

关于甘肃东乡族女性留守问题的思考

连芙蓉

(兰州大学 哲学社会学院, 甘肃 兰州 730000)

[摘要]一个不容忽视的事实是,当越来越多的少数民族人口进入城市,为了生存,独自漂泊,成为城乡流动大军中的一员时,却有更多的人被留在了农村。东乡族女性之所以留守,既有宗教方面的规制,现实因素的考量,也有社区情理的影响,而且在女性人生的不同阶段,起决定作用的影响因素是不同的,这些因素相互作用,共同形塑了东乡族女性留守的现状。

[关键词]东乡族;女性留守;父权制

[中图分类号]C95 [文献标识码]A [文章编号]1007-8592(2015)09-0083-06

众所周知,中国社会正在经历这样两个转变时期:经济体制加速转轨与社会结构加速转型,即经济体制由计划经济转向市场经济,社会结构由农业、乡村、封闭半封闭社会转向工业、城镇与开放社会。非常明显,这种转变的重心是发展城市,因此,当户籍制度松动,城市就业、生存机会较大,而农村的生存环境、机会受到挤压时,越来越多的人选择背井离乡,成为劳动力城乡流动大军中的一员。为了生存,他们大多选择独自漂泊在城市,而家中的老人、妇女和孩子则被留在农村,形成中国农村特有的留守老人、留守妇女、留守儿童现象。我们除了要关心那些在城市中处于弱势的流动人口之外,也不能忘了那些被留下来的人。

那么作为甘肃省这样一个特有的民族——东乡族,他们在人口流动的过程中有什么特点?为什么是女性大多被选择留下来?什么因素决定了她们被留下来?这种留守和汉族或其他民族的留守又有何不同之处?带着这些问题,我们在甘肃省东乡县龙泉乡进行了多次田野调查。在这里,笔者之所以更愿意用女性这个词,而没有用妇女,是因为笔者的研究对象并不专指那些成年、已婚的女性,还包括一些未婚、未成年辍学在家以及一些年老的女性。

一、生育观:性别偏好

传统东乡族社会一般喜多生孩子;“重男轻女”思想严重。“有女无儿不甘心,有儿无女不称心,一男一女不放心,三男两女才顺心”是大部分东乡人到现在为止还奉行的生育观念。这种“重男轻女”首先表现在一些日常的生育习俗中。比如生了男孩之后大多仪式隆重、举家欢庆,如果是女孩的话,则仪式简单、低调处理。从一些民间谚语也可以看出这种“重男轻女”的思想。如“黄金送入土,白马套龙头,祸害嫁出去”之说。其中“黄金”指老人;“白马”指年轻男性。而贬义词“祸害”则指未婚的女性,女孩被认为迟早是“别家的人”、“亲戚”,因而嫁出去的越早越好^[1]。在这种思想的影响下,家长分别对男孩和女孩采取了不同的养教方式:一般都是让男孩上学,女孩则在家操持家务、下地干活、等待嫁人。有学者调查显示,东乡族女性没上过学的占调查总体的83.0%,小学程度的为10.5%,两部分相加占调查总体的93.5%^[2]。从2010年第六次人口普查的数据来看,东乡族的教育已经取得了大幅的进步,东乡族六岁及以上人口共有551196人,文盲人口97262人,文盲率为17.65%,比第五次人口普查减少了45.23%,但其中男性文盲率为37.26%,女性文盲率为62.74%,女性文盲率仍然大大高于男性。

可以说,东乡族女童自她们出生之日起,就被

[基金项目]兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(14LZUJBWZY052)阶段性成果。

[作者简介]连芙蓉(1982—),女,陕西渭南人,兰州大学哲学社会学院讲师,博士研究生,研究方向:城乡社会学与边缘群体社会工作。

赋予了鲜明的社会角色;在成长过程中,她们的性别观念与性别行为模式逐渐刻板化、定型化^[3]。“女子无才便是德”是她们从小就接受的理念,在现实生活中,家庭和社会对她们的要求是:书可以不读,学可以不上,家务却不可以不会做。在她们的一生中,最重要的事不是学业有成、事业有成,而是要遵守妇道、孝敬公婆、勤俭持家等,在出嫁前,是“以父为纲”,出嫁后,是“以夫为纲”。这样的养教方式,影响了一代又一代东乡族女性的发展。

