



## 【论 文】

# “民族”不是中国古籍固有用词<sup>1</sup>

——兼论东西话语体系的错接

李大龙<sup>2</sup>

**摘要：**“民族”不是中国古籍固有用词，而是近代传入我国的概念，和我国传统话语体系的错接对我国影响很深。近年来有学者试图通过古籍中将“氏族”误抄为“民族”的情况，将其溯源为是我国“本土化”的概念，更增加了国人认识的混乱。认清东西两套不同的话语体系之间的异同，既是铸牢中华民族共同体意识的需要，也是客观诠释多民族国家中国、中华民族共同体和中华文明形成与发展的迫切需要。

**关键词：**“民族”；“氏族”；两套话语体系；错接

在哲学社会科学领域，“民族”概念可能是对中国学界、政界以及中国社会影响最广、最深的词语之一，甚至可以说是对中国人的价值观、国家体制等都形成了深刻影响。但是“民族”是中国传统用语还是外来词汇，长期以来存在争论。“民族”一词是否是中国传统用语，不仅仅是简单的一个概念问题，而是涉及中国古人对人群的划分原则以及如何处理不同人群之间关系等思想和行为的重要词语。有意思的是，尽管也出现过有关“民族”的多次讨论热潮，但歧义依然存在，不仅将中华大地历史上的众多政权视为“民族”是一个普遍现象，甚至出现了将其溯源为“本土化”词语的认识，为准确认识“民族”制造了更大麻烦，而在铸牢中华民族共同体意识的当下，正本清源就显得非常有必要了。

以下试图从学者所举有关“民族”的例证分析入手，重新梳理其源流，以求正方家。

### 一、中国古籍中“民族”是“氏族”的误抄

“民族”是近代引入的外来词本是学界的普遍认识，如早在1984年韩锦春、李毅夫即提出：“在我国古代文献中，涉及民族问题和民族情况时，用以表达‘民族’的词非常多，诸如‘民’、‘族’、‘种’、‘类’、‘部’、‘民人’、‘种人’、‘民种’、‘民群’、‘部族’、‘部落’、‘部人’等，不下数十种，只是没有把‘民’、‘族’二字连在一起用作一个词。”<sup>3</sup>这种认识基本是学界共识。

但是，进入21世纪后，不断有学者公开发表文章，通过“民族”在中国古籍乃至墓志中出现的例证论证“民族”是中国古籍中的用词，甚至进而认为“民族”是中国传统观念并做理论探讨。综合这些论文提及的证据资料，墓志资料仅有一例，文献资料则有多例，但通过对这些文献的考证核实，所谓“民族”应该都是“氏族”误抄所致，并不能成为“民族”一词出现在汉文古籍中的有力证据。

自称在中国古籍文献中发现“民族”一词最早的是茹莹，其在《世界民族》2001年第6期发表《汉语“民族”一词在我国的最早出现》一文，提出“汉语‘民族’一词当始见于唐代李筌所著兵书《太白阴经》的序言中”，举出其用法为：“愚人得之以倾宗社，灭民族。”<sup>4</sup>其后是

<sup>1</sup> 本文刊载于《思想战线》2024年第2期，第58-67页。

<sup>2</sup> 中国社会科学院中国边疆研究所国家与疆域理论研究室主任，编审，博士生导师。

<sup>3</sup> 韩锦春、李毅夫：《汉文“民族”一词的出现及其初期使用情况》，《民族研究》1984年第2期。

<sup>4</sup> 李筌：《神机制敌太白阴经·序》，清咸丰四年（1854年）长恩书室丛书本。

邸永君在《民族研究》2004年第3期发表《“民族”一词见于〈南齐书〉》一文，在肯定茹莹所论基础上，再次认为“民族”一词也出现在《南齐书·顾欢传》中，其用法为：“今华风既变，恶同戎狄，佛来破之，良有以矣。佛道实贵，故戒业可遵；戎俗实贱，故言貌可弃。今诸华士女，**民族**弗革，而露首偏踞，滥用夷礼，云于翦落之徒，全是胡人，国有旧风，法不可变。”2008年张军在《辞书研究》第6期发表《谈辞书对“民族”一词的释义》，有选择性重复了之前学者对有关“民族”一词文献的解读，但并没有新的认识。针对学者提出这些例证，郝时远先生在《民族研究》2004年第4期刊发的《中文“民族”一词源流考辨》一文，虽然补充了唐人皮日休《忧赋》中有“上自太古，粤有**民族**。颛若混命，愚如视肉”；<sup>1</sup>《三朝北盟汇编》有“陛下曾念中原之**民族**、故国之宫闱乎”<sup>2</sup>等例证，但对有些例证也提出了不同的意见，其中认为《三朝北盟汇编》所载“有被掳贵官二十余家，各称其**民族**”之“**民族**”是“指自报家门的姓氏、门第和身份，即宗族之属”。<sup>3</sup>郝时远先生“宗族之属”的认识，对笔者颇有启发，这一认识无疑是准确的，因为通过考证可以发现这些出现在古籍中的“**民族**”在不同版本中有不少是“氏族”而非“**民族**”，而“氏族”对应的“宗族”“家族”则是中国传统话语体系中的用语。

综合考察上述学者所举出的例证，不仅是文献中，就是所谓的墓志资料也存在误抄的情况，其中的“**民族**”基本可以判定是“氏族”误抄所致，并不能说明在清代以前的中国古籍中存在着“**民族**”一词。以出现在《南齐书》中的“今诸华士女，**民族**弗革”记载为例，“**民族**”实为“氏族”误抄所致的错误。理由有二：一是相同的记载也见于《南史·顾欢传》：“佛道实贵，故戒业可遵；戎俗实贱，故言貌可弃。今诸华士女，**氏族**弗革，而露首偏踞，滥用夷礼。”明确记为“氏族”。二是在《南齐书》中华书局本的校勘记中，明确注明：“**民族**弗革，‘民’南监本及《南史》、元龟八百三十作‘氏’。”<sup>4</sup>显见，有关这一记载的各种版本中“**民族**”并不是唯一的用词，“氏族”则也是多个版本共同的用法。再以“愚人得之以倾宗社，灭**民族**”为例，“宗社”是中文古籍中常见的用词，一般用以指称皇室宗庙，泛指王朝国家，其对应的用词也是表示皇室宗族的“氏族”而非“**民族**”。如上述学者所举出的例证中有“陛下曾念中原之**民族**、故国之宫闱乎”，其前面则有“三军降，京城陷，而万民哭我先帝弃宗社”之语，而更有意思的是“陛下曾念中原之**民族**”之“**民族**”在不同版本的《三朝北盟汇编》中则是以“陛下曾念中原之氏族”<sup>5</sup>的记述出现的，从而也说明了“**民族**”应该是“氏族”错抄所致。

文献记载是如此，那么墓志资料如何？明确提出“**民族**”一词见于墓志资料的是李超。其在2011年第4期的《世界民族》上发表《汉语“**民族**”一词见于西晋永嘉年间》一文，提出：“1965年7月，北京市文物工作队于北京西郊发掘了一座西晋时代的砖室墓，墓主为幽州刺史王浚的夫人华芳，其墓志全文共1630字，为研究魏晋时期世族风貌之重要史料。该墓志……曰：夫人华氏，平原高唐人也，其**民族**繁茂，中外隆盛，列爵显号，已具之铭表。……”该文注引该资料来源自赵超编《汉魏南北朝墓志汇编》（天津古籍出版社1992年版）第121页。查该书确有该墓志的记载，墓志全称为“晋使持节侍中都督幽州诸军事领护乌丸校尉幽州刺史驃骑大将军博陵公太原晋阳王公故夫人平原华（芳）氏之铭”，但引述的相同内容文字是出现在该书第13页而非第121页。再查，相同的墓志在胡建林主编的《太原历史文献辑要·魏晋南北朝卷》、<sup>6</sup>韩理洲等辑录的《全三国两晋南朝文补遗》<sup>7</sup>等资料汇编中也有收录，从时间上判断，后两者的资料均应该源

<sup>1</sup> 皮日休：《皮子文藪》卷一《忧赋》，四库全书本。

<sup>2</sup> 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷二二七，四库全书本。

<sup>3</sup> 郝时远：《中文“**民族**”一词源流考辨》，《民族研究》2004年第4期。

<sup>4</sup> 《南齐书》，北京：中华书局1972年，第950页。

<sup>5</sup> 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷二二七，上海：上海古籍出版社2008年，第1634页。

<sup>6</sup> 胡建林主编：《太原历史文献辑要·魏晋南北朝卷》，西安：陕西人民出版社2013年，第359页。

<sup>7</sup> 韩理洲等辑录：《全三国两晋南朝文补遗》，西安：三秦出版社2013年，第89页。

自《汉魏南北朝墓志汇编》，故而文字相同，都是“民族”。但是，《汉魏南北朝墓志汇编》是赵超整理编辑的，并非是该墓志最早公布的考古报告。未核实其原初情况，笔者试图查找该墓志，但未果，不过查到了该墓志最初的发掘报告。该墓志中的文字最早公布在《文物》1966年第2期上，作者为邵茗生，报告的全名为《晋王浚妻华芳墓志铭释文》。查中国知网所载该考古报告，李超引述的那段文字出现在该报告中的第23行，其文为：“夫人华氏，平原高唐人也。其氏族繁茂，中外隆盛，列爵显号，已具之铭表。”两相对比，不难发现是李超把其中的“氏族”误抄为了“民族”。综观墓志全文，“氏族”无疑是正确的。鉴于“华氏”为女性，“平原高唐”则在今天的山东聊城高唐，二者无论如何组合都和“民族”构不成对应关系，而表示其娘家情况的恰当地用词自然应该是“氏族”而非“民族”。由此看，该墓志中出现的是“氏族”而非“民族”，“民族”一说也是误抄所致，而《汉魏南北朝墓志汇编》的编者赵超则是始作俑者。其后出版的《太原历史文献辑要·魏晋南北朝卷》《全三国两晋南朝文补遗》未加考证沿袭了这一错误，因此该墓志资料并不能作为“民族”一词出现在西晋时期的直接证据。

由此看，上述认为“民族”一词出现在中国古籍中的学者，基本是受到了史书传抄过程中将“氏族”误抄为“民族”的误导，由此得出相关结论是需要进一步斟酌的。因为这些学者举出的资料既有传统的文献史料，也有流传至今的墓志资料，符合史学研究中的所谓“二重证据法”，导致不少学者对此深信不疑。实际上“民族”一词即便是出现在个别古籍中，也不能说明古人有着和现代人一样相同的“民族”观念，将学界对构成现在“民族”的诸多要素对接到古人观念之上的做法更是没有根据的，但遗憾的是，这种情况还是出现了。

有学者在上述有关“民族”一词来源考证的基础上进一步发挥，认为：“‘民族’一词发源于我国本土，并非外界误传的舶来品。‘People’‘Nation’‘Ethnic’‘Nationality’等西方话语与我国的‘民族’有着较大不同，应认清‘民族’与‘种族’‘族群’等词的区别，中国的‘民族’观应回归于我们的历史与实践。共同历史渊源、共同生产方式、共同语言、共同文化、共同风俗习惯、共同心理认同，这六个要素构成了我国‘民族’内涵的核心。”<sup>1</sup> 鉴于这一观点是建立在一个近代以前的中国根本不存在的“民族”一词来源的认定上，因此该观点不仅无法成立，而且在此基础上构建的包括“六个要素”在内的“中国的‘民族’观”更是一个虚无缥缈的空中楼阁，会严重误导学界乃至国人，是对古人族群观的歪曲，更是把当今我国本就混乱的对“民族”的认识和使用引入了一个更大的误区。

## 二、中国传统的族群划分观念及其演变

由于中华民族含有“民族”一词，而中华人民共和国成立初期开始的民族识别又确立了56个民族成分，“中华民族”之“民族”和56个“民族”之间的关系由此也成为学界需要给予准确诠释的重要问题，这也是“民族”含义成为学界讨论热点的主要原因。如果把“民族”一词认定为中文古籍中的固有词语，不仅为国人认识“中华民族”“中华民族共同体”及其与56个民族的关系造成了混乱，否认了“民族”概念源自西方的“nation”观念的史实，更抹杀了中国古人存在着不同于西方的传统的划分人群的标准和观念的历史，因为以文化尤其是物质文化区分人群才是中华大地上的传统族群观，这是理解多民族国家中国、中华民族形成与发展历史的基础。

“中国”一词虽然在先秦时期就已经出现，但其根本属性是和“正统”联系在一起的，是“大一统”政治秩序政治中心的另类表述，虽然所指称的“王畿（京师）”是一个地理区域，但该词从来就不是表示王朝国家疆域的概念，表示王朝国家疆域的用语是“天下”。“天下”是中华大地古人对生息繁衍的家园的描述，费孝通先生在《中华民族多元一体格局》中对此做了如下描述：

<sup>1</sup> 井凯笛：《历史与回归：“民族”一词的起源与内涵》，《云南民族大学学报》2016年第2期。

“任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间。中华民族的家园坐落在亚洲东部，西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海，西南是山的这一片广阔的大陆上。这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成一个地理单元。这个地区在古代居民的概念里是人类得以生息的、唯一的一块土地，因而称之为‘天下’，又以为四面环海所以称‘四海之内’。”<sup>1</sup>之所以称之为“地理单元”，是因为在这个区域内既存在着适宜农耕的平原，也存在着有利于牧业发展的辽阔草原，更有江海湖泊和大山森林为渔猎提供便利，是一个内部不同生产生活状态可以互补、外有“自然屏障”阻隔的辽阔区域。

尽管早在新石器时代生活在“天下”这一区域内生息繁衍的诸多人群，创造了被称之为“满天星斗”<sup>2</sup>的考古文化，但是黄河流域的中华先人却最早完成了人群的凝聚，并实现了夏、商、周三朝的轮替，促成了以“大一统”为核心内容的制度文明。至迟在西周时期中原地区的人群已经形成了“大一统”的政治观，并有了完善的人群划分思想。这就是见诸《礼记·王制》的“中国、戎、夷无方之民”观念：

凡居民材，必因天地寒燥湿广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教不易其俗，齐其政不易其宜。中国、戎、夷五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜欲不同。达其志，通其欲，东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。

周朝的疆域范围见诸《左传·昭公九年》的记载：“我自夏以后稷、魏、骀、芮、岐、毕，吾西土也。及武王克商，蒲姑、商奄，吾东土也。巴濮、楚邓，吾南土也。肃慎、燕、亳，吾北土也。”这一区域应该是周人心目中的“天下”，但能够被称之为“中国”的似乎只是分布在“王畿（京师）”的人群。因为“中国”一词最初并非族群概念，而是指先秦时期“周王”的所在地王畿（京师）。“中国”一词在1963年宝鸡出土的何尊铭文中最早被发现“……惟武王既克大邑商，则廷告于天曰，余其宅兹中或，自之辟民……。”“中国（或）”也频繁出现在先秦典籍中，《毛诗注疏》对“中国”的解释是：“中国，京师也。”值得注意的是，上述“中国、戎、夷五方之民”的划分是以“天地寒燥湿广谷大川”构成的“天下”作为空间的，即“五方之民”是以王畿（京师）为中心而对“天下”人群的划分，划分人群的标准是安居、和味、宜服、利用、备器、言语等方面的差异，这明显不同于源自西方的“民族（nation）”观念。中国、蛮、夷、戎、狄是对“天下”人群第一个层级的划分，而在其下也依然存在着更为具体的人群划分，即如《史记·天官书》引正义尔雅曰：“九夷，八狄，七戎，六蛮，谓之四海之内。”<sup>3</sup>显示“夷”“狄”“戎”“蛮”也存在更进一步的划分。但是，尽管有进一步的人群划分，“五方之民”对于“天下”而言依然构成是一个整体。

由于“五方之民”中有“中国”的存在，所以方位加文化划分人群的标准也蕴含着政治因素。因为“中国”不仅是“周王”的所在地，而且也是先秦时期“大一统”权力中心的代名词，并在春秋战国以后成为表示“正统”的一个要件。有学者即认为：“春秋时期齐、鲁、晋、郑、陈、蔡等中原诸侯称为‘中国’、‘华夏’、‘诸华’，或‘诸夏’；秦、楚等仍是‘夷狄’。至战国，七雄并称‘诸夏’，同列‘中国’。”<sup>4</sup>似乎在春秋战国时期“中国”概念有一个政治化的演变过程，但实际上指称“王畿（京师）”的“中国”一开始就有了指称“天下”权力核心的意义。春秋战

<sup>1</sup> 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

<sup>2</sup> 参见苏秉琦主编：《中国远古时代》，上海：上海人民出版社2017年。

<sup>3</sup> 《史记》卷二七《天官书》，第1347页。

<sup>4</sup> 陈连开：《民族称谓含义的演变及其内在联系》，费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族大学出版社1999年，第219页。

国时期是否属于“中国”的认定标准有突破地域分布和出身限制的趋势，其隐含的政治因素即是认同“大一统”政治秩序成为了认定的标准之一，而且这种变化随着秦汉“大一统”的实践不断得到了强化。秦汉王朝在强化了先秦时期就已经出现的“正统”意识的同时，也促成了族群观念的进一步变化，戎、夷、狄、蛮及“夷狄”“四夷”等称呼人群的做法虽然得以保留，但以政权称呼人群的现象更加具体化且普遍。秦汉王朝通过编户齐民实现着对境内人群的整合，先是秦朝在夏人、商人、周人基础上塑造了秦人，后是汉朝则在秦人基础上缔造了汉人，由此先秦时期出现的以“中国”命名的人群不仅涵盖范围得到了扩大，而且有了一个新的称呼——汉人。相对应地，边疆地区出现的一些政权也实现着人群的凝聚和整合，以政权或部落名称称呼人群也成为一种常见的做法，《史记》《汉书》中匈奴人、朝鲜人、越人、西南夷等即是表现。对于族群划分而言，一方面，“天下”由“五方之民”演变为“中国（华）”“夷狄”构成的二元结构；另一方面，“中国”的指称范围随着郡县统治体系的实施而扩大，但“内中国，外夷狄”的观念依然是划分人群的重要原则。

秦汉之后，以政权或部落称呼人群的做法得到延续，鲜卑人、突厥人、回纥（鹞）人、吐蕃人、渤海人、南诏人、辽人、西夏人、金人、蒙古人等莫不如此，而“中国（华）”“夷狄”在秦汉之后虽然成为普遍的划分族群的标准，用于概称中原地区和边疆地区的人群，但由于族群分布格局的变化和争夺“正统”的需要，两大群体划分的标准存在一些变化：

（1）三国至南北朝时期“中华”成为区分两个群体的标准。由于战争的原因，作为秦汉王朝腹心地区的关中人群分布已经出现了很大变化，晋人江统称：“关中之人百余万口，率其少多，戎狄居半。”<sup>1</sup>这也是他撰写《徙戎论》重申“内中国，外夷狄”的一个重要理由，体现着传统的人群划分标准的影响依然存在。但是，匈奴人刘渊引发的永嘉之乱导致晋室南迁，而进入黄河中下游传统的“中国”区域的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌则纷纷建立政权，导致了以东晋及宋、齐、梁、陈为代表的南朝和“五胡十六国”与北魏为代表的北朝的长期对峙。由于东晋及其后的南朝失去了对黄河中下游传统“中国”区域的控制，已经不能再用“中国”论证其“正统”地位的重要依据，于是“中华”作为秦汉“大一统”政治体系的代名词，成为其争夺“正统”的旗帜，而“中华倾覆”“五胡乱华”“戎狄之乡”等则成为东晋和南朝否认“五胡十六国”和北朝合法性的重要理由。由此，“华”“夷（戎）”虽然成为区分人群的标准，但其指称对象往往取决于使用者而并不具有固定的指称对象。

（2）辽宋夏金时期“中国”重新成为划分两大群体的标准。北宋虽然重新获得对黄河中下游地区的统治，但燕云十六州却是辽朝的辖境，“天下”呈现的样态是辽、宋、西夏的对峙，南宋时期则演变为金、南宋、西夏和蒙古等的并立，“中国”由此再次成为各政权争夺“正统”的旗帜，石介的《中国论》和欧阳修的《正统论》即是论证宋的“正统”而做，而在史书记载中也有辽、夏、金自称“中国”的不少例证。<sup>2</sup>

（3）元朝实现中华大地的“大一统”并自称“中国”，虽然不见于元代律法条文，但现实也确实存在着蒙古人、色目人、汉人和南人的划分。《南村辍耕录·氏族》对于“四等人”划分中的蒙古人、色目人和汉人有明确的记载。分布在草原地区的阿剌剌、札剌儿歹、忽神忙兀歹等72个游牧部落被视为“蒙古”，是元朝统治者认定的核心群体。源于西域的“畏吾兀、回回、乃蛮歹”等31种人则被视为“色目”，是重要的依靠群体，位居二等。分布在原北宋辖境内的“契丹、高丽、女直、竹因歹、术里阔歹、竹温、竹赤歹、渤海”等8种人则被视为“汉人”，是第

<sup>1</sup> 《晋书》卷56《江统传》，北京：中华书局1974年，第1533页。

<sup>2</sup> 有关辽夏金等王朝自称“中国”的讨论，参见赵永春：《从复数“中国”到单数“中国”——中国历史疆域理论研究》，哈尔滨：黑龙江民族出版社，2014年；陈俊达、赵永春：《十至十三世纪中国各民族政权的“中国观”与“中国认同”》，《中华民族共同体研究》2022年第3期。

