

# 实践空间：城市少数民族 社区传播实践与认同建构

张好玟，马冠男

(西北大学新闻传播学院，陕西西安 710127)

**摘要：**在人们的日常生活中，空间是被实践的地点。城市回族聚居地的清真寺空间就是这种由栖居和传播所构造的空间，它既是地理和物理层面的，又是精神和情感层面的。回族社区内的民众通过身体在场的集体参与和共享声音、时间等传播媒介，激活了清真寺这个空间。在此过程中，传播成为一种活生生的力量，磨平和改变了原有的关系，赋予人们归属感和族群认同，并引导清真寺这一空间以多用途整体的形式发挥作用。因而，它成为与人的存在直接相关的世界，即“地方”。研究提出，清真寺并非仅仅是一个用来满足回族民众宗教需求的先已存在的静态物理空间，而且它是一种使回族文化得以生长其中的装置。对这一空间的重构，不但可以为回族民众开启新的经验和实践方式，也能使回族族群得以进一步融入中华民族大家庭。

**关键词：**地域空间；传播实践；族群与国家认同；空间重构

**中图分类号：**G206

**文献标识码：**A

**文章编号：**2096-8418 (2023) 02-0026-08

## 一、问题的提出与田野的选择

回坊<sup>①</sup>是陕西省西安市回族穆斯林生活和居住的市坊，同时也是他们围寺而居的教坊。回坊社区中存在着众多不同维度的组织，既有国家政权建立的组织体系，又有各种民间的正式和非正式组织。作为一种宗教组织机构，清真寺是回坊社区民众交往的中心，是回坊民众容纳宗教情感、开展社会生活、进行公共交往的复杂构成。清真寺一直是宗教社会学与建筑学研究的中心，前者主要针对其宗教功用，而后者则主要从物理空间的角度对清真寺展开研究。这些研究的一个共同点就是将清真寺看成是先已存在的静态物理空间，采用社会物理学的解释方式，忽视对“作为社会世界完整现实基本要素”的行动者的意识和阐释，<sup>[1]</sup>更遑论传播在其中的角色了。然而，早在20世纪70年代，传统的空间认知方式就受到以法国思想家列斐伏尔（Henri Lefebvre）为代表的一批社会学者的批判。在他们那里，空间并非静止的“容器”，而是社会关系的产物，它产生于有目的的社会实践，并与行动相互扣连衔接。<sup>[2]</sup>空间研究继而从“空间中的生产”转向“空间本身的生产”。

本文选取陕西省西安市莲湖区回坊中的若干清真寺作为研究对象，将它们看作是一个整体，并将其视为美国传播学者曼纽尔·卡斯特尔（Manuel Castells）所讲的工具性之外的“人类经验建构的地域空间”<sup>[3](85)</sup>，将认同视为一个经验上可观察的、借由传播媒介和传播方式所建构的社会单位。通过展示回坊清真寺空间中的声音、时间等传播媒介的特点，以及民众围绕清真寺所开展的一系列宗教与社会

**基金项目：**教育部人文社会科学基金项目“城市少数民族社区媒介使用与话语表达研究”（19YJA860032）。

**作者简介：**张好玟，女，副教授，博士；马冠男，男，硕士。

① 陕西省西安市莲湖区回族聚居区也被称为“回坊”，既是自称也是他称。在回坊生活的人最早可上溯至唐代长安城内的“蕃客”，今日回族社区“坊”的概念实际上就来源于唐代区域划分的“蕃坊”中的“坊”。回坊在国家行政区域管理规划中被划分为四个社区，由各个社区的基层党组织领导。

生活实践,来探讨清真寺这一“中介机构”<sup>[4]</sup>复杂多元的样貌和它作为交往中心构建和维系文化认同的方式。本研究重点关注以下问题:清真寺是以怎样的方式嵌入在回族民众聚居区的宗教、社会与文化生活之网中?清真寺中的空间、声音、时间等媒介是如何通过传播连接各方,并使各方发展出共同的生活习惯、环境配置甚或世界观?<sup>[5]</sup>在实践层面,我们又如何使用这一空间来促进民族融合,形塑中华民族的族群认同?