二、父权制特征明显:性别角色固化

父权制大多被女性主义者用来分析在社会性别关系中,为什么男性和女性的权力关系不平等,以及由这种不平等造成的男性统治和女性被剥削与压制的后果。韦伯认为父权制是具有父亲对儿子的支配、男性对女性支配的支配类型。笔者同时参考了金一虹的观点,她使用的父权制概念建立于一种等级家庭制度的意义上,这种等级家庭制度基于年龄、辈分与性别三种等级序列。她认为,父权制家庭的权力关系具有的特点是父主子从和男主女从,在家庭成员角色分工、权利义务以及财产继承等方面的规则体系都与这样的家庭权力关系相适应^[4]。白路、杜芳琴认为,父权制作为一种家庭制度,如果从父亲的角度看有三个基本要素——父系制(即血缘、世系或家系按照父子相承)、父居制(居住的惯例是子女以父亲的住所为居所)、父姓制(随父亲的姓氏)。从夫妻关系的角度看,父权制又包括夫权制(丈夫支配妻子的权力)、夫系制(以丈夫的家世延续)、夫居制(女子婚后要移到丈夫的居所)^[5]。

传统的中国农村家庭一直维持着典型的父系父权制特征,在生产、生活分工模式上是“男主外,女主内”,与之相匹配的权力关系模式是“男主女从”和“男尊女卑”。儒家文化对妇女在道德、行为和修养方面提出了非常严格的规范要求——“三从四德”。“三从”即“未嫁从父、既嫁从夫、夫死从子”。“四德”即“妇德、妇言、妇容、妇功”。“妇德”即妻子温婉听从;“贞顺”是“妇德”的核心,对丈夫要守身如玉,对公婆、丈夫甚至对家族所有人谦恭有礼;“妇言”即讲话要适当得体,善于应对;“妇容”、“妇功”则要求妻子对待丈夫神情和态度要温顺柔和,从事的工作主要也是家庭内部事务^[6]。很明显,在这样的社会,男性拥有家庭中的绝对控制权,处于支配地位,是家庭中的主要决策人。在夫妻之间,丈

夫处于核心地位;“夫为妻纲”,妻子要对丈夫绝对服从。在这种观念的浸染和熏陶下,可以想象,生活于其中的女性地位必然是卑微和低下的,她们的一生也许都要附属于某个家庭和某个男性。

东乡族信仰的伊斯兰教其早在唐代就由大食使者和商人传入中国,在它的传播和发展过程中,长期与中国儒家文化相互交融渗透,深受其影响。虽然《古兰经》《圣训》等伊斯兰教的神圣律法,都主张性别平等,妇女和男子拥有平等的经济权、财产继承权、教育权等,但同时这些律法中又强调,妻子应该顺从、遵从丈夫,家中的一切事务应该丈夫说了算,丈夫才是一家之主。因此,在现实中依然实行的是男尊女卑。而这种现实在伊斯兰教传入中国的过程中与中国传统儒家学说重男轻女的思想“不谋而合”,在东乡社会、在大岭村落地生根、延续发展至今,形成其典型的父权父系特征。

尽管这种传统的家庭模式作为传统社会的产物,存在着很多不合理、不公平的现象,但作为一整套严密的家庭制度,它通过数代人的承继,已经得到很多社会成员的认同,并内化为一种自觉的自我约束力。即使是在这一套制度体系中处于受伤害地位和弱势地位的妇女,也已经习惯和默认了这样一种社会文化强加给她们的生存地位,使本来不合理、不公平的事情成为合理和公平的事情。这就是我们所说的建立在传统家庭制度基础上的和谐,这种和谐是以妇女对传统的妥协和顺从为代价的,这种“妥协性和谐”所带来的后果是家庭的稳定,每个家庭成员都按照既有的家庭制度安排给自己的角色和职责,年复一年的过着没有多大变化的生活,如果没有外力的推动,这种和谐和稳定还将保持下去^[7]。

新中国成立后,国家颁布了一系列保护女性和主张男女平等的法律,但是,法律的作用要想在偏居一隅的乡村社会达到理想的效果总是那么困难。正如费孝通先生所说:中国的乡土社会是“礼治”社会。礼是社会公认合式的行为规范。礼和法在维持规范的力量方面不同,法律要靠国家的权力来推行,礼却要依靠传统来维持。尤其是在乡土社会,传统的效力更大,它的重要性更甚于在现代社会^[8]。对于大多数生活在乡村社会中的东乡族来说,他们的传统是建立在宗教信仰基础之上的。法律并没有改变他们在家庭私人领域内传统的性别分工模式,也没有改变他们夫妻之间的权力关系模式,真正对他们

