生实质性效果，但维持了“结构性现状”。^①这种行为方式不能真正解决矛盾，但实现了暂时性的和解，暂时掩藏了对立者的基本矛盾。

吴小小说：月子里婆婆每天准备8顿。其实我吃得不多，只是婆婆做好了，送到房间，我意思一下，吃几口。我吃的鸡，总共不超过两只。婆婆每天准备了那么多顿，我想吃多少就吃多少，她也不管，但我吃不吃她都要准备这么多顿。她觉得这是她的责任。我坐月子，我公公对婆婆说，她爱吃什么你做什么，把她伺候好就行。我公公在家里说话算话。

仪式与神话一样，具有让年长者借此使年幼者听话且顺从的实际功能。^②婆婆是村落社会中家庭权威仅次于公公的权威人物，也是民众日常生活的指导者。正如理查兹自己所说，在祈颂姑礼仪中，“显示这种辈分地位的礼仪多于其他形式的象征行为”。^③在实践中，因为结婚早，产妇在生育时她自己还是个孩子，照管婴儿像做其他事一样选择听从婆婆、祖母等长辈的旨意。^④中国家庭是具有宗教组织的神圣性，拥有崇尚孝道、尊重老人等家庭主义价值观，而且特别强调作为整体的家庭，其在意愿和意志上绝对高于每个成员或个体。^⑤照顾者由婆婆担任，由此可见，仪式规则与婚姻关系规则之间有着紧密的联系，而且，决定母系力量的巫术信仰极其重要。^⑥生产和育儿过程其实是女人主宰的领域，仪式知识由女人专有，通过口口相传代际传递。添丁进口是喜事，但婆媳有可能结下“仇恨”。在有距离的情况下，不能兼容的习俗可能和平共存，在急剧靠近后却相互冲突。^⑦许多妇女都将月子病归咎于她们跟婆婆或者是夫家年长的妇女之间的情感上的冲突。她们在回忆第一次生孩子的时候，首先提到的不仅仅是恐惧和痛苦，还有婆婆、丈夫或者二者同时的冷漠和袖手旁观。^⑧

男女两性持不同的家庭概念。男性持“姓氏家庭”(surname family)概念，即这个家包括这一姓氏有血缘关系的所有成员。女人的“子宫家庭”(uterine family)在儿子把儿媳妇娶进门并生儿育女之后得到扩展。婆媳关系是一组极为棘手的关系。一方面，在传统社会中，对于新娘来说，婆婆比丈夫重要。她们一起做饭、一起收拾家、一起缝缝补补。儿媳妇的到来大大减轻了婆婆的劳动负担。^⑨婆媳关系中，婆婆占据支配地位，是主导者。^⑩相对于

^① [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社2015年，第150页。

^② [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社2016年，第19页。

^③ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第16页。

^④ [美]明恩博：《中国的乡村生活》，陈午晴等译，电子工业出版社2016年，第224-225页。

^⑤ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社2019年，119页。

^⑥ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第34页。

^⑦ [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社2016年，第64页。

^⑧ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第261页。

^⑨ [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社2010年，第149页。

^⑩ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的变与常》，苑杰译，重庆出版社2019年，第65-66页。

儿媳的谦恭，婆婆总是显得霸道、专横和残忍。另一方面，儿媳的到来给“子宫家庭”带来新的矛盾，她会减弱婆婆对儿子的控制并威胁亲密的母子关系。夫妻间的感情被认为对整个家庭的团结和壮大具有巨大的破坏性，而非建设性。^①或早或晚，婆媳间的紧张和冲突就会不可避免的出现。婆媳矛盾是家庭矛盾中最明显的、最易激化的矛盾。^②家庭中其他矛盾也可能通过婆媳关系间接浮现出来。传统社会的新娘被婆婆当奴隶使唤，丈夫同情她的遭遇，但是却不会违背母亲的意思。妻子产下婴儿后，不能按照自己的意愿来喂养孩子，而婆婆的抚养意愿是她必须要做的。^③她们害怕无知、迷信又独裁的婆婆会错误喂养孩子，或者她们会失去孩子。

2、丈夫照顾

在我的调查中，罗女士并不是唯一一位丈夫照顾妻子坐月子的被访者，但他的故事给我留下了深刻的印象。罗女士的丈夫也接受了笔者的访谈，他解释因为家里穷，没有钱盖房子，在本地找不到老婆，一直单身到将近 50 岁才娶到现在老婆。老婆不仅年轻而且争气，给生了个“带把”的小子。聊到儿子时，罗女士的丈夫喜笑颜开，眼角的鱼尾纹皱成一团，有子万事足的样子溢于言表。当我问他照顾月子累不累时，他接连说了几个“高兴，不累”。罗女士 1980 年出生，贵州人，嫁在隔壁邻村。自 2015 年开始，开始在川村卖烤玉米红薯土豆和酸枣类干货。老公负责清理川村的马路、停车场等公共领域的环境卫生。收工后，夫妻俩一起经营着这个摊位，丈夫负责烧烤、妻子张罗客人。

“我儿子 2008 年出生，顺产的。我坐了 30 天月子，月子里老公照顾我，婆婆年纪 80 多了，她单独住，生活基本能自理，但没法照顾我。月子里丈夫做饭做家务洗尿布。他每天给我做 4 顿，以稀的为主，小米粥、片儿汤、疙瘩汤都有，偶尔做点排骨汤和猪蹄汤。月子里出汗多，我的衣服和孩子的尿布也都是老公洗。我自己带孩子，因为奶不多，我给孩子和奶、换尿布、哄睡觉。我远嫁过来的，娘家人没有来。当问及如何会远嫁到隔壁村里时，罗女士说她有个表姐嫁在附近村里，这边比老家要富裕，我就跟（着嫁）过来了。”

邹女士家在隔壁双石头村，在川村卖干果，主要有红薯干、苹果干、杏仁干及各种口味的炒杏仁，旅游淡季（指 11、12、1 月份）的周六周日过来支摊，其他时间（旺季）天天来，一年的净利润是 2 万元。丈夫做护林员 9 年了，每月补助 400 元。孩子一直上寄宿学校，放假时跟着奶奶住，现在上大学。访谈过程中，邹女士笑呵呵的，看到有人走过，会吆喝几声。她丈夫宋大哥在炒杏仁，偶尔也会吆喝两声招揽客人。

邹女士说：“我姑娘 1997 年出生，5 斤 2 两。我坐了一个月，老公照顾我。母乳不够，搭配了奶粉。我老公每天给我做五六顿，主要是鸡蛋、鸡汤、小米粥，我吃鸡肉比较多。月子里不能吃冷的、生的、辣的、咸的，我吃的比较清淡，不放盐，稍微加点酱油，好消

^① [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的变与常》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，第 65 页。

^② 李耀丽：《山西霍州下王村分家习俗的研究》，载郝苏民主编《乡俗：变与不变》，中央民族大学出版社 2014 年，第 20 页。

^③ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 112 页。

化的汤水喝的比较多。”

邹女士丈夫宋大哥说：“当时年轻，老婆生孩子也没啥感觉。她在怀柔第一医院生的，我陪的她，住了3天院。回家后我照顾她坐月子，老人告诉我女人月子里吃的要稀，喝汤，饮食要清淡，少油少盐。总之，就是把饭菜做得没味。老婆坐月子，家里的家务，洗涮、打扫、做饭、放羊、喂鸡都是我干。从早起醒来忙乎到天黑，干不完的活。”

赵女士1983年出生，1.68米的个子，斋堂镇人。在川宝客栈做服务员，和老公是初中同学，两家住得近。老公是家里独子，但结婚后夫妻俩自己过日子，没依赖婆家扶持。生孩子那会儿，丈夫也没上班，我们靠以前的积蓄，想着有点吃点，孩子大点再出去挣钱。现在老公在斋堂小学当保安。

我在门头沟区医院生的，住了3天。住院那会儿，主要是老公照顾。奶奶来看过一次，亲妈来医院多一点。孩子出生的时候，我妈和丈夫在。月子里是老公照顾。婆婆有病，在家里，公公照顾她。我在家排老二，家里有个哥哥，侄女上五年级，我妈每天接送着，她也来不了。月子里老公照顾，每天给我做3顿。我不喝粥，这是我个人的习惯，从小就不爱喝。老公主要给我做汤，我喝汤吃面。挂面汤、鸡蛋汤、好像也喝过鸡汤、鱼汤。主食有过馒头，偶尔做米饭。月子里我不吃凉的、酸的和刺激的。

月子里的家务都是丈夫做，他特别愿意干。再说了，即使不愿意，也不行啊，他不干，谁干，我也干不了（笑）。我带孩子，孩子好带。孩子睡我就睡，她醒我就醒，孩子睡我就睡。给孩子喂奶呀、看看孩子有没有尿、有没有拉臭臭。如果拉了，就给孩子洗屁屁，抹上护臀膏，穿好纸尿裤。我俩给孩子天天洗澡，盆里洗，一个抱着一个洗，耳朵别进着水就行。

传统社会劳动充满了村民的生活，男人在农田劳动，修筑栅栏；妇人烧饭做菜、缝制衣服。^①孩子的到来给婆婆和家庭带来了额外繁重的家务劳动。^②传统社会靠着亲属网络获得坐月子必须的社会资源。

（二）共同照顾型

生活结构和劳动结构长久地影响着农民的家政。^③城市化进程中，农村人口流动造就了新型婚姻匹配模式，核心家庭与原生家庭在空间距离上比她们的祖母、母亲一代更远。但交通的便捷和智能手机的普及，她们的心理距离更近。微信群的功能跨越了阶层、地域和城乡的界限，将有血缘关系的个体紧紧联系在一起。分娩后娘家继续承担照顾产妇的责任。在农村，一般都是母亲到女儿（丈夫）家去，因为从夫居意味着年轻夫妻是与男方的父母居住在一起。在城市，年轻妇女在出院后大多在自己家（核心家庭）“坐月子”。婆婆和亲妈共同照顾儿媳妇（女儿）坐月子，理想的分工方式是婆婆照顾孩子，亲妈照顾产妇。共

^① [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚军译，东方出版社2004年，第58页。

^② [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社2018年，第17页。

^③ [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚军译，东方出版社2004年，第11页。

同照顾型有两种模式：一种是婆婆和妈妈共同照顾整个月子；另一种是两位老人各自照顾一段时间，直至出月子。

王女士，1963 年出生，河北人。老大是姑娘 1986 年出生，老二是儿子 1991 年出生。下面是她的一段访谈记录：

在老大之前，我还有一个孩子，是男孩，8 个月早产，生了以后，那会儿也不知道孩子有病，就在家里等着，最后孩子没了（指死了）。我闺女是在河北生的，我和老公结婚后一直在河北娘家住着，老大的月子是娘家照顾的。娘家附近有个小诊所，我在诊所生的我闺女。生下来六七天孩子有情况，老公和我妈商量拿点钱上（北京）儿童医院给她瞧瞧。那会儿河北离北京远，坐火车怕死在半道上了。我老公说“死哪里就丢哪儿”。（后来）他和我说孩子好多了，我以为他在骗我，27 天孩子回来了，白白胖胖的。我月里（指老大的月子）很糟心，孩子不在跟前，心理压力，天天哭。月子里啥也不想吃，我妈心疼我，只要我想吃啥她都给做，不忌口。但硬的，比如说馒头，半个月以后才能吃。

因为有了之前不好的经历，怀老二时，我和老公商量，决定回北京待产。婆婆和老公哥哥住一起，在门头沟。我和老公住村里。生老二时在家里见红了，去门头沟哥哥家住了 11 天才生的。我妈来北京伺候我一星期就走了。老公在门头沟龙泉山庄上班，（老二的月子）主要是婆婆照顾我。她每天做五六顿，熬小米粥、煮挂面、红糖水。她说牛肉、米饭、馒头和饼不能吃，也不给做。月子期间不做家务，快够 30 天以后才能扫地、擦桌子之类的。

老二生下来也有病，转院去了儿童医院，我自己回家了。我出月子，孩子才回来。大夫说我和老公血型不合，孩子也是 8 个月早产，一直搁在医院的保温箱里。老公礼拜四、礼拜日去探望，回家告诉我孩子的消息。我自己在家时，主要是喝点粥什么的，别人坐月子都胖，我瘦。孩子不在跟前，婆婆怕我憋坏了，够半个月后同意我上大街（村里大马路）溜达一圈，但不能去别人家里边。

董女士，1975 年出生，和丈夫共同经营大勇客栈。董女士和丈夫属重组家庭。董女士说她的前夫属于那种高冷范的，在外面爱说，在家里不爱说，特沉默，就是因为没有共同语言而且经常生气，所以就离婚了。离婚的时候孩子 16 岁，离完婚孩子就上班了，在天津上班。孩子经常给我打电话，也常来看我，十一刚来过。离婚对孩子影响不大，因为孩子已经大了。我丈夫之前有个闺女，在斋堂上初三了。平时住校，周五回来，周一走。我们也没想着再要孩子了，都 40 多了。和现在丈夫关系挺好的，虽然也有拌嘴啥的，但是他老实，不会跟我怎么吵。我跟这边的关系都挺好的，跟他女儿关系也不错，丈夫家里三兄弟都是这个村的，都在村里开客栈，彼此之间也有个照应。接受访谈时董女士正在自家客栈门前卖烤红薯，土豆和玉米，也有冷饮和冰激凌。下面是她的一段访谈记录。

我们平时开客栈做生意，人少时，我就在门前摆摊卖个烤红薯、烤玉米、冷饮啥的，忙的时候给丈夫打个下手，端菜，做服务员。平时都是我丈夫做饭，我不做。我儿子 1995

年5月出生，月子是我姥姥（孩子的太姥姥）和婆婆一起照顾的。我姥姥当时60多岁，身体挺硬朗的，我爸妈做生意，很忙，没有时间，所以我姥姥照顾我坐月子。她不让我下地。我不做家务，不用带孩子，我只在喂奶的时候抱孩子，其他时间我躺着睡觉。每天7点多起来吃早餐，吃完躺着，不要带孩子，啥也不要干，无聊极了，慢慢熬出月子的。

好就来客栈老板娘王女士，1986年出生，中专学历。她和雇佣的两个服务员共同经营客栈，老公在别村包活盖房子，孩子在斋堂上学。一家三口一年四季都住在村里，冬天偶尔会去斋堂住几天。王女士的儿子2008年5月出生，门头沟妇幼（保健医院）生的，住了半个月。婆婆和妈妈一起照顾月子。

我月子期间没做家务，但自己带孩子。孩子不好带，睡觉浅，放不下。放下就醒，要抱着睡，一抱抱一宿。我妈照顾了几天，家里有事，她就回去了。婆婆给我做饭，一天五六顿，稀粥面汤都有。她也做家务，打扫卫生、收拾屋子，给孩子洗尿布。她的老观念认为孩子是妈带的，她们那代人月子里都是自己带孩子。她不帮我带孩子，也不抱孩子。她认为月子里的孩子吃饱了就会睡，醒了就是饿了，再喂她吃饱，接着睡。丈夫晚上只帮忙拿东西，不照顾孩子。自己夜里睡不好，缺觉。我觉得我月子没有坐好，落下了病根，现在胳膊疼、腰疼，可能是老抱孩子的原因。我觉得我月子里就是三件事：睡觉、吃饭、抱孩子。另外，孩子在医院，护士天天给洗澡，回家之后因为当时天气也不冷，我和婆婆一块也给他天天洗。蹲久了，起身时直不起腰来。现在，腰也不行，老疼。这都是月子病。

有孩子之后就是感觉累。有了孩子之后就希望他好好学习，感觉上也多了一分责任。婆媳关系不好，有了孩子之后各个方面的关系都不好。因为老人和年轻人的想法不一样，老人照顾孩子照顾得不好呗，都是我自己照顾孩子。没孩子前没有这样的矛盾。

古宅套院客栈服务员说：“是婆婆和妈妈一起照顾我坐月子的，她们分工，婆婆上午，妈妈下午。我嫁在本村，两家离得近。我儿女的月子也是我和亲家一起照顾的。我觉得这样挺好，大家分担一点，没那么累。”

好就来客栈的帮工艾女士说：“儿媳的月子是我和她娘家妈一块伺候，我给家里人做饭，娘家妈伺候儿媳。她们现在多好呀，在医院生孩子，过了7天后才回家，这会比那会吃的还好，鸡汤啥的，我们那会没有。大儿媳是顺产，小儿媳说是孩子缺氧才做的剖腹产。除了吃的，这会铺的，用的都比我们之前好。”

40多天我没让她（指媳妇）下炕。然后我照看了4个月孩子，我料理一切。但女方的妈妈也来帮忙，亲戚里的妇女在头三天来看望。像以前一样，孩子出生时丈夫一般不在场，出生后也很少照料妻子和孩子。婆婆们禁止儿子和媳妇有性生活上的亲近。^①

在60后70后那里，婆婆和亲妈共同照顾月子经过几代人的传承，已经变得非常普遍了。到了80后、90后这些年轻人那，女儿坐月子，亲妈不照顾简直是难以想象的。对她们来说，坐好月子是首要目标，共同照顾也是一种选择。福禄客栈老板娘韩老太太说：

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第131页。

儿媳妇是河北邢台人。她生的时候我照顾她，她妈妈也照顾她。在门头沟生的，他们的生活条件好啊，在区医院，住的单间。儿媳妇不怎么吃，一天吃3、4顿饭。小米粥，红糖水、鸡汤，片儿汤，鲫鱼汤，下奶的。生的孙女，情人节那天生的。孩子的名字在网上看的，给几个名字自己选，看她的生辰八字，缺什么就补什么。孩子缺土，取了个韩佳悦，美丽佳人赏心悦。

我的表妹肖玲，80后出生的独生女。她的老公是东北人，在北京工作。我表妹仍在上学（博士在读）。他们把家安在北京。肖玲2012年生的孩子，她亲妈自她怀孕后就来北京照顾，在月子里更是尽心尽力，变着法的做着各种滋补和能下奶的食品。为了肖玲晚上能睡好，她妈在白天高强度的劳动之后，主动承担晚上带孩子的任务。出于对外孙的疼爱 and 棉尿布优于纸尿裤的观念，肖玲妈晚上不给孩子穿纸尿裤，执意夜起四五次给孩子换尿布。肖玲妈说：“她月子我困呀，到后面，我的上眼皮是耷拉的，使劲才能睁开。每个晚上睡不了三个小时。孩子要吃奶，要拍嗝，要换尿布。这一波刚弄利索，下一波又来了。”肖玲的婆婆月子前半段也在，她主要负责照顾孩子。因为照顾理念的不同，婆婆和亲妈彼此不满意。月子过了一半时婆婆找理由回东北老家了。

山西的马引香，大专学历，育有1个女儿，1989年出生，医院顺产，但胎位不正，有侧切，在医院住了一星期。本来说好婆婆伺候月子的，但她得知生的是女孩，找借口说感冒了，不来了。这是后来大姑姐说漏嘴我才知道的。婆婆听说我生了女孩，哭了好几天。我产后40多天来了，婆婆满嘴都是泡，带来了孩子的褥子被子，跟我说要把孩子抱回老家，给大姑子养着，我们再生一个。不让我们给女儿上户口，让我们再生一个。但当时我和老公都有单位，有公职，超生是双方都要开除的。

我妈说100天月子才算坐完。我妈照顾了我一星期，她没有退休，要上班，就回家了，但我妈下班后会来我家看看。老妈走后，老公照顾我。他是（山西）电大的老师，一学期没有排课，我家住电大的筒子楼，我老公在前一栋楼上班，他每天去点卯，点完就回家。老公主要是做饭、洗洗涮涮，比如孩子的尿布，他照顾孩子，孩子混合喂养，我产的奶主要是晚上给孩子吃，白天孩子喝牛奶，如果孩子喝牛奶（奶瓶）的话，就是老公喂养。基本都是白天牛奶、晚上母乳。我坐月子时，我妈不让我吃肉，我爸退休后，返聘在鸡场上班，他是钳工。他在鸡场收蛋，买童子鸡（比较嫩的鸡，生长周期一年以内的鸡），给我准备了几百个鸡蛋和几十只童子鸡。我只喝汤不吃肉，鸡汤下点龙须面。我老公天天熬鸡汤，变着法弄吃的，主要是想给我下奶。产后三周，我妈来看我，我正在啃鸡腿，我妈不让我吃，怕消化不了，胃得病。我妈说“吃到肚子里，掏不出来了。”我产后40天下地，开始自己干活，主要是做饭和带孩子。月子里我也带孩子，孩子闹了就抱抱、拍拍，喂喂，悠悠。马引香是亲妈和老公共同照顾的类型。

在60后和70后眼里，祖辈传下来的规矩以各种方式被坚持、重新诠释或是忽视：删减落后愚昧等因素，增添健康美体等内容。传统和正在变迁的亲属关系习俗的规矩与限制

变得松弛了，并为人们所接受。^①

（三）娘家照顾型

夫妻店提高了妇女在家庭中的相对地位，她们面向旅游市场，通过为游客提供住宿和餐饮对家庭经济做出了贡献。这深刻地改变了世代生活在村落里的人们的生活和生产。艾女士，好就来客栈的帮工，她主要在厨房帮忙，择菜、洗菜、切菜和配菜，有刷碗和打扫卫生，大师傅忙不过来时，也帮忙翻滚锅里炖的肉类。艾女士是邻村清水镇的，1957年出生，有2个儿子，都是在家里生的（顺产），请的赤脚医生接生。下面是她的一段访谈记录。

我产后三天后下床走动，过了40天才出门。月子里没做家务，都是我妈伺候我的。孩子的奶奶（即婆婆）有病，腿拐（瘸腿），但是婆婆也会一块帮忙照顾，干点家务活，打扫卫生，做做饭，熬点粥之类。她身体不好，抱不了孩子，孩子主要是我妈照看，我负责喂奶。丈夫没有照顾，因为要忙着开车拉煤，忙着挣钱。我孩子好带，吃了睡睡了长。月子里孩子基本不怎么哭，从早到晚的睡觉。月里第7天，我妈给孩子洗了个澡，可以算是洗三，但比较简单，我妈烧了艾叶水晾凉洗的。没有待客。

孙建心，1976年出生，河北人，东苑驿站老板娘。和其他旅游淡季去城里住的村民不同，夫妻俩一年四季都住村里经营客栈。她说：“淡季人少，但开店的也少，不时也有人来，房子是自己的，不用成本，在下面（斋堂）呆着也无聊。”孙女士家在斋堂有房，孩子姥姥姥爷住那。大姑娘在门头沟上高中，姥姥姥爷照顾。二姑娘带在身边，挺淘的。

“我有两个女儿，老大1999年出生，老二2003年出生，都是顺产。孩子姥姥姥爷照顾的我，老公稍干点家务。我（亲）妈每天给我做五六顿，粥和汤，都是流食。我爸负责采购。每天醒来就吃。两个月子都是40天。月子不洗澡不洗头，漱口和洗手。”我两个月子都是冬天，家里烧炕，我穿棉衣棉裤棉鞋，不戴帽子和围脖。

城堡客栈林大姐，1966年出生，有育有2个男孩。林大姐是山西大同人，经朋友介绍来这里打工（做服务员），刚来2个月，一月工资2800（2016年），管吃住。老公在山西的煤矿里打工，大儿子和大儿媳在北京城里打工，儿子在老家上高中。已经在山西老家的市里买房。目前出来打工是准备给儿子攒买房的钱。春节期间一家5口团聚，大儿子和大儿媳妇回家和自己住几天。访谈过程中，林大姐一直在绣鞋垫，但能认真回答我的每一个问题。

我大儿子1989年出生，小儿子1999年出生，两孩子（年龄）相差10岁。我坐了两个月子，都是30天。婆婆家在县里，我在市里生的孩子，两家离得远。老公上班，我妈妈照顾的我。生老二时，我妈照顾了20天，有事回老家了，后边10天是我自己做饭吃，带孩子，老公下班回家也会帮忙。

川宝客栈服务员李女士，1974年出生，有3个孩子，两男一女。打扮时髦，比较健谈，

^① [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社2010年，第9页。

访谈过程中一直抽烟。她有个两次婚姻，与前夫育有一个男孩。与现在的老公恋爱两年后结婚，老公是头婚。李女士在客栈主要负责做饭和打扫卫生，日工资 120 元，现结（指干一天活老板给一天钱）。

“我老大和老二是顺产，第三个孩子因为脐带绕圈（指绕颈），剖腹产。生老二时是大姑子和婆婆陪我去的医院，在自己家（指夫家）坐月子，我妈妈来这边照顾，我觉得自己妈照顾得好，婆婆偶尔过来看看，干点家务活。生老三是在河北娘家，当时老公在斋堂工作，我为了躲计划生育回了娘家，我妈和我二姐陪我去的医院，月子里是我妈照顾的。她给我做饭、每天准备五六顿，主要是粥和汤。收拾屋子，打扫卫生，给孩子洗洗涮涮，从早到晚忙个不停。我月子里啥也不干，只喂奶。没要孩子以前，真不知道生个孩子会多出这么多家务活（无奈的表情）。满月后回斋堂，老二老三的满月酒都是在斋堂办的。”

陈女士是晓梅客栈老板娘，1971 年出生，她身高 1.63 米左右，身材匀称，干净利索。由于客栈较忙，她一边吃午饭一边接受我的访谈。访谈快结束时，店里来了一拨新的客人，陈女士忙着张罗生意，她丈夫代替完成了此次访谈。晓梅是四川人，家里排老七，四川人有点重男轻女，女孩子不让上学，她没有上过学。87 年（1987 年）到的这，这边煤矿多，她娘家的三哥当完兵后，想在这闯一闯，就留在这里上班，他跟晓梅说“这边不种地，你来这吧”。这么着就过来的。我和晓梅开过小卖部、服装店，啥都干。我们之前在斋堂住，后来村里搞旅游业，然后我们就回来开客栈，回这边（村里）已有 15 年了。

我只有一个女儿，1989 年出生。生孩子时我不到 20 岁，只有 18 岁，不够生育年龄村里要罚钱，所以回娘家躲一躲。我老公也跟着去了，呆了两个月。我娘家习俗外嫁女儿不许在家里生孩子和坐月子，我在我哥（晓梅的二哥）开的茶馆旁边租的房子，离娘家也近。我爸妈和老公照顾我坐月子，她们给我洗衣服做饭，打扫卫生。孩子是我自己带的，孩子太小，老公不敢碰。”

时空分离导致“身体不在场”。著名社会学家吉登斯认为，时空分离是现代性的动力来源，是现代社会中人们普遍存在和经历的状态和体验。在农村社会现代化进程中，时空的分离也是必经过程。^①由于受到时空的限制，外嫁女儿回娘家的频率降低，但现代科技可以使嫁女和娘家有序的参与到对方的家庭生活中，有效维持娘家与女儿的情感关系。生育作为女性的生命事件，娘家从跟传统社会提供物质和精神帮助到现代社会直接参与照料服务。仪式的照顾者实际上反映了亲属关系的本质和远近程度。^②川村人乐于见到这种变迁。新远客栈李奶奶照顾了大儿媳的月子，她觉得大儿媳生孩子的条件自己那会儿好些。二儿媳的月子是孙子姥姥照顾的，因为自己当时养了一群羊，而姥姥正好闲着没事。李奶奶觉得还是亲妈照顾的好。在川村的访谈中，笔者没有发现请人照顾坐月子的村妇，但有几位年轻女性在住院时请了护工。尽管男性也会采购、逗孩子、洗尿布和偶尔做顿饭，但产后妇女照顾和孩子看护的主要职责最终落在婆婆和产妇肩上。

^① 李才香：《“回娘家”习俗变迁机制研究——以鲁中地区 L 村为例》，《北方民族大学学报》2018 年第 4 期。

^② [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2018 年，第 44 页。

三、通过者类型

行动者在既有结构中具有累积性顺序，然后由这些行动产生新结构，新结构又会对其中的行动加以限制。事实上，行动者所继承的东西是逐渐丰富的，结构也是逐渐变化的。^①“科学坐月子”并非只是添加在社会物质现实上的散漫建构，实际上这个词汇塑造了女性的主体性，同时也被这些女性主体所塑造，女性们选择性地拥护或拒斥这些词汇，把自己构建为新的历史主体。^②保守型女性严格遵从地方性传统，再生产地方性文化。越轨型女性则积极践行科学坐月子实践，扮演了现代女性的角色。需要说明的是，对仪式主体分类是趋于理论建构和论文撰写的需要，而不是社会现实的实际元素。历史的个体、文本和事件可能代表的是保守型或越轨型的某些方面，但是它们从未被这些分类完全囊括。尽管如此，对仪式主体的分类还是很有启发意义，比如，在现代化与城市化转型的背景下，这三种类型经常出人意料地交织在一起。

（一）保守型

50后和60后是忠于古代的典范，她们试图将自己看作是超越历史长河的宇宙秩序的承载者、家园的看护者。坚持传统被认为是坚守冷酷的保守主义，是拒绝进步和变革，是东方停滞不前的奥妙所在。西方哲学认为中国人应学会为后代谋取利益而非为祖先的荣誉劳作。坚守传统意味着不知进取。坚守传统者对改变和革新无动于衷。^③尽管如此，他们对女性的建构实际上还是对他们所处的历史时刻的直接反应。由于反对新传入的价值观并且越来越为文化危机感所困扰，他们积极投身于一场保护性的“永恒主义的努力”之中，将传统的产后规范当做没有时间、不可侵犯和不可变易的加以鼓吹。^④她们坚守祖祖辈辈传承的月子规范。

城堡客栈林大姐第一个月子是7月份，夏天，她穿秋衣秋裤。第二月子是2月份，冬季，她穿得很厚，棉衣棉裤包脚后跟的棉鞋，没有戴围巾。对此，林大姐认为是当时无知，如果重新选择，她会选择戴围巾。虽然不知道是怎么着凉的，林大姐将现在的腿疼归结于是月子里受凉了。对于我提问“月子里洗头洗澡和刷牙吗？”，林大姐反问“月子里怎么能洗澡呢？我们那时不洗。不洗澡不洗头，隔两天轻刷一下牙，热水洗手。”坐第二月子时，娘家妈照顾了20天回家了，即使没有老人监督，她也坚守传统的月子禁忌。

保守型的产妇严格遵守月子里不洗头不洗澡这项规范。她们深信洗澡洗头会受凉，会头疼腰疼，且一辈子医不好。受访者告诉我：月子里最难受的是第10天左右，抓一抓忍耐

^① [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社2011年，第168页。

^② [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第13页。

^③ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第242页。

^④ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第15-16页。

一下，尽量不要去想头的事，过了 10 天感觉就不痒了。乳房每天用热水擦一擦，奶头要注意讲卫生，孩子要吃的。可以用热水洗洗脸，因为月子里实在太爱流汗了。村里其他的被访者也表达颇为一致的观点，认为忍一时之痒可以保得一世健康是很值得的。她们多会用家里老人或身边朋友的例子警示自己。哥伯播义指出，英国绅士的仆人满足于一周洗一次头发，她们总在周六晚上把头发整理干净发亮，为周日的礼拜仪式做准备。中国士绅平均三天不会去碰头发。普通体力劳动者根据个人条件，常常需要等上五至十天才洗一次头发，有时甚至更久。但如果比这更长时间还不洗头，头发不但难看，而且有半寸长的头发会竖起来，非常吓人。^①

高延指出，中国人是遵循着他们的古代祖先的步履的，如果不这样做，就处于令人愤怒的不一致中。^②于是，新妈妈们必须遵循她所属特定社会的习俗，即便知识的进步表明这种仪式毫无意义。只要这些仪式对身体没有害处，它们便会一直受到虔诚的遵从。^③仍有 40 岁的女人把她们今天的健康状况归因于坐月子时没有注意某些规定。“我那时不注意，所以我现在身体不那么好”。^④面对未来身体的疼痛，科学知识难以解释人们的身体疼痛。如果保养不好，受了风寒，容易留下病根，得“月子病”。“月子病”终身难以治愈。因此，新妈妈们抱着宁信其有的心理，不管月子期间多么难熬，也要等到满月后方可得以解放。

四川的刘华说：“饮食方面不能吃胡椒、花椒、咸菜，辛辣油腻的当然不能吃，怕留不住奶。也不能吃冷的硬的，水果不能吃，怕伤到牙齿，长辈们说以后老了会牙齿不好、得风湿什么的。根本不敢吃，不然会被老人骂的。”

徐美菊说：“老人说的和医生说的我都听”。中老年妇女遵从所在社区的既定秩序，沿袭自己熟悉的生活。传宗接代的生育观念促使妇女在生产及月子里遵守口头流传下来的规定与禁忌，作为对孩子的保护与保护性的预防措施。^⑤年轻人知道传统的某些方式方法是不好的，但不知道现代社会科学育儿的方式是什么。在某种程度上，是延续性而非变化性将过去与现在联系起来。^⑥对于很多女性，尤其是老年女性，遵从习俗是她们坐月子的主要形式。坐月子和祖母、太祖母的规范与禁忌没有什么不同，仍然是一个月不刷牙不洗脸不洗澡，坐月子的时间也几乎没有什么变化。旧的文化形式在很大程度上没有什么变化。安产感谢礼这种古老的分娩之后的清洁仪式，仍然实行着。^⑦保守型强调儒家礼教原则的重要性，

^① [英]哥伯播义：《市井图景里的中国人》，刘彝等译，学林出版社 2017 年，第 121-122 页。

^② [美]莫里斯·弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社 2014 年，第 32-33 页。

^③ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 296 页。

^④ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 129 页。

^⑤ [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年，第 60 页。

^⑥ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 266 页。

^⑦ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 107 页。

谴责舶来的新的价值观念。^①她们以长辈的行为为参考。^②坚持从母亲们那儿传下来的行为方式是家庭一体化以及依赖家庭支持的后果。^③产妇和照顾她们的妇女们认为：“如果女人在这段时间里落下病，就一辈子也治不好。如果她得了寒脚病，那么到死她都脚痛；得了牙痛病，她就早掉牙。如果她吃了凉的，就会一直胃疼；如果出去让风吹了头，就会头疼。人的身体因为生孩子而变得非常虚弱，因此如果这段时间生了病就很难治愈。” 月子规范与禁忌常常被妇女们解释为防御和预防阻碍顺产和身体恢复的措施。虽然，这些律法的根本出发点是维护男人的利益，中国的文化为男人服务的。^④妇女们设法凭借一套规定听命于自然与身体。她们的目的不是适应，而是掌握和利用影响生与死的力量。^⑤在川村，践行传统“坐月子”习俗本质上可以看成是父系血缘系统的外显形式，那些尊重传统家庭秩序的女性成长为贤妻良母和礼教秩序的管理者，她们代表了社会神圣的核心。她们用身体践行传统的价值观，对传统的尊崇成为无法抹去的文化符号。月子仪式的准备与进程中，家庭成员的分工合作，宗族与姻亲的交流互动，使得宗族凝聚力和家庭认同意识得到增强。

（二）越轨型

越轨型对规范性的女性角色提出了更为彻底的质疑。他们将女德斥为国家的残障，鼓励激进的甚至是暴力的女子英雄主义。^⑥正如印度南部的纳达人(Nadars)被大量仪式限定在较低的地位上一样，^⑦月子仪式也将产妇囿于依附者的地位。越轨者通过对仪式的反抗宣泄自身身处弱势而自然产生的怨愤情绪，由此让家庭系统继续运行。可见，虽然仪式围绕着权力，但主导者并不能完全控制仪式。^⑧在这里，反抗行为起到了安全阀的作用，释放了淤积已久的敌意。韩老太太是福禄客栈的老板娘，她 1953 年出生，有 3 个孩子。当时客栈大厅里除了我还有一群画画的美术生，当我说明来意后，老太太把我带到了里面的一间房子里开始接受我的访谈。老太太是本村人，对村子里的习俗非常了解，但是她并没有遵守这些习俗。前辈的谆谆教诲在老太太看来毫无意义。然而，老太太说自己月子没做好，落下很多毛病。韩老太太是明知故犯的越轨者，她传递了这样毋庸置疑的事实：关于仪式，人们相信的似乎比真正做的要多很多，貌似很积极的信仰，往往不过是对传统的消极默许。