本文选取陕西省西安市莲湖区回坊内的清真寺作为研究对象,出于以下四点考虑:首先,西安回族聚居区具有城市民族聚居的普遍代表性。西安是穆斯林先民入居中国之后的世居地之一,西安的回坊历史悠久,是一个以清真寺为中心的古代宗教聚居区,囊括了传统与现代教义思想,涉及伊斯兰三大学派。<sup>[6]</sup>其次,根据2010年人口统计数据显示,莲湖区回族人口在西安主城区中最多,占比49.8%。区内回族高度聚居,占地2.09平方公里。第三,坊内清真寺分布密度高,现存有12座清真寺,坊内民众基本步行5分钟之内,就可以到达所属教区的清真寺。第四,该区位于西安核心商业区,城市化水平高。回族民众长期生活于此,逐渐形成了成熟的商业街区和标志性旅游文化街区,与“他群”尤其是汉族的互动程度最为频繁。

研究立足于文化阐释,力图将传播与人类学中的族群问题和民族学范畴的认同问题相勾连,具体涉及问卷调查、焦点小组和深度访谈等方法。首先,笔者将问卷调查作为辅助方法,用以了解坊内整体情况、明确研究对象、聚焦焦点小组话题、制定深度访谈提纲。问卷设计分为基本信息、回族身份认知、媒介接触与使用、社区服务与宣传四个部分,共38个问题。为确保调查的信度和效度,问卷分为线上和线下两种方式收集数据。线上主要在坊内回族相亲群、学习群、家庭群中发放并请求转发填写;线下则在坊内各社区的清真寺、主干道沿街商户、街巷中随机寻找受访者进行,这部分的受访者普遍年龄在50岁以上,其中最大的受访者年龄为80岁,最小的为16岁。最终收回有效问卷254份,受访者在年龄、性别、受教育程度以及职业构成上基本持平,具有一定的代表性,能够较好地反映社区总体状况。在调查问卷的基础上,笔者再次通过焦点小组访谈获取材料。具体而言,焦点小组主要以年龄进行划分,力求参与者拥有相对共通的经验且是同质类小组,每小组由6至10名参与者构成。访谈内容主要涉及三类:家庭内部传播、围绕清真寺和社区居委会的传播以及社交媒体的使用状况。针对问卷调查与焦点访谈中的重点问题和组内成员争议较大的问题,笔者进一步选取深度访谈对象,其中包括清真寺宗教人士、回族社区居委会工作人员、在社区长期居住的居民、未在社区内居住却常常往返于回坊的回族民众。访谈通常在受访者熟悉的环境,如受访者家中、社区内的餐馆、居委会办公室、清真寺等地进行,以使受访者能够更加真实自如地表达观点。

## 二、作为宗教生活中心的清真寺

“围寺而居”是回族历史上形成的典型的聚居方式,即以各个清真寺为中心,集中居住在清真寺周围。值得一提的是,坊外人普遍将回坊视为一个整体,但在坊内生活的人在“内部”交流时则以清真寺为“坊”来确定自己的身份,将自己划分到某一所确定的清真寺。作为回族的宗教生活中心,清真寺中的共享的声音和共享的时间这两种媒介形式,在过往研究中均被忽视。然而,它们在调节回坊民众生命节奏和组织社会生活秩序两方面发挥着举足轻重的作用,并同时塑造着回坊民众的族群认同。

首先是共享的声音。在回族社区里,清真寺喇叭会一天五次传出“邦克”声,这是以阿拉伯语发音的一种独特的声音形式,用来提醒和召唤穆斯林终止世俗活动,前往清真寺完成五功之一的“拜功”(波斯语译音,意为“召唤”)。为使坊内民众按时礼拜,在每次礼拜时间临近时,就有专人(被称为“穆安津”)登上宣礼楼,高声唱诵。穆斯林对邦克有着深刻情感和感受:

每每听到清真寺的宣礼塔传来的‘邦克’声,每个穆斯林心中就会产生一种敬畏、一种

振奋、一种向往。……礼拜的人们每日五次从家到清真寺步行，礼拜礼仪是集静养心灵，修炼人性，锻炼体质，提升道德，虔诚拜主为一体的拜功，众人整齐划一，庄严静穆。<sup>[7]</sup>

伊斯兰教六大圣训之一中也有类似的记载：法图麦生下哈桑时，艾布·拉菲尔看到穆圣念邦克吹入孩子的耳中。<sup>[8]</sup>由此可见，邦克被赋予了极强的宗教意义，夹杂着强烈的宗教情感。

