

“Assimilation in American Life：The Role of Race，Religion，and National

Origins，First Edition”was originally published in English in 1964.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Simplified Chinese edition copyright © 2014 by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

版權信息

書  名　美國生活中的同化：種族、宗教和族源的角色

作  者　（美）戈登（Gordon，M.M.）

責任編輯　馬愛新

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　978-7-5447-5048-6

關注我們的微博： @譯林出版社

關注公眾號：死磕讀書雜志會

目录

[致謝 4](#_Toc69227060)

[第一章　導言 5](#_Toc69227061)

[第二章　亞社會與亞文化 10](#_Toc69227062)

[族群 11](#_Toc69227063)

[社會結構與文化 13](#_Toc69227064)

[亞社會和亞文化 14](#_Toc69227065)

[族群階級 20](#_Toc69227066)

[偏離與邊緣性 20](#_Toc69227067)

[第三章　同化的性質 23](#_Toc69227068)

[第四章　同化的理論（一）：導論和盎格魯一致性 30](#_Toc69227069)

[盎格魯一致性 31](#_Toc69227070)

[第五章　同化的理論（二）：熔爐 38](#_Toc69227071)

[第六章　同化的理論（三）：文化多元主義 43](#_Toc69227072)

[第七章　美國的亞社會與亞文化 50](#_Toc69227073)

[黑人 50](#_Toc69227074)

[猶太人 53](#_Toc69227075)

[天主教徒 58](#_Toc69227076)

[關于白人新教徒 63](#_Toc69227077)

[知識分子 64](#_Toc69227078)

[第八章　族際關系的評估與可能的走向 67](#_Toc69227079)

[索引 76](#_Toc69227080)

[關鍵詞英漢對照表 92](#_Toc69227081)

[譯后記 95](#_Toc69227082)

[注釋 98](#_Toc69227083)

“請問，你是否可以告訴我，從這兒出發應該走哪條路？”［愛麗絲問道］

“那在很大程度上取決于你想去哪兒。”貓回答道。

《愛麗絲漫游奇境》第六章

# 致謝

我非常感謝拉塞爾·塞奇基金會（The Russell Sage Foundation），它所提供的資助使我有可能完成這項研究。我同時也特別感謝基金會會長唐納德·揚博士（Dr.Donald Young），在這一研究進程的幾個階段，他曾向我提供過睿智的建議。

在這一研究的最后時期，馬薩諸塞大學研究理事會（University of Massachusetts Research Council）為我提供了一筆資金，使我可以獲得秘書的大力協助以最終完成這一著作。我希望借此機會對這筆資助表示感謝，同時我也感謝馬薩諸塞大學社會學與人類學系主任J.亨利·克森博士（J.Henry Korson）對我的鼓勵。

在我為這一研究征求建議時，哈佛大學的戈登·W.奧爾波特教授（Gordon W.Allport）、大衛·里斯曼教授（David Riesman）、奧斯卡·漢德林教授（Oscar Handlin）和賓夕法尼亞大學的E.迪格比·巴爾茨爾教授（E.Digby Baltzell）都提供了幫助，我對他們非常感激。任何使用美國移民史領域相關資料的學者，都必須要感謝奧斯卡·漢德林教授（Oscar Handlin）的研究成果，在本研究中我更有必要表達我的這一感謝。

我也感謝美國大學教授聯合會會刊（American Association of University Professors Bulletin）允許我引用了我在這一會刊1954—1955年冬季刊（第四十卷，第4期）上發表的文章《社會階級和美國知識分子》（“Social Class and American Intellectuals”）中的一些段落。我也感謝下列出版社和作者允許我引用他們享有版權的出版成果：美國社會學學會（The American Sociological Association），D.Van Nostrand公司，全國教育學會（The National Education Association），Doubleday公司，Beacon出版社，艾薩克·伯克森（Isaac B.Berkson），喬舒亞·菲什曼（Joshua A.Fishman），奧古斯特·霍林斯黑德（August B.Hollingshead）和霍勒斯·卡倫（Horace M.Kallen）。

米爾頓·M.戈登

1963年11月

阿姆赫斯特，馬薩諸塞州

謹以此紀念

我的父親和母親

# 第一章　導言

本書所關注的主要問題，是美國人口結構中具有不同種族、宗教和民族背景的各個群體，以及由此而產生的彼此之間的社會偏見與歧視。但是，與其他相同主題的大多數出版物有所不同，本書幾乎完全不去直接涉及那些具體的歧視行為。人們擁有的具體特質“導致”或使得一些美國公民因為其他人具有不同膚色、宗教和來自不同國度，而否認這些公民在美國社會活動中享有平等權利，并對他們持有敵意或負面情感，本書對這些以相關個人因素為對象的學術研究也不太關注。在我看來，我們應當把我們的關注點集中在同樣重要、在邏輯上更應優先考慮但卻被嚴重忽視的另外一個問題上，那就是：在一個由異質性人口所構成、規模龐大、實現了工業化和城市化的民族（nation）中，群體生活自身的性質是什么？我們開展這一專題研究的“實驗室”是美國社會，但是我們得出的結論，只要其確實有效，同樣可以被應用到世界上的其他民族或地區。這些民族有的已經經歷了類似的城市化和工業化的發展進程，有的目前正在經歷這一過程，有的則將會在下個世紀經歷類似的進程。我們得到的結論對于那些人口內部具有種族、宗教和文化背景多樣化特征的國家也同樣適用，這即是說，我們得出的結論將會適用于人類社會的絕大多數國家。

從一個方面來說，為什么美國人的心目中對于群體生活的性質——我們的種族、宗教和民族群體的社會結構以及群體之間的各種關系——很少予以關注？對于這個問題并不難理解。大家都知道，美國人是一些“實用的”、頭腦僵化和注重實際經驗的人，我們傾向于去關注那些最直接、最清楚和明確的事件。譬如當一個黑人在密西西比州被鄉村惡棍們痛打，或是在佐治亞州的選舉投票站因受到恐嚇而逃離時，當一個猶太人在紐約州北部被某個對其“實行限制”的旅館驅逐時，或者當一個日裔美國人在加利福尼亞州一個“白人”社區試圖購買住宅而遭到拒絕時，因為我們自認是“自由主義者”，所以面對這些事件時，我們都覺得它們相當緊迫，而且會激發我們的義憤和關注，這會引導我們開展進一步的調查、討論，也許遲早還會引導我們尋求補救措施。所有這些做法當然都很有益處，但是對于這些具體現象背后更深層次的問題根源，則未必能夠因此而被發掘出來。此外，美國的群體結構所具有的性質，絕大部分“在法律上是看不出來的”（legally invisible）。如果我們把美國印第安人的特殊情況暫時排除在外，把美國南部存留的歧視黑人法律（Jim Crow laws）和在南部和西部各州禁止種族間通婚的法律也排除在外（由于聯邦最高法院對憲法第十四條修正案“法律的平等保護”做了完全正確的詮釋，所有這些法律最終將會被廢除），那么，我們說美國政治和司法體系并沒有因為美國公民的種族、宗教或祖籍民族[[1]](#_1_214)而對他們實行區別對待，這種說法應該是正確的。從法律的觀點來看，一切似乎都很簡單，在這里生活著1.9億個抽象的美國人個體，他們大多數具有公民身份[[2]](#_2_205)，相互之間存在親屬或婚姻關系，分屬具有某些法律相關性的年齡組，但是泛泛來說，他們作為黑人、猶太人、天主教徒或新教徒的生活在其存在的范圍內，同政治實體在形式上是不相干的，法律也沒有對此進行識別或描述。[[3]](#_3_198)這表示美國的這些種族、宗教和民族血緣群體的社會輪廓是或多或少無法被觀察到的；這些結構的輪廓只能通過對社會關系、社區組織或社區機構（它們構成美國人的社區生活）的細致觀察或者學術研究才能被推測出來。這些群體的存在盡管在社會學意義上明顯是真實的，但卻未能得到正式承認，并且容易在準確的評估中被掩蓋。在公眾心目中浮現的，只是許多模糊現象的某種匯集，以及關于與自己群體不同的其他群體的社區生活性質的部分真實的報導（half-truths）。正是由于這許多不完整的想象以及對美國人群體生活性質的整體理解的缺乏，形成了催生偏見態度的肥沃土壤。事實上，美國白人新教徒們極少意識到自己僅僅是美國居民中的一個群體，他們認為自己居住在美國，而其他人不過是以各自“群體”的方式生活在美國而已。人們有時會提到一個具有荒謬諷刺想象的俚語，即魚兒永遠也不會發現水。我們隨后還將對這一點進行更多的討論。

我們很難理解，為什么社會科學家們對美國社會的社區生活的性質和內涵迄今只開展了如此之少的實地調查，而且幾乎沒有進行任何理論探索。從理論研究文獻來看，有跡象表明近來人們對這些現象的認知有所增長，而且出版了越來越多以種族和宗教群體為對象、討論偏見和歧視問題的專題研究，這些研究開始涉及我們所關注的社會結構這類宏觀問題。同時，近期以美國社會階級為對象所開展的越來越廣泛的研究工作，也對美國的族群生活給予了更多關注。我們在后文也會有機會提及這些討論和研究中那些最具相關性的內容。然而，在美國社會普遍存在對族群社區生活性質的忽視，這是學習“種族和文化關系”（racial and cultural relations）專業的每一個學生必須面對的現狀，而這一現狀很有可能是由以下幾個因素造成的。

首先，那些把美國社會當中不同族群的社區生活加以區隔的邊界線通常缺乏明白清晰的可見度，社會科學家們的研究工作很可能受到這一因素的影響。白人和黑人社區的邊界是大致不變的，相關的研究工作也在這樣一個基礎上開展。近期開展的有關猶太人社區生活的一些研究也基于類似的社區劃分，人們也預期學者們將會以大都市為場景對猶太人社會結構的各個階級層面開展全面研究。但是關于天主教徒社區生活的研究成果則一直很少[[4]](#_4_196)，直至威爾·赫伯格的富有洞察力的研究著作《新教徒—天主教徒—猶太人》[[5]](#_5_188)出版之前，天主教徒社區生活從未出現在公眾的視野當中。而且，大多數有關宗教和民族群體的社會科學討論仍然集中在對它們的文化行為進行考察，想要回答的問題是：移民們和他們的后代在何種程度上接受了美國主流文化的價值觀和行為規范？這無疑是一個非常重要而且我們也必須關注的問題，但是，關于社會結構的問題也具有同等的重要性，我們必須把二者結合起來，才能收獲最多的研究成果。

社會科學家們掌握的美國社區結構的知識相對較少，與之相關的另一個重要因素是，他們在其他方向上開展的研究工作積累不足。需要指出的是，在第二次世界大戰后有關“偏見研究”的出版物當中[[6]](#_6_182)，關于人格（personality）的研究有許多是與偏見相關的，這些研究是由美國猶太人委員會（American Jewish Committee）委托進行的，這就吸引了許多學者去關注群際關系中的這一個方面，而且強化了社會心理學家對人格和態度演變的傳統關注。在戰后的這些年代里，社會學家們對于不同場景下“小群體”的研究[[7]](#_7_180)以及對在不同組織環境（如工廠或醫院）中人們行為演變的研究，也給予了一定關注[[8]](#_8_180)。在這樣的背景下，這些學術研究和理論探索開始傾向于關注族群（ethnic group）這樣一些規模較大的社會結構的存在。因此，在一定程度上，這本書可以被視作是對于“大群體”的社會學研究，我相信“大群體”這一社會現象值得我們給予比之前更多的學術關注。毫無疑問，“大群體”也是由存在于各種互動關系中的“小群體”和“個體”所組成的，但是，恰恰也正是因為這些大群體是通過互動關系所造就的，它們才特別需要我們去進行研究。而且，也只有在美國社會階級分化中發展出來的利益格局，才會使對于“大群體”的分析得以恰當地展現。正如我將努力加以說明的那樣，唯有在族群和社會階級的動態結合中，我們所期望的“大群體”研究才會富有結果。

正是由于民眾和專業學者們對族群結構和結構性互動缺乏相應關注，所帶來的結果造成今天美國知識社會在整體上對群體互動中的社會結構發展目標缺乏清晰和深入的討論。“自由主義者”、善良的民眾、協調群際關系的專業人員（并不一定是截然分開的幾類人），他們都在反對種族、宗教和國籍偏見與歧視，而且希望看到這些現象從美國人的生活中消除。他們為所有的人——不論其“種族、宗教或祖籍民族”——在所有領域得到平等的機會而努力。面對就業和住房等方面出現公開歧視行為這一確切的事實，他們聯合起來進行抵制。但是“黑人、猶太人、天主教徒或墨裔美國人在未來的美國是應該保持或丟掉自己的群體認同”這一問題，卻幾乎沒有得到認真的思考，或者也差不多是被陳詞濫調所敷衍。我們向往的是“完全的同化”？是“熔爐”？還是“文化多元主義”？更明確地說，像友誼模式、組織歸屬、公眾事務參與、自我認同、價值沖突和價值整合、政治生活、偏見與歧視以及美國的統一性這些說法，它們每一個都有哪些具體含義？對于這些問題，并沒有什么經過深思熟慮而得出的現成答案。在這個維度上，不僅對于為未來設想的指導路線的討論少得可憐，而且在涉及社會結構時，對于“我們現今身處何處”這一問題的深入分析也同樣缺乏。作為對社會結構的最核心的思考，我把美國的族際關系比喻為在賽場上戴著眼罩疾馳的一匹賽馬，我的這一比喻也許稍微有點夸張，這匹馬既不知道自己曾經在哪里，不清楚目前在哪里，也不明白自己正在朝著什么地方奔跑，但是它仍繼續奔跑著！

作為這個研究課題的一部分內容，我曾經訪談了美國的一些負責群際關系和社區群內生活組織的官員。在這些機構中，有許多都十分關注美國種族群體、文化群體和宗教群體之間的關系，它們只要在任何地方發現歧視和偏見現象后，就會努力去加以消除。有些機構在性質上即屬于族群內的組織，它們主要致力于本族群內部社區活動的發展，另一些機構則既關心族群內部關系，也關心族際關系的發展。我一共訪談了代表25個不同機構的27名官員，所有這些官員都在他們所在的機構里擔任著責任重大的職位。[[9]](#_9_172)這些機構都是最著名的全國性私營組織，在今天的美國，它們和其他一些政府所屬機構或私營的州、市級組織共同在族際關系領域開展工作。[[10]](#_10_170)表1是訪談機構按照族群關注特性（主辦者、贊助者、核心關注領域）的列表。[[11]](#_11_166)

表1　所訪談機構關注的族群



\*并不是由某族群主辦或只關注某族群。

在這些訪談中，我的最主要的研究目標，就是了解這些機構對于社會結構、“同化”（assimilation）、“融合”（integration）和“群體生活”（group life）的相關理論和模型以及美國社會結構的性質和長遠目標，給予了怎樣的關注和思考。[[12]](#_12_160)我發現這些機構中的大多數（近四分之三）對以上議題幾乎沒有給予任何關注。這即是說，它們從未明確表述過下面這些原則性議題，也沒有對這些議題加以考察：（1）確切地描述美國的群體和社區生活的性質，（2）對這個國家的社區生活設定一些人們企望或愿意選擇（根據各自群體自身的理念）的結構性目標，（3）在深層次和豐富的相互聯系中思考所選擇的這一社會結構目標理論對于這些機構自身項目的各方面所具有的含義。

我不希望被人們誤解。即使是在最輕微的程度上，我在這里也沒有批評這些機構的日常活動，或者甚至是批評它們為追求自己所設定目標的工作方式。作為研究族際關系領域的專家，我在啟動這一研究工作之前，就對這些機構的大多數項目和活動有所了解，而且對它們的業績十分尊重。和這些機構的負責官員們所進行的訪談，使我對這些組織在美國開展的反對種族和宗教歧視行動在知識探索和實踐效果方面所持的信心，得到了增強而不是削弱。當我回想自己在紐約、華盛頓、費城、波士頓和其他城市里與這些機構總部的各位先生女士的長談時，當我重讀他們關于機構項目和面臨難題進行的坦誠、深刻的討論時，我完全相信，在任何關注整體社會的專業領域，沒有其他任何組織比它們更具奉獻精神并完成更多的工作。但是，這些機構的負責人們面對的是每天需要處理的大量具體問題和決定，他們的關注集中在那些公開表現出偏見和歧視的個案中，或者集中在公眾的即時議題上。在這樣的場景中，那些有關社會結構（social structure）的長遠性議題逐漸被忽視，時間一長，甚至會被完全遺忘。正如一個機構執行人所說，“委員會必須急于處理每天最緊迫的問題，在委員會的會議上，我們沒有時間坐下來討論這些［社會結構］議題”。

我們的注意力可以暫時轉向那些專門關注“群體關系”的組織，它們確實提出了對社會結構進行思考的、內容充實的報告。其中大多數報告是由關注印第安人或猶太人的機構提交的。關注印第安事務的機構事實上是被迫關注有關“社會結構”的議題，因為印第安人保留地的生活很顯然是一種位于明確地理邊界內的社區生活，而且這些印第安部落在歷史上與美國聯邦政府有著一種條約關系。這些印第安人應當保持他們的社區團體和文化？還是消失在美國主流社會的生活中？這正是政府政策辯論、民間關注和印第安人自我審視的重點所在。眾所周知，各印第安人部落總的來說希望保存它們自己的團體和文化，而在大多數歷史時期，美國政府的政策都是直接或間接地壓制這一愿望。這些關注“印第安人”的民間機構都是“讓印第安人為自己的前途做決定”這一原則的熱心擁護者，因此它們在現實活動中也是支持印第安人傳統社會生活原則的。然而，這種支持并不是從對美國“群體生活”的基本觀點或理論出發，而是明顯地針對特定的印第安人部落，這些部落在歷史上曾遭受殖民征服和鎮壓，曾與聯邦政府簽訂條約，而且他們古老的文明模式與美國其他人口擁有的歐洲或西方文明差別很大。從我所了解的情況來看，這些機構與關注美國其他類型群體關系的機構十分不同，事實上，這些專注“印第安人”的機構并不去思考美國社會生活中存在的普遍性歧視和偏見問題，它們所關注的與這些普遍性問題甚至連一點邊也不沾。在所有關注群體關系的組織當中，它們在思維和行動上有著最為高度集中的關注點。

那些主要關注美國猶太人生活、關注猶太人與其他美國公民關系的機構，對于普遍性的“群體生活”議題大多有一定程度的了解，而且對這些議題有所考慮。這一點并不令人奇怪，這是由于猶太人在各帝國領地、在文化上是基督教一統天下的歐洲各國以及隨后在美洲所處的地位所造成的，可以說，自從基督教創立以來，猶太人一直屬于社會議題。18世紀后期和19世紀現代民主政體的興起以及工業革命和城市化時代的到來，使得這一議題具有了全新的社會背景。在20世紀，納粹主義的惡性發展帶來的種族滅絕行動和以色列國家鳳凰涅槃式的誕生為它又加進了新的元素，這些都十分自然地推動猶太人的宗教領袖和社區領袖們不斷地思考美國猶太人和其他美國國民之間的關系。這些機構中的大多數［美國猶太人理事會（American Council for Judaism）是一個引人注目的例外］都以不同形式和程度支持著對于美國生活的“文化多元主義”理念——這種觀點將使這個國家各族群的亞群體社區生活和文化特點獲得合法性并得以延續，與那種單一形式的文化相比，這將可以為全體美國帶來更為生動和豐富的文化。對于這一理念，我們在后面將有更多的討論。

在這些猶太人組織當中，也許美國猶太人委員會（American Jewish Committee）和美國猶太人理事會是近年來對美國場景中的社會結構調整問題最為關注和給予最多思考的機構。在1956年，美國猶太人委員會組織了一次關于美國群體生活的研討會，在這個會上許多權威性學者和社會科學家們集中討論了這一議題。[[13]](#_13_154)美國猶太人理事會最鮮明的特色就是反對猶太復國主義和反對猶太社區生活的意識形態和項目，以及它在當代美國猶太人生活中所處的少數派地位，所以它很自然地關注社會結構和文化適應等問題，其出版物也反映出了這一取向。[[14]](#_14_150)

我們不應該從以上討論中得出結論說，只有印第安事務機構和大多數猶太人機構支持美國的文化多元主義理念，在對這些機構的訪談和這些機構介紹自身項目和目標的出版文獻進行梳理的基礎上，我得出的結論是：這25個機構中有19個（占76%）在一定程度上支持文化多元主義的觀點。換言之，它們支持各族群在一定程度上維護自己文化特點及族群共同體的權利，而且認為這種文化多樣性對于整體的美國文化而言非常有益。

其他六個對文化多元主義表現得毫無興趣的機構主要是黑人組織。但這并不意味著它們必然去反對其他組織的主張，也不意味它們在這一議題上站在反對的立場或者反對黑人們對文化多元主義的理念表示贊同。但是我從訪談材料和它們出版的宣言等得出的推論是，它們并不認為把一個黑人亞社區及其自身的機構保留下來對于美國黑人來說是一個值得向往的長遠目標——也就是說，是一個需要有意識地去追求的目標。在被問到他所在的組織如何看待黑人共同體的問題時，某黑人機構的一個負責人是這樣回答的：“我們希望看到人們有完全的自由選擇權，我們堅定地區分公共情境和私人關系，只要屬于朋友或私人交往范圍之內，這就是個人喜歡或不喜歡的問題。我們并不把它視作應受法律運作影響的事情。然而，我們相信，在平等身份條件下的交往中，這些帶有私人意義的交往最終會發生，當它自然發生時，我們認為這正是人們所向往的。［隨后］我們立場的邏輯是明確反對狹隘的偏見和反對社區化。［然而］在可見的未來，我們假定將出現一個可限定的黑人群體”（著重部分是我所加）。

如果我們考慮到黑人絕大多數都是新教徒，他們并沒有與美國社會主導文化不同的任何其他宗教價值體系，他們與祖先的文化的聯系已微乎其微或完全喪失，因此，這些機構對黑人共同體議題的冷淡并不難理解。對于最貧苦黑人大眾具有吸引力的黑人穆斯林運動，在這些年里得到一些呼應，表現了黑人社區分裂中的一種極端形式，提出了非基督教的宗教信仰，以及與亞非人群的認同意識。[[15]](#_15_150)在1956年，由一群黑人知識分子成立的一個新組織，代表了社會、經濟和文化光譜上的另一端。它的名稱是“美國非洲文化學會”（American Society of African Culture），它的目的是增進美國人（特別是美國黑人）對非洲文化歷史和現狀的興趣，并且傳播非洲文化的知識以及非洲文化對美國人的生活所做出的貢獻。在這個學會所組織的一個研討會上，它的主席霍勒斯·曼·邦德博士（Dr.Horace Mann Bond）是一位著名的黑人教育家，《紐約時報》報道的原話是這樣介紹的：“美國黑人對非洲的傳統反感和把非洲文物視作遺產中令人恥辱部分的想法，正在迅速轉變為強烈的興趣和贊同。”《紐約時報》又加上了這樣的話：“這個學會的發言人預言，在美國黑人以自己為‘本土之子’（the native son）的態度轉向堅信文化多元主義并對自己的特有身份感到驕傲的道路上，這次研討會邁出了歷史性的一步。”[[16]](#_16_150)非洲國家獲得獨立并興起，一些強有力而重要的非洲政治領袖踏上世界歷史的舞臺，這些事件無疑會對美國黑人的集體自我形象起到一種振奮人心的有益影響。[[17]](#_17_144)但是，在創立一種對持久的黑人共同體和獨特文化身份的渴求方面，這些外部的進展究竟能夠對大多數美國黑人產生多大的影響，這一點仍然有待觀察。

“文化多元主義”的觀點以某種方式在上述的群體關系機構中目前占據著主導地位，但我們不應因此就認為，這些機構認真思考過這一觀點的內容及其背后的意義，特別是對于美國社會結構和體制生活的不同方面的意義。正如我在前面指出的，大多數情況恰恰相反，在這方面存在一個明顯的傾向，這就是把對文化多元主義的思考局限于行為中的文化差異這個話題，同時輕視甚至忽略與社會結構相關的議題以及它們與社區的群體生活的關系。甚至在文化行為的領域，那些與各族群價值假設可能出現沖突的相關問題，也通常被忽略，或者始終不能得到表達；而對那些有效發揮功能的民族文化而言，在價值差異中各民族文化可能存在局限性這一問題，雖然有時也會被提及，但顯然缺乏應有的深度。在我與被訪談的機構官員們交談時，我努力了解他們對于美國群體生活方面的想法，在我提及的各種各樣的問題中，有一個非常直接的問題：“請你談談你所理解的文化多元主義？”下面是一些代表性的回答（每條編號的回復都是單獨成段、完整給出的）[[18]](#_18_140)：

1.“各種宗教、種族和國籍群體能夠友好共處，而不是相互敵視。盡管群體虛榮是人類生活的本性，但我們不會要求人們去刻意減少他們身上的猶太人、新教徒或天主教徒的特征。我們希望人們有能力去理解和欣賞這些其他群體的特點。”

2.“認可其他群體的價值，尊重它們在不同文化基礎上進行的建構，這暗含著一種不去追求一致性的平等。”

3.“我猜想（文化多元主義）的含義是幾種文化相互接觸，但并不混同。這將使人們從其他文化中獲取營養。如果人們意識到，即使存在著這些差異，也仍然會有一種不可或缺的重要精神普遍存在于所有群體之中，多元主義理念無疑將加強人們之間的兄弟情誼。假如存在太多的分離傾向，人們是很難感受到彼此之間的兄弟情誼的。”

4.“在整體的美國文化中，亞群體（subgroups）的這個概念有助于保留各自的群體認同和父輩的文化，這樣做不僅有利于自己群體的幸福和發展，而且對美國整體的幸福和發展也將有所貢獻。我們計劃在明年編印一個關于文化多元主義的小冊子，并將在更深層面上來思考這一問題。”

5.“多元文化所具有的權利和價值，使得各群體在一些具有共性的領域里共同努力來保存它們希望保存的那些文化的組成部分，只要這些部分沒有侵犯到其他群體的權利。多元文化的權利就是共同生存并保留各自的文化，只要這樣做不會妨礙其他群體的權利。這是實現多樣性的一種積極途徑。”

6.“（文化多元主義）意味著接受不同宗教、族群和文化群體所具有的文化差異。保留這些差異對于一個群體的成員們而言很重要。在美國人所擁有的各項權利中，有一項就是‘可以與眾不同’。只要這些文化理念和活動不會導致相互沖突，也不與全民族的文化相沖突，人們應當有權利保持他們的這些差異。我們不會強制每個人都變成一樣的人，也不會試圖徹底消除因差異導致的相互緊張，而是努力把這種緊張降低到一個可以容忍的程度。這里有一個限度，當差異超過這個限度，就會傷害到每一個人。我相信民族文化模式是群體差異的磨蝕劑，它可以克服這些差異。但在宗教群體中存在一個很強的傾向，就是要促成族群街區（ethnic neighborhoods）。”

7.“（文化多元主義）是對文化差異性表示完全和真誠尊重的理念。在公民之間沒有屏障。我以為某種文化多樣性的存在是有必要的，但是一個穩定的社會系統能夠在多大程度上容忍這些差異，我就不知道了。”

8.“（文化多元主義）顯示了具有不同文化認同的人們在這個國籍（nationality）的框架內保持他們各自認同的可能性。”

我們注意到，他們的這些回答，除了比較簡潔之外，還有著對文化行為的特別強調，并且幾乎完全缺乏對社會結構的關注。有些回答承認價值沖突的可能性，另一些則沒有涉及。總體來說，這些回答顯示人們缺少機會對社會結構和群體生活的長期目標進行深度的討論、思考和辯論。

如果致力于美國生活中群際關系和族群的社區性事務的這些組織對于美國社會結構中的問題和社會結構的長期發展目標給予如此之少的關注，那么，我們可以假設，作為一個整體的美國公眾對此的考慮就更少了。這就是我寫這本書的原因。在下面的章節中，我希望做的，就是為填補美國目前有關群體關系的討論和現實問題之間的鴻溝做出一些貢獻。要做到這一點，必須對社會關系、組織生活、社會機構以及價值沖突和融合這些概念的涵義進行仔細和周密的思考，只有這樣，才能使一個由有著不同種族、宗教、民族背景的群體構成的社會能夠在現代工業化和城市化的語境下運轉，能夠在一個對外宣稱不介意任何程度的族群共同體的民主政體下運行。從這一點來進行思考，我需要發展出一套可以稱之為群體生活“理論”的東西。我將嘗試說明它與美國有關群體生活的其他理論之間的關系，也將依據那些發揮專業技能和耐心致力于研究美國的群體分野和群體關系的社會科學家們的發現，來對這一理論進行檢驗。最后，我將努力對這一理論所涉及的內容進行提煉，歸納出可供我們長期努力的奮斗目標，以根除被編織進美國生活經緯中的那些以種族、宗教教義、祖籍民族為基礎的偏見和歧視的線縷。

# 第二章　亞社會與亞文化

當一個人被問及一個非常古老的問題，或者當他反問自己這個問題時，他將如何回答呢？我們假設有一群更新世的（Pleistocene）獵人在迷路后找不到他們預定的篝火營地，他們試圖穿越一片黑暗茂密的森林，以便探索新的回家之路。正在這時，他們猝然遇見一個奄奄一息、被野獸咬傷的人，他們馬上就意識到，他們從來沒有見過這個人。這就是他們所見到的第一個陌生人嗎？他們向這個人提出的古老的問題就是：“你是誰？”

如果這位陌生人是一個石器時代的成員，或者更確切地說，是一個新石器時代的人，他就會回答說，我是“祖尼人”（Zuni），是“阿拉佩什人”（Arapesh），或者是“卡列拉人”（Kariera），這些人是我所屬的群體，在這個群體（the people）中有我的母親和她的兄弟們，而且這里就是我們的土地，也是我們的世界。換言之，他把自己放置在一個作為政治單元的群體之中，這個單元內部的成員們在文化特征上完全相同，同時占據著一片邊界明確的地理疆域（在他們的眼里，這位于整個宇宙的中心），而且他與這個群體中的其他成員之間具有特定的親屬關系。

現在還有一些處于前文字時代且與其他群體相互隔絕的群體，他們尚未能經歷被我們稱作“文明化”的社會發展進程，這類群體的數量已在不可挽回地持續減少。除了這些群體之外，從某些觀點來看，人類社會的歷史就是關于一系列事件的連續記錄，正是這些事件以其持續增長的力度和復雜性挑戰著上述人類對于自身認同的簡單模式。

定居農業和家養畜牧業的發展使得人們有可能積累多余的食物，以前為了滿足食物的供應，所有社會成員都必須投入狩獵、采集和捕魚活動，而現在，這些多余的食物可以使部分社會成員從中解脫出來。為了滿足人口的增長及希望吃得更好的需求，人們投身于一些特殊的工作，例如采集礦石來鑄造更有效率的金屬工具，為了與神靈溝通而修身研習，對人口規模更大、組織結構更復雜的群體進行治理。對于這些新職業，人們采用不同的標準來進行評估和給予報酬。這些職業也創造出各種形式的新的生活方式，而且，這些職業分工可能被他們的子孫們所繼承，由此便出現了社會階級分野。最后，這些剩余的農產品使得有些人能夠在位于農業社區之外、有城墻圍護的城鎮里居住，他們在欣欣向榮的城鎮市場上出賣自己的勞動服務和手工藝產品，用以換取來自鄉下的農民們揮著木棒吆喝驅趕著毛驢、駱駝運來的各類農產品。而農夫們則帶著懷疑的目光來打量這些不在白天勞作流汗以生產自己所需食品的“不工作的人”，并小心地避開這些人在城鎮組成的用以尋歡作樂的邪惡娛樂場所。每當農夫們進城時，他們都會看見那些統治者下轄的士兵們身著制服，傲氣凌人，佩戴的刀劍鏗然作響。

這些農夫們偶爾也會在城里度過一些不需勞作的夜晚，在尚未賣掉的小麥和味道難聞的役畜旁邊，他們睡在用稻草鋪的床上，他們可以聽到窗外那些溜須拍馬者的冗長細語，醉漢們亢奮并充滿了酒氣的呼喊以及美女們挑逗性的迷人笑聲。這些女人穿著上好的亞麻衣衫，身上涂滿芬芳的脂粉，農夫們從未在自己的村莊和家里見過這樣的女人。

此時此刻，當一個人被別人問起他是誰時，他將如何回答呢？不錯，我是個“亞述人”（Assyrian），但同時我也是一個法學家，在宮殿里我坐在國王右手邊，和我坐在同一張桌子上的是一些教士和貴族，我的女兒應該嫁給他們其中一個人的兒子。我住在城里，對于大麥如何播種和收割一無所知，那些在田里勞動和為我清掃馬廄的雖然都是屬于“我的人”（my people），但我和他們自然是不相同的。我們當中的每個人都清楚地知道自己的特定位置，這是一件好事，難道這不正是偉大的阿舒爾神[[19]](#_19_141)所規定的嗎？所以，這個人把自己的身份定位于某個群體的成員，同時，他在這個群體中屬于一個特定的社會階級，而且屬于社會生態系統中的一個特別的組成部分即城市居民。

以上情形的復雜程度還不算太高，在這個世界上還會很自然地出現戰爭、征服和遷移。現在有一群人被另外一群人征服了，于是他們被迫遷移到征服者的領土上居住，其中一些人成為奴隸，另一些人仍保持自由。我是一個猶太人，但是我住在巴比倫，希望上帝能夠讓我盡早返回父輩的土地，或者，讓征服者們也占領那片土地并建立統治。我是一個希臘人，但是我所在城市的總督和向我收稅的官員們都是羅馬人。到了這個時代，人們身份關系的復雜性進一步升級了。在我們祖先的年代里，人們崇拜的是奧林匹斯山上的諸神，現在我們當中有些人已經轉而崇拜羅馬諸神，還有些人去追隨密特拉神[[20]](#_20_139)（Mithras），我還在我們的城市聽說了一種新出現的教派，他們遵循的是來自拿撒勒的耶穌（Jesus of Nazareth）的教誨，那是一個在提比略[[21]](#_21_140)時代被釘死在十字架上的一個猶太人。

在遙遠的印度，據學者們推測，從來自西北方向的征服者的文明中發展出了印度教，這個宗教要求非常嚴格的種姓、亞種姓的等級制和血緣承襲制，這種制度體系非常細致地規定了每個人的社會地位、生活空間、職業身份和認同意識。我是一個婆羅門（Brahman），因此我是一個神圣經學的守護者和解釋者，所有那些非婆羅門種姓的人對于我而言都是劣等的人，他們必須對我表示尊崇。

羅馬帝國崩潰之后，基督教在歐洲取得的勝利使得它可以在西歐民眾中強制推行宗教的一致化。東歐則在拜占庭帝國和東正教的旗幟下走上自己的發展之路。然而，像神圣羅馬帝國和法蘭克王國這類政治單元的組織體系都十分松散，只存在一些絕對必須管理的松散事務，這使得那些非同質性的各族群群體仍然得以保持一定程度的文化自治，大多數的族群群體都占有屬于自己的土地[[22]](#_22_140)。在封建秩序的這種“等級”制度下，貴族和教士們統治著廣大農夫和民眾。這一制度所強調的，是人們各自所屬的帶有半世襲性質的社會階級身份，它認為階級身份凌駕于各自族群背景和剛剛萌生的民族身份之上，并反對人們效忠于后者。在肖伯納寫的《圣女貞德》（Saint Joan）一劇中，一個貴族曾這樣揶揄一個教士：“嗨！你是一個英國人，對嗎？”這個教士立即如是回答：“當然不是，大人，我是一位紳士。”

我們稱之為新教改革的重大宗教分裂以及民族國家（nation-state）的興起，把我們引入了一個現代的紀元，民族疆界（national boundaries）和國家概念（concepts of statehood）開始把具有不同祖先血緣的各個群體和差異極大甚至相互沖突的宗教群體都包含在內。在由歐洲白人發現并征服的西半球，白人開始接觸到新的種族群體——土著印第安人，新大陸對廉價和高強度勞動力的需求，引發了與非洲進行的奴隸貿易的繁榮，并導致成千上萬黑人被強迫運送到“新世界”（the New World）。這個現代紀元的最后發展階段是工業革命，它使得從歐洲來到美洲的大批自發移民不僅成為可能，也變得勢在必行。大城市的迅速增長使得西部地區的生活方式越來越變得城市化，在自由私有企業的資本主義體制下，社會流動的渠道得到根本性的拓展，于是，一個人在自己的人生歷程中就有可能改變本人的社會階級地位。在這樣的社會背景下，我們就面臨一個屬于當代的問題。那就是，在今天，當一個人被問到“你是誰”時，他將如何回答？

## 族群

在我們努力嘗試對這一問題給予明確的回答之前，讓我們先來對我們開啟的這一討論進行一個簡略的歷史回顧，并把相關概念提煉一下。首先我們注意到，早期的人把自己的身份定義為一個群體——他的“群體”（his“people”）——的成員，這種“群體性”（peoplehood）的邊界，粗略地講，與一個既定的地域空間、一個政治性的政府（無論其形態如何原始）、一種共同文化（其中的基本要素是由這個群體全體成員大致共享的同一套宗教信仰和價值）以及一個共同的種族背景（保證成員之間在體質上不存在顯著差異）的邊界大致相當。如果我們借用羅伯特·雷德菲爾德的術語“鄉民社會”[[23]](#_23_140)，這個社會的經典類型包括了若干基本要素，這類社會所產生的性格塑造被大衛·里斯曼描述為屬于“傳統導向”的（tradition-directed）人[[24]](#_24_138)。出于我在本書中的不同思路，我想把注意力集中在“群體性”（peoplehood）方面，在我們描述的場景中，這一概念是單一和不復雜的。這個“群體性”意識如果用一個很方便的詞匯來表述，那就是“族群性”［ethnicity，源自希臘詞“ethnos”，表示“群體”（people）或“民族”（nation）］。所以，我們將把一個內部分享“群體性”（peoplehood）的群體稱為“族群”（ethnic group）。

此后人類文明不斷得到發展，人口增長、社會階級的形成、戰爭、遷移、城市的創建、各種宗教的發展以及規模越來越大的政治單元的組建，這些都以某種加速度使“群體性”意識也就是“族群性”（ethnicity）遭到破壞并使之碎片化，使那些曾經構成統一整體的各個要素相互分離，也使各要素之間彼此隔離封閉。伴隨這些變化，出現了與之相對應的意識形態的萌生和強化。在現代工業化的城市國家，一個起源于18和19世紀的自由主義意識形態模型，開始與民族主義（nationalism）混合在一起，這使人們把一些龐大的民族也視為“群體”，而那些原有類型的族群性殘余則被視作會帶來麻煩的歷史遺跡，在民主國家里這些遺跡仍會得到容忍，但也決不會得到鼓勵。在理想主義—自由主義的“單一世界”（one-world）、“民族聯邦”（federation of nations）或者“世界政府”這些更極端的意識形態體系所提出的最終目標中，甚至民族也被看作是過時的社會—政治實體，這一目標所預想的“群體性”意識包含了世界全部人口——這是一種“人類兄弟情誼”（brotherhood of man），不存在民族邊界和其他任何邊界。在這個概念下，在部分人群中仍然存留的代表特定祖先身份認同的族群性意識，將會徹底消失。

在我們討論的這個階段，我的目的并不是想對我們是否需要“族群性”這一概念或者對其表現的各種形式給予價值判斷，我想要做的，只是努力確認這些存在形式的現實性。我的核心觀點是：族群性意識已被證明是十分頑強的。雖然它自身靈巧多變，但是在人類本性中，有些基本要素仍然在堅持追求這一“族群性”意識——某種東西會強使人們把自己的個體身份融進某種有共同祖先記憶的團體身份中，這個團體遠比人類整體規模要小，通常比民族（nation）的規模也要小——這就使族群歸屬意識得以存活。它會以各種不同的形式保存下來，也會得到不同的稱謂，它遠沒有消亡。而且，20世紀一個城市居民與自己石器時代的祖先之間的相近程度，要遠遠超過他自己對此的理解。

此時我們必須離開主題指出，族群性的碎片化導致群體性意識出現了彼此競爭的多種模式，所以人們被迫或者從這些模式中進行選擇，或者以某種方法把它們整合起來。我們也許可以把這些模式排列成一組同心圓，這些同心圓從人的人格和自我認同的核心向外圍一步一步地擴展。我們對于歷史上人類社會的心理學認識很有限，但我們可以做些猜測。例如在中世紀后期封建制度下的農夫，他會把自己看作是基督教世界的成員。在群體自我認同的外層，他可能也有著把自己同時視為勃艮第人或撒克遜人，甚至把自己看作一個法蘭西人或英格蘭人這樣一種很淡（也許非常淡漠）而次要的認同意識。但是更接近他自我認同的人格核心的，是他作為農奴（serf）或佃農（villein）的身份，他居住在一個特定的村莊，或者是服侍一個特定莊園領主的農夫群體的一員。眾所周知，在所有年代里，農夫們的生活都是對外隔絕和自給自足的，他們對外面更大的世界知之甚少。統治農夫們的帝國、國家和民族的進程與疆界可能發生混亂和改變，但是這些變化對于這些地位低下的耕田人來說又有多少意義呢？他們的生活還會像從前那樣繼續，公牛必須在黎明時套上犁田的挽具，然后去君主的田地里耕作，不管此時是盎格魯—撒克遜人的愛德華還是諾曼人的威廉在揮舞王室的權杖。

在上面的例子中，我希望讓社會階級身份意識與族群身份意識在范疇上保持區別。盡管社會階級仍然是被涵蓋在白人種族內，涵蓋在基督教徒內，而且更直接地融入村落和莊園群體中——在那里所有成員都講同一種方言，但是，社會階級身份實際上顯得要比族群身份更為重要。

在20世紀的民族國家，特別是在美國，相互競爭的幾種族群性模式（models of ethnicity）有民族國家自身、種族、宗教以及祖籍民族或民族背景。當談及祖籍民族或民族背景時，我在這里所指的，是最早來到這個國家的我們祖先所來自的民族（nation）。美國人在回答“我是誰”這個問題時，從族群的觀點來講，將做如下回答：我是一個美國人，我是一個白人或黑人或屬于蒙古人種的人，我是一個新教徒、天主教徒或猶太教徒，我有著德意志、意大利、愛爾蘭或其他的民族背景。當我們根據這樣一個次序把不同層次的族群認同觀念圍繞著“自我”（self）放在外圍時，這個模型可以用圖1中的圖形加以表示。

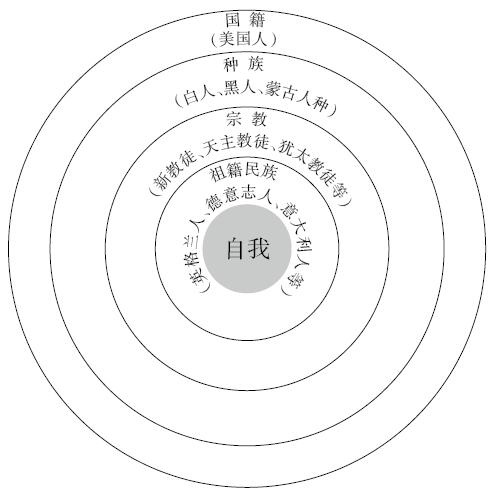


圖1、一個美國人的族群身份

在具體情況中，以上這幾個分離的范疇有可能直接與“自我”連接，彼此并不相互分割或出現系列分隔，而是相互結合在一起。在這個國家內部，我們的日常用語中有關族群身份的詞匯大致就是這些。這一位美國人是個祖籍民族為盎格魯—撒克遜的白人新教徒，那一位是個祖籍愛爾蘭的天主教徒（眾所周知屬于白種人），這個人是個黑人新教徒（眾所周知祖先來自非洲），那個人是來自俄羅斯的猶太人（眾所周知是白種人）。在美利堅民族（American nation）的邊界內，當我們從族群的視角來思考“我們是誰”這個問題時，這就是我們相互間進行身份認定以及對我們這個群體進行認定的方法。當我們誕生在這個世界上的某個家庭而不是另外一個家庭時，我們心理上的自我意識必然將要與這些歷史身份聯系到一起，這是有關群體身份的一些標簽。每當提到一些幸運的美國黑人時，報紙編輯們時常會傲慢而狂熱地寫道：“約翰·多伊（意指某某人）對他的群體（people）而言，是一個榮譽。”編輯們在這里說的“群體”指的是什么呢？我們都知道，指的不是他的國家（country），而是他的種族（race）。

當我使用“族群”（ethnic group）這一概念時，我所指的是在美國疆界內的某類群體，可能指的是以種族、宗教信仰、祖籍民族來定義的任何一個群體，或者是這些范疇的某種組合。我并不認為這三個范疇是完全相同的東西，而它們確實是不同的。專業點講，種族指的是由于遺傳基因的不同組合而造成的特性，我的理解是，這是指體質方面如膚色或頭發類型的差異，在種族與文化模式、制度之間不存在內在的聯系。宗教和祖籍民族這二者都是文化現象，也各有十分不同的制度背景，宗教和祖籍民族的變化并不必然伴隨著文化與制度的變化。然而，所有這些范疇都具有共同的社會心理對象，因為這些范疇都是在同一歷史條件下由美國人創造出來的“群體性”認同意識。人們對這些“群體性”的共同理解，使得美國公眾在這三個范疇的使用中通常呈現出一種可以互換的方式。我們所持的觀點，不是主張通過確定一個名稱來使這一多元狀況合法化，而是指出，對于“種族”、“宗教信仰”、“祖籍民族”這些范疇而言，社會上存在著一個社會心理學的核心即群體性的意識，而“族群”對于表達這個共同元素是一個很有用的詞匯。[[25]](#_25_136)

對于“群體性意識”自身，我們也需要做進一步的考察。它是由什么構成的？它的組成元素是什么？對于一個石器時代的社會成員（史前時代的人）來說，這將是一個很難理解的問題。因為對于他而言，與“群體性”有關的所有元素都結合在了一起，成為了一個不可分的整體。與他的家庭聯系在一起的成員們共同生活在一塊土地上，他們崇拜同樣的事物，他們對于什么是正確的和什么是錯誤的，有著大致相同的價值觀，他們以同樣的方式狩獵、捕魚或耕種，彼此的外觀也十分相似，而且他們實行自我管理。如果他們當中在人格類型，或者在體質強弱或技能方面出現差異，這些差異都是以個體為單元的。人們在劃定所屬群體的邊界時，絕不會超出自己的親屬關系范圍。在這樣一個時代，“族群性”僅僅簡單地是人們生存和行動的人類環境。

然而，當人類進入有歷史文獻記載的時代后，出現了城鎮人口、職業分工、戰爭與征服、人口遷移和宗教演變，這些事態的發展推動人們在頑強地堅持原有“族群性”意識的同時，實際上也被迫開始順應難以預測的歷史變遷（人們自身也是其中的一部分），來塑造自身模糊的形態。在某個時期，他可能覺得自己的群體性是基于現實或過去的民族集群，在另一個時期，他可能覺得是基于共同宗教信仰的凝聚體，在其他某個時期又會基于共同的種族身份。然而，在位于所有這些客觀條件基礎之上的，是一種關于一個群體的、既包含祖先身份也包含未來身份認同的特定意識的社會心理元素。這些人是我的祖先們所屬的“群體”，所以也是我所屬的群體，而且他們還將是我的子子孫孫們所屬的群體。我可能與其他群體的成員們一起參與政治運動，同屬一個職業，一起分享公共市政服務，甚至偶爾也會成為很好的朋友，但是歷史以某種特殊的方式注定了的是，我在這個世界和社會中只與某個群體而不是其他任何群體分享一種持久和親密的群體認同意識。

當這些特定族群身份的態度發展起來以后，身份意識會通過持續增長和彼此共享的預期系統在相互交流中不斷被強化。正如威爾·赫伯格所指出的，在美國社會中，無論我們是否正式從屬于某個天主教堂或猶太教堂，人們期待我們或者是一個新教徒，或者是一個天主教徒，或者是一個猶太教徒[[26]](#_26_136)。而作為一個黑人、一個白人或一個蒙古人種的東方人，人們的這種“身份”（status）不可能根據自我意愿而隨意改變。偶爾有些個體會獨自決定他不想要這類標簽（宗教或種族身份），但他會發現，社會組織結構和絕大多數美國人所享有的內在的社會和心理范疇還是會把他放在某個位置，并違背他的意愿而強加給他一個“名字”。群體范疇一旦在人們的情感中建立起來，就具有了自己的社會慣性，也就不再簡單的是個人意志和行動可以決定的。赫伯格對此是這樣表述的：“一個人如何確認自己的身份和地位（‘我是誰？我是什么人？’），這在很大程度上取決于一個較大的社區（community）如何去確定他的身份和地位（‘他是誰？他是什么人？’）。在通常情況下，人們在身份確認方面是彼此映射、彼此證明和相互啟迪的，只有在異常的場景下，他們才會出現分歧和沖突。”[[27]](#_27_130)對于這一社會現實及其背后意義的認識，成為社會心理學家庫爾特·盧因的一條建議的基礎，他認為，“命運的相互依賴性”，而非個人特征的相似性或差異性，才是群體構建的基礎元素[[28]](#_28_130)。如果把對這一點的思考再延伸下去，我們可以說，存在于過去年代的人與人之間的相似性或差異性，在任何時候都必然對群體的構建扮演一定的角色，正是這種相似性或差異性，通過歷史上社會群體構成的沉淀以及在這樣的沉淀中產生的有關群體身份的社會心理預期在說服或迫使我們接受某種群體身份認同，無論這一認同與我們每個個體的利益、愿望和特質是否一致。

## 社會結構與文化

除了扎根于源自歷史的“群體性”的社會心理學意識，族群還有另外一個主要特征，可以把它和其他所有“小群體”和大多數其他“大群體”區別開來，這就是族群與那些可歸類于“社會結構”的各種現象之間的關系的本質。我在前一章中曾用過“社會結構”這個詞，也解釋過它的含義，在這里我想對它下一個更明確的定義，因為對這個概念的闡述對于本書所有的討論都極為重要。當我提到一個社會的“社會結構”時，我指的是一套非常具體的社會關系，在這一個社會關系的框架中，社會成員們被放置在或大或小，或永久或臨時，或有正規組織形式或雜散無組織的各類群體之中，正是這些群體把這些成員們與這個社會最主要的制度行動聯系起來，例如經濟和職業生活、宗教活動、婚姻和家庭、政府機構以及娛樂活動。要研究一個社會的社會結構，就必須研究社會的家庭構成、年齡和性別分布以及根據這些特征形成的社會群體，研究這個社會中以種族、宗教和祖籍民族為基礎的社會分野，研究它的社會階級、城市和鄉村群體，研究在學校和大學中的社會關系，研究就業市場、教堂中的社會關系，研究投票行為、政治活動參與以及閑暇時娛樂行為中的社會關系。社會結構是一個包含面很寬但十分穩定的、集中關注社會關系的范疇，這些社會關系是具體化的，并不那么簡單的只是偶然或變化無常的現象，而是具有重復性模式特征，是在一定程度可以被預測而且也為人們所共同期待的一種社會關系結構。

在根據具體化的社會關系結構來對群體進行分類的各種方法中，有一種方法對于我們的研究特別有用，這就是用“初級群體”（primary group）這個概念來進行分類的方法。這個概念是非常有創見的美國社會學家查爾斯·霍頓·庫利提出的[[29]](#_29_126)，由它延伸出來的、相對應的概念包括“次級群體”（secondary group）。“初級群體”是這樣一類組織，其成員的相互接觸是個體之間的，是非正式或“民間”的，是比較親密而且通常是面對面的，這種關系牽涉到個人人格的所有方面，而不僅是人格的某些部分。家庭、兒童游戲群體、社會小集群，這些都是初級群體的例子。這些群體的活動正處在人的“社會化”（兒童在成長中被教育接受他所在群體的文化價值觀念）過程之中，無論從時間上來看，還是從對于人們人格塑造的重要性來看，這些群體都屬于初級群體。

相比之下，在“次級群體”中人們的相互關系通常是非個人的、正式的或偶然的、不親密的，而且是局部性的，在某些場合中的接觸是面對面的，在另一些場合則不是。在美國社會，我們都屬于許多“利益”組織，我們從未見過這些組織的大多數成員，但是這些組織要我們繳納年費的賬單總是來得很及時。我們會邀請一些親密的朋友們來自己家里共進晚餐，作為回報，他們也會經常邀請我們，這就形成了一個初級群體。為了保護我們所屬社區的公園而組成的市民委員會每年開兩次會，這個委員會就是一個次級群體。很顯然，也有一些群體是很難加以分類的，因為它們既有初級群體也有次級群體的特征，在這兩類群體的坐標線上，它們處在二者中間。用另一個方式來表達，當我們說自己與一些人之間是“初級關系”時，這表示我們之間的關系是私人之間的、親密的、充滿感情的，在交往中體現出我的完整人格。與之相比，“次級關系”則是非私人和正式的，相互的接觸只是局部性的，通常很少涉及到個人人格的核心。

在人們具體化了的社會關系中，如果把人類的生活比喻為一枚硬幣的話，那么一面是“社會結構”，另一面就是“文化”。社會科學家使用“文化”這個詞匯時，指的是人類的社會遺產——不是通過生物基因遺傳，而是通過正式和非正式的教導和示范的方式一代一代繼承下來的行動方式和做事方式。早期的人類學家泰勒曾提出“文化”的經典定義，他把“文化”描述為“一個復雜的整體，包括知識、信仰、藝術、法律、組織和其他人們作為一個社會的成員所需要學習的能力和慣習”[[30]](#_30_124)。換言之，文化就是社會的生活方式。如果進一步分析的話，文化包含了規定的行為方式或者舉止、信仰、價值和技能的規范，以及在這些領域中的行為模式和一致性，這些被稱為“非物質文化”（non-material culture），文化概念的延伸包括了由掌握這些技能和價值理念創造出來的人造物品，這些也被稱作“物質文化”（material culture）。

很顯然，文化與社會結構二者之間密切相關。由于在大多數情況下社會規范和價值理念決定了社會成員們所創造的群體構成和社會關系的性質，文化與社會結構二者也處于一種持續互動和演變的狀態。為了說明第一點，我們只需思考一下，那些可以代表美國人生活特點、由已婚和未婚的成年男女所構成的組織，是如何為了共同興趣和利益而聚集到一起的。關于這方面的例子，我們可以舉出一個城市合唱團，一個詩人俱樂部或者美國市民自由工會的一個分會支部。以這種風格形成的組織在一個傳統的穆斯林社會是不可想象的。為了說明第二點，我們可以考察一下另外一個組織，即列寧領導下的布爾什維克黨，它強有力的沖擊造成了重大的文化變遷，使得第一次世界大戰期間的沙皇俄國和20世紀60年代的蘇聯相比較，在人的行為方式方面出現了巨大的鴻溝。

在作為一般意義上的使用時，“文化”這個詞匯指的是世界上任何時刻的人類社會遺產的總和。但是，這個詞匯更多地被用來特定地表示社會遺產，或者是一個特定時間的、人類社會的一個特定的生活方式。因此，當我們說到20世紀的美國文化時，它與18世紀的法國文化是存在差別的，與當代中國文化也存在差別。因此，這個詞匯很顯然可以被用于不同維度的人類群體組合，只要這些組合所涉及的是共享的行為規范和模式，而且這種共享使得這種組合可以區別于其他群體。在一定意義上，美國、法國和意大利都屬于西方文化的一部分，因為美國人、法國人和意大利人共享某些行為價值，這是他們共同的歐洲式生活這一社會遺產所導致的結果，他們并沒有與具有東方或非洲背景的人們共享一套價值觀。與此類似，在一個民族社會內部的各群體可能在它們的文化價值上出現差別，這是因為在一個地域廣闊、現代的、成員復雜的多群體民族（multigroup nation）中，是很難達到原始社會中的那種文化一致性的。因此，當我們說到一個群體的文化時，其所涉及的范圍要小于一個民族社會。

## 亞社會和亞文化

在我們討論了“社會結構”和“文化”這些概念后，現在我們可以開始建立我們自己的論點。我曾經提到，族群與一個復雜的現代社會的社會結構之間存在著某種特殊的關系，這使它不同于其他所有小群體以及大多數大群體。我們的論點是：在族群內部會發展出一個組織和非正式社會關系的網絡，它允許并鼓勵族群成員把他們生命歷程所有時期的全部初級關系和部分次級關系都保持在族群的范圍之內。從教派醫院的搖籃到兒童的游戲群體，到高中的社會小集群、大學里的聯誼會和宗教中心、尋求配偶的約會群體、結婚對象、居住的社區、禮拜的教堂和教會俱樂部、男性和女性的社會與服務俱樂部、已婚的成年人小集群、度假勝地，然后是生命周期接近尾聲時的老年休養地，最后是所屬教派的墓地。在所有這些與人格和自我的核心密切相關的活動和人際關系中，族群成員（如果他愿意，事實上在大多數情況下他將會愿意）將遵循這樣一條路徑走完自己的一生，并且從不跨越他所屬族群亞社會網絡的邊界。

除此之外，在一個較大的社會中，有些基本的組織性活動也是整個地或部分地局限于族群范圍之內。家庭生活和宗教就其性質而言就是局限在族群范圍內的。當“教區”學校體系得以實施時，學校教育在一定程度上也局限在族群范圍內。甚至在公立學校、非教派私立學校和大學里，為了教育和社會目的而設立的社會小集群體系和自愿的宗教組織也會在教室正式授課之外的時空里有效地把學生們隔離開。因為美國的市場關系并非是基于私人交往的，因此除了政治運動或政府活動之外，經濟活動和職業交往比其他任何組織行為都更少受到族群“圍欄”的局限。但是即使在這樣的情形里，族群“圍欄”在一定程度上也并不罕見。在一個雇員全部是白人基督徒的企業工作的白人基督徒，或者在一個全部為猶太員工的企業就業的猶太人，他們的工作職位恰恰位于經濟組織和族群的交叉點上。當我們考慮到“完全族群性”（all-ethnic）的經濟活動時，那些跨越族群邊界的非私人性質的次級關系可能發生在批發或零售業務活動中。但是，如果相關的顧客也主要屬于同一個族群的話——例如猶太人的肉店或者是專門出售天主教宗教物品的零售店——那么族群隔離在工作場所里也會成為現實。

對于一個較大規模的社會而言，按照定義，政府機構中的人際關系并不是族群導向的。除了前面提到的那些例外，美國的政治—司法體系不承認公民當中基于種族、宗教或者祖籍民族的差別，同時公民的義務、責任和與國家法律之間的關系也不是根據族群背景來制定的[[31]](#_31_120)。政治黨派中的那些超越本地街區（很多時候也在街區中）的活動，也必然會跨越族群的邊界。毫無疑問，具有族群背景的“集團投票”[[32]](#_32_118)（bloc voting）在美國的政治事務中扮演了重要角色，盡管發動那些無知移民大眾去投票的日子已成為過去，但是族群背景在很大程度上依然影響著人們的投票行為[[33]](#_33_116)。我們完全有理由猜想，在經過一段很長的時間之后，每個族群內部的社會—經濟分化將會逐步淡化族群因素對政治活動參與的影響。自從種族隔離在軍隊中被廢除以來，兵役將具有各種族群背景的人們不加歧視地混雜在了一起。

我將稍后再回到這個主題的細節上來，并討論在我展示的美國社會“模式”之外的各種個體和模式化的那些例外，我在此處的目的，是想勾畫出一個更宏觀的圖畫。根據我所使用的這些詞匯，我們可以把美國社會結構看作是一個“民族社會”（national society），在它的政治疆界內，包含著一系列以族群認同為基礎的“亞社會”（subsociety）。構成族群亞社會的組織網絡、非正式社會關系和組織活動，都傾向于預先占有其成員的幾乎全部初級群體關系，同時，其成員們跨越族群邊界的次級關系則出現在一個“更大的社會”里，主要出現在他們的經濟和職業性活動、市民義務和政治活動、公立和私立非教區學校的教育，以及大眾娛樂的領域。所有這些初級和次級關系的活動都保持在共同的政治忠誠的范圍之內，保持在政治法律的約束和責任之內，保持在美利堅民族性（American nationality）的預期范圍之內。圖2展示了這一結構。表2則以簡要的方式提供了族群性與組織功能之間的關系。

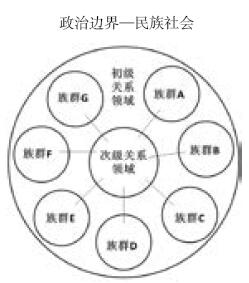
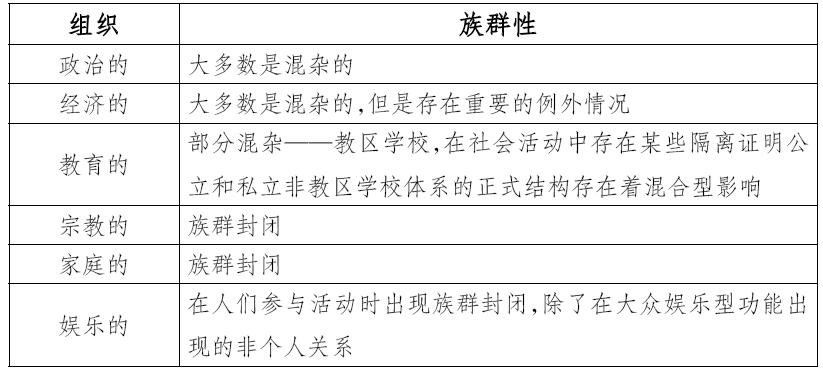


圖2　美國社會

注：圖中族群的數目是隨意定的。

表2　族群性和組織行動



到目前為止，我們希望大家能夠關注族群或亞社會的兩個基本功能特征。首先，作為群體構建自我認同的一個源泉，它可以在心理上產生群體性的內部意識。其次，它為群體和組織提供了一個模式化的網絡，這使得一個個體在自己人生道路的任何階段都能夠把他的初級群體關系限定在自己的族群里。它的第三個功能特征，就是它通過自身文化遺產（sub-national heritage）的三棱鏡折射出行為和價值的民族文化模式。這一獨特的亞民族遺產可能包含了移民們從遷出國帶來的文化規范，它可能由不同的宗教價值所支撐，或者包含了作為一個群體在美國境內經歷了許多代的強迫隔離而累積起來的感受，或者包括了文化多樣性各個源泉的某種綜合。正是這樣一種現實清晰地構成了“文化多元主義”這一概念的基礎。我們用這個詞匯來描述美國社會的基本模型，這是一個由保存了各自文化認同的許多群體混合組成的社會。[[34]](#_34_114)我希望在后面再討論有關當代美國社會文化多樣性的真實程度的問題，我在這里只想指出，使一個較大的民族社會的文化多樣性成為可能，這是族群亞社會的第三個主要的功能性特質。因此，當我們談及作為生活文化方式或民族社會文化模式的民族文化時，人們會聯想到那些族群亞社會（ethnic subsociety）也有自己的文化模式，正是這些文化模式組成了由各族群特定的文化遺產混合或折射而成的民族文化模式，對于這種混合或融合，我們可以將其最初的形式稱之為“族群亞社會的亞文化”。

“亞文化”已經被許多社會學家們用來表示在一個民族社會內部任何類型的亞群體所具有的文化模式，人們有時會談及一個幫會、一個工廠、一個醫院等團體的“亞文化”。在科恩關于少年犯罪的卓越研究中，他分析一個少年犯罪團伙的文化模式時，使用的就是這個詞。[[35]](#_35_112)但是，我們傾向于把“亞文化”這個概念僅僅應用于各亞社會的文化模式，這些亞社會中包含了男性和女性，包含了所有年齡組的成員，也包含了家庭群體，這使得這些亞社會與更大的社會處在某種平行的位置，而且正是亞社會為那些個體在其整個生命周期內提供了群體網絡和組織的延展空間。對那些與整體亞社會相比屬于局限在一個群體內的文化模式，我們建議稱之為“群體文化”[[36]](#_36_112)（groupculture）。這些名詞的區分，可以幫助我們把處于不同范疇和不同重要性的那些社會現象加以隔離和區分開來，表3對此給予了一個簡要的歸納。

表3　社會單元和它們的文化



當我在這里講到“亞社會”這個概念的時候，它大致相當于族群。然而，當我們不考慮亞社會的功能特征（如作為群體認同聚焦、群體和組織網絡的特點，這種網絡使得人們的初級群體關系得以終生局限在其邊界之內，又如它作為特定文化模式載體的角色）的時候，很顯然，我們的視野也必須涵蓋除了族群之外的其他社會范疇。城市的興起創造出了城市居民與農民之間的差別，這一差別也反映在群體認同、社會關系和文化行為等領域。大民族的最終創立意味著生活在地理距離較遠的不同區域里的人們之間會在行為和自我認同意識方面發展出區域差異，也會發展出區域性的社會體系。但是在這個方面最重要的現象是社會階級的興起，在我們的歷史綜述中對此曾有所提及。

社會階級這一現象，指的是人們在一個社會中依據他們在經濟實力、政治權力或社會身份的差異而在社會的等級結構中形成的格局[[37]](#_37_112)。我在其他地方曾經把“社會地位”定義為表述人們在交往中各自屬于“優等”或“低等”的一個觀念上的心理體系[[38]](#_38_109)。階級等級的三個范疇或“變量”通常在一定程度上同步變化，即那些具有較強經濟實力的人也會具有更多的政治權力和較高的社會地位。換言之，這三個變量中的每一個都很容易轉換為另一個，在社會中存在一個穩定的互動程序，使得具有較強經濟力量的人可以保障較高的社會地位，同時較高的社會地位也使人們更容易獲得附加的經濟力量。然而，這些變量并不一定完全同步變化，特別是當我們面對一個數量很大的人群時，總會出現一些效用彼此重疊或者無法完全同步的情況。舉例來說，神父享有的社會地位通常要高過于他的經濟實力。因此，為了在美國社會標示出我們稱之為“社會階級”的群體，我們有必要決定劃出哪一個變量或維度的界限。我們有理由相信，社會身份這個維度與群體認同意識、親密社交關系圈子、特定的文化模式最緊密地聯系在一起，而所有這些正是亞社會的判斷標準。所以，我們將使用社會地位作為我們劃分社會階級的基礎。當我們說到社會階級時，我們指的是美國社會中社會地位群體的等級體系，但人們也會理解，在社會地位方面的差別，通常也暗含著在財富和收入方面（即經濟力量）的差別，以及在社區和國家內享有的政治權力的差別。

在美國社會里究竟有多少個等級地位群體，一直是社會學家們爭論的問題。有些人甚至把美國的地位等級體系描述成一個巨大的等級連續統（hierarchical continuum），而不做任何分組，認為在這個連續統上只是簡單地存在著每個個人之間的差異。我個人認為，現已被普遍接受的地位群體的觀點，與認為個人地位處于一個不間斷連續統上的觀點相比，更符合美國地位體系的現實狀況。[[39]](#_39_105)這些群體并沒有硬性的、固定的邊界，而是彼此在邊界上相互滲透。帕卡德曾這樣說：“當存在一個連續統時，真實的情況是人們仍傾向于聚集成群，這就使得這個連續統變成一連串的凸出部分（bulges）和攣縮（contractions）。我們可以把那些主要的凸出部分稱之為主要的階級集群。”[[40]](#_40_101)這些群體之所以存在，其基礎是人們心目中對于自身和其他人社會地位所做的直接或間接的、在社會心理上的構建或分類，是人們的社會關系和他們與這些主觀判定的社會地位群體互動時發展出來的文化行為類型。在各主要社會階級內部，有可能出現這樣的社會地位亞群組，在每個階級內都會呈現規模較低層面的內部分化。因此一些人有可能采用正確的步驟，來使自己在階級體系中的地位得到提升，這就是我們所說的向上的社會流動。在一定的條件下，方向朝下的社會流動也同樣會發生。

當社會的變化主要是源于具體社區的類型時，在我們目前的知識認識階段及一定條件的限定下，對美國社會的整體性社會地位結構最令人滿意的描述，是一個包括了六個階級的結構。我使用的是沃納的術語，他是在美國社會地位結構領域中具有先驅性的研究者，他和他的合作者把這些階級區分為“上上等階級”（upper-upper）、“低上等階級”（lower-upper）、“上中等階級”（upper-middle）、“低中等階級”（lower-middle）、“上低等階級”（upper-lower）和“低低等階級”（lower-lower）。[[41]](#_41_101)