三类群体。虽然该记载接下来对作为第四类群体的“南人”没有明确记述，但“南人”一词也频见于《元史》等史书之中，大致是指原南宋区域内的人群。元朝的四等人划分是按照降服的先后为标准的，“二元”演变为“四元”，是对传统人群划分标准的一种颠覆，但这种划分对蒙古人、汉人的壮大及回族的形成起到的重要推动作用却是难以否认的。<sup>1</sup>

(4) 明清时期，朱元璋高举“恢复中华”的旗帜取代元朝建立了明朝，“汉人”群体得到壮大。朱元璋采取“胡服、胡语、胡姓一切禁止”的政策，致使“百有余年胡俗悉复中国之旧矣”，<sup>2</sup> 其人群划分标准也回归传统，“内中国，外夷狄”观念得到了进一步强化，而元代内迁中原的边疆人群则成为了汉人。进入清代，清朝以雍正皇帝为代表的统治者虽然试图弥合“中外华夷”差别，认为“我朝既仰承天命，为中外臣民之主，则所以蒙抚绥爱育者，何得以华夷而有殊视？而中外臣民，既共奉我朝以为君，则所以归诚效顺，尽臣民之道者，尤不得以华夷而有异心。此揆之天道，验之人理，海隅日出之乡，普天率土之众，莫不知大一统之在我朝”，<sup>3</sup> 但“满洲根本”和八旗制度的实施一方面造就了一个新的核心人群——旗人，另一方面也赋予了“内中国，外夷狄”。与前代不同于农耕王朝的解释，导致传统的二元划分实际上变为了“满洲”（八旗）、蒙古、汉人等多元划分。

人群的身份可以变化甚至快速转变，是中国传统的族群观念和西方民族观最大的不同，而原因则在于传统的族群划分是以文化，尤其是政治认同为标准划分的。因此，人群的称呼随着居住环境和政治环境的转变也会存在变化。《资治通鉴》卷一五三中大通元年载：“陈庆之入洛也，萧赞送启求还。庆之自魏还，特重北人，朱异怪而问之，庆之曰：‘吾始以为大江以北皆戎狄之乡，比至洛阳，乃知衣冠人物尽在中原，非江东所及也，奈何轻之？’”<sup>4</sup>建立北魏的鲜卑人从“戎狄”变为“衣冠人物”（华夏）即是居住环境的变化和鲜卑人对中华制度文化的继承与发展得到认同的重要原因。鲜卑人内迁中原后，其社会环境发生改变，生产方式由游牧变为农耕，出于统治境内百姓的需要，北魏的政治制度在孝文帝时期也有了改变，被称为“改制”（汉化）。这种文化上的改变，则是陈庆之将其由“戎狄”视为“华夏”的重要原因。《后汉书·鲜卑列传》：“和帝永元中，大将军窦宪遣右校尉耿夔击破匈奴，北单于逃走，鲜卑因此转徙据其地。匈奴余种留者尚有十余万落，皆自号鲜卑，鲜卑由此渐盛。”<sup>5</sup> 十余万落匈奴人转变为鲜卑人则是政治环境变化所导致。

正因为文化不同且可以改变，所以在传统的治边思想中“因俗而治”“用夏变夷”等成为历代王朝国家乃至边疆治理政策的主要内容，这也是在西方“民族”语境下难以实现和理解的情况。因此，如果人为地将中国传统族群观和西方传入的“民族”观对接，是难以客观理解中华大地上的人群关系乃至中华民族的形成与发展历史的。遗憾的是，清末立宪革新背景下“nation”（民族）的引入，尽管存在学界对两个话语体系存在差异如何对接的讨论，但还是在没有取得一致的情况下被广泛使用，出现认识和使用上的混乱也就是一个必然结果了。

### 三、“nation”（民族）的引入与“中华民族”概念的出现

“民族”（“nation”）传入中国的大致时间，学界一般认为是19世纪70、80年代。前引李毅夫等认为：“十九世纪末期我国开始使用‘民族’一词。”<sup>6</sup> 黄兴涛则在此基础上通过考证，进一

<sup>1</sup> 参见李大龙：《浅议元朝的“四等人”政策》，《史学集刊》2010年第2期。

<sup>2</sup> 《明高祖实录》卷三〇，洪武二年二月壬子，中央研究院历史语言研究所，1962年影印版，第525页。

<sup>3</sup> 雍正皇帝：《大义觉迷录》，中国社会科学院历史研究所清史研究室：《清史资料》（第4辑），北京：中华书局，1983年，第4页。

<sup>4</sup> 《资治通鉴》卷一百五十三，武帝中大通元年（529年）七月辛巳，北京：中华书局，1956年，第4766页。

<sup>5</sup> 《后汉书》卷九十《乌桓鲜卑列传》，北京：中华书局，1965年，第2986页。

<sup>6</sup> 韩锦春，李毅夫：《汉文“民族”一词的出现及其初期使用情况》，《民族研究》1984年第2期。

步认为：“中文里的‘民族’一词最晚到1837年时，就已经出现了。1872年时，已有华人在现代意义上加以使用。”<sup>1</sup> 民族理论学界对此也基本赞同，认为“中国古代没有专门的‘民族’一词。‘民族’传入中国大致是在19世纪70、80年代”。<sup>2</sup> 金炳镐和彭英明认为，王韬在《洋务在用其所长》中是最早使用“民族”<sup>3</sup>一词，但未得到重视，论及人们共同体使用的词语是“种族”。尽管存在不同认识，但总体看，20世纪初期“民族”一词开始普遍使用，梁启超使用该词是1902年，“中华民族”的用法也是在此年。

“民族”的概念源自“nation state”。该词最早出现在欧洲，本意是指“出现于西欧的那种摆脱中世纪和教权控制过程中所诞生的现代主权国家”。但在这一过程中，“民族的形成与国家的创立并头齐进，并且基本具备了民族与国家同一的形态，因此被称为‘民族国家’”。由于“真正的民族国家应当是一个国家一个民族、一个民族一个国家”，<sup>4</sup> 这也是梁启超、顾颉刚、费孝通从多民族国家中国的视角命名和诠释“中华民族”的原因。但是，将西欧出现的国家定位为“现在主权国家”是对的，但能否称之为“民族国家”则是存在疑问的。

当今我国学界有将“民族国家”的理论源头追溯到《威斯特伐利亚和约》，并用“民族国家”来定位当今世界上的200多个国家和地区，但实际上该和约确立起来的是“主权国家”，并非“民族国家”，当今世界上属于“民族国家”的国家也是凤毛麟角，是特例。1648年，欧洲16个国家、神圣罗马帝国所属的66个王国的109位代表在威斯特伐利亚达成的两个合约，被统称为《威斯特伐利亚和约》，主旨是划定神圣罗马帝国与法兰西的边界及规范双方的关系。如“应恢复原状的占有领地”；“永远宽恕在战争中各自无论何时何地所做所为，不再以任何方式加害或不允许加害他方，并完全废止战前或战时所为。（第2条）各方和睦相处，永不为敌。（第3条）今后如发生神圣罗马帝国与法兰西之间的争端，双方均应恪守义务不再相互为敌。（第4条）涉及双方争端应约定仲裁员解决，或以条约结束该争端。（第5条）在和睦相处的基础上，各国充分享有其权利。（第6条）”<sup>5</sup> 和约并没有涉及人群和国家性质，而对“神圣罗马帝国”和法国边界的划定导致了欧洲国家开始摆脱神权控制，进入到了拥有主权的现代国家状态。和传统国家相比，现代主权国家的主体是“nation”（国民），因此更注重在“nation”（国民）的旗号下对境内民众进行整合。

梁启超最早在1902年开始命名和使用“中华民族”一词，尽管早期在“中华民族”的使用上存在或用于指称“中国民族”，或用于指称“汉族”等的不同用法，在使用上有很大的随意性，而且也没有对其做出明确的理论诠释，不过最终在1922年还是给出了一个形象的界定：“凡一遇到他族而立刻有‘我中国人’之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族一员也。”<sup>6</sup> 由此看，梁启超视野中的“中国人”是指清朝的“国民”（臣民），也即《清德宗实录》卷五六二光绪三十二年七月戊申条所记载的光绪皇帝“立宪”改革上谕提及的“忠君爱国之义”的“国民”。影响梁启超将“中国民族”改为“中华民族”的原因大致有两个：一是受到了日本明治维新后国家得到快速发展的影响，因而也希望通过“立宪”改革效仿日本谋求清朝的壮大，认为：“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。”<sup>7</sup> 其“民族主义之国家”对应的即是“中华

<sup>1</sup> 黄兴涛：《“民族”一词究竟何时在中文里出现？》，《江浙学刊》2002年第1期。

<sup>2</sup> 金炳镐主编：《中国民族理论百年发展（1900-1999）》，沈阳：辽宁民族出版社，2008年，第44页。

<sup>3</sup> 参见彭英明：《关于我国民族概念历史的初步考察——兼谈对斯大林民族定义的辩证理解》，《民族研究》1985年第2期。

<sup>4</sup> 姜鹏：《民族主义与民族、民族国家——对欧洲现代民族主义的考察》，《欧洲》2000年第3期。

<sup>5</sup> 张乃根：《国际法原理》，上海：复旦大学出版社，2012年，第16-20页；黄德明：《〈威斯特伐利亚和约〉及其对国际法的影响》，《法学评论》1992年第5期；李明倩：《〈威斯特伐利亚和约〉与近代国际法》，北京：商务印书馆，2018年；等等。

<sup>6</sup> 梁启超：《中国历史上民族之研究》，《梁启超全集》第12卷，北京：北京出版社1999年，第3435页。

<sup>7</sup> 梁启超：《论民族竞争之大势》，《梁启超全集》第4卷，北京：北京出版社1999年，第899页。



民族”。二是“中华”一词在南北朝时期即有了代表“大一统”王朝国家政治秩序的含义，至唐代“华人”“中华人”的称呼也见诸史书记载和出现在唐诗之中。在记录清朝历史的《清实录》中，尽管也存在着“满洲”“蒙古”“汉人”等用于指称人群的概念，但“臣民”是清代对清朝境内百姓的官方称呼，这也是“国民”称呼的直接源头。相对于“中国民族”，用“中华民族”来称呼清朝的“国民”更贴切，而梁启超在《变法通义》中主张“变法必自平满汉之界始”，<sup>1</sup>也是希望在“国民”的旗帜下命名境内百姓。

1939年，面对着日本侵略带来的亡国灭种的威胁，顾颉刚先生在《益世报·边疆周刊》发表了《中华民族是一个》的宏文，将“中华民族”界定为：“我们从来没有种族的成见，只要能在中国疆域之内受一个政府的统治，就会彼此承认都是同等一体的人民。‘中华民族是一个’，这句话固然到了现在才说出口来，但默默地实行却已经有了二千数百年的历史了。……”当时对顾颉刚关于“中华民族是一个”提出强烈质疑的费孝通先生，在经过数十年的思考，于1989年公开发表《中华民族的多元一体格局》一文，明确将“中华民族”界定为：“为了避免对一些根本概念做冗长的说明，我将把‘中华民族’这个词用来指现在中国疆域里具有民族认同的11亿人民。它所包含的50多个民族单位是多元，中华民族是一体，它们虽则都称‘民族’，但层次不同。”<sup>2</sup>“中华民族”是指生活在当今960万平方公里领土上的中国人似乎已经是国人普遍的认识。

应该说，尽管政学各界对“nation state”的认识存在分歧，但这一理论的引入却适应了近代以来中国希望通过革新救亡图存的需要，构成了清末宪政革新的内容之一。梁启超“中华民族”含义的变化和顾颉刚将“中华民族”对应为“nation state”的“nation”也是在国内政学各界认识混乱基础上提出的，其含义和“nation state”的“nation”尽管在形成和发展的过程上还存在较大差异，但二者的基本属性是相同的。问题的出现是随着“nation”被译为“民族”，中国历史上的政权和人群称呼往往都被冠之以“民族”，诸如“夏人”“商人”“汉人”乃至“匈奴人”“突厥人”等，其中的“人”都被换为了“民族”，由此导致的结果即是东西两套话语体系的错接。

#### 四、两套话语体系的错接

对于两套话语体系的错接及其带来的问题，早在1939年顾颉刚先生已经做出明确判断。他在回答费孝通先生对《中华民族是一个》的质疑时认为：“我当初使用这‘民族’一词正同你地意思一样，凡是文化，语言，体质有一点不同的就称之为一个民族。请你翻出我的《古史辨》看，‘夏民族’，‘商民族’，‘周民族’，‘楚民族’，‘越民族’……写得真太多了。向来汉人自己都说是黄帝子孙，我研究古史的结果，确知黄帝传说是后起的，把许多国君的祖先拉到黄帝的系统下更是秦汉间人所伪造，于是我断然地说，汉人是许多民族混合起来的，他不是一个人族。但是九一八的炮声响了，伪满洲国在伪‘民族自觉’的口号下成立了，我才觉得这‘民族’不该乱用，开始慎重起来。”<sup>3</sup>“汉人是许多民族混合起来的，他不是一个人族”的观点是否正确值得今天的我们进一步探讨，因为无论是历史还是现实中中华大地上的人群都是“许多民族混合起来的”，这不是判定一个人群是否是“民族”的唯一标准，标准不同结论也会不同。这里值得关注的是顾颉刚先生已经发现了两个话语体系对接带来的问题，即如果称呼中国古籍中的“夏人”“商人”“周人”“楚人”“越人”等为“民族”，和“在中国疆域之内受一个政府的统治，就会彼此承认都是同等一体的人民”的“中华民族”之“民族”是不同的。尽管作为历代王朝话语体系中的中

<sup>1</sup> 梁启超：《变法通义》，《梁启超全集》第1卷，北京：北京出版社1999年，第51页。

<sup>2</sup> 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》1989年第4期。

<sup>3</sup> 马戎主编：《中华民族是一个——围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第76页。

华民国可以被视为一个延续而来的政权，和夏朝、商朝、周朝并没有本质的不同，故而“夏人”“商人”“周人”和顾颉刚所言民国时期的“中华民族”就政权而言具有相同属性，都属于“受一个政府的统治，就会彼此承认都是同等一体的人民”，但这些人却是和“楚人”“越人”具有不同的属性，因为“楚人”“越人”应该属于“周人”的组成部分。顾颉刚先生所言虽然有待进一步探讨，但他看到了按照西方传入的“民族”概念来解释中国历史，存在错接和不吻合的状况，遗憾的是，顾颉刚先生的鸿篇大论被定位为亡国灭种状况下的“爱国行为”并没有被完全得到理解，其认识是否具有学理性和能否自圆其说则为后人所忽略了。20世纪50年代开始的“民族识别”也并没有能够充分认识到两套话语体系带来的错接。

1954年开始的“民族识别”，从自报名称开始至1979年最后一个民族——基诺族得到确认，历时近30年时间。其过程和标准在1986年5月1日国家民族事务委员会出台的《关于我国的民族识别工作和更改民族成分的情况报告》中有完整的记载：“我国大多数少数民族历史长、渊源久，社会经济文化发展不平衡。在我国民族识别中，没有搬套苏联的经验，区分氏族、部落、部族和民族，而统称民族。根据我国各民族的实际，参照斯大林关于现代民族四个特征（共同语言、共同地域、共同经济生活和共同心理素质）的理论，从民族集团的现实特征出发，对其历史、族源、政治制度、民族关系等情况，经过具体分析研究，有的确定为单一少数民族或某个少数民族的支系，有的确定为汉族。在民族称谓上，‘名从主人’，尊重本民族的意愿。这符合我国的实际，得到了各族人民的拥护和支持。”<sup>1</sup>应该说，“民族识别”对于我国建设社会主义新型民族关系的基础，起到了十分重要的作用，但当今我国的56个民族和源自“nation”的“中华民族”都含有“民族”一词，如何进行区分一度成为争论的热点问题。费孝通先生认为“它们虽则都称‘民族’，但层次不同”，<sup>2</sup>已经成为国人普遍的认识，但并没有明确指出二者并不具有相同的属性。

两套话语体系的错接在“民族”一词英文翻译的时候得到了充分体现，翻译界虽然首先意识到了存在的问题，但这一认识也有一个演变过程。如果说早在1962年学术界已经出现了有关“民族”一词翻译的讨论，但关注点主要集中在经典著作中该词的翻译，且是将外文翻译为汉文，章鲁《关于“民族”一词的使用和翻译情况》<sup>3</sup>可以视为是其中的代表，真正就“民族”一词的外译发表系统看法则是阮西湖的《再谈民族一词以及相关术语的翻译问题》，认为：“故凡与民族有关的术语，均用ethnicity以及其词根‘ethno’构成的词，就不会错。若一味使用nation（国家）词根构成的词，就会犯错误，因凡用nation作为词根的词既与国家有关，又与国家组织有关的词用于民族，就会引起麻烦。”<sup>4</sup>应该说学界已经意识到了源自“nation”的“民族”和“民族识别”而来的56个民族之“民族”的性质和“nation”的含义并不对应，出现了错位，由此也提出了不同的应对措施和方法。在学界的影响下，我国相关政府部门不再将50个民族之“民族”英译为“nation”，而是用汉语拼音“*minzu*”表示，但当今社会还是有不少学者将“nation state”汉译为“民族-国家”，或直接译为“民族国家”，显示对国人的影响依然是根深蒂固的。

国内学界关于“民族国家”概念的讨论中，有两种观点值得关注。一是尽管不少学者将“民族国家”理论的源头上溯到了17世纪的《威斯特伐利亚和约》，但同时期在欧洲大陆已经建立了主权国家。而“民族国家”理论产生于18世纪，在时间上大大晚于主权国家。二是一些学者虽

<sup>1</sup> 广西壮族自治区民族事务委员会编：《广西民族工作手册》，广西壮族自治区民族事务委员会编印，1999年，第370页。

<sup>2</sup> 费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族大学出版社2018年，第17页。

<sup>3</sup> 章鲁：《关于“民族”一词的使用和翻译情况》，《中国民族》1962年第7期。该期也有相关讨论会的报道。

<sup>4</sup> 阮西湖：《再谈民族一词以及相关术语的翻译问题》，《庆贺黄淑娉教授从教50周年暨人类学理论与方法学术研讨会论文集》（2002年8月），中国知网：

<https://navi.cnki.net/knavi/conferences/005562/proceedings/DSRL200208001/detail?uniplatform=NZKPT&language=chs>，2023年2月18日。

然使用“民族国家”概念，但在对中国疆域的研究中并没有严格区分“民族国家”“多民族国家”与“主权国家”的差别，而多数学者使用的所谓“民族国家”实际上是“多民族国家”，并非“民族国家”，因为理想中的“民族国家”是“一个民族一个国家”。于是有学者注意到了三者之间的差别，就有了“民族国家并非单一民族国家，而是建立在民族对国家认同基础上的主权国家”<sup>1</sup>的解释。需要提及的是，“主权”是构成当今“主权国家”的最关键的要素，但并非和“民族国家”对应。无论是“单一民族国家”还是“多民族国家”，从理论上都属于“主权国家”。一些学者提出“国族”的概念，其目的就是要解决这一问题，但要在“民族国家”的语境下对“国族”做出合理的学理阐释并得到广泛认同，其难度是难以想象的。笔者认为，提出新概念的目的也是为了区分二者的差异，更便利的做法是倒不如明确承认既成事实，依然使用“中华民族”概念，但需要明确和含有“民族”的其他概念相互之间的差异及其来源，进而有助于促进和加强不同群体之间的交往交流交融，这似乎才是应有的做法。

## 结论

综上所述，在“nation state”传入中华大地之前，中国古人有着独具特色的划分人群的标准和族群观。学者发现的出现在古籍和墓志资料汇编中的“民族”是“氏族”误抄所致，并不能作为“民族”一词是中国固有词语的证据，那种试图将“民族”概念及理论中国化的认识不仅没有充分的依据，而且在“历史与回归”的名义下更具有欺骗性，为认识和探讨中国传统的族群观念、治边政策乃至古代政权间的关系等带来更大混乱，不仅不利于正确认识中国传统的族群观，更不利于树立正确的中华民族共同体历史观。

生息繁衍在中华大地上的众多人群，最初是以文化尤其是物质文化来区分的，春秋战国、魏晋南北朝、辽宋夏金乃至元明清时期，对以“大一统”政治秩序为核心的中华文明的认同成为了最高层次的划分人群的标准，推动着不同人群的凝聚，多民族国家和中华民族共同体就是在这种不断凝聚中形成和发展的。“我们辽阔的疆域是各民族共同开拓的，我们悠久的历史是各民族共同书写的，我们灿烂的文化是各民族共同创造的，我们伟大的精神是各民族共同培育的”，<sup>2</sup>是对多民族国家和中华民族共同体历史精准的高度理论概括。“四个共同”之所以能够实现，独特的族群观在其中发挥了举足轻重的作用，甚至可以说是“四个共同”得以实现的基础。正确认识两套话语体系的差异，不仅有助于确立正确的中华民族共同体历史观，更加有助于铸牢中华民族共同体意识大业。

---

<sup>1</sup> 周平：《对民族国家的再认识》，《政治学研究》2009年第4期。

<sup>2</sup> 习近平：《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》，《人民日报》2019年9月28日第02版。