回坊几乎每条街道上都分布着至少一座清真寺。在礼拜时刻，邦克声此起彼伏，传遍回坊大街小巷。作为一种物质力量，它无孔不入地覆盖着回坊的每一个角落，成为回族社区中最普遍的声音实践。它类似于 19 世纪法国乡村的钟声，“表明了人与世界，与神圣的另一种关系，表明了人存在于时空并感受时空的另一种方式”。“个体期待，然后感知钟声……”，如果说彼时彼处的钟声强加给人一个与某种区域性观念相符的、受到相互认识纠缠的声响空间<sup>[9]</sup>，那么邦克无疑可以被视为回坊中的“标志性声音（sound mark）”，即一个地区唯一或独有的声音。它是这个地区的声音标志，具有独特的场所特征，是使一个地区的声音生活具有某种独特性的原因。<sup>[10]</sup>它使回坊的声音生活具备了某种独特性：对一个外来者来说，邦克只是一种声音，只有作为“坊内人”才能感知这种声音，产生“聆听”。在访谈中，当被问及听到邦克的感受时，人们多用“庄严、肃穆”“召唤”和“直至心灵”等这类词汇来表达自身的感受。

有时候下班从外面回来，往巷子里面走两步，恰好就能听见清真西寺的邦克声，感觉特别安心，虽然还没有到自己家，但是就有那种已经回家的感觉。（受访对象：LCX）

觉得听到邦克会觉得很亲切和熟悉，就像遇到亲人一样。（受访对象：MXL）

作为声音符号的“邦克”成为从小居住于此地回族的共同声音记忆。

奶奶在我小时候就屡次叮嘱过：每当听见邦克的时候如果你躺着你就要坐起来；如果你在看电视就把电视机的声音关掉。（受访对象：LWJ）

邦克就是真主的召唤，命令我们向真主礼拜，净化心灵，表示忠诚，祈祷真主引导正道。（受访对象：MT）

“声音环境与声景之间，是不断交互的关系性过程”。作为媒介的声音，它调解人与人、人与环境之间的关系，它是人们感知世界的尺度，更是人参与其中的一种方式。<sup>[11]</sup>清真寺中的邦克通过喇叭，以媒介化的形式，潜移默化地塑造着人们的听觉习惯，其本身即为回坊民众们所理解的一种对声音环境的印象，构成了他们的集体感官文化。声音的沉浸式特性以及邦克与宗教特有的密切联系使回坊上空形成了一个以宗教文化为最终指向的矢量场，<sup>[12]</sup>这种“超个体主义的”听觉方式形成了坊内民众对邦克的相同理解。<sup>[13]</sup>它不但作用了声音环境的建构，同时也建构他们的族群认同。

除声音媒介外，回坊内还有其独有且共享的时间观念。清真寺中，人们根据宗教信仰，创造出了独特的时间单位，体现出了时间所具有的社会性意义。

在回坊，围绕清真寺所形塑的最重要的时间观念是每日五番拜，它们在波斯语中分别被称为“邦不达”“撒什”“底格儿”“沙目”和“胡夫坦”，即晨礼、晌礼、晡礼、昏礼和宵礼。它们将坊内人的作息時間划分为五个时刻，当听到喇叭中的邦克时人们便知晓了当下的时间。他们会放下手中的世俗事物，前往清真寺参加宗教跪拜。五次唤拜时间将人们由世俗生活带入宗教生活，实现了对时间的转换，清晰地区分出宗教时间和世俗时间。这一方面体现出了宗教的时间感，另一方面也赋予人们意义感。同时，仪式作为集体行为把孤立的社群个体和家庭连接了起来，社会组织在仪式象征活动中实现融合，人们的认同意识与社区意识得以强化。<sup>[14]</sup>在调查问卷中，针对“您是否经常使用‘邦不达’等词来和他人确定时间”这一问题，70%的受访者都表示会使用，其中40%的受访者表示会“经常”使用。统计结果证明，这样的时间划分普及率很高，且在族群里广泛使用。“唤拜声”已成为回坊信众日常生活中的坐标，成为他们日常生活的自我规范。

时间与人的情感与记忆充满各种各样的联系,同时又与人对集体活动的节奏体验相关,它形塑了人们相似的感知和体验,人通过时间完成社会适应并与集体保持一致。<sup>[15]</sup>“时间的存在依赖于人的感知,时间的度量依赖于人的活动,时间的内容依赖于人的思考”<sup>[16]</sup>。清真寺内的五番拜是与自然时间相对的社会时间,并且带有强烈的宗教时间感,是一种集体宗教时间,凸显了人类及其信仰对时间的社会建构。同时,作为一种“共享时间”,它的社会实践是通过空间把在同一时间里并存的时间聚拢起来。“正是这种同时性的物质结合,使得空间相对于社会有其意义”<sup>[17]</sup>。它在塑造回坊民众共享的时间经历的同时,也塑造着他们的宗教身份和族群归属感。