^① [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社 2011 年，第 20 页。

^② [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2018 年，第 1 页。

^③ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 138 页。

^④ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 106 页。

^⑤ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译中华书局 2001 年版，第 60 页。

^⑥ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社 2011 年，第 33 页。

^⑦ 纳达人不得与其他高等级种姓靠得太近：他们必须离婆罗门(Brahman) 36 步开外，离奈尔人(Nair)12 步开外。纳达人不准打伞和穿鞋；他们只能住在平房里，并且不得挤牛奶。纳达种姓的女性不得把水罐抱在腰间，因为这是高等级种姓女性的标志。最能无情地体现其卑微地位的是他们的穿着：无论是男人还是女人，纳达人的腰部以上、膝盖以下不得有所遮挡。

^⑧ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 66 页。

我有3个孩子，都是顺产，在家里生的。我老大是春天生的（1973年3月），老二是冬天生的（1976年11月），老三是夏天生的（1986年8月）。说是一个月，实际得过40天。婆婆照顾我的月子，她给我做饭，还洗涮、铺着的、盖着的、裤子（尿布），主要是婆婆干。月子里应该多躺卧休息，我闲不住，孩子睡着了，我帮着洗裤子，归置（指收拾）屋子。中午也不休息，晚上要喂奶，每天睡觉3、4个小时。伤着神经了，现在神经也有毛病，晚上睡不着，失眠，吃着安定的药。

我住北房，单独住，和丈夫分开。月子屋门上挂红绳。月子里有人来瞧（看望），左邻右舍的邻居们都来了，但只有关系好的才进月子屋，一般人也不愿意进去，尤其是开车的、自家养着羊啊什么的人不进月子屋。月子屋（产妇）生了孩子，不是觉得有点脏嘛，它怕冲喜。司机进月子屋会不吉利，易出交通事故。月子里不出门，必须过了40天才能上人家去，不过去大街上可以。那个时候就是去现在的大街上（指贯穿村东西的马路）买点日用品，缺点什么就买点什么，当时村子里也是外面的人开车进来卖东西。

我月子每天吃5、6顿，前几天就是吃小米粥，后来吃点面片。只能吃软和的东西，比如软和的米饭，多放点水，比米饭软点，比粥稠点。月子里凉的、酸的不能吃。当时不让吃，但是想吃，所以偷着吃。牙齿早就掉了坏了，就是因为坐月子的时候偷吃凉的、酸的东西（苹果、酸菜、喝凉水）。月子里觉得没有味道，想吃点有味道的，所以偷偷吃。

我老三的月子没有坐好。他在夏天出生，照传统月子里得（必须）穿长衣长袖，得（必须）盖被子，得穿袜子和有脚后跟的鞋。夏天太热，月子里本身也爱出汗，热得难受，我盖不住被子。不是睡着了蹬掉被子，而是不喜欢盖着，嗖的盖不住，受凉了，风嗖的哪都难受。哪儿受风哪儿疼，我月子病很多，脚后跟疼、肩膀疼、头疼，身上哪都疼。这病也养不好，就是疼，难受。有几年我脚后跟疼得不行，我觉着这是月子里得的病。老辈说月子里鞋子不能踩着脚后跟穿，踩着将来后脚跟就疼。我觉着这个有科学依据。

老辈说，月子里不能洗澡，生孩子开骨缝，骨头缝张着，一受风，凉气就进到骨头缝里了。那个时候不洗澡也没有洗澡的地方，就弄个盆洗洗擦擦，那都不行。我那时不懂事呀，把月子里禁忌的事基本都干了。生完孩子后觉得精神了，觉得伤口不太疼了，觉得身上不舒服了就洗澡了，应该是半个月左右洗的澡。头没怎么洗，我那时绞了短发，但天天梳头。现在梳头头皮也疼。坐月子的时候应该带一个帽子，但是带不住啊，当时觉得舒服，后来问题就来了，一吹风，头皮就一块一块的疼。出了月子就有感觉了，一直到现在，这个病啊还没法治，吃药也好不了。去医院看过也没用，治不了这个根。

你要是生第一个孩子落下的毛病，生第二个孩子好好地养着，别做这些事情，还能养过来，你要是第二个没改过来，第三个...但是我生老三的时候是夏天，热啊，被子盖不住，帽子戴不住，也没穿袜子，脚指头现在也疼。

① [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第298页。

孙建心月里由娘家伺候，她说“月子里不能看电视，对眼睛不好。但我 20 天以后开始看电视，当时没有感觉不舒服，后来眼睛有感觉，不舒服。现在眼睛近视了，我觉得是月子里落下的毛病。”邹女士 1972 年出生，隔壁双石头村人。育有一个女儿。“我月子里给孩子换尿布，弯腰太多，腰坏了。偶尔看电视，当时感觉看一会眼睛就疼。落下了月子病，现在站的时间长会腰疼，可能是月子里着累的。现在身体素质差。”川宝客栈服务员李女士月子里的穿着、饮食和行为听老人的安排，遵照传统习俗坐月子，但因为天天躺着太无聊，产后 10 天开始看电视，好看的多看几集。她妈会说：“别看了，对眼不好”，但她没有老人话。现在眼睛见风流泪，她也认为是月子病。在这里，代际冲突演变成仪式对抗。

杨女士，1979 年出生，高中文化，“悦来客栈”老板娘。老大是 2006 年出生的，剖腹产，坐了 40 天月子，娘家妈照顾的。3 月 20 号生的孩子，暖气停了但天还挺凉的，家里开了空调取暖。月子里，家务和孩子都是我妈做，我只喂奶。老公上班，周末会偶尔做顿饭，给孩子洗洗衣服。

问：月子里您洗头了吗？

答：没洗头，怎么也得过 7 天吧。

问：过 7 天？

答：那就算洗了吧（笑），受不了。

问：您洗了几次？

答：8、9 天时洗了 1 次，总共洗了 2 次，洗澡洗头一块儿。

问：您说想洗澡，家里有阻力没？

答：我妈不同意，怕以后落下毛病。我说没事，我坚持要洗。生完孩子老出汗，难受。我觉得现在屋里严实，洗的时候开浴霸，暖风，温度开高点，洗完弄严实点。我觉得现在没必要一个月不洗澡洗头。

问：你刷牙吗？用眼吗？

答：过了 7 天后，我每天都刷牙。电视看得少，稍看点书，偶尔玩手机。

在所有社会中，个体行为存在很大不同，虽然社会成员或多或少会忠于群体规范，然而并非绝对无法逃脱。^①越轨型女性对传统习俗的敌意无处不在，她们认为一个月不洗澡洗头无法忍受，是陋习。她们通过亲身体验试图移风易俗。周女士，1971 年出生，育有一个女儿。因为丈夫是大居民户口，自己是小城镇户口，根据计划生育政策，只能要一个孩子。周女士表示，因为条件不好，孩子用的是尿布，月子期间给孩子洗了尿布，加上现在从事服务员这个职业，每天洗洗涮涮，所以手指的关节不好，早晨醒来后握不住拳。

我女儿 1997 年 11 月出生，顺产。我坐了 40 天月子，但没有坐好，落下了月子病。婆婆在月里 10 天后就不怎么照顾孩子了，她只给我做吃食。我月子里一天吃 7、8 顿，有蒸鸡蛋、小米粥、片汤，面汤，以粥为主，过 20 天以后吃热的馒头。我婆婆说月里不

^① [法]克劳德·列维-斯特劳斯：《我们都是食人族》，廖惠瑛译，上海人民出版社 2016 年，第 63 页。

能吃酸、辣的东西，要吃软的东西。我那会儿年轻，偷偷吃了酸东西，到现在牙齿就有事，有吃了酸东西后的那种不舒服感觉。

11月的山里已经很冷了，我穿棉衣棉裤，戴了卫生帽，穿厚底包脚后跟的鞋（周女士强调鞋底要厚，不然踩在地上有凉气）。那时家里烧的煤火，晚上封了炉子，房间温度很低。我晚上起床给孩子配奶粉受了凉。那时年轻，也不知道披件衣服。生孩子后我的后背（指肩膀那部位）特凉，硬，不舒服。我认为我落下了月子病。另外，我的房间不开窗户，但我每天开门换气，一般中午开20-30分钟。

邹佳蕙在山东的访谈对象孙新宁，本科文化，育有一女，孩子2000年9月出生。新宁坐了42天月子。月子里婆婆负责做饭，丈夫负责洗尿布和采购，孩子自己带，白天晚上都是。也做点简单家务，比如把脏衣服仍洗衣机里。月子里每天刷牙梳头，半个月后偷偷瞒着老人洗澡洗头，用热水洗的。月子里6点起床，喂奶，吃东西，给孩子换尿布（两个小时换一次）。趁孩子睡了跟着睡觉，或看看书（散文，比如三毛）、学英语准备考职称。晚上10点半到11点睡觉。她同样做了月子里禁忌的事，但她表示没有落下月子病。

（三）谨慎型

谨慎型与保守型都承认基本的儒家礼教原则，一般都扬古抑今，对历史持有一种连续的观念，他们会颂扬女性的儒家道德典范。与保守型相比，谨慎型愿意拥护坐月子习俗的变革，比如月子里用孕妇牙刷轻轻的刷牙、产后半月后可以洗澡，但洗澡水最好是开水晾凉，且南方建议用老姜熬煮洗澡水，北方觉得艾叶煮水较为理想。艾蒿不仅是端午节家家门上必挂的驱蚊（驱邪）植物，而且在世界其他各地，如法德英等国，同样曾被当作抵御疾病的重要符咒。^①在被访者吴永会的家乡有这样的习俗：如果家里有人怀孕，端午节时开始多准备些艾草，月子里用。两者最重要的区别是谨慎型包含了对传统月子仪式规范与禁忌的批评，这个问题被保守型所忽略。谨慎型的批评本身是历史连续谱的一部分，是两千年来礼教原则和人情如何共处的争论的一种延续。谨慎型在礼教原则上不是那么教条，对西方知识也不是那么反对。^②习俗的删减和添加反映出谨慎型在历史的连续性中求变革的思想。^③村民提倡科学坐月子，但她们又对之持怀疑的态度。^④这种心理并不因文化程度和城乡差异而发生改变，纵使现代年轻产妇对“坐月子”的认知已大不相同，由于担心不遵从传统习俗老了以后会落下“月子病”，处于生育高峰的80后育龄妇女们，部分尽管接受了现代高等教育，在“坐月子”这一问题上深受“如果保养不好，就会留下病根，痛苦一生”等传统的影响，抱着“宁信其有，不信其无”的态度，积极配合长辈们（尤其是婆婆

^① [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第132页。

^② [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第21页。

^③ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第22页。

^④ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第236页。

和妈妈)的要求,适当对一些具体禁忌做出调整后耐心“坐月子”,甚至一些体弱的女性把月子当作调整体质的重要机会。在川村,改革的春风越过了封闭的山脉屏障,村民的观念和行为都受到外来因素的冲击。近20年来,新媒体的发展和交通的便捷裹挟着村民跨步进入现代化社会,思想活跃的80后和90后育龄妇女接纳科学坐月子理念,在犹豫和摇摆中践行新的观念。

悦来客栈老板娘说:“我月子那会儿正冷,没来暖气,家里开着空调和取暖器。”

恒德福客栈服务员说:“生完2周后洗了澡,出汗太多,身上味儿太重,实在太难受了,我就洗澡了。家里人给烧的艾叶水,等开水放凉后擦的身子。头也简单洗了洗,洗后没有用吹风吹,用毛巾擦干的。我感觉恢复得还好,没落下月子病。”

村小卖部的服务员伍女士说:“月子里偶尔看一下电视,主要是躺着、或睡觉或奶孩子。”

向欣说:老人说不能吃花椒、辣椒,还有冰的。其实我没怎么特别的忌口。不能吃是因为怕没有母乳,而且冰的东西伤身,以后老了就会牙痛。

谨慎型的产妇无法整月不洗澡不洗头,但也尽量减少沐浴次数且更加注意不使自己着凉。很多妇女在讲述中抱怨自己由于产后犯了忌而患上了关节炎和其他月子病。这些病症在她们年老的时候加剧,并折磨着她们。^①很多人回忆过去,都将老年时身体的病痛归咎于月子里的无知和劳作。老辈人的现身说法警告了蠢蠢欲动的试图科学坐月子的年轻产妇。尽管如此,传统的饮食与行为习惯在日常生活中受到置疑。一方面,孕妇会遵循医嘱,服用钙、铁、DHA^②等保健品或处方药;另一方面,她们以身试法,不再怕吃牛肉、兔肉、狗肉等,她们从思想观念上接受了现代科学所倡导的多吃对胎儿发育有利的食品。孕期禁忌是老辈传下来的,有些已经过时了,可以视为无稽之谈,予以抛弃。她们践行防风保暖、多吃少动、卧床休息为主的行动纲领,期望通过产后调养恢复健康、甚至改善体质。同时,她们关心饮食的感官体验与体态维持等方面,如汤汁是否清淡爽口、身材能否快速恢复、乳源是否充足等问题。过去被视为犒赏、讲求肥脂浓膏的大补特补,谨慎型产妇避之不及。

伴随着饮食习俗的科学化,新的禁忌,如对药的禁忌日益凸显。药在各类仪式中,常为使世界由失衡状态即病态重新进入秩序状态而使用。^③多数被访者都提到了怀孕和哺乳期不能随便吃药,感冒发烧主要通过多喝开水多休息扛过去,只有少数实在抗不过去的孕妇会在医生的指导下选择孕妇专用感冒药——双黄连、板蓝根之类的中成药。这里的“药”的范畴还可以从人吃的药物扩展到蚊虫的药,比如蚊香和灭蚊剂。对中成药的重视意味着传统坐月子权威并未远去且呈回归趋势。

^① [美]贺萧:《记忆的性别:农村妇女和中国集体化历史》,张赞译,人民出版社2017年,第258页。

^② 笔者注:俗称脑黄金,对胎儿和婴儿的智力和视力发育至关重要。

^③ 周星:《丽江草医与纳西民间的医药知识》,《乡土生活的逻辑》,北京大学出版社2011年,第26页。

四、小结：传统的力量

民俗文化学认为信仰与仪式作为被民众普遍接受的规则和行为方式，在一段时期内具有较强的稳定性和循环性。^①旧的风俗，尤其是宗教风俗，是很难消亡的。^②礼俗作为文化的一部分，改变的速度很缓慢。^③这也与中国安土重迁，墨守陈规的国民性有关。^④在漫长社会历史进程中形成的价值观念、行为规范和民间惯习等，陈陈相因、年年相袭，其结构和要素几乎是一个模子刻出来的。这些模式和意象由于多数人接受它们因而广泛、有效的渗透进思想和行为方式当中。^⑤人们对传统信仰和仪式虔诚相传，用行为的方式演绎着祖先实践过的生活方式。^⑥传统宗教仪式受到谨慎而崇敬地保存并传给后人，在这种仪式过程中传统行为方式被严肃对待。现在人们反对的某种行为方式，数年前可能被看做是最重要的事情。^⑦产后习俗作为一种制度安排，其功能的相似性使得仪式的进程即使不完全相同但也非常类似。

旅游开发之前，传统的家庭伦理道德观仍是村中文化的主流。传统社会秩序维系着地方社会生活的稳定。^⑧中老年女性遵从所在社区的既定秩序，沿袭自己熟悉的产后仪式。在她们看来，月子里听老人的话是天经地义的。这与她们结婚生育较早有关。妇女们在 20 岁上下生育是农村的普遍现象。^⑨女孩的平均出嫁也就十六七岁，十五岁嫁人的也有。^⑩生产时她们自己还是孩子，于是不得不听从长辈或老人的。这种恪守特定规范与禁忌的仪式传统成为无法抹去的文化符号，她们成长为贤妻良母和礼教秩序的管理者，代表了社会神圣的核心。正如高延所言，中国人是遵循着他们古代祖先的步履的，如果没有这样做，就处于令人愤怒的不一致中。季家珍指出，她们的顺从是家庭、社会的稳定之源。¹¹然而，这并不表示村落社会没有任何变化，事实上，村落也受到全球化和市场化的影响，裂变润物细无声。

^① 仲富兰：《风俗与信仰》，复旦大学出版社 2014 年，第 1 页。

^② [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 222 页。

^③ 叶国良：《中国传统生命礼俗》，上海书店出版社 2017 年，第 159 页。

^④ [美]明恩溥：《中国人的文明与陋习》，陕西人民出版社 2014 年，第 117-118 页。

^⑤ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2018 年，第 51 页。

^⑥ 仲富兰：《风俗与信仰》，复旦大学出版社 2014 年，第 1 页。

^⑦ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 242 页。

^⑧ 王笛：《袍哥：1940 年代川西乡村的暴力与秩序》，北京大学出版社 2018 年，第 34 页。

^⑨ [加]朱爱岚：《中国北方村落的社会性别与权力》，胡玉坤译，江苏人民出版社 2010 年，第 125 页。

^⑩ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 55 页。

¹¹ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社 2011 年，第 10 页。

第四章 仪式变迁：结构永恒与形态多样

社会价值观和社会实践不是一成不变的，仪式的核心是变迁。^①变迁在体现文化与价值观的同时建构新的文化与价值观，呈现出文化的动态性、发展性与时代性。信仰与实践在动态的演变过程中不断被程式化和被整合。^②鲍曼称之为“过渡时期”，这一时期处理事情的老办法不再奏效，过去习得和沿袭的生活方式不再适应当今状况，而应对挑战的新方式和更加适合新情况的新生活方式尚未发现、就位和发挥作用。^③近 20 年来，随着川村旅游业的蓬勃发展，村落群体边界日益模糊，熟人社会的整体文化规范与训诫程度逐渐弱化。同时，西医主体地位的确立与现代性进村裹挟着传统文化不断推陈出新。旧结构被宣告落伍或一过有效期就失效，几乎所有传统的生活方式被打上待弃的标签。^④川村原生文化新一轮变迁应运而生。

1996 年旅游开发之前，“男耕女织”是川村日常生活的经典写照。男性生活和女性生活完全割裂开来：男人挣钱养家，女人做家务。这种性别分工的社会结构造成了两性间不平等的经济社会关系，强化了妇女的从属地位。旅游经济的发展，女性经历从家务劳动到经营客栈的转变。这种转变引发了性别劳动分工的过渡和重新调整，女性经济地位的上升伴随着社会地位的提高。^⑤夫妻权力关系出现平权趋势。然而，客栈经营模式类似于“夫妻店”，妇女们的活动空间仍局限于家庭领域。生产性家庭的妻子们和“走出家门”进入城市和工厂的女性相比，她们没有进入公共生活。“在家工作”给女性带来了经济的独立，但并没有享受正常工作机会伴随的其他形式的独立。她们没有走出家庭范围，没有形成自己独立的朋友圈子和空间范畴，具有高度本地化特征。^⑥“在家工作”对父权关系冲击不大，同时还是控制女性流动的有效手段。^⑦这种与众不同的独特性使得她们拥抱变迁的同时较为保守。

即便如此，中国社会传统的父权文化和川村独特的经济结构共同发挥作用，改写、生产和重构仪式信仰与规范。发展旅游经济 20 多年来，川村发生了何种社会变化，这种变化对既定社会关系与社会规范产生了何种影响，生活在其中的民众对这种变迁做出了何种反应是本章讨论的重点内容。

^① [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的变与常》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，88 页。

^② 仲富兰：《风俗与信仰》，复旦大学出版社 2014 年，第 1 页。

^③ [英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，欧阳景根译，中国人民大学出版社 2018 年，第 3 页。

^④ [英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，欧阳景根译，中国人民大学出版社 2018 年，第 3 页。

^⑤ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 253 页。

^⑥ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 17 页。

^⑦ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 257 页。

一、生产方式的革命：分娩医疗普及化

伴随着 19 世纪下半叶西医东渐的浪潮，产科学在中国的传播获得多种社会因素的支撑。新式助产法通过书籍、教育机构与医疗机构等从接生现代化理念转化为具体医疗实践，成为中国女性可选择的分娩方式。新中国建立后，国家接生改革运动的政策执行者们试图将科学知识和实践带到农村。^①乡镇卫生院和基层卫生站的设立、有条件的家庭开始请受过专门训练的接生员到家中接生。20 世纪 80 年代起，医院的环境被认为更加有利于医生处理分娩过程中出现的败血症和大出血等致命疾病。^②为求得产妇平安、孩子健康，多数孕妇主动到医院建档，接受制度化围产检查和在医院助产士的帮助下分娩。延续几千年的分娩习俗，如坐草分娩，居家分娩、产婆接生等分娩方式逐渐被替代。^③生产(分娩)方式上的革命比生育(习俗)革命快了许多。^④李奶奶、时英和树花的孩子们都是在家分娩，由产婆接生。东贞坐月子时已进入 20 世纪 90 年代，即使经济贫困，她也选择两胎都在医院由助产士接生。女性分娩场所的变化和助产者的更替共同构成了分娩医疗化进程的要素。分娩的定义从本质上发生了变化。家庭被认为是不合适的分娩场所。^⑤如果说居家分娩隐喻了生育是个生理事件，医院分娩意味着生理事件开始被当成疾病来看待。

当问及在哪里生孩子时，川村老年辈（李奶奶、时英、树花）回答在房里生，中年辈（东贞）的第一胎在医院生的多，第二胎在家生的多，青年辈（底霞）回答去门头沟的医院生。有一位妇女因为自己有亲戚在医院工作，所以选择预产期临近时住进了姐姐安排的医院待产。出院后在原来的房里坐月子。

此时，产房已不再是孕妇的卧室而是医院的产室。预产期临近、见红、或破羊水等情况出现，产妇可以办理住院手续。间隔四、五分钟的宫缩，产妇被推入产室。产床被铺上淡蓝色的一次性医用床垫，孕妇上床后，医护人员会视情况给她插上氧气管、挂上点滴，带上胎心监护仪……，这些先进的医疗技术取代了传统的接生方式。现代妇产和保育的转变意味着要摒弃传统的习俗和理念，接受现代的医学实践，树立对孕妇和新生儿提供预防和临床的护理意识与措施。^⑥伴随着分娩方式的革命，产妇在分娩过程中开始从关心性别，即是否女性助产者接生，到关心医业分工、医德与医技。虽然绝大多数女性仍然延续传统社会希望由女性来照顾的医疗性别规范。^⑦以前，处在分娩阵痛期的妇女都由女性朋友和亲属陪产，男性禁止入内。现在，产房内的规则彻底改变了，父亲可以在产房等待新生儿的出生并亲手剪断脐带。^⑧丈夫的陪伴对妻子是一种安慰和支持，他们共享孩子出生的过程。

^① 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 229 页。

^② [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的日子》，刘乃菁译，辽宁教育出版社 2007 年，第 141 页。

^③ 赵婧著《近代上海的分娩卫生研究（1927-1949）》，上海辞书出版社 2014 年版，第 5 页。

^④ 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 230 页。

^⑤ 赵婧著《近代上海的分娩卫生研究（1927-1949）》，上海辞书出版社 2014 年版，第 215 页。

^⑥ 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 236 页。

^⑦ 赵婧著《近代上海的分娩卫生研究（1927-1949）》，上海辞书出版社 2014 年版，第 198 页。

^⑧ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的日子》，刘乃菁译，辽宁教育出版社 2007 年，第 148 页。

孩子降生后，护士为宝宝剪断脐带并包扎、测量身高体重、做阿普加(Apgar)评分等，检查完毕后抱出给家人看，再抱回产室和母亲亲密接触。住院期间，护士每天在固定的时间集中为婴儿洗澡。

“我在北京某三甲医院生的孩子，孩子出生第二天就给洗澡。洗澡时间一般是上午，等医生查完房以后，大约 10 点钟左右。会有护士来通知准备给孩子洗澡，家属们给孩子准备好换洗的干净衣服（只能是医院待产包里的衣服，自己带来的不行，护士不给穿。）等接孩子的推车到病房门口，便把孩子放在车里。车分为上下两层，每层放 5 个孩子，共 10 个孩子，穿同样的衣服。每天这个时候最热闹，产妇和家属都来围观和拍照。有的家属会担忧孩子会不会弄混了。”（被访者编号 37：教师）

“我家老大是 2011 年生的，那时候护士每天给孩子洗澡。2017 年我到这家医院生老二，听护士说早就不给孩子集体洗澡了，可能是二胎政策放开后，孩子多了，护士忙不过来。但是如果家属提出要求，护士可以在孩子出院前给洗个澡。”（被访者编号 37：教师）

在婴儿洗澡室，护士用温度适宜的清水给婴儿冲洗。冲洗干净后，会给婴儿颈部戴上游泳圈，让宝宝在温水中游泳 10-15 分钟，池中漂浮着颜色鲜艳的玩具。护士一边给婴儿淋水一边用温柔的话语和婴儿交谈。洗完后把婴儿放在垫有干净浴巾的操作台上，护士双手沾点抚触油，开始给婴儿做抚触操。通过抚触与婴儿的皮肤接触，进而刺激淋巴系统，增强抵抗能力和改善消化系统，促进营养物质的吸收，使婴儿的身长、体重、头围快速增长。穿衣服前，护士会给孩子肚脐擦拭碘酒，用棉签绕着肚脐顺时针方向擦两圈。

医疗化的分娩行为减弱了阵痛的强度、降低了死亡的风险，给产妇带来了安全感。然而，那些讲述产院分娩体验的妇女告诉人们，产科医院临产室的象征意义绝不会令人感到舒适与愉快。^①产妇的呻吟、护士的忙碌、刺鼻的空气，拥挤的病房，通常都是产妇初入院时的不快体验。来自临产室的嚎叫和病友床头新生的孩子既加剧了产妇的恐惧也给她带来忐忑的希望。在医院空间里，分娩程序的制度化、药物和手术优先而忽略温暖的情感支持，医学权威牢牢掌握着对女性身体的话语权。从卧室到产房、从接生婆到助产士，从传统生育习俗到现代分娩医疗，这些分娩医疗化的要素使分娩行为发生了本质意义的变革。停经作为怀孕的信号拉开了分娩医疗化的基本程序：竞争性建档-制度化产检-分娩恐慌与疼痛-短暂的住院生活。生育的产床从家庭延伸至医院，产科医院的存在并非单纯的技术支撑，而是政治与经济利益的结合体。^②普遍推行的医院分娩对产妇的生育理念和产后习俗产生了重大影响。

^① 吕铁力：《亲历产床：29 位分娩母亲访谈录》，中国华侨出版社 2005 年。

^② 赵婧著《近代上海的分娩卫生研究（1927-1949）》，上海辞书出版社 2014 年版，第 212 页。

二、生育习俗的嬗变：关系、制度与秩序

弗里德曼指出，复杂社会通过宗教的差异性表现体现出权力和地位的异质性。史密斯反驳道：复杂社会同样需要宗教的相似性表达社会团结。^①我们如何辨识以差异性形式表现的相似性和以相似性形式表现的差异性呢？范热内普、与他处于同时代的韦伯和涂尔干都曾试图把所有文化行为统一在一个超级结构里，提出涵盖全体的普遍化模式。^②其中，范热内普的“过渡礼仪”模式成为许多学科的基础，被视为民俗学的根本理论。^③在应用与发展上，特纳的“阈限与交融”概念开启了人们分析仪式的新思路。范热内普将宗教仪式进程划分为三阶段，分离(separation)-边缘(margine)-聚合(reentry)。在实践中，这三者并非在每一社会和每一仪式中都有同步发展，也并非始终同样重要或同样被强调细节。过渡仪式虽主要是线性的进程模式，但包含多种层次，即每一个阶段还可以划分出个更小的过渡进程模式，从而发现最核心的过渡礼仪行为及其时空环境，进而分析整个仪式行为在社会、心理和宇宙观背景下的意蕴。^④特纳改进了范热内普的三步过程论，他区分了“阈限”(liminal)和“近阈限”(liminoid)两种不同状态，前者是指在依靠仪式性分离才得以延续的群体中，仪式的操作方式；后者是指有更大选择余地的活动，而开放的社会中以这种活动为特征。^⑤特纳强调仪式在社会变迁中的作用，既关注社会延续又强调社会冲突的过程论观点，关注仪式文化象征因素之间的系统关系，开创了仪式研究的新天地。

从这个意义来讲，月子仪式可以视为典型的通过仪式，产妇从胎儿脱离母体随即进入坐月子阶段。从分娩的生理过程到具有象征意义的“关系”再生产，整个过程可以分解为三个层次的仪式：临盆时的隔离仪式，月子里的边缘仪式，满月时的聚合仪式。月子仪式实际上是以家庭和乡村生活的秩序为基础的组织形式，根据家庭和社区的 tradition，婆婆们精心安排计划，组织各种活动。融入当地社会结构中的月子仪式被深深地制度化，并且不断延续着。坐月子在中国传统社会已经具备了习俗的力量。新媳妇怀孕的信号是娘家婆家准备“坐月子”起点，具有关键意义。完整意义上的“坐月子”应该包括：准备阶段（物质和心理）——边缘阶段（恪守规范与禁忌）——聚合阶段（点灯花和挪骚窝）三个前后相继、紧密联系的阶段。这个程序本身就是“坐月子”仪式的组成部分。月子仪式的外在形态五花八门，表现在中西医共生的规范禁忌、数量上的差异、时间间隔的缩短或延长等方面，但社会行动（仪式）的内在结构是相同的。^⑥德格洛珀把仪式看成是浮在社会之上的一层油膜，对于支撑它的社区而言没有决定性作用，因此仪式形态多样且具有地方性色彩。

^① [美]武雅士：《中国社会中国的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社 2014 年，第 3 页。

^② 罗杰·D·亚伯拉华，序一，载[英]维克多·特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波等译，第 9 页。

^③ 张举文：《对过渡仪式模式的世纪反思》，在[法]阿诺尔德·范热内普，《过渡礼仪》，商务印书馆，2010 年，代译序。

^④ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡礼仪》，张举文译，商务出版社 2010 年版，第 3-11 页。

^⑤ 罗杰·D·亚伯拉华，序一，载[英]维克多·特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波等译，第 9 页。

^⑥ [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年，第 15 页。

当基础结构之外的偶然性被剔除后，地方差异性也随之消失。^①仪式借助永恒不变的和潜藏着的形式，把过去、为了和历史联系在一起，从而消除了历史和时间。^②仪式具有稳固性和永恒性。^③转型社会中，每个群体和等级有着各自不同的利益和义务，但都能在很大程度上共享仪式结构。^④

（一）空间规范与分隔礼仪

首先遵循的仪式规范便是“分离”。生育污秽观认为产妇可能污染接触到的任何人和任何物品，因此需要被隔离，隔离目的是祈求神力的帮助，得到福佑，远离祸患，直到健康和体力恢复。污秽给产妇贴上标签，将她有效隔离，令她不能获得完全的社区成员资格。一模一样的社会机制今天仍在运行。有些职业或个体处于结构的边缘位置，被划分为肮脏的”“形迹可疑的”，污秽观念令我们将偏见加诸给被社会分类漏掉的人。^⑤

婴儿呱呱坠地即被剪断脐带是与母体的分离，胎盘的仔细处理和埋葬方位暗示了胎儿与母亲的关系以及逐步分离。^⑥产妇月子期内特殊的饮食和行为规范也隐喻了从原来的生活情境中脱离。被隔离于月子房中象征脱离先前的身份，尤其是与“妻子”身份的分离。在这里，分离具有过渡仪式的意味。妇女生下孩子隔离于月子房，脱离了单纯的妻子角色，但并不表示具有了母亲的身份。因为母亲身份的获得必须满足两个条件，一是新生儿的存活，二是家庭的接纳与认同。在传统社会中，新生儿是脆弱的，他能否存活是不确定的。新生儿因营养缺乏或疾病频发而夭折是普遍现象，没有人能够断定他是否能够幸存下来。分娩虽然是个自然的生理过程，但对女性来说是危险的，正如“儿奔生来娘奔死，生死只隔一层纸”。同时，幸存下来的女性母亲身份的获得还需要得到家族的认可与接纳。产妇和新生儿的身份“模棱两可”（betwixt and beteen），既不具备原来状态的特征，也不具有未来状态的特征。^⑦仪式主体的社会位置极不稳定，由此衍生颇具地方特色的规范与禁忌。身份混乱导致社会交往无“礼”可循，显然无法参与家族活动和社区事务。消解身份暧昧不清的策略是通过仪式这种社会安排，从社会结构中消失一段时日。分离象征了不属于任何一个既定结构的过渡状态。

隔离仪式为妇女产后静养提供了合法性，在为女性身体恢复保驾护航的同时也延伸出整套管束策略。彼得琳娜·布朗指出，隔离对产妇而言不仅基于宗教信仰，而且与社会福利有关。产妇被隔离，首先能确保她们分娩后能从日常的家务中解放出来，得到充分休息和恢复。其次是保护虚弱的产妇避免来自外界的感染。再次，新妈妈可以尽享跟孩子水乳

^① [美]武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社 2014 年，第 3-4 页。

^② 李建勇、于慧婷：《试论中国共产党的祭祀礼仪活动》，《现代哲学》2018 年第 4 期。

^③ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 13 页。

^④ [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：村庄与城市》，东方出版社 2004 年，第 158 页。

^⑤ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 132 页。

^⑥ [美]费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，江苏人民出版社 2006 年，第 110 页。

^⑦ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡仪式》，商务印书馆 2010 年版，第 17 页。

交融的幸福时光，这样有利于加深母子感情。^①雷金纳德·拉德克里夫-布朗（Reginald Radcliffe-Brown）明确指出，隔离与禁忌具有保护的功能。^②孩子平安诞生后，他与母亲在身体上实现了分离，成为两个独立的生命个体，但他们又是密不可分的。月子期间的种种禁忌一方面护养了身体虚弱的母亲、哺育脆弱的婴儿，^③另一方面也管束了产妇的衣食住行。家中有孕妇，家人便不做在他们看来可能伤害孕妇和胎儿成长的事情。比如，不在房前屋后动土，不在家中搬动大件家具或做敲打之事，以免震动胎儿，防止孕妇堕胎。门槛上不能砍东西，墙壁上不能钉钉子，不能动罗盘，否则，认为孩子生下来身上会有疤痕或缺陷。^{④⑤}分娩后，产妇和新生儿所在的房间不能随意进入，特别是四眼人、身上不干净来了月经的人等，如果受到惊扰，孩子就会没奶吃。^⑥阎云翔指出，男人出入新生婴儿的屋子会影响母乳。拿着典型的男性用具，比如马鞭或者匠斧的年轻男子，被认为对母亲和婴儿特别危险。据下岬村村民讲，月子里产妇和孩子都十分脆弱，很容易被男人，特别是年轻男子的阳气所伤。^⑦西方的谢恩仪式禁止至少在接受产后的谢恩仪式的洗礼之前的性生活，保证了新妈妈们免于受丈夫的性要求的困扰，这个短暂的时期为产妇提供了产后身体恢复的机会。一旦举行完产后洗礼，新妈妈的特权月就宣告结束了。接下来她得处理家庭里所有的事务，还有照料婴儿或者更大一点的孩子。

作为被普遍接受的身份地位变化的机制，月子仪式有维持和再生产社会秩序的功能。在分隔阶段，仪式主体的位置在社会结构中明确清晰。发展到仪式的边缘阶段，参与者的社会地位差异被搁置，他们的社会身份变得模糊，处于“门槛”上的状态，在分类上非此非彼。到了聚合阶段，通过者拥有了新的地位和角色，在社会结构中位置清晰。可见，仪式过程与其他相关事件或者说文化整体间有互动性关联。^⑧特纳的仪式研究关注社会裂变和冲突，强调社会变迁中行动者的角色。同时，特纳关注冲突的解决，仪式象征的出现代表社会控制力的形成与消解过程。在现代社会中，社会日常的等级关系和矛盾作为社会结构的一部分对社会成员起约束作用。^⑨然而，在阈限阶段，社会的等级关系、差异和矛盾得以化解，得到“反结构”状态，通过者主体间彼此交融。^⑩仪式过后，尽管仪式参与者的身份可能发生变化，但社会重新回到既定的社会等级关系和矛盾结构中。也就是说，经过“结

① [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃—母亲走过的历史》，刘乃菁译，辽宁教育出版社 2007 年版，第 34 页。

② Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London, 1952.

