

民族社会学研究通讯

费孝通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学民族社会学专业委员会秘书处
北京大学社会学人类学研究所

第 14 期
1998 - 11 - 25

本期要目

【学者论坛】

与君同销万古愁 两位人类学家的聚谈 费孝通 李亦园

【学术随笔】

中国文化中的“角色原理”刍议 王处辉

【专题论文】

银川市回汉民族居住格局变迁及其对民族间社会交往的影响
马宗保

【论文摘要】各民族可持续发展 王俊敏

【简讯】新会员名单
北京大学社会学人类学研究所近期学术讲座、

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【学者论坛】

与君同销万古愁

两位人类学家的聚谈

费孝通 李亦园

费：今年春天全国人大换届的时候，我从原来的工作岗位上退了下来，但是退而未休。你也到了退休的时候了。我们有这点共同的地方。我想我们找这个机会见见面，谈谈我们今后的打算。我的生命大概还有几年。我们是老朋友了，我也想听听你的意见，看我今后做点什么事情好。

前些天在北大研讨班上的讲课插话里，我讲到了自己最近几年的一个感觉。八十五岁以前，我天天在那里忙着做事，不觉得自己老，有点“不知老之将至”，这是确实的情形。过了八十五岁，感觉到自己有点老了，做事情吃力了，力不从心了。要做的事情做不成了，要走的路走不动了，想写文章力量不够了，写一阵就要休息了。感觉到自己衰老之后，对生物性的个人同社会性的和文化性的个人之间的不同，看得比过去清楚了。生物性的个人是会死的，这是自然规律，是天命，在这个问题上只能听天由命。

我们在社会上生活的过程中，同别人打交道时真正接触和发生作用的，实际上不是个人的因素，而是社会性的因素，文化性的因素。这些因素是超越了人的生物性的个体存在的。人可以死，可是人所处的这个人文世界却是长存的。人文世界的延续过程不但比我们个人的寿命要长，而且它的意义也更大。一个人从进入这个世界到离开这个世界，最长不过百年。在这段时间里边，我们从前人那里继承过来已经创造的文化成果，在这个基础上又做了一些事，为人文世界增添了一点东西。这点东西会留在这个世界上，不管好事还是坏事，抹不掉，也改不了。作为当事人，在老而未死的时候，回过头来想一想，自己在世界上留下了点什么。这是一种老来的心态，很有意思。年轻人不大想这个问题，还想不到这个问题。我今年已经八十八岁了，算高寿的人了，想到这个问题了。今天你来，我想对你说说我心里的打算，同时也想听听老朋友的意见，希望我再做点什么事。这会影响到我今后几年的生活。这两年我出去走走，感觉身体还可以。医生做检查，也说没有什么大毛病。在生命的最后这段时间里，我想做点人家希望我做的事情，也是我自己愿意做的事情。所以我想趁我们聚谈的机会，交换一下看法。

李：我很高兴有今天这样一个机会。您说是聚谈，这是您对我的客气，我应该说是请教。我是从今年七月份开始退休，也想学着费先生做人做事的办法，退而不休。虽然离开了正式的职位，但是学术研究工作还要继续下去。清华大学要给我一个荣誉讲座的工作，每年还有一笔经费，可以做研究用。我在中央研究院还有一个最近确定下来的研究主题，跟养气有关。题目叫“文化·气·传统医疗”。中国文化和西方文化在认识客观世界上一个最本源的区别，是用身体与心灵的内在体验的方法来了解世界。这个课题需要进行好几年，希望能通过研究来解释这样一种中国认知传统的根源是怎么样的。我在就要开始下一段的研究工作的时候，能有机会向费先生请教，我感到很难得。

费先生很客气，在计划今后几年做事情的时候，想听到我的意见。我首先想说的是，您在此前所做的事情，比别人多得多。虽然现在年纪老了，但是您正在思考的问题，正在发展的思想，对整个学术界还是具有很重要的意义。我昨天晚上还在想，您对于人类学、社会学的贡献，既有理论上的一面，又有实际上和实用上的一面。这是一般的学者很不容易做到的。您有一个“志在富民”的愿望，把学术研究作为实现这个愿望的工具，开辟了很多具体的研究题目，使田野调查

既产生了理论的学术成果，也收到了具体的富民效果。一般做研究的人，大半不难想出一个很理论的东西，但是未必实际可用。我在最近的一篇论文里边就辩论了这一点。我认为一个好的学者不一定纯粹是理论的，在应用上面做出实际的贡献，也许更重要一点。所以我觉得您的“志在富民”的学术实践非常重要。您从对乡村的研究到小城镇，到对整个大的区域的格局和战略性的研究，不仅具有促进国家生产力发展的实际意义，而且在人类学、社会学领域具有重要的方法论上的开拓意义。过去人类学家研究的多是一个很小的村落，不大容易跳得出来。而您实现了从村落到小城镇又到区域的跨越，这是人类学本土化的一个非常重要的成果。“志在富民”这四个字，我听着是响当当的。一个读书人读到了“志在富民”这样的境界，而且真的做出了实际的贡献，确实难得。

我昨读到了您赠送的新书的序言。您在讲“从小培养二十一世纪的人”这个题目时所表达的思想，又是非常之重要。对整个人类的发展前途作出分析，提出设想，主张不但“各美其美”，而且要“美人之美”，在人类为进入二十一世纪而做的各项准备当中，这一点也许是最为重要的。世界已经形成了一个地球村，容忍多样性应该是大家在互相交往当中的一条基本的共识。亨廷顿写“文明冲突与世界秩序的重建”，就是认定西方文明和东方文明、回教文明一定会有冲突，怎么避免这种冲突是重要的。对这个问题，人类学家的主张似乎要更积极一些，不仅是避免冲突，也不仅是容忍别人，而且还进一步到欣赏别人。您提出的主张，是人类学家面对世界问题而作出的积极性、建设性姿态的一个证明。

我想，在我上面说到的两个方面，一个是在实践的方面，怎么使中国的经济和社会更进一步地发展，成为一个强盛的国家；一个是在理论的方面，怎么使整个人类和平共处、相互合作、走向天下大同的发展前景，这是我在您的著述当中体会到的两个最重要的主题。您为这两个主题已经花费了大量的心血，写出了很多重要的篇章。但是从更久长的历史来看，也可以说是刚刚破题。您离百岁还有十多年，还有机会也有力量进一步思考。这十多年里，在这样两个主题下面的社会发展还会提出新的问题，推动您的进一步思考。您的文笔实在是漂亮，思考得又深入，可以不断地加一点，再加一点，把更加厚重的东西留给后人。我有一个书柜，专门放您的书，台湾出版的也都完整。前些天我又翻了翻，总的感觉以上面说的两个方面最为突出。我希望看到您在这两个方面的思考有更进一步的发展。

费：我昨天送给你的这本书，书名叫“从实求知录”，从实求知这四个字表示了我的科学态度。一切从实际出发。“实”就是实际生活，就是人民发展生产、提高生活的实践。从“实”当中求到了“知”之后，应当再回到人民当中去。从哪里得到的营养，应当让营养再回去发挥作用。中国人讲“知恩图报”，我图的“报”就是志在富民。我写过一篇文章，讲“人生的天平”，这是吴泽霖先生提出来的。我们从社会所得到的投入，和我們为社会所做的事情，是天平的两端。拿我来说，从小受到比较好的教育，并不容易。我父亲只是一个普通的公务人员，全家靠他一个人的工资生活。我的母亲很节俭，目的就是要让孩子都受到好的教育。母亲去世后，姐姐供养我念书。清华毕业后，出国留学用的是庚子赔款，是人民的血汗。这些都是社会花在我身上的投资。社会对我有这么多的投入，我自己产出多少，这个问题不能不想。我觉得自己的产出远远不够，这不是虚话，是实情。

我最近准备写跟 Park 学社会学的文章。我在大学时期学他的社会学，可是没有学通，现在感到需要重新看。我把自己上大学时候读过的教材找出来重读，包括 Park 的书，有些地方还是看不大懂，还要细细地想。这也是从实求知。有了几十年的学术工作实践，再回到提供早期学术

训练的基本课程里边，进一步体会实践知识怎样接通书本知识，书本知识怎样推动受教育者更自觉地进入学术实践。

说到教育问题，我们这一代算是好的了，下一代人的条件比我们要差，主要是基础教育差。讲起来很有趣，我父亲是最后一代的秀才，科举制度在他那一代取消了。改变办法以后，在考取秀才中挑出比较好的，送出去留学。我父亲被送到了日本，学教育。他留学回来就搞新学，办了一个中学。后来他到了南通，张謇请他去那里教书。我名字里这个“通”字就是这么来的。我母亲创办了县里第一个蒙养院，我从小就在这个蒙养院里边长大的，所以我没有进过私塾，没有受过四书五经的教育，连《三字经》、《百家姓》也没有念过。“人之初，性本善”，这话很有哲理，可是我从小没有念过。我念的是“人手足刀尺”，是商务印书馆出的小学课本，是新学的东西。我父亲是处在文化变迁时期的一个人物，他主张新学，不要旧的一套，在儿女身上不进行旧式的教育。所以我缺了从小接受国学教育这一段。最近我在看顾颉刚、傅斯年、钱穆这样一些人的传记，他们都是从私塾里边出来的，是我的上一代人。我和上一代人的差距的一个方面，就是国学的根子在我这里不深。

李：我这一代就更没有了，完全是新学了。

费：因为缺少国学的知识，我也吃了很大的亏，讲中国文化的时候，我不容易体会到深处的真正的东西。看陈寅恪写的书，我想到了两个字：归属。文化人要找的安心立命的地方，就是在找归属。我从小没有进到旧的文化教育里边去，所以我的归属是在新学教育的基础上形成的。陈寅恪的归属是过去的时代，他写《柳如是别传》写得真好，他能同明清之际的知识分子心心相通。我同上一代人比，在中国文化的底子上差得很多，这是真的。可是这又不是我一个人的事情，是历史的变化造成的，是不能不如此的。但是也要看到一代人有一代人面对的问题，一代人有一代人的长处。我这一代人的长处是比较多地接触了西方的东西。

李：您是先有了一个西方的架构，再倒过来看自己，思考问题。

费：Arkush 为我写了一本传记，用一个西方学者的眼光来看我，缺了一段，就是我的中国文化的底子。可是我的中国文化底子既不是顾颉刚那样的，也不是钱穆那样的……

李：他们是纯粹从大传统里边、从经典里边得到的传统文化，您是从一般人的实际生活里边得到的中国文化。这不一样。他们也许没有对实际生活的系统观察和体验，您是经常性地接触实际生活，面对生动的现实进行思考，提出问题，发表意见，这一点是他们所没有的。

费：我是自觉地把自已放到农民里边去。可是实际讲起来，还不是真正的农民的心理。我的本质还不是农民，而是大文化里的知识分子，是士绅阶级。社会属性是士绅阶级，文化属性是新学熏陶出来的知识分子。最初我是从教会学校东吴大学出来的，有西方文化的基础。后来到了英国留学，就更进一步接触了西方的文化。回国之后，我自己有意识地投入到中国农民和少数民族里边去。我对旧的大文化的了解不深，对新的农民小文化的了解也不深。在这样一种底子上进行学术研究，我觉得自己的知识很不够。这样一种分析很有意思，代表了我一生的经历。这不是我自己造出来的经历，而是历史决定的。我这样一个人，生在这样一个家庭，这样一个时代，经历这样一番变化，回头看看，的确很有意思。

