

主持人语:在新时代,铸牢中华民族共同体意识已经成为我国民族工作的主线,为我国民族教育和民族心理研究确立了远大目标与明确方向。中华民族共同体意识属于意识范畴,是全体中国人民对中华民族共同体这一客观现实的心理反映。铸牢中华民族共同体意识教育要遵循民族意识、民族心理发展的规律,如此才能事半功倍,才能取得理想效果。为了促进铸牢中华民族共同体意识研究和教育的深入,本刊自本期始开设“民族教育与民族心理”专栏,为相关研究成果提供传播和展示平台,欢迎专家学者们关注与投稿。

——张积家(广西师范大学教育学部特聘教授、博士生导师)

## 族群边缘:中华民族共同体心理发展研究的最佳视角

张积家<sup>1 2</sup>,冯晓慧<sup>2</sup>

(1. 广西师范大学 教育学部 广西 桂林 541004; 2. 中国人民大学 心理学系 北京 100872)

**摘要:**个体通过社会分类,自动形成了不同的族群。处于族群边界的个体或群体构成了族群边缘。在族群边缘,族群的特征被凸显了出来,正处在民族共同体的形成之中,因而成为观察和理解民族共同体心理形成和发展的最佳视角。在我国,处于族群边缘的群体包括跨界民族、族际通婚者及其子女、走廊民族、港澳台同胞及海外华人、人口众多民族的不同支系或民系、未识别民族和族别识异的民族、双文化者。历史记忆、共同语言、根基性情感、民族内隐观和民族认同是族群边缘研究的重要领域。

**关键词:**族群;族群边缘;民族共同体

中图分类号:G956 文献标识码:A 文章编号:1674-7615(2022)04-0055-16

DOI:10.15958/j.cnki.jywhlt.2022.04.009

中华民族源远流长,从炎黄部落到周朝与秦朝的两次“大一统”,再到梁启超提出“中华民族”的概念,及至习近平提出“中华民族共同体”的概念,可见中华民族共同体自始至终是由多个民族混合而成的。不同的民族由外貌、历史、语言、文化等客观的或想象的边界来界定。费孝通指出,中华民族的主流是由分散、孤立的民族单位经过接触、混杂、联合和融合,形成了一个相互依存又各具个性的多元统一体<sup>[1]</sup>。单一民族或者处在族群的中心,人们很难与其他民族或族群接触,因而较少出现民族意

识。因此,必须重视处在族群边缘的个体与群体,他们是民族或融合或分裂或消亡的经历者,因而成为中华民族共同体心理发展研究的最佳视角。

### 一、族群边缘的概念

要讲清楚什么是族群边缘,首先要明确族群和族群边界的概念。

#### 1. 族群的概念

个体先天就存在着将人分为不同群体的本能。

收稿日期:2022-05-16

基金项目:国家社会科学基金后期资助重点项目“亲属词认知研究”(19FYYA002)。

作者简介:张积家,男,山东蓬莱人,广西师范大学教育学部特聘教授、博士生导师。

冯晓慧,女,河北平山人,中国人民大学心理学系博士研究生。

## · 民族教育与民族心理 ·

社会分类是个体基于共享相似性将人分为不同群体的过程<sup>[2]</sup>。族群是社会分类的结果。族群作为一种分类法引起了广泛的关注。纵观学者们对族群的定义,总体上可以分为三种取向:客观特征取向、主观情感取向和折中取向。

客观特征在社会分类时具有重要作用。历史、外貌、语言、习俗等固定的和客观的特征是区分族群的重要标准。族群认同是个人对所属群体的客观特征的认可。Naroll指出,族群由客观的语言、文化、社会组织等特征来定义,植根于人类共同体的早期历史中,是一种继承的人类关系<sup>[3]</sup>。根据《麦克米兰人类学词典》,族群是这样一群人,他们或者是自成的,或者是从其他群体分离而成的,与其他共存或交往的群体有不同的语言、种族或文化特征;族群包含这些群体的交互关系和认同过程<sup>[4]</sup>。然而,只重视客观特征而忽视主观因素的做法受到了质疑。在现实生活中,信仰同一宗教、共享同一语言、拥有同一肤色等的人分属于不同群体的例子俯拾皆是,说明很难通过客观的特征作出准确的族群划分。客观论者常常为了强调族群文化的同一性和独特性,忽视了文化内部的差异以及文化间的交流和影响,过分强调族群的静态不变的性质,而无视其动态变化的特性<sup>[5]</sup>。从主观的角度出发,族群及其认同注重个体对本族群的主观心理、态度、感受及外在的行为。例如,Weber主张,族群是群体由于体质类型、文化相似,或者是由于共同的记忆,对共同世系抱有的一种主观信念,这种信念促进非亲属社区关系的延续<sup>[6]</sup>。Barth综合了主客观因素,提出族群是这样的群体:在生物上具有极强的自我延续性,分享基本的文化价值,有自我认同和他人认同的成员资格<sup>[7]</sup>。

国内学者引入族群概念之后即开展了本土化的研究。在《人类学词典》中,族群被定义为一个由民族和种族自己集聚而结合在一起的群体<sup>[8]</sup>。孙九霞将族群界定为在较大的社会文化体系中由于客观上具有共同的渊源(世系、血统、体质等)和文化(相似的语言、宗教、习俗等),主观上自我认同并被其他群体区分的一群人<sup>[9]</sup>。在将族群的概念与中国的实际相结合时,族群与民族的关系引发了争论。徐杰舜认为,族群与民族存在着差异:族群强调文化性,民族强调政治性;族群显现学术性,民族显现法律性;族群的概念使用宽泛,民族的概念使

用狭窄——尽管族群的概念使用起来灵活方便,却不能完全代替民族的概念<sup>[10]</sup>。王伟将民族与族群之争归纳为两个方面:一是民族与族群的范围,二是民族的政治诉求与族群的文化诉求<sup>[11]</sup>。李祥福认为,民族概念适于中华民族,族群概念适于中华民族的56个民族及其支系<sup>[12]</sup>。王明珂认为,族群指一个族群体系中的所有层次单位(如汉族、客家人、华裔美国人);民族指族群体系中主要的或最大的单位(如汉族、大和民族、蒙古族、羌族等)<sup>[13]</sup><sup>[44]</sup>。民族和族群的概念是互补的,并不相互矛盾或者冲突。因此,不应该拘泥于定义的束缚,应该从面对的人群出发,从多元的、互动的角度分析和把握纷纭复杂的族群现象<sup>[14]</sup>。

## 2. 族群边界的概念

民族或族群的最重要功能是划分我群和他群。族群边界是用来区分族群的特征,这些特征有一些是客观的,但大多是想象的。正因为如此,安德森才将民族称为“想象的共同体”。安德森认为,区别不同共同体的基础,并非他们的虚假/真实性,而是被想象的方式。民族被想象为本质上有限的共同体,这是因为即使是最大的民族,其边界也是有限的,因为没有任何一个民族会将自己想象为等同于全人类<sup>[15]</sup>。这就涉及族群边界。从最直接的意义讲,地理边界是族群划分的重要因素,但更应该注重社会边界。群体内成员在与他群成员接触时,一般不会因为接触到不同的特征而改变自身的族群认同,这是因为族群的文化内核是维持本族群认同的根本原因,亦是确定本族群成员资格及排除他群成员的核心标准。Barth认为,族群并非是在共同文化基础上形成的,而是在文化差异基础上建构的过程。维持族群的关键因素是自识归属和他识归属的特征。个体使用族群身份将自己与他人分类并且互动,在组织意义上形成了族群。族群取决于族群成员的认定,形成族群的最主要因素是边界,而不是语言、文化、血统等内涵。当族群被定义为有归属性和排他性的群体时,族群的本质就很清晰了:它取决于边界的维持。在族群单位和文化相似性与差异之间并不存在着简单的对应关系,文化特质并非是“客观”差异的总和,而只是当事人认为这些特质有意义。一些文化特质被当事人用作差异的标志和象征,而其他文化特质被忽略了,在一些关系中根本差异甚至被淡化或被否认。因此,族群

边界是个体所持的用来划分族群的特征,特别是文化特征<sup>[7]</sup>。周大鸣认为,文化是维持族群边界的基础,包括语言、文化、宗教、民族英雄、服饰、节日、宗族与姓氏、饮食传统等<sup>[14]</sup>。重视文化边界,不代表忽略其他特征的作用。兰林友提出,族界标识包括集体名称、共同血统、语言、宗教、体质外表或特定文化特质,甚至团结感、与领土的联系等<sup>[16]</sup>。王明珂强调,族群并非完全由文化传播与生物繁衍“生成”,而是在特定环境中由人群内对外的互动关系造成的。在形成民族的过程中,最重要的是重组历史记忆以及重新界定族称的内涵<sup>[13]44</sup>。

族群边界确定了划分内外族群的标准。这种划分也可能具有负作用。在国家整合的背景下,界定族群就显得特别重要。国家整合,是指在一定时间内将自主与有相对距离的人群整合至国家的结构中。此时,同一族群成员多半会强调社会文化的同质性,忽视差异性<sup>[16]</sup>。强调族群边界,显然与民众的利益相背离。我国是统一的多民族国家,各民族同属于中华民族,如果将中国各民族之间的关系视为“我们—他们”的关系,无疑会将“你中有我,我中有你,谁也离不开谁”的中华民族的一体关系变成彼此异己的关系<sup>[17]</sup>,从而损害中华民族的一体性,不利于民族团结和国家稳定。中国早期研究者也是在世界性的国族主义、相关的民族概念与新学科知识的引导下,在以华夏作为核心、以四裔作为边缘的传统“中国”概念的基础上,借助于民族分类与民族政策的施行,再造华夏边缘,将以往被排除在华夏资源共享体系以外的“蛮夷”以及不堪受歧视而自称自己祖上来自湖广、江西、南京的“汉人”纳入各少数民族之中,并且以国家的力量与政策来调整资源分配与维持社会秩序<sup>[18]</sup>。