我將在后文中詳細討論美國階級體系，特別是它與族群之間的關系。在這里我們對這些階級的特征只需要進行簡略的歸納。那些“上上等階級”是些“老氏族”貴族，他們主要居住在東部沿海的大城市，這里悠久的移民史使得他們有可能炫耀他們祖先的聲望。他們通常很有錢，但是更重要的是，他們可以舉出本家族在社區中長期以來以財富和領袖地位為代表的家庭傳統。這種財富和社會地位的歷史背景向下傳遞了許多代，并且發展出來在穿戴、服裝和舉止方面的一套文化模式，這使這些家族的成員們具有了與生俱來就在權力、威望和“優良趣味”的世界里成長的標志。這些人士是銀行家、重要企業的擁有者和經理，或者在那些擁有較高社會威望的位置（如醫生、律師或建筑師等職務）就業。這些家族列入了城市社會的“社會花名冊”（Social Register）或相應的登記簿中，而且當19世紀后期人們開始編纂這些社會精英的姓氏、住址和就讀學校的名錄時，這些家族就開始被列入進去了。在他們所在城市的“社會”中，他們的領袖地位是名副其實并且已經被十分牢固地樹立起來。

但是，這些“上上等階級”逐漸發現，他們與其他近期累積起相似財富和權力的家庭在分享著權力、威望和社會關系。這些人就是“新富人”，即“低上等階級”（lower-upper），他們積累的財富可以追溯到美國南北戰爭后的工業擴張時期，或者甚至是更近的、工業和軍事迎來發展的20世紀，因此他們沒有獲得紳士的授勛，但是經過了足夠的時間之后，他們的地位毫無疑問最終會被社會所接受。起初，這些“低上等階級”是被上層階級冷淡地接納，但是他們隨后即逐漸滲入到“上上等階級”的組織、社會小集群和機構之中，這種逐步滲透的標志之一，就是他們當中有許多人開始被列入了當地的“社會花名冊”。族際通婚和時光流逝在上層階級中造就了許多“新”家族，并在美國工業的近期發展中打造出了一個全新的“低上等階級”。在時間的流逝中，“上上等階級”和“低上等階級”之間的界限開始變得模糊不清。由于開發歷史短暫，位于美國東部以外的其他地區實際上從來也不存在一個我們所歸納的“上上等階級”，那里的社會結構特征應當是一個由五個階級組成的階級體系，居于首位的是一個內部分化不足而且不便細分的“上等階級”。[[42]](#_42_95)

美國社區中的“上中等階級”可以被描述為“基礎穩固和富足的公民”。這些人中的大多數過著舒適的生活或享有足夠的收入，但尚未達到真正的富裕程度或較高的社會地位。如果年齡在四十五歲以下，那么他們大多接受過大學教育，大學教育越來越成為進入“上中等階級”的“護照”。他們是社區內產業的經理人員和專業技術人員、一些中等規模企業的擁有者、大公司的中層經理人員、醫生、律師、建筑師、工程師、科學家、神父、大學教授（后面兩種職業屬于這一階級中相對低收入成員），以及數量越來越增多的服務業經理人員和政府機構的官員。以上只是這個規模很大（而且仍在增長）群體所從事職業的部分名單，這些人受過大學教育，在美國規模不等的大小社區中占據了權力和抉擇的中層位置，在大都市里，他們乘坐通勤火車往返于市區和位于斯卡斯代爾（Scarsdales）、蒙特克萊（Montclairs）、阿德莫爾（Ardmores）這些市郊城鎮的居所。

沃納把“上等階級”和“上中等階級”歸在一組里，稱為“高于普通人的等級”（Level Above the Common Man），帕卡德則把他們集體稱為“文憑精英”（the Diploma Elite）。在他們之下的，是“低中等階級”和兩個低等階級。在“低中等階級”和“上低等階級”［這兩個階級被沃納稱為“普通人等級”（Level of the Common Man）］之間的邊界也在逐步變得模糊，因為大型工廠里的藍領工人已經被強有力的工會組織起來了，他們在收入水平和收入可購買的物質財產方面正在逐步超越低等級的白領工人。也許我們可以這樣來解讀這一現象，從歷史上來看，“低中等階級”是一個主要由低等級的白領人員所構成的階級，包括辦事員、推銷員、秘書、小業主和類似職業，也包括一些從事高等技能工作的藍領世界“貴族”。“上低等階級”則主要是技能性或半技能性的體力勞動者的利益，再加上一些可以維持最低生活標準的無技能勞動者。第二次世界大戰后，強有力的工會為藍領工人們贏得了經濟利益，其代價是損害了那些基本沒有加入工會的白領勞動者的利益。這一現象向我們提出了一個問題，即如何分析隨后發生在收入、權力、地位和生活方式領域的這些階級之間的互動，社會學研究者對于這一問題尚沒有給予充分的回答，這些專題無疑仍然處在研究過程之中。有關社會地位的歸類，我們所能夠說的是，藍領工人在傳統上被歸類為“上低等階級”或“勞工階級”（working class），但是根據前面所提到的原因，社會階級正在發生的動態變化可能最終將改變這一格局，至于會發生何種程度的改變，我們目前只能做些預測。

“低低等階級”是由無技能的體力勞動者和經常失業的那些人組成的，他們住在城市與鄉鎮的貧民區里，生活標準很低，社區中的其他居民通常用蔑視或憐憫的眼光打量他們，他們的生活方式也極少使他們對自己或孩子們的未來萌生希望。男人拋棄家庭，這在這個階級中是司空見慣的事，而通常需要公眾的救助才能使那些被遺棄的母親和孩子們得以存活下去。

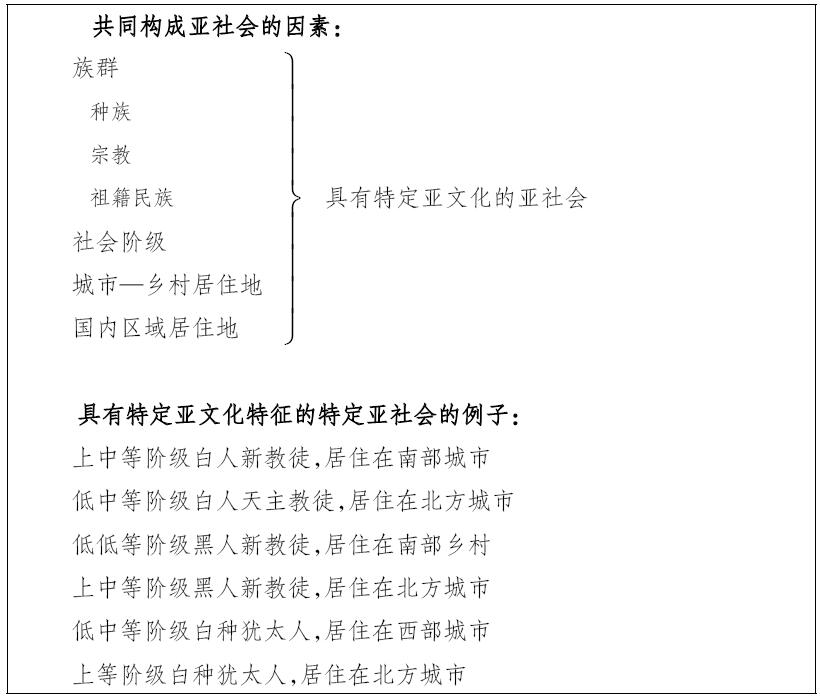
根據農場規模和經營范圍大小和他們家庭的生活方式，農場主們可以被歸類為“低中等階級”或者“上低等階級”，有些人甚至可以被歸入“上中等階級”。

對于我們的討論而言，社會階級分析的意義就在于：雖然其邊界不像族群那樣被嚴格地限定死，但社會階級同樣成為群體身份意識的來源，成為建立初級關系的社會領域以及成為行為文化模式的載體。事實上，從某種觀點來看，這是社會科學家們在過去三十年中對美國社會階級現象加快開展調查探索的研究成果積累中最為重要的發現。換言之，社會階級雖然不是正式劃定的群體，但是各階級在有特征的組織、制度性行為和社會小集群方面形成了自己的網絡。這些都是被創建起來的，因為屬于同一個階級的人們具有相似的興趣和口味，具有同樣的教育背景，他們從事的職業使他們能以各種方式開展交流并獲得相同的人生經歷。所以，他們彼此共處時有一種“舒服”的感覺。比起純粹的“社會勢利心”或地位意識，這些理由更加令人信服，并在感情上讓那些存在階級地位差距的人們之間在初級群體關系方面保持距離，同時毫無疑問，這些理由也在相互影響并產生社會分隔。

在屬于特定階級的特定家庭里成長的孩子，從小就開始學習這個階級的文化價值觀，在家庭的熏陶中，在街區游戲的群體中和帶有階級色彩的教育模式中，他逐步接受了這些價值觀念。屬于同一階級的成員們由此而分享同樣的文化價值觀和模式，正是這種價值觀與文化模式把他們與具有不同階級背景的其他美國人區別開來。人們如果想實現向上的社會流動，就有必要學習和接受他希望進入的那個上層階級的價值觀念和行為方式。

我們現在把美國這個民族社會中參與創造“亞社會”的四個因素或社會范疇區分出來了，它們分別是族群、社會階級、城鄉歸屬，以及他們居住在國內的具體地區。我最早在1947年發表的有關理論的初期提法中，我的基本觀點是這四個因素既不是彼此獨立也不是成序列地發生作用，而是結合在一起或相互交織作用構成美國社會最基礎的大規模社會單元，正是這些社會單元承載和傳遞著美國的各種“亞文化”。[[43]](#_43_95)我們在理論上把這些因素加以區分，但是在它們的組合中卻形成了“一個具有功能性的單元，它對涉及的個人發揮著綜合性的影響”[[44]](#_44_93)。由此看來，一個人并不僅僅簡單地是一個白人新教徒，他同時是一個屬于“低中等階級”的白人新教徒，住在南部的一個小鎮上。另外一個人是居住在東北地區大都市里屬于“上中等階級”的白人天主教徒，還有一個人是住在南部鄉村的屬于“低等階級”的黑人，諸如此類。用另外的方式來表達，族群分層在直角線上與社會階級分層相交叉，也與城市—鄉村、國內特定區域這樣的社會空間所限定的社會單元相交叉。這一分析框架被歸納在表4中。

表4　亞社會和亞文化



這一類型分析的核心，自然是族群分層體系與社會階級分層體系之間的關系。我在1951年寫道：“美國社會是一個由兩組分層結構交叉而成的十字形。一組基于社會地位、經濟實力和政治權利方面的差異，是不考慮族群背景的；另一組是完全基于人口中的種族和民族背景而決定的社會地位與權力關系，人們被區分為‘老輩美國人’（Old Americans）、黑人、猶太人、天主教徒、日裔美國人、意大利人、法裔加拿大人，等等。”[[45]](#_45_93)實際上，這表示每個族群內部可以被進一步劃分為基于社會階級身份的亞群體，而且在理論上，每個族群可以視為內部包含了社會階級的各個層面，但是在實際社會中，我們發現有些族群的成員只分布在部分的社會階級亞群體中。

與此同時，耶魯大學的社會學家霍林斯黑德和邁爾斯在紐黑文市開展了有關社會建構的研究，在分析美國社區的族群與社會階級體系之間的關系方面，他們得出了相同的結論。在1952年發表的一篇有關這一研究的報告中，霍林斯黑德是這樣說的：

數據顯示，這個社區目前的社會結構在垂直方向上是按種族、族群和宗教劃線區分開的，同時垂直方向上的每個分區內部在水平方向又按照一個階級系列再進一步被劃分開。圍繞著種族這條社會—生物學軸線（socio-biological axis of race）的是兩個社會天地，一個是黑人的世界，一個是白人的世界。白人世界根據族群和宗教又進一步分為天主教徒、新教徒和猶太教徒三組。在這些區隔中，有無數的族群派別。愛爾蘭人避開意大利人，在另外的場合意大利人又避開波蘭人，猶太人與非猶太人保持距離來維持自己的宗教和社會生活。與垂直方向的族群結構相交叉的，是水平方向的階層結構，它的基礎是由職業、教育、社區居住地和交往圈子所決定的社會價值觀念。因此，族群、職業、教育和居住地結合成為一個復雜的社會地位系統。

垂直方向的分化因素是種族、宗教和族群，當它們和水平方向的分化因素如職業、教育、居住地等結合在一起時，就產生出來一個高度分隔的社會結構。[[46]](#_46_91)

在對由這個體系創造出來的社會層級內部組織性活動的性質進行了考證后，霍林斯黑德指出，這一體系是“在種族、族群和宗教限定范圍內的平行階級結構的發展”。[[47]](#_47_89)

在構成美國亞社會分化的這些因素的性質方面，毫無疑問，居住區域因素和城鄉差別因素的作用隨著時間的流逝在不斷下降，但是甚至在今天，當我們在討論這個問題時仍然不能完全把它們排除。存在于北方白人和南方白人之間的、在對待黑人的態度和行為方面的巨大差異，也在有力地提醒我們，地理位置、氣候和歷史的多樣性在不同區域的美國人身上打下了多深的烙印。至少自從偉大的歷史學家特納（Frederick Jackson Turner）那個時代開始，歷史學家、社會科學家和文學批評家對于這些多樣性及其影響就已開始給予極大的重視[[48]](#_48_87)。正如羅賓·威廉姆斯所言：“不僅這些區域間的系統性差異影響著人們的行為模式，那些不同的‘歷史記憶’和群體性情感也持續存在，其力量有時會使得國家政策的決策者們不知所措……”[[49]](#_49_87)

然而，這些區域之間的差異，以及萎縮的美國鄉村和膨脹的美國都市在生活方式上的差異，都受到了迅速發展的交通運輸、大眾傳播、各類生產企業（包括農業）機械化的加速沖擊[[50]](#_50_87)，正是這些變化使美國的農場和鄉村之間的，或者說中西部和西部之間的文化鴻溝在持續變窄。也許我們可以這樣來表述，當我們試圖以其亞社會參與情況為基礎來對任何既定的人所持的文化模式進行判斷時，當我們知道他的“居住地區”以及他是農村還是城市居民（或者他在鄉村—城市這一維度上的位置）后，再去了解他的族群身份和所屬階級，將會增加我們對他的亞文化行為所做判斷的準確程度。但是，當我們已經知道了他的族群身份和所屬階級后，再去了解他所居住的區域和農村—城市特征等信息，對我們所做判斷準確度不會有太大幫助，而且這些信息的價值會隨著時間流逝而遞減。我們知道，在美國人生活中存在著具有自己亞文化的亞社會，而族群和階級作為構成這些亞社會的本質性背景因素，其重要性將會不斷增加。

## 族群階級

假如由族群和社會階級的交叉所產生的社會空間很快會發展成為美國亞社會的基本形式，那么，為了討論時的方便起見，我們就需要給這個亞社會類型起一個名字。我對于新名詞并沒有太大興趣，我盡可能不用新名詞。我現在建議的這個名詞具有這樣的特質，它會很自然地使我們聯想到奧威爾在《一九八四》中所描述社會的“新聞”（Newspeak）。此外，我也想對那些潛在的批評意見提前做些說明，一是在討論中確實需要一些新的名詞，二是我所提議的名詞至少具有簡潔性以及清楚的來源。我傾向于把由垂直方向的族群分層和水平方向的階級分層交叉而成的亞社會稱為族群階級（ethclass）。這樣，一個人的族群階級可能屬于“上中等階級”白人新教徒，或者屬于“低中等階級”白人愛爾蘭天主教徒，或者屬于“上中等階級”黑人新教徒，諸如此類。

我們現在必須探討一下，當群體身份、社會參與和文化行為這三個基礎性變量從屬于族群階級這樣的亞社會時，它們有什么變化，并了解一下族群階級的功能與族群自身相比又有哪些不同之處。我將在下面提出一組理論假設，它們在下一章中將被與現有的經驗研究聯系起來進行討論。這些假設的應用對象是20世紀中葉的美國社會。

1.當我們分析文化行為的時候，社會階級差異就比族群差異更加重要。這表示屬于相同階級的人的行為是同樣的，甚至當他們擁有不同的族群背景時也是如此。屬于不同階級的人的行為是不同的，盡管他們也許擁有同樣的族群背景。

2.當我們分析在初級群體和基礎關系層面的社會參與時，人們傾向于把這類關系和活動局限于自己族群內部自己所屬的那個社會階級的成員中，也就是說，局限于自己的族群階級范圍中。

3.討論有關群體身份認同的問題，必須把兩類身份認同相互區分開。一個是我們前面討論過的“群體性”，另外一個是僅僅與這一“群體”中的一個階級分支相聯系的歸屬感。我可以引用一段我以前寫下的話來對此加以表達：“按照心理學的觀點，群體身份，與‘群內’（in-grouping）和‘群外’（out-grouping）模式，是十分復雜的，因為我們在這里需要考慮不止一個維度。雖然一個人可以參與一個主要由族群邊界和社會階級邊界來限定的社會領域，族群成員身份歸屬感自身在我們的文化中仍是一個強有力的模式，這個模式是在來自族群內部和外部的雙重壓力下產生的。例如，對于黑人或猶太人而言，期待他們對與黑人或猶太人群體相關的事件或價值判斷不做出強有力的反應，幾乎不可能。然而，人們的參與范圍以及行為模式的相似程度，很可能是以階級邊界來限定的，也有可能是以族群邊界來限定的。因此，我們可以根據這些相關的經驗性模式而把兩種類型的心理群組加以區分。‘我是緊密地與這些人的命運聯系在一起的’［參見前面提到的盧因（Kurt Lewin）關于‘命運的相互依賴性’概念］。我們可以把它稱之為歷史身份認同（historical identification），因為它是過去和現在的歷史事件的延伸。在另一個方面，‘和這些人交流，我有一種在家的感覺，而且精神可以完全放松’。與這些人相關聯的是一種歸屬的感覺，我們之間的交往頻繁而且分享著高度相似的的行為模式。依照亞文化假設，這些人應當屬于同一族群且同一社會階級（并屬于同一區域和相同的城鄉社區背景）。對于這種集群（constellation），我們可以稱之為參與性身份認同（participational identification）。概而言之，以心理學角度來看，族群像是一個歷史身份認同的群體，如果從亞文化的角度看，在大多數情況下，族群是一個參與性身份認同的群體。必須指出的是，那些規模較大單元的身份認同，例如美國社會作為一個整體，又如‘西方社會’或‘全人類’，其身份認同會出現在不同的構建層面上。”[[51]](#_51_85)

簡而言之，歷史身份認同意識體現在族群上，參與性身份認同意識體現在族群階級上。如果遇到一個屬于相同階級但是來自不同族群的人，人們會與他分享相似的行為模式，但是并不分享“群體性”意識。如果遇到一些屬于同一族群但是屬于不同社會階級的人，人們會與他們分享“群體性”意識，但并不分享相似的行為模式。能夠符合這兩個標準的群體，是那些來自同一族群且屬于同一社會階級的人。我們可以與這些“長著我們羽毛的鳥”一起共同分享早期社會學家吉丁斯（Franklin Giddings）所說的“同類的意識”（consciousness of kind），這是人類的一些特定的成員，只有和他們在一起時，我們才能真正完全放松而且沒有任何壓力[[52]](#_52_85)。

## 偏離與邊緣性

為了概念的清晰起見，我曾經以不加限定條件的方式講述了最后一個假設。當然，它最多也只是在一定程度上才是真實的，這些限定條件對于所有的假設都是必須的，正是這些假設構成美國人生活中的亞社會和亞文化的理論。任何此類理論必須包括一些具體范疇和概念，所涉及的是那些對主要模式而言不可避免的例外。這些美國亞社會和亞文化理論所要求的初級群體關系模式的例外情況，在兩個維度下可以簡單地得以交叉歸類，一個是它們發生的頻率，一個是它們是否介入基礎關系的交叉線或跨越族群邊界。在頻率這個維度上，這些跨越亞社會界線的初級群體層面的互動可以被分為兩個范疇：例外的活動和系統內的活動。例外情況的類型分析為我們提供了四個維度：（1）例外情況——跨越階級界線；（2）例外情況——跨越族群界線；（3）系統內情況——跨越階級界線；（4）系統內情況——跨越族群界線。

現在我們來分別看看這些類型。跨越社會階級界線或者族群界線的“例外情況”及偶然發生的基本群體接觸在美國社會之所以發生，是因為在就業、學校、公共機構等領域會出現初步的次級接觸機會的多樣性，因為個體的情趣和相互吸引也會導致出現這樣的機會。于是我們就看到一個白人新教徒有個親密的猶太朋友，或一個親密的黑人朋友，或者有個小鎮上的一位律師每月都會和一群密友打一次撲克，其中包括一名曾是他高中同學的工廠工人。這種跨越美國人初級群體生活邊界的人際交往，對于普遍的行為模式而言，只是一些偶然的例外。這樣的私人接觸并不會破壞他與自己族群或自己所屬社會階級的聯系，也不會威脅到他在亞社會生活方面對于自己所屬族群或階級的全身心投入。沉浸在自己所屬的族群階級的亞社會群體和組織網絡中，他感到舒暢和安全，這個人有時會把跨越族群界線的交往簡單地視為有趣的探險活動，這對于自己通常的社會交往模式而言，只是某種獵奇性的例外。他的這種例外的活動恰恰是在“證明人們日常的交往規則”。

當我說到在初級基礎關系層面跨越階級和族群界線的“系統內的”社會交往時，我所指的是那些經常和持續發生的交往，這些交往構成了一個人全部初級群體層面交往中的重要組成部分。我們需要對這兩種亞類型分別進行討論。

“系統內的”跨越社會階級的基礎群體層面的交往，通常意味著垂直方向的社會流動。這即是說，當一個人的社會交往對象通常地或主要地是社會階級等級結構中高于自己的那些人時，他很可能是處在積極爭取獲得或加強自己在更高社會階級中的地位的過程之中。當人們的教育水平、職業和經濟地位發生變化時，這是他們爭取向上層社會流動的慣常步驟，這些變化體現在他們的情趣、口味和價值觀念的變化中，而且最終體現在他們與階級結構中居于更具優勢和權勢的那些人之間交往關系的構建中，體現在他們行為中出現的新文化模式中。朝下層方向的垂直流動也涉及到在初級群體關系交往中的相似過程。這種向上層流動是一種得到普遍認可和可以實現的現象，體現的正是強調“改善自我”、“從赤貧到巨富”和個人價值等美國價值觀。在這種社會階級結構的向上流動中，當人們尚未完全脫離原來地位時，他們在改變社會關系時所面臨的問題，與他們在族群內部初級群體層面的日常交往中所遇問題的重要性是不一樣的。在跨越族群界線的基礎性關系中，我們發現了更加令人生畏的“邊緣性”（marginality）問題（對此我將在下文中討論這個概念）。

那些在基礎性交往中經常并持續地跨越族群界線（特別是種族和宗教界線）的個體會承擔一種風險，用標準的社會學用語來說，就是成為“邊緣人”的風險[[53]](#_53_83)。邊緣人是指這樣一類人，他們站在兩個文化世界的邊界或邊緣上，又并不完全屬于其中任何一個世界。他也許是種族混血或者不同宗教信仰者通婚的后代，或者由于個體人格和生活經歷等因素而敢于背離自己祖先所屬的文化群體，他的性格和經歷使他愿意尋求更廣泛的社會接觸，并進入一個更有吸引力的社會天地。在后一種情況中，這樣的人經常是一個少數族群成員，但是受到自己所在的民族社會中的主導群體或多數群體亞社會和亞文化的吸引。由于被自己期望進入的那個更廣闊的社會天地，所阻撓和拒絕，面對這個他認為自己先天有權利進入但又對自己設有諸多限制的社會天地，他的態度相當矛盾，受到彼此沖突的文化標準的困擾，使用經典觀念來說，他發展出出了一種不穩定、喜怒無常、過度自我和神經質的人格特征。雖然這種人格所具有的邊緣性從來沒有得到關鍵性的證明，但是至少一個敏銳的當代美國社會現象的觀察家已經指出一些可描述的邊緣性人格的表現，如更寬廣的視野、更深刻的自我理解和更強大的創造力[[54]](#_54_83)，我們確實可以在這些人身上感覺到他們所處的這種社會學意義上的邊緣性位置。對于我們的討論而言，最貼切的提法是：他們處于偏離了標準的族群行為的位置上——這些人以一種實質性的方式冒險跨越了族群的亞社會邊界去尋求朋友、參與社會小集群和組織，這些交往活動構成了他的初級群體關系。

在一些案例中，有些邊緣人可以無限期地保持自己的邊緣位置；另外一些人最終退回到他感到舒適和熟悉的原屬族群中，他們過去帶著很高的期待曾經離開這里出發去探險。然而，我們也不能忽略第三種可能性，這就是完全由我們在這里定義的邊緣人逐漸形成的一個亞社會。[[55]](#_55_83)我的論點是，在一定程度上，這樣的事正發生在當今的美國社會，特別在一個領域——即“知識分子”的社會天地和有創造力的藝術界和演藝界，包括作家、音樂家、舞臺和影視表演家。我將在后面的一章中對這一點給予更多的關注。在這里指出一點就足夠了，男人和女人們因為在觀念上具有強烈共同情趣、創造性的藝術和彼此的專業追求走到一起，此處我們發現經典社會學表述的族群狹隘性在這里遇到了敵手。那些希望維持族群共同體的力量很快就意識到了威脅并努力進行抵制，他們設法在本族群的邊界內部提供可以令知識分子滿意的藝術和專業空間。然而，這種對抗性努力只獲得了部分的成功，因為知識界和藝術界活動的主要潮流是在一個超越族群性的更廣闊的空間流動。社會成員中出現的邊緣性以及由邊緣化的知識分子在互動中創造的社會天地于是構成了人們關注的研究專題。

在討論了邊緣性之后，我們現在對亞社會和亞文化理論進行總結。我們最先討論的是“群體性”，在石器時代的人類社會中，“群體性”是沒有分裂成碎片的，它簡單而且單一。我們也看到了隨后的城市發展、職業分工、社會階級、軍事政府、人口遷移、工業化以及規模巨大的民族國家，這些都使原有的“群體性”意識得到轉變，但并沒有毀滅它。我們在留存下來的“群體性”意識中思考種族、宗教和民族背景的各種集合體，正是它們構成了更大規模的美國社會。我們也觀察到了位于水平方向的一個強有力的社會階級分層體系，它與族群分野相互交叉。現在，鄉村—城市維度差異和區域差異正在不斷縮小，這使我們稱之為“族群階級”的社會單元成為具有自己亞文化特色的亞社會的模型——這樣的社會單元使其在自身的社會組織、小集群和機構網絡中可以在人們的生命周期內保持和維系初級群體關系，也是其具有特色的文化行為模式的載體。我們討論了族群和族群階級之間在身份認同、社會參與和文化行為幾個維度上的差異。最后，我們分析了偏離者或者所謂的邊緣人，他們公然蔑視或無視亞社會生活中常規的交往和行為邊界。相關的理論被描述為有關美國社會生活的一組假設，在后面的章節中我們將補充相關細節，而且將結合經驗研究的證據來討論這一理論，來看看我們是否可以證明其有效性。與此同時，隨后的探索即使不能帶給我們最終的答案，至少可以使我們對于“社會認同”這一專題的復雜性有進一步的理解。正是這一專題開啟了我們研究工作的大門，它的復雜性自身即構成了對悠久的人類社會歷史極有意義的測度，而這段歷史從更新紀的獵人一直跨越到現代世界的人群。

# 第三章　同化的性質

正如一句俗話所說，“當人們相遇時”，將會發生什么事情呢？[[56]](#_56_83)在現代世界中，在不同的條件下，人群之間都可能發生這樣的“相遇”：殖民征服、軍事占領、為容納多個族群而對疆域進行的重新劃定、大規模的貿易和傳教活動、對欠發達國家的技術援助、土著人的重新安置，還有使東道國人口的族群構成變得更加復雜的自愿移民等。以美洲大陸的經驗來看，后面這兩個因素是更具決定性的。美洲的印第安人族群被迫遷離了原居住地，白人征服者則試圖按自己的意愿對這些部落進行整合，還有超過4100萬人的大規模移民涌向北美這塊土地，這些移民大多來自歐洲以及美洲的其他部分，小部分來自亞洲。從原來人口稀少并由不同族群組成的沿海共和國時代，美國到目前已擴展到了整個大陸，成為一個新的國家。正是所有這些過程構成了美國語境下的“各民族的相遇”（meeting of peoples）的背景。

社會學家和文化人類學家已經用諸如“同化”（assimilation）或“文化適應”[[57]](#_57_81)（acculturation）這些術語來描述族群之間的“相遇”過程和結果。有時，這些術語表示的是同樣的事物，有時在其他用法中，它們的意義又并非完全同一，而是彼此重疊（社會學家一般常用“同化”一詞；而人類學家則傾向于使用“文化適應”一詞，并給予它一個相對狹窄但基本一致的內涵）。至于說到“同化”一詞的內涵范疇，它在某種程度上仍有些含混。進一步說，我們迫切需要對“同化”這一概念進行嚴格和系統化的分析，需要將其分解為所有可能被包括在此范疇中的具體相關因素或變量。在前面章節討論的基礎上，本章即努力來嘗試進行這樣的分析。但是，首先讓我們來考察一下社會科學家們用以描述人們相遇情景的一些已有概念的定義，這將對我們很有幫助。

對“文化適應”的一項具有權威性的定義，是20世紀30年代中期由社會科學研究理事會（Social Science Research Council）所任命的一個研究文化適應的分支委員會做出的。它分析和描述了文化人類學領域內有關這個基本專題的研究，這些分析和描述非常重要。這個特別分支委員會里包括了杰出的人類學家羅伯特·雷德菲爾德、拉爾夫·林頓和梅爾維爾·J.赫爾斯科維茲。他們給“文化適應”下的定義是：

［文化適應］包括的是如下現象：當具有不同文化的各群體進行持續而直接的接觸后，雙方或一方原有文化模式因之而發生的變遷。[[58]](#_58_80)

在這里我們注意到，這個術語僅用于界定人們相遇的一個因素或一個維度，即文化行為。在接觸中，兩個群體中任何一方的文化都可能發生變遷，或者是雙方發生相互交叉的影響，導致兩個群體的文化籍此都得以改變。但是該定義對于兩個群體的社會關系，對于它們的“結構性混合”的程度和性質（如果有的話），對于群體的自我認同問題，以及在此情形下可能出現的其他變量，都只字未提。

兩位社會學家羅伯特·帕克和歐內斯特·伯吉斯在早期對“同化”所作的一個很有影響的定義是：

同化是一個相互滲透和融合的過程。在這一過程中，一個個體或群體獲得了其他個體或群體的記憶、情感以及態度，并且通過分享他們的經歷和歷史，與他們一起被整合進了一種共同的文化生活。[[59]](#_59_79)

這個定義顯然包括了上述社會科學研究分支委員會對“文化適應”的定義。從“分享他們的經歷”、“與他們一起被整合進了一種共同的文化生活”這兩句話里，可以看出來他們又提出了新增的有關社會結構關系的標準。在后來的解釋中，他們進一步提出并界定了這種標準：

社會接觸激發了互動。同化就是互動造成的完美的最終產物。在此過程中，社會接觸的性質是決定性因素。如果接觸是初級性的（primary，即他們的關系是親密無間的，如家庭范圍中，以及親密的、意氣相投的小群體中的相互關系），同化會很自然地迅速發生。如果接觸是次級性的（secondary），則會促進適應（accommodation），但是不會強烈地促進同化，因為這一種接觸是外在的，雙方關系比較疏遠。[[60]](#_60_79)

作為美國社會學所造就的最多產的思想家之一，羅伯特·帕克在其稍后為《社會科學百科全書》（Encyclopedia of the Social Sciences）撰寫的“同化”詞條的定義中，則傾向于將此術語限定在（具有政治含義的）文化行為中，并暗含了次級關系的同化。根據這個定義，“同化”［在此稱之為“社會同化”（social assimilation）］是：

種族背景和文化傳統不同的人群，占據共同的地域，獲得一種文化一致性（cultural solidarity），這種文化一致性至少足以維持一個民族的存在。這類過程即稱之為同化。

他繼續補充道：

在美國，一個移民一旦掌握了當地社區的語言和社會儀式，并且沒有遭遇到當地人的偏見而能夠公平地加入共同的經濟和政治生活，人們普遍就認為他被同化了。而一般人的看法則認為，一個移民一旦“在這個國家能生活下去”，這個人就會被視為被同化了。此外它還暗含，在所有的日常生活事務中，此人在保持個人特質的基礎上仍能夠在社區中找到自己的位置。在這一過程中，他既不會招惹他人的厭恨，亦無須改變自己的種族背景或文化傳承。[[61]](#_61_76)

這里提出了另一個變量（如果在偏見和歧視之間可作適當區分的話，實際上是兩個變量）。它表明，只有東道主社區社區（host community）對移民不持偏見態度，也沒有歧視行為，因而移民可以正常地發揮其日常功能時，同化才會發生。

帕克和伯吉斯還界定了“血緣融合”（amalgamation）過程。它是：

一個生物學的過程，通過雜交和族際通婚而達到種族融合。而同化則只限于文化融合。（但是在這里，“社會結構”又發生了什么變化呢？）

然而，他們也指出了血緣融合和同化這兩個過程之間存在的關系：

血緣融合盡管僅限于通過族際通婚而達到種族特征的交融，但它也自然地促進了同化或社會傳統的互補。[[62]](#_62_77)

早在20世紀40年代出版的一本社會學詞典中，就曾有兩處提到有關術語，其中之一對“社會同化”的定義是：

具有不同社會遺產的人，共同分享情感、傳統和忠誠的過程。[[63]](#_63_77)

這里，重點是在文化價值和行為的變遷上。“忠誠”這個術語的使用，在某種意義上也提出了一個心理學變量，但這里并沒有給出更進一步的解釋，所以我們無法明確地表述作者關于這個變量的性質的構想。在另一本詞典中，社會同化則被定義為：

不同文化或代表不同文化的個人或群體融入一個同質性單元（homogeneous unit）的過程。

在這本詞典里，作者把社會同化與生物學過程中的體質性同化作了比較，也提到雖已出現分化但仍協調一致的細胞單元的復雜性，隨后，這個定義宣稱：

同樣，社會同化并不要求所有單元都具有完全的一致性。但它要求這些單元做出一些修正，如消除國外原籍的特征等等，這樣可使所有人都能順利適應新文化單元的典型結構與功能。……在本質上，同化是一種民族性模式（nationality pattern）對另一種民族性模式的取代。一般而言，力量較弱或數量上處于劣勢的群體不得不對自身進行這些修正。[[64]](#_64_77)

這個定義有許多含混之處。“融入一個同質性單元”意味著什么？它是僅指文化行為，還是也涉及社會中的相互關系？若是后者，那又是哪一種社會關系？“新文化單元”的性質又是什么？我們注意到后一段話強調“一種民族性模式取代另一種民族性模式”的總結，似乎又將定義僅僅集中在文化模式的變遷上。

在近期文獻中，許多社會學家簡單地將“同化”等同于“文化適應”，或將其定義為文化適應的一種極端形式。因此布魯頓·貝里認為：

我們所說的同化是指具有不同文化的群體走向擁有一種共同文化的過程。當然，這不僅僅是指那些相對容易接受和獲得的文化項目，諸如衣著、刀叉、語言、食物、體育、汽車等，它也指那些無形的東西，如價值觀念、記憶、情感、主張、態度等。因此，同化是指文化遺產的融合，它必須與血緣融合區別開來。血緣融合是指起源不同的種族世系在生物學意義上的混合。[[65]](#_65_77)

約瑟夫·菲克特將同化定義為：

同化是一種社會過程。通過它，兩個或更多的個人與群體相互接受或履行對方的行為模式。我們常說一個人或一個少數群體被同化進另一個群體或社會，但在這里我們不能只將其理解為一個單向的過程，這是一種雙方互動關系。其中盡管有一方對于對方的影響可能會遠遠大于另一方，但雙方行為的影響仍是相互的。[[66]](#_66_77)

阿諾德·羅斯將“文化適應”定義為“一個人或群體采納另一個社會群體的文化，或者是導向這種采納行為的過程”。緊接著，他又將“同化”界定為：

一個人或群體對另一個社會群體文化的采納。這種采納程度是如此徹底，以至于沒有任何特征可以把這個人或群體與其原先文化聯系起來，他們對其原有文化也不再具有任何特別的忠誠。導向這種采納的過程即是同化。[[67]](#_67_75)

約翰·丘伯爾將群體之間的相互競爭及競爭的逐步減弱這個變量，加到其對“同化”的簡明定義中：

同化可被定義為文化差異（和競爭）趨向消失的漸進過程。[[68]](#_68_75)

阿諾德·格林對同化的討論引用了帕克和伯吉斯的定義，在對其進行評價時，他富有洞見地區分開了文化行為和社會結構性參與：

個人和群體可能“獲得其他個人或群體的記憶、情感和態度”，但又不能“分享他們的經歷”，同時發現自己在“被整合進一種共同的文化生活”這件事上被無限地拖延著。為什么？因為接收群體的許多共同的記憶、情感和態度都是共同財產。在美國，這包括了諸如愛國主義、基督教、尊重私人財產、對神話英雄的崇拜等許多東西，這些都是賦予全社會的，它們很容易為所有的人所接受。而另一方面，“共享經歷”和“整合進共同生活”，首先受到了接受群體意愿方面的限制，其次受到新來者這一方面對于是否積極參加接受群體社會的意愿程度與要求的限制。

盡管社會參與的障礙常常是由接收群體設置的，但移民群體或其中的一部分，同樣有可能希望設置這種障礙。[[69]](#_69_73)

在我們看來，對于應當如何對“同化”進行定義，在學者們觀點中存在的這些差異是極為重要的。因為要理解美國所經歷的同化過程到底是什么，主要關鍵之一即存在于對文化行為和社會結構的細致區分之中。當今人們在討論美國多元社會的性質時，已將這種區分界定為“行為同化”和“結構同化”[[70]](#_70_73)的差別。下面我們將會進一步討論這種區分。

最近有兩篇有關移民與本地人互動過程的文章強調了建構文化多元主義框架的可能性。它們使用“吸納”（absorption）與“整合”（integration）這兩個名詞來指稱這種互動過程。艾森斯塔特在對巴勒斯坦和以色列移民的研究中，高度關注初級群體、精英分子、移民和接收社會的本地人之間的社會結構和心理上相互接觸的功用，他在論述移民調適的過程中，很好地利用了角色分析[[71]](#_71_71)。他的“制度性彌散”（institutional dispersion）的概念，即“在社會制度的不同領域內移民的分散和集中程度”[[72]](#_72_71)，指出了同化過程的另一個很有意義的方面。波利等人在聯合國教科文組織會議的文件和記錄基礎上所做的研究，則主要依賴于“整合”（integration）的概念。這一概念出現在威廉·伯納德為一次會議[[73]](#_73_71)準備的一篇論文中，其定義和討論如下：

事情的真相是，美國并沒有去同化外來者，也沒有刻意去吸收他們。我們的移民群體和所謂的“本土”群體，已經被整合到一起。這就是說，每一個因素都通過與其他人的聯系而有所改變，但并沒有完全喪失自己的文化認同。這種文化認同是非常重要且充滿活力的。它在文化混合（如你愿意的話，也可稱之為文明）的過程中發生了一些改變，因而與原先的形態有所不同。只要不落入形而上學的泥潭，我們就可以說，這樣的整體大于各部分之和。各個部分雖然受到彼此互動的影響，卻仍然保持獨立，并具有相互補充的作用。

顯然，在社會統一體的框架內，整合的概念必須以相信文化分化（cultural differentiation）的重要性為基礎。它承認群體和個體有保持自身與主體社會的差異性的權利，只要這種文化分化不會導致對他人的支配或分裂。[[74]](#_74_71)

既然我們已經回顧了一系列用于描述群體相遇過程和結果的術語的不同意義和用法，并且已經注意到在不同的程度上被分出來的許多變量，那么就讓我們著手解決本章開頭即提出的任務：仔細分析同化過程，即對其主要的變量或因素做出單個的、詳細的說明，并描述它們之間的關系。我們剛才回顧的術語名稱和用法，將部分地成為我們進行的分析的基礎，而對實際社會情況的分析說明則將主要以美國為例。

首先，讓我們設想一種情景。有一個東道主國家［我們給它一個編造的名字，叫它西瓦尼亞（Sylvania）］。其人口所有成員具有相同的種族、宗教和先人的民族血統。除了內部的社會階級差別之外，其文化行為是相對一致的。與此類似，西瓦尼亞社會的群體和制度即“社會結構”，僅僅在社會階級的基礎上才有所區別和分化。另一群人通過遷移進入了這個國家。這群人與東道主社會的人口具有不同的民族背景和宗教，因而具有不同的文化模式，我們將其稱為蒙多維亞人（Mundovian）。讓我們進一步設想一下，又過了一個世代，這群原屬蒙多維亞民族的人（現在主要由出生在西瓦尼亞的第二代人組成），已經完全接受了西瓦尼亞人的文化模式，喪失了對蒙多維亞族群的任何歸屬感。他們的宗教信仰已變成了西瓦尼亞人的宗教，對于那些主要或完全由蒙多維亞人組成的任何社區組織，他們采取的是回避的態度，他們在各個階級層次上參與進西瓦尼亞人的社交小集群、俱樂部和機構，并受到熱情接納。他們與西瓦尼亞人自由頻繁地通婚，西瓦尼亞人對他們也沒有偏見或歧視（一個原因是他們與其余的西瓦尼亞人在文化行為上和社會結構上不再有任何差別）。在西瓦尼亞的公眾生活中也不再產生族群價值沖突問題——因為蒙多維亞人已與東道主國家的文化和社會完全同化。注意，在此我們僅從社會學角度上進行分析，而對設定這樣一個目標的必要性、可行性或道德正確性不作任何判斷。僅僅是為了方便，我們才進行了這種抽象的設想，建立起一個“理想類型”（ideal type）——這一理想類型并不表示它在價值意義上是最值得追求的，而只是代表“同化”概念的不同組成部分以及它們之間的關系，這些關系被表現于“純粹的”、沒有任何先決條件的形式之中（“理想類型”這個方法論工具，是由德國社會學家馬克斯·韋伯創立和命名的）。

通過這個例子，我們可以認識到討論所涉及的七個相關的主要變量。換句話說，在蒙多維亞人同化進西瓦尼亞社會的過程中，發生了七個基本的亞過程（subprocess）。這些亞過程可以進行如下的排列。我們可以說，蒙多維亞人已經：

1.將他們的文化模式（包括宗教信仰、禮儀習慣）改為西瓦尼亞人的文化模式；

2.與西瓦尼亞人建立起大規模的初級群體關系，即完全進入由西瓦尼亞人的各種群體、機構和社會結構所組成的社會網絡之中；

3.與西瓦尼亞人通婚，并在血緣上完全混合；

4.具有了西瓦尼亞人的群體性或族群性，并取代了原來的蒙多維亞人的相應意識；

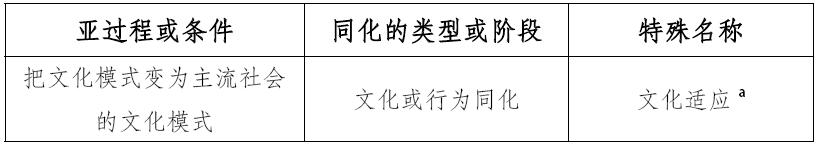
5.不再遭遇到當地人的歧視行為；

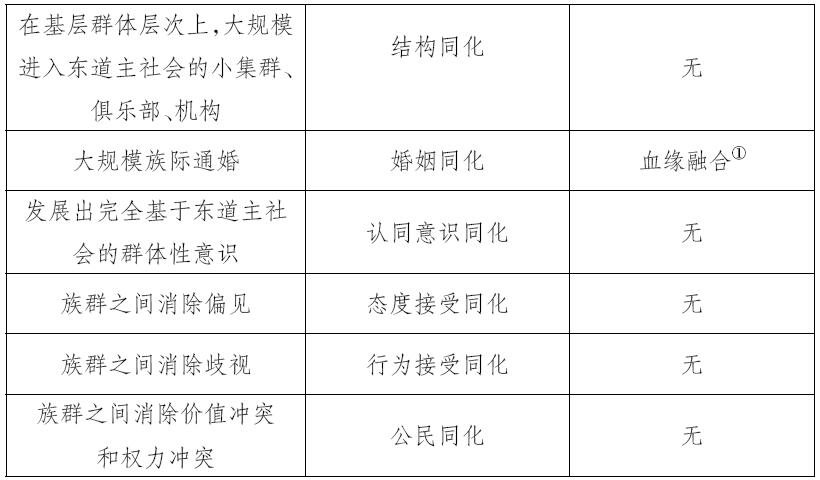
6.不再面臨當地人對他們的偏見態度；

7.當他們提出涉及到西瓦尼亞社會的公共或世俗生活本質的要求時，不會引起任何與本土西瓦尼亞人發生價值沖突和權力沖突的問題（如生育控制問題）。

這些步驟或亞過程的每一步，均可被視為同化過程的一個特殊階段或方面。因此，我們可以把它們概括為同化的各種類型。比如，我們可以用“結構同化”來指蒙多維亞人進入西瓦尼亞人的初級群體關系之中，或者用“認同意識同化”來描述對西瓦尼亞群體性的接受。對于一些特定的同化亞過程，已經存在著特定的用語，我們已經在前面做了介紹。例如文化或行為同化就已經被定義為“文化適應”。在表5中我們列出了同化亞過程或變量的一般名稱和已有的特殊名稱。

表5　同化變量





注：有關雙向的文化影響問題，我們將在后面談到。

注：我在此用這個術語，并非是基于兩個相互通婚和雜交的群體的種族多樣性。由于對“種族”一詞含意的理解的加深，以及它作為一個科學術語的相對性和隨意性，這個標準變得更不重要了。我們可以談論這兩群人所代表的“基因池”（gene pool）之間的“血緣融合”或混合，而不用去管這兩個基因池有多么相似或相異。

同化過程不僅僅主要涉及的是一個同化程度問題。很顯然，上面區分開的各階段或亞過程也會各自在不同的程度上發生。

在剛才的例子中，同化現象發生在社會和文化的方方面面，在移民到來之前，這些社會和文化一直為東道國的本地人所專有。在其他情景中，當新群體到達時，在東道國社會中可能已經存在幾種亞社會與亞文化，但是其中必然有一種亞社會及其生活方式，或者因為最早占領該地而先擁有了權力，或者憑借人口數量的優勢在社會上占據了支配地位。在兩種情況下，我們都需要用一個術語來代表占支配地位的亞社會，它為其他群體的調適及測量調適的程度提供了標準。我們已嘗試使用過“東道主社會”（host society）這個術語，但現在它需要一個更加中性的名稱。A.B.霍林斯黑德在描述紐黑文市的階級結構時，用“核心群體”（core group）來指稱殖民地時代沿襲下來的傳統美國家庭，他們主要是盎格魯—撒克遜人的后裔，在傳統上即由他們支配著社區權力和地位體系，這個城市其他群體階級體系的主文化模型（master cultural mould）也是由他們提供的。[[75]](#_75_71)喬舒亞·菲什曼也提到過美國生活中的“核心社會”和“核心文化”。這個核心“本質上是由白人新教徒和中產階級構成的，所有其他成員都被這個核心所吸引”。[[76]](#_76_71)如果美國生活中有什么東西可以被視為美國的主體文化，并能為移民及其子女提供參照的話，那么在我們看來，對于它最好的描述就是，它是那些新教徒的、大部分擁有盎格魯—撒克遜背景的白人中產階級所擁有的的文化模式。而后期進入美國文化、并對其有微弱影響的其他文化，只能暫時擺在一邊，同時為了研究的目的，上中等階級與低中等階級在文化世界中的差別可以被忽略。

有一點，我特別希望不要被誤解。我從未暗示說，非盎格魯—撒克遜人的人群對美國文明的貢獻很小或微不足道。恰恰相反，有許多美國人，他們的祖先并非來自英國，其傳統也是非英國的，在許多情況下甚至與英國傳統有距離，但他們在工業、商業、專業技術、藝術方面所取得的成就是絕對超群的，許多個體成員的成就極其輝煌。再考慮到這些非盎格魯—撒克遜人群體對美國工業和農業發展的貢獻，對社會人口的巨大的實質性影響，我們可以說，20世紀中期美國的偉大是具有不同種族、宗教、民族背景的人們共同貢獻的結果。[[77]](#_77_71)盡管如此，我的觀點是，除了一些例外，當移民們及其子女成為美國人時，他們作為工人、農民、醫生、律師、科學家、藝術家等的貢獻，是通過文化模式的方式做出的。這些文化模式主要由美國文化所塑造。美國文化則以具有英國特征的盎格魯—撒克遜文化為主體，其支配地位從殖民地時代即已開始，它的文化統治在美國至今未受到嚴重的威脅。人們必須區分開文化模式自身的影響和對社會進步與發展的貢獻。對美國移民及其子女而言，在后者的領域中，他們才產生了決定性的影響。

因此，我贊成菲什曼把由白人新教徒中產階級所組成的群體稱之為“核心社會”，或用我的術語“核心亞社會”；將這個群體的文化模式稱為“核心文化”或“核心亞文化”。我將使用霍林斯黑德的術語“核心群體”，來指稱位于任何社會階級層次的白人新教徒。

現在，讓我們暫時再回到我們虛構的西瓦尼亞國土，并想象一下蒙多維亞人的另外一場有著明顯不同結果的遷移。在這場遷移中，西瓦尼亞人從蒙多維亞人那里接受到許多新的行為模式和價值觀，就像蒙多維亞人改變了許多他們的習慣以期與西瓦尼亞人的風俗一致那樣。這種相互變化基于恰當的修正和相互妥協。在這個過程中，一種新的文化體系漸漸形成。它既不完全是西瓦尼亞人的，也不完全是蒙多維亞人的，而是兩者的混合。這是一種復合文化，是“熔爐”的產物。這個熔爐將兩個群體的文化在同一個社會容器中熔化，形成統一標準的新文化產品。當然，這個過程也包括了初級群體和次級群體層面的徹底的社會混合，以及大規模的族際通婚過程。這個熔爐讓兩個社會群體在社會和文化上合二為一。

在此，我們不想討論剛才所描繪的這一過程是否可能。它也是一個“理想類型”，是一種不同于我們所能實際測度的已發生事實的抽象。我認為我們分解開的同化過程的七個變量，能夠對“熔爐”和“對核心社會和文化的適應”這兩個目標進行測量。這就是說，在設定了“熔爐”目標后，我們就可以問，兩個群體在多大程度上發生了文化適應并形成一種復合文化，以及在多大程度上發生了社會結構的混合，等等。[[78]](#_78_69)我們現在已經有了一個同化模型，這個模型有七個變量，我們可以應用這些變量，參照兩個不同目標系統中的任何一個，對同化過程進行分析。這兩個目標系統是：（1）“對核心社會和文化的適應”（adaptation to the core society and culture）；（2）“熔爐”（melting pot）。在理論上，參照對“文化多元主義”（cultural pluralism）的目標系統的執行，對這一變量分析模型的應用也是可能的。但是由于人們對文化多元主義的概念本身的理解還很不充分，所以這種做法顯得還不成熟。在后面的章節，我們將考察這七個變量與文化多元主義概念的關系。而對“熔爐”這個概念，我們也將作進一步的討論。

現在，讓我們在美國選擇一個“少數”族群，嘗試應用同化模型來進行分析。表6中的范式讓我們得以簡要地、有比較地來記錄并總結大量信息。為清楚起見，我們在此考察四個群體：黑人、猶太人、天主教徒（黑人與說西班牙語者除外）、波多黎各人。基本的參照目標是“適應核心社會和文化”。在此意義上，表中各條可被視為假設。注腳將對本表做出限定性解釋，對每欄標題的定義，讀者可參閱表5。

表6　同化范式



注a：當然也發生了一些雙向的文化影響。自從與美國印第安人第一次接觸以來，美國的語言、飲食、娛樂方式、藝術形式、經濟技術等已受到非盎格魯—撒克遜群體文化的某些影響。但是美國文化的影響更大，因而雙向影響作用較小。參見George R.Stewart，American Ways of Life，New York：Doubleday Co.，1954，可參閱我們后面章節的討論。此外，少數民族群體并沒有完全放棄他們在移民來美國之前所保有的文化模式。他們特別保留了新教以外的宗教。因此我用“本質上是”（substantially Yes）來表示這種適應程度。

注b：正如我早已指出的，在一個復雜的現代社會中，民族認同可分為幾個“層次”。我并非指美國黑人、猶太人和天主教徒不把他們自己看作是美國人。他們認為自己是美國人，只是他們還保有一種“深層”的群體性意識，即認為他們是黑人、猶太人、天主教徒，而不是“白人新教徒”或“盎格魯—撒克遜的白人新教徒”。后者才是相應的核心社會的深層民族認同。

注c：盡管很少，在美國黑人中也發現了非洲文化的痕跡。下層黑人生活中的奴隸制殘余、內戰后的歧視、城鄉的貧困，以及由外部力量造成的與白人中產階級世界的隔離，這些都使得他們與美國文化規范相距甚遠。另一方面，上中層黑人已經適應了美國的核心文化。

注d：此處，出現“部分”的原因是，天主教徒與其他大部分美國人在諸如生育控制、離婚、人工流產、政教關系等問題上的價值差異和權力沖突。

社會學理論有一項任務，那就是不僅要在任何一個給定的社會過程或情境中識別出存在的因素和變量，而且要假定這些變量之間的相互關系。讓我們用這個觀點來審視一下這七個同化變量。我們注意到，表6中列舉的四個族群，實際上只有波多黎各人被認為并未在文化上被同化。波多黎各人是相對較晚才來到美國的一個主要移民群體。在黑人（他們是美國最老的少數群體之一）那一欄，我們發現除了在各社會階級層面發生了文化同化外，在多數其他變量方面也并未發生同化。這兩個并列的事實，為我們理解文化同化與其他變量的關系提供了一條線索。這種關系可表述如下：（1）文化同化，或文化適應，可能是少數群體移民后最早發生的第一類同化；（2）即使其他任何類型的同化沒有同時或隨后發生，少數群體的文化同化或文化適應也有可能發生，并且這種“只發生文化適應”的狀況，有可能會無限期繼續下去。

如果考察一下來到美國的移民的歷史，這兩個命題看起來都可以得到證實。在這個共和國誕生后，一次次的移民浪潮不斷擴散到全美。這些移民起初來自北歐和西歐，隨后來自南歐、東歐和東方。最早出現的同化過程，就是他們接受了英語和美國人的行為模式，甚至當新移民殖民地的創立將他們的成員從美國人“核心社會”的廣泛的初級關系中隔離出來時，甚至在人們對少數族群的偏見和歧視還十分強烈時，實際發生的同化過程也是如此。盡管在第一代移民當中，對英語和美國人行為模式的接受還只是部分的，但是對于在美國公共學校培養的、母語已是英語的移民第二代人及以后各代人而言，美國文化適應過程的影響已經占據了絕對優勢。剩下的是社會階級流動以及這種流動所要求的某種文化適應問題。在另外一個方面，成功的文化適應并不能保證每一個少數群體成員都能夠進入白人新教徒的初級群體和社會組織（即亞社會）。除了那些來自北歐和西歐的白人新教徒移民（特別是斯堪的納維亞人、荷蘭人、德國人）之外，總的來說，社會基礎層面上的結構性混合并未發生。這種成功的文化適應也沒有能夠消除族群偏見和歧視，在大多數情況下，也沒有導致他們與核心社會成員之間大規模族際通婚的現象。

關于在美國所發生的文化適應過程的速度和程度，我可以得出如下的概括性結論：（1）如果一個少數群體在空間上被孤立，或在農村地區被隔離開（無論是否自愿），例如美國印第安人仍然居住在他們的“保留地”里，那么他們的文化適應過程將是十分緩慢的；（2）如果不同尋常且十分明顯的歧視（如美國黑人所遭受的歧視）一直剝奪了大量少數群體成員的受教育機會和就業機會，使得他們注定要停留在劣等生存環境中，那么，該群體的文化適應過程就會被無限期拖延。從美國歷史的長遠觀點看，以美國黑人為例，這種歧視無論如何只會導致文化同化的拖延。使情況好轉的某些跡象是，現在開始出現了數量明顯的黑人中產階級。

在我們結束對文化適應變量及其關系的特定考察前，最好先區分一下兩類文化模式或文化特質，它們可用以表示任何一個族群的特征。有一些方面如宗教信仰和實踐、族群價值觀、音樂愛好、大眾娛樂方式、文學、歷史語言、對共同經歷的認識，它們是這個群體文化遺產和傳統的必不可少、至關重要的組成部分，而且它們也恰恰來自于這種遺產。我們稱其為本質的（intrinsic）文化特質或模式。其余的諸如服飾、舉止、感情表達方式和在英語發音上的小瑕疵，往往是一個群體在適應當地環境的歷史和現實過程中的坎坷經歷的產物（也反映出社會階級的經歷和價值）。在真正意義上，它們是外在于該群體族群核心文化傳統的，這些可稱之為非本質的（extrinsic）文化特質或模式。舉例說，來自東歐、南歐的移民信仰天主教和猶太教，這與美國核心社會及其新教徒的宗教歸屬，在本質文化方面表現出一種差異。核心社會的中上層美國人，其情感表達比較含蓄，與之相比，東南歐農民則更加容易激動和情緒化，這個方面就構成了二者在非本質文化上的差異。再舉一個例子，最近從南方遷入各地城市的下層黑人，其與眾不同的說話方式或暗語在南北部城市都廣泛流行。這就是外在環境的產物，而不是黑人文化必不可少的東西，因此它也是一種非本質的文化特征。這種暗語是黑人實現社會流動和適應核心社會文化的一個很大的障礙。倘若它消失了，黑人作為一個群體的自我認定，或者黑人的族群歷史感與認同感，都并不會因此而受到重大影響。盡管對本質文化和非本質文化的區分是嘗試性的，并且不可能同樣地應用于所有的文化特質上，但它還是很有用的概念，特別是在涉及到其與偏見和歧視的關系時，這種區分有助于我們進一步理解文化適應過程。

當我們再次檢視同化過程中的一系列變量時，其他幾種相互關系便自行顯現了出來。其中之一，就是我們發現“結構同化”和“婚姻同化”二者依據各自發生的時間順序聯系得十分緊密。這就是說，少數族群成員在初級群體層次上進入核心社會的社會小集群、俱樂部、機構，這將會不可避免地導致出現相當數量的族際通婚。如果族群背景不同的孩子先是屬于同一個游戲群體，后來又屬于同一個青少年小集群，在大學又屬于同一個聯誼會，而且他們的父母屬于同一個鄉村俱樂部，而且彼此會邀請對方到自己家中晚餐，那么，這些孩子們長大后就可能會互相戀愛、結婚，并可能在歡愉的關系中完全忘卻各自先前的族群出身。一些努力想維持自己族群認同的宗教性或民族性的群體的領導人認識到了如上的聯系，于是便大量增設青年團體、成人俱樂部和社區機構，這些組織常常將其成員的初級關系交往范圍完全限定在本宗教或本族群內部。[[79]](#_79_67)

作為“結構同化”不可避免的產物，如果“婚姻同化”也全面發生，那么少數群體就會在較大的東道主社會或核心社會中喪失其原有的族群認同意識，于是“認同意識同化”便發生了。偏見和歧視便也不再是一個問題，因為原先的這些少數群體的后裔們最終將變得不可識別。初級群體關系也往往變成一種包括所有群體成員的“內群”感（“in-group”feeling）。如果所有的本質和非本質文化特質上的同化都完成了，那么在現在已分散到社會各個部分的少數族群后裔和核心社會成員之間，就不可能產生關于公共或世俗問題的價值沖突。因此，余下的這幾類同化就都完成了，就像是被一次出色的擊打接連撞倒的一組保齡球一樣。我們暫時可作如下概括：一旦“結構同化”（或與“文化適應”同時，或隨其后）發生，那么所有其他類型的同化將自然而然地隨之而生。幾乎無需指明的是，正如我們上面所強調的一樣，盡管“文化適應”并不必然導致“結構同化”，但“結構同化”會不可避免地產生“文化適應”。因此，正是“結構同化”而非“文化適應”才是同化的關鍵。但這種同化的代價是，一個獨立的族群及其獨特價值將會消失。

通過這些變量還可顯示出許多其他重要的假設和問題。當然，最重要的一個問題是：當“文化適應”發生而“結構同化”并沒有發生時，“態度接受”同化和“行為接受”同化（即拋棄偏見和歧視）是否會發生？我們的分析模型能否應用到“文化多元主義”上？這也是一個關鍵問題。我們將在后面的章節中對此進行討論。另一個有趣的問題是：在核心群體與少數族群之間的本質文化差異與非本質文化差異二者當中，哪一個與偏見和歧視具有更為密切的關系？我的假設是，至少在我們的時代，非本質文化上的差異比本質文化上的差異更容易產生偏見。[[80]](#_80_65)宗教信仰上的差異，并不必然導致20世紀美國社會中彼此之間的尖酸刻薄[[81]](#_81_67)，尤其是當宗教差異發生在那些外貌、說話方式、行為舉止顯然一致的美國本土中產階級中的時候。一方面，貧民窟中的青少年穿著祖特服[[82]](#_82_65)，留著連鬢胡子；另一方面，美國中產階級則衣著保守，循規蹈矩。這兩群人之間在非本質文化特質上的差異，明顯地使他們彼此之間產生懷疑和敵意。這并不是說，美國族群間本質價值的差異（尤其是當這些差異已大到影響美國公眾生活時）不會產生權力沖突。但是人們必須區分開非理性的族群偏見和公眾場合中的群體沖突。前者可能被稱為守舊意識，后者則是基于相反價值觀之間的沖突，此時的雙方往往是在真誠地各執己見。

現在我們不再討論分析模型中的變量[[83]](#_83_65)，因為前面的討論已說清楚了它們的潛在用途。現在，我們有了一個分析框架——一套概念范疇，它使我們真正認識到了同化過程的復雜性，注意到了它變動的多種方向，辨別出了其中某些部分之間的關系。當我們考察同化理論和美國歷史上少數群體的生活時，這種分析工具能夠很好地為我們提供服務。

# 第四章　同化的理論（一）：導論和盎格魯一致性

當我們簡要地講述美國至今的歷史時，肯定會集中在殖民地的設立和移民等主題，自從這個民族建立后，約有4100萬移民來到美國，正是這些移民構成了世界歷史上最大規模的人口遷移潮。但是，對于應當如何設想或討論一個人們所期待的社會模式，美國人卻幾乎沒有給予任何明確的關注。而正是這樣一個模式，構成了人們修正自己行為的一個選擇性目標，為那些具有不同背景的移民們在適應美國社會時提供一個他們所期待的行為指南，還可以用來描述移民們所實際經歷的調適過程。此外，我們在文獻當中發現的有關這一議題的那些討論，通常是被嵌入在虛飾風格的浮夸詞藻中，而不是為了推進概念清晰化和分析各種差別所進行的精細計量。在有些情況下，在一些討論中所講的究竟是“理想目標”，還是在談論已經發生的歷史過程，還是同時涵蓋了二者？對此，我們只能做出個人的猜測性判斷。毫無疑問，有一些推論可能是根據對北美土著人對移民和人口遷移所做出的具體實際行動的分析所得出的。隨著20世紀與此相關的事件不斷增長和日趨復雜，如何清晰地思考和表述這一問題，就變得尤為緊迫。但盡管如此，對于美國社會中那些具有多元社會背景和文化特征的人們之間所發生的“同化”問題，它所得到的理論關注與其重要性是不相符的。其結果是，如果要對貫穿美國歷史過程的“同化”問題的理論關注進行描述和分類，就必須面對材料貧乏的現狀，以及這些記錄所揭示出的意義的含混和分析的不完整。

在美國經歷的整個過程中，那些“哲學”或者是“同化”的目標體系已經圍繞著三條軸線聚集成三組命題，這三個核心的意識形態趨向可以被分別稱作：“盎格魯一致性”[[84]](#_84_65)（Anglo-conformity，這是科爾使用的術語）、“熔爐”和“文化多元主義”[[85]](#_85_65)。用最簡單的方式來講，我們可以說：“盎格魯一致性”理論要求移民們接受美國的盎格魯—撒克遜核心群體的價值觀念與行為方式，徹底放棄自己祖先的文化；“熔爐”理念設想的是盎格魯—撒克遜群體與其他移民群體實現生物學的合并，把它們各自相關文化混合成為一種全新的美國本土文化模式；“文化多元主義”假定新近移民群體的社區生活和文化的重要組成部分在美國公民權的框架下能夠得以保存，同時這些移民群體能夠在政治上和經濟上被整合進美國社會。圍繞這三個核心框架，有些人會對“同化”目標提出各種不同的個人修訂，但是我們很快就會發現，基本核心趨向是保持不變的。

作為為“同化”過程所設定的一個明確的目標體系，“文化多元主義”到了較晚的年代才出現在美國這片土地上，它基本上是對20世紀美國的經歷進行反省的發展結果。無論那些非盎格魯—撒克遜移民群體曾經有過哪些無意識的或未曾表達的文化目標，也不管殖民地時期和19世紀文化多元主義曾以何種程度在美國存在過，但是在那些年代里，美國生活的主要特征就是以或含蓄或明確的方式堅持信奉一種理論，即要么要求人口當中那些不是來自英倫三島的成員們接受“盎格魯化”，要么希望能夠從歐洲的多種傳統中鍛造出一種新的美國文化類型。

在獨立戰爭時期，美國白種人口從來源上講主要是來自英格蘭的新教徒，但是也已經吸收進相當數量的德意志人、蘇格蘭—愛爾蘭人，以及人數稍少一些的法蘭西人、荷蘭人、瑞典人、瑞士人、南愛爾蘭人和波蘭人，還有數量很少的來自歐洲其他民族的移民。天主教徒也擁有一定數量，主要居住在中部的殖民地。猶太人屬于早期抵達的居民，但數量很少。除了基督教貴格會和少數傳教士以外，白人殖民者整體上是以輕蔑和敵視的態度在對待土著印第安人和他們的文化，把他們從沿海平原驅逐出去，并且把西部邊疆變成血腥的戰場。（然而，這并沒有妨礙移居的歐洲人接受土著人的農業作物（如玉米和煙草），學習他們的野外生存技能，以及沿用土著人曾使用的地名）。雖然在這個時期，黑人已經構成了人口的幾乎五分之一，但是他們的奴隸身份，加上種族和文化的偏見，使得他們從未被美國社會認真地考慮為可同化的元素。雖然許多具有歐洲起源的民族群體曾經開始考慮設立自己的族群飛地［賓夕法尼亞州的德意志鎮（Germantown）是第一個真正的德意志族群居住的鎮，17世紀威爾士移民在賓夕法尼亞州試圖建立一個他們自我治理的“男爵領地”（barony），但是被威廉姆·佩恩所勸阻］，大多數歷史學家們堅信，最終真正發生的是在白種人之間相當程度的族群混合。兩位著名的美國歷史學家這樣描述殖民時期：“具有不同血緣的人們，英格蘭人、愛爾蘭人、德意志人、胡格諾教徒[[86]](#_86_65)、荷蘭人、瑞典人，他們相互混居并且通婚，絲毫也不在乎彼此之間的差異。”[[87]](#_87_64)在這樣一個社會，在人口中占據優勢的是英格蘭人，白人移民中的其他族群要么講英語，要么主要來自北歐和西歐國家，他們與英格蘭的文化差異并不大。占統治地位的白種人通過法令和宣言排除了非白人的少數群體的福利訴求，我們可以理解的是，此時的同化問題并沒有顯得非常突出或者復雜。

在下一個半世紀里發生的事件帶有不斷積累的慣性，它們粉碎了在殖民地時期和獨立戰爭后相對單純的條件下產生的自滿情緒。在19世紀中葉，那些躲避饑荒的愛爾蘭人、德意志人和斯堪的納維亞人（以及少量英格蘭人和來自北歐和西歐的其他族群）大規模地移民到了美國［他們被稱為“老移民”（old immigration）］，隨后發生的是黑人奴隸的解放和南北戰爭后美國社會重建所帶來的問題，被征服而且文化遭到破壞的印第安人在政府設定的保留地上被重新安置，其后到來的是被西部金礦的發現和其他機會所吸引的亞洲東方人群；最后，到了19世紀的后二十五年和20世紀初期，則是來自南歐和東歐農村地區的、其規模難以估量或想象的移民大潮［所謂的“新移民”（new immigration）］，以及逃避當時的迫害和產業轉換的移民。所有這些事件構成了我們前面談到的“同化理論”之所以興起的時代背景。[[88]](#_88_66)我們將會對這些事件逐個地進行考察。