### 三、清真寺中的社会生活与空间实践

除了宗教生活,清真寺也是回族社会文化生活的中心。如前所述,清真寺周边集中着重要的宗教礼仪空间和商业服务场所。人们在清真寺附近居住,当他们听到“唤拜声”,就会去清真寺完成宗教修行。但对于每位回族人来说,即便不经常参加清真寺的宗教活动,他们也会和清真寺频繁互动,紧密相连。可以说,清真寺深嵌于个人生活中的重要节点,比如婚丧嫁娶,它是日常聚集生活圈的中心,即一种个人与集体的一体感,它产生于日常或周期性接触的过程中的亲缘、地缘联结,是共同的利益感、经济需要和友谊的联结,也包括心理上对群体的依附。<sup>[18]</sup>

就结婚而言,大多数回族穆斯林选择族内通婚,以确保回族人口的稳定和文化的传承。且由于信仰与饮食习惯间的密切联系,能够供回民选择的承接婚宴的清真餐厅并不多,许多穆斯林因而会选择在清真寺内举办婚礼。清真寺空间所具有的宗教象征意义与阿訇的诵经仪式均为婚姻增添了宗教意义上的合法性,这也是还有相当一部分人选择清真寺来举行婚礼的原因。以喜事为契机的清真寺空间成为民族社区成员交流互动的重要平台,这样的集体欢庆连接了回族族群和清真寺空间。人们在清真寺内互相勾连与结识,共同参与具有仪式性的集体活动,形成新的人际交流,通过“在场”延伸社会关系。

除了喜宴,在回族丧葬事宜上,清真寺也有着非常强的参与度。回族将人的死亡称为“归真”,意思是“回到真主那里”,将死者称为“亡人”。在回坊,亡人归真后,无论家中是否有足够的空间安放供亲友吊唁,最终都会被移入清真寺,按照伊斯兰教的丧葬仪式举行殡礼。大多数清真寺是庭院结构,寺内一般有南北两个厢房。北厢房是阿訇休息的地方,南厢房用于会客,或是安置亡人的地方。经走访获知,坊内几乎所有清真寺都新建了议事厅,其目的就是为红白事提供必要的场所和相关服务。在回族的丧葬礼仪中,丧主家在亡人停放的这段时间里,需为前来吊唁的亲友们提供伙食,葬礼结束后还需招待前往回族公墓的教亲在寺里吃饭。

清真寺是穆斯林的第二个家,也是在世的时候经常去的地方,是回族人的归宿,将亡人放在这里让人感觉很安心,再加上清真寺里有灶头和桌椅板凳,方便接待前来吊唁的人。(访谈对象:MSQ)

在组织层面,清真寺通过提供场所和服务,把具有共同信仰的熟人网络聚在一起。加强回族社区在丧事上的相互帮助和沟通,增强社区归属感。在清真寺的空间组织氛围中,个体与族群其他成员互动,形成一种基于情感和生活方式的强关系。

此外,清真寺内还会举办另一种日常的宗教集会,称为“过乜贴”。乜贴是阿拉伯语的音译,意为决心、举意、心愿等。中国穆斯林将其意引申,把所有与宗教功课有关事宜的举意或动机都称为“乜贴”。一般在亡人忌日、新生儿出生或满月、娶妻嫁女或乔迁新居等时候,在家中或清真寺中请阿訇诵经,设宴待客,祈求平安,这是伊斯兰教最常见的纪念性仪式和日常风俗习惯之一。大多数情况下,“乜贴”在清真寺内举行,通常时长约为半小时。然后,主办家庭会接待前来的客人。人们坐在一起进餐,交流宗教知识,增强亲友之间的情感联系。“乜贴”在回坊里极为常见。每隔两三天,就会举办各



种或大或小的“乜贴”仪式，有时一天之内还会举办两三场。以“乜贴”为由所组织的聚餐形式，更加强调“共吃同喝”的社会化力量，类似于德国社会学家齐美尔（Georg Simmel）所说的“闪米特古代，共进餐表示着兄弟般的友情关系”<sup>[19]</sup>。在对“您觉得在哪些场景中信息交换更为频繁？”的回答中，选择“过乜贴”的受访者占调查总人数的 48%，与“街头巷尾”基本持平。回坊的信众认为，这是他们获取信息的两个主要途径。

婚礼、丧葬和过乜贴是穆斯林日常生活的重要节点。清真寺作为回坊信众举办仪式并进行日常交往的地方，为人们的互动提供了场所和契机，使平时相对孤立的个人和家庭聚集起来，逐步形成社区的秩序，并塑造“我群”的文化认同。在这个过程中，清真寺也从宗教场所转变为日常生活的中心。