### 3. 族群边缘的概念

边缘是迥异于边界的概念。边缘的本义是周边的部分、沿边的部分,所对应的英文词是 edge、periphery 和 margin; 边界的本义是领土单位或国家地区之间的界线,所对应的英文词是 boundary。边界强调区分与划分。族群边界是将不同族群区分开来的标准线。边缘是与中心相对的概念。Shils 认为,每一社会都有“中心”和“边缘”。中心由两种制度组成,一种负责施展权威,另一种通过教会、学校、出版社等来创造和传播文化符号。边缘的一部分是接受命令和信念的阶层,他们自身不能够创造

信念或者推动信念的传播;另一部分是在报酬、尊严、利益分配上处于较低层级的人。社会的任一阶层或者部分越是权力低下,报酬菲薄,创造性弱,较少拥有从中心散逸出来的文化,难得被中心制度系统的权力持续触及的群体,就可以说越边缘。中心属于价值和信念的领域。它是符号秩序的中心,也是信念秩序的中心,符号、价值和信念支配着社会。中心与边缘有四种互动模式:(1)中心主宰和渗透边缘;(2)中心与边缘相距遥远,边缘被放任自流;(3)中心与边缘有一定程度的自足;(4)中心与边缘彼此亲近,人们有大致平等的感觉<sup>[19]</sup>。Fiedmann 提出了“中心—边缘”模式,认为在若干区域之间会使个别区域率先发展形成“中心”,其他区域因为发展落后成为“边缘”,而且中心处于统治地位,边缘处于依附地位<sup>[20]</sup>。刘大可在研究客家文化时也使用“中心”与“边缘”的概念,“中心”指巨姓大族,“边缘”指小姓弱房<sup>[21]</sup>。许可峰也使用“核心”与“边缘”的概念,并提供了中心与边缘的第五种互动模式:即在中华民族发展中,前期常出现“中国居内以制夷狄,夷狄居外以奉中国”的“肃慎来贡”模式,后期常出现“夷狄入内,入主中原”模式,即“走向核心”;再从中心扩散,即“走向边缘”。其中,既有军事的杀戮和征服,也有文化的碰撞与整合,体现了中华民族多元一体化发展的“双向核心化”过程<sup>[22]</sup>。上述作者的“中心”(核心)和“边缘”概念均是指社会或共同体的中心与边缘。

历史学家阿诺德·汤因比指出,不同民族往往都存在着“自我中心”错觉。例如,西方人经常称与自己有着不同文明的族群为“土著”;犹太人视自己为上帝的唯一“选民”,称其他不同文明的人为“异教徒”;希腊人称与自己文化不同的其他民族为“蛮族”<sup>[23]</sup>。在中国,古代的华夏族也视其他民族为“夷蛮戎狄”,因此才有了“华夷之辨”“夷夏有别”和“夷夏之防”。正是由于存在着这种“自我中心”错觉,以往的人类学、民族学对中华民族的研究多是从主体民族(汉族)的视角出发,沿着由中心向边缘扩展的方向来进行。麻国庆指出,已有对中国及周边国家、地域、少数民族的人类学研究,往往从儒教、华夏等中原或中心角度分析。“华夷秩序”“朝贡体系”及“天下”观念建构起“中国之中的中国”和“中国之外的中国”的“中心”与“边缘”的对应体系。因此,由于“从周边看中心”视角缺失,不可避

免地存在着民族中心主义和文化中心主义的偏见<sup>[24]</sup>。王明珂提出的边缘视角避免了仅从中心看边缘的视角的缺陷,认为边缘是观察和理解族群现象的最佳位置,要回答“什么是中国人”,应该从“华夏边缘”去寻找答案,凝聚中国人的最主要力量来自对华夏边缘的维持,而不完全依赖华夏内部的文化一致性<sup>[13]205</sup>。

族群边缘的概念亦不等同于边缘族群的概念——边缘族群更多的是指与主体族群相对的概念。例如,在中国古代,相对于华夏族,夷、狄、戎、蛮均属于边缘族群;在当代,远在新疆的图瓦人,远在西藏的夏尔巴人,远在东北的使鹿鄂温克人,均属于边缘族群。边缘族群不仅是指地理位置偏远的族群,更是指远离现代性社会模式和状态的族群。边缘族群的主要特征是社会文化生活还处在传统的内生性发展阶段,现代性很少介入或者刚刚介入,与现代的族群相比,往往还表现出对现代化的不适应,在向现代化迈进的过程中处于不利地位。边缘族群的人数往往比较少,与人口较少民族联系在一起<sup>[25]</sup>。

但是,族群边缘的概念也并非与边缘族群的概念完全相悖:从社会或者民族共同体的角度来看,边缘族群处于社会或民族共同体的边缘;族群边缘是从族群的角度来看,个体或者群体处在不同族群的交界处。因此,笔者对族群边缘作出如下定义:族群边缘是指处于不同族群边界地带的个体或者群体,在他们身上,族群边界不是很清晰,即自我与他者的界限不是很清晰,出现了既属于这一族群又属于另一族群的情况,他们的族群身份(血缘身份、文化身份)与公民身份存在着矛盾或者不一致之处,其族群认同的状况甚为复杂。他们或者正处在族群的形成或者分化之中,或者是血缘与文化的“混血儿”,或者正在整合成一个更大的共同体。在他们身上,既具有我群的特征,又具有他群的特征,其族群的客观特征是如此,其族群的主观心理也是如此。

## 二、族群边缘研究的意义

在中国长期的历史发展中,各个民族并非是一成不变的,而是处于族群边缘的个体或者群体通过接触与融合形成了中华民族。因此,研究族群边

缘,首先是铸牢中华民族共同体意识的需要。从心理角度来说,个体在民族认同基础上,通过重新范畴化,转变对族群边界的感知,将原来的内群体(本民族)和原来的外群体(其他民族)转变为一个共同的、包摄性更广的上位群体的概念——中华民族共同体,进而产生了中华民族共同体认同。人类的社会分类并非是固定不变的,民族作为社会分类的维度,可以通过重新范畴化,改变原有分类所形成的族群边界,扩大内群体的范围,将原来的外群体纳入其中,形成共同内群体<sup>[26]</sup>。由于处在族群边缘的个体或者群体的族群边界本来就不是很清楚,并非是泾渭分明的,因此,一方面,处在族群边缘的个体或者群体会更容易发现族群之间的相似性,更容易形成共同内群体观念,更容易产生共同内群体认同;另一方面,如果他们的身份(血缘身份、文化身份、公民身份等)中充满了矛盾和对立,其族群认知也会出现明显的不协调或者冲突,其族群认同就会处于一种不确定、迷茫和不稳定的状态。

王明珂就以处在中国或者“华夏”边缘的人为对象来研究中华民族的发展。“华夏边缘”既是指时间、地理的边缘,也是指认同的边缘。例如,在春秋时期,处于华夏东南边缘的吴国人,由非华夏变成了华夏,因而处于华夏的边缘<sup>[13]163</sup>。又如,魏晋南北朝之后的北方“汉人”和“胡人”,也处在族群的边缘,华夏族在当时被称为“南人”“岛夷”或者“宋人”。在《隋唐制度渊源略论稿》中,陈寅恪指出:“全部北朝史中凡关于胡汉之问题,实一胡化汉化之问题,而非胡种汉种之问题。当时之所谓胡人汉人,大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别,即文化之关系较重,种族之关系较轻,所谓有教无类者也。”在《唐代政治史述论稿》中,陈寅恪对他的“种族与文化”观又作了进一步阐述:“汉人与胡人之分别,在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论。”“一为其人之氏族本是胡类,而非汉族;一为其人之氏族虽为汉族,而久居河朔,渐染胡化,与胡人不异。前者属于种族,后者属于文化。质言之,唐代安史乱后之世局,凡河朔及其它藩镇与中央政府之问题,其核心属于种族文化之关系也。”<sup>[27]16-17</sup>在《元白诗笺证稿》中,他又重新申述:“种族之分,多系于其所受之文化,而不在其所承之血统。”<sup>[28]308</sup>陈寅恪所说的“种族”,实为“民

族”因为“种族”(race)是生物学、体质人类学的概念,主要考虑生物学因素,涉及人类种群对自然生态环境的适应关系,是生物科学的研究对象<sup>[29]</sup>。种族是指“基于共同血缘的人们的地域群体这种血缘关系表现在身体外表上有着许多类似的特征”<sup>[30]</sup>,或“一群在他人看来具有共同的生理特征并在遗传上截然不同他人的人”<sup>[31]</sup>,即在体质形态上具有某些共同遗传特征的人群。民族(ethnicity)是文化人类学术语,主要考虑文化因素,涉及人类社会文化群体(ethnic group)与生态环境(包括自然生态和文化生态环境)的互动关系,是社会科学特别是行为科学的研究对象<sup>[28]</sup>。