## 【论 文】

# 从滇黔地区“活的历史”探寻中华民族共同体形成的脉络<sup>1</sup>

范丽珠、陈 纳<sup>2</sup>

**摘要：**本文关注中华广土众民共同体意识的形成脉络。中华民族不同族群共存于同一个生活世界中，关于不同族群在民间社会交往过程中所形成的文化共同性问题，长期以来缺乏足够的关注和深入研究。本文在滇黔部分地区田野调研基础上，结合各类相关文献，以“把现状作为活的历史”为方法，从当前处境的社会事实出发“追溯过去”，探讨中华文明的理想观念演化为社会文化“常道”的教化体系之过程，以及形成广土众民的行为逻辑和生活价值的路径。本文指出，中华教化是与中华文明/民族发展相伴随的动态存在，在以文化融凝民族的过程中，超越“中心”与“边缘”地理意义上的屏障，呈现出族群间“我中有你，你中有我”的社会事实。中华教化在西南的传播和发展绝非强权政治的工具，也非简单的“汉化”，更不是所谓的“同化霸权”；因其具有超越社会阶层、地域和族群的普世性，遂能具体为广土众民共享的知识和社会赖以维系的意义之网。其次，教化不是单纯的抽象理念，而是可以具体化并借助于特定载体进行传播的，而且中华教化在一定程度上可以随俗而定，以活态文化的样貌嵌入于社会结构之中。第三，在政治、军事力量和官方兴教办学之外，民间的多元行动者以种种方式，推动着教化的传播和普及，使之常识化、民俗化和生活化，积淀为共享的文化-心理结构，造就了西南与中原之间山川相隔而文化相通的状况。

**关键词：**中华民族共同体、教化途径、人文化成、滇黔地区、活的历史

迥异于世界其他文明体系和文化传统，中华民族在数千年发展过程中形成了多元一体的格局，这是在历史长河中生长并养成的社会事实，是先人留给我们的文化遗产。早在先秦时期，“以天下为一家，以中国为一入者”（《礼记·礼运》）的观念就已经出现，并逐渐生发出中华教化与中华民族共同体价值自治的体系，使得诸多族群在长时期接触过程中得以融合，钱穆将此过程生动地比喻为“纳入许多支流小水而汇成一大流的”文化机体。<sup>3</sup> 内在于中华民族的共同体意识既不是改革开放四十年来的“新生事物”，也不是过去一百年以来“建构”出来的，而是在中华大地上，诸多族群在长期交往、彼此互动的历史过程中，互相认可、互相接受、互相濡化融合的结果。生活在中华宇内的众多族群，面临地理上山川隔绝、文化上方言各异、习俗有别等情况，那么，共享的社会价值和共同体意识是如何形成的呢？这是一个值得从多方面切入进行探讨的问题。

有关中华民族文化有机体的历史脉络和政治制度的论述，在中国史书和典籍中有相当丰富的文字记载，学界也已就此进行了相当广泛的研究。<sup>4</sup> 然而，在生活世界中，不同族群间社会交往所形成的文化共同性问题，长期以来缺乏足够的关注和深入研究，相关的书写文献也很有限，这也是本文所要面对的问题。晚年的费孝通，基于马林诺夫斯基“把现状作为活的历史，来追溯过

<sup>1</sup> 本文刊载于《复旦学报》2024年第2期，第63-70页。

<sup>2</sup> 作者：范丽珠，复旦大学社会发展与公共政策学院教授，陈纳，复旦大学复旦发展研究院研究员。

<sup>3</sup> 钱穆，《中国文化史导论》，北京：九州出版社2011年，第22页。

<sup>4</sup> 参见，钱穆，《民族与文化（新校本）》北京：九州出版社2019年（第四次印刷）；王柯，《从“天下”国家到民族国家——历史中国的认知与实践》，上海：上海人民出版社2020年；柳诒徵，《中国文化史》，北京：中华书局2015年；王桐龄，《中国民族史》，长春：吉林出版集团2010年；杨念群，《何处是“江南”》，北京：三联书店2010年；高永文，《四海之内——民族的形成与变迁》，南京：江苏人民出版社2017年。

去”的研究方法，指出“活历史”的概念就是从活人的生活中认识文化，从而突破缺少书写文献的限制性。马林诺夫斯在《江村经济》序言中肯定了研究中国社会“从认识中国的今天开始”的人类学的做法。<sup>1</sup>近年来，我们对滇黔地区的田野调研中观察到，中华民族文化共同体意识就是融凝于百姓人伦日用之中此时此地的社会事实，比如，洱源凤翔村本主庙门楼两侧白墙上端立着“忠”、“孝”两个大字，又如，盈江傣族、景颇族、弥勒壮族、腾冲佤族、陇川阿昌族以及黔西南布依族、黔东南侗族等，在家堂中隆重地供奉着“天地国亲师”牌位，<sup>2</sup>都是现实生活中普遍存在的事实。

本文将在滇黔部分地区田野调研基础上，结合各类相关文献，以“把现状作为活的历史”为方法，从当前处境的社会事实出发“追溯过去”，探讨中华文明的理想观念演化为社会文化“常道”的教化体系之过程，以及形成广土众民的行为逻辑和生活价值的路径，从而印证马克斯·韦伯（Max Weber）所谓“观念是如何成为历史上的有效力量”<sup>3</sup>之思想。山川的阻隔、交通的艰难挡不住来自不同地域间的文化沟通，政令上传下达、儒释道三教及民间信仰传播、军屯和民屯带来的移民、商贾贸易往来等方方面面的行动，使滇黔边郡区域渐渐摆脱化外之地的处境，融为中华文明教化体系的组成部分。本文基于滇黔地区的田野研究，对当下时间横截面“活历史”进行观察，将具体讨论两方面议题：（1）以文化融凝族群的中华教化体系。以周孔/孔儒教化的价值和理念为核心的中华教化体系，其内在的融凝之力超越了“中心”与“边缘”地理意义上的屏障，在不同族群的生活世界中，形成以文化凝聚广土众民的中华民族共同体。（2）人员的流动和交往成就了中华教化体系的传播和发展。历史上，各类跨地域流动的群体作为文化的载体和行动者，克服山川阻隔与地理壁垒，将滥觞于中原的教化体系带入到滇黔地区的生活空间，与地方文化互动互通，涵濡出自在的、日用而不知的文化共同体，成就了中华教化的动态发展及不断丰富之特性。

## 一、以文化融凝民族的中华教化体系

梁漱溟在《中国文化要义》中通过分析中华文化的特征，指出中华诸多族群融合在同一文化体内的逻辑。“广土众民、诺大民族之同化融合及历史长久，并世中莫与比之。数千年中华民族开疆拓土，发展出广土众民，总是化异为同，自分而合，末后化合出此伟大局面来”，“无疑地有一伟大力量蕴寓于其中”。梁漱溟所谓的“伟大力量”指向中国文化根本的“周孔教化”。<sup>4</sup>此教化包含了以“中国”观念为基础的、具有普世性的理想，“以天下为一家，以中国为一入者”（《礼记·礼运》），通过普遍性的教化启发基于人类基本情感和道德自觉，“圣人作礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽”（《礼记·曲礼》）。正是在周公“制礼作乐”的基础上，孔儒一脉透过推广文教，“观乎人文，以化成天下”（《周易·贲卦》）。此教化体系兼具理念与实践两个方面，其价值和文化理想必然要面对人群相处种种复杂的状况，“大而至于血统不同、种姓各异之民族并存”，<sup>5</sup>在尊重多元的实践中求同存异、增益损蚀。故不同人群皆可从中获得各自适用

<sup>1</sup> 费孝通，“重读《江村经济·序言》”，《北京大学学报》1996年第4期。

<sup>2</sup> 参见范丽珠、陈纳、蒋璐杨，“从人伦日用来看中华民族的文化共同性——滇西南不同族群生活世界的知识社会学解释”，《中央民族大学学报》，2022年第2期；范丽珠、陈纳，“中华民族一体性的历史文化逻辑”，《中南民族大学学报》，2022年第6期。

<sup>3</sup> 马克斯·韦伯著、阎克文译，《新教伦理与资本主义精神》，上海：上海人民出版社2018年版/2021年第6次印刷，第250页。

<sup>4</sup> 梁漱溟，《中国文化要义》，香港：三联书店1987/1990年，第6页，第310页。

<sup>5</sup> 钱穆，《民族与文化（新校本）》北京：九州出版社2019年（第四次印刷），第6页。

的社会意义，具有普世性的教化体系遂得以收到以文化价值凝聚民族之效，恰如马克斯·韦伯所揭示的“观念”在历史上能够发生普遍效力和影响力。<sup>1</sup>

周孔/孔儒教化的人文化成天下，是一个将观念和理想生发为对个人及其社会影响力的动态过程。从滇黔之地“活历史”中的社会事实，足以观察到以孔儒理念为核心、呈现多元融合特性的“中华教化”之存在及其动态影响力。基于中国上古以来孔儒教化之义及其因时而变，杨念群提出“教化之儒”的动态过程表现为地域特征和跨地域传播。<sup>2</sup>士人们传道授业将儒学伦理价值和官方意识形态带入基层社会，同样也吸纳了地方差异性的文化元素，遂令“中华教化”化合而成，积淀为共同的文化-心理结构，为广土众民所共享，从而使中国历史上的版图整合得以建立在文化共同体之上。恰如梁漱溟所言“中国以偌大民族，偌大地域，各方风土人情之异，语音之多隔，交通之不便，所以树立其文化之统一者，自必有为此一民族社会所共信共喻共涵育生息之一精神中心在。”<sup>3</sup>

中华教化是与中华文明/民族发展相伴随的动态存在，有这样三个主要特点。首先，从文化理念上，继承了周孔/孔儒教化的“今天下车同轨，书同文，行同伦”（《礼记·中庸》第二十八章）的核心价值并透过多种行动者落实于生活世界的社会结构中。第二，以开放性包容差异性，表现为文化性超越民族属性，门户始终是向着所有人敞开的。<sup>4</sup>正视“五方之民，皆有性也”之事实，教化所及之地普遍践行“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，（《礼记·王制》）通过人之常情启发道德自觉，遂得以受到前现代民众的呼应接纳，成为人伦日用中的社会行为原则。第三，基于人类情感的文化融凝民族绝非“同化霸权”，教化的人文化成更非是简单的“汉化”，而是各族群之间舍短取长成为一种混合的文化，<sup>5</sup>且不论“汉人”本身就是一个多民族大混杂、大融合的混合体。<sup>6</sup>陈寅恪所谓无论是“胡化”还是“汉化”，都早已不是单纯的种族问题，而是相互涵摄融合的问题。文化之间相互濡化融合不仅可以弱化族群间的界限，<sup>7</sup>同时也超越了地理意义上“中心”与“边缘”造成的心理和文化边界。广土众民共同参与构建的社会文化工程，决定了中华教化的动态发展及不断丰富之特性。不论出于何种祖源和族源者都成为此教化体系的利害攸关者，并在日常实践中以地方性的惯习予以丰富，故文化融凝民族在人伦日用中渐次成为一种社会事实。

## 二、人文化成何以可能？

中华教化不是抽象的道理而是兼具有多方行动能力的社会存在，其原初理想性的观念诞生伊始就是以理想精神面对生活世界的行动派，强调推阐其礼以教人，<sup>8</sup>旨在将教化普及于一般社会与民众。所谓“礼的重要，并不在于其文字记载，而在其实际践行”，<sup>9</sup>通过有效的行动以收化民成俗之效。滇黔地区族群众多且散布于广大山川中，滥觞于中原的中华教化理念及其做法如何克服山川阻隔与道路壁垒，进入到高山纵谷或坝子低地上民众的生活世界中呢？在此，我们将通过对滇黔之地不同族群社会生活一个时间横截面的田野观察，来揭示多元文化相互濡化融合的教

<sup>1</sup> 参见斯蒂芬·卡尔贝格（Stephen Kalberg），“导论”，见马克斯韦伯著、阎克文译，《新教伦理与资本主义精神》，上海：上海人民出版社2018年版/2021年第6次印刷，第83页，第125页，第85页。

<sup>2</sup> 杨念群，《儒学地域化的近代形态（增订版）》，北京：三联书店2011年，第8页。

<sup>3</sup> 梁漱溟，《中国文化要义》，香港：三联书店1987/1990年，第101页。

<sup>4</sup> 钱穆，《民族与文化（新校本）》，北京：九州出版社2019年（第四次印刷），第6页；王柯，《从“天下”国家到民族国家——历史中国的认知与实践》，上海：上海人民出版社2020年，第124页。

<sup>5</sup> 顾颉刚，《中华民族是一个》，《益世报》1939年2月13日“边疆周刊”第9期。

<sup>6</sup> 费孝通主编，《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族大学出版社2018年，第27页。

<sup>7</sup> 杨念群，《何处是江南》（增订版），北京：三联书店2017年，第10页。

<sup>8</sup> 梁漱溟，《中国文化要义》，香港：三联书店1987/1990年，第102页。

<sup>9</sup> 钱穆，《中国文化史导论》（修订版），北京：九州出版社2011年，第78页。

化体系成为具有社会整合意义的地方性知识的途径。

在多重现实组成的生活世界中，每一个体承担着多种社会角色——教化接受者、载体、传播者和实践者。因文化/宗教交流、政治/军事行动、军屯/民屯移民、通商贸易等产生的宇内跨地区的互通往来，在西南形成了一个具有民族和文化意义的空间，<sup>1</sup> 滇黔地区也就不再是孤悬的化外之地。特别是明初以来伴随着人口迁移，所谓“中原故习”、岁时节日及冠婚丧祭礼仪，特别是儒学及其礼教等随之流入。<sup>2</sup> 显然教化体系进入于滇黔之域，绝非单纯王朝政令或官员推广的结果，跨地域流动的群体以各种形式扮演着文化传播交融的行动者角色。鉴于篇幅所限，本文将关注两个流动性较高并具有社会影响力的群体——士人和商人，以观察作为文化载体和行动者如何将教化体系带入滇黔之地并与地方性文化的互通互融。

**地域性儒学与君子所居则化。**教化理念随人而流动，文化人移居到任何地方，其文化亦随之而俱去。<sup>3</sup>子欲居九夷的典故，<sup>4</sup>生动地反映了孔子对人文教化践行世间的信念。在孔子看来，有教养的士人即为文化精神的载体和寄托，所到之处化民成俗，正所谓“人能弘道，非道弘人”。自孔子以来士人群体在百姓人伦日用中推阐礼乐教化，就是一个延续不断的传统。“君子居之，何陋之有？”的理念为后世士人继承，朱熹在《四书解义》中将“子欲居九夷”进一步诠释为“君子所居则化，何陋之有？”中国历史上知识精英群体无论流动到何处（包括边郡地区），总会有那么一些人坚持以天下为己任追求明道救世的理想，而人文教化则是重要一途。

余英时讨论了汉代以“师儒”身份从事“教化”工作的循吏，其教化工作是对儒家原始教义的实践，在施政之地“道之以德，齐之以礼”<sup>5</sup>。孔儒教化当然不唯精英形态或官方意识形态，宋明理学多崛起于民间，呈明显的南北地域分布的态势，出现了不少区域命名的流派，如洛学、关学、闽学、浙学、岭学等等。<sup>6</sup>区域性儒学的一个特点是与百姓人伦日用道德实践之结合，如闽学派始祖朱熹撰写《家礼》，初衷便远非打造庙堂之学，而是关注礼仪如何行于百姓以收教化之效。主张世俗日常伦理随俗而定、因时简化，所谓“各依乡俗之文，自不妨随俗增损。”<sup>7</sup>

事实上，居于中华教化价值主体的士人阶层并非都在朝堂，大量的生活在基层、还有一些人因各种原因被流放边郡，如韩愈曾被流放到潮州、苏轼被流放到海南等地。流动四处的士人们处江湖之远“所居而治”，在内地与边郡实践因地制宜和“移变边俗”，如宋明以来对中国社会有很大影响的湖湘派、岭南派和闽派均远离中原，或可谓是在蛮荒之地成就了地域性儒学的发展。而明清以来因各种原因流落在滇黔的宿儒们，延续了君子居之则化的传统，觉民行道造就人才，身体力行将人文教化带入边郡；滇黔之地的经验增加了儒学地域学派的普遍性意义，同时也丰富了中华教化的内容和传播的空间。

被誉为明代三才子之首的杨慎（1488年-1559年），正德六年（1511年）状元及第。嘉靖三年（1524年）卷入“大礼议”事件，被杖责罢官，谪戍云南永昌卫。杨慎后半生基本在滇地度过，著作颇富留下许多传世佳作，如至今仍广泛传唱的《临江仙·滚滚长江东逝水》。杨慎在云南三十多年间，所经之地收徒讲学，培养了一大批人才，其门生有彝族、白族、纳西族等。据《滇

<sup>1</sup> 麻国庆、蒙祥忠，“作为方法的云贵高原——从费孝通的区域板块研究看中华民族共同体”，《开放时代》2022年第4期。

<sup>2</sup> 参见曹树基，《中国移民史》第5卷，福州：福建人民出版社1997年，第305-315页；温春来：《从“异域”到“旧疆”：宋至清贵州西北部地区的制度、开发与认同》，北京：三联出版社2008年，第88-97页，第224-231页；谢国先，“明代云南的汉族移民”，《云南民族学院学报》，1996年第2期。

<sup>3</sup> 参见钱穆，《民族与文化（新校本）》北京：九州出版社2019年（第四次印刷），第6页。

<sup>4</sup> 《论语·子罕》：子欲居九夷。或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”

<sup>5</sup> 余英时，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社2003年，第139页，第133页。

<sup>6</sup> 杨念群，《儒学地域化的近代形态（增订本）》，北京：三联书店2011年，第9页。

<sup>7</sup> 杨念群，《儒学地域化的近代形态（增订本）》，北京：三联书店2011年，第50页，《答陈仲明》，《朱子全书》第22册，页1949。

南闻见录》记载，“尝于临安教授生徒，多所造就”。杨慎在安宁居住了二十余年，居城东遥岭楼讲学，当地学子慕名而来从游者甚众。杨慎在大理点苍山感通讲学，“各族士子皆从游问学。”

（李元阳《送升庵先生还螳川客寓诗序》）杨慎在云南的学术同好和门人数以百计，明嘉靖年间云南巡抚游居敬在“翰林修撰杨公墓志铭”中盛赞杨慎在滇地造育人才之功，“滇之东西，地以数千里计，及门而受业者恒千百人，脱颖而登科甲，居魁选者，蔼蔼然吉士也。”<sup>1</sup>杨慎践行有教无类的理念，“人有扣，无贵贱，靡不应。时出绪言，以诲掖群髦”。其在滇地培养的“杨门七子”，均成长为中华教化的传人。如杨门弟子大理人李元阳编撰《云南通志》、与同门杨士云同修《大理府志》十卷。“杨门君子”所修志书中体现的中华民族视野与眼光，本身就是中华民族成长成熟的见证。<sup>2</sup>

明武宗正德元年（1506年），明代大儒王阳明（1472年-1529年）因触怒擅权的宦官刘瑾，遭谪贬至贵州龙场（贵阳西北七十里，修文县治）任驿栈驿丞。在贬谪贵州期间，王阳明龙场悟道，建起“龙岗书院”，秉承孔子“君子居之，何陋之有？”之理念，坚信“人性之善，天下无不可化之人”（《古文观止·象祠记》）。身处彝、苗、仡佬等族裔群聚居区，王阳明以平易的方式因地施教、因俗化导，“须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。”<sup>3</sup>吸引当地百姓弟子进入书院学习，一时间“学士之来游者，亦稍稍而集。”（《何陋轩记》），来自贵州和湖南、云南等地学子闻风来学。王阳明弟子王杏盛赞王阳明在黔地的教化之功，“士类感慕者，云集听讲，居民环聚而观如堵焉，士习丕变。”<sup>4</sup>清道光年间贵州布政使罗绕典为龙岗书院题写对联赞扬王阳明教化功德遗泽贵州，“十三郡人文，此为根本；五百年道统，得所师承”。

王阳明兴学教化不遗余力，不到两年时间王门弟子多达数百人，贵州出现了第一个完整的地方性儒学群体——“黔中王门”。黔中王门是儒学在黔地别开的重要地域学派，经过王门弟子四代一百年的努力，到万历年间贵州的书院从王阳明到贵州时的两三所增加到四十余所，遍及黎平府（今锦屏县）、镇远府（今镇远市）、平越卫（今福泉县）、安庄卫（今镇宁县）、偏桥卫（今施秉县）、都匀卫（今都匀市）、兴隆卫（今黄平县）、平溪卫（今玉屏县）、普定卫（今安顺市）、石阡府（今石阡县）、思南府（今思南市）、清平卫（今凯里炉山镇）、天柱县（今天柱县）、毕节卫（今毕节市）、思州府（今岑巩县）、湄潭县（今湄潭县）、绥阳县（今绥阳县）、平溪卫（今玉屏县）、程番府（今惠水县）。<sup>5</sup>由于王阳明开启了黔地文治教化的风气，培养了很多在西南地区传播阳明心学的学者宿儒，同时也吸引了跨地域学者的交流。泰州学派的代表人物罗汝芳（1515年-1588年，号近溪）早年奉颜山农为师，万历元年（1573年）罗氏在近花甲之年派往云南为官，他以讲学为政，颇多政绩，在当地儒学教育和民俗教化方面也取得了一定功效。<sup>6</sup>

“大任从劳苦得来愿诸君皆以天下为己任，酬知在居恒造就效曩哲勿忘性内之良知”。<sup>7</sup>杨慎和王阳明在被谪贬到西南边陲滇黔之地后，以天下无不可化之人的信念，造育人才成就了“所居则化”之效。在不同地域推阐其礼以教人的同时，秉承“修其教，不易其俗”，尊重地方性习俗并灵活地认可与接纳，使教化体系在不同地域的民间形态中不断丰富，扩大了共享符号和意义系统在宇内的影响范围。