③ 王丹：《个人·家·社会》，中央民族大学博士论文 2011 年。

④ 杨吕鑫：《家族风俗志》，北京中央民族学院出版社 1989 年版，第 65-66 页。

⑤ 王丹：《个人·家·社会》，中央民族大学博士论文 2011 年。

⑥ 王丹：《个人·家·社会》，中央民族大学博士论文 2011 年。

⑦ [美]阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春等译，上海人民出版社 1999 年版，第 60 页。

⑧ 王建民：《维克多·特纳与象征仪式和仪式研究》代译序，载[英]维克多·特纳：《象征之林：恩登布人仪式散论》，赵玉燕等译，商务印书馆 2006，第 5 页。

⑨ 王建民：《维克多·特纳与象征符号和仪式过程研究——写在〈象征之林〉中文版出版之际》，《中南民族大学学报》2007 第 2 期。

⑩ 王建民：《维克多·特纳与象征符号和仪式过程研究——写在〈象征之林〉中文版出版之际》，《中南民族大学学报》2007 第 2 期。

构-反结构-结构”历程，由此从象征上强化结构。^{①②}

1、空间规范的历史缘起

分娩是孕育过程中最为关键的环节。分娩顺利，皆大欢喜；分娩失败，则家破人亡。如母亡子存，则新生儿失去母亲，家庭失去主妇，存活之子处境堪忧；如母存子亡，则怀胎十月，功亏一篑，对产妇身心打击巨大；如母子俱死，则不但家庭、邻里悲痛，助产者亦难免遭诽谤。对产妇来说，分娩是道生死难测的“鬼门关”；对家人来说，分娩是既期待又焦虑的等待过程。因此在分娩过程中对于生产的空间有着种种原则和忌讳。

自古以来，设立和布置产房的习俗源远流长。《周礼·内则》记载“妻将生子，及月辰，居侧室。”隋朝《产经》是最早提及为孕妇预备产房的医书，产房既可以专门在室外搭建，也可以置于室内的某间偏房。置于室外的产房，又名产庐或产帐，搭建时讲究动工的日期和房屋的方位。^③在汉唐之间，由于孕产不洁观念，分娩地点通常从主宅中隔离出来，在密不透风的偏僻房间里进行。宋代以前，分娩地点不易选择，但总以隔离为前提。^④宋代以名医陈自明通过“产图”^⑤给孕妇实用的建议，帮助她们确定吉利的方位。^⑥虞流指导妇女画出正确的产图，把它贴在产房北边的墙上，据此安排床、窗帘和门。^⑦费侠莉认为，宋朝的医生把方位和妇女的生育结合得更为紧密。^⑧基于“方位”来考虑分娩时间，这是很实用的。在实践中它和更加纯粹的社会学意义上的关于生产的礼仪共同起作用。富贵或富庶阶层的产妇有精心准备的产房，农村妇女一般在地板或干草堆上生产。《妇人良方大全》建议对生产所用的床帐茵蓐高温消毒。高温被认为对产妇和新生儿有益。热水可以做清洁工作。当作产房的房间密不透风，保持温暖、黑暗和安静的氛围以阻止邪恶灵魂侵袭产妇的身体。^⑨

除了上述侧室分娩的习俗外，在少数民族和边疆地区仍存在离家分娩的做法。有学者指出，一些在汉族或内地已经消失的古代习俗，在边疆、东南亚国家或其他少数民族中多少还能找到残留。老挝的少数民族，寨子里的女人快要临产时，要独自到森林里去生活几天，自己采野果充饥，直到分娩结束后家人将其背回。也有在村外搭建矮小的草棚供女人分娩的习俗，草棚中仅有一张简陋的竹床。分娩两三天母婴正常后方可回家。藏族、羌族

^① 王建民：《维克多·特纳与象征仪式和仪式研究》代译序，载[英]维克多·特纳：《象征之林：恩登布人仪式散论》，赵玉燕等译，商务印书馆 2006，第 5 页。

^② 王建民：《维克多·特纳与象征符号和仪式过程研究——写在〈象征之林〉中文版出版之际》，《中南民族大学学报》2007 第 2 期。

^③ 笔者注：室外的产房可称“产帐”，但“产帐”未必皆指室外产房。

^④ 赵婧：《近代上海分娩卫生研究：1927-1949》，上海辞书出版社 2014 年，第 7 页。

^⑤ 笔者注：产图是专门讲生产月份的图，给予关于睡椅、门帘，甚至分娩时产房门朝向的建议，同时为了吉利，胎盘必须埋藏在互补方向的另一边。此外，应由妇女个人的生辰八字，来进一步确定不利月份里的不利时间，在这段时间里，她必须特别小心。

^⑥ [美]费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社 2006 年版，第 108 页。

^⑦ [美]费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社 2006 年版，第 111 页。

^⑧ [美]费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社 2006 年版，第 99 页。

^⑨ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃——母亲走过的历史》，刘乃菁译，辽宁教育出版社 2007 年，第 50 页。

和撒拉族，女人生孩子必须独自一人到牛棚羊圈或山洞等处。^①藏族妇女临床时必须到马棚、羊圈或山上，晒干的羊粪和牛粪常常代替手纸和棉布平铺在女人的身下。生完孩子后才可以挪回到屋内或帐篷。^②改革开放后的青海、宁夏、内蒙等地农村，分娩的地方主要是自家炕上。常见的用来吸纳产后恶露和羊水的物质包括干草、谷糠、草灰和细土。分娩时，把炕席和铺盖卷起来以免弄脏，产后坐在铺满这些东西的炕上使劲。山西壶关坐在砖上生，把砖放炕上，一边擦三块，女人坐上去，接生婆从后面抱住她的腰。往前追溯，老太太们把孩子生在尿盆里。老人们说坐在盆上生，得劲。南方的少数民族把孩子生在地上，或在自己床头，或家庭公共活动中心的火塘前。生前地面不铺东西，生后用干草或树叶盖住血污。

分娩空间经历了从山野郊外、村口草棚、自家屋外的马棚牛圈，到侧室的地上，再到床上分娩，这种空间安排具有重要的象征意义，它定义了并证明了一种等级关系：男性是空间的主人或控制者，女人是从属的依附者。^③空间布局及家庭成员在其中的居住格局，仪式化地揭示、安排、维持了家庭等级制度及权力关系。^{④⑤}正房的窗户朝南开，正对着院子，被认为是最舒服、最体面的房屋，通常留给家中的长辈或已婚的长子。偏房通常给未出嫁的女儿或小儿子们居住。近现代以来，人们对产房的布置简单化，一般把孕妇的卧室当作产房。与茅房的产生原则一样，产房也反映了家庭生活与家庭关系的结构变迁。^⑥空间使用状况的改变意味着女性在家庭领域中社会地位的提升和生育污秽价值观的日益式微，并引发了新一轮社会地位、权力、和资源的配置。在川村的调查中，所有被访者都在家中或医院分娩，没有侧室或室外分娩的个案。老辈的妇女们在自己家里生产，她们将产房也叫“血房”，是妇女坐月的场所。

如果说分娩空间必须卫生、安静和温暖，那么坐月的房间则要求防风、保暖和私密。月子房必须密不透风：关好门窗，挂上窗帘，堵好裂缝。冬天为防止冷风吹进屋，门外需挂棉帘。穿堂风或刺骨的冷空气是绝对禁止的。即使炎热的夏天门窗也需紧闭。万建中指出，在不同季节和气候条件下，防风保暖的要求和禁忌各异。酷暑忌讳产妇恣情取凉，寒冬要求室塞罅隙，初春需内外生火，深秋应保暖避潮。^⑦周群英认为防风保暖的环境安排和着装要求是仅次于饮食规范的次重点。^⑧在有关月子房应该密闭还是透气的问题上，汤尔和试图将房间密闭可伤风着凉与西方的观念结合起来，后者认为透气利于健康，而房间过热

① 刘冰、钱序：《产事》，上海社会科学院出版社 2015 年，第 2 页。

② 刘冰、钱序：《产事》，上海社会科学院出版社 2015 年，第 12-13 页。

③ 赵莎莎：《从“三坊一照壁”到“海景房”：大理双廊的空间与社会交往变迁》，云南大学硕士论文 2015 年。

④ [美]张鹏：《城市里的陌生人：中国流动人口的空间、权力与社会网络的重构》，袁长庚译，江苏人民出版社 2014 年，第 79-80 页。

⑤ 赵莎莎：《从“三坊一照壁”到“海景房”：大理双廊的空间与社会交往变迁》，云南大学硕士论文 2015 年。

⑥ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 162 页。

⑦ 万建中：《中国禁忌史》，武汉大学出版社 2016 年版，第 188 页。

⑧ 周群英：《代际关系视角下的仪式变迁 ——以川村“坐月子”为例》，《求索》2019 年第 1 期。

则有损身体。他建议，在晴朗无风的日子给房间透透气。^①19世纪末，新卫生观念认为卧室应该通风良好，干净卫生。^②

新远客栈李奶奶是出生于20世纪40年代，育有两个儿子，分别在6月和9月出生。她说：“我在家里生的，在原来的房间里坐月子。我的房间贴了窗户纸，大儿子6月生的，天热，就着之前的窗户纸。小儿子9月生的，天慢慢凉了，家里人给换了一层新的窗户纸。月子里不开窗，白天暖和时开会儿门。取暖是火坑，我们那个年代都是烧坑，烧煤或柴火，自己去山上砍柴。”由于厕所一般设于室外，为防止产后受风着凉，产妇的吃喝拉撒都在月子房内完成。四合客栈老板娘说：我也没让她（指儿媳妇）出去。她一直躺在火炕上，大小便也在床上（厕所是公用的，在屋外）。我给她准备了一个便盆，大小便都在屋内。如果她出去的话，会着凉的。在这个月里，产妇应该休息，不能离开房间，关着窗户，挂着窗帘，因为怕受风。受风易得病，不好治。

2、空间规范的社会意义

19世纪开始形成和出现“范围隔离(separation of sphere)”的观点，主张将女性隔离在郊区或家庭空间内。把女性迁徙与流动视为对传统父权秩序的威胁的观点表达了将女性固定在特定空间的渴望。空间通过实践与权力建立社会关系，社会关系与政治支配也在空间中形成。^{③④}空间是政治的，与某种意识形态有关。^⑤通过空间规范对妇女加以隔离，是传统中国维系家族团结以及父权制度的主要手段。^⑥人们通过社会行为（具体实践）生产有生命的（lived）社会空间，社会空间成为强有力的工具形塑人们的思想和行为。空间是控制手段，具有支配性和权力。月子房限制产妇自由，规定产妇三天内不可下床、不许出房门，禁止去别人家，也不能参加社区内的公共仪式活动。其他人亦不可以随意进出月子房。产妇活动空间随着时间的流逝而抓紧扩展。产妇只能呆在家中与家人近亲相处，严格与外界以及日常的生活情境隔离。^⑦将血缘之外的人和男性从月子空间中排斥出去，就是把他们从污秽与危险中排出。污秽和危险为实施严格的女性隔离提供了合法性。这是社会关系在特定空间中的延伸，空间是社会关系的产物。^⑧空间规范的实质是按照社会关系再生产的要求来管理空间。^⑨

世界各地分娩陪伴者习俗规范严格且各具特色。墨西哥尤卡坦州的原住民玛雅人认为

① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第90页。

② [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第105页。

③ [美]张鹍：《城市里的陌生人：中国流动人口的空间、权力与社会网络的重构》，袁长庚译，江苏人民出版社2014年，第8页。

④ 于圣洁：《代际视角下的城乡关系再考察》，中国农业大学博士论文2015年。

⑤ [法]亨利·列斐伏尔：《空间与政治》，上海：上海人民出版社2018年，第4页。

⑥ [美]杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第159页。

⑦ 翁玲玲：《麻油鸡之外——妇女作月子的种种情事》，稻香出版社1983年，第51页。

⑧ [英]多琳·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社2018年，第32页。

⑨ [法]亨利·列斐伏尔：《空间与政治》，上海人民出版社2018年，第4页。

分娩时丈夫必须待在女人身边目睹其生育的痛苦，丈夫的缺席会造成难产，男人因此备受道德谴责。^①与此不同，中国多数民族明确规定女人生孩子，男人不能陪伴左右，只能呆在屋外。传统文化对陪伴者有严格的限定，即家中有过孕育经历的年长女性，如母亲、婆婆、嫂子、大姑子等。接生婆自古就受到普遍认可与接纳。分娩时，产家首要找的人就是稳婆。这是第一重分娩隔离，接触的人在血缘上最近和范围最小。第二重隔离是照顾规范。在川村，坐月子期间，除了照顾月子的女性亲属之外，男人^②和其它闲杂人员不能随便进出月子房。新远客栈李奶奶说：

“月子房用红布条作为明显的标志，等同于“闲人免入”的招牌。红布条挂在帘子外面中间靠上、比较醒目的地方，一般长10厘米、宽3厘米。如果没有门帘，就拴在门把手儿上，不过，布条要稍微长一些，长约15厘米、宽约3厘米。见到这一标志，村民便知道有人占房（指有人坐月子），便不进屋了。也有村民在窗户棱子上栓红布条的，其目的是驱邪，驱赶夺走体弱婴儿性命的魔鬼。^③红布条还能警示外人不要随便进产妇屋，以免惊动产妇，带进冷风或吓着孩子。”布条在世界各地的习俗中具有从人体驱赶传播疾病媒介的象征意义，病人接触布条后将它挂到庙前、树上或某个地方，就会将疾病传给接触了这些东西的路人，病人就会痊愈。因为人们认为从病人体内驱逐的疾病藏匿在布条中。^④在月子房门上或窗户上挂布条这个习俗有类似的巫术驱病信仰。

李奶奶接着说：“不过，一般人也不愿进产房，觉得产房又脏又臭，还怕冲了自己的运气，反给自己带来不幸。男的基本上不进月子屋。”贺萧在《记忆的性别》中记录了安秀在1950年的分娩后的情况：生后第四天晚上我丈夫回来了，他来我房间看我。婆子妈封建得很，说：“你又到屋里去了的呵？”“去了的，咋哩？”“安秀生了，你黑了回来的就跑到屋里去？”意思是咋不到外面打个转转，把啥（不祥的东西）带进去了。^⑤空间规范有隔离和保护的双重功能。隔离功能缘起污秽观。保护功能始于：一是婴儿刚刚出生，抵抗力弱，需要特别护理。二是孕妇产后身体虚弱，需要静养。为了防止把病菌带进屋里，避免产妇和新生儿感染疾病，禁止无关人员进入月子房。川村调查发现，老中青三代都固守空间规范，恪守与人接触的禁忌。

1953年出生的韩嘉悦奶奶说：月子里不出门，必须过40天才能上（别）人家里去，不过去大街上可以。那个时候就是去现在的大街上买点日用品，送点什么就买点什么，当时村子里也是外面的人开车进来卖东西。前文提到，嘉悦奶奶是个明知故犯的越轨者。实际上，与她同龄、甚至更年轻的被访者几乎全部都恪守空间规范和与人接触的禁忌。1966年出生的艾华，好就来客栈服务员，斋堂镇马兰村（音）人，她说：月子里几乎不出房门，

^① 刘冰、钱序：《产事》，上海社会科学院出版社2015年，第8页。

^② 笔者注：包括产妇的丈夫。

^③ 婴儿特别弱，人们担心魔鬼进来，据说红布可以吓走它们。

^④ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社，2014年，第262页。

^⑤ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第227页。

从来没上街，不让串门。你坐月子上人家干嘛，别人（亲戚朋友）上我们家行。我们门上挂红绳，代表着坐月子。同年龄的1965年出生的恒得福客栈服务员谭女士说：根本不让串门，（门上）挂红绳。人家看见你挂绳子也不进来。邻居亲戚送东西也不上这个屋子（月子屋）。不出房门，坐月子不许乱跑。直至21世纪才开始略有松动，80后的年轻人在月子偶尔走出家门到大街上溜达溜达。1983年出生的川宝客栈服务员赵女士说，月子期间可以出房门，不能串门，别人可以过来。串门对别人不好，很少到街上走。很好的小伙伴，邻居会来串门。1986年出生的好就来客栈老板娘王女士说：月子里不可以串门，串门不好，外面的人也不来。只有妈妈、妹妹和闺蜜才能来看，不然不吉利。比较近的亲戚也可以来看。

“不吉利”和“对别人不好”可以看做是一种情感，这种情感具有保卫特定的社会秩序的功能。^①隔离具有保护和预防仪式主体免受外界侵扰的功能，母亲和孩子同样都受到社会的隔离，采取同样的防范措施，遵守同样的禁忌和戒律。生育是妇女的事，是与男人世界隔离，界限分明的独立范围。^②

（二）饮食行为与边缘礼仪

空间是保护产妇免遭“外寒”的物理环境，饮食规则则保护产妇免遭“内寒”侵袭。“内寒”缘起于食用“凉性”食品。传统将食物和药物分成温性和凉性的。当身体虚弱时，血液流动迟缓，脆弱的生命力必须借助温性的食物和药物来恢复。反之，当身体发烧上火时，必须服用凉性药物治疗。^③同理，“热”性食物可以对抗内“寒”，帮助康复和净化身体。亲戚中的女眷送来的礼物多以热性为主，来帮助母亲达到体内平衡。礼仪中规定的饮食搭配兼具营养价值和象征意义。^④理查兹针对象征物在不同情境下的应用明确指出，同一象征有多重意义，特别是这些意义往往具有对应性，即，一方面要求人们如何做，另一方面是告诫人们不要那样做。这样认识象征的多样性显然是基于实际背景或语境的分析理解，而不是僵硬、固化地理解某一象征。^⑤

1、饮食宜忌：相似与矛盾

产妇的饮食应该“清淡、易消化、可口又干净”。^⑥稀的流质食物有两类：粥或汤。粥意味着素的或甜的，汤象征着荤食和营养。大米粥、小米粥、鸡汤、面汤、肉汤都是月子里主打食品。“喝粥”甚至成为“产褥期”的代名词。陈元明指出，粥是中国人餐桌的常客，

^① [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·费雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社，2011年，第129页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第1页。

^③ [英]麦嘉湖：《中国人的生活方式》，电子工业出版社2015年，第164页。

^④ [英]胡司德：《早期中国的食物、祭祀和圣贤》，刘丰译，浙江大学出版社2018年，第20页。

^⑤ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第xv页。

^⑥ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第76页。

早餐和宵夜居多。在诸如生病、补身等特殊时刻甚至经济告急等特定理由成为饮食的主角。^①粥具有“省费”和“疗饥”双重特征。现代人的生活经验里，粥在人身体违和或减肥塑形时候出在餐桌上。^②早期的传统医学知识领域里，确实存在“吃粥有益人体健康”的看法。在中国的饮食概念里，有些食物和水果具有“药食同源”的属性。绝大部分谷物具有“养”与“补”双重功能。“补”是专门对“不足”而设置的。^③梨生吃帮助消化，冬梨生热，一煮就成凉性了，能止咳润肺。这些医药民俗知识，或与中医医书记载通通，或又有不少创新。在药性解释上虽多与中医一致，但具体用法又有许多微妙差别。^④

访谈发现，老中青三代月子里的主打食品是粥和汤。产妇喝下稠粥浓汤象征着可以产出量多质高的奶水。老辈产妇以小米粥和挂面汤为主，偶尔有排骨汤或鸡汤。青年产妇的食谱丰富，可以自由选择吃粥还是喝汤。人们相信吃粥喝汤有利于行血补气。1966年出生的城堡客栈的服务员林女士说：月子主要是小米稀粥，10多天之后吃了鸡蛋、馒头，吃肉不喝肉汤。古宅套院客栈服务员王女士指出：自己每天6顿，婆婆熬小米粥和挂面汤，别的不让吃。过了有半个月，就可以吃馒头。山西马引香回忆道：月子里喝小米粥（稀的）、鸡蛋羹，7天以后吃排骨汤、鸡汤、花卷。我只喝汤不吃肉，鸡汤下点龙须面。我一朋友，83年生了儿子，一天5顿稀饭。她婆婆三个指头捏7下，熬成粥给她喝。没有味，就用咸菜切成特细的丁，每顿给一点点。她亲妈去看她，见她妈就哭，说“不让我吃饱，就让我喝粥”。

月子饮食有严格的时间规范。孙思邈指出产后一周内，恶露未尽，不可以服浓汤，产后七日至满月可以服用泽兰丸。^⑤宋朝医生提议：“一腊^⑥之后，烂煮羊肉或雌鸡汁作粥饮之。或少食烂煮猪蹄肉”。产后前几天，或许一周，也可能是半个月，基本是流质食物，不添加油盐的粥类是理想食品。最初的几天过去后，可以喝点有荤腥的油汤，如面条汤、排骨汤、猪肉汤，此时理想的食用方式是只喝汤不吃肉。尔后，才可以吃肉和馒头，在月子里，馒头被认为是硬的食物，伤牙和对胃不好。贺萧的调查发现，大多数妇女产后的最初几天只能喝到粥或菜汤，然后是面条或干馍片。她们不应该吃肉或蛋。山区的产妇只能吃到玉米，导致母亲和婴儿都很虚弱。^⑦即使在今天，这些严格的饮食规定也还是延续到第十二天才停止。此后产妇可以从照顾者那里得到饺子，然后可以吃点儿肉、蔬菜和面条，可以稍微干点儿轻活儿。^⑧通过者的饮食经过流食阶段，逐渐可以食用主食和肉类，再到正常饮食，这

① 陈元朋：《粥的历史》，商务印书馆 2018 年版，第 7 页。

② 陈元朋：《粥的历史》，商务印书馆 2018 年版，第 112 页。

③ 陈元朋：《粥的历史》，商务印书馆 2018 年版，第 133-134 页。

④ 周星：《丽江草医与纳西民间的医药知识》，《乡土生活的逻辑：人类学视野中的民俗研究》，北京大学出版社 2011 年，第 41 页。

⑤ 笔者注：泽兰丸是中药方剂，有调节体内血液通畅的功能，主治产后风虚劳羸百病。

⑥ 腊，这是宋人记录产后时间的单位，据《梦梁录》，“七日名‘一腊’，十四日谓之‘二腊’，二十一日名曰‘三腊’”。

⑦ [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社 2017 年，第 235 页。

⑧ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 129 页。

表明产妇逐渐远离了阈限，重新回到现实的世界，重新可以享用世俗的美味佳肴。^①

饮食宜忌的相似性与矛盾性同时并存。时英在月子里光喝粥，喝鸡汤不吃鸡肉。村东卖干果的邹女士说：每天吃五六顿，鸡肉吃得多。四川徐美菊月子里最好的是一小碗腊猪油。同是四川的张兴美说：我们那儿有个说法是“三天不吃油”，前三天不能碰油，之后就可以了。贵州嫁过来的罗小前月子里每天吃4顿，正常三餐外下午加一顿，以小米粥为主，有时是片儿汤、疙瘩汤、排骨汤、猪蹄汤。她说贵州的习俗是牛羊肉和老母猪肉不能吃。城堡客栈林大姐也认为月子里不能吃猪肉，因为寒气大。马引香说大型动物不能吃，猪肉少吃，因为猪肉发寒，阴性的。托培理的发现驳斥了产妇不能吃猪肉的观点，指出产妇不能吃蔬菜，理想的荤食是猪肉。因为猪肉属中性，鱼肉性寒。^②庄士敦指出，中国人都乐意接受《忧郁的剖析》中的论断，该书说：“他本质上认为，猪肉是所有肉中最营养的”。^③罗梅君指出，北京产妇产后三天可以吃点（猪）肉丝，稠粥和鸡蛋。也可以细长面条、姜，吃点儿羊肉。^④此外，医生的饮食建议和民间饮食经验之间也存在矛盾。“热性”食品被认为特别有营养。妇女们首推的热性食物是油炸食品，如油馍、油条。这与医生建议食用“清淡和干净的”食物（比如撇去油脂的鸡汤）不一致。第三，医生建议每日食用的鸡蛋数量与民间提供的不限量供应相矛盾。在油脂和鸡蛋的问题上，医生的建议与老百姓从实践中得来的饮食经验有分歧。^⑤这充分说明了禁忌是被民众建构的，与所处环境相关，具有浓郁的地方特色。

中国人普遍认为，食用某些食物对个人和集体有好处，有些饮食习惯则受到禁止，或者带有某种巫术的、宗教的信仰与禁忌。^⑥坐月子的妇女在产后不能不假思索地吃喝，尤其不能吃导致胃寒的食品。容易“上火”的食物如胡椒、姜和煎炸的食物是绝不能吃的。所有硬的、难消化的、苦的、以及太咸的食物同样属于禁食之列。还有野生动物以及不常吃的食物，比如狗、骡子、驴、马、蟹、贝类、青蛙以及烈酒。《收生编》中还明确地提出了每种食物造成的后果：吃狗肉新生儿的嗓音会不好听，也许还是哑巴；骆驼肉、驴肉或马肉会导致难产，其他一些食物干脆就被看作是有毒的。^⑦宋朝医生建议少食鸡鸭鱼肉。类似这样的忌口俗信，在中国各地实在是非常之多。^⑧川村的调查发现形成共识的是：辣的、

^① [英]胡司德：《早期中国的食物、祭祀和圣贤》，刘丰译，浙江大学出版社2018年，第35页。

^② [美]托培理：《宇宙的对立：“母亲—孩童”的症候群》，武雅士，《中国社会中的宗教与仪式》，彭泽安等译，江苏人民出版社2014年，第242页。

^③ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第114页。

^④ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第128页。

^⑤ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第35页。

^⑥ [英]胡司德：《早期中国的食物、祭祀和圣贤》，刘丰译，浙江大学出版社2018年，第24页。

^⑦ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第77页。

^⑧ 周星：《“生”与“熟”：关于一组民俗分类范畴的思考》，《乡土生活的逻辑》，北京大学出版社2011年，第12页。

酸的、硬的、干的、咸的、生的、冷的不能吃。在中国很多其他地方具有相同的饮食信仰。

董女士，1975年出生，和丈夫共同经营大勇客栈。董女士和丈夫属重组家庭。接受访谈时正在自家客栈门前卖烤红薯，土豆和玉米，也有冷饮和冰激凌。她说“月子里我每天吃4顿，主要是鸡蛋、鸡汤和粥。我姥姥讲究月子里吃补的东西，不让吃蔬菜。花椒也让吃，怕吃了后身上痒。生冷的、辣的也不让吃。盐要少吃，也不清楚为什么不让吃，听老人，不让吃，她们就不给做。”

双石头村的邹女士月子里由老公照顾，她每天吃五六顿，主要是鸡蛋、鸡汤、小米粥。她说：“我吃鸡肉比较多。月子里不能吃冷的、生的、辣的、咸的，我吃的比较清淡，不放盐，稍微加点酱油”。

河北嫁过来的孙女士月子每天吃五六顿，都是流食。她说“米饭、猪油和豆腐不能吃，因为不好消化。”

五花八门的饮食禁忌可以作为区分不同文化的标志。^①四川徐美菊认为大蒜冲人不能吃；河南吴小小说不能吃黑鱼，黑鱼吃了滑胎；贵州罗小前认为牛肉不能吃；山西马引香认为猪肉发寒属阴，不能吃；台湾人认为月子不能喝水，等等。此外，吃生冷食物和喝生水，通常也是一种禁忌。^②禁忌的多样性反映着不同地方地域性和民间文化的差异，这些地方共同的特征表现在普遍的功能模式上，而不是在具体的宜忌方面。^{③④}对于月子里吃几顿这个问题，多数被访者表示是上下午各加餐一次，也有被访者在临睡前再加一顿的。个别产妇表示每天吃十几顿。一个解释是产妇生产后肚子小了，必须慢慢恢复正常，应少食多餐，以每天五至六顿居多。

此外，蒸和煮的方法被认为有利于病弱老者及孩子，给他们的食物要求烂熟，据说这样才好消化。^⑤原本可以生吃的水果，如苹果、香蕉等，在月子里也要进行加工，可以是用开水烫热或蒸熟。为了吸收营养，我给她用小火慢慢炖吃的东西，加点儿香油、葱、鸡蛋和白菜。做好后，再加一点儿羊肉。早饭和午饭是米饭和煎鸡蛋换样儿吃。她这些天嘴上长了一个小疱儿。她也不像其他人那样一天吃三顿，而是什么时候饿了什么时候吃。只要她觉得饿了，就吃点儿东西，喝点儿汤，吃点儿油炸的东西。^⑥食物不但对身体有好处，同时对于道德和政治也具有同等重要价值。正如“治国若烹鲜”，食品可以滋养人的身体和培养人的道德品质。^⑦此外，冷热的分类似乎套用到社会关系上了。“热”的饮食表达了对于生

^① [英]胡司德：《早期中国的食物、祭祀和圣贤》，刘丰译，浙江大学出版社2018年，第22页。

^② 周星：《“生”与“熟”：关于一组民俗分类范畴的思考》，《乡土生活的逻辑》，北京大学出版社2011年，第12页。

^③ 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，杨庆堃《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第VIII页。

^④ 金耀基、范丽珠：《研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教》，《社会》2007年第1期。

^⑤ 周星：《“生”与“熟”：关于一组民俗分类范畴的思考》，《乡土生活的逻辑》，北京大学出版社2011年，第12页。

^⑥ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第128页。

^⑦ [英]胡司德：《早期中国的食物、祭祀和圣贤》，刘丰译，浙江大学出版社2018年，第1-2页。

产的喜悦，送这些礼物也只有送这些礼物才被看作是特别合适的。^①食物越“熟/热”，我们对（饮食）文化的依赖也就越深。^②

月子仪式给产妇吃好的喝稀的，这种形式具有深刻的社会意义。因为食物是维持生命和身体恢复的最重要因素，在所有的社群中，人们都要为了获得食物而斗争。^③通过月子仪式中的食物供给，试图传递产妇身份由“外人”向“自己人”转换的信息。从而维系婆媳关系，强化彼此间的忠诚与团结。以生育的名义为媳妇提供营养的食物标志着家庭的认可与接纳。^④鸡和鸡蛋变成了意义深刻的象征符号，被赋予了荣誉感与神圣感，成为了联结婆媳关系的纽带。饮食不仅是生理需要，也是社交手段，一种精致的文化现象。^⑤

2、行为方式：防风与保暖

中国人普遍认为衣服的基本功能是御寒。实际上，衣着同样是社会地位的显著标志。^⑥为了抵御外寒，产妇穿得很多，从头到脚都遮盖起来以免受风寒。妇女们月子里最大的忧虑系产褥期受风。身体某部位的受风，特别是头部、腰部和脚部的风会导致病痛。对于老百姓来说，作为带来疾病的风也是“风神”，他们担心“疾病”的侵袭（中邪）。^⑦夏天时她们必须像冬天一样，最好穿上棉衣，脑袋一定要包住。四合客栈老板娘说：“产妇头上要包块头巾或者戴帽子。”川森客栈老板娘说：“夏天坐月子要穿长衣长裤，包脚后跟的软鞋，带薄帽子，怕得病。”张兴美说：“我两个孩子都是冬天的月子，我穿得很厚，都是棉衣棉裤，戴了棉帽。老人说吹了风，老了后会头疼。”向欣是7月份坐的月子，月子里她穿长袖长裤，戴帽子，穿了袜子。她的房间开了空间，温度保持在28、29度。马引香说：“我妈给我纳了棉布的鞋，包脚后跟，脚中心垫有棉花团，踩上去软软的。我的这双鞋穿了七八个产妇。这个是专门坐月子穿的鞋，叫‘窝窝鞋’，护脚踝的。夏天是方口鞋，也护脚踝。拖鞋是不可以穿的。”

防风保暖可以说是产妇们的行动纲领，其目的是避免产妇得“产后风”^⑧和婴儿得“四六风”。^⑨属于这方面的规范还有，产妇不应洗漱，她只能擦脸和洗手。即使在医院也不能给产妇洗澡。婴儿的头也要轻轻地包住，因为人们担心头“受了风”，即新生儿破伤风。

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第35页。

^② 周星：《“生”与“熟”：关于一组民俗分类范畴的思考》，《乡土生活的逻辑》，北京大学出版社2011年，第14页。

^③ [美]杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第32页。

^④ [美]杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年，第32页。

^⑤ [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社2015年，第1页。

^⑥ [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社2008年，第113页。

^⑦ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第34页。

^⑧ 笔者注：产妇在产褥期内，出现肢体或关节酸楚、疼痛、麻木，称为“产后身痛”，俗称“产后风”。又称为“产后遍身疼痛”、“产后关节痛”、“产后痹症”、“产后痛风”。相当于西医的风湿、类风湿引起的关节痛、产后坐骨神经痛、多发性肌炎、产后血栓性静脉炎出现的类似症状。

^⑨ 笔者注：初生婴儿的疾病，即新生儿破伤风也脐风，是由于破伤风杆菌自脐部侵入而引起的一种感染性疾病，主要因为不注意卫生导致。因多发生在生后4至6天，故被称为“四六风”。

这是根据这种病出现于第四天、第六天或者第七天起的名字，后来也叫做“四六风”^①或“七日风”。^{②③}传统社会多数妇女始终认为，渡过分娩危险期的产妇应该在一间密不透风的房间里半躺着。^④然而，我在川村的调查发现，青年女性对于房间应密不透风的想法已有所更正。

王女士，1987年出生，张家口巴县人，接受访谈时二胎孕8个月，她与丈夫经朋友介绍认识。她说：“我的老大是个男孩，2009年出生，顺产有侧切，孩子6斤半。我坐了一个月的月子，坐月子的房间就是我原来住的那间（婚房），房间的密闭性一般，我会开门，留一条小缝换气”。

吉祥客栈客栈老板娘说：“我在门头沟刚换了房子，原来是二居室，因为计生二胎，已经置换了三居室。我预产期是11月，天开始冷了，客人也少了。我准备去门头沟的楼房里坐月子，这样更方便和舒适些。房间不能直接通风开窗，老人说易得病。但是我觉得可以间接通风，换气时人挪到其它房间，换好了再回去（原来的房间）。”

北师大校医院刘大夫，她接受过系统的西医产科专业训练，曾在海淀区妇幼医院妇产科工作过。调来师大校医院后，在中医科出诊。她说：“三伏天的月子可不好坐，不开空调热得受不了，担心长疹子；开空调怕受凉，担心产后风；建议产妇和新生儿住的房间不开空调，把其他房间的空调打开，借点凉气，或者一定要等房间温度降下来以后再进入，总之，产妇在房间时不要开空调对着吹。”

为保证产妇和婴儿平安渡过这个特殊时期，产妇还要做到几个“不”字。不过100天，不能着凉水，否则手指关节疼；不吃生冷和硬的食物，对胃不好；不刷牙，否则牙齿容易坏掉；不梳头，不洗头，否则将来头皮疼；不洗澡，否则容易受风着凉；不做针线活，容易坏眼睛；不蹲着，容易子宫脱垂；不出房门，不干家务活；不生气，否则容易断奶；不能下地太早，不能穿硬底鞋，否则会脚跟儿疼；不过100天，不允许同房。特别危险的身体部位是：头、牙齿、手指、腰、肩膀和脚后跟。做法最早放宽的地方是那些被认为危险最小的地方。^⑤老辈妇女在月子期间几乎不洗澡不洗头。对于农民来说，洗澡具有仪式的性质，如出生、结婚、过年或死亡。男女老少只为特殊场合才洗澡，不是出于卫生的要求，而是表达文化的意蕴。打扫房屋同样的原则起作用了：为神圣的日子做清洁。清洗是为了把神圣的日子从日常生活中区分开来。清洗具有了文化的意义和内涵。^⑥

医书和医生们也赞同上述做法。《妇人良方大全》中“产后门”建议产妇产后行为方面

^① 贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，人民出版社2017年，第234页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第40页。

^③ 李洁：《“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意蕴》，《社会学研究》2018年第5期。