## 盎格魯一致性

“盎格魯一致性”是一個有如“雨傘”那樣寬泛的術語，它可以涵蓋各種有關同化和移民的觀點。但是這些觀點都有一個核心的假設，那就是在同化的過程中必須保持（被美國革命改造過的）在美國人生活中占據主導地位和作為行為標準的英格蘭式的社會組織、英語和英格蘭導向的文化模式。然而，與這一假設密切聯系的是人們持有的具體態度，在這幅態度分布光譜的一端，是信譽掃地的有關種族和“日耳曼人”、“雅利安人”種族優越性的理念，以及本土主義的政治活動和排外主義的移民政策，具有這種理念的移民政策體現在某種雜亂并缺乏深刻思考的、對來自北歐和西歐移民的歡迎態度（“他們更像我們”）；而在光譜另一端的觀點則是，只要移民們及其后代能夠充分地接受盎格魯—撒克遜文化模式作為自己的行為標準，他們就對來自任何地區的移民不表示反對和敵意。

“盎格魯一致性”以其較適中的形態逐漸成型，并且成為貫穿美利堅民族歷史的最流行的同化理念。在殖民地年代，對于具有不同宗教背景和不同民族背景（或二者兼有）的“外國人”的懷疑，一直是十分普遍的。[[89]](#_89_65)這些顧慮在賓夕法尼亞州表現得特別突出，因為這個州接受了最多的非盎格魯—撒克遜移民，在美國獨立戰爭的前夕，這個州的人口差不多有三分之一是德意志人。莫里斯·戴維寫道，本杰明·富蘭克林“由于德意志人所具有的部族性、對英語的幾乎一無所知、德文出版業以及對翻譯人員需求的不斷發展，曾經對這些德意志人十分擔心。關于后一點，他曾經這樣說，‘我猜想用不了幾年，在州議會里，有一半的議員就需要人們告訴他們，另外一半議員在說些什么’。他并沒有完全排斥他們，而是促使移民們在地理上有更廣的分布，并在更大程度上與英語居民混合”。[[90]](#_90_65)

美利堅民族的國父們并不是沒有考慮到偏見問題。宗教的分離以及教會與國家之間的脫鉤使得沒有一個宗教群體（如新英格蘭公理會、維吉尼亞圣公會，甚至所有新教教會的總合）能夠向政府要求任何特別的優惠或支持。因此，人們的宗教良知是自由的，這也是他們所鼓勵的新的國家政策的基本方位。（在喬治·華盛頓的第一個總統任期內，他曾經給紐波特市的猶太人會眾寫道：“美利堅合眾國政府……不禁止宗教偏執，也不支持宗教迫害。”）人們與祖先故地英格蘭之間的政治差異已經在戰場上得到了解決，但是沒有理由就認為，人們把這個剛剛出生的民族看作為了把歐洲各種文化匯集在一起的一個沒有偏見的熔爐，或者看作是一個新生的“多民族的民族”（nation of nations），或者視為（經過重要的政治形式調整的）一個以盎格魯—撒克遜語言和組織形式作為標準的某個社會。事實上，他們為了爭取民主和共和體制而新近贏得的勝利使得他們特別焦慮，因為革命的果實仍然是不穩定的，它不應當受到那些在生活經歷中曾遭受專制君主政體束縛影響而且數量巨大的歐洲移民的威脅。所以，盡管他們明確地為那些在歐洲遭受迫害壓制、需要救助的不幸者設想了一個新的美利堅合眾國，華盛頓和杰斐遜兩人對一個過于自由的政策還是表現出了特有的保留態度。在1794年，華盛頓在給約翰·亞當斯的信中寫道：“我對于移民的觀點是，除了那些有用的技師和一些特定種類的人員或專業人員外，我們沒有必要去進行鼓勵，那些出現在一個實體（body）中的移民（我指的是把他們安置在一個實體中）可能會出現很大的問題，因為在這種情況下，他們會保留他們所帶來的語言、組織和人生原則（好的或壞的）。”[[91]](#_91_65)托馬斯·杰斐遜看待種族和奴隸制的態度非常開放，在他那個年代也是超前的，但他也曾對來到美國的大規模移民對美國社會的影響持有某種疑問，雖然他也承認，這些移民們“如果是自愿前來，……他們應該被授予公民的所有權利”，但他在18世紀80年代初期寫道：“對于外國移民數量增長所帶來的好處，我們不是很容易就可以看到嗎？為了在社會中聯合起來的那些人的幸福而言，在他們必須通過合作來應對的事務中，他們唯有盡可能地相互保持和諧。社會建構的唯一目標就是公民政府，它的行政體系的建立必須得到公眾的同意。每種類型的政府都有自己特定的原則。我們的政府在這個世界上也許比其他政府更加特別，它由英格蘭體制中最自由的原則再加上取自自然權利和自然理念的信條所組成。對于這些原則而言，最最不能接受的就是絕對的君主專制。從這一點出發，我們期待著大量移民到來。但是，他們極有可能把他們青年時代接收的關于政府的理念帶到美國來，或者，假如他們能夠把這些原有的政府理念徹底拋棄，他們又可能變得毫無拘束，無法無天，從一個極端跳到另一個極端。假如他們能夠準確地在適度自由的點上停下腳步，那將是一個奇跡。他們的那些原則和語言將會被傳遞給他們的子女，他們將根據人口比例來和我們共享立法的權利。他們將把自己的精神注入我們的社會，傾斜和扭曲其方向，將其變成異質性的、支離破碎和心煩意亂的一番散沙。”[[92]](#_92_65)

在19世紀的前七十五年，美國人對待外國移民的態度可以說是曖昧不清的。一方面，美國非常需要吸收大量移民，以提升各州各地區的人口及其重要性，為大草原上新建的定居點和農場提供人手，以開發礦山，修建鐵路和運河，參與新興產業的發展。在這個時期，沒有任何有效的聯邦法案限制外國人入境，各州存在這樣的法律也只是為了阻止個別可能成為社區負擔的人員（如罪犯和乞丐）入境。另一方面，在一個新教徒占絕對優勢的社會中，大量貧困的愛爾蘭天主教徒到來并成群地居住在東部城市的貧民窟里，這在本地人意識當中喚醒了一度休眠的對于“教皇制度”（Popery）和羅馬的恐懼。同時，數量眾多的德意志人進入城市和中西部的農場，他們講不同的語言，過著隔離開的社區生活，他們在禁欲和安息日組織方面持一種更加自由的態度，這些都使得他們與盎格魯—撒克遜的清教徒（Puritan）和福音派（Evangelical）傳統發生沖突，并成為人們焦慮的另一個原因。對于外國“激進分子”的恐懼和在勞工當中不時出現的在經濟訴求方面的疑慮，都對美國本土主義起到了火上澆油的作用。[[93]](#_93_65)使情況變得更糟的是，有些歐洲國家和地區，特別是英格蘭和一些德意志城邦，事實上把美國看作是自己遣送罪犯和乞丐的最方便的地方，而且他們也確實在如此行動，而美國法律在很大程度上反而對此沒有效力。這些移民們旅途中的衛生和飲食條件極度惡劣，這又造成了移民營中的患病和死亡，不管他們如何被評價，移民們仍然能感覺到美國人對他們的反感。在這樣一種情況下，即使那些來自英格蘭的移民們也難逃指責。盡管這個時期入境的英格蘭移民中許多是有技能的工匠和農夫，但是那些滿載著來自祖先國度救濟院和監獄的“不受歡迎的人”而來的船只，還是引起了美國民眾的普遍關注。馬薩諸塞州參議員約翰·戴維斯在1836年的參議院會議上對他的同僚們說：“現在，先生們，就是這樣了嗎？大不列顛在道德上有權利把難以承受的、供養本國窮人的負擔扔給我們嗎？應當允許英國立法把這些窮人趕出本國，就像強加給我們的稅收那樣來由我們供養這些人嗎？而且英國沒有做作任何事情來抵消這一政策對我們的影響。讓我們這些善良努力的窮人把自己的面包分給那些對我們沒有任何正當或自然權利的人，這難道不是錯誤的嗎？除此之外，先生們，難道我們應該無所行動，眼看著這種道德的瘟疫來到我們中間，毒化公眾的精神并造成不可彌補的傷害嗎？”[[94]](#_94_65)在1830年，對于一艘抵達諾福克的、載有一群英國老年乞丐的船，《尼羅河周鑒》的社論編輯是這樣評議的：“約翰·布爾[[95]](#_95_64)把橘子榨干了，然后又極其傲慢地把橘子皮扔到了我們的臉上……”[[96]](#_96_64)

在這些擔憂所造成的后果中，最極端的例子是19世紀30年代與40年代的本土美國人（Native American）運動，和19世紀50年代的“美國人黨”（American）或“一無所知黨”（Know-Nothing），它們組織了反對天主教的運動，要求制定更加嚴格的歸化和移民法律，并要求把在國外出生的人清除出政府機構。這些活動在地方上獲得了一定的成功。我們可以看到，它們造成的騷動給社會制度打上了一些“補丁”，但是并沒有真正影響國家在移民問題上的立法和政策。同時，我們可以預期，他們的過度譴責也不可避免地引發來自有遠見的評論者們的反擊。在擔任美國總統的幾年之前，亞伯拉罕·林肯曾對他的一位老朋友喬舒亞·斯皮德寫道：“在我看來，我們墮落的速度真的很快。最初，我們宣稱‘所有的人生來平等’并以此成為一個民族（nation）。現在我們在實踐中把這句話解讀為‘所有的人生來平等，但是黑人除外’。當‘一無所知黨’的黨徒們控制了國家時，這句話將被解讀為‘所有的人生來平等，但是黑人、外國人和天主教徒除外’。當這一切發生時，我將選擇移民去其他至少不會虛偽地裝作熱愛自由的國家，例如俄國，在那里君主專制是公開而純粹的，沒有摻雜著虛偽。”[[97]](#_97_64)

來到這個不斷向西部擴張領土的國家的新移民潮流在迅速增長，在1841—1850年期間達到了167萬人，在南北戰爭前十年達到250萬人。[[98]](#_98_64)在這整個時期內，除了“一無所知黨”的極端行為外，在“什么是理想的移民管理”這一點上，占主導地位的觀念也許可以簡要地體現在國務卿約翰·昆西·亞當斯寫在一封信里的評議中，在這封信中他回答了弗斯頓維澤男爵（Baron von Furstenwaerther）的質疑：“他們（指來到美國的移民）面臨的是一種獨立的生活，也是勞動者的生活。如果他們不能使自己適應這個國家在道德、政治和物質上的特質及其平衡善行與惡行的機制，那么，大西洋永遠向他們開放，它們可以返回自己出生的祖先的土地。[[99]](#_99_64)在這一點上他們必須下定決心，或者，如果只是期待著成為美國人就可以獲得幸福，他們對每件事都會感到失望。他們必須拋棄歐洲人的外衣，而且再也不去恢復它。他們必須向前看，要考慮到自己的子孫，而不是總在顧念自己的祖先。他們必須知道，無論他們自己的感覺如何，他們的孩子們也將會堅持這個國家的‘偏見’。”[[100]](#_100_64)對于這個已經由英裔人群占主導地位的年輕民族性質，有位作者在1848年發表的對第一代移民條約的評議中作了很好的總結：

美利堅合眾國的人民，如果作為一個整體來看，是由來自幾乎所有國家的移民和他們的后代組成的，但是，他們當中的主要部分從來源上看是來自大不列顛王國，其中包括了英格蘭、蘇格蘭和愛爾蘭，幾乎所有的人都講英語，英國式的禮儀雖有所改變，但仍然是占主導地位的，而且英國的自由與冒險精神也激發著全體人民的動力。那些適合于這個國家環境的英國法律和制度，在這里也都得到了采用。……

新英格蘭各州，弗吉尼亞、賓夕法尼亞、馬里蘭和南北卡羅來納主要是英格蘭人的居住區，紐約和新澤西是荷蘭人居住區，密西西比和路易斯安那是法國人居住區，佛羅里達是西班牙裔人群的居住區。在新建立的各州，居民主要來自原來各州的移民，也有一定數量的來自大不列顛、德國、瑞士等國的新移民。我們手里并沒有限定來自各國移民準確數字的手段，事情發展的趨勢是把所有這些人匯集成為一個民族，他們的主導特征是英國的，這種特征形成于美國的土壤上。[[101]](#_101_64)

族群對抗逐步被南北戰爭的洶涌大潮所淹沒，這股大潮橫掃了這個分裂的民族，戰后則是工業規模大擴張年代的開始，同時伴隨著面向西部建立定居點的持續進程，這些都創造出對移民的需求，也為移民們提供了優惠的條件。海外移民們的來源國家仍然是北歐和西歐，在這個時期，斯堪的納維亞各國在移民潮中扮演了更重要的角色，瑞典人和挪威人在西部大草原上的農場定居下來，法裔加拿大人則開始跨越邊界進入新英格蘭的工業城鎮。然而，如雨后春筍般發展起來的資本主義最終還是刺激了排外主義的生長，零星的勞工騷亂的爆發重新喚醒了對外國激進主義的恐懼。反天主教徒的情感也并沒有消失，僅僅是進入了休眠狀態而已。

1876年美國聯邦最高法院宣布，這些對移民的限制違背了國會管理對外通商的特有權力。六年后，第一個處理國際移民的聯邦法案生效。這是一個具有針對性的法律，用它自己的話來說，要把精神病患者、白癡、罪犯（不包括政治犯）以及那些可能成為公眾負擔的個人排除在允許移民的范圍之外。在同一年，在太平洋沿岸地區不斷增長的排外主義壓力導致人們禁止今后引進來自中國的勞工。

事實上，19世紀80年代發生的那些事件開創了一個美國排外主義的時代，隨后發生了若干次落潮和漲潮，直至20世紀20年代“配額法”通過之后才宣告結束。[[102]](#_102_64)在此前的十年里，不斷增長的階級分野錯位和新一波行業罷工在爆炸性的“秣市騷亂”[[103]](#_103_64)（Haymarket Riot）中達到頂峰，這些都加深了人們對國外出生的激進分子的普遍恐懼。本地出生的工人們成功地迫使政府通過了一個法律，它禁止從海外引進合同勞工。市政改革者們開始把城市中的政治腐敗、貧困和犯罪與移民的出現聯系在一起。新教徒們對于羅馬教皇的恐懼再次復蘇，他們看到了天主教組織增長的明顯跡象，看到了教區學校體系的發展和天主教在一些東北部城市里所具有的重要政治影響力。特別是在1882年，幾乎有八十萬外國移民進入了美國，這是當時最大的數字，在1903年之前的其他各年都沒有達到或超過這個數字。更重要的是，19世紀80年代這十年在新移民的來源國方面發生了一個奇特的變化（盡管當時幾乎沒有人意識到這一點），來自南歐和東歐國家的移民們第一次在移民總數中占有了重要的比例。在隨后的十年里，來自這些國家的移民們在數量上占據了主導，意大利人、猶太人和斯拉夫人在數量上超過了英格蘭人、愛爾蘭人、德意志人和斯堪的納維亞人。

在世紀之交前的十年里，最著名的排外主義組織是美國保護協會（American Protective Association），它是反天主教的，并對愛爾蘭人持有特別的敵意。但是此時那些來自人們相對不熟悉的土地和文化的大量外來新移民（如意大利人、俄羅斯人、奧匈帝國的人和巴爾干人）開始引發美國本土民眾的負面關注。這些新移民抵達美國時，正是美國西部邊界處于正在閉合或即將閉合的時候，于是他們雜亂地擠在各個城市的貧民窟里，并在產業階梯的最下層尋找自己的就業位置。此時，新的或直到那時未被強調的、人們不熟悉的旋律開始在排外主義者的七弦琴上奏響，這就是丑惡的種族主義合弦，或者說是雜音。之前對盎格魯—撒克遜群體性的那些模糊和浪漫的概念，現在與族群中心主義、遺傳學的初級知識、進化論中選出來的散亂觀點以及來自初期傳入的人類學（隨后，處于相似發展階段的其他社會學科學科也添加了各自的貢獻）的幼稚假說結合在一起了，這樣就產生了一個教條，即英格蘭人、德意志人和其他“老移民”成了身材高大、金發藍眼的“北歐人”（Nordics）或“雅利安人”（Aryans）這樣的優等種族，而東歐人和南歐人則是深色皮膚的“阿爾卑斯人”（Alpines）或“地中海人”（Mediterraneans），后二者都是劣等人種，而且他們在美國的出現無論是以相互混合還是彼此補充的方式都對美國傳統的種群和文化構成威脅。這些教條的最經典的表述，出現在大西洋的這一邊由社會名流兼運動員和業余動物學家麥迪遜·格蘭特（Madison Grant）1916年出版的《偉大種族的延續》（The Passing of the Great Race）一書中，但是這些觀點在幾年之前早已廣為流傳。從這些觀點所推導出的明顯結論，就是排除人們所說那些的劣等種族，假如新類型的移民是不可能被排除掉的，至少我們要盡自己所能把盎格魯—撒克遜精神灌輸給這些“愚昧的生物”（benighted creatures，指這些移民）。當時的一位教育家于1909年在他的專業著作中習以為常地聲稱：與優于他們的北歐人相比，這些南歐人和東歐人是非常不同的人種，他們不會閱讀、容易管教、缺乏自信和開創精神，而且沒有盎格魯—日耳曼人所具有的關于法律、秩序和政府的觀念。他們的到來極大地稀釋了我們民族的種族，而且腐化了我們的公民生活。這些人當中有許多已經定居在北大西洋沿岸和中部的北方城市，不論他們在哪里出現，在這些地方要想享有舒適住房和生活環境、較好道德和衛生環境、誠實并正派的政府以及合理的教育等愿望，將統統變得越來越困難。無論何處，只要這些人將要在那里成群地定居下來或建立定居點，他們就會在那里樹立他們自己的民族方式、組織和禮儀。我們的目標就是沖破這些群體或定居點，把這些人同化并融合為我們美利堅種族的組成部分，以我們至今所能采取的方式，把盎格魯—撒克遜傳統的關于真理、法律和秩序、以及政府治理的理念灌輸給他們的兒童，喚醒他們心中對民主制度的崇敬，以及對我們在民族生活中作為一個群體所堅持的那些具有永久價值的那些事物的尊崇。[[104]](#_104_64)

“盎格魯一致性”在被人們稱為“美利堅化運動”（Americanization movement）時得到了最充分的體現。在第一次世界大戰期間，這一運動就像一場熱病那樣席卷了整個民族。[[105]](#_105_63)在它的不同階段，“美利堅化運動”具有不同的著重點，但是在本質上講，它是一場目的明確的運動，意在去除移民的本土文化和他的依戀，使他遵循盎格魯—撒克遜模式的導向而轉變成為一個美國人，而且這些都必須迅速完成。我們后來的一個說法來講，這個運動就是“高壓鍋烹制同化”（pressure-cooking assimilation）。早在19世紀90年代，那些定居點就開始了耐心地引導來自南歐和東歐貧困新移民群體在美國的調適的過程，這些移民定居點的官員們也顯示出對這些移民自身文化遺產的理解并認識到這些遺產對美國人生活可能提供的潛在貢獻。另外一些被稱作“世系”愛國協會（“lineage”patriotic societies）的民間團體，如“美國革命之女會”（Daughters of the American Revolution）、“殖民地婦人會”（Society of Colonial Dames）和“美國革命之子會”（Sons of the American Revolution），在南北戰爭前十年左右已經開始草擬和傳播一些教育項目，用來教育那些出生在國外的人如何理解美國的政治制度，如何加入美國國籍以及獲得愛國主義情感。在這一時期，由于持續的勞工騷動、世界產業工人組織（Industrial Workers of the World）的罷工煽動和階級斗爭宣傳，另外一些關心如何對新移民開展“適當的”教育和灌輸的群體是企業和行業組織，在1908年，它們組織了“北美移民公民同盟”（North American Civic League for Immigrants），設立了向移民們提供幫助和協調功能的項目。同時，一些有較多移民人口的城市創辦了給國外出生者講授英語的夜校，一些州和聯邦機構也開始考慮如何應對移民問題。

第一次世界大戰帶來的影響，是以“做好準備”（preparedness）的口號開始，并在1917年達到頂點，這一運動把要求移民們“美利堅化”的壓力轉變為一種巨大的力量。當時，對數量龐大的德裔美國人內心意圖的懷疑使許多美國公民心目中浮現出“歸化的美國人”造成的威脅，對德意志文化表現形式的憎恨和壓制在這個國家曾一度十分流行。這種懷疑難以抑制地轉向對所有來自其他國度的人是否“忠誠”這一問題的普遍擔心。當時的口號是“百分之百美利堅主義”（100%Americanism），而后以教育局、歸化局以及公共信息委員會的組織形式出現的聯邦政府，以及州政府、市政廳以及各類民間組織，都名副其實地積極投入這一運動，共同努力勸說移民們去學習英語，領取國籍申請表，購買戰爭債券，忘掉自己原來的族源地，放棄自我并完全投身到愛國主義的歇斯底里狂熱之中。用約翰·海厄姆的話來說就是：“通過威脅和花言巧語，百分之百美利堅化者在美國人的生活中開啟了一次針對外國影響的正面還擊。他們開始著手使移民們慌亂地加入美國國籍，接受英語，而且對現實中的美國制度不加質疑地予以尊崇。他們要求移民們徹底放棄對舊世界的忠誠，放棄舊世界的組織和記憶。他們使用了高壓再高壓的策略。他們對移民們進行哄騙，指揮和控制。”[[106]](#_106_63)

很顯然，正是由幾股經緯線交錯匯集在一起才編織出來了“美利堅化”項目的運動。有關政治忠誠和愛國主義外在表現的關切支配了后來的情感基調，但是在整個過程中都推行了更加日常性的和對移民進行幫助的項目，例如教導人們如何掌握英語，以及了解美國簡要的歷史、美國政府的性質等等。然而，不論是愛國主義的呼吁還是輔助介紹性材料，都嵌入在一個對移民自身本土文化、移民群體及其制度或者明確予以貶低或是含蓄予以漠視的整體框架中，即使這些制度是移民們在美國的土地上創造出來的。正是在這種環境中，負責紐約公立學校的教育廳長在1918年這樣說：“泛泛地講，我們的意思是……（要通過‘美利堅化’使人們）尊崇這個國家的制度，絕對徹底地忘掉所有那些因為祖先或出生地而對于其他國家負有的責任和聯系。”[[107]](#_107_63)在同一時期，賓夕法尼亞鐵路公司總裁塞繆爾·雷亞在由全國美利堅化委員會（National Americanization Committee）印刷的一份傳單中這樣寫道：“他們（出生在國外的人）必須被勸說放棄他們跨越大洋時帶來的語言、組織和生活方式，作為替代，他們必須接受這個國家的語言、習慣和風俗，接受美國人的通常標準和生活方式。”[[108]](#_108_63)在1915年，美國總統伍德羅·威爾遜在費城的一次入籍公民集會上提到，族群身份是不能與一個“徹底的美國人”身份相提并論的，總統說：“美國不是由這些群體組成的。”“如果一個人認為他自己屬于美國的某一個特定的民族群體（national group），他就還沒有成為一個美國人。”[[109]](#_109_63)

“美利堅化”的十字軍圣戰之風在停戰后勢頭強勁，而“紅色大恐慌”（the Big Red Scare）則導致它變得更加猛烈了。然而在1921年，這場圣戰結束了，但是它通過那些更日常的形式在20世紀20年代被保存了下來，其中包括了為國外出生者舉辦一些英語和公民知識的日常培訓項目、擴展成年人教育運動、削減之前移民教育項目的多余部分。然而，由于在戰爭的空隙后新的移民潮再次恢復，此時又興起了要求限制新移民流入的呼吁。新興起的限制主義情緒在很大程度上是基于一種種族主義的假設，這種假設認為來自南歐和東歐的移民具有生來劣等性并難以被同化（“美利堅化”至少還覺得這些群體的同化是具有可行性的），它的目標不僅僅是設法減少來到美國的移民總數，而且還要制定出一個公式，以幫助北歐和西歐移民進入美國，同時把那些不喜歡的移民群體在人數上減至最低。在1917年由眾議院制定的對于移民受教育水平的要求，因為遭到威爾遜總統的否決而沒有達到這一目的。限制主義者的目標是自1921年開始努力通過一系列相關法案，其中對“移民數量詳細按來源國計算”這一公式加以限定的法案，自1929年開始生效，把來自歐洲和非洲的移民總數限制在每年略高于十五萬人的水平，并且根據1920年白種美國人口中源自各國移民的相關比例來測算出各國今后允許進入的移民配額。絕大多數亞洲人都被徹底禁止移民。

20世紀30年代的美國大蕭條和隨后的第二次世界大戰的大變動并沒有給美國的移民政策帶來實質性的變化，除了在1952年通過的“麥卡倫—沃爾特法案”（McCarran-Walter Act）中有些不重要的調整外（如亞洲國家得到了象征性的配額），來源國移民配額公式被再次確認。種族主義假設和“盎格魯一致性”這二者可以說都是這一政策的隱含特征。20世紀20年代以“三K黨”（Ku Klux Klan）為標志的種族偏見潮流，20世紀30年代的反猶主義風潮，這些都在經濟困難時期和納粹德國事件中被進一步激發出來，證明在20世紀的這段時期內，排外主義并沒有在美國熄滅。在第二次世界大戰年期間對日本人和日裔美國人的整體拘留暴露出的是，在那些出現敏感壓力的時刻，種族主義能夠再次引導政府行為的方向。在目前的繁榮時期，雖然群體調適仍然是部分地區的社會問題，喧囂的傳統排外主義卻并不十分顯眼。與此同時，出現了對黑人少數群體長期以來要求平等待遇和公民融合的呼吁的抵制，由于從北美其他地區（講西班牙語的墨西哥和波多黎各）來到美國的移民的增長，新的問題也開始出現。來源國移民配額公式對來自西半球以外移民的影響清楚地表明，白種歐洲人大量移民殖民的時代已經結束。由于死亡率導致老一代人口群體的減少，美國的境外出生歐洲人的數量在持續縮小，他們正在被一些象征數量的新移民所替代，對于人口中的這些新移民而言，同化和調適的問題才更要放在第二代和第三代（本土出生的美國人）的態度和抱負構成的語境中加以理解。在前面描述的所有事件的背景下，“盎格魯一致性”教條（很可能依然在美國是占統治地位的同化理論，雖然也遭遇了挑戰）需要得到重新評估。現在我們就轉向這么一次基礎性的評估。

首先，我們非常有必要著重指出，堅信“盎格魯一致性”是美國實現同化所需要的目標，但我們并不能將這自動地與種族主義劃上等號。正如我們對歷史的探討所揭示的，這兩種意識形態在美國所經歷的特定歷史時刻出現了交叉，而且相互推動。但是，情況并不總是如此，從概念上看，我們會注意到，它們其中一個可以脫離另一個而獨立存在。在真正的現實中，盡管所有的種族主義者對推行同化這一冒險行為的成功持悲觀主義態度，但他們似乎已經承認，任何一個他們不喜歡的群體的權利都可以在美國得到表達，這使他們成為“盎格魯一致性”主義者。但是反過來看就未必能夠成立，因為所有的“盎格魯一致性”的支持者都不是種族主義者。非種族主義的“盎格魯一致性”主義者大概分為兩種情況，他們要么是確信在美國發展起來的盎格魯—撒克遜制度具有文化優越性，要么是簡單地相信因為英國文化已經為美國制度的發展構建了一個支配性框架，無論它是優等的還是劣等的，新來的移民應當根據這一框架來調整自己。

根據我的了解，在“盎格魯一致性”的發言人當中，還沒有一個人從社會學的深度對“這一過程實際上都涉及些什么”勾畫出一個詳細的輪廓。如果我們結合前面章節中討論的同化的變量體系來考察一下他們的聲明和申訴，我們就會注意到，他們提出的最一致和明確的關注焦點是行為同化或文化適應。這即是說，他們或多或少地都不斷要求來到美國的新移民放棄他們原居住地的文化形式，接受在美國占支配地位的盎格魯—撒克遜類型的行為和看法。偶爾得到明確表達但更多地是被含蓄表達出來的，是對族群“殖民地”和社區生活的非難。雖然“盎格魯一致性”主義者對于任何選項都在細節上表現得含混模糊，但是他們欣賞的方式似乎是，移民們及他們的后代避免發展他們自己的制度和組織，避免保留自身獨特的族群認同，而是進入“一般性的”美國體制化生活的結構之中。這可能會導致大量的族際通婚。用我們的術語來說，這就相當于要求推進“結構同化”、“認同意識同化”和“婚姻同化”。他們也期待新移民會接受“美國人的”價值觀和目標，不會對國家提出“外國人的”要求，而這就是“公民同化”。偏見和歧視，剩下的這兩個變量在公式程序中很少得到清楚的表達，但是隱含的假設是，如果移民在以上所有這些方面都感到適應，那么針對他的那些令人不快的態度和行為也將消失。

暫且不說基于價值前提的考慮，從我們已經介紹過的美國至今的歷史經歷和社會學分析的類型這兩個角度來看，我們就“盎格魯一致性”這一目標說些什么呢？我們的基本論點如下：從長期的觀點來看，“盎格魯一致性”目標雖然沒有完全達到，但是在文化適應方面可以說基本上完成了。而在其他同化變量方面，這一目標還沒有達到或者只是部分達到。這個論斷當然需要詳細的闡述和條件限定。

首先，讓我們來思考一下同化過程對于移民們自身所帶來的影響，至少是在最初的英格蘭人定居點建立之后大量遷來的移民。除了19世紀來的不列顛人之外，所有這些群體起初都集中居住在“殖民地”中，其中既有城鎮也有鄉村，隨后他們發展出來一種社區生活，這種生活在各種細節上都指向為他們自己舉行喪葬和提供保障的小社會，圍繞著代表他們本土信仰并用他們的母語提供宗教服務的教堂，圍繞著那些為本群體成員們提供必要保護并致力于保護本土記憶和精神的組織，這種公共生活保護了與本土組織和語言相關的娛樂方式，以及與本族群的同胞們建立個人友誼關系的社會網絡。[[110]](#_110_59)而且，他們的生活又為什么不該是這樣呢？假如期待的是另外一種生活方式，那反而會顯得荒謬和不合理。人們離開自己成長的家園，在一個帶有異國文化的國外社會永久地定居下來，即使在最順利的條件下，這一過程對于移民們而言也是極其困難的。讓我們想想在19世紀和20世紀初期美國人的移民經歷時，絕大多數農夫的眼界在那之前極少超出過他們自己的村莊，那些沒有受過什么教育的勞工和小販，還有那些來自中世紀式貧民窟的難民們，所有這些移民們被一個社會所接受。從最好的方面來看，這個社會具有極大的差異性，而從最壞的方面來看，則是對他們持有深深的敵意。這個社會所關心的僅僅是，在一個粗糙和不加節制進行擴張的資本主義體系中，這些移民具有哪些工具性的經濟技能。我們必須認識到，這些不同的移民群體各自隔離且規模足夠大到了可以向成員們提供溫暖和熟悉的生活方式并使他們有一種被接受的感覺，而這些都防止了他們因為“錯位”帶來的恐懼而陷入“被拔掉根”的窘境，這是多么幸運的事。

移民殖民地的獨立社區生活在移民的調適過程中發揮了一種減壓室的功能，在這樣的社區生活中，新來者可以依照自己的節奏來進行合理的調適，以適應與他們曾生活的那個現在被稱為“舊世界”的社會全然不同的另一個社會的各種新的勢力。那些半歇斯底里的人曾試圖推進“高壓鍋烹制同化”運動，它就像是第一次世界大戰時期美利堅化運動的征戰，它包含了需要花費精力的工具性措施，由于它要求移民個體實現迅速轉型并殘酷而突兀地脫離其家鄉文化模式和對祖國的記憶，這一運動從基本方向上來說是錯誤的。它沒有建筑在對移民的文化傳統正面價值的肯定上，沒有強調移民的傳統背景在理解和精神方面與美國人所共有的分母，沒有保障移民對于自尊心的基本權利，以不加掩飾的輕蔑態度嚴厲地譴責移民們的“外國人”形象，它完全無視的還有，從社會學的角度來看，正是移民與自己群體之間的穩定紐帶才使他成為一個人，這一運動還擴大了移民們和他們子女之間的距離。[[111]](#_111_59)在這樣的環境中，正如人們普遍承認的那樣，“美利堅化”運動在它的那些正式領域中只獲得很少的成功，這一點兒也不令人驚奇。那些新移民們以十分不同的方式、不同的程度，在接受美國模式的文化適應方面逐步取得了適當的進展，并且融入了這個社會的公共生活（這與初級群體關系的領域是有區別的）當中，但是這一變化并不是以“美利堅化”主義所要求的那種強迫的、急行軍式的速度發生的。研究這一運動的歷史學家E.G.哈特曼這樣寫道：“……那些沿著美利堅化主義者鼓吹的規范路線而美利堅化的移民的數量，肯定是十分少的。特別是把這一數目與他們從未見到的那些身處美國學校教室或居住地房間里的數量巨大的同伴相比時，更是如此。后者中的大多數通過他們的美國鄰居和自己在美國出生的子女們那里逐步接受了美國組織、態度、語言和觀念，從而變成了美國人。”[[112]](#_112_59)考慮到彼此協調的努力和寬容放任（laissez faire）這兩個因素，值得特別強調的是，在這整個過程中，如果美國公眾輿論曾經可以更加善于傾聽并足夠聰明，會努力把公民認同建構在移民們的傳統之上而不是蔑視他們的傳統，那么，對于這些新移民和他們的家庭來說，他們所經歷的傷心、迷惑和同化的壓力就會顯而易見地大大減少。

我們現在來討論那些“被拔掉根”（uprooting）的移民們的后代。在他們的身上，我們看到文化適應已經取得了壓倒性的勝利。我們把這一勝利的特征和證據留到隨后的一章去討論，在這里我們要注意到，無論父輩文化的行為模式與美國主流社會的行為模式如何持續地爭奪著對移民子女的影響，后者可以通過公共學校系統和大眾傳媒把自己的觀念強行施加于年輕一代的認知，所以對于在這一爭奪中誰將會成為贏家這一問題，答案是毫無懸念的。事實上，我們面對的問題是不同勢力之間的平衡過于懸殊，所以最大的風險在于年輕一代可能在感情上出現的對于家庭紐帶的疏離，以及在不同代際之間可能出現身份和角色的顛倒，這將會很容易顛覆父輩和子女之間的正常關系。美國人行為的映像通常會因為我們身邊一些人的社會階級背景而被難以理解地偏折和扭曲，有時移民后代拒絕父輩文化中的規則，僅僅是因為他們在接受一個更大社會內在行為模式的規定時也很失敗，這種情形助長了少年犯罪現象。總體說來，文化適應進程的巨大力量把愛爾蘭人、德意志人、意大利人、俄羅斯人和來自其他地方的人的后代轉變成了朝氣蓬勃的美國人，無論階級特征和祖先的影響給他們的觀念涂上什么顏色，他們在家里講英語，懷有各種不同的前景展望，他們積極地沿著社會階級的臺階向上攀登，因為他們知道這些臺階上寫著“美國制造”。

毫無疑問，這種歸納也有著某些例外情況。當少數群體成群地各自聚居在與當地美國人相距很遠的農村飛地時，或者當教區學校系統對父輩語言的強調超過英語時，文化適應進程就會受到阻礙。但這也僅僅是被耽擱，而不是被制止。也許等到青少年時代結束、青年們來到城市并具有更廣闊眼界之時，這一進程就會開始；或者，在某些人那里這一進程甚至會延遲到第三代成長起來之后。但是，這一進程最終將不可避免地取得成功。

對于黑人、印第安人和拉丁美洲裔少數族群而言，還有些其他的勢力介入了這一過程并改變了事態的結果。在美國南部鄉村的黑人，遭受著奴隸制和“后再建設時期”（post-Reconstruction）的剝削及歧視的雙重壓迫，發展出了與白人中產階級核心社會非常不同的一套亞文化模式。當黑人在20世紀遷移到北部和南部的城鎮之后，由于針對黑人的偏見及隨之而來的歧視有著巨大的影響廣度和深度，黑人的文化適應進程曾經一度被延遲。但是黑人中產階級正在發展之中，自從第二次世界大戰以來，其規模無疑在迅速增長，他們的基本行為模式與中產階級白人已沒有多大差別，但是從黑人的階級結構分布和需要對自身低等階級亞文化進行必要的調整這些因素來看，黑人距離美國觀念中的完全文化適應這一目標還有相當長的路要走。出于類似的原因，特別是語言差異，在美國西南部講西班牙語的第二代墨西哥裔族群以一種更慢的速度來發展自己的中產階級，他們在文化適應進程中明顯表現出延緩的跡象。在紐約和北部幾個城市中，由于波多黎各裔到達的時間很短，所以不可能觀察到兩代人的文化適應現象，但是我們也看到一些跡象表明，從他們當中發展出來一個中產階級的速度不可能像歐洲移民（以及東方人）那么快[[113]](#_113_59)，其原因很可能是主流社會對他們深深的偏見，以及他們的本土文化因素。美國印第安人則仍然居住在自己的保留地里，如同在鄉村飛地上那樣與美國社會相對隔絕，仍然對他們的祖先文化和群體身份懷著強烈的自豪感，他們具有特殊的法律地位以保持群體分離主義，在面向核心社會模式和價值的文化適應方面只邁出了十分有限的幾步。

那么，文化適應是否完全是一個單向的過程呢？美國社會的核心文化是否完全沒有受到移民和少數種族帶來的影響呢？為了回答這個問題，我必須再次指出兩個方面之間的區別，一個是少數族群的成員們作為個人在結合希伯來、天主教和古典影響所構成的西方文明的盎格魯—撒克遜版本（根據特定的美國因素有所調整）框架內在農業、工業、藝術、科技方面做出的貢獻，另一個是少數群體文化自身對于美國文化的影響。這些個人所造成的影響是如此重要，以至于我們無法設想，假如沒有他們的影響，今天的美國社會或美國人的生活將會是什么樣子。但我也認為，少數族群文化的影響在大多數領域是有限的，不過在一個領域即制度化的宗教方面具有顯著的影響。作為在18世紀后期曾整體以新教為特征的一個民族，美國現在已經轉變成一個包括了新教、天主教和猶太教的民族性實體（national entity），在美國，這三大宗教信仰的組織成員或效忠者已成為社會規范，這三個占統治地位的宗教機構及其分支存在的合法性在美國公眾觀念中普遍受到尊重。[[114]](#_114_59)在美國土地上扎根的過程中，天主教和猶太教自身也在組織和表現形式方面有所改變，以應對在美國所遇到的各種勢力和挑戰。對于其他群體而言，他們也在飲食、娛樂模式、地名、言談、住所建筑風格、藝術靈感源泉以及其他領域發生了一定程度的改變，這些都為美國文化的整體結構增添了趣味，使其更為活潑，同時也并沒有遮蔽美國文化所具有的英國式的框架和內容基調。

經過若干代人之后，發生在美國的文化適應的勝利即使不是全面的，至少也是巨大的，并且在功能上是壓倒性的。但是，如果考慮到同化的其他變量，那么這一同化進程并沒有走上“盎格魯一致性”主義者（至少在理念上）為它所設計的路徑。揭示造成這一偏離的秘密的關鍵性變量，既可以展現這一偏離現象，也可以表明它的原因。這一關鍵性變量是一組與人們是否參與小集群、社會組織和機構相關聯的現象，我們稱之為“結構同化”。我們有必要再次指出，對于接下來應給出的結論的證據及其具體展示，我們將會留到后面的章節。我們在這里只是簡要地勾畫出一幅大致的圖畫，這幅圖畫我們在第二章中已經提及，這就是：在美國社會中，每個種族和宗教群體（在更進一步的層面上，也包括祖籍群體）都有自己由各種小集群、俱樂部、組織和機構組成的網絡體系，這個網絡系統傾向于把成員們的初級群體交往限定在各自的族群飛地中，而族群之間的交往在很大程度上僅僅發生在就業、政治活動和公共過程的次級群體層面。每個族群內包含了通常的階級分野，盡管各自具有不同種族、宗教或祖籍，屬于同一階級的各族成員們的行為模式卻非常相似。但是在相似的道路上，他們并沒有走在一起，而是依據祖先身份和信仰被一條看不見的藩籬相互隔開。他們的私密生活是在彼此分隔開的族群空間里進行的，族群因此成為美國社會結構中垂直維度的分割線。在這幅由族群分隔空間所構成的圖畫中，唯一的重要例外是一個標注著“知識分子和藝術家”的分隔空間——我們將在后面討論這個社會天地。

如果結構同化沒有在美國以一種實質性的方式出現，那么我們就有必要問問，這是什么原因？回答就在多數群體和少數群體兩方面的態度上，也在雙方以各自態度進行相互交流的方式上。今天一種民間的說法就是：“探戈需要兩個人來跳。”假如使用這一類推論法，似乎找不到一個很好的理由使我們相信，美國白人新教徒會堅定和熱誠地邀請美國少數族群作為自己的舞伴。此外，少數族群成員們自身在這方面的態度上也一直是充滿內部分歧和模棱兩可的。我們再次對不同類型的少數群體的具體情況依次考察一下。

對于移民來說，如果從他們的數量和社會經濟背景來看，結構同化是沒有必要的，他們不想要這種同化，而且感到生活在他們自己的社區組織中很舒服。而美國本地人無論在公共場合中說些什么，也沒有意愿把自己的初級群體生活開放給這些新近才從國外到來的人群。這種態勢在功能上是一種相互補充的僵持狀態。

第二代移民所看到的，是一種更加復雜的情景。他們當中有許多人相信自己聽到了“塞壬”[[115]](#_115_59)的歌聲，這歌聲歡迎他們參加美國白人新教徒的社會小集群、俱樂部和組織。總而言之，似乎看起來這只是很簡單地去學習美國人的生活方式，如果不是如此，那他們就還沒有成長為一個“美國人”，就還是與他們的父輩在文化上沒有區別，就還是個“生手”。這也許出于一種特別的渴望，就像邁倫·考夫曼（Myron Kaufmann）的小說《代我向上帝致意》（Remember Me to God）中的猶太人主人翁一樣，奮力想沖進哈佛大學本科生校友俱樂部受人尊敬的社會生活中：只要我能夠在常青藤名校的禮儀舉止方面跨上最后幾個臺階，他們肯定會承認我是他們當中的一員，而且接受我。[[116]](#_116_59)但是，盡管穿上了布魯克斯兄弟裁剪的精致西服套裝，那些大學生聯誼會、城市人俱樂部和鄉村俱樂部的大門還是在移民后代的面前“砰”地一聲關閉。其實，這些所謂的“邀請”并不是真心的，或者在某種程度上也存在這種邀請，但是正如喬舒亞·菲什曼的口頭禪所說，“對于美國少數族群的后代來說，這只是一個‘可以仔細看看我，但是千萬別碰我’一類的邀請”。[[117]](#_117_59)于是，那個受到挫折的年輕人就回到了自己祖先群體的社區組織中，在那里他得到了像回歸家庭一樣的可以依賴的舒適感。在這里，他發現同輩的伙伴們從來也沒有離開過家庭的火爐。他們當中有些人由于膽怯和缺乏自信而不敢離開，一些人作為族群理想主義者積極投身于自己群體的延續，另外一些人從來也沒有相信“塞壬”歌聲的真實性，或者只是簡單被動地沿著自己熟悉的生活方式去過日子，從不越軌。現在，所有這些人都聚居在一起以從事一個任務，這項工作在社會學角度看是完全可行的，這就是在自己的族群飛地中建構一套社會制度和組織體系，它的人口規模隨著第二代的加入不斷增大，而且內部也存在社會階級的分野。

那些曾經謹小慎微或充滿自信地在外面冒險嘗試了一段時間的人，在當時是受到了一個“美國的”社會結構的幻象的誘惑，這個社會結構似乎可以容納美國所有的亞群體，而且在族群觀念上是中立的。他們難道不是美國人嗎？但是他們隨后很快就沮喪而失望地發現，在初級群體層面，一個中立的美國社會結構只是一個神話，一個海市蜃樓。站在一定的距離之外來看，飄揚在準公共事業這座大廈上面的是包括了所有美國人在內的美利堅民族性的旗幟，但是更仔細地審視，我們發現這只是一個特定族群（盎格魯—撒克遜白人新教徒）的俱樂部旗幟，它的運作是遵循其父輩族群性的前提和預期的前景。在這些框架下，向具有其他族群背景的人所發出的任何一種人們所能想到的“邀請”都是勉強和虛偽的，而且也必然會變為空洞的許諾。

對于少數種族成員而言，甚至連這種虛偽的“邀請”也不存在。作為最明顯的例子，在絕大多數情況下，黑人都被決定性地排斥在美國白人的小集群、社會俱樂部和教堂的門外。其結果是，在考慮到內部階級差異的條件下，黑人建立了他們自己的組織和制度網絡——即他們自己的“社會天地”（social world）。這種與白人區隔開的社區生活的延續，為黑人提供了許多既得利益和服務，即使許多黑人熱切期望消除在就業、教育、住房和公共服務領域中的種族偏見和歧視，但是毫無疑問，他們許多人還是在自己的天地里會感到心情更為舒暢。然而，正如我們在前面曾經注意到的，黑人們對于他們自己所處的社區分離狀態，并不存在太多意識形態上的歸屬感。盡管“泛非主義”（Pan-Africanism）對一些知識分子具有吸引力，盡管在近期“黑人民族主義者”（black nationalist）和“黑人種族主義者”（black racist）這些邊緣群體在社區光譜的一端上有所表現。但是，美國黑人對于祖先的非洲文化的認同感，事實上是不存在的。從宗教信仰上來看，黑人們要么信仰新教，要么信仰天主教（前者在數量上占壓倒優勢），所以“從邏輯上講”，對于彼此分隔的共同體的存在，我們找不到什么意識形態方面的理由。二元社會結構之所以被創造出來，純粹是社會偏見和歧視推動的結果，而不是由少數族群對自身的意識形態的義務責任所推動。

所以，結構同化成了導致“盎格魯一致性”這艘航船最終沉沒的礁石。只要結構同化沒有在較高的程度上出現，那么血緣融合和認同意識同化也不會在相似的程度上出現。經驗性觀察的結果一致公認，在美國社會依然存在著偏見和歧視，盡管其程度在緩慢下降；由于不同的宗教信仰而導致的價值沖突仍然出現在公眾議題中，這一事實表明，“公民同化”并沒有完成。所有這些情況，再加上我們前面談到的“盎格魯一致性”的例外情況和條件限定，都說明了同化進程的基礎性勝利主要發生在行為領域。“文化適應”確實出現了，但是這是缺乏大規模發生在初級群體層面的“結構同化”條件下的“文化適應”。這種文化適應是美國從多樣化群體中創建和發展出一個民族（nation）的實際經歷的主要主題，對于我們來說，了解了這一點，就是理解了這一經歷所蘊含的最本質的社會學事實。

# 第五章　同化的理論（二）：熔爐

正當“盎格魯一致性”以不同的外觀出現并成為美國歷史經歷中最流行的有關同化的意識形態時，一個與之競爭、帶有更為寬宏和更具理想主義的色彩的觀點，自18世紀以來已經逐步爭取到了自己的擁護者和倡導者。新大陸的環境條件不斷改變著英國殖民地居民從祖國帶來的那些習俗。來自其他非英國國家的移民們，如德意志人、瑞典人和法蘭西人也同樣地面臨這種全新的環境。因此，我們為什么不能想象一下，這個正在演化之中的美國社會是否有可能并不只是一個被簡單地稍做修訂的英格蘭，而是一個全新的、在文化和血緣上混雜的社會？用一種比喻的說法來說就是，在美國這個正在形成中的民族（nation）的政治熔爐中，歐洲的群體和民俗能否互不歧視地混合在一起，經過美國環境影響和群體互動火焰的鍛造而熔合成為一個與眾不同的新類型呢？

正是這樣一種關于新社會的理念，在18世紀激發了出生在法國的一位浪漫作家兼農學家J.赫克托·圣約翰·克里弗科爾（J.Hector St.John Crèvecoeur）的靈感，他定居在紐約，當在美國居住多年并對現實環境十分熟悉后，他于1782年在一本小書中寫下了自己的各種感受與觀察，這本書的書名是《來自一個美國農民的信》（Letters from an American Farmer）。克里弗科爾問道：“什么是美國人？這個新出現的人是誰？”他又回答說：“他不是歐洲人，也不是歐洲人的后代，他是奇特的混血兒，你不可能在其他國家發現這種人。我可以向你介紹一個家庭，這個家庭中的祖父是英格蘭人，他的妻子是荷蘭人，他們的兒子娶了一個法國女人，生下的四個兒子現在有四個妻子，分屬于不同的民族。他是一個美國人，他把所有來自祖先的偏見和習慣都拋在身后，他從周圍環境的新生活方式中吸收了新的觀念和習慣，他服從新的政府，遵守新的秩序。他在我們“偉大母親”（Alma Mater）的寬廣胸懷中被接納了，從而成為一個美國人。在這里，來自所有民族的個體成員們被熔合成為一個人類的新種族，有一天，他們的工作和后代將會極大地改變這個世界。”[[118]](#_118_59)在前面的章節中，他把他所接受的這一家園的人們的特征描述為“一個有著英格蘭人、蘇格蘭人、愛爾蘭人、法蘭西人、荷蘭人、德意志人和瑞典人等血統的混血兒”。他宣稱：“從這一混雜的品種中，一個被稱為美利堅的種族已經誕生。”[[119]](#_119_59)

對于美國19世紀前七十五年的這種向移民敞開大門的政策，一些觀察者認為這反映出本地人對美國熔爐有效性的潛在信心。用奧斯卡·漢德林的話來說就是，他們堅信“所有的人都能夠被吸收進來，同時所有的人都能夠為一種誕生中的民族性格做出貢獻”。[[120]](#_120_57)毫無疑問，當許多人看到那些排外主義的煽動時，都會感受到像拉爾夫·沃爾多·愛默生那樣的沮喪，這種對一致性的固執追求和對移民的敵意代表了對最好的美國理想的一種歪曲和敗壞。1845年，愛默生在他的日記中寫道：

我憎恨美國本土黨（the Native American Party）的狹隘性，這是一些損人不利己的家伙，他們與所有關于愛和高尚的信條是絕對背道而馳的，因此，也是與真正的智慧背道而馳的，……人類是所有生物當中最為復雜的，……就像在古老的科林斯神殿燃燒的火焰中，白銀、黃金和其他金屬被熔化并混合成為一種比其他任何金屬都更貴重的新合金，叫做科林斯黃銅；而在這個作為所有民族收容所的大陸上，愛爾蘭人、德意志人、瑞典人、波蘭人、哥薩克人以及歐洲所有部落的人，還有非洲人和波利尼西亞人的能量匯集一處，成為一個新的種族，一種新的宗教，一個新的國家，一部新的作品，它就像從中世紀“黑暗時代”中誕生的新歐洲那樣充滿朝氣與活力，或者就像從佩拉斯迪克人（Pelasgic）和伊特拉斯坎人[[121]](#_121_57)的野蠻年代中誕生的歐洲一樣。La Nature aime les croisement（大自然熱愛交融）。[[122]](#_122_57)

熔爐假說最終在一個僅限于歷史學界和翻譯界的領域中找到了自己的位置。19世紀晚期的許多美國歷史學家（其中有些是剛從德國大學畢業的研究生）傾向于接受這樣一個觀點：美國的制度在本質上是來自盎格魯—撒克遜傳統，而且最終根源是日耳曼人。但是另外一些人對這一點并不那么肯定。[[123]](#_123_57)其中之一是弗雷德里克·杰克遜·特納，他是一位來自威斯康星的年輕歷史學家，在約翰·霍普金斯大學完成了研究生學業。特納在1893年美國歷史學會召開的芝加哥會議上宣讀了一篇論文，題目是《美國歷史上邊疆地區的意義》（“The Significance of the Frontier in American History”），這篇論文成為美國學術史上最有影響的論文之一。它提出的觀點得到了特納隨后的出版物和教學活動的支持，影響了至少一代人對美國歷史的解讀。[[124]](#_124_57)特納最核心的觀點是：構建并形塑了美國制度和美國民主的主導影響，不是來自這個民族的任何形式的歐洲遺產，也不是來自東部沿海城市發散出來的力量，而是由動態的、多樣化的西部邊疆所創造出來的一種特殊經歷。在那些可以歸因于邊疆特殊環境及其挑戰的許多影響當中，這種經歷的功能就像是化解許多民族群體民族遺產和分離主義傾向的溶劑，這些民族群體加入了面向西方的大篷車隊，他們當中包括了18世紀來的德意志人和蘇格蘭—愛爾蘭人，19世紀來的斯堪的納維亞人和德意志人。特納斷言：“邊疆促進了各民族的混合，造就了美利堅民族，……在這個邊疆的大坩堝里，移民們被美利堅化、被解放，并相互熔合成為一個混合的種族。英國既不代表其民族性也不代表其特征。這一過程從早期一直延續到今天的時代。”[[125]](#_125_57)在他隨后發表的一篇論述密西西比河谷作用的論文中，他提到：“外國移民大潮的興起是如此的穩定，它成就了具有混合來源的美利堅民族，他們之間的血緣融合注定要產生出一個新的民族。”[[126]](#_126_55)

根據特納的觀點，美國中西部的民主所具有的特殊性質不僅鼓勵了人們在生物學意義上的混合，也鼓勵了不同文化之間的混合。“不僅僅是西部地區的地域擴大得非常迅速，而且這些地區是由具有許多不同文化的各種人群所構成的，其中既有區域性的人群，也有來自歐洲的人群，”他宣稱，“更有意義的是，這些人群并沒有如同在新英格蘭地區[[127]](#_127_55)的典型情況那樣，在社會結構中保持作為彼此分離的不同層面，同時在這種分離狀態下有一種已經建立起來的統治秩序。所有的人都得到接納，他們混合在一起，共同組成一個具有彈性和吸納力的社會。”他的結論是：“因此，中西部給我們上了關于民族雜交優勢而非民族彼此敵意的一課，告訴我們創造一個新的、更豐富的文明的可能性，這一可能性所依靠的不是保護那些未經調整或孤立封閉的老的組成元素，而是依靠打破群體之間的界限與樊籬，把人們的個體生活融入一個共同的結果中，一個新的、承諾容納得下全世界兄弟情誼的結果。”[[128]](#_128_55)

對于自己的主張，特納沒有提供任何來自經驗研究的證據，來證明西部邊疆確實發揮了民族遺產和民族血統溶劑的作用，或者證明西部邊疆在這方面的功能確實超過了東部城市。他那影響深遠、更為宏大的理論所探討的，是邊疆在形塑美國社會和身份的獨具特色的面貌的過程中所扮演的角色，而“邊疆熔爐”理論一直是他的這一宏大理論的一個重要組成部分。

直至這一時期，“熔爐”理念的倡議者們所考慮的主要是由于從北歐和西歐國家遷來大量移民所導致的多樣化的問題，這些人被稱為“老移民”，包括了在文化上和外觀上與盎格魯—撒克遜人十分不同的群體。不錯，愛默生在談到人群混合的成分時，確實不帶偏見地將非洲人、波利尼西亞人和哥薩克也包括了進來，但這已經是到19世紀的最后二十年了，此時來自南歐和東歐國家的移民大潮已經興起，這些人被稱為“新移民”，此時十分緊迫的問題是：這些完全改變了原有生活方式的“新來者”在集體涌進美國的大城市和經濟產業中心后，能否成功地被“熔化”？基本上屬于鄉村社會性質的“邊疆熔爐”被認為是完成了“熔化”的功能，那么“城市熔爐”是否也能很好地發揮相同的作用？值得注意的是，特納對于這些后來的移民的態度非常冷淡。這些新移民居住在城市的貧民窟里（如同之前的愛爾蘭人），滿足了當時工業化不斷擴張的勞工需求，但是特納并沒有把這些群體也包括在他的美國熔爐進程的視野中。[[129]](#_129_55)

這個問題留給了一位具有很強社會威信的英國猶太作家，他仔細考察了美國作為歐洲窮人和被壓迫者的天堂這一角色，并為自己的觀察所感動，他表現了更為寬廣的美國熔爐的景象，其表達方式吸引了公眾的普遍關注。在1908年，伊斯雷爾·贊格威爾編寫的戲劇《熔爐》在這個國家上演而且獲得極大成功。整部戲劇以主人公的視角展開，他是一個來到美國的年輕俄國猶太移民，是一位作曲家，他的目標就是創作一部宏大的“美國”交響樂，用以表達他對于這個接受了他的國家的一片深情，這個國家是一口由上帝降到人間的充滿靈氣的坩堝，在其中人類所有的族群將會拋棄祖輩傳下的彼此間的敵意和差異，共同熔合成為一個標志著人類兄弟情誼的群體。這部戲的結尾是這一交響樂曲的最終完成和演奏，在飽經曲折并克服了具有傳統意識的雙方家庭的反對之后，主人公戴維·奎克薩諾（David Quixano）和自己的戀人舉行了婚禮。在這些事件的發展過程中，戴維用當時的措辭，表達了自己如下的感情：

美國是上帝的坩堝，在這口偉大的坩堝中，歐洲所有的種族都在被熔化并且重構！你站在這里，我的朋友，想一想我，當我在伊利斯島（Ellis Island）看到他們的時候，你站在五十個群體當中，帶著五十種語言和五十種歷史記憶，還有五十種血仇和五十個競爭對手。但是，我的兄弟，你不久就不會再像這樣了，你迎來的上帝之火就是為了消除這些，這就是上帝之火，可以為你消除前嫌與世仇！德意志人和法蘭西人，愛爾蘭人和英格蘭人，猶太人和俄羅斯人——他們都同你一同進了這口坩堝？上帝正在制造美國人。

他隨后又說道：

是的，東方和西方，南方和北方，棕櫚和松樹，北極和赤道——偉大的煉金術士將怎樣運用自己的凈化之火才能把它們熔解并融合在一起！在這里，我們所有的人將要聯合起來建造一個人類的共和國、上帝的王國。所有的民族和種族都到羅馬和耶路撒冷去朝拜和懷舊，但是比起美國的光榮，羅馬和耶路撒冷的榮耀又算得了什么！在美國，所有的種族和民族來到這里一起工作并期待著未來。[[130]](#_130_55)

我們在這里得到了一個關于熔爐的概念，對于這個熔爐來說，不存在任何例外或限制，它吸收所有族群的成員，并把他們在一個巨大的坩堝中熔化。英格蘭人、德意志人、法蘭西人、斯拉夫人、希臘人、敘利亞人、猶太人、異教徒，甚至黑人和黃種人，在贊格威爾的詩句中都特別地被列舉到了。很明顯，這口坩堝必定要在美國的大城市中沸騰。

在那個處于世紀之交的年代，作為對美利堅民族接受移民經歷的一個回應，“熔爐”理念曾經嵌入進了那個時代的話語之中。例如，我們可以在兩任總統西奧多·羅斯福和伍德羅·威爾遜[[131]](#_131_55)的文稿和講演中發現這個提法。很有意義的是，當贊格威爾的劇本出版時，它的標題就指名獻給（第一位）羅斯福總統，因為是他在領導這個民族。現在我們可以清楚地看到，當時提出的“熔爐”概念存在一定的模糊性，所以它的支持者們曾以不同的方式來加以解讀。不論是西奧多·羅斯福總統還是更為慎重的威爾遜總統，他們都不支持種族優越性的理論（雖然我們很可能在他們的文字中會發現，他們還是比較青睞于早期移民的來源地[[132]](#_132_55)），兩人都相信，來自南歐和東歐的新移民在本質上是能夠被吸收進美國社會的。但是，在羅斯福把美國看作一個“代表由許多來自舊世界的種族熔合而成的一個新類型的”民族時，他同時認為，“這個坩堝把所有新類型熔合為一個類型，它是在1776—1789年期間定型的，在華盛頓那一代人的年代，我們的民族性在它所有的基本方面已經明確地定型了”。[[133]](#_133_55)根據對這一主題的仔細研究，我們發現威爾遜總統也具有類似的觀點。愛德華·薩維斯寫道，在羅斯福和威爾遜兩位總統的心目中，“邊疆熔爐出現在早期而且被認作是民族締造過程的組成部分，與邊疆熔爐有所不同，人們把后來移民的混合更加看作是一個同化的進程，在這個進程中，來自南歐和東歐的移民們接受了由早期移民們建立的美利堅主義的準則”。[[134]](#_134_53)

“熔爐”理念很快就遇到了一種有關群體調適的新哲學的挑戰（我們將在后面加以討論），同時也始終需要與有更多支持者的“盎格魯一致性”展開競爭。然而，它持續地吸引了部分民眾的關注，在20世紀前半葉，相關的討論也都有意地指向美國舞臺上的這一話題。20世紀40年代中期，在康涅狄格州紐黑文市開展了族際通婚趨勢調查的社會學者魯比·喬里夫斯·肯尼迪提出了描述這座城市發生的“熔合”過程的另一種修訂概念，她建議對這一理論進行基礎性的修訂。在對1870—1940年期間紐黑文市發生的族際通婚進行了調查之后，肯尼迪女士指出，在這整個時期內，在各具有同一民族族源群體的族內通婚比例都很高，盡管族內婚在全部婚姻中的比例從1870年的91.20%下降到1930年的65.80%，再下降到1940年的63.64%，但比例依然較高。雖然人們在選擇婚姻對象時對于“選擇來自同一族源成員”的強調會有所降低，但是仍然存在很強的從具有同樣宗教信仰的群體中選擇婚姻對象的傾向。在1940年，79.72%的英裔美國人、德意志人和斯堪的納維亞人相互通婚，也即是說，在“新教”這個“池”（pool）內通婚；83.71%的愛爾蘭人、意大利人和波蘭人通相互之間通婚，這是一個“天主教”的“池”；同時94.32%的猶太人相互結婚（對來自中歐的猶太人和來自東歐的猶太人之間的族際通婚情況沒有調查）。在分析天主教徒和新教徒之間發生通婚的案例時，我們應當注意，在1940年，當作為天主教徒的愛爾蘭人和意大利人與本民族群體之外的人員通婚時，他們更傾向于選擇英裔美國人，而不是其他任何族群的成員，這些婚姻的大多數獲準舉行天主教婚禮，借此在婚后讓孩子們作為天主教徒成長。換言之，發生的族際通婚已經跨越了民族背景的界限，但是我們發現其中還是存在很強的傾向性，即它們依然被限制在三大主要宗教群體之一的基礎性范圍內：基督新教、天主教、猶太教。因此，肯尼迪女士宣稱，紐黑文市所呈現的這幅圖景更像是一個基于宗教分野的“三元熔爐”，而不是一個“單一熔爐”。[[135]](#_135_53)據她所說，她的研究表明，“當族內通婚的限制開始放松之后，宗教性的族內通婚仍在頑強地持續著，未來的分界線將不會像過去那樣是沿著民族的邊界，而會是沿著宗教的邊界。假如情況果真如此，那么，有關美國同化的傳統‘單一熔爐’理論就必須被拋棄，它將被一個新概念即我們稱為‘三元熔爐’的新理論所替代，這個新理論將真實地展示出，在美國的各民族群體身上都發生了什么”。[[136]](#_136_53)“三元熔爐”理論隨后被一位神學家威爾·赫伯格（Will Herberg）所吸收，為他分析美國社會的宗教趨勢的著作《新教徒—天主教徒—猶太教徒》[[137]](#_137_53)（Protestant-Catholic-Jew）提供了一個重要的社會學參考框架。

現在我們已經考察了“熔爐”理念的興起與發展，讓我們再前進一步，借助我們的分析框架，把它放到美國真實的群體生活的背景中來進行考察。我們先來看看“單一熔爐”版本，因為這一版本并不僅僅在歷史和邏輯上最早出現，而且正是在這種形式下，這個理念曾經在一個半世紀里被一些人清楚地表達為關于美國社會的一種想象。

堅決支持“美國是一個巨大‘熔爐’”這一理念的人們，就像那些“盎格魯一致性”的支持者們那樣，都沒有為他們的觀點勾畫出一個系統性的理論框架。事實上，這一概念只適宜以模糊的言辭來加以表述，無論它的目標是多么崇高，對于社會組織和行為多樣性的具體形式，它并沒有提供哪怕是最低限度的線索來幫助我們理解其實際內涵。當然，我們也可以根據邏輯做出一些推論，一個特點就是在所有關于“熔爐”理念的闡述中提出的一個設想：通過族際通婚使所有的人群達到一個完全的混合。換言之，也就是婚姻同化或者血緣融合。

當涉及到文化行為時，“熔爐”理念最有特色的一點就是認為：各個不同群體的文化將會混合起來，構成一個新的混合體，它完全不同于其中任何一個單獨群體的文化。然而，這個文化混合的模式所忽視的一點是：是否所有群體將會對這口沸騰的坩堝提供各自具有同等影響力的貢獻？或者，根據不同群體的人口規模、掌握的權力、戰略性區域，他們施加的影響力在程度上是否將具有不同的比例？例如，讓我們用假設性、簡單的方式來表達，這里有10萬“西瓦尼亞人”（Sylvanians）占有他們自己的國家，有2000名“蒙多維亞人”（Mundovians）作為移民進入了這個國家。那么，按照文化相互滲透的“熔爐”模式，結果產生出來的混合物（假設一些粗略的計算是可行的）將平等地包含“西瓦尼亞人”和“蒙多維亞人”各自的文化嗎？或者說，“西瓦尼亞人”對這一新文化的貢獻，在重要性和影響力上是否將是“蒙多維亞人”的五十倍？對于這一問題的回答，對于這兩個提供貢獻的群體來說，顯然有著重大意義，因為它關系到群體文化能否延續以及群體心理狀態。

作為一個比較極端的解讀（當然，肯定是不夠嚴格、邏輯不太嚴謹的），“熔爐”概念設想移民們的文化將會被完全徹底地“熔化”進東道國社會的文化之中，而不留下任何自己原有文化的痕跡。似乎這種理念的一些擁護者們在感情上會有這樣的設想，認為對于那些來自南歐和東歐的移民們來說，這種融入是他們在美國“熔合”進程中要扮演的一個適當的角色。在這種模式中，“熔爐”理念包含了文化適應的觀點，它在性質上與“盎格魯一致性”幾乎很難被區別開。不同之處是，“盎格魯一致性”強制性地要求所有移民都朝同一個文化混合的方向發展，而對這個文化做出最初貢獻的是來自北歐和西歐移民群體的文化。

考慮到同化的其他變量，我們的分析可以向前進一步推進：如果大規模的族際通婚已經出現，那么很明顯，移民們應該已經能夠進入到東道國社會中的社團、俱樂部、其他初級群體和制度之中，此外，他們在一定程度上還能夠在這些社會結構中留下自己的印記。于是，結構同化的進程必定也會反映出一種混合的效果。認同意識同化將會以這樣一種形式發生，即所有群體把他們各自原先的群體性意識合并成為一種新的更大的族群認同，這個新的族群認同在一定意義上對其多元來源予以尊重，同時它構成的這個實體與這些來源群體都有區別。偏見和歧視肯定是不存在的，因為這里甚至已經沒有任何在身份上可以相互區別的群體能夠被作為偏見和歧視的對象。“公民同化”也將發生，因為我們假定那些各不相同的文化價值已經熔合，發生在群體之間的權力沖突應該既沒有必要，也不可能出現。這就是熔爐過程的“理想—典型”（ideal-typical）模式。根據這里的分析和前面的討論，讓我們來看看這個模式如果應用到美國人的經歷時，會是怎樣的情況。對于其中一些議題的更全面的討論，將會留到后面幾章。

盡管無法得到這方面的準確數字，我們可以有把握地說，在殖民地時期和19世紀前七十五年里，非英國移民的后代中很大一部分（愛爾蘭天主教徒和德國猶太人除外）現在已經被吸收進美國生活中白人的“社會學意義上的新教徒”（sociological Protestant）這一部分當中。這即是說，他們沒有生活在他們的移民祖先所創建、由本族直系后代聚居的社區性亞社會中，而且正如他們自己所理解的，現在他們很簡單地就成了“美國人”，他們可能在某些地方還有模糊的來自非英國起源的移民自我意識，但是這些對于他們的今天而言毫無意義。這個群體包括了許多蘇格蘭—愛爾蘭人、德國新教徒、瑞典人和挪威人的后代，還有其他來自北歐和東歐的移民后代，而且很可能還包括一些殖民地時期的猶太人后代，這些猶太人是皈依天主教的早期美洲開拓者（不用說，還有一些特殊的個體，他們的祖先是黑人和白人的混血，這些人在某些年代“進入”了白人群體[[138]](#_138_53)）。這并不是說，那些代表了大部分族群祖先群體并有相應制度的社區性亞社會已經不存在了，但是與這些族群后代的總數相比，這些亞社會的人數在不斷減少和分散，因為第三代和第四代離開了他們位于鄉村或小鎮（偶爾也包括城市）的族群飛地，進入了更廣闊的社會天地去闖蕩。