**贾而士行的跨地域商帮。**儒学在西南地区的地域化实践无疑带动了地方族群与教化体系之间

<sup>1</sup> 参见丰家骅，“杨慎与云南门生”，《江苏第二师范学院学报》第37卷第4期，2021年8月。

<sup>2</sup> 参见祁和晖，“杨升庵——为中华民族成长做出贡献的伟大哲人”，《地方文化研究辑刊》（第十三辑），2018年。

<sup>3</sup> 王守仁：《传习录下》，《王文成公全书》卷三，王晓昕、赵平略点校，北京：中华书局2015年，第144页。

<sup>4</sup> 王杏：《新建阳明书院记》，嘉靖《贵州通志》卷六。

<sup>5</sup> 张明、伍国苇、张寒梅，“‘贵州经验’：论王阳明民族观的形成与实践”，《教育文化论坛》2021年第1期；张明，“贵阳‘阳明书院’源流述略”，《阳明学刊》第八辑，贵州大学出版社2016年；张新民：“过化与施教——王阳明的讲学活动与黔中王门的崛起”，《孔学堂》2022年第2期。

<sup>6</sup> 马晓英，“明儒罗近溪的乡约思想与实践”，《中国哲学史》2016年第3期。

<sup>7</sup> 清末贵州巡抚岑毓英为阳明书院（贵山书院）所题对联。



互动融合，不过这只是人文化成的一部分而非全部。尽管两汉时期在西南地区已设置郡县，但王朝统治依然相对薄弱，难免出现间断性的分离。政治方面的不稳定没有阻隔商贸、宗教和文化上跨地域的交流，由于云贵高原扼控长江和珠江上游，并衔接了南岭走廊、武陵走廊和藏彝走廊，故西南既是人口流动的走廊，也是经济贸易的通道。<sup>1</sup>

发端于中国西南边疆的茶马古道，是以马帮为主要交通工具的民间商贸通道，来自各地的商人借助商贸通道进入滇黔。明初在滇黔古驿道上最有影响的商人是江南巨富沈万三(1286年-1379年)了。因遭明太祖朱元璋的猜忌，沈万三被发配至滇、黔之地，经过近二十年的苦心经营，将前朝中断的滇黔商道打通。沈万三组织马帮贸易运输将贵州山里的产品销售出去，同时发展农耕和手工业、种茶、采矿等，带动了当地经济，形成“诚信为贵，义利并重，大义大利，情感天下”的黔商文化基础。歿后葬于福泉（今属黔南布依族苗族自治州），人们感念沈氏在滇黔茶马古道上的商贸成就，奉其为“黔商”之源。<sup>2</sup>同样在茶马古道上，以凿井制盐闻名的大理诺邓一度是滇西地区的商业中心之一，四方商贾云集，不少人移居并落籍诺邓。被称为千年白族村的诺邓村，在明清时期有20个姓氏，分别来自江苏、福建、江西、湖南、四川及云南省内大理、洱源、邓川、云龙县内宝丰等地。<sup>3</sup>

明清以来大量外地商人进入滇黔，到云南从事经济活动的商人主要来自江西、浙江、湖广、山陕、安徽、闽越、四川、贵州等地，<sup>4</sup>而进入贵州的商人多来自现湖南、广东、广西、四川、江西、云南、福建等地。“滇、黔各处，无论通衢、僻村，必有江西人从中开张店铺，或往来贸易，反客为主，竟成乐土”<sup>5</sup>，成规模的商贸交易网络为滇黔区域经济注入活力，以及来自其他地域的文化因素。镇远府是西南地区重要的交通枢纽，明代有五条驿道在此交汇，有“黔东重镇，滇楚要冲”之称。据明万历《贵州通志·镇远府》记载，外地客商云集，水旱两路纷至沓来，形成了八大街市，即沙湾市、辰州市、南京市、江西省、饶州市、普定市、州街市、东关市等，<sup>6</sup>将桑梓之名带到客居之地，足见外地客商的影响力。位于黔东湘西结合处、清水江下游的天柱县是侗族的聚焦区，因独特的地理位置，不断有外地客商寓居并落籍此地。天柱县《龙氏六公宗谱》记载，“其始祖龙公讳腾汉，字升云，原籍江西吉安府太和县东关人氏。明洪武年间，因商入黔抵清水江，”定居于清水江柳富寨自（今属剑河县）。天柱盆处镇的《五姓亭碑序》有这样的记载，“清同治十年，万、喻、黄、彭、徐五姓之先祖同系江西籍，供奉许仙真君，因谋生计商贾至盆处落籍，繁衍子孙，立足黔地。”<sup>7</sup>此五姓先祖均从江西迁徙到清水江经商谋生，落籍数代后融为侗人土著的一部分。

尽管商人跨区域迁移的本质是为了逐利，但是作为社会人，其文化属性以及生活意义建构的方式也一同带入新的生活环境。相较其他移民，商贾们财力优渥，能够自发地于异地构筑一种自身所熟悉的文化氛围。<sup>8</sup>明洪武年间来自江西鄱阳县的张福到临安（今云南红河哈尼族彝族自治州建水县）经商，与当地彝族女子成婚在团山村落地生根，从此“他乡”成“故乡”。张氏将“张公百忍”作为在滇地家族子嗣繁盛、商业发展的道德符号。始建于乾隆四十八年（1783）的张氏

<sup>1</sup> 麻国庆、蒙祥忠，“作为方法的云贵高原——从费孝通的区域板块研究看中华民族共同体”，《开放时代》2022年第4期。

<sup>2</sup> “挖掘贵商文化基因”，2016年01月29日《贵州日报》。

<http://szb.gzrbs.com.cn/gzrb/gzrb/rb/20160129/Article19006JQ.htm>, 2023年7月10日下载；杨云、黄蕾瑾、何珊：明初“首富”600余年后成“山水贵客”，[https://news.ifeng.com/a/20160809/49746399\\_0.shtml](https://news.ifeng.com/a/20160809/49746399_0.shtml), 2023年7月10日下载

<sup>3</sup> 舒瑜，《微盐大义：云南诺邓盐业的历史人类学考察》，世界图书出版社2010年，第35-36页。

<sup>4</sup> 林文勋，“明清时期内地商人在云南的经济活动”，《云南社会科学》1991年第1期。

<sup>5</sup> 谢圣伦，《滇黔志略》卷14。

<sup>6</sup> [明]王未贤、许一德修纂，黄富源点校，万历《贵州通志》，贵州大学出版社2010年，第229页。

<sup>7</sup> 杨贤才，“明清‘天柱’移民研究”，《智富时代》2019年第3期。

<sup>8</sup> 张胜利、冯华南，“明代商业人口迁移与地方文化发展”，《中州学刊》2019年第11期。

宗祠，正堂楹联：张姓始祖，发籍江西鄱阳许义寨，先辈正宗；氏族兴旺，迁移云南建水团山村，后氏立祠。横批：百忍家风。外楹联：一勤天下无难事，百忍堂中有太和。<sup>1</sup> 张氏家族不仅继承了中华张氏“百忍”家风，并将此价值具象地呈现在祠堂和团山其他民居建筑的楹联和家训上，浸淫到日用伦理之中。

明清时期在滇黔的客籍商人纷纷在其寓居之地建立同乡会馆，以敦洽桑梓之情巩固乡谊之纽带，“商帮是……以会馆、公所为在异地联络计议之所的一种自发形成的商人群体。”<sup>2</sup>到了清末，贵阳已有湖南、江西、四川、云南、湖北、福建、江南、山陕、浙江、两广、北五省(冀、鲁、豫、秦、晋)等十一个外省会馆；镇远有秦晋会馆、江西会馆、福建会馆、江南(江苏、安徽)会馆、两广(广东、广西)会馆、两湖(湖南、湖北)会馆、四川(新川、老川)会馆、豫鲁冀会馆等八大会馆；黔北首府遵义有江西会馆、两湖会馆、四川会馆、闽粤会馆；黔西南的兴义县有两湖会馆、云南会馆、福建会馆；黎平府所辖的古州厅(治今榕江县城)建有广东会馆、广西会馆、江西会馆、福建会馆、四川会馆等。<sup>3</sup> 滇东北东川会泽因铜矿采冶吸引了赣、浙、桂、黔等 10 省 8 府的商贾，会馆中最为著名的是江西会馆、湖广会馆(湖南、湖北)、江南会馆(江苏、安徽)、贵州会馆、陕西会馆、福建会馆、四川会馆、云南会馆。<sup>4</sup> 这些会馆作为有着丰富文化因素的综合体，往往是当地最为壮观的建筑群，如今在滇黔各地不少会馆经过重新修缮后成为国家各级文物保护单位。

商人是士以下教育水平较高的一个社会阶层，明清时期商业经营的规模愈大则知识水平的要求也愈高。余英时关注了理学代表人物王阳明所提出的“四民异业而同道”的观点及其在明清时期出现的士商互动混而不分的情况，一方面商人普遍相信儒家理念有助于经商，另一方面儒家倡导的道德规范对于商人的实际行为产生了直接或间接的影响。文化水准高的商人，可以直接从王阳明的良知之教汲取道德的启示，而粗识文字的商人则依赖通俗化的儒家伦理，当然无论高层文化或通俗文化中的儒家思想都已混合了释、道以及其他文化成分。明清以来出现的士商合流是商人能在社会与文化方面开辟疆土的重要因素，在商人精神生活“士大夫化”的同时，儒家的“道”也因为商人的参与——所谓士商“异业而同道”——而获得了新的意义。<sup>5</sup> 正如明人汪道昆所言：“夫贾为厚利，儒为名高……一弛一张，迭相为用。”<sup>6</sup>

精神生活“士大夫化”的商人们普遍地接受了通俗化的儒家道德伦理，在滇黔会馆建筑格局上有着充分的体现。山陕商人普遍崇拜关帝，因为关公是“崇信重义”价值的化身，供奉关帝表现出“诚信”、“不欺”等伦理原则在商人群体中的普遍流行，故在滇黔各地的会馆中供奉关帝绝不限于山陕会馆。明清时期湘湖商人以宋朝大儒周敦颐为精神领袖，湘黔滇商道就出现了以周敦颐为保护神的濂溪祠。始建于清顺治年间的贵阳湖广会馆(后更名为两湖会馆)，乾隆七年(1742)建濂溪祠于院内主祀周敦颐，并在濂溪祠旁建爱莲书院。<sup>7</sup>

显然，来自早期中华文化轴心之地和宋朝以后东南之域的商帮是教化流动传播的重要载体，而会馆建筑就是嵌入于人伦日用中教化理念的展示空间。一般在会馆前殿设有祀神之处，供奉圣贤或佛教神明等，戏楼是联谊聚会更是酬神唱戏的公共空间。一些规模较大的会馆都辟有用于圣俗教化的堂庙，如始建于清嘉庆二年的黎平两湖会馆，主体建筑为戏楼、禹王宫、佛殿，佛殿规模比禹王宫稍小，门楣上悬“南天觉果”的特大字匾额；无量寿佛居明间，观音普贤侧侍。禹

<sup>1</sup> 刘雪宁，“云南建水团山民居建筑中的儒家文化”，《文山学院学报》，第 32 卷第 2 期，2019 年 2 月。

<sup>2</sup> 张研：《清代经济简史》，郑州：中州古籍出版社 1998 年，第 529 页。

<sup>3</sup> 庞思纯，“贵州会馆兴起与消亡史”，《贵州政协报》2021 年 10 月 27 日。

<sup>4</sup> 吕维洪，“会泽八大会馆中的神祉崇拜及其文化意蕴”，《曲靖师范学院学报》，2010 年第 4 期。

<sup>5</sup> 余英时，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社 2003 年，第 467-468 页，第 470-472 页，第 542 页。

<sup>6</sup> 汪道昆著，胡益民、余国庆点校，《太函集》，万历刻本，合肥：黄山书社 2004 年，第 2504 页。

<sup>7</sup> 黄守愚，“依据古代湘商崇祀周敦颐现象：追认周敦颐为湘商文化春王”，

[https://www.sohu.com/a/364914704\\_758240](https://www.sohu.com/a/364914704_758240)，2023 年 6 月 30 日下载。

王宫右次间供奉孔圣神牌，左次间祭祀鲁班神像和张良像。江西商帮在贵阳建造万寿宫为江西会馆，是同籍人士集会、议事、祭祀之场所，后增建乡贤祠、学校、义园等。<sup>1</sup> 各会馆通过楹联匾额、建筑装饰的文化符号以及演出剧目等具象展示，形成超越地域性的审美与价值融合的文化体。会泽四川会馆有《三国演义》等浮雕石刻以及民间传说“八仙过海”为题材的建筑装饰，江西会馆戏楼的藻井有彩绘《水浒》、《三国演义》等故事人物，山陕会馆就多以关羽忠孝仁义的故事情节作为装饰题材，湖广会馆则是以大禹治水的丰功伟绩及“二十四孝图”为装饰题材。<sup>2</sup> 会馆中各个功能空间无处不楹联与匾额，不少出自著名文人书家之手，显示出会馆商帮或崇尚斯文或附庸风雅，接受了士人价值表现的形式，使商人活动场所成为教化精神浸润到社会生活之途径。会泽县钟屏镇云南会馆戏台有这样一幅对联：“看弹丸地界驰骋千军万马征战沙场称壮烈；数片刻光阴纷呈古往今来讲评史事启愚忠。”黎平两湖会馆的“诞敷文德”、“绩著平成”匾，为清代大书法家何绍基亲书。

地域性会馆建筑群之出现满足了寓居异地商帮多方面的需求，其功能性格局定位及其符号审美的表达，则是该群体内在精神追求的直接体现——混合了儒家价值和释道信仰及其他文化因素的教化综合体，造访者皆可在此体验并接受符号表达的意义。从事“治生”之业的商帮因其逐利的行业特征，具有超出其他阶层的高流动性，所谓“商人重利轻别离”；士商“异业而同道”的观念被社会广泛接受，商人不仅将传统文化资源转化为经营手段，<sup>3</sup>还兼以“贾而士行”，在经商实践上结合着通俗的儒家伦理，在精神层面追求士人化的审美和价值，无形中成为滇黔地区民间社会教化传递的中介性群体。

### 三、结语

本文通过在滇黔地区的田野调研，以“认识中国的今天开始”为出发点，考察以日用而不知的形式普遍存在于民众生活世界的中华民族共同体意识。我们认为，所谓中华意识，特别是中华文化的中心与边缘问题，不可狭隘地拘泥于地域或地理位置，恰如唐人陈黯在《华心》中所论：“以地言之，则有华夷也。以教言，亦有华夷乎？夫华夷者，辨在乎心，辨心在乎察其趣向。”当基于人类基本情感需要且融合多元文化因素的中华教化成为广土众民的社会生活之内在组成部分，正如费孝通早年在西南地区从事田野调查时所指出，“我研究的对象是‘我中有你，你中有我’，……同多于异，那就是说汉人和瑶人固然有民族之别，但他们在社会文化生活上已十分接近相同的了。”<sup>4</sup>这也是我们在此项研究中对族群关系和发展的感受。

滇黔地区社会文化生态的历史和现实显示，中华教化在西南的传播和发展绝非强权政治的工具，也非简单的“汉化”，更不是所谓的“同化霸权”。这一教化系统，因其人本精神的核心，具有超越社会阶层、地域和族群的普世性，遂能具体为广土众民共享的知识和社会赖以维系的意义之网。其次，教化不是单纯抽象的理念，而是可以具体化并借助于特定载体进行传播的，而且中华教化在一定程度上可以随俗而定，或简化或增益，以活态文化的样貌嵌入于社会结构之中；第三，在政治、军事力量和官方兴教办学之外，民间的多元行动者以种种方式（圣谕坛、信仰及仪式、民间说唱、地方性建筑等），推动着教化的传播和普及，使之常识化、民俗化和生活化，积淀为共享的文化-心理结构，造就了西南与中原之间山川相隔而文化相通的状况，并在民众生活世界中延续下来。

<sup>1</sup> “讲述贵州黎平县六百年的沧桑”，《贵阳日报》2013年12月5日；范同寿，“不可忽视的贵州会馆文化”，<https://movement.gzstv.com/news/detail/JDXRP/>，2023年6月30日下载。

<sup>2</sup> 陈鹏、杨大禹、李晓亭，“明清时期的云南会馆建筑”，《四川建筑科学研究》，第40卷第3期，2014年6月。

<sup>3</sup> 余英时，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社2003年，第491页。

<sup>4</sup> 费孝通，“重读江村经济·序言”，《北京大学学报：哲社版》，1996年第4期。

最后，让我们借流行于黔东南地区的侗族大歌《孔子之歌》<sup>1</sup>的歌词结束本文。如同大多数民间艺术，《孔子之歌》是口传心授而来，无确切产生时间的记载（1961年采集），用侗语、汉语、苗语、壮语四种语言演唱。《孔子之歌》表达了对孔子及其教化的感念，共12乐章72句歌词，歌中唱到：“因随孔子讲条礼往来，传到后代天地亮。”“瀛崖大女生孔子，下画墨线上成规，万代相传写成字。”“因随孔子，我们才知道读那《增广（贤文）》书。读书须用意，一字值千金。”<sup>2</sup>如此生动质朴的语言，流传在边陲的山野村寨，足见中华教化的传播普及范围之广。经千百年的人流物流、族群间的交往互动，使得广土众民成为这一教化传统的建构者、行动者和传颂者。

## 【论 文】

# 人口迁移流动与全方位民族互嵌格局的发展演化逻辑<sup>\*</sup>

段成荣、盛丹阳、巫锡炜、毕忠鹏<sup>3</sup>

**摘要：**基于人口流动与族群关系融合发展演变的历史和现代发展情况，本文提炼了人口迁移流动与族群关系演进的历史逻辑，梳理了现代人口流动与民族互嵌之间的理论关联，分析了当下人口大流动助力全方位民族互嵌进程的现实进展。在几千年的中华历史中，人口迁徙奠定了中华民族多元一体的族群格局，促进了族群间长期交往融合和族群演进，带来了中华文明的绵延不衰；新中国成立尤其是改革开放以来，大规模迁移流动成为推进民族交往交流交融的重要力量，持续增进各民族的共同性，悄然推动我国进入第五次民族大迁徙大融合的新阶段。在民族全方位互嵌的推进过程中，人口大规模流动奠定了各族群众空间互嵌的基础。空间互嵌既是全方位民族互嵌的结果，也是过程和手段，它进一步增强了民族间经济联系，进而推动了民族文化互鉴、社会交往和心理认同。当前，我国各民族群众空间分布日趋均衡、就业结构非农化、职业社会经济地位逐步提升，各民族文化认同程度和族际通婚比例普遍提高，民族互嵌格局不断得到增强。但部分维度的民族互嵌仍不充分，各民族居住聚集、就业收入保障差距和社会网络个体化等问题依然存在。要充分顺应民族人口大流动大融居趋势，助推民族工作高质量发展，构建良好社会结构和社区环境，使各民族群众都有通过辛勤劳动实现自身发展的机会，完善民族间文化交流、社会交往、心理认同的制度性保障和政策性支持，推进各民族大融合大团结大发展。

**关键词：**人口迁移流动；全方位民族互嵌；互嵌机制；中华民族共同体

<sup>1</sup> “孔子之歌”，侗语称为“嘎孔子”，“嘎”即歌之意。侗族是有语言无文字的族群，“侗家无字传歌声”。侗族大歌是侗族传统音乐艺术，是一种由参与者自由演唱、音律灵活、以口传心授方式传播的民间歌谣。承载和传递了侗族生活方式、社会结构、人伦礼俗、智慧精髓等至关重要的文化信息。2009年，侗族大歌被联合国教科文组织列入人类非物质文化遗产代表作名录。

<sup>2</sup> 龙耀宏主编：《汉族题材少数民族叙事诗译注》（侗族、水族、苗族、白族卷），民族出版社，2012年，第21页，第58页。引自龙昭宝博士论文，《明代儒家文化在贵州东南部传播研究》。

<sup>\*</sup> 本文刊载于《中华民族共同体研究》2024年第一期。

<sup>3</sup> 作者：段成荣，中国人民大学人口与发展研究中心教授、中国人民大学铸牢中华民族共同体意识研究院研究员；盛丹阳，中国人民大学社会与人口学院博士研究生；巫锡炜，中国人民大学人口与发展研究中心副教授、中国人民大学国家民委中华民族共同体研究基地研究员；毕忠鹏，中共湖南省委党校青年与社会建设教研部讲师。

## 一、引言

2023年10月27日,习近平总书记在中共中央政治局第九次集体学习时强调,要推进各民族人口流动融居,构建互嵌式社会结构和社区环境,创造各族群众共居共学、共建共享、共事共乐的社会条件<sup>1</sup>。这是自2021年习近平总书记提出民族全方位互嵌的重要论述以来,对其政策意涵和指导思想的又一次深化和明确。人口流动融居成为促进全方位民族互嵌的现实要求和重要途径,被摆在更加重要的位置。

改革开放以来,人口的高流动性逐步成为中国人口空间运动和分布格局的新常态,各民族在社会生活中紧密联系的广度和深度前所未有,我国大散居、小聚居、交错杂居的民族人口分布格局不断深化。顺应新时代趋势,逐步实现各民族在空间、文化、经济、社会、心理等方面的全方位嵌入,是推动各民族交往交流交融、铸牢中华民族共同体意识的必然要求。人口迁移流动不仅重塑了民族人口空间分布格局,还催生了各民族在共同空间场域交往交流交融的新样态,影响到民族经济联系、文化交流、社会交往乃至心理认同,深刻认识人口迁移流动与民族全方位互嵌之间的紧密关系,有着重要的理论和实践价值。