^④ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第126页。

^⑤ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第127页。

^⑥ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第154-155页。

不宜“强起离床行动、久坐或做针线”。适宜的活动是可以的。宋朝医生反对产妇“不避风寒，脱衣洗浴，或冷水洗濯”，但结合当时的生活环境和物质条件，诸如大多数家庭没有热水淋浴设备，提供大量热水有困难的客观现实，这种做法无疑是有利于产妇身体恢复的。村里有不少妇女确实坚持月子里不洗澡洗头。新远客栈老板娘：我坐了60天月子，没有洗澡洗头，那不能洗，老辈人都这么说，怕得病。村计生委员：我没有洗过，忍着吧，大家都这么过来的。在古代，沐浴是一种礼仪，比如入朝觐见皇帝前的沐浴之礼、婴儿落生后的洗浴之礼、婚礼前的洗浴之礼、为死者遗体穿戴衣冠之前的洗浴之礼等等。^①清洁度的标准是一个人与社会等级相适应的。“文明人应该每天洗澡，或者至少一个星期洗一次”。^②随着理念的更新和物质条件的改善，越来越多的年轻产妇开始在月子里洗澡洗头，但她们控制卫生间的温度和洗澡的频率，多数产妇表示直接用40度热水冲洗，用毛巾擦干，不用吹风。月子里最多洗两次，第一次在产后半个月，第二次出了月子。

周：月子里您梳头、刷牙吗？

吴小小：每天都梳头。前10来天没刷牙，我用温水漱嘴。平时是用凉水刷牙。

周：月子里您洗澡、洗头吗？

吴小小：（1）洗澡：生第一个孩子时，因为我漏奶，身上痒，我婆婆烧的热水晾成温水后，我用来擦拭身体。第二个孩子时，我用艾叶水擦拭，一开始伤口疼的时候我老公帮我擦，我还泡脚。我们那里，如果家里有人怀孕，端午节时开始多准备些艾草，月子里用。

（2）洗头：我有半个月没洗头。因为我身上燥热，出虚汗，头很痒，坚持了半个月，没忍住洗了头。

对女性身体的管束自古就有。宗教通过婚姻和性行为管束女性的身体。宗教人士裁定，只有出于生儿育女的性行为是可以接受的，教会只允许已婚夫妇在一年中的特定日子里发生性行为。^③从公元13世纪以来教会逐渐放宽了对妇女的约束，认为婚内性交行为合情合理。

传统的世俗虽说限制了女性，但也可以说保护了女性。^④它们为妇女特别是在月子里免除作为儿媳和劳动力所承担的义务的合法性提供了证明。在这个意义上，它们被看作是妇女们为保护自身利益所作的特有的诠释。^⑤由于对女性孕育生命的认知不足，产生诸多科学与迷信并存的禁忌。禁忌本质上是社会心理层面的民俗信仰，具有主观性特点，约束力较强。由于文化的延续性和人类的崇古性，孕期禁忌从心理层面转化为行为层面的礼俗规范，约束着女性的身体。同时，生育习俗要求女性深居简出，与男性要求保证其血统纯正的需求不无关系。可见，月子仪式的目的不仅是保护产妇和新生儿的健康，而且延伸出整套管

^① [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社2008年，第109页。

^② [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第190页。

^③ [英]彼得琳娜·布朗：《夏娃—母亲走过的历史》，刘乃菁译，辽宁教育出版社2007年，第20页。

^④ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社2015年，第106页。

^⑤ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬》，中华书局2001年版，第62页。

束女性衣食住行的逻辑。

（三）净化去污与聚合礼仪

数个世纪以来，中国所有社会地位和经济阶层的人都很关注神秘和超自然的力量。中国人认为，神灵和灵魂无处不在，虽然她们是无形的，但却真实存在。^①神灵世界是人类社会图景的映射，神灵拥有干涉凡人生活的能力。因此赢得神灵的支持，避免其厌恶是非常重要的。^②巫术行为可以被看做实践的必不可少的组成部分。^③潜在的生殖力是危险的，必须通过传统仪式来保持它洁净。^④仪式的展演将痛苦、肮脏、危险的分娩过程转变为欢乐、洁净、安全的庆典。

1、“点灯花”与净化礼仪

在川村，“出满月”时有点灯花的习俗。灯花在村民心目中具有驱邪赶污的功效。老太太郝奶奶说，她生了三个孩子，每次都是自己做灯花，自己点，即使在“文革”中也没有放弃过。点灯花都是在早上，从天刚亮时就开始点。小产、流产，村民叫“小月”，更加污秽与不洁点，也需点灯花去污，否则不能去别人家。灯花的做法与葬礼上点的灯花一样，但数量和点的方法不同，出满月点的灯花共做 30~50 盏。

四合客栈服务员周女士：灯花自己做行，婆婆做也行。谁点都可以。点的时候，将花瓣沾上食用油，不要沾的太多，以免灯花灭了之后，底下剩下一堆油。也有的在满月的头一天做好灯花后，晚上，把每一盏灯花沾上食油，浸一夜。第二天早上，出满月时开始点灯花。

四合客栈老板娘陈树花：一般是这样点的：第一盏灯花用来驱赶产妇身上的脏气。象征性地在产妇的头顶晃一晃，再在肩膀两侧各晃一晃，然后，在两只手和两只脚上各晃一晃，这样，产妇身上就算干净了。然后，驱赶屋里的脏气。先在窗台上点两盏，炕的四角各点一盏，在炕沿儿上点三盏灯花，然后，桌子的两个角、大立柜下面的两个角各点一盏，从炕下面到门口，在地上点几盏，门口两边各点一盏。接着，驱赶院子里的脏气。但凡产妇带过的地方都要放几盏。如果院子里有煤堆，或堆着其它别的东西，也要在上面点一两盏，灶台、厕所等处都要点。大门外也需要点灯花，大门两侧和出家门的路上各要放几盏。灯花的数量随意，做得多就多放，觉得脏也可以多放。这样，从月子房-院子-院外，但凡产妇呆过和将要去的地方都点到。灯灭尘落，一打扫，仪式结束。

世外桃源客栈老板娘姜女士：点多少盏没有规定，做了多少就点多少。一般产房里多

^① [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，93 页。

^② [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，95-96 页。

^③ [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年，第 17 页。

^④ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，商务印书馆 2017，第 21 页。

点几盏，人（指产妇）多呆的地方多点，辟邪嘛。产房门外也需要放几盏，一直点到家门外。烧过后，把灰尘扫扫干净，这样就可以出门了。

好就来客栈服务员艾女士：在屋里点一会儿，产妇便可出门，出了门，走到哪儿，就点到哪儿。

福禄客栈的老板娘韩老太太说：月子屋生了孩子，脏，要冲喜。出了月子，咱们得（必须）点灯花。把纸捻成灯花，在哪个屋子坐月子从哪个屋子点出来。

点灯花仪式假设产妇是污秽与不洁的，灯花有去污的神奇超自然力量，产妇在哪里呆的时间最久，最常去的地儿是最肮脏和污秽的，点的灯花最多。产妇在点了灯花之后，才能够到各家走动。村民认为月子里的人最脏，如果不点灯花就到别人家里去，别人心里会不舒服，忌讳，认为把脏气和邪气带到自己家里来了。所以，要把脏气从自己身上和屋里全部赶走方可四处走动。正如满口仪式和春节大扫除一样，这象征着对所有邪恶力量的清除。^①

2、“挪骚窝”与聚合礼仪

传统乡土社会在为产妇坐月子设置禁忌或规范的同时，也特意安排了许可、鼓励以及可供选择的让产妇得以休息的仪式，比如“挪骚窝”。^②“挪骚窝”属于北方习俗，指新妈妈月子期满后回娘家居住一段时间的习俗。关于“挪骚窝”有许多传说，第一种说法，也是最普遍的说法是过去生活条件差，媳妇在婆家地位低，有些婆婆“锁住米、锁住面，害怕媳妇吃饱饭”，导致坐月子期间营养不良，满月后回到娘家，好吃好喝补补营养。在这里，挪骚窝表现为回娘家的一种形式。不仅满足了女性的情感需求，更是娘家和婆家关系处理的润滑剂。^③第二种说法是因为婆婆伺候了一个月时间的月子了，需要休息。并且，产妇从分娩到孩子满月，母子一直住在门窗紧闭、很少通风的产房里，空气不流通，身上难免酸臭，月子房也异味难闻，需要腾出屋子，彻底打扫干净。“挪臊窝”给产妇换一个环境的机会，让她回娘家透透气，呼吸一下新鲜空气。这个仪式的目的不仅仅是出于清洁的实用性和必要性。人们相信这个清扫过程会将月子里所有不好的影响清出房屋。^④打扫卫生是为了重建秩序，它具有实用和象征两方面的功能，满足了我们对于存在的确定性的需要。^⑤无论哪种打扫，都是按照有文化意义的模式来安排的。这与18世纪欧洲用芳香物质对付行经女性和分娩产妇的“伤风败俗”和“散布臭气”的逻辑一致。这两种说法其实是从房间肮脏和关系改善两个维度进行诠释。

^① [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社2019年，107页。

^② 笔者注：也叫挪尿窝。

^③ 李才香：《“回娘家”习俗的变迁及其对女性生活空间建立的意义——基于三代农村妇女的田野研究》，《湖北民族学院学报》2019年第1期。

^④ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第135页。

^⑤ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第134页。

在民间，有“黑狗走，白狗来，奶奶在家等着穿花鞋”的说法。“黑狗走”说的是小孩往姥姥家挪骚窝时，奶奶要在孩子额头上抹点锅煤灰，说明宝宝很娇贵很健康，“白狗来”意思是回门时，姥姥要在孩子额头上抹点白面或擦点粉，表示姥姥待小外孙好，吃得白胖白胖地回来了。“奶奶在家等着穿花鞋”，意思是婆婆伺候媳妇坐月子辛苦了，媳妇要给婆婆买双鞋表示感谢。川村仍然保持着这样的习俗。姥姥家没有什么人的，就象征性的到亲戚或朋友家，或是从这屋搬到那屋。总之，需要离开家里到外面住几天，这叫“挪窝”。之后，才可以到各家走动。老辈女性“挪骚窝”的过程中通常会得到娘家物质、情感、生活技术，甚至医疗资源上的支持。^{①②}挪骚窝具有建立女性社交空间、缓和婆媳关系、拒绝丈夫性交要求等功能。

古宅套院服务员刘女士：一般情况下，产妇和小孩必须要在小孩姥姥家住满十天，第十天方可回来。也有传说“七精细，八模糊，男七女八要记住”，表示男孩在姥姥家住七天，女孩在姥姥家住八天就要被叫走，这样小孩子长大聪明伶俐。路上过桥或路口要喊孩子的名字。如果孩子睡着了，也要喊娃儿的名字，免得娃儿丢了魂。回来的时候，小孩的姥姥要去街上买上三盘线，分别为一盘白线、一盘红线和一盘黑线，三盘线谓之长命线，皆挂于小孩胸前，寄托着姥姥的祝福，寓意小孩一辈子都平平安安，健健康康，无病无灾。完成这一切后，孩子才能回家，到家后，家人方可取下三盘线。

挪骚窝可以理解为三种意思。第一“挪”指从此处到彼处的意思，从婆家到娘家，是地理空间和时间空间的过渡，这一层的意思与“回娘家”的意义一致，都有回去、过去的意思。^③第二“挪骚窝”的日期、时长有明确的规定与禁忌，什么时候挪，挪多久，都要严格遵守。这个“首次回到外部世界”的时间是由产妇的婆婆规定的，娘家接她回去，再把她送回来。罗梅君发现在河北的小城市里，年轻的妈妈在满月时要向婆婆叩头，之后带着孩子回娘家。^④第三，保护妻子，为避免产后性交的危害，“回娘家”成了妻子拒绝同房的体面理由。

马引香：什么日子挪骚窝，在娘家住多久，都是定好了的，那个时候不像现在的年轻人那么自由啊。我那时候，挪骚窝是骑自行车回家。我抱着孩子坐老公单车后座。这位被访者是太原钢厂的工人，嫁给了农村来的大学生，娘家离自己家骑车40分钟。她说：“我妈告诉我，百日内不能同房，让我回娘家住，我老公经常骑车来看我，但不过夜”。老辈认为不挪骚窝孩子长大咬人，实际是躲老公，避房事。

“挪骚窝”具有双重功能：既是保护也是聚合。^⑤产妇回娘家，重新开始社会交往，这

^① 李才香：《“回娘家”习俗的变迁及其对女性生活空间建立的意义——基于三代农村妇女的田野研究》，《湖北民族学院学报》2019年第1期。

^② 笔者注：在传统落后的农村，由于当时医疗资源的短缺，医疗技术的落后，很多长辈掌握的民间偏方，成为当时重要的医疗资源。

^③ 李才香：《“回娘家”习俗的变迁及其对女性生活空间建立的意义——基于三代农村妇女的田野研究》，《湖北民族学院学报》2019年第1期。

^④ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第130页。

^⑤ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆2017，第54页。

包括把婴儿介绍给大家，以及通过拜访父母这一形式使婴儿被社会所接受，就此中断了的社会交往和家庭与产妇的交往重新又开始了。弗里克把产妇的这个拜访解释为“对于丰盛礼物表示感激的一种行为”，解释为“女儿表示敬意的证明”。年轻的母亲在来访的几天里是家庭的中心。^①这也是当时传统农村女性非常有限的社交活动，对于建立女性自身的社交空间和缓和婆媳关系起着微妙作用。^②到姥姥家去，既可以请亲人帮忙照看小孩和照顾产妇，也能培养家庭亲情，收到一举多得之效果。罗梅君指出，这次回娘家是妇女产后首次与家庭之外的社会接触，富裕阶层的年轻母亲在家人陪同下看戏并在外边就餐。^③

年轻妇女们不再注重这些习俗，表现为不再严格遵守仪式时间规范，而是服从产检制度体系中的时间安排。有的产妇简化挪骚窝仪式甚至弃用该仪式。挪骚窝受到现代性的制度约束和限制。

悦来客栈老板娘杨女士：挪了，但不是满月挪的。我是产后42天去医院复查，复查完老公送我和孩子去我妈家（娘家）了，住了十几天才（老公）接回来。

卖烤玉米的罗小前：我是贵州嫁过来的，婆婆年纪太大，月子里是老公照顾我。我不知道挪骚窝，我没有挪，一直待在家里。

在生育行为科学化与现代化的背景下，医院要求产妇42-56天后回医院进行全面的母婴健康复查。对于很多坐月子的妈妈来说，42天体检可谓是产后第一次出门，检查完毕后直接回娘家，开启挪骚窝模式。随着时代发展社会进步人们生活水平不断提高，如今挪骚窝已没有那么多讲究，但作为传承至今的文化，弥足珍贵。常言说：“娘家有，是后手^④”。

如果说婴儿是满月的主角，那么，产妇当仁不让是点灯花的主角。在川村，点灯花、做满月和挪骚窝是前后相继的顺序。一般来说，行完满月礼后，整个坐月子仪式即告终结，产妇、婴儿即其他家庭成员皆可重返正常的社会家庭生活。通过净化仪式，有时禁忌被解除，有时聚合得到强化。^⑤庆典的目的旨在增强社会关系，并且能够在共同承担义务的群体内部及对外展示家庭的实力和延续性。^⑥仪式成为家庭聚会和亲友欢宴的机会。^⑦通过“挪骚窝”这种社交活动，产妇维系和强化与娘家人的情感，搭建牢固的情感生活空间。

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第38页。

^② 李才香：《“回娘家”习俗的变迁及其对女性生活空间建立的意义——基于三代农村妇女的田野研究》，《湖北民族学院学报》2019年第1期。

王燕生等译，

^④ 笔者注：后手表示靠山的意思。

^⑤ [法]阿诺尔德·范热内普：《过渡礼仪》，张举文译，商务出版社2010年版，第34页。

^⑥ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第60页。

^⑦ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第220页。

三、医学功能与文化诠释

从医学的角度来看，女人从“有喜”到生产，既需经受孕期呕吐等不适反应，又可能遭遇生产时血崩等危险状况。紧接着，产妇需要尽快下奶以满足新生儿的喂养需求。这的确需要好好休养恢复，因此，产妇需要增加专门用于加强体质及“补充性”食品的要求得到双方家庭的认可。婆家与娘家分工协作，根据家庭的财力设法满足这一需求。娘家从馈赠大量礼品到月子探望、甚至参与月子照顾。婆家投入人力和财力尽心伺候。相较于日常饮食行为，月子里的饮食和行为是特殊的。村民生活在仪式与常态之间体现了截然不同的两幅图景。

从文化的角度来看，传统文化预设孕产妇的身体偏离了“正常”的轨道，孕妇被描述为“四只眼”：两只眼在脑袋上，两只眼在子宫里。^①产妇虽不是“病人”，却被视为“气血两虚”的身体。布迪厄(Bourdieu)将其描述为“他者的身体”。^②产后母亲会逐渐恢复到正常的平衡状态。在此期间需要通过特殊的饮食行为来辅助这个自然的生理过程：营养的汤汁有益于母乳质量，热性食物可以帮助身体快速恢复；躺卧能得到充分的休息和恢复，隔离可以保护产妇和新生儿免受外界的感染。人的身体经常被作为社会、家庭、同其他人的关系以及生命中重大问题的隐喻。^③

(一) 身体恢复与泌乳需求

妊娠是从卵子(fertilization)开始到胎儿及其附属物自母体排出的过程。人类妊娠全过程约266天(38周)。^④妊娠期孕妇身体的各系统为适应胎儿的生长发育需要会发生显著变化，从受精后不久发生，一直持续到产后。受胎儿及胎盘所产生的激素影响，孕妇的生殖系统、乳房、循环系统、血液系统、泌尿系统、呼吸系统、消化系统、皮肤、内分泌系统、新陈代谢、骨骼/关节/韧带等都会发生变化。生殖系统的变化包括子宫大小容量等增大、卵巢停止排卵、阴道黏膜变软增厚、外阴充血等；乳房的变化包括早期发胀、乳头增大、乳晕变黑、蒙氏结节(Montgomery's tubercles)隆起，晚期挤压乳房时可能有初乳(colostrum)^⑤溢出等变化；循环系统的变化包括心脏的解剖位置、心排出量、血压、静脉压等方面的变化；血液的改变包括血容量、血液成分等方面的变化；内分泌系统的变化包括促性腺激素(gonadotropin, Gn)、催乳素(prolactin, PRL)、皮质醇(cortisol)、醛固酮(aldosterone)、睾酮(testosterone)等的变化。这些变化在分娩后或停止哺乳后恢复到正常。

^① [美]托培理：《宇宙的对立：“母亲—孩童”的症候群》，武雅士，《中国社会中的宗教与仪式》，江苏人民出版社2014年，第241-242页。

^② Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, Stanford University Press, 2002.

^③ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第179页。

^④ 廖秦平、郑建华：《妇产科学》，北京大学医学出版社2010年版，第25页。

^⑤ 初乳指产后7日内分泌的乳汁，初乳中含蛋白质较成熟乳丰富。

分娩是妊娠的最后阶段，是在子宫有规律的收缩和宫颈的有效扩张下迫使胎儿通过产道的过程，此过程需要付出很大的辛劳和消耗很多能量，因此英文用“labor”描述该过程。^①分娩过程充满了疼痛和危险。

陶爸爸在描述妻子的生产过程时说：“我老婆二胎生得比较辛苦，胎位不太正，孩子的肩膀先出来。我们回老家生的，我老婆家有个亲戚在医院的产科上班，如果没有熟人，我估计得剖。我老婆疼的浑身打颤，孩子就是出不来，后来没办法，大夫把手伸进去把孩子转了一下，最后才生出来。女人生孩子，遭罪。”

一位大学教辅人员说：“我二胎肚子特别大，大得比例失调，住院时大夫和护士觉得稀罕，都来看，检查说是羊水多。生产时孩子的头围大，我二胎比一胎费劲多了，一起进产房的，有的头胎妈妈都生了，我一直生不下来，太辛苦了。”

某大学教师说：“生孩子太疼啦。我头胎生完后胳膊和腿上布满了密密麻麻的出血点，大夫说是生孩子太使劲了。二胎本以为很轻松，宫颈开了2指就被推进了产房，然而5、6个小时过去了，宫颈一直不开，甚至开始红肿。从早晨7点进产房下午1点才生出来，生完后我的四肢和脸蛋感觉发热且麻酥酥的，特别渴望被按摩，大夫说是生产过程太使劲了，休息一天就好了。”

分娩的全过程(total stage of labor)是指从开始出现规律宫缩直到胎儿胎盘娩出，包括宫颈扩张期(first stage of labor)、胎儿娩出期(second stage of labor)、胎盘娩出期(third stage of labor)和第四产程(fourth stage of labor)。笔者在调查过程中发现，妇女很愿意和孕妇分享她们的生产经历，并且她们对自己的生产经历记忆清晰，即使时隔多年，生产过程中的某些细节能很清晰的描述出来。曦曦妈回忆她生产时经历的危险性与戏剧性：

“产科人太火爆了，(北医)三院太难建档了，我就近原则，挑了个离家近人不多的医院(也是三甲)。每次产检基本不需要排队，但人少是有原因的，技术太差了。我住院时，临床一个妈妈因为胎膜没有出来导致大出血，没出月子又来住院了。她提醒我一定要盯着胎膜是否出来了。我头胎还比较顺利，二胎出院后发现恶露不正常，回医院检查也是胎膜没有出来，幸亏有她的提醒和发现得早，没有造成大的问题(危险)。”

家贝妈也主动聊起她的危险经历：“整个孕期我特别忙，基本没把自己当孕妇，正常工作和生活。那天我常规去产检，大夫说羊水太少，直接被推产房了，我什么都没有准备，太突然。我跟大夫说我想回家取点东西，大夫不同意，说太危险。我是剖的，我感觉也还好，麻醉过后也不是特别疼。”

产褥期(purperium)一般为6周时间，母体的恢复包括：一是生殖系统的复旧。子宫复旧(involution)需要6-8周时间；子宫体肌纤维需要6-8周时间恢复至未孕时的50克；子宫内膜再生，胎盘附着部位全部修复需6周时间；宫颈外口及宫颈内口恢复至正常状态需要4周时间；分娩后阴道腔扩大，阴道壁松弛及肌张力低，即使产褥期结束也不能恢复

^① 廖秦平、郑建华：《妇产科学》，北京大学医学出版社2010年版，第48页。

至未孕时的紧张度；盆底组织也需要通过休息进行恢复。二是乳房的变化。产后由于垂体催乳素的释放，乳腺泌乳功能很快启动并开始分泌乳汁。乳汁的分泌很大程度上取决于婴儿吸吮的刺激。乳房的恢复需要更长的时间。三是血液及循环系统的恢复。妊娠期血容量增加，于产后 2-3 周恢复至正常状态。产后三日内，由于子宫缩复及胎盘血循环终止，大量血液从子宫涌入人体循环，同时下腔静脉血流增加等因素，心功能不好者易发生心衰。四是呼吸系统、消化系统、泌尿系统等的恢复。产后早期呼吸慢而深，以腹式呼吸为主。产后消化功能不佳，容易便秘，逐渐恢复需要 2 周时间左右。产后最初数日尿量增多，需要 4 周时间恢复。分娩过程中容易发生尿潴留。五是内分泌系统、腹壁及产褥期心理变化等。分娩后胎儿胎盘产生的激素急剧消退，泌乳素快速上升。初产妇的腹壁可能出现紫红色妊娠纹，腹壁的恢复需要 6-8 周时间。产后由于身体变化和哺育新生儿等原因，产妇内心比较脆弱和情绪化，容易产生产后抑郁症。

产褥期的临床表现包括体温、脉搏、呼吸、血压、子宫复旧、产后宫缩痛、褥汗、恶露等，其中褥汗是指产褥早期，皮肤在夜间睡眠和初醒时分排泄出大量汗液，使妊娠期潴留的水分排出，持续一周以上时间；恶露（lochia）是指子宫蜕膜（特别是胎盘附着处蜕膜）的脱落，含有血液、坏死蜕膜等组织经阴道排出，持续约 4-6 周时间。恶露是反映子宫恢复好坏的重要标志。产褥期的处理主要包括产后 2 小时内的处理、饮食、观察尿潴留、观察子宫复旧及恶露、会阴处理和乳房护理。顺产妇分娩后可进流食或饮红糖水，剖宫产妇排气后方可进半流及普通饮食。产后 2 小时内极易发生严重并发症如产后出血、产后心衰、循环衰竭，甚至羊水栓塞等。故应在产房严密观察产妇，确认安全后方可离开产房回到病房。

传统社会里对于分娩后一至两天有相应的行为规范，这可能与产后两小时内产妇死亡率高有关。生产后的女人应直立坐在床上，背后由枕头垫着，膝盖向前弯曲，绝不允许躺着。她可以闭目养神，但不能睡着，因为害怕子宫大出血，从而导致严重的昏厥。贺萧在山西的调查发现，产后妇女一天一夜甚至更长时间不准睡觉，她们要直挺挺的躺在炕上。^①石翠玉说：“叫你上到炕上，让你坐不让睡。底下缝一个灰包包。坐在那上边，一直坐一天两天，大概是血不多，才把那（灰包包）取了，裤子穿上，才倒下去睡觉。就是那个过程，那时难受的太。”^②

翠儿奶奶经常陪伴孩子在师大广场玩耍嬉戏，她在聊天中提到：我儿媳妇生孩子住了 15 天才出院，她是剖的，剖完后在产房观察了 2 小时，正常。送回病房时突然大出血，医生赶紧抢救，总算是捡回一条命。年轻妈妈玲玲回忆说：“我在复兴医院生的，医生给了镇痛棒，我感觉不是太疼。但是孩子吸入了羊水，直接住院了，不知道和我用镇痛棒有没有

^① [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 235 页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局 2001 年版，第 235 页。

关系，我有点后悔我用了麻药。产后 2 小时，我怎么也尿不出来，医生给插了导尿管，（出院）几天后回医院取掉，这个过程特别痛苦。”

产褥期的保健包括居住环境、个人卫生、饮食与营养、心理保健、计划生育指导、产后检查和新生儿保健等。居室要求清洁明亮、空气清新、温度适宜；个人卫生要求勤换内衣、温水擦浴、便后清洗并消毒外阴等；饮食建议荤素搭配均衡；产褥期禁性生活；产后检查包括产后访视和产后健康检查两部分，社区医院大夫在月子期内至少访视产妇 2 至 3 次。有些社区医院因人手不够也可能通过电话，了解产妇的身体恢复情况和新生儿的生长情况。产妇于产后第 42 天去医院做产妇健康检查，婴儿同时做全面体检。^①

盼盼妈告诉我说：“我在北京的西城和海淀区都居住过，生第一个孩子时住西城德外街道，生第二个孩子时住海淀北太平桥街道。西城的社区医院会有大夫上门访视，共 2 次，一次是 14 天内，一次是 28 天内。第一次大夫检查时间较长也较仔细：具体包括给孩子称体重、量身高、观察黄疸、腿纹等，检查产妇的伤口。我头胎有撕裂，大夫指导我如何给伤口消毒、询问恶露的排泄情况、提供母乳喂养方案等。第二次还是同一大夫入户访视，但逗留的时间短、快速询问问题便结束。第一次入户是免费的，第二次入户需交 20 元。我生二胎时住海淀，海淀社区的大夫打来电话询问我和孩子的情况，我问他们什么时候入户访视，回答说因为产妇太多，社区医院大夫不够，并且指出我报社区医院的时间滞后，很有可能排不上入户访视，建议我有问题随时打电话，并指出电话访视也是访视。”

“因为月子里不能出门，很盼望产后 42 天的到来。需要挂专门的产后复查号和新生儿体检号。产后复查需要先到医院的病历档案室取病案，然后在产后复查诊室排队体检。人民医院集中将顺产者集中在每周一下午，剖宫产者集中在周四下午，所以产后复查其实不是严格意义的 42 天。产妇在排队时填写表格，问诊时交给医生，医生做简单内诊，填写病例即结束。新生儿的检查较详细，由出特需门诊的大夫问诊。除了给新生儿量身高、测头围、称体重外，医生会脱去孩子的纸尿裤检出身体的发育状况，包括听心跳、敲打腹腔和胸腔、揉肚子等检查。医生会询问孩子的喂养方式、有无过敏、有无溢奶、小便次数、大便颜色和形态等。检查结束后，大夫给了我一些喂养的建议，因为我的宝宝溢奶频繁，吐酸奶样奶，大夫判断是食物过敏，她给了我食物过敏的名单并建议我来医院听关于食物过敏的的专题讲座。要求回家后逐步排除过敏源。”

从以上叙述可见，经过一个月的休整，子宫及其内膜、腹壁紧张度等器官并未得到完全复原，如在此期间产妇干重活，容易患上阴道壁膨出甚至子宫下垂等疾病。为了帮助产妇身体充分恢复，医生建议有条件的产妇休息 100 天。^②如果说“坐月子”的功能包括产妇身体恢复的生理意义和“分娩后返回社会”的文化意义的话，那么，在我们所处的社会，产褥期身体各器官的复原与“分娩后重返社会”在时间上是重叠在一起的，虽然，大部分产妇践行 30 天的坐月习俗，但越来越多的产妇根据个人条件调整其坐月时间，包括 42 天、

^① 廖秦平、郑建华：《妇产科学》，北京大学医学出版社 2010 年版，第 67-69 页。

^② [美]费侠莉著《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社 2006 年，第 112 页。

60 天甚至 100 天。当问及月子里身体恢复遇到最大的障碍时，笔者听到了不同的声音。

朱睿接受我的访谈时，她正在用手动吸奶器吸奶。她说：“十月怀胎一朝分娩，我以为最重大任务完成了，然而，月子里最大的挑战是哺乳问题。因为没有经验，涨奶时不知道要挤出来，滞奶导致了乳腺炎，没出月子我去了医院三次，很痛苦。既心疼孩子吃不上母乳，也被疼痛折磨得吃不香睡不好，现在每天用吸奶器吸奶。”

航航妈：“我是母乳喂养和身材恢复的纠结。为了孩子我希望哺乳到 2 周岁，然而我实在受不了身上的肉肉。我妈每天炖各种营养汤，什么鸡汤、猪蹄汤、排骨汤，每天一大碗，我都必须喝掉，所以，你看我现在还背着这么一身肉肉，很难瘦下来了。一想到生二胎，我头都大了，会不会再长更多肉肉。”

盼盼妈：“孕晚期我认识了一位新妈妈，她生孩子的时间很长，胎儿缺氧，医生用了产钳。三个月后发现孩子有点不正常，医院确诊发育迟缓。现在医院附近租了间房子，每天带孩子做康复。她的经历影响了我，我害怕生不了，所以我在网上查找顺产经验，线下练习拉梅兹呼吸法（顺产的呼吸法），分娩中由于用劲太大，撕裂严重，缝了很多针。不知什么原因，大夫缝针时不给打麻药，我感觉每一针都能要我的命。回家后，伤口红肿持续了十几天，根本没法坐。唉……”盼盼妈接着说：“我怀孕二胎 5 个月时检查发现阴道后壁膨出。运动和分娩会加重病情，大夫说如果因为膨出而选择剖腹产的话，得不偿失。产后 42 天复查大夫说需要做盆底康复治疗，10 次一个疗程，同时需要每天做上千的提肛运动，否则老了以后容易子宫脱垂。”

苗苗妈：“我 40 岁头胎，孕期糖尿病和痔疮一直困扰着我。因为有子宫肌瘤，大夫也不确定顺产还是剖腹产，总说要看胎儿的位置和肌瘤的大小。因为孕中期宫缩频繁需要保胎，大夫不建议运动，整个孕期我基本坐卧为主，所以我希望剖腹产。临产前，大夫说我胎儿大小适中，肌瘤位置在刀口处，不适合剖腹产，建议先自己生，看胎儿的情况再最后决定是否需要剖腹。我一下懵了，但我坚定信念不受“二茬罪”（指遭受顺产的疼痛后，改剖腹产），最后顺产了，但我的痔疮犯了，好严重，完全不能坐。”

一芹妈：“我生孩子时年轻不懂事，不知道月子里要好好养身子。那时家里穷特别想挣钱，我和老公开了一个麻辣烫店，我生完孩子 7、8 天就出来看店了，虽说没有干洗菜等累活，但我负责收钱，从早晨坐到下午，后来发现伤口感染了，下面（外阴）溃烂了，没办法只好去医院治疗，老老实实的接着坐月子。现在我的腰不好，估计是月子里伤着了。”

马引香：我在医院生的，但那时母婴不同室。母亲住病房，孩子呆在婴儿室，所以那个时候抱错的多。奶下来后再送到妈妈身边，3 天后奶下来了，用吸奶器吸，我胎位不正，臀位，生了 8 个多小时生不出来。助产士把手伸进去扭动胎儿位置才生出来、外阴处有侧切。住了一周院，回家后一个月不能平坐，只能侧坐。也不能穿内裤，一挨着就撕心裂肺的痛。

可见，胎儿的生长、分娩过程中，妇女的身体发生了系列变化。产褥期的身体恢复不仅包括生殖系统的恢复还包括诸如产道伤口、痔疮、乳腺、身材等的恢复。贺萧记录了安秀在1950年的分娩下体发炎的肿痛的情况：他（指安秀丈夫）说：“难怪你受不了，直接会了脓了嘛！”两个腿都没法往拢里夹，睡到那两个腿架起。后我老汉（丈夫）跟她妈说：“妈，她小便会了脓了，恼火的咋个家？”她说后面有皂角刺呢，你去给确些皂角刺，给她戳开就是了，唉呀戳了几下戳不开，弄了个细磁瓦子扎开。脓一放出来，直接疼的不得了，我哭了一晚上，说恼火的咋了？这再不想生了，这受不了啦。”“第二天才听有个嫂子说，你到汉中南关李申大夫那去弄点药抹，不然那疼的！去人家给弄了点红身丹给上上，哎呀疼的！直接像用啥把这一转肉拿着揪的呀似的！到后半夜我实在支不住了，我说赶忙起来弄点开水洗一下洗掉，这么恼火！后洗了一下，还是疼，已经把药入到肉里了。可是上了二遍，都不疼了。（但）一直到过了满月，走路都有些困难。现在这长了一个买杆子似的一个棱。”^①

孩子娩出后，新妈妈面临生殖系统的全面康复、妊娠综合征的严密监控、产后伤口的护理、乳汁不足或肿痛、喂养频次与休息、孩子过敏与吐奶等，这些加到一起使得产妇疲倦不堪。隔离仪式把产妇从繁重的家务劳动中解放出来，得到充分的营养补给和卧床静养，有利于身体的恢复和亲子关系的建立。老百姓对月子里的诸多不适，其实际选择是多种多样的。老婆婆可能通过祈求神灵的相助，年轻妈妈通过中药或西医解决身体的疼痛。正如农业社会的物质资源是有限的，人们也注意到了一样，无形的财富如身体健康、多生养等与物质资源同样是有限的，只有遵守所有已知规则的条件下才可以得到。^②她们自觉呆在房间不出房门，她们认同生育是污秽，保持与人接触的禁忌，避免可能损害别人的行为。月子规范与禁忌常常被妇女们解释为防御和预防阻碍顺产和身体恢复的措施。虽然，这些律法的根本出发点是维护男人的利益，中国的文化为男人服务的。妇女们设法凭借一套规定听命于自然与身体。她们的目的不是适应，而是掌握和利用影响生与死的力量。^③

母亲的泌乳状况也展现了生育力，母亲充足的乳汁，“肉呼呼”的新生儿，是家族生命力获得延续的象征，反映出女性产后的身体现象与传统饮食密不可分。“一人吃，两人补”说明了食补文化中，食物与生育力两者的紧密关联使得女性的身体得以恢复。相对于欧洲妇女的失去奶水，英国医生认为中国妇女具有奇特的泌乳能力。穆勒不相信这些女人吃的食物与恢复泌乳有什么关系，虽然当地妇女认为这是食物的功效。他无法解释为何如此。^④医生们也强调母乳质量和营养摄入之间的关系，但他们反对纯粹从数量上增

^① [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第227-228页。

^② [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第62页。

^③ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生等译，中华书局2001年版，第60页。

^④ 李贞德：《性别、身体与医疗》，中华书局2012年，第235页。

加饮食，主张增加食物的种类。

川村给产妇下奶主要从食品入手，如炖猪蹄汤、炖老母鸡汤、煮鸡蛋等。由于地处京西崇山峻岭之中，缺少城镇产妇常吃的鲫鱼汤。现今，给产妇补身子和下奶的食品和偏方多种多样，甚至可以到医院去买下奶的药。川村传统的下奶偏方是把生的小麻籽用擀面杖碾碎，开水冲服便可下奶。在田野调查中，78岁的老太太郝奶奶说，年轻时生小孩儿没奶吃，曾试过多种开奶的偏方。