据《新唐书张嘉贞列传》记载:幽州“俗谓禄山、思明为‘二圣’,弘靖愆始乱,欲变其俗,乃发墓毁棺,众滋不悦”。安、史均是胡人,系唐朝的叛臣,而幽州百姓却视之为“圣人”,说明他们已经不把“民族”和“正统性”联系在一起了。经过辽国两百多年的统治,幽云汉人的“胡化”现象更加明显,在体格上与北方游牧民族非常相似,剽悍尚武,故“天下指河朔若夷狄然”(《新唐书·史孝章传》)。幽云汉人的生活习俗也逐渐与游牧民族接近,到了宋哲宗朝,服饰变化竟至“哀哉汉唐余,左衽今已半”“衣服渐变存语言”的程度。随着宋辽对立时间延长,幽云汉人的“夷夏观”亦发生变化,“华夷之辨”在汉族和少数民族的交往中愈发不重要,“实力”标准更加有用,政治态度呈现出强烈的世故化倾向,对华夏族也无太深的民族认同感,无论是对辽、宋、金还是对别的政权,完全从利益出发,左右叛附。《金史·世宗纪下》记载,帝称“燕人自古忠直者鲜,辽兵至则从辽,宋人至则从宋,本朝至则从本朝,其俗诡随,有自来矣。虽屡经迁变而未尝残破者,凡以此也。”南宋马扩也说“燕云汉人随事俯仰,契丹至,则顺契丹,夏国至,则顺夏国,金人至,则顺金人,王师至,则顺王师,但营免杀戮而已。”辽朝官员王介儒和王仲孙亦对宋使马扩说“南朝每谓燕人思汉,殊不思自割属契丹已近二百年,岂无君臣父子之情?”“谚语有之:一马不备二鞍,一女不嫁二夫,为人臣岂事二主?燕中士大夫,岂不念此?”在北宋末年,宋朝背弃与辽的盟约,同金达成海上之盟,联手灭辽,夺回了幽云十六州。幽云汉人对此普遍心存不满,怨恨宋人背信弃义。宋人对幽云汉人亦持排斥态度,称他们为“番子”。后来,金军南侵,宋人更

加猜忌幽云汉人,以致发生了屠杀幽云汉人的事件。

在《羌在藏汉之间》一书中,王明珂以羌人为例,从边缘的视角来阐释民族的交融与发展:无论是“藏文化”,还是“汉文化”,但凡哪一方变得强势、具有发展前途时,羌人就会认同哪一方的文化,逐渐融入其他民族的文化圈中。“羌人”与“羌族”是一个不断变迁的“边缘”,他们与青藏高原东缘的一些部落、村寨人群是华夏的族群边缘,也是吐蕃与藏族的族群边缘。因此,羌族在历史上延续的并非一个民族,而是一个多层次的核心与边缘的群体互动关系。“羌族”的历史或者被解体为华夏与藏族的边缘变迁史,“羌族”文化亦被描述为易变的、多元的、模糊的。正是这些历史主体的变迁与不确定性以及文化的模糊性,说明在汉、藏之间或在汉与非汉之间,原来有一个漂移的、模糊的族群边缘,在近代国族主义影响下,才转化成汉、羌、藏、彝各民族之间的族群界线<sup>[32]</sup>。费孝通也指出,在中华民族的形成过程中,汉族与羌族的作用恰好相反:汉族以吸纳为主日益发展壮大,羌族则以供应为主,壮大了别的民族,很多民族(包括汉族)均从羌人中得到了血液<sup>[33]</sup><sup>37</sup>。中华人民共和国成立以后,我国开展了民族识别工作,从官方角度将各个族群区分开来,形成了明确的族群边界。然而,在族群关系中,一旦主观标准界定了族群边界,处于族群内的人就不用经常强调自己的文化内涵,反而在族群边缘,族群特征却经常被强调。人们会强烈地坚持一种认同,遗忘另一种认同,这种现象在族群核心难得见到,在族群边缘却是司空见惯,族群边缘因而成为观察和理解族群现象的最佳位置<sup>[13]</sup><sup>4</sup>。生态学家亦发现,在两个或多个不同生物地理群落的交界处,结构复杂,不同生境种类共生,种群密度变化大,某些物种活跃,生产力高,这被称为边缘效应<sup>[34]</sup>。边缘效应虽然源于生态学,亦适用于其他领域,作为多个族群相互接触、碰撞、摩擦、交融的族群边缘同样会表现出复杂的动态变化。

第二,在族群边缘,可以更好地观察族群的动态变化。王明珂指出,族群边界的形成与维持是在特定的资源竞争关系中为了维护共同资源而产生的,客观资源环境的改变造成了族群边界的变迁<sup>[13]</sup><sup>249-251</sup>。族群边界发生了变化,族群边缘亦随之变化。例如,在扶贫工程中,易地搬迁的少数民族居民的地理边界发生了变化,族群边缘亦随之发

生变化,本来难以与外界接触的封闭村落,搬迁至适宜生存发展之地,扩大了与外界的接触,受到了更多的他族文化与生存方式的冲击。

第三,族群的中心与边缘在不同的时空背景下具有不同的含义。从中华民族的角度看,边疆是中华民族族群的边缘。从古至今,边疆一直是各国交往交流的前沿,也是各族群产生矛盾、冲突的复杂之地。因此,探究位于中华民族与外国边缘的边疆族群亦势在必行。从各民族的角度看,处在两个或多个族群交汇带的族群和个体即族群边缘,研究他们能够揭示出民族共同体心理的形成规律和影响因素。例如,穿青人是明朝汉族征南将士与当地土族的后代,融合了汉族与当地民族的特点,他们自认为与当地的汉族人有别,其传统服饰尚青色,普遍使用贵州通行的官话。穿青人迄今仍然要求承认其为少数民族,这种诉求产生的心理原因值得探究。

第四,与位于族群中心的个体或者群体比较,位于族群边缘的个体或群体,由于与其他群体接触,族群的特征更加突出,同时更容易受到他族文化的冲击,族群身份与族群认同在复杂的变化中生成,因而对中华民族共同体的意识性不同。处于中华民族共同体中心的个体或者群体,其血缘身份、文化身份与共同体身份更加一致,不存在或较少存在矛盾与冲突;处于中华民族共同体边缘的个体或者群体,其血缘身份、文化身份与共同体身份存在着较多的不一致,其共同体认同的形成过程更加复杂,也存在着较多的冲突,如跨界民族,甚至文化身份本身也存在着矛盾与冲突,如蒙回、藏回。因此,族群边缘比族群中心更能够揭示出更多的有关族群本质的信息,原生论、工具论、建构论和民族主义理论在族群边缘能够得到更明显的体现,更能够揭示出族群与民族共同体建设的规律性。

最后,边缘研究也是文化人类学和心理人类学,从摩尔根、马林诺夫斯基、米德、列维-斯特劳斯到费孝通、林耀华、王明珂,莫不如此。例如,摩尔根研究原始社会人类的社会制度、姻亲制度、氏族制度,写出了名著《人类家族的血亲和姻亲制度》《古代社会》,系统提出了家庭进化理论、亲属词分类理论和人类文明发展阶段理论。马林诺夫斯基深入大洋洲调查,提出了功能主义的文化论。玛格丽特·米德深入南太平洋萨摩亚群岛考察,写出了

《萨摩亚人的成年人》,并研究新几内亚的三个原始部落,写出了《三个原始部落的性与气质》。列维-斯特劳斯深入巴西雨林,研究原始民族,写出了《忧郁的热带》《野性的思维》《结构人类学》《图腾制度》等名著,创立了结构主义人类学。费孝通1935年深入广西大瑶山考察瑶族的社会组织,最终提出了中华民族多元一体格局的理论。林耀华曾经对大小凉山的彝族和川康地区的藏族进行过人类学考察。王明珂对华夏及其边缘人群——由“戎狄蛮夷”到少数民族进行历史与人类学探索,多次深入羌族地区考察,写出了名著《华夏边缘》《羌在藏汉之间》,提出了历史记忆确定族群边界的理论。

### 三、处在族群边缘的群体

#### 1. 跨界民族

跨界民族又称为跨境民族,是指分布在不同国家或地区的同一民族。国家作为民族集合体,是由不同的民族发展、创造而来的,但国家的创建往往晚于本国的族群形成。在现代国家未确立之前,各民族由于生存、发展形成的地理分布往往与国家领土范围不一致,跨界民族由此产生。跨界民族有三个属性:(1)成员的族群身份相同;(2)成员在两个或两个以上的国家分布,具有不同的国籍;(3)成员在跨国区形成了聚居区<sup>[35]</sup>。我国有33个跨界民族。跨界民族处于不同国家,使用同样语言,宗教信仰相同,风俗习惯相同或相似,加上临近边界,其国家认同有如下特点:(1)复杂性:与同族群的外国人接触时会出现群体交叉分类;(2)模糊性:民众血缘意识强,地域认同意识浓厚,更多地关注血亲、姻亲及族属,国家认同和国民身份认同淡漠;(3)不稳定性<sup>[36]</sup>。郑宇和曾静发现,边民跨国流动方向与国家认同选择及强弱变化具有一致性,它们相互表征甚至互为因果;影响边民跨国流动及国家认同的因素高度重叠,包括国家政策、国际关系、社会政治运动、生存安全、经济资源与发展状况、民族认同、传统文化等;跨国流动主要是具有迁徙传统或生存面临重大威胁的群体,其国家认同的易变性较为突出<sup>[37]</sup>。何明分析了西南边疆半个多世纪的跨国流动,认为边疆民族因同一民族跨界而居形成与外国同族居民的社会文化网络,使得以地缘为基础、族缘为纽带的跨国流动便利频繁,国家认同不