造成冲击的是现代化,是城市化,是他们自己的选择,是家庭成员的流动。笔者田野调查的结果显示,大岭村大量青壮年劳力的流动对父系父权制的家庭制度产生了削弱和侵蚀,年轻一代外出就业,成为家庭经济的支柱,经济实力增加,相应的家庭权力也有所提升,老人的权力和权威则有所下降;家庭中男性成员的外出,也促进了已婚女性家庭地位的改善,尤其是对那些留守妇女来说,在家庭事务和家庭决策方面有了一定的自主权。但是,我们也必须承认,在大岭村,父系父权制深层的文化资源和规则并没有被触动,深层的物质资源如父系财产继承、从夫居等也得以保存。主要表现如下:

首先,依然强调“父子从”,在主干家庭和联合家庭中,父亲经常成为一家之主,掌握家庭权力。父母对子女的婚事具有绝对权威,“父母之命,媒妁之言”仍然是婚姻缔结的主要形式。

其次,强调“男主女从”,不管是在流动前还是在流动后,家庭财政大权一般由丈夫直接掌控,并且由丈夫掌握家中重大事务的决策权,而妻子仅在涉及柴米油盐及个人衣物等日常生活事务上有一定自主权。通过对个案的深度访谈,我们也可以看出这点:

“我现在一个月基本上能挣四五千,大部分都要交给父亲,只留下我和媳妇的生活费。她平常买东西比如说衣服什么的也都不用和我商量,一般和我要了我就给,不过我没钱的时候也没办法给。”

“现在家里有什么事情也都是我说了算,包括孩子升学啊,都是我说了算,起码一个人说了算,全部人说了算这个事情也不行嘛,一般事情我们也研究商量着呢,大事情上随便商量,再商量的没有,我说了算着呢,再你家长说了不算谁说了算呢。”

“一般要买个家里的小东西、衣服啊什么的,她要了钱就自己买去就行了,也不用和我商量,我买东西也不用和她商量。我买我的,她买她的,都不用商量。”

“现在我和儿子都出去了,家里的小事儿媳妇可以做主,比方说买买东西什么的,孩子上学那些大事都要打电话给儿子的。”

第三,性别角色分工,依然以“男主外,女主内”的模式为主。在东乡族社会,无论男女都有这样一种共识,即男人只能干男人的活,家里的活是女人的。所以不仅男性认为家里的活都是女性的活,就

是女性也认为做家务是自己分内的事,并不要求丈夫参与其中^[9]。村里的留守妇女大多是这样说的:

“家里的活都是我的,做饭、洗衣服、看娃、喂牲口都是我一个人干的,他就是种麦子、收麦子的时候回来一下。”

“丫头放学就丫头干,丫头不放学就是我干,丫头洗衣服做饭什么的都会干,她从小就一直干着呢,有时候她上学回来就干着呢,我们这个农村娃娃都会干。他不干,他要忙生意呢。”

在丈夫流向城市后,那些留守在家庭中的妻子所要承担的家务活比流动之前多的多。丈夫外出之后,她不光要在家里忙活,要照顾孩子、照顾老人,还要耕种着家里的农田,养羊、养鸡等。女性不光是家务活的主要承担者,而且家务活的工作量非常大、体力特征明显,占去了女性大量的时间和精力。

即使在那些跟随丈夫进城的妇女,也多是延续她们在农村的生活:“相夫教子”、伺候公婆、操持家务。

第四,在家庭财产继承、赡养老人和祭祀祖先问题上,依然实行父系原则。只有儿子(幼子经常分的多些)和孙子才享有家庭财产的继承权,东乡族女性无权继承任何家产。相应的,在奉侍父母方面,只有儿子(尤其是幼子)、孙子有赡养父母的责任和义务,女儿一般不必承担这样的责任和义务。