李：像陈寅恪、顾颉刚他们那样一种学术研究，没有办法提出一套可以供全世界的学者了解的人们如何相处的理论。您一开始就提出的“差序格局”的想法，是从旧学出来的学者很难提出来的。您提出的理论，是一个有了一番国外经历和西学训练的中国学者提出的对自己民族的看法和理论。这个理论架构是有长久生命力的，直到现在，研究生们还经常引用这个理论。我在想，

在您这样一类理论观点的基础上，能不能再追进去一层，看看在中国人的生活经验当中，在中国的文化秩序当中，哪一些可以提供给将来在二十一世纪生活的人们，有益于他们懂得容忍别人，谅解别人，欣赏别人，形成一些大家愿意共同遵守的基本规则，超越东西方的界限。如果中国文化里边确有这样的值得挖掘出来的东西，也只有您这样的长期思考、深入思考、并能提出全局性主张的人，才能把它挖出来。

费：实际地讲，这确实是我一直在考虑的一个问题。社会上的文章里边经常讲“有中国特色的社会主义”，马克思主义到了中国变成了毛泽东思想，现在又变成了邓小平理论，这也是中国化，同德国的马克思，已经有了很大的差距。这说明有一个中国文化里边的东西，也可以说是中国特点，在那里影响外边进来的东西。这个现象值得我们好好研究。总是在那里讲“中国特色的社会主义”，特色是什么？特色在哪里产生出来？现在还没有人能把它讲得很清楚，原因就是并没有好好研究。西方的学者，像 Durkheim 那样的，他就可以把西方资本主义的特点讲出来。像 Weber 那样的，他就可以把资本主义精神的特点和文化背景讲出来。在我们这里，马克思主义进来后变成毛泽东思想，毛泽东思想后来又发展成了邓小平理论，这背后有中国文化的特点在起作用。可是这些文化特点是什么，怎么在起作用，我们却说不清楚。我觉得，研究文化的人应该注意这个问题，应该答复这个问题。

李：您提出一个命题，作出一个暗示，可能会引导后人跟上来，接着往前走。关于这个问题，最近几年，您有时候也谈到过一点想法，以后还可以继续思考，把思考结果提供给大家。年轻人没有您这样的身世，没有您这样的经验，一时还不具备您的思考深度，所以既需要您点题，也需要您破题，需要您把想到的写下来。虽然不一定很成熟，但是可以暗示他、刺激他思考问题，也许就能上路，逐渐地发展起来。我看您最近写的文章，都还是很有意义。忽然就提出一个人家想不到的事情，忽然就提出一个人家想不到的问题，启发了人家的兴趣和思考。一个人的生物性生命是有限度的，他的文化思想的生命却是可以长久地延续下去的。您的学生，或者是别人，看了您的文章，再把其中的思想发挥下去，文化的生命就这样延续下去了。我们常讲的 Durkheim，他的思想经过 Strauss 等人的发展，学术的生命就延续了一个多世纪。

费：看到历史发展的继承性，前有古人。后有来者，这大概就是中国文化思想一个特点。我有一次和胡耀邦在一起谈话，他表现出一种重视家庭的思想，把家庭看成是社会的细胞，他的这个思想是从实际里边出来的。我是赞同注重家庭的重要作用的，这个细胞有很强的生命力。我们的农业生产在人民公社之后回到了家庭，包产到户，实行家庭联产承包责任制，生产力一下子就解放出来了。我从这个事情上再推想一步，我们的农村工业化，恐怕也离不开家庭力量的支持。最近我又到浙江、福建、山东等地的农村里去跑了一圈，亲眼看到了真正有活力的就是家庭工业。家庭工业规模很小，一家人在一起搞，心很齐，肯出力，不浪费，效率很高。当然它的技术水平还不高，但是劲道很足。一回到家庭，怎么干都行，甚至能发挥出超常的力量。如果整个国家能把这个力量发挥出来，那我们就不得了。

胡耀邦讲过家庭的重要性之后，我就在想这个问题，我的《生育制度》的话题还没有讲完，中国社会的活力在什么地方，中国文化的活力我想是在世代之间。一个人不觉得自己多么重要，要紧的是光宗耀祖，是传宗接代，养育出色的孩子。把这样的社会事实充分地调查清楚，研究透彻，并且用现在的话讲出来，这是我们的责任。要让陈寅恪、顾颉刚这一代人做这样的事情，恐怕不行。我们这一代人的长处是接触了这个现代化的世界，我们的语言可以 communicate with the world, 可以拿出去交流，人家可以懂得。我叫它 cross-cultural communication，我们这一代接受新

学教育的人才能做到这一点。这是我们的长处。上一代人的长处是对传统文化钻得深。为了答复中国文化特点是什么的问题，上下两代人要合作，因为要懂得中国文化的特点，必须回到历史里边去。我们这一代人中还要有人花工夫，把上一代人的东西继承下来。不能放弃前面这一代人的成就。这条线还要把它理清楚，加以发挥、充实。陈寅恪、顾颉刚的成就是清朝的考据之学，它是有根的。我们要保住根根。这也是中国思想的一个特点。傅斯年多少接下来了一点，胡适已经近于我这一代了。我们要接下上一代的好东西，发扬下一代的新精神。在这个文化的传承过程当中，自己要找到自己的位置，明确在这条线上我处在哪个地方，该做点什么事，做到什么程度。我在想这些问题，想得很有趣，可是能讲这个话的人已经不多了。我们下面这一代人，像我的女儿，她就不大能懂我的意思了。不能怪他们，教育破坏得太厉害了，接不上啊。看来继承性应该是中国文化的一个特点，世界上还没有像中国文化的继承性这么强的。继承性背后有个东西，使它能够继承下来，这个东西也许就是 kinship，亲亲而仁民。我一时还讲不清楚，但是在慢慢想这个问题，希望能想清楚，把想法丰富起来，表达出来，讲明白，使人能容易懂得。表达可以有各种办法，我喜欢写散文，最近写了一些散文，在《读书》杂志上发表，文章有长有短。长文章写我思考时间比较久的话题，短文章容易表达临时来的一些灵感。

李：您为这次学术演讲做准备的这一篇学习马老师文化动态论的体会，也很重要。您讲到，马老师看到了非洲殖民地上的本土文化面临着解体和消失的困境。现在我们倒过来看中国，我们虽然没有被殖民，但是受到的压力是很大的。可见非西方文化与西方强势文化接触之后所处的情况大都是一样的。不过，我觉得目前的情势应该是有转变了，虽然 Samuel Huntington 还在讲他的文化冲突论，但是如你前面所说的，现在应该是讲究 cross-cultural communication 的时代了。廿一世纪即将来临之时，人类的各种族各文化应该讲究互相容忍、互相沟通了解，以至于互相欣赏的时候了，也就是你前面所说的“美人之美”的意思。你所说的“美人之美”的确是道出人类学家对人类文化存在的真谛，在当代的人类社会里，最重要的目标就是容纳多元文化的共存，要容纳多元文化的共存，就是要“美人之美”，也就是要能欣赏别人，以至相互欣赏，人类的世界才能永续发展。

从人类学全貌性 (holistic) 的观点而论，文化多元的理念并非一种口号而已，这是人类学家从人类的生物性推衍而来的理论。生物在演化过程中大致都要保持其基因特性的多元化，避免走入“特化” (specialization) 的道路，以免环境变化而不能适应。很多古代的生物种属，都是因为“过份适应”而走上体质特化的死胡同，最终走上绝灭的道路。人类是生物的一种，不但其生物性的身体要保持多元适应的状态，即使人类所创造出来的文化，也是受生物演化规律严格的约束，必须尽量保持多样性的情况，以备有一日环境巨大变化时的重新适应之需。西方文化的发展已有“特化”的趋势，今天面临的能源危机、核子扩散危机等都是其征兆，因此保持其他族群的生活方式与文化特性，就如保护濒临绝灭的稀有种属一样，是为了人类全体文化的永续存在而保存，这也就是提倡容忍别人、了解别人、欣赏别人的多元文化理论的真实意义，也就是费老你所说“美人之美”的根本原意了。

费：现在我正在想这套问题。

李：您在这次系列演讲中提出的那篇文章，虽然讲的是别人，但是暗示的是我们自己。这一点，我想我是看出来了。暗示的意思，是要考虑我们自己应该怎么样再往前走。在二十一世纪快要来临的时候，中国文化应该发展的道路可以是怎么样的，这是个大问题。这一点不一定现在就展开全面的讨论，但是不妨有机会就讲一点，平时也不放松思考，多想一想。

费：你刚才讲的话让我想到一个新的话题。我最近在想“一国两制”这个事情。“一国两制”不光具有政治上的意义，它本身是一个不同的东西能不能相容相处的问题，所以它还有文化上的意义。这个试验很重要的，很有意义，在人类整个历史里边，是一个很重要的创新。人家认为，资本主义和社会主义是对立面，可是到中国来，它们可以并存，“一国两制”。邓小平想到这一点，不一定是从理论上边想，他是从实际生活里边感觉到可以这样做，后来实践也证明可以这样做。这就伟大了。我不是把他看成一个神仙，能够预先知道后来的结果。我是看到了文化在里边发生作用，中国文化骨子里边有这个东西。在他身上，在一个特定的时候，这个东西发生了作用，他来了灵感，可以“一国两制”啊，为什么一定要斗来斗去呢？这样想了，这样做了，结果是好的。把对立面合了起来，和平共处，而且作为一个历史事实摆出来，让大家看，可以这样做，这样对大家有利。我们应当这样去理解这个事情，看到在世界文化的发展过程中，不同的制度有和平共处的可能性，可以出现对立面的统一，再进一步去看它的来源，有一个中国文化的本质在里边，它可以把不同的东西合在一起。没有这样一个本质，那就不会有今天的中华民族和中国文化，也不会出来“一国两制”。

当然我们现在对中国文化这个本质还不能从理论上说得很清楚，但是它确实是从中国人历来讲究的“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”里边出来的。这里边一层一层都是几千年积聚下来的东西，用现在的语言不一定能很准确地表达它，可是用到现实的事情当中去，它还会发生作用，这一点很了不起。这一点可以通过“一国两制”的实现得到证明，我们中国文化里边有许多我们特有的东西，可以解决很多现实问题，可以解决很难的难题。现在的问题是我们怎样把这些特点表达出来，让大家懂得，变成一个普遍的信息，从中找到一个西方文化能接受的概念。这个工作很不容易做，但是不能不做。我相信中国人有他的本领，这个本领是从文化里边积聚出来的。你讲大文化小文化讲得很好，大文化是在吸收小文化的过程中出来的，小文化就是实践啊，就是几千年里边从中国这块土地上出来的东西啊。实践的经验不断提高，形成原则性的东西，这样大文化就出来了。大小文化的关系，我们还可以进一步发挥一下。在讨论大小文化的关系当中，找到中国文化的特点。

李：在二十一世纪的人类生活当中，您认为中国文化应该怎样扮演更积极的角色？

费：现在是一个很重要的时刻。去年我去香港参加政权交接仪式的时候，感受很深。我在现场不是看热闹，而是在想“一国两制”这个问题。希望大家想这个问题时能提高一点来看，沉下去想一想，再提高到理论上分析，就可以有一个新的看法。这的确是一个创造，也是中国文化对当今世界的一个贡献，会影响到今后东西文化并处共存的问题。我们可以容忍不同，如果大家都可以容忍不同，多元一体的局面就有条件了。多元一体是中国式的思想的表现，包含了各美其美和美人之美。要能够从人家和你不同的东西中发现出美的地方，才能真心地美人之美，形成一种发自内心的、感情深处的认知和欣赏，而不是为了一个短期的目的，为了经济利益。