稳定<sup>[38]</sup>。

## 2. 族际通婚者及其子女

族际通婚是指不同民族成员间的相互联姻,是与族内婚对应的婚姻形式,又称跨族通婚。如果说族群依靠边界来维持,族内婚就是最明显而且牢固的边界。埃里克森认为“假如族群间互相通婚的倾向继续,一个最终的结果可能是正如我们今天所知道的族群性终结。”<sup>[39]</sup>辛普森和英格尔认为,不同群体间的通婚率是衡量任一社会中人们之间的社会距离、群体间接触性质、群体认同强度、群体相对规模、人口异质性及社会融合过程的敏感指标<sup>[40]</sup>。有学者认为,当两个民族间的通婚率达到10%以上,民族关系就较好<sup>[41]</sup>。在我国,族际通婚有汉族与少数民族通婚和少数民族之间通婚两种类型。第七次全国人口普查表明,广西的族际通婚户数占总户数的42.5%,比2010年增长了30%,是广西民族团结进步示范区建设的最成功之处<sup>[42]</sup>。而在中华人民共和国成立之前,广西的各民族之间不仅族际通婚率低,即使在同一民族的不同支系之间也较少通婚。例如,在广西金秀县,生活在大瑶山的瑶族五个支系(茶山瑶、坳瑶、盘瑶、花蓝瑶、山子瑶)之间在中华人民共和国成立之前就很少通婚。

受宗教信仰、语言文化、风俗习惯等影响,族内婚一直是多数民族实行的婚姻制度。改革开放以来,随着我国的高速发展,各民族的交流交往交融的深入,族际婚姻的范围和规模在不断扩大,一些民族的族际通婚率甚至高达80%以上,如鄂伦春族(86.19%)、赫哲族(84.13%)、俄罗斯族(83.20%)。另一些民族仍然保持很低的族际通婚率,如维吾尔族(1.05%)。半数民族的族际通婚率为10%~30%,12个民族的族际通婚率超过了50%。两个民族发生一定规模和相当比例的族际婚,一般需要具有如下条件:文化同化程度较高,民族之间无语言障碍,宗教上互不冲突或者至少彼此能够容忍,成员之间具有很多的社会交往机会,彼此之间无整体性的偏见与歧视,群体与家庭对族际通婚不持反对态度<sup>[43]</sup>。即如果两个族群的通婚率高,就意味着两个族群之间互相认同,不仅仅是夫妻双方,而且包括家人、朋友乃至社会的互相认同。影响族际婚姻有许多因素,客观因素如族群规模大小、居住地域、历史传统、语言和宗教的差异大小

等,主观因素如通过婚姻改变地位和生活的动机等。对族际婚姻,民族学和社会学有少量研究,多是统计分析,心理学界对族际婚姻几乎没有研究。族际婚姻的动机如何?族际婚姻的生活满意度、幸福感怎样?族际间的文化融合或文化冲突状况和过程如何?这些问题目前都缺乏深入研究。

与族际婚姻相联系的是族际通婚者的子女,他们更是处于族群的边缘。他们是血缘与文化的“混血儿”,他们的族群身份如何确定?父母在确定子女的族群身份时会考虑哪些因素?他们的族群认同状况如何?他们在心理上是否存在文化的融合或者冲突?他们是否持有民族歧视与民族偏见?血缘比例与族群资格(语言标签)对族际婚姻子女认同的影响孰轻孰重?他们的中华民族共同体意识水平如何?这些问题都值得研究。

## 3. 走廊民族

“民族走廊”是指一定民族或者族群长期沿着一定的自然环境(如河流或山脉)向外迁徙或流动的路线。在民族走廊内,保留着众多族群的历史与文化沉淀。费孝通最早提出“藏彝走廊”的概念,认为“这条走廊……是历史与语言科学的宝贵园地”<sup>[44]</sup>。他指出,中华民族聚居区由六大板块和三大走廊构成,六大板块是指北部草原区、东北高山森林区、青藏高原、云贵高原、沿海区、中原区,三大走廊是指河西走廊、藏彝走廊和南岭走廊。板块与走廊相互联结,板块相对稳定,走廊相对流动,更应该深入研究<sup>[45]</sup>。这一学说涉及中华民族多元一体格局的形成与发展,对整合中华民族既具有重要的学术价值,又具有重要的现实意义<sup>[46]</sup>。研究走廊民族,可以看到各民族的起源、民族间文化交流的历史和结晶,亦可以解决民族间交往带来的族群交往与族群认同问题。我国现有六大民族走廊:藏彝走廊、河西走廊、南岭走廊、苗疆走廊、武陵走廊和辽西走廊。周大鸣指出,每一走廊都展现了族群分化、整合及重组的族群互动模式,并以南岭走廊的苗、瑶、畲、客家人的个案展示了同源性族群的分化历程,以藏彝走廊的白马藏族展现了独特的动态性族群认同与互动模式,以西北走廊的土族等说明了族群互动的多元性与频繁性<sup>[47]</sup>。

民族走廊既是多族群、多文化的边缘,也成为多元文化的中心。例如,从中原文化圈的视角来看,河西走廊是边缘,因为它远离华夏的中心;从蒙

古高原文化圈和西域文化圈的视角看,亦是边缘;从青藏高原文化圈的视角看,还是边缘。因此,河西走廊就成为多重文化的边缘地带,也是多元文化的交汇地带。正因为河西走廊属于多个中心的边缘,反而形成了一个新的“中心”<sup>[48]</sup>。这一“中心”牵制了周边的不同文化圈,既保持了多样文化的形态,又发生了多方面的整合,表现出多元一体的格局。在走廊地区,多民族混杂,既存在着多元的语言、宗教信仰、风俗习惯,又形成了许多超越民族界线的共同点,如共同文化符号、共同审美偏好、共同价值取向等,生动体现了美美与共与和而不同。

#### 4. 港澳台同胞及海外华人

近代以来,香港与澳门一直作为中华文明的桥头堡,迎接着西方文化的冲击。由于长期受西方从文化到政治制度的殖民,少数当地人对祖国与中华民族的认同状况复杂甚至淡薄。Hong等人发现,某些香港本质论者的社会身份难以转变,很难从香港人认同转化为中国人认同,个体对社会群体形成了僵化的、静态的观点,对外群体持有偏见<sup>[49]</sup>。多年的殖民管治造成了香港、澳门与内地的文化差异。英国是典型的个人主义文化,葡萄牙在集体主义上与中国没有显著区别<sup>[50]</sup>,中国是具有集体主义文化色彩的国家,因此,在回归以后,澳门与内地之间的关系平稳、和谐,香港与内地之间却存在着较多的冲突,一些人甚至出现了“港独”的分裂主义倾向。台湾由于历史原因,长期与大陆分离,民众虽然认同与大陆同胞同出于一脉,拥有共同的历史记忆,但对中国的政治制度在认同上有难度。海外华人已经归属于其他国家,其公民身份与国人不同,但也难以脱离中华文化影响。作为炎黄子孙,漫长的历史造就的中华文化赋予了共同的价值信念,对中华文化的认同已经深植于个人的脑海中,各国的唐人街就是最好的例证。

#### 5. 人口众多民族的不同支系或民系

在我国人口众多的民族中,存在着不同的支系或民系,这些支系或者民系也具有族群边缘的特征。例如,客家人是秦末至宋初南迁的汉族人在闽、粤、赣交界处融合当地土著形成的汉族民系,土客融合形成了独具魅力的客家文化。一方面,客家人是最具有华夏特征的汉族分支,客家话是古汉语的活化石。客家人在迁入地居住了多年乃至数十

代,却一直保持着“客”之身份,“客家”称谓时刻提醒着成员其祖根不在所居地,其先祖是中原土族。这种祖根意识在客家文化中随处可见。客家人对中原文化和中原人具有强烈的认同<sup>[51]</sup>;另一方面,客家人的许多文化习俗也与主流的汉文化有异。例如,客家人的围屋就结合了中原的古朴遗风和南方文化的地域特色。在历史上,客家妇女不缠足。《清稗类钞》中说“客家妇女向不缠足,身体硕健,而运动自如,且无施脂粉及插花朵者。日出而作,日落而息。”客家人居住在山区,男女都有光脚的习惯,不缠足的客家女可以农作,亦可以行军打仗,以致曾国藩及清军称太平军中的客家女为“大脚蛮婆”。一个“蛮”字,说明了在当时中原人眼中,客家人还不属于正宗的华夏族。又如,白马藏族和嘉绒藏族是藏族的分支,他们亦处于族群边缘。关于白马藏族的族源,有氏族说、藏族说、羌族说、羌氏说和其他族说<sup>[52]</sup>。费孝通说“‘平武藏人’,在历史上并非藏族的可能性是存在的。”<sup>[53]</sup>白马语与藏语的差别大于藏语方言之间的差别。DNA测试亦表明,白马人的基因与羌族接近而与藏族稍远<sup>[54]</sup>。嘉绒藏族居住在甘孜、阿坝、雅安、凉山等地,讲嘉绒语,从事农耕。1954年前,嘉绒人都被视为一个独立的民族。关于嘉绒藏族的族源,格勒认为,是唐代西山诸羌部落在吐蕃东进时形成的,主要族源是羌人<sup>[55]</sup>。德吉卓嘎认为,嘉绒藏族是夷民族的后裔<sup>[55]</sup>。嘉绒文化与其他藏族支系的文化不同。无论如何,嘉绒藏族都处于族群边缘。