第五,新婚夫妇的居制形式依然为从夫居,即新婚夫妇都从男方的父母居住。并且一结婚就分家的现象非常少,通常都是要和父母共同生活几年,等到后面的兄弟结婚才会分家。

第六,在家庭外部关系网络中,依然是重家伍(建立在父系血缘关系基础上的家族关系)轻亲故(建立在母系血缘关系和姻缘关系基础上的姻亲关系),尤其是对亲家伍(同一祖父的直系后代)更为倚重。一般与夫妻双方交往和关系密切的都是有血缘关系的父系亲属家庭,而与建立在姻缘关系基础上的母系亲属家庭则关系较为疏远。即使是在家中男性劳力外出后,那些村中的留守妇女如遇事需要帮忙,也多是寻求夫方同宗的兄弟,与妻方亲属关系不管是在生产合作还是在生活互助上,建立的亲密关系都非常有限。

三、女性外出就业受限

大岭村作为一个乡村社区,它的经济、教育、文化等,都会对生活其中的村民产生约束和影响。大岭

村是一个传统的农业村,土地全部为山旱地,且无灌溉设施,只宜于种植洋芋、小麦、玉米;当地自然灾害频繁,尤其是干旱造成的损害尤甚,农作物基本靠天吃饭,产量非常有限;大岭村虽然山大沟深,但没有草原,不能养大群牛羊,每家一般也就是有两三只山羊;大岭村也没有可资利用的林业资源和矿业资源。村民如果不外出经商或打工,就没有办法生存下去。因此,增加收入为生存,是村民选择外出的内在动力因素。大岭村有两所小学,其中苦泉小学是试验点,只到三年级,主要面向苦泉社、祁家山社、阳洼社的适龄儿童;大岭村小学是面向整个村的适龄儿童。因为这里住户分散,下面的苦泉社、祁家山社、阳洼社和上面的石拉录池社、大岭社、和岷社离得很远,所以孩子上学非常不便。从村里各社到乡政府就只有一条狭窄的土路,旁边就是大山沟,一些小的自然灾害就会严重影响村民通行。祁家山社的社长认为村里很多孩子不上学主要是因为:“学校本来就少,远一点的,有很多就不想去了,家里人也不让去。”由于硬件和软件设施建设不足,严重影响了村里正式教育的发展。学校正式教育程度的有限,也就极大地限制了村民外出打工所能从事的职业。他们大多在工地上当小工,也有不少人骑着自行车在城市收购废旧家具、家电,当然还有一些能干的,他们有自己的店铺,收购旧门窗、旧木材。村里唯一一位有城镇户口的是在龙泉乡中心小学教书的老师,而我们调查的其他所有流动人员,其户口都还留在村里。大岭村的文化主要由伊斯兰教的宗教信仰和传统儒家文化的因素组成。经济上的相对落后、地理上的偏居一隅,形成了这里文化上的相对封闭和保守,伊斯兰教对妇女的严格规定、传统儒家“男尊女卑”的思想在这里得到了更充分的体现。对未婚女性的限制尤甚,即使她们不念书了,也是坚决不被允许去外面打工的。这种文化特点形成了大岭村重男轻女的性别偏好、“男主外,女主内”的性别分工模式和“男主女从”的权力模式。传统文化经世代沉积,已成为一种社会文化心理结构,变成一种社区成员的共识;然而,作为一种意识形态,它并不会随着生产、生活方式的改变而马上发生变化,它具有一定程度的相对独立性^[9]。

沈崇麟等人曾经在讨论影响城乡家庭制度变

迁的因素时指出过区域文化(亚文化)的作用,他们认为,地区亚文化决定了一个社区中为大多数人所认可的行为规范及与之相适应的观念,在地处偏僻、相对封闭、文化相对落后的社区这种地区亚文化的作用更加明显。虽然这些规范与观念可能与一定社会的制度和规范不适应甚至是有悖,但是因为社区比较封闭而且居民的文化水平较低,所以这些行为规范与观念在社区中得以存在并发挥作用。那些生活在社区中的人在选择自己的行为时,首先要考虑的就是社区中的其他人能否接受他的行为,这个同时也成为他们选择自己行为的主要参考标准。换句话说,只要同一社区中生活的大多数人赞成他们的行为,他们就认为可行^[11]。后来,在《城乡家庭——市场经济与非农化背景下的变迁》一书中,杨善华、沈崇麟做了进一步论述,他们认为:所谓的“社区情理”,就是由地区亚文化决定的一个社区中为大多数人所认可的行为规范及与之相适应的观念。这些由地区亚文化形成的“社区情理”,就是这样影响了生活于其中的人的观念和行为,并进而影响了他们的家庭与家庭关系^[12]。