作为实体空间，清真寺向坊内所有回族信众无条件开放，成为街道狭窄、人口密集的回坊中的广场。调查显示，将近 57% 的受访者住地距清真寺步行时间在 5 分钟以内，在这其中有超过一半以上步行距离甚至在 3 分钟以内。一听到邦克声，人们就会从周围的街道来到所属的清真寺。在礼拜开始前，人们会在礼拜堂外的长椅上聊天。天气好的时候，他们会提早来到礼拜堂外聊天或利用室内空间晨练。对于儿童来说，各类奇石、园林、亭台楼阁甚至是高门槛，这些构成清真寺实体空间的物质都是嬉戏玩耍的“天然游乐设施”。另外，在对清真大寺名为 MYP 的阿訇的采访中，笔者了解到，2008 年汶川地震期间，由于清真大寺地处平坦空旷，周边居住的许多回族人和汉族人，会带着被褥夜宿于此。清真寺成了向公众开放的应急避难所。

值得一提的是，在寺院中最显眼、人们走动最为频繁的地点还设置有公告栏，这是一种坊内人内部的信息交流与共享模式。公告栏上张贴的布告大致可以分为三类：一类是请柬。通常为个人发起的平安乜贴，敬请阿訇、寺管会、满拉、哈知<sup>①</sup>和所有看到请柬的民众参加。第二类则为丧单，类似于讣告，知会坊内亲朋好友友人去世的消息。第三类是清真寺的财务收支状况和支出明细。由于坊内的民众以经商为主，他们会依据自己的财力，将收入所得作为善款赠予清真寺。每月月底，清真寺会在布告栏公布财务状况，供坊内信众监督。人们在公告栏前驻足，获取信息，谈天说地。公告栏上的布告为人们的交流提供了话题。因此，公告栏成为民众日常生活中的节点，人们经过类似这样的节点来进行人际互动，与他人传播和交流，空间与地点进而勾连了人们之间的交往互动。

清真寺的意义并不局限于宗教层面。对于回坊的民众，清真寺更是社交场合、“晨练公园”、避难所、游乐场。清真寺为坊上的回民提供了社交所必需的场所，将坊上人的生活日常化、周期化地聚集起来，因此成为回坊家庭圈子之外“公共生活”的中心。在清真寺中，组织性空间实践与人际间的传播行为相互重叠，人们使用寺院中这些节点的行为本身，一方面是信息的交流与传播，另一方面也是特定空间内对于关系和文化世界的建构、维系或批判。<sup>[20]</sup> 两者共同构建了“坊内人”为标识的共同体成员身份，维系了社群的观念，担负着延续族群文化和传统的使命。

## 四、重构空间：民族互嵌式社区与国家认同的建构

如何使这样一种既容纳宗教与民族情感，又兼顾世俗生活的实践空间在增进民族团结、促进民族融合、塑造国家认同方面发生功用？2014 年 5 月 26 日，在中共中央政治局会议上，习近平总书记首次做出“推动建立各民族相互嵌入的社会结构和社区环境”的重要论述。<sup>[21]</sup> 在随后召开的第二次中央新疆工作座谈会上，习近平总书记再次强调要“推动建立各民族相互嵌入式的社会结构和社区环境”<sup>[22]</sup>。2017 年，党的十九大报告更进一步指出，要“加强各民族交往交流交融，促进各民族像石榴籽一样紧紧抱在一起，共同团结奋斗、共同繁荣发展”<sup>[23]</sup>。2018 年，中国伊斯兰协会响应国家民族政策号召，

① 阿訇是对主持清真寺宗教事务人员的称呼；寺管会成员指清真寺除宗教以外事务的工作人员；满拉一般是指在清真寺学习的学生；哈知也称之为“哈吉”，是指朝觐过圣地麦加后的伊斯兰教徒，是一种反映优秀宗教品行的荣誉称号。

向各地伊斯兰教协会和清真寺发出倡议,开展国旗、宪法和法律法规、社会主义核心价值观、中华优秀传统文化进清真寺的“四进”活动。<sup>[24]</sup>作为基层群众性自治组织的回坊社区居委会,在这方面进行了多样化的尝试,<sup>[25]</sup>其中最具特色的是坊内每年一届的“百家宴—邻里节”活动。笔者在长达两年多的走访期间,参与观察了第十一、十二届“百家宴—邻里节”。