現在我們觀點的主旨已經很清楚了。這些移民的后代進入一個已經存在的白人新教徒社會的社會結構中，這一過程的頂點就是族際通婚。這種進入并沒有導致創立新的結構，沒有創立新的制度形式，也沒有創造一種無偏見地來自所有族源的新的認同意識。與之相反，這些移民后代沉浸在一個已經存在的群體與制度的亞社會網絡中，這個亞社會已經被固定在打著盎格魯—撒克遜新教徒印記的基本框架之中。已經預先存在并成為倫理規范的盎格魯—撒克遜制度形式，英語的普遍流行，以及盎格魯—撒克遜人口在數量上的優勢，這些都使得這一結果不可避免。

如果我們轉向文化領域，我們就會發現幾乎完全相同的結果。各種不同來源的“老移民”和“新移民”都共同體地對美利堅文明做出了巨大貢獻，他們提供了發展農業和工業的勞動力，成為了人口增長的來源，帶來了重要的新知識和技能，贊助了文學藝術的發展，他們所做出的這些貢獻是毋庸置疑的。對于無數移民個人和他們的后代在這個民族的經濟生活、專業領域、科學和藝術生活中所做貢獻的卓越記錄，也是無需置疑的。所有這一切我們都講得很充分了。我們要討論的議題是文化形式之間的互補。我們在這里所論證的是，在很大程度上，真實情況并不是來自所有移民來源的各不相同的文化模式都會被毫無偏見和公正地熔合在一起，在現實中發生得更多的情形是，后來的移民們做出的特定文化貢獻被澆鑄進了已成型的盎格魯—撒克遜鑄模之中。正如喬治·斯圖爾特所表述的，如果要以一種更準確的語言形式來描述美國的經歷的話，那就像是進入了一個“轉變的爐子”，在這個爐子里，“那些外國元素，在各個時刻被一點一滴地添加進爐子，它們并不是被簡單地熔化，而是在很大程度上被轉變了形態和性質，在這樣做的時候，正如人們所期待的那樣，并不會對原有的金屬發生明顯的影響”。[[139]](#_139_53)威爾·赫伯格回應了這個觀點，他寫道：“那些‘熔爐’理念的熱衷者們……在涉及到同化過程的文化領域時……所持的觀點是錯誤的。他們期待的是一個名副其實的文化混合體，每一個族群都會做出自己的貢獻，在熔合中煉出來一個全新的文化合成物，其中英國元素不會超過德國元素或意大利元素，而且在某種程度上勝過并包含了它們全體。在一定意義上，真實的情況卻是這樣的：我們的美國人的烹調包括了意式開胃菜和意式面條、德式牛肉香腸和裸麥粗面包、法式烤里脊肉片和炸薯片、俄式甜菜濃湯、酸奶油和猶太魚羹，再配上炸雞、熏肉和雞蛋、豬肉和豌豆。但是如果我們從以上這些現象得出推論，認為美國人看待自身形象（這里指的是各族群成員們看待自己作為美國人的形象）就是把‘美國人’看作參與構建美國的所有族群元素的混合體或熔合體，那將是一個錯誤。其實完全不是這么一回事，美國人眼中的自身形象還是盎格魯—美國人的理想，它在美國獲得獨立時就已經創立了。它的理想的‘民族類型’從來都沒有改變，而且一直保持其穩定性。它就是‘五月花號’，就是約翰·史密斯、戴維·克羅克特（Davy Crockett）、喬治·華盛頓和亞伯拉罕·林肯，他們定義了美國人的自我形象，人們不必考慮這一問題直接涉及的美國人是1620年移到美國的英國清教徒的后裔，還是來自東南歐移民的子孫……。我們的文化同化不是發生在一個‘熔爐’里，而更像是發生在一個（援引了斯圖爾特）‘轉變的爐子’里，在這個爐子里，所有的配料成分都被轉型和同化成為一種理想性的‘盎格魯—撒克遜’模式。”[[140]](#_140_53)

無論在社會結構方面還是在文化方面，從某種意義上說，美國的“單一熔爐”理念都是一種幻想——一種心胸開闊的理性主義幻想，因為它處于一面公正的美國的象征性旗幟下，持有一種在心理上給予所有族群平等待遇的承諾，這個美國所象征的，要大于組成它的任何群體的文化象征。但是這一理念表露出了相當程度的社會學意義上的天真性（naïvetè）。我們已經知道，英國殖民者是最早到達美國的，英格蘭群體在數量上占據著主導，盎格魯—撒克遜制度居于統治地位，在這樣的前提下，邀請那些非英格蘭人的移民們進入“熔爐”，其結果（假如整體上能夠被接受的話）只能是后者喪失他們的族群認同，只能是他們的文化延續經過轉型進入盎格魯—撒克遜模式之中，而且他們后代也只能以盎格魯—撒克遜的形象（image）得以發展。

在文化方面，這個吸收了盎格魯—撒克遜模式的進程，在所有族群當中大規模地、不屈不撓地推進，速度時快時慢。然而在社會結構方面，時至今日，這個進程卻有著不同的結果。這取決于我們所關注的是白人新教徒“老移民”的后代，是前后兩個時代的白人天主教徒和猶太人移民，還是那些少數種族和半少數種族群體。而這也正是肯尼迪和其他學者提出的“三元熔爐”假設可以得到應用的地方。當德意志和斯堪的納維亞半島的白人新教徒后代能夠比較容易地在社會結構上被合并進（假如他們希望如此）在整體上是白人新教徒的亞社會時，猶太人、愛爾蘭天主教徒、意大利天主教徒和波蘭天主教徒就做不到這一點，除非他們正式地改變宗教信仰或者在社會學意義上進行“跨越”（passing），這兩條路徑中的任何一條都不太可能吸引他們中的大多數人。由于種族歧視，黑人、東方人、墨西哥裔美國人和波多黎各人都無法真正地參與到白人新教徒和白人天主教徒這兩個社區當中去。白種人口當中的民族背景差異顯得更加容易消失，關于其原因我們將在后面進行討論。人們跨越“民族”社區的速度很可能比魯比·里夫斯·肯尼迪和威爾·赫伯格提示的要慢一些[[141]](#_141_53)，據我們看到的數字，就天主教徒和新教徒之間發生的通婚比例而言，美國全國范圍內的數字要明顯地高于在紐黑文市的數字。[[142]](#_142_53)然而，涉及對族際通婚的分析時，在社會學上非常重要但又被普遍忽視的一點是：除了通婚比例以及雙方的種族、宗教或民族背景之外，通婚的夫婦和他們的子女將會被吸收進什么樣的社會結構當中？如果天主教徒和新教徒通婚形成的夫婦或多或少地完全居住在天主教社區或新教社區，特定宗教社區的存在以及這些社區與其他宗教社區之間的隔離這種社會學意義上的事實將會延續下去。

從結構上來講，這些進程的結果就是，美國成為一個包括了一定數量的“熔爐”或亞社會的社會。其中有三個是宗教容器，其標志分別是新教、天主教和猶太教，它們是具有白種民族背景的社區，面向社區內部的白人移民推進“熔合”的進程。其他的是非白人種族群體，它們不被允許在結構上融入主流社區；還有另外一些人是具有民族背景的社區的殘余，其成員要么來自第一代，要么是一些本地出生但是選擇留在這些族群社區的“圍墻”之內的人。所有這些人構成了我們在前面已描述過的族群亞社會，這些族群亞社會擁有它們自己的初級群體、組織和制度，它們的成員們舒適地生活在這些封閉的圈子里，當他們有所需求時，也只是在為生存尋求就業機會或者履行有限的政治公民義務時才與“外面的人”發生次級群體性質的交往。除了宗教容器之外，另外一個“熔爐”有著“知識分子”的標簽。在美國人的生活和經歷中，所有這些容器沸騰著，以時快時慢的速度產生出在文化上相似的產品，但是同時，這些“熔爐”在結構上保持彼此分離。一幅完整的圖畫大概是這樣的，在具有文化同化作用的前提下，在美國存在的同化熔爐可以被稱之為“多元熔爐”。所以，我們現在走到了這一步，即可以用“多元主義”來形容當代美國社會。

# 第六章　同化的理論（三）：文化多元主義

無論是“盎格魯一致性”還是“熔爐”理論，都設想移民群體將會在同化進程中喪失自己的社區認同，而且設想那些后來的移民及其后代將會作為個體被吸收進已經存在的“美利堅”社會結構。然而，這一目標并沒有得到移民們普遍分擔。在它生命的第一個世紀中，這個民族的領土面積廣大而且人口密度很低，與這一性質相適應的是，早期移民努力在他們各自占領的特定領土中建立了帶有排外性質的、屬于自己的社區團體。在19世紀30年代、40年代和50年代，德意志移民們來到美國中西部和德克薩斯，他們由一些逃避嚴酷政治環境的自由主義知識分子帶領，并具有很強的民族認同意識，一些領袖們明確地希望在聯邦范圍內創立一個全部由德意志人組成的州，甚至期望聯邦會因奴隸制的爭論而解體，以使他們最終可以創立一個分離的德意志人的國家（nation）。[[143]](#_143_53)

早在1818年，就出現了一些申請希望政府對在一塊既定土地上建立族群共同體（ethnic communality）的項目給予資助，有關這種援助的申請被回絕了。在這一年，紐約和費城的愛爾蘭人組織向國會請愿，希望在西部獲得一塊土地來安置那些需要救濟的愛爾蘭人。國會拒絕了這一申請，理由是為一個民族群體正式提供一塊特定的土地不是明智之舉，這種做法很可能導致其他民族也會提出一系列相同的要求，而這將會使國家分裂成為許多碎片。[[144]](#_144_53)馬庫斯·漢森是一位研究美國移民的著名學者，他很有洞見地評論說：“在美國移民政策史上，恐怕沒有一件事比這一決定更具深刻意義了。在那個時代，并沒有特殊的優惠鼓勵移民來美國，同時他們也沒有遇到什么特別的限制。他們的機會都是天生而來的，既不會多，也不會少。”[[145]](#_145_51)從此一個原則就被確定下來了，這就是，美國政府的正式機構不能被用來在這個國家的任何地方建立族群的領土“飛地”。如果出現了族群共同體（美國印第安人的特殊情況是例外），那它必須是產生于一個合法的框架下的自愿行為，這個法律框架所正式面對的只能是一個一個的個體。

當有法律依據的共同體不能建立時，作為許多自然因素共同影響的結果，那些移民的第一代人發展出來了事實上的族群社會，包括了早期的德意志人和隨后的挪威人和瑞典人，他們稀稀拉拉地各自成群定居在美國內地平原的農場上。這些定居點的人口因為他們的朋友、親戚和同鄉的加入而增長起來，這些人在這片陌生的土地上尋找著一片熟悉的綠洲，他們都渴望至少能夠小規模地重新創建一個社會，讓他們在這個社會里能夠用熟悉的語言相互交流、保持熟悉的制度，并且最終能夠團結在一起彼此幫助和保護，以共同面對一個十分陌生、不時懷有敵意的外部環境中的種種不確定性。

在這樣的過程中出現了族群教堂，用他們的母語提供宗教服務，出現了族群學校，用傳統的方式教育年輕一代，出現了用母語文字印刷的報紙，出現了互助的社團和娛樂組織，在這些正式制度的下面，是限定在族群內部的小集群和朋友圈子等非正式網絡，它們為舒適的社交活動和把婚姻限定在祖先群體內部提供了保障。一位仔細研究美國族群運動的學者這樣寫道：“在極大程度上，德意志人運用他們自己的語言作為武器來防止美利堅化和同化，同時使用每一種社會環境（包括家宅、教堂、學校、出版社）來確保德語能夠在他們的子孫后代中延續。”[[146]](#_146_51)瑞典人和挪威人則居住在草原上那些與外界隔離的農場和村莊里，他們在創建自己的族群共同體方面甚至更為成功。[[147]](#_147_51)即使是在地理空間上與其他族群相互分離顯然更為困難的城市里，社會學意義上的族群分離的結果也并沒有多大區別。1850年，在密爾沃基市居住著6000名德意志人和4000名本地出生的美國人，其中只有六個德國人與外族群成員通婚。[[148]](#_148_51)在美國東北部的城市中心里，居住在貧民區的愛爾蘭人在社交和文化上都與他們的盎格魯—撒克遜鄰居們相互隔離，并發展出一種特殊的群體意識和分離的制度性生活。奧斯卡·漢德林寫道：“由于無法參與到當地社區的正常交流活動之中，愛爾蘭人覺得他們被迫要在社會中再建立另一個社會，以使他們可以用自己的方式來開展共同活動，并由此產生了具有特定和強烈排外性的認同意識。”[[149]](#_149_51)

所以，在文化多元主義還沒有成為一個理論之前，它在美國社會就已經是一個事實了，而且至少對于美國作為一個民族整體而言，這個理論已經在美國知識分子中的英語圈子內得到了清楚的表達和討論。[[150]](#_150_51)

但是后來，隨著移民們在本地出生的幾代子女進入公共學校讀書，作為個體離開農場和鄉村到美利堅化的城市里去打拼，并普遍地受到標準化工業文明的影響，德意志人和斯堪的納維亞人的文化飛地在人口規模和實際意義上都在逐步下降。由于第一次世界大戰在美國社會中激發并不斷積累的反德情緒，德裔美國人社區受到了尖銳而強烈的沖擊，他們此后再也沒有能夠從這一沖擊中完全恢復過來。在經過一個逐漸興起的過程之后，愛爾蘭人開始成為美國社會的泛天主教亞社會中具有普遍主導作用的群體，但這些發展出來的新特征到了20世紀才被人們覺察到。與此同時，在19世紀的最后二十年，來自南歐和東歐移民開始大量進入美國。現在意大利人、猶太人和斯拉夫人構成了移民的主流。在社會學的意義上，他們的特征是更容易被識別出來的，此時由于西部邊疆的開拓已經結束，正在擴展的工業經濟對勞動力有巨大需求，這些因素又與這些新移民自身的貧困狀況結合起來，使得他們不可避免地停留在這個國家的各個城市并擁擠地居住在城市中心區。在由這些新事件和新經歷所點燃的紛亂爭吵之火的持續煅燒中，文化多元主義理論作為一種民族的哲學最終被鍛造出來。

這些膚色較深的大批移民們（被稱為“新移民”）在抵達美國海岸后，遭遇的是美國排外主義發展出來的一種新論調：種族主義者宣稱那些具有淺膚色和金發、較早登陸的群體在生物學意義上具有天生的優等性。與反天主教的老式排外主義主題同時出現的，還有對“外國激進主義”的恐懼，把出現城市貧民窟的責任都歸因于新來者，加上普遍性的對外國人的憎恨，新近發展起來的集體敵意，還有反猶主義思潮的復蘇，這些因素統統結合在一起，對移民們的文化、社會組織和他們對自我利益的關注都產生了極大的沖擊，這一沖擊被稱為“美利堅化”運動。正如我們在前面所看到的，這一運動由于第一次世界大戰和戰后年代的一系列事件而發展至頂峰。當時在美國社會中有些人對移民們持續不斷地提出了各種要求，要求移民們即刻轉變他們對原籍國家的文化的認同，必須停止講自己的母語。于是也出現了一種反彈，新移民們對攻擊自己的人也持有相同的懷疑和敵意，這也是他們所熟悉的、在心理上能夠滿足自身族群制度和組織的行為。重復一下，這是一種反彈，針對的是一些完全沒有道理和不可能完成的要求，它標志著另外一種不同的學說開始發展起來。這種學說反對“美利堅化”或“盎格魯一致性”理論所提出的假說和要求，在其發展過程中同樣也拒絕了熱衷于“熔爐”模式者提出的更加柔和與善意的同化藍圖。

最早出現的反擊嚴酷的“美利堅化”運動的理論宣言，并不是來自那些被圍攻的新移民，這些人考慮得更多的還是自己如何生存下來，而不是討論如何調適的理論，這一宣言出自中產階級中的那些理想主義的成員，他們在世紀之交的前十年左右就開始追隨他們英國前輩的榜樣，他們“居住”在貧民區里“學習如何體察窮人的苦難”。[[151]](#_151_51)這些“社會福利居所”的工作者們很快就被迫開始勉力應付移民生活的現實，并學習如何調適自己。并不是所有的人都以同樣的方式來應付，但整體來說這些“福利所”的工作者們對移民發展出來一種態度，即對移民出生地的文化遺產和他們新創立的族群組織表現出同情。[[152]](#_152_49)這些新移民的生活通常很可憐，他們在日常生活中遇到許多困難并時常感到迷惑。那些必須與這些新移民進行密切接觸的福利工作者們至少會看到，“美利堅化”的要求，或推動快速“美利堅化”的做法，對這些移民子女造成的是多么不幸的影響，他們變得常常疏遠自己的父輩，不服從家庭權威的管束。他們的父母不是愚昧的、沒有受過教育的“Hunkies”（對東歐人的蔑稱）、“Sheenies”（對猶太人的蔑稱）或“Dagoes”（對意大利人的蔑稱）嗎？這些蔑稱和社會地位是由他們遷入的美國社會中這一小部分社區所定義的嗎？族群的“自我憎惡”造成了性格弱化的心理后果、家庭解體和少年犯罪，這些都是十分常見的社會性后果。除此之外，由于他們的文化、他們的語言、他們的制度以及他們對自己的定義遭受不斷持續的攻擊，這些移民們的自身感受也受到負面的影響。除了他們純粹作為體力勞動者的能力之外，當他們所了解的、所感受的、所夢想的一切（換言之，他們作為人所具有的一切）都遭到鄙視或嘲笑時，他們如何才能夠保持他們的自尊呢？況且，他們自己的孩子們已經開始接受“美國人”對待自己的輕蔑態度。在對這些移民們面臨的問題有所了解之后，簡·亞當斯在她的《赫爾館二十年》（Twenty Years at Hull-House）這本書的一個動人章節中，講述了她在一家福利所里創建的一個“勞工博物館”，在這個博物館中，那些擁擠地居住在芝加哥貧民窟里、具有各種民族背景的移民婦女們展示了她們所熟悉的出生地的紡紗和編織方法，博物館也用圖解的方式展示了這些早期技能與現代工業技術之間的聯系。這些進行演示的婦女們使美國社會中的某些人第一次感到這些移民也掌握著有價值的有趣技能——她們也有一些東西可以貢獻給美國社會，而對于這些婦女的女兒們來說，當她們在“縫紉行業”昏暗的血汗工廠完成了一天的辛苦勞作，來到“赫爾館”的博物館參觀時，她們也是平生第一次開始懂得一個事實，即她們的母親們也有自己的“文化”，這種文化也有它自己的優點，而且與她們自己現在的生活相關聯。簡·亞當斯在這一章的結論中帶著希望這樣寫道：“在我們構建美國公民身份時，由過去時代構成的這些基石是不應當被搗爛的。”[[153]](#_153_49)

對于移民文化遺產及其對自身和接受移民的社會都具有獨特價值、帶有贊賞性的觀點，此時也得到了另外一個來源的附加的支持：當時知識界流行的觀點正在被另一股強有力的反對潮流所壓倒，這就是倍受強調的自由主義、國際主義和寬容。在這段時期內，不斷地有教育家或報刊評論員抗議推行急速的“美利堅化”運動，爭辯說這些移民同樣有著古老和值得尊重的文化，而且這些文化可以向美國提供許多有價值的東西，因為美國的特征和命運仍然處在構建的過程之中，對于一個充滿民族主義和戰爭火焰的世界，這種文化吸收可以作為各種遺產間和睦合作的一個富于啟發的榜樣。1916年，哲學家約翰·杜威在全國教育學會的一次演講中宣稱：“愛爾蘭裔美國人、猶太美國人或德意志美國人這些用詞都是錯誤虛假的用詞，因為這些用詞似乎是在假設，在一個已經存在的美國，還有其他因素從外部來依附于它。事實是，真正的美國人，典型的美國人，其自身就具有歸化的特征。這并不是說他有一部分是美國人，同時一些外國的成分再加進去。正如我已經講過的，這表示美國人的組成構造本身就是跨民族、跨種族的。他不是美國人再加上波蘭人或德意志人。美國人自身就是波蘭—德意志—英格蘭—法蘭西—西班牙—意大利—希臘—愛爾蘭—斯堪的納維亞—波希米亞—猶太——……人。重要的是，要看到這里是用‘連字號’把它們連接起來，而不是分離隔開。這也表示至少我們的公立學校應當教育每個人去尊重其他的每一個人，應當努力和耐心地教導所有人認識到，在我們國家的構建中，每個族群世系在歷史上都有過偉大的貢獻。我希望學校里的美國歷史課將更多地介紹移民大潮，正是這持續了三個多世紀的移民使這片土地得以建設起來，應當使每一名學生都意識到我們民族在構建過程中所具有的那種寬廣宏大的胸懷。當每一名學生都認識到構成我們現存社會的所有元素時，他將會繼續尊重和珍視那些從自己的歷史中帶來的東西，當他想到這個簡單的因素參與了構建一個比其自身更崇高、更美好的整體時，他會因此而感到驕傲。”[[154]](#_154_49)

這位美國最重要的哲學家關于這個國家的觀點比起“熔爐”理論來，有什么新的東西嗎？這確實很難回答。但是杜威對于美國各種文化遺產所持有的欣賞態度是足夠清楚的。在同一年，另外兩位美國現實狀況的評論家對于分離的群體認同及其維護發出了更尖銳的聲音。諾曼·哈普古德是當時的一位杰出作家和編輯，在一篇寫給猶太讀者的文章中，他勸告讀者不要與普通人群融合，而是應當保持自己的特點，為了美國社會的整體利益而保存自己的文化。他宣稱：“如果存在著一種鼓勵差異的傾向，那么民主應當更具創造力，我們的美國夢不應該是一個單音調的夢，我們不應該把美國想象成一個所有人彼此相同的社會。如果意大利的一個小鎮曾經出現過比今天全世界都要多的天才，那么我們希望在一個占有幾乎整個大陸的國家里應該有二十種不同的文明，而它們和諧相處。”[[155]](#_155_49)在《大西洋月報》（The Atlantic Monthly）上，一位年輕的文學評論家和小品文作者倫道夫·伯恩，在談及他的“跨民族的”美國觀時寫道，這是一個新類型的民族，在這個民族中不同的民族群體可以保存他們各自的身份認同和他們的文化，并且統一在一起，成為一種“微型的世界聯邦”（world federation in miniature）。伯恩爭辯說，歐洲戰爭已經爆發，它在美國激起的反彈也顯現在各族群的民族主義活動中，因此，促使移民融合的努力已經失敗。現在需要的是，充分認識移民們的殖民地、他們的文化和他們對歐洲的依戀，這些共同構成的是一個宏大壯麗的機遇，而不是絕望的時刻。最終我們在這里可以創立一個新類型的民族，它具有現代生活所需求的條件，在這個民族中，許多種民族體（nationalities）可以和諧共處，每一個都能夠維護它所欣賞的原有遺產和在原來生活過的土地上的利益，與此同時，它們共同結合在一起在美國構建了一個更為豐富、更世界主義的文化，也為其他國家提供了一個國際和睦的榜樣。在這個“民族”觀念中，現在移民們變成“生動和強有力的文化之線，他們帶有盲目性地努力把自己編織成為一個新穎的國際化的民族，這樣的民族是世界上人們所看到的第一個”。[[156]](#_156_49)

有關文化多元主義的經典論述，出現在哈普古德和伯恩的文章正式發表的前一年。早在1915年，在《民族》（The Nation）雜志上刊發了成系列的兩篇文章，題目是《民主與熔爐》。它們的作者是霍勒斯·卡倫，這是由哈佛大學培養的一心要把哲學應用于社會事務的一位哲學家，作為一個美國猶太人，他由于自身的族群背景而承受了當時因“美利堅化”或“盎格魯一致性”以及“熔爐”理論所要求被“熔合”的巨大壓力。在這些文章中，卡倫強有力地否認這些理論的用處，認為它們既不是解讀美國人實際生活的正確模型，也不是對于美國的未來有價值的理念。而他自己獲得的印象是，在美國的各個族群與特定地區相重合，各個群體都傾向于保存自己的語言文字、宗教信仰、社區組織和祖先的文化。他也指出，這些移民與此同時已經學會了英語并將其作為共同交流的語言，已經參與了這個民族整體的經濟與政治生活。在這些發展過程中，“美利堅合眾國正在成為一個聯邦國家，不僅僅是一個地理上和行政上的聯邦，同時也借內部多樣的文化之間的合作而成為一個各民族文化的聯邦或共同體”[[157]](#_157_47)，該作者認為，這就絕對不會像“美利堅主義者”所要求的那樣去違反歷史上的美國政治原則，而我們提出的理念事實上代表了民主理念的必然結果，因為個體被包含在群體之中，個體的民主權利必須被延伸為個體所屬的群體的民主權利。

然而，卡倫在他的爭論中所批評的這些同化過程，還遠遠沒有成為現實。它們只是由“美利堅化”項目所展示出的威脅，或只是“盎格魯—撒克遜族群優等性”的假設理念，以及在錯誤方向上鼓勵“種族的”血緣融合的各種嘗試。美國正站在一個文化的交叉路口，它可以試圖以強制力把一個盎格魯—撒克遜導向的、虛假的統一性強加在它的人民頭上，它也可以有意識地允許和鼓勵它的各個族群以民主的形式去發展，使每個族群可以重視自己有根基的特定文化遺產。如果后面這條路線得到了允許，那么，就會像卡倫在他論文結尾的那段話中所說：“一個偉大的、真正的民主共同體的輪廓很可能就會浮現出來，它的形式可能是一個共和國聯邦，它的實質則是一種各民族共享的民主，人們根據自己的本質不斷完善自身，在各自才能得以充分發揮的組織中通過共同的機構自愿地進行合作。這個共同體的公共語言，也是它具有偉大傳統的語言，將會是英語。但是每個民族體為了它的感情和隨意性的生活仍會具有自己的特定方言或口語，仍會保持自己個性化的審美與思維的形式。這個共同體的政治和經濟生活是單一的單元，作為基礎和背景為每個群體實現其有特色的個體性提供服務，正是這些群體構成了這個共同體，它也為了使這些群體共享超越全體的一種和諧的合作提供服務。于是，‘美國文明’也就成為‘歐洲文明’和諧合作的一個完美的典型（歐洲的垃圾、貧窮和憂傷會被消滅），成為一個有著多重性的統一體，一部人類的管弦樂章。”[[158]](#_158_47)

在隨后的十年里，卡倫在不同的雜志上又發表了幾篇文章來討論美國的多元群體生活的框架，這些文章被收集在他的文集中，書名叫《美國的文化和民主》，在1924年出版。[[159]](#_159_47)在這本書的導言中，他第一次書面使用了“文化多元主義”（cultural pluralism）這個術語來表達他的立場。我們可以在他所有這些文章中看出，對于那些針對移民和他們的文化的攻擊，他的反感和抵制在不斷增長。隨著第一次世界大戰的爆發，它所帶來的恐懼心態、“紅色恐怖”（Red Scare）、體現種族優越性主題的規劃、對新移民的持續的經濟剝削以及三K黨的興起，都提高了社會緊張度，卡倫對文化多元主義的強調在當時成為針對全國社會組織肌理中這些毒素的民主解毒劑。在隨后的年代里，在他的富有創造力的筆下不時地寫出文章，精心設計或注釋文化多元主義理論這一主題。[[160]](#_160_47)所以至少在四十五年的期間內，卡倫的大部分時間都作為一名教師在社會研究新學院（New School of Social Research）任教，他被認為是文化多元主義理念的創始人，也是從哲學角度闡釋這一理念的領軍人物。在他發表了《民族》雜志上的那些文章之后，他又繼續對這個概念進行探討，關于這些后續的探討，至少有三個主題特別受到關注。

第一個涉及的是族群自身的性質，以及這一性質與個體成員之間的關系。卡倫認為，其他所有群體，包括社會俱樂部、兄弟會、教育機構、政黨甚至國家機構本身，都是個體自愿加入的群體，它們的基礎是契約關系。但是，族群所依據的是祖先和家庭聯系，而且是無意識的：“每一個男人或女人都位于兩條線的交叉點上，其中一條是祖先血緣，另外一條是社會和文化的模式和制度，正是我們的祖先和家庭在青少年時期對我們的影響造就了我們，而且這是不可剝奪和改變的。”[[161]](#_161_47)或者像他在一篇較早的論文中更簡潔地表述的：“人們可以在一定程度上改變他們的服裝、他們的政治觀點、他們的妻子、他們的宗教信仰、他們的哲學理念，但是他們卻不可能改變自己的祖父。”[[162]](#_162_47)個體與其族群之間的聯系不僅是非意識的、不可分割的，而且這些個體通過他的群體成員身份從正面來認識自己及自己的潛力。它“可以充當他的氣質的有效背景和處所……，他就站在它的中心，這是他最親密的社會感應點，因此，也是他最強烈的感情生活之所在”。[[163]](#_163_47)當卡倫贊同并鼓勵個體參與到各種類型的協會和社團群體中時，他更傾向于認為，族群成員身份和族群生活參與對于人格的滿足和發展具有特殊意義。

使卡倫對文化多元主義立場的發展更加引人注目的是第二個主題，就是他所持的立場與美國政治社會生活的傳統理念之間處于完全和諧的關系。事實上，任何強制推行“盎格魯—撒克遜一致性”的做法都構成了對這些傳統理念的侵犯。《獨立宣言》以及憲法的序言和修正案都被公認是“美國理念”（American Idea）的核心文件，這些文件對平等原則的支持，同時也被解讀為對“差異”（difference）概念的支持。卡倫說：“在獨立宣言中的‘平等’，就是對人們保持彼此差異的權利的肯定：每個人都是平等的，由人根據自身背景而組成的每個社區也是平等的，這是人類追求生存、自由和幸福的權利。”[[164]](#_164_47)在人們之間出現各種不同類型的差異是不可避免的，在所有其他國家，這些差異都被用來作為世襲而得的特權和權力的理由。然而，“《獨立宣言》卻對所有這些理由說：不。婦女和男人，印第安人、黑人和白人，愛爾蘭人、蘇格蘭人和英格蘭人，德意志人、西班牙人和法蘭西人，意大利人、瑞典人和波蘭人，印度人和中國人，屠夫、面包師和燭臺工匠，工人和紳士，富人和窮人，猶太人、基督教貴格會教徒、公理會教友、長老會信徒和天主教徒，他們所有這些人彼此之間都存在差別，他們都是不同的，但是他們每個人之間都是平等的”。[[165]](#_165_47)卡倫特別指出，美國的國父們曾經意識到這個民族具有族群多樣性并希望將其合法化的一個證據，那就是在為美國國徽（the Great Seal）的設計提出的最初建議中，由托馬斯·杰斐遜、約翰·亞當斯和本杰明·富蘭克林組成的一個委員會曾建議放入一個象征性符號，它不僅代表這個新的民族是由具有政治多樣性的群體聯合組成，也代表著它的族群多樣性，在建議中提出在國徽的一側刻上一個被分成六部分的盾牌，代表著美國人的六個最主要的文化來源：英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭、法國、德國和荷蘭。盡管建議中的這一部分在后來沒有被接受，但卡倫把它看作是傳遞自己觀點的一個象征。[[166]](#_166_46)

第三個主題在卡倫的論述中是一個主旋律，貫穿著卡倫有關多元主義的全部研究成果。它宣稱對于作為一個整體的民族，它可以在一個民主社會的框架中從各種不同的族群文化和不同文化之間的交流中獲取具有正面意義的價值。這一價值以兩種形式增長：一種是直接的，即這些族群把它們的文化遺產元素貢獻給全民族的文化，使其更加豐富和具有多樣性；另一種是間接的，作為后遷入族群的文化與盎格魯—撒克遜文化以及各族群文化相互之間競爭、互動和創造性的關系的最終結果。了解一下美國歷史和20世紀20年代中期美國藝術文學的發展情況，就會注意到有許多重要的貢獻來自繼承了不同族群遺產的男性和女性。卡倫把這種貢獻歸因于這樣一條原理：“創造力源自多樣性互動的影響。”他接著說：“文化價值來自于不同秩序之間的矛盾、相互影響以及隨后的分裂和再調適，同時從中產生一種新的和諧，這種和諧關系使得各個文化的內心都出現一些前所未有的內容。”[[167]](#_167_46)特別是在他晚期的文章中，他在強調“多樣化群體之間的互動過程會產生創造力”時，除了族群性質的群體之外，又增加了與其他性質群體之間關系的因素。1944年當他寫到“美利堅主義”的意義時，卡倫把這些群體包括進了他特別喜歡的比喻中，他宣稱：“美利堅的方式，就是管弦樂隊演奏的方式。在一個管弦樂隊里有各種不同的樂器，每一種都有具有自己特點的音色和聲調，它們為大型樂曲的演奏貢獻了自己富有特點且可以相互區別的不同聲部。在一個民族的生活和文化中也是如此，正是不同的區域的、族群的、職業的、宗教的和其他類型的社區把它們不同的活動混合在一起造就了這個民族的精神。民族的精神就是由這些不同群體聯合構成的。它是持久不變的，這并不是因為群體之間彼此排斥，也不是因為一個群體統治其他群體，而是因為它們之間的平等，因為這些平等的群體把各自社區生活和文化所產生的最美好的東西拿來進行平等的交換。這就是由憲法締造的聯邦各州之間的關系，這就是憲法在各州內不同地區之間、各地區內不同社區之間發展出來的關系。在所有方面，人們獲得的是……相互之間以平等的形式和平等的自由權來給予與獲取。其結果是在藝術和科學發展中的力量和豐裕，這是那些具有更同質化族系和更強制性文化的民族……永遠也不可能得到的。”[[168]](#_168_46)

然而，如果有人問到，考慮到存在于各種族群社團之間和個體之間的傳播和互動的特殊性質，由誰把這些群體和個體組成一個“理想的”文化多元主義的社會？對于這個問題，卡倫的描述并沒有給出清晰的回答。一方面，他反對城市中的“少數族群聚居區”（ghetto）和族群的孤立隔絕，主張有創造力的族群互動；在另一方面，他又反對族群社團的解體。族群互動和傳播類型的多樣性是否將排除掉第一個方面的可能性，并確保第二個方面？這是一個相當復雜的問題，需要非常仔細的社會學分析和心理學分析。某種“中間場所”的族群交流是可行的嗎？假如可行，那么它的特征和隱含意義是些什么？在什么條件下它才能興盛起來？以上這些問題都顯示出在卡倫的理論構建中缺少一個社會學的分析體系，這個體系也許可以把文化多元主義這個主題放到一個整體框架中來分析，這個框架可以幫助人們獲得對這個理論的社會學性質的更加清晰的理解，并針對它的可行性和生命力提出可操作的研究假設。

這并不是說，提出文化多元主義的杰出哲學家在他關于這個主題的寫作中就完全忽視了社會學的思考。除了對文化互動過程的強調外，他在分析中也勾畫出了一些與社會學相關的社會力量和結果。例如，他十分正確地指出工業技術和大眾傳播在激發文化一致性傾向中所扮演的角色，而這種文化一致性對于卡倫主張的文化多樣性來說是發揮了相反的作用，但他對于這些技術和傳媒發展對社會結構帶來的后果卻不夠敏感。他偶爾會考慮經濟和政治秩序，因為他認為族群共同體很少會被牽涉到這些制度領域里，但這有限的思考非常重要地預示了今天的研究當中一個主要的分析特點。卡倫知道社會—經濟分層（socio-economic stratification）與他研究的問題有許多牽連，他對跨族群通婚的夫婦所具有的社會學意義上的可選擇項有過討論，他指出這些通婚者必須選擇某個族群作為自己的身份認同，或者組成第三種群體，這在他的分析中具有最突出的重要性。[[169]](#_169_46)但是對文化多元主義面臨的“困難問題”的這些偶爾涉及，基本上仍然是相當孤立的暗示。它們所涉及的相關方面，絕大部分都沒有得到發展，也并沒有相互協調并發展為一個分析的體系，以使文化多元主義理念成為一個更富朝氣的科學研究的主題。這些討論僅僅成為某種附屬品，卡倫把更多的注意力給予了關于“文化多元主義可以帶來更富饒文化成果”的爭辯，以及它在美國價值體系基礎上的哲學正義性。盡管如此，卡倫有關文化多元主義理念的著作本身仍然是非凡和原生的，它偏重具體化于修辭學和哲學分析，卻沒有進一步深入為嚴謹的社會學探索，而這恰是這一重要理念最終必須完成的。

在卡倫最初的文章在《民族》（Nation）雜志刊發的五年后，有兩位教育工作者分別發表了有關移民同化問題的長篇論著，盡管卡倫提出的具體目標的公式受到尖銳的批評，但是這兩本著作對文化多元主義的理念給予了支持。[[170]](#_170_46)艾薩克·伯克森和朱利葉斯·德拉克斯勒兩人都假定，加強對各族群的社區組織和多樣性文化的保存是非常必要的，但是和卡倫提出的觀點相比，兩人都提出了應當有更大的靈活性和選擇的自由度。對于在美國的條件下各族群和它們的文化得以長期保存的可能性，兩人與卡倫相比更加不樂觀。此外，伯克森和德拉克斯勒彼此之間在一些闡釋問題和側重點上也存在一些差異。

伯克森的討論直接面對的議題是，如何構建一個基本理論，以使猶太人群體可以作為美國的一個社區得以留存，同時他也假定自己的闡述也可以被應用于其他族群。他以三個理由否定了卡倫提出的“民族體聯邦”（federation of nationalities）的理論：（1）這個理論的基礎假設存在著強有力的、遺傳性的種族特性，對于這一點，伯克森是不相信的；（2）這個理論的支撐點是這個國家內存在位于各自特定區域的各族群飛地，這個條件在美國是很難實現的；（3）這個理論違反了民主原則，因為它試圖根據個體的族群成員身份預先確定這些個體的命運，使得個體在如何處理與群體的關系以及處理與其他個體的關系時，統統都要服從本族群制定的標準，這就不會允許各種不同因素來自由地發揮作用，族群標準決定了個體未來應當有什么樣的命運。

對于前兩個批評的討論可以更簡短一些，因為他們所指控的主題雖然在卡倫關于文化多元主義的早期文章中有所涉及，但在他后來的著述中卻消失了。在某個時期，卡倫曾明確地相信存在遺傳性的種族特征，這些特征體現在族群成員們的人格和族群產生的文化中。[[171]](#_171_46)卡倫并沒有把這些特征歸因于這些種族群體的優越性或者劣等性——只是群體間存在差異而已。卡倫在早期著述中曾經強調了族群對成員人格發展的介入和影響，對于這種強調，我們也可以從一個種族框架的角度來加以解讀。此外，考慮到當時術語的統一用法，猶太人既是民族性群體也是宗教性群體，對猶太人的討論在當時是被放在種族性的標題下的。在20世紀20年代中期以后，種族主題就再也沒有出現在卡倫有關文化多元主義的寫作中。人們也可以由此得出結論，后來關于“種族”性質和意義的科學發現已經使卡倫糾正了自己在早期所持的觀點。[[172]](#_172_46)

強調各族群占據了他們各自具體區域的觀點，主要出現在《民族》雜志上討論文化多元主義的文章中，卡倫所舉的例子是英國和瑞士，認為它們是美國發展可效仿的榜樣，這一觀點同樣沒有出現在他后期的討論中。當然，情況在事實上隨著美國歷史的進程已經發生了改變，這始終是一個關乎程度的問題，因此也需要給予不同的解讀。在過去的某些時期，美國的各族群確實各自集中聚居在這個國家的一些特定區域，但是這個各族分區域聚居的態勢隨著不斷增長的工業化、城市化、國內遷移和各新生代人口的出現已經削弱。但是，各族群成員在居住區域方面的分散并不必然意味著族群共同體的解體。在稍后的章節中，我們將詳細地討論這一判斷和這兩個變量之間的關系。

對于卡倫有關美國發展目標所提出的公式，伯克森的第三個批評涉及一個最重要的主題，即使到了今天，這個主題仍然是像一代或幾代人以前即伯克森寫作的那個年代一樣鮮活。文化多元主義學說宣稱它是真正具有民主精神的，因為它允許各族群保持自己共同體和文化。但是如果這一學說以“作為規范”的方式要求每個個體必須留在在他“出生即有權利”的族群的結構和文化范圍內，而不管他在這些方面的個人意愿如何，那么它的民主精神又在哪里呢？我們把這個問題表述得更清楚一些就是：當文化多元主義對于群體來說體現了民主精神時，它的民主精神對于個體而言又是怎樣體現的呢？在一個高度工業化、大眾傳媒、高度城市化的發達社會里，在一個存在大量非同質性接觸（即與那些各方面不同于自己的人交往）、在社會分層階梯的垂直方向上具有無限流動性的社會里，除了自身族群具有的那些特性之外，還有許許多多的利益、興趣和影響都會對個體發揮作用。其中許多因素都傾向于使這些個體脫離他們所屬的族群共同體。其中有些人有能力使自己的族群價值與一個更大社會的價值之間達成一種令人滿意的整合，另外一些人可能做不到這一點。那么，后者中的那些個體是否會被強迫（或者說感到被強迫）去讓自己更重要的利益服從于自己所屬族群“要求成員沉浸于本族群價值”的壓倒一切的目標？伯克森認識到了這一點，在討論族際通婚作為對族群共同體的一個威脅所扮演的角色時——他很容易就察覺到這個威脅——他對此做出了以下的承認。他說：“我們的理論……并沒有假設絕對不出現族際通婚的情況，不論是客觀上的可能性，還是人們的主觀愿望。當族群歸屬失去了它的意義時，不論這是由于個別人過于遲鈍以致對這種歸屬感到麻木而引起，還是由于普遍性原因（如科學、音樂或藝術所具有的宗教性熱情置換了人們對其他對象的忠誠），在這些條件下都可能會出現族際通婚并無損于社會。在一種情況下，不存在任何一種特定的文化價值；在另一種情況下，我們可以安慰自己說一些新精神價值已經替代。”[[173]](#_173_46)

有意思的是，我們注意到卡倫在他于1955年發表的一篇討論保存美國猶太人共同體的論文中，他也做出了類似的承認，盡管有些勉強。但是一旦做出這樣的承認，它就不僅與認為族群歸屬具有正面價值的觀點相沖突——這一點在討論中不斷被強調，而且我們在前面也討論過，它也與新的心理學分析相抵觸，這種分析反映了近些年里受到人們特別關注的更前沿的社會心理學的思路。卡倫問道：“在所有的人成為天主教徒或其他類別之前，他們難道不都是亞當的子孫嗎？”他隨后提到的觀點取自現代自由主義原則：“假如一個人不再是猶太人或持有其他特定的身份時，他就不能夠作為一個人，而且這將成為他生存競爭中的一個障礙，那么，他所享有的自由是真正的自由嗎？當回憶是殘缺的傷痛，而知識成為憂傷時，自由難道不是意味著人們行使忽略和遺忘的權利嗎？”隨后他又回答了一系列問題，他認識到這些問題牽涉的是對族群生存的某種威脅：“抽象的來看，我認為，對于這些問題的正確回答，應該像是猶太‘同化論者’和其他逃避主義者為他們自身需要所給出的回答。當然，他們并不想減少其他人做出自己選擇的平等的自由權，其他那些人奇特得很像神而且選擇做猶太人。但是證實一個猶太人擁有讓自己脫離猶太身份的權利，對于他而言，不可能是公平合理和無條件的。假如他認為自己脫離身份會導向他所想象的更豐富和更安全的生活，他必須能夠看到，他的選擇是有根據的、開明的和勇敢的，而不是焦慮的、愚昧的、恐懼的和盲目的。那些人的科學的研究者們——不管他們屬于哪個專業或學派——都有一個共識，那就是他們把人的人格（personality）評估為一個持續成長的過程，人的任何當前時刻，都是他‘鮮活的過去’正在參與‘尚未成形的未來’的具體構建。不記得這個過去當中的任何狀態，與完全消滅或根除過去是不一樣的，更像是在遺忘者的個性中把有關族群聚居區、隔離和壓抑的那些動態組合片段給遺忘掉。他的個性會持續地推動他去追求自覺之光、尋求自身的支持和成長。他所承受的壓抑的能量會轉變為追求生活多樣化的心理張力，它在意識上會表現為心理緊張、不安全或負罪感，表現為不自然、不穩定和探索尋求，個性會通過各種有進取心的設想規劃和補償性的行動來尋求解脫，這又只會導致提出質疑的條件持續留存。在這樣一種狀態中的人不是完整的人，也沒有處于真正良好的健康狀態。他們的不快樂的心理病態是傳播感染的中心。即使懷有最好的愿望，他們也不可能成為好的父母或好的鄰居。他們對所追求的幸福的源泉和條件的理解是錯誤的，他們的渴望促使他們對自己的成長和成熟做出整體設想，但其結果只淪為焦慮的動物性的存活。”[[174]](#_174_46)

現在，族群歸屬和族群脫離的意義可能會通過深層次心理學的洞見來加以解讀，提出族群歸屬意義的問題，是因為它與美國社會中的族群整合這個難題有相關性。我們將在后面再來討論這個關鍵的核心問題。

伯克森把他推動的有正面意義的項目稱之為“社區”理論，這個理論強調，如果每個族群提出一個渴望達到的目標，他們就會要求創建他們自己的社區生活，保存和發展族群文化遺產，但是同時他們也希望有效地參與整個民族更廣泛的生活，那么這一要求應當得到準許。這種社區生活的中心機構是補習學校，年輕一代的成員們在完成了公共學校的課程后來這里繼續學習，補習學校將要為各種族群活動充當一種社區中心的功能。作者認為在現代條件下，作為一個任務，一個族群文化的維持和發展要求人們高度的努力和奉獻，他并不認為會有大量的成員會以一種有效的方式被這一任務所吸引。但是他相信這個目標是一個最有價值的目標，他指出：“在另一方面，假如一個族群最終瓦解了，‘社區’理論就真的會成為‘熔爐’理論，此時族群融合實現了，但又沒有出現因急促同化而造成的罪惡。‘社區’理論最本質的優點就是它拒絕了命運預定的教條，它認為個體的生活并不是由什么預定的理論所建構，而是他自己的天性與最豐富生動的外部環境之間進行互動的結果。在這樣的過程中，發展的結果滿足了民主原則的基本概念，個人必須完全自由地通過他自身天性的法則所選擇的方式來發展，而不是由其他人所決定的因素所塑造，不管這些人提出的理由是基于他們的利益還是根據預想的良好愿望。”[[175]](#_175_46)

德拉克斯勒關于同化目標的討論，部分是基于他自己在第一次世界大戰爆發前在紐約市對不同族群之間通婚狀況為期五年的經驗研究。他發現特別是在歐裔民族群體之間，跨族群的通婚現象在他們的第二代中增長迅速，持續維持低通婚率的群體只有黑人和猶太人。在這些發現的基礎上，德拉克斯勒預測，美國的“熔爐”將會迅速發揮效用，并導致大多數目前彼此分離的族群社區最終消失。雖然他并不相信這個進程能夠被阻止，但他也爭辯說，假如這個進程推進得太快，就會帶來讓族群成員們自身陷入沮喪境地的危險，也使移民的后代們喪失對祖輩文化的基礎知識和感知經歷，而這些基礎知識和感知經歷中的有價值的元素是可以對整體的美國文化做出“貢獻”的，特別是在發生族際通婚的條件下。所以，德拉克斯勒支持族群社區為維持其社區和文化生活所做出的相關努力，這些努力為后續各代年輕人提供了一個豐富多彩的環境，同時他也相信政府應該在這一過程中發揮作用，在公共學校里設立一個項目介紹各種族群文化遺產的知識并強調整體社會對這些知識的贊賞。這些累積起來的努力將會預防“熔合”過程以過于急促的速度推進，而且保證它在推進時會是積極有效的，這樣做的結果是移民們帶到美國的文化使這種文化混合更為豐富多彩。有些群體（例如黑人和猶太人）將會繼續保持他們獨立的社區存在，這種狀態被看作是得到民主價值認可的合法進程，因為是加入“熔合”還是保持分離，無論對于群體而言還是對于個體而言，這個決定都應該是當事人完全自由的選擇。把為數眾多的族群社區和他們的文化合法化的理念，被稱作為“文化民主”，德拉克斯勒宣稱這個概念應當被增加進原有的政治和經濟民主的理念中去。[[176]](#_176_46)

具有惡魔般種族主義意識形態的納粹運動在德國的興起以及第二次世界大戰（這次大戰充滿對人類社會的種族角色具有沖突理念的刺耳音調）的爆發，在美國激發起了討論偏見問題的更大興趣，也激發起對族群之間相互調適以及各族群與美國社會整體之間調適問題的更大興趣。

在20世紀30年代后期及延續到20世紀40年代，南斯拉夫移民路易斯·阿達米克已經成為一位多產的美國作家，他接受了美國多元文化遺產這個主題和許多族群及其文化在鍛造這個國家的民族特征中所扮演的角色。借用沃爾特·惠特曼的術語，他形容美國是一個“多民族的國家”（a nation of nations），他提出的最終目標與文化多元主義相比，更接近“熔爐”理念，他認為近期的困難工作就是把美國意識的構建歸功于美國所有的族群，而不僅僅是盎格魯—撒克遜后裔。他所確信的是，那些非英格蘭族源移民的第二代和第三代必須被教育要以他們祖先族群的文化遺產為榮，并要以這些文化遺產在構建美利堅民族過程中所扮演的角色而自豪，阿達米克發現，如果不是這樣的話，他們很難避免對于自己的族群具有某種“劣等性”的意識，以及自己在美國“無根”的感覺。[[177]](#_177_46)

另幾位具有“跨文化教育”的背景的學者威廉·維克里、斯圖爾特·科爾和米爾德里德·威斯·科爾試圖創建一種關于群體調適的哲學。美國的種族、宗教和祖籍民族群體有權在他們與自己的多樣性族群遺產之間維護一種創造性關系，而美國這個民主社會為了保障國家統一、社會運行和發展事務也需要各族群的合作，這些學者希望他們提出的哲學能夠在這些方面發揮調和的作用。[[178]](#_178_46)在這里值得特別指出的是，維克里和科爾重申了伯克森早期提出的洞見，即民主的實踐要求個體們應當擁有權利來決定他們是否“保存所屬群體的共同身份認同”，或者，假如他們希望的話，他們也有權拒絕他們族群的遺產并“在人口中不再以一個集體的形式存在”。[[179]](#_179_44)這些在哲學層面上和潛在價值沖突的領域內進行的討論無疑是有幫助的，但是他們沒有把注意力清晰地集中在問題內在的結構變量上。

在20世紀的那些年代里，特別是第二次世界大戰之后，隨著上面提到的這些著作影響日增，“文化多元主義”作為一個術語和概念已經被應用在群體關系研究者和族群社區的領袖們的措辭和比喻之中。然而，對于文化多元主義社會的性質和相關問題的細致的社會學分析，直到20世紀50年代才開始出現。這就是我們在第三章中已經間接提到的以色列的愛森斯塔德、澳大利亞的波利、聯合國教科文組織的一些作者以及美國的戈登的著述。[[180]](#_180_44)然而，正如我們在第一章中所展示的，沒有任何證據顯示，早期社會學對文化多元主義的分析中提出的洞見在此時已經進入了專業的群體關系工作者或美國公眾的思考領域——甚至也沒有影響到公眾中文化水準較高且對時事給予及時關注的那部分人。

如果現在把我們分析模型的“同化變量”應用于文化多元主義概念，就會看到下面的圖景：關鍵的變量再次成了結構同化。如果多元文化得到了延續，這些文化必須由一些亞社會來承載，這些亞社會提供這些文化在社區層面得以存在的框架，包括它們自己的小集群、制度、組織和非正式的交友模式組成的網絡。這些實體存在的功能范圍不僅僅限于移民的第一代人，也包括他們在美國出生的后代。在這里，我們必須認識到一個核心的理論問題：假如這些分離的亞社會不存在了，文化多元主義也就不存在了；但是反過來看這句話，情況就不同了。當不同文化之間的差異程度不斷降低，甚至很大部分消失時，彼此分離的亞社會卻完全有可能繼續存在。

文化多元主義的假定目標是在相當程度上保持各個亞社會的相互分離，從而保證族群文化傳統和族群存在的延續，與此同時，并不干預這些亞社會承擔對美國一般公共生活的標準化的責任。實際上，這一目標要求把跨族群的初級群體關系層面的親密接觸保持在最小的程度，以此防止發生相當數量的族際通婚，同時又在次級群體關系層面領域（如政治活動、經濟生活和公民責任方面）和其他群體與個人進行合作。在這樣的上下文關系中，族群的群體性意識將會保持作為群體認同的一個重要層面，同時又希望偏見和歧視將會消失，或者變得輕微到人們幾乎不會注意的程度。價值沖突如果存在的話，也將在投票箱和公共民意這樣的活動領域來解決，目標是把這樣的沖突保持在最低水平，具體方法是強調美國人生活中的靈活性、合法選項和自由選擇，并防止一些人把自身群體的愿望設作某種標準，以強迫的方式強加給其他的群體。簡略地說，這是一個有關文化多元主義社會的理想模型，是從它的倡議者的著述中推論出來的，我們在已經提出的變量分析體系的幫助下也對其進行了分析。

在真實的現實社會中，美國的經歷與這個模型中的部分元素比較接近，但是與另外一些元素則又不同。正如我們之前指出的，最顯著的事實就是三個宗教群體、種族和半種族群體甚至一些祖籍民族群體的殘余仍然在結構上維持著彼此分離的亞社會，同時存在所有群體（特別是他們在美國出生的后代）大規模走向文化適應的趨勢，走向美國的文化模式。因此，從我們的觀點來看，關于美國情況的更準確的提法是結構多元主義（structural pluralism）而不是文化多元主義，雖然后者也同時存在。在三個主要的宗教內部各自的祖籍民族群體中，結構性融合確實在很大的程度上發生了，在知識界和藝術界的職業領域里也出現了結構性融合。在后面這個例子中，從功能性的意義上說，每個族群都在逐步失去它們很大一部分具有知識分子傾向的年輕人，這些年輕人加入了一個新構建的、由知識分子組成的亞社會。

因此，結構同化是我們理解美國社會中族群建構的一把重要的鑰匙，而文化多元主義相比而言則是次要的。現在存留的重要理論問題是：族群偏見和歧視如何才能夠得以消除或減少？社會中的價值沖突又如何能夠被控制在一個可操作的范圍內？在這個社會里，彼此分離的亞社會的存在把具有不同族群背景成員之間（除了進入知識分子世界的成員之外）親密的初級群體關系保持在最低的程度。對于這個問題，我們將在最后一章加以討論。在隨后的一章中，我們將要根據一些文獻來更加仔細地考察美國社會結構和文化的圖景，在此之前，我們已經在概念上對這一圖景有所討論。

# 第七章　美國的亞社會與亞文化

我們在此之前已經對美國社會做過描述，它看起來就像是由許多不同的族群拼成的一幅鑲嵌圖畫。一方面，這些族群的形成是基于種族、宗教以及影響在不斷下降的祖籍民族等因素；另一方面，族群維度又與社會階級分層維度形成十字交叉，組成了有獨特性的亞社會單元，這就是族群階級（ethclass）。對于這些社會單元來說，有些人處于邊緣地位，知識分子和藝術家們則傾向于組成屬于他們自己的、結構上比較松散的亞社會群體。占主導地位的美國價值和行為的復合型主干主要來自西歐文明、盎格魯—撒克遜文化和工業化，以此為目標的文化適應進程在各種類型的亞社會群體中迅速推進，在一些群體中已經完成。這幅關于美國社會場景的社會學圖畫，現在已經可以由一組理論假設來加以說明。在本章中，我們將會檢驗和考察由經驗研究得到的、與這一觀點相關的一些證據，我們將在討論中對它們進行確認，或是對其進行條件限定，或是宣布其無效。我們主要關注的是四個群體：黑人、猶太人、天主教徒和白人新教徒，有時我們的討論也會涉及到其他族群。這些研究進行的時間跨度是從20世紀30年代早期到現在，它們彼此之間在涵蓋范圍和說服力方面存在很大差異。但是，我們相信，通過這些研究成果的不斷積累，一個堅實的模式將會浮現出來。在討論的過程中，每當在一些議題上尚無具體的經驗性研究成果（或還沒有進入我們的視線）時，我將求助于我自己作為一個美國社會的“參與觀察者”的觀察結果，并對此加以注明。這樣，與前面的討論相比，我們就可以準備得更加充分，以便更加仔細地考察美國社會。

我們將要參考的許多研究都是在一些具體城市或小鎮上進行的，換言之，研究對象是某個具體的社區。因此，我們將會在適當的時候對這些研究給予比較簡略或者一般性的評議，討論一下我們所展示的這些具體研究案例在空間上的地區性或集中性與我們的亞社會概念之間是一種什么樣的關系。每個亞社會——例如上中等階級猶太人，或上等階級白人新教徒——的存在只是一個抽象化的群體，是其群體成員的心目的一個參照群體（reference group）。每個亞社會的實質性單元在地理空間上都位于一些具體的城市或小鎮中。而每個居民社區也都是由其內部的許多亞社區構成的，這些亞社區的基礎，是族群因素和社會階級因素之間的相互交叉。[[181]](#_181_44)因此，人們在研究中提到的具體群體也許是俄亥俄州阿克倫市（Akron）的上中等階級猶太人，也許是費城的上等階級白人新教徒。美國的這些不同城市和小鎮中的亞社區之間彼此保持聯系，部分聯系通過全國性的階級和族群類制度和組織來進行，部分聯系則通過跨社區的階級和族群類型的朋友網絡，當我們考察美國人很有特色的居住地流動性時[[182]](#_182_44)，就會看到后者發揮的聯系作用是非常重要的。但更為重要的是，他們相互之間的關系可以被定義為某種“可轉移性”[[183]](#_183_44)，這即是說，擁有具體族群階級身份的人從一個社區遷移到另一個社區后，在新社區里仍然有能力使自己保持并占據相同的族群和社會階級地位。我們認為，這種能力和人們對這種態勢的清晰或含蓄的理解，在他內心形成了這樣一個理念，即在遍布這個國家的各個社區中，都存在著如同他自己目前所屬的那樣的亞社區。這些亞社區的內部交織著那些具有構成亞社會特定族群和階級特征的各種民族性制度和組織，這些亞社區共同構成了亞社會。由于實質性的族內通婚是這些亞社會最基礎的特征之一，對于這一特征最為嚴苛的測驗，就是父母心目中對可以成為自己未來女婿的人的評估。一個上中等階級白人新教徒家庭并不會特別在意（他們的女兒的）新男友來自哪個城市，無論他是來自克里夫蘭、奧馬哈還是舊金山，都無關緊要，重要的是他是否是白人（從性質上講這是想當然的），他是否是一個新教徒，以及他的父親是否是一位生意人或專業人士。

此外，在一些城市或大都市街區內，一個特定社區的地理活動范圍并不必然屬于獨占的性質，也并不必然地被限定在一個特定的區域內。正如艾齊厄尼所建議的，“在缺乏生態地理基礎的條件下，一個群體仍然可以保持自己文化的和社會的整合與認同”。[[184]](#_184_44)電話和汽車已經使得人們完全有可能來進行有選擇性的社交活動，而不需要在地理空間上彼此聚居。在今天，鄰居們時常并不屬于相同的小集群，甚至不屬于小集群的相同網絡。我們會看到，有些特定的族群和社會階級及他們的組織在特定區域內的聚居程度超過其他群體[[185]](#_185_42)，但是更為重要的是，我們必須認識到，在區隔族群和階級的無形社會邊界的保存方面，現代通信技術已經使群體的空間獨占態勢不再是必要的條件。因此，這些亞社區也不必在城市地圖上占有某個特定的位置（雖然在一些情況下，它們也可能依然占據著）。現在的亞社區更像是在城市居民心目中的某種社會構建，而現實情況也確實如此。

## 黑人

在重要的初級群體層面的接觸中，美國的2000萬黑人（大約是美國總人口的11%）[[186]](#_186_40)與美國白人之間處于分隔狀況，同時存在著一個分離的、擁有自己制度組織的黑人的社會天地，這些現象在許多學者開展的社區研究和整體性研究中都已經得到證明。這些學者包括米爾達（他從事的是一個基于許多獨立研究基礎上的綜合性研究）[[187]](#_187_40)、德雷克和凱頓[[188]](#_188_40)、弗雷澤[[189]](#_189_40)、戴維斯和加德納[[190]](#_190_40)、多拉德[[191]](#_191_40)、戴維[[192]](#_192_40)、C.約翰遜[[193]](#_193_40)和R.約翰遜[[194]](#_194_38)。這個黑人的社會受到了各類黑人周刊、半周刊和日報的支持，主要的如《匹茨堡信使報》（Pittsburgh Courier）、芝加哥的《保衛者報》（Defender）、巴爾迪摩的《非裔美國人》（Afro-American）、諾福克的《導向雜志》（Journal and Guide）等都是在全國或地區范圍內發行的，它也得到黑人雜志如《黑檀》（Ebony，有時被比喻為黑人的《生活》周刊）、《我們的世界》（Our World）、《黑玉》（Jet）、《色彩》（Hue）和《紅黑》（Tan）的支持。在這個族群社會里回響著的，是有關“種族”的新聞、與種族相關的瑣屑和嚴肅的事件以及在反歧視方面取得的進展，而這些種族歧視自然來自于那個白人占多數并由白人控制的“他者世界”（other world）。

在美國南部，種族隔離是由“黑人種族歧視”法律（Jim Crow laws）所鼓勵的，這些法律的合法性直至1954年之前都沒有受到挑戰。同時，種族隔離也深受當地組織和民間生活方式的影響，這些組織來自于絕大多數白人針對黑人的種族敵視和厭惡。自從20世紀50年代早期開始，法庭判決、群眾示威、聯邦政府通過軍事機構介入、民權法案和行政決定等開始逐漸對在次級群體接觸中人為的種族隔離產生一定的影響：黑人學生可以正式到公立學校就學，黑人可以運用公共媒體，黑人可以使用公共服務設施，等等。然而卻并沒有證據能夠表明，這些消除歧視的進展對于在初級群體交往和社區組織機構中現存彼此分割的白人和黑人的社會天地帶來任何有實質意義的影響。

在美國北部，把黑人與白人相互隔離的分界線并沒有得到法律認可，同時在次級群體交往的領域中，不同城市之間甚至在同一個社區內種族交往的程度也各不相同。公平雇傭法的實施開始升高了黑人就業的“崗位天花板”，大城市里的黑人正在把他們傳統被隔離居住區域的邊界向外擴展，有時得以建立起新的居住小區，但是他們幾乎完全不可能在上中等階級白人居住區或郊區購買住房。除了少數供游泳的海灘之外，一般的公共服務設施都對黑人開放。但是，在那些開展親密社會交往的私人世界里，在非專業的組織活動中，在那些重要的制度性活動中，黑人和白人通常還是彼此之間保持隔離。甚至在那些規模很小的社區里，假如有了一定數量的黑人居民，他們就會組建起黑人自己的社區生活。在羅伯特·約翰遜對紐約州北部一個中等規模城市的黑人生活的調查報告中，他講到：“這里的‘黑人社區’孤立和隔絕于其他的社區。……量化調查的數據顯示，他們不僅與白人的接觸在次數和深度上非常有限，而且他們在看待許多問題時，思考的出發點更多的是一個有1200名居民并有心理凝聚力的黑人小群體，而不是把自己視為一個有六萬名居民整體社區的一部分。”[[195]](#_195_38)舉例來說，當這里的黑人居民使用“這是全鎮的情況”、“全鎮最漂亮的姑娘”或“全鎮最小氣的男人”這樣的表述或措辭時，他們所參照的范圍并不是全城居民，而僅僅是他們的黑人小社區。約翰遜特別強調指出：“經過考察之后，發現這里人們口中使用的‘我們’指的是鎮上的黑人或是全國所有的黑人，而不是鎮上一般的居民。”[[196]](#_196_38)

最能夠說明社區隔離情況的指標之一就是族際通婚率。黑人與白人之間的通婚在聯邦的22個州里仍然是被州法律禁止的，這些州多數位于南部和西部[[197]](#_197_38)，這些州法律很可能最終會被宣布是違憲的。然而，即使在沒有法律對這樣的結合進行直接干預的地方，族際通婚的比例仍然非常低。雖然我們沒有全國性的族際通婚數據，但是在一些種族通婚合法的特定社區進行的黑人和白人通婚的研究表明，在所有涉及黑人的婚姻當中，族際通婚率數據的變動范圍是從最低比例為零到最高比率大約為3—4%。[[198]](#_198_38)當然，在白人當中所涉及與黑人通婚情況的比例之低，更是幾乎沒有任何實際意義。

黑人群體內部存在社會階級方面的差異性，這在一些社區調查中已經有所描述，相關的研究包括德雷克和凱頓在芝加哥的調查[[199]](#_199_38)、戴維斯和加德納夫婦的研究[[200]](#_200_38)、多拉德的研究[[201]](#_201_38)，還有波德馬克[[202]](#_202_38)在南部一個小社區的調查，以及米爾達[[203]](#_203_38)、弗雷澤[[204]](#_204_38)和戴維等人的綜合性研究[[205]](#_205_38)。正如在白人社會內部一樣，階級邊界并不是那么穩固和精確，各個階級都會把影子“映射進”彼此當中，在美國社會生活發生動態變化時，或者當個人或家庭因為職業和接受教育情況、社會經濟條件發生變化時，也會出現相當規模的社會流動，人們從一個階級進入到另一個階級。黑人的階級體系同樣具有階層涵蓋面很寬的整體框架，我們這么講是沒有錯的。下面的簡短討論主要是基于上述的這些研究成果。

甚至早在奴隸制被廢除之前，在黑人內部就已經出現了在社會經濟維度上的地位分化。在北部和南部的那些自由黑人當中，有許多是黑白混血兒（mulattoes），他們組成了一個群體，而且根據職業和所擁有財產已經在內部出現了分化。在奴隸群體內部也出現了相互區別的不同地位，從有點社會地位的白人家庭的仆傭（他們當中可能部分人有白人血統，而且從他們的白人主子那里通過觀察和模仿學到了“文雅的”文化舉止），到一些有技能的工匠，再到田地里勞作的奴隸。在奴隸獲得解放以后的那些年代里，黑人當中的絕大多數都是沒有技能的農場勞工。地位在他們之上的那些黑人，確定其地位所根據的標準是：祖先是自由人、膚色較淺、有財產、屬于被部分同化的白人家庭仆人后裔，此外還有職業方面的特點。所有這些因素都構成了具有不同身份和彼此隔離的基礎。特別是在那些較大的南方城市或邊境城市如查爾斯頓、新奧爾良、華盛頓和亞特蘭大，黑人內部已經發展出了一個更復雜的分層系統。上等階級黑人的社會是一個“藍色血管”（blue-vein）社會，它是由黑白混血的人構成的，而且具有很強的膚色意識。[[206]](#_206_38)然而在第一次世界大戰之前，從白人那片社會天地的視角來看，他們在黑人社區中幾乎看不到基于社會分工的分化差異。他們認為那些裁縫、理發師、服務員、殯儀員和少數屬于當時黑人上等階級的內科醫生、教師和企業家們都是混在一起的。

在第一次世界大戰期間，大量黑人從南部農村遷移到北部和南部的城市，以滿足工廠和這個國家正在建造的新車間對非技工勞力的額外需求，這樣的大規模遷移創造出大量的黑人無產者，它同時也成為一個人口的基礎，有助于從中產生出數量不斷增長的黑人專業人員，如醫生、律師、教師、神父和社會工作者，以及負責殯儀、化妝、保險、銀行和小產業公司等行業中為黑人“服務”的人。但是，黑人企業家階級的規模卻一直都比較小。在第二次世界大戰期間和隨后的年代里，現實的必需、新的意識形態思潮與北部黑人不斷增長的政治活動參與相結合，使黑人在半技能行業、有技能的手藝行業、低薪白領行業、推銷行業和其他專業領域中得到了更多的工作崗位。在20世紀出現的這些發展勢頭，使得黑人的階級結構朝著“正常化”的方向前進了好幾步，換言之，使這個群體在職業上進一步分化，在結構上比以前的結構要更為多樣和細化，同時也加強了受教育水平和職業作為社會階級標準的分量，進一步降低了對膚色深淺和血統的考慮。在黑人社區中還有一些附加的職業群體，由于黑人在就業中受到歧視，這個群體在黑人社區比白人社區中的規模要大一些，它包括了在不同社會層級活動的“黑社會人物”、“彩票賭博人”、私販私運酒的人以及從事其他非法的或有問題的生意的人。所有這些變化所帶來的結果，就是一直延續到今天的黑人階級體系。當然，我們不可能在比較小的社區里發現這個階級體系中的所有層次。我們在下文描述的情景可適用于人口規模比較大的北部都市地區。