李：您的这些想法可以一段一段地整理出来，慢慢地加以深化，好好地发挥。你提到中国文化中的多元一体思想，也是很值得再发挥的部份。近代文化人类学理论流派中有所谓“族群理论”者，他们主张族群（ethnic group）的认定不应用客观的文化特质为标准，而应以主观的文化认同为依据，换言之，族群理论的提倡者认为客观的文化特质如语言、风俗习惯、文物制度，甚至身体特征都是易于变换的，不足于作为族群认定的标准，只有自我认同的意识才是族群存在的真正准则。这种理论实际上最早提出的是费先生你的老友 Cdmund Leach 教授，他认为他调查的北缅甸卡钦人在客观的种族文化上与邻近的掸族人实无太大差距，只是卡钦人主观地的自认为

是另一个族群，所以卡钦就成为是一个有别于掸族的族群了。这一种主观认同的族群理论自 1969 年 Fredrick Barth 编的 *Ethnic groups and Boundaries* 一书出版以后，就在人类学界大为流行，成为一种新的典范理论。这一新理论确有其很可取之处，但也有其弱点，同时也常被有意无意地误用或延伸解释，例如很多人类学家和民族史家就对我们“中华民族”，甚至“汉族”的存在，以族群理论的观点提出很多质疑。

我自己对族群理论也能欣赏，但也有一些批评与疑问。首先我认为所谓客观文化特质，不应该只限于那些可以看得见特质，如语言、服饰、风俗习惯以至于体质特征等，我觉得把“文化”限定在这些“可观察”的特质是误解了“文化”，“文化”应该也包括很多看不见、“不可观察”的思维部分，或者就是人类学家所说的“文化的文法”那一部分，例如一个民族的价值观、宇宙观、人观，甚至于逻辑架构等等。这些抽象不可观察的文化特质经常是较难变化的，却也是一个民族的文化核心，实在是不可忽略的。自然有人要说既是抽象思维的部分，应该是属于主观的范畴了。但是那些内在思维的深层文化结构难道不是文化研究者客观分析，并且认定是一个民族文化特性的部分吗？从这样的立场去看，所谓“客观”与“主观”的界限岂不是已经难于再分辨了。

在这里我要特别提出的是有关中国民族的内在文化特性的问题。我认为自古以来中国文化中一直有容纳、吸收不同文化成份于其中的主体观念存在，也许就是费先生你所说的多元一体的想法，这不是中国文化中可观察行到的特性，却是理解中国文化深层结构的人类学家、民族史家所共通体会得到的。这种容纳、吸收的多元一体基本思维体系，也许是几千年来不断综合环境调适与资源互补所形成的所谓“和谐均衡”宇宙观的长久作用所致。换言之，在中原区域中居住的中国民族文化基调中一直是一种容纳、吸收居住于边缘民族的“主旋律”在发生作用，因此几千年来，整个中国境内许许多多不同的族群都是笼罩在这一“融于一体”的主旋律之中而作旋转，每一历史阶段、每一历史过程的剖面，都有可看作是接受这一主旋律的一个阶段或过程，在每一阶段中我们都可观察到周边民族一方面接受了“融于一体”的基本观念，但又在作某一程度推拒徘徊的状态，这种情形显然与缺乏“融于一体”主旋律的西欧民族国家不一样，他们的文化思维中只存在如何分辨“你群”与“我群”之别，而忽略掉别的文化中却是一直在思考如何成为一群的“另类”想法。因此用这种不知有“另类”想法的族群理论来看中国民族文化的过程与现象，就觉得是格格不入，而认为有背常规的行为，这是强调发现文化偏见的文化人类学家所不该犯的过错。换言之，族群理论的主观认同模式，假如只用欧洲人的观点去解释，仍会犯了以偏概全的毛病，假如能无偏见地体会中国民族文化的特性，其解释能力就将有更大的空间了。

总之，我觉得费先生你所说的“多元一体”的民族观，并且如前面所说的依此而伸展出来中国文化的“和谐均衡观”，应该是一个值得再加发挥，再加深入探讨的重要题目，可以使中国民族文化在廿一世纪的人类共同生活中成为很有贡献的一个重要成份。

费：看来世界必然会出现一个互相依赖的格局。首先是经济方面的互相倚赖，这次亚洲的金融风暴表现得很清楚。风暴一起，谁都逃不掉，“看不见的手”把大家弄到了一起。所谓“看不见的手”，我体会就是经济、文化、社会的综合力量。虽然看不见，可是它的确存在，存在于文化的基本原则里边。

李：在这次的东亚经济危机当中，中国就扮演了一个从来未有过的特定的重要角色。人民币不贬值，成了一个稳定东亚经济的强大力量。这样一个角色，中国自从进入二十世纪以来还从来没有过。过去，是日本在东亚经济中占据一个稳定全局的地位，但是在这次危机当中，它成了

一个变数，中国成了一个稳定全局的角色。在这样一个转换当中，是哪些因素使中国的重要性在一夜之间凸现了出来，值得大家深思。其中会有经济的因素，有财政的因素，等等，但是在这些因素之外，还会有文化的因素……

费：能想到人家，不光是想自己，这是中国在人际关系当中一条很主要的东西。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，设身处地，推己及人，我的差序格局出来了。这不是虚的东西，是切切实实发生在中国老百姓的日常生活里边的，是从中国文化里边出来的。文化大革命对这一套的破坏太厉害，把这些东西否定了。我看不能否定，实际上也否定不了，这些好的传统还是会有人接下来，还在现实生活里边起作用。我们这些研究文化的人类学家，应该把这一套讲出来，讲明白，让人家懂得。中国文化天天在现实生活里边发生作用，实际得很，我们要从实求知，从实际生活里边学，再把学到的东西讲出来，这是我们知识分子的责任，尤其是研究文化问题的知识分子。司马迁有两句话，叫“究天人之际，通古今之变”，搞研究的道理就在里边。就是要从实际当中“究”出来学问，再把它“通”到实际当中去。面对金融危机，可以这样做，也可以不这样做。人家贬值，我也可以贬值嘛。为什么中国人选择不贬值呢？有对人的关怀在里边。中国人之所以这么做，因为他是中国人，他有一个文化的根子在发生作用。

最近几天我看世界杯足球赛，给我一个很大的启发。人同人即使是在竞争激烈得不得了的情况下，也是可以和平相处的。不同的球队放到同一个球场上争胜负，冲突和竞争一直在发生。可是大家有一个共同的 law，有公认的体育精神，就可以在竞争中友好相处。我写汤佩松的文章时，在《清华人的一代风骚》里边就讲到体育精神，Sportsman 和 teamwork 的精神，可能是社会生活里边所需要的一种普遍的精神。说到底，我们还是要相信，中国也好，外国也好，这么多人在这么长的历史中走过来，必然会有好的东西积聚起来。现在人类世界希望有一个天下大同的前景，需要我们这样一些研究文化的人出点力量，把各个文化中积聚起来的有利于人类和平共处的东西提炼出来，我们中国的人类学家有责任先把中国文化里边的推己及人这一套提炼出来，表达出来，联系当前的实际，讲清楚。现在做这个事情的人还不多，至少可以说还没有形成风气。我们的社会科学、人文科学要造成一种好风气，承认我们中国文化里边有好东西，当然也不是一切都好，这就需要提炼，把好的提炼出来，应用到现在的实际当中去。在和西方世界保持接触、积极交流的过程中，把我们的好东西变成世界性的好东西。首先是本土化，然后是全球化，communicate to the world。能够做这个事情的学者队伍现在还没有形成，还要培养。从现在起的几十年里边，培养这样一批人是一件很重要的事情，也很不容易。我们在北大开高级研讨班，就是努力在做这个事情。

我们曾经有过一段反面的历史，要把传统的东西统统打倒，文化大革命达到了顶点，连我们自己都怀疑，中国文化这套东西是不是好的。现在，这一段历史过去了。去年是个转折点，香港回归，一国两制，全世界都看到了中国的地位。中国人又有了自信心。我们要发挥自信心，先要沉下去想问题，想明白我们今天在国际上的地位是怎么来的，接着努力下去，我们要警惕自我中心主义。现在又出现了东方中心主义，觉得中国多么了不起，好象关起门来也可以成大事了。说到这里，我想起了自己感到忧虑的一个问题，就是潘光旦先生常讲的民族整体的素质，从知识分子这个群体来看，是比不上上一代了。从抗日战争开始到改革开放之前，动荡得太厉害，破坏得太厉害，一直没有停，年轻一代没有条件向学问的方向走。没有良好的教育，怎么可能出来高素质呢？所以现在我觉得首先需要安定，大家有时间喘口气。国家有心情办教育，学生有心情学知识，把今后的世界所需要的人培养出来。这些人有比较高的文化素质，不忘人类发展的大目

标，懂得不同的文化怎么相处，而且善于把中国文化中的好东西发扬出来，补充到世界现代化的过程里边去。

李：您讲到这里，我们是不是可以把话题回到刚才谈起来的“志在富民”上面去。您最近对于区域发展问题的调查和研究，有没有新的题目和心得可以谈一下？

费：我今年已经开始做起来的一个题目，是想利用京九铁路串成一根“糖葫芦”。意思是利用铁路干线的交通条件，促进一连串中等城市的兴起，通过这些中等城市对周边农村地区的辐射和带动，形成一个位于东部沿海地区和中部地区之间的经济发展速度明显提高的区域。能够说明这个想法的一个例子，是现在已经比较发达的沪宁铁路。南京到上海之间就有苏州、无锡、常州、镇江等等一串中等城市。我希望在京九铁路上也促进各地加快发展起一串中等城市来，所以把这个题目说成是“串糖葫芦”。但是不应吹大话，而应具体去做。

我沿着京九铁路一站一站去看，有没有切实的基础，有没有条件，已经有什么条件，还缺什么条件。这条线上的有些地方我曾经去过，这一次再连起来全部走一遍。傅斯年的家乡聊城我也走到了，实地一看，很不错，有一定的实力。那里造的双力牌农用汽车，适合农村的需要，很实惠。乡镇企业的产品，不仅在国内畅销，而且销到了南美和非洲。这个事情很有意思，是世界已经开始进入洲际经济时代的一个例子。

我前不久在《读书》杂志发表文章，提出了“洲际经济”的题目和自己的一点想法。聊城的农用汽车又给我新的启发。开拓洲际经济是我们的方向，我们的对外贸易不一定都要集中在美国、日本这样的地方，可以向南美、非洲这样的发展中国家和地区开拓市场。我们的劳动力便宜，吃苦耐劳，这是我们的长处、优势，把这个优势发挥出来，学习新技术，抓住适用技术，生产出适合发展中国家需要的产品。这是个很大的市场。如果中国中部地区有更多的企业能进入这个市场，增加农民收入的问题就解决了，中部地区就起来了。农民手里有了钱，国内市场也出来了。这是一箭双雕的做法，我们在开拓了国际市场的同时，自己也富了起来，国内市场也有了。