#### 6. 未识别民族和族别异民族

未识别民族是指未被中华人民共和国政府认定为独立民族的族群。20世纪50年代初,我国要求识别的民族有400多个,到1979年,总共识别了56个民族。被归为未识别民族或被省、自治区、直辖市认定为少数民族但尚未明确是单一少数民族的国民,居民身份证上会填写人群的名称,如“穿青人”“摩梭人”“土生葡人”等。在我国,未识别民族人口约有64万<sup>[56]</sup>。未识别民族往往被归为另一民族,如克里雅人被归为维吾尔族,顾羌人、茂人、木雅人、尔苏人、纳木依人、尔龚人被归为藏族,图瓦人、布里亚特人被归为蒙古族,回辉人被归为回族,载瓦人被归为景颇族,克木人被归为布朗族,苦聪人被归为拉祜族,等等。还有一些未识别民族被归为不同的民族,如龙家人被归为汉族、白族、布依

族,瓦乡人被归为苗族、土家族、汉族。在已识别的民族中,也存在着一个民族被界定为两个甚至多个民族的情况,这被称为“族别识异”,如珠江源头黄泥河右岸的布依族被识别为水族、布依族和壮族<sup>[57]</sup>,普米族被识别为普米族、纳西族和藏族。又如,生活在泸沽湖沿边的摩梭人,也处于族群边缘,在民族识别时,生活在泸沽湖云南一侧的族群被确定为纳西族,生活在泸沽湖四川一侧的族群被确定为蒙古族,他们的民族认同状况值得关注<sup>[58]</sup>。

未识别民族和族别识异民族显然也处于族群边缘。未识别民族的民族文化往往没有得到很好的保护,他们长期游离于国家的民族政策之外,特殊的身份导致他们难以享受国家对少数民族的优惠政策,一直处于被主流社会忽视甚至不为人知的尴尬环境中,缺乏民族和国家的归属感<sup>[57]</sup>。未识别民族和族别识异民族的认同也趋向于复杂化与动态变化中,个体往往采取策略达到认知平衡:他们或者对国家给定的民族身份与自认的民族身份进行心理区隔化处理,使两种身份互不干扰,各自按照国家政策的逻辑与族群文化的逻辑来运作;或者进行心理重塑,既然无法改变国家给定的民族身份,就改变自己的认知与行为,从而达到认知平衡。

#### 7. 双文化者

双文化者是指具有文化双重性的人或把自己同时归类为不同文化群体的人(如“我是华裔美国人”“我是中国人,也是美国人”)<sup>[59]</sup>。双文化者是接触并内化了两种文化的人,两种文化在不同情境下指导其思维、情感和行为<sup>[60]</sup>。个体整合了两种文化的行为规范,组成了一种行为技能或者形成了一种文化模式,以便在两种文化之间有效地转换。今年北京冬奥会期间,运动员谷爱凌的国籍就引发了许多讨论,她是中美混血儿,很长时间在美国生活,能够说一口流利的英语与普通话,她既爱美国又爱中国,因此可以归为双文化者。双文化者古已有之,例如,辽、金、元代的“汉人”与“燕人”,清代的“蒙八旗”与“汉八旗”,当代的藏回与蒙回,入了外籍的华人,等等。Hong等将中国香港和美国的华裔大学生随机分配至三种条件:(1)中国文化属性图片(如长城、龙)启动;(2)美国文化属性图片(如自由女神、米老鼠)启动;(3)中性图片(无任何文化意义的风景画)启动。然后,考查他们在不同条件下对模

糊事件归因。分析发现:与中性启动组比,文化启动组都出现了内外归因差异,这说明呈现不同文化线索时,个体可以基于线索做出与文化情境相适应的行为。Hong提出文化框架转换模型,认为双文化者的文化知觉丰富、复杂,对每种文化都有完整的知识结构,个体可以根据文化线索做出与文化情境一致的反应,根据情境需要转换文化框架。转换的效率依赖于文化构念网络的可用性、可通达性和情境适用性<sup>[61]</sup>。应当指出的是,双文化者不等同于双语者。双语者是熟练运用两种语言交流的人。一些双语者并未内化第二语言的文化,是单文化双语者。他们在学校环境中学习第二语言,未接触第二语言的文化环境,第二文化的知识与自我认同并无关联,并未内化第二语言的文化。

### 四、族群边缘研究的重要领域

#### 1. 历史记忆

记忆是一个心理学概念,具有社会意义的“记忆”往往与族群有关。王明珂区分了几种有社会意义的“记忆”:(1)社会记忆,是指一个社会中借各种媒介保存、流传的“记忆”;(2)集体记忆,是指在社会记忆中有一部分经常在社会中被集体回忆,最终成为社会成员分享之共同记忆;(3)历史记忆,是指在一个社会的集体记忆中,有一部分是以社会认定的“历史”形态呈现与流传的。人们借此去追溯社会群体的共同的起源及其历史流变,诠释社会人群的认同和区分<sup>[55]</sup>。在历史记忆中,最重要的是族群“历史”的起始部分,即该族群的“起源历史”,如“英雄徙边记”“弟兄祖先故事”以及“根意识”。一个民族或族群的形成与延续,依赖于成员之认同与“异族概念”的延续与变迁。基于集体记忆与群体认同的关系,可以探讨族群认同如何借由成员对群体起源的共同信念来凝聚,以及认同变迁如何借由历史失忆来达成。与历史记忆有关的概念是“结构性失忆”(又称“谱系性失忆”)和“被操控的记忆”。英国人类学家 Gulliver 在研究非洲 Jie 族的亲属结构时发现,他们的家族发展(融合或分裂)多是由特别记得一些祖先及忘记另一些祖先来达成的<sup>[62]</sup>。Paul Ricoeur 探讨了“被操控的记忆”,认为一个社会的意识形态可以通过不同的运作层次来影响成员的历史记忆:在深层,创造的叙事、光荣和耻辱的

叙事、奉承和畏惧的话语创造了符合意识形态的叙事结构,通过叙事功能,记忆被归并到同一性的构造中;在表层,官方的历史、被教授的历史、被学习的历史、被庆祝的历史进一步增援了强制的记忆化<sup>[63]</sup>。王明珂认为,族群由族群边界来维持,族群边界的形成与维持源于族群间的资源共享与竞争,当资源变化时,族群边界亦发生变化,为了确保新族群内的和谐关系,历史记忆将会发生改变,从而巩固成员对新生族群的认同。在新族群内部,弱势群体被强势群体影响,接受该群体的历史记忆。例如,汉代江南吴地的华夏人相信,春秋时吴国王室的祖先为“周太伯”,而在周太伯到来之前,当地是一片蛮荒,人们对良渚文化以来的精致文明出现了失忆。王明珂将文献与口述历史视为“历史记忆”的表现形式,认为研究者需要了解留下记忆的“社会情境”及“历史心性”——前者指在一个社会中人群的资源共享与竞争关系,后者指在“历史记忆”中所遵循的选材与叙事模式。他还认为,社会情境、历史心性以及二者的变迁,都是研究者想要探索的“历史事实”<sup>[64]</sup>。处于族群边缘的群体不断变化,如处于汉族与藏族之间的羌人,一部分融入了汉族,一部分融入了藏族,还有一部分成为今天的羌族。探究这些边缘不断变化的群体的历史记忆,有助于了解族群的发展与演变,发现民族共同体形成的规律。

## 2. 共同语言

人类在本质上归属于固定的族类共同体,这些族类共同体是由“语言、血缘和土地”等要素构成的<sup>[65]</sup>。语言是认知的中介或工具。语言塑造大脑,影响认知,构建民族,是一个民族生存和发展的最重要的社会现实<sup>[66]</sup>。不同的民族在与环境的互动中创造了语言。语言是文化的载体,承载着一个民族的思想、情感与意愿,贮藏着一个民族的历史与记忆,是一个民族的民族精神的无意识流露,因而成为构成民族的基本要素之一。

中国是一个多民族、多语言的国家。在我国人口中,母语为汉语的超过了95%。但汉语包括北方官话、赣语、吴语、湘语、粤语、客家话、闽语七大方言,而且祖国东南各省的汉语方言之间差别甚大,说不同方言的人彼此之间甚至难以通话。在中国少数民族中,约有6000万人在使用本民族的语言,占我国少数民族总人口的60%以上;约有3000万

人在使用本民族的文字。我国有55个少数民族,除了回族和满族转用了汉语及汉字以外,其余53个民族使用了80余种语言——这些语言属于5个不同的语系,22个民族使用了28种民族文字<sup>[67]</sup>。总之,我国的语言状况错综复杂。在多种语言并存的条件下,我国的民族语言可以分为强势的语言和弱势的语言、主体民族的语言和非主体民族的语言、复杂语言环境的语言和简单语言环境的语言<sup>[68]</sup>、非正式场合的语言和正式场合的语言。面对如此复杂的语言环境,推广国家通用语言文字,保证各族人民的信息畅通,是我国各族人民生存发展的保障,亦是中华民族共同体建构的必然选择。

我国的语言关系可以分为两种:国家通用语言与少数民族语言之间的关系,普通话与方言之间的关系。我国绝大多数人口的母语是汉语方言和少数民族语言,母语认同是社会身份认同的重要标志之一。在一个多语社会或者多语国家里,国家通用语言承担着较多的社会交际功能,成为学业语言(Academic language)或工作语言(Working language),少数民族语言和方言承担着较多的文化认同功能,成为日常交流语言(The language of everyday communication),二者互相补充。因此,我国虽然推广国家通用语言文字,但各民族都有使用和发展自己语言文字的权利,要科学地保护各民族的语言与文字。总的来看,我国的语言关系在总体上是和谐的,各民族的语言和文字都能够得到使用和发展。