黑人的上等階級是一個規模相對較小的群體，主要包括了這樣一些家庭，其男性家長從事著一些專業性職業，如醫生、牙醫、律師、教師、社會工作者、出版業人員和政府公務員，同時也包括一些成功的黑人企業家、作家、全國著名藝人，以及在不同程度上進入到這種社會生活中的黑社會頭目。他們的妻子通常也在外邊的專業性行業里工作。這并不是一個有閑階級（除了少數例外），他們也不是真正富裕的階級，他們的職業類型（我們也會看到，在生活方式上）與白人社會天地中的上中等階級明顯地相似。

如果他們歸屬于某個教堂，這個階級的成員們會傾向于參加屬于主教派（Episcopal）、公理會（Congregational）和長老會（Presbyterian）的集會，這些教堂都位于由黑人占人口絕對多數的街區，它們的教眾成員幾乎全部或絕大多數是黑人。宗教活動是以傳統禮儀在這些教派的教堂里舉行的，為首的黑人牧師大多接受過大學和神學院教育。這個階級的社會生活所圍繞的中心都是黑人男女大學生聯誼會和校友會（現在這個階級的年輕成員甚至中年成員中的大多數都接受了大學教育），以及由男性和女性俱樂部（在一些案例中，還包括了夫婦俱樂部）組成的復雜體系，此外還有一些非正式的社會小集群，所有這些組織都傾向于把會員資格限定在自己所屬的階級范圍內。這個階級中有許多成員是“種族人”（race men），即他們作為成員和領導者在黑人促進組織中非常積極活躍，這些組織包括“全國有色人種進步協會”（National Association for the Advancement of Colored People）和“全國城市聯盟”（National Urban League）。如同白人社會組織一樣，黑人組織的社會活動（例如大型舞會）通常被用來作為募集捐款的機會，它們也組織抗議活動或者為黑人社區服務的慈善活動。隨著近年來經濟的持續繁榮，一些觀察者認為這一階級所組織的社會活動已經變得越來越精細和完善了。[[207]](#_207_38)在一些較大的城市里，與白人上等階級的風氣相同，黑人上等階級也組織起他們自己的“成年舞會”（Debutante Balls），例如費城的“粉紅交際舞會”（Pink Cotillion），在這些舞會上，那些杰出的黑人上層名流們的女兒們被正式地“介紹”給黑人社會。

其次是黑人中等階級，他們最顯著的特征是具有“令人尊敬的”公共舉止、穩定的家庭生活以及對自身和子女未來的規劃。從職業方面來看，這個階級有著比較廣泛的職業范圍，包括低薪白領職員、小生意的業主、技術工人或半技術工人、警察、消防員、守夜人、搬運工以及其他職業類型。這個群體中常去教堂的人大多屬于全部為黑人成員的浸禮會（Baptist）和衛理公會（Methodist）教堂，這些教堂通常成員較多，而且也包括一些低等階級的成員（在這種情況下，為了滿足中等階級和低等階級成員們之間彼此沖突的文化需求，牧師對儀式服務時間進行安排時通常會十分困難）。這一階級的交往生活是被高度精心安排的，他們的社會俱樂部、兄弟會聚會與低中等階級白人的兄弟會聚會大致相當。有些“黑社會”成員徘徊在這個社會天地的邊緣。黑人中等階級的人數規模要大于黑人上等階級的規模，而且我們預料，它的相對規模仍在增長。然而，它與黑人社會結構底層的大多數黑人民眾相比還是少數，正是那些居于社會底層的黑人們構成了黑人總人口的基礎。

黑人低等階級則居住在北部和大都市中，他們的生活世界可以反映出他們來自南部鄉村的社會背景。盡管他們現在居住在北部城市的貧民區，他們的日常口語依然帶著濃厚的南部鄉村低等階級的口音。在他們的家庭和性生活模式中所反映出來的現象，是成年男子經常在外游蕩著尋找工作，在家的女性則設法養家糊口，這就是他們的基本生活方式。遺棄、離婚、非婚同居、私生子、家庭暴力都屬于十分常見的現象，而且婦女成為家庭單元中占主導的穩定因素。由于她們必須長時間在外面工作來掙錢養家，孩子們通常得不到照料和管教，導致青少年犯罪率很高。男人們在有工作的時候，通常被雇傭來從事各種半技能或無技能的體力勞動，如搬運工人或看門人。對于一些成年黑人特別是女性來說，參加宗教活動是一種感情宣泄的方式或尊嚴的停泊地。如果他們沒有從屬于某個浸禮會或衛理公會的教堂，他們就會支持那些街邊的天主教或唯靈論派的小教堂，一些原教旨主義者和福音派人士在這些小教堂里講授神學，這些宣講者自身大多沒受過什么正規的教育，但是卻知道如何通過雜亂無序的講演來煽動會眾們進入一種“喧嚷”狀態，這是一種狂亂的表演，包括身體有力的隨意扭動、縱聲呼喊和目的性不太清晰的宗教狂熱的表達。加入一些正規社會組織或工會（而不是教堂和聯合教會）并成為它們的會員，并不是黑人低等階級的特征。應當指出的是，在這個階級中有一個更穩定的因素，那就是盡管他們在空間或社會環境中面對許多障礙，他們當中還是有一些成員努力試圖“有尊嚴地生活”或者“努力往前走”。最后，位于這個群體另一端的是黑社會的低等成員：妓女、皮條客、吸毒者和罪犯。不管周圍居民們對他們的行為如何評價，他們的活動在擁擠不堪和無權無勢的黑人貧民窟里肯定得到了默認。

通過前面介紹的這些研究和調查結果，我們以生動案例和量化數據展示了黑人群體內部在基礎關系和交往活動方面存在著實質性的階級分化，但是我們以上的介紹還是很不充分。盡管美國社會中的階級邊界不夠清晰，而且因為一些個體的社會流動導致出現了邊界重疊的現象，我們仍然可以說，這些專題研究和田野調查報告所累積的證據確切無誤地表明，我們所談的存在于親密的社區活動內階級之間實質性的彼此分隔是存在的。

在對文化適應進程的發展程度進行評估時，我們可以采用中產階級白人新教徒“核心社會”的亞文化作為檢驗標準。我們認為亞文化行為可以在三個層面進行考察：外在特性或外部行為、基于與內在心理態度相關的價值體系的內在特性，以及亞社會內部制度或慣例生活的性質。我們并沒有宣稱美國的文化適應已經達到了這樣的程度，即在中等階級成員們之間（在所有的少數族群中產階級和白人新教徒中產階級之間）的價值和規范差異已經消失。但是，即使暫且不談少數群體文化遺產某些特定內容對其成員的影響，在心理學和社會學意義上從屬于某個少數群體的那些經歷，也必定不可避免地影響他看待世界的方法。因此，我們可以期待，無論他們屬于哪個階級，黑人和猶太人將在與族群隔離相關的公民權利議題上比新教徒更持自由主義的態度。基于對底特律市人口具有代表性的樣本分析，倫斯基在近期的研究中向我們展示，對于一系列與“新教倫理”和在資本主義制度下的經濟發展相關的經濟、政治、家庭、教育議題上，白人新教徒、白人天主教徒、猶太人和黑人新教徒各自的態度存在具有統計意義的差別（一個既定群體中對某一類固定內容的行為是持肯定還是否定的態度的人數的百分比）。[[208]](#_208_38)當“階級”變量被“控制”（相關的態度比較是在四個群體中抽取的屬于同一階級的成員們之間進行）時，這些差異中有許多依然存在。戴維斯和哈維格斯特早期在芝加哥開展的一個研究中比較了四個群體（中等階級白人、中等階級黑人、低等階級白人、低等階級黑人）在撫育孩子方面的行為差異，發現當階級變量被控制之后，白人和黑人之間所有的行為差異并沒有完全消失，但是，“在撫育孩子活動中確實存在可觀的社會階級差異，這些差異超過了在相同社會階級中白人與黑人之間的差異”。[[209]](#_209_38)他們隨后又加上了這樣的話：“這個研究揭示的最引人注目的結果，是黑人和白人中等階級家庭的行為是那樣的相似，而在白人和黑人低等階級家庭之間也是那樣的相似。”[[210]](#_210_38)

在這些累積起來的研究證據（其中也包括我們上面引用的社區研究中對制度性活動的描述）的基礎上，我們可以得出以下結論：黑人上等階級的亞文化與白人新教徒上中等階級的亞文化有許多相似之處，特別是在涉及到外部行為和制度性活動的價值觀念方面；黑人中等階級的亞文化在許多方面與白人新教徒低中等階級的亞文化相似。但是，黑人與其他群體之間在一些特定的價值觀領域仍然存在一定程度的差異，甚至在中等階級這一層面也是如此。黑人低等階級的亞文化極具說服力地表明，無論是在外部行為還是在內在價值方面，偏見和歧視對于文化適應的進程有著很大的阻礙作用。

## 猶太人

考慮到“政教分離”原則，美國人口普查局在它組織的調查中通常并不詢問有關宗教傾向或信仰歸屬的信息。在1957年，它嘗試性地在一個包括14歲及以上美國人口的抽樣調查中詢問了這樣的問題：“你的宗教信仰是什么？”在對這個問題的回答中，96%的被調查者報告了自己的宗教信仰是浸禮會、路德信義會、羅馬天主教、猶太教或其他宗教，只有3%的被調查者說自己沒有宗教信仰，另外1%的人沒有回答這個問題。[[211]](#_211_36)另外一方面的統計表明，20世紀50年代后期由所有教會和猶太教堂所報告的在冊信徒總數加在一起，只占美國總人口的63%。[[212]](#_212_36)在宣稱“認同教會”的人數和教會實際在冊會員人數之間的這一巨大差距，再次證實了曾先后被赫伯格[[213]](#_213_36)和倫斯基[[214]](#_214_36)提到的傾向，即美國白人把自己“想象”為某個宗教集群的一分子，似乎這樣他們才置身于美國社會，而他們不太在意自己是否正式地歸屬某個具體教會或猶太教堂，也不太在意自己是否經常出席教會的儀式。

當我們談及美國猶太人的時候，我們沒有把我們的目光局限于那些正式歸屬于某個猶太教堂或禮拜堂的人，他們很可能只占總數的50—60%[[215]](#_215_36)，我們所面對的是所有把自己看作是猶太宗教—族群成員的人，而且他們也被美國其他人群看作是猶太人。按照這個標準，美國的猶太人口大約在550萬到600萬之間，在總人口中略低于3%的比例。[[216]](#_216_36)

美國猶太人是一個高度城市化的群體，差不多每十人當中就有九人居住在人口規模為25萬或更多的城市。在美國所有地區的大小城市里都能夠發現猶太人（和猶太人的社區生活），他們當中有70%居住在美國東北部的城市里，美國全體猶太人口中的40%居住在紐約的大都市區。[[217]](#_217_36)在這個國家里，絕大多數的猶太人現在都屬于本土出生的美國人（測算為75—80%[[218]](#_218_34)）。猶太人最集中的遷移浪潮在20世紀20年代接近結束，之后無論是20世紀30年代的難民潮，還是第二次世界大戰后的人員重新安置，都沒有對持續下降的國外出生猶太人數量帶來具有明顯意義的改變。

猶太人在各城市以及郊區不斷增長的社區活動的標志之一，就是出現了數量眾多并十分興旺的猶太人組織。其中許多組織有著不同的意識形態或活動目標，而且會相互競爭來爭取會員、捐款和發展機會。在宗教自身的領域內，有正統派、保守派和改革派等不同的教派集會，各自以對傳統儀式和實踐的不同信奉程度來命名。目前的美國猶太教堂和禮拜堂（特別是那些保守教派和改革教派），和與它們相對應的基督教堂一樣，除了組織禮拜的服務外，還為各年齡組的信眾提供相應活動，如下午的希伯來文學校、星期日學校、年輕人聚會、禮拜堂兄弟會和姐妹會，所有這些活動都為猶太教育和猶太人的“活動”提供了機會。猶太人的社區中心有時與某個禮拜堂相互聯結，但是大多數情況并不是這樣，它們與各猶太人青年會（猶太人男青年會、女青年會）共同為兒童、青年和成年人提供帶有猶太文化內容的教育和娛樂項目。積極的猶太復國主義者們可以選擇加入美國猶太復國主義組織（Zionist Organization of America）的支部，或者加入美國宗教猶太復國主義團（Religious Zionists of America），或者其他類似組織。猶太女性們被邀請加入哈達莎組織（Hadassah）和美國猶太復國主義婦女組織（Women’s Zionist Organization of America），或者加入米茲臘希組織（Mizrachi）。在另一方面，那些反對猶太復國主義的人可以加入美國猶太教理事會（American Council for Judaism），這是一個規模很小但很活躍的組織。在那些較大的城市里，在有教派主辦醫院的地方，地方猶太醫院的女性輔助人員為醫院的運行募集捐款，或為新開辦的育嬰室設計裝飾。猶太人的“防衛”組織，如美國猶太人委員會（American Jewish Committee）、美國猶太人大會（American Jewish Congress）和圣約信徒反誹謗聯盟（Anti-Defamation League of the B’nai B’rith），一直開展不停頓的教育活動和司法運動來反對偏見和歧視，不僅僅針對以猶太人為對象的偏見和歧視行為，也反對以其他少數族群為對象的偏見和歧視。在學院和大學里的猶太人大學生聯誼會和大學女生聯誼會鼓勵猶太人內部的社交和約會，由圣約信徒聯盟贊助的希勒爾機構（Hillel）分會向那些愿意參與的猶太學生們提供文化和宗教的活動項目。在許多大城市發行一種盎格魯—猶太周報（用英文印刷的猶太人報紙），刊印猶太社區成員們感興趣的一些全國或地方性的新聞[這些報紙內容的范圍，從一些各報同時發表的關于蘇聯發生的反猶活動到本地猶太人哈達莎（Hadassah）分會下一次會議活動的通知]。到目前為止，在這些報紙上只提及了很少幾個猶太人的志愿組織。情況很清楚，美國猶太人的社區生活不存在壟斷的現象，沒有一個群體或群體聯盟能夠代表全體美國猶太人。也許在美國猶太人的生活中最具中心意義的制度是它的慈善事業——這是一個組織良好、為這個國家和海外（特別是以色列）猶太人的福利活動募集和發放捐款的體系。[[219]](#_219_34)

當然，有些猶太人也會參加一些屬于全社區而并非猶太教派性質的組織。但是很難說這樣的猶太人究竟有多少，因為相關的數據實在太少而且零碎。迪安報告說，在紐約的埃爾邁拉市（Elmira）有“略微超過一半”的猶太人屬于“混合型組織”。[[220]](#_220_34)在里弗頓市（Riverton）這個13萬人的大西洋中部城市，斯克拉和沃斯克發現在他們調查樣本中有14%的父母一代屬于“其成員絕大多數為非猶太人”的組織，同時27%的10—19歲的孩子也屬于這樣的組織[[221]](#_221_34)，很顯然，還有一個更高的比例數，即高達57%的父母一代屬于那些包括了“某些非猶太人成員”的組織。[[222]](#_222_34)有一個調查發現，在華盛頓特區的全都市區有差不多51%的猶太女性和61%的猶太男性至少屬于一個非猶太教派組織，21%的女性屬于兩個或更多的非猶太教派組織。[[223]](#_223_34)在克雷默和萊文特曼對美國中西部北市（North City）的兩代猶太人的研究中，他們發現第二代男性樣本中有31%屬于“非猶太人或混合型”組織，只有稍大一點比例的第三代樣本（37%）屬于這些組織的成員。[[224]](#_224_34)迪安報告稱，在埃爾邁拉市（Elmira）的猶太男性中，從屬于非猶太教派組織的人數是猶太女性的兩倍。[[225]](#_225_34)艾爾伯特·戈登在他對“都市郊區”猶太人的研究中指出，在這些區域的猶太女性們經常參與“婦女投票聯盟”（the League of Women Votes）、社區基金和紅十字會的活動而且承擔領導者角色，同時積極參加與傷殘疾病（如盲人、腦中風癱瘓、腎炎和癌癥）有關的各社會組織的資金募集活動。[[226]](#_226_34)在我們嘗試推算族群間交往活動的數量時，所面臨的一個困難就是如何對這類數據的質量進行評估，如教派分會、區域組織會員和全國性非猶太教派組織的工作組這些團體的成員們是否主要是具有相同族群背景的人員？人們為非教派組織所投入的時間、努力和感情注入與他們為族群組織活動所投入的時間、努力和感情注入之間如何進行比較？對于二者之間的相對差別，我們幾乎一無所知。

需要進一步指出的是，美國猶太人中的絕大多數很可能至少從屬于一個猶太人組織（在埃爾邁拉市，90%屬于這種情況[[227]](#_227_34)，而在里弗頓市為82%[[228]](#_228_34)），他們當中許多人從屬的猶太人組織超過一個（在埃爾邁拉市，25%的猶太居民屬于四個或更多的猶太人組織）[[229]](#_229_34)，同時也有一些人不從屬于任何猶太人組織。他們當中有許多人無疑是從事知識階層和藝術界活動的猶太人，與其他職業組的人員相比，這些人對于猶太人社區活動的參與程度是比較低的。在本章最后部分，我們將對這個群體進行更多的討論。整體來說，從研究的角度來看，我們對于那些不參與猶太人組織活動的猶太人的情況所知甚少。

組織活動的參與可能會牽涉和導致初級群體關系的密切接觸。同時，參與社會小集群和結為親密朋友也會以不設限制的各種方式形成初級群體的活動。大多數研究都顯示，猶太人強烈地傾向于把他們的初級親密關系的范圍限定在同族群的其他猶太人當中，雖然采用的具體模式并不那么絕對。在他的底特律研究中，倫斯基發現他的猶太人樣本中有77%表示他們的親密朋友中“全部”或“幾乎全部”是猶太人。[[230]](#_230_34)斯克拉和沃斯克發現，在里弗頓市的成年猶太人當中，32%有非猶太人的“親密朋友”，在10—19歲年齡組里，這一比例為38%。很有意義的是，當他們被問到在他們八歲或九歲時交往的親密朋友時，這些10—19歲的猶太青少年表示他們那時曾與非猶太人有過更為頻繁的交往。[[231]](#_231_34)所以看起來實際情況是，至少在某些類型的猶太社區里，與非猶太人之間的親密交往更多地發生在兒童時代，而隨著年齡增長，這類交往逐步減少，而當約會和婚姻的選擇進入了人們的視野之后，與誰交往這一議題就變得更加明確了。

克雷默和萊文特曼發現猶太人與非猶太人的友誼模式在不同代際之間存在差異。在北市的猶太人男性第二代中，有18%報告他們有一些非猶太人朋友，在第三代男性樣本中這樣報告的比例達到70%。值得注意的是，甚至當調查的對象是第三代群體，提問形式把范圍限定在“四個最親密的朋友”時，80%的人把這個親密圈子都限定在猶太人。[[232]](#_232_34)還需要指出的是，這一研究的第三代樣本中包括了大學教師和科學研究者等猶太知識分子，從社會學的視角來看，這些個體們的歸屬性質應當更傾向于知識分子亞社會，而不是屬于當地城市的猶太人亞社區。[[233]](#_233_34)

迪安在埃爾邁拉市的研究中發現了在猶太人—非猶太人交往模式中一些有趣的區別。在他所采訪的猶太人對象中，大約有四分之三的人表示與他們“最親密的非猶太人交往對象”有社會往來，但是這種社會交往的具體地點極少出現在一個小集群的場景之中，“不到10%”的人表示他們參與一些族群混合的小集群。[[234]](#_234_34)換言之，在這個中等規模的社區里，傳統的猶太人—非猶太人友誼關系是存在的，但它卻是被隔離在更具重要意義的社會小集群活動之外的孤立現象。甘斯在他對芝加哥郊區森林公園區（Park Forest）的猶太人社區生活開展的研究中發現，在被調查的樣本中約有66%宣稱他們“定期的社會交往對象”“只有”或“主要是”其他猶太人。[[235]](#_235_34)他描述說，有一種“花園式”（garden-type）的郊區社交方式，猶太婦女們會在白天和其他族群婦女們一起度過他們特定街區的社會生活，但是“在晚上和周末的夫婦社交活動中，……猶太夫婦們主要與其他猶太人家庭在一起”。[[236]](#_236_34)戈登在他關于“都市郊區猶太人”的研究中也證實了存在這種模式，他引用了一位居住在郊區的猶太婦女在談到猶太人—非猶太人關系時所講的話：

我的丈夫和他們（基督徒們）之間有生意往來。我們在鎮上的購物市場區見面，這些社交都是非常讓人感到愉快的。“你好！你過得怎么樣？”這是一種比較表面的交談。我們甚至也會在有些下午的聚會上見面，也許甚至會在學校事務的會議上相遇，但是我們的交往很少超過這個范圍。這像是一種“9點到5點”的事務性安排。族群聚居區的大門，無論是現實存在的還是僅存在于人們想象中的，在下午5點關閉。“5點鐘陰影”在太陽落山時開始，此后猶太人和基督徒彼此之間通常沒有社交活動，甚至在都市郊區也是如此。如果發生接觸，那么你可以打賭一定是有什么事情或組織需要幫助去推動，而他們覺得我們猶太人能有所幫助。但是在5點以后，就不會有社會交往，沒有聚會，沒有家庭互訪，沒有高爾夫俱樂部活動，什么都沒有了！

戈登認為：“這不是一個不快樂和被排斥的猶太人所表述的孤立的觀點。恰恰相反，它是猶太人中最具代表性的看法，而且也被全美各地郊區社區中的猶太人普遍加以確認。”[[237]](#_237_34)

維持排外性親密關系、把親密關系限定在族群內部的族群共同體之內這一做法的功能之一，就是確保族內婚，也就是成員們的婚姻關系只發生在族群內部。我們可以獲得的全部數據都說明，猶太人群體在達到這個目標方面表現得特別成功，盡管與其他族群成員的通婚比例也在緩慢上升。美國的猶太人—基督徒通婚率至少從19世紀后期就一直很低，那時已經開始有大量來自東歐的猶太移民。肯尼迪發現紐黑文市猶太人的內部婚姻比例在1900年為98.82%，到了1950年仍然維持在96.10%，在這半個世紀里下降非常有限。[[238]](#_238_34)1953年對新奧爾良猶太社區開展的另一個研究發現，這個社區的已婚猶太人當中只有7%有非猶太人配偶。[[239]](#_239_34)這個數字看來具有全國整體的代表性，也被人口普查局的“宗教”調查所證實。我們在前面曾提到的人口普查局開展的1957年全國性調查發現，在至少其中一方是猶太人的全部現存婚姻當中，7.2%有新教徒或天主教徒配偶。[[240]](#_240_34)當然，這一數字代表的只是“當前的混合家庭”或“現存的混合婚姻”，而不是所有曾經發生過的事實中的猶太人—基督徒婚姻比例。假如一樁婚姻中的一方或另一方皈依了配偶的宗教信仰，那么在這些統計表格中，這個婚姻就不再被計算為混合婚姻。[[241]](#_241_34)因此，猶太人—基督徒通婚的真實比例應該大于這個數字，但是具體的差異程度是無法知道的。

在討論猶太人群體內部的階級體系時，或者采用相反的說法，討論美國階級體系中的猶太人群體時，我們借助了許多統計數據來說明猶太人的地位或分布狀況：在經濟領域，在職業領域和受教育領域，但是同時我們也遇到一些障礙，這就是非常缺乏針對猶太人口在不同層面上的社區活動和文化生活的調查研究。有一個對東部都市區猶太上等階級進行的有洞察力的研究，這就是E.迪格比·巴爾茨開展的費城調查，這是一個規模更大的對費城上等階級調查項目的組成部分。[[242]](#_242_34)克雷默和萊文特曼對北市的研究把第二代的樣本分成兩部分，一部分是“上等身份群體”，對應于一般社區中的上中等階級和低中等階級，另一部分是“低等身份群體”，對應于美國社會整體中的低中等階級和中等階級。[[243]](#_243_34)最近一個時期內，也有一些新近開展的對各種中等規模城市或郊區的猶太社區的調查研究，但是這些研究很少對階級差異給予關注。部分原因是在這些社區中的猶太人高度集中于中產階級，這就使人口當中階級差異的范圍變得狹窄。但是，我們所了解到的有關猶太社區階級結構的信息還是可以使我們得出以下的評議，這些評議需要一段簡短的歷史回顧作為導言。[[244]](#_244_34)

下面的評議可能顯得有些過分簡單化。概括來說，我們把“現代”時期的起始日期定在20世紀30年代，在此之前，一共有三次猶太人移民美國的浪潮。第一次是在殖民地時期，遷來的移民首先是比利牛斯猶太人（Sephardim，即祖籍為西班牙和葡萄牙的猶太人），他們直接來自荷蘭、英格蘭或者在中美洲和南美洲的歐洲人殖民地，這個時期稍后遷來的是德意志系猶太人（Askenazim，即祖籍為德國的猶太人），他們從中歐來到美國。這是一個數量非常少的移民群體（在1790年，美國的猶太人口不超過2500人）。雖然這兩個群體相互混合，但是在文化上是由比利牛斯猶太人占據主導，他們已經被西部世界的文化和啟蒙力量所同化。這些殖民地時期的猶太人主要是一些中產階級商人，他們中那些更富裕和更具影響力的人已經被吸收進當時的非猶太上等階級的社區生活之中。當時也出現了相當數量的族際通婚，這也導致那些族際通婚的猶太人（至少他們的后代）最終被吸收進非猶太人的亞社會。

猶太人移民的第二波發生在19世紀的中期，其中大多數人來自德意志各邦國。這些移民當中有許多人在到達美國時是相對比較貧困的，他們在美國的生活是從作為沿街叫賣的小販開始的，慢慢向外擴散到內地、中西部、西部和南部的社區里去販賣他們的貨品。最后，這些小販們定居下來而且變成零售店店主，其中一些店主把自己的商店發展成為大城市中的百貨商店，德意志猶太人的生意開始逐漸繁榮起來。在19世紀40年代后期和50年代，許多德國猶太專業人士、知識分子和更多德國非猶太人一起逃離當時令人不適的政治氣候而來到民主的美國，他們的到來使原籍德國的這些猶太人的社會地位得到了提高。19世紀中葉來到美國的德國猶太人與早期抵達的德意志系猶太人相比，對法國大革命后開始傳播到整個歐洲的自由理念和啟蒙運動學說有更多的接觸和了解。這些德意志系猶太人原來大多居住在德國東部靠近波蘭和俄國的領土上，而這些新遷入的德意志系猶太人帶來的是改革派的猶太教，他們代表了傳統猶太教教義和儀式在西方價值基礎上的激烈轉型。在大城市里發展最成功的德意志系猶太人在19世紀后期逐步成為猶太人的上等階級并為成為中產階級打下了堅實的基礎。

在第三波的猶太移民到達美國海岸前不久，美國猶太人的總數最多也不過幾十萬。但是自19世紀70年代開始以及隨后的80年代和90年代里，東歐猶太人在移民中占據了很大的比例，為了躲避沙皇領土上的迫害和經濟混亂，以及在哈布斯堡皇朝統治下的艱難時日，他們來到美國，尋求避難所和新的生活。這一移民大潮因第一次世界大戰的爆發而被短暫打斷，后來又因為1920年通過的配額法案而最終結束。在這一大潮終結之前，大約有兩百三十多萬來自東歐的猶太人在美國定居。正如他們的德國前輩們一樣，其中有些人離開了他們登岸的港口前往一些較小的城鎮，但是考慮到自身的貧困和就業機會，他們中的絕大多數留在較大的東部城市，特別是紐約、波士頓和費城，他們當中的大多數成為城市勞工階級的一部分，在當時的服裝工廠和其他輕工業產業就業。

雖然德國猶太人社區從最初時刻就開始對這些來自東歐的猶太人群體開展社會工作并發揮了使他們“美國化”的功能，但是基于文化和階級因素而存在于這兩個群體之間的社會斷層還是延續了許多年。它最終得以克服的原因是，在20世紀里一些更晚抵達的猶太人（特別是他們的后代）在經濟和社會層面上提高了地位，同時也接受了美國行為模式，在文化和社會觀念等方面得到同化。

來自東歐的猶太人和他們的后代在社會經濟地位上的崛起，成為美國移民史上最偉大的集體的霍瑞修—阿爾杰式的故事（Horatio Alger story）。在20世紀40年代，美國猶太人（此時已經是祖籍東歐的猶太人占絕大多數）在職業分布上已經顯示出與那些高地位新教徒群體具有驚人的相似性。在1945—1946年由美國民意研究所（American Institute of Public Opinion）調查抽取的全國性樣本中，36%的猶太人屬于“商業和專業性”（Business and Professional）職業，與之相比，圣公會教徒的比例是32%，公理會教徒的比例是33%，長老會教徒的比例是31%，此外只有14%的天主教徒和13%的路德派教徒屬于這一職業。[[245]](#_245_34)在倫斯基的1957年底特律調查樣本中，這次調查使用了雙變量（職業身份和收入）度量指標，43%的猶太人被列入“上中等階級”這一組，而只有19%的“白人新教徒”和12%的“白人天主教徒”被列入了這一組。[[246]](#_246_34)許多針對中等規模社區中的猶太人開展的調查顯示，他們大多數集中從事中產階級的職業，特別是在零售與批發業和制造業中的經理和業主，而且在專業人士職業中的數量也在增長[[247]](#_247_34)。

導致猶太人職業身份上升現象的原因是非常復雜的，但是本質上其原因與這些猶太人抵達美國之前的文化史有關。[[248]](#_248_34)傳統的壓力和對猶太教法典的高度評價在新的條件下很容易就會轉變為對世俗教育的渴求，如果這對移民中的父輩影響不大，至少也會體現在他們的第二代身上。在中世紀和中世紀之后的歐洲對猶太人的職業限制已經把他們放置于貿易、自主經營手工業和學術研究的傳統角色中。所以，猶太人是帶著節儉、自制、志向、渴望教育、為長遠目標推遲眼下欲望的節制能力以及已經內化的厭惡暴力等中產階級價值觀抵達美國的。這些品質與美國經濟擴展中的客觀需求正相適應，此時對農夫和體力勞工的需求正在持續收縮。因此盡管大城市中的猶太產業工人中有許多自身繼續從事著這一職業，但是他們鼓勵自己的子女們去獲得更多的教育，并在職業的等級體制中努力往上走。正如格萊澤所指出的，當紐約貧民窟的居民主要是猶太人時，人們夜里在這里穿行是沒有任何危險的。與通常模式相比，猶太工人有更多的機會參與志愿組織，在這方面他們超過了猶太白領職員。1945年在紐約市進行的一個調查揭示出，低收入猶太人給他們的眾議員寫信的次數超過高收入的新教徒和天主教徒。[[249]](#_249_34)還有其他數據也可以被用來支持這一觀點[[250]](#_250_34)，但是以上這些已經足以表明，猶太人是帶著已經內化的中產階級價值觀來到美國的，盡管他們當中的大多數不得不在社會—經濟的階梯上從最低層開始努力，但正是這些文化價值觀成為猶太人群體在職業身份和經濟富裕程度方面迅速崛起的主要原因。

美國猶太人目前的社會階級圖景可以被描述如下：在小城市和中等規模的城市里，大多數猶太人屬于上中等階級或白領低中等階級，同時也有少量的藍領工人——有技能的、半技能和無技能的勞工。1955年在俄亥俄州的坎頓市（Canton），11%的猶太人口屬于藍領工人；1956年在愛荷華州的得梅因市（Des Moines），7%的猶太人是藍領工人。[[251]](#_251_34)在大城市和都市地區，猶太人分布在所有的階級中，從上等階級到低等階級或勞工階級，但是勞工階級在數量上構成了總人口中的一個重要部分。1950年前后，紐約地區被雇傭的猶太人中仍然有大約三分之一在從事一定形式的體力勞動。[[252]](#_252_34)20世紀50年代在底特律開展的兩個分別進行的研究（其中一個是在1958年）認為，底特律的猶太人當中超過四分之一的人擁有藍領工作。[[253]](#_253_34)

通過迪格比·巴爾茨關于費城上等階級的調查，我們可以看到這個階級當中的猶太人“飛地”是如何出現在20世紀40年代的。[[254]](#_254_34)在制度上，它與具有相同影響力與家世門第的、規模更大的非猶太人群體處于分隔的狀態，它主要還是以德國猶太人為主，但此時一些具有東歐背景的猶太人通過獲得相當數量的財富和聲望也加入了他們的行列。他們的成員們匯集在三個猶太教堂（或者使用改革派喜歡用的“禮拜堂”這個稱呼），其中一個是比利牛斯猶太人的正統派教堂（Sephardim Orthodox），另外兩個屬于改革派。從居住地點來看，這個階級集中在兩個區域：一個是賓州艾金公園市（Elkins Park）北部市郊的老約克道區（Old York Road），一個是靠近市中心有漂亮公寓的利頓豪斯廣場區（Rittenhouse Square）。他們的社會活動圍繞著三個組織：位于老約克道（Old York Road）的菲爾蒙特鄉村俱樂部（Philmont Country Club），有家庭成員參與的歷史悠久的商業俱樂部（Mercantile Club），還有一個是較新成立的洛卡斯特俱樂部，這是一個與專門為非猶太人開設的漂亮的費城市區俱樂部相平行的、位于市中心專門針對猶太企業家的俱樂部。[[255]](#_255_34)我們找不到有關社會小集群的任何數據。在20世紀60年代早期，也就是這本書寫作的時候，我們可以很確定地說（即使經驗調查數據仍然不足），許多原籍東歐的猶太人已經加入成為費城猶太上等階級的成員。

在1948年對喬治亞州亞特蘭大市猶太社區的社會俱樂部開展的一個調查也證明了其內部存在著階級分隔，但是在機構歸屬方面也出現部分成員的重疊現象。[[256]](#_256_34)帶有“S”的俱樂部具有最高的地位，它的成員主要是德國和中歐猶太人的后代。但是費城猶太上等階級的情況則有所不同，那些富裕且在文化上卓有成就的東歐猶太人后代已經得到接納并進入了上等階級組織。它超過四分之三的成員屬于改革派禮拜堂，它的男性成員中大約半數的配偶是地位很高的全國猶太人婦女理事會（National Council of Jewish Women）成員。在甘斯對森林公園區的研究中，他報告稱社會集群已經把猶太人社區分成了四部分，一個群體是屬于上中等階級的企業家和專業人士，一個是屬于上中等階級的學者和從事研究工作的人員，一個是“郊區的中中等階級”（規模最大），一個是那些在低中等階級白領崗位上就業的人。[[257]](#_257_34)戈登也寫到了郊區猶太人當中的階級差別和相互區隔。根據親身的觀察，他說：“在這些自1946年以來成批出現的城市郊區里，居住的主要是低中等階級家庭，在新英格蘭和中西部的較老的郊區里，我們還可以發現上等階級和低中等階級混合居住在一起。在威徹斯特縣和長島的幾個較早建立的郊區里，居住著很大數量的猶太低上等階級家庭。”[[258]](#_258_34)

在克雷默和萊文特曼對“北市”的研究中，我們看到白手起家的富有猶太生意人和獨立的專業人士構成了上等身份的“俱樂部會員”，他們居住在豪華和昂貴的街區，是純猶太人的松山鄉村俱樂部（Pinecrest Country Club）的會員，歸屬于改革派禮拜堂，與低等地位的猶太人“住所成員”相比，他們表現出對非猶太價值和社會交往的高度接受。而那些低等猶太人的職業、組織、居住和社會模式都反映出他們在美國社會中居于較低下的地位，同時也反映出他們更加堅持傳統的猶太亞文化的價值體系。值得注意的是，在這個規模不小的城市里，在20世紀50年代后期，上等地位群體的成員們已經主要是那些具有東歐背景的猶太人了。盡管都是猶太人，出現在上等地位群體和低等地位群體之間的分隔現象，已經在各自的居住生態和制度模式上得到證實，這種分隔又進一步延伸進非正式的社會交往關系。作者報告說：“‘俱樂部會員’和‘會所成員’各自的朋友圈子反映出他們在猶太社區中的社會地位。對于他們的猶太社交圈的仔細考察確認了這一事實，即我們的樣本群體（以及他們的朋友們）代表了性質截然不同的社會階層。被訪者的朋友們也居住在相同的街區，屬于相同的組織，有著非常相似的收入水平，并從事著相似的職業。”[[259]](#_259_34)

上面引援的數據很能說明問題，但是很遺憾，我們對大城市地區的猶太人的階級劃分無法展開全方位的研究，這樣的研究要求通過比較的方法，系統地考察所有的階級、每個階級各自共同體的程度、他們的文化差異，以及他們與非猶太人的、可能各不相同的關系。

當我們考慮到文化適應進程時，對任何一個仔細觀察美國社會的人來說，這一點是很清楚的，在外在的文化特征方面，本地出生的各個階級的猶太人都與屬于相同階級的非猶太人非常相似。例如，在衣著打扮、形象外觀、態度舉止和言談風格上，常春藤大學的猶太大學生是完全無法被與他們的非猶太同學區別開的。在低中等階級的世界里，在言談風格上會有一些不重要的差別，如從源自依地語（Yiddish，或譯意第緒語，猶太人使用的國際語）的語調和變音中可以察覺到猶太人和白人新教徒盎格魯—撒克遜核心群體之間在英語口音上的不同，但是即使是這些細微的差別也將在下一代人當中消失。此外，有些依地語語調和變音自身已經成為美國流行文化的一部份，這是近來猶太喜劇演員和幽默作家變得時髦的一個證明，他們很有意識地使用了這些依地語語調和變音。在很短的時期內，國外出生的猶太人的數量將由于年齡原因會越來越少，處在各個階級的下一代美國猶太人將成為由本地出生父母養育的本地出生兒童，我們完全有理由預測，在猶太人和非猶太人之間幾乎所有的可區別的文化特質將會最終消失。假如出現了大量猶太人移民從其他國家遷入美國的情況，這一預測也可能是錯的，但是這種情況幾乎不可能發生。[[260]](#_260_34)

在內在特質領域，或者說在心理態度和價值體系方面，正如我們在前面所注意到的，美國猶太人和非猶太人在一些價值觀方面存在一定程度的差異。舉例來說，即使階級背景因素被控制之后，各階級猶太人與新教徒相比都更愿意投票給民主黨，猶太人與白人天主教徒相比，對民主黨的支持度也要高一些。普遍來說，他們比相同階級的非猶太人更支持福利國家的理念。[[261]](#_261_34)同時，另外一些研究展示出猶太人家庭的生育模式一定程度上也與其他族群存在差異。在過去的幾十年里，猶太女性的生育率水平是全體新教徒（包括所有種族）生育率的81%，也是天主教徒生育率的大約73%。[[262]](#_262_34)與其他任何較大的宗教群體相比，猶太女性更愿意使用避孕措施來計劃自己的生育時間和間隔，而且猶太家庭們使用避孕措施的次數和成功率也明顯高于其他群體。[[263]](#_263_34)另外兩組數據可以讓我們對這幅差異的圖景有更深刻的理解。在全國樣本中，猶太女性與長老會女性教徒相比較時，她們的總體生育率水平幾乎是完全一樣的（只略高1%）。[[264]](#_264_34)更進一步的分析表明，當全國樣本中的猶太夫婦在丈夫職業、妻子所受教育、丈夫收入、結婚時間、當前居住地的都市特征、是否有務農背景等變量方面與完全對等的新教徒夫婦和天主教徒夫婦進行比較時，猶太人和新教徒在生育模式方面的本質差異就消失了，但是在天主教徒和非天主教徒之間的差異依然存在。[[265]](#_265_34)換言之，猶太人的生育價值觀，初看起來確實與其他美國人有所不同，但是究其原因還是城市化和社會—經濟地位因素作用的結果，因此在仔細分析后，我們看到，猶太人的生育模式，與具有相同社會—經濟地位和居住地具有同樣城市特征的新教徒完全一樣。

在與價值差異有所區別的價值沖突方面，猶太人與核心社會之間的差異最突出地表現在對教會—國家關系的認識上，特別是涉及到公立學校里的圣誕節紀念活動。還有一些爭論涉及到正統猶太教的一些教義，如超越現有法律要求實行動物的仁慈屠宰，由于仁慈屠宰技術已經被設計出來，近來這些沖突出現了解決的跡象，滿足了有關仁慈的考量和極端正統教義對儀式標準的要求。[[266]](#_266_34)在出現任何具體事件時，美國猶太人當中直接介入這一議題的比例是很小的，幾個前面援引的研究也提供了相關的證據，表明除了儀式性場合之外，對于傳統猶太教的飲食法規的奉行正在迅速消失。[[267]](#_267_34)

在宗教生活的制度領域，人們可能會從邏輯上期望美國猶太人和非猶太人之間的重大差異在未來逐步消失。但是恰恰在這里，美國核心社會價值的迷人之處和文化適應過程的成功之處展現出一個最具寬容性的框架。猶太教的改革教派是在19世紀由德國猶太人帶到美國并發展起來的，現在這一教派也吸收了許多東歐猶太人的后裔，它突然結束了正統猶太教的儀式和信條，制定出一套與自由的基督新教教派幾乎沒有差別的宗教祈禱模式。在近些年里，改革教派又重新引進一些傳統元素，但是它所具有的文化適應模式并沒有受到實質的影響。社會學家們更感興趣的現象是，猶太教的保守教派也發展起來，并在數量更多的東歐猶太人后裔中扮演了一個重要角色。馬歇爾·斯克拉在他杰出和具有說服力的研究中揭示出，東歐猶太人在美國獲得中產階級地位后，作為對新的階級和文化環境的一種反應，保守教派是如何在20世紀20年代和30年代興盛起來的。[[268]](#_268_34)英語被引進禮拜堂的宗教儀式的部分程序和部分業務活動，接受了布道，拉比（rabbi，猶太教神職人員）的功能有所改變，禮拜時的性別隔離被廢除了，開始強調“禮貌”，在制度上發展出來的多功能禮拜堂也開辦針對不同年齡和性別會眾的娛樂和教育活動。所有這些變化標志著改革教派在許多重要方面已經脫離了傳統的正統猶太教，而那些美國的正統教派雖然沒有像改革教派那樣走得這么遠，但是也很明顯地接受了美國中產階級的許多衡量標準。事實上，本土出生和居住在郊區的中產階級猶太人偏離了正統猶太教文化模式的傾向（必須注意的是，正統猶太教的宗教和文化是無法區分開的），同時伴隨著的是人們對于保留猶太人族群身份的強烈需求，在一場大討論中，這些新的發展被甘斯稱為“象征的猶太教”。甘斯用這個詞來表示一種對猶太文化價值或模式的最低限度的信奉，人們所強調的是對猶太人依地背景的一種懷舊事物的選擇（例如，按猶太方式烹調的精美食品或依地語短語），在家庭中擺放一些有形的東西來顯示“猶太身份”（例如書籍、唱片和有猶太風格的繪畫），他們也關心與猶太人有關的社會問題，并選擇一些傳統的宗教節日來幫助自己的孩子們進入社交活動并了解自己的猶太人身份。[[269]](#_269_34)

所有這些變化，與東歐的“猶太人小村”的正統猶太教之間，甚至和美國猶太移民在“最早定居點”時期的生活之間，都出現了很大的差距。文化適應進程已經大幅度地改變了美國猶太人的生活，使他們接受了美國中產階級的價值觀，與此同時并沒有在結構上把這個群體“解散”。猶太教被公認是美國“三大主要宗教信仰”之一，社區生活和族群自我認同在這個群體邊界內枝繁葉茂，同時，它的成員們以及一定程度上它的制度都越來越在文化上無法與美國核心社會的人員和制度區別開了。

## 天主教徒

在1790年美國第一次舉行正式的人口普查時，當時預計大約在這片土地上有35000名天主教徒[[270]](#_270_34)，在當時400萬美國總人口中所占比例還不到1%。到了20世紀中葉，在每四個美國人中就有一個認為自己信仰羅馬天主教[[271]](#_271_34)，這個教會是當時美國的單一教會中規模最大的一個，但是它在全國的教眾成員還是比不上所有新教徒教派會眾的總數。[[272]](#_272_34)

從地區分布來看，羅馬天主教的教眾人口高度集中地居住在東北部各州，構成了這一地區人口總數的大約45%，這使得這個群體與白人新教徒或所有新教徒相比在數量上都占據多數，在中部北方各州和西部，羅馬天主教徒的代表性與它在總人口中的比例相一致，在南部，他們在總人口中所占的比例略低于12%。天主教徒同時也是高度城市化的，特別值得指出，在那些人口規模為25萬左右的城市里，天主教徒和白人新教徒的代表性大致相當，具體的比例數分別為37.8%和38.4%[[273]](#_273_34)。換言之，在許多東北部的都市中心以及（在較低的程度上）在中部北方和西部，從任何基本數字上來講，天主教徒們都已經不再是一個少數群體。

但是，無論是從歷史上看還是從現狀看，如果我們把美國的天主教會的成員想象為鐵板一塊的堅實整體，那很可能是一個錯誤。在美國出現定居點的最初時期，在羅馬天主教信徒在抵達美國各處海岸時，無論是文化還是在語言上，他們代表的是許多不同的國家。[[274]](#_274_33)在爆發美國革命的年代，在這里已經有原籍英格蘭、愛爾蘭和德意志的天主教徒居住在東部海岸的中等殖民地，以及在西部內地受法國天主教影響的小定居點。在隨后的世紀之交時，向法國購買（位于今天美國中部的）路易斯安那地區為這個國家的民族陣營增加了西班牙背景的天主教徒，以及祖先來自法蘭西的信仰天主教的成員。另外，由傳教士引導而皈依天主教的北美印第安人也為美國天主教徒增加了不同的民族背景。這樣，甚至早在19世紀的移民大潮開始之前，美國天主教就已經呈現出了多民族背景的結構。約翰·卡羅爾神父來自一個顯赫的馬里蘭家庭，他在成為第一個美國主教后不久，在1787年就不得不作為監管全美國天主教教會的負責人，盡其能力來與費城的一個德國流亡教派打交道，這個教派煽動教眾要推選一位講德語的神父。

19世紀中葉遷來美國的大批愛爾蘭人和德國人（他們當中有許多是天主教徒），19世紀后二十五年遷來的大批南歐和東歐移民，在20世紀前二十五年遷來的移民（其中包括了意大利人、波蘭人、捷克人、斯拉夫人、克羅地亞人、匈牙利人、立陶宛人、烏克蘭人和其他群體），無論是在教徒數量上還是在美國人口中所占比例方面，這些移民的到來都為美國羅馬天主教教堂提供了迅速發展的機會。在美國的場景中，大量的人口遷移使得天主教堂在許多年里基本上是作為移民們的教堂來運行，處理的是移民們在文化適應方面以及他們因為社會經濟地位低下而遇到的各種問題。他們面臨的這些問題和發展機會又因為從美洲其他地區遷來的移民潮而變得更加嚴峻：法裔加拿大人從北方遷入，墨西哥人從南方遷入，最近的新移民是從波多黎各遷入。在稍后的時期內，在那些傳統上信奉基督新教的美國黑人當中又有一些轉而皈依了天主教。

來到美國的最早的天主教移民們鼓勵神父們用他們自己的語言來布道，為此在德意志人和愛爾蘭人之間還曾發生過沖突。隨后來到美國海岸的天主教徒們情愿彼此合作來組織禮拜和相關的社區活動，而不去加入其中一個群體。他們自己家鄉的教堂當然是在自己民族的文化和語言框架下運行的。所以，這些新移民也堅持建立常規的天主教“領土教區”，吵著要求有一個使用他們自己語言和傳統的教士和信徒群體。

教會應付這一難題的辦法就是設立“民族教區”，它的教眾居住在一個限定的區域，具有相同的民族背景，教區的神父屬于同樣的傳統和語言。這種類型的教區和常規的教區在地域上會有一定的重疊。因此，一個意大利人教區、波蘭人教區或者法裔加拿大人教區會位于一個常規的地域教區內。當意大利人、波蘭人、法裔加拿大人的居住地點位于地域教區的范圍之內時，他們甚至有特權只加入他們自己的民族教區。事實上，具有特定民族背景的人們集中居住在一起，其結果是使當地街區具有特定的民族風情。在一次權威的討論會上，哈特對三種類型的教區進行了區分：（1）地域教區，這是最普通和數量最多的教區；（2）法律上的民族教區，它的成員構成嚴格按照民族背景界限；（3）沒有正式法律地位的民族教區，它在形式上屬于地域教區，但是在事實上其性質是民族教區。我們必須指出，那些由愛爾蘭人控制和由愛爾蘭神父領導的教區從來也沒有被作為“民族教區”來設計，因為愛爾蘭人甚至在他們剛來美國時就講英語，而民族教區之所以具有存在的理由就是因為語言多樣性。為了使這幅圖畫更完整，我們必須提到在南部存在著種族隔離的教區，在北部的情況要好一些，這些教區在教會規范中的身份總是模糊不清的。[[275]](#_275_33)

作為一種有凝聚作用的社會系統，“族群教堂”在保持族群社區上所起到的作用已經非常出色地被展示在沃納和斯若勒的揚基市族群研究中。[[276]](#_276_33)但是非常遺憾的是，就我所了解的知識而言，我們并沒有把美國羅馬天主教中的“民族教區”作為一個社會現象來對它開展人口發展趨勢的實地研究，這樣的研究可以給我們提供線索，幫助我們理解它的角色與功能，我們也沒有對于特定的“民族教區”或群體開展“基礎轉型過程”的研究，這一過程應當包括從由第一代移民占主導的時期過渡到本土出生的第二代和第三代成長為成年人的時期。由于新移民還沒有很好的掌握英語，他們帶來的是他們家鄉的已經內在化的歐洲文化規范，因此毫無疑問，“民族教區”對于新移民來說具有極大的吸引力。意大利人、波蘭人、斯洛伐克人等群體的第二代和第三代在什么樣的程度上會留在“民族教區”內？從任何嚴格的數據信息角度講，我們對此一無所知，盡管有些隨意性的觀察結果使人們相信在美國出生的天主教徒們正在迅速地離開“法律上的民族教區”，特別是當其中一些人出現了社會流動并移居到屬于更高階級的第二個或第三個街區后，這些人傾向于在新居所參加當地的地域教區。除非必須如此，天主教會的政策肯定不是要長久地鼓勵民族性社區主義。用哈特神父的話來講：“一般來說，天主教會在法律上的民族教區成員資格這個問題上的正式態度是很清楚的，這就是通過消除所有阻礙人們歸屬于地域教區的藩籬，來鼓勵那些講英語的教眾融入一個更大的社區。”他接著說：“然而同時，個人自由地做出自己選擇的權利是完全受到尊重的，而且任何民族群體或族群永遠保存它的文化的權利是同樣得到保護的。”[[277]](#_277_33)

然而，從長遠前景的預測來看，“民族教區”即使不會完全消失，也會逐步衰落。哈特宣稱：“關于美國民族教區的未來，人們可以有把握地預見到，它們的數量和重要性在目前的移民政策的大環境下會迅速地下降。”[[278]](#_278_33)

比起“民族教區”的命運來，與這個問題并不完全重合的另一個更大的問題就是分隔的族群性社區亞系統的命運，這個系統作為美國天主教社會結構中的分隔單元已經從歷史上延續至今。根據“三元熔爐”理論，這些分布在各地的各種亞系統正在逐步消解并被熔入一個更大的全美“泛天主教”亞系統。我們可以看到，有些證據傾向于支持這一假設的有效性，但是要回答這一問題，還需要非常小心并且注意到具體細節。

此外，我們看不到任何理由相信大約65萬歸屬于羅馬天主教會的黑人們[[279]](#_279_33)會以任何重要的社會方式真正融入白人天主教亞社會[[280]](#_280_33)。當然，也有一些黑人天主教徒（特別是在北部城市）也和白人一起出席彌撒儀式。但是我們必須記住，那些規模較大的天主教堂的祈禱儀式有時接受上千教民參加，這并不表示這些教堂必然會鼓勵這些參加者之間發展“初級群體關系”，如家庭互訪、社會集群和小組活動。在社會隔離的客觀效果方面，白人天主教的廣大教區居民們的表現與其他白人新教徒和猶太教徒之間并沒有什么兩樣。另外，在初級群體關系和社區生活方面，相似的社區隔離也同樣出現在300萬左右集中居住在西南部的墨西哥裔天主教徒[[281]](#_281_33)和西班牙裔天主教徒當中，出現在主要居住在紐約市的100萬波多黎各裔天主教徒當中[[282]](#_282_33)，還有一些人居住在北部和芝加哥的大都市中心區[[283]](#_283_33)。這樣來看，如果考慮到是否包括其他種族和半種族群體這一方面，所謂的“泛天主教”作為一個社會目標而言在很大程度上并未實現。

對于原籍歐洲和加拿大的白人天主教徒而言，他們的情況則有所不同。毫無疑問，他們當中有些人已經在愛爾蘭人及其后裔的影響下被“熔進”了一個“泛天主教”社會和更大范圍的美國整體社會。現在的問題是，這一“熔合”的具體程度是怎樣的？更明確地說，有多少人、具體是哪一代人完成了“熔入”進程？當我們缺乏針對這些問題的具體研究成果的時候，我們只能給出嘗試性的回答。然而，我們對于這幅圖畫也只能以原初的方式勾勒出最粗略的線條。

由移民們自己組成的群體（也就是第一代人）并沒有融入這個社會，而是保持著他們自己的社區亞系統，正如我們已經看到的，他們要求他們的神父們具有相同的民族背景并說同樣的語言。在幾乎整個19世紀中，美國羅馬天主教會實際上是一個愛爾蘭裔美國人教會，在其內部有一些德意志人教區和法蘭西人教區的小集群。地理上的分隔使得這些教會成員之間在教區層面上的矛盾最小化了，但是并沒有消滅這些矛盾，因為在教區之間依然存在著在教會權力層級體系中爭取權力和代表權的斗爭。隨著19世紀后二十年和20世紀前二十五年這個時期內南歐和東歐移民的抵達，在美國出現了由意大利人、波蘭人、斯洛伐克人等組成的人口規模較大的“族群孤島”。同時，本地出生的愛爾蘭和德意志天主教徒的后裔由于長期的文化同化和他們的地理、社會流動，開始逐步縮小了這兩個群體之間的“社會距離”。與同化進程相關的“如何選擇自身社會結構和文化行為類型”這一問題，在那些南歐和東歐移民群體當中并沒有出現，直到他們在本地出生的第二代長大成人之后，也就是20世紀20年代和30年代，他們才真正開始面對這一問題。關于以上這一選擇難題，蔡爾德[[284]](#_284_33)、懷特[[285]](#_285_33)和甘斯[[286]](#_286_33)關于意大利裔群體第二代的研究報告從不同的方面給予了描述。

蔡爾德的主要研究關注點是在心理學方面，他討論的是那些讓第二代意大利裔美國人感到十分困惑的問題：他們應當歸屬于哪一個群體？遵循哪一種文化規范？是意大利的還是美國的？他區分出來三種心理反應類型：第一種是“反叛型”，即朝著美國體系的方向努力；第二種是“群內型”，傾向于堅持意大利身份認同和意大利價值觀；第三種是“冷漠型”，傾向于遠離相關沖突，并把民族性集群這一事實及其意義最小化。讓人好奇的是，蔡爾德并沒有正視出現一個亞社會的可能性，假如出現這樣一個亞社會，第二代意大利裔美國人在成年后很可能會掌握其領導權和組織中的職位，并使其成為位于規模不斷縮小的第一代意大利移民群體和美國核心社會之間的中間群體。蔡爾德也沒有考慮“泛天主教”在意大利裔美國人同化進程中的角色。從社會學的角度來看，這一研究雖然在心理學層面上有價值，但是它對于我們感興趣的問題卻未能有太多幫助。

懷特的研究是對20世紀30年代后期一個城市貧民區第二代意大利裔街角幫會所開展的一個經典研究。這一研究僅僅附帶地考慮到同化和文化適應現象，但是從他的數據和觀察到的議題中，我們還是可以得到一些啟示。他對由單身、年齡在二十來歲、美國出生意大利裔后代組成的兩個“自然”群組進行了詳盡的調查，一個是“諾頓幫”（the Nortons），這是一群低等階級的男青年；還有一個是意大利社區俱樂部（Italian Community Club），成員主要是居住在同一區域的年輕意大利裔美國人，他們都受過大學教育并具有上升的社會流動能力。我們可以清楚地看到，在他們的幫派形成、約會和有組織的活動中，“諾頓幫”把他們的接觸完全限定在第二代意大利裔美國人的范圍內，甚至另外那個大學畢業生的群體在這方面的限定也僅僅是稍微有所放松而已。我們在這里根本看不到“熔爐”在冒泡。但是，有兩個限定條件必須加以說明。首先，懷特研究的地點是位于城市東區（Eastern City）中意大利裔最為集中的地段，因此，人文生態環境的因素決定了在同齡人群組中的族群封閉性，在這座城市里還存在其他街區，在那些街區里意大利裔居民和愛爾蘭裔居住得很近，那里的社會交往結果可能會很不相同。[[287]](#_287_33)其次，我們也不知道，當這些年輕人結婚并被吸收進已婚成年人社區后，他們在結構歸屬方面會出現什么變化。特別是，假如他們遷出了這個街區之后，那時很可能就會出現跨民族并有實質意義的社會交往。

關于意大利裔美國人的最近的研究報告，也是最集中地關注我們感興趣的社會學問題的研究，是甘斯的參與式調查，調查對象是20世紀50年代后期居住在波士頓西端（the West End）的一個第二代意大利裔工人階級的小群體。[[288]](#_288_33)按照這一研究的具體目標和方法設計，這一研究成果的大部分沒有以量化的方式來展現，但下述的基本圖像還是被十分清晰地展示了出來。這些第二代意大利裔美國工人階級，現在的年齡已經足以使他們建立起自己的家庭，仍然把他們的主要社會和制度性交往范圍限定于其他意大利裔美國工人階級，大多屬于住在同一街區的同一代人。對于“同類群體社交”的描述和討論構成了甘斯報告的核心部分，這些社交活動是一些在晚上頻繁舉行的非正式家庭聚會，參加者是年齡相似、屬于同一代的旁系親戚們以及少數密友。在文化方面，在這些美國出生、從事半技能和非技能工種的工人們的生活中，甘斯只發現了很少的一些意大利移民生活方式的遺跡。在他們的飲食習慣方面，他們仍然喜歡“意大利烹飪”，而且他們也保持將他們特有的意大利方言作為第二語言，但是他們的孩子們即第三代并沒有學習祖先的語言，而且在長大后將只講英語。雖然他們的“同類群體社會”的結構性模式在許多方面與他們祖先的意大利社會模式相一致，但是正如甘斯所展示的，這種對于“同類群體社交”的強調，在美國屬于通常的工人階級的文化模式，并不是意大利人所特有的。簡而言之，第二代意大利裔美國工人階級群體在社會結構上是完全族群性（以及階級性）的，同時他們也是完全被美國工人階級的生活方式所同化的。自然，這個研究并不能確定地告訴我們什么將會發生在第三代人的身上，它也沒有研究那些已經通過社會流動進入中等階級的第二代意大利裔美國人是如何進行社會調適的。

也許關于白人群體中“泛天主教”傾向發展程度的最相關的數據是有關族際通婚的。我們前面提到的肯尼迪對1870—1950年期間紐黑文市發生在各種祖籍民族群體和宗教群體之間族際通婚率的研究是最詳盡的研究，這一研究使我們可以進行跨時代的縱向分析。她最核心的發現是婚姻中出現突破祖籍民族障礙的發展傾向，同時又保持著宗教邊界，這就是“三元熔爐”現象，在這個熔爐里跨族群的通婚傾向于各自發生在三個主要的宗教“池”內：新教徒、天主教徒、猶太人。但是對于這個“傾向”的重要發現，必須與另一個重要的事實同時加以強調，那就是正如她在研究結論中所指出的，有些祖籍民族群體的“族內婚”比例盡管有下降趨勢，但是絕對數值依然很高。作為紐黑文市一個人口較大的族群，意大利裔群體的“族內通婚率”從1900年很高的97.71%出現了明顯的下降，但是到了1950年仍然高達76.70%。換言之，直到1950年，紐黑文市的所有意大利裔當中，四分之三的人從意大利裔當中選擇配偶。在1950年，愛爾蘭裔的族內婚比例為50%，波蘭裔的族內婚比例為40.74%。[[289]](#_289_33)霍林斯黑德1948年在同一個城市開展的對不同類型群體之間通婚的研究中得到了被訪者父母關于婚姻選擇的數據，證實了肯尼迪在以上兩方面的發現。在自己調查的基礎上，霍林斯黑德宣稱：“天主教徒們正在變成一個由愛爾蘭裔、波蘭裔和意大利裔組成的混合體，這是在這些群體之間出現族際通婚的結果，但是在紐黑文市依然存在一個很大的、沒有血緣混合的意大利裔群體，相似的愛爾蘭裔和波蘭裔群體的規模要略小一些。”[[290]](#_290_33)

菲克特研究的是一個南方大城市和一個更像是中等規模的中西部城市里天主教徒教區生活的各個方面，他的研究提供了祖籍民族群體之間的通婚數據。他的數據說明，發生在這里的教會范圍內的族群融合進程，要比天主教徒集中居住的東北部地區和中西部大都會地區要快得多。在他調查的南部城市教區內，只有42%的會員家庭的配偶具有相同的祖籍民族背景[[291]](#_291_33)，在他調查的中西部城市的教區內，在家庭樣本中只有28%屬于族群單一家庭[[292]](#_292_33)。當然，這些調查并沒有告訴我們，在人口規模很大的中西部城市（與芝加哥或底特律相似）中的族際通婚情況是怎樣的。

在以上的數據回顧中，我們可以清楚看到，從各移民族群后代當中創造出白人天主教亞社會的過程已經開始了，而且在一些類型的社區中已經得到了很快的推進。但是如果我們想從這幅圖景中把“民族體”完全排除出去，可能還為時過早。這些族群亞社會（我指的是它們的組織、制度、報紙、正式或非正式的聚會地點、社會小集群的非正式網絡）將會繼續存在，即使僅僅是以某種淡化了的形式存在。[[293]](#_293_33)我們現在還沒有通過有意義的數據量化形式加以分析和認識的問題，同樣也是我們需要以清晰的思路來集中調查的問題，這就是：移民的第二代和第三代在何種程度上參與進祖籍民族亞社會的社會結構之中？而他們在老一代移民過世之后能夠在何種程度掌握這些亞社會的領導位置？沃納和他的助手們在幾個小社區調查的基礎上提出了以下的命題：美國階級體系的吸引力會導致族群成員們與所屬族群集體的聯系紐帶的弱化，當他在階級地位上得以提高后（特別是當他到達上等階級地位后），他就會被吸收進入具有相似階級背景的、普通的美國社區組織中去。[[294]](#_294_33)但是，這一假設沒有強調非常重要的兩點：（1）城市的人口規模及其后果，一些族群社區自身的人口規模（在某些情況下）已經大到足以在它內部發展出上中等階級甚至上等階級，其中包括了具有相同族群背景的其他成員；（2）宗教亞社會（例如白人“泛天主教”群體）的興起，它作為族群溶解劑的作用超過了“老美國人”亞社會。在大多數城市聚居區里，我們可以肯定的是，天主教人口作為一個整體其規模之大和內部職業種類之全，在理論上都足以發展出內部包含所有階級等級的天主教徒組織體系。從上述引用的發展趨勢來看，似乎一個白人天主教亞社會的發展將會成為占支配地位的社會前景，祖籍民族因素在這個亞社會里將會變得越來越不重要，只是這個發展階段的最終完成，距離今天還有相當一段路要走。

上面的討論提出了與天主教徒在美國的社會—經濟地位相關的一些問題，也關系到階級分化的發展，以及與之相平行的、在天主教群體內部受階級限定的各種組織。從歷史上來看，在短促的開創期后，來到聯邦制美國的、人數很少的天主教徒們接受的是馬里蘭州和其他大西洋沿岸中部各州已安穩定居下來的英格蘭家庭的指導，以及英格蘭教士們和法蘭西教士們的指導。美國的羅馬天主教會主要是移民中貧困的體力勞動者的宗教組織，特別是愛爾蘭移民，隨后是意大利移民和斯拉夫移民。根據他們祖先來到美國的先后次序，這些移民們的后代逐漸開始探索他們如何在美國社會的機會階梯上尋求上升之路。到了20世紀30年代后期，其中極少數人已經足夠幸運地可以去追求上等階級的生活；另外一些人的數量比他們要多一些但總數仍很小，這些人已經成為上中等階級專業人員和生意人；那些進入到低中等階級隊伍的是白領職員和高技能工人，這些人的數量也已經達到了一定的規模。[[295]](#_295_33)伴隨著第二次世界大戰的商業繁榮一直延續到戰后時期，在美國所有人口都分享到的這時期社會經濟繁榮的成果中，天主教徒們也獲得了十分重要的一部分。目前的情況是，與猶太人或所有白人新教徒相比，美國白人天主教徒作為一個整體還是集中在階級結構中較低的部分，特別是上低等和低中等部分，除了城鄉差別外，他們的階級分布與基督教浸禮會成員的分布非常相似。現在有很多信仰天主教的大學畢業生從事企業和專業性工作，具有上中等階級的生活方式，同時還有規模不斷增長的一些人已經擁有一定財富和社會抱負并努力爭取上等階級的生活方式。[[296]](#_296_33)其結果是天主教制度、組織和相應初級群體生活的發展，這些在實際形式上又僅限于階級結構中的上層等級成員，并且與在新教徒和猶太人中已經發展出來的這些階級社會結構相并行。

令人遺憾的是，迄今為止我們還沒有針對美國天主教徒上層階級制度開展內容充實、目標明確的社會學研究。現有為數很少的針對“典型的”天主教教區的研究[[297]](#_297_33)雖然也包括了對社會階級角色的討論，但是由于對被調查人口性質的選擇，這些研究排除了對天主教社會結構中上層部分的研究。下面對天主教生活中這一部分人的簡短描述，是基于我自己在波士頓地區對幾位重要天主教徒的個人訪談，以及我的一個學生對于波士頓上等階級組織的探索性調查[[298]](#_298_33)，她詳細閱讀了很長一段時期內的《紐約時報》和《波士頓先驅報》的“社會”專頁，并瀏覽了超過一年的波士頓大主教管區正式周刊《舵手》（The Pilot）。此外，我還參考了一些內容可能相關的印刷品，特別是迪格比·巴爾茨有關費城上等階級的研究成果。

一個非常重要的事實是，天主教已經開始發展出一種提供日間授課和夜間住宿的私立學院網絡系統，也發展出時興的私立大學，專門招收具有上中等（或以上）階級身份天主教家庭的孩子。我們必須強調，這些私立學校是與教區學校有所區別的。教區學校是教區和主教管區下屬的正式單位，是為較低階級和中等社會—經濟地位的天主教兒童提供大眾教育的機構，而私立學校則通常根據教會的宗教指令來創立和配備人員，尤其在設立女校時，或者根據法蘭西教派的指令來設立，通常是規模很小和貴族化的。在波士頓地區，那些上流社會或向上流動的天主教女孩們，如果沒有就學于世俗學校或新教機構，就會被送入位于紐頓市（Newton）的圣心學院（the Academy of the Sacred Heart），然后繼續升入位于同一郊區的圣心大學（College of the Sacred Heart）。在紐約市的環境中，她們可以在瑪麗茅特學院（Marymount College）和圣心會的曼哈頓威爾學院（Manhattanville College）之間進行選擇，在華盛頓，她們很可能被送進三一學院（Trinity College），這是最貴族化的面向全國的學校。上等階級的天主教男童們可以在兩所新英格蘭地區上流社會的寄宿學校中進行選擇：樸茨茅斯修道學校（Portsmouth Priory）和坎特伯雷寄宿學校。它們與格羅頓中學（Groton）和圣保羅學校（St.Paul’s）相當，然后，如果他們避開了哈佛大學、普林斯頓大學或耶魯大學，他們就可能會去圣母大學（Notre Dame University），在那里他們可以和附近的圣瑪麗學院（St.Mary’s College）或喬治城大學（Georgetown University）具有同樣身份的天主教女生約會，它就像三一學院那樣也位于同一個社區。非常明顯，這個上等階級天主教教育體系的潛在功能之一，就是在兒童社會化和男女約會進程的最關鍵時期，一方面把上等階級天主教青少年與低等和低中等階級天主教兒童分隔開，另一方面也把他們與具有相同身份的新教兒童或猶太兒童分隔開。