我经常说，市场就在农民的口袋里边。农民有了钱，要买电视机，买洗衣机，这个市场大得不得了。就是要多搞这样的东西，适合农民需要的，农民买得起的，能使农民进入现代化生活的产品。这是我在许多地方都看到过的例子。过去北方农民都睡在炕上边，冬天冷的时候，就在炕下边烧点柴火取暖。现在住楼房了，堆柴烧柴不方便了，取暖也想更干净、更方便，所以要用暖气片了。暖气片不难造，又有那么多农民需要，所以成了一些乡镇企业发家的一大门路。

最近一次我到农村去，看到农民在这方面又提高了一步。他们在想办法利用过去废弃掉的庄稼秸秆，制造类似于煤气的生物气。一个村子只需要几十万元的一套设备，就可以提供全村人烧饭、烧暖气所需要的能源。农民自己在那里找现代化生活的出路，我看到这些一样一样的发展和提高当然高兴，就鼓励他们，并且把他们的做法值得推广的道理讲给他们听，他们也很高兴。我现在正在做这个事情，沿着京九铁路走了一半了，还要接着走完。我一路把看到的情况记录下来，准备到最后向领导上提出一份建议，关于促进京九铁路沿线地区发展的设想和实际操作的办法。我一路走，经过的地方的农民和基层干部都很欢迎我，县长、市长也很欢迎我。我为他们致富出主意出得对，可以帮助他们改善生活，自己心里也很舒服。我确实感受到，中国农民的确有本领，吃得起苦，有办法，干起来没有人挡得住。只要相信农民，放手让他们去发展生产，就可以维持一个比较好的局面。如果能这样稳定下去，我们就会有几十年的时间，把中国文化好好研究研究，从理论上边提高一下。这个路子大概可以这么走。当然我的力量是不够的，你现在可以独当一面，可以更多地发挥作用。台湾这一面，我们的力量达不到，你可以把这里的信息带回去，

鼓励他们想大问题，不要只看到一个小天地。站得高一点，一个大天地在那里等着我们大家去大有作为，这个前景真是太美了。我们现在有条件，真正把祖宗的梦想实现出来，天下大同。

Malinowski 在《文化动态论》里边讲的一段话，可以使我们得到一个很好的启发。在殖民主义的情况下进行的文化接触，里边是霸权主义的做法，结果是破坏文化。霸权搞不得，不能再走这条路。文化接触要得到一个积极性的结果，必须要在平等的基础上进行。平等相处，相互理解，取长补短，最后走向相互融合。用我们的说法讲，就是天下大同。我们还是要将心比心，推己及人，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。这样想问题，就是希望不要出现太大的曲折，不要因为使用核武器解决冲突而使人类文明再来一次。这两天中美两国首脑会谈，从积极的方面看，是建设性的。两个大国能和平一个时期，就不得了。我们还是从和平共处上想办法，不光是共存，而且要共同繁荣，把人类的发展水平提高一步。

李：我很高兴今天下午有这样一个机会，来听听费先生在这些问题上的想法。我想，费先生谈到的这两个主题非常之重要。一个是从理论上讲中国文化的特点和它可以对人类的未来发展所能做出的贡献，主张相互容忍，相互理解，相互欣赏，寻找人类在二十一世纪实现共同繁荣的道路，为天下大同准备思想的和物质的条件。能够做出很有深度的思考的人，到底是极少数。您能把中国文化中深藏的好东西挖掘出来一些，提出几点重要的思想，帮助后来的学者进入题目，学术的生命就可以得到延续和发展。再一个是实用的这一面，“志在富民”这个主题也非常有意思。在一般情况下，人的思考方式容易集中到一个方面去，着重于理论的大半就忘掉了实用，能够做到实用的又往往回不到抽象的理论的方面去。您在一生的学术活动中能够兼及两面，一面是理论思考，一面是努力把知识转化成物质财富。京九铁路完成以后，您能够马上想到要“串糖葫芦”，这里边又会出现将来的人可以看到的地区发展的事例，而且应该可以提炼出来“糖葫芦理论”。我看费先生的身体很好，头脑的思考也非常敏锐。说不客气的话，我今天有一点考你的想法。平时读您的文章，您的文字有很感人的力量。今天听您谈话，又在现场感受到了您思考问题的力量。我很感动，也很为您高兴。还有很多年的时间可以利用，您可以逐步把想法一点一点整理出来，我希望有更多的机会读到您的文章，听到您的想法。

费：那你就多来几次。你可以提出一些问题，我们共同研究。我们都退出事务工作了，老来求知，多几次“有朋自远方来，不亦乐乎？”多几次“学而时习之，不亦说乎？”

1998年6月28日下午·北京北太平庄

· 语录 ·

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞，物，吾与也。

----- 张载《西铭》

【学术随笔】

中国文化中的“角色原理”刍议

王处辉

社会角色是社会学的基本概念之一。社会学者一般都沿用西方社会学界对这一概念加以解释,说这个概念是指人们的某种社会地位、身份相一致和一套权利、义务的规范与行为模式,是人们对具有特定身份的人的行为期望,是构成社会群体或组织的基础。在人们用这个概念解释社会现象时所形成的理论,即可称为“角色理论”。所以,几乎所有的社会学概论性质的书中,都要论及社会角色,介绍角色理论。在当今我国的诸多社会学著作中,介绍社会角色或角色理论时,又大都自觉或不自觉地以演员在戏剧中扮演某个角色作为例子,甚至一些著作还用“布景”、“道具”、“衣着”、“仪表”、“前台”、“后台”等戏剧术语作为社会学学术语来解释“社会角色的表现”问题。大家都不假思索地认同了一个命题:人们的社会角色与戏剧演员的舞台角色的原理相同,只是“舞台”的大小有别而已。简而言之,即人们都接受了“人生如戏”的观念,好象从来也没有人问过:这是否完全符合中国社会?中国文化中的社会角色概念与西方人有无区别?便急匆匆地以这解释中国社会,乃至以之解释中国传统伦理及传统社会现象了。最近出版的由国家教委组织编写的《中国传统道德讲义》,在论述“中国传统道德规范体系和建构原理”时,便使用了“角色原理”一词。但在以之具体分析中国传统社会人们的行为准则时,并没能发掘出中国文化中“角色原理”的特色。本文就此问题谈一些看法,就教于时哲。

台湾散文家林今开写过一篇名为《如戏人生》的文章,说一位台湾老人途径日本,要在过境签证的两天时间内,去初步了解一下日本社会。他精心选择了三个切入点,其中之一是参观戏剧演出的后台。当他看完悲剧《茶花女》,经人介绍来到后台,看到女主角正由一位老妇人扶着走下台来,那位女主角仍在不停地唏嘘、呜咽着,表情非常悲怆,似乎戏还在上演,那位老妇人一边为她拭泪,一边安慰道:“姑娘啊!别再伤心了,……戏已经落幕了,我们不在巴黎,我们在东京:你不是苦命的茶花女,而是日本最幸运的姑娘。你慢慢回过来吧!乖,好姑娘,回过来吧!……”那老人见此情境后,感慨万千地说:“这一幕使我大开眼界,我活在中国社会,惯看‘人生如戏’,而今得见‘戏如人生’!”

人们所说的“人生如戏”,主要意思是说人在社会中生活,许多情况下都犹如演戏时扮演的“本我”之外的某个角色,只是按社会对那一角色的要求去言行,而不能表达自己的真实感情。“表演”结束后,再还自己的本来面目,如果这个社会大舞台需要他一场接一场地“演出”,那么他就必须不断地扮演某个“本我”之外的角色。可以说,这是社会学中的一种角色原理。那位老人在后台看到的扮演茶花女的那位演员的情境,也就是人们常说的“入戏了”或“进入角色”了。那位出色的女主角,已经把自己全身心地融入了角色之中,她的本我已和茶花女合为一体。不知道在她扮演的茶花女之外还有个“本我”的存在,这是一种高质量的“入戏”或“进入角色”。这就是那位台湾老人所感悟到的“戏如人生”的境界。

如果我们把舞台的范围扩大到整个社会的话,那么,所谓“戏如人生”就是社会学家达伦多夫所说的“社会人”了。而中国的文化传统,正是以塑造社会人为主要特色的。费孝通先生称中国的社会是一个“差序格局”;张东荪和梁漱溟在总结中国传统伦理文化的特点时都认为,在

中国的社会组织中，没有“个人”的观念，所有的人，不是父，就是子，不是君，就是臣，不是夫，就是妇，不是兄，就是弟，……。中国的“五伦”就是中国的社会组织，离开五伦，别无组织，中国社会“把个人编入这样层系组织中，使其居于一定之地位，而课以那个地位所应尽底责任”（梁漱溟：《中国文化要义》）在这样的社会中，每个人首先是角色的扮演者，不管是哪一位“演员”，只要他扮演某一个角色，他就要符合那个角色的行为和仪态。就如同演戏一样，比如各个剧种，或同一剧种中，演包公的名演员都可列举出许多，但无论谁演这一角色，只有演得“象”包公，才能得到观众的认可。演员可以更新换代，但舞台上包公的形象却没有多大变化。名演员都是因为这个角色“演得好”，“演得象”才成名的。中国传统社会也是一样。比如“清官”、“孝子”、“贤妻”、“良母”，历代都有。人们可能忘记了他们的名字，但每提到这些名词时，人们心目中自觉不自觉地就会浮现出作为“清官”，作为“孝子”等所应有的角色形象或行为方式。谁的行为符合了人们心目中的“清官”或“孝子”的角色形象，谁就会被人们称为“清官”或“孝子”，谁的行为丰富了“清官”或“孝子”的角色形象或行为方式的内容，那他也就是“大清官”、“大孝子”了，不管他是姓张还是姓李，也不管他是高还是矮，是胖还是瘦。所以说，中国社会传统文化的特点之一就是重角色，轻个人，或者说中国社会的特点是个人依附于角色而存在的。这种传统历经数千年，至今仍明显地表现在中国人的社会生活之中。

社会角色不是孤立存在的，只有在某种社会关系中，才能体现出某一角色存在的价值。这就是中国人为什么如此重视社会关系的原因所在。正如一位学者所概括的那样，在中国文化传统中，“‘人’是只有在社会关系中才能体现的，——他是所有社会关系的总和。如果将这些社会关系都抽空了，‘人’就被蒸发掉了”（孙隆基：《中国文化的深层结构》1983 香港一山书店，11 页）。也就是说，在中国人的价值观中，认为离开了社会角色和社会关系，个人的存在价值也就不复存在了。由此可以从一个侧面说明中国社会传统具有“社会本位”或“集体主义”的特色，这是和西方文化中塑造出来的“个人本位”、以及要求人们“从所有的社会角色中撤出，并且以自我作为一个基地，对这些外铄的角色做出内省式的再考虑”的“存在主义”是截然不同的（参同上书）。

中国人因为重角色，重社会关系，所以注重把每个人都融于既定的社会关系及社会角色之中。中国传统文化中人的“社会化”过程，就是人的社会角色化过程。中国人讲“修、齐、治、平”，之所以总是把“修身”作为“齐家”、“治国”、“平天下”的基础，原因就在于此。而中国历代所有的修身理论，核心不外乎三条：其一是告诉人们，为什么这一套角色系统（即社会关系系统）是合理的，甚至是天然合理的；其二是告诉人们怎样才算是达到了合乎这一套角色系统所要求的角色规范；其三是要求人们全身心地融入其所承担的社会角色之中，达到不知社会角色之外还会另有“本我”的境界。从孔、孟、荀况到二程、朱熹，莫不如此。孔子讲“仁”、倡“礼”，教人们“克己复礼”，提倡“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，孟子讲通过社会教化发扬人们生之俱来的仁义礼智四个“善端”；荀子讲“修身”，写“劝学篇”；二程、朱熹论“天理”教人正心诚意格物至知，都是围绕上述核心目的而展开的。