语言认同对中华民族共同体的形成起着难以估量的作用。中华民族多元一体格局的形成与发展过程,在语言上就体现为我国各民族的语言之间相互影响,各民族同胞之间相互学习和使用彼此的语言的过程。在这一过程中,汉语和汉字成为各民族间的通用语言文字,各少数民族的语言和文字纷纷借用、汲取汉语的元素,汉语也汲取了许多少数民族语言和文字的元素。当不同民族的经济社会交往、文化交流日益频繁时,不同民族的语言会在日益频繁的接触、借用和交融中走向趋同<sup>[69]</sup>。语言是文化的载体,推广国家通用语言文字必然会带来中华文化的流传,共同语言认同会促进共同文化认同,进而促进中华民族共同体认同。因此,以共同语言来建构中华民族共同体认同是不可或缺的途径。

处于族群边缘的人群最需要国家通用语言文字。他们是民族交往交流交融的践行者,共同语言是媒介。族群边缘多为多民族交互的地带,和谐的语言关系带来了和谐的民族关系。戴庆厦发现,云南省元江县羊街乡是多民族乡,人口多的民族有哈尼、汉、彝、拉祜族苦聪人,他们在使用母语的同时,普遍兼用普通话,不少人还兼用哈尼语。他们根据场合、对象自如地转换语码,从不觉得不同语言间存在着矛盾和冲突<sup>[70]</sup>。开放包容的语言态度带来了和谐的语言关系,促进了和谐的民族关系。新疆的锡伯族人兼用锡伯语、汉语、维吾尔语和哈萨克语,是名副其实的多语者,被称为“翻译天才”,他们与周边民族关系良好,并且还发展出良好的认知转换能力和联合行动能力<sup>[71]</sup>。

### 3. 根基性情感

Shils 首先提出了根基性情感的概念。“当一个人在思考家庭归属感和依附感的强度时,很明显,这种归属感和依附感不仅是因为家庭成员是一个人,而且是因为其具有某种特殊的、重要的关系特征,这只能用根基(primordial)一词来形容……这不仅互动的功能需要,而且是因为其具有某种基于血缘纽带的不可或缺的重要性。”在一个现代国家中,虽然公民纽带是主要的社会联系,但家庭、宗教和族群的原生纽带在社会生活中仍然很重要,这种情感并非源于社会的互动,而是具有既定性的和难以言说的重要意义<sup>[72]</sup>。Geertz 提出,新兴国家的人民不是通过理性化社会的公民纽带联结在一起,而是来自根基性情感,该情感来自亲属传承的既定资赋。一个人生长在群体中,获得了血缘、语言、习俗、种族、宗教及其他文化属性,通过这些原生纽带,群体成员联系起来<sup>[73]</sup>。Alexander 认为,族群特性与族群认同建立在真实的或者被感知的原生特质之上,即共同的种族、宗教和民族的起源,当然也包括语言等其他文化属性和一个地域性的共同祖先<sup>[74]</sup>。Fearon 认为,族群具有以下特征:(1)成员资格主要是由血统来确定的;(2)成员对群体资格具有意识;(3)成员之间共享独特的文化特征;(4)成员对这些文化特征非常珍视;(5)具有实在的或者记忆中的母地;(6)群体共享“并非完全构建的而是有一定现实基础的”的历史<sup>[75]</sup>。Kaufman 认为,族群相信具有共同的血统、共同的历史记忆和共同的文化元素(如宗教和语言),并有对特定地域的依

附(即使是历史的和感伤的)<sup>[76]</sup>。Van den Berghe 认为,人类社会基于亲属关系组织起来,族群可以喻为扩展的亲属群体——族群基于共同的祖先,不管是真实的还是臆想的。对族群成员而言,原生的纽带和情感是根深蒂固的和非理性、下意识的。共同血缘在多数情况下是想象的,但想象一旦产生,就可以唤起亲属般的情感。族群认同也可能被操纵、使用和剥削,但它必须与具有族内通婚和共同历史经验的既定人群联系起来<sup>[77]</sup>。王明珂指出:“族群成员间的根基性情感,来自‘共同祖源记忆’造成的血缘性共同体想象。……族群认同是人们从其生长的社群中所得到的社会文化身份,根深蒂固,因而难以改变。”<sup>[13]30</sup> 兰林友指出,因为族群是以亲属关系、邻里、共同语言和关于超自然的信仰以及该群体起源的叙事和神话,甚至包括神圣归属感这些原生要素为基础,族群认同主要来自天赋或原生性的情感纽带<sup>[16]</sup>。总之,根基论认为,族群认同来自天赋或原始性的亲属情感联系,这种情感纽带是“原生”的甚至是“自然”的,原初的或根本的族群认同对族群形成具有决定作用<sup>[78]</sup>。以此根基性情感来凝聚群体,其目的在于宣称、巩固或扩张该群体的资源,界定可以分享此资源的人群的边界。

根基论过度强调族群认同的根基性,难以解释族群认同的灵活性与工具性,是一种静止的、自然主义的族群认同观<sup>[17]</sup>。Henry 指出“原生论者把族群喻为各种各样的石头组成的社会的‘墙’,在这些石头之间,有着清晰和持久的群体边界,每一个群体都有其特殊的、不会改变的构成性特征,扩展的亲属关系被看作是把群体结合起来的关键要素,并嵌入了情绪性的力量。”<sup>[79]</sup> 虽然学术界对根基论有着诸多批判,却并未否认根基性情感的存在。韦伯认为,族群“对共同血统抱有主观信仰”,这种信仰对群体的构建肯定具有重要意义<sup>[80]</sup>。在历史发展中,中华民族的自称从“黄帝子孙”到“炎黄子孙”到“中华民族”再到“中华民族共同体”,说明中华民族共同体缘于地缘的相通和血脉的相连,这种根基性情感的扩展与迁移是中华民族共同体认同的重要表征,而处于族群边缘的个体或群体是最能够体现出根基性情感的扩展与迁移的人群<sup>[81]</sup>。

### 4. 民族内隐观

内隐理论是一般民众在日常生活中形成的,以某种形式保留在个体头脑中的关于某一事物或现

象的观点与看法,即对所处世界的朴素解释<sup>[82]</sup>。民众对民族划分的解释与看法就是民族内隐观。主要有两种不同的民族内隐观:民族本质论与社会建构论。民族本质论认为,任何事物都有特殊的本质,它们内在于事物,可以解释事物如何反应(行动)<sup>[83]</sup>。族群具有根深蒂固的本质,决定了人们的心理与行为特征,这种特征不因为人为干预而改变。种族、族群差异是由生物本质决定的,生物本质决定了族群成员的稳定的人格特征<sup>[84]</sup>。社会建构论则把关注的焦点从个体内部世界转移到人际互动领域,关注人们之间的互倚性和联合行动,主张民族仅是在历史情景中由于社会、政治因素建构起来的,民族分类是动态可变的,所观察到的差异并不能够反映族群的本质<sup>[82]</sup>。

民族内隐观对社会认同与群际关系影响巨大,当对人的某些属性持有不可变的观点并且将这种特性赋予特定的群体时,这些人就将社会身份视为不可改变的实体。这时,社会认同心理效应就被加强,群体边界就被固化。但是,当对人的某些属性持有可变的观点时,社会身份不被视为确定不变的实体,社会认同心理效应将被弱化,群际关系就得到改善<sup>[85]</sup>。因此,民族本质论者会表现出更多的刻板印象和群际偏见。研究表明,民族内隐观影响个体对种族信息的编码和对种族差异的知觉,影响少数民族个体对主流文化的适应和文化框架的转换<sup>[86]</sup>。因此,在构建中华民族共同体时,应该注意不同民族与个体的民族内隐观:持民族本质论观点的人在构建中华民族共同体时会存在某些困难;而持社会建构论的观点将有利于铸牢中华民族共同体意识,有利于培养积极的民族关系。

不同的群体往往持不同的民族内隐观:处于族群边缘的群体更可能持社会建构论观点,处于族群中心的群体更可能持民族本质论观点。这是由于处于族群边缘的群体与其他民族接触更多,并且持开放包容态度,群际接触增加对群际共同性和相似性的感知,可以减少差异感<sup>[87]</sup>。处于族群中心的个体或群体不需要或者很少需要与其他民族接触,他们更可能持民族本质论观点;大群体成员更可能持民族建构论观点,小群体成员更可能持民族本质论观点,以提高族群身份的重要性。当小群体的身份被忽视时,他们要利用民族本质论强调或凸显身份,以便保持文化的独特性;大群体并不抵制与其

他群体的融合——因为这不会影响到他们的文化独特性;低地位群体更可能持社会建构论观点,高地位群体更可能持民族本质论观点——因为高地位群体成员通常会被鼓励保持独特性,对本族群的认同感更强,不愿与低地位群体产生联系。低地位群体成员与高地位群体成员共享身份会增强集体自尊,达成身份提升的目的。

自我知觉理论认为,个体的态度与信念多半取决于对自己行为的觉知<sup>[88]</sup>。人是通过自己的行为和行为情境了解自己的态度的。态度是在事实发生后用来使已经发生的事实产生意义的工具。据此推论,处于族群边缘的个体或者群体由于自身民族身份的边缘性和建构性,他们更可能对民族或族群持社会建构论观点,因为他们当中的许多人本身就是民族融合的产物,本身就具有建构性,因而更容易产生中华民族共同体意识。