與上流社會私立學校和大學的發展相比，一個更新的社會現象是天主教成年舞會（debutante Ball）的興起。在最初的那些年代，有些英格蘭和法蘭西移民中的天主教家庭就開始參與美國上等階級的各項活動。這種參與的程度在不同城市是不一樣的，在巴爾迪摩和新奧爾良市的人們參與度特別高，在那些帶有貴族氣的最古老定居地區，如波士頓和費城，人們參與度特別低，因為那里的居民傳統上幾乎完全是新教徒。然而，愛爾蘭后裔和最近期抵達的意大利移民后裔在社會和經濟地位方面的提高創造出一個全新的環境，這個環境是已經發展起來的新教徒上等階級從來不愿意遇到或者不可能遇到的。作為這一發展的結果，與“通常的”上等階級成年舞會相當的方式又發展出天主教上等階級的成年舞會。在紐約每年的“戈薩姆舞會”（Gotham Ball）上，進入成人階段的天主教青年被正式介紹給紅衣主教斯佩爾曼（Cardinal Spellman），舞會的財政收入捐獻給一個富裕的天主教慈善團體。在波士頓，“圣尼古拉斯交誼舞會”（St.Nicholas Cotillion）和紅衣主教庫欣（Cardinal Cushing）行使著相同的功能。在波士頓另外還有一個由私人發起、主要面向天主教青年人的“聚居地舞會”（Colony Ball），有些青年女性新教徒也會受邀出席這個舞會。

波士頓上流社會的天主教婦女們，主要是愛爾蘭人，也有意大利人和其他民族祖籍群體，更傾向于成為“A俱樂部”（Ace of Club）的會員，這個俱樂部與當地普通上等階級制度系統中的“上流波士頓人”奇爾頓俱樂部（Chilton Club）相當。上等階級和上中等階級婦女們喜歡通過“天主教婦女聯合會”（League of Catholic Women）來為教會工作，上等階級的愛爾蘭男性們則參加“三葉草俱樂部”（the Clover Club），來自各個祖籍民族的上等階級和上中等階級的天主教男性們會參加“塞拉俱樂部”（Serra Club），這是一個與“扶輪國際”（the Rotary）相當、帶有跨祖籍民族性質的俱樂部。

天主教私立學院、上流社會大學、成年舞會和相對具有排外性的男女俱樂部的發展，并不必然意味著全部上等階級成員和上中等階級天主教徒都參與了這些機構和組織，也不意味著上等階級成員中不存在發生在初級群體關系層面的跨宗教交往。有一點是清楚的，那就是許多來自階級結構中的上層部分的天主教徒家庭把他們的孩子送進非教派學校或新教導向的上流社會學校和大學讀書，在那里他們在一定程度上與非天主教學生親密交往。毫無疑問，美國天主教徒上等階級的朝氣蓬勃的制度性生活的發展清楚地顯示出，那些經濟上和社會發展方面有天然優勢的天主教徒們將獲得更多的機會，而且會努力把初級群體的接觸和文化影響資源——為他們自己和他們的后代——限定在那些和他們共享宗教歸屬和社會經濟地位的個人和機構的范圍內。

關于與新教徒和猶太人相分隔的天主教“分離主義”在初級群體關系層面所處程度的問題，以目前現有的研究成果來看并不容易回答。從上等階級天主教機構的情況來看，人們很容易發現天主教社區生活中的制度性世界是廣泛、活躍而且其規模在不斷擴大的。威爾·赫伯格已經很有說服力地向我們描述了這種景象：

在美國的天主教會運行著一個廣大的、包括幾乎每種類型的多樣性組織網絡。天主教教區組織的社會和娛樂活動——從棒球隊到縫紉組，從滾地球協會到宗教學習小組——僅僅是個開始。這些天主教機構向教眾提供每一種與天主教信仰相關的興趣、活動和功能，并以天主教的方向加以引導。有天主教醫院、居所和孤兒院，有天主教學校和大學，有天主教慈善組織和福利機構，有天主教男童子軍和退役軍人會，有天主教醫生、律師、教師、學生和哲學家的各種聯合會和學會組織，有天主教警察、消防員、清潔工聯盟，有天主教午餐俱樂部和娛樂業獎學金，天主教青年組織有大約600萬會員，這里甚至還有一個天主教視聽教育者學會。這些數量眾多的體系構建了一個具有一致性和同時性的、自我完備的天主教世界，它具有自己復雜的內部經濟，以及美國天主教用以參與更廣闊的美國社會的資源。[[299]](#_299_33)

這樣一個廣泛的社區組織的網絡的存在是無可置疑的。比較難以判斷的是：美國天主教徒們是以多大比例參與到這個網絡的活動中的？如果參與，又是在什么程度上？他們的參與是完全排外性質的？還是占支配地位？還是同時也平等地參與其他機構體系的活動？還是有些人完全不參與？我們從菲克特的研究中得知，正式的教區社會組織的活動只有很小比例的教眾參與。但是菲克特同時也證實，基于共同利益和共同使命的上述教區乃至超主教管區的天主教團體的重要性在不斷增長。[[300]](#_300_34)他關于教區學校的調查也展示出這些學校所具有的廣泛影響，除了家長—教師聯合會（Parent-Teachers’Association）、天主教居所與學校聯合會（Catholic-equivalent Home and School Association）外，這些教區學校在財政上支持并指導著課程大綱之外的各項活動，如體育和娛樂，從而把教區學校學生的家長們也帶入到社區協會中來。[[301]](#_301_33)

關于天主教徒和非天主教徒之間在什么程度上通過社會小集群和其他親密朋友而建立起初級群體關系，我們對此完全缺乏準確的量化數據。在倫斯基對底特律白人天主教徒開展研究的調查樣本中，44%的被訪者報告說他們的全部或幾乎全部的親密朋友都是天主教徒。[[302]](#_302_33)在這些數據的基礎上，倫斯基把白人天主教徒中的“社區契約”（communal bond）的強度認定為“中等”，并將所得百分比數據與猶太人的77%和新教徒的38%進行了比較。菲克特在他對三個南部白人教區研究的基礎上認為，在天主教徒和與自己屬于同一社會階級的非天主教徒之間的社會關系是“密切、誠懇和多元的”，但是他沒有提供具體數據。[[303]](#_303_33)然而，在對一個中西部教區學校的調查中，同一個調查者卻提供了關于天主教學校學生交友模式的富于啟發性的數據。他將教區小學所有學生和鄰近的公立小學同年級學生進行了比較，在調查中詢問了他們最要好的三個朋友的宗教信仰。大約50%的教區學校學生最好的三個朋友都是天主教徒，與之相比，在公立小學讀書的天主教學生中僅有2%的人只有天主教好友。在教區小學學生中，31%聲稱自己最好的三個朋友中有兩個是天主教徒，在公立小學學生中屬于同種情況的只有11%。累計計算，超過80%的教區小學學生最好的三個朋友全部或者有兩個是天主教徒，而在公立小學讀書的天主教學生中，屬于同種情況的比例只有13%。[[304]](#_304_33)

共同體的一個最終具有決定性的評判標準就是群體之間的通婚率。霍林斯黑德發現1948年紐黑文市的天主教徒與其他信徒通婚的比率只有6.2%[[305]](#_305_33)，而肯尼迪的研究則報告說1950年同一社區意大利裔、愛爾蘭裔和波蘭裔天主教徒的跨宗教通婚率為27.4%[[306]](#_306_33)。根據主教管區累積的全美國紀錄，約翰·托馬斯發現在1940—1950年期間被教會批準婚禮儀式的天主教徒與非天主教徒的婚姻占所有天主教徒婚姻的30%。[[307]](#_307_33)這個數字自然沒有包括那些沒有得到教會批準并舉行天主教婚禮的天主教徒和非天主教徒之間的婚姻。托馬斯也報告稱，天主教徒的跨宗教通婚比例在不同的社區之間起伏波動很大，與社區總人口中天主教徒所占比例和祖籍民族群體的凝聚程度成反比，與社區中天主教人口的社會經濟地位狀況成正比。[[308]](#_308_33)人口普查局在1957年開展的一次全美人口抽樣調查中發現，現存天主教徒婚姻中的跨宗教婚姻比例為22%。[[309]](#_309_32)托馬斯提供的數字（30%）和隨后數字之間的差異，也許可以反映出跨宗教通婚當中的一方皈依另一方信仰這種情況出現的大概程度。把倫斯基在調查底特律白人新教徒和白人天主教徒時所獲得的數據結合在一起，可以顯示這種皈依過程是以什么頻率發生的以及它的發展趨勢如何。在這個合并以后的樣本中，85%的被訪者報告說他們夫婦屬于同一種主要的信仰，但是我們發現，只有68%是在相同宗教的教養中長大的。此外，在那些出生在北部并和其他信仰者通婚的第三代中，婚后一方皈依另一方信仰的傾向比起同樣情況的第一代和第二代要更加強烈。不僅僅是宗教混合婚姻中向配偶信仰皈依的情況很普遍，正如倫斯基所注意到的，這一傾向也隨著“美利堅化”的推進而不斷增強。[[310]](#_310_33)后面的這些觀點會提醒觀察者想到這樣一個問題：今天發生在不同信仰之間的通婚所發揮的作用，是否在各主要宗教群體之間搭起一座很有效的橋梁？還是僅僅簡單地只是通婚夫婦共同走進他們兩人信仰其中之一的最初一步？對于這一問題，目前關于美國跨宗教通婚的調查研究所能夠回答我們的，仍然是少之又少甚至沒有答案的。

我們最后要說的問題，關系到美國白人天主教徒的文化適應。從外在的文化特質來看，我們在公共場合所觀察到的現象是，19世紀的愛爾蘭和其他北歐天主教移民們在外表和舉止上，都與相同階級的核心群體成員完全相同，那些較后遷來的南歐和東歐天主教移民們正在迅速地推進文化適應的步伐。在這個進程中，由于美國核心文化在本質上對本土出生新一代——無論他們有哪種族群背景——所具有的壓倒性的吸引力，羅馬天主教會的歷史和它在美國條件下的自身調整都說明了它在天主教移民的同化過程中扮演了重要的角色。[[311]](#_311_33)在這個自19世紀中葉發展至今的過程之中，在羅馬天主教會中占主導地位的祖籍民族群體是愛爾蘭裔，在同化過程中的一端是那些后來抵達的講其他語言的民族群體，另一端是美國核心社會和文化，愛爾蘭裔這個講英語的群體能夠在二者之間發揮中間人的溝通角色。那些試圖使美國的天主教會在祖籍民族基礎上沿著主教管區方向變得碎片化的努力（Cahenslyism，這一計劃的德國推動者這樣稱呼它）曾經有效地阻礙了使用英語的“泛天主教”的發展，但是還是由于教會采取的堅決行動而決定性地失敗了。（從這一點來看，教會對“民族教區”的批準顯得是更有節制的步驟，回想起來，這一決定的結果是出現了一個有激勵作用的“中間地帶”，它既能滿足那些移民們自身的宗教需求，同時也沒有妨礙他們后代未來發展的需求。）與美國社會的精神氣質相一致，美國天主教會沿著這一方向積極發展，在它的信眾的心目中，天主教已經與美利堅民族主義融合在一起，它對于自己傳統的和正式地位的修訂，也符合美國條件下天主教在這個國家進行重新“構建”的需求，它在事實上接受了美國宗教生活的多元主義性質，即“民主的三個主要宗教”，而且在日常體驗中也對此感到適應。正如赫伯格所注意到的，所有這些發展代表了天主教導向傳統的修訂，也反映出源自美國的生活和條件的強大社會力量的性質，也構成了對制度化的天主教會在美國所經歷的文化適應的程度進行衡量的一個指標。

前述的這些發展并沒有否認或者試圖以任何方式貶低今天存在于有信仰的天主教徒和大多數其他美國人之間的公共生活中的價值沖突的意義。在大多數情況下，這些沖突集中在一些重要議題，如控制生育、離婚和對私立學校的公共財政支持。然而，一些跡象表明，即使在這些領域里，非天主教美國人價值的影響力還是很強的，特別在離婚和控制生育議題上，這在一定程度上導致活躍的天主教區居民們的廣泛反叛或“流出”（leakage）。[[312]](#_312_33)當我們考慮到內在文化特質這一普遍性問題時，對于天主教徒和非天主教徒之間的現存差別，以及天主教亞社會在促進天主教特定價值方面的成功程度，無論是在差異程度還是差異的重要性方面，相關的證據和解讀都各不相同。為了研究這個專題，一個策略就是把在教區學校接受教育的天主教徒和在公立學校學習的天主教徒進行比較，同時也把這些天主教徒和新教徒及其他美國人群體進行比較研究。這個策略基于這樣一個假設，即來自教區學校的天主教徒的態度和行為將幫助教會成功地向教眾灌輸天主教的信仰價值。在對以成年人為對象、針對這一問題性質的幾個研究（大多在新英格蘭地區）進行分析后，兩位羅西得出的結論是：

我們沒有發現任何有力的證據表明教區學校的天主教徒與其他天主教徒之間存在明顯的差別。教區學校對學生施加的影響最主要表現在某些特定領域，教會在傳統上對這些教區學校給予很多支持，特別是支持學校里的宗教知識教育或者宗教儀式活動的舉辦。在其他生活領域，教區學校的天主教學生們與其他天主教徒之間只有一些很次要的差別。[[313]](#_313_33)

在對以天主教學校學生為對象開展的各種類型的多項調查進行了綜合分析后，約書亞·菲什曼對天主教學校在它的繼承人中推行特定價值的效果甚至得出了更為負面的結論，他宣稱：“看起來，當一個孩子帶著他在周圍完全美國式環境中已經確定了的態度和看法來到天主教教區學校時，這個學校自身并沒有強大到足以改變他的態度和看法了，甚至當這些變化顯得適當的時候，情況也是如此。”他接著說：“天主教會領袖們孜孜不倦地想用教區教育來把將天主教和美國新教及世俗主義區分開來的深奧哲學和宗教差異傳遞給下一代，然而，他們的努力卻因為天主教家長們、青年們和孩子們的持續抵制而困擾。”[[314]](#_314_33)

在他對一個中西部教區的研究中，菲格特也沒有在天主教教區小學高年級學生和公立小學相應班級其他信仰的學生之間發現差異。在加里福尼亞人格測驗（California Test of Personality）中包括了以下幾個項目：“社會標準”、“解脫反社會傾向”和“家庭關系”。在這一測驗中沒有發現這兩組學生之間有本質差異。在另外一組涉及社會議題的測驗中，他發現教區學校孩子們在諸如“難民”、“外國援助”、“工會”這些議題的態度上給出的分數顯得更具自由主義（如人們的傳統定義）和人道主義（這兩組學生之間的差異很小，平均為4%）的色彩。當他們被要求選出他們最喜愛的電影和電視明星時，教區學校學生的選擇排序為：泰伯·亨特、約翰·韋恩和黛比·雷諾斯，公立學校學生的選擇是：泰伯·亨特、約翰·韋恩和洛克·哈德森，后一組選擇的三人全是男性，除此之外幾乎在任何方面都與教區學校學生的愛好沒有區別。兩組學生所選出來的歷史上最偉大人物的次序也完全一樣：喬治·華盛頓、亞伯拉罕·林肯和克里斯托弗·哥倫布。但是，當他們被問及“當今仍然在世的最偉大的人”時，教區學校學生的選擇是：教宗庇護十二世、艾森豪威爾總統、明茲提紅衣主教，而公立學校小組選擇了艾森豪威爾總統、尼克松副總統和埃爾維斯·普雷斯利（貓王）！整體來看，這幅圖景展示了兩組學生在美國流行文化影響下在價值和愛好方面的高度相似性。[[315]](#_315_33)

在另外一個方面，倫斯基在底特律的研究中發現，在對待與經濟流動和社會流動、權威與自由、公民權利和自由主義相關的一系列經濟、政治、家庭和教育綜合議題時，白人天主教徒和白人新教徒（甚至當社會階級因素得到控制后）在態度上存在著重要差別。更重要的是，他發現上述這些差別由于天主教教區學校的影響而加大了，與其他社會群體相比，這一情況在中產階級、第三代和城市居民當中更為明顯，這代表了美國民眾未來的一個發展趨勢。[[316]](#_316_33)但是在缺乏更進一步宏觀的比較研究的前提下，我們還是很難判斷在以上簡略回顧的這些研究中得到的數據和結論，以及對它們的解讀，也很難說發現的這些差異是否源自于這些研究的不同時間或不同地點、采用的不同調查方法或其他因素。但是，對于這一領域的觀察者來說，雖然美國天主教徒和非天主教徒之間在一些價值議題上無疑存在著相當程度的價值沖突和差異，但是由于美國大眾文化的激勵，這兩個群體在價值觀方面所出現的相似性至少也成為了具有相同重要意義的現象。

## 關于白人新教徒

如果黑人、波多黎各裔群體、墨西哥裔美國人、猶太人和白人天主教徒在不同但又十分重要的程度上擁有他們自己亞社會的社區組織和小集群，那么很顯然白人新教徒必然也會在一定程度上這樣去做，盡管這種努力的程度在不斷降低。現在人們通常所指的“美國一般社會”，就社區組織和初級群體關系而言，在現實中就是一個白人新教徒的社會天地，這個世界被這個特定的族群涂上顏色并注入了這個群體內含的預設價值。毫無疑問，這是美國人口規模最大的一個族群，而且也像其他大族群那樣，它的內部也分化為不同的社會階級。[[317]](#_317_33)教派差異、城鄉差異（與猶太人和白人天主教徒不同，鄉村人口中主要是白人新教徒）和地區差異在新教徒的內部分野中也扮演了一個角色，盡管是個明顯的次要角色。此外，新教徒內部的不同教派傾向于沿著階級分野來構建[[318]](#_318_33)，因此除了相對隔絕的農村小聚落之外，這個因素所造成的內部分裂是可忽略的。

一個重要的基本事實是，新教徒的分布貫穿著整個階級體系，新教徒的族群性和社會階級的交叉勾勒出美國的基層社區體系的邊界，新教徒內部的基礎群體關系也被限定在這個體系之中。舉例來說，上中等階級白人新教徒構成了居住在城郊富人區、每日開車上下班的人群，典型的城郊富人區就是賓夕法尼亞州的阿德莫爾區（Ardmore），紐約的斯卡斯代爾區（Scarsdale），新澤西州的肖爾希爾斯區（Short Hills）或者馬薩諸塞州的威爾斯利區（Wellesley），和美國大多數類似群體一樣，這些居住區中的居民都是相對封閉和非常容易辨別出來的社區性群體。考慮到這方面的內部關系，我們可以引用兩類數據。在倫斯基的底特律調查中，正如我們前面注意到的，38%的白人新教徒宣稱他們全部或幾乎全部親密朋友都屬于新教徒。[[319]](#_319_33)這并不是一個令人吃驚的大數字，但它表明樣本中的每十位新教徒中就有幾乎四人在初級親密關系層次上的交往被完全封閉在“社區成員”內部。我們并不了解這一傾向是如何隨被訪者的階級身份而變化的，我們自然也不知道，如果我們能夠獲得其他變量的信息，這些社區的具體數據會有什么變化。在這方面，我們應當補充倫斯基研究獲得的其他數據。在白人新教徒當中，76%的人報告說他們全部或幾乎全部關系相近的親屬也是新教徒，73%的白人新教徒的配偶從小接受的是新教信仰，86%的人的目前配偶信仰新教。[[320]](#_320_33)在人口普查局1957年開展的涵蓋全體成年美國人的抽樣調查結果中，在“目前雙方屬于相同宗教的婚姻”當中，新教徒屬于這種婚姻的比例是91%，這一比例僅僅稍低于猶太人的93%，但是明顯地高于羅馬天主教的78.5%。[[321]](#_321_33)因此白人新教徒當仁不讓地是美國人口中規模最大的族群，是文化上占支配地位的群體，這個群體的歷史角色根據民眾心目中的合法性也獲得最高程度的承認，因此，正如我們在其他類似案例中所見到的，事實上這個群體具有足夠的承受能力來適當地降低它自身的社區主義（communalism），甚至可以承受群體成員對本族社區主義的無視態度。但是在一個外部的觀察者看來，新教徒的社區主義與其他族群的社區主義相比，兩者之間的差別僅在于程度的不同，而不是性質的不同。

值得注意的是，在過去的幾十年里，由于其他宗教教派制度性活動的積極（甚至進取性的）發展，造成的結果之一就是新教徒中的社區主義至少在一部分成員中也有所增長。在這個方面，我們需要認識到，許多民族性組織（具有社區性質且最初也在這樣的框架下形成）在近些年里從宗教意義上（不是從種族意義上）說已經在本地層面被碎片化了。兩個突出的例子分別是“美國男童子軍”（Boy Scouts of America）和“美國女童子軍”（Girl Scouts of the United States of America）。[[322]](#_322_33)在一代人之前，男孩和女孩們在參加他們當地社區的這些組織后會發現這些隊伍是以全社區為基礎組織起來的（在一些案例中，甚至當這一組織完全是由當地新教教會主辦時也是如此），因此他們與其他不同信仰的年輕人一起活動。在20世紀30年代中期，天主教會神職人員們和天主教青年組織接受了童子軍作為天主教活動的組成部分，前提條件是當地童子軍隊伍由天主教機構來指導，而且這些隊伍應當主要由天主教男女青少年組成并為天主教青少年服務。各地的童子軍組織希望能夠把自己運動的主張加以廣泛傳播，也分別以各種方式接受了這種安排。現在有許多的童子軍隊伍是由各新教教派、天主教教會和猶太教派來承辦的，同時也有由基督教青年會、基督教女青年會、教區學校、猶太人社區中心以及其他教派機構舉辦的童子軍隊伍。在童子軍組織當中，由宗教機構承辦的部分在持續增長，現在超過50%的男童子軍隊伍是由宗教機構以某種形式來承辦的，類似情況在女童子軍隊伍中約占四分之一。[[323]](#_323_33)在現實社會中，有些宗教組織支持的童子軍隊伍吸收了有其他信仰的成員，而且童子軍所組織的社區和地域性質的活動也吸收來自其他童子軍隊伍的成員（但是后面一類活動大多數屬于次級群體交往，而不是親密的初級群體關系）。然而，童子軍組織的基本趨勢是，在基層的活動在事實上還是因宗教差異而相互隔離的，這種現象的產生是由成年人的宗教社區主義所驅動。

## 知識分子

我有一個假設，即美國知識分子們在互動中采取的模式化方式至少構成了屬于他們自己的亞社會的基礎結構，這是美國社會中獨一無二的亞社會，它的成員具有不同的族群背景，但又能夠相對輕松容易地在初級群體關系層面頻繁地交往。并不存在可以清楚地證明或否定這個假設的相關研究。知識分子們也以一種持續的熱情討論過這個問題和他們的角色。[[324]](#_324_33)目前看到與以上假設相關的、針對知識分子的經驗性研究非常少，而且彼此很少關聯。對于那些可以看到的研究成果，我們將在下面進行簡略的討論，但是我們首先需要討論一下“知識分子”（intellectuals）這個術語的定義。

知識分子是這樣的一群人，對于他們而言，“思鄉、理念、文學、音樂、繪畫、舞蹈等具有內在的涵義，是他們所呼吸的社會—心理空氣的一部分”。[[325]](#_325_33)從所從事的職業來看，他們的特點是分布于專業性的職業，特別是大學教師、研究人員和新聞業的上層人士（在稍低的程度上，包括了法律界和醫學界），也分布在藝術界（包括創作人員和演員）。如果他們從事的是產業活動，那么一般是在傳播業和出版業。并不是從事這些職業的所有人員都可以被歸類為知識分子，而且我們有時也會在其他職業的從業人員中發現知識分子。從事教學和研究工作的學術界近期也補充進了一些基金會人員，這些人員自己開展或者委托組織的研究項目，都是知識分子生活當中最引人關注的議題，當作家、藝術家和音樂家們跟那些在人文學科、自然科學和社會科學領域的教授們一樣開始在大學擔任教師和常駐藝術家時，這部分人的數量得到了明顯的增長。

正如利普塞特注意到的，現在美國知識分子的人數規模已經非常龐大了，他們分布在這個國家遼闊的國土上，因此，與他們的一些歐洲國家的同行相比，美國的知識分子只可能與本國同行當中極小部分人發生個人間的接觸。[[326]](#_326_33)僅在波士頓地區就有9000名大學教師，在加州北部的舊金山地區大約有14000名大學教師，在紐約市地區大約有20000名。[[327]](#_327_33)由于同樣的原因，學術群體的龐大規模使得它的成員們完全不可能保持一種封閉的社區性生活。此外，由于知識分子群體成員分布在極為廣泛的各種不同的專業化職業內，他們更傾向于在內部形成一個社會關系聯結程度不同的松散網絡，而不是緊密融合在一起的群體飛地。例如，在劇院工作的人們包括劇作家、導演和演員們會形成一個結合緊密的小群體，類似的情況也發生在歌舞團、視覺藝術群體等。甚至一個規模較大的大學里的教授們（雖然交往情況可能因個體性格而在程度上有所變化）也會沿著院系和部門的邊界組成他們主要的朋友群體。

正如我們在前面所提到的，任何亞社會在內部都是由許多的亞社區組成的，每個亞社區在地理空間上位于一個特定的地區，一個亞社會的成員資格在下屬各亞社區之間是可以通用的。所以，知識分子們在地理空間上的廣泛分布證明了一個單純的知識分子社區是不可能存在的。另外，無論是出于職業角色的需要還是個人興趣愛好，知識分子們所從事的廣泛閱讀也使他們傾向于創建出一個共同的領導體系、一些參照群體和話語討論的慣例。例如，大多數知識分子事實上閱讀的是為知識分子們出版的全國性報紙《紐約時報》（The New York Times），他們每天或在周日對其內容進行有選擇性的閱讀，從書評欄目了解近期出版了哪些新書，從戲劇專欄了解哪部戲劇正在排演，從音樂專欄得知哪個交響樂團、指揮家、演奏藝術家和劇團出現在紐約，從新聞欄目了解當前重大的國內和國際事件以及存在哪些爭議。除了他們的專業性學術刊物之外，在他們的咖啡桌上放著的雜志也是依據人們的品味和興趣來選擇的，包括《哈潑斯》雜志（Harper’s）、《大西洋月刊》（The Atlantic Monthly）、《紐約客》（The New Yorker）、《報道》（The Reports）、《評論》（Commentary）、《星期六評論》周刊（The Saturday Review）、《美國藝術與科學學院院刊》（Daedalus）、《消費者報告》（Consumer Reports），還有文學季刊等等。如果他們家里有電視機（“為了孩子們”），當他們自己很罕見地打開電視機時，只是為了觀看倫納德·伯恩斯坦的節目、《每周演出》（Play of the Week）或是相當于綜合節目的內容。如果他們喜歡音樂，就會打開音響組合來傾聽古典音樂，不管它是屬于交響樂還是室內樂形式，他們也會聽好的爵士樂，或者二者都欣賞，但是不會聽二者之外的其他音樂。他們有時也會買書來閱讀，不僅僅是自己專業領域的書籍，也會買一般的書，如生物學書籍、歷史類書籍或者分析時事的論著等。換言之，他們避開了流行文化當中很大的一部分，而正是這些流行文化構成了被美國社會其他成員所關注和欣賞的大眾傳播文化，盡管各社會階級在接受這些文化時也會有所選擇。我曾在其他地方討論過，我認為從身份地位的觀點和生活方式的品味來看，知識分子應當屬于上中等階級的行列。[[328]](#_328_33)即使如此，他們的基本參照系雖然不同于那些普通人的品味，但是同時也不同于上中等階級的其他成員，而恰恰也就是這一點使他們成為知識分子。因此，當知識分子相遇時，他們會識別出彼此，而且彼此可以很容易地交流。舉另外一個例子，他們之間的這種交流方式很像一個非知識分子的低中等階級白人新教徒遇到另外一個與他的族群和階級背景完全同樣的人，他可以識別出對方并且非常自信地、帶著共同的價值假設來與之進行交流。

正如其他的社會個體一樣，知識分子也都有自己的族群背景，其中一些人也不愿意冒險跨越出自己族群的邊界。他們是思想界和藝術界的人，同時也是黑人、猶太人、愛爾蘭人、意大利天主教徒或屬于其他群體的人。[[329]](#_329_33)美國社會階級體系所施加的文化同化影響力使他們與具有相同社會地位但屬于不同族群的其他社會成員們交往，這無疑威脅到了族群共同體的界墻，盡管并不一定能徹底打破它。由于知識分子的觀察和興趣比較尖銳和積極，他們在面對這一沖突時自然要比其他人更為敏感。基于他們對于這一沖突的態度和影響他們態度的人格類型，我們可以把知識分子們面對“族群性”（ethnicity）和“知識分子主義”（intellectualism）二元壓力時所做出的反應區分為三種“理想型”。這三種類型的代表可以被分別稱之為“活躍積極的族群知識分子”、“被動消極的族群知識分子”和“邊緣的族群知識分子”。

“活躍積極的族群知識分子”把自己保持在所屬族群范圍之內，而且他們作為知識分子的興趣完全集中在自己的族群性上。他是這個群體的文化歷史學家、神學研究者、社區領袖、辯護者，以及研究這個族群的藝術、音樂和文學的學者。當他與周邊更廣泛的意識形態潮流和社會事件保持一種體面而恰當的接觸與交往時，他最主要的興趣和情感還是在于保持他認為自己深深根植于其中的種族、宗教和族群背景的精神氣質。他的研究是充滿自信的探索，而且他表現得無需去考慮那些與邊緣性相關的難題。他有可能是一個白人新教徒，但也可能是屬于某個少數族群的成員，而白人新教徒是美國人口最多的族群。

“被動消極的族群知識分子”是第二個容易識別出來的類型。這些人基本上保持留在自己所屬族群的亞社會邊界之內，他們發現這樣做最容易、最安全也最符合自己的人格類型。如果他是一個黑人，他的絕大多數朋友也許都是知識分子，但是同時也是黑人。如果他是一個猶太人，那么他會把自己的朋友圈子也主要限定在猶太人知識分子這個范圍內。假如他的興趣屬于一個更廣泛的、跨越族群的一類，他會在族群共同體的界限內設法滿足自己的興趣。他偶然也會有跨越族群邊界去接觸其他知識分子的愿望，但他絕不會在任何實質的意義上跨過（他也沒有能力跨過）這些族群邊界。

從我們的觀點來看，“邊緣的族群知識分子”是最有意思和最為重要的一個類型。正是這些人構建出了知識分子亞社會。正如他們的名稱所表達的，他們對自己的族群性看得很淡，即使在他們自己眼里不是如此的話，至少在世人的眼里是如此。無論他個人的社會心理是怎樣的，他都覺得自己的族群共同體無法使自己感到滿意，因此他會在這個圈子以外結交朋友，有時甚至締結婚姻，只要這些人可以與他分享對卡夫卡的癡迷和對海因里希·舒茨的熱情，他就會與這些人在一起。對于其他的那些常規的族群成員們而言，他很像是一個偶而出現的叛徒，有時被看作是勢利小人，借用盧因（Lewin）的話來說，他時常會被看作是“來自邊緣的領導者”。在大多數情況下，人們對他不加理會，如果他的事業很成功，人們也會承認他，而他也會對此感到高興。

在缺乏相關研究的情況下，我們此時不可能詳細說明這三種知識分子類型各自的相對規模和影響力，既無法說明各類型的整體情況，也無法判斷它們與特定族群之間的關系如何。我們可以假定第一種類型在數量上是最少的，但是他們與自己族群人口的比例是相對穩定的；第二種類型在數量上要大一些，但是他們的數量和構成顯得不夠穩定，這是因為族群社區在智力方面能夠為族群成員提供的資源越來越無法滿足他們的需求。按照這個假設，第三種類型也就是“邊緣的族群知識分子”是數量最多的一類，它的規模在持續增大，而且隨著它的人數的增加，知識分子亞社會的結構也在擴大。

我們提出了存在一個知識分子亞社會的假設，但能夠證明或否定這一假設的經驗性研究卻極為缺乏。在西曼對一個中西部大學40名講師所進行的、主要采用定量方法的研究中，他發現受訪者在談論到他們自己和他們作為知識分子的角色時，所使用的語匯和邏輯的特征也正是少數族群在自我討論時常見的特征。當一些語匯和邏輯暗含著對知識分子的負面傾向性的時候，當人們很少公開接受知識分子的身份時，我們可以從我們現有的初步材料來推論出，知識分子隱秘地感受到了自己的知識分子群體認同意識，以及主觀上的在更廣闊的社會中的疏離感。[[330]](#_330_33)

哈吉達對25所美國大學超過2000名本土出生研究生開展調查所提供的數據，在一些方面與我們的假設有更直接的相關性。[[331]](#_331_32)在他的樣本中，47%的人把自己定義為知識分子，也就是說，他們對“你是否認為自己是一個知識分子”的問題給出了肯定的答復。在人文學科的研究生中，這個比例提高到53%，在社會科學的研究生中為51%。在全部學生中大約有三分之二的人感覺到自己與一個更大的社會之間出現了疏離（用一個指標來測量這種疏離感，學生們被問及有關他們在非學術界人員面前自我感覺的一系列問題，這些回答組成了這個指標的數據）。盡管哈吉達的數據并沒有證明所有研究生都把自己定義為知識分子，或者都感到自己與一個更大的社會之間出現疏離（或疏離已經存在），但是每個群體類別所占百分比之大都十分引人注目。此外，哈吉達的另外一個發現，就是“帶有知識分子發展導向的這種疏離感，成為那些期待在畢業后繼續在學術界發展的學生的普遍性特征”[[332]](#_332_32)，這對于我們關于存在一個知識分子亞社會假設的有效性給予了更多的支持。此外，研究者對疏離的知識分子的社會學輪廓描述也表明，這個群體的特征就是他們對一個更大社會的制度和組織的結構性歸屬感處于最小化的層面：“研究生中的這些有疏離感的知識分子們是這樣的一些人，他們或多或少地立志獻身于學術社區，他們更傾向于把更大的社會視為反知識分子的，他們沒有宗教歸屬感，也很少成為教會的正式成員，與其他同學相比，他們與自己父母家庭的聯系密切程度要低一些，他們的朋友們當中也很少有人曾是中學同學。他們個人職業生涯的標志包括對自己成長中的宗教傳統提出異議，也包括與父母權威發生沖突的歷史。唯一的非學術組織可以使他們在一些時期積極投入的，就是一場自由主義政治運動。”[[333]](#_333_32)對于這最后一種關聯性，拉扎爾斯菲爾德和蒂倫斯對約2500名社會科學專業的全國性大學教師樣本提出了有關第二次世界大戰戰后十年“意識形態一致性”壓力的問題，他們對這些教師們所作反應的分析，有必要在這里討論一下。對于以下問題：“與你有社會交往的人中，大多數是來自你所屬的院系，學校的一般教師，還是你的社區？”62%的被調查者報告稱他們的主要社會交往限于學校教師的范圍。在那些更有聲望的學院和大學的教師們當中，這個比例超過了70%。[[334]](#_334_32)

最后一個具有高度量化性質的證據引自《評論》（Commentary）雜志，這是一個由美國猶太人委員會（American Jewish Committee）出版的具有很強知識分子色彩的月刊。在1961年，這個雜志的編輯出版了一個以“猶太人特性和年輕知識分子”為主題的專題論叢。這個論叢包括的稿件來自31位出身為猶太人的美國知識分子，他們的年齡都在四十歲以下，大多數不超過三十五歲，他們討論了如何看待一組與猶太文化和美國猶太社區相關議題的具體態度。[[335]](#_335_32)他們的回答是多樣化的，而且內容也很復雜，但是正如人們從這樣一個性質的群體所期待的，他們的回答揭示出了他們與美國猶太人的意識形態、議題和猶太社區生活關注點的普遍疏離。那些來自一些猶太社區代表的極度苦惱和憤怒的“致編輯的信”被刊載在雜志最后的刊號中[[336]](#_336_32)，這也證明他們感受到了這一疏離而且對之持有十分負面的評價。

簡而言之，證明“在美國存在一個知識分子亞社會”的經驗性證據還是很有限的，這也表明我們需要更多的研究把關注點集中于這個假設。然而，在目前存在的證據當中，多數表明這樣一個亞社會的輪廓正在美國逐步形成，這一發展對于群體關系的影響將會在作為本書結論的下一章里討論。

# 第八章　族際關系的評估與可能的走向

我們現在已經有了充分的準備，可以對群際關系領域未來的發展前景進行分析和評估了。在本書開篇中我們就曾提到，我們最終關注的是偏見和歧視的問題，但是我們的研究并沒有直接聚焦在與族群偏見行為相關的個體心理狀態和行動，而是聚焦在美國群體生活的性質和結構方面。我們之所以沿著以上思路進行分析，并不是由于我們認為個體心理狀態對于解釋偏見和歧視現象是不重要的，而是因為我們堅信，群體生活和社會結構構成了一種模板或基質（matrix），人們累積的心理狀態則被嵌入其中。如果不參考個人心理狀態，我們就不能系統地理解這個模板或基質，但是長期以來，在對種族和文化偏見原因的分析中，社會結構和群體生活作為一個動態因素相對受到忽視。

如果從另一角度來看這個問題，我們可以把美國的種族和文化偏見放在兩個不同的框架中來考慮。一個是從1.9億美國人個體的角度來思考，這些個體中有些是白人新教徒，有些是白人天主教徒，有些是猶太人，有些是黑人，等等。我們可以提出問題：為什么這些個體當中有些人遭受了族群偏見，而另一些人沒有或者只是部分地遭遇了偏見？然后我們可以集中研究沿著偏見程度連續統（continuum）（從沒有偏見的一端到偏見極強的另一端）上各類人群的人格癥候群（personality syndromes）以及造成這些癥候的根源。許多很有價值的研究正是沿著連續統上的這條線來展開的。盡管我們開展的調查很不一樣，但是這兩種探討應當被視為是相互補充而不是相互競爭或相互排斥的。我們的選擇是把研究的注意力集中在美國群體生活的性質上，因為群體生活構成了一個社會架構，正是在這個架構中，具有不同種族、宗教和祖籍民族背景的人們之間發展出相互關系。因為這1.9億名美國人并不僅僅是一些具有心理特征的個體，他們屬于不同的群體：初級群體和次級群體、家庭群體、社會小集群、民間協會或正式的組織、協會的網絡，以及種族、宗教、祖籍民族群體還有社會階級。這些群體的性質和它們之間的關系，對于族群背景不同的人們相互看待和交往的方式具有深刻和長遠的影響。

我們特別呼吁要共同來關注族群自身作為一個大規模亞社會所具有的性質，族群又與社會階級相交叉，同時包含了自身的家庭、小集群和協會等初級群體，這是它自己的組織和制度的網絡。換言之，作為一個高度結構化的社區，每個個體只要愿意，就可以把自己絕大多數有意義的生命活動從搖籃到墳墓都保持在族群的邊界之內。我們已經給出一批相關證據，表明除了知識分子群體之外，美國各種類型的族群都傾向于把他們大多數親密和初級群體關系保持在自己族群和社會階級范圍內，同時與美國其他族群和階級群體開展非個人的次級群體關系。我們也努力證明，美國是一個多元的“熔爐”，除了移民第一代人之外，所有群體都在這個“熔爐”中接受大規模和決定性的文化適應，同時并不必消除掉所有的文化沖突，但是，在這個“熔爐”中出現了以種族和宗教為基礎的“結構性分離”（structural separation）——我們稱之為結構性多元主義，這種分離成為美國社會中居于主導性的社會環境。現在，從群際關系角度來分析美國族群生活的描述性分析及其可能的走向，成為我們的核心關注點，下面的討論將會集中分析這些關系的普遍性和有關它們的一些結論和建議的特殊性。此外，在人們交往中，這些未來的走向將會不時地成為意識形態的確定前提，在有些時刻我們可以對其加以仔細的認定。當我們有了這些思考之后，就可以對我們分析的未來走向依次地開展討論。

結構性分離、功能性結果和偏見：近期的研究已經指出，分別來自多數群體和少數群體的相同地位成員之間的個人接觸在降低群體偏見方面扮演了一定的角色。[[337]](#_337_32)根據其定義，“結構性分離”意味著發生在不同族群成員之間的初級群體關系被保持在最低的水平，甚至在次級群體層面接觸（如在就業職場、公共活動和其他場合的非私人接觸）很多的時候也是如此。當我們觀察人類如何對自己的心理和反應劃定類型、并在熟悉的經歷和交往中形成內向群體（in-groups）——時常也形成外向群體（out-groups）——時所具有的傾向時[[338]](#_338_32)，我們可以提出很具有說服力的觀點，即親密的初級群體關系可以減少偏見，而缺乏這樣的親密接觸則會助長族群性的敵意態度。需要特別注意的是，我們并沒有由此而得出結論說，在結構多元主義的條件下，偏見和歧視是不可能被降低的；我也沒有得出結論說，從哲學觀點來看，結構多元主義是完全不需要的。很顯然，即使從社會學的觀點來看，這個問題還是一個關于具體程度而非基本性質的問題，我們應當在這個意義上來對它加以討論。

從一個方面來看，群體的結構性分離帶來了多數群體對少數群體的偏見，也造成了大多數群體努力保存自己的社區認同和亞文化的渴望，這種渴望可以發展到這樣一個程度：它使得在群體之間無法創造出人們所期待的友善態度和群際關系，也無法在一個社會內部建立可行的合作。在現代城市化和工業化的社會，惟有在個人可以根據社會職業分工和需求很容易地實現職位互換和流動時，我們才可以預期在社會中出現這樣的合作。職業角色的履行、居住地點的選定、政治領導人的選擇還有教育過程的有效運行，這些都要求對個體能力的考察和培訓必須使用普遍性的通用標準，而不能應用那些基于種族、宗教或祖籍民族背景來考慮的其他標準。從長期發展來看，“必須考慮族群因素”這樣一個原則必然會產生社會混亂、沖突和平庸。美國社會在“內部區隔化”（compartmentalization）和“縱列化”（columnization）的方向上還沒有走得像其他一些國家（如荷蘭和黎巴嫩）那樣遠[[339]](#_339_31)，但是朝著這個類型的結構性組織發展的趨勢在美國正在逐步形成。因此，在對底特律地區各社會宗教群體研究的數據進行分析后，倫斯基警告性地指出：

目前我們似乎正在逐步陷入一種社會安排機制，如果具有各種信仰的美國人都完全了解為此所要承擔的全部后果，他們就會徹底地否決它。

這個問題應當引起宗教領袖們的特別關注。我們目前正在走向一個“內部區隔化”的社會發展方向，這可以很容易地產生出一種情景，在其中個體們發展出對宗教群體不斷增強的效忠情感，同時對自己群體之外的其他人的責任感則被降低到最低限度。在一個內部被高度區隔化的社會，我們有理由擔心宗教倫理和精神元素的衰落以及危險的政治元素的強化。這樣的發展將會嚴重背離美國所有宗教信仰共享的圣經傳統的基本理念。所以，在宗教和政治的基礎上，美國人需要更帶批判性地研究這個議題，而不是任由多元主義社會的鼓吹者們把這一主題向前推進。[[340]](#_340_32)

考慮到偏見本身，似乎看起來我們有理由得出這樣的結論：過度的“內部區隔化”或結構性分離，將使那種讓人類在生命最重要時刻得以團結起來的親密友誼關系無法形成，這種親密的結合可以發揮保護墻的作用來對抗導致分裂的刻板印象，而正是過度的“內部區隔化”或結構性分離創造了條件，使族群偏見得以生長和發展。甚至最輕程度的結構性分離也總會容易像催生社會學意義上的伴生物那樣催生出不同族群之間較低程度的、地方性的偏見（當然其表現會根據具體個人有所變化）。這并不是一個因為感到絕望而提出的勸告，也不意味著不去鼓勵各種民間和公共機構按目前標準方式開展的那些反對偏見和歧視的努力。但是至少它指出，一個人不可能兩者兼顧，不可能“既把蛋糕完全吃下去，同時還能夠保有它”，而且它也特別強調了相關研究日程的重要性，這些研究應該集中分析“結構性分離”的類型、程度和它與族群偏見態度之間的因果關系。同時，那些帶有族群性質的機構、組織和官員們（無論是屬于宗教的、種族還是祖籍民族的性質的）都有義務去仔細地思考哪些項目和政策方式是所需要的，并預測一下這些項目和政策是否會提高美國目前存在于各族群之間的“結構性分離”的程度。此外，也給我們提出了這樣的問題：作為社區宗教領袖和官員們所制定的組織章程規定的結果，那些明顯應當涵蓋社區范圍的公共機構和公共項目（男女童子軍組織就是突出的例子）卻根據宗教的差異而在基層組織上出現了相互隔離的現象。那么，默許這類現象是否符合我們最終期望達到的目標？

教派社區領袖們對此是不承認的：“我們希望人們既積極參與教派組織和活動，同時也參與社區范圍的組織與事務。”但是，我們對于這種觀點必須面對簡單的現實來加以衡量，人們的時間和精力在量上不可能是無限的，而且客觀上受到許多限制。如果一個普通公民被他的族群領袖們不斷勸誡無保留地參加那些不斷擴展的族群內部包括了所有年齡層次的社區組織和活動，這些活動，那么在事實上他的一生將沒有任何時間和精力再去參加那些涵蓋范圍更寬的社區組織和活動。而正是范圍更廣泛的組織和活動可以為他們帶來更寬廣的視野和成員資格，把美國各種宗教的、種族的和祖籍民族的群體聯系和結合成為一個能夠生存和成長的民族，為了社會能夠健康地發展，也為了堅持傳統的政治理念，這個民族必須奮斗，力求在實質上要勝過由許多彼此猜疑的族群所組成的一個工具性聯邦（instrumental federation）。

結構和文化的多元主義——它們的合法性與民主價值的關系：雖然我們剛剛就過度的結構多元主義的危險性做出了警告，但我們提出的第二點就是呼吁人們關注美國社會中的現實情況，那就是這種類型的社會組織在美國具有壓倒性的優勢；我們也呼吁人們關注最不可能出現的現象，那就是這種類型的社會組織的基本輪廓在可見的未來會有所變化；我們還要呼吁人們關注我們認為有必要傳達給公眾意識的信息，那就是適度的結構和文化多元主義與美國的民主理念是可以共存的。我們已經檢驗過的那些證據表明，除了知識分子這個亞社會之外，發生在美國不同種族和宗教群體成員之間的親密初級群體關系處在一個最低的水平。這種“結構性分離”提供了客觀條件來保存族群的社區性質，在涉及主要宗教教派的案例中，它也提供了保存不同的核心宗教信仰、價值和歷史象征的條件，這對于各宗教信仰的虔誠信徒們來說非常重要。在這一點上，人們可以說美國的結構多元主義伴隨著適度的文化多元主義。在絕大多數美國人共享并扎根在這個國家歷史傳統中的民主價值體系中肯定沒有這樣的元素，它發出指令，要求所有不同的歷史宗教價值和它們的文化伴隨物應當而且必須合并成為一個超越所有宗教的體系，或者要求天主教徒和猶太人必須放棄自己的宗教而皈依基督教新教。美國的民主價值信條中也沒有暗含這樣的要求，即這個國家的公民沒有權利選擇他們的親密朋友和他們的組織歸屬，人們完全可以根據個人喜愛和志趣相投這樣一些便利合意的標準來做出自己的選擇。換一種方式來表達，亞社會的歸屬和參與在美國是人們自愿的事情（盡管在事實上存在以宗教歸屬為基礎的非正式壓力——以父母的宗教歸屬為基礎），至少在國家的眼里是這么看的。人們在功能性的范圍內對結構性組織和亞社會歸屬的自愿性選擇，完全屬于由民主價值保障的個人選擇的領域。

當然，這個立場并不是要證明在就業、住房、教育、公共設施或任何其他領域使用種族或宗教標準是正當的。在這些領域里，功能性利益對于人類人格的滿足和對福利的普遍關注是決定性的。換言之，這并不能使歧視行為合法化。但是確實為個人保留了在親密初級群體關系方面可以根據自己的標準有所選擇的權利。同樣，這一原則也禁止國家、任何個體公民或任何公民團體去干預那些希望跨越種族、宗教邊界來建立親密群體關系的個人。舉例來說，如果國家或城市立法禁止白人和黑人（或其他種族成員）之間建立社會關系甚至包括婚姻關系，這樣做在民主政治或希伯來—基督教宗教傳統的價值體系中都是沒有合法性的。

最后，如果根據美國的信念，一個適度的結構多元主義和文化多元主義是合法的，那么它的合法性應當在公眾意識觀念中得到明確和凸顯。為了解釋這一實際上運行著的體系并使其合法化，我們需要說明這個體系的正當性，同時要幫助消除許多美國人心目中對少數族群所持有的敵意，因為在他們眼里，這些少數群體成員沒有被“同化”或被“熔合”，沒有融入白人新教徒人群中，沒有放棄他們自己的社區認同，也沒有在信仰和生活的基本領域放棄他們的文化特性。正如我們已經表明的，對于那些不希望自己被“熔合”到這一程度的人們而言，他們這么做在美國的價值體系中具有充分的合法性。對于多元主義立法，將其合法性以及多元主義在美國社會的現實性灌輸到美國的公眾意識觀念中，這將有助于消除一個錯誤的結論，那就是：只有某個特定的群體要求保持社區的分離。在這個方面，猶太人經常被單獨拿出來說成是一個“分離主義的”少數群體，“clannish”（小宗派的）就是人們經常用來描述他們的形容詞。正如我們的研究所表明的，其實所有這些主要宗教（猶太教、天主教、新教）都沒有像知識分子群體那樣超脫，它們的運行功能就是要保證各自的族群共同體在美國人口中永遠存在。新教徒對于這一宗教延續的過程是認識得最少的，因為他們擁有多數群體身份以及在美國歷史上的優先地位，這就使他們對于新教信念和標準在許多具有“美國的”和“社區的”標簽的組織機構中被接受和實行的情況毫無所知。作為一個人口上的多數群體，新教徒們同時也傾向于在客觀上降低新教的族群共同體和文化價值通過族際通婚和其他形式的族際親密關系而對其他群體進行滲透和侵蝕的可能性。在鼓勵族際混合方面，新教徒們可能會失去的東西要遠遠少于其他族群。

我們的觀點概括來說，就是族群之間的初級群體接觸并不是不可接受的。實際情況恰恰相反。與此同時，由于許多（甚至大多數）主要宗教（以及在種族方面的美國印第安人）基本上都希望保留某種形式的族群共同體和各自的亞文化，多元主義的現實和它在美國價值信念中的合法性應當被明確地傳播到所有美國人的家中。

多元主義和同化——引導移民進入美國生活相關機構的指南：我們從理論和經驗研究方面開展的關于美國的同化過程、各種同化亞類型的相關因素的分析，以及有關這些亞類型之間互動的討論，為涉及指導移民及其后代如何對美國生活和文化進行調適的機構和組織都提供了一系列工作指南。

1.移民們在美國的結構性同化（指的是作為成年人來到美國的第一代人），這些人來到美國時，他們在數量上足以形成他們自己的社區生活，在大多數情況下，結構同化是不可能達到也是不必要的，人們把結構同化作為一個目標也向移民施加壓力，但是這個目標是不可能和不必要的。有些可作為例外的個體也會在結構上被同化并進入一個美國本土的亞社會，在多數情況下他們進入的是知識分子群體，但是絕大多數新來者將需要并選擇加入來自他家鄉的移民同伴們的社區生活以此得到某種保障。這一概括特別符合來自農村、勞工階級和具有低中等階級背景的移民，按照人口調查的基礎數據，他們的視野和傾向性不可避免是比較狹窄的。但是，移民中也包括了許多具有較高階級出身的人，在任何情況下，這部分移民的數量不可能很多。所以，那些強制在移民中推進結構同化的努力要么是無效的，要么會制造緊張關系。這些新來者需要的是一個在社會關系和心理上讓他們感到舒適的環境，他自己群體的共同體可以提供這樣的環境。甚至對于那些最終會與本土亞社會發生結構性接觸的移民個體而言，他們在進行最初調適時，也會從他們自己群體的社區基礎得到助益，而且當他們嘗試進行跨族群的初級群體接觸而其結果不令人滿意時，他們還可以退回到自己的群體。因此，那些協助移民進行調試的機構就不應該浪費他們的時間和精力去嘗試在很大的范圍內推動結構性同化，而是應當欣然接受在社會功能上很有必要的移民社區生活。在這個領域，這些機構可以很好地將自己的精力集中用來為移民與美國本地人建立初級群體關系創立有意義的機會，這些機會應當是建立在完全自愿的基礎上，這樣，當移民中相對數量較少的一些人愿意的時候，他們就能夠運用這些機會來拓展自己的社區生活。

2.因此，對于那些協助移民進行調適的機構而言，它們的主要工作應當放到文化適應這個方向上來，這些工作在推進時應當以適當的程度進行并集中在選定的地區。基本目標就是幫助移民們通過調適在次級群體關系層面和制度性層面接受美國的文化和制度，這一層面的調適可以使移民獲得并保有一份與他的潛力和訓練相當的工作，在需要的時候使他能夠接受再次培訓和教育，使他能夠適當地充當一個潛在的未來公民的角色，這個角色不僅是對于美利堅民族而言，也是對于當地社區而言，它可以使移民以一種既不會在感情上與原來家鄉的傳統相抵觸、也不會顛覆家庭的社會化過程的方式來培養自己的孩子，這種方式與美國中產階級養育孩子的文化在實質上大致相似。這就使工作的重點移到了提供工具性技能的培訓方面：在掌握母語的前提下幫助移民掌握好英語，同時既不拋棄也不貶低他們的母語，為他們提供職業培訓，向他們介紹標準的技術設施，為他們提供知識使他們能夠更好地利用美國廣泛的受教育機會，使他們熟悉美國的公民權利、投票程序和對政治流程的一般性的參與。這些工作的功能性目標應當是使移民們在文化上和結構上與美國生活中的次級群體關系和工具性制度層面建立起成功的互動關系。任何試圖改變他們的親密初級群體社區生活的方向與性質的想法都應當被排除，因為這些想法是不可行的，也不是通過直接的工作能夠得到結果的。

3.移民社團的制度性和亞文化生活不僅僅應當被視為一個新美國人的社會心理健康所必需的讓步，而且它提供了正面和有效的方法使得一定程度的文化適應得以實現，因為在上述的培訓項目中，社團作為載體被認為是可行和必要的。移民社團的形式和設施面臨著兩條途徑。一方面是提供一個必不可少的舒適環境，這個環境使新來者的傾向性仍然繼續面向原來國家和原來地域的文化，面向他們所熟悉的做事方式，也面向其目前的經歷和閑言碎語。另一方面，這些項目要把美國文化元素逐步吸收進來，把美國文化向這些新來者以一種他能夠理解的方式進行解說，把這些元素進行精選并把它們呈現給這些移民，在呈現的深度和速度上要進行克制，使其能夠承受因文化碰撞而帶來的沖擊。移民們的葬禮和保險團體、他的本土性教堂、他的“外國語言”出版事業、他心愛的餐館和咖啡廳、他的老式的劇場娛樂表演、他那由各種社會小集群和“民族性”組織組成的網絡、他的各種儀式和民族舞蹈，都絕不可能在美國的土地上作為原來國家元素的復制品簡單地被創造或再創造，以上所有這些都會逐步地反映出美國文化環境和美國社會事件的影響，這些活動在舊世界和新世界之間起到一個堅固的橋梁作用。簡而言之，移民亞社會在移民原有文化和美國文化之間發揮了一個中間地帶的作用。認識到這一事實，是有效運用傳播渠道和移民社區生活的網絡來幫助和鼓勵移民們達到值得努力的文化適應目標的必不可少的先決條件。

4.移民們在美國出生的子女，也就是第二代人，除了那些生活在嚴格封閉的飛地中的極少數人之外，應當被很現實地視作是不可逆轉地走上文化適應道路的一代人，他們會在不同的階級層面上完成以本地美國文化為目標的實質性的文化同化。被充斥在四周的公共學校和大眾媒體的文化同化力量所感染，移民的孩子們將會對美國文化體系的這些方面表現出他們毫不猶豫的忠誠，這些文化在他們所處的社會—經濟結構的特定部分也可以接觸到。在這個領域協助移民進行調適的機構負有的一個可行的和必要的任務，就是幫助這個文化同化的轉型盡可能平穩順利地進行，我們要看到，無論是對這些孩子還是他們的父母來說，這一轉型都存在著許多潛在的困難。

發展的總趨勢將是，本地出生的孩子們逐步偏離開他們的移民父母及其所代表的文化，他們對社會地位更高的美國主流文化價值給予正面的回應。與移民相關的社會福利機構和組織所面臨的挑戰，不是去努力阻擋必然出現的美國文化適應大潮，而是幫助移民的第二代對于自己族群的傳統文化價值持有現實程度的正面理解，這種正面理解并不會阻礙文化適應過程，而是使這些孩子在與美國文化發生沖突時有一種更健康的心理基礎，而且也使這些孩子能與他們的父母建立認同感并保持互動。當然，這樣一種努力與鼓勵他們有效地提高英語能力的做法并不矛盾，因為提高英語能力對于他們進行自我調適以適應美國生活是絕對必需的。這些計劃也不會消除第二代孩子在傳統上所需要面對的那些相互聯系的問題，包括他們作為受制于某種程度的偏見和歧視的少數族群成員所面臨的問題，以及處于社會—經濟結構中較低和貧困階層環境中實現“社會化”所面臨的問題。

去種族隔離、種族融合和政府的角色：我們的社會學研究集中關注美國的族群共同體現象，由于最高法院1954年“去種族隔離”（desegregation）的決定而引發的一系列事件已經在美國社會全面推廣開來，圍繞通過法律手段消除種族歧視的這些努力出現了許多爭論，我們的研究可以對此提出一些重要的相關思路。

克拉克對于這些洶涌狂亂事件所牽涉的過程類型已經做出了必要的基本理論區分，他特別指出了“去種族隔離”（desegregation）和“融合”（integration）之間的差別。[[341]](#_341_32)“去種族隔離”指的是在公共或半公共設施、服務部門、制度機構的運行中消除種族標準，這樣每個人就獲得了在地方社區或全國性社會中作為一個公民并與其他所有公民完全平等的法律地位和資格。這就是我們通常所說的獲得了完全的“公民權利”（civil rights）。而“融合”信奉的理念是消除偏見和公共生活中的歧視，因此它所包含的內容要更多一些。用克拉克的話來說：“融合作為一個主觀的和個體的過程，包括了態度的轉變，以及消除恐懼、憎恨、猜疑、刻板印象和迷信。融合涉及了個人選擇、個人意愿和個人的恒心。融合的實現必然需要一個很長的時期，而不可能發生在‘一夜之間’。它需要通過教育來推動，它所針對的深刻問題是要改變人們的內心和思想。”[[342]](#_342_32)我們可以采用社會結構的術語補充說，“融合”以消除一個民族內部不同族群之間在初級群體關系和社區生活中的堅硬而牢固的壁壘為先決條件。它所包含的情景是擁有不同種族、宗教和民族性背景的人們能夠在社會小集群、家庭（如族際通婚）、民間組織和親密朋友關系中十分輕松和富有流動性地混合在一起。根據以上對“去種族隔離”和“融合”概念之間所作的基本區分，以及這種區分與社會現實和美國民主價值體系之間的關系，我們可以得出以下的結論：

1.去種族隔離是一個在公共和半公共制度設施運行中消滅種族歧視的過程，但是它不會馬上（或在中期的未來）必然導致融合，這里的融合指的是族群共同體的解體和跨越種族與宗教邊界的大規模初級群體關系的建立。正如我們所展示的，族群共同體的傾向在美國人生活中是一種強大的力量，一旦族群亞社會出現后，族群共同體就獲得了心理慣性規律、舒適社會環境以及既得利益等因素的支撐。即使當所有的南部公共學校和公共設施服務馬上實施去種族隔離化，我們也沒有理由假定黑人亞社區和白人亞社區就會相互合并，或者黑人與白人之間在建立親密友誼關系方面的傳統藩籬會立刻倒下。同樣可以肯定的是，我們也不可能相信，像膠囊一樣被包在各自亞社區內的黑人與白人，就會很快地彼此通婚。我們在這里需要注意的是，這樣的社會學洞察力向我們提供的是科學的中立精神，而不是根據一些特定的價值體系而得出的關于“哪一個是好的或是壞的”的結論。基于傳統的美國民主價值觀，我已經明確表明，如果黑人和白人愿意的話，他們都應當有權利跨越種族邊界來選擇親密朋友和配偶。但是社會現實告訴我們，這樣的現象不可能大規模地在近期發生，即使在所有的公共和制度性歧視被完全消滅后也不可能出現。也許那些頑固的種族隔離主義者激烈反對黑人獲得完全公民權的活動，將有助于我們理解這一現實，而關于“去種族隔離”的爭論也有可能在感情色彩較少和更理性化的討論和行動的氛圍下開展。這里有必要再重復一下，我們的觀點不是要對種族隔離主義者阻止跨種族初級群體關系的任何“權利”讓步，而是社會學研究得出的可能性的一個陳述，如果能夠被正確地理解，這個可能性也許能為一些更迅速和有效的行動掃清道路，這些行動的領域包括公共教育、公共交通、公共娛樂、就業、住房和普通的制度性設施的運行，所有這些都完全平等地屬于全體美國人。

2.在美國的民主體制下，政府在種族和族群事務中的適當角色可以被設定為三個步驟：

（1）在所有層次（國家、州、地方）政府下屬的所有設施和服務的運行中實現“去種族隔離”（即消除種族標準），這是政府的責任。美國的民主價值體系和這些價值在憲法第五修正案和向聯邦政府提交的三個“內戰修正案”（Civil War Amendments）中有特定的表達，特別是第十四修正案，它的條款責成各州不得剝奪任何人的“法律的平等保護”，也為這樣的禁令提供了法律依據，這一條款的實施要求在就業、住房、選舉投票、教育、軍隊服役和使用公共設施方面以立法、法庭命令、行政命令等形式采取行動。由于聯邦政府通過提供撥款、提供貸款和購買等方式現在直接管理許多類型的活動，這些活動在過去或者是完全由私人經營，或者由州政府和市政府經營，這樣聯邦政府就有辦法向拒絕服從或猶豫的、仍希望保留舊的種族隔離模式的地方政府、企業、組織和個人施加全部的立法壓力，這省卻了聯邦政府的大量投入。但是不可避免的還有另外一些行動領域，政府在這些領域的參與是否真正達到足夠的程度來保證“國家行動”的實施，這一點仍是不夠清楚的。[[343]](#_343_30)這些事務只能由后續的司法判決來決定。不過，制定政策的主要目標就是，要使政府——作為國家全體國民意愿和福利的表達者——撤出那些以直接或間接方式支持種族歧視的企業和商業營業，這一點始終是清楚和無可指責的。

（2）努力嘗試去強制推行種族融合，這既不是政府的責任也不是政府的特權。我們這里所指的，就是把個人的態度和選擇作為官方的通告（指超出公共學校的日常教學過程的行為，在這些公共學校中，標準的事實和相關解釋是教學大綱的基礎），以及以任何方式干預在初級群體關系和組織歸屬方面的個人選擇，無論這樣做的目的在具體事例中是為了加強族群共同體還是推進族群混合。當然，在這里我把觸犯法律和破壞秩序的那些煽動暴力和準軍事性的特定行動排除在外。簡而言之，共同體的一般運作，無論它是在族群內部還是在族群之間運作，都是政府的干預或考慮范圍之外的事。

（3）政府既沒有責任也沒有特權使用種族標準在一些制度性領域的公共設施中正面地強制推行“去種族隔離”，在這些領域出現的種族隔離并不是種族歧視的直接后果，而是在另外一個制度性領域里種族歧視運行的結果，或者是由于其他原因。假如在一個制度性領域A里出現的事實上的種族隔離并不是因為在這個領域里直接使用種族標準，而是因為在另一個制度性領域B中存在種族隔離，并且這兩個制度性領域A和B之間存在某種關系，那么，我們反對種族歧視的斗爭就應該放在B領域而不是A領域。在這方面的一個明顯例子就是公共學校體系的運行。一些本意良好的“種族自由主義者”在北部一些社區的公共學校內推動“去種族隔離”，采取的方法是推翻按照居住街區分配就讀學校的原則，而是通過跨越街區按照種族名額分配就讀學校，從而從正面來鼓勵黑人—白人的混合就讀。從我的觀點看，這種方法是一個誤導。它之所以是誤導，是因為無論它的目標如何值得稱贊，它在原則上是完全錯誤的。這種做法把政府置于這樣一個位置，即在它管轄下的一個公共服務機構的運行中采用了種族標準，而不管是從正面的意義去反對種族隔離，還是從負面的意義去加強種族隔離，這恰恰就是政府所不應當做的事。在處理種族問題方面，從最有見識的角度來看，美國政治傳統的精華就在于，它提出在政府機構設施的運行中采用種族標準是不合法的，這種做法是應當嚴格避免的。如果在尚未把種族標準從后門丟出情況下，又從前門引進種族標準，依我看，這種做法就國家而言并沒有表現出真正的進步，而且對于未來的走向還具有潛在的危險性。假如種族身份在政府的考慮中是一個合法的標準（而我明確地認為它不是），那么，我們就不得不面對許許多多不祥的爭論，即圍繞政府的運行中任何特定種族條款的優點和價值所開展的爭論。

需要認識到的是，我在這里并沒有為公共學校街區分配就讀原則的特定優點進行抗辯。那是一個應當由教育家們在他們內部進行討論的問題。此外，當在一個黑人高度聚居社區的學校設施條件很差時，或者黑人或其他少數族群成員因為個人條件而沒有獲得教職任命時，這時我們就面對種族歧視的法律個案，而這是需要得到呼吁加以糾正的。[[344]](#_344_30)我們的基本觀點是，如果許多北部城市由于住房問題上的種族隔離（事實確實如此）而導致公共學校里存在事實上的種族隔離，那么我們為了公民權利而開戰的地點就是住房問題，而不是公共學校體系，而且我們斗爭的方式是在獲得居住空間的方式上消除種族標準，而不是把這些種族標準注入到教育系統的運行中去。

（4）如果政府依照目前一些民權倡議者所要求的那樣創立一些項目，把它們標上標簽或專門保留給一個特定的種族群體，或者在任何具體領域（如就業）設定種族配額，這都是不明智也是不合法的。我們不否認失業的沉重壓力現在主要是集中在黑人身上，這是歷史上的種族歧視行為累積的結果。但是，社會上也存在需要幫助的白人、印第安人和東方族群的失業工人，政府對就業困難的美國公民進行培訓和提高就業能力的任何項目也應當包括他們。換言之，這些項目應當被設立作為面向所有人的“功能性的”項目，而不應當是排他性的種族項目。我們并不需要特殊說明，所有層面的職位雇傭和晉升都應當完全以個人能力為基礎，而不應當設立種族配額，但是因為后者顯得“很寬厚”所以很容易被提倡。如果我們今天在這個領域做了錯事，那并不能解決由于過去的不公正而造成的問題，而只會確保潛在的社會罪惡將會進一步煩擾我們的未來。我們不希望在美國人的生活中出現“反復無常的歧視”（see-saw discrimination），我們要的是毀滅整個的歧視機制。

概括地說，政府的適當角色就是，在它的司法體制下平等地對待所有的人，不會為了任何目的而去考慮他們的種族背景。

去種族隔離、種族融合和私人機構：把去種族隔離和種族融合二者加以區分，這對于評價私人機構和組織在種族和族群事務中的角色還是很不夠的。一方面，在許多私人社會機構中（例如兄弟會、社會俱樂部），“去種族隔離”很自然地就意味著種族融合，因為在這些機構的運行中社會關系的這種性質是不言自明的。在另外一些規模較大的私人機構中（例如私立大學或私立學院），“去種族隔離”有可能導向融合，也有可能不會導向融合，這取決于一些與這些機構的活動相關的特別因素，如人員規模和內部是否存在隔離的或自我隔離的亞群體。此外，圍繞著種族隔離、自我隔離或去種族隔離這幾種選擇的討論，可能是更加多樣和更加復雜的，可能比政府機構還更具沖突性。然而，我們在前面的分析所指出的方向和領域也為有關的行動提出了幾個思路和指導：

（1）有些類型的私人組織，對于它們的目標和運行而言，族群背景本身就是屬于功能性的、與之直接相關的。很明顯，一個衛理公會的教會社區，一個天主教會社區，一個猶太教禮拜堂姐妹會或者一個為波蘭移民及其后代的社會福利服務的俱樂部，我們沒有理由期待這些機構把自己的會員資格向持有其他宗教信仰者或其他族群成員開放，實際情況也確實是這樣。在這里，我們可以很自信地說在這些機構中沒有歧視，而只是很簡單地根據機構的功能來確定自己的成員資格。