厚富德客栈老板的母亲郝奶奶跟我说了三张下奶的偏方：方法一：把鸡蛋打在碗里，搅拌，用滚开的水冲熟，放上食油，产妇爬在炕上喝下去，就能下奶。方法二：吃饱饭后，把一只螃蟹洗干净，放在锅里用水煮熟，产妇在地上一边转圈，一边吃，转一圈，吃一个螃蟹爪，直到把整个螃蟹吃完，然后把煮螃蟹的汤也喝了，立马就下奶。方法三：用锅炸（实际上是煮）海带时，放两个鸡蛋一起煮，海带和鸡蛋一起吃，就能下奶。郝奶奶说第三个方法比较灵，她给我讲了一个民间传说。从前有个姑娘，后娘待她很不好，经常虐待她，不给吃饱。有一次，姑娘想吃鸡蛋，在煮海带时，顺便放进两个鸡蛋煮着吃了，没想到，莫名其妙地姑娘下奶了，两个乳房涨得很厉害。后娘知道后，认为这个姑娘学坏了。但姑娘说没有，死活不承认。后娘就往死里打，最后，姑娘承认说是吃了海带煮鸡蛋才这样的。后娘不信，于是，自己也试着做了吃，结果，后娘自己也下奶了。

吴小小说：催乳吃的是鲫鱼，猪蹄，香菜熬水，海马、通草等药材。每日7-8顿之外，单独熬药汤催奶，公公买了海马、通草等下奶。

（二）身份转换与关系重建

克里斯托弗·乌尔夫指出，仪式和仪式性活动对于家庭内部的关联和结构十分重要。^①身份最早的确认形式便是同宗同族，这意味着对普遍接受的宗族礼仪的参与，对同一权威的服从和对其领导的接受。^②家庭关系的结构、界限及秩序借助仪式展演全面而充分呈现出来。比如：服丧的规定强调了女人在夫家既是外人又是内部成员的双重身份，祭祀的传统彰显了女人和丈夫父系家庭的关系非常牢固。^{③④}受洗仪式表示社群里一个新的社会人的到来，与之相关的重要他人的身份和地位都发生变化。她自身从年轻的妻子转变成母亲，她所在的社会本身也经历了变化。无论简单社会还是文明社会，个体间通过血缘、婚姻、金钱、政治控制以及许多其他形式相联结。我们自己的“重要时刻”，也同样是他人的“重要时刻”。^⑤典礼和仪式标志着个人从生命或社会地位的一个阶段过渡到另一个阶段。转换身份的成员，通过者主体及其家庭成员需要重构的社会关系涉及多个层次。

^① 克里斯托弗·乌尔夫：《教育中的仪式：演示、模仿和跨文化》，《北京大学教育评论》2009年第2期。

^② [英]鲁惟一：《汉帝国的日常生活：公元202年至公元220年》，刘洁等译，江苏人民出版社2018年，第28页。

^③ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第44页。

^④ 孙文娟：《晋商大院的女性空间初探》，《理论界》2013年第1期。

^⑤ [英]维克多·特纳：《象征之林——恩登布人仪式散论》，商务印书馆2006年，第7页。

1、女儿身份的模糊两可

作为女儿，她的身份界定是模糊不清的。在传统中国社会中，“妇人外成，以出适人为家”。^①《仪礼·丧父》解释出嫁女的娘家为“小宗”，夫家为“大宗”。^②女子出嫁被称为“于归”，取之于《诗经·周南·桃夭》所谓“之子于归，宜其室家”，表示女子因嫁而归夫家，丈夫的家就是已婚妇女的主家，父母之家被称为“外家”。^③女儿在娘家并没有稳固的地位和归属感，被视为家庭的附属成员，甚至被认为只是暂时被养育，未出阁的女儿在娘家没有合乎社会文化之法的合法地位。她的未来属于婆家，只有通过出嫁才能获得正式的身份。^④女儿甚至被视为家庭的负担。^⑤弗里德曼认为妇女具有双重身份，因为妇女需要哀悼两边的父母。保留自己姓氏使得妇女在仪式上仍被看作娘家人。妇女很难完全被丈夫的家族接纳，妇女和父系亲属体系具有对立的属性。^⑥女人结婚后并不终止与娘家人相互服丧的义务，表明女人婚后身份改变的不完全性。^⑦弗里德里克·巴斯在《族群与界限》序言中把妇女的一生描述为脱离娘家集团和进入夫家集团的过程。^⑧她们“真正”成人身份始于她们出嫁并生子，成为妻子和母亲身份。^⑨在封建父系制社会中，女性没有独立的社会身份和位置，只能通过婚姻和生育得到安顿。

2、婚姻之于男女两性的意义

中国传统婚姻的意义并非在经济方面，而是在社会及文化的方面。^⑩对男人来说，婚姻标志着他作为所在社区完全成员的身份获得，以及支撑和繁衍他的家庭的责任担当。^⑪对女性来说，婚姻是进入社会秩序的路径和社会地位的确定。^⑫从物理空间来看，结婚通常意味着要迁移到丈夫家庭所在的村庄。^⑬从社会关系视角，婚姻隐喻着关系的断裂与建构：离开原生家庭和进入丈夫家庭。

婚姻仪式对女性身份归属有表达的功能和加强作用。^⑭一方面象征着新娘离开娘家加入夫家并会生育小孩，另一方面也象征着妇女和娘家保持关系的事实。这个矛盾或冲突无疑表现着妇女的地位。^⑮婚礼后三天，新婚夫妇仪式性拜访新娘的娘家，“做客”(Cue-kheq)

① 《白虎通义·嫁娶》：“嫁者，家也，妇人外成，以出适人为家。”

② [台湾]陈弱水：《隐蔽的光景——唐代的妇女文化与家庭生活》，广西师范大学出版社 2009 年版，第 14 页。

③ 严昌洪：《旧式婚礼所折射的妇女地位问题》，《中南民族大学学报》2003 第 1 期。

④ [日本]滋贺秀三：《中国家法原理》，张建国等译，北京法律出版社 2003 年版，第 353 页。

⑤ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，译林出版社 2015 年，第 54 页。

⑥ [英]莫里斯·弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海人民出版社 2000 年版，第 39 页。

⑦ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2018 年，第 44 页。

⑧ [挪威]弗里德里克·巴斯、高崇译：《族群与边界》序，选自庄孔韶主编：《人类学经典导读》，中国人民大学出版社 2008 年版，第 359 页。

⑨ [澳大利亚]杰华：《都市里的农家女》，吴小英译，江苏人民出版社 2006 年，第 45 页。

⑩ 吴重庆：《桃之夭夭，其叶蓁蓁——孙村婚礼及姻亲关系中的“例”行与“例”变》，《中国乡村研究》2008 年。

⑪ [澳大利亚]杰华：《都市里的农家女》，吴小英译，江苏人民出版社 2006 年，第 160-161 页。

⑫ [澳大利亚]杰华：《都市里的农家女》，吴小英译，江苏人民出版社 2006 年，第 45 页。

⑬ [澳大利亚]杰华：《都市里的农家女》，吴小英译，江苏人民出版社 2006 年，第 160-161 页。

⑭ 刘铁梁：载刁统菊《华北乡村社会姻亲关系研究》，序，中国社会科学出版社，2016 年，第 2 页。

⑮ [日]植野弘子，侨天碧译，《妻子的父亲和母亲的兄弟——关于台湾汉人社会姻亲关系的分析》，《民间文学论坛》1995 年第 3 期。

一词凸显了新娘的客人身份。^①古希腊妇女结婚时通过“祭圣火”仪式，象征她们脱离娘家，获得夫家合法地位。^②可见，婚姻制度给予女性安身立命的合法身份和结构地位，进而参与建构祖先文化和享受子孙祭祀。

3、生育与社会地位的升降

在父权社会，婚姻和生育具有传承家族血脉和转换身份地位的双重意义。妇女通过婚姻获得稳定身份，借助生育提升社会地位。妇女的成人之道是出嫁并生子，为夫家开枝散叶，故曰“广家庭”。^③结婚为女性取得了“候选人”资格，生子，才算真正得到“自己人”的文凭，获得社会结构和人际关系中的位置。^④女性只有生育子嗣后才被视为“自己人”，^⑤进而建立完整而稳定的社会关系。日本学者池田敏雄指出，妇女被视为家中劳动力，直至她诞下初孩。若要被接纳为家庭一员，需要生下儿子。如果妻子产下一个男孩，她的地位就会被抬升。^⑥女人的生活被认为在追求物种的延续上有重要意义。^⑦生育是婚姻意义所在，妇女是以未来孩子母亲的身份被娶进来的。新妇在夫家身份和地位的最终确认是她的生育。^⑧嫁女家族与娶妇家族的“结盟”是建立在女性的潜在的生育价值上，孩子特别是男孩的出生证明了女性的生育能力，嫁女家族履行了“义务”，娶妇家族实现了香火延续的理想。^⑨在农业社会，不会有人去娶一个不能生育的女人。^⑩

生育使女性获得了清晰的社会身份：丈夫宗族子嗣的母亲。与“妻子”身份相比，“母亲”身份具有多重意义。一方面她跟这个家族有了血缘关联，与夫家的关系更加稳固。随着时间的推移，她将完全融入夫家的宗族和社区。¹¹另一方面，生育使女性实现老有所养和子孙祭祀的理想。孩子的出生也是姻亲关系实质性的生效：孩子身上流着两个家族的血液，凝聚了松散的宗亲和姻亲关系。^{12 13}理查兹指出，男人若想有资格接近他的祖先，必须通过结婚得到一个孩子，结婚生育是获得领导资格的前提。¹⁴杨懋春先生曾说：家庭的延绵不绝是中国农村的一种信念，这种信念会成为一种坚忍不拔的行动。¹⁵中国人及其重视死者的灵魂归属，祖先的灵魂需要祭祀，烧钱一事必须由男性执行。¹⁶祖先崇拜成为东西方文化最普

① [美]芮马丁：《姻亲和亲属仪式》，选自武雅士：《中国社会中的宗教与仪式》，邵铁峰等译，江苏人民出版社 2014 年版，第 284 页。

② 裔昭印：《古希腊妇女宗教地位探析》，《世界宗教研究》2002 年第 1 期。

③ 严昌洪：《旧式婚礼所折射的妇女地位问题》，《中南民族大学学报》2003 年第 1 期。

④ 翁玲玲：《从外人道自己人：通过仪式的转换性意义》，《广西民族大学学报（社会科学版）》2004 年第 6 期。

⑤ 翁玲玲：《从外人到自己人：通过仪式的转换性意义》，《广西民族大学学报（社会科学版）》2004 年第 6 期。

⑥ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 109 页。

⑦ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2004 年，第 1 页。

⑧ 李霞：《娘家婆家：华北农村妇女的生活空间和后台权力》，社会科学文献出版社 2010 年，第 106 页。

⑨ 郑文：《娘家的礼物——关中地区追节习俗中的姻亲关系》，《华南师范大学学报》，2012 年第 5 期。

⑩ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 267 页。

11 郑文：《娘家的礼物——关中地区追节习俗中的姻亲关系》，《华南师范大学学报》，2012 年第 5 期。

12 费孝通：《江村农民生活及其变迁》，敦煌文艺出版社 2000 年，第 31 页。

13 郑文：《娘家的礼物——关中地区追节习俗中的姻亲关系》，《华南师范大学学报》，2012 年第 5 期。

14 [英]奥德丽·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆 2017，第 17 页。

15 金一虹：《中国新农村性别结构变迁研究：流动的父权》，南京师范大学出版社 2015 年，第 123 页。

16 [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 54 页。

遍的宗教，它深深地根植于印度教，也嫁接到了日本的神道教(Shinto)，在德国森林中出土大量的祖先祭仪。他们都把去世的先祖看成是神灵，掌控着家庭的平安与幸福。^①

母亲身份对于女性家庭地位的提升具有关键性意义。母亲在家庭与父亲一样，都是祖先“崇拜”对象，母亲可以接替已故丈夫支配家庭财产。^②当她儿子成为家中名义上的家长时，她便成为家庭中所有家庭成员的实际领导者。^③在三从四德的约束下，女人受男人管制，但也有例外，儿子受到母亲的监护。^④女人作为长辈的角色的非常体面的。身份的转换不仅引起称谓、地位和权力的重新分配，也可能导致家庭及社会结构秩序的重组。与“母亲”身份相生相伴的是社会结构中的位置及相应而来的权力。“母亲”开始在家庭/族或居住的社区中有了话语权，通过参与家庭资源的分配，成为实际的掌权者。正如本巴女人成为祖母后，坐在大房子的阳台，指挥他人做事并分配食物。在管教孩子方面，她有着和丈夫相当的权威。^⑤成为祖母的女人终有一天会站在祭祀的最前面，成为女主祭人，掌管准备和奉献祭品的工作。^⑥这样的地位需要通过婚姻和生育才能得到，也是女人所渴望的。尽管李银河根据后村的研究驳斥道：只有生了儿子，女人在家庭中的地位才能提高，只生女儿地位反会降低。^⑦但怀孕和生育表明媳妇有生育能力，能预示有生育男孩的希望。^⑧需要指出的是：尽管生男孩是件受欢迎的事，但并不表示生女孩总是不受欢迎。^⑨简言之，婚姻和生育确立了女性的正式地位，具有扩展娘家和夫家的关系网络的功能。

四、小结：变迁的开始

旅游经济的开发是川村从传统迈入现代的路径。经济利益驱使村民的日常生活异化，传统自给自足的生计方式慢慢消解，以揽客为手段和挣钱为目的的经济行为成为村民的日常生活。村民间的关系既是守望相助的邻里关系也是你争我夺的商业竞争关系。这种“夫妇并作”^⑩的生计模式瓦解了传统的“男耕女织”的家庭制度，夫唱妇随的客栈经营制度迅速在川村普及，引发了社会关系和规范秩序方面的变迁。象征现代市场力量的“夫妻店”提高了妇女在家庭中的相对地位。她们以旅游为载体，通过提供住宿和餐饮对家庭经济做出了更大的贡献。这调整了家庭制度中的两对基本关系，即夫妻关系和代际关系。正如家

^① [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 221 页。

^② [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社 2014 年，第 105 页。

^③ [美]帕梅拉·麦克维著，《世纪妇女史：1500 至今》（下），洪庆明等译，格致出版社 2012 年，第 23 页。

^④ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社 2015 年，第 109 页。

^⑤ [英]奥德利·理查兹：《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》，张举文译，商务印书馆 2017 年，第 50 页。

^⑥ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社 2004 年，第 45 页。

^⑦ 李银河：《后村的女人们——农村性别权力关系》，内蒙古大学出版社 2009 年，第 184 页。

^⑧ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，第 56 页。

^⑨ [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京大学出版社 2008 年，第 136 页。

^⑩ 巫仁德：《奢侈的女人：明清时期江南妇女的消费文化》，北京：商务印书馆，2016 年，第 77 页。

政工作是家务劳动的社会延伸，客栈经济是社会工作的家庭内化。客栈经营模式仍然将妇女囿于家内，“在家工作”给女性带来了经济效益，却未能像“出去工作”那样建立自己的社交圈。这种独特性给予了女性兼具保守与渴望变迁的双重属性。

传统与现代的博弈挑战了既有家庭结构和权力关系，体现这些秩序的仪式规范面临严格的审视。那些接受了现代公共教育的女性将仪式与科学联系起来。过去那些具有鲜明边界的秩序和行动逻辑被模糊，两可或不确定的摇摆所替代。仪式的规范与禁忌以各种方式被坚持、重新诠释或是删除。医院分娩普及化裹挟着医学权威和科学知识冲击了传统的产后护理知识，西医关于产后护理的知识体系贯穿整个产检过程。这深刻的改变了人们的产后习俗。变动中的产后习俗重新规范了人们在家庭中的行为方式，并有可能改变家庭制度本身。^①

易劳逸指出在乡村与城市两种不同的社区中，社会行动（仪式）的结构是相同的，但仪式的内容形式各异。^②城市和农村仪式实践的区别不是对立性的，而是同样实践的多样化和数量上的区别，以及时间间隔的缩短或延长。^③转型社会中，每个群体在很大程度上共享仪式结构。^④如果把农村社区的社会行动（仪式）看做是“传统”或“古老”的，那么社会变革过程在农村也已经开始。在城市，由于中西医逐渐形成彼此共生互补的具有多重性的医疗卫生的制度体系，全方位冲击了传统民间信仰。^⑤旧结构被宣告落伍或已过有效期，取而代之的新结构只是被另一次承认为暂时性的短暂安排。^⑥一场背弃传统旧观念的变革正在悄悄发生。^⑦尤其是最近的20年以来，民间信仰的变迁开始加速了，但是与城市社区和现代社会相比，村落仪式理念和行为还是与正在逝去的传统中国有更多的共同点。^⑧

^① [美]阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949-1999）》，上海人民出版社2017年，第20页。

^② [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先》，重庆出版社2019年，79页。

^③ [德]罗梅君：《北京的生育、婚姻和丧葬：十九世纪至当代的民间文化和上层文化》，王燕生、杨立、胡春春译，中华书局2001年，第15页。

^④ [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：村庄与城市》，王亚军译，东方出版社2004年，第158页。

^⑤ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先》，苑杰译，重庆出版社2019年，123页。

^⑥ [英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，欧阳景根译，中国人民大学出版社2018年，第5页。

^⑦ [德]罗梅君：《北京的生育婚姻和丧葬》，中华书局2001年版，第91页。

^⑧ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第120页。

第五章 仪式象征：关系重构与秩序维系

一、现代性与仪式发展

21 世纪，很多领域的经济和社会生活发生了天翻地覆的巨变。交通运输的便捷和通信技术的发展削弱了国家和地区间的隔离，加快了新思想和新观点的传播速度，表现为信仰习俗、角色扮演以及性别分工等形式的社会关系和权力等级关系都发生实质性变化。女性或年轻人经济状况的改变挑战村庄旧有的等级秩序。家庭代际权力关系正长幼颠倒，夫妻平权与代际平等的趋势开始通过仪式上的变迁重构家庭关系与等级秩序。快速发展的公共教育提高了家庭成员的日常生活能力，增大了背离传统轨道的可能性。^①社会各组成部分之间的关系、组织及联系中的结构性变迁至关重要。结构性变迁常常导致社会及其运作基础的变迁。当它改变时，其它的一切也随之改变。^②正如纳德尔(Nadel)所指出的那样，事实随着理论的变化而变化，而新的事实产生出新的理论。^③都市生活本身似乎对父权控制产生了一种威胁。^④

微观家庭领域的仪式变迁在展演空间和照顾主体两方面呈现新的趋势：会所坐月子和请人坐月子。如果说请人坐月子因循了传统的式样，那么，会所坐月子则呈现出传统民俗向照料产业转换的新特征，亦即具有推陈出新的创意。因为中国民间信仰的很多仪式是在家里私下进行的。^⑤两者的共同点有二：一是都打着科学的旗号践行传统的仪式，历史的观念被继承并进入现代公民的思想意识；二是照料服务从无偿向有酬转变，花钱坐月子的理念开始蔓延。继承下来的价值观被重塑、改写或丰富。坐月子的新形态折射出价值理念延续和行为方式改写并存的有趣现象。“传统并不是独立的自我生产或自我表现，传统是由人类创造出来的”。^⑥传统和习惯等秩序保证机制并未被理性知识的必然性替代。^⑦习惯和日常惯例仍然发挥着基础性的作用。

在现代社会，人们对神灵的信仰和依赖有所弱化，即便如此，民间信仰仍旧顽强生存，并影响着普通民众的日常生活。^⑧社会结构的延续性是社会生活方式得以延续的依赖条件。

^① [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚平译，东方出版社 2003 年，第 16 页。

^② [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 6-7 页。

^③ [美]特纳：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波等译，中国人民大学出版社 2009 年，第 9 页。

^④ [英]多林·马西：《空间、地方与性别》，毛彩凤等译，首都师范大学出版社 2018 年，第 233 页。

^⑤ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，105-106 页。

^⑥ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 58 页。

^⑦ [英]安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同：晚期现代中的自我与社会》，中国人民大学出版社 2018 年，第 2 页。

^⑧ [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的变与常》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，124 页。

①女性选择坐月子的方式是个复杂的决策过程。对孕妇产后保健的考察有助于我们了解这一决策过程的某些方面。在国家试图通过科学话语宣传和说服民众接受某些观念的背景下，在城市医院的具体场景中，医务工作者利用权威的职业身份宣传与引导产妇及其家人摒弃落后的仪式行为，接受科学坐月子的现代理念。年轻女性通过孕妇课堂的专业培训既吸收科学坐月子的现代理念与方式，又解构传统仪式的知识结构。这彻底改变了传统习俗的基本功能和时代特性。通过者不再是受婆婆欺负的小媳妇，而是未来主体的自我建构。消费社会兴起的“会所坐月子”、“请人坐月子”和“科学坐月子”，正在悄然改变传统仪式的护理方式，从空间转移、照顾者选择和科学主义等角度重构传统仪式的现代意义。

（一）会所坐月子：空间、权力与关系

1、产业兴起与服务内容

月子中心（也叫月子会所，以下简称中心或会所）作为一个新兴产业主要为经济条件较好、消费理念超前的年轻产妇及其家庭提供母婴服务。2016年我国全面二胎政策放开，加上城镇居民可支配收入的增加和消费观念的升级转型，月子中心在一线城市和省会城市迎来了井喷式发展。2016年，我国月子中心共有950家，主要集中在北上广深。^②2018年前瞻产业研究院发布的数据显示，中国母婴保健服务机构数量超过4000家，其中仅月子会所数量就有3000家以上，成规模的月子中心从2011年300家增长至2017年已经有1320家。^③有数据显示月子中心每年以50%的速度在增加且逐渐向中小城市扩散。^④随着行业标准和监管政策的完善，月子行业运行规模持续扩大，根据《2018—2022年中国康复医疗行业发展前景与投资预测分析报告》，2016年月子中心市场规模有82.6亿元，保守估计未来月子中心市场的年增长率为25%，2017年月子中心的市场规模约为105亿元，呈现高速增长的发展态势。未来随着母婴照料行业经营模式不断成熟与完善，其市场规模仍将保持较快的速度增长，预计到2022年，月子中心的市场规模在320亿元以上。^⑤

① [英]A.R.拉德克利夫·布朗：《原始社会结构与功能》，丁国勇译，江西教育出版社2014年，第9页。

② <http://finance.chinairn.com/News/2019/03/07/173750355.html>

③ 苏蓓蓓：《壹级佳贝：要成为月子界的精英严选平台》，《家庭服务》，2018年第9期。

④ 观研天下：《中国月子中心产业竞争现状深度分析与企业投资战略评估报告》，《中国报告网》，<https://wenku.baidu.com/view/1361d76458f5f61fb636662b.html>

⑤ <http://finance.chinairn.com/News/2019/03/07/173750355.html>

2016-2022年中国月子中心数量分析



(图六：2016-2011 年中国月子中心数量分析^①)

即便如此，月子中心仍处于早期发展阶段。“十三五”规划纲要提出要发展现代服务业，从中央到地方也陆续出台优惠政策鼓励现代服务业的发展。“月子中心”作为一个发展仅仅 10 余年的新兴行业，在政策红利和市场需求双轮驱动下，其发展进入普惠性阶段，客户群体经历了从精英阶层向中产阶层的转变。同时，竞争和成本的变化也在让大众化的月子中心进入“薄利时代”，它们或以科学或以解放老人等名义招揽客户。尽管如此，月子中心价格仍令广大中产阶层望洋兴叹。以我所调查的月子中心为例，有三种套餐，标准套餐也叫现代轻奢，有两个价位，6.8 万和 5.8 万，折后分别为 5.98 万和 5.38 万；VIP 套餐，即奢华套房的价位为 13.8 万，折后价为 7.38 万元。^②价格的差异主要体现在月子中心的所在位置和产妇房间的面积及楼层、月嫂配置是呼叫式服务还是提供“一对一”专职服务以及产后护理项目的多寡。规模大的月子中心多数会配备专职医生或者护理团队，小一点的则与附近的妇产医院合作，由那里的医生定期进行检查。

根据硬件设施，月子中心划分为园区型、酒店型、别墅型、医疗型和家庭看护型，^③以满足产妇和新生儿医疗护理的多样性需求。中心为产妇提供的服务包括月子餐、产后恢复操、产后开奶、喂养知识等；为婴儿提供的专业服务既包括黄疸观察、奶后拍嗝、婴儿抚触等专业护理，也包括生长监测、巡房健诊、婴儿设施等。母婴月子会所一般提供 9 大服务：产后修复、新生儿护理、营养餐、中医调理、早早教、管家服务、月子防御、安保系统、产后塑形。^④其中，产后护理美容、营养月子餐以及宝宝护理这三种服务针对性强、专业性强，最受客户欢迎。不同的月子中心各具特色。有的中心开设了哺育、游泳等功能房，专门用于护士为孩子喂奶做抚触和婴儿洗澡游泳。有的早教室宽敞安全，主要为孩子提供

^① <http://finance.chinairn.com/News/2019/03/07/173750355.html>

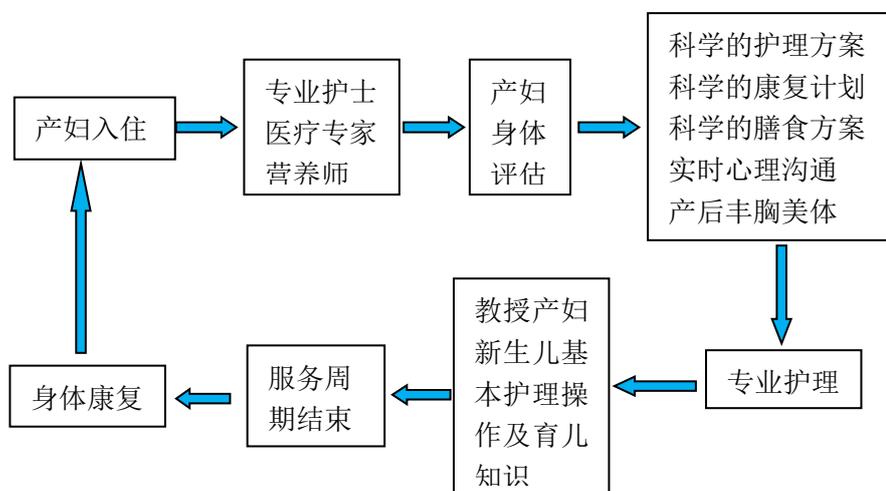
^② 与安诗国际月子会所翠翠的调查记录。

^③ <https://www.qianzhan.com/analyst/detail/220/180615-a0a5d522.html>

^④ <http://bj.aidigong.com/>

早期的智力开发。有的阳光房温暖明亮，用于小宝宝晒太阳，增强钙质吸收和减轻新生儿黄疸。

下图是安诗国际会所提供的服务流程：



图七：安诗国际会所的服务流程

2、会所生活与解放家人

我调查的安诗国际月子会所位于北京市朝阳区仰山路四号院，是一栋四层高的独栋楼房，有 30 多个房间。一楼是接待大厅、功能房和厨房。会所集孕前体质调理、孕中护理、产前指导、新生儿护理、新妈妈修复、月子餐、产后体质恢复、能量养生、妈妈课堂、婴儿游泳、母婴用品为一体的大型多元化场所，运营面积达 4000 平米。会所拥有经验丰富的妇产、儿科等资深护理人员，专业护士组成的护理团队全天候护理母婴健康。安诗国际强调孕前体质调理和产后身体恢复，营造产妇和新生儿安全温暖的港湾等类家庭的情感氛围。



(图八：安诗月子生态图 周群英拍摄 2019 年 5 月)

安诗的专业团队包括护士团队、护理团队、营销团队和医生团队。护士团队，由1名护士长和5名护士组成，均持有上岗资格证书。她们主要负责宝妈的身体康复，如会阴侧切/撕裂、剖腹产伤口消毒等护理工作。她们每天跑房间查房，检查宝妈是否堵奶、新生儿脐带有无感染、黄疸水平的高低等。护理团队有40人，她们被称为“专护师”。和月嫂一样，专护师的工作内容是护理母婴，但月嫂是一对一的家内服务，专护师可能是一对一，也可能是呼叫式的，即几个专护师共同护理几对母婴，一般情况是二对二。此外，专护师不需要为产妇做营养餐，而这却是月嫂十分重要的工作内容。第三，月嫂的雇主是某个家庭，专护师的雇主的月子会所。可以说，专护师是在月子中心工作的月嫂。营销团队有3人，负责机构宣传与招揽客户，有时也去医院接宝妈入住会所。和上述全职团队不同，医生团队是兼职的，他们多为附近医院的儿童或产科大夫，每周来会所查房一次，每次耗时一天。

家庭内部资源的分配给予了产妇选择月子中心的可能，通过对月子空间的控制与陪伴者的选择，实现了一种文化上特定的权力再生产。布朗认为，任何特定社会中，一定数量的亲属关系背后总是存在一定的社会目的，即这些关系是与一定的权力和责任或一定的行为模式联系在一起的。^{①②}多数被访者表示亲妈陪伴的多。周俊说：“会所里没啥活干，主要是聊聊天、逗逗孩子、给自己洗洗内衣之类的，亲妈陪护比较轻松和自由，婆婆陪伴不如不陪”。照顾者安排的新趋势对婆婆来说既是解放也是剥夺。一方面婆婆可以从繁重的家务劳动和育儿艰辛中解脱出来，另一方面也失去了仪式从情感层面给予参与者的颇多满足。^③婆婆们权力的丧失经历了两次：一次是分娩空间的医疗化，助产的权力让渡给了医生和助产士；二是月子空间的转移，照顾产妇和喂养孩子的权力交给了专护人员。此外，产妇还通过调动姻亲关系，即母亲陪伴和家人看望，来巩固自己的权力。婆媳关系和母女关系随着空间的转移发生变化。^④个体与商业组织间的购买与消费的关系严重挑战了传统婆媳间互惠关系为主导家庭关系的格局。商业组织为协调婆媳关系提供了结构性基础。传统的亲属关系结构日益瓦解，等级、顺从、尊卑等既定规则已不再奏效。迅速崛起的年轻女性被视作对社会稳定的威胁因素。价值冲突造成紧张气氛，使处于社会顶层的人感到恐惧。^⑤

此外，装帧精美的房间，资深营养师搭配的合理膳食和经验丰富的专护师为宝妈和宝宝提供专业护理——省时、省事、省心，不委屈自己等因素是多数产妇选择月子中心坐月子的原因之一。二胎妈妈普遍经济基础较好，且有了头胎的体验，她们对月子中心的接受程度更高。毕竟，与雇佣月嫂相比，月子中心各种专业人员各司其职，月子生活井然有序。周俊这样跟我描述她在会所的月子生活：

^① [英]A.R.拉德克利夫-布朗：《原始社会结构与功能》，丁国勇译，江西教育出版社2014年版，第47页。

^② 荣树云：《社会转型中杨家埠木版年画的艺术人类学研究》，中国艺术研究院博士论文2017年。

^③ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社2015年，第18页。

^④ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社2015年，第118页。

^⑤ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第115页。

“金豆宝贝”的月嫂有两种：“一对一”和“二对二”。“一对一”的贵，我选择了“二对二”的套餐。孩子可以放在自己房间，也可以托管到宝宝房。奶瓶喂养的宝宝需要把奶瓶、奶粉和尿不湿带到宝宝房。母乳喂养的宝宝，到点月嫂会把孩子抱回房间来吃奶。

我的宝宝也托管，主要是夜里托管。因为我太困了，孩子太闹，没办法，只能送过去，她2-3小时吃一次奶，吃完后抱走。我去托管室外面观察过，里面的阿姨也抱孩子，抱着孩子悠。阿姨送孩子来（吃奶）时会和我沟通孩子在托管室的情况。阿姨主要是换尿布、洗屁股、护理脐带、拍嗝、洗孩子衣服，她们平时待在宝宝房或护士站，随叫随到，类似于护士。

中心每天给孩子洗澡，洗完后给孩子做抚触、剪指甲、掏耳朵等。前期测黄疸、每周二次。（中心）请医院的医生来测的，如黄疸高，会建议去医院复查。我孩子是母乳性黄疸，医生建议断奶换奶粉（后），黄疸指数就降下来了。在中心的后两周，孩子有早教课，孩子和妈妈一起参加，主要是听听音乐，带孩子做游戏，比如告诉孩子头、眼睛、在哪里？盖房子，怎么盖房子？快满月时，中心有摄影棚，可以给宝宝拍照，收费项目，但免费送1个摆头。摄影棚是和外面机构合作的。

理疗室每天消毒，宝妈上午、下午都可以去。项目分为免费和收费两种。免费项目主要由仪器提供，比如可以加热和按摩腰肩等部位的烤电仪和按摩仪。我第一周每天来理疗室烤电。典型的收费项目是通乳，可以办2000元的卡，一次合300块。在中心的后两周，妈妈可以上瑜伽课，这个是免费的。满月有发汗项目，收费的。中心会举办满月party，主要邀请会所的家庭参加。

饮食方面参照台湾的月子中心，一天六顿。

早餐：7点，面食为主，厨房送到房间，杂粮小馒头、粥、素材、汤。

加餐：10点，①第1周有中药熬的生化汤，1份水果（常温的，香梨、草莓、火龙果等）1个餐包。②牛奶，主食如果不够，量管够。

午餐：12点，米饭为主，①素菜、肉、汤（排骨汤、羊肉汤、鱼肉汤，荤汤不油腻。素菜包括青菜、豆腐、胡萝卜、西葫芦等）。②主食（杂粮米饭）。

加餐：15点，红薯、蒸南瓜，没汤。

晚餐：17点，面食为主，杂粮馒头、粥、素菜、面条（但少）。

加餐：20点，面汤、馄饨、饺子、醪糟汤（一小盅），较少，面片。

饮食方面整体较素，肉以鸡肉、纯瘦肉为主。相比平时，更软些。陪伴者有家属餐，需单交钱。量挺大的，管饱管够，我一般吃不了这么多，尤其是晚上，我本来就胖，不想再长肉。我现在特发愁长出来的肉如何下去。

构成了这位被访者月子生活的意义中心，那些超越性的价值，如道德母亲、传宗接代等观念日渐衰落。身体康复和形态恢复、家庭关系和谐与有序变得更加重要。在她看来，坐好月子、恢复身体、养育孩子是月子生活的意义中心。此外，现代自然科学与现代社会

组织经由传统生育仪式奇异组合，表现为会所提供的服务不仅具有康复的功能性，而且用现代仪式测量产妇体质，并提供个体化项目，构建产妇满意的月子体验。针对多数产妇普遍遇到的涨奶堵奶等身体疼痛问题，中心提供足不出户的乳房护理，直接应对产妇无法回避的喂奶恐慌。

安诗国际喊出“拥有健康的身体、培育智慧的宝宝、成为美丽的妈妈”的口号，充分迎合了中产阶层关于产后生活的全部想象：她们希望月子期间轻松舒适、休息充分、睡眠充足以保障身体快速恢复；通过母乳喂养体验和履行母职角色，建立亲密的亲子关系；从传统的依靠老人的经验照顾、复杂难处的婆媳关系中解放出来。这一洞见对于理解月子仪式的空间演变对其社会动态和形成家庭认同的影响很有帮助，“空间及其政治性的组织形态不但表现为社会关系，而且反作用于社会关系”。^①当我问及“选择月子中心的理由有哪些”时，会所的销售人员、实际管理者和入住会所的产妇分别有以下回应。

安诗国际会所的销售翠儿：第一不用担心观念不和，老人不用受累，老公不耽误工作，大宝也能一起住。第二，不用担心月子餐吃什么，定制化一日六餐，260多种食材组合，营养美味又均衡。第三，不用为产后身材恢复忧虑，数十项产后恢复项目，还有一对一瑜伽指导。第四，不用为宝宝夜里哭闹烦恼，专护师24小时照顾宝宝，全方位呵护宝宝。第五，不用担心母乳不足，韩式桶谷式通乳有效解决乳汁问题。