各民族大流动、大融居的新时代背景下,少数民族人口迁移流动与民族互嵌关系已经引起了学界的广泛关注。人口迁移流动对民族互嵌发展存在积极作用已成为共识<sup>2</sup>。大量研究关注到人口大迁移大流动进程中民族关系的变化,认为人口流动带来各地人口民族构成变化,促进了族际交流<sup>3</sup>,增进了多民族经济生活、文化认同与风俗事项的彼此关联<sup>4</sup>,增强了民族间的包容、理解和尊重<sup>5</sup>;认为人口流动已成为增进中华民族共同性的重要逻辑进路<sup>6</sup>。还有研究聚焦于少数民族流动人口群体,关注其流动规模、流动范围、流动人口特征等方面的变化趋势<sup>7-9</sup>,认为各民族日趋频繁的跨省人口流动使得民族间深层次的交往交流交融与各民族全方位的互嵌成为可能<sup>10</sup>。与此同时,也有研究探讨了少数民族人口流动的负面影响,揭示了民族人口流动导致的流动人口城市管理、利益纠纷和文化适应与冲突等城市民族问题<sup>11</sup>。以上研究为认识民族人口迁移流动与民族全方位互嵌的关系打下了很好的基础。然而,相对于人口迁移流动与全方位民族互嵌关系本身的复杂性和重要性而言,现有研究过于关注人口迁移流动与民族互嵌的概念和现象本身,对两者深层关系的思考和实际发展演变机制的探索仍相对薄弱。为此,本文尝试系统、全面地阐释人口迁移流动与民族全方位互嵌的历史演变、理论逻辑和现实发展,以期为大迁徙时代民族工作的高质量发展提供参考。

## 二、人口迁移流动与族群关系的历史演化逻辑

人口迁移流动的历史贯穿整个人类社会发展史。伴随着人口的迁移流动,各民族共同开拓了

<sup>1</sup> 习近平:《习近平在中共中央政治局第九次集体学习时强调:铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》,2023年10月28日,新华社 [https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202310/content\\_6912492.htm](https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202310/content_6912492.htm)

<sup>2</sup> 马戎:《中国人口跨地域流动及其对族际交往的影响》《中国人口科学》2009年第6期。

<sup>3</sup> 马戎:《中国城镇化进程中的民族关系演变》.《西北民族研究》2015年第1期。

<sup>4</sup> 魏霞、郝亚明:《边界跨越与中华民族共同体建设》.《广西民族研究》2021年第5期。

<sup>5</sup> 张幸琪、杜皓、冯建新:《少数民族流动人口与城市民族关系探究》.《内蒙古民族大学学报》2017年第4期。

<sup>6</sup> 王云芳:《大流动、大交融与大团结:增进中华民族共同性的逻辑进路》.《中央民族大学学报》2023年第1期。

<sup>7</sup> 段成荣、迟松剑:《我国少数民族流动人口状况研究》.《人口学刊》2011年第3期。

<sup>8</sup> 何立华、成艾华:《少数民族人口流动的特征、变化及影响——基于最近两次全国人口普查资料的分析》.《民族研究》2016年第6期。

<sup>9</sup> 杨菊华:《少数民族流动人口:基本特征、发展困境与治理方向》.《中央民族大学学报》2022年第3期。

<sup>10</sup> 段成荣、闵欣伟:《改革开放以来各民族跨省人口流动的变化趋势研究》.《西南民族大学学报》2023年第4期。

<sup>11</sup> 严庆、姜术容:《基于人口流动产生的城市民族问题机理浅析》,《中南民族大学学报》2016年第3期。

我国辽阔的疆域，强化了在经济上的相互依存，促进了在文化上的兼收并蓄，增进了在情感上的相互亲近，带来了中华文明的绵延不衰，为中华民族多元一体格局的形成奠定了基础。人口的跨地域迁移与族群的形成、族群关系的发展之间存在密切联系，一部中国史，就是一部各民族交融汇聚成多元一体中华民族的历史。

### （一）人口迁移流动奠定了中华民族历史上族群格局

早在先秦时期，古代中国就形成了以炎黄华夏为凝聚核心、“五方之民”共天下的交融格局。秦汉、隋唐、五代、宋、元、明、清历朝历代变化更迭，各个族群之间的融合程度持续加深。

根据著名民族史学家王桐龄（1934）的划分，中国历史上有四次对历史发展进程影响深远的民族大迁徙大融合：第一次为春秋战国时期，以汉族为主体的五大诸侯国向周边东夷、北狄、西戎、南蛮的扩张融合，逐渐形成了中华大地上各族群“聚族而居”的杂居状态；第二次为三国两晋南北朝时期，北部族群逐鹿中原的入侵融合。这一时期我国民族分布格局经历了重要改变，各族群“大杂居、小聚居”的分布格局初步形成；第三次为五代十国及宋元时期，北方辽、金、元南迁与北宋、南宋汉族融合，我国族群分布格局在变化中不断加以巩固，“大杂居、小聚居”的特征和趋势更为凸显；第四次为明清时期，大量汉族以各种形式进入云贵地区，同时北方满蒙民族南迁与汉族融合<sup>1</sup>。至此，与当代基本一致的各民族“大杂居、小聚居”的分布格局完全形成<sup>2</sup>。本质上来看，历次民族迁徙和融合都是南北方边疆各族向中原汉族输入新的血液与部分汉族融入边疆各族的互动过程，汉族以外的其他族群之间也存在不同程度的融合，形成既有原来族群特征又独具自身特色的族群，实现了族群的演进。

人口迁徙带来的民族融合趋势具有不可逆转性。自秦代开始，基本上历朝历代政府在战争结束后颁布鼓励民族杂居、徙外族于内地与汉族杂居，以及鼓励族际通婚的政策，以有效归化外族部落，巩固国家稳定的根基。一些极力想保持自身族群特点的王朝如金、元等，即便要求严格的民族区隔，最终也无法避免迁入中原后与汉族等其他族群杂居日久，习于其他族群，成为族群“混合体”。清代满族和汉族是族际融合的典型代表，满族保持本民族思维和行为方式的同时积极主动学习汉文化，汉族也吸收了满族的生活习俗、文化惯习，形成了超越吸收、掠夺和破坏层面的满汉融合<sup>3</sup>。

民间各族群人口也持续进行着迁徙活动，促成常态化的民族交往与融合。古代民族廊道（即民族走廊）是民间民族交往的典型区域，它既是历史上形成的民族或族群人口长期迁徙的地理通道，也是承载众多民族文化联系、互动交融的重要空间。我国主要古代民族廊道包括西北走廊、藏彝走廊、南岭走廊和辽西走廊。其中，西北走廊由河西走廊和陇西走廊等分支组成，早在先秦时期就已形成，直至清代一直是多民族流动迁徙、经商贸易的空间，羌、西戎、匈奴、鲜卑、回纥、汉族、藏族、蒙古族等民族在此长期迁徙流动，相互交往交流交融，已经形成了多民族共生的民族聚集区<sup>4</sup>；藏彝走廊位处西南，其历史也可追溯到先秦，是汉藏、彝藏接触的边界，是藏、羌、彝、普米、傈僳、纳西、独龙等藏缅语族主要流动迁徙的重要路线。元代后期至明清时期，藏彝走廊地区先后受到蒙古族南迁、土氏木司与彝族北扩的影响，逐步形成了北藏、南彝的多元民族格局，并催生了纳西族等“纽带”族群<sup>5、6</sup>。清代、民国时期为应对严峻的边疆危机，汉人大量迁入藏彝走廊，更是形成了汉、藏互动与文化交融这一令人瞩目的民族现象，使藏彝走廊在东西方向成为“汉藏民族走廊”<sup>7</sup>；南岭走廊是中南和西南民族交通与连接的重要地区，也是中南

<sup>1</sup>王桐龄：《中国民族史》，吉林出版集团有限责任公司2017年版，第50-59页。

<sup>2</sup>李克建：《中国民族分布格局的形成及历史演变》，《西南民族大学学报》2007年第9期。

<sup>3</sup>栾凡：《清前期的满族民族意识与满汉文化交融》，《学习与探索》2005年第1期。

<sup>4</sup>杨文笔：《民族走廊学说视野中的“西北走廊”研究反思》，《北方民族大学学报》2022年第1期。

<sup>5</sup>石硕：《藏彝走廊历史上的民族流动》，《民族研究》2014年第1期。

<sup>6</sup>方国瑜：《彝族史稿》，四川民族出版社1984年，第563-564页。

<sup>7</sup>任新建：《康巴文化的特点与形成的历史地理背景》，泽波、格勒主编：《横断山脉民族文化走廊》，中国藏学出

民族与西南民族的交汇融合区，壮侗、苗瑶语族的民众通过南岭走廊南进北迁，形成了数十个同源民族及东南亚一代民族<sup>1</sup>；辽西走廊处于东北游牧、渔猎区与中原农耕区的交汇地带。春秋战国时期山戎、东胡、鲜卑、高句丽等民族就在此流转迁徙。明清时期大量汉族通过辽西走廊进入东北，导致东北的一些民族，在语言、生产、生活、风俗习惯等方面普遍接受了汉文化<sup>2</sup>。各民族在民族走廊中迁徙流动，促进了民族间交往、生产技术共享和文化传播互鉴，逐步形成了与当代基本一致的各民族“大杂居、小聚居”的分布特征。

历史上，人口迁徙对民族关系和交往的影响往往是间断的、缓慢的和有限的。一方面，由于受到自然条件和交通通讯条件限制，古代中国的民族人口迁徙发生间隔较长，较大规模的民族人口迁移主要发生在剧烈的社会动荡、战争或自然灾害后，多是被动的迁徙，历次民族大迁徙的间隔不亚于朝代更迭。即便在拥有天然地理通道的民族走廊，民族人口迁徙也受到交通工具限制以及“外族”侵扰等政治因素影响，不能长期持续。另一方面，在发达的农耕文化思想影响下，多数民族倾向于世代定居，游牧民族生产方式也不断向以农业为主兼顾畜牧业、手工业、商业等多种生产方式转变。人口迁移流动的有限性，导致其对民族关系融合的作用也是相对有限的。

## （二）人口迁移流动持续推进当前民族关系融合

中华人民共和国成立后，人口迁移流动对民族交往交流交融的影响发生了全新的、根本性的改变。屯垦戍边、知识青年上山下乡、三线建设、西部开发等事件，推动了数次人口迁徙浪潮，增强了西部、边疆民族地区民族交往，为多民族融合发展奠定了基础<sup>3</sup>。

改革开放 40 年以来，特别是在经济发展的强力推动下，以及户籍制度改革和交通通信条件快速完善的影响下，我国迅速地经历着由人口极少迁徙的“乡土中国”向“迁徙中国”的转变，人口迁移流动进入大规模、高频率、全方位、多层次的新阶段。在改革开放激活人口活力的情况下，各民族人口更是先后都加入到迁移流动浪潮中，人口流动性不断增强。根据历次全国人口普查资料，从 1982 年到 2020 年，不到 40 年的时间内，我国汉族流动人口由 623 万增长到 3.4 亿，少数民族流动人口由 34 万增长到 3371 万，分别增长了约 54 倍和 99 倍<sup>4</sup>。各民族流动人口快速增长、规模空前，呈现出前所未有的新局面。

**各民族人口流动参与度均有大幅提高。**一个民族的人口流动参与度，是某一时点该民族流动人口数量与该时点我国大陆地区该民族总人口之比，是衡量一个民族人口参与流动活跃程度的重要指标。改革开放之初，各民族人口流动参与度相对较低，人口分布相对固化。1982 年，汉族人口流动参与度仅为 0.7%，少数民族人口流动参与度更低（0.5%），民族聚居地区人口流动参与度极低。截至 2020 年，我国汉族和少数民族人口的流动参与度已分别快速增长至 26.6% 和 26.9%，少数民族人口整体的流动参与度已经超过汉族。蒙古族、苗族、布依族、侗族等民族人口流动参与度已达到 30% 以上，每 10 个以上这些民族的人口中，3 人以上参与了流动，实现了从低流动性向高流动性的转变。

表 1、1982~2020 年全国大陆各民族流动人口规模(万人)与流动参与度(%)

	1982 年	1990 年	2000 年	2010 年	2020 年
汉族	623 (0.7)	2133 (2.1)	10157 (8.9)	20577 (16.9)	34210 (26.6)
少数民族	35 (0.5)	114 (1.3)	744 (7.1)	1526 (13.6)	3371 (26.9)
蒙古族	2 (0.6)	9 (1.9)	53 (9.1)	95 (15.9)	211 (33.5)
回族	8 (1.1)	19 (2.2)	79 (8.0)	151 (14.2)	290 (25.5)

版社 2004 年版，第 95 页。

<sup>1</sup> 王元林：《费孝通与南岭民族走廊研究》。《广西民族研究》2006 年第 4 期。

<sup>2</sup> 崔向东：《辽西走廊变迁与民族迁徙和文化交流》。《广西民族大学学报》2012 年第 4 期。

<sup>3</sup> 赵罗英：《论新中国成立 70 年来的人口流动与民族交往交流交融》。《西北民族大学学报》2019 年第 6 期。

<sup>4</sup> 段成荣、邱玉鼎、黄凡等。《从 657 万到 3.76 亿：四论中国人口迁移转变》。《人口研究》2022 年第 6 期。

藏族	1 (0.2)	4 (0.9)	24 (4.4)	53 (8.4)	148 (21.0)
维吾尔族	7 (1.2)	7 (1.0)	46 (5.4)	91 (9.0)	173 (14.7)
苗族	1 (0.2)	4 (0.6)	61 (6.8)	153 (16.3)	361 (32.7)
彝族	1 (0.3)	4 (0.7)	33 (4.2)	102 (11.7)	266 (27.1)
壮族	6 (0.5)	19 (1.2)	146 (9.0)	258 (15.2)	528 (27.0)
布依族	0 (0.2)	1 (0.5)	16 (5.2)	50 (17.4)	128 (35.8)
朝鲜族	2 (1.1)	8 (4.8)	32 (16.5)	37 (20.0)	53 (31.3)
满族	3 (0.7)	22 (2.2)	88 (8.2)	153 (14.7)	292 (28.0)
侗族	0 (0.1)	1 (0.5)	20 (6.7)	50 (17.4)	119 (34.0)
瑶族	1 (0.4)	3 (1.0)	17 (6.4)	34 (12.2)	92 (27.7)
白族	1 (0.5)	1 (0.6)	10 (5.5)	22 (11.6)	50 (24.1)
土家族	1 (0.2)	3 (0.5)	59 (7.3)	146 (17.5)	305 (31.8)
哈尼族	0 (0.3)	1 (1.1)	10 (6.7)	16 (9.8)	43 (24.9)
哈萨克族	0 (0.1)	0 (0.3)	6 (4.6)	13 (8.7)	38 (24.6)
傣族	0 (0.1)	0 (0.5)	4 (3.4)	8 (6.0)	22 (16.4)
黎族	0 (0.4)	0 (0.4)	6 (5.1)	15 (10.2)	28 (17.3)

资料来源：来自段成荣、邱玉鼎、黄凡等，《从 657 万到 3.76 亿：四论中国人口迁移转变》，《人口研究》2022 年第 6 期。

注：①本文所有计算结果均基于我国大陆全部省、自治区和直辖市，不包括港澳台地区，以下图表，同此。

②表中展现的 1982 年、1990 年侗族、哈尼族、哈萨克族、傣族、黎族等民族流动人口规模为 0，实际是由于民族流动人口数量过少，四舍五入进位所致，并不意味这些民族没有流动人口。

**各民族人口流动范围不断扩大，跨区域流动日趋普遍。**在过去很长一段时期，由于民族语言、宗教和地域等条件的特殊性，我国少数民族人口的跨区域流动面临诸多挑战，少数民族人口流动范围长期以向中、西部省区内部流动为主。1990 年，少数民族流动人口中，省内流动人口规模为 82.4 万，占全部少数民族流动人口的比例达到 72.3%；跨省少数民族流动人口规模为 31.5 万，占全部少数民族流动人口仅为 27.7%，近一半跨省流动人口流入地仍为传统民族聚居的中部、西部省区。

21 世纪以来，随着东部地区社会经济快速发展和文化多元化，区域民族文化差异对民族人口流动范围选择的影响大幅减小。2020 年，我国少数民族流动人口中，跨省流动人口规模提高到 1072.1 万，所占比例提高至 31.8%，其中三分之二以上的少数民族跨省流动人口流入东部地区省份。1990 年，我国大陆省、直辖市和自治区中，仅北京市拥有所有的 56 个民族；现如今已有 28 个省、直辖市和自治区能见到全部 56 个民族人口的身影。我国东部的部分地区历史上鲜有少数民族人口，现在却成为少数民族群众生产、经营、生活的重要聚居地。比如，河南省南阳市在 1990 年时，全市仅有维吾尔族群众 84 人<sup>1</sup>，但凭借玉石等贸易，到 2015 年该市下辖的石佛寺镇一个镇就有维吾尔族常住人口 1500 多人，另有维吾尔族流动人口 7000 多人，成为内地最大的维吾尔族聚集地<sup>2</sup>。同时，也有汉族人口跨省流向了民族省区。2020 年，我国汉族流动人口中近 1000 万的跨省流入西部八个民族省区，新疆汉族流动人口已达到 166 万，云南亦有 144 万，汉族与少数民族人口的“双向”流动更加活跃。人口流动带来了各民族广泛交往交流交融。在我国西北边陲，常住人口规模仅有 15.8 万的塔城市，也能看到汉族、维吾尔族、哈萨克族、蒙古族、回族、俄罗斯族等近 30 个民族融居。各民族相互理解尊重，甚至出现同一家庭的家庭成员及配偶来自

<sup>1</sup> 数据来自国家统计局人口统计司 国家民族事务委员会经济司编《中国民族人口资料（1990 年人口普查数据）》北京：中国统计出版社 1994 年 5 月。

<sup>2</sup> 罗辉,林崑,甘泉: 河南石佛寺: 维汉群众的“金玉良缘”, 2015 年 9 月 9 日, [http://www.xinhuanet.com/politics/2015-09/09/c\\_128211832.htm](http://www.xinhuanet.com/politics/2015-09/09/c_128211832.htm)



七个民族的情况<sup>1</sup>。

当前，各民族人口大规模、高频率、跨区域的流动已经成为民族人口空间再分布的新常态，势必推动民族间经济联系、文化交流、社会交往乃至心理认同发展至历史上新的高度。在这一意义上，或许预示着我们正经历着中国历史上的**第五次民族大迁徙大融合**。现阶段及今后一段时期，随着现代交通条件和设施不断完善，各民族人口的流动参与度可能还会进一步提高，各民族人口互动规模将更大、范围将更广。各民族人口流动不仅带来民族间的空间接触，更将增进各民族间经济、文化、社会、心理等方面的连接，为凝聚中华民族共同体的共识，创造有机的民族团结提供千载难逢的契机。

### 三、人口迁移流动与全方位民族互嵌的理论逻辑

无论在漫漫的历史长河中，还是在日新月异的新阶段，人口迁移流动始终在中华各民族交往交流交融过程中起到重要推动作用。当前，我国人口迁移流动和全方位民族互嵌情况更具一定综合性和复杂性：人口迁移流动不仅是人口空间再分布，还是信息、资源、文化等多方面的流动，带来多方面的影响；全方位民族互嵌也包含多个维度，各个维度间既存在相互交织的整体性，同时又存在相互影响的拓展性<sup>2</sup>。人口迁移流动影响着各民族群众的空间分布、经济来往、文化交流、社会交往等多个方面，各民族多维度互动促进全方位民族互嵌发展，同时民族互嵌也会反过来影响民族人口迁移流动。为此，需要从理论层面加深对人口迁移流动和民族互嵌格局发展演化的理解，系统地厘清人口迁移流动与全方位民族互嵌各维度之间的逻辑链接。

#### （一）人口迁移流动与民族互嵌的理论关联

在一些经典族群理论中，迁移流动对于族群接触、同化、融合的作用已经得到了重视。如群际接触理论中提出，人口迁移流动促使了群际接触场景的形成，移民和非移民是群际接触的典型主体，在最优条件下的族际接触将会有效地减少群际偏见<sup>3</sup>。在族群同化理论中，戈登（1975）所提出的族群同化变量体系里，人口流动和地理分布被视为影响族群同化程度的自变量<sup>4</sup>。在中华民族多元一体格局理论中，费孝通先生指出不同民族之间的接触、混杂、融合是一种历史常态，族际交流互动造就了中华民族以及统一的多民族国家<sup>5</sup>。各民族成员的不断迁移流动推动了各民族成员社会交往、文化交流和结构交融，为铸牢中华民族共同体意识提供了社会基础。

随着人口迁移流动和城镇化进程不断加快，打破民族交往交流交融结构性障碍成为时代要求，推动建立民族互嵌式社会结构和社区环境的政策陆续出台。人口迁移流动对民族互嵌的影响及其深层机制受到进一步关注。学界关于人口流动对民族互嵌影响的认识日渐深入，其认识视角主要分为以下三种：一为交往视角，一个区域内人口的流入和流出打破了不同民族群众间交往的客观限制，缩短了民族交往距离，扩大了各民族群众社会交往的对象和范围<sup>6</sup>，进而推动文化等多维度的融合，成为促进和加深各民族交往交流交融的重要因素<sup>7</sup>；二为社会文化视角，认为人口流动本质是社会文化流动，人口流动不仅是人的空间位移，更带动了信息、物资、观念、文化

<sup>1</sup> 赵延心. 大型微纪录片《新 219 国道》第 23 集：民族团结一家亲 2023 年 12 月 29 日. <http://www.xinhuanet.com/auto/20220429/11177c3600364783842e3de5d69da89b/c.html>.