活动由坊内学习巷社区居委会创办,自2010年开始举办至今已长达十二届。据居委会主任介绍:

举办百家宴的目的是让居民们团结友爱,感受社区大家庭的温暖,在活动中聚民心、聚民智,欢聚的同时谈谈自己的、城市的、祖国的变化,大家一起来歌颂党和政府对于民族地区建设给予的关怀。(受访对象: BXL)

第十二届“百家宴—邻里节”即是以“建党百年铸辉煌 唱响赞歌献给党”为主题。整个活动分为文艺表演、颁奖仪式和美食品尝等三个环节,地点设置在辖区内的清真寺中。活动开始前,身着回族、蒙古族、维吾尔族服饰的歌舞队员聚集在前往清真寺的主路口,手拿乐器演奏《红梅赞》《绣红旗》等经典革命歌曲。当人们陆续聚集到清真寺后,便开始了最重要的颁奖仪式。颁奖仪式在清真寺内前院的空地上举行,颁奖现场设有众多坐席,其中超过半数均贴有姓名,供获奖人员落座。奖项设置大致包含以下三类:社区生活中的“好媳妇”“好婆婆”“好丈夫”、社区经营中的“文明商户”、社区党建中的“优秀共产党员”和“先进个人”。颁奖典礼由社区工作人员主持,社区居委会主任为获奖者颁奖。活动期间,清真寺周围的横幅标语和宣传版画已经被布置一新。寺院内不仅张贴有“聚百家宴 听百家言 解百家忧”等相关标语,还设置有“纪念中国共产党成立100周年书画展”和寄语栏。书画展有书法家现场写作,工作人员会邀请来宾在寄语栏上写一段对党的寄语。在颁奖等其他活动结束后,“邻里节”必不可少的“百家宴”宣布开始。由于疫情管控的原因,第十二届百家宴只允许打包食物带回家食用。往届的百家宴场面十分宏大,笔者观察的第十一届百家宴,有千余名社区各族居民参加。80余张摆满坊内特色小吃的圆桌沿清真寺和社区办公处摆放,一直到延伸到巷子尽头。

民族歌舞是人们喜闻乐见的民族文艺形式,在吸引群众的同时,能够形成一种颇具参与感与融入感的“在场”体验。民族舞蹈以一种隐性的方式,增进各民族相互了解。社区颁奖这种“加冕”仪式则蕴含着政治观念与政治信仰,对“爱邻·爱社区·爱党”进行了价值赋予。通过“仪式”进行的“传播”,为社区居民提供了共同的经验,赋予他们共享的价值观念,实现人们在信仰、意愿和情感上的高度一致性,激发、增强或重塑了个体成员的集体意识和集体认同。<sup>[26]</sup>为党写下寄语这样的互动仪式,则使人们强化了对党的领导与社会主义核心价值观的认识,他们在当下所产生的情感能够被转化为一种长期存在的“情感能量”,互动仪式即成为了“情感的变压器”<sup>[27]</sup>。百家宴进餐时,人们围坐在圆桌上,但又限于只在一张桌子上进餐,而是流动用餐。圆桌与流动用餐的形式本身即蕴藏着参与者身份的平等,这里不存在阶层划分和消费行为,人们通过聚餐,将“吃饭”这个私人空间中的私人行为转换进入公共空间,使其更多地承载了人际交往功能,更富有信息交换、关系建构、情感与文化交流等诸多社会意义。

作为塑造集体情感与共享信仰的“百家宴—邻里节”活动,推动了社区集体记忆的产生,构成维系整个社区文化与情感纽带的重要一环。这样的“集体”是在空间上传播实践的重构。在这一原本具有宗教意义的空间中,民族及宗教信仰的差异被弱化,而“社区”“邻里”“爱党”等概念及情感被强调和突显出来,从而营造出了一个具有新意义的精神空间。这个新的空间凝聚了社区各民族的思想与情感,塑造出中华民族共同体意识。通过上述实践,日常生活空间被转换成为“地点制造”的最常见形式;人类在一个“场所”内加入主观性的行动时就驱动了空间的生产,使空间即成为“被实践的地点”,即“一种秩序,根据这种秩序,各个组成部分被安排到共存的关系之中”。<sup>[28]</sup>通过连续12年的努力,作为社区组织的年度庆典,“百家宴—邻里节”已在当地居民中形成了一定的口碑与影响。