#### 5. 族群认同

族群认同是指群体成员同所属群体的合一感。处在族群边缘的个体或群体,其族群认同的情况复杂多变。

跨界民族源于同一族群,拥有共同的血缘、历史、文化、语言、信仰、习俗等,在长期历史发展中形成了民族意识,对本民族具有强烈的认同感。然而,由于处于不同的国家,被赋予了不同的公民身份,从而产生了不同的国家认同。意识层次论认为,个体首先产生自我意识,进而产生民族意识,最后才产生共同体意识或者国家意识<sup>[26]</sup>。因此,在民族认同向共同体认同或国家认同发展时,跨界民族的文化身份与公民身份就很容易发生冲突,尤其在存在着以本民族为主体民族的国家更是如此。例如,朝鲜族的民族主体在国外,而且是在两个不同的国家;类似的例子还有哈萨克族、柯尔克孜族、乌孜别克族、俄罗斯族、傣族等民族。因此,跨界民族的民族认同和国家认同应该成为铸牢中华民族共同体意识研究的重点。

在不同民族之间,高通婚率意味着族群间互相认同,因此,处于不同通婚率的族群的族际通婚者及其子女的民族认同值得关注:首先,族际通婚者对本民族和配偶所在民族的认同感如何;其次,族际通婚者与族内婚者对本民族及他民族的认同感是否不同;再次,族际通婚子女的身份认同与文化认同如何。李丽琴发现,藏汉混合家庭中的长辈多

## · 民族教育与民族心理 ·

数还保留着各自的民族意识,以及对本民族的历史、文化、语言、习俗的认同,第二、第三代就出现了民族意识模糊。民族意识模糊影响个体或群体的认同感及归属感,相应地也使个体或群体出现了身份的多元化、角色的多重化<sup>[89]</sup>。由于族际通婚者及其子女存在着多元文化认同,所以可能具有更高的中华民族共同体认同。

在民族走廊,各民族的多元文化认同是中华民族共同体研究的重要内容。处于多元文化交汇处的走廊地区人民,在主观上民族观念淡薄,在客观上民族界线模糊,对不同民族的文化持包容态度,各民族在文化上“你中有我、我中有你”<sup>[90]</sup>。在这方面,处于藏彝走廊的藏回就是最好的例证。藏回或者在血缘上“一样一半”,即父母的一方是藏族,另一方是回族;或者在婚姻上“一样一半”,夫妻的一方是藏族,另一方是回族;或者在文化上“一样一半”,即身为回族却操藏语、穿藏服、住藏式房子,中午喝酥油茶,吃糌粑、奶渣和牦牛干巴<sup>[91]</sup>。藏族与回族之间边界模糊,他们既认同藏族,又认同回族,是两个民族互相认同的结果,也是两种文化互融的体现。因此,走廊民族可能存在着更高水平的中华民族共同体认同。

港澳台同胞及海外华人的共同体认同情况较为复杂。港澳台同胞与海外华人同大陆同胞族群身份(文化身份)一致,同属于中华民族,但公民身份不同。中国台湾、海外华人所在的国家与中国大陆之间政体不同,香港与澳门的政治体制与内地之间亦有差异,香港与澳门在殖民时期殖民国的文化

亦不同。因此,在铸牢中华民族共同体意识过程中产生的心理反应必将与大陆民众有异。漠视这种不同,一味地追求整齐划一,会造成南辕北辙的效果。在新的历史时期,我国在统一战线领域仍然存在着两个范围的联盟:(1)在大陆范围内,存在着以爱国主义和社会主义为政治基础,以“五个认同”为纽带,团结全体的劳动者、建设者和爱国者的联盟;(2)在大陆范围外,存在着以爱国和拥护祖国统一为政治基础,团结港澳台同胞和海外华侨华人的联盟。重视与港澳台同胞及海外华人之间求同存异,发现最大“公约数”,方能铸牢多元一体的中华民族共同体。

## 五、结语

在2021年的中央民族工作会议上,习近平将铸牢中华民族共同体意识作为民族工作的主线。在此形势下,铸牢中华民族共同体意识成为我国今后一段时期内民族心理研究的核心领域。族群边缘为中华民族共同体心理发展研究提供了最佳的视角,让人们得以了解处于族群边缘的个体或群体呈现出的错综复杂的现状:既存在着和谐友爱的民族关系,也存在着不和谐的声音。族群边缘的群体之间的文化碰撞时刻在发生,永不停歇。透过族群边缘,能够明晰建构和谐民族关系的途径和影响因素,揭示中华民族共同体形成与发展的规律,从而更好地铸牢中华民族共同体意识。

## 参考文献:

- [1] 费孝通. 中华民族的多元一体格局[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1989(4): 3-21.
- [2] DOVIDIO J F, GAERTNER S L. Intergroup Bias [M]//FISKES T, GIBLBERT D T, LINDZEY G. Handbook of Social Psychology. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc, 2010: 1 084-1 121.
- [3] NAROLL R. On Ethnic Unit Classification [M]//王明珂. 华夏边缘: 历史记忆与族群认同. 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 1997: 26.
- [4] 周大鸣. 论族群与族群关系[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 2001(2): 14.
- [5] 陈心林. 族群理论与中国的族群研究[J]. 青海民族研究, 2006, 17(1): 5-10.
- [6] WEBER M. The Ethnic Group [M]//李远龙. 认同与互动: 防城港的族群关系. 南宁: 广西民族出版社, 1999: 14.
- [7] 弗里德里克·巴斯. 族群与边界[J]. 高崇, 译. 广西民族大学学报(哲学社会科学版), 1999, 21(1): 16-27.
- [8] 吴泽霖. 人类学词典[Z]. 上海: 上海辞书出版社, 1991: 348.
- [9] 孙九霞. 试论族群与族群认同[J]. 中山大学学报(社会科学版), 1998(2): 23-30.
- [10] 徐杰舜. 论族群与民族[J]. 民族研究, 2002(1): 12-18.

- [11] 王伟. 中国特色“民族”概念的意涵探析[J]. 中央民族大学学报(哲学社会科学版) 2020 47(3): 40-48.
- [12] 李祥福. 族群性研究的相关概念与基本理论[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版) 2000(5): 17-20+139.
- [13] 王明珂. 华夏边缘: 历史记忆与族群认同[M]. 北京: 社会科学文献出版社 2006.
- [14] 周大鸣. 关于中国族群研究的若干问题[J]. 广西民族大学学报(哲学社会科学版) 2009(2): 2-10.
- [15] 本尼迪克特·安德森. 想象的共同体[M]. 吴叡人译. 上海: 上海人民出版社 2016: 5-7.
- [16] 兰林友. 论族群与族群认同理论[J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版) 2003 25(3): 26-31.
- [17] 沈培建. 再论“族群”: 一个被误解和误用的理论[J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版) 2019(5): 1-17.
- [18] 王明珂. 由族群到民族: 中国西南历史经验[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版) 2007(11): 1-8.
- [19] 爱德华·希尔斯. 中心与边缘: 宏观社会学论文集[C]. 甘会斌, 余昕译. 南京: 译林出版社 2019: 3-19.
- [20] FRIEDMANN J. Regional Development Policy: A Case Study of Venezuela[M]. Cambridge: MIT Press, 1966: 344-366.
- [21] 刘大可. 中心与边缘: 客家民众的生活世界[M]. 北京: 社会科学文献出版社 2012: 2.
- [22] 许可峰. 核心与边缘: 清代前中期民族文教政策研究[M]. 北京: 民族出版社 2017: 4-6.
- [23] 阿诺德·汤因比. 历史研究: 上卷[M]. 郭小凌, 王皖强, 杜庭广等译. 上海: 上海世纪出版集团 2010: 39.
- [24] 麻国庆. 作为方法的华南: 中心和周边的时空转换[J]. 思想战线 2006 32(4): 1-9.
- [25] 关丙胜. 以中国图瓦人看风险社会中的当代边缘族群[J]. 新疆社会科学(汉文版) 2008(2): 107-112.
- [26] 张积家, 冯晓慧. 中华民族共同体认同的心理建构与影响因素[J]. 民族教育研究 2021(2): 5-14.
- [27] 陈寅恪. 隋唐制度渊源略论稿 唐代政治史述论稿[M]. 北京: 商务印书馆 2011: 16-17.
- [28] 陈寅恪. 元白诗笺证稿[M]. 北京: 商务印书馆 2015: 308.
- [29] 彭华. 陈寅恪“种族与文化”观辨微[J]. 历史研究 2000(1): 186-188.
- [30] 尼·切博克萨罗夫, 伊·切博克萨罗娃. 民族·种族·文化[M]. 赵俊智, 李天明译. 北京: 东方出版社 1989: 110.
- [31] 戴维·波普诺. 社会学[M]. 刘云德, 王戈译. 沈阳: 辽宁人民出版社 1987: 125.
- [32] 王明珂. 《羌在汉藏之间》前言[J]. 宁德师范学院学报(哲学社会科学版) 2008(3): 30-36.
- [33] 费孝通. 中华民族多元一体格局[M]. 北京: 中央民族大学出版社 2018: 37.
- [34] 王如松, 马世骏. 边缘效应及其在经济生态学中的应用[J]. 生态学杂志 1985(2): 40-44.
- [35] 石茂明. 跨国苗族研究: 民族与国家的边界[M]. 北京: 民族出版社 2004: 73.
- [36] 于海涛. 试论跨界民族国家认同的特点[J]. 兵团教育学院学报 2012 22(4): 7-10.
- [37] 郑宇, 曾静. 跨国民族流动与国家认同构建——以云南省文山州马关县箐脚村苗族为例[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版) 2010(4): 24-29.
- [38] 何明. 国家认同的建构——从边疆民族跨国流动视角的讨论[J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版) 2010(4): 24-27.
- [39] 埃里克森. 族群性与民族主义: 人类学透视[M]. 王亚文译. 兰州: 敦煌文艺出版社 2002: 169.
- [40] 辛普森, 英格尔. 族际通婚[C]//马戎. 西方民族社会学经典读本——种族与族群关系研究. 北京: 北京大学出版社, 2010: 315.
- [41] 马戎. 西方民族社会学的理论与方法[M]. 天津: 天津人民出版社 1997: 16.
- [42] 彭远贺, 严立政, 王思欢. 就是一家人共做一家事, 广西各民族之间通婚非常普遍[EB/OL]. (2021-07-04) [2022-04-19]. <http://mzw.gxzf.gov.cn/gzyw/mzdt/t9407167.shtml>.
- [43] 李晓霞. 中国各民族间族际婚姻的现状分析[J]. 人口研究 2004(3): 68-75.
- [44] 费孝通. 关于我国民族的识别问题[J]. 中国社会科学 1980(1): 198-200.
- [45] 费孝通. 谈深入开展民族调查问题[J]. 中南民族学院学报 1982(3): 2-6.
- [46] 李绍明. 藏彝走廊研究中的几个问题[J]. 中华文化论坛 2005(4): 177-181.
- [47] 周大鸣. 民族走廊与族群互动[J]. 中山大学学报(社会科学版) 2018(6): 153-160.
- [48] 李建宗. 走廊地带多重边界叠合与多民族共同体生成——兼论河西走廊区域研究范式与民族学意义[J]. 思想战线, 2018(4): 17-26.
- [49] HONG Y Y, COLEMAN J, CHAN G et al. Predicting Intergroup Bias: The Interactive Effects of Implicit Theory and Social Identity[J]. Personality and Social Psychology Bulletin 2004(8): 1035-1047.
- [50] 若昂·特奥多西奥, 安东尼·洛巴洛. 葡萄牙和中国的领导力实践[J]. 学海 2013(4): 18-24.
- [51] 伍丽梅, 张积家, 孟乐等. 语言演变差异与族群/方言名称对族群信息加工的影响——以广东三大汉语方言为例[J]. 心理学报 2019(9): 944-959.
- [52] 蒲向明. 近三十年来白马人研究状况述论[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版) 2009(5): 77-81.