<sup>2</sup> 郝亚明,秦玉莹:《各民族全方位嵌入与中华民族共同体建设》.《云南师范大学学报》2023 年第 3 期。

<sup>3</sup> Dovidio J F, Gaertner S L, Kawakami K. Intergroup Contact: The Past, Present, and the Future. *Group Processes & Intergroup Relations*, 2003, pp.5-21.

<sup>4</sup> Gordon, Milton M., 1975, Towards a general theory of racial and ethnic group relations, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press, pp.84-110.

<sup>5</sup> 费孝通:《中华民族的多元一体格局》.《北京大学学报》1989 年第 4 期。

<sup>6</sup> 吴奕:《人口流动、文化变迁与民族关系》.《思想战线》1993 年第 4 期。

<sup>7</sup> 祁进玉,张瀚丹:《人口流动与河西走廊各民族交往交流交融——以甘肃省肃南裕固族自治县为例》.《西北民族研究》2023 年第 3 期。

等方面的流动，这些将带来各族群众空间视域、信任差序、观念意识、社交网络等方面的改变，从而对民族互嵌和中华民族共同性的增进产生影响<sup>1</sup>；三为关系视角，提出人口迁移流动打通了个体间民族关系，为民族间文化的相互渗透和兼容提供了条件。人口的流动迁移既会影响流入地的民族文化交融，也会影响到流出地的民族认同，促进民族间的文化认同与变迁，从而影响民族关系演进。在民族关系的发展中，层次递进与回推并存，个体间民族关系将不断递进发展，从而影响群体民族关系，进一步转化为族际关系，高层次的关系反过来也会影响低层次的关系<sup>2</sup>。以上三个视角内容也可被视为人口迁移流动不同阶段，逐步深入，对于人口流动和民族互嵌影响都具有较强解释能力，得到广泛的借鉴和应用。

当然，人口迁移流动对民族互嵌发展的影响并不总是积极的。一个地区的民族文化集中体现了它对自然和社会的长期历史适应，一般都具有较强的稳定性，人口迁移流动打破民族地理限制同时也可能影响到这种稳定性，导致在经济、社会、文化等方面出现问题或冲突。特别是 21 世纪以来，随着人口流动性增强，城市少数民族流动人口管理日趋复杂，人口的高流动性与民族语言文化差异加大了教育管理和协调沟通的难度，导致一些主要流入地城市涉及民族关系的矛盾和纠纷时有发生，涉及少数民族流动人口的案件占比始终处于较高水平<sup>3</sup>。人口流动产生的民族问题主要来自三个方面：少数民族群众对流入地的生活和管理方式不适应、本地居民对少数民族群众的生活和行为方式不适应和城市管理者的工作方式和管理机制与少数民族群众需求的不适应<sup>4</sup>，其根源是城市民族工作机制不完善和民族间刻板印象<sup>5</sup>。人口大流动在为民族互嵌提供契机的过程中，也为加快完善城市民族工作和尽快消除民族间的刻板印象提出了更高的要求。

## （二）现阶段人口迁移流动与民族互嵌的理论逻辑

大规模、跨区域的人口迁移流动增进了民族人口空间再分布和族际接触，带来了信息、资源和文化等多方面要素流动，为各民族全方位互嵌提供了前所未有的机遇；民族全方位互嵌格局的形成和发展过程中，也无处不蕴含着增强各族群众空间流动、文化流动、经济流动和加深民族间社会、心理等方面互动互通的要求。现有理论和相关研究已经揭示了以人口迁移流动来推动全方位民族互嵌具有现实可行性和时代必要性。

在此，我们提出人口迁移流动推动民族互嵌格局形成的啮合传动论，以期完整、准确地揭示现代化进程、民族互嵌格局形成、铸牢中华民族共同体意识与人口迁移流动诸要素之间的互动关系。我们认为，人口迁移流动和民族全方位互嵌好比紧密连接在一起的齿轮，人口迁移流动是助推民族互嵌各维度快速前进的重要部件（如图 1 所示）。社会经济发展和现代化进程推动人口迁移流动这一齿轮旋转，带动着各民族空间融居、经济互动等物质方面的互嵌齿轮转动，进而带动着文化、社会、心理等多方面的精神互嵌联动发展。民族互嵌的齿轮反过来也会增进民族人口迁移流动，形成民族交流交往交融的良性循环。在这一互动过程中，中华民族共同体意识不断巩固和加强，并推动整个体系向前运转。由于人口迁移流动影响深入需要一个过程，且全方位民族互嵌各维度相互影响并不断递进，其具体过程可分为两个阶段：

**第一阶段，人口迁移流动重塑民族空间分布和经济联系。**人口迁移流动的本质是人口的再分布，迁移流动使民族人口脱嵌于传统单一民族空间，融入现代多元民族空间，缩短了民族间的空间距离，增加了各民族人口之间的接触机会。根据群际关系理论，群际隔阂或冲突主要源于不同群体彼此间的缺乏充足信息或持有错误信息，群际接触越多，群际偏见程度将会越低<sup>6</sup>。人口迁

<sup>1</sup> 王云芳：《大流动、大交融与大团结：增进中华民族共同性的逻辑进路》。《中央民族大学学报》2023 年第 1 期。

<sup>2</sup> 吴奕：《论人口流动与民族关系》。《社会科学战线》1993 年第 5 期。

<sup>3</sup> 李安辉、王升云：《完善城市少数民族流动人口管理的思考》。《西南民族大学学报》2013 年第 1 期。

<sup>4</sup> 严庆、姜术容：《基于人口流动产生的城市民族问题机理浅析》。《中南民族大学学报》2016 年第 3 期。

<sup>5</sup> 郑信哲：《论新时代城市民族工作的创新发展》。《学术界》2021 年第 4 期。

<sup>6</sup> 郝亚明：《西方群际接触理论研究及启示》。《民族研究》2015 年第 3 期。

移流动增强了各民族群众跨民族接触的积极性和频率，为促进各民族间广泛交往、全面交流、深入交融提供了路径支撑<sup>1</sup>。人口大流动的影响下，我国各民族从“聚居”到“杂居”再到“散居”，实现了族群分布形态的演进，为民族间实现交融提供了必要的前提条件。

空间互嵌既是全方位民族互嵌的结果，也是贯穿于全方位民族互嵌的过程与手段。人口迁移流动不仅是民族人口从一个地区到另一个地区的空间位移过程，更是由原先的生产生活生计场域进入新的生产生活生计场域的社会过程。经济关系是民族关系的物质基础，各族群众的空间互嵌与经济互嵌相互依存，各民族群众要想“进得来、留得住、过得好”，首先必须解决的就是经济上的立足问题。各民族人口必须努力与其他民族建立起互为补充、利益联结的经济关系，获得稳定的工作、收入以及社会保障，各民族间形成休戚与共、公平平等的经济利益关联，才能进一步促进其他方面的互嵌，有效助力中华民族共同体形成与发展。

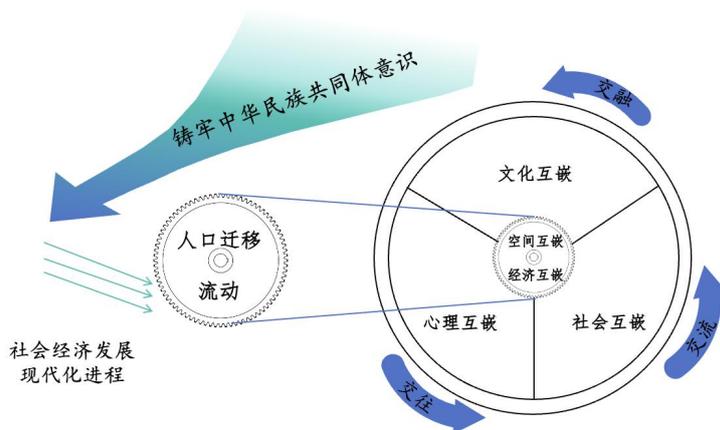


图 1、人口迁移流动与全方位民族互嵌的内在逻辑链接

第二阶段，空间、经济等物质层面互嵌带动了各族群众精神联系不断加强，进入文化、社会、心理全方位互嵌新阶段。随着流动时间的延长，各民族间交流障碍逐步减少，民族间文化交流和理解程度逐步加深。相互理解、相互尊重的社会氛围逐步形成，各民族群众不再是社会的“脱域”群体，空间视域、信任差序、观念意识、社交网络等方面大大改变，社会参与积极性明显增强，各民族开始共同参与社会建设、社会治理，共享治理成果。最终，各民族间自由交往、相互包容的精神关系逐步形成，共同关系相互依存、共同情感相互归属、共同认同感融通共生，各民族全方位互嵌得以实现，中华民族共同体意识得以铸牢。另一方面，各民族群众广泛交往交流交融也将打破民族人口流动的壁垒与障碍，充分激发民族人口流动潜力，实现民族人口及各要素的自由有序流动。

以上动态过程是关于人口迁移流动与全方位民族互嵌的逻辑联系尝试性、理想性的概括。在现实中，人口迁移流动和全方位民族互嵌是具有主动性和适应性的复杂系统，存在所谓的“混沌边缘”，所面临的情况往往更为复杂<sup>2</sup>。人口流动对民族空间、经济、文化、社会和心理等层面互嵌的推动过程，可能会面临居住空间分化、职业分离、民族间交流意愿低等多方面的阻碍。但从民族关系发展的规律来看，民族关系从区隔到融合，从相互影响、相互渗透的空间关系到自由交往、相互包容的精神关系的发展规律是多民族国家民族关系发展变化共同的缩影<sup>3</sup>，人口迁移流动从为空间互嵌、经济互嵌带来契机，到提升各民族文化、社会和心理认同的过程恰好反映了

<sup>1</sup> 段成荣,邱玉鼎,黄凡等:《从 657 万到 3.76 亿:四论中国人口迁移转变》.《人口研究》2022 年第 6 期。

<sup>2</sup> Page, Scott, E. What Sociologists Should Know About Complexity. *Annual Review of Sociology*, 2015,41.

<sup>3</sup> 杨鹏飞:《民族互嵌型社区:涵义、分类与研究展望》.《广西民族研究》2014 年第 5 期。

这一规律，具有理论和实践意义上的合理性。

#### 四、人口大流动背景下全方位民族互嵌的现实进展

在实践中，我国大规模人口迁移流动增进了各民族人口交往接触的机会，加强了各民族人口经济往来的联系，直接推动了各民族人口空间上杂居程度进一步深化，经济上整合程度进一步增强。且在此过程中，长期交往交流交融必然带来各民族人口在文化互鉴、社会交往、心理认同等维度持续深化，从而促进各民族互嵌格局从空间共同体向经济共同体再到精神共同体的融合发展。人口的大流动由表及里、由浅及深推进着民族互嵌的逻辑与实践，为促进各民族多维度互嵌带来了实际效果。

##### （一）人口流动奠定各民族群众的空间嵌入基础

我国民族人口的空间分布受到民族人口的出生、死亡、迁移流动、民族身份变更等多方面因素的影响。随着我国各民族人口转变基本完成和民族身份变更趋于稳定，人口迁移流动已经成为民族人口空间互嵌的主导力量。在人口大规模流动推动下，新的民族人口空间分布正逐步形成，民族散居情况更加普遍，具体表现在以下几个方面：

**其一，少数民族人口整体空间集聚性下降。**我国少数民族人口西多东少的梯度格局逐步弱化。根据全国人口普查资料，1953年，我国近80%的少数民族人口聚居于西部民族地区，规模和占比是其余各区域少数民族人口加和的四倍，空间分布高度聚集。随着改革开放进程不断加深，全国人口流动日趋活跃，少数民族人口在西部传统聚居区的比重波动下降，而在东部省份的规模、比重持续提高。2020年，在西部地区的少数民族人口占比已降至70.1%，东部地区比重则提高到13.0%，与1953年相比翻了一番。同时，在人口迁移流动的影响下，各地区少数民族人口增长趋势也出现了转变。改革开放前（1953~1982年），西部地区少数民族人口稳定增长、年净增83.6万，年均增长率为2.14%，增量远超其他三大区域，增长速度超过东部地区（1.86%）和东北地区（1.92%）；改革开放以来（1982~2020年），西部地区少数民族人口增长速度持续下降，2010~2020年其年均增长速度仅为0.96%，而东部地区少数民族人口增长速度则迅速增加，2010~2020年时其年均增速已达到3.92%。全国少数民族人口由传统聚居区向非传统聚居区扩散，由中、西部向东部倾斜的空间分布格局逐步形成。

表2、1953年至2020年少数民族人口空间分布情况

年份	总人口 (万人)	东部		中部		西部		东北	
		人口数 (万人)	比重 (%)	人口数 (万人)	比重 (%)	人口数 (万人)	比重 (%)	人口数 (万人)	比重 (%)
1953	3532	197	5.6	128	3.6	2813	79.6	364	10.3
1964	3988	245	6.1	218	5.5	3108	77.9	429	10.8
1982	6723	338	5.0	513	7.6	5238	77.9	635	9.4
1990	9120	590	6.5	848	9.3	6625	72.6	1069	11.7
2000	10643	831	7.8	1078	10.1	7519	70.6	1094	10.3
2010	11379	1102	9.7	1078	9.5	7996	70.3	1020	9.0
2020	12547	1631	13.0	1139	9.1	8800	70.1	963	7.7

资料来源：段成荣、毕忠鹏、黄凡等.《中国民族人口发展新趋势》.《中央民族大学学报》2023年第3期。

**其二，各民族空间分布均匀化。**长期以来，我国各少数民族人口具有鲜明的“同质集聚，异质隔离”特点，同一民族的地理离散程度较低<sup>1</sup>。但随着各民族人口流动性的增强，各民族在各省区的地理离散度持续提高。根据张善余（2005）提出的离散度指标<sup>2</sup>计算，改革开放以来，我

<sup>1</sup> 田愿静、高向东、余运江等.《基于ESDA的上海少数民族常住人口空间分析》.《南方人口》2013年第6期。

<sup>2</sup> 具体计算方法请参见张善余、曾明星:《少数民族人口分布变动与人口迁移形势——2000年第五次人口普查数据

国 55 个少数民族中，42 个少数民族的地理离散系数保持波动增加，仫佬族、布依族、水族、仡佬族、景颇族和德昂族等云贵地区的世居民族地理离散系数均提高了一倍以上。地理离散度始终处于较高水平的高山族、回族、土家族、苗族、满族和藏族地理离散系数也略有提升。仅塔吉克族、哈萨克族和乌孜别克族等民族，地理离散度长期处于较低水平。大部分民族人口地域扩散趋势明显，各少数民族在同一空间的内聚性均不断减弱，人口空间分布呈均匀化趋向。各族群众与同族成员的接触概率大大下降，族际接触的机会大幅增加。

表 3、1953 年以来历次人口普查各民族人口地理离散度

民族别	1953 年	1964 年	1982 年	1990 年	2000 年	2010 年	2020 年
汉族	0.939	0.945	0.947	0.947	0.951	0.952	0.950
高山族	0.195	0.905	0.877	0.929	0.917	0.926	0.943
回族	0.865	0.920	0.916	0.915	0.912	0.907	0.901
土家族	-	0.381	0.611	0.737	0.755	0.778	0.802
苗族	0.623	0.625	0.679	0.684	0.702	0.751	0.776
满族	0.693	0.711	0.715	0.687	0.686	0.677	0.701
藏族	0.681	0.673	0.687	0.689	0.697	0.702	0.699
侗族	0.546	0.581	0.568	0.586	0.605	0.651	0.698
畲族	-	0.514	0.519	0.606	0.645	0.658	0.672
俄罗斯族	0.042	0.191	0.165	0.537	0.568	0.602	0.667
瑶族	0.473	0.560	0.570	0.557	0.606	0.633	0.661
鄂伦春族	0.491	0.501	0.515	0.536	0.586	0.615	0.660
朝鲜族	0.483	0.523	0.536	0.551	0.588	0.626	0.649
达斡尔族	-	0.536	0.507	0.530	0.550	0.571	0.623
彝族	0.552	0.521	0.533	0.534	0.546	0.564	0.618
毛南族	-	0.007	0.012	0.034	0.443	0.504	0.583
仫佬族	-	0.014	0.033	0.044	0.307	0.349	0.538
蒙古族	0.595	0.483	0.448	0.486	0.511	0.485	0.528
锡伯族	0.459	0.533	0.543	0.477	0.470	0.482	0.524
赫哲族	-	0.055	0.119	0.216	0.287	0.536	0.490
土族	0.000	0.191	0.331	0.267	0.379	0.487	0.478
水族	0.015	0.041	0.076	0.132	0.172	0.279	0.429
布依族	0.025	0.008	0.019	0.052	0.113	0.232	0.413
白族	0.001	0.016	0.019	0.284	0.329	0.333	0.398
撒拉族	0.173	0.251	0.215	0.222	0.292	0.316	0.381
鄂温克族	-	0.123	0.119	0.205	0.254	0.275	0.341
壮族	0.102	0.184	0.147	0.161	0.223	0.263	0.340
仡佬族	-	0.044	0.094	0.034	0.069	0.190	0.335
东乡族	0.004	0.115	0.255	0.280	0.216	0.218	0.283
黎族	0.016	0.007	0.158	0.153	0.115	0.247	0.276
保安族	0.003	0.027	0.145	0.179	0.153	0.178	0.271
京族	-	0.067	0.414	0.231	0.200	0.315	0.213
裕固族	0.001	0.032	0.063	0.078	0.107	0.181	0.211
佯族	0.000	0.001	0.001	0.024	0.067	0.130	0.206
景颇族	0.000	0.023	0.002	0.014	0.029	0.065	0.167
阿昌族	-	0.000	0.003	0.007	0.024	0.074	0.165
独龙族	-	0.003	0.015	0.095	0.369	0.159	0.151
塔塔尔族	0.011	0.011	0.021	0.056	0.151	0.168	0.150
珞巴族	-	-	0.094	0.063	0.175	0.101	0.147
傈僳族	0.045	0.059	0.057	0.061	0.077	0.095	0.145
德昂族	-	0.002	0.004	0.008	0.015	0.036	0.136
怒族	-	0.001	0.005	0.038	0.070	0.279	0.119
纳西族	0.001	0.051	0.115	0.086	0.084	0.097	0.116
拉祜族	0.000	0.000	0.001	0.016	0.027	0.045	0.116
布朗族	-	0.000	0.005	0.013	0.032	0.051	0.115
羌族	0.001	0.011	0.005	0.020	0.034	0.080	0.113
哈尼族	0.000	0.005	0.001	0.009	0.020	0.037	0.112
门巴族	-	0.011	0.079	0.020	0.096	0.162	0.110

分析》.《民族研究》2005 年第 1 期。

傣族	0.001	0.008	0.009	0.021	0.029	0.060	0.103
普米族	-	0.001	0.008	0.026	0.040	0.038	0.085
乌孜别克族	0.007	0.009	0.004	0.006	0.044	0.084	0.068
基诺族	-	-	0.001	0.019	0.020	0.033	0.057
柯尔克孜族	0.000	0.017	0.018	0.023	0.025	0.065	0.050
哈萨克族	0.012	0.011	0.009	0.008	0.009	0.060	0.029
塔吉克族	0.000	0.001	0.002	0.002	0.073	0.139	0.026
维吾尔族	0.002	0.004	0.003	0.004	0.013	0.013	0.025

资料来源：根据 1953 年、1964 年、1982 年、1990 年、2000 年、2010 年和 2020 年中国人口普查汇总资料整理计算得到。

**其三，各地区民族构成多样化。**各民族人口跨区域流动，直接导致了各地区民族构成发生变化，从而改变地区的民族多样性<sup>1</sup>。2020 年，我国大陆拥有 55 个少数民族人口的省份达到了 28 个，达到历史新高。根据某一区域内民族个数和各民族间相对规模，可以综合地测量该区域内民族构成的多样性程度，得到民族多样性指数（也称为香农-威纳指数）<sup>2</sup>。如表 4 计算结果显示，我国 31 个省份的民族多样性指数均有不同程度的提升：1982~2020 年，云南、贵州、青海、内蒙古、宁夏、海南等西部省份的民族数量和民族人口规模长期处于较高水平，其民族多样性指数仍保持提升，稳定为民族多样性高值中心；东部地区直辖市和省份的民族数量和民族人口规模一度处于较低水平，但民族人口跨区域流动增加，民族数量和民族人口规模也有快速提高，民族多样性指数大幅增加，上海、广东、福建、浙江等地已经初步形成次级民族多样性中心。各地区人口民族构成的多样化趋势与少数民族人口在西部省区内部以及由西部向东中部城市的跨区域流动趋势是基本一致的。

表 4、1953 年以来历次人口普查各地区民族多样性指数

	1953 年	1964 年	1982 年	1990 年	2000 年	2010 年	2020 年
全国	0.335	0.322	0.370	0.434	0.452	0.449	0.469
北京	0.226	0.159	0.152	0.169	0.196	0.200	0.229
天津	0.112	-	0.092	0.104	0.130	0.132	0.173
河北	0.090	0.080	0.081	0.160	0.174	0.169	0.180
山西	0.010	0.015	0.017	0.020	0.023	0.020	0.027
内蒙古	0.360	0.341	0.394	0.457	0.471	0.461	0.479
辽宁	0.274	0.256	0.287	0.407	0.416	0.402	0.410
吉林	0.337	0.291	0.285	0.342	0.321	0.290	0.318
黑龙江	0.286	0.220	0.207	0.231	0.209	0.167	0.169
上海	0.028	0.024	0.025	0.029	0.044	0.083	0.111
江苏	0.011	0.012	0.012	0.016	0.027	0.038	0.056
浙江	0.024	0.022	0.024	0.031	0.058	0.137	0.200
安徽	0.024	0.027	0.029	0.032	0.039	0.040	0.046
福建	0.055	0.048	0.051	0.077	0.092	0.124	0.158
江西	0.002	0.004	0.006	0.019	0.023	0.026	0.038
山东	0.028	0.029	0.030	0.034	0.042	0.046	0.057
河南	0.045	0.050	0.053	0.060	0.064	0.061	0.062
湖北	0.011	0.034	0.146	0.156	0.167	0.165	0.185
湖南	0.108	0.166	0.190	0.318	0.380	0.375	0.381
广东	0.063	0.090	0.087	0.038	0.091	0.119	0.202
广西	0.569	0.574	0.565	0.605	0.620	0.612	0.628
海南	-	-	-	0.369	0.392	0.388	0.400
重庆	-	-	-	-	0.225	0.233	0.242
四川	0.142	0.124	0.178	0.215	0.217	0.249	0.272
贵州	0.767	0.681	0.800	1.048	1.131	1.099	1.120
云南	1.127	1.068	1.091	1.133	1.135	1.137	1.138

<sup>1</sup> 段成荣,毕忠鹏,黄凡:《二十一世纪以来中国民族人口空间互嵌格局研究》.《广西民族研究》2021 年第 5 期。

<sup>2</sup> Shannon C E. A mathematical theory of communication[J]. The Bell system technical journal, 1948, 27(3).