大岭村以家中男性劳动力个人季节性流动为主,全家迁移为辅的流动现状和特点,既有宏观社会变迁的作用,有家庭自身实际情况的具体考量,也有个人受教育状况、价值观、家庭地位的影响。但是,笔者以为,在这里,由宗教信仰和村落社区共同形塑的“社区情理”的作用不容忽视。对大岭村的村民来说,最大的社区情理就是对女性外出就业的限制和剥夺,其中对未婚女性的限制尤甚。村落中的人无一例外都是这样表示的:“我们这儿的女人不能出去打工”。当笔者就这个问题问到杨么乃大叔的时候,他是这样回答的:

问:咱们这儿现在妇女还不让出去打工吗?答:这是我们这个民族的习惯,妇女出去打工的很少。问:那您怎么看妇女出去打工?答:那个不好。问:为什么不好?答:那就是不好,你们那里妇女姑娘都跟着打工,然后就跟着别人跑了。男方家里还跟娘家去要钱,这不好。你们那里谈得好了结婚,谈得不好分手,我们这里没有,我们回族^①的习俗就没有这样的。

①在我们访谈的过程中,发现大部分人都把自己称为回族,问原因,都说回族和东乡族一样,没分别,叫回族方便。

杨大叔的说法其实也是这里大多数人的看法,女人(尤其是未婚的女人)不能出去打工,已经成了这里不成文的规矩。这样的规矩具有很强的约束力,生活在这里的人,谁也没有想着去打破它,人们都认为这是理所当然的事情,包括妇女本身,所有的人已经心安理得的接受了这一切。

即使是在开放的城市社区中,大部分人还是依然延续了“男主外,女主内”的性别分工模式,只有小部分家庭由于受到生存压力的影响,被迫选择暂时脱离这种“传统文化的非正式制约”,允许女性外出打工。下面是两个表示可以接受女性打工的个案:

个案 1:

问:那您老婆平常的业余活动都有哪些?答:她也打工啊,这跟前打工的厂房多的很。问:都做什么工作?答:那不一样,有时候做那种烤箱炉子嘛,就是打零工。问:我们在村里调查的时候不是说咱们那的妇女都不让出去打工吗?答:我们老家的人就不让出去打工,我们在外面的人就再没管,打工,你要挣钱嘛,要不然日子这里过不去。家里坐着呢,她就不打工就在家种庄稼,一般是不让出去我们那边。

个案 2:

问:您对妇女出来打工有什么看法么?答:没什么看法,我媳妇没什么文化也干不了什么。问:别的东乡族的妇女有出来打工的,您的看法呢?答:出来打工可以。问:村里小姑娘是不让出来的是么?答:一般姑娘反正是很少出去。问:这个是村里的规定还是约定俗成的?答:约定俗成的。问:那别的村也是这样么?答:东乡基本上都一样。

城市社区的异质性、流动性及次级互动等特质不同于乡村社区的同质性、稳定性及初级互动的特质,所以城市社区形成不了农村那样的“社区情理”。“全漂式流动家庭”因为生活重心的转移,他们已经与大岭村的关系淡化,所以村落社区对他们产生的约束和限制力量也相应的减弱,那些在农村不允许妇女打工的规定在城市中也相应的失去了一些支持者。

因为宗教信仰的原因,使得在村落中形成的“女性不能出外打工”这样的社区情理在城市得以继续发挥作用。同时,受大岭村自身独特的地理位置、经济发展水平、教育发展水平等因素的影响,也使得“女性不能出外打工”这一在东乡地区具有一定普遍性的社区情理,却在在大岭村得到了更严格的

实践。

以往学术界对国家与家庭相互作用的考察,主要集中在制度变迁如何影响和制约家庭上,同时更加关注家庭如何发挥能动性来应对这种变迁以及家庭对社会产生的影响,却忽视了国家和家庭之间社区的力量。因为正是建立在宗教和传统文化基础上的大岭村独特的社区情理,对于生活其中的村民还具有相当的约束力,即使是暂时脱离这个小社会的村民,他们中的大多数还是会自觉的去延续和遵守传统乡村社会固有的秩序和生存模式,形成“全漂式流动家庭”中同样“男主外,女主内”的分工模式和“男主女从”的家庭权力模式。但也同样是由于城市社区和乡村社区的完全不同,有不一样的社区情理,城市自由、开放、陌生人社会的性质使得一些“全漂式流动家庭”暂时抛开原有的乡村社区情理的限制,允许妇女出去打工。如果只考虑国家的制度变迁对家庭的影响或家庭的策略对国家与社会的影响,我们就会在接近问题本质的道路上失去重要的一个环节。个人、家庭、社区是国家的三个基本细胞,缺一不可,社区的情理虽然有时候并不一定和国家的方针政策相符,但却因为符合当地人的传统观念,所以会深刻影响生活在那里的家庭和人。