（2）有些目的較為廣泛的私人組織和機構，在一些條件下，它們可能并不把自己的成員資格限定在族群的基礎上，這些機構和組織就必須面對一系列重要的質詢。它們是否從公共財政那里以撥款的形式或者免稅的形式獲得任何資助？它們能否證明自己在主要功能與組織目標相關的基礎上有排外的政策？它們是否宣稱自己的運行是遵循美國民主、希伯來—基督教兄弟情誼、公平競爭的普遍原則？它們是否具有準公共性質的社會功能，例如提供一般性教育？在許多情況下，如果對以上問題的回答表明這些機構存在某種不適當的排外政策，那么，我們就應努力去構建一個非歧視的政策。如果一些成員致力于改變這些歧視政策的努力使得組織中的種族隔離主義者不高興，我們必須指出，對于一個自愿形成的組織來說，其政策的改變應當依據其成員中大多數人的意愿并在一個完全民主的程序中推行。因此，私人組織中關于族群問題的實踐通常是通過一個民主程序的政策制定動態過程來加以解決的，在一個處于轉變的社會中，傳統的程序要從屬于當下的檢驗。

族群共同體的目標和“去種族隔離”之間內在的緊張關系：在本章的前面部分，我們曾提到，美國的公共和準公共設施服務中的“去種族隔離”不大可能導致初級群體社區生活層面的族群藩籬的迅速解體。因此，種族隔離主義者對于這一變化的恐懼是沒有理由的。我們在這里將審視一個觀點，它初看似乎否定了以上結論，但是在事實上它不但沒有否定，反而證明了以上結論。

如果把“去種族隔離”換個正面的說法，那就是讓所有群體的成員獲得完全的公民權利，這在就業領域、在居住街區以及公共場所中創造出來一種局面，使具有不同族群背景的人們能夠在次級群體層面時常以平等身份進行相互接觸。這些次級群體性質的接觸不會必然地導向初級群體關系的建立，例如小集群的友誼、小組織成員、男女約會、族際通婚等，這些在近期或中期的未來都不大會嚴重地干擾美國現存的族群共同體的基本輪廓。但是，經過了一個足夠長的時期之后，我們可以預見，在不同族群背景的人們之間新建立的這些次級群體關系將會導向一種新的局面，包括更多的跨越族群邊界的親密個人友誼、人們文化視野的擴展、對多元價值的欣賞以及一定程度的族際通婚比例的增長。最后提到的所有這些發展都會與族群封閉性和族群共同體的社會要求（不管是事實存在的還是得到承認的）相違背。于是出現了現實社會的另外一個主要領域，在這個領域里，文化多元主義（也涉及到結構多元主義）的倡導者們不可能二者兼顧（既吃掉自己的蛋糕，同時仍然占有它）。在這里出現了在族群共同體自身要求的目標與完全公民權利之間的內在的緊張關系，這些緊張關系為文化多元主義者創造出來一個強烈的兩難窘境。這個兩難窘境對于兩個大規模的少數宗教群體（猶太人和天主教徒）顯得特別明顯，他們并不希望看到他們的年輕人“投入”到人數和文化上都占主導地位的新教亞社會中去，或者“投入”知識分子社區而且熱情地支持為美國社會所有人保障完全公民權利的斗爭。另外，各個種族群體對于“去種族隔離”這個問題的處理方式可能有所不同：除了那些“黑人民族主義者”之外，美國黑人在意識形態上從來也沒有傾向于建立自己的種族共同體，盡管他們當中許多人被迫從屬于黑人的種族共同體。另外，一些希望為所有人爭取完整公民權利的白人，卻不太情愿支持跨種族通婚的想法，他們也必然會認識到，在種族完全平等的條件下種族通婚的可能性最終會有所增長。而那些仍然希望使自己的亞文化延續下去的民族性群體（nationality groups）的許多努力最后將被證明是無效的，對于它們來說，這個兩難窘境在現實中僅具次要意義。

我相信，并不存在清晰的行動路線可以干凈利落地解決這個兩難窘境，并使涉及到的所有群體都達到完全的滿意。在這一節里，我所做的只是把這些相互沖突的思路簡單地呈現出來。這個兩難窘境，是伴隨著一個現代工業國家中具有多樣文化源流和背景的群體所產生的社會問題而出現的。我的“解決辦法”將會在我的研究的結論部分里提出。

知識分子亞社會及其意義：在美國存在著一個知識分子亞社會，它從所有族群中吸收了一些適當的個體成為自己的成員，并在一定程度上使得他們得以制度性地組成初級群體關系，這個亞社會具有幾點可以為我們所清晰辨識的影響，換言之，具有幾個帶有正面和負面意義的功能。

首先，它為這些個體提供了一個制度性的安全閥，這些人對于思想理念、藝術以及人類有著非常廣泛的興趣，并發現與自己的族群共同體并不是那么興趣相投。如果這些個體屬于跨越族群通婚的人，他們會發現在這個社會里很急迫地需要有一個知識分子亞社會，因為在美國人的生活中，這個亞社會是唯一真正“中立的土地”，也是唯一支持跨族群婚姻或者對它不會在意的社區（當然，這也只是一個程度的問題，跨種族通婚，特別是黑人與白人的通婚，甚至對知識分子亞社會而言也還是成為一個問題的）。即使那些自己沒有經歷族際通婚的人也會發現，一個跨族群的社會環境，或者說一個不考慮族群因素、更加強調思想理念和共同興趣而不是族群背景的社會環境，對于他們來說是一個更舒適和求之不得的環境。也許我們可以說，族群背景在知識分子亞社會里并沒有被忽視，因為我們在這個環境中看到人們對各族群民間舞蹈和民間歌曲的極大興趣，應當說“族群性”（ethnicity）成為了一個有趣但次要的話題，而不是生活中的基色和占支配地位的議題。如果沒有這樣的社會環境和亞社會，具有前面提到的興趣與傾向的個體就會具有反叛性并感到不快，因為他們會因為族群共同體的限制性束縛而煩躁和憤怒。

第二，這些族群混合的知識分子亞社會可以為這個國家的其他人員提供一個在社區生活中極具意義的初級群體關系層面族群和睦與融合可能性的象征。事實上，這個以族群融合為目標的過程甚至在知識分子內部也尚未完成。但是，即使在這個群體內部的族群融合也只是部分性的，這個知識分子亞社會還是為一個真正融合的社會的可能性做出了一個最突出的榜樣。同時，它也為獲得這樣一個社會所面臨的問題和過程提供了一個檢驗的場所，并成為在更大范圍內所具有的潛在發展能力的一個象征。

第三個功能性的影響需要從負面意義來討論，也許可以更準確地說，有一個問題應當被提出，而答案可能具有負面的含義。這個問題是：當它最具有知識分子傾向的許多或大多數成員們被吸收進他們自己的知識分子亞社會，這些成員對自己父母所屬族群的社區生活和議題僅保留了最低限度（假如還有所保存的話）的關注時，面對這一現實，美國的各主要族群亞社會將會發生什么？說得更具體一些，如果具有猶太人、天主教和新教背景的知識分子們疏離了他們各自所屬族群的亞社會生活和議題，那么，這對于這些族群、對于由這些族群構成其主體部分的美國生活的一般質量會造成什么影響？也有一些知識分子會仍然留在他們自己的原籍族群內，成為教士、社區領袖或普通世俗人，但是整體的趨勢還是會像我們上面所描述的那樣。那么，這些知識分子從美國各宗教—族群的外流，他們隨后與這些群體生活之間的疏離，以及由此產生的在族群亞社會和知識分子之間的溝通障礙，是否會造成社會機能失調的后果？當社會作為一個整體以及各族群亞社會需要做出重要決定時，在做出這些決定的過程中，知識分子是否會被排除在外？由于知識分子撤出各族群并組成了一個他們自己的社會天地，其結果是否導致美國流行文化和各主要族群亞文化出現了平庸和淪落？由于與自己族群的疏離，知識分子們自身是否也因此失去了思維的寬廣和遠見？考慮到事物本質和已知個人間遺傳差異的性質和范圍，這樣一種疏離或異化是否是不可避免的？或者，把這種疏離或異化作為某種措施帶來的結果加以消除或修訂，這是否曾被考慮或推行？這些都是重要的問題，而由于缺乏相關的研究和探索，我們對這些問題應當如何回答還是完全不清楚的。但是，這些問題給我們指出了美國人生活中一系列問題重重的領域，而這些問題源自于知識分子們對流行社會和文化的疏離。

族群亞社會和它的內部責任：我們可以信賴族群亞社會有能力整頓它的制度性資源，并在美國開展反對種族和宗教的歧視和偏見的斗爭。在前面幾頁里，對于如何開展這一責無旁貸的斗爭的相關戰略，我們已經從各個方面進行了討論。現在我們轉向一個相關但在表面上有所不同的問題：考慮到族群亞社會與人口規模更大的社區之間的關系，這些族群亞社會的領袖們和領導集團應當采取什么樣的態度來對待自己的亞社會和他們所服務的亞社會全體成員？我們可以將這個問題與兩個亞問題（sub-questions）聯系起來考慮。

第一個亞問題所涉及的是族群亞社會的制度化領導集團采取適當的態度來面對一些表現出不利于族群的事實和偶發事件。我們下面引用的這個例子是關于黑人群體的，但是對于其他族群（包括作為多數的白人新教徒）也是適用的。

不久以前，一個雜志探索了在平等權利框架下提高黑人地位的目標，提出了是否應當把整個議題專注于黑人少年犯罪和刑事犯罪這個題目上。有些人爭論說，正確的回答應該是對此予以否定，因為對于發生在黑人當中的、高于平均水平的犯罪和少年犯罪率的特殊關注，使得我們在這個現象上集中了不必要的注意力，而且這樣做會有利于種族主義者，他們總是急于發出警告，并且把黑人較高的少年犯罪率歸因于種族的一些天生自然傾向和劣等性。

我對于這樣一個策略是不贊同的。首先，通過一些雜志，如《時代周刊》和《生活》，全國的關注已經被吸引到在大城市黑人聚居區的高黑人犯罪率方面了，每當黑人“蠢貨”（muggings）在當地發生騷亂和其他同類暴力事件發生后，大都市的報紙都會提出這個議題。因此我們不可能使公眾不去關心這個議題，即使我們希望他們不會去關心。更為現實和合乎需要的目標是：（1）讓公眾理解導致黑人高犯罪率的是社會原因而不是種族原因，要認識到根源是種族歧視，認識到歧視和偏見導致大量的黑人被迫生活在物質和文化水平都低于標準的條件中；（2）開展社會調查來發現犯罪和少年犯罪的一般性原因；（3）開展深入細致的調查來探討黑人高犯罪率的特殊社會原因；（4）消滅種族歧視。在這些目標中，沒有一個建議會采用鴕鳥政策來回避承認黑人高犯罪率和高少年犯罪率，也沒有錯誤地限制對這一議題開展有根據和負責任的討論。

在更高的層面上，也許我們應當說，在族群關系領域里，真相和理解是有見解和建設性的行動所必需的前提。唐納德·揚在十幾年前非常清楚地表述了這個原則：

讓雙方種族的成員們都能夠準確地了解種族之間存在的問題，是一個很好的方法。不存在更好的辦法可以來回應錯誤的主張，來消除產生緊張的流言，來建立民主行動的堅實基礎。這個原則得到了普遍的接受，但是也因為恐懼而時常被人們錯誤地引用，這種恐懼就是，假如真相不是對黑人的完全頌揚，那就會導致更大的偏見。同樣，由于黑人非常敏感，并會很快推斷出他人對自己的侮辱，……種族自由主義者們會變得小心翼翼，不愿有冒犯黑人的風險。在關于種族和犯罪、產業技能、教育和科學成就、軍事行動的實施、文學和藝術作品等等的辯護性爭論中，出現被扭曲或遺漏的事實、夸張和直率的推諉和謊言，都是經常發生的事情。但是，不加掩飾的真相自會反駁種族主義教條和檢驗流言，在消除似是而非的駁辯時要比善意的謊言都更加有效。除了既成現實的、過于嚴峻的一些情形外，在推動跨越種族教育的運動中無疑包含著弱點和力量這兩個方面，面臨的主要的結果很可能將會是：公眾對此缺乏信心，行動項目的薄弱基礎。[[345]](#_345_30)

這一原則自然也同等適用于猶太人、天主教徒、白人新教徒或者任何其他族群。

第二個亞問題也許可以用以下的話來表達：族群亞社會是否負有任何特定的責任來引導下屬成員的行為，使他們注意回避采取那些顯然會傷害社會的行動？毫無疑問，如果我們在白人亞社會里提出關于它們的組織如何看待種族主義者的態度這一問題，那么答案是很清楚的。例如，我們會期待白人新教徒、天主教徒的教堂和猶太人的禮拜堂會很快宣講種族之間的兄弟情誼，支持在教會內部和在更大的社會實行“去種族隔離”，積極地反對種族偏見和歧視。而且我們相信那些從白人亞社會生長出來的公共組織也都會采取同樣的立場。然而，假如我們在少數族群亞社會提出這個問題，而且假設了存在由于偏見和歧視造成的結果，很可能有些形式的反社會行為在這個亞社會中特別顯著。在這里，讓我們再次使用黑人社區作為一個例子，黑人低層階級有很高的少年犯罪率。

“黑人社區”是否在預防黑人年輕人犯罪方面具有事實上應有的特定責任和角色？認為黑人社區不應負特定責任的論點所提出的理由大致如下：少年犯罪和犯罪是普遍性社會和心理力量造成的結果，而這些力量是整體社會應當加以控制并負有責任的，而不應當看作是黑人社會的特定責任。另外，在那些出現黑人高少年犯罪率的地方，這些高犯罪率都是白人偏見和歧視的結果，而且這些偏見和歧視是被嵌入在整個社區的制度中的。因此，任何認為黑人社區應為此負有特別責任的說法在道德上是不公正的，在邏輯上是荒謬的。對于這一爭論，我們可以有很多的討論，在嚴格的理論意義層面上講，我同意黑人社區不應當為黑人少年犯罪負有責任的提法，因為這意味著黑人社區有著針對少年犯罪的特別道德義務，或者意味著對一個謬誤觀點的接受，那就是少年犯罪的源泉在本質上是黑人社區生活中所固有的。

然而，我要說的不止這些。我要說，黑人社區對于黑人犯罪問題不負有特定責任，但在社會實際現實中，黑人社區卻具有特定的機會以特定的方式自愿地集中它的部分資源來對待如何降低黑人少年犯罪的問題。那些黑人組織和機構的存在，黑人個體對黑人群體的認同感，黑人社區對參與社區活動在事實上的限制作用——所有這些黑人社區和亞文化因素的存在——都是社會學意義上的社會現實。因此，這些黑人亞社會的社會現實為黑人社區領袖們提供了特定的機會，讓他們可以通過黑人社區組織在降低黑人反社會行為方面扮演一個特殊的角色。

我們可以將其更加具體化：黑人社區領袖們可以（1）采取積極態度來更多地關注黑人低等階級和低等階級家庭生活的社會過程，正是這些家庭出現了較多的少年犯罪現象；（2）因為低等階級黑人和黑人社會工作者之間存在著親密聯系，因此可以在標準的社會工作領域開展更加有效并得到改善的田野工作，同時直接針對目前缺少供應的黑人社區對現有的社會工作措施予以增補；（3）設計與推行制度性的針對犯罪行為的防治措施，其具有的特殊有效性來自黑人社區的內部資源。如果忽視以上這些機會，在我看來，就是在產生黑人高少年犯罪率的多樣化因素面前接受了鴕鳥政策，放棄了采用多樣化防治措施的可能性，這些防治措施給黑人社區自身提供了采取行動的特別機會。簡明地講，僅僅是因為產生黑人高少年犯罪率的根本原因是源自整體社會的更廣泛的社會力量，這并不表示黑人社區自身不能在目前現存的結構和運行過程中采取一些有效的防治措施。因此我認為，從嚴格的哲學意義上來講，黑人社區自身在黑人少年犯罪問題上沒有特殊的責任，但是它在社會學的意義上具有特殊的機會對這一現象提供更多的關注和資源。我的觀點是，族群亞社會，不管種族的、宗教的還是祖籍民族背景的，從社會學的觀點來看，都有特殊的機會來處理一些特定的行為問題，這些問題可能與它的社會歷史和當前現狀有關，但是這些機會是不應當被忽視的，即使這些問題更深層次的根源在于整體社會的制度和實踐。

當然，我并沒有以任何方式建議，黑人社區應當縮小或減少它不斷增長并持續有效的努力（也得到許多白人自由主義者的支持）來爭取在美國人生活中消滅偏見和歧視的更為宏大的目標。在我的最后部分的分析中，實現在教育、就業、住房和獲得公共服務資源方面的平等權利，在美國全體公民中發展出來對本國各種族、宗教和祖籍民族背景群體之間的親密關系，這些措施都將會最終構建出對于社會失范問題的有效的解決辦法，即使這些社會失范問題更多地發生在特定的少數群體當中。

多元主義、民主價值和美國的長遠目標：我們最后的評論，是我們對族群共同體和同化過程的分析所涉及的美國社會生活在族群關系方面長遠目標的各種可能性。在進行這一分析時，我們必須插入我們所理解的民主價值的意義。

在美國人的生活中消滅種族和宗教偏見和歧視的斗爭——本書認為這在社會學和意識形態上都是非常明確的正義斗爭——反對的是在一個工業化和城市化的社會里，族群共同體頑固地維護自身存在這樣一個基礎性的社會現實。我們已經描述了這種族群共同體的性質，從根本上講，這是結構多元主義，伴隨著它的是其程度永不減輕的文化多元主義。這樣的社會與消滅族群偏見和歧視問題之間的關系，我們在前面已經討論過了。那么，未來的前景是什么？我們感到有必要消除或減少偏見和歧視，認識到美國社會的現實以及我們所信奉的美國民主價值體系，那么在族群共同體方面，美國未來可行的目標是什么？

文化多元主義體系（它最終依賴于結構多元主義）經常被描述為“文化民主”，因為它保障了在一個民主社會中各族群保留自己的族群認同和自己的亞文化價值的權利。我們已經討論過，由于族群共同體的建立在初級群體關系和私人組織歸屬方面是基于個人選擇的原則，所以這種權利是位于民主價值的自由選擇的保障范圍之內。然而在硬幣的另一面，我們必須指出，民主價值所規定的自由選擇并不僅僅是針對群體，它同樣也適用于個人。這即是說，每個個體當他成長并達到可以做出理性決定的年齡后，應當被允許做出自己的自由選擇，決定是繼續留在他出生族群所創建的共同體的邊界之內，還是把自己的接觸范圍擴展為多元的跨族群領域，或者說，如果他希望改變自己的歸屬而進入另一個族群，他也有權利這樣去做，無論這是由于皈依其他宗教或者跨族群通婚，或者只是出于私人的意愿。如果情況不是這樣，假如族群對自己下屬的成員們施加很大的壓力，要求他們保留在族群共同體的范圍之內，那么，那些有意識地希望“擴展接觸”或“離開”的個人就會感到威脅，或者覺得自己有罪并因此留在封閉的族群圈子里，或者在承受了很大的心理負擔的情況下離開。事實上，這時我們所得到的只是群體的文化民主，而不是個人的文化民主。在現實生活中，對于一個在特定族群中成長的孩子來說，在他的社會化過程中不接受到一些內在的限制性價值幾乎是不可能的，所以，對于這些限制性規范的重要性和強度必須也有所限制，否則我們就會面對這樣一個社會體系，它為群體提供了文化民主，同時卻強迫個人去服從族群封閉性。

也許正如大多數美國人在初級群體關系和組織歸屬的選擇中所展現的，他們希望保留族群共同體，至少是保留它的基本輪廓。亞社區組織活動的性質和它們的族群社區領袖基于意識形態而提出的要求和激勵產生了自我延續的壓力，而大多數美國人對族群共同體的傾向性也支持了這種壓力。正如我們已經指出的，一些個人由于他們自己的愛好和觀點離開了原來的族群社區，加入了在結構上尚不定型的知識分子亞社區，這個知識分子亞社區包含了具有各種不同族群背景的成員。所有這些一再發生的過程很可能是不可避免的，而且基本上是不可逆轉的。由此看來，對于美國的長遠預測將是如此：它的非正式社會結構將會包括與社會階級結構交叉的一系列族群亞社區，初級群體關系將大致被限制在亞社區的內部，同時作為一個城市化和工業化社會的需要所產生的大量次級群體關系將跨越族群邊界，而作為高等教育規模持續發展的結果，知識分子亞社會將會在人口規模和制度性結合方式上不斷增長。[[346]](#_346_30)

這時，我們面臨的主要問題就是如何保持在社區生活中的族群分隔不會變得太過顯著以至于威脅族群和諧、良好的群體關系和本質上屬于良好愿望的精神，而這些都是一個民主的多元社會所要求的；同時要防止族群分隔溢出并進入到次級群體關系所在的公共生活舞臺，那將會侵害到住房、就業、政治活動、教育和其他功能性活動的領域，在這些領域里絕對需要實行普遍性的判斷和分配標準，在這些領域里，任何以族群作為考量標準的運作只能是破壞性的甚至是災難性的。要達到這一點，就得要求每個美國公民不論是什么族群背景都需要持有良好意愿和明智理性；除了這些品質之外，族群性社區領袖也需要具有很高水準的公共政治家才能，因為在某些時候，他們有可能因為受到誘惑而煥發自己的信念與熱情，強調族群的排外性，要求他們那些特定的族群成員們為族群共同體貢獻出時間和資源。而不論他們的目的和意圖如何，這些做法都將會進一步強化排外性和族群分隔。

總而言之，在涉及族群共同體時，美國人的長遠基本目標是保持流動性和溫和適度，必須保障所有人享有完全平等的公民權利，而不考慮他們的種族、宗教或祖籍民族背景，還要保證群體和個體都享有民主的自由選擇權。族群共同體在可見的未來不會消失，它的合法性和合理性應當受到承認和尊重。由于同樣的原因，那些跨越族群界線而把人們聯結起來的紐帶和各種不同族源的人們可以相遇和融合的道路也應當受到愛護和加強。我們一起來做最后的思考：對于一個社會而言，什么是最重要的？那就是人們在這個社會里可以并排站在一起，懷著同等的自豪毫無顧慮地說：“我是一個猶太人，（或者是）一個天主教徒，一個新教徒，一個黑人，一個印第安人，一個東方人，一個波多黎各人”；“我是一個美國人”，還有，“我是一個人”。

# 索引

（條目后的頁碼為原書頁碼，見本書邊碼）

Abel，Theodore艾貝爾，西奧多，47n，67n，133n

Acculturation文化適應，7n，61—62，71，77—78，81，105，107—110，124—125，129，159，160，171—173，190—195，234—235，216—220，243，244—245，

Ackerman，Nathan W.阿克曼，內森·W.，7n

Adamic，Louis阿達米克，路易斯，156

Adams，John亞當斯，約翰，90，146

Adams，John Quincy亞當斯，約翰·昆西，94

Addams，Jane亞當斯，簡，137—138

Adorno，T.W.阿多諾，T.W.，7n

Alienation of intellectuals知識分子的疏離，229—232，256—257

Allport，Gordon W.奧爾波特，戈登·W.，235n，236n

Amalgamation血緣融合，63—64，65，71，118—119，124

American Council for Judaism美國猶太人理事會，13

American Jewish Committee美國猶太人委員會，7，13

American Protective Association美國保護協會，97

American Society of African Culture美國非洲文化學會，15

Americanization movement美利堅化運動，98—104，106—107，137—138

Anglo-conformity盎格魯一致性，85，88—114

Anglo-Saxon culture盎格魯—撒克遜文化，73，90，99，127—128

Anti-Semitism反猶主義，102，136

Antonovsky，Aaron安東諾夫斯基，艾倫56n

Assimilation同化，8—9，60—83，84—159，242—243，

Augustin，J.J.奧古斯丁J.J.，61n

Bales，Robert F.貝爾斯，羅伯特·F.，7n

Baltzell，E.Digby巴爾茨，E.迪格比，44n，182，183n，187—188，210

Barber，Bernard巴伯，伯納德，40n

Barnett，Samuel A.巴尼特，塞繆爾·A.，137n

Barron，Milton L.巴倫，米爾頓·L.，82n，166n

Beegle，J.Allan比格，J.阿倫，50n

Berelson，Bernard貝雷爾森，伯納德，36n，191n

Berger，Elmer伯杰，埃爾默，13n

Berger，Morroe B.伯杰，莫羅·B.，47n，67n，133n

Berkson，Isaac B.伯克森，艾薩克·B.，85n，101n，106n，149—152，154—155

Bernard，William S.伯納德，威廉·S.，68

Berry，Brewton貝里，布魯頓，65

Bettelheim，Bruno貝特爾海姆，布魯諾，7n

Bigman，Stanley K.比格曼，斯坦利·K.，177n，181n

Black Muslims黑人穆斯林，15

Blau，Peter M.布勞，彼得·M.，7n

Bogue，Donald J.博格，唐納德·J.，161n，163n

Bond，Horace Mann邦德，霍勒斯·曼，15

Borgatta，E.F.博加塔，E.F.，7n

Borrie，W.D.波利，W.D.，68，157

Bourne，Randolph伯恩，倫道夫，140—141，143n

Boy Scouts男童子軍，223—224，238

Brooks，Van Wyck布魯克斯，范威克，141n

Broom，Leonard布魯姆，倫納德，7n，31n

Burgess，Ernest W.伯吉斯，歐內斯特·W.，62—64，66

Burma，John H.伯馬，約翰·H.，201n

Campbell，Angus坎貝爾，安格斯，36n

Campbell，Arthur坎貝爾，亞瑟，191n

Carroll，Father John約翰·卡羅爾神父，197

Caste種姓，21

Catholics天主教徒，76—77n，93，96—97，110，136，195—220，254

Cayton，Horace R.凱頓，霍勒斯·R.，163，166

Chapman，Stanley H.查普曼，斯坦利·H.，144n

Chenkin，Alvin切克因，阿爾文，181n，186n，187n

Chickering，Jesse奇克林，杰西，94n，95n

Child，Irvin L.蔡爾德，歐文·L.，202—203

Civil rights公民權利，246

Clark，Kenneth克拉克，肯尼思，246

Cohen，Albert K.科恩，艾伯特·K.，39

Cole，Mildred Wiese科爾，米爾德里德·威斯，85，106n，157

Cole，Stewart G.科爾，斯圖爾特·G.，79n，81n，85，106n，144，157

Collins，Mary Evans柯林斯，瑪麗·埃文斯，235n

Commager，Henry Steele康馬杰，亨利·斯蒂爾，87n

Communal leaders and structural separation社區領袖與結構性分離，238—239

Communal life社區生活，3，6，16—18，58，163—166，175—182，212—216，224—232

Cook，Stuart W.庫克，斯圖爾特·W.，235n，

Cooley，Charles Horton庫利，查爾斯·霍頓，31

Core culture核心文化，72，74

Core group核心群體，72，74

Core society核心社會，72，74，77—78

Core subculture核心亞文化，74

Core subsociety核心亞社會，74

Cottrell，Leonard S.，Jr.科特雷爾，小倫納德·S.，7n

Crèvecoeur，J.Hector St.John克里弗科爾，J.赫克托·圣約翰116

Cubberly，Ellwood P.丘伯利，埃爾伍德·P.，98

Cuber，John F.丘伯爾，約翰·F.，66

Cultural democracy文化民主，156，262—263

Cultural pluralism文化多元主義，8—9，13—18，38，75，85—6，132—159，141—154，239—241，254，261—265

Cultural traits，extrinsic非本質的文化特質，79，81—82

Cultural traits，intrinsic本質的文化特質，79，81—82

Culture文化，32—34，52

Davie，Maurice R.戴維，莫里斯·R.，88n，89，94n，126n，164，166

Davis，Allison戴維斯，阿利森，163，166，172n

Davis，John戴維斯，約翰，92—93

Dean，John P.迪安，約翰·P.，177，178n，179—180

Desegregation去種族隔離，246—254

Deutsch，Morton多伊奇，莫頓，235n

Deviance偏離，54—59

DeVinney，Leland C.德溫尼，利蘭·C.，235n

Dewey，John杜威，約翰，139—140

Discrimination歧視，81—82，233—265

Diégues，M.，Jr.迪格斯，M.，Jr.，68n

Dollard，John多拉德，約翰，164，166n

Drachsler，Julius德拉克斯勒，朱利葉斯，85n，106n，149—150，155—156

Drake，St.Clair德雷克，圣克萊爾，163，166

Duncan，Beverly鄧肯，貝弗利，163

Duncan，Otis Dudley鄧肯，奧蒂斯·達德利，163

Education，ethnically enclosed族群封閉式教育，35

Eisenstadt，S.N.艾森斯塔特，S.N.，67，157

Ellis，John Tracy埃利斯，約翰·特蕾西，195n，196n

Emerson，Ralph Waldo愛默生，拉爾夫·沃爾多，116—117

English英格蘭人/英語，92—93

Equal-status contact平等身份的交往，235

Essien-Udom，E.U.埃森—尤多姆，E.U.，15n

Ethclass族群階級，51—54，160，162-3

Ethnic affiliation族群歸屬，151—154

Ethnic communality族群共同體，5，105—107，126—127，154—155，132—136，239，247—248，253—254，261—265

Ethnic group族群，5，23—30，34—38，47—49，73，76n，86—87，105—107，126—127，132—136，141—142，150—151，234，253—254

Ethnic identity族群認同，26，76n—7n，151—154

Ethnic subsociety族群亞社會，257—262

Ethnicity族群性，4，23—30，35—36

Etzioni，Amitai艾齊厄尼，艾米泰，162n.

Fairchild，Henry Pratt費爾柴爾德，亨利·普拉特，64n

Fichter，Joseph H.，S.J.菲克特，S.J.約瑟夫·H.，6n，65，200n，206，209n，213，214，218，219—220

Filler，Louis菲勒，路易斯，141n

Fishman，Joshua A.菲什曼，喬舒亞·A.，72，112，218—220

Flower，Elisabeth F.弗勞爾，伊麗莎白·F.，144n

Francis，E.K.弗朗西斯，E.K.，24n，28n，54n

Franklin，Benjamin富蘭克林，本杰明，89，146

Frazier，E.Franklin弗雷澤，E.富蘭克林，163，166，169

Freedman，Ronald弗里德曼，羅納德，191n，192n

Frenkel-Brunswik，Else弗倫科爾—布倫斯維克，埃爾斯，7n

frontier melting pot邊疆熔爐，117—120

Fuchs，Laurence富克斯，勞倫斯，191n

Fürstenwaerther，Baron von弗斯頓維澤男爵，94

Gans，Herbert J.甘斯，赫伯特·J.，180，189，193n，194，202—203，204—205

Gardner，Burleigh B.加德納，伯利·B.，163，166

Gardner，Mary R.加德納，瑪麗·R.，163，166

Garis，Roy L.加里斯，羅伊·L.，89n，93n

Gaudet，Hazel高德特，黑茲爾，36n

Germans德意志人，89，92，99—100，132—133，134，184，197

Giddings，Franklin吉丁斯，富蘭克林，53

Girl Scouts女童子軍，223—224，238

Glazer，Nathan格萊澤，內森，109n，133n，134n，183n，186—187

Goldberg，David戈德堡，大衛，187n，209n

Goldhamer，Herbert戈德哈默，赫伯特，166n

Goldman，Benjamin B.戈德曼，本杰明·B.，181n

Goldsen，Rose K.戈德森，羅斯·K.，201n

Golovensky，David I.戈洛溫斯基，大衛·I.，56n

Gordon，Albert I.戈登，艾爾伯特·I.，178，180—181，189，193n

Gordon，Milton M.戈登，米爾頓·M.，40n，41n，47n，48n，53n，57n，67n，82n，157，162n，224n，227n，248—249n

Gouldner，Alvin W.古爾德納，阿爾文·W.，7n

Government政府，246—251

Graham，Frank P.格雷厄姆，弗蘭克·P.，144n

Grant，Madison格蘭特，麥迪遜，97—98

Gray，Ailsa格雷，艾爾薩，7n

Green，Arnold W.格林，阿諾德·W.，56n，66—67

Greenberg，Jack，格林伯格，杰克，165n

Group identification群體認同，52—54

Group Life群體生活，10—18，234，

Group culture群體文化，39—40

Groups，large，studies of大群體研究，7—8

Groups，small，studies of小群體研究，7—8

Gurin，Gerald古林，杰拉爾德，36n

Guterman，Norbert古特曼，諾伯特，7n

Hajda，Jan哈吉達，簡，229—230

Handlin，Mary F.漢德林，瑪麗·F.，73n

Handlin，Oscar漢德林，奧斯卡，73n，88n，101n，105n，116，135，183n，201n

Hansen，Marcus Lee漢森，馬庫斯·李，88n，94n，133

Hapgood，Norman哈普古德，諾曼，140，143n

Harding，John哈丁，約翰，235n

Hare，A.P.黑爾，A.P.，7n

Harte，Thomas J.，C.Ss.R.哈特，C.Ss.R.托馬斯·J.，196，198，199

Hartmann，Edward George哈特曼，愛德華·喬治，98n，107

Havighurst，Robert J.哈維格斯特，羅伯特·J.，172n

Hawgood，John A.霍古德，約翰·A.，133n，134n，135n

Henle，R.H.，S.J.亨利，S.J.R.H.，144n

Herberg，Will赫伯格，威爾，6，29—30，110n，124，128，129，174，177n，209n，212—213，217

Herskovits，Melville J.赫爾斯科維茲，梅爾維爾·J.，61

Hertzberg，Arthus赫茨伯格，阿瑟，174n

Higham，John海厄姆，約翰，92，96n，98n，100，137n

Hill，Howard C.希爾，霍華德·C.，98n，101n

Historical identification歷史身份認同，52—54

Hockey，Barbara霍基，巴巴拉，7n

Hodge，Beulah霍奇，比尤拉，201n

Holden，Arthus C.霍爾登，阿瑟斯·C.，137n

Hollingshead，August B.霍林斯黑德，奧古斯特·B.，44n，48—49，72，74，130n，166n，206，215

Hughes，Everett C.休斯，埃弗里特·C.，56n，57n

Hunt，Herold C.亨特，赫羅爾德·C.，144n

Huszar，George B.de休斯澤爾，喬治·B.德，224n

Ideal type理想類型，69—70

Identity，ethnic族群認同，26，76n—7n

Immigrant community，role in acculturation移民社區在文化同化中的角色，243—244

Immigrants移民，67—75，109，127，242—243

Immigration移民，77—78，86—114，119—121，127，129，132—135，136，183—185

Immigration laws移民法，96，102

Immigration-adjustment agencies，guidelines for移民調適機構的工作指南，242—245

Indian agencies，goals of印第安人機構的目標，11—12

Indians印第安人，37，109

Integration of immigrants，definition of移民融合的定義67—68

Integration融合，246—254

Intellectual subsociety知識分子亞社會，224—232，254—257，264

Intellectuals知識分子，58，111，159，160，178，224—232，256—257，264

Intergroup relations agencies群際關系機構，9—18

Intergroup relations work群際關系工作，9

Intergroup relations，implications of assimilation analysis for同化分析對群際關系的影響，233—265

Intermarriage通婚、族際通婚，80，124—125，130，148—149，152，155，165—166，181—182，205—206，215—216，222，240，254

Interracial marriage laws跨種族通婚法，4

Irish愛爾蘭人，92，97，133，135，197，201—202，217

Isaac，J.伊薩克，J.，68n

Isaacs，Harold R.伊薩克斯，哈羅德·R.，15n

Italians意大利人，202—205

Jahoda，Marie杰赫達，瑪麗，7n

James，William詹姆斯，威廉姆，143n

Janowitz，Morris賈諾維茨，莫里斯，7n

Jefferson，Thomas杰斐遜，托馬斯，90—91，146

Jensen，Merrill詹森，梅里爾，50n

Jewish agencies，goals of猶太人機構的目標，12—14

Jews猶太人，76—77n，89—90，102，110，126，136，150，153，173—195，231—232，241，254

Jim Crow laws歧視黑人法律，4，164

Johnson，Alvin約翰遜，阿爾文，63n

Johnson，Charles約翰遜，查爾斯，164

Johnson，Robert約翰遜，羅伯特，164，165

Judaism猶太教，110

Kahl，Joseph A.卡爾，約瑟夫·A.，40n

Kallen，Horace卡倫，霍勒斯，141—154

Kane，John J.凱恩，約翰·J.，209n

Kaufmann，Myron考夫曼，邁倫，112

Kennedy，Ruby Jo Reeves肯尼迪，魯比·喬·里夫斯，122—123，130，166n，181n，205—206，215

Klineberg，Otto克林伯格，奧托，166n

Kluckhohn，Clyde克拉克洪，克萊德，72n

Know-Nothing Party一無所知黨，93—94

Konvitz，Milton R.康維茨，米爾頓·R.，144n

Kramer，Judith R.克雷默，朱迪思·R.，177，179，182，189—190，193n

Ku Klux Klan三K黨，103，144

Labor problems，relations to attitudes toward immigrants與對待移民態度相關的勞工問題，95—96

Lambert，Richard D.蘭伯特，理查德·D.，74n—75n

Landis，Benson Y.蘭迪斯，本森·Y.，195n

Law，effect on prejudice and discrimination法律對偏見和歧視的影響，4，28，35

Lazarsfeld，Paul F.拉扎斯菲爾德，保羅·F.，36n，191n，231

Lee，Alfred McClung李，艾爾弗雷德·麥克朗，39n

Lenski，Gerhard倫斯基，格哈特，166n，172n，174，179，185，191n，214，215—216，220，221—222，236—237

Leventman，Seymour萊文特曼，西摩，177，179，182，189—190，193n

Levinson，D.J.萊文森，D.J.，7n

Lewin，Kurt盧因，庫爾特，30，53，229

Lincoln，Abraham林肯，亞伯拉罕，93，128，219

Lincoln，C.Eric林肯，C.埃里克，15n

Linton，Ralph林頓，拉爾夫，61

Lipset，Seymour Martin利普塞特，西摩·馬丁，225

Locke，Alain洛克，阿蘭，60n

Loomis，Charles P.盧米斯，查爾斯·P.，50n

Lowenthal，Leo洛溫撒爾，利奧，7n

Lubell，Samuel盧貝爾，塞繆爾，36n

Lundberg，George A.倫德伯格，喬治·A.，13n

Lunt，Paul S.倫特，保羅·S.，42n

MacDonald，Fergus，C.P.麥克唐納，弗格斯·C.P.，196n

MacIver，Robert M.麥基弗，羅伯特·M.，82n

Marden，Charles F.馬登，查爾斯·F.，201n

Marginal man邊緣人，56—57，228—229

Mayer，Kurt B.邁耶，庫爾特·B.，40n，162n

McCarran-Walter Act.麥卡倫—沃爾特法案，102

McDonagh，Edward C.麥克多納，愛德華·C.，201

McPhee，William N.麥克菲，威廉·N.，36n，191n

Melting pot熔爐，8—9，74—75，85，90，115—131，155，156，200，204，234—235

Merton，Robert K.默頓，羅伯特·K.，7n，82n

Mexicans墨西哥人，108，201

Miller，Herbert A.米勒，赫伯特·A.，105n

Miller，Warren E.米勒，沃倫·E.，36n

Mills，C.Wright米爾斯，C.賴特，44n，201n

Mishler，Elliot G.米什勒，埃利奧特·G.，191n

Moberg，David O.莫伯格，大衛·O.，236n—237n

Moore，Harry E.穆爾，哈里·E.，50n

Multiple melting pot多元熔爐，131，234—235

Murray，Henry A.默里，亨利·A.，72n

Myers，Jerome K.邁爾斯，杰羅姆·K.，48—49

Myrdal，Gunnar米爾達，岡納，163，166，200n

Native American movement本土美國人運動，93—94

Nativism排外主義，93—94，96—97，116—117，136

Negro agencies，goals of黑人機構的目標，14—16

Negro Community，potential role in delinquency reduction黑人社區在青少年犯罪中的潛在角色，259—261

Negroes黑人，15—16，76—7n，78，108，113—114，163—173，200，254，257—261

Neiva，A.H.尼瓦，A.H.，68n

Nevins，Allan內文斯，艾倫，87n

Niles’weekly Register《尼羅河周鑒》，93，94n

Nuesse，C.J.紐斯，C.J.，196

Odum，Howard W.奧德姆，霍華德·W.，50n

Packard，Vance帕卡德，萬斯，40n，42，44

Page，Charles H.佩奇，查爾斯·H.，47n，67n，133n

Park，Robert E.帕克，羅伯特·E.，56n，62—64，66，105n

Parochial school教區學校，214，218—220

Participational identification參與性身份認同，52—54

Petegorsky，David W.佩特戈爾斯基，大衛·W.，82n

Pfeffer，Leo普費弗，利奧，144n

Pluralism多元主義，參見cultural pluralism（文化多元主義），structural pluralism（結構多元主義）

Politics and ethnicity政治與族群性，35—36

Poll，Solomon波爾，所羅門，191n

Pope，Liston波普，利斯頓，185n，209n，221n

Potter，Robert G.，Jr.波特，小羅伯特·G.，191n

Powdermaker，Hortense波德馬克，霍頓斯，166

Prejudice偏見，3，7，81—82，233—265

Primary relationships初級關系，32，34，52，54—57，70，77—78，80，235—236，240—241，246

Private organizations and desegregation民間組織與去種族隔離，251—253

Protestants新教徒，89，109—110

Public schools and racial assignment公立學校和種族分配，249—251

Puerto Ricans波多黎各人，75—77，109，201

Putz，Louis J.，C.S.C.普茨，C.S.C.路易斯·J.，196n

Race，definition of種族定義，27

Racial quotas and government種族配額與政府，251

Racism種族主義，97—98，102—104，136，259

Ramsey，Glen V.拉姆齊，格倫·V.，201n

Rand，Christopher蘭德，克里斯托弗，201n

Rea，Samuel雷亞，塞繆爾，101

Redfield，Robert雷德菲爾德，羅伯特，23，61

Redlich，Frederick C.雷德利克，弗雷德里克·C.，49n，72n

Regional residence，relation to subsociety與亞社會相關的區域居住地，47—48，50—51

Reissman，Leonard賴斯曼，倫納德，40n

Religion宗教，173—174，193—194，215—217，223—224

Reuter，Edward Byron路透，愛德華·拜倫，64n

Richards，Eugene S.理查茲，尤金·S.，201n

Riesman，David里斯曼，大衛，23，56n

Robbins，Richard羅賓斯，理查德，88n

Roberts，Bertram H.羅伯茨，伯特倫·H.，49n

Roche，John P.羅奇，約翰·P.，82n

Roosevelt，Theodore羅斯福，西奧多，121—122

Rose，Arnold羅斯，阿諾德，66，82n

Rosenthal，Erich羅森塔爾，埃里奇，191n，192n

Rossi，Alice S.羅西，愛麗斯·S.，218—219

Rossi，Peter H.羅西，彼得，218—219

Ruesch，Jurgen呂施，于爾根，72n

Rumelin，Carl魯姆林，卡爾，135n

Rural-urban residence，relation to subsociety與亞社會相關的農村—城鎮居住地，47—48，50—51

Sagi，Philip C.薩奇，菲利普·C.，191n

Sanford，R.N.桑福德，R.N.，7n

Saveth，Edward N.薩維斯，愛德華·N.，117n，120n，121n，122

Schuyler，Joseph B.，S.J.斯凱勒，S.J.約瑟夫·B.，209n

Schwartz，Morris S.施瓦茨，莫里斯·S.，7n

Secondary group，definition次級群體定義，32

Secondary relationships次級關系，32，35，243

Seeman，Melvin西曼，梅爾文，229

Seligman，Edwin R.A.塞利格曼，埃德溫·R.A.，63n

Selvin，Hanan C.塞爾溫，哈南·C.，7n

Selznick，Philip塞爾茲尼克，菲利普，31

Senior，Clarence西尼爾，克拉倫斯，201n

Settlement house社會福利居所，99，137

Sharp，Harry夏普，哈里，187n，209n

Shaughnessy，Gerald，S.M.肖內西，S.M.杰拉爾德，195n

Shaw，George Bernard肖，喬治·伯納德（肖伯納），22

Sherman，Stuart P.謝爾曼，斯圖爾特·P.，117n

Simmons，Ozzie G.，西蒙斯，奧茲·G.，201n

Simpson，George E.辛普森，喬治·E.，201n，235n

Sklare，Marshall斯克拉，馬歇爾，177，178n，181n，188n，193n

Smith，John W.史密斯，約翰·W.，192n

Social class社會階級，7—8，20—23，26，40—49，166—167，172—173，182—190，208—212

Social mobility社會流動性，42，46—47

Social science research，trends in社會科學研究的趨勢，7—8

Social status社會地位，40—46，55—6

Social structure社會結構，6—8，10—18，30—34，66—67，113，261—265

Socialization社會化，31

Sparks，Jared斯帕克斯，賈雷德，89n

Srole，Leo斯若勒，利奧，199n，207n，208n，209n

Stanton，Alfred H.斯坦頓，阿爾弗雷德·H.，7n

Star，Shirley A斯塔爾，雪莉·A.，235n

Stern，Bernhard J.斯特恩，伯恩哈特·J.，60n

Stewart，George斯圖爾特，喬治，76n，127—128

Stonequist，Everett V.斯通奎斯特，埃弗雷特·V.，56n

Stouffer，Samuel A.斯托弗，塞繆爾·A.，235n

Structural pluralism結構多元主義，159，235—241，261—165

Structural separation，consequences for prejudice結構性分離對偏見造成的影響，235—239

Subcommunities亞社區，161—163

Subculture亞文化，19—51，38—39，160—232

Subsociety亞社會，19—51，57—58，130—131，159—232，234

Suchuman，Edward A.蘇切曼，愛德華·A.，235n

Sutker，Solomon蘇特克，所羅門，188n

Taft，Donald R.塔夫脫，唐納德·R.，88n

Thielens，Wagner，Jr.蒂倫斯，小瓦格納，231n

Thomas，Benjamin P.托馬斯，本杰明·P.，94n

Thomas，John L.托馬斯，約翰·L.，130n，196n，215

Transferability可轉移性，162

“Triple melting pot”三元熔爐，122—124，200

Tuck，Ruth D.塔克，魯斯·D.，201n

Turner，Frederick Jackson特納，弗雷德里克·杰克遜，50，117—120

Tylor，E.B.泰勒，E.B.，32

Value conflict價值沖突，18，77n，159，192—193，217

Value differences價值差異，170—73，191—192，218—220

Vickery，William E.維克里，威廉79n，81n，85n，157

Vosk，Marc沃斯克，馬克177，178，193n

Voting and ethnicity投票和族群性，36

Wakefield，Dan韋克菲爾德，丹，201n

Walkley，Rosabelle Price沃克利，羅薩貝爾·普賴斯，235n

Warner，W.Lloyd沃納，W.勞埃德，42，44—45，199n，207n，208n，209n

Washington，George華盛頓，喬治，89—90，128，219

Watson，Goodwin沃森，古德溫，144n

Weber，Max韋伯，馬克斯，69

Wendell，Barrett溫德爾，巴雷特，143n

Westoff，Charles F.韋斯托弗，查爾斯·F.，191n

Whelpton，Pascal K.惠爾普頓，帕斯卡爾·K.，191n，192n

White Protestants白人新教徒，111，113，126，214，221—224，241

Whitman，Walt惠特曼，沃爾特，156

Whyte，William Foote懷特，威廉姆·富特，202，203—204

William，Robin威廉，羅賓，50，235n

Wilner，Daniel M.威爾納，丹尼爾·M.，235n

Wilson，Woodrow威爾遜，伍德羅，101，121—122

Wirth，Louis沃思，路易斯，166n

Yinger，J.Milton英格爾，J.米爾頓，201n，235n

Young，Donald揚，唐納德，258—259

Zangwill，Israel贊格威爾，伊斯雷爾120—121

Zubrzycki，J.朱布茨斯基，J.，68n

# 關鍵詞英漢對照表

acculturation文化適應

alienation疏離

amalgamation血緣融合

American nation美利堅民族

Anglo-conformity盎格魯一致性

assimilation同化

behavioral assimilation行為同化

brotherhood兄弟情誼

civic assimilation公民同化

clique小集群

communal life社區生活

communality共同體

community社區

concepts of statehood國家概念

continuum連續統

cultural amalgam文化混合

cultural democracy文化民主

cultural pluralism文化多元主義

diploma elite文憑精英

discrimination歧視

endogamy族內通婚

ethclass族群階級

ethnic affiliation族群歸屬

ethnic communality族群共同體

ethnic enclave族群飛地

ethnic group族群

ethnic integration族群融合

ethnic neighborhoods族群街區

ethnicity族群性

folk society鄉民社會

frontier melting pot邊疆熔爐

identificational assimilation認同意識同化

institutional dispersion制度性彌散

integration融合

intermarriage通婚、族際通婚

lower-lower class低低等階級

lower-middle class低中等階級

lower-upper class低上等階級

marginality邊緣性

marital assimilation婚姻同化

melting pot熔爐

multigroup nation多群體民族

nation making民族締造

national background民族背景

national origin祖籍民族

national society民族社會

nationality國籍、民族、民族性

nation-state民族國家

nation民族

nativism排外主義

participational identification參與性身份認同

peoplehood群體性

personality syndromes個性癥候群

personality個性

prejudice偏見

primary group初級群體

primary relationships初級關系

race種族

secondary group次級群體

social structure社會結構

social world社會天地

structural assimilation結構同化

structural separation結構性分離

subcommunity亞社區

subculture亞文化

subgroups亞群體

subprocess亞過程

subsociety亞社會

upper-lower class上低等階級

upper-middle class上中等階級

upper-upper class上上等階級

variables變量

# 譯后記

米爾頓·M.戈登出生于1918年，是美國馬薩諸塞大學阿姆赫斯特分校的社會學教授，也是國際學術界研究種族和族群問題的著名學者，他先后出版了四部著作：1964年的Assimilation in American Life：the Role of Race，Religion，and National Origins（Oxford University Press），1978年的Human Nature，Class，and Ethnicity（Oxford University Press），1981年主編的America as a Multicultural Society（American Academy of Political and Social Science）和1988年的The Scope of Sociology（Oxford University Press）。在這四部著作當中，影響最大的還是他在1964年出版的第一本書《美國生活中的同化：種族、宗教和族源的角色》，這本書出版的第二年即分別獲得兩個獎項，一個是安尼斯菲爾德—沃爾夫種族關系圖書獎（Anisfield-Wolf Book Award in Race Relations），一個是美國基督徒與猶太人聯合會兄弟情誼獎（Brotherhood Award of the National Conference of Christians and Jews）。四十多年來，這本書始終是美國研究種族和族群問題研究生的必讀參考書，具有廣泛的學術影響，并被奉為研究美國種族和族群問題的世紀經典，其原因就是這本書對理解和指導美國種族關系的基本理論和政策方向的歷史演變進行了精辟的宏觀梳理，首次提出理解和分析族群同化的變量體系，系統分析了美國社會的族群結構和各個族群亞社會的演變歷史，討論了美國社會和學術界探討族群政策的各種代表性觀點，并對美國社會種族和族群關系的未來發展趨勢和政策建議提出自己獨特的見解。

1984年我在美國學習時首次讀到這本書，它是這一年我選修的“Ethnicity”（族群問題）研討課的主要理論參考書之一。那時我主要關注的是戈登提出的關于分析和測度族群融合的七變量模型，這個模型及其主要變量也成為我博士論文借鑒的理論框架和1985年在內蒙古赤峰地區進行戶訪問卷調查的重要參考。在撰寫學位論文期間，為了全面地了解國際學術界有關種族、族群、民族主義等問題的基本理論、研究方法以及各國民族制度與政策設計背后的政治理念與分析邏輯，我系統地閱讀了西方國家（主要是美國）社會學家們發表的相關著作和文章，這對我拓展自己的學術視野和社會歷史知識有極大幫助。

美國是一個以移民及其后裔為人口主體建立起來的一個新興工業國，至今每年吸收的移民規模仍在百萬人左右，因此，它從殖民地時期開始就必然面臨各種涉及種族、祖籍國、語言、宗教、生活習俗等因素而且極為復雜和棘手的族群關系問題。特別值得關注的就是歷史遺留下來的黑人問題，種族問題不僅引發了美國歷史上唯一的內戰，在20世紀60年代還一度造成嚴峻的社會分裂和全國性的暴力沖突，但是通過“民權運動”和隨后幾十年在族群關系方面的逐步調整，美國整體的種族、族群關系出現了明顯的好轉。2008年有黑人血統的奧巴馬高票當選為美國總統，這是美國白人主流社會在種族觀念上的一個歷史性的轉折點，同時，近年來我們也看到華裔、西班牙語裔人士在美國政壇和司法界開始嶄露頭角。縱觀美國兩百多年的族群關系史，跌宕起伏，令人感嘆。在人們的思想觀念、社會的制度、政府的政策逐步轉變和調整的整個過程中，應當說美國社會科學家們所發揮的作用功不可沒。在閱讀這些關于美國種族、族群關系現實狀況、發展態勢的調查報告、政策反思、理論探討的學術著述時，我經常被這些學者們的嚴謹學風和實證精神所吸引，也為相關論述中體現出來的人道關懷和理性思考所折服。

我認為在調查和研究當今中國社會的民族問題時，中國學者需要從四個來源吸收相關的知識體系和實踐經驗：（1）中國的民族關系發展史，在中國幾千年民族交往歷史中形成了頗具特色的群體觀和看待群體關系的傳統思想與實踐，相關歷史文獻至今仍然是我們研究中國民族關系史的寶藏；（2）歐洲和美國的“民族觀”及其演變，我們可從多部族帝國時代（羅馬帝國、拜占庭帝國、奧匈帝國、沙皇俄國等）追溯到17世紀開始的“民族主義運動”（建立民族國家）的理論與實踐；以及美國等歐洲移民建立的國家中演變出來的“族群”觀念和處理族群關系的實踐；（3）馬列主義民族理論及其在社會主義國家（蘇聯、東歐國家、中國等）的實踐，包括“民族”定義、民族識別與身份認定、對少數民族的各項扶助與優惠政策，以民族為單位的聯邦制或區域自治制度等；（4）其他發展中國家民族—族群的歷史演變，例如印度、印度尼西亞、墨西哥、阿拉伯國家、非洲和拉丁美洲等有殖民地經歷的國家，獨立后如何在原殖民地的行政區劃內進行各自的“民族構建”（Nation-building）的理論討論與實踐。

在以上這四個知識體系中，目前中國研究民族的學者最熟悉的，主要是馬列主義民族理論特別是斯大林的著述，但同時對蘇聯時期及解體后各國的民族關系實際發展情況很少關注。此外，中國民族史的研究在資料發掘和理論提煉上尚有很大空間，采用規范的社會學研究方法對民族關系現狀與存在問題開展實證性調查研究，只是近些年來才在中國的許多地區逐步開展。近幾年，歐洲有關“民族主義”研究的一些經典著作開始被譯成中文出版，但是系統介紹美國族群社會學研究的經典著作仍然沒有被譯成中文。在蘇聯解體后，蘇聯的民族理論和民族政策對于國民的政治和文化認同方面造成什么影響，以及這些影響與國家解體之間存在什么關聯等問題，我國學者對此的理論反思也遠遠趕不上西方學者。所以，廣泛閱讀國外出版的相關學術著作，盡可能地拓寬學術眼界，以解放思想的科學精神來吸收人類社會發展出來的所有知識，以實事求是的科學態度來調查和思考中國當前的各種民族關系問題，這是擺在我國民族問題研究者面前的一個歷史性任務。

我在1987年3月回到北京大學任教，1988年開始在社會學系開設“民族社會學”研究生課程，在選擇教學閱讀材料時，我深感國內學術界對西方國家的族群研究的理論和方法介紹得太少，所以我在1988年就選編了一本英文參考文獻文集，復印了作為選課學生的閱讀材料，其中就有戈登這本書第二章有關同化模式的變量體系這一部分。這本參考文獻文集的中文版在1997年由天津人民出版社以《西方民族社會學的理論與方法》為書名正式出版，修訂版在2010年以《西方民族社會學經典讀本》為書名由北京大學出版社出版。

與此同時，我開始向一些出版社推薦書單，希望能夠把一些西方最經典的有關族群社會學基礎理論和研究方法的著作翻譯成中文并介紹給國內的學生和研究者。當時我草擬了一個推薦翻譯的八本書的書單，其中就包括了戈登的這本書。我從1988年開始先后聯系過七家與我曾有出版合作關系的出版社，但是最后都是不了了之。我想，這有可能是出版社認為這類書不可能熱銷而缺乏積極性，也可能是聯系版權的手續過于繁瑣。總而言之，這件事一直拖了二十多年，沒有任何結果。

2011年我有一次和清華國學院的劉東教授一起吃飯，他是我國學術界很有影響的著名學者，也是多部影響重大的翻譯系列叢書的主編。他和陳來教授離開北大轉入清華國學院，我始終認為這是北京大學不可彌補的重大損失。我在席間順便提起想翻譯國外族群研究經典著作的事，劉東兄當即要我把這個書單發給他，他表示愿意嘗試著幫我聯系出版社，這自然使我喜出望外，但是經過了二十多年的挫折之后，我對此實在不敢抱有太大的希望。回顧此事，我當時還是大大地低估了劉東兄的影響和能量。也就是在幾個月之后，他就告訴我，譯林出版社愿意出版并已經開始與版權所有者聯系相關版權轉讓事宜，并將納入他主編的“人文與社會譯叢”。當我得知這個消息時，真是悲喜交加，喜的是這些經典著作的翻譯事宜終于塵埃落地，中國將會有更多的研究者、學生和關心民族問題的讀者可以通過它們的中文版了解這些在西方早已普及多年的基礎知識，悲的是這件事在我的生命歷程中遲到了二十多年，我這個年過六旬、即將退休的人，已經沒有當年充沛的精力來面對這項工作了。

譯林出版社目前確定了版權的有三本書，分別是戈登的《美國生活中的同化：種族、宗教和族源的角色》、喬治·伊頓·辛普森（George Eaton Simpson）和米爾頓·英格爾（J.Milton Yinger）合著的《種族與文化的少數群體：關于偏見與歧視的研究》（Racial and Cultural Minorities：An Analysis of Prejudice and Discrimination）和安東尼·史密斯的《民族認同》（National Identity）。我最先開始動手翻譯的，是辛普森和英格爾合著的《種族與文化的少數群體》，2012年春天我在波士頓訪問的三個月期間，主要的工作就是翻譯這本書。也許是年齡的原因，也許是這本書的內容涉及多個學科，同時篇幅太大，在翻譯過程中自己頗感精力不濟，三個月里只勉強譯完了全書十八章中的前七章，考慮到手邊還有必須完成的其他事，我只好調整自己的工作計劃，決定把后半部分的九章委托給我已畢業的一個學生繼續完成，以便能夠把自己有限的時間和精力集中到翻譯戈登這本書的工作上來。

正巧2012年秋季臺灣“中研院”的王明珂教授訪問北京，見面時我曾向他提起是否有可能短期到臺灣訪問一事，他這幾年正在臺灣中興大學兼職，表示愿意安排邀請我來中興大學訪問三個月，我當時心里的計劃就是利用這三個月的時間來翻譯戈登的這本書。中興大學位于臺中市的南區，遠離臺北的“中研院”和其他大學，所以相對比較清靜，可以專心做事。到了4月底，這本書的各章基本譯完，這項工作可告一段落。盡管我對自己的譯文并不滿意，各類錯誤在所難免，每次重讀必有修訂之處，但是終于接近尾聲，很快即可發給譯林出版社進入編輯程序。因此這本書的排版付印，很可能要在辛普森和英格爾的那本大書之前了。至于另外那本安東尼·史密斯的《民族認同》一書的翻譯，我也計劃委托我的另一名學生來做。無論如何，我自20世紀80年代后期即開始做的這個翻譯英文族群研究經典著作的夢，到今天總算是看到了一點曙光，可以部分釋懷了。我最應該感謝的，自然還是劉東教授，沒有他的大力推薦，恐怕此事至今還是沒有眉目。同時我還要特別感謝譯林出版社，出版這三本譯著也許并不能給出版社帶來多少效益，但是它們在促進中國民族社會學的理論建設和實際研究工作方面所發揮出來的作用，決不是金錢能夠衡量的，我只能說“功德無量”這四個字。

下面對于戈登的這本書再多講幾句話。

作為一個多種族、多宗教、多族群的移民國家，美國如何在這些歷史、語言和文化傳統差別極大的多元化人群中建立“美利堅民族”的凝聚力，如何化解歷史上遺留、累積下來的種族矛盾和族群隔閡，這是獨立后許多美國政治家和學者長期思考的一個核心問題，這個問題沒有得到解決或者解決得不好，也就不會有一個統一和強大的美國。戈登這本書圍繞著美國各族群的同化和融合問題從理論和政策方面來進行分析和討論，苦苦探索和發掘美國社會中可能存在的凝聚因素、凝聚框架和凝聚力量，尋找構建美利堅民族的“正能量”，期望美國的族群“亞社會”的問題最終能夠有一個比較理想的解決途徑。他把許多全新的核心概念和分析思路引入美國種族和族群問題研究的理論視野之中，這正是這位資深社會學家的勇于創新之處。

縱觀全書，我們處處可以感受到戈登教授不僅是一位有著深刻歷史洞察力的睿智學者，而且是一位深深關切美國族群關系未來良性發展的善良的人，他從內心企盼每一個美國人（包括黑人和所有少數族群的成員們）都能夠與白人共享美國的社會理想和民主制度，都能夠享有真正平等和最完全的公民權。在書中討論美國新教徒中的極端宗教排外主義的傾向時，戈登引用了亞伯拉罕·林肯在一封信中寫下的話：“在我看來，我們墮落的速度真的很快。最初，我們宣稱‘所有的人生來平等’并以此成為一個民族（nation）。現在我們在實踐中把這句話解讀為‘所有的人生來平等，但是黑人除外’。當‘一無所知黨’的黨徒們控制了國家時，這句話將被解讀為‘所有的人生來平等，但是黑人、外國人和天主教徒除外’。當這一切發生時，我將選擇移民去其他至少不會虛偽地裝作熱愛自由的國家，例如俄國，在那里君主專制是公開而純粹的，沒有摻雜著虛偽。”在這段話中，我們讀出了堅持廢除奴隸制的林肯總統對于民主、平等和自由理想的熱切追求和他對族群民族主義者的極端鄙視，也感悟到戈登教授對這一理念的充分肯定和推崇。

自鴉片戰爭之后，中國在長達一百多年的時間里持續地經歷了多個帝國主義的野蠻侵略和分割，山河破碎、骨肉分離，各族民眾幾代人所期待的就是和平、平等、和諧、繁榮的幸福生活。1949年后，外國勢力徹底離開了中國，我們再也見不到洋兵洋警在中國的土地上耀武揚威。經歷了多次政治運動的沖擊和經濟體制變遷的反復探索后，我們的日子逐漸好起來了，但是在社會的迅速發展和經濟活動的拓展中必然會出現這樣那樣的問題，出現各種社會矛盾和群體沖突，這是任何一個社會在發展進程中都不可避免的。仔細讀一讀美國史，20世紀60年代席卷全美一百多個城市的“黑色風暴”依然會使我們感到觸目驚心。面對當前在民族關系方面出現的各種問題，我們應當靜下心來，不慌不亂，一方面深入各少數民族聚居區開展社會調查，以完全開放的態度和虛心學習的心態來傾聽當地各族干部、知識分子、普通民眾對于我們各項制度、政策和具體工作的看法和意見，采取各種切實有效的措施來滿足民眾的需求并從根本上加強民族之間的感情；另一方面還需要拓展視野，從世界各國特別是多種族、多族群國家的理論探索和政策實踐中吸取養料和智慧。別的國家走過的彎路甚至翻車的覆轍，我們實在不應去重蹈，而那些經實踐證明對改善族群關系有明顯正面效果的經驗和思路，我們可以去吸取。一個沒有憂患意識的民族是沒有前途的民族，而一個不善于從其他國家那里學習的民族是一個愚蠢的民族。

中國各民族有著幾千年的交往合作的悠久歷史，在近代歷次反對帝國主義侵略的戰爭中，各族人民也曾肩并肩地站在一起，1949年中華人民共和國成立之后，我們也曾長期彼此相互尊重、水乳交融、團結合作。我有信心在這樣的基礎上充分發揮我們的智慧和潛能，努力克服目前存在的一切不和諧的因素，讓我們的各個民族重新走上團結合作的新歷程。

在翻譯本書的過程中，最令我感慨的就是戈登教授在全書最后的結束語：“對于一個社會來說，最重要的是什么？那就是人們在這個社會里可以并排站在一起，以同等的自豪并毫無顧慮地說：‘我是一個猶太人，（或者是）一個天主教徒，一個新教徒，一個黑人，一個印第安人，一個東方人，一個波多黎各人’；‘我是一個美國人’，還有，‘我是一個人’。”

我希望我們中國各族成員們有一天也能夠并排站在一起，以同等的自豪并毫無顧慮地說：“我是一個藏族人，（或者是）一個維吾爾族人，一個蒙古族人，一個朝鮮族人，一個彝族人，一個滿族人，一個漢族人”，“我是一個中國人”，最后，“我是一個人”！

馬戎

2013年4月30日

# 注釋

[[1]](#_1_213)原文為national origin，正文中統一譯為“祖籍民族”，本書標題為求簡煉，將其簡稱為“族源”。——編注

[[2]](#_2_204)據外籍人士居住地址項目報告，1957年美國有2833732名外籍居民。數據來源：Table No.114，Statistical Abstract of the United States，1958，U.S.Government Printing Office，Washington，D.C.。

[[3]](#_3_197)對于這一原則，也存在一些“邊緣的”例外：例如軍隊中的神職人員，神職人員主持婚禮中的公民身份認定，以及每十年舉行一次的聯邦人口普查中種族分類法的使用等。在近期的美國歷史上，也出現了一個很引人注目的例外，我指的是第二次世界大戰時期西海岸的日裔美國公民被疏散和“重新安置”（拘留）。

[[4]](#_4_195)約瑟夫·菲克特（Joseph H.Fichter，S.J.）的研究工作開始為我們提供這個國家天主教社區生活內部結構和動態演變的知識。參見他發表的Southern Parish，Vol.I，Dynamics of a City Church，Chicago：University of Chicago Press，1951；Social Relations in the Urban Parish，Chicago：University of Chicago Press，1954；以及Parochial School：A Sociological Study，Notre Dame，Indiana：University of Notre Dame Press，1958。

[[5]](#_5_187)Will Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955.

[[6]](#_6_181)特別參見T.W.Adorno，Else Frenkel-Brunswik，D.J.Levinson，and R.N.Sanford，The Authoritarian Personality，New York：Harper and Brothers，1950；Nathan W.Ackerman and Marie Jahoda，Anti-Semitism and Emotional Disorder，New York：Harper and Brothers，1950；Bruno Bettlheim and Morris Janowitz，Dynamics of Prejudice，New York：Harper and Brothers，1950；Leo Lowenthal and Norbert Guterman，Prophets of Deceit，New York：Harper and Brothers，1949。

[[7]](#_7_179)參見Robert F.Bales，“Small-Group Theory and Research”in Robert K.Merton，Leonard Broom，and Leonard S.Cottrell，Jr.（eds.），Sociology Today，Problems and Prospects，New York：Basic Books，Inc.，1959；以及A.P.Hare，E.F.Borgatta，and R.F.Bales（eds.），Small Groups：Studies in Social Interaction，New York：Alfred A.Knopf，Inc.，1955。

[[8]](#_8_179)參見Alvin W.Gouldner，“Organizational Analysis，”in Merton et al.，Sociology Today，Problems and Prospects，op.cit.；Robert K.Merton，Ailsa P.Gray，Barbara Hockey and Hanan C.Selvin（eds.），Reader in Bureaucracy，Glencoe，Ill.：The Free Press，1952：Peter M.Blau，Bureaucracy in Modern Society，New York：Random House，1956；Alfred H.Stanton and Morris S.Schwartz，The Mental Hospital，New York：Basic Books，Inc.，1954。

[[9]](#_9_171)其中25個是十分正式的訪談，內容借助了經過特別準備的訪談問題（這些問題在某些情景下根據特殊的條件進行了修訂）。另外兩個訪談是和相關機構的研究主管（Research Directors）進行的討論。

[[10]](#_10_169)任何學者如果感興趣的話，可以向我索取這些訪談機構的名單。

[[11]](#_11_165)在大多數情況下，主辦方和核心關注領域是彼此重合的。也有個別例外，例如有兩個“印第安人”機構主要關注印第安人問題，但由白人主辦。兩個“新教”機構主要關注種族歧視。

[[12]](#_12_159)我也考察了這些機構撰寫的描述其工作和特定目標的出版物。

[[13]](#_13_153)這次會議上的一些論文發表于專題論文集“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of he American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961。

[[14]](#_14_149)參閱美國猶太人理事會編著的“An Approach to an American Judaism”（小冊子）；Elmer Berger，Judaism or Jewish Nationalism，New York：Bookman Associates，1957；以及George A.Lundberg，“Pluralism，Integration and Assimilation”，New York：American Council for Judaism，1957（小冊子）。

[[15]](#_15_149)參見C.Eric Lincoln，The Black Muslims in America，Boston，Beacon Press，1961和E.U.Essien-Udom，Black Nationalism：The Search for an Identity，Chicago：University of Chicago Press，1962。

[[16]](#_16_149)The New York Times，June 27，1959.