西藏	-	0.063	0.082	0.100	0.146	0.179	0.245
陕西	0.021	0.026	0.027	0.029	0.031	0.033	0.039
甘肃	0.357	0.277	0.288	0.303	0.324	0.341	0.376
青海	0.893	0.818	0.840	0.885	0.922	0.925	0.959
宁夏	-	0.375	0.381	0.399	0.406	0.410	0.429
新疆	0.759	0.780	0.834	0.858	0.846	0.828	0.812

资料来源：根据 1953 年、1964 年、1982 年、1990 年、2000 年、2010 年和 2020 年中国人口普查汇总资料整理计算得到。

人口迁移流动促进了我国民族人口空间分布**分散化、均匀化、多样化**，但仍有一些情况值得注意和深思。其一是，当前我国少数民族人口空间分布仍在调整期，中部和东部地区民族多样性依然偏低。尽管少数民族人口增强了中部和东部省份的民族均匀化和多样化分布，但从全国层面来看，此类地区仍是少数民族人口分布的冷点地区，民族构成多样性仍待进一步提升。其二，区域内部、城市内部民族居住空间高度聚集的现象值得进一步关注。由于 2020 年人口普查民族人口资料暂未公布，这类区域内部民族居住聚集的情况还无法全面揭示，但这种情况真实地、广泛地存在于现实中（如回族村等）。有研究提出新疆北部、黑龙江北部及福建南部与广东北部沿海地区的族际居住隔离情况仍在增强，房价和各民族间经济阶层分异是其主要影响因素<sup>12</sup>。在全国各民族人口大散居、交错聚居的大趋势下，如何细化改善城市内部民族人口居住隔离情况值得进一步重视。

## （二）人口流动改善各民族群众就业结构和收入水平

民族间经济整合与空间互嵌相互依存，是民族互嵌得以推进的物质基础和保障。各族群众拥有相对稳定的工作、收入、居所和社会保障，有了安身立命的经济基础。现阶段，少数民族人口的经济型流动推动了少数民族人口行业和职业结构转变，为其产业结构转型、社会阶层跃升带来了契机。

**人口流动性越强的民族，其行业结构非农化速度越快。**现代化发展和新一代技术的革新不断推动着社会行业结构非农化发展。人口流动的过程，也是实现其就业部门从涉农行业向非涉农行业转移的过程。随着少数民族人口流动参与度的不断提升，一些少数民族人口从事农林牧渔业的劳动力占比不断加快下降。如图 2 所示，根据 2000 年至 2020 年全国人口普查汇总资料，少数民族人口非农行业的就业比例增幅与其人口流动参与度的增幅显著正相关，相关系数为 0.63。曾长期以农为计的民族如布依族、侗族、苗族等民族，在 2000~2020 年间人口流动参与度提高迅速，其农业劳动者占比均下降了 50%以上。

<sup>1</sup> 张凌华,王卓:《中国族际居住隔离空间特征及影响因素——基于 2000 和 2010 年人口普查数据的分析》.《中国人口科学》,2017 年第 6 期。

<sup>2</sup> 杨鹏飞:《边疆民族互嵌型社区建设的困境及对策研究——基于新疆乌鲁木齐、和田和喀什等地的调查分析》.《中南民族大学学报(人文社会科学版)》,2017 年第 2 期。

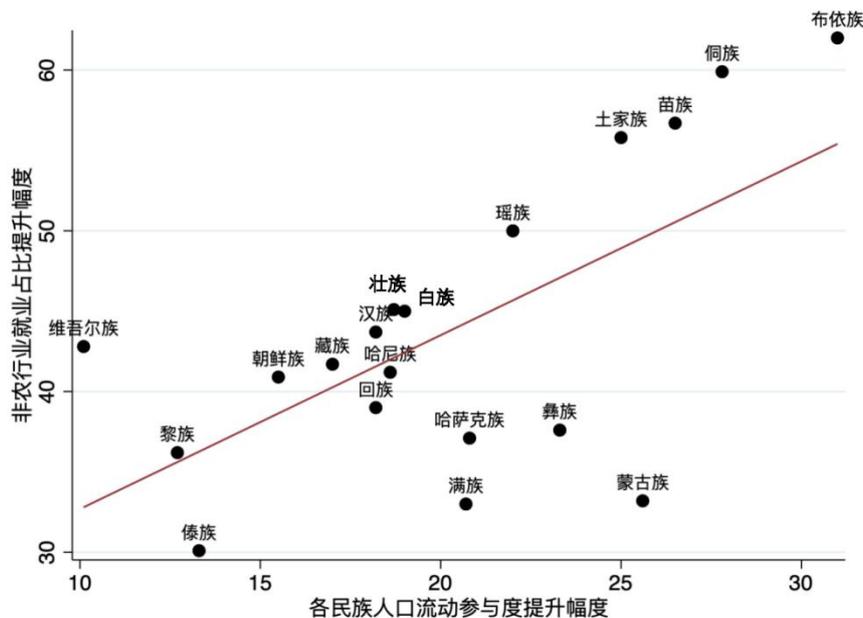


图 2、2000~2020 年各民族人口流动参与度提升幅度与非农行业就业占比提升幅度的关系

人口流动性越强的民族，其职业社会经济地位的提高也越快。国际职业社会经济地位指数（ISEI）是 Ganzeboom、Graaf 和 Treiman 三位社会学家利用遍布世界各大洲的 16 个国家 31 套数据，在标准化职业分类体系基础上综合教育和收入指标制定的国际通用职业社会地位指标，这一指标在衡量职业社会经济地位研究中得到广泛应用<sup>1</sup>。本文参考李强（2005）<sup>2</sup>的方法将中国人口普查中的职业指标转变为 ISEI 值，对各个民族职业社会经济地位变动进行了分析。根据分析结果，2000 年以来，我国各民族人口的职业社会经济地位均有明显提高。汉族人口的平均职业社会经济地位分值由 2000 年的 31.7 增长到 2020 年的 39.0，中等职业地位人口占比增加，“丁字型”的社会职业结构已有明显改善；少数民族平均职业经济地位分值也由 2020 年的 29.4 提升到 2020 年的 36.1，中等职业地位人口占比增加速度略慢于汉族，但个别民族（如回族、满族、蒙古族等）民族平均职业经济地位分值高于汉族，一些民族平均职业经济地位分值增长速度快于汉族。如图 3 所示，各民族职业社会经济地位指数提高与其人口流动参与度提升呈现显著的正相关，相关系数为 0.44。在人口流动参与度大幅提高的趋势下，苗族、布依族、朝鲜族、侗族、土家族等民族群众的职业经济地位提高幅度已经超过汉族。

<sup>1</sup> Ganzeboom H B G , Graaf P M D , Treiman D J .A Standard Socio-Economic Index of Occupational Status, Social Science Research, 1992, 21(1).

<sup>2</sup> 李强:《“丁字型”社会结构与“结构紧张”》,《社会学研究》,2005 年第 2 期.



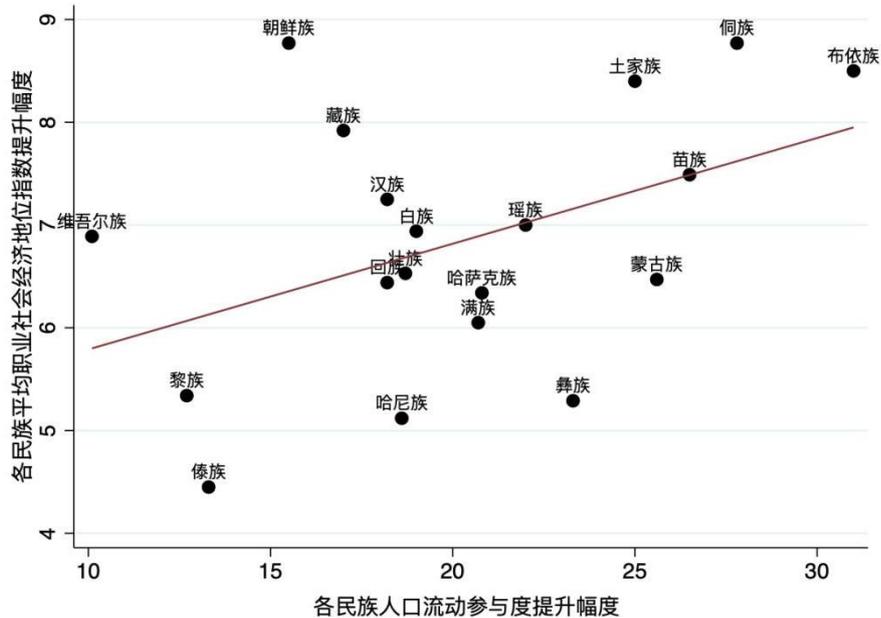


图 3、2000~2020 年各民族人口流动参与度提升幅度与职业社会经济地位提升幅度的关系

人口流动提高了少数民族人口收入水平，但少数民族与汉族流动人口收入水平、社会保障等方面的差异依然存在。人口流动推动了少数民族人口收入水平的提高，根据 2021 年中国综合社会调查 (CGSS) 数据资料，少数民族流动人口的个人全年总收入约为 53408 元，少数民族非流动人口约为 33896 元，非流动少数民族人口的收入仅为流动人口的 63.5%。但部分少数民族流动人口平均工资水平与汉族流动人口仍存在明显差距。在控制了职业类型和受教育程度的条件下，少数民族流动人口的年工资收入水平、劳动合同签订比例和各类社会保障的拥有比例显著低于汉族流动人口。可见，人口流动较高的民族人口较快地实现了就业结构非农化转变，以及职业社会经济地位和收入水平提升，但对缩小族群间收入水平差距、就业稳定性差异、社会保障待遇差异的作用仍是较为有限的。

### (三) 人口流动增强各民族群众文化包容与互鉴

人口迁移流动带来的空间和经济互嵌为各族群众交往提供了空间和物质资本保障，促进了各族群众文化交流的广度、深度、强度快速提升。根植于长期的民族交往与互动，我国民族文化交流交融动态递进、不断加深。

民族文化交流通常从物质文化、行为和精神观念三个层面进行，由表及里，从学习、接近到认同，形成各民族的共同性因素。近年来，关于民族文化融合情况的研究日益丰富，民族散杂居地区民族文化交流情况受到特别的关注。综合现有的研究发现，在人口大规模流动和新型城镇化的影响下，中部和西部地区已出现很多民族混居典型社区，各民族群众在物质、行为和精神上都呈现较好的互嵌趋势：物质文化方面，各民族间饮食、服饰、建筑等文化相互尊重、相互包容、相互借鉴，接纳与喜欢民族饮食、服饰的群众不断增多。“川菜入藏”就是饮食文化跨地域传播增强中华民族彼此间认同的范例。中华人民共和国成立尤其是改革开放以后，西藏各项事业的发展与四川人的大量涌入，使得川菜在西藏社会得以实现跨阶层的大规模传播，进而影响到西藏本土饮食文化，促进了两地饮食口味的整合与饮食习惯的交融<sup>1</sup>。行为文化方面，各民族对彼此的节日、婚嫁礼俗、宗教信仰等行为更加了解，并给予充分尊重。各民族群众更加尊重不同民族信仰和礼俗，广泛地参与庆祝不同民族的节日。地方政府也对民族习俗、节日提供了相应的政策支

<sup>1</sup> 励轩、臧正，《川菜入藏：汉藏饮食文化的交流与互动》，《中华民族共同体研究》2023 年第 4 期。

持,如广西壮族自治区制定了本自治区的少数民族习惯节日放假办法,将壮族“三月三”由民间节日上升为法定节日,并申请为国家级非物质文化遗产。这一改变不仅尊重传承了特色民族文化,更为各民族提供了相互交流的媒介,提供了了解、学习和吸收彼此民族文化的契机。同时,不同民族也在文化交流中相互学习、相互模仿,常态化的日常礼俗交往推动了民族婚嫁习俗向地方化、大众化发展<sup>1</sup>,在文化涵化中充实了各民族文化的共同因子。

语言融合是民族精神文化互嵌的重要体现。人口迁移流动带来了广泛的民族语言混合,民族混合语也为当前民族杂居和民族走廊地带民族深度的交往交流交融提供了可能。目前,五屯话、倒话和唐汪话等民族混合语仍然在应用中,鲜明地展现出汉藏和汉回、东乡等各民族在充满流动性的族际交往中,跨越彼此语言阻碍的努力。当地各民族群众也在跨民族交往中消解了彼此边界,形成了与周边他族互嵌共荣、和合共生的民族文化互嵌关系<sup>2</sup>。同时,在国家语言规范政策的引导和大规模人口迁移流动的现实需求下,各民族群众尤其劳动年龄人口对国家通用语言文字掌握程度也实现了明显提高,提升了经济上的就业竞争力,增强了各民族价值共识凝聚,厚植了中华民族自信认同<sup>3</sup>。

当前,各民族整体呈现文化交融的良好局面,各民族群众相互学习彼此的服饰、饮食和建筑等物质文化,相互了解包容不同民族的信仰、民俗等制度文化,推动了语言等方面民族精神文化的高层次融合。但也有研究提出,当前民族文化交融也具有非对称性<sup>4</sup>,要进一步促进各民族文化双向互动与尊重包容,增进彼此的信任,构建共同文化,铸牢中华民族共同体意识,构筑中华民族共有的精神家园。

#### (四) 人口流动推动各民族社交网络异质化

各民族空间、经济、文化等方面的交流交融,催生出新的多民族广泛交往、深度交融的社会结构。在人口大规模流动的形势下,党和政府从完善民族地区基础设施建设、加强少数民族流动人口城市服务等方面推动了各族群众在城乡、区域之间的有序流动,巩固了民族社会结构一体性格局,为多民族社会结构互嵌奠定了根基。

根据全国流动人口动态监测数据,目前我国少数民族流动人口社会网络广泛性不断提高。少数民族流动人口与同乡来往所占比例持续下降,日常相互拜访、交往的本地其他人、其他外地人的比例不断提高。同时,少数民族人口社会网络中亲戚等强关系人群所占比例有所下降,与同乡以外的本地朋友、邻居、同事等弱关系占比提高,社会网络异质性大大增强。

**民族社会互嵌还进一步体现为族际通婚的普遍化。**改革开放初期(1982年),我国民族人口流动性较低,族际交往和社会融合有限,族际通婚人口为789万人,全国总人口中族际通婚人口占比仅为1.9%。随着户籍限制放开和人口流动性增强,各族群众越来越多地处于具有族群异质性的环境中,族际交流和接触机会不断增加,逐步形成了相似的婚恋观、教育观、消费观、教育观等。各族群众婚姻逐步突破民族、信仰等方面影响,族际通婚规模大幅提升。依据2020年第七次全国人口普查已公布的民族人口数据资料,我国族际通婚人口已达到3000万以上,与1982年相比增长了3倍多,全国总人口中族际通婚人口占比更是提升到26%。从各民族的情况来看,随着人口流动性增强,一度限制族际通婚的东乡族、瑶族、藏族等民族的族际通婚人口占比也超过了7%。族际通婚不仅是两个主体结合,更将交织出不同民族广泛社会连接的纽带,串联并协调着各民族空间结构、经济结构和文化结构<sup>5</sup>。

<sup>1</sup> 宁军:《河西走廊多元民族文化交融方式探析》.《西南民族大学学报》2018年第9期。

<sup>2</sup> 徐燕,袁同凯:《河湟走廊上的民族交往交流交融——以临夏州唐汪人为例》.《西北民族研究》2021年第3期。

<sup>3</sup> 徐林,王阿舒:《国家通用语言文字教育铸牢中华民族共同体意识的逻辑与进路——基于多学科视角的分析》.《民族教育研究》2023年11月网络首发。

<sup>4</sup> 汤夺先,王增武:《互嵌与共享:新时代散杂居地区民族文化交融研究》.《北方民族大学学报》2022年第3期。

<sup>5</sup> 郝亚明,秦玉莹:《各民族全方位嵌入与中华民族共同体建设》.《云南师范大学学报》2023年第3期。

### （五）人口流动中夯实中华民族共同体认同

在大流动提供的契机中，各民族群众以空间融居和经济互嵌为基础，在文化、社会各方面建立了更为紧密联系，孕育出更多的民族共同性，进而增进了各民族间共同体的心理认同，推动了各民族成为彼此认可的心理归属共同体形成。

结合 Phinney 提出的多民族认同量表<sup>1</sup>和国内学者编制的民族认同量表<sup>2、3</sup>，中华民族共同体认同主要包括认知、情感、行为三方面。认知指各族人民对中国理解与体认的共同印象，是中华民族团结的精神基础；情感是各族人民对生存价值与生活意义的共同追寻，是超过认知层面可察觉的爱国情感、家国情怀；行为意愿是各族人民期许与实践的共同意志，能够汇聚中华民族的行动力量，实现中华民族的行为目的。各族群众在认知结构与情感体验的动态互构中，形成鉴定的认知结构与积极的情绪感受，产出践行中华民族共同体意识的行为表达<sup>4</sup>。

人口大流动为增进中华共同体认知和加强情感认同提供了重要条件。认知层面，各民族人口流动性的提高拓宽了各民族人口的空间视域，提高了各族群众对中华民族共同体的实体性（如中华文化符号和中华民族形象）感知，丰富了各族群众的社会体验和知识结构，更新了各民族群众对文化、社会、国家的认知，促进了对中华民族共同体认知的形成。情感层面，人口迁移流动也令不同民族群众之间社会、文化叠合性大大增强，各族群众越来越多地产生共同感受和体验，从而增进文化社会群体的信任感和中华民族共同性。行为层面，在大流动大融居的趋势下，各民族群众族际交流经验大幅增加，交往能力快速提高，族际交往状态也变得更加自信、包容和开放，更能体会到跨文化、跨地域的价值，形成更积极的情感认同。但也需要指出，对于增进中华民族共同体意识而言，仅有人口大流动是不够的，还需要进一步解决个体对中华民族共同体身份以及其背后的行为规范和期待认知相对笼统的问题，对各民族群众的中华民族共同体认知的形成进行良性引导<sup>5</sup>。

## 五、结论与建议

人口迁移流动从古至今始终与族群关系之间存在密切联系。历史上，人口迁徙奠定了中华民族多元一体的族群格局，促进了族群间长期交往融合和族群演进；现阶段，人口迁移流动为民族全方位互嵌提供了重要推动力，民族人口空间分布更均衡，少数民族人口行业和职业结构非农化、多元化，各族群众物质、行为、精神文化交流的广度、深度快速提升，各族群众在流入地的社会网络日趋广泛、中华民族共同体认同感不断增强，带来了积极影响。但在人口大迁移大流动的背景下，特定区域内民族关系矛盾和纠纷仍有发生，各民族人口居住聚集、就业收入保障差距和社会网络个体化等问题依然存在。未来，建议从以下几方面继续利用好人口大流动趋势，贯通各民族全方位互嵌的发展路径：

第一，充分顺应民族人口大流动大融居的发展趋势。

各民族人口的大规模流动是我国当前社会发展阶段必然发生的现象。习近平总书记强调，“强国建设、民族复兴的进程，必然是各民族广泛交往交流交融的过程”<sup>6</sup>。要顺应民族人口大

<sup>1</sup> Phinney J S. The multigroup ethnic identity measure a new scale for use with diverse groups, *Journal of Adolescent Research*, 1992, 2.