- [53] 孙宏开. 白马语是藏语的一个方言或土语吗? [J]. 语言科学 2003(1): 65 - 75.
- [54] 格勒. 古代藏族同化、融合西山诸羌与嘉戎藏族的形成 [J]. 西藏研究, 1988(2): 22 - 30.
- [55] 德吉卓嘎. 试论嘉绒藏族的族源 [J]. 西藏研究 2004(2): 51 - 56.
- [56] 蒋欣然. 未识别民族权利保护问题探析 [J]. 柴达木开发研究 2014(2): 42 - 45.
- [57] 韩忠太. 一种自称三个民族——对黄河右岸布依族群民族识别的再调查 [J]. 云南民族大学学报(哲学社会科学版), 2012(3): 5 - 10.
- [58] 王娟, 张积家, 肖二平等. 摩梭中学生的民族认同及其影响因素 [J]. 华南师范大学学报(社会科学版) 2016(1): 105 - 111 + 191.
- [59] NGUYEN A D, BENET M V. Biculturalism Unpacked: Components, Measurement, Individual Differences, and Outcomes [J]. Social and Personality Psychology Compass 2007(1): 101 - 114.
- [60] HONG Y, MORRIS M W, CHIU C, et al. Multicultural Minds: A Dynamic Constructivist Approach to Culture and Cognition [J]. American Psychologist 2000(7): 709 - 720.
- [61] 杨晓莉, 刘力, 张笑笑. 双文化个体的文化框架转换: 影响因素与结果 [J]. 心理科学进展 2010(5): 840 - 848.
- [62] GULLIVER P H. Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era [M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1969: 108 - 117.
- [63] 保罗·利科. 记忆、历史、遗忘 [M]. 李彦岑, 陈颖, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2017: 101 - 109.
- [64] 王明珂. 历史事实、历史记忆与历史心性 [J]. 历史研究 2001(5): 136 - 147 + 191.
- [65] STEPHEN M. Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language [M]. New York and London: Routledge, 2008: 29.
- [66] 张积家. 语言认知新论 [M]. 广州: 广东高等教育出版社, 2010: 26 - 27.
- [67] 周庆生. 中国“主体多样”语言政策的发展 [J]. 新疆师范大学学报(哲学社会科学版) 2013(2): 32 - 44.
- [68] 黄行. 论国家语言认同与民族语言认同 [J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版) 2012(3): 36 - 40.
- [69] 李秀华. 语言·文化·民族: 民族语言认同与民族共同体的建构 [J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版) 2018(2): 13 - 18.
- [70] 戴庆厦. 语言关系与国家安全 [J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版) 2010(2): 1 - 6.
- [71] 郭人豪, 王婷, 张积家. 多元语言文化对个体情境下与社会情境下认知转换功能的差异性影响——来自锡伯族的证据 [J]. 心理学报 2020(9): 1 071 - 1 086.
- [72] SHILS E. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory [J]. The British Journal of Sociology, 1957(2): 130 - 145.
- [73] GEERTZ C. The Interpretation of Cultures [M]. New York: Basic Books, 1973: 259.
- [74] ALEXANDER J. Core Solidarity, Ethnic Outgroup, and Social Differentiation: A Multidimensional Model of Inclusion in Modern Societies [C] // DOFNEY J, AKIWOWO A. National and Ethnic Movements. London: Sage, 1980: 10 - 11.
- [75] FEARON F. Ethnic Structure and Cultural Diversity by Country [J]. Journal of Economic Growth 2003(2): 195 - 222.
- [76] KAUFMAN S. Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic Wars [M]. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001: 16.
- [77] VAN DEN BERGHE P L. The Ethnic Phenomenon [M]. New York: Praeger, 1987: 24.
- [78] 王琪瑛. 西方族群认同理论及其经验研究 [J]. 新疆社会科学 2014(1): 55 - 62.
- [79] 左宏愿. 原生论与建构论: 当代西方的两种族群认同理论 [J]. 国外社会科学 2012(3): 107 - 114.
- [80] 马克斯·韦伯. 经济与社会: 第1卷 [M]. 阎克文, 译. 上海: 上海世纪出版集团, 2010: 512.
- [81] 张积家, 冯晓慧. 中华民族共同体认同的心理建构与影响因素 [J]. 民族教育研究 2021(2): 5 - 14.
- [82] LEVY S R, STROESSNER S J, DWECK C S. Stereotype Formation and Endorsement: The Role of Implicit Theories. [J]. Journal of Personality and Social Psychology 1998, 74(6): 1 421 - 1 436.
- [83] 丁道群, 叶浩生. 人格: 从本质论到社会建构论 [J]. 心理科学 2002(5): 628 - 629.
- [84] 高承海, 万明钢. 内隐理论影响社会认同 [N]. 中国社会科学报 2018 - 09 - 05(5).
- [85] HONG Y, CHAO M M, SUN N. Dynamic Interracial/intercultural Processes: The Role of Lay Theories of Race [J]. Journal of Personality 2009(5): 1283 - 1310.
- [86] 于海涛, 张雁军, 金盛华. 种族内隐理论: 回顾与展望 [J]. 心理科学 2014(3): 762 - 766.
- [87] NG Y L, KULIK C T, BORDIA P. The Moderating Role of Intergroup Contact in Race Composition, Perceived Similarity, and Applicant Attraction Relationships [J]. Journal of Business and Psychology 2016, 31(3): 415 - 431.

- [88] BEMD J. Self - Perception Theory [J]. *Advances in Experimental Social Psychology* ,1972( 6) : 1 - 62.
- [89] 李丽琴. 族际通婚对族群认同的影响——以贵德县加莫台村为个案[J]. *青海民族大学学报( 社会科学版)* ,2010( 1) : 65 - 69.
- [90] 石硕. 藏彝走廊多民族交往的特点与启示 [J]. *中华文化论坛* 2018( 10) : 4 - 8.
- [91] 白志红. 藏彝走廊中“藏回”的民族认同及其主体性——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县“藏回”为例 [J]. *民族研究* ,2008( 4) : 58 - 65.

### Ethnic Marginal: the Best Perspective in the Study of the Psychological Development of the Community of the Chinese Nation

ZHANG Jijia<sup>1</sup> , FENG Xiaohui<sup>2</sup>

( 1. Faculty of Education , Guangxi Normal University , Guilin , Guangxi , China , 541004; 2. Department of Psychology , Renmin University of China , Beijing , China , 100872)

**Abstract:** Individuals automatically form ethnic groups through social classification. Individuals or groups at the ethnic boundaries are ethnic marginals. At the marginals of ethnic groups ,ethnic characteristics are highlighted and are in the process of forming ethnic community ,thus becoming the best perspective to observe and understand the formation and development of the psychology of ethnic community. In China , the groups at marginals include cross - boundary ethnic groups , a groups of people who have interethnic marriages and their children ,corridor ethnic groups ,compatriots from Hong Kong , Macao , and Taiwan and overseas Chinese ,different branches of ethnic groups of large population , unidentified ethnic groups and ethnic groups with different identities , and bi - cultural individuals. Historical memory , common language , fundamental feelings ,ethnic implicit view and ethnic identity are important research fields of ethnic marginal psychology.

**Key words:** ethnic groups; ethnic marginal; ethnic community.

( 责任编辑: 杨 波 蒲应秋)