四、结语

“选择什么方式流动,是一个农民家庭的重要决定,他们要考虑的因素是,既要抓住出外挣钱的机会,又要保证自己的家庭的正常生产和生活,于是大多数家庭选择了丈夫流动,妻子留守,这对一个抗风险能力薄弱的农民家庭来说,应该是一种最佳的选择。第一是经济的考虑。既能保证挣外面的钱,又能保证家庭的原来的收入不受影响。第二是传统的‘男主外,女主内’家庭分工模式使然,男人作为一家之主,认为到一个陌生的世界去挣钱打工,既有风险、又要吃苦,理所应当是男人的事情。第三是出于家庭需要的角度。妻子在家照护老人和小孩,管理家庭副业和农田。其四是出于社会关系或社会资本优势的考虑,在一个家庭中,男性的文化程度比女性高,见世面的机会比女性多,社会关系多,社会交往能力强。因此,绝大多数家庭选择由男人打工是十分自然的事情。可以说是这是一种主动性选择”^[3]。但是如果我们从以上四个方面来考察东乡族女性留守的状况,就势必会忽略更深层次的原因。

对于东乡族女性留守状况的研究,要从整个女性生命历程的角度来分析,在女性未出嫁之前,主要是受宗教的影响。由于伊斯兰教对妇女的严格规定,诸如蒙面纱和深闺制度等,女性除非依靠上大学走出山村,否则即使那些辍学回家的女性,也不能随随便便出去打工,只能在家帮助做家务,等着嫁人。在东乡族女性结婚之后,限制有所松动。能不能出去打工,一方面就是我们刚才分析的四个现实原因,比如说经济原因、家庭原因、个人受教育程度因素等决定,另一方面则主要跟本村落社区独特的社区情理有关。这也就是为什么在有的村子女性婚后外出打工的比较多,而有的村子则依然比较少。

而在那些对婚后女性外出就业仍诸多限制的村子,当那里的村民举家进城后,有的也就没有继续遵守农村的习俗。也就是说这种“传统文化的非正式制约”在离开村落社区后出现了一定的松动。

从而我们可以看到,造成东乡族女性的这种留守现象,既有宗教方面的规制,现实因素的考量,也有社区情理的影响,而且在女性人生的不同阶段,起决定作用的影响因素是不同的,这些因素相互作用,共同形塑了东乡族女性留守的现状,具有其独特性,这也是我们应该给与更多关注和思考的地方。

[参考文献]

- [1]翟存明.关于唤醒少数民族女性自我意识的几点思考.西北民族大学学报(哲学社会科学版)[J].2009.(5).
- [2]景晓芬.少数民族女性的社会支持网络研究——以东乡族为例.安徽农业学[J].2011.(11).
- [3]吕晓娟、王嘉毅.失落的声音——东乡族女童成长历程的教育人类学考察.西北民族研究[J].2009.(1).
- [4]金一虹.流动的父权:流动农民家庭的变迁.中国社会科学[J].2010.(4).
- [5]白路、杜芳琴.一个观察世界的新视角——女性主义男权制理论在中国的传播和运用.江西社会科学[J].2009.(4).
- [6]亢林贵.从父权到平权——中国家庭中权力变迁问题探讨.

- 山西青年管理干部学院学报[J].2011.(1).
- [7][13]周伟文、严晓萍、刘中一.生存在边缘:流动家庭.石家庄:河北人民出版社[M].2002:23;10.
- [8]费孝通.乡土中国 生育制度[M].北京:北京大学出版社.1998:50.
- [9]景晓芬.东乡族女性婚姻家庭研究.西北人口[J].2006.(6).
- [10][12]杨善华、沈崇麟.城乡家庭——市场经济与非农化背景下的变迁[M].杭州:浙江人民出版社.2000:232;243.
- [11]沈崇麟、杨善华、李东山.世纪之交的城乡家庭[M].北京:中国社会科学出版社.1999:106.

(责编 尚绿新)