总之，中国传统文化中认为社会既定的社会角色系统（即社会关系）是合理的，只有使每个人都按既定的社会角色规范办事，就能保持社会的良性运作，这样的社会才能和谐稳定，才是理想的社会。这是中国人的价值系统的表现之一，也是中国历代以儒家为代表的社会思想家所极力倡导的内容之一。

中国传统文化中重角色，重社会关系，并不是要把每个人都变成木偶和机器，而是要每个

人都体悟到自己扮演的社会角色的意义，并诚心诚意地，全身心地按这个社会角色规范的要求去办任何事情，以求得到社会的普遍认可。正如本文开头所举的那位演茶花女的女主角一样，把自己完全融入角色之中去，这也就是孔子所说的一个人能在社会规范之中“从心所欲不逾矩”的境界。这种境界要求人们在社会角色规范中去表现自我的存在价值，而不是要求人们在既定社会角色规范之外，去创造一个新角色，以体现自身的存在价值。所以，如果说中国传统社会角色理论中也有“自我实现”的意识，那么，中国人的自我实现是与西方人所讲的自我实现具有显著区别的。西方人的自我实现，主要强调最大限度地实现个人的潜在能力，为此，人们可以去选择适合自我发展的环境、工作和行为方式，以求完成一个最能表现自我潜能的社会角色；中国人则是要在社会既定的社会角色体系中，为最大限度地扮演好某个角色去充分发挥自己的潜能，以求丰富这个既定角色形象的内容。从某种意义上说，西方人的自我实现，颇似“即兴表演”中的某个角色扮演者，其即兴表演得到普遍喝彩时，即是“自我实现”了；而中国人的自我实现则更象京剧中的角色扮演者，社会已经有了某一角色的既定角色规范和角色形象，要求演员不但演得象，而且要充分发挥自己得表演才能，使这个角色更符合人们心目中的角色形象。从而实现演员对这一角色形象的发展，这也就是演员的事业发展和成就所在了。从这个角度去理解可见，中国人所说的“人生如戏”，其实更符合西方人的文化及社会角色观念。而按中国人的传统文化和社会角色观念，则更符合“戏如人生”的概括。只是很多中国人在总结自己的传统文化及中国社会角色理论的特色时，尚未深入到这个层面。倒是本文开篇时所说的散文家笔下的那位台湾老人，活了大半辈子，才开始触及这个层面。可惜浅尝又止。更为可惜的，是最近出版的由罗国杰先生任顾问，由瞿振元等主编的《中国传统道德讲义》（中国人民大学出版社1997年版第51-55页）一书，在论述中国传统的“角色原理”时，也还是停留在“人生如演戏”（同上书第51页）的深度，仍未能发掘出中国传统文化中“角色原理”的“戏如人生”的特色来。

以上所论的中国传统文化中的角色观，只是中西文化和价值观显著不同的一个例证。类似的中国文化与西方文化差异还很多，都有待我们去研究去解说。只有我们理解了中国文化与西方文化的深刻差异，才能真正意识到中西价值体系的不同。只有这样，我们才能真正地注意到不加分析即套用西方概念的不严肃性；只有这样，才便于我们更自觉地探讨中国文化和价值观的特点，而不至陷入文化虚无主义的泥潭；也只有这样，才能使我们当今世界经济一体化和价值观多元化的趋势之中，在某些人欲将中国“西化”的嘈杂声中保持一份清醒的头脑。我们总是说，我们从来不想把中国人的文化和价值观强加给别人，也不接受别人把他们的文化和价值观强加给我们。这无疑是正确的。而要将这一点真正落在实处，就必须认真研究和总结中国文化和价值观的特色，不管其一时的总结概括准确与否和深度如何，只要人们有了这种意识，就是十分可贵的。这就是本文秉笔立意之所在。

作者：王处辉 男，1955年生 南开大学社会学系教授

【专题论文】

银川市回汉民族居住格局变迁及其对民族间社会交往的影响

马宗保

在民族社会学研究中，民族居住格局通常被视为民族交往的一种场景、一个变量，用来观察和调节民族交往的内涵、形式及质量。居住格局过程及其对民族间社会交往发生作用的程度是否因民族差异而有所不同。本文仅就银川市回汉民族居住格局变迁及其对民族间社会交往的影响，做初步考察，以期今后该专题的多维综合比较研究和理论提炼展示一例区域性个案。

一、银川市区的社会与人文

1. 基本情况：

银川市位于沃野千里的宁夏平原中部，辖两县三区，即永宁县、贺兰县、城区、新城和郊区，总面积 4467 平方公里，人口约 80 万。市区面积 1457 平方公里，其中城市面积近 40 平方公里，城市轮廓呈长方形，由城区和新城两部分组成。城区历史悠久，商业经济繁荣，习惯上称为老城区；新城建于 60 年代初，一些大型企业和文化科研单位多分布在这里。两城最近距离约 5 公里，由银新南、北两条高速公路联结起来。郊区九个乡中，红花、银新、良田三乡分别与老城区、新城相接。本文主要以老城区和新城为调查对象，为了便于进行比较，我们对郊区的民族居住格局也将适当涉及。

银川市除了汉族和回族外，还居住着满、蒙古、朝鲜、维吾尔等 37 个少数民族。1995 年全市（含郊区）总人口为 544851 人，其中汉族 433436 人，占总人口的 79.55%，回族 98627 人，占总人口的 18.10%，其他少数民族 12788 人，占总人口的 2.35%。

表 1，银川市民族人口构成

地区	年度	总人口	汉族		回族		其他	
			人数	%	人数	%	人数	%
城区	1982	136385	114364	83.85	19398	14.22	2623	1.92
	1990	192573	158556	82.34	28659	14.88	5358	2.78
	1995	230830	188002	81.45	35775	15.50	7053	3.06
新城	1982	125686	112069	89.17	12053	9.59	1564	1.24
	1990	191081	167599	87.71	18786	9.83	4696	2.46
	1995	193780	167914	86.65	20629	10.67	5187	2.68
郊区	1982	101437	63886	62.98	37043	36.52	508	0.50
	1990	118426	76494	64.59	41251	34.83	681	0.58
	1995	120241	77520	64.47	42173	35.07	548	0.46

*本文人口数据来源：1，《宁夏银川市第三次人口普查手工汇总资料》（银川市人口普查办公室编 1983 年 3 月）2《宁夏回族自治区第四次人口普查手工汇总资料》（宁夏人口普查办公室、宁夏统计局编，1992 年 6 月），3，《银川市 1995 年人口统计资料》（银川市公安局编印，1996 年 5 月）

从起始居住方式角度，可将市区回族居民划分为原住民和外来民两部分。所谓原住民是指

1950 年以前就居住在银川的回族人口，主要分布在老城区，这里回族社区形成较早，回族社会成员多在城内围寺而居，自成街巷。我们把 1950 年后通过各种方式和途径移入银川居住（有银川城市户口）的回族人称为外来民，他们从一开始就以与汉族混居为主，主要是干部、教师、医生、科研人员和国营企业的工人等，其住房由所在单位安排，住房分配过程受多种因素的制约，一般不照顾回族生活习惯，所以回族集中居住的情形很少。据我们对两区派出所提供的户籍抽样统计，籍贯不是银川市的占 41%，也就是说，在银川市回族人口中，约有 5114 户回族居民移入银川后就是散居的，不存在从族内聚居向回汉混居的转变过程，新城区、老城区均有分布，新城区比较典型。

老城区、新城区的行政管理是区——街道办事处——居民委员会式体制，郊区是区——乡——居民委员会体制。两区共有 15 个街道办事处，其中老城区 8 个，新城区 7 个，每个街道办事处范围内设有一个派出所，相应的就有 15 个派出所。两区共有居委会 178 个，其中老城区 84 个、新城区 94 个。郊区 9 个乡镇，57 个村民委员会和 2 个居民区。在银川市区的户籍管理中，一般将同一单位（如宁光电工厂）内有城市户口、有职业、未婚、无住房（住单位宿舍）的全部人口视为一个单位集体户。这些人结婚或分配到住房后，就可以到派出所申请脱离单位集体户，另立户籍并加入某一居委会。据 1990 年统计，全市有 541 个单位集体户，共 27924 人，平均每个单位集体户中有 52 人，单位集体户人口仅占城区总人口的 7.29%，这部分人之间的关系主要是同事关系，因此，本文不拟对集体户进行居住格局方面的考察。

2. 动态的城市系统

文献资料和视觉感受表明，银川的城市格局一直处于变动之中，尤其是 80 年代后，城市系统的演变对回汉民族居住格局变迁产生了很大影响。来自银川市房产管理部门的资料显示，从 1990 年至 1995 年底的五年多时间里，银川市区（主要是老城区）已改造危筒房 80 万平方米，共拆迁居民 12300 户，用以安排拆迁户的住宅 55 万平方米，已妥善安置 10500 户。从 96 年开始，危房改造的重点将移至新城区。今天，不论是登高远眺，还是漫步街头，都能感觉到银川市貌所发生的巨大变化。1990 年以前，老城区有 64 片危房区，其中 80% 为平房（分土木结构和砖木结构两种），现在老城区的平房已基本消失，代之而起的是林立的高层住宅楼。土木结构的平房（俗称土坯房），是宁夏平原地区回汉民族的传统居所。过去，若是走进古老的平房区（一般位于城市的中心地带），在清真寺的周围可以找到回族聚居的街巷，若干个回族住户连成一片，现已很难找到，今新华街的银川商城、新华购物中心、阳光大厦、北国商场一带以前就是一个规模较大的回族聚居区。平房区的消失，说明了回汉民族居住环境的改善，也意味着回族传统居住模式的消失和新格局的出现。

银川市区现有清真寺 10 座，其中老城区 6 座，新城区 4 座，五十年代初，市内只有两座清真寺，即新华寺和中寺，其余均分布在城市的外围，随着市政建设步伐的加快，市区边线向郊区延伸，城市面积不断扩大，解放初期，银川市区面积只有 3 平方公里，现已扩展到近 40 平方公里。城市面积的扩大使原来处在城市边缘的回族社区进入市区界内，这一看似简单的区位变动，对回族的社会所产生的影响是广泛的，如居住模式、生产生活方式的变迁、户籍的变动等。今天的胜利街是五十年代以后才逐步形成的，以前属城关，是规模最大的回族聚居区，如今，南关清真寺一带已成为市区的黄金地段之一，而曾经聚居在这里的回族居民目前已经分散。

3. 回族社区的形成及回族早期居住模式

据文献记载，唐宋时期银川地区就有回回商人过往的踪迹，到了元朝已有回回人留居银川，

而稳固的回族社区的形成则是从明代开始的。回族的社区通常被称为“坊”¹，即若干个回族家庭以清真寺为轴心组成的聚居区，是以回族成员之间共同的宗教信仰和文化精神为纽带建立起来的。清真寺是回族社区的标志，当某一区域的回族住户集结到一定规模（一般在30户以上）就会集资修建清真寺，在没有清真寺的地方，你也许可以找到为数很少的回族住户，但找不到有一定规模的回族居住区。清代以前，银川城内有4个较大的回族社区，“宁夏（指银川）城内穆斯林户超过半数”²，可见，当时城内回族人口数量之多，发生在清代后期的西北回民起义失败后，城内回族人多半被驱至城外或更荒凉的地方居住，所以后来又在城关形成4个回族社区，即“城关四坊”。银川解放时，城内外共有8个规模较大的回族区，8座清真寺，即城内的西小寺（后并入中寺）、中寺、东大寺（今银川七小一带）、新华寺和城外的南关大寺、北关大寺、东关大寺和西关大寺，环绕清真寺形成许多自成街巷的回族居住区，如礼拜寺巷、羊市街、哈家巷、西哈家巷、马府街、纳家乡、敲牛巷、羊肉巷等，大致分布在现在的胜利街、解放西街、富宁街、新华街一带³。