类似这样围绕清真寺所展开的“地点制造”还包括：在清真寺内举行的升旗仪式；清真寺布告栏内张贴社会主义核心价值观；选定清真寺内的某些物理空间作为党建办公地点；在清真寺每周五的主麻日，请阿訇宣讲党的大政方针与政策。通过空间实践构筑互嵌式社区与塑造国家认同，清真寺实现了参与维护社会稳定团结的功能。

## 五、结 语

本文尝试突破传统空间理论将空间视为静态物理空间及传统传播学研究将传播仅仅理解为功能性媒介的工具性活动而忽视实体空间的两大局限。<sup>[29]</sup>一方面，将社会空间视为由物质性和精神性两部分组成的人类实践活动的产物<sup>[30]</sup>，即通过服务于社会生活再生产的物质实践活动与过程而由人类实践创造出的并进行使用的空间；<sup>[31]</sup>另一方面，从物质和环境的视角认识媒介将清真寺本身视为人们“行动和存在的栖居之地和凭借之地”<sup>[32]</sup>，关注发生于其中的传播行为在构筑人与人、人与社会的新型关系中的作用。

研究发现，清真寺是回坊民众容纳宗教情感，开展社会生活，进行公共交往的复杂构成。人们通过清真寺来了解世界，通过清真寺来行动，<sup>[33]</sup>同时也通过清真寺建构的归属感定义自己。清真寺内举办的宗教事务让其成为回坊民众的精神寄托，而围绕其展开的日常活动，又让清真寺拥有了世俗的一面。清真寺因而成为一个回族民众的“地方”<sup>[34]</sup>，一种生产人工世界的装置。在这个空间中，各种形式的交流与传播交替或重合进行，使回族民众在得以保持自身的文化独立性的同时，为自身提供坚实的心理基础和情感特质。清真寺因此成为回坊的“首属媒介社区构成的关键因素”，即能够与个人信念产生共鸣，且帮助其在更大的世界里确定坐标的事物，<sup>[35]</sup>也即“存有”意义上回坊民众的“基础设施和生命形态”。在此过程中，传播不但是一种功能性媒介的活动，还是以人类为主体的展开的多层次的互动关系。<sup>[36]</sup>互动与交流是人们形成认同与归属感的关键因素，是社区构成的基础。<sup>[35]</sup>清真寺的空间实践正是通过互动和传播，得以转换成传播的空间，即“有生命的地点”<sup>[37]</sup>。

正如德国哲学家马丁·海德格尔（Martin Heidegger）对现代主义空间观念的批判中所说，筑造从不构成空间，既不直接构成，也不间接构成。“我们栖居，并不是因为我们已经筑造了；相反，我们筑造是因为我们栖居，也即作为栖居者而存在”<sup>[38]</sup>。正是栖居的实践赋予了空间专属的单一性和稳定性。本文中的清真寺空间就是这种由栖居和传播所构造的空间，“人们在其中寻找人生意义，各自居家过日子”<sup>[3] (87-88)</sup>。在对这个空间的重构的过程中，传播实现了它的要务，“建立起人们可以共同生活，和平共处的领域”<sup>[39]</sup>。

## 参考文献：

- [1] [法] 皮埃尔·布迪厄，[美] 华康德．实践与反思：反思社会学导引 [M]．李猛，李康，等译．北京：中央编译出版社，2004：7-10.
- [2] 包亚明．现代性与空间的生产 [M]．上海：上海教育出版社，2003：48.
- [3] [英] 曼纽尔·卡斯特，[英] 马汀·殷斯．对话卡斯特 [M]．徐培喜，译．北京：社会科学文献出版社，2015：85.
- [4] [英] 雷蒙·威廉斯．关键词：文化与社会的词汇 [M]．刘建基，译．北京：生活·读书·新知三联书店，2005：299.
- [5] 唐士哲．重构媒介？“中介”与“媒介化”概念爬梳 [J]．新闻学研究，2014（10）：5-6.
- [6] 马强．回坊内外：城市化进程中的西安伊斯兰教研究 [M]．北京：中国社会科学出版社，2011：13-14.
- [7] 马福成．门源金色的记忆 [M]．北京：中国文联出版社，2008：239-240.
- [8] [伊朗] 提尔米兹辑录．提尔米兹圣训全集 [M]．穆萨，余崇仁，译．北京：宗教文化出版社，2013：168.
- [9] [法] 阿兰·科尔班．大地的钟声：19世纪法国乡村的音响状况和感官文化 [M]．王斌，译．桂林：广西师范大学出版社，2003：6，101.
- [10] 孟子厚．声景生态的史料方法与北京的声音 [M]．北京：中国传媒大学出版社，2011：2，5.