马红，东北人，安诗国际月子会所总经理，法人是其丈夫，马红是日常运营的实际管理者。对于同样的问题，她这样回答：来月子中心的有三类人：一类是家里无老人或老人年纪大，老公工作忙，没人照顾选择月子中心；另一类是家里有老人，但婆媳关系不好，为避免加剧婆媳矛盾选择月子中心；还有一类是来会所学习科学育儿理念和方法，一些年轻的宝妈不懂育儿，即使孕期看了书，也是一头雾水，所以选择月子中心。

来月子中心最大的好处是解放家人。在家里坐月子，一大家子的生活都乱了，其中受影响最大的是宝爸，他白天要上班，晚上必须得睡好。孩子在家里，他肯定休息不好，这肯定会影响工作。其次是老人，老人既要带孩子又要照顾宝妈，一天下来，很忙碌没有时间休息。况且，有的老人30年没有接触过小孩了，看到那么小的婴儿，不敢摸也不敢抱。现在的育儿理念跟过去完全不一样了。孩子的到来，是件喜事，但一家子的生活也全乱套了。如果孩子不好带，颠倒了（白天黑夜），全家都休息不好。

有些家庭签了月嫂，但意外情况挺多的。比如月嫂临时生病，或其他突发事件，不能按约上户。也可能宝妈与月嫂磨合不顺利，中途需要更换（月嫂）。这都给家庭正常生活带来影响。来到我们会所，我们有专业团队照顾宝宝和宝妈。宝妈有任何育儿问题都可以找专护师或护士长或我们其他人，我们会详细解答和帮助。即使出了月子，我们（的服务）也一样的。

河南郑州受访者周俊，育有两个孩子，老大和前夫所生，老二为再婚后所生。她告诉

^① [美]张鹏：《城市里的陌生人：中国流动人口的空间、权力与社会网络的重构》，袁长庚译，江苏人民出版社2014年，第94页。

我生老二选择月子中心的理由：

我在“金豆宝贝”坐的月子。选择它是因为离家近、离我生产的妇幼保健院也近。选择去月子中心坐月子是因为我觉得月子中心好，不要操心，只需要喂奶，享受服务，有种消费者的优越感。在中心，我是接受者，不懂可以问，她们会教我。我宝宝每天拉10几次，屁股红，月子中心会推荐效果好的药：比如爽身粉、严重时用蒙脱石散粉，不严重用紫草膏、护臀膏等。育儿过程中遇到的问题，月子中心能又快又好的解决。月子中心（的人）经过培训，人家更专业更科学。

我公公已经过世，婆婆年纪太大在老家。即使他们身体好能看孩子，我也不让他们掺和我的家了。我前边离婚就是因为公婆来照看孩子，矛盾太多，没法生活才离的婚。两辈人的理念差得太远了，没法沟通。（前）婆婆坚持老观念，她坚持要睡头、捆腿等，心累。毛毛（与前夫所生的大儿子）是4月28（公历）生的，天逐渐热了，我（前）婆婆恁是一个月没给孩子洗澡。她不愿意洗，怕孩子着凉。她也不会。直到我妈（亲妈）来了后，才给孩子擦洗，抱到外面见见阳光。她（前婆婆）也不愿意用尿不湿，觉得不透气，不舒服。她坚持用旧床单、旧衣服做尿裤子。我觉得不用尿不湿，孩子睡不好觉，夜里容易多次醒。婆婆不听我的，坚持不用，我反对无效，但心里不舒服。

爸爸（现任丈夫、老二的爸爸）知道自己啥都不会干，他坚持要到月子中心，他觉得省心。建档他也坚持去私立医院，圣玛妇产医院，这家医院的产检和生产套餐是16800元，配套有月子中心29800元。他觉得他弄不来，也不想操心，他分担不了月子里的事，他不会。我老公做这些事（家务事）的能力很弱。我觉得他坚持去月子中心，一方面是心疼我，另外可能也怕以后矛盾，两者都有的心理。我老公主要负责买东西，比如尿布、奶瓶、日用品、水果等送来中心，保障我们的后勤。他每天下班后来中心看看我们，逗逗孩子聊聊天。他有自己的公司，不能因为孩子影响他工作。但孩子上户口、报社区、起名字等那些事情都是他去做。

米歇尔·德·塞托在《日常生活实践》提到，在人们的日常生活中存在着规训和压迫体系，也同样存在反规训、反压迫的体系，当人们感到压迫，就会在既定规则中寻求个人的生存空间。^①父权不仅对儿孙有作用，对他们的妻子也有效。女人婚后要像丈夫那样顺从和孝顺他的父母。在中国农村，婆婆是非常专制的人，既严厉对待儿媳妇，也经常让儿子处于不快的两难境地。^②传统的婆媳权力关系不对等，常常是婆婆挥舞铁棒和媳妇温驯顺从，媳妇被想象成专横婆婆压迫下忍气吞声的奴隶。但庄士敦在威海卫发现，儿媳妇并不总像中国法律和社会观念所希望的那样，温驯并遵从她们的公婆。有时泼辣倔强的媳妇可能成为家中的完全支配者。^③家庭内部的精神张力表达了家庭成员的关系、权力与秩序。然而，

^① 李才香：《“回娘家”习俗的变迁及其对女性生活空间建立的意义——基于三代农村女性的田野研究》，《湖北民族学院学报》2019年第1期。

^② [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第137页。

^③ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第104、137页。

即便是在现代“媳强婆弱”关系中，由于月子里媳妇身体虚弱、行动不便，无奈只能仰仗婆婆的照顾。由于，产妇与公婆来自两个家庭，生活行为习惯、育儿理念与方法均不相同，在同一屋檐下共处易产生冲突与矛盾。不同代际群体和社会阶层对家或者家庭有不同的想象，她们把这些想象作为各自的文化武器。^①

代际价值观念转变理论认为，中国正在经历代际价值观转变，较年轻的群体比他们的长辈更明显倾向于平等、科学和现代等话语。年老群体强调的“物质主义价值观”和年轻群体接纳的“后物质主义价值观”之间的差异是明显的。“后物质主义价值观”与消费、平等、科学、现代等取向紧密相连。^②价值观转变的进展是缓慢的，但这一缓慢的变化正在重塑家庭结构与社会生活。周俊与前婆婆育儿理念的冲突甚至成为家庭破碎的直接原因。在现任丈夫的支持下，周俊通过选择市场第三方机构服务来替代家庭照顾，既解放了“照顾能力弱”的丈夫，也解决了代际冲突的潜在危机。^③用消费的方式购买产后护理服务，保持婆媳既有的距离，维系正常的家庭关系。这样的想法，也得到丈夫的理解与支持。冲突亦是好的，冲突能推动变迁。^④月子中心提供了可能规避家庭矛盾的产后服务空间。照料空间的转移对社会关系的内容与结构产生重大影响，反过来，家庭结构的新形态和新关系也影响个人的行动和选择。微观事件与宏观结构在互动中重塑彼此。

3、消费组织与新型控制

月子中心作为一种新的商业组织形式，暂时无法清晰的纳入现有的社会、空间秩序之中，它既不是医疗机构也不是康复机构，而是养护机构，暂时不被看作是城市社会的一个“真正的”组成部分。然而，从消费的角度来看，月子中心本质上是个消费场所，将结构上位置相同的个体聚合在一起，超越了家庭的壁垒与界限。现代消费主义激发的需要源自人的自尊(amour-propre)，人类自身在历史中创造出来的新需求具有无限弹性，无法从根本上得到满足。现代经济极具效率且不断革新，总在满足此需要的同时生产出新的需要。新的需要与需要的满足之间持续地存在着鸿沟。^⑤仪式具有提升个体社会地位的功能，依靠仪式，个体脱离先前所在的地位，拥有新的身份，即消费者身份。角色与个体挂钩或解挂的社会过程会造成紧张感，因为有人获得权力意味着另一些人失去权力。^⑥

消费理念和消费方式的变化，表现为过去视为奢侈品的东西，逐渐成为普通中产的日常用品。这种现象在服务购买的消费方面最为明显，且与城市化背景下农民工进城务工息息相关。当人们习惯购买服务消费之后，消费行为与消费理念也随着改变。服务消费在具有常态功能之外，同时具有塑造形象、构建身份等社会学意蕴。正如布迪厄认为现代社会

^① [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 123 页。

^② [美]罗纳德·英格尔哈特：《现代化与后现代化：43 个国家的文化、经济与政治变迁》，严挺译，社会科学文献出版社 2013 年，第 2 页。

^③ 赵芮：《新老博弈：商业化坐月子与家长权威的式微》，《思想战线》2016 年第 4 期。

^④ [英]劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻（1500-1800）》，刁筱华译，商务印书馆 2011 年，第 1 页。

^⑤ [美]弗朗西斯·福山：《历史的终结与最后的人》，陈高华译，广西师范大学出版社 2014 年，第 103 页。

^⑥ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 61 页。

中，特定的消费方式成为日常生活中区隔社会不同阶层的重要符号。^①消费社会中消费者不仅对具体的物的功用或个别的使用价值有所需求，而且对商品所赋予的意义有所需求。^②商品的使用价值及其所依附的象征意义在现代社会中成为身份认同、阶层流动的重要方式。

通过调查与访谈，我试图了解：在这个新形成的商业组织中，传统的规范与禁忌如何呈现，新的秩序如何建立与维持，又形成何种新的社会结构。以探视制度为例，下面是马总的一段访谈记录：

我每天都发愁，月子会所不是医院，不是疗养院，也不是养老院，我们的定位是养护机构。月子里的宝妈和宝宝比较脆弱，需要静养（隔离），但是探视的管理两难，严格和放松都不行。管严了客户觉得会所没有人情味，况且会所也没有医院那样的权威。管松了什么人都来（探视），担心交叉感染，风险很大。我的压力非常大。首先，不让老人探视肯定不行，家里生了孩子，老人高兴，肯定要探视的，尤其一些四代同堂的。从宝妈来说，我给家里生了孩子，老人（尤指公婆）不探视意味着受婆家轻视，会有怨气的。其次，不让老大探视更加不行。有的老大离不开妈妈，是住在这里的。现在二胎多，老大要么上幼儿园，要么上小学，总之在学校的多，学校的病毒较集中，生病有潜伏期，防不胜防。现在是春天，病毒多，人来人往的容易交叉感染，担忧孩子生病和宝妈生病。

所里制定详细的探视及陪护安全管理规定（见附录五），我们不能阻止他人来看望产妇，但我们将探视时间安排在上午和下午，避开午休和晚上。要求探视者在一楼电梯口时进净化室360度吹淋5秒钟，吹掉身上的尘土，然后换上鞋套、戴口罩、洗手、把外套叠好（把外套的外层叠在里边）。然而，有的宝爸感冒了但隐瞒不说，传给宝妈，影响亲喂（母乳喂养），多余的奶水排不出去出现乳房堵塞，等等。我们毕竟是养护机构，没有医院的那个权威。医院的探视制度很严格，并且能够执行。我们的探视和陪护制度执行起来很困难，只能灵活掌握。

在会所，细致的探视和陪护规则，如对探视人数、自带食品、夜间陪护等，实质上是对产妇吹毛求疵的监督，并很快成为一项世俗化的内容。产妇从传统主义的束缚中解放出来，进入一种新型的控制体系。新的规范需要封闭的空间，规定出一个与众不同，自我封闭的场所。^③无论如何，始于城市的“月子中心”正在动摇着中国社会自古以来父系为主的家庭和社会结构，加上年轻产妇远离乡土生活经验，使得婆婆主导的地方性知识在传统的血缘与地缘高度重合的亲戚社会结构无以延续。

^① 张小莉、李玉才、孙学敏：《当前中国农村结合高消费现象的社会学分析——基于炫耀性消费理念的视角》，《农业经济》2017年第1期。

^② 张小莉、李玉才、孙学敏：《当前中国农村结合高消费现象的社会学分析——基于炫耀性消费理念的视角》，《农业经济》2017年第1期。

^③ [法]米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成等译，三联书店2015年，第159页。

（二）请人坐月子：有偿照料

生育政策的调整与月子中心的兴起，相伴而生带来巨大育婴师需求，形成了规模化的身体消费产业链，消费者多为 20-40 岁的中产女性。^①母婴照顾行业根据从业时间的长短、拥有证书的多寡及其含金量将月嫂划分为初级、中级、高级、金牌、首席五个等级，2016 年的服务价格依次为 0.88 万元、1.28 万元、1.68 万元、2.08 万元、2.48 万元。^②远高于全国平均工资水平，但城市家庭聘请月嫂的比例在大幅上升，好月嫂供不应求。家政服务可以被视为家务劳动的社会延伸。在家务劳动的层级系统里，包括照料的、干家务的和钟点工。照料者以照料婴儿、老人和病人为主，地位和工资相对较高。20 世纪初北京奶妈的工资是普通女佣的三倍。主人家还会给她提供住处、衣服和年节礼物，甚至在结束雇佣时还送她一块地作为补偿。^③她们熟悉月子中的禁忌规范，完全按照规矩来，工作极为辛苦，但酬劳也是一般女佣的两三倍。^④

私人照顾服务市场的发展催生了育婴师这个职业，然而，育婴师资格的获取却简单随意，常见的路径是“缴费-培训-发证”，考试时有时无，或形同虚设。育婴师对新生儿抚触等新的技巧掌握得并不熟练。中青家政的老师^⑤指出：培训有两种，专业培训和日常培训。专业培训主要由家政培训学校主办，请专家讲授，收取一定的费用，考核合格颁发证书。日常培训主要针对家政工上户中遇到的具体问题，老师给予随时解答，包括与客户的相处、育儿技术等等。伴随客户的要求越来越高，月嫂行业提供的附加服务在不断的增加，比如营养配餐、产后体形恢复（操）、手法催乳、双胞胎护理、早产儿护理，等等，用户对月嫂护理质量、专业程度要求也水涨船高。一般来说，育婴师对孕妇饮食的宜忌和营养搭配得心应手。这可能与人类所有的经验都具有可传递性有关。^⑥正如列维-斯特劳斯所言，语言就是一台时间机器，它让跨越代际的社会习俗得以再现，同时也让过去、现时和未来之间的分化成为可能。^⑦她们将自身的产育经验结合专业培训应用到服务的城市家庭。

她们根据时间进程将产后饮食与行为方式进行区分。产后第一周：排恶露。主要食用一定功能的康复食物，帮助产妇排气、愈合伤口、收缩子宫、活血化阔、促进恶露排出。这周主食和副食以流食为主，安排生化汤、麻油猪肝、薏米饭、红豆饭、米酒等，这样的食物搭配可帮助产妇恢复伤口和排除恶露。产后第二周：通乳腺。多数产妇产后第三天开始下奶，母乳喂养过程中常见的乳房肿胀问题是这周新手妈妈可能需要应对的。中国传统

^① 闫臻：《月子中心消费叙事：从“代际情感交换”到“经济消费认同”的女性身体建构》，《中国青年研究》2018 年第 7 期。

^② <http://www.jtjw.com/html/yuesao/>

^③ [美]陈为坤：《劳作的女人：20 世纪初北京的城市空间和底层女性的日常生活》，三联出版社 2015 年，第 60 页。

^④ 翁玲玲：《麻油鸡之外——妇女作月子的种种情事》，稻香出版社 1983 年，第 42 页。

^⑤ 笔者注：家政工称呼家政公司的工作人员为老师。

^⑥ [英]安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同：晚期现代中的自我与社会》，夏璐译，中国人民大学出版社 2018 年，第 22 页。

^⑦ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (London:Allen Lane, 1968).

观念认为初乳不好，因而很多家长在新生儿刚出世的几天内不喂母乳，这增大了乳房肿胀的可能性。鉴于此，本周的食谱安排会添加些药食同源的通乳食材，如通草、王不留行、蒲公英等。产后第三周：补气血。经过前两周的调理，产妇伤口疼感减弱，泌乳量增加，胃口明显好转，可以安排木耳、猪腰、猪肝、大枣、桂圆、苹果、梨、香蕉、红糖水、芝麻等食物，宜多样化安排忌偏食。产后第四周：催奶。孩子的胃容量增长，奶量需求跨越式增多，这时，宜服用鲫鱼汤、猪蹄汤、蛋花汤、排骨汤、鸡汤等催奶汤。如果奶量不够，则可用通草、王不留行、蒲公英、黄芪等中药入汤催奶。民间认为公鸡汤胜过母鸡汤，喝汤应该汤和料并食。

表一：坐月子的理念与饮食重点

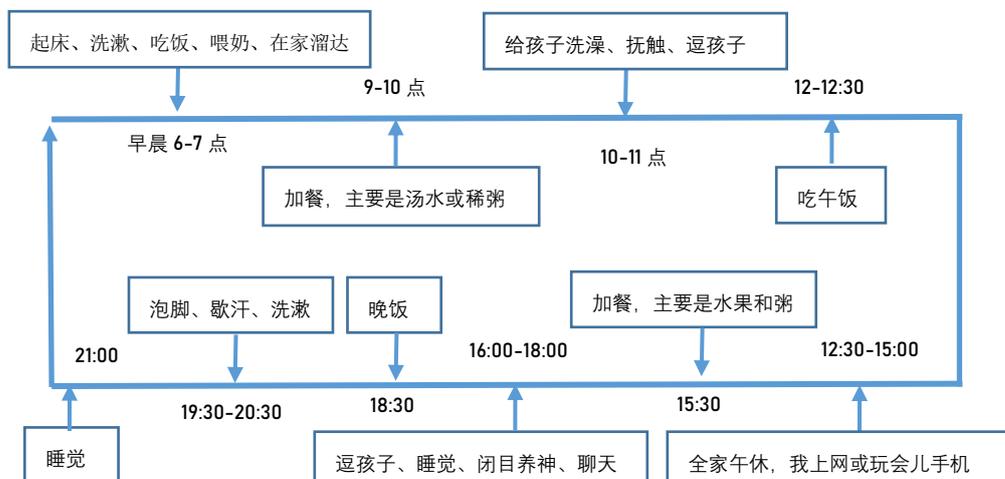
	理念	饮食重点
第一周	以排（排除恶露/褥汗）为主	生化汤、麻油猪肝、薏米饭、红豆饭、米酒等
第二周	以通（疏通乳腺）为主	通草、王不留行、蒲公英等
第三周	以补（气血）为主	木耳、猪腰、猪肝、大枣、桂圆、苹果、梨、香蕉、红糖水、芝麻等
第四周	以催（奶）为主	鲫鱼汤、猪蹄汤、蛋花汤、排骨汤、鸡汤等催奶汤

被访者陈融，育有两个女儿，大女儿 2017 年 11 月 28 日出生，小女儿 2019 年 9 月 3 日出生，都是顺产。怀老大时她被确诊为孕期糖尿病，住院期间（分娩和中期保胎），她订了糖尿病孕产妇专供套餐。生老大时她在医院住了三天，生老二时产后第二天出院。她说二胎实施后，产科床位供不应求，两次都是被出院。老二出院后隔天又回到产科采足跟血。陈融两个月子都请了月嫂，下面访谈记录的是她的第一个月子。

我下午出院，月嫂第二上午入户。根据劳动协议，她连续工作 26 天，休 4 天。^①我觉得我坐了 26 天月子，医院的 3 天不知道算不算坐月子，主要是月嫂和我妈（亲妈）照顾。对月子里的注意事项我坚持了 42 天。月嫂主要负责看孩子、做饭（产妇餐和全家）。我妈负责买菜、搞卫生和手洗孩子衣服、尿布等。老公正常上班，下班回家逗孩子，学习怎么带孩子，主要学习怎么给孩子洗澡和换尿布。我被确诊为孕期糖尿病，即使产后，饮食忌讳也很多，直到产后复查。医生说只有产后复查血象正常才可以正常饮食。我找的这一个月嫂有护理孕期糖尿病产妇的经验，她知道“主食少、水果少、少食多餐、少油少盐”的原则。她准备的主食以杂粮为主。菜里如果有土豆、山药类淀粉多的食材，她会叮嘱我减少主食的摄入量。她基本不会熬纯白米白面的稀粥。月子里饮食和行为我基本听月嫂的安排，但如果觉得她的做法不对，我有疑惑，就会问为什么要这么做？或者我觉得她的做法不妥，

^① 笔者注：北京的月嫂一般是单休，即每周休 1 天。她们一般连续工作 26 天，休息 4 天。休假方式可以根据客户的要求进行调整，但北京的客户一般选择连续工作 26 天、休 4 天的这种模式。

我会和月嫂沟通。我是 56 天去（医院）复查的，因为 42 天（恶露）没干净，我延长到 56 天才去复查身体的。这也是我产后第一次出门。



图九：陈融月子里的一天

山东被访者于诗怡也是请月嫂照顾坐月子。她 1990 年 9 月出生，汉族，本科文化水平。育有一个女孩。她说：“我坐了 30 天月子，在自己家坐的。请了住家月嫂照顾，她每周休息 1 天。家务和照看孩子都是月嫂负责。丈夫负责采购，打扫卫生，晚上回家会照顾宝宝。我和月嫂住在一个房间里，分两张床睡，孩子睡在自己的小床。月嫂周末休息时我自己带孩子，老公干家务兼带孩子。月子期间，我和平时一样梳头刷牙，每天洗澡，隔两天洗头。月嫂让洗。长辈不在家里，她们不知道，但如果知道了我觉得也让洗吧。现在坐月子都比较科学，不像以前迷信。月子里主要是睡觉、吃饭、喂奶、睡觉这样循环。我的房间一般都开着门，月嫂说房间可以换气，但是拉上窗帘开窗（风不会直接吹到自己）。我坐月子是夏天，天天开窗。后来再热就开空调了。我在医院住了五天。月嫂说月子里可以出房门，但最好不串门。我觉得我体力不够，需要多休息。我二十天的时候出门去机构做了‘发汗’的项目。”

月嫂有大量的工作要做。产妇提出安排与要求，月嫂负责执行与落实。住家月嫂需要照顾产妇（伤口护理、疏通乳腺）、护理婴儿（吃喝拉撒洗澡）、烹饪餐食（产妇的、全家的），有的甚至还需要搞卫生洗衣服等，所有私密的身体活动和生活必需品都由她来照料。本质上，她从事将自然转化为文明的责任，这是全世界低阶层人普遍从事的工作。^①与月子中心资源和人力各司其职的护理模式相比，住家月嫂的工作内容需要细致入微和面面俱到。当然，住家月嫂的薪资水平也略高于会所的护理人员。无论家里坐月子还是月子中心坐月

^① [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社 2011 年，第 200 页。

子，绝不仅仅取决于家庭的经济状况，同样也受到传统影响的制约。^①需要指出的是，花钱坐月子只是少数现象，整个妇女阶层仍以老人伺候月子为主。但中产阶层的价值观和消费观开始创立并广泛影响现代社会，且传播给社会中的其它阶层，进而成为一种跨越阶层或城乡的观念变迁趋势。但即便是在会所，伦理道德制度也被人们看成是神圣不可忤逆的，加上社会流行的看法和舆论，传统习俗依然顽强生存着。

毋庸置疑，会所坐月子与请人照顾坐月子在意义表达上千差万别，但在消费模式和生活方式上的趋同性很显著。体现了从“生存消费”向“发展消费”转变，从“耐用品消费”向“服务类消费”转移，遵从了“衣食-住行-康乐”的演进路径。服务消费代表了消费结构转型升级的趋势与方向。消费市场通过诱惑性的消费文化而非强制性的国家权力来实现社会整合。消费社会的来临意味着社会整合的核心统治模式发生了实质性变化。国家丧失中心地位的作用，权力中心转移到市场领域。^②人们在消费市场上具有充分的空间，无论生活方式还是与社会的联系都以消费为纽带。消费既是满足物质欲求或精神需要的行为，也是对象征物进行操纵的行为。在生活层面，消费是为达到建构身份、建构自身亦即建构社会关系为目的的行为。在社会层面，消费是为了支撑体制、机构等的存在与运作。女性经济与人格的双重独立是动摇老人伺候月子的社会惯习的动力机制，也间接支持了年轻人婚后新居制的普遍选择，这是花钱坐月子在城市兴起的结构性原因。月子中心兴起的表象之下，其内在制度和深层观念发生了根本性变化。

（三）科学坐月子：理念创新

无论是会所坐月子还是请人坐月子，都意味着仪式主体接纳科学坐月子的理念。月子中心既提供产妇护理和婴儿照料服务，也为仪式主体提供科学系统、个性化趋势的母婴呵护。这些先进的理念既迎合了现代中产女性对身体管理的需要，也顺应了中国社会和家庭对孩子的期盼与重视。城市的中产阶层将医学知识和书本知识变成地方知识来加以传播。他们受西方观念的启发，在自己的历史中寻求新的社会意涵。他们将认知革新和重建历史联系起来，通过创造性地再生产旧知识来产生新的知识体系。^③然而人们在日常生活中整合经历或赋予旧知识新意义的时候，很少意识到自己是文化的建构者。^④

医院是影响、塑造和改变女性如何选择坐月子方式的重要场所。产检、孕妇课堂和育婴书籍是传递科学信息的载体。医生利用其身份的权威性，通过产检互动过程同时传递科学坐月子的理念和方法。医学权威在产检中以医生和护士的职业身份出现，他们在与病人的互动过程中同时教育产妇如何科学坐月子，并向老一代的婆婆们介绍科学坐月子以便纠

^① [德]里夏德·范迪尔门：《欧洲近代生活：家与人》，王亚平译，东方出版社2004年，第14-15页。

^② [英]齐格蒙特·鲍曼：《工作、消费、新穷人》，仇子明译，吉林出版集团有限责任公司2010年，第2-5页。

^③ [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社2011年，第8页。

^④ [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第5页。

正她们的老旧观念。医学权威和科学知识贯穿了整个产检过程，孕妇在医院遭遇的西医关于产后护理的知识体系和亲身感受影响其坐月子方式的选择。如果说产检传递科学坐月子理念的时间有限，那么，孕妇课堂则保证了时间的充裕性，成为传递“科学”坐月子的中心场所。在北京，虽然不同的医院对听课的次数和内容要求各异，但参加孕妇课堂是医院建档和分娩的必要条件。以北京某三甲医院为例，该医院规定所有在该院建档的孕妇必须参加至少二次孕妇课程，并加盖听课印章，否则不予办理建档手续。另一家著名的三甲医院，规定孕妇在孕早期、中期和晚期各参加至少一次孕妇课堂，否则临产时不予安排床位。孕妇课堂欢迎产妇的陪伴者和新生儿的主要照顾者参加。各医院孕妇课堂课程设计各不相同，但基本都包括孕妇营养保健、产检流程、临产准备、新生儿护理、科学坐月子等内容。讲授这些课程的医务人员包括妇产科护士、内科医生和儿科大夫，这些专业人士通过医学权威把科学坐月子的理念和具体坐月子的方式传递给准妈妈和她们的照顾者。同时，孕妇课堂将医务人员与病人的关系定义为老师和学生的关系，医学和教育的双重权威强化了科学坐月子的现代性观念，促进了月子仪式的嬗变。产妇及其丈夫对孕妇课程的反应是非常复杂的。一方面众多孕妇希望在生育之前寻求专业指导和建议。我访谈的对象中包括许多初产妇，她们对孕育和分娩过程既期待又忐忑，渴望医务人员的专业指导。另一方面，她们对老辈的传统坐月子经验将信将疑，不敢完全摒弃，原因是“月子病月子养”，中国的一孩政策致使每位女性只有一次坐月子的机会，所以产妇及其家人极其珍惜这个机会，害怕落下“月子病”。二孩政策的出台让很多中年产妇欣喜若狂，生老大时留下的“月子病”终于有机会通过坐月子来治疗了。医院成为传达“现代的”与“科学的”坐月子的中心场所。诗怡用孕妇课堂的医学权威来反对婆婆的“错误”观念，指出顺产妇女产后两周可以洗澡，但要注意保暖和避免感冒。在她看来，医学知识和科学技术远比婆婆的经验性知识有权威。^①和诗怡一样，家贝妈也拒绝她母亲那一代人“落后”的传统方式，转用一种最现代和科学的方式来恢复身体和护理孩子。家贝腊月出生，家贝妈坚持每日给孩子洗澡并做抚触、锻炼孩子单独睡觉的能力等，用实际行动践行科学坐月子的理念。受过高等教育的陈融认为育婴课堂传授的婴儿护理的技能比自己母亲和婆婆那一代的育儿方式先进。她反对用上一代的传统而落后的方式来抚养自己的孩子，即使父母信誓旦旦他们完全可以胜任照顾婴儿的工作，她也坚决聘请了月嫂伺候月子。因此，将医院工作人员和孕妇课堂视为科学坐月子的知识的来源。她们同时也是孕妇保健和婴儿护理书籍的忠实读者，这类书籍多由具有医学背景的专业人士组织编撰，从科学的角度全方位指导孕妇的衣食住行。调查显示，保健和育婴书籍成为准妈妈们孕期的床头必读物，她们相信，专家团队编写的书籍能帮助她们顺利成为现代母亲。

在国家、医院和书籍都积极倡导西医的背景下，人们对科学坐月子从陌生的疑虑不安，到逐渐接纳认同，甚至崇尚科学坐月子排斥传统坐月子，从政府到民间，观念发生了很大

^① 景军：《喂养中国小皇帝——食物、儿童和社会变迁》，钱霖亮等译，华东师范大学出版社2017年版，第176页。

的改变，国家话语和医学权威影响了孕妇们的决策。科学坐月子赋予了年轻一代话语权，同时也是老一辈妇女被动进入了偏向年轻人的科学场域。在这个文化场域中，年轻一辈成了长辈们的指导者，而后者往往感到无所适从。我研究的川村月子仪式见证了这一“辈分颠倒”的过程。在月子期间，年轻一辈要远比老一辈更熟知饮食安排和婴儿喂养的方式方法。透过坐月子方式的选择，国家权力延伸到了女性的分娩和产后恢复的私人领域。官方的行为方式与福柯对十八世纪欧洲的国家权力扩张和医学权力渗透所导致的家庭与儿童成为权力凝视对象的描述非常相似。在中国，透过围产期保健和科学坐月子宣传，国家权力也延伸到女性的生产领域。

月子会所的发展和“月嫂”队伍的壮大在一定程度上加快了科学坐月子的步伐。月子中心利用“科学”的象征意义，设计她们自认为“科学的”的“月子套餐”，将坐月子的方式与科学意识形态相互联系起来，打着“科学”的旗帜售卖昂贵的产品和服务。它以“科学”的名义批评传统妇女坐月子的习俗：如不洗澡不刷牙不洗头不下地等，乃是不好的行为习惯，应该摒弃，进而指出产后早下地有利于子宫复原、刷牙能保护牙齿等科学观念。对于减少用眼、躺卧也保持着警惕和戒心。传统习俗成为被诋毁的对象，现代医学实践就是以这个对象的反面来界定自己。^①这种变化有“新瓶装旧酒”之嫌，但在60后和70后女性那里盛行，这一时期无论是医学（医生）还是年轻女性都放大了“科学坐月子”的道德意蕴，把仪式实践当成了现代性和城市化的工具。她们要求模仿西方女性产后实践的呼声挑战着既有的女性产后行为规范。中国政府承认并试图规范这些呼声，授权医院开设孕妇课堂和社区医院产后入户访谈。年轻女性借由“科学坐月子”宣传她们自己对于媳妇和城市变革的新观念。她们也通过科学观念接受西方理性主义的价值观，并把它应用到自己的生活。当旧规范日渐式微，女性面临新的抉择，她们的自由和规矩都增多了。虽然传统坐月子仪式因不能适应新环境和新需求已不再受欢迎，但是科学坐月子却受到人们的衷心拥护。科学坐月子的观念作为一种意识形态嵌入日常生活的常规和琐碎中。^②

二、传统仪式的现代意义

月子仪式具有历史性、传统性和复杂性。许多曾经普遍存在的礼仪习俗变得面目模糊，令现代人倍感奇特。因为地域的差异，各民族与国家的风俗习惯也五花八门。社会是一种跨时空现象，具有过程性特征。社会的现在不过是一种处于已经发生的和将要发生的二者间的过渡阶段。社会的现在状态，既有过去的影响、痕迹和残留，又有朝向未来的萌芽和可能。^③那些被继承下来的信仰、知识、规则通过物质与观念的路径，不管过去如何被扭曲

^① [美]贺萧：《记忆的性别：农村妇女和中国集体化历史》，张赞译，人民出版社2017年，第236页。

^② [瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼：《美好生活：中产阶级的生活史》，赵丙祥等译，北京大学出版社2011年，第5页。

^③ 刘千业：《社会变迁视域下安慰凤台花鼓灯的传承》，北京舞蹈学院硕士论文2013年。

或重塑，它都进入到了现在。客观上，过去的物体被实体保存下来。主观上，过去的观念被记住并进入社会成员的意识中，成为共享文化的组成部分。^①礼仪系统为了适应环境，它会改变其中的一些方式；为了保持个性，每个社会警觉地维护着传统。^②礼仪是持续性的，因为它是一种预定的东西，它总是表现出秩序，并呈现出持久性，将过去、现在和未来联结起来。^③

在现代社会，巨大的变革已经使得很多规则和习俗变得多余，但它们当中的许多条条框框还没有被人们广泛认可与接受的新规则取代。这是更迭频繁的时代，旧的礼仪正在消亡，新的礼仪正在形成。许多令我们感到无常、不适和不满的规则，也随着这股洪流汹涌而来。我们视某些礼仪为一种空洞的形式，并进行抵制，且开始从主要原则上反对它们。^④人类学对身体社会性的研究从涂尔干那已略显端倪，他将人分为“普通的生理性身体和较高层次的社会化身体”。道格拉斯认为身体的表现是习得的，人类透过身体创造了社会秩序实践性是仪式的基础特征，仪式的实践性具有“再生产”和“再塑造”的属性，对社会关系的构建、社会秩序的维持和道德形象的塑造起到无可替代的功能。月子中心蓬勃兴起的背后，是人们对身体与秩序关系的重新反思。

（一）亲属关系秩序的重构

汉人社会的亲属制度包括宗亲关系和姻亲关系，尽管与宗族制度的严整和稳固相比，姻亲关系的秩序显得漂移不定，但汉人的亲属制度是一个整体。^⑤弗里德曼指出，宗族概念在中国的东南方要强于北方和中部地区。然而对北京这样的移民城市来说，“家族”的概念依然很重要。如果说传统农村社会已婚女性与娘家保持并不是很频繁的联系，但在人口结构呈少子老龄化特征的转型社会，娘家和夫家间的日常社交和情感互动迅速增长。女性的亲属关系网络不再局限于父系，而是延伸开来将妻子的娘家亲属也包括在内。眼下在现实当中社会联合主要是基于定义松散的双边（bilateral）或延伸的亲属关系。这种亲属关系的延伸也扩大了核心家庭的社会资源，而这些资源可以帮助她们在月子时期顺利有序通过。这些更具包容性的亲属关系为产妇顺利通过月子仪式提供了一种社会关系网络（social nexus）。

在宗族社会，产妇坐月子在家庭中进行，可谓“一人生产全家忙碌”。婆婆是照顾月子的第一人选。伺候月子实际是代际间非常有价值的交换。婆婆照顾坐月子蕴含家族责任和道德力量。如果婆婆不照顾儿媳妇坐月子，既可能面临村落社会的道德压力，也有未来儿

^① [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 56-60 页。

^② [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社 2015 年，第 6 页。

^③ [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社 2015 年，第 22 页。

^④ [美]玛格丽特·维萨：《饮食行为学：文明举止的起源、发展与含义》，刘晓媛译，电子工业出版社 2015 年，第 22-23 页。

^⑤ 刁统菊《华北乡村社会姻亲关系研究》，中国社会科学出版社，2016 年，序三。

媳妇不养老的风险。俗话说：月子仇，一辈子。月子仪式使血缘关系带来的社会责任代际传递。在现代社会，新的“坐月子”形态产生，“会所”坐月子和请人坐月子都属于花钱坐月子，蕴含了消费理念和消费方式的转变。消费具有满足需求、塑造形象、构建身份等多重功能。特定的消费方式成为日常生活中区隔不同阶层与身份的符号。在月子中心，产妇将生理身体（产后恢复）交由会所，社会身体（情感陪伴）交由亲妈。这种转变既揭示传统家庭关系遭遇现代性的冲击，也是人们化解可能会出现的代际冲突的策略。对于形态管理和身材恢复的态度与期望，必然与社会结构性因素有关。这些变化可能是对整个社会的一般性变迁的回应。