<sup>2</sup> 陈立鹏, 薛璐璐:《基于心理测量学的中华民族共同体意识量表的编制》.《中南民族大学学报》2021年第2期。

<sup>3</sup> 青觉, 徐欣顺:《中华民族共同体意识:概念内涵、要素分析与实践逻辑》.《民族研究》, 2018年第6期。

<sup>4</sup> 杨宇琦:《中华民族共同体意识的社会心理内涵、测量构想与实证进路》.《云南民族大学学报》2022年第5期。

<sup>5</sup> 陈立鹏, 段明钰:《心理学视域下中华民族共同体身份的建构:现实困境与实现路径》.《中华民族共同体研究》2022年第4期。

<sup>6</sup> 习近平:《习近平在中共中央政治局第九次集体学习时强调:铸牢中华民族共同体意识 推进新时代党的民族工作高质量发展》, 2023年10月28日, 新华社 [https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202310/content\\_6912492.htm](https://www.gov.cn/yaowen/liebiao/202310/content_6912492.htm)

流动大融居的时代潮流，破除阻碍各民族群众迁移流动的体制机制弊端和客观因素，提高各民族群众尤其流动参与度较低民族人口的流动参与，鼓励少数民族人口与汉族人口的“双向”流动，增强少数民族人口空间分布的均衡化趋势。同时，尊重各族群众基于个人、家庭、不同地区社会经济发展水平做出的流动选择，充分顺应人口流动的自然规律，有效引导中华各民族交往交流交融的历史发展潮流。

第二，推进民族工作高质量发展，构建良好社会结构和社区环境。

新时代的民族工作要不断适应民族人口大流动大融居时代趋势，转变民族事务治理理念，增强中华民族历史、中华民族共同体理论和党的民族政策宣传教育工作，推进以居住证制度为基础的公共服务均等化，逐步推动少数民族流动人口市民化。要加强政府和社会的各方协作、协商与互动，尊重和保障各族流动人口物质和精神文化等各方面需求，构建包容和接纳民族差异的社会结构和社区环境。

第三，有力保障各民族流动人口的发展机会。

少数民族人口的空间流动，本质上是为了获得更多的经济收入，实现对美好生活的追求，但在部分职业民族差异情况依然存在，少数民族流动人口与汉族收入水平、社会保障等方面的差距未能缩小。经济条件是民族互嵌得以推进的物质基础和保障。由此，要缩小族群间收入水平、就业稳定性和社会保障待遇等方面的差距，增强少数民族流动人口就业持续性、稳定性和正规性，让各族群众都有通过辛勤劳动实现自身发展的机会，在更好的条件下开展族际交往交流交融。

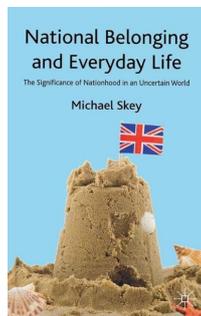
第四，构造各民族共同的精神家园。

重视增强各民族的精神互嵌，推动各民族文化交流、社会互嵌和心理认同。在尊重各民族特性和文化的基础上，进一步完善民族间文化交流的渠道、方式和纽带，增强对族际互动、族际通婚等族际关系发展规律性的探索。加强各民族文化相互借鉴、相互涵化，打造民族文化共同体。动员各民族积极参与社会治理，强化各民族之间休戚与共、荣辱与共的社会互嵌关系。大力开展民族团结教育活动，增强各族群众的中华民族共同体认知，推动中华民族走向包容性更强、凝聚力更大的命运共同体。

## 【《国外族群研究动态》公众号】第 44 期

### 《民族国家归属感与日常生活：在不确定的世界中民族国家的意义》

迈克尔·斯基（Michael Skey）著 Palgrave Macmillan, 2011



**书籍简介：**为什么那么多人理所应当认为自己生活在一个民族国家（nation）中，并属于这个实体之中？民族国家的身份认同对个人来说很重要吗？谁会认为重要？全球化进程在多大程度上削弱或加强了个体对民族国家的归属感？

迈克尔·斯基在《民族国家归属感与日常生活》中使用社会学、社会心理学和人类学的学科视角，对多数族裔（ethnic majority）这一常在近年文献中被忽视的群体的观念和态度进行研究，试图回答这些复杂的问题。

在书中，斯基分析了英国社会中多数族裔群体的民族国家归属感以及对未来的焦虑。他发现，那些具备更稳定的国家归属感的人往往也掌握社会里关键的物质与心理社会资源。通过分析西方社会中多数族裔群体所面临的危机，本书能够帮助读者完整地理解近期西方世界中移民、文化多元主义和社区凝聚力（community cohesion）的相关争论。同时，作者也在书中给出了一个有关民族国家（nationhood）重要性的理论框架。

本书荣获2012年英国社会学协会菲利普·亚布拉姆斯纪念奖的联合大奖（the British Sociology Association's Philip Abrams Memorial Prize）。

**作者简介：**迈克尔·斯基（Michael Skey）是英国拉夫堡大学社会科学学院传播与媒体研究的高级讲师，在2008年获得伦敦政治经济学院媒体与传播学院授予的博士学位。他的研究兴趣包括：国家与民族主义、全球化、日常生活理论、世界主义、媒体仪式（media ritual）以及运动，曾在《Nations & Nationalism》《Sociological Review》《Journal of Cultural Geography》《Ethnicities and Cultural Sociology》等期刊上发表文章。

**书籍介绍：**全球化已经成为我们这个时代的元叙事，跨国力量和互动触及了几乎每一个社会生活领域。在不得不卷入与跨国公司、互联网、人权理念和不断扩大的欧盟等其他主体的竞争之中，民族国家的政府常常显得陈旧、经济上不合理和无能。许多人开始怀疑民族国家和民族主义的理念，并对国家政治和商业领袖缺乏信任。然而，尽管我们的生活变得越来越全球化，但很难找到自认为是全球公民（global citizen）的人。在全球化程度不断加深的时期，我们应该如何解释这种持续存在的民族国家认同？

克雷格·卡尔洪（Craig Calhoun）曾在《民族国家依然重要》（Nations Matter）中就全球化时代的“后民族国家”（postnational）政治的概念表示怀疑，梅布尔·贝雷津（Mabel Berezin）曾在《新自由主义时代的不自由政治》（Illiberal Politics in Neoliberal Times）里分析了当代民族主义与政治民粹主义之间的关系。而在《民族国家归属感与日常生活》中，迈克尔·斯基分析了普通英国白人中产阶级多数派的“民族国家”（nation）概念和预设。

本书的总体目标是发展一个连贯的分析框架，从而理解全球化条件下民族国家（nationhood）的生产和意义。斯基的主要论点是：全球化会引发人们趋向追求民族国家内部的本体确定性（ontological certainty），而这种追求在具有不同程度“民族国家之文化资本”（national cultural capital）（Hage 1998）的群体成员中表现得不同。斯基之所以选择英国白人中产阶级作为研究对象，是因为他们作为一个群体，掌握了大量民族国家之文化资本。因此在英国走向全球化和多元文化主义的过程中，这批人被认为会失去很多东西。换句话说，当一些人具备特定的民族国家之文化资本时，他们就更倾向在个人和社会层面上将自己视为民族国家的规范、价值观和实践的合法仲裁者。

作者为我们展示了英国多数族裔成员对本体确定性的追求是如何建立在有关私底下和公开地讨论“他者”、国家法定假期聚会和国家队足球比赛等极为普通的物品和日常实践之上。虽然他使用社会心理学的理论来分析人类对加入某个群体的普遍需求，但作者的分析重点在于制度与权力，反对将民族国家身份（national identity）简化为心理学解释。

斯基在第一章概述了全书的理论框架。他并没有视民族国家（nation）为一种“物”，即能够根据一般规则被分类（并理论化），而是聚焦于话语过程（如日常对话和实践、符号系统以及制度安排等）。这些话语过程（重新）将世界塑造成由诸多民族国家组成的世界。然后，作者试图建立一个能够同时解释连续性（通过无数具体的活动对“民族国家”观念的日常再生产）和变化

（特别是宏观历史变革的重要性）的动态模型。在对前者即有关连续性的解释中，作者特别关注日常活动如何塑造了那些认为自己理所应当属于一个民族国家的人群。

在第二章中，作者研究了英国多数族裔的“日常”（everyday）对话。他发现，人们在谈论自己的生活、新闻甚至天气的时候，都反映了这样的观念：他们正居住在一个民族国家，并且属于这个民族国家。通过仔细研究不同个体对不同议题的多样理解以及他们将自己和他人进行分类的过程，作者有效地定位并分析了民族国家框架（national framework）被调动的情景，以及这些情景对强化自我和社会关系认知的“常识”（common sense）的重要意义。

第三章通过研究围绕移民、文化多元主义等主题的讨论，深入探讨了归属和权利的问题。与其他相关研究不同，本章的重点在于围绕这些主题的激烈辩论如何体现多数族裔将自己定义为民族国家文化和领土的裁判者。作者发现，这些群体对民族国家威胁的感知被编织进了一系列的日常物品和实践，体现了民族国家归属感与日常生活的紧密联系。

在第四章，作者对民族国家关键性事件（特别在危机或动荡时期）的重要意义进行研究。该章的主要观点是：第一，“日常”与“狂热”两种民族主义形态之间存在重要关联。狂热民族主义使国家成为一个一致、统一的实体，因为个体在时间和空间上协调他们的活动。第二，借鉴了来自英格兰和美国的证据，大众仪式可能是让多数群体重新在民族国家领土内维持其主导地位的重要因素。

在第五章里，作者探讨了人们如何展开有关自己和别人的跨国旅行与流动。由此作者发现，流动性的不断增加正在削弱民族国家认同和组织的形式。在谈及与别的群体或文化进行接触时，人们往往会使用规范性的描述，但他们的实际感受并非如此。个体总要在熟悉的地方寻求慰藉，从国外回“家”总是一件好事，因为外国虽然有趣，但却也充满危险。因此，“世界主义”（意味着对他者的开放包容）这一流行的理念或想象需要被重新审视，因为它往往是暂时的、有条件的以及脆弱的。

本书的优点在于其清晰的论证和丰富定性数据的精彩呈现，但也存在一些弱点。如果能够使用英国人口普查或其他调查数据来说明书中提到的人口和文化变迁（即作者声称研究对象做出回应的内容），本书的论点将更有说服力。调查数据也能够帮助理解这些研究对象如何能代表自己的民族国家及其组成群体的态度。

但总的来说，本书的分析和论证令人信服，并将深化学界关于全球化带来的文化和心理影响的思考。斯基向我们展示，在一个全球化的世界中，至少对许多英国人来说，一种强烈的对社区和本体论安全的渴望持续存在。“在一个仍由民族国家构成的当今世界里做一个国家公民”仍然是创造社区感和形塑与他人关系的一种成功且经受住考验的方式。

#### 本文采编整理自：

Ignatow, G., 2012. Review of the book *National Belonging and Everyday Life: The Significance of Nationhood in an Uncertain World*, *American Journal of Sociology*, 118(3), 833-835.

Skey, M., 2012. *National Belonging and Everyday Life: The Significance of Nationhood in an Uncertain World*. London: Palgrave Macmillan.

#### 延伸阅读：

Billig, Michael, 1995. *Banal Nationalism*. London: SAGE. 平常民族主义

Calhoun, Craig, 2007. *Nations matter: Culture, history and the cosmopolitan dream*. Abingdon: Routledge. 民族国家依然重要：文化，历史与世界主义之梦

Fox, J.E., 2017. The edges of the nation: A research agenda for uncovering the taken-for-granted foundations of everyday nationhood. *Nations and nationalism*, 23(1), pp.26-47. 民族国家的边界：一个揭示被视为理所当然的日常民族国家认同基础的研究计划

Skey, Michael. 2009. "The National in Everyday Life: A Critical Engagement with Michael Billig's Thesis of Banal Nationalism." *The Sociological Review* 57(2): 331-346. 日常生活中的民族国家性: 对迈克尔·比利格的日常民族主义理论的批判性研究

Skey, Michael, and Antonsich Marco. 2017. *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, London: Palgrave Macmillan. 日常民族国家: 后平常民族主义的文化、身份与归属感

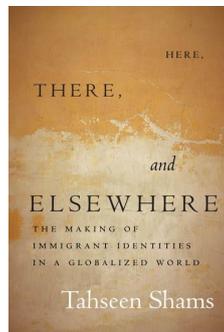
Berezin, Mabel, 2009. *Illiberal politics in neoliberal times: culture, security and populism in the new Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 新自由主义时代的不自由政治: 新欧洲的文化, 安全与民粹主义

(编译: 李笠箫, 责编: 邱昱, 排版: 胡琼)

## 【《国外族群研究动态》公众号】第 45 期

### 此处、彼处和别处: 在全球化的世界中塑造移民身份

塔辛·沙姆斯 (Tahseen Shams) 著 Stanford University Press 2020 年



**书籍简介:** 这本书为我们展示了移民如何成为全球化相互联系的载体。这种联系不仅限于母国社会以及移民地社会, 还包括世界的其他地方。在这本书中, 作者提出了一个新概念来思考这些既不是移民的家园也不是东道国的地方——“别处”(elsewhere)。利用丰富的民族志数据、对南亚穆斯林美国人的访谈, 以及对他们社交媒体活动的分析, 作者揭示了不同维度的移民种族和宗教身份如何将他们与中东、欧洲和非洲等地联系起来。然而, 并非世界上所有的地方都是“别处”。只有那些在移民的自我意识中成为重点的遥远的异国土地才可成为“别处”。

作者认为, 这种联系取决于全球等级制度、本土政治和东道国动态之间的相互作用。通过参考今日 24 小时新闻周期以及以触摸屏的方式将不同地方和人们联系起来的网络社交媒体, 作者追溯了母国、移民国和其他地方如何共同影响移民群体及其后代对自身的理解以及别人对他们的理解。

本书曾获得以下奖项:

荣获 2021 年太平洋社会学协会 (PSA) 颁发的杰出学术奖;

荣获 2021 年美国社会学协会 (ASA) 宗教社会学部门颁发的杰出图书奖;

荣获 2021 年美国社会学协会 (ASA) 亚洲和亚裔美国人部门颁发的亚裔美国图书奖;

荣获 2021 年由美国社会学协会 (ASA) 国际移民部门颁发的托马斯和兹南涅基最佳图书奖。

**作者简介:** 塔辛·沙姆斯是宾夕法尼亚大学社会学系的助理教授, 主要研究迁移和全球不平等如何影响移民生活, 特别关注从穆斯林国家到西方的移民。

**书籍介绍:** 本书参与了有关移民社会化、跨国主义、全球化以及伊斯兰教在美国的处境等重要议题的争论。这本里程碑式的著作细致地分析了 9/11 事件后南亚裔美国穆斯林群体的经历, 在理论上高度具备原创性。虽然已有不少优秀学术作品关注了 9/11 事件后的美国穆斯林经历以

及伊斯兰恐惧症，本书也可被归为有关美国穆斯林经历的文献，但它的创新之处在于带领我们超越一种狭隘的以国家为导向的问题框架。

这本书强调了一个超越母国和接收国的动态移民研究框架。几十年来，该领域强调了跨国主义在移民生活中的重要性，以挑战接收国中心的同化（assimilation）框架，后者只关注接收国以理解移民如何适应以及社会化。跨国主义框架是一个重大的学术突破，它将移民置于由母国和移民接收国构成的跨国领域中。

塔辛·沙姆斯则提出了一种改进了跨国主义框架的新方法。她质疑了移民生活只受到输出国和接收国的塑造的常见理解。她认为移民是全球化的向量（vector），生产并经历着多重的跨越移民输出国和接收国的关系纽带。她使用术语“别处”来解释在美国的孟加拉、巴基斯坦和印度裔穆斯林是如何深受中东、欧洲和非洲时事的影响，以及那些与移民个体关系不大的地方与事件，如何构成一个扩大了移民输出国和接收国影响范围的动态领域。

这本书的另一可取之处在于其研究方法较为严谨和精致。沙姆斯采用的研究方法使她能够在不同的群体之间自由移动，包括大学校园内的穆斯林青年组织以及年长的南亚穆斯林社区成员。沙姆斯把正式访谈、参与观察以及对社交媒体网站（如 Facebook）的系统追踪相结合，由此巧妙地将多种数据编织在一起。她还通过系统分析穆斯林组织的内部文件以及主流媒体对穆斯林社区的相关报道来补充这些观察。同时，沙姆斯也非常敏锐体会到在田野工作中的种种限制。例如，她详细描述了自己作为一名年轻的未婚女性研究员，如何在南亚裔美国穆斯林社交空间中闪展腾挪。由于美国的南亚穆斯林社交空间是性别隔离的，她能相对容易地接触到南亚女性。在某些情况下，纯粹的男性空间也是非常难进入的。总之，这本书对那些做定性研究的人来说是一本有用的指南。

这本书提出了一个多中心的关系框架，超越了对移民社会化的二元方法，并引入了“外生冲击”这一经济学概念。在经济学中，“外生冲击”指的是一种起源于经济模型之外，无法预测的事件。虽然这种事件无法由模型解释，但最终会影响模型。在塔辛·沙姆斯的理论中，“外生冲击”指的是那些影响着美国穆斯林群体行为的意外事件。她认为，现有移民社会化的文献并没有考虑到来自全球其他地方（而不是移民输出国和接收国）的外生冲击。

不同于她借鉴的经济学文献，她提出的模型可能认为外源性冲击是动态模型不可分割的一部分。她认为，外生冲击将远方与接收国的移民联系起来。基于全球政治动态和那些地方的社会政治环境，移民没有直接联系的外国地方变得与他们息息相关。她详细分析了多个案例，以说明这些“别处”如何直接影响了移民群体。例如，她以 2014 年博科哈拉姆绑架 276 名尼日利亚女学生的事件为例，展示了“别处”的外生冲击如何出现在她与南加利福尼亚的南亚穆斯林的对话中，以及他们认为这些事件如何影响他们在美国社会中的地位和被接受程度。2015 年法国查理周刊的枪击事件是另外一个外生冲击的例子。书中细致描述了南亚裔美国穆斯林如何被这些外生事件影响。尽管这本书主要关注南亚裔美国穆斯林的经历，但提出的框架对移民研究具有普适性意义。

本书突显了“别处”在决定南亚穆斯林在美国为自己找到立足之地方面的重要性。沙姆斯将自己的新模型与移民研究中占主导地位的濡化框架进行了比较，后者“强调了随着时间推移，移民如何通过历经各种过程、利用各种资源和克服各种障碍变得与当地人相似”（第 69 页）。与此相反，沙姆斯提出，起源地和目的地社会以外的持续冲突最终塑造并凸显了移民与所在社会的“他者”身份。不论是通过宗教、政治冲突还是全球性流行病，她预测移民身份将受到这些外部冲击的影响。这一洞见被疫情时专门针对亚裔所实施的袭击所证实，“别处”的范畴让我们意识到其他地区的事务如何影响了许多亚裔在美国的遭遇。

“别处”的概念在沙姆斯提出的移民社会化模型中既复杂又微妙。她在穆斯林乌玛（全球穆斯林宗教社区）的背景下讨论了“别处”这一概念，并且借这一概念进一步分析了中东地区（如



沙特阿拉伯、伊朗和巴勒斯坦等地)如何塑造了穆斯林对信仰和政治的看法。美国南加利福尼亚的南亚穆斯林受访者在谈论自我宗教身份、对伊斯兰信仰的理解和政治观点时都会提及这些地方。在恐怖主义事件的背景下,另一组“别处”出现在中东、非洲和欧洲。

沙姆斯认为全球的权力分布,会决定来自“别处”的外生冲击对美国的穆斯林影响的大小。ISIS在欧洲的恐怖袭击更可能会在美国引起更为强烈和广泛的反应,进而影响美国的穆斯林群体,而中东的类似事件则不然。沙姆斯认为:“世界对于发达核心国家,如美国和欧洲等关注较多,但对于处于边缘地位发展中国家的内部动态关注较少”(第54页)。

这里描述的权力格局具有很强的穿透力,但我们同样要看到边缘地区的国家通常在加强特定形式的西方霸权话语中占有重要地位。有关中东、南亚和非洲的话语构建在殖民权力动态中有着更悠久的历史,这影响了如何解释欧洲和北美的恐怖事件。爱德华·萨义德强调了对边缘地区构建话语的重要性,这在支撑殖民统治和西方霸权中发挥了重要作用。

综上,《此处、彼处和别处》这本书通过将细致入微的民族志和多点历史分析相结合,展示了原籍国和接受国以外的“别处”对南亚穆斯林移民身份建构的影响,推动了融合理论和跨国主义相关的讨论。它指出了全球互联的事实,并帮助我们拓宽移民研究的边界和理解移民的身份认同以及社会化过程,值得被任何关注移民和族群研究的人认真研读。

#### 本文采编整理自:

Mishra, Sangay. 2022. “Here, There, and Elsewhere: The Making of Immigrant Identities in a Globalized World: By Tahseen Shams, Redwood City, CA, Stanford University Press, 2020, 264 p.” *Ethnic and Racial Studies* 45 (3): 556–558.

#### 延伸阅读:

Crenshaw, Kimberlé, and Neil Gotanda. 1995. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. The New Press. 批判种族理论: 构建运动的关键文献

Crenshaw, Kimberlé Williams. 2013. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” *In The Public Nature of Private Violence*, 93-118. Routledge. 边缘图景: 交叉性、身份政治和针对有色女性的暴力

Hall, Stuart. 2022. “14 Old and New Identities, Old and New Ethnicities.” *Theories of Race and Racism: A Reader*. Taylor & Francis. 旧和新的身份, 旧和新的种族

Ríos-Rojas, Anne. 2011. “Beyond Delinquent Citizenships: Immigrant Youth’s (Re) Visions of Citizenship and Belonging in a Globalized World.” *Harvard Educational Review* 81 (1). Harvard Education Publishing Group: 64–95. 不只是不良少年: 移民青年在全球化世界中对公民身份和归属感的(重新)构想

Suárez-Orozco, Carola. 2004. “Formulating Identity in a Globalized World.” *Globalization: Culture and Education in the New Millennium*, 173–202. 在全球化世界中构建身份

(编译: 韩燕钧, 责编: 邱昱, 排版: 胡琮)

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第400期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载:

<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息,供大家参考,并不代表编辑人员的观点。

\*\*\*\*\*

中国社会与发展研究中心  
北京大学 社会学人类学研究所  
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟  
邮编： 100871  
电子邮件： marong@pku.edu.cn