- [11] 季凌霄. 从声景思考传播: 声音、空间与听觉感官文化 [J]. 国际新闻界, 2019 (2): 25-27.
- [12] 王婧. 声音与感受力 [M]. 杭州: 浙江大学出版社, 2017: 41.
- [13] [德] 齐美尔. 社会是如何可能的 [M]. 林荣远, 编译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2002: 329.
- [14] 王铭铭. 漂泊的洞察 [M]. 上海: 上海三联书店, 2003: 167.
- [15] [英] 约翰·哈萨德. 时间社会学 [M]. 景天魁, 译. 北京: 北京师范大学出版社, 2009: 33.
- [16] 白红义. 新闻研究: 经典概念与前沿话题 [M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2018: 60.
- [17] [苏] A. J. 古列维奇. 时间: 文化史的一个课题 [A]. 路易·加迪. 文化与时间 [M]. 郑乐平, 等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1988: 313-317.
- [18] 范可. 在野的全球化流动、信任与认同 [M]. 北京: 知识产权出版社, 2015: 135-136.
- [19] [德] 齐美尔. 进餐的社会学 [A]. 齐美尔. 桥与门: 齐美尔随笔集 [M]. 涯鸿, 译. 上海: 上海三联书店, 1991: 281.
- [20] 殷晓蓉. 传播学视野下的“城市空间” [J]. 复旦学报 (社会科学版), 2013 (5): 136-138.
- [21] 研究进一步推进新疆社会稳定和长治久安工作 [N]. 人民日报, 2014-5-27 (1).
- [22] 坚持依法治疆团结稳疆长期建疆 团结各族人民建设社会主义新疆 [N]. 人民日报, 2014-5-30 (1).
- [23] 决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利 [EB/OL]. [http://www.gov.cn/zhuanti/2017-10/27/content\\_5234876.htm](http://www.gov.cn/zhuanti/2017-10/27/content_5234876.htm).
- [24] 中国伊斯兰教协会“四进”清真寺活动在京启动 [EB/OL]. [http://www.xinhuanet.com/politics/2018-05/18/content\\_129876024.htm](http://www.xinhuanet.com/politics/2018-05/18/content_129876024.htm).
- [25] 李雪艺, 张好玟. 民族互嵌式社区居委会传播实践策略研究 [J]. 新闻知识, 2022 (1): 49-54.
- [26] [法] 爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 渠东, 译. 北京: 商务印书馆, 2011: 42.
- [27] [美] 乔纳森·特纳, [美] 简·斯戴兹. 情感社会学 [M]. 孙俊才, 等译. 上海: 上海人民出版社, 2007: 61-63.
- [28] [法] 米歇尔·德·塞托. 日常生活实践 [M]. 方琳琳, 等译. 南京: 南京大学出版社, 2017: 200.
- [29] 袁艳. 传播学研究的空间想象力 [J]. 新闻与传播研究, 2006 (13): 1.
- [30] 王晓磊. 社会空间论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014: 111.
- [31] Harvey, D. (1973). *Social Justice and the City*, Oxford: Basil Blackwell, 13-14; 哈维. 后现代的状况: 对文化变迁之缘起的探究 [M]. 阎嘉, 译. 北京: 商务印书馆, 2013: 255.
- [32] 黄旦. 云卷云舒: 乘槎浮海居天下 [J]. 新闻大学, 2020 (11).
- [33] Harvey, D. (1993). From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity. In Bird, J. etc. (eds.). *Mapping the futures: Local culture, global change*. London: Routledge, 3-29.
- [34] [美] 段义孚. 空间与地方: 经验的视角 [M]. 王志标, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2017: 27-28.
- [35] [美] 塔洛. 分割美国: 广告与新媒介世界 [M]. 洪兵, 译. 北京: 新华出版社, 2003, 转引自谢静. 传播的社区: 社区构成与组织的传播研究 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2013: 25.
- [36] 孙玮. 作为媒介的外滩: 上海现代性的发生与成长 [J]. 新闻大学, 2011 (4): 67.
- [37] [美] 特西·兰塔能. 媒介与全球化 [M]. 章宏, 译. 北京: 中国传媒大学出版社, 2016: 64.
- [38] 冯雷. 理解空间: 20 世纪空间观念的激变 [M]. 北京: 中央编译出版社, 2008: 157.
- [39] [美] 约翰·D. 彼得斯. 对空言说: 传播的观念史 [M]. 邓建国, 译. 上海: 复旦大学出版社, 2018: 11.

[责任编辑: 高辛凡]