表2、银川市市区各街道办事处辖区内的民族构成及市内人口迁移情况（1995）

办事处	居委会数	汉族		回族		其他民族		合计		人口迁移 1.1-12.31		
		人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	迁入	迁出	
城 区	胜利街	11	28071	77.81	7186	19.92	818	2.27	36075	100.0	3246	1358
	中山南街	7	13966	83.20	2300	13.70	512	3.10	16787	100.0	971	1202
	玉皇阁北街	11	24100	82.91	4278	14.72	690	2.37	29068	100.0	2498	1189
	文化街	11	23001	84.52	3410	12.53	804	2.95	27215	100.0	1694	1682
	解放西街	18	47165	80.14	9756	16.58	1934	3.28	58855	100.0	5512	1965
	富宁街	11	16489	83.01	2615	13.16	760	3.83	19864	100.0	2580	1913
	前进街	8	23543	81.08	4462	15.37	1032	3.55	29037	100.0	2322	1601
	新华街	9	11667	83.76	1768	12.69	494	3.55	13929	100.0	1186	2175
新 城 区	新城街	11	18445	82.55	3349	14.99	551	2.46	22345	100.0	1016	1146
	铁东街	13	18205	81.71	3410	15.31	665	2.98	22280	100.0	905	978
	铁西街	15	28839	89.78	2715	8.45	568	1.77	32122	100.0	695	799
	长城街	16	20758	87.48	2489	10.49	482	2.03	23729	100.0	794	987
	西夏街	16	24352	87.81	2295	8.27	1086	3.92	27733	100.0	647	691
	朔方街	16	37971	86.50	4480	10.20	1447	3.30	43898	100.0	1491	1951
	贺兰山街	7	19344	89.46	1941	8.98	338	1.56	21623	100.0	854	527

由于新城区建置时间较短，所以未能形成自成街巷的回族聚居区，回汉满等民族间基本上交错居住的。新城区是自治区成立后的1961年才正式建立的，旧称“新满城”，解放初期，这里仅有几家手工作坊，周围是荒滩或农田。新城区回族分为两部分，一部分是厂矿企业的工人和党政机关、事业单位的工作人员，另一部分是因市区建设占地而“农转非”的回族人口。这些“农转非”的回族人口也是散居的。因为没有形成相对集中的聚居区，所以新城区内没有清真寺，

¹ 详见《宁夏社会科学》1994年第6期。

² 福龙：《伊斯兰教在宁夏》。

³ 《朔方通志》，1925年天津印书馆。

现有的四座清真寺均位于市区和郊区的结合部，主要是郊区回族居民集资兴建的。随着市区面积的扩大，这些清真寺正在逐步进入市区，市区回族居民的宗教、节日活动一般都在离住所教近的清真寺进行。

我们对新城区 94 个居委会中 19 个居委会的调查表明，回族住户的比例在 2.64%—16.53% 之间，铁东、新城两个街道办事处区域内回族住户比例较高，但多户回族居民相邻而居的情况很少，我们仅在个别街巷看到了这种现象，如新城西街康复巷的一排平房中，有 7 户回族居民院落相连，另有一户汉族居民，但在另外几排平房中，回汉住户又是混居的。据住户介绍，这些平房建于 80 年代中期，是新城清真冷库的家属区。

4. 对抽样和问卷操作过程的几点说明

(1) 由于相关文献资料的缺乏，很多信息只能通过问卷调查途径获取，问卷为户访式，但对问卷人未做任何形式的限定。

(2) 银川市居民当前的居住空间以楼房为主，同时为了便于操作，调查基本上以住宅楼为主，在预备调查中，我们对拆迁户与其他住户形式的构成、住户的回汉民族构成予以关注在此基础上，初选 12 幢居民楼，49 个单元，564 户居民为基本调查范围，最后按 40% 的比例确定 226 户为实际调查对象。

(3) 如果按市区回汉民族人口的实际构成发送问卷，回族居民样本量就会过低，影响见解的代表性，为减少误差，我们将回族被访比例提高到 40%，送发 90 份问卷，汉族 60%，发送 136 份问卷。

(4) 汉族住户问卷的发送，在楼层间隔的基础上随机进行，所谓楼层间隔就是住在同一楼层上的居民只能接到一份问卷，每个单元发送 4-5 份问卷，回族住户问卷的发送是随机连续的送完为止。

(5) 实际发送问卷 230 份，其中回族户 96 份，汉族户 134 份，回收 213 份，其中废卷（未全部回答问题的）19 份，有效问卷 194 份，其中回族 77 份，汉族 117 份，有效率 84%，即总样本量为 194 户，其中回族 77 户，汉族 117 户。

(6) 12 幢居民楼楼层高度不同，其中 6 层 12 户的单元 32 个，5 层 10 户的单元 12 个，4 层 8 户的单元 10 个，平均每个单元的居民户数为 11.5。

二、回汉民族居住格局的变迁

1. 回族居住区位的变动

清代后期至解放前，回族社会政治地位跌落到低谷，回汉民族早期形成的良好关系遭到破坏，民族歧视严重，外部社会关系环境的压力使居住在都市的回族人抱群内聚的意识增强，他们聚族而居，自成街巷，形成以清真寺为中心、与汉族相对隔离的同心圆社区模式，回族住户集中，人口规模较大，社区轮廓明显。这种群内聚居的格局是社会环境与文化的产物，面对不利于民族生存的外部环境，内聚是一种本能的行动。民族间文化上的差异是文化冲突的根源之一，集中居住，相对隔离，既有利于本民族文化的保存，避免文化冲突，又使回族人的日常生活更加方便。

五十年代后，党的民族平等政策使民族关系得到明显改善，同时，城市系统也进入变动时期，各种各样的城市建设日益频繁，使银川回族环寺而居的传统模式走出稳态，逐渐发生变化，如聚居区人口外迁，回汉互为邻里的现象增多、社区界域渐渐模糊等。八十年代后民族居住格局进入快速变迁时期。

回族居住区位变动的过程也就是他们从族内聚居转向与汉族混居的过程。回族居民住宅区位变动的形式主要有三种：

一是原来住在城市边缘的回族居民入居市区。这种形式的迁移主要是城市建设面积扩大所引起的，如在城市外围建造新的工厂、商贸市场、医院、住宅区等，就会占用耕地、拆除原来的村落和住宅，动员当地居民搬迁。今天的胜利街是五十年代以后才逐渐形成的，据年过七旬的哈三老人回忆，这里曾是一个很大的回族聚居区，从六十年代开始，相继建起了学校、医院、工厂、商厦新式住宅区及其它用途的建筑物，使传统的回族社区格局解体，原来的回族住户或就近搬入住宅楼，或分向迁入其它街区居住，同时，汉族人口移入，改变了该区域内的民族人口构成，目前胜利街道办事处范围内的回族人口比例已降至 19.92%，并且是散居的。

二是因市区内的危房拆除改造及商用网点建设，使原住区居民迁往其它街区居住，即市内迁移。老城区的新华街，是银川市商业区，繁华热闹。古老的新华清真寺就坐落在这个街区，这里曾经是市区内一个较大的回族社区，据寺管会的马鸣卿老人估计，过去围寺居住的回族住户最多达 70 户左右。现在的新华清真寺是新建成的，92 年以前位于今天的银川商城，后来因为银川商城、新华购物中心、住宅楼和其它一些商业网点的建设和改造，新华寺移位 200 多米（仍在新华街），曾长期住在这里的回族居民大多数分向迁移到北环、德胜、友爱、唐徕、光华等住宅小区。仍住在清真寺附近的约有十几户，落成不久的新华清真寺，宏伟壮丽，但与以往相比已冷清了许多。

三是个体搬迁。原社区内的个体成员或住户从所在工作单位分到新住房后的外迁。如聚居在某一社区的回族住户，其子女受到良好的教育后就会获得某种社会工作，如企业工作、银行职员、机关干部、学校教师等等，他们一般能够从所在单位获得住房，这就引起住所迁移，使原居住区回族人口减少。

2. 促成回汉民族混居的因素

迁移过程本身并不能必然导致回族居住的分散及与汉族的混居，究竟是哪些因素促成了回族居民的分向流动？

笔者认为，稳定的社会环境，良好的民族关系以及回汉民族间广泛的文化共享，是回族居民聚居意识淡化，回汉民族能够交错居住的前提条件。聚居既然是民族文化与民族关系的产物，那么，其变迁自然会受到相关因素变化的影响。民族关系的显著改善，增强了民族平等感，淡化了民族分界意识和互斥心理，社会距离缩小。回汉民族不仅语言文字相通，而且在其它文化层面也有许多共同之处，我们不妨称之为“边缘文化”，如果用数学中集合的概念表示，它就是两种文化集合间的交集部分，民族边缘文化的存在及其游离特征有助于民族间的交往与接近。

宁夏是民族区域自治地方，回族人口规模较大，与全国其它城市相比，银川市回族人口比例也是最高的，这种人口分布与构成特征，也可能会减弱回族人的内聚抱群意识，同时，银川市的人文具有浓郁的回族伊斯兰风格，比较完善的民族社会化服务体系，如齐全的清真餐饮服务、周到的副食品、蔬菜肉食供应，众多的宗教活动场所等，为回族居民的社会文化及日常生活提供了方便，以至于散居并不会对本民族的生活带来太大的不便。

表 3、居民选择新住房时的最大愿望（单位：人）

	住房宽敞	与同一民族做邻居	地段理想	房价适中
回族	51	3	6	17
汉族	78	0	12	27

从微观角度看，由于城市住房的普遍紧缺、市场经济条件下的住房政策变化及其它一些因素，也对民族居住格局的变迁起了较大的推动作用。

可以看出，民族因素在居民选择新住房时的影响很微弱，仅有 3.9%的回族住户在迁往新住区时，更希望与另一回族住户为邻，但重要性排在其它三要素之后，表明回族居民保持原居住模式的愿望并不明显。而汉族居民则完全不在乎邻居的民族成分。绝大多数居民最关心的是住房的面积大小，希望能住上更宽敞的房子，回汉民族中各有 22%和 23%的居民更关心房价，两个民族中各有一小部分人想住在地理位置优越的街区。由于目前城市住房普遍困难，理想的居住面积、合理的价格是居民们所向往的，而民族因素是精神层面的需要，上述愿望实现后可能会有显著表现，相对而言，是一种弹性机制。