社会和文化变动的趋势常常被用来解释家庭结构的某些动态变化，但把注意力放在个体的规范与期望上不能触及问题的最终根源。这样做并不是忽视规范或文化解释的重要性，而且强调已经得到确证的社会学普遍原则：在行为、规范和价值上的群体变异，通常反映了不同群体接触接近特权和影响力渠道的机会上的差异。^①人类的生育受习俗和人的干预的制约。它绝不会是完全“自然的”，因为人类具有社会性和文化性的属性。^②生育使人类得以延续、文明得以传承，受习俗和制度的影响。文化限制了妇女的生育方式、如何生育、谁参与照顾、谁需要回避等。生育在与社会变迁的互动中逐渐发展出各种仪式，以表达特定族群对出生和生命的看法。^③如果说，传统坐月子的意义包括身体康复和关系重建。那么，花钱“坐月子”从香火延续和身份转换等超越性价值中“脱嵌”出来。人们的生活意义由绵延的宗族生活收缩到个体家庭。“只有千年的本家，没有千年的亲戚”的宗族观念遭遇前所未有的危机。“个体成为家庭的中心。个体形塑了家庭的面貌，而不是家庭决定个体的生活。”^{④⑤}个体成为家庭的支配性力量。花钱坐月子冲击了传统家长权威的同时，改写了姻亲关系的文化规定和实际表现。亲属制度单系偏重的性质经由仪式的发展表现为双系并重的趋势。

（二）照料理念变迁与养老

照顾劳动，既包括直接照料活动，比如给被照顾者洗澡、喂饭、带他们去看医生、和他们交谈以及与儿童玩耍，给他们讲故事等等，也包括与被照顾者建立情感上的联系以及对他们福利的关爱。^⑥照顾劳动与诸如买菜、做饭和打扫卫生等家务劳动区分开来。照顾劳动分为有偿和无偿两种。无偿照料劳动主要由家庭成员或亲戚朋友提供，有偿照顾通常由市场或以营利为目的私人机构提供。^⑦

^① [美]威廉·朱利叶斯·威尔逊：《真正的穷人：内城区、底层阶层和公共政策》，成伯清等译，上海人民出版社 2007 年，第 107 页。

^② 王政、杜芳琴主编，《社会性别研究选择》，三联书店 1998 年，第 61 页。

^③ http://blog.sina.com.cn/s/blog_9c9715b30101acpv.html

^④ 沈奕斐《个体家庭 IFamily：中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，三联书店，序一。

^⑤ 张乐天：《以个体化理论解读家庭的一次思想探险》，《中国妇女报》2013 年 5 月 14 日。

^⑥ 董晓媛：《照顾劳动、性别平等与公共政策——女性主义经济学视角》，《人口与发展》2009 年第 6 期。

^⑦ 董晓媛：《照顾劳动、性别平等与公共政策——女性主义经济学视角》，《人口与发展》2009 年第 6 期。

历史上，照顾劳动主要是在家庭中由妇女以无偿劳动的形式提供。在传统家庭向现代家庭转变过程中形成了新的家庭观：即强调家庭生活的神圣与纯洁、强调妇女作为母亲与妻子的职责。在中产阶级看来，妻子既是守卫道德的“家庭天使”，也是低劣感性的红颜祸水。这种家庭观是工业革命引起的资本主义社会新秩序的产物。^①女权主义认为，男外女内的性别角色分工方式将女性排斥在公共生活之外，照顾家庭和养育孩子与女性紧密联系，并被视为其道德责任。家庭观与性别观合谋将女性局限于家庭之中。人们常常把照顾他人看作是妇女天然的职能，把与照顾相关的问题看作是家庭和个人的私事。^②母亲和祖母是3岁以下孩子的理想照看者。^③家务劳动是不具技术和无需报酬的工作。无酬家务劳动的道德价值被用来合理化它的经济贬值。类似的情感价值与金钱价值之间此消彼长，也常被用来合理化照顾工作的低报酬。^④

现代社会人口结构少子老龄化转型、消费结构从“耐用品消费”向“服务类消费”转移，农民工进城并参与劳动力市场三重因素从需求和供给两侧推动了照料市场的繁荣。在城市，中产女性为缓解“贤妻良母”的性别规范与职场女性面临的“照料危机”(crisis in care)间的冲突，通过劳动力市场雇佣保姆分担照料压力。^⑤家政服务业帮助社会承担着料理家务、照料幼儿和老人的重要职责。^⑥在农村，务工妇女将孩子放在老家由祖父母或者其他亲人朋友帮忙照料。^⑦工作的父母越来越多地依赖于付费的市场提供照料服务。^⑧中产阶层雇佣底层女工应对照料危机，她们豁免家务劳动是以家政女工的参与为基础的。“性别平等”的实质以阶层不平等为代价。^⑨中产女性社会地位和权力的获得源于底层女性的权力让渡而非男性。女性化的家务劳动解放中产女性的同时，维护了性别从属关系。^⑩雇主与劳工在家庭场域互动的延伸，是公共领域不可消解的性别秩序与阶层冲突。¹¹

不论是家庭无偿提供的还是市场有偿提供的，对人的能力与福利都是非常重要的。¹²人类个体在生命周期的某个阶段，诸如儿童、生病或老年，需要他人的照顾。¹³儒家家族礼仪的规定表达了角色和关系重于年龄与性别，强调义务重于权利。¹⁴例如，母亲和祖母是儿

^① 李宝芳：《维多利亚时期英国中产阶级婚姻家庭生活研究》，社会科学文献出版社2015年，第9页。

^② 董晓媛：《照顾劳动、性别平等与公共政策——女性主义经济学视角》，《人口与发展》2009年第6期。

^③ 刘靖：《中国农村地区母亲劳动供给、非父母照料对儿童健康的影响》，载董晓媛：《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第248页。

^④ 蓝佩嘉：《跨国灰姑娘：当东南亚帮佣遇上台湾新富家庭》，吉林出版集团有限责任公司2011年，第26页。

^⑤ 周群英：《家里外人：家政工身份转换的人类学研究——以阈限理论为例》，湖北民族学院学报，2019年第2期。

^⑥ 王菊芬：《关于上海家政服务人员社会保障问题的案例分析》，载董晓媛：《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第117页。

^⑦ 刘靖：《中国农村地区母亲劳动供给、非父母照料对儿童健康的影响》，载董晓媛：《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第248页。

^⑧ 刘靖：《中国农村地区母亲劳动供给、非父母照料对儿童健康的影响》，载董晓媛：《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第248页。

^⑨ 沈奕斐：《个体家庭 IFamily:中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，三联书店2013年，第262页。

^⑩ 蓝佩嘉：《跨国灰姑娘:当东南亚帮佣遇上台湾新富家庭》，吉林出版集团有限责任公司2011年，第163页。

¹¹ [法]朱丽娅·克里斯蒂娃：《中国妇女》，赵靓译，同济大学出版社2010年，第75页。

¹² 董晓媛：《照顾劳动、性别平等与公共政策——女性主义经济学视角》，《人口与发展》2009年第6期。

¹³ 王菊芬：《关于上海家政服务人员社会保障问题的案例分析》，载董晓媛：《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，经济科学出版社2010年，第117页。

¹⁴ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第45页。

童照看的理想人选，婆婆是当仁不让的月子照顾人选。在现代社会，仪式照顾者的安排呈现出情感与年龄重于角色与关系，例如，会所坐月子，亲妈是理想的陪护者；共同照顾型中，婆婆照顾孩子和亲妈照顾产妇是理想分工模式。在照顾者的选择中，是否退休成为关键因素。国才少儿大学^①的李老师和我聊天时说道：“我在这里是边干边看，我女儿27（岁）了，成家了，准备要孩子，如果她怀孕了我就辞职去照顾她，她婆婆刚50（岁），不到退休年龄。我们双方都是一个孩子，没得选，只能是我。”女性从婚姻体系获得的角色，诸如女儿和儿媳、母亲和婆婆、妻子和侍妾等，被社会性别化。这些角色只有女性能够得到，但又把她们分隔在对立的范围里。^②就她们的身份认定而言，关系与性别同样重要。^③

三、小结：变迁的加速

社会变迁是人类社会普遍存在的现象，变迁的节律时快时慢，伟大的变革通常会触及普通百姓的日常生活。^④市场经济的发展和消费社会的浮现似乎对父权制度和传统家庭带来了威胁。那么，父权主义如何适应变化了的外部环境进行重组呢？或者说，市场经济和父权主义之间的融合过程在城市社区产生了怎样的仪式新形态是本章的重点内容。全球化背景下，西方思想观念在中国传播并掀起妇女解放的浪潮。^⑤随着时间推移和知识进步，那些因为传统而被接受，却并非真正被相信的许多传统信仰中不合理的形式和不成熟的思想，比如祖先崇拜和月子仪式的某些过时的特征，将会逐渐减弱并消失。^⑥旧习俗开始从内瓢里裂变。

微观家庭领域的仪式变迁在城市表现为空间转移和有偿照料。会所坐月子呈现传统仪式向照料产业发展的新趋势，请人坐月子动摇了老人伺候月子的社会惯习的动力机制。两者在因循了科学坐月子的理念基础上，保留了过去的积淀与残余。坐月子的信仰和忠诚仍在。科学主义要取代中国人的基本习俗和与祖先祭祀相关的仪式，还有很长一段时间。^⑦但这并不意味着仪式将因循守旧。在形式、象征的意义和社会影响上，仪式都会发生变化。这种变化产生于个体的创造性活动。一言概之，人们并不仅仅是仪式或象征的奴隶，他们也是仪式的支配者和创造者。^⑧正因为仪式是家庭领域中的一种生活方式，所以人们会创造

^① 国才少儿大学是个学龄儿童培训和托管机构，以课后托管和假期托管为主，机构聘请地方的退休教师工作，李老师的独生女儿获得硕士学位后，在北京一家事业单位上班，有正式编制和北京户口。

^② [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第51页。

^③ [美]伊佩霞：《内闾：宋代妇女的婚姻和生活》，胡志宏译，江苏人民出版社2018年，第51页。

^④ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社2011年，第3-4页。

^⑤ [美]E.A.罗斯：《变化中的中国人》，何蕊译，译林出版社2015年，第116页。

^⑥ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第298页。

^⑦ [英]庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第233页。

^⑧ 蔡禹：《国家形象传播中规定议程设置与仪式设置》，《国际文化管理》2018年第3期。

并改变它们。^①

瓦解传统并非因为对传统的怨愤，而是由于对现存和沿袭下来的传统之固化程度的不满：简单纯粹地说，根据痴迷秩序和强迫建构秩序的现代权力标准，馈赠的传统并不足够固化（不足以抗拒和免除变革）。在现代社会，传统被开始视为是短暂的，暂时性的安排取代了最终的解决。灵活性也已取代了固定性成了事物和事物要追求的理想状态。^②只要有生活，就会有变迁。没有变迁，也就没有生活。没有任何变迁的社会是不可想象的。社会变迁是系统内部或所有方面发生的变化。有时，变迁是局部的，范围有限，不会对系统的其他方面产生重大影响，仅有内部零碎变迁。系统内部的变迁常常会慢慢累积起来，最终触及系统的核心，引发系统整体变迁。^③

^① [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 15 页。

^② [英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，中国人民大学出版社 2018 年，第 7 页。

^③ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 1-6 页。

第六章 结论与讨论：家庭新形态与新关系

社会的继替不仅包括生理意义上的生死交替，同时也指社会意义上的结构与关系的不断分化、重组和替代。中国的现代性既不是和“传统”截然断裂的产物，也不是东西方零和博弈的结果。外来思想并没有替换中国既有的宇宙的观念。^①文化作为社会内部被广泛共享的态度、价值观和知识体系，其中比较核心部分和较早习得的部分是不容易被改变的。^②对于个体而言，改变成年人认知体系的核心部分犹如拔丁抽楔，因为放弃核心的信仰意味着产生不确定性和焦虑。对于社会而言，即便社会文化的核心部分也是有可能改变的，转变的方式是通过代际人口更替，而不是成年人的观念转变。

仪式被定义为体现文化规范、以象征为本质属性的重复性行为，目的在于影响人类事务以及作用于超自然领域。仪式的重要之处并不在于能够处理超自然事务，而在于其借助象征的功能表达和维系既定社会的关系与秩序。仪式本质上是人们的社会性安排。仪式行为因循高度结构和标准化的程序，有特定的展演场所和时间规范。借助仪式，可以认识、强化甚至改变对世界的信仰。仪式行为不仅赋予世界意义，它本身就是世界的组成部分。^③仪式将过去、现在和未来关联在一起。

杨庆堃指出，无数的宗教活动并不在公共场合进行，每个传统的中国家庭都是一个宗教的祭祀场所。难以计数的家庭宗教活动并没有包括在公共祭祀活动之列，往往是以个人的衣食住行、生老病死为中心的。^④家庭的延绵万世是中国农村的核心信念，这种信念发展成一种坚忍不拔的行动。^⑤通过仪式化的行为，内在事物变为外在事物，主观世界的图景变成社会真实。^⑥借由仪式，个体的主体经验和社会力量产生互动，并受到社会力量的形塑。仪式构建我们的现实感和对周围世界的理解。家庭的小宇宙是被用来打开一扇窗以关照广阔文化变迁的风景。^⑦

一、结论：仪式的传承变迁与结构形态

中国人的生活不时被一些特殊的日子打断。在这些日子里，人们休闲、娱乐、访友、宴请，以此表明他们在向新的社会地位迈进，表达他们对超自然力量帮助的吁求和感谢，并提醒人们他们作为家庭、村庄、和其他群体成员的身份。这些日子是对大众文化的精彩

^① [美]季家珍：《历史宝筏：过去、西方与中国妇女问题》，杨可译，江苏人民出版社 2011 年，第 6 页。

^② [美]罗纳德·英格尔哈特：《现代化和后现代化：43 个国家的文化、经济与政治变迁》，严挺译，社会科学文献出版社 2013 年，第 10 页。

^③ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 12 页。

^④ [美]杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社 2016 年，第 14 页。

^⑤ 金一虹：《中国新农村性别结构变迁研究：流动的父权》，南京师范大学出版社 2015 年，第 123 页。

^⑥ [美]大卫·科泽：《仪式、政治与权力》，王海洲译，江苏人民出版社 2015 年，第 12 页。

^⑦ [英]劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻：1500-1800》，刁筱华译，商务印书馆 2011 年，第 1 页。

表现。^①每个个体、家庭、村庄、市镇和城市都有它们自己的重要日子。与这些特殊日子有关的礼仪是民众观念的重要内容。人们按照规定方式履行这些礼仪并向下一代反复重述，一代代人之间的关系通过这些仪式活动表现出来并千百年的传承下去。家长式统治强调孩子们在家庭、社会和礼仪中行为要得体，因为提倡行为得当被看做是在没有文化的人中推广正统观念的一种手段。对中国人来说，尊重礼仪和遵循传统至关重要，尤其是出生和葬礼。礼仪的中心内容表达了外在的行为和内在价值之间的必然联系，这一想法在中国文化中直到现在仍根深蒂固，因而即使是不信而做也可被认为是适宜的。在某个仪式活动中，正确的行为被看作比参加者的感情更重要。个体可以赋予同一礼仪不同的寓意，甚而礼仪在教化的同时也容纳并协调了差异。社区的礼仪为各阶层所接受，由此形成了一种真正大众共有的文化基础。^②中国人遵循孔子的教诲，不仅笃信礼仪，而且笃信在这些礼仪中体现出的核心价值观，即君臣、父子和夫妻之间表现出的不对称、等级制的关系。^③这种观念如此强烈以至于它不仅影响个人的行为、还影响到社会制度和价值观念。

追溯历史可以发现，月子仪式是关于古代妇女行为规范的礼仪性限制，礼仪的哲学价值早于医疗实用功能。毋庸置疑，月子仪式蕴含着身体恢复和关系重构的双重意义。由此，我们可以透过那些看似封建迷信的民间信仰和巫术实践等残迹，作为分析和理解人类行为的有效工具，进而考察中国社会人际关系、家庭制度和社会秩序，有助于厘清循环重现的仪式发生机制及其变迁趋势，探求发生在家庭（私人）领域的仪式如何产生一般（公共）意义。月子仪式历经朝代更迭、日积月累不断操演，具有了规范化的结构。结构化的仪式隐喻了保守和永恒的倾向。然而，仪式的核心是变迁，变迁在体现文化与价值观的同时构建新的文化与价值观。作为外在行为的仪式与象征内在价值的信仰在动态发展中不断被生产与再生产。仪式在经济结构转型和社会结构变革的当代社会出现了文化传统上的转变与断裂，也因此促成了仪式发展的现代性转型。与许多传统形态的民俗与仪式走向没落不同，近 20 年来，伴随着消费理念与消费结构的转型，月子仪式呈现从传统民俗向照料行业发展的新趋势，超越城乡、阶层、代际而普遍存在，其活力和繁荣程度有过之而无不及。仪式本质上人们的社会性安排，探究传统仪式的现代意义，我们任重道远。

仪式的实践形态比其理论规范要丰富得多。在中国，宗教仪式对传统家庭的影响随处可见，民间信仰弥漫于社会当中。城市与乡村、底层与精英关于妇女产后信仰及其仪式实践，与其说是封建残余，不如说是民众日常生活中的思想和行为。尽管它们对于社会来说是平凡小事，但对于个体与家庭而言却是生命事件。月子仪式由于频繁发生和不断重复而成为与日常生活融为一体的组成部分。个人与社会通过仪式联结起来，仪式制约着个人的行为，后者的行为重构新的仪式文化。中国宗教无处不在，仪式形态多种多样。虽然公共仪式是中国社会生活的突出特征，但民间信仰的很多仪式是在家里私下进行的。社会要求

^① [美]韩书瑞、罗友枝：《十八世纪中国社会》，陈仲丹译，江苏人民出版社 2012 年，第 78 页。

^② [美]韩书瑞、罗友枝：《十八世纪中国社会》，陈仲丹译，江苏人民出版社 2012 年，第 90 页。

^③ [美]韩书瑞、罗友枝：《十八世纪中国社会》，陈仲丹译，江苏人民出版社 2012 年，第 90 页。

女性严格遵从月子规范与禁忌，但贫困和家庭具体情况往往战胜了社会习俗。表现为坐月子的时间各异、饮食多寡、禁忌多样。在日常生活中，月子仪式的规范与禁忌操作起来界限模糊，具有较大的弹性和伸缩性。上层社会绝不允许的仪式规范在底层民众那里可能会随着季节而变动，正如“麦典糜黄、绣女下床”那样，功能上的安排超越了价值意义，灵活性取代规范性成为仪式的实际状态。同时，规范与禁忌也是相对的，就猪肉而言，存在“不能吃”和“最营养”两种观点，在某个地区禁忌的在其他地方却是鼓励的，其禁忌和鼓励的理由可以完全不同。这充分说明禁忌是被人们建构的，可以作为区分不同文化的标志，是格尔茨所说的“地方性文化”。从纵向的朝代更迭来看，仪式的名称与结构虽然一样，但其中有着地区的差异和时间的变迁。同样的礼仪往往是彼此完全不同或是前后相差一个世纪的社会群体举行的。更重要的，同样名称的礼仪是按照不同方式、在不同地点以及不同的时间进行的。^①在这些看似多样的背后，存在着整套概念与信仰。弗里德曼指出，仪式实践形态的多样性并非随意堆积元素的集合，事实上，在表面多样性背后存在某种秩序。当基础结构之外的偶然性被剔除之后，地方差异性也随之消失，社会行动（仪式）的结构是相同的。转型社会中，每个群体在很大程度上共享仪式结构，进而作为意识形态深深嵌入日常生活的常规和琐碎当中，发展成一种生活方式。

二、讨论：仪式变迁与家庭新形态

（一）双系家庭的萌芽

现代化进程中促成了家庭结构、家庭关系和家庭观念的变革。传统家庭的生产性与社会性特征渐行渐远，以情感和隐私为特征的现代家庭萌芽并发展成为主要的家庭形态。^②经典家庭现代化理论学者提出核心家庭孤立化是经济高度发达社会的必然产物。^③近 20 年来，中国研究者发现核心家庭并不孤立，成年子女与双亲的互动频繁而紧密、在城市表现为“临时主干家庭”阶段性存在，在农村表现为“跨代抚养家庭”普遍存在，^④究其根源，家庭功能无法依靠国家福利或社会公共产品，个体对原生家庭的依赖增加导致的功利性互助因素，也有亲属权责的情感因素。

美国人类学者朱爱岚从正式制度与具体实践之间的“惯习”指出妇女自身在宗亲与姻亲关系互动中的积极能动性。婚姻与居住从制度层面明确了嫁女的外人身份，姻亲往来改写并重构姻亲交往体系规范与秩序。无论是娘家参与月子照料还是会所情感陪伴，都属于姻亲交往体系的组成部分，具有一定的结构与模式。这种核心家庭与原生家庭深入密切的

^① [美]韩书瑞、罗友枝：《十八世纪中国社会》，陈仲丹译，江苏人民出版社 2012 年，第 86-87 页。

^② [法]菲利普·阿利埃斯.《儿童的世纪：旧制度下的儿童和家庭生活》，沈坚等译，北京大学出版社 2014 年，第 10 页。

^③ [美]威廉·J·古德：《家庭》，魏章玲译，社会科学文献出版社 1986 年版，第 35-40 页。

^④ 沈奕斐：《个体家庭 IFamily：中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，上海三联书店 2013 年版，第 7 页。

互动引发了嫁女身份从娘家的“外人”向“自己人”内部化的趋势。此外，农村社区社会结构与文化观念发生巨变，出现新居制和娘家照顾现象。城市社区兴起花钱坐月子的仪式图景。两者共同反映出转型时期中国社会文化的多样性和关系的复杂性，为深入探究仪式变迁的社会结构基础及家庭关系的结构性转型提供了一把分析的钥匙。形态多样性最终导致形成全然不同的社会关系。对社会关系的内容与结构进行区分是分析社会行为的有效方法。^①从亲属关系网的视角来看，仪式变迁体现了亲属关系网络逐渐向双系并重发展，姻亲和母系血缘关系的意义日益显著。^②即便父权制的核心继嗣制度并没有根本性改变。双边亲属关系(bilateralism)是愈来愈普遍的客观事实。

社会进程是持续的，社会处于由过去到未来的不断运动中。社会的现在不过是一种处于已经发生的和将要发生的二者间的过渡阶段。社会的现在状态，既有过去的影响、痕迹和残留，又有朝向未来的萌芽和可能。社会的过程性意味着，早先阶段和现在阶段存在因果联系，而现在阶段又包含着导致下一阶段的决定性条件。^③自古以来，以继嗣制度为核心的宗法制决定了女性在婆家的依附地位，但无论如何，婚姻毕竟给予女性安身立命的社会位置和合法的生育权，从而可以享受子孙祭祀和参与祖先文化的建构。^④实际上，传统婚姻既强调和建设父系宗族制度，也为女性安排了合法的社会和文化位置。^⑤社会的现实状态与早先历史的联系绝不会完全消失，它内在于社会的本性中，是传统的基础。^⑥传承已久的父权制在当代中国虽然式微但仍具有强大的影响力和生命力。

月子仪式的照料安排，经历了宗亲照料、双系照料和姻亲照料的变迁历程。如果说农村社区是宗亲照料为主、城市社区双系照料并重，那么月子中心则呈现姻亲陪伴的特色。照料方式的转变意味着宗亲力量式微和姻亲关系兴起，宗族和姻亲并重的趋势，促进了家庭的双系萌芽。这种萌芽在诸如夫妻平权、实践的亲属关系、仪式变迁等方面都有体现。三种照料方式与其说是某种家庭模式及某套家庭价值取代另一模式，还不如说是许多种不同模式并存。^⑦家庭形式与价值体系都呈现多元化状况。旧的家庭类型屹立不倒，新的家庭类型层出不穷，因此形成多种类型并存共生的状况，没有哪一种类型是在所有社会阶层都取得优势，甚至在单一阶层内也未必有哪个家庭类型特别占优势。^⑧仪式变迁还在不断的进行中，我们能够观察的仅仅是一种变迁趋势，但这种趋势足够重要，因为它改变个体的日常生活和家庭关系的形态。

^① [美]易劳逸：《中国家族、土地与祖先：近世中国四百年社会经济的常与变》，苑杰译，重庆出版社 2019 年，79 页。

^② 杨善华、刘小京：《近期中国农村家族研究的若干理论问题》，《中国社会科学》2000 年第 5 期。

^③ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 54 页。

^④ 刁统菊：《娘家人还是婆家人：嫁女归属问题的民俗学研究》，《民族艺术》2012 年第 1 期。

^⑤ 刁统菊：《回娘家习俗与嫁女身份的转变——兼论民俗文化的协调功能》，《西北民族研究》2010 年第 4 期。

^⑥ [波]彼得·什托姆卡普：《社会变迁的社会学》，林聚任译，北京大学出版社 2011 年，第 54 页。

^⑦ [英]劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻：1500-1800》，刁筱华译，商务印书馆，2011 年，第 6 页。

^⑧ [英]劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻：1500-1800》，刁筱华译，商务印书馆，2011 年，第 9 页。

（二）有偿养老的发展

马克思和韦伯都认同经济发展、社会结构和宗教仪式的转变具有内在关联模式。两者的分歧在于马克思认为这种关联源于经济和技术转变对社会与文化的决定作用。韦伯提出这张关联源于文化对经济和社会生活的影响作用。本文认为，经济影响文化和社会，反之亦然。因果联系是双向的。经济、社会和文化三者共同进行。^①家庭不应该仅仅表现为某种结构和规模，家庭的实质性内容体现在关系与观念上。^②家庭规模和结构变化本身并不能揭示社会转型的最重要部分。在绝大多数情况下，中国人的家是通过真挚的热爱和情感紧密联系在一起。^③无论媒体还是法律都宣扬爱情或情感对家庭的重要性。家庭建构的逻辑真正的变化在于人们从经济和亲密关系两个视角确定自己的家庭成员，并且在不同的语境中选取适当的概念来解释。^④

无论是传统方式坐月子还是现代方式坐月子，中国妇女的选择都不是孤立于社会情境的。她们作为社会个体，被国家宏观政策所关注，这些政策强调产妇和新生儿的健康与家庭、民族之间的关系。在面向市场转型的中国社会中，是否能够吸收科学文化知识成为衡量社会成员是否现代化的标准，生活在这样的社会氛围中，妇女也被卷入现代化的潮流中。女性的社会文化背景使她们不可避免的成为社会变迁的参与者和建构者。我们要做的，并不是要清除和摆脱传统，而是要为更新的、更完善的、更先进的传统清扫场所：是要用另外一套更为完美先进的传统，来取代原有残缺不全、弊端重重的传统。^⑤由于替代者的完美性，旧的传统将是不可不变更的。^⑥随着科技和常识的逐渐进步，习俗的改变和迷信的消散水到渠成。一种新的理想取代那些已经不存在了或已经“消失在日常生活中”的理想。^⑦

个体追求权力的时候不愿意承担义务既是一种生物性，也社会制度缺失所导致的。个体化程度最快的群体也是最依赖于家庭的群体。这表明上看起来矛盾，实质上与社会制度功能的不完善及其带来的生活压力紧密相关。个体在传统与转型中利用对自己有用的因素来缓解社会变迁带来的生存和发展压力。沈奕斐指出，传统与现代就像两样工具，个体根据具体情况来选择并利用。由于经济因素的制约，年轻女性的权力来自老年人的让渡而非年轻男性。男性仍然很少参与家务劳动。^⑧蓝佩嘉认为，传统文化将家务和照顾工作定义为女人的天职与家庭的责任，差别仅在于原本由中产女性承担的让渡给底层女性。^⑨老人和底层承担了原来女性应该承担的家庭义务，把女性劳动力解放出来，推动了现代化的发展。无论代际视角还是阶层视角，家务劳动的负担从未从女性的肩上移走。这个变迁过程带来

^① [美] 罗纳德·英格格哈特：《现代化和后现代化：43个国家的文化、经济与政治变迁》，严挺译，社会科学文献出版社2013年，第10页。

^② 俞金晓：《西欧婚姻、家庭与人口史研究》，现代出版社2014年，第17页。

^③ [英] 麦嘉湖：《中国人的生活方式》，电子工业出版社2015年，第225页。

^④ 沈奕斐：《个体家庭 IFamily: 中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，上海三联书店2013年版，第283页。

^⑤ 张明：《毛泽东现代性理论的思想史效应》，《吉首大学学报》2019年第3期。

^⑥ [英] 齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，中国人民大学出版社2018年，第26页。

^⑦ [英] 庄士敦：《狮龙共舞：一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》，刘洁译，江苏人民出版社2014年，第240页。

^⑧ 沈奕斐：《个体家庭 IFamily: 中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，上海三联书店2013年版，第281页。

^⑨ 蓝佩嘉：《跨国灰姑娘：当东南亚帮佣遇上台湾新富家庭》，吉林出版集团2011年，第318页。

了家庭关系的结构性转型，如果说赡养老人是成年儿女对父母过去几十年养育之恩的回报，那么，当今社会强调的是父母对子女的抚养义务和社会责任。父母养育之恩所具有的道德力量不复存在。阎云翔指出，摆脱传统伦理束缚的个人表现极端功利化的自我中心取向，在一味伸张个人权利的同时拒绝履行自己的义务，在依靠他人支持的情况下满足自己的物质欲望。^①阎称之为“无功德的个人”。^②个体与家庭的关系正在改变。家庭结构的新形态和新关系如何影响个人的行动和选择，或者说，微观事件对宏观结构产生何种影响，以及宏观结构对微观事件产生何种引导，家庭的未来和未来家庭的出路在何方，希望得到更多的研究与探讨。

^① 肖莉娜、何雪松：《社会想象的嬗变：理解中国社会转型的认知社会学视角》，《浙江学科》2019年第1期。

^② 阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭和亲密关系（1940-1999）》，龚小夏译，上海人民出版社2017年，第3-4页。

参考文献

一、中文论著

曹锦清、张乐天、陈中亚，2014，《当代浙北乡村的社会文化变迁》，上海：上海人民出版社出版社。

蔡东联，史琳娜，2004，《临床营养学》，北京：人民军医出版社。

陈东原，2017，《中国妇女生活史》，北京：商务印书馆。

陈弱水，2009，《隐蔽的光景——唐代的妇女文化与家庭生活》，桂林：广西师范大学出版社。

陈元朋，2018，《粥的历史》，北京：商务印书馆。

陈志强，2008，《北京门头沟村落文化志》，北京：北京燕山出版社。

董晓媛，2010，《性别平等与中国经济转型：非正规就业与家庭照料》，北京：经济科学出版社。

刁统菊，2016，《华北乡村社会姻亲关系研究》，北京：中国社会科学出版社。

费孝通，1998，《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社。

费孝通，2000，《江村农民生活及其变迁》，甘肃：敦煌文艺出版社。

方明，2017，《莽人的社会文化变迁——基于仪式的人类学研究》，北京：中国社会科学出版社。

方铁，1997，《传统文化与生育健康》，北京：中国社会科学出版社。

冯俊，2005，《后现代主义哲学讲演录》，北京：商务印书馆。

郭于华，2000，《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版。

景军，2017，《喂养中国小皇帝——食物、儿童和社会变迁》，上海：华东师范大学出版社。

金一虹，2015，《中国新农村性别结构变迁研究：流动的父权》，南京：南京师范大学出版社。

刘冰、钱序，2015，《产事》，上海：上海社会科学院出版社。

乐杰，2002，《妇产科学》，北京：人民卫生出版社。

李宝芳：《维多利亚时期英国中产阶级婚姻家庭生活研究》，2015，北京：社会科学文献出版社。

李霞，2010，《娘家婆家——华北农村妇女的生活空间和后台权力》，北京：社会科学文献出版社。

李亦园，1996，《人类学的视野》，上海：上海文艺出版社。

李亦园，1998，《宗教与神话》，台北：台北立绪出版社。

李耀丽，2014，《乡俗：变与不变》，北京：中央民族大学出版社。

- 李银河, 2003, 《生育与村落文化》, 北京: 文化艺术出版社。
- 李银河, 2009, 《后村的女人们——农村性别权力关系》, 内蒙古: 内蒙古大学出版社。
- 李贞德, 2012, 《性别、身体与医疗》, 北京: 中华书局出版社。
- 蓝佩嘉, 2011, 《跨国灰姑娘: 当东南亚帮佣遇上台湾新富家庭》, 吉林: 吉林出版集团有限责任公司。
- 廖秦平、郑建华, 2010, 《妇产科学》, 北京: 北京大学医学出版社。
- 林耀华, 2000, 《义序的宗族制度》, 北京: 三联书店出版社。
- 林耀华, 2015, 《金翼——一个中国家族的史记》, 庄孔韶、方静文译, 北京: 三联书店出版社。
- 吕铁力, 2005, 《亲历产床: 29位分娩母亲访谈录》, 北京: 中国华侨出版社。
- 彭兆荣, 2007, 《人类学仪式的理论与实践》, 北京: 民族出版社。
- 裴丽丽, 2010, 《土族文化传承与变迁——以辛家庄和贺尔郡为例的研究》, 北京: 民族出版社。
- 平章起, 2012, 《成年仪式的德育功能研究》, 天津: 南开大学出版社。
- 瞿同祖, 2003, 《中国法律与中国社会》, 北京: 中华书局出版社。
- 苏发祥, 2016, 《文化透视: 多重意义下的文化、仪式、经典》, 北京: 学苑出版社。
- 沈奕斐, 2013, 《个体家庭 IFamily: 中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》, 上海: 上海三联书店。
- 孙九霞, 2012, 《传承与变迁: 旅游中的族群与文化》, 北京: 商务印书馆。
- 汤兆云, 2016, 《新中国人口政策研究》, 北京: 光明日报出版社。
- 涂丰恩, 2017, 《救命: 明清中国的医生与病人》, 北京: 商务印书馆。
- 王笛, 2018, 《袍哥: 1940年代川西乡村的暴力与秩序》, 北京: 北京大学出版社。
- 王霄冰, 2008, 《仪式与信仰: 当代文化人类学新视野》, 北京: 民族出版社。
- 王晓焰, 2007, 《18-19世纪英国妇女地位研究》, 北京: 人民出版社。
- 王水熊, 2012, 《博弈-结构功能主义——对和谐社会基本功能机制的探讨》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 王元周, 2017, 《中华秩序的理想、事实与想象》, 南京: 江苏人民出版社。
- 王美英, 2007, 《明清长江中游地区的风俗与社会变迁》, 武汉: 武汉大学出版社。
- 王政、杜芳琴主编, 1998, 《社会性别研究选择》, 上海: 三联书店。
- 翁玲玲, 1983, 《麻油鸡之外: 妇女作月子的种种情事》, 台湾: 稻香出版社。
- 吴彤, 2010, 《复归科学实践——一种科学哲学的新反思》, 北京: 清华大学出版社。
- 吴坤, 2003, 《营养与食品卫生学》, 北京: 人民卫生出版社。
- 万建中, 2016, 《中国禁忌史》, 武汉: 武汉大学出版社。
- 巫仁德, 2016, 《奢侈的女人: 明清时期江南妇女的消费文化》, 北京: 商务印书馆。