[[17]](#_17_143)有關這一觀點的證明和有說服力的討論，參見Harold R.Isaacs，The New World of Negro Americans，New York：John Day，1963。

[[18]](#_18_139)在一個案例中，在討論其他內容時有一個人主動對這個問題做了回答。

[[19]](#_19_140)Asshur，古代亞述人崇奉的主神和戰神。——譯注

[[20]](#_20_138)波斯神話里的光明之神，2—3世紀在羅馬帝國成為被普遍崇拜的對象。——譯注

[[21]](#_21_139)提比略（Tiberius，公元前42年—公元37年），古羅馬帝國皇帝。——譯注

[[22]](#_22_139)對于這最后一點，肯定存在一些例外。其人口包括了基督徒、摩爾人和猶太人的西班牙即是一個例子。在這一時期，歐洲的猶太人分散地居住在人口規模很小的飛地中。

[[23]](#_23_139)Robert Redfield，“The Folk Society”，American Journal of Sociology，Vol.52，No.4（January 1947），293—308；Tepoztlan，A Mexican Village，Chicago：University of Chicago Press，1930；以及The Primitive World and Its Transformations，Ithaca，N.Y.：Cornell University Press，1953。當然，在雷德菲爾德和其他學者有關“鄉民社會”的討論中，還提到其他要素，其中重要的是沒有文字以及和其他群體的相對隔絕。

[[24]](#_24_137)David Riesman和Nathan Glazer，Reuel Denney合作寫的The Lonely Crowd：A Study of the Changing American Character，New Haven：Yale University Press，1950。

[[25]](#_25_135)有些社會學家們使用“族群”這個概念來表示祖籍民族群體，如意大利裔或波蘭裔族群。因為我們有一個特定的詞匯“祖籍民族”或“民族背景”來表示這類群體，我傾向于在更寬泛的意義上來使用“族群”這個概念。我們需要一個更寬泛的詞匯來表達包括了種族、宗教和祖籍民族的群體性共同意識的社會心理的對象。簡單的說，這只是為了語義學的便利。我的使用方法也符合前文所引用的弗朗西斯（E.K.Francis）著作的用法。

[[26]](#_26_135)Herberg，Protestant-Catholic-Jew，Chapter 3.

[[27]](#_27_129)Herberg，同上，第25頁。

[[28]](#_28_129)Kurt Lewin，Resolving Social Conflicts，New York：Harper and Brothers，1948，pp.163—166；183—185.

[[29]](#_29_125)Charles Horton Cooley，Social Organization，New York：Charles Scribner’s Son，1900，Chapter 3.也參見Leonard Broom and Philip Selznick，Sociology：A Text with Adapted Readings，Evanston，Ill.：Row，Peterson and Co.，1955，Chapter 5。

[[30]](#_30_123)E.B.Tylor，Primitive Culture，London：John Murry，1891（third edition），Vol.I，p.1.該書第一版在1871年出版。

[[31]](#_31_119)有一個例外在這里值得關注：在那些拒絕服兵役的案例中，美國聯邦政府承認個人的宗教信仰及背景是一個具有相關性的理由。但是即使在這種情況下，這種義務的免除也不是絕對的，這些公民將被要求加入非軍事性質的“其他服務”（alternative service）。

[[32]](#_32_117)指由代表按所代表人數投的一批票。——譯注

[[33]](#_33_115)Paul F.Lazarsfeld，Bernard Berelson，and Hazel Gaudet，The People’s Choice，New York：Columbia University Press，1948（second edition）；Bernard R.Berelson，Paul F.Lazarsfeld，and William N.McPhee，Voting，Chicago：University of Chicago Press，1954；Angus Campbell，Gerald Gurin，and Warren E.Miller，The Voter Decides，Evanston，Ill.：Row，Peterson and Company，1954；以及Samuel Lubell，The Future of American Politics，New York：Doubleday and Co.（second edition，Doubleday Anchor Books），1956。

[[34]](#_34_113)我們將在第6章中追述這個概念的歷史發展過程。

[[35]](#_35_111)Albert K.Cohen，Delinquent Boys，Glencoe，Ill.，The Free Press.關于這個詞匯的使用，也可參見Alfred McClung Lee的幾篇文章：“Levels of Culture as levels of Social Generalization”，American Sociological Review，Vol.10，No.4（August，1945），pp.485—495；“Social Determinations of Public Opinions”，International Journal of Opinion and Attitude Research，Vol.1，No.1（March 1947），pp.12—29；“Sociological Discussion of Consistency and Inconsistency in Intergroup Relations”，Journal of Social Issues，Vol.5，No.3，pp.12—18。

[[36]](#_36_111)參考Alfred McClung Lee對這一詞匯的使用，“Attitudinal Multivalence in Relation to Culture and Personality”，American Journal of Sociology，Vol.60，No.3（November 1954），pp.294—299；Lee使用這一概念來指稱任何群體的特定文化，而不考慮其范圍。

[[37]](#_37_111)在近期社會學文獻中有關社會階級的研究和理論的基礎性分析，參見Bernard Barber，Social Stratification，New York：Harcourt Brace and Co.，1957；Milton M.Gordon，Social Class in American Sociology，Durham，N.C.：Duke University Press，1958；Joseph A.Kahl，The American Class Structure，New York：Rinehart and Co.，1957；Leonard Reissman，Class in American Society，Glencoe，Ill.：Free Press，1960；Kurt B.Mayer，Class and Society，New York：Doubleday and Co.，1955。關于對社會身份的一般性研究，參見Vance Packard，The Status Seekers，New York：David McKay Co.，1959。

[[38]](#_38_108)Gordon，Social Class in American Sociology，p.245.

[[39]](#_39_104)關于我的理由，參看Gordon，Social Class in American Sociology，第6章和第8章。

[[40]](#_40_100)Packard，The Status Seeker，p.30.

[[41]](#_41_100)參見W.Lloyd Warner and Paul S.Lunt，The Social Life of a Modern Community（Yankee City Series，Vol.1），New Haven：Yale University Press，1941。關于對沃納對社會階級的研究方法和研究成果的詳盡的批評和評價，參見Gordon，Social Class in American Sociology，第4章。

[[42]](#_42_94)W.Lloyd Warner和他的合作者們，以及August B.Hollingshead在20世紀40年代對同一個中西部小社區單獨開展的的研究，把這個社區劃分為五個階級，“上等階級”被不加區分地歸類為“亞階級”（subclass）。參見W.Lloyd Warner and associates，Democracy in Jonesville，New York：Harper and brothers，1949；August B.Hollingshead，Elmtown’s Youth，New York：John Willey and Sons，1940。有關大都市上層階級的卓越研究，參見E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958。關于美國社會上層階級整體情況特別是強調權力而非地位維度的有啟發性的討論，參見C.Wright Mills，The Power Elite，New York：Oxford University Press，1956。

[[43]](#_43_94)參見Milton M.Gordon，“The Concept of the Sub-Culture and Its Application”，Social Forces，Vol.26，No.1（October 1947），pp.40—42。以及“A System of Social Class Analysis”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.15—18；Social Class in American Sociology，cit.supra，pp.252—256。關于進一步的探討，參見“Social Structure and Goals in Group Relations”，in Freedom and Control in Modern Society，Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），New York：D.Van Nostrand Co.，1954。在這些出版物中，我對“亞文化”一詞的使用，大致等同于我在這里定義的“亞社會”和“亞文化”這兩個概念。

[[44]](#_44_92)Gordon，同上，第40頁。

[[45]](#_45_92)Gordon，“A System of Social Class Analysis”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.15—16；Social Class in American Sociology，cit.supra，p.252.

[[46]](#_46_90)August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.685；August B.Hollingshead and Frederick C.Redlich，Social Class and Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1958；Jerome K.Myers and Bertram H.Roberts，Family and Class Dynamics in Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1959.

[[47]](#_47_88)August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.686.“族群的”（ethnic）一詞在這里的用法僅為“祖籍民族”（national origin）這一較狹窄的含義。

[[48]](#_48_86)參見Merrill Jensen（ed.），Regionalism in America，Madison：University of Wisconsin Press，1951；Howard W.Odum and Harry Estill Moore，American Regionalism：New York，Henry Holt and Co.，1938。

[[49]](#_49_86)Robin M.Williams，Jr.，“Unity and Diversity in Modern America”，Social Forces，Vol.36，No.1（October 1957），p.2.

[[50]](#_50_86)關于美國農村生活方式近期變化的談論，參見Charles P.Loomis and J.Allan Beegle，Rural Sociology：The Strategy of Change，Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1957，Chapter 14。

[[51]](#_51_84)Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.146—147.

[[52]](#_52_84)弗朗西斯（E.K.Francis）把族群描述為一個“二級社區”（secondary community），經由一個抽象和轉換的過程，初級群體關系的特性會轉換到族群身上（參見E.K.Francis，“The Nature of the Ethnic Group”，op.cit.，p.399）。他講得非常好，但我們可以補充另外兩條特性：（1）初級群體特性會轉換給族群階級，而不是族群自身；（2）嚴格地說，族群階級并不具備初級群體特性，因為它的人口規模太大了。相比之下，族群成為初級群體，也成為初級群體關系得以構建并得到心理認同的潛在來源或者人口集群。

[[53]](#_53_82)這個概念最早出現在帕克（Robert E.Park）的文章“Human Migration and the Marginal Man”，American Journal of Sociology，Vol.33，No.6（May 1928）中，并在斯通奎斯特（Everett V.Stonequist）的文章“Problem of the Marginal Man”，American Journal of Sociology，Vol.41，No.1（July 1935），pp.1—12以及他的著作The Marginal Man（New York：Charles Scribner’s Sons，1937）中得到發展。隨后的相關討論參見Arnold W.Green，“A Re-examination of the Marginal Man Concept”，Social Forces，Vol.26，No.2（December 1947），pp.167—171；Everett C.Hughes，“Social Change and Status Protest：An Essay on the Maginal Man”，Phylon，Vol.10，No.1（First Quarter 1949），pp.58—65；David Riesman，Individualism Reconsidered，Glencoe，Ill.：The Free Press，1954，pp.153—178；David I.Golobensky，“The Marginal Man Concept：An Analysis and Critique”，Social Forces，Vol.30，No.3（March 1952），pp.333—339；Aaron Antonovsky，“Toward a Refinement of the‘Marginal Man’Concept”，Social Forces，Vol.35，No.1（October 1956），pp.57—62.

[[54]](#_54_82)參見David Riesman，Individualism Reconsidered，Glencoe，Ill.：The Free Press，1954，第153—178頁。

[[55]](#_55_82)參見Evertt C.Hughes，“Social Change and Status Protest：An Essay on the Marginal Man”，Phylon，Vol.10，No.1（First Quarter 1949），pp.58—65；Milton M.Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，Drew University Studies，No.2（August 1951），Milton M.Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vol.40，No.4（Winter，1954—1955），pp.517—528。

[[56]](#_56_82)一本關于種族和文化接觸的論文集采用了這個題目。參見Alain Locke and Bernhard J.Stern（eds.），When Peoples Meet，New York：Hinds，Hayden and Eldridge，revised version，1946。

[[57]](#_57_80)國內也有人把acculturation譯做“涵化”。——譯注

[[58]](#_58_79)Robert Redfield，Ralph Linton，and Melville J.Herskovits，“Memorandum for the Study of Acculturation”，American Anthropologist，Vol.38，No.1（January-March 1936），p.149.關于人類學對這個術語的進一步討論，參見Melville J.Herskovits，Acculturation：The Study of Cultural Contact，New York：J.J.Augustin，1938；Ralph Linton（ed.），Acculturation in Seven American Indian Tribes，New York：D.Appleton Century Co.，1940。

[[59]](#_59_78)Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，p.735.

[[60]](#_60_78)Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，pp.736—737.

[[61]](#_61_75)Robert E.Park，“Assimilation，Social”，in Encyclopedia of the Social Sciences，Edwin R.A.Seligman and Alvin Johnson，（eds.），New York：The Macmillan Co.，1930，Vol.2，p.281.

[[62]](#_62_76)Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，p.737.

[[63]](#_63_76)Edward Byron Reuter，Handbook of Sociology，New York：Dryden Press，1941，p.84.

[[64]](#_64_76)Henry Pratt Fairchild（ed.），Dictionary of Sociology，New York：Philosophical Library，1944，pp.276—277.

[[65]](#_65_76)Brewton Berry，Race Relations，Boston：Houghton Mifflin Co.，1951，p.217.

[[66]](#_66_76)Joseph H.Fichter，Sociology，Chicago：Chicago University Press，1957，p.229.

[[67]](#_67_74)Arnold M.Rose，Sociology：The Study of Human Relations，New York：Alfred A.Knopf，1956，pp.557—558.

[[68]](#_68_74)John F.Cuber，Sociology：A Synopsis of Principles，New York：Appleton-Century-Crofts，3rd ed.，1955，p.609.

[[69]](#_69_72)Arnold Green，Sociology：An Analysis of Life in Modern Society，New York：McGraw-Hill Book Co.，1st ed.，1952，p.66.

[[70]](#_70_72)Milton M.Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，in Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，New York：D.Van Nostrand Co.，1954，p.51.

[[71]](#_71_70)S.N.Eisenstadt，The Absorption of Immigrants，London：Routledge and Kegan Paul Co.，1954；也參見他的“The Place of Elites and Primary Groups in the Absorption of New Immigrants in Israel”，American Journal of Sociology，Vol.57，No.3（November 1951），pp.222—231；“The Process of Absorption of New Immigrants in Israel”，Human Relations，Vol.5，No.3（August 1952），pp.223—246；“Institutionalization of Immigrant Behaviour”，Human Relations，Vol.5，No.4（November 1952），pp.373—395；“Communication Processes Among Immigrants in Israel”，Public Opinion Quarterly，Vol.16，No.1（Spring 1952），pp.42—58；“Analysis of Patterns of Immigration and Absorption of Immigration”，Population Studies，Vol.7，Part 2（November 1953），pp.167—180。

[[72]](#_72_70)S.N.Eisenstadt，The Absorption of Immigrants，London：Routledge and Kegan Paul Co.，1954，p.13.

[[73]](#_73_70)W.D.Borrie，The Cultural Integration of Immigrants（可參見M.Diégues，Jr.，J.Isaac，A.H.Neiva，C.A.Price，and J.Zubrzycki等人的個案研究），Paris：Unesco，1959。

[[74]](#_74_70)William S.Bernard，“The Integration of Immigrants in the United States”，Paris：Unesco（mimeo.），1956，p.2.也參見W.D.Borrie，The Cultural Integration of Immigrants，op.cit.，pp.93—94。

[[75]](#_75_70)參見August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.686；August B.Hollingshead and Frederick C.Redlich，Social Class and Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1958，第3—4章。我并不完全清楚，Hollingshead用“核心群體”一詞，是僅指上層和中上層的舊美國家庭，還是指整個階級結構中的美國人。

[[76]](#_76_70)Joshua A.Fishman，“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership and the Quest for Minority Group Biculturism in America”（mimeo）.這篇論文的修訂版以“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership”為題發表，見“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961。對于使用“核心文化”這個術語指美國低中等階級的文化，也參見Jurgen Ruesch，“Social Technique，Social Status，and Social Change in Illness”，in Clyde Kluckhohn and Henry A.Murray（eds.），Personality in Nature，Society，and Culture，New York：Alfred A.Knopf，1948。

[[77]](#_77_70)參見Oscar and Mary F.Handlin，Chapter 1，“The United States”，in The Positive Contribution by Immigrants，Paris：Unesco，1955。

[[78]](#_78_68)感謝賓夕法尼亞大學的理查德·D.蘭伯特（Richard D.Lambert）教授。他指出，如應用我的這一系列變量，必須參照同化的基本目標。而在我原先的論文大綱中，我只將其用于“適應核心社會和文化”的目標系統。

[[79]](#_79_66)可參閱William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools（New York：Harper and Brothers，1943，pp.43—44）一書中所做的對文化特質類型的區分。

[[80]](#_80_64)參見William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，p.45。

[[81]](#_81_66)參見R.M.MacIver的名言：“但是我們沒有找到足夠的理由，將宗教本身視為引起美國社會日常關系中的表現出來的緊張、分裂的重要因素。”參見The More Perfect Union，New York：The Macmillan Co.，1948，p.12。

[[82]](#_82_64)若干爵士樂迷及西印度群島居民們穿的衣服，其上衣及膝，褲子狹窄。——譯注

[[83]](#_83_64)客觀的歧視行為現象，能否在主觀的偏見態度削減或根除之前而被削減或根除？這一問題引起當前許多社會科學家和其他群際關系問題關注者的極大興趣。我們可以借助我們的模型對這個問題加以考慮。那么，可以認為“行為接受的同化”會先于“態度接受的同化”嗎？最高法院禁止公立學校中的種族隔離，各州和各市也立法反對歧視。這當然構成了對一個假設的檢驗。這個假設是：“即使偏見依然存在，對歧視的法律限制也可能是成功的，因為這樣的法律限制實際上可能會削減偏見。”參見Robert V.Merton，“Discrimination and the American Creed”，in R.M.MacIver（ed.），Discrimination and National Welfare，New York：Harper and Brothers Co.，1949；也可參見Arnold M.Rose（ed.），Race Prejudice and Discrimination（New York：Alfred A Knopf，1951）一書中的兩篇文章：一篇為David W.Petegorsky，“On Combating Racism”，另一篇為Arnold M.Rose，“The Influence of Legislation on Prejudice”。還可參見John P.Roche and Milton M.Gordon，“Can Morality Be Legislated？”The New York Times Magazine，May 22，1955，重印于Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957；National Community Relations advisory Council，The Uses of Law for the Advancement of Community Relations，A report of the Special Committee on Reassessment，June，1955。

[[84]](#_84_64)G.Cole and Mildred Wiese Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954，Chapter 6.

[[85]](#_85_64)Isaac B.Berkson，Theories of Americanization，New York：Teachers College，Columbia University，1920；Julius Drachsler，Democracy and Assimilation，New York：The Macmillan Co.，1920；William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，New York：Harper and Brothers，1943；Stewart G.Cole and Mildread Wirse Cole，Minorities ancl the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954.

[[86]](#_86_64)16—17世紀法國加爾文派教徒的稱呼。——譯注

[[87]](#_87_63)Allan Nevins and Henry Steele Commager，America：The Story of a Free People，Boston：Little.Brown and Co.，1942，p.58.

[[88]](#_88_65)關于美國移民史的調查和討論，參見Marcus Lee Mansen，The Atlantic Migration，1607—1860，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1940；The Immigrant in American History，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1940；Oscar Handlin，The Up-rooted，Boston：Little，Brown and Co.，1952；Race and nationality in American Life，New York：Doubleday and Co.（Doubleday Anchor Book），1957；The American People in the Twentieth Century，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1954；Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936；Donald R.Taft and Richard Robbins，International Migrations：The Immigrant in the Modern World，New York：The Ronald Press Co.，1955。

[[89]](#_89_64)參見Roy L.Garis，Immigration Restriction，New York：The Macmillan Co.，1927，Chapters 1—2；Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，Chapter 2.

[[90]](#_90_64)Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，p.36.關于富蘭克林原文的出處，注明如下：“Letter of Benjamin Franklin to Peter Collinson，9th May，1753，on the condition and character of the Germans in Pennsylvania”，in The Works of Benjamin Franklin，with notes and a life of the author，by Jared Sparks，Boston，1828，Vol.VII，pp.71—73。

[[91]](#_91_64)參見The Writings of George Washington，Collected and edited by W.C.Ford，New York：G.P.Putnam’s Sons，1889，Vol.XII，p.489。引自Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936.

[[92]](#_92_64)Thomas Jefferson，Notes on Virginia，Query 8.引自Saul K.Padover，（ed.），Thomas Jefferson on Democracy，New York：The New American Library（mentor Books），1946。

[[93]](#_93_64)關于美國本土主義相關元素的分析，參見John Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，Chapter 1。

[[94]](#_94_64)Congressional Debates of 1835—1836，Vil.XII，part 2，p.1378.引自Roy L.Garis，op.cit.，p.38。

[[95]](#_95_63)John Bull，指英國人。——譯注

[[96]](#_96_63)Niles’Weekly Register，Vol.XXXVIII（July 3，1830），p.335.引自Roy L.Garis，op.cit.，p.39。

[[97]](#_97_63)引自Benjamin P.Thomas，Abraham Lincoln，New York，Alfred A.Knopf，1952，pp.163—164。

[[98]](#_98_63)Annual Report of the Commissioner General of Immigration——1930，p.220；參見Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，p.53.

[[99]](#_99_63)這是更為優雅的表述，之前的版本是：“如果他們不喜歡這里，他們可以返回他們原來的土地。”

[[100]](#_100_63)這封信發表于《尼羅河周鑒》，Vol.XVIII，April 29，1820，pp.157—158.摘錄被引在Jesse Chickering，Immigration into the United States，Boston，Charles C.Little and James Brown。1949，pp.79—80；Marcus L.Hansen，The Atlantic Migration，1607—1860，pp.96—97.

[[101]](#_101_63)Jesse Chickering，Immigration into the United States，Boston：Charles C.Little and James Brown，1949，p.56.

[[102]](#_102_63)參見Higham，Strangers in the Land，New Brunsuick，N.J.：Rutgers University Press，1955，Chapter 1，這一章節受惠于Higham書中“Patterns of American Nativism，1860—1925”這一部分

[[103]](#_103_63)“秣市騷亂”是1886年5月4日發生在美國芝加哥秣市廣場的警察鎮壓抗議工人群眾的暴力事件。——譯注

[[104]](#_104_63)Ellwood P.Cubberly，Changing Conceptions of Education，Boston：Houghton Mifflin Co.，1900，pp.15—16.楷體部分為我所標示。

[[105]](#_105_62)參見Highham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，Chapter 9；Edward George Hartmann，The Movement to Americanize the Immigrant，New York：Columbia University Press，1948；Howard C.Hill，“The Americanization Movement”，American Journal of Sociology，Vol.24，No.6（May，1919），pp.609—642。

[[106]](#_106_62)Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，P.247.

[[107]](#_107_62)引自Berkson，Theories of Americunization，New York：Teacher College，Columbia University，1920，p.59。最初的來源是The Evening Post，August 9，1918。

[[108]](#_108_62)引自Hill，“The Americaniztion Movement”，American Journal of Sociology，Vol.24，No.6（May，1919）pp.630—631。最初的來源是Samuel Rea，Making Americans on the Railroad，leaflet published by the National Americanization Committee，日期不詳。

[[109]](#_109_62)Woodrow Wilson，President Wilson’s Addresses（G.M.Harper，ed.）New York：1918.引自Oscar Handlin，The American People in the Twentieth Century，p.121。

[[110]](#_110_58)參見Robert E.Park and Herbert A.Miller，Old World Traits Transplanted，New York：Harper and Brothers，1921；Handlin，The Uprooted，以及The American People in the Twentieth Century。

[[111]](#_111_58)參見Berkson，Theories of Americanization，New York：Teacher College，Columbia University，1920，Chapter 2；Drachsler，Democracy and Assimilation，New York：The Macmillan Co.，1920，Chapter 7；Cole and Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954，Chapter 6。

[[112]](#_112_58)Hartmann，The Movement to Americanize the Immigran，New York：Columbia University Press，1948，p.271.

[[113]](#_113_58)參見Nathan Glazer，“New York’s Puerto Ricans”，Commentary，Vol.26，No.6（December 1958），pp.469—478。

[[114]](#_114_58)參見Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955。

[[115]](#_115_58)“塞壬”是古希臘神話中半人半鳥的女妖，常以美妙歌聲誘惑經過的海員而使航船觸礁毀滅。——譯注

[[116]](#_116_58)參見Joshua Fishman的論述：“我們假設存在一種能喚起人們激情的美國核心文化，少數群體的孩子們在成長時以一種十分矛盾的情感來面對這一文化。他被這一文化所吸引，自愿地向其投誠，渴望獲得參與這一文化的完全的成員資格，就像‘每個熱血的美國的’孩子那樣。要不是在他內心的熱情和行動時予以支持的核心態度不是思想中的核心態度）之間缺乏十分和諧，在這里也不會存在矛盾心態，也許也不會有保守主義。總之，少數群體的孩子總是準備好了‘壓抑自己的自尊心’并會一再去嘗試。就像一個永遠抱有希望的追求者：‘如果我穿一雙新鞋，也許她就會喜歡我；如果我戴一頂新帽子，也許她就會喜歡我。’如果我們對此進行比較就會發現，孩子們看待自己鞋帽的觀念是不斷在貶值的。”（Joshua A.Fishman，“Childhood Indoctrination for Minority-Group Membership and Tthe Quest for Minority-Group Biculturism in America”，這篇論文的修訂版以“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership”為題發表在“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of the American Acaclemy of Arts and Sciences，Spring，1961。）

[[117]](#_117_58)同上。

[[118]](#_118_58)J.Hector St.John Crèvecoeur，Letter from an American Farmer，New York：Albert and Chales Boni，1925（根據1782年倫敦初版重印），pp.54—55。

[[119]](#_119_58)同上，第51頁。

[[120]](#_120_56)Oscar Handlin（ed.），Immigration as a Factor in American History，Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1959，p.146.

[[121]](#_121_56)Etruscan，古代意大利北部的部落。——譯注

[[122]](#_122_56)引自Stuart P.Sherman對Essays and Poems of Emerson的介紹，New York：Harcounrt Brace and Co.，1921，p.xxxiv。

[[123]](#_123_56)參見Edward N.Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948。

[[124]](#_124_56)自從20世紀30年代以來，對特納“邊疆論”觀點的批評不斷增加。有關支持和反對特納立場的兩派論文所匯集的文集，參見George Rogers Taylor（ed.），The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History，Boston，D.C.：Heath and Co.，1949（Amherst College，Problems in American Civilization Series）。

[[125]](#_125_56)Frederick Jackson Turner，The Frontier in American History，New York：Henry Holt and Co.，1920，pp.22—23.

[[126]](#_126_54)同上，第190頁。

[[127]](#_127_54)指美國東北部英國最早建立殖民地的地區，俗稱“新英格蘭”。——譯注

[[128]](#_128_54)Frederick Jackson Turner，The Frontier in American History，New York：Henry Holt and Co.，1920 pp.350—351.

[[129]](#_129_54)參見Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948，Chapter V，“Frontier and Urban Melting Pots”。

[[130]](#_130_54)Israel Zangwill，The Melting Pot，New York：The Macmillan Co.，1909，pp.37，199.

[[131]](#_131_54)參見Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948，pp.112—121 and pp.137—149。

[[132]](#_132_54)同上。

[[133]](#_133_54)同上，p.121；最原始的來源參見“Speech at the Unveiling of the Sheridan statue in Washington”，cited in introduction to The Jews in Nazi Germany（New York，1935），p.viii。

[[134]](#_134_52)同上，p.148。

[[135]](#_135_52)Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1940”，American Journal of Sociology，Vol.49，No.4（January 1944），pp.331—339.Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1950”，American Journal of Sociology，Vol.58，No.1（July 1944），pp.56—59.

[[136]](#_136_52)“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1940”，p.332.

[[137]](#_137_52)同上。

[[138]](#_138_52)對這些永久性“進入”白人群體的淺膚色黑人的數字的推測是每年2000—30000人，由于這種身份轉變的操作很顯然是秘密遮蔽的，這些限制使我們很難了解到真實的數字。參見Maurice R.Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Book Co.，1949，pp.401—407；Gunnar Myrdal，with assistance of Richard Sterner and Arnord Rose，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.129—130 and pp.683—688。

[[139]](#_139_52)George Stewart，American Ways of Life，New York：Doubleday and Co.，1954，p.23；斯圖爾特的觀點強調了早期英國定居者的文化與其他來自北歐和西歐群體的文化之間的相似性。

[[140]](#_140_52)Will Herberg，Portestant-Catholic-Jew，New York：Doubleclay and Conpany Inc.，1955，pp.33—34.

[[141]](#_141_52)參見我們在第七章中的討論。

[[142]](#_142_52)August B.Hollingshead提供的1948年紐黑文市的族際通婚數據支持了肯尼迪的理論。但是，John L.Thomas對于天主教徒和新教徒通婚所開展的更廣泛的調查發現，在1940—1950年期間，“由天主教婚禮認可的族際通婚占美國全部天主教徒婚姻的30%”。在這個數字上還必須加上一些我們不了解的族際通婚比例，這些族際通婚涉及的雙方中有一方是天主教徒，這些婚姻沒有得到天主教婚禮的認可。參見August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），pp.619—627；John L.Thomas，“The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.16，No.4（August 1950），pp.487—491。上面引用的部分參見Thomas，p.488。

[[143]](#_143_52)Nathan Glazer，“Ethnic Groups in America：From National Culture to Ideology”，in Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，New York：D.Van Nostrand Co.，1954，p.161；Marcus Lee Hansen，The Immigrant in American History，Cambridge：Harvard University Press，1940，pp.129—140；John A.Hawgood，The Tragedy of German-America，New York：G.P.Putnam’s Sons，1940，passim.

[[144]](#_144_52)Hansen，The Immigrant in American History，p.132.

[[145]](#_145_50)同上。

[[146]](#_146_50)Hawgood，The Tragedy of German-American，New York：G.P.Putman’s Sons，1940，p.39.

[[147]](#_147_50)Glazer，“Ethnic Groups in America：From National Culture to Ideology”，pp.163—164，in Berger，Abel，and Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，cit.supra.

[[148]](#_148_50)Hawgood，op.cit.，p.38.

[[149]](#_149_50)Oscar Handlin，Boston’s Immigrants，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1959（Revised edition），p.176.

[[150]](#_150_50)非常明顯，已經有人根據文化多元主義的思想對在整個19世紀中建立族群飛地的那些特殊努力下了論斷。在某些時候，某位族群辯護者會為他自身所屬的特定群體努力構建一個理論模型。因此，辛辛那提拓荒者協會（the Pionier Verein von Cincinnati）的杰出創辦者兼第一任主席在1869年對一個組織的講演中說：“我們并不希望在這里建立一個純粹的新德意志，但另一方面，我們也不希望簡單地在美國無聲無息地消失，……帶著十分明確的認同意識，我們可以宣稱我們在保持光榮的德語方面已經獲得成功，同時對我們的新祖國（fatherland）也保持了忠誠。”（引自Hawgood，The Tragedy of German American，New York：G.P.Putman’s Sons，1940，p.274）

[[151]](#_151_50)這個提法來自塞繆爾·巴尼特（Samuel A.Barnett）在1883年寫的一封信，他是倫敦湯因比館（Toynbee Hall）的倡辦者，這是為一群希望能夠為那些需要幫助的人提供服務的牛津大學學生而建的第一處社會福利居所，他們曾為此向巴尼特提議過。巴尼特的回復中有這么一段：“人們可以租下一棟房子，他們可以來這里居住或長或短的一段時間，居住在一個工業住宅區，學習如何體察窮人的苦難。”（引自Arthur C.Holden，The Settlement Idea，New York：The Macmillan Co.，1922，p.12）正是通過這個小組的努力，湯因比館最終建成。

[[152]](#_152_48)Jane Addams，Twenty Years at Hull-House，New York：The Macmillan Co.，1914，pp.231—258；Arthur C.Holden，The Settlement Idea，New York：The Macmillan Co.，1922，pp.109—131；John Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，p.236.

[[153]](#_153_48)Jane Addams，Twenty Years at Hull-House，New York：The Macmillan Co.，1914，p.258.參見她另外的一本Newer Ideals of Peace，New York：The Macmillan Co.，1911。

[[154]](#_154_48)John Dewey，“Nationalizing Education”，National Educational Association of the United States，Addresses and Proceedings of the Fifth-fourth Annual Meeting，1916，pp.185—186.當簡·亞當斯在考慮創建她的“勞工博物館”時，她寫下她與杜威之間關于移民面臨調適困難這一主題的談話。參見Twenty Years at Hull-House，p.237。

[[155]](#_155_48)Norman Hapggod，“The Jews and American Democracy”，The Menorah Journal，Vol.II，No.4（October 1916），p.202.

[[156]](#_156_48)Randolph S.Bourne，“Trans-National America”，The Atlantic Monthly，Vol.118，（July 1916），p.95.伯恩在他三十二歲那年去世，也是他的這篇短評發表的兩年之后。這是美國社會和文學的悲劇性損失。有關他的生活和工作的精彩評價，參見Van Wyck Brooks對他的文集的序言，The History of a Literary Radical and Other Papers by Randolph Bourne，New York：S.A.Russell，1956。關于更全面的評價，參見Louis Filler，Randolph Bourne，American Council on Public Affairs，Washington，D.C.，1943。

[[157]](#_157_46)Horace M.Kallen，“Democracy Versus the Melting Pot”，The Nation，February 18 and 25，1915，重印于Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.116。

[[158]](#_158_46)Kallen，Culture and Democracy in the United States，p.124.倫道夫·伯恩在寫作他自己關于“trans-national America”的文章之前曾經閱讀過卡倫在Nation上發表的這篇論文的兩部分，而且受到很大的影響。這一點在伯恩的另外一篇文章中寫得很清楚，參見“The Jew and Trans-National America”，The Menorah Journal，Vol.II，No.5（December 1916），p.280。至于諾曼·哈普古德在他發表自己的相關觀點之前是否見到了卡倫的文章，我就不清楚了。但是看起來作為當時的一名報紙撰稿人，他不大可能沒有讀過這些文章。對于那些影響了卡倫的因素，卡倫寫道：“……威廉·詹姆斯（William James）的課程和巴雷特·溫德爾（Barrett Wendell）在哈佛大學的歷史課在我的心中結晶成為一個新思路，它的輪廓是這樣：首先，發現‘平等’這個概念在《獨立宣言》中使用時的意義；其次，認識到自由的社會角色以及認識個體和群體之間存在的差異，并在我自己的哲學中加以拓展地進行闡述；最后，重新評價我的猶太人身份，它對于我的猶太遺傳特征和遺產而言是必要的前提，人們由此拓展去探索其內容和歷史，并不斷積極參與猶太人的社區性事業。在這些事業當中，猶太復國主義運動（the Zionist movement）在當時是最具理性思維的綜合性思潮。”（“The Promise of the Menorah Idea”，The Menorah Journal，Vol.XLIX，Nos.1&2，Autumn-Winter，1962，p.11）

[[159]](#_159_46)Kallen，Culture and Democracy in the United States，p.124.

[[160]](#_160_46)可特別參看“National Solidarity and the Jewish Minority”，The Annals of The American Academy of Political Science，Vol.223，September，1942，pp.17—28；Americanism and Its Makers，Bureau of Jewish Education，1944；Cultural Pluralism and the American Idea，Philadelphia，University of Pennsylvania Press，1956（包含Stanley H.Chapman，Stewart G.Cole，Elisabeth F.Flower，Frank P.Graham，R.H.Henle，S.J.，Herold C.Hunt，Milton R.Konvitz，Leo Pfeffer，Goodwin Watson等人的評語）；“American Jews，What Now？”Jewish Social Service Quarterly，Vol.XXXII，No.1（Fall，1955），pp.12—29；“On‘Americanizing’the American Indian”，Social Research，Winter，1958，pp.469—473。

[[161]](#_161_46)Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.60.

[[162]](#_162_46)Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.122.

[[163]](#_163_46)同上，第200頁。

[[164]](#_164_46)Kallen，Americanism and Its Makers，p.8.

[[165]](#_165_46)Kallen，Americanism and Its Makers，p.8.

[[166]](#_166_45)Kallen，Cultural Pluralism and the American Idea，pp.68—69.

[[167]](#_167_45)Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.209—210.

[[168]](#_168_45)Kallen，Americanism and Its Makers，pp.13—14.

[[169]](#_169_45)Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.186—190.

[[170]](#_170_45)Isaac B.Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to the Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920；Julius Drachsler，Democracy and Assimilation：The Bending of Immigrant Heritages in America，New York：The Macmillan Co.，1920.

[[171]](#_171_45)特別參見Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.172—190。

[[172]](#_172_45)卡倫在1955年寫道：“現在普遍的觀察和研究已經說明，讓猶太人之所以成為猶太人的，不是生物性的遺傳，而是社會性的遺產”；“作為個人與生俱來的一種精神，希伯來人的思想道德體系（Hebraism）并不比古希臘人文主義（Hellenism）或任何其他的‘主義’（ism）更多什么，它只是一種文化，人們在這種文化中成長起來，而且學習并接受這種文化。成為一個猶太人，這是一個文化適應的過程”。選自“American Jews，What Now？”Jewish Social Service Quarterly，Vo1.32，No.1（Fall，1995），pp.13，14。

[[173]](#_173_45)Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920 p.108.

[[174]](#_174_45)Kallen，“American Jews，What Now？”pp.20—21.

[[175]](#_175_45)Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920，p.118.

[[176]](#_176_45)Drachsler，Democracy and Assimilation：The Bending of Immigrant Heritages in America，New York：The Macmillan Co.，1920.參見書中各處。

[[177]](#_177_45)參見Louis Adamic，My America，New York and London：Harper and Brothers，1938，pp.187—259；From Many Lands，New York and London：Harper and Brothers，1940；A Nation of Nations，New York and London：Harper and Brothers，1944。

[[178]](#_178_45)William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，New York and London：Harper and Brothers，1943；Stewart G.Cole and Mildred Wiese Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954.

[[179]](#_179_43)Vickery and Cole，Intercultural Education in American Schools，New York and London：Harper and Brothers，1943，p.35.

[[180]](#_180_43)參見第67—68頁（此處頁碼為原書頁碼，即本書邊碼）。

[[181]](#_181_43)一些研究社會的學者們使用“亞社區”（subcommunity）這個術語來表示在一些既定社會內部的族群。我們在第二章里已經解釋過為什么我們認為這種表述是不適當的。

[[182]](#_182_43)參見Donald J.Bogue，The Population of the United States，Glencoe，Ill.：The Free Press，1959，Chapter 15，“Internal Migration and Residential Mobility”，pp.375—418。Bogue指出：“許多人處于改變自己居住地的過程之中，在一年的時間里，大約有19—22%的美國居民從一所房子或公寓中搬遷到另一所，大約5—7%的居民從一個縣遷移到另外一個縣。只由不超過2—3%的成年人口在一所房子或公寓中度過自己的一生，同時不超過10—15%的人在同一個縣里度過自己的一生。”（第375頁）

[[183]](#_183_43)有關威望身份（prestige status）在不同社區之間“可轉移性”的討論，參見Kurt B.Mayer，Class and Society，New York：Doubleday and Co.，1959，p.54以及Milton M.Gordon，Social Class in American Sociology，Durham，N.C.：Duke University Press，1958，p.203。

[[184]](#_184_43)Amitai Etzioni，“The Ghetto—A Re-Evaluation”，Social Forces，Vol.37，No.3（March 1959），p.258.

[[185]](#_185_41)關于居住聚居現象，參見Otis Dubley Duncan and Beverly Duncan，“Residential Distribution and Occupational Stratification”，American Journal of Sociology，Vol.60，No.5（March 1955），pp.493—503；Otis Dubley Duncan and Stanley Lieberson，“Ethnic Segregation and Assimilation”，American Journal of Sociology，Vol.64，No.4（January 1959），pp.364—374。

[[186]](#_186_39)Bogue，The Population of the United States，Glencoe，Ill.：The Free Press，1959，pp.121—125.

[[187]](#_187_39)Gunnar Myrdal（with the assistance of Richard Sterner and Arnold Rose），An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944.

[[188]](#_188_39)St.Clair Drake and Horace R.Cayton，Black Metropolis，New York：Harcourt Brace，1945.

[[189]](#_189_39)E.Franklin Frazier，The Negro in the United States，New York：The Macmillan Co.，1949；Black Bourgeoisie，Glencoe，Ill.：Free Press，1957.

[[190]](#_190_39)Allison Davis，Burleigh B.Gardner，and Mary R.Gardner，Deep South，Chicago：University of Chicago Press，1941.

[[191]](#_191_39)John Dollard，Caste and Class in a Southern Town，New York：Harper and Brothers，1937.

[[192]](#_192_39)Maurice R.Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1949.

[[193]](#_193_39)Charles S.Johnson，Patterns of Negro Segregation，New York：Harper and Brothers，1943.

[[194]](#_194_37)Robert Johnson，“Negro Reactions to Minority Group Status”，in Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957，pp.192—212.

[[195]](#_195_37)Robert Johnson，“Negro Reactions to Minority Group Status”，in Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957，p.199.

[[196]](#_196_37)同上。

[[197]](#_197_37)Jack Greenberg，Race Relations and American Law，New York：Columbia University Press，1959，pp.344，397—398.

[[198]](#_198_37)Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trend in New Haven，1870—1940”，American Journal of Sociology，Vo1.49，No.4（January 1944），p.331，ft.2；August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.621；Milton Barron，People Who Intermarry，Syracuse，N.Y.：Syracuse University Press，1946；Gunnar Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.606 and 1360—1361；Maurice Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1949，p.410；Louis Wirth and Herbert Goldhamer，“The Hybrid and the Problem of Miscegenation”，in Otto Klineberg（ed.），Characteristics of the American Negro，New York：Harper and Brothers，1944，pp.276—281；Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，p.36.

[[199]](#_199_37)Drake and Cayton，Black Metropolis，New York：Harcourt Brace，1945，pp.208—251.

[[200]](#_200_37)Davis，Gardner，and Gardner，Deep South，Chicago：University of Chicago Press，1941，pp.208—251.

[[201]](#_201_37)Dollard，Caste and Class in a Southern Town，New York：Harper and Brothers，1937，見書中各處。

[[202]](#_202_37)Horternse Powdermaker，After Freedom，New York：Viking Press，1939，見書中各處。

[[203]](#_203_37)Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.689—705.

[[204]](#_204_37)Frazier，The Negro in the United States，pp.273—305；Black Bourgeoisie，見書中各處。

[[205]](#_205_37)Davie，Negroes in American Society，pp.415—433.

[[206]](#_206_37)在這里，“膚色”（color）不僅僅指皮膚顏色本身，還包括了白種人的面部特征和毛發類型的綜合。

[[207]](#_207_37)Frazier，Black Bourgeoisie，pp.195—212.

[[208]](#_208_37)Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961.

[[209]](#_209_37)Allison Davis and Robert J.Havighurst，“Social Class and Color Differences in Child-Rearing”，American Sociological Review，Vol.11.No.6（December 1946），p.707.

[[210]](#_210_37)同上，第708頁。

[[211]](#_211_35)Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79（February 2，1958），p.1.

[[212]](#_212_35)National Council of Churches in the United States of America，Yearbook of American Churches for 1961，pp.250—251.大多數基督新教教會在他們統計的信徒總數中沒有將13歲以下的兒童包括進來。然而，它們具體的統計范圍差異并不會在實質上縮小在“認同”人數和會員人數之間的巨大差距。

[[213]](#_213_35)Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955.

[[214]](#_214_35)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.17—74.倫斯基區分開了“交往中的參與”（他用來表示經常性地參加教堂儀式）和“社區性參與”，其依據是成員與自己的“社會—宗教群體”圈子即朋友和家庭成員關系的范圍。我們需要在這里指出，在不屬于教會、對亞社區的結構和生活中有著重要作用的宗教性亞社區內部，有著許許多多的協會和組織。正如上文所提及的，倫斯基的分析包含了第四個群體：黑人新教徒。

[[215]](#_215_35)根據The American Jewish Year Book（1958）第115頁數據，Arthur Hertzberg測算1956—1957年期間猶太人中有60%歸屬于具體教堂。由The Catholic Digest在20世紀50年代早期展開的一次針對所有宗教群體的民意測驗提供的數據表明，有50%的猶太人具有教堂成員身份。Hertzberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，p.210.

[[216]](#_216_35)這個推測來自對美國人口普查局對14歲及以上人口的抽樣調查數據、the Yearbook of American Churches for 1961以及the American Jewish Year Book（1961）數據的匯總。

[[217]](#_217_35)American Jewish Year Book（1959），Philadelphia：Jewish Publication Society of America，1959，pp.7—8.

[[218]](#_218_33)American Jewish Year Book（1958），p.14.這些測算根據的是幾個社區研究的結果。

[[219]](#_219_33)參見Herberg，Protestant-Cathdic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，pp.212—213。

[[220]](#_220_33)John P.Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vol.17，No.3（July 1955），p.252.

[[221]](#_221_33)Marshall Sklare and Marc Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，p.38.

[[222]](#_222_33)同上。這一數字和完整的表格并沒有出現在正式出版的報告中，這些比例數是根據報告中提供的數據計算出來。

[[223]](#_223_33)Stanley K.Bigman，The Jewish Population of Greater Washington in 1956，Washington：Jewish Community Council of Greater Washington，1957，p.72.

[[224]](#_224_33)Judith R.Kramer and Seymour Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.181—182.

[[225]](#_225_33)Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vo1.17，No.3（July 1955），p.252.

[[226]](#_226_33)Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.211.

[[227]](#_227_33)Dean，前引書，第252頁。

[[228]](#_228_33)Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，p.8.

[[229]](#_229_33)Dean，見前述引文。

[[230]](#_230_33)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.33—34.

[[231]](#_231_33)Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，pp.38—39.

[[232]](#_232_33)Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.175—176.

[[233]](#_233_33)參見我對下述著作的評議：Children of the Gilded Ghetto in American Sociological Review，Vol.27，No.4（August 1962），pp.563—564.

[[234]](#_234_33)Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vo1.17，No.3（July 1955），pp.252—254。

[[235]](#_235_33)Herbert J.Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Suburb：A Study of the Jews of Park Forest”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.227.

[[236]](#_236_33)同上，第226頁。

[[237]](#_237_33)Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.170.

[[238]](#_238_33)Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting Pot？Intermarriage in New Haven，1870—1950”，American Journal of Sociology，Vo1.58，No.1（July 1944），p.57.在1948年，根據Hollingshead的研究，在紐黑文市的猶太人內部通婚率為97.1%。August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.622.

[[239]](#_239_33)Benjamin B.Goldman and Alvin Chenkin，The Jewish Population of New Orleans：1953，Council of Jewish Federation and Welfare Funds，1954，引自Ben B.Seligman，with assistance of Aaron Antonovsky，“Some Aspects of Jewish Demography”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.63。前面引到的對大華盛頓地區猶太人口的研究發現，混合族群通婚家庭占11.3%（Stanley K.Bigman，The Jewish Population of Greater Washington in 1956，p.124）。這個比例不大像是具有代表性的，因為在大華盛頓地區的猶太人口中有很大比例的知識分子和專業人員。

[[240]](#_240_33)Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，Table 6，p.8.

[[241]](#_241_33)我們在前面引用的新奧爾良和華盛頓的數據，也是同樣基于混合家庭的統計。紐黑文市的數據代表的是特定年份真實發生的族際通婚。

[[242]](#_242_33)E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，Glencoe，Ill.：Free Press，1958.

[[243]](#_243_33)Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961.

[[244]](#_244_33)關于歷史材料，我特別參考的是以下來源：Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），and American Judaism，Chicago：University of Chicago Press，1957；Oscar Handlin，Adventure in Freedom，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1954；E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，前引書，pp.273—291。

[[245]](#_245_33)Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，The Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vol.256，March 1948，p.87.

[[246]](#_246_33)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，p.73.

[[247]](#_247_33)對于這些調查數據的總結歸納，參見Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.25—30；Alvin Chenkin，“Jewish Population in the United States，1957”，American Jewish Year Book（1958），pp.12—13。

[[248]](#_248_33)我在這里參考了格萊澤富有洞察力的討論，參見Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.29—33。

[[249]](#_249_33)這些研究成果被引用在Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.32—33。

[[250]](#_250_33)同上。

[[251]](#_251_33)Chenkin，“Jewish Population in the United States，1957”，American Jewish Year Book（1958），pp.12—13.

[[252]](#_252_33)Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），p.26.

[[253]](#_253_33)David Goldberg and Harry Sharp，“Some Characteristics of Detroit Area Jewish and Non-Jewish Adults”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.112；Lenski，The Religicus Factor，New York：Doubleday，1961，p.73.

[[254]](#_254_33)Baltzell，Philadephia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.273—291.

[[255]](#_255_33)Baltzell報告稱洛卡斯特俱樂部（Locust Club）最初的創辦人曾希望這個俱樂部也包括非猶太人，而且在一段時間內也確實吸收過一些非猶太會員。但是到了1940年，非猶太會員實際上是有名無實的。在費城，這個俱樂部被人們稱為“猶太工會聯盟”（the Jewish Union League），Philadephia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.289—290。

[[256]](#_256_33)Solomon Sutker，“The Role of Social Clubs in the Atlantic Jewish Community”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，pp.262—270.

[[257]](#_257_33)Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Suburbs：A Study of the Jews of Park Forest”，pp.233—234.

[[258]](#_258_33)Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.14.也參見第15頁，第80—81頁，第203—204頁。

[[259]](#_259_33)Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.104—105.

[[260]](#_260_33)也存在一些例外，如一些很小的哈西德派（Hasidic）猶太人飛地（哈西德派是一個源自18世紀東正教的神秘主義教派），他們作為第二次世界大戰難民潮的一部分在近些年來到美國，集中定居在大城市（特別是紐約）或郊區的一些凝聚力很強的街區。他們努力為自己和后代（或其他新皈依者）保存他們直接從“猶太人小村”（shtetl）或小鎮帶來的傳統生活方式，他們對東歐猶太人有很強的認同。觀察隨著時間的推移這個群體能夠取得怎樣的成功，將是一件很有趣的事。關于對這個群體的很有價值的研究，參見Solomon Poll，The Hasidic Community of Williamsburg，New York：Free Press of Glencoe，1962。

[[261]](#_261_33)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.125，137；Berelson，Lazarsfeld，and McPhee，Voting，pp.62，71；Laurence H.Fuchs，The Political Behavior of American Jews，Glencoe，Ill.：Free Press，1956，見書中各處。

[[262]](#_262_33)Erich Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，American Jewish Year Book（1961），p.9.

[[263]](#_263_33)Ronald Freedman，Pascal K.Whelpton，and Arthur A.Campbell，Family Planning，Sterility，and Population Growth，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1959，pp.103—115；Charles F.Westoff，Robert G.Potter，Jr.，Philip C.Sagi，and Elliot G.Mishler，Family Growth in Metropolitan America，Princeton，N.J.：Princeton University Press，1961，pp.92—102；Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，pp.23—25.

[[264]](#_264_33)Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，p.10.這些數據來自美國人口普查局在1957年的一次調查結果。

[[265]](#_265_33)Ronald Freedman，Pascal K.Whelpton，and John W.Smit，“Socio-Economic Factors in Religious Differentials in Fertility”，American Sociological Review，Vol.26，No.4（August 1961），pp.608—614.

[[266]](#_266_33)這一爭論主要涉及的是屠宰前處理動物的方法——這個問題實際上沒有被涵蓋在猶太教法典中。參見Jewish Newsletter，Vol.XVII，No.7（April 3，1961）。

[[267]](#_267_33)Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，pp.11—12；Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Subrubs：A Study of the Jews of Park Forest”，pp.222—223；Albert I.Gordon，Jews in Subrurbia，Boston：Beacon Press，1959，pp.129，130—132；Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.77，81.

[[268]](#_268_33)Marshall Sklare，Conservative Judaism，Glencoe，Ill.：Free Press，1955.

[[269]](#_269_33)Herbert J.Gans，“American Jewry：Present and Future”，Commentary，Vol.21，No.5（May 1956），pp.422—430；“The Future of American Jewry”，Commentary，Vol.21，No.6（June 1956），pp.555—563.

[[270]](#_270_33)Gerald Shaughnessy，S.M.，Has the Immigrant Kept the Faith？New York，1925，p.52.引自John Tracy Ellis，American Catholicism，Chicago：University of Chicago Press，1956，p.42。

[[271]](#_271_33)Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79（February 2，1958），p.8.在1957年開展的對美國14歲及以上人口的抽樣調查中，25.7%的人報告自己是羅馬天主教徒。（表3，第7頁）

[[272]](#_272_33)1959年全美正式羅馬天主教教徒的人數據報告為40871302人，參見Benson Y.Landis（ed.），Yearbook of American Churches，1961，National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.，所有新教徒人數為62543502人。由于羅馬天主教徒的總數中包括了所有接受洗禮的人，而許多新教教派沒有把13歲以下的兒童統計在總數內，所以新教教徒在人數上的優勢應當超過這些數字所顯示的情況。參見Landis，前引書，pp.250—252。

[[273]](#_273_33)Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，（February 2，1958），Tables 2 and 3，pp.6—7.

[[274]](#_274_32)在這一部分，我特別參考了以下信息來源：Ellis，American Catholicism，Chicago：University of Chicago Press，1956，見書中各處；John L.Thomas，S.J.，“Nationalities and American Catholicism”，in Louis J.Putz，C.S.C.（ed.），The Catholic Church，U.S.A.，Chicago：Fides Publishers Association，1956，pp.155—176；Fergus MacDonald，C.P.，“The Development of Parishes in the United States”，in C.J.Nuesse and Thomas J.Harte，C.Ss.R.（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，pp.45—71；Thomas J.Harte，C.Ss.R.，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），前引書，pp.154—177。

[[275]](#_275_32)Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，書中各處。

[[276]](#_276_32)W.Lloyd Warner and Leo Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；特別參見Chapter 7。他們的研究包括了希臘東正教堂和猶太禮拜堂以及相關的社區，也包括了一個愛爾蘭人控制的地域教區和一個法裔加拿大人的民族教區。

[[277]](#_277_32)Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，p.160.

[[278]](#_278_32)Harte，同上，p.164。

[[279]](#_279_32)這個數字來自天主教有色人種和印第安人傳教團委員會（the Commission for Catholic Missions Among the Colored People and Indians）公布的一個報告，也發表在《紐約時報》（The New York Time，March 4，1961）。

[[280]](#_280_32)Gunnar Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.870—871；Joseph H.Fichter，S.J.，Social Relations in the Urban Parish，Chicago：University of Chicago Press，1954，pp.47—48，117—119，205；Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，pp.172—174.

[[281]](#_281_32)對于美國的墨西哥人和墨西哥裔美國人（包括西班牙血統后裔Hispanos）人口規模的測算在250萬到350萬人之間。參見George Eaton Simpson and J.Milton Yinger，Racial and Cultural Minorities，New York：Harper and Brothers，Revised edition，1958，p.811；Charles F.Marden，Minorities in American Society，New York：American Book Co.，1952，p.131；Edward C.McDonagh and Eugene S.Richards，Ethnic Relations in the United States，New York：Appleton-Century-Crofts，1953，p.174；John H.Burma，Spanish Speaking Groups in the United States，Durham，N.C.：Duke University Press，1954，p.36。

[[282]](#_282_32)勞工部的波多黎各移民局推測，1960年底在美國大陸的原籍波多黎各的人口為94.6萬人。參見The New York Times，August 13，1961。

[[283]](#_283_32)關于墨西哥美國人的社區生活和社會隔離方面信息，參見Burma，前引書，pp.72—99；Ruth D.Tuck，Not with the Fist，New York：Harcourt Brace，1946，pp.122—172；Glenn V.Ramsey and Beulah Hodge，“Anglo-Latin Problems as Perceived by Public Service Personnel”，Social Forces，Vol.37，No.4（May 1959），pp.339—348；Ozzie G.Simmons，“The Mutual Images and Expectations of Anglo-Americans and Mexican-Americans”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，pp.286—299.關于波多黎各人的相關信息，參見C.Wright Mills，Clarence Senior，and Rose K.Goldsen，The Puerto Rican Journey，New York：Harper and Brothers，1950；Christopher Rand，The Puerto Ricans，New York：Oxford University Press，1958；Dan Wakefield，Island in the City，Boston：Houghton Mifflin，1959；Oscar Handlin，The Newcomers，Cambridge：Harvard University Press，1959，pp.49—117。在波多黎各人中一個有趣的現象是，新教徒在動員他們皈依新教方面取得了一定程度的成功。

[[284]](#_284_32)Irvin L.Child，Italian or American？The Second Generation in Conflict，New Haven：Yale University Press，1943.

[[285]](#_285_32)William Foote Whyte，Street Corner Society，The Social Structure of an Italian Slum，Chicago：University Chicago Press，1943；William Foote Whyte，“A Slum Sex Code”，American Journal of Sociology，Vol.49，No.1（July 1943），pp.24—31.

[[286]](#_286_32)Herbert J.Gans，The Urban Villagers，Group and Class in the Life of Italian-Americans，New York：The Free Press of Glencoe，1962.

[[287]](#_287_32)在理解這個社區中意大利裔美國人的狀況方面，我非常受益于約瑟夫等三位學者對于芝加哥“東區”意大利裔的具有探索性的研究（a paper presented by Barbara Joseph，Nina Nathanson，and Collette Ramsey，in a Sociology Seminar at Wellesley College，1959—1960）。

[[288]](#_288_32)Herbert J.Gans，The Urban Villagers，Group and Class in the Life of Italian-Americans，New York：The Free Press of Glencoe，1962.

[[289]](#_289_32)Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage in New Haven，1879—1950”，American Journal of Sociology，Vo1.58，No.1（July 1944），p.56.

[[290]](#_290_32)August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.624.

[[291]](#_291_32)Joseph H.Fichter，S.J.Southern Parish：Vol.1，Dynamics of a City Church，Chicago：University of Chicago Press，1951，p.27.

[[292]](#_292_32)Joseph H.Fichter，S.J.Parochial School：A Sociological Study，Notre Dame，Ind.：University of Notre Dame Press，1958，p.438.

[[293]](#_293_32)我受益于我在維爾斯利學院1959—1960年開設社會學講座課上的學生們，他們對“東區”的“民族”亞社會（天主教、新教和猶太教）開展了很有價值的研究。除了在前面提到的三名學生外，下面的同學也貢獻了論文：Lucy Davis，Linda Fleger，Tamsen Knowlton，Anne Moffat，Nancy Norris，Margaret Rives和Cynthia Simon。

[[294]](#_294_32)Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；W.Lloyd Warner，American Life，Chicago：University of Chicago Press，1953，pp.170—171；Warner and Associates，Democracy in Jonesville，New York：Harper，1949，Chapter 11.

[[295]](#_295_32)參見Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Group，New Haven：Yale University Press，1945，pp.1—102。

[[296]](#_296_32)為了證實這段話中的一些觀點，參見Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；John J.Kane，“The Social Structure of American Catholics”，The American Catholic Sociological Review，Vol.16，No.1（March 1955），pp.23—30。Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vol.256，March 1948，pp.84—91；Will Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，Chapter 9，pp.227—246；David Goldberg and Harry Sharp，“Some Characteristics of Detroit Area Jewish and Non-Jewish Adults”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of An American Group，Ill.：Free Press，1958.

[[297]](#_297_32)除了前面提到的Joseph H.Fichter，S.J.的研究外，還可參見Joseph B.Schuyler，S.J.，Northern Parish，Chicago：Loyola University Press，1960。

[[298]](#_298_32)Nancy Norris，“A Description of Assimilation into Boston Society”，Term Paper，Sociology Seminar，Wellesley College，1959—1960.

[[299]](#_299_32)Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，pp.168—169.

[[300]](#_300_33)Fichter，Social Relations in the Urban Parish，Chapter 11，pp.138—153.

[[301]](#_301_32)菲克特表示，許多這些活動也使天主教家長們在各種組織的全市或區域性會議上與具有其他信仰的成員們建立了接觸。但是這些接觸中的大多數從頻率和類型來看還是屬于次級群體關系層面，而不是初級群體層面的關系。參見Fichter，Parochial School：A Sociological Study，Chapter 17，pp.427—453。

[[302]](#_302_32)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.35—36.這個“自我認定為天主教徒”的樣本中肯定包括了許多被菲克特稱為“邊緣的”和“休眠的”天主教徒。

[[303]](#_303_32)Fichter，Social Relations in the Urban Parish，p.49.

[[304]](#_304_32)Fichter，Parochial School：A Sociological Study，p.222.調查者繼續做出以下極具意義的觀察：“（教區學校）學生中有非天主教玩伴的主要是這些孩子，他們是圣盧克學校的低年級生，但是也有一些高年級生，他們主要是從一所公立學校轉來的學生。”

[[305]](#_305_32)Hollingshead，“Cultural Forces in the Selection of Marriage Mates”，p.622.

[[306]](#_306_32)Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage in New Haven，1870—1950”，p.57.

[[307]](#_307_32)John L.Thomas，“The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.16，No.4（August 1951），p.488.

[[308]](#_308_32)同上，第489—494頁。

[[309]](#_309_31)United States Department of Commerce，Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，February 2，1958，p.2，Table 6，p.8.

[[310]](#_310_32)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.49—50.

[[311]](#_311_32)我在這點上受益于赫伯格的關于這些調整所做的討論。參見Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company Inc.，1955，Chapter 7，pp.150—185。

[[312]](#_312_32)參見Fichter，Social Relations in the Urban Parish，Chapters 5 and 6，pp.56—79。

[[313]](#_313_32)Peter H.and Alice S.Rossi，“Some Effects of Parochial School Education in America”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，p.324.

[[314]](#_314_32)Joshua A.Fishman，“Children Indoctrination for Minority-Group Membership”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，p.337.

[[315]](#_315_32)Fichter，Parochial School：A Sociological Study，pp.109—131；442—446；452—453.

[[316]](#_316_32)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961.書中各處，尤其是第291頁。

[[317]](#_317_32)關于對“一般的”美國階級體系的分析，參見本書第二章中的注釋和討論。

[[318]](#_318_32)Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，The Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vo1.256，March 1948.

[[319]](#_319_32)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.35—36.

[[320]](#_320_32)Lenski，同上，第35頁。

[[321]](#_321_32)United States Department of Commerce，Bureau of the Census，op.cit.，Table 6，p.8.

[[322]](#_322_32)關于這方面我受益于我1959—1960年在威爾斯利學院開設的社會學研討課的學生們開展的兩個富有探索性的研究項目（其中Jean LeMatty調查的是男童子軍，Florence Craig調查的是女童子軍），以及由Martha M.Gordon在1959年基于對童子軍官員訪談撰寫的研究報告。這一研討課的其他成員也提交了關于族群和自治活動之間關系的研究報告，他們包括Abby Alt、Linda Fleger、Susann Hayes、Joan Kaplan、Collette Ramsey、Susan Ruppert等。

[[323]](#_323_32)關于男童子軍的情況，可參見正式的統計表格，男童子軍總部提供圖表形式的童子軍單位分類數據，也可參見前面引用的Jean LeMatty的論文。關于女童子軍的情況，參見Girl Scouts of the U.S.A.，“Girl Scouting and Religious Groups”（小冊子）。

[[324]](#_324_32)George B.de Huszar（ed.），The Intellectuals：A Controversial Portrait，Glencoe，Ill.：The Free Press，1960.

[[325]](#_325_32)Milton M.Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vol.40，No.4（Winter，1954—1955），pp.518—519.

[[326]](#_326_32)Seymour Martin Lipset，“American Intellectuals：Their Politics and Status”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Summer，1959，pp.470—472.

[[327]](#_327_32)Lipset，“American Intellectuals：Their Politics and Status”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Summer，1959，pp.470.

[[328]](#_328_32)Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vo1.40，No.4（winter，1954—1955）.

[[329]](#_329_32)下面幾段話中的討論和類型分析，大多數逐字引自我的文章“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vo1.40，No.4（Winter，1954—1955）。

[[330]](#_330_32)Melvin Seeman，“The Intellectual and the Languages of Minorities”，American Journal of Sociology，Vol.64，No.1（July 1958），pp.25—35.

[[331]](#_331_31)Jan Hajda，“Alienation and Integration of Student Intellectuals”，American Sociological Review，Vol.26，No.5（October 1961），pp.758—777.

[[332]](#_332_31)Jan Hajda，同上，第772頁。

[[333]](#_333_31)Jan Hajda，“Alienation and Integration of Student Intellectuals”，American Sociological Review，Vol.26，No.5（October 1961）.

[[334]](#_334_31)Paul F.Lazarsfeld and Wagner Thielens，Jr.，The Academic Mind，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.31—32.

[[335]](#_335_31)“A Symposium：Jewishness and the Younger Intellectuals”，Commentary，April 1961，pp.306—359.

[[336]](#_336_31)參見the“Letters from Readers”column in the June and July 1961 issues of Commentary。這并不是說為這個專題論叢寫文章的作者表示他們沒有接受猶太文化的影響。但是他們對于猶太文化的詮釋傾向于強調社會正義的世界性預言傳統，而不是文化遺產中那些鼓勵特定族群關注的元素。

[[337]](#_337_31)Samuel A.Stouffer，Edward A.Suchman，Leland C.DeVinney，Shirley A.Star，and Robin M.Williams，Jr.，The American Solder：Adjustment During Army Life，Princeton，N.J.：Princeton University Press，1949，pp.586—595；Morton Deutsch and Mary Evans Collins，Interracial Housing，Minneapolis，Minn.：University of Minnesota Press，1951；John Harding（ed.），“Intergroup Contact and Racial Attitudes”，Journal of Social Issues，Vol.VIII，No.1，1952；Gordon W.Allport，The Nature of Prejudice，Cambridge，Mass.：Addison-Wesley Publishing Co.，1954，pp.261—282；Daniel M.Wilner，Rosabelle Price Walkley，and Stuart W.Cook，Human Relations in Interracial Housing：A Study of the Contact Hypothesis，Minneapolis，Minn.：University of Minnesota Press，1955；George E.Simpson and J.Milton Yinger，Racial and Cultural Minorities，New York：Harper and Brothers，Revised edition，1958，pp.751—757.

[[338]](#_338_31)Gordon W.Allport，同上，第17—67頁。

[[339]](#_339_30)Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.326—330；David O.Moberg，“Social Differentiation in the Netherlands”，Social Forces，Vol.39，No.4（May 1961），pp.333—337.關于荷蘭過分的多元主義造成的機能失調的問題，參見Moberg，pp.334—337。下面的引文是具有啟發性的：“（在荷蘭）社區的團結和效率是被削弱的。不僅是一個群體在政治事務上反對其他群體，即使是那些有合作計劃的全社區行動，也必須有社區中幾乎全部主要教派的代表出席。其結果是，計劃無法履行的情況時常出現；對于宗教政治的考慮要高于社區組織、委員會人員的選擇或任命的履行。甚至在跨越宗教縱列的聯邦行動中，具有不同宗教觀的人們真正的協作只是出現在有領導者職位的人口中非常小的部分中。‘不漏水的’隔板把社會的普通成員們分隔開來。”（Moberg，同上，第329—330頁）

[[340]](#_340_31)Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.329—330.

[[341]](#_341_31)Kenneth B.Clark，“Desegregation：The Role of the Social Sciences”，Teachers College Record，Vol.62，No.1（October 1960），pp.16—17.

[[342]](#_342_31)Kenneth B.Clark，“Desegregatiojn：The Role of the Social Sciences”，Teachers College Record，Vo1.62，No.1（October 1960），p.16.

[[343]](#_343_29)有一個涉及“國家行動”定義是基礎性但又是相互矛盾的，關于這個有趣案例的討論參見Milton M.Gordon，“The Girard College Case：Resolution and Social Significance”，Social Problems，Vol.7，No.1（Summer 1959），pp.15—27。

[[344]](#_344_29)另外一個限制條件在這里也必須提到。如果學校教區原本就是為了把所有或大多數黑人學校集中在一起而不公正地劃分出來的，那么應當對這種初期發生的種族歧視行為進行斗爭，而且應當要求糾正的措施。

[[345]](#_345_29)Donald Young，“Techniques of Race Relations”，Proceedings of the American Philosophical Society，Vol.91，No.2（April 1947），pp.157—158.

[[346]](#_346_29)我并不是說所有的或絕大多數大學畢業生都會變成“知識分子”或者知識分子亞社會的互動成員。然而，高等教育的發展為越來越多在智力或性情上合適的人進入知識分子亞社會打開了一扇大門。