房产管理部门规定，在危房改造或其它形式的拆迁中，凡超过 2000 平方米的区域由中标的房产开发公司负责拆建，这样，使房产公司成为拆迁活动的主体，它的工作目标是获取最大化的商业利润，一幢商品楼建成后，首先要根据地段、楼层定价，按照“拆一还一”的原则，新住房分配面积与住户原来的面积是相同的，而楼房的实用面积一般小于平房，这就意味着居民在迁入新住房时得增加分配面积，增加的部分是要交费的。当很多居民对此犹豫不决时，另有一条鼓舞政策，即如果拆迁户愿意移居其它小区，可免费适当增加居住面积，结果大部分人迁出原居住区移往其它小区居住。目前，新建住宅区的房子多为商品房，不同地段、不同楼层价格有别，住房面积也大小不一，所以从同一居住区迁出的回族居民相对集中地居住在同一小区、同一幢楼甚至同一单元的可能性是很小的。总之，在市场经济条件下，商业行为左右各种形式的居民搬迁活动，政府行为明显弱化，使回族居民的聚居愿望难以实现。在某些情况下，如回族区居民收入普遍高，生活富裕，有足够的资金积累，或都有永久性房产权，有可能事随人愿，即留居原住街区或在搬迁后仍保持聚居；假如回族居民有保持居住的愿望，但不具备上述任意一个条件或者拆除区兴建的是一座商厦，而不是住宅楼，那么，原来住在这一区域的回族居民只能迁居其它地区，分散和混居的情况就会出现。

3. 当前回汉民族混居的程度

回族居民走出聚居，走进现代住宅后，不同民族的住户是如何排列和组合起来的，是否存在新的聚居形式，如回族集中分布在某一个住宅小区、某一幢楼房或某几个单元的情况，在户访问卷中我们涉及了有关问题。

在 194 户被访中，回族与汉族互为邻居的 92 户，占 47.4%，回族与回族互为邻居的 12 户，占 6.02%，汉族与汉族互为邻居的 90 户，占 46.4%。

表 4 回汉民族住户互为邻居情况 (单位：户)

	与汉族为邻	与回族为邻
回族	65	12
汉族	90	27

表 5 回族住户分布的单元数 (单位：户、个)

回族户数	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
单元数	6	15	12	8	3	2	1	1	0	0	1	0	0

在 49 个单元中，有 6 个单元为纯汉族户，分布着 1 至 3 户的单元数分别为 15、12 和 8 个，

其中有 1 个单元内分布着 10 家回族住户，但仅占总单元数的 2%，有 8 户以上的回族居民分布的单元数趋于零，有 [1, 15], [2, 12], [3, 8] 构成的众数区间可谓回族住户单元分布的基本特征。49 个单元内回族住户的平均分布数约为 2.2 (加权算术平均值)

图 1 回汉民族住户空间组合实景图

5	B	B	B	B	A	B	B	B
4	A	B	A	B	B	B	B	B
3	B	A	A	B	B	B	A	B
2	B	B	B	B	A	B	B	B
1	B	B	A	B	A	B	B	B
	1		2		3		4	

(说明：A=回族，B=汉族；该居民楼位于唐徕居住小区，共 5 层 4 个单元，40 家住户，其中回族住户 9 家，约占 22.5%，回族构成属于高比例)

表 6、郊区银新乡各村民委员会的回汉人口比例 (1990)

村委会名称	总人数	总人口	汉 族		回 族		其它少数民族
			人数	%	人数	%	
砖渠	649	2994	2517	84.07	440	14.70	37
双渠口	766	3455	831	24.05	2619	75.80	5
盛北	288	1337	1182	88.41	103	7.70	52
宁城	579	2698	1046	38.77	1582	58.64	70
罗家庄	682	3100	2419	78.03	670	21.61	1
尹家渠	639	2996	1269	42.36	1726	57.61	1
丰登	342	1761	370	21.01	1391	78.99	
银风	372	16969	315	18.57	1381	81.43	
兴盈公司	759	3197	1808	56.55	1345	42.07	44
全乡合计	5076	23234	11757	50.60	11257	48.45	220

基于上述调查结果并综合文献资料和经验观察，我们对当前回汉民族的居住格局及混居程度做如下描述：

(1) 混居已成为银川市回汉民族居住格局的基本形式，回族传统的居住模式正在消失，早期形成的回族聚居区内的人口比例现已明显下降，回族居民在市区的分布已从板块式转向散点式，成片分布的格局已不复存在。

(2) 回汉互为邻居的高比例是混居的典型特征，若干个回族住户集中分布在同一单元的现象偶有发生。在回族住户所占比例教高的居民楼中，回汉民族住户的空间组合仍具有显著的混居特征。

(3) 曾经住在同一街巷的回族居民已在搬迁过程中走向分散。住在同一小区，同一幢楼或同一单元的回族住户不一定是从相同居住点上迁来的。

(4) 在人口区位变动过程中，各街道办事处及居委会区域内的回汉人口比在不同年度里无明显的减少或递增情况。这是因为，回汉居民住宅区位的变动是一个随机、多向、互动的过程，当 A 区的一部分回族居民迁入 B 区时，从 B 区移入 A 区的居民中也包括一部分回族人口，两个向量之和趋于零。

(5) 在郊区，位于城市边缘，即城郊结合部的回族社区正走向解体，而离城市边缘较远的乡村，回族聚落则能够保持相对稳定。与城区相比，郊区回族仍以聚居为主，如在老城区的富宁街街道办事处区域内，回汉居民“分离指数”为 27.5，而郊区银新乡区域内回汉居民的“分离指数”为 61.6。

三、居住格局与民族间的社会交往

民族社会交往通常被定义为民族间的社会互动和信息传播。民族居住格局是民族间社会交往的客观条件之一，或者说是交往发生的一种场景。

银川市回汉民族从相对隔离到混居的两种不同的居住格局如何影响民族交往及族内交往，与其它交往场合，如学习场所、工作场所、娱乐场所等相比，居住格局对民族交往的作用力强度有多大。我们试图通过分析邻居选择意愿、邻居间的往来频率和内容、朋友关系及其建立的基础关系等变量，回答上述问题。

1. 混居格局推动了回汉民族间的社会交往

(1) 邻居选择意愿

混居格局的显著标志是回族住户在城市网络中均匀分布，大量的与汉族居民互为邻里。常言道“远亲不如近邻”，中国人注重邻里关系，当普通的邻里概念中介入民族成分的参数时，情形会怎样？

表 7 邻居选择意愿

	愿意	%	不愿意	%	无所谓	%
回族与汉族为邻	9	11.7	4	5.2	64	83
汉族与回族为邻	17	14.5	5	4.3	95	81.2

上表显示，回族愿与汉族做邻居的比例是 11.7%，汉族愿意与回族做邻居的比例是 14.5%，这可能与回汉民族风俗习惯差别有关；持无所谓态度的分别为 83%和 81.2%，三种态度的比例分布表明，不同民族住户间虽然没有互为邻里的明显倾向，但也不存在显著的互斥心理，绝大多数人并不关心邻居的民族属性，人们在选择邻居时更注重正直坦率、乐于助人、善良等个人品质。

(2) 邻居往来的频率和内容

表 8、邻居间的往来频率（单位：户）

	经常	偶尔
回族邻居之间	5	7
回汉邻居之间	23	69
汉族邻居之间	36	54
总计	64	130

表 9 往来内容的频率分布（单位：户）

	聊天娱乐		邻居需要帮助		需要邻居帮助		节日拜访	
	经常	偶尔	经常	偶尔	经常	偶尔	经常	偶尔
回族之间	4	0	1	3	0	2	0	2
回汉之间	19	11	3	21	1	18	0	19
汉族之间	31	20	2	11	3	13	0	10
小计	54	31	6	35	4	33	0	31

邻居之间经常往来的比例为 33%，表明往来频率较低，回族之间、回汉之间、汉族之间经常往来的比例分别为 41.7%；25%；40%。从中可以看出，同一民族邻里之间的往来频率比不同民族邻里之间的往来频率高一些，可见，邻里之间的往来还是受到民族属性的一定影响，这可能

与回族不重娱乐、民族间宗教信仰、风俗习惯差异及一定程度的民族分界意识有关。在其它三种内容的来往中,回汉之间占被访总数的 67.4%(按回汉互为邻居数 92 户计算),汉族之间占 65.6% (按汉族互为邻居数 90 户计算),说明回汉之间的互助合作精神、节日期间的互相馈赠和往来是显著的。

与相对隔离居住时相比,回汉之间的往来是否增多了?借回族群众星期五“聚礼”日,笔者到新华街清真寺向新华街 17 位老住户询问过去与汉族住户的来往情况,均表示往来很少,因为以前主要是回族与回族互为邻里。当回族从族内聚居转向与汉族混居后,还是扩大了民族间日常接触的机会,回汉之间 25%的经常往来比例是一个比过去提高了的数字,新型的民族居住格局无疑有助于民族间增进了解、互助合作、互相尊重、和睦相处。回族有一些美味的特色食品,过去仅限于回族家庭,现在汉族逢年过节时,就请回族邻居帮助制作一些回族特色的食品,颇有些文化共享的气息。民族混居为下一代提供了更多的交往机会,孩子们一起嬉闹玩耍、共度童年、携手走进校园。由于社区民族成分的多元化,社区服务活动更加多彩,在一些新型住宅区,清真饭馆、清真食品店比比皆是,就连电脑打印部也展现出明显的伊斯兰风格,社区幼儿园为照顾回族儿童的生活习惯,增设清真灶,或只开办清真灶,体现了两种文化的交融、互补与和谐。

(3) 民族朋友圈

朋友关系是人际关系中质量最高的,当它具有民族属性时,能够反映族际交往的程度。

表 10、民族间的朋友圈子

回族	有汉族朋友	29	37.7%
汉族	有回族朋友	35	29.9%

表 11、朋友关系建立的基础关系(单位:人)

	同事	邻居	同学	其他
回族	10	2	9	8
汉族	13	4	12	6
总计	23	6	21	14

在朋友关系的民族构成上,回族有汉族朋友的比例高于汉族有回族朋友的比例,这个结果与我们的原初设想有些出入。究其缘故,可能与两个因素有关,一是回汉民族人口比例悬殊,在市区总人口中,回族约占 14%左右,在样本总量中,回族占 40%,这是有意扩大了比例,在 100 个人构成的群体中,14 个回族可以从 86 个汉族中选择朋友,而 86 个汉族人只能从 14 个回族人中选择朋友;二是回族人崇尚友谊、重义气,当不同民族成员间的社会位置更加接近,平等感日益增强时,民族间的人际交往范围就会扩大,“各群体间的对等性的增加,使小群体的族际交往率增加的可能性大于大群体⁴。”

从邻居间互相往来的低频率和民族朋友建立的基础关系之比例分布中还可以看出:

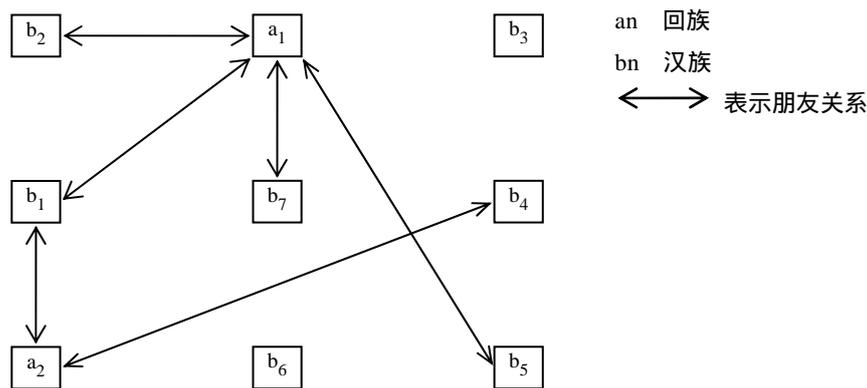
(1) 以邻里形式表现出来的回汉混居的空间结构,缩短了民族间的距离,为扩大民族交往提供了一个新渠道,但民族居住格局只是影响民族交往的因素之一。人们之所以未能大量借助邻里关系调节生活,是因为现代住宅与传统的独立院落相比,封闭性依然存在;各种