肖明、李培松, 1993, 《现代科学意识论》, 北京: 北京经济科学出版社。

谢丽华, 2010, 《我的生育故事》, 上海: 三联书店。

郗春媛, 2013, 《社会变迁与文化遗产——云南散杂居地区布朗族研究》, 北京: 社会科学文献出版社。

杨吕鑫, 1989, 《家族风俗志》, 北京: 中央民族学院出版社。

杨念群, 2006, 《再造“病人”: 中西医冲突下的空间政治(1832-1985)》, 北京: 中国人民大学出版社。

叶国良, 2017, 《中国传统生命礼俗》, 上海: 上海书店出版社。

应星, 2014, 《农户、集体与国家——国家与农民关系的六十年变迁》, 北京: 中国社会科学出版社。

俞金尧, 2014, 《西欧婚姻、家庭与人口史研究》, 北京: 现代出版社。

仲富兰, 2014, 《风俗与信仰》, 上海: 复旦大学出版社。

钟敬文, 1998, 《民俗学概论》, 上海: 上海文艺出版社。

赵婧著, 2014, 《近代上海的分娩卫生研究(1927-1949)》, 上海: 上海辞书出版社。

赵永高, 2008, 《京西民俗论坛(2008)》, 北京: 中国博雅出版社。

张晓丽, 2015, 《近代西医传播与社会变迁》, 南京: 东南大学出版社。

周星, 2011, 《丽江草医和纳西民间的医药知识》, 北京: 北京大学出版社。

周星, 2011, 《乡土生活的逻辑: 人类学失业中的民俗研究》, 北京: 北京大学出版社。

周星, 2011, 《国家与民俗》, 北京: 中国社会科学出版社。

周韞珍, 1997, 《妇幼营养学》, 北京: 北京科学出版社。

二、中文译著

[英]A. R. 拉德克利夫·布朗, 2014, 《原始社会结构与功能》, 丁国勇译, 南昌: 江西教育出版社。

[英]安东尼·吉登斯, 2018, 《现代性与自我认同: 晚期现代中的自我与社会》, 夏璐译, 北京: 中国人民大学出版社。

[英]奥德丽·理查兹, 2017, 《祈颂姑——赞比亚本巴女孩的一次成人仪式》, 张举文译, 北京: 商务印书馆。

[瑞典]奥维·洛夫格伦、乔纳森·弗雷克曼, 2011, 《美好生活: 中产阶级的生活史》, 赵丙祥译, 北京: 北京大学出版社。

[法]阿诺尔德·范热内普, 2010, 《过渡仪式》, 张举文译, 北京: 商务出版社。

[法]爱弥儿·涂尔干, 2012, 《宗教生活的基本形式》, 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社。

[美]艾德里安·里奇, 2008, 《女人所生: 作为体验与城规的母性》, 毛路、毛喻原译, 重庆: 重庆出版社。

- [英]埃德蒙·利奇, 2000,《文化与交流》, 郭凡、邹和译, 上海: 上海人民出版社。
- [英]保罗·威利斯, 2013,《学做工: 工人阶级的子弟为何继承父业》, 秘舒等译, 南京: 译林出版社。
- [英]彼得琳娜·布朗, 2007,《夏娃—母亲走过的历史》, 刘乃菁译, 沈阳: 辽宁教育出版社。
- [英]彼得·伯克, 2009,《什么是文化史》, 蔡玉辉译, 北京: 北京大学出版社。
- [波]彼得·什托姆普卡, 2011,《社会变迁的社会学》, 林聚任等译, 北京: 北京大学出版社。
- [英]巴特莱特, 2007,《中世纪神判》, 徐昕等译, 浙江: 浙江人民出版社。
- [英]伯特兰·罗素, 1988,《婚姻革命》, 靳建国译, 北京: 东方出版社。
- [美]白馥兰, 2006,《技术与性别: 晚清帝制中国的权利经纬》, 江湄、邓京力译, 南京: 江苏人民出版社。
- [美]保罗·康纳顿, 2000,《社会如何记忆》, 纳日碧力戈译, 上海: 上海人民出版社。
- [英]布鲁尼斯拉夫·马林诺夫斯基, 1940,《文化论》, 费孝通译, 北京: 商务印书馆。
- [美]程为坤, 2015,《劳作的女人: 20世纪北京的城市空间和底层女性的日常生活》, 杨可译, 北京: 三联书店。
- [美]道格拉斯·C·诺斯, 1992,《经济史上的结构与变革》, 厉以平译, 北京: 商务印书馆。
- [美]贺萧, 2017,《记忆的性别: 农村妇女和中国集体化历史》, 张赞译, 北京: 人民出版社。
- [美]大卫·科泽, 2015,《仪式、政治与权力》, 王海洲译, 南京: 江苏人民出版社。
- [加]董晓媛, 2010,《性别平等与中国经济转型: 非正规就业与家庭照料》, 北京: 经济科学出版社。
- [英]多林·马西, 2018,《空间、地方与性别》, 毛彩凤等译, 北京: 首都师范大学出版社。
- [美]E. A. 罗斯, 2015,《变化中的中国人》, 何蕊译, 南京: 译林出版社。
- [英]E. E. 普里查德, 2006,《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》, 覃俐俐译, 北京: 商务印书馆。
- [美]范芝芬, 2013,《流动中国: 迁移、国家和家庭》, 邱幼云等译, 北京: 社会科学文献出版社。
- [奥]弗洛伊德, 1987,《性爱与文明》, 滕守尧译, 合肥: 安徽文艺出版社。
- [美]弗洛伦斯·威廉姆斯, 2017,《乳房: 一段自然与非自然的历史》, 庄安祺译, 上海: 华东师范大学出版社。
- [美]费侠莉, 2006,《繁盛之阴——中国医学史中的性(960-1665)》, 甄橙主译, 南京:

江苏人民出版社。

[法]菲利普·阿利埃斯, 2014,《儿童的世纪: 旧制度下的儿童和家庭生活》, 沈坚等译, 北京: 北京大学出版社。

[法]菲斯泰尔·德·古朗士, 2006,《古代城市: 希腊罗马宗教、法律与制度研究》, 吴晓群译, 上海: 上海世纪出版集团。

[英]菲奥纳·鲍伊, 2004,《宗教人类学导论》, 金泽、何其敏译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]格尔茨, 1999,《文化的解释》, 韩莉译, 南京: 南京译林出版社。

[法]亨利·列斐伏尔, 2018,《空间与政治》, 李春译, 上海: 上海人民出版社。

[英]胡司德, 2018,《早期中国的食物、祭祀和圣贤》, 刘丰译, 浙江: 浙江大学出版社。

[英]J. G. 弗雷泽, 2012,《金枝》(上下), 汪培基等译, 北京: 商务出版社。

[美]J. C. 亚历山大, 2003,《新功能主义及其后》, 彭牧等译, 南京: 译林出版社。

[澳大利亚]杰华, 2006,《都市里的农家女》, 吴小英译, 南京: 江苏人民出版社。

[英]杰克·古迪, 2014,《神话、仪式与口述》, 李源译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]季家珍, 2011,《历史宝筏: 过去、西方与中国妇女问题》, 杨可译, 南京: 江苏人民出版社。

[英]卡尔·波兰尼, 2007,《大转型: 我们时代的政治与经济起源》, 冯钢等译, 杭州: 浙江人民出版社。

[英]克莱尔·汉森, 2010,《怀孕文化史: 怀孕、医学和文化(1750-2000)》, 章梅芳译, 北京: 北京大学出版社。

[美]克利福德·格尔茨, 1999,《文化的解释》, 韩莉译, 南京: 译林出版社。

[法]克劳德·列维-斯特劳斯, 2016,《我们都是食人族》, 廖惠瑛译, 上海: 上海人民出版社。

[法]克利福德·格尔茨, 2018,《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》, 赵丙祥译, 北京: 商务印书馆。

[法]克利福德·格尔茨, 2016,《地方知识——阐释人类学论文集》, 杨德睿译, 北京: 商务印书馆。

[德]罗梅君, 2001,《北京的生育婚姻和丧葬——十九世纪至当代的民间文化和上层文化》, 王燕生等译, 北京: 中华书局出版社。

[美]罗纳德·英格尔哈特, 2013,《现代化和后现代化: 43 个国家的文化、经济与政治变迁》, 严挺译, 北京: 社会科学文献出版社。

[挪威]里德里克·巴斯, 2014,《族群与边界——文化差异下的社会组织》, 高崇译, 北京: 商务印书馆。

[德]里夏德·范迪尔门, 2003,《欧洲近代生活: 家与人》, 王亚平译, 北京: 东方出版

社。

[德]里夏德·范迪尔门, 2004,《欧洲近代生活: 村庄与城市》, 王亚军译, 北京: 东方出版社。

[美]兰德尔·柯林斯, 2012,《互动仪式》, 林聚贤等译, 北京: 商务印书馆。

[英]劳伦斯·斯通, 2011,《英国的家庭、性与婚姻: 1500-1800》, 刁筱华译, 北京: 商务印书馆。

[美]露丝·本尼迪克特, 2009,《文化模式》, 王炜等译, 北京: 社会科学文献出版社。

[英]鲁惟一, 2018,《汉帝国的日常生活: 公元 202 年至公元 220 年》, 刘洁等译, 南京: 江苏人民出版社。

[德]洛蕾利斯·辛格霍夫, 2009,《我们为什么需要仪式》, 刘永强译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]罗纳德·英格尔哈特, 2013,《现代化和后现代化: 43 个国家的文化、经济与政治变迁》, 严挺译, 北京: 社会科学文献出版社。

[英]马林诺斯基, 2002,《西太平洋的航海者》, 梁永佳、李绍明译, 北京: 华夏出版社。

[美]明恩溥, 2016,《中国的乡村生活》, 陈午晴、唐军译, 北京: 北京电子工业出版社。

[美]明恩溥, 2014,《中国人的文明与陋习》, 陕西: 陕西人民出版社。

[美]玛格丽特·维萨, 2015,《饮食行为学: 文明举止的起源、发展与含义》, 刘晓媛译, 北京: 电子工业出版社。

[英]麦嘉湖, 2015,《中国人的生活方式》, 秦传安译, 北京: 电子工业出版社。

[英]玛丽·道格拉斯, 2008,《洁净与危险》, 黄剑波等译, 北京: 民族出版社。

[英]莫里斯·弗里德曼, 2000,《中国东南的宗族组织》, 刘晓春译, 上海: 上海人民出版社。

[罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德, 2002,《神圣与世俗》, 王建光译, 北京: 华夏出版社。

[英]奈杰尔·拉波特、乔安娜·奥弗林, 2009,《社会人类学关键概念》, 鲍雯妍等译, 北京: 华夏出版社。

[美]帕梅拉·麦克维, 2012,《世界妇女史: 1500 年至今》, 洪庆明、康凯译, 上海: 格致出版。

[法]皮埃尔·布迪厄、华康德, 1998,《实践与反思——反思社会学导引》, 李猛等译, 北京: 中央编译局出版社。

[英]齐格蒙特·鲍曼, 2018,《流动的现代性》, 欧阳景根译, 北京: 中国人民大学出版社。

[英]齐格蒙特·鲍曼, 2010,《工作、消费、新穷人》, 仇子明译, 吉林: 吉林出版集团有限责任公司。

[美]乔纳森·特纳, 2001,《社会学理论的结构》, 邱泽奇等译, 北京: 华夏出版社。

[法]让-克洛德·布洛涅, 2008,《西方婚姻史》, 赵克非译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]R. 沃斯诺尔等著, 1990,《文化分析》, 李卫民、闻则思译, 上海: 上海人民出版社 1990。

[美]芮马丁, 2014,《姻亲和亲属仪式》, 邵铁峰等译, 南京: 江苏人民出版社。

[美]特纳, 2009,《仪式过程: 结构与反结构》, 黄剑波等译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]威廉·J·古德, 1987,《家庭》, 魏章玲译, 北京: 社会科学文献出版社。

[美]威廉·朱利叶斯·威尔逊, 2007,《真正的穷人: 内城区、底层阶层和公共政策》, 成伯清等译, 上海: 上海人民出版社。

[美]维克多·特纳, 1993,《庆典》, 方永德等译, 上海: 上海文艺出版社。

[美]维克多·特纳, 2006,《仪式与过程: 结构与反结构》, 黄剑波等译, 北京: 中国人民大学出版社。

[美]维克多·特纳, 2006,《象征之林: 恩登布人仪式散论》, 赵玉燕等译, 北京: 商务印书馆。

[美]武雅士, 2014,《中国社会中的宗教与仪式》, 彭泽安等译, 南京: 江苏人民出版社。

[法]谢和耐, 2008,《蒙元入侵前夜的中国日常生活》, 刘东译, 北京: 北京大学出版社。

[美]许烺光, 1990,《宗族·种姓·俱乐部》, 薛刚译, 北京: 华夏出版社。

[英]约翰·索利, 2001,《雅典的民主》, 王琼淑译, 上海: 上海译文出版社。

[美]易劳逸, 2019,《中国家族、土地与祖先: 近世中国四百年社会经济的常与变》, 苑杰译, 重庆: 重庆出版社。

[美]伊佩霞, 2018,《内闾: 宋代妇女的婚姻和生活》, 胡志宏译, 南京: 江苏人民出版社。

[美]杨庆堃, 2016,《中国社会中的宗教》, 范丽珠译, 四川: 四川人民出版社。

[美]阎云翔, 1999,《礼物的流动》, 李放春译, 上海: 上海人民出版社。

[美]阎云翔, 2017,《私人生活的变革: 一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系(1949-1999)》, 龚小夏译, 上海: 上海人民出版社。

[德]于尔根·柯卡, 2006,《社会史: 理论和实践》, 禹雪中译, 上海: 上海人民出版社。

[加]朱爱岚, 2004,《中国北方村落的社会性别与权力》, 胡玉坤译, 南京: 江苏人民出版社。

[美]朱迪斯·巴特勒, 2009,《性别麻烦: 女性主义与身份的颠覆》, 王楠译, 上海: 上海三联书店出版社。

[法]朱丽娅·克里斯蒂娃, 2010,《中国妇女》, 赵靛译, 上海: 同济大学出版社。

[英]庄士敦, 2014,《狮龙共舞: 一个英国人笔下的威海卫和中国传统文化》, 刘洁译,

南京：江苏人民出版社。

[日]滋贺秀三，2003，《中国家法原理》，张建国等译，北京：法律出版社。

[美]张鹏，2014，《城市里的陌生人：中国流动人口的空间、权力与社会网络的重构》，袁长庚译，南京：江苏人民出版社。

三、外文论著

BL. Pillsbury, *Doing the Month: Confinement and Convalescence of Chinese Women after Childbirth*, *Anthropology of Human Birth*, Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Bordo Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the body*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Catherine Bell, *Ritual Perspective and Dimensions*, Oxford University Press, 1997.

David Levinson, *Religion: a cross-cultural encyclopedia*, ABC-CLIO, 1996.

E. Ann Kaplan, *Mothehood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*, London: Routledge, 1992.

Lewin Kurt, *Field Theory in Social Science*. London: Tavistock Publications, 1949.

Lincoln, Bruce, *Emerging From the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.

Linton, MR Perterson, *Effects of Maternal Characteristics on Cesarean Delivery Rates among U.S. Department of Defense Healthcare Beneficiaries 1996-2002*, Berkeley, CA: University of California Press 2004.

Margery Wolf. *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford University Press, 1972.

Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, Stanford University Press, 2002.

Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, The Fress Press, 1952.

Thomas Barfield, *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishing Ltd. 1998.

V. W. Truner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, 1967.

附录 1：访谈大纲

川底下村生育习俗访谈

被访者：

- 1、对产妇的访谈
- 2、对产妇家人（照顾者）的访谈
- 3、对医生（中西医）的访谈
- 4、对旅游公司、家政公司工作人员/负责人的访谈
- 5、对产妇丈夫的访谈
- 6、对村干部的访谈
 - 6.1 村子的人口结构
 - 6.2 村里的经济结构
 - 6.3 家家都是一个客栈，干活时的分工安排
 - 6.4 旅游对村里发展的影响
- 7、对接生婆的访谈

注意事项：

- 1、运用性别优势开展“产妇与仪式”的访谈。
- 2、保持代际比较（发展与变迁）的敏感性。
- 3、保持区域比较（形态与结构）的敏感性。
- 4、保持城乡比较（空间与权力）的敏感性。
- 5、把握仪式展演与表达的关系，即仪式本身与社会结构的互动。
- 6、把握仪式与家庭关系的互动。转型社会中，关系的构建与维持虽然在新的生活场景中展开，但仍然延续和继承着人际关系的旧规则。
- 7、始终保持价值中立。
- 8、少说多听、适当引导。
- 9、当日事当日毕，及时记录与整理。
- 10、与报道人保持良好关系。

附录 2：访谈问卷

一、调查者的基本资料

- | | |
|----------|----------|
| 1.您的姓名 | 2.您的出生年月 |
| 3.您的性别 | 4.您的民族 |
| 5.您有几个孩子 | 6.您的文化水平 |

二、调查者“坐月子”的情况

- 1.您孩子哪年出生？
- 2.您是剖腹产还是顺产？
- 3.您伤口恢复怎样（刀口/侧切/撕裂）？
- 4.孩子有几斤？
- 5.您坐月子了吗？
- 6.您坐了多长时间的月子？
- 7.谁照顾您和孩子？
- 8.您奶水够孩子吃吗（纯母乳喂养/纯奶粉喂养/混合喂养）？
- 9.您恶露大概多久干净了？
- 10.小月子如何坐（自然流产/主动流产）

三、坐月子的规范（代际视角）

（一）衣（春夏秋冬）

- 1.您孩子是几月出生的？
- 2.您月子里的穿着打扮（鞋/围脖/帽）
- 3.您有月子里的照片吗？能提供给我吗？

（二）食（功能：发奶/排恶露/体型恢复）

- 1.您月子里吃几顿，主要吃什么？
- 2.哪些东西是月子里不能吃的？你觉得有依据吗？
- 3.家里如何给您下奶/多余的奶怎么办？
- 4.您的恶露大概多久干净的？
- 5.生化汤/四物汤

（三）住

- 1.您在哪里坐月子（娘家/婆家/月子中心），住原来的房间还是其它的房间？
- 2.您房间密闭性怎样？
- 3.您多久开窗换一次气？

4.您用空调吗？

(四) 行/行为模式

1.您在哪个医院生的？住了几天？产后第几天回家的？

2.月子期间可以出房门吗/可以串门吗？

3.月子期间自己做家务或带孩子吗？孩子好带吗？

4.月子里您洗澡、洗头、刷牙吗？

5.您快生时多重/生完孩子后多重/出月子后多重/42 天去医院复查多重

5.1 你用什么方法恢复身材的？

5.2 你是为了下奶吃得多吗？

6.能描述一下月子里的一天吗？

四、生育习俗调查

1.村里有哪些求子习俗？

2.怀孕后有哪些注意事项？

2.1 衣-判断经济状况

2.2 食

2.3 药（禁忌/维生素）

2.4 行

3.分娩知识准备

3.1 待产包（妈妈和孩子的）

3.2 描述分娩过程

4.产后习俗（报喜/洗三/满月-剃胎发等/挪臊窝子/起名字/周岁-抓周）

5.村卫生所有入户回访吗？

附录 3：被访者名单

编号	被访者	性别	出生年月	教育程度	婚姻状况	生育情况	职业
1	罗女士	女	1980.6	初中	已婚	1个男孩	卖烤玉米红薯土豆和酸枣
2	罗先生	男	1963.5	小学	已婚	1个男孩	川村保洁
3	王女士	女	1963.8	高中	已婚	2个孩子	“古宅套院”客栈服务员
4	潘女士	女	1990.3	本科	未婚		大学生村官
5	杨女士	女	1979.11	高中	已婚	2个孩子	“悦来客栈”老板娘
6	底女士	女	1981.8	高中	已婚	一儿一女	“川淼*”客栈老板娘
7	董女士	女	1975.12	初中	再婚	1个男孩	“大勇客栈”老板娘
8	王女士	女	1987.4	初中	已婚	1个男孩	吉祥客栈老板娘（二胎预产期 2016.11月）
9	孙女士	女	1976.12	初中	已婚	2个女儿	“东苑客栈”老板娘
10	邹女士	女	1972.5	高中	已婚	1个女儿	村东卖干果摊位负责人
11	王女士	女	1957.10	高中	已婚	2个女儿	“高台阶”客栈老板娘
12	伍女士	女	1975.10	初中	已婚	2个女儿	村东供销社销售员
13	刘女士	女	1962.3	高中	已婚	一儿一女	“古宅套院”服务员
14	陈女士	女	1955.6	小学	已婚	一儿一女	“四合客栈”老板娘
15	周女士	女	1971.4	初中	已婚	1个女儿	“四合客栈”服务员/打2份工
16	陈女士	女	1971.8	文盲	已婚	1个女儿	“晓梅客栈”店主
17	王女士	女	1986.6	中专	已婚	1个男孩	“川宝客栈”老板娘（二胎预产期 2017.4月）
18	艾女士	女	1957.2	小学	已婚	2个男孩	“好就来客栈”服务员
19	郝女士	女	1939.4	初中	已婚	3个男孩	现任村书记的母亲；“厚德福客栈”老板的母亲
20	李女士	女	1945.8	初中	已婚	2个男孩	“新远客栈”店主
21	林女士	女	1966.10	小学	已婚	2个男孩	“城堡客栈”服务员
22	李女士	女	1974.3	小学	再婚	3个孩子	“川宝客栈”服务员
23	韩女士	女	1953.10	小学	已婚	3个孩子	“福禄客栈”老板
24	赵女士	女	1983.12	高中	已婚	1个男孩	“川宝客栈”服务员

25	谭女士	女	1965.4	初中	已婚	2个女儿	“恒德福客栈”服务员
26	艾女士	女	1985.4	高中	已婚	2个男孩	“恒德福客栈”服务员
27	姜女士	女	1968.1	初中	再婚	2个孩子	“世外桃源客栈”老板娘
28	王女士	女	1950.1	初中	已婚	1个女儿	“财主家客栈”老板娘
29	韩先生	男	1947.7	初中	已婚	2个女儿	原村支书，现“川韵客栈”老板
30	黄女士	女	1969.1	初中	已婚	一儿一女	现任村计生委员/客栈老板娘
31	韩先生	男	1952.4	初中	已婚	1个女儿	“财主家客栈”老板
32	韩女士	女	1976.8	初中	已婚	一儿一女	“四合客栈”老板娘的闺女
33	李女士	女			未婚		川村导游
34	刘女士	女		硕士		1个男孩	备注：专业为妇科，后转入外科
34	李女士	女		本科	未婚		护士
35	肖女士	女		硕士	已婚	1个男孩	中医大夫
36	石女士	女		博士	已婚	1个男孩	外科医生
37	杨女士	女		博士	已婚	一儿一女	教师
38	朱女士	女			已婚	1个男孩	博士在读
39	周女士	女		博士	已婚	1个儿女	教师
40	陈女士	女		硕士	已婚	1个女儿	律师
41	林女士	女		硕士	已婚	一儿一女	教辅人员
42	贺女士	女		硕士	已婚	1个女儿	教辅人员
43	陶先生	男		博士	已婚	一儿一女	教师
44	李女士	女		初中	已婚	1个孙女	退休
45	肖女士	女		博士	已婚	一个女儿	家庭主妇
46	景女士	女		博士	已婚	一儿一女	事业单位职员
47	曾女士	女		初中	已婚	2个男孩	打印店店主

附录 4：某会所月子餐单

	MON 一	TUE 二	WED 三	THU 四	FRI 五	SAT 六	SUN 日
早餐 Break fast	麻油鸡蛋羹 豆浆 南瓜红枣小米粥 素三鲜锅贴 黑木耳炒银芽	白鸡蛋 豆浆 胡萝卜瘦肉粥 玉米窝窝头 香油拌香芹	麻油鸡蛋羹 豆浆 提子枸杞糯米粥 香菇肉包 清炒青笋丝	白鸡蛋 豆浆 莲子红豆粥 西葫煎蛋卷 虫草花拌木耳	麻油鸡蛋羹 豆浆 核桃红枣小米粥 奶香花卷 养生拌秋葵	白鸡蛋 豆浆 青菜瘦肉粥 秋叶包 清炒胡萝卜丝	麻油鸡蛋羹 豆浆 八宝粥 豆沙包 香芹炒豆子
午餐 lunch	麻油猪肝 白切鸡 芙蓉鱼片 上汤豌豆浸时蔬 香菇丝瓜排骨汤 薏苡仁米饭	麻油猪心 青笋烧猪肚 豉鱼芙蓉酿秋葵 清炒油麦菜 冬瓜薏米老鸭汤 黑米饭	麻油猪腰 清蒸罗非鱼 南瓜百合蒸大枣 上汤娃娃菜 当归红枣乌鸡汤 红枣饭	麻油鸡 豉鱼粉丝蒸鲜虾 萝卜手打肉丸 西芹百合炒桃仁 龙骨莲藕汤 燕麦米饭	麻油猪肝 香菇蒸排骨(五谷红参) 锦绣玉环虾 香芹蟹味菇 党参红枣公鸡汤 红豆米饭	麻油猪心 醪糟黄鱼 虫草花蒸滑鸡 荷塘小炒 木瓜鲫鱼汤 玉米饭	麻油猪腰 板栗烧鸡块 鱼米之乡 白芍芥兰 黄豆猪蹄汤 糙米米饭
晚餐 dinner	阳春豆腐盒 三鲜芙蓉鸡片 丝瓜木耳炒淮山 蔬菜杂菌汤 鲜肉小馄饨	金汤小米 雪域狮子头 珍菌炒培根 白芍芥兰 白菜豆腐汤 莜面播鱼	蚝汁扒牛肉 三鲜玉子豆腐 上汤豆苗 枸杞山药 红枣汤 紫米饭	胡萝卜玉米排骨汤 杂菌炒鸡柳 清炒木耳菜 青瓜紫菜 鸡蛋汤 鸡汤龙须面	御酱凤翅 百花酿香菇 木瓜菠菜 虫草松茸竹荪汤 三鲜水饺	彩椒牛肉 乾隆一品凤 粉丝蒸丝瓜 珍菌丝瓜汤 番茄炒猫耳	枝竹烧牛腩 平桥豆腐 草菇扒芥菜 红枣银耳 莲子汤 蔬菜包子
早加餐 before meals	益母草荷包蛋 牛奶	米酒荷包蛋 牛奶	益母草荷包蛋 牛奶	米酒荷包蛋 牛奶	益母草荷包蛋 牛奶	米酒荷包蛋 牛奶	益母草荷包蛋 牛奶
午加餐 afternoon snacks	橙汁 蒸南瓜	木瓜核桃露 蓝莓山药	水果银耳羹(木瓜雪蛤)	芒果西米露 蒸芋头	玉米燕麦奶露 鲜奶玉米	红枣冰花炖官燕 象形南瓜饼	山药火龙果汁 蒸紫薯
晚加餐 evening meals	豆奶粉 刺猬酥	黑米红枣粥 蓝莓蛋糕卷	牛奶 冰皮月饼	南瓜酒酿佛手酥	黑芝麻 黄桥烧饼	燕麦片 葡式蛋挞	豆奶粉 核桃酥
早、午、晚加餐+养生饮							

附录 5：坐月子的传统误区

误区×	误区弊端	正确做法√
门窗紧闭不通风	门窗紧闭导致空气不流通，室内污浊的空气易滋生细菌，不利于产妇和新生儿的健康。特别是夏天，温度过高，会导致产妇中暑，新生儿生痱子等不良反应	产后应避风寒，但能定时打开门窗通风，保持空气清新，天气炎热可适当开空调和电风扇，但要避免对人直吹，应使室内温度保持在 28℃左右，湿度 55-60%。
不能洗头洗澡	产妇在产后极易出汗。并且常常溢奶。，加上恶露尚未排干净，如果不及时清洗，不但头上和身上的痒感和异味让人无法忍受，更会引起细菌的滋生，引发毛囊炎、子宫内膜炎、乳腺炎、伤口愈合不良等。	一般产后 2-5 天即可洗澡，若剖腹产伤口无异常，两周后也可洗澡。洗澡应采取淋浴，注意保暖，洗澡时间不宜过长，水温调节至 34-36℃为宜。不可进行阴道灌洗及盆浴，以免引起盆腔感染。
夏天要穿长衣长裤	夏日穿长衣长裤，产妇视容易出汗、长痱子或中暑。如果出汗后不及时更换衣服，可能会着凉感冒。如果褥汗多不经常更衣和洗澡，更为细菌的滋生提供了环境，新妈妈抵抗力差，很容易发生感染。	产后要选择纯棉、透气性好的衣物，夏天可以穿短袖或七分裤，应根据天气的变化及时增减衣物。此外，衣服应勤换洗，洗好的衣服要彻底晾干，最好在太阳下晒一晒。
刷牙会引起牙齿松动	产妇坐月子期间每天进食打量高蛋白的食物，如果不常刷牙，留在口腔里的食物残渣在细菌的作用下会发酵、产酸，还会导致牙齿脱钙，形成龋齿或引起牙周病，口腔溃疡等。	月子里应坚持早晚刷牙，刷牙时应使用温开水，用软毛牙刷，饭后用温水漱口。如果牙龈出血，可以用专用漱口水含漱，适当补钙。
不能下床活动不可出门	长期卧床会减少肠蠕动，导致便秘；卧床者血液循环不畅，不利于伤口的恢复和恶露排出，还可能引发下肢静脉栓塞，肢体萎缩。	产妇应尽早起床活动。顺产后 4-6 小时，剖腹产后 24 小时就可以下床活动了。一周后可以进行产后体操恢复形体，2-3 周后可以简单的家务劳动，但应避免久站、久蹲和提重物，以免引起子宫脱垂、阴道壁膨出。
大补特补	鸡蛋吃得过多，就转为脂肪和糖类。发胖且加重肾脏代谢负担。过早地喝催乳汤，乳汁过多淤积在乳腺管中，使乳房胀痛泌乳不畅。高脂肪、高蛋白的催乳汤喝太多，还会使乳汁中的脂肪含量增加，导致婴儿腹泻。	产后饮食应清淡适宜，少量多餐，营养均衡，避免过于油腻和生冷刺激、过酸的食物。产后 7-10 天可适当地喝红糖水，产后一周再逐渐增加喝汤的量。鸡蛋一天吃 2-3 个即可。不宜另外服用补品。

附录 6：探视及陪护安全管理规定

一、探视规定

1、在这特殊生理期间和节日期间，由于产妇和宝宝的身体抵抗力较低，请您主动配合我们，谢绝大多亲友探视（特别是患有流感、乙肝、甲肝、肺炎、痢疾等传染病的亲友）。为避免打扰您的休息，访客逗留时间为半小时。

2、避免 10 岁以下儿童前来探视（亲子除外），一次访客人数限定为四人以下，探视时间不超过 30 分钟。

3、来访客人需测体温，洗手，套鞋套，体温超出 37.5 度，身体不适者拒绝来访。

4、本会所为产妇提供科学、营养的月子餐，为避免食物的相生相克，来访客人尽量避免携带食物来访，食用外来食物导致产妇异常反应及影响产妇调理效果，本会所声明不承担责任。

5、本会所拒绝访客带鲜花来访，以免诱发过敏症状。

6、贵重物品请自行妥善保管：因个人保存不善或邀请不熟悉人士在房间逗留导致物品缺失或引发交叉感染，本会所不承担责任。

7、入住期间，凡有敲门、按门铃等呼叫时，应先询问来访者姓名及与产妇或其家属的关系后，确定核对清楚后方可开门。

二、陪护规定

1、本会所提供陪护人员的免费陪住，陪护人员不宜超过两个人，夜间只允许一个人陪护；如产妇患有严重抑郁症，先生或家属须 24 小时陪护。

2、为保证产妇及新生儿远离二手烟，全所严厉禁烟！陪护人员如需吸烟请到室外，发现在本会所内任何区域吸烟者、将在押金中予以 500 元罚款。

3、陪护期间不得将室温调得过低，以免影响产妇身体康复，可在居室内看电视上网，如产妇或宝宝在休息请关低电视声音，以不影响休息为宜。

4、陪护期间陪护人员自带的碟片应避免苦情片，暴力或赛事等紧张刺激类碟片，以免对产妇心理及身体造成不良影响。

5、陪护人员在以下情况下不得陪护：不配合本会所的工作、违反本会所的各项管理制度、产妇本人拒绝陪护、陪护人员有家暴倾向、酗酒、有感冒症状、体温超过 37.5 度（含 37.5 度）、有传染病史等等，本会所有权拒绝此人员随护。

6、产妇有严重产后抑郁症的，产妇身体状况不适合独自居住的情况下必须陪护。

后记

这是我的第二个博士论文。硕博阶段，我的专业是社会学。在中国人民大学读博期间考取了日本爱知大学的双学位，师从周星教授。

写这篇论文有两点印象深刻：

一是过程拖得长。开始关注女性坐月子这个选题得益于 2006 年在名古屋跟周星老师的学习过程。我的研究兴趣与教学工作都与性别相关，女性坐月子将性别研究与民俗研究很好的结合在一起。因此，拿到这个选题时我欣然向往之。然而，理想很丰富，现实超骨干。毕业后来到北京师范大学哲社学院工作，承担了社会工作专业本、硕的课程讲授，我将有限的精力投入到社会工作专业的无限学习中，在教中学，学中教，教学中成长。同时，博士毕业的我已经到了生育的尴尬年龄，历经孕育的艰辛终于在贴上高龄产妇标签之前喜获麟儿一枚。孕和生，虽艰难，只在十月怀胎之间；育，相比而言，需要付出长期的耐心与精力。育儿的辛劳夺取了我写作的动力和欲望。这一搁置就是十年。重拾得益于刘夏蓓教授的支持，她给了我一个学期的时间，我摩拳擦掌跃跃欲试，准备打造一精品，这种学术自信得益于求学期间的收获，现在看来极其盲目。

二是下笔难度大。总结起来有三难，具体为获取资料难、跨界写作难、碎片时间利用难。坐月子是产妇普遍遵循的民间信仰，无论学历、阶层、区域，几乎没有不坐月子的产妇。职业和年龄给我带来获取高知女性坐月子资料的便捷。然而，田野调查点育龄妇女较少，且其候鸟式的居住方式增加了获取资料的难度。民俗学作为一门针对风俗习惯、传承技艺等日常生活真实反映的科学，是民间知识和民间智慧的集中。民俗学与民族学、人类学关系密切，既互相辅助促进又各有侧重，这对写作者提出了深厚理论功底的高要求，加大了我跨专业写作难度。碎片时间的利用需要个体有极强的规划性和自控力，智能手机的普及和 wifi 的全面覆盖悄然占据了工作之余的碎片时间，使论文的撰写成为停留在脑海中的理想。

对研究的喜爱是初稿得以完成的动力。我认为自己独立思考的能力成长于工作以后，求学期间获取的是学习的能力。坐月子是民间的普遍实践，材料很多，但缺乏学理性。学术文献的匮乏迫使我不得不思考坐月子的学术价值，曾几度质疑自己的学术能力，所幸，坚持了下来。修改期间的跨界阅读开阔了我的视野和思路，我沉迷于汲取思想的养分，但也陷入了读书与写作的纠结。加上我是个时间特困户，作为养育两个孩子的职业母亲，我

工作时间的结构基础由儿子所在小学的作息时间和学院教学计划安排共同决定。时间贫困带来两个后果：一是通过阅读序（自序和他序）来了解作者的思想；二是通过选择性阅读汲取文中观点。这直接制约了理解的广度与深度，带来了能力局限。时间贫困和能力局限是修改过程中遇到的双重挑战。

感谢的差序格局以导师周星为中心。周老师的创新能力和文字功夫令人高山仰止、心向往之。周老师的宽容和鼓励给予了我莫大的支持和动力，每每慵懒之时，耳畔想起导师的从容催促，促使我继续努力。感恩周老师在回国的匆忙中挤出时间亲自去了本文的田野点调研。有师如此，夫复何求。同门邢朝国、隋嘉滨给予了我很多思想和思路上的帮助，他俩的学位获取是我前行的灯塔。感谢爱知大学提供的学习机会，日本的留学生活快乐又充实，给我无限美好回忆。感谢丈夫和儿女对我的支持，你们是我快乐工作的源泉和追求梦想动力。最后，我想感谢研究范式的转型，女性的、私密的月子仪式也能登堂入室，作为博士论文的选题，进而在哲学上看做与大传统具有平等的价值意义。要感谢的人和事不胜枚举，此处的感言难免挂一漏万，谨借此机会向所有的师友深表谢意。

周群英

2019.9.30