⁴ [美]彼特·布劳《不平等和异质性》第 62 页,中国社会科学出版社 1991 年版。

视听媒体技术的迅速发展，使人们足不出户的时间量增大了。同时，由于现代生活节奏感的增强、人们生活水平的普遍提高、社会消闲环境的改善，使更多的人选择了家庭、邻里甚至社区以外的消闲娱乐天地和交往场所。

(2) 从民族朋友建立的基础关系看，同事关系、同学关系、其它关系、邻居关系的份额依次为：23，12，14，6，由此我们看到，回汉民族间共同的语言文字、经济发展水平、生产方式上的相似性，民族混居的宏观格局、回族生产活动（如经商）的开放广延性及其他形式的社会、地理流动等因素，使回汉民族间有着广泛的社会联系和日常接触，也就是说回汉民族间更为广泛的社会交往发生在多种场合之中，比如在银川市的各种社会机构或组织中，一般都是回汉民族共同组成，且汉族比例高于回族，如机关事业单位（各类各级职员）、学校（教工、学生）、商厦（店员）、企业（工人）、体育、文艺队（队员）等组织中，在回族比例较高的组织，如民委、宗教局、统战部、回民学校、清真饭店、清真食品厂等社会空间，也是回汉民族共同组成。这样就会出现少量的回族人 and 多个汉族人打交道的情况，使回族成员有更多的机会从较大的汉族群体中选择朋友。

图 3 银川橡胶厂成品车间某班组族际朋友关系图



3、民族混居对族内交往的影响

回族居民从聚居走向混居后，族内交往是减少了，还是保持原来的频率，抑或更加专注于内部交往。我们仅以“每周去清真寺的次数”和“迁居后与老邻居见面的机会”两个指标测量一下群内交往的程度。

表 12、每周去清真寺的次数（单位：次、人）

	每周次数	0	1	2	3	4	5	6	7	平均
50 岁以上	移居前	0	0	0	2	3	4	2	0	4.6
	移居后	0	6	2	0	1	1	1	0	2.3
50 岁以下	移居前	13	7	2	0	0	0	0	0	0.5
	移居后	17	4	1	0	0	0	0	0	0.23

表 13 迁居后与老邻居见面的机会（单位：人）

	比过去多	比过去少	见不到
50 岁以上	0	9	2
50 岁以下	3	19	0

迁居以前，50 岁以上的人每周到清真寺的频率比 50 岁以下的人高，这是因为老年人宗教信仰虔诚，多已从工作岗位退下来，宗教成为终极关怀，倾心于宗教功修。到清真寺既可以从事宗教活动，还可以交流信息，消除孤独；而 50 岁以下的人绝大多数不去清真寺，每周去两次的一般很少，主要是因为忙于工作和学习，没有时间和精力到清真寺去礼拜，或宗教观念淡薄，不关注宗教生活。拆迁以后，老年人每周到清真寺的次数明显减少，大多数人坚持每周五到清真寺参加一次“聚礼”，其它宗教功课如一日五次的礼拜多在家中完成；每周到清真寺四次以上的一般都参与寺务管理或离清真寺较近。导致老年人去清真寺次数减少的主要原因是距离清真寺远了，从家中到清真寺一般要骑自行车或坐黄包车、公共汽车，加之年龄关系，行动不方便。中青年人去清真寺的次数移居前后变化不大。

从表 11 中可以看出，原来相邻而居的回族街坊在散居后互相见面的机会已经很少了。这就表明，回族从聚居到散居，减少了内部交往的机会。面对新居住环境对族内交往的冲击，中青年人的心态是积极的，他们更关心物质环境的改善，老年人则比较消极，有明显的失落感和孤独感。

人口和文化上处于少数和从属地位的回族人如何应付这种新环境，巩固群内交往，维系本民族文化。笔者到新华寺采访时，有四位年过六旬的老人在料理寺务，老人们给我讲了很多，言谈中流露出困惑和危机，他们能够明显感到同化的力量，青年一代受汉文化的影响很深，民族自我意识淡化，宗教观念淡薄，以至于对父辈的教育和劝导表现出不耐烦。几位老人都是已离退休的干部或工人，受过良好的教育，目前，他们正在修改和完善清真寺工作章程，其中增加了一项新任务，即，“阿訇要利用假期举办临时学习班，向回族青少年讲解伊斯兰知识和本民族的风俗习惯，劝导他们不要沾染酗酒、赌博等社会恶习，远离黄色污染，净化心灵，走今后两世幸福的伊斯兰光明大道”。这一努力也许就是回族社会对新居住环境的一种应变吧。

主要参考文献：

- 1、 马戎，《拉萨市区藏汉民族之间社会交往的条件》，载《社会学研究》1990 年第 3 期。
- 2、 马戎，《民族关系的社会学研究》，载《民族社会学研究通讯》第二期。
- 3、 [美]彼特·布劳，《不平等和异质性》第 62 页，中国社会科学出版社 1991 年版。
- 4、 [英]拉德克利夫——布朗，《社会人类学方法》，山东人民出版社，1988 年版。

· 语录 ·

Working on a color blind society that has opportunities for all and guarantees success for none

----- Clarence Pendleton, Jr. (U.S.A.)

【论文摘要】

经济文化类型变迁与中国各民族的可持续发展

作者：王俊敏 1996年毕业于北京大学，获硕士学位，现任内蒙古行政学院讲师

说明：本摘要由编辑人员选编，未经作者审阅。

经济文化类型是指居住在相似生态环境之下，并操持相同生计方式的各民族在历史上形成的具有共同经济和文化特点的综合体。一般将人类各民族的经济文化活动区分为狩猎-采集、斯威顿耕作、畜牧、农业、工业五大类型。解放初期，除未形成工业经济文化类型外，我国各民族在其他四大类型中均有分布。

当代中国学界对中国各民族经济文化类型的研究始于 50 年代后期，其主要成果是林耀华与苏联民族学家切博克沙罗夫和著的《中国的经济文化类型》一文。但此后 20 多年中断了这方面的研究，直到 80 年代中期，林耀华的学生张海洋才又重续上烟火但当时还止于类型学的探讨，从时间上看基本停留在对解放初中国各民族所属经济文化类型的认识。随后，林耀华等人开始注重从变迁的角度探讨各民族所属经济文化类型与社会主义现代化的关系问题，使经济文化类型研究发展到一个新阶段。不过这一阶段的研究也存在着一定的局限，一是理论上多习惯于把经济文化类型范畴纳入到社会形态框架里考察，并缺乏与新发观 可持续发展的自觉对应，二是对各民族经济文化类型变迁及其相互影响的研究还很零散浅显，不成体系。对于前者，杨庭硕等人的著作《民族、文化与生境》是一个重要的突破，可以说本文的写作正是受了该书观点的启发，对于后者，在费孝通的倡导下，马戎等人按照“区域-民族”的研究方法做了大量“田野工作”，积累了丰富的个案例证，使问题有所深化。

社会形态旨在把每个民族的所有成员划分为不同的等级，以体现其生产关系状况，依此将中国各民族分别划归于原始社会（末期）、奴隶社会、农奴社会和封建社会（有的已有资本主义萌芽）四种类型。经济文化类型则把每个民族视为一个整体，体现该民族与其所处的自然生态环境的关系，突出了生产力的标准。解放初期对各民族社会的改革，主要是在社会形态意义上的改革，当然，受社会形态变革的影响，各民族所属社会经济文化类型也发生了变化，但是，比社会形态更为完整和复杂的经济文化类型并未发生实质性变化，尤其是被解放了的生产力并未得到真正发展。实质性的变化始于“大跃进”，显著特征是各民族所属经济文化类型在空间分布上互相切入、时间进程中的转换更替和具体内容上的重叠融汇，其中主要是农业经济文化类型的扩张和工业经济文化类型的嵌入。导致变化的力量并非发自经济文化类型内部，而是来自整个中国经济文化系统的发展方向——工业化（其极端表现为“以钢为纲”）和农业化（其极端表现为“以粮为纲”），以及与此相应的技术推广、政策调整和体制改革这种强大的外力。而且关键的问题在于，变化并不等于发展，如果我们看到那种荒唐的所谓生产关系革命对生产力和自然生态环境的破坏，就会相信用生产关系来衡量社会进步确是一种误会。由此，我们可能还会增强对各少数民族“所以然”的理解，而不是对其所谓“落后”的指责。

当前，中国各民族都面临着一个如何从本民族特点出发，根据现有条件发展经济文化，尽快实现社会主义现代化的问题。与此同时，由于农业、尤其工业经济文化类型的扩张及影响，各民族也都面临着如何克服已经出现的生态阻滞，甚至生态危机的难题。在这一历史关头十分有必要加强各民族所属经济文化类型及其变迁的研究，制定出一套以史为鉴，因地制宜地开发利用和保护生态环境和自然资源的发展战略，使他们既能通过自己的努力来实现本民族和本地区的经济文化发展，又能尽量减轻文化变迁中不可避免的心理压力及其他方面的消极影响，并使各族人民在实现现代化的同时，仍能保持其应有的文化特点和可持续发展的潜力。

【简 讯】

新会员名单：

王建基	女	汉	新疆大学政法学院哲学社会学教研室	电话：2862753-2954
邢海宁	女	汉	青海社会科学院藏学所	电话：0971-8226342
姜栽植	男	(韩国)	北京大学社会学博士	
周庆智	男	蒙古	中国社会科学院民族研究所	
李 红	男	汉	广西大学东南亚研究中心	电话：0771-3235625 e-mail:gxusear@gxu.edu.cn

1998年10月23日，北京大学社会学人类学所邀请美国夏威夷大学(University of Hawaii at Manoa, USA)亚洲太平洋中心(Asian Studies and Anthropology)学术主任、亚洲研究专家、人类学家杜磊博士(Dr.Dru C. Gradney)举办学术讲座，题为“文化关系与中国民族识别——亨廷顿文化冲突理论的讨论”。

1998年10月30日，美国夏威夷东西方中心(East-West Center, Hawaii, USA)访问学者了“美国族群和种族多样性面临挑战”的演讲，并在演讲后与研究人员和学生就有关问题进行交流探讨。

1998年11月6日，日本国立教大学文学部教育学科教授前田一男先生访问北京大学社会学人类学所，并做学术讲座，题为“高速增长期的日本教育及问题点”。

· 专业话语 ·

战争：群体之间致命的暴力。某些研究者特别指出战争发生在具有特定政治制度或疆域的单元之间，其中屠杀具有社会意义上的合法性。当然所有这类定义总要遇到例外。“战争”有别于“族群械斗”。械斗时，社会认可的屠杀发生在上述单元之内。战争也不同于“杀人”，“杀人”通常被社会认为不合法。有的理论家把“战争”和“袭击”分开，有些则把“真正的战争”限定在国家层次的社会之间，特别是在一种不断演进的模式中。

——译自《人类学词典》托马斯·巴费尔得编辑，布莱克威尔出版社 1997

联系地址：北京大学社会学人类学研究所
中国社会学会民族社会学专业委员会
邮 编：100871

责任编辑：于长江
E-mail: cj_yu@usa.net